ヘーゲルにおける現實的なものと理性的なもの

平下欣一

一

「理性的であるものは現實的であり、現實的であるものは理性的である」というヘーゲルの言葉は多くの人々によつて既成事實を美化し正當化し以て反動勢力に仕える「政治的保守主義、寂靜主義、樂觀主義の絶對的範式」と解されて居る。又他の人々は之を極端な合理主義の主張と解し、非合理的なものの超越的なものに對するヘーゲルの感受性の不足を證するに足るとする。これらの解釋が起りかつ廣く容認されて居るのは、この表現そのものが一見その樣に解されるからばかりではない。この言葉が最初に提示された法哲學綱要の序文を見れば分る通り、たしかにそれはフリース派の感情的空想的な社會改良主義、或は學を直接的知覺と偶然的構想の上におこうとする無論理主義に對する批判を直接の機縁としたものに相違なく、序文或は綱要全體の基調も多分に保守的であり、方法が前提されて居る點所謂合理的でもあるからである。併乍ら外的機縁はいかにもあれ、それはもと〳〵哲學の方法と對象、形式と内容の關係を論ずる序文全體を背景として、その核心をなす言葉として理解さるべきであることも明白である。この見地から云えばそれは正に「存在と論理」「事と理」という哲學の根本問題の一つについてヘーゲルが自己の見解を端的に表明した言葉と云つて差支えない。それは勿論政治的乃至世界觀的意義をもつが、その根源的な主張から云えば、政

治的には必ずしも保守を意味せず、改革への學的確信と共存し得るものであり、世界觀としては虚無主義的非合理主義では勿論ないが、それを克服する宗教性の極致を攝取したものであること、後に論ずるが如くであろう。以下はこのいろ〳〵に誤解され曲解された言葉の眞義を、主として哲學史的連關に於て、解明しようとする試に外ならない。

なお無用な紛糾を避けるため前述の二つに代表される廣く行われて居る解釋について一言しておくことが好都合であろう。ヘーゲルは彼のこの言葉に關する同時代人の異論に對しては、人々が現實的なものという彼の言葉を誤解して居ることを指摘した。現存在の凡てが現實と呼ばれるのではないと云うのである。(Enzycl. § 6) 法哲學でも現實的なものは直接的存在をもつにすぎないものではなく、むしろ否定を含むことによつて具體化され、はたらきをもつに至つたものであることが述べられて居た。(たとえば § 82 Zusatz) 併し乍ら今の場合理性的という言葉に對する人々の誤解をも指摘しておくことが便宜であろう。それは人々がそれを悟性的乃至合目的々という意味での合理的と同義に解し易いからである。(註) 併し乍ら周知の通り、ヘーゲルが理性的と呼ぶのは否定的理性的即ち辯證法的と肯定的理性的即ち思辨的の二種を含めて居るのであつて、前者は悟性の有限的な諸規定が自己を揚棄して反對の規定に移行することをいうのであるから、完成してしまつたとか改革を要しないとかいうのではなく、むしろその反對であり、又後者はヘーゲル自ら述べて居る樣に、その內容に關しては神祕的と呼ばれて居たものと同じでさえあつたのである。尤もこの樣な論法に對しては、思辨的であるが故に保守的であり、辯證法的であるが故に非合理とも異る、として反論することも可能である。前述の通りヘーゲルには保守的な面もあつたし、又彼が神秘主義的乃至虚無主義的な非合理主義者でなかつたことも明白である。併し此等の點についてヘーゲルを訂正したり辯護したりすることは我々の關心事ではない。問題はより根源的な所に、存在と論理の關係なる哲學の中心問題にあるのであつて、そこまで溯らなければ、議論は言葉の爭か、水掛論に了るであろう。只前述の二通りの解釋が一義的に主張さるべきでないことは、以上の注意で十分であろう。

（註）「ヘーゲルが理性的と呼ぶのは明白に我々の理性によつて義しとせられるもの、我々の理性によつて目的論的必然と認められるもの、其意味に於て我々の理性に滿足を與ふるものの謂である」という恩師田邊博士のかつてとられた解釋（ヘーゲル哲學と辯證法、一二三頁）そしておそらく廣く追隨され承認されて居る解釋についても、それはそれ自體では正しいにしても、「我々の理性」なる表現をくりかえして理性の主觀的面のみを強調し、ことに義しとする合目的性・滿足等の表現によつて感情的な側面からのみ定義されて居るため、誤解を招くおそれなしとしない、と批評することが許されるであろう。それは二次的なものを本質的なものと見誤らしめる可能性があるからである。因にヘーゲルが法哲學序文にのべて居る滿足 sich freuen は、「現在の十字架」云々の語と思ひ合せると、王陽明が「七情の樂に非ざれども亦七情の樂に外ならず」とした樂、或は歎異抄の「念佛もふしきさふらへども、踊躍歡喜のこころおろそかにさふらふこと」云々の條下にみられる親鸞の歡喜に比すべきものと推察されるが、そうであるとすれば「有相の歡喜」を想わしめる表現については、合目的々という表現に劣らず、誤解を防ぐ注意が忘れられてはならないのである。

本論に歸つて最初にあげた言葉をまずその繫辭の性質を中心として吟味してみよう。「現實的なもの」と「理性的なもの」とは、わざわざ二つの「である」によつて互に主語とも述語ともされて居るのであるから、形式論理的に云つてその外延は全く一致して居る筈である。尤もその一致が一般に定義に於てみられる内包上の同一を意味しないと、又二つの名が同一の對象につけられたのにすぎないのとも異ること、この二つは明白でなければならない。(註) そこには少くとも等邊三角形と等角三角形とがなす關係の樣に内包についての觀點の相違がある筈である。併しその場合にも、外延の一致が嚴密に主張される以上、それらの内包も矛盾することはあり得ない。かの言葉は自明な一致にまで媒介さるべきもの、結局同語反覆に外ならない。この樣にも解される。

（註）前引のエンチクロペディー序論（§6）におけるこの命題の說明に際して、現實的なるものが、現象や偶然的なものから區別されて居ることに基いて、「概念の意味する本質と一致せる實在としての現實についてのみ、その理性的なことが主張されているに止まる」と解するのは、それが抽象的な定義・命名の問題につきるとされる限り「一つの安易なのがれ道にすぎない。」この場合も命題は同語反覆となり了るのである。併しこの解釋そのものは正しい具體的な解釋の一契機であるに相違ない、外面的・抽象的にはこの表現しか許されないことも事實である。之に對する批判は具體的な解釋の闡明によるほかない。

ところが他方同じ法哲學の序文には、先の言葉につづいて「現在の十字架の中に薔薇として理性を認識する云々」という句があり、これまたヘーゲル哲學の基本的特色を示す言葉として早くから注目されて居るのである。この場合現在即ち現實的なものと理性的なものとは明に不同であり、むしろ苦惱の象徴である十字架と淨福の象徴である薔薇に比せられ、矛盾的に對立するとされて居るかの如くである。從つて兩者の一致を主張する前述の言葉も、外延や内包の同一をでなく、むしろ絶對に矛盾するものの統一ともいうべき事態を言表はす。この樣に解することも可能である。實際ヘーゲルは、たとえば圓周が無限に多くの無限少の直線からなると考へられることを、「直線と曲線とがはつきり同一と宣言された」として言表わす人であつたのであり、同樣の表現は彼の著作のいたる所に發見出來るのである。

今のべた互に他を否定する二つの解釋は、一は對象的な存在の側における同一を重視し、他は認識乃至行爲の主體の側における統一の働きを重視するものと云つてよいであろう。そしてそのいづれもそれだけでは不十分であるにせよ、各々眞理の一側面をとらえて居ることが察せられるのであるから、事態を次の樣に分析することが妥當ではないかと豫測される。

一、自然が理性によつて法則的に認識されるのと同じく、否それにもまして所謂歴史的現實が理性的認識の適合せる對象であること、換言すれば現實は理性によつてのみ正しく、すなはちその根源的構造並に具體的運動に於て認識されるということ、之が序文當面の主張であつて、「現實的なものは理性的である」という言葉が特に之を示して居る。

二、理性的なものが現實に於て顯現し、それを支配して居ること、或はむしろ現實の實體又は自體として存すること。即ちロゴスの肉化ともいうべき事態の存すること。之が實は前述の「一」の根據であり又眞實態であつて、「理性的なものは現實的である」という言葉が特にこのことを示して居る。

三、併し兩者は意識に對しては、はじめから同一のものではなく、互に對立的な面さえあり、その一致は現成すべきものであること。「十字架と薔薇」の比喩が特に之を示す。而も一方は他方を離れては眞の理性及現實としては現成しない。二つの「である」が兩者を動かし難いまでに同一的なものとして述べる所以である。

以上の豫測は理性という言葉の別な面からの解明によつても强められる。ヘーゲルは理性の二つの在り方を區別して、現存する現實態としての理性と自己意識的精神としての理性との二つを認めた。そして彼が理性と現實との關係についてのべたのは、さきにのべた通り、二つの理性の一致即ち哲學が與える最高の認識の性格に基いて、その方法を論ずる序文全體の要約としてであつたことを思へば、我々の解釋こそヘーゲルの全面を見るものと斷じて差支えないであろう。それ故もしこの表現に最も近いヘーゲルの他の言葉を求むるならば、それは決してかの「ミネルベの梟はせまりくる夕闇と共にその飛翔を始める」という句ではなく、同じ法哲學の緒論にある「自己發展的概念の系列は同時にまた實在形成の系列である」という句であろう。以上のことから事態は少くとも認識論的並に存在論的に論究されねばならないとして、我々の論述の內容も方向づけられるのである。

併しそれに先立つて尙「現實的なもの」という言葉の解明をしておくのが適當であろう。法哲學に於て「現實的なもの」と呼ばれたものは、自然界の事實と法則のみでなく、人倫・精神の世界の事實と法則、所謂歷史的社會的現實をむしろ後者に力點をおいて意味して居る。從つてそれはライプニッツの所謂理性眞理のみならず、事實眞理をも含むものでなければならない。併乍らヘーゲルでは凡ての事實が現實と呼ばれたのではない。「日常生活であらゆる氣まぐれ誤謬といつた樣なもの、その他どんな見すぼらしい一時的な存在でも手當り次第現實と呼ばれて居る」のとは異るのである。

周知の通りカントは判斷を樣相の見地から蓋然的・實然的・必當然的の三つに分け、第一のものでは肯定又は否定・が單に可能的として想定され、第二のものでは現實的と看なされ、第三のものでは必然的として承認されるとして居

る。この場合現實的は事實的と區別されず、必然的と對立せしめられて來て居るのである。カントの言葉を引けば「實然的なものが悟性法則そのものによつて決定されたものとして示された時に必然的と呼ばれる」のである。ヘーゲルも「必然性が可能性と現實性との統一として定義されることは正しい」（Encycl. § 147）としてカントに同じて居るが、彼が現實性を「本質と現存在（現象）の統一或は內的なものと外的なものの統一が直接的となつたものである」（Encycl. § 142）と定義した時、それはカントの實然性よりもむしろ必然性に通じ、必然性を擠つた實在性であつたのである。又カントが可能性（不可能性）、現存在（非存在）、必然性（偶然性）の三範疇について、それらは「判斷の內容に何ものも寄與せず、却つてただ思惟一般に關する繫辭の價値に關係する」として樣態の範疇と呼んだのに對し、ヘーゲルは「その樣に呼ばるべきは可能性だけであつて、現實性と必然性とは自己のうちで完結した具體的なものであつて樣態とは正反對のものである」（Encycl. § 143）として居るのである。

カントのように樣態を判斷・認識のそれとしてみる人々が、必然性を現實性より高次のものとするのに對し、樣態を存在の現象形態とみる人々は、必然性よりも現實性をより具體的とみる。併しそれは必然性をニコライ・ハルトマンの所謂「論理的必然性」として抽象的にのみとらえるからである。眞の論理的必然性はヘーゲルに於ては「實在的必然性」と不可分であつた。「存在するものがその存在に於てその概念であるというこの性質こそ、一般に論理的必然性をなせるものである。この必然性のみが理性的なものであり、有機的全體のリズムである。」（Werke II. S. 42）同樣に我々はヘーゲルのいう現實的なものについても、それが單なる偶然的事象ではなく、又單に所謂論理的必然性として考えられた主觀的なものでもないことを知り得る。それはアリストテレスの質料、一般に實在的形而上學的乃至因果的可能と呼ばれるもの、並にカントによつて認識論的に思惟可能と呼ばれるもの、少くもこの二種の可能に對してエンテレケイヤであるともいうべき關係にあると云つてよいであろう。卽ち現實的なものは思惟と存在との統一に於て現成するものとして、從つてその意味で精神的なもの客觀的思想として把えられて居るのである。そのことは

勿論自然の諸事物に意識を認めることではない。(vgl. Encycl. § 24)

尤も現實はかゝる具體的統一であり乍ら、更にそれが直接性に於てとらえられることを妨げない。ヘーゲルが必然性を現實性の中に含ましめ、「展開を經た現實性は必然性である」(Encycl. § 147)として居るのは、現實性なる概念が一義的でなく、自己の中に展開を含むものであることを示して居る。彼は又必然性について、それが直接的なものを揚棄して媒介されたものとし、媒介を揚棄して直接的なものとする活動を常に含んで居なければならないとして居るが、(Encycl. § 150) このことは凡てのこと、ことに現實的なものについても云われるからである。

この様にヘーゲルの用語法並びにその背後にある論理的思想に注意するならば、我々の命題に對する若干の誤解は之を防ぐことが出來るであろう。ヘーゲルに於ても理性的なものと現實的なものなる二つの概念が無差別的な同一性をもつているとされたのではないが、兩者はその實現の極致に於て完全に一致するのである。併し以上はヘーゲルの用語法を外部から(論理的展開を抜きにして)(註) みたものに外ならない。今やこれ以上言葉の爭にわずらわされることなく、實質的な考察に進むべきであろう。

(註) 拙稿「概念と自由」(哲學研究第二百六十九號) に於て、現實性から概念への移行の論理を實踐的なものとの相關に於いて解釋した。

二

前節に於てヘーゲルのかの言葉の意味として分析し出された第一のこと、現實的なものが理性的認識の適合せる對象であるということを先ずとり上げよう。この様に認識論的に考察すれば、理性的なものと現實的なものとの一致を說くかの言葉は、「物と知性との一致」adaequatio rei et intellectus 又はカントの所謂「認識とその對象との一致」という古い定義の發展したものと云つてよいであろう。この定義に對しては、語句の曖昧を感ずる人、空虚又は二次

的として他の異つた定義を求める人がなくはないにせよ、又ヘーゲル自身が一見之を斥けているが如くである（Encycl. § 24 Zusatz § 12）にせよ、カントと共に概念なき直觀は盲目であるとして單なる明證性を以て了れりとせず、又思惟の自己內における無矛盾性卽ち自己自身との一致又は規範との一致というが如き抽象に甘んぜず、有益性乃至生の促進の感じというが如き主觀的確實性に安んぜず、眞に眞理の定義を求めるならば、何人も之を無視出來ないであろう。一般に認識が成立するためには何らかの意味で主客の一致が要求されることは、ギリシャ以來の哲學史が明白に之を示して居る。ヘーゲルの認識論的見解も、この定義に現われる考え方を單に避けたり斥けたりしたのではなく、之を攝取して自己內に止揚したものであつた。

この定義の起源は判斷の眞僞についてのアリストテレスの見解にあるとも云われ、その思想は更に溯るものであるにせよ、今は古代中世の哲學への回顧は之を略して近世の哲學者たちから二三の代表者を取出すことで十分であろう。デカルトとその流をくむ合理主義者たちが認識の對象を合理的としたことは云う迄もない。勿論その場合物質的自然とその樣なものとしてみられた限りにおける人間精神や國家社會とが對象とされ、ラチオも悟性的であつたのであるが。まず、デカルト自身の眞理についての說明は明證說に屬するものが多いが、明證說は一致說と拒斥しあうものではない。ブレンタノも「ポールロワイヤルの論理學」を引いて、デカルトによる思想の大變革もかの古來の定義を改めるものではなかつたとして居る。(Wahrheit und Evidenz, S. 9) スピノザの有名な定理「觀念の秩序及び連結は物の秩序及び連結と同一である」並にその系「神の思惟する能力はその行動の現實的能力に等しい」が、思惟と存在の一致を述べるばかりでなく、ヘーゲルの理性的なものと現實的なものの一致の先驅であることは疑ない。併しここで一致が語られて居るものは前述の合理論の主觀と客觀とであり、しかもその一致は素朴的に二つの存在の間の對應又は適合としてとらえられて居たのである。獨斷論のそしりを免れない所以である。

之に先だつて經驗論者ベーコンは「自然の微妙さは感官や悟性の微妙さに幾倍する」(Novum Organum § 10) 或は「人間の

悟性はその性質上それが實際に見出すよりも以上の秩序と調和とが世界に存在すると想定する傾がある」(§ 45) として、一見相反する側面から、蜘蛛が自己の體からくものすを造り出す樣に實在そのものの豐な内容を自己の中から展開しようとする推理の人獨斷の人に警告して居る。「三段論法は命題から成立し、命題は語から成立し、語は想念の記號である。從つてもし想念自體が余りにも混亂し、余りに性急に事實から抽象されてあるならば、その上層建築は決して堅固ではあり得ない」(§ 14) からである。併しベーコンに於て論理はこの想念上に立つばかりでなく、正にその形成に於ても働くものであつた。そのことはよき想念又は形相に達する希望が「眞正の歸納」にあるとされて居ることからも明白である。(§ 14) 尤も「眞正の歸納」と云つても感覺や特殊物から最も一般的なものに飛躍し、その後で中間公理の發見に進むのでなく、只徐々に連續的に昇つて行くというだけである。併しベーコンは兩者の差違は無限であるという。「何故ならば一方は經驗と特殊物に通りすがりに一瞥を與えるだけであるが、他方はそれを十分にまた順次に觀察するからである。」(§ 22) 即ち對象によく應ずる故に「眞」とされるのである。次いでロックは悟性自身の所産にかゝる概念相互の關係の認識と異り、悟性を離れて存在する客觀の實在又は事實に關する認識については無條件的な確實性を否定して、實體概念は常に inadequate 即ち主客の對應が不完全であるとした。この思想がヒュームの懷疑論に迄徹底されたのは當然であろう。もし人が懷疑的結論を避けようとするならばこの樣な對象の獨立存在をバークレーと共に否定する外ないであろう。以上煩をいとわず哲學史の常識を述べたのは經驗論者達にとつても認識と對象との一致が豫想乃至前提されて居たことを證すると共に、物が知性に合致するとするにせよ、知性が物に合致するとするにせよ、一致說が容易ならぬ困難に逢着することをも明かにし、ヘーゲルに於けるものと對比するためである。

ライプニッツについても、彼が力強く思惟の必然的連關による學の確立の企圖を推進したにも拘らず、「事實眞理は神の知性のみによつてはとらえられず、神の意志によつて始めて是認される」と說いたのは、この論理と存在という問題の困難さの承認であつたと云つてよいであろう。そして充足理由律が兩世界を媒介するのか、狡猾にして素朴な調和が豫定されるのか、又事實眞理に適用された充足理由は結局偶然を偶然で說明する豫定調和にすぎないのか、何れにせよ彼もこの問題について十分な解決を與えはしなかつた。彼の功績はこの點に關する限り、むしろ問題の杢

面的展開の端緒を開いたことにあるであろう。

カント哲學の哲學史上にもつ意義の一つがこの存在と論理の關係に重大な反省を加えた點にあることは明かである。「眞理とは認識と對象との一致である」との命題についてだけ云えば、模寫說に對する構成說の創始者として哲學に革命を齎らしたとされる彼が、やはりこの命題を承認し前提として居たことは、自ら明言して居るところでありすでに指摘されて居る通りである。(例えばヴィンデルバンドに對するブレンタノ、前掲書參照) さればこそ「いかにして經驗からとられない先天的純粹使用に定められた概念が對象に關係し能うか」「いかにして思惟の主觀的制約が客觀的妥當性をもち」「表象がその對象と合致し、必然的に關係し云わば相會し得るか」(註)という演繹の問題がカント哲學の最內奧を開く問題であつたのである。

(註) カントからの引用は殆んど凡て純理批判・分析論就中第二版の演繹論によつたので頁付は略する。

バークレーの場合と異りカントを受けたフイヒテではその徹底された觀念論にも拘らず、この問題は最高の問題であつた。そのことは彼の主著からの次の引用で十分證明される。「最高のそして凡ゆる課題を自己の下に含んで居る課題は次の如くである。如何にして自我が非我に對して或は非我が自我に對して直接作らきを及ぼし得るか、これら兩者は全然反立的であるべきものであるのに。」(Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre § 4) シエリングも同じく次の樣に云つて居る。「凡ての知識は主觀的なものと客觀的なものとの一致に基いて居る。何となれば人はただ眞なるもののみを知るが、しかし眞理は一般に表象とその對象との一致に存するからである。」(System des transzendentalen Idealismus § 1)

その他觀念論に對立する新しき唯物論に於ても、觀念的なものの物質的なものへの對應が裝を新にして說かれるのであり、プラグマティズムの有用性も單なる主觀的感情から離れて環境の諸條件を客觀的に滿足せしめることであるとされる時、一致說へと接近するのである。

ヘーゲルが理性的なものと現實的なものとの一致を宣言した時、彼はこの哲學者達の大部分によつて明白に又は暗默のうちに承認されて居た傳統の中にあつたのである。從つて我々は少くともヘーゲルの言葉の大前提については之を極めて特異なものとすべきではないであろう。

殊にヘーゲル自身の學説をみれば、彼は精神現象學に於て、意識とその對象としての世界とが互に相應ずる統一をなし、しかもその不相應の故に發展して行く過程を詳細に觀察して居る。尤もこの場合一致は二つの系列の平行的な相應ではなく、絶えず矛盾と懷疑を伴う不相應を媒介として、却つて一方が他方の本質となるまでに交互規定しつつ發展するのである。理性に於ては自己があらゆる實在であるとして確信される。そしてそれは絶對精神の自覺に於て最高の統一に達するのである。絶對知については「知が自己自身を見出して概念が對象に、對象が概念に合致せる點」(II. S. 63) とされて居るが、そこに於て認識は最も理性的であると共に最も現實的であると云つてよい。精神の活動と反省とはそこに於てはじめて眞に同現して居るからである。

併し單にその樣な事實の指摘に止まらず、カントと共にその權利根據こそが問題にされなければならないとも考へられる。カントによれば一致は對象のみが表象を可能ならしむるか、表象のみが對象を可能ならしめるか、二つの場合にのみ生ずる。第一の場合（範疇の自然發生論）にはこの關係は全く經驗的であつて表象は決して先天的に可能即ち必然的ではない。又今二つの説の中間に考えられる第三の道（純粹理性の豫造説—之は變形された豫定調和説と云つてよいであろう）は、主觀的必然性を假定するのであるが、たとえば原因と結果とが客觀に於て必然的に結合されて居るという事の保證を與えない。從つて殘るは先驗的根源的統覺による認識の構成を説く新生説のみであるとする。

併乍ら先づこの際のカントの前記の二つの異説に對する批判を見ると、それはそれらが獨斷論や懷疑論に陷ることの指摘につきる。獨斷論に對してはその自己矛盾に陷ることが指摘される譯であるが、懷疑論が許されない理由としては、それが「我々の有する先天的學的認識卽ち純粹數學及び一般的自然科學の現實性と一致することが出來ない」

ということに、即ち事實によつて否定されることに、その論據を求めて居たことは否定出來ない。コヘンによつて「カントはヒュームの懷疑からニュートンの物理學を救つたのではなく、むしろ後者によつて前者を脫却したのである」と評された通り、もしカントが此等の科學を現實に與えられて居なかつたら、彼は決してそれ程確乎としてかの二說とくに懷疑說を否定し得なかつたであろう。カントにとつては知識の普遍必然性は單に理性の要請ではなく、同時に成立した事實であつたのである。(vgl. Encycl. § 40)

カントの演繹論の肯定建設面についても前記否定批判面と同じことが見られる。「如何にして經驗からとられない先天的純粹作用に定められた概念が客觀と關係し能うか」という問は要するに「先天的概念が經驗の可能性の先天的制約として認められねばならぬ」という事を明にすることによつて答えられようとするのである。先づ「空間時間の概念は先天的認識であるにも拘らず、如何にして必然的に對象と關係せねばならぬか、かつあらゆる經驗から獨立に對象の綜合的認識を可能ならしむるか」はカントによれば比較的容易に明にされる。それは要するに對象が時空なる感性形式によつてのみ我々に現象するからである。換言すれば現象としての對象は時空なる先天的制約によつてのみ可能だからである。すゝんで對象の認識としての先天的綜合判斷のためには、表象の多樣の外に、多樣一般の結合が必要であり、その結合のためには自發性の作用である意識の統一が必要である。そしてこの統一が單なる經驗的統覺の主觀的統一に止まらず、先驗的統覺の客觀的統一・根源的統一であることが、前述の經驗論に對する批判と同じ論法で、かつは要請されかつは事實とされて居るのである。

この統覺の結合の働きについて云えば、それは直觀の多樣が一つの意識に總括される制約としての範疇に從つて行われる。一方「範疇は經驗の對象に適用される以外に物を認識するために使用されることは出來ない。」認識のためには思惟の外に直觀が必要であり、我々の直觀はすべて感性的であり、そのうち純粹直觀のみが對象の先天的認識を與えるが、それは形式に關してのみであつて、この形式において直觀されねばならぬ物の存在するか否かは經驗によつ

てのみ我々に與えられるからである。

この「範疇が經驗の可能性の制約である」ということと「範疇は經驗の對象に適用されるほか物の認識に使用され得ない」ということとは、互に循環又は矛盾する規定であるともみられる。併しそれらは實は同一の事態即ち「はたらきにおける範疇」からとられ、相互に豫想しあうことによつて同時に成立する（相依相成）という關係にあるとみるべきであろう根源的統一が行的性格のもの、乃至行的統一に裏づけられたものでなければならないことはカント自ら認めて居る。「一つの線を認識するためには、それを引いてみる、即ち與えられた多樣の一定の結合を綜合的に成立せしめねばならない。」更にカントは空間時間について經驗的實在性を認め乍ら、先驗的には觀念性をもつものとした。即ち「一切の經驗を可能的ならしむる制約を除去して、空間（時間）を物自體そのものの根柢に存する或ものと解するならば、空間（時間）は無である」（B. S. 44, 52）と云われる。範疇が觀念的であるということは斷る迄もあるまい。所でこの先驗的觀念性は認識の對象についても語られる。あらゆる現象の先驗的觀念性というのは、それらが物自體でないということ、外官のあらゆる對象の現存在は疑わしいということである。（B. 534, A. 369, 367）それ故我々はカントに於ては、認識と對象との一致と云つても、それは決して既に存在する二種の存在者の合致相應を意味するのではなく、觀念性から實在性への轉入は經驗と共に行われる、と云つてよいであろう。

要するにカントは一致說を證明するために、「先天的概念が經驗の可能性の先天的制約として認められねばならぬ」ということで、即ち構成說的なもので答えようとしたのであるが、カント自身の到達した立場は前述の如く綜合の行的現成的實驗的性格と主客の相依相成なる辯證法的事態であつたのである。フィヒテが事行なる活動として統覺をとらえたのは前者を洞察したからであり、主客の相依相成はシェリングの同一哲學に於てやゝ平板化して繼承され、ヘーゲルによつて再びその動態に於て、即ちフィヒテをも綜合して前述の現象學の立場にまで高められたのである。我々がもしこの事實を見のがすならば、一致は並行的相應とされ、獨斷論の誤をくりかえすことになるであろう。

ヘーゲルはカントの認識論の主客二面について修正を加えた。まず「カントは範疇というものを經驗的に取上げたのであつて、これらの區別を統一から發展させることに思いいたらなかつた」などと云われる通り、カントでは根源的統一――それについてはカント自らによつて「統覺の綜合的統一はそれに於てあらゆる悟性使用と、しかのみならず全論理學と從つて先驗的哲學とが結合されねばならない最高點である」(B. 134) と云われて居るにも拘らず――が範疇と不可分の活動に於てとらえられず、理性と呼ばれるものも悟性の抽象的能力の延長として解される傾向を免れて居ない。ヘーゲルでは悟性々は生成であることによつて理性々となるのである。(II. S. 43) 又認識の對象は現實であつて、現象に限らない。それは空虚な抽象に歸する物自體ではないが、又本質を捨象し、それから絶縁されたものでもない。それは媒介の運動を自己内に含む具體者である。

我々は先にカントに於て先天的概念が經驗の可能性の制約であり、しかも先天的概念は經驗に於いてのみ認識作用を實現する、と云われて居るのをみたが、之に前述の修正を加えてヘーゲル風に換言すれば、「理性のみが現實認識の制約であり、しかも理性の（認識）作用は現實に即してのみ實現される」と云つて差支えない。「感覺・經驗のうちになかつた何ものも思惟のうちにはない」に並んでそれと同時に「思惟のうちになかつた何ものも感覺のうちにはない」と主張されねばならぬ (Encycl. § 8) 所以である。そしてそれは又ヘーゲルが自らその精神現象學に於て實現した立場であつた。即ち「現實的なものと理性的なものの一致」は、認識論的に見る限り、「物と知性の一致」という形で古來の多くの哲學者たちに準備され、殊にカントによつて理性的なものも即自的には達成されようとして居たのであるが、之が次節にのべる現實の把握と相俟つて、ヘーゲルによつて對自的に自覺され宣言されたのである。

三

前節に於て我々はヘーゲルの理性的なものと現實的なものの一致の主張を主としてカントを介して認識論的側面

から考察し來つた。併乍らもと〳〵かの主張の意味するところは認識論的なものではつくされず、存在論的でもあること前述の通りである。「現存する現實としての理性」という表現がすでにこのことを示して居ると云つてよい。その上認識論的考察が存在論的考察と不可分であり、一が他を要求すること云う迄もない。今や我々は理性が現存する現實として存在するということの意味を究明しなければならない。勿論そのことは前述の現實の理性による可認識性の半面として直に推察されるところの、認識の對象としての現實の形成に理性が與つて居る、從つて普遍者、法則、思惟規定「ヌースが世界を支配して居る」(Enzykl. § 24. vgl. Vorbegriff の項)ということには盡きない。むしろこの形成は單なる認識主觀の先驗性によるのではなく、同時に實踐的理性或は自由意志によるものであり、形成されるものも認識の對象であることを第一義とするのではない。法哲學に於て現實と呼ばれたものは正にかくして生じ自覺される客觀精神の事實と法則であつた。そのことについては詳論する必要はないであろう。所でかの言葉に對する批判を機縁としてのべられたエンチクロペディーのなかでは、「神こそ最も現實的なものであり、神のみが現實的である」と述べられて居る。このことは如何に考うべきであろうか。

そのことを解明するために、神話を以て語るとの非難を豫期し乍らも、まづヘーゲルの概念的な教説を宗教的表象の形に直してみることが許されるであろう。そうすれば前にものべた通りロゴスの肉化という教義がヘーゲル哲學の背後にあるものとして見出されるであろう。このヨハネ傳に示された考え方が、フィヒテの後期知識學、シェリングの同一哲學、ヘーゲルの青年時代の神學に對して强い影響を及ぼしたことは周知に屬する。我々はここ晩年の法哲學に於ても十字架と薔薇の比喩が用いられて居たことを想起する。(註)

(註) この比喩については、Georg Lasson, Beiträge zur Hegel-Forschung (1. Heft, 1909)〔本誌二百五十三號に補譯あり〕、なお Karl Löwith, Von Hegel bis Nietzsche を參照されたい。但し以下の見解に對する暗示は竹友藻風氏譯註「ダンテ神曲」に負ふ所大である。

なおヘーゲルが Hic Rhodus 云々の句につづいて一見突然この薔薇を持出したのは、ロードスが薔薇島の義であり、ロードスとローゼの語音も類似して居るからである（從つて深い意味はない）とするのは、むしろ逆であつて Hic Rhodus 云々と云ひ出したのは次に薔薇を持出すためであつたとみるべきであろう。

ロゴスの肉化の媒介者は神話的に云つて勿論聖母マリヤであり、それはカトリック教會の連禱の中では rosa mystica と呼ばれて居るとのことである。（前記竹友氏註による） ダンテは天堂界マリヤの座の下に薔薇花を置いた。それは來るべき又既に來りしキリストを信じた人々の靈のための座である。（かしこには薔薇あり、神の御言葉その中に肉となりにき」（第二十二歌）「さてわれに白き薔薇の形にて示されき、キリストがその血によりて花嫁となし給ひける聖き御軍」（第三十一歌）。恐らくこの薔薇がルターによつて十字架と共にそのまわりに認められたのであろう。レーヴィット氏によれば、彼は白い薔薇でとりまかれたハートの中にある十字架を以て紋章とし、「白色は靈たちと天使たちの色である」と友人に說明したとのことである。薔薇と十字架の結びつきは、「その血によりて云々」と歌つたダンテにも十分意識されて居たであろうし、ことに薔薇を構成するものが、教會の成員としての人々の集團であるとされて居る點からみて、薔薇を單に自己意識的な精神としての理性ではなく、むしろ現存する現實態としての理性の象徵としたヘーゲルの比喩は、ルターよりむしろダンテに通ずるとも考へられる。

併しルターにおいてはこの比喩はロゴスの肉化という客觀的過程よりも、むしろその紋章の銘に「キリスト者の心は薔薇に向う、たとえそれが十字架の眞下に立つ時も」とあつたことからも分る通り、又そのハート形についての彼の說明からも察せられる通り、苦惱を通じての和解への轉入という意識の過程を表わすとも考えられる。我々はこれら二人の先驅者の長所を併せとることによつて、薔薇を主觀的意識のうらづけなしに權威のまゝに信ずるのでもなく、恐らく薔薇十字兄弟團員たちがそうであつた樣に、個人の心境の純化に過大な價値を認めるのでもない、第三の立場の存することを察し得るであろう。それは論理前的又は超論理的、神祕的な立場に陷る危險を免れしめる立場で

ある。そしてその事から薔薇がキリスト教的な意味に於てのみならず、ギリシヤ哲學的意味に於ても、理性のシンボルとされた所以を察することが出來るであろう。又所謂「最も現實的・眞に現實的なものとしての理性」の像も、ほぼ之を念頭に描くことが出來るであろう。

所で我々現代人が現實又は理性の語の下に解するものは全く俗的であつて、この様ないわば絶對現實又はキリスト教的ロゴスについては表象さえ困難なのであるから、ここでこの像をより明確に又より生々と表象するために同様の事例を佛教に求めることは必ずしも不適當ではないであろう。佛教では早くから理と事の關係が論ぜられ、理事無礙・事々無礙などということも説かれて居た。併し理が普遍的、事が特殊的として、無礙が一種の包攝關係として考えられ、又は平行的對應として考えられて居る限り、事は事實であつても現實ではない。又事々無礙說では理の獨自性が見失われ、可能不可能・正理迷信の區別も見失われる慮なしとしない。この點淨土教の立場は一見通俗的となり哲學的反省は淺くなつた樣であり乍ら、實は却つて具體的にして合理的な立場が示されて居る。淨土教即ち他力說の原理的な特色は佛の願力を信ずる點にある。佛願はもとより發菩提心・思惟選擇等の主觀的過程に基くが、行によつて成就されて即ち願行具足してはじめて願力となるのである。來迎を說く淨土教が人格的な佛を信仰の對象とし救濟者とするのに對し、親鸞はこの佛願に誓われた大行を信の對象として居る。行は所行と能行、即ち佛願に誓われ十方諸佛の(いわば天上界に於ける)念佛と名號を稱する衆生の行の二つに解され、この二つの關係を如何に見るかは宗乘家達によつて最要な論題とされて來たのであるが、要するに能所の圓融無礙が認められねばならないと云つてよいであろう、薔薇は天上界に離在するものではないが、如何に苦惱に耐え懺悔を勵むにせよ、自力の衆生の心に咲き出でることは困難であろう。親鸞自身は信心をえたる人々を「如來とひとし」とのべるばかりでなく、第十七願に誓われた無量諸佛と念佛衆生とを同一視して居るかの如くでさえある。(註) 即ち唯佛與佛の世界を現實の世界に即して認めたのである。そして願海とよばれたものは、この念佛衆生の發願廻向の傳統の基盤とその發現のすがたに外ならなかつた。

それは勿論單なる理ではなく事である。併し普遍としての理に特殊として或は實例として對する事ではない。それは佛の願行に報酬した行として智慧と慈悲とを内含し、それらによつて裏づけられて居るばかりでなく、實はそれらの根源でさえある事である。

（註）　本誌第三〇三號、拙稿「親鸞他力説の理解」參照。
「ひとし」といつても衆生と佛とが概念として、等しいと云うのではない。また同一が神秘的に直觀されるのでもない。正確にいえば七祖とそれをめぐる念佛衆生の傳統が媒介である故に所謂能所が一になるのであり、見方をかえて云へば、所行もこの傳統から抽出された理念に外ならない。

ヘーゲルが「神のみが眞に現實的である」と云つた時、又「現存する現實としての理性」について語つた時、この大行にも比すべきものが考えられて居たと云つても、それは決してそれほど獨斷的ではないであろう。離在する神ではなく、三位一體の神、精神としての神こそが最も現實的であるとされるのであるが、精神は歴史の中に於て自己を實現し自覺するものに外ならない。

併乍ら體系的認識としての哲學は、この樣な現實を切離してたとえば教會として表象することでは達せられない。哲學は絶對精神の自覺として學的形式を得なければならず、又ロゴスの肉化はキリスト個人に於てだけでなく、又教會や哲學史にだけでもなく、所謂歴史的現實の世界にも、又自然界にも認められねばならない。前節でのべた通りヘーゲルはカントが範疇を經驗的に取上げ、その區別を最高の悟性の統一から發展させなかつたことを非難し、自らその論理學に於て之を行つたのであるが、その彼が自然界精神界の諸現實についてもそれらをかの眞の現實・絶對的な現實とも云うべきものとの關係に於いて論述したのは當然であろう。

通例この關係は汎神論として解釋されて居る。一般に神を現實として認め、しかも宇宙を統一的に説明しようとする理性の要求を斥けない限り、汎神論は不可避であるかの樣である。併し汎神論は淺薄化されて理神論遂には無神論

へと移り行き、本來の宗教性を見失い易い。從つて之に對しては個人の脱我的體驗を最高の一般的原理とする神秘主義が反立されて來た。クローナーがヘーゲルについて非合理主義を强調したのも、汎神論的汎論理主義的解釋に對する不滿からであり、又ヘーゲル哲學を神秘的汎神論とみる人々は、この兩面の綜合によつて具體的な姿を描き出し得るとするからであろう。なるほど汎神論と神秘主義の一方を主張するものが他方へ轉化することや、具體的な思想が兩者に分極して示されることは史上その例を少しとしない。汎神論者として非難された神秘主義者は少くないし、その自由論に於て自己の學說を汎神論と稱したシェリングが神秘主義への道をたどりはじめて居たことも周知の通りである。佛教に例を求むれば、淨土教もまだ神秘的であつた頃却つて唯心彌陀・己身淨土という汎神論的說明が要求されたのであり、又密教の樣に明かに汎神論と神秘主義という二つの極に分極してしまつたものもある。殊にこの現象は具體的なものを把握していないことに基くと云うよりも、恐らく教示の便宜のために、意識して敢てされることもある。たとえば親鸞の教を大衆化した蓮如がその例である。ヘーゲル自身の言葉についてみても、「理性的なものは現實的である」は神秘的にひびき「現實的なものは理性的である」は汎論理主義的ひいては汎神論的にひびくと云えないことはない。我々はかゝる意識的分極を敢てした人々の意向を汲むに吝かであつてはならないであろう。併乍らそれらの分極にとらわれて、全體の眞姿が見失われることも少くないのであるから、先づ具體的な思想を明かにしなければならない。

一體前記兩說は云わば絕對現實と相對現實とも云ふべきもの（より正しくは現實の絕對性と相對性）を認め、兩者を一元的に理解する點、絕對現實を認めない無神論、二元論的な超越神論に對立するという限りに於て極めて接近した立場であり（註）、前記の樣な事態も起り得る譯であるが、互に矛盾する要求を持つて居るのでもあるから、その結合を說くのは方向としては一方的なものより正しいにせよ、何等積極的な說明を與えることにはならない、ことにヘーゲル自身についてみれば彼はまず（自己の）哲學が汎神論と呼ばれることを望んで居ない。（たとえば Encycl. § 573

Zusatz § 50）前述の通り同時代のシェリングが自己の學說を汎神論と稱したことから考えて、無神論との非難をおそれたためであるとする必要はないであろう。又神秘主義がヘーゲル哲學と兩立しないことは云うまでもない。ことに同時代の神秘主義者達に對して彼は激しい反感と輕蔑の念を懷いて居た。これら兩說は共にヘーゲルの考へ方に合わないのであつて、兩者を結合することによつて、彼の思想を完全に說明しようとの試みには自ら制限があるのである。

（註）無神論と超越神論とについては、その認識論的表現はそれぞれ經驗主義と批判主義であるといつてよいであろう。後の二つがSiegfried Marck, Kant und Hegel に於て認識論的に二元論として特色づけられて居るのは、精密には論議すべきこともあろうが、この際興味なしとしない、ヘーゲルによつてもこの二つは「客觀性に對する思想の第二の態度」としてやはり親近な關係にあるものとしてのべられて居る。

それでは汎神論でもなく、神秘主義でもなく、而も神の現實性と宇宙の統一とを廢棄しない學的立場とはどんなものであろうか。それはさきにのべた如き現實が即自的にあるところのものが、その樣なものとして對自的になる時に成立する立場であると云つてよい。ディルタイは青年時代のヘーゲルの立場を神秘的汎神論としてとらえると共に、ヘーゲルの歷史ことにキリスト教會の歷史に對する關心を强調して居る。併しこの時代にはこの兩面はまだ自覺的に統合されず、かの絕對現實に當る槪念は「生」と呼ばれて居た。この生が歷史的具體性と哲學的對自化とを經て、精神の立場が確立された、といつてよいであろう。理性認識は精神の自己認識であり、しかも歷史的なものとしてその自己認識に於て頂點に達すると云わねばならない。序文に於て悟性の形式主義と靈感に訴える非合理主義とに戰を宣し、絕對知の「槪念された歷史」に終る精神現象學に於て、このことは十分自覺され確立されたのであつた。

尤も我々がヘーゲルの體系として與えられて居るエンチクロペディーは、創造以前の神の思惟內容に比せられる論理を基礎・出發點とし、自然と精神の諸形態がこの論理に貫かれたものとして考察される點、多分に汎論理主義的・汎

神論的であることは否めない。併し我々はヘーゲル自身がエンチクロペディーの最終の數節に於てそれが自己の唯一の體系でないと明言して居ることを、ラッソンとともに指摘せねばならない。そしてヘーゲルが哲學のイデーそのものと呼んだ「自己を知る理性、絶對的普遍者を媒語としてもち、之が自己を精神と自然とに分裂せしめる推論」なるものは、さきにのべた現象學絶對知の項に所謂「概念された歴史」の立場に外ならないであろう。ラッソンもこの第三の推論を精神そのものの體系とみ、その一部が法の哲學として著作の形や講義の形で我々にのこされて居るとして居る。(註) 一方クーノー・フィシャーもかの「概念された歴史」について「全體系の行程と目的に對する、又歴史哲學と哲學史（之は世界史的意義における現象知の學であり、それ故に又全體系の最後の項をなすものである）に對する遠望を含むものである」とのべて居る。(Geschichte der neuern Philosophie. Hegel I. S. 433) それは汎神論でも神秘主義でもなく、第一の推論即ち前述の意味で又自然を媒介項とする點に於て汎神論的であるエンチクロペディーと、第二の推論即ち主觀の意識の形成に重點をおく點、神秘主義に通ずる現象學の兩者を媒介として自己を知る、自己意識的精神としての理性の立場なのである。

（註） Lasson, Was heisst Hegelianismus? 尤もそれが歴史的であるべきことはラッソンのいう通りであるにせよ、法哲學及び我々にのこされて居るヘーゲルの講義はいずれもエンチクロペディーの一部を敷衍したものばかりであるから、第三の推論の立場は別に考慮せねばならないであろう。次節には之についての私見をのべてみた。

四

さきに我々は「眞に現實的なものとしての神」を歴史的社會的な姿に於て表象した。今や哲學のイデー即ち最も理性的な學の立場を求めて、歴史的現實における精神の自己認識に於て成立することをみた。即ちヘーゲルに於ては存在するものとしてのロゴスと認識の主體・自己意識的精神としてのロゴスとはいづれも現實的であることによつて現成するのであり、現實的なものは理性的なものとしてのみ眞に表象され認識されるのである。

一般に知性と物、認識と對象とは、それらの抽象的な形態から具體的な形態えの展開に於て相依相成の關係にあること、現象學に於て既に明かにされた通りであるが、以上によつてその相成の極致が最も理性的であると共に最も現實的なものであるところの精神の自覺的展開であることが明かになつたと思う。絶對的眞理のうちでは主觀と客觀・普遍と個という樣な對立は廢棄されて居るのである。(Encycl. § 59)「我々に對して」は概念と實在とが相互に變換される(Werke II. S. 66) 所以もここにあると云つてよいであろう。併し對立は統一の不可缺の媒介であり、變換されるものにせよ再び定立されねばならない。このことを認めるならば現實的なものと理性的なものとの關係についてさきに(第一節)豫測された三つのことがらは、いづれも十分證明され理解され得るであろう。即ち兩者は東洋の先哲達が理と事・修と證・工夫と本體等についてのべた言葉を用うれば、不一にして不二なのである。(註)

(註) 尤もこのことは、一面からは一、他面からみれば二、というように單に見地、乃至定義の相違に歸することによつてでなく、見地乃至定義そのものをも動くものとして、それらの相互轉換を通して具體的にとらえられねばならない。

併乍ら綜合の行的・現成的性格が見失われるならば、一致が平行的相應として解される樣に、相依相成も悟性的には循環として把えられるであろう。そしてそれは循環論證ひいては同語反覆とされるか、對立する二つの極に分極されるかの外ない。第一節の註でふれたかのヘーゲルの言葉を同語反復とする解釋は悟性にとつて魅力あるものに相違ないが、之に對する我々の批判は上述に基いて推察され得るであろう。對立する二極について云えば、それはまず精神と物質、又は、それぞれの優位と根源性を主張する觀念論と唯物論として考へられる。ヘーゲルは前述の哲學の第三の推理に於ては「理性が自己を精神と自然とに分裂せしめる」として居り、この祕教の眞義は筆者の完全には理解し得ない所であるが、一念である一信樂が二種深信として開き示されたとされることから類推して、理性の眞實の立場が一應矛盾する二つの立場に分析され、この分析から綜合への運動に於て永遠の生命を得ることが、意味されて居ると解したい。勿論ヘーゲルに於ては理性の立場は精神の實體の立場であると共にその自覺の立場であるから、理性

の立場は自己に反するものを含んではじめて成立するのであり、それが眞の觀念論なのである。唯物論と對等の立場で爭う觀念論はまだ眞の觀念論ではないのであつて、唯物論からみれば觀念論は自己に矛盾的に對立するものであるにせよ、觀念論の側から云えば唯物論を自己の一契機として含むものが眞の觀念論なのである。從つてたとえば國家についてエンチクロペディー的聯關では、人倫的理念の現實態、即且對自に理性的なものとされて居るが、そのことは現存する國家に於て、「全體の利益が特殊的目的に實現されず」敢て云えば國家が一部のものの利益の爲に他者を抑壓する機關でもあるということを拒斥しない筈である。(註)

（註）たとえば法哲學、第二百五十八節參照。
國家をこの面からのみ見る人々やその無道さに絶望している人々は、國家が理性的であることを容易に肯じないであろう。それに對し國家を絶對人倫として、いわば精神的なものの一般の實現とその自覺（絶對知）との最も實在的な基體最も完全な媒體として承認するヘーゲルは、悪しき國家の實在を認むるに吝かでないのである。彼の國家觀がレストラチオン時代のプロシヤに制約されており、その限り多くの難點を持つて居たとしても、眞に承認されたのは「見えざる國家」とも云うべき肯定的なものであつた。尤も見えるものと見えないものと云うが如き抽象的區別に固執することこそ、現實的なものと理性的なものとの一致を宣するかの命題によつて避せられたのであるが。

今や我々は悪名高きヘーゲルの歴史觀について、以上の哲學の根本的立場の解釋を通じて、立かえつて論ぜねばならない。一般に云われるところによれば、ヘーゲルは一切を理性に擬することによつて、現實のもつ偶然性・不合理性に目を閉じた。ことに彼は自己の時代自己の哲學に於て世界の歴史哲學の歴史が終つたとする奇妙な思い上りをして居るとのことである。「理性の狡智」「現實的なものは理性的である」などという言葉はその證據として引用される。併乍ら以上の論議によつて後の言葉は、現實的なものを離れて理性的なものなし、という意味でもなければならないことも明瞭であろう。即ち理性的なものと現實的なものとの一致が宣せられる時、それは所謂永遠の立場に歴史を擬して安んじて居るのではなく、現實と共にのみ發展する理性の現成が云われて居るのである。理性の支配・理性

の狡智という表現も、理性の獨自の計劃が他者を云わば手段として自己を實現することをさすには相違ないが、その計劃は決して日程表の樣な實質的なものではなく、理性乃至精神の本性への洞察が與える見透しであつて、資本主義社會の本性への洞察がその行程に對して若干の見透しを與えるのと大差ないであろう。理性は現實乃至一般に事實と離れて離在するのではなく（勿論理性的なものがその純なる本質に於て即ち論理的なものとして抽出され、影の國とも呼ぶべき一つの體系をなすことを妨げないのであるが）、論理の學は現實と共に自己を新にせねばならないのである。（大論理學・序・緒論參照、Werke III. S. 23 ff.）

併しそれは又一切を相對化することでもない。カントの批判哲學は當時の數學・自然科學に依つて成立して居た。それらの學は勿論完結したものではなく、それらに依存するカント哲學も、その面からのみ見ても、完璧であつたとは云い得ない。併乍ら學としての哲學が彼において不退轉の地位に至つたことは認めない譯にはゆかないであろう。ヘーゲルが哲學史を阿呆の畫廊でないと云うのは、このことが凡てのすぐれた哲學者について云われるからであり、又ヘーゲル自身の自任も、彼がこの種の不退轉を感じたからにすぎないであろう。尤も不退轉に入るものは「如來と等し」ともされるのである。

以上の論述はヘーゲルに於ける現實的なものと理性的なものの合一を、主としてカントの認識批判とキリスト教の傳統との兩面の結合として理解しようとした。併乍ら古代ギリシヤの哲學者たちにも、この合一は十分自覺されて居たのである。「現實がアリストテレースの哲學の原理をなしているにはちがいないが、しかしそれは直接に現存しているというような卑俗な現實ではなく、現實性というイデアなのである。プラトーンに對するアリストテレースの反駁の主旨はこうである。すなはち、アリストテレースはプラトーンのイデアを單なるデュナミスと呼び、これに對してイデアが——これが唯一の眞實なものであることは二人とも同じく認めているのである——本質的にエネルゲイヤであること、言いかえれば端的に外にあらわれている內的なものであること、したがつて內的なものと外的なものと

の統一、あるいは本節で私が強調したような意味での現實性であることを主張するのである。」(Encycl. § 142) このヘーゲルの言葉に對しては、プラトーンの善のイデアこそ「最も現實的にして最も理性的なもの」と呼ばるべきであつたとする人もあろう。いづれにせよこの二人の哲學者又その先驅者たちによつて現實的なものと理性的なものの一致は洞見されて居たのである。只このイデアを歴史的社會的な現實としてとらえるためには、歴史的な十字架のロゴスと（自然　科學の原理として發展せしめられたイデアのロゴスとを融和せしめる二千年の歴史を要したのである。（了）

（筆者　大阪大學文學部（哲學）助教授）

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

What is Rational and What is Actual in Hegel

By Kin-ichi Hirashita

1. Hegel's saying: What is rational is actual, and what is actual is rational, has been variously misinterpreted. Some people regard it as a watchword of conservatism and others as an evidence of his shallow rationalism; some find in it a tautology, and others a coincidentia oppositorum. We however, find here, in reference to his metaphor of "the Cross and the rose", a fundamental problem of philosophy, which should be considered from both the epistemological and the metaphysical points of view.

2. From the epistemological point of view, the saying of Hegel may be regarded as a variation of the time-honoured definition of truth: adaequatio rei et intellectus. The adequation theory required the Kantian theory of transcendental apperception. With some modifications brought upon this Kantian theory with regard to both the subject and the object of cognition, we get the above saying of Hegel, at least in so far as it is viewed in its epistemological phase.

3. Metaphysically, the saying means that what is rational exists as the substance of what is actual. We may conceive it as the incarnation of logos in accordance with his metaphor of "the Cross and the rose". And it may be noted that this metaphor will be rightly understood only in connection with Luther and also with Dante, and even more rightly in reference to the doctrines of Shinran, a Japanese Buddhist saint and

thinker. The relationship in Hegel between God and individuals has been usually interpreted either pantheistic or mystical, neither of which is exactly the case. Neither will it help us to characterize Hegelianism as a mystical pantheism. Only by recognizing the actual character of logos as being and cognition, we may appreciate the saying better than ever.

4. We see that in Hegel being and cognition become concrete by interrelation, and that the identity of what is actual and what is rational is the ultimate entelechy of this concretion. From this view-point some misinterpretations are rejected: the saying is not a reasoning in the circle; it does not necessarily embody conservative absolutism or sceptical relativism. We find here rather a synthesis of the Kantian criticism and the Christian metaphysics, comprising in itself an echo of the philosophies of Plato and Aristotle.

The Problem of the 'āśraya' in the Philosophy of Vijñānavāda Buddhism

By Masaaki Hattori

Our malignant view which covers the true nature of the world and the self is an offspring of the foundation (āśraya) of human existence. Ālayavijñāna, i.e. the foundation, *exists* as the substratum of the defiling elements, manifesting itself as the objective world confronting with the subjective attachment. Ālayavijñāna, however, is not a substance existing by itself, for it is the impression (vāsanā) put on the mind by the force of the constructive thought. The so-called method of 'Entering into the non-substantiality' (asallakṣaṇānupraveśopāya) in the Madhyāntavibhāga instructs us to consider the emptiness of the subject of perceiving, depriving imagination of kliṣṭa-manas, i.e. the principle of the selfhood, which perceives ālayavijñāna as if it were real. By the awakening from the dream of imagination, the realization of the absolute