



ヘーゲル『精神現象学』の成立過程の研究

栗原, 隆

(Degree)

博士 (学術)

(Date of Degree)

1984-03-31

(Date of Publication)

2008-11-25

(Resource Type)

doctoral thesis

(Report Number)

甲0467

(URL)

<https://hdl.handle.net/20.500.14094/D1000467>

※ 当コンテンツは神戸大学の学術成果です。無断複製・不正使用等を禁じます。著作権法で認められている範囲内で、適切にご利用ください。



ヘーゲル『精神現象学』の 成立過程の研究

栗原 隆

目 次

序論	自然と実体	2
I	美しきものの神話	5
II	美しきものの運命	14
III	美しきものの行方	22
第一章	懷疑と否定	34
I	シュルツェの思想は懷疑論から逸脱している	36
II	懷疑論は二律背反を立てる点で理性的と見做される	45
III	二律背反に於て有限者は自己否定を果てる	54
IV	懷疑は全的否定をめざし、理性的否定は規定的否定をめざす	62
第二章	無化と構成	73
I	信仰の炎の中で主観性は燃滅する	75
II	亡びのなかで生まれるもの	81
III	真理は無から立ち上る	92
IV	信ずるものは救われる、知るものだけが生き延びる	100
第三章	犠牲と承認	112
I	我々がその為のに生き、死ぬるもの	113
II	ただ心胸の内でのみ抱かれる	122
III	自らの分を知る時	130

IV	悉く己が心胸の墳墓に埋め	142
第四章	意識と経験	154
I	意識は謎めく	157
II	意識をめぐって独逸観念論は展開した	169
III	知をめぐり知は循環する	188
IV	意識は自らを経験する	199
結語	主体と歴史もしくは知者の旅路	221

註の部		233
	引用略号	234
	註	237
	参考文献	296
	欧文文献	301

あとがき		307
------	--	-----

» 序論 «

自然と実体

序

1790年代のイエーナ、シラー、ノヴァリス、シュレーゲル兄弟、そしてフィヒテ、シェリング、ヘルダーリンら、ドイツ・ロマン派を担う人々が集い、それは、さながら「ドイツ精神の第二の首都」⁽¹⁾であったという。そこには、知的文化の新たな「発酵する力」(Schiller, IV, 211)がみなぎっていた。しかし、1801年1月、既にシラーもフィヒテも去ったイエーナに、フランクフルトから遅れて来た青年がいた。ゲオルク・ヴィルヘルム・フリードリッヒ・ヘーゲル、30才。それは運命の導きであったのだろうか。父の遺産を手にして、哲学研究に打ち込もうとしていた彼は、当初「イエーナの文学的喧騒」(Br. 59)を避け、バムベルクにでも行きたい旨をシェリングに伝え、

紹介の労を依頼していた。そのヘーゲルが何故フランクフルトから直接イエーナに赴いたのか、その間の事情は定かではない。そして六年後に、シュレーゲルの思想を「文芸とも哲学ともつかぬ化け物」(III, 64)と呼び、シェリングの構想する絶対者と「すべての午が黒くなる闇夜」(III, 22)と批判する『精神現象学』が著されるなど、誰が予想したであろうか。我々でさえ、若き日のヘーゲルの思索と、所謂ヘーゲル哲学との間に連続性を見出すことは容易でない。しかし、イエーナ時代のヘーゲルの論稿を詳さに検討するならば、当時の哲学者達との対決を経る中でヘーゲル自身の哲学が形成されていく、そうした現場に立ち合うことができる。それは、青年時代の問題意識が哲学へと結実していく『精神現象学』への道であるとともに、絶対知に向かう『精神現象学』の道でもあった。イエーナ時代のヘーゲルの研究は、『精神現象学』の成立過程を明らかにするとともに、ヘーゲル哲学の

成立根拠を考察することに繋がるのである。

しかし、ヘーゲルが「学問に身を捧げに時」
(Br.97)に惹かれた銜、「芸術と学問が熱心に
独力で活躍する」(ibid.)イエーナは、ロマン派
のサークルが解体し、シェリングも、ニート
ハンマーも去り、「解放の光がどこからも差
して来ない」(Br.94)冬の時代を迎えた。そし
て『精神現象学』の本論が成立したのは、18
06年10月13日、ナポレオンのイエーナ入城と
いう時代の「荒波」(Br.121)の最中であった。
フィヒテ哲学に感激したフリードリッヒ・シ
ュレーゲルが、1800年『アテネウム』第三
巻第一部に発表した『文芸についての対話』
で、「灰色の古代は再び生き生きとし、極め
て微かな未来の兆しさえも既に現れている」
(KFSA, II, 314)と語った「若返りの世紀」(ibid.)は、
果たして、ヘーゲル哲学によって「曙光」(Br.
100)を迎えたのか、それとも再び「灰色に灰
色を重ねる」(VII, 28)ことになったのか。

I——美しきものの神話——

テュービンゲン時代、ヘーゲルがその思想的出発点に於て、民族宗教の構想に携わったのは、「我々の生活の最も重要な出来事の一つである」(I,9)宗教に、「国民Nationの精神を高揚、改良」(I,12)する作用を期待しにからである(Vgl.I,42)。その為に宗教は、「自然という美しい糸を自然に従って編んで、高貴な帯を編み上げる」(I,31)為に、「人間の感情の織物の中に入り込んで、行為の動機の一つとなり、その中で生き生きと活動的に証される」(I,16)のでなければならなかった。それは、「悟性と記憶」(I,13,17 u.19)にではなく、「心胸」(I,17 u.19)に、「実践理性」(I,17)に基づく、言わば「教義学Dogmatikに押し込められることの無い」(I,65)主体的宗教である。ヘーゲルの見るところ、「自然は、どんな人間の内にも、道徳性から生ずる一層繊細な感覚の種を植え付けておいた」(I,15)のである。しかし、それだけでは、「人間の自然は理性の理念を言わば孕ん

でいるに過ぎない」(I,11)。そこでヘーゲルは、
道徳性を一層高く活気付けることを、宗教に
求めたのであった。従って、「宗教を持つ」
(I,14)ということとは、「その人の心胸が自らの
自然・本性の内に、即ち人間の運命の内に神
を見、認識することである」(ibid.)とこれに。
このように、「人間の魂の自然をより良く識
る」(I,183)ことが道徳性の形成に繋がる、とヘー
ゲルは考えたのである。

だが、ヘーゲルが民族宗教の範を求めたギリ
シアの自然宗教にあっては、「出来してし
まって変えられないところのものの意向につ
いて、ギリシア人は註索することができなか
った。というのも、彼らの運命μοῖρα、彼らの
必然的な運ἀνάγκη τύχηは盲目だ、にからであ
る。しかし、この必然性に彼らは、ありとあ
らゆる諦念Resignationとともにすすんで服従し
たのであった」(I,36)。つまり、ヘーゲルは、
ギリシア人の間に、「変えようのない運命」
(I,44)と「鉄の如き必然性」(ibid.)として尊重し、

これに従う生き方を、即ち「運命への信仰、自然必然性への信仰」(I,18) に見たのであった (Vgl.I,100)。こうしたギリシア人の生き方に、我々は自然的統一を見ることが出来る。それに対しヘーゲルは、自然を尊重しつつ自覚的な統一を構成しようとする。ヘーゲルがテュービンゲンやベルンで思索をめぐらした問題は、統一国家の基盤となる「民族の精神」(I,42) を形成する為に、人間の自然を道徳的に教化することであった。「我々の自然そのものの内には、(中略)悪しき傾向を防ぎ、人間の最善なるものを促進する、という愛すべき感情が織り込まれている」(I,29f.)と見たからである。ヘーゲルにとって、自然は人間の内面にこそ広がっていた。「徳の独自の基礎は人間の理性の内に存する。そして人間的自然の地位、即ち人間的自然について要求される完全性の段階は、未成年の立場よりも高く措定されなければならない」(I,118)。

シラーも『人間の美的教育について』で、

「成年にあつて子供らしさを取り戻す」(Schiller, IV, 197) ところに、「實際の自然状態に於ては知らない究極目的と、當時はまだ為し得なかつた選択〔能力〕とを自分に与える」(ibid.) という理想的な状態を見る。つまり、理性によって「自然的必然性を道德的必然性に高める」(Schiller, IV, 196) ことを、シラーは「形成・教養」と見た。その際、近代の悟性が行なつたように、自然性を分割したり、美しき統一を廃棄したりすることなく、道德性を実現しなければならぬ。それは、人間の形成だけでなく、道德的社会を形成する課題でもあつた。シラーは、ヘーゲルの問題を暗示するかのよう、次のように述べていた。「時間の中の人間が理念の中の人間と如何に合致するかについては、二つの相違せる方法が考えられる。また同じように、国家が如何にして諸個人の内で自らを主張し得るかについても二つの相違せる方法が考えられる。(中略) 国家が個々人をアウフヘーベンするか、或いは個人が国家

になる、即ち時間の中の人間が理念の中の人間へと自ら高まるか、のいずれかである」(Schiller, IV, 199f.)。ベルン時代のヘーゲルは、明らかに後者の道を進もうとしていた。

統一国家が実現されない原因を、キリスト教に胚胎する実定的性格に見たヘーゲルは、これを剔抉するべく、『キリスト教の実定性』を書いた。しかしその執筆は、1795年11月から翌年4月29日まで中断されている。中断直前の箇所にて曰く。「自由から帰結する道徳性の法則にこそ帰依し得ると感じていた人々が、自分の信仰を自分の為だけに抱いたのではないならば、彼らは一宗派の創始者となったであろう。その宗派は教会によって抑圧されることはないなら、拡大していき、その原点から進み出れば出る程、またしても、その創始者の規則と律法だけが残った。この規則と律法は、その信者にとっては最早自由から生じた法則ではなく、またもや教会規則となったのである」(I, 187)。実践理性に則った主体的

で自律的な宗教も、それが理念としてではなく、現実実現されるなら、再び客体的で他律的な実定的宗教に変質してしまう。こうしたことに想到したヘーゲルは、実定性批判のアポリアに逢着したのではなかったのか。この中断期にヘーゲルが書いた『キリスト教の実定性・続稿』は、古典古代の共和国に国家の範型を求める点、文化が人間相互を、また人間の本性を分化してしまったと見る点、そして「我々の本性に於ける統体性」(Schiller, IV, 210)を回復することを目指す点など、シラーの『美的教育について』に励まされて書かれた観がある。ヘーゲルは、ドイツ人に共通する想像力の対象を「普遍的に人間的な自然」(I, 201)に求める。それは、民族固有の神話がキリスト教によって市民権を奪われてしまい、「迷信という名の独自の想像力の残滓」(I, 198), 「神話の残滓」(ibid.)が徘徊しているドイツに、「ドイツ人の根拠と根底から芽生えた独自の想像力」(I, 200)を蘇生させ、新たな神話を創る

試みであつたのか。

固よりヘーゲルは、チュービンゲン時代に於て既に、「宗教そのものと神話とを結び合わせ」(I,37) ことによつて、「想像力を花咲き誇らせる道」(ibid.) を拓くことを考えていた。

「想像力と心胸とが良い方向に向かうことは、宗教の対象が偉大で高貴であればある程、その宗教にとって重要なことである」(I,31)。想像力は人の心延の裏付けとなる、神話はそうした想像力の美しい所産と言えよう。

そして1796年初夏にヘーゲルの手で筆写されたと言われる『ドイツ観念論最古の体系プログラム』は、「我々は新たな神話を持たなければならぬ。だが、この神話は理念に奉仕しなければならぬ」(I,236) と告げる。理念とは、「一切を合一する理念」(I,235)、即ち「美の理念」(ibid.) である。『体系プログラム』に依れば、「結局、啓蒙された者と啓蒙されない者とは握手し合はなければならない。民族を理性的にする為に、神話が哲学的になら

なければならない」(ibid.)のである。こうした
論述は、『キリスト教の実定性・続稿』に於
て、「我々の国民の教養ある部分と無教養の
部分とに共通するような想像力の表象の同じ
領野」(I,199)が求められる議論や、共和国に「
人間がその為に生き、そして死んでもよいと
思うような普遍的な理念」(I,207)が実現されて
いた、とする議論に重なるものである。こう
して『体系プログラム』は、「精神の普遍的
な自由や平等が支配する」(I,236)よう、「理性
の神話」という「新たな宗教」(ibid.)を創始す
る必要のあることを告げて、閉じられている。

1800年にフリードリッヒ・シュレーゲルは、
『アテネウム』誌に発表した『文芸につい
ての対話』中の『神話についての議論』で、
ドイツの文芸の中心点として、新しき神話を
生み出す必要性を語っている。「そうでなく
ては永遠に意識されないものが、ここ〔神話〕
では、感性的に精神的に直観され、把握され
ているのである」(KFSA,II,318)。シュレーゲルに

依れば、「自然の織物に於て、至高のものが実際に形成されている」(ibid.)という点に、新しき神話の新しきがある。「古き神話は、すべて若々しい想像力の最初の開花であって、感性界の最も身近なもの、最も生き生きとしたものに直接結びつき、それに倣って形成されていた。だが、新しき神話は逆に、精神の最も深い深淵から汲み上げて形成されなければならない」(KFSa, II, 312)。シュレーゲルは神話に「無からの新たな創造」(ibid.)を見る。そして、新しき神話が「精神の最も深奥なる深淵」(KFSa, II, 313)から誕生しつつある实例を、「世紀の偉大なる現象、即ち觀念論」(ibid.)に見るのである。ここで語られた觀念論とは、スピノザ哲学と併せ捉えられたフィヒテ哲学を意味している。しかし、1800年から1801年にかけてイエーナ大学でシュレーゲルが、「[意識を境地とする——(Vgl. KFSa, XII, 5)——フィヒテの]反省哲学の体系と、[無限者を境地とする——(Vgl. KFSa, XII, 5)——スピノザの]思弁

哲学の体系とを結合」(KFSA, XII, 29)して「無限者の意識」(KFSA, XII, 6, 11, 17 u. 24)に達するべく、「意識の歴史」(KFSA, XII, 29 u. 46)を叙述する『超越論哲学講義』⁽³⁾を行、に時、自ら新しき神話を完成せようとしたのであろうか。それともヘーゲルが新しき神話を完成し得たのであろうか。

Ⅱ—美しきものの運命—

1798年夏から1800年にかけて書き継がれた『キリスト教の精神とその運命』は、「自然状態の喪失に次いで生じた粗野な状態が、破壊された合へへとさまざまな方法で還歸せんと努めた重要な時期」(I, 274)について、エグヤ民族の伝承とギリシア神話とを比較することから始ま、ている。ノアもニムロデも、大洪水の後、支配関係の内に人々を再合へし、自然との敵対関係を固定した。それに対し、ギリシア神話のデウカリオンとピュラは、大洪

水の後、自然と宥和し、「美しき国民」(I,277)の始祖となった。フランクフルト時代のヘーゲルは、しばしばそうした「美しき合一」(ibid.)に思いを馳せる。しかし、ドイツ民族に影響を及ぼしたのは、エダヤ民族の運命であった。ヘーゲルは、そうした民族の運命を宥和しようとする「美の精神」(I,292)の持ち主、つまり「人間をその人の全体性に於て回復しようとした一人の男」(I,324)としてイエスを描く。

運命も、また律法や義務の命令も、人間的・自然の分裂を前提する。それに対しヘーゲルは、生ける自然の合一をもたらし、自然の全体性を回復する作用を求めたのである。

「憂は、罪を犯した者と運命を宥和するだけでなく、人間と徳とをも宥和するのである」(I,359)。しかし、言わば疎外された苛酷な状況は、憂によって宥和され得たであろうか。ヘーゲルの筆致は、決して明るくない。

「敵対せる生の威力」(I,344)に対処する場合、闘う態度と忍従する態度の二つが考えられる。

いずれの場合も、自らの権利に固執しつつも、「権利の概念とその現実との矛盾」(I,348)に巻き込まれている。闘う場合は、自らの権利が他者において別のものとして考えられているという矛盾、そして忍従する場合は、「自らの権利を認識しながらも、現実によりそれを確保する力を持っていないという矛盾」(I,347)である。それに対し、「勇敢さと受動性という二つの対立的なものの真実は、魂の美しさに於て合一されるのである」(I,349)。美しき魂は愛によって満たされているが(Vgl.I,359)、愛は権利を何ら顧慮しない(Vgl.I,328)からである。他者によって侵害された権利を自ら放棄する美しい魂にあって、勇敢さについては「生は残るが対立はなくなり」(I,349)、受動性については「権利の喪失は残るが苦痛は消失する」(ibid.)だがここに、ヘーゲルが求めようとした「権利の喪失や闘争を超える生き生きとした自由な高揚」(ibid.)は在るであろうか。

世界に対する美しい魂の態度は、時には、

「自らを保持せんとして自らを無化する」(I, 350) ことに繋がる。それこそまさに、ヘーゲルの見たイエスの運命であった。イエスにあって、「最高の自由は魂の美しさの否定的属性である。言うなれば、自らを保持せんが為一切を断念し得る、ということである」(ibid.) こうした自己否定に生きる美しい魂の持ち主が、「悔い改めよ、神の国が近づいている」(I, 397) と宣べ伝えたにもかかわらず、ユダヤ人の間に「生命の火花」(I, 397)はなく、「生の美しさ形態はすべて、その最も美しいものでさえ汚されているので、イエスはそのいずれにも関わる事ができなかった」(Nohl, 326G)。関わる事ができないという以上の葛藤はあるだろうか。残されている手立ては、関わるうとした方が身を退くことしかない。結局、イエスは、「彼の民族の運命全体と衝突する限り、彼は(中略)それに対して受け身の態度をとる」(I, 399) ようになる。つまり、ユダヤ民族と運命を共にして彼自身の魂の美しさを犠牲に

するのではなく、「彼の自然と世界・世俗とを分離」(I,401)することを選んだのであった。結局、運命を宥和せんとそれに対峙する時、美しい魂の愛は、自らの内に引き籠らざるを得なかった。「すべての運命からの愛の疎隔こそ、まさに愛の最大の運命なのである」(I,397)と言われる所以である。だが、イエスは美しい魂の持ち主でありながら、「単に自分の為だけに夢想する夢想家」(I,405)ではなかった。従って、イエスは、自ら求めたことではなかったが、結果的には「ユダヤ人とともに生きることを拒否するものの、しかし同時に、自らの理想を以て彼らの現実と闘う」(ibid.)ことになった。こうしてヘーゲルは、美しい魂が矛盾の最中で引き裂かれていくことを示したのである。

シラーは『美的教育について』で、「芸術家は時代の息子である」(Schiller, IV, 215)と書きながらも、「高貴な自然よりも生き延びる」(Schiller, IV, 216)高貴な芸術を生み出すべく、「

君の世紀とともに生もよ、だがその産物とならないように」(Schiller, IV, 217) と求めた。この言葉に導かれて描かれたかのようなヘーゲルのイエスは、その時代との乖離故に、悲劇を迎えることになったのである。ヘーゲルは、

「神からの疎外と神との宥和の連関を他ならぬ自然に見出した」(I, 354) 男としてイエスを描いた。それはヘーゲル自身の姿をも映していた。それだけに、「〔無垢なる〕自然が破壊され、聖なるものが汚されなければならない」ということは、美しい魂にとって、最も深く、最も聖なる悲哀であり、最も不可解な謎なのである！」(I, 385) と書く時、これはそのまま、ヘーゲル自身の慨嘆でもあった。

しかし、自然の美しき統一は、今や分裂している。しかもその分裂は、無限者と有限者、神的なものと制限者、全体と個などに渡る。こう見定めた時、今度は、そうした分裂を踏まえた上で再び合一することが課題となる。

「失われたもの、分裂したものは、全一性へ

の還歸によつて、幼な子のようになることによつて再び獲得されるのである」(I,386)。ここで語られているのは、「人間がそこから生まれて來た神性への還歸」(I,389)を行ない、「自らの諸制限を脱却し、様態をアウフヘーベンして全体を回復する」(I,389f.)という「人間の展開の循環を完結する」(I,389)ことに他ならない。これを自覺的な統一の回復と見てよい。ヘーゲルはそれまで、人間的な自然と神的な自然とが區別されるところに、実定的な要因を歸してゐた。⁽⁴⁾しかし、そうした宗教に於ける実定的な性格の淵源を遡る研究は、「有限者と無限者との關係についての形而上學的考察」(I,225)として行なわれべきことを、『1800年体系断片』成稿の十日後、1800年9月24日に稿を起こされた『キリスト教の実定性・改稿序部』でヘーゲルは表明する。『キリスト教の精神とその運命』でもヘーゲルは、次のように述べていた。「無限者と有限者との連関は確かに聖なる秘密である。というのも、

この連関は生そのものだからである。生を分離する反省は、生を無限者と有限者とに區別することができるのである」(I,378)。こうして生の哲学を展開したのが、『1800年体系断片』であった。生を「結合と非結合との結合」(I,422)と見て、ヘーゲルは個体と全体とを生によって「有機体」(I,419)の内に連関付けたのである。ヘーゲルは、「有限的生の無限的生への高揚」(I,425)を宗教に求める一方、哲学を、「一つには〔思惟と〕非思惟との対立、一つには思惟するものと思惟されるものとの対立」(I,423)を招来するものとして規定する。ここで語られる哲学とは、「理性自身が無限者であることによつて生ずる錯覚を認識しなければならず、かくして真の無限者を理性の領域外に指定しなければならない」(ibid.)とされるところから、カント哲学を意味していることがわかる。また、マクベスの所業を想起させるかのように(Vgl.I,297)、「あらゆるものに対立し、その上に立っている自我が至福を感じ

るという時代の現象は、人間になることのできない絶対にフレムトな存在者に依存するという現象と根本的には同じである」(I, 427) とフイヒト批判が行なわれる。つまり、反省哲学に抗して、宗教的生の立場からこの論稿は書かれているのである。

しかし、反省を斥けるなら、そこには同じように対立構造が残ることになる。そこで、反省や分裂を、その内から克服していくことがヘーゲルの課題となる。最初の著書、『フイヒトとシェリングの哲学体系の差異』の挿尾に於てヘーゲルは、「分裂せるもの双方を自らの内に編み合わせ、かつ双方を同等に母の如く措定する理性によって、有限者と無限者との同一性を意識することに向かつて、つまり知と真理とに向かつて努力する」(II, 138) とここに、哲学を捉えることになるのである。

Ⅲ—美しきものの行方—

1800年11月2日、シェリングに宛てて、フランクフルトを離れる決意を伝え、バムベルクへの紹介の労を依頼した書簡でヘーゲルは、「青年時代の理想は反省形式に、同時に一つの体系へと変化しなければなりませんでした」(Br.59)と書き送った。美しき自然は失われたものとなり、生ける主体的なものは分裂した片割れとなった。砕け散った理想は、どのような形で体系の中へと織り込まれて行くのであろうか。

イエーナ時代のヘーゲルの思索は、大きく二種に区分される。シェリングと共に1802年1月から1803年5月まで編集・発行していた『哲学批判雑誌』を中心に行なわれた同時代の哲学に対する批判活動と、講義の中で語られ、1803年以降顕らかになる体系構想とである。しかし、ヘーゲル哲学の内実を成す思索は、批判活動の中で育まれて行くのである。

1801年1月イエーナに赴いたヘーゲルは、初秋に『フィヒテとシェリングの哲学体系の

差異』⁽⁵⁾を上梓する。そこには、『精神現象学』に到るヘーゲルの思索の展開を予想させる萌芽が含まれていた。ヘーゲルは、「分裂エアウフヘーベン」(II, 95 u. 96)し、「意識の有限性を克服して、意識の内に絶対者を構成する」(II, 19)ことを哲学に求めた。「一定の宗教に於て人間はあらゆる分裂を越えるが、(中略)そうした宗教に於て自らを形成するような至高の美的完全性は、ただ一定の形成段階までは(中略)有効であり得た」(II, 23)と語る時、ヘーゲルは自らの若き日々の思索に一つの決算をつけたのであった。「形成・教養が広範に栄えれば栄える程、生の諸表出の展開はますます多様になり、そこに分裂が絡み合うことにもなる」(II, 22)。文化が分化であるかのように、無垢の美しき自然が歴史的に教養・形成されるにあたり、分裂が宿命であることをヘーゲルは承認する。「必然的な分裂が生の一ファクターである」(II, 21)。分裂した絶対者を当代の反省哲学や常識哲学が絶対者とし

て位置付けるに到つて、ヘーゲルにとって分裂は「時代の運命」(II,33)であつた。しかし、ヘーゲルのみるところ「分裂が哲学の欲求の源泉なのである」(II,20)。「哲学がその時代から出現するのは勿論であるが、(中略)時代の混乱に抗して人間を人間自身の内から再建する為に、そして時代が引き裂いてしまった統体性を保持する為に現れる」(I,120f.)。それには理性が「意識という有限性の連鎖を脱却して、自らを同一性へ、そして真なる無限性へと再構成」(II,11)することが必要であつた。

1802年1月、『哲学批判雑誌』第一巻第一分冊にヘーゲルは『哲学的批判一般の本質』を発表した。そこでヘーゲルは、「哲学の理念が哲学の学的体系へと彫琢されていく領域を判明にすること」(II,174)を批判の要件とする。つまり、「真なる哲学の根拠と基盤とが批判の掌中で自ずから形成され得て、静かに立ち現れる」(II,170)ところに哲学的批判の意義が在つた。ヘーゲルは、「全く独自で新しい体系

を虚構する独創性によってのみ、自らを告知しなければならぬと思っている」(II, 177) 「自己思惟」(ibid.) を、「哲学の理念を欠いにお喋り」(II, 176) と見做す。ヘーゲルのみるところ、「哲学がただ一つであり、一つでのみあり得るのは、理性がただ一つであるということに基づいているのである」(II, 172)。従って、独自の哲学などというものがあることとは、そこでは絶対者が主観的なものとして考えられている証左に他ならないのである(Vgl. II, 172)。それに対して、「客観的な評価としての批判がおおよそ可能であるのは、理性の真理並びに美しさが唯一つであることによる」(II, 173)。むしろ、「哲学的批判に於ては、哲学そのものの理念は条件とも前提ともなっている」(II, 171)。こうした哲学の理念に根差し、そして客観的な妥当性を持つことによって、「哲学的批判は哲学そのものに他ならない」(ibid.) と語られたのである。

このような批判の対象とされたのは、「主

観性もしくは制限性によって濁らされた哲学
 の仮象」(II, 175)である。つまり、有限性を承認
 し、無限性を思想として要求するという風に
 「制限されたものを救済すること」(II, 181)を特
 徴とする「我々の最近の哲学的文化」(ibid.),
 即ち「反省文化」(II, 181; Vgl. II, 298)であつた。更
 にヘーゲルは、啓蒙主義に見られるような、
 哲学を通俗的にしようとする思潮にあつては、
 「最も美しいものと最善のものは運命を免れ
 得なかつた」(II, 183)と見て、敢えて「哲学とい
 うものは、その本性上、何か秘教的なもので
 ある」(II, 182)と批判する。とはいえヘーゲルは、
 批判に、「制限性を純粹に否定的に粉碎する
 ことではなく、真なる哲学へ入門する道の準
 備」(II, 185)を求めたのであつた。その道は、制
 限されたものの自己否定によってこそ拓かれ
 るものなのである(Vgl. II, 178)。『差異論文』で
 もヘーゲルは、「反省を理性にする反省の最
 高の法則は、反省の〔自己〕無化なのである」
 (II, 28)と述べていた。絶対者は、こうした制

限されたものの自己否定を通して再構成されるものなのである。

『哲学批判雑誌』に掲載されたヘーゲルの論稿は、いずれも有限者の自己否定を問題としていた。そして当代の哲学思想を、主観主義として、或いは有限者に確実性を求める独断論として論難した。それは、「人間的精神の形成の行程に於ける近代の開始という重要な時期」(II, 121)の機縁となった「哲学的革命」(II, 9, 121, 134 u. 430; Vgl. Br. 21, 23 u. 28)を、ラインホルトのようにその終熄宣言をするのではなく、徹底的に遂行することでもあった⁽⁶⁾。

1802年7月の『信と知』⁽⁷⁾掉尾でヘーゲルは、存在の独断論が思惟の独断論に、客観性の形而上学が主観性の形而上学に改造された「全面的な哲学の革命によって、古き独断論と反省の形而上学とは差し当たり、ただ内面的なものという色彩、もしくは新しい流行の文化という色彩を帯びたに過ぎなかった」(II, 430)と述べた。ヘーゲルにとって哲学の革命は、不

飛ではなかつたにせよ、却つて幻滅をもたらしに過ぎなかつた。「主観性のこうした形而上学は、(中略)カント哲学、ヤコービ哲学そしてフィヒテ哲学に於て、その形式の完全な円環を遍歴し、(中略)形成を完了してしまった」(II, 430f.)。それに対してヘーゲルは、自らの哲学こそ時代の哲学であるという自負を込めて、「真なる哲学が、こうした〔主観性の形而上学の〕教養・形成から蘇生し、教養・形成の諸有限性の絶対性を無化しつつ、(中略)同時に完全な現象として自らを呈示するという外的な可能性」(II, 431)が整ったことを告げるのである。この真なる哲学とは「絶対者の哲学」(II, 432)に他ならない。

1805/6年の所謂『実在哲学(II)』でヘーゲルは、「絶対者を認識する」(GW, VIII, 286)哲学に、〈自己〉の知を、そして「自然の知」(GW, VIII, 287)を捉えた。「回復された直接性」(GW, VIII, 286)、「回復された自然」(ibid.)は、哲学によつて呈示され得た。ヘーゲルに依れば、哲学知に於

て把握されたのは、「民族精神」(ibid.)、即ち「存在する絶対精神」(ibid.)なのである。「この精神〔自己自身をめぐる民族精神〕が個々人の本性・自然なのであり、彼らの直接的な実体なのであり、この実体の運動及び必然性なのである」(GW, VIII, 254)。哲学する主体だけが、自らの本性・自然を、そして実体を把握し得るのである。

既に『自然法論文』⁽⁸⁾でヘーゲルは、「実体は絶対的で無限である」(II, 457)と述べていた。そして、無限であるということの内に神的自然の必然性もしくは現象も含意されているといふ(Vgl. II, 457)。こうした自然を実体として捉える観点(Vgl. II, 457)は、スピノザに通じるものである。固より、ヘーゲル自身、スピノザの実体に絶対者の表現を見ていた(Vgl. II, 10)。1804/5年の『イェーナ形而上学』にてヘーゲルは、絶対精神の出自について次のように述べている。「無限性は、かくして直接的には、まさに自我を見出す反省と自我そのものであ

る反省という、換言すれば、まさしく自らを見出す反省と、自らを見出すが故にまさしく自己である反省という二つの反省の統一なのである」(GW, VII, 164)。思惟と存在の合致した自己意識にヘーゲルは絶対精神の成立を捉える。それは、主体の内に実体を見出すことである。そしてその為にも、主体の制限性が克服されなければならなかったのである。1803/4年の所謂『イェーナ実在哲学(I)』でヘーゲルは、「理念としての精神を構成する、そして絶対的な自己同等性に、絶対的な実体に到達する」(GW, VI, 268)ことを「哲学の第一部」の課題としていた。『イェーナ形而上学』では、「理念としての絶対精神」(GW, VII, 177)の生成は形而上学の問題領域にあるとされた。しかし、形而上学にあって、「自らの他者に於て自己を見出した精神」(GW, VII, 178)は、まだ「我々にとって」絶対精神であるに過ぎず、「自己自身で絶対精神であるのではなく、或いは自らを絶対精神として認識したのではなかった」(GW, VII,

177) 。従って、絶対精神の構成を以て哲学が
目的を達するのでは決してなく、むしろそれ
を端緒として始められるとされた。イエーナ
時代のヘーゲルの諸論稿は、こうした哲学へ
の準備過程を成すものであり、また『精神現
象学』もそこに定位されていたのである。

No.	Name	Address	City	State	Zip	Phone	Remarks
1	...	...	...	...	...	...	...
2	...	...	...	...	...	...	...
3	...	...	...	...	...	...	...
4	...	...	...	...	...	...	...
5	...	...	...	...	...	...	...
6	...	...	...	...	...	...	...
7	...	...	...	...	...	...	...
8	...	...	...	...	...	...	...
9	...	...	...	...	...	...	...
10	...	...	...	...	...	...	...
11	...	...	...	...	...	...	...
12	...	...	...	...	...	...	...
13	...	...	...	...	...	...	...
14	...	...	...	...	...	...	...
15	...	...	...	...	...	...	...
16	...	...	...	...	...	...	...
17	...	...	...	...	...	...	...
18	...	...	...	...	...	...	...
19	...	...	...	...	...	...	...
20	...	...	...	...	...	...	...
21	...	...	...	...	...	...	...
22	...	...	...	...	...	...	...
23	...	...	...	...	...	...	...
24	...	...	...	...	...	...	...
25	...	...	...	...	...	...	...
26	...	...	...	...	...	...	...
27	...	...	...	...	...	...	...
28	...	...	...	...	...	...	...
29	...	...	...	...	...	...	...
30	...	...	...	...	...	...	...
31	...	...	...	...	...	...	...
32	...	...	...	...	...	...	...
33	...	...	...	...	...	...	...
34	...	...	...	...	...	...	...
35	...	...	...	...	...	...	...
36	...	...	...	...	...	...	...
37	...	...	...	...	...	...	...
38	...	...	...	...	...	...	...
39	...	...	...	...	...	...	...
40	...	...	...	...	...	...	...
41	...	...	...	...	...	...	...
42	...	...	...	...	...	...	...
43	...	...	...	...	...	...	...
44	...	...	...	...	...	...	...
45	...	...	...	...	...	...	...
46	...	...	...	...	...	...	...
47	...	...	...	...	...	...	...
48	...	...	...	...	...	...	...
49	...	...	...	...	...	...	...
50	...	...	...	...	...	...	...
51	...	...	...	...	...	...	...
52	...	...	...	...	...	...	...
53	...	...	...	...	...	...	...
54	...	...	...	...	...	...	...
55	...	...	...	...	...	...	...
56	...	...	...	...	...	...	...
57	...	...	...	...	...	...	...
58	...	...	...	...	...	...	...
59	...	...	...	...	...	...	...
60	...	...	...	...	...	...	...
61	...	...	...	...	...	...	...
62	...	...	...	...	...	...	...
63	...	...	...	...	...	...	...
64	...	...	...	...	...	...	...
65	...	...	...	...	...	...	...
66	...	...	...	...	...	...	...
67	...	...	...	...	...	...	...
68	...	...	...	...	...	...	...
69	...	...	...	...	...	...	...
70	...	...	...	...	...	...	...
71	...	...	...	...	...	...	...
72	...	...	...	...	...	...	...
73	...	...	...	...	...	...	...
74	...	...	...	...	...	...	...
75	...	...	...	...	...	...	...
76	...	...	...	...	...	...	...
77	...	...	...	...	...	...	...
78	...	...	...	...	...	...	...
79	...	...	...	...	...	...	...
80	...	...	...	...	...	...	...
81	...	...	...	...	...	...	...
82	...	...	...	...	...	...	...
83	...	...	...	...	...	...	...
84	...	...	...	...	...	...	...
85	...	...	...	...	...	...	...
86	...	...	...	...	...	...	...
87	...	...	...	...	...	...	...
88	...	...	...	...	...	...	...
89	...	...	...	...	...	...	...
90	...	...	...	...	...	...	...
91	...	...	...	...	...	...	...
92	...	...	...	...	...	...	...
93	...	...	...	...	...	...	...
94	...	...	...	...	...	...	...
95	...	...	...	...	...	...	...
96	...	...	...	...	...	...	...
97	...	...	...	...	...	...	...
98	...	...	...	...	...	...	...
99	...	...	...	...	...	...	...
100	...	...	...	...	...	...	...

» 第一章 «

懷疑と否定

——ヘーゲル『懷疑論論文』の研究——

序

1802年3月、シェリングとヘーゲルが共同で編集・発行していた『哲学批判雑誌』に発表されたヘーゲルの『哲学に対する懷疑論の関係——懷疑論の諸相の叙述及び最近の懷疑論と古代の懷疑論との比較』（以下『懷疑論論文』と略記）は、当時カント批判で名を売っていたG. E. シュルツェの新著『理論哲学批判』に対する論駁を骨子としている。ヘーゲルは、シュルツェの用いたテキストでもあるセクストゥス・エムピリクスの『ピュロン哲学綱要』に則り、シュルツェの懷疑論が本来の懷疑論から逸脱したものであることを証す。こうした批判的論述に加え、ヘーゲルは自らの懷疑論把握をも開陳し、懷疑論の思

索態度を哲学への第一段階として評価するのである。

周知の如く、イエーナに於てヘーゲルは、『差異論文』を上梓したのをはじめ、『哲学批判雑誌』に『哲学的批判一般の本質』や所謂『常識批判論⁽¹⁾』を発表し、活発な執筆活動を開始していた。当時、ヘーゲルの思索の基軸を成していたのは、デカルト以来の近世哲学の主流である二元論哲学を、時代の分裂状態の根源として批判する一方、二元論的対立を解消して統体性の再建をめざすべく思索を進めることであった。それは、自らの哲学を新しい時代の哲学として位置付けることでもあった。こうしたヘーゲル哲学の醸成期に『常識批判論』に続いて発表された『懐疑論論文』は、ヘーゲル自身の哲学の形成にとって本質的な意義を有している。弁証法の核心を成す自己否定の論理が、その姿を明らかにして来るからである。ヘーゲルは、この自己否定の論理を懐疑論から摂取しようとした。つ

まり、懷疑論を哲学の一側面として受容しようとしたのである。この点で『懷疑論論文』は、『精神現象学』の自己意識論や『哲学史講義』に於ける懷疑論の叙述とは全く異な、た屹立した地歩を占めているのである。⁽²⁾本章の課題は、『懷疑論論文』で確立される自己否定の論理を明らかにすることになる。

I—シュルツェの思想は

懷疑論から逸脱している—

「スケプシス」が本来、「考察」や「研究」を意味する言葉であったことは、多くの論者によって指摘されている。事実、セクストゥスは、独断論者及びアカデメイア派から懷疑論者を、真理を探求し続けるという点で区分している(Vgl. Sextus, I, 1ff.). 一つの定説に固執せずに考察し続けることは、他の判断を立てることから始まる。しかし、懷疑論は、一つの判断と他の判断との間を「あれか——これか」と単に動揺することを以て旨とする学説

では決してない。ヘーゲル自身、『哲学史講義』では次のように語っている。「人は懷疑 Skepsis を疑いの教え Lehre des Zweifels とか、疑り深いこと Zweifelssucht と訳すべきではない。懷疑論 Skeptizismus は疑い Zweifel ではない。(中略)ウタガイ Zweifel はウガイ Zwei から由来し、二つもしくはそれ以上のものの間を行ったり来たりすることである。(中略)それに対し、懷疑論は、一方に対して他方に対して無関心なのである」(XIX, 371)。「懷疑論によって用いられるドイツ語の表現『疑い』はいつも歪曲されていて不適当である」(II, 224)、という『懷疑論論文』に於ける論述は、上述のような文脈で捉えられなければならない。

しかし、或る事柄について、一つの判断とともにそれに対立する他の判断を立てることは、自己撞着を招来する。懷疑論はむしろ、この自己撞着故に判断を中止し、その結果、平静心を得ることを目的としていた。判断を中止するならば、如何なる事態も在るところ

のものとして受け止められる以上、何も忌避すべきものはないからである。懷疑論が懷疑を向けるのは、「現象そのもの」の存在の事実問題ではなく、「現象に与えられた説明」(Sextus,X,19)なのであり、「感覚——印象についての判断」(Sextus,XII,26)なのである。

それに対し、シュルツェはむしろ、「意識の事実」にこそ認識の确实性を見出したのである。「さて、我々の意識の範囲内に現存するように与えられているものの実存は、全く否み得ない确实性を持っている。(中略)というのも、かかる疑いは、意識なしでは生起しないが故に、自分自身を無化し、それ故無となるであろうからである」(KdtP,51;Vgl.II,220)。シュルツェは、确实と見做した客体の認識、意欲の表出、快や不快の感情という三種の意識の事実(Vgl.KdtP,52)に基づいて、哲学を、理論哲学、実践哲学、美学に区分する。つまり、人間理性を空虚である(Vgl.KdtP,XI)とし、哲学的認識を意識の証言によって拓かれる(Vgl.KdtP,

53)と考へたのである。それ故、意識の範囲外に存する対象については、認識の確實性を云々することは勿論、認識することさえできない。ヘーゲルの論述を引くなら、シュルツェの懷疑論は「理性的なものを、我々の意識を越え出て存在している諸事物として、即ち何らかの実存しているものとして、意識に端的に對立しているものとして、把握するのである」(II, 219)。固よりシュルツェは、「制限的な実存について、その最高の根源たる無制限的な根源を求めようとする」(KdtP, 21) 理性の欲求なるものを斥け、この欲求を充たす手段としての理論哲学を批判するのである。

無論、「否み得ない確實性を意識の諸事實に歸せしめる懷疑論は、古代の懷疑論者達が我々に与える懷疑論の概念と殆んど調和しないのである」(II, 222)。こうしたことをシュルツェ自身も認めている、とヘーゲルは指摘する。ヘーゲルは言う、「〔本来の〕懷疑論者達はあらゆる知覚に対して、否み得ない確實性を

帰することなく、単なる仮象であると言明した」(II,224)のであり、「本来の初期懐疑論者達の十箇条の言い回し〔トロポイ〕は、感性的知覚の不確実性のみには当てはまったのである」(II,225)と。こうしてヘーゲルは、感性的な認識にこそ確実性を見出したシュルツェの懐疑論を、本来の懐疑論から逸脱したものであることを証すのである。

認識と意識の事実という主観性に留め置いた懐疑の不徹底さを剔抉するヘーゲルの論点は、自らの基盤にもその矛先を向ける懐疑の徹底を求めることによって、有限性と主観性とも超克することになった。ヘーゲルは、懐疑が「自分自身をも包含し(中略)アウフヘーベンする」(II,231; Vgl. Sextus, I, 14 u. I, 206)ことに注目する。それに対しシュルツェは、自らの懐疑そのものも疑わしいという懐疑の自己否定を説いたアルケシラオスを、疑いが「理性の適用を一切失ってしまった仕事」(KdtP, 608; Vgl. II, 231)に貶められるとして、懐疑論者から区

別する。シュルツェはその根拠として、「セクストゥスも（『ピュロン哲学綱要』I,XXXIIIで）アルケシラオスの教説を懷疑論から区別しようとしている」（KdtP,608;Vgl.II,231）ことを挙げる。しかしヘーゲルは、「懷疑論者達の主張と、懷疑的表現は自分自身を自らの内に包含してアウフヘーベンするというアルケシラオスの主張との間には、如何なる対立も見られない」（II,232）と語る。しかもヘーゲルは、「歴史記述的historisch側面に関して、アルケシラオスの教説を懷疑論から排除する根拠がセクストゥスに帰責されているのを讀んだら、人は自分の眼を信じない」（II,231）とまで言っている。ところがセクストゥスは、アルケシラオスを「ピュロンの徒とも思われる」としながらも、「しかし、実際のところ彼は独断論者であった」と規定しているのである（Sextus, I,232ff.）。結局ヘーゲルが、セクストゥスの挙げたアルケシラオス＝独断論者説の根拠を、「お喋りにしかならない比較的程度の低い理

由」(II,233)などと言って軽視しているのである。
このように、ヘーゲルがテキストを曲げてま
でアルケシラオスを懷疑論者に見做そうとし
たのは、「自分自身をも包含してアウフヘー
ベンする」という懷疑の自己否定作用を、懐
疑の徹底として重視していたからに他ならな
い。

自己否定に迄到る徹底的な懷疑を求めるか、
懷疑の主体たる意識を懷疑の対象から除外す
るか、という選択は大きな岐路となる。シュ
ルツェは次のように述べる。「懷疑論者達が
拒むのは、感覺された客体の背後に、独立的
で für sich 真かつ本来的な事柄として存してい
るとされるものについて、この客体を媒介と
するなら何らかのことが確実に認識される、
という独断論者達の教説である」(KdtP, 597; II, 225)。
シュルツェの意図は、懷疑の対象を現象の背
後に想定される事柄に限局することに在る。
シュルツェは判断中止をも次のように解釈す
る。「懷疑論者は、独断論者が認識すると中

し立てるところの超越論的な諸事物の性質について、(中略)肯定的なやり方でも、否定的なやり方でも、独断的に主張することはない」(KdtP, 607; II, 232)。これに対してヘーゲルは、シュルツェの懷疑把握を全く根拠のないものとして斥ける(vgl. II, 225)。「意識の事実には否み得ない確実性と真理とを置く蛮行は、初期懷疑論も唯物論も、最も通俗的な人間悟性さえも(中略)これを犯さなかった」(II, 250)。こうしてヘーゲルは、シュルツェの懷疑論に、むしろ独断論的傾向を見抜くのである(vgl. II, 269)。

意識を懷疑の対象とし、不徹底な懷疑の結末は、懷疑を超越論的な事柄にのみ向けて有限な認識に立脚する主観主義に終わる。それは、ヘーゲルの了解では、デカルト以来西欧近世に於て支配的な二元論哲学の一翼を担うものなのである。ヘーゲルにとっては、「反省文化」(II, 181)と称される時代思潮、つまり、二元論的対立に囚われたまま有限性に立脚する思想を批判するところにこそ、哲学に到る

道は存在するのである(Vgl.II,170)。ヘーゲルの
みるところ、当代の哲学は、感性界と叡智界
(Vgl.II,28)、自我と自然、認識と存在、有限性
と無限性(Vgl.II,115)、此岸と彼岸(Vgl.II,181)、信
と知(Vgl.II,287)等という対立に囚われている。

「こうした二元論的本質という死せるもので、
あらゆる学は自らを基礎付けて来た。その結
果、それらにあつてはまだしも学的であつた
ものを、それ故少なくとも主観的には生動的
であつたものを、時代は完全に殺してしまっ
たのである」(II,185)。それに対しヘーゲルは、
対立せるものの有機的統一体たる「生けるも
のの認識」(ibid.)を理性に求める。こうした理
性の認識活動が哲学の内容となる。それ故「
哲学は、時代の混乱に抗して人間を人間自身
の内から再建する為に、そして時代が引き裂
いてしまつた統体性を保持する為に現れるの
である」(II,120f.)。こうした同一性の理念を呈
示するべく、ヘーゲルは哲学の課題を、「絶
対者が意識にによって構成されること」(II,25)と

規定する。しかし、絶対者は無限であるが故に、有限な人間意識に対して反省によって措定されるなら、ここに矛盾が招来される。絶対者を把握する為には、意識の制限性が超克され、二元論的対立が解消されなければならないのである。

ヘーゲルにとって、こうした課題を充たすことは、近世哲学の克服という歴史的意義を担うものであるとともに、統体性の理念を呈示する哲学を自ら構築する為にも、基本的な意義を担っていたのである。

Ⅱ—懷疑論は二律背反を立てる

点で理性的と見做される—

イエーナ時代初期、とりわけ『懷疑論論文』に於てヘーゲルが思索を巡らした中心問題は、有限性や制限性を超克する論理であった。すなわち自己否定の論理である。何故自己否定でなければならなかったのか。それはヘーゲ

ルが、哲学は何も前提を持たず、自らを以て自らの端緒となさなければならない、と考えていたからである(Vgl. II, 122)。その為には、自らの端緒を自ら超出する論理が哲学にとって必要となる。既にラインホルトは、それ自体としては把握されない「原真理」なるものを哲学の前提として設定し、「すべての把握される真理の説明根拠」(II, 126)と考えていた。しかし、原真理はこのようなして哲学的思索の前提であるが故に、即且つ対自的に真かつ確実なものなのであり、従って実は、既に識られたものなのである。原真理が絶対者として前提されている以上、真理を歪曲しないように理性は、絶対者に対して活動的な関係を持つてはならず、「受動的な受容性」(II, 127)を以てこの識られたものに対処するようになることを、ヘーゲルは指摘する。固よりラインホルトの思想も、意識の事実に立脚していたのである(Vgl. II, 204)。

哲学の端緒を手近な人間意識に求めて有限

性に囚われた主観主義に對し、ヘーゲルは次のように述べる。「有限なものとして承認された形式を差し当たり端緒となすなら、その形式は、みるからに恣意的な出発点以外の何ものをも表象しないことになるう」(II, 179)。ラインホルトのように、原真理を哲学的思惟の触れ得ない前提とする一方で、哲学的思惟の端緒を仮説的な真理に置くことは、「有限性の救済」(II, 180)に他ならず、その結果「絶対者は彼岸に留まる」(ibid.) ことになる。確かに、意識に与えられた直接的な事実の確實性は、常識に對しては説得力を持っていよう。だが、常識の事柄が直ちに哲学となることはない(Vgl. II, 206)。「確實性と結びつく為に、最も普遍妥当的で如何なる人間悟性〔常識〕にも近い命題もしくは活動性から出立する哲学」(II, 181)は、二つの道を辿る。「この有限で確實なもののそのものがアウフヘーベンされずに、固定的なものとして持続して存立するならば」(ibid.) 承認されるのは有限性であって、無限性は単

に思想としてのみ要求され、ここに「制限されたものの救済」(ibid.)と二元論的対立とが結果する。しかるに、「哲学たる為には直ちに制限性を超え出て、それをアウフヘーベンしなければならないが故に哲学は、[最も普遍妥当的で人間悟性に近いという]効用を持ちながら何か余計なことをしてしまう」(ibid.)ことになるのである。ヘーゲルは、自ら立脚していた制限性を超え出てアウフヘーベンする、という自己否定を、哲学たる最初の段階に於て求める。この自己否定の論理を、ヘーゲルは懐疑論から摂取しようとしたのである。

懐疑論の原理は、「あらゆる命題に対して同等の命題を対置する」(Sextus, I, 12; Vgl. II, 230)というところに在る。或る事柄についての判断が命題という形で下された際に、当の論件についての懐疑は、先の命題に対する反対命題の提出という形で為される。その際、懐疑論は単に反対命題を主張するに留まるものではない。ヘーゲルは、「一方とも他方ともつか

ない eins so wenig als das andere 』(II,232)という態度をとるところに、懷疑論の本義を見るのである。ヘーゲルは、この態度が意味するところを、「現象が、これ・あれ、とか、これでない・あれでない、ということを知らない」(ibid.)ということだ、と考える。こうした判断中止が帰結されるのは、反対命題を定立したことによつて自己撞着に巻き込まれたからである(Vgl. Sextus, I, 26)。判断中止は、或る事柄について下された判断が相互に対立し合う以上、いずれの判断も確實ならざるものとして斥けられることによつてもたらされる。このように対立せる判断が立てられることを証す懷疑論の基準が、トロポイであり、就中、アイネシデモスによる十箇条のトロポイとして広く知られているものである。

トロポイは、例えば、三日月もあれば満月もあることを指摘し、月の見える形についての判断を中止に導く基準(第七のトロポイ)であり、或いは、同じ飲食物についても人に

よって甘い、苦い、辛い等の判断が異なることを指摘し、その味についての判断を中止に導く基準(第二のトロポイ)である。「古代の懐疑論がそこに自らを制限して自足したところの十箇条は、あらゆる哲学一般がそうであるように、通常の意識の独断論そのものに対して向けられている」(II,238)。ヘーゲルは、通常の意識が囚われている相対性を指摘するところに、トロポイの本義を見ている。ヘーゲルに依ると、「十箇条のトロポイのどれ一つをとっても、理性や理性的認識に関わるものではなく、すべてのトロポイは徹底的に有限者及びその認識つまり悟性に関わる」(II,240)。しかもヘーゲルが言うには、幾つかのトロポイの内容は、「現実的なものならすべて他者によって制約されている、という相関関係一般」(ibid.)に当てはまるが故に「理性原理を表現している」(ibid.)のである。畢竟するに、「理性原理」ということでヘーゲルの意味していたのは、理性が一にして普遍であ

り、それ自身一つの関係そのものである(Vgl. II, 246) ということである。換言すれば、無限性である。それに対し有限者は、それが有限である以上、他者によって制約されている、つまり如何なる有限者も他者との関係に囚われ、相対的なものである。トロポイはこの点を衝く(Vgl. II, 239)。それ故、「あらゆるものは他者への関係に於てのみ存在する」(II, 239) ということも指摘する第Ⅱのトロポイは、結果的には、無限性たる理性原理が絶対的なものであることを証すことになる(Vgl. II, 246f.)。ヘーゲルがトロポイの中でも殊更関係のトロポイを高く評価したのは、以上の理由からなのである。

後期懐疑論者アグリッパが付け加えた五箇条のトロポイにしても、ヘーゲルは、それが独断論に向けられる限りで、「必然的な二律背反のうちで独断論によって主張された一方の項に、他方の項を並置する」(II, 245) という点で「理性に属する」(ibid.) と考える。しかしト

トロポイは、事柄に即して相対性を指摘することをも以て本性としている以上、自己同等的な理性に対して向けられても、何ら効果を発揮しない。つまり、トロポイはその適用対象如何によって理性的とも反理性的ともなり得た、とヘーゲルは考える。このトロポイが理性的と賞揚されるのは、有限者及びその認識について二律背反を指摘するからである。要するに、ヘーゲルがトロポイを評価したのは、トロポイがあらゆる有限者の認識についてその相対性を指摘した上で、その確実性を否定したからである。それによつて、有限者の認識、即ち通常の意識が固執する所与、事実、有限な概念、良心、確信等の移ろい易いことが示される(Vgl. II, 240)。「有限者そのものに於て認識されるべき二律背反から、懷疑論は通常の意識の非真理性を認識するのである」(II, 240)。それは取りも直さず哲学の端緒に相應する。しかし翻つて考えてみるに、トロポイの手続をも以て直ちに二律背反を立てる機能と見做

すことは妥当なことであろうか。しかも、それを「理性的」と見做すのは何故なのか。

二律背反は、相矛盾する命題が同等の権利をもつて主張される事態を意味する。しかるに、トロポイは必ずしも相互に排斥し合う矛盾である二律背反を立てるものではなく、現実的な認識の相対性を指摘するものなのである。結局、ヘーゲルの論点は、有限者が相対的な存在である以上、必然的に二律背反に陥ることを、所謂論理的矛盾や二律背反の概念に囚われることなく、トロポイに託して証すことに在ったのである。二律背反に於て有限者は、その確実性を否定される。ここにヘーゲルは、二律背反の意義を捉えたのである。ヘーゲルがこのように二律背反を独特の意味合いで考えていたということは、青年時代に書かれた断片から既に窺い知ることができるのである。

Ⅲ—二律背反に於て有限者は 自己否定を果たす—

ヘーゲルは二律背反を、フランクフルト時代からカント的な意味とはかなり異なった文脈で論じている。といっても、二律背反の解決をめぐして為されるヘーゲルの思索が、反省哲学を射程に捉えたものであったことに変わりはない。要するにヘーゲルの二律背反論は、ヘーゲルが、知の有機的全体の構成や合一の再建を図るとともに、反省哲学の克服を意識したところに成り立ったと言える。フランクフルト時代の断片『信仰と存在』は次のように始まっている。「二律背反を合一するのは、合一されたものであるが、この合一されたものが我々の表象に於て存するならば、信仰である。合一は活動性である。この活動性は、客体として反省されるなら、信仰されたものである。合一する為には、二律背反の両項が抗争せるものとして、つまり、両項の相関関係が二律背反として感じられるか、或

いは認識されるかしなければならない。しかし、抗争せるものは、既に合一されていることによつてのみ、抗争せるものとして認識され得るのである」(I, 250f.)。ここで語られている「二律背反」は、論理的に矛盾せる両項の併存というよりも、信仰主体と信仰対象との「分裂」とも言うべき関係である。この「分裂」には「合一されるべきもの」という感情が伴う。本来的には合一されていたものにこそ分裂は生ずる。根源的に存在していた統一に、分裂、二律背反をもたらすのは反省的思惟という客体化作用だ、とされる。なるほど二律背反を問題としたのはカントであった。しかし、このような形で論じたのではないことは言うまでもない。二律背反は、ここでは論理的な意味で語られているのではない。

ヘーゲルは、「合一」が主語と述語とを結び繫辞として表現されている、と考える。それは人間の思惟にとつては非依存的で絶対的な存在だ、という(Vgl. I, 251)。といっても、こ

の存在が決して超越的で客体的な存在とならないのは、人間がこの存在を信ずるからである。それに対して反省は、客体的なものを客体的に取り扱うのであり(Vgl.I,372)、個別者を表す主語と普遍者を表す述語との連関たる生を分離する(Vgl.I,378)のである。こうした反省の客体化・分離作用をヘーゲルが敢えて「二律背反」や「矛盾」と称したのは、矛盾律を反省的思惟の所産として考えたからに違いない。「死せるものの国に於て矛盾であるものも、生の国に於てはそうでない」(I,376)。「死せるもの」とは生の連関から引き裂かれた動きなき客体的な存在であり、反省的思惟、即ち悟性の対象である(Vgl.I,376)。それに対し、

「生」は主体と客体の綜合たる「存在」なのである(Vgl.I,326 u.371)。こうして、分裂を合する論理を以て反省の論理を克服できると考えたヘーゲルは、主体と客体との同一性を構成する「生」の思想を展開して、二元論的対立に囚われた反省哲学の超克に向かったのだ。

ある。

「綜合と反定立との結合と稱されたところのものほ(中略)反省の外存在である、ということも忘れてはならない」(I,422)。それに対し、「生を結合と非結合との結合」(ibid.)と規定し、生ける全体の内に、死せるものという「矛盾」や「対立」が包括されている、と考えたヘーゲルは、『1800年体系断片』で再び二律背反を問題にする。その一つ、「瞬間と生の時間という時間の二律背反」(I,424)は現存の断片では展開されていない。しかし、無限で普遍的な存在が何故寺院や礼拝堂という一点に存在するのか、という「客観的な二律背反」(ibid.)は、その解決が「至高の天さえ包含することのなか、た者、その者は今又リアに懐胎される」(ibid.)というルターへの聖句に求められる。ここから、ヘーゲルが、「矛盾せるもの」を全体の中で相互に関連付けて有機的に統一し、それによって矛盾関係を解消しようとしたことが窺える。全体にあって、分

裂・矛盾に先立って根源的な統一が存在する。この分裂の所産たる有限者として自らの根拠に到らしめる原理が、「生」として捉えられたのである。

こうした作用をヘーゲルは、イエーナ時代に於ては「理性」に見出す。イエーナ時代初期のヘーゲルを駆り立てた「理性を現出せしめて統体性を回復しようとする欲求」(II, 24)は、基本的にフランクフルト時代から継承・発展されて来た問題意識である。しかし、「生」が結局のところ反省哲学に対立する宗教的生であつたのに対し、「理性」は反省をも包括するものとして機能するのである。「二律背反に於て通常の反省は矛盾しか見抜くことができない。理性だけは、双方が措定されていると同時に無化されてい、双方があると同時にない、という絶対的矛盾に於て真理を見抜くのである」(II, 115)。悟性は、有限者が必然的に招来する「二律背反」を「矛盾」として固定するのに対し、理性は、「こうした矛盾せ

るものじもを合一し、双方を同等に措定し、双方をアウフヘーベンする」(II,36)とされる。

だが、同一の事柄について矛盾せる両項の併存、つまり或ることが同時に肯定されかつ否定される、ということは、矛盾律に従うなら、皆無 nihil negativum⁽³⁾を結果する。しかし、ヘーゲルの真意は、「真正な哲学ならいずれも(中略)矛盾律を永遠にアウフヘーベンする」(II,230)という点にこそ在った。それ故ヘーゲルは、矛盾せる判断の両立たる二律背反を、決して理性の陥ったアポリアとは解さず、対立構造を無化する契機と見做したのである。

こうした独特の論理をヘーゲルに懐胎せしめた要因の一つとして考えられるのは、フランクフルト時代からの懐疑論への関心である(Vgl. Ros.100)。それはヘーゲル一人に留まるものではなく、友人達、殊にヘルダーリンと共有するものであった。ヘルダーリンは『ヒュペーリオン』に於て次のように語っている。

「感激の極みにあって如何にいっさいが融合

するかと一度も経験したことのない人は、哲学的な懐疑者にさえなることはないだろう。
(中略) 懐疑者が、人の考えるすべてのことに矛盾と欠陥を見出すのは、彼が完全無欠の美の調和を識っているからだ」(StA, III, 81)。ヘルダーリンにあっては、統一が、二律背反を指摘する懐疑の根拠となっている。換言すれば、二律背反こそ統一の必然性を証すものとなる。こうした考えは、ヘーゲルが『信仰と存在』で取った観点に通じるものである。

更なる要因は、ヘーゲルの思索から一貫して窺われる「犠牲」の論理とも言うべき考え方である。⁽⁴⁾「犠牲」は、全体、普遍性、無限性、公なるもの、という統体性を実現するべく為される部分、個別者、有限者、私なるものの自己否定を意味する。分裂によって分かれたのは全体と部分ではない。一度分裂が生じたなら、全体は崩壊し、諸部分の対立のみが残る。それ故、分裂によって生じた有限者の根拠は、分裂を被る以前の統一、即ち無

限性に他ならない。有限者、個別者の自己否定によって拓かれる無限性にこそ、ヘーゲルは、有限者、個別者の真の実現を見るのである。かくしてヘーゲルは、二律背反の解決を問題とするにあたって、矛盾せる両項を共に偽と見做すのではなく、それらの併存が有限者の自己否定を招来し、そこに無限性を開示することができる、と考えたのであった。こうした作用をヘーゲルは、「否定的な絶対者の力、即ち絶対的否定 *absolutes Negieren*」(II,26)と称した。「二律背反的なものが知の否定的側面(中略)であって、理性によって統括されると自己自身を破壊するのである」(II,41f.)。ヘーゲルがあらゆるものに二律背反を指摘する点でトロポイを理性的と評価したのは、以上のように、二律背反に無限性を拓く契機を見ていたからであった。

矛盾せるものを併置して矛盾律を犯すなら、それは、矛盾律を固守する原理、即ち悟性の否定に繋がる。「有限者と無限者という対立

せるものを、双方同時に相互対立しつゝ存立するべきものとして悟性が固定するならば、悟性は自らを破壊する」(II, 27)。この相対立するものを同時に存立せしめるのは理性の作用であるので、悟性の自己否定を理性の側から見るならば、「理性の無化作用」(ibid.) となる。つまり、「理性にとって悟性の所産は否定態 Negation として現れるのである」(ibid.)。こうしたヘーゲルの考え方のうちに、「有限である、ということは実は、或る本性の存在の部分的否定であり、無限である、ということはその絶対的肯定である」⁽⁵⁾ というスピノザの *omnis determinatio est negatio* の影響を見るのは容易である。言うなれば、ヘーゲルの思索が向けられていたのは、否定されたものを否定することによって肯定を拓く論理、なのであった。

Ⅳ—懷疑は全的否定をめざし、

理性的否定は規定的否定をめざす—

二律背反に無限性を拓く契機を見出したヘーゲルは、「あらゆる命題に対して同等の命題を対置する」という懐疑論の原理にも、同様に、無限な認識を拓く一契機を見出したのである。相対立する一面的な判断は、理性によって包括されると、相互に無化される。これによって拓かれた無限性、同一性にこそ理性認識が表現されている、と見做すところに、理性命題なる構想が成立する。言うまでもなく、体系期のヘーゲルにとって理性認識とは、認識対象を、その有限な諸規定即ち矛盾に囚われることなく、対立せる諸規定の具体的統一として把握することである(Vgl. VIII, 128)。こうした理性認識の対象即ち無限者は、有限者に対立するものではなく、むしろ、有限者をアウフヘーベンされたものとして自らの内に包括するものなのである(Vgl. VIII, 122)。『懐疑論論文』に於てヘーゲルは、理性認識を表現している命題ならば、その命題にあっては、反省によって分かれた概念が「同時にアウ

フヘーベンされる、換言するなら、相互に矛盾するという方法で合一されている」(II,229)に違いない、と考えたのである。つまり理性命題論は、理性認識を拓く論理を論じたものであって、理性認識そのものを積極的に呈示したのではない。その意味では、『差異論文』に於て哲学的反省として構想された「絶対的に対立せるものの叙述から端を起し、それらを二律背反へと結合する」(II,57)という「絶対者を叙述する反省の唯一の方法」(ibid.)が、理性命題論に於て具体化されたと言える。

ヘーゲルが理性命題の例として挙げるのは、スピノザの『エチカ』にある「神は世界の内在的原因であって、超越的原因ではない」⁽⁶⁾という定理である。ヘーゲルに依るとこの命題は、世界の「原因」たる神を「結果」たる世界に内在せしめることによって「結果」となるものにし、それによって「原因」と「結果」という二つの対立せる概念を否定した、というのである。「こうした理性命題は、い

ずれも、端的に相互に矛盾せる二つのものに分解されるが故に——例えば『神は原因でありかつ神は原因ではない』(中略)という風に——あらゆる命題に対して同等の命題を対置する、という懷疑論の原理は、全くはっきりと現れている」(II, 230)。反省の所産たる一面的な判断が理性によつて必然的に二律背反にもたらされた時、二律背反は自らをアウフヘーベンし(Vgl. II, 43)、ここに理性認識が拓かれる。「矛盾対当せる命題が同様に主張されることなくして、それだけで措定された或る命題は、まさにそれ故に偽なのである」(II, 230)という論述は、上述の文脈で考えられなければならない。⁽⁷⁾

ヘーゲルが懷疑論を哲学の否定的側面(Vgl. II, 230)と見做すのは、懷疑論が如何なる有限者の認識についても、二律背反を提起して、その無化の手続きを示したからである。否定的側面とは、有限者を無化する作用を意味している。『差異論文』に於て既にヘーゲルは、

「絶対的同一性に於て主観と客観とが相互に
関連付けられ、かくして無化される」(II,95)作
用を、「あらゆる有限者を無限者の内に沈潜
せしめる否定的側面」(ibid.)と称していた。懐
疑論の本領をヘーゲルは、こうした否定作用
として捉えた。ヘーゲルによって「真正な懐
疑論」(II,228)として称賛されたプラトンの『パ
ルメニデス』篇は、「悟性概念による知の全
領域を包括し、破壊する」(ibid.)ことによって、
「〔悟性的〕認識のあらゆる真理を全く否定
することへ向かった」(ibid.)と語られる。

しかし、本来の懐疑論は、或る論件につい
て、一つの判断に対し、反対命題を立てて自
己撞着に巻き込まれることを常としていた。
しかも、懐疑を徹底するなら、懐疑は自己否
定を行ない、一切が無に帰してしまう。従っ
て、懐疑論は何ら積極的な知を構成しないど
ころか、実際のところ、自己矛盾的な言辞を
弄するに過ぎない。無論、それはヘーゲルも
承知の上であった。「懐疑論は、知一般に対

する言い回しによつて、一つの思惟を一つの
 思惟に對置して、哲學的思惟の「である Ist
 と聞うが故に、懷疑論自身の思惟の「である
 Ist をアウフヘーベンすることゝ余儀なくさ
 れ、そして徹頭徹尾純粹な主觀性であるこ
 ころの純粹な否定性に於て身を保つことゝ余
 儀なくされるのである」(II, 248)。否定性は基本
 的に、自己否定的性格を意味している。懷疑
 論は、自説さえも疑わしいという自己否定作
 用の真只中にぶら下がらざるを得ない。こ
 うした懷疑論の自己否定は二重の意味を持つ。
 つまり、その結果は「全く無であるか、或い
 は又同時に、最高に客觀的となるに違ひない」
 (II, 249) とされる。懷疑論の徹底した否定作用
 は「空無の深淵」(III, 74)を拓く。そこから知は
 何ら構成されない。しかし翻つて考えるに、
 懷疑という意識作用の自己否定は、主觀性の
 絶對的な無化となる。その限りで懷疑の否定
 作用は、無限な認識即ち理性認識を拓く一契
 機となり得る。しかしその為には、否定作用

が全体即ち理性の内に内在せしめられなければならない。事実、ヘーゲルは、有限性や主観性が悉く無化された否定性或いは空無を突破して、理性認識を構築することを目指している (Vgl. II, 406)。それ故ヘーゲルは、決して所謂ニヒリズムの立場に立っているのではないのである。⁽⁸⁾

懐疑論の否定作用は、理性によって統括され、理性に内在せしめられることによって、低次の認識の自己否定としての意味を持つてくる。それは取りも直さず、哲学の端緒にあたる。「哲学の端緒は、通常の意識がもたらす真理を越える高揚、そしてより高次の真理の予感であるに違いないので、懐疑論は哲学への第一段階と見做され得る」(II, 240)。ヘーゲルは、懐疑論による有限者の無化に、純粹な無を見るのではなく、自分がそこから由来して来るところのものの無を見ている。つまりヘーゲルは、懐疑論の否定作用を、「規定的否定態」(III, 74; Vgl. III, 57)を捉える観点の下で論

じたのである。固より、知識の深化・発展は、自己意識の内で、既知の認識を一定の成果として捉えつつも、それを疑うことにより、可能となる。その際、単に疑り深い態度に終始しない為には、新たな認識を求めようとする構えが前提されていなければならない。ヘーゲルにあって懷疑が理性に内在せしめられている、ということは取りも直さず、理性の前提の下で懷疑が位置付けられている、ということである。プラトンの『パルメニデス』篇が、「それ自身、絶対者を認識する為の否定的側面であって、直接的に、肯定的側面としての理性を前提する」(II,228)と語られる所以である。

ヘーゲルでは、理性は、悟性認識に対する否定作用を有しているとともに、他面、理性認識を構成する、と考えられていた。『差異論文』の言葉を借りるなら、「理性的否定 das vernünftige Negieren」(II,21)と「理性の絶対的措定 die Vernunft im absoluten Setzen」(ibid.)、『信と知』

の言葉を用いるなら、「否定的理性」(II,352)と「絶対的理性」(ibid.)と称される二つの性格を理性は担うことになる。ヘーゲルは、あらゆるものの全的否定をめぐる懐疑論の否定作用を、理性の否定作用として、规定的否定の構想の下に受容したのである。

結語

『懐疑論論文』執筆と時期を同じくして行なわれた『論理学・形而上学講義』でも、理性の否定作用に、哲学的認識を拓く意義が求められている。「哲学は言わば真理の学として、無限な認識もしくは絶対者の認識を対象として持っている。しかし、こうした認識もしくは思弁に対立しているのは、有限な認識もしくは反省である」(Ros.190)。このように哲学を捉えた上で、「哲学の緒論」(Ros.191)でヘーゲルは論理学に求める。論理学は「有限者から端を飛し、そこから、つまりそれが先に

無化された限りで無限者に移行する」(Ros.190)という手続きを踏む。そして、「論理学のこうした第三部、つまり無化作用を有する理性の否定的側面から、本来の哲学もしくは形而上学への移行が為され得ることになる」(Ros.191 f.)と語られるのである。こうした論理学の意義が、哲学の否定的側面として捉えられた懐疑論の意義と対応するものであることは明らかである。⁽⁹⁾

懐疑という、思索にとってその原動力にも、又自己否定にもなる双刃の剣は、見て来たように、理性の否定作用としてヘーゲル哲学の核心に受容された。それがやがて「弁証法的契機」(VIII, 172)と称されるものであったことは、言うまでもない。『懐疑論論文』は所謂ヘーゲルの初期論理学構想をその背景とし、理性命題論からは、弁証法の生き生きとした原像を見出すこともできる。しかし、弁証法の完成を語ることはまだできない。弁証法は、「学へと到る意識自身の形成という詳細な歴史」

(III, 73) 全行程の論理だからである。自己否定は、認識の発展全行程に渡って、絶望に到るまで繰り返し行なわれなければならない。こうした論理を構築する為には、イエーナ時代後期からヘーゲルにとって問題とされる「意識の経験」⁽¹⁰⁾という観点が必要なのであった。⁽¹¹⁾

・第二章・

無化と構成

——ヘーゲル『信と知』への一考察——

序

1802年7月、シェリングとヘーゲルが共同で編集・発行していた『哲学批判雑誌』に発表されたヘーゲルの『信と知、もしくはカント、ヤコービ、フィヒテ哲学という完全な形式に於ける主観性の反省哲学』（以下『信と知』と略記）は、カント、ヤコービ、フィヒテの主観主義を克服したところに真なる哲学の成立を告知している(Vgl. II, 431)。ヘーゲルにとって哲学の課題は、「絶対者を認識する」(II, 172) ことであつた。しかし、ヘーゲルの見るところ、反省哲学の基本原理は、有限性の絶対化、そして有限性と無限性、感性的なものと超感性的なもの等という対立の絶対化、更には絶対者が理性にとっての彼岸に存在す

こととの差異を明らかにする中でヘーゲルは、再び有限性の無化を問題とする。本章の課題は、『信と知』に於てヘーゲルが樹てた有限性の無化の構造を明らかにすることにある。

I——信仰の炎の中で主観性は焼滅する——

我々が最初に注意しなければならないのは、ヘーゲルが信仰を全面的に否定しようとしたのでは決してなく、信仰の成立基盤とされる絶対者との対立関係を哲学の内で承認することを批判した、ということである。「制限性が有する絶対者への関係もしくは関連は、そうした関係に於て意識されるのは対立だけで、同一性については没意識的のままであるが、それが信仰と呼ばれる。(中略)信仰は反省が有する絶対者への関係なのである」(II,32)。

『差異論文』に於けるこの論述が語らんとしていることは、信仰に於て反省的に意識されるものは対立に過ぎない、ということである。信仰の直接的確信は「自らを認識せずに、対

立の意識に取り付かれている」(II,32f.) とヘーゲルは見る。哲学は、常識的な悟性では対立せしめられていた主体と客体、有限性と無限性等を、同一性として意識に対して構成する(Vgl. II,33)。それに対し、「信仰に於て分離されているものを合一することは、信仰にとって戦慄となるのである」(II,33)。このように語られる信仰批判は、ヤコビ批判として解されなければならない。

ヤコビは理性を、「制約者の諸条件、自然法則、機構を明示する」(Jacobi, IV-2, 149) 能力に限定した。ヤコビにとって「理性は、真なるものを前提する能力」(Jacobi, III, 32; GA, III-3, 239)であり、真なるものを聴解しこそすれ、認識することができないのである。しかるに、我々には予め啓示によって直接的確信が与えられていたからこそ、没落して啓示の光を喪っているにもかかわらず我々は、確実な認識に向かって努力し得る(Vgl. Jacobi, IV-1, 210) とヤコビは考える。この根源的に我々に与えら

れている啓示を真理として意識せしめる作用
 が、信仰に求められたのである (Vgl. Jacobi, III,
 17 u. IV-1, 211)。ヤコービ自身、「『スピノザ書
 簡』に於て著者が呈示した主張は、あらゆる
 人間的認識が啓示と信仰から出発するとい
 うことであつた」(Jacobi, II, 3f.) と述べている。そ
 こでヘーゲルは、ヤコービが、「証明」⁽¹⁾を要
 さない信仰による直接的確信を日常的な認識
 にまで援用した、と見る (Vgl. II, 376ff.)。ヤコー
 ビは言う、「信仰によつて我々は、我々が身
 体を持つてゐるということ、そして我々の外
 部に他の物体や他の思惟する存在者が現前し
 てゐるということを知る。真の驚歎すべき啓
 示だ、！」(Jacobi, IV-1, 211; II, 378) と。ここに到つて
 ヤコービの信仰は、ヘーゲルにとって「永遠
 なる諸真理を、身体や他の現実的な諸事物へ
 と措定する絶対的な有限性と主観性との独断
 論」(II, 380; Vgl. II, 341) と化する。信仰は、その意味
 を言えば「信じ込む」の意にまで貶下された、
 という訳である (Vgl. II, 378)。

しかし、翻ってみるなら、ヤコビは人間的認識の制限性を克服するべく、一切の認識を永遠なる真理への信仰の中で位置付けた、とも言える。何らかの存在を認識する為には、その対象を一旦思想の内で無化した上で、自分自身の被造物として主観的に構成しなければならない、とヤコビは考える (Vgl. Jacobi, III, 21; GA, III-3, 234)。それ故、知るにあたっては「無化しつつ創造する」(Jacobi, III, 23; GA, III-3, 235) ようになるのである。しかし、如何なる哲学者が「事柄そのものへ zur Sache selbst」(Jacobi, III, 30; GA, III-3, 239) 到達しようとしても、真なるものは決して知られない。「事柄を無にするが故に把握する」(Jacobi, III, 20; GA, III-3, 233) 以上、「真なるものが人間に知られ得たのなら、それは真なるものたることを止める」(Jacobi, III, 30f.; GA, III-3, 239) からである。むしろ、ヤコビにとって真なるものは、学問の外で啓示され (Vgl. Jacobi, III, 17; GA, III-3, 231)、予感される (Vgl. Jacobi, III, 32 u. 37; GA, III-3, 239 u. 241) だけなのである。こ

でヤコービは、salto mortale という方向を打ち出す。思弁の辿り着く没精神的な必然性 (Vgl. Jacobi, IV-1, XL) を乗り越え、「知覚という奇蹟と自由という測り知れない秘儀」(Jacobi, III, 43; GA, III-3, 244) から、「世界の悟性的で人格的な原因」(Jacobi, IV-1, 59) たる神の想起を目指して行なう飛越の転換、信仰への跳躍、これが salto mortale なのである。しかし、まさしくこうしたことこそ、ヘーゲルにとって、理性を「信仰の侍女」(II, 288) としてしまい、信仰の内に哲学を解消して「哲学の死」(II, 289) をもたらすものに他ならなかった。

主観性や有限性に留め置かれた理性が「端的に絶対者から排除された」(ibid.) 限りで、永遠なるものへの信仰は、主観性に限定された認識の超克を意味することにもなる。しかし、ここに陥穽がある。反省哲学に於ては、主観性の克服が意識されることによって、信仰は再び主観性に囚われてしまうのである。

ヘーゲルに依ると、「信仰の無邪気さ」(II,

382)は、「自分の信仰について反省しない意識」
(ibid.)に於て成り立つ。⁽¹⁾その時、信仰及び信
仰から由来するものは純粹であり得る(Vgl. II,
383)。しかるに、信仰者が自らの信仰を反省す
るならば、素朴な信仰態度とは違つて、反省
意識が残る。同様に、「カント、ヤコビそ
してフィヒテにあって信仰は、〔形式的で有
限的な知を否定して主観性と有限性とも超克
する、という〕否定作用を意識している形態
に於て現れる」(II, 382)。その結果、「信仰の内
には、反省の無化への反省、そして主観性の
無化の意識という主観性が存続する。かくし
て主観性は、自らの無化そのもののの中で救済
されてしまったのである」(ibid.)。こうして「
主観性の聖化」(II, 383)にヘーゲルは、「パリサ
イ主義」(II, 426)に通ずるものを見出すのである。
それに対し、真の信仰は次のように語られる。
「有限性の全領域は(中略)真なる信仰に於
て(中略)沈潜する。主観性という蚊は悉く、
この焼き尽くす炎の中で燃え尽きる。そして、

帰依Hingebenや無化の意識さえも無化されているのである」(II,382)。ヘーゲルが真の信仰に見出したのは、空の空とも言ふべき有限性の絶対的無化なのであった。

Ⅱ——亡びのなかで生まれるもの——

パリサイ主義についてヘーゲルは、既に『キリスト教の精神とその運命』で「偽善Heuchelei」として論じていた(Vgl.I,331ff.)。ヘーゲルがイエスに事寄せて語るうとしたのは、「自分自身についての反省、行為についての反省」(I,333)という反省意識を信仰から排除することである。『1800年体系断片』に於ても偽善は、次のように論じられる。「どんな宗教的合一であろうと、尚も偽善が生起し得る、殊に自分の下に引き止めておく所有Eigentumによって。物を持つことに固執しているなら、人間は——否定的に表現されに——宗教の条件を、つまり、絶対的客観性から自由になり、

自らを有限な生を越えて高めてしまうという条件を充たさないであろう」(I,424)。宗教に於て、有限なる生から無限なる生への連関が拓かれ (Vgl. I,378 u. Nohl, 304G)、有限者は、自ら生けるものとしてこそ、無限なる生と合一し得る (Vgl. I,420)。しかし、信仰者が自らの有限性に固執するならば、無限なる生へ高揚することはできない。そこでヘーゲルは、所有という運命が今や人間にとって必然的となっている (Vgl. I,333 u. 424) 以上、所有については若干の犠牲しか捧げ得ないものの、我執に囚われた意識についてはこれを全く無化しなければならぬ、と考えたのである。それも、この無化にあたって反省意識を介入させないように、ヘーゲルは目的意識を持たない無化、つまり「無化の為の無化 Vernichten um des Vernichtens willen」(I,425) を求める。曰く、「この無化の為の目的を持たない無化こそ、絶対的客体に対する唯一の宗教的關係であることは明らかである」(ibid.)。

信仰に際して、我執は偽善を招来する。しかるに、客体的な信仰対象に単に付き従う者は「信奉者 Gläubige」(I, 384)に過ぎない。ヘーゲルは信仰の完成を、信仰対象との「生ける合一」(ibid.)によって、信仰主体の本質がいもづく(Vgl. I, 384)ところに見る。神的なものへの信仰は、精神だけが精神を捉えることができる(Vgl. I, 378, 382 u. 413)ように、信仰者の内に神的なものの自己感情が存していることによって成立する(Vgl. I, 382 u. Nohl, 304G)からである。信仰者は信仰対象を自分自身の内に見出す、というのである(Vgl. I, 388)。「信仰の完成は、人間がそこから生まれて来た神性への還帰であって、人間の飛達という内環の完結である。あらゆるものが神性の内に生きている。生きとし生けるものは神性の子なのである。しかし子は、全一性、連関、全体の調和への同調を、破壊しないとはいうものの未展開のまま内に蔵している。子は自らの外なる神々への信仰から始め、畏れを抱き、遂にはさまたま

に行爲して分離を深めてしまふが、しかし、
諸々の合一に於て、根源的な、とはいへ今や
展開され、自らが産出して感得した全一性に
還歸し、神性を認識するのである」(I,389)。こ
うしてヘーゲルにとって、信仰の完成は信仰
者の自己実現を意味していた。それは、予の
内なる神的精神が「その諸制限を超え出て諸
様態をアウフヘーベンし、全体を回復する」
(I,389f.) 過程でもあつたのである。

このように、自らの有限性を克服して全一
性に歸入するという論理は、ヘーゲル一人に
固有なものではなかつた。ヘーゲルは、その
哲学的思索の初期にあつては、ヘルダーリン
やシェリングと思想基盤を共有してゐ、むしろ
彼等がヘーゲルに対して指導的な役割を果
たしていた、と考えられる。テュービンゲン
を出て以来ヘルダーリンは、シラーの影響下
で人類の道德的教化について思いを巡らし(Vgl.
StA, VI-1, 111)、批判主義を克服するべく美的理
念についての思索を進めてゐた(Vgl. StA, VI-1, 137)

が、1794年の末にはイエーナへ行き、フィヒターの『論理学と形而上学』についての講義を聴くようになる(Vgl.StA,VI-1,152 u.VI-2,703)。その当時執筆した『判断と存在』に於てヘルダーリンは、「自我はただ自我から自我を分離することによってのみ可能である」(StA,IV-1,217)以上、「自我は自我である」という同一性を、主体と客体との根源的な合一とは違う、と考える。ヘルダーリンは、反省によって喪われたこの根源的な合一を「存在」(StA,IV-1,216)と称するのである。『ヒュペーリオン』の初期稿に見られる「離心的人生行路」*die exzentrische Bahn* (StA,III,163 u.236) と呼ばれる思想は、我々がこの「魂の全一性、即ち言葉の唯一の意味での存在」(StA,III,236)を喪っているが故に、「親しき世界のヘン・カイ・パン」(*ibid.*)を回復せんと努力しつつ、「子供らしき *Kindheit* から成年 *Vollendung* へ」(*ibid.*) 人生行路を進むことを語っている。詩人が求めるのは、知的直観がもたらす合一(Vgl.StA,IV-1,216;VI-1,181 u.203) によって、

美の内に (Vgl. StA, III, 237) 主体と客体、自我と世界、理性と啓示 (Vgl. StA, VI-1, 203) の分離を解消し、「一つの無限な全体」(StA, III, 236) を拓くことであった。理論的な知によつては、主体と客体との合一に「無限な接近」(StA, III, 236 u. VI-1, 181) を得るに過ぎないからである。こうしてヘルダーリンは、「我々がその中で思惟し生存している分離」(StA, VI-1, 203)、つまり、「客体と主体との根源的分離」(StA, IV-1, 216) を前提した上で、普遍的な対立・抗争を合一することにに向けて思索を進めたのである (Vgl. StA, VI-1, 208)。

一方シェリングは、1794年9月に『哲学一般の形式の可能性について』を、翌年5月には『哲学の原理としての自我について、もしくは人間的知に於ける無制約者について』(以下『自我論』と略記) を発表していた。引き続きシェリングは、ニートハンマーからの寄稿依頼を受けて、『独断論と批判主義についての哲学的書簡』(以下『哲学的書簡』と略記) を、1795年8月13日 (Vgl. Sch. Br. 53) と翌年

1月22日(Vgl.Sch.Br.59)に分けて書き送るのである。シェリングとヘルダーリンの最初の再会が丁度この頃、1795年7月下旬から8月末の間にもたれたと考えられる(Vgl.Br.33)。そして同年12月中旬にも『哲学的書簡』後半部執筆中のシェリングとヘルダーリンが会うことになる。この二回目の邂逅についてヘルダーリンは、ニートハンマーに宛てて次のように書き送っている。「私達は話していていつもお互いに賛同し合うわけではありませんが、新しい理念が書簡形式に於て最も明瞭に呈示され得る、という点では一致しました。彼はもっと悪い道を通って目標に到達してしまう前に、貴兄も御存知の新しい議論をもつてより良き道を進んで来ています」(StA, VI-1, 203)。ここで我々にとって問題となるのは、ヘルダーリンがシェリングの議論の如何なる点を捉えて、「新しい議論をもつてより良き道を進んで来ています」と語ったのか、ということである。

『自我論』に於けるシェリングの基本的な

思索は、絶対的自我を、認識の原理と存在の原理とが一致するあらゆる知の實在性の究極的根拠(Vgl.SHKA,II,86)と見做し、世界の内在的原因(Vgl.SHKA,II,121)として証することであった。

「全ては自我の内に自我にとってのみ存在する。自我に於て哲学はそのヘン・カイ・パンを見出した」(SHKA,II,119)とシェリング自身語っているように、スピノザの自己原因としての实体とフィヒテの自我とを併せ捉えたところに、シェリングは絶対的自我を見ていたのである(Vgl.SHKA,II,120;Br.15)。当時のシェリングの思想の概要を伝える1795年2月4日付のヘーゲル宛書簡では、絶対的自我の中で形成された有限な領域にあって「我々はこの制限を突破すべき」(Br.22)だとされる。つまり、「絶対者への実践的な接近」(ibid.)が「我々の最高の努力」(ibid.)と見做されるのである。こうしてシェリングは、前提されている(Vgl.SHKA,II,90f.)絶対的自我の内に一切を捉えようとする一方で、有限的自我の自己破壊(Vgl.SHKA,II,125)や「

有限性の破壊」(Br.22)を「要請する」(SHKA, II, 125 u. Br.22)という観点を打ち出したのである。

しかるに『哲学的書簡』に於てシェリングは、「如何にして絶対者が、自分自身から外に出て、一つの世界を自分に対置し得るのか、という世界の謎」(Sch. I, 234)に想到する。シェリングの見るところ、「スピノザの解決が唯一可能な解決なのである」(Sch. I, 238)。シェリングはその論拠をヤコビの『スピノザ書簡』から引く。「スピノザは無限者から有限者へのあらゆる移行を斥け、(中略)流出的原理の代わりに内在的原理を、つまり内在的で自己内に於て永遠不変の世界原因を指定した」(Sch. I, 237; Vgl. Jacobi, IV-1, 56)。因みにこの箇所は、ヘルダーリンがテュービンゲン時代に抜き書きした箇所でもあった(Vgl. StA, IV-1, 207)。ここにシェリングは、「哲学はなるほど無限者から有限者へは移行し得ないにせよ、逆に有限者から無限者へは移行し得る」(Sch. I, 238)と語る。「有限者自身に無限者への傾向が内在している

答であり、無限者の中で自分を捨てるという永遠の努力が内在している答である」(Sch.I,239)と見たからである。こうしてシェリングは、

『哲学的書簡』後半部に於て、有限者の自己超出の契機を、有限者自身の内に見据えたのである。かかるシェリングの新たな観点が、「離心的人生行路」を行くヘルダーリンに歓迎された、と考えられる。

しかしシェリングは、新たな問題をも指摘している。有限者から無限者へ移行する方法として自己無化を樹てる場合、無化される有限者と無化によって拓かれる無限者との間の「自分自身の無化をも生き延びるüberleben」(Sch.I,239)主体は何か、という問題である。自己無化が「夢想」(Sch,I,241 u.256)に墮することを虞れたシェリングは、知的直観の立場に立ったのである。

周知の如く、1797年1月、ヘーゲルはフランクフルトに赴き、以後ヘルダーリンと私事にまで立ち入った親密な交わりを持つことに

なる。当時のヘーゲルの断片『愛』や『信仰と存在』等にヘルダーリンの影響を看取するのは容易である。ヘルダーリンが翌年9月にホンブルクへ去った後も、ヘーゲルとの交友は途絶えなかった(Vgl.StA,VII-1,60 u.66)。ヘーゲルが「夢想」ならずして自己否定を生き延びる主体を「生」に見出し、愛による運命の宥和を構想するのと時を同じくして、ヘルダーリンも論稿『亡びのなかで生まれるもの』に於て、亡びと生成とを一つの瞬間に於て遍歴する主体を生として捉えている(Vgl.StA,IV-1,284)。当時のヘーゲルの思索には、ヘルダーリンとの近親性が拭い難く存在していた。そして、『キリスト教の精神とその運命』を書き綴っていたヘーゲルが、前述したような「信仰の完成」を語る時、我々はそこに「離心的人生行路」を行く詩人の思想的影響以上のものを感じざるを得ないのである。

Ⅲ—真理は無から立ち上る—

有限者の自己超出としての自己否定は、イエーナ時代のヘーゲルにとって、反省の自己否定という形で問題となる。反省は単に排除されるのではなく、克服されなければならなかった。ヘーゲルは反省に、理性の萌芽を見るからである。

ヘーゲルの見るところ、超越論哲学はヤコービとは違い、日常的認識の確実性を否定し (Vgl. II, 377)、有限性を無効たるべきだとし (Vgl. II, 379)、有限性と無限性との対立を無化する要求を含んでいた (Vgl. II, 410)。カントやフィヒテにあっては、現象が「物自体」ならぬ「それ自体で無 *nichts an sich*」(II, 100, 297, 313, 315, 316, 338, 340, 341 u. 419) として把握された、とヘーゲルは解するのである。それに依ると「直接的な結論は、単に諸現象やそれ自体で無なるもの *ein Nichts-an-sich* を認識するに過ぎない悟性も又それ自身現象であり、それ自体で無である、ということである」(II, 313)。ここに悟性的認識は、

その絶対性を否認されるという訳である (Vgl. II, 315)。「カント哲学とフイヒテ哲学は、有限者や時間的なものの内には如何なる真理も存在しないということを目指し、取り分け否定性という点で偉大である」(II, 379)と称揚される所以である。だが、実のところカント哲学は、反省の所産たる「判断を自体の現象だと承認することから進み出て、自体の認識にまで到りほしない」(II, 309)。その結果、悟性は主観性に於て、肯定的で絶対的なものとされる (Vgl. II, 339)。ここにヘーゲルは、カントによる「悟性の無効宣言 Annihilation」(II, 339)が不完全であったことを指摘するのである (Vgl. II, 315)。

ところがヤコービにしてみれば、純粹理性は「ただ自分だけを聴解する」(Jacobi, III, 19f.; GA, III-3, 233)が故に、「あらゆるものが、純粹理性の外では無に転化する」(Jacobi, III, 20; GA, III-3, 233)。同様に、自我から演繹される学にあっても、自我の外では一切が無なのである (Vgl. Jacobi, III, 23ff.; GA, III-3, 235f.)。自我論の機構を解

明するにあたってヤコビが突き止めたのは
「純粹なそれだけで無 *lauter An-sich-Nichts*」(Jacobi,
III,43;GA,III-3,245)であった。むしろヤコビに
とって、理性は、人間の根源が「自我より善
いもの」(Jacobi,III,35;GA,III-3,241)即ち「神」(Jacobi,
III,36;GA,III-3,241)に在ることを、本能的に人間
に教え、信じ込ませるのである。人間を人間
以上に高揚せしめるものを、ヤコビは「心
胸」(Jacobi,III,41;GA,III-3,243)に見る。しかるに、
普遍的な理性法則が支配する学問にあっては、
「理性性という生きながら死せるものの下に
良心(中略)を服従させなくてはならない」
(Jacobi,III,39;GA,III-3,242)。こうしてヤコビは、
「超越論哲学が私の胸からこの心を引き裂い
て」(Jacobi,III,41;GA,III-3,243;Vgl.II,412)、空虚な自
我だけを残した、と訴える。ここに「無知の
哲学」(Jacobi,III,44;GA,III-3,245)を標榜するヤコ
ビは、フイヒテ哲学を「無にうへの哲学的
な知」(ibid.)と見做し、「ニヒリズム⁽³⁾」(ibid.)だ
と論難するのである。

畢竟するに、ヤコービをしてフィヒテ哲学
 に対しニヒリズムだと言わしめたのは、宗教
 的心情に根差した哲学的理性に対する忌避感、
 それに由来する「無か神か」(Jacobi, III, 49; GA, III-
 3, 251)という二元論的な選択に他ならない。⁽⁴⁾ 自
 分の外で神が存在しているのを認めるか、或
 いは自分を神として一切を幽霊と化すか (Vgl.
 Jacobi, III, 49; GA, III-3, 251)という選択に我々が直面
 している。ヒヤコービは考える。⁽⁵⁾ それに依れ
 ば、フィヒテの自我論は無の選択であった。
 しかし、神の選択たるヤコービの立場は、ヘ
 ーゲルに依れば、有限者の無化に対する嫌悪
 に基づき (Vgl. II, 340)、むしろ、有限者の絶対化
 に繋がるものであった (Vgl. II, 377)。

しかも、ヘーゲルの見るところ、自我が不
 壊の鎖で非我との相関関係に結ばれている以
 上、フィヒテの純粹思惟はニヒリズムの課題
 を担う (Vgl. II, 410) といへ、
 「有限性に絶対的
 に対立している無限性」(II, 298)に留まるもので
 あった。ヤコービは、有限者と無限者との二

元論的対立の一方のみに目を奪れたが故に、
フィヒテ哲学にニヒリズムを見出した、とい
う訳である(Vgl. II, 412)。固より、反省は、意識
が自らを意識するところに存立する。それ故、
反省作用は主観性の域を出るものではない(Vgl.
II, 37)。むしろ反省は、主観と客観(Vgl. II, 95)、
認識と存在、有限性と無限性(Vgl. II, 115)等の分
離作用を及ぼす。ヤコービは哲学的認識を、
主観性や有限性に限定した。それに対し、カ
ント哲学やフィヒテ哲学に於て、悟性的認識
がそれ自体では無であると反省される限り、
反省は悟性の域を脱し、理性的な否定作用を
行なっていた(Vgl. II, 21)。しかし、反省意識そ
のものは確定と見做され、理性的な否定作用
と対立する以上、「自らを再び悟性に貶める」
(II, 21)のである。こうしてヘーゲルは、反省の
存立を「反省に於ての実在性」(II, 367)と「反
省に於ての無」(ibid.)との「絶対的対立」(ibid.)
に於て捉える。これに対し、ヘーゲルの求め
る真の無限性は、「二元論的でない否定性、

即ち無限性、無」(II,412)に在ったのである。

ヘーゲルは、「有限である、ということとは、或る本性の存在の部分的否定であり、無限である、ということはその絶対的肯定である」⁽⁶⁾という『エチカ』第一部定理八備考一で語られた規定に、有限者を同時に自己内に含む唯一なる無限者の概念を見出すのである(Vgl. II,345)。スピノザにあって知性によつてのみ捉えられる実体の無限性を⁽⁷⁾ヘーゲルは「理念そのもの」(II,345)と見做し、「それ自体で否定されず端的に肯定的なもの」(II,346)と捉える。これに対し、表象によつて措定された有限者をヘーゲルは、「部分的に否定されたもの」(ibid.)と捉え、その在り方に二面性を認める。先ず、有限者が無限者に対立するなら、「この無限者そのものを、一つの部分的に否定されたもの、もしくは(中略)カント的な純粹理性や無限性とする」(ibid.)。ここに、有限者に対立する限りの無限者が生ずる。他方、有限者がそれだけで措定されて、「あるがまま

に在り続ける否定態」(ibid.)と成ると、それは自らを規定する他者を必要とし、この他者も又自らを規定する他者を必要とする。ここに無限累進が生ずる。しかるに、真なる無限性を拓こうとするヘーゲルにとっては、「無限者と、それに対立する有限者とをその対立によって無化してしまう)永遠なるものが、双方の絶対的同一性として措定されていなければならない」(ibid.)。こうしてヘーゲルは、「無限性という思惟の真の性格」(II, 351)を次のように三重性の内に把握する。有限者と無限者とが対立している場合、この無限者は、絶えず対立を維持し続ける「対立者の措定作用」(II, 352)である。それによって無限者は、有限者を絶対的なものとして措定することになり、自らも有限化するに到る。これが「反省や構想[カ]の無限者」(ibid.)である。しかし、無限者が、有限者を無化して真の無限者を拓く一つの契機として有限者に対立するなら、それは「有限者の絶対的無」(ibid.)なのである。こ

れをヘーゲルは、「否定性の無限性」「否定的理性の無限性」(ibid.)と称する。そしてこの時既にヘーゲルは、有限者と有限者に対立している限りの無限者との同一性を、つまり「真の無限者」「絶対的理性の無限性」(ibid.)を捉えているのである。こうして「絶対的純粋肯定」(II, 351)が否定態に在る有限者を無化した結果として前提されていたからこそ、ヘーゲルによって無化は、肯定を、即ち真の無限性を拓く契機を意味し得た。言うなれば、否定の否定が無化に込められた意義なのであった。

ヘーゲルは、有限者の指定そしてその無化、更に無限性の開示という階段を、反省から絶対的理性への発展過程として捉えた。有限者とその認識を無化する作用が、否定的理性として理性に内在化されたのである。それ故、

「無から、そして無限性の純粋な闇夜から、真理は、その生誕地である秘められに深淵からの如く立ち上る」(II, 431)とヘーゲルが語る時、この「無」そして「純粋な闇夜」は「絶対者

の否定的側面」(ibid.)を、つまり有限性を無化し、真なる無限性を、即ち絶対者を開示する契機を意味していた。真理は、ピストルから銃弾が飛び出るが如く現れる、と考えられていたのでは決してなく、反省から理性へ認識が展開した結果生ずる、と考えられていた。しかし、その認識の展開とは、絶対者を跡付ける為の再構成の階梯に添うもののなのであった。⁽⁹⁾

Ⅳ—信ずるものは救われず、

知るものだけが生き延びる——

反省の立脚する対立構造を解消しようとすることは、悟性的認識に対する無効宣言の貫徹、言わばニヒリズムの徹底、ということに繋がる。「哲学の〔為す〕第一のことは、絶対的な無を認識することである」(II, 410)と語るヘーゲルの思索にこそ、ニヒリズムの名はふさわしい。しかし、この「絶対的な無」がや

コービにあっては「認識にとつての無」(ibid.)、即ち信仰の対象であつたことを考えるなら、ヘーゲルは既に、ヤコービによるニヒリズム批判を超えたところに来ている、と言わなければならない。ヘーゲル哲学にとつて無は、一つには有限性を無化する契機として、更には対立や有限性の解消された真の無限性として問題となつたのである。

「絶対者が意識に対して構成konstruierenされる」(II,25)という哲学の課題は、絶対者が反省によつて措定されるならアウフヘーベンされてしまう以上、アホリアに陥る。しかし、「反省は、絶対者と関連している限り理性であり、その行為は知である」(II,30)。ヘーゲルに依ると、「反省が絶対者を叙述する唯一の方法」(II,57)は、「絶対的に対立せるものの叙述を端緒となし、それらの対立せるものを二律背反へと結合し」(ibid.)、その結果「絶対的同一性を主観と客観との同一性として構築konstituierenする」(ibid.)という方途を辿る。しか

し、二律背反の存立を承認することは、反省の自己否定に逢着する。「それ故に、反省の無化の真理以外の真理など存在しないのである」(II,30)。つまり、理性は悟性的認識に対して二律背反という絶対的矛盾を立てて、その自己否定を惹起する。この否定の結果を肯定的なものとして捉えるところに、ヘーゲルは無限者とその認識を求めたのである。⁽⁹⁾ こうした「意識の有限性を克服し、意識の内に絶対者を構成する」(II,19)成否は、理性が「意識という有限性の連鎖を脱却して、自らを同一性へ、そして真なる無限性へと再構成wieder re-konstruieren」(II,11)することに掛かっていた。それ故、「有限者の無」(II,338) 即ち「有限者の諸関係が(中略)それ自体で無である」(II,341)ことを証すところに、ヘーゲルは「哲学の端緒」(II,338)を捉えたのである。因みに、『信と知』に続く『自然法論文』では、「関係一般がそれ自体で無である、ということこそ、弁証法が証すべきことである」(II,476)と語られる。

ヘーゲルに於ける「弁証法」の初出である。
再構成は、やがて弁証法が論理付けるべき問題であった。

理性が自らの発展過程の内で有限者の無化を証すことは、自分自身の内で理性自身の基礎付けを行なうことに繋がる。ヘーゲルは哲学の自己完結性を求めるのである。既にラインホルトが行なったように、証明や分析を連発するだけでは、「基礎付けや解明は、自らを超出すること、哲学へ立ち入ることもしない」(II, 122) まま、絶えず手ばかりを求め続け、結局、哲学への「助走の爲の助走」(II, 124)に終わる、と考えにからである。「学が主張するのは、学が(中略)端緒に於ても、如何なる個別的な点に於ても、同一性として構築することによって、自らを自らの内で基礎付けることである」(II, 122)。こうしてヘーゲルにあって哲学は、絶対者との関連に於て存立し(Vgl. II, 41, 123 u. 172)、それ自体としても、有機的全体(Vgl. II, 35 u. 122)として、即ち体系(Vgl. II, 35, 46 u. 431)へ

と「自らを構成」(II,46)しなければならなかったのである。有限性の無化は哲学知の構成に連接する。「真の認識が絶対者に端緒を発する」(II,400;Vgl.II,403)には、以上の道程が前提されていたのである。

ヘーゲルは又、フィヒテの主観性の哲学といえども、「自らと自らの限界をアウフヘーベンし得」(II,114)さえしたなら、絶対者の学に高揚し得た、と考える。しかし、フィヒテ哲学は「自己意識の不可解な制限」(ibid.)を承認してしまう。ここでヘーゲルは、フィヒテ哲学を「決死の跳躍salto mortaleによらずに、自分自身によって自らをアウフヘーベンする能力に欠け、或いは〔フィヒテの〕学によって理性が留め置かれた主観的なものをもう一度捨象する能力に欠けている」(ibid.)と論断するのである。ヘーゲルの求める「自らをアウフヘーベンする」こととは、信仰への跳躍としてのsalto mortaleでは決してなく、反省や悟性の行ない自己否定作用なのである。フィヒテ

の自我は、確かに「絶対者の否定的側面」(II, 394)としての無限性、つまり「感覺世界の否定態」(II, 417)にまで進んだ。その限りでフィヒテ哲学は、「純粹觀念論」(II, 394)となり得た。しかし、「否定的側面そのものが、絶対的に肯定的なものとして措定される」(ibid.)に到り、フィヒテ哲学は、實在論に対立する限りの觀念論となってしまった。反省の自己否定作用が、その否定性を喪った結果、絶対的な主観性に変質したのである (vgl. II, 412)。ヘーゲルは言う、「[フィヒテの]形式的思惟の最高の努力は、自らの無と當為とを承認することである。しかし、それは真に自らを放棄しないが故に、當為は持続的である」(II, 406)。主観性や有限性の無化にあたって、その無化を意識し、結果的に主観性や有限性を「救済する retten」(II, 24, 170, 180, 181, 376, 382, 383 u. 426; Ros. 134) ならば、その無化は無限累進に通じ、偽善に墮する。かといって、真なる信仰が「無化の為の無化」や「焼も尽くす炎」によって有限性を悉く無

に帰するものとして構想された以上、ここでは絶対的同一性の認識が構成される可くもない。むしろ「無を突破 durchbrechenして肯定的な理性的認識へ進む」(II, 406)ところに、ヘーゲルは知の構成を捉えたのである。⁽¹⁰⁾

ヘーゲルが絶対者の認識に向けて反省の自己無化を語り、その無化作用を意識から理性への発展過程の内で捉えた時、シェリングの指摘した、自分自身の無化を生き延びる主体は何か、という問題に対する一つの解決を、我々は見出す。反省の理性への発展、それが知る過程なのであり、又有限者の自己実現の道程なのである。そして、「構成」の本義もそこに在った。やがてヘーゲルは、『精神現象学』に於て次のように述べる。「死を耐え忍び、死の内に自らを保持する生こそ精神の生である。精神がその生を獲得するのは、偏に精神が絶対的な分裂に於て自分自身を見出すからである」(III, 36)。無化は、その行方へに肯定を示すからこそ、一つの契機として意義を

持ち得た。統体性が再構成されるには、対立や分裂も契機となる。「統体性は、最高の分離からの再建Wiederherstellungによつてのみ、最高の生動性に於て可能なのである」(II, 21f.) という『差異論文』の論述は、この文脈で捉えられなければならない。

『信と知』掉尾でヘーゲルは、パスカルを引きながら、近世の宗教が基づいていに神喪失の感情について語る。神喪失という厳しさを前にすると、独断論や自然宗教は打ち砕かれざるを得ない。ヘーゲルはここに、「最高の統体性が(中略)その最深の根拠から、同時に一切を包摂しつゝ、統体性の形態の最も明澄な自由へと復活auferstehenする」(II, 432f.) のを見出したのである。固より、ヘーゲルの思索は統体性の回復を目指し、知に於て有限者が全一性へ歸入することの實現を図るものであった。それ故、「認識にとつて、絶対者の否定的な意義もしくは無限性は、(中略)〔存在と思惟との〕双方が同一のものである、

という肯定的理念によって制約されてい」(II, 431)なければならなかった。我々はここに、神喪失の感情をも、有限性の無化をも、そして自己否定をも乗り越えなければならなかったヘーゲルの知的根本性格を見出すのである。

結語

自らの哲学を「絶対者の哲学」(II, 432)たらしめる為には、主観性だけでなく、主観性の哲学をも克服しなければならなかった。ヘーゲルは、「カント哲学、ヤコービ哲学そしてフイヒテ哲学に於て、主観性の形而上学がその形式の完全な内環を遍歴し、(中略)形成を完了してしまつた」(II, 430f.)と見做す。そして「真の哲学がこうした〔主観性の形而上学の〕教養・形成から蘇生し、教養・形成の諸有限性の絶対性を無化しつゝ(中略)現象する」(II, 431)と語る時、「真なる哲学」を近世主観主義を克服したところに捉えることによって、

ヘーゲルは、有限性を無化する論理を、「外的」(ibid.)にも、即ち歴史的にも適用することになったのである。

『信と知』に於けるこうした位置付けは、1802年から1805年の間に為されたヘーゲルの『自然法講義』に於ける宗教から哲学への図式に相応する。ヘーゲルは、宗教の歴史的形態を「理性の普遍的な三次元に従って」(Ros.135)区分する。第一形態としては、自然に満ちた精神と個別者とが宥和しているという同一性の形式(Vgl. Ros.135)、即ち古代ギリシアの自然宗教が考えられている。第二形態としては、「精神が、その同一性〔と〕の無限な差異から始めて、この差異から相対的同一性を構成して宥和するような形式」(Ros.135)が位置付けられる。この形態に相応するのは、ユダヤ教から発生したキリスト教である。更にこの相対的同一性は、「精神形態に於ける理性と、その實在に於ける、即ち個性性に於ける理性との単一態Einssein」へと再構成される。しかし

この再構成された宗教も、「美しい宗教」(Ros. 139)たるカソリシズムから、「北方的主観性」(Ros. 140)に基づくプロテスタンティズムへと展開し、分裂・対立に囚われることになる。こうしてヘーゲルは、「宗教の第三の形式」(Ros. 140)を、「新しい宗教」(Ros. 141)を、哲学を媒介として生み出そう、と考えたのである。⁽¹¹⁾

ヘーゲルの見るところ、宥和が宗教のポテンツである以上、「宗教は苦痛を永遠に宥和し得る為に、苦痛を永遠に産み出さなければならぬ」(Ros. 137)。それに対し、「苦悩と対立との全エネルギーを自らの内に包括すると同時に、この対立を越えて自らを高揚させる認識、こうした認識を与え得るのは哲学だけなのである」(Ros. 141)。「信と知」に於ても、絶対者の哲学によって克服される反省哲学は、プロテスタンティズムの原理たる主観性(Vgl. II, 289 u. 387)に立脚し、「無限の苦痛」(II, 432)を契機とする、とされた。ここに、根源的同一性たるギリシア宗教と、分裂・対立に囚われ

たキリスト教、そして同一性を再構成する絶対者の哲学、という論理と図式が浮かび上がりもする。なるほど、この図式は歴史的な配置を示してはいる。しかし、ヘーゲルが哲学によって克服し得た信仰とは、絶対者との対立関係に立脚する限りの信仰、つまり反省哲学の思索態度であり、又既成宗教に於ける信仰であった。こうした信仰の上位に哲学を位置付ける議論の背後に在ったのは、根源的同一性から分裂・対立へ、そして同一性の再構成へ、という論理なのであった。⁽¹²⁾

» 第三章 «

犠牲と承認

——ヘーゲルの人倫的共同論と

その破綻——

序

『精神現象学』に到るヘーゲルの思索の展開を概観する時、我々は、自由な共同をめぐる問題が一つの基軸であつたことを見ることが出来る。しばしば、「生き生きとした関連」(I, 376, 400 u. 406; II, 83 u. 478; GW, VI, 330) と称された自由な共同、それはヘーゲル哲学の成立に伴い、理想から現実の内に在るものへと在処を移し、自由な共同を創出しようとする実践的課題は、理論的課題へと変質していった。そうしてヘーゲルの共同論の展開には、ルソーの『社会契約論』からカントを経てフィヒテの『自然法の基礎』へと、つまり個人的権利の全面譲渡説から承認論へと繋がる流れに相應するもの

のがあった。とはいえ、共同論に於けるヘーゲルの論理が犠牲から承認へ移行したのではなく、犠牲の論理は終始貫徹される。本章は、ヘーゲルの共同論の展開を追うことを通して、ヘーゲル哲学の基本性格として胚胎している「犠牲」の構造を幾らかでも明らかにすることと課題とする。

I——我々がその為に生き、死ぬるもの——

「ドイツは最早国家ではない」(I, 452R; Vgl. I, 461)。これは、フランクフルト時代からイエーナ時代にかけて書き継がれた⁽¹⁾『ドイツ憲法論』に見られる言葉である。ドイツは、世界史の近代を画する(Vgl. I, 533)国家統一の機を逸し(Vgl. I, 530f.)、多くの領邦国家に分裂したまま、「全き悲慘」(I, 554)に瀕していた。このように「帝国を諸々の国家へと解体する原理」(I, 527)をヘーゲルは、「ドイツ的自由」⁽²⁾(I, 453, 466, 527, 573, 574, 575 u. 576)なるものに見る(Vgl. I, 517 u. 581)。「ドイツ的自由」とは、「個別者の自由意志に

固執して普遍者への服従には反抗する」(I, 517) という「わがままな自立性」(I, 526) を意味する。ヘーゲルは、ドイツに統一的な国家権力が成立しなかった原因を、「頑固」(I, 465 u. 581) なドイツ人が「自らを克服して、個々の部分がその特殊性を社会の為に犠牲に供し aufopfern, こそ、て普遍者の内へと合一し、自由を至高の国家権力への共同の自由な服従の内に見出す」(I, 465f.) ことができなかったところに見た。公共的で普遍的な権力は、私的なものへと分解されてしまったのである(Vgl. I, 456, 467 u. 469)。

「正義は成就されよ、ゲルマニアは亡ぶとも！」(I, 470; Vgl. II, 87) という句が、「ドイツという国家建築物は、個々の部分が全体から剥奪した諸権利の総計に他ならない」(I, 469) と見たヘーゲルの痛憤を物語っている。

このように、私的で個別的なものを、公共的で普遍的なものの為に犠牲に供するところに統一国家の実現を捉える考え方は、ヘーゲルのベルン時代から一貫したものであった。

ヘーゲルにとって、哲学的思索の初発の課題は、統一的な「民族精神を形成」(I, 34 u. 42; Vgl. I, 12) するべく、「我々の自然そのもの」(I, 29f.) に依拠しつつ、ドイツ民族を啓蒙することである(Vgl. I, 22f.)。民族全体を道徳的に教化する(Vgl. I, 98) 為に、ヘーゲルは、「普遍的な人間理性」(I, 37; Vgl. I, 33 u. 73) に基づく教説を持つ公共的な民族宗教を構想した。しかるにヘーゲルの見るところ、実定的なキリスト教は「人間的自然の墮落」(I, 209; Vgl. I, 93, 97 u. 98) を説き、信者の自律性を奪い(Vgl. I, 140)、イエス個人の權威への「無制約の服従」(I, 143) を求めた。信者は、国家や社会に対する関心を持たず、イエスに従ったのである(Vgl. I, 120)。こうした「私的宗教」(I, 31, 40, 42, 71, 72 u. 89) は、ヘーゲルに依れば、政治的自由を奪われ(Vgl. I, 206 u. 213)、その関心を日常の私生活と所有に限定された(Vgl. I, 101, 213 u. 400) ローマ人の間でこそ、小さくしいものであった。帝政ローマの市民の魂からは、「共和国」(I, 205)、つまり「祖国や自由

な国家」(I,211)という「理念」(I,205)は消え失せ、
「あらゆる活動性、あらゆる目的が個人的な
ものに関連し、一つの全体、即ち一つの理念
の為には最早如何なる活動もなかった」(I,206)
からである。こうした「あらゆる政治的自由
が失われ、市民の権利が与えるのはただ所有
の安全についての権利だけで、今や所有が市
民にと、この全世界を充たしていた」(ibid.)状
況を、ヘーゲルは「自然の顛倒」(I,211)と呼ぶ。
しかしそれはまた、ヘーゲルにと、当時
のドイツの状況と重なり合うものでもあった。
それに対し、ヘーゲルの見るところ、国家に
よって経済活動が支配されていた古代ギリシ
アの共和国では、「方人が自由で自主的であ
った」(I,290)のである。「自由人としてギリシ
ア人やローマ人は、自ら立てた諸法に服従し、
自ら自分達の指導者とした人に聴従し、自ら
決めた戦争を行ない、自分達の事柄の為に、
自分の所有を捧げ、自分達の情熱を尽くし、
数多くの生を犠牲_{opfern}にした。(中略)各人

は、公共的生活、並びに私的生活や家庭生活に於ても自由人であって、己が法に従って生きているのである (I, 204f.)。ここで語られる「自由」や「犠牲」を、ヘーゲルはどのように考えていたのか。

ヘーゲルは、「市民の権利」(I, 206)、「市民の自由」(I, 290)を、所有権に限らず、市民が公事・国政に於て主体的な役割を果たすところに捉えた。そこで、自由である前提として共同が考えられなければならない。ヘーゲルは、古典古代の共和国に、「自分で立てた法律に従う自由、平時には自分で選んだ官憲に、そして〔有事には〕自分で選んだ軍司令官に従う自由、自分が協力して決めた計画を遂行する自由」(I, 206)の実現されているのを見る。それは政治的な自律と言ってよい。共和国に於て自ら定めた法に服従することは、自律という観点から見れば、自由の実現に他ならない (Vgl. I, 179)。こうした服従と自由の合致した共同こそ、ヘーゲルの求める自由な共同なので

ある(Vgl.I,465f.)。そして、共和国の実現も個別者が「生の目的」(I,207)として捉え、私的生活の安樂さに埋没することなく、公共的なものの為に生を尽くすことによって自らを超越して行くところに、犠牲の意味が在った。公共的なもの、普遍的なものが共和国を意味するなら、私的なものは「家庭生活」(I,205)を、経済活動を意味する。だが、ヘーゲルは共和国に、「人間がその為に生き、そして死んでもよいと思うような普遍的な理念」(I,207)の実現を見ていた。従って、ヘーゲルにとって犠牲は、むしろ個別者の自己実現をはかるものなのであった。「自由な共和主義者が、自分の民族の精神の中で、自分の祖国の為に自分の力と生命を尽くした」(I,99)ところに、ヘーゲルは「公共的な徳」(I,99 u.100;Vgl.I,206)を見た。彼は「自分の理念の為に、自分の義務の為に働いた」(I,99)からである。私的活動を公共的活動の為に犠牲に供することによって拓かれる共同が自由な共同であり得るのは、人間の「道徳

的・自然」(I, 71 u. 91)に基づいているからなのである。

意志の自律という観点から共同を論ずるヘーゲルにとって、「[自分自身で自分の法を立て、その法の取り扱いに対しては偏に自らに責任がある、という]権利を譲渡^{Veräußerung}することによってその人は、人間たることを止める」(I, 190)のものであった。我々はこのような考えに、「自分の自由の放棄、それは人間たる資格、人類の権利、ならびに義務をさえ放棄することである」(『契約論』22)と述べたルソーの『社会契約論』⁽³⁾の影響を見逃すことができない。ヘーゲルはテュービンゲン神学校在学当時、ルソーを英雄視し、『エミール』『社会契約論』『告白』を絶えず読んでいたという(Vgl. Dok. 430)。ルソーは『社会契約論』で、自然状態に留まることのできなくなった人々が、相互に約束を結んで社会秩序を立てるに到ることを、社会契約として論じた(『契約論』15, 28f.)。各人が結合するにあたってルソー

は、周知のように、各人にその権利の全面的譲渡を求める。そしてその代償として各人は、「その統一、その共同の自我、その生命およびその意志を受けとる」（『契約論』31）という。ここにルソーは、共和国、政治体が成立するのを見る。その際、ルソーに依れば、「各個人は、いわば自分自身と契約している」（『契約論』33）ので、「自分自身にしか服従」（『契約論』29）しないというのである。

このような自分自身との契約が可能になるのは、各個人が、人間としては自分の特殊な利益を心がける特殊意志を持っているものの、市民としては公共の利益を心がける一般意志を持っているからである（『契約論』35, 46）。

「各人は自己をすべての人に与えて、しかも、誰にも自己を与えない」（『契約論』30）ということが成り立つのも、自分の内なる一般意志と契約するからである。一般意志の目指す「公共の幸福」（『契約論』42）、「公けの利益」（『契約論』46）こそ、国家を建てる目的

であつた。公共の幸福、公共の利益に与かることによつて、市民は國家によつて保護されることになる。それは、特殊な利益を追求する特殊意志が克服されることを前提する。こうして、社会契約によつて個々人は、自然的自由と無制限の權利とを失うものの、市民的自由と一般意志によつて承認された所有權とを得ることになる。つまり、社会契約によつて、市民としての自覺に目ざめ、「義務の聲が肉体の衝動と交代」(『契約論』36)するようになる。「これまで欠けていたところの道德性」(『契約論』36)が、市民の行為に付与される訣である。しかも市民は「各人が全員にたいし、全員が各人にたいし」「同じ条件で約束」(『契約論』52)し合うので、自然的な不平等に代わつて、「道德上、および法律上の平等」(『契約論』41)が生まれる。そこで、社会契約によつて市民が得るものの内に、「人間として自らのまことの主人たらしめる(中略)道德的自由」(『契約論』57)も算入

られる。ここに、「自分自身にしか服従せず、以前と同じように自由である」(『契約論』29)ことの意味がある。自律である。市民に政治的な自律が保証されている。つまり、市民が、国家の法律に服従する臣民であるとともに、政治的な主権者でもあるところに、ルソーは「服従と自由の合致」(『契約論』129)を捉える。こうして、個人的権利の全面的譲渡を求めることは、共和国の市民たるべく公徳心を啓蒙する(『契約論』61, 97)ことに繋がるのである。従って、「意志から自由を全くうばい去ることは、おこないから道徳性を全くうばい去ること」(『契約論』22)となる。こうしてルソーは、個人の公共性を啓蒙することを通して、共同性を創出しようとしたのであった。

Ⅱ—ただ心胸の内でのみ抱かれる—

ルソーの一般意志説は、その性格や成り立

ちの曖昧さなど、大きな問題を幾つか孕んでいる。しかしその一方で、カントの「目的の国」へと継承されて行ったのである。

『人倫の形而上学の基礎付け』でカントが展開した「目的の国」とは、各々の理性的存在者が、「自己自身とすべての他者と決して手段としてのみ扱わず、常に同時に、目的自体としても扱う」(KW, VII, 66)ことによって拓かれた「理性的存在者達の一つの体系的結合」(ibid.)である。各々の理性的存在者は道徳性によってのみ、目的の国の立法的成員たり得る」(KW, VII, 68)。従って「目的自体(理性的存在者)の普遍的な国」(KW, VII, 101)は、相互に尊重し合う人々が「普遍的に立法する意志」(KW, VII, 64f.)の自律に基づいて建設した道徳的な共同体であり、「自ら立てた法則にのみ従う理性的存在者の尊厳という理念」(KW, VII, 67)に基づいている「壮大な理想」(KW, VII, 101)である。しかも、意志の自由に基づいているのであるから(Vgl. KW, VII, 67)、自由な共同の理想なのである。

こうしたカントの「目的の国」を概観すると、ルソーの共同論の影響を受けたヘーゲルとカント両者の懸隔の大きさに、驚きと禁じ得ない。三者とも共同に於てこそ自由があると考える。しかし、共同を創出する際に、個別者の自由と権利とをどのように扱うか、ということが問題である。つまり、共同の為に個別者を犠牲に供するか否かが、そしてその犠牲の実質が問われなければならない。

ルソーは全面的譲渡を求め、ヘーゲルは共和国全体の為に個別者の自己犠牲を求めた。カントにあっては、確かに、目的の国が達成される為に、「理性的存在者の私的目的の内容すべて」(KW, VII, 66)を捨象することが求められる。しかし、「我が内なる道德律」に立脚するカントは、「理性的存在者なら、彼自身の本性上、予め、可能な目的の国の成員たるように規定されていた」(KW, VII, 69)と考えていた。それ故に、「こうした〔目的の国を可能にする〕立法は、各々の理性的存在者自身に於て

見出され、その意志から成し得るものでなければならぬ」(KW, VII, 67)とされたのである。

このようなカントの自律を、ヘーゲルは、『キリスト教の精神とその運命』で批判して、自分の義務の命令に従う者は、確かに奴隷とは違って「主を自分の内に頂いてはいるものの、同時に自己自身の奴隷でもある」(I, 323)と述べる。カントの道徳律にヘーゲルは、「自分自身の法則への部分的な隷属」(I, 359)を、つまり、支配するものと支配されるものとの対立(Vgl. I, 326 u. II, 88)を見出した。フランクフルト時代の諸断片、とりわけ『キリスト教の精神とその運命』でヘーゲルは、自律の限界が愛によって解消され得ることを論ずる(Vgl. I, 338, 362 u. 370)。「自分自身を再び見出す生の感情」(I, 346; Vgl. I, 246 u. 382)に愛に、共同性を創出する「生ける紐帯」(I, 357 u. 394)が求められたのである。自律を共和国の根拠と見做す立場を離れてヘーゲルは、共和国という理想を、「全体が各々の部分の外に在るものの、各々の部

分も、同時に一つの全体、一つの生である」
(I,374) という有機的全体たる「生の国」(I,376)
として捉え直した。しかし、「生けるものに
於ては、その部分は全体と同様に、というよ
りも同一のーなるものである」(ibid.) という生
の論理は、共同論にり得たであろうか。

例えば、愛によって結ばれた共同を、ヘー
ゲルは「神の国」の理念の下に集った初期キ
リスト教徒の間に見た。この「神の国」に於
ける共同は、「所有の全領域を越えて高まる」
(I,335) ことを求めたイエスに従い、「愛によ
って相互に関連付けられている人々」(I,394) に
よって成り立っていた。彼等は、所有権を放
棄し(Vgl. I,394ff. u.403)、「最高の自由から生ず
る関連」(I,400) を結んだ筈であった。しかし、
彼等の共同が現実の国家と対立するに到り、
逆に、彼等は「国家から斥けられた私人」(ibid.)
に墮し、「自由の喪失と生の制限」(ibid.) を蒙
るという皮肉な結末を迎える。このように、
愛による生の合一が「ただ心胸の内でのみ抱

かれる」(I,401;Vgl.Nohl,326G)に過ぎなかったのは、愛による共同が所有を捨象したところで結ばれるものであった、ということに尽きる。愛による生の合一は、個別的な生から見れば、「対立せるものの無化」(I,247)の為に、「全き献身」(ibid.)という形をとる。それ故、所有権への固執(Vgl.I,250)や権利意識(Vgl.I,328)などという個別性の感情は、愛を萎えさせ、合一を妨げるもの(Vgl.I,334)であった。しかし、ヘーゲル自身、所有の放棄を説くイエスの教説(Vgl.I,333ff.)を「裸り言」(I,333)と見做し、近代に於ける「所有の運命」(I,333;Vgl.I,424f. u.439)を認めざるを得ない。「生ける統一」(I,361;Vgl.I,384 u.405)、「生も生もとした関連」(I,376,400 u.406)は、個人の所有権を認めただけで成り立たなければならなかった。固より、ルソーも「各構成員の身体と財産を、共同の力のすべてをあげて守り、保護する」(『契約論』29)為に、社会契約を構想したのである。

しかし、個別者の意識を共同へと向けなけ

ればならない。こうして、共同を拓く契機として語られていた「犠牲」(Vgl. I, 107, 202, 205, 206 u. 424f.)の内容が、主観的な反省意識へと内面化される(Vgl. I, 331f.)。義務を果たしたという「道徳的意識」(II, 426)を持つことによって、「自分を義と確信して他人を貶める」(I, 332)態度が生じ、それは「愛の国から転落」(I, 335)することに繋がるからである。イエーナ時代の『信と知』や『自然法論文』でヘーゲルは、道徳性を「個別者の人倫」(II, 426; Vgl. SdS, 57)、「ブルジョアもしくは私人の人倫」(II, 506)として規定する一方、主観性を廃棄することによって「普遍者と特殊者との同一性」(II, 521; Vgl. II, 426)を内面から構成するものとして、人倫を捉える。そして人倫の具体化をヘーゲルは、民族の内に(Vgl. II, 519 u. 522; SdS, 8, 84 u. 91)、つまり、古典古代に於けるように、「習俗と法とが一つであった」(II, 526)全体(Vgl. II, 522)の内に見るのである。しかし、1802年秋以降に書かれた『ドイツ憲法論』によれば、「一つの人間の集合が、自

分達の所有の総体を共同で防衛する為に結束している」(I,472) ところに国家は存立する。市民社会を射程に収めたという意味でヘーゲルは、初めて『社会契約論』と同じ地平に立つ。国家権力の統一性は確保しなければならない。だが、「それぞれ規定的な範囲の欲求の為に為される市民の自由な活動」(I,481) が「至高の国家権力」(ibid.) を侵すことのない限り、統治府は市民に「生き生きとした自由と独自の意志」(I,474; Vgl. I, 482 u. 485) を認めなければならない。言うなれば、ヘーゲルは市民社会を国家の内に位置付けようとする。しかしそれは、古典古代の共和国を超える問題であった。共和国は、経済活動という私的活動を、国家の公共的活動によって支配し、抑制するところに成り立ち得たからである(Vgl. SdS, 84)。こうして人倫的共同論は、その成り立ちからアポリアを抱えていたのである。

Ⅲ—自らの分を知る時—

1801年の『差異論文』でもヘーゲルは、個別者がその自由気ままという「無規定性」(II, 83)を放棄して、「自己自身をアウフヘーベンする」(ibid.)ところに、「生き生きとした関連という真正自由な共同」(ibid.)を捉えている。こうした個別者の自由の全面放棄は、フィヒテの『自然法の基礎』に於ける自由観を批判する意図の下で展開されたのである。

フィヒテに依れば、「ヒトというものは、(中略)人々の間にあってのみ一人の人間となるのであり」(GA, I-3, 347)。「人間という概念は類という概念なのである」(ibid.)。ただし、理性的存在者が主体たり得るのは、自らの外に他の理性的存在者を対立的に想定する(Vgl. GA, I-3, 349)ことによる。彼等は自由な理性的存在者である以上、それぞれ自分の自由の領域を設定する(Vgl. GA, I-3, 350)。しかし、平和状態、即ち社会(Vgl. GA, I-3, 326)に於て相互に安全に生きる為には、他者を侵害してはならない。主

体と他の理性的存在者とは、相互に条件付け合っている中で、それぞれ自らの自由を制限し合うのである (Vgl. GA, I-3, 350)。こうした「知性と自由とによる相互作用の関係」(GA, I-3, 351)、理性的存在者相互の「法関係」(GA, I-3, 358)を拓く契機を、フイヒテは相互承認として論じたのである。つまり承認論は、「自由な存在者そのものの共同は如何にして可能であるか」(GA, I-3, 383)という問いへの答えであった。フイヒテに依れば、「私はどんな場合でも、私の外の自由な存在者をそうした自由な存在者として承認しなければならない。言うなれば、私の自由を、彼の自由の可能性を把握することによって制限しなければならないのである」(GA, I-3, 358)。こうしてフイヒテにあっては、相互承認が達成される為に、「汝の隣の他人も自由であり得るように、汝の自由を制限せよ」(GA, I-3, 387)と、個人的自由の制限が求められるのである。

「理性的存在者の共同は、自由の必然的な

制限によって制約されているものとして現れる。(中略)そして制限の概念が自由の国を構成する」(II, 81f.) という『差異論文』の論述は、フィヒテの共同論を批判したものであった。ヘーゲルにとって、「人格と他の人格との共同は、本質的には、個人の真の自由の制限としてではなく、むしろその拡張と見做されなければならない。最高の共同は最高の自由なのである」(II, 82)。ところがフィヒテは、

「互いに一緒に生きている人格間の信義」(GA, I-3, 425) が喪われた後でも、「相互的な安全性やあらゆる権利関係」(ibid.) を保つ為に、強制的なものを構想した。それは、「意志をして、自己自身によって自らを規定するよう、合法的自由を以て維持し得るものだけを意欲するよう」(GA, I-3, 426)、「機械的な必然性」(GA, I-3, 427) を以て強いる法であった。これをヘーゲルは、真の自由の「無化」(II, 83) と見做す。強制という外面的な作用は、およそ自由という概念に矛盾する、とヘーゲルは考えたので

ある (Vgl. II, 426; GA, I-3, 427)。

「私的意志と共同意志とが綜合的に合っ
 ている一つの意志を窺見すること」(GA, I-3, 433)
 を「全法哲学の課題」(ibid.) としたフィヒテは、
 共同論の基礎を意志に求めたという点では、
 ルソーに倣っていた (Vgl. GA, I-3, 400)。しかし、
 ルソーの全面譲渡説に対し、フィヒテが共同
 を拓くにあたって求めたのは、個人の権利の
 一部譲渡 (Vgl. GA, I-4, 17f.)、つまり制限であった。
 ルソーにあっては、議論の出発点は個人の安
 全であるが、フィヒテにあっては、全体の
 完成 (Vgl. GA, I-4, 15) が眼目なのである。こうして
 フィヒテは、国家市民契約を結ぶ両当事者を、
 個別者と国家との間に見る (Vgl. GA, I-4, 18)。そこ
 でフィヒテにあっては、共同意志が、個別者
 の意志とかけ離れたものであり (Vgl. GA, I-3, 401)、
 権力者達によって代表される (Vgl. GA, I-3, 447) と
 見做された。これをヘーゲルは、「人倫の概
 念と人倫の主体とが分離」(II, 471) していたと批
 判するのである。

ヘーゲルに依れば、フィヒテの共同は「悟性国家」「機械」(II, 87)であり、フィヒテの実践哲学は「原子論の体系」(ibid.)に他ならなかった。しかし、そのことはまた、フィヒテが市民社会をも射程に収めていたことを物語るものである(Vgl. II, 519 u. X, 321)。だが、「道徳性の学」(II, 206)をヘーゲルは、個々人の「諸関係についての識見」(ibid.)と規定する。ヘーゲルは道徳性を個別者に、人倫を民族に、それぞれ内面から支えるものとして割り当てる。「道徳の内容は、完全に自然法の内に在る」(SdS, 57)と語る時、ヘーゲルは個別者を包括したところに人倫的共同を捉えている。「否定的なものよりもむしろ肯定的なものが本性上先行するのであって、アリストテレスの言うように、個別者よりも民族が本性上先行している」(II, 505)。こうした全体の連関の中で個別者を把握することが、人倫の哲学の課題なのであった(Vgl. II, 528f.)。

『自然法論文』に於ても、「自由は個別性

の無化である」(II,478)とされる。個別者がその
 個別性を「否定的に措定し、アウフヘーベン
 し、外化し得る」(ibid.)ところにヘーゲルは、
 「個人の人倫的本性」(ibid.)を、「生き生きと
 に関連」(ibid.)を拓く契機を見るのである。
 個別者が自らの個別性を否定することは、「
 強制 Zwingen」ならぬ「抑制 Bezwingen」と称され
 る。抑制に於て個別性が、「否定的な絶対性
 もしくは無限性」(ibid.)へ転化する、という訳
 である。就中、絶対的な抑制作用を、ヘーゲ
 ルは「死」に見る(Vgl. II,479 u. SdS,46)。「死に於
 て純粋な個別性は、自分自身の反対、即ち普
 遍性なのである」(II,479)という論述は、如何に
 個別者の自由に固執しようと、死が個別者を
 無化して、普遍者の下へ返してしまうことを
 想起させる。死は、個別者が自らの個別性を
 全うした時に現れる普遍性への入口である(Vgl.
 SdS,71)。この意味で死は必ずしも肉体の死を
 意味するものではなく、むしろ、言わば大義
 に生きることも意味する(Vgl. II,481 u. SdS,58)。

殺人も人倫も、同じように生きている個別者を廃棄する旨を述べて、ヘーゲルは次のように付け加える。「とはいっても、人倫は生けるものの主観性と、即ち理念的な規定性をアウフヘーベンするものであるが、殺人は生けるものの客観性をアウフヘーベンするものである」(SdS, 40)。ヘーゲルの言う「死」は、何よりも個別者の主観性の上に、意識の上に及ぶものであることがわかる。ヘーゲルは抑制を、「絶対的人倫的統体性が民族に他ならない」という肯定的なことを前提_{II, 481}した上で、「否定的に絶対的なもの、もしくは無限性の契機」(II, 480)として位置付けるのである。

「自分の国の習俗に従って生きる」_{II, 508; Vgl. SdS, 57} という人倫的生活は、私的生活がまだ反省されず、経済・家政活動が自立してゐないところで成り立った。しかし近代に到り、経済活動の安全性こそ国家の中心課題となつた(Vgl. I, 439)以上、ヘーゲル自身、「普遍的な相互依存性の体系」(II, 482)、「あらゆる欲求の

普遍的な体系」(SdS, 66)等と称した経済活動の領域を、共同論に於て基礎付けなければならぬ。従って、ポリスに範型を求める人倫的共同論は、必然的にアポリアに陥らざるを得なかったのである。しかるにヘーゲルは、「人倫の統一」(II, 517)と、「対立せるものと自らの内で無化し、把握するところの統一」(II, 487)と捉え直す。私的な活動、個別者の権利は、人倫的共同に於て、如何なる形で認められるのか。

ここに、「絶対者が永遠に自己自身とともに演ずる人倫的なものに於ける悲劇」(II, 495)の幕が開く。ヘーゲルの念頭に在るのは、アイスキュロスの悲劇『エウメニデス』、つまり、「差異に於て存する権利の諸力たるエウメニデスと無差別な光の神たるアポロンとが、オレステースをめぐって、アテナイ市民Volkという人倫的有機体の前で争ったかの訴訟の結果」(ibid.)である。ヘーゲルは既に、『キリスト教の精神とその運命』で、生の破壊に伴

い、エウメニデスが出現することを語っていた(Vgl. I, 343)。その文脈に沿って「人倫の悲劇」論を読み解くなら、人倫の自然的統一を無自覚的に体现していたオレステースは⁽⁴⁾自ら母を殺害することによって生の全一性を命断した時、まさに「自己自身の生を破壊したに過ぎなかった」(I, 343)のである。「自然は全一なるものであるから、破壊された者と同じだけ破壊した者も破壊されているのである」(I, 338)。生とホリスの自然的統一を破壊した時、自然的統一の子、オレステースは自己矛盾に陥り、運命に見えることになった。事実、オレステースは、「父の仇を訴て」という命題と、「血を分けた者を危めてはならぬ」という命題との二律背反に直面した。前者の命令を遂げたのは、公共的生活の論理を代表するアポロンであり、後者の命題を奉じて、「母親を危めた者を、家々から追い出す」べくオレステースを追うのは、家族生活の論理を代表するエリーニユスであり、オレステースの行為は、

双方の論理の対立を明るみにもたらしめたのである。しかし、『キリスト教の精神とその運命』では、破壊した者が自らの命かたにれに生を再び見出すところに、運命の宥和が語られた。「愛による運命の宥和」の背後に在った「対立は再合一の可能性である」(I,345)という論理が、「人倫的なるものに於ける悲劇」をも貫いている。女神アテネは裁判に於て、アポロンとエリーニウスとの争闘に決着をつけてオレステースを救う。しかも、エリーニウスを守護神エウメニデスとしてアテナイの市内に祭ることによって、アテナイの更なる発展を図り、大団円をもたらしするのである。

こうして「人倫の悲劇」論は、如何なる意味を持っていたのか。ヘーゲルにとって悲劇は、相容れない双方が同じ権利で対立し合い、運命に巻き込まれ、その中で双方とも亡びに到って自分の命を知らされる、という点に成り立つ(Vgl. XVIII, 447 u. 514)。運命は自らの生の喪失を認識する時に立ち現れる、と『キリスト

教の精神とその運命』でヘーゲルは繰り返して述べていた(Vgl. I, 344f.)。運命・モイラは、有限者の有限性、つまり分を映すものであり、悲劇とは有限者のそうした限界を呈示するものであった。『エウメニデス』にあっても、無反省的な人倫的生活の原理と、同じように無反省的な家族生活の原理とは、オレステースをめぐって対立し、結局、アテナイ市民の前で互いにその限界を知らされた。裁判の結果、新たに法の下が共同が創出されたのである。しかし、ポリスの自然的統一が自らの定めを知る時、それはポリスの亡びに他ならない。「人倫の悲劇」論は、「生き生きとくに統一」(II, 526)の亡びと法の下が共同への展開を、人倫の場面に於て呈示しようとした試みであった。

ヘーゲルは、「人倫的全体は、占有の体系を、その内的な無効性の感情に於て保持しなければならない」(II, 483)と語りはする。しかしそれは取りも直さず、「実在性の体系」(II, 487)

と称される経済活動の領域の承認を意味する。人倫は、「自分自身の一部を意識的に犠牲とすることで、否定的なものに権力と領土とを譲渡する」(II, 530)ところに捉え直されないのである。

私的な権利と公共的な権利とのいわば相互犠牲の上に、ヘーゲルは共同を捉え、これを「闘争に於ける運命の承認」(II, 496)と語る。しかし、フィヒテは、占有が法的共同に於ては所有として承認されることを既に論じていた(Vgl. GA, I-3, 418)。それに対してヘーゲルは、「占有が所有になり、およそ特殊性が、それも生ける特殊性が同時に普遍者として規定される」(II, 484)契機を、「同一性によって」(ibid.)としか語り得なかった。ヘーゲルは、単に、公共と私、そして犠牲という構図で共同を論じていたに過ぎなかったのである。個別者の占有が共同に於て所有として承認されることは、個別意志が普遍意志と見做され、「主体が(中略)普遍性の形式へと受容される」(SdS, 26)に

とを意味する。そこで、承認論を展開する為には、個別的なものと普遍的なものとを関係付ける原理が必要である、と考えられる。事実、ヘーゲルに於ける承認論の展開は、『実在哲学(I)』に於ける意識論の受容を俟たなければならなかったのである。

Ⅳ—悉く己が心胸の墳墓に埋め—

1802年秋以降の『ドイツ憲法論』では、古典古代的な共和国を実現することは、「今日の国家の規模の大きさからして」(I, 479)不可能であるとされる。だが、『人倫の体系』や『実在哲学(I)』に於ても、「欲求の体系」(SdS, 80; Vgl. SdS, 66)や「共同性と相互依存性との巨大な体系」(GW, VI, 324)と称される生産労働や経済活動の領域は、民族の内に包括され、個別者の自由の全面放棄(Vgl. GW, VI, 315R)が求められた。こうした「過渡期の不幸」(II, 528)の中で、ヘーゲルは承認論を受容したのである。

「承認されたいものとして、一つの事物は、個別的な占有にして同時に普遍的な占有である」(GW, VI, 325)。この普遍的な占有をヘーゲルは、「所有」(ibid.)とも呼び替える。しかし、ヘーゲルの承認論とフィヒテの承認論との間には大きな違いがあることを、見逃してはならない。フィヒテにあって承認は、理性的存在者の権利を認めるという意味を持つとともに、自由の自己制限を要請した。この自由の自己制限をフィヒテは、「目的を把握することによって」(GA, I-3, 350) 為される、と考えた。このように、言わば目的の国⁽⁵⁾の実現がめざされる限り、承認をめぐって自由が衝突し、闘いが生じることはない。それに対しヘーゲルは、自己実現をめざす個別的な意識の運動として承認を捉えに(Vgl. GW, VI, 307)。つまり、個別的な意識が自己保存を追求する意志を徹底化し、言わば、フィヒテより「フィヒテ」的に承認論を構想したのである。その結果、ヘーゲルにあっては、各々の個別的な意識が「他者を

自分の個別性の全範囲から排斥する」(GW, VI, 308)中で、自らの統体性を確認しようとする「闘い」(ibid.)が承認に失ふことになった。各々の個別的な意識は、承認を得る為に「他者の統体性を否定する」(GW, VI, 310)という「他者の死」(ibid.)を目指すのである。しかし、ここには矛盾が在る。つまり、個別的な意識は、承認を得る為に、生を賭けることによって自らの安閑とした個別性を脱する(Vgl. GW, VI, 310f.)か、或いは自らの承認を実現する「相手の意識をアウフヘーベンする」(GW, VI, 312)ことになるからである。こうした「承認そのものに於ける絶対的矛盾」(ibid.)によって、「言わば意識は他者の死に、並びに自分の死に向かわなければならず、死の現実性に於てのみ存在している」(ibid.)ことが明らかになる。だが、こうした「死への準備」(GW, VI, 313)にこそ、ヘーゲルにとって承認の意義が在った。個別的な意識の死は、意識が個別性を脱して「意識の絶対的実在へ、即ち人倫へ移行する」(GW, VI, 281)契機を意味して

いたからである。個別的な意識の自己保存の追求は、個別的な意識の死に繋いだのである。

ヘーゲルが承認論で証したことは、「個別的な統体性は、それがかかるものとして自らを保持し、存在しようとする時には、自己自身を絶対的に犠牲に供し aufopfern、自らをアウフヘーベンし、かくして自らの担っていたのと反対のことも行なう」(GW, VI, 312) ということであった。『実存哲学(I)』の初稿は、これを「承認の純粹に否定的な側面」(GW, VI, 312G) と規定した。しかし、やがてそれを抹消して、「意識そのものの認識がもたらす意識自身の自己内反省」(GW, VI, 312) と書き直した。このように改稿されたのは、ヘーゲルが承認を、個別的な意識がその直接性を脱して自己認識に到る、という内面的な運動の論理として捉え直したからに違いない。「生き生きとした関連」(GW, VI, 330) という共同も、「個別的意識と絶対的意識との関連」(ibid.) として見られる。こうした人倫的共同が拓かれるにあたって、ヘーゲ

ルは次のように述べた。「如何なる作文も如何なる契約も、如何なる暗黙の或いは言表された原始契約もない。個別者はその自由の一部ではなく、全く放棄 *aufgeben* し〔なければならぬ〕。彼の個別的自由はただ彼の我意 *Eigensinn*、即ち彼の死なのである」(GW, VI, 315R)。ルソーの影響が、個別者の自己否定をめぐるヘーゲルの思索の根底に在るものの、ヘーゲルは契約説に組しない。ルソーの共同論は個人の自由意志に基づいていた。それもヘーゲルは、個別意志が直接的に普遍意志と見做されていた (Vgl. GW, VIII, 257)、と見る。こうした個が全体に先立つという思想の対極に、ヘーゲルは立つていたのである。

『実在哲学(Ⅱ)』でも、「普遍意志こそ第一のものであり、本質である。そして個々人は、自己否定 *Negation ihrer* によって、外化と形成によって自らを普遍者としなくてはならない。普遍意志は個々人に先立つ」(GW, VIII, 257) と書いてヘーゲルは、その欄外に「アリストテレス

——全体は本性上、諸部分に先立つ」(GW, VIII, 257R) と加えた。一方、個別者が法的人格 (Vgl. GW, VIII, 215 u. 249R) として普遍的に妥当する契機を、ヘーゲルは承認に見る。承認されることによって、個別者の意志は「普遍意志」(GW, VIII, 221 u. 229R), 「共同意志」(GW, VIII, 232G u. 247) となるのである。確かに『実在哲学(Ⅱ)』に到ってヘーゲルは、個別者の自由の「全面放棄」ではなく、「制限」(GW, VIII, 215 u. 222R) を求める点で、フイヒテと同じ地平に立つ。しかし、ヘーゲルの承認論は個別意志の自己知を拓く点で、フイヒテの承認論を一層内面化したと言える。承認を求める「生と死と賭けに闘い」(GW, VIII, 221) の中で意識は、自らが独立的であることを知ることによって、「自己内で完全に反省した意志」(ibid.), 「知を有する意志」(ibid.) となる。こうした「自分についての知」(GW, VIII, 220 f.) がその妥当性を認められるところに、ヘーゲルは承認を捉えたのである (Vgl. GW, VIII, 213)。

「個別者の意志と普遍者の意志とが〔直接

的に」同じ意志である」(GW, VIII, 262R)のは、ヘーゲルの見るところ。「ギリシア人の美しい幸福な自由」(GW, VIII, 262)に他ならない。プラトンの国家論が「絶対的な個別性の原理を無して済ませている」(GW, VIII, 263R)のは、「美しき公共生活が万人の習俗であつた」(GW, VIII, 263)からである。「個性性と普遍性とのこうした統一は、今や二重の仕方で現存する」(GW, VIII, 261)と書いた欄外にヘーゲルは、「生き生きとした統一——古代の人倫」(GW, VIII, 261R)と書き加えた。「人倫の国」(GW, VIII, 262)は「より大きい対立と形成」(ibid.)を招来せざるを得なかつた。ヘーゲルはここに、むしろ「より深い精神」(ibid.)の実現を見る。今や同一人物が、「個別的なものを目的とする側面からはブルジョアと呼ばれ、普遍者を目的とする側面からはシトワイアンと呼ばれる」(GW, VIII, 261)時代なのである。こうして近代に到つて個性性が確立したからこそ、個別者がその個別意志を犠牲に供することによって普遍者たり得る、とヘーゲルは考

えた。つまり法律の制定である。しかしそれは、権利主体を保護するという点で(Vgl.GW,VIII, 242)、普遍者の犠牲でもあった(Vgl.GW,VIII,254)。

「個別者は、法律の支配する共に於て自らの自己を知るとともに、自らの本質をも知る——つまり、そこに於て自らが保持されているのを見出す」(GW,VIII,260)。法治国家に於て個別者が自らの分を、即ち自分を知るという「近代の原理によって、その直接的な在り方としてゐる個々人の外的で現実的な自由は喪われるが、彼らの内的自由、思想の自由は保持される」(GW,VIII,263f.)。ヘーゲルは、犠牲に供した個別者の自由を、自らを知るという内面的な自由で贖おうとする。

例えば宗教である。宗教に於ては、「絶対的に普遍的なもの」、「普遍的な知」(GW,VIII, 280)が対象となるが、それを自らの内面に直観することによって、「自己内への還帰」(ibid.)が生ずる。従って、ヘーゲルの見るところ、宗教に於ては、「各人が普遍的なく自己」と

しての自らを直観するところへ高められる。
各人の本性、各人の身分は夢幻のように、遙
か水平線上にたなびくもやとなって現れた島
のように消え去る。各人が王侯にも等しい。
それは精神として自らを知る知である」(GW, VIII,
281)。その限りで宗教は、哲学と同じ内容を持
つ(Vgl. GW, VIII, 286)。しかし、宗教は、人間が現
実の世界に於ては「自らの消え行く現実」、
「自らの犠牲」(GW, VIII, 284)を持つに過ぎないも
の、思想の世界に於ては、「永遠なるもの」、
「普遍的なく自己」(ibid.)を得ることができ
る、という分裂状態を是認するものに他なら
ない。宗教に於て「精神は、この世界の彼岸
で自分と宥和しているに過ぎない」(GW, VIII, 281)
のであり、しかも、「自らを表象するに過ぎ
ない精神」(GW, VIII, 286)に留まるのである。

「精神の自己知」(GW, VIII, 286)を構成し、精神
の出来事を把握することは、哲学の業とされ
る。ヘーゲルは、「宥和の享受と現存在とが
ここに在る、ここで自我は絶対者を認識する」

(ibid.)と断言する。そして続けて、「それはこ
の<自己>である」(ibid.)と書いたのである。
今やヘーゲルは、哲学者の内に「個別者と普
遍者との不可分の結合」(ibid.)を見、哲学知に
「回復された直接性」(ibid.)、即ち「民族精神」
(ibid.)の把握を求めゐる。しかし、それは、「国
家は狡智である」(GW, VIII, 264R)と書かざるを得な
くなり、自由な共同のよすがを見失った哲学
者ヘーゲルの自己正当化ではなかつたのか。

「精神は充たされた自由である」(GW, VIII, 277)
と書いてヘーゲルは、欄外に、「(と)人倫、自
己自身を確信した精神、(中略)それは、心
胸を己が心胸の墳墓へと、その喜びと受苦と
を悉くひっくるめて埋葬し、あらゆる罪や犯
罪を自己自身で赦し、そしてあたかも何も出
来しなかつたかの如くやって来た」(GW, VIII, 277R)
と書き加えた。それはまるで、ヘーゲル自身、
哲学体系を構築する為に、若き日の実践的理
想を、幾多の悔恨や痛憤とともに、心胸の内
に埋めたことを物語っているかのようなので

ある。

結語

若しヘーゲルの共同論を貫いた犠牲の論理は、ヘーゲルの思索の内に通奏低音として響き続けた。個別者の権利を共同に於て位置付けるべくヘーゲルがフィヒテから受容した承認論は、個別者の自己保存の徹底化に、むしろ共同を拓く個別者の「死」を捉えた。つまり、ヘーゲルの承認論にあっては、個別性の超克を招来する承認をめぐる闘いにこそ重きが置かれたのである。近代の原理とされに個別性は、犠牲に供せれるところにその意義が求められた。

1802年から1805年にかけて行なわれた『自然法講義』で、ヘーゲルは哲学を「戦争の観念的な補完」(Ros.132)として位置付けようとした、という(Vgl.GW,VIII,274)。戦争は個別者を死の可能性に晒し(Vgl.II,482 u.GW,VIII,275)、また、

哲学は有限性を無化するという否定的側面を
持つていた(Vgl. II, 230)。確かにヘーゲルは、「
回復とは、知という抽象へ意識の在り方を受
容することである」(GW, VIII, 221)と書いた。しか
し続けて、「狡智が知であり、自らの内に在
ることであり、自らについての知なのである」
(ibid.)とも書いた。そこに我々は、歴史の内
にではなく、ヘーゲル哲学の内に、「理性の
狡智」が貫徹されているかのような思いを新
たにするのである。⁽⁶⁾

・第四章・

意識と経験

——ヘーゲル『精神現象学』の 成立をめぐって——

序

周知のように、ヘーゲルの『精神現象学』は、当初、「真なる知へと突き進む自然的意識の道程」(III, 72)を叙述する『意識の経験の学』として構想されていた⁽¹⁾。そこでは、「魂が自らの一連の諸形態を、自らの本性によって予め設定されていた宿駅として遍歴し、その結果、自分自身を完全に経験することによって、自分は自体的には何であるかということの認識に到達するに到って、精神に純化される道程」(ibid.)が叙述されるのである⁽²⁾。自然的意識が経験を重ねるにつれて、その都度、意識されていた「現象する知」(ibid.)の真理性は喪われていく。次々に否定されていく現象する知

を叙述することを通して「我々」が、「現象する知の非真理性」(ibid.)を証すところに、意識の経験の学は存立する。従って、「学へと到る意識自身の形成という詳細な歴史」(III,73)は「絶望の道程」(III,72)ともなるのである。

『意識の経験の学』はその後、『精神現象学』へと構想が大きく変わって、大幅に加筆されることになった。⁽³⁾『意識の経験の学』が叙述する「意識の諸形態」(III,80)は、「理性が自己自身を自分の世界として、そして世界を自己自身として意識している」(III,324)ところに拓かれる精神にとりて、その諸契機に過ぎない。精神の章以降叙述されるのは、「単に意識の諸形態なのではなく、世界の諸形態」(III,326)なのである。「現象する知の叙述」(III,72)を企てる『意識の経験の学』は、「魂が精神にまで浄化される」(ibid.)道程を対象とした。それに対し、「現象する知の学」(III,591)である『精神現象学』は、「自らを精神であるとして知る精神」(ibid.)を目標としていた。とは

いえ、『精神現象学』はまた、「精神の経験の体系」(III,39)としても捉えられている。意識の経験という観点も、『精神現象学』に於ても貫かれているのである。

しかし、ヘーゲルが「意識」を自らの哲学の原理に据えたのは、『精神現象学』執筆にそう先立つことではなく、すなわち、1803/4年の所謂『実在哲学(I)』に於てであった。イエーナ時代の初期には、「意識の有限性を克服して、意識に於て絶対者を構成する」(II, 19)ことを求めてヘーゲルは、「意識の事実」に立脚する哲学を厳しく批判していた。それ故、意識論を受容したことが、ヘーゲルに『意識の経験の学』が成立する契機になったのである。無論、この「転回」は、ヘーゲルが主観主義の立場に立ったことを意味するものではない。むしろ、言うなれば、近世の主観主義を超克する形で、意識論を展開し、自らの体系を構築することとヘーゲルは目指したのである。本稿は、ヘーゲルが意識論を受容

した経緯を明らかにすることを通して、『精神現象学』の成立の一端に触れることを目的とする。

I—意識は謎めく—

当代の懐疑論者シュルツェは、その著『エーネジデムス』で、「近世になつて人間そのものの内に現存し、生じたものが一層注目され始めて以来、意識も非常に重要な思弁の対象となつてゐる」(Aenesidemus, 348) と語つてゐた。意識が哲学の対象になることは、哲学を人間主体の学として取り戻したことを意味する。ヘーゲルも、近世哲学の淵源をデカルトに見る(Vgl. II, 184f.)。しかし、その結果哲学は、主観性に立脚することによつて、二元論的対立に巻き込まれた。こうした近世哲学のもたらした新たな分裂(Vgl. II, 288)を解消せんとしたところに、ヘーゲルの哲学への欲求があつた(Vgl. II, 20)。絶対者を意識する、ということが哲学の課題とされるのである(Vgl. II, 25)。これは一

見、極めて矛盾に充ちた言い方である。人間の意識に指定された絶対者は、制約を蒙る以上、むしろ絶対者としては廃棄されるからである。従って、思惟が「意識という有限性の連鎖を脱却して、自らを同一性へ、そして真なる無限性へと再構成する」(II, 11) ことこそ、絶対者を構成することに関わるのである。その為には先ず、「意識の事実」という言うなれば感覚条件に立脚する知が超克されなければならない。

こうした「意識の事実」を根拠として哲学的認識を基礎付けようとした思想家に、W. T. クルーフがいいた(Vgl. Organon, 33f.). クルーフにとって「意識」とは、「自我に於ける存在と知との根源的綜合」(organon, 25) を意味していた。しかしそれは、「説明できず、把握されない」(Organon, 26) とされる。「一切の説明や把握が意識の内で意識と共に意識によって可能となる」(ibid.) 以上、意識を把握するには別の意識を必要とし、この意識を把握する為には

第三の意識が必要、という風に無限に続くからなのである。⁽⁴⁾ 因より、自分の意識を演繹するべく、「自分の意識から脱け出て、自分の意識を超出しようとする」と(Idealism, 91)は、クルークにとっては「意識が廃棄される行為に於て意識を保持せんとする」(ibid.)のような矛盾したことに他ならなかった。無論、こうして「一にして同一の行為に於て意識を廃棄し、かつ保持する」(II, 202)というところに、ヘーゲルは「哲学的反省」⁽⁵⁾ (ibid.)を見込んでいる。だが、意識の説明を断念したクルークは、「我在り」という命題と「私の外に事物が存在する」という命題とを、証明を要しない「絶対的根本真理」(Idealism, 92)と見做すのである。よしんば、外界は存在していると信じられているに過ぎないと反論されにしても、クルークは、たとえ最も頑固な観念論者でさえ思弁していない時には外界を信じていることを、引き合ひに出す。従って、「外的事物の現存在への信仰もしくは我々の表象の外の客観的

世界の想定」(Organon, 41) は、如何なる人間に
しても自然で必然的だとされた (Vgl. II, 206)。

ヘーゲルは、所謂『常識批判論』でクルー
クを批判する。ヘーゲルの見るところ、「経
験的意識を自らの思弁の原理」(II, 202) としたク
ルークは、「自らの経験的意識に於て見出し、
かつ考えなければならぬところのものが完
全に真であると保証して正当である」(ibid.) と
考えたのである。なるほどクルークは、「真
なるまじめで分を知った哲学を、すべての誤
てるうぬぼれた不遜な智恵から区分する」(Orga-
non, 27) ことを考えていた。しかし、それは、
哲学の問題領域を局限し、その地位を貶める
ことに他ならなかった。経験的意識だけでは、
意識されたものの真理性は検証され得ない。
そこで信仰が導入される。クルークは外界の
存在の真理性を、「信仰、即ち偏に主観的な
根拠による確信」(Organon, 38) で基礎付けるので
ある。クルークとヤコービの近親性がヘーゲ
ルによって指摘される所以である (Vgl. II, 203)。

クルーグは『最新の觀念論についての書簡』で、シェリングの『超越論的觀念論の体系』⁽⁶⁾を批判した。クルーグによって行なわれたシェリング批判と、それに対するヘーゲルの反論を見れば、クルーグとヘーゲル並びにシェリングとの懸隔は歴然としている。クルーグは、「哲学の如き学問にあつては、如何なる前提も許されない」(Sch. II, 429; Idealism, 13) としていたシェリングにあつて、「絶対に確實な哲学の第一原理が、直接的に自己自身によつて確實である〔同一性の根本〕命題たる $A = A$ という命題から出発している」(Idealism, 15; Vgl. Sch. II, 365) とするに、 $A = A$ という命題の確實性を前提していると見る。しかもにヘーゲルにとっては、 $A = A$ は絶対的同一性であり、

「絶対者の理念とともにその存在も直接的に措定されている」(II, 193) のである。それ故、絶対的同一性の存在証明を求めるクルーグの異議は、ヘーゲルにしてみれば、絶対者を、言わばその存在が証明されるべき騏驎のような

有限者と同一視することに他ならない。クルーグの見出した「矛盾は、まさに通常の悟性が常に哲学の内に見出すことになる矛盾である」(ibid.) とヘーゲルは批判するのである。

シェリングに対するクルーグの第二の批判点は、シェリングによって「すべての知の絶対的原理」(Sch.II,357) と見做された「自己意識の作用から、〔クルーグは〕ほんの一つの表象だけでも演繹したかった」(Idealism,33)が、不可能なことだとシェリングによって予防線が張られている(Vgl.Sch.II,398f.)ということである。クルーグ曰く、「我々が要求するのは、ただ著者〔シェリング〕が我々の規定した表象の唯一つでいいから演繹することである。(中略)バウの表象を演繹するという唯一の課題が十分に解決されるや否や、少なくとも私は、直ちに体系全体を是認することに何らやぶるかでないであろう。それ故、ここがロードスだ、ここで跳べ！」(Idealism,31f.)と。しかしヘーゲルは、シェリングによる超越論的観

念論と自然哲学との区別 (Vgl. Sch. II, 342) に基き、クルーグの求めた課題は自然哲学の課題だと切り返す (Vgl. II, 194f.). しかもクルーグが演繹することを求めたバラ、犬、ペン等の有限な諸事物は、経験的意識に於て真価を發揮するものに他ならないのである (Vgl. II, 202). こうして経験的意識に立って哲学を語るクルーグに対し、「太陽系全体〔を把握し〕なくとも月が把握され得る」(II, 195)と考えるのか、とヘーゲルは問う。そして、固有名詞のクルーグ Krug に壺という意味を掛けて、「クルーグということでは思い浮かべるのは、ラインホルトという水、カントという気の抜けたビール、ベルリン主義という名の啓蒙のシロップ、更には他のその手の成分を何らかの偶然によって諸事実として包含するものである」(II, 202f.)と痛罵するのである。

「意識の事実」を無反省的に確実なものだと考える独断論的傾向は、当時懐疑論者として知られていたシュルツェにも共通したもの

があった。シュルツェは「意識の中で意識と共に与えられている」(KdtP, 51) 「意識の事実」(ibid.)に認識の確実性を帰す。他方、シュルツェの懐疑の対象は、「感性的認識の確実性」ではなく、「感性的認識についての独断論者の説明」(KdtP, 597)、つまり、「感覚に於ける客観を介して、この客観の背後で独立的に存立せる真にして本来的な事柄として見出される筈のものについて、確実に何らかのことが認識される」(ibid.)という説明なのである。要するにシュルツェが検証しようとしたのは、批判哲学であった。シュルツェの見るところ、それは、「日常生活で我々が表象と事柄との合致の現実性と、その可能性を問うことなどいささかたりとも気にかけることなく、確実なものとして絶えず前提している」(KdtP, 70)にもかかわらず、そうした可能性を問題としている形而上学だからである。それに対し、シュルツェに依れば、「意識を疑おうとすることは絶対に不可能なのである」(KdtP, 51)。疑いは

意識なしでは生起し得ないからである。そこで、「意識の範囲内に現存するように与えられているものが実在する」(ibid.) ということば、「全く否み得ない確実性を持っている」(ibid.) と考えに誤である。こうした懐疑論が本来の懐疑論から全く逸脱していることは言うまでもない。ヘーゲルは『懐疑論論文』でシュルツェを批判した。その際、懐疑する意識が日常的認識の確実性を無化するとともに、懐疑する反省意識自身をも無化する点で、懐疑に理性的な認識を拓く契機を見出したのである。⁽⁷⁾

それに対し、対象意識は、無反省的な或いは無媒介的な意識である。クルークやシュルツェが、意識を疑い、否定することに思いも及ばなかったのは、意識を無媒介的なものと考えたからである。対象意識に認識の確実性を求めても、それは日常的な認識の域を出ない。懐疑論は本来、そうした認識が不確実であることを証すものであった。

当時、思惟の原理を懐疑に見て(Vgl. AdSP, §59),

「一般的な表象様式から哲学的な表象様式への移行」(AdsP, §43) と、意識の啓蒙(Vgl. AdsP, §73) を通して跡付ける根元哲学の体系を構想した思想家に、フーテルヴェクがいた。フーテルヴェクは、哲学の課題を「言葉の最高の意味での自己認識」(AdsP, §38) と規定する。そして、「疑いを自己内に含む思惟」と「疑いを排する知」(AdsP, §49) とを区別した。我々は、暫定的に意識に依拠して、我々の内なる存続するものと変化するものとを問うことを通して、結局、「如何なる理性も超出しない点」(AdsP, §59)、即ち「真理そのもの」(ibid.) に到るといふのである。確かにヘーゲルならずとも、「フーテルヴェクは意識を構成することになる確固たる立脚点を獲得しているに」(II, 144) と思われる論調である。しかしフーテルヴェクにとっては、「表象に於て主観とそれ自身の客観にする活動」(AdsP, §69) の中で、「自己自身について何かを知る能力」(AdsP, 71) にある意識と、表象能力とが如何に関連するかは「謎のままなのである」

(AdsP, §72)。

ブーテルヴェが意識として呼んだのは、
 言うなれば自己意識であつた。つまり、ブー
 テルヴェにとつて謎であつたのは、対象意
 識と自己意識とを如何にして一つの意識の内
 に捉えるか、ということなのであつた。だが
 ブーテルヴェは、「表象能力」(AdsP, §68)を「
 根源的な区別能力」(AdsP, §67)として捉えるこ
 とによつて、自ら謎に陥つたと見なければなら
 ない。表象能力によつて、外界と我々のく
 自己>との分離が生じ(Vgl. AdsP, §67)、そして認
 識主観がすべての客観から根源的に区別され
 る(Vgl. AdsP, §69)ことになるからである。ヘーゲ
 ルはブーテルヴェとは逆に、主観と客観と
 の対立が双方の根源的な同一性によつて制約
 されていると見る。こうした同一性は、ブー
 テルヴェにとつて意識を跳び越える(Vgl. AdsP,
 §422)ものであるが、ヘーゲルにとっては「
 意識の内で存在し、意識そのものであること
 は勿論であるが、無意識的には理性として現

存しているのである」(II, 150) ヘーゲルは、この同一性を認識するところに、哲学的営為を捉えに。だが、フーテルヴェクは、思惟と知とを峻別した故に、絶対者を「観念原理」と「実在原理」という対立せる二つの原理で基礎付けた。そうしてカントによって区別された理性と感性とを根拠付けようとしたのである(Vgl. AdsP, §420)。しかし、ヘーゲルの見るところ、フーテルヴェクが「観念原理」と「実在原理」という合致不可能な二つの原理(Vgl. AdsP, §452)を樹てたことは、カントによる理性と感性との二元論的対立を一層もつれさせるものに他ならなかつた(Vgl. II, 152)。結局、「どんな哲学的営為をもってしても、観念原理と実在原理との思弁的な対立を越えることができない」(AdsP, §453)と見たフーテルヴェクは、自ら絶対的真理の認識を断念して、「我々の表象とその対象との合致」(AdsP, §453)と、「経験的で相対的なもしくは心理学的な真理で間に合わせ」(AdsP, §453)と自ら語る(Vgl. II, 153)。意識に

於て真と知を合致させて絶対的な真理を実現しようとする試みは、ブーテルヴェクにしてみれば、超越論哲学の迷妄に過ぎなかつたのである(Vgl. AdsP, S452)。

懷疑と思索の原動力として、意識の構成に向かう点、自己認識を哲学の課題に据えた点など、確かにブーテルヴェクの思索にヘーゲルが一定期待するもののあつたことは、『ブーテルヴェク批評』の随所で窺われる。しかし、ブーテルヴェクは、意識を跳び越えにところに理性を捉えた結果、経験的真理で自足してしまったのである。かくして、ブーテルヴェクについてヘーゲルは、「哲学の原理に関しては、カントの体系の原理を越えて、即ち絶対者の理念を越えて、絶対者そのものへ(中略)突入してはいない」(II, 153f.)と断するのである。⁽⁸⁾

Ⅱ—意識律をめぐって

独逸観念論は展開した—

カントの二元論を克服するべく、「体系的な形式を、つまり一つの原理の下に多様な認識を一通り統一すること」(FdpW, 116)を要求したのはラインホルトである。「学問一般の形式は体系的なものの中に存する」(FdpW, 110)と考えたラインホルトは、「哲学一般の体系的統一」(FdpW, 128)をもたらし「すべての理論哲学や実践哲学に共通する基礎」(FdpW, 71 f.)を、意識に求めたのである(Vgl. FdpW, 80)。

ラインホルトの見るところ、「世人が悟性の一面的な決定によって哲学的理性を片付け」(FdpW, 53)たり、「大衆性が真理の基準と見做されるような時勢」(FdpW, 55)に、「カントは哲学知の新たな基礎を発見した」(ibid.)。とはいえ、「カントが経験の可能性の内に発見し、呈示した哲学知の基礎は、(中略)決して全哲学知を基礎付けたり、基礎付け得たりするものではなく、哲学知のただ一部だけを基礎付け得るに過ぎない」(FdpW, 62)。すなわち、カント

は、「単なる表象と表象から区別される本来的な客観との合致」(FdpW, 63)を、その証明可能性に関しては、経験可能な対象に限定した(Vgl. FdpW, 64)。従って、「『純粹理性批判』が(中略)基礎付けを発見した唯一の学は、経験可能な対象の学としての形而上学」(FdpW, 67)、即ち「感性的自然の形而上学」(FdpW, 69, 114 u. 126)であるに過ぎない。⁽⁹⁾しかるに、「『純粹理性批判』が未展開のまま前提しているものを展開」(FdpW, 132)し、哲学一般の基礎付けをめざす(Vgl. FdpW, 112)ラインホルトは、感性、悟性、理性に共通なものを表象能力として捉える(Vgl. Beiträge, 176f.; FdpW, 106)ことによって、表象に認識の根拠を見る。そしてこの表象の形式を規定することによって、ラインホルトは、全哲学を基礎付ける「表象能力の学としての根元哲学」(FdpW, 96; Vgl. FdpW, 72, 86, 99 u. 107)を、「別名なき哲学の基礎学」(FdpW, 105; Vgl. FdpW, 132)として構想したのである。「認識能力の学には、その基礎として他の学が先行しなければならないであろう」。

つまり認識能力そのものではない。感性、悟性そして理性の学が。しかし、認識能力の（それも、ただ認識能力だけでなく、欲求能力にとっても）共通した根拠にならなければならぬのが、感性、悟性そして理性による表象の形式を、心情に於て規定する学であり、認識の形式も、欲求の形式も、この表象の形式に依存している。〔これが〕全表象そのものの学なのである」(FdpW, 71)。

ラインホルトに依れば、哲学に関わる諸命題が「一つの学という統一性」(Beyträge, 119)を得るのは、それらの命題がすべて「第一の根本命題」(FdpW, 68 u. 110f.) によって規定され、把握されることによる。こうした「あらゆる哲学の第一根本命題」(FdpW, 78) として樹てられたいのが意識律なのである。意識律とは、「意識に於て表象は、主観によって客観及び主観から区別され、かつ双方に関連付けられる」(Beyträge, 167; FdpW, 78, 81 u. 100) という意識の事実を表現する根本命題である。意識の事実というのは、「

理性推論ではなく、意識の事実についての単
 なる反省によって」(FdpW, 78; Vgl. Beyträge, 168u, FdpW, 87).
 我々に明らかになる「表象の概念を規定する
 諸事実」(FdpW, 80)、とされる。意識律は、表象
 の定義を「それ自身他の定義によって基礎付
 けられることなくして、基礎付ける」(FdpW, 80).
 つまり意識律は、「自己自身によって規定さ
 れた命題」(FdpW, 82; Vgl. FdpW, 83)であり、「定義を
 初めて可能にする」(FdpW, 78)。そして、表象能
 力の学がすべての学の予備学 (Vgl. FdpW, 75) である
 が故に、意識律は、「あらゆる哲学の第一根
 本命題」(FdpW, 78) にふさわしい、とされるので
 ある。

こうしてラインホルトは、「私の基礎は意
 識であり、私が学的基礎として樹てるものす
 べてが確かに意識そのものであることはな
 いものの、意識に基づいているに他ならない」
 (FdpW, 80f.) と言いつ切る。そして意識律に基づい
 て、認識論の体系化をめざすのである。「如
 何なる認識も明晰にして判明な意識であり、

表象の意識や自己意識によって伴われ、そして客観の意識とまとめられて、それら三種の意識すべてから合成されているのである」(Beyträge, 224) また、次のようにも言われる。「認識は意識の三種すべてから合成されている。即ち、明晰な〔表象の〕意識から、自己意識から、そして対象そのものの意識からである」(Beyträge, 230)。ラインホルトにあって、意識は表象するものとしての主観、表象されにものとしての客観、そしてそれらと関連付けたり区別したりする表象、から構成されている(Vgl. Beyträge, 220)。しかし、客観が表象されにものとして存立し得るのは、表象されにものとして対象を意識する中に於てである。「表象されにものは、表象と対象との関連によってのみ可能なのである」(Beyträge, 230)。対象に直接的に関連することと専らとする表象によって表象されにものを意識する、という点で対象そのものの意識は、自己意識や表象そのものの意識から区別される。そして、対象が対象意識

によって表象されたものとして、意識の客観に高められるとともに、この表象されたものの意識に表象の意識と自己意識とが加わることによって認識が成立する (Vgl. Beyträge, 232f.) といっているのである。従って、ラインホルトの言う「客観の意識」(Beyträge, 224)は、「表象されたものの意識」(Beyträge, 220)と、対象に直接関連する直観である「対象そのものの意識」(Beyträge, 230 u. 233)とを意味する。他方、自己意識は、「自我が、表象するものという主観の特性に於ける主観を、表象されたものという客観の特性に於ける自己自身から、特殊な表象によって区別する」(Beyträge, 182)ところに、捉えられるのである。そして、こうして対象意識と自己意識とは意識の内に包括されている。ラインホルトの思索が意識一元論とも称される所以である。つまり、ラインホルトの意識の理論によって明らかにされたのは、対立せるものを自己内で関連付ける意識の自己同一の構造なのであった。

意識律は、1790年代の哲学論争の中心的な問題の一つであった。クルーグ⁽⁴⁰⁾もシュルツェも、ラインホルトと対決せざるを得なかった。シュルツェは、その著『エーネジデムス』に於て、ラインホルトの著書『従来の哲学者達の誤解を正す為の寄稿』(Beyträge)に収められた論稿『根元哲学の主要契機の新叙述』を、詳細に再録しながら論難している⁽⁴¹⁾。

シュルツェは意識律について、意識律といえど命題である以上矛盾律に従わなければならないので、第一の根本命題ではない(Vgl. Aenesidemus, 60)、意識律は経験に基礎付けられた命題である(Vgl. Aenesidemus, 75)、それ故、捨象に基づいている命題である(Vgl. Aenesidemus, 76)、などと批判する。しかし、これらについては、ラインホルトは予め反論を用意していた(Vgl. FdpW, 85; Beyträge, 168)。むしろ我々は、シュルツェによる意識律批判の要諦を、主観と客観とが意識に於て演繹されないうまに前提されていること(Vgl. Aenesidemus, 84)⁽⁴²⁾、そして意識に於ける主

観と客観との区別と関連と…う概念が曖昧のままにされている (Vgl. Aenesidemus, 86ff. u. 217f.) という二点に見ることができる。

シュルツェによるラインホルト批判は、フィヒテに大きな影響を与えた。フィヒテがラインホルトの『寄稿』を読んだのは、1792年の初秋 (Vgl. GA, III-1, 341), また『エーネジデムス』を入手したのは1793年の初夏 (Vgl. GA, III-1, 409) である。1793年の11月から12月にかけてしたためられたJ. F. フラット⁽¹³⁾宛の書簡で、フィヒテは次のように『エーネジデムス』を評価する。「『エーネジデムス』を私は、ここ十年の注目すべき所産の内に算えますが、その『エーネジデムス』によって私は、これまで予感していたことを確信しました。つまり、カントやラインホルトの業績の後でさえ、哲学はまだ学という状態にない、ということ。私自身の体系はその土台から揺らいでしまい、そして野外では安住できない以上、新たに建て直すことが必要になったのでした」(GA, III-2,

18)。

『エーネジデムス』によって触発されたにフ
ィヒテは、11月から翌1794年2月末にかけて
草稿『根元哲学についての我が省察』と書く。

「我々の認識能力の構成要素の手がかりを
つかむことは、如何にして、どの程度可能な
のか？——根元哲学に於て構成は可能でない
のか？思想を明らかにして証す内的直観を
与えることは可能でないのか？それさえ
できれば、『エーネジデムス』は駁されたであらうに」

(GA, II-3, 23f. Anm.). このように綴られた言葉の
背後に、どのような問題があったのか。

固より、ラインホルトに於て直観は、外
的直観を意味していた(Vgl. Beyträge, 233)。そして、
客観や主観が意識の内に現れるのは、それら
が表象されることによってである、とされた。
しかし、それらが表象される為には、客観と
主観とに関連付けられるもの、即ち単なる表
象が客観や主観に先行していなければならない。
しかも、単なる表象は、「意識の内で客

観と主観がどの程度現れ得るか、という可能性の根拠を包括」(Beyträge, 173) していなければならないのである。「客観と主観とは、媒介的にのみ、そして単なる表象によって、言わば客観と主観とに関連付けられた表象が客観と主観とから区別されることによって、意識に於て客観や主観として現れる」(Beyträge, 174)。かくして、単なる表象は「客観と主観とを意識の構成要素に高める」(ibid.) ののである。しかし、これでは、客観と主観とが意識の内で表象によって現れるのは、客観と主観とを現す根拠を表象が予め持っているからである、という不当仮定の虚偽⁽⁴⁾を犯すことになり、関連と区別という表象の作用も、全く曖昧のままにされている。ここにシュルツェによる批判点が集約されているのである。

それに対しフィヒテは、主観と客観とを可能にする内的直観を求めたのである。しかし、如何せん、ラインホルトの関連と区別との曖昧さには、「ラインホルトは呑気なものだ、

関連と区別を相互によって論証している」(GA, II-3, 29)と書かざるを得なかったのである。こうしてフイヒテは、自我論に逢着する。⁽⁴⁵⁾「第一の命題。自我は直観される。汝の自我を直観せよ。汝は汝にとって汝の自我を意識する」(GA, II-3, 27)。「第二の命題。結論 自今⁽⁴⁶⁾の自我を意識する為に、人は自今⁽⁴⁶⁾の自我を非我たるものから区別することができなければならない。従って、非我を意識することも可能でなければならない」(GA, II-3, 28)。更に、「自我の直観も、非我の直観も、同じように必然的であるように思われる。いずれも、他方を前提せず、他方から論証されたりしない。自我を考える為に私は、必然的に非我を思い浮かべなければならない。——従って、これが最初の必然的な総合なのである」(GA, II-3, 30)。これをフイヒテは、「意識に於て自我は、非我に對立せられる」(ibid.)という命題で表す。このように、ラインホルトに対するシュルツェの論難を斥けながら、シュルツェによる批判を

飛条としてラインホルトを超えようとする。
 そうした思索の結実として、フィヒテは、1794年2月11日と12日の『一般文芸新聞』に、
 『エーネジデムス批評』を発表するのである⁽¹⁶⁾。
 この『エーネジデムス批評』に於て我々は、
 ラインホルト、シュルツェ、そしてフィヒテ
 三者の間に飛び交う思想上の火花を目の当たりにすることができる。

哲学には従来、最上の普遍妥当的な根本命題が欠けていた、そしてこうした根本命題に基づいてこそ哲学は学問たり得る、ということに関して、ラインホルトもシュルツェも、そしてフィヒテも認識を同じくしている(Vgl. Aenesidemus, 53f.; GA, I-2, 42)。しかし、そうした根本命題が何か、ということとめぐって論争が生ずる。ラインホルトが意識律を樹てたのに対し、シュルツェは意識律といえど矛盾律に従属することと主張した(Vgl. Aenesidemus, 60)。これに対しフィヒテは、「意識律についての反省は、その形式からいえば、ありとあらゆる

反省と同じように論理的な矛盾律の下に存立するが、この意識律の实质は矛盾律によつて規定されない」(GA, I-2, 43)と見做す。

シュルツェは、「表象は、主観によつて客観及び主観に関連付けられ、かつ双方から区別されるところのものに於て存立する、という説明」(Aenesidemus, 88; Vgl. Beyträge, 168)と、「説明の対象より狭い」(Aenesidemus, 88; Vgl. Aenesidemus, 84)と断ずる。ラインホルトによつて表象は、「意識に於て客観及び主観に関連付けられ、かつ双方から区別されるところのもの、従つて意識の構成要素の唯一つに」(Aenesidemus, 86)に限られていたが、シュルツェの見るところ、

「表象という言葉の通常の語法によれば、心情に於ける区別や関連はどれも、一つの表象作用でもある」(Aenesidemus, 87)からである。これに対してラインホルトは、意識律を、意識の事実から明らかになると、つまり分析的命題だと考えた。しかしシュルツェは、特定の経験や論弁に基づいている経験的な総合命題で

あると見て、その普遍妥当性を否認したのである (Vgl. Aenesidemus, 74f.)。そして、特定の意識の表出の特徴を一般化した「抽象的命題」(Aenesidemus, 76) にと見做す。ところで、フィヒテは、客観と主観そして表象なくして意識を考えることができない。以上、それらが意識の概念に含まれていることは勿論であるとして、意識律を分析的命題であると見做す (Vgl. GA, I-2, 45)。だが、フィヒテは、区別と関連を生ぜしめる「表象そのものの活動」(GA, I-2, 45)、即ち「意識の能作 Akt」(ibid.) に、「[客観と主観そして表象が] 区別され、関連付けられる綜合、しかも最高の綜合であり、ありとあらゆる綜合の根拠」(ibid.) を見た。そしてこれを、「心情の行為様式 Handlungsweise」(GA, I-2, 48) として捉え直す。「区別と関連とは表象の客体となり得る、しかも根元哲学に於ては実際にそうになっている。しかし、区別と関連とは、根源的に表象の客体であるのではなく、表象を現す為には必然的に考えられるべき心情の行為様式 Hand-

lungsweise に過ぎないのである。しかし、その結果、全くは、きりと明らかになるのは、表象が、我々の心情に於て思惟されるべき行為すべての最高概念ではない、ということである」(ibid.)。これによつて、意識の事実を表現する意識律がむしろ意識を前提してゐたのに対し、フイヒテは、意識の根拠を明らかにすることに向かうのである。意識律の表現する意識の事実とは、前述のように、「意識の事実についての単なる反省によつて」(FdpW, 78; Vgl. Beiträge, 168 u. FdpW, 87) 明らかになる、とされる。しかし、フイヒテは次のように、意識の事実論を論難する。「つまり、心情に於て発見されるべき一切のものが一つの表象作用であるが、表象作用はすべて明らかに心情の経験的規定であるのだから、表象作用そのものは、すべてのその条件とともに、表象作用の表象によつてのみ、それ故経験的に意識に与えられる。そして意識についてのあらゆる反省は、経験的表象を対象としてゐる」(GA, I-2, 46)。ここから

フィヒテは、意識律を抽象的命題と見做すエーネジデムスの議論を承けて、「意識律があらゆる哲学の尖端に位置付けられるなら、経験的な自己観察に基づいていて、勿論一つの抽象されたことを言表している」(GA, I-2, 46)と論ずる。とはいえフィヒテも、意識律が、「他の根本命題に基づいてはいないものの、この命題から、ア・フロリオリに、おっあらゆる経験から独立的に、厳密に証明される」(ibid.) 命題であることを認めず。その為にも、フィヒテの見るところ、「意識律は単なる事実とは異なつたものに基づいていなければならないのである」(ibid.)。こうしてフィヒテは、「意識律の提起を以てあらゆる哲学の根本命題にせんとする第一にして不正な前提は、事実から出発しなければならない」という前提であり、(ibid.)と断ずるのである。フィヒテの求める「単に形式的であるだけでなく実在的でもある根本命題」(ibid.)は、「一つの事実 Tatsache を表現するだけでなく、事行 Tathandlung

をも表現できる」(ibid.) ものなのである。これについて『エーネジデムス批評』に於ては、

「この箇所では説明も証明もされ得ない主張を敢えて行なうことが許されにらう。〔の議論である〕」(ibid.) という断り書きが付された。

しかし、1794年の初夏に刊行された『全知識学の基礎』でフィヒテは、「あらゆる人間的知の絶対的に第一で端的に無制約な根本命題」(GA, I-2, 255) と、

「事行を表現するべきもの」(ibid.) と規定する。「事行は、我々の意識の経験的諸規定の間には現れず、又現れることができないものであるが、むしろ、あらゆる意識の基礎となっていて、偏に意識を可能にするものなのである」(ibid.)。意識活動の根底に在るものは、意識するもの・主観と意識されるもの・客観であり、その「同一性」(GA, I-2, 387, 391, 400 u. 404) にこそ自我は存立する。「自我は根源的に端的に自己自身の存在を措定する」(GA, I-2, 261)。こうした「自己自身による自我の〔自己〕措定」(GA, I-2, 259) にフィヒテは、一にし

て同一の行動 *Handlung* と事業 *Tat*、即ち事行 *Tat-handlung* と捉えにののである。

フィヒテは、ラインホルトの意識律を捉え直し、それを更に基礎付けるところから自我論を構築した。しかしそれは、ラインホルトを乗り越えたというより、根元哲学の必然的な展開として考えられなければならない。フィヒテは、1794年4月の『知識学もしくは所謂哲学の概念について』に於て、「表象概念の上に構築された学は、学に最も役立つ予備学にはなり得ようが、知識学そのものたることはできないであろう」(GA, I-2, 149) と述べる。とはいえ、「知識学が汲み尽くすべき人間的 spirit の全活動方法 *Handlungsart* は、表象の形式に於てのみ——表象される限りで、そして表象されるままに——意識に到達する」(ibid.) と、表象の意義を認めもする。フィヒテは「意識の事象」を経験的な規定だと見做し、意識の事象を「事行」や「活動様式」によって基礎付けようとした。しかし、「事象」というの

は多義的である。意識律の表現する意識の事実が意味するものは、意識されに動かし難い事実などという経験的なものではなかった。むしろそれは、意識として「生起したもの」という本来の語義を帯びたものであった。従って、シュルツェに於けるような表象でも、クルーフに於けるような「一切の統一や秩序を欠いたカオス」(II, 200)でも、また対象意識に於て表象されにものでも決してなかった。むしろ、フィヒテの言う「意識の能作」(GA, I-2, 45)に他ならなかった。ただ、ラインホルトは、意識を基礎として前提した。それに対し、フィヒテは意識を更に基礎付けようとした。だが、それはむしろ、ラインホルトの徹底化に他ならなかったのである。

Ⅲ—知をめぐる知は循環する—

我々は、フィヒテの「自我」を、ラインホルトの言う「表象能力一般」に溯及すること

ができる。ラインホルトに依れば、「表象能力とは、単なる表象を、言うなれば、意識に於て客観及び主観に関連付けられながら、双方から区別されるものと可能にするものであり、そして表象の原因に於て、言うなれば表象の現実性の根拠を包括するものに於て、あらゆる表象に先立って現存していなければならないものである」(Beyträge, 175f.)。そして、「感性的表象、概念、そして理念の能力たる感性や悟性そして理性」(Beyträge, 176)という表象能力に共通なものを、「表象能力一般」(ibid.)と呼んだのである。ところがこれをシュルツェは、「表象の現実性の原因と条件とを構成し、あらゆる表象に先立って現存しているところの客観的に現実的なもの」(Aenesidemus, 98)についての「調子に乗り過ぎに見識」(ibid.)と解した。これに対してフィヒテは、「表象能力という言葉と目にはさむや否や、その表象作用から独立した物自体として、しかも表象する物として実存しているところの何らかのもの」(GA,

I-2,50)か考えないような懐疑論者、シュルツエは、「非常に不遜な独断論をめぐしている」(GA, I-2, 49)と非難する。

ラインホルトは、「〔客観と主観に〕関連付けられるものが現存しないなら、何も関連付けられ得ない」(Beyträge, 173)として、客観及び主観に対する表象の先行性を認めていた。シュルツエは、「相互に関連付けられるものが何も現存していない時には、何も相互に関連付けられ得ない」(Aenesidemus, 90)と切り返して、表象に対する客観と主観の先行性を認める。こうしたシュルツエの意識律批判に、『エーネジデムス批評』は反論する。「主観と客観とが表象に先行して考えられなければならないのは勿論である。しかし、ラインホルトが専ら問題としている心情の経験的規定としての意識の内ではそうでない」(GA, I-2, 48)。フィヒテは、ラインホルトが問題としていた意識を経験的意識と見做すことによって、シュルツエの論駁を斥けるとともに、ラインホルトの

意識律の意義をも貶める。つまり、「意識律
そのものの真理」(ibid.) については、フィヒテ
はこれを認める⁽¹⁷⁾。しかるに、「『エーネジデ
ムス』の異議はすべて、あらゆる哲学の第一
根本命題としての意識律や単なる事実として
の意識律に当てはまることは勿論であり、意
識律の新たな基礎付けを必然的にする」(GA, I-2,
49) と結論付けるのである。

「絶対的主観、自我は、経験的直観によっ
て与えられるのではなく、知的直観によつて
措定されるのである。絶対的客観、非我は、
自我に対立せるものである。経験的意識の内
で自我と非我が現れるのは、表象がそれらに
関連付けられるからに他ならない。経験的意
識の内では、自我と非我は、表象するものと
表象されたるものとして、間接的に存するに過
ぎない。絶対的主観即ち表象されはしない表
象するものと、絶対的客観即ち物自体とは、
いっさいの表象から独立していて、決して経
験的に与えられたものとして意識されること

はない」(GA, I-2, 48)。ここに既に、自我論の観点は出揃っている。『エーネジデムス批評』でフィヒテは、「我々の心情の内に」(GA, I-2, 55)完全で必然的な哲学知の基礎を見出した。「我々の心情の内に現れるものはすべて、心情そのものから完全に説明され、把握され得る」(GA, I-2, 55)。こう述べるフィヒテは、「循環」(GA, I-2, 51, 55 u. 62)を引き受けることによって、「人間的精神の持続する行為様式 *Handlungsweise* の体系」(GA, I-2, 62)の根拠を、自我に求めたのである。

「表象能力は表象能力に對して、そして表象能力によつて実存している。これが、有限な悟性はどれも、つまり我々にとって考えられ得る悟性はどれも包含されている必然的な循環なのである」(GA, I-2, 51)。ここでフィヒテの言う循環とは、証されるべき自らの存在を自ら明らかにする、ということである。フィヒテは次のように循環から明らかになるものを告げる。「自我は在るが故に、知的直観に於

て存在し、そして自我たるものであるならば、その限りで自我は自己自身を措定し、端的に自立的で独立的なのである (GA, I-2, 65)。そして「こうして循環の内部で我々の全認識に於ける最も内容な連関」(GA, I-2, 55)を提示すること、フィヒテは批判哲学の仕事と捉えたのである。

だが、循環の上に体系を樹てたという点で、フィヒテはラインホルトと軌を一にしていた。ラインホルトに依れば、意識の事実によって基礎付けられた「根元哲学の基礎は、循環がないなら、哲学的に証明されに如何なる命題にも支えられ得ない」(FdpW, 78)。普通言われる循環とは、第一の根本命題を例にとると、その正当性が前提されに上で、それに基づいて展開されに議論の中で、その正当性が確認されなければならぬ (Vgl. FdpW, 50 u. 69)、ということも意味する。が、むしろここで取り分け問題となる循環は、「表象能力の学が分析的に規定するべき表象の概念は、この目的の為に、既に総合的に規定されていなければなら

ない」(FdpW, 77) ということの意味する。⁽¹⁸⁾ 「あらゆる哲学的説明と証明の尖端に掲げられなければならない」(FdpW, 77) 表象の概念は、表象能力の学によっても証明され得ないからである。こうしてラインホルトが明らかにした循環を、フィヒテも引き受けに誤である。

『知識学もしくは所謂哲学の概念について』に於て曰く、「人間的精神の必然的な活動方法 Handlungsart がそれ自体が意識の形式の内に受容されるべきであるとするなら、それは既にかかるものとして識られている bekannt のでなければならないであろう。従ってそれは、既にこの形式の中に受容されていなければならないであろう。すると我々は、一つの循環の内に閉じ込められていることになるであろう」(GA, I-2, 142)。フィヒテの見るところ、「人間的知の体系」(GA, I-2, 140)、即ち「人間的精神の諸活動」(GA, I-2, 141) を対象とする知識学を成立させる為には、「人間的精神の活動方法一般を意識に高める活動」(ibid.) が必要となる。それ

が「反省の活動」(GA, I-2, 142)である。こうした反省という「自由な活動」(ibid.)によって、「人間的 spirit の必然的な活動」(ibid.)が「知識もしくは意識の形式」(ibid.)の内へ受容される。しかるに、この「意識の形式」は、そもそも「人間的 spirit の必然的な活動様式」(ibid.)に属している。ここに循環があるのである。

ところで、こうした反省は、法則に従って行なわれる限り、「人間的 spirit の必然的な活動」(GA, I-2, 144)に属する。それ故に、「反省の諸法則は、人間的 spirit 一般の体系の内に現れなければならない」(ibid.)。従って、知識学に於て見出される反省の諸法則は、それを前提した上で反省を進めて行った成果に他ならない。ここにフイヒテは、「新になる循環」(ibid.)について語る。「我々は或る反省の諸法則を前提していた。そして今、この学の経過 Verlauf に於て同じこの法則を見出す。従って、諸前提は偏に正当なものである」(ibid.)。このような循環の上に、『全知識学の基礎』も樹てら

れた (Vgl. GA, I-2, 255f.). そしてシェリングも、この循環の上に自らの哲学体系を構築しようとしたのである (Vgl. SHKA, I, 272f.).

ヘーゲルも、「知はただ学としてのみ、或いは体系としてのみ現実的なのであり、叙述され得るのである」(III, 27) と、体系への意志を語る点でラインホルトに続いてゐた。だが、

『精神現象学』に於てヘーゲルは、次のように「循環」を批判する。「識られているもの das Bekannt 一般は、それが識られて bekannt いるからといって、認識されて erkannt いる訳ではない。認識に際して何らかのものを識られているものとして前提し、またこれをそのまま是認することは、自他共に欺く最もありがちな態度である」(III, 35)。そして、「表象を分析することは、以前に行なわれていたようなものでも、既に表象が識られている Bekanntsein という形式をアウフヘーベンすることに他ならなかった」(ibid.) と語る時、ヘーゲルは、ラインホルトの思索の徹底化に、フィヒテの自我

論をも超克する道をおめようとした。とはい
え、ラインホルトが樹てたような「哲学の所
謂根本命題もしくは原理は、たとえ真であ
ても、それが根本命題とか原理として存す
限り、それだけに既に偽でもある」(III, 27)。ヘー
ゲルは、「規定されに思想から真理を基礎
付けようとする」(III, 38)ことを、「偶然的な哲
学的営為」(ibid.)として斥ける。ヘーゲルにあ
って真なるものは、決して根本命題ではなく、
「自分の結びEndeを自分の目的として前提し、
また端緒として持ち、そして完成Ausführungさ
れ、自分が結びに達することによってのみ現
実的である円環Kreis」(III, 23)なのである。しか
し、我々はここにこそ、ラインホルト、フィ
ヒテ、シェリングらが体系の基礎にした循環
と同じものを見なければならぬ。「真なる
ものは全体である。しかし、全体は、その展
開を通して自らを完成する本質に他ならない。
(中略)絶対者は結びに於て初めて真に絶対
者たるものとなる」(III, 24)。ヘーゲルも循環の

上に『精神現象学』を樹てたのである。

しかし翻つてみるに、根元哲学であるうと、知識学であるうと、『精神現象学』であるうと、知の成立を問題とする学(Vgl. III, 31)は、知が成立していることを前提しなければ、その学自身成立しないという奇妙な事態を迎えることになる。知が成立していることを前提に上でのみ、知の成立の叙述が学たり得る。つまり、知の再構成を目指す学は、学もしくは知の成立の叙述そのものが学であるという循環を承認しなければ、学たり得ない。この循環は、決して循環論証という悪循環ではなく、知が知を問題とするところに生じざるを得ないものである。こうした知を叙述する際に必要な構えについて、フイヒテは、「我々は人間的精神の立法者ではなく、その史料編集家 Historiographen なのである」(GA, I-2, 147) と述べていた。⁽¹⁹⁾ それ故、知を叙述する学は、叙述し尽くすまでは蓋然性を持つに留まることになる。しかるに、知を叙述する「我々」は、

知全体への見通しを持っていなくてはならない。そして叙述される知はいずれも、それなりに真なのであるが、全体を通して叙述されてこそ、真の知が明らかになる。「叙述されたものと叙述とは、二つの相違せる系列に於て在る。叙述されたものの系列に於ては、証明されるものは何も前提されず、叙述の系列の可能性の爲には、後になつて初めて証明されるものが必然的に前提されなければならない」(GA, I-2, 149)。『知識学もしくは所謂哲学の概念について』に於てフィヒテは、知と知を叙述する学との間の裂け目を見据え、そこに「循環」の橋を架けた。『精神現象学』も、現象する知の叙述である以上、知識学の循環を免れることはできなかったのである。

Ⅳ—意識は自らを経験する—

イエーナ時代初期のヘーゲルは、フィヒテやラインホルトを厳しく批判していた。そ)

しにヘーゲルが意識論を受容するに到り、に経緯を、我々は見なければならぬ。

『人間の使命』でフィヒテは、「汝が或るものを知るのは、ただ汝が、この或るものを知ることと知っている限りのことである」(SW, II, 201)ということから、「あらゆる意識の唯一の条件」(ibid.)としての自己意識を語った。しかし、ヘーゲルにしてみれば、「各人が、自分が知ることと知っている」(II, 400)というのは、「経験的実在性と絶対的に対立している全く空虚な知についての知」(II, 406)即ち「絶対的な主観性」(II, 412)に他ならなかった。⁽²⁰⁾ フィヒテに依れば、「すべての知は専ら汝自身についての知である。汝の意識は決して汝自身を超出しない。汝が対象の意識だと思っているものは、汝が対象を指定するということ意識に他ならない」(SW, II, 221f.)。これに対しヘーゲルは、『信と知』に於て次のように言う。「フィヒテの観念論に依れば、自我は感覚したり直観したりせず、ただ自分の感覚や

直観だけを直観し、ただ自分の知だけを知るのであるから、純粹に空虚な活動、純粹に自由な活動が第一にして唯一確かなもののなのである」(II,397)。ヘーゲルはこうした自我に、「途方もない傲慢と暗闇の狂気」(II,418)を見る。

「私は自然のまでありたい」(SW,II,192f.) という言葉に端的に表されているように、自我が措定される為には自然が、「無化されるべきもの」(II,417)と考えられている。と見にかうである。確かに、「人倫的に活動する」(SW,II,261)というような「純粹な意志作用」(II,417 u.419)の為に、世界の實在性は再び樹てられる。だが、それにしても、「およそ私に対して現存するものは、それが私に対して関連することによってのみ存在している」(SW,II,261)に過ぎない。従って、ヘーゲルに依れば、フィヒテにあって自然は、「それ自体で無であり、純粹な現象であって、それ故、何ら真理や美しさを自らの内に持つていないもの」(II,419)に貶められているのである。ヘーゲルはむしろ、「如何

にして、自由なものとしての精神の中で、本性・自然が自らを反省し、自らの内で自らを取り戻し、(中略)そうして自らを精神として高めるのか」(II,424)という再構成を、すなわち、「精神の本質を解明し、精神を叙述する」(ibid.)ことを求めたのである。

しかし、フィヒテに対して「この理論的観念論の組み立て全体は、論理的な諸形式の構成に他ならない」(II,412)と批判したヘーゲル自身、意識の経験という観点に立つまでは、感性、悟性、そして理性(Vgl. II,364)という、或いは、有限性、有限性に対立する無限性、そしてそれら双方の同一性としての真の無限性(Vgl. II,352)というような論理的な構図しか示し得なかったのである。確かに、「理性認識は(中略)統体性の理念を普遍者と特殊者との絶対的で根源的な同一性として創造し、構成する」(II,371f.)かもしれない。しかし、その過程は、詳らかに展開されているとは決して言えない。それというのも、ヘーゲルは、哲学の

出発点をどこに求めるのか、という難問を抱えていたからである。

『差異論文』『フーテルヴェの批評』『哲学的批判一般の本質』などで繰り返しヘーゲルが語っているのは、有限な意識を以て端緒として(Vgl. II, 179 u. 407)、蓋然的に *problematisch*、仮定的に *hypothetisch*、暫定的に *provisorisch*、当面 *vorläufig*、(Vgl. II, 122ff., 142, 155, 179f. u. 407f.) 哲学的営為を行なう。などということ。『理性と哲学に対する怖れ』(II, 154)の余り、『何か哲学的なことが為されている』(II, 155)だけで、結局は哲学への「助走の為の助走」(II, 124)に終わるということである。『信と知』に於てもヘーゲルは、フィヒテ哲学の端緒たる「純粹な自己意識」(II, 397)を「何か不完全で他のものによって制約されているもの」(*ibid.*)と見做す。固よりフィヒテ自身、『知識学への第一序論』で「觀念論の道程は、制約されにものから制約への不斷の進展である」(GA, I-4, 205)と述べていた。そして、「すべての制約の総括」(*ibid.*)

として全経験を捉えたのである。しかし、ヘーゲルの見るところ、「知の空虚が進展の原理となる」(II,399)ならば、知は、たとえ完全なものに鑑みて自らも不完全と見做すにせよ、常に他者によって制約されなければならない以上、有限的で部分的なものに留まる(Vgl.II,402)。従って、「進展の全体が統体性である」(II,401f.)ということとは不可能になる。「という」のも、認識にとって諸部分は、端的に全体を通して規定されていなければならない、全体が認識の第一のものだからである」(ibid.)。しかし、フィヒテにあって「感性界は、純粹知に於て(中略)否定されて…に」(II,400)のが、自由の為の領域として今度は、「本来の實在性を、即ち真のプラスを純粹な意志作用によって初めて得ることになる」(II,403;Vgl.II,413)。それ故、「演繹とは、マイナスをプラスへ記号を転換することには他ならない」(II,400)。従って「かかる演繹による認識は、即且つ対自的に何ら真の認識ではない。というのも、真の認

識は絶対者から始まるからである」(ibid.)。ヘーゲルの見るところ、フィヒテに於けるように「絶対的である出発点が有限であることに、よって、認識の生誕地が真に全体的なものであることは不可能になる」(II, 403)。こうして、「絶対的同一性は、フィヒテにとりては端的に知の外部に在り、(中略)知は、自我が自我に等しくな…という差別の内に、つまり、絶対者が考えられ得ず、ただ主観と客観が代わる代わる一方が他方を規定しながら、双方とも因果連関に於てのみ考えられ得るに過ぎない」という差別の内に在る」(II, 409; Vgl. II, 68; GA, I-2, 388) とヘーゲルは断ずるのである。

しかし、周知のように、『精神現象学』に於てヘーゲルは、絶対知から直接哲学を始めることを斥けて、次のように言う。「最初にあるがままの知、もしくは直接的な精神は没精神的なものであり、感性的な意識である。本来の知になる為には、(中略)最初にあるがままの知は長い道程を通して苦勞し通る

ければならない (III, 31)。しかも、『大論理学』に到っては、ラインホルトのように「仮定的で蓋然的な真理」(V, 69)を以て哲学を始めることと、哲学の端緒の思弁的な本性に適っているとして評価するのである。ここから、意識論を導入して意識の経験という観点に立って学を叙述することと、哲学の端緒の問題とが連接していることは明らかである。

ヘーゲルの所謂初期論理学構想にあつては、「有限性の形式を呈示」(Ros. 190)し、そして「悟性的な諸形式そのものを理性によってアウフヘーベンして示す」(Ros. 191)ことは、哲学ではなく、論理学の課題だとこれに。しかも、「有限者から端を発し、そこから、つまりそれが先に無化されに限りで無限者に移行する」(Ros. 190)過程は、「反省を完全に認識し、そして取り除く」(Ros. 191)ことによつて、「哲学への緒論」(ibid.)にり得る。とヘーゲルは考える。自らを反省する意識が自らの真理性を自己否定するに到るのは、懷疑に於てである。従つ

てヘーゲルは、「哲学の端緒は、通常の意識がもたらす真理を越える高揚、そしてより高次の真理の予感であるに過ぎないので、懷疑論は哲学への第一段階と見做される」(II, 240)と述べていた。⁽²¹⁾ 反省意識を否定することが哲学の緒論である、という考えは、一皮剥けば、意識の自己否定の過程を展開することによって哲学知に到る、という考えに繋がる。『学の体系第一部』としての『意識の経験の学』が「徹底的に遂行される懷疑論」(III, 72)とされたのは、イエーナ時代初期からのヘーゲルの思索の流れが行き着くところであった。

「経験的意識の自体は理性そのものである」(II, 308)と『信と知』で見極めになら、「意識は、精神がそこから自分の現存在を作り出すところの精神の素材である」(GW, VIII, 266R)と語るのににめらいは要らない。「精神の実存の第一形式は意識一般、即ち精神の概念である」(GW, VI, 280)として、ヘーゲルが哲学知を構成する原理を「意識」に求めるようになったのは、

所謂『実在哲学(I)』に於てである。

以下、『実在哲学(I)』に於ける意識の展開過程を瞥見する。⁽²²⁾ [I-1] 感覚が記憶に残され、言語に表されるところに実在性を獲得した「意識」(GW, VI, 287)は、「理論的な過程」(GW, VI, 280)を経て、[I-2] 労働という「実践的な過程」(ibid.)に移行して「悟性」(GW, VI, 294)になる。「意識は、第一のポテンツに於ては自然に対するその観念的支配として、労働や道具に於ては自然に対するその実在的な支配として実証され、かくして意識は、自然を取り除かれた独立的な精神として自らを構成する」(GW, VI, 281)。[I-3] こうした意識が家族や家族財に於て、「他の意識を自己内に指定するような意識」(GW, VI, 304)、つまり、「自分自身と成った意識 ein sich selbst gewordenes Bewußtsein」(GW, VI, 305)、「否定性に於ける精神」(GW, VI, 317)になって、ここに「個別性たる意識の絶対的な統体性」(ibid.)が拓かれる。[II] しかし、「こうした個別者に於ては、端的に各々が自分の統体性を個別者の統体性として主張

するので、現象するのは、各々が他者の統体性を否定する、ということなのである」(GW, VI, 309f.)。ここに「全体者もめぐる闘争」(GW, VI, 308)が幕を切、て落とされ、承認を求める相互侵犯の必然性が語られる(Vgl. GW, VI, 308ff.)。しかし、

「意識は他者の死に、そして(自分の生を賭けることによ、て——(GW, VI, 310)自分自身の死に向かわなければならず、死の現実性に於てのみ存在する」(GW, VI, 312)ことになってしまう。

「承認されに統体的な意識が存在するのは、それが自らをアウフヘーベンする限りのことである、と我々が認識することは、今や、こうして意識そのものの認識なのである」(ibid.)。こうして「意識自身の自己内反省」(ibid.)が行なわれるのである。[Ⅳ]ここに「絶対的精神としての(中略)統体性」(ibid.)が拓かれる。個別的な意識は、「自らをアウフヘーベンし」(ibid.)、「他の意識に於て自分自身のこの他の意識としてのみ存在する」(GW, VI, 313)ことによって承認され、「絶対的意識」(GW, VI, 314)として「

民族の精神」(ibid.)に参入し、「絶対的人倫」(ibid.)を構成するのである。「民族という有機体に於て精神の絶対的自然は、正当な権利を得る」(GW, VI, 280)。

以上のように、[I]「精神の非有機的自然」(GW, VI, 317)が[II]「自然のアウフヘーベン」(ibid.)を経て、[III]「精神は自然を自己内に取り戻しに」(ibid.)のである。こうして、1803年から4年にかけて成立した『実在哲学(I)』を概観するなら、[I]有限性を呈示し、[II]これを無化する、[III]そこに無限性が拓かれる、とする[I][II]論理学から[III]形而上学へ、という初期論理学構想を継承した形で、精神哲学の体系化が試みられていることは明らかである。そして、

「如何にして精神が統体性として自然になるのか、そして如何にして精神が精神になるのかと、我々が見て来に」(GW, VI, 294)ところに、「精神自身の〔自己〕認識」(GW, VI, 275)が捉えられた。精神の自己認識をめぐる展開過程を「我々」が叙述する形⁽²³⁾をとる点で、『実在哲学(I)』

は『精神現象学』と構成を同じくしている。従って我々は、ヘーゲルによる意識論の受容が、ヘーゲル自身自らの哲学体系の構築に向かったことと密接に繋、ている、と見なければならぬ。

意識の哲学を批判して来たヘーゲルにとって、意識は、客観と主観とも自己内で関連付けるところに存立しなければならなかった。客観に認識の確実性を求めることは経験的な独断論、もしくは実在論に通じ、主観を哲学知の原理とすることは、「感性界の否定態」(II, 417)に基づく主観主義もしくは観念論に陥ることが、ヘーゲルにとって明らかになったからである(Vgl. GW, VI, 290G)。むしろ、「意識は反対せる両項の単一態に他ならない。精神〔である〕意識、これが我々の考察する絶対者である」(GW, VI, 293)。言い替えれば、意識は、「自らを意識しているもの」と「それが意識しているもの」(GW, VI, 273)との統一、即ち「中間項へと生成する」(GW, VI, 279)ところに存立する。こ

うしてヘーゲルは、次のように意識を規定する。「意識が実在するのは、ただ意識が、自ら意識するものと、それによつて意識されるものとの双方を同一するものとして規定し、かつ相互に自らと対立せしめるものである限りのことである」(GW, VI, 276)。こうしてヘーゲルによる意識の規定に、我々はラインホルトの意識律の影響を見ることが出来る。

『1800年体系断片』に於ては、「生は結合と非結合の結合である」(I, 422) と、『差異論文』では「絶対者そのものは同一性と非同一性との同一性である」(II, 96) と、『自然法論文』では、「絶対者は無差別と関係との統一である」(II, 457) と語られた。このように絶対者が表現される時、問題となっているのは、自己関連ということに他ならない。自己知も、自己原因も、その構造は自己関連である。ヘーゲルは、1804/5年の『イェーナ形而上学』で、そうして「絶対的に単純なもの、絶対的に自己内に還帰したもの、端的に自己自身にのみ

関連しているもの「GW, VII, 173」を精神と呼ぶ。精神は「自らを見出しに自我」(GW, VII, 172)であり、「自我」は「言わば意識が伴う規定性」(GW, VII, 159)であり、「絶対的に単純な自己内反省」(GW, VII, 154)に与えられる。哲学知の原理として受容されに意識についても、自己関連という構造が際立たされたのである。そして『精神現象学』でヘーゲルが、「意識は言わば或るものを己れから区別すると同時に、これに関連する」(III, 76; Vgl. III, 137)と語る時、それは、意識に於ける対立せるものの自己同一を一層明確に語っている点で、意識律の徹底化に他ならないのである。

こうして意識の規定で語られている対立は、対象と意識との対立であるとともに、意識されに対象と対象の自体との対立でもある。しかし、この二重の対立は、対象の側面に立つもの(真理の契機)と概念の側面に立つもの(知の契機)との対立と見做されるなら、同じように対象と概念との対立として捉えられ

る (Vgl. III, 77)。ヘーゲルはこうしに對立を、そ
っくり意識の内へ移す。つまり、対象意識と
自己意識として意識の内に樹てるのである (Vgl.
III, 137)。

意識されているものは、それが意識されな
くとも存在する限り、実在している。こうし
に自体的に存在するものが真なるものである。
他方、知は意識するものに於て構成される。
知の真理性が概念と対象との合致によつて保
証されるとするならば、その合致はどこに於
て生じ、何によつて合致として把握されるの
か。『精神現象学』に於てヘーゲルは言う。

「意識は一面では、対象の意識、他面では自
己自身の意識である。つまり、自らによつて
真理であるものの意識であるとともに、これ
についての自分の知の意識である。〔真理で
あるものの意識と自分の知の意識との〕双方
が同じ意識に對して存在するので、この意識
自身が真理と知を比較するのであり、対象に
ついての自らの知が果たして対象に對應する

か否か、ということが同じ意識に対して生じてくるのである」(III, 77f.)。このように、概念と対象との関係が自己意識と対象意識との関係として捉えられることによって、「概念と対象、尺度と検証されるべきもののとが意識そのものの内に現存している」(III, 77) ことになる。従って、「意識は自己自身を検証するのである」(ibid.)。もし、知と真理とが合致しない場合は、意識が自らの知を変えなければならぬように思われる。が、しかし、知の変化の中で意識にとって明らかになるのは、対象の自体に思っているものが実は、「その意識にというのみ自体であつた」(III, 78) ということである。そこで反省が為された上で、今度は「その意識にというのみ自体である対象」(III, 79) が新たな対象として意識されることになる。こうして「最初の対象の無効性を含む」(ibid.) 新しい対象が「意識そのものの転回」(ibid.) によって生成するところに、意識の経験が行なわれるのである。従って、経験は自らの全面

的否定ではなく、むしろ、「自らがその成果であるところのものの無」(III, 80)、即ち「规定的否定態」(III, 74; Vgl. III, 57)に於て、新にな自分を捉えるところに成り立つのである。言うなれば、経験は、意識が自分について行なうものである。事象に接することによって出来事を体験するのとは異なる。経験は、真昼の生の喧噪から身を退き、生を省るところに為されるのである。

そして、「自分自身を超え出て行く」(III, 74)意識の経験の果てに、「知が最早自分自身を超え出て行く必要のない所」(ibid.)に達した時、「意識は絶対知そのものの本性を示すことになる」(III, 81)。このような「学に至る道程」(III, 80)を「意識の経験の学」(ibid.)として叙述する時、それは確かに、近世主観主義哲学の超克へ向かうことではあった。

このことは、『精神現象学』に於ても一層明確である。確かに、経験そのものが知であることはないが、「意識が知り、把握するの

は、自らの経験の内に存するものに他ならないのである」(III,38)。ヘーゲルは、経験される内容を、精神ではあるものの、「自体的であって、実体である」(III,585;Vgl.III,38)と見る。精神がこうして「自体的にそうであるもの」(III,585;Vgl.III,33)へ自ら生成することはまた、経験される「内容が自己自身をアウフヘーベンするという運動」(III,583)でもあった。意識の側で「自分自身を超え出て行く」(III,74)という運動、精神の側で「自らの内へと反省して生成すること」(III,585)とが重なり合うところに、「自己自身を、しかも対自的に精神として遍歴する精神」(III,583)は存立する。固より、意識の経験を叙述する学の背後には、「既に現れている以前の意識の諸形態を想起する」(III,576f.)「我々」が存在していたのである。

ヘーゲルに依れば、精神の認識作用とは、「かの自体を対自へと、実体を主体へと、意識の対象を自己意識の対象へと転換すること」(III,585)である。「自分の自己意識を自分の」

対象〕意識と重ね合わせる ausgleichen 労苦を全
うする」(III, 583; Vgl. III, 31) 後に、「自分が何で
あるかを知っている精神」(III, 583)が成立するの
である。「絶対知とは、精神の形態に於て自
らを知る精神もしくは把握する知である」(III,
582)。しかしそれは、「精神が自体的に、即
ち世界精神として完成」(III, 585)していることを
必要としていた。このことは、近世に留まら
ず、「二千年に渡って世界とその形成のあらゆる
形式を支配して来に受苦と対立との全エ
ネルギーを自らの内に包括すると同時に、こ
の対立を超えて自らを高揚させる認識」(Ros. 141)
を、『精神現象学』としてヘーゲルが伝えよ
うとしたことを物語っているかのようである。

結語

当時の意識の哲学を批判し、超克しようとし
たヘーゲルにとって、意識は、単に主観的
なものでも、日常的、経験的なものでも、個

別的なものでもなく、「精神の直接的な現存在」(III,38)に他ならなかった。そうした意識が「自らのく自己」の対象となり、しかも、この他在をアウフヘーベンするという運動(ibid.)を通して自らを精神として見出した時、「知と真理との分離」(III,39)は超克され、概念は存在となる。こうした境地に立つのは、「我々である我と我である我々」(III,145)の統一を自覚した意識、即ち哲学者である。

そして、本稿を通して明らかになったように、ヘーゲルが意識の経験と叙述する時、そこには、ヘーゲル自身が、ドイツ観念論の光芒を放つ哲学者達の思索のそれぞれに「こたわり verweilen」(III,36)、「様々に曲折した道程」(III,19)を経ながら、「概念の労苦」(III,56)と「時の長き延長に渡って貫徹することと耐え忍んで来た」(III,33)結果、「意識の完全な世界性とその必然性に於て包括する」(III,38)に到った経験が生かされているのである。こうした意味で、『精神現象学』は、ヘーゲル哲学の成

立と告げるとともに、ドイツ観念論が到達し
に一つの極みである、たのである。

・結語・

主体と歴史もしくは知者の旅路

「真実の思想と学問的な洞察は、ただ概念の労苦に於てのみ獲得され得る」(III, 65)とヘーゲル自身著いたように、『精神現象学』に到るには、長途を要した。それは、自己を反省した主体の成立過程であるとともに、絶対精神の成立過程でもあり、また、ヘーゲル哲学の成立過程でもあった。だが、そうして『精神現象学』も、知の境地を「準備する」(III, 39)ものであり、『自著紹介文』では、「学の体系第一巻」として「知の基礎付け」を行なう「学への準備」(III, 593)として明確に規定された。精神は、『精神現象学』に於て漸く、「思弁哲学としての論理学の体系」(ibid.)、更には「自然の学と精神の学」(ibid.)へと続く哲学体系への入口に立ったという訳である。

しかし、イエーナ時代の初期に、哲学への

予備学として構想されていたのは論理学であつた。1801年から1802年にかけて行なわれた『論理学・形而上学講義』でヘーゲルは、「有限者から端を尽し、そこから、つまり有限者が先に無化される限りで無限者に移行する」(Ros.190)という論理学の構成を述べた。そして、「論理学のこうして第三部、つまり、無化作用を有する理性の否定的側面から、本来の哲学、もしくは形而上学への移行が為され得ることになる」(Ros.191f.)と、論理学から形而上学・哲学へという配置が示された。我々は、「フィヒテの知識学もシェリングの超越論的観念論も、どちらも、論理学ないし思弁哲学を純粹に、それだけで叙述しようとする試みに他ならない」(Ros.188)という言葉に、ヘーゲルが「論理学ないし思弁哲学」を「学への準備」として考えていたことを窺い知ることができる。

1803/04年の『実在哲学(I)』では、「精神を理念として構成する、そして絶対的な自己

同等性に、絶対的な実体に到達する(GW, VI, 268)
 「哲学の第一部」が、自然哲学と精神哲学と
 に先行して位置付けられる。この「哲学の第
 一部」にあたるものとして我々は、『イエー
 ナ論理学・形而上学』を想定することができ
 る(Vgl. GW, VII, 177f.)。それは、哲学への予備学と
 見做されてゐる論理学が、「哲学の第一部」
 として体系に組み込まれたことを示す。事実、
 1805/06年の『実在哲学(II)』でヘーゲルは、
 哲学を、「思弁哲学」、「自然哲学」(GW, VIII,
 286)そして「絶対精神の知」(ibid.)を構成する精
 神哲学として配置するのである。こうして、
 哲学への予備学としての意義は、精神現象学
 が担うところとなる。1806/07年のヘーゲル
 の講義題目は、「a) 純粹数学 b) 精神現象学
 を先行せしめた思弁哲学乃至論理学と形而
 上学 c) 自然の哲学及び精神の哲学」とされ
 てゐるのである。論理学乃至思弁哲学が哲
 学体系の中心に入、て来たのに対し、論理学
 に先行する哲学への予備学として、精神現象

で、精神は「死を耐え忍ぶ」(III, 36)なければならなかったのである。

1802年から1805年の間に為された『自然法講義』でヘーゲルは、宗教の歴史的形態を「理性の普遍的な三次元に従って」(Ros. 135) 区別する。第一の次元としては、精神と個別者とが根源的に宥和しているものとして、「宗教は自然宗教である」(ibid.)。「美的神話の理想の永遠性は、その完全な芸術美に基づくものでないし、その表現する理念の真理に基づくものでもない。いわんや、その神話の属する現実に基づくものではない。まさにこの全てのものの同一性とその不可分性との内に存するのである」(Ros. 135f.)。しかし、こうした神話の時代は亡び、「自然宗教のパンテオンも空になってしまった」(Dok. 318)。「精神とその実在性との統一は引き裂かれざるを得ないのである」(Ros. 136)。こうして自然は「聖性を奪われにたきながら」(ibid.) と化し、「ローマ人が諸民族の生息に個性性を破滅させ、それによ

って彼らの精神を放逐し、彼らの人倫を破壊し、そして個別化の上に、彼らの支配の空虚な普遍性を及ぼした」(ibid.) という苦痛の時代がや、て来にのである。

それは、「宥和を見出さない個別化の時代、生命を持たない普遍性の時代」(ibid.) である。従って、「根源的同一性は、その時代の苦痛を越える永遠の力を、分裂状態から高めなければならなかった」(ibid.)。つまり、「精神は生ける自然の中の住居を見捨てて、自然に対するポテンツとして自らを高めなければならない」(ibid.)。こうした時代に、ユダヤ教から派生したキリスト教が流布したのである。それは、「精神が、その同一性(と)の無限な差異から始めて、この差異から相対的同一性を構成して宥和するような形式」(Ros.135) という第二形態である。「キリストは、彼の時代の受苦を、最奥の深淵から言い表したのである」(Ros.136)。もとより、宗教は宥和とその能力としてゐる以上、「宗教は苦痛を永遠に宥

和し得る爲に、苦痛を永遠に産み出さなければならぬ」(Ros.137) ののである。に。キリストも、「世界・世俗と化してしまつた自然」(Ros.136) を侮蔑したため、その復讐として、必然的に死という「世界・世俗の運命」(Ros.138) に見えることになる。

しかし、キリストにあつては、「神が人間の形態をとり現れている」(Ros.137) のであるから、「その生と死を通して、神は卑俗なものに既められ、その復活を通じて人間は神化されている」(Ros.138)。こうして、神と人間との相互犠牲の上に、「かの無限の苦痛とこの永遠の宥和」(Ros.138) が存する。自然宗教では「偶然に委ねられていた」(Ros.138) 調和は、キリスト教という「再構成された宗教」(Ros.139) では、「完全な智慧をもつて」(Ros.138) 回復されるのである。すなわち、民族宗教としてのキリスト教は、「思弁の最高の理念を、単に神話としてだけでなく、理念の形式に於て語られにものとして保持していなければならない

ない」(Ros.139)。今や、神話として語られていた自然宗教は理性の神話となる。ヘーゲルはキリスト教に、「精神形態に於ける理性と、その実在に於けるもしくは個体性に於ける理性との単一態」(Ros.135)という第三の形式の宗教を見るのである。

だが、キリスト教内部にあって、統一は分裂へと展開する。「主観的なものと客観的なものとの同一性」(Dok.323Anm.)を構成する「美しき宗教」(Ros.139)たるカソリシズムは、「北極的主観性」(Ros.140; Vgl. I, 22)に基づくプロテスタンティズムへと展開した。プロテスタンティズムに於て苦痛や宥和は、「無限な憧憬」(Ros.140)へと転化され、「世界・世俗への安息日」(ibid.)は消失してしまっただけである。結局、従来の宗教形式のすべてにあって、「再構成は苦痛の原因となった対立の内部で生じに」(Ros.140)と見てヘーゲルは、「哲学を媒介として、キリスト教から宗教の第三の形式が形成される」(Ros.140)と考えた。従来の宗教にあっては、

「自然は宥和されているが、しかしそれ自身としては相変わらず聖ならざるもののままである。聖別は外なるものから自然にもたらされるのである」(ibid.)。しかし、「新しい宗教に於て、精神は己れとの根源的な宥和を敢えて樹立することができる。無限の苦痛とその対立の重さすべては、その新しい宗教の内に受容されている」(Ros.141)。宥和は、分裂したものそのものの内から行なわれなければならない。『差異論文』でヘーゲルは、「哲学に於て精神は、引き裂かれた調和を、自らを通して樹立したのである」(II,20)と述べていた。また『信と知』でも、「哲学に絶対的自由の理念を、そしてそれとともに絶対的苦悩を、むしろはかつて歴史的に存在した思弁的な聖金曜日を与え、そして聖金曜日そのものを全き真理と神喪失の厳しさとの中で回復する」(II,432)ことも今後の課題として告げつつ、稿が閉じられた。こうした、自然的統一から分裂更に再合一という「世界が形成されていく

絶対的な必然性の連鎖」(Ros.141) がどこへ向かうのかを認識するところに、哲学は存立する。

「受苦と対立との全エネルギーを自らの内に包括すると同時に、この対立を超えて自らを高揚させる認識。こうして認識を与え得るのは哲学にだけなのである」(Ros.141)。人間精神の発展行程、即ち歴史を認識するものとして哲学を位置付けるところで、ローゼンクランツの報告は終わっている。

こうして哲学の位置付けに相応するように、「哲学のこの知は回復されに直接性である。哲学そのものは、媒介の形式、概念の形式である」(GW,VIII,286) と『実在哲学(Ⅱ)』でヘーゲルは述べている。哲学に於ける「自らを知る精神」(GW,VIII,286)は、「意識、それも自らにと、て他者が存在者という形式で在るような直接的で感性的な意識であり、自然と自分についての知とに分裂したものである」(GW,VIII,286f.)。知ることは、自ずと知るものと知られるものとの分離を前提する。しかし、精神が、自己

自身を知るべく、自らの内に還歸する時、分離は自己内で関連付けられる。「精神は自らに統一と、しかも直接性の形式に於て樹立しなければならない。精神は世界史である」(GW, VIII, 287)。「理性の神話」とは、「我々」にとって歴史哲学であらうのか。

『精神現象学』でヘーゲルは、精神が「自分の実体を完全に知る」と(III, 590)と、「自らの内に行く」と(ibid.)と見る。「この自らの内に行くことに於て、精神は自分の現存在を放棄し、自分の〔従来への〕形態を内面化して記憶に委ねるのである」(ibid.)。記憶に留められてこそ精神の経験は存立する。記憶を深めながら知る精神は、「知りつつ、自らを媒介とする生成」(ibid.)を行なう。精神が歴史的に自らを展開していく行程は、想起の旅程と表裏一体を成しているのである。そして、歴史と『精神現象学』とが、「絶対精神の王位の現実性、真理性そして確実性たる絶対精神の〔持つてゐる〕想い出とゴルゴタを形成する」

(III, 591)と書いた時、犠牲に供され、想い出と
なつて絶対精神の王位を支える力としてヘー
ゲルの胸をよぎつたものは、他ならぬヘーゲ
ル自身の若き日々とその思索ではなかつたに
らうか。

(了)

註の部

➤ 引用略号 ◀

ローマ数字は頁数を、アラビア数字は頁数を示す。なお、頁数の次の R は欄外文を、G は削除文を意味する。

テキストは、G.W.F.Hegel; Werke in zwanzig Bänden (Suhrkamp) を用い、巻数及び頁数のみを記す。

AdSP ----- F.Bouterwek; Anfangsgründe der speculativen
Philosophie (Aetas Kantiana)

Aenesidemus ---- G.E.Schulze; Aenesidemus (Aetas Kantiana)

Beyträge - K.L.Reinhold; Beyträge zur Berichtigung bisheriger
Missverständnisse der Philosophie
Bd.I ,1790

Br: ----- Briefe von und an Hegel Bd.I; hrsg.v.J.Hoffmeister
(Felix Meiner)

Dok. ----- Dokumente zu Hegels Entwicklung; hrsg.v.J.
Hoffmeister (F.Fromman)

FdpW ----- K.L.Reinhold; Über das Fundament des philosophischen
Wissens (Felix Meiner)

- GA ----- J.G.Fichte;Gesamtausgabe der Bayerischen
Akademie der Wissenschaften (F.Fromman)
- GW ----- G.W.F.Hegel;Gesammelte Werke (Felix Meiner)
- Idealism - W.T.Krug;Briefe über den neuesten Idealismus
(Aetas Kantiana)
- Jacobi --- F.H.Jacobi;Werke (Wissenschaftliche Buch-
gesellschaft)
- KdrV ----- I.Kant;Kritik der reinen Vernunft
- KdtP ----- G.E.Schulze;Kritik der theoretischen
Philosophie (Aetas Kantiana) Bd.I
- KFSA ----- F.Schlegel;Kritische Friedrich-Schlegel Aus-
gabe (Ferdinand Schöningh)
- KW ----- I.Kant;Werke in zwölf Bänden (Suhrkamp)
- Nohl ----- Hegels theologische Jugendschriften;hrsg.v.
H.Nohl (Minerva)
- Organon ---W.T.Krug;Entwurf eines neuen Organons der
Philosophie (Aetas Kantiana)
- Ros. ----- Karl Rosenkranz;G.W.F.Hegels Leben (Wissen-
schaftliche Buchgesellschaft)
- Sch. ----- F.W.J.Schelling;Schellings Werke ; hrsg.v.

M.Schröter (Beck)

Sch.Br. --- F.W.J.Schelling;Briefe und Dokumente Bd.I
(Bouvier)

Schiller -- F.Schiller;Werke (Insel)

SdS ----- G.W.F.Hegel;System der Sittlichkeit (Felix
Meiner)

Sextus --- Sextus Empiricus;Outline of Pyrrhonism (The
Loeb Classical Library)

SHKA ----- F.W.J.Schelling;Historisch-Kritische Ausgabe
(F.Fromman)

StA ----- F.Hölderlin;Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe
hrsg.v.F.Beißner (Kohlhammer)

SW ----- J.G.Fichte;Fichtes Werke (Walter de Gruyter)

» 註 «

序論

- (1) Wilhelm Dilthey ; Das Erlebnis und die Dichtung

(Vandenhoeck & Ruprecht) S.204f.

- (2) 最終的に「序論」が脱稿したのは、1807年1月15日(Vgl.Br.136)である。
- (3) この講義は、イエーナ大学の私講師になったばかりのヘーゲルの「体験」(IV,420)するところとなった。シュルレーゲルの超越論哲学は、「懷疑を以て哲学が始まる」(KFSA,XII,4)と見做す点、意識の展開を基軸として(Vgl.KFSA,XII,17,29 u.74)歴史的に叙述する(Vgl.KFSA,XII,102)という点、哲学を「弁証法的」(KFSA,XII,97 u.103)と規定する点、絶対者をめざし(Vgl.KFSA,XII,4)、「自己自身を構成する」(KFSA,XII,78)哲学が、最終的には「自己自身に還帰」(KFSA,XII,79 u.91)して歴史の内に解消する(Vgl.KFSA,XII,97 u.103)という点など、ヘーゲルが哲学体系を構想するにあたって、参考にす

るところが少なくなかったと思われる。

- (4) キリスト教が世界宗教にり得た要因を考察する中で、ヘーゲルは、主体と客体との分離、即ち実定的なものの意義を確認するに到る。それは美しい魂の限界を確認することでもあった。神となつたイエスに対する使徒達の「美しき感情」(I,417)は、「至高の愛をいきづかせる精妙と極めた魂の法悦」(ibid.)にあつても、一個の個体に対する「憧憬」(ibid.)となつて、「現実と精神の間の定かでない浮動」(ibid.)に留まつた。ここにヘーゲルは、「宗教を決して完全な生にしめない」(I,417) キリスト教の「根本性格」(I,418)を見出した。固より、キリスト教会にあつては、「神と世界との対立、神的なものと生との対立の内部にあつて」(ibid.)「人格的ならざる生き生きとした美しさ」(ibid.)は許されなかつた。しかし、それは、イエス・キリストという「形態化された愛」(I,411)を共同の中心点として頂くことによつて、

キリスト教が世界宗教として拡大したことで表裏の関係にあることに、ヘーゲルは想到する。こうしてヘーゲルは、キリスト教の運命を認めざるを得なくなったのである。

キリスト教に於ける主体と客体の分離を踏まえることによってヘーゲルは、時代性というものに気がついたように思われる。

『キリスト教の実定性・改稿序部』でヘーゲルは、従来の自らの立場を自己批判するに到る。「宗教はなるほど、今でこそ実定的となっている。けれどももそうになっているだけの話で、宗教は元来そうではなかった。つまり、宗教は今や実定的でなければならぬ。というのも、さもなくばおよそ宗教などというものは存在しなかったであろうからである」(I, 219)。しかも、今では実定的となっている宗教も、それが成立した時代には「その時代の自然に適っていたであろう」(ibid.)。こうした論述から窺える「諸民族や時代の習俗及び性格との結合に於て宗

教の真理を問う」(I,222) 思索態度こそ、ヘーゲルに転回をもたらしることになったのである。

(5) 以下『差異論文』と略記する。

(6) 1795年4月16日付シェリング宛書簡でヘーゲルは、「カントの体系、そしてその最高の完成に僕は、ドイツに於ける革命というものを期待している」(Br.23) と書き送った。これに対しシェリングは、7月21日付の返信で、「確かに友よ、哲学によって引き起こされなければならない革命はまだ遙かだ」(Br.28) と応える。しかし、これらの書簡に先立つ1795年2月4日付ヘーゲル宛書簡でシェリングは、「哲学を究極の諸原理に還元しようとするラインホルトの試みは、『純粹理性批判』によってもたらされた革命そのものをそれ以上進めない、という君の推測は確かにはずれなかった」(Br.21) と書いている。これに相応するヘーゲルの書簡は見当たらないが、これらのことから、かな

り若い頃から、ラインホルトとの関連で、

「哲学的革命」がヘーゲルの周辺で一つの標語であつたことが窺える。

- (7) 『信と知、もしくはカント、ヤコービ、フイヒテ哲学という完全な形式に於ける主観性の反省哲学』を、本稿では『信と知』と略記する。

- (8) 『自然法の学的取り扱いと実践哲学に於ける自然法の位置、並びに実定法学に対する自然法の関係について』を、本稿では『自然法論文』と略記する。

第一章

- (1) 『如何に一般常識は哲学を解するか——クルーク氏の著作に即して叙述しつつ』を、本稿では『常識批判論』と略記する。
- (2) 『精神現象学』の自己意識論に於て、懐疑論は、ストア主義との関連で、自己意識の自由を實現したという観点から論じられる。『哲学史講義』に於ては、ヘーゲルは

懷疑論の歴史的叙述に終始している。しかるに『懷疑論論文』では、懷疑論の本質的性格である自己否定性を、自らの哲学との関わりの中で主題的に論じたのである。

- (3) カントはその著『負量の概念を哲学に導入する試み』で、論理的矛盾を結合した結果たる皆無と、 $+A - A$ と、「実在的反対」を結合した結果たる零とを区別した。言わば、零は存在するが、皆無は在り得ない。しかし、ヘーゲルにとって、「無は $+A - A$ として実在する」(II, 351)のである。ヘーゲルが「矛盾」を「反対」として解いている、としばしば指摘される所以である。
- (4) この件については、第三章『犠牲と承認』に於て問題とされる。
- (5) スピノザ『エチカ』(畠中尚志訳、岩波文庫)上巻41頁
- (6) (II, 229)。なお、スピノザ『エチカ』第一部定理18を参照
- (7) ヘーゲルが定式的に語った「矛盾は真の、

無矛盾は偽の規則である Contradictio est regula veri, non contradictio falsi 』(II,533)という『就仕テーゼ』第一条は、こうしたことを意味していたのである。

- (8) この件については、第二章『無化と構成』に於て問題とされる。
- (9) 『精神現象学』は、こうした構想の発展したところに、生まれるのである。
- (10) この件については、第四章『意識と経験』に於て問題とされる。
- (11) 本章の成稿にあたり、参考した研究文献の中でも、取り分け次の論文から多くの教示を得た。

Klaus Düsing ; Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik (Hegel-Studien Beiheft 15)

Johann Heinrich Trede ; Hegels Frühe Logik (in:Hegel-Studien Bd.7)

第二章

- (1) Jacobi, IV-1, 210, なお、初版本では「根拠」

("Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn" (Aetas Kantiana) S.162) となつて
いる。

(2) 反省意識を信仰に背くものと見做す考えは随所で窺える。例えば、反省意識又は「悟性」が見ると唯のパンや葡萄酒でも、「精神」にとつては信仰の対象としての「神秘的な意味」を持っている、という『キリスト教の精神とその運命』に於ける論述を想起することもできる(Vgl.I,369)。

(3) これが、哲学史上「ニヒリズム」という用語の初出だと、一般には語られている。

(4) こうした二者択一について、「第三者が存在するということによって哲学が存在する」(II,411)とした上でヘーゲルは、「哲学は一切の形式論理学の原理であり、理性を拒絶する悟性の原理である『あれか——これか』を絶対的媒介者の中で根絶する」(ibid.)と語る。言わば、ヘーゲルにとつて「神の外」というのは在り得ないのである。

(5) この選択について、ヤコービは、『フィヒテ宛公開書簡』に於て次のように断ずる。

「神は存在する、しかも私の外で存在し、生ける独立的に存立せる本質であるか、或いは、私が神なのである。第三のものは存在しない」(GA, III-3, 251; Jacobi, III, 49)。だがヤコービは、

「人間は、自分自身を神の内にのみ見出し得るが故に、神を見出す」(GA, III-3, 250) と述べていた。ヘーゲルはヤコービの自己撞着を指摘する(Vgl. II, 411)。この批判を受けてか、全集版では、

「人間は、自分自身を神と同時にのみ見出し得るが故に、神を見出す」(Jacobi, III, 48) と改訂される。『

フィヒテ宛公開書簡』は、初出のものとはヤコービ全集に収録されたものとは、かなりの異同がある。この事実を踏まえないと、英訳者 "Faith & Knowledge" (State University of New York Press) P.169 の脚註のような誤解が生ずる。

る。

(6) スピノザ『エチカ』(畠中尚志訳 岩波

文庫)上巻41頁

- (7) 『スピノザ往復書簡集』(畠中尚志訳 岩波文庫)60頁以下参照。
- (8) ここに我々は、一種の循環を見出す。
- (9) 本稿第一章は、こうして問題を論じた。
- (10) 個別性の否定と、即ち無を経たところに、個別者の真実態を捉える、というのは、ヘーゲルの基本的な考え方であり、ヘーゲルの「犠牲」論の要諦を成す。『イエーサ形而上学』に於ても、個別者の最高の本質たる「類に於て、個別性はアウフヘーベンされた個別性としてのみ存在する、つまり無化されたのではない、無限性の零を突破 *hindurchgehen* して個別性として存在する」(GW, VII, 170)と語られる。
- (11) 本稿、結語に於て再述する。
- (12) 本章の成稿にあたって参考した研究文献の中でも、取り分け次の論文から多くの教示を得た。

Diskussion (in: Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts ; Wissenschaftliche Buchgesellschaft)

Wolfgang Bonsiepen ; Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels (Hegel-Studien Beiheft 16)

第三章

- (1) 従って、『ドイツ憲法論』を通リ一遍に
 看することは許されず、執筆年代の考証を踏
 まえて考察しなければならぬ。本章で
 は、1801年夏から1802年秋までの中断期を
 重く見る。引用に際しても、断れってはい
 ないが、執筆年代を配慮している。
- (2) 「ドイツ的自由」という用語が『ドイツ
 憲法論』に於て見出されるのは、すべてフ
 ランクフルト時代に書かれた部分に限られ
 るということ。注目する。
- (3) 『社会契約論』からの引用は、岩波文庫
 版に拠った。なお、ルソーについては、矢
 島羊吉『ルソーの「一般意志」とカントの

倫理学』(福村出版刊『増補 カントの自由の概念』所収)と、村上保壽『ルソーの社会契約の本質と構造』(『山口大学教養部紀要』第九号所収)から多大な教示を得た。

- (4) 『美的教育について』の『第九書簡』で、シューーは、オレステースの行為を解釈して、「自分の時代を浄めよう」として、「形式を、高貴な時代から、否またに、あらゆる時代の彼岸、自分の本質の絶対的に変わらざる統一から借りてくる」(Schiller, IV, 215) と語っていた。

- (5) フィヒテは『自然法の基礎』に先立って『学者の使命』(1794年)で、「人間はその人がそうであるところのものである。というのは先ず、彼が在るからではなく、何ものかが彼の外に在るからである」(GA, I-3, 29) という観点から、承認を語った。フィヒテの見るところ、「人間は自ら目的 selbst Zweck なのである」(GA, I-3, 30)。従って、人間は、感

性を教化し (Vgl. GA, I-3, 31), 「理性的存在者の自己自身との完全な合致」(GA, I-3, 32)をめざし、自らを道徳的に「無限に完成する」(ibid.)ことを使命とするのである。しかし、人間は、孤立して生きることはできない。「人間は社会に於て生きるよう定められている」(GA, I-3, 37)。それ故、「社会は自ら目的selbst Zweckなのである」(GA, I-3, 38)。その為にも、「理性的存在者を我々の外に想定し、承認する」(GA, I-3, 35)ことを、フイヒテは、「人間の根本衝動」(GA, I-3, 37)として捉えるのである。こうして成立する社会での「自由による交互作用」(ibid.)を通して、「人類の完成」(GA, I-3, 38)をめざすところに、「社会そのものの使命」(ibid.)があった。そしてフイヒテは、社会に於て生きるという人間の使命を「道徳律に従属」(GA, I-3, 38)せしめた。従って、フイヒテの承認論はカントの目的の国の実現を狙うものとして構想された、と見てよい。しかし、そうした共同をフイヒテは、「自

由を共通の舵糸とする無数の歯車が遍く噛み合い、そしてそこから生まれる美しい調和という理念」(GA, I-3, 41)と呼んだ。フイヒテにとっては自由で美しい共同も、ヘーゲルには機械国家に他ならなかったのである。

- (6) 本章の成稿にあたり、参考した研究文献の中でも、取り分け次の著書から多くの教示を得た。

Ludwig Siep ; Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie — Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes — (Karl Alber)

加藤尚武『ヘーゲル哲学の形成と原理』(未来社)

第四章

- (1) 『精神現象学』は、「緒論」に於ては「意識の経験の学」(III, 80)として規定されているが、「序論」に於て「意識が行なう経験の学」(III, 38)は、「精神現象学」(III, 31)として語られる。この書の成立については、1807

年1月16日付ニートハンヌー宛書簡に依ると、最後に「序論」が書き上げられたことは明らかである(Vgl.Br.136)。

- (2) 1807年10月28日『イエーナー一般文芸新聞』の知識欄に掲載された自著紹介文でヘーゲルは、学の体巻第一巻としての『精神現象学』と、第二巻『思弁哲学としての論理学の体系』更なる『自然の学』そして『精神の学』に先立つものとした上で、次のように述べている。「精神の現象学は、自らとして哲学の新しく重要な準備、そして哲学の第一の学たらしめるといふ観点から、学への準備を考察する。精神の現象学は、精神のさまざまな形態を、〔精神が〕自らに到る道程の宿駅として捉える。こうした宿駅を通って精神は純粹な知もしくは絶対的精神となるのである」(III, 593)。

- (3) 『意識の経験の学』として構想されていたのがどこまでなのか、ということは判然としない。しかし、「緒論」で、「意識は

自らの真の実存に向か、て突き進む時に、
或る点に達し」(III, 80f.)、 「この点を以て精
神の本来の学と合致する」(III, 81)と語られる。
意識が精神として明らかになる点が、意識
の経験の目標として位置付けられるのであ
る。ここで我々は、自己意識の章で、 「意
識は精神の概念としての自己意識に於て、
初めてその転換点に立ち、 ここで感性的な
此岸のけげげしい仮象から、 そして超感
性的な彼岸の空虚な夜から、 現在という精
神の白日の中へと進み入るのである」(III, 145)
と語られていることを想起しなければならない。

- (4) こうした問題についてフイヒテは、 既に
1798年3月に発表した『知識学の新叙述の
試み』で議論していた。確かに、 「如何な
る客観も、 私が意識する主観たる私自身も
も意識しているという制約の下でのみ、 意
識に達する」(GA, I-4, 275)。 ここで成立する自
己意識にとっては、 私自身が客観となるが、

フィヒテの見るところ、この自己意識という新たな主観を意識する更なる自己意識を求めることによって無限背進に陥るのは、

「如何なる意識に於ても、主観と客観とが相互に区別され、それぞれ一つの特殊なものとして考察されに」(ibid.)からである。しかし、「主観的なものと客観的なものが決して分離されないで、むしろ絶對的に一であって、まさに同一であるような意識が存在する」(ibid.)と見れば、フィヒテは、こうした「主観的なものと客観的なものとが直接合一されている意識」、即ち「我々自身の思惟の意識」(GA, I-4, 276)によって自我が成立する、と考えたのである。「従って自己意識は直接的である。自己意識に於て主観的なものと客観的なものととは不可分に合一されていて、絶對的に一なのである」(ibid.)。フィヒテの所論の正当性はともかく、我々はクルーグの陥ったアポリアを、自己意識を想定しない意識論の欠陥に帰すことができ

る。

- (5) 『差異論文』に於ても、「反省〔意識〕の無化についての意識」(II,34)が「哲学的反省の究極的作用」(ibid.)として語られている。
- (6) 『超越論的観念論の体系』に於てシェリングが課題としたのは、「知識の学を樹てる」(Sch.II,354)ということであった。そのためには、「私〔シェリング〕の知識そのもののの中に体系をもたらし、そして知そのものの内部で、あらゆる個別的な知を規定しているものを求めること」(Sch.II,357)、つまり、「知識の絶対的原理」(Sch.II,354)が問題となる。シェリングの見るところ、「あらゆる知識は客観的なものと主観的なものととの合致に基づいている」(Sch.II,339)。しかし、「客観的なものが第一のものとして、そして如何にして主観的なものがそれに合致するところの客観的なものに付け加わるのか」と問われる場合」(Sch.II,340)、それは自然科学の課題とされる。それに対し

て超越論哲学に於ては、「主観的なものが第一のものとされ、そしてその課題は、主観的なものに合致するところの客観的なものが如何にして付け加わるのか、ということなのである」(Sch.II,341)。ここでシェリングは、自らの意図について、哲学の全体系を構築しようとするのではなく、それを構成している二つの基礎学の内の一つを構築することにある、と語る(Sch.II,342f.)。従って、シェリングにとって「我々の外に事物が存在する」(Sch.II,343)というのは、「根本先入見」(ibid.)に他ならない。むしろ、直接的に確実なもの、即ち「我在り」(Sch.II,344)という「自己直観」(Sch.II,345)から出発し、「主観的なものの絶えざる自己客観化」(ibid.)に進むことを通して、「如何にして知識一般が可能であるかということと説明する」(Sch.II,346)のが超越論哲学なのである。こうして哲学の第一の課題は、「如何にして、諸表象がそれらから全く独立的に実在して

いる諸対象と絶対的に合致し得るのか、ということの説明する」(Sch.II,347) という点に求められる。ここで、「私の知識に於けるすべてのものを規定しているのは、疑いもなく、私自身についての知識である」(Sch.II,357) と見るシェリングは、「知識の唯一の根拠」(Sch.II,353) たる「普遍的媒介者」(ibid.)、即ち「すべての知の学もしくは超越論哲学の原理」(Sch.II,354) を、「我々についての知もしくは自己意識」(Sch.II,355) に求める。「自己意識によって、我々の知識の全綜合が初めて行なわれるからである」(Sch.II,356)。

「存在の一種ではなく、知識の一種である」(Sch.II,356) 自己意識によって知識を基礎付ける。ということは、知識そのものによって知識を基礎付けるという循環に他ならない。だが、これをシェリングは、「私〔シェリング〕の知識そのもののの中に体系をもたらしこと」(Sch.II,357) と見做す。「自己意識は知識の全体系に於ける光点であるが、

それはただ前方だけを照らし、後方を照らしはしないのである」(Sch.II,357)。シェリングは、こうした「あらゆる知の原理」(Sch.II, 364) である「主観と客観との媒介されざる同一性」(ibid.)を、「表象されたものが同時に表象するものでもあり、直観されたものが同時に直観するものでもある」(Sch.II,364f.) ところに捉える。ところで「自己意識に於て思惟の主観と客観が一つである、ということとは、誰にとっても、自己意識そのものの作用によつてのみ、明らかになり得る。その為には、人が同時にこうした作用を行なうと同時に、またこの作用に於て自らを反省することが必要である。——自己意識とは、思惟するものが、直接的に自らにとつて客観となる作用であり、そして逆に、こうした作用こそ自己意識に他ならない」(Sch.II,365)。従つて、「表象されたものと表象するものの同一性は、ただ自己意識に於てのみ存在するのである」(ibid.)。それに

対し、「経験的意識」(Sch. II, 366) と称される対象意識は、「容観に関する表象に於てのみ持続するものであって、表象の交替する中で同一性を保持するところのものである」(ibid.)。

シェリングに依れば、対象意識の同一性を反省するところから、「我思う」(Sch. II, 367) という「すべての表象に伴い、それらの間の意識の連続性を維持するところのもの」(ibid.)が生じる。他方、「私を(中略)根源的に意識する作用」(ibid.)である「純粹意識もしくは自己意識」(ibid.)に於て、「すべての表象作用から自由になれば」(ibid.)、「我在り」(ibid.)という一層高次の命題が生ずる。対象意識も自己意識も、こうして「同一の主体」(ibid.)に帰属することが明らかになる。このようにシェリングは、「主観的なものから、すなわち、自由の特殊な作用によって容観的になり得るものから」(Sch. II, 370) 超越論哲学の体系を基礎付けにしているのである。そして

「超越論哲学は如何なる定理からも出発し得ない」(Sch, II, 370) と見て、「哲学が出發しなければならなかつた第一の根本命題(ibid.)として意識律を樹てにラインホルトを批判する。しかし、シェリングが自己意識の作用として、「自らを思惟されにものと思惟するものとして區別し、かつこの區別に於て再び同一的なものとして承認する」(Sch. II, 365) という作用を前提する時、そこに我々は、意識律の影響を想定しなければならない。

- (7) この件については、第一章で立ち入って論じた。
- (8) カントの悟性と知覚の二元論(Vgl. II, 314)について、ヘーゲルは『信と知』で批判を展開した。ヘーゲルによるカント批判は、取り分け、カントが悟性を肯定的で絶対的なものと見做すことによって、有限な認識を唯一可能な認識だと言明した、というところに向けられる(Vgl. II, 303, 313 u. 339)。だが、

ヘーゲルはカントの功績をも賞揚した。「カント哲学は、概念も直観もそれだけでは何もののでもなく、(中略)経験Erfahrungと称される意識に於ける双方の有限な同一性も、理性的認識ではないことを証す限りに於て、観念論たる功績を持っている」(II,303)。つまり、理性と有限性の形式以上に高め、そこに哲学の端緒を形成した(Vgl.II,338)という点に、カントの功績をヘーゲルは見たのである(Vgl.II,315f. u.379)。

ヘーゲルは、産出的構想力と、感性と悟性の根源的同一性(Vgl.II,308)として、「三重性」(II,315f.)の内に捉える。ヘーゲルにとって産出的構想力とは、「経験的意識の領野に現象するものとしての理性」(II,308)に他ならなかった。ヘーゲルは、多様な感性、そして「感性と相対的に対立している同一性」(II,364)たる悟性、更に「相対的対立より高い勢位」(ibid.)に於ける形式的理性、という「真に理性的な構成Konstruktion」をカント哲
(ibid.)

学の内に見たのである。従って、「相対的な同一性にして相対的な対立に於て、見る
こと、もしくは〔対象〕意識が存立する」
(II, 305)と考えるヘーゲルにとって、カント
哲学は、意識の事実論を超える道を示すもの
に他ならぬか、にのである。

(9) ラインホルトは、カントを「偉大な私の
師」(FdpW, 115)と賛えながらも、「彼が樹てる
ことのできた、そして樹てようとしたのは、
彼の形而上学の予備学の根元論・原理論に
過ぎず、全哲学の根元論、即ち根元哲学で
はないのである」(ibid.)と語る。

(10) クルークは、哲学的営為に於て明らかに
なる諸命題を全体の統一へと綜括する唯一
の實在原理を自我に求める一方、意識律を
哲学的認識の觀念原理と見做す(Vgl. Organon, 33)。
そして、意識律が表現する意識の事実を、
觀念原理のうちの實質原理と見做す。しか
し、そうしに意識の事実を、限りなく多様
なものと見做して、「哲学的認識の全体系

の基礎付けに役立つ得るような、そしてあらゆる意識の事実の中の第一にして最上の事実として見做されなければならないような唯一の事実ではない」(Organon, 34)と断ずる。これに対し、『常識批判論』でヘーゲルは、「ラインホルトを全然正当に扱っていない」(II, 204)と見做す。というのも、ヘーゲルに依れば、「もし、クルーグ氏が意識の諸事実を限りなく的確なものとして」要求し得るというのなら、あの意識の根本命題の内にも含まれている表象の実質性Stoffheitとともに、多くの意識の事実が入って来なければならない」(II, 204)ことになって、ラインホルトを歪曲することになるからである。つまり、ラインホルトは、「表象に於て対象に帰属するとともに表象を対象に帰属させる」ような「対象の代表」(Beyträge, 182)と、「表象の実質Stoff」(ibid.)と呼んでゐた。「対象が表象されるのは、〔表象の〕実質が表象の形式の下で対象に関連付けられるこ

とにのみよる」(Beyträge, 187)。従って、表象の
 実質は、主観的な意識の諸事実と混同され
 てはならないのである。それに、ラインホ
 ルトの言う意識の事実 *Tatsache* とは、単なる
 感覚所与を意味するものではなく、言わば
 意識の能作であつた(本文188頁参照)。
 しかし、ヘーゲルはまた、「『人間の表象
 能力についての新理論の試み』が唯一誤ま
 つていたのは、(中略)全哲学的認識が最
 上の一つの根本命題の上に築かれたり、或
 いはそこから導出されなければならない、
 という前提から出発していることである」
 (Organon, 33) というクルーフの指摘を、「正し
 い箇所もついていた」(II, 204)と見做す。ただ、
 ここで注意されるべきは、クルーフの原文
 のうち、「最上の一つの根本命題」が「唯
 一の意識の事実」(ibid.)と書き替えられて引
 用されていることである。これは、ヘーゲ
 ルの不注意によるものであるにせよ、或
 はまた、「意識律の提起を以てあらゆる哲

学の根本命題にせんとする第一にして不正なる前提は、事実から出発しなければならぬ。という前提であつた」(GA, I-2, 46)というフィヒテの『エーネジデムス批評』の論述を踏まえてのことであるにせよ、ここにい得ることは、「意識の事実」にヘーゲルは何の根拠も認めなかった、ということである。

(II) ここで問題となっている著作の刊行年は次の通りである。

- 1789年 『人間の表象能力についての新理論の試み』(ラインホルト)
- 1790年 『寄稿』第一巻(ラインホルト)
- 1791年 『哲学知の基礎について』(ラインホルト)
- 1792年 『エーネジデムス』(シュルツェ)
- 1794.2. 『エーネジデムス批評』(フィヒテ)
- 1794.4. 『知識学もしくは所謂哲学の概念について』(フィヒテ)

1794. 初夏 『全知識学の基礎』前半部（フィヒテ）
1794. 9. 『哲学一般の形式の可能性について』（シェリング）
1795. 夏 『全知識学の基礎』後半部（フィヒテ）
1797. 2~4 『知識学への第一序論』（フィヒテ）
- 1800年 『知識学についての書簡』（クルーク）
- 1800年 『思弁哲学の端緒根拠』（ブーテルヴェク）
- 1800年 『超越論的観念論の体系』（シェリング）
- 1801年 『最新の観念論についての書簡』（クルーク）
1801. 8 『哲学の新機関の構想』（クルーク）
- 1801年 『理論哲学の批判』（シュルツェ）

(12) シェリングも、その処女作『哲学一般の形式の可能性について』で、「まさに、かかる主観と客観そして表象の全形式が完全に演繹されることになるれば、残りのエーネジデムスの反論は殆んど断たれたであらう」(SHKA, I, 298)と語る。そして、「エーネジデムスがラインホルトに主観と客観の原形式の演繹を要求したのは、全く正解であつたように思われる」(SHKA, I, 297f.)と結論付けるのである。

確かにシェリングも、「学一般の全内容を基礎付ける」(SHKA, I, 271) 哲学の「端的に絶対的な根本命題」(SHKA, I, 273)を求める。「およそ学問というものは、(中略)統一の形式の下に存している一つの全体である。こうしたことが可能であるのは、既に学の部分すべてが、この条件に従属する限りのことである」(SHKA, I, 269)と考えにからである。ここで意識律が問題とされる。しかし、意識律は、「単に哲学の一定の内容を基礎付

ける」(SHKA, I, 274) 実質的命題である以上、「常に制約された命題に留まる」(SHKA, I, 275) とされる。そして、「意識律は言うなれば、先ず、如何なる点に於ても、他の命題に従属せず、他のどんな命題によっても全く規定されることのない絶對的に第一の根本命題ではない」(Aenesidemus, 60) と見たシェルツェに、シェリングは組する。主語と述語とを有する命題の形式をとる以上、それは矛盾律に従わなければならないからである。だがシェリングは、矛盾律の如き形式的命題も、表現可能な何らかの内容を前提している、と入做す(Vgl. SHKA, I, 276)。むしろ、「最上の根本命題によつて与えられるのは、内容が形式によつて、そして形式が内容によつて交互に規定されている、という形式である」(SHKA, I, 277)。このような「端的に自己自身に即して無制約的な根本命題」(SHKA, I, 279) の無制約的な内容を、シェリングは自我に求める。自我は自己自身を指定し、そして

自己自身による単なる指定によつて自我は
在る (Vgl. GA, I-2, 259) からである (Vgl. SHKA, I, 279f.)。
こうして「実質的にして形式的な形式」(SHKA,
I, 280) をもつて根本命題として、「自我は自
我である」(ibid.) という命題が樹てられる。
更にシェリングは、無制約的な自我によつ
て制約されるものを非我として捉え、「非
我は自我でない」(SHKA, I, 281) という第二の根
本命題を導く。しかし、自我が根源的に自
己自身に於て指定するのは、自我であつて
非我ではない。従つて、自我は、非我を指
定することによつて自己自身を指定する、
というのであるなら、自己掩蔽に巻き込ま
れることになる (Vgl. SHKA, I, 282)。かくして、
自我が根源的に無制約的に指定される以上、
非我が自我によつて指定されるのは、ただ
「自我と非我とに共通に制約されていて、
双方の共通の所産である第三のもの」(SHKA, I,
283) に於てのみ生じることなのである。「
この第三のものに於て自我は、同時に非我

が指定される限りに於てのみ指定されてい、
 かつ非我は、自我が指定される限りに於て
 のみ指定されているのである」(ibid.)。こ
 うしてシェリングは、自我と非我そしてそれ
 らの所産という根源的に与えられているす
 べての知の内容にして形式(Vgl. SHKA, I, 297) を
 導出する。そして、これら三つの根本命題
 によって、意識律は直接根拠付けられなけ
 ればならない、と見做すのである(Vgl. SHKA, I,
 283f.)。

シェリングのこの『哲学一般の形式の可
 能性について』は、1794年9月9日に書き
 上げられたものであって、フィヒテの『知
 識学もしくは所謂哲学の概念について』(1794年4月)と『全知識学の基礎』(同年
 初夏)とを踏まえて、ラインホルトの超克
 を目指している。シェリングが1792年、テ
 ュービンゲン神学校哲学部に、学士論文に
 付して提出した参考論文の一つは、『余名
 なき哲学の可能性について、並びにライン

ホルトの根元哲学についての若干の註記』
と題されたものである。この論文は発見
されていないが、シェリングの哲学的思索
の出発点からラインホルトが大きな問題で
あったことは、これを窺い知ることができ
る (Vgl. Sch. Br. I, 21)。

(13) 当時フラットは、チュービンゲン神学校
神学部の助教授で、ヘーゲル、シェリング
らを教えていた。

(14) フィヒテは、『知識学もしくは所謂哲学
の概念について』で次のように述べている。
「哲学者は真理感覚のみならず、真理愛を
も必要とする。哲学者が自分自身は自覚し
ていても、彼の同時代人は誰も気付かない
だろうと思いながら、その詭弁によって、
既に前提された結果を主張しようと試みる
ことなどすべきではない。こういうことは論
ずるまでもない。そういうことをするなら、
彼自身、真理を愛していないことがわかる」
(GA, I-2, 145Anm.)。

(15) 1793年12月中旬、フィヒテはH. ステファニーに宛て、次のように自我論の成文について書き送っている。「貴兄は『エーネジデムス』をお読みになりましたか? 『エーネジデムス』は久しく私を混乱させました。ラインホルトは私の傍で突き倒され、カントは疑わしいものとして、私の全体系は土台・根拠からひっくり返されました。野外では暮らせません! 従って、助けは何もありませんでした。もう一度、建て直すなくてはならなかったのです。正直な話、今、私はそれを約六週間来やっているのです。私と共に結果を喜んで下さい。私は新しい基礎を発見したのであります。そこから全哲学が非常に容易に展開されます」(GA, III-2, 28)。

(16) デンマーク系詩人バグゼンによって介されたフィヒテとラインホルトの関係については、極めて屈折した、また或る意味では非常に人間的なものがある。ここでは『エーネジデムス批評』に到るまでの両者の

交流を簡単にまとめておく。二人の関係については、次の論稿が詳しい。

Reinhard Lauth ; Fichtes und Reinholds Verhältnis vom
Anfange ihrer Bekanntschaft bis zu Reinholds Beitritt
zum Standpunkt der Wissenschaftslehre Anfang 1797 (in:
Philosophie aus einem Prinzip Karl Leonhard Reinhold;
hrsg.v.R.Lauth (Bouvier))

Alfred Klemmt ; Karl Leonhard Reinholds Elementarphilosophie (Velix Meiner)

ラインホルトは、1792年3月に刊行されたフィヒテの『あらゆる啓示の批判の試み』(初版)を高く評価し、バッケセンに宛て6月22日にその旨書きを送る(Vgl.Lauth, 131)。一方フィヒテは、1793年10月下旬、新婚旅行の途中ベルンにバッケセンを訪ね、意識律について話を交す。そして11月13日には、ラインホルトに宛て最初の書簡を書く。ここでは、自分への評価の感謝と、ラインホルトの抱いている「純粹な真理愛と、人間性にと、て最も重要なものすべてに対する

温かい関心」(GA, III-2, 13) (だけ!) への敬意
 とも表明する。しかし、フィヒテは、1793
 年10月30日付の『一般文芸新聞』に発表し
 た『クロイツァー批評』で、意識の諸事象
 の下で生じに諸作用から意志の自由が把握
 されるとする『カント哲学についての書簡』
 第二巻(1787年)に於けるラインホルトの
 見解を取り上げて、「叡智的なものも自然
 原因の系列へ引き下げる」(GA, I-2, 10)ものと批
 判していた。「批判哲学の真の精神だと批
 評者に思われるものに立ち還ることによ
 るのみ、こうした誤解の源泉は塞がれ得る
 のである」(ibid.)。これに対してラインホル
 トは、翌1794年1月12日付フィヒテ宛第一
 書簡で、「自由の可能性だけを私はカント
 と共に、要請として、或いはより本来的に
 は、自由が把握されないままではならな
 ない限り、実践理性の信仰条項として見
 做しました。しかし、自由の現実性は、私
 には、自由の法則としてののみ考えられ得る

道徳律の現実性のように、知の対象なのです」(GA, III-2, 37)と書き送る。当時のフィヒテの心境は、1794年4月2日付K. A. ベッツィガー宛書簡の次の論述に看取れる。

「『エーネジデムス批評』が注目を浴び、そして僕がラインホルトについて語ったやり方が君の賛同を得てうれしい。正直な話、この偉大な自己思索家にして尊敬すべき人物に対して、如何に対処すべきか長い間迷っていました。というのも、僕はラインホルトにあからさまに背き、そして彼の体系の不十分さを示さなければならなかったからです」(GA, III-2, 92f.)。

また、ラインホルトの側でも、1794年6月8日付でバグゼンから、フィヒテの自我論を *salto mortale* と批判する書簡を受け取り (Vgl. Klemmt, 498)、ラインホルトも同年12月6日にバグゼンに宛てて、「純粹自我から何かが純粹に導出されるというのなら、先ずこの自我を純粹に考えることができなけ

ればなりません。このことは意識律一般によつて先行せねければ、まず不可能でしょう」(Vgl. Klemmt, 531) と書き送っている。こうした屈折した二人の関係が一気に波立つのは、同年12月末、フィヒテが講義中にラインホルトを攻撃している旨の岳父ゲーラントの報告による。

- (17) 1795年4月28日付ラインホルト宛書簡でも、フィヒテは次のように書いている。「およそ論争は、貴兄の主張そのものの正当性についてでは決してありません。自明なものとされているものが私には正しく論証されていないように思えるものの、私は貴兄の主張の大部分を承認します。論争はむしろ、貴兄の体系が本来何であるか、ということについてなのです。しかも、この問題に答えることに、知識学の実存が掛かっています。貴兄に依れば、貴兄がしばしばあらゆる哲学の基礎によつて説明しているものは根元哲学なのですが、私に依れば

専ら、理論的能力の哲学に他ならず、それも全哲学の予備学たり得ましようし、そうである筈ですが、決して全哲学の基礎である訳がないものなのです」(GA, III-2, 314)。

(18) このような循環について、ラインホルトは次のようにも言う。「意識律を規定するものは、直接的に意識律が表現するところのものであり、言うなれば自己自身によって明らかになる意識の諸事実にある」(FdpW, 83)。

(19) ここから、「体系は、その個々の部分が完全な明証性を持たなくとも、全体に於て実際に正当であり得る」(GA, I-2, 147)と語られたのである。

(20) こうしたヘーゲルの基本的なフィヒテ把握の淵源を、我々は、ヘルダーソンに遡及することができる。1794年11月以来、イエーナでフィヒテの家隣に住み (Vgl. StA, VI-1, 149)、フィヒテの『論理学と形而上学』(Vgl. StA, VI-2, 703f.) の講義を聴いていた (Vgl. StA, VI-1, 152) ヘルダーソンは、1795年1月26日付ヘーゲ

ル宛書簡で、知識学への批評を著し送る。

「フィヒテの思弁的論稿——『全知識学の基礎』——それから印刷された『学者の使命』についての講義は、君にとって非常に興味深いだろう。最初僕は、彼を独断論じやないかと非常に疑っていた。僕が推測してよいのなら、彼は実際にまた岐路に立っていた。或いは今でも立っているように思える。——彼は、〔ラインホルトの人間の表象能力についての〕理論に於ける意識の事実 *das Factum des Bewußtsein* を超えようとする。

多くの彼の言葉がそのことを示しているし、確かなことだ。それも、これまでの形而上学者達が世界の現存在を超えようとした以上に、めざましく超越的である。フィヒテの絶対的自我（＝スピノザの实体）は、い、ちいの実在性を包括している。絶対的自我が全てあり、それ以外は無い。従って、この絶対的自我にとって客体は何ら存在しない。そうでなか、たら、い、ちいの

實在性が絶対的自我の内にある訳にはいかなくなるからだ。しかし、客観なしの意識は考えられない。そして、僕自身がこの客観であるなら、僕はこうした客観として必然的に制限されていて、時間の中でのみ存在する筈で、従って絶対的ではない。それ故、絶対的自我に於ては、意識は考えられず、絶対的自我として僕は意識を持っていない。そして僕が意識を持たない限り、僕は（僕に対して）無である。そこで絶対的自我は（僕に対して）無なのだ」(StA, VI-1, 155)。
こうしたヘルダーリンの手紙は、夏になって暇ができたら、知識学を研究しよう(Vgl. Br. 25)と考えていた当時のヘーゲルにとっては、「ヘルダーリンがフィヒテにすっかり感激している」(Br. 25)としか映らなかったにちがひしれない。しかし我々は、ヘルダーリンのフィヒテ批評に、単に感激に留まらないうものを見て取らなければならない。ヘルダーリンは、知識学に於ける事行の出自を、

根元哲学に於ける意識の事実捉えている。
そして『全知識学の基礎』の大要をヘーゲルに伝えに上で、フィヒテを批評する。「しかし、客観なしの意識は考えられぬ。」
以下、意識は自己意識を、客観とは自己意識の対象を意味すると解されなければならない。つまり、ヘルダーリンの見るところ、自己意識は意識の客観を持たなければならないが、絶対的自我にあっては客観が存在しない以上、それは自己意識ではなし、また自己意識の存立を認めるものでもない。従って、自己意識にとって絶対的自我は無である。結局ヘルダーリンは、「私はただ私に對してのみ存在する」(GA, I-2, 260) とするフィヒテと反対の結論を導出するのである。こうして、「自己自身を存在するものとして措定するところのみ、その存在(本質)が存立する」(GA, I-2, 259) 絶対的自我について、その自己撞着を論じようとするヘルダーリンの議論が絶対的自我と可制限的自我とを

混同したもののかじりかほともかく、ヘルダーリンが主観と客観とを結合することと重んじていたことは、明らかである。

このようなフィヒテの知識学に対する違和感は、イエーナで1795年4月頃書かれた『判断と存在』からも窺える。「判断 Urtheil とは、最高かつ最も厳密な意味では、知的直観に於て最も親密に合一されている主観と客観との根源的な分離である。それは、主観と客観とが初めて可能になるところの分離、即ち根源分割 Ur-theilung である。分割の概念の内には、既に、客観と主観相互の相互関連の概念が存している。そして客観と主観とを自らの諸部分としてゐる全体が、必然的に前提されているのである」(StA, IV-1, 216)。ここで我々が想到するのは、次のようなフィヒテの論述である。「判断作用はすべて、経験的意識にしてみれば、人間的精神の活動である。というのも、判断作用は、経験的自己意識の内に活動の条件すべてを

持つ、ているからである。これらの条件は、
 反省が「生じる」為に、識られたもの *bekannt*
 として、そして構成されたものとして前提
 されなければならない」(GA, I-2, 258) つまり、
 自我の行なう反省活動として、ヘルダーリン
 は判断を捉える。それに対し、知的直観
 にあっては、「主観と客観とが部分的にて
 はなく、端的に合一されている」(StA, IV-1, 216)。
 この「主観と客観の結合」(ibid.)を、ヘルダ
 ーリンは「存在」(ibid.)と呼ぶ。この存在は
 決して、「自我は自我である」と表される
 ような同一性と混同されてはならない。ヘ
 ルダーリンの見るところ、「自我はただ自
 我から自我を分離することによつてのみ可
 能である」(StA, IV-1, 217)。従つて、自我の自己
 規定に於ける「自我は自我である」といふ
 「同一性は、客観と主観との合一ではない」
 (StA, IV-1, 217)故に、「絶対的存在はイクオー
 ルではない」(ibid.)のである。フィヒテの言
 うように、「自我は、ただそれが自分を意

識している限りに於てのみ存在する」(GA, I-2, 260) のであるなら、自己意識なくして自我は問題となり得ない。「自己意識」は、「私が私を私自身に対立させ、私自身から分離するが、この分離にもかかわらず、対立せるものに於ける私を、同じものとして認識する」(StA, IV-1, 217) ところに成立するのである。

ヘルダーリンが自己意識に求めたのは、言わば他在に於ける自己同一であり、それによつて、単なる自己同一を構成するだけの自我が露呈する根源的な分割を克服しようとしたのである。このようなヘルダーリンの思索がヘーゲルに先駆するものであり、ヘーゲルに多大な影響を与えたことは、論議を俟たない。

- (21) 懐疑に思索の原動力を求める点では、カントやシェリングが先駆していた。カントは『純粹理性批判』に於て、二律背反を構成して、対立せる主張の双方を、「相互の

間で決着をつけさせる」(KdrV, B451)方法を、「
 懐疑的方法」(ibid.)と称した。それは、「確
 実性を求める」(ibid.)為の方法であるという
 点で、「認識への信頼や信用をいっさい残
 さない」(ibid.)懐疑論から区別される。言う
 ならば、知による知の自己批判の方法とし
 てカントは懐疑を捉えた。それは、認識の
 相対性を指摘することによって判断停止に
 到る懐疑論とは区別されるものの、やはり
 「二律背反から生じた諸命題の抗争」(KdrV, B
 535)を樹てることを通して、「そうして前
 提の内に誤謬が存している」(ibid.)ことを明
 らかにする。従って、カントにあって懐疑
 は、「あらゆる可能的経験の領野を超出し
 て洞察を拡張すると自負する超越論的主張」
 (KdrV, B453)に向けられることによつて、学問
 の方法として有効にり得た。カント自身、
 「懐疑的方法は、超越論的弁証論にあって、
 その偉大な効用を例証し得る」(KdrV, B535)と語
 る。

しかし、知による知の自己批判に留まるのではなく、それを通して知の再構成を叙述する哲学にとって、懷疑は、逆に、経験を超出する契機でなければならなかった。シェリングは、『超越論的観念論の体系』で自らの哲学を、「徹底した懷疑論」(Sch. II, 343)と呼んだ。そして『大学の研究の方法に関する講義』(1802年)では、「有限性の諸形式を絶対者との関連に於て純粹に叙述する」(Sch. III, 291)論理学を「学問的な懷疑論」(ibid.)と呼んだ。「思弁と反省との関係」(Sch. III, 289)によって、「意識の事実を超えて、自体的には絶対的であつたものに到る」(Sch. III, 290)手立てとなる「弁証法」(Sch. III, 289 u. 291)に、哲学を学的にらしめる技術を求め、シェリングの所論に接し、我々は、所謂初期論理学構想の下に『懷疑論論文』を著し上げていたヘーゲルとシェリングとの相互影響に思いを馳せなければならない。

(22) 『実在哲学(I)』で展開されている意識論

は、精神がその抽象的な形態を脱して、現実的な精神となる過程であり、それはまた、精神が自らの自然性を脱却する過程(Vgl. GW, VI, 317 u. GW, VIII, 214)でもある。従って、『実在哲学(I)』の精神哲学は『実在哲学(II)』の「II 現実的精神」までの段階に、全体として概ね対応するものであり、所謂世界性はまだ見られない。しかし、『実在哲学(I)』の末尾は散佚したのか、或いはヘーゲル自身筆を折ったのか、中絶されたままであり、全体的にどのような構想であり、なのかは、不明のままである。以下、『実在哲学(I)』に於ける意識の自己形成過程を、『実在哲学(II)』を援用しつつ、略述する。

——感覚——意識される前にあるのは、

「感覚」(GW, VI, 283)である。痛い、熱い、これらは何ら意識されなくとも感覚され得る。そして、痛いものと痛さ、熱いものと熱さ、これらを区別する余裕はない。しかし、こうした感覚は、当事者以外には共有し得な

いものであり、また当人にとっても、時間
が経ては忘れられるものである。だが、感
覚を反省することによって意識は、痛いも
のと痛く感じられる自分とを識ることがで
きる。——直観——こうして精神は、初め
に「知覚」(GW, VIII, 186)をもたらし直観として
在る。「意識は空間と時間に於て直接的に
直観する」(GW, VI, 283)。見ることは、「空間と
時間を、個別的で特殊なものとして、即ち
充たしたもののとして指定する」(GW, VI, 283f.)こ
とになる。つまり、「存在者を存在者たらし
め、存在者たるものとして指定する」(GW,
VIII, 185)。——構想力——これによって精神
は直接性を脱する。そして「感性的な表象,
(GW, VI, 285)を生み出す「経験的構想力」(GW, VI,
284)となる。しかし、意識が空間と時間を
特殊なものとすることによって作り出した
表象は、「意識の内で消失してしまう」(GW, VI,
284)。「構想力はただ形式を与え表示する
空虚な力に過ぎない」(GW, VIII, 189)。こうした

意識の状況もヘーゲルは、「精神の夜」(GW, VIII, 186)と呼ぶ。その中には「限りなく多くの表象や像」という富(GW, VIII, 187)が保たれているのに、それらは人の心に浮かばず、「ここでは血塗られに頭が、そこでは別の蒼白な姿」(ibid.)がちらつくに過ぎないのである。——記憶と言語——「こうして夜から像を引き出すもしくは抜き落とす威力」(GW, VIII, 187R)をヘーゲルは「記憶」に見る。およそ我々の経験は、記憶されているもの以外については為されない。記憶は、「我々が感性的直観と呼んでいたものを記憶内容、即ち思想にする」(GW, VI, 287)。記憶とは、「対象が私にとりて既に識られている」(GW, VIII, 188)ということである。そしてそれを想起するにあたり、「私は、それをもって一度見たことがある或いは聞いたことがある」(ibid.)という意識が伴われる。つまり「対自存在の契機」(ibid.)が付け加えられるのである。そこで想起されているのは自分である。

「私は単に対象を見、聞きするだけでなく、
その際、私の内部へ向かい、——私も——
想起し——私を単なる像から取り出し、私
を私の内へ指定する」(ibid.)。こうして想起
されたものは、「内容と私、双方の綜合」
(ibid.)なのであり、ここに「意識は漸く実在
性を獲得する」(GW, VI, 287)と見做される。外的
な対象が記憶され、経験される、つまり「
＜自己＞の支配下に入る」(GW, VIII, 188)のは、
それが言葉で名づけられるものであることに
よる。「言葉は〔内的なものとして〕存在者と
して〔指定する〕」(GW, VIII, 189)。それは、む
しろ自然の存在者を我がものとするこゝで
もある。ヘーゲルはあらゆるものに名前を
与え、アダムの行為に、「精神から自然を
創造すること」(GW, VIII, 190)を見に。以後、人
間は、「精神的な自然の内、即ち彼の世
界の内、で生きるものである」(GW, VIII, 190R)。「か
の像の国は夢見る精神である」(GW, VIII, 190)のに比
し、こうして「名前の国」(ibid.)にヘーゲル

は、「精神の覚醒」(ibid.)を見る。つまり、

「精神は自己自身に対して対峙する」(ibid.)。ここに意識が成立する。「ここで同時に分離が存する。精神は意識として存在するものである」(ibid.)。ヘーゲルは、対立せるものの自己同一として意識を捉える。「我々は意識そのものと、意識の内で活動的なものとして現象するものと、意識の内で受動的なものととして現象するものの統一として考察する」(GW, VI, 290)。意識は自らを意識作用の対象とする。つまり、「精神は、こうしに名前の存在から自らの内へ向かう」(GW, VIII, 191)。それは、「思想の生成、非感性的な対象の生成」(GW, VIII, 195R)である。それを自己内反省するところに「悟性」(GW, VI, 289)が捉えられる。だが、「自分の対象に於て自らを对象として持っている悟性」(GW, VIII, 192)は「自我」(ibid.)に他ならない。ここから「意識の経験」(GW, VIII, 196)は始まるのである。しかし、自我は個別的意識であり、他の個別的

意識や実存せる諸事物との対立を引き起す。とはいえ、「意識は絶対的に関連付けられていらないものへの関連という矛盾である」(GW, VI, 298)。ここに意識は、「実践的意識」(GW, VI, 296) となるのである。——労働と道具——ヘーゲルは、意識の「実践的関連」(GW, VI, 299) を欲望に見る。欲望の充足は欲望の無化である。従って欲望は自らの無化の為に、その対象の無化に向かうが、欲望が在る限り、対象は存続しなければならない。ヘーゲルは、欲望する主体とその客体との関連を労働に見る。「労働に於て欲望は、無化されるべき対象一般を、その連関から引き裂き、特殊化し、そして欲情せるものに関連付けられたものとして指定するのである」(GW, VI, 299f.)。こうして労働を持続させるものが道具である。「欲情するものも、欲情されるものも、単に諸個体として存在するに過ぎず、そして没落するのであるが、道具は伝統の中で伝播するのである」(GW, VI,

300)。——家族と家財——欲望するものと欲望されるものとの直接的な単一態を、ヘーゲルは愛に見る。「欲望は愛として持続し、存続するものになっていて、享受に於て果てることはない。欲望は持続する結合となり、そして理性によって婚姻になる」(GW, VI, 302G)。ヘーゲルは婚姻を「聖なる紐帯」(ibid.) と呼び、カントの契約説を斥ける(Vgl. GW, VI, 302)。婚姻に於ける関連は、双方が生きている限り持続するからである。一心同体の家族を形成した人の間にあるのは、「個体は他者の内に自分自身を直観する」(GW, VI, 306)。このことが意味するのは、「意識は自分自身、他者となっている」(GW, VI, 303)。つまり「各々は自己自身を断念した」(GW, VIII, 209) ということである。しかし、ここで相手を認識する準備が整う。「認識する、とはまさに対象的なものを、その対象性に於て<自己>として知ること、なのである」(ibid.)。こうした「各々が他者に於て自らを知る」(GW, VIII,

210) という認識をヘーゲルは「愛」(ibid.)と呼ぶ。それは両性の統一であるが、両性が自分達の愛の形を見出すのは、子供に於てなのである。子供に於て両性は、「自己意識的な〔性格〕に於て自分達の自己意識的な統一を直観するのである」(GW, VIII, 212)。この自己意識的な統一をヘーゲルは、「他の意識を自己内に指定するような意識」(GW, VI, 304)とも言う。そうした意識の成立をヘーゲルは、子供の教育に見る。子供の教育とは、子供に両親の意識を伝え、仕付けることだからである。「教育に於て子供の没意識的な統一は(中略)自己内で分節化し、形成された意識になる」(GW, VI, 304)。つまり、両親の知に於て既に準備されていた「理念的な世界としての世界」(GW, VI, 305)が教育を通して子供に伝えられる。形成・教養に於て子供は、そうした「理念的なものの意義や実在性を見出す」(ibid.)ことに向かう。従って、「子供にとっては、実在的な世界と両親の

觀念的な世界との矛盾が存在する」(ibid.).

こうして矛盾を合一していくところに、意識は「自己自身と成った意識」(ibid.)に成て行く。しかるに、「両親は子供の成長の内に自分達がアウフヘーベンされるのを直観する」(GW, VI, 304)。つまり、「両親は消え行く生成、自らをアウフヘーベンする起源なのである」(GW, VIII, 212)。そこで両親から見れば、「愛の統一は、今や同時にこうして個性とアウフヘーベンする運動なのである」(ibid.).

こうして、家族にあって各人が自己自身を知り、家族の統体性と自覚的に担うところに、ヘーゲルは承認の原型を求める(vgl. GW, VIII, 213)。そしてここに、「自然状態からの脱却」(GW, VIII, 214)を見る。つまり、意識、悟性、自己意識と渡る「精神の非有機的自然」(GW, VI, 317)と、「人間の自然状態」(GW, VIII, 215)を廃棄する過程に初行する。そこに、自らの「意識の統体性」(GW, VI, 306)の承認を賭けに

「全体者をめぐる闘争」(GW, VI, 308)がある。しかし、承認を求めることも、闘うということも、相手の存在を前提する。つまり、個別的意識が承認されるには、個別的意識自身、自らの統体性を廃棄されにものとして措定しなければならないことになる。「意識が自分自身をアウフヘーベンされにものとして認識するのは、まさに意識が承認されにものとしてのみ存在しているからである」(GW, VI, 314)。こうして、個別的意識が独立した存在にらんとして承認を求めた結果は、逆に個別的意識の自己否定に帰着した。ここでヘーゲルは、「個別者の意志は普遍的な意志であり、そして普遍的な意志は個別的な意志なのである」(GW, VIII, 222)と宣する。

「人倫」(ibid.)の成立を捉えにからである。

以下、「民族」(GW, VI, 315ff.)、「人倫」(GW, VIII, 222)と称される段階でも、「万人の意識」(GW, VI, 318)と「民族の言語」(GW, VI, 318)、そして「万人の労働」(GW, VI, 322)と「機械」(GW, VI, 320)。

更に「共同性と相互的な依存性との巨大な体系」(GW, VI, 324)と「万人の占有」(GW, VI, 325)という、自らを意識するものについて現象するものと意識されるものについて現象するもの(Vgl. GW, VI, 278)とが。「自然のアウフヘーベン」(GW, VI, 317)の過程に対応しつつも、「万人」というスケールで展開される。これが、「精神が自然を自己内に撤回しに」(GW, VI, 317)過程なのである。

- (23) 「我々にとつて für uns」という観点も、『実在哲学(I)』で初めて現れる(Vgl. GW, VI, 290 u. 304)。

結語

- (1) Vgl. Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801 - 1807); hrsg. v. Heinz Kimmerle (in: Hegel-Studien Bd. 4) S. 55f.

・参考文献・

参考した研究文献の中で、学ぶところが少なくなかった文献について、論文、著者を一括して掲げる。

秋山卓也「根源の探求——ヘルダーリンの1795年および1796年の哲学的思索の考察——」（『独仏文学語学研究』IV、論攷第30号 関西学院大学）

一柳やすか「初期シェリングとフィヒテとの関係にかんするメモ」（『実存主義』71号）

加藤尚武『ヘーゲル哲学の形成と原理』（未来社）

加藤尚武「革命の死に日に歴史が生まれた——ヘーゲル哲学における「歴史」——」（『現代思想』1978年12月増刊号）

加藤尚武「哲学にとって体系とは何か」（『哲学』31号 日本哲学会）

加藤尚武「体系という思想——廣松渉・井

証法の論理*——」(『思想』1980年11月号)

金子武蔵『『精神の現象学』の註と総註』
(『精神の現象学』 岩波書店)

金子武蔵『ヘーゲルの国家観』(岩波書店)

金子武蔵『ヘーゲルと精神の現象学とのひ
とつの解釈』(『日本学士院紀要』第36
巻2号)

金子武蔵『ヘーゲルの就職テーゼ』(『日
本学士院紀要』第38巻2号)

茅野良男『ドイツ観念論の研究——絶対知
の形成と成立——』(創文社)

茅野良男『ヘーゲルの体系構成に関する一
考察』(『現代思想』1978年12月増刊号)

工藤喜作『ヤコービにおける直接知としての
の信仰』(『人文研究』71号 神奈川大
学人文学会)

工藤喜作『シェリング研究序説——自我
についてを中心にして——』(『人文
研究』73号 神奈川大学人文学会)

添谷育志「ホッブズとヘーゲル——比較研究的解釈試論」(『理想』1975年11月号)

高田純「ヘーゲル相互承認論の確立」(『哲学』第16号 北海道大学哲学会)

高柳良治「ヘーゲルとルソー——国家意志の問題を中心とする素描——」(『一橋論叢』(1970年9月, 10月号))

戸田洋樹「シェリングの『自我』論文について」(『横浜市立大学論叢』30巻1号)

手塚富雄『ヘルダーリン』(中央公論社)

中井千え「『新しき神話』のゆくえ」(『ドイツ文学論集』17号, 18号 上智大学ドイツ文学会)

中楚肇『ヘーゲル研究』(理想社)

中楚肇「ヘーゲルの討論テーゼについて——体系との関連——」(『情況』1976年12月増刊号)

橋本峰雄「ヘーゲルの二元性」(『哲学研究』38巻X, XI)

長谷川宏『ヘーゲルの歴史意識』(紀伊国

屋新書)

深作守文「フィヒテの『エーネジデムス批評』」(『人文学報』58号 東京都立大学人文学部)

細谷貞雄『若きヘーゲルの研究』(未来社)

向井守「フランクフルト時代におけるヘーゲルの実存——特に美しい魂に関連して——」(『哲学研究』41巻VII)

向井守「『精神現象学』における不幸な意識の意義」(『思想』1971年5月号)

村上保壽「ルソーの社会契約の本質と構造」(『山口大学教養部紀要』第9巻)

天島羊吉『増補 カントの自由の概念』(福村出版)

山崎純「人倫的なものにおける悲劇の上演」(『倫理学年報』第30集)

山本道雄「イエナ時代のヘーゲルについての一考察——近代の黙示録・絶対自由と恐怖——」(『哲学研究』第45巻VIII)

山本道雄「ヘーゲル・市民社会・論につい

への考察——「主体的自由の原理」を中心に」(『論集』18 神戸大学教養部)

J. イホリット 『ヘーゲル精神現象学の生成と構造』(市倉宏祐訳 岩波書店)

J. イホリット 『ヘーゲル歴史哲学序説』(渡辺義雄訳 朝日出版社)

M. ハイテッガー 『ヘーゲルの「経験」概念』(細谷貞雄訳 理想社)

M. リーデル 『ヘーゲル法哲学——その成立と構造——』(清水正徳・山本道雄訳 福村出版)

「追補」

上喜精 「ヘーゲルにおける二律背反論——思弁的理性の誕生地——」(『現代思想』1978年12月増刊号)

» 欧 文 文 献 «

Shlomo Avineri ; Hegels Theory of the Modern State

(Cambridge University Press) 1972

Manfred Baum / Kurt meist ; Durch Philosophie leben

lernen. Hegels Konzeption der Philosophie nach den
neu aufgefundenen Jenaer Manuskripten (in:Hegel-

Studien Bd.12) 1977

M. Baum ; Zur Methode der Logik und Methaphysik beim

Jenaer Hegel (in:Hegel-Studien Beiheft 20) 1980

Hartmut Buchner ; Hegel und Kritische Journal der

Philosophie (in:Hegel-Studien Bd.3) 1965

H. Buchner ; Zur Bedeutung des Skeptizismus beim jungen

Hegel (in:Hegel-Studien Beiheft 4) 1969

Klaus Düsing ; Spekulation und Reflexion. Zur Zusamm-

enarbeit Schellings und Hegels in Jena (in:Hegel-

Studien Bd.5) 1969

K. Düsing ; Die Bedeutung des antiken Skeptizismus für

Hegels Kritik der sinnlichen Gewißheit (in:Hegel-

Studien Bd.8) 1973

K. Düsing ; Das Problem der Subjektivität in Hegels

Logik (Hegel-Studien Beiheft 15) 1976

K. Düsing ; Hegels Begriff der Subjektivität in der
Logik und in der Philosophie des subjektiven Geistes
(in:Hegel-Studien Beiheft 19) 1979

H.S.Harris ; Hegel's Development —Toward the Sunlight
— (Oxford) 1972

Alfred Hebeisen ; Friedrich Heinrich Jacobi —Seine
Auseinandersetzung mit Spinoza (Paul Haupt Bern) 1960

Hannelore Hegel ; Isaak von Sinclair zwischen Fichte,
Hölderlin und Hegel (Vittorio Klostermann) 1971

H. Hegel ; Reflexion und Einheit —Sinclair und der "
Bund der Geister" Frankfurt 1795-1800 —(in:Hegel-
Studien Beiheft 9)1973

Rolf P. Horstmann ; Über die Rolle der bürgerlichen
Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie (in:
Hegel-Studien Bd. 9) 1974

Heinz Kimmerle ; Zur Chronologie von Hegels Jenaer
Schriften (in:Hegel-Studien Bd. 4) 1967

H. Kimmerle ; Die von Rosenkranz überlieferten Texte Hegels
aus der Jenaer Zeit. Eine Untersuchung ihres Quellen-

werts (in:Hegel-Studien Bd. 5) 1969

H. Kimmerle ; Zur Entwicklung des Hegelschen Denkens
in Jena (in:Hegel-Studien Beiheft 4) 1969

H. Kimmerle ; Das Problem der Abgeschlossenheit des
Denkens (Hegel-Studien Beiheft 8)1970

Alfred Klemmt ; Karl Leonhard Reinholds Elementar
Philosophie (Felix Meiner) 1958

Dieter Henrich ; Hegel im Kontext (Suhrkamp) 1971

Reinhard Lauth ; Die Entstehung von Schellings Identitätphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes
Wissenschaftslehre (Karl Alber)1975

R. Lauth ; Fichtes und Reinholds Verhältnis vom Anfange
ihrer Bekanntschaft bis zu Reinholds Beitritt zum Stand-
punkt der Wissenschaftslehre Anfang 1797 (in : Philo-
sophie aus einem Prinzip Karl Leonhard Reinhold :

Bouvier)1974

Otto Pöggeler ; Hegels Idee einer Phänomenologie des
Geistes (Karl Alber) 1973

O. Pöggeler ; Hegel, der Verfasser des ältesten System-
programms des deutschen Idealismus (in:Hegel-Studien

Beiheft 4) 1969

O. Pöggeler ; Hegel und die Anfänge der Nihilismus-Diskussion (in:Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts : Wissenschaftliche Buchgesellschaft)1970

O. Pöggeler ; Hölderlin, Hegel und das älteste Systemprogramm (in:Hegel-Studien Beiheft 9) 1973

Günther Maluschke ; Kritik und absolute Methode in Hegels Dialektik (Hegel-Studien Beiheft 13) 1974

Kurt Rainer Meist ; Hegels Systemkonzeption in der frühen Jenaer Zeit (in:Hegel-Studien Beiheft 20) 1980

Ludwig Siep ; Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften (in :Hegel-Studien Bd.9) 1974

L. Siep ; Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804 (Karl Alber) 1970.

L. Siep ; Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie (Karl Alber) 1979

Gisela Schüler ; Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften (in:Hegel-Studien Bd.2) 1963.

Günter Rohrmoser ; Subjektivität und Verdinglichung —

Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegel

(Gütersloher Verlaghaus) 1961

Johann Heinrich Trede ; Hegels frühe Logik (1801-1803/

04). Versuch einer systematischen Rekonstruktion

(in:Hegel-Studien Bd.7) 1972

J. H. Trede ; Mythologie und Idee — Die systematische

Stellung der "Volksreligion" in Hegels Jenaer Philo-

sophie der Sittlichkeit (1801-03) (in:Hegel-Studien

Beiheft 9) 1973

Theobald Süß ; Der Nihilismus bei F. H. Jacobi (in:

Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in

der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts

:Wissenschaftliche Buchgesellschaft)

Eva Ziesche ; Unbekannte Manuskripte aus der Jenaer

und Nürnberger Zeit im Berliner Hegel-Nachlass (in

:Zeitschrift für Philosophische Forschung Bd.29)1975

» 追補 «

Klaus Düsing ; Idealistische Substanzmetaphysik.

Probleme der Systementwicklung bei Schelling und

Hegel in Jena (in:Hegel-Studien Beiheft 20) 1980

Dieter Henrich ; Absoluter Geist und Logik des Endlichen

(in:Hegel-Studien Beiheft 20) 1980

「あとがき」

本稿は、神戸大学にて五年間、学んで来たことの総括であります。その間、長かっ、たようにも、短かっ、たようにも思われますが、絶えず温かく御指導下さった先生方に感謝を申し上げて、稿を閉じたいと存じます。

1983.9.29