

Title	ヘーゲルの哲学的方法の体系的発展：若きヘーゲルの思索に於ける哲学と宗教の精神
Sub Title	Die systematische Entwicklung der philosophischen Methode Hegels : Die Philosophie und der Geist der Religion im Denken des jungen Hegel
Author	渋谷, 勝久(Shibuya, Katsuhisa)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1967
Jtitle	哲學 No.51 (1967. 11) ,p.21- 65
JaLC DOI	
Abstract	<p>イエナ時代のヘーゲルは、もはやフランクフルト時代の様に、宗教、或は宗教性の中で絶対者に関する問題を探究するのではなくて、「生命」及び「生命あるもの」全体の領域に於て、更に「精神」の前段階に於て絶対者についての問い合わせを押し進め、その場合同時に彼の哲学的思惟の体系化をより一層意識して努力し、「精神現象学」を準備する。しかし、宗教性の問題は彼の今後の哲学的発展に於て残存し、彼の思惟の完成の場合にもなお重要な役割を果す。ヘーゲルが、何故、これまで彼にとって中心的な領域であった宗教性の領域を棄て去ったかと云う理由は、彼の同時代の学者との対決を理解することによってのみ明らかにされ得る。このことは、1801-2年の「イエナ論理学」、1803-4年と1805-6年の「イエナ実在哲学」及び1807年の「精神現象学」に於てのみならず、本論攻では限られた範囲でしか考察出来ないが、完成せる体系として考えられ得る1817年及び1830年の「エンチクロペディ」に於てもまた跡づけることが出来る。フランクフルト時代の終りまでは、ヘーゲルは宗教的生命に於ける対立せるものを媒介として絶対者を表出しようと努力したが、イエナ時代になると、まず全く反対に、根源的に媒介され、その後に分離する一者Einsとしての現実の中に絶対者を見出す。フランクフルト時代には、ヘーゲルにとって、絶対者が果して表象し得るかどうか、把え得るかどうかが問題であった。それと反対に、イエナ時代には絶対者が現実の中に於てのみ把握出来ると云うことが確実となり、絶対者がどの様な仕方で認識され得るかが課題となる。この関連に於て、ヘーゲルは絶対者に対して、様々な概念を用いている。即ち、"Einheit," "ursprüngliches Eins," "numerisches Eins," "Totalität," "absolute Identität"などである。現実的なものとは、もはや媒介を必要とする外部から分離されたものではなく、反省と存在との根源的な統一に於て個々のものとして存立している。けれども、それ自身に於ける分離を生ぜしめる内的運動性は必然的に根源的統一を越えて現実的なもの自身に於ける高次の統一をも再びつくり出す。フランクフルト時代にヘーゲルは宗教的問題性を導きの糸として、絶対者を人間と絶対者との間に對立しているものの統合として表象しようと試みた。今やイエナ時代では、他の方法によって、即ちまさに形成された弁証法によって、絶対者は宗教では表象可能に、哲学では把握可能になる。彼の哲学的思惟に於けるこの見せかけの転向の契機は、一面に於てはヘーゲルがまずシェリングとの共同の仕事で、主にカント、ヤコビ、フィヒテを批判していると云うことにある。しかし、ヘーゲルの思索が以前と全く変らず、眞の絶対者に向っている限りに於て、この対決は彼の哲学的な考え方全体にはいかなる本質的影響をも与えなかつたのである。他面に於ては、様々な領域・宗教性・自然哲学・論理学・形而上学及び政治学に於て、絶対者と云う統一を統一的方法によらずに獲得しようと試みたかのようにも、彼の当時の研究の仕方からして考えられる。しかし、「精神現象学」の準備期間に於て、彼の哲学の基本線は既に確定しているのである。即ち、自己分離を通じて根源的一者から自己同一性への発展である。この場合、反省の否定性はその肯定的価値評価を獲得し、それによって「生命形而上学」を越えて、弁証法に於ける「精神形而上学」を可能とする。</p> <p>Die entscheidende Wandlung sowohl im Gegenstand des hegelischen Denkens als auch in der Methode vollzog sich in der Jenaer Zeit. Damals untersucht Hegel die Frage nach dem Absoluten nicht mehr wie in der Frankfurter Zeit innerhalb der Religion bzw. Religiosität, sondern zunächst weiter im Bereich des "Lebens" und des "Lebendigen" als Ganzen, dann in der Vorstufe des "Geistes", wobei er zugleich die Systematisierung seines philosophischen Denkens immer bewusster anstrebt und damit die "Phänomenologie des Geistes" vorbereitet. Hierbei ergibt sich die Änderung der Methode, die die Auseinandersetzung mit der "Reflexionsphilosophie" veranlasst hat: Das Wirkliche ist nicht mehr das von aussen Entzweite, das dann der Vermittlung bedarf, sondern es selbst steht als Einzelnes in der ursprünglichen Einheit von Reflexion und Sein. Erst durch die Ontologisierung der Reflexion konnte Hegel die dialektische Methode und das System vollenden. In welcher Weise er die subjektive Reflexion ins Dasein hineingebracht hat, stellt gerade die philosophische Entwicklung in der Jenaer Zeit dar. Die Negativität der Reflexion gewinnt ihre positive Bewertung, und damit geht der sich vorstellende Geist, der bis zum Ende der Frankfurter Zeit als das Absolute gedacht war, in der Jenaer Zeit zur innerlichen Vermittlung des sich vorstellenden und vorgestellten Geistes in der offenbaren und geoffenbarten Religion über. Der Übergang der Lebensmetaphysik in der Frankfurter Zeit zur Geistesmetaphysik in der Jenaer Zeit zeigt deutlich die Unentschlossenheit Hegels. Nachdem der Begriff des absoluten Geistes in</p>

	der "Phänomenologie" voll ausgebildet ist, kann die Religion als Vermittelnde in seinem vollendeten System eine entscheidende Stellung einnehmen. Und wegen der in ihr enthaltenen Vermittlungsrolle bildet die Religion dann eine notwendige Vorstufe zum Wissen des Absoluten.
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000051-0021

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

ヘーゲルの哲学的方法の体系的発展

(若きヘーゲルの思索に於ける哲学と宗教の精神)

渋 谷 勝 久

イエナ時代のヘーゲルは、もはやフランクフルト時代の様に、宗教、或は宗教性の中で絶対者に関する問題を探究するのではなくて、「生命」及び「生命あるもの」全体の領域に於て、更に「精神」の前段階に於て絶対者についての問い合わせを押し進め、その場合同時に彼の哲学的思惟の体系化をより一層意識して努力し、「精神現象学」を準備する。しかし、宗教性の問題は彼の今後の哲学的発展に於て残存し、彼の思惟の完成の場合にもなお重要な役割を果す。ヘーゲルが、何故、これまで彼にとって中心的な領域であった宗教性の領域を棄て去ったかと云う理由は、彼の同時代の哲学者との対決を理解することによってのみ明らかにされ得る。このことは、1801-2年の「イエナ論理学」、1803-4年と1805-6年の「イエナ実在哲学」及び1807年の「精神現象学」に於てのみならず、本論攻では限られた範囲でしか考察出来ないが、完成せる体系として考えられ得る1817年及び1830年の「エンチクロペディ」に於てもまた跡づけることが出来る。

フランクフルト時代の終りまでは、ヘーゲルは宗教的生命に於ける対立せるものを媒介として絶対者を表出しようと努力したが、イエナ時代になると、まず全く反対に、根源的に媒介され、その後に分離する一者 Eins としての現実の中に絶対者を見出す。フランクフルト時代には、ヘーゲルにとって、絶対者が果して表象し得るかどうか、把え得るかどうかが問題であった。それと反対に、イエナ時代には絶対者が現実の中に於てのみ把

握出来ると云うことが確実となり、絶対者がどの様な仕方で認識され得るかが課題となる。この関連に於て、ヘーゲルは絶対者に対して、様々な概念を用いている。即ち，“Einheit,” “ursprüngliches Eins,” “numerisches Eins,” “Totalität,” “absolute Identität” などである。現実的なものとは、もはや媒介を必要とする外部から分離されたものではなく、反省と存在との根源的な統一に於て個々のものとして存立している。けれども、それ自身に於ける分離を生ぜしめる内的運動性は必然的に根源的統一を越えて現実的なもの自身に於ける高次の統一をも再びつくり出す。フランクフルト時代にヘーゲルは宗教的問題性を導きの糸として、絶対者を人間と絶対者との間で対立しているものの統合として表象しようと試みた。今やイエナ時代では、他の方法によって、即ちまさに形成された弁証法によつて、絶対者は宗教では表象可能に、哲学では把握可能になる。彼の哲学的思惟に於けるこの見せかけの転向の契機は、一面に於てはヘーゲルがまずシェリングとの共同の仕事で、主にカント、ヤコビ、フィヒテを批判していると云うことにある。しかし、ヘーゲルの思索が以前と全く変らず、眞の絶対者に向っている限りに於て、この対決は彼の哲学的な考え方全体にはいかなる本質的影響をも与えなかったのである。他面に於ては、様々な領域——宗教性、自然哲学、論理学、形而上学及び政治学——に於て、絶対者と云う統一を統一的方法によらずに獲得しようと試みたかのようにも、彼の当時の研究の仕方からして考えられる。しかし、「精神現象学」の準備期間に於て、彼の哲学の基本線は既に確定しているのである。即ち、自己分離を通じて根源的一者から自己同一性への発展である。この場合、反省の否定性はその肯定的価値評価を獲得し、それによって「生命形而上学」を越えて、弁証法に於ける「精神形而上学」を可能とする。

1. 反省哲学の問題性

ヘーゲルはイエナ前期に於て、彼の哲学的端緒、即ち實在に於ける理性認識の基礎づけを一部分的にはカント的問題性を新たに把握し直すのであるが一次の様に展開した。カント哲学に於ける理論的並びに実践的理性への関連での悟性批判は、ヘーゲルの哲学的方法の根本原理から生ずるものであり、それは勿論、潜在的ではあるけれども、「フィヒテとシェリングの哲学体系の差異」(1801年)に於てまさにシェリングとフィヒテに對立してカントの問題性に志向されている。⁽¹⁾しかし、絶対者への道程に於けるヘーゲルの哲学的発展は、有限的なものの領域で運動するラインホルト、カント、ヤコビ及びフィヒテの反省哲学の中にも、絶対者が無媒介的に到達されるべきであるとするシェリングの哲学の中にもとどまり得ない。イエナ時代に於て統一 Einheit とか全体性 Totalität とか呼ばれるヘーゲルの意味での絶対者は、常に對立しているものを自己の外に前提している絶対的全体性としての客観的所与によって存在の彼岸にも無媒介的にも生じない。

ヘーゲルの哲学概念一般を明らかにするために、まず、最も重要な先駆者の一人としてカントが主として「信仰と知識」と云う手稿に基づいて考察さるべきである。主觀的反省哲学との対決とその克服を通じて初めて、ヘーゲルの固有の意味に於ける絶対者への道が開かれる。

ヘーゲルにとって、先驗的直觀と先驗的知識は同一である(W.I. 68頁参照)。ヘーゲルの考えによると、カントはこの統一を意識と存在、感性と悟性の間に於ける分離の途上で持ちこたえることが出来ず、反省の形式的主觀性へと再び落ち込んだのである。「カントの哲学は主觀性及び形式的思惟の原理を…まさに認容している」(W.I. 294頁)。しかし、ヘーゲルはまさしく「先天的綜合判断はいかにして可能であるか」と云うカント哲学の根本問題から出発している。「この問題は、綜合的判断に於て主語と述語、

前者は個別的なものであり、後者は普遍的なものであり、前者は存在の形式に存し、後者は思惟の形式に存するが、かかる異種のものが同時に先天的であり、即ち、絶対的に同一であると云う理念を表現するに他ならない」(W.I.297頁)。ヘーゲルの思索はまた概念と存在との総合的統一に基づいている。この統一を基礎づけようとする限り、彼もまた全くカントの様に主語と述語、個別と普遍との総合的判断と云う地平に立っている。しかし、絶対者が到達され得るかどうか、また、いかにして到達され得るかと云う基本的問題は、ヘーゲルとカントでは非常に異っている。カントの述べるところによると、「絶対的と云う言葉は、或るもののが一つの事柄それ自身に即して考察され、それ故、内的に關わると云うことを單に示すために、今しばし用いられている。この意味では絶対的に可能とは、それ自身に即して(内的に)可能であることを意味し、それは實際には人が対象について云い得る最も少いものである」(K.d.r.V.B 381)。カントは哲学者として絶対的真理を把握しようとした、その真理を感性的所与の彼岸に叡智界に要請したけれども、その理性批判に於ては感性によって客觀的に媒介された真理に制限されねばならなかった。この理性批判の先驗的方法に従って、カント哲学の核心はあらゆる経験の可能性の究極の根拠が示されるところにのみ求めることが出来る。即ち、「経験の可能性は、それ故にあらゆる我々の先天的認識に客觀的実在を与えるものである」(B195)。「あらゆる総合的判断の最高原理は、従って次の如くである。各対象は可能的経験に於ける直觀の多様なものの総合的統一と云う必然的条件の下にある」(B 197)。

これに反して、ヘーゲルはより進んで客觀的所与としての現存在に於ける対立の媒介を通じて、認識の根源的絶対的統一を探究する。絶対的真理と制限された真理のカント的区別に関してヘーゲルは次の様に述べている。「絶対者への制限性のこの関係或は関連は——その場合、対立のみが意識の中に存在し、それに反して同一性については完全な無意識性が存在するのであるが——信仰と呼ばれる」(W.I. 57頁) そして、このことは理性に

よって克服されねばならない。「有限的なものと無限性のこの意識された同一性、即ち、感性的世界と知的世界、必然的世界と自由世界と云う二つの世界の意識に於ける統合は知識である」(W.I.52⁽²⁾)。カントにとって先驗的統覚の根源的綜合的統一は、認識一般の可能性の究極的条件として、或は、客観的に与えられたものと主觀的に考えられたもの、概念と直觀、悟性と感性等の対立せるものの統合として、人間の認識能力に与えられている。「客觀とは…与えられている直觀の多様なるものがその概念に於て統合されているものである」(B 137)。ヘーゲルは純粹統覚のこの根源的綜合統一から彼に固有の問題を提起するが、その場合、彼はその統一を「対立せるものの真に必然的、絶対的、根源的な同一性として」(W.I.297頁) 把握している。その統一とは「対立するものがそこでは絶対的一者であるが故に、まさにその二重性のために綜合的」(W.I.299頁)と云われる。カントに於ては、対象を構成する統一は表象する能力によって可能とされ、そしてこの統一は「客觀によって与えられるのではなく、主觀そのものによってのみ為し得られる」(B 130)唯一つのものである。「この統一の表象はそれ故、結合からは成立し得ない。それはむしろ多様なものの表象に到ることを通じて、結合の概念を先ず第一に可能にする」(B 131)。この統一はヘーゲルでは、カント的意味での「表象」に於てではなくて、現に存在するものとして、あらゆる客觀性を可能にするものとして、自らを綜合する自我に於て把握されている。この自我は、ヘーゲルにとっては、純粹な自我思惟の形式的な「空虚な同一性」の如きものではなく、自然的歴史的世界に於ける生あるものとして、自らを統合する具体的な生起である。「カントがいみじくも云っている——単純な表象としての空虚な自我によっていかなる多様なるものも与えられない」(W.I.299頁)「カントが客觀を(悟性によって)規定されないものとして措定するとき、彼は一つの自然を認める。彼が自然の目的として考察する場合、その自然を主觀即客觀として表出す。つまり、目的概念無しに合目的的に、メカニズム無しに必然的に、

概念と存在は同一である」(W.I.131頁以下).しかし、概念と存在が同一であると云う根拠は、ヘーゲルでは現に存在するもの。即ち、「対的に存在するもの」として自らを他者から区別し、しかも常に他者との関連に於てあるものとしての自らを「反省する」自我の中に存する。自らを運動性の中に指定するこの自我は、単なる「反省で」はなく、思惟するものと与えられているものに於ける分離を媒介する肯定的に評価された「反省するもの」を内含する。*<反省>はただ形式的統一のみを有効にする権利を有する*」(W.I.127頁、傍点筆者)。ヘーゲルによれば、形式的統一はカントの場合に於ける如く、「目的論的にのみ、即ち、我々の制限された論証的思惟の人間的悟性の格率としてのみ」(W.I.132頁)有効ではあり得ない。すべての現に存在するものは、運動の中にその可能根拠を他者との関連に於て初めて把握し得る。従ってヘーゲルにとって、無媒介的存在が運動性を持たず固定せるものとして孤立することは不可能である。これと反対に、媒介された「一者」はヘーゲルの思惟の出発点である。

しかし、ヘーゲルは先驗的演繹に於けるカントの統覚の真の内容を次の様に解明する。「真の綜合的統一或は理性的同一性は、多様なるものの空虚な同一性、即ち自我への関係であるものに過ぎない。そこから、根源的綜合として、思惟する主觀としての自我と、肉体と世界としての多様なるものが、まず分離される」(W.I.299頁)。まずヘーゲルは思惟する主觀と多様な所与とを綜合すると云うカントの方法を解釈し直そうとする様に思われる。何故ならヘーゲルはカントの用いた純粹統覚の箇所に「生産的構想力」と云う概念を転用している。「表象するもの及び主觀である自我からカントが統覚の根源的綜合的統一と呼んだものを区別することなくして……直觀形式並びにカテゴリー一般の完全な先驗的演繹からは、何も理解され得ない。根源的二面的同一性としてのこの構想力は理性以外の何物でもない」(W.I.300頁以下)。ヘーゲルはここで先驗的統覚をその思弁的根源性に基づいて生産的構想力として解釈しようとする。このヘーゲルの解釈は

勿論カントの「構想力」と云う概念の本来の意義からは全くはずれている。けれども、ヘーゲルの意図するところは先驗的統覚と生産的構想力を等置しようとするのではなく、感性的所与の多様なるものを媒介として生産的構想力を運動の原理として解釈し直し、眞の演繹を可能にすることにある。「この生産的構想力が、主觀、人間及びその悟性のみの特性である場合には、その構想力自身はその中心を失い……主觀的なものとなる」(W.I. 322頁以下、傍点筆者)。それ故、ヘーゲルは「構想力」と云う概念に、「中心」と云う役割を付け加えるが、その内的な「弁証法」を明らかにするためにカントの体系の狭い枠を意識的に越え出なければならない。ヘーゲルは「純粹理性批判」に述べられている経験に基づいた客觀性の価値を認めているが(W.I. 315頁参照)、しかし、人間の能力を完全に越え出しているカントの実践理性の主觀性をとりあげることはしない。何故なら、理論的経験と云う概念はカントによって明らかにされるが、概念と存在に於ける分離の媒介は単に形式的に静的に遂行されるがためである。それでも、カントの判断力は、理論的理性の自然概念と実践的理性の自由概念(カント「判断力批判」フォレンダー版 XI頁及びヘーゲル W.I. 315頁参照)、感性的なものと超感性的なもの、有限的なものと無限的なものとの間に於ける中間項として、思弁的統一を予示するものとして、ヘーゲルの弁証法に相応しいものと思われる。シェリングが形而上学的視点に於て理論的理性と実践的理性との間の対立を自然と精神の根源的統一へと引き戻そうと試みるのに対し(シェリング「先驗的觀念論の体系」W.II. 331頁以下参照)、ヘーゲルのカント批判は先ず第一に内在的に留り、その思弁的内容(先驗的統覚の概念、判断力の概念)に於てカント哲学を解釈しようとする。

ヘーゲルのこの洞見は「信仰と知識」と云う手稿を貫き通している。ヤコビの思索はヘーゲルの弁証法的運動からすると、カントの思索と対立して、直観的として、「主觀的なものの主觀的なもの」(W.I. 328)として考えられている。「想像或は反省はただ個々の事物、または抽象と有限的なもの

に関わり、そしてこれらは想像または反省にとって絶対的と見做される。しかし、この個別性や有限性は、反省または想像の対立せるもの、理念的または経験的に対立せるものが一者と考えられることによって、理念に於て止揚 (vernichten) される。ここで反省が特殊と指定する事物は同一と指定されると云う程度に反省は把握し得るが、しかし、事物がこの様にして同時に止揚されると云うことを把握出来ない。何故なら、まさに反省がただ働いている場合、その作り出したものは絶対的だからである」(W.I. 342頁以下)。反省が想像と等置される限り、反省はヘーゲルにとって結局その活動に制限され、その作り出したものが絶対的であると云う機能的意義のみを有することが出来る。従ってヤコビによって考えられた絶対者は意識の内部でのみ可能である。この場合、カント的な主観的客觀性は、存在するもの一般と関わりなく、主観的にのみ遂行された反省の段階へと逆行したのである。

これと反対に、フィヒテの思索は、それが自我を絶対者として指定し、自我と自然との間の分離を克服しようとする限りに於て、他の二人の反省哲学に関して云えば、止揚の役割を果す。「それ自身の純粹な思惟、自我即自我と云う形式に於ける主觀と客觀の同一性はフィヒテの体系の原理である」(W.I. 35頁)。「思弁或は主観的哲学的反省の原理としての自我即自我は……それが経験的意識に反対して対立を止揚することによって、自らを客觀的に哲学の原理として示さなければならぬ」(W.I. 90頁)。しかし、この原理は客觀的なものではなく、「主觀即客觀と云う原理は主觀的な主觀即客觀として示される」(W.I. 35頁)。これに対して、ヘーゲルの絶対者獲得への努力は、もっぱら客觀的所与の中で、フィヒテと対立して客觀的な主觀即客觀の形式に於て存立する実在の中で行わねばならない(W.I. 136頁参照)。フィヒテの批判的觀念論の本質は、ヘーゲルによって「形式的なもの」として指摘されている(W.I. 394-6頁)。そしてこの形式的觀念論の無媒介的產物がここで明らかとなる。「フィヒテの觀念論では、知識の

体系は、それに経験的実在が対立する全く空虚な知識についての知識であり、それに多様性が絶対に対立する統一についての知識であり、両者の相対的同一性についての知識である」(W.I.405頁 傍点筆者)。従って、フィヒテの思惟は、ヘーゲルにとっては「不足から充足一般への過程の原理」(W.I.413頁)である「信仰」以外に絶対論者を措定することは出来ない。

フィヒテは信仰と知識、無限と有限、人間と自然との分離を克服しようとしたが、成功しなかった。何故なら分離を媒介する中心はフィヒテではまだ「主観的なもの、憧憬及び苦痛」(W.I.392頁)である。本来は対立せるものによって生じた存在の運動は次の様に考えられている。「対立せるものはフィヒテにとっては綜合の前では、綜合の後と全く異ったものである」(W.I.84頁)。ヘーゲルにとっては、この綜合は存在そのものに於てただ単に思惟可能であるばかりではなく、到達し得る自らを媒介する運動性を通じて、必然的に遂行されねばならぬ。フィヒテの哲学は、媒介する原理を欠くために、常に無限と有限との対立を惹起する。即ち、一面に於ては純粹な知識と思惟の抽象、他面に於ては無知識と無思惟、或は非自我の抽象との対立を惹起する(W.I.411頁参照)。

ヘーゲルにあっては、絶対者は主観性を越えて措定される。「絶対者は反省され、措定されるべきである——しかし、絶対者はこの様に措定されているのではなく、止揚されたのである。何故なら、絶対者が措定された場合、それは制限されたからである。この矛盾の媒介は哲学的反省である。どの程度に反省が絶対者を把握することが可能であるかは、とりわけ示さるべきである」(W.I.50頁 傍点筆者)。「反省が絶対者への関わりを有する限りに於てのみ、反省は理性であり、その行為は知識である」(W.I.54頁)。反省を器械的に理解したり、同時に理性と呼んだりすることは、ヘーゲル自身にとって考え方得ないことである(W.I.50頁参照)。「フィヒテは対立せるものの一者のみを絶対者の中へと、或はその一者を絶対者として措定した……理性は制限された形式に於て措定されている。そして

この制限された形式の立場からのみ、客觀は自己自身を規定するものではないものとして、絶対的に規定されたものとして現れる」(W.I. 125頁).

フィヒテはこの様に「理性」を理解するので、「反省」はヘーゲルの意味での知識と何の関係も持ち得ない。「絶対的同一性に於ては主觀と客觀は相互に関連し、この様にして止揚 (vernichten) される。その限りでは、反省や知識にとっては何物も存在しない」(W.I. 123頁). フィヒテは反省の分離する活動の面だけを把えて、その綜合の活動の面を顧慮していない。フィヒテの原理の絶対的同一性は、それ故、彼の体系に於て、自らを「主觀的な主觀即客觀にのみ構成したのである」(W.I. 122頁).

カントが弁証法と云う概念をその二律背反論に於て、余りにも禁止的意味に用いたのに対し、フィヒテは初めて弁証法を二律背反の矛盾の止揚に於ける絶対者の認識への方法として用いた。けれどもフィヒテによって用いられた弁証法は、實際は主觀性にのみとらわれているが絶対的と呼ばれている自我 (der Ich W.I. 418頁) にとどまり、それは有限と無限、感性的なものと超感性的なものとの対立を自らの中に閉ざし、更に自然と人間的世界との分離を、絶対者を目指しての道徳的事行 (Tathandlung) によってのみ止揚しようとしている。この様にヘーゲルにとってフィヒテの弁証法は、絶対的自我が客觀的所与と何の関わりもないことになる。フィヒテの自らの中に閉ざされた精神的運動は、感覚世界 (Sinnenwelt) を捨象することに於てのみその空転を正常な形にすることが出来る。

しかし、ヘーゲルは弁証法をフィヒテの哲学の功績を見做し、それによって樹立された同一性は「主觀的なものと客觀的なものとを實在と確實性と等位に措く」(W.I. 88頁). けれどもヘーゲルによれば、フィヒテに於ける反省は主觀的にのみ把握せられ、彼の哲学の原理は「一つの形式的原理」(W.I. 127頁) であるため、フィヒテは措定する自我と自我によって措定された客觀との間に同一性をつくり出すことが出来ない。ヘーゲルの考えによると、絶対者は単純に對立せるものの同一性ではなくて、「同一性と非

同一性の同一性であり、対立と一者存在は同時に絶対者の中にある」(W.I. 124頁)。ヘーゲルにとって、「反省」と云う概念、この根源的には否定性に根差す概念は、フランクフルト時代の思索と対立して、既に肯定的意義を獲得している。このことはヘーゲルがフランクフルト時代に述べたところのもの、「生命は結合と非結合の結合である」(NohI, 348頁)に対応しているが、この文章の主語である「生命」は今や既に「反省」に委ねられ得る。かくて反省はその否定性を克服し、弁証法完成への出発点を構成する。

「イエナ論理学」(1801-2年)に於て、ヘーゲルは「他者となること」*Anderswerden* を媒介概念及び移行概念として展開し、初めて弁証法を完成しようと試みる。⁽⁸⁾ 「信仰と知識」と云う手稿もまた明らかにヘーゲルの思考の世界の体系化を指し示し、その諸概念はもはや固定化していない。この手稿の最後でヘーゲルの云う眞の哲学の概念が明らかとなる。反省哲学がその形式の完全性に於て、つまり、カント、ヤコビ及びフィヒテの哲学に於て一貫して表現された後に、「眞の哲学はこの教養 *Bildung* を基として立ち上り、それ自身の有限性の絶対性を止揚 *vernichten* して、全体性に委ねられた全き豊富さと共に、同時に完成された現象として表出されると云う外的 possibility がここに直接に指定されている」(W.I. 431頁以下)。この手稿に於てヘーゲルにはその三者の哲学に共通する一つの理性を求めているが、この理性とは彼にとって「精神の原理」(W.I. 34頁)及び哲学的教養に於て成立しなければならない。「しかし、この哲学的教養と哲学との直接の関連——ヤコビの哲学がもっともその関連を欠いているのであるが——及びヤコビの哲学に於ける肯定的で本当ではあるが従属的地位は、絶対者にされ、それによって有限性との対立に拘泥している原理である無限性についてのこの哲学の場合に生じたものから明らかになる」(W.I. 432頁。W.I. 175頁参照)。

ヘーゲルは後にヤコビの哲学をより一層立ち入って価値づけているが、彼のヤコビ批判の基調は変わっていない。ヘーゲルがその初期の諸著作でヤコ

ビを殆んど取り扱わなかったにも拘らず、⁽⁴⁾「信仰と知識」に於てヤコビとの対決をそんなにも精細になしたことは奇異のことと思われる。しかし、その根柢は「信仰と知識」の中に見出される。「ヤコビがそこで反省をただ機智に富んだ仕方でのみ自らの上に高めるこの形態は、必然的な逃避である」(W.I.352頁傍点筆者)。「機智に富んだと云うことは経験及び経験についての表現である。何故なら、この表現は思弁的理念を暗に指すからである」(W.I.349頁傍点筆者)。主観的反省によるヤコビの哲学は絶対者をただ直観的に、無媒介的にのみ把握するけれども(W.I.362頁以下参照)、彼の哲学は思弁的理念を暗に指すのである。このことはその問題性が「神学手稿集」に於て幾度も鳴りひびいた「美しき魂」(W.I.176頁)の仕事とも呼ばれ得る。ヤコビの哲学は主観的反省に於て表出され學問的体系にまで形成されることはないが、主觀性の生あるものと個人的なものがその中に現れるが故に、ヤコビの哲学はヘーゲルにとって本質的なものとなる。

けれども、カント、ヤコビ及びフィヒテの反省哲学は、絶対者を目指しての「信仰」の中にとどまらねばならず、「反省哲学の形式の完全性」は、惡無限を目指す「その内容無き形式の完全性」でしかあり得ない。「哲学が唯一であると云うこと、そして唯一であり得ると云うことは、理性が唯一であることに基づく」(W.I.174頁)けれども理性は運動の中に存する。

今、更に何故ヘーゲルがカント、ヤコビ、フィヒテを「反省哲学」の名の下に批判したかが考察されねばならぬ。フランクフルト時代まではヘーゲル自身は「反省」と云う概念を感性的直観と知識との間に於ける媒介の段階として理解しようと試みた。ヘーゲルが今やイエナ時代に於て、この意味で「反省」として把えるものは、具体性を目指す存在論化への過程に於ける彼の思索の主要問題となる。その場合、イエナ時代に初めて現れた「ポテンツ」と云う概念が、シェリングの「ポテンツ」の概念との比較に於て考慮されねばならない。同時に、その概念と共に用いられる「中心」Mitte と云う概念をも考えなければならない。

註(1) その題名に相応して両哲学者の差異を論じているこの手稿に於て、ヘーゲルは事実上カントの立場に近寄り、そしてまさにそのことによってフィヒテとシェリングの差異を明らかに表現している。その際、カントの哲学は両者を媒介する役目を果し、弁証法に立ってフェヒテとシェリングの分離を止揚している。J. シェヴァルツの述べるところによると、「ヘーゲルが『フィヒテとシェリングの体系の差異』についての手稿に於て起草している如く、哲学的理性の学問の方法的基礎は、シェリングとフィヒテに対立して独立し、そして部分的には直接カントに戻る哲学的方法の出発点を示している」(„Hegels philosophische Entwicklung“, S. 137).

- (2) 意識に於ける有限と無限とのこの意識された同一性の中に、ヘーゲルはカント哲学に固有な精神が現れたと考えている。
- (3) 「我々は、そんなにも弁証法的運動がヘーゲルにとって哲学の内容になったか、どの様にヘーゲルが、存在を放棄することなしに、生成を強調するかを見出す」(Lasson, Einleitung zu Erste Druckschriften, S. XXI).
- (4) ローゼンクランツは、テュービンゲン時代のヘーゲルが友人達と共に、プラトンやカントと並んで、ヤコビの著作を読み論じたことを伝えている(„Hegels Leben“, S.40).

2. 「反省」概念の変容 —「ポテンツ」概念の質的解明

「反省」と云う概念は、フランクフルト時代のヘーゲルにとっては、自らに於て分け隔て、対立し、しかし同時に媒介する原理を把握する悟性を意味していた。この二重の機能、分離しそして統一する反省の機能は、「生命」と云う概念の下に包括されていた。しかし、その生命なる概念は、正確に、媒介されたものとしてではなく、ただ単に具体的に（生あるものとして）、そして形而上学的に（無限の生命として）規定されている。イエナ時代になるとこの生命は、生命そのものの中にある必然的な分離として表現される。「その様な確定した対立を止揚することは、理性の唯一つの関心事である。この関心事は、恰も理性が自らを対立や制限一般に反対して措定するかの如き意味を持たない。何故なら、必然的な分離は永遠の対立を形成している生命の一つの要因であるからである。そして全体性は、最

高の生命性に於て、最高の分離に基づく回復を通じてのみ可能である」(W.I. 46頁, 傍点筆者).ここでヘーゲルが彼の生命形而上学を止揚し、生命が彼の哲学で、もはや、いかなる基礎概念でもないことが明らかに示されている(W.I. 39頁, 45頁以下, 49頁参照).今や、反省は、生命から退き、ヘーゲルの同時代の哲学者達との対決に於て中心的地位を占める。「反省哲学」の克服を通じて初めて、ヘーゲルはまさに反省を媒介として、彼の哲学体系を構成し得る.しかし、その場合、ヘーゲルの思索とフィヒテ、シェリング等の思索は交錯し、ヘーゲル固有の思想を他のものから判別することはしばしば困難である.その理由は、ヘーゲルが同時代の哲学者の思想の中に自らを投げ込んで、共に考えたところに存する.

けれども、「イエナ論理学」に於て、ヘーゲルは初めて彼に固有の弁証法を展開する.即ち、自己分離及び自己媒介と云う「概念」の自己発展である.この論理学に於ける「質」から「認識」への発展過程は、「精神現象学」に於けるもとは全く異り、そして多くの概念は正確に規定されていない.しかし、後の完成せる体系の方法的基礎は既に定まっている。「認識」は「反省の自己記述」(115頁参照)と云う仕方で遂行される。「(分離や分離の止揚を 115頁参照) 認識するこの運動は、これまでいつも実在性とか全体性として概念を表現することであった.第1のポテンツは概念や定義そのものであり、第2のポテンツは悪しき実在性、即ち概念が自己の外に出ることや他者となることとして概念を構成したり表現したりすることであり、第3のもの das dritte は真の実在性とか全体性、つまり概念を最初の統一へ包摂することによってこの他者となることを止揚する契機 Moment であった.最初の統一では、それが事実上は自らの中に分離を含み、この分離に反して、その統一にはむしろ関係が本質的であることが示された.統一に反する分離の否定的還帰、分離に反する統一の否定的還帰は、實在に於ける肯定的結果となる.その實在は普遍的なもの、自己自身の中に反省されたもの、そこに於て第1及び(第2の) ポテンツは無ではなくて、

止揚されたもの或は理念的なものとして指定されている定義であると云うことによって、分離と統一の両者の否定的還帰を結合する。諸契機を通じての概念の進展は、この様にして自らの中へと還り行く運動であり、その運動の円環は反省であり、対的に存するものは、円環、或は反省全体としてのみ存する」(116頁以下、傍点筆者)。ここでフランクフルト時代にはまだ用いられず、イエナ時代にヘーゲルの思索の体系化に重要な役割を果す「ポテンツ」と云う概念が現れる(けれども、この概念は、シェリングの影響下にイエナ時代の前期にのみ用いられている)。カント、ヤコビ、フィヒテ及びシェリングに於けると異り、対的に存するものとして、自らの中へと還帰する円環運動として考えられている反省は、第3のポテンツでもなく、第1のポテンツに相応するものでもない「第3のもの」das dritte を表現する。das dritte と云う表現はここで以下の3つのことを示すと考えられる。即ち、第1に、ヘーゲルは一つの閉ぢられた円環行程の中で第1及び第2のポテンツの弁証法的運動を止揚する第3の段階の思惟に於て、従って後に「真無限」と呼んだものを、まだ動搖してはいるが定式化せんとしている。第2に、das dritte はおそらく対立せるものの総合としての das Dritte と云うフィヒテの概念(「全知識学の基礎」Phil. Bibl. 45頁、154頁参照)と対応するであろう。第3に、当時シェリングがヘーゲルに非常に影響を与えたがために、ヘーゲル自身「第3のポテンツ」と云う表現をすることを避けたと解釈し得る。シェリングが「自然哲学の体系の第1草案」に於てポテンツに関して ein Drittes と云う表現をとっているけれども(Bd. II. 303頁、309頁)彼の哲学体系の理念は、対立して指定されたポテンツの平行線を通じて「自然哲学」と「先驗的哲学」を無媒介的に同一と指定することである。このことはヘーゲルが「イエナ論理学」に於て、後に彼自身によって必然的に考えられなければならなかった「絶対的」反省と云う概念を用いることなく、ただ主観的及び客観的反省についてのみ言及している事実にも相応する。

「フィヒテとシェリングの哲学体系の差異」に於て、反省は理性によって導かれ、悟性がそこに於て自己自身を止揚する精神的運動である(W.I. 50頁以下参照)。 「哲学は、反省を通じて生み出された知識の全体性として、一つの体系、即ちその最高の原理が悟性ではなく理性である諸概念の有機的全体となる」(W.I. 60頁)。ここに再び、シェリングの立場を正当化しようしながらも、ヘーゲルのシェリングへの控え目な批判が現れる。「同一性の原理は全シェリング体系の絶対的な原理である。哲学と体系は一致する。同一性は部分に於て失れることなく、いわんや結果に於て失われることはない」(W.I. 122頁、傍点筆者)。ヘーゲルでは「哲学」と「体系」をいきなり同一性に於て一致させることは出来ない。ヘーゲルは既に反省一般を媒介として感性的所与から一歩一歩、そこで全ての單に与えられたものが理性を通じて止揚されるものとしての知識を認識するのである。「主觀はかくて主觀的な主觀即客觀であり、客觀は客觀的な主觀即客觀である」(W.I. 125頁)。いかにして対立せるものが絶対者へと、また無限へと移行するかと云う思考方法は、ヘーゲルとシュリングでは全く異っているが、しかし、その結果は両者に於て同じである。それ故、ヘーゲルは次の様にシェリングに近づくことが出来る。「客觀自身が主觀即客觀である場合にのみ、自我即自我は絶対者である。自我即自我は、客觀的なものが自分自身、つまり主觀即客觀である場合にのみ、自我がただちに自我であるべきであると云うことには變らない」(W.I. 125頁以下)。ヘーゲルがフランクフルト時代の終りまで没頭していた多様な対立せるものへの分離は、結局、存在の運動性としての愛の中に、その愛は更に反省によって止揚された(哲学第50集、拙稿66頁以下参照)。ヘーゲルは彼の思惟を体系化する意図を持って絶対的に思考された生命に於ける対立せるものの統一を求めたけれども、神学の三位一体論では統合されるイエスとキリストの分離は、彼にとっては止揚し得ない分離と映じたに違いない。

このヘーゲルに固有な反省の運動の完成は、「精神現象学」に於ける「主

体としての実体」と云う思想で初めて達成されるが、しかしこの思想の萌芽は既にイエナ時代前期に於て反省概念の運動と発展の中に含まれている。そしてその反省概念の本質は他在に於ける自己同一性としての知る自我で *am wissenden Ich* 考察される。「認識は、自己同一的な反省することとして、全論理学、自らに於けるこの進行を反省し、その進行を自己と同一と指定し、諸契機の他者となることを止揚し、そしてその諸契機を絶対的対自存在の体系として指定する。その結果、差異から生ずる対立は、同じ様に並存している一つの相違に過ぎなくなる」(イエナ論理学133頁)。反省の概念内容のこの変化がまさに絶対的自己同一性に於て遂行される以前に、なお本質的分離が現存在の中に成立し、絶対的統一を目指す。そしてこの分離を止揚することが理性の唯一つの関心事なのである (W.I. 46頁)。「しかし、悟性はその領域で直接的にも理性によって侵され得る。そして反省自身によって、分離と従って悟性の絶対性とを止揚 *vernichten* せんとする試みは、たやすく理解され得る」(W.I. 48頁, 傍点筆者)。有限と無限の形で対立を固定し、それにも拘らず客観的全体性をつくり出すべきである悟性が、理性に委ねられねばならない場合には、理性は反省を越えて行く。何故なら、反省によって生じた分離は理性に於て止揚されるからである。「有限なるものの能力としての反省とその反省に對立せる無限なるものは理性に於て綜合 *synthetisiren* されている。……反省が自己自身を対象となす限りに於て、理性によって反省に与えられ、それを通じて反省が理性となる反省の最高原理は、その止揚 *Vernichtung* である」(W.I. 52頁, 傍点筆者) ここで *Synthetisieren* と云う概念は正確に *Synthesieren* と云う概念から區別されねばならない。前者は、分離が外部から、即ち、何等かの第三者によって統一されねばならないと云う單なる働きを意味する。これに対して、後者は既に完了した統合を意味する。即ち「反省がどの程度まで絶対者を把握出来るか、そして思弁としての反省の仕事に於て、どの程度まで必然性と可能性を(自らの中に)有していいか、絶対

的反省とどの程度まで融合 synthesiren するか, そしてどの程度まで, 対自的につまり主観的にあるか, 同様に完全であるかが, とりわけ示されねばならぬ」(W.I. 50頁, 傍点筆者). 従って反省はその時々総合するものとして, または融合するものとして考えられている. このことは一面に於ては統合されたものへ, 更に絶対者への反省の運動と展開に他ならず, 他面に於ては, 反省を媒介として上述した円環行程の運動に於ける真無限に対応する. このヘーゲル固有の反省概念を理解するために, ヘーゲルと同時代の哲学者達にもあてはまる一般的観点から, 考察して見たいと思う.

ヘーゲルはまず反省を絶対者との関連に於て理解している. 「反省は, 理性として絶対者への関連を有し」, 反省され 指定さるべきである絶対者は「意識に対して構成さるべきである」(W.I. 50頁, 傍点筆者). この意図は以下の問題に即して考えられるであろう. (1) 既にフランクフルト時代に理性は愛に関連して存在領域に於て規定された. 反省がその性格に於て理性と見做される場合, 反省は絶対者に關連して「存在論化」されねばならない. それはどの様な仕方でどの程度まで可能であろうか. (2) 反省が絶対者への観点から考察される場合, 反省の意識との関係が問題となる. そのときなお意識は主観的でのみあり得るであろうか. この二つの問題は, 反省の「ポテンツ」への関係と同じ様に, 相互に連関し合い, ヘーゲルの思惟の体系化を目指す. イエナ時代に於けるヘーゲルの思想の世界を探究することは, シェリングの思惟との比較に於ける「ポテンツ」概念への問い合わせ始まるべきである. それを通じて初めて, 主観的なものと客観的なものとの間に於けるヘーゲルに固有な媒介が明らかにされ得るであろう.

シェリングにとって自然とは, 「ポテンツ」の段階領域を成し, そのポテンツとはAとBの間の等位に於ける形式的構造概念としてA即Aを成立せしめるものであると考えられている. AとBは相應して同じ様に上昇するのであるから, 絶対的同一性は「全てのポテンツの形式の下にのみ」(シェリング全集 Bd. III. 31, 頁傍点筆者)存在する. 「全てのポテンツは絶対的に同時

である」(Bd. III. 31頁, 傍点筆者). ポテンツはA即Aと云う形式の下以外では, 即ち, 認識と存在の関係以外では決して存在しない (Bd. III. 30頁). しかし, 内含的ではあるが, ポテンツは存在領域に於ける即自存在としての根本性格を保持する. 「A Bが全てのポテンツに於て存在するものとして (同時に実在的として) 指定されている限りでのみ, 構成された線は絶対的同一性の存在の形式である」(Bd. III. 35頁). けれども, 若きシェリングの思惟に於ては, AとBの並行線のみが同時に両者の絶対的同一性を構成する. ヘーゲルはイエナ初期に於て, このシェリング特有の「ポテンツ」概念を目立つ程頻繁に使用している. それにも拘らず, この概念は「イエナ実在哲学」(1805-6) と「精神現象学」に於て突然消え失せ, 「論理学」に於て否定的に, 更にはイローニッシュに現れる (W. IV. 399頁以下). その根拠は何であろうか.

ヘーゲルの「ポテンツ」の解釈は, シェリングには見られない次の様な三つの特性を有している. 第1に, ポテンツは前述の如く自分から円環行程に於ける弁証法的運動をなす. 第2に, シェリングでは「あらゆる規定されたポテンツは主觀性と客觀性の一定の量的差異を示す」(Bd. III. 30頁). 彼は「自然哲学の体系の第一草案」(1799年) で, 自然的世界から, ポテンツを間接的に存在領域に於て解明している. 「完成するものはまた全てを一者に, そして一者を全てに従属させることの産物であり, 即ち, 最も完全な交互の従属の産物である. いかなる個々のポテンツも対的に全体を産出しないであろう. しかし全てと一緒に産出するであろう」(Bd. II. 40頁以下, 傍点筆者). ここではポテンツは, それが「産物」に関わる限り, 個々のものに於て即自存在と考えられている (Bd. II. 61頁以下参照). これに對して, ヘーゲルによって規定されたポテンツは, 主觀の反省が対自存在として規定され (イエナ論理学83頁以下参照). ポテンツが反省一般に關連して一つの閉ぢられた円環行程に於て表現される (117頁参照) 限り, 質的差異を自らの中に含む. 若しもポテンツがヘーゲルの場合にもシェリングの

場合の様にただ「肯定的」にのみ把えられるならば、反省のいかなる否定する働きも存在しないであろう。シェリングがポテンツを即自存在と指定期的に對し、反省の對自存在は主觀と客觀の質的差異を意味するに他ならない。第3に、上述の第2の問題点を越えて、ポテンツの關係に於けるAとBはヘーゲルにとって、シェリングの様に、絶対的同一性の中に同時に指定期され得ない。存在の弁証法的運動性に相應するために、AとBは第三のものによって媒介されねばならない。ヘーゲルのポテンツ論のこの解釈を通じて、何故彼が後にポテンツという概念を使わずにすますことが出来たかが理解される。体系を完成するために、ヘーゲルはポテンツ概念を「現存在」として（イエナ實在哲学、1803-4年）一時的にのみ使用し、後に彼の完成する体系の第1部としての「精神現象学」に於て、ポテンツの代りに、発展する意識に本質的役割を与えたのである。けれども、イエナ初期に於けるヘーゲルにとってポテンツが、反省に於て発展する契機として把握されることは看過出来ない。ポテンツがその運動性を通じてフランクフルト時代に考えられた「反省」の意義の変容を促進し、精神哲学への道を示したこともまた同時に認めるべきである。ヘーゲルがシェリングのポテンツ概念をいかに解釈し、使用し、後に放棄するかと云うあり方に、両者の哲学的立場の相違がより一層明らかとなる。

次章に於て、前に述べた第一の問い合わせ、いかなる仕方で、そしてどの程度まで反省の存在論化が可能となつたかが答えられるであろう。

- 註(1) シュリングの意図は「同一性の同一性」(Bd. II. 17頁) をつくり出すことにある。即ち、主觀と客觀の裂目は「量的差異」(Bd. III. 19頁) に於てのみ見出される。R.クローナーは次の様に述べている。「先驗的觀念論の体系は、自然哲学と知識学を内的及び外的に和解し、融合する目的を追求した」(„Von Kant bis Hegel,” Bd. II. S. 111).
- (2) この引用を除くと、青年シェリングはポテンツ概念を、決して直接に存在領域との關係に於て使用していない。「自然哲学の体系の第一章案」(1799年) S. 61, 62, 79, 90, 95, 154, 165, 174, 177, 179, 193 f., 207, 210, 212, 223 ff.

(Bd. II.) 参照. 「先駆的観念論の体系」(1800年) S. 332, 356, 373, 395, 426, 432, 450, 496, 530, 534 f., 577 f., 600, 626, 631 ff. (Bd. II.) 参照. 「わが哲学体系の叙述」(1801年) 特に S. 30f., 35 ff., 67, 83, 86, 92 ff. (Bd. III.) 参照. J. シュヴァルツは, „Die Lehre von den Potenzen in Schellings Altersphilosophie“ と云う論文で次の様に述べている. „Bei dem jungen Schelling bezeichnet der Gedanke der Potenz die Art, in der sich ein schöpferischer Grundvorgang differenziert ausgestaltet und in sich selber steigert... Als bervorgehend aus einer ‚Wiederholung‘ des gleichen schöpferischen Aktes, der sich mit sich selbst bzw. mit seinen Produkten vervielfältigt, suchte der junge Schelling die verschiedenen Seinsbereiche systematisch zu konstruieren. Die Potenzen sind ihm darum wesentlich Seinsstufen verschiedener Ordnung“ (S. 123). 後にこの概念は, K. ヤスパースがその著「シェリング」に於て極めて明らかに証明した様に, もっぱら「存在するもの」に関して解釈される(131頁以下参照). 当時のシェリングは, おそらくポテンツの概念規定をする場合にも, 逆に, ヘーゲルの完成した体系の影響下にあったと考えられる.

3. 反省の否定性の克服

「イエナ論理学」に於て, 反省の運動性は判断の中に現れるが, その判断は主語の述語への, また述語の主語への包摶と云う対立した形で遂行される. 「第一の(包摶)に於て述語は自らを一般者として保持し, 主語は述語自身に即して次の様なものとして措定された. 即ち, 主語はこの関係以外ではなく, 主語は関係そのものの中にあり, 或は主語は反省の道を自己自身の中に経験し, 自己を普遍性による否定的統一の規定された存在として表現するものとして措定されたのである. その様に包摶に於ては主語は特殊的, 未発展的にとどまり, 述語は主語の否定的統一によって規定されたものとして発展したのである」(イエナ論理学93頁, 傍点筆者). 述語の二重構造は述語の主語との統合並びに両者の分離に於ける反省を通じて明らかとなる. 「最初の(包摶)に於ては述語であり, 他の(包摶)に於ては主語

である規定するものは、述語と主語であるものとして、対的にあるものとして規定された。しかし、実際に、その反省を自己自身の中に表現する他者はむしろ対的に存するもの、実在的なものである。何故なら、主語と述語は関係の全体性を即的に表現するからである。しかし、述語と主語は関係 Verhältnis の固定項としてのみ自己を保持する」（イエナ論理学93頁、傍点筆者）。ここで、反省——対的に存するもの——が「関係」として即的に規定され、その関係は全体性に於て考えられねばならないことが、明らかに表現されている。他者への「関係」なしに、反省が全体性としての絶対者に近づくことは不可能である。「自己自らに即して、主語は特殊的、対的に存するものではなくて、可能なるものとしてのみ規定されている個別的なものであり、述語は規定性として普遍的なものではなく、或は自らの中で反省されたものとしての、対的に存するものとしての規定性ではなくて、即的に二者択一 Entweder-Order としてのみ、同一存在、或は偶然性に対した規定性としてのみ存する」（イエナ論理学93頁、傍点筆者）。ここで主語と述語による「判断」に関して Entweder-Oder 若しくは das Disjunktive として与えられているものは、普遍性による否定的統一の規定された存在として、一者として表現される。自らに対するあらゆる（規定性）は対立せる規定性の一者ではなく、その様な形式の一者、自らの中で反省されたもの、その規定性に固有な反省の外部 das Außer、同様に自己自身に於ける反省である。規定性の領域はその様な一者ではあるが、一者は同時にまた主語に対立している。一者は肯定的統一であり、対立せるものの存立であり、まさに規定性の共同の反省、或は普遍的なものである」（イエナ論理学91頁、傍点筆者）。この場合、自らを運動性と規定する反省は、反省が有限的なものに制限された悟性の主観的領域を止揚することが可能である一つの行程の上にあるが、しかし、個々の規定に基づく絶対的理念の本質に即した全体性への反省の他の行程はまだ完全には開かれていない。つまり、どの様にして、無限なるものが有限なるものに於て現われ得

るかと云うことはまだ考慮されていない。

他者の中に自己を示すもの das Sichaufzeigen としての反省は、ここで即且対自存在の統一を綜合として、反省された統一として志向する対自存在である。このことは、自己自身を展開し、見出す精神をして、対立せるものの究極の統一を達成せしめる運動過程を反省そのものが獲得することを暗に示している。「矛盾、或は、対立せるものの一者存在の中にある無限は、そこでは矛盾と無限はその様なものとして全く措定されず、また理念的として同時に区別されているのであるが、その矛盾或は無限は、我々の反省として自らを弁証法的なものの実在化そのものの中に措定すべきであるこの関係の弁証法的なものである」(76頁、傍点筆者)。存在の発展に於ける精神の生起としてのみ意味付けられ得る弁証法の基礎は今や既に確立している。⁽¹⁾ 思弁的命題は、ヘーゲルにとっては後には、或る命題に即して自らを主語と述語との区別された同一性に於て表わす概念の生起を表現するものとなるが、しかし、思弁と云う概念は、「イエナ論理学」ではまだ出て来ない。「論理学」に於てヘーゲルは次の様に述べている。「思弁的思惟の本性は……その統一に於ける対立せる諸契機を把握することにのみ存する」(W. IV. 177頁)。「フィヒテとシェリングの哲学体系の差異」及び「信仰と知識」に於ても、「思弁」と云う概念は既に同時代の学者との関連に於て把握されている。⁽²⁾ 「イエナ論理学」に於けるこの概念の欠如は、ヘーゲル自身にとって「イエナ論理学」がまだ完全な体系ではないことを示すものとして考えられ得る。「いかにして無限は自己より生じて有限に至るか」(W. IV. 178頁) 及びどこに「第 3 のポテンツ」の意義が存するかと云う問題は、⁽³⁾ 未だ明らかにされていない。⁽⁴⁾

ポテンツと同様に、「契機」 Moment と云う概念は、それが対自存在としての反省に關連する限りに於て、ヘーゲルにあっては存在の一つの根本性格を有している。「或るもののは、それがそれと対立せるものとの統一の中に入った限りに於てのみ、止揚されている。反省されたものとしてのこの

より精細な規定に於て、或るものは契機と呼ばれ得る」(121頁、傍点筆者)。「契機」と云う概念はここでは対立せるものを媒介し、対自存在としての「反省されたもの」と即自存在としての「ポテンツ」と云う両概念は、存在領域に於てその折々に相互に矛盾するものとして、即且対自存在としての運動性の統一の中へと指定されるであろう。「諸契機の体系は対立せるものの統一であり、対立せるものはこの対立に外ならず、この関係に外ならない。対立せるものは……実際には対立する場合には、体系として或は統一として表現されるために、自己を止揚するように、云わば相互に適合している」(イエナ論理学17頁、傍点筆者)。かくて諸契機はそれ自身の弁証法的運動の中にある(32頁参照)「単純な関係が本当は無限であるがために、そこで表現される諸契機の各々はそれ自身無限であり、質、量並びに量子である。或は単純な関係は、それが自己自身に於て反省されるが故に、無限となる。……何故なら先に単純な関係の諸契機の弁証法的なものは我々の反省に過ぎなかつたからである。諸契機がその本質に於て相互に矛盾することは、今や、自己自身に於ける単純な関係の反省として、絶対的に弁証法的なものとして、無限として指定されている」(26頁、傍点筆者)。弁証法的発展の中にある諸契機は遂に絶対的に弁証法的なものとしての、真無限としての反省に至る。その場合、「契機」と云う概念にどのような意味が付与されるであろうか。「契機は対目的には存せず、その変化はまったくその関係 Verhältnis によってのみ、事柄 それ自身に於けるその存在によってのみ規定されている。量的なものとしての差異性は、しかし、この契機と云う概念、規定性に触れることはない」(19頁、傍点筆者)。それ故、契機は自己自身を指定するもの、規定するものとして自己同一的なものに発展し得ない(21頁参照)。契機は「力が規定されている様に、固定した対目的に存するものではなく、この全体の関係として、その対立した関係にのみ関わっている單なる規定性に過ぎない」(56頁)。ポテンツが絶対者に展開する能力を自己の中に含むのに対し、契機は自分自身から他者に発展すべきいかななる自発性

をも有していない。けれども、契機はヘーゲルの思惟の体系化に不可欠の意義を有している、「一つの事物の契機の量的差異は契機の概念と事物の概念に作用しない。しかし事物はその諸契機の体系に過ぎず、この諸契機は……相互の諸関係に於てのみ存する」(19頁、傍点筆者)。ヘーゲルに於て、ポテンツの本質は質的に把握されているのに対し、契機の本質は（常に個々のものの全体への）関係として規定されている。「対立は一般的に質的なものである」(13頁) この質的対立を止揚するために、すべての存在は、質的にも量的にも（全体との関連に於て）関係に於てもまた考慮されねばならぬ。ポテンツと契機と云う両概念は、勿論後になるともはやこのような重要さを持たないが、しかし、当時のヘーゲルにとっては本質的な問題である。何故なら、この両概念は存在の弁証法的運動に於て、一面に於ては（ポテンツの概念）「他者となること」と云う思想の内部に現れ、他面に於ては（契機の概念）外面向に体系の完成への出発点となるからである。弁証法的認識は、存在領域に於て主としてヘーゲルに固有な反省を媒介として、二次的には「ポテンツ」と「契機」と云う概念を媒介として遂行され得る。「認識は……理念の諸契機から弁証法的進展と止揚を奪い取り、その諸契機を無関係なものとして、或は対的に存するものとして、規定されたものとして措定する。そして認識はこの諸契機が自らを止揚することを否定する」(132頁)。「自己同一的な反省することとしての認識は絶対的対自存在の体系」(133頁参照)を構成するが、しかし、対的に存するもののみに關わり、存在論的意味に於ける即ち対自存在に基づく認識の境地にはまだ到達していない。究極的な自己同一性に至るべきである媒介概念は、これまでに明らかには現れていないが故に、媒介機能を引受ける「中心」と云う概念がなお一層精しく考察されなければならない。

カント哲学に関して、ヘーゲルは「信仰と知識」に於て次の様に述べている。「この生産的構想力は、主觀、人間及び人間の悟性のみの特性であるから、構想力自身は、それによってのみ構想力であるその中心を棄て去り、

主観的なものとなる」(W.I. 322頁, 傍点筆者). 「中心」を形づくるものは, カントによって「絶対的彼岸」と考えられた理性に, 外ならない (W.I. 322頁以下参照). 「理性は, 否定的絶対者の力として, 従って絶対的に否定することとして, 同時に対立する客觀的及び主觀的全体性を指定する力として表現される」(W.I. 50頁). けれども, 反省から解き離された「理性」は, 対立せるものを媒介する「中心」であることは出来ない.

これまで, 対自存在としての反省が, 単に分離的に否定的に働くのみならず, 即且対自存在の前段階として対立を統合すべきであることが示された. しかし, 反省と云う概念はまだ形式的であるに過ぎない. 反省の形式的否定性は, 現に存するものとしての意識 *Bewußt-sein* 更に存在としての自己意識 *Selbstbewußt-sein* の内容的規定によって初めて克服される. それ故, ヘーゲルによる「意識」 *Bewußtsein* 或は「意識するもの」 *Bewußtseiendes* と云う概念の探究は, 対立せるものの完全な媒介への次の段階を形づくる.

ヘーゲルが「生産的構想力」を「理性」及び「先驗的統覚」として把握する根拠は, 次のことにある. 即ち, ヘーゲル哲学自身が反省と存在, 自然と精神, 形式と質料等の諸対立を, 根源的綜合的統一に媒介する試みに外ならないと云うことである. 分離そのものはヘーゲルにとって哲学的思考の動因である. 多様な分離を止揚することが, 彼の哲学的努力の目標である.

註(1) „Der Grund, so bestimmt als Reflexion in sich selbst, als Erkennen an sich selbst, und zugleich auf das Erkennen bezogen, entspricht dem Momente in der nicht reflektierten Logik, welches des Verhältnis des Seins genannt wurde und das jetzt als an und für sich seiend, in sich geschlossen und dem Verschwinden in der Dialektik entnommen gesetzt ist“ (S. 142).

(2) W. I. S. 55 ff., 68, 144, 148, 349 f., 386 参照.

(3) ヘーゲル自身にとって「イエナ論理学, 形而上学, 自然哲学」がまだ未完成であることの証査は, 多くの表現の中に見出される. 例えは「認識の理念

は形而上学の最初のものである」(130頁)即ち、神、靈魂及び世界に関する形而上学の伝統的な設問は未だなされず、まさに形而上学の中に於て認識について先づ第一に問われている。それ故、「根本原理の体系としての認識」(132頁)もまた形而上学に属するが、それは後には、「論理学」に於て精細に述べられているところである。

(4) 第三の「ポテンツ」に関して、ヘーゲルは、„Wissenschaft der Logik“に於て次の様に述べている。„Besonders ist es das Potenzenverhältniß, welches in neuerer Zeit auf Begriffsbestimmungen angewendet Morden ist. Der Begriff in seiner Unmittelbarkeit wurde die erste Potenz, in seinem Andersseyn oder der Differenz, dem Daseyn seiner Momente, die zweite, und in seiner Rückkehr in sich oder als Totalität die dritte Potenz genannt“ (W. IV. S. 403).

4. 自己意識の前段階としての弁証法的運動性に於ける意識

一般的には、意識はヘーゲルに於ても反省の中に含まれている。ヘーゲルにとって意識は無媒介的なものとして自己自身を措定する自我と関連しているが、しかし、意識はフィヒテの意味に於ける自我即自我と云う同一性として措定されているのではなく、「知識」と「意識」は結局、対立せるものの媒介過程に従って自己意識の領域の中へと持ち来たらされなければならない。その場合、意識は自らを自己自身と媒介するであろう。意識が自己自身とどの様に媒介され得るかは、同時に意識の存在論化の過程を示すものである。以下に意識と云う概念、主として「イエナ実在哲学」に基づいて解明したい。しかし、この手稿の解釈は、多くの箇所に見られる論理の飛躍や矛盾によって極めて困難であり、往々にして解決不可能であることを指摘しておかなければならぬ。

当時のヘーゲルの思索を理解するために、まず、「精神哲学」(1803-4年)の目標と方法が明らかにされなければならない。彼はこの手稿を通じて存在論化された意識、即ち „Bewußt-sein“ 或は „Bewußtseiende“ によ

って、対立せるものの全てを全体性へと止揚しようと試みている。本質的には「反省」概念の下に包摂される「意識」と云う根本概念は、具体的に次の3つのポテンツの中に分類されている。即ち、「(記憶と言語と云う)第1のポテンツ」「道具と云う第2のポテンツ」及び「所有及び家族と云う第3のポテンツ」である。「第2のポテンツ」と云う概念はこの手稿で初めて現れるが、このことはヘーゲルが「第3のもの」Das dritteと云う不明確な概念を放棄したことを暗に示している。この際、1801年以来、彼の全ての手稿に、特に「人倫の体系」(1802年)に現れている「中心」と云う概念は漸く彼の哲学で決定的地位を占めるようになる。

「イエナ実在哲学」の中の「精神哲学」の初めにヘーゲルは哲学の目標について次の様に語っている。「哲学の第1部は理念としての精神を構成し、絶対的自己同一性、即ち、絶対的実体に至った……この理念は自然哲学に於て完全に崩壊した」(イエナ実在哲学第1巻195頁)。ヘーゲルの自然哲学に於ける重要な概念である一者存在 Einssein は先ず「数的一者」numerisches Eins⁽¹⁾ として現れるが、それは精神哲学に於ては「自己を絶対的普遍性の中へと取り戻すものとして、絶対的生成として絶対的一者存在が現実的であるものとして」(195頁)存在する。精神哲学に基づいて、ヘーゲルは意識と云う概念を規定している。「その様に規定された精神の概念は、単純なものと無限との一者存在の概念としての意識である。しかし、精神に於て無限は自己自身に対して、或は真無限として存在する。真無限に於ける対立は、無限に於て単純なものと無限とのこの絶対的单一性 Einfachheit である。この精神の概念は、意識と呼ばれるものである」(195頁以下)。精神哲学は、今や反省を含む一者存在、即ち自己同一性を媒介として、意識に対立せるものとしての反対が止揚される意識から始まる。「精神の存在の最初の形式は意識一般である」(197頁)。そして概念が個々の規定された概念として存在する限り、意識に対立せるものは、先ずその様な単純な即目的に無限なるもの、一つの概念である。意識はまた「能動的なも

のと受動的なものとに自己を分離しつつ、他の場合にはこの分離の反対、「区別の絶対的一者存在、存在する区別と止揚された区別との一者存在」(196頁)である。従って意識は本質的に反省に關わらねばならず、この性格によってのみその存在を獲得し得る。「意識が概念に対して概念の形式を取るので、意識は一面に於ては絶対的に對象的に存する形式、自己自身に於ける絶対的反省、概念の絶対的空虚性として、他面に於ては絶対的質量としての対立を規定する」(197頁)。それ故、意識は「自己を意識する存在者 ein Sich-bewußt-Seiendes として、意識としての、活動的に否定する同一性としての自己に基づいている。その同一性は、その様にあるものとして、他者を意識すること Bewußtwerden から自己の中へと還帰し、意識が他者に移り行くことを通じてこの他者を止揚する」(201頁)。意識するもの das Bewußtseiende と意識するものが意識しているものとの間に於ける対立は、ヘーゲルにとって、自己同一性として意識の中へと止揚される(201頁参照)。しかし、媒介なしに自己同一性は遂行され得ない。この場合意識するものは、行為するもの、分離するものとして、それが意識しているものとの対立に於てではなく、現存在、媒介するものとしてまさに意識そのものに於て把握されねばならない。意識は、対立の形式に於ける单一性としての普遍性と無限性の觀念性であり、「意識に於ける両者の差異は分たれている。両者は分離される。それ故、両者の統一はその両者の間で一つの中心として現れる。意識するものは、それが意識に於ける差異から區別される様に、この中心を自己から區別する。……絶対的普遍性は一面に於てのみ、即ち、対立の孤立化に於てのみ、中心となる」(203頁)。意識に於けるこの「中心」そのものが、対立せるものに於ける媒介の役割の担手となるであろう。意識の全体性は、自己を意識するものと、それが意識しているものとの両者が、意識に於て一者と指定され、また意識に對立せられる場合にのみ認識される。今や、指定するもの、規定するものとしての意識するものを内に含む意識は、分離に於てのみならず、媒介に於ても

作用する。従って、イエナ時代に於ける意識は、フランクフルト時代まで存在の運動性と全く関係のなかった意識とは完全に別のものとして把握されている。ここで意識の活動性は、これまで反省が行って来たものに近づく。「意識の存在一般は、まず意識が自己自身の中に如何に反省を措定するかである」(203頁)。意識の概念内容の変化に相応して、意識の前段階としての構想力は以前とは異って考察されねばならない。構想力は意識の形式的存在として規定される。「意識のこの形式的存在はいかなる眞の実在をも有さず、それは主観的なものである。それは外的には存在しない。それは、概念が意識としてあるように、直接に時間、空間としての無限と云う抽象的概念の形式としてのみ存する。かかる経験的構想力としての意識は、空虚な真理を有さぬ夢である」(209頁、傍点筆者)。構想力の機能はもはや以前の機能ではなく、今やただ無内容性のみを意味している。概念力が意識の意義内容の変化に伴ってそれ自身の概念内容を失うことによって初めて、有限なものに於ける「意識の経験」は真に無限なるものへ、絶対者への道を見出し得る。

この意味で規定された意識によって今や再び新しい対立が現れて来る。「今や意識の対立に注意を払う意識の立場にとって、意識のこの両面は対立の両面に現れる。記憶は意識しているものの側に、言語は他の側に現れる。この様に労働は前者に、道具は後者に現れ、家族は前者に、家族の財産は後者に現れる」(205頁)。しかし、言語、道具及び家族の財産としての対立の一面は、ただ単に意識されたものとして措定されるものに對立せるもののみではなく、措定するものに關係する。措定するものは中心及び活動するものとして、即ち、規定するものとして、現實に措定された存在しているもの一言語、道具及び家族の財産一から區別される(205頁参照)。このことはその意識が統一である個人の行為に外ならない。「この統一は意識であり、意識そのものはその普遍性の両面に於ける普遍的なものとして表現される。その対立に於ける普遍性の両面は、その両面の統一、即ち、

意識された個人と個人に対立せるものとの彼の理念的な対立である」(206頁)。意識が自己自身を動かすことは、普遍的なものへ、無限への道を開き無限の内的差別は、それ自身の運動性に於てその不同一性から同一性へと自己媒介する。それは意識の弁証法的運動であり、意識は対自存在 Für-sichsein と対他存在 Sein-für-anderes の自己止揚の諸契機を自らの中に含む。意識一般は、それ自身が普遍的なものとしてある限りに於て、その本質上、他へ移行すべき主観的なものに先ず関わるが、しかし、「意識はその概念が空間と時間に於て成り立つものとして、…主観と客觀の対立を完全に止揚したり、その外化に於て主観と客觀の現実的な一者存在を表象するには云わば余りにも力がなく、意識は當為以上のものである」(210頁)。かくて意識は先ず個人としての個々の意識の特性を獲得する。個人は、一面に於ては自己自身を措定し、且つ措定された現存在として、他面に於ては発展する意識するものとして規定されているが、この両面は既に完全に存在論化され、存在の領域に於てのみ把握される。このことを通じて意識の本質的活動がその両面の存在様相に於て生ずる。「承認された完全な意識は、それが自己を止揚する場合にのみ存すると云うことを我々が認識することは、今やこの意識が認識することである。個々の全体性は、それが自己を保持し、この様なものとしてあろうとするために、自己自身を絶対的に犠牲にし、自己を止揚し、かくてそれが直面していることの反対を行うと云う意識自身の反省さえも意識は自己自身の中に作るのである」(230頁傍点筆者)。意識が一面に於て個人的なもの及び対目的に存するものである限り、それはそれ自身の反省への関連に於て成立しなければならない。他面に於て意識それ自身は意識の運動性の中へと措定され、止揚されねばならない。この様にして意識は個々の意識の全体性を目指すことが出来る。この場合ヘーゲル自身にとって認識、或は知識と云うことは既に明らかとなる。1803-4年の「イエナ実在哲学」に於て意識がどの様な意義を獲得したかは、その特徴的な箇所を「精神現象学」と比較することによって表現される。

「個々の全体性として、自己を断念した一つの全体性として存する意識のこの存在は、まさにここに於て一つの他の意識に於て直觀される。その全体性は一つの他の意識として無媒介的に對目的に存する。或は他の(諸)意識に於て、その全体性はそれ自身のこの他の意識、即ち、それ自身の止揚された意識としてのみ存する。この様にその全体性は承認されている。……自我は絶対的全体性である。何故なら、私の中に於ける個々のものの全体性としての他者の意識は、止揚された意識としてのみ存するからである。しかし、同様に個別性と云う私の全体性は他者に於て止揚された全体性である。個別性は絶対的個別性、即ち、無限である」(231頁、傍点筆者)。自らを止揚する意識は、従って弁証法的運動によって自らの中に絶対的全体性、絶対的单一性及び無限として措定される。このことを通じて「(諸)意識」Bewußtsein(e) と云う表現が可能となる。個々の意識は全体性を獲得するが、意識の全体性そのもの、即ち、空間と時間に於ける单一性の中へと崩壊する「(諸)意識」の統合は、この段階では考えることが出来ない。何故なら、未だ自己意識が問題となっていないからである。ヘーゲルは「精神現象学」に於ける重要な箇所の一つである「自己意識の自立性と非自立性、主と奴」に於て同一の思考過程を述べている。「自己意識は先ずすべての他者を自己から拒否することによって、単純な対自存在であり、自己自身と同一であり、自己意識の存在とその絶対的対象は、自己意識にとって自我である。この無媒介性に於て、或はその対自存在のこの存在に於て、自己意識は個別的なものである。……しかし他者もまた自己意識であり、個人は個人に対立して現れる。その様に無媒介的に現れる場合には、両者は相互に普通の対象のあり方で存在し、自立的な形態として生命と云う存在(何故ならここでは存在する対象は生命として規定されたのであるから)の中へ沈んだ(諸)意識である。この(諸)意識はすべての無媒介的な存在を絶滅し、自己同一的な意識の純粹に否定的な存在であると云う絶対的抽象の運動をまだ相互に完成せず、或はまだ各々が純粹な対自存在として、即ち、(諸)自

己意識として表現されなかったのである」(精神現象学 Phil. Bibl. 143頁, なお 140, 142, 144頁参照). ここで次の様に問われなければならぬ. 即ち, 何故「自己意識」と云う概念が, 1803-4 年の「イエナ 実在哲学」では全く問題とされず, 1805-6 年の「イエナ実在哲学」でも僅かしか (195, 205 及び 266頁を除いて) 取り扱れないかと云うことである.

このことに対する主要な根拠は, 次の様な観点から考察され得るであろう. 意識と云う概念は, 二つの「イエナ実在哲学」に於ては, どの様にして意識自身の中に含まれた対立がその内在的自己発展を通じて統一にまで持ち来たらされ得るかと云う仕方に於て成立する. あらゆる概念の自己発展は, 「イエナ論理学」以来, 初めてヘーゲルの主要課題となつたのである. ヘーゲルはまず質的概念「ポテンツ」及び関係概念「契機」でそれぞれの全体性, 真無限を考えようと試みた. 個々の概念そのものではこのことは成功したけれども, この両概念の媒介は成立していない. 「イエナ論理学」ではかくも重要性を有した「契機」も既に「イエナ実在哲学」(1803-4 年) ではただ副次的に意識との関連に於て扱われている (例えば, 197頁以下参照). これに対立して「ポテンツ」は1803-4年の「イエナ実在哲学」では, 体系の成立上, まだ内容豊富な概念であるが, 1805-6年の「イイエナ実在哲学」では全く姿を消している. この契機とポテンツと云う両概念は今やその役割を「意識」と云う概念に譲渡する. 意識は質的並びに関係概念として意義づけられるが, しかし, 既にこの様な区別を超越しているのである. 即ち, 意識と云う概念は, 自己自身を媒介するもの das Sich-selbst-vermit telnde として措定されている.

カント, ヤコビ及びフィヒテの「反省哲学」と, シェリングの「同一哲学」との対決を通じて, ヘーゲルは彼に固有な哲学体系への道を見出す. 主観的反省の存在論化, 即ち, 反省を対的に存するものとして把握することによって, ヘーゲルは具体的存在領域の中に思惟を措定する. 対立せるものの媒介によって主觀と客觀との単なる同一性と云う考え方を克服さ

れ、反省の否定性を肯定的に解釈し得る。「反省の絶対的一者は、否定によって、即ち、対立せるものへの関連によって、否定的なものとしてのみ存する」(219頁)。ヘーゲルの当時の思索が同時代人への批判に集中している限り、自己意識と云う概念の欠如は怪しむに足らない。

更に、ヘーゲルは既に「精神現象学」に於けると殆んど同一の思想を有していることが顧慮されねばならない。彼は「精神現象学」に於て自己意識を「生命」及び「生あるもの」への関連に於て、「理性」のより高い段階、或は「精神」へと発展させる一方、意識をその個人的形態に於て考察する。「意識は普遍的統一と個々人の絶対的中心であり、そこで個々人は理念的に止揚されたものとして措定され、そしてこの個々人の止揚された存在は同時にそれ自身に対して存する。国民の生命のある精神はその止揚された存在の中にある。何故なら個々人の止揚された存在はそれ自身に対して存するからである。その精神は、個別的な精神であり、そしてその様に現れる限りに於て、即ち的にあらゆる意識の意識である」(イエナ実在哲学200頁、なお228, 233頁参照)。ヘーゲルは、個人が「対立の一つの形式的側面に過ぎない」(206頁)と考えるので、個々の個人の間に自己意識は成立し得ない。ここには個人の意識のみが存在する。

生命としての個々人は、意識の中に含まれた、媒介の役割を果す中心によって、生命のある国民精神に到達する。「意識は絶対的実体である。意識は一つの国民の精神であり、その精神にとって、意識は、単なる形式に過ぎず、無媒介的に他者となる個別的な形式として存し、意識の運動の側面は絶対的人倫である」。「一国民の絶対的精神は、絶対的に普遍的な要素、あらゆる個々の(諸)意識を自らの中に含んだエーテル、絶対的、単純な、生命のある、唯一つの実体である」(232頁、傍点筆者)。

けれども、意識が具体的な存在領域に於て自己意識に発展して初めて、「存在するものの理解」(政治、法哲学論集、5頁)が達成されるヘーゲル弁証法体系の完成が期待され得る。ここで再び、それによって究極的に「絶対者」に

到達する反省がヘーゲルでは何を意味しているかと云う本質的問題性が浮び上がる。それを越え出て初めて、本論文の中核を構成している哲学と宗教に於ける絶対者の概念が解明されるであろう。

- (1) „Diese einfache sich rein auf sich selbst beziehende Einheit, welche alles Viele aus sich ausschließt, von sich negiert, ist das numerische Eins; die Einheit als Sichselbstgleichheit überhaupt geht in has Eins, ein Sichselbstgleiches über dadurch, daß die Einheit diese Reflexion an ihr selbst ausgedruckt enthält, daß sie das Viele ausschließt; es ist die negative Einheit“ (Jenenser Logik, S. 5).

5. 自己意識と自らを表象し、表象された精神——宗教 に於ける絶対者

意識は主観と客観との統一としてではなく、自己自身を媒介するものとして措定されている。「しかし本来はその様な主観や客観が問題ではなくて、精神が問題なのである」(イエナ実在哲学第1巻216頁)。意識は今や精神として、絶対者として考えられている(216頁参照)。絶対者は自己自身の中に、その対立、その他在及び主観と客観との、客観と主観との否定する同一性を担っている。

しかし個々の意識は他者に対立している。意識の存在は「その様に他者の止揚された意識に於て措定され、承認され、この他者に於てその全体性は同様に止揚された全体性であり、そして意識の存在が承認に於て実現されるために、それは止揚されている。ここに於てそれは自己自身に対して止揚された存在として存する」(231頁)。他者として止揚される他者は、更に反省によって自己同一的な具体的個人として措定されている。「個別化することは具体的なものを普遍性の中へ措定することである。具体的なものがそれ自身に於て同一性に対立せるものとして有するその区別は分裂し、自己に対して抽象として生成する」(240頁)。具体的なもの、即ち、個人に於

て、意識は生命として、生あるものとして現れ、その意識は自己に於て反省を有し、普遍的主觀に關係する。他者そのものを認識する意識は、フランクフルト時代に「純粹な生命」と規定された自己意識に外ならない。⁽¹⁾ 1805—6年の「イエナ実在哲学」に於ては、個人は全く生命と云う現象の下に於ける個別者として把握されている。個人は単に対目的に存するものとしてではなく、即且対自存在に於ける絶対的自我として規定されているのである。自我は即目的に區別されたものを区別することであり、それを通じて自己を意識する確実性を獲得する。従って「自己を意識するもの」Selbstbewußtseiendesと云う概念は決して現れない。何故なら、自己意識は、現存在の存在様相に於ても、また「対立の一形式的側面」としても措定されず、常に他者との關係に於ける個人として措定されているからである。「個々人の自由な同等の価値を有する存在は、……（家族全体とその家族が対立している他の自らの中に閉ざされた全体との間の）この關係に従って、個々人が相互にどの様な法や義務を有するか、概念上、個々人の独立した（諸）自己意識 Selbstbewußtsein(e) としての個々人の態度がどの様に必然的であるかを規定すべきである」（205頁）。

ここにヘーゲル自身にとって、意識の自己意識への発展が既に明らかである。従って「精神現象学」の根本思想である「意識の経験」（190頁）は既に1805—6年の「精神哲学」の中に含まれている。「それ故、自我は事物或は普遍的なものそのものへ作用している、或は普遍的なものの運動が措定されている。……自我と事物或は普遍的なものの両者は、相互に完全に同等の価値を有する。何故なら、あらゆるものは普遍的なものであり、或は自己自身に關連あるもの das Sich-auf-sich-Beziehen であるからである」（190頁）。この意識の運動は、あらゆる存在するものを貫き通している精神の運動に外ならない。「精神は個々人の本性であり、個々人の無媒介的実体、その運動及び必然性である。精神が現存在に於ける個々人の個人的意識であると同様に、個々人の純粹な意識はその生命であり、その現実で

ある」(242頁). 今や意識は自らを分離し媒介する運動性によって、即且対自存在としての自己意識の内部に於て存在論化され、それは同時に精神一般に於て指定される。この場合、しかし乍ら、自己意識がその本質上他者に對立しているが故に、自己発展する精神は自己意識の段階にとどまり得ない。即ち、自己意識は他者の現存在を前提している。そしてこの現存在は反省によって自らの中へ投げ還される。ヘーゲルの出発点は存在を全体性として把握することにあり、従って経験的意識はまず無媒介的な存在拘束性に於て示される直観として特徴づけられている。「このことは直接、直観の本質、即ち存在するものの知識である。しかし、精神はこの自己を自己と媒介するものである。精神はそれが無媒介的に存するもの止揚し、それから還帰するものとしてのみ存する。或はいかにして存在するものが精神にとって普遍的なものとなるか、いかにして精神が存在するものを普遍的なものとするか、いかにして精神が存在するものを作りするものとして指定するかと云う精神に於ける運動が考査されねばならない」(179頁)。この様な無媒介性は感性的経験に於ては次の様な表現をとる。「我々が驢馬を見たり、また感じたり、聞いたりする限り、我々はそれ自身であり、無媒介に驢馬と同一であり、それによって満たされている」(184頁)。

しかし、初めには経験的意識に属する直観の作用は、自己意識の段階で他者との関係に於て考査される。「人倫の体系」に於て、様々の概念が展開されているが、主として概念の直観への包摂、直観の概念への包摂、両者の同一性が問題である。しかし直観するものと直観されたものとの間に於ける区別が存すると云うこと及び個人的精神そのものが同一性へと、絶対者へと発展する道を見出さねばならないと云う事実は、見過されてはならない。「個人の生命はその直観の最高次の抽象であるが、しかし人はその直観の純粹な概念である。但し、この概念は絶対的概念そのものである」(政治、法哲学論集445頁)。個人が自己自身を意識する場合に初めて、個人はこの抽象に到達し得る。「直観は同時に關係に於て存する。個人が他の個

人の中に自己を実在的に客観的に直觀することは、一つの差別に拘泥している」(464頁)。直觀とは次のことを意味する。「普遍的なものは形式的なものではなく、即ち、意識や主觀性に、或は個人的生命性に対立せるものではなく、直觀そのものに於てのみ直觀と同一である」(468頁)。このただ客觀的直觀はあらゆる自然的差別を止揚し、最高の「主觀性」に到る。「あらゆるものこの同一性は、……抽象的同一性ではなく、……絶対的同一性、直觀された、経験的意識に於ける、特殊性の意識に於ける自らを表現する同一性である」(466頁、傍点筆者)。この直觀され、同時に自らを表現する同一性は、直觀するものと直觀されたもの、自らを表現するものと表現されたもの、更に自らを表象するものと表象されたものが、その度ごとに一者として存在することを示している。

意識が或るものを直觀する限り、それはまだ意識として措定されている。しかし、意識が他の個人の意識を認めるとき、即ち直觀する意識が他の直觀された意識の現存在を見出すとき、ここに直觀する意識と直觀された意識との間に、(諸)自己意識としての(諸)意識との間に於ける関連が成立する。直觀する意識が直觀された意識を自己の中に止揚したときに初めて、自己意識の意識が生じ、直觀された意識に於てもまた同一の発展が遂行される。この場合、直觀する意識と直觀された意識は自己意識に於て一者として措定され、そしてその自己意識に於て意識の個別性は、自らの中で異った同一性へと止揚されている。

自己意識に於けるこの自己同一性は、まさに宗教の領域、絶対精神に於ても妥当する。フランクフルト時代以来宗教についての長い沈黙を破って、ヘーゲルは今宗教を本質を規定する。このことは、ヘーゲルが信仰に於ても知識に於ても絶対者を究極的に把握し、「精神現象学」の準備が完成せることを明らかに示している。「宗教に於て……精神は絶対的に普遍的なものとして、或はあらゆる自然、存在及び行為の本質として自らにとって対象となり、そして無媒介的な自己の形姿に於て対象となる。自己

das Selbst は普遍的な知識であり、それによって自己の中へ還り行くことである。絶対的宗教は、神が自己自身の既知の精神の深みであると云うこの知である。それによって精神はあらゆるもの自己である。自己は本質、即ち、純粹な思惟である。しかし、この抽象を外化する場合に、精神は現実的な自己である。精神は共通の空間的時間的現存在を有する人間である。そしてこの個別者は全ての個別者である。神的本性は人間的本性に外ならない」(イエナ实在哲学第2卷266頁)。宗教に於ける普遍的絶対的知としての自己は、今や客観的所与としてのイエスの形づくられた愛のみではなく、フランクフルト時代には到達し得なかった主観的愛と客観的愛との統一としての形姿に關連する。かくてヘーゲルは宗教の中に二重構造を見出す。即ち、一面に於ては、有限的現存在としての人間は自己自身の中に無限の深みを表象する。「絶対的宗教は……深みである。……この深みは自我である」(267頁)。他面に於ては、無限な精神は無媒介的自己の有限な形姿に於て啓示される。そこからして次の文章が理解され得る。「宗教は……表象された精神である」(268頁)。「精神のこの自己喪失は宗教自身に即しているので、宗教はただ単に自己を表象する精神であり、即ち、精神に対するその諸契機は無媒介性と生起の形式を有し、その諸契機は把握されず、洞察されない」(272頁、傍点筆者)。それ故、宗教はその本質上、自らを表象する精神と表象された精神と云う二重構造を内に含むのである。ヘーゲルにとってフランクフルト時代の終りまで自らを表象する精神としてのみ把えられた宗教は、いま自己意識を媒介として絶対的宗教の固有の本質に発展する。けれども、自己意識はヘーゲルの宗教の把握にとって「イエナ实在哲学」ではまだいかなる役割も果さず、「精神現象学」に於て初めて次の様に述べられている。「神的实在のこの受肉は、或は神的实在が本質的に無媒介的に自己意識の形姿を有すると云うことは、絶対的宗教の单纯な内容である」(528頁、傍点筆者)。自己は絶対的实在であり(521頁参照)純粹な対自存在であり、「それは反対者に於て自らのもとにとどまり、実体

は自己意識であり、まさにそのことによって精神であることが対目的であることを、このことは表現している」(525頁, なお, 522, 526, 527頁参照)。これと反対に1805—6年の「イエナ実在哲学」に於て、宗教はただ「意識」との関連に於て次の様に規定されている。「神が精神であることは、この宗教の内容であり、この意識、つまり純粹な意識の対象である」(268頁)。それにも拘らず、ヘーゲルは意識の自己意識への関連について、次の様に本質的なことを語っている。「宗教は……自己であり、それは自己の純粹な意識と現実的な意識と共に持ち来たらすことではなく、純粹な意識の内容は現実的な意識に於て他者として対立する」(268頁, 傍点筆者)。「精神現象学」によると、宗教としての自己は絶対的実在に外ならず、それはしかし「運動性」に於ける純粹な対自存在を自らの中に含んでいる。ここで意識が自己意識へと必然的に発展する運動性が認識される。それを通じて完全に媒介された即且対自存在としての自己意識は、既に「イエナ実在哲学」に於て宗教の内部に於ける究極的な地歩を獲得する。

ヘーゲルの思惟のこれまでの発展に於て、或は分離として、或は媒介として把えられた宗教は、いま存在論化された自己意識によって基礎づけられ、その現存在を「教会国家」に於て、即ち、「表象と信仰」としての現に存在する現実的な精神に於て見出す(269頁参照)。この「表象」とは、自らを表象するものと表象されたものとの統合に外ならない。ここに於て初めて現実に与えられた宗教の正当性が見出される。それはヘーゲルが以前キリスト教の実定性に於て求めんとして得られなかつたものである。

哲学は絶対的真理に基づく宗教の内容を自らのものとする。「宗教の内容は真であるが、この真であることは洞察なしには一つの保証である。この洞察は哲学、即ち絶対的学問である」(272頁)。哲学の内容は宗教の内容と同一であり、「概念の形式」を通じてのみ両者は区別される(272頁参照)。「哲学に於て、絶対的精神の知識が絶対的精神としてのそれ自身の概念の中にあるもの、普遍的なものであるものは自我そのものである。自我はこ

こでは、ある他の本性でもなく、非現在的な統一ではなく、その享受や現存在が彼岸にあったり、未来にあったりする融和でもなくて、ここ、即ち、自我が絶対者を認識すると云うことにあつる」(272頁、傍点筆者)。「思弁的哲学」は、自我が無媒介的に絶対者を認識し把握することに存するのに対し、宗教は「思惟する精神であり、しかしそれは自己自身を思惟せず、…自己自身との同一性ではなく、即ち無媒介性ではない」(272頁、傍点筆者)。宗教は自らを表象し、表象された精神でのみあり得る。宗教はつまり自らを表象するものと表象されたものとの媒介に於て自己を思惟する精神ではない。それにも拘らず宗教と哲学の両者は内容に関しては同一である。即ち、両者はその各々の仕方で無限と絶対者に到達するのである。

いまやヘーゲルの哲学体系に於ける宗教の意義は明らかである。哲学が絶対者を無媒介的に把握し、芸術は世界を精神的なものとして把握し、世界を直観にとって無媒介的にも作り出すのに対し(264頁以下参照)，宗教はただ単に哲学と芸術の両者を媒介するものとしてのみならず、自己自身を媒介するものとして規定されている。このことを通じて、宗教は表象された精神及び自らを表象する精神として絶対者に至る。宗教の内部ではもはやいかなる分離も成立しない。媒介された絶対性は宗教の中に存する。後にヘーゲルは絶対的宗教を、「精神現象学」に於ては「啓示宗教」die offbare Religion として、「エンチクロペディ」に於ては「啓示された宗教」die geoffenbarte Religion として規定する。両者の同意義は媒介の作用に於ける宗教の二重構造に相応する。ヘーゲルの完成せる体系に於て宗教は哲学の中へ止揚されている。宗教の中に含まれた媒介に基づいて、宗教はしかし絶対知への必然的前段階を構成するのである。

註(1) „Seine (Hegels) ursprüngliche Grundlegung der Metaphysik, wie sie in der ‚Phänomenologie des Geistes‘ Gestalt geworden ist, setzt reines Selbstbewußtsein als ‚reines Leben‘ und bestimmt ‚Leben‘ als ‚Selbstbewußtsein‘; — ‚Leben‘ nicht als ein Seiendes unter anderem, sondern in durchaus ‚transzentaler‘ Bedeutung: als das alles Seiende für

ein Selbstbewußtsein ermögliche Sein“ (H. Marcuse, Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit, S. 29f.).

結 語

青年ヘーゲルの哲学的発展に従って、哲学的に考えられた絶対者は、「国民宗教とキリスト教」と云う手糖から「精神現象学」に至るまで、分離と媒介に於て表現される現実の運動性に於て考察された。それに相応して、ヘーゲルの哲学の絶対者への発展が明らかにされ得る限りに於てのみ、彼の哲学の幾つかの重要な概念が選び出されたのである。しかし、全ての概念を解明することは不可能であった。何故なら、ヘーゲルの初期の手稿群は完全には仕上っておらず、当時のヘーゲルは、後に於ける様に、様々な概念を概念規定をすることなく、その折々の志向に従って変容する意味に於て用いたからである。けれども、絶対者を目指して動搖する問題性を一つの統一的な線に導くように試みられた。更に非ヘーゲル的概念「存在論化」Ontologisierung が使用された。フランクフルト時代までは、ヘーゲルの思惟の主要な対象は、彼が宗教を考察する場合でも、現存在の領域にのみ制限されている。イエナ時代以来、ヘーゲルは自然的歴史的世界に於ける現存在についてのみならず、この世界を包括し、支配する「精神」についても思考している。それ故、「存在論化」と云う概念は「精神現象学」に至るまでのみ使用可能である。

「反省哲学」との対決を通じて、現実はもはや外部から分離され、その後媒介を必要とするものではなく、現実そのものは反省と存在との根源的統一に於ける個別者として存立する。反省が存在論化によってその否定性を克服し、対自存在の地位を獲得したと同時に、ヘーゲルはその後、反省の否定する働きと自己意識の弁証法的運動によって存在の全体を精神の下に把え、それを精神の中で止揚しようとしたのである（しかし、この問題性

は本論文に於てはもはや顧慮され得ない).

けれども、神の理念はヘーゲルの後期の思惟に於ていかなる変容も受けていない。弁証法によって、ヘーゲル自身がフランクフルト時代の終りまで明らかにし得なかった神の現存在の問題が解決されたのである。「眞の宗教と眞の宗教性は人倫のみから生じ、それは思惟する人倫、即ち、自身の具体的実在の自由な普遍性を意識する人倫である」(W. X. 434頁)。ヘーゲルの思惟はいつも具体的なものに向けられており、宗教もまた人倫を考察することなしには考えることが出来ない。「人倫の体系」に於て様々の概念が展開されているが、その主要なものは、概念の直観への包摶、直観の概念への包摶、両者の同一性、即ち、両者の論理的関連である。それに応じて、宗教の問題性は本質的に「宗教哲学」に属するのではなく、まさに「論理学」に属する(「宗教哲学」W. XVI. 215頁参照)。「実在性は、それが神の定義に於て規定された質として考えられている様に、実在性の規定性を越え出て、実在性であることを中止する。実在性は抽象的存在となる。あらゆる実在に於ける純粹な実在としての、あらゆる実在性の総括概念としての神は、そこですべてのものが一者である空虚な絶対者と同一の規定なきもの、内容なきものである」(X. IV. 127頁、傍点筆者)。「すべての実在に於ける実在、すべての現存在に於ける存在は、神の概念を表現すべきであり、抽象的存在、つまり無と同一のものに外ならない」(127頁)。哲学的に考えられた神について概念と存在の関連のこの把握は、「キリスト教の精神とその運命」の三位一体論に於けると全く同様に「宗教哲学」に於て、主語と述語の間の関連を示している。「我々は神と云う主語と一つの述語を有しているが、その述語以外に神はまたなお他の述語を有することが出来る。存在は本質に移行し、本質は自己の中で反省されたものとして、しばしば一つの存在 ein Ens と呼ばれたもの、つまり個人である」(W. XVI. 14頁以下、傍点筆者)。反省は神と云う統一の規定を把握し得るが、証明は出来ない。「何故なら、一者一般は自らの中に於ける反省であるからである」

(15頁)。「神の有する述語を証明することは一般に概念の事柄ではない。この仕方では神は哲学的に認識されない。……神はその様に自己から出て自己へ還る主語のこの運動であり、一者としての神の自己規定である。それ故、主語と述語は同一であり、この運動は内部的なものであり、主語と述語との間には何物も存しない」(18頁)。主語と述語、概念と存在のこの不可分性は、神の場合にのみ妥当する(545頁参照)。

ヘーゲルがフランクフルト時代に「神と神的なものについてのより本来的な言葉」を「最も単純な反省の言葉」として特徴づけ、主語と述語の統一を求めなかったのに対し、彼はいまや反省の意義の変容を通じて、絶対精神に於ける神の認識と云う境地に達し得る。「抽象的反省と把握されない表象との意味に於ける主観的なもの——生命ある神としての、更には絶対精神としての神は、その行為に於てのみ認識される」(W. V. 174頁、傍点筆者)。このことはチュービンゲン、ベルン及びフランクフルト時代に於ける「イエスの生涯」と「キリスト教の実定性」と云う手稿を想起させる。即ち、神の絶対性はイエスの行為の中に於てのみ啓示されるのである。

フランクフルト時代の生命形而上学からイエナ時代の精神形而上学への移行は、しかし「宗教哲学」にも「論理学」にも表現されず、「ハイデルベルク・エンチクロペディ」に於て表現される。「絶対精神の形姿及び知識の止揚された無媒介性の段階に於ける、従って反省の段階に於ける絶対的精神は、一面に於ては自然と精神の即且対的に存在する精神であるが、他面に於てはそれは表象に対して存する。知識の主觀性は、それが反省であるが故に、絶対的精神がその全体性にとって本質的である生命の諸契機に自立性を与える。知識の主觀性は諸契機を、相互に対立して、諸前提と引続く諸現象となし、そして最終的な反省の諸規定に従って生起の関連となす」(W. VI. §. 465 傍点筆者)。この場合に「媒介」は重要な役割を果す。即ち、宗教に於ける絶対的精神に至るために、「自らを止揚する媒介のこの媒介によって」(§. 467) 存在概念の規定が止揚されなければならない。こ

の二重の媒介によって、ヘーゲルは究極的に宗教の哲学への移行を規定する。絶対者の生命を表象の具体的形姿の円環行程に於て表現する絶対者の啓示は、この形姿が分れて現れる自立性から、またこの形姿の真なるもの及び現実としての最終の結果に於て時間的及び外的な連続から、普遍的、单一な永遠の精神の中へとこの形姿を総括する。真理のこの形式に於て、真理は哲学の対象である」(§. 471 傍点筆者)。