

ヘーゲルの二元性

橋本峰雄

—M. M. gewidmet.—

Ich gebe mich dem unermesslichen dahin,
ich bin in ihm, bin alles, bin nur es.

弘遠な形而上學の體系も、その基礎は單純な論理的主張もしくは言語的類似にあつて、このモデルを原理乃至方法として擴大することにより、夫々の體系が成立してゐると一般にいはれる。しかも、このモデルそのものが常に哲學の根本的パズルであつて、これを解くことに體系全體が要求されることになる。

ヘーゲルの體系のこのようなモデルは、「他在における自己同一」——Sichselbstgleichheit-im-Anderssein——なる術語によつて表現される彼の自由概念である。ヘーゲルはこれをすべての範疇の根柢にある「單純範疇」——ein-fache Kategorie——と呼ぶ。この Bei-sich-selbst-sein-im-Anderssein なる自由のリズムが、現實を貫き、哲學的思想を貫いて、われわれの學問の全體、概念の發展の全體の中を動く、とヘーゲルはいふ。主觀と客觀、自己意識と意識との關係もこのモデルによつて考へられる。しかも、神は自己を分割し有限化して對立の中へ自己を啓示し（自己疎外）、その對立の中で自己にとこまる（自由）、との言葉のごとく、ヘーゲルのこの自由概念の根本經驗は彼の宗教に求められる。かくて、「すべてのものはそれ自身において矛盾してゐる」といふ、ひとを不安ならしめる命題を容赦なく展開する、ヘーゲルの辯證法も、そのモデルは彼の自由概念にあり、その根は「有限精神の無限精神への高揚」

と定義される彼の宗教にある。この宗教のもつ直觀乃至表象といふ形式の直接性を哲學の概念的思惟の形式に換へること、これがヘーゲルの問題である。すなはち、絶對者の認識。疎遠な超越神を「信仰」の對象とするのではなく、彼岸と此岸との二元性を克服して透明な神を「認識」することである。この中世以來の神と人間とのいはば縦の二元性と共に、近世において明確な形をとつた自然と人間といふ横の二元性が指摘されねばならぬが、この縦横の二元性に根をす諸々の對立矛盾（ヘーゲルの言葉によれば、精神と物質・心と身體・信仰と悟性・自由と必然・有と無・概念と存在・有限と無限・理性と感性・知性と自然、等々の分裂）を、神、すなはち、ヘーゲルによつて辯證法的に自己展開する概念（絶對的理念）と規定される神、の中に一元化すること、これがヘーゲルの體系である。

* *Phänomenologie des Geistes, Lessons Ausgabe, S. 178.*

以下、引用はランマン・ホムハイヌスターの版による。また、特に略號は次による。

Phän: *Phänomenologie des Geistes.*

GL: *Die Wissenschaft der Logik.*

Enc: *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften.*

FR: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion.*

Nohl: *H. Nohl, Hegels theologische Jugendschriften.*

** 「精神現象學」と「體系」の關係と「自己」の問題とがヘーゲル研究において好んで問題とされ、ヘーゲル自身困惑したといふ説が普通であるが (e. g. Busse: *Phänomenologie und der Staat, S. 90*)、ヘーゲルは「現象學」以前に彼を體系をほぼ既に完成してゐたのであり、また彼自身の「現象學」は「認識」といふ具體的對象に關して、他の具體的諸對象に關してと同様に、自らの方法の一例を示したものであら (GL I, S. 35) とづかぬく、特に問題とすべきことではない。主観と客観との關係を特に更めて考察したにとどまり、いわれど「現象學」を通じて論議する、とつかぎは捨つねばならぬ。むしろ「現象學」は *für uns* なる技巧がオナヤウロ、その原理を「自己」に持つてゐるのである。 Cf. J. Hypolite; *Logique et existence, p. 247.*

ヘーゲルの問題とわれわれが規定した「絶對者の認識」とは、「有限者の媒介による絶對者の自己認識」(FR I, S.

151.)を意味する。この場合、哲學史即哲學といはれるヘーゲルの體系の哲學史的先蹤の中でも、スピノザの實體、ライブニッツのモナド、及びカントの純粹統覺を、われわれは念頭に置きたい。ヘーゲルは、スピノザが神を唯一の實體とし、神のミが唯一の眞實在であると主張したことを多とする。しかし、この哲學は、差別或ひは有限性の原理を正當に認めないため、必然性の神にとどまり絶對的自由な人格としての神に達しなかつた、とヘーゲルはいふ。いはゆる無世界的な實體の同一の神に缺けてゐる「個體性の原理」を、ライブニッツのモナドは補ふ。これは、ヘーゲルにおいて有限者が無限者の規定に缺くべからざるもの、といふ主張を意味する (GL. I. S. 132)。かくして、ギリシヤびとには未だ知られざる神であつた眞に普遍的な絶對的自由の神、クリスト教の神、がはじめて哲學の原理となりうる。ヘーゲルは、聖靈といふ眞の普遍として三位一體の神が弘化したところのルターのかの宗教改革の原理は、カントの「統覺の根源的綜合的統一」(GL. II. S. 221)において——デカルトのユギトによつて先驅されつつも——はじめて哲學の原理となつたものと考へる。カントの「自己意識の先驗的統一」は、ヘーゲルによれば、カントのいふごとき自己意識の主觀的作用にとどまるものではなく、むしろ絶對者そのもの、眞實在そのものである。超越神論のカント「哲學」による克服(ハイネ)、これがヘーゲルにとつてのカントの眞の意義である。大まかにいつてこのやうな諸限定を捨つてゐる、ヘーゲルの「絶對者の認識」において、その「認識」とはカントにおける概念(思惟)と存在(直觀)とを一致せしめることである。すなはち、神の概念と存在とを媒介すること、神の存在を證明(推理)することである。ヘーゲルはその「論理學」の概念論における「主觀性」より「客觀性」への發展を概念の實在化といひ、神の存在論的證明であるといふ。しかもアンセルムス以來の證明が神の概念と存在との一致を無媒介に前提して、直接知乃至信仰のミを主張するヤコービと異ならぬといふ形式上の缺點を、ヘーゲル自らは、神と有限者との媒介の道を加へ、補正すると主張する。勿論ヘーゲルにとつても、神の存在根據は神自身である。ただ、その認識根據 (GL. I. S. 108) を求めるわけである。

*ヘーゲルがクリスト教の Trinitas のドクマを如何ほどするべきかは疑問である。後期の體系の中で屢々 Dreieinigheit に引いて語られるが、例へば「大論理學」を「世界と有限精神とを創造する以前の神の敘述」と稱し「Wesen による Begriff (の移行を概念 (ノチス) の Genesis (generatio) とし、概念 (ノチス) の創造作用 Schaffen (creatio) に引いて語り、「論理學」より「自然哲學」へを概念の解放 Befreiung とすること」どの程度までかのドクマが意識されてゐるであらうか。「宗教哲學」でヤコブ・フーバーの三位一體の解釋を觸れては、(FR III, S. 83) また早くスエマン期に「モクタンノト、タウラーからの執著があつたこと、イホナ期に Vom göttlichen Dreieck なる短文——これによって、それは ein Dreieck von Dreiecken である——を述べてゐる」(Hoffmeister; Dokumente zu Hegels Entwicklung, S. 303-6) 等が知られるが、これらは彼の神秘的汎神論の表裏であつて、オランダドクマなドクマ解釋からは遠いであらう。彼は明かにクリスト教を超えたのである。自らの宗教は geoffenbart なるでなく、offenbar なる、それ故クリスト教を超えると明言してゐる (FR I, S. 74)。「歴史哲學」でも自由ヘーゲルン世界を三時代に分けこれを父と子と聖靈の國に對應させてゐる (武市健人譯下巻一七六頁)。ヘーゲルの辯證法がクリスト教の Trinitas のドクマから出たとは考へられなう。むしろ逆である。ヘーゲルは體系を整へるのにそのドクマを形式的に後から借りたと考へるべきである。それは單に symbolique な或は mythique な價值しか持たない (Cf. P. Asveld; La pensée religieuse du jeune Hegel, p. 230)。この點に關聯して、フーバーの哲學は最もはげしい無神論の體系である、といふ此時もなされう (H. Niel; De la méditation dans la philosophie de Hegel, p. 214)。つづれにせよヘーゲルの辯證法をかのドクマに直接結びつけるべきではない。

ヘーゲルの眼より見て、有限者の最も有限な規定は感性的所與たる「このもの」—Dieses—である。「このもの」は「完全に限定された存在」—ein vollkommen Bestimmtes—(Enc. § 289)、「限定されにされた存在」—das bestimmte Bestimmte—(Gl. II, S. 205) である。すなはち「いはゆる表示的 (ostensively) の規定をせうるものである」。

この最も賤しきものに神の慈悲と慰めが及んでゐることを知ること、そのことが、ヘーゲルの神を保證する。概念と存在との一致とは「絶対者」と「このもの」との一致である。Beisich-selbst-sein im-Anderssein とは「いま」此處に在る「このもの」におけるところの神と有限者との交りである。これは如何にヘーゲルにおいて證明されてゐるか。十七世紀初頭に焚かれたルキリオ・ヴァニニ、この神秘的汎神論の異端の言葉に、「たたひと管の麥程があるな

らば、神の存在を證しするに足る」とある。ヘーゲルは、これこそ、有——論理的理念——自然——精神を結ぶわが哲學の歩みである、と註してゐる (Pr. I. S. 166)。unio mystica に酔ふヴァニニにはひと管で事足りた斐理を、ヘーゲルはつき足し、つき足し、細工して體系を編んだのである。ひと管の貧しい斐理にも神の宿ることを信じてつゝも、迷ひあつて、この斐理も目にかざせば日の輝きを映すことを、ヘーゲルは確かめたかつたのである。すなはち、彼にはうつし世のものすべてをまぼろしとして「實在」の空にまで届く推理がいつたのである。

* ヲマセセルはじはゆる (geocentric particulars) をキスス、this に還元できざるが、this のみは名目的意義を與へえぬ基本的なものであると云ふ。彼の哲學の基礎は、「これ」の唯一特殊時空の場に於ける因果關係を意義とするものである。(B. Russell; e. g. An Inquiry into Meaning and Truth, p. 108)。哲學の基礎を認めず形而上學に耽溺するヘーゲルがこの“this”を如何に處理したかを、たゞのことゝが、われわれの問題である。

1

ヘーゲルによれば、推理はあらゆる眞實なものの本質的根據である、絶對者は推理である、すべてのものは推理である、といはれる。つまり、およそ推理の體系にはいらぬものは、神に關はりなきものである。そして、絶對者の定義として、*Alles ist ein Schluss*, (Enc. § 181) といはれる。簡々の「このもの」が夫々ひとつの推理體系である——*Alle Dinge sind der Schluss*, (Gl. II. S. 314) といふ認識とて共に、存在の全體をひとつの推理に組み込む——*Alles ist ein Schluss*, 一のでなければ、神の存在を完全に證明したことになるわけである (ヘーゲルにあつて *Alles ist alles* と *jedes* とを同時に意味する。cf. Gl. I. S. 25)。周知の如く、ヘーゲルは、概念の普遍を(イ)感覺的普遍及びこれの反省されたものである共通性——Gemeinschaftlichkeit——若しくは「すべて」といふ抽象的普遍と、(ロ)彼が「概念の全體」——Totalität des Begriffes——と呼ぶ「類」——Gattung——すなはち具體的普遍とに分け、これに對應し

て、個別を(イ)普遍、特殊から抽象的に區別された個別と、(ロ)さきの具體的普遍といふ個別、すなはち、全體—Totalität—としての個別、とに分つと共に、彼は更に概念のもうひとつの個別として、(ハ)概念の直接的な自己喪失 (Verlust seiner selbst)、すなはち「質的一著」—qualitatives Eins—若くは「このもの」—Dieses—と呼ばれるものを擧げてゐる (GL II. S. 253, S. 262-3.)。そしてヘーゲルによれば、「全體といふ個別」の中で自己の中にある概念はこの自己喪失としての個別において自己の外に出で (ausser sich)、いはゆる原始分割—Urteil—として現實の裡に歩み出て現實の個物となる、といはれる。これが概念の唯一の眞の現實性である。概念の個別化は概念の自己喪失であり、有限化である。かかる概念の絶對的否定性、自己分裂、すなはち概念と存在との絶對的分離において *Bei-sich-selbst-sein* であること(1)、概念の全能ははじめて證しされるのである。かくして、絶對者の認識、すなはち神の存在證明、と規定されるヘーゲルの問題は、あらゆる箇々の事物「このもの」を包攝しうるひとつの普遍概念とそれによる推理形式を見出すことである。概念の自己喪失としての現實的な個物のすべてを概念の「Totalitätとしての個」の中に如何にして包攝するか、といふことである。ヘーゲルの概念とは、ものの本質・價值・使命・目的である、ものの普遍的本性、類である (GL II. S. 213.)。ヘーゲルによつて概念と存在との對立とは直ちに價值と存在との對立であり、存在の全體をひとつの概念の推理體系に組み込むとは、存在を價值によつて統一することである。このためには、數量的な全體—Allheit—を概念(類)の全體—Totalität—、體系—System—へ置きかへねばならぬ (GL II. S. 291.)。ここで、ヘーゲルのこの Totalität としを言葉には、いはゆる實在論がイデアとして超越的に實在すると考へる類概念(價值概念)、すなはち概念の内包と、その概念を例示する個物を枚擧した Allheit (存在概念)、すなはち概念の外延、とが結合して用ゐられてゐることが、注意されねばならぬ。概念の内包と外延との關係が形式論理におけるごとく逆比例せず、常に正比例し、兩者が完全に一致するのが、辯證法的に自己發展する全體と考へられるヘーゲルの概念の特色と普通にいはれる。超越的なイデアといふ普遍概念を認めるプラトン以來の傳統的なイデアリス

ム（自由の觀念論）から、その普遍概念を全體概念に置き換へ（¹）普遍と全體との區別が超えられ、全體といふ個としての個の内在的關係によつて、前者のいはば立體的關係を平面的關係に解消しうると考へるものが、いはゆるヘーゲルの汎神論（客觀的觀念論）である。まぎにわれわれがヘーゲルの先蹤として特にスピノザ、ライブニッツ、カントを念頭に置きたい、といつたのはこのためである。スピノザの實體の特色たる汎神論的「全體性」とモナド（個體）の前提する「モナドのモナド」たる神の超越的「普遍性」とが、ヘーゲルにおいて一致せしめられる。彼によれば、カントの純粹統覺の眞理はこの兩面の一致を告げてゐるのである。これがすなはちヘーゲルの「概念の全體」——*Totalität des Begriffes*——なのである。

(1) Cf. E. Lask; *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, S. 67.

(2) 周知の如くスピノザは、ヘーゲルの範圍たる有、物、或物、等のいはゆる *Termini transcendentales* 及び一般概念 *Notiones universales* に關してはノミナリズムを採り、數學的觀念¹のいはゆる *Notiones communes* のみその實在性を認めたる (*Ethica*, II Prop. XI, Schol. 1^o).

自然に關し實存主義をとるヘーゲルはスピノザとは度趣になる。

さてこのやうにして、ヘーゲルの推理論は、次の三つの手續の錯雜した敘述である。すなはち、(1) プリストテレス 以來の形式論理の三段論法の諸格の價值批判。(2) およそヘーゲルの論理學の諸々の範疇、より正確にいへば夫々の *Triade* は、思惟のオルガノンであると同時に存在論の範疇であるから（ヘーゲルのいはゆる思惟即存在、論理學即形而上學）、ヘーゲルの推理論は、存在理解の全體的ペースベクタイプの様々な形式を推理の格の相違によつて把へ、夫々の有効性、十全性の段階を決定する範疇批判である。³ 従つて哲學體系の類型を推理の格で分類して批評することになる。(3) 更に、それがヘーゲルの神の存在證明（推理）の道程となる。ヘーゲルの推理は、定有の推理、反省の推理、必然性の推理に段階つけられる。定有の推理は、ヘーゲルの有—*Sein*—の次元（ペースベクタイプ）の推理、すなはち個物的存在の直觀的乃至感覺的世界に關する推理である。反省の推理は、本體—*Wesen*—の次元の推

理、すなはち悟性的反省の經驗（現象）の世界、個物的存在と普遍的價值との差別對立の世界、における推理である。必然性の推理は、ヘーゲルの概念—*Begriff*—の次元、すなはち價值により存在を統一する世界の推理體系である。一言にいへば、ヘーゲルの推理は、思惟規定—*Denkbestimmung*—（範疇）を概念規定—*Begriffsbestimmung*—（普遍・特殊・個別）に組み込むことである。そして「概念と存在とが論理の中の二契機である」（GL I. S. 29）。われわれは、はじめに述べたヘーゲルの「單純範疇」を導きとし、さきに挙げた(1)(2)(3)の經緯を區別しつつ、ヘーゲルの推理論を分析したいと思ふ。

(3) 絕對的理念の内容が、論理の體系であり、その形式は内容の「方法」である。それは理念の諸契機、諸形式の價值の認識である（Enc §237, GL II. S. 234.）。

I 定有の推理—*Schluss des Daseins*—

—悟性推理と數學的科學—

既に述べられたごとく、一般にヘーゲルの論理學は、ヘーゲルが知的に直觀する絕對者（内容）——その限りでは無限定な隠されたものである——が自己を表現し定義すべき述語、範疇（形式）——従つてこれは全體を規定するものとして哲學の一々の立場となる——を求め、その形式の内容に對する不十全性が、その内容を基準として、評價され、順次内容に妥當な形式が求められ、内容と形式とが一致する絕對者の定義に達する——すなはち、隠された神が残りなく自己を啓示し表現する——範疇批判の道程である。推理といふ形式、従つて演繹による形而上學の體系、これが絕對者を定義すべき、ヘーゲルの絕對的理念といふ知的直觀の内容を組み込むべき、最高の形式である。有限な諸規定を結ぶ命題の正しさのみによる判断を事とする悟性が、おのづからにあれば諸々のアポリア、分裂對立を、真理性を基準として解決するヘーゲルの理性は、先づ真理の形式的基準として推理なる形式を要求するのである。「す

べてのものは判断である」が、しかし判断は有限性の立場である。それは推理に組み込まれてはじめて意味を持ち、かつ理由づけられる。

直接的な個物存在を對象とする定有の推理 — *Schluss des Daseins* — は、いはゆる悟性推理である。その一般的圖式は $E \rightarrow B \rightarrow A$ (個別 — 特殊 — 普遍)、すなわちアリストテレスの三段論法の第一格である。ヘーゲルはアリストテレスから三段論法を三つの格に分類すること、及びこの分類の原理は媒項 — *Mitte* — の位置にあることを繼承してゐる。⁽⁴⁾ 第一格を模範型として抽象的普遍が特殊の媒介を通じてそれに外的な主語を包攝するものが、悟性推理である。これを批判するヘーゲルの「理性推理」とは、論理的類⁽⁵⁾が自らの中で特殊と個別の契機を統一してある完結した全體であり、主語が媒介を通じて自己を自己自身と結合するものであるから、アリストテレスの第二格 $E \rightarrow A \rightarrow B$ (個別 — 普遍 — 特殊) がヘーゲルの模範型となり、ヘーゲルの辯證法的順序では完全なものが後になるから、第二格と第三格 $B \rightarrow E \rightarrow A$ (特殊 — 個別 — 普遍) が交替し、ヘーゲルの第二格は $B \rightarrow E \rightarrow A$ 、第三格は $E \rightarrow A \rightarrow B$ となる。

(4) ヘーゲルは正しき (*Richtigkeit*) と真理 (*Wahrheit*) とを識別する。前者は悟性の能力であり、表象と對象との一致である。後者は理性の能力であり、事物の内容とそれ自身との一致、概念のいはゆる *coherence* である。ただ「悟性がなければ理性は何物でもない」といふ彼の言葉を特に留意せねばならぬ。

(5) 「オルガノン」で説かれる限りのアリストテレスの三段論法は、普遍的實質が實質である *infima species* に、これを構成する本質的な場所のひとつを介して内屬する、いはゆる主語の論理であるから、第一格が自明な完全模範型とみられるが、この普通は「類」ではなく普通の「性質」である。そしてこの第一格が模範型となるためには、アリストテレスに於いても直観が要求されるのである (D. J. Allan: *The Philosophy of Aristotle*, p. 148.)。

なほヘーゲルは推理の式的論理的研究は無意味なものとして拒けた。

(6) 論理的類は自然の類ではない。ヘーゲルの「概念の Totalität」といふ類が何を指してあるか明瞭ではないが、「自然においてひとつの類の中に二つ以上の種が見出されるのが自然の無力である」(GL II S. 216.) といふ彼の言葉や、語言判断の所で二分法を、ニュートンの色彩論よりゲーテのそれをよじることなど示してあることなどより考へると、形式論理的の二分

法、すなはち、いはゆる「ポリフィリウスの樹」を暗示してゐると考へてよいであらう。ヘーゲルの「類」は肯定と否定との二分法による。これがまた辯證法の定立と反定立となる。類とそれの相互排除的な種との全體がヘーゲルの「概念の全體」である。概念論は形式論理の再構成、むしろその絶対化とみられるのである。例へばミューアはヘーゲルの概念（類）が形式論理の類を統制の原理として再構成したことを示唆してゐる（G. R. G. Mure; *A study of Hegel's logic*, p. 185.）。

定有の推理にあつては、ヘーゲルの自由なるべき概念は、その「他在」（不自由）においてある。

悟性推理の特徴は、關係が全く外的であるといふことにある。「このバラは赤い、赤は色である、故にこのバラは色がある」といふごとき推理をいくら重ねても、「このバラ」を十全に規定することはできぬ。概念の契機である個別特殊普遍ともに直接性（所與性）のために夫々外的な個別的内容としてあり、「このバラ」「この赤」「この色」が外的な關係を持つのみで必然的關係を持たず、「このバラ」といふ對象の「概念の全體」を構成しえない。主語は無規定な無限の多様性であつて、「このバラ」といふひとつの主語に就いて無數の推理、矛盾した推理すら可能となる。かかる内容上の偶然性と共に、形式上からも、區別されたものがその統一である媒項により關係する、といふヘーゲルの理性推理の概念に適合しない。定有の推理は内容的にも形式的にも偶然なものである。推理の格はいづれも完結した體系とならず互に前提し合ひ、媒介（證明）の理由を自らの外に持つといふ直接性を示す。普遍は抽象的普遍であり、眞の統一的全體でなく、單に特殊な個の共在といふことに過ぎない。論理的に無制限の多様性を持つ定有の地平に於ける推理は、いはゆる前三段論法（*Prosyllogismus*）の「無限進行」を惹起するものである。つまりこの領域の推理は、アリストテレスに於けるごとき直観をゆるぎぬ限り、「その事物の概念の中で基礎づけられる」ことができず、存在を一義的に價值づけることはできぬのである。

定有の推理のなす證明が全く外的で不完全であることから、各項の質的な區別を抽象して、「單に量的な同一——*Gleichheit*——によつて外的な統一をはかる「數學的推理」——*der mathematische Schluss*——がうまれる。これが、定有の

推理の三つの格の後に悟性推理の第四格 $A \mid A$ (普遍—普遍—普遍) としてヘーゲルにより立てられるものである。例へば、 $A = B$ 、 $B = C$ 、 $\therefore A = C$ 、或ひはまた「 A は B より大きい」「 A は B の右にある」等々のいはゆる「⁽⁶⁾關係の命題」の結合による推理がこれである。この推理はもはや個別特殊普遍による内屬包攝の三段論法ではなく、また一般に主語と述語による論理の有効な場所でもない。かかる推理に基くものが數學の公理の體系である。ヘーゲルが、形式論理の三段論法のいはゆるガレンスの第四格を⁽⁶⁾數學的推理として生かしたことは彼の創見であり、三重性による *Kreis von Kreisen* の體系の齊合性を破つて、定有の推理の頂點に數學的推理を敢へて挿入したことは、彼の推理論のすぐれた點であることを認めねばならない。しかし、結局ヘーゲルはこれについて、「概念とその諸規定はこの數學的推理の中にはいらぬ。悟性すらこれほど形式的で抽象的な概念規定を持ち合せぬ」と抹消し去つてゐる。

ところで、定有の推理のごとく、ひとつの直接的存在を存在理解の原理とすることは、日常經驗の行ふ素朴な存在理解であり、ヘーゲルが指摘のごとく、人間の普遍性を求める際に、社會性を媒項とすれば共產制が結論され、個人性を媒項とすれば國家の否定が結論される等、ひとの屢々行つて憚らぬところである (GL II, S. 316)。また哲學史に於いて、地水火風の四大の直接存在を原理としたギリシヤのいはゆる自然哲學者、また一般にヘーゲルの有論の各範疇のみによつて存在を理解するもの (ヘーゲルの言及する、エレア學派、佛教、ヘラクレイトス、ピタゴラス、プロテン、十八世紀中葉後のフランス唯物論、等々) は、定有の推理を行ふものとされるわけである。

また、數學的推理を批評することにより、ヘーゲルは、數學乃至それに基づく自然科学的存在理解の態度を、それは神或ひは存在全體の統一的認識を可能にするものではないとして、否定したのである。デカルト以來の數學的永遠眞理は、ヘーゲルにより彼自らの神には價値なきものとして、切り捨てられる。従つてまた、デカルト、ライブニッツの普遍數學 (*mathesis universalis*) の理想、特にライブニッツが記號によつて論理を考へんとする *character-*

ristica generalis (allgemeine Charakteristik der Begriffe) の試みを、ヘーゲルは没概念的思考として拒けたのである (GL II, S. 311)。ヘーゲルが數學的推理を「關係を失つた推理」— der verhältnislose Schluss — と呼ぶのは特徴的である。ヘーゲルの「關係」は後に明かにすることく概念の目的論的關係を意味するのである。

定有の推理の神は、直接的有限存在がそのまま神とされる異教の神、多神教の神である (Enc § 112)。また、積極的には、定有の推理は無神論の推理である。更にこの推理は、神の存在證明の型からいへば、宇宙論的證明乃至目的論的證明の推理形式である。先づ有限の世界を前提し、現象の因果の無限系列の上に、その超越的根據として神を求めるものである。それは未だ、有限者は観念的なもの、絶対者により止揚されるべきもの、従つて「自己を止揚(否定)する」ものである、といふことに氣づかぬ證明である。宇宙論的證明の不可能を批評したのはカントであり、目的論的證明を排したのはスピノザであつた。要するに從來の宇宙論的證明、目的論的(物理神學的)證明は、この定有の推理形式をとる限り、この推理形式そのものの弱點によつて、その不備が證明されるのである。しかし、ヘーゲル自身は、有限者は観念的といふ見地(實證の見地)から、この兩種の證明を再評價せんとするのである。神の存在論的證明に有限者との媒介の道を加へるといふ彼の主張は、このことを意味する。彼はこれらの證明に關し、例によつてその正當性を保證する一方、その形式の缺點を難じてゐる (e. g. FR II S. 27-8)。

(c) J. Lachelier: Etude sur syllogisme, p. 39 ff. ラッセルは命題を propositions d'inhérence 及 propositions de relation とに分き、因果關係も後者と考へる。ヘーゲルは従つて實言推理におつて見られる如く、因果性も形而上學的に觀察契機間の關係と考へられるとする。また「エーテルはホルルの息子である」も關係の命題である。ラッセルは、この "is" of identity と "is" of predication とを混同から、ヘーゲルの推理が惡くされたことを指摘して明快である (B. Russell: Our knowledge of the external world, p. 48, note.)

(8) 周知の如くラッセルは、ヘーゲルの如く論理を言語—論語の關係のみで考へ、範疇を絶対者または Alles の論語から形

式で考へると、余論のみが唯一の實在といふヘーゲルの結論に違せねばならぬ論理的必然性とその誤謬とを端的に分析して
 ゐる (Russell: History of Western Philosophy, p. 760)。歸納法が論理として「もし」経験の領域でも有効であるのな
 らば、ロマンティズムの科學主義からの批判に對して歸納法が誤謬に答へる義務があると思はれる。

(5) D. J. Allan: op. cit., p. 135.

II 反省の推理 — Schluss der Reflexion —

—— 悟性的の形而上學・經驗論及批判哲學・直接知

反省の推理はヘーゲルの概念が「他在」を回復して「自由」ならんとする葛藤である。

反省の推理は、定有の推理形式の持つ不完結性、従つて絶對者の全體の認識のための不十全性から、あからさまに絶對者と有限者との對立矛盾關係を定立する、ヘーゲルの本體 (Wesen) 論の次元の推理である。總體推理、歸納推理、類比推理である。これは、定有の推理が理想型とする總體推理における「すべて」といふ量的抽象の普遍を、ヘーゲルの「類」「概念の全體」といふ客觀的普遍によつて相蔽はしめる道程である。反省の推理は定有の推理のごとく媒介すなはち證明の基礎を自らの外に持つものではなく、自己反省的自己媒介的な全體を各々の推理は形成し、「他在」において「自己同一」にならうとする。しかし未だ「他在に於ける自己同一」ではない。それは「經驗の推理」(GL II S. 333) として、媒項は個別であり、この推理の眞の性格は第二格 B—E—A である。しかしこの中でまた夫々の直接的な形式に應じて三つの格がたどられる。推理の形式と内容は未だ一致せぬのである。存在の價值 (眞理) を決定するに單なる直觀乃至知覺に依存してものの質的な表面を撫して安しとした定有の推理とは異り、反省の推理の媒項は單に質的直接的でなく本體の性格を磨ひはじめる。箇々のものの無際限な多様性を統べる形式、すなはち、普遍性、必然性、を求めざるやうになる。しかし、この推理の媒項は未だ個別と普遍との概念的同一 (概念の全體の中での一) を完全に媒介 (證明) するものでなく、「すべて」といふ個の數量的總體であり、概念の普遍と個別

との乖離をかこつ推理である。

總體推理—*Schluss der Allgemeinheit*—は悟性推理の完全型であり、その直接的形式は第一格 $E—B—A$ である。しかし「すべての人間は死ぬ、この人間（ソクラテス）は人間である、故にこの人間（ソクラテス）は死ぬ」といふ推論は明かに結論が前提に含まれてある不當前提の誤謬（*petitio principii*）を犯す推理である。⁽¹⁰⁾この總體推理は歸納推理を豫想する。歸納推理—*Schluss der Induktion*—の直接的形式は第二格 $B—e—e—E—A$ であるが、その媒項の個別は小文字である。個々の事物の無限の枚舉である。つまりこの媒項は抽象的な個別性ではなく、ヘーゲルのいはゆる「完全なものとしての個別性」、すなはち、個に對立する普遍と共に定立されてゐる個、である。媒項において個別と普遍（箇々の人間と「すべての人間」）との同一が求められながら、無限進行を起して同一が得られず、個別と普遍との同一は課題であり「當爲」である。現實の個物の持つ直接性と外面性との爲に、普遍も單に枚舉の「完全性」—*Vollständigkeit*—といふ抽象的普遍（「すべて」）にとどまり、何處までも當爲である。ところで、この歸納推理の媒項において、もし個別性が媒項の本質的規定とみられ、反對に普遍性は媒項の外的規定とみられ、媒項が二つの互に結合されぬ部分に分たれると、歸納推理は四箇概念（*quaternio terminorum*）の虚偽を犯して正しい推理でなくなる。歸納とは形式論理の第三格（ヘーゲルの第二格）によりながら、しかも特稱でなく全稱の結論を出さんとする企てである。ヘーゲルによれば、これの成功は、ただ媒項において個と普遍とが直接的に（この直接性はヘーゲルにとつてはもはや感性的直接性ではない）同一であると見なされるによる。かかる普遍は、ヘーゲルによれば、本来（*eigentlich*）客觀的普遍すなはち類—*Gattung*—である（*Gl. II S. 339*）。此處で、ヘーゲルの「普遍」といふ言葉の意味が「すべて」といふ個の總體—*Allheit*—を指すいはゆる抽象的普遍から個の本質をなす類の「全體」—*Totalität*—へ移されるのである。形式的にみれば、ヘーゲルにとり推理といふ形式は眞理基準であるから、歸納も演繹による完結的體系でなければならぬのである。内容的にみれば、個物の本質乃至價値の直觀がここに導入

されるのである。すなはち、スピノザの第三種の認識、個物認識のための直観知—*scientia intuitiva*—が要請される。かくして歸納推理は、直接的にそれ自身に於いて普遍である個を媒項とする推理、類比推理に證明根據を持つことになる。

類比推理—*Schluss der Analogie*—の直接的形式は第三格 E—A—B である。未だ反省の推理として個が媒項ではあるが、その普遍的本性において媒項となる。この人間は死ぬ、と、「人間」(すべての人間)は死ぬ、とが密着してゐる。媒項の個はもはや一箇で十分である。類比推理で四箇概念の誤謬が生じないのは、個(この人間)と普遍人間なるもの)とが媒項において直接的に合一されてゐるからである。しかし他方、この直接性と外面性のため個は單に潜勢的に(いはゆる即目的に)類であるに過ぎぬ。このため類比は推理としては不當前提の虚偽を犯してゐるのである。ヘーゲルにとつて、推理は真理の形式でなければならぬ、故に、類比が正しい推理であるために、その直接性を止揚(否定)する媒介(證明)が要求される。そして「この推理が要求してゐるものは、個別性の契機(止揚(否定)である」(Gl. II S. 342)とヘーゲルは説明する。この止揚は、個の直接性、偶然性を残さぬために、完全な否定、絶對的否定でなければならぬであらう。形式論理に即していれば、ヘーゲルの模範型たる第三格において、形式論理の推理の第二格と同様に、前提のひとつと結論とは否定でなければならぬことが、ここで示されたのである。媒項に於いて個別性を抽象し、直観知による類(イデア)の全體と置換へなければ、媒概念不周延の虚偽を犯すことになる。かくして個の否定により、媒項として客觀的普遍、感性的直接性より純化された(それより遊離した)類がヘーゲルの手許に残る。類比に於いて客觀的に類が實在するものと直観されるが、個は肯定的に普遍と合一するのではなく、普遍の中で止揚される否定的契機である。總體推理では個別「この人間」(ソクラテス)が「總體」(すべて)の本質的根據とみられたが、類比推理では普遍「人間なるもの」が「總體」の本質的根據とみられる。かくて媒項の中で逆轉がおこり、「現實的に存在するものは普遍(概念の全體)であり、個別は直接性として寧ろこの類の外面性であ

る」といはれる。或ひは「個別は推理の非本質的な項である」といはれる。何故さうなのか。その理由はヘーゲルにもわからない。ヘーゲルのからくりのうちにあるわれわれにもわからない。歸納も類比も完結した推理體系であるべしといふヘーゲルの要請、また類——ヘーゲルの神にいたる——が實在するものたるべし、といふヘーゲルの目的論的假設、これからすべての論理的結論が避二無二ひき出される。現實の個物、概念の自己喪失なる「このもの」「この人間」に對するヘーゲルの「理性の詭計」——*List der Vernunft*——が此處にある。

さきほどヘーゲルが無難作にくぐり抜けた歸納推理に於ける「普遍」の意味の轉化、類比推理に於ける「個別性の契機の上揚」には、存在理解の方法乃至態度の轉換、いはば記述的科學的態度よりいはゆる非認識的 (*non-cognitive*) な目的論的價值評價の立場への移行がある。これが「理性の詭計」である。ヘーゲルは「このもの」を「このもの」として如何にして論理的に決定するのであらうか。論理學の有論における定有——*Dasein*——の持つ「このもの」(感性的所與)の直接性、偶然性が、本體論においても「本質的なもの」に對する「非本質的なもの」として附きまとも(假象——*Schein*——現象——*Erscheinung*——偶然性——*Zufälligkeit*——等々において)。本體論の経過においてヘーゲルの範疇は順次客觀的な統一された「世界」の性格を擔はしめられ、「現實性」とくにその「絶對的關係」の範疇はひとつの體系的全體である(これによつて、ヘーゲルのいはゆる「實體」より「主體」への展開を可能にするといはれた)。このヘーゲルの體系的全體たる「世界」は條件——*Bedingung*——と理由——*Grund*——とを契機として持ち、兩者が「同じ全體」(*GL II S. 95*)を規定しようとする。「このもの」の現存在——*Existenz*——はこの「全體」との關聯によつて決定されるのである。ライプニッツは事實真理に關し無限の分言は不可能であるから、ただすべての事實が現にある如くある十分の理由が存する、といふことを知りうるのみで、證明はしたぬとした (*Disc. XVII*)。ヘーゲルはこれを證明しようとする。「このもの」の内容を單に直接的な物質規定で定めようとする「條件」づけは、ヘーゲルのいはゆる「實在的理由」——*der reale Grund*——である。しかし、ある具體的な事物の持つ多くの内容規定の中でどれ

を本質的理由とするかは不定であり、偶然性（直接性）と外面性とを伴ひ、内容的ではあるが非本質的である。ひとつの事實の理由の系列は無際限の系列である。かかる「實在的理由」による「條件」づけがヘーゲルの推理における「定有の推理」であつた。この「實在的理由」の偶然性を救ふべき「形式的理由」—*der formelle Grund*—は科學、特に物理的科學の興へる、機械的因果性による「條件」づけである。この「理由」は一例へば引力とか結晶の法則—本質的ではあるが、形式主義であり、空虚な同語反覆の抽象的法則である、とヘーゲルによつて批評される。ヘーゲルは自然法則を實證的のみ解してゐるのである。この「形式的理由」が、さきにヘーゲルの抹消した「數學的推理」の行ふところのものである。このやうに「全體」を「條件」によつて規定しようとするものに對し、「理由」は之に對立する「特有な内容」(GL II S. 93) を持⁽¹⁴⁾つ。ヘーゲルが「完全な理由」—*der vollständige Grund*—と考へるものは、「條件」の機械性、因果性による無限進行を免れるものとして、やはりライプニッツになつた「目的原因」—*Endzweck*—(GL II S. 66) である。すなはち、これがヘーゲルの「概念」である。しかし、ライプニッツにおいては事實眞理の「系列の外に」—*hors de la suite*—(Monadologie 37) 十分な理由として神があつたが、ヘーゲルにはその超越性はなく、理由(目的)は理由づけられるものと合一して、現實の絶對的無制約的事態—*Sache*—がある。すなはち「自己目的」である。ただし、「理由は條件との結合、*Vereinigung*」によつて外面的直接性と有の契機とを得る」(GL I S. 100) のである。自己目的が現在するには條件の機械的因果的「作用原因」の系列をまたねばならぬ。⁽¹⁵⁾神(全體)の存在根據は神自身であるが、その認識根據は因果性で規定された現實の「このもの」なのである。しかも「このもの」も「條件」と「條件づけられるもの」との合一した現實の事態として、「その本質が存在を包含するもの」なる「自己原因」である。かくてヘーゲルは體系の統一を求むるあまり、「作用原因」を否定して専ら「目的原因」の統一に依存することになる。ヘーゲルの神の「他在に於ける自己同一」すなはち、「このもの」が存在することの十分な理由は、「他在」を支配する因果性の無限進行とは別に、「全體」の中に「目的原因」による必然性、

すなはち神の辨理乃至運命として直接的に直観されねばならぬのである。この「目的原因」の全體の直観がないと、何故ヘーゲルが定有の推理で原理の直観を拒み、歸納推理で、それを要請するのか理解しえない。かかる直観が歸納推理における個と普遍との直接的同一の意味である。ヘーゲルの「現實性」—*Wirklichkeit*—の範疇は、「作用原因」を論じながら、その世界の全體は與へられたものとして「目的原因」で豫め括つてあるのである。その「現實」の必然性は神と世界との「完全に展開せられた因果關係」たる交互作用、その同一、であるが、かかる必然性は「あるが故にある」—*Es ist, weil es ist.*— (*GL II S. 182.*) として直観されねばならぬのである。これがヘーゲルの *Sache* である。「自己目的」にして「自己原因」なる神(全體)とまた「自己目的」にして「自己原因」なる直接的な「このもの」とが密着する。ここでは偶然がそのまま必然となる。兩者ともに表示的に (*ostensively*) のみ示しうるものなのである。⁽¹⁵⁾

それならばヘーゲルは、ライブニッツのモナドの多數性、モナドと「モナドのモナド」との矛盾を如何にして超えるのであらうか。神の豫定調和を如何にして直観したのであらうか。デカルトのユギト、カントの純粹統覺、さらには超越論的生產的構想力、の絶對化によつて。これが類比推理に於ける「個別性の契機の止揚」の意味である。デカルト、カントらが自己の存在に關してのみは理性的直観をゆるしたものを、ヘーゲルは、全體(絶對者)と自己を思惟する普遍的自我(ヘーゲルのいふ類的自我)とは「自己同一的な否定性」において密着する、といふ。思惟は全體を残りなくつつむ、否、全體そのものである。自己意識と「全體存在」とは同一である。自己意識の意識する自己とは「全體存在」である。ヘーゲルの絶對的主體たる「ただひとつのモナド」は人間の思惟において「概念」を展開する。思惟はこの「ただひとつのモナド」そのものである。それは窓を持たぬ。根源的に、内包的にも外延的にも同一のものである。残されたいはゆる實體的「基礎」はない。完全に透明である (*vollkommen durchsichtig*)。ヘーゲルにとつては自らの概念體系はしごく透明なのである。既に、體系を夢みたイエナ時代において、ヘーゲルは、「あ

らゆる次元 (Dimensionen) においてまたそのあらゆる契機において絶対的反省である個別性を自我すなはち自己意識として規定した (Jenenser Logik, Metaphysik, S. 164-5)。かかる自己意識の自立存在 (Fürsichsein) が現實の箇々の「このもの」を自己のものとして觀念化 (實際化) し (Enc §95)、「このもの」と實際の他者との因果性の無限進行をくひとめ、この無限進行の集合ではない全體—Totalität—、いはゆる「真無限」を自覺するのである。この「全體」と自己意識との神祕的な直接的同一が「このもの」を位置づける。この位置づけの基準がヘーゲルの「概念の判断」(Urteil des Begriffes) 價值判断である。「この (直接的な個別) 家 (類) はかくかくの性質 (特殊) を持つてゐるからよい或ひは悪し」(Enc §179)。述語はこの主語 (家) の人間に對する適合 (一致) —Übereinstimmung— を判定する—messen—ところの gut, schlecht, wahr, schön, richtig 等 (GL II S. 302) である。ヘーゲルもカントにならひ世界に類と種との秩序のあることを前提する。ヘーゲルの「概念の全體」なる「類」は、さきに註したごとく、自然の類ではなく傳統的な形式論理における論理的類である。プラトンにおけるイデアである。類とその二分法による種との全體である。しかもヘーゲルは、この類がプラトンに於ける如く超越性をもつものでなく、彼の類比推理においての如く世界に内在してゐる、と考へる。故に類の全體に一致—übereinstimmen—せぬ二つ以上の種をもつ自然は「無力」と片づけざるをえぬ。つまり「作用原因」の因果系列がこめられた存在の全體がヘーゲルの推理の全體的體系をなすのではなく、存在の個別性を抽象した「目的原因」のみによる「概念 (價值) の體系」のみがヘーゲルの推理の體系を形成するのである。

類比推理において、ヘーゲルによつて、まづ現實的な個物「このもの」の個別性が一般的に否定せられる (第一の否定)。

(10) 總體推理も、ヘーゲルが類比推理をなす如く、價值と存在とを二元論で解するなら、一概に petitio principii を犯すものといへぬ。大前提の「すべて」は集合の全體ではなく、從つて存在の表現ではなく價值の表現である。原理であり法則であ

る。しかしこのためには價值と事實とを分離する二元性を明確にしなければならぬ。具體的事實である結論は假言的となるのである。「もしこれが人間であるならば、これは死ぬ」となる。(Cf. J. Lachelier; op. cit., p. 50-3.)

(11) ヘーゲルでは歸納推理と三段論法との區別が全く注意されない。

(12) ヘーゲルが科學法則をいかに解したかを一言注意すれば、ヘーゲルは現存在の無限の連鎖からなる「現象の世界」をひとつの統一派をなす全幅として考へ (Enc § 133)、そこで「現象の法則」(Gesetz der Erscheinung)を相関 (Verhältnis)として、全體と部分、力と力の發現、機械的因果關係を考へ、この現象の法則と現象の多樣性ととの間の矛盾を指摘する。ヘーゲル自らはこの二つの相屬關係の綜合として、内なるものと外なるものとの統一、乃至實現された同一として、目的原因による理由と理由づけられるものとの有機的統一たる eine Totalität (§ 138) にまで、「現實法」に移っている。——また、この「條件」と「原因」との二元性が、本體論を止揚する判断の形として、反省の判断と必然性の判断を區別してある。ヘーゲルの本來的必然性は目的論的理由關係の必然性である (Enc § 171)。

(13) 一般に「目的原因」を考へる場合、上に述べた「全體」が「部分」を規定するといふ見解と、力学における「力」(force)を原理とする見解とがある。ライブニッツにおいて、その力学で力を目的論的に解することと、その形而上學的豫定調和の目的論が直ちにつながぬことは、われわれも後に述べる如く、普通に指摘されることである。ヘーゲルも、「概念の創造作用」といふ有機的力と「全體」概念との兩者により、歸納を基礎づけ有機的體系をたてたわけである。

(14) おまき認識の必然性を求める限り、歸納の原理として「作用原因」の「目的原因」も同様に不可缺の要素である。 Cf. J. Lachelier; Du Fondement de l'induction (Alcan), p. 72 f.

(15) 力がスピノザの神 Deus sive natura の存在である (Cf. S. Hampshire; Spinoza, p. 39. note.)

(16) 概念がそれ自身自由である如き Existenz を持つと「自覚」或ひは「自己意識」である。「自己意識」が概念の定有である (GL II S. 220)。

(17) 勿論ヘーゲルはカントの「様態の範疇」をその「判断力批判」の助けで再構成したのである。ただ「美し」を「概念の列」——その列に依つて入るやうに、ヘーゲルはカントの運球判断をも善一統に含めたいのである。ヘーゲルの「理念」に美がないのはむしろ「美の理念」が「善の理念」と「善の理念」の綜合として「總論的現象」であるからなのである。「範疇的現象」は「方法」の自覚なのであるから、ヘーゲルの方法は美的観照となる。

さて、反省の推理の三つの型を、存在の全體的理解の範疇の批判としてみるならば、概念と存在との關係においてヘーゲルが客観性に對する三つの立場となしたものの、第一古い形而上學の立場が總體推理に、第二經驗論と批判哲學が歸納推理に、第三直接知が類比推理に、對應する。總體推理（E—B—A）が不當前提の虚偽を犯すことは、カント以前のいはゆるドグマティックな悟性的形而上學が、神の認識を、外的に神を主語とする命題の「述語を興へる」（Enc § 23）ことと前提し、悟性の諸規定の價値を吟味もせず批判もしなかつた點に對應してゐる。それは、眞理基準にただ表象を持つための「正しさ」の立場でありヘーゲルの「眞理」には達せぬ、とされる。しかもヘーゲルは、この古い形而上學も、思惟により實在を認識しうるといふ主知主義を前提してゐる點においては、後の批判哲學より高い立場であるとするのである（Enc § 28 § 33）。歸納推理（B—E—A）の型による存在理解は、經驗論及び批判哲學が行ふところである。兩者とも經驗の反省から出發する。そして經驗論において個と普遍との同一、つまり第二格の推理形式の媒項における個別の小文字の e を大文字の E に換へるために要求される普遍が、單に數量的に「一物も落つべからず」といふ枚擧の完全を求める消極的な抽象の普遍であり、歸納の原理を歸納によつて求め、それが「物質」といふ如き抽象物に達するに對し、批判哲學は經驗論の消極性を再び積極性に轉じ、前者の量的反省から質的な規定を回復せんとした。すなはち、經驗を現象とみて、「先天的綜合判斷」乃至「可能的經驗一般」の根據を、從つて歸納の基礎を、先驗的自我の純粹統覺に求めた。ただし、批判哲學は現象の存在の彼方に物自體——これは經驗論における「物質」に對應する——或ひは神を價値的當爲として立てる二元論である。經驗論、批判哲學、ともにヘーゲルの歸納推理の媒項における小文字を大文字に變へんとする努力である。ところで、歸納推理が當爲とする個（直觀）と普遍（思惟）との「先天的綜合」は、批判哲學の中で原理的には既に果されてゐる、とヘーゲルは考へる。カントの「判斷力批判」における内的合目的性と直觀的悟性とが、個と普遍との統一を認識する原理及び能力である。ヘーゲルは、經驗論の行ふ分析、批判哲學の行ふ反省は同時に直觀でもなければならぬ、と主張するわけである。

兩者がかかづらふ有限なものは、その存在根據を自己のうちに持たず普遍的な神的理念のうちにもつ、といふ見地に立つ「絶對的觀念論」が自らの立場である、と彼はいふ。このやうな直観、すなはち直接知を主張する哲學が、類比推理に對應する。類比推理の媒項で個と普遍とが直接的に結合してゐると等しく、神及び存在の認識に直接知—*unmittelbares Wissen*—或ひは信仰—*Glaube*—のみを認める者はヤコービである。彼は、ヒュームの因果性批判を肯定して、「直接知」のみを主張したのである(ヤコービは個物認識なるスピノザの直観知をとつたのである)。

ヘーゲルは、單に證明(媒介)より證明(媒介)に進む方法では神乃至全體存在を認識しえぬといふヤコービの主張は承認し(*Enc* § 62)、ただ、媒介を排除するといふ彼の「直観」は實は「知的直観」である、と批評する。ヘーゲルにあつては、個物の本質を認識する「直接知」と全體的知的直観とは同一である。直接性と媒介性の對立は、この「知的直観」、直観であると同時に認識でもある神的直観的悟性、においては解決されてゐる、とヘーゲルは主張する。ヘーゲルの「概念の全體」は「感性的直観ならぬ客觀的全體—*objektive Totalität*—そのものであり、神的直観なのである」(*GL* II S. 251.)⁹⁾

(18) 知的直観を主張するヘーゲルにとつて、むしろ問題はすべて最初から解決済みともいへる。問題の解決は、「思想の辯證法」の道程の産物ではなく、信仰の對象として前提せられ、ヘーゲルの體系のはるか此方にある」(N. Hartmann, *Philosophie des deutschen Idealismus*, II S. 299.)⁹⁾

反省の推理を神の存在證明としてみれば、一般的にいつて、未だ神の概念と存在とが分裂して推理は完結的全體とならず、人間が神を求める道程である。その神は超越神である。彼岸の神であり「主」(*Herr*)なる神である。ユダヤ教、マホメット教の神(*Enc* § 112)、「力」の神(*S* 136)、理神論の *un être suprême* である。總體推理は古い形而上學、アンセルムス、デカルトらの存在論的證明である。ヘーゲルが、神の概念と存在との一致を無媒介に前提して

ある證明と批評するものである。しかしともかく「ギリシヤ哲學はこの證明は知らなかつた」。歸納推理の神は當爲の神である。カントが善と幸福との一致の目的論的要請として立てた¹¹⁾神である。また特に、この歸納推理の媒項において個と普遍とが分離した立場は、ヘーゲルが「精神現象學」で分析したストインズム・懷疑論・不幸な意識の世界觀である。かの媒項の分離の中で、苦惱が「普遍」より、すなはち天上より甯らされ、ひたすらの恭順(Demut)にあへぐものが、かのユダヤびとであつた。逆に「個」の中に閉ぢこもり項^{項か}かたく安からんとするものが、ひとなべて不幸であつたローマ世界の末期におけるストインズムと懷疑論の徒である(WR III S. 120)。かかる分離を已れひとりの中に住まはせる「不幸な意識」、この「自己の中で引き裂かれた意識」——das in sich entzweite Bewußsein——(Phän S. 156)が憧憬して到ることをえぬ「彼岸」の神、しかもヘーゲルにおけるごとくに「聖靈の中に自己を見出して自己の個別性が一般者と和ぐ」(Phän S. 160)といふ喜びと宥和——Versöhnung——を與へぬ神、かくのこころが神が歸納推理にふさはしき神である。「神は大いなるものにして、はかり知ることをえず。」類比推理は神の存在を直接知乃至信仰によつて觀るヤコービの態度である。彼はスピノザの直觀知を採つた。ただ神の人格性を認めたく、また神の名をスピノザの如く盲目な自己原因とせず「知性」と呼びたかつただけである(Jacobis Werke, IV S. 59, S. 162)。

しかし勿論ヘーゲルにとつては、この反省の推理において、彼の「有限者の媒介による絶對者の自己認識」は原理的に果されてゐる。總體推理による神の存在論的證明そのものには彼も不足はないのである。ただ彼にとつて、形式上、歸納推理と類比推理において、「神の啓示」と「人間の神への高揚」——Erhebung des Menschen zu Gott——(WR I S. 68)との兩面が示されればよいのである。前者は觀念の普遍が全體としての個になること、後者は現實の個物がその個別性を捨てることである。そしてヘーゲルによれば、有限者から出發しても、それは自己を止揚する媒介であつて「出發點は取り除かれ、神のみが存在するのである」(WR I S. 213-4, Enc §50)。有限者は「まぼろし」(Schein)

であり「影」(Schatten)であつて、「消えうせる」。ヘーゲルにおいては、神は、批判哲學における如き求められる彼岸ではなく、既に世界に内在し實在する。ただし、この神の内在は、類比推理にあつてヘーゲルが要求した如く、その媒項における逆轉、個物の個別性の止揚によつてのみである。あるひはまた、直観の要請によつてのみである。ヤコービの「直観」はまたヘーゲル自らのものでもある。ヤコービは既に神を觀て、神のすぐ前に立つてゐる。ただ「戸口に立つてゐるものこそ、しばしばもつとも不十分なものである。」故にヘーゲルはヤコービを難じた。かくてヘーゲルには「時は満ちた」のである。

III 必然性の推理——Schluss der Notwendigkeit——

——汎神論の體系、スピノザ・ライブニッツ・ヘーゲル——

必然性の推理は、ヘーゲルの概念がすでに「他在における自己同一」を得た推理である。

反省の推理の第三格類比推理が完結的な推理體系となるために、個物の類の全體(價值・使命)の知的直観が要請せられた。全體の直観(直接的合一)が可能となれば、論理的必然性を以て體系を閉ぢる自己完結的な推理が可能となる筈である。すなはち、必然性の推理である。これの一般的圖式は、普遍が全體として(普遍といふ概念と全體といふ概念は等價となつてゐる)特殊と個別とを(全體の部分として)内に包んで媒介する(自己自らを證明する、第三格E—A—Bである。證明するものと證明されるものは同じものである。媒項は「充實されたしかも單純な普遍」すなはち「事物の普遍的本性・類」である。概念の内包と外延とが一致し、その全體が直観されるところでは、「推理の各項を相互に區別するものは、外的なまた非本質な形式であるが、しかし項そのものは一つの必然的な定有の契機として存在する」といはれる。もし「Cur Deus Homo?」と問はれると、ヘーゲルは、神が absolute List をなさんがために、と答へるであらう。推理の「全體」を示す媒項に如何なる概念が置かれるかによつて、兩項に何が置か

れるかが定まる。「媒項の内容規定が兩項の形式規定である。」

すなはち、**定言推理—der kategorische Schluss—**はその内容においては「實體」を媒項とする推理であるが、この普遍と個別とを結ぶものは特殊としての「屬性」である。つまり定言推理は形式的には未だ第一格 $E—B—A$ の型によつてゐるのである。媒項は實體としての普遍であり、各項を貫く一つの本質が存在する。各項は互に實體的内容に基く同一性の關係であつて、個別特殊普遍といふ區別はこの内容における形式的な契機である。しかし反面、この實體的關係による推理では、媒項をなす本質は單に内的な同一性として隠れたものであつて、未だ兩項を否定するといふ形式における自己同一性を示さない。従つてこの定言推理の直接的な存在は實は「様態」としての個であつて、類の全體の下になほ他の限りなく多くの個があり、ある特定の個を類の下に包攝するといふこの推理の形式は偶然的である。さきに總體推理であげた「すべての人間は死ぬ、ソクラテスは人間である、故にソクラテスは死ぬ」の推論を定言推理としてみても、ここにソクラテスを立言する論理的必然性はない。カイクスでもヘーゲルでもよいのである。定言推理は未だ直接性偶然性を持つ推理形式である。

假言推理—der hypothetische Schluss—は、定言推理が持つとき各項の直接性はなく、ただ必然的な關係のみの統一を示すものである。Wenn A ist, so ist B. Nun ist A. Also ist B. といふ假言推理は第二格 $B—E—A$ の型を持つが、假言推理が必然的關係のみを示す必然性の推理であるためには、Aの「存在」は單なる直接的所與とみられるべきではなく、本質的には推理の媒項をなす普遍性においてみられるべきなのである。Aは諸々の條件の全體——**Totalität—**の内容をAといふひとつの個別性、現實性—**Wirklichkeit—**の中に總括する「自己否定的統一」としての現實的な個である (GL II S. 347)。この個物の(自己)否定性が「推理の媒介者であり概念の自由な統一である」といはれる。この推理の媒項である「Aがある」は客觀的普遍すなはち推理體系の同一な内容の全體性とこれに對する無關心な直接性との「矛盾」であるから、「この媒項は自己を活動性—**Tätigkeit—**として規定

する」のである。すなはち因果關係の「作用原因」による必然性を基礎に持つ假言推理も、それが自己完結的な閉じた推理體系として成就されるためには、機械的因果關係の底に、内的な「力」による「目的原因」を導入せねばならぬわけである。結論の「故にBがある」のBも、ある直接的な存在者であるが、また同時に他者Aによつて媒介され制約されてゐるといふ矛盾である。この結論は媒項である「Aがある」の「概念」(目的、使命)と同一の「概念」なのである。ただ、必然的存在として必然性そのものと區別されるに過ぎない。この假言推理の媒項は、實體的關係におけるとき單なる内的必然性ではなく、現在する必然性である。しかし未だ必然性そのものは外にある。「もしAがあるならば、Bがある」といふ外的な條件を擔つてゐるのである。假言推理の體系に於いて、概念の「目的原因」による必然性が「作用原因」による個物の必然的存在へ崩壊しないためには、「概念」が「客觀的普遍」として具體的存在となると共に、自己を個別性、直接性として示さねばならぬ。すなはち、存在の全體を「概念の全體」——*Totalität des Begriffes*——の目的論的體系——*System*——に組みかへると共に、存在を「自己關係的な否定性」——*sich auf sich beziehende Negativität*——(Gl. II S. 349.) すなはち「生命力」として規定せねばならぬ。⁽⁶²⁾「自己を區別すると共にまたこの區別から自己を自己の中に綜合する同一性」すなはち「他在における自己同一」による推理體系が要求される。これがヘーゲルの選言推理である。推理の普遍(全體)の形式と内容とが一致し、「全體」の統一と「生命力」とによる有機的體系である。

必然性の推理の最高段階である、いはゆる完全推理が選言推理——*der disjunktive Schluss*——である。媒項が「全體」——*Totalität*——、「展開された客觀的普遍性」——*entwickelte objektive Allgemeinheit*——である(う)とき第三格E—A—Bの形式を持ち、形式と内容とはひとつになる。前提においても結論においても同一の主語を持つが、それが大前提では普遍として、小前提では特殊として結論では個別として、示される。普遍としては類の質體的、同一性・特殊としては特殊化の全體を含む普遍的領域、個別としては諸規定の相互的排除による否定的統一、他者を

排除する個物である。選言推理はかかる相互聯関の有機的・目的論的體系である。およそ推理の諸々の格とそれによる諸々の型において、媒項は同時に「當爲としての概念」、すなはち、媒介者がその全體性においてあるといふ要求、つまり「他在において自己同一」ならんとする要求であつた。「推理の種類は媒項の充實乃至具體化の諸段階」なのである (GL II S. 381)。選言推理において、この當爲、要求が果され、ヘーゲルの「概念」は全般的に實現せられ、概念は客観性としての實在性を獲得したことになる。いはゆる「媒介の止揚による媒介」によつて出現する直接性、すなはちひとつの有、主観的概念の發展を通じて「創造」される客観は、ヘーゲルによれば、「ひとつの全體、客観的世界一般、神、絶對の客観」(Enc § 193)——これだけの言葉がヘーゲルでは同義なのである——である。

(19) ヘーゲルは定言推理の例をいづこにもあげてゐない。

(20) ヘーゲルの自然解釋は、原初の如く科學的合理主義のそれではない。カントの第三批判の有機的・目的論的自然解釋、またルソー、デイドロ等のそれを反映する。十七世紀の機械的自然はライブニッツを通じて十八世紀には影をうすめた。ヘーゲルの自然哲學は、電磁氣學の興隆により有機的自然觀が支配した十九世紀はじめの自然科學に依存してゐるのである。

(21) ヘーゲルは、主観性に對する客観性の範疇で、目的原因による統一をもつ體系的全體としての世界をライブニッツのモノドロジーを見場として展開し、それも推展の三つの格で考へる。この客観的概念は悟性的に立てる二元論的な實在的對象ではなく「ト」に實體化された對象」(G. R. G. Mure; op. cit. p. 235)である。この「客観性」の範疇はヘーゲルの自然哲學、精神哲學(客観的精神學)であつて、ヘーゲルの體系は「論理學」のみで完結してゐるのである。爾後の二つの部門は、論理學の中で技巧的に伏せられてゐた「感性的要素」をあらかじめ提出して、同一内容をより精細に述べたものにすぎない。——「機械的關係」は互に外的と規定された客観が互に中心性(Zentralität)をもつて關連しあふものである。ライブニッツのモナドとは異りヘーゲルの客観は互に干渉しあふ。ヘーゲルは太陽系、國家を例として推理の三つの格を適用し、全體が有機體であることを主張してゐる (Enc § 193)。國家では、政府、法律が實體的普遍として個と特殊(市民社會、欲望の體系)とを媒介し存在せしめ、第三格である。「哲學的關係」は、自然では中和概念が全體の粘着力(特殊)を通じて中和的産物(個)をつくり出すこと、を三つの格にあてはめる。生理的には性關係、戀愛、友情、言語、これらを三つの格で考へてゐる。そしてこれらの外面性、直接性から自由になつた目的による目的論が立てられる。外的合目的性では主観的目的を第一格で、手段を

第二格で實現された目的を第三格にあてはめる。この第二格の手段において、機械的外在性の無限進行を「理性の設計」でかさめるのである。そして意識的な目的が「生命」として「理念」となる。この生命も「感受性」を普遍、「興奮性」を特殊、「繁殖」を個別として推理型にされる。しかしヘーゲルでは「理念」でも「理性の設計」が示唆され (Enc § 216) 生命と身體との辯證法がつきまとい (GL II, S. 430)。——ヘーゲルは言及してゐるものに「他在に於ける自己同一」を、従つて推理の普遍に適用したのである。哲學の類型をもこれに分類したことは周知のところである (Enc § 575-7, § 187 Zusatz)。むしろ推理の格にはいれねばすべてはおさまるのであつて、例へば國家權力に關し、君主權が「エンテタクロステイ」では具體的の普遍として立法權、行政權の後におかれ (§ 529)、「法律哲學」では抽象的の普遍として「言の先」におかれる (§ 273) 等はむしろヘーゲルの思ひのままであつたのである。

(22) 主観性の缺落をもたぬ思惟がヘーゲルに於ける如くあるとすれば、それは前提より結論へのはゆる比喩的思惟ではありえない。たとひ直観としても、自明な前提と結論とを直接的に把握するといふ意味ではなく、カントの「生産的想像力」(構想力)の絶対化として、自らの対象を創造する直観なのである。ヘーゲルは自説の「根源的綜合的統一」を「直観の原理」とし「悟性の原理」とし、更に「生産的想像力の原理」として、カントが第三批判ですら拒んだ「直観的悟性の理念」をこの「生産的想像力(超越論的想像力)の理念」と全く同じものと見てゐる (Erste Druckschriften, S. 238, S. 255)。ヨハン・ヘーゲルのこの「再生産的想像力」はヘーゲルの「精神哲學」では「ファンタジー」「詩的想像力」ならである (Enc § 456)。形而上學の生産もまたひとつの「ファンタジー」となる。

ヘーゲルの必然性の推理を存在理解のパスベクティヴとしてみれば、この推理形式の三つの型はいづれも汎神論的形而上學の體系である。およそ、絶対者を「認識」し、存在の全體的理解が十全なるためには、演繹の體系がひとつの自己完結的推理體系を形成しなければならぬ。「全體」から出發し、推理の形式、しかもヘーゲルの第三格E—A—Bの形式、を具へることが、よき形而上學の體系たるための形式的基準である。反省の推理の第三の型、類比推理に於いてみられたごとく、歸納推理の推理形式を持つ批判哲學の中に、原理的には、既に絶対者の直観が與へられてあるものだとすれば、くまなく自己を啓示して世界に内在する神を原理として、汎神論的形而上學の體系を必然性の推理(E—A—B)によつて展開することが可能となる。しかしこれを敘述する形式に三つの段階があるわけである。

定言推理 (E—B—A) の型による體系の典型はスピノザの體系である。唯一の「實體」における全體との關係から成るスピノザの體系において、様態 (modus) としての個物は、屬性 (attributum) を通じて實體 (substantia) としての神即自然 (Deus sive Natura) につゞまれる。ヘーゲルはスピノザの體系をこのやうな推理體系で理解した〔哲學史講義〕スピノザ)。しかし定言推理では實體の同一性は内容としてあるのみで、同時に形式の同一性として示されることはできぬ。推理の各項を區別するものは、スピノザにおいて、外的反省 (GL II S. 162) の行ふ定義・公理・定理の排列—*nacheinander* (GL II S. 116)—による「幾何學的順序」—*ordo geometricus*—といふ非本質的形式である。スピノザに於いて、實體からの演繹による推理の各項を結ぶヘーゲルの「概念」の同一性は、實は、內的潛勢的な「必然性」すなはち「力」—*Dei potentia est ipsa ipsius essentia*. (Ethica Pars I. Prop. XXXIV)—なる紐帯である。スピノザの神は「實體」であり人格性 (個體性) を持たず、すべてを自己の裡に吞みつくす暗黒である。逆にいへば、個別の否定性、自由が認められず、人間意識の自立性が許されない、とヘーゲルは自らの要求に照らして考へる。

假言推理 (B—E—A) の因果性による形而上學の體系は、ライプニッツのモナドの體系である。それはヘーゲルに、スピノザの實體の「全體性」を補足する「個體性」を與へる。ライプニッツの個體的實體たるモナドは、各々固有の仕方で—*chaque à sa façon*—すなわち「自らの見地から」、內的原理によつて全宇宙と神とを全體的に表現—*exprimer*—してゐるが、恣持たぬモナド相互の關係は外的超越的な神による、「宇宙の最大完全を目的とする」一般的乃至豫定された調和—*harmonie générale ou préétablie*—といふひとつの奇蹟に依存してゐるのである。この調和は、ヘーゲルにとつては、いはゆる *an sich* すなはち *für uns* に見え、ライプニッツにとつては、「人間にはわからぬ」—*inconnues aux mortels*—(Disc. XXXI) のである。假言推理 *Wenn A ist, so ist B. Nun ist A. Also ist B.* なるライプニッツの體系に於いて、小前提、結論が示す作用原因によるメカニスムと大前提が示す

目的原因のテレオロジ—との不統一⁽²¹⁾、また小前提、結論の示す矛盾律による永遠真理と大前提の示す充足理由律による事實真理との分離、これを評してヘーゲルは「ライプニッツ哲學は完全に展開せられた矛盾、解消しえぬ矛盾」といふ。モナド間の區別、モナドと神との關係は、神から生じたのでなく、外的反省により立てられたものにすぎぬ、とヘーゲルはいふ (GL II S. 186)。事實の「系列の外にある」豫定調和の外面性が排除されるためには、すなはち、「形相に従つて自發的にその表象を産出するモナドを立てる見地と、必然性の全體の契機としてモナドを立てる見地とを」、兩者を契機とするヘーゲルの「概念」の統一へまとめるためには、更にライプニッツを徹底して、(つまり哲學の出發點をスピノザの「全體」へ還へし)、個性を全體の否定的な契機として神の目的論的體系の中へ一元化する必要がある、とヘーゲルは考へるわけである。假言推理の小前提及び結論の個性が「自己矛盾による」活動性とヘーゲルによつて規定せられたことは、世界は目的原因によつて一元化されねばならぬことを示したのである。事實真理の充足理由としての神は世界に内在せねばならぬ。神の絶對性がモナドの獨立性のために崩壊しないためには、神と各モナドとの本質的同一性を主張しなければならぬ。デカルトが神の悟性と人間の悟性とをきびしく分かつたに反しライプニッツはそれを程度としたのであつた。ヘーゲルは、更に、自己意識は絶對者そのものであるとして、兩者を「質體的同質性—substantielle Gedelegenheit—に解消する」(GL II S. 292)のである。ヘーゲルに於ては、神が自己を區別して「他在」なる諸々のモナドとすると共に、この區別を綜合するといふ同一性(他在における自己同一)が示されねばならず、また、共可能的—compossible—な世界の最良のものを「選んだ」といふライプニッツの神が僅かに残した超越性を解消して、完全な汎神論の體系が要求されねばならぬのである。つまり、ライプニッツの豫定調和を「外」から「内」へ、すなはちヘーゲルの「歴史」における豫定調和として、宥和—Versöhnung—の立場に立つことである。これが選言推理によるヘーゲルの體系である。

選言推理 (E—A—B) といふ完全な體系がヘーゲルの體系である。⁽²⁵⁾ この推理で媒介(證明)されるものは、主語

すなはちヘーゲルの神の普遍性（全體）と夫々の有限な人間に宿る神の個別性とである。媒介（證明）者は主語すなはち神自身である。もはや人間の獨立性（超越性）は許されず否定せられ抽象せられてゐる。さきに類比推理において個物一般の個別性が否定せられたが、ここ選言推理において人間の個人的人格性が否定せられてゐる（第二の否定）。このやうにして、われわれの「このもの」はヘーゲルにおいて行方知れずとなる。かくて神の唯一の攝理（普遍すなはち全體）の體系の裡に人間も世界も、ただ一箇の目的論的展開式に必然化せられる汎神論である。神の自己展開の場所がヘーゲルの「世界歴史」である。神と人間、世界との内的同一性が信じられ、神の認識の可能、否、實現が主張せられる。ライプニッツでは豫定調和といふひとつの大きな奇蹟が必要であつたが、ヘーゲルの神にはもはや秘密はない。すなはち ohne Hülle (GL. I S. 31.) である。「宗教哲學」でいへば、この選言推理により、ヘーゲルの神の三位一體も證しされると考へられるわけである。大前提は「父の國」小前提は「子の國」である。結論は神が人間と「精神」(聖靈) (おごい) Geist für den Geist として直接に交はる「聖靈の國」である。ところで、選言推理は媒介されるものと媒介するものが同一である故、これは「もはや推理ではない」(GL. II S. 350.) である。全體の神祕的「直観」である。選言推理が成立つためには絶対者の直観、スピノザの第三種の認識が要求される。ヘーゲルは「スピノザ主義に立つか、さうでなければ哲學でないかの何れかである」といつた。ヘーゲルは本來的にスピノチストである。シェリングのあまりに近い友である。ただ、いはゆる「すべての牛が黒くなる暗闇」に消えぬために、ライプニッツの個體が、自らを必然的に否定して全體の要素となる眼はひのために、しばし維持せられる。神だけを「われわれに作用する外的原因」として残した (Disc. XXVIII) ライプニッツとは異り、ヘーゲルに於いては、スピノザに於けると同じく、「すべては唯一の可能なる世界において、あるがままにあらざるをえぬ」のである。ヘーゲルの個體は、世界史の舞臺でしばし低聲にかこつて、實體の奈落に没入する。直接的な個、「このもの」、の偶然性乃至恣意は悉く空しいものであり、すべては神の必然性すなはち「運命」のもとにある。ただこの必然性より外れざ

ること、*Beisich sein* なる神の自由にいたかれること、自らを「全體」のモメントの一つとして認識し、自らが全く絶對的理念により規定されると知ること、これが人間の最高の自立性である、とヘーゲルはいふ。かかる意識及び態度を既にスピノザは「神の知的愛」と呼んだが、ヘーゲルにおいても狀況は同じである。しかし、ヘーゲルは終生自らをルター派のプロテスタントに數へ、自らの哲學が汎神論ならぬことを主張し(e. g. *Enc* § 573)。また自らの「思辨」の「神祕」はただ「悟性」とつてのみなることを強調した(e. g. *KR* III S. 177)。ただわれわれは、ヘーゲルのクリスト教はたとひクリスト教としても「聖靈の國」の宗教である、といひうるであらう。その教會は「見よの教會」——*die unsichtbare Kirche*——である。「大學」であり「學校」であり、「哲學の教會」——*Gemeinde der Philosophie*——なる「形而上學」である。これがヘーゲルの神の「精神」である。さうしてまた彼の「見えざる教會」とは「世界歴史」であり、更には「國家」なのである。これが彼の神の「肉體」である。ヘーゲルは「人倫——*Sittlichkeit*——が眞の禮拜である」といふ。また彼はいふ、「朝の新聞を読むことは、いはば實際的な朝の祈りである」(*Hoffmeister: Dokumente, S. 360*)。かかるものが彼のクリスト教である。

(23) 眞性は、知性が認識する限りの實體の本質でありながら、知性は様態としてスピノザの體系では使われて現はれる。従つて體系の秩序は外的な知性が定めてあることとなる (*GL II S. 165*)。

(24) ライブニッツ自身は目的原因による説明と作用原因による説明とが、衝突するものではなく相補的なものであることを示唆してゐる。それは「二種の説明」である (*Discours, XXI, XXII*)。

(25) ヘーゲルは「神は論理學であるか自然哲學であるか精神哲學であるか」といふことを問はれてゐる (*GL H S. 350*)。今ヘーゲルの體系をこの論理學にすれば、「神は論理學であるか自然哲學であるか精神哲學であるか」といふのである。とこゝで神は自然哲學でも精神哲學でもない。故に神は論理學である」となる。かゝる「哲學の三類型」もかうなる。ヘーゲルでは自然哲學は *Idee in ihrem Anderssein* 精神哲學は *Idee als an und für sich werdend* であり、自然哲學は *Idee als an und für sich sendend* である。最もよく、體系の始の終りに「神の哲學」である (*Enc* § 18)。

(26) 「宗教哲學」でヘーゲルは「規定の同一」を更に三段階にわけ、第一は直線的意識が信仰の段階、第二は啓蒙主義の悟性的反省の段階、第三の最高の段階が「哲學の大會」(Gemeinde der Philosophie)である(PhR III S. 282)。これは大體「現象學」の「精神」の敘述に對應する。ヘーゲルの「精神」は「規定」なのである。

(27) 一七九五年一月末ジェリッゲンへの手紙(Briefe von und an Hegel, I S. 18)。

必然性の推理を神の存在證明としてみれば、定言推理はアンセルムス・デカルト・スピノザらの存在論的證明である。假言推理は宇宙論的證明——ライプニッツ(Monadologie 36-8)——及び目的論的物理解の證明——ライプニッツの「世界の豫定調和による證明」すなはち「後天的證明」及びカントの證明——である。いはば宇宙論的證明は力の神、目的論的證明は知慧(善)の神、を證明する。また特に假言推理はライプニッツが行つた存在論的證明、「永遠真理の存在による證明」すなはち「先天的證明」である。周知の如くライプニッツはデカルトの證明を補正して、先づ完全者の觀念が可能であるかどうかの證明を前提に附すべきことを主張したのであつた。「もし神が可能であるならば神は必然的に存在する」(Discours XXIII. Monadologie 43-5)。假言推理は、従來の證明の綜合統一なるヘーゲルの存在論的證明といふことになる。神の存在は有限な人間の個性性と媒介せられ「宥和せられた同一」として示され神の眼をわが眼とした存在の全體、すなはちヘーゲルの「歴史における宥和」として證しされる。これがヘーゲルの「有限者の媒介による絶對者の自己認識」である。かくてアンセルムス以來の證明の缺點を訂正するとヘーゲルは主張するのである。要するにヘーゲルは、神の觀念から存在を演繹すると共に、有限者をみなしきものとして觀念化し消去する手續が必要だと考へたのである。假言推理の媒介の止揚によつて得られる直接性とは、ヘーゲルに於いて、das tätige Allgemeine のうちにひびき渡る「ひとひの神祕」すなはち *unio mystica* といはざるを得ない。

ヘーゲルは自らの概念、主體はスピノザの實體を超えると主張した。スピノザが「全體」を單純な實體と考へたに對し、ヘーゲルは「全體」を體系、自己意識による有機的全體と考へたわけである。しかし、ヘーゲルも亦「個性性」

の否定によつて「全體」に没入するスピノザの徒である。個物の個別性の否定とは、宗教的には、人間のなす禁欲である。ただ、神に酔ふて明るいスピノザに比して、神（全體）の詭計に操られて、諦念の色濃いヘーゲルがスピノザと異なる所以は、彼がもはや十七世紀びとではなく、啓蒙主義の世紀を経て「世界」に眼を注がざるをえぬ十九世紀びとであつたことによるであらう。近代人の運命となつた市民社會と國家の問題が、ヘーゲルにも強く意識せられた。そして青年時代にヘーゲルをとらへた啓蒙主義的社會改革が挫折し、ヘーゲルのライデンシヤフトはパトスへと沈み、彼は休らひと宵和を求めたのである。そして、カント及びフイヒテの實踐理性をうけ繼いだ若いヘーゲルの啓蒙主義は、ヘーゲルの宗教意識と表裏をなすものであつた。「神に近づく」——*Sich Gott zu nähern*——ことを、そもその念願としたヘーゲルは、自からの道程の涯近き一八二九年の神の存在證明の講義の終章を「絶對的必然性の汎神論」と題し、スピノザのかの *sub specie aeterni* の語を以て結んだのである。

- (28) ヘーゲルの「實踐」より「チオリア」への轉向は、ヘーゲルの理學宗教より汎神論への移行と時期を一致する。その轉向の曲折は、「チオレチオニスム」最近の内情に就いて」(Über die neuesten inneren Verhältnisse Württembergs) 一七九八年八月、「チオニツ宣法」(Die Verfassung Deutschlands) 序文第一(一七九八—九九年はじ) 第二(フランクフルト) 第三(イエナ) の四つの文獻に明確に規定してある(Cf. Hoffmeister: Dokumente, S. 468-9.)
- (29) 一七九五年八月三〇日シエロンダへの手紙(Briefe, I S. 29.)

かくのごときものがヘーゲルである。さてわれわれはヘーゲルの前に立ち、向きなほらう。(未完)