

# 思想

百年祭記念

ヘーゲル研究

岩波書店

第百十三號 (昭和六年) 十月號

# 思想

哲学系講座

## ヘーゲル批判

岩波書店

田邊 元	ヘーゲル哲學と絶対辯證法……………	(一)
紀平 正美	ヘーゲルの辯證法への手續き……………	(二六)
鈴木權三郎	ヘーゲルの自然數論（質の範疇より量の範疇への推移）……………	(四五)
船山 信一	本質としての精神と辯證法……………	(七〇)
日高一二三	辯證法に於ける内在と超越……………	(八九)
小松 攝郎	ヘーゲルに於ける意識の辯證法……………	(一〇〇)
本多謙三	フアイエルバッハのヘーゲル批判——實存的辯證法への一寄與——……………	(一三)
木村 素衛	ヘーゲルに於ける藝術美のイデー……………	(三九)
久保虎賀壽	ヘーゲルに於ける異教的なるもの……………	(六二)
栗田賢三譯 <small>ワット・ペー・クラウス</small>	ヘーゲルとマルクスとの國家觀……………	(八四)
小山 軾繪	自覺と辯證法……………	(一〇〇)
清水幾太郎編	ヘーゲル文獻……………	(一一)



# ヘーゲル哲學と絶對辯證法

田邊 元

一

ヘーゲルは其哲學史講義の序論に『あらゆる哲學は其時代の哲學である』といふ主張を掲げ、如何なる哲學者も民族と時勢との子であつて、自己の本質たる普遍精神を唯自己の立場から自覺するに止まるが故に、必然に自己の制限を脱することが出来ない、前代の哲學の原理は勿論永遠にして現代の精神もそれに於てあるのであるが、而も現代は前代を超えて一層豊富に規定せられた概念を宿すものであるから、現代の精神は前代の哲學を以て満足せられることが出来ぬ、然るにそれにも拘らずなほ前代哲學への復古を企てるのは、一に此豊富なる發展の材料を思惟に由つて支配し一層深く統括する要求を、果たすに堪へざる無力の逃避に外ならない、と説いて居る (Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Werke Bd. XIII, S. 59-63)。今此説を以てヘーゲル自身の哲學を現代の我々が理解する態度に當嵌るならば、我々の當に爲すべき所はヘーゲルの思想を其儘復活するといふ事實上不可能なる企圖に努力することとでなく、其免れざりし制限を超克して、唯其精神を我々の内に生かし其原理を我々自身にはたらかせて、更に現代

の要求に従ひ現代の經驗を我々自ら概念的に組織する爲めに、我々自身が自己の立場から思索的にはたらくことなればならぬ。斯くしてヘーゲルを媒介とし我々自身に於て現れる所の哲學的精神が、現代に於けるヘーゲルの哲學史的理解となるのである。私は此様な立場からヘーゲル哲學の精神であり其原理であると認められる、理性的なるものと現實的なるものとの一致、の解釋を試み、一方に於て理性的とは、現實の偶然性を認め、斯かる偶然的個別としての現實から之を目的論的必然に化する反省的普遍に反省し、是に由つて偶然的者の必然性の自覺せられることを意味し、他方に於て現實的とは、斯く理性的に必然化せられるものが、其根柢としての全體に對する否定原理としての自然を其半面に伴ふに由つて、常に否定せられて新なる偶然性を現し、必然的者の偶然的實存として存在することを意味する、従つて理性的と現實的との一致は、現實的なるものの目的論的必然性の自覺と同時に、此自覺に基づく理性的發展としての行爲の要求を含む、即ちそれは現實的なるものが理性的であるといふ方から觀れば現實に對する宗教的和解を意味するが、理性的なるものが現實的であるといふ方から觀れば、行爲に由つて理性的なるものを實現する道徳的行爲の要求即ち義務を意味すべきである、斯かる和解と行爲との結合、宗教信と道徳的義務との合一としての、靜不動に於ける活動、發展に於ける統一、が理性的と現實的との一致の意味であるといふことを述べた(ヘーゲルとヘーゲル主義』所載、拙稿『ヘーゲルに於ける理性的と現實的との一致』参照)。たゞヘーゲルに於ては、所謂愛に由る運命との和解といふ宗教的要求が其思索の初めを支配し、理性的なるものを行爲に由つて現實化するといふよりも、現實を理性的必然として諦觀する方が主となつて居た爲めに、理性の否定原理としての自然も單にイデーの自己疎外として精神の内在的契機たるに止まり、内にして同時に外、内在的にして而も超越的といふ意味が無視せられる傾向

ヘーゲル哲學と絶對辯證法



を免れなかつた。其結果道德的行動の實踐に由る進歩活動の一面が閉却せられて、保守靜觀の宗教的他面が主となつたのである。假令歴史に於ける發展が高調せられても、それは客觀的に歴史を發展として觀る觀想上の發展であるか、或は主觀的に歴史の立場そのものの自覺の發展としての哲學史的發展であるかに止まり、現實の行動に由る發展には及ばない。斯かる立場に於ては發展の契機も凡て觀念化内在化せられたものに止まり、現實の否定原理として超越的意味を保持する自然は認められることがない。是れ發出論的觀念論の非難を招く所以である。其限り斯かる觀念辯證法を攻撃する辯證法的唯物論者のヘーゲル批判も正當と認められなければならない。ヘーゲルの有する抽象的制限を暴露し克服するものとしては唯物論の意義が承認せられなければならないのである。併し唯物論者が辯證法的の標語を其唯物論に冠して十八世紀の抽象的唯物論から自己を區別するに拘らず、其所謂物質、存在、自然を單に契機としてのみならず其自身として存在するものの如くに考へ、之を以て精神、意識、思惟の獨立なる基底とするのは、觀念論と反對にして而も同様なる抽象といはなければならない。其結果却て自ら重要視する行動實踐の自由なる目的論的自覺を不可能にし、道德的行動を否定しなければならなくなる。實は物質とか存在とか自然とかいふのは單に精神を離れてあるものでなく、一方に於て精神を超えんと共に、他方に於ては常に精神と結び、意識に於て對象化せられ思惟に由つて意味付けられたものより外のものであることは出来ないのである。現實は常に精神と自然との結合である。自然の偶然的存在が精神に由つて必然化せられ、而も同時にまたそれが否定せられるといふ、矛盾の統一が現實なのである。それに於て自然の契機が精神の内容を規定する基底であるといふ一面と共に、精神の契機は自然の規定を自己の媒介として攝取し、之を自己に對し目的論的に必然なるものと化する他面がある。此後の立場に於ける現實の動性

が行為となるのであるから、それは理性の自覺を必然に含む。單に自然の精神に對する規定の一面を主として、反對に精神の自然に對する止揚の他面を閉却するのは抽象に外ならない。殊に觀想よりも實踐を優位に置く立場に對しては、自然に由る規定の自覺も却て之を超克する爲めの媒介となるから、理性の自然に對する優越が必然に要求せられなければならない。斯くて唯物辯證法が自然の存在をそれ自身矛盾の統一として辯證法的であると考へ、精神は單に之を思惟に於て反映するに止まるとなす思想は斥けられて、辯證法は、現實が自然と精神との矛盾の統一であり、存在と思惟とは獨立的に相對立して一が他を規定し他が一を反映する如きものでなく、兩者は不可分離なる現實の兩契機として互に媒介し合ふことに由りて、現實發展の自覺原理となるのであると解せられなければならない。私は之を即物辯證法と呼んだ。即物とは *Sachlichkeit* の譯語である。即物辯證法は *Sachlichkeitsdiaketik* 或は *Sachdiaketik* といつてもよいであらう。即物の物は物質の物でなく事物の物を意味する。本來ヘーゲルにおいて事物 *Sache* は物 *Ding* が單に多様の屬性の直接統一なると異り、内的なるものの外化として所謂表現の性格を有するのである (*Hegel, Encyclopadie* § 147)。故に事物自身の辯證法的運動といふも素朴的に物の運動が語られるのと異り、その外的偶然的契機と内的理性的契機との統一の内的發展を意味する。即ち同時にそれは概念の運動であるといはれる。何となればヘーゲルに於て概念は普遍的全體の特殊化としての個別的な存在であつて、個別性の限定根據たる偶然性を豫想し、之を普遍の立場から必然化する必然性と個別の偶然性との、特殊を媒介とする自覺的統一に外ならないからである。ヘーゲルの觀念辯證法は其含む自然をその根柢に於て理性の否定原理たる内在的にして同時に超越的なる性格にまで展開するとき、必然に即物辯證法となり、單なる觀想の立場に於ける歴史の目的論的反省でなく、道德的行動に由



る歴史の反省的發展の自覺に至るべきである。これがヘーゲルの思想の純化徹底として、其正當なる理解と考へられる、といふのが前掲の小論に於ける私の主張であつた。

併しながら今にして思ふと、當時の私の理解は猶不徹底なる所があり、ヘーゲルに於ける自然の超越的契機を顯彰せんとする努力は不識の裡におのづから自然の存在を獨立固定せしめんとする傾向に捉はれることを免れなかつた。これはヘーゲルの觀念辯證法の反定立としての唯物辯證法に近づくことに外ならない。思惟を存在の抽象切斷と謂つた如き、辯證法的唯物論（寧ろ辯證法的實在論）と批評せられても抗辯は出来ぬのである。併し飽くまで自然の存在を現實の契機として考へ、その超越的なると同時に内在的なることを主張するものとして、私の本意が唯物論は勿論實在論にあつたのではないことは承認せられるかと思ふ。たゞ從來久しく私の思想を支配した所のシェリングの『人間の自由の本質論』に現れた、所謂『神に於ける自然』の概念が、前述の小論に於ても私を支配し、私が第一次の自然と名けたものは正にシェリングの『神に於ける自然』と同様なるものに歸着することは否むことが出来ない。私は今も勿論シェリングの深き思想に引着けられることを失つては居ないのであつて、ヘーゲルのフェノメノロジーより二年後れて世に出たシェリングの自由論が、ヘーゲルの思想に對する批判であり抗議である意味を含むことは否定出来ない所であり、實際ヘーゲルの辯證法を其所謂『辯證法的』契機即ち自己否定的自己分裂的契機に於て究明するならば、神の自己否定的契機にして其自己啓示の根據たるシェリングの所謂『神に於ける自然』の如きものを認めなければならぬと信ずるものである。併しながら若し此様なイデー否定の原理としての原自然ともいふべきものを認めるとするならば、それはヘーゲルの意味に於ける絶対知を否定することになりはしないか。斯かる内在二元論的解釋はヘー

ーゲルの精神を没却するものではないか。斯かる疑問は必然に私のヘーゲル解釋に對して提起せられなければならない。私は是に對して何等かの立場に於てヘーゲルの考ふる如き絶対知の成立することを示し、シェリングの原自然の承認が故障とならぬ如き絶対自覺の存することを明にしなければならぬ。果してそれは可能であらうか。私はそれが必ずしも不可能でないと思ふのである。たゞ其爲めには從來普通に哲學の出發點と考へられた存在と意識との何れをも去つて、これ等と異なる第三の立場に立つことを必要とする。私は此小論に於て其立場を示すことを試みたいと思ふのである。それに由つて從來私のヘーゲル解釋に常に含まれ、殊に最近の前掲小論に最も顯著なる形を取つた、カントの第三批判の目的論的反省を媒介としてヘーゲルを理解するといふ方法も、其根據を顯はすことが出来るかと考へる。斯かる意味に於て此小論は前論の清算と敷衍と辯明とに役立つことを希望するものである。

## 二

ヘーゲルの體系に於て哲學への途を開くものがフェノメノロジーであることは今改めていふまでもないことであるが、其途は則ち感覺的意識から出發して、各段階の意識の含む意味の矛盾を展開し、終に矛盾なき統一として自己自身に休らふ絶対知の立場に到るものである。此最後のものが哲學の立場に外ならない。これに於て精神は自己自身を思惟し、自己ならぬものを自己に對立せしめることなき自己内安靜に達する。これが所謂絶対觀念論の立場である。

カントが残しフィヒテが解かうとした觀念論の完成をヘーゲルは此處に見たといはれるであらう。併しヘーゲルの觀念論が屢、非難せられる如くに概念の發出論を企圖するものでないことは、ヘーゲル自身の言に徴して明である（前



掲拙稿参照)。若し發出論を採るならば辯證法的自己矛盾の語られるべき餘地は正當にはあるはずが無い。辯證法的であるといふことは必然に概念の非發出的なる、従つて其限り概念に對し外在的超越的なる契機の存することを意味する。斯かる概念の内にして同時に外なる契機が概念の辯證法的運動を起すのである。ヘーゲルがフエノメノロジーに於て眞實なるものの全體なることを力説すると共に、其全體が動ける全體、如何なる部分も動いて休まざる全體なることを高調したのは周知の通りである。ヘーゲルの絶対知の内容をなすイデーの自覺は所謂「發展に於ける體系」なのである。自己内發展の動的全體のみ絶対知として哲學の内容たり得る。而して斯かる辯證法的發展の運動は精神の否定原理たる自然なしには起り得ない。これがシェリングの所謂「神に於ける自然」に相當する原自然に外ならないのである。ヘーゲル自ら精神の永遠なる自己疎外と其回復運動とを自然と呼び、その自由なる偶然轉化の意識としての歴史を通じて、自己の内面的同一を理解するのが哲學の絶対知に外ならぬことを説いて居る(Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *Taschenbuch Ausgabe*, S. 320-321)。果して然らば、ヘーゲルの觀念論も辯證法的發展の立場に立つものなる限り、絶対精神の否定原理を含むものでなければならぬ。併しヘーゲルの絶対精神はその *Dasein* に於ても *Sosein* に於ても自然の制約を離脱して全く自己自身に於てあるものである。シェリングの神の如く自己の實存の爲めに、自己に對抗し或意味に於ては自己の敵ともなる如き所謂「闇の原理」を根柢として自己に含むものではない。それは徹底的の光である。斯くして絶対精神の自己内安靜と其辯證法的自己分裂的運動といふ一見相兩立すべからざるもの結合が問題とならなければならぬ。其解決の困難は之をヘーゲル哲學そのものの體系破綻の因由と認めしむるに充分なるかの如くにさへ見える。私の課題は此困難を解く立場の發見に外ならないのである。

カントが悟性の概念に由る綜合を以て認識の基礎と認めながら、此形式的綜合の原理と獨立なる認識資料の所與原理を物自體とした二元論が、彼以後の獨逸觀念論に残されたる問題となり、ヘーゲルにまで及んで居るのは今改めて言ふを須たざる所であるが、ヘーゲルに先だち直接にカントの物自體の問題を徹底せられた觀念論の立場で解決しようとしたのがフイヒテの知識學であることも周知の通りである。然るにそのフイヒテが觀念論と實在論との何れも直接に他を論破することが出来るものでないことを認め、夫々の立場に立てば各、矛盾無く其體系を建て得るのであつて、その何れを選ぶかは自我の自由を信じて道德の自主性を守るか、物質の束縛に甘んじて宿命論に満足するか、の性格の相違に歸着することを明言し、かの有名なる「人の如何なる哲學を選ぶかは、其人の如何なる人間なるかに依存する」といふ命題を掲げたことは同様に周知の顯著なる事實である (*Kleine, Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, S. 11)。彼が言ふ通り、觀念論も實在論も自己の立場を前提することなしには反對の立場を論破することが出来ないものである以上は、間接にさへ自己の立場の正當なることを論證する途は無いはなければならぬ。併しながら翻つて考へると、自己の立場の正當性も自己の立場を前提することなしには論證することが出来ず、又其前提の下に於てでなければ反對の體系を論破することも出来ない様な體系は、何れも其自身眞理を充分に把握するものでないといはれるであらう。何となれば反對の體系が其立場を前提する限り整合的に立せられ、而も其立場が不正として直接に論破せられることが出来ぬものであるとするならば、反對の體系も一定の條件の下に於ては眞理性を有するものと認められなければならない、然るに之を反對の體系としてそれに對立する自己の體系が全然これと正反對にして相容れないものであるとするならば、自己の體系は斯かる條件的眞理を自己の一部として含むことが出来ないものとならな



ればならぬのであつて、其限りそれ自身抽象的部分的たることを免れず、真理の具體的全體を表はすものでないといふことになるからである。即ち真理は更に斯く相對立する二つの立場を綜合する第三の體系に始めて具體的なる表現を見出すといはなければならぬ。フイヒテは前述の如く其標榜する通り性格の要求に基きて觀念論を選んだとしても、尙實在論の獨斷論的立場が所謂表象の演繹をなす能はず、意識の成立を理解する力なきに反し、觀念論は知性の觀念的側面と實在的側面との二重系列を認めることに由り、此困難を打越えることが出来ると考へ、體系的にも觀念論の優越なることを主張しようとするもの如くに見える(20)。併しこれは既に純粹なる對立の立場から、一が他を其抽象的契機として含むといふ立場へ、觀念論を一步推動かしたものであつて、當初の純粹對立の立場で觀念論を採るのではない筈である。換言すればフイヒテの最も純化せられた觀念論にも猶實在論の契機が何等かの形で取入れられることに由つて觀念論が建てられたのであるといはなければならぬ。併し他方から考へると實在論の立場は觀念論の立場と全然相反するものであつて、觀念論に歸着せしめられこれに攝取せられないからこそ實在論であるのである。如何にして斯く絕對的に觀念論に反對し對立する實在論が觀念論に契機として取入れられることが出来るか。斯様に絕對的の對立をなすものはそれを結合すべき媒介を有することも出来ぬ。如何にして斯かる無媒介の絕對對立者が一方は他方に含まれるといふ關係を成立せしめ得るか。斯かる關係はそれ自身矛盾ではないか。而も觀念論が實在論よりも具體的なる、其意味に於て後者に優越する體系であるといふならば、此矛盾を自己に含むことが出来るものでなければならぬ。實は意識は斯かる矛盾の統一として始めて意識たるのである。斯く考へればフイヒテの觀念論は初めから意識の辯證法的統一に依つて立つのである。併しフイヒテの知識學は此辯證法的立場を自覺して、意識の辯證法

的展開をなすのではない。若し假に其様な立場に立ち得たとしたならば、知識學は既にヘーゲルの意味に於ける精神現象學になつた筈である。それが知識學に止まつたのは飽くまで分析論理を以て辯證法的統一を媒介しようとする立場に終始したからに因る。此處にフイヒテの知識學が矛盾の展開と綜合とに於て如何に辯證法的形態を取るも、實は分析的立場を脱しない所以がある。其理論的部門に於ける構想力も實踐的部門に於ける衝動も、實在的契機を根據附けるものでなく之を豫想した上で、それを意識の内在的關係に綜合するに能限定と所限定との統一といふ交互關係を以てせんとするものに過ぎない。斯かる交互關係は具體的には感情の動的內容として直接に意識せられる力學的關係に止まり、無媒介なる矛盾の統一として辯證法的概念に組織せられるのではないのである。實在的契機としての非我の超越性は實は綜合演繹せられず、唯其意識の内在的側面たる所限定の契機のみが綜合演繹せられるに止まる。斯くてフイヒテの知識學は物自體の問題を解いたのでなく、主觀的純粹觀念論の立場から物自體の意識的側面のみを抽象し、實在論を其半面に豫想しながら他の半面に於て之を否定する態度に出たものといはれる。シェリングが直ちに此抽象的に否定せられたる實在的契機を取上げて客觀的觀念論の立場をフイヒテの主觀的觀念論に對立せしめたのは、極めて自然の事といはなければならぬ。人間的自由の本質論に至るまで彼の中心問題は、實在的契機の綜合演繹に存したといつてもよいであらう。ヘーゲルのフェノメノロジーは果して此フイヒテ、シェリングの對立を止揚綜合し得たか、依然としてフイヒテの抽象性を脱せず、従つてシェリングとの對立を止揚し得なかつたのではないか、といふのが當面の問題に外ならない。

ところで右に私が一見必要以上に多くの言葉をフイヒテの觀念論の敘述に費したのは、實は觀想的意識の立場に哲



學の出發點を取る限り、實在的契機の綜合の到底不可能なることを示さんが爲めであつた。觀想的意識に於て綜合演繹せられるのは實在的『契機』であつて『實在的』契機ではない。是れ其立場の抽象的なる所以である。能限定所限定の力學的消長の交互關係として現れる感情的直接意識内容は、分析的對立の連續的媒介をなすに止まり、無媒介なる矛盾の對立に於て『實在的』契機を綜合するものではないのである。然らば矛盾の無媒介的統一を本質とするヘーゲルの辯證法は之を能くしたであらうか。私は此間に答へるに同時に然りと否とを以てしなくてはならない。ヘーゲルの辯證法は確にフィヒテの分析的立場を超えて矛盾の統一をなすものである。力學的消長の交互關係の感情的直接意識でなく、否定を媒介とする概念がその立場である。これに由つて眞に無を媒介とする矛盾の統一が思惟せられる筈でなければならぬ。ヘーゲルがフィヒテの抽象的なる自我に固執して飽くまで自我に現るゝ限りの意識の交互關係を示すに止まると異り、眞に對象に於て自己を觀る表現的意識を媒介にし、自己自身を意識するものとしての絶對知に於て絶對精神の自覺を表はすことが出來たのはこれに由るのである。其限り我々は前記の間に然りと答へなければならぬ。併しながら翻つて考へると、ヘーゲルの絶對知は意識の最も具體的なる段階として自己自身に於てあるものであること既に前に述べた如くである。其あらゆる契機は純粹思惟の光に透徹せられて、イデーを否定する所謂『闇の原理』たる如きものは其中に見出されない筈である。然るに此様に凡ての矛盾を止揚した絶對知は其發展の動力としての辯證法的契機を缺くが故に、却て眞に矛盾の統一たることを止めなければならぬ。本來無媒介なる矛盾の統一としての意識の立場に立ちながら、矛盾の止揚としての絶對知を意識の最も具體的なる段階とするのは、却て本來の意識の立場を捨てることを意味する。若し眞に絶對的なる矛盾的統一の立場を維持せんと欲するならば、矛盾の止揚

としての絶對知と矛盾の定立としての相對知との矛盾的統一に立たなければならぬ。これが眞に具體的なる意識の立場である。具體的なる意識の立場は却て意識と意識の否定との統一でなければならぬ。それは所謂絶對知に於て窮極すべき單なる意識の立場とはいはれない。然るにヘーゲルは飽くまで斯かる意識の立場を以てフエノメノロギーの立場とし、其最高段階としての絶對知を以て其自身に完了せる哲學的意識の立場と看做したのである。其結果は却て右に述べたフエノメノロギーの特色たる具體的立脚地を否定して、フィヒテ的抽象に再び顛落することを免れない。其限り我々は前記の間に否と答へなければならぬのである。

今述べた所に由つて我々はヘーゲルの觀念論が猶フィヒテの觀念論の抽象性を完全には脱却せざるものなること、此抽象性を免れるには絶對知が相對知との結合に於て現れ、矛盾の止揚が矛盾の定立との矛盾的統一に於て行はれなければならないこと、を見た。これは絶對知に於て矛盾の止揚に窮極するものとしての單なる意識の立場ではない。之を意識といふならば、矛盾の止揚に向ひ發展すると考へられた所謂意識と、反對に矛盾の發生原理としての意識の否定との、統一としての意識である。換言すれば自己自身を對象とするイデーと、其否定原理としての自然との統一として考へられた意識である。然るにヘーゲルは辯證法を原理とする發展の哲學に立脚しながら、何故に此具體的なる意識の自覺を完全に實現せず、單に抽象的なる意識の自覺としての絶對知に止まつたのであらうか。彼は何故に自由論に於けるシェリングの批判を受けなければならぬ如き立場に終始したのであらうか。それは彼が非實踐的なる觀想の立場に於てのみ意識を觀たからに外ならない。觀想の立場に立てば、意識は對象を知ることとして特色附けられる。ヘーゲルがフエノメノロギーに於て展開した意識は其外に出でない。勿論ヘーゲルは其中に實踐的精神として道德的



意識を取扱つて居る。併しそれは實踐的の行爲そのものの道德性を論ずるのではなく、實踐に於ける意識として或は道德的世界觀であり或は良心の自證である知的意識を説くに止まる。『法律哲學綱要』に於て道德的意志を論ずる場合にさへ、意志の直接的規定としての、自然に由る限定は單に止揚せらるべき契機として認められるに止まり、斯かる衝動に結附く意志の自己實現的自己外化としての行爲も單に其成果に於て考へらるゝに過ぎず、従つて眞にイデーの否定原理としての原自然を契機としてはたらく意志は問題とせられず、實踐的精神として理性化せられた意志の形態が主として取扱はれるのである (Grundlinien der Philosophie des Rechts § 11: 21)。キールケゴールがヘーゲルに倫理學なしと攻撃したのも強ち過酷とはいはれないであらう (Kierkegaard, Abschluss der wissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Proben, II. Teil, S. 7; 9; 17 usw.)。ヘーゲル哲學の全體を通じて、イデーの否定原理たるものはその本來的なる實在的對抗對立の力を奪はれ、單に觀念上の論理的對立に化せられて、概念の綜合に止揚せられるといふ純粹思想の觀想的立場が支配するのである。然るに意志の本性はイデーの統一をも破つて其普遍性に背き、其本質にも矛盾して個別性に固執する自己否定の矛盾的統一たる所にある。惡は意志の此自己否定性に成立するのである。然るにヘーゲルは飽くまでイデーの立場に立つが故に、一方に惡の必然性を説きながら、而も他方に於て之を必然的にあるべからざるもの、即ち無として超克止揚せらるべきものとして、其の有する實在的否定力を論理的對立性に化し去つて、實在的否定の原理そのものを求めることをしなかつた (Göt. d. Ph. d. R. § 130)。シェリングの所謂『神に於ける自然』とは即ち此イデー否定の原理に外ならない。シェリングは實に之を惡の根源の問題に對する解答として提出したのである。此處に我々はヘーゲルの觀念論が絕對觀念論と稱せらるゝに拘らず、其觀想的立場の故に

抽象的なる絕對知に止まり、相對知と絕對知との綜合としての眞に具體的なる絕對知の立場を充分に發揮せず、イデーと、其否定原理としての原自然との矛盾的統一を絕對的イデーの内容とするものでないこと、従つてシェリングの立場を包容する眞に絕對的なる觀念論に達せずして、猶フイヒテの抽象的觀念論を完全に脱却せざるものなることを認め得るであらう。

### 三

併しながらシェリングの『神に於ける自然』としての原自然をイデーの否定原理として認めることは、ヘーゲルの絕對精神の自覺としての哲學を飽くまで發展に於ける體系と考へ、其哲學の原理としての辯證法に成立の根據を與へるものであるとしても、それは同時にヘーゲルの意味に於ける絕對知を全然不可能ならしめ、或は二元論に逆戻りするか或は實在論乃至唯物論に顛轉するか、といふ反對の危険に陥り、絕對觀念論の哲學的自覺を不可能にする恐れはないかといふ疑問が必然に起り來らざるを得ない。シェリングの自由論の哲學が假令人間の自由の問題に答へ、惡の根源とそれに對する神義論とを可能にしたとしても、神自身に於ける二元性は同一哲學の同一の代に新に提出せられた絕對無差別の所謂無底 Grund を以て解決し得るか、寧ろ超理性的理性ともいふべき不動一如の『原始的明知』に於ける斯かる無底の把握に始まり、神の自己啓示の系譜としての『世界世代』を説く哲學は、既に『啓示の哲學』としての所謂積極哲學に一步を踏入れたものであり、それは結局に於て所謂消極哲學としての本來的哲學を否定するものに外なるまい、といふ懸念はシェリング自身の其後の發展が充分に裏書する (Schelling, Das Wesen der menschlichen



Freiheit, Philos. Bibl. S. 79-89)。さりとて實在論乃至唯物論に轉することが、同様に絶対自覺の學としての哲學を否定するものであることも疑無い。哲學にとつては一方にイデーと原自然との矛盾對立を認めながら、此矛盾を統一する絶対的イデーともいふべき立場が絶対に必要なのである。絶対精神の自覺としての何等かの意味での絶対知は斷念せられてはならぬ。それは哲學の廢棄だからである。たゞそれが單なる矛盾の止揚統一でなく、同時に矛盾の定立を矛盾の止揚と矛盾的に統一するものでなければならぬのである。即ちヘーゲルとシュリングとの綜合を能くする、イデーと自然との統一としての絶対的イデーともいふべき立場が必要なのである。具體的にいふならば、『神に於ける自然』がイデーと實在的に對立するに由り、必然に惡を其半面に伴ふ所の善行爲の道德的意志が、同時に斯かる意志の個別性と無限の深淵を隔てる其矛盾對立を絶対に超ゆる絶対精神の自覺と、相貫き合つて動靜一如の統一をなす立場が始めて此要求をも満たすことが出来る。約言すれば眞に具體的なる實踐の立場が、ヘーゲルとシュリングとを併せ止揚して、哲學に途を開くのである。實踐即ち道德的意志行爲に於ては、一方に於て意志は飽くまで現實に規定せられ、自然的なる生命の衝動を、社會的に規定せられたる物質支配の方法に於て満足せんことを求めると同時に、他方に於ては意志は此自然的社會的兩面の規定を却て自己の自由なる活動の素地とし、現實に由つて規定せられながら現實そのものの動く方向を自己の活動の可能に對する地盤とし、それ自身の本質としての全體のイデーに從つて自由に現實を變化せんとするのである。其際意志がその本質としての具體的全體を實現することは個體に特殊化せられた部分意志の自由に任されてある爲めに、その自然に由る限定に束縛せられ個別性に執着して全體に背き、單なる特殊としては死することに由り却て眞に普遍なる自己の本質を實現するといふ辯證法を破毀せんとする、惡に對する傾向

を其半面に隨伴しながら、しかも此辯證法に從ひて全體としての自己を實現する所の善を當に爲すべきものとして實行することに由り、反省的に自己の本質を自由に實現するのが實踐の道德性である。而して之をカントやフイヒテに於ける如く抽象的なる自由實現の形式的道德性に止めず、全體の普遍を道德的意志の表現としての人倫の歴史的傾向の媒介に由つて反省し、反省的普遍に由る目的論的必然の個別的内容を以て道德善の内容となすならば、此個別的內容に於て個體意志と全體意志との合一が成立しなければならぬ。これは個體と全體との合一の體験、即ち特殊として普遍に背くことを能くする個體の、全體そのものの根柢に依る全體への歸一、として正に宗教性と稱せらるべきものである。道德性と宗教性とは實踐の分離すべからざる二契機であつて、互に貫通し合ひ互に媒介し合ふ。實踐に於ける目的論的反省は此兩契機の結合の媒介に外ならない。シュリングも道德性と宗教性との合一を説いた(O. v. S. 79-89)。キェルケゴールがヘーゲルの純粹思惟の美的立場に對立せしめた彼自身の實存辯證法的なる道德的立場が、同時に宗教的なることは改めていふまでもない。而してシュライエルマッヘルの浪漫的なる立場に現れたやうな宗教觀を排して、飽くまで辯證法的なる宗教觀を採るならば、宗教が道德に媒介せられなければならぬことも明である。具體的には道德性と宗教性とは合一するのである。それが實踐の辯證法的構造を形造る。斯くて實踐の立場に立つ時、ヘーゲルの體系に於て客觀的精神の段階に屬する道德と、絶対精神の段階に屬する宗教とは、一見ヘーゲルの體系に於て斯く現れて居る如くに相離れたものでなくして、寧ろ互に媒介し合ふ不可分離のものとなる。其相互の媒介性を自覺し其辯證法的統一を自覺するのが哲學である。哲學は直接態に於ける宗教性と道德性との實踐に於ける統一の辯證法的自覺に外ならない。實踐を離れ現實生活から遊離した觀想として哲學は成立するのではない。却て實踐に即し



生活に根ざす反省が哲學なのである。其絶対精神の自覺として缺くことを許されざる絶対知は、凡ての實踐生活をその完成した立場に於て眺め、現實の歴史の進行を完結したものとして觀る如き、現實の外に之を超越した立場で成立するのではなくして、現實の歴史に於ける人間の實踐的生活の各瞬間に成立する超歴史の超現實的自覺の立場に外ならない。道德と歴史との客觀精神が其現實進行を完結した所に宗教と哲學との絶対精神が現れるのではなく、歴史を地盤とする道德の目的論的反省が常に全體との合一の信念としての宗教性を含み、此宗教的信念と道德との辯證法的統一の自覺が哲學の絶対知を成すのである。其絶対性は相対性歴史性を排し否定するものでなく、却て之を契機とし其媒介を通して而も同時に之を超越し包容する具體的絶対性である。或は之を外的絶対性に對する内的絶対性として特色付け得るでもあらう。絶対自覺は相対的反省が完結に達した時に始めて現れるのでなく、却て相対的反省が成立する爲めの根柢として常にそれを裏附けるものが自覺せられる所に成立するのである。恰も時は限定せられたる過去と自由なる未來との相互轉入の媒介としての現在に於て成立し、而もプラトンが『パルメニデス』に於て、運動と静止との中間に座を占むる瞬間を以て『時に屬せざる不可思議物』と呼んだ意味に於て (Platon, Parmenides, 116 B.)、時に屬せざる現在の瞬間が却て時を其上に成立せしむる永遠の今の意味を有する如く、道德的實踐の各瞬間に於て宗教的信は歴史と行爲との相互轉入の媒介として永遠の絶対的全體を現前せしめるのである。其辯證法の自覺が哲學に外ならない。故にそれは宗教性の直接態なるに對し間接態としての辯證法的自覺態であり、而も宗教性の内容たる超越的全體の統一と道德的行爲の歴史の相対的動性との辯證法的綜合を内容とするに由り、發展に於ける動的統一を成すのである。恰も永遠が時の無限延長の外延的全體の極限に存するのでなく、却て時の中にあつて時を超える各現在

の瞬間に於て成立する如く、哲學の絶対知も歴史の客觀精神の發展の完結に於て成立つのでなく、却て各の行的瞬間の道德的宗教的構造に於て發展の中にありながら之を超える絶対統一性の自覺に成立するのである。各瞬間に於て永遠の今が時の中にあると共に却て之を超えて時を其中に包む如く、絶対知も發展の中にあると共に之を超えて之を中に包むのである。これが辯證法の辯證法的自覺として、却て辯證法的なるものと辯證法を超えるものとの辯證法的統一たる絶対辯證法の立場である。絶対辯證法は却て辯證法を超えるものとの對立的統一に於て、自己自身の立場をも辯證法的に自覺する辯證法なるが故に絶対辯證法たるのである。哲學に於ける絶対精神は斯かる絶対辯證法の自覺に外ならない。是に由つてはじめてヘーゲルのエンテクロペディの最後の段階を成す哲學の部分が形式的一般論だけで其自身の内容を展開することなく、アリストテレス形而上學の神學篇の一節を以て終る所以を推定し得る。蓋し内容的には哲學史が哲學を充たし、而して哲學史を媒介としてヘーゲル自身の到達した哲學の組織はエンテクロペディの全體が之を表はすのだからである。一般的に言つて絶対精神の自覺は客觀精神の歴史的發展の各瞬間にその發展を包むものとして成立する絶対辯證法の自覺の外にない。ヘーゲル自身も『法律哲學綱要』の最後の二節に、當代の獨逸の歴史的位置を、神性と人性との自覺に於ける和解として特色附くるに際し、斯かる歴史の客觀精神の眞理の自覺が宗教と哲學との内容を成すことを明に説いて居る (Gr. d. Phil. v. Fr. S. 339-340)。然るに彼は絶対精神の自己安住性を重要視するの餘り、客觀精神の發展に於て瞬間的のみにそれが實現せられることを充分に顯彰せず、恰も俗見が永遠を瞬間から抽離して時の彼岸に定立する如く、絶対知を客觀精神の歴史的發展から抽離し、それが實踐の行的瞬間を離れて永遠に自立するものなるかの如くに説く傾向を免れなかつた (これが前に述べた困難を惹起する所以であ



つて、其由來する所は非實踐的觀想性にあること今や疑を容れる餘地が無いであらう。

若し右に展開したやうな絶対辯證法の立場を採るならば、其立脚地は常に行爲的現在の瞬間にあるのであるから、其道德的宗教的構造の契機として必然に要求せられるシェリングの『神に於ける自然』としての原自然は、全く實踐に於けるイデーの否定契機としてのみ認められるに止まり、現在の行的瞬間を越えて實在するものであるかの如き解釋を完全に離脱しなければならぬ。即ち之を存在の基底とする實在論乃至唯物論は固より、之を神の啓示の媒介とする神的系譜學の如きも、此概念の上に建設せられてはならない。たゞ絶対辯證法が行的瞬間を立脚地として成立するに際し必然承認せざるべからざる契機たるに止まる。此立場に於ては斯かる原自然はそれ自身として其存在も其本質も問題とせられることを許さないのである。即ち此様な原自然を承認することが何等の程度に於ても實在論或は二元論を將來することがないとせられなければならぬ。而も此契機に由つて絶対自覺は行爲的にも哲學史的にも、即ち直接にも間接にも、發展を促され、所謂發展に於ける體系として現れることが出来る。其辯證法的自覺はイデーの自己内運動としての觀念辯證法でもなく、基底的存在の反映としての唯物辯證法でもない、イデーと自然との相互媒介としての所謂即物辯證法である。第一のものは其非實踐的觀想性に由り、第二のものは實踐に於けるイデーの無視に由り、共に抽象性を免れない。唯第三のもののみ其絶対辯證法に由つて完全なる具體性を有し得る。即物辯證法と絶対辯證法とは一である。前に述べた様に *Enche* と *Begegnung* と一致した意味での即物辯證法は絶対辯證法でなければならぬ。それが個體的人格の行的瞬間に現前する超越的全體を、其契機としての宗教的信に於て含み、哲學の絶対知を此宗教的信の、道徳を媒介とせる反省として成立せしめることは、實踐を高唱する唯物辯證法の普通に陥る所の歴史

的相對主義を脱せしめ、發展と共に超歴史性を自覺し、相對を媒介としながらそれの中にあつて之を超越る絕對性を實現する所の、眞の具體的なる絶対自覺たることを能くせしめる。哲學的認識を形造る概念は飽くまで其發生地整たる現實の歴史的制約を脱せず、其限り相對的なることを免れないのであるが、而も此特殊性を媒介とし、其現實の自由意志的變化としての實踐に、大用現前的に自己を顯現する所の絶対普遍への飛躍的信頼を通して、特殊と普遍との辯證法的統一を意味することが出来る。恰も目的論的反省に於て生的對象の概念が其自身としては不可得なる反省的普遍の象徴たる意義を有する如く、哲學的自覺に於て其造る概念は特殊にして普遍たる辯證法的統一を意味するのである。其統一が非連續的無媒介的なることはヘーゲルの純粹思惟の量的同質的辯證法に反對するキェルケゴールの質的逆説辯證法に一致する。斯かる飛躍的の普遍と特殊との統一のみ、普通の絶対超越性と特殊の絶対對立性とを併せ綜合することが出来る。併し同時に斯かる飛躍的信に由つて充たさるゝ絶対普遍への特殊概念を通じての反省は、哲學的認識を單なる宗教的信の直接態と異る、特殊の媒介に由る普通の概念的自覺形成として成立せしめるのである。それが普通からの觀念論的或は實在論的なる構成の何れでもなく、飽くまで行的瞬間の現實からの反省であることは、即物辯證法的絶対辯證法を行爲の道德性に要求せられる目的論的反省の自覺として解せしめる。此様な目的論的反省の自覺が、道徳宗教哲學並に歴史の相互關係を具體的に決定するのである。私は斯かる途を通して初に此小論の課題とした、ヘーゲルの絶対知とシェリングの非合理主義との綜合をなすことが、幾分なりとも達成せられたかと思ふのである。私がヘーゲル哲學の理解にカントの目的論を媒介とする所以も略是に由つて認められるであらう。

以上に於て私の絶対辯證法と呼び即物辯證法と稱する立場は大體解明せられたかと思ふのであるが、最後に尙一つ



の問題を提起すること由つて、一層積極的に其特色を示したいと思ふ。既に上に述べた通り、其内部に向つては辯證法的であるに拘らずそれ自身の立場を把握するには辯證法的でないといふ點に於て猶抽象性を免れざる、ヘーゲルの觀念辯證法とマルクシズムの唯物辯證法とを併せ斥けて、即物辯證法の絶対辯證法的立場を私が採るに至つたのは、道德的宗教的なる實踐の具體的自覺の立脚地に立つことに由つてであつた。然るに前に敘述したフイヒテの知識學は意識の問題を理論的に解決することの不可能を徹底的に示し、實踐的知識學に於て始めて之を解く鍵を見出さうとしたものである。若し觀想の立場が抽象的であつて實踐の立場が具體的であるといふならば、フイヒテの知識學は具體的であつた筈ではないか。而もフイヒテは斯かる實踐の立場に立ちながらシェリングよりもヘーゲルよりもなほ抽象的なる觀念論の立場に止まつたのである。これは抑も何に由來するであらうか。私の立場から觀て私と同じく實踐に出發點を置くフイヒテの觀念論は何處に其主たる缺陷を有すると考へられるか。フイヒテの實踐的知識學が衝動的能限定所限定の交互關係に於ける意識に止まり、更に此交互關係の具體的辯證法に及ばない事は既に前に指摘した所であるが、少しく立入つて考へるならば次の如き點を氣附かせられるであらう。抑も能限定所限定の交互關係が意識に成立するには、それ自身能限定でも所限定でもなくして、而も兩者の交互關係を自己の内に成立せしめるやうなものが、交互關係の意識に存しなければならぬ。それは交互關係の中にありながら之を超えてそれを成立せしめるものであるから、交互關係としての意識であることは出來ぬ。斯かる意識の根柢たるものは意識の交互關係の相對に於てあると共に、之を超えて其絕對性を維持するものでなければならぬ。自我の知的直觀も斯かる絕對に依つて成立するのである。併しこれはフイヒテの自我の如く單に純粹なる活動でもなく、又非我の對立を克服することに由つて自我

の實現すべき超越的當爲でもない。斯かる純粹自我でも絶対自我でもなくして、自我と非我との交互關係の成立に對し常に根柢となり、而も之を超えて其自身の絕對性を常に維持するものでなければならぬ。實はフイヒテの絶対自我もそれが絕對なる限り、斯かる絕對の如く意識の隨所に現前して而も之を超えるものでなければならぬのである。然るにフイヒテは斯く考へるのでなしに、非我の對立を克服することに由り自我の實現すべき當爲として現實意識の彼岸に絶対自我を置き、反對に現實意識の根柢たる純粹自我は抽象的にして現實意識を超えるものでないとした。斯くて何れより考へても、現實の隨所に現前して其根柢たると共に之を超越するものとしての絕對は見失はれなければならない。それが無神論の嫌疑を受くる主觀的觀念論となるのも已むを得ざる所であらう。彼には眞に分析論理を超えて内在と超越とを統一する辯證法は無かつたのである。従つて自我の所限定といふも、所限定の意識だけで所限定を超越と内在との統一せられた立場で成立せしめるものは問題とせられない。即ち非我は唯内在的に自我の所限定から觀られた契機たるに止まり、眞に實在的契機として絕對の辯證法的自覺に對し超越的に自我を限定するものたる意味を有することが出來ない。シェリングの客觀的觀念論がそれに對立せしめられた所以である。斯くて私が實踐の立場から見出さうと試みた絶対辯證法的なるものはフイヒテには存在しないのである。勿論意識の立場に終始すればフイヒテの觀念論は整合的なのであつて、我々は其貫徹性の力強さに打たれなければならぬのであるが、而も其抽象性は蔽ふことが出來ない。それでは彼の抽象性の由來する本源は何であるか。私は彼の活動の概念の抽象性がそれであるかと考へざるを得ない。一體我々の活動といふのは、常に身體的に限定せられた自我を、その對立する他我の媒介に於て、自我を超える絶対我がそれ自身の中にはたらかせる、といふ辯證法的構造を有するものである。フイヒテの純粹



活動の如く全く他の媒介なく絶對への反省なき非辯證法的活動なるものは活動ではない。單にフィヒテ自身の手引にした論理の自同律のノエシス化ともいふべきものである。それは現實なる實踐の立場に於ける活動ではなく、觀想に於て見られた活動の影といふべきものに止まる。初めから身體性の限定を抽象し、定立する我と定立せられる我との辯證法的統一を分析論理的同一に歸するならば、非我の能限定と自我の所限定とが絶對自我に於て媒介せられると同時にその對立が超越せられる所以は見うしなはれて、活動は唯意識内の抽象的同一性の自覺に過ぎなくなるのは當然である。それが意識の問題を解くことが出来ないのは、非辯證法的に意識内の觀想に終始することの必然の結果である。意識そのものが前にも言つた通り具體的には辯證法的なのであつて、之を現實に證すものは身體性を契機とする活動に外ならぬ。身體は單に非我として對象の觀念に化する能はざる超越的限定の媒介であり、如何にするも單に内在化することを許さざる超越と内在、外と内との統一であり同時に分岐點である。身體性こそ辯證法の最も直接なる發現であるといはなければならぬ。之を契機として活動の具體的構造を了解するとき、絶對辯證法が必然の立場となるのは疑ひ得ざる所である。然るにフィヒテの實踐的知識學が取上げたのは斯かる身體性を契機とする活動ではなくして、全く抽象せられた活動、否活動の分析論理的殘骸に外ならなかつた。それは眞に生ける實踐の自覺の立場に立つたのでなく、實踐の觀想的なる影を見る立場に立つたのである。其結果が絶對辯證法的觀念論と相距ること最も遠き抽象的觀念論であつたのも已むを得ざる所であらう。私は是に反し飽くまで身體性を媒介とする人間學的自覺を以て、絶對辯證法の内容を具體的に充たさんと志すのである。其積極的な概要は別の研究に譲らなければならぬ（此小論と前後して公にせられる筈の、雜誌『理想』所載の拙稿『人間學の立場』参照）。今はヘーゲル哲學理解の課題を幾分な

りとも解き得たことを信じて筆を擱かうと思ふ。（一九三二、七、二四）