

フランクフルト期のヘーゲル

——直接性（「愛」）と媒介（「反省」）との相剋——

大 田 孝 太 郎

周知のように、フランクフルト期（1797～1800）のヘーゲルの思想的な営為は、ベルン期（1793～1796）に彼がイエスの道徳的な教えに託して表明していたみずからのカント的立場の自己批判の上に立って展開される。同じころの覚え書きの中で、ヘーゲルが「命令の既成性、客体性を心情（Gesinnung）が止揚し、心情の制限を愛が止揚し、愛の制限を宗教が止揚する」（N. 389, Vgl. 302⁽¹⁾）と書きつけるとき、それはこれまでのヘーゲルの自己批判の経緯を告白しているとも読むことができよう。もともと、ヘーゲルはさらにイエーナ期に入ると、愛を補完する宗教の直接性をも、彼独自の媒介論によって「哲学」へと止揚することになるが。

ヘーゲルは、ベルン期に書かれた草稿『キリスト教の既成性』（1795/96）において、カントの道徳的自律——それは、「心情」、「自由」、「理性」などの言葉によって特徴づけられる——の精神によってキリスト教の「既成性」を克服しようと試みたわけであるが、やがてフランクフルト期になると、周知のようにそれまでの「道徳性」（自律）対「既成性」（他律）というカント的シェーマの限界そのものを自覚するに至る。カントの道徳的な主体性の立場も、普遍者（道徳性）による人間の抑圧であり、支配—服従の関係の内面化したものにすぎないというわけである（Vgl. N. 266）。ヘーゲルは、草稿『キリスト教の精神とその運命』（1797/1800）で、彼がそれ

まで依拠していたみずからのカントの立場の限界を次のように自覚する。「義務の命令は、特殊者にあくまでも対立する一つの普遍性であり、普遍性が支配する場合には特殊者は抑圧されたものである。」(N. 265)。道徳性の内にあるこのような矛盾の故に、イエスの道徳的な立場では既成性を克服できないことを自覚したヘーゲルは、より高い立場にたつて既成性を止揚する道を見出そうとする。周知のようにフランクフルト期のヘーゲルは、イエスの宗教を「生」(das Leben)と「愛」(die Liebe)の教えと解釈しなおすことによってこの課題を果そうと試みるのである。

『キリスト教の精神とその運命』において、ヘーゲルは上記のような観点からみずイエスの「愛」の宗教の対極にユダヤ教の精神を位置づける。ユダヤ精神の本質とは、「すべてのものに対してみずからを頑なまでに厳しく対立させる精神」(N. 246)のことである。自然と人間に対してどこまでも不信の念を抱き、それらに自己を対立させる精神——一言でいえば全体的な「生」にあくまでも対立する精神——がユダヤ教の根本精神をなす。従って「分離」(Trennung)、「敵対」(Feindschaft)、「支配」(Beherrschung, Herrschaft)と「隷従」(Sklaverei, Knechtschaft)、「憎悪」(Haß)などがユダヤ教の精神を特徴づけるものである。

アブラハムこそかかるユダヤ精神の始祖であり、彼の精神はその後のユダヤ教の運命の基底に一貫して存在しつづけた精神であるとヘーゲルはみなす。「アブラハムがそれによって一国民の父祖となる最初の行為は、一つの分離(eine Trennung)である。この分離こそ共同生活と愛の絆を、即ち彼がそれまでその中で生きていた人間や自然との諸関係全体を引き裂く当のものである。」(N. 245～246)。

自然と共同体全体からの離反がアブラハムを支配した精神である。彼が祖国を捨て、親族から離れ、異郷の地にあつても心を許さず常に異邦人として生き、みずからの一人息子への愛さえ断ち切ろうとしたのは、かかる精神の故であつた。あらゆるものから自分を疎隔するアブラハムにとって何よりも不可能なことは「愛すること」(N. 247)であつた。「アブラハム

は、愛してそのために自由になろうとは思わなかった。」(N. 246)。このような敵対関係の中でアブラハムが世界に対してとりうる唯一可能な関係は、「支配を実現すること」(N. 247)である。なぜなら敵対するものに対してなされる行為は支配—服従関係をめざさざるをえないからである。世界に対する支配をめざすアブラハムの目論見は、しかしながら実現されない。というのは彼自身も、彼自身に対立する世界も両者を超越する神によってはじめて存立するものであり、「それ自体としては存在しえない」(N. 247)ものだからである。⁽²⁾いかなる永遠なものをもみずからのうちに感ずることのできないアブラハムは敵対をこととするみずからの分裂した生の保障と世界に対する支配を超越的な神に期待せざるをえないわけである。アブラハムと世界の対立が絶対的であればあるほど両者を支配する神の絶対性はますます堅固なものとなる。世界はアブラハムにとって支配されるべき客体であるが、神はアブラハムと世界を支配すべき絶対的な主体として現れる。しかしかかる神の根源的主体性も、そもそもアブラハムと世界との絶対的な対立の産物にほかならず、そのかぎりでは神は「無限な客体」(N. 250)でもある。アブラハムと世界は超越的な神によって存立するとともに、神もアブラハムと世界の対立なしには存立し得ないわけである。

『キリスト教の精神とその運命』とほぼ同時期に書かれた「愛」と題された断片(「断片10番」(1797年11月))の中で、ヘーゲルは対立しているものの相互依存性について次のように述べている。「対立しているものは、相互に条件づけ、また条件づけられている。……規定するものは規定されるものがなくては存在しえないし、その逆も同様である。どちらも無条件に存在するのではない。どちらも自己の存^{ヴェーゼン}在の根源を自己のうちに持つておらず、どちらも相対的にのみ必然的である。」(N. 378)。かかる関係は、アブラハムと世界と神との三者の間にも成立する。アブラハムと世界は絶対的に対立しつつ相互に前提し合っており各々の存在は無条件に存在することはできず、かえって第三者(神)のうちにその存在根拠をもっている。しかし神もその超越性のゆえにアブラハムと世界に対立し、従って

神もその存在根拠をアブラハムと世界との対立のうちにもつことになる。ところでこの場合、神はアブラハムと世界の総合であるにしても、それは「支配による統一」(N. 305)であって本来の総合ではありえない。それゆえヘーゲルにとってアブラハムと世界の結びつきも無限な客体である超越的な神を媒介とした一方的統一、即ち対立を残したままの「支配による統一」を帰結する。「アブラハムも神から支えを得ていた。彼もまた神を通じてもっぱら世界との媒介的な(mittelbar)⁽³⁾関係へ、彼にとって唯一可能な世界との結びつき方へと入ったのである。」(N. 247)。

このような神は、アブラハムと世界を結ぶ媒介者として存在するが、しかしかかる神は両者を全体のうちへ結びつける「媒介」ではなく、むしろ世界に対するアブラハムの支配を保証する超越的な「理想」(Ideal) (N. 247)としてあらわれる。アブラハムの神とは、「個々の分離の理想」(N. 391)にほかならず、アブラハムに命令を下すことによって世界をも支配する「疎遠な神」(N. 247)である。それゆえ、この神の「神性の根源」はまさに、「世界全体に対するアブラハムの侮蔑」の中に存するのである(Vgl. N. 247)。アブラハムの離反の精神が、彼をとりまくすべての関係を支配—服従の悪無限に巻き込むことになるわけである。ヘーゲルはこの時期に書かれた「キリスト教の精神のための根本草案」(1798年秋)と題されている断片的な草稿の中で、ユダヤ人と世界と神との三者の関係を「推論」として論究している。そこでは、ユダヤ人をA、世界をB、神をCとして三者の関係が次のように説明されている。「支配の中では、現実のAは能動的(tätig)であり、現実のBは受動的(leidend)であり、総合Cは目的(Zweck)である。CはAの理念(Idee)であり、そのかぎりBは手段(Mittel)である。しかしながらAもCに服従しているのであり、Cによって規定されたものである。AはCとの関係においては支配されているが、Bとの関係では支配するものである。Cは同時にAの目的であるのだから、CはAに奉仕しており、かつBを支配している。」(N. 390)。ここでは、既成宗教としてのユダヤ教が推論の形式で説明されているわけである。H

・シュミッツが指摘しているように、ここでは後年の『論理学』で定式化されている $A-B-C$ 、 $C-A-B$ 、 $A-C-B$ という三つの推論式が成り立っている⁽⁴⁾。しかし我々は、かかる「推論」を『論理学』で説かれている本来の推論と同一視するわけにはいかない。上記の「推論」では、媒語は対立した両項を同一性へと高めるのではなく、逆に両項の差別を定立することによって支配と服従の関係を実現するからである。後年のヘーゲルの言葉で言えば、それは「媒介が単なる制約にすぎない」が故に、「抽象的なものの統一」(VI. 284)にとどまっている「悟性推論」(VI. 353)ということになろう。それゆえ、このような「悟性推論」においては、⁽⁵⁾「媒介」たる神は、両項(ユダヤ人と世界)の対立関係の所産であり、両項によって制約されたものである。だからユダヤ人にとって「神の存在は真理としてではなく、命令(ein Befehl)としてあらわれる」(N. 254)わけである。ヘーゲルは、ここで「媒介」(神)を両項(ユダヤ人と世界)の差別を定立する絶対的主体であるとともに、両項の支配-被支配の表現として、絶対的な客体でもあるとみなしている。いずれにせよ、このような「媒介」による両項の総合は、支配-服従関係の絶対化を帰結する。

このように、世界に対する愛と信頼という直接的な立場に立つことができないユダヤ人は、神という超越的な理想を「媒介」として世界と支配-被支配という仕方に関係せざるをえないのである。かかる神による「媒介」は、人間と世界との全体性を引き裂き、両者の差別と対立を固定化し永遠化することにほかならない。ヘーゲルはここで「媒介」を対立物を止揚するものとしてではなく、逆に対立を絶対化する当のものとして拒否しているのをわれわれはみるのである。

こうして有限なもの(世界と人間)と神との間に「絶対的差異」(N. 311)を定立し、神を媒介とした「支配による統一」(N. 305)をめざすユダヤ教は、人間からその全体的な「生」を奪うことになる。ユダヤ人がみずからと絶対的に隔絶せる神に仕えることによって自然や共同体に対するあらゆる人間的な「生」の関係を放棄し、人間のうちにある聖なるものを

破壊してしまったのである（Vgl. N. 260）。

ユダヤ教の精神を、無限な「生」からの離反として捉えたヘーゲルは、かかるユダヤ精神を根源から止揚すべく意図した人として、愛の人イエスを位置づける。『キリスト教の精神とその運命』では、もはや『キリスト教の既成性』で描かれたイエスのように、他律的なユダヤ教の律法に対して自律的な道徳法（これもまた内面化された奴隷状態にすぎぬ）を説く教師としてではなく、「人間をその全体性において再建しようとした人」（N. 266）として登場するのである。ヘーゲルはここでユダヤ教の二元論的な分裂を全体的な「生」の観点から克服しようと試みる。

既述したごとくユダヤ教において人間は神を媒介として、自然に対しても共同体に対しても支配—服従の関係に入らざるをえなかったが、本来の人間の生は、かかる支配—服従に甘んじる部分的で非自由なものではなく、逆に自然と共同体との一体性のうちにみずからの全体性を回復しうるものである。ユダヤ人が、かかる全体的な「生」を分断して、共同体に対しても自然に対しても敵対しなければならなかったのは、彼らが、神と自分たちの間に同じ生の躍動を感じることができず、神のうちに自分たちとは異質の本質をみていたからである。ユダヤ人は、「人間的な本質と神的本質との間に越え難い深淵をおき、われわれの本性が神的本性にあずかることを容認しなかった。」（N. 304）。ユダヤ教とは逆に、人間と世界と神との三者の中に同じ「生」を認めるところに全体的な「生」があらわれる。周知のようにヘーゲルは、「生」を個（部分）と全体との同一性という観点から規定する。「ただ客体的なもの、死せるものについてだけ、全体は部分とは別のものであるということが妥当する。生あるものに関しては、逆に部分は全体と同じ一つのものである。」（N. 308）。「生」はかかる意味において人間（個別的な生）と世界（全体的な生）との統一（ヘーゲルは、これを「神的なもの」（N. 303）と呼ぶ）を意味する。「生」はみずからを多様なものへ分散化するとともに、多様なものをみずからと同一なものとして定立する。「無限に分割するものうちに……生がある。対立するもの、死

せるものとしての個別的なもの、限定されたものは同時に無限な生の木の
小枝 (ein Zweig des unendlichen Lebensbaumes) である。」(N. 307)。

「生」はさまざまに規定されるが、その要諦は次の文に言い表わされて
いる。「生は自己自身から自己を分裂させ、そして再び自己を合一する。」
(N. 289)。「生は未展開な合一から、形成(Bildung)を通じて完成された合
一への円環」(N. 399)である。端的に言えば、生は全体的なものの「分離」
から「合一」への、あるいは「合一」から「分離」への円環的な運動とい
うことになろう。生においては、「合一」は「分離の可能性」(N. 379)で
あり、「分離」は「再合一の可能性」(N. 282)なのである。このように、
生は根源的に統一性であるが、みずからを形態化された多様なものとして
現象させる。生の合一の側面を、ヘーゲルは「純粋な生」(N. 302, usw.)
と呼び、それを「神的なもの」(N. 303)あるいはパルメニデスに倣って「存
在」(N. 303, Vgl. N. 383)と言い換えてもいる。⁽⁷⁾「純粋な生」においては、
「いかなる差異 (Verschiedenheit) も、いかなる展開された現実の多様性
も存在しない。」(N. 302)。それは、すべての区別され、限定されたもの
を止揚し、みずからを全体性へ解消している単純なものである。これに対
して生の分離の側面である「個別化された生」(N. 303)は、「現実の多様
性」(N. 302)であり、かかる多様性の全体である。「純粋な生」は「個別
化された生」の根源であり、前者から後者が生じ、後者を通じて前者が現
われる。⁽⁸⁾

問題なのは、有限な生である人間が如何にしてその根源である「純粋な
生」へと高まり得るかということであろう。周知のようにフランクフルト
期のヘーゲルはその可能性を「愛」のうちに見出そうとする。

ヘーゲルは、「道徳性、愛、宗教」と名づけられた「断片 8 番」(1797年
7月以前)の中で次のように述べる。「愛においてのみ、人は客体と一体
である。それは支配せず、また支配されない。」(N. 376)。愛は、支配一
服従をめざす一切の敵対関係を受け入れない。愛は異質な関係を排除し、
一切のものを等しいものの関係のうち置く。それは、「一つの生あるも

の、一つの精神」(N. 296)であり、「等しい生の感情」(ibid.)である。したがって愛は全体的な「調和の感情」(N. 296, 313)であり「神性」(N. 296)そのものにほかならぬ。要するにそれは、「全体的生」(N. 284)の自己感情だといえよう。だから神を愛するということは、人間が、自分と本質を異にした存在を愛するというのではなく、人間が、みずからと等しい精神としての神を愛することを意味する。人間のうちにある神的なものが、神のうちに反響を見出して共鳴しあうわけである。「神を愛することは、生の全般にわたって、限りなく自己を無限者において感じることである。」(N. 296)。信仰とは、このように神のうちにみずからと同じ精神を見出すことであり、「精神による精神の認識」(N. 289, Vgl. N. 305, 307, 312)なのである。かくて「愛において人間は他者のうちに自己自身を再発見」(N. 322)することになる。

愛が生の一の自己感情であるかぎり、それは生の多様性を前提にしているわけであるが、かかる生における分離と対立の契機が周知のように「運命」(Schicksal)と呼ばれるものである。このような意味で「犯罪」(Verbrechen)も一つの運命である。「犯罪」は一つの生(命)が他の生(命)に対して行なう侵害行為であるが、かかる「罪」(Schuld)において犯罪者は他人の生(命)を破損したと私念しているが、実はみずからと同じ生命を傷つけたのである。なぜなら生は全体的なものであってみずからと他者とを区別しないからである(Vgl. N. 282)。従って犯罪者は他者の生を破損することによってその実自分自身の生を破損したにすぎず、自分の生と敵対してしまったわけである。傷つけられた生も犯罪者と同一の生であるにもかかわらず、今や犯罪者に対立する「敵意ある力」(N. 281)として現れる。「運命としての罰」(N. 281)とは、犯罪者の罪に対する上記のような全体的生の反作用にほかならない。「運命とは自己自身についての意識であるが、一つの敵対的なものとしての意識である。全体は自己の内へ友和(Freundschaft)を回復することができる。全体は愛によって自己の純粋な生へ還帰することができる。」(N. 283)。こうして罪人は愛によって

全体的な生の中でみずからを見出し、運命と和解することができる。「自己みずからを再び見出す生の感情が愛であり、愛において運命は和解されている。」(N. 283)。これが周知の「愛による運命との和解」の思想である。しかしフランクフルト期におけるヘーゲルの到達点である「愛による運命との和解」なる思想は、実現されるべき一つの理想にとどまっているというべきであろう。それが理想にとどまらざるをえないのは、愛の直接的な性格のゆえであると言ってよい。ヘーゲルは愛によって生の分裂を克服しようとするわけであるが、しかし愛が、「等しい生の感情」(N. 296)、「調和の感情」(N. 296, 313)であるかぎり、たとえ「個別的な感情ではない」(N. 379)にしても、それが「感情」(Gefühl)であるかぎり、生の分裂は愛という直接的なものによって止揚されるというよりは廃棄され無化されてしまう。「愛」と表題された断片10番で言われているごとく、愛による和解は、「あらゆる対立を排除する(ausschließen)」(N. 379)のである。ヘーゲルは、「分離」(対立)と「合一」との統一という生の弁証法の理念を提示しながら、この理念を愛によって現実化できないことを見てとったと言うべきであろう。愛という直接性の立場では、生の「合一」の側面は成就することはできても、生の「分離」の側面は、「排除」はしても止揚はできないからである。「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)。愛は全体的な生の自己感情として客体的なものに直接に一体となっているが故に、それは常に客体的なものとの分裂の可能性を孕んでいるのである。断片草稿10番(「愛」)の中でヘーゲルは次のように述べる。「愛はまったくの無客体性において反省を廃棄し、対立するものから疎遠なものとしてのあらゆる性格を奪いとり、かくて生はもはや何ら欠けることなく自己みずからを見出す。愛の中には分離されたものは依然として存在しているがもはや分離されたものとしてではなく、合一しているものとして存在している。そして生ける者は生ける者を感じる。」(N.

379)。

生ける者の間において愛はたしかに客体的なものからすべての疎遠な性格を奪いとり分離されたものを合一している。しかし愛は「感情」であり「直観」(Vgl. N. 302)であるかぎり、それが客体的なものを無きものとして廃棄することはできても真の意味で止揚することはできない。愛はその直接性の故に、無限なる生の分枝としての客体をその全体性において包摂しきれないわけである。「愛の直観は、完全性の要求を満たしているようにみえるが、しかしそれは一つの矛盾である。直観するもの、表象するものは一つの制限するものであり制限されたもののみを受け入れるものであるのに、その客体は一つの無限なものであろうから、無限なものをこのような器に入れることはできない。」(N. 302)。

フランクフルト期のヘーゲルは、このような愛の限界を補完するものとして「宗教」を考える。ヘーゲルによれば、宗教とは愛の直接性と客体的なものが一体となり、両者が結び合わさって客観的で持続的となったものであり、いわば「客体的にされた愛」(N. 299)である。「愛が宗教となるためには、それは同時に一つの客体的な形式をとって自己を表わさねばならなかった。愛は感覚(Empfindung)であり、主体的なものであるから、表象されたもの、普遍的なものと融合し、それによって礼拝が可能であり、また礼拝に値する実在という形式を得なければならなかった。」(N. 332)。

愛が自己を客体化した宗教によって補完されざるをえないというのがいわば愛の運命である。このことは愛が客体的なものを止揚できないことの証左であろう。イエスの愛の教えが、「国家」(N. 323, usw.)や「所有」(N. 273, Vgl. N. 259, 349 usw.)という運命に屈せざるをえなかったのも、またイエスの宗教が、既成的なユダヤ律法を克服しようと試みたにもかかわらず再びキリスト教団として既成化の道を歩まざるをえなかったのもかかる愛の限界に基づくのである。

キリストにおける愛の精神は、客体を止揚できないみずからの直接性のゆえに、現実の諸々の客体（「所有」や「国家」）と出会うと、反転して全

体的な生から身を引き、こうして生を限定することによって、みずからがめざしていた全体性を引き裂き、その結果現実の諸々の対立へと巻き込まれるのである。「イエスは世が変わらないとみてとるや、彼は世から身を引き、世とのあらゆる関係から身を引く。彼が彼の民族の全運命と衝突するかぎり、たとえ彼のふるまいが彼自身に矛盾するようにみえても、彼は運命に対して受動的にふるまうのである。」(N. 327)。

生の全体性への還帰をめざしていたはずのイエスの愛の教えが、その目的とは正反対の結果に、即ち生の諸々の関係に分離を設ける結果に終わること——これが愛の人イエスを捉えた運命である。「イエスの実存は、世からの分離 (Trennung) であり、世から天国へと身を引くことであった。空虚になりつつある生を観念性 (Idealität) の中で再建することであった。敵対せるものに出会うごとに、神を想起し神をはるか仰ぎ見ることであった。」(N. 329)。

イエスは生の諸関係の中に自己を表現しつくすことはできず、かえってそれらから逃がれることによってかろうじてみずからの純粋性 (直接性) を維持することができた。かかるイエスの「美しき魂」は、その純粋性のゆえに、その対立物を止揚することができない。運命から身を避けるものは、どこまでも運命に支配されつづけなければならないのである。イエスの愛の教えも、愛を紐帯とするキリスト教団も、愛の直接性の故に既成的なもの^{ポジティブ}と和解することができずに、みずから一つの運命 (全体的生からの分離という運命) を甘受せねばならなかった。

このように『キリスト教の精神とその運命』において、愛による全体的生への還帰がめざされるにもかかわらず愛の挫折が説かれるのである。愛の限界を説かざるをえないのは、全体的な生を分離し客体的なものを客体的なものとして規定する「反省」(Reflexion) (N. 304, 310, usw.) を、この時期のヘーゲルが正当に評価できなかったことに基づいていると言えよう。ヘーゲルは、「反省」(=「悟性」) を「愛」や「純粋な生」の対立概念として捉える。「反省」あるいは「悟性」とは、「制限」と「区別」の能

力であり、客体的なものを孤立したものとして規定する。かかる意味において、「反省」は——「愛」とは逆に——神的全体である「純粋な生」を捉えることはできない。「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、必然的にいかなる対立するものをもみずからの中に含んでいてはならない。そして客体的なものの諸関係に関する反省やまた客体的なものを客体的に取り扱うための活動に関する反省のあらゆる表現は避けなければならない。」(N. 304f., Vgl. 306, 308, usw.)。このように、全体的生が、「反省の外」(N. 310)にあるとすると、反省の総体としての世界と神との関係、言い換えれば「有限なもの」と「無限なもの」との関係は、反省にとっては「一つの聖なる秘密」(N. 310)であろう。反省が、「精神的なものを精神で表現するのにふさわしくない」(N. 306)とヘーゲルが言う以上、全体的生の認識は、「信仰」に委ねざるをえない。なぜなら、「信仰とは精神による精神の認識」(N. 289)だからである。ヘーゲルは、ここで「信仰」を、反省を越えた直接性の立場として考えているのである。

しかしながら、ここでは反省に対する上記のような否定的な主張と共に、反省を越えた生を反省によって捉えようとするヘーゲルの姿勢が萌芽の形でではあるが認められる。それは次のようなヘーゲルの言の中に読みとれよう。「生はさらに反省された生として、即ち、分割の観点から、主語と述語としての観点からもまた生であり、把握された生(aufgefaßtes Leben)（^{フオース}光、即ち真理）である。」(N. 307)。個々のものは、「反省された生」としてみずからのうちに矛盾を含んでいる。なぜなら、個々のものは、一方では生の一分枝としては全体の生と等しく、従ってそこでは個の自立性は失われている。他方、個々のものは、反省されたものとしてみずからの存立性を保っており、そのかぎり全体と対立してもいる。かかる矛盾が統一されているところに個々のものが存立する。「対立するもの、死せるものとしての個別的なもの、限定されたものは同時に無限な生の木の小枝である」(N. 307)とヘーゲルは言う。個々のものが、たんに全体に対立す

る一部分であるばかりでなく、全体そのものでもあるとすれば、かかる矛盾を反省（悟性）は理解することができない。なぜなら既述したごとく反省は個々のものを客体的なもの、死せるものとして、即ち全体的生と対立するものとして定立するからである。それゆえ反省にとって個と全体、有限なものと無限なものは端的に矛盾する。しかも、かかる矛盾が止揚されているところに全体的な生があらわれるとするならば、そもそも反省と全体的な生とはいかなる関係に立っているのか。「(反省が定立する) 死せるものの国において矛盾であるものは、生の国において矛盾ではない」(N. 309) と断定的に語るヘーゲルは、しかしながら、全体的生（「生の国」）を反省された個々のもの（「死せるものの国」）の外におくべきなのか、あるいは内に置くべきなのか、彼自身態度を決しかねていると言うべきであろう。かかるみずからの動揺を告白するようにヘーゲルは「愛と宗教」と題されている断片（断片9番、1797年夏）ですでに次のように書いている。「理想をわれわれの外に置くことはできない。外に置けばそれは客体であろう。（理想を）われわれの内にのみ置くことはできない。内に置けばそれは理想ではないであろう。」(N. 377)。全体的生（＝理想）を人間の反省能力の内に置くべきか、それともその外に置くべきか、——イエーナ期に至ってヘーゲルがたどり着いた結論は、理想を反省の内と外に同時に定立することであった。しかし、反省（悟性）にとって「神的なものは矛盾である」(N. 306) とすれば、反省は如何にして全体的な生（＝神的なもの）を把握することができるのか。フランクフルト期のヘーゲルは、いまだこの間に答えることができない。この時のヘーゲルにとって、全体的生は愛と同様、悟性（反省）にとっては、「一つの奇蹟」(N. 377) と言わざるをえないのである。

フランクフルト時代末期の所謂『1800年体系断片』の中で、ヘーゲルが「哲学は宗教に席を明け渡さなければならない」(N. 348) と書きつけたのも、「反省」に対する上記のような否定的な評価のゆえであった。哲学は「思惟」(Denken) であり、しかも「思惟の身体」⁽¹⁰⁾とも言うべき言語が、「反

省の所産」(ibid.)であるかぎり、哲学は有限性のエレメントの中を動いている。「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」(ibid.)とヘーゲルは言う。それゆえ、「有限な生から無限な生への高揚」(N. 350, usw.)は、客体を捨象する「愛」の主観性(直接性)によっても、また無限な生を反省によって、「制限された生」(N. 346, 348)として定立する哲学の客観性によっても成就されず、かえってそれは両者の対立を越えた「宗教」において実現されるとこの時のヘーゲルは考える。しかし彼は、かかる「宗教」の具体的内容を明らかにし得ない。他方、ヘーゲルは反省を越えた無限なる生を、反省そのものによって把握しようとする。この努力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)という命題の中にみられる。有限な生から無限な生への直接的な高揚(宗教)ではなく、「有限なものから無限なもの」(N. 347)への媒介的な移行——これこそが以後のヘーゲルの中心問題となるだろう。しかしここでは、ヘーゲルはまだ「反省」の意義を正当に評価できないために、有限と無限の総合を、一方では宗教によって可能であるとしながらも、他方では反省による媒介的な総合を模索するのである。かかるアンビヴァレントな態度は、『1800年体系断片』(1800年9月14日)とほぼ同じ時期に書かれた『キリスト教の既成性』の改稿(1800年9月24日)にも影を落している。そこでは次のように言われている。「人間の本性が、神的なものから絶対的に区別されるなら、即ち——一人の個人だけを例外として——人間の本性にはいかなる媒介(Vermittlung)も許されず、善なるものや神的なものについての人間の意識がすべてもつばら、人間に疎遠な巨大な存在への信仰の鈍化と破滅へと墮落してゆくなら、この見解は著しく既成的なものとなろう。この点についての研究が、諸々の概念を通じて根本的になされるとするなら、この研究は、究極には有限なものとの無限なものとの関係についての形而上学的考察に移ってゆくだろう。」(N. 146)。見られるごとく、ヘーゲルはベルン期において感性的な宗教を支持する立場から、頑に拒否していた宗教の「形而上学的考察」を

ここで承認するのである。この引用文の中にわれわれは、テュービンゲン期以来、人間と神的なものとの隔絶を、道徳性や愛といったような直接的なものによって乗り越えようとしたことに対するヘーゲルの自己批判を読みとることができよう。かかる自己批判の根底には、「反省」に対するヘーゲルの積極的な評価が存在するのである。ここで「媒介」という概念が、ヘーゲルによって初めて積極的な意味で用いられたのは、かかる「反省」概念の受容と深くかかわっているのである。

しかしヘーゲルはここで「媒介」の立場を明確に打ち出したというよりもむしろ予感していたと言ふべきだろう。というのも上記の引用文に引きつづいて彼は、有限者と無限者の媒介的な考察は、「この論文の意図ではない」と付言し、逆に神的なものを、「生の生ける精神として直観すること」(傍点は引用者)が、「この論文の根底にある」ことを表明する(N. 146)。

ここでもヘーゲルは明らかに二つの魂の間で動揺していると言ふべきだろう。人間と神的なものとの和解は、「反省」を承認した上での「形而上学的考察」による媒介の立場によって成就されるのか、それとも、「生の生ける精神として直観する」ことによって可能なのか——ヘーゲルは、『キリスト教の既成性』の改稿を書いた一カ月余り後に、シェリングにあてた周知の書簡(1800年11月2日)の中で、明確な自覚をもって「反省」(＝媒介)の意義を承認することになる。「青年時代の理想は反省形式に、同時に一つの体系へと変化しないわけにはいかなかった」とヘーゲルは告白する。続くイエーナ期にヘーゲルが全力を尽くして取り組んだのが、この「反省」にまつわる種々のアポリアの克服であった。そしてかかるヘーゲルの苦闘の中から、かの「媒介」概念が鍛え出されてくるのである。

(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。『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) 関係し合う両項は、その存立のために相互に前提し合う、というヘーゲルの根本思想はここに淵源する。

有限なものは、それだけで無条件に存立しているのではなく、その存立根拠を絶対者(神)の内にもっている、というヘーゲルの根本思想は、続くイエーナ時代に彼が経験論や批判哲学を批判の俎上に載せるときの思想的立脚点となっている。(『フィヒテとシェリングの哲学体系の差異』(1801年)において次のような言葉がみられる。「対立したものや、それゆえに制限されたものは、それだけでは存立しない。」(II. 27))。経験論や批判哲学は、経験や現象という有限なもの、の確実性にいささかの疑念もさしはさまない故に、「絶対的有限性の独断論」(II. 380)としてヘーゲルに批判されるのである。これに対して、ヘーゲルは有限なもの、の自己否定の論理を詳らかにすることによって、有限者と絶対者のカント的二元論を克服しようと試みる。(この点に関しては、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)が参照されるべきである。山本助教授のこの論文から多くのことをご教示いただいた。心からお礼を申し述べる次第である。)

- (3) 「媒介」という言葉が形容詞の形でではあるが、最初に使用されたのはこの箇所であると思われる。故高橋昭二教授は、「媒介」(Vermittlung)という用語の初出をフランクフルト末期の『キリスト教の既成性』の改稿(1800年9月24日)の中に見出しておられる(高橋昭二『若きヘーゲルにおける媒介の思想(上)』1984年見洋書房3頁参照)。『媒介』なる言葉が肯定的な意味で初めて使われたということであれば、高橋教授が指摘された通りであろう。しかし、否定的な意味では、すでに以前にここでわれわれが指摘した箇所が使われているとみてよいと思う。(mittelbar は、vermittelt と同様、Vermittlung の形容詞としてヘーゲルが使っているとみなしてよい理由は、例えば『精神現象学』を参照されたい。Vgl. III. 151, 174)。

ところで高橋教授が「媒介」をヘーゲルのフランクフルト期の「[和解](die Versöhnung)という概念の論理的表現である」(前掲書3頁)と言われるのは、「媒介」概念の肯定的な面しか見ておられないためであると言わざるをえない。本論文で示すように、フランクフルト期の「和解」概念は、若きヘーゲルの直接性(愛)の立場からでてきたものであって、「媒介」の立場とは相容れないものである。高橋教授はフランクフルト期までの若いヘーゲルの中に「媒介」の思想を模索されるが、我々の見解ではフランクフルト期までのヘーゲルは、まさに直接性の立

場に立つて、「媒介」を批判しているのである。このことは本論文全体が示すはずである。

- (4) Vgl. H. Schmitz, *Hegel als Denker der Individualität*, Meisenheim a. Glan 1957, S. 96f.

H・シュミッツは、ユダヤ人と民族（世界）と神との関係を推論として説くフランクフルト時代のヘーゲルの見解を、後の完成した推論と同一視している。

- (5) 「理性推論」と「悟性推論」の相違については、『論理学』以外では、例えば、『哲学史講義』のプラトンの項参照。(Vgl. XIX, 90f.)
- (6) それゆえ「生」は、後年の言葉で言えば「根源分割」(Ur-teil)として定在する。(Vgl. VI. 473, Vgl. H. Marcuse, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, 3. Aufl., Frankfurt a. M. 1975, S. 231.)

- (7) H. Marcuse, *a. a. O.*, S. 236.

- (8) ヘーゲルのかかる考えは、イエーナ期になって、「絶対者」とその「現象」との関係として考えぬかれる。

- (9) 笹澤豊『ヘーゲル哲学形成の過程と論理』（哲書房、1983年）36頁参照。笹澤氏のこの著書から多くのご教示をいただいた。心から謝意を申し述べる次第である。

- (10) 『エンチクロペディー』の中で、ヘーゲルは、言語を「思惟の身体」(der Leib des Denkens) (VIII. 286)と呼んでいる。

- (11) 故高橋教授は、この引用文に表明されている問題を次の三点に要約される。(一)カント主義の否定、(二)既定性の問題とイエスの媒介の問題、(三)形而上学における有限と無限の関係の問題（前掲書、4頁）

まず、(一)に関してであるが、われわれはこの引用文の中にカント主義の否定のみをみるわけにはゆかない。というのも、ここでは人間と神的なものとの区別というカント的二元論を、「愛」や「宗教」のような直接性の立場から克服しようとしたフランクフルト期のヘーゲルみずからに対する自己批判が含意されているからである。だからこそヘーゲルは、かかるカント的二元論を真に止揚し得るものを、有限者と無限者との「媒介」関係を明らかにする「形而上学的考察」に求めようとするのである。このような「媒介」の立場に立つことは、単なるカント哲学の否定によっては可能ではない。そこには、この時期にヘーゲルの中に生じてきた「反省」に対する積極的な評価が含意されてははずである。「反省」に対する評価は、所謂「反省哲学」たるカント哲学の新たな評価を呼び起こすであろう。事実ヘーゲルはこの直後にイエーナへ居を移した後、カント哲学の内在的な批判に向うのである。周知のように、『信と知』（1802年）において、ヘーゲルは「有限なものとの無限なものとの絶対的な対立」(II. 294, Vgl. II. 332)を固持するカント哲学を、フィヒテやヤコービの哲学と共に「反省哲学」の名を冠して批

判の組上へのぼせる。しかしヘーゲルは、カント哲学を単に「反省哲学」として批判し去るのではない。同論文でヘーゲルが、「悟性の中にさえも理性の理念の端緒をすえた」(II. 316, Vgl. II. 319f.) ことを「カント哲学の功績」(ibid.) として讃えていることから窺えるように、ヘーゲルはカント哲学の中に、カントを乗り越えるものを見ようとする。このことは言う迄もなく「反省」そのものに対するヘーゲルの肯・否両面の評価につながるであろう。(周知のように『信と知』の前年に公にされた所謂『差異論文』で、すでに「カント哲学は、カテゴリーの演繹の原理において真の観念論である」(II. 9) と言われ、「かの悟性形式の演繹のうちに思弁の原理、即ち主観と客観の同一性がこの上もなく明確に言明されている」(II. 10) と主張されていた。) このように考えてくると、先の本文の引用の中に、高橋教授の言われるようなカント主義の否定のみを見るのは一面的と言わざるをえないのである。カント主義の否定を言われるのなら、1800年の『既成性論文』の改稿を俟たずとも、『キリスト教の精神とその運命』ですでに論じられていることである。要は、先の引用文の中のカント主義の否定が、「媒介」なる概念とともに論じられていることが重要だと思われる。「媒介」概念は、「反省」概念の評価——従ってカント哲学の再評価——を抜きにしてはあり得ないのである。

次に(二)に関してであるが、ここでヘーゲルが表明していることが、高橋教授が言われるように、「イエス・キリストが「媒介」の立場である」ことを意味しているとは私には思えないのである。というのも、ここではイエスは「媒介」であるにしても、それは人間と神的なものとの対立を止揚する「媒介」なのではなく、逆にかかる対立の所産として捉えられているからである。人間と神的なものが絶対的に隔絶しているからこそ、「一人の個人だけを例外として」(傍点はヘーゲルが強調したもの) 定立しなければならないのである。『キリスト教の既成性』(基本稿、改稿) でヘーゲルがイエスを「回回道」(媒介) として、即ち人々と神的なものとの絶対的差別の所産として捉えていることを私は拙稿『ヘーゲル「媒介」論の成立』(大阪大学文学部哲学哲学史第二講座『哲学論叢』第16号；昭和60年12月) で示した。

イエスを「媒介」の立場とみておられる高橋教授のお考えは、教授独特のヘーゲル解釈から由来すると思われる。高橋教授は、カントの二元論を克服する道をヘーゲルが「イエスの運命」のうちに見出したとして、カントからヘーゲルへの哲学的な移りゆきを次のように説明しておられる。「カントは弁証が推論に基づくことを明白にし、その推論における媒語の二義性において、弁証は詭弁に転落すると考えた。ヘーゲルがカントの消極的弁証論を積極的弁証法に転ずるとは、カントが示した媒語二義の批判を越えて、その二義性を清算する途を見いだすことに他ならない。周知のように、若きヘーゲルはその独自の思索からこの途をイ

エス・キリストの運命に見出す。神人イエスの十字架における死（自己否定）、その復活（否定の否定）において二義性は一義的に止揚され、有限と無限の綜合が可能となる。自己否定による媒介の思想は、ヘーゲルの独創的思索である。（高橋昭二『カントの弁証論』創文社、昭和44年263～264頁）。ヘーゲルは、確かにカントの二元論を克服する道を見出した。しかし、彼は、それを、高橋教授と言われるような「イエスの運命」の中に見出したのではない。フランクフルト期までのヘーゲルは、まさに「媒介」としてのイエスを、人間と神との絶対的な対立の産物として拒否し、イエスを「道徳性」や「愛」という直接性の立場に立たしめることによって、かの対立を和解させようと試みたのである。しかし所詮は「愛」といったような直接性の立場では、かの強固な対立は止揚すべくもない。このような自覚に立ってイエーナ期には、分裂を刻印づけられた「反省文化」およびその所産としてのカント、フィヒテ、ヤコービの哲学との真摯な格闘が行われることになる。そしてかかる「反省文化」としての当代の二元論的分裂を克服する道を、ヘーゲルはカントのアンチノミー論に見出したのである。（カントのアンチノミー論に対するヘーゲルの解釈については、前掲の山本論文を参照すべきである。）

高橋教授は、カントのアンチノミー論を、ヘーゲルの立場から明晰にかつ綿密に分析されながら、アンチノミー論の中にカントからヘーゲルへの道を示されないのはまことに奇妙なことだと言わざるをえないのである。教授は、ヘーゲルのカント解釈に従って、カントが示した「世界の理念」だけでなく、「魂の理念」、「神の理念」にもアンチノミーが成立することを証明しておられる。しかしここで分析されるのは、各理念における「現象」と「物自体」との「直接的総合」（＝「混淆」）が指摘されるだけで、「批判」から「弁証法」への道すじは、示唆さえされないのである。

なるほど高橋教授は、ヘーゲルに対するカントの独自性として、「有限主義」とそれにもとづく「実践主義」を挙げておられる（前掲書298頁）。しかしイエーナ期以後、ヘーゲルが本質的な批判を試みたのは、まさにこの「有限主義」に対してであった。有限なものの自己否定の論理を構築することが、ヘーゲルの論理学のモチーフであったはずである。高橋教授は、一方でカントのヘーゲルに対する独自性を強調されながら、他方ではカントからヘーゲルへの道を示そうとされる（前掲書、264頁）。しかしながらヘーゲルの立場からすると、両者は両立不可能なはずである。もし両者を両立させようとする、カントかヘーゲルの解釈を歪めることになろう。高橋教授はヘーゲルの解釈を歪められた、と私には思われる。その端的なあらわれが、イエスの媒介によってヘーゲルがカントの二元論を克服する道を見出したという先の主張だろう。かかる解釈はヘーゲルを公然と神秘化し、カントに比してきわめてつまらぬ哲学者に仕立てあげることであり、ヘー

ゲルに対しては甚だ不公平な解釈だと言わなければならない。もしカントからヘーゲルへの移りゆきを哲学史的に説明するなら、「イエスの運命」などを持ちだすべきではなく、カントのアンチノミー論に即してカントからヘーゲルの道ゆきを示さなければならないと私には思われる。それが弁証法的な哲学史的説明というものであろう。

勿論、われわれはヘーゲルが後に「媒介」としてのイエスを承認したことを否定するわけではない。イエーナ期に入ると、ヘーゲルはイエスの死と復活の中に思弁的な意味を認めた(『信と知』)。しかしそれはヘーゲルがカントのアンチノミー論を手がかりとして、近代の「反省文化」総体を止揚する道を論理化できる確信を得た後のことであると言うべきだろう。ヘーゲルはみずからの体系をバック・アップするものとしてキリスト教のかのドグマを用いたのであってその逆ではない。ヘーゲル哲学をキリスト教のドグマと直接結びつけることは、「人間のもろもろの下位の欲求」(1800年11月2日付シェリング宛書簡)からその哲学的道程を歩んできたヘーゲルの全努力を無視してしまうことにもなりかねないであろう。この意味で、ヘーゲルがフランクフルト末期(1799年2月~5月)にJ. ステュアートの経済学書(『政治経済学原理の研究』)を詳細なノートをとりながら読んだことは象徴的な出来事だったと言えよう。(Vgl. K. Rosenkranz, *G. W. F. Hegels Leben*, Berlin 1844, Nachdruck: Darmstadt 1963, S. 86)(ヘーゲルのキリスト教批判からキリスト教の受容への経緯に関しては、野田又夫教授『ヘーゲルとキリスト教』〔『西洋近世の思想家たち』所収、岩波書店、昭和49年〕が参照されるべきである。)

私は高橋教授のご生前、ヘーゲル哲学について直接・間接に多大のご教示を賜った。ここに教授から受けた学恩に対して心から感謝申し上げるとともに教授のご冥福を心からお祈りするものである。しかし高橋教授のヘーゲル解釈に関して、私は根本的な点で同意できなかったことも告白せざるをえない。