

「一八〇〇年体系断片」におけるヘーゲルの哲学的視圈

竹村 喜一郎

はじめに

それまで自己が展開した思索の総括を企図したと推測される集成的論稿を、ヘーゲルはフランクフルトで一八〇〇年九月四日に擲筆した。このうちの散佚を免れた二つの断片は、ヘーゲル自身、同じ年の一月二日付のシェリング宛書簡で「青年時代の理想は反省形式へ、同時に体系に転化しなければならなかった」と記していることと関連づけられて、公刊者ノールによって「一八〇〇年体系断片」と命名された。現在では、これらの断片は、ヘーゲルの最初の伝記作者ローゼンクランツが想定したような完結的哲学体系と関連を有するものとも、またノールが推測したような大部の体系的考察の一環をなすものともみなされず、全体として哲学ではなく、先行する『キリスト

教の精神とその運命』（一七九八—一八〇〇）を承けた宗教を主題とする、それほど分量の多くはない論文の一部とみなされている。⁽⁴⁾

しかし、ローゼンクランツやノールとは異なる見地から、これらの断片を含む元来の論稿を、当時のヘーゲルの哲学的覚識の体系的展開とみることもできる。理由を二つ挙げるなら、その第一は、外的経緯に即しても、既にヘーゲルが所謂「ドイツ観念論最古の体系プログラム」（一七九六／九七・以下「体系プログラム」と略記する）において自己の哲学体系の基本的論点を打ち出し（*vgl. W. I. 38 ff.*）、それを修正した可能性があるとはいえ、一八〇四年ヴァイマル内閣に提出するために作成された履歴書に「（一七九九年一月一五日に）父が死んでから全面的に哲学的学問に一身を捧げようと決意しました」（*W. I. 38*）と書いているように、論文執筆時には自覚的に自己の哲学を構築すべく、同時代の哲学との対決を志向したと推定されることで

一 「生」の概念の哲学的含意

ある。第二の理由は「体系断片」の内容そのものにある。たしかにそこでヘーゲルは哲学に限界を設定し、以後の彼の哲学の主題たる「真の無限なもの」の扱いを宗教の領域に置くという仕方では哲学に対する宗教の優位を説いている（vgl. W.I. 423; N. 348）。だが同時にヘーゲルは宗教において有限な生から無限な生への高揚が実現されるとしながら、その無限な生が常に「真の無限なもの」の実在ではなく、「有限な生を超えた高揚」（W.I. 427, N. 351）にすぎない場合もあることを指摘している。このようにヘーゲルが宗教一般に定位するのではなく、更に有限なものとは無限なものとの関連という哲学的問題を宗教に即して展開していることは、宗教が無限なものとしての存在を「反省」によって生み出された存在として定立した場合に生ずる事態を「無限なものへの高揚」（W.I. 423, N. 348）と斥けることから一層明白となる。つまりヘーゲルは、無限進行を認識し、どうそれを克服するかという哲学の問題を宗教という名称の下で論じているのである。とはいえ、このように「真の無限なもの」の存在と認識を宗教の領域に設定することの妥当性も、ヘーゲルの立論そのものに即して問われざるをえない。

したがって、改めて「一八〇〇年体系断片」のうちに当時のヘーゲルの哲学的視角と立脚点を問い直すことが課題となるのである。以下(1)「生」の概念の哲学的含意、(2)真の無限なものとの認識と存在、(3)生の哲学の境位と隘路といった諸点に即し、課題の達成を図ることにしたい。

一八〇〇年の論稿が生 *Leben* をテーマとすることは、残存断片においても「有限なる生から無限なる生への高揚」が宗教として随所に語られていることから明らかである（vgl. W.I. 421 ff., N. 347 f.; W.I. 426 f., N. 350 f.）。だがここで配視されなければならないことは、ヘーゲルの生の概念は有機体モデルに定位しているのではなく、それ自身有機体主義と同時に要素主義も克服しようとする哲学的意思の現われであり、そうした意想自身反省的思考の問題性の捉え返しに基づいている、ということである。

ヘーゲルの生の概念の内容は、次の規定のうちに与えられている。「その多様性がただ関係においてのみ考察され、その存在がこの関係である生は、同時にまたそれ自身のうちに区別をもったもの、単なる数多性として考察されうる。関係はこの関係づけられたものの分離以上に絶対的であることはない。しかし、他方生は、それから排除されたものと関係する可能性、すなわち個別性の喪失あるいは排除されたものとの結合の可能性をもったものとして考察されなければならない」（W.I. 419, N. 346）。ヘーゲルはこのようなそれ自身のうちに多様性を含む個別性の存在とその否定とを内容とする個別的な生によって形成される統一を「有機的全体」（*edg*）あるいは「生の無限なる総体」（W.I. 421, N. 347）と規定している。だがこの生の概念は有機体モデルに定位しているのではない。有機体

モデルに定位する哲学的理説としての有機体主義は、例えばシェリングの『自然哲学の理念』（一七九七）の「序文」に依拠すれば、次のような内容を有する。「有機体が絶対的な個体であり、諸部分はただ全体によって可能であり、かつ全体は諸部分の合成によってではなく、諸部分相互の交替関係によって可能であること、これは一つの判断〔根源分割〕であり、ただ一つの精神 *Geist* によってしか判断されない」。このような有機体主義との三点における対比によってヘーゲルの生の概念の構造的特質は確認される。

まず第一点は、全体と部分との関係把握である。有機体主義において諸部分は形態的、機能的に分化を遂げたものと把握されるにせよ、それらはあくまでも自己完結の全体としての絶対的個体の内部に位置付けられる。これに対してヘーゲルは、生を「生きているものの無限性あるいは諸形態の無限性としての生」（W.I. 420, N. 347）と規定するにせよ、全体は諸形態としての諸部分の結合、すなわち諸部分の自存性の否定として存立すると捉えるのであり、有機体全体としての生は、その諸部分を自己のうちに包括する完結の全体なのではない。こうした見地は『キリスト教の精神とその運命』において次のように述べられている。「生きたものは分離したものであっても一つの實在であり、その統一も同じように一つの實在である」（W.I. 376, N. 380 傍点引用者）。

対比の第二点は有機体における部分相互の関係把握に関わる。有機体主義は全体の存立を部分相互の交替作用に求めるが、

その部分は有機的なもの、生命を有するものに限定され、死は含まれない。これに対してヘーゲルは、次のように生きた全体を死をも含むものと捉える。「生きた全体のうちには、死、対立、悟性も同時に定立されている」（W.I. 422, N. 348）。このようにヘーゲルは生きた多様なものが自らを全体として定立することを死と捉え、それをも生きた全体の不可欠の契機とみなすのである。

第三の論点は精神の概念である。有機体主義においては、精神は全体として自己と諸部分、形式と質料を相互に関係づけるものであり、それ自身で存在するものとして実体と捉えられる。ヘーゲルは無限な生を抽象的な数多性との対比において「精神」（W.I. 421, N. 347）と名づけるが、それ自身生の多様性を構成する精神の諸形態としての多様なものとの対比においてある「多様なものの生きた一体性 *Einigkeit*」（*end.*）と規定する。つまり精神は生きた多様なものがある場合、それらの生きた統一性であって、多様なものから独立した実体なのではない。したがって彼にとって有機体主義における精神は「法則と呼ばれ、単に考えられただけのもの、生をもたないものである単なる統一」（*end.*）にすぎない。法則という概念を用いるなら、ヘーゲルの精神は「多様なものと統一した形で存在する、生命を賦与する法則」（*end.*）である。

以上にみた生の概念は、この時期のヘーゲルが看取した次のような既成哲学の限界を超越する立場から形成されている。哲学は思惟であり、したがって一方では非思惟との対立を有し、

もう一方で思惟するものと思惟されるものとの対立を有する」(W.I. 423, N. 348)°。思惟が非思惟と対立することについては後に討究するとして、哲学が思惟するものと思惟されるものとの対立を含むがゆえに限界を有するという認識は、「宗教は無限なるものの存在を反省によって生み出された存在、客観的あるいは主観的存在として定立するのではない」(ibid.)と言われる如く、認識論的場面での主観―客観図式とともに、主観的なものであれ客観的なものであれ、あるものが他に依存することなくそれ自身で存在とする存在論的場面での実体主義も、分離・固定化の作用としての反省の所産ではないことに対する批判を含んでいる。

まずヘーゲルの右の認識のうちに見られる一つの内容は、主体が実体とされた場合、それから分離された客体も実体とされ、あらゆるものを「生から切り離された、死んだ単なる数多性」(W.I. 421, N. 347)とみる要素主義が成立するというものである。こうした内容は、「生きているものが『分割されない生』の外化、表現と捉えられる際反省によって惹き起こされる事態として語られている。『反省は生の表現の多様性を静止した、存続する諸点として、不動の諸点として、諸個体として固定する』(W.I. 420, N. 346)°。こうしてでさ上るのが客体的なものを「死んだもの、および多様性という相互に殺し合うもの」(W.I. 421, N. 347)とみる見方、要素主義なのである。要素主義が実体主義の一つのタイプであり、その成立が如何なる機制によるかということの捉え返しは既に『キリスト教の精神と

その運命』においてなされている。すなわちまずヘーゲルは全体と部分との関係という視角から部分を自立したものと見る見方が実体主義的存在了解の一つであることを次のように言う。

「もろもろの特殊な客体が実体として、しかし同時に一つ一つがそれぞれの性質を持ちながら、個体として(数の上で)まとめられるならば、それらの共通性、統一は概念にすぎず、実在でも存在するものでもない」(W.I. 376, N. 308 傍点引用者)°。更にこのように個別の客体が実体とされる所以をヘーゲルはデカルト以来の主観―客観の分離、物心二元論に見定めている。

「ヨーロッパの悟性は、意識の中に入って来るものからすべての精神を抜き出して、意識に入って来るものを絶対的な客観性へと、精神と真向から対立する現実性へと固定する」(W.I. 371, N. 303)°。

このようなヘーゲルの要素主義批判は、個人、ひいては人格を実体とみなす伝統的倫理学の基本的立脚点への批判も内包している(「vgl. W.I. 387, N. 316)°。それゆえまたそこには「体系プログラム」で挙げられた第一の理念、「絶対的な自由な存在者としての自我の表象」(W.I. 334)の自己批判的撤回を見うる。

ところでヘーゲルが有機体主義と異なる生の構造を定立したのは、有機体主義が客観的なものあるいは全体を実体とし、主観的なものあるいは部分を偶有的なものとする実体主義の一形態であり、それ自身反省の所産と捉えられうるからである。この点については既に有機体主義との対比を試みたので詳述は必

要なからう。要点にだけ触れるなら、ヘーゲルは有機体主義の問題性について『キリスト教の精神とその運命』で次のように語っている。「生を分かつ反省は、生を無限なものと有限なものに区別することができる。そして制限、つまりそれだけで考えられた有限なものだけが神的なものに対立したものである。人間の概念を与える。」(W.I. 378, N. 310)。反省に対するこの批判がスピノザの実体概念に向けられていることは多言を要しない。スピノザは実体を「それ自身において存在し、それ自身によって考えられるもの」と了解する見地から「すべての実体は必然的に無限である」と規定し、神を唯一の実体として神の本性と人間の本性とを絶対的に区別することを説いているからである。ヘーゲルはこのような実体把握において成立する事態を「断片」において次のように批判する。「外的なもの(客体)が自立的なものとして定立されるならば、人間はより抑圧された状態で現われなければならない。」(W.I. 426, N. 351)。このようにヘーゲルは要素主義を斥けるとともに、主體的なものの、個体を救出する観点から有機体主義を批判する。このかぎりヘーゲルはしばしば臆断されるようなスピノザの崇拜者などではなく、既にこの時点でその自覚的な批判者であった。

二 真の無限なものの認識と存在

ヘーゲルが生を究極的には「真の無限なもの」と規定したことは、存在と認識に関する新たな視角の確立と相即しており、

またこの無限なものの現実性を反省を超えるものとしての宗教の領域に置いたことは、同じく生を哲学あるいは宗教の原理としたシェリングおよびシュライエルマッハーに対する批判をも含む。それゆえヘーゲルのいう宗教は単なる宗教ではなく、生の哲学という内実を内包している。以下こうした諸点の確認を試みよう。

「断片」でのヘーゲル固有の立場は「哲学は(略)真の無限なものを自分の領域外に定立しなければならない。」(W.I. 423, N. 348)という主張に表明されている。この主張は、旧来の哲学の無限概念が認識および存在において不完全なものであるという認定とヘーゲルが考える真の無限なものの概念の確立を告知している。まず旧来の哲学の無限なものの認識について言えば、反省は主体と客体を別のものとするから、いずれか一方が無限なものとされれば、他方は有限なものになる。ヘーゲルは「定立されたもの」「悟性的なもの」「反省されたもの」「有限なもの」を同義とし、「哲学は理性によって有限なものの完成を要求しなければならない」(ibid.)として理性を有限なものあるいは悟性的なものを超えたものとする。彼はこうした理性の作用を「無限なものへの高揚」(ibid.)と規定するが、それは無限進行という意味においてではない。このかぎり、ここでの理性は否定的なものである。無限進行が生ずる所以は次のように説明される。有限なものが無限なものを捉える場合、有限なものは制限されたものとして、無限なものを制限されざるものとして定立するが、定立されたものは制限されたもの、有

無限のものであつて無限なものではなく、再度それを超えたものを無限なものとして定立するが、それ自身また有限なものであり、同じ事態が続く（vgl. W.I. 423, N. 348）。このかぎり無限なものの認識は成立せず、認識そのものが不完全なままに留まる。ヘーゲルは同時にこうした無限なものを一方の断片の最後で「一つの……」と規定する。亡失部分には「考えられたもの Gedachtes」という単語が続いていたと推定される。考えられただけのものは存在せず、存在しない無限なものは真の無限なものではない、というのがヘーゲルの主張である。

ではヘーゲルがいう真の無限なものはどのような内実を有するのか。真の無限なものは、彼自身言うように有限なものを超えた無限なものではなく、「無限な生」（W.I. 421, N. 347）である。その内実は無限なものとの対比でいわれる「総体性、有限なものの無限性」（W.I. 427, N. 351）にはかならない。つまり有限なものが生きた統一のうちにおいてあらゆる他との対立・区別を廃していることなのである。そこでは主体も客体も同じく有限なものから成る無限なものと捉えられるにせよ、両者は同一でありつつ区別されるものとしてあるだけである。またそこでは存在と認識も合一する。ヘーゲルがこのような真の無限なものの概念を、既成哲学の克服を目指して生として構成したことは、「生は対立と関係との結合である」あるいは更に「生は結合と非結合との結合である」という把握も反省を免れないとして、「反省の外にあるもの」として「総合と反定立との結合 Verbindung der Synthesis und Antithesis」と名づけ

られたもの」（W.I. 422, N. 348）が挙げられているところに確認できる。それゆえこの「総合と反定立との結合」という定式は、とりあえず言うなら、その実現が宗教という場に定立されるにせよ、その内容そのものが後に「思弁」（GW 4.21）と表現されるように、存在論と認識論との統合を内実とするヘーゲル固有の哲学的立場の最初の自覚的表明なのである。このことは、生を原理とする同時代の哲学と宗教との対比により一層明確になる。

ヘーゲルは「自然は生の一つの定立である」（W.I. 420, N. 346）と述べ、同時代の自然把握に対する批判を展開している。この批判には誰の名も挙げられていないが、シェリングが念頭に置かれていることは、ローゼンクランツによれば当時ヘーゲルがシェリングの著書を購入・研究していること、またシェリング自身『自然哲学の理念』（初版一七九七年、第二版一八〇三年）の「序文」において、人間が自分を外界に対立させることを目的とする「思弁」（初版）あるいは「反省」（第二版）を「ただ同一性から生じる人間の精神的生を根だやしにする病い」と規定批判しつつ、人間の生の外にも生があることを認め、「生の原理として考えられた精神は靈魂と名づけられる」という立場から自然を捉えるように、生を自己の原理としていることから確実である。

さてヘーゲルの批判は、主として、自然が「無限の多様性と無限の対立と無限の関係から成る無限の生」（W.I. 420, N. 346）と捉えられたところで「われわれの制限された生の外に定立さ

れた生」(ebd.)として反省の所産にすぎないという自然規定そのものに関わる内容と、そのように規定される自然を前提して展開される自然哲学は「関係と分離という反省の概念」(ebd.)をはじめさまざまな反省の概念を外部から生命のうちに持ち込む生の固定化であるという自然哲学の構成方法に関わる内容とに大別できる。両者は究極的にはシェリングが『自然哲学の理念』の「序論への付記」で展開している自然の位置付を標的にしている。シェリングはそこで、絶対的なものを「純粹な同一性」⁽¹²⁾と規定し、「絶対的なもののうちでは自然はそれと対立する統一、つまり観念的世界と」⁽¹³⁾の統一をなす。(略)両者はそこでは同一の世界としてある」と言うものの、自然そのものをこの無限なものが有限なものへと形をとる「第一の統一」「實在的世界」と限定し、第二の統一たる「観念的世界」から區別されたものとして捉えているからである。⁽¹⁴⁾このかぎり自然はヘーゲルが言うように絶対的なもの、無限なものから切断された、定立された生にはかならない。それゆえヘーゲルは、自然哲学において自然そのものが「無限に有限なもの、無制限に限定されたもの」(W.I.420, N.347)になることを総括的に次のように批判する。「自然は生そのものではなく、いかに最も価値ある仕方に取り扱われたにしても、反省によって固定化された生である」(ebd.)。ここにはヘーゲルが人間の生と外部の生を生の統一、不可分離性のうちでの區別態として捉えるのに対して、シェリングは両者の区別を前提し、外部の生の中に統一性を探るという姿勢の相違を認めることができる。ヘーゲル

はシェリングの自然が生として有限なものであり、無限なもの

がそれを超えたものとしてあることを批判するのである。

さて以上のヘーゲルの議論は、生と自然との関係把握に関するシェリングとの差異という直接的内容を離れても注目し値する。そこには、一八〇〇年段階においてヘーゲルが固有の自然哲学の体系を構築していたか否かは不明であるにせよ、反省を超えないかぎり、自然は生としてのその本性を現わすこととはないという独自の観点が確立されているからである。ヘーゲルは「体系プログラム」で新しい自然学を構築する抱負を述べていたが(vgl. W.I. 234)、そうした志向性はこのような自然把握に定着を見ているのである。⁽¹⁵⁾

ところでシェリングに対するヘーゲルの批判はシュライエルマッハーに触発されて自覚化された可能性を有する。自然が生

の分断であることに気づく「自然を観察し考える生」(W.I.

420 f., N. 347)とは、シュライエルマッハーが『宗教論』(一七

九九)で宗教の本質を「直観と感情」とする立場から次のよう

に断じていることを想起させるからである。「内的生のうちに

宇宙が模写され、その内的生によつてのみ外的生も理解され

る」。彼はそれによつて自然を把握し、宇宙の直観が成立する

概念を内的生から生ずるものとするることによつて、外的生との

対立を克服しようとする。こうした意図は宗教の目的が「鋭く

画定された我々の人格の輪郭が拡張されて、次第に無限なもの

の中に没し去り、宇宙を直観することによつて我々が宇宙と可

能なかぎり一体化すること」と、ヘーゲルが有限な生から無限

な生への高揚を宗教の内容とすること、同じ視角に立つかのように規定されるところに如実に語られている。

だがヘーゲルがシュライエルマッハーと元来異なる発想基盤に立つことは、シュライエルマッハーが宗教の本質とする感情に対してヘーゲルが「神的感情、すなわち有限なものによって感じられる無限なものは、反省が付け加わり、それが感情の上にとどまることによってはじめて完成される」(W. I. 423, N. 369)と反省の付加を重視する点に既に明白であるが、ここではこの点についての指摘だけにとどめて、両者の差異の中心点を、無限なものの把握に求めよう。シュライエルマッハーの立脚点は、「神的本性が有限者に内在するというあらゆる直観と感情とは、キリスト教において完成されるにいたった」と言われる如くキリスト教にある。そのかぎり彼における無限なるものは、如何に有限者に内在すると言われるにせよ、ヘーゲルが言う意味での「最高天を超え、一切の人間の拘束を超えており、しかも一切の自然の上に全能の力をもって漂う神」(W. I. 426, N. 351)である。ヘーゲルはこうした無限なものを前提した場合、宗教は「人間となることのできない絶対的に異質な存在者に依存するという現象」(W. I. 427, N. 451)となり、有限なる生の無限なる生への高揚は、「有限なる生を超える高揚」(ebd.)にすぎなくなると捉える。こうしてヘーゲルは自己の宗教のうちで実現される無限の生、「真の無限なもの」を「総体性、すなわち有限なものの無限性」(ebd.)と規定するのである。なお、このような無限なものの把握の差異は、自然把握

の問題としては、ヘーゲルがシュライエルマッハーも反省を超えないことによつて、「固定化された生」を定立するという批判を抱懐していることを告知している²⁰。

さて、以上みてきたところから明らかなようにヘーゲルが言う宗教において認識され、また実現をみる無限な生、すなわち真の無限なものは、「無限なるものへの高揚」と規定された哲学における無限なものとも、「有限なる生を超える高揚」と性格づけられた既成宗教における無限なものとも異別なものとして構成されている。このことはヘーゲル自身旧来の哲学と宗教における無限なものが有限なものとの対立から脱しえないとして「対立とは、一切の自然の上を自我が漂うことであるか、あるいは一切の自然の上の存在者に依存すること、より正確にはその存在者への関係である」(W. I. 427, N. 351)というところにも明らかである。いずれにおいても無限なるものと有限なものとの間に支配・被支配の関係が生ずることがヘーゲルの批判の眼目であるが、そうした事態は有限なものとの無限なものとの対立を「美的な合一」(ebd.)の中で廃棄することによって消滅されるとするのがヘーゲルの立場である。このように彼は宗教において実現される「無限な生」を真の無限なもの、「総体性、有限なものの無限性」と規定し、「総合と反定立の結合」をその論理的表現とする。したがって既成の哲学と宗教を超出する内実を内包するものとしてヘーゲルの宗教は、反省の反省、新しい思惟を前提する生の哲学でもあるのである。

三 生の哲学の境位と隘路

ヘーゲルの宗教は生の哲学として新しい哲学的視角を懐胎している。それでは彼はなぜ自己の宗教を哲学と称さなかったのか。またそれはヘーゲル自身の立論に内在した場合どのように評価されることになるのか。以下ではこうした問題を追尋してみよう。

ヘーゲルが自己の宗教、すなわち生の哲学を哲学と称さなかったことには少なくとも二つの理由が考えられる。その一つは彼が課題とする「真の無限なもの」が非思惟、すなわち実践を介して実現されることが見込まれていたことである。実を言えば、ヘーゲルは彼が言うところの宗教、したがって無限な生も所与のものとは考えていない。つまり彼は有限なものがそれ自身生であるということと「有限なものが無限な生へと自らを高めてゆく可能性」(W.I. 422, N. 368)としか把握していない。このことは当然宗教のうちで無限な生が実現されるにせよ、その外では実現されないことを意味する。だが同時に、ヘーゲルは宗教においてはじめて無限な生が実現されるのではなく、無限な生が実現されていることを宗教成立の前提とする。つまり彼は宗教が成立するための条件を「絶対的客観性から自由であること、有限な生を超えて自己を高めてしまっていることという条件」(W.I. 424, N. 349)と言いかえているのであり、宗教において無限な生が実現することをこうした条件の帰結とするのである。このかぎり宗教もまた絶対的なものではない。

それでは宗教における無限な生はどのようにして成立するか。ヘーゲルは言う。「もし人間が全体の精神としての無限な生を、人間それ自身制限されたものであるがゆえに、自分の外に定立すると同時に、自分自身を制限されたものとしての自分の外に定立して、自分を生きているものへと高め、無限な生と自分とを最も密接に合一するなら、そのとき彼は神を崇敬するのである」(W.I. 421, N. 347)。ここでは二つのことが注目値する。その一つは既に、体の精神が無限な生、すなわち生きた多様性として人間の外部にあり、主体としての人間は自己を制限されたものとしての自己の外に定立すること、つまり有限なものとしての自己を否定すること——このこと自体有限なものが直ちに無限なものになることを意味するのではない——によって無限な生と合一することが実現するということである。もう一つは、人間と無限な生との合一によって成立する宗教において神の崇敬が語られても、それは何ら特定的人格神の崇敬を意味するのではないということである。この含意については「キリスト教の精神とその運命」の次の一文が語っている。「想像力によって客体化された、愛のうちでの合一のみが宗教的崇敬の対象となる」(W.I. 364, N. 297)。通常宗教的崇敬の対象とされる神をヘーゲルは主体と客体との合一、すなわち生が想像力によって対象化されたものと規定するのである。それゆえ、彼は無限なものの存在を客体的なものとして定立することに反対したのである。こうした神概念の独自性とはかく、最初の論点に帰れば、無限な生への高揚は、単に思惟

の次元で反省を超えていることだけでなく、自己超克的・脱自
の実践主体の实在をも前提とする。このゆえに無限な生は、思
惟を超出したものとして旧来の理論哲学のみならず、実践哲学
の枠内にも位価値を有さない。この意味においてこの宗教の構
想は、「体系プログラム」の最後で語られていた「新しい宗教」
(W.I. 236) 設立構想の発展的展開なのである。

ところでヘーゲルが自己の生の哲学を哲学と規定しなかった
もう一つの理由は、反省を超克する思惟の足場を宗教現象から
得たことにある。例えば彼は、欄筆の日付が記されているゆえ
に結末とわかる断片において、主観的なものと客観的なものの
二律背反およびその統合について次のように言う。「形態化さ
れた客観性は同時に存在すべきところのものであり、それと結
びつけられた主観性によって現実的な客観性ではなく、単に可
能的客観性にすぎない」(W.I. 424, N. 349)。神殿や神像等
の具体的形態は、信仰心の注がれる対象として存在しなければ
ならず、存在すれば、それは主観的なものの客観化という意味
をもつ。同時にそうした対象において信仰心が満たされるがゆ
えに、それ自身木や石を素材とした客観的なものであっても、
主観的心情と結合したものとして現実的な客観的なものではな
く、止揚された客観性という意味での可能的客観性なのである。
同時にヘーゲルはそこに「無窮の空間のうちにある無限なる存
在者は、同時に一定の空間のうちに存在している」(ibid.)と
いう客観的二律背反をも指摘している。形態化された客観性は、
無限な神的なものと有限な特定の空間という対立したものの統

一を意味するということである。またヘーゲルは元来空間に先
立って時間の二律背反、つまり「生の瞬間と時間」を現存しな
い箇所で開催したことに言及してもおり(vgl. W.I. 424, N.
350)、それは主観的なものの側における二律背反、すなわち時
間と永遠の対立と統一、同時に空間の場合と同様それ自身にお
ける主観的なものと客観的なものの対立と統一を内容としたは
ずである。ヘーゲルはこのような宗教的場面にみられる重層的
複合的な二律背反と統一を「真の無限なもの」あるいは「総合
と反定立との結合」と表現しているのである。

こうしてヘーゲルは、二律背反を「あらゆる天の天も包まな
かった者／その者が今やマリヤの胎内に宿る」(ibid.)という
ルターの賛美歌集にある句によって例示しているにせよ、無限
な生への高揚が「幸福な民族」(W.I. 428, N. 349)において
完全であると述べていること、また無限なものとは有限なもの
とが対立したままの宗教を「美的で人間的であるということとは
ない」(W.I. 427, N. 351)と批判していること等から、ギリシ
アの民族宗教における諸現象を哲学的視角から捉え返し、そこ
に反省を批判する規準を確保したと言える。

だがこのようにヘーゲルの生の哲学の存立境位を現認する
とき、この「体系断片」の隘路、問題性も明らかにになる。まず思
想形成史的にみた場合、有限なものとは無限なものとの対立を廃
棄する「美的な合一」のうちに「真の無限なもの」の成立をみ
ようとする構想に、「体系プログラム」で一切を統一するもの
として挙げられた「美の理念」(W.I. 235)が息づいていると

いえよう。だがそこで真も善もそのうちで姉妹になることを可能ならしめるものとして強調された美的作用、「理性の最高作用」(ess.)は、それ自身として評価されることなく宗教のうちに溶融され、思惟の限界が一面的に強調される結果になっている。それだけでなく、「断片」そのものの構想からして、宗教が、一方では自己の現実化を自己以外のもの、非思惟に負うことによって非思惟との対立を免れえていず、もう一方では宗教以外の領域において「真の無限なもの」の実現が否定されることにより、そうした領域と対立する一つの特殊領域になってしまっているという二重の限界を有したものになっている。そのかぎり宗教は究極的なものでありえなくなっている。このような生の哲学の限界が克服されるのは、結果的に言えば、イエナ移住後の『フィヒテ哲学の体系とシェリング哲学の体系との差異』(一八〇二)においてである。

むすび

ヘーゲルは残された断片に即しても所謂「一八〇〇年の体系」において後の彼の哲学の核心となる基本テーマおよび発想を集約的に展開したと推測される。だがその展開の仕方はシェリング宛書簡中での彼自身の言に反して非体系的という印象は否めない。また宗教を自己の思索の極致として論文の最後で論ずるという彼の姿勢をそのまま受けとるなら、主題は哲学ではない、ということになる。だが「体系プログラム」が彼自身の意識に

においても体系構想であったのならば、「一八〇〇年の体系」もまたそれを踏襲した一つの体系の展開であったとみることができ。そして思惟の次元で既成の哲学と宗教の限界を同時に超えるという課題から生の哲学を構成した以上、彼は自己の立場を宗教とせず、哲学と規定しても不都合はなかったように思われる。だが彼がテュービンゲン以来の、宗教を思索の究竟とする姿勢——これ自身決して宗教を自己目的とするものでなかったことも明らかであるが——の枠内で自己の生の哲学を展開したかぎり、体系的および思惟の構造把握は不十分であらざるをえなかった。「体系」攔筆後間もなく着手された『キリスト教の実定性』改稿序文においてもヘーゲルは人間が理性的存在であることを強調しながら「人間の本性は常に宗教性という高次の欲求を持たざるをえない」(W.I. 223. N. 144)と断定している。この旧稿改作という作業を中途で放棄したことをヘーゲルがそれまでの自己の構想の限界を認識したことと証左と解することもできる。ともかくヘーゲルは翌年一月シェリングの居るイエナに赴き、生の哲学の精華を哲学そのもののタームで綴り直すことによって自己の狭義の哲学を誕生させ、以後哲学の曠野を独力で跋躐することになる。この意味において「体系断片」は誕生直前のヘーゲル哲学の成育記録なのである。

注

使用テキストは次の略符号で表示し、頁数をその後に付す。

W 1 = G.W.F. Hegel Werke in zwanzig Bänden, 1 Frühe Schriften, Hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt am Main 1971.

N = Hegels theologische Jugendschriften, Hrsg. von H. Nohl (1. Aufl. 1907), 2. unveränderte Aufl. Frankfurt am Main 1976.

GW 4 = G.W.F. Hegel Gesammelte Werke, Hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Bd. 4 Jenaer Kritische Schriften, Hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler, Hamburg 1968.

(1) Briefe von und an Hegel, Bd. I, Hrsg. von J.Hoffmeister, Hamburg 1952, S. 59.

(2) Vgl. K. Rosenkranz, G.W.F. Hegels Leben (1 Aufl. 1844), Darmstadt 1972, S. 94.

(3) ホールは全体で四ヶ所だけあることを推測している。
Vgl. N. 345.

(4) クリントンはこれらの断片を宗教的・実践的根問題に結びつけた断稿の一部と見なす。体系があることを否定する根拠として彼は「形式的には、断片の非一体性」叙述方法の欠如「内容的には自然哲学部分の未成立を挙げている」。

Vgl. T.L. Haering, Hegel, sein Wollen und sein Werk, I. Bd. (1. Aufl. 1929), Aalen 1963, S. 536 f. ハリスは分量を問題にするのではなく、元来の論文を四部から成る宗教論と推定している。 Cf. H.S. Harris, Hegels Development. Toward

the Sunlight——1770 — 1801——, Oxford 1972, pp. 379-382. その他「ヘーゲル」の論稿全体の断片的性格や「ヘーゲル」主題の宗教的性格やそれと主張している。 Vgl. B. Dinkel, Der junge Hegel und die Aufhebung des subjektiven Idealismus, Bonn 1980, S. 430. M. Baum, Die Entstehung der Hegelschen Dialektik, Bonn 1986, S. 68.

(5) 「ヘーゲル」の「体系」問題に立ち入る余裕がなく、ヘーゲル自身の「プロブレマ」の作者や「ヘーゲル」の主張は必ずしも「ヘーゲル」の作者や「ヘーゲル」の主張である。 Vgl. O. Pöggeler, Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus, in: Hegel-Studien, Beiheft 4, Hrsg. von H.-G. Gadamer, Bonn 1969, S. 18, 31, 34. Mythologie der Vernunft, Hegels »ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus«, Hrsg. von C. Jamme und H. Schneider, Frankfurt am Main 1984 を参照してください。

(6) F.W.J. Schelling, Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797), in: Schellings Werke, Erster Hauptband, Hrsg. von M. Schöfeler (1927), München 1958, S. 692.

(7) B. Spinoza, Ethica Ordine Geometrico Demonstrata, Pars Prima, Propositio III, in: Spinoza Opera, Hrsg. von K. Blumenstock, Darmstadt 1967, S. 92.

(8) 余り注目されていながら「見受けられるが、ヘーゲルは『フィヒテ哲学の体系とシェリング哲学の体系との差異』においても同じ表現を維持している。」「反省は絶対的同一

性のうちでは一なるものを分離しなければならず、総合と反定立が分離され「二つの命題におづて一方では同一性を、他方では分離を表現しなければならぬ」(GW 4. 24)。絶対的同一性のうちでは総合と反定立の結合があるのであり、このことの別の表現が「絶対的なものそのものは、同一性と非同ー性との同一性である」(GW 4. 64)なのである。

(9) Vgl. Rosenkranz, op. cit., S. 100.

(10) Schelling, op. cit., S. 603. (11) Ibid., S. 701. (12)

Ibid., S. 712.

(13) Ibid., S. 717. (14) Vgl. ibid., S. 716.

(15) ヘーゲルによればこの時期のヘーゲルはシェリングの自然哲学関係の著作を所持していたにしても、その内容を自己の思想世界に取り入れることはしていず、両者の相違は、ヘーゲルの関心が精神哲学的、宗教哲学的なものであるのに対して、シェリングの関心が自然哲学的なものであるという点に存する。Vgl. Haering, op. cit., S. 556 f. のような見解は皮相性の故に維持されない。このような見解に基づくなら、ヘーゲルが自然を問題にすること自身説明がつかなくなる。ましてや、ヘーゲルが、シェリングにおける無限なものとの関係把握を問題にし、生を真の無限なものとして規定することから、自己固有の哲学を構築してゆく過程を視野に入れることはできなくなる。

(16) F.E.D. Schliermacher, 'Über die Religion. Reden an die

Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), in: F. E. D. Schliermacher Werke Auswahl in vier Bänden. Vierter Band. Hrsg. von O. Braun und J. Bauer (1. Aufl. 1928), Aalen 1967, S. 240.

(17) Ibid., S. 263. (18) Ibid., S. 288. (19) Ibid., S. 395.

(20) このような判定根拠は、「ヘーゲルのスピノザの実体概念に対する批判にある。シュライエルマッハーもまたスピノザ賛美者の一人であったことは、「私と共にうやうやしく、聖なる放逐されたるスピノザの霊に頭髮を捧げよ」と述べているところから明らかである。Vgl. ibid., S. 243.

(21) 「断片」の中のヘーゲルの理性の規定は確定的ではない。哲学の限界を論ずる際理性の作用は悪無限的にしか位置付けられていない。だが、自然を外部の生として定立することに対する批判の機能をもヘーゲルは理性に認めている。「理性はこのような(自然を外部の生とする)定立、観察の一面性をやはり認識するのである」(W I. 421, N. 347)。この理性の作用は否定的作用を超えたものとして位置付けられているにせよ、ただ一面性を認識するだけなのか、それとも一面性を克服しうるものなのか、残存する断片ではヘーゲルは語っていない。後者であれば、あえて哲学を超える宗教を定立することは不要であり、前者であれば、後年の用語での否定的と肯定的との中間に位置する理性の機能をこの時期のヘーゲルは認めていたことになる。いずれにしても全体の構想が一貫していないことが明らか

になる。

(22) デュージングはヘーゲルの生をスピノザ主義的意味での実体的に存続するものではなく、「自己自身から自己」の諸関係を構成する純粋な力動的な関係連関」と規定している。Vgl. K. Dusing, *Jugendchriften*, in: Hegel, Hrsg. von O. Pöggeler, Freiburg/München 1977, S. 39. 卓抜で魅惑的な規定であるが、この時期のヘーゲルがスピノザ主義の克服を意識的課題としたことは確かであり、また生を「関係連関」として把握しようとしていることまでは認められるものの、「関係連関」を自己の自覚的存在了解として定立しえたとは論定できない。もし生を「関係連関」として把握するなら、「有限な生」と「無限な生」とが有する「関係連関」の構造的差異の解明および「有限な生から無限な生への高揚」の、「関係連関」の転化と捉え返す立場からのメカニズムの説明がなければならないが、残存する断片には、それらに関する叙述は見あたらない。また「無限な存生」の一つの形態ないし領域として宗教が位置付けられるならば「関係連関」という観点の確立が言いうるが、宗教のみが無限な生の現実化された場とされているかぎり、他の諸領域は有限な生のままにとどまることによって、宗教と他の領域は切り離され、「関係連関」はヘーゲル自身の中で成立しない構図になっている。

(たけむら・きいちろう 筑波大学哲学・思想学系助教授)