

清沢満之『西洋哲学史講義』意識

ヘーゲル

はじめに

「カント」意識に続き、「ヘーゲル」意識を公開する。先ず凡例的事項を挙げる。

- ・適当に章節分けを行った。
- ・清沢の図解は「カント」の場合と同じように取捨し、私の再解釈で別の表現になっているものが多い。
- ・意識の第一章から第三章はエンチクロペディーを元にした展開になっている。エンチクロペディーは次の訳本を参考にした。
『哲学の集大成・要綱 「第一部 論理学」「第二部 自然哲学」「第三部 精神哲学』
長谷川宏訳 作品社
(この訳本が在ったればこそ、本意識を完了させることができた。)
意識中で、ヘーゲルの原文を指す場合はこの訳本に依る。その場合「ヘーゲル原文」という言い方で指す。また、訳本からの引用は次の略号で該当箇所を示す。
(例) e I § 104・・・ 第一部 論理学 § 104、e II § 290・・・ 第二部 自然哲学 § 290
- ・意識の第一章から第三章に付いては、語彙の表記は原則として長谷川訳を用い、清沢の訳語を()付けで対応させるようにした。カントの場合とは逆になったが、この方が論旨がはっきりすると判断したためである。
- ・清沢の原文を指す場合は単に「原文」と表記する。原文は意識に対応させて適当に段落分けを行っている。また表記や記述の誤りと見られるものには、()付けで注記をしている。
- ・[]内は私の注記、意見等である。

清沢が「純正哲学」を講義したのは二十六歳の時であった。また西洋哲学史講義は二十七歳から始まり、三十二歳まで続けられた。「ヘーゲル」はこの中でも最後の部分に属するので、講義の時期は三十一、二歳の頃と思われる。

この「純正哲学」から「ヘーゲル」に至る約五年間、清沢はロツツェやヘーゲルの著作を解釈・講義するという形式を通して、一つの問題を掘り下げて探究していったと思われる。

その一つの問題とは、存在論——「ある」ということはどういうことか——を明らかにする、ということである。我々は言葉を発しようとするとき、この行為を内省的に捉えていくと、最終的に(=内省を経ての最初の、あるいは根源的に)この問題に撞着する。

清沢においては、この問題が「純正哲学」では概括的に捉えられていたが、「ヘーゲル」に至って精緻なレベルに高められたことができると思う。そして「ヘーゲル」に至って、清沢は「ある」ということはどういうことか」の、ほぼ完璧な答えを得る。それは清沢が「第一原理」と名付けたものである。清沢のヘーゲル講義は、この第一原理が基礎となって全哲学が展開する、というものである。しかし、面白いことにヘーゲル原文(第一部「論理学」)では第一原理という言葉は出てこない。したがって「第一原理」は清沢が読み取ったヘーゲル哲学の核心に、清沢自身が付けた名称であろうと思われる。

しかし、清沢はこのように哲学の核心に迫りながら、おそらく、なお、満足することはできなかった。なぜなら、清沢自身にとっては、ヘーゲルが想像もできなかった仏教文化圏に生まれ育ったという事実があるからである。清沢の中では西洋の哲学・キリスト教への理解があると共に、仏教への理解も確個として根付いている。そして清沢は西洋哲学の精華とも言うべき存在論を手に入れた。

それではこの存在論と仏教をいかに統合すべきだろうか。この問題が清沢にとって不可避のものとして、立ち現れてきたのだろう。なぜなら、西洋哲学の存在論も仏教も清沢にとっては自分の一部なのである。それらをバラバラなままで放っておくわけにはいかない。これが動機の一つとなり『宗教哲学骸骨』(三十歳)が書かれ、「宗教哲学骸骨講義」(三十～三十一歳)が為されたのだろう。

2009年11月4日 星 研良

緒論

ヘーゲルは大変な思想家で、二、三十人分の仕事を一人で為したと言える程である。もっとも、それらの業績の細部については、誤りが無いとは言えない。しかし、全体的な思想は実に驚くべき内容である。ヘーゲルについて、まずは伝記を述べることから始めよう。

1 伝記

ヘーゲルは1770年に生れ、1831年11月14日に没した。18歳で大学入学し、神学を修めようとした。[1788～1793 チュービンゲン神学校]学生の間は特に目立ったところも無く、かえってヘーゲルより若い[五歳年下]シェリングが優秀で目立っていた。

大学卒業後、家庭教師[1793～1800]となっていたが、1801年にイエーナにやってきた。そこで、はじめの間はシェリングの哲学の信奉者、弁護者とみなされ、そのような内容の著述も行った。その後、シェリングと共同して、哲学の批評雑誌を発行した。発行期間は約二年であった。

1805年にイエーナ大学の教授となったが、折悪しく政治上の災難[ナポレオン軍の侵攻]が起これ、その地位を保ち難くなった。そのイエーナの砲声の間に、ヘーゲルは『精神の現象論(精神現象学)』という、最初の独立した大著を書き終えた。これは1807年に発行された。ヘーゲルは後にこの書を「発見の航海」と名付けた。

その後、二年間は為す事が無かったため、政治雑誌の発行者[バンベルク新聞編集者]となった。

1808年の秋に、ある中学校[ニュルンベルクに新設されたプロテスタント系ギムナジウム]の長となり、そこで有名な『論法篇(大論理学)』を書いた。これは1812年から1816年までかかった。

そして1816年、ハイデルベルク大学の哲学教授に招聘された。そして、その翌年には『哲学的諸学全書(エンチクロペディー、哲学の集大成・要綱)』を出版した。この書でヘーゲルは自身の哲学の全体系を初めて公開した。

しかし、ヘーゲルの名声が高まり、広範囲の活動を行うようになったのは、ベルリン大学の教授になってからのことである。そこでは、ヘーゲルの下に多くの学生が集まり、またプロイセン政府の擁護もあって、大きな勢力となった。この時、ヘーゲルの哲学は国家[主義]哲学とまで評判されるものとなった。しかしヘーゲルは、決して卑屈に政府の方針に従って説を成したものではない。

1821年に発行した『権利哲学(法の哲学)』では、近世の政治上の原理を弁護した。例えば、代議員制、出版の自由、裁判の公開等を正しいことと認めている。

ベルリン時代に、ヘーゲルは哲学のほとんどすべての分野に涉って講義を行った。その内容はヘーゲル死後、友人・弟子等が協力して出版した。

ヘーゲルの講義の仕方は、躊躇し、不作法な、飾らない喋り方で、しかし、極めて深い思想の発露になっている、と聴講者を大いに楽しませた。社交上は、学者よりもむしろ無学者と好んで付き合った。上流階級と交わり大学者と呼ばれることを嫌った。

死の原因はコレラと言われている。[講談社選書メチエ『ヘーゲル』pp.40に毒殺を疑わせる記述がある。]ライプニッツの年回の年[?]であった。著書や講義録は十八巻に上る。

哲学的には、ドイツにおいては段々と進展してきたわけだが、ヘーゲルに至って充満なものとなった。ヘーゲル学派は一時は大変な勢力となり、ドイツの哲学上の君主とも言われた。しかし、これは実に危険な位置に立ってしまったと言えるのである。そして弟子達にとっては一層危険なことであった。何故なら勢力の頂点にあるということは、次にはそこから転がり落ちることしか起きないからである。そしてやはり、ヘーゲルの死後、その哲学は一時の流行物でもあったかのように忘れられ、弟子達は散ってしまった。このようなことは、大賢者、大智者においては必ず起きることであった。

ソクラテス、キリスト、仏陀、皆同様であった。

ヘーゲルの死から二、三十年の後には、その権勢はどこへやら没してしまっただけで、ドイツでは消えたが、イギリス、アメリカにその哲学が伝わり、大いにもてはやされた。それから今日まで、ヘーゲル哲学は大いに崇敬され、ドイツでも復活し、尊ばれている。

しかも今日のヘーゲル学者は、昔日のヘーゲルの学説をそのまま唱えているのではない。元々のヘーゲルの説を拡張し展開している。そしてこれがヘーゲルの尊ぶべきところである。

すなわち、もともと拡張・展開できるように説いている。真の智者の説とはすべてそうである。アリストテレス、孔子、釈迦、これらの人々の説は皆どこまでも展開する事ができる。それが、根本に説いた人の偉いところである。

そういう見方からすれば、ヘーゲル哲学を全て展開するには、今後一千年くらいかかるのではないか、それくらい時間を掛けなければ真にその全容を知るには至らないと思う。東京大学でフェノロサはヘーゲルを大変褒めて、哲学は今後、ヘーゲルの説を展開する事に止まると言った。

2 学説要旨

2.1 ヘーゲルのシェリング評

ヘーゲルの説の解説を始めるに当り、先ずヘーゲルがシェリングを批評する内容を見てみよう。これをごく手短かにまとめれば次のようになる。

(1)シェリングの言う絶対はピストルから打ち出した弾の様である、と智力的直覚(知的直観)を批評している。藪から棒に突然持ち出されて訳が分からない、という意味である。

(2)シェリングの絶対は闇夜の様である。闇夜ではどんな牛[相対]であろうと真っ黒で区別が付かない。様々に違っているもの[相対]でも、絶対のところに行けば区別できなくなってしまう。牛だろうが何だろうが暗闇の中へ放り込んでしまえば、区別できないという点で平等ではあるが、それでは話にならない、ということ指している。[これと、浄土経典での、絶対を光で表わし、そこでの相対の平等を言う表現との比較を試みるのも一興かもしれない。]

※(1)(2)の批評で、本体[絶対]と現象[相対]との間で移りゆきが出来ないということを現わしている。智力的直覚[知的直観]は現象界から本体界へ突入する路であるべきなのに、その路が作られていないということ、ここで表わしている。

また(2)は平等は平等であるが、そこに色々の区別が現れてくるべき根拠が明らかでない。つまり本体から現象が顕れてくることできない、というところを指摘している。

(3)シェリングの哲学は、二つの色を使い分けている絵描きの様である。人物には赤を用い、背景には緑を用いている。

この喩えは、すべての現象を我、非我の二範疇に収めたことを批判したものである。全ての現象をいきなりこの二範疇に収めてしまうということは乱暴である。範疇が出てくるということは、一より二、二より三と段々に現れてくる、その次第を明らかにして説明しなければならない、ということ指摘している。

2.2 ヘーゲル哲学の予想条件

以上の様にシェリング哲学を批評していることにより、ヘーゲルの説がどのようなものかを、予め

想定することができる。それを試みるのも面白いことであろう。ヘーゲル説には次のような条件が具わっている。

(1) 現象は論法に従って、範疇によって構成されなければならない。

この条件はカント以来のものである。カントは現象界を構成するのに、範疇に依った。

(2) その範疇は論法的(Dialectic)に開発されなければならない。

これはカントは知らなかったことで、フィヒテが初めて認めた条件である。範疇は一番目、二番目、三番目、四番目と必然に論理的に開発していかなければならない。そうでなければ、範疇と範疇の間が明らかにならない。明らかにならない範疇だとしたら、何も組み上がることはできない。よって、複数の範疇は必ず、論理的関係において顕れなければならない。

(3) 論理的法則は三段法[弁証法]でなければならない。

これはフィヒテの時に知られるようになり、ヘーゲルに至って初めてその作用が精密に明らかになった。

ものごとを分類する方法で正しいものは、二分法[要現代表現]と三段法[弁証法]である。しかし二分法は、あるものごとを同と異に分けると、異については、その中に更に同は認めないため、同と異は無関係に並ぶというありさまとなる。これでは、一つのものごとを作り上げている同と異の関係がほんとうには分らない。この関係は三段法によって初めて明らかになることを得る。

分類法とか分割法とかいうものは、だいたい、三に分けるとか五に分けるとか言われるが[これがどのような方法を指しているかは不明。清沢の時代にある種の標準として流布した方法を指すのか?]これらは、学問上は、そのようにする理由がなければならないはずである。

あるものごとを、A、非Aの二つに分ける。そのAはさらにa、非aに分けられる。というように、正反正反となっていかなければならない。そうでなければ哲学上の分解とはならない。そしてここで用いられた方法が均同法[同一律]と背反法[矛盾律]である。この分割法はアリストテレス流である。

ところが、この方法では、ほんとうの関係が明らかにならないのである。aと非aが異なったものであることは間違いない。そしてaと非aが異なるということは全く共通点の無い背反である。

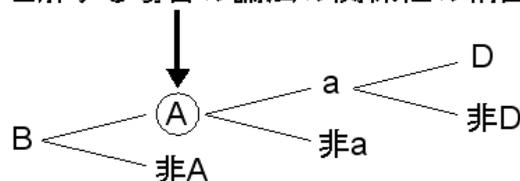
しかし、aと非aはAという基本概念から出たものであるのだから、そこからすると共通点があるに違いない。しかし、ここでは共通点の無い背反しか見えておらず、これでは充分でない。

そしてaもまた基本概念となってD、非Dが起る。

またAを論ずる場合、そこに既に非Aを認めていることになる。このAと非Aの同一を認めるためには、その上位に統一するBというものを見なければならない。したがって、Aというものごとを真に理解するためには[原文の「純粹思想による」をこの意味に解釈した。]Aの両側に[分割と統一の]関係を見なければならない。

この両極法[原文ではこの語がいきなり出てくるが、ここでの方法を指すものと解する。]はアリストテレス流だが、しかし、かなり三段法[弁証法]に近づいている。支那の陰明法よりも三段法に近い。

Aを理解する場合の論法の関係性の構図



(4) 本体は主観・客観を超絶〔超越〕しなければならない。

これはシェリングで明らかになったことである。我・非我、主観・客観の範囲を超絶したところの均等をシェリングは説いた。これは〔ヘーゲルの〕シェリング評を見れば分る。主観・客観は範疇の一つにすぎない。

(5) 論法的法則は絶対の価値を持たなければならない。

論法は、誰かが恣意に作り出したものではない。どこまでも普遍に貫かなければならない。つまり普遍必然のものでなければならない。このことは既にシェリングにおいて明らかになっていた。シェリングの説では論法が、主観・客観、物心等の全てを一様に支配するということが明らかである。

これに対して、経験主義の学者は論法はただ精神の思考のみに関係し実物世界には無い、などと平気で言う程度である。〔つまり論法は主観・客観のカテゴリの主観の中に閉じ込められているレベルである。〕

カントでも欠陥がある。原因・結果は思想の必然ではあるが、本体・実物の世界にはそのようなことは無いという。〔つまり、原因・結果という論法と密接に関係するカテゴリを「本体と区別した思想」＝主観、の中に閉じ込めている。〕

つまり範疇は〔本体と区別されるところの〕思想の必然とするのである。〔つまり範疇は相対のレベルに貶められている。〕

このこと一つだけでも、カントの哲学は破れたり、ということになる。シェリング、ヘーゲルがカントより進んでいることはこれで分る。

では「何が論法を支配するのか」という問いにはどう答えるのか。これに答えようとするれば、論法の上位に論法を支配する法を立てなければならなくなるが、そんなものは無いのである。つまり、論法は相対的にあるものではなく、絶対のものである。その絶対の論法が全てを支配する。

(6) 現象界の事物は進化的でなければならない。

これは(2)とは異なる。(2)は範疇について言ったものである。ここでは現象について言う。

これもまたシェリングの発見による。シェリングはこの進化開発ということが、現象界を貫かなければならないと証明した。ただ事実によって経験的に説いたのではない。その内容は次の通り。

万有〔現象界の事物〕が進化しなければならないというのは、万有を支配する原理が進化的であるからである。この原理に依るものはすべて進化的ならざるをえない。それを指して自然淘汰とか、遺伝順応とか言ってみても、それは一種の解釈にすぎない。

この原理が働いて進化していくところが、このような都合になっているということを説明するだけである。すなわち進化の外形を言ったにすぎない。しかしまた、その外形があるのはどうしてかという、その根本の原理が進化的であることによる。よってダーウィン、スペンサー等の進化論は、ただ外形を証明しているだけである。

(7) 本体は可知・可達的でなければならない。

これは、それまで無かった条項で、ヘーゲルに至って初めて成立した。この問題はデカルトの時分からあった。つまり、如何にして我々の観念の中に天帝〔神〕を認め得るかという問題である。

これは大変な問題で、スペンサー等は不可知的なのだから、達し得ることはできない、とした。シェリングは無理に知的直観を持ち出して、知れそうな期待を持たせた。

しかし、何も知り得ないものを根本に置いて、そこから〔現象世界を〕開発するということは言えないはずである。そしてヘーゲルはそれを解決し、真の絶対哲学を立てた。

(8) 現象は本体から活動的に生起されなければならない。

すなわち現象・本体の区別は解消されなければならない。これはヘーゲルがシェリングの哲学を

批判したところから明らかになった。

ここまでの哲学用語として、本体・現象の言葉を使ったのはシェリングまでの哲学の伝統的用法に依ったからである。ほんとうのところは、本体・現象という区別は無く、そのような区別は超越し、解消しなければならない。この区別がある限り、本体から現象にどうして移るか、という難問を解決しなければならない。しかし、これは到底解決できるものではない。

そして本体から現象に移ることができない場合、本体・現象というものを考えることはできない。すなわち、本体を考えているかぎり、どこまで行っても本体で、現象に移ることができない。現象を考えているかぎり、どこまで行っても現象で本体に移ることができない。しかし、事実はこのようなものではない。

本体を考えると、そこには既に現象を考えているということが成り立ち、現象を考えると、既に本体を考えているということが成り立たなければならない。これは三段法〔弁証法〕で考える。つまり本体・現象はものごとを考える場合の両端であると言っても良い。

(9) 開発〔展開〕の段階は都度証明を必要とする。

これは、シェリングの哲学を批判して二色の画工のようだとしたことに対応している。シェリングは物界、心界を突然に証明無しで提出した。そのようなことを行ってはならず、一段一段が明瞭に証明されなければならない。

以上の九項目がヘーゲル哲学の要旨である。その他にもっと細かい要点もあるが、大きな項目としてはこの九つである。もっともこれらは、ヘーゲルまでの哲学史を考えながら数えたものなので、九個に限るというものでもない。しかし、これらは一段一段が順に必要となる項目である。

ヘーゲル哲学はこれら九項目が指摘する要件を満足したもので、それ以前の哲学より優れることは勿論である。

ここで九項目から推し進めて、ヘーゲル哲学の第一原理は何か、と問いを立てよう。

2.3 第一原理

カントの本体、フィヒテの我、シェリングの均等は失格である。これらは皆、一思想に過ぎない。一思想を取って第一原理とすることが間違いなのではない。しかし、第一原理に立てたからには、何故その思想を取ったかという説明がなければならない。そうでなければ筋が立たない。上記の各思想にはそれが無い。

第一原理というものは、極めて明らかなものでなければならない。デカルトが言ったように、明瞭ならざるべからざるものである。また、フィヒテの言ったように、実・用でなければならない。つまり、一番初めは極めて明瞭で、他のものを必要としないものでなければならない。

しかし、この要件を満たさずに〔カントは〕本体・現象という範疇を持ってくる。そこに何故それを取ったかという説明が無い。まして本体・現象というものは範疇ではあるが、前出の九項目のうちの八番目である。順番から言ってもかなり後に出てくるもので、第一原理とするには無理がある。

以上の吟味を経て、それでは第一原理に何を取ればよいのか、と考えると、何も取れない。

それならば、第一原理は無いのかというと、そうでもない。ここに到るまでに色々な我儘な二元的なもの〔証明無しの独断で立てられた「思想」〕を捨てたので、そのような過程を経た「思想」が残っている。

この「思想」はすなわち範疇であり、一つの系統を成して有機的な組織を形作っている。とすれば、この「思想」に絶対の価値がある。

この「思想」がひとりで働き、ひとりで開発する。このことは[「思想」の担い手の本人にとっては]有無を言わさぬ明らかなことである。

そこで、この「思想」を第一原理として取って、その開発の法に従って解き放てば、そこに何もかも具わるということになる。このあたりはデカルトに戻ったとも言える。

そして、二元論を取ってはならない、ということがヘーゲルにおいて初めて提出された要点である。カントより始まって[フィヒテ、シェリングと各々言葉は違うが]本体・現象の二つを言ってきた。それを今なげうってしまうことは、デカルトの「疑い尽したり」ということと似たところがある。

何も無いとなげうったところに思想がある。それが働いて範疇が系統を成している。その思想はなげうったり除いたりできないものである。

さてこの哲学を何と名付けるか、というと、名付けることが難しい。[なげうつことの不可能な]根本の思想は何と名付けても良いとも言える。勢力、本体、現象、我、どれも不適當ではない。[名付けようの無いものの名札にすぎないから。]だからといって漫然とどれかに決めては不適當である。[その語が持っている二元論的錯誤に引き込まれかねないから。]

したがって、ただ「思想」と言っておくより他にない。[名付けようがないという点では「思想」という語は色が付いていないので]「思想」というのが一番[錯誤に引き込まれる可能性が少ないため]良い。思想の哲学と言うべきである。

この「思想」は絶対の思想で[先に捨てたカントやフィヒテやシェリング等の]どれかの思想というものではない。本体とか現象とかいう思想ではない。すなわち、相依って系統を組立てている範疇の総体を名付けて「思想」と言う。

「心」と訳しても良いようにも見られるが、そうしてしまうと、心があってその作用としての思想、という言葉の使い方に引きずられてしまう危険性がある。そういうものではない。また、物に対して心という意味での心でもない。

また「思想」は、ある特定の人間の思想という意味での思想ではない。範疇の命令を「思想」と言っているのである。

よって我々が、それぞれ「自分の思想」という場合の、思想ではない。そのような我々の思想は現象界の相対の思想である。もちろんこれも思想ではあるが、思想をそれだけの意味に取ってしまうと、ここで挙げた「思想」が見えなくなってしまう。

ここまで長々と述べたことを一口で言えば

第一原理は思想である。

となる。主観・客観等は皆、この「思想」の範疇である。この「思想」はデカルト以来の思想で[つまり清沢はデカルトがこの「思想」に気づいていたと見ている。]

この「思想」は、それ自体の実・用であり、かつその用くところでもある。すなわち実体である。よって、仮にこの「思想」をなげうとうとしてみよう、しかし、それが既にこの「思想」なのである。なげうつことは決してできない。

この「思想」は我が思想、他の思想といった言い方で示されるものではない。自・他は既に「思想」中のものである。「思想」そのものは自にも他にも属さない絶対のものである。

さて、この「思想」は先の予想九条件に合致するだろうか。

2.4 九条件と第一原理(=思想)の照合

(1)「現象は論法に従って、範疇によって構成されなければならない。」

この範疇が思想である。よって思想が働いて現象が組立てられる。

(2)「範疇は論法的(Dialectic)に開発されなければならない。」

すなわちこれが思想の働きである。思想が段々働いていく、というところが範疇の開発である。これはつまり、思想が一寸動く〔＝働く＝論法的に開発する〕とそれが範疇になる。有、無、実体、非体、ここからここまで(＝原因・結果)等の範疇が出てくる。

思想は静止はしない。必ず働くものである。〔つまり、思想とは超越的に働くものであり、その働きによって範疇が現れ出される。「論法的な開発」とはこの有無を言わさぬ展開の仕組を言う。思想の担い手である我々自身は、この思想の働きに気づいたとき、そこの既に範疇が「与えられてある」ことを知る。〕

(3)「論理的法則は三段法〔弁証法〕でなければならない。」

これは後で詳しく明らかになる項目であり、最も重要なことである。

思想は三段法に働かなければならない。これは二分法やその他の方法の中に三段法も含まれて、それらの中から三段法を取っても良い、という意味で三段法を取っているのではない。〔思想は三段法で働かなければならず、かつ三段法でしか働かない、という「絶対」の三段法である。〕

(4)「本体は主観・客観を超絶〔超越〕しなければならない。」

〔先の第一原理の説明の通り、第一原理(思想)＝本体とみなす。〕

思想が主観・客観を超越することは無論である。主観・客観を立てるのが思想である。すなわち、思想は主観・客観、我・非我の区別を越えている。その他の区別も超越する。全ての区別は思想から出る。思想は全ての〔個別〕思想の根元である。

(5)「論法的法則は絶対の価値を持たなければならない。」

思想に価値が有るか無いか、と思うとき、その思いそのままがまた思想である。そして「思想はこれだけに限りあり」と制限を付けようとしても、それがまた思想である。〔つまり思想自身が自分の限定作用を超越しており、絶えず超越していく。〕

よって、思想の価値は限りが付けられないものである。この点が最も重要な働きである。デカルトのように思想の外に、広大なひろがりがあるあるいは事物がある、と思ったり、思想に限りがあると思ふことは誤りである。広大なひろがり、事物はすべて思想が生み出したものである。限り、区別、内外、これらはすべて思想の中にある。思想はそこに全てを含む。よって思想は絶対無限無上の価値がある。(「思想の内外」などと言うこと自体が〔無限に超越していく思想自身の働きに限定をかけることで〕自家撞着である。)

(6)「現象界の事物は進化的でなければならない。」

思想が万有〔現象界〕を支配している。あるいは思想から万有が顕れている。そして、この思想は進化開発的である。〔何故なら(2)によって思想は必然に開発し働くものだから。そして範疇が生成され、さらにそこから具体的事物(万有)が生成される。さらにその過程が一瞬たりとも止まらないから、この過程は進化的となる。〕よって、現象事物は全て進化開発である。

「万有が開発的なものであるから思想も開発的である。」という言い方は誤りである。

「思想が開発的なものであるから、万有現象は進化的である。」と言うべきである。

(経験を実験して、〔それを証拠として〕そこから帰納して、思想が開発的であるという結論を出すのは、〔その論の展開の仕方が転倒しており、〕大きな誤りである。)

(7)「本体は可知・可達的でなければならない。」

本体は即ち思想なのだから、各自の思想で本体を知ることを得る。思想が思想を知る。絶対の思想を各自の思想で知るのである。

(8)「現象は本体から活動的に生起されなければならない。」

これは必ずそうなる。本体〔＝思想〕と現象とは全く違うものではない。現象と本体との間に活きた関係がある。絶対の本体である思想も、万差の現象である思想も、同じ思想である。その関係は命を共にしている。

本体を問題にしたとき、その中に既に現象が含まれている。この捉え方はカントの説の正反対になっている。カントは本体と現象を隔離し、全く違ったものとした。ここではそれと異なり、本体・現象は同類・同じ働きである。

(9)「開発〔展開〕の段階は都度証明を必要とする。」

〔段階の最初である思想は、絶対明瞭な第一原理として既に置かれている。〕

〔思想から頭れる〕現象の段階が論理的に証明される、ということは無論である。証明されるというまでもない。既に現象は必然の関係を超えて開発されている。つまり思想の証明〔という絶対の関係〕によって開発されている、と言うべきものである。

その関係を押し量っていくと、それぞれの段階が表れてくる。(通常の方法では、段階があつて、各段階の関係を考えるというやり方になるが、ここではそうではない。)

以上のように考察を経てみると、この「思想」というものは、実に九項目全ての条件を満足する原理であることが明らかになった。

しかし、この原理を解き放つところのヘーゲル哲学は完全無欠かという、それは保証はできない。しかし、とにかくヘーゲルの哲学は実に正しい方法に従っているということには、異論の余地が無い。そして、第一原理については、間違い無いものということが確定した。

このヘーゲル哲学に入る道はミルの哲学からもありうる。ミルの哲学においては、時間という範疇を思想の外に置いたために自家撞着に陥った。その矛盾を取り払えばヘーゲル哲学になる。

またカントの哲学からも直ちにここに至ることが可能である。

カントは悟性と理性の働きを区別して

悟性は一步一步推し進んで段々に解明していく作用、

理性は全体の連鎖を一举に考える作用

とした。そして現にこの区別はある。しかし、この二つの働きを全く別物にしていたために、矛盾が起きた。しかし、この二つが一つのものであるということに考えが至れば、完全な思想の系統に達する。悟性が無限に働くところで、理性の働きになる。よって一つのものであると考えることができる。したがって一物一物の現象を考えることが、本体・現象を考えることと同じである。

必然の関係を無理に切って考えることが現象であるが、必然の関係故に切って考えることができないとすると、現象即ち本体ということになる。

悟性即ち理性である。悟性は現象的考えである。理性は本体的考えである。よってカントの理性・悟性同一と考えるとヘーゲル哲学になる。

以上で第一原理の説明を終る。次に開発について述べる。

2.5 原理開発の法規(三段法)〔弁証法〕

〔原文では「三段論法」となっているが、形式論理の三段論法と混同しかねないので、「三段法」で統一する。〕

ある物を考える、認める、というときは、その他のものと区別する。

「これは鳥である」と言えば「花ではない」ものであり、「これは正である」と言えば「不正ではない」

ものとして区別される。よって思想は否定による。

三段法とはフィヒテにはじまって進展してきたものである。この論法の価値を知るには、先ず通常の論法で批評してみるとよい。

通常の論法は、物が正反二つに分れて、その間には髪の毛一本も入ることを許さない。この論法ではAと非Aと言え、それで一切のものを包含する。そしてAと非Aは全く反対のもののみならず。しかし、それで充分とはいえない。例えば、馬と馬に非らざるものに分けた場合、馬に非らざるものには砂でも石でも火でも水でも入ってしまうことになって、馬に非らざるものとは非常に漠としたものとなり、捉えがたい。

この論法を押し進めてその不都合を示したものが、カントの反律[アンチノミー]である。

その一つに世界は有限か無限かという問題がある。そしてこの答えとしては、どちらかが真でなければならぬ。しかし、どちらにしても充分考える事ができないという難点が出てくる。そして、このようなことについて解釈ができない、ということになると哲学は成り立たなくなってしまう。

しかし、今、思想を第一原理とするからには、哲学が成り立たなければならない。[何故なら、思想という絶対完全のものを出発点として認めたのだから。]

この立場からすると、不容間位の原則[排中律]は、一応は原理と言われてきたが、未だ完全なものではないことが、分ってくる。

そして、よく考えてみれば、馬・非馬、あるいは有限・無限といった区別を立てるとき、その一組が正・反全く反対のものであるならば、そもそもその一組が起り生じることがない。それは何故か？

例えば、馬と非馬が完全に反対のものならば、その二つは全く関係のないものと言わなければならない。そうだとすると、馬から非馬に考えが移れないはずである。有限・無限もまた同様である。

その他、どのような正・反の組でもそれぞれが全く関係が無いとすれば、一方から反対へ移り様がない。そうしてみると、正から反へ移り得る組があるとすれば、その正反の根底には相一致するところがなければならない。さらに言えばどんなものでも正反の根底には相一致するところがある。

馬・非馬を例とすれば、動物の中のものとして分ける、物の中のものとして分ける、思想の中のものとして分ける、等、相一致するものの種類は色々あるが、それが正反の間の橋となって、その橋を渡って反対側に移ると言うことが可能となる。そうでなければ、考えの移り行きができない。

そうだとすると、正・反の組があるとき、その間には橋が必ずあって、それが両方に通じていると言える。反対というところと共通というところの両方がなければ、思想は成り立たない。また事物の変化も起り得ない。

そして、思想の開発、事物の変化が[現に起っており]大切なことなのだから、正・反の間に立つ共通の元素が最も大切なものということになる。

正[テーゼ]・反[アンチテーゼ]の差別があれば、そこにはまた平等という点が必要ではない。その平等の点が正・反両方に通じて、両方を総合[ジンテーゼ]するものである。この総合が大切である。

これは、ただ数理的に両方を加えるという意味ではない。また、両方相違する点を取り去って同じ点を抽象したということでもない。

また相反している点を調和させたものでもない。

またシェリングの言うように両極の均等なるものでもない。

つまり、正・反の二つはそのままにして、しかもその間に総合的働きを為すものである。

このことは[ヘーゲル以前から経験的に]色々頭れていた。しかし、通常の論法では正・反でしか表せなかった。例えば「親に二人の子供がある。」というとき、通常の論法で親だけに注目した場合[子は「親でないもの」として切り離されてしまうので]二人の子供は関係が無くなってしまふ。しかし、今はその関係の架け橋があることが可能である。[親子の]両方を見た場合にその関係が頭れ

る。よって、論法すなわち思想は[正・反・総合の]三段でなければならない。

正・反があるところには必ず総合がある。その正・反・総合の三段があるところで、いよいよ思想の開発が明らかになる。

その明かになったところから見ると、初めに正と言っていたところに、実は正と顕れている内容だけでは尽しきれない非常に大きな勢力[正から反へ転回する勢力]が籠っていることが解ってくる。

すなわち外見的な面で捉えていたことが、大変な勢力を内在するものであることが解ってくる。そして、その勢力によって正から反へ自然に進み行く。その進行において反対の感情が生じる。その時に前の感情は破られて、新しい形になっている。その新しい形になっているということが、外見上だけではなく、もとに戻り戻って変容が加えられている。

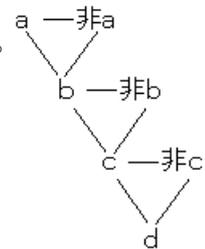
このような具合で、三段の展開は静的にあるのではない。ある点より後ろを望めばそこに後ろは含まれ、前を望めば前が含まれてある。

これは思想上ばかりでなく、実物の上でもそうである。絶えず新しい有様に進んで、またもとへ振り返る。その進展は一言で言えば、それまでは内在されていて識別されなかったものが、識別されるように移行していく。思想も事物も社会も歴史もすべてそうである。そして、その中のどのような位置にあっても全勢力を保有している。

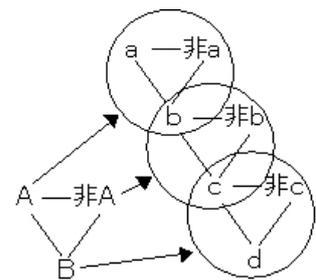
[ここで全勢力というのは第一原理たる思想の力を指していると思われる。三段法は、個別的・具体的なものごとに適用されて、はじめてその効果が解り、強力な方法であると納得する。そしてそこからボトムアップ的に、存在・世界の把握が拡大していき、三段法の力がますます増強されていく。これによってその方向の延長上に無限を把握しうる、と考えがちになるが、実は順序はそうではない。はじめに、無限を把握してしまっている第一原理があるのである。そこではボトムアップ的方法では決して到達できない無限に既に到達してしまっている。そこに依存するところから、個別具体的なものごとを三段法で解明していく力が生まれる。つまり個別具体的なものごとを解明する力の源泉は、常に直接に無限を包摂した「思想」から出ている。これを指して「全勢力」と言っていると思う。]

この三段法は際限が無い。右図の如くである。

よって、思想開発に限りが無い。このように思想が連鎖的に進むばかりではない。



三段法がまた三段に重なって右図のように際限なく進む。



この重層性を表わすのに右図のような一種の書き方がある。

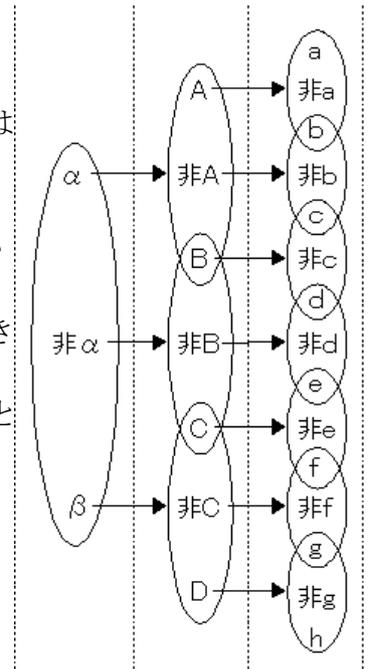
これを思想開発の図という。

そこで全てのものを分類する場合、このように分類しなければならない。あるものを単に正反に分ち、また正反に分けていくという仕方は良くない。

aが最初とすれば、そこから連続して三段に進んで開発していかなければならない。〔これは右図の a—非 a—b—非 b—c—非 c—d というレベルの連鎖を表わしていると思う。〕

このようにすれば、分類する必然が分る。どうしてそれが必然に出てきたかという、その理由が分る。

この図で見た場合、a、b、c、d という肯定面と非 a、非 b、非 c、非 d という否定面との二つに分れてくる。肯定面は〔次の様な意味で〕互いに同じである。すなわち、a が非 a という反対に進んで、そこから〔b を経て〕a に戻る。a と b は同じもの〔肯定面を同じくし、a が b を含み、b が a を含むということでも同じ〕であるが、その同じものでありながら、〔a は〕一度、他〔非 a〕を廻って〔架け橋である b を発見して〕ただけに勢い〔肯定面での強度〕を増してある。



2.6 第一原理と開発

ヘーゲルの第一原理が思想であることは先に述べた。ところで、思想は一番の初めより順次に開発するべきものである。開発を始めるには最も単純なものから進めなければならない。

すなわち、第一原理たる純正な思想から始めなければならない。その純正な思想の意味は次の通りである。

これは、単に思想と言うべきもので、この思想には色々な経験上の元素が未だ混入していない。彼此〔ここ、そこ、いま、あのとき等〕というような経験的 element の性質を有さないものでなければならない。もとより、順次に開発していく段階では、経験の元素が入ってくるが、始めの純正思想では経験は全く関係無いものでなければならない。

それはどのようなものかという、全く属性の無いもの、単純なる存在とか、純粹なる存在とか言うべきものである。

短く言えば「純在」とか「純有」とか言うべきものである。これはつまり、思想が自ら名乗り出ただけのことで、思想がそれ自身のことを言ったものである。

この純有ということは、思想のいちばん初めの働きで、ヘーゲルより前の哲学で言えば、我在りというところで、ただ「在り」ということを名乗っただけのことである。実在を支える範疇というべきものである。

これは抽象的なものではなく(宇宙間の事物を全て知り尽くした上でなければ、抽象してあるとは言えないから)、否定的なものでもない(否定をするためには、「これ」に対して「彼」がある、と言わなければならないが、これとか彼は未だ顕れていないのだから、決して否定にはならない)。単純なる肯定である。したがってすべてのものの基礎となる。

すべての経験上で在るということ、すなわち、空間上にかくある、時間上にもかくある、と言うところに、その経験の外にあって「在る」ということを基礎づける、そこを指して純有という。この純有は先天的・純粹に有るということである。この純有は経験の根本となる。純有が無ければ経験が起るという理由は無い。したがって経験からすれば、経験の根本となる。

(この純有という範疇を、これだけ取って「絶対」として考えたり、礼拝したりすることは、ひとつのや

り方で、経験を超絶するものに対する宗教哲学である。バラモン教はこの純有を拝するという。以上の考えは東洋のバラモン及び仏教によく合致するところがある。一切諸法皆平等一味となる、ということが、純有に帰すということである。純有を拝することが宗教である。)

次に〔思想からの〕開発に移る。

開発は、この純有の思想の中に、そのものが範疇として顕れている。この開発という範疇は、経験から出たものではない。演繹的分解として顕れてくるものである。この場合の演繹とか分解ということも、通常の意味とは少し異なる。それはこの後の説明で明らかになる。

さて、これはどんな範疇かという「無」という範疇である。第一番目が純有で次にこの無が生ずる。これはやはり、全ての経験の根本にある考えで、無いということは即ち有するというものの反対である。それはどういうことかとうい、純有とういようなものがどこかにあるかとうい、純有と指すべきものは何一つ無い。〔なぜなら「有る、と指し示す」ことは経験が顕れて以後に可能なことだから。〕

すなわち純有は無である。〔すなわち、初めの「ある」は「ない」に基礎づけられている。あるいは初めに「ある」と言ったとたん、それは「ない」に反転する。あるいは「ある」の裏側には「ない」が不可分に張り付いている。〕純有のところに無の観念が顕れている。

以上の議論で使用した言葉を吟味すると、有・無の名付け方には色々な論がある。そのような立場の一つから、次のような疑難も出る。

ヘーゲル哲学は経験を扱っているのに、始めに経験を離れたものを基礎とするとはどうしたことか、と。これに答えるのは簡単である。

ヘーゲル哲学において〔有や無の〕言葉を使い始めたきっかけは経験にある。〔しかし、探究を進めてみると〕これらの言葉は経験から借りてきたのではなく、逆に経験に貸し与えていたのだということが解った。〔従って経験を扱う哲学の根本に、経験外のものがあるのは何の矛盾も無い。〕思想の方から経験に与えてやっているのである。根本はこの思想である。

〔次の章からエンチクロペディーの体系に従って、ヘーゲル哲学のより詳しい説明に入っているが、原文は少々唐突で前触れ無くいきなり解説に入る。〕

第一章 エンチクロペディー 第一部 論理学(論法)

[次にエンチクロペディーの長谷川宏訳『哲学の集大成・要綱 第一部 論理学』の目次と清沢がこの第一部に付けた体系図とのおおまかな対照表を示す。]

長谷川訳『論理学』目次	清沢『論法』体系図
緒論	
A 客観にたいする思考の第一の姿勢 形而上学	
B 客観にたいする思考の第二の姿勢 I. 経験主義 II. 批判哲学	
C 客観にたいする思考の第三の姿勢 直接の知 論理学の概念の説明と章立て	
第一部 存在の論	実在
A 質	性質
a. 存在	純有 有 有 無 転 転 始 終 帰 在 在 非 定
b. そこにあるもの	定有 或者 他者 自者
c. 自分とむきあう存在	自有 一 多 関
B 量	分量
a. 純粋な量	純量 純量 断続量 定限量
b. 一定量	定量 定限量(数) 内外量
c. 度合い	定限量(比) 度量 正比 逆比 乘比
C 限度量	度量

第二部 本質の論	真体
A 実在の根拠としての本質	自省
a. 純粹な反省規定	真体—表現
α. 同一性	均同一相違(自省定限、存在)
β. ちがい	因項—果項(因拠、事物)
γ. 根拠	
b. 実在	
c. 物	
B 現象	現象
a. 現象の世界	物と固有性(存在)
b. 内容と形式	勢力と顕現(体象二界)
c. 二項の関係	内性と外相(勢力とその関係)
C 現実	現実
a. 実体性関係	本体と偶性(絶対とその模様)
b. 因果関係	原因と結果(必然的現実)
c. 相互作用	互対(本属、因果、互対)
第三部 概念の論	総念(理想)
A 主観的概念	主観的
a. 概念そのもの	概念
b. 判断	判断
α. 質的判断	
β. 反省の判断	
γ. 必然性の判断	
δ. 概念の判断	
c. 推理	推理
α. 質的推理	
β. 反省の推理	
γ. 必然性の推理	
B 客観	客観的
a. 機械的關係	器械的
b. 化学的關係	化成的
c. 目的的關係	終局的
C 理念	理想
a. 生命	生命
b. 認識	知識
α. 認識	
β. 意志	
c. 絶対理念	絶対理想

[この通り、現代的な語彙と清沢の語彙はだいぶ異なる。また、清沢の分類と長谷川訳の目次は必ずしも一対一に対応してはいない。対応関係が明確でないものは清沢の方の罫線を引かない形にし、少しぼやけた表現にしている。ここから後の文章では、語彙は原則として長谷川訳を使い、清沢の表現は()でくくって補う。]

先ず概要を言うと、存在(実在)の範疇は媒介の無い範疇である。これは自働[能動]または依属[所動]を顕さないものである。自働・依属を含むが表面には顕れない。

この自働・依属はヘーゲル哲学において肝要な考えである。これについて、ヘーゲルは『論理

学』を書く前に次のように詳しく言ったことがあった。

「物〔通常の意味での存在〕」を考えて見ると、働きを自ら為すものと、他から働きかけられるものとの二つがある。しかし、その働きの基本はこちらから働きかけること、即ち自働である。依属、つまり他から働きかけられたということ、即ち「結果」は、「原因」による。その原因は前の原因の結果であるから、その前、その前と考えていけば、すなわち依属の極み〔初〕には自働がある。

自働は独立の働き〔それより「前」の無い働き〕であり、依属は外の〔他による〕働きである。ここでの「存在(実在)」は、この自働・依属には〔まだ〕無関係であり、表面上に顕れていない。

〔ここで言う「存在の範疇は媒介の無い範疇である」と「前」と「極み」をどう解釈するかで、この段落の意味が二通りになる。

(1) 常識的解釈

「物」を日常経験的な意味で独立したのものと考える。例えば「紙」、「ペン」、「私」は互いに独立したものであり、それぞれ無関係に「ここ」に「ある」。そこを基準とする。

そして「私」は「ペン」を取って「紙」に字を書く事ができる。この行為を行った場合、紙に書かれた文章という新しい存在が生み出される。そしてこの時、「私」は自働の存在となり、「紙」「ペン」「文章」は依属の存在となる。ここで「結果」である文章が生み出された「原因」は私が書き始めたことであり、それが「前」である。つまり互いに無関係の基準位置が「依属の極み」である。そして、ここで言う存在とは、行為が起きて、自働や依属関係が置き、新しい存在が生み出される前のものを指す。

(2) 根源的解釈

常識的解釈での基準位置を設定するが、それが基準とはなりえないことがすぐに分る。「紙」、「ペン」、「私」は結果としてここにある。ではそれぞれの原因は何か、と。そして原因を探るため、「前」に無限に遡り出す。しかし、その無限連鎖が不可能である事を知る。そのとき、「前」という無限の時間観念は、それを知る「私」が起すものであるというところに到り、更に「私」は第一原理における「ある」という観念に到る。その「ある」は、自・他の区別が発生する前の「存在」が「ある」と言って動き出すのだから、自働でしかありえない。ここが働きの最初、極みである。

さて、次の段で存在の説明が開始されるのだが、そこでののはじめの存在の解釈は(1)の常識的解釈を前提としている。我々がなぜ(2)の根源的解釈ができるかといえば、それは前章で第一原理の考察を済ませているからである。つまり清沢がかなり先回りして、ヘーゲル哲学のポイントを解説してしまっている。そしてこの章以降で改めて、ヘーゲル哲学を最初から解説するという構成になっている。このあたりは原文が講義録であり、話の筋立てが十分に練り上げられていない問題が表れていると思う。結果として混乱を引き起している。しかし、ここではとりあえず、(1)の解釈で始まっていることを注意してほしい。そして、この常識的解釈はすぐに検討を加えられ根源的解釈に深まる展開となる。〕

『論理学』を三分する存在(実在)、本質(真体)、概念(総念・理想)の区分は、非常に大切で、それぞれが一系統を成すといって良いものである。そしてこの三つは論法の三段で展開している。

第一段の「存在」は通常の見方での「独立のもの」である。媒介を必要としないあり方である。それは、もとより媒介を含まないわけではない。独立の裏には媒介を具えているのだが、あり方としては、それぞれが離れ離れになっている、と見える。

例えばAというものを考えると、それは非Aではないもの、として意味付けされるだけのものであ

る。A、非 A は互いに相容れざるもので、正反対を成している。したがって、A という考えから、非 A という考えに移った場合、それまでの意味付け (A) を破壊して、新しい意味付け (非 A) に移ることになる。そして、前の有様 (A) から見れば、後の状態 (非 A) は全く理解できず、共感を持ってないものとなる。また後の状態 (非 A) から見れば、前の状態は全くつまらないものとも思われる。[この例の出し方には、かなり飛躍がある。読む側としては A、非 A が物質的なものというイメージを漠然と前提しているのだが、ここでは時間が入った時代状況という「もの」の交代をイメージさせている。例としてももちろん間違いではないが、スケールが違いすぎる。これも原文が練られていない、という印象である。]

以上の状態とそこにおける問題は、存在という範疇に含まれるあらゆるものに通じてある。

第二段の「本質」に至ると、一段目とは異なる様相を呈してくる。ここでは、主と従の関係、相互の関係が顕れてくる。すなわち、媒介を認める立場となる。

そうなると、或る一つのものを取ってみても、それが独立のものとは見なされなくなる。何か「ある」ということについて、そこに必然的な関係が付随する。また、正・反とか、主・従とかいった関係を成す。その関係を離れて「ものがある」とは言えないことが解る。

前段でもこの関係は隠れてあったのだが、ここではそれが明らかに意識されたものとなる。この段階での範疇は二つのものが並んでいる形になる。例えば、

本体は現象に依る、現象は本体に依る。

因は果に依る、果は因に依る。

等である。こうなると、前段でのものの独立という考えは、この段での一部分の考えである、ということが分る。これは、ものごとの表面だけを見てそう思うのではない。結果を思うということは、原因を経て思う。すなわち、媒介を経て思うのである。通常考えではここに気付かずにいる。宗教で言えば、バラモン教、仏教はこの考えである。

例えば、現実に日月星辰を観測する場合にも、この本質の範疇では、見えているものの裏から考える。最近のスペンサーも、一切万物は全て一勢力の顕現であるという説である。唯物論はものを第一段の存在の範疇で考えている。[しかし、スペンサーが言及した]勢力の考え方では、ものは或る力より顕れるという。物質微分子は説明に必要無い。種々の勢力の交差するその点[関係性が顕れる点]が微分子と現れるという。近世の微分子説を勢力の中心という観点で置き換える。その勢力の結合点が物となってある、という。

これは微分子説より一段進んだ考えで、この段での本質の範疇に入る。

第三段の「概念」に至ると更に一步進む。前の段でもものとの二つの関係は分ったが、その二つがあれば、第三の総合がなければならない。二つを総合して、その関係を示す必要がある。この総合は本より有ったので、A、非 A と二つに分割するからには、そうする必然の関係がなければならない。その必然の関係が、つまりは総合となって表に顕れてきている。

この段階になると、正・反・総合と言うべき三段が、極めて親密に関係していることが明らかになる。その様相はどのようなものか。

第二段の本質と比較してみると、本質のところには正・反ということがある。本質のレベルで、これらを総合するとは、両方に通じている点を見出し、それを押える位に止まる。この点で無理に二つを結合するようなどころがある。しかし今、この概念の段に来ると、自働の範疇に依って真の総合を顕して[親鸞の言葉で言えば「自^{おのず}から然らしむ」か。]その総合に依って、正・反のものを一層明らかにするのである。

1 存在(実在)

1.1 質(性質)の範疇

この存在の範疇のところで、最初に最も単純な思想を求める。その思想はすべての思想の中に行きわたっているものでなければならない。それは存在(純有)という思想である。

1.1.1 存在(純有)

存在とはただ有ということである。もし、この思想でなくして、フィヒテの言った「自己」というような他の思想を第一に置いたり、唯物論での物質を第一の思想に置いたりするような場合には、それらは最も単純な思想にはならない。そして、その自己、物質というものは、やはり有でなければならない。とすれば存在[あるということ]は自己、物質の前に立たなければならない。

また他の観点から考える。今、論を立てる最初の位置にいる。その初めということから考えると、初めというところには、有と無の二つを具えている。つまり、無のところから有を生ずる。それが初めというものの意味である。よって有無の考えの無いところでは、初めとも言うことができない。

したがって、この存在(純有)ということが第一でなければならない。そうすると、存在の定義はどのようなものかという疑問が起る。しかし、定義をするということは、限りを付け、定めようとするのである。[つまり、限りを付けるときには、その前に既に有無がある。]

しかし、この存在は限りは無く、ただ初めにして、有にして、何かと同じとも、何かと異なるとも言えない。[つまり、言葉が現れる境であり、言葉の発するところでもある。]

他のものに対してはもちろん、存在自身の中について、その中にいかなることもあるとは言えない。したがって、存在は全く定めることができない、空虚なものと言わなければならない。

存在のことをここまで説明したことさえ、無理がある。

物の有無ということは、無とは否定の考えであるから、有によって顕れてくるものである。A・非Aの考えから分る通り、非Aが先にくるのではない。Aに依って非Aがあるのである。

存在はこのようなものであるから、初めに「ある」と言うところに、何事かを含むかと言うと、そういうことは一切言えない。よって無と同じことになる。存在とは空虚の無と同じことになる。存在そのものが無である。

ここに至ると、無の方に考えが移る。[三段法ではなく二分法でのAから非Aに移る。]

存在と無が相反対して、相容れざるものとするれば、全く反対の方に移ったのである。それはどのような関係か？ しかし、それは覚知できない。

初めの存在とはこのように、極めて単純なもので何も無い。[単純すぎて、かえって把握することが非常に難しい。]

よって存在は無と区別が付かないために、存在と無との二つの思想が起る。[つまり、ここで問題にしている一つのものごとに付いて、「存在」と「無」という二つの言葉を割り当てることができる。]

そして、これは二つかというと、そうではない。一つの思想である。一つのものに、存在と無という二つの異名があるのみである。それは一つのものと言って良い。

しかし、そうなると、そこから思想が進み得るか、進み得ないか、ということが問題になる。答えは進み得るのであるが、その遷り変りが極めて巧妙である。ヘーゲルはここで、次のように転化[生成(なる)e I § 88]ということを書いてくる。

存在(有)と無とは同じものである。実には存在でも無でもない。それは何故かというと、有が無に遷り、無が有に遷るからである。よって、有と無とは区別が無いのではない。区別ははっきりしている。しかし、有と無に分離することはできない。こちらが他に移り、他がまたこちらに移る。このように遷り変わる運動、活動が本当のものである。それがすなわち、生成(転化)である。

この生成(転化)というものは、有と無をちゃんと区別して持ち、しかもその区別を失わせる活動である。

と言っている。(一つのもの両端で、有といえば無である。これが生成である。)ここに、難しくも面白いところがある。

存在と無とが、ただ同じことに二つの語があるだけだ、としてみると、そこから生成には進みようがない。単に存在という語から無という語に移るだけなら、生成ではない。もし語から語へ移るだけのことなら、ヘーゲルははったりを言っただけのことになる。そしてこの点の解釈にこそ、ヘーゲル哲学の最も重要な面目が顕れている。ヘーゲルは次のように解釈する。

存在・無をこのように思想するという事は、疑う余地の無い明かなことである。そして、その思想で存在ということを考え、決定しようとする、不決定にならざるをえなかった。不決定ではあるが、思想というものは、思想すべきものを他のものから区別して決定しなければならない。

そこで、存在を考えるということは、存在は不決定という属性を持つ、ということになる。そうすれば存在を我々の経験から区別し、一切万物から区別したことになる。[なぜなら経験も一切万物も決定可能なものだから。]

しかしである、初めの存在を明らかにしたとき、それは他と比較しうるものではなかったはずである。ところがここでは、経験・万物と並べて比較してしまったことになる。

さて、このように論じてみると、つまりは思想するという作用が、単純という思想を亡ぼす。そうしてみると、単純の極みなるものは、存在とも無とも思想されないものである。換言すれば、存在と言っても、無と言っても、その単純の極みなるものを思想し得たことにはならない。そればかりか、思想しようと思ったとき既に、その単純なるものを亡ぼしていたのである。

したがって、思想しようとしたとき、その単純なるものの反対を考えたのである。すなわち、その単純なるものから他へ移ったのである。

よって、初めから存在と無という考えではなく、実は生成を考えていたのである。

[ここで存在と無についての三段法(存在・無・生成(正・反・合))が完成する。]

生成を考えたところで、有無の区別がそこに立つようになる。有と無とは、ただ生成の両極にすぎない。存在を考えるということ、また無を考えるということは、つまりはそれ自らを離れている。

とすれば、単純の極みという思想は、自家撞着、自家排除、存在としての自身を否定する、という否定の思想[「思想を否定する思想」といってもよいか。]として考えられなければならない。(自家撞着とは自家を考えることが撞着(障害)であり、自家を考えることが、自家を考えることを排除することである。また、存在を考えることが、存在を否定することである。すなわち、思考することが、思考を否定することである。これを、単純の極みである思想という。)

このような言い方である。

存在も生成であれば、無も生成である。どのように名付けようとも、単純の極みなるものは、自家を排除し自働的に撞着するものとしてみれば、思想とは生成の範疇より始まることになる。[思う、ということは既に生成である。そして、その生成の後に有無を考える。]

存在や無の範疇から始まるのではない。存在・無は生成の範疇に属する両極である。

[存在、無と考えてきて]このように、生成の範疇に移ったことは、概念(総念)の自動に依っている。すなわち、その探究の論法は、初めに或る観念を取る。しかし、その観念は完全とは言えず、その不完全さが顕れる。そして、そこに含まれる、より完全な他の観念に導き到る。不完全だった観念は、探究されるそのもの自らの、他による相として、とらえ直される。

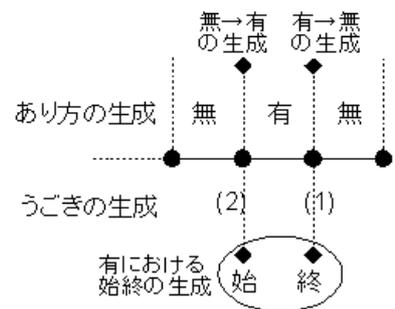
このしくみはプラトンの時分から言われていたことである。[この自動の論法が]知覚上のことから開始して、考えが進められるときには、順次に進んで第一原理に到達する。それを一口に言えば、他に依ってあるものを順次に尋ねて進めば、独立のものに到る、ということである。これが、すべての哲学の基礎にあるべき、極めて重要な知見である。

したがって、今、有無を尋ねて生成に至ったということは、それは一層独立した観念で、しかも有無を包括する観念である。

この観念に依ってみると、有無が自^おのずから消滅してしまうような様相となる。

生成の観念に二つの形がある。「始まる」と「終る」の二つの観念である。これはどちらも有・無の結合したものである。この結合というのは、有と無の異なる二点を捨てて、一致する点だけに依っているものではない。[この部分は清沢の親切心から、集合の共通部分としてイメージされるものではないということをおうとしたように見えるが、かえって冗長で混乱を与えかねない印象である。有・無についてそのような点が不可能にも関わらず、可能か?と思わせるような曖昧さがある。]有・無の二点を包括する一致である。通常言う「一致」の意味は、異を捨てて同のみを取ったもの[即ち二つの集合の共通部分]だが、ここではそうではない。

有と無が別な二つのものであるから、生成である。生成であるから一である。生成の二つの形「始まる」「終る」は、どちらもそれぞれ一つの生成で、生成に二つ端があるようなものである。換言すれば、一つの生成に二つの生成があるということになる。これは何か変である。[ここ以降は、注意して解読する必要がある。「一つの転化に二転化ある様なり。おかしい様なり。」(原文)の表面上の奇異さに囚われると、レトリックの迷路に自縄自縛しかねない。(勿論これは清沢の意図したことではない。)それを避けるためには、無・有、始・終という二組の異なる観念における生成(転化)を、正しく捉えなければならない。右図の通りである。(原文では清沢は複数の図で説明しているが、その意図を取ってこの図にまとめた。)したがって、



「一つの生成(有における始終の生成)に二つの生成(無→有の生成、と、有→無の生成との二つ)ある。」

ということである。

ここで、後の便宜のために

無・有間の生成を「あり方の生成」、

始終の生成を「うごきの生成」

と名付けておく。なお、以下の文章はこの図と対応するよう文意を補強している。]

しかし、生成にはその始めと終りが、なければならない。そして、その始めがまた一つの生成[無→有の生成]で、その終りがまた一つの生成[有→無の生成]である。そうしてみると、一つの生成[有における始終の生成]の中に二つの生成がある、ということになる。

その二つの生成[あり方の生成]というところから、もとの生成[有における始終の生成]を言い換えると、始めから終りに移る生成[(1)]、[前の]終りから[今の]始めに移る生成[(2)]がある、ということである。

この始・終は有・無と同じようになる。すなわち、始めから終りに移る[(1)]、は、有から無に移る。終りから始めに移る[(2)]、は、無から有に移る。

ここで考察する。

それぞれの生成のときには、ある有様からその反対に移る。そして、移った反対から、また、その反対に移る。したがって、生成にはある有様から出て、またその元の有様に帰るといふことがある。[このとき、生成には時間が不可避的に関係してくるが、そうすると例えば、有→無→有と移って有から有に戻る生成の場合、前の有と後の有は同じか、違うかという疑問が「言葉上」可能になり、かつ我々はその誘惑に囚われやすい。しかし、ここでの議論のレベルでは時間を問題とはしない。なぜなら、有・無の議論は既に第一原理に到達したレベルで行っているのである。そこでは、時間は議論のレベルから既に落とされている。始・終についても同様である。始めか終りかが問題なのであって、前の始めであるか、後の始めであるかは問題ではない。]

有より無に移る〔有→無の生成〕、この生成では始めより終りに移る〔(1)〕、これ〔有における始終という生成〕には両極がある。〔その始・終の〕それぞれに生成がある。すなわち始の生成〔(2)〕にも、無より有に移るといふ生成〔無→有の生成〕がある。

すると、これを通して見ると、無より有に移り、また無に移るといふ有様になる。とすれば、生成とは何かという、一つの元から出てまた元に返ることである、と言える。〔これは「有における始終の生成」すなわち「うごきの生成」については言えるが「あり方の生成」については言えない。つまり生成の意味が二重になっている。〕

しかし、そうだとすると生成ということは消えてしまう。何故かという元に戻って元のままであるから。〔つまり「なる」とは言えなくなる。〕

以上から、生成は真実を全て顕したものではない、と言わなければならない。換言すると生成ということが、生成して、生成でなくなってしまう、と言える。それまで「生成」としてしを付けていたものが消えてしまう。すなわち、有・無等のしるしが消えてしまう。そして今までの範疇が消失してしまう。

そして、どのようなものになるかという「生成しない静かな単一」または「そこにあるもの(定有)」である。

そこにあるもの(定有)とは、これまでの範疇を全て包括する範疇である。そこある、というのだから「存在」と言えるわけで、存在と同様のところがあるのだが、存在ばかりではなく、無も含んでいる。さらには存在・無が依っていた生成まで含んでいる。純粋に「ある」と言うばかりでなく、ちゃんと限りが付いていて「このようなものがある」ということである。

元に戻るという考えが、ヘーゲル哲学の重要なところである。すべての考えは、自己から出て、反対へぶつかり、元に戻ってくる。というように、一貫している。それを自動または自己活動と言っている。この自動・自己活動が顕れてくることを、注意しなければならない。これから後にも、このパターンでの展開が沢山出てくる。

ここでは、生成が自己活動して元に戻っている。これが「そこにあるもの」のおおよその内容である。すなわち「そこにあるもの」は有・無を含み始・終を含んでいる。

そこにあるものの「そこ」〔定有の定〕とは何かという、自己同一(自家均等)ということ顕している。〔e I § 89〕

自己同一は、初めにただ「存在」を問題にしたレベルでは出てこない。同一も不同一も無い。しかし、いったん存在の外〔無〕に出て、また戻って、前のものと同じである、と確認したところで、同一ということが出てくる。この自己同一ということがなければ、真に「ある」とは言えない。

自己同一が真に「ある」といふことの極めて単純な根拠である。よってこれを「単一」という。(「同一」といふときには確認しておかなければならない「単純」である。)

そこにあるものには二つのあり方がある。

(1) 有から無に入って有に戻る。

(2) 無から有に入って無に戻る。

の二つである。

この二つはどちらも自動のものであり、元に戻っている(自帰)、自己同一のものである。(1)を實在〔e I § 90, § 91 實在性、質〕と言ひ、(2)を「他なるもの(非在)」〔e I § 91〕と言う。

(1)は存在の自動自帰で實在である。これは「始め」の自動自帰と言ってもよい。

(2)は無の自動自帰で他なるものである。これは「終り」の自動自帰と言ってもよい。

この實在・他なるもの、は相対しているもの、つまり相反対のものである。有・無が相対し、始終が

相対していたことと同じようであるが、その性質は一層深遠である。それはなぜかという、通常の言い方では、実在・他なるものが範疇として働く場合、有・無と同様と見なされてしまう。実在は存在(有)である、他なるもの(非在)は無である、と見なされてしまう。

しかし、ヘーゲルはそういう混同は間違いであるという。論の最初で存在(有)・無を取り上げたときは「あるということ」また「あるということの否定」だけであり、それ以上考えることはできないものであった。それだけでは有無の相違も明瞭にはできなかった。

しかし、実在・他なるものは考えられるものである。同一という場合、最初の有・無のレベルでは有・無そのものが空虚のようにはっきりしないものであるため、有と同一、無と同一ということが漠然として分らない。実在・他なるものは自動自帰があり、明瞭である。同一も判然としている。

1. 1. 2 そこにあるもの(定有)

そこにあること(実在)〔これが「質」である。e I § 90〕、他なること(非在)の具わったものが、真に判然とした物である。この物にはそこにあること(実在)と他なること(非在)が両方必ず具わる。これが「そこにあるもの(定有)」〔限「定」された有、区別できる有と言える。〕である。

「そこにあるもの」はそこにあること(実在)のところに他なること(非在)があって、これによって限りを付けられている。そこにあるものは制限された「あるもの」である。

我々が通常、「あるもの」と言う時にも、そのものに限りが無ければ、「もの」という名称さえ付けられない。

そこにあるものが「事物」となるとき、そこにあること(実在)と、他なること(非在)の何れかによって考えることになる。つまり、事物を「あるもの」とするとき、その外に「他なるもの」がある。そして「あるもの」と言っても「他なるもの」と言っても、どちらも事物に無関係にはありえない。この点から見るとどちらも事物と言ってよい。

その事物において「あるもの」と「他なるもの」との区別はちゃんと立っている。この区別によって「あるもの」が「あるもの」となり、「他なるもの」が「他なるもの」となる。

区別という点から考えると「あるもの」は「他なるもの」によって「あるもの」となる。そうすると「あるもの」が「ある」所以は「他なるもの」にある、と言わなければならない。

ここに、「他に依って在る」、すなわち、依属、依立という考えが現れてくる。そして依属・依立が有限、可変という考えに至る。これらの考えは極めて大切で、思想上、非常に有用な観念である。

そして、依属・有限・可変という考えに対して、独立・無限・不変という考えも現れることになるのだが、実は今のところはまだそこまでは行っていない。これらが出てくるのはもう少し先である。

「あるもの」について注意すべきことがある。「あるもの」はそれ自身で自己を完全に表現することはできない。〔「あるもの」の定義あるいは意味付けを、完全に行うことはできない。〕むしろ、「あるもの」の表現は「他なるもの」に依ってある。

そうすると「あるもの」の意味付けは「他なるもの」に依る。その「他なるもの」は、また一つの「あるもの」であるから、その意味付けは別の「他なるもの」に依る。こうして際限なく続く。これを無限の進行という。これも大切な考えの一つである。

大抵のものごとのあり方は、皆、この無限の進行である。結果から原因へと遡るとき、最初の原因に到達できない場合は、無限の進行となる。この大切な考えを明らかにするためには、有限・無限を明らかにしなければならない。

これについて我々は、始めに有限を認めて、その有限が限りなく連なるところで、無限という観念を認めるように思う。すなわち、有限から無限が顕れたように見えるが、実はそうではない。無限が根本となって、それに依ってはじめて無限の進行ということが言える。

それはなぜかという、もしあるものより他のものへ推移して行くとき、その推移の先に限りがあるということが根本にあるなら、推移の途中で「このまま進んでも終りが無い」などという判断はできないはずである。つまり、根本に無限という観念〔終りが無いという観念〕があるから、この判断ができるのである。

そうしてみると、「あるもの」「他なるもの」という観念の土台には、無限、あるいは独立というものがあるはずである。この無限・独立なるものを「自分とむきあう存在(自者)」と言う。

「自分とむきあう存在」は「他なるもの」によって意味付けされるものではなく、自分自身において意味付けをする、他に依らず自立するものである。

このように、有限・無限、依立〔他に依ってある〕・独立の考えができてくると、更にそこから発展した考えが出てくる。部分の根底には全体がある。不完全の根底には完全ということがなければならぬ、等である。

この無限・独立を「自分とむきあう存在」と言ったのはなぜか。それは「あるもの」で、それ自らが「他なるもの」であるからである。先に言ったように「あるもの」は「他なるもの」に依ってある。そして、その「他なるもの」がすなわち自らである。

有が無に移り、無が有に移ると言ったことと同様である。先に存在より無に移ると言ったことが、今ここでますます明瞭になったと言える。

自分とむきあう存在の例を挙げると、空間は無限であるという。それは何故か。

ある空間の他なるものと言うべきものが、また空間であるためである。

時間もまたそうである。ある時間の他なるものが、また時間であるから、時間は無限である。

ここが、ヘーゲルの論法が通常の論法と違うところである。通常は、段々に推し進めていってその先に無限を知ると言う。

ヘーゲルはそうではない。そこにあるもので、ある空間が他なるものに依る、と言う。その他なるものもまた空間である。よって無限である、と言う。これで事足りてしまう。

このように「あるもの」「他なるもの」を設定し、それに依って無限を意味付けしてしまったのである。〔これがなぜ可能かといえれば〕通常の論法で有限を推し進めていって、その途中で無限を知るといような〔分析的〕理解の仕方が、正しい方法ではないと直観しているからである。我々の考えの根底に既に無限があって、そこに「あるもの」「他なるもの」の論法が共鳴するのである。〔かなり拡張した意識であるが、原文の意をこのように取った。〕

原因・結果についてもそうである。自分の原因は自分であると言うべきである。(キリスト教では、神は自在者である、自が自に依るといふ。)

覚者というものも、また一つの例である。すなわち、主観である自己が、その主観の客観であるから、自己は無限である。心〔主観〕、境〔客観〕が相対して、能縁、所縁共に自己である。「あるもの」は「他なるもの」に依っている。その「他なるもの」は自己であるから、独立の存在であり、自分自身〔e I § 95〕である。その自分自身あるいは独立とは、全体であって部分ではない。いかなることでも、自分のこととして定めて自分に働く。この独立というところで、一という観念に移る。〔この一は算術的な一ではなく、無二の一(無限の自己同一と言ってもよいか)であろう。〕

「そこにあるもの」の観念には、まだ一は現れていない。

1. 1. 3 自分とむきあう存在(自有)

一という観念に移れば、もはや〔質とは異なる〕量(分量)という考えに入る。よって質という範疇の中では、この「自分とむきあう存在」が絶頂〔質の完成形態。e I § 96〕である。

先ず、それ〔そこにあるもの〕は、依立のもので全体ではない。ただ外のもの〔他なるもの〕に依っ

ている結果と言う外はない。したがってその物[そこにあるもの]が、どれだけ沢山の部分を持っているように見えても、未だに判然とした一個とか、単一とかいうものではない。本当の単一、あるいは一個という考えは、質としての全体を考えると[その全体が]初めて一個と言われるのである。

全体と言うときには、そこに色々な部分を有している。その部分が相俵って全体を成す。その全体を一個という。その時、あるもの・他なるものと言っていたものは、一独立に属する様相に過ぎないことになり、あるもの・他なるものは消えてしまい、独立が本当のもの、となる。

その独立が部分を有する全体であり、一である。この一という考えも通常の考えとは異なる。一は全体であるという。全体であれば部分がある。その部分を[全体の]一と見れば、そこにまた部分があり、それがまた一となる、というように尽きることがない。これが通常の考えとは異なるところである。[通常の考えは、何等かの感覚的に具体的なものを一とし、そこから積み上げていく方向で、無限の増大を考える。またその一の無限の分割を考える。つまり先に述べた通常の無限の考え方一有限をたどって行って、その先に無限を見出すという仕方、に同じである。

ところがヘーゲルは、先ず無限を一と言う。そして、次に説明があるように、その一の無限可分性を認めて、そこに複数の一、すなわち多を認めていく。この考えはヘーゲルの論法に叶っており、すっきりしている。しかしまた疑問が起きる。この考え方で、通常の考えでの一(即ち経験的な算術的な一)に、無限の彼方から分割してきて、到達しうるのだろうか]

前節でのあるもの・他なるものにはこの考えは無い。そして、あるもの・他なるものの相互の依属の関係のみを認めている間は、一個または単位という考えは顕れない。

つまり、一個とか、単位とかいうものには無限可分性を認めなければならない。[全体(無限)を一とする、その部分 A をまた一とする。部分 A の部分 a をまた一とする。こうして無限に分割される。]

この無限可分性が量(分量)に移り込んでいる。独立と自分自身ということの問題にしている間は、まだ量に移っていない。しかし、それが無限可分性を内含する一である、という考えに至ったとき、量の考えに入り込んでいる。無限可分性は次のようにして認められる。

(1) 全体・部分ということによって考える。これらはまだ質(性質)の範疇に止まっているから、質によって無限可分性を定義することとなる。

(2) 全体・部分ではなく、あるもの・他なるもので考えても良い。そうすれば、質の範疇によって基礎づけられることは、ますます明白である。

あるもの・他なるもの、によって自分とむきあう存在(自者)すなわち一ができた。[この一は無限であり、自己同一である。]

この一の中に元よりあるもの・他なるものが認められる。その認められるところについて、一という考えが出たからには、あるものも他なるものも各々一と考えられる。それはそのはずである。あるものが他なるものに出て、またあるものに帰る。他なるものがあるものに出て、また他なるものに帰る。各々が自帰するのだから各々が一である。

[この各々の一は自帰における自己同一が前面に出ている。あるもの・他なるものは自分とむきあう存在ではないので、無限は前面には出ていない。しかし、それぞれの無限可分性が明らかになるにつれて、あるもの・他なるものにも無限が潜んでいることが顕れてくる。]

あるもの・他なるもの各々が一と言ったとき、それぞれには少し違うところがある。一方はあるものの自己同一(自帰)であり、もう一方は他なるものの自己同一(自帰)である。

一方は能定、すなわち、能く自ら定める、活動を行うという点から、独立者としてある。[仮設される。]

もう一方は所定、すなわち、他に働きかけられるという相で、受動である。このような区別も[各々の一というところに]成り立つ。

[独立者は、厳密には「自分とむきあう存在」が唯一であるはずであり、それを分割した「あるもの」には成り立たないはずである。あるものが能定と言っても、それは他なるものの所定において能定が成り立つのであるから、真に独立とは言えない。しかしここで、あるものについて独立者を当てたのは「働きかける」という能動性についてであろう。

※この段落がある脈絡が良く解らない。各々の一について、性質の違いがあるということを行ったものだが、それが無限可分性を説明している文脈の中でどう繋がるのか、曖昧である。]

更に考察する。

この一というものには、第一段で全体と言ったもの[自分とむきあう存在の一]と第二段で全体と言ったもの[あるものの一、他なるものの一]と、つまり大の全体と小の全体とがある。

すなわち、部分の一を全体と見た場合と、部分が集まった全体がある。部分を集めて全体を一と言ったとき[大の全体]、その中にさらに一がある[小の全体]ということと、それらの一[小の全体]が集まった、ということがある。すなわち一と多である。[一という自己同一性の重層性と、一が複数ある=多、という量的性質である。]

そして、一と多といえば相反している。これは、あるものと他なるもの、あるいは存在と無(非在)が相反していることに似ている。

しかし、一と多が別々で相容れないものであるならば[一が集まるという考えも出て来ないし、したがって一が集まった]全体という考えができるはずがないことになる。

よって量というものは、一と多が結合されたものでなければならない。そこで、真の量とは一と多の関係である、と認めるところで、質の範疇から量の範疇に入る。

1.2 量(分量)の範疇

ここから、存在の第二、量の範疇である。前段の分類で、一と多の関係と言った範疇が、量の範疇の初めに顕れてくる。

1.2.1 純粋な量(純量)

先に言ったように、無限可分性を認めることにおいて、一という全体は必ず部分から成り立っている。先ずこれを純粋な量という。すなわち、一は多より成り立っている。このとき、一と多は同類のものである。

一と言うところでは、その内部は同質(同性質)のものである。その質(性質)の続いている、というところに着目すると、それは連続量(続量)である。

また、そのものが幾つにも分れた、すなわち多というところでは、非連続量(断量)として、幾つにも切断されている。

このように純粋な量には、連続量・非連続量(断続量)という考えがなければならない。

そして、純粋な量から、連続量・非連続量という考えに移る。この連続量・非連続量は通常の場合にも具わっているが、通常の場合ではこの二つを別々に考えている。ここでは、連続と非連続が相反している。しかし、その連続と非連続の一致が、実は真の量である。

その一致は、限定された量(定限量)である。これを数という。

つまり、量ということを考えはじめてから、実は限定された量を考えていたのである。一全体の中に多の部分がある、と言うとき、一全体とは連続量である。多の部分とは非連続量である。その一致が真の量である。

この連続量と非連続量を別のものとして考えてしまうと、真の量とはならない。また[一と多に]総

計と単位という考えが出てきて、これが数の元素となる。

このような言い方は、前節の質における正・反・総合の言い方とは少し違う。表〔清沢『論理学』体系図の「分量」以下のグループ〕の書き方が悪いかもかもしれないが、表で見えていくと、純粋な量(純量)では何も区別を認めない。連続・非連続量(断続量)で、区別を見る。連続・非連続量の一致が真の量であると考えますが、それが限定された量(定限量)である。すなわち、もとの純粋な量に戻っている。

1. 2. 2 一定量(定量)

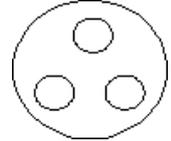
一定量は限定された量と同じ、すなわち数である。この限定された量は、連続量・非連続量の一致であり、それをよく考えると内包量・外延量(内外量)という考えに移る。それはなぜかという、連続量と非連続量の一致と言った部分が、どうも考えにくい。同じものが、あるときは1である、あるときは3である、などとは考えられない。それが考えられるためには、何か考えの基礎ができなければ、1も3も同じとは言えない。

外面から見て、容易に知ることのできない量を内包量(内量)と言う。例えば熱の度である。

外延量(外量)は、外部からそれと認めることができる。

内包量は内部に部分を持っている。外延量とは〔その量の〕範囲の外に対面するところを言う。

例えば、1は3と同じ、ということは、この図の様に内包量は3で外延量は1であるという意味になる。



連続量は外延量に依り、非連続量が内包量に依ったものと言え、連続・非連続量が一致するとは、外延量と内包量の一体上に言えることがわかる。〔この段落は、漠然としすぎて意味不明というか、色々な解釈をなし得るがその幅が広すぎる。〕

一つのものには内包量、外延量がなければならない。

この内包量、外延量は部分を並べて書いてみると、同じように見える〔この部分、曖昧。例図で言うと、外延量の1と内包量の1が同様に見えるということか?〕が、度が異なるという場合などは、やはり〔外延量ではなく〕内包量である。

例えば「熱が100度」は内部の量は100度である。このように言うとき、熱というものが目に見えていて、外延量と同じように判別できるものとして内包量を言っているのではない。ただ外延量に対して言うだけである。熱は目には見えない内包量である。例で図示したのは目に見える内包量であるが、熱の場合はそうではない。内包量とは、つまり、多を内部に有している、ということだけと言う。

ところで、外延量、内包量はそれぞれ一つだけでは考えることができない。そこで、無限量という考えに移る。無限量は難しい考えだが、比に依って表す。比はある数と他の数を組合わせて一つの数を表すものである。例えば $3/5$ とか $3/4$ である。

通常、ものの量というものを考えるときは、この比というものに依って考える。全体としてあるものを、それに関係する内包量、外延量に比例して〔つまり2つの数の組としての数として〕考える。

この比例ということがなければ〔量という〕数の考えは無くなる。

例えば6と7を〔二つの数の組合わせとしての数ではなく〕ただの数とした場合、6より7が大きいとしか言えない。しかし〔外延量として〕6と7と識別される二つのものの内包量が違って、6の内包量が7の内包量の二倍のときは、〔二つのものにおいて、外延量での比較と内包量での比較が反対の結果を示すので〕どちらが大きいとか小さいとか言えなくなる。

つまり、ものとは内包量、外延量を持つのだが、その二つのものを比較する時には〔内包量、外延量の組によって新たに決定される〕比が明らかでない時は、量というものを考えることができない。

この内包量、外延量を別々にとらえていてもどうしようもない。比とは内包量、外延量の一致〔組での新しく決定できる数〕として考える。

〔この文脈は持って回った言い方だが、しかしそれは当然でもある。ものが「ある」ということの根底を何度も立ち返り、深めながら確認しているのであるから。この文脈をより分かりやすく言えば次のようになる。〕

AとBという二つのものがある。

外延量としてはAは6、Bは7を持つ。(具体的には例えば体積と考えて良い。)

内包量としてはAは42、Bは21を持つ。(具体的には例えば重さと考えて良い。)

そうすると、外延量としてはAはBより小さい。内包量としてはAはBより大きいということになり、量としての判別が付けられない。清沢の言うように「内外量を別々においては仕方がない」。そこで「比と云ふは内外量の一致で考える」=それぞれの内包量と外延量を組として新しい固有の数を作り出す、すなわちそれぞれの内包量を外延量で割るということを行う。

Aは $42/6=7$ 、Bは $21/7=3$ となる。(具体的には単位体積あたりの重さとなる。)

そうすると比としてのAの量は7、Bの量は3という、それぞれに固有の量として表されることになる。そしてこれはA、Bという二つのものを比という一つの量で比較するということが出来たようになったことである。そして比の量としては「AはBより大きい」。

この比を無限量という。これは難しい考えであるが、比は分数の形で表される。その分数の集合全体が無限であり、また個別に表される分数でも割り切れず無限桁の表現になるものがあるから、無限量という。〔原文では数行下の行を合わせるとこのような解釈ができる。拡大解釈であるがこう捉えないと次に続かない。〕

もっとも〔個別の〕分数の中には無限にならないものもある。〔例えば $5/2=2.5$ 〕

しかし例えば $2/7$ はどこまで行っても割り切れず無限に桁が続く。〔 $0.28571\cdots$ 〕

このように個別の無限量を限られた数で表そうとしても到底できない。しかし二つの数を組として並べ記すところ〔 $2/7$ 〕で無限〔桁〕までも表すことができる。これが比を表す式である。

1. 2. 3 限度量(度量)

〔ここでいきなり限度量(度量)という言葉が出てくるが、これは前節の比のことである。〕

限度量の初めは正比〔内包量/外延量〕で、つまり当たり前の比である。しかし、ここに逆比というものが考えられる。すなわち逆様〔比を構成する数の順番を逆転させる〕が考えられる。

例えば、正比が $2/7$ とすれば逆比は $7/2$ である。比とは内包量・外延量の組であるから、組のうちの内包量を要点とする見方からも、外延量を要点とする見方からも、どちらからも成り立つ。

これを実地の事物について確認すればいくらかでもある。例えば数学〔という実在〕での正比例・逆比例である。

一方を増せばもう一方も増すのは正比例である。

一方を増せばもう一方が減るのは逆比例である。

〔清沢が言っているのは「度の量を決定するところの比」であろう。上の例の値でいえば、「一方」は2である(内包量としての2)。

従って、正比例は「一方」を3、4、5と増加すれば、「もう一方」は $3/7$ 、 $4/7$ 、 $5/7$ と増加する。

逆比例は「一方」を3、4、5と増加すれば、「もう一方」は $7/3$ 、 $7/4$ 、 $7/5$ と減少する。〕

この正比例、逆比例の総合を乗比という。この乗比の中には3と3の3乗の比は $9[(3)^3/3]$ というような累乗(冪)の比も含んでいる。

〔ここからは、累乗の比ということで色々説明しているが、残念ながらその意図が取れない。「乗比」という言葉が現代の数学用語で何とも分らない。因みにヘーゲルの原文の方にはこの言葉は出て来ない。累乗に関しての記述は見られるが、清沢がここで解説しているような意味ではな

い。しかし、ヘーゲルの累乗の説明も何を言いたいのか、良く解らないものではある(e I § 102)。また、原文で例で出している式が間違っている。 $7^3/7^8 = (7)^{1/5}$ となっているが正しくは $7^3/7^8 = 7^{-5}$ である。このテキストは講義録であることから推測すると、この箇所は学生達に累乗の定理・公式を即興で講義したものではないか、と思われる。そして筆録者が対応しきれないところで、誤りや漠然とした表現が混入したのではないだろうか。

ただし、原文の累乗とそれに対する逆比の記述から、清沢の言いたかったことは、こうではなかったか、という私なりの推測がある。以下の段落で試みにそれを示し、前段からの続きとしたい。]

今、内包量について、その数に着目する。本来、内包量は分割できるものではないが、数によってそれを表すと、数の「数え上げ」の性質を用いて、あたかも外延量のように扱うことが可能になる。そしてそれは、その数によって局限された範囲での実在の捉え方でもある。

[これがヘーゲルが「外延量は同時に内包量であり、内包量は同時に外延量である。」

(e I § 103)と言っている意味であろう。]

そうすると、その数によって局限される、ずなわち、その数が局限された世界全てを表す限界となるところの様相はどれだけの面を見せるだろうか。

それは、その数を n とすると n 進法での n 桁までの数え上げとなる。つまり n^n である。

例として数が2と3の場合を挙げる。

・2の場合 $2^2=4$

様相(2進法の2桁の数え上げ。4個)・・・ 00, 01, 10, 11

・3の場合 $3^3=27$

様相(3進法の3桁の数え上げ。27個)・・・

000, 001, 002, 010, 011, 012, 020, 021, 022,

100, 101, 102, 110, 111, 112, 120, 121, 122,

200, 201, 202, 210, 211, 212, 220, 221, 222

しかしまた、これらの数え上げの様相は、内包量 n で表されるものが、自分自身に対するものである。その自分自身というところから見れば、あくまで1である。つまり様相が局限された範囲内(数え上げた様相の範囲内)で変化したとしても、それは n で表わされる内包量の一つの側面で、内包量自身としては変化がないのである。このように自分自身に対する比として、結果が1である、つまり変化がないことを表わす演算はどうすれば良いか。それは n^n の逆数を掛ければ良い。

$$2^2 \times (1/2)^2 = 1$$

$$3^3 \times (1/3)^3 = 1$$

[以上は、あくまで清沢の出した数式に対する一つの解釈であって、正直なところ、こんなこじつけをする必要があるのか、という思いがある。しかし、意味付けできないのは癪なので、あえて解釈してみた。]

1.3 限度量(度量)の範疇

質と量の総合が限度量である。この限度量は何かということ、前節での比、あるいは無限量というものと同じである。(比には正比・逆比・乗比が含まれる。)

おおまかに言うと一つの量[基準となる量]と他の量との比較を比と言う。そうすると、その一つの量というものは、元は何かということと一定量である。それは、一定、すなわち変化の無いものとして在るという。すなわち、質的な有様を持っている。増減変化の無いものである。そして良く見ると、その一定量であるというものが、各々、比である。

そこで、限度量とは何かということ、物を100gというとき100は量でgは質である。この総合を限度

量という。

またこれは、よく考えると限度量と限度量との関係である。これは何故かという、通常、100gと言う意味は、あるものの重さを標準として100gと言う。これを比重という。そのあるものとは水であり、比重とは、先ず水のある条件下での重量を標準として、その他のものの重量を定めることである。つまり、比重とは限度量と限度量との比になる。そしてこの関係は無限に遡ることができてしまう。[つまり不変の基準が成り立たなくなる。]

そして、限度量を更に推求してしていくと、途中で突然に推求不能な事態にぶつかることがある。

例えば、水を段々と冷やしていくと、ある温度に至り氷となり固体となる。また段々熱していったる温度に至ると蒸気となって気体となる。このように質の変化を見る。

また、人が成長していくありさまは限度量である。[成長していくということが、永続的に続くという意味でか。このときの基準量は生まれた直後とか、成人の時とか、色々取り得るだろう。]ところが、ある時点で死という変化が生じる。

このように、限度量で推し進めようとしても、どこかで必ず質的な破綻を来す。[水にしても人にしても例えとしては間違いではないのだが、展開がかなり荒っぽい。]

従って三段法で



の関係が作られるが、限度量は限度量に非ず、ということになり、限度量が破れてしまう。そうすると、質・量・限度量は現象に過ぎないということになり、本質の範疇に移り行く。

2 本質(真体)

2.1 実在の根拠としての本質(因拠)

本質(真体)とは媒介のある範疇である。前の存在の範疇のように単純な、媒介が無いというようなものではない。すなわち本質とは、直接に認めるところと、それに依って間接に認めるところとの、二つが揃った範疇である。そして、この二つを到底分離することができない範疇でもある。

すなわち、前に言及したように表現と本質という。表現といったならば、必ず本質がある。この二つは不可分である。その他にも、物と性質、勢力と顕現、実体(本体)と偶有性(偶性)、原因と結果などもこの類である。

これらはすべて、二つのものが並んで、直接・間接の思想が同時に顕れるという、そういう範疇である。本質の範疇とはそういうものである。(本質の下の分類は体系図を見ること。)

この本質の範疇は媒介が出てくる範疇である。そのことは反省(自省)ということが顕れ、これによって判る。反省とは前に自己同一(自帰)と言ったことと同じである。自己同一(自帰)の意味は、自らに帰り知る、あるいは「思う」ということである。

[直接・間接について考えていこう。]

直接のものがある、ということは、それに依って間接のものを認めて、その間接に依って直接のものを明らかにする。すなわち、表現を直接に認めてから、間接に本質を認める。その本質に依って、また表現のことをよく知る、という仕組である。もちろん、この裏には表現をよく知り、それによって本質をよく知るということがある。つまり、表現と本質との間で、始終行き来して思想するということが全体の働きと言って良い。そのことがこの本質の範疇で明確になる。その性質をここで反省(自省)という言葉で表した。

ところで、この反省が顕れるところの本質と表現には、軽重の差がある。本質は重く、表現は軽い。そこで、表現は真ならざるもの、本質のみが真実である、と認めて、二者に軽重を付けた範疇である。本質が真実であることは、真ならざる(非真)表現があることによる。よって極めて軽い真ならざる表現をも出すことになる。〔この意味曖昧。〕

本質が真実である根拠は、真ならざるものに依るとすれば、真ならざるものとは、よほど価値のあるものである。そうすると本質・表現という範疇はそのそれぞれの位置を持つことはできなくなる。〔つまり、表現は本質に勝るとも劣らないということになり、表現が軽く本質が重いという考えが崩れる。〕よって次の範疇に移る。

〔次の範疇である〕同一性(均同)、ちがい(相違)は真であるとか、非真であると言うべきものではない。実はどちらも同一性ということが大切である。

同一性とは自己同一(自己均同)ということで、先ず自分のところから反対へ出て、その反対から立ち戻って、元の自分にあることが同一である。すなわち、本質から出て〔表現である〕真ならざるものに依って本質の真実であることを見る。

この同一性に対してちがい(相違)がある。ちがいということは、つまり、自分の位置というものを押えてみると、他のものが自分とちがっているということが分る。つまり、自分が同一であるのは、他のものに対してちがいがあるからである。よって同一性とちがいは、相反してしかも相助け合っているものである。

〔体系図で〕反省の限定(自省の定限)と言っているのは、反省ということにある、限定作用によってその働きが明らかになる。これは同一性とちがいの範疇によるのである。よって論理学の原則に同一律、矛盾律(均同法、背反法)が置いてあるのである。

ちがいは対立(反対)ということで、大対立、小対立、真の対立というような言い方をする〔これは形式論理的な用法を指しているように見える。e I § 119あたりに関連するか〕。そして、その対立〔を認めた〕ところに存在〔「ある」〕ということが言われるのである。

この場合の存在とは、同一性・ちがいのあるものがすなわち存在である、ということである。

同一性・ちがいのところで存在を言って、一段飛んで〔体系図の「因項—果項」を飛ばして〕現象のところにも存在が出てくる。現象の方の存在は、そちらで説明する。〔この後の一文は解釈できないために略す。〕

根拠(因項—果項、因拠)とは、同一性またはちがいの根拠である。また言い方を変えれば、同一性、ちがいの総合が根拠である。

同一性、ちがいというものは離ればなれのものではない。とすれば、そこには何か根拠があつて、根拠の上に同一性があり、ちがいがある、ということではなければならない。

ところで、この根拠という思想は独立したものではない。自己への反省(因項)と他への反省(果項)が離れずにある。自己への反省とは同一性がちがいに出てまた同一性に帰る。他への反省はちがいが同一性に出てまたちがいに帰る。どちらも自己に帰る相である。

この自己への反省、他への反省の考えを詳しくしていくと、色々論が立つが、特に物質と形式(形質)というものがそこに表れる(外形・内容である)。〔e I § 119〕

物質と形式(形質)とはどのようなことかという、すべてのものが変化するには、必ず根拠がある。その根拠は不変のものである。その不変の根拠があつて変化が起る。そこで質は変わらないが形は変わる、あるいは内容は不変で外形は変化する、とういような言い方となる。

物質・形式(形質)の思想はこの根拠というところに属する。

同一性、ちがいは同時になければならない。同一性はちがいにより、ちがいは同一性による。これは古来、哲学上に相許すところである。同一性とは、二つのものが同じということである。自が自

に同じと言っても、そこには前後の二つがある。また、ちがいということは同じということがなければ言えない。彼此〔異なる二者〕比較されるところに同一性がある。

よって、ちがいと同一性は相離れないもので同時である。同一性において自が自に帰ったものは初めの自とは異なる。ちがいの自帰も同様である。

これを自己への反省(因項)、他への反省(果項)という。この二つは未だ真の因果とは言われない。〔この因項、果項という清沢が与えた名称は今ひとつピンとこないが、自己を正しく認識するという時には、自己への反省、他への反省のプロセスは不可欠だから、そのプロセスの始まりを「因項」、終りを「果項」と名付けたものだろうか。〕

根拠という考えは、外形は変わっても変わらないものは内容であり、それを根拠という。物質が大切である、といえるのは形式があつてのことである。とすれば、形式に値打ちがる。さらに考えを進めると、物質と形式(形質)が相互に支え合つて一方より言えば形式より物質を生じ、他方から言えば物質より形式を生ずると言つてもよい。これは根拠から出る考えである。

物質・形式ともに大切であるというところに至ったとき、それが實在(存在〔原文ではこの後に(事物か)の注記があるが、これは筆記者のメモであろうか。いずれ訳語が未だ揺れ動いている状況での苦勞が感じられる。])という考えである。

〔ヘーゲルは「物と質」と「物質と性質」を分けている。(e I § 125)

「物」とは、これまで「存在＝ある」という観点から論じてきたものが、「ある」から「もつ」に転化したときに言われる。

「物」は「質」をもつ。このとき「物」は他と区別できる(つまり数えられる)ということで、独立した存在となる。そこを指して清沢は、次の節で「固有性」と言っているのであろう。

「物」はしかし、未だ具体的に眼前にある対象を指しているのではなく、その原型ともいふべきものである。具体的に眼前にある対象は、それぞれ個別の「性質」をもつ「物質」となる。

清沢のこの節での最後の言及は「物」ではなく「物質」を指しているようなので、そのように意識した。〕

2.2 現象

その實在が「存在している物」である。それは物と固有性〔直接の實在は形式上限定されて存立する。したがつて實在は内容を外的に限定する。〕e I § 134〕となっている。物質・形式がそこに伴われている。それが事物である。

通常の世間の思想では何でも物と言つてしまつて、やはりそこに固有性という考えがあつて、物が即ち固有性である、とは言わない。事物が認められるのは固有性による。したがつて事物とは物と固有性という範疇に住する。そのとき事物には固有性が付属している、という。

つまり、事物の物たるところは不変で、固有性の働きが色々変わる、ととらえる。事物を研究する場合、その性質すなわち固有性を研究すれば、事は分るという考えになる。〔e I § 130〕

その研究を進めていくと、先ず微分子説に行き着く。微分子説では色々な固有性の働きは、微分子というものの集合離散によって生じるとする。微分子そのものは不生不滅で分割できないものとする。物理学には往々にしてこの説がある。

ここから進んで、本体・現象という考えになる。これは存在、事物、固有性の考えから移つてきている。集合離散によって、その顕れ方が違ふという考えになり、そこから可知・不可知、本体・現象という考え方が出てくる。

しかし、単なる本体・現象という考えに安住はできない。そこで、どうするかというと力(勢力)と発

現(顕現) [e I § 136]という言い方になる。本体ではなく力(勢力)であるという。

物理学でも力(勢力)の説が盛んである。しかし、微分子説は消滅したのではなく存続している。その傍らで本体・現象、力(勢力)・発現(顕現)といったことが言われるようになった。

スペンサー等は遂に力(勢力)を立てるようになった。力によって説明しようとするれば、微分子説と並び立つことはできないはずである。微分子説を認めたままとすれば、力は微分子に付属する、といったものとなり、その程度なら固有性と変わらない。[「現象を力で説明することは内容空虚な同語反復である」e I § 136]

今日の哲学、物理学では、力を本体として、微分子は発現(顕現)である、としてしまった。「物と固有性」と「力(勢力)と発現(顕現)」との間の著しい違いは、主客の転倒である。

前者では力は固有性で、それは物の付属物であった。後者では力が主で微分子・事物は発現として力の付属物となってしまふ。

この力の考え方は単純ではない。はじめは別々の独立した力である、と思っている。[「力にはさまざまな力があって、それらはただ並べて見ていると偶然なものに見える。だから経験的な物理学では、重力、磁力、電力などが問題となるし、経験的な心理学では記憶力、想像力、その他ありとあらゆる魂の力が問題となります。』e I § 136 口頭説明 2]しかし、彼此別々の力で独立して働くというわけにはいかなくなる。常に他の力の働きによって自の力の働きが生じる。

物理の原則も静止しているものは、他の働きがなければ運動を始めず、既に運動しているものも、他の働きがなければ、その運動方向を変えることはない、という。よって新しい運動には他の働きを要する。

この考えを徹底していくと、AはBを待つ、BはCを待って働くというように、遡及することになり、はじめが得られず、無限に進む。こうなると一段深い思想に依って、これらを統合しなければならなくなる。

それはどのようなものかという、力は相関のものであるという。彼が此に働き、此が彼に働く。互いに働き合っている。よってどのような力でも独立のものはない。宇宙間で総ての力は相互に関係して、一つの体系を成している。その体系の全体は不変不動である。ここにおいて、勢力保存という考えが成り立つ。

前の微分子説のときは物質不滅、今の勢力説では勢力保存である。しかし、ややもするとこの二つが並存しているようにも考えがちであるが、そうはいかない、とヘーゲルは言う。物質不滅の思想と勢力保存の思想とは隔たりがある。

ここまでくると、前から言っている自己活動(自己への立ちかえり、他への反省)ということを考えなければならなくなる。自己活動とは力が自分で自分に働く。能所共に自分である。この能動・所動を内的なもの(内)・外的なもの(外)という。(内性・外相) 能動が内、所動が外である。

ここで現象の範疇は自滅するに至る。外相が[本体から生じた]現象と言うことはできなくなった。力の全体は内性・外相のほかには無い。よって能動・所動ともに力ということになる。[原文では、ここで「外相」と言っている言葉が、次の節の冒頭では、「外性」となっている。おそらく「外性」が誤りである。]

2.3 現実

さて、内外と言っても、その内なるものは外なるものと変りはない。したがって内・外と言ってしまつては別々のものに見えてしまい、外なるものが内なるものより顕れたということ、あるいは外なるものが内なるものそのものである、ということが分らない。

しかし、それを絶対の形式(絶対模様)と言えは分る。[「直接的なものを克服して媒介的なものに、そして、媒介的なものを克服して直接的なものにする活動、という絶対の形式」e I § 149。次

の文を考慮すると形式と言うより「見え方」といった方が良いように思うが、そうすると現象に戻ることにもなりうるので、ここは形式とする。]

形式は変現出没にして、あるいは幻の如く、虚仮のようなもので、実体・実性といえるものはない。また絶対こそ真の自主、独立、完全円満のものということができる。

したがって絶対の形式という考え方[完全円満かつ虚仮幻の如し]になって、前節の考え方よりも完全である。

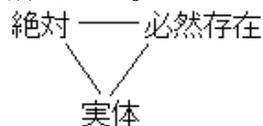
このように考えれば、この形式については、有名無実にして、少しも体性が無い、と見ると幻のもの、虚妄のものであり、実にあるものではない。[つまり変化の有様である。]

「真にあるもの」と言ったとすれば、そこにはっきりと本性と呼べるものを具えている現実でなければならない。これはもっとはっきり言うと「必然的現実」である。

つまり、絶対とはデカルトの必然的存在である。デカルトはこれを神とも言った。

カントの神の存在証明はこの考え方で成立する。これは神の存在証明というものの中では最も正確なものである。

この必然的存在が絶対である。絶対と必然的現実の総合が実体(本体)である。ヘーゲル流に言えば実体(本体)の考えは次のように構成される。



デカルトにはこの三つの区別はない。ヘーゲルにおいては力(勢力)から絶対まで論法通りに思想が顕れてきたため、この三つが区別されている。この段階で必然が顕れる。他のところで必然が顕れるとすれば、ここでの絶対は無い。[力において能・所の自己同一が明らかになり、その自己同一において、能所として相対であったものが、絶対となる。その絶対となるということは、相対のところでは偶然性であったものが、絶対のところでは必然性としてとらえられるということである。

e I § 150, 151]

したがってこの絶対、必然の総合が実体である。

さて歴史家の表で内なるもの、外なるものから直ちに実体に移っている書き方はデカルト流でここでの区別を考えに入れていない。(属性は偶有性と同じ。)よって実体は必然にして絶対も必然である。[この歴史家の表とは別に用意された参考文献でも指すのだろうか。]

それはとりあえず分ったが、必然について色々考えられる。

通常の意味での必然とは因果の必然である。すなわち因があれば果がある、というのが必然である。したがって因果という範疇がすぐ次に出てくる。

しかし、因と果を別々のもののように考えるのは極めて拙劣であり、ここでの実体・必然ということも十分に明らかにするものとはいえない。したがって因果という思想も充分のものではない。

どうしてかというと、因と果を別々と考えるならば、先の力(勢力)とほとんど同じ考えになってしまう。力があるものに働くためには、他のものが刺激しなければならない。それには又、他の刺激がある。果があれば因、そのまた前の因という考えと同じである。これは拙劣な考えである。ここでとらえようとしている因果のレベルにはなっていない。自己活動ということを示してないからである。

それを明らかにするには、実体の考えを明らかにすれば分る。実体については、スピノザが自己原因と言った。これが正しい原因の考え方である。

なぜかというと、原因と言われるものならば、自己より活動を起さざるをえない。換言すれば、自分より、力を他に加える。原因は自分の力を分割して、それを結果に及ぼさなければならない。自

ら分割するという事は、他の助けに依らないで、自分でそれを行うというのが原因の真の考えである。もし、この自己を分割するというのが、何段階にわたって他の原因からする、と言うなら、その太初、すなわち第一原因について考えると、それは絶対のものとなり、それより遡って原因があるはずはない。しかも、それは他のものの原因となる。この考えが無ければ、因果というものを論理的には考えられない。

この展開はヘーゲルの独特なところで、重要である。〔絶対と必然がほぼ対になって出る。かつそれが自己に還帰する。〕

カントは原因の連続を述べて、その最初の原因を不可知的なものとしてしまった。もし、これが真実だとすれば、原因・結果ということは、まともに考察できるものではなくなってしまう。それで良いわけがない。

連続の原因と言ったとしても、ある一つの因果を問題とするとき、その上の因、さらにその上と遡ることは、最初の因と果が連続するということであり、第一原因のみが因で、その他はすべて果であって、一組の因果が連続していると言われたものは、すべて果である。

その第一原因は自己活動から出た原因と言わなければならない。このように考えたとき、初めて原因・結果という考えを確定しうるのである。結果というものを認めなければ、このような議論をする必要は無い。しかし、ひとたび結果を認めた以上は、その原因は自己原因である、と言わなければならない。

以上は、古代から「必然の運命」と言ってきたことを解釈している。これらは、前に出た実体・必然の考えも含めて、運命という考えに陥りがちである。スピノザの哲学もここに帰着する傾向がある（定道論に類似）。これは次のような考えである。

一個一個の事物はすべて宇宙万物の関係に依って既に必然的に生起されている。したがって一事・一物に至るまで、独立的に働くものは一つも無い、という。

しかしである、もしこのように言うのであれば、その万物の全体というものが、自己的变化をするものである、と言わなければならない。

なぜなら、ここにaというものがあるとする。そのときaには万物全体が関係してあるのだから、その全体をAとする。このaがbになる。bに関係する万物全体をBとする。

すなわち、aというものがbというものに変化したとき、万物全体はAからBに変化したのである。このようなAからBへの変化は他のものによって変化させられたとは言えない。〔なぜなら、他のものに変化させられたとすれば、万物とは言えなくなるから。〕万物が、自己的にAからBへ変化したのである。

そうすると、運命ということを使う場合にもその根本には自己活動を認めざるをえない。〔運命には「自分の」力は及ばないという考えも、万物一体による変化を認めざるをえなくなると「自分」というものが「私個人」であり、かつ万物である、ということ認めなければならなくなる。すなわち、自己が個たる私と全体たる万物とに一致する。〕

すなわち、必然ということ〔なるべくしてなる変化、親鸞の言葉で言えば「おのづからしからしむ」〕は、自己の内部にある。すなわち、自己は必然を包括しているものである。そして、必然を離れた自己というものはありえない。

相互作用(互対)とは、この原因・結果が、ただ一方向に限ったことではないことを示す。よく考えてみると、原因が結果に働くということは、同時に結果が原因に働くということである。

これを別の面から言えば、一つの働きを正とすれば、必ずそれに対して反の働きがある。Aが原因でBが結果であるという見方は、他面、Bが原因でAが結果である、とも言える。天地・万物はすべてが、この相互作用の働きである。相互作用として見るとき、自己活動ということが、いよいよ良く解る。A、Bの関係で言えば、AがBに働くとき、BがAに働いている。とすれば、Aが〔Bに働くときBを経て〕Aに働き、Bが〔Aに働くときAを経て〕Bに、つまり自が自に働いている。

このように自己活動の考えが明らかになれば[A、Bという自己の変化を伴う]実体の範疇を脱却して、概念の範疇へと移る。

3 概念(総念(理想))

概念(総念)の範疇は自己活動の真相を顕す思想である。これは前の存在と本質の二つの総合になる。

存在の範疇では、ものごとを解明しようとするその仕方が未だ別々である。

本質の範疇では、その別々の仕方が相互に関係してくる。

そして、ここで概念の範疇に来て、別々のものごとが相互に関係しているということが、はっきりしてくる。相互に関係している、という前提の上に別々のものごとを明らかにする考え方である。

もちろん、前の存在と本質の範疇にこの考え方が含まれていなかったわけではない。裏面に含んでいたのではあるが、明瞭に顕れてはいなかった。それが、ここに来てはっきりしてきたのである。

すなわち、本質の範疇の最後に来て、相互作用の範疇で、それがはっきりと顕れるようになった。その顕れ方は、主観、客観、理念(理想)と分類される。

[これらを問題とする立場を検討しておく]

ヘーゲルでは自己活動の原理、ということが要点である。相互作用というのは、二つのものが別々に働くということではなく、一つの一つのものが働くことである。

スピノザの実体は自己原因であった。

ライプニッツは单子(単体原子)という考えで、神の予定調和を説明した。

[同じことを]ヘーゲルは考え方の順序ということにとらえた。

[スピノザの自己原因は「私」との関係に未だ距離がある。ライプニッツの単子は予定調和が目立ち、必然性だけが強調される。ヘーゲルはそれらが考え方の順序であるということで、すべて自己に還帰するものであることを明らかにした。それは弁証法(三段法)が自己に属するものであるということを示したのものである。]

これを宗教の立場から見ると、有限・無限の関係ということで考えなければならない。真如万法の考えも、ここでの立場からすれば自己原因でなければならない。同時同体の上に真如万法である[例えば「十方衆生の往生の成就せしとき、仏も正覚をなるゆえに、仏の正覚なりしと、われらが往生の成就せしとは、同時なり。」(安心決定抄)]と言っても、それは論理的に言うと、自己原因でなければならない。

[自から]他の結果を生ずる、と言っても自から出たものは他にはならない。これまで言及してきたことは、すべてこの意味を指すものであったが、ここで、そのことが明瞭になってきたのである。

[つまり、そもそものはじめの「存在」の探究を開始したところから、既にこの概念の活動だったことが明らかになってきているのである。]

3.1 主観

自己的活動には、主観と客観に分れている相がある。理念(理想)はそれらが一致して関係するところである。

主観とは能縁を指す。客観は所縁である。つまり主観は心で客観は万境[一切万物]である。

「主観—心—能縁—内界」

「客観—境—所縁—外界」

主観のところに概念という働きがある。これが心の働きのそもそもの根本である。心の働きで概

念的でないものはない。

概念的とは、沢山のものに通じている点と、また同時にその沢山のものの異なる点とを知って、通じる点と異なる点とが一つの個体の上にあることを認めることを言う。

〔個体には〕他との一致、差別、関係の三つの事柄が顕れている。個体に対する考え方は、この顕れ方の程度の差はあるが、三つの事柄の規則に随う。概念は、先ずは一致の点を見出すことを働きとしている。

概念は、例えば馬というものでくられる多数の個体に通じる点を抽出する。ここで、その働き方を注意すると、一個一個のものに普く通じているということが、明瞭にならなければならない。そこには通じている、という判断がある。

そうすると、判断というものを経なければ概念の働きは無い、ということである。彼は牛である、此は馬である、と各々の個体を認める時、馬である、牛である、という決定を適用する、という操作を経て概念の働きとなる。すなわち判断〔分別を適用する操作〕が発生するとき、同時に概念の働きが起る。

通常の心理学でも、知覚のところ既に判断を認める。これは非常に大雑把な判断で、知覚を引き継いだものではあるが。

概念とは判断と言え。判断が発生しなければ、概念とは言えない。

〔以下、分りやすくするために原文では「某氏」となっているものを「田中さん」に変えている。〕

「田中さんは人である」と言うとき、田中さんは一個人で、人は個人の集合に共通する点である。既にここに判断が発生している。共通の点を一個人に適用している。判断とは一個と共通との結合である。

さて、「田中さんは人である」という判断には、共通の中に一個がある。人の中に田中さんがあり、田中さんの中に人がある。つまり一個と共通とが不可分であることが分る。(通常の論理学では、このようには言わないことがある。)

ところで、この一個と共通の結合は、その根拠が明らかでない。単に一個と共通とが結合する、というのであれば、「田中さんは牛である」と言うことも可能なはずなのに、そうならないのはどうしてだろうか。

この理由を明らかにするのが、特殊という根拠である。すなわち、特殊という根拠の媒介によって、初めて一個と共通の現実の関係が明らかになる。

その〔根拠の〕表示をするものが推論式である。

例えば、「智力あるものは人である。田中さんは智力がある。よって田中さんは人である。」という推論では、「智力あるもの」が特殊に当る。この特殊の媒介を用いるのが推論で、形式上はこの例のようになる。この例で、人は共通のものであり、絶対のものである。つまり、一物として漏らさないものが共通である。すなわち、〔人という〕一切を作り出す働きが共通である。しかし、一切を作り出すという以上は、その一切に含まれる彼と此を区別する、ということがなければならない。区別が無ければ一切は無い。区別あるものをひとまとめにして、一切という。

彼と此とは異なる。A、B、C、Dと言うところが特殊〔区別〕である。よって共通は特殊から顕れる。その特殊が顕れたとき、特殊があって共通がある、共通があって特殊がある、二者は相依ってある、ということが分る。

〔この特殊、共通の働くところは心であるが、その心を〕絶対の心と言ってしまつては何も出て来ない。しかし、能縁の心、所縁の境というとき、能所相依って在る〔特殊と共通も出てくる〕ということが顕れる。

しかしまた、特殊と共通とがそのまま同じということとはできない。特殊が即ち共通、共通が即ち特殊とは言えない。しかし、一個というところで、この二つが総合される。つまり、一個には共通と特殊が含まれている。能縁・所縁の働くところには、心と境がある、ということと同じである。

共通 — 特殊 — 一個 の考えとはこのようなものである。ヘーゲルは、通常、アリストテレスの論

理学と言われるものをここで説明している。

3.2 客観

論式の中には色々ある。その中で完全なものは分意論式である。[「カント」意識参照。]

大前提のところに、また賓辞(注1)のところに、ありとあらゆるものを列挙する。そうすると、その主語に属するものを余すところなく表わす。そして、その[列挙された]賓辞の属性が各々互いに依立していることを顕す。[注1は原文では「賓属」と言っている。これは「賓辞(述語)の属性」と解すべきであろう。そうすると、「Aはaである。かつAはbである。かつAはcである。」という命題(今は賓辞の列挙を例にしている。)が成り立つとき、a、b、cという属性はAにおいて相互に関係していることを表わす。]したがって、この論式の他に必要なものはない。

このように、統一体(一主体)にその属性(賓性)を具備しているものを、客観的実在という。[ここで、原文の「一主体」の解釈が問題になる。この言葉はいきなり、この節にだけ出ている。これを常識的に個物と考えても、意味が通らないことは無いが、そうすると、客観全体に言及している前後の文の意を受けきれない。そこで、ここでは主観に対する客観全体という意味で「統一体」というヘーゲルの語を当てている。ヘーゲルの文意も同様である。——「普遍が自分へともどってきて、一つの全体をなし、そこにある区別もその全体へと組み込まれ、媒介の克服を通じて全体が目に見える統一体として規定される、といった形で、概念が物として実現されたもの、それが客観である。」e I § 193]

すなわち、主観から転じて客観の概念に移るという順序となる。我々の概念上で、客観的実体がある、というとき、それは統一体に属性を具えたものである。(これはカントの論法では、理性の観念、正説論式の根底のところから探究して、唯一絶対の無事情に至る、また、文意論式の極限は神であると結論する部分を指している。)

文意論式は例えば、AはBあるいはCあるいはD・・・というものである。

客観的範疇の最初は、個々別々の独立の事物とか、個物という観念である。これらは沢山あって相並んで存在する。眼を開ければ森羅万象ということはその具体例である。そして、それらの個物は一見、無関係の様相である。これを機械的關係(器械的)と名付ける。

通常の物理上の概念はこの機械的關係の中に含まれている。

ところが事物というものは、独立・無関係のものではない。段々と探究していくと、互いに引き合い、また反発し合い、色々に働き合っている。すなわち宇宙間のものは、相互に連絡して一体を成している。これを化学的關係(化成的)という。

通常の化学の概念はこの化学的關係の中に含まれる。

ところで、この相互に関係を成しているものは、その關係の範囲内で一体を成す。すなわち、そこに統一ということがなければならない。そうすると[統一のための]色々の働きがあることになる。

その働きには中心があつて、その中心に関わる他のものは手段となる。手段に対する中心は目的あるいは意匠となる。そこで、第三の關係として、目的の關係(結局的)という考えに至る。

目的の關係となると、何か一つの中心の観念があつて、それに依つてその他の色々の働きができていく、ということになる。

3.3 理念(理想)

例えば人間が色々な家や道具などを作るとき、それは意匠や目的を具えている。その意匠や目

的に応じて方法(手段)を編み出している。

さて、目的の関係(結局的)という考えになると、事物の内部では主客の両面ができる。この場合、事物の目的は主で方法(手段)は客である。そうすると、客観面に顕れている方法というものは、主観面での原理を根本としている。

しかし、このとき、主客は密接に関係していて、客があってこそ主が顕れ、また、主があってこそ客が顕れるという関係である。

この客というものは、別にあるものではなく主自ら働きである、あるいは主自らの顕現である、という観念に到達する。それが理念(理想)である。これは自己活動を顕している概念(総念)である。

自己活動[理念]の第一の表現は生命(あるいは生活)である。動植物などの生命あるものは自己活動である。よって、その生命あるものには、中心点、すなわち魂がある。[「魂としての概念が肉体のうちに体現されたものが生命である。」e I § 216]

「樹の魂」などという言い方で[その自己活動の]働きを作^なしているという考えをそこに含んでいる。

しかし、ただ生命というレベルでは、そこに主客が具わっているながら主客を覚知していない。主客を覚知するのは、一段階進んだところで、そのレベルを認識(知識)と言う。

認識になると、自らを主とし、それに対する他を客とする。通常、植物などは生命はあるが認識は無い。[現代において明らかになった植物の振舞いを見ると、認識があると言えるだろうが、清沢の時代はそこまで明らかでは無かったのだろう。]

動物は生命があって認識があり、主客を覚知する。

この主客は実は一体のもの両面である。そして、生命と認識の一致というところに至って、絶対理念(絶対の理想)と言うべきものとなる。

生命—無覚知—客観┐
└———総合一致——絶対理念——┘
認識—覚知——主観┐

この絶対理念に至って[我々の考察の始まりであった]存在(純有)の理念が顕れるのである。

[「わたしたちはいまや、出発点たる理念の概念に還ってきています。このはじまりへの帰還は、同時に、前進でもある。出発点にあったのは存在——抽象的な存在——だが、いま手にしているのは「存在」としての「理念」です。この存在する理念が「自然」なのです。」e I § 244]

以上で、第一部論理学を終る。

第二章 エンチクロペディー 第二部 自然哲学(万有哲学)

長谷川訳『自然哲学』目次	清沢『万有哲学』体系図
序論	
自然の考察法	
自然の概念	
章立て	
第一篇 力学	器械学
A 空間と時間	
a.空間	
b.時間	
c.場所と運動	
B 物質と運動-有限な力学	
a.惰性的な物質	
b.衝突	
c.落下	
C 絶対の力学	
第二篇 物理学	物理学
A 一般的な個性の物理学	
a.自由な物理的物体	
α .光	
β .対立のもとにある物体	
γ .個の形をとる物体	
b.元素	
α .空気	
β .対立関係にある元素	
γ .個の形をとった元素	
c.元素の過程	
B 特殊な個体の物理学	
a.比重	
b.凝集力	
c.音響	
d.熱	
C まとまりをなす個体の物理学	
a.形態	
b.個体の特殊化	
α .光との関係	
β .特殊な物体のもとにある区別	
γ .特殊な個体のまとまり-電気	
c.化学変化の過程	
α .化合	
一、ガルヴァーニ電気	
二、火の過程	
三、中和-水の過程	
四、全体として見た過程	
β .分解	

第三篇 有機体学	有機学
A 地質学的自然	地質学(鉱物学)
B 植物的自然	植物学
C 動物学的有機体	動物学
a.形態	
b.同化	
c.生殖過程(類の過程)	
α.類と種	
β.性の関係	
γ.個体の病氣	
δ.個体の自然死	

理念の表現が自然(万有)である。(この表現は前の開発とは異なる。)理念を主観として、自然が客観となる。すなわち[自然は]理念が思想上の抽象を脱して、他なる存在(実物)と顕れたもの、すなわち理念の外部にあるようなあり方—外面性(外発)—を取ったものである。[e II § 247]

[その自然は]全体的に言うとな理念にあったような一致は隠れている。その自然の中を探究してみると、ついにはその中から精神が顕れてくる。そして、靈性あるいは精神という段階に移ることになる。

1 力学(器械学)

はじめに、力学(器械学)は重学とも言う。ここでは、すべてのものを空間上にある物質と認める。その各々のものが離れ離れになっている。しかし、その中で幾分か統一が認められ、その統一を為すものが重力あるいは引力である。

この統一について考えてみると、すべてのものについて一中心点があり、そこにおいて関係していると見る。いわゆる重力の中心があるという考え方である。そうすると幾分かは統一が起るが、しかし、重力の中心だけで考えるということは極めて抽象的な考えである。つまり、分量だけを問題にして、性質を度外視したことになる。物には各々に性質—粘着性、弾力性、色、光、音等—がある。その性質が相寄って物体を成す。それを考えなければならなくなる。これは、物理学に属することになる。物理学は物の性質を有する辺りまでを研究する。

2 物理学

物理学の中で物の性質を研究していくと、化学作用に至って一種の変り目が起る。それは化学作用において、物のそれまでの性質が変化することが起きるのである。水素と酸素が結合して水になる、というような場合である。しかし、これもまだまだ物と物との働きである。

ところが、その働きが他に制御されて起る、という面に移る。すなわち、生活・生命によって制御される。それを研究するのが有機体学(有機学)である。

3 有機体学(有機学)

有機体学の中で地質学(地質学・鉱物学)では、生命の過去の現象を調べる。昔の植物、動物等の化石となったものが鉱物である。その過去を探究する場合、現在のありさまというものも当然関係してくる。

そこで、植物を研究する植物学に移る。これは生命の初歩で、同化と生殖の現象を認めるに止

まる。同化とは動物・植物において、外界と一体化(我が物)しているということである。

〔「植物はまだはじまったばかりの直接的・主体的な生命体だから、客観的な有機組織と主体性がいまだ直接に一体化している」eⅡ § 343

「有機物は外界に抗して自己を保存します。が、有機物が外へとむかうだけでなく、自分のうちで外界との緊張を保つというのは矛盾であって、そうした矛盾する関係のなかで、二つの自立存在が相対峙し、外界の事物は克服されねばならない。有機組織は外界の事物を主体的に設定し、それをわがものとし、それを自分と一体化させねばならず、それがすなわち同化の作用です。」

eⅡ § 357]

この植物では、まだ十分な有機組織は顕れていない。どの部分を取ってみても、そこで一体を成しているといってよい状態で、枝はそれだけで樹となりうる。また根が枝となりうるし、枝が根ともなりうる。つまり、部分と部分とが緊密に相寄り相助けてはいない。そのような有機組織が十分に顕れているのは、動物界で、この段階になると、同化・生殖の他に運動、感覚、体温(持熱)、発声といった働きが具わり、その他色々な精神的働きが出てきて、霊魂というべきものが認められるようになる。それは自由に活動するものである。よって、他なるもの(外物)からの制約を受けない。

ここで、自然哲学の範囲を脱して、精神界という別の範囲を形成するに至る。

第三章 エンチクロペディー 第三部 精神哲学

長谷川訳『精神哲学』目次	清沢『精神(霊性)哲学』体系図
序論	
精神の概念	
章立て	
第一篇 主観的精神	主観的精神
A 人間学—魂	人類学
a.自然の魂	
α .自然的な特徴	
β .自然に即した変化	
γ .感覚	
b.感じる魂	
α .ありのままの感じる魂	
β .自己感情	
γ .習慣	
c.現実的な魂	
B 精神現象学—意識	精神現象学
a.意識一般	
α .感覚的意識	
β .知覚	
γ .分析的思考	
b.自己意識	
α .欲求	
β .承認する自己意識	
γ .一般的な自己意識	
c.理性	
C 心理学—精神	心霊学
a.理論的精神	
α .直感	
β .イメージ	
一、想起	
二、想像力	
三、記憶	
γ .思考	
b.実践的精神	
α .実践的感情	
β .衝動とわがまま	
γ .幸福	
c.自由な精神	
第二篇 客観的精神	客観的精神
章立て	
A 法(正義)	法理学
a.財産	
b.契約	
c.法(正義)と不法(不正義)	
B 道徳	道義学
a.企て	
b.意図としあわせ	
c.善と悪	

C 共同体の倫理	倫理学
a.家族	
b.市民社会	
α .欲求の体系	
β .司法活動	
γ .社会政策と職能集団	
c.国家	
α .国内法	
β .国際法	
γ .世界史	
第三篇 絶対的精神	絶対的精神
A 芸術	美術
B 啓示宗教	宗教
C 哲学	哲学

1 主観的精神

これは三部〔人間学、精神現象学、心理学〕に分れる。

霊魂・精神というものは、自然(万有)の真髄であるため、自然の中に埋もれてあったが、段々に自然の繫縛を脱して、自ら顕れてくるに至った。

〔精神が繫縛を脱する〕自由ということが、第一に大切なことで、この自由が働きを顕すには種々の段階がある。

先ず、自然の中から顕れて、初めて自ら認めた時は、自然の魂(万有霊魂)とか、自然の精神という中に含まれている。それを研究するのが、人間学(人類学)である。

この段階では自然と感情が一つである。そして、自然の色々なありさまに感じて働いて、気候の変化、日夜の変化、地球の位置、人種の不同、その他の生活の様相、身体の形状といった外形的な事情が、精神に強い働きを及ぼす。そればかりでなく、その人の天性が色々ある。また年齢や、男女の性別、精神の活発・不活発等の事情によって変化する。よって、その精神的部分はおもに感覚である。これも外物の刺激を感じるものである。それが段々に進んで感情となる。刺激を受けて精神が増強される。その上に、自己感情というものが起こり、自己を感じるようになる。この自己感情は自覚に至る第一歩である。

この自己感情から、知識を再現する段階等を経て、自覚の働きを成すに至るまでが精神現象学が研究する範囲である。

次に自覚という段階になると、外物と自分の心とを区別して、自己にはどれだけの特徴ある働きがあるかをよく知っていくということで、自己への段々の覚知をしていく。それが到達する点は、自己の人格を認めるという思想である。ここで、自己は自由の働きを為すものであることを十分に認めるようになる。

その中で、初めは私の自由の中に他人の自由は許さない。すなわち、自己の自由の覚知と他人の自由の覚知とが衝突する。我儘な働きを為しているレベルである。それがまた段階を進み、我と他人は同じものである、他人とはつまり我が外に顕れて在ることと同じである、という普遍的合理的な性質に達する。これを研究するのが心理学(心霊学)である。

以上のように主観的精神は人間学、精神現象学、心理学の三部に分れる。

2 客観的精神

このような合理の精神が、初めはただ理論的でその働きがある、と認めただけであるが、更にそれが明らかになっていくと、そこに止まらずに働きを発動するようになる。すなわち、精神が自由の意志に依って実際の働きを為す。つまり、精神が外部に発動するという位置に立つ。これが客観的精神である。

その中で第一に法(正義)(法理学)がある。自由意志が客観的に顕れて、実際に普く認められる。それを権利という。精神の働きを顕し、自由を実際に一般に認めたものである。

そこで、一個人というものは、権利を所有する人あるいは法人となる。そうすると、一人と多数人との間で、財産上の関係が出てくる。ただ一人では、所有・不所有ということは問題にならない。財産を所有するということで、持っていることの表現とか譲与とかいう色々なことが起る。

そこで人と人との間に契約が起る。これが段々進んで国家を成すまでに至る第一歩である。しかし契約だけで国家を成すとは言えず、一個人の上の財産の権利を認めるだけである。しかし、その認めかたが[所有者]一人のみの働きではなく、複数人の共同の働きで認める。よってそこに一個人の意志と共同の意志との衝突が起る。

ここに刑罰が起る。これは一個人の特別の意志に対して、共同の意志がその働きを加えるもので、刑罰によって人を誡めるとか励ますとかいった目的で行うのではない。刑罰というものは、各自が自分の働きで自分を責めるのである。何故かといえれば共同の意志には自分の意志も入っているからである。よってその意志が自分に帰って働く。(ここら辺は面白い。)

刑罰は自分の上に働いて自ら責めるということにもなる。そのとき自分一人で責めるのではなく、一般の意志になって責める。その一般の意志と特別の意志との間に対立がある。その対立が外に顕れているところを刑罰という。これは法(法理)の部に属する。

ところが、これが自己の内に入り込んで主観の方に移された時には道徳(道法)になる。道徳のところでは意志の自由という働きで、自分の行為を自分で決定する。すなわち、自分で自分を支配するのが道徳である。すなわち一個人として自分の中の悪しきところを、一般にあるべき正義に応じて直していく。

このとき、道徳はちゃんと箇条になっている。それは規則を守るというようなことではなくて、目的に従って義務を果たしていくということである。第一に決定、第二に目的、第三に善という要素である。何かを為そうと思うときには決定が必要である。決定する為には目的が無ければならない。そこには善がある。

善とは特別な主観的な意志が、普遍の意志と一致することを言う。(特別、主観的とは我々各々毎に異なっているものを指す。それが普通の正しい道理に叶うところに一致が見られる。これに対し特別意志が普遍意志を圧倒するという不合理のものを悪という。)

このように主観的、すなわち精神内に善悪の意志がある間は道徳の部に属する。

それはただ心の中にあるだけで、まだ現実に達してはいない。それが現実になると主観的意志と客観的意志が一致する。それを倫理という。

道徳は、心の中にこのようにしなければならない、という考えがあるが、未だ外界に現実としては表れていない。それが表れたとき倫理という。そして実地に表れるときは色々な様相になる。その倫理の様相を挙げる。

(1) 一家族

これは結婚によって成り立つ家族である。この家族の範囲内に各自の実行が顕れる。ここでは結婚ということが大切な事実である。これによって一つの道徳の実行が顕れる。

(2) 市民社会(部落)

家族が多く寄ってある一つの社会である。この中では一人一人が独立のものではあるが、市民社会(部落)内での需要の一致に依って法律が作られ、その制限を各自が受けて市民社会として統一されている。生命財産を大切に、互いに保護することにより、需要供給の方法が立てられている。

このように市民社会では沢山の人間が統一されている。しかしなお、その中では一個人が主になっている。一個人毎の生命財産の安全を保障するために共同の法律に統一され、各自はそれに従うという理由である。

(3) 国家

市民社会が一段進むと国家になる。ここに至ると一個人毎の利害というものが、倫理的全体という観念に吸収される。一個人の利害を主とせず、国家全体の利害を主とする。

このような国家が沢山あって世界全体の人類を形成している。その歴史的進行が世界史上の現象となる。そのレベルでは人類の総体というものにおいて、一精神の支配を見るということになる。

この一精神、すなわち絶対精神が大段落であり、次の節の絶対的精神である。(例えばセム語族(アッカド、アラビア、アラム、ヘブライ)の人種、白人種といったものが国家が拡大したものである。人種は個別の国家から拡大して人種となる。それらの絶対の統一のところが絶対的精神である。)

3 絶対的精神

絶対的精神は客観的精神から主観的精神に自帰している。すなわち、絶対の理念を全存在(万法)の真理と知ることが、絶対の精神である。精神が客観的に働いているとき、その客観的なもの(外界にあるもの)の真髄は前に言及した主観における絶対理念である。

その第一番目が美術である。美術では、客観的実体中に理念を直覚する。彫刻、絵画、音楽を見たり聞いたりするとき、それは単に五官が認知しているというだけではない。そこに理念を見ている。すなわち[人物が対象であれば]美人の理念を見る。客観的な実物の上にちゃんと理念を見ている。この中に感覚の媒介に依って理念を見るものが五種類ある。

(1) 建築

これはその形質の中で質が勝っている。形はそれほどではない。よって理念の顕れ方が少ない。

(2) 彫刻

色々な形を得て理念の顕れ方が進んでくる。

(3) 絵画

質の方面に様々な形や彩色が出てきて理念が一層多く顕れる。

(4) 音楽

空間上の関係が無くなって感覚も耳に感ずる結果に依って想像を動かす。

(5) 詩歌

耳に感ずる感覚に依るが、それが主ではなく、そこから起る想像、あるいは精神の感動が主となる。

この詩歌の中にも色々あるが、要するにここに至ると、他なるもの(外物)を感覚するということが、極めて少なくなる。この詩歌から一転すると、宗教の領域となる。

第二番目が宗教。すべての個別なる有限差別の上に絶対の存在力を見る。すなわち理念を見る。美術の場合は実物の上に理念を見た。宗教の場合はその特別の有限の差別を解消して理念

を見る。理念が直覚に依らず、概念に依っている。この宗教に三段階ある。

(1) 東洋のアニミズム(万有教)

これは水神、火神、木神、山神、風神というように自然の勢力を崇拝する。

(2) 霊的個別神の宗教

これに何種類かある。

ヘブライのユダヤ教、これは勢力の強い神で、畏い人のような神である。

ギリシャのジュピター神、これは情ある柔和な神である。

ローマ教の神。勢力も智力も持っている、道徳の厳しい人のような神である。

(3) 啓示宗教(天啓宗教)

キリスト教である。ここに到ると理論上のことは純正哲学と変わらなくなる。しかし宗教という立場では歴史上の表現を纏っている。

第三番目が哲学。ここに到ると、概念という形になる。すなわち啓示宗教の歴史的表現という外形を取り去ってしまったものが哲学(絶対哲学)である。

批評

ヘーゲルはカントの観念論(唯心)の半分だけを見て、半分は捨てた。あるいはヘーゲルは当時の経験論的研究法に反対した、と言われている。またヘーゲルの哲学では、近代の学問的研究成果を解釈できないところがあるという批判もある。

これらの批判は何れもヘーゲル哲学を否定する根拠にはならない。なぜなら、ヘーゲルにはカントの哲学のあと半分を取らなければならないという義務は無い。経験論に従わなければならないという責任も無い。またヘーゲル哲学でカバーできる範囲の外の事実[おそらくヘーゲル以後の学問的進化を指すのであろう。ヘーゲル原文にはヨーロッパ文明・人種優先の差別的言辭や、宗教という事実上キリスト教しか眼中に無いことなど、現代からみると問題な部分が多々ある。この点については現代から約百年前の清沢の歴史観・世界観が我々と異なっているように、清沢から五十年以上前のヘーゲルの時代の歴史観・世界観によってヘーゲル自身が制約を受けざるを得ない面がある。それを清沢は認めていると思う。]を持ってきたところで、事実の方に誤りがあるのかもしれない。従ってこのような批判には意味がない。

このような話題はさておき、ここではヘーゲル哲学自身に不都合があれば、それを指摘しなければならない。

ヘーゲル哲学において、次の問題がある。

はじめに出てくる存在(純有)と弁証法(三段法)は同じものであるのか、別々であるのか。

もし別々にあるとするなら、どちらが最初になるべきか。どちらが最初になっても、そのとき一方が他方に及ぼす関係とは、どのような法に従うのか。

またもし存在と弁証法が同じものであるとすれば、その一つのものよりどのようにして多[=ヘーゲル全哲学]が開発してくるのか。

このように考えてくると、なお不十分なところがあるようにも思える。

存在と弁証法が一であるとするなら、どのようにして一から多が生ずるのか。有から無になることは必然であるから、無から有になることもまた必然である。この有無[という矛盾するもの]が総合して転[生成]ずるとはどういうことか。

弁証法が別にあるとすれば、存在と二つになる。存在と弁証法が並ぶことになり、弁証法から存在への移行行きが分らない。また、二つあるということは相対ということになり、絶対哲学ではなくなる。絶対哲学であれば、どちらかが最初でなければならない。それはどちらかか。

このような批判である。

そうしてこのように考えてくるとシェリングの両極論法、あるいは通常のアリストテレス流の形式論法の方がかえって正確なようにも思えてしまう。

しかし、ヘーゲルの論法のすぐれたところは、反対が同一である(あるいは同一が反対である、と言ってもよい)というところにある。

すなわち、有・無、相反対してあるものが、生成(転化)という考え方で見れば同一である。これを換言すると次のようになる。

どのようなものでも、同異という二つの側面がある。すなわち宇宙間のものは、一方より見れば彼と此とが反面的に関係している。すなわち相反対している。しかし、もう一方より見れば、彼と此とは正面的に関係している。すなわち同一である。

このような考え方を[西洋哲学の中では]大いに明らかにした、というところにヘーゲルの論法の優れている点がある。よって初め[唯一の太初、一元]から二つ以上ある。[ここで二つと言わず「二つ以上」と言っているのは意味があるように思う。二つと言ってしまっ、存在と弁証法のみを

指し、そこから直線的に多が生成され、全存在ができるということではないからである。すなわち、上記のような批判の、その仕方に問題がある、ということを含んで「以上」という言葉を付け加えているのではないか。]

平等と差別と二つある。すなわち正面と反面がある。初めから二つ以上ある、それがまた一つである、という。

一が初めから一ではない。一の上に多がある、多のところに一がある、すなわち、不一不異と言うべきである。この考えが厳としてある。一にして多、多にして一と言う。これだけは動かない。

森羅万象と思えば万象であり、真如と思えば真如であり、全存在(万法)とすれば全存在となる。これがヘーゲル哲学のすぐれたところである。

[最後のシュライアーマッハーへの言及は省略。]

原文『ヘーゲル氏』

ヘーゲル氏は非常の思想家にして、二三十人の仕事を一人にて為せりと云ふほどなり。最も其の細目に至りては、過失なきを保せず。然れども大体の思想は、実に驚くべきなり。今其の伝記よりして述べんとす。

伝記

ヘーゲル氏の此の世にあるは、一千七百七十年より一千八百三十一年十一月十四日迄。十八歳にして大学に入り、神学を専門に修めんとせり。其の学生の間は格別の注意を引かざりし。却つて年若きシェリング氏の方が勝れて抽んでてありたり。其の大学を卒へてより、私の教師となり、雇はれ教授たりしが、千八百一年にエナへ来る。そこで初の間はシェリング氏の哲学の信奉者、又弁護者と見做されたり。其に付いて著述もあり。其の後シェリング氏と共同して、哲学の批評雑誌を発行せり。其の間凡そ二年なり。一千八百五年にエナ大学教授となりしが、折悪しく政治上の災難起り、其の位地を保ち難くなれり。其のエナの戦争の砲声の間に、ヘーゲル氏は精神の現象論(精神現象学)と云ふ、初めての独立の大著述を書き終れり。其は一千八百〇七年に発行せらる。其の後この書を発見の航海と名づけたり。其の後二年間は為す事なき故、政治雑誌の発行者となりてあり。一千八百〇八年の秋に、或る中学校の長となり、其所に於いて、有名の論法篇(論理学)を書けり。千八百十二年より千八百十六年迄かかれり。其の一八一六年には、ハイデルベルヒ大学の哲学教授に招聘せられたり。其の翌年には、哲学的諸学全書(エンチクロペディ)を出版せり。其の書に於いて、自分の全系統を初めて世に表白せり。けれども氏の特別の名誉と、其の広き働は、一千八百十八年に伯林へ呼ばれたる時よりなり。其処ではヘーゲル氏が、自分の周囲に多くの学生を集めて、又特別に普魯西政府の勢力に依つて、政治上にも非常の勢力を振ひたり。其の時に其の哲学は、国家哲学とまで評判せられたり。けれどもヘーゲル氏は、決して唯だ卑屈に、唯だ政府の説に随つて説をなしたものでなく、一八二一年に発行せし権利哲学(法の哲学)に於いて、近世の政治上の原理を弁護せり。例へば代議政体、或は出版の自由、裁判の公開等の事を善しと認めて居る。この伯林に居る間は、哲学の殆んど凡ての部分に涉りて講義をなせり。其の講義は、氏の死後、朋友及び弟子が挙げて出版せり。ヘーゲル氏の講義の仕方は、躊躇する、不作法なる、飾なき言ひ方なりしが併し極く深き思想の直接の発表と云ふので、大変に人を娯ませたり。社会上の交際には、学者を相手にするよりも寧ろ無学者の方に付きたり。上等の社会に交りて、大変な学者と呼ばれるのは嫌へり。其の死せしは虎刺病で死せり。ライブニッツ氏の年回の年なりし。其の著書や講義録は凡て十八巻にもなりてあり。

哲学上から云ふと、今迄独逸に於いて、知力発達は段々進んで、ヘーゲル氏に来て充全せり。一時は非常の勢で、独逸の知力上の君主とも云はる。実に危険なる位置なりし。弟子に取つても一層危険なり。一度蹉鉄せば、大いに困るなり。ヘーゲル氏の哲学は一時の流行物の如く、氏の死後直ちに弟子は散乱せり。此は大賢者大智者は都て然り。

ソクラテス氏、耶蘇、仏、皆な然り。二三十年の後には、ヘーゲル氏の勢は何れやらへ没せり。独逸に於いては消えたが、英国米国へ其の勢が趣けり。大いにもてはやされたり。其より今に至るまで、ヘーゲル氏の哲学は大いに崇敬され、独逸でも大いに今日では崇尊する都合なり。併し今日のヘーゲル学者は、昔日のヘーゲル氏の学説其儘ならず。

其の云ひし処を拡張し、開展す。其が即ちヘーゲル氏の尊ぶべき処、拡張開展の出来る様に説いてあるなり。真智者の説は皆な然り。アリストートル氏、孔子、釈迦、皆な何処迄も開展することの出来るのが、其の根本の人のえらい処なり。其の見解より云へば、今後に一千年もかからねば、ヘーゲル氏の哲学は全く開展せられぬならん。真に知る様にはなられまいと思ふ。東京大学にて

フェノロサ氏はヘーゲル氏を非常に褒めて、此の後はヘーゲル氏の説を開展するの哲学に止まるなりと云へり。

学説

氏の説を始めるに、先づ氏がシェリング氏を批評せるより見るべし。其を極く短言に云へば、第一にシェリング氏の絶対は、ピストルより打出したる如くなり、智力的直覚を批評せるなり。一向突然に出て、訳の分らぬ説なりと云ふ意味に云ふて居る。

第二にシェ氏の絶対は暗夜の如くなり。其の時にはどんな牛も真黒なり。どんなに違ふて居ても、絶対に行けば均等なり。牛も何も闇夜には黒しと云ふ。此の二つの批評にて、本体现象の間に移り行きが出来ないと云ふ事を言ひ顕せり。智力的直覚は、現象界より本体界に衝入るの路なり。其が出来て居らぬと云ふが第一の批評なり。第二は唯だ均等と云ふて見れば、何もかも均等で、其処にいろいろの差別が顕れて来るべき根拠がない。斯く云ふは、本体から現象に顕れて来る事が出来ないと云ふ事を云ふたものなり。

第三にシェ氏の哲学は、二つの色を持つて居る画工の如きなり。人物には赤を用ひ、景色に緑色を用ふと。これは総ての現象を我、非我の二範疇に収める処を批評したるものなり。唯だ無闇に二範疇を以て収めてしまふ事は出来ない。範疇が出て来るには、一より二、二より三と次第開発する其の模様を明らかにして説かねばならぬと云ふ批評なり。

ヘーゲル哲学の予想条件。右の如くシェ氏の哲学を批評せるが、それによつてヘーゲル氏の説は如何と予め研究する事が出来る。其を試むるも一つの愉快なり。先づ次の如き条件が具はりて居る訳なり。

第一に現象は論法に従つて、範疇により構成せられねばならぬと云ふ。此の条件はカント氏已来の条件なり。カント氏は現象界を構成するに範疇によれり。

第二、其の範疇が論法的に開発されねばならぬと。これはカント氏の知らざりしことにて、フイヒテ氏初めて認めたる条件なり。第一第二第三第四と、必然に論理上開発せぬならば、其の範疇と範疇との間が明らかでない。明らかならぬ範疇ならば、何も組上げることは出来ぬ。故にどうしても範疇と範疇とが論理的関係に顕れて来ねばならぬ。

第三、論理的法則は三段法でなければならぬ。これはフイヒテ氏の時より明らかになつたのでヘーゲル氏に至りて初めて其のことが精密に成つた。先づ此の事を分類するの法で正しいのは二分法と三段法となり。処が其の二分法は、同異の点の中で、異点のみを認めて同点を認めず、其の関係が本真に分らない。三段法によりて初めて其のことが明らかになるを得。分類法とか、分割法とか云ふは、大分爲三爲五とか云へども、此は学問上に於いては、其の理由なければならぬ筈なり。甲、非甲、甲の中「イ」と「非イ」、と云ふ如く、正反正反となねばならぬ。然らざれば哲学上の分解とはならぬ。即ち均同法、背反法なり。これはアリストートル氏流のことなり。

処が此では真の関係明らかならぬ。イと非イとは異なりであるに違ひない。丸で異なる背反なり。甲の基本概念より出たものなれば、同じき処あるに違ひなし。これが丸切り異なりである処だけが見えては充分に非ず。イも亦た基本概念となりて、丁、非丁が起るなり。甲の処に已に非甲を認めて居る。其の同を認めるには、遡りて其の上のものを見ねばならぬ。故に純粹思想によるときは、

甲——┐乙
非甲——┘

云ふ工合に見ねばならぬ。故に両極法はアリストートル氏流にして、而も余程三段法に近づきたり。支那の陰陽法よりは両極法は三段法に近きなり。

第四、本体は主観客観を超絶せねばならぬと。これはシェリング氏で明らかになりてあり。我、非



我、主観、客観の範囲を超絶して、均等を説くがシェリング氏なり。此はシェリング氏の批評より見れば分る。主観客観は一つの範疇に過ぎず。

第五、論理的法則は絶対の価値を持たねばならぬと。論法は誰の私すべきものでもない。何処までも普遍に貫かねばならぬものなり。故に普遍必然のものなるべし。此が既にシェリング氏で明らかになりてあり。シェリング氏の処では、論法が主観、客観、物心何処もかも一様に支配するは明らかなり。して見れば経練学者などは、論法は唯だ精神の思想にのみ関係する、実物世界にはなしと云へり。カント氏でも過あり。原因結果は思想の必然にして、本体実物世界には其の様なことはなしと云へり。範疇は思想の必然とする。この一條でもカント氏の哲学は破れるなり。シェリング氏、ヘーゲル氏の進んであること、此で分るなり。若し何が論法を支配すると云ふならば、其処に外の法を立てねばならぬけれども、其の様なものはない。故に絶対に論法が支配せねばならぬ。

第六、現象界の事物は進化的でなければならぬと。此は第二条とは異なる。第二は範疇に付いて云ふたものなり。今は其の現象に付いて云ふなり。此れ亦たシェリング氏の発見にかかる。シェリング氏は、此の進化開発と云ふことが現象界を貫かねばならぬと証明したので、唯だ事実によって経練的に説いたのではない。今其を云ふて見ると、此の万有が進化せねばならぬと云ふは其の万有を支配する原理が進化的であるから、其の原理によるものは、皆な進化的ならざるべからず。其を自然淘汰とか、遺伝順応とか云ふことは、ただ一種の解釈に過ぎず、其の原理が働いて進化して行く処が、斯云ふ都合になりてあると云ふことを説明するのみなり。即ち進化の外形を云ふに過ぎず。併し乍ら其の外形のあるのはどうしてかと云ふに、其の根本たる処の原理が、進化的なるによる。故に達賓氏、スペンサー氏等の進化論は、ただ進化の外形のみなり。

第七、本体は可知可達的ならざるべからずと。此は今迄なかりし箇条なり。ヘーゲル氏に至りて初めて成立出来る。問題はデカール氏の時分よりあり。つまり如何にして吾人の観念中に、天帝を認め得べきかと云ふ問題なり。此では大変なことで、スペンサー氏等は、不可知的なれば得て達すべからずとせり。シェリング氏は、無理に知力的直覚を云ふて、知れさうに云ふて居るなり。何も知らぬものを上に置いて、其から開発すると云ふことは云へぬ筈なり。今は真の絶対哲学になれり。

第八、現象は本体より活動的に生起せねばならぬと。即ち現象本体の区別は泯亡されねばならぬ。此は今のヘーゲル氏が、シェリング氏の哲学を批評した処より来て居る。此迄の哲学に本体現象の言を用ひたるが、シェリング氏迄の習はしに依りたものなり。本真を云へば、本体現象と云ふべきものではない。本体現象の区別はなきなり。其処を超絶泯亡せられねばならぬ。若し其の区別が泯亡せずんば、到底本体より現象に移ることは出来ぬ。移ることが出来ずば、本体現象を考へることは出来ない。本体を考へて居れば、何処までも本体にして現象に移られず。現象を考ふるも亦た然り。斯の如きものに非ず。本体を考ふる中に、現象をちやんと既に考へ、現象を考へる中に本体を考へる。其は三段法で考へる。つまり本体現象は一物の両端なりと云ふても可なり。

第九。開発の段次は各々証明を要すと、此はシェリング氏の哲学を批評して、二色の画工の如しと云ひたるに対する処の箇条なり。そこでシェリング氏は物界、心界を突然証明なくして提出せり。然るべからず。一段一段が明瞭に証明されねばならぬことなり。

已上の九ヶ条がヘーゲル氏の場合に於いては要用なることなり。猶ほ外に項細の箇条もあるべきも、大なる箇条は如此し。最も此の条件は今迄の歴史を眺めたる処より数へたので、別に九ヶ条の必然と云ふことはない。けれども、一段々々が順に必要な箇条なり。ヘーゲル氏の哲学は此の九ヶ条の欠点を脱したる哲学にして、前哲学に優れたることは勿論なり。今この九ヶ条より推し進んで、如何なる処に第一原理を見るかと尋ぬべし。

第一原理。カント氏の本体と云ふものは、先づ取るべきものに非ず。何故なれば、唯だ一つの思想に過ぎず。又フィヒテ氏の我も同じ理由によりて擯斥せざるを得ず。シェリング氏の均等も同様なり。彼等はみな一思想に過ぎず。

一思想を取つて第一原理とすることは宜しけれども、何故其の思想を取りたかと云ふことが分ら

ぬ。故に一向其の筋が立たぬなり。第一原理と云ふものは、極く明らかなものでなければならぬ。デカルト氏の云ひし如く、明瞭ならざるべからず。フィヒテ氏の云ふた様に、実、用でなければならぬ。と云ふは、一番初は極く明瞭にして、他の必要を要せぬものならざるべからず。其でなくして本体、現象とか云ふ範疇を持つて来る。何故に其を取りたかと云ふ証明が入ることになるなり。況んや本体现象と云ふは、範疇でも第八の箇条に順じて見れば、第一原理とは出来ぬ。そうして見れば何を取らば宜しきかと云ふに、何も取れない。其ならば何もなきかと云ふにさふでもない。色々な我儘な二元的のものを捨てたので、そこで思想が残りて居る。其の思想即ち範疇は一つの系統をなして、有機的の組織を形造つて居る。然れば思想が絶対の値打があるなり。其が独手で働き独手で開発する、其のことはいやと云はれぬ明らかなことなり。其で其の思想を取つて、其の開発の法に順つて説き放てば、既に其処に何もかも具はることなり。この辺から云へば、デカルト氏に戻りたるが如し。又二元論を取つてならぬと云ふが、此迄になき処なり。カント氏より始まりて、本体现象二つを云ひたるなり。其を今払つてしまふは、デカルト氏の疑ひ尽したりと云ふに似たり。何もないと払ひたる処に思想がある。其が働いて範疇が系統を為して居る。其の思想は払ひ除かれぬものなりとす。

然れば其の哲学を如何に名づくるかと云ふに、甚だ名をつけ難し。其の根本の思想と云ふものは何と名づけても差支はない。勢力、本体、現象、我、どれでも不適當にあらず。けれども漫然とどれかに名づけては不適當なり。其でただ思想と云ふて置くより外なし。何もかも思想なり。思想と云ふは一番よきなり。思想の哲学と云ふべきなり。思想は絶対の思想にして、どれか一つの思想に非ず。本体とか現象とか云ふ思想に非ず。即ち相依りて系統を組み立て居る其の範疇の物体を名づけて思想と云ふ。心と訳しても宜き様に遣つてあれども、心ありて其の作用の思想と云ふに非ず。又物に対しての心でもない。又思想者に対する思想にも非ず。範疇の命令を思想と云ふなり。故に吾人が一人一人で思想と云ふて居る思想にもあらず。我々の思想は現象界相對の思想なり。其も思想と云はれぬに非ざれども、其と取切つて(それだけたとしては)はならぬなり。

依つて右に長々と述べたるを一口に云へば、第一原理は思想なりと云ふなり。主観、客観等は皆な思想の範疇なりとす。この思想はデカルト氏以来の思想にして、此は其の実、用、にして其の用く処即ち実体なり。故に此の思想を払はんとすれども、其が即ち思想なり。其の思想は我が思想、他の思想と云ふことはない。自他は思想中のものなり。思想其の物は自にも他にも属せず。絶対の思想なり。この思想が予想の九条件に合するか如何。

第一、範疇が現象を組立てねばならぬと云ふ第一の箇条は、其はこの思想でなければならぬ。範疇はつまり思想なり。故に思想が用いて現象を組立つることになるなり。

第二、範疇が論理的に開発す可しと云ふは、即ち此が思想の用きなり。思想が段々働いて行く処が範疇の開発なり。故に第二条に契ふ。其は如何なることかと云ふに、思想が一寸動くと其が範疇になる。有とか、無とか、実体、非体、此から、と云ふと原因結果となるなり。思想は静には居らぬ、必ず用くなり。

第三、思想の法則は三段法なるべしと云ふ。此は後に最も明らかに分る処にして、最も肝要なり。思想は三段法に用かざるべからず。両段法或は其の他でも三段法でも宜しいと云ふ様な三段法に非ず。

第四、思想は主観、客観を超絶することは無論なり。主観、客観を立つるが思想なり。然れば思想は主客両観、我非我の區別を打踰(こ)えて居る。其の他の區別をも超絶する。約(つまり)惣ての區別は思想より出づる。思想はすべての思想の根元なり。

第五、絶対的論理的価値をもつ。思想に価値の有無如何と思ふ、其の儘が思想なり。思想はこれだけに限ありと制限をつけんとするも、其が亦た思想なり。故に思想の価値は限のつけられぬものなり。此が最も要用にして、思想の外に物あり、デカルト氏の如く思想の外に広袤(ぼう)あり、或は事物あり、或は思想に限ありと思ふは、其は誤なり。広袤、事物、皆な是れ思想なり。限、區別、

内外、是れ皆な思想の中にあり。思想と云へば皆な其を含む。故に思想は絶対無限無上の価値あり。故に第五条に叶ふなり。(思想の内外などと云ふことは自家撞着になる。)

第六、現象界の事物が進化せねばならぬと云ふ。此れ亦た無論なり。思想が万有を支配して居る。或は思想から万有が顕れて居る。而して其の思想は、進化的開発的とせば、其の現象事物は皆な進化開発なり。万物が開発のものゆえに、思想も開発なりと云ふは誤なり。思想が開発的のものゆえに、万物現象は進化的なりと云ふ可し。(経験を実験して、帰納して、思想の開発と云ふは大なる過なり。)

第七、本体は可知可達的なるべしと云ふ。本体は即ち思想なり。故に各自の思想で知ることを得る。思想が思想を知る。絶対の思想を各自の思想で知るなり。

第八条に、現象は活的に思想中に包含さるべしと云ふなり。これは其の筈なり。本体と云ふものと、現象と云ふものと、丸で違ふたものにあらず。現象と本体との間に活きた関係がある。絶対の本体たる思想も、外の万差の現象の思想も、同じ思想なり。其の関係は命を共にしてあるなり。本体を挙げれば其の中に現象が含まれてあるなり。此はカント氏の説に正反対になりて居る。カント氏では本体と現象を隔てを付けて丸で違ふたものとす。今は然らず、本体現象同類同用なり。

第九、現象の階級は論理的に証明されると云ふことは無論なり。証明されると云ふ迄もなし。必然の関係を超えて開発されて居る。証明に依つて開発されて居ると云ふものなり。関係を推して行くと夫々段がつくなり。(通常で云へば階段ありて、其の階段の関係如何と云ふ風なれども今は然らず。)

右の如く考へて見ると、此の思想と云ふものは、実に都ての箇条を満足する原理なり。けれども其の原理を説き放つに於いて、ヘーゲル氏の哲学を充全無欠かと云ふに、それは保証は出来ぬが、兎に角ヘーゲル氏風の哲学は、実に正しき方に随へると云ふことは、争のなきことなり。第一原理だけは此で間違なきものと云ふことが極りたり。

此の如くヘーゲル氏の哲学に入る道は前のミル氏の哲学からも入るを得るなり。先づミル氏の哲学の時に、時間と云ふ範疇を思想以外に置くゆへに自家撞着せり。其の撞着を払へば、此のヘーゲル氏の哲学になるなり。

又カント氏の哲学よりも、直ちに此に至るを得可し。カント氏は悟性、理性の用を区別して悟性は一步一步推し進んで、段々尋ねて行くと云ふ作用なり。理性は全体の連鎖を挙げて考へる用きなり。この区別はある。この二つの用きを丸切り別物にして居たゆえ背反が起きたけれども其が一つなりと考がつけば、完全の思想の系統に達する。悟性が無限に用く処で、理性の用きとなる。故に一つのものとして考へ得可し。故に一物一物の現象を考へるが即ち本体、現象を考へると同じなり。必然の関係を無理に切りて考へるが現象なれども、必然の関係ゆえに切つて考へることの出来ぬは、現象即ち本体と云ふ処なり。悟性即ち理性なり。悟性は現象的の考なり。理性は本体的の考なり。故にカント氏の理性、悟性同一と考へたならば、このヘーゲル哲学となるなり。

已上第一原理を明し了れり。次に開発のことを述ぶべし。

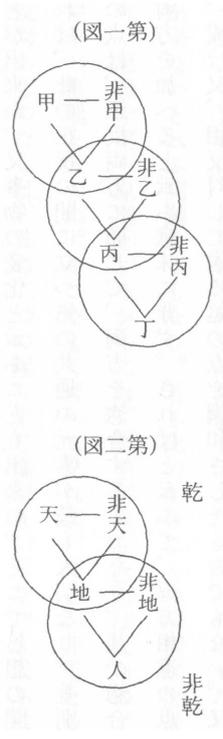
原理開発の法規(三段論法) 物を考へる、認めると云ふ時には、外のものとして区別する。此は鳥と云へば花ではない、此は正なりと云はば不正に非ずと区別する。故に思想は否定に依るなり。

三段論法と云ふものは、フィヒテ氏より出でて段々来れるもの、此の論法の価を知るに、先づ通常の論法で批評すると宜い。通常の論法は、物が正反二つに分れ、其の間には一髪を容れざる位にして何も入れぬ。其に従へば、甲と非甲と云へば、其で一切のものを包含する。而して甲と非甲は丸で反対のものとして云ふて居る。けれども其は充分と云はれぬ。たとへば馬に非ずと云ひたれば、砂でも、石でも、火でも、水でも、非馬の中に入ると云ふものは、余り漠としたことにて受取りにくい訳なり。其の論法を推して、いかにも不都合と示したるは、カント氏の反律なり。其の中で云ふて見れば、世界は有限か無限かと云ふに、いずれかでなけねばならぬ。けれども、何方でも充分

考へることは出来ないと言ふ問題ありしなり。若し此の如きことの解釈が出来ぬとして見れば、哲学は成立たぬ訳なり。けれども今、思想を第一原理とするからには、哲学が成立たねばならぬ。而して見ると不容間位の原則(排中律)は一応の原理で、未だ完全の原理と云へぬ。そこでよく考へて見れば、馬とか非馬とか、或は有限無限の二つを立つるが、其が正、反全く反対のものならば、其の二つの起り生じ様がない。なぜと云ふに、馬と云ふ処と、非馬と云ふ処が、完全反対のものならば、全く関係なきものと云はねばならぬ。さすれば馬から非馬へ考が移れぬ。有限無限も亦た然り。其の他如何なる正反を以ても、縁のないものならば、其の反対へ一方から移り様がない。して見ればそんな正反があれば、其の正反の根底には、相一致する処がなくてはならぬ。どんなものでも、正反の根底には相一致するあり。馬、非馬では動物の中で分けるとか、又物と云ふ中で馬、非馬を分けるとか、思想の中で分けるとか、何かそこに間の橋になるものがありて、其の橋を過ぎて反対へ移ると云ふのでなければ、考の移り行きが出来ぬ。然れば正反のある処には、其の間に橋が必ず有りて、其が両方へ通じたものなり。反対と云ふ処と、共通と云ふ処と両方なくては、思想と云ふことが出来ぬ。又事物の変化と云ふことも出来ぬ。そこで思想の開發とか、或は事物の変化と云ふことが大切なことなれば、此の正反の間に立つ処の共通の元素が最も大切なり。差別があれば平等と云ふ点はなくてはならぬ。其の平等の点は、正反両方に通じて、両方を惣合するものなり。其の惣合と云ふことが大切なり。其の惣合は、唯だ数理的に両方を加へると云ふ意味に非ず。さればと云ふて、両方相違の点を去つて、両方同じき点を抽象したと云ふでもない。或は又、相反対して居る処の点を調和さしたものでもない。又シェリング氏の云ふ如く、両極の均等なるものに非ず。つまり正反の二つは其の儘置いて、而も其の間に総合的の用きを呈するものなり。此のことは前から色々の点で顕れて居る。併し通常の論法では、正反で云ふなり。然れば親に二人の子がある如く、親と云ふ処では二人の子に関係なし。又二人の間に其の関係なきなり。今は其の関係のかけ橋あるなり。両方を見た処に其の関係を知るなり。故に論法即ち思想では、三段でなければならぬなり。故に正反ある処には、必ず惣合あるなり。其の正反合の三段ある処で、愈々思想の開發が明らかになる。其が明らかになりて見ると、初の正と云ふ処に、実は唯だ正と顕れて居るよりも非常に大層な勢力が籠つて居る。即ち外見上よりも、内含上に於いて大変な勢力がある。其れ故、正から反へ其の勢力で自然に進み行く。其の進行の処が、反対の感情の生ずる処なり。其の時には、前の感情は破られて、新しき形になりて居る。併し其の新しき形になりて在るものが、外見上のみならず。故に本へ振戻つて居ると云ふ風で、何時も外見上のみならず静に居るものに非ず。後に望めば後を含み、前に望めば前を含む。此は思想上のみならず実物の上に於いても然り。断えず新しき有様に進んで、又本へ振返る。其の進みは一口に云へば、段々内含的のものが外見的に移りて行く。思想も、事物も、社会も歴史も皆な然り。そして其の中如何なる位置に在つても、全勢力を有して居る。此の三段法は際限なし。



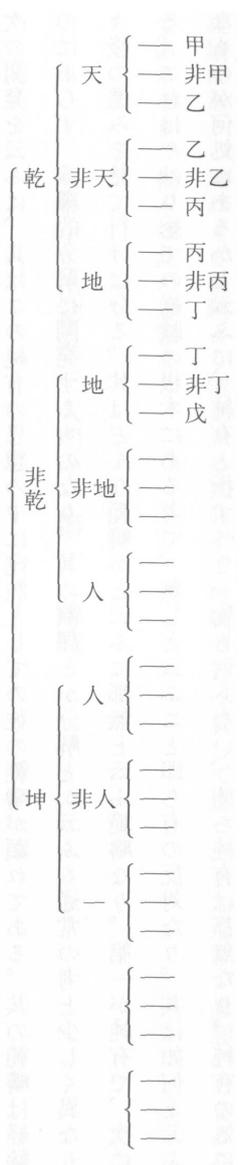
の如し。故に思想開發に限なし。是の如く思想が段々進んで居るばかりに非ず、三段法が又三段に重なりて行くこと左の如し。



此の如く三段法が重なりて行くにも際限なし。
 此の如きゆへに、三段法を書き顯すに、第一圖の如くでは真に顯れぬ訳なり。第二圖の如くでも充分に非ず。故に此処に一種の書方あり。

之を思想開發の図と云ふなり。そこですべてのものを分類するにも、亦た此の如く分類せねばならぬ。ただあるものを正反に分ち、其を又正反に分ち、又正反に分つと云ふは悪し。甲が最初なら、其から切目なく三段に進んで開發して行かねばならぬなり。如此くなれば、分類する必然が分る。如何にして其が必然に出来て来たかと云ふ其の理由が分るなり。この図で見た処で、甲乙丙丁と云ふ正面と、非甲非乙の反面との二つが分れて来る。正面は互に同じ。即ち甲と云ふのが非甲と云ふ反対へ進んで、反対から還元してあるから、甲と乙と云ふものは同じものであるが其の同じものであり乍ら、一度他を廻つて来ただけに勢を増してある。

ヘーゲル氏の第一原理は思想なること上に述べたり。処が其の思想は、一番の初より段々開發すべきものなり。其を説き始めるには最も單純なるものより進めねばならぬ。即ち第一の純正なる思想より始めねばならぬ。其の純正思想と云ふは如何と云ふに、単に思想と云ふべきもので、思想中に色々の經驗上の原素の交りて居らぬ、彼此と云ふ様な經驗的要素の性質を有せぬものでなければならぬ。本より段々開發して行く上では、尤も經驗の要素を入れることは出来るけれども、今第一純正思想には、毫も經驗の關係なきものでなければならぬ。其は如何なるものかと云はば、毫も資性のなきもの、單純なる存在とか、純粹なる存在とか云ふべきなり。短かに云へば純在とか純有とか云ふべきなり。これは思想が自ら名乗りた丈のことで、思想其れ自身のことを言ふたものなり。



此の純有と云ふことは思想の第一の用きで、前の哲学で云へば、我在と云ふ処でただ在りと云ふことを名乗りたることなり。實在の範疇と云ふべきものなり。これは抽象的の(宇宙間の事物を皆な知り尽す上でなければ、抽象してあるとは云へぬなり。)ものでもなく、或は否定的のものにあらず。(これに対して彼があると云ふに非ず、故に否定に非ず。)単純なる肯定なり。

其れ故すべてのもの基礎となる。すべて外経験上のことの、空間上に斯くある、時間上にもかくあると云ふ、在ると云ふだけの処で純有と云ふなり。この純有は先天的純粹の有ると云ふことなり。この純有は経験の根本となるなり。純有なければ経験起ると云ふ理なし。故に経験に対すれば経験の根本なり。(この純有と云ふ範疇を、此だけ取りて絶対として考へたり、礼拝したりすると云ふことは、一種の仕方、経験を超絶するものにして一の宗教哲学なり。ブラム教はこの純有を拝すると云へり。此の考は東洋のブラム及び仏教の考に能く合する処あり。一切諸法皆な平等一味となるが此の純有に帰すと云ふ。此の純有を拝するが宗教なり。)

次の開発を云ふに、其はこの純有の思想の中に宛然としての彼の範疇が顕れてある。其の範疇は経験上より出たるものにあらず、演繹的分解に開発するものなり。其の演繹とか分解とか云ふも通常の考と少しく異なり、其のことは段々後の進みを見て行けば分る。其はどんな範疇かと云ふに都無と云ふ範疇なり。第一が純有で、次にこの都無が生ずる。これはやはり総ての経験の根本にある考で、無しと云ふこと即ち有の反対なり。其は如何と云ふに純有と云ふ様なものが何処にあるかと云ふに、純有と指すべき一物も何もない、即ち純有は都無なり。

純有の処に都無の觀念顕れて居る。此等でも委しく見るに、有無の名づけ方に論あり。有無と云ふ思想觀念は経験上にある觀念で、ヘーゲル氏の哲学を経験上のものを取りて云ふて居るのに、経験を離れたとは如何と云ふに、其を答へるには造作もなし。もと経験にあり、然れども経験より借り来るに非ず、経験の方へ貸して遣つてあるなり。思想の方より経験に与へてやりてあるなり。根本は此の思想なり。

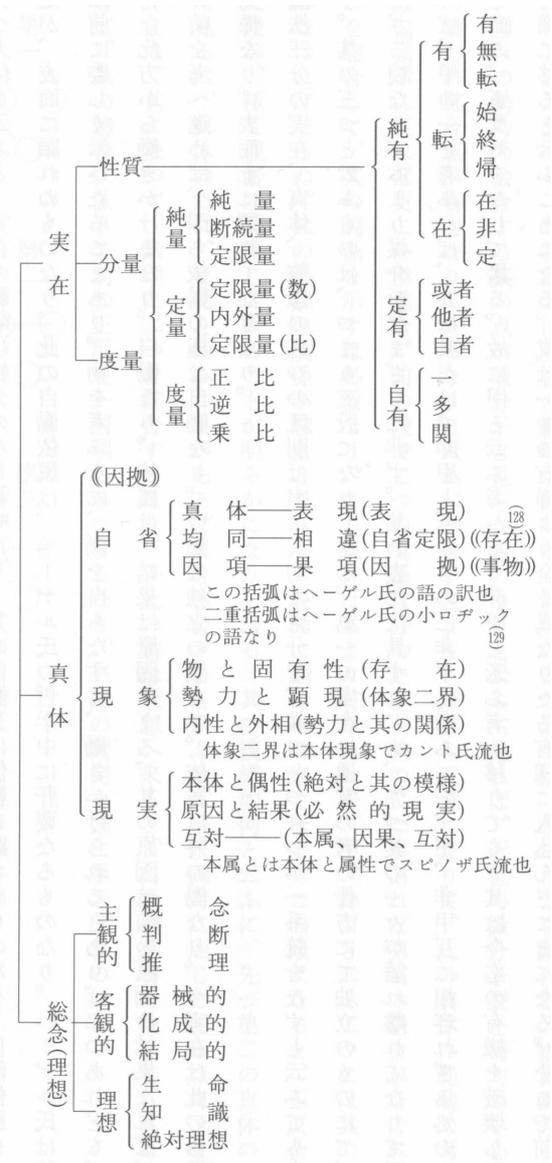
ヘーゲル氏哲学三大門中 第一 論法

先づ大体を云ふと、實在の範疇は媒介のなき範疇なり。其の自働又は依属を顕さぬものなり。自働依属を含むとした処が、表面に顕れぬものなり。

此の自働依属は、ヘーゲル氏の哲学中に肝要なるものなり。ヘーゲル氏は論法を書かぬ前に委しく云ひたることあり。物を考ふるに、働を自らなすと、働きかけられるとあり、二つあれども、基く処は皆な此方から働きかけるなり。自働なり。

依属は、結果は原因による、其の原因は前の原因の結果なれば、其の前、其の前を考へ進めば、即ち依属の極は自働なり。自働は独立の働なり。依属は外の働なり。今實在は此の自働依属に無関係なり。表面上に顕れてなきなり。

論法三分の實在、真体、惣念の三つの区別は実に大

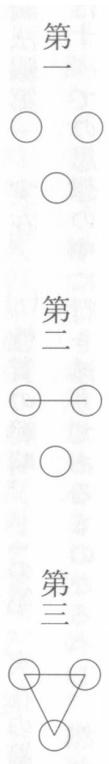


切な区分で、其の一つ一つが一系統をなすと云ふても宜しき位なり。其の三つと云ふものは、つまり三段になりて居る。

第一の實在は通常の考の仕方にて独立のものにて、媒介を要せざる貌なり。本より媒介を含まざるに非ず。其の裏には具すれども、先づ其の一々が離れ離れになりて居る。たとへば、甲の一を考ふれば、其は其だけで非甲と云ふものに非ずと云ふこと、甲、非甲互に相容れざる処のものであると云ふ、正反対をなして居る。故に甲と云ふ考から、非甲と云ふ考へ移りても、其は今迄の有様を破壊して、新しき有様に移ると云ふことになる。或は一つの有様より全く異なりたる有様に入込んだことになる。そこで前の有様より見れば、後の状態は全く異境なり。又後の状態より見れば前の状態は真につまらぬ時代なりしと思はる。此は實在と云ふ範疇の其の小部分にも皆な此の性質を含むなり。已上第一期とも云ふべき一段落なり。

第二期(真体)に至ると全く異なりたる表面を呈する。これは主本と従属との関係、相互の関係を頭はす。即ち媒介を認めるなり。そこで或る一つのものを取つて見ても、其が其の儘、独立のものではない。他に必然的の関係を有して居る。或は正反とか或は主従とか云ふ関係をなす。其の関係を離れては、毫も事は判然せぬ。これは、前の段に於いても此の関係ありたれども、今では其が覚知せられたものなり。其の処で範疇に付いて云へば、此の下の範疇は、両様相並んで居る範疇なり。例へば本体は現象による、現象は本体に依る。或は因は果による、果は因による等の如し。此の如く考へ来れば、前の独立の考は、ただ其の一部分の考なり。此が無闇に思ふに非ず。結果を思ふには原因を経て思ふ。即ち媒介を経て思ふなり。通常の考には此が気付かずに居る。宗教上で云へば婆羅門、仏教等は此の考なりと云へり。現実に日月星辰を見るも、真体の範疇では其の裏より考へる。近世のスペンサー氏も一切万有は皆な顕現にして、其の本は一勢力なりと云ふ説なり。唯物論では實在の範疇で考へる。勢力の方で云へば、或る力より頭れる、物質微分子はいらない、種々の勢力の会合する其の点が微分子と見られるのなりと云ふて見れば、近世の微分子説を勢力の中心で云ふ。其の勢力の結合点が物となりてあるなりと云ふ。微分子説より一段進んだ考になりて、此の真体の範疇の考なり。

第三段(理想)に至れば更に一步進む。前の段で二つの関係は分つたが、其の二つがあれば第三の惣合がなければならぬ。二つを惣合して、其の関係を示すは必要なり。この惣合は本より有りたので、甲、非甲と云ふ二つには其の必然の関係がなければならぬ。其の必然の関係が惣合となりて、表面に頭はれて来て居る。この段になると、正反合と云ふべき三段が、極く親密に関係して居ることが明らかになりて居る。其の模様如何と云ふに、先づ第二の真体の処と比較して見るに、真体の処に、正反と云ふことがある。其を惣合すると云ふは、唯だ両方に通じて居る点だけを押へる位に止まる。其に依つて、無理に二つを結合するなり。今此の惣合理想へ来ると、自働の範疇に依りて、真正の惣合を頭して、其の惣合に依りて前の正反を一層明らかにするなり。三段の開発を図に示さば左の如し。



論法編第一 實在。(一)性質の範疇。

この第一實在の範疇の処で、最初に最も単純なる思想を求む可し。其の思想はすべての思想の中に行き渉りてあるものなるべし。然れば純有と云ふ思想なり。

一、純有。純有とはただ有ると云ふことなり。若し此の思想に非ずして、フィヒテ氏の云ひたる如き、自己と云ふ如き他の思想を第一に置き、又唯物論では、物質を以て第一の思想に置くときは、極く単純の思想にならぬ。且つ其の自己、物質と云ふものが、やはり有でなければならぬ。然れば純有と云ふものは自己、物質の前に立たねばならぬ。

又更に他の点より考るに、今極く最初のことなるゆへ、初と云ふことから考へて見ると、初と云ふこ

とには、有と無との二つを具して居る。無の処より有を生ずる、そこが初と云ふもの故に、有無の考なき処には初とも云へぬ。其れ故この純有と云ふが第一ならざるべからず。然らば純有の定義云何と云ふに、定義をすと云ふのは、限をつけ定むることなり。けれども今純有は限もなく、ただ初にして、有にて、何と同じとも、何と異なるとも云はれぬなり。他のものと対してのみならず、自己の中に付いては、其の中にどんなことがあるとも云へぬ。其れ故、純有は全く定なき空虚のものと云はねばならぬ。純有のことをこれだけ云ふさへも無理なり。物に有無と云ふは、無は否定の考にて、有によりて顕るもの、甲・非甲の考を以て見る可し。非甲が先にあらず、甲に依りて非甲あるなり。

純有は此の如きものゆへに、何かある、と云ふことがある。どう云ふことを含むかと云ふに、何とも云はれぬ。どう云ふこともない、其れ故都無と同じことなり。純有と云ふのは空虚の無と同じことなり。純有其の物が都無なり。爰(ここ)に至ると、やはり都無の考に移るなり。純有、都無相反対して相容れざるものとすれば、全く反対の方へ移りたるなり。けれども其は如何なる関係か、其は覚知せられざるなり。

第一の純有は極く単純なもので何もない。故に都無と区別つかぬ故に、純有と都無と二つの思想起れり。此が二つかと云ふに然らず。一つの思想なり。一つのものに二名の異あるのみ。実は一つのものなりと云ふて可なり。其から進めるか、進めぬかと云ふに、其の遷り変りが、余程奇態なり。然るにヘーゲル氏は、そこで転化と云ふことに移る。

其の語には純有と都無とは同じものなり。実には純有でも都無でもない。其は如何と云ふに、有が無に遷り無が有に遷りたるなり。其れ故に、有と無と区別なきに非ず。区別判然たり。然れども別離することは能はず。一方が他に移り、他が亦た此方に移る。是の如く遷り変わる運動、或は活動が本当のものなり。其は即ち転化にして、此の転化と云ふものは、有と無とをちやんと区別して持ち、而も其の区別を失はしむる処の活動なりと云ふてある。(一つの両端にして、有と云へば無なり、其が転化なり。)此にむつかしき面白きことのあるは、有無と云ふことがただ同じことに二つの語があるとして見ると、転化に進み様がない。言から言へ遷るは転化に非ず。故にヘーゲル氏が違ふたことを云ふになる。これ一ケの要論にして、ヘーゲル氏の骨目此にあり。処が其処に思想をすと云ふのは決定なり。そこで有と云ふことを考へ、即ち決定せんと云ふに、不決定なり。不決定なれども、思想と云ふものは、其の思想すべきものを、外のものから区別して決定せねばならぬ。

そこで純有を思想せんとするに、純有は不決定と云ふ資性を具ふ。然れば吾人の経験より区別したることになる。一切万物より其を区別したことになるなり。けれども初の処に於いて純有と云ふものは、内外に其の比較を持たぬ筈なり。其に今は経験、或は万物と相並べて比較したことになる。

かく論じて見ると、つまり思想すると云ふ作用が単純と云ふ思想を亡ぼす。して見れば、極く単純なるものは純有にも都無にも思想されぬものなり。換言せば、純有と云ふても、都無と云ふても、其の極く単純のものを思想し得たに非ず。然らずして、却つて一念思想せんとしたる時に、決定して其の単純のものを亡ぼしたることになる。故に思想せんとしたる時に、其の単純のものに反対を考へた、即ち其の物からして、他へ移つたのである。其れ故、初から有だの無だのと云ふ考に非ずして、実に転化を考へたるなり。

転化を考へた処で、有無の区別がそこに立つ様に成りたるなり。有でも無でもただ転化の一極に過ぎず。純有を考ふるも、都無を考ふるも、つまり其れ自らを離れて居る。

然れば極く単純と云ふこと思想は、自家撞着、自家排除、純有の自家を否定する否定と思想し考えられねばならぬ。

(自家撞着とは自家を考えるが撞着なり又排除なり。又純有を否定する、否定と云ふ、此が極く単純なる思想と云ふ。)

斯様な云ひ方なり。有も転化なれば、無も転化なり。如何に名づけても、極く単純なものは自家を排除し、自然に撞着するものとして見れば、思想は転化の範疇より始まる。有や無の範疇より始まるに非ず。有無は転化の範疇の上に属する両極なり。

是の如く転化の範疇に移りたる処は、惣念の自動によりたるものなり。即ち其の論法は、先づ不完全の観念を取ると、其ものが其の不完全を顕して、此処に含ましたる一層完全なる他の観念に導き到る。其の不完全は、自ら他による相と顕はれる。此は希臘のプラト一氏の時分より言たることで、知覚上のことより進んで考へる時には、段々進んで第一原理に到達する。其を一口に云へば、独立のものを段々尋ねて進めば独立のものに到る。

此がすべての哲学の基礎に在るべき処の、一つの大事なる知見なり。故に今、有無を尋ねて転化に至ると、一層独立の観念にして、而も有無を包括する観念なり。其の観念に依りて見ると、有無が自消してしまふ様な相になる。

転化の観念に二つの形を有つ。始まると終るとの二つの観念なり。此は何れも有無の結合したるものなり。其の一致結合と云ふは、異点を捨てて同点だけに依りたるものにあらず。異点をも包括する一致なり。通常一致は、異を捨てて同のみを取れども、今は然らず。有無別なものなるが故に転化なり。転化ゆへに一なり。有無ゆへに二なり。一と二を含んで居るものなり。

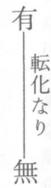
転化の二つの形はいづれも一転化にして、転化に二つの端がある様なものなり。換言せば、一つの転化に二転化ある様なことなり。おかしい様なり。併し転化には、其の始と終とがなければならぬ。其の初が一転化にして、其の終が一転化なり。而して見ると、一転化に二転化あるなり。其から見て、転化と云ふことを言ひ換へて見ると、始から終に移ると云ふ転化あり、又終から始へ移ると云ふ転化あり。此の様なる考になるなり。其の始終と云ふものが、初に云ひたる有無と同じ様になる。即ち有より無に移るは、始から終へ移る。無より有に移るは、終から始に移るものなり。其処で考へて見ると、つまり各転化の時には、或る有様より其の反対へ移ると云ふことが一つあるなり。処で其の反対よりして、又其の反対へ移るので、転化と云ふ処には、一つの有様より出でて又本へ還ると云ふことがある。

有より無に移る。一転化には始より終に移る。一転化に両極あり。其々各一転化あれば即ち始の転化にも無より有に移ると云ふ一転化あり。終の方にも有より無に移ると云ふ一転化あり。然れば之を惣じて見ると、無より有に移り、又無に移ると云ふ有様になるなり。然れば転化と云ふは如何と云ふに、一つの元から出でて又元へ返るなり。而すれば転化と云ふことは消えてしまふ。如何となれば、元へ返りて元のままにあるがゆへなり。故に転化と云ふては眞の事を顕したものでないと云はねばならぬ。換言せば転化と云ふことが転化して転化でない様になる。其の転化とするしつけて居たものが消えてしまふ。即ち有無等のしるしが消えてしまふ。今までの範疇が消失してしまふ。而していかなるものになるかと云ふに、転化しない処の静なる単一、或は定有なり。

定有と云ふは、これは今迄の範疇を包持包括する処の範疇で、定有と云へば有なるゆへ、純有の有と同じ処があるけれども、ただ純有ばかりではない。都無も含んで居る。其のみならず、純有都無のよりに居た転化までも含んで居る。純粹にあると云ふのみならず、ちやんと限が付いて、是の如きものがあると云ふことなり。本へ帰ると云ふ考が、ヘーゲル氏の大切な処なり。都ての考は自己より出でて、反対へ当りて、本へ帰りて来ると云ふ如く一貫して居る。

其を或は自動とか自己活動とか云ふ風に云ふて居る。其の自動或は自己活動の顕れて来ることを注意せねばならぬ。此から後にも此の場合沢山あり。今の処では転化と云ふことが、自己活動して本へ帰りたるなり。此が大體定有と云ふ形になりて居る。此が一つの貌なり。即ち有と無と云ふ両方を合したる貌なり。始と終とを含んだる貌なり。

其の定有の定とは如何と云ふに、自家均等と云ふことを顕して居る形なり。自家均等と云ふのは、初め唯だ有と云ふだけでは、均等も不均等もない、然るに一旦さうでない処へ出て、前のものと同じであると云ふ処で均等と云ふことがあるなり。此の自家均等と云ふことなくば、眞に有と云ふことが云へない。これが眞に有と云ふ処の、極く単純な処なり。其で単一



と云ふ。(考へ得べき単純なり。)

此の定有と云ふものは、二つの貌を有す。其は有から無に入りて有に帰ると、無から有に入りて無に帰るとの二つなり。これ両方共に自動のものなり。自歸して居る処の自家均等のものなり。

其で其の區別をして、一を實在と云ひ、一を非在と云ふ。

有から無に入りて有に帰るは、有の自動自歸にして、此は實在なり。始の自動自歸と云ふても可なり。

無から有に入りて無に帰るは、無の自動自歸にして、これは非在なり。終の自動自歸と云ふても可なり。

此の實在非在が相對したもので、云はば相反對のもので、前の有無始終相對して居るものと同じ様な貌であるけれども、其の性質は一層深遠なり。即ち、其の實在と非在と、相同じ処も、相異なる処も共に、前の有無、或は始終、相異なる処、相同じ処よりは深遠なり。

其は如何と云ふに、通常の云ひ方では、實在、非在の範疇の用きたる処は、有無として實在は有なり、非在は無なりとせるが、今ヘーゲル氏は其が違ふとする。其の有も考へることも出来ぬ、無も亦た然り。考へることの出来ぬ二つのものが、相違ふと云ふことも考へられぬ。即ち有無の相違も考へられぬ。

實在、非在は考へられるものなり。知る可し。相同じと云ふ処は有無は空の如く、はつきりとせぬものゆへに、同点も漠として分らぬ。今實在非在ははつきりとして自動自歸のあるものゆえに、同点も亦た判然なり。

二、定有。右の實在、非在の具はりたものが、眞の判然たるものなり。其の物には、非在も實在も具す。必ず両方具すべし。其が定有と云ふものなり。其の眞の定有と云はるるものを或者と云ふ。實在、非在を惣合したるものを或者と云ふ。其の或者を尋ねて見るに、今の如く實在、非在を具したるもの、即ち實在の処に非在と云ふものありて、限をなして居る。或者は限られたる処の實在なり。吾人の通常或者と云ふ時にも、限が無ければ、者と云ふ名称さへ付けられぬ。

其の或る者と云ふに二つの貌あり。即ち實在が自動自歸したると、非在が自動自歸したるとの二つあり。

其を名づけて先づ實在の方を或る者で顕し、非在の自動自歸を他の者で顕す。これが事物と云ふ自相から、直ちに聯つて来る二つの考で、事物と云ふ時には、最早や此の二つの孰(いづ)れかに依りて考へる事なり。即ちどれかを或る者とすれば、其の外に他の者がある。けれども或る者と云ふても他の者と云ふても、つまり事物に違ひない。其の点に於いては、二つの者が同じと云ふて宜しい。

併し乍ら、或る者と他の者はちやんと區別が立ちて居る。其の區別に依りて或る者が或る者となり、他の者が他の者となる。扱(さ)て又、其の点より考ふれば、或る者は他の者によりて他の者あればこそ分る。或る者の或る者たるを得るは、他の者がある故なり。して見れば、或る者の本性は自分より外にある他のものにあると云はねばならぬ都合なり。さうすれば、この他の者の為、或る者が存すると云ふことになりて、茲に依屬と云ふ考が大切になりて来るなり。この依立、或は依屬と云ふことが、即ち有限と云ふ考に至る。又可變と云ふ考に至る。此等は極く大切なことで、思想の上に於いては、甚だ働の多き觀念なり。或は万物は有限なり、万物を変化するとか云ふことは、哲学上でも大切なる考なり。其に対すれば獨立、無限、不變と云ふ考あり。

併しこの様な考は、実は未だ今の処にはなきなり。もう少し先へ行かねば出て来ぬなり。

扱(さ)て、今この或る者、他の者の觀念より、此の如き觀念起りて来るゆへ、此の或る者、他の者の觀念大切なるものなり。其の或る者と云ふに付いて最も注意を要するは、此の或る者は自身に於いて本性を全ふすることは出来ない。寧ろ自己の本性は他の者に存すると云ふべきなり。さすれば、一つ或る者と認めた其のもの本性は何れにあるかと云へば、他の者による。其の他の者は如何と云ふに、是れ亦た一つの或る者なるゆへ、又其の他のものに於いて本性をもちて居る。其の他の者は又或る者なり。さすれば、実は其の移り行きは停止する処なし。之を無限の進みと云

ふ。これ又、一つの大切なる考なり。

大抵のものの進みは、皆この無限の進みなり。結果から原因々々と進む時には究竟原因に出ることなきは無限の進歩なり。其の考は一つのもは他のものによると云ふ、或る者と云ふ考より起るなり。甲—乙—丙—丁—戊—己……の如し。

此の大切なる考を明らかにする為には、約(つまり)有限無限を明らかにせざる可からず。これを一寸見ると、先づ初に有限を認めて其の有限に限なく連る処で無限と云ふ觀念を認めると云ふ様に見える。即ち有限よりして無限が顕れたと云ふ様に見えるが、実は然らず。無限と云ふものが根本になりて、其に依りて初めて、無限の進歩と云ふことが云はれる。

其は如何と云ふに、若し一つのものより他の者へ推移して行く処は其の推移して行くべき路に限ありと云ふことが根抵にあるならば、其の推移の中途に於いて、此より進んで停止する処なしなどと云ふ事は云はれぬ。つまり根抵に無限と云ふことがあるからして、今のことが云へるものなり。

さうして見れば、或る者、他の者と云ふ觀念のある土台には、無限或は独立と云ふものが根基になりてある筈なり。其の無限、独立なるものを茲に自者と云ふ。他に於いて本性を見るに非ず、自に於いて其の本性を見るなり。自者は自立者なり。自ら本性を定めて有するものなり。

此の如く有限、無限、依立、独立の考が出来て見れば、色々の考が生ずる。部分の根抵には全体あり、不完全の根抵には完全と云ふことなかるべからずなどと、色々に同じことを云はれるなり。其の無限、独立の処を、自者と云ひたるは如何と云ふに、或る者にして自ら他の者なる処のものなり。或る者は他の者に依る、其の他の者が即ち自分なり。

有が無に移り、無が有に移ると云ひたると同轍なり。或る者⇄他の者(自が自に依ると云はるるなり。)先に純有より都無に移るを自帰と云ひしことが、今茲にて益々明らかになれる如し。

例せば空間は無限なりと云ふ、其は如何。或る空間の他の者と云ふべきものが、又空間なるゆへなり。時間も亦た然り。或る時間の他の者が、又時間なるゆへ、時間は無限なり。此がヘーゲル氏の論法と通常の論法と少しく異なる処なり。通常は段々に推し進んで初めて無限を知ると云ふ、ヘーゲル氏は然らず。或る者の空間が他の者に依ると云ふ。其の他の者も亦た空間のゆへに無限なりと云ふ。これにて事足るなり。且く或る者、他の者を仮設して、其の無限を知るに止まるなり。即ち通常の論に無限[有限の誤りか]を推し進めて行くに、途中で初めて無限なりと知りたるに非ず。其の根抵に既に無限あるが故なり。故に今の例にて知る可し。

原因、結果のことも然り。自分の原因は、自分なりと云ふべきなり。(耶蘇では天帝は自在者なり、自が自に依ると云ふ)

有覚者と云ふものが又一つの例なり。即ち主観たる自己が、又其の客観なるゆへに自己は無限なり。心、境相對するに、能縁、所縁共に自己なり。然れば自己の心は無限なり。或る者は他の者に依りて居る、其の他の者は自なるゆへに、独立の存在即ち自者なり。其の自者或は独立と云ふものは、全体にして部分に非ず。何でも自分のことを定めて自分に用くなり。故に前に或る者と云ひて居たものが、其が一と思はるるか知らぬが、実は其の処に一と云ふ考はなかりし。此の独立と云ふ処で初めて一と云ふ觀念に移るなり。

三、自有。この一と云ふ觀念に移れば、もはや分量と云ふ考に入る。依つて性質と云ふ範疇の中では、此の自者が絶頂なり。先づ其は依立のもので全体ではない。ただ外のものに依つて居る結果と云ふ外はない。故に其の物が如何に沢山に部分を持つて居る様に見えても、未だ判然と一個とか、単一とか云ふものに非ず。本当の単一、或は一個と云ふ考は、性質上の全体を考へる時其が初めて一個と云はるるなり。

全体と云へば、色々の部分を有して居る、色々の部分相依つて全体を為す。其を一個と云ふ。其になると、今の或る者、他の者と云ふたものが、ただ一独立に属する処の貌に過ぎぬことになる。そこで、或る者、他の者と云ふものは消えてしまひ、或は變りて、独立が本当のものであると云ふ。其の独立と云ふものが、部分を有する全体なり。其の物が即ち一なり。

そこで此に一と云ふ考に就いても通常の考と異なる。一は全体なりと云ふ。全体なれば部分あり。部分を一と見れば、其の部分にも亦た一ありと云ふて、尽きざるなり。此が通常の考と異なるなり。前の或る者、他の者には此の考なきなり。そして其の依属の関係のみを認めて居る間は、或る者、他の者と立てて、一個或は単位と云ふことは知れぬ。

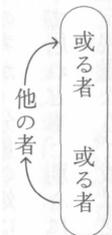
つまり一個とか単位とか云ふことには無限可分性を認めねばならぬ。無限可分性とは、どこまでも分割せらるるものなり。此の考が分量に移り込んで居るなり。独立とか自者とか云ふて居る時は、分量に移りて居らぬが其が無限可分性の一であると云ふ処に、はや分量に入り込んで居る。無限可分性と云ふことを認むるには如何して認むるかと云ふに、前に云ふ全体、部分と云ふことに依りて考ふるなり。然れば猶ほ性質の範疇に依りて居るなり。或は全体、部分でない。或る者他の者で考へると云ふてもよし。さすれば益々性質の範疇に相違なし。そこで性質の範疇の或る者、他の者に依りて、自者即ち一が出来たるゆへに、一の中に本より或る者、他の者が認めらるる筈なり。其の認めらるる処が今の一と云ふ考が出たからは、或る者も他の者も各々一つと考えらるる、其は其の筈、或る者が他の者へ出でて或る者に帰る、他者が或る者に出でて他者に帰る、各々自帰するゆへに、各々一なり。

そこで或る者、他の者各々と云ふた処が、未だ少し違ふ処ありと云ふのは、一方は或る者の自帰、一方は他の者の自帰したるなり。其は一方は独立者が能定、即ち能く自ら定むる活動の用きをなす。又一方は所定で限定さるるものなり、即ち受動なり。他に用きかけらるると云ふ相になりてあり。

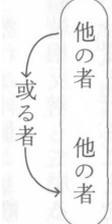
是の如き区別もそこに立つ。併し更に一考するに、この一と云ふものが、第一段の全体と云ひたると、第二段の全体と云ひたると、即ち大の全体と小の全体となり。

即ち部分の一を全体と見たると、其の部分の寄り集りて居るもの、即ち部分を集めたる全体とあり。部分を集めたる全体を一と云ふ時には、其の中に一と云ふのと、一の集まりたるとあり。即ち一と多とあり。其は一と多と云へば相反対して居る、殆んど或る者と他の者と、又実在と非在との反対せるが如し。けれども能く見れば、其の一と他とが別々で相容れぬならば、全体と云ふ考が出来る筈なし。故に真の分量と云ふものは、一と多とが惣合されたるものでなければならぬ。そこで真の分量と云ふ考は、一と多との関係に認めたる処で、真の分量と云ふものになる。

そこで愈々性質の範疇が分量の範疇へ移り入りたるなり。



独立一なり



独立一なり

他 或 在 有
或 他 非 無
他 或 在 有

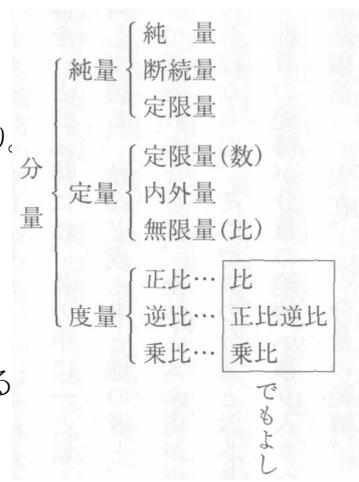
論法編第一實在。(二)分量の範疇。

これより實在の中、第二、分量の範疇なり。前の分類で云ふと、丁度一、多、関と云ひたる範疇が分量の範疇の初に顕れて来て可なり。けれども、分量と云ふ範疇の下に考へて行くと、此には容子[=様子]あり。

一、純量。先づ分量の中、第一、純量とは純粹の考なり。前にも云ふ如く、無限の可分性を認めて、一全体は必ず部分より成り立つて居る、一は多より成り立つて居る、其の時には一と多とを云ふけれども、併し先づ其は同類のものなり。

一と云ひたらば、其の内部は同性質のものなり。其の性質の続いて居るのは、続量なり。即ち相続して居る分量なり。

又其の物が幾つにも分たると云ふ処には、即ち断量と云ふて、幾つ



にも切断せられて居る。此の如き色々の考が、分量の処には無ければならぬ。然れば純量より断続量と云ふ考に移る。

此の考は通常の考は、何時も具はりて居れども、別々に考へる、其の時は断続相反対して居る。其の断続量の一致が実は真の分量なり。

其の一致は即ち定限量なり。或は之を数と云ふ。そこで分量と云ふことを初め考へ出してから、実は定限量なり。一全体の中に、多の部分があると云ふ時には、一全体と云ふは続量なり、多の部分と云ふは断量なり。其の一致が真の分量なり。

離して考ふれば、真の量に非ず。或は惣計と単位と云ふ考がありて、此が数の元素なり。

斯くいへば、前の性質の言ひ方、正反合の言ひ方と少し違ふ。表の書方が悪いかも知れぬが、表で見て行けば、純量では何も区別を認めず、断続量で区別を見る。断続量の一致が真の量なりと考へるが、其が定限量なり。即ち純量の元へ戻りてあるものなり。

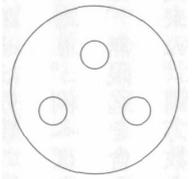
二、定量。次に定量は前の定限量と同じ。即ち数なり。この定限量は、断続量の一致にして、其を能く考へると、内外量と云ふ考に移ると云ふは、断量と続量との一致と云ひたる処がどうも考へにくい。同じものが或時は一なり、或時は三なりとは考へられぬ。

其を考へるには、何か考の基礎が出来ねば、一も三も同じとは云へぬ。

外面より見て、容易く知れざるを内量と云ふ。即ち熱の度の如し。外量は外部より認めて分るなり。

内量とは内部に部分を持ちて居る。外量とは範囲外に対する処を云ふなり。今或は一、或は三と同じ。一のを云ふのは、内量は三にして外量は一なり。

この図の如し。内量は三にして、外量は一なり。



前の続量は外量により、断量が内量に依りたるものと云へば、断続量が一致即ち一体の上に存して居ると云ふことが分る。一つのものには、内量外量がなければならぬ。而して其が一致なり。

この内外量は、部分を並べて書いて見ると外量に同じきが如く見えるが、度の異なるなどは矢張り内量なり。熱が百度なれば、即ち内部の量は百なり。其は其処を云ふに非ず。熱の内量や外形に見える内量とを区別して云ふに非ず。只だ外量に対して云ふのみなり。熱は見えぬ内量なり。図示せる如きは見える内量なり。今は其を云ふに非ず。内量と云ふは、つまり多を内部に有して居るだけを云ふ。処が其の外量、内量を考へて見ると、又一つ其だけでは考へられぬ。無限量と云ふ考に移る。其の無限量と云ふ考は困難なれども、彼の比と云ふ一つの数と他の数と対する形に依りて、其を顕す。即ち五分の三とか、四分の三とか云ふ、比と云ふものなり。

其で通常のもの分量を考へるには、此の比と云ふものに依りて考へる。全体にある処のものを、其の内外量に比例して考へる。若し此の比例と云ふことがなくば、数の考はなくなるなり。例へば六と七とただ此の数を云ひたる時は、ただ六と七とは七が大なりと云はねばならぬ。若し其の内量が違ふてありて、六の内量が二倍であつた時には、実際七の方が大なることはない。其の内外量の比と云ふものが明らかならぬ時は、分量を考へることが出来ぬ。此の内外量を別々においては仕方がない。比と云ふは内外量の一致で考へる。此の比を無限量と云ふはむつかしいけれども、此の比と云ふは顕せば分数の貌なり。其の分数が全体無限のものゆへに、無限量と云ふ。最も分数の中に、無限にならぬものもあるなり。例へば七分の二と云ふ数は、何処迄割りても無尽なり。一体分数になりて居るところのこんな比と云ふものは、無限迄を含んで顕すことあり。故に無限量と云ひたるものなり。其の無限量を一つの数で顕さんとすると到底出来ぬ。両方数を並べ記す処で無限迄も顕る。其が比を顕す式なり。

三、度量。度量の初は正比にして、当り前の比なり。此に逆比と云ふものがある。即ち逆様なり。七分の二の正に対すれば、二分の七は逆なり。比は内外量の一致なるゆへ、内量からも、外量からも立つなり。

其を实地の事物に就いて云へば、いくらもある。数学の正比例逆比例なり。一方を増せば一方も

増すは正比例なり。一方を増せば一方を減ずるは逆なり。其の正比逆比の惣合をば此に乗比と云ふ。三と三の三乗の比は九なりと云ふ如く、乗の比を乗比と云ふなり。

$3^3=3 \times 3 \times 3$ 乗、即ち三乗五乗の比〔原本の編者註により修正〕の如きを云ふなり。此になると、二つの数の比較が立つけれども、其が二つの違つた数に非ず。同数の比になるなり。前の正比逆比は比べる数が異なる。即ち七分の二は正比にて、二分の七は逆比なり。

今は自が自に対するゆへに $(1/3)^3$ 、 $(1/5)^5$ なり。同数の比なり。根本数は同じけれども、比は異なるものなり。故に正比逆比は相反対にして異なりた数の用き合ひなり。其が自分に対すると云ふ処が乗比なり。故に同数が自に対するの比なり。

(正比) $7^3/7^8=(7)^{1/5}$ 〔 7^{-5} の間違ひであろう〕 $=1/7^5$ (逆比) $7^8/7^3=(7)^5=7^5/1$

異なりたる数が用く故に、或る者、他の者の関係あり。即ち正比逆比なり。同じ数が同じ数に用くが、即ち自が自に用くなり。之を乗比と云ふ。

(前の性質の方は根本なり。此の分量は外界の方へつくものと云ふ。今之を云ふ処に非ず。)

論法編第一実在。(三)度量の範疇。

性質分量の惣合が度量なり。其の度量と云ふものは如何と云ふに、前の比、或は無限量と云ふものと同じ。(比と云へる間は、未だ正逆乗を分たざるものなり。)大体上、一つの分量と、他の分量との比較を比と云ふ。そうすると、其の一つの分量と云ふものはつまり本を云へば定限量なり。そうすると、其がちやんと定まりてありと云ふ。即ち性質上の有様を持ちて居る。増減変化のなきものなり。そこで能く見ると、其の定限量と云ふものが、各々比なるなり。

そこで度量と云ふは、如何と云ふに、物を百匁と云ふ百と云ふ処は分量にして、匁は性質なり。其の惣合を度量と云ふ。即ち百匁と云ふ処なり。又其を能く考へる時は、度量と度量との関係なり。其の故は、通常百匁と云ふは、何かの目方を標準として百匁と云ふ。之を学問上では比重と云ふ。比重とは、先づ水の或る目方、即ち、重量を標準として、外のものの重量を定める。其を比重と云ふ。度量と度量との比になりて、其の関係無窮なり。然れども、其の度量を推して行くに、中路に於いて、突然と推す能はざる時ある可し。喩へば水を冷して或点に至ると氷となり固形となる。又熱すると蒸発気となりて、浮気体となり。性質の変化を見る。

又人の成長して行く相は度量なり、然るに死と云ふ変化生ずるなり。故に度量で推し進むことは能はず。故に



となりたれば何か変りたるものとならねばならぬなり。然れば度量に非ずして度量が破れてしまふ。然らば何になるかと云ふに、性質、分量、度量は現象に過ぎず。故に何になるかと云へば、真体の範疇に移り行くなり。

論法篇第二 真体範疇。(一)因拠。

真体と云ふ処は、媒介のある処の範疇として、前の実在の範疇の如く、単純なる無媒介のものに非ず。そこで直接に認める処と、其に依りて間接に認むる処と、二つ揃ふた範疇なり。即ち其の二と云ふものが、到底離すことが出来ぬ範疇なり。即ち前の処に在りし如く、表現と真体と云ふ。表現と云ふたならば必ず真体あり。離すべからざるものなり。

其の他、物と性質と云ふか、勢力と顕現と云ふか、本体偶性と云ふか、原因結果と云ふか皆な二つ相並んで、直接間接の思想が、同時に顕る処の範疇を含むが、此の真体の範疇の一部なり。(真体の下の表は上を見る可し。)

此の真体の下の範疇は、媒介の範疇なり。其は自省と云ふことにて能く分るなり。自省とは、前の自帰と云ひたると同じことなり。自省と云ふ意は、自らに帰り知る、或は思ふと云ふ意味なり。そこで直接のものがある。其に依りて間接のものを認めて、其の間接に依りて直接のものを明らかにする。即ち表現を直接に認めてから、間接に真体を認める。其の真体に依りて、表現のことを能く知ると云ふ都合なり。勿論其の裏には、其の表現を能く知つた処で、亦た真体を能く知るは無論なり。つまり二つのことの間、始終往返して思想するのが、全体の用きと云ふてもよきなり。其がこの真体の処で最も明らかなり。其の著しき性質を自省と標目に掲げたるなり。処が其の自省中の第一の、真体と表現と云ふ処は如何と云ふに、茲では曰はば大いに軽重あり。真体は重く、表現は軽し。そこで表現は、非真のものとして認めて、真体のみが実と云ふ様に、大いに軽重を付ける様な範疇なり。真体の実なるは非真の表現あるによる。故に極く軽き非真の表現をも置きたるなり。真体の真たる所以は、非真に依るとすれば、非真の内部を見ると、余程価値のあるものなり。然れば真体、表現と云ふ範疇は、実は其の位地を持つこと能はず。故に次の範疇に移るなり。

均同、相違は真、非真と云ふべきにあらず。実は双方共に、均同と云ふことが大切なり。均同とは、自己均同にして、先づ自分の元からして反対へ出て、其の反対より立ち戻つて、自分の本にあるが均同なり。即ち真体より出て、非真に依りて、真体の真を見る。此の均同に対して相違あり。相違とは自分の位地を押へて見れば、他は其と相違なり。即ち自分が均同なるのは他に相違して居るによる。故に均同と相違とは、相反対して而も相助け合つて居るものなり。此に自省の定限と云ふてあるのは、自省と云ふことの定め限りに依りて、其の用きの明らかになるのは、均同相違の範疇による訳なり。故に論理学思想の原則に、均同法背反法が置いてあるなり。相違は反対と云ふことにて、大反対、小反対真反対と云ふことあり。そこに存在と云ふことのあるは、此の均同、相違のあるは即ち存在なりと見る都合なり。均同、相違の処にて、存在と云ふて一段飛んで現象の処に存在あり。其の間を分つて云ふ時は、現象の初に存在と云ふあり。実は其所迄行かねば分らぬ。之がすべての思想の範疇ゆへ、存在と云へる名が付く。又進んだ処にて存在と云へば存在と云はるるなり。

因項果項とか或は因拠と云ふは、前の均同又は相違の因拠となるなり。又表面をかへて均同、相違の総合が因拠なり。均同と云ひ相違と云ふものは、離ればなれのものに非ず。何かそこに因拠ありて、因拠の上に均同あり、相違あり。処で此の因拠と云ふ思想が一本立のものに非ず。因項に果項と云ふものが離れぬ、其の因項は如何と云ふに、均同が相違に入りて、又均同に帰る、其を因項と云ふ。果項は其の裏にて、相違より出でて相違に帰るなり。共に自帰の相なり。又其の因項果項の考を委しくして行けば、色々委しい論が立つが、特に形質と云ふものはそこにあるなり。(外形内容なり。)其は如何と云ふに、すべて色々のもものが変化するには、必ず因拠あり。其の因拠は不変のものなり。其の不変の根底ありて変化が起る。其処で質は変らねども形は変る。或は内容不変にして、外形は変化すると云ふ様に云ふ。形質の思想は、此の因拠と云ふ処に属するものなり。

均同、相違は同時になければならぬ。均同は相違により、相違は均同による。此は古より哲学上相許す処なり。均同とは、二つのものが同じと云ふ。自が自に同じと云ふても、

前後の二あり。又相違は同じと云ふことがなければならぬなり。
彼此比較さるる処に均同あり。故に相違と均同とは相離れぬものにして、同時にあるなり。自歸したるものは初のものとなる。即ち均同が相違に出て、均同に歸る。其の自歸したるものは前の均同と異ならねばならぬ。相違の自歸も亦た然り。故に之を因項果項とするなり。因項、果項は未だ眞の因果とは云はれぬ。

因拋と云ふ考は、外形は変れども、変らぬものは内容なり。其が因拋なり。
質の大切なるは形あるゆへなり。然れば形に値打あり。猶ほ進めば形質相扶持して、一方より云へば、形より質を生じ、又質より形を生ずると云ふてもよし。此は因拋より出る考なり。形質共に大切なりとなりたる処が、存在(事物か)と云ふ考なり。

論法編第二 眞体の範疇。(二)現象。

其の存在(事物か)が存在して居る物と云ふ考なり。其が物と固有性となるなり。形質が相依つて、共に大切なり。共に相扶けて居るものなりと云ふ。其が事物なり。
通常世間の思想は何でも物と云つて仕舞ふけれども、矢張り物と固有性と云ふ考はありて、物が即ち固有性とは云はず。事物の認めらるるは固有性による。依りて物と固有性と云ふ範疇に住する。其の時は如何と云ふに、事物には固有性が附属して居る。そこで其の物と云ふは、一向不変のものなり。
固有性の用きが色々変ると云ふので、其を研究すると云ふ時には、事物を研究せずに、其の性質、即ち固有性を研究すれば、事は分るものと云ふ考へになりて居る。

其を段々した処で、如何と云ふに、先づ微分子説に到着する。ここでは、色々の固有性の用きは別に固有性と云ふべき一種別のものがありて、用きを為すに非ず。微分子と云ふものは、聚散離合によりて生じたもので其の体不生不滅、不可分割のものと云ふなり。

物理学では往々此の説あり。物に固有性あり。沢山集りたるが、聚合離散すると云ふ考になる。初と変りたるなり。此より進んで現象本体と云ふ考になる。存在、事物、固有性の考より移りて来るなり。聚散離合に依りて、其の顕れが違ふと云ふ考になりて、可知、不可知、本体、現象となり、ただ本体、現象と云ふ考では安んぜられぬ。

故に云何にするかと云ふに、勢力と顕現となり。前に云ひたる如き本体にあらず、勢力なり。物理学にても勢力の説盛なり。微分子説は消滅せざれども、猶ほあるなり。其の傍に於いて本体、現象、勢力、顕現等と云ふに至る。

スペンサー氏等は遂に勢力のことを云ふ。微分子説と並び立つことは出来ぬ筈なり。勢力は唯だ微分子に附着すると云ふ位にして其の様な勢力ならば、固有性の位なり。

今日の哲学、物理学では、勢力を以て本体とし、微分子迄も皆な顕現としてしまふなり。物と固有性と、勢力と顕現との間の著しき点は主客の顛倒なり。

前では勢力は固有性にして、附属物にして客なり、物が主なり。

今は勢力、顕現の範疇に来ると勢力が主項になりて、微分子、事物は顕現と成りてしまふ。即ち附属の客となりてあるなり。

其の勢力の考が色々あり。初は別々色々なる勢力なりと思ふて居る。即ち彼此別々の勢力ゆへに、用きをするに単独ではいけない。いつでも他の勢力の刺戟によりて、初めて用きをなす。物理の原則も云ふて居る、静止の体は、刺戟によらねば運動を始めず、已に働きたるものも、他の刺戟によらねば、運動方向を変ずることなし。故に新運動には、他の刺戟を要するなり。其を段々尋ぬるに、甲は乙を待つ、乙は丙を待つて用くと、段々に推してゆくに停止せず。すると一段の思想に依りて、初めて其を惣合せねばならぬ。其は如何と云ふに、勢力は相関のものなり。彼が此を刺戟し、此が彼を刺戟する。互に働き合つて居る。其れ故、如何なる勢力でも個々独立と云ふことはない。

宇宙間、惣ての勢力は互に相関係して、一系統をなして居るものなり。其の系統の全体と云ふものは不変不動のものなり。茲に於いて、勢力保存と云ふ考が立つ。前には物質不滅、今は勢力保存なり。其をややもすると、二つ並んで居る様に思ふはいかぬとヘーゲル氏は云へり。

物質不滅の思想と今とは、隔りあることなり。此の考に至ると、前々より云ひたる、自己活動と云ふことを知らねばならぬ。自己活動とは勢力が自分で自分を刺戟して用く、能所共に自分なり。これで自己活動と云ふことになる。其の自己活動上に於いて、能動所動が立つ。其を内外と云ふ。(内性外相)即ち能動を内と云ひ、所動を外と云ふ。其の内外の考に色々あり。けれども今云ふ処は自己活動の上に区別の立つ処を、内外と顕したるなり。

内性外相と云ひたるは、前の勢力と顕現と同じ字に当てて書いただけのことなり。

現象の範疇は自滅するに至れり。外相は現象と云ふことにあらず。勢力の全体は内性外相より外ない。ゆへに能動所動共に勢力と云ふことになる。能は内なり、所は外なり。

論法編第二 真体の範疇。(三) 現実。

扱(さ)て、内外と云へども、其の内性は外性と変りなし。故に内外と云ふては別々の如くに見ゆる。外性が内性より顕れた、或は其の物と云ふことは分らぬ。

其を絶対模様と云へば分る。模様は変現出没、或は如幻虚仮のものにして、実体実性なし。絶対こそ真の自主、独立、充全円備のものなりと云ふことになる。

ゆへに絶対の模様と云ふ思想になりて、前の思想より完全なり。斯く考ふれば、此の模様は有名無実にして、毫も体性なしとして見ると或は仮幻のもの、或は虚妄のものであるとする。実にあるものに非ず、真にあるものと云つたればちやんと本性を具へてある処の現実のものでなければならぬ。其を一層明了に云へば、必然的現実のものなり。そこで絶対と云ふものを更に明了に云へば、デカルト氏の必然的存在と云ふものなり。必然的存在とは其の存在と云ふ処に、既に必然を具して居る。デカルト氏では或は天帝とも云へり。此は極く根本のものなり。

カント氏の処で実在学上証明の処にては、此の思想を以て成立するなり。天帝証明の中にて、最も正確と云ふべきものなり。

そこで其の必然的存在と云ふものが即ち前の絶対なり。其の絶対と必然的現実の惣合が即ち本体なり。ヘーゲル氏で云へば、本体の思想は如此く区別するなり。



デカルト氏では此の三つの別なし。今ヘーゲル氏は勢力と云ふ処から、考を絶対として論法通りに思想が顕れてあるゆへ、此の三つが如此く区別せらるるなり。彼此に必然あらば絶対に非ず。故に此の絶対必然の惣合が本体なり。

扱(さ)て歴史家の表では内性外相から直ちに本体へ移りてあるのは、デカルト氏流で差別なしに見て書きたるなり。(属性は偶性と同じ。)故に本体は必然にして、絶対は絶対にして必然なるものなり。

其は分つたが、扱(さ)て其の必然と云ふことが色々考へられる。先づ通常必然とは因果の必然なり。然れば因ありて果が必然なり。故に因果と云ふ範疇が直ぐ次に出て来るなり。併し此の因果を

この様に別々の体ある様に考へるは極く拙劣の考にして、此の本体必然と云ふものを、充分明らかにした考とは云へぬ。又随つて因果と云ふものも充分の思想ではない。何故なれば、もし因果を別々と考へるならば、余程前の勢力と同じ考になるなり。勢力は一つのものが用くには、他のものが刺戟せねばならぬ。其が用くに他の刺戟が必ずあるべきなり。果あれば因、其の又因と云ふ考になる。其は拙劣の考なり。今の因果の考にならぬ。自己活動と云ふことを少しも顕しては居らぬ。

そこで其を明らかにするには本体の考を明らかにして来れば分る。本体の考に就いては、スピノザ氏が自己的因果とか、或は自己原因と云へり。其が正しく原因の思想なり。何故と云ふに、原因と云はるものならば、自己より活動を起さざるべからず。換言せば、自より勢力を他に伝へるか、或は及ぼす。原因は自分の勢力を分つて、結果に及ぼさねばならぬ。自ら分割すると云ふことは他の助にならず、自分で其を為すと云ふが、原因の真の考なり。若し此の自己を分割すると云ふことが、段々他の原因よりすると云ふならば、其の太初或は第一原因に就いて考へると、第一原因は絶対のものゆへに、其より上に原因ある筈なし。而も自は他のものの原因となりて、どうしても其の考なければ此の因果は考へられぬ。其の論はヘーゲル氏の特異の点に於いて大切なる考なり。カント氏では原因の連続を述べて、其の最初原因は不可知的に帰してしまふた。

若し彼が実ならば原因結果と云ふことは考ふ可からず。其でよしや、連続の原因を云ふても、たとへば一つの因果を云ふに、其の又因其の又因と、即ち因果々々とした処が第一原因が因にして、其の他は皆な果にして、一組の因果となりて連続と云はれたものは皆な果なり。其の第一原因は自己活動の原因と云ふ可し。此の如く考へた処で、初めて原因結果の考を得たものなり。結果と云ふを許さざれば止む、已に結果を認めたる以上は、其の原因は自己原因ありと云はねばならぬ。

已上、是れ即ち古代から必然の運命と云ふことを此で解釈して居るなり。全体前に云ふた本体必然の考からして、動もすると運命或は命数と云ふ考に陥る。スピノザ氏の哲学は動もすると此にあるなり。(定道論に似たり。)其は如何に考へるかと云ふに、一個々々の事物は皆な宇宙万物の關係に依りて、既に必然的に生起されてある。其れ故、一事一物と云ふが、独立的に用くと云ふことは一つもないと云ふ。

さり乍ら、斯く云はば其の万物の全体と云ふものが、自己的变化をすると云はねばならぬ。何故と云ふにイと云ふものありとす、此も万物全体が關係してあり。之を甲と云ふ。其のイがロになる。其も亦た万物全体が關係してある。之を乙と云ふ。然れば甲が乙と変化したるなり。

甲の万物、乙の万物、甲乙変りてある。其の変りたるは他のものに変化されたとは云へぬ。万物が自己的に甲より乙に変化したものなり。然れば自己の変化なり。然れば運命命数を云ふにも、其の根本には自己活動を認めざるを得ず。

即ち必然と云ふことは、自己の内部にあるなり。即ち自己は必然を包括して居るものと云へるなり。自己が必然を離れてあるとは云へぬ。

互対とは此の原因結果が、唯だ一筋に局りたことに非ず。能く考へると原因が結果に用くと同時に、結果が原因に用く。之を或る他の方面より云へば、一つの用きは一つの正働に対して、必ず反働がある。一面より見れば甲が原因にて、乙が結果なり。又一面より見れば、乙は原因にして、甲は結果なり。天地万物みなこの互対の働きなり。互対の考なれば、自己活動と云ふことが、愈々能く分る。

甲乙の關係で云へば、甲が乙に用く時に、乙が甲に働いて居る。然れば甲が甲に働き、乙が乙に各々が自に働いて居る。此の如く自己活動の考が明らかになれば、両々相對する。即ち真体の範疇を脱却して理想の範疇へ移るなり。

論法編第三 総念(理想)範疇。

惣念の範疇は自己活動の真相を顕す処の思想なり。其は前の二つの部分、即ち実在と真体と

の総合になるなり。實在の範疇では思想が別々になる。真体の範疇では思想が相関係して居る。今惣念の範疇へ来ては、其の別々のものが即ち関係を有して居るなり。関係一致の上に、別々の相違あることを明らかに顕す処の思想なり。勿論前の範疇に其のことが含んでなきに非ず。裏面に含んでありしなれども、明らかに顕れてなきなり。其が茲に至りて明らかに認めらる。即ち真体の範疇の最後に至りて、互対の範疇にて充分顕る様になりてあり。

其の顕るるに、主観、客観、理想等となりて、亦た細別するなり。ヘーゲル氏では自己活動の原理と云ふが大切なり。用き合ふと云ふのは、二つのものが別々に働くに非ず。一つのものが働くなり。スピノザ氏の本体は、即ち自己原因なり。

ライブニッツ氏は単体原子に神の予定和合を説明せり。

ヘーゲル氏では思想の順序を論立せり。之を宗教の上では、有限無限の関係で考へねばならぬ。真如万法の考も此の自己原因でなければならぬなり。同時同体の上に於いて、真如万法と云ふても、論理的に云ふと、自己的原因でなければならぬ。他の結果を生ずるも、自は他の結果にはならぬなり。前来皆な此の意味なれども、今此が明らかになれり。

(一) 主観的

第一主観的とは、今の自己的活動と云ふ処には、主観と客観と相分れて居る相あり。其に対すると、今理想と云ふは、一致関係の処なり。其の中で主観的とは所謂能縁の方を云ふ。所縁の方を客観とす。即ち一は心にして一は万境なり。

「主観—心—能縁—内界」

「客観—境—所縁—外界」 主観を内界とすれば、客観は外界なり。

其の主観の処に概念と云ふ用きあり。此が心の用きの極く根本なり。心の用きで概念的ならざるものなし。概念的とは、沢山のものに通じて、一致の点と、而も其の沢山のものの別々の点とを知つて、其の一致の点と別々の点とが、一個体の上に存すると云ふことを認むる。併し其の一致、差別、関係の三つの事柄が顕れてあるに、種々の度の差はあれども、一思想と云ふべきものは皆な此の規則に随つて居る。其の中で概念と云へば、先づ其の普通の点を表面にして居る。

概念惣念と云へば、馬ならば馬と云ふ通じて居る点を表面にして居る。併し其の概念は、普通の点のみに非ず。已に普通と云ふは、如何と云ふに、一個々々のものに、其々普く通じて居る。一個一個に通じて居ると云ふことが顕れねば、本当の用きはなし得ず。然れば判断に至らねば、概念の真の用きはない。

彼は牛なり、此は馬なりと、此彼と抑へた一個物に、馬なり、牛なりと云ふ概念を為した処でなければ、概念の用きはない。此が判断なり。

普通の心理学でも、已に知覚の処に判断あるなり。極く略な判断なり。判断は知覚を伸ばしたるものなり。

(此は馬なり、彼は牛なり)・・・概念で判断なり。判断でなければ概念の用きはなきものなり。某は人なりと云へば、某は一個人で、人は普通で、此で判断なり。普通を一個人に用かすなり。

判断は一個と普通の結合なり。然るに某氏は人なりと云ふ如きの判断、普通の中に一個あり、一個の中に普通あり、某氏の中に人あり、人の中に某氏あり。つまり一個と普通と相離れぬと云ふことは分る。(通常論理ではこう云はぬことあり。)処が其の結合は、ただ結合で、其の因拠が明らかにならぬ。

一個と普通と合せるならば、某氏は牛なりとも云ふべきに、然らざるは如何。即ちその理由を顕して、一個と普通の結合を明白ならしむるものが特殊と云ふものなり。

即ち特殊(因拠のこと)の媒介に依りて、初めて一個と普通の実地の関係が明らかになる。其を表示するのが推理式なり。たとへば智力あるものは人なり、某氏は智力あるものなり、故に某氏は人なりに於いて、即ち智あるものと云ふが特殊のものなり。特殊の媒介を用いた処が即ち推理なり。

形式上に云へば右の如くなれども、此の普通と云ふ処は、つまり絶対の処なり。即ち一物として漏す処なきが普通なり。即ち一切を作り出すが普通なり。けれども一切を造り出すと云ふ以上は其の一切のもの彼と此とを区別すると云ふことがなければならぬ。

区別せねば一切とは云へぬ。区別あるものを引括つて一切と云ふ。彼と此と異なり。甲乙丙丁異なる処が特殊なり。故に普通は特殊より顕るなり。其の特殊が顕れた上から云へば、特殊がありて普通あり、普通ありて特殊あり、相依つて居るなり。

絶対の心と云ふ時は、何もなければ、能縁の心、所縁の境と云ふ時は、能所相依つて居ると云ふ様な風なり。

然るに亦た其の普通と特殊が、其の儘互に同じとは云へぬ。普通が即ち特殊、特殊が即ち普通とは云へぬ。併し一個と云ふ処へ来ると、其が総合せらる。何故なれば、一個には普通の処と、特殊の処とあり。能縁所縁の用く処には、心もあり境もあり。心の用きには心もあり、境もある如し。普通特殊一個の思想の考は、此の如きものなり。ヘーゲル氏は通常アリストートル氏流の論理学を皆な此で云ふなり。

(二) 客観的。

論式の中に実は色々あり。完全なるは、分意論式なり。大前提の処に、賓属の処に、悉く皆ありとあらゆるものを列挙するなり。其になると、其の主辞に属すべきものを一つも余す処なし。而して其の賓属と云ふものが各各互に相依立して居ることを顕はす。其であるから此の論式の外に、何を求める必要もなきなり。この様に、一主体に其の賓性を具備して居るものが、即ち客観的實在のものとして云ふ。

即ち主体〔主観の誤りか〕より転じて、客観の惣念に移る順序なり。吾人の惣念上に於いて、客観的実体ありとするものは、一主体に其の賓性を具備したるものなり。(此はカント氏の論法の処に、理性の観念、正説論式の根底より進んで尋ねて、一絶対の無事情なり、乃至分意論式の頂上は天帝なり、等と云へる、今此の相なり。)

分意論式は、たとへば、甲は乙、或は丙、或は丁、或は……の如きなり。

客観的範疇の最も初は箇々別々独立の事物とか、或は個物とか云ふ観念なり。其の個物と云ふ観念のものは沢山あり、相並んで存在するなり。眼を開けば森羅万象と云ふ相なり。其に互に無関係の有様なり。之を即ち器械的と名づくるなり。

故に通常物理上の惣念は此の中に含んであり、知る可し。

処が事物と云ふものは、独立無関係のものに非ず。段々検するに、互に相牽引し、排斥し、色々に働き合つて居る。即ち宇宙間のものは、互に相聯絡して一体を為して居る。其が化成的の有様なり。此の結合離散して、相関係すると云ふが主眼なり。此が化成的なり。通常化学の惣念は皆な此の中に含まるなり。

処がこの相関係をなして居るものは、即ち其の関係の範囲に於いて一体を為す。即ち其の統一と云ふことがなければならぬ。さうすると色々の用きがある。其の用きには中心がありて、其の中心に対すれば外のものは手段となる。手段に対するときには中心は目的或は意匠となるなり。そこで第三の処には、結局的と云ふ考に到着するなり。

結局的となると、何か一つの中心の観念がありて、其によりて外の色々の用きが出来て居ると云ふ。

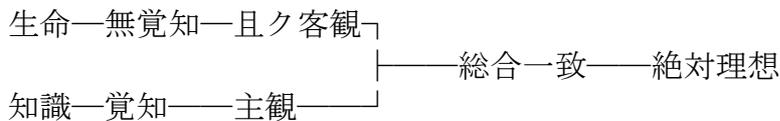
(三) 理想。

人間が色々の家道具等を造るに、意匠を具へ、目的を具へて、其に応じて手段をなし、様々の用き手段をなして居るなり。其の結局的と云ふ考になると云ふと、事物の内部に於いて、約(つまり)主客の両面が出来る。其の目的は主にして、手段は客なり。而すると、客観的に顕れて居る手

段と云ふものは、主観的の原理を根本として居る。けれども、其の主客が密接に關係して、客あればこそ主顕れ、主あればこそ客顕れて居ると云ふ都合なり。其の客と云ふものは別のものに非ず。主自らの用きなり。或は主自らの顕現なりと云ふ觀念に至る。其が即ちこの理想なり。自己活動を顕して居る處の總念なり。

其の自己活動の第一の表現は生命(或は生活)なり。動植物なども、生命あるものは自己活動のものなり。故に其の生命あるものには、先づ中心点即ち魂あり。樹の魂等と云ふものが、用きを作して居るなどと云ふ考を含んであるなり。處が唯だ生命と云ふ間は、実は主客具はりてあり乍ら、主客を覚知せず、其の主客を覚知するは、一段進みたる處にして、之を知識と云ふ。知識になると、自らを主とし、其に対して他を客とする。通常植物なども生命あれども、自己生命を有し乍ら知覚なきなり。動物已上は、生命知覚あり主客を弁ず。

此の主客は実は一体の両面なり。其れ故生命と知識の一致と云ふ處に至りて、初めて絶対の理想と云ふべきものとなる。



この絶対の理想に至りて、前の純有の理想は顕るるなり。

以上論法編終。

ヘーゲル氏哲学三大門中 第二 万有哲学

理想の表現するが万有なり。(此の表現は前の開発と異なる。)此の理想を主観として、万有が客観になるなり。即ち前の惣念が、思想上の抽象を脱して、実物と顕はれた處で、即ち外発したる處なり。其の大体上で云へば總念にありし如き一致は隠れてある。然るに其の万有の中を尋ねて見ると、終には其の中より精神が顕れて来る。靈性或は精神と云ふ段に移ることになる。

第一、器械学。

先づ初に器械学は或は之を重学とも云ふ。此はすべてのもの、ただ空間上にある處の物質と認める各々のものが、離れ離れになりて居る。併し其の中に幾分か統一の認めらるる處は、重力或は引力なり。そこで之に就いて考へて見ると、すべての部分を一中心点に關係して居ると見る。所謂重力の中心と云ふ處へ寄つて考へる。

さすれば幾分か統一が起るけれども、ただ重力の中心のみにて考へるは極く抽象の考にして、つまり分量のみにて、性質を度外視したることになる。物には各各性質、粘着性、弾力性等、又色、光、音等あり。其の性質が相寄つて物体を為す。其を考へねばならぬ。此は物理学に属するなり。性質を有する辺までを研究するなり。

第二、物理学。

物理学の中に於いて彼此の有様を考へて、彼の化学的作用に至ると一種の變り目が起る。其は化学的作用を以て今迄の性質を變化する、水素酸素が水となると云ふ如し。けれどもこれはまだまだ物と物との用きなり。處が其の用きと云ふものが、他に制御せらるる支配せらるると云ふ有様なり。即ち生活生命の為に支配せらるる。其を研究するが有機学なり。

第三、有機学。

有機学中、地質鉱物学では、其の生命の過去の現象を調べる。昔の植物、動物



等の化石せるが鉱物なり。其の過去の有様を探るに付いて、現在の有様が無論顕れて来るなり。そこで植物を研究する植物学、これ生命の初歩で、同化と生殖の現象を認むるに止まるなり。同化とは、動物植物と我が物と同じものにするなり。此の植物では、猶ほ充分の有機組織は顕れて居らぬ。どの部分を取りて見ても、其だけに一体をなして居る様な都合で、枝はそれだけで一つの樹となる。又根が枝となり、枝が根ともなる故に、部分と部分が充分に相依り、相扶けては居らぬ。其の有機組織の充分に顕れたるは動物界にして、此になると、前の同化生殖二用の外に、運動とか、感覚とか、持熱、発声と云ふ如き用きありて、其の他色々の精神的の用きありて、而して一靈魂と云ふものを見る。其ものは自由活動のものなり。故に外物に制せられず。故に万有学の範圍を脱して、精神界と云ふ一種別の範圍を造るなり。

ヘーゲル氏哲学三大門中 第三 精神哲学

主観的精神。

此は三部に分れて、其の主観的と云ふより始まる。前の靈魂、精神と云ふものは、此が万有の真髓なりしゆへ、万有の中に埋れてありしが、段々繫縛を脱して、自ら表発するに至れり。

第一に自由と云ふこと、他に束縛せられざる自由は大切に、其の自由の用きを顕すは実は種々の等級あり。先づ万有の中より顕れて初めて自ら認めた時には、つまり万有靈魂とか、或は万有中の精神とか云ふ内に包まれてある。其を研究するが人類学なり。此の有様の間はまた万有と同情を持ちて行く。そこで万有の色々の有様に感じて働いて、気候の変化、日夜の変化、地球の位地、人種の不同、其の他生活の様、身体の形状、と云ふ様な外形的の事情が、精神上に非常の用きをなす。非常の影響あるなり。其のみならず、猶ほ又其の人の天性が色々あるべし。又年齢或は男女両性情、又は精神の活不活等の事情によりて変化する有様なり。

依つて精神的部分は重(おも)に感覚なり。此も外物の刺戟に感ずるなり。其が段々進んで感情となるなり。刺戟上に精神が増すなり。其の上に又自己感情と云ふて、自己と云ふことを感ずる。この自己感情と云ふものは、約(つまり)自覚に至る第一着歩なり。其で今の自己感情より、再現知識等の種々の階級を経て、自覚の用きを為すに至る迄を、精神現象学の研究する処とするなり。

次に自覚と云ふ段になると、外物と自心とを區別して、自己にはどれだけの格段なる用きあるかを能く認めて、段々の覚知を明らかにして行く。其が階級を経て到着する点は、即ち自己の人格を認めると云ふ思想に至る。故に、自己は自由の用きを為すものであることを充分に認める様になるなり。其の中でも、初は我の自由の中には、他人の自由を許さぬ。即ち自己自由の覚知と他人の自由の覚知と衝突して和合せぬ。即ち我儘なる用きをなして居る間はいかぬ。其が進むと我と他人と同じものであると、他人はつまり我が外に顕れて在ると同じものであると云ふ処で、所謂普遍的合理的の性質に達する。之を研究するが心靈学なり。以上の如く主観的精神の中に人類学、精神現象学、心靈学の三部が分るるなり。

客観的精神。

右の如き合理の精神が、初にはただ理論的で用きありと認めるだけなるが、愈々其が明らかになると、唯に其のみにあらず、右の如く用き発動すると云ふ位地に立つ。即ち精神と云ふものが自由の意志に依りて、實際的の用きを為す。即ち精神が外部へ発動すると云ふ位地に立つ。其が客



觀的精神と云ふものなり。其の中、第一に法理学、即ち自由意志が客觀的に顕れて實際に普く認められる。其を權利と云ふ。精神の用きを顕し、自由を實際に一般に認めたるを權利と云ふ。そこで一個人と云ふものは、其の權利を行ふことが出来る上は、其の權利を所有する人、或は法人となる。其になると、一人と云ふと多人とがありて、其の間に或は財産上の關係が出て来る。唯だ一人では所有不所有と云ふことはない。其の財産を所有すると云ふに付いて、得有とか、讓与と云ふ色々のことが起る。

そこで人と人との間に契約が起る。此が段々進んで國家をなすの第一着歩なり。けれども契約が國家をなすとは云へぬ。一個人の上の財産の權利を認めるのみなり。けれども其の認め方がただ一人のみの用きに非ず。共同の用きに依りて認めるのである。故にそこに衝突が起る。即ち一個人の意志と、共同の意志との衝突あり。故に刑罰が起る。此は一個人の特別の意志に対して、共同の意志が其の用きをなすので、決して其に依りて人を誡めるの勵ますのと云ふ為には非ず。約り刑罰と云ふものでは、各々の人が自分の用きで自分を責めるのである。なぜかと云ふに、共同の意志には矢張り、自分の意志も入りてあり。故に其の意志が却りて自分の上に用くのである。(ここからは面白し。)刑罰は自が自分の上に用ゐて自ら責ると云ふことにもなる。自分独りで責めるにはあらず。一般の意志になりて責める都合なり。其の一般の意志と特別の意志と云ふものの間に反対がある。其の反対は、外へ顯れて居る處を刑罰と云ふ、法理の部に属す。

處が内界に入り込んで、主觀の方へ移された時には、道法と云ふものになる。道法の處では、意志の自由と云ふ用きによりて、自分の行を自分で決定する。即ち自分にて自分を支配するが道徳なり。即ち一個人として自分の悪しき方を、一般にあるべき正義に依りて務めて行くなり。只だ其の道徳は、ちゃんと箇条になりて居る。

規則を守ると云ふ様なことに非ずして、目的に従つて義務を果して行くと云ふことなり。其のことを分解して見ると、三つの元素あり。第一に決定と云ふ元素、第二に目的、第三に善と云ふ元素これなり。事物をなさんと欲するには、決定を要す。決定には目的なかるべからず。其所に善あり、善は特別の主觀的の意志が、普遍の意志と一致するを善と云ふ。(特別主觀的には、吾人銘々各々に異なりてあるものを云ふなり。其が普通の正しき道理に叶ふ處に一致するなり。特別意志が普遍意志を圧倒する如き不合理のものを悪と云ふなり。)此の如く主觀的即ち精神内に於いて善悪の意志が立つて居る間は、道徳の部に属する。其はただ心の内に存する丈のことにして、未だ現実に達しては居らぬ。其が現実に成りて主觀的が客觀的と一致する。其を倫理と云ふ。心の内に今存して、この様にせねばならぬと、未だ現実に外界へ顯れて居らぬ。此の顯はるべき表發せざる位を道徳と云ふ。其の表發せるを倫理と云ふ。實地に顯る時は、色々の貌になりて来る。其の第一に、一家族、此は結婚に依りて成立つ處の家族を云ふ。此の家族と云ふ範囲内に、夫々実行が顯れる。此に於いては結婚と云ふことが大切なる事實なり。其に依りて一つの道徳の実行が顯れる。

第二に家族が沢山殖えると、そこに一つの部落が起る。即ち家族が多く寄つてある一つの社會なり。其の社會には、一人一人が独立のものなれども、併し乍ら其の中の需用の一致に依りて法律の制限を受けて、而して統一せられてある。生命財産を大切に、互に保護するに依りて、需用供給の道が立つてあるなり。此の如く此の處では沢山の独立の人間を統一せられてある。けれども猶ほ中に於いては、一個人が主になりて居る。一個人一個人の生命財産の安全を要するが為に、共同の法律と云ふものに統一せられ、従ふと云ふ都合なり。

猶ほ其が一段進めば、第三に國家になる。これに至れば、一個人一個人の利害と云ふものが、倫理的全体と云ふ觀念の為に吸収せらる。一個人の利害を主とせず、國家全体の利害を主とする。此の如き國家が沢山ありて、世界全体の人類を作して居る。其の進行が万国史上の現象となる。其の時には、つまり人類の惣體に取りて、一精神の支配を見ると云ふ様な都合なり。一精神が、即ち絶対精神が大段落、第三の絶対的精神なり。(たとへばセミチツク人種、白人種と云ふものが、國家の拡がりたるなり。人種は何れかの國家よりひろがりて進み行きて人種となる。其の絶

対の統一の処が絶対的精神なり。)

絶対的精神

絶対的精神は、精神が客観的より主観的に自帰して居る。即ち絶対の理想を万法の真理と知ることが絶対の精神なり。精神が客観的に用いて居る其の外界にあるものの神髄は、前に云ひたる主観的の理想なり、然れば客観の神髄は主観の理想なりとするが、此の絶対的精神なり。

其の第一が美術なり。美術では客観的実体中に理想を直覚する。美術は彫刻、絵画、音楽を見聞して、ただ五官の認めたのみに非ず。其処に理想を見る。即ち美人の理想を見る。客観的の実物の上に、ちゃんと理想を見るなり。此の美術の中に、感覚の媒介に依りて理想を見るもの五種あり。第一に建築、此は其の形質の中に質が大いに勝れて居る。形は其れ程になきなり。故に理想の現れが少ない。二に彫刻、此は色々の形を得て理想の現し様が進んで来る。

三に絵画、此になると質の方は一片の方面に色々の形や彩色がありて、理想が一層多く顕る。四に音楽、此は空間上の関係はなくなりて、感覚もただ耳に感ずる処の結果に依りて、想像を動かすと云ふ。五に詩歌、前の音楽の如く、耳による感覚によると云へども、其が主に非ずして、其に依りて起る処の想像或は精神の感動が主となる訳なり。此の詩歌の中にも色々あるけれども、つまり此に至ると外物を感覚すると云ふ点は極く無力なり。其の詩歌より一転すると、宗教の区域となる。

第二に宗教。すべての個々別々の有限差別の上に、絶対の存在力を見る。即ち理想を見るなり。美術の処では実物上に理想を見る。宗教は其の特別の有限の差別を打ち消して、理想を見るなり。理想が直覚によらず、概念に依りて現る。此の宗教に三段あり。最も粗なるは東洋の万有教。此は水神、火神、木神、山神、風神等と云ふ有様に、万有の勢力を崇拝するものなり。二に靈性的個神の宗教。これに種類あり。ヘブリューの猶太教神、これは勢力の強き神にて、畏き人の如き神なり。次に希臘のジュピター神の如き情ある柔和の神なり。三に羅馬宗教神、勢力も智力も持て居ると云ふ道德の厳しき人の如き神なり。四(三の間違いだらう)に天啓宗教、即ち基督教なり。此に至ると其の内部の道理上のことは、純正哲学と異なるなし。けれどもただ、宗教と云ふ方では、歴史上の表現に現はれて在る。

処が哲学と云ふ処になると、惣念と云ふ形になるなり。即ち天啓宗教の歴史的表現の外形を取り去つてしまふたが、第三哲学即ち絶対哲学なり。

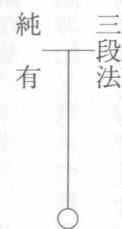
批評

ヘーゲル氏はカント氏の唯心と云ふ処の半分丈を見て、半分を捨てたり。或は又ヘーゲル氏は当時の経験的研究法に反対せりと云へり。或は又ヘーゲル氏は近世研究の事実を解釈出来ぬ処ありと。此等の批評は一もヘーゲル氏の哲学には妨げなし、ヘーゲル氏はカント氏の哲学の両部を取らざるべからずと云ふ義務もなし。経験法に従はねばならぬと云ふ責任もなし。又ヘーゲル氏の哲学以外の事実を以て来て見た処が事実の方に過あるやも保し難し。

故に此の如き批評は無効なり。ヘーゲル氏の外の人に関係はさて置いて、其れ自身の内部に不都合あれば指摘せねばならぬ。

故に吾人は今ヘーゲル氏の哲学を見るに、先づ第一の純有と三段法が一つであるか、二つであるか、若し二つとするならば、いずれが第一になるべきかなり。何れにしても、其の一つが他の方へ関係を及ぼすは、如何なる法に従ふべきか。若し一とするならば、其の一より如何にして多が開発するやと。如此く批評して見ると、猶ほ不充分的処あるやに思はる。

純有と三段法と一とするなれば、如何にして一から多が生ずるや。有から無になるは必然なれば、無から有になるも亦た然るべし。有無惣念が転と云ふは如何。三段法が別にあるならば、純有と二なる可し。三段法と二ありと云はば、上図の如くなる。即ち三



純有(三段法)
思想

段法から純有への移り行きが分らぬ。純有と三段法と並んであるならば、相対にして絶対哲学に非ず。絶対哲学ならば、何れかが一元ならざるべからず。然れば純有と三段法とのどちらが第一かと云ふ批難なり。

此の如く考へて見ると、前シェリング氏の両極論法、或は通常のアリストートル氏流の形式論法が、却りて正確なる様に見える。其は如何と云ふに、ヘーゲル氏の論法の好き処は云何なる点かと云ふに、反対が均同である、(或は均同が反対であると云ふてもよい。)即ち、有無相反対してあるものが、転化と云ふ思想に付いて見れば均同なり。

其を換言せば、何でも物は同異の両方面あり。即ち宇宙間のものは、一方より見れば、彼と此とが反面的に關係して居る。即ち相反対して居る。然るに又一方より見れば、彼と此とは正面的に關係して居る。即ち均等なり。此の如きことを大いに明らかにしたと云へば、ヘーゲル氏の論法は大いに得あり。故に初から二つ以上のものありと云へば宜しきなり。平等と云ふと差別と云ふと二つある。即ち正面と反面とある。初から二つ以上あり。其が又一つなりと云ふ。一が初から一に非ず。一の上に多あるなり。多の処に一あるなり。即ち不一不異と云ふべきなり。此の考が此処にあるなり。一にして多、多にして一と云ふ、これだけは動かぬ。森羅万象と思へば万象なり。真如と思へば真如、方法とすれば万法なり。これがヘーゲル氏の哲学の勝れたる処なり。平等差別同異を認めたがシュライエルマヘル氏の哲学なり。