

# 始元 (未完)

——ヘーゲル「論理學」に於ける「否定」の研究——

酒井修

## 三、始元

### (I)

「學は何をその始元となすべきか？」といふ論理學冒頭の一章、所謂始元論の敘述は極めて複雑でありその論旨は頗る晦澁である。今これを研究するに當つては、原文の徹底的な整理とその本質部分の指摘とを、先づどうしても行はねばならぬ。——

然もそれは實は既に單なる résumé 作製の問題ではなくて、テキストに對しての・否寧ろそこに臨在するヘーゲルの精神そのものに對しての・絶對的な對決を行ふこと、汝自らの態度を決定すること、を意味する。そしてその眞なる意味では、始元論を讀むことは辯證法の本質を觀得るだけの眼を自己の魂の奥底より押し開くこと・ヘーゲルに自己を投與し、ヘーゲルと一つになつて概念すること・それによつてのみ可能なのである。

事實、かゝる對決は最初の基礎作業たる原文の整理といふことに於て早くも不可避的に吾々に迫つて來るのである。——何故なら「整理する」といふことは、悟性的普遍に據つて特殊的定有的製機（たとへば挿話や例證や論争に

關する部分)を排除する所の形式的な方法か・それとも特殊の中に在つて特殊に拘束せられない自由なる(思辨的)態度か、そのいづれかによつてのみ行はれ得るであらうから。即ちこゝで問題となつて來る所のは、始元論を全く別様に否、顛倒的にさへも讀ましめゆくやうな決定的分岐點に關する事柄・哲學を文化の立場から鋭く區別する事柄以外の何者でもないからである。

——原文を敢て素直に通讀し résumé を作つて見ると、その本質的な内容はかなり狭い範圍に、特にラッソンの版テキストの五十三頁四行目から五十四頁下より六行目までの數節(註11)に(更には五十四頁前半にのみ)略、言ひ盡されてゐるかのやうに見える。何故なら、其處の敘述はそれだけで既に完成してゐる(……jener Darlegung, die für sich fertig ist, …) (註12) のであつて、概念的、内容を其處と一にしなすやうな他の諸反省はすべて(ハイデー的反省のみならず所謂「始元の分析」の如き全き抽象的反省をも含めて)、この始元論のエレメントに於ては元來論ずべからざる vorläufig な反省であること・寧ろ凡ゆる先行意見を回避するといふ消極的目的のみ採用され、論理學の始元の演繹・確證には何等積極的に資するものでないこと・が、ヘーゲルその人によつて明瞭に述べられてゐるからである。一切の成心を捨て、始元のエレメントに現在する(vorhanden)所のものをひたすら觀察する、といふこと・若くは虚心に受納する、といふこと・それより以外に何の必要事も其處にはない。——そのやうにも述べられてゐるからである。そして悟性的態度も思辨的方法もいづれも夫々自己の立場で原文を整理する結果は先づこゝに歸着するであらう。

(註11) グロツクナー版の論理學では、第一卷七十一頁・上から十七行目から、七十三頁下から十二行目まで。

(註12) Logik. Bd. I. S. 51.

然し一見同一なるこの結果は、實は全く次元を異にした別個の推論に基いて得られたものである。悟性的態度がかかる結果を得るためには上に述べたやうな敘述の表面と表面との間○(HautとHautとの間○)單純な同一律的連

結ですでに事足りるであらう。更に一步進んで推論の前提となつた「現在する所のもの」を悟性が分析するならば、「悟性」に現在する所のもの（＝純粹有）は確かに他の箇處とは違ひ最早 *vorläufig* ではない仕方で（始元の地盤に相應はしい直接的・無媒介的な仕方で）此處に現在してゐることが見出されるであらう。（*Es ist nur einfache Einheit* *tabularkeit vorhanden.*）——然し思辨的立場がやはり差し當つては、これと同じ整理結果を得てゐるのは、眞に普遍的なるもの・始元概念の精髓の少くとも痕跡が（根據を全く異にするにも拘らず）やはりこの箇處につき現在してゐるからに外ならない。（何故なら他の思辨的叙述は未だ展開されてゐない論理學の過程を完結したものと假定して先驅的に述べてゐるに留まるからである）それ故に正にこの同じ場處に於て悟性の眼に現在するものと主體の立場に現在するものが先づ根本的に區別されねばならない。しかも、かく根本的に區別された夫々の立場に於て現在する所のものが、正に同一叙述の中に統一的に現在してゐる事こそ始元論の理解を最も困難にする所以なのであつて、それは唯、二つの立場を圓環的に統一する思辨的立場に於てのみ必然性を以て把握せられるであらう。それ故、二つの立場の分岐點であり結合點である所の「現在する所のもの」を更に徹底的に衝いて剔抉することこそ、研究の眞の焦點を決定するための前提であり、始元論に関する正しい *Polemik* の爲の前提でなければならぬ。（逆にそれによつてはじめて始元論は眞に整理されるのである。）——

一體何が・如何なる狀況が・眞に「現在する所のもの」なのであらうか。普遍的エレメントの始元に於て虚心に受納せらるべきもの、とは何であるか。逆に捨つらるべき成心とは何であるか。

(註13) *Verstand* に就いて。一八〇七年の精神現象學に於ては、この詞文でいふ「悟性」に對應するものは「一般的な意味に於ける」意識 (*Bewusstsein*) である。——だから「B 段階たる自己意識 (主人と奴隸)」「不幸なる意識」等を含む「特殊形態」に直接先行する A 段階としての意識 (感覺)「知覺」「悟性」のみを含む」といふ意味での「意識」ではない。——かゝる一般的な意識は、自己を對象から區別し・意識を根本に於て主觀的なもの・有的なものと見て、この限界に固執する認識論的形式的態度、(2) (1) のやうに明確な自覺的態度ではなく日常的立場での *raisonieren* (3) 社會的歴史的生活に於ける

る實體中心の立場・などの諸内容を其處で含蓄として持つてゐた。即ち即自的には學的思想であるが、現實的には非學的・經驗的表象の立場一般として對象からの自立性一般であつて、その特殊の「形態」として「悟性」があつた。(悟性はこの意識の一形態としては現象的なる多様の個別の中から普遍を抽象して認識する態度であり、従つてたとへば自然科學的エレメントでは、電氣や重力等の力と、その發現たる《陽電氣や陰電氣等の・又通過した空間と經過した時間等の》區別項の間の法則などを認識する能力である。このやうに限定された意味を持つ)それ故にかやうな一般の意味に於ける意識は一般の意味で、自己意識——自段階として限定された自己意識ではない——に、即ち自己と對象との一致を自覺する立場に轉換されねばならない。換言すれば論理學に於ける概念的理性に相當する立場に止揚されねばならない。何故なら意識は、非眞理的自然の直接性の中にある眞理・相對性に於ける所の(然しかる相對であることによつてのみ絕對的である所の)絕對性・といふ自己矛盾的立場だからである。——然るに論理學といふ普遍的・超時間的エレメントに於ては、思想に於ける非學的要素・及び本質的に經驗に制約された主觀的諸能力はすでに止揚されてゐるもの、と見られなければならない。故に學に於てさへも論理學的な二重進行を認め、悟性を概念的理性に對立させねばならぬ、とすれば、それは悟性が同一概念でありながら猶形式的即自的思想であり同一律に基いた區別の能力であり止揚されるべき自己矛盾的立場(その點では意識の立場と連續的)である限りに於て々ある。推理に高めらるべき判斷の——有限の——立場である限りに於て々ある。舊形而上學の立場は多くこれであつた。このやうな意味で意識と自己意識との、有限的思想と存在との對立は、悟性と理性・形式と内容との對立に轉換されその限りに於て他面、又對應するのである。——これ以上の立入つた意味は論文そのものに待つとして一應こゝでは「悟性」を「形式的」(そして形式的である限りに於て自立的なる)「思想」といふ程の一般の意味で使用する。従つて精神現象學や精神哲學で狹義に特殊的に規定せられた「悟性」の意味に必ずしも厳密に對應するものではない。(猶、精神現象學での「意識」と論理學での「悟性」との對照關係に就ては第一節の或部分——哲學研究第四百二十六號の二十一頁——の簡単な敘述をも参照されたい。)

## (II)

始元論のエレメントは既に普遍性のものであるから「現在する所のもの」は究極的には勿論「具體的普遍の立場に

於て・イデーに於て「現在する所のもの」でなければならぬ。然し眞に普遍的なるイデーは、「肯定的なもの」がさうであるやうに、直接的・獨斷的に自己から始まるのではない。イデーが自己内から始まることは、自己でないものから始まることゝ一つなのであつて、思辨的理性的には、イデーは先づ自己を覆ひ隠さねばならぬ。それ故に或意味では、イデーに對立して自立的なる諸規定性の検討がイデーを解明することに先行しなければならぬ。「直接的・悟性的な立場に現在する所のもの」の解明こそが「イデーに現在する所のもの」の解明の前提條件なのである。Erin-nernung とし主體の自覺的方法は必然的に問題解決のためのかゝる順序を要求する。さきに精神現象學考察の爲に採つた方法、更らに「否定」概念の一般的區分のために先づ「肯定的なるもの」の一般形式から考察を始める方法はこゝでも先づ、妥當しなければならぬ。(だからそれはさきの場合と同様今一度自己を問題化し止揚しそして深化するであらう。)

それでは先づ、「現在するもの」を、悟性に自覺されるもの・悟性に對して現在するもの・といふ意味に、つまり内容(眞)に對してなほ形式的なもの・といふ意味に、特殊化して解釋すればどうであらうか。事態ザツに對して直接的な態度を執るならばどうであるか。

若しさうするならば悟性的形式的思惟の眞なる根據・思辨的要素の凡て・は更にさきの原文から整理排除されなければならず、かゝる壓縮の結果として「現在する所のもの」はたゞ純粹有だけなのである。純粹有こそが始元のエメントに於ける「肯定的なるもの」である。――

有・純粹なる有――何等それ以上の規定を持たぬ純然たる無規定性・全くの空虚・空虚なる直觀そのもの・内に於ても亦外に對しても全然差異を持つことなく唯、自己自身とのみ同等なるもの、然し他者と不等なでもないもの・一切の關係、一切の媒介を止揚した絶對的自己同一性。――かゝる「無規定性」といふ思惟規定のみが、始元のエメントに於て「悟性に對し現在する所のもの」なのである。だが、斯くの如き結論を下し得る根據は何處にあるか。

それは勿論、悟性的立場には屬すべくもなく、「イデー」といふ眞に即且向自的なるエレメントに於てのみ決定的に闡明されるのではあるが、この立場を先取しつゝ一應暫定的に解明を試みるならば次の如くである。

(註14) イデーに於ける即且向自的な解明はこの第三節の(Ⅲ)及び第四節に於て與へられる。

(I) 先づ悟性的自覺の主觀内容そのものを中心にして考察を始めよう。—— *psychologisch* な表現を以てすれば、知覺力・記憶力・構想力・その他の下級の表象的諸認識能力は既に、抽象的思惟能力としての悟性によつて止揚され悟性をその眞理とするに到つてゐる。(精神現象學は一面にかゝる媒介の過程である。)然しながら、普遍的でありはするが未だ即自的、抽象的、能力なるが故に、悟性が始元に關して行ふ *Raisonement* は所詮悟性自體の貧しさ・空しさに歸着せざるを得ない。——特に最初、悟性自體が未だ悟性そのものとして純化されず尙表象的立場を混へてゐる場合、彼の *Raisonement* は偶然的・恣意的で *mannigfaltig* であることを免れないであらう。が、いかなる迂路を辿るにせよ、その結果彼が到達するのはレゾンスマンの眞理たる純粹悟性であり、そしてかゝる自己の空しき姿以外ではなし。即ち純粹有以外のものではない。——(i)たとへば悟性は或ひは同一律に基きて進み「有のみがあつて無は全くなし」と斷ずるであらう。即ち始まることなき「始まり」に達するであらう。「有らぬものは思惟され得ぬ」が故にである。——(ii)或ひは其處から所謂「始元の分析」(*Die Analyse des Anfangs*)に違み各自が主觀的に持合せてゐる「始まり」の表象を手掛りとして「有と非有との直接的な區別なき統一」を(自己撞着的に)引き出すであらう。「始まる所のもの」は既に有ると共に尙未だ存在しない。からである。だが、かゝる有無の區別なき統一は純粹有に外ならない。——(iii)或ひは亦、始元は始元そのものとして絶對的に自同的であり、他者によつて演繹されることなく却つて一切の演繹の基礎でのみあるべきだが、それは同時に、始元を意識に於て直證的であり確實である所のものとしてのみ満たされる條件であるから、かゝる *gewiss* な思惟そのものを純粹に無假定的に觀察せんとする決心——それ自身觀察せられるものと同じく思惟である所の決心・從つて純粹なる思惟——のみが始元でなければならぬ。(フエ

ノメノロギーといふ媒介を缺く純粹自我の哲學の Versicherung はかゝる決心の——實は恣意の——一つに外ならぬ。——このやうに無盡に雜多で偶然的な主觀的推論・必然性を自負してはゐるが實は勝手な思ひつき・を自存的絶對的と私念するものが das Raisonement の——未だ悟性として洗練されざる悟性の——das Ureigene である。然るに、いかに千差萬別の議論が夫々立てられるにしても、それらが最後に歸着し行く所は等しく純粹有といふ範疇であり、逆に純粹悟性は對立し合ふこれ等諸々の Raisonement を相互に比較し消耗させ合ふことによつて自らの完成と純粹とを得るのである。そして何者をも前提せず・何者にも媒介されず・自己以外にいかなる根據をも有しないこの純粹なる自同性・「終リ」と言つても、一向差支へないやうな「始まり」・への一樣なる論理的歸趨を、ヘーゲルは實に丹念に指摘する。

が、かゝる同一の結論が得られる、といふのは、此等の雜多な推論がその經過はどうであらうともすでに自己を純化する原理（即ち悟性）を前提し、成心を以て立てられたからに外ならない。詳言すれば「出發點は斯く……あるべし」即ち「出發點は出發點としては純粹に自同的で爾後の過程からは全く區別されねばならぬ」といふ既成の・（従つて偶然的な）觀念が一の論理的要請として、暗々の裡に肯定的・無批判的に反復されてゐたに過ぎないからであつて、だから結論は當然見出された所の・然し實は固執された所の偶然的恣意以外のものではない、否定の形で今や悟性に知らしめられた所の・悟性的自己の空虚なる貧しさ以外ではない。出發點に關するその他のより規定的な表象は、この論理的要請によつて結局一方的に排除されるからである。かくて純粹有は悟性的出發點の客觀化された自己であり、その我執の姿である。——だが究極的には悟性の自己純化の爲めかゝる努力は、始元論に於ける概念の思辨的奸策の爲めさしめる所でありその絶對的否定作用に外ならぬであらう。

だが若しさうならば此等の *Räsonieren* は悟性にすら達しない知の運動であるから本來的に純粹悟性を目的とする現象學的な運動を行つてゐたのに外ならず、そして精神現象學が、すでに表象や *Raisonement* の止揚及び反面

に思惟のエレメントの産出といふ意味に於いて für uns には完成してゐる以上、確かにそれ等は始元のエレメントには最早持出してはならぬもの、本來餘計な、現在すべからざる消極的なものであつて、いはば解決済みの問題の果てしない蒸し返しにすぎない。精神現象學の成果を一應前提するならば、新しい學の爲に洗練された悟性のみが始元に現在すべきであつて、現象學に屬すべきもの(解決済みの餘計なもの)・マ論理學の内部に屬する高次の範疇(持出すのに早過ぎるもの)は退けられねばならないのである。(それ故「始元表象の分析」などは考察に於て主題的に扱ふべきでない)と筆者は力説し結論する。

かくして「現在する所のもの」とは先づ「悟性に現在する所のもの」といふ意味でなければならぬが、それは悟性の自己のみが・純粹有のみが、純粹な・然し未だ形式的な思惟のみが學の始元に於て現在すべきである、といふことなのである。もともと「現在する所のもの」を「悟性に現在する所のもの」と限定した以上、その最初には悟性そのものしか有る筈がないではないか。

(2) 凡そ悟性は規定し・しかもその規定を固守する。その限り悟性の自覺は既に思惟規定である所のものに據つてのみ可能なのであつて、この固守せる尺度にはめ込むことが verstehen としよことなのである。して見ると、精神現象學の結果によつて學への絶對的出發點にあることだけを知る所の、否、確信せる所の悟性の手許には「だけ」といふ時既に主體の自己否定・自己抽象が行はれてゐて悟性はその結果であるのだが——悟性的出發點に關する或る既成の(然し純粹な)尺度しか無いのであり、この抽象的な自己の立場が成立する根據そのもの・或ひは成立の過程そのもの・はすべて(思辨的なものにせよ、raisonierend なものにせよ)純粹有といふ絶對的單純性の中に嵌め込まれ同化され掻き消されなければならない。かゝるものを捉へるにも、現在の立場では結局自己そのものを以てする外はないからである。純粹有といふ以上の・又それ以外の・述語づけをなして悟性の自覺に上すことは現在の悟性には出來ない。だからそれ自身多くの表象や述語を混入してゐる(1)の如きレゾンスマンは悟性自體の中で悟性的普遍に



よつて否定される譯である。

(3) 更に今一步を進めイデーを先取して主體の側から言へば、本性上必ず自己を他者とせず主體の悟性への媒介即ち「最初の否定」は、媒介の止揚であるやうな媒介(＝綜合的判斷作用)であるからして、その結果たる純粹有にその背後の媒介の記憶は存在することが出来ない。當然、現象學といふ學への前提も、同様最後のものが實は最初のものとの産出の胎であり、結果が實は始元であるといふ轉倒的なイデー的な認識も共に其處からは蔽はれ背後に押しやられねばならない。その結果、單なる止揚の結果のみが、決して導出も媒介もされず却つて一面的に、濃釋の絶對的出發點であるとしか見えないやうな自己同等性のみが現在するに到るのである。(だが、かゝる有の一面性は「本質の生成」に於て、否、早くも「無」に於て否定され、反轉して最後には概念論、否既に「成」に於て肯定せられるに到るであらう。)

——このやうにして(1)↓(3)といふ或意味で既にイデー的認識に媒介せられた考察が吾々を導いて、始元のエレメントに於て悟性に對し存在するものは唯、純粹有(悟性自身)のみであると、結論せしめるのである。又、逆に悟性、即ち即自的理性の自覺面に現在するものを中心としなければならぬ限り、「最初の否定」は「純粹有(＝最初の肯定的なるもの)」の無時間的過去として消え去つてゐるのであつて、かくして「最初のもの」と私念されてはゐるが實は「第二のもの」であり、特殊であり、眞の始元の結果である所のもののみが、自覺された出發點としてひとり残らねばならない。故に自覺面に於ける最初の否定(＝眞理の最初の自己開示)は、實はこの「第二のもの」に對する否定、「第二次の否定」であり、従つて論理學の辯證法は *tertius* には既に思辨的な普通のエレメントに於て始まりながら、規定的自覺面に於ては意識の辯證法の如き(兩極に分裂した)二重性の中から、最も不純なる純粹規定性の中から始まりゆくののである。そしてそれが論理學展開の絶對的必然性なのである。

然るにこのやうな研究の順序を採るならば、つまり始元のエレメントに現在するものを規定的自覺の内容(＝最初

（否定の結果）にのみ限定して考察自體を悟性的特殊の立場に置くならば、研究は必然的に、吾々が所有する論理學と同一の推論式を、即ち（實は「第二のもの」たる）絶對に直接的な純粹有から始まる「有論（特殊）——本質論（普遍）——概念論（個別）」の推論式を進めるべきものとなるであらう。吾々はかくて適當分の間悟性的に曇つた眼を己が眼として事態に相對し、特殊的有的領域のたゞ中を経験的非學的な仕方で行く外はなく、辯證法の論理的把握はこれを暫らく傍觀者の思辨に委ね、自らは惡無限的な移ろひの中を移ろひ行かざるを得ないであらう。概念の進行に對する自らの傀儡的立場を承認するの外はないであらう。

然し相對的内容の中に離棄され行く必要は實は最早存在しなかつた筈である。吾々が今其處にゐる普遍的エレメントに於ては、直接的立場に立つ所の・それ自身特殊な問ひ方はすでに普遍化され、自らをエレメントの一契機に貶下した筈であつた。今や特殊的内容に對して für uns 的立場が回復されて來ており、それ故に悟性的作爲は理性的内容から手を引きこれを自由に放置しなければならぬ。特に「最初の否定」は本來かやうな普遍的態度でなければ論じ得ないものなのである。吾々は最早規定的自覺面に拘束される必要を持たない。——だが事態がさうであるならば「現在するもの」を悟性的現存者と限定すべき必然性は毫も存しないのみか、むしろ逆に普遍的思辨的洞察に於てのみ現存するものを視野に入れこれを中核とせねばならぬ。従つて始元をそれによつて解釋すべき叙述（二十六頁に指定）は全く別様に、否、正反對に整理せられることになる。即ち、純粹有といふ特殊の抽象からではなく、普遍から「最初の否定」に關する部分から・考察は始められねばならない。悟性的立場を俯瞰する權利が吾々に保證せられたからである。——然しながら解釋のウエイトを普遍的側面に置かねばならない、といふ事の理由については、確かにこれまでは論理學といふ前提せられたエレメントの普遍性に歸せられたのみで、即自的に、亦 *vorläufig* にしか述べられなかつた。その限り思辨的（普遍的）考察の權利は一種悟性的に主張されたに過ぎなく、と言へよう。だから吾々は今や或意味で決定的な發言を（二十六頁三行目を見よ）なし、自らの態度を決定すべき所に來てゐるので

ある。さきに第一節に於て、吾々が意識の自覚面を経験的に追求するの結果自らエレメントを精神現象學から論理學へ移行させた根據も亦、論理學の考察を特殊的契機から始むべきか、それとも普遍的契機から始むべきか、の現在の問題を解決することゝ相關聯して此處で概念的に、解明されるであらう。第一節ではともかく「普遍」の方向へ一般的に踏切られたのではあるが、その深い意味については十分の分析を施さず、一應「普遍」のエレメントを前提して、議論を進めたのであるから。……悟性がその抽象的な態度に據つて純粹有を結論した、といふこと、否、純粹有そのものであつた、といふことは何處までも辯證法的に把握されねばならぬ事態である。(1) 一面から(向自的契機から)いへば純粹有は確かに特殊であり虚假であり否定さるべき非眞理に過ぎない。詳言すれば、所謂「範疇の目的論」に於ては、先行の諸規定は後續する高次の諸範疇の前に一面的な・不完全なものとして自らを卑下(depressieren)させねばならぬ。かゝる意味で「論理學の眞面目な讀者は……遂には論理學全體をいはず逆に讀むやうになる」<sup>(註15)</sup>のである。

(註15) ニコライ・ハルトマン、樺俊雄氏譯「アリストテレスとヘーゲル」の九十七頁。

従つてこの觀點に於ては、一般に普遍への二つの研究方向が、前進と後退といふ二方向が成立し、諸規定の直接的・一面性の形式の中に實は根源への溯及の後退である所の前進によつて媒介性・普遍性の魂を甦へらせること・然し始元論に關して言へば所謂始元の前辯證法(純粹有に先立つ「最初の否定」といふ思辨的過程)を内容の辯證法(有—無—成の辯證法)から區別し兩者の間に距離を生ぜしめること・純粹有といふ述語面からその中に止揚されてある主語面の原型を復元すること・それらにウエイトが置かれなければならぬ。「有的に有る(seiend sind)」所の區別の中に内化されてある統一を指定するやうに進み又は退かなければならない。その限界の中でこそ論理學を、特殊を捨象し普遍を中心とする形式に於て解釋する企圖は權利づけられるのであつて、たとへば「本質論—有論—概念論」の推理として形成し直す試みも意義ある解釋と言はねばならぬ。

(2) 然しながら其處にのみ停滯せず、吾々は現實の論理學が「有論—本質論—概念論」の推理をなして爾他の推理

ではない所以を、今一度徹底的に考へて見なければならぬ。偶然的な心理的な動搖が、たとへば同時代諸哲學への外面的顧慮<sup>(正世)</sup>のみが、有論から敘述を始めさせたのではなく、正に主體の概念的必然性が有論から・従つて純粹有から敘述を始めさせるのである。主體は純粹有といふ自己から最も遠き非眞理に身を墮すことによつてはじめて主體なのであり、かゝる自己外化の絶對的必然性によつて此の直接性(實は被指定在)は却つて主體の自己として絶對的に肯定されるのである。主體は自己を卑下すべきものと知ることによつて却つて個別に於て自持することを得るのである。先づ、非眞理である以外に眞理の眞なる始まり方は存しない。(さもなければ眞理といつても最早それは眞理ではなくたゞ速かに昇き出さるべき死にたる神——主觀的に捏造された思惟物・に過ぎなくなるであらう。このやうな神は、有限者の承認によつてはじめて存在の權利を得る程にも無力だからである。)それで、かゝる即且向自的觀點よりすれば、さきの向自的立場(1)は猶それだけでは抽象的なものとして否定さるべきであり、一旦自立せしめられた前辯證法は齟つて今一度純粹有の中に内化せしめられねばならぬ。そしてかやうな(1)(2)といふ圓環的運動を把握する限りに於てのみ、自らを絶對否定の作用全體と一つにする限りに於てのみ、(1)の如き普遍の方向への探究はその價値をそれなりに肯定されるのであつて、此處に於てはじめて、純粹有がその直接性・一面性に於てのみある地盤(即ち有論)では視點を寧ろ *firmus* 的(本質的)立場に据ゑるべきであり、始元論に關しては前辯證法を爾後の過程からの抽象に於てそれだけで説明すべきであることが、眞に根據づけられる。思辨的立場とは先づ *affirmativ* なものから自由な立場だからである。換言すれば「否定」の普遍的意味を求めて意識的に論理學の地盤に立つた以上、直接性の世界が否定されて少くとも形而上的次元の地平が開かれる迄は、吾々は「この有の背後に有それ自身とは異なる或る他者が存在し且つこの背後こそ有の眞理を構成するものである。」と假定し、前進するにせよ後退するにせよこの背面的根據から特殊的内容を透視するといふ態度を執らなければならぬ。抽象の意味での普遍性に徹しなればならぬ。その限り「現在するもの」は向自的な意味で「思辨に現在するもの」と解釋せられるべく、「悟性に現在

するもの」はそれによつて指定されたものとして賤下せられなければならないのである。このやうな考察の方法は勿論單に negativ-dialektisch なのではなく positiv-vernünftig な立場（圓環的運動の認識）を通りそれを自覺した *Ein Kreis* の negativ-dialektisch なのでもから差し當つては negativ-spekulativ とすべき事が出来よう。眞に自由なる主體は、今の所未だ全面的ではなからかのやうに、Spiel の如くに、即ち凡ての者を醉はしめ、自ら本質として純一を保てるかのやうに存するが亦他方ではこの存在様式の一面的なることをも既に知りやがて屈折して圓環を形成すべきこと・有を指定すべきことを知つてゐるからである。或ひは方法論的自覺（das Spekulative selbst）が既に根底にある點からいへば negativ-systematisch とすべきことも出来るであらう。がそれによつてせよ論理學自體の erinnernd な übergehend な方法とは區別せられる。斯くの如き立場ではじめて吾々は相對的特殊的內容にのみ没頭する煩を免れて「最初の否定」を思惟の對象とすることが出来る。意識の・又悟性の自覺面から自由になつてその私念を觀察することが出来る。そしてかゝる觀察は先にも述べたやうに始元論に於て直接に純粹有の背後を模索すること、純粹有から前進して絕對理念の方法論に於て概念的媒介を得ること、この二方向を含むが、そしてこの遞及的後退と前進とは共に、同一眞理の自覺が必然的に形成する Ein Kreis の契機（否同じ圓環に於ける二個の圓環）なのであるが、「最初の否定」の研究段階にある限りは先づ純有から後退する方向に即かねばならぬ。圓環的認識を根底におき純粹有をその絕對的確信の前方に連れ出して先づ無ニヒトに於てその客觀的眞理を自覺せしめるといふ前進運動は、直接性の否定とイデーへの復歸といふ點から spekulativ なる意味を遞及的探究と同じく有するが、これはより詳細には positiv な Kreis に於ける「第二の否定」の研究に屬する問題であるからである。（その深い考察は第四節で行はれる。）

さてこのやうに現在のエレメントでの始元考察の態度を決めて原文を整理する時、さきの悟性的立場に於けるとは逆に浮彫りにされて來るものは、無時間的過去たる「最初の否定」作用の痕跡ともいへば、*zusammen-gegangen* や *aufgehoben hat* といふ言葉である。「純粹知識は斯る統一中に歸入したものである」として他者及び媒介に對して一切

の關係を止揚してゐる。それは區別を没した存在である。それ故に斯る没區別的存在は自ら知識であることをやめてしまふ。其處には唯、單純な直接性が存するのみである。』といふ叙述及びこれと概念的に同一なる内容、たとへば「純粹有は知識がその對象との一致 (Einigung) の最頂點に於てそこへ合入して行く。 (“zusammengefallen ist.”) 崩潰せる」とも譯し得る) 所の統一と見られる故に……』<sup>(註)</sup>などの叙述である。同様の概念からして有論に於ける “*zusammensinken*” “*repellieren*” “*abstoßen*” 等の言葉も注意されねばならぬ。(III) に考察する所は専ら純粹有からのかゝる邁及的探究である。

併し勿論前進の方向に於ても (實は邁及は (III) に見る如く必然的に前進に轉するのである)。「本質」といふ自己内反省的關係が指定されるに到れば、その絶對的自己矛盾といふ辯證法の白熱的轉回點を介して、有は肯定される方向に向ひ、主體的始元と過程 (先づは純粹有) との間に一旦開かれた距離は充填せられる方向に轉ずる。*negativ-sp-ekulativ* な方法は *positiv-spekulativ* な方法の中に自己を完成する。そして此處に「神といふ絶對的概念は如何にして規定的有に到達するか」といふ問題 (概念論の中心問題) が論ぜられ、それによつて主體は眞なる個別・即ち人格として自己を解明するであらう。亦併せて論理學の推論が即且向自的にはやはり、「有論—本質論—概念論」でなければならぬ所以が明らかにされるであらう。そしてこれら前進途上の問題の展開は實は全く逆の方向であるかの如く見えた邁及的探究が遍歴せねばならぬ諸問題の形成する圓環と全く相蔽ふのである。(III) 以下がそれを實證する。即ち始元の邁及的研究自體が前進の方向の研究と一つの圓環をなし、結局常に種々なるエレメントの種々なる圓環を通じて唯、一つの問題が論じ抜かれてゐることが明らかとなつて來るのである。一切は實體的始元が主體的始元として自己を開かねばならぬ、といふことを中心として回轉するのである。

それ故、普遍的エレメントに於ける普遍的問題は單純に直線的にはなく屈折的に、否、圓環的に追究されるのであり、正にそのやうな意味で辯證法的思辨の核心は「最も近くにあつた所の最も遠きもの」であり、その逆なのであ

る。願れば吾人は實に *negativ-spekulativ* な方法を根底に置いて精神現象學から論理學のエレメントに移行したのである。——だから最後には再び精神現象學をも問題とするであらうことをこゝに豫め注意しよう。第三—第五節に於ける問題追究の秩序はかゝる必然性に從つてゐるのである。——

(註16) G. Lasson, Einleitung des Herausgebers von Logik, besonders, LXXXIII.

(註17) Logik. Bd. II, S. 3.

(註18) Logik. Bd. I, S. 54.

(註19) Logik. Bd. I, S. 58. ○印は筆者の附したものを。

### (III)

——辯證法的世界を把握する爲の根本は「學への否定的媒介」の意味を解明するにあつたが、その普遍的なる解明(意識から見られた限りの特殊の解決ではない)は論理學に於てはじめて可能となつた。(第一節の結論。)さてこの普遍の地盤では「否定」の概念は、最初四分法の悟性的圖式に從つて區分され、夫々別個に分析され且つ總括され、それによつて盡されるかのやうであるが、それは實はたゞ一つの思辨的核心に、即ち始・中・終の全過程の隨處に自己を限定する眞の普遍者——「主體」に縮晶せしめらるべき概念であることが明らかとなつた。(第二節の結論。)然し普遍的エレメントに於けるかゝる普遍的概念は、それだけとして直接的・悟性的に、否、單に *negativ dialektisch* にさへも取扱はれてはならないのであつて、辯證法的圓環全體の認識を基礎として——といつても思惟に安逸を食らせる術が得られたかの如く考へてはならぬが——思辨的理性的に把握されねばならなかつた。思惟は、有の地盤ではこの直接者を否定して背後なる又は前面なる本質へ向ひ・本質のエーテルに於ては逆に、さきに否定された有を回復し措定する所の・即ち些かも自同的存在に凝滯することなき思惟として、絶對の否定作用と一つでなければならぬ。常

に自己と相矛盾する方向の運動を意識しつつ然も自己に没頭し、没頭すると同時に統一へ復歸する自覺に思惟は立脚しなければならぬ。だから始元論に於ては *negativ-spekulativ* 或ひは *negativ-systematisch* といふべき態度、即ち純粹有を否定して、この純粹有を結果した「最初の否定」を *für sich* に、かつ溯及的に解明する、といふ方法を採らねばならない。(第三節の(Ⅰ)・(Ⅱ)の結論)——

始元論の核心はかくして先づその前辯證法的契機の方向に求められねばならぬ。吾々は *negativ-spekulativ* な態度で純粹有の背後に迫り行かねばならぬ。そしてこの溯及の極まる處、即ち「最初の否定」のプロセスの發起點を、規定的結果たる純粹有から區別して純粹始元といふならば、かゝる純粹始元が自己を先づ否定し、自己ならぬ純粹有へ擧げて自己を内化するプロセスこそ、さきの「崩潰する」に「突き放す」等の一種 *theosophisch* な表現が意味する所のものである。始元論の解釋に際して殆んど常に看過されてゐるやうに見えるが、然し實は最も重要な此等の言葉を手掛りとして、吾々はいかなる哲學的規定にも先行する過程、その限り思惟規定の辯證法が經過するプロセスとは本質的に區別さるべきプロセスを認識することが出来るであらう。こゝに純粹有の無限の過去(實はその無限の將來でもある所の過去)が全き忘却の裡から思惟規定の辯證法の媒介を経ることなく週及的に指摘され措定された譯である。

——それではこのやうな無過程的過程・思辨的過程はおよそ如何なるものであらうか。又その發起點たる純粹始元とは如何なるものであらうか。

(1) かゝるプロセスは最初素直に考へれば精神現象學から論理學への媒介過程として、従つて純粹始元は即ち絶對知として考へられるであらう。確かにテキストは、先づ斯くの如く解釋させる多くの敘述を含んでゐる。——然るに絶對知と純粹有との間には、内容の増減なきそのまゝの單純なる受渡、従つて *affirmativ* な同一性の如きものは決して存在しない。前者から後者への媒介過程は悟性的に自明なものでは決してない。寧ろ兩者の悟性的内容は相互に否定しあふ。絶對知は精神現象學に於ける最も豊富かつ具體的な意識の段階であつて、分散・特殊的に自立し・



かつ繼起した意識の諸形態を、an sichには既にそれらの中に生起して來てゐる概念統一によつて一纏めにし(zusammennehmen)統一する所の自覚段階に外ならない。即ち精神の純粹否定的運動が、——自己を分割して(enzweien) 定在のエレメントに立たしめ、以て意識としての自己と對象としての自己との對立性の形式を自己に取らしめつゝ、同時にこれらを共に自己として自己の概念把握の中に留め置く圓環運動が、豊かなる定在の富とそれの否定的統一とが、——これらのものが絶對知に到達した意識に現在してゐなければならぬ。——然るにかゝる生きた運動の具體的自覺が、急轉直下・全くそのまゝに(無過程的過程によつて)最空虚なる純粹有の自覺であり絶對的一面性の自覺でもある、とは一體如何なる根據によつて言ふことが出来るのであるか。精神現象學では少くとも分析されて居らずその最後には學の諸體系への展望があるのみである。其處で開かれた論理學へのプロセスは然し純粹有へのプロセスでもなければならぬ。それ故に詳細に考へて行くと「知がその對象との合一の最頂點に於て合入しゆく……」といふ表現がどうしても問題となるのである。いかにして豊富な諸區別は統一のエレメントの中に純化され透明化されることによつて直接的有であるのか。

絶對知から純粹有へ affirmativ に且つ affirmativ に進まうとする悟性的意識は此處に、自己の同一律的立場の止揚を、自己の文化的擴大の挫折を自覺せざるを得ないであらう。即ち絶對知→純粹有のプロセスをその外側から für uns 的に、然し für uns の立場での(思辨的理性の先づは negativ なる立場)に於てではなくそれとは全く逆に凡そ事態に對して形式的なる同一律的悟性的立場に於て分析し反省し觀察する場合でさへも、既にプロセスの連続性への期待は裏切られる。否、其處には明らかな飛躍があり、轉換があり、否定があるのであつて、恰も類から種を抜き出す如く無抵抗に、且つは順風滿帆といつた場合に純粹有が流れ出して來るのでは決してない。況して、意識の自覺面に觀る限そのものを内在させ、内在させると同時に翻つて negativ-spekulativ な立場に自己を高揚しつゝ、還つて居る自由の立場に於ては必然的に、意識の歩む道は實は否定的媒介の道なのでなければならぬ。——然るに宗教

的意識から絶對知への轉換は絶對者の即且向自的なる自己開示を、從つて蔽はれる事なき自體的な臨在を意味するが、反面精神なる絶對者は自己を意識の知に於て知ることによつてのみ絶對であり主體であるが故に、絶對者は自己を開示すると同時に意識の知の中へ隠蔽しなければならぬ、知の特殊形態に直ちに自己を外化しなければならぬ。絶對は抽象的知識の立場にまで——絶對がその内容となつてゐる限りに於て *für uns* には既に純粹思惟の立場にあるといふべきであるが自覺面・形式面からいへば未だなほ意識と同じく内容に對して外面的といふべき抽象的知識の立場にまで——墮ちねばならぬ。しかも知識は成立したばかりであるから凡そ知識といひ得る限界に迄墮ちねばならぬ。即ち知識の始元といふだけの知識・自己が絶對知であることを確信してゐるだけで、その絶對性主張の權利に於ては他の現象知に比して何等の特權をも認められ得ないやうな主觀的絶對的確信・の所有とならねばならぬ。無限の高揚は正しく無限の顛落なのである。即ち眞理から外化せられた内容（＝意識の所有）と自己同一に留まる内容（*für uns* のみの所有）との二重性の新たな發生である。そこには絶對者の純粹有への自己否定・「最初の否定」が存するのである。——然し若しさうであるならば、意識の自覺面に於ては宗教的表象から絶對的確信への（否定を介してではあるが、私念から私念へと）意味で一種連續的なる移行があるに過ぎないであらう。眞理の概念的内容（絶對者）は自己を自己に對して隠蔽し意識的悟性的自己となしたからである。だから意識は自己を知らなく。自己が事實經驗して居り、否、それによつてのみある所の「最初の否定」を記憶しない。現在するは唯、絶對に到達したといふ絶對的（實は主觀的）確信のみである。絶對性を確信せるが故に自己だけで絶對的に孤立してゐる意識である。だが既に *negativ-spekulativ* の立場にある吾々は、意識が精神現象學から論理學へ進む道程に於て、實は否定的媒介の道を歩んだのであることを看取しなければならぬ。絶對知↓純粹有のプロセスには深く考へれば、刹那の遭遇と永遠の別離とが一つになつてゐるやうな（然しこの別離そのものの中に既にそして常に永遠が前途はれて居るやうな）最も深き思辨的事態が潜んでゐる。逆に自己隠蔽のみが絶對者の自己開示の始元なのである。意識が無心に歩んだ一歩は實

に無限の屈折を含んだ無限の距離であつた。——だから此處には *negativ-spekulativ* な立場からもつと解きほぐしてゆくべき種々の錯節が感ぜられる。今、含蓄的に述べた事柄の中には更に一步概念に翻譯すべき何か未だ残つてゐてそれを明かにしない限り絶対知↓純粹有のプロセスが否定的媒介のプロセスである、といつてもまだ形式的规定に過ぎないやうな深い何か其處に隠れてゐる。

(註20) それ故絶対知の純粹有への否定的轉換を *affirmativ* に理解しようとする如何なる試みも誤謬である。たとへば(α)同一眞理内容の精神現象學的側面からの理解が絶対知であり論理學的側面からの理解が純粹有である、一面から見れば……であり他面から見れば……である、といふやうな傍觀的理解のみを以て對することは事態の核心から既に遠く逸れてゐる。ヘーゲルの意味に於ても傍觀的觀察は事態の奥底ではあるけれどもその全體ではない。況して通常の立場でさきの如く言ふ時、それは、この二つの側面の間に比較を行ふ者と比較される二つの内容とは相互に冷淡であること・この外的反省が行ふ二つの立場の間の視點は平穩な航海であること・眞理そのものも亦その兩側面とは無關心的であつてそれら眞理の兩側面の成立は外的反省の偶然的構成にのみ屬すること・など、實に多くの前提を無批判に豫め使用してゐるのである。だがヘーゲルの概念に於ては絶対知は自己が純粹有であることを知らねばならぬ。換言すれば、外的反省(傍觀的觀察)は知の運動に内化されねばならないのである。——同様(β)學への豫備學乃至認識論としての精神現象學が完結しそこに安んじて思辨を行ひ得るエレメントが準備せられたからといつて、絶対知↓純粹有のプロセスの否定性を措定することなしにすぐに純粹有を論理學的始元として認めることは速断に過ぎるものであらう。その場合、精神現象學が如何なる論で通常の豫備學と異なるか々おそらく見落される。が、所謂認識論的立場をそこで表象するのならば、學への出發の爲に完結した形式的、思惟に對して純粹有といふ内容がどこ迄も無關心的他者として、外から反省されるだけの、然も反省の外にあるもの、として對立することになるであらう。そこで純粹有は一つの獨斷的始元へ通轉するであらう。

(2) 絶対知↓純粹有といふプロセスの否定性を眞に把握する爲には、プロセスに内在して然も超越する絶対的主體そのものに——プロセスの眞の出發點たる純粹始元にまで立ち戻らねばならない。(1)ではまづ絶対知即純粹始元として素直に考へられた。然し一應それは承認するとしても緻密に考へて行くならば、純粹有といふ一點の影なく曇なき

眞實の明るさ(その實、凡ての牛が黒い綾なき闇夜)の中に辛うじて残つてゐる影は「最初の否定」の働きの痕跡を意味するものと理解されねばならぬのであるから、論理學の王國から單に回顧され溯及された限りの、従つて純粹有から直線的に・肯定的に逆行した極點としての、出發點を以て純粹始元としてはならない。「論理學の始元」とは論理學から見られたといふ意味ではなくて、かゝる被限定性を根源的に脱却し、逆に自由に自己を論理學へ解放する(entschließen + Schluss をentする)といふ意味でなければならぬ。論理學の規定と同列である、といふ意味ではない。だからかゝる純粹始元は同時に單に精神現象學の側から規定されるだけのものであつてもならぬであらう。即ち絶對知に於いて臨在せる絶對は意識の所有といふことを無限に突破し絶對そのものへの還歸といふ意味を含んで居らねばならぬ。絶對知への意識の自己超越は寧ろ絶對者の自證であり自知であり自己開示であつて、それ故媒介する有限的自己の消失である。絶對知に於ける絶對は單なる精神現象學の終點といふ意味に盡きるのではない。絶對といふ以上、精神現象學によつて到達せられた眞理内容は、論理學の絶對的理念の内容に比べて・否、エンチクロペデーの哲學的精神(最後のイデー)に比べてよへも、より淺い・とかより貧しい・とかいひ得るものではない、むしろ一つのものであると言ふべきであらう。——かくして否定の意味を眞剣に考へる限り吾々は先づ純粹始元として Husserl 的なものに、精神現象學の地盤にも論理學の地盤にさへも拘束されない自同的存在に徹底しなければならぬ。換言すれば(a)純粹有から純粹始元へ溯及する場合にも(b)宗教的意識から絶對知へ躍入する場合にもいづれも、否定的媒介の概念を正しく捉へる限りは、或意味で外化に無關心に自存する自己同一者に先づ到達しなければならぬ。そして精神現象學と論理學との關係を統一的に把握せんとする限り、即ち論理學的普遍的立場に立つ限り(a)(b)の結果は一つでなければならぬ。純粹有からの溯及と宗教的意識からの前進とが夫々到達する自同的存在は唯一なる絶對者に結合し、かゝる絶對者のみが現在しなければならぬ。が、更に徹底的には吾々は次の如き概念把握に到らねばならぬであらう、即ち、絶對知に於ける精神の純粹圓環運動(精神現象學)、絶對的理念に於けるロトス(das

ursprüngliche Wort)の純粹なる方法(論理學)、哲學體系の三推論式とそのイデー、即ち絕對的精神として永遠に自己を活動させ自己を産出し自己を享受する所の、即且向自的に存在する永遠なるイデー——從つてアリストテレスの形而上學十二の七に於ける神のテオリヤに關する部分も亦(エンテュクローペディー)、これらに臨在せるものはすべて、神の・絕對的普遍者の・唯一同一なる自覺である、といふ認識に吾々は到達せねばならぬであらう。凡ゆる哲學的自覺を通じて一貫せる最後最高のものが、自覺の諸エレメントの右のやうな最後の箇處で自己を自體的に開示して居り、かくて諸エレメントは夫々神に直結してゐるのだ、と言ふべきである。否、更に概念の上からいつてかゝる絕對者は諸エレメントの最後にあるのみでなくすでに、精神現象學の始元にも、論理學の、從つて亦三つの體系形式の始まりにも、且つ歴史哲學の最初にも存在するとさへ言はねばならぬであらう。蓋し最後にあるものは最初にもあり過程の隨時隨處にもなければならぬからである。(かくて精神現象學の絕對知が全體系の展望をなすのは正に當然のことなのである。)だから全體系を最初から最後まで包み盡す絕對の主體が今や純粹始元の内容となるのである。

——かくて negativ-systematisch に、即ち思辨的方法の自覺を根底に置きつつなほ否定的に「最初の否定」を追究する限り、先づ *Wesen* 的なる主體、永遠の相下の神そのものに吾々は到達する。最早直接的ではなく否定を介してゝはあつたが、從つて單なる主語的論理の方向にといふのではないが、猶觀想せられた限りの極限ともいふべき絕對者が今や措定される。前辯證法を内容の辯證法から引離して考へる以上、どうしても先づ其處迄徹底すべきであると考へられるのであつて、全哲學體系の始元としての自同者が純粹始元の本質的<sup>wesentlich</sup>内容なのである。

それ故に、自覺の諸エレメントに夫々固有なる制約から自由な *Wesen* 的な純粹始元が、實は絕對知に於ける向自的絕對であり、純粹有を否定的に産出するプロセスの最初にあるものである。絕對知↓純粹有のプロセスは眞實には純粹始元↓純粹有と規定されねばならぬ。逆に純粹有は論理學の諸思惟規定の始元であるが、この純粹有を結果する純粹始元は「論理學の」或ひは「定有的推論の體系(論理——自然——精神)の」といふ限定すらをも實はもう既に越えて

ある本質的な自己同一者である。

然しながら純粹始元はかくの如く前提・媒辭・結論の凡てであり、始・中・終の凡てであるだけ、ではなく、即ち一切の限定を無差別に包含し、無關心に超越する、だけでなく——主體なのである。哲學的自覺の諸エレメントに向つて、從つて又、或ひは定有的推理の體系（この時は先づ純粹有）へ・或ひは反省的推理の體系（自然——精神——論理）へ・或ひは哲學的理念の體系（精神——論理（イデー）——自然）へ向つてその都度自由に自己を限定し隨時隨處に體系を創始する主體そのものなのである。更に *positiv* に言ひ表はせば普遍的媒辭そのものに外ならない。それは推論式の兩極に向つて自己を根源的に分割し（*sich un-tellen*）これを自己の *Manifestationen* として規定する。哲學的イデーそのものだからである。——若し純粹始元の内容における本質から概念へのかゝる轉換がなければ純粹始元は單に一切の限定を超越する自同的存在として、區別項なき媒介作用の無から無への空轉であり、ひたすらなる否定の威力であり、遂には靜止せる空虚の深淵であらう。このやうな純粹始元に關する知識は無宇宙論的な實體の形而上學であり不動の二者に關する汎神論である。現象の生滅變様に無關心に靜止せる基礎概念への到達であり、一切を絶對的無差別の奈落に投ずる形式主義の主張である。或ひは君主的支配神の否定的意志であり或ひは市民の善意と諦念すらをも無慈悲に消耗する運命の暗さである。それは自らは始まることなくして唯、一切を死なしめかくて自らも死にてゐるのみの死神——否定するだけの *Itzen* である。それといふのも諸エレメントの直接性を否定して拓かれた前辯證法といふ思辨的領域なのであるが、純粹始元といふ絶對者はなほ哲學的觀想の對象であり高次の文化主義の構成にかゝつてゐる限りの絶對者だからである。それは生ける神ではない、宗教の神ではない。名ばかりのもの・悟性の抽象的産物・*caput mortuum* なのではない。——これに反して絶對者は生ける神であり、概念であり精神であるといふこと、無盡にして無礙なる創造作用として出發點にも終末にもプロセスにも内在し且つ超越する *Kreislauf* そのものであるといふこと、これがヘーゲル形而上學の根本概念である。有限者を救済するの能力なく自己の實體的統一へ逃避し

て虚名を維持するのみの神々をパンテオンともども棄却し、迷へる（Ⅱ自立的なる）最後の羊（Ⅱ區別項）までもその愛（Ⅱ概念の絶対媒介作用）の中に捉へる神の中へ相對的自己の回心（Ⅱ悟性的立場或ひは主觀主義の克服）を通じて還ること、主體性の最も鋭き個別的尖端（Ⅱ回心）に自己を開く神のみを神とすること、これが最奥の *Umwelt* である。（吾々がつきに辯證法把握の根底に *negativ, positiv* の兩側面を持つて圓環を置いたのは正にかゝる概念に基づつてゐたのである。）

だから、今や「最初の否定的媒介」の研究は *negative-spekulativ* な方法（溯及）の極點から *positive-spekulativ* な方向（措定）へと轉回し始めなければならない。出發點の本質的實體的自己同一は自己を知る主體となるべきであり、絶対媒介の作用として自己を開かなければならない。かゝる哲學の理念そのもの・絶対的普遍者・自己を知り自己の聲にのみ傾聽する理性・が媒辭となつてはじめて（否、この媒辭自體が既に推論式なのであるが）、論理學に始まる體系と精神現象學との統一は即且向自的であり得る。そしてかゝる兩極を持ち哲學的理念を媒辭とするこの推論式は實は形の上からいつて哲學體系の第三の推理形式に該當するものなのである。<sup>(註1)</sup> 第三の推論式、それが純粹始元として根底になければならぬ。（内容的に「精神—イデー—自然」といふ第三の推論式が精神現象學と論理學とをいかなる實質に於て媒介するかといふ問題は別の機會に課題と致したく思ふ。こゝではかゝる對應の形式的必然性のみを論じ新しい課題を豫示するに留める。）——このやうな推論式を根底に置いて解釋するならば、絶対知と純粹有といふプロセス否、純粹には純粹始元と純粹有といふプロセスは、かゝるイデーの自由なる自己限定の働きが精神現象學といふ一圓環を完結する（自己に内化する）と同時に（主體の自覺的本性に從ひ）論理的思惟に向つて自己を押し開くこと、思惟しよう<sup>(註2)</sup>と決意すること、他の圓環ではなく（それも可能であるが）この圓環の創造を選擇しかくして普遍のエレメントに向つて更には純粹有へ向つて自己を最初に否定し外化すること、純粹有と純粹始元と純粹始元と純粹有の方向と相俟つて圓環たるべきこと、を意味するの<sup>(註3)</sup>でなければならぬ。更に離く<sup>(註4)</sup>ては *negative-spekulativ* と *positive-spekulativ* とは哲學

的イデーの自覺を根底に置きつゝ兩極から媒辭へ還歸する方向であり *positive-spekulativ* とはイデーから兩極へ自己を根源的に分割する方向なのである。かくて *Kreislauf* の全體を根底に置く眞に辯證法的なる方法は究極的にはかゝる最後の推論式（哲學的イデー）として基礎づけられるべきであらう。（II）を参照）

——このやうなイデーの立場から論理學を、否、エンテュクローペディーを解釋することこそ實は筆者がここで努めてゐる所のものである。論理學テキスト、否、吾々が有するエンテュクローペディーの體系は、定有的な移行の形式に従つて居るが故に移行といふ方法によつて一貫して見通すことが出来、その爲にこそ特殊の相對的領域から概念を *erinnern* するの勞を永きにわたつて吾々に強ひるものであつた。然しこの必然的の勞を何故忍ばねばならぬか・何故定有的の推理から始まらねばならぬか・といふことの根據（辯證法の最後の問題）は移行そのものゝエレメントでは埋没してゐる。それを明かにするためには先づ論理學を特殊の移行的契機から解放し現象學的二重性を除去し眞なる思辨的存在論として純粹普遍の立場から解釋すること、しかも移行そのものに不即不離に、自由な態度で解釋すること、換言すれば純粹存在論ならしめるための方法を求めることが必要である。その爲にこそ吾々は哲學のイデーの *Kreislauf* を根底に置き、その *negativ-spekulativ* な契機を先づ採つたのであつた。それは今や普遍的媒辭そのもの、イデーの推論式として一應の完成を見た譯である。

(註1) *Encyclopidie*, § 577.

(註2) 精神現象學と論理學との統一的推論式

○かゝる統一的推論式を無理に普遍化し圖式化しようとするれば左圖がいくらか事態の消息を傳へるに近いといへよう。絶対知と純粹有のプロセスは太線で示した部分である。精神現象學、論理學の圓環がともに完全には閉ぢてゐないのは、純粹始元（主體そのもの）によつてはじめて精神現象學も論理學（惹いてはエンテュクローペディー）も完結し得る、といふことを表はすための工夫である。しかしこの圖は不備であり直ちに否定されねばならない。主體が自己の含む諸エレメントの中に適に絕對的に包まれ、映し出されつくすといふ事態はいかなる圖式にも表はす術がなく、かつ「最初の否定」はきながら有的なプロセスであるかの如





體の形而上學に逆轉し、その持つ凡ゆる難點を自己に引取らねばならないからである。或ひは論理學の外に於て積極的な哲學的主張をなし、體系の基礎を非論理的なものの上に置かねばならないであらうからである。(だがこれこそ汎神論である。)それ故主體性の形而上學がヘーゲルのいふやうに唯一 *echt* なる哲學(絶對的觀念論)である爲には、さきの前辯證法的思辨的事態を、規定されたものが、即ち主體の自己解放の結果(先づは論理學のエレメント)が、逆に悉く内化し切つてしまはねばならぬであらう。かの圓環はその存在と同時に直ちに論理學に自己を擧つて内化しなければならぬ。哲學的イデーの根源的分割はさういふ意味で綜合的判斷作用といふべきものであつて(第四節参照)、そしてこれが *positiv-spekulativ* と云ふことである。——かくて前辯證法を内容の辯證法から抽象した先の方法とは逆に今度は論理學のエレメントに於て、この圓環を考へて見なければならぬ。そしてこの内容の辯證法をして前辯證法を映じ取らせることは、實は内容の辯證法が前進的に、即ち論理學の諸規定を通して、だから溯及的方向とは正反對の方向に、自己を完成する時にはじめて成功するであらう。内容の辯證法は(すぐに明らかになることだが) *erinnernd* な、そして *übergelend* な方法を辿るからである。そしてその最高頂たるイデーに於て一つの圓環が成立するとも、それがさきの前辯證法の圓環と相蔽ふならば、即ち溯及的方向と前進的方向とに夫々成立する圓環が實は唯、一つの圓環をなすことが認識されるならば(今の所一つにならねばならない、と要求されてゐるだけである)、論理學、そして更には主體性の形而上學は成功する譯である。——

——この最も困難な思辨的認識を繰返して詳しく考へて見よう。現在吾々が所有してゐる論理學は悟性の自覺面を追つて純粹有から絶對的理念へ *erinnernd* に、又 *übergelend* に一方向的にのみ進むかの如くに見える。然しその眞實態に於ては絶對理念に於てのみ概念的に措定される所の、イデーから純粹有への *Kreis* が、同時に最初から展開してゐるのであつて、この圓環は定有の圓環と或ひは全く一體となつて同じ方向に進み (*an sich*)、或ひはこれを遮つて逆に回轉し、それによつて自己を開示し (*für sich*)、遂にこれと全く相覆ひ、論理學はかゝる思辨的否定者

に無限に媒介されつゝ現にある通り斯くの如く *dasein* するのだ、即ち個別的に存在するのだといふ境地ニヒトに到らねばならぬ (*an und für sich*)。然し定有的圓環とこれに内在しかつ超越する圓環——逆の方向に回轉する、と單純に言つてはならぬ、それは隨時隨處に前者を切斷し・没落させ・高揚して、その都度自己との圓環的統一を貫は既に無盡に成立させてあるものであるから——との二重性は、勿論定有的圓環には殆んど最後迄把握されない。況んやこの二重性が單純に「いふ」こと、に於ては、言を俟たぬ。そこで究極の *das Spekulative* を把握する爲には *negativ-spekulativ* に始めねばならなかつたのであつて（その必然性は再三力説した）、その結果は純粹始元ニ純粹有の *Kreis* を・従つて論理學全體を・先取することになつた。先取といふのはこの圓環は實は絶對理念ニ純粹有の圓環に外ならぬからである。それで凡ゆる意味で直ちにこの圓環は定有の圓環と媒介されねばならぬ。定有の圓環へ自己を悉く映現し内化せしめねばならぬ。主體の思辨的自己自覺はテオゾフィーや惡魔禮拜ではないのである。——

これが純粹始元ニ純粹有の *Kreis* が論理學の *positiv* な内容に轉ずべき理由である。然しそれ故吾々はもはや單純に定有の圓環に歸る必要を持たなす。 *positiv-spekulativ* に定有に沿ひつゝこのプロセスから自由であればよい。即ち *das Affirmative* そのものは直ぐに越えて定有の *Allmählichkeit* に於ける思辨的存在（主體）の否定的自己開示を辿つてゆき、それが眞に眞無限となるかどうか、主體は主體的自覺に達するかどうか、かくて定有の圓環が、始元の圓環と一つになるかどうかを見ればよい（第四節の方法）。それが論理學成否の要となることは蓋し見易きことであらう。換言すれば主體が眞に創造の主體として論理學的自覺に盡されてゐるか（論理學に自覺されること）が、主體を實體から區別することなのであるから——、否定の否定は眞に肯定たり得るか、創造（最初の否定）の秘密は果して哲學的内容になつてゐるか、が「否定の研究」の最後の問題内容となるのである。 （未完）

（筆者 京都大學文學部「哲學」天學院學生）