

ヘーゲルの體系と精神の論理（承前）

山本，清幸

<https://doi.org/10.15017/2328839>

出版情報：哲學年報. 11, pp.139-166, 1951-03-25. 九州大学文学部
バージョン：
権利関係：



ヘーゲルの體系と精神の論理（承前）

山 本 清 幸

四、精神の山環性

(一) 精神の形而上學と汎論理主義

始元に纏はる直接性と媒介性との二重性格は、理念の論理の本質に結合してゐる自己媒介的の山環の對自的な交互性といふ、方法自身の分裂的交錯を示唆するものであつた。思惟のエレメントに於てある方法と雖も、その「過程」が、上昇的に理念の全面的開披に向ふことによつて、却つて概念の実現を下降的に、即ち、絶對否定が媒介の二重化による普遍性の恢復であることに即して、それが寧ろ媒介の消失に外ならないといふ事態を含意して始めて達成できる限り、往還の二面を同時成立的に示すのでなければならぬ。このことを他の面から見れば、思惟の形式は、それと區別される有限的意識の諸形式を媒介止揚して始めて實現するものであり乍ら、實は却つて之によつて諸形式を自己の内に解放成立せしめるのみならず、寧ろこのことに自己の實現の完成を期待すると言へるのである。即ち論理的方法は、直接的有限的な自然的、方法と相依不可分なのであつて、論理はこの事實を既に自己の形式のうちに明示してゐなければならぬ。論理的方法はかくして、絶對的理念の閉鎖性に同時に解放性を意味するものであり、その概念把

握は概念の実在化の方法でもなければならぬ。而して絶対的理念の方法に於ける形式と内容との同一性とは、正にこのことを含著するものであつたと言へる。理念の方法が、その称する積極的理性的機能をよく發揮充足して、「思弁的」たり得るか否かは、この相反的往還相即の論理を展開し得るか否かといふことに懸つてゐるのである。

方法の推論性、その円環性は、更めて言ふまでもなく積極的理性々挙示の方法なのであつた。併しそれにも拘らず推論に於ける概念性と円環に於ける單一性とは、理念の方法をして、消極的理性的なる狹義の弁証法を媒介としながらも、思弁的即ち積極的理性的契機に悟性的概念の同一性を竄入せしめる結果を招くものと言はざるを得ない。思弁的方法が弁証法として、消極的理性的契機に於ける弁証性を核心とすべきことは、推論の動的統一の中心支点が媒辭に、而して媒辭の機能に顯現される判断に措かるべきことと相通じ、同一事態をなしてゐるのである。「論理的なもの」の第二契機をなす方法の消極的理性的弁証性は、その円環性に潜在する往還交錯の成立、即ち上昇下降の相即と共にその分岐を顯はならしめるものであり、思弁的方法に於ける積極性を担ふものとして、悟性的同一性破綻の契機に外ならない。併しそれが同時に意識の自然性破綻の契機でもあることによつて、形式と内容との新たな同一性を實現すべき思弁的方法の始元たる意味を有して来なければならぬ。積極的理性的たるべき思弁的方法の始元は、かくて第二契機に於ける弁証性に見出されると言ふことができる。従つて始元の論理に於けるその始元性と歸結性との二重性格は、理念の論理的方法的円環性から反照されるといふよりも、むしろ始元の所在が、直接的肯定的なものに於てではなく、肯定と否定との弁証法的矛盾に定められることによつて始めて十全的に解明されると言ふべきであらう。^(一)思惟のエレメントに於てある理念的方法の始元は、そ

の二重性を方法の円環性に解消したのであるが、このことは如上の観点からすれば始元に於ける方法の第二契機的矛盾を円環性の二重的交錯にまで具体化せず、ために方法の往還相即的円環の單一性を結果する因となつてゐるとしなければならぬ。さて論理的なものゝ消極的理性的弁証性が、直ちに方法の始元の矛盾性を意味すること以上の如くであるが、之を始元に於ける自然的始元性と論理的帰結性との單一的円環の展相として見る時、かの精神現象学に於ける自然的始元から論理的始元にいたる展開が成立したのである。前述したところから明らかな様に、この展開には、自然的意識と之を觀察する論理的意識との二重性が織込まれ、論理学が成立し充足する絶対知はこの二重なる意識の統一に外ならなかつた。

この精神の上昇的發展の展開が、自然的意識への自由な下降に即し、方法の円環性を背景とするところに、精神の動性、即ちその媒辞性を支点とする精神哲学の体系が成立してゐることも既に触れた通りである。従つて論理学の始元論に潜む悟性的同一性の陷穽も、精神現象学を媒介とすることによつて、回避の方途を発見できるであらう。その理由は、論理がかくして精神の媒辞的動性により、往還的円環の自己媒介的閉鎖性を隨處に打破啓開できるからに外ならない。併しそれには、精神哲学自身の方法が上述の二重的円環の交錯を示し、その始元が弁証法的矛盾に置かれるのでなければならぬことも疑ないところである。精神の本質に属するその媒辞的動性から見ると、論理的方法に於ける円環の分割と交錯的統一とは、正に精神の論理に帰着し、延いて方法は精神のエレメントに於てあると言ふことも可能であらう。ここにわれわれの到達し得た論理的始元の弁証性、始元に於ける論理の二重的円環の交錯性が、直ちに精神哲学の始元、又体系に於ける内容と形式との同一性から精神哲学の始元、即ちその方法の始元のそれに外ならない所以があるのである。併し精神

の始元的矛盾とはそも何を意味するのであらうか。論理的方法の始元は、論理がいかにしても滲透不可能なる否定原理に自ら衝当するといふ事態の矛盾に於て自己の限界を自覚し、否定原理からする自性的媒介の円環性を容認して、之を自己からの推論的円環に交錯せしめることによつてのみ推論自身の存立を維持すべきであることを示したのであつた。精神の始元も亦この交錯を実証する始点として、精神の限界に立脚するものでなければならぬ。否、かゝる危機的な限界性こそむしろ精神の本性をなすと言ふべきであらう。Krisis が分岐を意味する如く、精神の始元的矛盾はまた精神の矛盾的分裂の始元でもなければならぬのである。換言すれば精神の媒辭的動性といふことは、始元の矛盾に於て精神が自己の破碎に差しかゝつて居ること、従つて自ら論理と自然との原本的対決を背景とするものであることを意味してゐる。このことは精神哲学の始元が、形而上学のそれに連なることを暗示してゐるのであつて、又逆に論理の方法が精神のエレメントに於てあるべきであつたことから言つて、形而上学の始元は、精神哲学の始元に直接すると言へるであらう。然らば形而上学の始元に予想せられる矛盾的二元性は、論理の側面から如何に媒介せられるであらうか。それはさきにわれわれが理念の三推論の相互媒介性を通じて到達した第三推論に於ける媒辭的論理に於て既に明らかである。併しヘーゲルの絶対的理論の論理にそれを期待することはできないであらう。かの絶対的方法は、前節並びに上に述べた始元概念からも推測できる様に、方法自身の第二契機を中軸とするものの、それに於て推論的論理自らの根源分割に衝当するものとは言へないからである。理念の論理は、形式と内容との同一性によつて、論理学と形而上学との同一性を結果したのであるが、この同一性が精神のエレメントに於てないところに尙即、目的たるを免れない所以がある。即ちその論理主義が、概念的思惟の

エレメントに於て主知主義的に汎論理主義となるのは、寧ろ必然的でさへもあらう。之と異つて理念の方法を精神のエレメントに於て捉へることは、それ故主知主義からの立場の転換を要求すると言へる。精神哲学の方法の始元が、原本的な矛盾に置かれ、精神自身の根源分割的分岐に差しかゝると言ふのも、主知主義の止揚を介さないでは、再び理念の悟性概念的円環のうちに復歸して、精神哲学の始元たる意味をも喪ふより外はないであらう。然らば理念の方法は、更に始元からの展開に於て如何なる内容をもち、如何に悟性的自同性を示すのであらうか。形式と内容との同一性といふ如き、積極的理性的方法の必然的な要請が、單に即自態に止まるといふのは、絶対的理念が如何なる展開をなすからなのであらうか。又絶対的方法たる弁証法が、形式と内容との同一性を對自的たらしめ得ないとすれば、存在と論理との關係はそこで如何様に主知主義的に規定されるのであるか。之等の問題は、主知主義からの立場の転換にとつて不可欠な足懸りとなるであらう。われわれは之を論理学に於ける絶対的理念の叙述に窺ふことができる。

(二) 「方法」に於ける往還の相即性と円環性

方法の始元をなすものは、眞には具体的全体と言ふべきであつた。

この全体は自己の内にすべての展開を發足せしめる。それは具体的なものとして、自己の内に區別されてゐるが、その端緒的直接性の故に區別されたものも差当り單に相異なるものに過ぎない。併し直接的なものは、自己關係の普遍性、主観（むしろ主体）として又相異の統一でもなければならぬ。この反省が方法展開の第一段をなすものであつて、こゝから差別、判断、規定一般の出現となるのである。既にこの展開の第一段に於ても明かな様に、本質的なことは、絶対的方法とは普遍的なものの規定を普遍的なものの自身のうちに發見し認識するものである、といふを出でない。従つて外面的反省

と異なり、認識する方法自身が認識の対象の内在的原理をなしてゐるのである。ヘーゲルはこのことを以て、プラトンが認識に關して求めたところのもの、即ち事物を即且對自的に考察すること、言換へると一方事物をその普遍性に於て考察すると共に、他方事物から逸脱せずそれを現前せしめ、それに内在するものを意識に齎らすことに外ならないと言ふ^(二)。この限り方法も分析的であらう。而して方法が始元の普遍の規定を普遍のうちに於てのみ見出すといふことは、たゞちにそれが概念の絶対的な客觀性をなす所以であつて、その確実性が方法そのものである。併し方法はまた同様に綜合的でもある。何故かといふと單純な普遍として規定された方法の対象が、直接性と普遍性といふ規定によつて、事物の他者として現れるからである。併し対象のこのような關係は、かの分析的規定が概念に於ける關係であることから、当然有限的認識が意味する綜合とは區別されてゐなければならない。判斷に於けるかかる分析且綜合的契機は、始元の普遍をして自己自身の中から自己を他者として規定せしめるものであり、それが弁証法的契機と呼ばれるものに外ならないのである。ヘーゲルは、弁証法は一つの古い科学であつて、例へば夙にかのディオゲネス・ラエルティオスは自然哲学の創始者をタレスとし、道德哲学の創始者をソクラテスとしたのと相並んで、プラトンを哲学の第三科学たる弁証法の創始者となしてゐるのであるが、この業績に就いては古代も近代も近世の形而上学及び通俗哲学も、語ることが極めて多に拘らずその眞義を十分認識してゐないと言ふ。即ち弁証法は屢々、概念の客觀性に属さない單に主觀的な術と考へられて来た。弁証法がカント哲学で如何なる形態を有したか、又どんな結果に終つたか、この最も判然たる例証によつても既に彼等の見解は窺ふことができる。それ故この様な主觀的にとゞめようとする見解と全然對立した結論が引出されるに拘らず、弁

証法を再び理性自身にとつても必然的であるとして認めることは、無限に重要な前進の第一步を意味すると言はなくてはならない。一般に弁証法に否定消極的意義のみを認める場合に、それを客觀的對象に帰屬せしめるにしても、又主觀的認識に歸せしめるとしても、常に第三者的に前提せられる何らか固₁定的殘存ともいふべきものこそ、弁証法によつて最初に超克さるべき即自的概念に外ならないのである。それがもし矛盾的な對立的規定の動的綜合のうちに反省されない様であるなら、寧ろ却つて自己の概念性さへも喪ふに至るのである。又この即自の對自即對他的關係、即ち判斷的關係に更に統一規定の動性を見ないならば、矛盾の規定はすべて *auseinander* に歸してしまふより外はないであらう。この否定を媒辭にする判斷的分析と否定の否定を媒辭にする推論的綜合によつて成立する第三者が、自己還歸的始元であることは既に触れた如くである。而してこの單純な自己關係的概念は、他在によつて自己を實在化（實現）する概念がこの實在性を止揚して自己と統合を遂げたものとして、絶対的實在性を保有してゐるのであり、歸結的始元は眞實態に高揚してゐるのである。しかしこの様な歸結の認識はその分析であるところから、歸結の有する諸規定と歸結が成立する過程とは、再び分離しなければならぬものゝ様に思はれるかも知れない。併し對象の考察は事實分析的方法によつて行はれるのであつて、その限り當然探求的な認識の段階に屬してゐる。而してこの段階の認識は對象の具體的自同性とその概念の必然性に依らずに、對象の何であるかを直接明かにしようとするものであつた。併し對象を概念的に把握する（*begreifend*）眞實態の方法は、前述した如くそれが概念に止まる限り分析的であるが、概念によつて對象を弁証法的に規定し、その他者として規定するが故に、又同時に綜合的でもあつたのである。即ち方法は、歸結を目下の對象となす新たな基盤に立つ

てゐる。而してこの相違区別はたゞその立脚する基盤にのみ關係してゐるのである。直接性といふことは單に形式に過ぎない。それが同時に帰結でもあつたことからかく言ふことができる。その内容である規定性はそれ故、最早單に外から採上げられたといふ様なものでなく、内から導出されたもの、証示されたものでなくてはならない。こゝに認識の内容は、導出されたものとして方法に属することが明かとなり、自ら考察の循環田の中に入ることとなる。一方方法自身は、この契機によつて体系にまで拡大できることとなる。併しこの方法に対し始元は、内容に關して差当り全く無規定的であつて、方法により單に形式上の規定のみを受け、直接的にして普遍的なのであつた。併しその單純性に於ける否定の統合は、この形式の止揚を意味するのであるから、対象は内容である規定性を有し、單純な規定性としてその展開に對立するのであつて、その最初には普遍性にとつての反對者に對立的なのである。さてこの様な規定性は、無規定的始元の最初の眞実態であるがため、始元を不完全なものとして難じ、又それから發足するに單に形式的であつた方法自身をも同様に非難するであらう。始元は帰結そのものの規定性に対して一つの規定的なものであるから、直接的なものではなく、媒介されたもの、導出されたものと解されるべきであるといふことが、ここで判然たる要求として表明され、証明や演繹に於ける無限な後退的溯源の要求として現れるのである。又同様に獲得された新しい始元から、方法の進行によつて一つの歸結が出現するが、この進行は同じく前進として無限に進む。固よりそれ自身無内容な普遍である始元は、全く形式的であり、何等の溯源も許さるべきでなく、又純粹に自己關係的な直接者として形式と内容の区別も指定さるべきではない。併し、かの論理的始元が唯一の内容とする無規定性は、それ自身始元の規定性をなすものであつて、媒介の止揚なる否定

性のうちに成立するのである。この否定性自身の特殊性が始元の無規定性にその特殊性を附与するのであつて、同じく始元的であり乍ら有、本質、普遍性が相互に區別されるのは一に之に依るのである。即ち之等の始元に歸属する規定性は、單獨に見れば直接的規定性ではあるが、同時に何等かの内容を有つものとして、又ある導出を要するのである。併し「方法」にとつては、この規定性が形式、内容、孰れの規定性であらうとそれは無關係である。従つて方法によつて得られた最初の歸結にたとひ何等かの内容規定がなされたとしても、そのことに新たな様式の發足を感じるわけはなく、従前よりも方法が形式的でなくなるとは言へない。何故なら方法は絶対的形式であつて、自己自身をも含めた一切者を概念として知る概念であるから、それに対抗し、方法を一面的外面的形式と規定する如き内容はあり得ないからである。それ故方法は始元の無内容を絶対的始元に附与しないと共に、他方又方法を無限な前進後退の運動に駆立てる如き内容が始元なのでない。一面から見れば、方法が歸結に於て生み出す規定性は、それによつて方法が自己との媒介を遂げ、無媒介的始元を媒介されたものとなす契機であると言へる。併し反對に、この規定性によつてまた媒介そのものが消失するのであつて、方法は明瞭に自己の他者である一つの内容により自己の始元に復歸し、かくて單に始元を規定されたものとして再現せしめるのみでなく、同様に歸結は止揚された規定性となり、こゝに方法が発足した最初の無規定性が再び立ち現れるのである。方法は之を「全体の体系」として果すものとして、この規定の下に更に考察さるべきものを有つてゐる。^(四)

歸結の規定性は單純性といふ形式のために、それ自身一つの新たな始元を意味するものであつた。こゝから開始される前進は、内容を豊かなものとなし具體的となす内容から内容への認識の進行であるが、その基盤は既に普遍性であるが故

に、最早他者から他者への流動ではあり得ないであらう。絶対的方法に於ける概念は自己の他在にあつて自己を維持して居り、普遍を特殊化に於て、判断と実在性とに於て確保してゐるのである。それ故上昇的進行は自己を他ならぬ自己の内
に於て充実する過程なのであつて、先行するものも後続的段階に於て何等廃棄せられることがない。この拡張運動は内容の契機として、全体に於ける第一媒辞と考へることができる。普遍は内容の豊富さに参与し、直接その中に保持されるのである。併し「關係」は、それ以外に尙否定的或は弁証法的な第二面を有してゐる。即ち内容を豊富にし充実することは概念の必然性によつて進行し、概念によつて維持されるのであつて、各規定はその自己内反省と考へられるが故に、自己外進行と思はれる新たな段階も各々又自己内進行なのであり、そのため拡大せる延長は眞実にはむしろ上昇せる強度に外ならないこととなる。従つて内容の最も豊富なものも最も具体的なものであり、且つ最も主観的なもの（主体的なもの）であつて、最も單純な深底に自己を回收するものが又最強力なもの、すべてを統括するものと言へるのである。その最高尖端は、純粹な人格であつて、自己の本性である絶対的弁証法によつて一切者を自己の内に掌握し、又自ら最も自由なものとして、始元の直接性と普遍性なるかの單純性に於てこのことを確保してゐる。^五この規定は、方法における内外、往還昇降の相即に直接するものとして、極めて注目すべき重要な規定をなすのであるが、之に就いての考察は後段に譲らなければならない。さて如上の前進的規定の一步々々は無規定的な始元からの離脱に外ならないのであるが、又逆にそれへの復歸的、近接でもあり、かくて初め相異なると思はれた始元の後退的基礎付け及びその前進的規定付けは、相交錯し同じものであることが明かとなる。併しこの円環のうちに循環する方法も、時間的展開のうちにあつては、始元がそれ自身既に

導出されたものであることを予料することができない。始元の直接性に於ては、それが單純な普遍性であることで事足りるのである。又人が始元を暫定的仮定的にのみ承認するとしてもそれに対して何等弁解の要はないであらう。この際始元に対して持出されるであらう様な、人間的認識の限界や事態に取掛る前に必要と考へられることについての事柄、即ち認識の器具を批判的に吟味するといふことは、それ自身前提をなすものであつて、具体的諸規定として媒介と基礎附けの要求を自己にもつものなのである。従つてかゝる前提は、始元よりも前に事態に關はる何ものも予め有してゐるわけではなく、むしろその内容の具体性のためには却つて或る演繹的導出を必要とする。かくて前提にそれとは別なことを所期するのは、自負的越權と言ふべきであらう。即ち円環的方法にとつて、批判的前提の如きは、当然外面的所作に過ぎず、それが意味を有つには唯方法の循環の中に取込まれるより外はない。方法の外であり、始元以前の考へられる前提は、結局有限にして僞なる既知的なものを否定すべからざるもの、絶對的なものとなすために、虚僞なる内容、即ち制限され、内容に対する形式及び器具として規定された認識を有するに過ぎない。併しこの非眞なる認識は、それ自身又形式でもあり、後退的基础附けなのである。眞理の方法と雖も、始元が始元なるが故に不完全なことを知つてゐる。併し眞理（眞実態）は直接性の否定性による自己自身への還行に外ならないが故に、この不完全なもの一般が又必然的なものであることをも同時に知つてゐるのである。始元、客觀、有限者、或はその他如何なる形式で解されるにせよ、規定されたものを單に飛越えて、直接絶對的なものに到達しようとする性急さには、空虚にして否定的なもの、抽象的無限者の外、認識として何ものも残りはしないと思はれる。私念された絶對者は、措定されて居ない故に、また把握されてもゐないのである。

それが把握されるのはたゞ認識の媒介によるのであつて、普遍にして直接なものはその一つの契機であり、眞実態はむしろ完成された進行のうちに、終局のうちにある。未知性についての主観的要求や性急に對しては、前以て全体の概観を与へることができらうが、それはたゞ表象的に可能であるに過ぎないのである。さて以上に示された方法の本性から明かになつたことは、第一に學の循環的円環性であるが、第二には、この円環が重複的に「諸円環の円環」をなすといふことである。^(七)何となればそれを構成する個別的な環は、各々方法によつて生命を賦与されて自己内反省的であり、始元に還歸するが故に、同時に次の新たな環の始元をなすといふ意味をもつからである。この連鎖の環々々が個別科學をなすのであつて、それには何れも前後がある、否正確に言ふなら前のみがあり、後は自己の円環的推論の中に開示されて来るのである。かくして方法の學たる論理學も、絶対的理念に於ては自己の始元である單純な統一に復歸してゐると言はねばならない。有の純粹な直接性は、一切の規定がそこで始めて払拭されたもの、或は捨象によつて除去されたものとなるが故に、媒介即ち媒介の止揚によつて自己に適合せる自己との同等性に到達した理念に外ならない。方法は固々純粹な概念であつて、たゞ自己自身にのみ關係するものであつたのである。従つて方法のこの單純な自己への關係が有に外ならないと言ふことができる。併し有は、同時に充實された有、自己を概念把握する概念であつて、具体的内包的全体性である有でなければならぬ。従つてこの理念からの推論で説明さるべきことは、この理念で初めて論理の學がその固有な概念を把握するにいたるといふ事實である。勿論この固有な概念も、論理の學の内容の始元である有に於ては、有に對し外面的な知としてなほ主観的反省のうちに現はれるのであるが、絶対的認識の理念に於ては、それが論理の學固有の内容となる

のである。純粹概念は、自己を対象としその規定の全体を經過するが故に、自己を概念の實在性の全体となし、学の体系を完成すると共に、また自己の概念把握を明かにして内容と対象といふ位置を止揚し、学の概念を認識することを以て完結するのである。それと共にこの理念が論理的であること、どこまでも純粹な思想に終始して、言はゞ神格的といふべき概念のみの学であることが挙げられるであらう。体系的完結性は、それ自身實在化であるとせられるが、それは何処までも論理的な理念の領域内に於てのことなのである。何となれば、認識の純粹理念はその限り主観性のうちに閉鎖されて居り、ために之を止揚せんとする衝動といふべきであつて、純粹な眞實態は最終帰結として又他の領域、他の学の始元となるのであるからである。かくして「諸円環の円環」として、諸円を內在的に連結しつゝ自らも完結的に円をなす方法も、一つの学の体系を形造りながら他の学に連らなつて居り、他円を前後に有することとなる。併し絶対的理念が方法の完結を以て論理の学の止揚により予示するところの移行は、かゝる第三推論の形態によるといふよりも、むしろ第二推論の運動を第一推論の形式によつて包摂せるものでしかないであらう。然らばこの移行はおよそ如何に予示されるのであらうか。

(三) 有の解放と概念の *bei sich*

理念は、純粹概念とその實在性との絶対的統一として自己を指定し、かくて有の直接性に之を統括したのであつた。この形式に於ける全体としての理念は先づ自然でなければならぬ。併しこの規定は、上述の主観的概念が客観性に、又主観的目的が生命になるといふ如き、生成有 (*Gewordensein*) と移行とで考へられてはならない。さうではなくして、概念自身の規定性或は實在性が概念そのものに高揚してゐるかぎり、純粹理念は寧ろ

る絶対的な解放に外ならないのである。それ故この自由の中には、何等の移行も見出される筈はなく、理念の自己限定になる單純有といへども理念にとつては完全に透明なのであり、この規定に於て依然自己自身のもとに止まる概念であると言へる。移行は従つて此處ではむしろ、理念が自己自身を自由、に解放し、自己を絶対的に確保して、自己のうちに安らふことと解さるべきである。もともとこの自由のために理念の規定性は、端的に自由なのである。即ち言はば主観性なしに、絶対的に自己自身のみで存在する時間空間的外面性と言ふことができる。之が有の抽象的な直接性に従つてのみ存在し、意識によつて捉へられる限り、單なる客観性及び外面的生命と考へられるものである。併し理念に於てこの外面性は、同時に即且對自的に概念の全体性に外ならないのであり、學は神的認識の自然に對する關係のうちに於てある。かくして自己を外面的理念として規定せんとする純粹理念の次の決断は、概念が外面性から自己内に復歸した自由な実存に高揚することへの媒介として措定される。この様に概念の解放が自力によつて完成するのは、自然ならぬ精神の學に於てなのであり、又概念自身の最高概念は、自己を概念把握する純粹概念、即ち論理の學に見出されるのである。

論理學に於ける絶対的理念の右の如き敘述から、方法の重複的円環が、内在的小円環に於て繰返し始元の解放を果し、このことによつて始元に意味せられる概念の実現を具体化して、大円環の歸結に至り遂に絶対的解放を達成することを知り得る。絶対的解放は、直接有の解放として、主観性なき端的な外面性の成立を許容しながら、それに止まらず又理念自身の解放としてその自由への到達をも意味し、かくて外面の規定性にあつても、それが自由な規定に出でたものとして、自己のうちに安らひ、自己のもとにある (bei sich) と言ふことができるのである。それ故方法の円運動は、理念の自由

への深化なのであつて、自由を実証する始元への到達を目指すものと考へられる。之によつて始元の論理が方法の全過程を貫き、方法の論理そのものに外ならないことが明かとなる。而して理念の自由実現である絶対的解放では、概念の实在性が概念そのものに高揚して居り、かくて概念が全面的に開披されるのである。その即自態が自然に外ならない。自然は既に理念の中にあり、その外面的規定性は、却つて概念の实在性の契機をなすのである。それ故解放された自然の直接有と雖も、その始元性の根源を自己に有せず、理念に有つてゐる。即ち始元は方法的企劃のうちにその所在を見出すと言ふべきであらう。理念の自由の対自態である精神は、かゝる自然的始元の方法的予定性の証言をなすものに外ならない。従つてこのやうな精神の学は、概念の实在性が概念化されて純粹概念となる場合、その媒介をなすものとして、純粹概念の学である論理の学への通過点となる。之は言ふまでもなく理念の第二推論の過程であり、而も理念の内在的移行を示すものに外ならない。かくて方法に予め内示されるこの推論的移行は、完全に予定的であつて、かの方法的大円に包摂される。ここに於て始元の論理は方法の論理と一体をなし、さきに触れたとき方法の重複的円環といふことも二円の交錯を意味せず、循環の動性を矛盾なき方法の單一円環のうちに保つてゐることは、疑ひを容れないであらう。われわれは既に入において、方法の円環の單一性を、論理が精神を媒概念とすることなく、精神のエレメントに於てないことに基づけたのであつた。併し、論理学が精神現象学を前提した如く、論理は、固第二推論的に精神を媒辞とする結語なのであつて、理念の方法と雖もこのことを省略できるものでないことは自明的であらう。論理の動性は精神に俟つより外はないのである。併し理念の方法が自己のエレメントとする精神は、「精神の概念性」の項に示した如き概念的 spirit、より正確に言へ

ば結局、性としての精神であつて、われわれが「精神のエレメント」に意味せしめる判断的精神ではなかつた。ここに同じく精神のエレメントに於てあると言つても、以上の兩者について判然たる區別が立てられねばならない。而して方法は精神哲学の論理にも直結するものであつて、論理が單一的の円環とせられるかぎり、さらにそのエレメントである精神の論理をもまた同じやうに單一的の円環たらしめずにはおかぬであらう。先にも示唆して置いた様に、精神の單一的の円環は、原本的推論であつた第二推論の媒辞である精神の、各一面をなす自然と論理の統一を即自的に示して居るのであつて、精神の論理の矛盾的な二円交錯の單なる靜一面といふ、言はば統一の假象を意味してゐるのである。併しこの統一の靜態と考へられるものも、その実推論媒辞の判断性に、即ち二円交錯に示される根源分制的な動性に依存し、それを媒介にしてのみ否定的に實現されるものであるより外はなく、それ自身独立契機として成立し得るものではあり得ない。ここにいたつてわれわれは、初めて精神哲学独自の始元に立つことを要請できるのである。

四 非存在と二円交錯

精神哲学の始元が交錯する二円の對峙的緊張に置かれ、眞の意味の矛盾に見出されることは、方法に予定された理念の *bei sich* の証言とせられた「精神の学」に於いての如く、閉鎖的な對峙ではなく、開放的對峙として自性的二元を前提すべきであらう。理念の方法の学は、その實在性を確保することによつて、むしろ主知主義的形而上学に結合することを避けがたくしたのであつた。しかし論理のエレメントである精神の哲学は、それとは極めて明らかな相違をしめして、体系の中核たるべきものを精神の實在論として提示するであらう。それは、われわれが汎論理主義からの立場の轉換を求めた際、既に予料されてゐたところであつて、更にそれが主知主義とあたかも對立的に、主知

義的であるべきことも、かの精神の対自的動性といふことから見て、たやすく予測できるところであらう。精神の二分分割は、ほかならぬ自然及び論理の自性的二因交錯の動性を意味するのである。従つて理念の方法に於ける如き予定性とは異つて、そこには無限に決済しつくされない未定的な残存に俟つといふことがなければならぬ。精神の自由といふものもかくて、理念の自由の如く「絶対解放」的にその他に於ても自己に安らふ靜態の自由とは異つて、何処までも包摂しつくせない暗黒な必然性に対することによつて、意志的に自己を解放する自由でなければならぬ。思弁論理に積極性を結果し得るであらうものは、ただそのやうな意志的な非予定的な自由の論理のみであらう。理念の自由に於ける實在性への自己解放は、外面性一般の必然性をも概念そのものに帰せしめることによつて、その自性的必然性を奪ふものであつた。それは概念に否定的に対する實在性の根柢を原理的に承認せず、自然からする因環の根源性を許さないのである。方法的因環の單一性を破擯すべき唯一の原理が、この概念否定的な實在性の契機にあるといふことは、思弁論理の消極性から積極性への転換の機をなすものが、實在的原理の始元的プリウスたることの承認を措いて外にあり得ないことを示してゐる。われわれは、体系的に不可欠とせられる實在性内面化の原理、即ち又それとは逆に觀念性外面化の原理となつてゐる「イデアリテートの原理」を承認する限り、かゝる否定原理の必然性を何等かの程度に於て内面化せざるを得ないであらうし、従つて又ヘーゲルの理念の因環的方法が自然の直接有を解放し得ることに、觀念性の原理の最高表現を見出すと言はねばならない。即ちそこに於ても有を自性的なものとして救ひ得る余地は、なほ残つてゐると考へられるであらう。併しそれが概念の論理に説かれた様に、結局は外面性の原理を許容することなく、ために思弁論理を悟性的自己同一に通

じ、イデアリテートの原理をして同時に「レアリテートの原理」たらしめたこと、ひいてこのことを所期してゐるかの方法の円環性を單一化して、両原理の相即を概念の絶対否定的観念性に基附けたこと、さらにはこのことに理念の方法の「理性的」推論性を保つて、僅かに悟性論理と区別される思弁性を維持するに止まらなければならなかつたことも見逸し得ないところである。その因由は、本質的には思弁論理が固々自己矛盾的な要請に出でたものであることにあつて言へるであらう。それ故思弁論理のこの様な窮境を打開する立場の転換は、却つてこの窮境に見出される矛盾を、直接的なまた不可避的な事態となす方法、すなはち方法の動性を積極的に取上げることと求めるより外はない。之が先の論理を精神のエレメントに於て成立せしめるといふ所以である。思弁論理のアボリアの突破の手だては、ただ一つアボリア自身に見出されるといふべきである。観念性と実在性の二元的円環は、如上の事態の窮境を直視する時、靜的單一とは反対に動的交錯なることは否定できない事実であつて、精神の論理の始元もその直截な表現以外の何ものでもあり得ないのである。即ち精神に於ける二元円の交錯は、イデアリテートとレアリテートの相即を、むしろ精神自身の矛盾的分割による動的關係となすものであり、又かゝる精神の始元は、絶対的理念に示された絶対観念論自身の解放、即ちその解体によつて、更めて観念論及び実在論の原始的対決に発足すると言へる。かくてわれわれが精神の論理の始元となした二元円の交錯とは、この二つの体系の根源的原始的対決に外ならないことが明かである。而してこの様な始元が、理念的方法の始元から自己を根本的に区別する契機であつたかの直接有の原理も、概念の実在化即抽象化にすぎない解放された有や存在といふ如きものでは最早ありえないであらう。直接有なる概念は、既に理念の方法を背景として居り、その帰結なのであつて、それ

が取りも直さず概念の純粋性、即ち理念の絶対性、の直截な表現をなしてゐるからである。有はそれ故、たとひ直接無媒介であるといつても自己に始元を有せず自ら独立的原理たり得ない様な實在性、その被導出性を示すものであつたし、單に概念實在化の契機たるばかりではなく、又それ自身直接にその實在性の端的な実証をなすものでもあつたのである。ここで始元について極めて重要な一步の飛躍が結果すると思はれる。即ち自然からの円環を主導すべき實在性の原理は、最早被導出的な有や定有ではなくして、その根源的プリウスをなすと考へられる非有、非存在であり、實在化、有化の原理を却つて自己の對峙的論理の円環に見るもの、即ち肯定的に有の根柢である如き、隠れた実体的本質と見做される非有ではなくして、却つて否定的にその根柢である有否定の原理でなければならぬといふことである。^(九)觀念論に對する本来の、又は原始的な實在論は、由來何等の意味でも實在の導出性を承認しないことに於て、有の根基を却つて否定的に根源的非有に見出すと言ふことができよう。しかし原理としての非有は、素朴な實在論の如くに必ずしもそれ自身自發的に、精神的始元に於ける二元円交錯に直接するものではなく、觀念的円環との對決を示すとは考へられない。寧ろ逆に二元の交錯對決に於て始めて本来の意味を發揮充足すると見らるべきである。然らざれば、非有が假令否定的にもせよ、有の根柢的原理であるといふ意味をも喪ふにいたるであらうし、それは批判的實在論にまつまでもなく明かなことである。併しそれであるからと言つて、二元の對決的交錯を先驗的な思惟や絶対觀念論の思惟のエレメントに埋没できないことも、繰返すまでもないところであらう。

さてかくの如く精神哲学の始元が主意主義的に、觀念論と實在論との原始的對決を含蓄しつつ、二元円交錯の動性を示す

最も鮮明な例証を、われわれはシェリング後期の自由論及び宗教哲学に見出すことができると思ふ。周知の如く、シェリングの後期哲学は、ヘーゲルの絶対観念論の対自態をなすものであり、そこに思弁論理の必然的發展の契機を包蔵するものであつた。⁽¹⁰⁾シェリング前期の同一哲学において、先驗的観念論と共に二つの根本学（Zweigrundwissenschaften）をなすとせられた自然哲学を媒介となし乍ら⁽¹¹⁾、その客観主義的契機を直観的な理性の同一律命題に解消し、ヘーゲルの精神現象学の序文に見られる如き批評を蒙るにいたつたことは、却つて自然哲学本来の意図である實在的勢位の生産的円環を、観念論と対決する實在論にまで具体化し、先驗的観念論の限界に交叉する自然原理を、「積極」性の唯一拠点として明確ならしめる動機となつたのである。従つてよく言はれる如く、シェリング後期哲学の二元論的傾向は、一面において哲学の体系性廃棄を不可避ならしめるとき危機を包蔵するとも考へられるであらう。換言すれば思弁論理は、其処に於て自らの基盤である矛盾的二元の対立に撞著して、自ら崩壊せざるを得ないと思はれるのである。先に思弁論理が、絶対的理念の方法に於て明かであつた様に、自己の必然的に陥る悟性的自己同一性の陥穽を回避する際、要請せられる立場の転換に顯はとなる二元対峙のアポリアを、逆にこの障碍突破には自ら思弁論理の成否を賭すべき危機が伏在すると言へる。われわれは、之を理念の方法に於ける「論理的なもの」の第二契機であつた弁証法的、即ち消極的・理性的側面に対応し、而もその分割的対自態をなすものと見ることができであらう。即ち、この契機が悟性論理的には、存在と論理の分裂的乖離による懷疑論を結果した様に、實在的円環の背景に外面性一般の不可知性を想定せざるを得ず、概念の絶対否定によつて内在化不可能なものとして残存すると考へられるのである。シェリングは「先驗的観念論の体系」に於て、実

在的非我が物自体として自我自体に對立することを説き、而も之が先驗的觀念論から見れば自我の彼岸に投影せる固定的影像に外ならないものであり、この二元の統一が睿智的な生産的直観、即ち自己客観化の過程であることを述べてゐる。⁽¹¹¹⁾併し後期に於ける二元論の分割的對峙については、不可知論の纏綿を自我の固定化による二元分裂によつて、消極內在的に解釈する如き方法により統一することは、到底不可能である。かの彼岸的影像に過ぎない不可知的な實在は、概念の實在契機と等しく正に *caput mortuum* であり、抽象的なもの、空虚にして否定的なもの以外の何ものでもない。⁽¹¹²⁾然るに思弁論理の對自態として顯はとなつた如上の分岐は、その即自態に於ける內在的弁証性に立戻ることを許すものではありえない。従つて「先驗的觀念論の体系」に於ける実践哲学が、無限な自我の有限化による實在的限界の觀念性を明かにする理論哲学に對し、その睿智的統一を完成するものとして、却つて限界の實在性を闡明する使命を有した如きことも、この分岐の對自的解決と目することはできないであらう。何故なら、実践哲学も、その第一命題が „Die absolute Abstraktion, d. h. der Anfang des Bewusstseins, ist nur erklärbar aus einem Selbstbestimmen, oder einem Handeln der Intelligenz auf sich selbst.“⁽¹¹³⁾となつてゐることから明かである様に、統一の即自性は論議の余地なきまで判然としてゐるからである。精神現象學に於ける自意識が、同じく先驗的觀念論の絶對的內在化に支持せられて、「理性的自意識のそれ自身による實現」を實踐的活動的理性として達成するの同一軌道を出てゐない。自意識が理性に高揚することは次の如き意味を有するものであつた。即ち「自意識が理性となることによつて、他の存在に對するその従前の消極的關係は、積極的な關係に變ずる。それまでの自意識は、たゞ自己が自立や自由のために働くことを問題とし

た。即ち自己の本質の否定と思はれた世界或は自己の現実性を犠牲にし、自己自身を救済維持することのみを問題とした。併し、自意識は、自己を確保せる理性として、安んじて世界に対し、それを受容できる。何となれば理性としての自意識は、自己自ら実在であること、或はすべての現実が自意識に外ならないこと、自己の思惟そのものが直接現実であることを知るからである。かくてそれは観念論として世界に關係する。^(一五)この背後にはカトリシズムからの近世的理性の解放及びその確立が意味されてゐるが、一般に先驗的観念論の根本的教條をなす理性主義は、理性的自由の達成をその至極点となし、その限り実在的契機^{契機}の他者性を、理性実現の機として自己に包摂すると言へると思ふ。われわれは、カントの先驗哲学の残した課題とドイツ観念論によるその解決の経緯を顧みるとき、絶対的理念の方法に示された思弁論理が、正に理性の論理の最高表現であることを認めないわけにはゆかない。しかも論理は本質的に精神のエレメントにあるべきであつたことから言つて、思弁論理のエレメントたる精神が、この自意識の精神でなければならないことも否定できないであらう。即ち自意識が理性となり、理性が精神となる過程は、統一運動の一切を自意識的に深化し具体化するものに外ならないのである。「総べてはレアリテートであるといふ確実性を眞理にまで高め、自己自身を自己自身の世界として意識し、世界を自己自身として意識する時、理性は精神であると言はれる。」^(一六)理性が何処に成立するか、それよりも精神が本来如何なるものであるべきかは、われわれの意図する精神の始元をさへいまだ説明してゐない現在、問題とされるべきではなく、自ら後の問題に屬すること勿論である。併し本来あるべき精神の始元を見出すために、先づなされねばならない啓開にとつて、予備的にそれらの即自的見解に対する態度を判然たらしめることは、何等差支へないことであると共に、又

必然不可避なことでもあらう。さてシェリング後期に於ける思弁論理成否のクリシスは、理性主義的精神の限界に始めて現れるものと言はねばならない。而してその分機に於ける實在論と觀念論との対決は、極めて單純容易に、觀念論の限界を指示すると解されねばならない。然らばこの二元のクリシスを自己のエレメントとする精神とは、同じく意志的精神である実践的乃至活動的理性と如何に異るのであらうか。それは何等か特殊な精神として理性と區別さるべきであらうか。ところでわれわれの意圖した精神哲学は、精神の實在論とも言ふべきものであつた。求められる精神の始元は、精神そのものの始元であつて、何等か特定な精神のそれではなかつたのである。精神のすべての特殊形態、「實在的諸精神」は、その成立を自ら精神そのものに俟つのである。シェリング後期の積極的なものは、宗教哲学と言へるであらう。例へばパウ・テイリッヒの宗教哲学の如きもシェリング後期の意義を宗教哲学として發展展開せしめた。併し精神哲学が宗教的であることゝ、それが宗教哲学であることとは、尙區別されねばならないであらう。宗教は一つの精神である。先驗的乃至絶對的觀念論から見れば、宗教的信仰や宗教的感情は、絶對的なものゝ明白な認識に達しない態度であらうし（シェリング「哲学と宗教」序文）⁽¹⁹⁾ 又客觀的な認識と區別される主觀的表象に過ぎないとも言へよう（ヘーゲル「宗教哲学講義」）⁽²⁰⁾。まこと表象は思想の Metapher に過ぎないものであつた。しかし宗教は、精神哲学に於てその固有の位置を取得し、その表象性の必然性も亦そこに於て見出さるべきなのであらう。事實シェリングの後期哲学はそれに就いて示唆するところがあつたのである。ただにそれに止まらず宗教哲学を描いてその積極性は認めらるべくもないとも言へる。併しその様な宗教的基調も、シェリングの後期哲学が精神哲学であり、精神の本質であつた自由の形而上学を示したことに於て、

正に精神の實在論と呼べるべきことを何ら碍げるものではない。^(CIII)嚮にわれわれは理念の方法が開示した思弁論理の帰結に、その円環の限界および新たな円環の始元を見出すと共に、二円の対峙に思弁論理の越ゆべくもないアポリアを発見したのであつた。而もその突破を可能ならしめる唯一の方途として、限界的窮境の積極的承認による二円の交錯を精神の動性的エレメントとする實在的な精神哲学を望見したのである。即ち理念の円環に対し、その帰結によつて始元する實在的円環の直接有は、却つて非有であることによつて、新たな円環の自性的始元として實在的原理を明示するばかりでなく、同時に二円の積極的交錯の始元に通ずるものとして、精神の始元を解明すべき契機となるのである。而してそれが対自的思弁論理の始元に外ならなかつた。この様なわれわれの企図にとつて、シェリングの後期哲学が適切な手掛りを与へることは、今や贅言を要しないであらう。かくてわれわれは初めて精神哲学の始元に立つと言ふことができる。

- (一) 始元の論理と円環性については前節諸註の外、Hegel, *Wissenschaft der Logik, Sein, Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?*, G. 4, 71—72. 併しそこには單に思惟の Kreis のみが見られ、實在化の判然するの *Dasein* からであると言つてよいであらう。但し問題は始元に於ける矛盾にかかつてある。純粹思惟と有限的經驗的思惟との統一は「論理学」からも説かれるが、われわれの望むが如き分割的統一がそこに期待できないのは言ふまでもない。尙之につては後述の本論で言及したい。

- (二) *Wissenschaft der Logik, Die absolute Idee*, G. 5, 336.

- (三) *ibid.*

- (四) *ibid.* 348.

- (五) *ibid.* 349.

絶対的理念の始元は、方法の円環の完成帰結と不可分なものとして、絶対的主体である。この主体性は、絶対的なものの規定に悟性形而上学的「実体」の概念を許容できない。ヘーゲルは、「絶対者の様態」に関する註に於て、スピノザの「実体」を批評し、絶対的なものの反省規定が外面的思惟に属することを指摘して、彼が総べての定義、規定が否定であることに唯一の実体の統一性を基礎附けながら、それが眞の認識、即ち絶対的形式となつてゐないことを述べてゐる。"Aber Spinoza bleibt bei der Negation als Bestimmtheit oder Qualität stehen; er geht nicht zur Erkenntnis, derselben als absoluter, d. h. sich negierender Negation fort; somit enthält seine Substanz nicht selbst die absoluter Form, und das Erkennen ist kein immanentes Erkennen." このことから第一に実体が人格性の原理を欠如することが挙げられる。(Wissenschaft der Logik, Das Absolute, Anmerkung, G. 4, 672.) ヘーゲルに於ては、絶対者のすべての規定は自己否定の規定であつて、それを逸脱するものはあり得ない。このことは是認されるであらう。併しこの自己規定は、絶対者の自己認識であり、更にこの啓示的眞理の認識は人間の認識と一つである。「絶対精神」に於ける「宗教」の知にこのことは明かである。例へば「神はただ自己自身を知る限りに於てのみ神である。神の自知は更に人間のうちに於ける神の自意識であり、神に就いての人間の知であつて、この人間の知は、神のうちに於ける人間の自知に進む」(Encyclopädie, § 564, G. 10, 454.) の如き表現は、彼の「宗教哲学講義」、「精神現象学」等でも一貫した固定觀念になつてゐる。彼は啓示宗教にギリシヤ的 heiter を否定してゐるが(宗教哲学講義、序説)、絶対理念の「方法」で明かな様に、汎論理主義的に矢張り heiter であり、スピノザの実体に欠如してゐるとされる人格性も、ヘーゲルでは却つてこの傾向を強めるものとなつてゐるのは、注目を要する。即ち絶対的人格には、永劫に暗黒な否定原理に纏はられるといふところはなく、ために有限的個体の人格との間は、何等かの程度に於て連続的である。併し之等精神の諸相については後述の本論に取上げ度い。(尙拙稿「思弁論理の可能性に就いて」第七及第九にもこの問題に觸れて置いた。——「哲学研究」第三四卷第二冊)

(六) *ibid.* 351. "ein gemeintes Absolutes, das ein gemeintes ist, weil es nicht gesetzt, nicht erfasst ist."

(七) *ibid.*

(八) *ibid.* 352.

ヘーゲルの体系と精神の論理(承前)

（九）非有、非存在については、こゝで始元有の非導出性、或はシェリングの「被導出的絶対性」を示し、實在的契機の自性々を判然せしめるために言及したまでであつて、古来哲学知の蹟きともなり、その試金石ともなつたこの重要概念は、シェリングの積極哲学に於けるその重さから言つても徹底的に検討されなければならないものである。詳細は後述の本論に。

（一〇）前掲拙稿「第四、創造する神」（『哲学研究』第三三卷第八冊）

（一一）「我が哲学体系の敘述」（一八〇二）で統一された Zweigrundwissenschaften は、言ふまでもなく先驗的觀念論と自然哲学の合一の同一哲学はその統一（Schelling, Darstellung meines Systems der Philosophie, Vorerinnerung, Schröter, III, 3. seq.）

（一二）Schelling, System des transzendentalen Idealismus, Deduktion der produktiven Anschauung, Schröter, II, 432. seq.）

（一三）Hegel, Encyclopädie, § 44.

（一四）Schelling, System des transzendentalen Idealismus, System der praktischen Philosophie nach Grundsätzen des transzendentalen Idealismus. Erster Satz. Schröter, II, 532.）

（一五）Hegel, Phänomenologie des Geistes, Gewissheit und Wahrheit der Vernunft. G. 2, 183.

（一六）id. Der Geist, G. 2, 335.

（一七）ibid. 338.

（一八）P. Tillich, Religionsphilosophie, (1925), "Kairos". Zur Geisteslage u. Geisteswendung, (1926) 彼の一種の通説的弁証法による宗教哲学は、極めて重要な思想を含んで居り、その内容と形式の独自性は、唯一つシェリングを因由としてのみ理解できるもの。特に決断による永遠と時間との相即の如き「満ちたる時」のカイロスの解釈は、シェリング後期哲学及び神秘思想との連関の十分な検討を要する。之に關しては後述。尙「満ちたる時」については、前掲拙稿「第九、個別精神の自由」（『哲学研究』第三四卷第二冊）

（一九）Schelling, Philosophie und Religion, (1804) Einleitung.

この書は言ふまでもなく、エッシェンマイエルの信仰哲学、即ち「非哲学」(Die Philosophie in ihrem Übergange zur Nichtphilosophie, 1803) に対するものである。シェリングは、この中に、信を知の上に置くのは、絶対者とその認識の間に差別を設けることであるが、悟性的独断性を脱してゐる理性哲学(思弁的絶対観念論)では、既にこの差別は消失して居り、哲学は宗教の眞理内容を自己に奪返さねばならないと説いて、次の如く言つてゐる。「實際、予感、或は宗教的直観が、理性認識に優越すると謂はれる特殊なもの、大方の記述から見れば、前者には残つてゐるが、後者では完全に消失してしまつてゐるかの差別の残存物以外の何ものでもない。通常有限性のうちに捉へられてゐる者をも含めて、何人も本性上絶対者を求めるものである。併し之を反省に固定せしめんとすれば、それは彼から消去る。永遠に彼の廻りにたゞよひながら、フィヒテが甚だ特徴的な表現をなした如く、人がそれを有たない限りそこにあり、それを保有するや消失するのである。この主観的活動がかの客観と待ち設けもしない調和のうちに措定され、且つこの調和が待ち設けられなかつたといふ正にその理由によつて、理性の自由にして、憧憬なき認識の前に、幸運として、光明或は啓示として現れるといふ對抗中の瞬間に於てのみ、絶対者は魂に現前する。併しこの調和が立てられるや否や、反省が入つて来て、この現象は逃げてしまふ。この須要なる形態に於ける宗教は、反省と分裂の領域に尙留まる限りの魂に於ける神の單なる出現に過ぎない。反之、哲学は必然的により高く又より安靜な、精神の完成である。何故なら哲学は常にかの絶対者のうちにあり、絶対者は哲学から逃れるおそれがないからである。それは哲学が反省を超えた領域に逃れてゐるからに外ならない。」(Schrüfer, II, 9~10.)ここに明らかな前期の主知主義的傾向はヘーゲルにも通ずるものであるが、それにしても、宗教的意識の批評は余りに当を失してゐる。これでは哲学と宗教との偽りの統一を招来したとせられる悟性主義的独断論と本質的相違がないばかりか、絶対者の反省についての先入主の如き、宗教的意識と全く無関係な、主知的神祕主義に過ぎない。論理への断念やその *metalogisch* な点は兎も角、エッシェンマイエルの意図には、却つて必然的なものがあると思ふ。

(110) *Begreifen* に対する *Vorstellen* については、特に宗教哲学講義中の *Denken*, *Die Dialektik der Vorstellung oder das Verhältnis des Denkens zur Vorstellung*, G. 15, 167~171.

(111) *Encyclopädie*, § 3, G. 8, 44.

ヘーゲルの体系と精神の論理(承前)

（二二） 後述する如く、本来の宗教の必然性は、後期からのみであつて、前期には見出し得べくもない。尙前掲拙稿第九。

（二三） 實在論としての精神哲学とは、理念の体系に於ける精神の学と異つて、自由の対自態を示すもの。自己の根源分割的危機に立つ動態的精神の学であつて、何処までも實在的な精神の学。

◆ 後 記

本稿は仮りに「ヘーゲルの体系と精神の論理」と題して置いたが、固、前号副題に示した如き本論に対する「序」の形式で書かれたもので、独立したものとしては内容的にも尽さぬところが多い。特に「四」は種々根本的な問題を含んでゐたに拘らず、それらの論究を本論に譲り、單なる素描に終つた部分であつた。就中後半の部においてそれが著しい。論者の意向では、少くとも之に就く本論の「第一部、精神の原理」のうち数項のみは一括して載せ、形而上学に於ける精神の基本的な性格及びその構造を明かにするため、纏つたものとなることを希望したのであるが、紙面の制約があつて分断せざるを得なくなり、実現できなかつた。併し之等後続の幾分かは登載の機会が得られると思ふ。