

# ヘーゲル哲學の根本問題に就ての省察 (完)

—— 現實の論理 第二部 ——

上 田 泰 治

## 第四章 論理學の成立と其の意義

### C 論理の三一的構造

神學的性格を有するヘーゲルの論理學は基督教の三位一體の思想に基くのであつて、「神は三位一體として意識される事に依り始めて精神として認められ、此の新原理は世界史轉換の軸であり、歴史は是に終り亦是より始まる」(Philosophie der Geschichte 2<sup>te</sup> Auflage S. 408以下 Philos. d. G. と略す)と述べる。「三位一體は神の祕儀 (Mysterion) であり、其の内容は神祕的即ち思辯的である」(Abs. Rel. S. 69)と言はれ、第一に「自己の中に於て自己安住する永遠者」としての普遍、第二に「現象の形式・對他存在の形式」として特殊であり、第三に「現象よりの自己復歸の形式」、即ち「絶対的個性」である (ibid. S. 65)。「精神は神的歴史即ち自

己區別化・分割及び分割よりの自己復歸の進展である」(obanda) 故に、普遍の特殊化は判断であり、此の判断を通じて普遍に還歸して個別となる故に、精神は斯かるの統一が精神なのであつて、具體的普遍である。ヘーゲルにとつて基督教は一つの宗教ではなく「絶対宗教」であり、他の諸宗教は絶対宗教の前段階とされ、従つて彼の論理學も一つの論理學ではなく、世界の論理學であり全體の論理學に外ならぬ。ヘーゲルが思辯的者と呼ぶものは斯かる推論式的構造に外ならず、彼の體系も従つて三重性 (Triplizität) を有し、彼自身「推論即ち三重的者 (Dreifaches) は常に理性の一般的形式」と認められる事 (Log. II. S. 498; Ency. 2 181) 及び「一切の理性的者は皆一個の推論である」(Log. II. S. 308) 事を強調する。

ヘーゲルの體系に於て宗教哲學は論理學より後に敘述せられ、亦彼の宗教哲學の論述は明に論理學の方法により一貫せられてゐる點に論理學の範疇に依つて宗教を考察した如く見られるが、事實上基督教の研究に依り論理學が成立したと考察するのが至當であらう。汎論理主義は神學の立場で始めて成立する。

ヘーゲル論理學に於ける「概念」の意義を解明する事に依り、彼の全體系に對する一貫した洞察を獲得し得ると信ずる故に、「概念」を此處に考察する。

通常概念と考へられてゐるものは悟性の諸規定にして全く有限的であつて (*Ibnay. § 102*)、亦一般に判斷は異種の概念の結合と看做され、外的に自立する主語に我々の頭の中に有る述語を附加する事と考へられるが (*Ibid. § 106 Zusatz*)、斯かる立場で絶對者を認識せんとすれば無限の述語を要求し認識は不可能に終る。換言すれば概念は全く主觀的抽象的普遍に止り、存在に對して寧ろ無力であり、判斷も主觀的判斷に過ぎぬ。ヘーゲルは「思辯的意味に於ける概念と普通に概念と呼ばれて居るものと區別せねばならぬ」 (*Ibid. § 9*) と宣言する。ヘーゲルはアナクサゴラスのヌースが世界の原理たる事を承認し、亦プラトンのイデアも存在の概念とする (*Log.*

I. B. 31) 點から見て、イデアのイデアとしての絶對的ヌースの下に限定されたイデアを考へ、前者を即且對自的概念とすれば、後者は即自的概念となる。アリストテレスの存在範疇はカントに於ける思惟範疇に轉換せられ、ヘーゲルは「統覺の根源的綜合的統一」を概念の本質的統一と認めたカントを稱讚し (*Log. II. S. 221*)、<sup>1</sup>「對象は概念に於て客觀性を持ち、然して概念は自己意識の統一である」 (*Ibid. S. 222*) と述べる。カントの先驗綜合の意義を認め乍ら心理的反省に止つた事を非難し、「概念はアプリアリに一つの綜合である故に、概念は勿論限定性及び區別を自分の中に含む」 (*Ibid. S. 227*) と述べる。以上の概觀のみでも既にヘーゲルの概念は明であり、イデアのイデア・統覺の先驗的統一の立場が概念の本質であり、限定された概念・イデア或はアリストテレスの範疇は存在する概念に外ならぬ。従つてヘーゲルの概念は主觀即客觀として絶對的意義を持つ。論理學が二部に分れ、存在する概念として客觀的論理學及び概念の自覺態として主觀的論理學が存するのは當然である。客觀的論理學は「存在論」と「本質論」とに分れ、「存在論」は即自的概念として直接性の故に單に他へ移行するに反し、「本質論」は媒介に於ける概念の對自存在と

假象との運動即ち反省運動であり、兩者相倚つて概念の「發生的解明」(Log. II. S. 213)であり、逆に「概念」は「存在」と「本質」の基礎であり其の同一性の眞理である。「存在」は即自的概念として自己矛盾の故に直接性の超克を求めて辯證法的移行をなし、自己の本質概念の對自存在の映出として現象即ち被定立となる。「本質」は存在の眞理として基體性を示すも、現象と本質は相互媒介的存在なる故に他者を離れて存在し得ず、兩者間の同一性が定立せられると必然性に外ならず、本質或は實體の被定立即ち對自存在となり、反省關係は止揚され實體は「概念」となる。必然性の自覺は自由にして基體は主體化され、「移行」と「反省」、或は直接と媒介との統一として概念は辯證法的「發展」を示すが、逆に概念は存在と本質との基礎なる故に、反省なき發展として「存在」の移行を示すと共に、移行なき發展として「本質」の映出・反省を示すと考へられる。

概念論は即且對自的概念を取扱ふヘーゲルの精神哲學であるとすれば、存在論が希臘的自然的基體存在の論理學であり、本質論は近世の實體的形而上學の立場であると言へよう。

ヘーゲルの概念が主體と基體との動的統一であり、自  
ヘーゲル哲學の根本問題に就ての省察(完)

由と必然性との統一として「發展」する事は何を意味するか。プラトンのイデアのイデア或はアリストテレスの「思惟の思惟」、更に亦スピノザの實體がヘーゲルの「概念」であるとすれば概念は神に外ならぬ。思惟の思惟、或はフイヒテ的自我||自我の絶對的自己同一性は自己原因として非我・様態の基礎でなければならぬ。外からの衝撃を斥け、自己意識の自發的棄却を以て非我・様態を定立する點に、ヘーゲルの特色がある。スピノザの様態は實體の發出従つて現象とされ、世界は獨立性を意味し得ざる故に、ヘーゲルは是を無世界論と稱し(Enoy. § 50. ~ 151 Zusatz.)、世界に於ける存在はライブニッツの單子として其れ自身獨立性を有しイデアを表現するものと思惟する。單子は一實體であり圓現であるが、諸單子間の調和は外的に豫定され單子の單子・絶對的單子に依存する。ヘーゲルはスピノザの様態に對してライブニッツの單子を置換し、且他方絶對的單子の自己否定即限定として單子を思惟する點に、スピノザ及びライブニッツを統一する立場に立つ。アリストテレスと同じくヘーゲルの概念も目的論的發展をなすが、ヘーゲルの「概念」は基督教の神のロゴス化である。

「太初に言あり、言は神と偕にあり、言は神なりき。

此の言は太初に神と偕に在り、萬の物之に由りて成り、成りたる物は一つとして之に由らで成りたるは無し」(『ヘネゲ一ノ一三』)と言はれる事はヘーゲル哲學を貫く思想である。ヘーゲル自身「概念其のものは即且對自的に存在する事柄・ロゴス及び凡ゆる存在の持つ理性・事物と呼ばれるものの眞理である」(Log. I. S. 19)と述べてゐる。存在一切の直接的實存を神的存在者・ロゴスとする汎神論は精神性を缺くものであるとしてヘーゲルは汎神論を排除して (Beg. d. Rel. S. 254-6; 195; Ency. 236)、眞理は自己媒介的運動とする彼の立場よりロゴスを活動性と解する。靜的汎神論に對し發展的汎神論と言へよう。ロゴスと神との同一は自己關係的否定性として運動して他者を定立し、他者の中にロゴスが存し、存在する概念となる。斯くして基督教の神を希臘的天主主義の立場に於て論理化する。

即且對自的概念は即自的神であり、此れは即自的神として客觀性に移行し、主觀即客觀の「善の理念」と客觀即主觀の「認識の理念」の統一としての「絕對的理念」が即且對自的な神即ち絕對精神に外ならず、絕對精神の論理的表現が絕對的理念である。ヘーゲルが論理學を世界創造以前の神の敘述と言ふのは主に「主觀性」を意味

するも、同時に世界計畫即ち論理的展開を内含する神として論理學全體を指すと考へられる。

對象は凡て自己の中に自己の概念を有する故に、對象の異なるに従つて多數の概念が考へられる筈であるが、各概念は別箇の概念ではない。「或る一個の概念は先づ其の儘直に概念一般であつて、此の概念一般は唯一の存在にして實體的基礎であるが、次に概念は或る限定された概念で、此の概念の限定性は概念の内容として現はれるものに外ならぬ。然し此の限定性は他方此の實體的統一の一形式限定或は總體性としての形式の一契機、多くの限定された概念の基礎たる概念其のものの一契機である」(Log. I. S. 18)と述べる事に依り、如何なる概念を基礎に概念一般或は概念其のものを有し、其れの限定性たる事が示されてゐる。概念一般・概念其のものは何を意味するか。一言にして盡せばイデアのイデア即ち神に外ならぬ。「概念其のものの」(Ency. 2 163; Log. I. S. 48, 19, 31, 42-3; Abs. Rel. S. 14)「概念一般」(Log. I. S. 18)「純粹概念」(Beg. d. Rel. S. 108, 294; Abs. Rel. S. 38, 44, 47; Log. I. S. 16, 42; Log. II. S. 220, 239, 240, 432, 505; Phän. S. 53, 558, 562)「神的概念」(Abs. Rel. S. 47; Beg. d. Rel.

S. 220) 「絶対概念」(Bef. d. Rel. S. 220; Abs. Rel. S. 38; Phän. S. 564) 等の表現は「父の國」に於ける神を示すものである。「神は一つの概念 (ein Begriff) ではなく概念 (der Begriff) である」(Abs. Rel. S. 42) と言ふ點に、神が一切の限定された概念の唯一主體たる事を示す。エンテクロペデイに於て「概念は無限の形式として徹頭徹尾活動的であり、言はゞ一切の生命の發動點 (punctum saliens) であり、従つて自分を自分自身から區別するのじある」(Ency. & 166 Zusatz) と述べる事と、「絶対宗教」に於て「神は精神・純粹活動 (actus purus)・主體性・無限の自己自身より區別」(Abs. Rel. S. 57) と説く點を比較する時、明瞭に神と概念との同一が解明される。

ヘーゲルの概念一般は具體的普遍である。従つて概念の中に普遍性・特殊性及び個別性の三契機を有し、普遍性は自己關係的絕對否定性としての同一性、特殊性は普遍性の限定・區別化であり、個別性は區別の同一くの反省と言はれる。概念は自己否定に依り被定立となるも、被定立即ち即且對自存在たる故に、概念の各契機は限定された概念であると共に亦全き概念 (ganzer Begriff) である (Ency. & 163; Log. II. S. 235, 230)。従つて如

何なる概念も三契機を含む。換言すれば一切存在はイデアを分有し、存在する概念である。アリストテレスの勝義の存在は個體であるも尙自然的存在たるのに反し、ヘーゲルに於ては「個體即ち自由主體は總體性の自覺を以て顯在せる概念」(Ency. & 163) であり、「自我は概念として現實に存する純粹概念」(Log. II. S. 220) と述べられる點に、人間の精神と神との同一性を明示する。概念は種子が根・葉及び莖を即自的に含む如く、一切を精神的な在り方で内含して居り之を發展せしめる。斯かる考は明に發出論を意味し亦アリストテレス的目的論に立脚する。

形式論理學では概念より判斷への進展は思惟せられなうが (Ency. & 166) へーゲルは概念より判斷への必然的移行を説く。「概念は絕對否定性なる故に自己を分割し、自己を否定的者即ち自己自身の他者として定立する」(Log. II. S. 238) 故に、判斷は「限定された概念」(Ency. & 171; Log. II. S. 257, 273) 「概念の特殊化」(Ency. & 166 Zusatz) である。判斷は根源的一者の根源的分割である (Log. II. S. 267; Ency. & 166)。判斷は概念の諸契機の區別と其等の關係を定立する。植物が芽を出し花咲くのは植物の判斷であり、一切の存在

の中に存する概念は事物の本性である。☐我々は對象の評價に進むとき、對象がこれやあれやの述語を受取るのは我々の主觀的作用に依つてではなく、却て我々は對象を其の概念に依つて定立せられた限定性の中で考察する」(Ency. § 166 Zusatz) と説かれ、ヘーゲルは「一切の事物は判斷である」と述べ「一切の事物は其れ自らの内に於て普遍性又は内的本性である如き個體であるか、或は個別化せられた普遍性である」と言ふ(Ency. § 167)。判斷は元來客觀的であつて主觀的判斷も客觀的判斷に基礎を置き、客觀的判斷は「直接者としての個體より出發し、個體は判斷を通じて普遍者に高まり、逆に唯即自的に存する普遍者が個體に於て現存在に向下して、自立存在になる」(Log. II. S. 269)と言はれる如く、個體より普遍への向上、亦普遍より個體への向下の結合を意味する。従つて判斷とは存在と概念、個體と普遍との區別即同一の定立である。

ヘーゲルは判斷の原型を神の世界創造に見た。「汝自身を知れ」は精神の本性を表はす絕對的命令であつて、此の絕對的判斷に依つて、私の私自身よりの區別に依つて精神は自己を現存在とする」(S. W. XIII S. 45)と説く點に、ヘーゲルの獨自性が見られる。絕對的判斷は宗

教哲學に於て明に神の世界創造を意味する (Bog. d. Rel. S. 201, 237; Abs. Rel. S. 70, 85)。「汝自身を知れ」とは知的認識であるが、「認識は概念の中に含まれ乍ら實存に現はれぬもの」の概念の展開に外ならぬ」(Bog. d. Rel. S. 63) 故に、ヘーゲルの判斷は精神が自己を知る爲めに即自性を棄却して對自的者・物性となり、存在と自己との區別即同一を認識する事を意味し、行と知とを併せて意味するものでなければならぬ。判斷に於ける主語と述語との區別は主體の他化・自己自身の分割を示し、主語と述語との同一は主體の自己同一従つて區別よりの復歸を意味する。「繫辭『テアル』は概念が自身を外化し乍ら、自分自身と同一であると言ふ概念の本性より由來する」(Ency. § 166) が、區別と同一との統一を定立する爲に即ち繫辭を充實すべく、判斷は種々の形式を取つて進展し、繫辭の充實の自覺は推論に於て成立する。推論は「完全に定立せられた概念」(Log. II. S. 308) とつて理性者である。「絕對者は推論である」(Ency. § 181)。「神は永遠の地盤に於ける自己自身との結合・自己自身による推論である」(Abs. Rel. S. 170)と言はれる點に、三位一體の内容が示される。ヘーゲルに取つて世界創造せぬ神は未だ眞の神ではなく抽象的理

念ひ過ぎぬ (Abs. Fol. S. 74)。換言すれば單なる概念或は胚に止る。世界即ち自然及び有限精神は神の疏外態にして神の自己意識に未だ到達せざるものであつて、神と世界とが和解する事に於て神は即且對自的な神となる。推論が和解の立場を示し概念と判断との統一と言はれるのは宗教哲學の意味を含んで居る。宗教哲學と論理學との對應は左の如く考へられる。

## (宗教哲學)

(論)

(即 自) 父の國(純粹思惟)——普遍性……  
 (對 自) 子の國(表象)——特殊性……  
 (即且對自) 聖靈の國(自己意識)——個別性……

右の如く三重性に分けられるが、此等の區別は絕對精

神に統一せられ、絕對精神の自己媒介に於ける區別に外ならず、「聖靈」は絕對精神の自己意識として和解の立場であり三極の統一に外ならぬ。三位一體の一體は區別の統一であり、三位は統一の區別・自己媒介運動を示すものである。神の世界創造・根源的分割の面に實踐的理念が考へられ、分割の統一の自覺として理論的理念が存し、前者に於て即自存在が對自的になり、後者に於て對自態の中に即自存在を自覺し、實踐的理念と理論的理念との統一が絕對的理念であり、即且對自的存在として和

解の立場であらう。絕對的理念が論理學の目標であると共に各契機を成立せしめる基礎である。

## D ヘーゲル論理の特質

以上の敘述はヘーゲル論理學の概観であるが、彼に於て基督教の有神論の立場に立つ以上、存在或は實存は其の本質として概念を含み、存在と思惟との同一性は前提せられて居る。存在の發展は内在する概念の威力に外な

理

學)

(體系)

概 念……主觀性……論理學  
 判 斷……客觀性……自然哲學  
 推 論……理 念……精神哲學

らぬ。ヘーゲルは發展の意味を限定即否定として考察するも、超越的否定は思惟せられぬ。發展は目的論的進展に外ならず、一切は絕對精神の内に含まれて居り、全く超越は在り得ぬ。「有」の概念の立場よりのみ汎論理主義が成立するならば、學が全體なる所以は全く發出性に基く。ヘーゲルの歴史の考察は明に是を示すのである。

論理學と歴史との對應に關してヘーゲルが述べた言葉を引用すれば、次の如きものが見出される。「論理學の抽象的諸契機の各々に現象する精神の形態(歴史)が對應する」(Phän. S. 562) 故に、哲學史と哲學との對應

として「哲學は發展に於ける體系であるが此の點哲學史も同様である」(S. W. XIII. S. 42; Engr. & 14)。具體的には「歴史に於ける諸々の哲學體系の繼起順序は理念がなす諸々の概念限定の論理的由來に於ける繼起順序と同一である」(S. W. XIII. S. 43)。従つて「歴史を通じて現はれた多くの哲學は發展段階を異にした唯一の哲學に過ぎず」(Engr. & 13)。「如何なる哲學も滅亡せず凡ては唯一の全體の契機として積極的に哲學の中に含まれてゐる」(S. W. XIII. S. 52)。發展の原義上最後の哲學が最も深く豊富な哲學である (S. W. XIII. S. 55; Engr. & 13)。亦宗教史も同様であり、宗教の概念の限定性は限定された諸宗教として時間の中に繼起的に現はれ、「諸宗教の系列を概念内に規定して考察すれば、同時に歴史的宗教の系列が現はれ宗教史となる」(Dog. p. Kol. S. 72)。一切の基督教外の異教的宗教も絶対宗教に至る前段階とされる。世界史の進行が東洋より西洋への空間的方向と古代より近世への時間的方向との結合であつた如く、哲學も宗教も勿論同方向をとつて進行する。

ヘーゲル哲學は宗教的と言ふよりは寧ろ其の儘宗教であり、辯神論の説示ではなく、辯神論其のものである。

我々はヘーゲル哲學を大悟者の見解と看做す事が出来るが、禪の大悟と異なる點を認めねばならぬ。道元の言葉を経てヘーゲルを批判すれば「先尼外道」の立場と言ひ得る。

ヘーゲル哲學の特徴は次の點である。

- 一、論理の絶對的優位
- 二、絶對否定を説くも内在的否定に止る事
- 三、有神論的汎神論

右の諸點は相互に關聯を有するが一應區別して考察する。

一、論理學はヘーゲル哲學の全體系の基礎である。學が成立し得る爲には論理的必然性を持たねばならず、亦存在一般にも論理が内在して居なければならぬ。萬有を一貫するロゴスの把握が彼の論理學である。「論理は人間固有の本性」(Dog. I. S. 10)たるのみならず、神自身もロゴスに従ふのである。彼にとつて論理が現實的と言ふより、現實自身論理に外ならず、論理は元來現實の論理であつた。勿論悟性の單なる規定を止揚し、獨斷論を否定して矛盾を承認する辯證的理性の懷疑的二元論をも亦止揚する思辯的理性の立場の論理學であつても、論理學として積極的に定立・固定される限り歴史との媒介を

失する。思辯的理性は自己の單なる否定たる悟性と否定の否定たる辯證的理性との絶對否定的統一としての肯定的理性であるとすれば、内に否定を含む故に常に理性の否定或は論理の否定を媒介してのみ理性及び論理を定立し得るのである。現實を一方的に限定する悟性を解消して、理性と現實との二律背反に直面し、大用的に之を統一する自覺の面に始めて思辯的理性が成立するとすれば、現實と論理との行的統一の自覺が思辯的論理學でなければならぬ。論理學は積極的に定立せられると共に、現實との二律背反に於て自己否定を媒介する事に依つて現實の論理として汎論理主義も成立するのであり、汎論理主義は超越的に現實を限定するのでなく、論理の積極的定立即否定として却て大用的に之を絶對否定し、論理を恢復する否定的汎論理主義であるべきである。否定的汎論理主義は「行」的自覺の論理であり、單なる論理學ではなく生きて働く論理である。ヘーゲルの體系の整合性は却て現實より離反する。論理の辯證法的發展はヘーゲルに於て目的論的發出性の面を有し、否定は發展のための否定であり、矛盾は發展の契機とされ内在的否定に止る。

二、絶對否定が内在的にしか認められぬ事はヘーゲルに

ヘーゲル哲學の根本問題に就ての省察(完)

於て超越が無い事を示す。存在の根柢に神即ち概念の普遍性を置く限り、存在の普遍に對する獨立性は存しない。ヘーゲルに取つては存在の活動は存在の本質的發展に外ならぬ。存在は有限的時間的であるも普遍は無限的永遠的であり、前者は消滅するも後者は消滅を超越する。ヘーゲルが死を有限者の證として自然哲學より精神哲學に移行する際死を説き、存在の死を媒介として精神の發現を述べるも、斯かる死は單に自然的死に止る。人間と神とを精神に於て同一視して自然的死を超へた精神の永遠性を宣する事は、「身相はやぶれぬれども靈知はやぶれずしていづるなり」(正法眼藏即心是佛)とし、亦「識神を認じて佛性とせり、本來人とせる」(佛性) 先尼外道の立場に外ならぬ。ヘーゲルに於て精神は先尼外道的な「靈知」或は「我」である。「心常相滅の邪見」(辯道話)と言へよう。ヘーゲルの否定性は顯現の爲の否定であつて、根柢に同一性を有し、非連続も表面のみで連続性の立場に固執する。ヘーゲルは人間は神の似姿たるアダムの子孫にしてアダムの墮罪を人間の永遠の神話と考へ、人間の自然性と精神性との矛盾を示し自然性の克服に依つて精神に歸る事を要求する。ヘーゲルにとつてアダムも基督も一個の過去の人間ではなく人間其のもの

のでありアダムの**做び及び基督の**做び****に依つて人間は墮罪より精神に復歸するとする。斯かる**做び**は我々にとつて實踐への指示とはなるにしても、直に神と人間との同一に立つ事は出来ぬ。墮落したアダムが人間の祖先であり、従つて「神の似姿」の本性は失はれ、神と人間とは絶對に懸絶があるとする立場こそ、却て信仰を成立せしむる根據であらう。衆生有佛性はヘーゲルの同一の立場では無く、衆生無佛性が衆生有佛性の真相である。其處に衆生と佛性ととの絶對斷絶の面が衆生の全體的否定に依り唯佛與佛と變ずる轉換が可能である。ヘーゲルに於て眞の否定・非連續が無い事は普通の發出性に基因する。本質存在論の立場では否定は積極的に考へられぬ。

三、ヘーゲルに於て本質は基督教の神即ち絶對精神である。一切は絶對精神の顯現であり、其の目的論的發展である。單に一切の直接的實存を靜的に其の儘神と觀する汎神論をヘーゲルは排撃するも、動的發展に於ける存在の諸相を神と觀する點に實は汎神論である。一切は神より發し、一切に神は内在し神は存在の魂である故に、唯一神を定立する基督教的有神論が直ちに汎神論となる。一切は發展に於ける體系であり、神は全體である。時間的存在は永遠なる本質に由來すると共に、常に永遠なる

本質を自己に内含する。其處に於て「靈知ひろく周遍せり、凡聖含靈の隔異なし」(即心是佛)とする立場に立つが、此の立場は「遍界我有は外道の邪見なり」(佛性)と言へよう。ヘーゲルは神の存在に關する本體論的證明を思辯的者となし、神は其の概念に存在を含む故に、一般の存在は神に依る發出に外ならず、亦「神は一度切り世界を創造したのではなく、永遠の創造主であり永遠に自己を啓示する」(Abs. Rel. S. 35)と説く點に、存在は疏外態であり乍ら概念を内含する事を示すと考へられる。

以上のヘーゲルの立場の根柢に存するのは自己意識である。意識と自己意識との媒介もヘーゲルに於て自己意識の側に絶對的優位を與へ、思惟の思惟或は自我||自我の自己關係的否定的同一性が中心點であり、一切は此處より導出される。純粹自我・自己意識は神に外ならず、自己意識の自己媒介が方法であつて全體を形成し貫入する。歴史も斯かる觀點より考察され、自己意識に對する意識面としての歴史的世界との積極的な否定媒介は全く稀薄である。ヘーゲルの立場はヘブライズムとヘレニズムとの希臘的理性に於ける統一であり、徹底的な主知主義に立脚する。合理主義的觀想に於て一切を體系の中に包む所の汎論理主義は論理と現實的倫理との相互媒介、

即ち論理の自己否定の契機を積極的に思惟し得ない。従つて亦倫理に於ける善悪の矛盾對立の尖鋭さを缺き、惡の消極的承認は普遍に對する個體の非合理的自由を深く把握する事は出来ぬ。最後にヘーゲル倫理を概観して見よう。

## 終章 倫理の問題

ヘーゲルの倫理は個人の主觀的義務に止る抽象的道德ではなく、國家に於ける基體と主體との動的な相即統一を説く具體的倫理であつた。デイルタイに依れば、テュービンゲン時代のヘーゲルが「教會の信仰と理性宗教との媒介を見たのは、國民の精神的向上の目的の爲に國民の宗教的信念を行爲の凡ゆる生きた動機と結び付ける國民宗教の中に於て」であり、然して「國民宗教の中心となるものは愛」であつて、愛と理性との類比的性格を認め、「愛は國民の心を充す人倫性を齎し、國家の魂とならねばならず、斯かる國家の魂としての宗教の概念をヘーゲルは此の後もすつと保持した」と言はれる (*Gesammelte Schriften* IV. S. 14-15)。此の國民宗教は哲學的認識及び道徳的信仰の基礎に於て基督教を通じて招來されるべきものであつた (*Ibid.* S. 27)。ヘーゲルは「内

面的信仰と一切の實生活の表現・國家其のものの秩序との希臘に於ける如き生動的聯關」を考へて居たのであり (*Ibid.* S. 35)、彼の國家哲學は希臘的人倫性を人間の自由を本質とする基督教を通じて復活せしめたと云へよう。具體的に示せばルッターの宗教改革に依つてカトリックの外面的繫縛を脱した人間の内面的自由を人倫性に於て實現せるゲルマン國家に外ならぬ。理性は普遍的法則の原理として自己自身を一切の理性的事物の中に認識する如く、愛も他者の中に生き其處に自己自身を見出すものであり、斯かる愛と理性とはヘーゲルの「精神」に統一され、人倫性は客觀的精神であり、然も國家は其の最高の形態として眞の聖靈の國と成る。

抽象的法と道徳性とを止揚せる人倫性にて「實體としての自由は主觀的意志として存すると共に、現實性並に必然性として存する」(*Becht.* § 33)。主體即基體の動的聯關に成立する「生ける善」として「現存世界となり自己意識の本性となつた自由の概念」(*Ibid.* § 14)たる人倫性の最高地位を占めるものは家族と市民社會とを止揚統一せる國家であり、國家は「普遍的客觀的自由」(*Ibid.* § 157)である。國家に於て「普遍的究極目的と個人の特殊的利益との統一」及び「義務と法との一致」

が存する (ibid. § 261)。「國家が神の本質の定在として知られる場合にのみ國家の原理が絶對的に權利附けられ、此處に國家は宗教に基く」(V. in d. Gr. S. 107) と言はれ、國家は一つの世界の現實的形態へ展開し行く現存的精神としての神の意志である (Recht. § 207)。「國家と宗教との基礎は同一であり (Beg. d. Rel. S. 303)」、宗教は「無制約的普遍性に於ける國家精神の表象」と言はれる (V. in d. Gr. S. 107)。「國家と宗教は絶對精神の意識面と自己意識面として聯關する。

ヘーゲルにとつて現實的國家は斯くて神的存在である故に具體的内容を缺く主觀的倫理は激しく弱點を衝かれる。法の哲學に於ける「形式的良心」、或は亦現象學に示される如き純粹義務を本質とし抽象的普遍性に立脚するカント的「道徳的世界觀」や、個體自己を端的に普遍的自己と看做し、内奥の聲を神の御聲と聞く「良心」、更に現實を忌避して自己内行に安住する「美魂」の立場は何れも「自分の中に於ける自分自身の絶對的確信」として主觀的特殊性に固執し従つて惡に轉倒する危險に立つ (Recht. § 135, 137; Phän. S. 452 ff.)。自ら端的に道徳的善を主張する主觀の抽象性に於て正しく「道徳と惡とは共通の根を持つ」(Recht. § 139)と言ふやう。形

式的主觀性に止る限り善は主體に對し偶然的者として定立され、主體は自ら善に對立する者、従つて惡となり (Ency. § 509)。「更に善惡の選擇をなす人間の意志が惡に外ならず (Abs. Rel. S. 104)」、一般に惡は善に抗して自身自身に據る所に成立し、惡は積極的な否定性に外ならず (Log. II. S. 56)。「個體は自立的なる故に個體であるが其處に惡と離れ得ず、惡は人間の負自 (Schuld) であると言へるも、反面斯かる罪を負ふ所に人間の自由が存し (Abs. Rel. S. 104)」、人間のみが惡でもあり得る限り善でもあり得る (Recht. § 139 Zusatz)。「以上のヘーゲルの言葉は正しく人間の自由と惡との聯關に於ける鋭い把握であるが、彼は斯かる惡の止揚轉化を神話を原型として解明する。

惡一般の根源は神祕に屬する。即ち自由の思辯的者の中に存し、意志は自然性より脱却して此の自然性に對して内面的になると言ふ意志の必然性に存し (Recht. § 130)、此の必然性は原罪に聯關する。絶對宗教に於ける「父の國」より「子の國」の成立は第一に自然的世界の創造、第二に「自然の人間」の生成、第三に「神人」の出現であるが、自然の人間として樂園に住むアダムは自覺無き人間として抽象的であり、未だ「惡でも善でもない」

(Abs. Rel. S. 164; Phän. S. 536)° 禁斷の果實を食ふ事に依り樂園を追放されるが、ヘーゲルは「見よ、アダムは我々と同じく善悪を知るに到る」との神の言葉を引用し (Abs. Rel. S. 122)° 禁を犯した罰として肉體の困苦と死を受け乍ら、却て神の似姿たる事を自覺する矛盾を「人間の永遠の歴史」(ibid. S. 123)° 或は「永遠の神話」(Philos. d. G. S. 411)° と呼ぶ。アダムは一個の最初の人間たるに止らず人間其のものである (Abs. Rel. S. 127)° 「認識・意識一般は判斷即ち自身自身の中に於ける自己の區別なる故に認識は惡の源泉、惡其のもの」と述べられる點に、原罪を廣く人間の主觀に於ける二元對立の發生と解し、意志としては自己の個別性を普遍に對立せしめる「我欲」(ibid. S. 104)° であり、認識として「善惡對立の思想」(ibid. S. 109; Phän. S. 537)° として一應區別せられる。人間の普遍者に對立する自立性の定立が内に於て自然性と精神性との對立を含み、斯かる分裂が「邪惡の源泉であるが亦和解の最後の源泉」(Abs. Rel. S. 110)° として「認識は精神性の原理であり亦分離の汚辱の救済の原理」(ibid. S. 126)° と言はれる。原罪に於ける意識の定立は自覺として人間の自己内行、即ち自然的意識の成立を示し更に自己内行

ヘーゲル哲學の根本問題に就ての省察(完)

の徹底化は自然的意志より脱却して精神性の恢復を示すものであり、自然性より自己に立歸り自己内行し所謂惡となるが、自然性が即自的に惡なる故に自己内行は自然的現實存在が惡なる事を確信するのであり (Phän. S. 543f)° 惡になるとは現存世界より思惟の最初の世界に歸る事に外ならず (ibid. S. 537)° 自己の惡の自覺は即自的に惡の止揚である (Abs. Rel. S. 110)° 斯くて惡は主體の全體ではなく主體は寧ろ自己自身との統一を有し、此の統一は積極面(善)及び絶對性・自己意識の無限性を形成し (Beg. d. Rel. S. 234)° 惡の存在は神的本質にとつて外々しきものではなく (Phän. S. 540)° 却て「本質的契機」(Abs. Rel. S. 114)° である。「善と惡との區別は即自的に即ち神に於て止揚されて居り、惡其のものは空無 (Das Nichtige) として、人間と神との對立は惡であるが、此の對立を無と見て自分の本質を神にのみ定立し得る故に人間は善である」(Beg. d. Rel. S. 198)°

性善説及び性惡説はヘーゲルにとつて共に抽象的命題であり、此の兩者は相矛盾するのではなく、實は兩者の統一が眞の命題にして「人間は即自的に精神である」と定立される (Abs. Rel. S. 108)° 精神即ち「神の似姿」

として本性上善であるも未だ善とは言へぬ。即ち即自的とは未だ理性の未發展なる自然性・直接性に外ならず、精神は對自的自覺に於て始めて精神なる故に、即自的に精神であると矛盾命題であつて、此の矛盾より辯證法的發展を生起し、人間は直接性を止揚し對自的に精神とならねばならぬ。此の辯證法的發展の必然的契機として惡が成立するが、直接性の止揚に於ける「轉換・自己還歸の神的原理」(ibid. S. 105)としての認識の自己内行を媒介として對自的に精神或は善となる。斯くて惡は神の豫定調和に於ける合目的發展の契機に過ぎず、彼の哲學は辯神論となる。人間の自然性・有限性の對自的生起がアダムの歴史であるとすれば、此の自然性よりの脱却の歴史は基督に求められる。「人間は其の有限性を離脱して純粹自己意識に没入する事に依つて始めて眞理に到達すると言ふ永遠の眞理の概念が基督の中に認識された」(Philos. d. G. S. 418)のであり、然して神が人間に啓示される場合は本質的に思惟者としての人間に啓示されるが(V. in d. G. S. 20)、其の理由は理念が其の中に啓示される最も純粹なる形式が思想なる前である(ibid. S. 30)。人間は神の似姿であると言ふ命題はヘーゲルに於て「人間は即自的に精神である」と書き改められ、其

の矛盾よりする辯證法的發展はアダムの做び及び基督の做びを含むと言へよう。自然人たるアダムより精神人たる基督に向する過程が人間の發展に外ならぬ。ヘーゲルにては身體性としての惡の否定に於て直に精神性としての善が顯現するが、靈肉二元の争闘に縛られた人間主體にとつて身體性が斯の如く捨難し得られようか。誠に身體性は惡の原理とは言へ、行爲の媒介として積極的に承認さるべきである。彼の立場にはプラクシスよりテオリアを尊ぶアリストテレスの性格が汲みとられよう。

重さが物體の根本規定である如く自由は意志の規定であり、自由は意志即ち主體としてのみ現實的である(Roelit. 2 4 zuzsatz)。併し意志とはヘーゲルにとつて「思惟の特殊相であり、自己を現實存在へ移す所の思惟」に外ならず、認識と意志とは共に思惟の特殊態に過ぎず、是は認識の理念及び善の理念が絶對的の理念の契機たる事に相當する。其處から意志に對する思惟、従つてプラクシスに對するテオリアの優位が必然的に生ずる。自由とは行爲的主體の性格と言ふよりも思惟其のものである。ヘーゲルは「思惟の中では自我は自己自身に對して存し、然も此れこそ絶對的自由である」と明言して居る(Philos. d. G. S. 543)。

世界史は世界精神の自己實現の姿であり、現實は神祕的顯現として理性的であつた。然して亦「世界史は自由の意識に於ける進歩」であり、自由は自由が遂行する自己の目的に外ならず、世界精神の目的の此の實體的方面は各人の自由によりて達成されるが、反面神の自由として「自己に關する知識」を有せねばならぬ (V. in d. G. S. 40f.)。即ち世界精神の目的は一切の自由を支持する客觀的精神としての國家と、亦精神の自己思惟たる絕對精神としての宗教或は哲學との成立と考へられる。此處にヘーゲルの行爲觀はカントとは全く異なる意義を獲得するに到つた。國家が神祕的實現である以上人倫的行爲は直に宗教行 (Fultus) に外ならず、國民宗教の課題は彼の哲學に於て世界精神の自己定在としての國家の性格に於て解明されたのである。

ヘーゲルに於ける宗教は二側面に分れ、一は理論的側面としての「宗教の知識」たる「表象」であり、他は實踐的側面としての「宗教の現實性」たる「宗教行」である。宗教の理論的關係にては個人は神に没入して居るが、反省に依り神と個人は分裂する。其の分裂を止揚せんとする實踐的交渉が宗教行に外ならぬ。宗教行に於て一方に神、他方に我が立ち、神と我との合一を我の中に於て

齎し、我を神の中に、亦神を我の中に知る事、此の具體的統一が其の限定であつて (Beg. d. Rel. S. 227 f.)、宗教行は即且對自的に完成された和解を前提し、此の和解に與る爲の活動であり、亦宗教行の中に生ずるものは所謂神祕的合一 (mystical union) 即ち神が我の中に生きて居ると言ふ思想、我と神との和解の意識である (Ibid. S. 235)。此の宗教行は三形式に分れ、第一に歸依 (An-

taelyt)、第二に祕蹟 (Sacrament) の如き外面的感性的方法に依る和解、第三に最高の宗教行として「人間の外的事物や財産に於て自己の主觀性を放棄するのみならず、心・最内奥のものを神に捧げ其處に悔悟と懺悔とを感じ、心の純化に依つて純粹に精神的なる地盤へ自己を高める事」が現はれる (Ibid. S. 236)。是は人間の自己の絕對否定に依る「内面的高揚」であり、心が眞摯に普遍者へ形成されるならば人倫性として現存する。斯くて人倫性が眞實の宗教行である。人間の自由は人間的知識と意志との止揚に依り、唯神の知及び意志の中に存し、我の行として現はれるものは神の行であり、逆に神は唯我の活動性に依つてのみ存する故に、宗教行は二重の活動であり、人間の特殊性の絕對否定に依る神との合致の方向が「犠牲」であつて、逆に神の側に於ける活動が「恩寵」で

ある (*Ibid.* S. 258)。ヘーゲルに於て愛或は精神の原理たる基督教は人倫性即ち國家と結合し、宗教行が主體の自己放棄たる犠牲に依つて却て神の恩寵の中に生き、神の行が主體の行として世俗性の活動を肯定する。自由は「現世からの自由」と「現世に於ける自由」とに分れ、前者はカトリックの「神聖性」として現實の世界の否定となり、後者は「人倫性」として單なる現世肯定となる。ヘーゲルはルッターの宗教改革の精神に依り「神聖性」を止揚し、人間的自由を犠牲と恩寵との媒介に於て復活せしめ、カトリックの秘蹟としての宗教行を止揚し、人間の内面性を媒介とする人倫性を最高の宗教行として定立した。カントにては現實否定の理想主義の面が勝ち、内面的主觀性に於ける道德行が宗教行に外ならなかつた。併しヘーゲルに於ては現實の理性的性格の故に、人倫行は端的に宗教行として定立された。ヘーゲルに於て犠牲即恩寵或は死即復活の如き絶對媒介が示され乍ら、此の關係は斷絶即合一の否定媒介ではない。人間と神との同一性に立脚する限り自然的直接性の放棄が犠牲に外ならぬが、斯かる自然性超克の困難は自覺されず、唯思惟に立脚する立場に於て直に神と連續する。其處に哲學が人倫行を超へて宗教行の性格を示すに到る。哲學こそは

「不斷の宗教行」にして「眞理を知るとは人間が其の主觀性を放棄し、個別的自負の主觀的著想を棄て、思惟に於て純粹に眞理に従事し、然も唯客觀的思惟に従つて關係する事」である (*Bog. d. Rel.* S. 236)。客觀的思惟は所謂思辯的思惟であつて、主觀的思惟を放棄する事に依つて現前する絶對精神の自己意識である。エックハルトに於ける「神の眼と我の眼との同一」 (*Ibid.* S. 237) はヘーゲルに於て精神或は概念に外ならぬ。宗教及び神は思想にのみ存するとする彼にとつて表象に止る宗教は現實的ではなく、宗教行に於ける「知の知」が「現實的宗教」である (*Ibid.* S. 237)。「哲學は宗教を解明する事に依つて自己を解明し、亦哲學は自己を解明する事に依つて宗教を解明する、宗教と哲學は斯くて合一し、哲學は事實上「神事」 (*Gottesdienst*) であり、更に「神學」にして (*Ibid.* S. 29 f)、「學問的宗教」 (*Abs. Rel.* S. 22) である。斯くて彼にとつて哲學は其の儘眞の宗教であり、哲學者の主觀的思惟の放棄が犠牲にして、絶對精神の哲學者に於ける自己思惟が恩寵であつて、哲學こそ神祕的合一の宗教行である。約言すれば哲學こそ神の光榮の爲にする個人的行爲として絶對行に外ならぬ (*V. in d. G. S.* 163)。我々は此處にスピノザと等しく

神に酔へるヘーゲルの哲學的情熱を感知する。併し思辯的思惟が端的に神的存在として肯定せられる限り、宗教は理性化せられ、個の自然性のみを絶對否定も眞に絶對否定とは言へぬであらう。思惟の絶對性を承認して神と人との連續を此處に認める限り、基督教の超越的神は否認される外は無いと言へる。

ヘーゲルの國家と宗教とを根柢に於て同一とする思想は有神論的汎神論の歴史觀に由來する。歴史に現はれた絶對精神の自己意識面に宗教が成立するとすれば、民族精神として意識面に於ける客觀的定在が國家である。國家の絶對性の承認は歴史に出現する世界精神の内在的發展に由來し、從つて客觀的精神の秩序は神に連續する。

國家が神的顯現である限り人倫行が直に宗教行であつて、特に宗教行が定立せられる必要はない。其處に國民としての宗教信仰の形は興へられるも、個人が人間其のものとして信仰する宗教は存在せぬ。勿論彼がカント的倫理の抽象性を排して具體的内容を持つ倫理を定立し、國家に對する個人の自己献身を説く事の意義は承認さるべきである。カント倫理が主觀的絶對的確信に立脚し、宗教を道徳に還元して理性宗教を定立した事と並んで、ヘーゲル倫理が現實の國家に宗教性を認め、個人の絶對者へ

の關係を撥無した事は、兩者共に宗教性無しと或は極言する事も出来よう。カントが現實の具體的基體性を見失ひ、未來に生きんとするに反して、ヘーゲルは個人の主體的自由を稀薄化し、過去の連續の現在に安住したのである。

歴史の者は二重の存在仕方を有し、人間は恵まれた罪人に外ならぬ。人間は現實を直に肯定するのでは無く、絶對否定即肯定的に承認するのであり、其處に宗教的肯定を含む。バルトは神への愛と隣人愛とを區別して統一する。隠された神は二重の存在仕方を有する人間に對して二重の命令を發する外なく、神への愛が絶對的命令であり乍ら、歴史に於ける人間の行爲は隣人愛に立脚せねばならぬ。隣人愛も人倫行であり、其の點に於てバルトの隣人愛は人倫行と宗教行との一如態と考へられるも、隣人愛は暫定的行爲としてのみ積極的に承認せられ、世界の自然的秩序を否定する故に歴史的存在たる國家を具體的に承認するに到らぬ。從つてバルトに於ては絶對超越を認める基督者として神の言たる基督に於ける特殊的啓示のみに傾き、人倫行も暫定的宗教行に止る。ヘーゲルは一般的啓示も特殊的啓示も承認するが、元來理性の内在的立場に立脚する故に自然的秩序を絶對視して宗教

行を人倫行に吸收する。其處に現状維持に満足するヘーゲルの樂天觀があると言へよう。

尙ヘーゲルに關して國家と世界史との聯關、民族の没落と哲學の成立、及び時間論等に就いて種々問題を論ずべきであるが、今迄の敘述に於て根本問題に關する一應の考察を終る事とする。(完)

彙報

寄贈圖書

五十嵐達六郎譯

ベルグソン アリストテレスの場所論

東京 伊藤書店  
定價 一四六十錢

寄贈雜誌

二月號 社會學徒、文化、一

三月號 法學、哲學雜誌、回教週報、一橋論叢、經濟論叢、東洋

史研究(八ノ五・六)

四月號 政治、丁酉倫理講演集、思想、全人、哲學雜誌、法華、

法學、宗教研究(六ノ一)、回教週報、同教園、一橋論叢

五月號 丁酉倫理講演集、政治、史林(二九ノ二)、全人、法華

前 號 目 次

國家と世界(卷一)……………木村素衛

—一つの斷章—

教行信證に於ける教の概念(前)……………武内義範

ヘーゲル哲學の根本問題に就ての省察(前)……………上田泰治

—現實の論理 第二部—

國家と世界(卷一)……………木村素衛
—一つの斷章—
教行信證に於ける教の概念(前)……………武内義範
ヘーゲル哲學の根本問題に就ての省察(前)……………上田泰治
—現實の論理 第二部—