

ヘーゲル『精神現象学』の学的方法

福田 静 夫

目 次

はじめに

- 一 「序論」における「学的方法」：「時代」
- 二 ドイツ精神の現状——「秘儀」から「万人のもの」へ
- 三 「学／知の体系」における「主体」と「始め」
- 四 「教養形成／人間陶冶」の方法
- 五 「緒論」における「学的方法」：「実在性」と「真なるもの」
- 六 学的認識における「検証」と「尺度」
- 七 「主観と客観との同一性」と「学的方法」
 - (1) カントからフィヒテへ——「主観的」な「同一性」問題の形成
 - (2) シェリング——「客観的」な「同一性」
 - (3) ヘーゲル——両つの「同一性」の絶対的同一

結びにかえて

はじめに

ヘーゲルが哲学を専攻することではじめて世に立とうとしたイエーナ期は、1807年に出版された『精神現象学』をもって閉じられる。ヘーゲルは、この著作をもともとはイエーナ大学での06年10月からの冬学期の講義のテキストとして予告していたのだが、その10月には、ナポレオンのフランス軍によるイエーナ占領と、うち続くプロイセンの敗北によって、イエーナ大学そのものが閉鎖されてしまった。07年4月には、遅ればせながらようやく『精神現象学』の出版を見たものの、ヘーゲル自身はすでにバンベルクへの移住を余議なくされており、そこで新たに新聞の編集の仕事に就くことになったから、『精神現象学』は、大学での講義のテキストとして用いられることなく、文字どおりにヘーゲルのイエーナ期の最後を記す著作となって残されることになった。

このイェーナ期の最後の著作に、「ヘーゲル哲学の真の生誕地であり、その秘密である¹」という評価を与えたのは、若きマルクスであった。この評価は、マルクスによるヘーゲル哲学の理解の如何を越えて、今日では、ヘーゲル哲学研究を志すさまざまな立場にとっても、いわば常識的な、そしていまなお論議の絶えない一般的な前提となっている。

まず第一に、『精神現象学』がヘーゲル哲学の「生誕地」であるといえるのは、『精神現象学』の初版の中扉に、「学の体系 第一部 精神現象学 SYSTEM DER WISSENSCHAFT. ERSTER THEIL, DIE PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES」として、この著作を「学の体系」の「第一部」とであると、ヘーゲル自身が明記していたからであった。さらにまたヘーゲルは、『ハレおよびライブチヒ一般文芸新聞』（07年9月25日）に、「自著紹介」をおこない、この『精神現象学』を「第一部 der erster Teil」として確認した上で、「次の巻 der zweiter Band は、思弁的な哲学としての論理学の体系、およびその他の二つの哲学部門の体系、自然哲学と精神哲学を収めることになるであろう²」と述べており、『精神現象学』の巻が、それに引き続く巻と共に、一つの「哲学体系」を構成することになるという構想を明らかにしていた。つまり『精神現象学』は、ヘーゲル自身の当初の認識としても、「哲学体系」の第一部として、その生誕を告げるものなのであった。

しかしこの著作は、実は、その出版当初から二重名称問題を始めとするさまざまな問題を抱え込んでいた。出版に際して付けられた初版の扉には、たしかに「学の体系 第一部 精神現象学」と記されているが、出版を前にして「序論 Vorrede」が付け加えられたのだが、その後すでに以前に準備された中扉が付いており、そこには「第一部 意識の経験の学 ERSTER THEIL. WISSENSCHAFT DER ERFAHRUNG DES BEWUSSTSEINS」と書かれているのである。つまりこの著作の名称は、「序論」とともに最後に付けられた「精神現象学」なのか、それとも最初に書かれた「意識の経験の学」なのか、という問題が生じたのである³。その上にヘーゲルは、最後の段階で、最初の「目次」に重ねて、さらにそれを大きく区分する二次的な目次の表記を付け加えたが、それは本文の組み版のなかには反映されないままになっていた。このような表題の二重性の問題と、その「目次」と本文での構成表示との不一致とがあったから、ヘーゲルは、『精神現象学』の出版を知らせたシェリング宛の07年5月1日付の手紙で、次のように書くのである。

「私の著作は、とうとう完成にこぎ着けた。けれども私の友人たちに献本をするとなると、不幸な混乱を引き起こすことになるのではなかろうか。それは、本屋とか印刷屋とかとの遣り取りのなかで起こったことがそのままになっていて、その混乱の幾分かは、構成そのものにまで響くことになったのだ。⁴」

もちろん「目次」の表記上の問題をもひっくるめて、二重名称問題というのは、『精神現象学』の形式的・技術的な問題にとどまらず、その著作の内容に対するヘーゲル自身の自己了解の仕方にも当然に関わっている問題であったから、その著作を「第一部」とするところの「哲学体系」についての理解やその実現の過程についても、いまなお論議の多い問題を残すことになった⁵。

第二に、『精神現象学』がヘーゲル哲学の「秘密」であるという点については、何よりもそこで問題にされるのは、ヘーゲル哲学を特色づけている「学的方法」、なによりも「弁証法」である。この「学的方法」は、「自然的意識」が「経験」を通して「絶対知」にいたるまでの過程の全体を規定し、その過程全体の二重名称にも直接に関連しながら、ヘーゲル哲学の「哲学体系」の構想をも規定するものとして、その原理的な性格をはじめて明らかにすることになった。その意味では、『精神現象学』はまたヘーゲルの「学的方法」にとってもその「生誕の地」であり、それゆえにまたそこにヘーゲル哲学の「秘密」があるとされたのも、当然のことであった。

もちろんこの「弁証法」という言葉によって特徴づけられるヘーゲル哲学の「学的方法」も、ヘーゲルの「哲学体系」の場合と同様に、『精神現象学』の範囲でもってその全容を規定することは不可能であり、とりわけこの後のニュールンベルク期のいわゆる『大論理学』（12-16年）——すでにヘーゲルはイエーナ期に講義で「論理学と形而上学」（02-04年）をとり上げ、ニュールンベルク期にはギムナジウム中級課程の「哲学予備学」（11-12年）で「精神現象論と論理学」を講義している——や、ハイデルベルク期の『小論理学』（『哲学諸学のエンチクロペディー』18年）やその改版によったベルリン大学での最終講義にいたるまでの「論理学」の系譜をはじめ、その「実在的な学」の全般にわたるヘーゲル自身の諸業績に内在する研究を必要とすることは言うまでもないし、そのような研究はすでに国際的にはもちろん、すでにわが国だけに限っても、汗牛充棟の観がある。しかしそれだからといって、この「弁証法」、とりわけヘーゲルがことさらに強調するその「学的方法」の問題は、かえって通説的な言説によって覆われ、その本来の基本的な意義が忘れられてしまっているという嫌いがないではない。

本稿の課題とするところは、このヘーゲル哲学の「学的方法」を、多くの問題をはらんで誕生したヘーゲル哲学の出生の場である『精神現象学』の「序論 Vorrede」と「緒論 Einleitung」とを手がかりにして、あらためて考え直してみることにある。このいずれもがヘーゲルの「学的方法」を主要な論点とするものであることは周知のとおりであり、そのうちの「序論」は、ナポレオンのイエーナ占領の混乱のなかで書き上げられて、07年1月、『精神現象学』の出版の直前に印刷所に回されたものであるのに対して、「緒論」の方は、すでにその戦乱以前に本論の原稿といっしょに印刷所にまわっていたものである。その「緒論」に重ねて、それよりもはるかに分量の多い「序論」が、なぜまた戦乱のさなかに書き上げられ、印刷直前になって付け加えられなければならないのか。最近も、「二つの『序論』が重なるのは重たらく、なんとか一つにまとめられなかったかと思いたくなる⁶」という感想が記されているのだが、ヘーゲルからすれば、そうした当惑なり論議なりが起ることを承知の上で、というよりもそうした事態を起こすために、敢えて「緒論」に「序論」を重ねなければならないところに、この「学的方法」のもつ独自の意義があったということであろう。だから、本稿では、この「序論」と「緒論」とを「学的方法」のヘーゲル的な提示という意味では不可分な関係にあるものとして位置づけ、そのことを手がかりにして、それが「ヘーゲル哲学の真の誕生」に如何に関わっているのかを探っていくことにしたい。すでにその「序論」、「緒論」はともに難解をもって知られており、原典に即

しての議論が煩雑になるのは避けがたいものとなることを、同学の方々にたいしても、予めのご寛恕をひろく乞うておかなければならない。

一 「序論」における「学的方法」：「時代」

『精神現象学』の研究がようやくわが国で始まろうとした前世紀の30年代のこと、矢崎美盛『ヘーゲル 精神現象論』には、『精神現象学』の「序論」についてのつぎのような証言が残されている。

「吾々は、殆ど全くこの『序論』を理解することが出来ない事を告白しなければならぬ。それは吾々の無能力の故であろうか。否。そうではない。実際に、この『序論』は、吾々にとって未知の言葉を以て、未知の断定を綴っているものである。それを理解しえないという事が、むしろ正直なのである。⁷⁾

「序論」の分かりにくさというのは、80年前の矢崎に限らず、今でもヘーゲルの『精神現象学』の「序論」に向かう者の誰しもが最初にもつ感想であろう。読者をそのように当惑させる理由として、矢崎が挙げているのは、「序論」が本文の完成後に書かれたという成立の事情である。

「一般に、この『序論』は、当時の浪漫主義哲学^{ロマンティーク}の迷妄、殊にシェリングの自然哲学の独断に対して、ヘーゲル自身の立場から為されたる独立宣言であるとみられている」が、その内容は、「本文が最後に到達したいわば結論をまって、はじめて言表ないし主張し得らるべき性質のものである⁸⁾」から、いまここで、最初からわれわれが理解しえないのは当然のことである、と。

こうして矢崎は、シェリングなどを相手とする論争など、本論の後に語られるべき『精神現象学』の内容が最初に語られていることと、「序論」が最後に書かれたのに最初におかれているという「序論」の成立の事情とを重ね合わせることで、その分かりにくさの根本的な理由としているわけである。ヘーゲルの『精神現象学』の「序論」と「緒論」の研究において戦後の国際的なヘーゲル研究の礎石をおいたW・マルクスの場合にも、「序論」を扱うに際して、『精神現象学』に直接先行するフィヒテとシェリングのうちに諸業績についての「歴史的回顧⁹⁾」から始めることになったのも同じ理由である。たしかにそのような「歴史的回顧」が、『精神現象学』のようにドイツの古典哲学の歴史的展開点を画する業績を理解しようとする場合には必要不可欠なことであることはいうまでもないのだが、問題は、この「序論」においてヘーゲル自身によって求められているのが、そのような作業であったのかどうか、ということである。

この「序論」の分かりにくさの理由として、矢崎は、その成立事情以外にもう一つ、ヘーゲルの「序論」そのものについての考え方の「不思議さ¹⁰⁾」を問題にしている。というのは、ヘーゲルが「序論」でいきなり問題にしていることは、哲学の書物における「序論」が、一般にその著作の「目的」や「成果」を説明するとか、同じ対象を扱っている論著とは「異なった動機とか関係」を説明することになっているが、「この種の説明は、哲学の著作の場合には、余分なものであるだけではなく、事柄 die Sache の本性のために不適當であり、目的に反しているようにすら

思える¹¹」、ということであるからである。つまりヘーゲルは、そのような意味での「序論」を不必要とする「序論」を書いているのである。そのようなヘーゲルの主張からすると、矢崎やW・マルクスが試みているような先行諸業績の比較を持ち込んで「序論」を説明するようなことは、実はヘーゲル自身が拒否している方法なのであった。

けれども、「哲学」に「序論」を必要としないという主張は、『精神現象学』ではじめて述べられたものではなかった。ヘーゲルがイエーナ大学で最初におこなった1801年の冬学期最初の講義「哲学序論」の講義草稿の最初には、次のような文章が残されている。

「この講義では、私は哲学への序説 *Einleitung* を講ずると予告しておいたが、始めに述べることとしては、学としての哲学には何か序説のようなものを必要としないし、またそのようなものが通用することもない、という以外にはない¹²。」

だから、『精神現象学』では、逆説的で「不思議」な「序論」と思えるのだが、その真意は、何よりもまずヘーゲル自身の「哲学」とその「真理」についての見解を単刀直入にはっきりさせることにあったと考えられる。「哲学」は、「特殊を包む普遍というエレメントのなかにある」ものであるから、他の特殊な諸学の場合よりも、「事柄そのもの」、「目的」は、「最終の結果において、完全な本質存在のかたちをとって表現される¹³」から、「序論」で語ることは當を得ていないことになる。また「序論」において同じ対象についての別様な諸労作に対してことさらに異を立てることも、真理の認識に際して肝心なことである真理の有機的かつ前進的な展開を見失うことであって、蕾が花になり、花が果実にとって代わる過程を、たがいに相容れないものとして却けるような見方に似たものになる。このように、哲学の「事柄」である「真理」の提示ということは、「事柄」を「目的」として提示するだけのことでなくて、その「実現」の過程のなかで汲み尽くすことである。他のものに異を唱えることによって「事柄」の「限界」を示すだけのことだから、「事柄」が「現実の生成」となり、「現実の全体」となるようにしなければならない。そうしてはじめて哲学の「知／知る活動 *das Wissen*」は、「事柄を超えてその外に出ている」のではなく「事柄に関わりあい」、「事柄のうちにとどまって自分を忘れ」、「事柄のもとにあって、事柄に身を捧げる¹⁴」ことになる。

つまりヘーゲルが逆説的な言い方で批判しているのは、「哲学」の著作の「序論」の一般的な在り方が、「哲学」の「事柄」である「真理」の「外に出ている」ことであった。それに対して、「序論」で述べられるべき本来の方法は、「哲学」の「知／知る活動」が、「事柄」の「内実であり実質であるもの *Gehalt und Gediegenheit*」を「生成」の過程において、つまり「目的」を「遂行」していく「実体的な生命」に内在して、その「全体」の「生成」に関わり合う論脈の内に位置づけられていることを明らかにすることであった。したがってこのヘーゲルの「序論」の方法は、「知／知る活動」の「直接的な在り方」からの二重な「脱却作業 *Herausarbeiten*」を要求することになる。一方では、「知／知る活動」は、個別的・偶然的な「知」の立場に止まることなく、つねに「諸々の普遍的な原則と見地とについての知見をわがものとする *erwerben*」ことのできる「自己形成／教養 *Bildung*」の努力が求められるからである。他方ではまた、その

「自己形成／教養」は、「事柄一般の思考領域に上る作業 zu dem Gedanken der Sache überhaupt heraufarbeiten」にとりかかり、「具体的で豊かに充実した諸々の内容を規定されたものとして解明し、それらの内容についての秩序だった情報と真剣な判断とを分かちもつことができる」ためには、「なによりもまず充実した生命活動／生活 das Leben の真剣さに席を譲り、この生命活動／生活の真剣さによって、事柄そのものの経験のうちへと導かれる」ことが必要であるからである。そしてこの第二のことに付け加えていえば、このようにして「事柄そのものの経験」のうちへ入り込むことで、「概念が真剣なものになっていくと、先に述べた【思考の領域での】知見や判断といったものが、双方向的な対話のうちに、事柄にふさわしい位置を保持するようになる¹⁵⁾」のである。

こうしてまずヘーゲルが、一方における「知／知る活動」の「自己形成／教養」と、他方における「生命活動／生活」の「真剣さ」のなかでの「事柄そのものの経験」との一体化を通して、「概念が真剣なものになる」のであることを強調する理由はなぜなのか？

それは、いまや「哲学」にとっては、「真理が生きて働く／現存する existiert ことになる【哲学の】形態でありうるのは、ただ真理の学的な形態以外にはありえない」し、「知を愛する *Liebe zum Wissen* という名を脱ぎ捨てて、現実の知となる」ことを要求されているからである。「知 Wissen が学／知の体系 *Wissensyaft* となる内的な必然性は、知の本性のうちにある」が、そのことを満足に説明するのは、「哲学そのものの叙述以外にはない。」それが、ほかならないヘーゲルの『精神現象学』の本論の展開で試みられることなのである。しかしこの「知」の「学」への形成を促しているものは、たんにそのような「内的な必然性」だけではない。また「生命活動／生活」の「外的必然性」がある。その「外的な必然性は、個人の立場や機縁の偶然性を別にして、一般的な仕方では、時代が時代の諸契機の設定を表現しているという形態をとっているのだから、内的な必然性と同じことになる。」だから、『精神現象学』の「学／知の体系」は、ヘーゲルにとっては、まさにこのような意味での「時代」そのものの「内的な必然性」によってその成立を促されて、伝統的な「愛 Philo + 知 sophia」という美称にくるまれてきた哲学伝来の衣を脱ぎ捨て、敢えて「学／知の体系 *Wissenschaft*」の呼称をみずから与え、時代の要求によって厳しく検証される現実的な責任をみずから引き受けるべき人間的な活動と考えられることになったということになる。そのことを、ヘーゲルは、はっきりと次のように指摘している。

「哲学を学に高めることが時代に課せられている an der Zeit こと。このことを指し示すことこそが、このような【現実の知となる】目的をもったさまざまな試みのうちでも、ただ一つの真に正当化できるものであるだろう。なぜならば、時代はこのような目的の必然性を次々と提示していくであろうし、それどころか時代は同時にまたこの目的を実行に移すことにもなるであろうからである¹⁶⁾。」

ここでは、さしあたりヘーゲルが「哲学を学に高めることが時代に課せられていること」を強調するこの文章でもって、その逆説的な「序論」の導入部分を終えていることに十分に留意しな

なければならない。この文章は、明らかに、ヘーゲルが『精神現象学』の原稿をまさに書き終えようとした06年10月13日づけの友人ニートハンマー宛の手紙の中で、イエーナを占領した皇帝ナポレオンに、「ここなる世界の魂 diese Weltseele」を見た、「この個人こそ、ここでただの一点に集約する形で、馬に打ちまたがって世界に君臨し、世界を支配している」のであり、「プロイセン人にとってこれにまさる運命の予言はなかった¹⁷」と書いている歴史的な体験を表現しているからである。どうしてナポレオンが「ここなる世界の魂」であり、また「プロイセン人にとってこれにまさる運命の予言はなかった」のか？

その点については、ヘーゲルが書き終えたばかりの『精神現象学』の本文の中で、「自己確信的な精神」のうちの決定的な「良心」の一項がナポレオンに寄せられていたことを思い出さなければならない。「良心／完全知 das Gewissen」とは、「自分を直接に絶対的な真理となった存在であると確信している精神」であり、そのような精神を「自己 das Selbst」とし、その「自己確信」を直接に自分の「定在／生き様そのもの das Dasein selbst」としている人間のこと¹⁸が、次のように書かれている。

「完全知／良心は、内発的／自存的な存在と自立的／自己目的的な存在との一体性 die Einheit des An-sich- und des Für-sich-seins のなかで、純粹な思考と個人性の一体性 die Einheit des reinen Denkens und der Individualität のなかで行動し、自分を支えていることで、自己を確信する精神となっている」から、「自分に固有な内発的／自存的なもの eignes An-sich としての自己に對抗しようとするものは、真なるものではないもの、揚棄される他ないもの、契機に他ならないものである¹⁹。」

このように書くときヘーゲルは、1804年、ナポレオン法典の完成とナポレオンの皇帝即位を受けて、05年4月にオーストリアがイギリス、ロシアなどと結んだ第三次対仏大同盟によるフランス革命への干渉戦争が、06年8月、オーストリアのフランツ二世のドイツ皇帝（神聖ローマ帝国）退位と神聖ローマ帝国の解体宣言に終わる歴史的時間をナポレオンと共有していたのである。ナポレオンは、この戦争に勝利して、ミラーノで自身が戴冠して「イタリア共和国」を「イタリア王国」と改め、ナポリ王国には自分の兄ジョゼフを国王にすえ、神聖ローマ帝国を離れた中部ドイツの諸国によるライン同盟をその主導下においた。こうしてフランスの「革命戦争」は、国際的な反革命戦争からの防衛戦争から、侵略戦争に反転し、ナポレオン皇帝の覇権主義は、いまや中部ドイツの中枢にまで及ぼうとしていた。ヘーゲルが『精神現象学』を書き上げる最終段階で巻き込まれることになったイエーナの会戦は、第三次対仏同盟に加わらなかったプロイセン王国が、ナポレオン帝国による「革命の輸出」が足下に及んだ危機感に駆られて、06年10月、イギリス、ロシアとともに第四次対仏同盟戦争に踏み切った初発の戦争であった。「イエーナ＝アウエルシュタットの会戦」として知られるこの戦争の後、二週間足らずであっけなくプロシア王国はその首都ベルリンをフランス軍に占領され、東プロシアまで攻め込まれて敗北し、結局、エルベ川以西の領土とポーランドを失い、1億2000万フランの賠償金を課せられた。そして07年10月、ようやくシュタインを首相に就けて、以後、世襲農奴制の廃止、

ギルド制の廃止と職業選択・営業の自由，都市条例による市民的自治の導入，教育制度をはじめとした行政・軍政など一連の近代的な改革を始めることになるのであった。ヘーゲルがニートハンマー宛の手紙の中で，イエーナの敗戦が「プロイセン人にとってこれにまさる運命の予言はなかった」というとき，彼は，イエーナ会戦がプロイセンにもたらす結果をすでに正確に読み取っていたのである²⁰。

こうして、『精神現象学』の「序論」でヘーゲルがまずその課題の第一におこうとしていたことは，カントの求めた「啓蒙」の課題——フランス革命の先立つ時期に，「現代はまさに啓蒙の時代，すなわち【「国家第一の下僕」と自称した啓蒙君主】フリードリヒの世紀」であるから，「宗教上の事柄」においても，「立法上の事柄」においても，「国民が彼ら自身の理性を公的に使用²¹」することを求めた課題——に実践的に答えることであった。この啓蒙の時代は，ヘーゲルのチュービンゲンの神学校の時代に起こったフランス大革命を契機にして，一八世紀末から十九世紀初めにかけて，ドイツを巻き込むヨーロッパの近代的再編の革命的な動乱の時期に入っていた。イギリスとフランスで産業革命と市民革命とが相次ぎ，そしてあらたに「新大陸」アメリカがようやく世界史に登場しようとする一九世紀初頭，無数の領邦国家に引き裂かれ，ヨーロッパ的な近代国民国家形成の戦乱に巻き込まれた後進地帯ドイツは，外に向かい／外に開かれる für anderes ことを迫られる一方，その存在の論理の必然性を自立的／自己目的的な für sich な実践の論理のうちに組み込む新しい主体形成を迫られる。ヘーゲルのいう「時代の要求」とは，ここに成立する「ポスト啓蒙期」ドイツがそのうちにおかれた歴史的な自立の弁証法を徹底的に追求し，国民的な自由と統一の哲学を構築することであった。そしてまたこれこそ，後で見るように，カントについてラインホルトが，フィヒテが，そしてシェリングが，みずからの哲学的な課題として引き受けなければならないものと自覚していながら，結局は果たすことなくして，ヘーゲルに引き継がれる課題なのであった。だからこそその課題はまた，ヘーゲルの死の直後の7月革命，3月革命（1848年）後を引き継いだ若いマルクスがみずからに課した課題——「時代が自分の闘争と欲求とについての自己了解（批判的哲学）²²」の原理を鮮明にすること——となったのであった。ヘーゲルの『精神現象学』の序文の難解さを非とする従来の批判の多くは，それを読む側に，「観念論者」と一義的に評されているヘーゲルがみずからの哲学に課しているこのような現実的課題を見ることができないで，その課題設定の思弁的な言説の迷路にみずから入り込む弱点があるところに由来しているのであった。

二 ドイツ精神の現状——「秘儀」から「万人のもの」へ

フランス革命がヨーロッパに引き起こしている動乱のなかで，もっとも直接的にその戦火のもとにさらされ続けながら，否応なく近代国家への革命的な変革を迫られているドイツの現状 status quo. そしてそのような時代に内在して，「哲学を学に高める」時代の任務を担うことを鮮明にすることが，ヘーゲルの「序論」の課題であること。「哲学の真の必要が行き着く先は，な

んといっても、哲学に抛って、また哲学を通して生きることを学ぶことの他にはない」とは、ヘーゲルがイェーナ期の最初の著作（『フィヒテの哲学体系とシェリングの哲学体系との差異』）で記した言葉であるが、こうしてこの時代の要求に実践的に応える課題を提起するところに「序論」の第一義的な課題があったことがはっきりする。そうすると、理解の困難さが語られる「序論」の以下の叙述は、そのような「哲學」を成立させるための方法的な視点を集約的に整理したものとして読んでいくことが可能になる。

何よりもまず、そのような実践的で「真理の学問性」を課題とする哲學にとって問題になるのは、それがその下におかれているドイツの精神の現状である。啓蒙とフランス革命を経験して、文化的には、シュトルム・ウント・ドラング以来の高揚を体験していたドイツであったが、歴史的には、小邦分裂の現状とフランス革命への干渉戦争に敗北して、戦禍による荒廃と外国による支配と従属に苦しめられ続けるプロイセン、オーストリアの衰退があり、ドイツ全体には、近代化の後れによって、政治的、社会的には無慈悲なまでの空虚と停滞が漂っていた。後にサント＝ブーブが一八〇二年の頃の精神状態を振り返って、「率直な靈感とそれから生まれる明白な結果との間の不一致、もっとも素晴らしい諸作品の核心にさえも見られる調和と真理の欠如、これらに包まれた華麗な文学のなかの本物のデカダンス……²³」と回想したフランスのロマン主義の状態が、またほぼドイツのものでもあった。空虚な宗教的國家の残光をあちこちにとどめてはいるものの、宗教戦争後は内面化と分散化をつよめたキリスト教信仰は、「絶対的なもの」を直観と感覚に委ねるようになっており、デカルトによって発見された「自己意識」的な精神は、ドイツでは資本主義的な「自我」として市民社会に底流する以前に、地方的な割拠と戦乱のなかで悟性的な「自己反省」に立て籠もってしまい、「本質的な生命」を欠いた「有限性」を超えて総体的な「精神」に躍動することができずに、ロマン主義のあだ花を「忘我」のよすがとするものとなっていたのである。

あるいは一方には、「現前しているもの」を注視する「経験」を重視し、「啓蒙」の呼び掛けを「現世」の枠内での生き方に狭めてしまって、あえてその枠を越えようとする人はなくなった人がおり、他方には、砂漠をさすらい人が一杯の水を求めるように、「神的なもの」に精神の渇きを満たそうとする人がいる²⁴。

このようにヘーゲルが語り始めるとき、ヘーゲルの念頭にあったのは、何よりも世紀末、イェーナ大学のフィヒテ、ついではシェリングを父とし母として一時期盛行をみた「イェーナ・ロマンティック」たちの活動であった。その中心にはシュレーゲル兄弟があり、ノヴァーリス、ティークがいて、哲學ではヤコービの「信の哲學」を通じてドイツ敬虔主義の立場に立つヘルンフト派と共鳴し、シュライエルマッハーの「直観と感情」に宗教の本質を見る『宗教論』が書かれた。彼らの運動は、一時は、ゲーテ、シラー、ヘルダーとも接触をもったが、かえってそれは彼らの思想的な浅薄さへの批判を招く結果になった。そしてフィヒテが「無神論論争」で、またシェリングがシュレーゲル兄の妻カロリーネとの関係でイェーナを去ることで、「イェーナ・ロマンティック」は解体することになった。ヘーゲルもシェリングを通じて「イェーナ・

ロマンティック」の縁辺につながっているように思われていたので、その意味では「序論」でヘーゲルがドイツロマン主義に批判を向けたことには、なおその残響が残っていたイェーナの地においての一つの自己批判の意味も含まれていた。

「しかし哲學には、みずから信心深くなろうとすることは許されない」とヘーゲルはいう。まして知の体系である「学 die Wissenschaft」を断念し、それよりもさらに「忘我」のような「感奮や惑乱」の方が「より高尚なもの」であると主張するようなことがあってはならない。そのような「空しい広さ」や「空しい深さ」のなかで、「概念なき実体的な知」は、「自我の固有性 die Eigenheit des Selbst を本質存在 das Wesen のうちへ埋没させ」ることで、「神に献身する」のではなくて、偶然的な内容や自分の恣意のをさばらせ、「自己意識」を包み隠し、「悟性」を投げ捨てて、「神の愛し子」になったつもりでいる。まるで眠っている間に、神から智慧を授けられると思っているのだが、そうして受胎し分娩するものはまた、夢にすぎない²⁵。ところが、明らかに、「われわれの時代は、誕生の時代、一つの新しい画期への移行の時代」であり、「精神は、これまでの生きざまとその観念の世界と決別し、過去のうちへ沈め去って、自分を改造する」べく、「質的飛躍²⁶」によって新生の時を迎えているのだ、とすでに時代錯誤になったロマン主義へのヘーゲルの批判は手厳しい。ここには、カトリックに支えられた神聖ローマ帝国がすでにドイツを代表しなくなり、ある意味で「領邦宗教」に護られてきたプロテスタント内部にも、ルター派に対するカルバン派のように、その対立が支配層から人民層へと拡大深化することで、諸「領邦」の分裂状況そのものが限界に達しているという、「宗教」にかかわる危機的な時代認識がある。

だがひるがえって、旧いものの漸次的な崩壊の頂点で、時代の要求に推されて、あたかも電光に照らされたかのように、一挙に日の出のもとに出現した新しい世界像のうちに立たされた「哲學」はどんな状態にあるのだろうか？ それは、生まれたばかりの子どもと同じように、まだ完全な現実の在り方にはないし、そうあるための手立てにも欠けている、たんなる「概念」であるにすぎない。しかし、その「概念」は、単純な「榲^{かしわ}」の種子が、たくましく生い茂る「榲」の木を歴史を、やがてみずからの未来に新たに実現していく可能性をはらんでいるのに似ている。この「新しい精神の始まり」も、「多様な自己形成の諸形態の広範な変革の産物」であり、「継続もし、拡がりもしてから自分のうちに還帰した全体であり、その全体が単純なものとなった概念なのである。この単純な全体の現実性は、諸々の自己形成の諸々の形態が新しく作り出す新しい時代をエレメントとして、自分を展開し、自分の形態を獲得していくことによって、「精神の世界の王冠としての学／知的体系」へと生成していくことになる。このようにして「学」としての「哲學」は、「わずかの個人の秘儀的 esoterisch」な未定形なものから、「完全に規定」された「公開的なもの exoterisch」となり、「概念として把握され」、「学ばれて、万人の所有物²⁷」へと転化する。「学」は、こうして分かりやすくなることで、カント哲学が「啓蒙」の課題としながらついに果たすことができなかった「悟性」から「理性的な知」への道を切り開くことができるのだし、フィヒテがいうように、「すべての個人は、純粹精神の唯一の大きな一体性のなか

に包括されている²⁸」ことで、「人間の尊厳」を獲得する希望を手にするようになるのである。ヘーゲルが「絶対的なもの」と呼ぶのは、このような「学／知の体系」の内面的な生成のことであり、一人ひとりの個人の認識と行動の主體的な尺度となる「真理」の発展のことであって、その客観性は、時代の積み重ねてきた公共的な歴史的現実とその集団的な認識によって担保されている「全体的」な現実なのであって、何か秘儀的・神的な「絶対者」への帰依とか信仰とかに基づくものとはまるで反対のものを意味しているのである。ヘーゲルの「学」としての「哲学」は、こうして近代的な個人の自立と自由とを支える「絶対的なもの」の普遍的な成立と、それを通して新しい時代の創出に関わろうとする。

そのために、思考の在り方についての考察も念の入ったものになる。主観的で形式的な「悟性」が、それだけに普通に「思考すること」であり、それゆえにまたデカルトが近代の初頭に喝破していたように「思考すること」で「純粋な自我」一般を成立させるのだとしたなら、またロマン主義の源泉である「純粋な自我」が、ロマン主義の「純粋な自我」に特有な自閉的な「反省」と「直観」の方法そのものもふくめて、「絶対的なもの」に向き合うことで自己矛盾に陥らざるを得ないのだとしたなら、まさにそれゆえに「悟性」や「直観」は、すでに「理性」と「学」に開かれざるをえないものであることが明らかにされなければならない。それがまた「哲学」の内容を、もはや「直観」や「感情」の闇から解放して、真理、全体、絶対的なものとするためには、必然的な一体化した課題となっていることなのである。

「悟性」や「直観」の方法にたいするこの批判的な文脈のなかで、ヘーゲルが中心にすえるのは、ロマン主義の哲学的な支柱となっているフィヒテとシェリングの哲学の原理である。この両者の原理は、いずれも、真理、全体、絶対的なものを認識する「学」を形成する要求をもっているが、一方は、「自我」の主観的な一面性によって、「非我」へ展開することで確保されるべき豊かな全体性の内容を十分に展開できないでおり、他方は「自然」において「理性」と「神」とを直接させて無条件的な前提とするというもう一つの一面的な客観性によって、前者を補完する関係に立っている。両者の原理は、いずれもすべてを自分なりの「絶対理念」に服属させているだけで、それぞれが「完成した学」になることに成功したものであるかのような外観を呈しているものの、実際には、最初に「真なる理念」とされたものが、いろいろな素材に外から貼り付けられているだけで、具体的な形を取ってその現実的な認識に進むこともなしに、同一のものであり続ける。フィヒテにあっては、「絶対的なもの」を形式論理学の同一性の原理である「 $A = A$ 」を借りて、「自我 = 自我」を第一原理とするのだが、そのような「非現実的な形式をもった一般的な理念」の上にすべての価値や現実的な諸規定を置くのは、いわば「破滅の淵／没根拠 Abgrund」のうちにそれらを空しく投げ込むのと同じことであって、そのような「思弁的な考察の方法」だとされるものによっては、真理、全体、絶対的なものは、認識過程の彼岸に手つかずのままに残されることになる。このような単調な形式主義に対して、ヘーゲルは——しばしばシェリングの哲学原理に向けられたものとされているが、またフィヒテのそれにも向けられたものでもある——有名な批判的定式を書きとめることになる。この「唯一無二の知 das Ein

Wissen」の立場とは、区別や内容の充実を求めたり、それを促したりする認識に対して、いきなり「絶対的なもの」を対立させるにすぎないのだから、「絶対的なもの」をあたかも「すべての牛を黒くしてしまう暗闇」のことだと言い張る類の、空っぽな苦勞知らず die Naivität der Leere の立場なのである²⁹、と。こういうときすでにヘーゲルは——ここではフィヒテとシェリングとについての批判は、行論上「原理」的な視点に問題を限っているが、より本質的には改めて後に見るように、それぞれの哲学体系に対する批判を前提にしている——フィヒテにおいて、そしてやがてはシェリングにおいて、いずれもが「絶対的なもの」を「啓示宗教」に求めていさざるをえないそれぞれの「後期」の哲学の内的必然性をはっきりと認識していたことになる。

ヘーゲルによると、ドイツ精神の現状を支配しているこのような「形式主義」による非現実性と「絶対的なもの」の認識に対する制約は、近代の哲学がそれを告発し、悪評しつつも、その近代の哲学それ自身のうちに再生産され続けているものである。したがって時代が哲学に要求している「絶対的な現実を認識する活動は、この形式主義を学の内から消滅させるためには、まずもってその認識活動の本性を自分で明らかにしなければならない³⁰」。こうしてヘーゲルは、「序論」の第二の課題として、ヘーゲル自身の「哲学」の学的方法を提起することになる。

「学」が現実の全体についての「知」の「体系」であるために「何よりも大切なこと」としてここで強調されているのは、「真なるもの das Wahre を実体 Substanz としてではなく、あわせてまた主体 Subjekt でもあるものとして究明し auffassenn, 表現することである」。そしてこれには、もう一つの「注意すべきこと」がある。

「その【真なるものの】実体という在り方 die Substantialität は、知の一般的なもの、つまり知の直接的な在り方 Unmittelbarkeit des Wissens であるのと同じく、また知にとつての存在 Sein für Wissen, つまり知にとつての直接的な在り方 Unmittelbarkeit für Wissen であるような、そういう知の直接的な在り方をも自分の内に含んでいることである³¹」。

このような言い方で提起されているヘーゲルの学的方法にかかわる「序論」での第二の課題は、けって分かりやすいものではないが、そこには、その分かりにくさの分だけまた、きわめて立ち入ったヘーゲルなりの重要な含意があった。

ともあれ以下の「序論」の論述は、ここで提起された第二の学的方法の二つの側面——「真なるもの」を「実体」としてではなく「主体」として、しかもその「実体」を二重な「直接的な在り方」においてつかむ——のそれぞれについての立ち入った説明に振り向けられていく。

第一の「実体」を「主体」として把握するという側面にかかわっては、スピノザ的な「実体」概念を「主体」概念へ転換するのだとするなら、当然なことだが、またそれに関連して問題化する一連の諸概念についての見直しも必然化する。

スピノザは、「自己原因」的なものを「神」とし、唯一の「実体」であり、「自然」であるとしたが、ドイツでは、その影響はライプニッツの「モノイド」論を生んだこと、またカントはもちろん、ヘルダー、シラーなどがスピノザを見直し、その影響のなかで、またフィヒテやヤコービ、

さらにはヘーゲル自身を含めたヘルダーリン、シェリングなどの若い哲学世代の思想形成がおこなわれたことは、いまではよく知られている。ここでヘーゲルが問題にするのは、そのドイツの思想史的な文脈のなかで、スピノザの「実体」の受容が、「自己意識」の自立性や普遍性を確保しようとする一連の努力によって、かえって「自己意識」そのものの実体化を招来することになっている現状である。それで「思考を思考として固定させる」ものとしてカントが批判されるのは、もちろんカントの「天界の一般自然史」についての「自然の形而上学」的な議論ではなくて、『純粹理性批判』に見るような、人間のア・プリオリな認識能力をアリストテレス以来一步も進んでいないとする「形式論理学」によって枠取りし、「悟性」と「理性」との境界を固定してしまうことで、『もっぱら理性の限界内にかぎる宗教』（1793年）を説くにいたるような論議の仕方である。同じ批判の文脈でフィヒテについては、初期の『知識学』において、フィヒテが「普遍性」ということで「同一の単純性、つまり区別なく、運動なき実体性」として「自我」を主張したことに着目しているが、それはまたフィヒテがイエーナ大学期に「神」の「実体」を認めないものとする「無神論論争」に巻き込まれ、それ以後、「自我」を「絶対者」の像とする「後期知識学」へ転換していく経過を読み込むものとなっている。シェリングについても、ヘーゲルが問題にするのは「思考」と「実体」との関係であって、「思考が実体そのものの存在を自分と一体化し、その直接性である直観を思考として理解する」ことである。こうしてシェリングは、「思考」そのものを実体化してしまい、カントとフィヒテを越えようとしながら、実際には、その「思考」は「惰性的な単純性」に落ち込み、逆に「現実そのものの在り方を非現実的な仕方で提示することになる³²⁾」というのが、ヘーゲルのここでの批判である。たしかにシェリングは、すでにイエーナでヘーゲルとともに出していた『哲學雑誌』に載せた論文のなかで、スピノザの「実体」の「自己原因」や「能産的な自然」の考え方を、フィヒテを通して、「自我」が「人間精神の実際的な歴史」の「実在性」を生み出す「精神的な「行為」をおこなう「自我」という考え方に翻訳し、「表象の対象となる実在はすべてそこから生み出される」ような「絶対的な産出能力」をもったのが「自我」であると考え、「自我」をスピノザ的な「実体」として捉えるようになっていたのである³³⁾。

このようにドイツ哲学において一面的で運動を欠いた流出論的な「実体」観が再生産され続けていることに対して、ヘーゲルは、「生きた実体」とは、「実際には主体であるような存在」であるという発展的な理解を対抗させる。「実体は、自分自身を定立する運動」であるというとき、このようなヘーゲルの「生きた実体」は、すでにフィヒテやシェリングによって試みられているように、ここでもまた「自己原因」として定義されているスピノザの「実体」概念の基本に立ち返っていくが、そのような主体観には、ヘーゲルの「自我」から「自己」への認識の発展の裏づけがあったのを見逃せない。その「実体」は、たんに自己同一なものを流出するのではなくて、「自分で他のものとなる」し、さらにその他のものとなったことを「自分自身に媒介するはたらき」によって、古い自分を揚棄することによって、新しく「主体」へと生成することが示されるのである。「実体は、主体としては、純粹で単純な否定性」であり、「単純なものを分裂させ、こ

の二重化の運動が二つのものの無関心な差異化と対立をいまいちど否定する」のであるが、他ならぬこのような「自分を回復する同等性、もしくは他のものであることにおいて自分自身に反省する運動」こそ、対象がおこなう「真なるもの／本当のもの das Wahre³⁴」の実現なのである。不動の「実体」観の能産的な「主体」へのこのような転換には、あきらかに近代社会における生産的な人間が影響しているといえるだろう。

ヘーゲルは、ここでは、客観的な必然性を、主体的な個人による活動の対象化を通じた自由への転化の論理として、「実体」から「主体へ」という問題を解いているのだが、そのような問題の解き方は、『精神現象学』の課題が、「自然的な意識」をもった受動的な個人の「主体的・社会的な個人」への意識的な発展におかれているからである。この「実体」から「主体」へという「真なるもの／本当のもの」への転化は、じつはこれもフィヒテとシェリングとの哲学体系の限界を克服する問題として成立していて、その場合には、スピノザ的な「実体」を、自然をはじめ、およそ客観的存在一般の個別的な弁証法的な自己否定による自己実現の運動の見地の下におき入れられ、そこに客観的な「存在」が、「他のもの」への転化とその自己同一化とによる二重の「否定」の運動を通して、あたらしい「絶対的なもの」を「主体」としていく過程が成立するという。いずれにしても、「実体」の「主体」化は、ヘーゲルによれば、客観的な「存在」がその可能性を実現し終えて、まさにあるべき本当の自分自身に生成する「円環」を結ぶところに、「真なるもの」の成立に到る。「真なるもの」とは、また「主体的なもの」が展開する実在的な運動の過程とその結果として、そのすぐれて客観的な意味を与えられるべきものなのである。

「実体」の「主体」としての再把握がもっていた革命的な意義は、このような「真なるもの」の概念のみならず、一連の諸概念の根本的な再定義を必然化することによって明らかになる。ノヴァーリスは、「神の生命」を「愛のそれ自体との戯れ」というとき、イエスが「他の存在」・「疎外」された受難を見落とすことで、それを自己修養の空文句に墮しめてしまう。この場合には、「主体」の定義される実在化の形式を見落として「神的なもの」を「自己直観」に還元してしまう³⁵ところに、その誤りがあった。

また、このように「主体化」がその生成の形式の「実在化」による完全な充実を要求するものである以上、「真なるもの」とは、「全体 das Ganze」として「自分を展開して、自分を完成してゆく本質存在 Wesen³⁶」であることが明らかにされなければならない。そのような「真なるもの」は、人間の「主体」を担保する「自我」の「本性」でもある。フィヒテの「自我」は、自立的／自己目的的 für sich なものとして、自分自身のうちへ反省することによって「自己意識」のうちに「非我」を立てるが、そのような「非我」への展開とされたものの実状は、「自己意識」のうちでの「純粋な否定性」において、「無媒介なもの」の単純な再生産を繰り返す結果に終わってしまった。「自我」の活動が、「理性」の活動として、「真なるもの」に到達するためには、自立的／自己目的的な客観において結果し、その実在性を実証しなければならないのであり、そのように理解されたとき、「自我」の活動は、単純な自己同一性の肯定的な再確認ではなく、「自己意識」が「他のもの」を捉え、それをさらに取り戻す否定的な「媒介」の活動として、新しい出現

の時を得ることになる。つまり「自己意識」、したがって「自我 Ich」が、「生成する活動 das Werden」となるのは、胎児の「自我」のように、母親の胎内に囲われて、現実的な関係のなかでの現実性との媒介を欠いている時ではなく、自己形成された大人の「自我」が、その「内発的／本有的 an sich」であったものを、現実のなかに外在化し、その対立のなかで自分を確認できる時のことであり、その時になって初めて「自我」は、現実の世界を「媒介」にすることで、「理性」として知の現実性を確認することになるし、また身体性をそなえた自覚的な存在としての「自己」となるのである。こうしてヘーゲルは、「自己」の概念を、次のように説明することになる。

「実現された目的、つまり現存する現実的なものは、運動しているものであり、展開されている生成である。だがまさにこの不安定なものこそ、自己 Selbst なのである³⁷。」

このような「自我」の「自己」への生成という課題は、後に見るように、シェリングにおいてフィヒテ的な純粹「自我」の抽象性に抽象的に対向させられていたものであるが、ここでは「自我」が、外的な「自己」の現存において、また内的な「自己」の存立に反照／反省 Reflex し、その反照関係が、「自己意識 Selbstbewußtsein」と「自己意識的な存在 Selbst-bewutsein」との、言い換えれば、意識としての「自分」と身体に担われた意識としての「自分」との、「不安定」な同一性をも条件づけることになるという、全体的な答えをえたことになる。そしてそのヘーゲル的な「自我」→「自己」の対象的な応答は、ドイツ哲学の観念論的発展の秘密を解いたという意味をもったのであった。実際にヘーゲルは、『精神現象学』のなかで、しばしば「自己意識／自己意識的存在」についての主観的な規定と客観的な規定とを併用することをいとわないであろう。

「主体」は、「自己原因的」なもの、「真なるもの」、「全体」、「自己完成していく本質存在」等々の特徴が帰せられることによって「絶対的なもの」として考えられることになるのだが、そうすると、その「主体」は、同じ“Subjekt”と表記されても、文法的な「主語」とは、意味上も、機能上も、決定的な差異化を結果することになる。たとえば、「神は永遠なものである」という命題の場合、文法的な「主語」の「神」は、ただの名詞のひとつにすぎず、その意味を充たすのは、「述語」である。しかし「絶対的なもの」を「主語」とする命題として考えた場合、この「述語」に述べられている属性は、「主体」が自分で定立した対象的な自己表現であり、したがって本来は「主体」に還帰するものであり、文法的な「主語」自身によっては表現しない運動を、「外的 äußerlich」に表現していることになるわけである。こうして命題の「主語」は動的な表現を獲得するのに対して、文法的な「主語」は静的な点であるにとどまるという限界を露呈することになる³⁸。

ここからは、いわゆる「神の存在の形而上学的な証明」にかかわる一連の議論を登場させることも可能になるのだが、この「序論」の範囲でのヘーゲルの関心は、そのような議論によって「無神論」的な立場を確認するといったことにはない。むしろ逆に、『精神現象学』の「絶対宗教」の議論のなかで、彼岸の「神」が人間としての「イエス」という「他なる存在」として此岸

化し、その「復活」と「昇天」によって自己還帰をすることで、「神」の「主体」性が「絶対的なもの」であることの証しとなるという立場が、ここでも再確認されている（『精神現象学』の「宗教」の「啓示宗教」の項における「三位一体論」のヘーゲル的な解釈を参照されたい）。「絶対的なもの」は「精神」として言い表わされ、そのような「最も崇高な概念」は、「近代とその宗教」に帰属し、キリスト者が「信仰」によってのみ義とされるというルターの教義に見るように、「精神的なものだけが現実的なもの／實現的なもの *Wirkliche*」であり、「精神的なものは本質存在、すなわち内発的／自存的な存在³⁹」であることを確認する、というのである。シェリングにも個人の「精神」の直接的な普遍化の視点があり、ヘーゲルの場合にはそれがこのような「絶対的なもの」の「他のものとなる」論理によって裏打ちされるわけであるが、この論理はまた、すでにスピノザに「絶対的なもの」の「能産性」の論理を人間自身の「主体化」の論理に逆転したものであった。明らかにここには、ヘーゲルの初期の「神学諸論稿」（「民族宗教とキリスト教」、「イエスの生涯」、「キリスト教の実定性」の各稿）からすでにうかがわれるような、宗教的な観念論にたいするヘーゲルの人間学的立場が表面に出ている。

しかしここに見るような「精神的なもの」の「現実性／実現性」の視点がヘーゲルにとっての『精神現象学』の学的方法にとってもっている決定的な意味は、何よりも「哲学」は、その「時代」と必然的な結びつきをもたなくてはならない、という強い確信にあることを見失ってはならないであろう。いくらかでもヘーゲル哲学についての予備知識をもっている人であるならば、「序論」のなかのここでみた言葉が、ヘーゲルのベルリン期を代表する『法哲学』のやはり「序論 Vorrede」（1820年）のなかの有名な言葉——「個人にかんしていえば、だれでももともとその時代の息子であるが、哲学もまた、その時代を思想のうちにとらえたものである」——にそのまま重なっていることを思い出すはずである。その言葉でヘーゲルは、「国家という倫理的宇宙が、いかに認識されるべきかを教える⁴⁰」のだとしているが、『精神現象学』の「序論」で提起されている「学的方法」もまた、なによりも「哲學」が「ドイツの運命」の認識の仕方にかかわることで、その「秘儀的な」暗所を出て、「公教的」な「万人のもの」に転換されなければならないことを主張するところに、その決定的な意味をもっていたのであった。

三 「学／知の体系」における「主体」と「始め」

上に見てきたように、ヘーゲルは、スピノザ的な「実体」を現実的な個人の「主体」へと読み変えることで、「真なるもの」を「実体」としてではなく、「主体」として把握するという「序論」の第二の「学的方法」の課題に答えたのであるが、この課題には、実は、その後のいわゆる『小論理学』として知られる著作の、これまたとびっきり長くて難解な「予備概念」のなかで、三つの「客観に対する思想の態度」として別の整理された視点から論議されることになるさまざまな問題が伴っている。しかしここでは、さしあたりこの第二の学的方法の課題に関連して、ヘーゲルが「注意すべきこと」があるとしていたもう一つの側面を取り上げておかなければなら

い。およそ一読即解とはとてもゆきかねるような次の事柄である。

「【真理の】実体という在り方 die Substantialität は、知の一般的なもの、つまり知の直接的な在り方 *Unmittelbarkeit des Wissens* と同じく、また知にとつての存在、つまり知にとつての直接的な在り方 *Unmittelbarkeit für Wissen* であるような、そういう知の直接的な在り方をも自分の内に含んでいる。」

「真理」の「実体的な在り方」ということでは、一方には「宗教」におけるような現世から超越した「信仰」における実践的・道徳的な「真理」があり、他方にはルネサンス以降復活してきたものとして、古代以来の「自然学」からニュートンにおける「自然科学」革命以後に及ぶ宇宙的な自然に関わる「真理」の蓄積があり、二つの「真理」体系は、それぞれに他にたいして無関心で自己完結的な「知」の「実体」を成立させているという事情がある。デカルト以来、心身に関わる形而上学の問題として「物心二元論」と呼び慣わされ、霊肉二元論ともいわれてきたこの実体の二元論は、スピノザが「自己原因」的なものを「実体」と捉え、そのような「実体」において、「神」と「自然」とを等置した上で、「神」にして「自然」なる「実体」の本質を構成するのが「思考」と「延長」との二属性であるとしたように、また「人間」という同一な個物においては、「精神」と「身体」との本質的な二属性が一体化される、と説かれてきた。このような思想史的な回顧が必要になるのも、あとで立ち返ることになるように、ヘーゲルはすでにカント以来のドイツ哲学の発展の中で、このような「神」と「自然」、「精神」と「身体」という「実体」そのものの直接的な一体性問題が、あらためて「主観と客観との同一性」問題として焦点化されている状況を目前にし、その状況との基本的な対決をすませていたからである。そのためにヘーゲルは、ここで「真なるもの／真理」を「実体」としてではなく「主体」として捉えるというときに、「神」と「自然」、「身体」と「精神」、「客観」と「主観」との「直接的な在り方」の一体性においていわれている形而上学的な「知」の方法を、現実的な「自己原因」となる「自然」と「人間」とを媒介にして主体的・活動的な「知」の方法に置き換える。形式論理的な二分原理のうちにおかれた両つの「実体」観が、「自然」と「人間」とを現実的な「媒介」とすることで、弁証法的な相互関係のちに移し入れられ、その結果として現実的で能動的な「知にとつての／知の求める存在 *Sein für Wissen*」が成立するのである。そこでの「知」は、「知にとつての直接的な在り方」、つまりみずからの活動の成果に直接に向き合い、みずからに開かれている新しい「知」の始まりに立っている、というのである。もちろんこの新しい「知」の始まりとは、与えられている先行の「知」の結果を無批判的に受容するのではなく、向き合う「知」に内在する現実性と真理性との「尺度」をもって批判的、自立的 *für sich* な内在化の過程に取りかかることであるのは、いうまでもないだろう。

ヘーゲルは、このような経過を前提にして、同じような問題状況について、さらに分かりにくいと思われる言葉を重ねるようにして、別の光を当てていることに注意しなければならない。

「絶対的な他存在 *das absolute Anderssein* においての純粹な自己認識 *das reine*

Selbsterkennen. このようなエーテルそのものが、学の根拠であり、土台となるものである。つまりは普遍的なものとなっている知の活動 *Wissen im Allgemeinen* である。哲学の始まりが前提としてしっかり要求することは、意識がこのような【根拠・土台である他存在の】エレメントのうちに置き入れられていることである。ところがこのようなエレメントが自分を完成させ、隅々まで透明なものとなるのには、自分自身で自分を生成させる運動による以外にはない⁴¹。」

ここでヘーゲルは、結論を先回りしていえば、いわゆる「学／知の体系の始め *Anfang der Wissenschaft*」という問題が出現している、というのである。自然科学分野で見ても、天文学、物理学、電気・磁気学や光学が関心を集め、地質学、鉱山学、化学、生物学などにまで広がって、大きな連関と分化が進み始めていたし、工学、技術学の工業生産との結合によって、経済学、人文地理学、社会学、民族学など、社会科学、人文科学分野でも同じ状態が国際的に進展し始めていたのである。ヘーゲルは、學問、とりわけ哲学がいろいろの専門分野ごとの個別諸科学 *Fachwissenschaften* の一つとして切りはなされて「実体」化されていることに反対であり、その意味で「哲学」が「知」への「愛」としての網羅的な「知識学 *Wissenslehre*」といったフィヒテ的な水準をも越えて、「学／知の体系 *Wissenschaft*」であるべきことをかねてから要求していた（「ドイツ観念論最古の体系プログラム」1796年）し、イェーナ期にはその大学での講義を通して、「論理学」、「形而上学」、「自然哲学」という連関や、「自然哲学」と「精神哲学」との「実在哲学」としての連関を探る試みを繰り返していた。ここでのヘーゲルには、そのような諸個別科学の現状の認識や、とりわけ講義での経験と研究の蓄積とを前提にした物言いになっていることが、文意を取りにくくしているのだが、そこでの「学／知の体系の始め問題」には、二つの異なった局面がある。その一つは、諸個別科学の横断的な連関における「始め」問題であり、いま一つは、諸科学の階梯的な連関における「始め」問題である。

第一の個別諸科学の側面からすると、「学」の「始め」は、総じて「意識」としての「絶対的な他存在」である「対象」のなかに、「学」の内実をなす「自己認識」である「真なるもの」を確認し、「学」と対象とのあいだに「真なるもの」による「学」と「対象」との「知」のレベルでの一体性、ヘーゲルの先の表現では「エーテル」の場を形成することが、その「学」の根拠である。この場合のヘーゲルは、「学」の成立根拠が「客観性」と「真理」とによる現実性の確保にあるという科学的認識の立場に立っており、二〇世紀前半のマッハ主義的「物質消滅」論や、二〇世紀後半のアメリカのネオ・プラグマティズムの主張するような「存在論」からの「認識論的な転回」とか「脱本質主義」による哲学のポストモダン化や「ネオ・コン」化とかの見地とは、まるっきり反対の立場にたっていることは、容易に分かることだろう。そしてそのような個別な諸々の「学」の準備する多様な「エーテル」の場のうちに、自然科学や社会諸科学、さらには文化諸科学のような文字通りの「絶対的な他存在」との出会いにおいて成立する領域相互の諸学の間、ますます普遍的な「学」の「純粹な自己認識」がおこなわれるようになり、逆にそのような「エーテルそのもの」、「普遍的なものとなっている知の活動」が諸々の個別

的な「学」そのものの内的な発展を促す弁証法的な知の運動状況を切り拓くことになる。ヘーゲルにとって、「エレメントが自分を完成させ、隅々まで透明なものとなるには、自分自身で自分を生成させる運動」というのは、このような諸学の全体的な学的連関の発展状況であり、当時はその傾向を何よりもフランスの「百科全書」派が代表したのであった。「百科全書」的な諸学連関の思想は、近代世界に人権と自由と民主主義の夜明けを告げることになったが、今日においては、諸科学の連関を「言語論的転回」によって恣意的な操作対象と観念することで、歴史における「大きな物語」の喪失を語ることしかできなくなったポスト・モダン諸哲学や現代のアメリカのネオ・プラグマティズムは、アメリカの世界一極覇権への追従が破綻し「99%」の貧困反対の国際的運動に向き合うことを余儀なくさせられている。

ここで注意しておいてよいことは、諸科学の連関が成立していく歴史的な状況の下で、「普遍的なものとなっている知の活動」が「自分自身で自分を生成させる運動」においては、対象の認識の過程もまた、その認識を普遍化し、加速する新しい環境を獲得することになる、ということである。対象認識の外的回路は、先にも見ておいたように、「主観」、「意識」から自立した「絶対的な他存在」である「客観」、「対象」が、「真なるもの／真理」として「純粋な自己認識」のエレメントに移行し、「主体」の内容となる過程であった。この過程を通して、「真なるもの／真理」が、認識の外的回路から内的回路に移り、そこに対象を揚棄した「知」の「エーテル」の次元が成立する。この外的回路から内的回路への転換の過程が諸科学の連関とそれらを支えている歴史的な実践の「エーテル」のもとで行なわれる場合には、そこでの「知の始め」は、個別的な「自己意識」のエレメントと個別的な対象の限界を越えた、「絶対的な他存在」の「知」の成果に支えられていることになる。そのためにその「知」は、「自分の認識」の真理性を検証し、その普遍化した自己を刻印した「他存在」の認識を「自己認識」としてふたたび自分の内的回路に載せ、「自己意識」に統合することになるのだから、「自己意識」そのものの客観性と真理性の成長は、普遍化し、加速化させられることになる。「知」は、このように外的な「経験」から内的な「経験」に転化する主観→客観→主観の「媒介」回路を、「普遍的なものとなっている知の活動」の「エーテル」のもとで繰り返すことで、「体系」として「主体化」し、「学」としての内的な真理性の「尺度 Maß」そのものの客観的不変性と真理性とを成長させていくから、認識はしだいに外的な「経験」に対して単純な受動性の域を脱して能動的なものとなり、「経験」は普遍化されて、予見と法則性を内在化したものとなっていく。だから一般に認識は、すでにその始めにおいても、少なくともすでに言語を媒介にしている、多少とも体系化された「知」によって、理論的負荷を受けて、一定の方向性と選択性とを与えられた能動的な過程なのであって、単純な「白紙 tabula rasa」の上に「経験」によって「知」が受動的に書き込まれるのではないのである⁴²。

このような個別諸科学の「知の始め」の横断的な連関の発展やその認識過程の能動化と不可分に絡みあうようにして、諸科学の階梯的な連関における「始め」問題が成立する。「絶対的な他存在」という「このようなエレメントが自分を完成させ」ということは、実は、認識の外的回

路が普遍的な認識の結果に依拠しながら内的回路に真理体系を成立させることでは終わっていないのである。ヘーゲルは、そこでは説明抜きで語っていることになるのだが、実は、「知」にはいま一つ、内的回路から外的回路へ、「主観」から「身体」を媒介にして「客観」へと実現され、対象化されるという「絶対的な他存在」化の過程があるので、そのような実践的認識の過程を問題にして、文章前半の对象的認識の過程とは異なった視点もまたここには提出されているのである。ヘーゲルには、イェーナ期に「精神哲学」の講義を二回（1803年度および05年度冬学期）もつ機会があって、そこでは「空気というエレメント」のなかにある「言語」をそなえた「個々人の意識」は、「欲望」に駆られることで、「労働するものとして存在」し、「対象」を廃棄することで、「廃棄の観念性」に置きかえ、欲望を再生産するという過程が指摘されている。このような「実践的な意識⁴³」における「知の始まり」は、一方では、空気という物質的なエレメントを媒介にした「意識的／意識的存在」から成る社会関係とそのもとでの対象的な「自然」との階層化と、他方では階層的な区別のもとでの「欲望」の再生産による全体的な一体性の進展とに条件づけられたものとしての「知」の「自分自身での生成」の新しい「始まり」ともなっていく。ヘーゲルの『精神現象学』を通じての「自然的意識」の「学」への「経験」の過程は、この「労働」を基礎にした「社会」と「自然」と「意識」・「知」の一体的な発展という構想を前提としており、個別的な「学」の「始まり」が他の「学」の結果を前提としあうようなその螺旋的な循環の構想は、『精神現象学』→『論理学』→『自然哲学』→『精神哲学』の分節された体系を成立させ、このような認識の巡回による内的並びに外的な「真理」の二重の検証尺度を内在させた絶対哲学たる立場を確保し続けることのできるものとなる。そのかぎり、その方法と同様にまたその体系も、動的・歴史的な開かれたものであって、ヘーゲルの哲学体系は、少なくともヘーゲルの自覚としては、普通言われるようにおよそヘーゲルの時点で体系的に完結してしまっているといった性格のものではなかった。なによりもヘーゲルの哲学は、ここに確認したように、その認識の回路のなかに「実践」的な対象化の過程は組み込んでいることにおいてその開かれた特徴を端的に示しており、この特徴は、カントからフィヒテ、シェリングにいたるドイツ観念論の発展の過程には欠落していたものであった。カントが「啓蒙」を「フリードリヒの世紀」と呼んだとき、まさにそのフリードリヒ二世（1688-1740）は、フランスの王政政府がナントの勅令を廃棄したために国外流出した多数のユグノー教徒の職人を積極的に受け容れて都市工業の育成に努め、「国家経営官房学 Kameranismus」の推進者となり、鉱物資源の豊かなシレジアを獲得するためにオーストリア継承戦争に介入したのであった。だがカントには、およそフリードリヒ二世が当面していたドイツの資本主義化とそれにともなって提起される近代の社会的な実践の諸問題は、まったく念頭になかった。

それに対してヘーゲルが、「実体」の「主体」化の論理を前提にして、「学」の根拠・土台を形成する時、「知」の「純粋なエレメント」の自己形成によって、諸々の「学」の全体的な連関と階梯化、体系化の過程を見通すことができたし、その過程の結果として、さらにもう一つの「純粋なエレメント」が成立するというにまで、言い及ぶことが可能になった。

「このエレメントは、純粹な精神性のもの die Geistigkeit, つまり普遍的なものであって、その普遍的なものには、単純な直接性という様式がそなわっている。このエレメントは精神の直接の場 die Unmittelbarkeit となっており、実体は総じて【そのエレメントにおいて】精神となるから、実体は、明晰な本質の状態 die verklärte Wesenheit, 反省の関係 Reflexion となっている。学が学の側から自己意識的な存在／自己意識 Bewußtsein に要求するのは、自己意識的な存在／自己意識がこのようなエーテルのうちへと自分を高めていって、学を頼りに、そして学のうちで生きることができるし、生きていくように、ということであった⁴⁴。」

ここでもやたらに抽象名詞が用いられていて、かならずしも自明とはいえない表現ではあるが、ヘーゲルが説明しようとしていることは、こういうことである。まずこの「純粹な精神性のもの」として成立する「エレメント」は、現実的な諸対象の世界では「実体」であったものが、「精神」的な存在に変えられており、「本質」となり、「反省の関係」におかれるようになっていく、ということである。ということは、この「エレメント」とは、いまや「論理学」の領域が始まっているということである。だからまたそこでは、現実的な諸対象の世界では認識を担ってきた身体性を具えた「自己意識的な存在」も、このような「エーテル」の世界では、身体的契機を捨象して、純粹な「自己意識」のレベルへと抽象度を高めることが要求されなければならないというわけである。

この「論理学」の「エレメント」が「純粹な精神性のもの」とされていることについては、ここでは、『精神現象学』のうちで「知」が「学」へと上昇経験してきた諸段階を前提にしている。「知」は、「経験」における「対象」・「客観」との「直接性」もしくは「一体性」の関係である「感性」段階で、「表象／観念」を形成して内的回路に載る。「感性」の段階では、「知」の根源を「客観的な規定」においているが、この内的回路においては、「自己意識」のエレメントが開けており、対象の「現象」と「本質」、とりわけその内的な「力」とその発現の「法則」認識を区別する「主観的な規定」を加えるようになって、「知」は「悟性」段階に移る。個別的な身体性に規定された「自己意識／自己意識的存在」は、必要や欲望に条件づけられて「実践」に促され、自然と社会関係のうちへ「知」の活動を組み込むことで、否応なく「意識／意識的存在」と「自己意識」との、その意味では対象の「知」と「自己」の「知」との一体性を求める「理性」段階へと「知」を押し上げ、その「理性」を、ついには、世界史的な「知」と「理性」の総体としての「絶対精神」——その主要な実体的な基礎は、さしあたりヘーゲルにとってはまだ未完の課題である世界史であり、世界哲学史である——とのエレメントに開かれたものとする。こうしてヘーゲルの「実体を主体として把握する」という問題意識は、近代が開いた現実の地球史的な世界史の可能性を基礎にした「純粹な精神性のもの」としての「論理学」を構想されるべきものであるということにまで及ぶことになるのである。

このようにして「自己意識」内の独自の主体化の回路が「理性」と「精神」の結果に到って、「論理学」の「エレメント」の「始め」が開かれることを確認することで、そのようなあるべき

「学の体系」の第一部として、『精神現象学』の占めるべき位置が告げられることになる

「知的体系たる学一般、つまり知の活動の生成こそ、この精神現象学が学の体系の第一部として提示しようとすることである⁴⁵。」

四 「教養形成／人間陶冶」の方法

しかし『精神現象学』の課題が、このように「万人の所有」になるべき「知的体系たる学一般」としての「知の活動の生成」にあるとするなら、その学がそうあるために明らかにしておかなければならない少なくとも二つの相互に関連した「教養形成／人間陶冶」の方法的な問題が成立することになる。

先ず第一に、「個人を無教養でまだ形成されていない立場」から、どのような水準の「知へと導いてゆく」のか、と問われなければならないだろう。

この方法的な問いに対しては、「哲学を学に高めることが時代の任務」である以上、ヘーゲルの答えは明確である

「その課題は、それが提起している普遍的な意味において解されるべき」であり、「その教養形成／人間的陶冶 Bildung の過程で考察されるべきなのは、普遍的個人、世界精神である⁴⁶」。

「普遍的個人」とは、過去や目前の特殊な利害に囚われている個人ではなく、時代の新しい全体的な人間解放という普遍的な要求を担ってそれを実現する個人のことであり、その意味ではまた新しい世界の創造を担う精神を実践する人間のことである。ヘーゲルは、ポスト・モダンの「大きな物語の喪失」というお話しにすっかり魂を抜かれてしまって、「時代」や「未来」を語ることを忘れていた現代の頹落した流行哲学者たちと違って、当時ようやく37歳、フランス革命とその後の近代世界史の夜明けが告げる「大きな物語の始まり」の時の現場に立ち会っているのである。「普遍的個人、世界精神」の存在は、イェーナの町を白馬に乗って世界を睥睨し、少なくとも立て前としては、「人権宣言」と「ナポレオン法典」による支配を宣言しているのであるから、その現存する存在の水準は、当然に同時代の誰しもに到達可能な、そしてまた到達すべき人間的陶冶、教養形成の目標でなければならなかった。そしてそのような意味からすれば、世界史的個人への「教養形成」を人民の普遍的な課題とすることは、単なる知的形成の目標の提示ということに尽きることなく、ドイツの創出されるべき新しい主権者的な国民主体の形成にヘーゲル哲学が実践的に参加する意志をもつことを表明することに他ならなかった。そのことは何よりも、ドイツがその下におかれている時代が哲学に要求していることであったからである。

しかしこのような「普遍的な個人においては、どの【自己形成の】契機も、それぞれに具体的な形式と固有な形態を獲得している状態にあることを示している」のに引き替えて、「特殊な個人は、不完全な精神」であり、「自分の生き様全体がただ一つの特殊な規定のされ方におしこめられてしまっている」。「世界の教養の歴史」は、「普遍的な精神がすでに手に入れた財産」と

なっているのに、「普遍的な精神」は、普通の「特殊な個人」にとっては、「実体もしくは自分の非有機的な本性」になっている。だからこそ、「その個人の側から考える」と、そのとるべき方法は、次のようなものとなる

「個人は、眼前に横たわっているものをわがものとし、自分の生命機構になっていない自然 unorganische Natur を自分のなかでの糧^{かて}に変え、自分のためのものとして使用できるようにする」。そして「学は、この教養形成を進める運動を、その委細にかつ必然性において、提示することと併せて、同じことをすでに何が精神の契機となり、また所有物となって埋もれているのか、その形成過程にまで及ぶ形で明らかにする⁴⁷」

ものとならなくてはならない。

このように「教養形成／人間陶冶」の水準の達成にかかわる方法的な問いは、ただちにその獲得に関わる第二の方法的な問いを提起することに連動している。ヘーゲルはいう。普通の特殊な個人が、目前にあるものを自分の「純粋な自己意識の所有に変え、普遍性と呼べるものにまで高めることは、ただの一つの側面に過ぎないのであって、まだ教養形成が完成したことにはならない⁴⁸」。そうしてその理由を、「古代」における「教養形成」と近代／現代におけるそれとが要求する方法的な差異から説明していく。

簡単にその主旨をいえば、古代においては、自然なままの意識が、自分の生活する範囲でのあらゆる部分を自分で試し、現われてくるすべてのものを哲学することによって、教養形成を完成することができた。しかし近代の「個人」の場合には、哲學的な抽象的形式が歴史的にすでに出来上がったものとして存在している。この形式を自分のものとするために、内的なものいきなり関わりをもち、普遍的なものを切り取ってくることに努力することの方を、現存する具体的で多様なものなかから普遍的なものを出現させることよりも優先させなければならないのである。ここから、いまなすべき仕事は、そのようにして「個人を直接に感覚にかかわる仕方から純化して、思考されたり思考したりする実体にすること」にではなく、むしろそれとは反対に、現存しているような「固定的に規定されている思考の諸領域 die festen bstimmtten Gedanke を揚棄」することを通して、「普遍的なものを実現し、活性化することにある」。ところが、このような思考の領域の諸規定は、具体的で現実的なものに否定的な威力をもつ純粋な自我を実体とするエレメントにあるから、固定的に規定されている思考の諸規定の変更は、新しい内容と対立する自我そのものを揚棄して、自我を条件づけられていないものとすることになる。そこで成立するのが純粋な思考のエレメントであり、そこでは、「自我が真の在り方においてあるがままのもの」として「自己運動」することによって、はじめて「普遍的なもの」の実現と活性化が可能になるし、「諸々の精神的な本質存在」の運動が「学的体系性 Wissenschaftlichkeit の本性」となる。この意味において、何よりも人間の自己形成の課題に答えるべき課題をになう近代哲学にとっては、現存する形式主義的・非主体化的な諸哲学の思考領域とその固定的な諸規定にたいする弁証法的な批判が不可避的な資質として要求されているのである。これはちょうど、生活福祉の具体的な問題を知るためには、複雑な社会福祉制度はもちろん、リストラや低賃金を条件として国際

競争力を強化しようとする以外に方策をもたない現代資本主義のグローバル現象について無批判な新自由主義の諸哲学の人間観に対する前提的な批判が不可避であるのと、同じ方法的な必要なのである。

そのようなヘーゲルの批判的な立場を徹底するためには、万人の必要に応える「真理」の立場性が問われることにもなる。そのことは、ヘーゲルにとっては、すでにイエーナ期の初め、シェリングとともに『哲學批評雑誌 *Kritisches Journal der Philosophie*』を始めた時以来、明らかなことであった。「真の哲学」が「非哲学」に対抗するときには、「哲学」の「批判 *Kritik*」の本質は、たんなる「論難」や「立場問題 *Parteisache*」を越えること、そして相手が哲学的に「無」であることを明らかにして、その唯一の「学」の正統性を展開せざるを得ないというその徹底性において、不可避的に「党派 *Partei*」の立場——おそらく後に「真理的党派性」と呼ばれる立場——をとる⁴⁹ということであった。

こうして近代における「教養形成／人間陶冶」の方法が、「学の始め」のために認識の外的回路をたどるに際して既存のもろもろの「学の結果」の批判に関わらざるを得ない以上に、また議論は、ふたたび、先ほど問題にした「自己意識」内での「主体」形成の内的回路にかかわってもまた従来の「学の結果」についての批判に関わり、そこでまた「形成／陶冶」の方法的な重要性を確認する手続を踏むことになるのである。本論の冒頭にも見ておいたように、ヘーゲルの「序論」においては後の問題を先取りするところに理解の困難さがあるという批判が出てくる根源は、「学の始め」が「学の結果」に絡まざるを得ないという「学」の内外の回路に関わる方法的問題そのものの弁証法的な性格のうちにあるわけである。

しかしこのような「学」の認識回路に関わる弁証法にあらためて注目すると、そこからは『精神現象学』の二重名称問題についてのヘーゲルからの解答がみえてくる。「意識／意識的な存在」を「精神」の「直接的な生き様 *Dasein*」とする見地から、「意識」が外的回路と内的回路における「経験」をたどって、「感性／知覚」の段階、「悟性」の段階、そして「理性」と「精神」の段階へと対象性を揚棄して自立性を強めていく道行きに注目するならば、そこには、「意識の経験がおこなう学」が成立するだろう。その名称によって、「学」の主体が「意識」であることが指示され、世界史的な個人としての自覚の哲学を獲得する道が提示されているのである。しかしまたその「意識」のたどる過程における「知」の在り様に注目するならば、「感性／知覚」段階では対象と対立した「表象／観念」が、「悟性」段階では「現象 - 本質」の反省関係におかれて、「力」などの対象の運動を内的に把握した「概念」へと変化し、「理性／精神」段階では対象と意識との一体性を実現した「理念」となり、世界史的な「知」のエレメントでの「世界精神」となり、「知」は「精神」として出現する。このような「知」そのものが「精神」へ到達したところで、あらためて「精神」が自分を引き上げ、自分自身を自覚していく「形成／陶冶」の過程を振り返るという総括的な意味では、この「学」は「精神の現象の学」として、世界史的な個人の主体的な内面を提示することになる。このように『精神現象学』を理解する立場からすると、二重名称問題については、『精神現象学』を書き始めた段階には、「意識の経験の学」であったのが、

「理性／精神」を書き継ぐことになって「精神現象学」の名が発想されたという命名二段階説とか、その名を改められたのだが、何らかの事情で、最初の表題がそのまま残される結果になったとする錯誤説とかが知られているが、それがかならずしも当たらないことになる。やや長いけれども、関連するヘーゲルの文章を引用してみよう。

「精神の直接的な生き様である意識／意識的な存在には、二つの契機、つまり知の活動の契機と知の活動に否定的な対象性の契機とがある。この【意識の】エレメントにおいて精神が発展し、精神の諸々の契機がつきつぎに繰り広げられていくとともに、こうした諸々の契機には、いま挙げた【二つの契機の】対立がつきまとい、諸々の契機のすべては、意識の諸形態としてつきつぎに姿を現わしていく。この道行きについての学が、意識のおこなう経験の学である。実体は、実体とその運動とが意識の対象となるままに考察される。意識が知り、概念において理解するのは、自分の経験のうちにあるもの以外には何もない。実際のところ、この経験のうちにあるものは、ただ精神的な実体だけであり、しかもその実体は経験する自己の対象として存在しているのである。ところで精神が対象となることがある。その場合には、精神は、自分で別のものに、つまり自分の自己の対象になり、次いでこの別のものであることを揚棄する運動をするからである。そして経験とは、まさにつきのような運動のことをいう。そのうちにあっては、直接的なもの、経験されることのないもの、すなわち感覚的なもののそれであれ、たんに考えられただけの単純なもののものであれ、ともかく抽象的なもの、そうしたものがいったんは無縁なものとして疎外されていたのに、後になってこの疎外から呼び戻されることで、いまになってそれが現実性をもったものとされ、本当にあったこととされて、また意識の所有物でもあるものとして、提示されるような運動である⁵⁰。」

(文中の下線は福田)

明らかなように、「意識」が身体性をもった「意識的存在」として経験する外的回路と、「意識」が「自己意識」として経験する内的回路との二重性において始めて「精神」の「現象」が成立するものであり、それがまた「意識のおこなう経験の学」であると定義されている。「意識の経験の学」というのは、「意識」が二重の回路を経験するというその「道程」についての定義に関わり、「精神現象学」とは、その「道程」を通して「精神」が現象するという「意識」内容の定義に関わる名称であって、いずれにしても『精神現象学』の二つの学的方法の側面をそれぞれに表裏一体となって特徴づけているのであって、けっして二者択一的なものではなかった。

多くの論者は、ヘーゲルのこのような回路の二重性に気がつかないでおり、そのために、ここでヘーゲルが表題の二重性に言及していることを見落とす結果になってしまった。だがさらにまたこの『精神現象学』の学的方法の二側面の特徴づけは、「主体」化の内的回路の独自性に注目しながら、ヘーゲルが上の説明に続けて、『精神現象学』が『論理学』への移行について、次のように語る理由にもなっている。

ヘーゲルによれば、「意識のなかでは、自我とその対象とする実体との間には不等性が成立し

ており、この不等性が自我と対象との区別、否定的なもの【の関係】となる。「自我」は、意識の外的回路を通して意識の内的回路に入ってきた対象を、「実体」として受け入れ、「自我」そのものも「実体」としてそれとの相互否定的な「媒介」の関係に入るが、このさいに「実体の外から、実体に対する活動であるようにみえるものは、自我である実体にとっては【知る活動としておこなった】自分に本来の行為であるから、また【媒介の活動をとおして】自我である実体は、自分が本質存在としての主体であることを示すことになる」。こうして「自我」は「主体」として自分を再定義し、新しい活動と運動の局面を始めることになる。その意味で「自我」は、「実体から抜け出して、自分が主体であることを示す」ことになったのである。この内的回路における「実体」の「主体」化の運動は、「対象」の方が「自我」に対して「主体」化し、「自我」の方が「媒介」の契機になった場合には「自我」の変革が起こるのだが、いずれにしろ「自我」が「実体」から抜け出して「主体」となるという意味は同じである。内的回路において、「実体がいま述べたことを完全に示すことによって、【実体から主体への道を歩む自我たる】精神は、自分の生き様 Dasein を自分の本質存在 Wesen に等しいものに作りあげていくことになった。そして精神は、精神であるがままに、自分を対象とするようになり、知と真との直接性と分離という抽象的なエレメントは乗り越えられていった。存在が絶対的に媒介された。——その存在は、実体的な内容であるが、その内容もまた、自我の直接的な所有するもの、自己のもの selbstisch、つまり概念的に把握されたもの der Begriff となる。ここにいたって、『精神現象学』は終結する」。そしてそこに成立する「知の活動／知識の単純な相 Einfachheit des Wissens」と、「真なるものの形式のもとにある真なるもの」のエレメントにおいて運動する精神の諸契機全体を組織することで、「論理学もしくは思弁哲学」が成立する⁵¹。（下線は福田）

つまり、内的回路における外的な「存在」を「自己のもの」とする「概念」の成立、「概念」を内容とすることで「自我」が「主体」となり、「本質存在」としての内的確実性に立った普遍的な意識活動としての「精神」を成立させることで、『精神現象学』は終わり、『論理学』の「始まり」となる「純粋な直接性」のエレメントが開かれる、というのである。この『論理学』は、「存在」と「概念」との一致のエレメントにおいて成立するので、ここではまた当時のヘーゲルの用語法にしたがって、「思弁哲学」とも呼ばれている。そしてこの『論理学』は、その内的な必然性においてまた、『自然哲学』と『精神哲学』という実在的な哲学へと「外化」し、それぞれの「実在性」において検証される循環過程を経て、学的一体性を証示する運動のうちにあるということが、すでにイェーナ期の大学の講義で想定されているのであるから、『精神現象学』は文字通りに「ヘーゲル哲学の真の生誕地」ということになる。そのことは、後にいわゆる『大論理学』（1812/32年）の「序論」においても、その「始め」が『精神現象学』の結果として準備され、『大論理学』の抽象的なエレメントの現実性が『精神現象学』に担保されているということを一貫して強調していることから確認できるだろう。

ここまで来ると、ヘーゲルが『精神現象学』の「序論」に課していたものが、少なくとも二つあったことがはっきりする。すなわち、第一に「哲学を学が高める」という「時代の任務」を引

き受けること、第二に、「時代」のその要請に応えるために、「実体」を「主体」に高める思想的回路を明らかにして、「万人のもの」へと哲學を転化し、人民的な主体への自己形成の学的方法を明らかにすることである。このあともなおヘーゲルの「序論」そのものについていえば、なお量的には半ばを残しているが、その内容は、『精神現象学』の学的方法についての個別的な細目やそこで問題になる概念的な装置についての言及であるので、ここでは、これ以上に立ち入ることはしない。それよりも『精神現象学』の最初に書かれた「緒論」に問題を移したい。そこには、最終段階で書かれたこの「序論」においては触れられていないもう一つの重要な学的方法の問題、つまり「学」とその「知／知る活動」における「本当のもの／真理」の問題をどのように捉えるのか、という問題がある。

五 「緒論」における「学的方法」：「実在性」と「真なるもの」

「序論 Vorrede」における「学的方法」の位置づけは、「哲學」が「時代」の要求にどう応えるのかという視点のもとにおかれていたのに対して、「緒論 Einleitung」における「学的方法」の位置づけは、もっと直接的に、「自然的意識」がそもそもまず「知」となることから始めて、「学」となり、やがて「精神」に到るまでの道を「経験」の道とし、そこに内在する認識の構造を明らかにするという視点によって特徴づけられている。その特徴については、幾分かは、上来の行論の必要上すでに見てきたとおりである。

「緒論」における「自然的意識」から「学」と「精神」に到る道を説明する際に特徴的なことは、『精神現象学』で「現象する知 das Wissen の叙述が企てられる」時には、「真の知に迫っていく自然的意識の道」を通して、「魂」が「精神」となる⁵²のだ、というヘーゲルの言い方である。「学」は、「真なるもの」、「絶対的なもの」の認識を課題とするが、そのためには「学」そのものの認識作用もまた、「実在的なもの」でしかも「真である」ことが必要なのである。この要求は、ドイツ哲学においてはカントが提起したままに要請として残した方法的な課題を反映しているのだが、カントに続いたフィテやシェリングのように、自分の「学」の「真」なることを「断言」するやり方によって応えられることにはならず、その他方に別の「断言」を正当化する相対主義をうみだすことになっていた。そこでヘーゲルは、「学」とは、それ自身が「真ならぬ知」から自由になり、「真の姿」で自分を「実現」していく登場の過程をもっているような「現象する知」であることを示さなければならなかったのである。

このようなヘーゲルの「現象する知」という「学的方法」の提起は、そのうちに独特なヘーゲル語法とでもいうべきものを伴うことになった。

まず、ヘーゲルの「現象する知」の出発点に置かれているのが、「自然的意識 das natürliche Bewußtsein」である。この「自然的意識」は、自然と社会のなかで、現世の「実在的」な諸対象に取り囲まれて生きている普通の人間の日常的な「意識」のことである。ヘーゲルは、先に「序論」の行論においても確認してきたように、何よりも「学」には「時代」の要求に応えると

いう任務を課していたのだから、「自然的意識」という言葉には、「時代」のただなかに現実の生活を営む現実の「平均的な市民」のイメージが重ねられているのは当然のことであろう。「自然的意識」といっても、それ自身が「実在的」に存在して、現実的な生活活動を営んでいるのであるから、その「意識 Bewutsein」とは、すでにしばしば指摘されてきたように、たんに「意識」という脳の機能の存在を指示しているだけではなく、また人間の自然的・身体的存在に担保され、発達した言語や心理を媒介にして、平均的な社会生活を営んでいる「意識的存在 Bewußtsein」のことも直接に意味するものとなっている⁵³。だからヘーゲルはとくに「自己意識」を問題にする場合にも、その運動の根底的な段階として、「欲望 die Begierde⁵⁴」を挙げることを忘れることはない。だからこそまたヘーゲルは、この「緒論」においても、「意識」が「魂」となり「精神」となるという仕方でも「魂」を連関させる論じ方もするのである。「魂」は、先にナポレオンが「世界の魂」と言われているのを見てきたように、「意識」において、「内的回路」と「外的回路」との実践的な転轍装置として機能することで、「理念」を実現する推進力となる境界的な「実在」を意味しており、ここでは「意識」と「意識的存在」との現実的な基体となる個別的身体によってその生命力を担保されているわけである。

こうした「意識」の概念の二重性に関連したヘーゲル語法ということではいまひとつ、この出発点の時点での「知 das Wissen」についても、それは「知ること／知る活動」であるだけでなく、また「知っていること」をも必然的に伴っていることに留意しておいてもよいだろう。そのことでは、ドイツ語の場合には、ラテン語の「見る video」の完了体「vidi」から来ているというハイデッガーの理解の仕方もある⁵⁵。ハイデッガーの場合には、ここでは深く立ち入る必要はないのだが、ヘーゲルの一般的なそうした身体的認識与件についての説明や解釈をこえた独特な読み込みによって、自分の「存在論」の基礎づけをおこなうことに関心があった。「知」のそのようドイツ的な伝統的語法は、すでにカントの「先験的」な認識論、とりわけその「統覚 Apperzeption」の概念の理解を経て、フィヒテやシェリングの「先験的自我」ではいっそう濃度を高めたものとなっていて、ハイデッガーのヘーゲル理解にはフィヒテ、シェリング的なベクトルがかかっていることになる。ヘーゲル自身については、そのようにして特殊ドイツ語的な語法の由来を問題にすることよりも、そのような「知」にかかわる現在と過去との意味を共振させる弁証法的な二重語法は、「自然人」が言語を習得し、認識を言語化出来るものでなければならぬ限り、新しい「知」の獲得とその生成には、記憶や無意識などの頭脳的能力や身体的・生理的な諸反射系をふくめた人間的存在そのものの生命活動の在り様が前提となり与件になっているということを、当然に予想していたということを一般的に確認しておくことの方が重要であろう。

だが問題は、このように主体的にも対象的にも、所与の条件のもとで出発することになる「自然的意識の道」が、「真ならぬ知」から自由になり、「真の姿」で自分を「実現」していくことができるかどうかであるが、「自然的意識」は、「自由な、自分本来の形態で動く学」の獲得には適していないように見える。たしかに出発点における「自然的意識」は、まだ「知／知っているこ

と」を観念として理解していてもまだ現実にその活動を体験しているわけではないので、たんなる未展開な「概念／対象の把握 Begriff」に過ぎない。そして実在的な対象において、その「実在的な知」となり、「概念／対象の把握」が実現されることによって、出発点の「知／知っていること」は否定されることになるのだから、この「道」は「懐疑の道」とも考えられる。しかし同時にそれは、非実在的な「知／知っていること」を実在的な「知／知っていること」へと、「自然的意識」がみずからにおいて生成させる「道」なのである。だからヘーゲルは、この「自然的意識の道」について、「魂 die Seele が、自分の数々の形態を、いわば自分の本性によって自分のために予め標示されている宿駅 Stationen としながら、次々に遍歴して行く道」であるとす。この「懐疑」と「自己否定」の方法だけが、「自然的意識」の「魂」をして、「自分自身の本性を完全に経験 Erfahrung し、自分で、自存的／自体的なもの an sich そのものである豊かな知識に達することによって、透徹した精神となる⁵⁶」ことを可能にするのである。

つまり「自然的意識」がそうであるような、直接的ではあっても対象の認識においてはまだ「実在的でない意識」においては、その「諸々の形式」が「実在」に達する過程は、「進行と連関そのものとの必然性によって完成される」のであるから、「真ならざる意識 das nicht wahrhafte Bewußtsein をそれが非真理なる在り方 die Unwahrheit のままに呈示することは、何か否定的なだけの運動とittedだけのことではない。」そうではなくて、「完成されていない一面的な知」（「真ならざる意識」）の運動の結果として出現する「無」は、「非真理」であるような無規定な在り方が否定されて、新しく「規定されたもの」、「ある内容のあるもの」となることであり、そこには直接に「ある新しい形式」が生じ、「否定の中で移行／推転 Übergang」がおこなわれ、一連の形態の完全化によっておのずから進展が起きるということである。知はそこで、「概念が対象に、また対象が概念に一致／照応する entspricht」ところに、自分自身の在り様を発見し、この「目標」に向かって進み、止まることもなければ、以前の停まり場に満足することもない⁵⁷。

ここでヘーゲルは、「知」の進展を説明するとき、「知／知ること」の「目標」として、二つの場合に傍点を付していることに、留意しておきたい⁵⁸。その一つは、「概念が対象に一致／照応」する場合である。普通に「理論的認識」と呼ばれているこのような認識の活動の場合には、意識がもっていた「概念」の内容と形式とは、「対象」に「一致／照応」することを要求され、意識からは自立した「対象」を「尺度 Maßstab」として、「本当のもの／真理」であるかどうかを「吟味／検証」されなければならない。このような「概念」の「無」化→変革は、すでにギリシャ古代の自然学が、世界の根源とその本質を問うなかで、それを「水」だといい、「火」だといい、やがて「実体」だといってきた哲学の根源的な生成過程において周知のものである。もっともここでの場合には、ヘーゲルの念頭にもありえたこうした古典的な事例を持ち出すまでもなく、このような「概念」の変更は、「幽霊の正体見たり枯れ尾花」ではないが、きわめて日常茶飯に起こっているような「仮象」から「本当のもの／真理」への認識の転化を示している認識事始めの事例の説明で事足りるであろう。いずれにしても、こうした「感覚」を通しての外的な対象の認識においておこっていることは、所与の「概念」と「対象」との、「対象」を「本当の

もの／真理」の尺度とした否定をうけて、「対象」から「概念」へと回帰する「意識」の循環運動（内的回路→外的回路→内的回路）の所産であり、「対象」によって新しく「本当のもの／真理」を保証されて生成した新しい「概念」は、意識内で他の諸々の「概念」との諸関係をも新しいものに変化させながら、独自の「概念」としての「主体」と「自己運動」の過程に入り込むことになる。ヘーゲルによって、「概念が対象に一致照応する」と言われている「知／知っていること」の内実は、実は、このような意識の内的過程と外的過程の循環によって、理論的な認識の過程が成立する、ということなのである。もちろん「概念」の自己運動というとき、認識の活動を担保している「意識的存在」の介入なしにはその運動は成立しなけれども、その他律的な運動はまた、「概念」に内的な属性の発見に関係するものであり、かつ「概念」の「実体」から「主体」への転化に寄与する限りでだけ、意味をもっているのであって、「意識的存在」による他律的な介入は、「概念」そのものの「学的・体系的な発展に奉仕し、従属する役割をこえることができない。

この過程は、「一致／照応」に即していえば、ふつうにそれを「真理 Wahrheit」ということで表現して済ませているが、ヘーゲルの『精神現象学』においては、けっして単純にそう言うてしまうことができないことになる。「感覚」・「知覚」から始めて「悟性」に至るまでは、「対象」との「一致／照応」によってその「实在性」もしくは「客観性」を確保することで、たんなる主観的な「確信 Gewißheit」において出発した「知」は、主として「真なるもの das Wahre」と表現されている。しかし「悟性」から「理性」に至って、「知」が「概念」となると、「対象」の「本質」と「現象」などの相関関係から、その内在的な運動法則が認識されるようになっており、そのような「対象」と「知」との「一致／照応」は、「实在性」に加えて「全体性」を含んだ「確実性 Gewißheit」にあるものとなり、ここで本来の「真なる在り方／真理 Wahrheit」となる。この場合の「対象」の「真理」は、「対象認識」の手段や認識主体の「理性」的性格までを含んだ規定となっていて、それは次にみるような実践的回路に載る場合には、実現されるべき「理念」としての性格をふくみ、対象のおよび学的な「規準」による「検証」を必然的な過程として含んだ「良心／全知 das Gewissen」としての意味をもち、歴史的な「精神」の行動と見られるようになる。

「知」の「対象」との「一致／照応」の「真理」性に関わってやや先回りしてしまったが、そのような理論的な認識過程に対応していま一つ、ヘーゲルによって「対象が概念に一致／照応」が知の「目標」となるとされている場合、つまり実践的な認識過程がある。この場合に求められる「対象」と「概念」との直接的な一致／照応においては、「本当のもの／真理」の吟味／検証の「尺度」は、「対象」ではなくて、「概念」であり、一致／照応するように求められるのは、「対象」であって、「概念」ではないことになる。もっともこの場合に、吟味／検証されるのが「概念」となることもしばしばあって、実践過程が同時に新しい認識過程を促し、「概念」の「理念」への発展に寄与することは、日常的な実践における経験に属していて、その場合は、日用品のデザインから政治制度における民主主義の理念に到るまで、現状の対象がそれぞれの表象や理

念にもとづいて絶えず変革が求められている現実の世界一般のうちに広がっている。よく知られていることだが、マルクスがいうように、蜜蜂はその巣房の構造によって多くの人間の建築師をも赤面させるが、最悪の建築師でさえも最良の蜜蜂に優っているのは、建築師にあっては、蜜蜂のようにその本能によって巣房をつくるのではなく、家を築く前にすでに頭のなかで十全な家の概念を築いているからであり、総じて、「労働過程」では、労働者は「表象／観念」を労働対象に実現することになる⁵⁹。もっともこの時点でのヘーゲル自身も、本当はここで言われるほどこの「実践的な認識」が単純な実現性において規定されるだけではないことを承知していた。イェーナ期初期の「精神哲学草稿」（1803-4年）のなかには、「人間の欲望」と「対象」の消費による「対象」の「無化」との間には、生産と消費にかかわる現実的ならびに文化的な諸関係の発展の可能性と表裏した「欲望」の抑止と洗練の諸過程が介在することがあることが書き込まれている⁶⁰。そこまで立ち入ることはしないまでも、ここでの第二の場合に求められている特徴は、第一の場合とは違って、「一致」の「吟味／検証」に要求される「尺度」が外的に存在する「対象」に求められるのではなくて、意識の中に形成されて、実現されるべきものとしてそれ自身が「本当のもの／真理」の位置につくこととなった「概念」であることである。そしてこの出発点に立つ「概念」は、自分の実現過程を通して、もはや「対象」に対立した単純な形式的・一般的なものではなく、「対象」のうちに「実在化された」存在をもつことになる。そしてその結果として「実在化された概念」は、それはそれでもとの意識のなかの「概念」からは自立した客観的な諸関係のもとに立って、自立した客観的な運動法則に従うことになる。

このように「意識」と「対象」との「一致／照応」の二重の関係は、ヘーゲルの場合には、「意識」と「対象」との相互的な実践の運動を認識の回路に組み込み、「概念」の実現の「尺度」に相即して実現されていくのであって、「意識と対象との一致／照応」とは、その意味ではまたたんなる観照的／理論的 *theoretisch* な過程においてのことだけではなく、歴史的・現実的な実践、対象変革の運動をも含意していることになる。そしてまたこのようにして、ヘーゲルの「真なるもの／真理」認識には「概念」と「対象」との理論的・実践的な二重の「一致／照応」の関係が装備されていて、その「学／知の体系」の「真理」性には、対象の「実在性」の確認に関わる「本当のもの／真なるもの」から「概念」と対象実現的な「理念」まで含むようになることをあらためて確認することで、ヘーゲルのここでの「学的方法」のもつ意義には、もう一つの新しい次元が開かれることになる。

まずヘーゲルは、「自然的意識」の「進行」の必然性のなかで「目標」が設定され、「実践的な意識」が「実在化された概念」に転化することを、次のように説明する

「自然的な生命」は、自分では「その直接の定在」を超えて出るときに死ぬが、「自然的意識」は、「意識」として、自分自身で自立的に自分の概念となり、そのことを通して制限されたものを越えていくものとなる。だがそのことは、意識の属性は制限されたものであるから、「自然的意識」もまた、「自分自身を越えていくということでもある⁶¹」。

つまり「意識」は、「概念」が「対象」との一致／照応によって、「主観」的なものでありながら、自分の「概念」に一致したものを「対象」として外化することで、生命体としてならば免れがたい「死」の制限を越え出ることができる、というわけである。

ここでヘーゲルは、「概念」の対象的な実現というこの問題を、いくらかのアイロニーの口調でもって、或る逆説的な状況のなかに押し出していく。この場合には、「意識」が「概念」として対象化して実現することを要求するものが、「意識」のそれ自身である「個別的な人間」、つまり近代的個人とその自由の実現である。そのときに、どのような問題状況が成立することになるのか、ヘーゲルはそのように問題を立てて次のような論議を展開していくのだが、通常このところは、ヘーゲルの原文に飛躍があることもあって、なぜかこれまでにまともな読みに恵まれてこなかった箇所である。やや長いけれども、ヘーゲルの「概念」の「対象」化における「真なるありかた／真理 die Wahrheit」の方法を念頭におきながら、敢えてわれわれの読みを試みることにしよう

「その【意識の概念を対象化した】個別的な人間 das Einzelne を機として、また意識にとっては、同時に彼岸も、といっても【来世のように時間の眺望のうちにはなく、現世の】空間の眺望のうちにおさまっていて、生命の限られたものどもと横並びに存在しているというだけの彼岸のことなのだが、そんな彼岸も出来上がることになった。そうして意識は、その【彼岸の】権衡力 die Gewalt がちまちました満足をも台無しにしてしまうことで苦しめられているのだが、意識にとっては、自業自得ということになる。この権衡力が生み出す感情の下で生み出される不安は、本当の在り方／真理 die Wahrheit を前にして、後景に退いていくことは十分にありうることだろうが、また喪失を脅かされているものを何とか維持しようと努めることになるかもしれない。けれどもその不安は、けっして静まることはありえない。不安というものは、無思想な懈怠のうちに止まろうとするものなのだろうが、思想は、無思想性を萎縮させ、思想の不安によって、その懈怠を攪乱させる。あるいは不安が感傷主義 die Empfindsamkeit となって自分を補強し、感傷主義が万事をそれぞれの仕方で好ましいものだと請け合うかもしれない。けれどもこうした安請け合いは、それはそれでまた、理性からの権衡力に苦しめられる。理性は、何か好ましいとされるようなことは、それが或る種の好ましさであるからというだけのことで、とうてい認めるはずがないからである⁶²。」

こうしてヘーゲルは、この議論の最後を次のように締めくくるのである——「真理」を前にした「不安」は、「空しい誇りという唯一の真理」に頼る他には身をまもることができなくなるのだが、この「干涸らびた自我」を守ることによって、結局は、「普遍的なものを避けて、自分だけの存在 Fürsichsein を求めている」にすぎない自己満足として、うち捨てられるほかにないものであることがはっきりしてくるのだ、と。

ここの屈折と転換の重畳する文意を受けとめるためには、ヘーゲルが『精神現象学』を執筆するのが、第三次対仏大同盟戦争の終わりから第四次対仏大同盟戦争の開始に至る時期であったこ

とを思い出す必要がある。ヘーゲルがイエーナで馬上のナポレオンを見ることになったイエーナ・アウエルシュタットの会戦によって、フランス軍によってプロイセン軍は壊滅的な打撃を与えられ、ナポレオンは、ベルリンにおいてイギリスの国際的な覇権に挑戦するために「大陸封鎖令」(1806年)を発した。この戦争を契機にして、一方のフランスの革命防衛戦争は帝国主義戦争に変質し始め、他方ではすでに神聖ローマ帝国が崩壊(1805年)していた後のドイツにも、ようやくプロイセンにおいて、「受動的な革命」としての近代的な改革がはじまることになる。この歴史的な局面の転換は、やがてナポレオンのロシア遠征の失敗からその帝国体制の崩壊、そして反動的なウィーン国際体制の成立に至るであろう。だからこの大きな歴史的な転換のなかで、ヘーゲルの目は、人権宣言とナポレオン法典の革命フランスが体现し、ナポレオンに象徴される「世界精神」の高みにドイツを引き上げるという目標と、後れたドイツの現状との「不均等」な「現実」にびったりと焦点を合わせていたのである。

ヘーゲルが、上の文章で、中心においているのは、「実践的意識」の「概念」であり、「個々人 das Einzelne」の実現の問題である。ドイツがこの戦争では、内部的にはそれ自身の近代化を迫られていながら、革命フランスへ干渉する側に立つことで、反近代化の傾向を強化することになっているという逆説的な状況認識が、ヘーゲルのここでの表現を極度に暗示的なものにしていくことは疑いない。しかし、それだからこそまた、その歴史的状況を念頭におくならば、ヘーゲルのここでのドイツ変革への強い思いを読み解くことは、決して困難なことではない——個人の解放は、ドイツでも歴史的必然性をはらんでおり、その自覚は、ラインの「彼岸」なる「空間の眺望」のうちに収まっているフランスにおいてはすでに実現を見た。「ナポレオン法典」に代表されるようなその「彼岸」の権衡力／権力 Gewalt は、「横並び」する空間から、精神的にドイツに及んで、ドイツ的な不幸を際立たせるだけではなく、対仏大同盟戦争による相次ぐ戦禍と敗北の中で、「ライン同盟」を成立させ、「神聖ローマ帝国」を解体させることで、ドイツ的な現実としては、ドイツ内部に抜くべからざる制度的痕跡を刻むまでになっているのである。対象的に「実現」されている「彼岸」の現実の「近代的自由」に対して、ゲルマン古来の「誇るべき」伝統「ドイツ的自由」は、むしろドイツの分裂と歴史的後進性を条件づける「干涸らびた」、「空しい」ものとして、歴史的にうち捨てられる宿命にある——ヘーゲルが、上の暗号で綴られたような文に綴っているメッセージは、こう読むほかはないだろう。そのメッセージは、イエーナ期にまで書き綴られた『ドイツ国制批判』諸稿(1799-83)のうちには、もっと濃厚に読むことができるだろう。

こうしてここでもまた、ヘーゲルが「緒論」において試みようとしている「自然的認識の道」の叙述の方法が、「序論」における方法の場合と同じように、ドイツが当面する「時代の必要」に応え、ドイツの「真なる在り方／真理」を実現するという「哲学」の「学的な」課題に焦点をもっていることが明らかになるであろう。従って、ヘーゲルが『精神現象学』に課しているこの課題を見ない場合に、ヘーゲルの『精神現象学』の「学的方法」を正しく理解できなくなることは当然なのではなからうか。

そうした無理解の典型的な事例は、この文のハイデッガーの読みである。彼には、「緒論」を問題にした有名な論稿「ヘーゲルの経験概念」がある。さきにヘーゲルの「意識」についてのその理解の問題点を指摘しておいたが、本来は、この論稿の全体の検討が必要とされるところである。ただここでは、いまの関連する箇所にはハイデッガーが「第八節」という段落番号を振り、ヘーゲルのテキストのおよそ八倍ほどの逐条的な解説をおこなっている箇所に限って、その恣意的な方法と、その破滅的な論証とを一瞥するとどめなければならない。

この「第八節」におけるハイデッガーは、ここでは「意識の形成の歴史がそのなかで経過する歴史の歩みの運動性格を標示する⁶³」（傍点は福田）という確認から始めているが、奇妙なことに、まず第一に、「自然的意識」が知の進行の必然性にしたがって、「概念が対象に、対象が概念に一致する」（傍点は福田）とヘーゲルが書いていることをまったく見落としていて、それにコメントすることがまったくない。ヘーゲルによれば、「理論的認識」による「概念」の成立と、それを前提にしての「実践的認識」による「概念」の対象化とがいわれるときには、他方で、この「知」のサイクルを経ることで、最初の「自然的意識」は、「たんなる概念」という初発的な段階から「事柄を把握」している「実在的な概念」の段階へと自己変革を遂げる道に乗りだしているし、新しく成立した「実在化的な概念」は、さらに新しい「実践的認識」へと向かうことで、「序論」でヘーゲルが繰り返し強調していたような「主体化」のサイクルに入ることになる。このヘーゲルの説明に対して、ハイデッガーはただ、「いまや意識に注目しなければならない」ということだけを強調することで、事実上は、ヘーゲルのいう「実践的認識」の過程は無視して、ただ「理論的認識」の過程についてだけ、一面的で強引な自分流の読み替えを始めるのである。そして「意識」は、「現象 *Erscheinen* のうちに自分を現わし出す *erscheint*」し、「本質的な諸方向に向けて自分を構成する」ことで、「実在的な知」と「自然的な知」との「根源的な統一 *die ursprüngliche Einheit*」が成り立つことになる、と続けていく。

このようなヘーゲルの「意識」の特徴づけが、ただちにハイデッガーについて第二に問題にするべきこととなる。なぜならば、ハイデッガーのこのようなここでの「意識」の特徴づけは、ヘーゲルがフィヒテの「意識」を特徴づけていることのそのままの再現であり、それによってヘーゲルのここでの「意識」そのものは、すっかりフィヒテのものにすり替えられてしまうからである。実際のところヘーゲルは、フィヒテの哲学の第一原理である「自我=自我」における「意識」について、それが「純粹意識」とされ、「自由な自己活動」とされ、「非自己」として多様なものを生み出すとされているが、それが可能なのは、「自己意識の他にも多様な経験的意識が、客観としての自我のほかになおさまざまな意識の客観があるからである」と指摘していたはずである。だからこのような「意識」に「主観と客観との一致」といっても、「純粹意識」が「経験的な意識」につきまといわれていることが「意識」内において確認されているだけであって、「自我=自我」の「純粹意識」は、あいかわらず「無限な客観の世界」に対立し続けていて、そこには「どんな哲学的な知も生じてはいない⁶⁴」、とヘーゲルの批判は壊滅的である。

つまりフィヒテの「意識」は、「自然的意識」が「対象」の理論的認識に向かう外的回路にお

いて、「意識」だけを対象から切り離して「純粹意識」へと抽象されただけのものだから、「意識」と「対象」との一致の過程についても、対象の「真なるもの」を内的回路へ回収して、最初の「意識」そのものが自己変革するという点についても、まったく無頓着なのである。ハイデッガーの理解するヘーゲルの「意識」は、「意識そのもの」が「自分自身を現わし出す」ことであり、それによって「本来、自然的知と実在的知との間の自己区別の不安定さ⁶⁵」にあるということで、そのままフィヒテの「意識」の在り様に重なってしまう。フィヒテ哲学にあっては、その「不安定」な「意識」は、外的世界の「知」を遍歴することによって、それはそれで「知」の体系を成立させるのであるが、その「知」の体系には、悟性的な網羅的「知識学」の名が冠せられることはあっても、「知」が自己変革によって理性へ深化し、理性的な「知の体系学」たる哲学と呼ばれることにはならなかった。

ハイデッガーが、ヘーゲルの「意識」について語ることも、「意識」がさまざまな「現象」のうち「自分を現わし出す」だけで、その「真理」の認識に携わることはないし、「意識」そのものの自己変革と客観的な発展は問題にならずに、与えられたままの「意識」が状況対応的に、つまりは「実存」的な「意識」の「本質的な諸方向に向けて自分を構成する」一種の「知識学」として、ヘーゲルを読み変えてしまう結果になっていく。「真理」認識の問題意識と、認識による「意識」の自己変革的な系統的発展の問題意識を欠落させることで、ヘーゲルのここでの「意識」は、ヘーゲル自身のものとはまるで反対のものとしてハイデッガーによって作りかえられてしまうのである。もっとも、ヘーゲルにあっては「意識」の「自然的な意識」の「実在的な意識」への「転化」となることが、「本来」の「意識」として還元を受けた「意識的存在」における「実在的な意識」の「表わし出し」となるということで、ハイデッガーによる「意識」の「意識的存在」への存在論的な還元が「無意識」問題や脳諸科学への可能性を開いたという評価がないわけではないが、それをいうなら、むしろヘーゲルにこそその評価が帰せられるべきであろうが、ここではその議論には立ち入らないでおきたい。

こうしたハイデッガーのヘーゲル理解が、「対象が概念に一致／照応」としている真理にかかわる認識論的回路の意味を読み飛ばしてしまっていることからくる必然的な帰結であるとするなら、「概念が対象に一致／照応」としている実践的回路における「真理」問題についてのハイデッガーの無理解を歴然とさせるのが、上に引いた「第八節」に見るような彼の理解である。

まずハイデッガーは、「意識」の対象化によって生み出された事物が、「生命」の「制限」を越えていくことになるという自明な問題について、いっさい沈黙を守っているが、それは理解しがたい。ここでヘーゲルが提起している「真理」問題の理解に関わっては、少なくとも次のような三つの意味がある。

一つには、実在的な「概念」が、客観的な事物となるということは、一般に「自然的な生命」をもった個体にとっては、それ自体の生産と再生産のために、対象的な環境に変化を与え、生存の条件やその痕跡を残すということであり、それ自体の種を永続させるということを考慮すれ

ば、その「自然的意識」そのものも、それ自身の「直接的な定在」を越えるということまで含めて、事柄はきわめて自明な「真理」を示すものとなるはずである。とくに人間の実践的回路そのものに関わらせて、「概念」が「対象」との一致／照応という自己實現的な問題を考えれば、労働を通しての第二の「自然」である社会の成立と発展ということで、個々人の「自然的な生命」は、それ自身とその「自然的意識」の制限を超えていくことになることはどう疑いようもない。あるいはもっと限定して、実践により「意識」から自立した「実在的なもの」となった生産物が、客観的な世界とそこでの事物の諸連関の中で、「意識」の「生命」の「制限」を超えた独自の運動をするような商品の事例をあげることもできるであろう。だがハイデッガーには、このような「個」と「全体」の弁証法の「真理」は問題となることなく、「自己意識」の「現象」問題に視点が閉止してしまっていた。ヘーゲルがいうように、人間は「自然的な生命に制限されているもの」として、自分の意志の如何によらず、その身体的自然という自己意識や意志をこえた「自分以外のもの」によって追い立てられ、引き裂かれて死ぬ側面だけが、ハイデッガー流に言えば、「死の追い越し不可能性」(『存在と時間』)ということとして彼の考察に委ねられることになった、というのであろう。

二つは、さらに進んで、実践的回路の真理「目標」が物ではなくて人間である場合が、ここでのヘーゲルの特別の関心の対象になっているのに、その問題の所在がハイデッガーには、見えていないことになる。ヘーゲルがここでいうように、「意識／意識的存在は、自立的／自己目的的なものそのもの für sich selbst が自分の概念である」から、「一人ひとりの人間」として対象化されるといわれているのに、ハイデッガーはそのことにどんな反応をも示していないのである。実在的な「概念」が実在的な運動のなかにおきいられる場合、対象化されたものが人間とその本質的な属性、とりわけ「一人ひとりの人間 Einzelne」の「人間的な自由」であるときには、そのような「概念」を実現する運動は、「意識／意識的存在」そのものを直接に巻き込んだものとなるだろう。そこには、人間の社会とその実践的な変革の問題次元が開ける。ヘーゲルがここで問題にしているのは、このような「人間的自由」の理念の対象化であり、その問題次元は、フランス革命の時代の「空間の眺望」やドイツの現状の「彼岸」であるフランスの「権衡力」の現実の問題に関わらせている。フランス革命の開いた近代的な国家の「本当の在り方／真理」は、ナポレオンの戦争の「権衡力」によって、希望と不安とのアンビヴァレンツのもとにドイツを置き入れているが、もはや特殊ドイツ的なちまちましたことに甘んじる現状を許さなくなっている。無思想な怠惰と、感傷主義とを乗り越え、「干涸らびた自我」を「真理」に一致させ、「自分だけの存在」を「普遍的なもの」に変革する「理性」の立場に立つべきである。その主張については、ヘーゲルは、「序文」において次のように明言するところであった——個人の実体と世界精神の教養形成は、「世界史の巨大な労働」を経ており、それによって作りだされた内容は「すでに考えられたもの／思想 ein Gedachtes」となっているから、今後はその「【彼岸における】内発的なもの das Ansich を【此岸における】自立的なもの das Fürsich の形式に転回する⁶⁶」こと、つまりその実現こそが課題となっているのであると。ヘーゲルがここで提起しているこの

「彼岸」のものを「此岸」に「転回」する問題は、ドイツにおいてもなおしばらくは第二次世界大戦後にまでもちこされた歴史的課題であったはずなのに、ハイデッガーのここでのヘーゲル理解の意識には全く上ることのないままであった。

そして三つには、このような事物と人間そのものの全体的な連関の世界は、「意識／意識的存在」そのものの存在を総ぐるみに対象的・存在論的に条件づけることになるから、ヘーゲルのここでの文脈は、ハイデッガーの「死に向かう存在」としての人間の絶対的規定をすらも、構造的・歴史的に相対化してしまっていることを指摘しなければならない。ヘーゲルが、自閉的なドイツ的「感傷主義」に対する「理性」からの「暴力／権衡力 Gewalt」の不可避性を指摘するとき、すでにその「暴力／権衡力」はまたハイデッガーのヘーゲル読み変えの原理をも襲うものであることに、ハイデッガーは全く無自覚であった。実際のところ、ハイデッガーの『精神現象学』解釈は、人間的実現の課題の出現過程に「懐疑主義」の「哲学なき時代」の実証と「臆念の教義 Digmatisumus des Meinen」のなかに逃げ込む「世人 das man」、生を見失ったまま生きている人の「エゴイズム」を読み込む作為をもつものであった⁶⁷から、ヘーゲルの人間的自由の世界史的实现の課題に答えようという哲学的課題を読み解くことが原理的に不可能な立場にあった。ハイデッガーは、ヘーゲル哲学の主導的な課題が、ギリシャ古代哲学のなかで提起されたような存在するものとはなんであるか、「オン【存在 <□v>】とロゴス【論理 <λόγος>】との連関の始まり」の問いを継承し、完成しようとするところにあることに反対し、みずからの哲学の「干涸らびた自我」にたいする代償をナチズムに求めることによって、結局は自己破滅の「歴史的な審廷」に投企する道に立ったのであった。

こうしてハイデッガーによるヘーゲルの「自然意識の道」の批判的な読み替えは、ヘーゲルの「自己意識」そのものの読み誤り——というよりも後に見るように、ヘーゲルの「自己意識」のフィヒテ・シュリング的な「自己意識」への後退的な読み替え——によって、みずからのヘーゲル理解の不可能性と合わせて、みずからの存在論の非現実性と反歴史性を逆証することで、ヘーゲルの「真なる在り方／真理」のための方法の現実性を再確認する結果に終わったのである。

六 学的認識における「検証」と「尺度」

「緒論」におけるヘーゲルは、以上見てきたように、「自然的意識の道」においては、「真である在り方／真理」、「対象」と「概念」との「一致／照応」を主題にし、「理論的認識」の回路と「実践的認識」の回路との二つの方法があることを明らかにし、主として「実在的な概念」の形成とその対象的な実現を通して、「自然的意識」とドイツの変革との必然的な相伴において進行する「理性」の立場が、「実践的認識」の回路において成立することを明らかにしたのであった。この「緒論」に「真理」の学的方法、とくに「実践的認識」の回路は、「自然的意識の道」において決定的な意味をもっているのだが、ハイデッガーにおいては、その意義はまったく理解されることのないものであった。

「真理」の学的方法ということでは、その「自然的意識の道」における「遂行方法」、つまり「学と現象する知に対する関係、認識の实在性の探究と検証」の問題やそうした問題の根底にある「尺度」について、あらためて検討することが必要になる。「緒論」でヘーゲルが、「真理」に関わるもう一つの学的方法の問題として重視しているのが、この認識における「検証」と「尺度」との役割である。

「検証／吟味 Prüfung とは、ある尺度 Maßstab として受けいれられているものを適用すること、そして検証されるものがその尺度と等もしくは不等であると明らかにすることで、検証されるものの正か否かについての決定を下すことである。また一般的にいう尺度とは、また学も尺度とされているので、それも加えていえば、検証の際には、【現象にかかわりのない】本質存在 das Wesen, もしくは【他に依存しない】自存的なもの das an sich として受けいれられているもののことである。」

「検証／吟味」とは、「尺度」の適用であるというのは、一般的な理解のままでよいわけだが、「尺度」については、ここでは「学もまた尺度」であるといわれていることに留意しておきたい。すでにこれまでも、認識の内的回路において、「知」が尺度として機能し、実践的な認識回路においては、「対象」が「概念」に一致することを求める場合には、「概念」が尺度となるということに言及してきた。ここでヘーゲルは、まずそのような「尺度」にかかわってさっそく問題がある、というのである。

「しかしここでは、学問はこれから登場しようとするところであるから、まだ学問そのものも、またどのようなものであれ、本質存在とか、自立的なものとかいえるようなものも、正当化される余地はまったくないのである⁶⁸。」

「自然的意識」は、この「知」の出発点において、このような「知」を測る「尺度」となる「知の体系／学」の未完成という問題に行き当たるのである。「知」は、誤ったもの、仮定的なものから出発することができたとしても、結果が正しいものであるためには、あらためてその最初の正しさを要求されなければならないだろう。この「知」の出発点において当面する「矛盾とその通路障害の除去 Wegräumung」のために、ヘーゲルが提起している方法は、意識から独立した対象の存在に「本当の在り方／真理」の「尺度」を求めることであった。つまり「理論的認識」においては、さしあたりまず対象が何であるのかが知らなければならないのである。その場合の「尺度」は、常識的にも単純明快な、いわゆる「反映論」といわれているもののそれである。もっともその単純な事柄が、「自然的意識」に内在する観点から見ると、つぎのような回りくどい表現での説明になる。

「意識は、【意識のなかで、対象とする】或るものを自分と区別しているが、同時にまたその或るものに連関している。あるいはこのことは、別の言い方をすれば、或るものは、意識に向けて／とって für 存在していることになる。そしてこの連関の特定の側面、すなわち意識に向けての／とっての或るものの存在という側面が、知ることである。けれどもわれわれは、それと同じように、或るもののこうした【意識という】他の

ものに向けての／とっての存在とは、或るものの自存的な an sich 存在を区別しているし、また【その自存的なものは】知ることに連関させられているのだが、【それに依存することなく】存在するものとして、やはりこの【意識の知ることとの】連関の外に置かれている。自存的なものというこの側面が、真理／本当の在り方 die Wahrheit と呼ばれるものである⁶⁹。」

多くの【】での補足を必要とするこの分かりにくい説明を、解きほぐしてみることにしてしよう。ヘーゲルの説明は、意識のなかでの「自己」、つまり「自己意識」の立場で、意識が対象を意識している場面から出発している。「自己意識」から自分の意識を見ると、意識は、意識のうちにおいて、意識している或る対象からは区別されているが、意識しているかぎりでは、連関している。これを或る対象からすると、意識に向かって、ということは意識にとって、存在しているということである。この意識と或る対象との連関、もしくは意識にとって或る対象が存在する関係が知ることである。しかしこのような「自己意識」の立場で、意識内の回路で知られた或る対象は、意識に向けての／とっての関係での知られ方をしているだけであり、対象そのものは、意識の外部に、意識からは独立しているような、自存的／自体的なものでもあって、この二つの或る対象の在り方は、区別された存在であるが、同時にまた知ることでは、連関している。こうして「自己意識」から見ると、或る対象は、意識にとっての対象でもあれば、意識から自立した対象でもあって、この二重の対象に関わって、知ることという連関が成立している。それで、「知」の出発点において、「知」と「対象」との一致ということで「真理／本当の在り方」が定義される場合には、「尺度」となるのは、意識から独立している自存的／自体的なものとしての対象でなければならない——これがヘーゲルの基本的な「真理」とその「尺度」についての、まさに「反映論」の定式どおりの説明である。この限りでは、ヘーゲルを簡単に「観念論者」だということは困難であろう。

一般的な認識の理論的回路におけるこのような反映論的な「尺度」と「真理」を承認したうえで、ヘーゲルは、この論議には難点があるというのである。ヘーゲルは、同じような言葉遣いで話を続けていく。

「知の真理の探究をおこなおうとする場合には、われわれは、知が自存的に／自体的に an sich 何であるのかを探究することのように思われる。けれどもこの探究においては、われわれの対象とは、われわれにとっての für uns 対象のことである。そしてそのようにしてもたらされる自存的／自体的なもの das an sich とは、むしろわれわれに向かつての／われわれにとっての für uns 存在となるであろう。われわれが知の本質存在 Wesen として主張するであろうものがあつたにしても、それはむしろ知の本物のもの／真理 Wahrheit というよりも、その本質存在についてのわれわれの知にすぎない。本質存在といい、尺度というにしても、われわれ次第ということになるだろうし、また尺度と比較され、この比較によって決定されるはずの知にしても、そんな尺度を承認しようとはしないであろう⁷⁰。」

ここでも、裏側から見たような物言いになっているが、ヘーゲルの言いたいことは簡単である。「知」が、対象を自存的／自体的なものとして表現しているかというだけでは、その対象についての人間の側の見方が反映されているだけであって、そのような見方によって規定されている対象でもって、「真理／本当の在り方」の「尺度」とするわけにはいかない、そんな恣意的な「尺度」は、出発点の「知」の「本当のもの」たる確実性のためのものならばともかく、「学」にとって必要な「真理」の「知」としてはとうてい通用するはずもない、というのである。

それでは、あるべき「尺度」は、どこに、またどのようにして求めたらよいのか？

われわれの探るものを外的回路にだけ求めるのではなく、内的回路のうちに集積されている諸々の「知」のなかから、「対象の本性」を把握し、「概念」として「自存的／自体的なもの」となっている「知」をもって、「われわれに向けて／われわれにとってのもの」としての「尺度」とするべきで、これによって内的回路の学的な知の一体性を確保することができる、というのがヘーゲルの答えである。そのことを踏まえて、ヘーゲルは、ここでの「尺度」問題について、次のような総括をおこなっている。前半で内的回路における「尺度」、後半では外的回路における「尺度」についての記述、そして最後がまとめとなっている。

「意識は、意識の尺度を、意識そのものに与えることになるが、それによってこの対象の本性の探究は、意識が自分自身とおこなう比較となるであろう。実際のところ、【意識とそれに適用する尺度という】区別は、たったいまおこなったところからも分かるように、意識のうちでのことである。意識は、自分の内部において、他のものに向かうもの／他のものにとってのもの eines für anderes なのである。つまり一般に意識は、知の契機に規定された在り方を、自分に本有的なものとして an ihm, もっている。同時にまた意識には、このような他とされるものが、たんに意識に向かって／意識にとって für es 存在するだけでなく、またこの連関の外に、つまり自存的に an sich 存在している。これが真理の契機である。したがって意識が、自分の内部で、自存的なもの、つまり真なるものと説明できるものにおいて、意識が自分で作りあげた尺度をわれわれはもっていて、それに基づいて意識の知を判定するのである⁷¹。」

ここから読み取れるのは、「真理」認識は、内的な「尺度」を基本にして、二重の「尺度」によって測られるというヘーゲルの独特な二重「尺度」論である。上来すでにおりおりに触れてきた二重「尺度」論であるが、ここであらためてその論点が整理されていることになる。

第一に、「意識」は、自分の内部において、「他のものに向かうもの／他のものにとってのもの」であり、そこに「意識」が、それに「本有的」な仕方で、知の契機に規定された在り方が示されている。

第二に、この「他のもの」によって「知の契機に規定された在り方」は、二重である。まずその「他のもの」は、「意識」の内部で、「意識に向かって／意識にとって存在」するもの、つまり内的に獲得されている「表象」や「概念」がそれである。また「他のもの」とは、このような認識の内的回路における「他のもの」と「意識」との連関のうちにあるものだけのことでなく、

「連関の外」に、ということは、認識の外的回路において「自存的に存在」しているもの、つまりもろもろの客観的な存在一般のことである。

第三に、この外的回路のうち存在するものは、「意識」からは「自存的な「他のもの」であることによって、これが「真理の契機」、つまり「知」を「検証」する「尺度」である。この外的な径路における「尺度」による「検証」を経ることで、また内的な径路における「他なるもの」の「真理」性も担保されるから、内部的な「連関」のなかにおいて、「意識は、意識の尺度を、意識そのものに与えることになる」のである。

こうしてヘーゲルにとっては、「意識」の知的な規定のされ方は、外的な「対象」としての「他であるもの」を根源的な「尺度」として、それに規定された内的な「連関」の「他なるもの」である「知」に基本的な「尺度」としての承認をあたえる二重「尺度」論に立っていることがはっきりするであろう。そしてまた外的回路の「尺度」は、内的回路の「尺度」で支えられる限りで、さきとその結果の空しさを確認した「知の真理を探究する」という弱点をこえて、「知」の一体性、「学／知の体系」のための「尺度」を保証することが可能になる。その上でヘーゲルは、「真理」についての新しい理解が成立することを、自分自身の言葉で次のように確認していく。

「われわれが知／知っていること *Wissen* を概念 *Begriff* と呼び、本質存在 *Wesen* もしくは真なるもの *Wahre* を存在するものもしくは対象 *Gegenstand* と呼ぶとすれば、検証ということが成り立つのは、概念が対象に一致している／対応しているかどうかを見分けるか否かにかかっている。けれどもわれわれが本質存在もしくは対象という自存的／自体的なもの *das an sich* を概念と呼び、その反対に、対象という言葉では対象としての対象を理解する、つまり対象が【対象自体の】他のものに向かって／他のものにとって *für ein aderes* 存在する状態で対象を理解するとしよう。その場合の検証ということは、われわれによって、対象がその概念に一致している／対応しているかどうかを見分けるところに成り立つことになる。この二つの【異なった】ことが、【概念と対象との一致という】同じこととしていわれていることは、よく分かるだろう⁷²。」

ここでヘーゲルは、「真理／真なるもの」を「対象」と「概念」との一致／対応というとき、「真理」には、二重の定義が可能であるというのである。一つは、主観的な「知／知っていること」と客観的な「対象」との、「対象」を「尺度」としての「検証」によって、主観的な「知／知っていること」の「真理／真なるもの」が確認される場合である。これは、先にも見たように、「理論的認識」における場合である。いま一つは、そこで「尺度」とされている対象そのものについての「真理／真なるもの」の定義であり、この場合には、外的な「連関」やその「現象」における「対象」が、「対象」の本質存在、自存的な存在としてのそれ自体の「概念」との、この「概念」を尺度としての一致／対応を「検証」されることになる。このいずれもが「概念」と「対象」との一致／対応によって、「真理／真なるもの」と呼ばれるわけであるが、その同じことでいわれていることが同一の連関の下におかれたとき、はじめて真の「学」的な「知」としての「真理」が確保されるのである。つまり真の「認識」においては、「概念」と「対象」との

一致／対応は、「尺度」となる「対象」そのものが「真理／真なるもの」である場合にだけ、はじめて本当に「真理／真なるもの」といえる、ということである。

ここで主題化している「検証」と「尺度」とに関わって、ヘーゲルが付論していることがある。「意識」が「対象」と一致／対応しないなら、「意識は自分の知を変化させて、その知を対象に照応するものにならなければならない」というのは、一義的に正しいのか、という問題である。これに対するヘーゲルの答えは、「知／知っていることが変化するなら、知にとっては、実はまた、対象そのものも変化している」のであり、「検証」の「尺度」そのものも「検証」されるのである、というのである。

「意識から見ると、以前には自存的なものであったものが、自存的なものではなくなっているということ、つまり、そのものが意識にとってだけ自存的であったということになる。(中略)言い換えると、検証の尺度が変化しており、その時には、尺度が尺度として判定するべきはずのものが、検証のうちから姿を消してしまっているということである。こうして検証とは、知／知っていることを検証するだけではなく、また検証の尺度を検証するということでもある⁷³。」

ヘーゲルはこの経過を、「以上のような弁証法的運動は、意識が自分自身に内発的に an ihm, その知／知る活動においても、またその対象においても、意識にとって新しい真の対象がそこから生まれてくるかぎり、営まれ続けるものであり、本来は、経験の名で呼ばれている」として、特徴づけている。そしてこの「経験」は、「意識」に「新しい対象」を生じさせることで、また「尺度」の運動を起こすことにもなる。

「最初には対象と見られていたものが、意識にとっては、対象についての知へと格下げになり、また自存的なものが、意識にとっての自存的な存在へと格上げになって、この存在が新しい対象の位置に着く。それと共にまた、新しい意識の形態が登場して、その意識の形態にとっての本質存在は、先行する対象とは別なものになる。このような事情こそ、まさに、意識の諸形態の全系列を、その必然性において導いていくものである。この必然性そのものは、新しい対象の生成が、どのような成り行きによるものか知られることもなしに、意識の前への対象の提示という形を取っているので、われわれの見るところでは、あたかも事は意識の背後で進行しているようなものである。このようにして、意識の運動のなかには、自存的なものの契機、つまりはわれわれにとっての存在という契機が入り込んでくるのだが、この契機は、経験そのものに捉えられている意識そのものにとっては、姿を見せることはない⁷⁴。」

ここでヘーゲルは、「経験」が「新しい対象」をもたらして、以前の「対象」が「知／知っている」の「真理／本当のもの」を保証する「尺度」の位置にとってかわるということを語っているのだが、視点を「意識の諸形態の全系列をその必然性において導いていくもの」へと押し広げることで、「個人」的な意識の局面から、「個人」を複合した「われわれ」としての意識の局面へと、理論的な次元を上げている。個人的な「実践的認識」の局面では、実現されるべき「対象」

の主観的なモチーフから始まって、その実現の過程も、実現の成果として実現された「新しい対象」にいたるまで、「意識」にとってはすべて自分の「対象」であり、自分の「真理」であることは、自明である。しかし「われわれ」が、不特定な動機と目的でおこなう「実践的意識」の発動は、その実現の成果としての「対象」総体に至るまで、すべての個別的な「意識」にとっては、「新しい対象の生成」の成り行きも知られることはなく、「事は意識の背後で進行」しているようなものとなる。そしてこの集合的・社会的な運動は、そのなかで「自存的なもの」を「われわれにとっての存在」——「われわれ」の集合的な全体的「尺度」であり、かつまた個別的で偶然的な「尺度」としての分裂した「存在」——という契機として出現させることになる、というのである。「経験」がこのような市民社会的な含意をもっていることには、いうまでもなく、ヘーゲルが『精神現象学』を書いている時代的な背景があるだろう。

こうしてヘーゲルが、その方法として「検証」や「尺度」を位置づけ、人間の「意識」の現実性を確認する行論は、ハイデッガーにとっては、この場合にもまた気の毒なほどにも見え透いた恣意的な読み変えぶりを示すことになった。ヘーゲルの「経験」の問題の解釈に、端的にそれが見てとれる。「事は意識の背後で進行」するといい、「自存的なものの契機」が「われわれにとっての存在」となるというヘーゲルの言葉は、ハイデッガーにとっては、「経験は存在者の存在である」という要約を生み、「存在者は、その間に意識の性格において現出／現象しており、そして表象 (die Repräsentation) において現出するものとして存在する⁷⁵」とされる。ここでの「存在」とは、ヘーゲルにおいては、対象的な「存在」のことであるはずなのに、人間の「実存」の意識的な現象化として読み変えられているのである。あるいはヘーゲルによって「経験」が「新しい対象」をもたらして、新しい「尺度」と新しい「意識」の成立から、歴史的な運動の認識の必然化にいたる過程とされていることは、「意識の転向」であり、「スケプシスのすでに見ている vidi」の遂行であるとされてしまうし、ヘーゲルの「叙述」は、「意識そのものが、自己現出／自己現象 Sicherscheinen へと到達する現出／現象 Erscheinen のなかでの歩みである⁷⁶」という説明を受けとることになる。ハイデッガーにおいては、ヘーゲルにおける対象的な「存在」の認識の客観的な変化が「スケプシス／懐疑」の遂行とされ、対象的な「自存的なもの」の「われわれにとっての存在」として内的な真理の「尺度」の成立となる過程が、「意識」における「すでに見ている vidi」もののプラトニックな「想起」として説明される。対象的な「真理」の認識過程の深化は、解釈学的なスペクトルに転換されてしまう。

こうしてヘーゲルは、『精神現象学』の「緒論」において、「自然的意識の道」を「実現する方法」に関わって、「検証」と「尺度」という学的な認識に不可欠な契機を提起することによって、認識と実践における内的回路と外的回路との一体的な展開を可能にし、「存在するもの」の対象的な世界の運動の「知」と「真理」における学的な必然性を成立させることになった。しかしハイデッガーは、ヘーゲルの「学的方法」の対象的な実現の「検証」と「尺度」の意味を無視する恣意的な読み変えによって、対象的な世界認識を「意識的存在」の内発的な想起による主観的な「自己現出／自己現象」に置き換えてしまうのである。しかしこれは、たんにヘーゲルの『精神

現象学』における「学的方法」に対する評価にとどまらずに、少なくとも当面の問題範囲に限っても、カントからフィヒテ、シェリングを経てヘーゲルにいたるまでのドイツ古典哲学の発展として呼び慣わされてきたものの理解にかかわる根本問題をはらむものとならずにはおこななかった。ヘーゲルの『精神現象学』における「学的方法」は、本来は、そのような哲学史的な脈絡のなかで提起されたものであったからである。この脈絡は、すでに行論のなかで折に触れて言及してきたところであるけれども、そのことをあらためてその哲学史的な脈絡に即して総括するためには、ヘーゲルのイエーナ期の出発を画する論文『フィヒテの哲学体系とシェリングの哲学体系との差異』が提起している「主観と客観との同一性」問題に立ち返って、ヘーゲルの「学的方法」の成立過程を位置づけなおしてみなければならない。

七 「主観と客観との同一性」と「学的方法」

ヘーゲルの『精神現象学』における「学的方法」は、カント以降、ラインホルトを経て、フィヒテ、シェリングとイエーナの思想史的人脈に決定的に結びついた「主観と客観との同一性」問題の展開を前提とし、その展開によって内的に規定されている。その経過を証示しているのが、ヘーゲルによって1801年8月半ばに教授資格出願を求める参考文献⁷⁷としてイエーナ大学に提出された『フィヒテの哲学体系とシェリングの哲学体系との差異』（以下『差異』論文と略称）である。イエーナ期でのヘーゲルの最初の公刊文献であるこの『差異』論文が主題的に論じているのが「主観と客観との同一性」（以下「同一性」と略称することがある）問題であり、その諸論点によりながら、ここではヘーゲルの「学的方法」のドイツ哲学のなかでの立ち位置を見定めしておくことにしよう。

ヘーゲルの『差異』論文は、その本来の表題からもうかがわれるように、「主観と客観との同一性」という「真理」の客観的な認識にかかわる問題において、フィヒテの哲学体系とシェリングの哲学体系との間の完全な同一性が周知のものとされ、ラインホルトがシェリングの哲学体系の差異について混乱した評価をしていることに対して、両体系の差異を明確にすることを直接の動機としたものである。イエーナ大学での就職によって、シェリングとの哲学的共同に期待し、『哲学批評雑誌』を共同編集によって発行する計画があった時期のこと、この論文にはシェリング的な立場への支持が基調になっていることは、周知の通りである。しかしラインホルトがカント哲学の全ドイツ的な普及に貢献して、イエーナ大学に哲学の講壇を持ち、次いでその後をフィヒテが襲い、フィヒテがイエーナを去ったあとをシェリングが守っていて、そこにいまヘーゲルが加わりようとしているというイエーナの哲学人脈のなかで考えると、ラインホルト批判が、フィヒテとシェリングとの哲学体系の差異に関わっていることには、当然また、ヘーゲル自身の哲学体系の立ち位置を明らかにすることなしではすませないことになる。だからフィヒテとシェリングとの哲学体系の差異を「同一性」問題に即して明らかにすることは、またその問題についてのヘーゲル自身の理解を対向させることになった。

ヘーゲルの立場は、要約していえば、フィヒテの哲学体系は主観的な「同一性」の立場であり、シェリングの哲学体系は客観的な「同一性」の立場であって、それぞれが完結した「実体」として対立しているが、この対立しあっている二つの「同一性」を一体化することによって、はじめて真に「絶対的なものの哲学」が可能になる、というのである。そしてこの説明に、実はカントが「同一性」問題のドイツの発唱者であり、ラインホルトがそのことを宣揚したのだという説明を付け加えれば、カント→フィヒテ→シェリング→ヘーゲルというドイツ哲学の系統的な発展図式が描けることになるが、それがここでの目的ではない。問題は、「同一性」問題にはらまれていた「学的方法」の諸展開にある。

(1) カントからフィヒテへ——「主観的」な「同一性」問題の形成

ヘーゲルは、『差異』論文のなかで、「同一性」問題をカントから始めている。

「悟性形式の演繹において、思弁の原理、同一性はもっともはっきりと語られている。

悟性のこの理論は、理性を立会人として、洗礼を施されたのである⁷⁸。」

ここでヘーゲルは、カントの『純粹理性批判』(1781 / 86年)を踏まえて、「悟性の形式」が、すでに先天的に「同一性」という「思弁の原理」につながり、「悟性」の形式のもとで「理性的なものが誕生しているのだ、といている。ただし「理性」の場合には、事物に内在する客観的な「理性」を捉える「思弁 Spekulation」によって絶対的な同一性を成立させるが、カントの「悟性」は「感性」によって与えられた客観的な対象を表象し、思考することのできる主観的な能力があるというものの、その「同一性」を可能にするのは、12個ほどのカテゴリーに限られ、一方では感性と知覚の膨大な経験の領域の認識を「物」自体として認識の外部に残してしまっているし、「理性」は有限なものを越えたもののまゝでアンチノミーに曝されて、ただ道徳的な実践の領域にだけその存在意義が認められるとされた。こうしてカントの本来の意図としては、意識が対象にたいして受動的な位置にとどまることに飽き足らず、「コペルニクス的転回」によって認識における意識の能動性と对象的な真理の把握に迫ろうとしたけれども、「非同一性が絶対的な原理に高められ」、「同一性が存在に対して全く対立するもの⁷⁹」となってしまった。

ここですでに明らかなように、カントにおいて「同一性」の問題が、認識における「意識」の能動性という認識の内的回路から、「知」の真理性、客観性にかかわる問題を提起し、「知」の全体性においてそれを回収する「学的方法」の問題として登場するのだが、カントにおいては肝腎の内的回路の思考形式が形式論理的なカテゴリーの制約によって、「知」の真理性、客観性にかかわる外的回路の機能不全を引き起こしてしまって「物自体」を残留させ、実践的認識も道徳的な理念の要請に萎縮してしまった。だから「同一性」という「知」の全体性とその実現問題は、その内部に主観と客観との両つの「実体」の分裂を結果として残すことに終わったのである。

フィヒテは、イエーナでの最初の著作『全知識学の基礎』(以後『基礎』)(1794年)を公にし、そのなかで前任者のラインホルトの後を受けて、カント哲学以降の新しい哲学的な展開の局面を

切り開こうとした。フィヒテ哲学においては、さらに「思弁の原理」が徹底されて「自我＝自我」という「純粋な自己思考」の形をとることによって内的回路を純化し、さらにカントが残した外的回路を「自我」の能動性によって回収することで「同一性」を実現したものと主張されることで、「同一性」はフィヒテの哲学体系の原理となった⁸⁰。

フィヒテのこの「自我＝自我」という思弁的な構想は、デカルトの「我は思考する、故に我は存在する」という命題を、ラインホルトが「我は表象する、故に我は存在する *representanto, ergo sum*」もしくは、「我は表象しつつある、故にわれは存在する *repraesentans sum, ergo sum*」と設定しなおしたことよりも、もっと進んだものと考えられていた。というのは、デカルトが「我」の「存在」するという点では、「思考する」ことは人の存在を自覚する一つの場合にすぎず、その点ではラインホルトが「表象する」、もしくは「表象しつつある」とき、さらに「存在」の根本性を日常性においても明らかにした上で一つの進歩であったが、フィヒテは、その方向をさらに「学」的に、ということはさらに思弁的・先験的ということだが、課題を突き詰めたのだと、いうわけである。こうしてフィヒテの先験的哲学の根本的な第一原則「自我＝自我」, 「自我は自我である *Ich bin Ich.*⁸¹」が設定された。

しかしそれ自体としては、カントのカテゴリーの先験性の原理、とくに表象を完全な自己同一性のもとにおくものとされた「自己意識」の「先験的な統覚 *Apperzeption*」を、このような先験的な「自我」論に組み替えて哲学体系に徹底させることで、「同一性」を実現できる「理性」の「思弁」を成立させようとするこの構想には、根本的な欠陥があった、とヘーゲルは指摘する。

「思弁が自発的に自分で立ち上げた概念から外へ抜け出して、自分を体系へと作りあげようとするや否や、思弁は自分自身と自分の原理とを放棄して、ふたたびその原理に戻る事がなくなるのである⁸²。」

ここでのヘーゲルのフィヒテ批判は、「自我」、もしくは「自己意識」の実現問題として、「学」の「真理」性に関わってくるので重要である。いったいどうしてフィヒテの「自我＝自我」の原理は、「概念から外へ抜け出して、自分を体系へと作りあげようとする」や否や、自己破綻に見舞われなければならないのか？

そのヘーゲルの批判を理解するには、フィヒテがその『基礎』において、「端的に無条件的な原則 *schlechthin unbedingter Grundsatz*」という形容詞を付け加えている第一原則、「自我は自我である」（「自我＝自我」）という命題そのものに立ち返って見なければならない。フィヒテは、この命題が誰にも自明なものであって、形式的な主語の位置にある「自我」は、「自己意識」の根底に端的に定立されている「自我」を意味し、客語の位置にある「自我」は、存在する「自我」を意味するという。この主語と客語との両つのものが全く同じであることによって、この命題は「同一性」を表現していて、その命題の存立が他の何ものも依存していないところから、「自我」は「無条件的」なもの、絶対的なものとして定立されていると、フィヒテは判断しているわけである。そこからさらにまた「自我は、自分を定立したのであるから、自我は存在する」,

また「自我は、存在するが故にこそ、自分自身を定立する」と考えることで、「自我」にはその同一性による客観性と真理性だけでなく、またその「自我」そのものが能動的活動的なものであるという意味も帰せられることになる⁸³。

その点では、フィヒテの「自我」はカントの「純粹統覚 Apperception」の概念につながっている。「純粹統覚」とは、一般的には、「主観」が自分自身を意識する場合には、「私／自我 Ich」という単純な表象として自覚されるような意識⁸⁴のことである。この「表象」によってのみ、主観におけるいっさいの多様なものが自発的な活動として selbsttätig 与えられるのだが、それも「純粹統覚」が意識のうちに先天的な身体の機制として備わっていて、われわれの直観と経験によって取り込まれる無数の表象と多様な記憶を、「自分の一つの意識」に属すものとし、自分の完全な自己同一性を確保することを可能にするような、「意識」のア・プリオリな必然的な条件として働いている⁸⁵からであった。フィヒテは、このカントの「自我」概念に由来する「純粹統覚」の活動に、「人間精神の行動 Handeln」の根拠があると捉えた。「自我」は、この根拠に基づいて「人間精神に本有的 an sich な、夾雑物の経験に条件づけられることもない、能動性 Tätigkeit」を発揮するが、フィヒテは、その「能動性」の「純粹な特性」を、「事行 Tathandlung」と呼び⁸⁶、ア・プリオリな、その意味では経験以前の次元で展開する自分の哲学を、「先験的哲学 die transzendente Philosophie」として構想することになる。そしてこのような「自我」を前提において、「自我は自我である」（自我＝自我）がその「端的に無条件的な第一原則」として設定されたのである⁸⁷。

ところがこうして完全に正当化されたと思える第一原則の「自我」命題であるが、じつはそこにカント流に言えば、完全な「誤謬推理 Paralogismus」が働いていたことに当のフィヒテも、そして多くのフィヒテ追随者も気がつかなかった。その推理の破綻が明らかになるのは、「すべての人間的知識の端的に無条件的で絶対的な unbedingt, absolut 第一原則」とされてきた形式論理学の根本原則である同一律、「AはAである」（ $A = A$ ）と、自分の第一原則との論理的な同一性を示してみせる時である。

少し考えてみれば分かることであるが、「自我は自我である」という命題の普遍性は、「わたしはフィヒテである」、「わたしはカントである」等々という個別的な人間の実感的な自己確認の言明に支えられているとことに成り立っていることは、「自我は存在する」というフィヒテ自身の言葉から明らかである。そのような主語の「わたし／自我」の抽象化が、フィヒテにおいては、カントの用語でいわれる「先験的 transzendental」な操作だと考えられている一方で、客語には、文字通りに経験的な、実感的／実在的な「わたし／自我」が指定されているのである。だからそのような「先験的」な原理である主語の「わたし／自我」は、経験的な客語の「わたし／自我」とは、けっして論理的には「同一」なものではありえず、フィヒテの第一原則は、「自我＝自我」、もしくは「 $A = A$ 」として表記される限りは、むしろ端的に自己矛盾的な、背理命題なのである。ただそれがそのようなものと見えないのは、その命題が、先験的な命題としてではなく、経験的な事実命題として説明され、先験的な主語の「わたし／自我」が、経験的な客語の

「わたし／自我」の機能であり、属性の一つであって、「自己意識」は「自己意識的な存在」に条件づけられている包摂関係のうちにあることを表現することになっているからである。

フィヒテのここでの誤謬推理は、「わたしがわたしである」命題が原則であるためには、主語の「わたし／自我」が、自己確認的な抽象に閉塞していることはできないで、事実的な命題としての客語の「わたし／自我」への推転を必然化することによって、合理的命題になりえたということは、「自我＝自我」を伝統的論理学の「同一律」である「 $A=A$ 」と等置してフィヒテが理解していることの誤りをも明らかにすることになった。伝統的論理学の「同一律」が「 $A=A$ 」の表式で要求していることは、「主語」として表示される事物や論題が、行論の展開においても首尾一貫して、そこに錯誤や背理がないことである。だからフィヒテの第一原理の「自我は自我である／わたしはわたしである」は、論理的命題としての一面では、主語は客語と同じものでは無いことで、「同一律」を破っているが、他面では、事実命題として、主語は客語に包摂されて連続しているのだから、「同一律」を破ってはいない、ということになる。これは、後の場合のような事実命題が矛盾をはらむ弁証法の論理的エレメントにおいては、伝統的論理学の「同一律」を守りながら、その限界を内破するものであることを明らかにすることになったものとして、重要な意味をもっていた。

しかしフィヒテは、自分の定式化した第一原則が、主語と客語とに矛盾をはらむ命題であり、二義的な解釈の上に立っていることに気づくことはなかった。その問題性が露呈するのは、ヘーゲルの鋭い指摘にあるように、「思弁が自発的に立ち上げた概念」である先験的な主語の「自我」から外へ抜け出して、その「自我」が「自分を体系へと作り上げよう」として、第二原則を提起するときである。フィヒテは、その際に、第一原則の主語の先験的な「わたし／自我」が経験的な「わたし／自我」として存在することで、さらに他の現実的な具体的存在、つまり「非自我／自分でないもの」との現実的な関係において、「主観と客観との同一性」を確認していくという方向での行論の展開をはかることをしなかった。そうではなくてフィヒテは、「自我／わたし」が、自分に対して「非我／わたしでないもの」を反定立して、第一原則の論理と同様な「非我は非我である」という命題を第二原則とするのである。そしてフィヒテは、この第二原則が、「自我のみが端的に定立されている」という第一原則から、「自我／わたしに対して端的に非我／わたしでないものが反定立される」という第二原則が反定立されていることによって、第一原則の反定立命題であることを正当化する。つまり、第一原則の「自我／わたし」の主観的原理が第二原則の「非我／わたしでないもの」の客観的原理へ展開したことで、「主観と客観との同一性」が確保されたというのである。

問題は、まず「思弁が自発的に立ち上げた」はずの「自我／わたし」に反定立された「非我／わたしでないもの」とは、けっして一義的な意味を持たない、ということにある。第一に「自我／わたし」が主語で意味されているような「思弁的な」ものである限り、その反定立された「非我／わたしでないもの」もまた「思弁的な」ものであるだろう。このかぎり第二原則は、第一原則と同じく、主観的な原理にとどまっていた、フィヒテの要求そのものを否定すること

なってしまう。第二には、反定立されるものが客語で意味されているような、「意識 Bewußtsein」である「自我／わたし」に対する「意識的存在 Bewußt-sein」に対応したものである場合にはどうか？ その場合の「非我／わたしでないもの」とは、さし当り、自分以外の他人一般であり、さらには自分をとりまく環境世界全体であるだろう。この場合の「非我／わたしでないもの」を主語とした反定立命題「非我／わたしでないものは非我／わたしでないものである -Ich = -Ich」においてなら、たしかにそれは客観的原理を表現することになるのであるが、それはもはや「思弁」の「先験的」な「原理」を放棄してしまっている。

さらにこの第一原則から第二原則への移行に当たっては、もう一つ見逃せない根本的な問題がある。

フィヒテは、第二原則の主語である「非我／わたしでないもの」を定立するのが、第一原則の主語の「自我／わたし」の自発的な行動であるとしているが、自分のうちに閉止しているその先験的な「自我／わたし」に対して、その外部にある「非我／自分でないもの」の存在を指示できるのは、先験的な「自我」の「自己意識」を包摂している「自己意識的 - 存在」が、「自己意識」のうちなる「自我／わたし」に対して、そのような「非我／わたしでないもの」を外挿することを以外には不可能であろう。実際のところ、実感としての「自我」を成立させている「自己意識的 - 存在」は、すでに「自我は自我である」という命題が言明されるときには、その言明そのものを対象化する「先験的」な位置へと回りこんでしまっているはずである。そして命題のなかの客語「自我／わたし」は、命題を言明する際には、匿名化したままの本当に主体的な「わたし／自我」、つまり「自己」にとっては、すでに自己を指示する客観的な「非我」に変わってしまっている。だから第一原則の「自我」が第二原則の「非我」を産出することはなくて、この「自己意識的 - 存在」において匿名化したままの主体的な「自我／わたし」＝「自己」が、自覚的な第一原則の主語である「自我／わたし」と客語の「自我／わたし」との同一性を担保したと同じく、その反対の命題そのものをも、「自己意識」のうちに、「自我／わたし」に対立する「非我／わたしでないもの」として、対象的な表象へ浮かび上がらせたのである。したがって第一原則と第二原則との「同一性」は、何のことはない、無限背進的な匿名の「自己」によって「自己意識」内での同語反復が営まれているにすぎない、というわけである。もちろんこの「自我」の背後に回り込んでいく無限背進的な「自己」は、「自己意識」といっても、それを担保している「自己意識的な存在」を前提にしているのであって、この事情が、ハイデッガーがヘーゲルの『精神現象学』における「意識」の自己生産に誤り見ていたものに他ならなかった。

その場合、フィヒテが第二原則において思い描いている世界は、「自己意識」の下層に、潜在化した表象や経験が蓄積されているフロイト的な「無意識」のそれに接近することになる。然し、この世界であっても、依然として主観的な原則の枠内に止まり続けていることに変わりはない。それにもかかわらず、この「自己意識」の内部での「自我」にたいする「非我／わたしでないもの」の対象化を、主観的な「自我／わたし」による客観的な「非我／わたしでないもの」の定立だと主張する時、フィヒテの「主観と客観との同一性」の主張は、端的な「主観」的なその

「同一性」、つまり「主観」による「客観」の創出を説く主観的な観念論となってしまうのである。こうして、フィヒテが意図したように、第一原則の主観的原理から第二原則の「非我／わたしでないもの」の客観的原理へ展開ことで、「主観と客観との同一性」を確保する試みは、あえなく挫折してしまったのである。シェリングのフィヒテ批判は、このようにフィヒテ的な原理の展開が主観的な観念論を帰結することの確認から出発することになるのだが、そのことについては、すぐ後に触れることにしよう。

フィヒテにとっての「同一性」は、「自我」が「非我」へと対象化するという「自我」そのものの実践的能動性とその現実的な対象化という決定的に重要な要請をはらんでいたのに、その「自我」原理は、あくまでも「自我」の観照を「事行 Tathandlung」と錯覚していたために、認識の内的回路から現実的な実践的回路への転轍を行なうことなく、せいぜい事後的に経験される外的世界の諸事象に対しては、その必然性に関してはもっぱら受動的に、せいぜい「主観」的な認識形式を当てはめる程度のものにとどまることになった。だからフィヒテの場合、その「主観」による「同一性」を「同一律」によって正当化したのではなくて、逆に伝統論理学の同一律の自明性を「自我」の「絶対的な同一性」という実在的な原理によって証明したことになり、そこにはカントを継承して人間の認識の主体性を徹底しようとしたフィヒテ哲学の「思弁」の試みがあえなく挫折に終わる結果が露呈することになった。

フィヒテは、第一原則と第二原則とが「交代限定 Wechselbestimmung」の関係にあることから、「非我が自我のなかに定立されているかぎり、自我は非我のなかに定立されていない」という命題と、「非我が【自我のなかに】定立されるべきであるかぎりにおいて、自我もまた定立されていなくてはならない」というその反対命題を導き出す。この相互的な反対命題関係は、相互に全面的に廃棄しあうのではなく、部分的に廃棄しあっているものとして両立が可能なので、フィヒテによれば、第三の原則として、「自我も非合も可分的に定立される」という「可分性 Teilbarkeit」が成立する⁸⁹。この第三の原則の「可分性」命題は、相反するものを「連関根拠 Beziehungsgrund」にすると同時に、「区別根拠 unterscheidungs- grund」にもしていることから、伝統論理学では「充足理由律」と呼び慣わされてきた「根拠の命題 Satz des Grundes」を成立させる。これは、「主観」が提示するある判断や命題の正しさを証明するためには、同義反復的ではない異なった根拠が提示されなければならないという「質料的／物質的原則 der materiale Grundsatz」がその命題を規定している⁹⁰からであるが、そのことは「主観」的な原則と「客観」的な原則、とくにその「質料的／物質的原則」との一体性が、この第三原則によって導き出されたということだ、とフィヒテは考えた。そして「カントが『純粹理性批判』の冒頭に提示した著名な問題」、すなわち「ア・プリオリな総合判断はいかにして可能であるか」という問い——「その課題を解決すれば、対象のア・プリオリな理論的認識を含む一切の学の基礎を確立しうる⁹¹」としていながら、ついに二元論的な結果に終わってしまった予備学的な「同一性」の問い——に対して、「今やもっとも普遍的でもっとも満足な仕方では答えられている⁹²」と、誇らしげに書き記している。こうしてフィヒテは、伝来の形式論理学の枠内で、それを証明する

作業にかかりきっていながら、「同一律」を内破して自覚的な弁証法の論理へ向かうべき必然性に行き当たっていることについては、全く無自覚なのであった。

しかしフィヒテは、この第三原則のうちに「最高の、端的に無条件的な第一原則に基づいて」体系的な一貫性と徹底性とを改めて確認するときになって、たちまちその自己満足の空しさに気づかされなければならなかった。たとえば「人間は自由である」という主観的な無条件的な肯定判断は、客観的な「質料的／物質的な根拠」によって「人間は自然必然性の法則のもとにある」——これは「すべての存在するもの」にかかわる「連関根拠」である——という現実的な否定判断によって反定立されるという現状がある。その際にフィヒテにあっては、人間が抽象的な存在としての「自我」に還元され、生存のための「必要」や「欲求」に駆られて自然の変革と自由の実現のための関係に入っている実践的な能動性が捨象されているために、フィヒテにとって可能な「主観的な同一性」の総合判断を成立させる根拠としては、「人間は自然物と共通するところは全然なく、したがってまた自然物に反定立されることもない」という非経験的で純粹な「連関根拠」を持ち出す以外にどんな選択肢もない。だからフィヒテにとっての「人間は自由である」という絶対的な命題が現実の意味するところは、「人間は、本有的に an sich 到達不可能な自由へと無限にますます近づくべきである⁹³」として、「自我」の「有限」を超えた「無限なもの」、つまり神の支配を信仰する「実践」の要請を説くだけのことになってしまうのである。

ここに来て、フィヒテがカント哲学の「同一性」課題の主観的な能動性の徹底を図り、認識回路を実践回路へと向け、「自我」の対象的な実現によって、カント哲学の「同一性」の限界とその実体的二元論の克服を目指した結果が、ふたたび客観的な世界の必然的な実体化と彼岸への主観的な依拠によって、ようやく人間的「自由」の道德性を確認するという状況に立ち至ったことがはっきりする。

このフィヒテの『基礎』にある宗教哲学化への傾向は、フィヒテがイエーナ大学の辞任に追い込まれることになった「無神論論争」のきっかけを与えた98年の論文「神の世界支配に対するわれわれの信仰の根拠について」のなかで、すでに明らかにされてきているように、感性界の根底にそれを超えた道德的な実在が存在しているとするのが「信仰」であり、道德的世界秩序の存立には「信仰」が結びついているという見解を取るようになっていく。だがそれは、ヘーゲルが『差異』論文で指摘しているように、ラインホルトが見せていた「真理と愛と確實性」への「信仰⁹⁴」の後を追うことであった。ラインホルトは、カントの「哲学革命」を徹底する道を「思考の主観的な活動という性格の下でばかり考えてきた従来の哲学の主要な欠点 Gebrechen を認めて、思考の主観性／主体性 Subjektivität を捨象」することを要求し、「革命は終わった La revolution est finite という文句がフランスにおいてきわめて頻繁に布告されたように（中略）すでに哲学革命の幾度も終焉を告知」して、自分の「信仰」なるものを「原真理 Urwahrheit」を改めて認識の根拠たるべき「哲学に先行する条件⁹⁵」として挙げるようになっていったのである。フィヒテについていえば、いわゆる「ジャコバン期」（「フランス革命についての公衆の判断を訂正するための寄稿」、「思想の自由の返還請求」1793年）の後、94年のテルミドールの局面で

イエーナ大学に移って『基礎』を著わしたのだったが、1800年、「無神論」論争によってイエーナを追われてベルリンに移る頃には、「実体」として神を主張することはなかったものの、むしろ「信仰」そのものの重要性を強調するようになっていた。そしてベルリン移住後に彼によって書かれた最初の著作『人間の使命』と『封鎖的商業国家論』（1800年）以降、「神との合一」を説き、かつての絶対君主制批判からプロイセン王国支持へと、彼の後期哲学への転回をはっきりさせていく。注意しておいてよいのは、このような「哲学革命」からの「宗教」と「信仰」への転回は、カントが批判期を終わるに当たって『もっぱら理性の限界内での宗教』（1793）において、「実践理性の必要」としての「普遍的な真の宗教信仰」を説くにいたったことに始まっていたことであり、それはフランス革命への干渉戦争とドイツの敗戦が相次ぎ、ドイツの解放戦争が課題となる時期と重なっていたことである。その歴史的な軌跡をラインホルトが追い、またフィヒテがそれに続いていくが、差し当たりフィヒテの先験哲学批判として出現するシェリング哲学も、やがてまたヘーゲル没後のベルリンで、ヘーゲルの「否定／消極哲学」の支配の下で雌伏させられていたみずからの「肯定／積極哲学」でもって、プロシアの体制哲学としてふたたびフィヒテの後をたどり直すことになるであろう。そこに広く投げかけられている宗教の影には、ウエストファリア条約（1648年）によって「その国の君主の宗教は国民の宗教」と定められていた領邦宗教原理の存在があった。領邦原理が、フランス革命期に依然として諸邦分裂に苦しめられている後進地帯ドイツを規定しているなかで、その原理を前提にしながら、絶対主義的な条件下での国民的統一の方向性を探らざるをえなかったのが、ドイツの歴史的な現実があった。

ともあれフィヒテの哲学は、純粋な自己意識である「自我」における「同一性」を原理とする体系として出発することで、カントの「悟性」的な「同一性」の先験的立場を「主観」の側面から、「主観的な同一性」へと徹底していくことで、「自我」の有限性を越えた「無限なもの」の認識に迫り、「理性」に全面的な真理性と現実性を確保するように見えた。けれどもヘーゲルによれば、フィヒテの「思弁」は、実は、すでに無条件的・絶対的な「自我」の第一原則から外へ出て、「非我」を反定立する第二原則によって体系を形成するようになるやいなや、「思弁自身とその原理とを捨て去って、その原理に立ち返ることはなくなった⁹⁶」。ヘーゲルは、その時、フィヒテの哲学の原理的挫折とともに、ドイツの歴史的現実の未完の課題をも言い当てることになっていたのである。

(2) シェリング——「客観的」な「同一性」

ヘーゲルが『差異』論文を発表したのと同じ年に、シェリングが著わした「自然哲学の概念」（1801年）のうちに、一文がある。そこには、フィヒテの「先験哲学」の主観的な観念論が、特有の内的な生産論によるならば、どんなにひどい非合理性に陥ることになるのかを示している痛烈な批判が盛り込まれている。

- ① 「生まれたばかりの子どもが、最初に母親を見るとき、その母親は、その子どもにはちょうど今し方眼に射し込んできた日の光と共に、自分の外へと投影したのだ、というべきなの

だろうか。」

- ② 「わたしが今行き会う人が、自由に思い立って家から外へ出るのだと思っていた。それと同時に、その人が、私の必然的な産出活動によって通りにいる、というようなことが一体ありうるのだろうか。」
- ③ 「ここに一本の樹があり、その樹は、或る人が50年前から子孫のために植えておいたものである。その樹を、わたしが、たった今、産出的直観によって、いまその樹があるがままに産み出すというようなことが、はたして起こるものだろうか。」
- ④ 「観念論者ほど、幸福なものはないのではなからうか？ 彼は、プラトンやソフォクレスやその他の偉人たちの神のごとき著作を、自分の著作と見なすことができることができるからである⁹⁷。」

これらのいくらかカルカチュアライズされた例示は、いずれも、「自我」がア・プリオリに自己産出的であるとするフィヒテの主観的な観念論の第一原理には、自然の存在が「主観」から自立したものであることを忘れたままに、「主観」が一面的に「客観」を演繹する場合に陥る非合理性があることを鋭く衝いている。絶対的な観念論は、「自我」を外部から条件付けているものを一切認めることが出来ない限り、実在する一切のものを原理的に廃棄しなければならない根本的な矛盾を抱え込んでいるのである。上の一文については、次のようなコメントがある。①は、「自我」そのものに表象／観念がまったく欠落した白紙状態がありうることを否定し、②は、「他者の自由」を「自我」の所産とし、③は、「歴史」的な所産を「自我」の瞬間的な表象ととり違え、④は、「他者」の過去の観念を「自我」の現在の観念と区別できなくなるのである⁹⁸。

シェリングは、上の一文を自分の「自然哲学」の立場がフィヒテの先験哲学の立場とは真っ向から対立することを示す例として引いている。シェリングは、フィヒテの先験哲学の主観的な「同一性」の立場が、もはやシェリングの取る立場ではありえないことをそのようにして確認しているのだが、実は、シェリングによるフィヒテの先験的哲学に対する原理的な異議申し立てが行なわれたのは、この時よりも早い1795年の「哲学の原理としての自我、人間の知／知る活動における無条件的なもの」（以下『自我』論文）においてのことであった。フィヒテは、この論文が「自我」を原理問題として提起したものであるので、それを自分の『基礎』に対する註釈として理解するポーズを取ったし、ラインホルトも、当時のシェリングの立場をフィヒテ哲学の原理によるフィヒテ哲学への出発として理解していた。そしてそのラインホルトの誤解が機縁となって、ヘーゲルの『差異』論文が書かれたのであるが、すでにその「差異」は、シェリング自身にとっても、「自我」を自分の哲学体系に位置づけようとした最初の『自我』論文ですではっきりしていた。しかもそのシェリングは、ラインホルトとは違って、フランス革命の帰趨如何に関わらず、ドイツ哲学革命がなお進行中であるという立場に立っていたことでも、またヘーゲルにつながっていたのであった。

シェリングは、『自我』論文を発表する前年、ヘーゲルに宛てた手紙の中で、「カントは結果を残したが、まだそれには前提が欠けている⁹⁹」と書いている。カントによって始まった「哲学革

命」には、なおその「前提」となるべき原理的な作業が欠けており、それを補う作業が、さしあたりはラインホルトに、ついではフィヒテに期待されていた¹⁰⁰のだが、シェリングは、フィヒテの『基礎』に接して、カントに由来するフィヒテ哲学の「自我」原理に、自分の哲学の「自我」原理を対抗させざるをえないことを知ったのであった。

『自我』論文の発表当時まだ20歳であったシェリングは、自分の立場の必然性について、カント哲学から書き起こしていく。カントは、時間と空間のア・プリオリ性やカテゴリー表の演繹などで、自分の諸原理を語る際には、より高い原理を説明することなしに、「あらゆる場合に、たんに前提することですましてしまっている¹⁰¹」。その「前提」とは、「意識の一体性 die Einheit des Bewußtsein」であり、「理論理性」と「実践理性」とを結びつけることも、この共通原理を前提とすることなしには不可能であった。そしてシェリングは、カントに欠けている「前提」を、この「意識の一体性」原理において見いだしていることの現実的な意味について言及する。ここに見るように、シェリングにおいても、カント的な「同一性」の限界の克服の課題として、「意識の一体性」という認識の能動性の立ち場を継承しつつ、認識の理論的回路と実践的回路との結合によってその残されている課題を実現することが問題にされているのである。

シェリングによれば、「意識の一体性」原理は、「哲学の諸原理が共通な生活の物質的な関心を尺度とする」ような「吟味 Prüfung」の要求に曝されているという。ここで「吟味」が、「哲学」の原理の時代的な要求によるものであるという自覚が表明されていることは、十分に留意されてよい。何故か？「学の改良ではなくて、諸原理の全体的な変革、つまり革命に向かって進む」ことが求められているからである。それというのもフランス革命に際して、すでに百科全書派によって、「すべての知の原理を客観 Objekt の認識として打ち立てる¹⁰²」最初の革命は終わり、その後続く第二の革命として、人間精神の前進が求められるようになったのである。「理性に求められているのは、人類を解放し、客観世界の恐怖を取り除くための大胆な敢為である」が、「人間は、しだいにより大きなものとなり、自分自身とその力とを学び知っていく」。だからこの革命によって「人類の進歩がよりよいものであるためには、あらかじめ人類が優れたものでなければならない。まさにそのために、かえってその第二革命は、人間においては、自分の本質の意識から始めて、まずは理論的に優れたものとなることが、実践的であるために必要なことである」。そしてそのためには、「意志と行動との一体性が、人間にとっては、自分の生存の維持と同様に、自然的かつ必然的である」し、したがって「自分の身体の機制や自分の意識の一体性と同じように、自然なものである¹⁰³」、という識見をもつ必要がある。こうしてシェリングは、ジャコバン独裁の崩壊過程のフランス革命の帰趨を見ながら、ありうべきドイツ革命の針路のうち、進行中のドイツの「哲学革命」を位置づけるのであった。

ここに見るように、シェリングがカント以来の課題として「意識の一体性」という形而上学的な原理を取り上げるのは、「理性」による「人類の解放」という大胆な「敢為」としてであり、概念を通して、間接的にではなく、むしろ直接的に、自分自身が人間のうちに臨在するものとなるためであった。これを言い換えれば、哲学に独自の「思弁」的な課題と見える「同一性」問題

とは、「理性」によって「人類の解放」という「革命」の時代の哲学へとそれ自らを変革する哲学の「革命」問題である、というのである。

その原理に先ず要求されることは、「実在性／実在するもの Realität」である。「知ることは、実在性／実在するものなしには、どんな知でもない¹⁰⁴。」

したがって、「或るものの etwas が、与えられたものとして存在しなければならない。そのものにおいて、またそのものによって、すべてのものは、現存するもの Dasein となり、考えられることすべてが実在性をもつことになり、考えることそのものが一体性と不可避性とに到達する」。そして「知／知ること Wissen」についても、「知」そのものから出発することによってだけ、他の「知」に到達できるような絶対的な「知」には、何か特別な種類の「知」を必要とせず、総じて実在的な「何か」を知れば、「その知そのものがわれわれの一切の知の実在的根拠を含んでいる」のである。このような「知は、それ自体が他のより高いとされる知から自立的」であるだけではなく、同様な実在的な「知」を積み重ねることで、「根拠にまで上り詰め」、そこから逆進してさらには「最高のもの、われわれにとっての認識すべての原理」に到ることができる。これ以外には認識不可能なこの原理は、「知にとっての存在の原理との認識の原理とが一つに帰さなければならないし、単一のものとならなければならない¹⁰⁵」ものであることを示している。この「知／知る活動」の「実在性」とその蓄積によって「最高の原理」に上るという「知」の全体化構想は、ヘーゲルが『精神現象学』そのものの課題としてそのままに実行したものであり、その構想は、ヘーゲルの筆になるシェリングとの共同の「ドイツ観念論の最古の体系綱領」(1796年)に沿ったものであった。

ここですでに明らかのように、シェリングの「意識の一体性」の原理は、カント・フィヒテの主観的・観念論的な「同一性」に対して、客観的・唯物論的な「実在性」を対抗させている。フィヒテは、「自我」が「実在性」を内発することを、過去の経験的意識の記憶や無意識かによって正当化することが可能であったが、それは逆にシェリングのここでの「実在性」の経験的意識の正当性を逆証する結果になってしまうであろう¹⁰⁶。またカント・フィヒテの「自我」の「絶対性」に対して、「或るもの」の存在認識の「絶対性」を対置し、主観の「思弁」や「事行」の規則を所与の「原理」とする展開に対しては、経験的な意識による「客観」そのもののうちに「根拠」と「原理」の探究と認識の深化を反定立している。とりわけ決定的な意味をもっているのは、「存在の原理」と「認識の原理」との一体性の問題で、カント・フィヒテにあっては、「主観的な同一性」として主観の内部にこれら両つの原理が閉ざされているのに対して、シェリングにあっては、それら両つの原理は、それぞれの自立性を保ちながら、開かれた一体性のもとにおかれていることである。

このことをはっきりさせるためには、いま一つ、シェリングの「意識の一体性」の原理が提起している「自我」原理そのものの規定を見なければならぬ。

シェリングの「自我」原理は、「無条件的／非物的なもの das Unbedingte」とされ、「絶対的な自我 ein absolutes Ich」とも呼ばれているところから、フィヒテの第一原則の規定と同じも

のだと即断する論者もいるけれども、これほど似て非なるものはない。カント・フィヒテにおいては、そういう言い方で、「物 Ding 一般のうちにもなければ、またまったく物となることもなくて、もっぱら、それが所与のものたる或る大文字の絶対的自我 ein absolutes ICH なるものの、もっぱら絶対的／孤絶的な自我／私 das absolute Ich のうちにだけ拠りどころをおいている¹⁰⁷」にすぎない。だがシェリングの場合には、そのような絶対的な主観としての「自我」とは、「私が存在しているが故に、私は存在している Ich bin, weil Ich bin であるから、そのことは、誰であってもしちどころに納得できる¹⁰⁸」ものである。つまりカント的・フィヒテ的な「自我」は、実は、生きている人間誰しもの存在の身体的・個人的な絶対的・物的な確実性と実在性によって、客観的な物的連関において、唯物論的に規定されているのであって、フィヒテの「自我＝自我 Ich bin Ich」で「自我」の「存在」が「主語＝客語」の「繫辞」へと揮発させられてしまっている場合のように、けっして観念論的に発想されているのではない。「自我は、端的に一体性である」といい、「自我は端的に一つにまとまったもの Eins である¹⁰⁹」とシェリングが最初から強調しているのは、彼の「自我」は、「意識 Bewußtsein」＝「意識的存在 Bewußt-sein」として、「客観的な主観と客観の一体性」のうちに拠りどころをもっており、またそれが何よりも近代的な個人の存在を前提にしている近代的な自己意識を特徴づけることになるからである。このような「自我」にかかわる意識の構造が、先にヘーゲルの『精神現象学』において繰り返し見てきたところのものであることはいままでもないであろう。

このような実在としての「自我」の規定によって、それは「意識の一体性」の原理からすれば、観念論的な「先験的自我」に特有な内的な回路のみならず、何よりも「経験的な自我」に特有な外的な回路をも発展させ、それによって「実践的な自我」の自己実現的な回路を新しく準備し、「主観」の「主体化」と併せて、「客観」そのものの「主体化」の認識にも道を開くことになる。

「自我」が現実的な人間としてまず存在しているから、その絶対的な抽象としての「自我」の存在が確実性をもってしているとすれば、そこから「類概念」一般は、個別的・具体的な「概念」が先ず存在することによって始めて可能になる。さらに「絶対的な自我」について、「絶対者／絶対的なものは、ただ絶対者／絶対的なものによってだけ与えられることができる」とされ、「すべての思考とすべての表象／観念とに先行する」のであり、「ただ自分自身によって実現されるのでなければならない」といわれる場合でも、実は、その前提である「私／自我が存在しているのだから、自我は存在する」という命題を表現しているにすぎない¹¹⁰。したがってフィヒテにあって、「客観そのもの」が「非自我 Nicht- Ich」と呼ばれて「絶対的な自我」にあたかも依存的なものとして出現するのも、その客観が、「その由来からすれば、たんに絶対的な自我にたいする対立の内において規定されているにすぎない」からであり、「主観の概念と客観の概念とが、絶対的・無条件的／非物的な自我の保証人 Bürgen にさえなっている¹¹¹」からである。

こうしてシェリングは、「意識の一体性」の原理における客観的・経験的な「自我」を対立させることで、カント哲学に対しては、そこに欠けていた「前提」が「意識の一体性」であること

を指摘していく。カントの感性的な直観形式や判断の諸カテゴリーの演繹の表式の現実性も、物自体にかかわるような固有な諸矛盾の必然性も、さらには第一批判の理論哲学と第二批判の実践哲学との結びつきの欠如に際しても、すべて前提とされているのは、シェリングのいう意味での「意識の一体性」、つまりは「自我」の主客一体性の原理なのであった。こうして認識の内的回路におけるカント・フィヒテ的な隠れた「自我」、その無限背進的な主体の在りようが、ここで認識の表面に持ち出されることになった。

同じことがフィヒテ哲学の第一原理から第二原理への展開に対しても指摘されなければならない。

「自我が、人間の知における無条件的／非物的なものとして、いったん規定されるとなると、すべての知の全内容は、自我そのものによって、かつ自我に対する対立によって規定されることにならずにはおかない。そしてまた自我を無条件的／非物的なものとすることを可能にする全理論もまた、ア・プリオリに放棄しなければならないことになる¹¹²。」

この指摘は、フィヒテの第一原理についていえば、「自我＝自我」の同一性が、確実性と現実性をもって一般的に確認されるためには、「絶対的・無条件的／非物的 unbedingt な自我」は、それが捨象している「自我」そのもの、つまり「相対的・物的 bedingt な自我」と、さらには「自我に対する対立」、つまり「非我」もしくは「客観」の一切からなる実在的なものによって条件づけ／物づけ bedingt られなければならない、ということの意味している。第一原理は、フィヒテの主張するような「同一性」ではなく、「主観的な主観と主観との同一性」が、同時にそのような同一性の根本的な否定によってつきまとわれてしまっている、というわけである。

またこのシェリングの指摘は、「自我に対して端的に非我が反定立される」というフィヒテの第二原理についていえば、「自我」に条件づけられた「非我」が反定立されることができたのは、「自我」の定立と「非我」の反定立とを可能にするものとして、両つの定立の根底にさらに根本的な「自我」の存在とその表象産出活動とが前提になっているからであり、しかも「自我」と「非我」との質と存在の相異がいわれているからには、その「相異」を規定する「物的なもの」の存在をも仮託していることになるであろう。つまりフィヒテの無条件的／非物的な「自我」とその活動には、二重の条件的／物的な「存在」が介入していたわけである。シェリングが指摘するようなフィヒテの「自我」原理の主観主義、したがってその「主観的な同一性」のはらむ根本的な異議申し立てに関しては、フィヒテは、すでに上にもその言葉を引証しておいたように、「自我」による「非自我」の内発性の理由として、「記憶」の想起などの深層心理的な事実によって弁解することになるが、その弁解そのものがすでに「自我」に対する「非自我」の先行規定性を裏書きしてしまっている。この関連でついでに言えば、先にハイデッガーによるヘーゲルの「自己意識」の自己産出性の理解がヘーゲルのものではないことを見ておいたが、その理解はもっぱらここでフィヒテが前提としているような存在する「自我」によって条件づけられていたものなのであった。

ところがこのフィヒテの原理の隠れた前提となっている深層的な「自我」において、シェリン

グにとって見逃しえないのが、「絶対的・無条件的／非物的な自我」の「自由」の問題である。

「自我の本質は、自由である。すなわち自我の本質はそれ以外に考えられない。ただし自我は、絶対的な自己権限 Selbstmacht によって、自分を、何らか他のものとしてではなく、剥き出しの自我として定立するとされているからである¹¹³。」

このように規定された「自我」の「自由」は、一切の「非自我」を排除したかぎりの「自由」、つまり「主観的な自由」には肯定的ではあっても、その「自我」がどんな意味においても「客観」ではないのだから、「客観」に対しては「不知なまま unwissend」にとどまっている。けれどもこのような「自我」の自由は、シェリング的な「意識の一体性」のもとでの「自我」にとっては、まるで逆の否定的な意味をもっている、というのがシェリングの批判である。

「自我の自由は、自我にとっては、すべての現実性を、自分の内に、絶対的な自己権限によって、まぎれもない無条件的なものとして定立することである。——自我の自由は、否定的に規定できるとすれば、完全な非依存性、いやそれどころか非自我との完全な非妥協性としてのことである¹¹⁴。」

見られるとおりに、ここでシェリングが批判的に提出している「肯定的」な「客観的な自由」とは、それ自体に本有的な「客観」である「自我」が、自立した客観である「すべての現実性」との無条件的に「自由」な関係に入り、そのうえで「完全な非依存性」を確保することである。こうしてシェリングの「意識の一体性」原理は、理論的認識においては、カント的・フィヒテ的な「主観的な同一性」にたいする「客観的な同一性」としての原理的な対立性を明確に表現することになる。もっともここでシェリングが新たに確保した「自我」の「客観的な自由」は、あくまでも理論的認識の次元でのことであって、「自我」と「非自我」との一般との関係の中に実践的に立って確保されるべき「客観的な自由」の問題は、すくなくともここでのシェリング自身にとっては、まだ「不知のまま」に止まっている。この限界を越えて、「客観的な自由」への新しい展開を図るのは、後に見るように、ヘーゲルであるが、さしあたりここで本有的に「客観」に担保されたシェリングの「意識の一体性」は、「客観」の世界との連関に開かれることで「経験的自我」を成立させ、それによって「客観的な同一性」のさらなる徹底化の可能性を開くことになる。

シェリングの「意識の一体性」原理のなかの「自己」にとって、「経験的に条件づけられた／物的な自我 das empirisch-bedingte Ich を哲学の原理に高めた」ものとして評価されているのは、ラインホルトであった。カントは、感性的に認識可能な物の性質と認識不可能な物自体とを抽象的に分裂させた上で、物を思考する条件となる諸性質を、必然的に物そのものに属するものとするような「ア・プリオリな総合判断」の可能性を論じているのだが、ラインホルトは、その前提となっているのが、「経験的に条件づけられた／物的な自我」という「意識の原理」があることを明らかにしたのであった。総じて「自己意識」がすべての「客観」を捨象して成立させるかぎりの「自我」には、どのような「自由」な行為の余地もないから、「経験的な自我」がもたらす「非自我」によって「自我」は現実化の条件づけ／物化 bedingt が必然化するところに、カ

ントやフィヒテのいわゆる「ア・プリオリな総合判断」が要請されなければならない現実的な根拠があったのである。そして「自我」が物的な世界のなかで「客観的な自由」を確保するためには、諸々の「概念」が必要であるが、「諸概念は、ただ条件づけられたもの／物的なものの領域、ただ客観的なものについての領域においてだけ可能である」し、「感性」的な「直観の総合」についても、「客観が存在するところ、そこで感性的な【総合的】直観が存在するし、またその逆でもある¹¹⁵」のであった。

こうしてシェリングは、かつてデカルトがたどったのと同じような経過を取って、「自然」を「自我」に対立する「実体」とし、認識の能動性の制限的な根拠とするカント・フィヒテ的な認識論的立場を越えて、自然そのものに人間の精神と同等な独立した活動原理を認めることで、そこに新しく「同一性」の成立する可能性をみようとする。デカルトの場合は、自分の「身体」や「感覚」の存在については疑いなくても「思考」する「自我」の存在を疑いえないとしていた場合（たとえば『方法序説』）にも、その本来の主意は——スピノザの指摘しているように——「私は思考しつつ存在する ego sum cogitans」、つまりは「私は存在する」ということの現実性であった¹¹⁶。だから『情念論』においては、「われわれの精神が合一している身体以上に直接に、われわれの精神に対して能動的にはたらきかける主体があるとは認められないこと。それ故、精神において受動であるものは、通常、身体においては能動であること¹¹⁷」として「自我」の「身体性」を明確に確認するようになり、『哲学原理』においては、「宇宙進化を理論的には固く信じ」ていて、敢えて『聖書』の「創世記は比喩的な意味しかもたない¹¹⁸」と考えるようになった。シェリングの場合には、『自我』論文の後、「自然哲学のための諸理念」（1797年）のなかで、「われわれの知一般の实在性に関する探究」に携わる「純粹理論哲学 die reine theoretische Philosophie」の他に、自然学もしくは自然の哲学と実践的な歴史もしくは人間の哲学との両つからなる「総体的な応用哲学 die gesammte angewandte Philosophie」の構想を提起し、「その哲学のこれら両主要部門から、われわれの経験的な知の両分野を展開する¹¹⁹」という方針が立てられていく。哲学が「理論哲学」と「応用哲学」とに分けられ、さらに後者を自然哲学と人間哲学に分けられるという体系の組み方は、一つには、シェリングの「意識の一体性」原理における「先験的自我」と「身体的自我」→「理論的自我」と「経験的自我」のさらなる原理的展開であるだろう。そしてその体系が、「経験的な知」に基づく「応用哲学」を前提にして、「純粹理論哲学」で総括する形になっていることでは、それはそれでまた「客観的な同一性」の体系的実現構想であるとも言える。そしてその点ではさらにまた一つ、後にヘーゲルが「論理学」と「实在哲学」（「自然哲学」と「精神哲学」）とからなる哲学体系を展開していくことになる原型がここに顔を出しているものとして注目しておいてよいだろう。

ともあれこの構想のなかで、決定的な意味をもつのは、いうまでもなくシェリングにおける「自然哲学」の展開である。シェリングは、『自然哲学体系草案』（1799年）において、デカルトが世界の起源論の展開を試みて、神による「創造説」に対立した自然の自己運動的生成を説く渦動論を提起したのに似て、絶対的・非物的な「自我」の活動性の証明のために自然を利用してき

たカント・フィヒテ的な立場とは反対に、スピノザの「自然」の自己原因の発想に依拠した自立性命題を提起する。

「自然哲学は、先験的哲学に対立するものとして、このものからは、主として次の点で区別されている。すなわち、自然哲学は、自然を（自然が所産である限りのものとしてよりも、むしろ能産的であり、かつまた所産でもあるかぎりのものとしての自然を）、自立的なものとして定立する¹²⁰。」

シェリングの「自然哲学」の完成期の仕事とされているのは、『先験的観念論の体系』（1900年）である。さきに構想された哲学体系に基づいて、「先験的観念論」の一般的な説明があり、ついで応用哲学の第一分野である「自然哲学」が、「自己意識」を原理として、感覚から始まって、磁気・電気・化学の物質的諸契機を経て、有機的なものから意志の発生を見ることで、応用哲学の第二分野である「実践哲学」に移る。そこでは、カント・フィヒテ風に「先験的」な「道徳概念一般」の「叡知者 Intelligenz」たちの「行動 Handeln」による自由な「可想世界」が理念として提起され、他方では人間の「自己規定」が「欲望 Wollen」によって外的な「客観」に向かい、「自然的な衝動」を「道徳性」に誘導する「先験的な自由」が問題化してくる。こうして歴史は、「自由と必然性」との同一性 Identität もしくは統一 Vereinigung¹²¹の可能性のもとで展開することになる。最初は闇くもで無意識的な威力が「運命」として支配する時期、ついではその暗黒な法則の正体が明かされ、「自由と野放図な放恣」を「自然法 Naturplan」によって徐々に「機械的合法性」のもとに馴致していく第二の時期を経て、すべての紛乱した歴史のドラマが大きな理性的な精神をその作者たる「詩人」とし、われわれみずからが俳優として登場する「全体の共詩人 Mitdichter des Ganzen¹²²」として出現する第三の「撰理 Vorsehung¹²³」の展開する時期へと移っていく。

しかしこの第三の時期では、「宗教」がその目指すべき「目的論」の「先験的」な「可想世界」を彼岸に定位させているように、経験的な世界において「恣意的」に「主観」として行動する「自我」にとっては、「自然」もしくは「運命」として出現する「自我」の行動の全体的な「客観」との「同一性」は、人間を超えた絶対的な「叡智者」の設定する目的論的な彼岸にある。その点では、自然そのものも、人間に並行的で、「能産的」に運動して非有機的のものうちに有機的なものの産出へと能産的に運動しながら、所産である有機的なものが能産的に働くが、そうした「自然」のうちに、「恣意的」なものとの必然的なものとの「同一性」への配慮は、「自然」を超えたところ「叡知者」のうちにおかれているのである。この場合には、シェリングは、ある意味では、近代の市民社会における「非社会的社交性」（カント）、あるいは「神の見えざる手」（アダムスミス）を全体的な理念としてモデル化しているわけである。

けれども人間には、自然との平行関係で、最後の一点で、区別されるものがある。「主観」は、「直観」において、自分自身と併せて、「客観」を対象化し、「客観」の「合法則性 Gesetzmäßigkeit」を認識できる。自然は、自己認識をすることができない。こうして人間は、「意欲」を自然の「純粋な合法則性」そのものに向け、「主観／主体」は「客観／客体」において

「絶対的な意志行為 die absolute Willensakt」を実現するのである。ただしシェリングによると、この神にも比すべき人間の創造行為は、無意識的に、自分の生得的な「自由な活動がまた客観的な活動との根源的な同一性」と一致しているような「自分自身を創造する意識」そのものに発するのである。「偶然」的に、「感性的／美術的 ästhetisch」な「芸術」においてこそ出現する「天才 das Genie」のものである。

こうして「天才」が、「自己意識の歴史における不変な、あらゆる知にとっての確定的な契機」となり、経験における継続的な発展段階において、「自由と必然性との最高の統一を芸術において開示され、継続される¹²⁴」——シェリングの『先験的哲学の体系』は、「意識の一体性」の原理における「自我」の先験的ならびに自然的な二重性に立ち返って、そしてその意味での「客観的な同一性」を象徴するこの言葉でもって結ばれ、シェリングの哲学体系は、こうしてフィヒテの哲学体系の「主観的な同一性」に対して、まごうことのない「客観的な同一性」として自分を起ち上げたのである。

けれども、こうして成立したシェリングの「客観的な同一性」には、深刻な矛盾が内包されていた。この場合にも、問題はその原理である「自我」そのものにあった。その「自我」は、自然的な存在としての「主観」と「客観」との絶対的な同一性をもって展開し得たあらゆる理論的な長所にもかかわらず、またそれゆえにシェリングにあっては、『先験的な体系』のなかに組み込まれて、体系的な展開を見せるに至ったとき、そこに最大の短所があることをはからずも露呈することになったからである。「一切の知は、客観的なものと主観的なものとの一致に基づく」ものとされているが、これが体系的な構想のなかにおかれると、のちにヘーゲルが指摘することになるように、「われわれの知における一切の客観的なものの総体をわれわれは自然と呼ぶ」ことになる。つまり、「知」において「同一性」が「自然」として実現されていく、というのである。そして自然科学は一切の自然法則を完全に精神化して、「直観と思考の法則とすることにある」し、「自然」は、われわれの「理性」によってはじめてその存在を「達成」したものとなる。外部のいわゆる「生命なき自然」は、未熟な、化石化した「叡知」であるが、精神化されることによって、人間のうちに本来そなわっている「叡知」との同一性にあることがあきらかにされる、という論議になっていく。

この道筋は、シェリングの「同一性」の論議が、「自我」における「主観」と「客観」との同一性という客観的な原理に立ちながら、「自然」を「知」の一体的な生成に還元することで「知」を客観の体系化する一方で、外的な「自然」にも内的な人間的な「自然」のうちにも、「先験的／超越的」な「叡知」を想定するものであることを明らかにしていくのである¹²⁵。その思考の回路は、きわめて逆説的である。シェリングは、ヘーゲルにも言えることであるが、すでに学生時代からから当時の自然科学の変革過程に敏感であって、ビュフォンが『自然の諸時期』（1778年）で示したように、『聖書』をはじめとしてあらゆる書物に書かれているよりも、地球の起源が古いことを知っていた。だからその「自然哲学」については、「自然の諸力に基づいて説明するという、あらゆる自然学の第一原則を、われわれの学は最大限の広がりにおいて採用する」とし、

無機的自然がさまざまな「力」をもち、有機的自然が自己展開の力を示すように、「自然」は「主体」であり、しかも「自然」の全体は、カントのいうように「統覚」によって総合され、人間の認識を通してはじめて生ずるのではなく、「自然はア・プリオリに存在する」という立場を取っている。その意味では、スピノザの言葉でいえば、「自然」は「能産的」であり、人間の「意識」は「所産的」であり、そこにまた「客観」と「主観」との「同一性」が成立する根拠がある。その立場から言えば、フィヒテが「自我」だけから「非我」を導出することで、「現実」が「客観性」をもたなくなるというジレンマは解消してしまう。

しかしそこからさらに、観念論者が理性を万物の創造者に仕立て上げるとき、彼は自然そのものの意図を人間のもとでのみとりあげているというとき、シェリングの「自然哲学」は、「自然」の「主体性」の論議を、「自然」が世界の制作者の「イデア」に奉仕するというプラトンの『ティマイオス』や『ピレボス』の論議にすり替わってしまう。こうして学的な哲学というものに関して超越語哲学や批判哲学が抱いていた理念にシェリングは忠実であり続けることができなかった。こうして、シェリング自身が、そのことを確認するのである。「あらゆる高次の哲学は、それが超感性的世界との接点を持つというかぎりにおいて形而上学である。ところが宗教もこれと同じ意味において形而上学なのである。」「この神に到達することによって哲学はおのれの仕事から解放されていればおのれの安息日をことほぐるのである¹²⁶」。

(3) ヘーゲル——両つの「同一性」の絶対的同一

以上、いくらか立ち入ってフィヒテの「主観的な同一性」とシェリングの「客観的な同一性」といわれる内容を振り返ってきた。ラインホルトが、フィヒテとシェリングとの「差異」について問題にしないているのは、一つには、フィヒテの哲学体系が「先験的自我」の立場を取るのに対して、シェリングもまた、「自我」の体験的な意味を問うことからその独自の哲学体系を出発させたことにあったが、そのシェリングの「自我」が、フィヒテの全く対極にあり、それがカントに欠けている「先験的自我」の「前提」を基礎づける作業であり、それが結局はフィヒテ的な哲学体系の前提をも補完する原理的な提起ともなっていた。そのことは、すでにヘーゲルには、シェリングとの文通を通して、早くから周知のことであった。そしてシェリングは原理的な哲学とそのためのもつ二つの応用哲学ということで、ヘーゲルの体系構想とも通じるような構想を提起することになったが、そのこともふくめてヘーゲルには、すでにシェリングの独自性は十分に了解済みなことなのであった。

いま一つ、ヘーゲルからすれば、フィヒテの哲学体系とシェリングの「差異」が「自然哲学」にあることは、歴然としていた。けれどもラインホルトにおいては、フィヒテの「主観的」な同一性に対して、シェリングが「自然哲学」において「客観的」な同一性の立場にあり、主観と客観とを、「主観」においてよりもより高次の存在する「自我」において結合されているものとして提示していることが、見落とされていた。このようにラインホルトの「自然哲学」と存在する「自我」との見落としを指摘するとき、ヘーゲルは、それがシェリングの哲学体系に占めている

位置の重要性を指摘するだけではなく、自分にとってもそうした論點がシェリングとは異なった意味において重要であるという認識を洩らしていたのだった。ヘーゲルによれば、「感情によって詩や芸術一般がその真の領域において権威を獲得し始めている」—— こういうときゲーテやシラーのシュトルム・ウント・ドラングによるドイツ文化の高揚があることは見易い—— ことには、「要求されている哲学によれば、自然がカントやフィヒテの体系のなかで蒙った冷遇に対して償いを受け、理性自身が自然と調和させられることになる」からである。

「調和とは、理性がそこで自己を放棄したり、さもなくば自然の味気ない模倣者となることになるようなものではなく、理性が内的な力に基づいて自分自身を自然へと形成することによるような一致 *Einstimmung* なのである¹²⁷。」

ここで「理性」が「自己放棄」することも、「味気ない模倣者」になることもなく、その「内的な力に基づいて自分自身を自然へと形成する」ようなものとしての「一致」というとき、ヘーゲルにはまた、シェリングとも異なった「同一性」問題へのアプローチの仕方があったことを示唆している。

ヘーゲルが、「同一性」についてのフィヒテ哲学体系とシェリング哲学体系との「差異」にこだわってその一面性を特色づけ、「自然哲学」にとくに留意しているのは、ヘーゲルの最大の関心が両つの体系原理の対立を絶対的な同一へと揚棄することによって、自分の「絶対知」の立場を明確にするためであった。

フィヒテにあっては「同一性」を原理として出発しながら、「客観」へと展開するなかで原理から逸脱して、当初の「同一性」を体系の再建原理にできないで終わり、シェリングにあっては「同一性」は、哲学の原理であり、全体系の絶対的原理であるから、「同一性」は、哲学と体系とにおいて合致している——そう述べた後で、ヘーゲルは次のように「同一性」把握のための「学的方法」を提起する。

「絶対的同一性が体系全体の原理であるためには、主観と客観との両方が主観 - 客観 Subjektobjekt として定立されることがどうしても必要である。フィヒテの体系では、同一性は、やっと主観的な主観客観まで構成されたにすぎない。このことは、その補完として、【シェリングの】客観的な主観客観を必要とするということである。そうすることで絶対的なもの *das Absolute* が両方のもののそれぞれのうちに姿を現わすことになるが、完全な形で絶対的なものが見いだされるのは、両つのものが対立しあっている以上、両つのものの無化となる最高の総合 *höchste Synthese in der Vernichtung* として、ただ両方のもののうちにいっしょに現われるような場合にかぎられる。最高の総合というのは、両つのものの絶対的な無差別点 *absolute Indifferenzpunkte* であるから、両つのものをそのうちに包み込み、両つのものを産み出し、両つのものから生まれ出るのである¹²⁸。」

ここもきわめて分かりにくい文章である。まず「絶対的同一性が体系全体の原理である」というのは、「同一性」についてのヘーゲルの解釈基準の提示である。そしてその基準に立って、哲

学体系全体が「絶対的同一性」を、「主観」と「客観」との「一致／照応」の「原理」とするよう
に要求していることは、絶対的な「真理」を哲学に要求する立場を選んでいるということでも
ある。そしてその要求を実現するための方法として、ヘーゲルは「主観」と「客観」との両方が
「主観 - 客観 Subjektobjekt」—— 原語は一語になっているので、主観と客観との結びつきを示
している言葉であることを訳語で示すために、小さいハイフンを間につけてある——として定立
される必要があるというのである。具体的には、フィヒテの哲学体系における「主観的な同一
性」を、シェリングの「客観的な同一性」で補完する、という方法が提起される。フィヒテの体
系における「主観的」な「同一性」にシェリングの体系における「客観的」な「同一性」を「補
完」すれば、たしかに「主観」と「客観」とのそれぞれが「主観 - 客観」として設定されること
になり、そうすることで「絶対的なもの」がフィヒテとシェリングとのそれぞれの「同一性」の
うちに姿をあらわすことになる、というのがさし当たりのヘーゲルの説明である。

ところがここまできてまた、フィヒテの「同一性」をシェリングの「同一性」で「補完」する
という方法をとる意味の説明が分かりにくくなってしまふ。いったい「補完」が、両つの「同一
性」の「無化となる最高の総合」となり、「両つのものの絶対的な無差別点」となるのには、ど
うしろというのであろうか？

その説明は、ヘーゲルの「絶対的同一性」の弁証法的な把握のうちにあった。ヘーゲルによれ
ば、「絶対的同一性のうちでは、主観と客観とは揚棄されている」が、同時に「存立してもいる」。
そしてこの「主観」と「客観」との弁証法的な関係こそが、「知」の成立と発展とを条件づけて
いるのである。先ず「知」は、「主観」と「客観」との分離によって可能になり、部分的に「同
一性」を成立させる。しかしそれが部分的な同一性である限り、端的にその「知」は相対的なも
のであり、「知」は新しい分離と同一性の循環のなかで相対的な「知」を、「主観」についても
「客観」についても、さらには相互の関係そのものについても蓄積してゆき、それぞれの側面と
関係そのものにおいて、しだいに相対的な「知」の絶対的な「知」への成長を遂げていく。
「どんな花粉といえども一つの有機組織であるように、どんな認識も一つの真理¹²⁹」なのである。
そしてフィヒテの場合には、ここで対立しあっているものの一方だけを、「絶対的なものの中
に、もしくは絶対的なものとして定立した」のであり、フィヒテにとっての権利と必然性は、
「主観」である「自己意識」のうちにあって、「先験的哲学」を成立させた。同じことがシェリン
グについて、「客観」である「自然」と「自然学」の成立とについていえる。「主観は主観的な主
観 - 客観となり、客観は客観的な主観 - 客観となる」が、さらには「客観それ自身が主観 - 客観
であることによってのみ、自我＝自我は絶対者¹³⁰」であり、またその逆である。自然それ自身の
認識の発展は、人間精神についての認識の発展と相関しているということである。そして自然そ
れ自身の認識の発展は、「自然学」の「始め」にシェリングのように「神」をおくのではなく、
「自分の無限性のうちで」、「絶対的に」、「運動しながら自分のうちに帰っていて、あらゆる物の
絶対的な根拠であり、本質存在である」ような、「絶対的な物質 die absolute Materie」が、そ
れ自身の「他のもの」となる自己運動によってはじまるのでなければならない¹³¹——これがヘー

ゲルの「自然哲学」における唯物論的な「始め」であり、その「始め」が唯物論的であることで始めて、「精神哲学」への発展も、また結局は、「主体－客体の同一性」を確認する「論理学」の成立も可能にすることになった。フィヒテ哲学とシェリング哲学との絶対的な「原理」的同一性は、ヘーゲル自身の唯物論的に徹底した「自然哲学」の確立によって媒介されることなしには、あり得なかったのである。

こうしてフィヒテの「同一性」とシェリングの「同一性」の「補完」による「絶対的同一性」の方法的問題は、イェーナ期の諸講義のなかでの哲学体系の試行を経て、『精神現象学』における認識の外的回路と内的回路との一体的な把握を成立させる思想史的なエレメントとなっていることが分かるだろう。

ところでフィヒテとシェリングとの両つの「同一性」の「補完」によって、それぞれの一面性をどう越えるのか。フィヒテの「先験的哲学」では、知性としての「主観」が絶対的実体で、自然は客観であり、偶有的なものとされ、他方のシェリングの「自然哲学」では、「客観」である自然が絶対的実体であり、主観や知性は偶有的なものである。だから両つの「同一性」を単純に混交して思考活動を機械的に物質化するとか、自然を目的論的な素材に化するとかの愚策も、一方的に他方を吸収するというのも独断的方法も不可能である。ただそれぞれに、一方が他方なしでは説明できない「知」の要素があり、さらには認識と存在とが、絶対的な認識の発展過程では、相互に認識の素材と形式となりあっている関係があるので、「両方の学は、同時に一つの連続性において、連関する一つの学とみなさなければならない」。そして両つのものは、対立しあっているけれども、それによって相対的な全体性であって、そのようなものとして「無差別点へ向かって努力している¹³²」のである。そのような唯一のものである「絶対的なもの」である全体的な真理が、個別的な両方の学の外にあり、そこに「絶対的同一性」の学的一体性の場が成立する。この視点は、シェリング自身の「自我」論文にもすでに出現していたような「純粹理論哲学」と「自然」と「人間」に関わる両つの「応用哲学」という哲学体系構想のヘーゲル・バージョンの予感をはらんだものと言えるであろう。

この「補完」の方法は、先に見ておいたように、諸学の連環、百科全書型の総合的な「知」の体系の内に、個別科学を組み込むことで、個別科学の自己閉鎖的な実体体系の限界を越えるということであろう。そうだとすると、フィヒテの「同一性」とシェリングの「同一性」との二つの哲学体系を、そのままの形で統合することで、「絶対的同一性」が成立するとはヘーゲルも考えなかったのではないだろうか？ 第一に、両つの「同一性」は、いずれも相互排他的な関係に立つような抽象的な「悟性」の体系として実体化しており、「理性」の相互媒介的な揚棄と発展の論理を欠いている。第二に、両つの「同一性」は、一方は「知識学」であり、他方は「自然哲学」と称して実際はまた「自然」に関わる「知識学」であって、いずれも「知」の在り様を問題にしているけれども、かならずしも人間の存在や自然の存在の構造やその発展的な連関そのものを対象的に追求した学ではない。だがまさにヘーゲルが要求するような諸学の「同一性」の連関・連環的な総合を前提にして、「絶対的同一性」が可能になるとするならば、それはただ全「客観」

的な歴史的世界の現実の構造と発展の必然性を基礎にするのでなければならないはずである。両つの「同一性」は、その要求からすると、それ自体があまりにも不十分である上に、現状の「同一性」の両つだけでは、カヴァーする領域が全く不十分であることは明らかであろう。こうしたドイツ哲学の現状と「絶対的同一性」へのヘーゲルの要求との落差が、前にも言及したように、フランスの『百科全書』の成果に触発されて、ヘーゲル自身が自分の哲学体系を『エンチクロペディー』（1812-17年）の名で構想せざるをえない理由にもなったのである。

このヘーゲル自身の哲学体系構想という点について付言しておく、ラインホルトの哲学についてヘーゲルが言及していることなかで、二つほど留意しておきたいことがある。一つは、ラインホルトがシェリングの『自然哲学』に注意を向けていないこととの批判に関わって、ヘーゲルがドルバックの『自然の体系』の持っている時代的な意味を強調していることである。

ラインホルトにとっては、「唯物論」はドイツに生まれたものではない「精神錯乱」の面を持ち、「唯物論のなかに真の哲学的な要求、精神という形式をとった分裂を揚棄しようとする要求の片鱗すら認めない」。そのことを批判して、「西方に限られた【フランスの】教養から生まれたもの」という理由でその体系を追放することは、教養に対立する一面性を示している。だが、仮に唯物論には学問的価値が僅かしかないにしても、彼は次のことを否認するわけにはいかないだろうとあって、ヘーゲルはドルバックの『自然の体系』を例に挙げているのである。

「たとえば、『自然の体系』には、その時代に困惑し、学において自分を再生させようとする精神が現われており、また時代に充満する欺瞞、自然の底知れぬ破壊、真理や正義を自称する果てしなき偽りにかかわっての痛恨の情、こうした歎きが全体にみなぎっている。その痛嘆は、十分に力を残しており、生の現象から逃れ去った絶対的なものを、学において、真に哲学的な要求と真の思弁とによって真理として構成することができる。そして、まさにその学の形式が客観的なものという地域の原理のうちに現われているのである。それに対して、ドイツの教養は、愛や信仰をも含む主体的なものという形式のなかにしばしば思弁を忘れて巢籠もっているのである¹³³。」

ここでヘーゲルが、『自然の体系』の唯物論の視点を借りて、「ドイツの教養 die deutsche Bildung」とその「思弁」の退嬰を告発するとき、シェリングの「自然哲学」はあまりにも抽象的で非現実的にすぎるし、フィヒテははやくも「信仰」の主体的な形式に引き籠もろうとしていた現状が念頭にあったであろう。そこでは「自然」そのものの「体系」が示され、「自然」に関わる人間の現実が捉えられているのであって、「自然」についてのたんなる「知」や「知」の「主体化」が問題になっているだけのことではなかった。そしてまたそこに示されているような「時代」の「欺瞞」と「自然の底知れぬ破壊」、「真理や正義を自称する果てしなき偽り」のなかで、「生の現象から逃れ去った絶対的なもの」を、「真に哲学的な要求と思弁とによって真理として構成すること」は、またドイツ哲学の課題として引き受けなければならないとするところに、イエーナ期のヘーゲルがとりわけその社会哲学的な「精神哲学」を着想するヒントの一つがあったと見てもよいだろう。

いま一つ、ラインホルト自身に関わっては、論理学の問題がある。「哲学を論理学に還元することによって、哲学の革命をもたらそうとしている¹³⁴」とは、『差異』論文の冒頭に述べられているラインホルト批判の言葉である。ラインホルトは、かつてフランス革命の高揚期にはフリーメーソンに加わりながらカント哲学の普及に携わり、「革命は終わった La revolution est finite」という文句が、ナポレオン支配下のフランスでは頻繁に布告されるような現在においては、関心を論理学に転回させている。ヘーゲルは、『差異』論文の終わりの一章をラインホルトの論理学のために割いているのだが、そのことは、彼の論理学からすると、フィヒテもシェリングもそれぞれの哲学体系を哲学としては承認しない立場を表明していることに関わりがある。彼のように「主観」と「客観」との分離を「分析」と考える特異な哲学の立場から見れば、フィヒテとシェリングとの「同一性」の「思弁」は、特異なもの、哲学とは見えない。彼は、「哲学的革命」の最後の最後をしめくくるものとしての「先験的」な「革命」についてふたたび「幻滅する」ことのないように、「哲学に先立って哲学すること das Philosophieren vor der Philosophie」の課題を、「哲学を認識の形式的な側面、すなわち論理学に変えること¹³⁵」に求めていたのである。だが、問題はその論理学である。ラインホルトは、「純粋な普遍的論理学」とは、「悟性と理性との根源的な諸法則から導出される思考諸規則の学」であって、その論理学は、「思考領域（概念と理念）の、^{きじ}生地 bloß 表象能力において規定されている根源的な諸形式から、^{きじ}生地の思考（悟性と理性との使用）を配慮して、導出されるもの¹³⁶」としている。これが「^{きじ}生地の bloß」などというもってまわった表現になっているのは、「対象の認識」ではなくて、「論理学」を「思考としての思考を適用する」ことを問題にする生得的で「先験的」な規則として位置づけようとしているからである。だからこのような「論理学」の「真の仕事」は、ヘーゲルが指摘するように、「原真理を真理とともに、また真理を原真理を通じて発見し、定立しなければならない」ものとなる。これは、「原真理」である「論理学」とその諸規則とを「絶対的なもの」とする形式を取っているものであって、「哲学においては知や真理を理性によって産出することが問題とならず」、「絶対的なものはすでに自立・自存するものとして仕上がった *an und für sich* 或る真にして確実なるもの、したがって認識されて知られたものとなっている」ということではないのか？

どう否定しようもないこの「気楽さ」で語られる一種の「哲学的なユートピア」においては、「絶対的なものはすでに自分で自分を完成させている」ので、それを認識する労苦は不要で、「思考の受容性が丸ごと享受でき、思考はただ口をあけてさえいけばよい¹³⁷」ということになるのである。

しかしこのような「先験的」で主観的な「論理学」の構想においては、「思考は、本質的に、主観と客観との同一性ではない」。そこでは、「客観的なものの対立によって、思考は主観的なものとして規定され、克服不可能な対立が論理学によって還元された哲学の主題であり、原理とされているのである¹³⁸」。このようなすでに解決済みのものとしての「主観と客観との同一性」を主観的な「論理学」を哲学の前提におくラインホルトに対して、ヘーゲルの「論理学」は、ちょうどその反対のことを完成させるものとならざるを得なかった。『精神現象学』がその答えであ

り、上に見てきたように、『精神現象学』において「絶対的なもの」の「認識」の辛苦な道程の成果として、はじめて主観と客観との同一性が達成され、「論理学」の次元を開くことができたのであった。そしてラインホルトの「論理学」においてはたんなる同義反復におわった「原真理」の要請——「学」の「始め」の「真なるもの」をまた「学」の「結果」において「真なるもの」として確認すべしという要請——に、ヘーゲルの『論理の学 Wissenschaft der Logik』(1812/1832年)第一巻の本論の冒頭に、「何をもって学の始め Anfang der Wissenschaft とさるべきか」の一篇において、その述作を提示することになる。その詳細には立ち入らないが、『差異』論文の時点で提起された「論理学」の問題の重要な帰趨だけは、確認しておくに値するであろう。

以上、ヘーゲルのイェーナ期の最初に位置する『差異』論文に主題化されている「主観と客観との同一性」問題によって、『精神現象学』の「序論」と「緒論」の「学的方法」が、ドイツ哲学の歴史的な展開過程のなかに占めることになるいくつかの特徴を見てきた。

すでに当時、ドイツ哲学にとって「哲学」が、フランス革命の「時代」のドイツ的な要請の前に立たされていたことは、カントの「啓蒙」の呼び掛け以来、一貫して明らかであって、ラインホルトも、フィヒテも、シェリングもそれぞれの問題意識のなかに、その「時代」の経過を反映していた。「同一性」問題にたいするそれぞれの哲学の対応の「差異」には、「革命」から「支配」の「時代」への転換が、「宗教」問題を背景にして、それぞれの形で刻みこまれていたのである。

「同一性」問題をめぐる「差異」には、形式論理的な同一律的な主観的な同定による「同一性」の在り様が、フィヒテの主観的な「同一性」からシェリングの客観的な「同一性」への反転と対抗を経て、ヘーゲルが「絶対的」な「同一性」問題を提起するとき、認識における内的回路と外的回路とのダイナミックな弁証法的な過程を経て進行する認識の客観性と真理性的問題として、まったく新しい形で、しかも「学的方法」の資格において、提起されるようになったのであった。

その過程では、シェリングが「自然哲学」の原理性を主張して、「理論哲学」と自然と人間とにかかわる両つの応用哲学による体系問題を提起しており、またラインホルトの「先験的」な「論理学」が、それはそれで独自の論理と体系的な位置づけを要求せざるをえないことを示していたことも見落とせない。

そして、ヘーゲルの「絶対的」な「同一性」問題の独自性は、フランス哲学の与えている大きな影響を確認できるであろう。ヘーゲルの諸科学の全体化的な構想は、あきらかに「百科全書」の構想を引き継いでいるし、ドルバックの『自然の体系』は、その題名通りの意味においてすでにシェリングの主観的な「自然哲学」の編成を超えた徹底性を示していたし、また「自然」そのものの問題が同時に人間の生存と社会関係に直結する問題に重なっているという意味においては、労働を含む対象的な実践の問題に立ってヘーゲルが「精神哲学」の实在性を確認して、先行する諸哲学との自己差異化を進める契機になっている。『精神現象学』は、そのようなイェーナ

期におけるヘーゲル自身の課題認識のさし当たりの「学的方法」に立っての理論的な総括となつたのであった。『精神現象学』が課題とする「絶対的なもの」の「知」的な獲得とは、何よりもまずその「時代」が達成した「学」の高みに万人の「自然意識」を高めることであったし、「学的方法」とはそれを実現するための方法以外のものではなかったからである。

結びにかえて

イエーナ期のヘーゲルの仕事を見る場合、ヘーゲル自身がみずからのために立てている内在的な尺度といったものがあるのではなかろうか？

ヘーゲルが、すでにベルンの家庭教師時代に、シェリングに書き送っていた手紙のなかに、そうした尺度が形を見せているように思える。

「理性と自由とが、依然としてわれわれの合言葉だ。われわれの統一点は、まだ見えない【これから実現すべき】教会なのだ¹³⁹」(1785年1月末)。

この「理性と自由の合言葉」は、ドイツにおける人間革命の原理になる。

「カントの体系とその最高の完成から、僕はドイツにおける一つの革命を期待している。この革命は、いくつかの原理から出発するだろうが、そうした原理はすでに現存している。そしてそうした原理が必要とすることは、普遍的なものへと仕上げられて、これまでのすべての知の上に適用されることだ。」

その「原理」のなかには、「絶対我としての神」というような「密教哲学」の「理念」とみえるものがあるが、それを「実践理性」の要請として解き明かしていくと、「偉い人々」を驚倒させる結論が出てくる。

「あらゆる哲学の最高の高みにあっては、僕たちの目が眩んでしまうほどにも高いところへ、哲学が人間を引き上げることになるだろう。だがどうして僕たちは、いまに至るまでそのことに気がつかなかったのだろうか、人間の品位を高く評価し、人間があらゆる賢者たちと同じ序列のうちに自分を位置づけるような自由の能力があることを承認するということに。【中略】宗教と政治とは、同じ穴の貉であった。宗教は、専制政治の願うところを、人類を軽蔑することを、人類には何ら善いことがおこなえず、自分自身でひとかどのものになることができないということを、教えるのである¹⁴⁰。」(1795年4月16日付)

ここにある「合言葉」は、語調こそ違うものの、内容的には、イエーナ期の初期のシェリングとの共同時代の『差異』論文にも、イエーナ期の最後の『精神現象学』にも、そのままヘーゲルの哲学の基調となり、「学的方法」としての形を整えていったことは、その「序論」にも「緒論」にも明らかである。

その「学的方法」を整えていくに当たって、イエーナ期のヘーゲルの哲学活動において忘れてならない尺度になったものとして、ヘーゲルが「教授資格討論テーゼ」において提起していた一

つのテーゼが思い出されてよい。

「第八条 *Materia postulati rationis, quod philosophia critica exhibet, eam ipsam philosophiam destruit, et principium est Spinozismi.*

物質は、批判哲学のものであることで明らかなように、理性によって要請されながら、批判、哲学そのものを破産させて、スピノザ主義の原理／出発点となる¹⁴¹。」

このテーゼは、『差異』論文において、カントを出発点として、ドイツ哲学の「哲学革命」の原理的な展開を「主観と客観との同一性」に即して検討してきたヘーゲルが、自分自身の立場を「絶対的」なそれとして対抗させた経験に立ったものであることに意味がある。先に見てきたように、ヘーゲルは、自分の絶対的な「同一性」の立場を構成するに際して、フィヒテの「主観的な同一性」とシェリングの「客観的な同一性」とが、それぞれにおいて「主観」と「客観」として徹底であることを要件とした。フィヒテの主観的な「同一性」を、シェリングの客観的な「同一性」は、フィヒテの「先験的な自我」の「存在」を補い、「自然哲学」を対抗させたが、「自然」は観照的な「自然」にとどまり、「自然」の体系は「目的論」の枠内にとどまった。この『差異』論文におけるヘーゲルの批判的な脈絡の限りでは、カントは主としてその第一批判、つまり『純粹理性批判』における「先験的」原理が問題となったのだった。

だが実は、カントにとっては、第一批判は『人倫の形而上学の基礎づけ』（85年）と『自然科学の形而上学的原理』（86年）のための予備学であった。そして第一批判のA版（1781年）とB版（87年）との間に書かれた『自然科学の形而上学的原理』においては、「経験的概念」としての「物質」の概念とその根本規定としての「運動」とが確認され、「物質」が「外官」の対象であることはア・プリオリに導き出され、その「客観的実在性」はもっぱら自然諸科学によって、その内的な本性ともども、ア・ポストエリオリにのみ示されるとされていたのである。今日では、カントは神を前提することのない「合理的自然論」として、「経験一般の可能性の諸原理」を適用できる「心と物質」という二種類の「対象が存在する」という1790年代初頭に書かれた非公刊の手稿も知られるようになっていく¹⁴²。

このようなカントの「物質」概念は、「同一性」を実現する「理性」に担われることになって、当のカント自身の予備学的な「批判哲学」をにおける形式論理的な「物自体」観を突き破っていることになる。それだけではなく、フィヒテとシェリングとの主観的と客観的とで対立する逆の「同一性」をとして属性して成立しているスピノザ的な「実体」の状況に、内発的な「物質」の運動原理を組み込んで、ヘーゲル的な全体的世界観として再構成する可能性を展望させることになったのであった。そこから、イェーナ期ヘーゲル自身にとっての「自然哲学」と「精神哲学」との「実在哲学」構築の探究が始まる。そしてそのような探究が、「意識」と「存在」との一体性をめぐる哲学の根本問題として提起され、ヘーゲルの『精神現象学』が実践的な認識回路を含めた「学的方法」の独自の展開と「自然」の本源性の確認とによって、その一つの学的体系としての解決の方向性を見いだしていくのだが、こうした問題の展開は、あらためて別稿の課題となるであろう。

産業革命とフランス革命とを通じて、イギリスとフランスの覇権が競い合うヨーロッパにおいて、後進国ドイツの哲学革命を主導した「合言葉」は、資本主義の世界史上形成後、ひろく発展途上国一般の解放と独立の合言葉となっていく。アメリカの国際的な覇権がその矛盾を顕わにし、先進資本主義諸国さえもがその金融資本の支配にあえいでいる今、イエーナ期ヘーゲルの『精神現象学』のもっていた「学的方法」は、いまいちど顧みられるべき多くのものを含んでいる。かつてヘーゲルは、ハイチがフランスの植民地からの独立を達成した過程に興味を持ち、ヘーゲルの親友ヘルダーリンも、トルコからのギリシャの独立に関心をもったことを先稿に注記¹⁴³したが、その両国が二一世紀の今日、いずれもまだ、その歴史的苦境を脱していない状況は、ヘーゲルの「学的方法」から見れば、けっして偶然ではないのである。

註

はじめに

- 1 K. Marx, Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt, Marx / Engels Gesamtausgabe (以下 MEGA と略記), 1 / 2, Dietz Verlag, 1982, S. 401, 大月版『マルクス＝エンゲルス全集』第一巻, (原) 346 ページ.
 - 2 Selbstanzeige der Phänomenologie, Hegel Gesammelte Werke (以下, GW と略記), Bd. 9, S. 447.
 - 3 この二重表記問題については、たとえば金子武蔵『精神の現象学への道』岩波書店, 1989年, 17 ページを参照. 二重表記は、ラッソン版の『ヘーゲル全集』第 V 巻 (1952 年) には、ヘーゲルによる初版とおりになっているが、グロックナー版の『ヘーゲル全集』第 2 巻 (1964 年) では、『精神現象学』の表記にある「哲学体系第一部」という言葉も、内扉の「第一部 意識の経験の学」という表記もなくなっている。だが 20 巻版の『ヘーゲル著作集』第 3 巻 (Suhrkamp Verlag, 1970 年) は、『精神現象学』の表記部分は、ヘーゲルの初版とおりのものを復刻して載せている。内扉の表記は、印刷所のミスで残ったものとされているが、内扉の表記の有無にかかわらず、「緒論」には、「自然的意識」が「経験」を通して「真の知」に到る道であることが明記されており、「序論」においても、「自然的意識」が「定在のあらゆる部分で自分を試しながら」、「純粹実在性の運動」を経て、「学問性」に到達するとされているのだから、依然として、少なくとも解釈上では、問題は残された形になっている。
 - 4 Briefe von und an Hegel, Bd. 1, Felix Meiner, S. 161.
 - 5 ヘーゲルの「哲学体系」の構成をどう考えるのかという問題も、その発端は、ヘーゲル自身に起因する。ヘーゲルは、イエーナから移ったバンベルクで『論理学』をまとめるのだが、その第一版の「序論」(1812 年 3 月) で、『精神現象学』に関連して、つぎのように述べている。「外面的関係についていえば、『精神現象学』をその内容とする哲学体系の第一部に対して、論理学と、哲学の二つの実在的な学 reale Wissenschaften, すなわち『自然哲学』と『精神哲学』とをその内容とするはずで、それによって哲学体系が完結されることになる第二部が続く予定であった。けれども、『論理学』が含む問題の複雑さのために、私はどうしても『論理学』を別個のものとして公刊することにせざるを得なかった。それ故に拡大された企画のもとでは、『論理学』は『精神の現象学』の最初の続刊を成すものである。これに続いて哲学の二つの今いう実在的な学が編入されることになる」(武市健人訳『改訳・大論理学』上巻の一, 岩波書店, 6 ページ).
- ここで、ヘーゲルは、『精神現象学』を「第一部」とし、『論理学』、『自然哲学』、『精神哲学』を「第二部」としている。そしてその第二部のうちから『論理学』をさらに独立させたのだから、ヘーゲルの「哲学体系」は、二つの「実在哲学」をまとめて考えれば三部構成、それらを別々にすれば四部構成へとその構構がズレていった、ということになるだろう。その一方、ハイデルベルクでまとめた最初の『エンツェクロペディー』(17 年) では、「論理学」を「自然哲学」、「精神哲学」と合わせて三部

構成となった一つの円環的な体系として呈示し、31年の秋、ヘーゲルが病死する直前に僅かながら手をいれることのできた『精神現象学』(32年)では、ヘーゲル自身によって「学的体系」の「第二部」という表記が外されてしまう。こうして、いわゆる「外面的な関係」についてみても、『精神現象学』の位置づけを含めたヘーゲルの「哲学体系」はどうか、さらに『エンツクロペディー』以降の『法哲学』、『歴史哲学』、『哲学史』などの「哲学体系」での位置づけをどう考えるのか、といった問題がヘーゲル亡き後に残された課題になるのであった。

一

- 6 長谷川宏『新しいヘーゲル』講談社現代新書、1997年、37ページ。
- 7 矢崎美盛『ヘーゲル 精神現象論』岩波書店、初版は1936年、61ページ。引用に際しては、「序文」を「序論」とした他、旧字体の漢字と仮名の表記を当用のものに改めてある。
- 8 矢崎、同上、63ページ。
- 9 W・マルクス(上妻精訳)『ヘーゲルの『精神現象学』、理想社、1981年、21ページ以下参照。
- 10 矢崎、上掲書、63-64ページ
- 11 ヘーゲル(榎山欣四郎訳)『精神現象学』上、平凡社ライブラリー、1997年、16ページ(以下、『精神現象学』と略)／GW9, S. 9. ただし引用訳については、以下の他のどの訳書の場合を含めて、訳書のものとは必ずしも一致しない。
- 12 「哲學入門」GW 5, S. 259. イェーナの後にヘーゲルは、1808-16年にニュールンベルクのギムナジウムで「哲学」を教えることになったが、この時には、かつてグロックナー版全集第三巻に『哲學入門 Philosophische Propädeutik』(1809-13年、武市健人訳、岩波文庫)として編纂されたような仕事を残している(現在は、GW10に二分冊で収録)。ローゼンクランツは、ヘーゲルがギムナジウムの生徒たちへの教育で苦労することを通して、「形而上学のカテゴリーと論理学的カテゴリーの間の質的な區別」を取り除いたり、存在の論理学と主体的論理学との項目の弁証法的な整理を進めたりするなどの成果があったことを指摘している(『ヘーゲル伝』226-7ページ)が、これが『大論理学』(12-16年)を仕上げる上で役に立ったことはいうまでもない。
- 13 『精神現象学』、16-17ページ／GW9, S. 9.
- 14 同上、17-19ページ／GW9, S. 10f.
- 15 同上、20ページ／GW9, S. 11.
- 16 同上、21ページ／GW9, S. 11f.
- 17 ヘーゲルのニートハンマー宛のこの有名な手紙は、ローゼンクランツ(中壘肇訳)『ヘーゲル伝』(みすず書房、206ページ／Karl Rosenkranz, Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963, S. 229)にも引かれている。なおナポレオンを形容した「世界の魂 die Weltseele」は、しばしば「世界精神」と訳されているが、ヘーゲルはこのような生きた個人について、「精神 der Geist」という言葉を使うことはない。
- 18 『精神現象学』228ページ／GW9, S. 342. ヘーゲルが具体的な人間の行動にかかわる「道徳」の次元で「義務」などを問題にしているときには、そのような「現実的な意識の彼岸に存在するべきものとされているのは、純粋な思考のことに他ならず、したがって実際には存在するのは自己なのである」(同上226ページ／GW9, S. 341)とも述べているように、「自己」というときには、「自分」の存在と意識とを一体として問題としている。そこから「意識 das Bewußtsein」とはまた、時によっては「意識的な存在 das Bewußt-sein」をさすことにもなる。ヘーゲル＝「観念論者」という通説があり、またヘーゲルがつねに「意識」と「意識的存在」とを区別して用いているわけでもないために、具体的なヘーゲルの読解において、二つの用法の區別が見落とされていることから重大な誤解が生じうることは、ヘーゲル研究においてまれにしか出会わないといったことではけっしてない。
- 19 『精神現象学』242ページ／GW9, S. 349. ここの語をかさねた読み取りにくい訳になっているが、文意としては、このように訳した方が、とりわけイェーナ期に入ってからヘーゲルが頻用するように

なった独特の語が、ここの文脈において意味するところに近いと考える——対象の運動性のさまざまな局面を表現するためであるから、ヘーゲルが別の文脈ではまた別の意味で用いていることは当然である。普通に「即自的 an sich」と訳されている言葉は、その「自分」に「即」して運動が始まる初発的な固有性を問題にしており、その初発的な様相に応じて文脈に組み込まれるので、その具体的な意味を理解するためには、ここでのようにある幅をもったものとして語を重ねて訳さざるを得ないことになる。ここでは、早くからヘーゲルがそうしてきているように、自分に内発的で、自存的な存在を意味していることになる。「対自的 für sich」についても、同様に、「自分」にとっての在り方が問題であるのだが、たんに「それだけで」存在する様態をいうだけではなく、それが内在的な動因によって「自立」し、「自己目的」的な自己実現の運動性にあることが問題にされているのであるから、やはりその文脈に応じてある幅をもったものとして語を重ねて訳すことになる。この「自己目的」的であることは、当然に「他のもの」との関係性に立つから、それはまた「自己開示的」であるというニュアンスを帯びることも珍しいことではない。さしあたりここでは、自分のために、自立して、自己目的に存在していることが問題になっているのである。

- 20 ヘーゲルがチュービンゲンの学生時代のこと、「自由の木」を植えてフランス革命を祝福したというエピソードは、ローゼンクランツの『ヘーゲル伝』も伝えているよく知られたエピソードである。そのフランス革命への共感は、ヘーゲルの終生を通じて変わることはなかったのだが、ここでの『精神現象学』段階でナポレオンに見ていたものを示唆するものとしては、イェーナ期の初期に書かれた草稿「ドイツ国制批判 Kritik der Verfassung Deutschlands」(1801年)がある——「ドイツ民族中の普通の大衆というものは、かれらの地方民会が、ドイツの諸部族の分離という【ゲルマンの頃の旧習】以外の何ごとも知らず、諸部族の統一 die Vereinigung ということ自分たちにとっては完全に何か無縁なこととしているのと似たり寄ったりであるから、誰か指導者 ein Oberer が権力によってかれらを一つの集団にまで結集して、ドイツの國に属することを思い知らせるように、強制する必要があるであろう」(GW5, S. 157)。ここで「指導者」としてヘーゲルが想定していたのは、絶対主義的なプロシアの国王であるよりは、啓蒙専制君主の先王を継いだオーストリア新王であったが、その後のフランス革命への干渉戦争でのオーストリアの相次ぐ敗北と「神聖ローマ帝国」の解体と「ドイツ王」の消滅は、その期待を完全に裏切てしまい、新たな期待をナポレオンによる「革命戦争」の波及効果につなぐ他はなくなったのであった。だがまだ第一執政のころは「私は民衆の懐から出た軍人だ、革命の子だ」(オクターヴ・オブリ／大塚幸男訳『ナポレオン言行録』岩波文庫、95ページ)と言っていたナポレオンは、ほかならぬイェーナ会戦の頃には、「『西洋帝国』がふたたび生まれる」(同上、114ページ)ことを夢見る皇帝の立場でドイツの征服戦争に望んだのであった。戦後のプロイセン王国では、シュタインが敗戦を機に首相に就き、ようやく近代的な改革に乗りだしたのだが、それを喜ばないナポレオンによって失脚させられ、亡命を余儀なくされた。ドイツにたいする「ナポレオン帝国」への従属と分断と搾取の現実は、いやおうなく『精神現象学』後のヘーゲルをして、ドイツの未来についての構想の転換を迫ることになる。
- 21 カント『啓蒙とは何か』(篠田英雄訳)岩波文庫、16、17ページ／Kants Werke, Bd. VIII, Akademische Textausgabe, S. 40, 41.
- 22 マルクスからルーゲへの手紙(1843年5月), MEGA, Bd. 1 / 2, S. 489, 大月版『全集』第一巻, 346(原)ページ.

二

- 23 エルンスト・フィッシャー「破壊的なゲーター」、『時代精神と文学』(池田浩士訳), 合同出版, 1967年, 196-197ページ.
- 24 『精神現象学』23-24ページ／GW9, S. 13.
- 25 同上, 25-26ページ／GW9, S. 25f.
- 26 同上, 26ページ／GW9, S. 14.

- 27 同上, 28 ページ / GW9, S. 15.
- 28 フィヒテ「人間の尊厳について」, 『フィヒテ全集』第四巻, 哲書房, 7 ページ.
- 29 『精神現象学』31 ページ / GW9, S. 17.
- 30 同上, 32 ページ / GW9, S. 17.
- 31 同上, 32 ページ / GW9, S. 18. 樫山訳では, 他の多くの邦訳と同様に, 原文の“…dijenige, welche …”の部分を訳し落としている.
- 32 同上, 32-33 ページ / GW9, S. 18.
- 33 ここでのフィヒテとシェリングとの関係については, 藤田正勝『若きヘーゲル』創文社, 1986年, 128-130 ページ.
- 34 『精神現象学』, 33 ページ / GW9, S. 18. 引用文中に, ここでの「真なるもの / 本当のもの das Wahre」のように, スラッシュでもってしばしば原語に二つの言葉を挟んだ表記をするのは, ヘーゲルの用語の中には, ドイツ語の意味に関連してある幅での振幅を利かせたものがあるって, 邦訳では一語で表現できない場合があるからである. ついでに言えば, ここでの「媒介」の運動についての引用文中, ヘーゲルが, 「他のものである Anderssein ことにおいて自分自身 sich selbst に反省する運動」という言葉がある. その自己媒介の運動は, ヘーゲルが頻用する用語に置き直せば, 「他のもの」に向かい, 開かれていく (für anders) 運動が同時にまた「自分」に向かい, 開かれていく (für sich) 運動であるということである. ヘーゲルは, このような双方向性をもった媒介運動を指す場合にも, 単純に「für sich」と表現することがあり, その場合にもここに示されているようないわゆる「向他の」な意味と「向自的」的な意味との双方向性が含意されていることを忘れてはならないだろう. そのために「向自的」という訳語では, しばしば意味をずらす結果になるので, 煩を厭わず, 「自立的 / 自己目的」, 時には「他に開かれ / 自分にひらかれ」などという訳語の併記を用いなければならないことになる. この論点については, ヘーゲル『小論理学』(上, 岩波文庫), 第7節, 234 ページ参照.
- 35 同上, 34 ページ / GW9, S. 19.
- 36 同上, 34 ページ / GW9, S. 19. この文脈での“Wesen”には, それが存在に関わって用いられていて, たんに「現象」と相関する論理的な意味での「本質」を指すだけではなく, また「存在」の本来的な在り方を指しているために, しばしば「実在」という訳語が用いられている. しかし『精神現象学』のみならず, ヘーゲルの論著では, また感性的な直接性を指す“Reale”もしくは“Realität”という用語があり, その訳語としては「実在」が一般に用いられている. そのための混乱が散見するので, それを避けるために, ここでのような文脈では, “Wesen”に「本質存在」という訳語を当てることにする.
- 37 同上, 37 ページ / GW9, S. 20.
- 38 同上, 37-38 ページ / GW9, S. 21. もちろんここでの場合には, 命題における「主体」と文法的な「主語」との区別をいうことが問題であって, 「主体」の場合には, 「神」の無限性をいうためには, さらに無数の属性を付加する必然性にまきこまれることになって, いわゆる「神の存在の形而上学的な証明」の破産が出来ることは, ヘーゲルが後の機会に語っている (たとえば『小論理学』の「客観に対する思想の第一の態度」) とおりである.
- 39 同上, 40 ページ / GW9, S. 22.
- 40 ヘーゲル (藤野渉 / 赤澤正敏訳) 『法の哲学』, 世界の名著 35, 中央公論社, 171 ページ / GW14, S. 15.

三

- 41 『精神現象学』41 ページ / GW9, S. 22.
- 42 かつてトマス・クーン (『科学革命の構造』) が「科学的認識」における「理論的負荷」という問題を提起したことがあったが, 「学」的な知の営まれる基盤には, このような普遍的な「エーテル」的性

格があることを指摘して、単純な認識の「白紙」問題のイドラを否定したことの意義は大きかった。

- 43 ヘーゲル（加藤尚武監訳）『イェーナ体系構想』法政大学出版局、57-62 ページ／GW. 6, SS. 297-300.
 44 同上、41 ページ／GW9, S. 22.
 45 同上、43 ページ／GW9, S. 24

四

- 46 同上、44 ページ／GW9, S. 24.
 47 同上、44-45 ページ／GW9, S. 24f.
 48 同上、50-51 ページ／GW9, S. 28.
 49 ヘーゲル「緒論 哲学的批判一般の本質、およびとくに哲学の現状にたいする哲学的批判の関係」、GW3, S. 127.
 50 『精神現象学』、52-53 ページ／GW9, S. 29.
 51 同上、53-54 ページ／GW9, S. S. 29f.

五

- 52 同上、106 ページ／GW9, S. 55.
 53 たとえばマルクス・エンゲルス『ドイツ・イデオロギー』のなかの「意識 das Bewußtsei とは、意識的な存在 das bewußte Sein 以外の何ものかではけっしてありえないのであり、また人間たちの存在とは、彼らの現実的生活過程のことなのである」（『マルクス＝エンゲルス全集』第三巻、22 ページ／MEW Bd. 3, S. 26.）という指摘。「意識的な存在 das bewußte Sein」という言葉は、もちろんヘーゲルの『精神現象学』を踏まえての物言いなのだが、三木清、古在由重による同書の翻訳が、「意識的存在」、「意識的な存在」とし、意識を属性とする人間を強調したのに対して、唯物論的には「意識された存在」として対象的存在とするべきだという反論が出たので、その理解と翻訳をめぐる、『唯物論研究』1936年7月号に、唯物論者の枠を越えて、田辺元、矢崎美盛、西谷啓治などを含めた「意識の問題に関する諸家の意見」を載せることになった。紙上では、「意識された存在」と反映された対象を問題にした訳を支持する意見が多く、現行の『全集』版もその見解に従っているが、ヘーゲルの文脈からは、問題がある。
 54 ヘーゲル（武市健人訳）『哲学入門』岩波文庫、139 ページ／GW. 10. 2, S. NNN.
 55 ハイデッガーは、『精神現象学』の「緒論」に関する論稿で、「意識（Bewusstsein）という名称には、或る存在（Sein）が名指」されており、「昔からの言葉使いの慣わしによって、かような有様で存在するもの自体を意味している」、と述べている（ハイデッガー「ヘーゲルの『経験』概念」（細谷訳、理想社、1954年、117 ページ／M.Heidegger Gesamtausgabe, Bd. 5 (GA5), V.Klosterman, 1977, S. 145.).
 56 『精神現象学』、106 ページ／GW9, S.55. なおハイデッガーは、出発点の「自然意識」が「知の概念」に過ぎないと述べられていることでもって、その「概念」が形式論理的な一般概念と同じものと解している（前掲書、121 ページ／S. 148.）。そうではなくて、ここでのヘーゲルは、「知の概念」が未発的ないしは初発的な段階にあることを特徴づけているのである。
 57 同上、108-109 ページ／GW9, S. 56f. この文中の傍点は、福田のもの。この論脈でヘーゲルは、「非真理 die Unwahrheit」が、「die Wahrheit」の反対概念であることに注目して、形式論理的にも、この否定的な関係の間に部分否定への中間の道があり、「部分的な真理」を介して、前者と後者の「仮象」的な「断絶」関係を揚棄することが可能であることを指摘していることに留意した。この論点は、カントが『第一批判』のアンティノミーの分析ですでに注目していたものであり、ヘーゲルは、他でもしばしば「無限判断」について言及することになる（カントについては、石川文康「無限判断の復権」、『現代カント研究』1、1996年、晃陽書房を参照）。ここでの問題点をも含めて、ヘーゲルの「反対」、「対立」、「矛盾」などの概念規定は、けっして単純ではない（その点では、拙訳のシュティエー

ラー『弁証法と矛盾』青木書店、1972年は現在も示唆するところが多い。

- 58 ヘーゲルは、ニュールンベルクのギムナジウムでの一連の哲学講義（1808-11年）のなかで、「理論的認識」と「実践的認識」について、つぎのような説明を与えている。

自我と対象との相互の連関についてみると、自我は、(1)受動的なものであり、対象は、自我のなかの諸規定の原因とみられる。この場合には、規定されている諸表象／諸観念 *Vorstellungen* は、自我のうちにあり、直接に目前にある諸対象が、私に印象を与えたことによって生じたものである。こうしたものが、理論的な意識 *das theoretische Bewußtsein* となる。理論的な意識は、その振る舞いが、知覚的な活動をするもの *wahrnehmend* として、空想力／構想力 *Einbildungskraft* として、あるいは思考する活動 *denkend* としてのいずれであったにもせよ、その内容は、いつでもすでに与えられていたもの、そして現前しているものであって、思考のうちに、自存的／内発的に存在しているもの *das Ansichseiende* となっている。(2)これに対して自我が、実践的な意識 *praktisches Bewußtsein* として現象するのは、自我の諸々の規定活動が、自分の表象／観念や思考をいろいろに規定するだけでなく、外部に定在するものうちに歩み出なければならない場合である。この場合には自我は、諸々の物を規定するのであり、言い換えれば与えられた諸々の対象の変革の原因となるのである。(下線は福田による：ヘーゲル「第一課程 法理論、義務論、宗教論」緒論、『哲学入門』〔武市健人訳、岩波文庫〕15ページ／GW10-1, S. 369)

- 59 マルクス『資本論』第一巻、『マルクス＝エンゲルス全集』第23巻、大月書店、234ページ。
60 ヘーゲル『イエーナ体系構想』（加藤尚武監訳、法政大学出版局、1999年）60-62ページ／GW6, S. 299f.
61 『精神現象学』、109ページ／GW9, S. 57.
62 同上、109-110ページ／GW9, S. 57f.
63 ハイデッガー、上掲書、133ページ／GA5, S. 158.
64 ヘーゲル「フィヒテの哲学体系とシェリングの哲学体系の差異」（邦訳名『理性の復権』批評社、1985年、以下『差異』論文と略称）、54ページ／GW4, SS. 35-36
65 同上、134ページ／GA5, S158.
66 『精神現象学』、46ページ／GW9, S. 25f.
67 ハイデッガー『ヘーゲル「精神現象学」』（藤田正勝／A. ゲッツオーニ訳）ハイデッガー全集第32巻、創文社、21-24ページ／GA32, S. 25f. なおここでハイデッガーに関わって列記した批判的な諸点については、ハンス・エーベリング／青木隆嘉訳『マルティン・ハイデッガー』法政大学出版、1995年の諸論点を参照。

六

- 68 ヘーゲル『精神現象学』、111ページ／GW9, S. 58.
69 同上、111-112ページ／GW9, S. 58.
70 同上、112ページ／GW9, S. 58f.
71 同上、112-113ページ／GW9, S. 59.
72 同上、113ページ／GW9, S. 59.
73 同上、115ページ／GW9, S. 60.
74 同上、117-118ページ／GW9, S. 61.
75 ハイデッガー「ヘーゲルの『経験』概念」、174ページ／GA5, S. 176.
76 同上、176ページ／GA5, S. 193.

七

- 77 ヘーゲルがイエーナ大学での教授資格審査のために提出した「教授資格討論テーゼ *Praemissae theses*」（ラテン語）については、別稿を参照されたい（『日本福祉大学研究紀要 現代と文化』第

122号, 2011年1月).

七一(1)

- 78 ヘーゲル『差異』論文, 4ページ/GW4, S. 6.
 79 同上, 5ページ/GW4, ebend.
 80 同上, 5ページ/GW4, S. 6.
 81 フィヒテ(岩隈忠敬訳)「全知識学の基礎」, 『フィヒテ全集』第四卷, 哲書房, 1997年, 101および94ページ/Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), Felix Meiner Verlag, 1961, S. 19f. und 12.
 82 ヘーゲル『差異』論文, 5ページ/S.6.
 83 同上, 96ページ/ibid., S.16.
 84 カント『第一批判』上, 116ページ/KW III, S.70.
 85 カント, 同上書下巻, 163ページ/KW IV, 1.Auflage, 1781, S.87.
 86 同上, 95ページ/KW IV, S.16.
 87 フィヒテ(岩隈忠敬訳)「全知識学の基礎」, 『フィヒテ全集』第四卷, 91, 94ページ/Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), Felix Meiner Verlag, 1961, S. 12, 14.
 88 同上, 106ページ/ibid., S. 24.
 89 同上, 112ページ/ibid, S. 29.
 90 同上, 114ページ/ibid, S. 31.
 91 カント『第一批判』上, 73 / 74ページ/KW III, S. 39 / 40.
 92 フィヒテ『基礎』, 118ページ/ibid., S. 34.
 93 同上, 121ページ/ibid., S.37.
 94 ヘーゲル『差異』論文, 132ページ/GW4, S. 83.
 95 同上, 126, 130, 132ページ/GW4, S.
 96 同上, ページ/GW4, S. 6.

七一(2)

- 97 シェリング「自然哲学の真の概念」, *Über den wahren Begriff der Naturphilosophie*, Schellings Werke, Bd2 (SW2), Beck'sche Verlag, 1965, S. 717.)
 98 加藤尚武「ドイツ観念論哲学と自然哲学」, 伊坂他編『ドイツ観念論と自然哲学』創風社, 1994年, 9-10ページ.
 99 シェリングのヘーゲル宛書簡(1795年1月6日付), *Briefe von und an Hegel*, Bd.1, Felix Meiner, 1961, S. 14.
 100 ヘーゲルのシェリング宛書簡[1794年12月24日付], ibid. S. 12. この手紙で, ベルンで家庭教師をしていたヘーゲルは, チュービンゲンの修道院で修士 Magister として務めていたシェリングとの文通を開始し, やがてそれがイエーナ大学への就職の機縁になる. この文中にヘーゲルは, 革新的な『ミネルヴァ』誌の寄稿者エルスナー Oelsner に会い, ラインハルト Reinhold というドイツ人が革命フランスの外務省に地位を得ていたことを知る. このことは, ヘーゲルは, シェリングと共に, 『ミネルヴァ』を通じて, フランス革命の経緯を追っていることを示している. またここでヘーゲルは, ラインホル Reinhold のあとをうけてフィヒテを招いて, カント哲学研究で活況を呈しているイエーナ大学にも関心を寄せており, シェリングのいるチュービンゲンの保守的な哲学スタッフを, イエーナ大学のそれと対比しながら, 「ラインホルトもしくはフィヒテといった種類の人が教壇を占めるようにならないうちは, 本当のものは何も出てこないだろう」と書いている.
 101 Schelling, *Vom Ich als prinzip der Philosophie oder uber das Unbedingte im menschlichen Wissen*, Bd1 (SW1), S. 78.

- 102 ibid., S. 80.
- 103 ibid., S. 81.
- 104 ibid., S. 86.
- 105 ibid., S. 87.
- 106 1799年のフィヒテ『想起、応答、疑問』のなかでは、次のようにフィヒテは書いている——「非哲学的思索によって、すなわちわれわれが哲学的抽象へとけって高められることがないか、あるいは哲学的抽象の高みから生の機構のうち^{メカニズム}に降下するか、そのいずれかによって、一切の実在性がわれわれに生じる」(ワルター・シュルツ解説／座小田他訳「フィヒテとシェリングの哲学的展開の概要」、『フィヒテ-シェリング往復書簡』法政大学出版局、1990年、15ページ)。
- 107 SW1, S. 91f.
- 108 ibid., S. 92.
- 109 ibid., S. 106. 強調はシェリングのもの。
- 110 ibid., S. 91. この「絶対的なもの／絶対者」の議論は、必然的に、端的な絶対者であるとされる「神」についても、世界の「創造者」ではなくて、逆に世界の存在を前提としてはじめて可能な「被創造者」ではないか、という問いを成立させる。だが、シェリングは、議論の途中で註をつけて、そのような否定的な結論を出すことを回避している。そしてその議論は世界の「存在」と「原因」とを神に先行させることで「神の定在の存在論的証明」の作為的な欺瞞を示しているとはするものの、それ以上に「理論的な哲学」では「神」を「客観」として捉えざるをえないので、そのような哲学は矛盾に巻き込まれてしまうといって、カントの第一批判の「アンティノミー」論の枠内に止まり、カントの「道徳論的証明」に可能性の余地を残した対応をおこなっている (Ibid., S. 91f.)。
- 111 ibid., S. 94.
- 112 ibid., S. 94.
- 113 SW1., S. 103. 強調はシェリングのもの。
- 114 ibid., S. 103. 強調はシェリングのもの。
- 115 ibid., S. 105.
- 116 スピノザ／畠中尚志訳『デカルトの哲学原理』岩波文庫、26ページ。
- 117 デカルト／野田又夫訳「情念論」、『方法序説・情念論』中公文庫、96ページ。
- 118 近藤洋一『デカルトの自然像』岩波書店、33-34ページ。
- 119 Schelling, Ideen zu einer Phisosophie der Natur, SW1, S. 656.
- 120 シェリング「自然哲学体系のための草案」、『シェリング著作集』1b, 灯影舎、204-205ページ／Schelling, Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, SW II, S. 273. この翻訳でも「die transzendente Philosophie」の訳語として、「超越論的哲学」が使われているが、カント哲学では、「先験的 transzendental」は経験におけるア・プリオリな論脈で使われるものであって、経験をこえた文脈で使われる「超越的 transzendent」とは、区別されている。しばしば両者の境界が曖昧になっていることはよく指摘されるし、フィヒテの場合にはいっそうその傾向が強い。最近のカント研究でもその差異に無関心な傾向が目立つようである。だがこの時点までのシェリングの場合には、「経験」の意味にとくにコンシャスで積極性をもたせていることを考えると、その内容を表現する用語としては、カントに本有的な「先験的哲学 die transzendente Philosophie」の意味を汲んだ訳語を踏襲するべきであろう。
- 121 シェリング『先験的観念論の体系』(『体系』) / Schelling, System des transzendentalen Idealismus, SW II, S. 593.
- 122 ibid., S. 602.
- 123 ibid., S. 604.
- 124 ibid., S. 634.
- 125 ヘーゲル(藤田健治訳)『哲学史』下巻の三、岩波書店、170-171ページ。

126 H. J. ザントキューラ編／松山壽一監訳『シェリング哲学』昭和堂，2006年，37-38ページ。

七一(3)

127 ヘーゲル『差異』論文，7-8ページ／GW4, S. 8.

128 同上，98ページ／ibid., S. 63.

129 同上，102ページ／ibid., S. 65.

130 同上，102ページ／ebend.

131 ヘーゲル／本多修郎訳『自然哲学』上，1973年，未来社，33ページ／GW7, S. 188.

132 同上，117ページ／ibid., S. 74.

133 同上，127-128ページ／ibid., S. 80.

134 同上，3ページ／ibid., S. 5.

135 同上，130ページ／ibid., S. 81.

136 Karl Leonhard Reinhold, *Beyträge Zur Berichtigung Bisheriger Missverständnisse Der Philosphen*, Bd.1, S.1 67, 1790 (Nabu Public Domain Reprints, 2001), S. 79-80.

137 ヘーゲル『差異』論文，136ページ／GW4, S. 85.

138 同上，140ページ／ibid., S. 88.

結びにかえて

139 ヘーゲル（小島貞介訳）『ヘーゲル書簡集』，日清堂書店，21ページ／*Briefe Von und An hegel*, BdI, Felix Meiner, 1961, S. 18.

140 同上，23-25ページ／ibid., S. 24.

141 Hegel, *THESES*, GW5, S. 227.

142 ベーター・ブラス（犬竹・中島・松山訳）『カントの自然科学論』哲書房，1992年，第4章，141ページ以下参照。

143 拙稿「ヘーゲル『教授資格討論テーゼ』」，『日本福祉大学研究紀要 現代と文化』2011年，第122号，註4，36ページ参照。