

# Leben から Geist へ

——ヘーゲル哲学形成の一側面——

大 田 孝 太 郎

## 序

「生」(Leben)の概念は、フランクフルト期のヘーゲルがその哲学的関心の中心に置いた概念であることはよく知られている。その後この概念は「精神」(Geist)の概念に取って替わられることになるが、しかし勿論そのことによって「生」の概念はその重要性を失ってしまうわけではなく、いわば「精神」のエレメントとして後年の『論理学』に到るまでヘーゲルの哲学体系において基礎的で包括的な意味を持たされることになる。ヘーゲルはすでにフランクフルト期に「生」を「全体的なもの」(ein Ganzes) (N. 307)<sup>(1)</sup>として捉え、また後年の『論理学』でも彼は「生」を「即自かつ対的に絶対的な普遍性」(VI. 472)と規定していることから明らかなように、「生」はヘーゲルの青年時代から晩年に至るまで終始一貫してもっとも普遍的で包括的な概念として考えられていた。ヘーゲルの哲学体系の中で揺るぎない位置を占めている「理性」や「精神」、「理念」等々といった諸概念は、ヘーゲルが「生」の概念を彼の方法に従って具体化する過程で明確な規定を与えられた概念であるといっても過言ではない。ヘーゲル哲学の中心概念は、「生」の概念をエレメントとして生じたとも言えるのである。とくに「精神」の概念は「生」の概念と密接な関係にあると言えよう。『精神現象学』において端的にあらわれているように、ヘーゲ

ルは「精神」をもっぱら「精神の生」(Ⅲ. 36, 225)の意味で用いているが、このことから窺えるように、彼は何よりも人間の「生」の発現としての「精神」をその哲学的思索の中心に置いた。<sup>(2)</sup>

既述したごとく青年時代のヘーゲルは「生」を「全体的なもの」と規定したが、このことからわかるように、もともとヘーゲルにおいて「生」は神と自然(世界)と人間を包括的に理解するための普遍的で統一的な概念と考えられていた。<sup>(3)</sup>しかしながら、すでにフランクフルト期のヘーゲルが、「純粋な生についての意識は、人間とはいかなる存在であるかということの意識であろう」(N. 302)と書きつけていることから窺えるように、ヘーゲルの関心はその哲学的道程の初期からとくに人間の「生」へと向けられていたと言えるであろう。このような傾向は、ヘーゲルがイエーナへ居を移す直前に、それまでの彼のいわゆる「青年時代の理想」を哲学という地盤の上で再構築せんと意を決して、みずから哲学者として立たんと欲したとき、彼がおのれの心情を若き友人に吐露した次の有名な書簡の中にはっきりと読みとれる。「人間の生へと踏み込み、それを把握するいかなる還帰の道を見い出すことができるかを私はみずから問うている。」(1800年11月2日、シェリング宛書簡)。

人間の生を把握する道を見い出すこと——これこそ「絶対知」の成立を告知する『精神現象学』の底を流れる主題であるばかりではなく、ヘーゲル哲学全体を貫くモチーフであると言ってもよいであろう。『精神現象学』の成立は、かかるモチーフの最初の体系的な叙述である。このような意味で『精神現象学』は、ヘーゲル哲学の〈生誕〉を意味するであろう。

こうしてフランクフルト期における中心概念であった「生」の概念は、しかるべき学的な形式を与えられて『精神現象学』においても保持されることになる。しかし周知のように『精神現象学』においては、その題からも明らかなように、「生」の概念よりも「精神」の概念が中心的な意義をもつことになり、「生」は「精神」の下位概念となっている。フランクフルト期において中心概念であった「生」は、いかにして「精神」の概念へ

と止揚されねばならなかったのか——このことをヘーゲルの思索に即して確かめるのがこの小論の意図するところである。このことはまた以下に示すように、ヘーゲル哲学の成立にかかわる問題でもある。

### (一)

冒頭で述べたようにヘーゲルは、フランクフルト期に「生」の概念をその思索の中心に置いて以来、「生」を終始一貫して一なる全体性として捉えている。フランクフルト期のヘーゲルは、かかる全体的な「生」との関係において人間の「生」を問題にしたと言える。ところで、「生」は「全体性」であり「統一性」であるといっても、それはもちろん個々の多様なものを排除するものではなく、逆にそれらのものを自己の内に止揚した統一である。「無限に分割するものの中に生がある。対立したもの、死せるものとして個々のもの、制限されたものは、同時に無限な生の木の小枝である。全体は個々の部分の外にあるが、個々の部分は同時に全体的なものであり、一なる生である。」(N. 307)。「生」は単に「合一」としてのみ考えられるのではなく、同時に「対立」においても捉えなければならない、というのが「生」に対するヘーゲルの首尾一貫した考え方である<sup>(4)</sup>。かくて「生」においては、部分と全体は対立していると共に統一されている。部分は全体と対立しているかぎり部分であるが、同時に部分は、全体の一分肢としてその存立を得ているわけだから、部分は全体と同一のものでもなければならぬ。「生あるものにおいては、その部分は全体と同一の二者 (Eins)である」(N. 308)と言われる所以である。「生」は多様性(部分)との対立と合一を通じてはじめて真の総体性としてあらわれる。それゆえ「生」は、「未展開な合一」から出発し、「分離」(「<sup>ビルドゥン</sup>形成」)を通じて「完成された合一」へと展開される「円環」運動としての生ける全体性である(Vgl. N. 379)。かかる意味において「生」は、「全一なる神性」(N. 280)のうちにあると言われる。

フランクフルト期のヘーゲルは上記のような全体的「生」の観点から人

間の「生」のあり方を究明しようと試みるわけである。制限された個別的な「生」である人間が、みずからが全体的「生」の一分肢として、如何にして全体性（ヘーゲルは、かかる全体性を「純粋な生」（N. 302, 304 usw.）と呼ぶ）へと自覚的に関わることができるのか——このような問題意識がフランクフルト期のヘーゲルの論稿の基底に存在していたと言えるだろう。このことは人間の存在をその総体において問うことに他ならない。「純粋な生についての意識は、人間とはいかなる存在であるかということの意識であろう」（N. 302）というやや控えめな言葉遣いの中に、有限な「生」と無限な「生」との統合の可能性のうちに人間の本質を見ようとするヘーゲルの意図を窺い知ることができよう。「生」の完成された統一のうちに人間の本質をみるということは、「人間をその全体性において再建」（N. 266）しようとする目論見と軌を一にする。というのも人間が個別的な「生」としてその存立を得るのは、無限な「生」との関連においてであるかぎり、人間は全体性を回復することなしにはみずからの「生」を成就できないからである。

フランクフルト期のヘーゲルが、ユダヤ教の「精神」とキリスト教の「精神」を対極的なものとして分析するとき、その分析視角となっているのは、人間における全体的「生」の実現の可能性如何という観点である。周知のようにヘーゲルはユダヤ教の「精神」を、全体的な「生」からの離反として捉える。ユダヤ教の「精神」とは、「すべてのものに対してみずからを頑なまで厳しく対立させる精神」（N. 246）である。ヘーゲルは、ユダヤ人が経験したさまざまな運命を、「分離」（N. 245）と「対立」に刻印づけられたユダヤ教の「精神」に結びついたものとして叙述している。このような「分離」と「対立」をその本質とするユダヤ教の「精神」は、人間と世界と神との間の「生」の諸関係をすべて敵対関係に変えてしまう。かかる敵対関係が生ずるのは、ユダヤ人が人間と神との間に「絶対的な不同」（N. 311）しか認めず、神を人間の本質に疎遠なものとして定立したがためである。このように人間（有限な生）と神（無限な生）との間に同じ

「生」のしるしを認め得ず、逆に両者の間に「越えることのできない裂け目」(N. 304, 312)を置くユダヤ教にとって、神は人間を支配する絶対的な威力としてあらわれる。かくてユダヤ教において、神と人間の関係は、「等しい生」<sup>15)</sup>(N. 308)の関係ではなく、支配-服従の関係として固定化される。それゆえユダヤ人にとっては、「神の存在は真理としてではなく、命令としてあらわれる」(N. 254)ことになる。かかる超越的な神を介して人間が世界と関係することは、人間と神と世界との生き生きとした諸関係をことごとく分断して、それらを支配-服従関係の悪無限へと転化することにほかならない。「ユダヤ人たちの内では、生はしいたげられており、彼らのうちには支配されざるもの、聖なるものは何も残されていなかった」(N. 260)とヘーゲルが言う所以である。

ユダヤ教の「精神」は、それが「精神」である以上、人間と神と世界の統一を志向するが、しかしこの統一は「支配による統一」(N. 305)であって、三者の関係は同一の「生」の関係としての生き生きとした統一ではない。それゆえユダヤ教の「精神」は、いわば「精神」の否定的側面である「分離」と「対立」を絶対化するものであって、「悟性を精神の最高のものにまで高め」(N. 311)たところのしいたげられた「精神」とも言うべきものである。

このような「対立」にとりつかれたユダヤ教の「精神」を、ヘーゲルは「美の精神」(N. 256)によって止揚しようと企てる。フランクフルト期のヘーゲルは、「美の精神」を具現したのものとして、キリスト教の「精神」を考える。そして、全体的な「生」から離反したユダヤ教の「精神」を「美の精神」によって和解させる可能性をヘーゲルは「愛」のうちに見出そうとするわけである。

ヘーゲルによれば、「愛」とは他者のうちに自己を見出す「生」の感情、すなわち、「等しい生の感情」(N. 296)であり、「調和の感情」(ibid.)である。一言で言えば、「愛」は「生」の自己感情だといえよう。「愛においては、生は自己みずからを、生自身の二重化 (Verdoppelung)として、

そして生自身の合一として、見出すのである。」(N. 379)。このようにヘーゲルは「愛」の中に、人間が全体的な「生」を回復する可能性を見出そうとするわけであるが、しかしヘーゲルの意図に反して、「愛」は「生」をその総体において回復することはできないのである。というのも「愛」は「感情」であり「直観」(N. 302)であるかぎり、「愛」による統一は、「純粹なものであって、すべての分離を遠ざける」(N. 381)からである<sup>(6)</sup>。すなわち「愛」は、「生」における「対立」(分離)の側面である諸々の客体的なものを止揚することができず、かえってそれらのみずからの外に置くのである。このように「愛」による統一は、いわば即自的な統一であって、諸々の客体的なものを「生」の総体へと再興する真の統一ではありえない。「愛そのものは、まだ不完全な自然である。幸福な愛の瞬間には客体性が入るべき余地はない。しかし反省が起こればいつも反省は愛を廃棄し、再び客体性を作り出し、それと共に諸制限の領域が始まる。」(N. 302)。一言で言えば、「愛」には多様な客体を全体的な「生」へと止揚する「形成」(Bildung)の契機が欠けているのである。かかる「愛」の直接性のゆえに、イエスの「愛」の宗教は、人間の生の全体性を回復するというその意図とは反対に、「神の国」(N. 328)を地上の国から切り離し、「教団」(N. 328 usw.)を「国家」(N. 327 usw.)から分離する。こうして「生」の諸々の関係に分離を設けざるをえないのが、愛の人イエスを捉えた運命である。「愛を自分自身に局限し、あらゆる形態から逃避すること、あらゆる運命からこのように遠ざかることが、まさに愛の最大の運命である。」(N. 324)。イエスの愛の教えが、「国家」や「所有」(N. 273, Vgl. N. 259, 349. usw.)という客体的なものと和解できず、かえってそれらから逃れることによって、「生」の諸々の関係をみずから放棄せざるをえない運命に巻き込まれたのも、「愛」の直接的な性格のゆえであった。

フランクフルト期のヘーゲルは、他者の中にみずからと同一の「生」を直接的に見出す「愛」の主体を、とくに「精神」と呼ぶ。ヘーゲルはここで「精神」を、他者のうちに直接的な同一性を認識する主体と考えている。

キリスト教の「精神」とは愛に基づく自他の直接的同一性を認識する「精神」である。人間と神との間に質的な差異を置き、しかも両者を支配と被支配の関係によって統一するユダヤ教の「精神」に対して、キリスト教の「精神」は、人間と人間、人間と神との間に、「生けるものと生けるものとの生ける関係である等しい生」(N. 308)を認識する。他の人間や神の中にみずからと「等しい生」を再び見出すかぎり、そこには生き生きとした直接的な関係が成立している。そしてかかる直接的な関係を認識する主体をヘーゲルは「精神」という概念によって表現しているわけである。

「精神は、ただ精神のみを認識する」(N. 312)とヘーゲルが言うように、「精神」はなんら対立するものをみずからの中に含まない。それは直接的な全一性の意識である。信仰とはかかる直接性の意識であり、「精神による精神の認識」(N. 289, Vgl. N. 305, 307, 312)である。「精神」と「精神」の間には客体的なものが介在する余地はない。両者の関係は、あらゆる客体性を排除した直接的な同一性の関係である。「山と山を見る目とは主体と客体であるが、人間と神との間、すなわち精神と精神との間にはこのような客体性の裂け目はない。」(N. 312)。ヘーゲルは、ここで人間と人間の関係、および人間と神との関係の総体を「精神の全一性」(Einigkeit des Geistes)(N. 296)という観点から捉えようとしているのである。ところで、他者の中に同じ「生」を認識する主体としての人間は、みずからがこのような「精神の全一性」のうちにあることを、人間に固有の認識能力である「反省」(=悟性)や「理性」によって捉えることはできない、とフランクフルト期のヘーゲルは考える。「制限」と「区別」の能力である「反省」(=悟性)によって「生」の全一性を把握しようとするれば、ただちに「生」は分断されて死せる客体と化するからである(Vgl. N. 309 f.)。だから「反省」は、「精神的なものを精神で表現するのに適していない」(N. 306)わけである。ヘーゲルは、「反省」が「純粋な生」としての「精神」を捉えることができないことを種々の形で述べている(Vgl. N. 304, 306 usw.)。例えばヘーゲルは次のように述べる。「神的な

ものは純粋な生であるから、神的なものについて語られるとき、またそれについて語られることがらは必然的になんらの対立せるものをそれ自身のうちに含んではならない。そうして客体的なものの諸関係に関する反省や客体的なものを客体的に処理するための活動に関する反省のあらゆる表現は避けられなければならない。」(N. 303 f.)。こうして「反省」は、「諸々の精神の統一」(N. 305)であるところの「純粋な生」(＝「神的なもの」(N. 303 usw.))を捉えることができないために、「生」の総体は「反省」にとっては、「一つの聖なる神秘」(N. 304, 310)となるのである。フランクフルト期のヘーゲルは、「反省」(悟性)のみならず「理性」も「精神の全一性」を把握する能力をもたぬと考える。というのも客体的な諸関係を対立したままで取り扱い、「客体を固定化」(N. 334)する「反省」(悟性)に対して、「理性」は「反省」の定立する客体的なものを廃棄し、みずから主体的なものとしてふるまうことによって、ただちに客体的なものを自分自身<sup>(8)</sup>に対置するからである(Vgl. N. 211, 376)。「理性は、みずからがおこなう規定活動を、規定されたものに端的に対立させる」(N. 376)とヘーゲルは言う。「反省」と「理性」は、おのおのその能作を異にするしても、いづれも「対立」につきまとわれているために「精神の全一性」たる「神的なもの」を捉えることができない、というわけである。それゆえヘーゲルは、「神的なものに関しては、ただ霊(Geist)を受けて語ることができるだけである」(N. 306)と言わざるをえない。こうしてヘーゲルは、人間が全体的な「生」と統一を得る可能性を、「反省」や「理性」のうちにではなく、「愛」という普遍的な「感情」のうちに求めざるをえないのである。「愛は限定するものでも限定されるものでもなく、有限なものでもない。愛は感情であるが、しかし個別的な感情ではない。」(N. 379)。しかしながら先に述べたように、「愛」は、「反省」や「理性」が定立する諸々の制限をいわば無に解消してしまう。「愛」が「あらゆる対立を排除する」(N. 379)かぎり、それは「生」の多様性を捨象する「純粋な生」の感情である。キリスト教の「精神」は、「愛」という純

粹に直接的な感情に基づいているがゆえに、「生」の多様性を止揚することができず、かえって諸々の客体を自己の外に置くことによって対立を永遠化してしまったのである。したがってキリスト教の「精神」もユダヤ教の「精神」もそのめざす方向が正反対であるにもかかわらず、両者とも「対立」につきまとわれているのである。「愛の感覚としてのキリスト教の精神にとっては、客体は最大の敵であったので、この精神はユダヤ精神と同様に貧しいものとどまったのである。」(N. 330)。キリスト教の「精神」は、愛に基づく直接的な統一を志向し、ユダヤ教の「精神」は、対立に基づく「支配による統一」をめざす。両者とも、全体的な「生」の一面を固定化して捉えたと言えよう。しかし「精神」は「全一性」である以上、本来の「精神」は、ユダヤ教の「精神」とキリスト教の「精神」の一面性を止揚したところに成立するはずである。「精神」は、もはや対立を排除する直接的な統一ではなく、対立をみずからの中に含みかつそれを止揚した統一として考えなければならないのである。「精神」を無媒介な統一として捉えるのではなく、「反省」(対立)に媒介された統一として捉えること——これが以後ヘーゲルが解決を迫られる問題となる。このことは、個別的な「生」である人間が、「反省」を媒介としていかにして全体的「生」を認識する「精神」へと自覚的に高まることができるか、という問題に帰着する。いわゆる『1800年の体系断片』はかかる問題意識が次第に明確化してきた論稿と考えることができる。

## (二)

『1800年の体系断片』でも、ヘーゲルはこれまでと同様に、「有限な生」(人間)と「無限な生」(神的なもの)の関係を「生ける精神」(N. 348)の関係として捉えるわけであるが、ここで最大の問題となるのは、かかる「精神」の関係が、「反省」が定立する個々の多様なものを許容しうるかどうかという点である。

ところで「有限な生」である人間が、「無限な生」と関わる時、そこ

には「生きた精神」の関係が存在するのであるが、両者は直接に同一ではありえない。というのも人間は限定された「生」であるがゆえに、さしあたり「無限な生」をみずからの外に定立しなければならないからである。かくて人間は、「無限な生」との関係においては一個の矛盾した存在であるといわなければならない。「人間が、あらゆる要素とは異なったものであり、自分の外の個体的生の無限性とは異なったものであるかぎりにおいて人間は個体的生である。同時にまた、人間があらゆる要素、自分の外の生の一切の無限性と一つである限りにおいてのみ、人間は個体的生である。」(N. 346)。このように、人間は排他性(個別性)と関係性(普遍性)という矛盾したものの統一において存立している。かかるものとして人間は、全体的「生」の一分肢たり得るのである。そうだとすれば、「反省」はかかる人間の根源的矛盾をその全体において把握することはできないであろう。というのも「反省」は、人間の「生」における多様な諸関係を分断し、「諸々の個体として固定化する」(N. 346)ことによって、それらの個体と無限な「生」との関係を断ち切るからである。それゆえ、「反省」的思惟をエレメントとする「哲学」は、「真の無限なものを自分の領域の外に定立しなければならない」(N. 348)ことになる。「哲学は、すべての有限なものにおいて、その有限性を示さなければならない。そして理性によってこの有限なものを補完することを要求しなければならないが、とくに哲学に固有な無限なものから生じる錯覚を認識しなければならない。」(ibid)。ヘーゲルは以前の立場と同様に、ここでも「理性」を「反省」が定立する有限で客体的な規定を廃棄するものと考えている。理性の役割は、「反省」が絶対的なものとして立てる有限な規定に、それと対立するいま一つの有限な規定を対置することによって、「反省」規定の一面性を認識することにある。ここでいわれている「理性」は、有限な規定の限界を見定めるいわば「批判理性」<sup>(9)</sup>のことであるといつてよいであろう。ヘーゲルはいまだカントの「理性」概念の地平にとどまっているのである。このような「理性」の関心は、「無限な生」を反省的思惟の外に置くことで

あって、「有限な生」と「無限な生」を峻別することである。それゆえかかる「理性」には無限な生そのものを認識する可能性は許されていない。このような「理性」概念は、理性による全体的な「生」（＝「絶対者」）の認識可能性を証示しようとするイエーナ期のヘーゲルの理性概念とは異なる。イエーナ期以後のヘーゲルの立場から言えば、フランクフルト期のヘーゲルは、いまだ理性の固有の能力を見誤っているというべきだろう（Vgl. II. 340）。このように「哲学」のエLEMENTである「反省」と「理性」は、無限な「生」を捉える能力を有しないがゆえに、「有限な生」（人間）から「無限な生」（神的なもの）への移行は、周知のように「哲学」ではなく「宗教」によって成就される、と『1800年の体系断片』のヘーゲルは考える。「宗教は有限なものから定立された生としての無限なものへのなんらかの高まりである」（N. 350）。しかしながら、宗教が「愛」と同様、本質的に「感情」（N. 349）をそのELEMENTとしている限り、「有限な生」と「無限な生」との関係は、人間の思惟（＝哲学）にとって永遠の謎となる。それゆえ、「宗教」は人間を超越した神秘的な高揚でしかなくなる。「有限な生の無限な生への高まりは、有限な生を越えた高まりであるにすぎないであろう」（N. 351）とヘーゲルは言う。「宗教」は、「感情」による無限な「生」の体得であるために、「反省」が定立する「有限なもの」を排除してしまう。かかる宗教の一面性は、「反省」によって補完されなければならない。「無限なものが有限なものによって感じられるところの神的感情は、反省がそれに付け加えられ、反省が無限なものにとどまることによってはじめて完全なものになる。」（N. 349）。このように『1800年の体系断片』においてヘーゲルは、宗教を「感情」と「反省」との総合のうちのみようとするのであるが、しかし、「神的感情」が、「反省の外」（N. 348）にあるかぎり、「反省」と「感情」は、そもそも統一される可能性はないであろう。ヘーゲルが『1800年の体系断片』で、「宗教」の具体的な内容を明らかにしえない所以である。

しかし他方でヘーゲルは、「反省」（思惟）を通して無限な「生」を把握

する方途を模索する。その端的なあらわれが周知のように「生は結合と非結合との結合である」(N. 348)というテーゼのうちにみられる。思惟(反省)は「生」の多様性ばかりではなく、「生」の統一をも捉えなくてはならない、というヘーゲルの「反省」に対する積極的な評価が、このテーゼの中に読みとれる。このことが可能になってはじめて全体的な「生」は具体的な形態を与えられ、「精神」として把握されることになる。ヘーゲルは、「精神」をこれまでのように「反省」が定立する多様なものを排除するものとしてではなく、逆に多様なもの(客体的なもの)を関連づけて生ける全体性へと止揚する主体として考えようとするのである。いまや「精神」はこれまでのような直接的な統一としてではなく、「反省」に媒介された統一として構想されるわけである。「精神は多様なものの生きた合一である」(N. 347)とヘーゲルが主張する所以である。

『キリスト教の精神とその運命』で、「純粋な生を思惟すること」(N. 302)を課題としたヘーゲルは、ここ『1800年の体系断片』で、「純粋な生」を、人間の思惟の固有のエレメントである「反省」を通じて把握する端初を見出したと言うべきであろう。このことは、「生」を同時に「精神」として思惟することを必然的に要請しないわけにはいかないのである。

### (三)

周知のようにイエーナ期に入るとヘーゲルは明確な意識をもって、無限な「生」(=「絶対者」)を「反省」形式によって把握しようと試みる。『フィヒテとシェリングの哲学体系の差異』(1801年)(以下『差異論文』と略)において、ヘーゲルは、「反省はどこまで絶対者を捉える能力があるか」(II. 25)というみずからの問題提起に対して積極的な解答を与えようとする。哲学は、もはや有限なものをそのエレメントとするのではなく、「反省によって産出された知の総体性」(II. 35)として、「有限者を無限者の中に定立する」(II. 120)という役割を負わされる。こうして有限者と無限者の総合は、「宗教」ではなく「哲学」によって与えられることになる。

哲学に要求されることは、いまや「分裂の死を絶対的同一性によって生にまで高める」(Ⅱ. 138) ことであり、「存在を非存在のうちに——生成として、分裂を絶対者のうちに——絶対者の現象として、有限者を無限者のうちに——生として定立する」(Ⅱ. 25) ことであると言明される。哲学は、「分裂」と「対立」のうちにある多様な「現象」を、「学という形式」(Ⅱ. 17) を通じて絶対的な同一性へ、すなわち「絶対者」へと構成しなければならないわけである。換言すれば、「現象」の多様性を固定したものとして捉えるのではなく、「絶対者」という「精神の生きた根源」(Ⅱ. 20) から発現したものとして把握することが哲学の課題となる。「絶対者は現象そのものの中で自己を定立しなければならない。すなわち現象を否定するのではなく、それを同一性にまで構成しなくてはならない」(Ⅱ. 48) とヘーゲルは言う。かかる哲学の課題を遂行するためには、「現象」の中のさまざまな「分裂」と「対立」を絶対化するのではなく、逆にそれらを「精神の形態の不自由な所与の側面」(Ⅱ. 20) として認識し、それを真に無限な「生」(=「精神」) へと止揚する途が発見されなければならない。こうして「分裂」は、全体的な「生」を回復するための必然的なエレメントとなる。「必然的なものである分裂は、永遠に対立的に自己を形成する生の一要素であって、最高の生命性のうちにある総体は、最高の分離からの再興によってのみ可能である」(Ⅱ. 21~22)。「最高の分離」が「生」の必然的な要素である以上、「分離」と「制限」の能力である「反省」も「絶対者」を「最高の生命性」において把握するための必要不可欠な要素でなければならなくなる。有限な生から無限な生への高まりは、いまや「宗教」においてではなく「反省」を媒介とした両者の総合に求められることになるわけである。「反省」を媒介として「絶対者」を構成すること、すなわち「絶対者を意識において構成すること」(Ⅱ. 19, Vgl. 25 f.) が、「哲学の課題」(Ⅱ. 25) となる。

かかる「哲学の課題」が遂行され得るためには、「反省」がいかなる形で「絶対者」と関係するかということが明らかにされねばならない。

ところで「反省」が「絶対者」を把握しようとする、ただちに「矛盾」に巻き込まれることになる。というのも一方では、「反省」が定立するのは有限者であり、限定されたものであるため、「絶対者」は「反省」によって廃棄されてしまうが、他方では、「反省」の定立する有限者は、それ自身で存立することはできず、「絶対者」のうちその存立を得ているからである (Vgl. II. 26, 27 usw.)。「反省」が定立するかかる「矛盾」を止揚するものが「理性」として要請される。ヘーゲルは、「反省」(=「悟性」)と「理性」の役割について次のように言う。「悟性は、自分が定立したものに對立するもの、その限界、その根拠および制約を正しく示さなければならぬ。これに対して理性は、これらの矛盾するものを合一し、兩項を同時に定立し、そして止揚する。」(II. 36)。

今や「生」の総体 (=「絶対者」) を捉えることができるのは、「愛」のような「生」の自己感情によってでもなく、また「反省」によって補完される「神的感情」(N. 349) をエレメントする宗教によってでもない。むしろそれは、「反省」が定立する「矛盾」を止揚する「理性」によって可能となる、とヘーゲルは考える。ところで問題は「反省」がいかにしてみずからの内在的な法則によって「理性」へと高まることができるか、ということであろう。

既に述べたように、「反省」が定立する「有限者」には二つの矛盾した側面がある。すなわち有限者が「絶対者」に對立している側面と、「絶対者」に關係づけられている側面である。前者の側面を定立するのが「孤立的反省」(die isolierte Reflexion)(II. 26, 30)であり、後者の側面を捕捉するのが「哲学的反省」(die philosophische Reflexion)(II. 25, 34, 53 usw.)である。「孤立的反省」は、絶対者から有限者を分離し、有限者の自立性を固持する。これに対して「哲学的反省」は、有限者の孤立的で自足的なあり方を否定し、有限者を絶対者に關係づける。絶対者と関連をもつかぎり「哲学的反省」は、「理性としての反省」(II. 26)と呼ばれる。「哲学的反省」は、「孤立的反省」が定立する有限な諸規定が絶対者との

関連において存立することを示すために、これらの諸規定に、「自己破壊 (Selbsterstörung) という法則」(Ⅱ. 28) を与えなければならない。このことによって有限な諸規定は、その孤立したあり方を否定され、相互に関連させられるのである。<sup>(10)</sup> こうして「哲学的反省」が「理性」へと高まることによって「生」の総体がその真の姿で現れることになる。「生が理性として現れるとき、諸々の制限されたものの総体は同時に否定され、この否定においてそれは絶対者に関連づけられる。そしてそのことによって同時にそれは単なる現象として把握され定立されるのである。絶対者と諸々の制限されたものの総体とのあいだの分裂は消滅する。」(Ⅱ. 20 f.)。絶対者を「生」の総体として、すなわち現象(有限者)の多様性を同一性へと止揚したものとして把握するのは「理性」である。「孤立的反省」から「哲学的反省」を経て「理性」へと高まる認識の階梯は、「分離」と「対立」のうちにある多様なものを相互に関連づけることによって、「絶対者」を「一つの有機的組織」(Ⅱ. 46) へと形態化する過程に他ならない。そしてこの過程の総体の主体的本質をヘーゲルは「精神」として把握するのである。「精神は、引き裂かれた調和 (die zerrissene Harmonie) をみずからによって哲学のうちで再興し、自発的に形態化したのである」(Ⅱ. 20) とヘーゲルが言う所以である。『差異論文』のヘーゲルは、「絶対者」を「精神」として把握しようとしているとあってよいであろう。「現象」(多様なもの)を「生」の総体性にまで構成することができて初めて、「絶対者」を「精神」として把握することが可能となるのである。ヘーゲルがフィヒテの哲学を批判するのも、フィヒテ哲学が上記のような意味で「精神」の哲学たりえないとヘーゲルは考えるからである。

ヘーゲルのフィヒテ批判の要諦は、フィヒテ哲学の「原理」であり「精神」である主観と客観の同一性(自我=自我)は、「反省」が定立する多様なものから構成されず、逆に「反省」の立場が同一性(精神)の立場を支配しているということである。『信と知』(1802年)においてヘーゲルはフィヒテの体系の抽象性について次のような批判を加えている。「フィヒ

テのこの形式主義においては、およそ無差別としての精神は、差別的なものに対して絶対的に固定化されているので、人倫的なものいかなる真の実在性も、人倫的なものの概念と現実性とのいかなる一体性も生じえない。」(II. 425)。フィヒテ哲学においては、思弁の立場である同一性が客体的なものを止揚できず、同一性が非同一性に転落しまうのである。こうしてフィヒテ哲学の同一性の「精神」は完全に形態化されず、逆に客体的なものに対立し、かかる非同一性が絶対的なものに高められるのである。フランクフルト期にヘーゲルがユダヤ教の「精神」を評した言葉がフィヒテ哲学にもあてはまる。すなわちフィヒテの体系は、「悟性を精神の最高のものにまで高め」(N. 311) たものに他ならない。

かかるフィヒテ批判を踏まえて、ヘーゲルは「絶対者」を「精神」として把握しようとする。すなわち彼は、「生の有機的組織を理性によって構成」(II. 83 f.) し、こうして現象の総体を「豊かな生の有機的身体」(II. 87) として認識しようとするのである。「絶対者」は、多様な客観的世界へ浸透し理性を通じて客体的なものを「生の有機的身体」となすことによって、みずからを形態化しなければならない。かかる Bildung の過程を通じて「絶対者」は「精神」としてその現実性をうることになるわけである。ヘーゲルは『差異論文』の末尾近くで、「絶対者」に対する彼独自の見解を次のように表明する。「絶対者は、その発展の系列を自分自身の完成に至るまで産出するが、この系列を歩むに際して絶対者は同時に個々の点で足を止め、みずからを一つの形態へと有機的に組織化しなければならない。そしてかかる多様性のなかで絶対者は自己を形成するものとして現象するのである。」(II. 136)。「絶対者」が現実の多様なものを自己自身と媒介することによって、みずからを具体的なものとして再興すること——換言すれば、「絶対者」を「同一性と非同一性との同一性」(II. 96) として把握することは、まさに「精神の本質を明らかにする」(II. 424) ことに他ならないのである。

「絶対者」が「精神」としてみずからを形態化して「客観的な全体性」

となるのは、「理性の自己産出」においてである (Vgl. II. 46)。かかるものとしての「理性」は、「絶対者」そのものを捉えることができる「総体性」の能力 (II. 46) であって、みずから自足しているはずである。しかしながら、『差異論文』のヘーゲルによれば、「理性」はさらに「直観」を必要とする。というのも「理性」の役割は、「反省」による「固定された諸対立を止揚すること」 (II. 45) であって、それは「絶対者」の「否定的側面」 (II. 42) を把握するにとどまるのに対して、「絶対者」の「肯定的側面」の捕捉は「直観」に委ねられるからである。「直観は理性によって要請されたものではあるが、制限されたものではなく、反省の仕事の一面性を補完するために要請されるのである」 (II. 44) とヘーゲルは言う。

「反省」(悟性) は、諸々の有限者を定立するが、それと同時に無限者は「反省」の外に無規定なものとして排除される。それゆえ「反省」が定立する有限な諸規定は、「諸々の有限性の無際限な系列を進む」 (II. 43) ことを余儀なくされ、かくて反省諸規定は無際限に分散して、無限者 (= 無規定なもの) を常にみずからの外にもつことになる。かかる有限性の悪無限の中を逡巡する「反省」を補完して、有限者と無限者の統一を可能にするのが、「直観」なのである。「反省」と「直観」との合一——ヘーゲルはこれを「先験的知」 (II. 42) または「先験的直観」 (II. 42 usw.) と呼ぶ——によって、「絶対者」の把握は可能になるというわけである。しかし、ここには問題が残る。先に述べたように、「理性」は「反省」が定立する諸対立を止揚し、有限者と無限者を総合する。「有限者の能力としての反省と、それに対する無限者は理性において総合されており、理性の無限性は有限者をみずからの内に含んでいる。」 (II. 28)。このように「理性」による有限者と無限者の内在的統一をはっきりと言明しておきながら、他方で「理性」が「直観」を要請するのは、ヘーゲルが主張する「理性の絶対性」 (II. 45) と矛盾すると言わなければならない。「孤立的反省」→「哲学的反省」→「理性」と進展する認識の歩みを、「内在的な原

理から、原理の能動的な流出あるいは自己産出として構成すること」(Ⅱ. 53)によって「絶対者」の内在的な把握を志向するヘーゲルにとって、「理性」に対して外から要請される「直観」はそもそも必要としないであろう。逆に言えば、かかる「直観」を必要としなくなったときにはじめて、「絶対者」は「現象」を同一性にまで構成する生ける総体性として、おのれを完全に形態化した「精神」となるであろう。

『差異論文』は、かかる「絶対者」の有機的形態化を、「意識において構成すること」(Ⅱ. 19)を「哲学の課題」(Ⅱ. 25)として表明していた。「絶対者は、哲学の中では、反省によって意識に対して産出されるのであるから、これによって絶対者は客観的総体性、知の全体、諸々の認識の有機的組織となる」(Ⅱ. 30)とヘーゲルは言う。ここに、「絶対者」は「意識」をエレメントとして構成されることによって初めて「精神」として現存在しうることが言明されているわけである。

1804/05年の精神哲学に関する草稿において、ヘーゲルは、「意識」をエレメントとする「精神の有機的構成」(JR. I. 200)を具体的に論じようと試みるのである。「意識」が「精神の現存在の最初の形式」(JR. I. 197)として「精神」の本質に属するのは、「精神」が無限な「生」の意識化された統一だからである。いまや「直観」は、意識によって構成されるべきものとして、「精神」の概念にとって替わられる。

#### (四)

1804/05年の精神哲学に関する草稿において、ヘーゲルは「意識」について次のように語っている。「意識が現存在するのは、次のようなものであるかぎりにおいてである。すなわち意識しているものと意識されているものとの両者が意識の中で一つのものとして定立されるとともに、また意識に対立してもいる、というかぎりにおいてである。」(JR. I. 203)。ヘーゲルは、ここで「意識」を「意識するもの」(主体)と「意識されるもの」(客体)との統一として捉える。そしてかかる統一体としての「意識」は、

「媒介項」(Mitte)として、対象的なもの——すなわち「言語」(Sprache)、「道具」(Werkzeug)、「財産」(Gut)——のうちはその存在形式をもっている(Vgl. JR. I. 203 f.)。かかる「媒介項」としての対象化された意識は、対象的なものとして意識自身に対立してもいる。後の『精神現象学』の言葉を援用すれば、「意識は或るものを自分から区別すると同時にこれに関係する」(III. 76)のである。かかる意識の本質をヘーゲルは1804/05年の草稿で次のように述べている。「意識の本質とは、直接にエーテル的同一性の内に対立の絶対的統一が存在しているということである。」(JR. I. 200 f.)。このような意識の構造は、多様なものの「絶対的自己同等性」(JN. 189)である「生」や、「生」の意識化された統一である「精神」を指示する。

これに伴って「生」は「認識」(das Erkennen)として捉えられることになる。「生」は、「生それ自身が自己の反対という否定的な統一」(JN. 194)として、「単純な無限性」(ibid.)であり、したがって「絶対的に普遍的なもの」(ibid.)として存在するが、そのかぎり「生」は「認識」と等置される。というのも「認識」とは、対象の自立的なあり方を止揚して、対象を自我との否定的な統一のうちに置くからである。したがって「認識」において、自我は対象を介して自己自身と否定的に関係するがゆえに、「認識」は、「無限性」そのものの運動であり、したがって「生」それ自体の本質に他ならないのである。「認識とは、無限性の自体であり、絶対的不等性のうちにあつて絶対的に同等なものである。」(JM. 183)。

「生」も「認識」も、他なるものにおける絶対的自己同一という「無限性」の構造を有している。「無限性」は、自己同一的なものが分離を通じて再合一に至るという円環過程を遍歴する。したがって「無限性」をその本質とする「生」も、かかる円環行程そのものでなければならない。「生は、その契機そのものが絶対的にこの生の過程である一つの過程である」(JN. 189)とヘーゲルが言う所以である。かかる過程としての「生」は、「認識」そのものの展開と同一であり、こうして「認識」の展開が「生」

の自己展開と同一のものと考えられるに至るのである。

ところで「自然」は、いわば即自的な「生」であって、「自己自身を認識する生」(JN. 189)ではない。「自然はそれ自身において生ではあるが、自覚的にはそうではない。自然みずからにとっては、それは無限であるが、無反省な生である。」(JN. 189)。マルクーゼも指摘しているように、ヘーゲルは、ここで「生」を「精神の存在様式」<sup>(12)</sup>として把握している。自然は、精神の他在として、生ける「生」ではあるが、しかし自然ははまだ自己認識に達していないところの「隠された精神」(JN. 193)なのである。フランクフルト期のヘーゲルは、「生」を、人間と自然、あるいは主観と客観を全体として包括するものとして考えていたが、ここでは、自然としての「生」と、精神としての「生」を区別して考えるに至る<sup>(13)</sup>。精神を自然から区別するメルクマールは、自己認識あるいは自己還帰という点に求められる。「精神は無限性を認識することによって、精神は自分自身を概念的に把握する」(JM. 181)のである。「精神」はこうして「生」の円環過程を媒介する主体として定立される。他在への移行→他在の止揚→自己還帰という「精神」のプロセスそのものが「認識」の自己展開を意味するとともに、「歴史」をも要求することになる。というのも歴史は人間の「生」の外化として、「精神」の自己展開そのものに他ならないからである。やがて『精神現象学』において、「ただ全体的精神のみが時間のうちにある」(Ⅲ. 498)と言われることになる。ヘーゲルは、自然としての「生」から精神としての「生」への展開を、「認識」から「自己認識」への展開として構想し、かつこの展開過程の総体を歴史的に構築しようとするわけである。

## 結 語

『精神現象学』は、まさに上記の「認識」の過程（「生」の自己展開の過程）の総体を、意識が経験する諸形態の体系として叙述したものに他ならない。そしてかかる体系の個々の契機は、精神の現象形態として歴史の

中にその定在をもつ。ヘーゲルは、『精神現象学』の全体の構造を次のように定式化する。「意識は、普遍的精神とこの精神の個別性つまり感覺的意識との間に媒語をもつ。すなわちそれは意識の諸形態の体系であり、みずからを全体にまで秩序づける精神の生であるが、この体系こそ、この書（『精神現象学』）で考察され、世界史としてみずからの対象的定在をもつ体系である。」(Ⅲ. 225)。ここでは、「直接的な精神」(Ⅲ. 31)である「感覺的意識」がその対象を通じて、自己自身を認識する「普遍的精神」へと高まるプロセスを、「精神の生」の自己展開として叙述することが『精神現象学』の主題であるとはっきり言明されている。こうして精神としての人間の生が問題の中心におかれることになるのである。

かえりみれば、フランクフルト期からイェーナ期末の『精神現象学』に至るヘーゲルの歩みは、「生」(実体)を「精神」(主体)として把握する道程であったと言ってよいであろう。

## 〔注〕

- (1) ヘーゲルのテキストは原則としてズールカンプ版『ヘーゲル著作集』(Werke in zwanzig Bänden, Suhrkamp Verlag)を用いるが、初期の神学論集に関しては、H・ノールの『ヘーゲル青年期神学論集』(*Hegels theologische Jugendschriften*, hrg. v. Herman Nohl, Tübingen 1907)を使用する。その他のヘーゲルの草稿については、次のような略号を用いる。

JM, JN.: *Jenenser Logik Metaphysik und Naturphilosophie*, hrsg. v. G. Lasson, Nachdruck der I. Aufl. von 1927, Hamburg 1967.

JR, I: *Jenenser Realphilosophie I*, hrg. v. J. Hoffmeister, Leipzig 1932.

『ヘーゲル著作集』からの引用は、引用文の後に巻数をローマ数字で示し、『神学論集』からの引用は略号Nを用いることにする。

- (2) J・イポリットも次のように述べている。「ヘーゲルの哲学をその全体において定義し、その起源と基本的な直観を言い表そうとおもうならば、われわれの考えでは、それは人間の生の思惟たらんとしているといわなければならないであろう。」(J・イポリット、『マルクスとヘーゲル』(宇津木・田口訳, 法政大学出版局, 1972年, 4頁)。
- (3) Vgl. H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, 3. Aufl., Frankfurt a. M., 1975, S. 235.

- (4) 「生」の概念に関するシェリングのヘーゲルへの影響については、ディルタイの著作が参照されるべきである。Vgl. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels, Gesammelte Schriften*, Bd. IV, S. 58 f. また次の労作も参照されるべきである。藤田正勝『若きヘーゲル』（創文社、昭和61年）特に第2部第3章、第4章。
- (5) このような言葉のうちに「同じものは同じものによって認識される」というギリシア哲学以来の原理（アリストテレス、『*靈魂論*』404 b 他参照）に従ってヘーゲルが立論していることが分かる。ベルン期においてもヘーゲルはかかる観点からキリスト教を批判していた（Vgl. N. 67, 163f. usw.）。『キリスト教の精神とその運命』では、ヘーゲルは上記のようなギリシア的な原理を、「神は精神（*ガイスト*）（*霊*）であるから、これを礼拝する者も精神（*霊*）と真理とをもって礼拝すべきである」というヨハネ福音書の言葉に重ね合わせて「精神」の概念を把握するようになる（Vgl. N. 313）。
- (6) ヘーゲルは後の『*差異論文*』で「感情（*Fühlen*）を、「総体性にまで再構成されていないかぎりでの同一性」（II. 73）と規定している。
- (7) もちろん、「反省」そのものが無限なものを直接に捉えることはできないという主張は、フランクフルト期だけのものではなく後年になっても維持される。『*論理学*』でヘーゲルは次のように述べている。「外的な多様性における単一なもの<sup>の</sup>偏在は、反省にとっては絶対的矛盾であり、……不可解な神秘である。」（VI. 473）。
- (8) 細谷貞雄『*若きヘーゲルの研究*』（未来社、1971年）301～2頁参照。
- (9) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A270（B326）。
- (10) 山本道雄『*ヘーゲル初期論理学の研究*』（神戸大学教養部紀要「*論集*」26号、昭和55年）、15頁参照。
- (11) 「過程としての生」という言葉は、『*精神現象学*』で使用される（Vgl. III. 141）。
- (12) H. Marcuse, *a. a. O.*, S. 255.
- (13) 後年の『*論理学*』では、さらに「論理的生」と、「精神の生」、「自然の生」の三者が区別される（Vgl. VI. 470 f.）。