

ヘーゲルの二元性 (完)

橋本峰雄

... mais un homme qui aurait le malheur d'être incrédule pourrait lui dire :
celui qui donne deux sens à ses paroles veut tromper les hommes. — Voltaire

二

われわれは、「他在における自己同一」なるモデル——單純範疇——によつてヘーゲルの範疇の移行が行はれることを、彼の推理論において集約的にみたのである。われわれは、これから、彼の諸範疇の根柢に同一のものとしてあると彼自らいふこの「單純範疇」そのものを問題としよう。ヘーゲルがこの「單純範疇」を獲得したのは、フランクフルトにおけるいはゆる彼の「神祕的汎神論」の宗教的體驗による。當時、彼は、有限より無限にいたる道は「思惟しえぬ、ただそれを生きうるのみ」の神聖な神祕」(Nohl, S. 310.)と考へたのであつた。彼は、無限の神的全體なる「生命」を「結合と非結合との結合」——*Verbindung der Verbindung und Nichtverbindung*——(Nohl, S. 348.)と表現し、これは宗教においてはじめて到達しうるものであるから、「まさにその故に、哲學(カント的理論哲學)は宗教を以て終らねばならぬ」といつたのであつた。この順位を逆にして、哲學(概念的思惟)を神祕的宗教の上に立てることがヘーゲルに可能になつたのは、カントの先驗的觀念論において、自らの「無限な生命」の「純粹感情」(Nohl, S. 303.)を「思惟規定」とすることができると考へたからである。カントの純粹統覺を絕對者(聖靈)そのものの顯現とみることによつて、汎神論の哲學體系が構成できると考へられた。ヨハネ福音書による精神(聖靈)としての神の直觀(Cf. Dilthey: *Gesammelte Schriften*, IV S. 102, S. 139 f.)を觀念に組みかへることができるとヘーゲルは考

へたのである。自らの神祕的感情の内容そのものを思惟規定として、それによつてまた自らの體驗を反省し規定することが、彼の哲學となる。神祕的直観によつて開けた新しい世界（バースペクティブ）を思惟によつて規定しようとするのである。この汎神論への道をヘーゲルに示したのは、勿論ヘルダーリン、シェリングであるが、特にヘーゲルに「全體」——Totalität——の理念を與へて、「體系」を立てることを助けたのはシラーである。

(一) 周知の如く、ヘーゲルのフランクフルトに於ける宗教的関心をはじめ「神祕的汎神論」と規定したのはテイルタイである。彼はヘーゲルのかの「Eileusis」なる時、「クリスト教の精神とその運命」及び「一八〇〇年徵条斷片」によつてかくヘーゲルの宗教を規定したのである。これに對立する主張は、ヘーリングのそれである。彼はヘーゲルの宗教をプロテスタントの有神論として、ヘーゲルの思想發展は斷絶なく連続的な過程であると主張した（T. Haering; Hegel, sein Wollen und sein Werk, I S. 511.）。テイルタイのテーゼは一九〇五年、ヘーリングのそれは一九二九年であつた。以後ヘーゲル青年期の研究はこの兩テーゼをめぐつてあるといつてよい（一九三三年シュタインビュッセルが「萬有神論説」をととなへたことがあつたが）。戦後はフランクに於いて却つて若いヘーゲルの研究がさかんであり、そこにおけるさきの兩テーゼの對立の著しい例はニエル（H. Niel; op. cit. 1945, p. 42.）とイホリットである。前者はテイルタイを支持し、後者はヘーリングを支持する。イホリットは早く一九三五年にそれを表明しテイルタイに反對した（Les Travaux de jeunesse de Hegel, Revue de Métaphysique et de Morale, 1935, p. 566.）。——フランクスに若いヘーゲルを敵へたのはワーナー（J. Wahr）である。しかし最近ほとんど決定的と思はれる若いヘーゲルの綿密な研究がルーヴァンのブヌマフェルム（P. Asveld）によつて出された。これはテイルタイのテーゼを精緻にあつてけちたものである（P. Asveld; op. cit., 1938.）。また彼はテイルタイは、「神祕的」といふ言葉は誤譯されやすいから用ひなかつた方がよかつたといふ（Ibid., p. 115, note.）。われわれはテイルタイ、アヌフェルドのテーゼは動かしがたいものと信ずる。日本での若いヘーゲル研究には金子武蔵「ヘーゲルの國家観」がある。これは精力的な文献紹介である。ただ、若いヘーゲルも後年の國家主義的立場によつて出發したといふ假設は誤つてゐる。ルカツチが指摘した若いヘーゲルの反面を見落してゐる。なほマルクス主義イデオロギーのルカツチにはフランクフルト時代はヘーゲルの「エピソード」なのであつた（G. Lukacs; Der junge Hegel, 1948, u. 1954.）。また最近、米國に、若いヘーゲルを反神學的と規定し、かの神祕的汎神論をクリスト教の神祕主義ではないとする試みもあるが、これもヘーゲルの宗教に全く超越性がなくことを指摘し、ヘーゲルをギリシヤ的生にかへさうとするもので、われわれの論と相反するものではなからず（cf. W. A. Kaufmann; Hegel's early anti-

theological Phase, The Philosophical Review, January 1954, e. g. p. 15)。

(2) ヘーゲルに於て「このやうな表現は陰謀にみられる。例へば「合一」を離れ「合一」(Vereinigung der Einigkeit und Trennung. Nohl, S. 379. Anm.)「形而上學の統一」(die Einheit der Indifferenz und des Verhältnisses, System der Sittlichkeit, Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, S. 547)「同一と非同同一の統一」(die Einheit der Identität und Nichtidentität, Differenz, Erste Druckschriften, S. 77)「同一と非同同一の統一」(die Einheit der Identität und Nichtidentität, GL I S. 59)。(26)「形而上學」乃至「形而上學」の規定である。

(3) ヘルダーリンの「ヒュペリオン」は第一部一七九七年第二部九九年に出た。ヘーゲルのフランクフルト時代である。シェリングの汎神論表明の「哲學の原理としての自我について」は一七九五年である。ヘーゲルはそれを贈られ、一七九五年八月三〇日それに同感の手紙を與へてゐる。ヘルダーリンのシェリング、ヘーゲルに對する影響は大きい。「後年シェリングが藝術に於いて神的世界根柢を把握する手段をみたとき、それは正にヘルダーリンの教へたものである。そしてヘーゲルの汎神論的精神主義にも亦ヘルダーリンが先行する」(Dilthey: Erlebnis und Dichtung, S. 407)。

(4) ヘーゲルに對するシラーの影響は特に注意されねばならぬ(Cf. R. Kroner, Von Kant bis Hegel, II S. 52, T. Haering: op. cit. I S. 466)。²⁶ヘーゲルに宗教及び自然のみならず「歴史」の理解にも美的觀想の方法をとりうることを教へたのは、シラーである。ヘーゲルは一七九五年四月十六日の手紙(Briefe, I S. 25)で「シラーのホーレン第一第二號は私に大きな喜びを與へた。『人間の美的教育論』は傑作である」と感動的に綴じてゐる。ヘーゲルはほぼシラーと同じ立場からカントを通じて哲學に入つたのである。シラーの同書はまたヘーゲルのものなのである。「ふたつの無限」も亦シラーに負ふであらう。『マイヒとテヒ系とシェリング體系の相違』に於けるヘーゲルの國家論も明かにシラーの「美的國家」を反映してゐる。ヘーゲルは『美學講義』でも、カントを超えたのはシラーの功績であるといひ、「ホーレン」を稱揚し、「對立に對してイデアの Totalität をシラーは要求し、哲學がそれをなす前に、それを感じ妥當ならしめた」といつてゐる。個人が自分のうちにもつイデア的理想的人間を、ヘーゲルも「國家によつて表呈した」のである(Vorlesungen über die Aesthetik, I S. 91-3)。

1 論 理

さて、かの「單純範疇」を形而上學の方法としたものが、ヘーゲルの辯證法であることはいふを要しない。形而上學の方法としての辯證法とは如何なる論理であるか。ヘーゲルはスピノザの「すべての限定は否定である」一

Omnis determinatio est negatio.——といふ命題を、「限定は肯定として定立された否定」であると註し (GL II S. 100. Cf. Phän S. 49. 68-9. 73.)¹⁾ いはばスピノザの命題を逆にした「限定された否定」——bestimmte Negation——が、哲學の唯一の「方法」である、と主張した。すなはち、否定は同様に肯定的であつて、自己矛盾的存在は零すなはち抽象的無に解消しざる全體の否定ではなく、特殊内容の否定であるから、内容を所有する新概念を獲得しうる。「先行概念の否定或ひはその對立概念」——ヘーゲルのこの表現は曖昧である——によつてそれだけ豊富にされ、先行概念を包含するが更にこれより一層多くのものを包含し、その概念と對立概念との統一となる、とヘーゲルはいふ。これが「限定された否定」による「内在的超越」(Enc § 81) 乃至は「内在的演繹」(GL II S. 219.) と呼ばれるヘーゲルの辯證法である。

周知のごとく、フィヒテのいはゆる數學的論理の辯證法においては、綜合は定立と反定立との相互の「制限」——Limitation——によるものである。ヘーゲルの辯證法の綜合が何故、定立よりも「より豊富」なのであらうか。われわれは、さきの問題としたところの、ヘーゲルのいはゆる概念の自己喪失として單に指示——monstrieren——をせうるのみの直接的な個物、「このもの」を手がかりとしよう。傳統的な形式論理は、簡單にいつて、全體(普遍)、特殊、否定の關係ですべての論理的操作を規定するものであるが、概念の内に種差を如何に加へても「このもの」の「この」といふ性格を十全に規定することはできない。形式論理の全體はAと非Aとで決定されるが、その非Aは開かれた無限定(不定)なものである。その全體は概念の外延の量的全體として一意的に決定しえぬ抽象的普遍、ヘーゲルのいふ「共通性」である。従つて、普通に外延を持たぬもの乃至は最小の極限となつたものと考へられる單獨概念(固有名詞)、また表示的にのみ示される「このもの」は形式論理の普遍には包攝し切れぬものとして殘される。Aの個體性については、AはAである、個別は個別的である、といふ同一判断をなしうるのみである。ヘーゲルの判断論において、肯定判断「個は普遍である」の主語は直接的な個別であり、その限り單に「或物一般」——Etwas über-

haupt—である。すなはち、「言ひあらはしえないもの」—ein Unsagbares—(Enc §87)といふ性格を示す「純粹有」—das reine Sein—である。この有の「或物一般」が定有—Dasein—の「このもの」の個別性を得るのは、ヘーゲルにおいて次のとき論理的操作によつてである。すなはち、この「或物一般」なる肯定判断の主語は「否定判断と無限判断の媒介を通じてはじめて個別として定立される」のである (GL II S. 285)。かくして單稱判断の主語が得られる。ヘーゲルの否定判断は、全的否定でなく、さきに述べた「限定された否定」であり、述語が包含する普遍的領域を保持してある (GL II S. 282)。「このパラは赤くない」は「色」を保持する。無限判断は述語の全領域が否定され、述語と主語との間には何らの肯定的關係もない (Enc §173)。かくして、ヘーゲルの否定判断の否定は「限定された否定」(相對的否定) による量的否定であり、無限判断の否定は全體的否定(絶對的否定) による質的否定であるわけである。従つて、ヘーゲルにおいて個別を個別とするのは、否定判断の述語の量的無限と無限判断の述語の質的無限の多様の全體である。もし辯證法が「限定された否定」によつて新概念を獲得するものであるならば、「限定された否定」による「このもの」の内容の限定(概念規定)は、かかる全體との關係によつてはじめて可能である。「このもの」といふもはや分析しえないひとつの全體は、かかる絶對的全體と相關的にのみ限定される。この時はじめて絶對的に、「個別は普遍である、逆に普遍は個別である」とヘーゲルはいひうるのである。同一判断(肯定的無限判断)と否定的無限判断とを合はせた全體が、ヘーゲルにおける「論理の世界」(universe of discourse)である。この全體がヘーゲルの絶對者である。形而上學の「如何なる始元も絶對者から始められるべきである」(GL II S. 490)から、ヘーゲルにおいて、常にまづ、同一判断によつてこのやうな全體(絶對者)が、任意のびととの視野乃至見地(ベースペクティブ)の感覺的直接的な「具體的全體」(GL II S. 490)として與へられる(同一—Identität)。そこで、否定判断が成り立ち、「限定された否定」の論理的生産力を要請として、世界を二分する規定が、定立、反定立として、一方は無限(普遍)の、他方はそれの「限定された否定」たる有限(個別)の、全體的定立として與へられる(區別

—Unterschied—)。これがいはゆる第一の否定である。かくして、對立、矛盾が生じて、この對立者が互に對して行ふ否定判斷——これがいはゆる辯證法的契機である——が、兩者の共通のものとして殘す普遍的領域が「綜合」である筈である（理由—Grund—）。しかしこの場合、もし有限（個別）から出發して「このもの」を量的「限定された否定」により無限（普遍）の中に媒介し定位せしめるためには、無限の否定判斷を必要とする。しかも、この無限進行をおこす否定判斷の成り立つ地平には、論理的意味に於ける矛盾はない。否定判斷の領域は無限に開かれたものであり、閉ぢた一差的な「全體」が決定されるところのみ、「このもの」は「このもの」であると同時に相互限定的に「かのもの」でもある、といふ矛盾は成立しうるのだからである。かくて、この個別から出發する否定作用は、如何にするも無限（普遍）には達しえない。この惡無限なる Sollen の反復は「退屈な」(langweilig) ものであるからやめにして、無限（普遍）が有限（個別）に對して行ふ否定判斷に萬事を委ねる。すなはちこれが無限判斷である。これは質的否定であつて一度きりですべては解決する。これによつて無限進行を解消し、與へられた全體へ「解消」(Auflösung) 「崩壊」(Zusammenfallen) 「没落」(zu-Grunde-gehen) 「自」還歸」(Zurückgehen in-sich, Insichgehen, Zu-sich-selbst-kommen) する。かくて「否定の否定」(GL II S. 496) なる第二の否定において「有限者は無限者の中に消失し、そこにあるものは無限者のみ」(GL I S. 126) となる。故にヘーゲルの辯證法に綜合は「限定された否定」のみによる論理・必然性の進行によるものではない。否定の否定が即肯定となるためには、個別から行ふ否定判斷が殘す普遍の領域を解消する否定は無限無限による質的な「絕對」否定性」すなはちいはば「限定されぬ否定」(unbestimmte Negation) による無限（普遍・全體）の自己復歸が必要である。ヘーゲルの「綜合」は、常に「限定された否定」をなほ解消する「限定されぬ否定」によつて行はれる。前者による否定が論理的に創造的となるのは、否定判斷のうちのみに限られる。フイヒテが量的分割可能性のみによつて自我と非我との對抗を考へた所以である。フイヒテは絕對者、絕對我をすべての辯證法を超えた自由な、いは

ば「前辯證法的な」(vordialektisch)ものとした(Cf. R. Kroner: op. cit., I S. 513.)。ヘーゲルはさうではない。綜合は常にこの絶對者に還へるゆゑに、フイヒテの場合と異つて、「より豊かな」綜合といはれる。絶對者の行ふ否定判断は絶對(不條理)である。否定的無限判断は直ちに肯定的無限判断(同一判断)に一致する。すなはち、さきには有限者のなす否定判断の無限進行を斷ち切るために、絶對的否定の働きとして主語と述語との間に何らの肯定的關係なしとされた、ヘーゲルの否定的無限判断は、更めて積極的に—das Positive des unendlichen Urteils (GL II S. 286.)—この「判断のコツラが含んであるもの、すなはち、質的な兩項(主語と述語)がこの兩者の同一性において(傍點筆者)止揚される」(GL II S. 286.) ことをも、ヘーゲルによつて意味せしめられる。すなはちこれが「否定の否定」であつて、それは直ちに肯定的無限判断に轉ずる。ヘーゲルの無限判断は二様の否定の働きをする。量的無限進行に對しては絶對的な無關係な否定を、そして自ら(價値的普遍)の中では肯定を含む「限定された否定」を。——ライプニッツのかの充足理由の原理を、マイモンはより明確にして、排中律を成立させ無限判断を論理の世界より排除し、いはゆる「限定可能性の原理」を立てた(野田又夫「サロモン・マイモンの哲學」—哲學研究第四百二號一七頁)。これがフイヒテの辯證法の原理となつたのである。ヘーゲルは逆に無限判断を積極的に採用して、自らの辯證法にとりこんだわけである。

今これを更にヘーゲルの「排中律」の解釋を例として説明しよう。「或物はAであるか非Aであるかであつて第三者は存在しない」といふ排中律の命題は、ヘーゲルによれば、まづ、すべてのものは對立せしめられたものである、との主張である。すなはちAといふ有限な悟性的規定を與へられたものは、無限と對立矛盾してあるといふわけである。しかもこの命題は、 A でも \bar{A} でもないAそのもの、つまり A と \bar{A} との全體が、對立に無關心な第三者として存在することを示してあるといはれる。この全體と關係するものとして、「或物」は A か \bar{A} であるべき筈でありながら A にも關係せしめられてある。この有限な「或物」の持つ無限な全體との對立矛盾を免れるため、「或物それ自身

が排除されるべき第三者となる」(GL II S. 57)とヘーゲルはいふのである。この無限な全體が「對立の理由」としてのヘーゲルの「理由」——Grund——なのである。「或物」が自らで非Aを規定せんとする否定判断は、量的な惡無限を惹起する故、「全體」が「或物」を質的無限判断によつて排斥するのである。そこにあるものははじめのAとすり替へられた全體としての「AはAである」といふ肯定的無限判断(同一判断)なのである。ヘーゲルではAといふ記號すら二義をもたせられてゐるのである。

以上われわれがのべたことをひとまづ要約すれば、(1)ヘーゲルの辨證法における對立矛盾は無限と有限とのそれである。(2)定立と反定立とは「限定された否定」による否定判断の關係であつて、しかもこの否定判断の主語は常に有限(個別)である(内屬の判断)。(3)綜合は「限定されぬ(不定な)否定」による否定的無限判断の關係であつて、この時の無限判断の主語は常に無限(普遍、全體)である(包攝的判断)。この定立反定立の對立關係のペースペクティブと、これと綜合におけるペースペクティブとの間には論理として無軌道な不定な飛躍があることは、われわれならずとも認めざるを得ぬであらう。一體、辯證法は二分法による選言推理の體系の全體で個別を規定しようとする論理であり、その小前提のひとつを「限定された否定」による否定判断で立てて、その大前提を求めらるものである、と考へることができらるであらう(J. Cohn; op. cit. S. 228)。しかしヘーゲルにおいては、この大前提は、求めらるるものではなく、與へられてゐるわけである。全體の「普遍」がはじめから「推理の凡ての契機を貫いてゐる」(GL II S. 499)のである。今、ふたたび、このヘーゲルの「普遍」を論理的に明確にしよう。ヘーゲルの單稱判断の主語「このもの」なる個別は「自己と同一となつた述語(普遍)に連続する」が、その普遍は「區別されたものの總括」——ein Zusammenfassen von Unterschiedenen——(GL II S. 285)すなはち全體——Allheit——である。この惡無限的量的總體は、個別(有限者)を主語とする否定判断が無限進行によつて到達せんとしたものである。これを拒否してヘーゲルが立てる新たな全體、すなはち「概念の全體——Totalität——」に組み込まれることによつて、「このもの」とへ

「ゲルの全體（絶對者）との同質性」があらためて示される。「概念の全體」、ヘーゲルの論理的「類」、はすべての個別化された規定をその「實體的同質性」——*substantielle Geadenheit*——の中に解消して含んでゐる。この全體のイェラルシーの中で「このもの」は位置づけられる。兩者は映し合ふ。この概念のイェラルシーにおける目的論的必然性によつて、「類」が否定的自己同一性として「このもの」に宿る。かかる目的論は「象徴」を求める有限主義である。この概念による判断、「價值判断」では「普遍が本質的に主語である」（GL II S. 292）といはれるのである。これが、ヘーゲルの辯證法の綜合を行ふ否定的無限判断の主語が常に無限（普遍）である、この意味である。この判断の主語と述語との逆轉——さきに類比推理でわれわれが指摘したものに——ヘーゲルの論理的操作の要めがあるわけである。まづ存在全體のイェラルシーを既にのべた二分法による「ボルフィリウスの樹」流に論理的類として前提し、ヘーゲルの否定判断が總體をめざす存在判断である時には量的「限定された否定」が働く。そしてこの無限進行を止揚綜合する場合には、存在全體のイェラルシーを轉倒したものが、價值判断として立てられる。これが無限判断である。もともと、ヘーゲルの無限と有限との對立は價值と存在との對立であり、普遍（類）がすべての「このもの」の本體として「このもの」の中に宿らしめられる故に「このもの」は自己矛盾なのであつた。しかし、この價值と存在との對立の綜合は、判断の主語と述語とのかの逆轉によつて、つまり、言葉の二義性による言葉のあやによつてのみ示され、論理的には無限判断の不定な放恣な使用によつて正當化されるにとどまつたのである。かくのごときものがヘーゲルの「單純範疇」の論理的内容である。ヘーゲルには、彼がはじめに約束した「限定された否定」のみによる誠實な方法論的統一はない。そしてひとつのKreisより次のKreisへの移行には、ヘーゲルの、つまりは絶對者の、恣意が働く。また「ひとつの開始」（GL II S. 499）である。それは「次第に豊富に具體的になるやうに」（GL II S. 502）ヘーゲルによつて *für uns* に定められる。「ひとつの同じ對象をその個別的現實性と本質的同一性（概念）とにおいて二重にみる」——*doppelt sehen*——（GL II S. 272）といふヘーゲルにおいて、存在と價值との切點

は論理的に曖昧である。

それでは、この切點、すなはち、ヘーゲルの無限判斷のコブラがなほ含んであるといふ主語と述語との同一性とは何であらうか。それは一言でいへば「主観性」——*Subjektivität*——である。「人格」「自由なもの」「自己意識」(GL II S. 497)の同一性である。われわれはここで、「概念的思惟」といふ普通の意味での「論理」の世界から去らう。「比喻」乃至「神祕」の世界へ移らう。

ヘーゲルの「主観性」は相對的な自我ではない。それは、つねに絶對者、無限な全體と一點において神祕的に合一してゐるのである。この一點を、ヘーゲルは「否定的な自己關係(自己否定)の單純な一點」——*der einfache Punkt der negativen Beziehung auf sich*——と呼ぶ。この一點で、さきに述べた直接的所與たる具體的全體によつて否定され媒介されるところの有限な個別「このもの」が、同時に「媒介する規定」(GL II S. 495)ともなるのである。自己存在の直觀的確實性——すなはち、ユギト・エルゴ・スムの絶對化——に基けられてのみ、ヘーゲルにおける「概念と實在性との間の對立」のすべては止揚されてゐる(S. 496)のである。この一點が、「一切の活動、生命や精神の自己運動の最も内なる源泉」であり、すべての眞なるものを自己のものとする「辯證法的魂」である。この「主観性」の自己否定をヘーゲルは「概念の運動の轉回點(Wendungspunkt)」と呼び、また「方法の轉回點(Wendepunkt)」と呼ぶ。これがさきの無限判斷における主語述語の逆轉を基礎つけてゐるわけである。かくてヘーゲルの辯證法は次のやうにいふことができる。まづ自己意識が絶對的に確實な直觀としてある。それは、與へられる直接的な具體的全體、すなはち世界、とひとつであり自由である(*an sich*)。しかし、自覺めれば世界乃至自然は自己ではない(*für sich*)。うろたへ迷うて、それに否定判斷(實在論的に個物を主語として)を加へて自己の確實性を證明し自らを安堵せしめようとする。だが否定判斷(それは普遍的領域を否定的にとりこむことであつた)を如何に加へ重ねても、他者はどこまでも他者である。かくてヘーゲルは退屈し、無限は實は相對的な従つてそれ自身有限な無限にすぎ

ぬ」といふ一説を立て、「自然は無力なもの」ときまつける。こちらには「理性の詭計」の理屈がある。自然はいくら頑強に抵抗しても、その「概念」からみれば、「われわれからみれば (für uns)」（GL II S. 499）「生きてゐる全體 (ein lebendiges Ganzes)」（Enc. 351）なのである。世界乃至自然の中でこそ人間の行ふ否定は相對的な「限定された否定」である。しかし自然には自己否定、自殺、の能力はない。ところが自己意識にはそれがある（いはゆる實踐理性の優位）。それがヘーゲル流の觀念論的思惟、思辨、直觀直悟性の能力なのである。この一點において、自己意識は、自然をも倒つた神（全體）とひとつなのである。かくして、自己意識は、その「絶對的否定性」、つまり自殺の能力によつて、無限判斷で神が神の「絶對的否定性」——Gott selbst ist tot.——を以て行ふ「絶對的媒介の否定的契機」（GL II S. 97）となる。この、神と自己との「統一」なのである (an und für sich)。ここに、ヘーゲルにおいて、軍人を頂とする權力國家と形而上學とが直に結びついた根據がある。神が行ふ無限判斷は神の否定判斷である。「神は汝にあらす」との神の否定判斷は、汝ならざる神が少くともひとつはあることを意味し、神の存在の確實性を示すと共に、他方ヘーゲルの否定判斷はその述語の普遍的領域を残して、却つて神との「同一性」を示すわけである。この普遍的領域とは「現象」すなはちヘーゲルの「精神」である。ヘーゲルの神は「絶對的否定性の普遍性なる全體」（GL II S. 219）なのである。ヘーゲルにおいて、最初に興へられる具體的全體なる神は、先づむしろ世界が自然として、ひとつの視野（パースペクティブ）から見られる「存在」として興へられたものであつた。その「自然」を鏡として「自己意識」を映し、自然を自己のものとするのは、自然を「このもの」として指し示す (zeigen, monstrieren) ことである。「このもの」は自己意識を自然の中に映しうる唯一の場所である。「このもの」を主語として、それに否定判斷を加へ「概念」化するとは、「存在」を「歴史」化することである。「このもの」を切點として、無限進行の全體——Allheit——とヘーゲルの概念の全體——Totalität——とが相ひ接し結合する。これを神すなはちヘーゲルの「自己意識」が「精神」（現象）として保證するわけである。「普遍」なる全體、神は、この自己意識との交

はりにおいては「個別」——*Totalität*としての個——としてある。また絶對的自己否定を行ふこの自己意識も「個別」としてある。「この主観」「具體者」(GL II S. 499)すなはち「このもの」である。「總體」と「全體」とのすべてなる神、「否定判断」と「無限判断」とのすべてなる神、かかる神にヘーゲルはからうじて神より來る無限判断において接するのである。神の「啓示」とは「無限形式の判断」、すなはち無限判断なのである(FR III S. 35)。かかる「總體」と「全體」とのすべてが直觀の所與となるのは、ただ神祕的經驗においてのみである、とわれわれはいはう。しかもその時は、神は直接にみられる。「神が私を視る眼は私が神を視る眼である」(FR I S. 257)。ヘーゲルの眞情は、フランクフルトにおいて「神を愛することは、概念の統一ではなく、精神の合一、神化であり、生命の全體において、自己を、制限なく無限者のうちに感ずることである」(Nohl, S. 296)といはしめた。「神聖なるものについては、ただ靈感において神祕的ののみ語られる」(Nohl, S. 305)。後年、この宥和を世俗における宥和(妥協)によつて汚したヘーゲルも、なほ「神の性質は述語によつてはとらへえぬ。むしろ私はその生命を自己自身のうちに直觀せねばならぬ」(Rechtsphilosophie, § 269 Zusatz)といつた。これがヘーゲルの「思辨」の「神祕」である。「總體」を求める否定判断の領域では、ヘーゲルは「このもの」を位置づけることはできない。その全體は無際限に開かれてゐて「矛盾」はおこらない。かかる(ヘーゲルよりみた)有限の領域には辨證法は成立しない。「このもの」をこの自己の象徴として、同時に神の手のサイン(記號)として、有限と無限との關係においてのみ、宗教においてのみ、矛盾はあり辨證法は成り立つ。しかも神とこの人間との關係において、ヘーゲルの辨證法の綜合において、神は「直接に肯定的なもの、同一なもの、普遍的なもの」(GL II S. 497)である。ただ人間のみ「自己を自己自身と媒介する運動であり活動である統一」(GL II S. 499)なのである。禁欲、自己否定、に於いてからうじて神を觀るといひうるであらうか。保證はない。辨證法は眞理であるが、眞理は辨證法ではない。Oubliions les rêves des grands hommes, et souvenons-nous des vérités qu'il nous ont enseignées.

⑤ 「AはBでない」は「AはB以外のものである」「すなはち」「Bならざるものが「真」である」とことを意味し、「非BはAがBを排除することによつて持つAの實在的性質である（例へばプラトンの「ソフィステス」）。 Cf. G. R. G. Mure; An Introduction to Hegel, p. 118.

⑥ ヘーゲルの無限判断の説は曖昧である。しかし「Jensenser Logik 以來 Propädeutik, GL, Enc. II 至るまで、その無意識を指摘する一方、また積極的意義をも強調してゐる。特に Phän に於ける「我は物である」（二五二頁）及び reine Einsicht の主客の絶對的同一を無限判断とする例（三八三頁）が後者の言ひに例である。Enc.で犯罪「死」を否定的無限判断の典型とする。（S.173）われわれはこのヘーゲルの二様の態度の辯論法の解釋を生かした。

⑦ 「限定された否定」の生産力は論理的にはあくまで要請である（cf. J. Cohn; Theorie der Dialektik, S. 227.）。

⑧ ヘーゲルの「矛盾」とは次の如く定義される。同一と相違が「唯一の同一性」（GL II S. 40）「ひとりの統一」（S. 43）の全體にくられると「對立」となる。自己への關係が他者への關係となる。かくて自己の他者を自己の外へ排除することによつて、それに無關心な全體的獨立を保つこと自身、自己の他者との關係を通じて成立し、他者を自己の内に含むといふ「全體的自己」完結的な對立」がヘーゲルの矛盾である（S. 49）。全體の部分である自己が獨立した自己としてその「全體」を含むことに矛盾はある。かかる對立乃至矛盾が成立するには「全體」がきまらねばならぬ。なほ GLでは、「矛盾」は「同一」と「區別」の綜合であるが、Enc.では「相違」と「對立」との綜合である。Enc.の方がよりうたうべき。

⑨ 「ひとりの全體」のうちにも二つのもつ、生命感といふ普遍とそれを否定する個別とが共にあること」が矛盾である（Enc §60.）。

⑩ Kreis より Kreis くの發音に於て「ヘーゲルが問々させる「實際現はれてゐるものは」—Was in der Tat vorhanden ist, ist……—(Enc §95)「その實際現はれてゐるものは」—Was hierin in der Tat—(GL II S. 57)「その深へ解するものは」—tiefer genommen—(GL II S. 57)「その深へ……」—wie 如く尋ねねばならぬ」—… ist hier so zu fassen—(GL II S. 288)「本来」—eigentlich—(GL II S. 339)等の表現、つまり「われわれにとつて」—für uns—なる表現はこれを證するものである。ヘーゲルの論理學體系は形式論理及び形而上學の歴史に倚りかかつた、またひとりの博物學といひうるであらう。

2 存在理論

かくして、われわれは、ヘーゲルの存在理解に關して、次のごとくいひうるであらう。ヘーゲルの普遍即全體は、

定有の推理における非概念的・非價值的「存在」を正當に處理してゐない、と。歸納推理なる第二格を類比推理なる第三格へ、すなはち、「總體」——*Allheit*——を「全體」——*Totalität*——へ、變へる手續きにおいて、現實的な個物「このもの」の個別性、偶然性を「客觀的普遍」・「類」の直観によつて全く否定した。「概念の全體」といふ個別性が、概念の自己喪失としての現實の個物にすり替へられた。ヘーゲルの概念の個別性は現實の個物としての認識根據を持たぬものである。この概念の自己喪失を概念の實在とするならば、この個別性は自論的に價値の體系に必然化できぬ偶然性の根據である。存在を概念乃至理念——價値・善——に一元化するには、概念の推理はおよそ價値を表現しない範疇、すなはち、有と本體の範疇を、それが實在的である限り、自らの中に止揚しなければならぬ。さうでなければ、たとひ神秘的直観乃至フアンクシーによるにせよ、價値は現實的なものの世界に對して十全でありえず、單に表面を蔽ふ薄紙である。底は破れてゐる。ヘーゲルの否定とは個物の否定である。概念の自己との否定的同一（否定の否定）は自己の中で論理的に空轉する。ただ神秘的宗教的感情としてのみ成立する。

定有の推理における、論理的に無差別な個「このもの」の無制限な多様性の根據は、概念の他者として、ヘーゲルのいはゆる「直接的な相互外在」——*unmittelbares Ausereinander*——「静止した併列」——*das ruhige Nebeneinander*。——「端局的な外在」——*ein sich schlechthin Ausseres*——(GL I S. 177)。要するに量的自然である。これはヘーゲルの思惟そのものの他者として完全な自己外在である。論理學における純粹存在と同一のものではない。(G. R. G. Mure: A study of Hegel's logic, p. 320)。ヘーゲルと「この概念と存在(自然)との同一を論理によつて」演繹」はできないのである。この自然は概念によつて媒介しきれぬもの、不完全にしか止揚しえぬもの、ヘーゲルの推理の價値體系に統一しえぬ價値から自由な (*wertfrei*) なもの、沒價値なものである。「絶對的にそれ自身として、主觀性なしに存在する空間及び時間の外面性」(GL II S. 505)。この感覺的要素の根據は、自己外在として「體系」を排除するものであり、従つてヘーゲルの體系を外から補足すべきものである。哲學的推理が重視されなければならぬ。ヘー

ゲルはこれを脱落せしめた故に、目的論的な有機的統一體系——これを却つて有限體系である——を完結しえたのである。有機的自然の自然哲學⁽¹¹⁾、道德性 (Moralität) に對する人倫 (Sittlichkeit) の優位⁽¹²⁾、市民社會に對する國家の絕對性⁽¹³⁾、これらはすべて當然の結果となつたのである。もし自然を「解決したぬ矛盾」(Enc. 248) と規定し、それが「理念の矛盾」でもあるといふヘーゲル自身の言葉を眞實にとれば、概念とそれに對立する他者との統一は完結した推理體系で果すことは不可能なのである。ヘーゲルの選言推理は常に不當前提の虚偽を犯すであらう。われわれにゆゑられる推理は、所詮は假言推理である。たしかに、思惟と存在との全體の統一が前提されなければ自己の存在はななく、辯證法といふものは考へられないうであらう。しかし同時にまたこの統一が完全ではありえないといふ根源的な對立矛盾を認める二元論でなくては辯證法は成立しないのである⁽¹⁴⁾。しかも、かかる「全體」を直觀する能力は、われわれには與へられてゐないのである。「推理」形式を唯一の眞理基準として要請することからヘーゲルの難點がうまれることを、われわれは彼の推理論において分析した。「精神の啓示は自己の世界としての自然の定立、それは反省として、同時に獨立的自然としての世界の前提」(Enc. 384) といふ定立—Setzen—と前提—Voraussetzen—との矛盾、「直接性と媒介性の矛盾」(Enc. 65)。この免れぬ矛盾の絶對的解消を、われわれは持たないのである。われわれは、むしろ、論理を「形式」としてのみ考へる明確な意識を持ち、「推理」よりも「判斷」の立場を佳しとしよう。

(11) ヘーゲルにとつて自然、宇宙は、「彗星の軌道にひびく」(De Orbitis Planetarum) の就輿論文以來、ひとづら銀河系、すなはちこのわれわれの「太陽系」のみが關心せられたものであつた。

(12) 若いヘーゲルはカント・フイヒテの「實踐理性の優位」から出發した。啓蒙主義の宗教、倫理觀が若いヘーゲルを支助した。宗教も「實踐理性の要求」に基づく「心胸の事柄」である (Nohl, S. 9)。すなはち理性宗教である (Nohl, S. 76)。ヘーゲルのテュービンゲン、スラム時代は、「すべての改訂は然りとすべし」と「かゝる主義」を道德の標準とした (Schriften zur Politik u. s. w., S. 151)。すなはち革命家である。ヘーゲルがはじめていはいはゆる「人倫」を主張したのは「マイト憲法論」より明確には「人倫の體系」である。また「現象學」では道德性が人倫の上にある。

(13) ヘーゲルは「クリスト教の律法性」を國家を市民國家 (bürgerlicher Staat) と考へ市民社會と同一視してゐた。「クリスト教の精神とその運命」で、イエスの運命として國家が意識され (Nohl, S. 329) 、「それがヘーゲルの運命ともなる。このイエスを一度きりの歴史的個人として考へることにより、すべてに啓蒙主義より歴史主義意識に改行してゐる (cf. Dilthey: IV, S. 110)」。この「歴史」を明確に意識するのは「人倫の體系」、特にそれに近く「自然法論」である。ここで市民社會を區別した國家が確立される。ただヘーゲルに於いて、社會から國家を區別することは、「既に國家主義的行動の立場に立つて」といひたい。「アイマツ憲法論」で、國家權力が必然的に必要とするもの以外の領域では、市民の生きた自由と同一の意志とを認めざるを許さねばならぬ (Schriften, S. 18) 、「とらはれ、また「人倫の體系」で、國家と社會を同一視することは却つて「個人の存在」完全に浸透せんとする完全警察」といふ「最も苛酷な專制政治」(Schriften, S. 401) となるから、國家を人倫の發現者として市民社會より區別することが、却つて市民の自由を生かす所以であることが示されるやうに、むしろ中産階級市民乃至は知識階級の見地からの立言なのである。「法律哲學」の機械的官僚國家も却つて市民のみた「美的國家」となる意味があるのである。「美學講義」では「國家に於いてはひととはただその志向により制禁によつてのみ自由である」(S. 261) といはれてゐる。

(14) 辯證法の三分法、定立、反定立、綜合が形式論理の三段論法に對する大きな寄與として、統制的概念として方法論的價值ありとする一般の意見 (e. g. Mure; op. cit., p. 361) にはわれわれは沈黙せざるをえぬ。ただ辯證法を相補性 (Complement) で解し科學的方法論として考へようとする試みは注目すべきである (クセジエ「辯證法」邦譯一二〇頁参照)。既にヘーゲルの論理をこの「相補性」でみなほして、現代物理学と辯證法とを結びつけようとする試みもある。M. Wundt; Hegels Logik und die moderne Physik. 1949. S. 14.

3 神の存在證明

ヘーゲルは神の存在論的證明を「概念と定有——すなはち否定性乃至限定性をともなつた有、「このもの」——との聯關」と解して、神の「存在」を従來の證明のごとく「あらゆる實在の總括」——Inbegriff aller Realitäten——と解することゝ拒んだ (GL I S. 99) 、「それは無矛盾を意味するのみで可能性を證するにすぎぬ」とヘーゲルはいふ (GL I S. 61) 。

ヘーゲルは神が「同時に普遍であり、個別である」ことを證明しようとしたのであつた。しかし、ヘーゲルの「絶對知」を以てしても、普遍は「このもの」の個別とはならなかつたのである。ただからうじて神祕的合一の感情

乃至表象の比喩を、つまり修辭法を、表現しえたのみである。概念から定有の演繹、証明はできなかつたのである。かのアンセルムスをはじめて神の存在論的証明をなした時に、概念的思惟による神の定義を「それよりも大なるものは何も考へられぬごときあるもの」と否定形で表現し、しかもこの概念的定義の彼方になほ、思惟し理解することの不可能な神の存在そのもの (Ihnd) があつたこと (プロスロギオン) を、ヘーゲルは思はなかつた。人間の思惟の立場は「不幸な意識」であり、fides と ratio は分離され、神は隠された神である。

われわれはヘーゲルを神祕的汎神論のひとつとみた。ヘーゲルが自らの宗教を、クリスト教に賭ける唯一の點は、いふまでもなく、十字架である。「神が死んだ」(Gott ist gestorben, Gott selbst ist tot.) といふルターの言を以てヘーゲルは自己の「哲學」へ出發したのである。かつてバスカルも、この十字架に自己の「信仰」のすべてを賭けた。しかしヘーゲルは、十字架の象徴をバスカルとは逆にうけとつた。バスカルにとつてクリスト教は「贖ひの宗教」である。ヘーゲルにとつては「慰め(宥和)の宗教」であつた。ヘーゲルの十字架は「現在の十字架のバラとしての理性」(Philosophie des Rechts, S. 16.) であつた。彼は十字架に自己の「信仰」に非ずして、「哲學」を賭ける。神の死は、一方では、「神の人間性の最高の證明」であり (ER III S. 169.)、十字架における最も無限なるものと最も有限なるものとの結合は、「聖靈」(精神) が Hic et Nunc に現在し遍在することを證しする。「クリストの死は神的理念が現在において時間の中に完全に定有することを直観せしめる。」かくしてヘーゲルにとつて、「歴史」が聖靈の在處となつた。また他方では、クリストの犠牲は「有限なもの」「自然的なもの」「他在」を「止揚」——バスカルにとつては贖ひであるべきものを——すべきことを、ヘーゲルにとつては、象徴する。「自然的なもの」を死なしめること、このことのみがヘーゲルの「内的回心」「轉向」なのである。Einer ist alle, einmal ist allemal なる「クリスト」が、普遍にして個別なるヘーゲルの「概念」。「具體的普遍」である。かくして、今ここに「このもの」に「クリスト」を視ること、「概念」を觀ること、がヘーゲルの哲學となる。「あるところのもの」の理解こそ哲學の道とな

る。美的象徴的思惟によつて存在をつつむこと、このことのみが、自らクリスト教と主張するヘーゲルの聖靈の宗教の意味である。

ヘルダーリンとはことなり、ヘーゲルにとつては、自然は汚れたもの、墮ちたもの、「理念の墮落」となつた。「自然的なもの」は死なねばならぬ。クリスト教の「墮ちた自然」に反抗し、ギリシヤの自然への憧憬に心狂うたヘルダーリンとも、ヘーゲルは訣別した。自然に結晶の輝きをみた彼の周囲のロマン派とも、ヘーゲルは道を異にする。スピノザの自然を「生きた自然」と解したゲーテとも、ヘーゲルは距離を保つ。妥協的體系家ヘーゲルの「生きた自然」にも、なほそれに對する侮蔑がある。——ヘルダーリン、この反抗者の「否定判断」には、くらきなかへ消える *Klage* の「よゝ響がある。 *Dunkel ist das Leben, ist der Tod.* 若いヘーゲル、「理性を神の火花——*göttliches Funken*—(Mohl, s. 75.)とみて、この「いひあらはし難きものに身を委ね、われそのうちにあり、すべてにして、その他のものに非ず」(Eieusis)と「無限判断」(信仰)のこころを知る若いヘーゲルが、自然に對して加へる啓蒙主義的「否定判断」にも、「神が死んだ」といふ「純粹感情」の高揚があつた。若いヘーゲルは(後年の妥協の萌芽を あまた藏しながらにも)、瘦せんとし、彼の「心胸」—*Coeur*—は生きてゐたのである。イエスに象徴される「今ここにあるこのもの」の「はかなさの美しさと偉大さ」(J・ワール)を知ることには、歴史を運命とみたヘーゲルの否定判断の強さがある。しかし、この「はかなさの美しさと偉大さ」を知ることと、「この美しさと偉大さのはかなさ」を知り、それに耐へえずして「このもの」を「概念の全體」の體系の中に位置づけることとの間には、超えることのできぬ切斷がある。このことを、われわれはヘーゲルの推理論・判断論において見たのであつた。ヘーゲルのイエスは、彼の若きはじめより何らの超越性を持たなかつた。彼にとつての「このものの美しさ」の微妙な危ぶさがここに ある。悪無限の水平な自然の地平をつきぬけるべき彼の垂直の生は、振幅の短いものであつたのである。ヘーゲルは、否定判断をフランクフルトで一度ですまし、イエスの悲劇的意味を忽ちに見失ひ、自らの純粹感情を辯證法なる道具

に變へ、語るべからざる神の無限判断を放棄に用ひて體系を立て、それを閉ざし、「何物も失はず、また何物も残さず」(GL II S. 502.)といふ欲心多き體系に安んじた。自らの純粹感情を自己辯明の具におとし、それを汚した。かくて、いづこを開いても同じ繪が色どりをいささか變へて描かれた書物が残されて、その最後の頁は灰色に塗りつぶされたのである。十字架の象徴は、ヘーゲルにとつて「否定判断」の「無限の苦痛」よりも、「無限判断」の「宥和」妥協の保證となり、せいぜいメダルの表に刻まれた象徴(シンボル)になりさがる。ヘーゲルはパスカルの沈黙した「自然」を知らなかつた。彼の自然はただか「理念の他在」となつた。しかもこの「他在」すらヘーゲルは實は回復できず、その「自己疏外」の説をマルクスにより逆轉せしめられる道を彼自ら開いたのである。若いヘーゲルの神的全體の純粹感情と、體系家ヘーゲルの辯證法との間には、類似して非なる切斷がある。われわれがヘーゲルにおいて「絶對者」と「このもの」とに集中的に示した二元性と共に、一八〇〇年を境とする彼の生涯の二元性が指摘される。フランクフルトにおいて、ヘーゲルは「この世の快きものを味はひつゝし、青春のよろこびは遠く遠く流れ去つた」のである。

* Erste Druckschriften, S. 345-6., 4R III S. 158 ff.

** Cf. J. Wahl: Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel, p. 80. なおヘーゲルの宗教は藝術的觀照と類似されるものであることは一般に指摘され、「具體的普遍」なる概念は、藝術家の意識をすべての意識のモデルとするものといふことができる (cf. Niel; op. cit. p. 188.)。

*** K.レーヴィッツ「ヘーゲルからニーチェへ」一冊一八頁以下。

われわれは、この小論の冒頭に示されてわれわれの主題(トピック)とされたヘーゲルの「自由」に筆をかへして、彼と訣れたいと思ふ。彼は若き時より終始 *Beisichsein* なる自由、このいはゆる「からの自由」より語らなかつた。本来それは市民(ブルジョワ)の自由であつた——「ドイツ憲法論」・「自然法論」——。そしてこれがヘーゲルにとつてそのまま宗教的禁欲—*Askese*—の自由となる。ヘーゲルが、自由を失つた状態と考へる *für sich* なる語を、彼がはじめて用ひたのは、かのアブラハムの絶對的分離の状況についてであつた。この禁欲の自由を裏返せば、ヘーゲルの思辨(觀照)の自由、テオリアの自由となるのである。「實踐」より「宗教」へ、更に「哲學」へ。これがヘーゲル

の「自由」の歩みである。——「人間の眞の實在性はその意圖に非ずしてその行爲である」といふ彼の客觀主義を支へ、その妥協的體系の外にあつて彼の禁欲によるテオリアの自由を語る箴言がある。彼はこの諦念と自恃とを繰りかへし語り（Hofmeister: Dokumente, S. 370. Jenerser Realphilosophie II S. 263. Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, 1829. S. 97-8.）この諦念を終生信じてやまなかつた。神を主語とせずおのれを主語とするその自主的無限判断のきつい響が、彼の齒切れのわるい體系を、ともかくも彼が生ある間は崩壊をせずに支へた。ここにのみ、彼の「選擇の自由」は語られるのである。「道德の最高は、この心胸の責罰と苦惱とを心胸自身の中に葬り、心胸を心胸の墓場とするのである」——Zur Moral: Ihr Höchstes, die Schuld und die Leiden dieses Herzens in ihm selbst begraben, das Herz zum Grabe des Herzens zu machen. これはギリシヤの英雄の心であつて、これのみが「藝術」「宗教」「哲學」への門である。この「抽象の強さ」においても痛みなしてはない。しかしもはや、その痛みは心胸ならぬ自然に屬する痛みにならぬ、とヘーゲルはいつた。

Doch uns ist gegeben,

Auf keiner Stätte zu ruhn,

Es schwinden, es fallen

Die leidenden Menschen

Blindlings von einer

Stunde zur andern,

Wie Wasser von Klippe

Zu Klippe geworfen,

Jahrtausends ins Ungewisse hinab.

「最も深い悲しみは時に微笑によつて示される。」

(一九五六・三・二二) (完)

But Kant did not separate clearly the transcendental apperception from the pure apperception.

The transcendental apperception must be a concrete self-consciousness which is conscious of its own *act* truly as *its own* in the formation of an object and so it must be a concrete reason setting up (*Vernunft*) the Unconditioned (*das Unbedingte*) as its own idea or ideal. But Kant did not fully discuss this problem of the concrete reason.

Nevertheless, we may regard the transcendental self-consciousness as a self-consciousness of act, in so far as it is a self-consciousness which is formed through the act. So own interpretation is that Kant practically meant by the transcendental self-consciousness a concrete self-consciousness, although he himself did not fully develop the point.

*Duality in Hegel

By Mineo Hashimoto

The aim of this article is to characterize Hegel's standpoint as that of mystical pantheism and to discuss the general duality between the sensuously given (or egocentric) "This" and the Absolute (the systematic totality), i. e. Fact and Value, which with all his struggle to do away with it still remains there.

I. According to his theory of Syllogism, the self-knowledge of the infinite spirit which goes through the mediation of the finite spirit, requires not only to differentiate "this" particular sensedatum (or thing) in order to prove it to be a system of syllogism, but also to integrate all existents into one system of syllogism. We examine his theory of Syllogism, *first* as a formulation of logical reasoning (with his preference of the second figure), *secondly* as a method of ontology (scil. as his criticism, by figures of syllogism, of several types of philosophical perspectives or systems), and *thirdly* as a reflection upon the proof of devine existence (ontological proof). Our stress in

this analysis is as follows:— (1) Hegel wrongly thinks little of the fourth figure which does not belong to the subject-predicate logic of his own, and, consequently, of any scientific reflection taken in his sense. (2) Regarding the possibility of induction, Hegel of course, needs his own “final cause”, composed of the idea of organic vital *force* and that of *totality*. Hegel, however, can hardly unify immanently empiricism and idealism, even by introducing his theory of *history*. In this connection is observed his pantheism. (3) Epistemologically, in his Syllogism of Analogy we see what for Hegel is actual turn upside down. So far the individual or particular was actual—a doctrine of empiricism—, but now Hegel insists the universal is actual. This thesis is justified by converting the Kantian transcendental self as subjective function or logical unity into the Absolute or Reality itself, to which the universe is relative. His universal Notion is the self-consciousness, the spirit, or the Holy Spirit. Perhaps this may be taken to postulate a mystical intuition (Spinoza’s *scientia intuitiva*) of the essence or intrinsic value of individuals. Here we can see Hegel’s mysticism.—Hegel’s system can safely be regarded as a monadology supported by Spinozistic Substance dynamically functioning by way of the Kantian Subject.

II. In the second section, Hegel’s doctrine of limited negation and also that of infinite judgement are brought to focus, and it is found that his dialectic shows inconsistency with the former and proves to be an abuse of the latter. Contrary to the wholeness assumed in the traditional formal logic, defined by A and non-A, which is open and indefinite, the universe of logic in Hegel’s dialectic is constructed by both positively infinite (identical) and negatively infinite judgements. His “negation of negation” is carried through by an confused identification of these two sorts of infinite judgements. We can take Hegel’s argument only *metaphorically*. With his epistemological logic, the horizontal circle of the “allness” of causal chains and the vertical of the evaluative “totality” of the systematic Notion touch each other at the very point of “this” individual fact, and such a contact is guaranteed by God or

the absolute ego as a tangential line of both circles, having an indefinite length and also an indefinite number of perspective-angles. All existents are variables of functional relation between the finite and the infinite mind. Such is Hegel's mystical contemplation. In the infinite judgement, the whole, which is to be *causa sui*, and the ostensive sense-datum are directly united, which is possible only by immediate union with God. His dialectic is thus clarified to have a limited, if any, positive value, only as a form of reflection upon mystical and pantheistic belief.

We think the proper function of infinite judgement consists in eliminating absurdities rather than adding something new to the arguments. Admitting this, it is expected that Hegel's Subject should have had some tinge of religious asceticism. But, as a matter of fact, his asceticism is "reconciled" and spoiled because of his demand for an absolute and coherent system. We should like to bring philosophy back to the facts of experience and keep it inside the range of possible experience, so that we may not "first raise a dust and then complain we cannot see."

* For the Japanese original of this article, see vol. XXXVIII, No. 10&11.