

思辨論理の可能性に就いて (完)

山 本 清 幸

七

絶対精神としての精神の對自性は、最早内在的部分的なものでなくして、精神そのものゝ根源的悪性に對する全體
 的なものであり、客觀精神としての自己に對するものである。客觀精神に於ける有限精神の措定有は、自己の根源悪
 性に對するのとは逆に、その自覺的對自性への突破を塞ぐものなのである。反之若し人倫が個別性なる徹底的對自性
 即對他性、即ち自覺的個別精神の愛による共同社會を意味するなら、それは既に特殊性を脱して絶対精神に屬し、客
 觀精神の段階では現れ得ない。客觀精神と絶対精神、人倫と宗教の關係に就いてヘーゲルは如何に考へるか。この問
 題に關するまとまつた考をエンチクロペデーの *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* 及び宗教哲學講義の中から讀取ることが出来る。ヘーゲルは、
 カントが實踐理性から出發して神の信仰に向つた理由を、實踐理性が既に神の概念内容又は素材と言つてもよいがそ
 れを含蓄的に (*implizite*) 含んでゐるからであると言ふ。けれどもこの場合眞に具體的素材となり得るのは宇宙論的
 證明に於ける様な存在でもないし、又物理神學的證明に於ける様な合目的々活動でもなく、正に精神でなくてはなら
 ない。即ちヘーゲルではこの様な精神の絶対的とも言ふべき限定は活動的理性、換言すれば自己を限定し、實現する
 概念そのもの、即ち自由に外ならない。カントでは之が要請的であり營爲的であつたが、ヘーゲルはこのことを難し
 て、精神が神に高揚するのは有限性の對立を止揚することであるのに之が再び現れたのであると言つてゐる。精神が
 神にまで高揚する媒介としてヘーゲルは否定を捉へ、否定によつて出發點の有限性が止揚されるのであるが、人倫的

自己意識である客觀精神が出發點である場合には、その有限性を止揚する否定は自己意識の知を主觀的隱見から純化し、その意志を我欲から解放することであると言ひ、而も之が人倫的世界で現に完成されてゐるといふ。「眞の宗教と眞の宗教心は人倫態のみから出て来る、そしてそれは思惟的な人倫態、即ち自己の具體的な本質の自由なる普遍性を意識しつゝある人倫態である。人倫態のなからのみ、そして人倫態によつてのみ神の理念は自由な精神として意識される、それ故人倫的精神を外にして眞の宗教、眞の宗教心を求めることは無駄なことである。」客觀精神は民族精神から世界歴史である世界精神となり、そこに世界審判を含むが、人倫に於ける思惟的精神は、國家のもつ有限性、世界性（世俗性）を廢棄して永遠に現實的な眞實態としての絶對精神の知に高揚できると考へられる。さうすれば客觀精神と絶對精神とは連續的に考へられ、歴史は啓示的に絶對精神を盛るための器となる。ヘーゲルの啓示主義に於ては自然さへも絶對精神の器であることから見てこれは當然であらう。従つてヘーゲルがこゝで人倫と國家との實體性が直ちに宗教であると言つてゐることは重要である。國家の本質が實體的な内面に立歸つた人倫態であるとされるから、國家は人倫態の發展であり現實化と考へられる。かくて國家に於ける法や正義の權利根據を絶對的眞理の分有に置いてゐることから言つて、宗教を絶對的眞理の意識とする立場からは當然國家的權威を宗教からの歸結とせざるを得ないであらう。従つて又信仰と良心とは分つことができないこととなる。それで明白に「宗教的良心と内容上それとは別な人倫的良心との二様の良心は存在し得ない」と説かれる。この兩者の同一性が眞に人倫的なものとしての國家、眞に人倫的なものとしての宗教、換言すれば眞の國家、眞の宗教を判定する基準とされるところのものである。彼が、近代の自由主義を具現したものである近代國家と、同じく人倫性を恢復した自由なプロテスタンチズムとを、この同一性を以て結合したこと、又反對に封建國家とカトリシズムを、各々單獨にも又その結合に於ても、自由を喪失したものととして卻けたことは之を證してゐる。(Ency. § 552, Religionsphilosophie, Das Reich des Geistes.)

ヘーゲルが宗教を以て人倫態の實體となしたことは、一見すると精神の無制約的對自性を客觀精神に於ても捉へてゐる様に思へるであらう。事實彼に於て神はどこまでも自覺的に精神であつた。前述の如く宗教哲學の中でも、神が精神であり、自己を對像となし、たゞ精神にのみ對することを強調してゐるのである。彼は言ふ、神は具體的精神である。それ故神が何であるかを問ふなら、それは全宗教々説を自己の展開となす精神の基本概念を問ふことである。然らば精神であることは何を意味するかといふにそれは自己を顯示すること、換言すれば精神自らに對してあることに外ならない。「精神は精神に對してある。而も單に外面的偶然的にさうなのではなく、それはたゞ精神に對してある限り精神なのであるといふことである。このことが精神自身の概念をなす。」之を神學的に言ふと神の精神は教團にあるといふことである。神はその教團のうちにある限りに於てのみ精神なのである。(Begriff der Religion, Jansson, 21.)この様な人倫態と宗教との實體的同一性から言へば、歴史的教團の宗教性が人倫態の世界性と統一を遂ぐべきは當然と言はねばならない。それ故人倫態の世界性に對する歴史宗教の獨立性は時代的な誤謬であるとされるのである。斯く人倫態が宗教的であるべきこと、従つて統一がその間に成立しなければならぬことは、そのこと自體として當然な要請でもあらうが、問題は人倫態の概念が果して絶対精神のそれであるかどうか懸つてゐるのである。このことは精神の精神に對する自覺が、精神の本質的矛盾性で捉へられてゐるかどうかといふことに外ならない。

精神の自由は自覺的であるが故に對自的に自然的契機に撞著し、自由に於て却つて自己喪失的であつた。自由は悟性論理的自己同一性を意味するものでしかなかつた。精神はその本質である自由に於て精神たることを喪ふ。この矛盾的自己喪失に對する精神は特殊性を破する個別精神でなければならぬ。人倫に於ける思惟精神は尙自由の自己喪失性に對するとは言へない。即ち人倫的主觀は理念の普遍性からなる啓示に於ける特殊性に屬してゐて、自己の有限性から具體的な無限本質に還歸するに否定の媒介を経るといつても、この媒介は理性的自由自身の被導出的有限性に衝當する機を意味してゐないのである。現實となつた理性的自由の本質的な非精神性、即ち矛盾的な自然性に當面す

る精神の對自性は、表象的には精神が精神に對することによつて自己の純粹本質を對像として産出することに具現される。それがためには精神の自由こそ被導出的に所造的なものでなければならぬ。自由に於て證示される精神の自己同一性を悪なるものとして後退させるのでなければならぬ。即ち自己を對像として生む精神にあつては、人倫的精神、即ち客觀精神が所造的特殊態に過ぎないものとして承認されなくてはならないのである。これを個別精神から言ふなら、精神は自由に於て、神の對像に實現される創造的の神への還行の完成、即ち聖靈の實現に面するといふことである。而して神的精神が自己を對像として生むことは、この普遍的本質がその否定原理である根源的自然に對する矛盾的な精神の自然性によるのであつて、この矛盾の止揚は同時に却てこの矛盾の具體化であり、創造の業は矛盾止揚に出でつゝ矛盾に竣つといふことができるのである。即ち精神の普遍的本質への復歸は自ら生んだ矛盾の對像に於て實現されるより外はない。而も對像に於て實現される自己恢復は、その反面無限に完結しない精神の本來的自然性に竣つものとして、所造的ながら自己の被導出性に當面しない自己同一的絕對性を存在せしめる。これが精神の自性的自然性、即ち自己喪失の自由なのである。従つて自律的な客觀精神の根柢は精神の固有な有限性、自然性にあると言はねばならない。超克さるべきは第一次的な精神的自然なる惡への自由であるよりも、その第二次的自然、即ち眞の意味に於ける精神の自己同一的自然性である。而して人倫態自らにこのことが期待できないのは最早縷説を要しないであらう。人倫態の自然性克服を擔當する理性の自由は精神の自己喪失に過ぎないからである。而もかゝる自己喪失的自然性、自己同一的理性的自由が、精神が精神自らに對する本質的對自性を可能ならしめ、神的精神の對像産出といふ對自性にとつて不可欠的契機をなすのである。それ故次の如く言ふことができるであらう。神の對像産出は、その論理を把握し得ずして絕對精神への高揚を阻む理性によつて自己同一性のうちに歪曲され、溶解せられるのであるが、而もこの對像産出の本來的意義の否認といふ不當な仕打によつて初めて對像は産出されるのである。この意味で神から由來するに拘らず對像は實に精神の自己同一的自由、即ち精神の自然性の具體的表現といふことができ

るのである。

有限精神は対象を媒介とする精神の自己恢復に對するものであつて、聖靈降臨をこの一回的な本質還行の業に見るものでなければならぬ。個別精神はその直接的自然性の原本性の故に、無規定的な父なる神に直接面することはできない。個別精神に可能な自己否定、理性の自由の事實は却つて之を塞ぐのである。有限精神が精神の純粹理念に對さないで、その顯示である子に對し、子に實現される自己恢復の圓環に對するのは、個別精神の唯一の在り方なのである。靈を未だ受けない神子への信の困難は、神子の苦痛と死による本質復歸の圓環行が完結することによつてのみ取除かれる。而して神子への信によつて靈を受ける表象的信の眞實態は、理性思惟によつて表象性を止揚すると解することはできない。何故ならその背景にこの事實の眞實態を掩ひ隠す理性の自律が潜むからである。子に對する個別精神は思惟によつても、精神的自覺の事實としてこのことの眞實態を承認するまでである。ヨハネ傳七章に「人もし渴かば我に來りて飲め。我を信する者は、聖書に言へることく、その腹より活ける水、川となりて流れ出づべし」といふイエスの言葉に次いで、「これは彼を信する者の受けんとする御靈を指して言ひ給ひしなり。イエス未だ榮光を受け給はざれば御靈はまだ降らざりしなり」と説いてゐる。ヘーゲルは之を引いて、敬虔派の神子に對する信の主觀性と内容なき空虚さを難じた。(Ency. Vorwort zur dritten Ausgabe.) 之は敬虔派の非精神性即ち無思想的直接性を衝いてゐるのであるが、ヘーゲルの信は思想を以てこの神子の外的事件を內的觀念に置き替へるものであつた。即ち子に於ける聖靈の統一を個別性の即自態として、精神による世界と本質との和解に對する範例とするものであつた。個別的主觀は対象に於ける聖靈の證言によつて本質の眞理を直觀するが、之に對し差當つては自己をその個別的直接性の故に無なるもの、惡として規定する。併し神子の事實に自己の眞實態の範例を有するのであるから、この即自的眞理を對自的に、自己の直接的自然性と意志を放棄し、この自己否定の苦痛のうちにかの範例に示された自己の即自的本性と結付く自覺的認識を進める。かくて聖靈の普遍が個別的自己意識との合一を實現するとせられるのである。

(Ency. § 570.) 範例としての對象に對するこの様な信が個別精神自身に於ける和解にとつて眞に媒介の意味を有つことができなないのは言を跋たないであらう。何故なら自己の範例に對して自己の上に加へられる否定は絶對的な自己否定といふ意味を有せず、神子と個別精神とは結合可能な連續をなすからである。かゝる連續的和解は愛による宥和とは言へないであらう。精神の本質をなす矛盾的な自然性止揚の必然的媒概念は、神子と個別精神とを連続せしめてゐる理性であることができず、理性的範例であつてはならない。従つて個別精神に残るところは、自己の自然的規定性を放棄し、自己否定に於てかの範例に具現された即自的本性との合體を認識する運動とならざるを得ない。かくて神的對象は「範例」によつてその必然性を奪はれる。人倫が近代自由主義國家に歸結することによつて、精神の絶對的矛盾性が既に和げられてゐたと見なくてはならない。そしてプロテスタントの良心は、精神が精神に對する全體的な自己矛盾の必然性を客觀精神の有限的内在的對立に轉移せしめるのである。神子に對するに自己の即自的本性たる範例に對するといふのは、精神の個別性にのみ具體的となる精神の絶對矛盾に適當しない特殊性を意味して居り、正に個別性以前ののである。それ故「國家の人倫性と國家の宗教的精神性とが相互的に堅固な保證をなす」といふ形式も、人倫性が飽くまで特殊性に屬し、宗教が個別性に屬するによつて、たゞ即非的のみ承認されることであり、國家の宗教的精神性の如き概念は矛盾であつて、國家はたゞ否定的にのみ宗教の權威を證言し、この限りに於て矛盾的に宗教的精神性を擔ふことができる。(Ency. § 522.) 人倫態は歴史的世界として云はゞ縦の系列をなすのに對し、宗教は横の系列をなすのである。横の系列から見ると、人倫態は神子に對しては寧ろ否定的であり、自己の所造的被導出性に對面することを阻む自律性に立脚するものである。理性の自由はそれ故に所造的なのである。所造性の最も正確な規定は自己の所造性に對さぬといふことであり、對自性なき自由といふことである。而して精神の對自性からみる時には所造的自由こそ否定的に啓示の器であつたのである。人倫態の理性的自由は悟性的自己同一的に法を有し、法に於てこの同一性を定着せしめる律法主義を必然とするが、律法主義の成立根據はそれが絶對否定に面することにある

と言はねばならない。神子が人倫態に降立つた唯一回の神業は、人倫態の自律性に對するものであり、人倫態はこの時點を無限に繰返し経過することによつて自律性を否定的に維持するものでなければならぬ。然らざれば人倫態の自由は個別精神によつて媒介せられることなく、時の現在を喪失するのである。單なる自己同一的自由は、自己の本質的所造性に衝當しないが故に單に過去からのものであり、時の全體を盡くすエックハルトの所謂「満ちたる時」の媒介による現在時に立つことができないと思はれるのである。世界の本質への還行を自己の同一的自由に擔當する人倫態は勿論世界と本質との和解を理性の連続に歸せしめることによつて、却つて眞の本質還行には無縁に、個別精神と相觸れるところがない。本來相矛盾する精神の自由とその對自性とは理性的自同性に依る客觀精神に期待できない。その理由は對自性が人倫態に於ては内在的なものに過ぎず、従つて自己否定は絶対否定たる自由の止場を意味しないからである。之をよくせしめるものが個別精神である。自己の本質に對するに唯一の神子に對する個別精神は、自由の絶対否定によつて罪なる自由を本質とする精神である。既述の如き縦と横との系列の合一點である個別精神に於て、精神の本質たる自由そのものが對自的に罪的となるのである。然らば個別精神の自覺知はこの自由を如何に對自的に示すであらうか。個別精神の思惟は對自的に絶対的な自己否定に面してのみ成立すると考へられる。換言すれば神的全性に對するものとしてのみ自律的思惟が可能なのでなければならぬ。

八

自己の自由が個別的直接性を否定する理性に於て眞に自性的な自己同一性といふ自然性なることを洞察する時、精神は初めて對自的であり、自覺的個別精神である。個別精神は、特殊精神である主觀的乃至客觀的理性の對自性が純粹本質なる普遍性からの限定として個別的直接性に對して否定的であり、ために個別精神の自己矛盾的對自性を平板化し、神子に於ける絶対統一を單に個別精神の理性的範例となすのと異つて、對像に面することによつてのみ神に對

するものとして神子に對する精神である。個別精神の自由な思惟はかくて自己の自由に對するといふ意味を有ち、*ego* は個別精神の自己に對する自覺的關係を含んでゐる。言ひ換へると思惟の確實性は徹底的な懷疑主義に媒介されてゐなければならぬ。デカルトの即自的思辨論理に於ても、悟性の自己同一的思惟はかゝる對自性を判然示すのであつた。 *un certain manuel génie* の想定によつて *ego* は懷疑的に自己に對するのである。デカルトは *Regulae 12* で思惟能力に就いて吟味し、悟性思惟が自由な自發的認識能力であるのに對し、感覺、想像力、記憶は身體的機能と結付いた受動的能力であるによつて、直證的な *ego*, *ergo sum* の事實からは周邊的偶然的として懷疑を免れることができないと言つてゐる。それにも拘らず *ingenuum* そのものである悟性は純粹悟性 *hous pure* としてばかりでなく、又感覺、想像力、記憶力の何れにも協同するものであつて、それらの對象に就いてもその現象をでなくその存在を捉へるのである。懷疑的否定は思惟が對自的に自己の必然性に志向することを意味するが、悟性思惟が *ego*, *ergo sum* から肯定的に轉換し得る可能性も、この *ego* に於ける無制約的必然への衝當を根柢とするのでなければならぬ。私の思惟の明晰判明な直證性はその直接性によつて自同的に自己から自己へと考へられるが、それが直證的自明的であることに於て却つて自己に對するものでなければならぬ。懷疑は直證の外にあつて直證に歸結するが、正にその故に直證的事實の必然性は懷疑の必然性と同等に成立するのである。従つて懷疑的否定は寧ろ直證のうちにあるとも言ふことができる。即ち *ego*, *ergo sum* は最も確實な思惟の始原的事實でありながら、自同的に自ら立つことができず、どこまでも自己に對するものとして、直證はその必然性を他にもつてゐるのである。デカルトの思惟は思惟の思辨性に於て圓環的媒介行の全體に互つて居り、直證的な個別的思惟と存在の同一性が直ちに矛盾的に自己に對するものと言ふべきである。そこに到るまでの媒介的懷疑も、この直證性を足掛りとする懷疑からの浮上もこの對自性の現れに外ならない。彼は方法第一に明晰判明に知覺できるものはすべて眞であると言ひ、而もこの知覺についての懷疑の據所として、創造者たる神の意圖が明晰判明な認識に於ても誤りを冒す様な本性

を私に横付けてゐるかも知れないといふ疑念を興げてゐる。(Meditationes, III.) 明晰判明といふことも神の實在とその誠實なくしては眞理たるべき必然性を缺くのである。而も神の實在とその誠實は思惟者にとつて再び明晰判明に思惟せられるより外はない。この循環は明晰判明を標榜する思惟自身の同一性に因由するものであつて、悟惟思惟の矛盾を示すものでありながら、同時に思惟の必然的な對自性の表出なのである。思惟の矛盾的な對自性は、その自己同一性に於て循環的に神の完全性に對するより外はない。有限不完全な私の思惟は無限完全な神に缺つものでなければならぬ。(Discours, IV.) 完全者のイデーが不完全な私のうちにあるといふことから、このイデーが私より完全であるか否か、又私の外にあるかどうかといふ問題は、實體の悟性的主語性から来る困難を示すが、それにも拘らず cogito, ergo sum は必然的に cogito, ergo Deus est であり、又 sum, ergo Deus est となければならぬのである。否定的媒介である懷疑も思惟の矛盾的自同性に於ては自覺的に懷疑自身に對するによつてその必然性をもつ。凡そ懷疑なるものに偽と共に眞が不可分的に結合してゐることは、既に思惟と懷疑の必然的な對自的相互媒介性を示すのである。(Regulae, XII.) 直證的な概念と存在との同一性の證明は共に思惟を出でない無用の形式主義とも考へられるが、直證は不可避的に自己の否定に面するのである。従つて否定的懷疑に對する思惟の自同的直證は又直證に對する懷疑を意味すると言ふべきである。懷疑は直證的であり、直證は懷疑的である。私が疑ふことにのみ私の存在の事實があり、私が疑ふことにのみ神の存在の事實がある。共に疑ふ思惟の有限性不完全性の對自的自覺に缺つのである。(Discours, IV.)

デカルトは「方法」第四に、虚偽なる混亂した曖昧不確實な觀念が私に見出されるのは *néant* の分有によると言つてゐる。しかし誤謬の無は論理に對する否定原理ではなく、單に消極的に認識の缺如を意味して居り、純粹な否定ではなく *privatio* であつた。そしてこの缺如は神によつて確實性を保證されてゐる悟性に由来することはできない。觀念能力である悟性には單獨で誤謬は生じ得ないのである。有限的思惟の不完全性はこゝで自由意志との關係で考察

される。デカルトは自由意志に就いて、神が私に自由な意志、即ち十分に廣く且完全な意志を與へなかつたと訴へることができない理由として、意志が廣汎でどんな限界にも閉込められてゐないのを經驗することを擧げ、「そして私に極めて注目すべきことゝ思はれるのは、私のうちにある他のどんなものも、これより更に大きく完全だと認められる程に完全偉大なものは何一つ存しないといふことである」と言つてゐる。(Aet. IV) 例へば私の理解力についても、想起、想像の能力についても、それが有限無力であるのに對して、それらの無限完全な能力を考へることができ、かゝる無限能力を考へ得るといふのは、それが私ならぬ神に屬することを認め得るといふことである。然るに意志についてはこれより更に大きい完全な觀念は發見できないとしてゐるのみならず、「従つて私が神の像と相似を擔ふことを理解せしめるものは主としてこの意志である」とさへ言ふ。(III) その理由とするところは、神の意志はその完全な認識と能力とによつてもつと強固に效果的にすることができ、意志の對象にあつても比較できない廣大さをもつけども、意志を形相的に考へ、意志そのものをありのまゝに考察するなら、神の意志と雖も必ずしもそれほど大きいとは思はれないといふにある。神のそれと等しく大である所造的意志の自由とは一見その發動を差控へる限りの自由であるが如くに思はれようが、意志の自由とは選擇的決定に對して未發な無差別を意味するのではない。決定からの自由、即ち無差別についてデカルトは「省察」の同じ箇處に引續いて次の如く述べてゐる。「何等かの理由の威力によつて他方の側よりも一方の側により多く驅られることが全くない場合に感ずるかの無差別は最も低度な自由であつて、意志の完全性といふよりむしろ認識に於ける缺如を示す。何故なら、私が常に明晰に眞と善を認識するなら如何なる判断をなし、如何なる選擇をなすべきかの思案に苦しむことは決してない筈であるし、そして又決して無差別ではなく全く自由であるだらうからである。」自由はどこまでも無差別ではなく、私の意志が神と相似るといふのは決定しない單なる可能性としての意志ではない。無差別的意志は嚴密には意志ではないし、自由であるとは言へない。かくて意志そのものも自由であるによつてそれ自身としては過誤の原因とはならないし、それかとい

つて悟性の認識能力も單獨では誤るものでなかつた。然らばどこから誤謬が生ずるかといふと、それはたゞ一つ意識が悟性よりも範圍が大であり、悟性の理解できないものにまで意志の範圍を擴げることから生ずる。この場合判斷を差控へるならば、決定に到らなくとも缺如缺存は露はとらないし、過誤と罪は生じないのであるが、悟性が意志に先行しない場合に判斷を下せば、こゝに自由は正しくなく使用され過誤を生ずるのである。意志の悟性に對するかゝる過剩は悟性思惟に必然性の缺存をもたらし、蓋然性を已むなくせしめる。ところが悟性の有限的思惟にとつて、自由なる意志と範圍を等しくする完全性は斷念されて居り、それ故に自覺的に明晰判明な悟性思惟も矛盾的に否定的懷疑を媒介とし、神の實在と誠實といふ據處を悟性思惟自らに求めたのであつた。それ故意志の自由、有限的意志の自己同一性は本來又矛盾的に神的意志との相似性を主張しながらも、常に所造的自發性の制限である不自由、缺存を免れるものではない。所造的意志の自由は形相的に觀ぜられた悟性そのものと等しく、それ自體に缺存は現れることができない。たゞそれが有限な自由意志として同じく有限な悟性思惟と結合して初めて缺存が現れる、と共に初めて意志も思惟も共に具體的となるのである。固より缺存的無は消極的であつて、自由と思惟の矛盾的對自性の媒介的否定原理となることができないのであるが、悟性的自同性からは之を缺存的無として表現するより外はない。何故かなら、單獨には誤謬を冒すことなき悟性も自由意志も共に神的悟性、神的意志の完全性との相似によつて、どこまでも自動的に概念せられ、特殊性に止まるものであるからである。従つて神も亦有限精神に對する無限精神として、精神的自覺に即し、存在としてよりは精神として掴まれてゐながら、その無限性は精神の無限性と眞の斷絶なき連續を示すのである。神的完全性と背馳する所造的精神の不完全、その缺存が如何に解決されるかは、矛盾なき悟性的同一性の論理にとつて極めて困難な問題をなすのであるが、同一性を破綻せしめないその解決は却つて容易であるとも言へる。普遍なる完全性と特殊なる不完全性の對峙の如き無限精神と有限精神の關係は、對立といふより寧ろ量的相異に過ぎないと思へらるるからである。即ち有限精神の缺存性は最初から普遍的内在的部分的缺如性に過ぎないのである。それ

故世界の一部に於て缺存があり他の部分はこれを免れるといふことが全體の完全性に資するといふ如き極めて明晰ならざる偶然的な理由によつて、神の完全性と背馳しない内在的缺存の解決がなされるのである。(Mat. IV.) かゝる缺存といふ消極的無の分有によつて、假令有限性の解釋はつくとしても、それがために神的普通の必然性は却つて害はれざるを得ない。

悟性思惟の有限的不完全性は有限精神の自由と結附いてのみ解明されるのであるが、有限的自由の矛盾的自己同一性の自覺は固々個別精神にのみ屬する。之が特殊性に於て悟性思惟の懷疑を媒介とする對自的圓環性を以て示されるとしても、その思辨論理の悟性的同一性は免れない。先に實踐理性及び客觀精神の理性的自由が、自由に於て精神の自性的自然性に撞著するが故に、その悟性的自己同一性は、この自然性を精神の對自性の媒介に轉ずることができず、従つて精神の本質である自由が却つて精神たることを變はしめるといふ結果を招くことを述べた。従つて精神の論理である理性の思辨性が十分に顯現されることができず、その中軸は依然悟性論理的であり、精神の自己媒介的圓環も普遍と特殊との相互媒介に止まつて、個別精神的自由の矛盾的對自性に到り得なかつたのである。この理性論理の同語反復的自同性は、その原型をデカルトの思惟の即自的同一性に有すると言ふことができる。即ち有限精神の罪と過誤の缺存性を説いて、精神そのものゝ原罪性に到達しない有限性は、兩者に共通なものとして、對自性なき自由の普遍的本質と直通する權威を稱せしめる。かくて自然性に纏綿される不完全な有限的所造も、蔽はれざる神に直接對面するものである。この種のイデアリテートの内在的對自性は、思辨論理の辯證法的自己同一性によつて精神の權威を確立するかの如くであるが、それは精神の本來的自己矛盾に衝當せず、ために精神からすべての生産力を奪取し、その内容を貧困にすると言はざるを得ない。従つて精神の對自性を普遍と特殊との相互關係に終始せしめるため、神をかゝる精神にて把握することは、神を理念的に死物化し、その必然性を失はしめるのである。そこから個別的に神が實存し來る道理がないことは言ふまでもないであらう。

九

私の思惟は自由意志の思惟であることによつて、自己同一的に過誤なき明晰判明を徴表とし、その故に有限的思惟の對自性を掩ひつくして、有限的不完全の根據を偶然的缺存に求める。而してこの缺存も亦普遍的本質の内在的缺存として神的完全性に資するものである時、普遍的理念の對自性は消滅し、神が精神であることの意味は失はれざるを得ない。併し反面この様な有限精神の自同性のみが、精神の矛盾的對自性の媒介をなし、有限的自由のみが精神の個別性を露はならしめる矛盾的媒概念を包藏することは既に述べた通りである。個別精神は自由であるが故に普遍的本質への宥和的復歸は、神子に於ける聖靈的統一の事實を媒介としてのみ實現せられる。その意味は、個別精神の自由がその自然性を特殊である悟性的自己同一性、即ち自性的律法主義に有するによつて、永劫の復歸不可能を自己の免れ難き原罪に固定せしめ、自らは神的自己媒介の圓環の外に在りながら、このことによつて神の對像産出と對像に於ける本質復歸の必然的圓成を自覺するといふことである。かくて律法主義否定の對像産出は取りも直さず原罪人出生の愛なる神業であつて、個別精神の本質復歸はその自由によつて飽くまで矛盾的にのみ達成されるのである。神的自己媒介の圓環の外にあることによつて圓環の不可欠の活力となり、否定的に圓環に攝取せられる。之を前出のシエリングの神的 *Thius* に連關せしめるならば、飽くまで之を外に見る個別精神が初めて具體的なる無の *Thius* を實現するといふことができる。論理と自然とを媒介統一すべき精神の具體性はかくて個別精神を措いて他に期待できない。思辨論理の無の *Thius* に對應すべき精神は正に個別精神でなければならぬ。然らば個別精神のこの對應は如何なる様相を示すであらうか。

精神の本性は自性的自然性である自由とその矛盾的對自性、即ち自覺に置かるべきは當然であらう。従つて個別精神が精神の具體性を初めて顯現せしめるものであるならば、外ならぬ自由についても之を示すのでなければならぬ。

い。個別精神に於て自由の自己同一性が對自的に止揚せられることは既に述べた如くである。過誤なき自己同一的自由は個別精神に於て善なる自由から罪なる自由に顛落し、このことによつて絶対精神の圓環的動性に參入するのである。このことは精神の自由の肯定、否定並にその統一なる自由の三和性の可能を思はせる。結論的に言ふならば思辨論理に對應すべき個別精神には正に自由の *Thas* が成立するのである。併しこれが明にせられるためには、神子の精神に於ける論理と自然との完全統一、神の三一性について更に究明するところがなければならぬ。何となれば個別精神をして眞に個別的たらしめるものは、精神的自然の律法主義を罪に定め、自己否定的に自由の原罪に適當する自覺によつてのみ救ひを全うせしめる神子の對像に外ならない故に、對像の三一的圓環を如何に捉へるかによつて個別精神の自由は決定せられると言つてよいからである。

ヘーゲルは宗教哲學講義の中で、キリスト教はギリシアの神人關係の如き *Halbes* などころを有たず、神に對する救済さるべき人間は惡なる自然を有つ個別精神であることを説いてゐるが、それにも拘らず彼の精神の本質還歸は既に述べた所から明かな様に正に *Heiter* であつたと言はねばならぬ。(Begriff der Religion, Tasson, 23.) 絶対精神に於ても精神の矛盾的對自性は徹底せられなかつた。その最も判然たる現れが彼の神子の統一の範例觀であつた。個別性の即自態とせられる神子の本質への還行は特殊精神を個別精神たらしめる絶対的な媒介でなければならぬに拘らず、この媒介は個別精神が自己の眞實態として神子に於ける本質還行を範例として信するに止まるものであつた。ヘーゲルの個別精神はこの範例に對するに個別的であるよりも尙特殊であつて、自己の直接的規定性と意志とを放棄し、否定性の苦痛のうちにかの範例と自己の即自性と合體を遂げ、そして本質と一つになつたものとして自己を認識する運動であつたのである。(前出、*Enzyk. S. 570.*) 神子の範例はかくて精神の個別性に於ける自己恢復的圓環の原型といふ意味によつて、理想的例證と呼ばれるものに過ぎない。即ち個別精神の *Ansieh* といふ意味をもつのである。従つて *Ansieh* に於ける本質還行は個別精神一般のそれと本質的に異なるところはなく、同質同型的に考へ

られつゝる。(id. § 569, 570.) 従つて神的對象の必然性と唯一性は何處にも見出すことができない。個別精神が個別的である所以は、神的無限本質に對するに常に本質の實現であると共に同時にその否定原理たる自然性の圓成であるといふ意味をもつ實存的神子に對するより外はないといふ點にある。このことによつて個別精神の自由の所造性が導出せられた絶對性として確定するのである。かくて所造世界に於ける神子のペルソナは神の唯一的對象として、世界の根源的自然性を罪に定めたのであるのに、罪なる個別精神が普遍本質と宥和を遂げる背景には、特殊精神である理性的自由の自同性による自己の直接的自同性の超克なる事態が考へられて居り、ために個別精神は神子の範例と云はゞ同列に位置することとなる。この際神子に於ける本質恢復の事實が個別精神の本質還行にとつて必然的媒介であるとせられても、この媒介の必然性は神子に於て宥和が完結してゐるといふ聖靈の實證を信の對象とするといふ意味であつて、この信によつて個別精神一般が神子の完結的宥和を範例とし自己に於ても之を達成し得るといふ聖靈の證言を得るといふのである。(Religionsphilosophie, Das Reich des Geistes, G. 16, 329.) この様な範例的媒介が個別的自由の矛盾的對自性の媒介たり得ないことは言ふまでもない。多なる個別に於ける聖靈の證言はどこまでも矛盾的であつて、宥和は却つて罪の措定なのである。従つて個別精神は神的三一性に對するものとして之を自己の外に見るのであつて、之を自己の *Ansieh* と見ることが許さない。然るに神子的宥和を個別精神の即自性として、個別精神自體に本質との宥和を虚幾して聖靈の證言を取得するならば、神的對象の唯一人格性と唯一回性とは消滅し去つて、それと個別精神一般との關係は *Einer* が *Alle* であり、*Ethnial* が *Allemaal* である直接的連續とさへ考へられるに至るのは寧ろ當然である。(id. 309.) これを可能ならしめるものが自由の個別性を捕捉し得ない特殊性なる理性的觀念性に外ならない。ヘーゲルはカントのイデアリテートが首尾一貫せる内面性を確立したものととして、之をカント的方法の功績と稱へてゐるが、ヘーゲルの思辨もこの觀念的内面主義を出でるものではなかつたと言へる。(Ency. § 80.) ジェリリングが觀念的理性哲學を消極哲學と批評した意味に於て、ヘーゲルの精神哲學は積極宗教からその必

然性を取除いてしまつたと云ふより外はない。かくて宗教的な神的對象に於ける圓環的自己媒介の表象を思惟による自己内圓環に止揚することによつて、絶對精神の最終段階である哲學が結果することは、精神の推論が普遍、特殊、個別の相互媒介を自己のうちには止揚することによつて、精神自ら存在となり客觀精神となることと相應するのである。この場合哲學は普遍主義的に理念の自己内顯示として、啓示的眞理は闇黒の無を殘存せしめることがない。かゝる汎論理主義的精神哲學にとつてその自然性は消極的に單なる觸媒的役割を果すにすぎず、成果に對して最初から止揚さるべき無なるものに定められるのである。それ故精神哲學が理念的に豫定された歴史的時間秩序のうちに、絶對精神なる宗教的時間秩序を溶解することによつて、本來の自由を喪失せる歴史哲學となるのは見易いところであらう。

神は時満ちてその子を造したといふ。この時が、精神が自己内に沈潜して自己の無限なることを知り、自己意識の主觀性に質體的なものを把握する時と解せられるならば、この時に成果するものは理念的原型たる *Santen*, *Symbol* の意味を出ることはないであらう。(Religionsphilosophie, G. 16, 320, 321.) 一なる原型と多なる模寫とはまねびで結合せられ、對像産出の創造の時とは直通するのである。神がその子を造したパウロの満ちたる時には所造的時間の自性的殘存があつてはならないであらう。エックハルトはこの満ちたる時に就いて、時間と所造物ほどに對像の誕生を碍げるものはないと言ふ。個別精神である魂が自己の所造性に對することによつて自覺的に神的對象に對する時は所造の時であることはできない。「時間がその本質上神とも魂とも關係をもたないのは疑ないところである。若し魂が時間に動ぜられるならそれは既に魂ではない。又時間に動ぜられる神も神ではない。離つて時間が魂と係はり合ふと假定するなら神は決してこの魂には誕生しないであらう。神の誕生には一切の時間が脱落し去つてゐなければならぬ。換言すれば、魂は時間に對しすべての望を斷つてゐなければならぬのである」(Tschertak, Schriften, Gesamtausgabe von Büchner, 37.) 創造の時はいかなる神子誕生の時點を中核として時間の全系列を横斷する無時間とも言へるであらう。それは無際限にすぎない時の永遠なる全體を自らに成立せしめる無時間であり、

時無き余時間として永遠の現在でもある。エックハルトは時の充實についてアウグスチヌスの時間論を引き、満ちたる時が無時間であると共に永遠の現在であることを述べ、神が今も尙世界創造の最初の日と全く同じ様に世界を創りつゝあるといふ考を以てこのことの證言としてゐる。そしてすべての豊饒を残りなく實現してゐるこの満ちたる時を「擴りのない廣袤」であるとも言つてゐる。(Id. 38.) 所造的時間のうちから唯一回的時間である對像誕生の時を規定しようとするなら、Eternal が Allernal なる時の等質性が之を碍げることとなるのである。即ち時の満つ時點が所造的に唯一回の特定點として定着せられることは全く偶然的と考へられざるを得ない。かく時間のうちから神子誕生の時が決定められないのは、時の充滿を對自即對他的に見る 個別性の入るべき機が何處にも見出し得ない等質的時間系列が所造の時に外ならないからである。對像誕生の時が合目的々無際限のうちに溶解せられるなら、それは神を所造的形式に於て捉へるものと言はねばならない。神を一定の形式の下に求める時は、その形式はよく捉へるであらうが併し形式の中にかくれてゐる神は彼から逃れ去つてしまふのである。(Id. 102.) 創造の論理は所造的時間から見ると正に豫定的であらう。「神は最初の永遠の一瞥を以て一切を觀て取る。神は何事をも動因を待つて爲すのではなく、すべては前以て既になされてゐるのである。……神にあつては何一つ過去つたものもなく未だ來らざるものもない。彼はすべての淨きを永遠に愛して居り、又世界の創成よりも前に之を豫見してゐる。而して永遠のうちに豫見せることが時間の中で生起した時、人は妄想して神は新たな恩寵を示したのだと思ふ。神が憤怒したり又は何等かの愛情を示したりする時變化するのはわれわれのみである。即ち神自身は不變のまゝなのである。……神が觀するのは時間のうちに於てははない。彼の目の前には何一つ新たなことは起きない。この意味でインドルス(セビリアの司教)も最善に就いての書の中にかう述べてゐる。即ち多くの人は、天地創造の前に神は何をなしたのかとか又被造物創造といふ新たな意志が何處から神に入り來つたのであるかと尋ねる。私の答はかうである。神のうちには新しい意志が成立つたことはない。被造物は現に見る通りに常に自立してゐるのではないが、神とその叡智のうちに於ては無窮の太

初から成立してゐるのである。神はわれわれが人間の生成で考へる様に天地を創つたのではなく、一切の被造物は永遠の昔から神の言葉のうちに語り出されしむる。」(id. 45, 46.) 所造的自由はかゝる創造の豫定性に對することによつて初めて自己の所造性に撞著し對自即對他的に神的創造の圓環を質存的對像に表象するのである。神的自由に出づる創造の論理の永遠な無時間性は所造の時間の有限性にとつて蔽はれたる必然性として豫定は運命的であると言ふべきである。併しそれと共に、かゝる自由の絶對的否定である運命性によつて所造の自由が自己の自性的自然性のうちにありながら、その自己同一的制限に對峙し、この自同性を超えて否定的に創造に參與し、所造的にして且創造的たることを自覺し得るのである。隠蔽せられた無時間は無限に開披せられた時間として、未完結な時間のうちに隨時に永遠を圓成せしめる。併しこの滿ちたる時に於ける有限と無限との矛盾的相即は直接的であることができず、絶對精神の對自的動性を媒介とすることは勿論である。而して絶對精神の對自的動性は神的三一性そのものにあるのではなく、所造的個別精神がその被導出性にも拘らず自由なるものとして、自己の外に三一性を見、神的ロゴスに對するによつて、神子に於けるロゴスと自然との完全な合一を媒介とし、全く矛盾的に本質との絶對對立のうちに攝取を蒙むることにあるのである。

個別精神の所造的自由はどこまでも自己同一的に理性は理念の推論の全體を包攝するものであつた。論理、自然、精神の全推論は精神による理性の思辨性によつて精神的自由の體系とも稱することができる。けれどもかゝる理性的自由の必然性は却つてその自己同一性のうちに見喪はれ、精神を特殊性に固着せしめて、精神の對自的動性を普遍なる論理からのみ導くといふ目的論、汎論理主義に通ずるものとなつた。而して自由の必然性は、自由が自己同一性の否定なき空虚に衝當する絶對精神に於て、對自的に自己の絶對否定に面し、神的永遠の豫定性に自己を放棄するに到つて、却つて否定的に之を確保し得たのである。こゝに精神の自由は個別精神の自由として初めて全面的に解明される。個別精神の自由は否定的に神的必然性の *Thus* に對し無記なる神性的の自由に通ずる。自由の既述の如き矛盾的

對自性は、論理と自然との統一にとつて絶対精神が有する媒概念たる意義を全うするものとしてその核心をなして居り、その有限的自然性にも拘らず、自ら無にして一切であるシェリングの神性的自由に對應するのである。かくてかの思辨論理の窺極的な無制約的必然性を示すものであつた無の *Thins* に對應的に、個別精神によつて開かれた精神の自由が同じ様に自由の *Thins* として示されることは當然であると言へる。けれどもそれが可能であるのは、悟性的の自同性を完全には脱却できない汎論理主義的思辨性を突破する自性的自然の根源性を媒介とするからであつて、精神の本質である自由が自然否定的精神性に終始せしめられ、そこから自由の三和性が説かれる場合には、絶対精神の中核的媒概念であつた實存の神の三一性の意義が抹殺せられ、神性的自由との直接的相即を説く汎神論に陥る恐れなしとしない。かくては思辨論理の裏附けをなす精神の論理は、自由の三和性のうちに否定的に恢復せられる理性的自由を輕んじ、無世界論を結果すると思はれるのである。

(完)

(一) 有限精神の自由は常に有限的制約のうちにあつて缺存的であるを免れない。併し缺存的であり不完全であるのは自由のトリアスにとつて不可欠的であると言へる。デカルトの缺存的無は、全體の完全性のために資することによつて、部分的缺存と全體の完全性が結合せられたが、その眞の解決が絶対精神の自己矛盾的動性による完全性にあることは勿論である。神的自由と有限的自由との相似性も精神の自由のトリアスにその解決を有する。

(二) エツクハルトに於ての様に、内的人間、外的人間の如き精神的二元の相即性を、不動のまゝに止まる蝶番と開閉する扉の例によつて理解することは、所造的内在性とそれからの超越性、時間と無時間的永遠の相即性を神子的媒介の範例的消極性で捉へることゝならう。(Eckeharts Schriften, 47) 「わが心死にいたるまで安きことなし」と語る神子に於ても内的人間、外的人間の二元が存して居り、その外的自然性に不斷の變動があるに拘らず、内的人間は不動な *Abgeschlichenheit* に止住して永遠に屬するとせられると共に、個別精神一般に於ても全く同型の二重性を見ようとする限り、神的對像は個別精神の範型となるのは當然である。エツクハルトはヨハネ第一書四の九に就いて説教した中に、神が人間になつたことによつて人類が高貴にされたこと

は認めてゐるものゝ、キリストが自らの力によつて天使の聖境に上り父の右手に坐したことを高く評價してゐない。彼は「私が富める兄弟を有つたとしても、自分自身が貧しかつたら私にとつてそれが何の足しになるだらうか。私が賢い兄弟を有つたにしても、自分が愚か者ならそれは何にならう。」と言ふのである。(Ibid. 100.) エックハルトに於て自然は根源的否定原理の側面から積極性を以て捉へられてゐるわけではない。神子が人間的自自然性を有したことは神的本質がその對像を矛盾の極として産出したのであること、個別精神がこの自然性の否定に外なるものとして對することによつて神子とは原本的に異なる自然性を本地としてゐることゝは考へられないで、神子の自然性とわれわれの自然性が同列的なものとして考へられてゐる。それ故に於て、「神はたゞに人間となつたばかりでなく、人間的、自然を取得したのである。人間の誰もが等しく人間的自自然のうち在ることはマイスタ一達に共通した見解である。併し私は確信を以て主張する。すべての聖者が所有し、神の母なるマリアとキリストがその人間性によつて所有した一切の善きことはこの自然に於て又私自身のものである。」と言つてゐる。かくて神子と同じくわれわれの内的人間も *Abgeschiedenheit* にある。彼はキリストの意義を神からのわれわれに對する使であり、われわれに淨福を齎したことに認めながらも、「彼がわれわれに齎した淨福、それはわれわれのものなのである。」といふ。即ち父は子をその最内奥の根柢に於て生むと共に、この自然性もそこから湧出するといふのである。自然性はかく本性であり本質である。内的人間はすべてのメルソナから自由なものとして無を原理とする。かくて三一性からはむしる自由な神性的無の直接的享受といふ神祕的統一が外的人間とは無縁に聞かれる。それ故内的人間、外的人間は相即的であると共に、具體的な相互の媒介は尙消極的に即目的とならざるを得ない。

ENGLISH OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article

On the Possibility of Speculative Logic*

By Kiyoyuki Yamamoto

As philosophical logic includes by nature a radical quest for the necessity of logic itself, speculative logic must search into just such an unconditional necessity, and will form a circular motion from self to self. For that purpose the logos-negating non-rational principle must carry out a predominant function as an opposite moment to the self and others. This non-rational in general, appearing in various theoretical and practical forms, we may call "nature", as Schelling did. The nature as self-supporting "*natura naturans*" shows its created and creative self-contradictory independence, the so-called derived absoluteness, which is so paradoxical that only through its logos-negating principle can it be the moment of securing the unconditional necessity of logic. Schelling says, "The conception of a derived absoluteness or divinity is so far from being contradictory that on the contrary it is the middle term of the whole philosophy." (Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*) So the conception of the derived absoluteness of nature is considered to be the key to open the secret of speculative logic and of the system of philosophy founded on the unconditional principle. If, however, this conception is rejected by reason of its being contradictory, both of these should be given up. Hegel's nature did not go very much farther than "*natura naturata*". That was why his system tended towards pan-logism and an emanation theory. In him the mind, which makes the mediating term unifying logic and nature, actually lost self-consciousness

in spite of his insistence on it. The mind in such a state cannot endorse speculative logic; as a result, the truth of the Trinity and the individual mind standing face to face with it was also lost sight of. It may be said that Hegel's dialectic was insufficient as speculative logic. A system of philosophy that is to be established on and with speculative logic should not be a "negative philosophy". Concerning this point, we can derive many good suggestions from Schelling's *Weltalter*, where he found the ultimate principle in the Divine Will, thus laying the foundation of his declared "positive philosophy". His concept of nothingness in the freedom of the Divine Will may open a new vista to the development of speculative metaphysics.

* For the Japanese original of this article, see Vol. XXXIII, No. 7, 8, 12 & Vol. XXXIV, No. 2.