

G・W・F・ヘーゲル体系以前期における思想形成の内面的展開 (完)

—ヘーゲルにおける「理念」と「現実」—

安彦 一恵

三 フランクフルト時代後期

—《理想》の構想から《現実》の認識へ—

ヘーゲルは再び《理想》を、「愛」の《理想》を構想した。そしてテュービンゲン・ベルン時代と同じように、それをまさに《理想》として自らの(世界の)《現実》に對置した。しかしながら、その《理想》の實現に向けて、積極的に更に《現実》の変革へともはや志向しはしなかった。それは、テュービンゲン・ベルン時代の《理想》實現Ⅱ《現実》変革の志向の挫折が經驗として強く作用していたからである。フランクフルト時代後期のヘーゲルは、前期のこのような態度を受けて、そうした《理想》實現Ⅱ《現実》変革の志向そのものについても冷静に客観的に反省してみようとしている。

(1) 《理想》實現Ⅱ《現実》変革の志向そのものの反省

フランクフルト時代前期のヘーゲルの《理想》論は、少なくとも叙述の形式としては、イエスが構想する《理想》の紹介という形をとっていた。このことを受けて、ヘーゲルは次に、イエスをしてその《理想》——ヘーゲル自身の《理想》でもある——を彼の《現実》Ⅱユダヤ世界に對決せしめた。自らの《理

想》の實現に向けて《現実》の変革を志向する実践家としてのイエスの生の軌跡が辿られることとなった。——「イエス自身はユダヤの運命を越えていた。」⁽¹⁾「ユダヤの運命」とはその世界の非生動性である。そうした運命をイエスは理論的に越えていた。すなわち、ユダヤの死せる世界を止揚する(「愛」の)生ける世界を《理想》として自らのうちに構想していた。しかし、《理想》の構想はまだ《理想》の實現ではない。まだユダヤの死せる世界が現實に生ける世界へと止揚されたわけではない。それゆえイエスは、更に実践家となって、ユダヤの人々に生ける世界への止揚を説かなければならなかった。イエスは、自らの構想した《理想》を提示し、「彼の民族にその運命を越えさせようと試みた。」⁽²⁾「イエスの教説活動はやがて弟子達を獲得し、彼の廻りに小さな集団が形成されていった。だが、それはまだ一つの(民族)「世界」ではない。新たな世界を創りだすためにイエスは更に説き続けた。

しかし、イエスの教説活動にユダヤの人々は「冷淡」をもって応えた。そして、「冷淡はやがてイエスに対する憎悪に変わった。」⁽³⁾ユダヤの人々からの、あるいはユダヤ世界からのこのような否定的反応に出会って、イエスはその教説活動をもはや

続けることができない。イエスは、それゆえ、「彼の民族を見捨て……彼の国民の運命を手を触れずに放置する」⁽⁴⁾ようになった。社会との一切の積極的関わりを捨て、それに対してはただ「受け身の態度」を取るだけとなった。そして「世界〔社会〕からの分離」のなかで、ただ心のうちにのみ「彼の美、神的なるものとの連関」⁽⁵⁾を保持するのであった。「このように、イエスの実存は世界からの分離であり、世界から天国への逃避であった」⁽⁶⁾。しかし、生活のこのような社会逃避的在り方はヘーゲルの否定するところである。ヘーゲルは、それゆえイエスを次のように批判する。「国家〔社会〕へのこの関係〔逃避的關係〕をもつて、すでに、生ける合一の一つの大きな側面、神の国の成員にとって一つの重要な紐帯であるものが断ち切られ、自由の、すなわち美の絆の消極的性格の一部分、一連の活動的諸関係、一連の生ける諸関係が失われている。神の国の市民達は、敵意ある国家〔社会〕に対立し、そこから自分達を締め出す私人となる」⁽⁷⁾。確かにユダヤの「国家」〔社会〕は法律関係が支配しており、そしてそれは「不純化」⁽⁸⁾された「生の関係」である。だが、不純化されているといっても、それは「生」の何らかの關係である。従つて、それが不純であるとして社会に対して受動的となることは、「生の制限」⁽⁹⁾である。

だが、この「生の制限」にイエス自身も決して満足ではなかった。制限なき全き生の享受への強い渴望があった。生の総体を、かつ純粹性において享受するために、イエスは不純なもの〔社会〕を純粹化すべくユダヤ世界との「闘争」に入らなければ

ならなかった。だが、単なる教説活動にさえ憎悪をもつて応えるユダヤの人々のなかにあって、ユダヤ世界を变革しようというイエスの闘争は絶対に成功し得ぬものであった。イエスは再び自己のうちに引き籠らなければならなかった。

このように「世界に対するイエスの關係は、一部は逃避であり、一部は反作用つまり世界との闘争であった」⁽¹⁰⁾。それゆえイエスの闘争は決して徹底的なものではなかった。だが、それでも、ユダヤ世界から手痛い反撃を受け、遂には「犯罪者としての死」⁽¹¹⁾をもつて終らなければならなかった。「イエスは、ユダヤの人々と共に生活することを恥としたが、同時に自己の理想をもつて常に彼らの現実と闘つたがゆえに、免れることなく現実の下に打ち倒されねばならなかった」⁽¹²⁾。——ヘーゲルはここで、自己の《理想》を実現しようとして《現実》（ユダヤ世界）と闘い、しかしながらその变革を達成することなく、それどころか逆に《現実》の前に敗退していった実践家イエスの生の軌跡、「イエスの運命」を確認している。

ヘーゲルは、こうした「イエスの運命」を、単にイエスという一個人の場合の、あるいはまた「愛」の《理想》という特定の《理想》を実現しようとする場合の「運命」としてのみ捉えたのではなくて、およそ《理想》実現Ⅱ《現実》变革の志向というものが一般的にたどる運命の端的な現われとして捉えた。

『ドイツ憲法論』第二序文では、それゆえ一般論としてこう語られている。「本性から見ればネガティブであるが意志から見ればポジティブであるもの〔理論的には否定さるべきと認識さ

れても現に實際に存続し続けているもの」の廃棄は、人が自分で自分の運命に加える暴力によっても、外部から加えられる暴力によっても実現されはしない。いずれの場合にも現存の運命つまり被規定性は残存する。——暴力によって制限が生から取り除かれることはないのである。⁽¹³⁾

諸個人あるいは集団が《現実》を变革してその《理想》を實現することは、およそ不可能な事である。そこに「歴史」というものが在る。諸個人がいくら美しい《理想》を構想し、その実現を志向しようとも、歴史の絶対性の前にはしよせん無益な努力にすぎないのである。——こうした《理想》實現^{II}《現実》^{II}变革の一般的不可可能性の認識は、ヘーゲルの生き方そのものに大きな影響を及ぼさずにはおかなかった。認識は、単なる事実的認識ではなく、テュービンゲン・ベルン時代に自ら体験したこと、そして「愛」の《理想》を實現しようとして自ら再び体験したかもしれないことへの、言い換えればいままでの自らの生き方のものへの客観的自己照射であったからである。しかしながら、その影響がどのようなものであったのかを見るまえに、この時期のヘーゲルの思索のいま一つの重要な展開をフォローしておかなければならない。

(2) 問題性としての市民社会の認識

ヘーゲルは、また同時に詩人ならぬ現実の思索家として、「愛」の「あまりにも美しすぎる」《理想》に《理想》そのものとしても反省の手を加え、そしてその帰結として、この自ら構想した《理想》の非現実性を認識しなければならなかった。す

で「神の国」論はこう結ばれていた。「神の国という理念〔II愛の《理想》〕のうちにも、なお、運命の威力を免れ得ぬという或る不完全さが在るのだからか。あるいは、「そうだとするなら」、この運命は、あまりにも美しすぎる努力に対して、自然からの跳躍に対して怒り狂うネメシスなのであろうか。」——「愛」の《理想》は一つの不完全なもの、より正確には人間性の「自然」に対して「一つの超完全なもの」であるのではなからうかという、すでにあつたこの疑念に、ヘーゲルはいまや、「愛」の《理想》はまさに人間性の「自然」を越えたものであり、それゆえに現実性をもたないものである、と答えなければならなかったのである。

具体的に見るならこういうことである。——ヘーゲルは草稿『愛』においてすでに次のように考えていた。⁽¹⁶⁾ フィジカルに生きるためには「富の所有」は必然である。ところが「所有」は、(地上世界II人間性の「自然」のうちでは)私的所有(語の広い意味で)II個人による富の「排他的支配」でしかあり得ない。従って「愛し合う者達」も、相手がこの所有に関わっているのを見るかぎり、そこで相手のうちに絶対に自分とは一つになつていないもの、「特殊性」を感知せざるを得ない。そして、それは必然的に「愛」の廃棄となる。——このような、「愛」と「所有」との絶対的矛盾性に再び注視しながら、かつ、より深刻に反省しながら、ヘーゲルはいまやこう考えるに至つた。「愛」の《理想》は「愛」を原理とした一つの、「世界」の《理想》である。すなわち人間(の生活)の一切の諸関係、従つて「所

有」に関わる関係をも包摂するものである。ところが、「所有」に関わる人間関係は絶対に「愛の関係」とはなり得ない。従って「愛」の《理想》は、絶対に「愛の関係」となり得ぬものを「愛の関係」として前提していることになる。——こう考えるなら、「愛」の《理想》の非現実性は絶対の自明である。ヘーゲルはいまや、絶対に死せるものとしての「所有」の存在のゆえに「愛」の《理想》は現実性をもち得ない、と認識しなければならなかったのである。

ヘーゲルは原理的には、ここで始めて「所有」の問題に直面する。(それまでは、《理想》の構想において「所有」の問題性は原理的には無視されてきていた。また、それゆえに「愛」の《理想》を一つの「世界」の《理想》として構想し得たのである。)「所有」の問題性は言い換えれば「市民社会」の問題性である。ヘーゲルのこの新たな認識は、それゆえ、彼を市民社会の研究へと駆りたてた。「ステュアートの国家経済学」の研究がすなわちそれである。どのような研究がなされたのかは今日では(ノートが失われてしまっているゆえ)もはや直接的に知ることはできないが、ローゼンクランツによればヘーゲルの市民社会観はここですでにその基礎を形成しているという(17)ことである。

「市民社会」——この絶対に「愛の関係」とはなり得ぬ領域の存在を原理的に前提するなら、生ける世界はまた別の形で考えられなければならない。全き合一||全き愛の世界というものは(人間性の「自然」のうちでは)およそ存在し得ぬものである。

る。『キリスト教の精神に関する基本草稿』のなかで、ヘーゲルはすでに次のような言葉をさしはさんでいた。「少数の人々の最も生ける合一の下においても、なお或る分離が存在する。……これは人間性の定めである。」⁽¹⁸⁾最高に生動的な世界にして

も、そこにおける人間の「生(活)」ができるかぎり合一している(「できるかぎり、わずかしが分裂していない」)⁽¹⁹⁾、という形でしか考えられない。正確に言い換えて——何らかの合一は常に存在するから——人間の「生」ができるかぎり、生動的に合一しているという形でしか考えられないのである。これは、具体的に、生ける世界とは、死せる世界においては人間の生が一切「所有」を廻って営まれるのに対して、こうした「所有」に関わるものが生の一定の部分に限定され、そして生のそれ以外において、しかしながらやはり一定の部分として「愛」が享受されるような世界である、ということである。

生ける世界がこのようなものとして「生」のある不完全性をもたざるを得ないということは、更に、「宗教」をその世界の本質的構成要素として内在化させることを帰結した。「愛」の《理想》の構想においては、「宗教」は、人々に可能性として全き愛の「理想」を認識させ、そのことを力として現実の世界を全き愛の世界へと変革させるための、いわば手段として考えられていた。実現された全き愛の世界||「神の国」そのものでは「宗教」は不要であった。ところが、いまや全き愛の世界は非現実のものである。ここにおいて、「宗教」はもはや単なる手段ではなくて、それ自身目的として意味付けられるようになる。

すなわち、そこにおいて人間が不完全な合一性の(日常的)「生」を逃れ、全き愛の「理想」を認識し、かつ、その認識として全き合一性を享受する非日常的時間、という意味を与えられるようになる。ここには「宥和」としての「宗教」が現われている。それはまだ日常的生の不完全さを(ある究極的見地からは実は必然的なものである)弁明するものとしての「宥和」ではない。だが、そうした日常的生の不完全さをいわずに補償するものとして、すでに「宥和」である。そして生ける世界は、このような「宥和」として「宗教」を自己の本質的構成要素とすることとなるのであった。

『キリスト教の精神とその運命』の最後の部分(第五章「キリスト教団の運命」は、「神の国」を基準としてではなくて、むしろ)このような、できるかぎり生動的に合一された世界を基準として、「キリスト教団」(キリスト教世界)について論じている。その結論的部分でヘーゲルは(我々の説明も加えて)おおよそ次のように述べている。——「キリスト教団」は、イエスの「愛」の教えに基づいて、「神の国」(全き愛の世界を實現させることは「人間性の定め」から不可能であるが、)少なくとも「生(活)」の一部分を「愛の關係」として形成すべきであったのに、事實はそうはならず、「生」の一切が死せる關係にとどまってしまう。しかるに、「キリスト教団」はイエスの教えを「キリスト教」として受容して、そこに「愛」の「宗教」が存在していた。それゆえ「キリスト教団」のうちには、「愛」の「宗教」における「理想」としての「愛」(の完

全性)の認識、及び、そういう認識としての生ける合一の享受と、愛のない死せる「現実」の「生」の営みとの間の、言い換えれば「教会」と「国家」「社会」との間の(絶対的)「分裂」が在る。「教会と国家とが、神事と生(活)とが……決して一つに融合し得ないことが、キリスト教会「教団」の運命である。」——こうした「教会」と「国家」との「分裂」は、同時に、この時期のヘーゲルの《現実》認識でもあった。

しかしながら、ヘーゲルはここで「キリスト教団」をできるかぎり生動的に合一された世界——具体的にはギリシア世界として表象されていた——から批判し、そして同時にこうしたできるかぎり生動的に合一された世界を(新たに人間性の「自然」の下で可能なものとして)再び《理想》として構想しようとはもはや、絶対にしなかつた。すでに「運命」という用語法でもって暗示されているが、「キリスト教団」における「分裂」は歴史の必然と捉えられている。『体系断片』では、それゆえ一般論として次のように言われる。「人間の或る種族の一定の本性が対立と合一とのいかなる段階にとどまるかは、無規定な本性の見地からは偶然である。」⁽²¹⁾無規定な本性の見地からは偶然であって、歴史によって定められるのである。これは直接には「宗教」に関して言われたことであるが、その宗教の取る諸形態は「民族の生(活)」の諸形態の一種の反映として規定されているゆえ、論理の当然として、「民族の生」を含めた民族「世界」総体がいかなる形態をとるか歴史の定める所である、ということが認められている。「世界」がいかなる世界であるの

かは歴史の必然なのである。

(3) 決定的転回

歴史の必然性の前には《理想》実現Ⅱ《現実》変革の志向はおよそ無力である——この冷徹な認識は、自らの生き方そのものの決定的な転回を決意させずにはおかなかった。

古代共和国再興の志向の挫折からヘーゲルは「ヒポコンデリー」に陥っていた。フランクフルト時代前期のヘーゲルは、消極的ではあっても少なくとも方向性としては、新たな《理想》を構想し、その実現を志向することによって、そこから脱出しようとしていた。だが、いまやこの認識の下では、《理想》を新たに構想し直し、そして再び《現実》変革を志向する、ということによってヒポコンデリーを脱出することは絶対に不可能となった。しかしながら、にもかかわらずヘーゲルはヒポコンデリーから絶対に脱出しなければならなかった。なぜなら、「ヒポコンデリーのうちでは人は……：相対的無力の状態に在り、そしてこの相対的無力は容易に本當の無力となる」からである。——この絶対的矛盾に直面して、ヘーゲルは生き方そのものの決定的な「転回」^{ペンクン}を決意せざるを得なかったのである。

ヘーゲルはいまやこう考えるに至った。《理想》の実現を求めて《現実》の変革を志向するゆえに、その挫折から自分はヒポコンデリーに陥ったのである。従って、ヒポコンデリーから脱出し得る唯一の道は、もはや《理想》実現Ⅱ《現実》変革の志向を放棄し、《現実》が与えてくれる生活を生きることである。「ヒポコンデリーの進行によって」駄目になりたくないのだから、

れば、人は世界を自立的なもの、本質的には出来上ったものとして承認し、世界によって自分に与えられた諸条件を受容し、自分自身のために欲しいと思う当のものをこの冷徹な世界から選び取らなければならない。」⁽²⁴⁾

青年ヘーゲルにとっては、《現実》(の生活)は、その社会生活は非生動的であり、ただ個人的生活だけが生動的であった。しかしながら、いま《現実》が与えてくれる生活を生きることは、例えばヘルダーリンのように社会生活から逃避し、個人的生活にのみ自らの生活を限定するというものでは決してない。またロマン主義者達のように、個人的生活にのみ重きを置き、社会にはただ消極的、ふまじめにのみ関わるといふことでもない。そうではなくてヘーゲルにとって《現実》の生活を生きることは、その総体を、そしてとりわけ社会生活を生きる、かつ積極的、まじめに生きるということである。フランクフルト時代前期のヘーゲルには確かに社会逃避的な傾向が在った。しかし、社会を逃避し続けること、あるいは社会に消極的、ふまじめに関わり続けることは、ヘーゲルの決してできぬところである。なぜなら、ヘーゲルは何よりも先ず「人倫的性格」の人間であるからである。——しかしながら、《現実》の社会生活をも積極的、まじめに生きるということは、いままで最も主要な変革の対象であったものを承認するということである。それゆえに、ヘーゲルがいま決意しているのはまさに決定的な転回なのである。だが、《現実》(の社会)を承認し、かつ同時にそれをいまままでのように非生動的と見なすことは、一つの自己矛盾である。

それゆえヘーゲルはいまやこう考えなければならぬ。いままで《現実》は非生動的であると、言い換えれば《現実》のうちには《理念》は存在しないと書いてきたが、そうではないのではなからうか。《現実》のうちにはすでに《理念》が存在しているのではないのか。自分はまだそれを認識していないだけではないのか。——このようにして、《理念》と《現実》との《内面的弁証法》は、チュービンゲン・ヘルン時代及びフランクフルト時代前期の現実否定的構造から、いまや、《現実》のうちには《理念》を見いだそうとする現実肯定的構造へと転換する。そして《内面的弁証法》のこうした転換の下で、ヘーゲルの思索活動は、《理想》を構想することから、いまや《現実》を認識することへと転回する。「哲学すること」「体系」を構築することとはまさにそれにはかならない。一八〇〇年十一月付けのシェリング宛ての手紙はこう明言している。「私の学問的形成において……青年期の理想は反省形式へと、同時に一つの体系へと変わらざるを得ませんでした。」⁽²⁵⁾⁽²⁶⁾

- (1) *W. I.*, S. 317=N., S. 261.
- (2) *W. I.*, S. 317=N., S. 261.
- (3) *W. I.*, S. 398=N., S. 326.
- (4) *W. I.*, S. 399=N., S. 327.
- (5) *W. I.*, S. 401=N., S. 328.
- (6) *W. I.*, S. 402=N., S. 329.
- (7) *W. I.*, S. 399f.=N., S. 327.
- (8) *W. I.*, S. 401=N., S. 328.
- (9) *W. I.*, S. 400=N., S. 327.
- (10) *N.*, S. 305.

- (11) *W. XVII*, S. 290.
- (12) *W. I.*, S. 405=N., S. 331.
- (13) *W. I.*, S. 458.
- (14) *W. I.*, S. 394=N., S. 322.
- (15) A. T. B. Peperzak, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, 1960, p. 218.
- (16) *W. I.*, S. 249 f.=N., S. 381 f.
- (17) *Ros.*, S. 86=Dob., S. 280.
- (18) *W. I.*, S. 302=N., S. 389.
- (19) *W. I.*, S. 428=N., S. 350.
- (20) *W. I.*, S. 418=N., S. 342.
- (21) *W. I.*, S. 426=N., S. 350.
- (22) *W. X.*, S. 84.
- (23) *Br. I.*, S. 314. ここではヘーゲル自身、「ヒポコンデリー」は「人生における転回点」とあると言っている。
- (24) *W. X.*, S. 84. この点を見逃すなら、楽天的な現実肯定者ヘーゲルという虚像を作りあげることとなる。
- (25) *Br. I.*, S. 59.
- (26) 思索活動のこの転回は、先ずフランクフルト時代においては「実定性」概念の変更に示されている。歴史主義の形成として表われるが、それについては割愛する。

四、イエナ時代前期

——《現実》の認識 I ——

「青年期」を了え「大人」となったイエナ時代のヘーゲルにとって、その思索活動の課題は、《理念》と《現実》との《内面的弁証法》の現実肯定的構造の下で《現実》を認識することであった。そしてその認識活動は、単なる《現実》記述的なそれにとどまるものではなかって、《現実》を《理念》の存在態と

して見いだしてゆくようなものでなければならなかった。

しかしながら、イエナ時代の前期においては、ヘーゲルのこうした認識活動は一つの特異な形をとった。《現実》に対してこの時期のヘーゲルは、それは「一つの転回の時、決定的再生の時」⁽¹⁾である、一つの古い時代の終末期であり、そのなかにはすでに来たるべき新しい時代が萌芽として含まれている、という基本的了解をもっていた。そして、このような基本的了解の下に、自らのなすべき認識活動を次のように規定した。すなわち、《現実》を、もはや過ぎ去ろうとしている時代の局面からのみ捉え、その過ぎ去ろうとしている時代の古い《理念》の存在として認識してみても無意味である。《現実》を認識するとは、むしろ、すでに萌芽として存在している新しい時代を新しい《理念》の存在態として先取的に認識することであり、またそれと共に、過ぎ去ろうとしている時代を、その新しい時代との関係において、その新しい時代への形成的段階として認識することであるべきである。

ヘーゲルが《現実》を認識することをこのように規定したことは、「青年期」の立場に戻ったことを決して意味しない。ヘーゲルの意図としては、来たるべき時代の認識は、もはや《理想》を構想することでは決してなくて、あくまで一つの客観的認識であり、また過ぎ去ろうとしている時代を形成的段階として認識することも、もはや批判することでは決してなくて、同様に一つの客観的認識であった。

だが、そうした(意図としては)客観的な認識の前提となっ

G・W・F・ヘーゲル体系以前期における思想形成の内面的展開(完)

た上述の基本的対《現実》了解は、事実とは相違するものであった——それゆえ、この基本的了解はイエナ時代後期には放棄されている——。イエナ時代前期におけるヘーゲルの思索活動は、それゆえ、一つの失敗に終わった《現実》認識として(前もって)すでに総括することができる。しかし、このように総括することをもつてイエナ時代前期におけるヘーゲルの思索を汲み尽すことはできない。我々は、否定的総括をあらかじめ前提として、次に、この時期におけるヘーゲルの、上に言及した特殊なモチーフによって規定された思索活動の展開の跡を、他の時期におけるそれと同様にたどってみなければならぬ。

(1) 「思弁」論(知的直観へ)

この時期のヘーゲルは、思索することそのものについても多くを論じ、そのなかで自らの思索的立場を「思弁」として提示している。ヘーゲルは以後、一貫して自らの思索的立場を「思弁」として提示してゆくのだが、そこにはかなりの変化が在る。この章で我々が「思弁」と言うときは、とりわけてイエナ時代前期における意味でのそれである。この限定を附しておいて、さて、「思弁」とは何であったのか。

思弁の立場は新しい立場であったが、その成立において、フランクフルト時代の思索の一つの総括の意味をもつ⁽²⁾いわゆる『体系断片』における次のような思想を前提としていた。(1)「生」は「単一性」(一個の全体性)であると共に、「多様性」(諸部分の集合性)である。(2)「生」を対立において外部から対象的に「観察する者」は、「悟性」の「反省」において、この二つの契機の

「対立態」としてそれを描定する。生は「自然」となる。(3) 「観察する者」は、次に「理性」をもって、自らの対立的在り方の一面性を認識しながら、彼岸の事柄として、「単一性」と「多様性」との「合一態」である「無限なる生」を描定する。そして、それを「神と呼ぶ」。(4) 人間は、対立的在り方を廃棄し、自らをも「無限なる生」へ高めることによって、この生の合一態にいわば参加する(「神を崇拜する」)ことができる。この合一態——それは「精神」と呼ばれる——への参加は「宗教」において、その(宗教的)体験の自己了解として、もはや対象的な観察としてではなくて、いわば内的なる洞察として、生が一切の対立なしに捉えられる。生は、それ自身である「全体」とその「器官」である「部分」との有機的統一態として直観的に把握される。(5) 「しかしながら、生は合一態とのみ考えられ得るのではなく、同時に対立態とも考えられなければならない」。(6) 生の合一的把握は、反省を手段とする「哲学」には不可能であり、専有的に「宗教」の事柄である。——この『体系断片』ではもっぱら人間の生のことを念頭において、また存在論的と認識論的との二様の含みをもって語っているが、イエナ時代前期のヘーゲルはこれを(先ず)一般論的に、かつ認識論的に限定して捉え返し、その上で「宗教」のものでのみあった生の合一的把握を「哲学」の事柄でもあったとした。そして、その「哲学」において生を合一態として捉えてゆくことが「思弁」だったのである。

哲学において「生」を合一態として捉えてゆくとはどうい

ことか。ヘーゲル最初の公表論文『哲学のフィヒテの体系とシェリングの体系との相違』は、時代の諸々の哲学的立場を批判的に論じながら、このことを具体的に語っている。——(1) かつて人々は(経験的)直観知において「生を合一的に、すなわち「絶対者」と「世界」との統一態として捉えていた。だが、それは素朴なものであった。後の『哲学史講義』の言葉を使って言えば、「知られた」ものではあっても「認識された」ものではなかった。そこで「教養」が「悟性」をもってその直観知に「反省」を加えることになる。生には明確な「規定」が与えられる(「悟性の本質は徹底的な規定作用に向けられている」⁽³⁾)。しかしながら、そのことによって同時に「意識」に「分裂」がもたらされる。すなわち、直観知の素朴な統一性は引き裂かれ、反省知において生が対立態として、絶対者と世界との「分裂態」として描定されている。そして、この「分裂」が現在の本質的状况である。ここに分裂の止揚として、哲学が要請される所以が在る。「分裂が哲学の欲求の源泉なのである」。(2) 「健全人間悟性」(常識)はかつての素朴な統一性を保持している。だが、それは、もはや直観の明るさを失っており、「あいまいな、感情として存在する総体性「統一性」⁽⁵⁾としてでしかない。それはおよそ認識ではなく、単に「無意識的なもの」でしかない。健全人間悟性も、現在の本質的境界に認識に定位するなら、同様に意識の分裂に陥る。ここに分裂の止揚として哲学が要請される所以が在る。認識として、生の合一的把握をめざす哲学こそが、分裂を本当に止揚し得るのである。

(3) ところで『体系断片』によれば、哲学とは「反省」を手段とする思索であった。『体系断片』では「生」を対立的にしか捉え得ぬものと簡単に斥けてしまったが、この反省にヘーゲルはここでは「哲学的思索の道具」⁽⁶⁾として更に検討を加えてみようとしている。意識に分裂をもたらす当の反省を「道具」とする「哲学的思索」とは成程「矛盾」である。だがヘーゲルは、「こうした矛盾を媒介とすることが哲学的反省である」⁽⁷⁾と考えつつ、そして合一的認識を志向するかぎりで反省も「思弁的なもの」をもつと考えつつ、その「思弁としての仕事」において反省はどこまで〔宗教の〕絶対的直観と総合される必然性と可能性をもっているのか⁽⁸⁾を問うてみようとしているのである。——この問いの下に反省の諸段階に考察が加えられるのである。(4) いま反省も「思弁的なもの」をもつと言ったが、それは、反省に対して生の端的な合一的把握の能力である「理性」——この理性は『体系断片』の(否定的)理性よりいわずば高次のものである——が関与するということである。反省の諸段階とは、この理性の関与の諸段階でもある。反省は先ず、この関与がゼロである自存的反省、「反省としての反省」である。「反省としての反省」の有する「知」は「経験知」である。そこにおいては、諸々の制限された知がそれらの個別性のままに妥当とされ、生は諸部分の単なる集合態として認識されている。このことは、理性の立場から見ると、世界が絶対者から切り離されて自存的に人間学的に完結した世界として認識されていることを意味する。そして、それが

まさに「分裂」なのである。(5) そこで次に、反省に理性が関与することになる。その「理性としての反省」は第一には「啓蒙主義」である。啓蒙主義は「反省としての反省」の完全性である。それは、理性によって駆り立てられて、制限された知を無限に採り集める(百科全書)。そこに一つの「総体性」が構成される。だが、それはあくまで「制限されたもの」の「総和として」の総体性⁽⁹⁾にすぎない。ここでは単なる自存的世界がそのままに、ただ完全に認識されるだけである。世界と絶対者との統一が、すなわち生の合一態が認識されるのではない。分裂は止揚されない。(6) 「理性としての反省」は第二には二様の「独断論」である。独断論においては、先ず理性が「否定的活動」として関与して、一切の制限された知が否定される。次いで理性が肯定的に働きかけて、制限された知の経験知の彼岸に——それゆえ意識されざる「夜」として、従ってまた「無規定者」として——、無制限なるものが二様の形で、「独断的観念論」においては「自我」として、「独断的實在論」においては「物質」「物自体」「非我」として措定される。しかし、これら「自我」「物質」が「絶対者」と等置されるにしても、そのままでは全くの抽象的認識である。そこで更に、経験知から「形式」と「内容」と——形式は「思惟」の単一性(普遍)として、内容は「直観」の多様性(特殊)として意識される——をそれぞれ一方のみを抽出し、観念論はその諸形式を自我の諸規定として演繹し、實在論はその諸内容を物質の諸規定として演繹して、そこにそれぞれ「総体性」を構成しようとする。つまり、

「生」の諸規定を、言い換えて絶対者の世界への展開を構成しようとする。だが、それらは共に経験知の一部分のみの抽出であつて、互いに自分に欠けたものとして他を必要としている。それゆえ、両者共結局は、他を外的に取り込んで「二元論」となつてしまふ。分裂はなお止揚されない。(7) 「理性としての反省」は第三には「超越論的観念論」である。超越論的観念論は、理性の最大なる関与の下に、生を、独断論におけるように自我Ⅱ主観あるいは物質Ⅱ客観という一面的な形ではなくて、まさに「主観と客観との(絶対的)同一性」という真正の形で措定する。「原理」として、はさう措定する。だが、超越論的観念論も、その真正の生(そのものⅡ絶対者)に規定(世界)を与えるとき、換言すれば「体系」を形成するときは、独断論の二つの一面的総体性をしか構成することができない。(10) しかしまた、生が真正の形で措定されている以上、両独断論のように単なる「二元論」に留まることはできず、そこに両総体性間の「二律背反」を帰結することになる。そして、真正の総体性を自らの彼岸に「理念」として「要請し」、同時に、それが彼岸に留まらざるを得ないという無力から自らに「自己解体」の「最高法則」を課することになる。かくて分裂は依然として止揚されない。(8) しかしながら、反省においては、この二律背反及び理念の要請ということが到達し得る最高点である。このことは結局、「反省」によつては「生」が合一的に認識され得ない、従つて「分裂」は止揚され得ないということである。ヘーゲルはここで、自らに立てた問いに否定をもつて答えてい

るのである。

(9) それでは、いかにして「生」は合一的に認識され、分裂は止揚され得るのか。——ヘーゲルは、反省による知を「知の消極的側面」と呼び、それに対して(経験的)直観による知を「積極的側面」と呼んでいる。直観知には生の合一的把握が在るからである。だが、反省知が「認識」であるのに対して直観知は素朴なものとして認識以前である。それゆえ、生が合一的にかつ認識として捉えられ、そしてそのことをもつて分裂が止揚されるためには、直観と反省とを綜合したようなものが可能でなければならない。(10) ヘーゲルは、理性が(もはや反省を統制するものとしてではなくて)そのものとして絶対的に働くとき、そうした直観と反省との綜合、言つてみれば「知的直観」——ヘーゲルはここでは「超越論的直観」とも呼んでいる——が与えられると考えている。これを「反省」の止揚という観点から言うなら、反省にとつては捉えることのできぬものであった「形式的」同一性(「形式」Ⅱ「形式」、あるいは「思惟」Ⅱ「思惟」、「AⅡA」と「非同ー性」(「形式」Ⅱ「内容」、あるいは「思惟」Ⅱ「直観」、「AⅡB」との「同一性」、「同一性と非同ー性との同一性」が把握されるということである。この「同一性」は換言すれば「主観と客観との同一性」であり、すでに「超越論的観念論」がこれを獲得していた。例えばカントの「カテゴリーの演繹」、フィヒテの「自我Ⅱ自我」の論がさうである。超越論的観念論はすでに「知的直観」を原理としていたのである。しかしながら、超越論的観念論は、そ

れを「主観的な」ものに歪曲してしまっている。知的直観を「原理」として捉えながらも、それを「体系」へと貫徹し得ていないのはそのためである。ヘーゲルがここで改めて「知的直観」を言うのは、これに対して知的直観をまさに「純粹に」保持し、そしてその上で知的直観を体系へと展開するということである。そういう意味でヘーゲルは「知的直観」を主張しているのである。(14) こうした「知的直観」において、認識として統一性が甦って来る。超越論的観念論では「理念」に留まったものが「存在」となり、「生」は絶対者の世界への自己展開としてまさに欠けるところなき「絶対的総体性」として構成されるのである。そして、ここにおいて、「分裂」は真に止揚されるのである。(15) 「生」は、自体的には、「絶対者」の自己展開＝認識の過程、絶対者が自己(主観)を世界(客観)へと展開して同時に自己を認識する過程である。ヘーゲルは同時に、(人間の)知的直観とは、この絶対的過程そのもの(いわば自己否定的に参加し、いわば絶対者において生を捉えることである、と考えている。——ヘーゲルにとって端的な意味で「思弁」とは、こうした「知的直観」のことであった。

(16) しかしながら、このような「知的直観」は「宗教」の「絶対的直観」とどれほど違うのか。どれほどの違いにおいて「宗教」に対する「思弁」(哲学)なのか。ヘーゲルが「(真の)哲学に達する」道、すなわち反省から知的直観への道を「一思いに飛び込むこと」として語る(15)とき、我々は、『体系断片』における「有限なる生から無限なる生への上昇」としての「観察」から「宗教」への飛躍のことを想起してしまう。ヘーゲルはいま、かつて宗教と呼んだものをただ呼び方だけを変えて思弁と言っているのではないのか。(16) このことに関してヘーゲル自身も動揺している。一方では知的直観そのものを思弁としながらも、他方では思弁をやはり「反省」の事柄と考えている。明瞭には語っていないが、ヘーゲルは更に、「生」を先ず知的直観において、しかし抽象的にのみ自体性において把握しておいて、その前提のうえで次に、反省の具体的規定を与えてゆくことを、「思弁的反省」として提示している。(17) 思弁的反省は、反省としては再び悟性的規定作用による「分裂」をもち込むことであるが、生の自体性の抽象的把握の前提においては生を合一的に認識することである。「通俗的反省」(最初に先ず批判された未完成的反省)の止揚として言うなら、「分裂を絶対者のうちに、絶対者の現象として……措定すること」である。(16) 思弁的反省も、その諸規定に関しては「制限されたもの」(制限知)から制限されたものへと進む」という点において、他の諸哲学と同じ次元に在る。だが、それらと異なると同時にこれら「制限されたもの」に「体系的連関」を与えている。そして、まさにこの体系的連関において制限知も真の知となるのである。(17) このような「思弁的反省」として、反省も「生」を合一的に認識することができる。従って、最初に立てられた問いに今度は肯定的に答えられることになる。(18) しかしながら、全体としては、「思弁的反省」は副次的なものに押し留められている。そして十分に展開されることなく、知的直観の立場によって再規

定されている。先述の疑問のままに「知的直観」が中心に置かれ、そして「思弁的反省」は、知的直観の「絶対的総体性」に對して単に「相對的総体性」を構成し得るに留まるとされている。

(2) 「体系」プラン(1)

ヘーゲルは、以上のような二つの層をもった「思弁」の立場に立って、次に自らの「体系」を構想している。

イエナ時代前期の体系は次のような形で、すなわち、(1)「論理学および形而上学」、(2)「自然の哲学」、(3)「知性の哲学」、(4)「絶対的無差別点の哲学」⁽¹⁸⁾の四部から成るものとして考えられている。簡単に言うなら、(1)は全体として体系の「基礎」となる部分であり、そのうち「論理学」は「有限な認識」の自己止揚としての「序論」⁽¹⁹⁾、「形而上学」は「無限な認識」としての「理念そのものの学」であり、またかかるものとして他の三部分の展開の「原理」となるものである。(2)(3)は「思弁的反省」に對應する、すなわち「生」を「自然」及び「自我」として措定し、それぞれについて「相對的総体性」を構成する「二つの学」である。(4)は「知的直観」、厳密には「純粹な知的直観」に對應する、すなわち、「自然」、「自我」を越えた「絶対的な自己自身を直観する理性」⁽¹⁹⁾そのものの「絶対的総体性」の学である。この体系構想の特質については、最大限に要約して言えば以下のように言える。①体系期では「論理学」即「形而上学」であるが、この体系構想では、「哲学への序論(導入)」としての論理学および、「本来的哲学」としての形而上学、という考え方をしている。②「形而上学」はスピノザ的な「絶対的実体」を

結論としている。③「自然の哲学」、「知性の哲学」においては、先ず「生ける自然」の直観の下に「自然」を有機體的に論じ、次いで(知性固有の原理からではなくて)この有機體的な自然モデルにして、「知性」(精神)の領域、具体的には人倫世界を論じている。④「絶対的無差別点の哲学」はイエナ時代前期に固有の考えである。人間は宗教(という場)において絶対者そのものと一体化するが、「絶対的無差別点の哲学」とは、この一体化のなかで「絶対者の自己構成」をいわば共に行うことである。ローゼンクランツが伝えるところでは、ヘーゲルはそれゆえこの体系の第四部を、その哲学的思索の場の観点から、「宗教」とも述べている。しかし、この第四部は実際に展開されてはいない。

(3) 人倫世界論(来たるべき時代の人倫世界の論)

思索の基礎的な部分を確認して、さて次に、ヘーゲルの一貫して重要なテーマである人倫世界がイエナ時代前期ではどのように論じられているかを見なければならぬ。

ヘーゲルは、先に言及した基本的対《現実》了解の下に、一つの先取的認識として、来たるべき新たな時代の人倫世界の構造を論じている。この時期の人倫世界論の主論文である『自然法の学問的取り扱い方について』、『人倫の体系』は、共に原理論(人倫世界一般の論)の形式の下に論じているが、内容的には、やはり来たるべき時代の人倫世界の論である。では、その来たるべき時代のものとして右の両論文は人倫世界をどのように論じているか。

すでに言及したように、この時期のヘーゲルは「自然」をモデルとして人倫世界を論じている。自然における全体と個との有機的統一性への高い評価の下に、人倫世界をもその自然の統一性を原理として論じている。しかしながら、それは単に人倫世界をも一種の自然的統一態として論じるに留まるものではなかった、フランクフルト時代後期において、そうした自然の統一性Ⅱ生ける統一性の不在態としての分裂性あるいは死せる統一性の「市民社会」の存在が確認されていたが、その認識はこころでも無視されてはいない。人倫世界は、この死せる統一性の市民社会の存在を射程に入れて、その非生動性を止揚していくかにして自然の統一性を再建するか、ということを中心にして、いわば静態論的ではなくて動態論的に論じられている。論は次の三点を廻って進められている。①死せる統一性としての市民社会（「相対的人倫」）、②市民社会の非生動性をいわば実在的に止揚して、実在的に統一性を再建する「絶対的人倫」、③市民社会の非生動性をいわば観念的に止揚して、観念的に統一性を再建する「宗教」。

論は「市民社会」から始められている。市民社会における人間は「欲求」の主体である。諸個人は「労働」によって（物理）的対象を加工し、その加工された対象（生産物）の「享受」によって己れの「欲求」に満足を与える。この過程は、しかし現実には、諸個人の相互関係のなかで行なわれる。諸個人は、直接に自らの生産物を享受するのではなくて、他の諸個人の生産物を享受し、また逆に自らの生産物を他の諸個人による享受

に供する。このようにして、欲求—労働—享受の「一般的な相互依存の体系」⁽²³⁾が存在している。だが、この「体系」はそのままだでは全くの無秩序状態である。ホッブスの言う「万人の万人に対する戦争状態」である。そこで、この体系のうちに一つの秩序が導入されることになる。それは「法」の秩序である。この法によって、諸個人の労働対象および生産物は「占有」から一般的に承認された「所有（物）」^{イェンゲル}となり、他の諸個人による掠奪から保護される。そして、互いに生産物を享受し合うという諸個人の相互関係は（生産物の一般的「価値」付けに基づく、ルールをもった）「交換」の関係となる。ここに諸個人は「無差別」のうちに措定され、全体と個との統一が措定される。

しかしながら、この統一は相対的統一——それゆえ「市民社会」は「相対的人倫」と呼ばれる——にすぎない。それは、ここでは諸個人は「人格」という「形式」性の抽象態であり、その無差別は「形式的無差別」にすぎないからである。ここでは諸個人の具体性は「抑圧されて」いる。こうした抽象性に対して諸個人がその具体性において自己を主張すれば、相対的統一は無効となる。再び無秩序状態に陥る。そして、諸個人は己れの具体性の貫徹をかけて互いに他のものの具体性を抹殺し合うに至る。他のものの具体性の抹殺は端的には「殺人」である。「殺人」は「家族」の存在を前提として、「復讐」を結果し、「決闘」へと至る。ヘーゲルはこの状態を人倫世界展開の第二段階とし、全体として「犯罪」と名付けている。

「犯罪」の段階は止揚されなければならない。だが、いかに

して止揚されるのか。再び抽象性の統一に戻ることはできない。ヘーゲルはここで、いわば「民族」全体の犯罪である「戦争」に注目する。戦争においては、相對立し合う具体性は民族の具体性であり、そしてこれが重要な点なのだが、諸個人自身の具体性は放棄されている。すなわち、諸個人は自らの具体性を貫徹しようとすることをはや止め、民族全体の具体性の貫徹のために自らの「生命そのもの」をも犠牲に供している。だが、ここでは、諸個人の具体性はもはや「抑圧されて」いるのではない。それは、自発的放棄として「抑制されて」いるのである。そして、まさに戦争における犠牲の行為のうちに、「絶対的無差別」が、従って全体と個との絶対的統一が措定されるのである。このような「戦争」を原理として、民族（全体）を一つの個性性」とし諸個人をその「諸器官」とする一つの有機的関係態が措定される。それがすなわち「絶対的人倫」である。そして、こうした「諸個人がその諸器官であるような絶対的人倫」のうちに、自然の有機的統一性が再建されるのである。

ヘーゲルはこの「絶対的人倫」を美しく描きだしている。「絶対的」人倫においては……諸個人は一つの永遠な仕方で存在する。その経験的存在、行為は端的に普遍的なものである。諸個人「そのもの」ではなくて、諸個人の中の普遍的な絶対的精神が行為するからである。「絶対的人倫は絶対的真理である。……絶対的的形成である。……絶対的無私である。……最高の自由であり美である。」⁽²⁹⁾しかしながら、ヘーゲルの「絶対的人倫」の概念は多義的である。それは、①有機的統一性として

の「民族」（全体）を示すものとして、②端的には戦闘行為の、そして更に統治行為の「普遍的労働」の体系としての（本来的）「国家」を示すものとして、③特定の「身分」、「自由人の身分」を示すものとして、三つの意味で使われている。だが、我々の理解では②が本質的なものである。②として了解すれば、絶対的人倫Ⅱ市民社会、絶対的人倫Ⅱ国家として、人倫の二つの形が同一次元のものとなる。この②と①とは矛盾するゆえ、①の意味は無視することにする。しかし、②と③とは一つに結びつけられている。すなわち、「普遍的労働」の場として「国家」が在り、その普遍的労働の唯一の、排他的な主体として「自由人の身分」が在る、と考えられている。

しかしながら、「絶対的人倫」がこのように国家を意味し、かつそれが特定の身分のもの限定されてくるのであれば、当然そこから排除される人々が存在することになる。ヘーゲルは、「不自由の身分」が存在して、それは絶対的に「絶対的人倫」の外に在り、ただ「絶対的人倫」のみ荷う、と考えている。すなわち、（このままでは）自然の統一性は全ての人間において再建されるのではないのである。だが、これが現実であり、人倫世界の宿命である。人倫世界は、物理的自然のような完全な「有機体」ではあり得ず、自らのうちに「有機的自然」の他に「非有機的自然」をもたざるを得ないのである。

しかしながら、この状態は止揚されなければならない。具体的には、「不自由の身分」の人々のうちにも何らかの意味で自然の統一性が再建されなければならない。ではどのようにして

か。——「不自由の身分」は、絶対的人倫から排除されている。絶対的人倫における生ける統一に対しては、それを疎遠なるものとして、それに服従する（統治される）という形でしか関わり得ない。だが、「實在的に」はそうであっても、「觀念的に」はこれを止揚することができる。すなわち、そこに「宗教」が在るのである。不自由の身分の者も、宗教において觀念的に生ける統一をもつことができるのである。「少数の者は、人倫そのものの生ける精神、絶対的意識……であるが、他の者達は、その生ける精神の身体的及び可死的魂であり、その生ける精神の經驗的意識である。この意識は、自らの絶対的形式と内的本質とを完全に合一させることはできない。しかし、それでも絶対的直観を一つのいわば自分に疎遠なものとして享受する。そして、實在的意識にとつては、畏怖と信頼によつて、並びに服従によつてあの生ける精神と一つであるが、觀念的意識にとつては、宗教において、つまり共同の神とこの神に対する奉仕とにおいて、生ける精神と完全に合一する」⁽³²⁾

この「宗教」が体系期の「絶対的精神」に展開してゆくのであるが、この時期のヘーゲルにとつては、「宗教」はあくまで「絶対的人倫」の低位に在るものであった。ある草稿では統一性は「宥和」と呼ばれているが、宗教の宥和は市民社会の非生動性の「運命」を実際には何ら変えることができない、これに対して「運命との戦いのエネルギー」（絶対的人倫）だけが「運命との（真の）宥和の可能性」である、と語られている。また、「知性」（精神）の哲学として、人倫世界論においても「精神」

（認識すること）が問題とされ、ある箇所では「精神は自然よりも高い」⁽³²⁾とも言われている。だが、それはまだ人倫世界論全体の原理とはなっていない。そして、「宗教」はいわば（精神が自然から離脱した）純粹な精神であるのに対して、「絶対的人倫」は精神（統一性を認識すること）にして同時に更に自然（統一性で在ること）であり、その自然性のゆえに宗教より上位に位置する、と考えられているのである。このことから、ここでは体系期とは逆に、体系期では「客観的精神」に留まるものである「絶対的人倫」の方が、そしてそのみが「絶対的精神」とされている。ヘーゲルは論文《自然法》の結びでこう述べている。「絶対的人倫の実現態である」個性性において、精神は、その形態において自分自身を完全に客観的に直観し、直観から自分へと帰還することなしに直接的にこの直観そのものを自分自身として認識する。そしてまさにこのことによつて、絶対的精神である」⁽³³⁾

このような「相対的人倫」——「絶対的人倫」——「宗教」の有機的構造態として、従つて我々のチームで言つて《理念》の存在態として、ヘーゲルは来たるべき時代の人倫世界を先取り的に認識するのであった。

(4) 世界史論（近代Ⅱ中間段階）論

ヘーゲルは、同時に世界史論を展開し、右に紹介した有機的構造態の来たるべき世界をまさに世界史の最高段階と捉え、そして、過ぎ去ろうとしている世界を「近代」として原理的に把握すると共に、この最高段階を準備する一つの間段階と捉え

ている。——これについては拙稿「ヘーゲルの近代論」(『倫理学研究』第六集)を参照していただきたい。

(5) 「主観性の反省哲学」批判

新たな世界の現成は歴史の必然である。青年期におけるような変革の努力の事柄ではもはやない。それは、いわば放つておいても自らそうなるものである。しかしながら、歴史の動きをただ把握するだけに自足すべきではない——こう考えて、ヘーゲルは一つのアクチュアルな仕事をも行っている。それは、『現実』のうちに萌芽としてすでに在る新たな世界に気づくことなく、『現実』の古い部分(近代)にのみ囚われている、いわば近代のイデオロギーとしての「主観性の反省哲学」を批判することであった。シェリングとの共同による『哲学批判雑誌』発行の試みは、まさにそれであった。

再び手短かに紹介しなければならぬが、この雑誌の主論文『信と知』では次のような批判がなされている。「主観性の反省哲学」は「近代」の「主観性」の立場に立っている。その立場からすれば、世界は「分裂態」である。それゆえ「反省哲学」は、一方では、この世界を越えて「彼岸」に生ける世界を「理念」として措定している。だが、それは「彼岸」としてまさに「把握し得ぬ」ものである。従って、それは「信仰」の事柄となる。「反省哲学」は自らのうちに自らを否定する「信仰」を措定しているのである。しかし「反省哲学」は「哲学」として「認識」「知」である。それゆえ他方では、「把握し得る」ものとして残っているもの、すなわち分裂の世界を認識の対象とし

ている。「反省哲学」は、分裂の世界を、その「客観」を「有限性」として、その「主観」を「無限性」として措定する。だが、主観の無限性は「理念」ではなく、単なる「概念」の形式的無限にすぎない。主観の無限性だけでは空虚な認識しか与えられない。そこで客観の有限性を「内容」として、この概念の「形式」を満たそうとする。従って、両者の統一ということが問題となる。だが、「理念」を認識の外に措定したままでは、真の統一は与えられるはずもない。統一は結局は相対的統一に留まってしまふ。カントは(『先天的綜合判断』の真の基礎である)「生産的構想力」論において、フィヒテは「自我||自我」論において、真の統一への努力はしているが、結局は相対的統一に留まっている。ヤコビに至っては、相対的統一そのものを己れの「個別的」主観の神化」において「理想的に捉え」、勝手に真の統一と断言しているにすぎない。

このように相対的統一に留まるといふことは、「幸福主義」の「經驗的宥和」の立場を混入させているといふことである。そして、それは「近代」に自足してしまうといふことである。ヘーゲルは、これに対して、「主観性の反省哲学」はむしろ「主観性」を徹底し、「分裂」から世界全体への否定へと徹底し、しかし同時にその否定の「無」を「思弁の聖金曜日」と受けとめ、そして自らを止揚することにおいて哲学の真の立場——「思弁」の立場へと至るべきである、と批判する。「思弁」において、「反省哲学」が「彼岸」へと追いやった「理念」は認識のうちへと引き戻され、そしてそのうちに真理が、なにかすすく来

たさへき時代の人倫世界の構造が明らかとなるのである。

- (1) H. Glockner, a. a. O., S. 183.
 (2) 以下『W. I., S. 419-423=N, S. 345-348』の要約である。
 (3) W. II., S. 27.
 (4) W. II., S. 20.
 (5) W. II., S. 31.
 (6) W. II., S. 25.
 (7) W. II., S. 25.
 (8) W. II., S. 25f.
 (9) W. II., S. 20.
 (10) Vgl. W. II., S. 49.
 (11) Vgl. W. II., S. 41f.
 (12) 以下『[キ]』の文である。
 (13) W. II., S. 96.
 (14) Vgl. W. II., S. 9.
 (15) W. II., S. 19.
 (16) W. II., S. 25.
 (17) Vgl. W. II., S. 107.
 (18) 以下『(5)』の文である。「絶対的無差別点の哲学」という表現その
 語の H. Kimmeler, *Das Problem der Abgeschlossenheit*
des Denkens, 1970, S. 90の注「ヘーゲル自身が書いたものの
 うちには見当たらない。なお、この節の叙述は、全体としてキ
 ャムケのこの書に多くを負っている。」
- (19) W. II., S. 115.
 (20) W. II., S. 111.
 (21) Ros., S. 179=Dok., S. 335.
 (22) 体系期の用語法を言って「客観的精神」と「絶対的精神」と
 を合わせたものを「こ」で仮に「人倫世界」と呼ぶことにする。
 (23) W. II., S. 482.
 (24) Vgl. S. d. S., S. 33.
 (25) W. II., S. 479.

- (26) W. II., S. 479.
 (27) W. II., S. 489.
 (28) S. d. S., S. 53.
 (29) S. d. S., S. 57.
 (30) W. II., S. 500.
 (31) Ros., S. 135=Dok., S. 316f.
 (32) W. II., S. 503.
 (33) W. II., S. 530.

五 イエナ時代後期——《現実》の認識 II——

ヘーゲルのイエナ時代は、シェリングとの共同活動の中断を
 もって前期と後期に分けられるが、それは単なる外面的なも
 のには留まらな。この前期と後期とでは、思索の形式も内容
 もはっきりと異なっている。何よりも先ず、《現実》に対する
 基本的な立場として、前期では《現実》が変わりつつあるとい
 う基本了解をもっていたのに対して、後期では、それを放棄し、
 《現実》を冷徹に、「近代」から新たな時代への「移行期」とし
 てではなくて、まさに「近代」そのものとして見据えている。
 前期では(《現実》は変わりつつあるという誤った了解の下に)
 結果としては、《現実》を認識するという自らに立てた格率か
 ら外れてしまったが、後期では全き意味で《現実》を認識して
 いる。イエナ時代後期においてヘーゲルは本来的な意味では始
 めて《現実》の思想家となるのである。

(1) 「思弁」再論(「知的直観」から「概念的把握」へ)

前期と同様に後期においても、ヘーゲルは自らの思索的立場
 を「思弁」として提示している。しかしながら、同じ「思弁」

であつても内容的にはかなり変化している。決定的な点は、前期では最高のものであつた「知的直観」の立場が放棄され、新期に「概念的把握^{ベグライプファッセン}」の立場が主張されていることである。

「知的直観」は、フランクフルト時代における宗教的直観に対応すべく、哲学の新たなオルガノンとして提示されたものであつた。しかし、すでに述べたように、宗教の「絶対的直観」とどう違つているのか明らかではなかつた。「知的直観」は本来に哲学知を与え得るものなのか。哲学の眞のオルガノンであるのか——後期のヘーゲルは、この問いの下に「知的直観」の立場に批判を加えている。しかしながら、この前期の立場への批判は、直接的な自己批判という形ではなく、シェリングの「知的直観」の立場——厳密には、いわゆる「同一哲学」期の「知的直観」の立場——への批判という形をとつた。

シェリングの「知的直観」の立場への批判は三つの論点をもつている。第一点は、その「天才性」(秘教性)に対するものである。——シェリングは、哲学するためには、先ず前提として「絶対的同一性」を捉えなければならぬ、そしてそれは「知的直観」によつてのみ可能である、と主張している。しかしながら、それは結局は哲学の一部の者に限定してしまふことになる。「諸個人がこうした同一性の直接的な直観をもつ」ということが哲学の前提となることによつて、哲学は幸運児だけがもつて得るかのような一つの芸術的才能や天才として諸個人の間で現われることになる。⁽¹⁾前提として知的直観をもち得ない者は、そのことをもつて直ちに哲学から排除されるのである。このこ

とは、凡俗な大衆と一部の精神的エリート、という対立構図をもつロマン主義者達にとつては、何ら問題ではなく、むしろ当然の事柄であつた。だが、ヘーゲルにとつては「哲学はその本性上、万人に対して在る⁽²⁾」ものであつた。従つて、シェリング流の立場は到底認め得るものではなかつた。ヘーゲルは、そのような先ず「絶対的同一性」の把握を前提とする立場を、「ピストルから発射されてもするように直接に絶対知から始める⁽³⁾」ものと難じつつ、それに対して、絶対的同一性を前提とするのではなくて、それへと人々を導くことを主張する。絶対的同一性への「梯子」を先ずもつて提示しなければならぬと主張する。ここに、「自然的意識」を「学の立場」へ導くという「精神現象学」のテーマが形成されている。

第二の批判点は、その無証明性に対するものである。——シェリングは、「知的直観」に訴えることにおいて、絶対的同一性を「証明」なしに放置してしまつている。「知的直観をもつて始められるなら、そこには断言、神託が在ることになる。知的に直観すべしという要求がなされているゆゑに、人はそれを甘受しなければならぬのである。⁽⁴⁾」『超越論的観念論の体系』においては、シェリングはなるほど証明の必要性を感じとつて、「この直観は一体何によつていまや再び客観的に指定されるのか」と問い、その答えとして「芸術〔作品〕」を提示している⁽⁵⁾。「知的直観の客観性は芸術である」。しかしながら、ヘーゲルにとつては、「芸術」は真理を表現するに相應しいものではない。真理を本當に表現し得るのは「思想」(概念的把握の

体系)である。シェリングは、安易に芸術をもち出すことによつて結局は「証明」を放棄してしまつて(6)いる。

第三の批判点は、「知的直観」の立場から絶対的同一性を「絶対的無差別」として提示することに對するものである。これは最重要のものである。——シェリングは、「絶対的同一性」に關してはいかなる量的差別も考えられない。……量的差別は絶対的同一性の外においてのみ可能であるにすぎない。……絶対的同一性は量的無差別の形式の下でのみ(7)在る」と語つて、絶対的同一性から一切の非同性を排除してしまつて(8)いる。だが、それは「絶対者を、そのなかでは全ての牛が黒くある夜としてしま(8)う」ことである。すなわち、絶対者から一切の規定を奪ひ取り、ただ絶対者が存在すると言うに留まることである。そうした抽象的認識はおよそ哲学ではない。それゆゑ、シェリングは他方では、その差別なき絶対的同一性を諸差別へと展開している。だが、その展開は「空虚な形式主義」である。すなわち、「必然性」をもつて進められてゆくのではなくて、「ポテンツ」という、およそ概念ではなく単なる「公式」にすぎぬもの(9)の下に經驗知が取り集められてゆくにすぎない。「質料と極とから成る形式主義をもつた最も粗野な經驗知が、理性なき類推と泥酔したひらめきをもつて飾りたてている」にすぎない。「前進は、思弁的理念からの内在的な展開ではなく、外的な反省の仕方に従つて生じているにすぎないのである」(10)。

このことは結局は「知的直観」の立場に因るものである。知的直観はやはり直観である。そして直観として、それが捉えた

ものを表現するときは、その直接性のゆゑに抽象的なものに留まらざるを得ない。「絶対的同一性」は本来は「思惟的考察の結果」であり、従つて、「結果」に至る「媒介」の「過程」を含んでいる。そして、そのことにおいて諸規定を獲得しているところが、知的直観はこの過程を捉え得ず、結果を結果としてのみ、直接的真理としてのみ捉え得るにすぎないのである(11)。

前期においてヘーゲルは「絶対的理性」の働きのとして「知的直観」を提示したが、いまシェリングの立場において明らかなのは、そうした「絶対的理性」は「悟性」を一切否定し去つた、いわば純粹な、そしてその意味で空虚な「理性」であるということである。「知的直観」はそうした空虚な理性(12)、いわば「無」であるような理性——「悟性なしの理性は無である」——の働きのなのである。ヘーゲルは、このような「知的直観」の立場を否定しながら、次にそうした「悟性」を一切否定する立場に對して、悟性を包摂するような理性の「思惟」(13)「概念的把握」の立場を主張する。單純に悟性を否定して理性に訴へるのではなく、ヘーゲルはいまや、悟性の規定性を与える働き(反省)を理性によつて一つの統一へともたらすこと——ヘーゲルはこれを「理性の内的組織付け」(13)とも言つて(13)いる——を主張するのである。

しかし、それはどういふことか。翻つて考えるに、「悟性」は(人間)「主観」の働きである。シェリングは、これに對して、(先ず)理性を「絶対的理性」として「絶対者」の働きのとして、(次いで)「主観」はただ自らを否定することにおいてこの働きの

にいわば参与し得る——「理性を絶対的と考えるためには、それゆえ私が要求する立場に到達するためには、思惟している者が捨象されなければならない」——、そしてそこにおいて「絶対知」が与えられると、客観主義的に考えている。シェリングでは、それゆえに悟性の働きの理性の働きの無関係のものとなつてゐる。このシェリングの立場に対して、イエナ時代後期のヘーゲルは、明確な自覚の下にカント、フイヒテ（及び初期シェリング）の「超越論的観念論」の流れに自らを置き、理性を「主観」そのものの働きの、だがそれだけでは空虚な働き——カントの「我考う」、フイヒテの「知的直観」⁽¹⁵⁾、ヘーゲル自身の表現では「主観が、一切の所与的規定性からの抽象によつて、自分を自己意識的空虚へと成すこと」⁽¹⁶⁾——と考え、そこから同じ主観の働きのある悟性を組織付け、統一を与えてゆくことを主張する。理性と悟性とを共に主観の働きのすることによつて、両者の統一を可能とし、ひいては（理性による）同一性と（悟性による）非同源性との統一を可能とするのである。

このように、ヘーゲルはいまや「超越論的観念論」の流れに身を置いているが、だが、それは批判的継承の立場からである。ヘーゲルにとつては、カント、フイヒテはやはり「意識の立場」の限界性をもつてゐる。ヘーゲルは、自分とは別の客観主義的立場からのものではあるが、シェリングの「絶対知」による「意識の立場」の止揚を受けとめてゐる。ヘーゲルは更に、図式的に言つて、カント、フイヒテの「意識」の「主観」の立場と、シェリングの（主観）超越的な「絶対知」の立場との綜

合として、「絶対的主観」の立場へと進んでいる。しかし、「絶対的主観」の立場とはどのようなものであるのか。フイヒテでは諸規定は意識において与えられ、意識として常に外（非我）につきまといられていた。そして、その限りで統一は「当為」に留まつて成就され得なかつた。統一が成就されるためには外が止揚され、完全な内とならねばならない。だが、ヘーゲルはここでシェリングの立場、絶対者への脱目的参入において全てを内とする立場に就きはしなかつた。それはなるほど内ではあつても空虚な内である。ヘーゲルは別の形で内を求める。それは「想起」という形である。「意識」が外につきまといられて「経験」として捉えたものを、その規定性をそっくり保存しながら、「想起（内化）」として外を廃棄してゆく、という形である。いわば全き内の（絶対知の）「体系」として『論理学』が在るとして、「意識の経験」の記述である『精神現象学』は、その「学」（論理学）への緒論であると同時に、その経験を見ている「我々」にとつては「すでに学である」という言い方は、ヘーゲルのこの「絶対的主観」の立場をよく表わしている。ヘーゲルは、シェリング批判において前期の自らの立場を否定し、その「知的直観」の立場に代えて、いまや、こうした「絶対的主観」の「思惟」の立場を新たな「思弁」とするのであつた。

(2) 「体系」プラン(II)

新たな「思弁」の立場に立つて、ヘーゲルは「体系」を考え直しているが、ここでは「体系」は、『精神現象学』^{フレイニッシュ、メンツェル}「思弁哲学あるいは論理学」——「自然哲学」——「精神哲学」の形で考え

られている。これはすでに体系期のもと同じ形である。

ここでも最大限に要約して、前期の体系構想との相違点について以下に述べるに留めたい。①「論理学」と「形而上学」とは、もはや別のものとされず、まさに論理学が即形而上学となつて⁽¹⁸⁾いる。そして「哲学への緒論」としては、論理学に代えて新たに「精神現象学」が考えられている。②「形而上学」はもはやスピノザ的な「絶対的実体」をもつて結論としてはない。前期と後期との中間的なものである現存の『イェナ形而上学』においても、すでに、そのスピノザ的な「客観性の形而上学」に続けて(フィヒテを踏まえた)「主観性の形而上学」が置かれている。③「自然哲学」と「精神哲学」の「實在哲学」に関しては、前期とでは位置付けが逆転して、精神哲学に優位が与えられている。同時に、その精神哲学は独自の原理から考えられている。④「知的直観」に対応する「絶対的無差別点の哲学」は、「知的直観」そのものの否定と共に放棄されている。内容的には精神哲学のうちに「芸術、宗教、学問」(後にいう「絶対的精神」)論へと止揚されている。

我々の論点からは③が重要である。ヘーゲルは、前期の、モデルとしての自然とそれを再建すべき精神という、自然優位の考え方を完全に否定している。いまや全く逆に、「自然は理念の他在であり、その他在を精神が止揚するのである。」⁽¹⁹⁾そして、人倫世界に關しても、その自由はもはや自然の統一性の回復のうちにはなく、同様に全く逆に考えられている。「諸個人は、自然を軽蔑することが大きければ大きいほど、それだけ自由も

大きくなる。」⁽²⁰⁾従つて、「人倫的個体は自然の外で現われる。」⁽²¹⁾人倫世界の原理はいまや自然とは完全に別のところ⁽²²⁾に在るのである。

では人倫世界の新たな原理、自由の新たな原理はどこに在るのか。ヘーゲルは、それを「自分自身へと帰還⁽²³⁾」して在ること、「自分のうちに在ること」に見ている。ここに言う「自分」、「自己」とは「知」である。存在すること⁽²⁴⁾「自然」に対する知ること(認識すること)「精神」である。すなわち、前期では十分に評価されなかった「精神」であること⁽²⁴⁾「知であること」が、新たな自由の原理となるのである。

(3) 人倫世界再論(「近代」の人倫世界の論)

「知であること」を新たな原理として、ヘーゲルは『イェナ實在哲学第二卷』において人倫世界を論じている。論は、前期のような来たるべき時代の人倫世界の論ではもはやなくて、『現実』に対する冷徹な視の下に、まさしく「近代」の人倫世界の論である。

「国家〔社会〕体制」の標題の下に、次の枠組みに従つて論じられている。①民族の「自然」(存在、實在性)としての「外的な固定的有機組織体及びその諸内臓器官〔諸分肢〕」②民族の「自然の精神性」(觀念性)「心情」としての、a「諸分肢」の自ら自身についての「知」b「人倫性」、c「諸分肢」の自ら自身を越えて民族全体に關する「知」d「道徳性」③「自然」からの完全な離脱、端的な「精神」における「知」c「宗教」⁽²⁵⁾「広義」——この枠組みに従つて、①と②— aとを一つにして、

「諸身分あるいは自分自身のうちで自分を分節化する精神の自然」が、②―bから「統治、あるいは自然の自分自身を意識する精神」が、そして③から、(広義の)「宗教」を下位区分して「芸術、宗教〔狭義〕、学問」が論じられている。

次に内容的に見てゆく。「身分」は大別すれば「より低位の諸身分」(特殊性の身分)と「普遍性の身分」に分けられる。具体的には、前者は「農民」、「市民〔職人〕」、「商人」であり、後者は「官吏」、「学者」、「軍人」である。両者の区別は、前期の「不自由の身分」と「自由の身分」との区別に(大体)それぞれ対応する。しかしながら、ここでは前期とは違って、程度の差はあっても両者とも共に一つの「身分」として特殊であるとされている。「普遍性の身分」も、やはり身分という限定を負うており、自らの「自然」(存在行為の外面性)において直ちに個と全体(民族)との統一を体現することはできない、と考えられている。前期の考え方とは違って、諸個人はその「自然」(存在)において普遍であることはできないのである。諸個人は自然としてはあくまで特殊なのである。そして、諸個人(「諸分肢」)が自らのこうした特殊な自然を特殊として知るところに「人倫性」が在る。⁽²⁶⁾

しかし、ここに一つの例外がなければならない。例外的に、その自然において端的に普遍である者がなければならない。ここに「君主」の存在の必然性が在る。そして、この君主は、自然性(直接性)ということから「世襲君主」である。⁽²⁷⁾

しかしながら、「君主」の普遍性は恣意的なものである。そ

ゆえ、それに対して諸身分の特殊性が絶対的に対立することになる。この対立は止揚されなければならない。ここに、両者を統一するものとして「世論」が必然となる。「世論」は、「精神的紐帯」⁽²⁸⁾として、一方では君主の恣意的普遍性を「空虚な結節点」という「形式」に押し留め、他方では諸身分の特殊性を、その「形式」として現われている「民族の個性性」へと一致せしめる。この「世論」はまた「自由なる精神」——もっと先の箇所では「民族精神」——とも呼ばれているが、それが真の普遍である。そして、この世論の存在をもって、「君主制」は「専政制」から区別されるのである。

この「自由なる精神」は、換言すれば、「道徳性」である。すなわち、自らの特殊的行為のうちで、だがその特殊性に埋没してしまふことなく常に民族全体を思っていること、「普遍的なもののために何か〔特殊的行為〕を為す」という「心情」である。そして、このような「道徳性」としての「自由なる精神」による普遍と特殊との統一が「統治」である。ヘーゲルは、「統治」をある箇所では「統治者」(普遍性の身分)の統治と述べているが、それではやはり特殊になってしまう。むしろ、統治者、被統治者に共通のもの、すなわち「自由なる精神」が「統治」の真の主体である、と解すべきである。

前期では「絶対的人倫」の行為の外面性において体現されていた統一性は、ここでは「心情」の事柄として内面化されている。諸個人は、行為の外面性において統一性で在るのではなく、行為の内面性において統一性を思ふのである。「諸個人は、

その思惟において、自ら全体なのである⁽³²⁾。統一性は「存在」から「知」へと座を移している。そしてこのことによって同時に、統一性の体現は、絶対的人倫の「自由の身分」という一部の者から、民族の全ての構成員へと開放されている。

「自由なる精神」の「統治」において、「全体」が意識される。だが、ヘーゲルによれば、その「自然の自分自身を意識する精神」はまだ制限されたものである。「統治」は「絶対的精神」と呼ばれて——「存在する絶対的精神としての民族精神」——はいるが、世界史全体から見れば「民族」というやはり特殊に囚われたものである。「このように」絶対的精神は最初は民族一般の生活である。「だが、次に」ここから自らを解放しなければならぬ⁽³³⁾。そして、「一つの別の世界」⁽³⁶⁾、自然から解放された純粹な精神の世界を創り出さなければならぬ。ここに「芸術、宗教、学問」が必然となる。

「芸術、宗教、学問」については、すでに何度も論じられている。ここでは、この時期に特徴的な点を紹介するに留める。この時期に特徴的な点は、いままですつと高い評価を与えられていた「芸術」が極端に低く評価されていることである。ヘーゲルは、「美は絶対的の生動性を欺くものである」「美は真理を覆うベールである」とまで言っている。芸術は「直観という有限性の媒体」を用いるものであるゆえ、およそ「真理を握むことができないのである」⁽³⁷⁾。これに対して、ヘーゲルがここで高く評価するのは、「思惟」(概念的把握)による「学問」「哲学」である。「芸術」は「表象する精神」としての「宗教」によつ

て止揚されるが、「哲学」はその「宗教」を更に止揚するものである。「宗教」と「哲学」とは内容を同じくしているが、宗教では「真理であることは洞察なしの確言である」⁽³⁸⁾のに対して、哲学は更にこの「洞察」を与えるものである。

最後に、「統治」||「絶対的精神」と「芸術、宗教、学問」||「絶対的精神」との関係について。両者の関係は前期の「絶対的人倫」と「宗教」との関係に対応するものである。しかしながら、前期では「絶対的人倫」の方が「宗教」より高いとされたのに対して、ここでは考え方が全く変って、「絶対的人倫」に対応する「統治」よりも、「宗教」に対応する「芸術、宗教、学問」の方が高いとされている。それは、前期では「自然」が原理とされて、實在性の絶対的人倫の方が観念性の宗教よりもその自然に近いと考えられたのに対して、ここでは全く逆の自然からの解放が原理とされて、その点では「芸術、宗教、学問」の方が完全であると考えられているからである。ヘーゲルは、いまや存在(實在性)よりも認識(観念性)に価値を認め、その認識の世界としての「芸術、宗教、学問」とりわけその「学問」||「哲学」||に人倫世界の最高の領域を見るのである。

(4) 世界史再論(近代||最高段階||論)
ヘーゲルは、同時に、人倫世界のギリシア的原理との比較において、「近代」の人倫世界の原理を明確化し、かつ、それによる最大の肯定的評価を与えている。——これについては上記拙稿を参照していただきたい。

(5) 《理念》の存在態としての《現実》の認識(市民社会)

の弁明)

《理念》の存在態として《現実》を認識することが、「大人」としてのヘーゲルの課題であった。そして、その《理念》の存在とは、大まかに言えば《個人的自由》と《社会的自由》との存在であった。

《個人的自由》の存在は、ヘーゲルにとって最初から自明のものであった。とりわけ内面性における神との合一の享受として疑いなきものであった。イェナ時代後期のヘーゲルは、この《個人的自由》は本質的には純粹な知の自由、そして端的には「哲学」（における絶対者との合一）の自由であると考える。

しかしながら、問題なのは《社会的自由》の方であった。ヘーゲルの冷徹な認識にとつて、《現実》＝「近代」の社会は、諸個人が「存在」として全体と合一することがない社会、そうした合一はただ「知」のうちにはしかなく社会であった。それは、換言すれば、(本来的)「国家」をただ人々の内面のうちのみもち、外的領域はもっぱら「市民社会」でのみあるような社会である。ここに《社会的自由》の存在が認められるためには、「市民社会」そのものに自由が認められなければならない。いままでただ否定の対象でのみあった市民社会に何らかの自由が見いだされなければならないのである。だが、どのような形であるか。ヘーゲルは大体的ように考えている。

人間の最高の自由は(個人的自由)として在る(純粹な「知」の自由、換言すれば「精神」の自由である。精神の自由は「分裂」を、つまり「自然」からの解放を前提としていた。そして、

この自然からの解放は「芸術、宗教、学問」論においてすでに人倫的自然＝社会(全体)からの解放として述べられた。だが、それは、人倫的自然からの解放であるだけでなく、同時に端的な自然＝物理的自然(の必然性)からの解放である。そして、この(物理的)自然からの解放は、人間(精神)が逆に自然を支配するところに始めて可能となる。いまだし具体的に言うなら、(科学)技術をもって、自然の諸力の運動法則を(計算)合理的に認識し、自然をもって自然を統御するところにおいて、始めて可能となる。G・ロールモザーは、この自然支配の技術に関するヘーゲルの考え方として次のように言っている。

「技術及びその発展は、ヘーゲルにとって人間の本性の理性性に基礎をもっている。それらは……自己意識的精神を自然の必然性から解放するための器官として弁明(39)されている。……技術は自由の実現の一つの仕方である。「市民社会」とは、何よりも先ず、人間のこうした自然支配の活動の体系である。それ自身積極的な自由の場ではないが、積極的自由(精神)の自由を保証してゆく重要な活動の領域である。そして、その限りで一つの《社会的自由》の存在態である。

しかしながら、「市民社会」は生成したものとしては「自然」である。物理的自然ではないが、人間自身の自然の支配の下にある。換言すれば、人間相互の関係の自然発生性という「自然状態」(無政府状態)のうちにある。市民社会は、この自然性を克服する一つの秩序をもたなければならない。ここに「法」の必然性が在る。前期では「法」は相対的統一として低く評価

されていたが、ここでは、何よりも先ず、人間関係の自然性を克服する精神的なものとして捉えられている。「法は純粋な人格、純粋な被承認有を含んでいる。それゆえ、諸個人は、自然状態に在るのではなく、……その概念のうち⁽⁴⁰⁾に在る。」そして、この「法」の秩序の下で、人々に保護が与えられ、人々の《個人的自由》に現実性が与えられる。先に引用したロールモーターは、神学的立場から《個人的自由》を「信仰」に限定して考えているが、次のように言っている。「法状態の普遍的支配は……ヘーゲルにとつて、信仰の世俗的存在の一つの絶対必要な前提である。」⁽⁴¹⁾ここには、「悟性国家」という側面からの「市民社会」の弁明が在る。

「哲学」として捉え直された内面における神との合一の自由、そういう《個人的自由》を人々に与えている時代として《現実》が把握されると共に、終始問題の対象であった《現実》の社会も、そういう《個人的自由》を物理的に保証してゆく活動の領域として、それゆえ一つの《社会的自由》の領域として、⁽⁴²⁾肯定的に把握されているのである。《現実》がまさに《理念》の存在態として把握されているのである。

このようにイェナ時代後期において、《現実》を《理念》の存在態として認識するという課題が満たされた。《現実》はもはや若きヘーゲルが《理想》とした「美しい世界」ではなかった。そこにヘーゲルは或る悲哀の感情を抱かざるを得なかった。だが、同時に「フモール」をもって歴史を眺め、その必然としての《現実》に承認の言葉を与えるのであった。そしてこれをも

つて、ヘーゲルの思想形成は内面的には完了するのである。

- (1) W. XX, S. 428. なお、この引用は(体系期のものである)現在の『哲学史講義』からのものである。しかし、そこには1805/6年冬学期における「哲学史」の講義の草稿が(「イントロダクション」)そのまま取り入れられていること、また「ヘーゲル」哲学に対する評価は全体としてこの1805/6年冬学期の講義に於いて方向が定まっていたことから、現在の『哲学史講義』の叙述をイェナ時代後期における「ヘーゲル」批判として引用してはかまわない。Vgl. H. Fuhrmann, Schelling und Hegel, in: F. W. J. Schellings Briefe und Dokumente Band I, 1962, S. 501 f.
- (2) Dok., S. 342.
- (3) *Phä.*, S. 26.
- (4) W. XX, S. 435.
- (5) Vgl. W. XX, S. 433.
- (6) Vgl. W. XX, S. 434.
- (7) W. XX, S. 441.
- (8) *Phä.*, S. 19.
- (9) Dok., S. 355.
- (10) W. XX, S. 440.
- (11) Vgl. W. XX, S. 436.
- (12) Dok., S. 364.
- (13) Dok., S. 343. なお、これは前期の「愚弁の反省」の延長線上に於けるものである。
- (14) Schellings sämtliche Werke (K. F. A. Schelling 編), Bd. IV, S. 114.
- (15) この場合の「知的直観」は「自我の絶対的自己活動の直観」(*Fichtes Werke*, I. H. Fichte 編, Bd. I, S. 471.)と「ヘーゲルの『スピノザの「直観」(「知的直観」とは別のものがある。』)』」(16) Dok., S. 343.

- (17) Vgl., *Phä.*, S. 74.
 (18) この時期は「論理学及び形而上学」として講義題目が在るが、内容的には論理学＝形而上学である。Vgl., H. Kimmerte, a. a. O., S. 98.
 (19) *Doh.*, S. 344.
 (20) *Doh.*, S. 343.
 (21) *Doh.*, S. 344.
 (22) *J. R. II.*, S. 250.
 (23) *J. R. II.*, S. 251.
 (24) *J. R. II.*, S. 251.
 (25) 以上は *J. R. II.*, S. 253 の第一段落の要約である。
 (26) 以上は *J. R. II.*, S. 254-262 の要約である。
 (27) *J. R. II.*, S. 250.
 (28) *J. R. II.*, S. 250.
 (29) *J. R. II.*, S. 251.
 (30) *J. R. II.*, S. 270.
 (31) *J. R. II.*, S. 267.
 (32) *J. R. II.*, S. 252.
 (33) *J. R. II.*, S. 262.
 (34) *J. R. II.*, S. 272.
 (35) *J. R. II.*, S. 253.
 (36) *J. R. II.*, S. 263.
 (37) *J. R. II.*, S. 265.
 (38) *J. R. II.*, S. 272.
 (39) G. Rohmser, *Subjektivität und Verdinglichung*, 1961, S. 108f.
 (40) *J. R. II.*, S. 205.
 (41) G. Rohmser, a. a. O., S. 104.

〔正用略号②〕

Doh......*Dokumente zu Hegels Entwicklung*, hrsg. v. J.

Hoffmeister.

S. d. S.....*System der Sittlichkeit*, hrsg. v. G. Lasson (Ph. B.)
Phä......*Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. J. Hoffmeister (Ph., B.).
J. R. II......*Jenaeer Realphilosophie*, hrsg. v. J. Hoffmeister (Ph. B.), *Bd. II.*,
 他は五三二号参照。
 (筆)

(筆者 種智院大学〔倫理学〕非常勤講師)

会 告

京都哲学会前委員、京都大学元教授、蓮実重康先生はかねてから病氣御療養中のところ、本年一月十一日午後十二時四十分、腎臓腫瘍のため東京大学付属病院において逝去されました。享年七十三歳。

先生は昭和三十三年に新設された美学美術史学第二講座の初代教官として赴任されてより昭和四十二年まで一年にわたって同講座を担当され、独自の学風の形成と研究者の養成に尽力されました。

この間、京都哲学会委員として学会の維持発展の為に意を用いました。昭和三十三年には「室町時代初期に於ける画僧如拙の存在意義」(四五四号)、昭和四十一年には「縄文文化の時代の土偶彫刻における抽象と具象の芸術的意味」(五〇〇号)と題する二篇の論文を本誌上に発表されています。ここに謹んで先生に哀惜の念を捧げるとともに、御冥福を心よりお祈り申し上げます。

昭和五十四年五月二十五日

京都哲学会

dynamiquement les derniers, ainsi que l'analyse Gueroult. Nous avons, pourtant ajouté que, selon nous, le fossé entre les deux est trop large pour la détermination parfaite. Mais, Descartes, pour sa part, a essayé de surmonter le décalage, au moins dans ses actions de la vie, par la volonté. Cela dit, nous avons conclu que le rationalisme de Descartes est moins étroit qu'on ne pense, et qu' il peut être appelé le rationalisme dualiste qui comporte en lui une tension de la raison et de la volonté.

(fin)

Die innerliche Entwicklung der Gedanken Hegels in seiner vorphänomenologischen Zeit

— **«Idee» und «Wirklichkeit» bei Hegel**

von Kazuyoshi Abiko

Die vorliegende Abhandlung zielt, vom Bildungsprozeß der Gedanken Hegels in seiner vorphänomenologischen Zeit handelnd, darauf, ihre innerliche Entwicklung ordnend zu verfolgen. Und dabei ist dieselbe innerliche Entwicklung durch «innerliche Dialektik» von der «Idee» —, die Hegel in sich hat,—und der «Wirklichkeit»—, die ihm gegenübersteht,—bestimmt.

Hegels vorphänomenologische Zeit ist in folgende fünf Perioden einteilen: 1. Tübingen-Berner Periode, 2. frühere Frankfurter Periode, 3. spätere Frankfurter Periode, 4. frühere Jenenser Periode, 5. spätere Jenenser Periode. In den ersten beiden Perioden hat Hegel «Wirklichkeit» für Abwesenheit der «Idee» gehalten und verneint, und sich die Welt, wo «Idee» anwesend ist, als «Ideal» vorgestellt: in der ersten als «Ideal» von der “moralischen Freiheit” und in der zweiten als «Ideal» von der “Liebe”. In der dritten Periode hat sich die Struktur der «innerlichen Dialektik» von der «Wirklichkeit»—verneinenden zu der «Wirklichkeit» —bejahenden gewandt, und dabei haben sich Hegels Gedanken nicht mehr darauf gerichtet, «Ideal» vorzustellen, sondern darauf, «Wirklichkeit»

zu erkennen. In den vierten und fünften Perioden hat er «Wirklichkeit» als eine Erscheinungsform der «Idee» zu erkennen versucht. In der vierten aber ist der Versuch ihm mißlungen, erst in fünften ist er ihm gelungen.

Hegels Gedanken in der fünften Periode, in denen sich zugleich die ursprüngliche Form des Gedankens der systematischer Zeit gebildet hat, haben sich, im Grunde genommen, darauf gerichtet, der «Wirklichkeit» —mit anderem Wort “der Neuzeit“ —ein zu billigendes Wort zu geben.