

若きヘーゲルの研究

— 宗教から哲学へ —

船 盛 茂

序

大学卒業以来ベルン・フランクフルトと続いた家庭教師時代に終止符をうち、一八〇一年ヘーゲルはシェリングの仲介などもあって、当時ドイツにおける文学や哲学の中心地であったイエーナへと赴く。イエーナへ移ると同時に彼の哲学的関心は、表面的にはそれまでと比べ大きく変化する。一八〇〇年一月のイエーナへ移る直前のシェリングへの手紙で、ヘーゲルは当時の自らの心境を「人間のより下位の諸必要 (untergeordnetere Bedürfnisse) に始まる私の知的な形成の過程で、私は学問 (Wissenschaft) へと駆り立てられるに違いなく、そして青年時代において理想としたものは反省形態へと、同時に一つの体系へと転化されるに違いない^{註1}」と語っている。ここでヘーゲルの言っている人間の下位の諸必要とは、それまで彼が一貫して問題としてきた宗教・政治であろうし、学問とは勿論いまだ後年の彼独自の学概念を意味しないにしても、その後が続く言葉からも推測できるよ

うに、哲学体系的なものであったことは明らかである。彼のそのような思想面での関心の転換が、はたしてイエーナにおける哲学の講義のための必要といった外的理由によるのか、それとも彼のこれまでの思想の発展という内的理由によるものかはこの際別にしても、少なくともこのイエーナ移転を契機として、彼の関心が厳密な意味での哲学的なものへと向けられていったのは疑うことができない^{註2}。

この小論において我々はイエーナ初期における彼の思想を、フランクフルト時代における中心思想であった宗教についての彼の見解との関係において明らかにすると共に、新たに意識に登ってきた哲学の概念及びその方法について論じることとする。

〔一〕

我々がこれまですでに何度かみてきたように^{註3}、イエスをカントの道徳の体現者としてしかみていなかったヘーゲルは、フランクフルトへ移ると共に、イエスの説く愛のうちにカントの道徳性を越えたものを

認めるようになる。すなわちカントの道徳性はユダヤの律法と同じく、全体としての生をどこまでも単に分裂においてしか捉えることはできない。以然としてそこには普遍と個別、個別と個別との対立が残らざるをえなかった。それに対しイエスの愛はヘーゲルにとり、自己に対立するもの・敵対するもの内に自己を見出す生の働き・等しい生の感情であり、そのようなものとして愛において生の全体性の回復が可能であると考えられた。そしてそのような愛の感情としての一面性を充実にするものとして考えられたのが宗教であってみれば、宗教において始めて現実が生ける全体として統一され、真の民族生活が可能と考えられていた。従って宗教こそが最高のものであるというのが、ベルン時代からフランクフルト時代へかけて彼の思索の到達した結論であったといえよう。

しかしそれと同時にこの時期の彼の思索のうちに、それとは何か異質なものをも確認できるように思える。すなわち一応は宗教的なものにおいて現実が生ける全体として把握可能であると考えながらも、彼自身のうちに尚そのことに対してのある種の割り切れなさが常につきまといているように思える。それを我々は例えば「主體的なもの」と客體的なものとを……構想力により美なるものとしての神のうちに統一しようとする要求、人間精神の最高のこのような要求、これが宗教への衝動^{註4}であると言って、宗教をそれまでのギリシアの民族宗教を

範とする主體的なものとしてだけでなく、同時に客体性をそなえたものとしても理解するようになりながらも、その一方で『キリスト教の精神とその運命』を「教会と国家、神に仕えることと生、敬虔と徳、霊的な働きと世俗的な働きとが、決して一つに融け合うことができないのがキリスト教会の運命である」^{註5}というキリスト教とその教会の運命の悲劇的な叙述で終えざるをえなかったというこのうちに認めることができるし、^{註6}更には『一八〇〇年体系断片』において真なる宗教の概念に到達し、宗教における実定性 (Positivität) 把握の場が新たに開けてきたことから、改めて『キリスト教の実定性』の改稿を企てながらも、それを中止せざるをえなかったということの内に確認できよう。

この異質なものが何であるかは勿論のこと、自己の求めるものと自分が現に探求していることとの間の異質性すらも、いまだ彼に明確に自覚されていたと言いが、言わば無意識のうちに彼に芽生えていた異質性こそが、彼をしてカントの道徳性にも、イエスの愛にも、さらにはその充実としての宗教にすら満足させず、常に彼を駆りたてていたところのものであろう。勿論当時の彼の状況をこのように理解するとき、我々は次のことは忘れてはならないであろう。すなわち「彼の求めているもの」を一応我々はギリシアの民族宗教を範とする現実全体の生ける統一ということができようが、しかしそれは例えば決して

フランクフルト時代を通じて内容的に固定していたのではなく、彼の求めるものがカントの道徳性からイエスの愛へ、そして最後に真なる宗教へと移行するにつれて、漸次内容的には深まっており、従って我々がここで異質性と呼んでいるものもそれにつれて変化しているということである。そのような意味での彼の発展過程に即して理解しなければならぬ。

宗教に対しての心の奥でのこのような蟻がもとになって、――勿論これ以外にも前述のような理由もあったわけであるが――彼の関心は哲学へと向けられていったと思われる。

(二)

彼の最初の哲学的著作が、イエーナへと移転した年に書かれた『フイヒテとシェリングの哲学体系の差異』^{註9}である。勿論この論文は周知の如く、当時の一般的傾向であったフイヒテとシェリングの哲学を同じものとみなすラインホルトの見解に対し、両者の差異をシェリング的な立場にたって取りあげてを試みており、いまだ彼自身の立場はほとんど表面に出てはいないわけであるが、しかしそれにもかかわらず我々はそこにおいて間接的にはあるが、彼が「哲学的思惟とはいかなるものか」を彼自らの視点で論じているのを認めることができるし、更にそれを通じてそれまでもと違い、また一応は自らが立っているシェリング的立場とも必ずしも一致しない彼固有の新たな哲学

的立場をも認めることができる。

さてフランクフルト時代までのヘーゲルにとっては、哲学とは一貫して悟性の立場、分裂を固定する立場に他ならなかった。悟性による認識として、概念は彼にとっていまだ後年の彼独自の概念の意味はもちえず、単に「対立せるものを対立せるままに放置」するものにはすぎず、従って「概念そのものは現実的なものとの対立のうちになりたつ」^{註9}ものに他ならない。「哲学は一つの思惟であり、従って一方では非思惟との対立を、他方では思惟対象との対立をもつ」^{註10}からして、それは生けるものを捉えることはできないとされた。対立の融和の思想は哲学においては全く認められていず、あくまでも分裂に固執する反省・悟性の立場として退けられるにすぎなかった。対立するものをそれがそこから出てきた根源にまでさかのぼり、生成として統一的に捉えていく理性の概念は、いまだ哲学においては見出されない。対立するものを対立そのものにおいてではなく、「生けるものと生けるものとの生ける関係」(die lebendige Beziehung Lebendiger)^{註11}、あるいは生きた統一において捉える――それは宗教においてのみ可能であると考えられていた。そういった意味において、イエーナへ移る直前の『一八〇〇年体系断片』においても尚「哲学は宗教が現われれば手をひかねばならない」^{註12}と言われたのである。ところがそれまでの哲学に対する彼の見解は、イエーナ到着を契機にして急速に変化している。すなわ

ち「分裂こそが哲学の必要の源泉である」^{註13}という彼の言葉に端的に示されるように、分裂はもはや哲学にとってそれが最後に到達せざるをえない結果ではなく、まさしくそこにおいてこそ我々にとって哲学の必要が生じざるをえない出発点であり、そのようなものとして哲学における克服の対象と考えられるにいたる。彼は哲学成立の前提として、①「絶対者そのものの存在」、②「意識の絶体性からの脱出存在 (Herausgetrennsen)、存在と非存在、概念と存在、有限性と無限性への分裂」の二つをあげ、更にそこから哲学の課題を「これら二つの前提の合一」すなわち「存在を非存在に一生成 (Werden) として、分裂を絶対者に一絶対者の現象 (Erscheinung) として、有限者を無限者に一生 (Leben) として定立すること」^{註14}であると云っている。このことから明らかなように、今や彼にとり哲学はもはや単に分裂に固執する悟性的立場としてではなく、それを越えた統一体として考えられている。『差異』の論文においてヘーゲルがフィヒテ哲学に対立しそれを退けるのも、それが出発点においては同一性を求めながらも、実際には「同一性原理がその体系の原理となっていない、体系が形成し始めるや否や同一性が放棄され」^{註15}、その結果として「自我は自我に等しかるべし」^{註16}という当為的命題において終らざるを得ず、フィヒテの意図に反しそこには以然として対立が残り続けるからに他ならなかった。

ところで統一はもしそれが対立項を排除した抽象的なものであれば、以然としてそこには対立が残ることとなり、真なる統一とはいえない。それ故対立項を単に排除するのではなく、それを前提し自らの内に積極的な契機として含む統一こそが、真なる統一として哲学において求められねばならない。そのような統一の概念を彼は既に『一八〇〇年体系断片』において、「結合と非結合との結合」^{註17}と呼んでいたが、『差異』においてはそれが論理的にもより一層明確に規定され、「同一性と非同一年性との同一性」^{註18}すなわち「絶対的同一性」(absolute Identität)と呼ばれ、抽象作用により現出し、対立により制約されざるをえない「純粹同一性」(reine Identität)とは区別される。^{註19} 哲学の課題としての絶対的同一性において始めて知識が可能となるといえる。そして我々はそのような新たな哲学の原理として、理性の概念を確認できよう。彼は哲学史を「哲学の不断の改良」としてみるべきだというラインホルトの見解に対して、そこには「哲学を一種の工芸品つまり日々改良される技術の考案により改良される様な工芸品扱いにする観念が潜んでいる」として反対し、理性の立場にたって「絶対者とその現象が、すなわち理性が永遠に一にして同一である……とすれば、己れをのみ目指し、己れをのみ認識した理性は如何なる理性といえども真なる哲学を産出し、課題すなわちその解決と同様にすべての時代にわたり同一なる課題を解決したのであった」と言い、哲学を特殊学

としてではなく、理性の立場にたった普遍学として把握すべきことを指摘している。^{註20}

ところで理性はもしそれがカントにおけるようなものであったとしたら、新たにヘーゲルの意識に登ってきた哲学の原理となりえないのは明らかである。それ故「ヘーゲルが弁証法的に解釈しなおそうとした最初の概念は理性であり、理性と悟性にカントとは異なった新たな意味を与え、それを自らの方法の出発点とした」というマルクーゼの見解にもみられるように、新たな哲学概念を展開していくためにヘーゲルがまず企てたのが、理性更にそれとの関係における悟性の検討であった。そこで我々は次に彼の新たな理性の概念が如何なるものとして考えられているかについてみていくことにする。

(三)

我々が『差異』における新たな理性の概念を把握する上で欠くことのできないのが、悟性の反省的思惟に関してのヘーゲルの理解であり、その哲学的思惟における役割であろう。さて物を一面的に固定的なものとして見るのではなく、生動性・可動性において捉えるというのが、ヘーゲルに独自の基本的態度といえようが、その成立を我々がフランクフルト時代における彼の愛・宗教のうちに認めることができよう。反省的思惟により産出されるものは、客体性であり制限性であろう

が、それは愛・宗教においてどのような形で採り入れられているのだろうか。

イエスの福音への沈潜を通じて辿り着いたフランクフルト時代における愛は、我々が既に以前に明らかにしたように^{註22} ユダヤ的律法の精神やカントの道徳法則―それらは共に分裂に固執する立場であるが―に對し、互いに對立するものを放置するのでもなければ、反省によりうみ出された概念の統一といったものでもなく、敵対するもののうち自らを認める精神の全一性であり、「等しい生命の感情」^{註23}であった。そのような愛を通じて、分裂し敵対していた全体は自らの純粋な生へと復帰可能であると考えられたのである。しかし愛はそれがまさしく感情（ *Gefühl* ）であるが故に、単に心のうちにあるにすぎず、対象としては存在するにいたっていない。それ故「愛は彼らを統一するが、愛する人々はこの統一を認識していない。彼らが認識するときには彼らはバラバラのものを認識せ」^{註24}ざるをえず、再び分裂へと陥らざるをえなかった。それ故以然として愛においては反省作用との、更には客体性との対立が存し続けることになる。

愛が感情であるが故にそれに伴わざるをえない制限性・一面性を自覚することにより、反省的思惟・客体性への新たな対応が彼のうちに開けてくる。確かに一方では「悟性の作用・客観性の固定化はまさに宗教の死であり、それに依存することは宗教を度外視することを意味

「する」^{註25} といつて、以然として悟性に対しての否定的な態度を堅持し続けていくわけであるが、しかしそれと同時に他方では「悟性は共に語る権利をもつように見える。なぜなら神の客観的側面は愛の形態であるばかりでなく、それ自身で存立し、現実として現実の世界のうちにその場所を主張する」^{註26} と言つて、悟性をも積極的に評価するようになる。すなわち反省や思惟をただ単に愛に対立的に退けるのではなく、反省を加えながらもしかも主体と対立する単なる客体性へ陥らない境地、両者の統一が求められることになる。それを充たすものとして考へられたのが「形像化された愛」^{註27}としての宗教であつた。それ故我々の思惟・客体性が単に否定されてしまふのではなく、それが成立するための必然的契機として積極的に評価されているのを見ることができ。客体性をその契機として含むことにより、始めて宗教はそこにおいて教団の成員たちの共同が可能となり、主体的に生きられ、体験されるものとなりうるのである。

しかしそれと同時にいかに形像化が純粹に行なわれようと、宗教は形像化されたものである限り、客体的・現実的それ故に個別的なものたらざるをえない。そしてまさしくその点において現実を生ける全体として統一可能であると考えられていた宗教が、彼自身の当初の意図に反して再び客体である国家^{註28}に對立せざるをえず、それ故運命に遭遇

せざるをえなかつたのである。我々は以前青年時代におけるヘーゲルの宗教論をとりあげ、フランクフルト時代のヘーゲルがルカーチなどの解釈と異なり、一貫して宗教を最高の精神形態とみなし、そこにおいて最高の民族生活が可能であるとみなしていることを指摘しておいた。確かに我々は『一八〇〇年体系断片』における「哲学は宗教が現われれば手をひかねばならない」という彼の言葉などを考慮するとき、その点に関しては少なくとも疑問を抱くことはできない。しかしそれにもかかわらず、上述したような意味における宗教の不備についての自覚も、同時に我々は認めることができるように思える。悟性の作用としての客観的なるものの固定化に依存することは、宗教を度外視することであるにもかかわらず、宗教は宗教たりうるためにはそれを自らの契機として含まねばならない。しかしまさにそうすることににより宗教は客体的・個別的なものとならざるをえなかつた。愛、宗教をこのように理解するとき、我々は若きヘーゲルをして駆りたてていたものが客体性であつたともいうことができよう。^{註29}ギリシアの民族宗教を範とした現実全体の生ける統一をそれらにおいて求めながら、そこに不可避免的に客体性・個性との対立が生じざるをえない。してみれば客体性はヘーゲル自身の実存にとつても運命として、^{註30}それと対決することを通して和解することが不可欠であつたのである。

彼がこれまで宗教において求めてきた生の生きた統一性と悟性とが

いかにして統一されるか、換言すれば反省的悟性概念の客観性を越えた生ける統一に、反省の媒介がいかにして可能なのかという問題が、フランクフルトを去るにあたって改めて彼の解決を迫るものとなるのである。しかもそれはもはやこれまでのように宗教においてではなく、理性的な思惟に基づいた哲学において求められるのである。

〔四〕

我々はさきに「分裂こそが哲学の必要の源泉である」という『差異』の言葉を引用したが、その哲学の必要の源泉としての分裂とは生 (Leben) の分裂に他ならない。生とは色々な部分が結合して一つの統一をなしているものことであるが、その統一はしかし直接的なるものではなく、分裂の媒介の過程の結果としてあらわれるものである。生はもしそこに分裂がなかったら単なる無にすぎない。必然的な分裂こそが生

の要因であって、永遠に対立的に自己を形成するものでなければならぬ。してみればそのような全一的な統一体としての生は、自らの本性により必然的に分裂しなければならないが、その分裂を固定するものが悟性であり反省の働きに他ならない。ヘーゲルはその分裂を歴史的に捉え、古いところでは精神と物質、魂と肉体、信仰と悟性との対立として、新しいところでは理性と感性、知性と自然、より一般的には絶対的主観性と絶対的客観性といった対立組により理解して

いるわけであるが^{註31}、いずれにしても分裂という状況においては本来全一的なる統一においてあるべき人間の生は、確固とした諸対立・制限の世界にある。自らの世界をそこでは各々が他者と限界づけられた、明確に孤立した諸規定性においてもつ。悟性は自らが遭遇した存在者を休らったもの、固定したものの、制限されたもの、明確に規定されたもの、それ故個別的なものとしてのみうけとり、これらの存在者間の関係を固定してたて、諸制限を完全にし、新たな分離でもって満足している。

しかしまさしく悟性がそのようなものであるからこそ、内容も形式ももたない単なる抽象的な統一ではなく、反省の媒介により成立せる生ける統一、換言すれば有機的に組織づけられた真の総体性 (Totalität)^{註32}の再建を企てるヘーゲルにとっては、単なる悟性の立場は否定されざるをえない。悟性の限界を念頭において、ヘーゲルはそれの否定を次の如く指摘する。すなわち「悟性がうみ出す各々の有は規定されたものであり、規定されたものは未規定者を自らの前と後にもっている。有の多様性は二つの夜 (Nacht) の間に不安定に横たわっている。多様性は無にもとづいている。というのも未規定者は悟性にとり無であり、無において終らざるをえないから^{註33}」と。してみれば悟性はむしろ自己自らを否定するのであるといえよう。悟性の否定に関しては同論文中にこれと同様の表現を他にも認めることができるが^{註34}、このことから

明らかかなように、悟性の否定といってもそれは単なる否定、すなわち悟性に対してあるフレムトなものからなされる否定ではありえない。というのもしそれならばそこには再び新たな対立が生じるのみであり、何らこの場合の問題の解決とはなりえないからである。ヘーゲルは悟性の反省的思惟に関しても、それを単に孤立的反省や純粹思惟を反省の真理としてみる見方に対して、「反省の自己否認」^{註35}こそが反省の真理に他ならないと断言しているが、そのことと考え合わせても、悟性の否定はまさしく悟性自らによる自己の否定であり、そのようなものとして理性による否定に他ならない。してみれば理性の悟性への関係は悟性の定立作用そのものの、従って悟性そのものの否定ではなく、むしろヘーゲルの言葉を借りるならば、「理性は悟性による分裂の絶対的固定に反対するのであり、そして絶対的対立自身が理性から発現するときは、なおさらそうである。」^{註36}それ故理性は悟性により定立されたものに対しての新たな定立作用としてではなく、まさしく悟性による分裂の固定そのものに対しての否定であり、そのような意味で「絶対的否定活動」(absolutes Negieren)^{註37}として考えられている。

ところで理性のこのような働きは確かに今指摘したように、有限なものを定立して分裂にどこまでも固執する悟性にとつては、専ら単なる否定性としての性格しかもちえないわけであるが、しかしそれは同時に他方では維持という肯定的な側面をも有している。悟性は単に無

において終らざるをえないといわれるが、その無は同時に「無限に豊かなもの」とも言われる。それではそこにおいて悟性の休らった固定した分裂の世界が没落せざるをえないこの「無限に豊かなもの」

(unendlicher Reichtum)^{註38}とは何であろうか。確かにそれはいまだ未規定的なるものである故に、悟性にとつては無にすぎないが、しかし同時にそれは「そこからすべての有が、有限者のすべての多様性が出現してきたところの第一のもの(das Erste)」^{註39}すなわち絶対者である。絶対者は単なる悟性にとつては端的に未規定者、形態なきもの、従って「夜」(Nacht)・「無」(Nichts)であるが、しかしそれは空虚な夜でも無でもなく、そこから一切の規定された有・有限者のすべての多様性が出現してくる無限に豊かなものである。絶対者は各々の個々の存在者を抱括せる統一・有の総体性であり、それにより始めて各々の存在者はこの規定されたものとして規定されうるのであり、そこにおいてすべての定立と対立が保持される。してみればすべての個々の存在者は決してそれ自体では存続しえないのであって、ただ絶対者の内においてそれとの関係においてのみ真なる存在性を獲得しうる。そして悟性による固定化された諸対立の止揚(aufheben)こそが、理性の唯一の関心事であり、しかもその止揚が対立の絶対化の否定と、存在者の絶対者との関係を絶対者の現象として定立するという二重の意味をもつものであってみれば、悟性の自己否定

において同時に理性の肯定的威力が維持されていると言えよう。そのような意味で「理性の無限性は有限者を自らの内に含んでいる」^{註40}のである。従って理性的なる思惟において、我々は個別者がその個別性において、換言すれば他のそれとの単なる対立そのものにおいて捉えられないのでもなければ、ましてや単に偽なるものとして退けられるのでもなく、基体としての絶対者そのものの現象として、それ故全体の部分としてその存在性が認められているのを見ることができよう。

我々は理性についての以上のような理解を踏まえながら、この時期の彼の方法論的側面について少しみてみることにしたい。これを明らかにする上で重要なのは悟性カテゴリー、すなわち反省規定についての彼の見解であろう。彼は反省規定について、①「それがどこまで絶対者を捉える能力があるのか」と反省の限界を問題にし、次いで②「それがどこまで絶対的直観をもって総合される必然性と可能性とをもっているか」と、その哲学的思弁における役割について論じている。^{註41}反省作用においては絶対者は反省され定立されねばならない。しかし絶対者はそのまましく定立された瞬間に制限されざるをえないからして、反省による絶対者の定立は、むしろ反対にその止揚である。このような意味では「反省は有と制限に関する能力」^{註42}にすぎず、まさにこの故に反省は絶対者把握の能力をもちえないと最初の問に対しては否定的である。しかし絶対者を意識に対して産出し、それにより絶対者の総

体性を定立するのが反省であってみれば、反省は単に退けられるべきではなく、絶対者への関係において捉えられるべきである。反省が絶対者へ関係する限りにおいてそれは理性であり、哲学することであるが、これにおいて始めて絶対者は「知の全体、認識の有機的組成（Organisation von Erkenntnissen）」^{註43}すなわち「有限者の能力としての反省と否定作用一般としての理性との総合」である理性^{註44}において、始めて絶対者の意識に対しての構成が達成されると考えられている。それ故我々は反省に関しては、ヘーゲルが自らが一応はそれに立脚していたシェリングとも異なり、それを哲学的思惟の道具として、その哲学における相対的必然性や不可欠性さえも認めているのを確認できよう。

新たにヘーゲルの意識に登ってきた理性概念がこのようなものであってみれば、我々が前に指摘したフランクフルト時代の宗教研究を通じて彼に解決を迫ってきた「反省的悟性概念の客体性を越えた生ける統一に、反省の媒介がいかにして可能か」という問題に対しての一応の解決の方向をここに認めることができよう。すなわち反省を媒介とした理性における統一は、もはや単なる生ける統一ではなく、内に区別をもった有機的に組織づけられた統一であるといえよう。

この反省を媒介とした理性的方法―それはまさしく理性そのものの展開であるが―をヘーゲルはいまだこの時期には「総合的とも分析的

とも名づけることのできない体系の方法」(die weder synthetisch noch analytisch zunehmende Methode des Systems) としか呼んでいない^{註45}。というよりもそれとしか呼びえないし、更にはこの方法がはたしてどこまで学的認識に耐えうるものかの確信も恐らくはもちえていなかっただろうと思われる。しかしそれにもかかわらず、この方法が『精神現象学』において、シェリングの同一哲学に正面きって反対した際主張された、分裂を固定するのではなく、分裂において自己を見出す分裂を媒介しての精神の自己展開の運動としての弁証法的運動^{註46}と、実質的にはほぼ同じものであることは明らかである。

それでは以上のような理性による哲学的思弁により、彼が求める知とはいかなるものであろうか。我々は理性において成立する同一性を絶対的同一性として指摘しておいた。それは対立項の一方を否定し去り、他方を無限者へと引揚げることによってでもなければ、対立を無差別のうちで解消してしまうことによってでもなく、対立する両項が共に絶対者の現象であることによって、すなわち対立の両項が絶対者において、絶対者が両項において存立することにより始めて成立しうる。従ってそれは単なる主観^{註47}・主観―客観でもなければ、客観^{註47}・客観なる主観―客観でもない主観―客観である。してみれば絶対的同一性においては確かに一方では対立の両項である主観と客観は止揚されているが、しかし同時に存立している。ヘーゲルにとっては「かかる存立

こそがまさしく知を可能ならしめるもの^{註48}」に他ならない。彼はヤコービの「諸々の体系は組織された非知である」という言葉に対し、ただ「非知―個別の知(das Erkennen einzelner)―は組織される場合は知となるのである」とつけ加えられるべきことを指摘している^{註49}。これから明らかになく、彼にとって知は個々の概念とか個々の認識としては問題となりえないし、かといってそれらの単なる寄せ集めでもありえない。彼にとり知が知として成立しうる、すなわち学的知たりうるのは、ただそれが有機的組成、換言すれば真なる総体性としてあることによるのみである。従って主観と客観の両学問のいずれをとってみても、

それだけでは唯一の真なる学問としては成立しえない。それらは共にそれ自体で独立して存立するのではなく、絶対者との連関においてその現象形態として始めて真に存立しうる。というのも絶対者はその本性において現象しなければならぬが、絶対者の現象、それはとりもなおさず絶対者自身の自己二重化であるからである。その限りにおいて「両学問は同時に一つの連続性のうちにあつて、連関ある二個の学問として考察されねばならないのであり、……同一性の総体性への発展過程、あるいは自己構成過程として現われるのである^{註50}」このように知性と自然とを共に止揚した立場こそが、ヘーゲルにとり唯一の真なる学の立場である。それは我々がこれまでみてきた理性という観点からみると、自らを自然及び知性として産出することを媒介として

の理性の自己認識であるということもできよう。

以上我々は若きヘーゲルにおける宗教から哲学への移りゆきを、特に理性概念を中心に置きながらみてきたわけであるが、そこに我々は宗教研究を通じて絶えず彼から離れることのできなかつた客体性克服の方向が、新たに獲得されつつある哲学的思弁としての理性的なる方法により、彼独自の立場から模索されているのを認めることができた。

勿論我々はこの時期のヘーゲルの思想を理解する上でシェリングの影響を、ヘーゲルの思想におけるシェリング的なるものを軽視すべきではない。事実我々はヘーゲルの多くの哲学用語の使用のうちにそれを容易に確認できるし^{註51}、更に単にそういった用語の使用といった表面的な点においてだけでなく、より本質的な学術的概念の理解のうちにもそれを認めることができる^{註52}。そのような意味ではヘーゲル的なるものとシェリング的なるものとの混合として、この時期のヘーゲルの思想は理解されるべきであろう。しかしすでにフランクフルト時代において生の概念を獲得し、それを通じて弁証法的思考様式をある程度わが物としていたヘーゲルにとっては、それとのあますところなき一致は到底望むべくもなかった。それが反省作用を単に分裂に固執する立場として退けるのではなく、同時に肯定的な契機としてうちに含む理性概念、更には知性と自然とを共に止揚せる、それらを自らの契機として含む

有機的な組織としての学術的概念となつてあらわれたとみることができるのである。そして我々はそれらの概念のうちに、一八〇七年の『精神現象学』において確立される彼の哲学的立場や学術的概念との結びつきを十分に看取できるのである。そのような意味において、イエーナ初期はヘーゲル哲学形成の過程において極めて重要な時期であるということができよう。

註1 Hegel Briefe, von Hoffmeister I s. 59

註2 フランクフルト時代から持ちこされた『ドイツ憲法論』が書かれたのは一八〇二年であるが、イエーナへ移ってから後は彼の関心は主として哲学体系的なるものへ向けられていたといつてよからう。

註3 美作女子大学紀要第八号『ヘーゲル初期神学論集における根本概念としての生命』同十号『若きヘーゲルの研究』参照

註4 Hegels theologische Jugendschriften, Herausg.

v. H. Nohl (Zur Theol. Jugendschriften) s. 332

註5 ibid. s. 342

註6 勿論キリスト教会の不幸な運命をもってキリスト教の、更には彼が到達した宗教の概念そのものの否定と解することができないのはいうまでもないところであるが、それにもかかわらず教会の不幸な運命の叙述のうちに、宗教そのものへの不信といったものを認めざるをえないように思える。

註7 一七九五年の『キリスト教の実定性』を、新たに獲得された実定性理解に基づいて改稿しようとしているが、それが途中で放棄され

ところ。

- 註 8 以下『差異』と略
- 註 9 Theol. Jugendschriften s. 264 vgl.
- 註 10 *ibid.* s. 348
- 註 11 *ibid.* s. 308
- 註 12 *ibid.* s. 348
- 註 13 Hegel, Gesammelte Werke, Bd. 4, Jenenkritische Schriften, Differenz, Hrsg. v. H. Bucher u. O. Poggele
- (以下Differenzと略) s. 12
- 註 14 *ibid.* s. 15 ~ 16
- 註 15 *ibid.* s. 62
- 註 16 *ibid.* s. 7 少なくともこの時期におけるヘーゲルのフィヒテ批判は、一貫してこの点においてなされている。
- 註 17 Theol. Jugendschriften s. 348
- 註 18 Differenz s. 64
- 註 19 *ibid.* s. 18
- 註 20 *ibid.* s. 10 vgl.
- 註 21 マルクスター『理性と革命』榊田他二名共訳 s. 49 理想社
- 註 22 前記紀要第八号参照
- 註 23 Theol. Jugendschriften s. 295
- 註 24 *ibid.* s. 333
- 註 25 *ibid.* s. 334
- 註 26 *ibid.* s. 334
- 註 27 愛の形象化において成立する宗教において、確かに生ける統一と客

体性との一応の統一を認めることができる。

- 註 28 これまで漠然とした意味しかもたなかったものが、宗教の形象化により教団の存在を認めることを通じて、国家として理解されるにいたる。
- 註 29 勿論表だっては現実の生ける統一こそが彼の求めるものであるが、それは必然的に客体性の克服という形で現われざるをえなかった。それ故にこそ実定性 (Positivität) を既にベルン時代から彼は問題にしているのである。
- 註 30 ヘーゲルにおける運命概念については前記紀要第八号を参照。ここではヘーゲル自らの実存にとってまさしく克服されねばならないものとして、客体性を運命ということもできよう。
- 註 31 Differenz s. 13 vgl. 尚我々はここにヘーゲルが自らの哲学を歴史的必然性において理解しているのを認めることができる。
- 註 32 ヘーゲルは『差異』の冒頭で、バラバラな知見の単なる集合としての総体性と、内に差別を含みながらしかもそれを否定した完全な統一性としての総体性の二つを指摘している。この後者の総体性こそがヘーゲルが求めるものであるのは明らかである。
- 註 33 Differenz, s. 17
- 註 34 *ibid.* s. 13 vgl. 「……………むしろただ己れ自らをのみ産出するが故に、最後に己れ自身を軽蔑するようになる」
- 註 35 *ibid.* s. 19 点は筆者
- 註 36 *ibid.* s. 14 点は筆者
- 註 37 *ibid.* s. 17
- 註 38 *ibid.* s. 17

註 39 *ibid.* s.16

註 40 *ibid.* s.18

註 41 *ibid.* s.16～17 *vgl.*

註 42 *ibid.* s.17

註 43 *ibid.* s.19

註 44 *ibid.* s.18 *vgl.* 原文では「有限者の能力である反省と、反省に

対立させられる無限者とは理性のうちに綜合される」となっている。しかしここでの無限者とは、明らかに反省により産出されたものの否定作用一般としての理性のことであるからして、意味的には本文のようになっている。

註 45 *ibid.* s.31

註 46 *Phänomenologie des Geistes, von Hoffmeister, Vorrede vgl.*

註 47 主観的な主観―客観というとき、ヘーゲルの念頭にあるのは明らかにフィヒテ哲学である。それに対し客観的な主観―客観は一応シェリング哲学のことであるとみることができる。しかしシェリング哲学をヘーゲルが単にそのようなものとしてのみ理解しているとすれば、ヘーゲルは既にこの時期にシェリング哲学を自覚的に越え出てしまっており、しかもそれを公言していることになる。それ故ヘーゲルが客観的主観―客観というとき、それは一応シェリング哲学ではあっても、それそのものではなくその一部としての自然哲学と考えるべきであり、ヘーゲルのいう主観―客観の立場としてシェリング哲学そのものは位置づけられているとみるべきであろう。

註 48 *Differenz* s.63

註 49 *ibid.* s.71 *vgl.*

註 50 *ibid.* s.74

註 51 例えば *Anschauung* (直観)・*Indifferenzpunkt* (中性点)・*中立* などの用語。しかもこれらのシェリング的な用語が、ヘーゲルが自己の見解を述べる中心的な所で多々使用されていることである。

註 52 例えば学概念を主観と客観を止揚されたものとして自らの内に含む有機的な統一性として理解しながら、その一方ではシェリング的に両者を並存といった関係において理解するところなど。