



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	ヘーゲル政治哲学の生成と構造（一七九三―一八二〇年）(3)：ヨーロッパ精神史との関連において
Author(s)	権左, 武志; GONZA, Takeshi
Citation	北大法学論集, 47(5), 195-249
Issue Date	1997-02-10
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/15690
Type	departmental bulletin paper
File Information	47(5)_p195-249.pdf



ヘーゲル政治哲学の生成と構造（一七九三—一八二〇年）（三）

—— ヨーロッパ精神史との関連において ——

権 左 武 志

目 次

- 序
- 第一章 若きヘーゲルにおける政治と宗教（一七九三—一八〇〇年）
- 第一節 原初的政治観としての共和主義
- 第二節 ベルン期ヘーゲルの宗教構想（以上四五卷三号）
- 第三節 フランクフルト期ヘーゲルの宗教構想（以上四五卷四号）
- 第二章 イエーナ初期ヘーゲルにおける哲学と政治（一八〇一—一八〇三年）

第一節 ドイツ観念論の文脈におけるヘーゲルの思弁哲学構想

一 前史としてのフィヒテナーシエリング論争

- (一) 自我概念と実体概念の間で
- (二) 独断主義と批判主義をめぐる論争
- (三) 知識学の脱超越論化
- (四) 自然哲学と超越論的哲学をめぐる論争

二 主観性哲学に対するヘーゲルの論争

- (一) 「差異論文」におけるフィヒテ知識学の批判
- (二) 文化批判としての「啓蒙の弁証法」
- (三) 「信仰と知」における主観性原理の批判
- (四) 主観性原理における思弁的理念の発見

三 同一哲学に対するヘーゲルの論争

- (一) 同一性と非同一性をめぐる論争
- (二) 反省と直観をめぐる論争
- (三) 絶対者と現象をめぐる論争 (以上本号)

第二節 ヘーゲルの実践哲学構想と原初的政治観の変容

第三章 イエーナ後期ヘーゲルにおける哲学と政治(一八〇三—一八〇六年)

第四章 ハイデルベルク法哲学からベルリン『法哲学』へ(一八一七—一八二〇年)

結び

※文献からの引用を示すために本文中で使用した略号については、四五卷三号の冒頭に掲げた略号表を参照されたい。

第二章 イエーナ初期ヘーゲルにおける哲学と政治(一八〇一—一八〇三年)

一八〇一年一月に家庭教師の職を辞し、フランクフルトからイエーナに移住したヘーゲルは、八月の討論と一〇月の論文提出を経て、大学教授資格(Habilitation)を取得した上で、冬学期よりイエーナ大学哲学部で私講師として講義を担当するとともに、講義草稿を準備する中で自らの哲学体系の構想を開始している。これと並行して、一八〇一年一〇月までに『フィヒテとシェリングの哲学体系の差異』と題する最初の哲学的著作を公にして、ドイツ思想界に念願のデビューを果たすとともに、一七九八年より員外教授を務めていた旧友シェリングと協力して、翌一八〇二年一月より『哲学批評雑誌』を共同で編集・公刊することになった。フランクフルトにおける友人同士の親密なサークルの中から抜け出て、イエーナという思想・文芸の沸騰する中心地へ身を投じたヘーゲルは、当時緊迫しつづであったフィヒテとシェリングの論争に自ら割って入ることで、図らずもドイツ観念論の思想的転換点に立ち合うことになったのである。

このイエーナ初期のヘーゲルにおいて、第一章で見てきたような「青年時代の理想」は如何なる「反省形式」を、また「体系」を取るに至ったのであろうか、この点を思弁哲学と実践哲学という両面から内在的に、しかもヨーロッパ精神との関連において明らかにしていこうというのが、本章から第三章にかけての大きな課題である。取りあえず、本章の第一節では、フランクフルトにおける理想的宗教の構想から得られた生の思想を携えて、ドイツ観念論の展開をめぐる思想的な論争にコミットしていくこの時期のヘーゲルに焦点を当て、カント・フィヒテのいわゆる主観性哲学をどのような角度から批判しているのか、また同時にシェリングの同一哲学に対しどれだけの思想的な距離を保っているのかを見てみることにしたい。続いて第二節では、若きヘーゲルの政治理念を大きく規定していた古代共和主義の精神がどのような実践哲学の構想を生み出すことになったか、またフランクフルトで始まった脱共和主義化の過程がどういった

説 政治観の変容をもたらすことになったかを見てみたい。

論

第一節 ドイツ観念論の文脈におけるヘーゲルの思弁哲学構想

ヘーゲルが年少の友人シエリングを頼みとしてイエーナに移ってきたとき、当のシエリングは、かつての師フィヒテとの思想的な食い違いを痛烈に感じ取り、あえて訣別をも辞さないまでの明確な態度決定を迫られていた。一七九九年七月にフィヒテが無神論論争の結果、イエーナからベルリンに移らざるを得なくなった後も、シエリングとの間には手紙の遣り取りが続けられていたが、シエリングが一八〇〇年五月に『超越論的観念論の体系』を公刊して以来、両者の往復書簡は次第に緊迫の度を高め、十一月以降は真なる哲学をめぐる論争の観を呈するようになっていた。一八〇一年初めに久しぶりにシエリングと再会したヘーゲルが、こうした揺れ動く両者の関係に最終的な終止符を打つという清算者の役割を担ったことは間違いない。シエリングが「わが哲学体系の叙述」の発表（五月）により同一哲学の立場を打ち出したことで当事者にとり決定的となっていた両者の亀裂は、ヘーゲルの書『フィヒテとシエリングの哲学体系の差異』（一〇月以前に公刊、以下「差異論文」と略称）により、誰の目にも修復不可能なまで拡げられたのである。

だが、近年の研究でも明らかにされたように、このヘーゲル最初の哲学的著作を、単にフィヒテの哲学を一方的に断罪し、シエリングの思想を全面的に擁護した著作と見なすことはできない。そこでは、少なくとも同一哲学とは異なるヘーゲル自身の立場が打ち出されており、まさにこの点に、フランクフルトにおける生の思想との連続性を見て取る⁽¹⁾ことができるからである。しかも、考察対象を『哲学批評雑誌』に掲載された論文「信仰と知」（一八〇二年七月）にまで拡げるならば、「差異論文」にも散見されるシエリング哲学への隠された批判的な表現が、裏返して言えば、カント・

フイヒテの主観性哲学に見出される「思弁的理念」への肯定的な評価と連なっており、これが、『精神現象学』に至る後の思想的発展を生み出す原動力となっていることが分かる。以下では、まず一において、「差異論文」の背景をなしているフイヒテとシェリングの間の論争のポイントを、ヨーロッパ精神史という一段広い視角から押さえた上で、二では、カント・フイヒテらの主観性哲学に対するヘーゲルの批判と評価を、三では、シェリングの同一哲学から明確に距離を取ったヘーゲル自身の思想的立場を見てみることにしたい。

注

(一) この時期のヘーゲルの研究史においては、シェリング同一哲学へのヘーゲルの思想的な依存関係が長らく当然の前提として自明視されてきたが(近年では例えば、R. P. Horstmann, "Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption", in: *Philosophische Rundschau* 19. Jg., 1972, 93ff.)、藤田正勝『若きヘーゲル』(創文社、一九八六年)、特に二二二頁以下、により初めて、「差異論文」におけるヘーゲルの思想的な独立性とそこに見られるフランクフルト期との連続性が丹念に論証された。本稿は、この研究成果を踏まえた上で、「差異論文」を取り巻くコンテクストをフイヒテーシェリング論争や「信仰と知」にまで拡張し、一段広い思想的な視角から距離を取って捉え直すとともに、シェリングへの思想的な距離の遠さが、逆に主観性哲学への距離の近さにつながっていることを明らかにしたい。なお、イエーナ期草稿の年代鑑定は、原則として H. Kimmle, "Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften", in: *Hegel-Studien* Bd. 4, 1967, 125-176. に従い、キッマールの付した文献番号を挙げることにする。

一 前史としてのフイヒテーシェリング論争

イエーナ初期におけるヘーゲルの思想的独自性を明らかにするための予備作業として、ここでは、フイヒテ知識学の受容から出発したシェリングが、一七九〇年代にフイヒテとの対決を通じ、同一哲学という自らの立場を打ち出すに至る経緯を概観しておきたい。シェリングが最終的にフイヒテとの思想的な決裂を公にする直接の引き金となったのは、一八〇〇年の『超越論的観念論の体系』を契機として両者の間に交わされた、自然哲学と超越論的哲学の関係をめぐる論争であったが、二人の思想的な食い違いは、実はシェリングが自然哲学に向かう以前の初期の段階において、特に一七九五／六年のシェリングの書「独断主義と批判主義についての哲学的書簡」をめぐり、両者により秘かに自覚されており、控え目な形ではあれ、すでに言葉の応酬が交わされていた。そこで、自然哲学と超越論的哲学をめぐる本来の論争だけでなく、独断論と批判論をめぐる最初の論争にまで遡った上で、フイヒテとシェリングの二人をやがては引き裂くことになる両者の思想的な相違を、自己意識の把握とこれに対応する自然観の違いという角度から見ておきたい。

(二) 自我概念と実体概念の間で

一七九四年、テュービンゲン神学院に在学中のシェリングは、知識学の構想を最初に打ち出したフイヒテの書『知識学』の概念について『(五月公刊)を読むと直ちに、これに忠実にならった最初の著作『哲学一般の形式の可能性について』(九月公刊)を執筆し、敬意の念を込めた手紙を添えてフイヒテに贈呈している。これへの返答としてフイヒテからシェリングの下に送られてきたのが『全知識学の基礎』のうち「最初の全紙数冊」¹⁾であり、これに大きな刺激を受けて書かれたシェリングの次なる著作が『哲学の原理としての自我について』(一七九五年三月公刊)であった。このように若きシェリングが個人的にも思想的にもフイヒテに急速に接近していった背景には、先に見たように、テュービンゲンに巣食う正統ルター派神学者の手によりカントの批判哲学が歪曲された仕方²⁾で理解されており、これを打破するには、

カント哲学そのものの原理的な不徹底を乗り越えなくてはならないという事情があった。シェリングにとり、こうした哲学の革命を完成させる「新たな英雄」(Br I 15)こそファイヒテであり、人格神の観念に取って代わらなければならない原理とされたのが、ファイヒテの絶対自我の概念だったのである。

だが、この第二の著作において何よりも注目されるのは、ここでシェリングがファイヒテの自我概念を原理として立てながら、これをスピノザの実体概念に従って理解しているという点である。ファイヒテは、知識学の第一原則として「自我は自己自身の存在を根源的に措定 (setzen) する」(FW I 98) という命題を掲げたが、そこに示されているのは、「我思う (cogito)」という自我の思惟活動 (Handlung) から、「我あり (sum)」という自我の事実存在 (Tat) を導き出すことができる、というデカルト以来の了解であった。この意味で、「我思う、故に我あり」というデカルトの命題に最初に定式化された自我の自己措定的・反省的な活動は、ファイヒテの場合には、行為 (Handlung) とその所産 (Tat) が一に帰する「事行 (Tathandlung)」と呼ばれることになる (FW I 96)。そして、「自我 || 自我」という知識学の第一原則に示された自己意識の反省的活動 (主体-主体関係) から出発して、「非我」として一括される自我以外のあらゆる存在者との関係 (主体-客体関係) を根拠づける試みがなされるわけである。「人格神は存在しない」のであり、「神とは絶対自我以外の何物でもない」(Br I 22) というシェリングの言葉が示すように、ここでは従来唯一の人格神に帰せられていた世界創造行為が自我の自己反省的行為に転用されたのであり、かつて超越的な絶対者がしめていた世界制作者としての地位は、今や自己反省的な人間主体により取って代わられることになったのである。ファイヒテの知識学がヘルダーリンやシェリングといったヘーゲルと同世代の青年たちをあれほどまでに感激させ、フリードリッヒ・シュレーゲルをして、ファイヒテ知識学をフランス革命やゲーテの『ヴィルヘルム・マイスター』と並ぶ「今世紀の三大傾向」とまで言わせることになったのは、まさにこうした精神的事情に負っている。

ところが、シェリングは、「僕はこの間スピノザ主義者になった」(Br 122)とヘーゲルに洩らしているように、フイヒテの自我概念をスピノザの実体についての規定に従い、新たに捉え直すようとしている。シェリングによれば、絶対自我は、「自己自身により措定された」が故に、「もっぱら自己自身により實在性を得る」ような自我||自我の「絶対的な同一性 (absolute Identität)」だとされるが、それだけでなく、スピノザが神について述べたところの「唯一の実体 (Substanz)」として、即ちあらゆる存在者を自らの内に含む「内在的な原因」としても理解されている。そこでは、存在する全てのものは、実体としての自我の「単なる偶有性」にすぎないのであり、「存在するものは全て自我のうちにある、自我の外には何も無い」とされる (SA II 101ff. 119, 121)。こうした思想は、「存在するものは全て神のうちにある。そして、神の外には何もありません、考えられない。」というスピノザの命題における唯一の実体たる神を絶対自我に置き換えた結果得られたものと見ることができよう。⁽⁴⁾だが、ここで注意しなければならないのは、スピノザの実体概念が、ユダヤ教的な一神論 (Monotheismus) に特有の超越的な人格神の観念とは異なり、汎神論 (Pantheismus) のうちに見られる非人格的・内在的な神の観念を前提としているという点である。このうち前者の場合、創造者たる主体と被造物たる客体の間には明らかな断絶が存在するのに対し、後者の場合には、神と存在者との断絶感希薄であり、両者はむしろ連続的な一体の存在として理解されている。従って、スピノザの実体概念を自我概念のうちに忍び込ませることは、自己意識の反省的活動を創造||制作行為とは別のモデルで再解釈する、ひいては主体と客体の関係を連続的に捉え直すという可能性に道を開くことになる。

もっとも、ここでのシェリングは、表面上はあくまでもフイヒテに忠実であり、スピノザ哲学の原理を「独断主義」と呼んで、これに対し批判的なスタンスを保っている。シェリングによれば、「一切の自我に先立ち措定された非我」を原理とする「独断主義 (Dogmatismus)」は、「一切の非我を排除することにより措定された自我」を原理とする「批

判主義 (Kriticismus)』とは互いに相容れないばかりか、前者の原理である客体は、あくまで主体を前提とし、主体との関連においてのみ存在する以上、それ自体では自己矛盾に陥らざるを得ないとされる (SA II 94, 88, vgl. Br I 22)。従って、この時期のフイヒテは、シェリングの著作のうちに自らの哲学の姿と並んで、スピノザの影が見え隠れしているのに気づきながら、これをむしろ好意的に評価していた。「シェリングの著作は、私が読んだかぎりでは、全く私の著作のコメンタールです。：私は彼の出現を喜んでいます。私が特に気に入っているのは、彼がスピノザに目を向けている点です。私の体系はスピノザから最も適切に説明することができます。」 (FA III-2 347f.)

(二) 独断主義と批判主義をめぐる論争

ところが、一七九五年から翌年にかけて『哲学雑誌』に掲載された「独断主義と批判主義についての哲学的書簡」(以下「哲学的書簡」と略称)において、シェリングは、独断主義と批判主義を両立可能な二つの真の体系と考えるに至っている。シェリングによれば、批判主義と独断主義を「体系の形で考えられた観念論と實在論」として理解するならば、カントの『純粹理性批判』は、観念論と實在論という二つの体系を並存させており、批判主義にも独断主義にも同様に当てはまる。⁽⁵⁾ただ、『純粹理性批判』は、「主体と客体の間の抗争」に基づいており、これに先立つ「根源的な絶対的統一」にまで高まることがなかったため、理論理性の領域では、批判主義と独断主義の間の抗争を解決することができなかった (SA III 69f., 63-65)。シェリングにとり、主体と客体という二つの体系の相異なる原理は、理論的には何れかに決することのできない、あくまでも各人の自由により選び取られるべき「実践的決定の先取り」であり、「二つの体系のうち何れを選ぶか、それは我々自身が獲得してきた精神の自由にかかっている。」従って、自らの哲学を自己自身にのみ負っている自由な精神からすれば、「自らの体系と並んで他の如何なる体系をも許容することができない

説 狭量な頭の持ち主の専制支配 (Despotism [us]) はど我慢のならないものはなう」ことになる (81, 72, 74f)。一つの体系の抗争を強いて一方の側に決しようとするのは、個人の「精神の自由」を踏みにじり、後見人による「専制支配」を打ち建てる行為として断固拒否されるわけである。

だが、シェリングは、更に進んで、独断主義と批判主義という二つの体系は、実践理性の領域では「主体と客体の間のあの矛盾の廃棄」を究極目標として共有している以上、この「絶対的同一性」という目標の中で全ての抗争は止んでしまふと考える。「絶対者にまで高まるや否や、「主体と客体という」一切の抗争する原理は合致し、「批判主義と独断主義という」一切の矛盾する体系は同一になる」というのである (97-101)。こうして若きシェリングは、絶対自我の概念から取り出された主体と客体の同一性という原理のうちに、ファイヒテとスピノザ、批判主義と独断主義という内なる二つの魂の葛藤を調停する方途を見出すことになった。

だが、独断主義と批判主義が両立可能であるばかりか、究極において合致するという初期シェリングの見解——「後のより積極的な見解の明瞭な萌芽」⁽⁶⁾——は、ファイヒテ自らが「経験的意識の中で与えられた純粹意識」という限界を承認する「批判主義の体系」と、この限界を超え出る「スピノザ主義の体系」をはっきり区別していたことを想い起こすならば (FW I 100f)、ファイヒテ知識学の思考枠組からの明らかな逸脱を意味せざるを得なかった。ファイヒテ自身、後にシェリング宛ての手紙でこの時期を振り返りながら、次のように述べている。「あなたは、かつて『哲学雑誌』の中で、観念論的哲学と実在論的哲学とともに真理であり、並存可能であると述べましたが、私はこれを正しいとは思わなかったので、直ちに穏やか (sant) に異議を唱えました。あなたの意見は、あなたが実は知識学を見抜いていないのではないかという推測を私の心のうちに呼び起こしました。」 (SB II 330) ファイヒテが唱えたこの「穏やか」な異議申し立ては、一七九七年四月に『哲学雑誌』に掲載された「知識学の新たな叙述の試み」序論——いわゆる「知識学

への第一序論」——や続く「知識学への第二序論」のうちに見出すことができる。否、独断主義と批判主義という同一のテーマを論じる「第一序論」は、シェリングに対する反論を意図して執筆されたと解釈することすら不可能ではない。⁽⁷⁾

この中で、フイヒテは、我々が自分自身の内面に眼を転じたとき、全く我々の自由に依存している表象だけでなく、何かに拘束されているという「必然性の感情」を伴う表象が見出されるのは何故か、という問いを提起し、こうした我々の「経験」を成り立たせている根拠への問いから議論を開始している(FW I 423)。フイヒテによれば、経験の根拠を説明する上では、経験において結びついている二つの要素を切り離し、何れか一方を捨象することによって、二通りの方法が可能である。一方が、物を捨象し、知性を経験の根拠とする「観念論」であり、他方が、知性を捨象し、物自体により経験を説明する「独断論」である。これら観念論と独断論の間の抗争は、自我の自立性のために物の自立性を犠牲にするか、それとも逆かという「あれかこれか」の争いであり、「一方からの帰結は他方からの帰結を否定する」から、「両体系は絶対に相容れない」ものであり、「両者をひとつに混ぜ合わせると必然的に不整合が生じる」とされる(425; 431)。こうして、独断主義と批判主義は最終的には手を結ぶことができるというシェリングの楽観的な見通しは、フイヒテにより正面から退けられるわけである。

ところが、続いてフイヒテは、二つの体系の抗争がそれ以上に遡ることのできない第一原理をめぐる争いであり、相手を直接に反駁することができないことを認めており、この限りで、シェリングと半ば見解を共有しているかに見える。「両者のうち何れを第一となすべきであろうか、これについては理性に基づく如何なる決定根拠もあり得ない。何故なら、…ここでは全系列を開始することが問題であり、これは絶対に最初の行為である以上、思惟の自由のみ依存しているからである。」(FW I 432f.)だとすれば、観念論者と独断論者の間を分かち究極の根拠は、自己自身への関心の違

いという実践的な次元に求められることになる。独断論者が頼みとするのは、物の自立性への信仰であり、「客体にのみ支えられた自らの散漫な自己への信仰」であるのに対し、「自己の自立性と自らの外部にある全ての物からの自立を自覚する人」は、物の自立性と思われたものが実は空虚な仮象に過ぎないことを見破ることができる。「従って、人が如何なる哲学を選ぶかは、その人が如何なる人間であるかにかかっている。：生まれつき精神が弛緩した人、あるいは精神的従属や習い覚えた奢侈と虚栄により弛緩し、ねじ曲がってしまった人は、決して観念論にまで高まっていくことはないであろう。」(433f.)

そればかりか、理論的見地からしても、独断論は、物自体から表象を説明することができない以上、哲学の名に値するものでは到底あり得ない。知性においては自分自身を見ることが存在することが結びついており、「観念的なもの」と実在的なものという二重の系列」が存在するのに対し、物には「実在的なものという単一の系列」が帰属するにすぎないから、独断論は物と表象が結合している理由を証明することができない。だが、「自分自身を見る」という知性の本質を理解するには、「ある程度の精神の自立性と自由」が必要であるにもかかわらず、独断論者は、「証明の前提を理解するために不可欠な自己反省の能力をそもそも欠いている。だからこそ、どんな論証によっても、独断論者のように哲学的に無能力な者を直接に反駁することはできないのである (FW I 436, 439)」。シェリングが、いずれの哲学を選ぶかは個人の「精神の自由」に委ねられていると主張するのに対し、フイヒテは、その人が「如何なる人間であるか」、まさにこの「精神の自由」を有するか否かにかかっていると切り返すわけである。

こうして、フイヒテとシェリングの最初の秘かな論争は、「精神の自由」という同じ標語を掲げながら、両者の相異なる思想背景故に、互いに交わることもない平行線に終わることになった。シェリングが汎神論的な実体概念を手掛かりとして、観念論と実在論の対等な総合を企てるのに対し、フイヒテは超越神の似姿たる自我概念で以て、あくまでも

観念論の原理的な優位を主張するわけである。しかも、ここで興味深いのは、両者の間の隠された論争が、片や選択能力としての「精神の自由」を掲げ、後見人による独裁的支配を拒絶する者と、片や反省能力としての「精神の自由」を楯に取り、思想的な未成年者を叱咤する者が互いに言い争うという形を取っている点である。そして、この図式こそ、ファイヒターシェリング論争が、若きヘーゲルにも見られたように、父と子の間に永遠に繰り返されるドラマの再演に外ならないということを示している。

シェリングが続く論文において知識学に即した形で問題を論じている限り、ファイヒテが唱えた「穏やか」な異議申し立ては、一見すると功を奏したかに思われる。少なくとも当時のファイヒテがそう考えていたことは、先に引用したファイヒテの書簡から読み取ることができる。「……しかし、この後「Ⅱ」哲学的書簡」の後」、あなたは、この上なく明瞭で、深遠で、正しいことを述べたので、十分な時間さえあれば、欠点の埋合わせをしてくれるだろうと私は期待しました。」(DB II 339) だが、「第一序論」で観念論と独断論を混ぜ合わせると不整合が生じると述べた後、ファイヒテは次のように指摘していた。「いま主張されたことを要求しようとするとする人は、物質から精神へ至る、またはその逆の連続的な移行を、それとも同じことだが、必然性から自由へと至る連続的な移行を前提するような結合の可能性を証明しなければならぬであろう。」(FW I 431) ファイヒテ自身により示唆された自然から精神へ、必然性から自由へと至る連続的な移行を証明すること、実はこれこそ、次に自然哲学へ向かったシェリングが意図していたことだったのである。

(三) 知識学の脱超越論化

テュービンゲン神学院を卒業し家庭教師となったシェリングは、一七九六年四月より二年間ライプツヒ大学で自然科学の講義を聴講する機会に恵まれたが、そこから得られた自然哲学の構想は、一七九七年から翌年にかけて『哲学雑

誌』に掲載された「最新の哲学文献概観」の中でフィヒテ知識学との関連において語られている。このうち第五巻・第三冊において、シェリングは、まず「知識学への第一序論」と同様に、「対象と表象の同一性」が如何にして可能になるのかという問いを投げ掛けている。そして、これをフィヒテと同じく、「産出的構想力 (produktive Einbildungskraft)」の概念を手掛かりとして、直観する主体であると同時に直観される客体でもあるような「精神の自己直観」により説明している。⁽⁸⁾シェリングによれば、「精神は生成 (Werdn) のうちにのみある」のであり、「精神は自己自身を通じ、自己自身の行為を通じ客体となる (werden)。」この客体となった自己自身を直観することにより、「主体と客体の絶対的同一性」が得られるのであり、「精神の自己直観のうちにのみ表象と対象の同一性がある。」(SA IV 84-86) フィヒテが「事行」と呼んだ自我の自己措定的活動は、ここでは「措定」(setzen)の論理ではなく、「生成」(werden)の論理により、主体と客体が断絶する創造Ⅱ制作モデルではなく、主体と客体が連続する生長Ⅱ生成モデルにより捉え直されるわけである。

このように客体が精神の本来的な行為の所産である以上、「精神が物質から生じるのではなく、物質が精神から生じる」ことは明らかであり、「物質を精神の原理とする体系と精神を原理とする体系という二つの一貫した体系」のうち、後者の観念論のみが唯一真なる体系として残されることになる (SA IV 92)。ここでシェリングは、「哲学的書簡」における自らの立場から撤退し、フィヒテの反論に屈しているかに見えるが、これはあくまで外見上の譲歩にすぎない。シェリングによれば、表象と対象の同一性の直観は未だ意識を伴わないものであり、この直観から外に出て、客体が直観の所産であることを捨象することにより、表象と対象の区別が、そして意識が初めて出現する。「私の自由な行為が客体を反措定することにより、初めて私のうちに意識が成立する」のであり、逆に言えば、「客体の起源は、私にとり過ぎ去った過去のうちに、現在の私の意識の彼方にある」以上、「意識の立場から客体の起源を説明することは不可能で

ある。」(89)⁽⁹⁾こうして行為と所産の同一性という精神の自己直観は、客体へと成り行く主体の生成作用であるばかりか、意識の把握を超えた無意識的作用として解釈し直され、ここから知識学を自然哲学のうちに連れ戻す脱超越論化の発端が開かれることになる。

第六卷・第一冊と第二冊において、シェリングは、ここから一步進んで、意識にとって「過去」のうちにある客体の起源を「自己意識の歴史」(Geschichte des Selbstbewußtseins)と呼び、これを「自己自身を有機的に組織化する自然」のうちに見出そうとしている(SA IV 109, 113)。客体が精神にとり疎遠な物自体ではなく、精神の行為の所産であるならば、自然のうちに見て取れる有機的組織化の傾向は、「我々精神の純粹な形式」を表出しようとする、精神の力と同一の衝動を意味するものであり、「有機的組織の段階的發展と無機的自然から有機的自然に至る移行は、次第に完全な自由へと發展していく産出的な力をはっきりと表現している。」精神の所産たる自然は、解説されるべき暗号のように「次第に自己意識へと至る道」を内奥に秘めており、「外的世界は、そこに我々精神の歴史を再び見出すために、我々の前に開かれていゝ」というわけである(II4, 110)。自然のうちに「自己意識の歴史」という内在するロゴスを探し求める構想は、同時期に執筆された『自然哲学の理念』第一部(一七九七年春公刊)では、次のように語られている。我々の外部の自然には我々自身の精神と類似した法則が支配しているのであり、「自然は目に見える精神であり、精神は目に見えない自然であるに違いない。」この「我々の内なる精神と外なる自然との絶対的同一性」こそが自然哲学の理念であり、今後の探求目標である、と(SW II 551)。こうした有機的・目的論的な自然観が、神により無から創造された被造物というヘブライズムの自然観よりも、アリストテレスに見られるように、⁽¹⁰⁾究極目的に向かい自ずから生長發展していく生成物というヘレニズムの自然観に親和性を有していることは言うまでもないだろう。

(四) 自然哲学と超越論的哲学をめぐる論争

その後のシェリングは、『自然哲学の理念』を始めとする一連の著作の中で、こうした自然哲学の構想を学問的に彫琢すべく努力するわけであるが、この業績がゲーテに認められ、一七九八年一〇月にはフイヒテの教えるイエーナ大学に員外教授として迎えられることになった。そして、早くも翌年七月にフイヒテが無神論論争の結果イエーナを去った後には、一八〇〇年五月に公刊される『超越論的観念論の体系』の中で、自然哲学と超越論的哲学(＝知識学)を両立可能な二つの学として基礎づける作業に着手するのである。シェリングによれば、我々の知において表象と対象、主体的なものとの客体的なものが一致しているのを説明するには、二通りの異なる方法が考えられる。一方が客体的なものの総体たる自然から出発して知性へと至る自然哲学の方法であり、他方が主体的なものの総体たる自我ないし知性から出発して自然へと至る超越論的観念論の方法である。前者が「自然法則を知性の法則へと精神化する…ことにより、實在論から観念論を導き出す」のに対し、後者は「知性の法則を物質化する…ことにより、観念論から實在論を導き出す。」(SW III 339-342, 352)のうち何れの方向を取るべきかは、少なくとも理論的な観点からは決定不可能であり、理論的部門では、自然哲学と超越論的哲学は原理上対立しながらも、互いに相補う二つの根本的学として等しく可能なのである(332)。「哲学的書簡」で最初に唱えられ、後にフイヒテの反論に出会い撤回された、實在論と観念論は両立可能であるという初期シェリングのテーゼが、ここでは自然哲学と超越論的哲学の両立可能性という形を取り再び浮上してくるわけである。^(II)

しかも、二つの学の相互補完性を論証するに当たり新たに援用されるのが、「自己意識の歴史」という先の構想であり、段階を追って高まっていく潜在的な勢いという「勢位」(Potenz)の観念である。シェリングによれば、哲学の全体は「進展する自己意識の歴史」として、「一つの連続性」を有しており、「自我が最高の勢位において意識にまで高まっていく

直観の段階的な発展」に外ならない。自然とは、低次の勢位における自我、いわば「未熟な知性」であるが、段階的發展を通じその勢位を次第に高めていき、最高の勢位としての自己意識において、自己自身にとって客体になるという最終目標を達成する。知の全体をこうした一つの連続性において叙述する作業は、自然哲学と超越論的哲学の何れか一方によってではなく、両者相まって初めて可能である (S31f. 341)。シェリングはこう主張して、自らの自然哲学とフイヒテ知識学との対等な平和共存を提唱するわけである。

ところが、『超越論的観念論の体系』を受け取ったフイヒテは、一八〇〇年十一月のシェリング宛て書簡の中で「あなたが超越論的哲学と自然哲学を対置させていることにはまだ同意できません。」と述べて、新たな論争の火蓋を切っている。意識と事象、主体的なものど客体的なものという両者は「観念的にして実在的、実在的にして観念的な自我において直接に合一されている」のであり、これに対し、「自然の実在性は、超越論的哲学ではどこまでも見出されたものとして、しかも出来上がったもの、完成したものとして現われます。しかも自己自身の法則に従ってではなく、(観念的かつ実在的なものとしての) 知性の内在的な法則に従って見出されるのです。」フイヒテにとって、自己自身を措定する自我の根源的活動、行為 (Handlung) とその所産 (Tat) が一に帰する「事行」(Tathandlung) が全てであり、これと並立するような自然の自己構成は、意識の構成作用と同じく「虚構」(Fiction) に基づくものでしかあり得ない。「洗練された抽象により自然のみを自らの対象とする学〔「自然哲学」〕は、(まさに知性を捨象するが故に) 自然を絶対的なものとして措定し、自然が虚構により自己自身を構成するようにせざるを得ません。」(SBI 290f.) 自然そのものが自ずからの生成作用を通じ自己意識を生み出すというシェリングの自然哲学は、フイヒテからすれば、超越神の代行者たる絶対自我の尊厳を冒瀆する許しがたい被造物神化と受け取られたに違いない。

これに対し、シェリングはフイヒテ宛て書簡で直接反論を試みるとともに、同時期に執筆された「自然哲学の真の概

念について」(一八〇一年一月『思弁的物理学雑誌』に掲載)の中で、フイヒテに対する態度を守勢から攻勢へと転じ、今度は超越論的哲学に対する自然哲学の優位性を論証しようと努めている。そこでシェリングは、知性的直観を説明するためにフイヒテが用いた「主体—客体」(Subjekt-Objekt)という概念を取り入れる一方で、フイヒテの言う主体—客体を「意識の主体—客体」と呼び、これを「純粹の主体—客体」から区別しようとする⁽¹²⁾。シェリングによれば、知についての知としての知識学は、その対象を最高の勢位において、即ち「それが意識へと入ってくる瞬間において」受け取るのみであり、最初の勢位において、即ち「それが最初に出現する瞬間において」把握することがないために、純粹自我という「意識の主体—客体」しか捉えることができない。この結果、知識学は意識を導き出すようにするにもかかわらず、「不可避の循環」に従い「既に出上がった意識」が提供する手段を用いる外ないことになる(SW IV 84)。これに対し、対象をその根源的な生起において捉えるには、客体の勢位を下げていき、「最初の勢位に還元された客体」で以て始めから構成することが必要である。そのために、シェリングは知性的直観だけでなく、これに加え「知性的直観における直観するものの捨象」を要求する。知性的直観のうち意識する主体を捨象することにより、意識される前の客体、即ち客体へと成り行く主体の根源的な生起が取り出されるのであり、これが「純粹な主体—客体」とされるのである(87f)。

無意識的自然のうちに内在するこの「純粹な主体—客体」は、スピノザの言う「産み出す自然」(natura naturans)と「産み出された自然」(natura naturata)にも類比され(SW IV 91)、内部から新たな対象を次々と産出しつつ自己意識に至るまで段階を追って勢位を高めていくとされる。この過程こそ、自然哲学という「理論的・実在論的部門」が対象とする「自然の自己構成」であり、これに対し、自然が最高の勢位としての自我に移行する瞬間から「実践的・觀念論的部門」である超越論的哲学が始まることになる。そして、自然哲学は「純粹な主体—客体」から「意識の主体—

客体」を導き出すことにより、超越論的哲学に対し「純粹に理論的で確実な基礎」を提供するものであるから、学としての優位は両者のうち「疑いもなく」自然哲学に帰せられることになる(90-92)。

ところが、シェリングは、一八〇〇年十一月のフィヒテ宛書簡において、「私は自然哲学と超越論的哲学をもはや対立する二つの学としてではなく、同じ一つの全体のうち、つまり哲学体系のうちの対立する二つの部分としてしか見ていません。」(SB II 297)と述べるとともに、「自然哲学の真の概念について」では、自然と精神の対立が解消され、全てが絶対的に一であるような「私の体系の新たな叙述」を次号において予告してゐた。(SW IV 84, 102) このシェリング自らの体系の提示は、一八〇〇年冬学期の講義で試みられた後で、一八〇一年五月『思弁的物理学雑誌』に「私の哲学体系の叙述」というタイトルの下で掲載されたが、その緒論でシェリングは、以前の著作との関連を次のように説明している。「私は、自ら真の哲学と考える同じ一つの哲学を、全く異なる二つの側面から、自然哲学と超越論的哲学という形で叙述すべく数年前から試みてきたが、この後で、今や学の現状に駆り立てられて、私自身が望んでいたよりも早く、あの異なる二つの叙述の基礎に置かれていた体系そのものを公にすることとなった。」(SW IV 107) この体系の導入部のうちに見て取ることができる、自然哲学と超越論的哲学の対立を「絶対的同一性の体系」(113)の中で解消するという意図、これこそシェリングがかつて「哲学的書簡」で提起した、實在論と観念論は究極において合致するという今ひとつのテーゼを新たな形で再現するものである。そして、この叙述を受け取ったフィヒテは、もはや「穏やか」に異議を唱えるには止まらず、両者の見解の相違は和解し難い険しい対立へと急速に転化していくことになる。しばらくの間緊張が張りつめた後に、フィヒテは、一八〇一年十月の書簡で決定的な最後の言葉を言い放ち、シェリングから永遠に袂を分かつことになった。「カントと私の著作により世間に知られていた唯一可能な観念論」、この観念論を「あなたが把握していなかったし、未だに把握しておらず、あなたが取っている道では決して把握できないで

あろう」ということ、これは『超越論的観念論の体系』以来もはや明らかであった、と (SB II 381f.)。

これまで見てきたフイヒテーシェリング論争を改めて振り返ってみるならば、こうした論争の背後にあり暗黙のうち
に争われていたのは、自己意識をどのように捉え、これに対応して自然をどのように位置づけるのか、という問題であ
つたと言うことができる。つまり、自己意識の反省行為を、人格神の世界創造との類比により、客体を措定する制作行
為として捉え、自然の総体を人間主体から切り離して、価値剥奪された単なる操作対象として位置づけるのか。それと
も、植物的生長とのアナロジーで以て、自己意識を自ずから客体に成り行く主体の生成作用として捉え、ダイナミック
に生長発展していく自然の循環運動の延長上に位置づけ、絶えざる新陳代謝を繰り返す生命過程のうちに組み込むのか。
このように、一見スコラ的に見える両者の論争は、実はどの宇宙観、どの信仰告白を選び取るのかという、世界観の選
択と個人的実存の行方をも賭した、いわば宗教的な「神々の争い」(ヴェーバー)であつたばかりか、後見人の頑強な
權威に挑戦しようとする未成年者の反逆という、父と息子の間の争いにも比せられる深層心理学的な側面をも色濃く有
していた。⁽¹³⁾そして、これら諸観念が幾重にも渦巻き、果てなき争闘を繰り返しているドイツ観念論の舞台の後方には、
フイヒテとシェリング、デカルトとスピノザという同時代人たちを貫いて、古代ユダヤ教と古代ギリシア精神、ヘブラ
イズムとヘレニズムという、ヨーロッパ精神史の薄明の彼方に消えかかるとまで、対立と相剋の長い影が遙かに伸びてい
るのを見届けることができる。

注

(1) 『全知識学の基礎』は一七九四年六月から翌年八月初めにかけて講義の聴講者に全紙 (Bogen) 一冊づつ配布されるとも
に、一七九四年九月末と翌年七月末から八月初めにかけ、二度に分けて(まず第一部と第二部、次いで第三部と序文)

書店から公刊された。シェリングは、一七九五年一月ヘーゲル宛て書簡で、書店を通じてでなく、フィヒテ自身から「論述の最初」を受け取ったと告げているが (Bw I 5)、一七九六年一月に『哲学雑誌』の編集者に対し、「私は知識学の実践的部門「Ⅱ第三部」を今まで読んだことすらありません。」と打ち明けているように (SB I 60)、また一八〇一年一〇月にフィヒテに対し、次の「哲学的書簡」が書かれたときも「実は知識学については最初の全紙数冊しか知らなかったのです」と認めているように (SB II 352)、公刊された『全知識学の基礎』を手に入れて、最後まで読み通すという基本的な作業を怠っていたことが分かる。

(2) Vgl. C. Schmitt, *Politische Romantik*, Berlin 2. Aufl. 1925; R. Haym, *Die romantische Schule*, Berlin 1870 5. Aufl. 1928, S. 286.

(3) 自我||自我という知識学の第一原則を主体と客体の「絶対的同一性」として捉えるシェリングの着想は、後にフィヒテ自身によっても認められ、『全知識学の基礎』第二版(一八〇二年)の中に取り入れられている (vgl. Fw I 98 Anm.)。

(4) スピノザ『エチカ』(上)(畠中訳、岩波書店、一九七五年)第一部・定理一四、定理一八、参照。ただし、同様の表現は、実はフィヒテの『全知識学の基礎』のうちに既に見出すことができ——「存在するものは全て、自我のうちに措定されている限りでのみ存在するのであり、自我の外には何も存在しない。」(Fw I 99)——、フィヒテ自身が知識学を構想するに当たり、スピノザを意識していたと思われる節がある(フィヒテとスピノザの思いがけない親近性については、vgl. D. Heinrich, "Die Erschließung eines Denkraums" in: *Konstellationen*, S. 250ff.)。同時代人では、ヘルダーリンもこうした「フィヒテにおけるスピノザの再現」をいち早く見抜いており、「フィヒテの絶対的自我」は「スピノザの実体に等しい」と、一七九五年一月ヘーゲルに書き送っている (HW 6-1, 155)。だとすれば、ここでシェリングは、フィヒテが主体のうちに移し入れ、自我概念のうちに封じ込めたはずのスピノザの実体概念を再び開き放ち、これから出発して逆にフィヒテの自我概念を捉え直そうとしていると考えられる。

(5) シェリングは、教条主義を「客観的實在論(ないしは主観的観念論)の体系」と呼び、批判主義を「主観的實在論(ないしは客観的観念論)の体系」と呼んでいるが、これはカント自身による「超越論的實在論」ないしは「経験的観念論」と「経験的實在論」ないしは「超越論的観念論」という区分を意識したものと思われる (KW IV 375ff. = A369ff.)。だと

すれば、カントは後者の「超越論的観念論」のみを真の観念論と考えている以上、『純粹理性批判』が「客観的實在論」としての教条主義と「客観的観念論」としての批判主義を並存させているというシェリングのテーゼは、明らかに『純粹理性批判』の字句には反している。にもかかわらず、シェリングは自分の解釈こそカントの精神に適うものだとして強引に主張するわけである。恐らくは、こうした牽強付会なカント解釈を当てこすってであろう、フィヒテは「知識学への第二序論」において、「私はシェリング氏をカントの解釈者とは見なさない。」と辛辣に評している (FW I 480)。

(6) シェリングは、一八〇一年十月フィヒテに対し、「真理は観念論が進むよりも高いところにあるという、まだ素朴で展開されてもいない最初の感情」の初期の記録として、この「哲学的書簡」を再び引き合いに出している (SB II 352)。また「哲学的書簡」が一八〇九年に『哲学著作集』第一巻に収められたとき、シェリングはその序文で、絶対者のうちでは対抗する原理のあらゆる対立が消滅するという第九書簡の思想を「後のより積極的な見解の明瞭な萌芽」と呼んでいる (SA III 49)。

(7) 「知識学への第一序論」と「第二序論」のうちに、シェリングの「哲学的書簡」に対するフィヒテの反論を読み取る解釈¹³、R. Lauth, *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre* (1795-1801), Freiburg / München 1975, S. 37ff. によって最初に唱えられた。

(8) フィヒテは、『全知識学の基礎』の中で、表象の演繹に当たり、対象の實在性を産み出す自我の産出的能力を、カントの言う「産出的構想力」によって説明するとともに、これを直観するものが同時に直観されるものであるような自己自身の直観作用——後の「知性的直観」に当たるもの——と同一視していた (FW I 230)。ここでフィヒテは、自我の自己措定の活動 (＝事行) を「産出的構想力」という生殖＝産出モデルとの類比で理解することで、結果として、主体と客体の関係を連続的に捉え直す手掛かりをシェリングに与えることになったと言えよう (カントの構想力概念については、続く二で改めて論じる)。

なお、以前の著作と比べ、この「最新の哲学文献概観」でシェリングの知識学理解が格段の深まりを示している要因としては、シェリングが「哲学的書簡」を書き終えた直後、『哲学雑誌』の編集者の依頼によりフィヒテ知識学の書評を試みているという点が挙げられる (SB I 591)。この書評は何度も完成が延期された後、遂に公表されることはなかったが、シェリングはその約束をこの「最新の哲学文献概観」で果たしていると見ることができると見ることが出来る。事実、この論文は一八〇九年に『哲学著作集』第一巻に「知識学の観念論を説明するための諸論文」という表題の下で収められたが、その序文では、本論文

が「疑いなくこの体系『知識学』の一般的な理解を促すために大いに貢献した」と自負されている (SA IV, 58, vgl. 19f.)。 (9) フィヒテの場合も、産出的構想力は通常の自我によつては意識されない無意識的作用であり、これが自我自身の働きであることは「我々にとつて」のみ明らかになる、つまり「我々」が遂行する哲学的反省により初めて意識にまで高められるとされる。フィヒテは、人間精神のうちに根源的に見出される事実を意識化するこの過程を「人間精神の実際の歴史」と呼んでいた (FW I 222, 227, 230) が、この同じ過程がシェリングにより「自己意識の歴史」として捉え直されることになる (この点については、藤田正勝「若きヘーゲル」、一八九頁以下、参照)。なお、シェリングの場合、精神の自己直観 (『知性的直観』) があくまでも意識を超えた無意識的な性格のものであることが強調されている点に注意しておきたい。後述するように、フィヒテは「知識学の新たな叙述の試み」第一章において、知性的直観が自己意識を同時に伴う意識的な活動であると主張しているが、そこには「意識の立場」に対するシェリングの批判を反駁する意図が込められていると思われる。

(10) ハイデッガー「ピュシスの本質と概念について、アリストテレス『自然学』 B 1」、『ハイデッガー全集第九巻・道標』 (創文社、一九八五年) 所収、参照。

(11) ラウトは、等しく可能な二つの体系という「哲学的書簡」のテーゼを『超越論的観念論の体系』で再び唱えることについてシェリングが慎重になったと考え、これを「知識学への第一序論」と「第二序論」におけるフィヒテの反論がもたらした成果として挙げているが (Lauth, a. a. O., S. 55)、充分な説得力を持っていない。なお、ラウトの場合、「最新の哲学文献概観」という重要な過渡的著作が完全に視野の外に置かれた結果、批判主義と教条主義をめぐる最初の論争と自然哲学と超越論的哲学をめぐる第二の論争の間の思想的連関を見通すことができなくなっている。

(12) フィヒテは、一七九八年三月に「哲学雑誌」に掲載された「知識学の新たな叙述」第一章の中で、自己自身を措定する自我の根源的行為を意識を欠いた活動としてでなく、自己意識を同時に伴う活動として捉えている (FW I 527f.)。つまり自我の自己措定の活動によつて、同時に措定する自己自身についての直接的な意識が成立するのであり、この「知性的直観」 (intellektuelle Anschauung) においては直観するものと直観されるものとは媒介を経ることなく、端的に合一されている。こうした知性的直観における主體的なものや客體的なものとの直接的な合一が「主体—客体」と名づけられている (この点については、藤田正勝、前掲、一九三頁、参照)。シェリングが、こうした「意識の主体—客体」から「純粹の主体—客

体」を区別するために、「知性的直観における直観するものの捨象」を要求するとき、フィヒテが主張する知性的直観の意識的な性格に異議を差しはさんでいるのである。

(13) 一八〇〇年一月から始まる両者の本格的な論争の背景には、実はシェリングとヴィルヘルム・シュレーゲル(兄)の妻カロリーネとの急速な個人的接近に対するフィヒテ夫妻の憂慮、これを契機とするシェリングとフリードリッヒ・シュレーゲル(弟)との確執といった深刻な事態が介在していた。この問題は、一八〇三年に至りカロリーネの離婚と続くシェリングとの再婚、イエーナからヴェルツブルクへの両者の移住という結末を迎えることになったが、早くも一七九九年一〇月、まだイエーナに残っていたフィヒテ夫人がベルリンのフィヒテに向け、シェリングとカロリーネの間に芽生えつつあった愛情について書き送ったのに対し、フィヒテは夫人に格別の配慮と自重を強い調子で求めながら、「私がイエーナに居合わせたならば、彼に警告してあげるだろうに。」と残念がっている(SB II 264, Anm. 4)。一八〇〇年一〇月のシェリング宛て書簡の下書きが示すように、フィヒテは「私の妻と愛情を込めてあなたのことを嘆き悲しんだ」という表現で遠回しの警告をいったん試みているが、投函された手紙では結局こうした言及を取り消してしまっている(263, Anm. 2)。もしこの個人的な警告がなされていたならば、シェリングより十三歳年長のフィヒテが、十二歳年長のカロリーネとの関係をめぐり、当時まだ二五歳のシェリングを個人的に叱責するという、精神分析的に見て余りにも出来すぎた話が完成されることになったであろう。

二 主観性哲学に対するヘーゲルの論争

ヘーゲルの書『フィヒテとシェリングの哲学体系の差異』は、シェリングが二度にわたるフィヒテとの論争を経た末に同一哲学の体系を打ち出そうとする最終段階において執筆され、シェリングの「私の哲学体系の叙述」発表から二カ月後(序文日付七月)に完成され、更にその三カ月後、一八〇一年一〇月に公刊される運びとなった。こうしたテクス

トを取り巻くコンテクストを念頭に置いて見る時、「差異論文」に見られるヘーゲルの立場は、『超越論的観念論の体系』におけるシエリングの立場とは基本的に合致するのに対し、その後の著作、とりわけ「私の哲学体系の叙述」における立場とは食い違っていることが分かる。ここではまず、ヘーゲルによるカント・フイヒテラの主観性哲学の取り扱いに焦点をしぼり、「差異論文」におけるフイヒテ批判の方向が、自然哲学と超越論的哲学の両立可能性を主張するシエリングの側にコミットするものであり、批判の及ぼされる射程範囲としては、原理的な文化批判にまで拡張されていることを明らかにしたい。その上で、ヘーゲルが逆にカント・フイヒテらの主観性哲学から遺産として受け継がれるべきだと考えている肯定的な側面につき、翌年七月に発表された「信仰と知」を中心として見てみることにしたい。

(一) 「差異論文」におけるフイヒテ知識学の批判

ヘーゲルは、フイヒテ知識学を批判するに当たり、フイヒテの体系における肯定・否定の二つの側面、つまり哲学の課題を「理性(Vernunft)」によって規定している「純粹に超越論的(transzendent)な側面」と、理性が「悟性(Verstand)」へ転倒されている「他の側面」を区別する必要性を説いている(W II 12, 56)。ヘーゲルによれば、この体系には、主体と客体の同一性を体系の原理として定立する「超越論的な立場」ないしは「思弁(Spekulation)の立場」と、主客の対立から脱することができない「反省(Reflexion)の立場」という相反する二つの立場が結合されなままに並存している。従って、「体系の原理」は「主体-客体」という真の思弁の原理を表現するものでありながら、「体系の結果」はこれとは逆の結論に到達せざるを得ないとされる(56, 73f. 75)。ヘーゲルは、こうした「体系の出発点と結果の相違」が何よりも『全知識学の基礎』のうちに見られることを示そうとする。

フイヒテは、『全知識学の基礎』第一部において、自我が自己自身の存在を措定するという命題を知識学の第一原則

として立て、「我思う、故に我あり」というデカルトの命題を新たにカント以後のドイツ観念論の文脈のうちに引き入れることになった。そこには、伝統的な世界像のうちで世界創造者たる神が独占していた特権的地位を、新たに自己反省的な人間主体が引き受けることになったという精神的転換が象徴的に示されていた。⁽¹⁾ヘーゲルは、デカルトのコギトを受け継ぐ「自我||自我」という知識学の第一原則を、ひとまずは主体と客体の同一性という真なる「体系の原理」を表現するものとして評価するわけである。ところが、フィヒテが更に進んで、自我は反措定として非我を措定するという第二原則を立て、客体を措定する自我の活動を、神による無からの世界創造にも類比されるべき制作行為として捉えようとした時、措定する主体と措定される客体との間には、創造者と被造物の間に存在するにも等しい断絶と対立が大きく拡がることになった。ヘーゲルによれば、こうして「自我||自我」という第一原則と「自我||非我」という第二原則の間に存在する、同一性と対立の二律背反に突き当たった結果、フィヒテは、これら二つの命題を第三原則以下において総合することには成功しなかった。自我は自我のうちで可分的自我を可分的非我に対立させるという第三原則(自我||自我+非我)に示された——霊肉二元論を思わせるかのような——不完全な総合のうちには、依然として第一原則と第二原則の対立が残されたままであり、体系において最後に示される総合は、「自我は自我に等しくあるべきである」という当為の形を取って実践的に要請されるにとどまっている(W II 58)。

こうして体系の原理は主体と客体の同一性を表現するものでありながら、体系の結果は「対立の存続」と「絶対的同一性の不在」に終わり、「体系の結果がその始まりに還ることはない」というわけである。その原因は、ヘーゲルによれば、ひとつには、体系原理が自我||自我という「主体的な同一性」にすぎず、主体―客体が「主体的な主体―客体」に止まるという点に求められる(881)。これに対し、ヘーゲルは、主体だけでなく、客体をも主体―客体として捉えること、つまり単なる客体でなく、「客体的な主体―客体」として把握することを要求する。「フィヒテの体系では、同

一性は主体的な主体—客体にまで構成されたにすぎない。これを補完するためには客体的な主体—客体が必要となる。」(6c) ヘーゲルもまた、シエリングと同じく、自然のうちに見出される対象を、創造 \parallel 制作モデルに従い、認識主体たる人間の側がカテゴリーを用いて目的意識的に再構成した制作物としてではなく、生長 \parallel 生成モデルで以て、内在的な固有の法則により自然発生的に生長発展していく生成物として見直すよう要求するわけである。このように主体と客体の両者をそれぞれ「主体—客体」として捉え直すことにより、両者の各々をそれぞれ自体で特殊な学の対象として取り上げることが可能になる。一方が、意識もまた自然に制約されている点を捨象し、客体をもつばら知性の構成作用と見る「超越論的哲学」であり、他方が、自然といえども意識により初めて認識される点を捨象し、自然のうち内に在する自己構成作用を読み取る「自然哲学」である。これら二つの学は、ともに「同等の権利」と「同等の必然性」を有し、それぞれ哲学の「実践的部門」と「理論的部門」を構成する以上、主体的な主体—客体のみを原理とする「超越論的観念論」は「哲学にとり不可欠な学のひとつ」ではあっても、あくまでも「そのひとつにすぎない」と宣言される(100f, 96, 103)。以上のように、シエリングが『超越論的観念論の体系』で主張した超越論的哲学と自然哲学の対等な相互補完性が、フィヒテ知識学の批判から生じる帰結として改めて論証されるわけである。

だが、体系の原理と結果の食い違いが生じる今ひとつの理由として挙げられているのは、自我 \parallel 自我という第一原則が、同一性だけでなく、自己自身を二重化する差異性の契機を含んでいるにもかかわらず、これが見落とされた結果、第二原則との適切な総合に至ることがなかったという点である。ヘーゲルによれば、自我 \parallel 自我と自我 \parallel 自我という「二つの命題は同じ等級に属している」のであり、「フィヒテの原理の超越論的な意義に従えば、自我 \parallel 自我のうちには主体と客体の差異を措定することが同時に要求される」ことになる。「反省が自我 \parallel 自我を統一として捉える場合、同時にそれを二重性としても捉えなければならない。自我 \parallel 自我は同一性であるばかりか二重性でもある。」(W II 60, 62, 55)

ヘーゲルは、自我の自己措定と非我の反措定という対立し合う二つの活動を「観念的要素」として意識の全体的構成のうち組み入れることにより、二つの原則の完全な総合が、そして「超越論的な立場」が可能になる、これがファイヒテ哲学の「超越論的な側面」をなしていると考えられるわけである。こうしたヘーゲルの要求は、シェリングが自己意識の構造を、主体と客体が断絶する措定の論理ではなく、主客が連続する生成の論理で以て捉え直し、自己同一性に対し自己二重化の契機を出来るかぎり排除しようとしていた点を思い起すならば、シェリングとは全く逆の方向に向けられていることは明らかであろう。そして、このような自己意識の捉え方における両者の些細な相違が、後に見るように、絶対者の把握をめぐる重大な食い違いへと発展していくことになる。

(二) 文化批判としての「啓蒙の弁証法」

さて、「差異論文」のファイヒテ批判のうちに特徴的に見られるのは、それがファイヒテとの同時代的論争という本来の枠組を超えて、近代文化の根底にまで及ぶ先鋭な文化批判へと拡張されている点である。『全知識学の基礎』に見られたような主体と客体の対立という帰結は、『自然法の基礎』（二七九六／九七年）や『道徳論の体系』（一七九八年）といった他の著作では、自我と自然、自我と他我、理性と感性の分裂と相剋という形を取り現われてくるとされる。まず第一に、自己措定的な反省活動を通じ世界制作者の地位にまで登りつめたファイヒテの絶対自我は、外なる自然現象から一切の有機的な生命価値を剝奪し、思うがままに操作可能な制作物へと対象化することに成功した。「自然として現われるものの中から主体―客体の性格が取り去られる結果、自然には客体性という死せる外皮しか残されなくなってしまう。∴自然のうちで自我と等しかった部分は主体のうちに吸収されるのである。」(W II 78f.) ここでは、自我と自然という切り離された両者は、互いに発信・応答能力を備えた相互作用のうちに繋ぎ止められることなく、一方の命令

に無条件に他方を服従させる因果作用の関係へと永遠に引き裂かれることになる。「反省の立場は、主体と客体を一方が他方に従属するという因果性関係のうちに移し入れて、思弁の原理である同一性を完全に排除してしまう。」(50) こうした絶対自我による自然支配へのエコロジカルな批判が、外なる自然のうちに固有の生命力を復権しようとするシェリング自然哲学の路線に沿うものであることは言うまでもないだろう。

だが、「概念 (Begriff) の支配」と呼ばれる、こうした過度に目的意識的な主体-客体関係から発生する病理現象の範囲は、次いで、外なる自然に対する関係から転じて、人間自身の相互関係にまで及ぶことになる。フイヒテの自然法体系では、自由な理性的存在者は、非我を措定する能力の延長として「物質一般を変容する能力」を備えている以上、自らも他の存在者により、自然と同じく「変容可能な物質、単なる物件として取り扱われる」という可能性に直面せざるを得ない (W II 81)。こうした自我と他我の間の果てしない相剋の下で、他者との共同を可能とするには、各人の自由を互いに制限した上で、この制限を「法律 (Gesetz) へと高め、概念として固定化する」⁽³⁾ ことが必要になってくる。

だが、目的意識的に偏った主体-客体モデルの下では、誰もが他者の身体を操作可能な制作物として取り扱う能力を有している以上、他者との共同を可能にすべき上からの自由の制限も、止まるところを知らない際限のない作業となり、「予防的な悟性とその権力である警察の義務はこの果てしない可能性に関わらなければならない」ことになる。自由の制限を無制限に推し進めるこうした「悟性国家」(Verstandesstaat) では、「法律の下に服従させ、直接の監視下に置き、警察や他の統治者により注視する必要があるような個人の行為や活動は存在しないのである。」(84c) 共和主義的伝統では統治の担い手とされてきた「人民 (Volk)」の存在は、孤立した無数の原子からなる集積体と見なされ、警察的な規律権力により思うがままに操作可能な監視と処罰の対象へと還元されてしまうことになる (80)。若きヘーゲルに見られた、ユダヤ教のパリサイ的律法主義への批判が、ここでは、フイヒテ自然法論のうちに鏡のように映し出されている

る、ジャコバンの革命独裁に特有の警察国家現象への批判となって現われるわけである。⁽⁴⁾

しかも、外なる自然に対する人間理性の抑圧的な態度は、人間相互の関係を引き裂くばかりか、第三に、人間自身の内なる関係にまで食い込んで、霊と肉が引き裂かれた自己分裂という深刻な代償を要求するまでになる。フイヒテの自然法では、命令を下す権力者が個人の外にある第三者として現われるのに対し、道徳論では、命令する者が人間自身の内に移し入れられ、同じ人格の中で、命じる者と服従する者が義務と傾向性という形を取り、正面から対立することになる。前者の合法性では、「内なるものと外なるもの的一致についての信仰」が消滅しているとしても、自己同一性への信仰は残っていたのに対し、後者の道徳性では、「自らの内なる調和への信仰」そのものが破壊されており、「非合一と絶対的分裂」が人間の本質をなしている。「なるほど、自己自身の主人であり奴隷であることは、人間が他人の奴隷である状態に比べれば、利点であるように見える。だが、自由と自然の関係が、道徳論では、主体における主人と奴隷の関係、自分自身による自然の抑圧になるとすれば、自然法における関係よりもはるかに不自然である。」(ΣΠ 108) カントのピューリタンの厳格主義に対する若きヘーゲルの(シラーにならった)批判にも見られたように、こうした理性による内なる自然の支配は、人間の感性的能力を禁止命令による抑圧対象という無意識の暗闇の中に押し込め、人間の自然本性のうちには備わっている、他者との共同を自発的に可能とするような道徳的感覚の発達に道を閉ざしてしまうというわけである。⁽⁵⁾

このように絶対自我による外なる自然の支配は、自我と他我の間の果てしない闘争状態と独裁的な政治権力の出現を呼び起こすばかりか、理性の名における内なる自然の抑圧となり支配者自身にはね返ってきて、真の自我と経験的自我という調停不可能な二つの部分に引き裂いてしまうことになる。ここで自我と自然、自我と他我、理性と感性という三つの次元を連続的なひとつの論理に結びつけているのは、主体と客体の対立というフイヒテ批判と並んで、フランクフ

ルト期に若きヘーゲルが獲得していたあの「啓蒙の弁証法」(Dialektik der Aufklärung)への洞察である。⁽⁶⁾そして、「差異論文」のフィヒテ批判にヘーゲル特有の歴史的な展望の拡がりを与えているのは、フィヒテへの体系的な批判が、啓蒙主義的な理念の実現から生じてくる様々の病理的な退行現象に対する文化批判と重ね合わされている点なのである。ヘーゲルは、フィヒテの体系では知性と自然、自我と他我、理性と感性の対立という形を取り現われてくる主体と客体の対立を、文化が発展するにつれ次第にその勢いを増してくる「分裂(Entzweiung)の力」の表現として理解しようとする。「文化形成(Bildung)が進展すればするほど、生の現われの発展が多様になればなるほど、分裂はこの生の現われに絡みつくことができるから、分裂の力はますます強大となり、その風土的な神聖さも堅固となり、調和を目指して再生しようとする生の努力は、文化全体にとり疎遠で無意味なものとなって行く。」(W II 22)しかも、この分裂の力は「風土的」であり、「西欧の北方(westlicher Norden)」つまり内陸ヨーロッパに属するとされるように、ここで考えられているのは、あらゆる領域における「生の普遍的合理化」(ヴェーバー)という西欧近代に特有の現象であり、とりわけコペルニクス的な「思考方法の転換」(カント)と呼ばれる、合理化の根底に横たわり、これを推し進めていった形而上学的な世界像の変革過程である。デカルトのコギトに端を発し、カントの超越論的主体やフィヒテの絶対自我により定式化されたように、自然科学的思考が中心を地球の外に置いたのとは逆に、近代の哲学的思考は中心を超越的な神から自己自身のうちに移動させることになったが、理性の主体中心化というこの輝かしい過程が進行するにつれ、無意識的に代償として堪え忍ばざるを得なくなる数々の歪んだ関係性の暗部に対し、ここで改めて意識化の照明が当てられるわけである。

(三)「信仰と知」における主観性原理の批判

更に、「差異論文」が出された翌年七月に『哲学批評雑誌』に掲載された「信仰と知」の中では、こうした三つの次元で現われる主体と客体の対立という問題の起源が、その根底にある神と人間、彼岸と此岸の關係にまで深められるとともに、文化批判が及ぼされる歴史的な射程範囲もより具体的な形で明らかにされている。それによれば、「近年における文化 (Kultur) の向上は、理性と信仰、哲学と実定宗教という古い対立を乗り越えてしまったので、この信仰と知という対立は全く新たな意味を持つようになり、今では哲学そのものの内部へと移されることになった。」(W II 287) 信仰と知の対立という問題は、元々は、ユダヤ人キリスト教が、パウロによる異邦人伝道を通じ、異質なギリシア文化と出会った瞬間に生じた、いわば文化接触の産物と見ることができ、後に古代末期の教父哲学ではグノーシス派異端との論争において、中世スコラ哲学では東方から流入してきたアリストテレス哲学の受容をめくり、どのように理性と信仰を折り合わせるかという問いとしてクリスト教会の内外で争われることになった。この神学上の論争は、十六世紀の宗教改革において沸騰の極に達した後、世俗化の過程が進行するにつれ徐々に冷却の度を増していったが、十八世紀末にはそれと入れ違いに、同じ性格の問題がドイツ観念論の新たな文脈の下で再び浮上してくることになった。それは、主体が対象に従うのではなく、対象が主体に従い構成されるというコペルニクスの転換を経て、認識主体として神に代わる世界の中心的地位にまで登りつめた有限な人間が、今度は神との絆を完全に断ち切り、後見人なしで倫理的にも自立した無限の主体になることができるか、という問題に外ならない。

すでにカントは、感覺的経験において超越的存在者を認識することはできないと断定し、神の存在証明を次々と論破していく一方で、道徳法則を遵守すべき最終根拠としては神の存在と来世への実践的な信仰がどうしても必要であると考えており、「信仰に場所を空けるために知識を取り除く」という形で、理論理性と実践理性の分割による知識と信仰

の二元論的な調停を図ろうとした。同じくヤコービもまた、無限な存在者は、論証の媒介を経ることなく、信仰によって直接的な仕方でのみ認識することができる」と主張しており、こうした思考様式はヘルダーリンにまで影響を及ぼしていた。また、最初は自己自身を措定する絶対自我の活動を持ち出してきて、超越的な世界創造者の役割を代行させようとしていたファイヒテも、無神論論争に巻き込まれてから書かれた著作『人間の使命』(一八〇〇年)の中では、道徳的世界秩序に対する信仰は一切の知識に先行し、これに優位するという新たな立場を打ち出すまでになった。だが、ヘーゲルによれば、カント・ヤコービ・ファイヒテらの哲学のように、絶対的な存在者を「彼岸として、自らの外部にある、自らを超えた信仰のうちに置く」とするならば、主体中心化することで一度は自立したかに見えた理性は、再び「信仰の侍女」という従属的な地位に舞い戻り、己れの無力を噛みしめる外ないことになってしまふ(W II 288)。

こうして哲学の内部で「有限なもの」と無限なもの、実在的なものと理念的なもの、感覚的なものと超感覚的なものの絶対的対立」という形を取り現われてくる理性と信仰の新たな対立は、一方で、無限な存在者は有限な人間にはそもそも認識不可能であるという「絶対者の彼岸性」、他方では、あくまでも感覚的経験を尊重する「有限なもの」の絶対性——及びその内部における自我と物、思惟と存在の二元論——という二つの前提に立脚するものとされる(295f)。

このうち、神とはわれわれ人間の知性による理解を超えており、信仰の対象でしかあり得ないという絶対者観念は、創造者と被造物をできるだけ切り離し、神の超越性を強化するという、カルヴィニズムのうちに典型的に見られた傾向と軌を一にするものであり、神の感覚的な表現を偶像崇拜として禁じるモーゼの十戒以来の、永きに渡るヘブライズムの伝統を背後に有していた。また、思惟と存在、概念と素材を区別するデカルト以来の二元論は、本来は創造者と被造物を分かっていた神学的対立の構図が、世俗化するにつれて認識主体と対象の間に移し入れられたものと見ることができ。『哲学批評雑誌』の冒頭を飾る序文「哲学的批判一般の本質について」(一八〇二年一月)によれば、デカルト哲学

は「われわれ西欧北部 (nordwestlich) の世界の近代文化において普遍的に拡がってゐる二元論 (Dualismus) を…哲学的形式で表現した」ものであり、フランス革命に至るまでの「あらゆる旧来の生活の没落」と「騒々しい政治的・宗教的な革命」はこの二元論（＝創造・制作モデル）の外面的な現われにすぎないとされるのである（184）。

これらカント・フイヒテラの哲学のうちに見出される「世界精神の偉大な形式」とは、ヘーゲルにより、元々は「主観性 (Subjektivität)」という「北方の原理」、しかも「宗教的に見れば、プロテスタンティズムの原理」に由来するものとして把握される (W II 289)。同時期の「自然法講義草稿」(Ros 132ff, Kimmerte Nr. 45) によれば、プロテスタンティズムは、宗教に対し「北方の主観性という性格」を完全に刻印したのであり、内面のうちに奥深く沈潜する主観性原理こそがプロテスタンティズムをカトリシズムから分かつ徴表とされている (Ros 140) として、現世的なものとの妥協をあくまでも拒絶し、彼岸的な対象に恋い焦がれる、プロテスタンティズムの頑ななまでの禁欲的信条が、感覚的経験のうちに充足し、有限なものを絶対化する「啓蒙 (Aufklärung)」——ロック・ヒュームらのイギリス経験論——の手により幸福主義的な変容と弛緩を被った後で、こうした「啓蒙と幸福主義の根本的性格を最高度に完成させた」ものが、カント・フイヒテラの哲学だとされるわけである (W II 294)。従つて、カント・フイヒテラの哲学は、プロテスタント的な「主観の立場」を最高の地位へと移し入れ、「反省文化 (Reflexionskultur)」を体系にまで高めたという意味で、ヘーゲルにより「主観性の哲学」ないしは「反省哲学」と呼ばれることになる (297)。ここに見て取れるのは、「北方」の内陸ヨーロッパ文化を刻印しているヘブライズムの「偉大な」伝統⁽⁷⁾に対し、南方の地中海一帯にかつて華開いたヘレニズムの精神こそが、ヨーロッパ文化の今ひとつの起源と可能性を指し示しているのではないかという問いかけであり、こうした視角から彼自身が所属している文化の基盤を改めて再検討しようとする姿勢である。

(四) 主観性原理における思弁的理念の発見

だが、ヘーゲルは、『差異論文』から「信仰と知」に至り、はつきり批判対象として名指しされることになったプロテスタンティズムの主観性原理を全面的に否定し、これを放棄するように勧めるわけでは決してない。彼の周囲にも見られたように、そうした選択肢を選び取る者は、「主観性の形而上学」により遂行された「哲学の革命」を再び転覆し、「客観性の形而上学」へ逆戻りすることにもなりかねないという危険性は、ヘーゲル自身によっても自覚されていた(『II 430』)。むしろ、自己自身を二重化する主観性原理のうちに、これを内側から乗り超えるべき「思弁的理念」の萌芽形態を見つけて出そうとするヘーゲルの努力の跡を、「信仰と知」におけるカント・フイヒテ哲学の解釈のうちに読み取ることができる。

その第一は、純粹悟性概念(カテゴリー)の演繹に当たり、カントがその根柢として持ち出してきた、「我思う」の表象を産み出す「統覚(Apperzeption)の総合的統一」の思想である。『純粹理性批判』第二版(一七八七年)によれば、コギトの根底に自己意識の根源的統一があるからこそ、われわれは経験的直観において与えられた多様な表象を悟性により結びつけ、総合することができるのであり、この意味で、統覚の総合的統一とは、認識の中心を自己のうちに移し入れ、コペルニクスの転換を完遂すべき認識の最高原理と見なされることになった(KW III B132ff)。そこには、思惟と存在・認識主体と客体というデカルト以来の二元論に見られた、創造者と被造物・制作者と制作物という対立図式が、認識構造の次元では、感性的直観に対する悟性概念の存在論的優位となり現われていると見ることができ。これに対し、ヘーゲルは、『純粹理性批判』初版(一七八一年)でカントが最初に行なっていた別の演繹方法に従い、自己意識の根源的統一を「産出的構想力(Enbildungskraft)」の原理として新たに捉え直そうとしている。そこでカントは、われわれの純粹統覚に先立って「構想力の産出的総合」なるものが存在するとし、構想力により感性和悟性という認識

の二つの源泉が結合されると考えていた (KW III A115ff.)。フイヒテヤシエリングがいち早くこの産出的構想力の概念で以て自我の自己措定的活動 (≡ 事行) を説明しようとしたのに続いて、ヘーゲルもまた、統覚の総合的統一を産出的構想力という「真の思弁的理念」の助けを借りて、主体と客体が断絶する創造 ≡ 制作行為としてではなく、両者が連続的に繋ぎ止められた生殖 ≡ 産出行為として解釈し直そうとするわけである。ヘーゲルによれば、構想力の産出作用のうちには主体と客体の「根源的な同一性」が最初に見出されるのであり、それが事後的に「判断 (Urteil)」の形式を通じて、主語と述語、概念と素材という形で分離して現われてくるとされる (W II 306-8)。⁽⁶⁷⁾

主観性原理のうちに肯定的契機が見出される第二の場合は、カントが諸々のカテゴリーを四項目からなるカテゴリー表のうちに交通整理したときに採用した三分法の形式である。カントによれば、概念の区分は本来「二分法 (Dichotomie)」でなければならぬが、第三のカテゴリーは第一と第二のカテゴリーの結合から生じており、そのためには他の二つのカテゴリーの場合とは違う「悟性の特殊な活動」が必要になるとされる (KW III B110f.)。ヘーゲルは、カントによって察知された「三重性 (Triplizität)」という独特の形式のうちに、デカルト以来の二分法とは異なる「思弁的なもの萌芽」が顔を出しているのを見て取ろうとする。そこには、主体と客体の二元的対立をもたらず「根源的判断」の可能性が含まれているばかりか、「あれかこれか (Entweder-Oder)」という「理性を拒絶する悟性の原理」に対し、「一律背反の肯定面」を提供すべき第三者として「中間項 (Mittel)」の存在もまた前提されている (W II 316, 320, 411)。ところが、カントの超越論的弁証論では、対立の前提をなしているはずの「中間項」が欠けており、二元的対立の枠組みはそのまま放置されたため、根源的同一性は認識不可能なものとして「絶対的彼岸」に追いやられる結果になったとされる (330)。こうして、三重性原理を思弁的理念の現象形態として捉ええる視角から、フイヒテ知識学における三原則 (特に第三原則) の展開が、「定立 (Thesis)・反定立 (Antithesis)・総合 (Synthesis)」の三重性形式に則るとい

フイヒテ自身の意図 (FW I 112-5) を裏切り、同一性と差異性を信仰と知識に分裂させる結末に陥っていると批判される (W II 407f.)。とりわけ第一原則と第二原則の総合が三重性原理の要請に対応していないという点に、フイヒテにおいて体系の原理と結果が背反するひとつの要因が求められていたことは、「差異論文」にも見られた通りである。

主観性哲学のうちに思弁の理念が見て取れる第三の場合は、対象に働きかける悟性の自発性と対象を受け入れる感性の受容性をともに兼ね備えた「直観的悟性」の理念である。カントによれば、感性的直観なくして対象は与えられないし、悟性概念なくして対象は思惟されない——従って、直観なき概念は「空虚」であり、概念なき直観は「盲目」である——という点で、感性と悟性は、相互に補完し合いながらも明確に区別されるべき二つの異なる認識能力をなすものとされていた (KW III B75)。そして、「両者の働きを一手に引き受けるような「自ら直観する悟性」とは、「神的な悟性」についてのみ想定することが可能な自己産出作用であり、有限な人間存在にはふさわしからぬ、人間理性の限界を超えた超人間的能力として退けられていた (BI 45)。これに対し、自己反省的な絶対自我が神の役割を代行する可能性に賭けようとするフイヒテは、神の存在論的証明と同じく、「我思う、故に我あり」という、自分自身の思惟から存在を導き出すような純粹自我の自己措定的能力に訴えかけ、⁽¹⁰⁾ こうした「知性的直観 (intellektuelle Anschauung)」の能力を頼りとして知識学の一連の体系を築き上げようとした。ヘーゲルもまた、対象が思惟されるとともに与えられるような「直観的悟性 (intuitiver Verstand)」の理念を、根本において「超越論的構想力」と同一の自己産出作用として捉え、そこに「思弁が見出される悟性の低次の領域」を見て取ろうとするのである (W II 325, 430)。

このように産出的構想力や三重性原理、直観的悟性のうちに見出される思弁の立場について、ヘーゲルは、「差異論文」の中で、芸術家の美的観点に関するフイヒテの言葉を借りて次のように述べていた。「芸術は超越論的観点を通常の観点にする。何故なら、超越論的観点の下では世界は造られており、通常の観点の下では世界は与えられているが、美的

観点の下では世界は造られているかのようには与えられるからである。」(W II 91)⁽¹¹⁾ 世界を全能の存在者により創造された制作物としてでなく、また自ずから生長してきた所与の生成物としてでもなく、「知性の産出作用と知性にとり所与として現われる産出物との真の合一」として捉えるような複合的な見方、これこそヘーゲルがカント・フイヒテの主観性哲学から受け継がれるべきだと考える積極的な理念の根幹を示すものである。こうしてヘーゲルは、主観性哲学のうちに思弁的理念を見出そうとする時、自己自身を二重化する主観性の原理を、カント・フイヒテのように創造 \parallel 制作モデルではなく、また逆にシェリングのように生長 \parallel 生成モデルでもなく、第三の生殖 \parallel 産出モデルで以て新たに解釈し直そうとしている。⁽¹²⁾ そればかりか、この新しく捉え直された主観性原理の力を借りて、その根底にある分裂という西欧近代に特有の現象を内側から克服しようと試みるのである。そこに見られるのは、先行世代の遺産を忠実に祖述し、模倣する作業に安住するのでもなければ、自らの精神的出自を嘲笑し、全面的に放擲しようとするのでもなく、むしろ受け継ぐべき遺産を先行者より継承しながらも、これを生産的に乗り超えていこうとする精神的に成熟し自立した息子の姿勢である。では、カント・フイヒテの主観性哲学に対する批判のうちに見られた、先行する世代に対し不即不離の距離を保とうとするヘーゲルの姿勢は、同じ世代の反逆者シェリングが唱える同一哲学に対してはどのように現われるのであろうか、続いてこの問題を項を改めて見てみることにしたい。

注

(1) デカルトの「我思う、故に我あり」を受け継いだ、フイヒテの自己措定的な自我の概念は、デカルトによる神の存在論的証明における本質と現存在の必然的結合、可能性から現実性への必然的移行という思想に極めて類似しており、神の概念から現実存在を導き出す神の存在証明の思考様式を、人間主体の自己関係的な反省作用へ転用したものと見ることで

きる (D・ヘンリッヒ『神の存在論的証明』(法政大学出版局、一九八六年) 参照)。

(2) もっとも、「差異論文」におけるヘーゲルの立場が『超越論的観念論の体系』におけるシェリングの立場にそのまま一致するといわけでない。第一に、ここでヘーゲルは二つの学の相互補充性を、シェリングのように「自己意識の歴史」論や「勢位」概念によってではなく、「主体-客体」という元々はフイヒテに由来する概念を用いて、しかも自然哲学に決定的優位を認めるシェリングとははつきり違う仕方である。第二に、シェリングが同一哲学の立場に移行しようとしていたのと同じく、ヘーゲルもまた、「一つの学の一面性を真に廃棄する高次の立場」に立って、「両者のうちにまさに同じ絶対者を認識する」よう要求している (W II 101)。ところが、次項で見ると、この絶対者の認識をめぐる、両者の間で重大な思想の相違が顕著になってくるわけである。

(3) フイヒテの『自然法の基礎』は、実は法概念の演繹と適用という二重の構成を始めとしてはるかに複雑な構成を有しており、中でも法概念の中核をなしている相互承認の概念は、イエーナ後期のヘーゲルにより肯定的に取り上げられ、主題的に展開されることになるが、ここでは、フイヒテ自然法論への批判が前面に押し出される余り、そこから受け継がれるべき肯定的な側面の展開は差し控えられている。

(4) フイヒテ自然法論における警察権力の肥大化現象についての指摘が、フランス革命におけるジャコバン主義的権力集中に対する実践的な批判を含蓄するという点は、同じイエーナ初期に属する「ドイツ国制論」から一層明確に読み取ることができる。そこでは、「すべての側面が末端の糸に至るまで国家権力により操られる」よう定めるフイヒテの国家理論が、「国家を「単一のバネが他の無数の歯車をすべて動かすような機械」と見なすものとして批判され、「一切が上から下へと規制されている」ようなバネ仕掛けの如き国家の実例としてフランス共和政とプロイセンが挙げられている (W I 479, 481, 484)。

(5) われわれには徳への自然的傾向が備わっているという——クリスト教的な原罪観念とはおよそ相容れない——「道德的感覚 (moral sense)」の観念は、ホップズ・ロックによる道德哲学の主観化・相対化を経た後で、ケンブリッジ・プラニストの一人であるシャフツベリ伯 (三代目) により最初に唱えられ、ハチソンやスミスといったスコットランドの道德哲学者により受け継がれていったが、ドイツの地では、道德的義務と自然傾向性を峻別するカントにより、道德法則の尊厳にははるかに及ばないものとして断罪の対象とされる一方で、道德的厳格主義に抗議するシラーの手により、形式衝動と素

材衝動の対立を調停すべき「遊戯衝動」の名の下で実質的に受け入れられていったと見ることができると見る者は、

「差異論文」の別の箇所でも、ヘーゲルは、「道徳法則は無条件に命令し、あらゆる自然的傾向を抑圧する」と見る者は、「道徳法則に対し奴隷として振るまう」が、「道徳法則はわれわれ自身の本質の内なる深みに由来する」と見る者は、「われわれ自身にのみ従っている」という、(明らかにシラーの影響を思わせる)フイヒテの言葉を引き合いに出しながら、「われわれがわれわれ自身に従うということは、われわれの自然的傾向がわれわれの道徳法則に従うことである。」と述べている(W II 92)。ここからも明らかのように、ヘーゲルは、道徳的規範そのものが不要であると考えるわけでは決してなく、ただ義務概念の名による独善的な道徳の押しつけと他律的な強要に抗議し、自然傾向性の名により自発的に發揮されるべき倫理的自律能力の可能性を擁護しているのである。

(6) もっとも、アドルノ・ホルクハイマーが「啓蒙(Aufklärung)」と呼ぶときには、カントやニーチェを始めとするドイツ特有の思想的文脈が念頭に置かれているのに対し、ヘーゲル自身は、後に見る「信仰と知」では、「啓蒙」という名の下で、むしろロックやヒュームといったイギリス経験論の思想潮流を理解しており、両者の啓蒙理解にははっきりとしたズレが見られる。にもかかわらず、両者により、啓蒙思想が等しく、「プロテスタント的な」禁欲精神を因らずも継承した相統者(ヴェーバー)として理解されており、イギリス経験論とカント観念論哲学に共通する源泉としてプロテスタントイズムの原理が意識されている点に注目しておきたい。

(7) アドルノらによっても、啓蒙とは「ユダヤ的一神論の世俗化された形態」として理解されており、モーゼとカントが同列に置かれているばかりか、啓蒙による自然支配の根底には世界制作者たる神の観念が存在していることが指摘されている(アドルノ・ホルクハイマー『啓蒙の弁証法』一〇頁、一六九頁、参照)。もっとも、ヴェーバーのように、プロテスタントイズムを含めたクリスト教の伝統を、厳密な意味でユダヤ教的一神論の延長上において理解することが果たして正当であるのかどうかは、クリスト教徒ならずとも、大いに疑問の余地があるところであろう。

(8) フイヒテ・シェリングによるカント構想力概念の受容については、本節・一の(三)及び注(8)を参照。なお、『純粹理性批判』第二版で改訂される以前の、初版に見られるカントの構想力概念は、一世紀余りを経た後に、ハイデッガーのカント解釈を通じ、再び注目されることになったが(ハイデッガー『カントと形而上学の問題』理想社、一九六七年、特に第三章、参照)、『ドイツ観念論』が第二版に基づきカントの構想力概念を誤解したというハイデッガーの評価(同書、

二二三頁)はそれ自体誤解と言わざるを得ない。

(9) 判断を根源的な同一性の分割と見る考え方は、ヘルダーリンの「判断と存在」における「根源的分割 (Ur-Teilung)」としての「判断 (Urteil)」という思想に由来するものと考えられる(第一章・第三節・一、参照)。

(10) フィヒテにおける知性的直観の概念と、その理解をめぐるシェリングとの論争については、本節・一の注(12)と(9)を参照されたい。

(11) ここでは、知識人の悟性に対し働きかける哲学者と、もっぱら民衆の心情に訴えかける民衆教師との間に立ち、両者の乖離を架橋すべき美的芸術家の職務を論じた、『道徳論の体系』におけるフィヒテの言葉が引用されているが (vgl. FW IV 353f.)、そこには、「美的教育についての書簡」に見られるシラーの美学理論からの思想的影響をはっきりと見て取ることができる。

(12) 創造Ⅱ制作モデル、生殖Ⅱ産出モデル、生長Ⅱ生成モデルという、ここで採用された三つの行為類型の区分については、丸山真男「歴史意識の古層」(『忠誠と反逆』筑摩書房、一九九二年、所収)から示唆を受けた。

三 同一哲学に対するヘーゲルの論争

先に見たように、「差異論文」におけるヘーゲルの立場は、超越論的哲学の優位にあくまでも固執するフィヒテに對抗し、自然哲学と超越論的哲学を対等に並列させるといふ点では、『超越論的観念論の体系』に見られた、同一哲学以前のシェリングの立場にコミットするものであったが、その上で絶対者を如何にして把握するのかという今ひとつの問題に視線を移すならば、「私の哲学体系の叙述」とともに始まる、シェリングの新たな「同一哲学」(Identitätsphilosophie)とは重大な点で食い違っていることが分かる。そして、このヘーゲルに独自の哲学的立場は、実はフランクフルトで形

成された青年期の思想を受け継いだものであり、この点が、「信仰と知」に見られたような、カント・フイヒテ哲学の主観性原理に対する肯定的な評価にも連なってくることになる。ここでは、ヘーゲルが「差異論文」や「信仰と知」において、如何なる仕方ですヒエリング同一哲学と対決しようとしているのかを、三つの論点にしばらく見てみることにしたい。

(一) 同一性と非同ー性をめぐる論争

同一哲学により体系原理にまで高められることになった絶対的同一性の観念とは、すでに初期の頃からシエリングにより一貫して追求されてきたものであった。フイヒテの息吹がなおも生々しい最初期の著作では、絶対自我の概念が主体と客体の「絶対的同一性」として理解されており、この絶対的同一性という目標の下で、観念論と実在論という二つの対立する体系は両立可能であるばかりか、究極において合致すると考えられていた。次いで、フイヒテからの独立を目論んだ自然哲学的な著作では、自然から精神へ至る連続的移行が「自己意識の歴史」という形で構想され、フイヒテ知識学の脱超越論化が秘かに図られていた。そして、フイヒテとの訣別を覚悟した最後期の著作では、自然哲学と超越論的哲学という二つの学の連続性が、段階を追い高まっていく「勢位」の概念により論証されるとともに、自然哲学により見出される「純粹な主体—客体」から「意識の主体—客体」を導き出すべく意図されていた。こうして、シエリングの發展史を通して見るならば、主体と客体の同一性が自我の原理から自然の原理へと次第に移されていく経緯を読み取ることができるが、この絶対的同一性を新たに絶対者の地位にまで高め、本来は神観念の世俗化により得られたはずのフイヒテの自我概念を再び巻き戻して、脱世俗化しようとしたのがシエリングの新たな同一哲学に外ならない。

シエリングは、「私の哲学体系の叙述」（一八〇一年五月）において、自然哲学と超越論的哲学の対立を「絶対的同一

性の体系」の中で解消しようとする試みに本格的に着手している。シェリングによれば、「自分自身の中の主体的なものを忘れる」ことにより、理性は、主体的なものであることも、これに対立する客体的なものであることも止め、主体と客体の対立を超えた「完全な無差別 (Indifferenz)」、「真のそれ自体 (An-sich)」として捉え直すことが可能になる (SW IV 114f. 116)。こうした理性概念にとり最高の法則は、同一律を言い表わす命題 A || A であり、そこに見られる主語と述語の論理的な同一性は、主体と客体の存在論的な同一性をも表現するとされる。これに対し、現実に見出される主体と客体の相違は「質的な差異」ではなく、あくまでも「量的な差異」として理解され、一切の差異は、理性それ自体の外にある「現象 (Erscheinung)」として、絶対的同一性の中から締め出されることになる。シェリングによれば、絶対的同一性における「主体性と客体性の完全な量的均衡」が失われ、一方が他方に対し量的に優位することにより、同一律の命題 A || A に表現される「量的な無差別」は、命題 A || B に表現される「量的な差異」へと移行する。つまり、主語 A (主体性) の優位により精神の世界が、述語 B (客体性) の優位により自然の世界が成立するのであり、互いに対立する「両極」のように見える二つの現象領域は、それ自体で見るとすれば、「無差別点」の A || A において同一に帰するとされる (123f. 137f.)。「我々に対し異なるものとして現われる物ないし現象は、真実には異なるものではない」のであり、「夥しい自然のうちに溢れ出る力は、その本質において、精神世界に現われる力と同一なのである。」 (127f.) このように絶対的同一性から一切の差異が排除されることを強調するため、シェリングは「同一性の同一性 (Identität der Identität)」という表現をわざわざ用いているが (121)、一八〇二年八月に公表された「哲学体系の更なる叙述」でも、絶対者は「一切の差異をその本質から完全に排除する」ような、「全く純粹で濁ることのない絶対的同一性」として特徴づけられている (SW IV 374f.)。

ヘーゲルもまた、理性と自然を引き裂く「分裂の力」が文化の進展につれて勢いを増してくるのに対抗し、「自然が

カント・フイヒテの体系の中で被った虐待について、自然を宥和し、理性自身を自然と調和させる⁽¹⁾ような「哲学への欲求 (Bedürfnis nach der Philosophie)」について「差異論文」の中で語っており (W II 13, 22)、「そこにシェリングと同じ問題關心が共有されているのを見て取ることができる。しかし、「理性が自分を放棄したり、自然の陳腐な模倣者になつたりする調和」とならないためにも、ヘーゲルは、理性と自然・主体と客体の両者が、「主体―客体」として同一でありながら、分離されたものとしても存続しなければならぬと強調する。「同一性が認められるのと全く同様に、分離も認められなければならない。∴分裂を否定することによって同一性が保持される場合、分裂と同一性という両者は互いに対立したままである。哲学は主体と客体への分離を公平に取り扱わなければならない。」つまり、主体と客体という「両者が絶対者のうちに措定され∴る限り、両者は分離されたものにとどまるべきであり、この分離されたものという性格を失うべきではない。」従つて、ヘーゲルにとり、絶対者とは、主体と客体の単なる無差別ではあり得ないのであり、むしろ両者の分離を取り入れた同一性、即ち「同一性と非同一性の同一性」でなければならぬ。「絶対者 (das Absolute) それ自身は同一性と非同一性の同一性 (Identität der Identität und der Nichtidentität) であり、絶対者のうちでは対立することと合一することが同時に存在している。」(96)

ここでヘーゲルが絶対者を表現するために選んだ「同一性と非同一性の同一性」という言い回しは、明らかに「同一性の同一性」というシェリングによる絶対者の把握を意識した論争的な定式化と見ることができ、他の箇所でも、主体と客体の対立を絶対的の同一性のうちに解消するシェリングの立場が、一切の有限なもの、無限なものの中に沈め込める「熱狂 (Schwärmerei)」と呼ばれ、厳しく批判されている (W II 95)⁽²⁾。だが、こうしたヘーゲルに独自の思想は、イエーナでシェリングと再会する以前に、ヘルダーリン合一哲学との内在的な格闘の中から、生の思想という形で獲得されていたものであった。フランクフルト末期に得られた「結合と非結合の結合」という生の思想との連続性は、「差

異論文」でも次のように表現されている。固定化した対立を廃棄するという「理性の関心は、あたかも理性が対立や制限一般に反対するような意味を持つわけではない。何故なら、必然的な分裂は生の一要素であり、生は永遠に対立することにより形成される：からである。理性はただ悟性による分裂の絶対的固定化に反対するのであり、それは、絶対的に対立しているもの自身が実は理性から生じてきたからである。」(21) これに対し、ヘーゲルは、主体と客体という対立項を、根源的な同一性から「産出作用 (Produzieren)」を通じて得られた「所産 (Produkt)」として、つまり「理性の自己産出 (Selbstproduktion)」として把握することにより、悟性によって固定化された主体性と客体性の対立を廃棄し、理性と自然の間に高次のレベルにおける宥和を達成することが可能になると考える。シェリングが、主語と述語が同一であるような生長Ⅱ生成モデルに従い、一切の差異を排除した主体と客体の連続的な把握にあくまでも固執するのに対し、ヘーゲルは、主語と目的語が同一でありつつ明確に区別される生殖Ⅱ産出モデルを用いて、理性と自然の間に横たわる断絶面と連続面とともに公平に評価しようとするわけである。こうした両者の食い違いは、すでにイエーナで再会した時点で当事者により自覚されていたはずであり、その点で、旧友同士の久しぶりの再会は、やがて迫り来ることになる別離の始まりをも意味していたのである。

(二) 反省と直観をめぐる論争

ヘーゲルとシェリングの哲学上の差異は、絶対者そのものをどのように捉えるのかという点だけでなく、絶対者をどのような手段を用いて認識できると考えるかという点にも見出すことができる。シェリングは、同一哲学に至る以前から、フィヒテの知性的直観の概念を受け継ぎながらも、そこから自己二重化の契機をできるだけ排除しようと努めていた。「最新の哲学文献概観」では、精神の自己直観が生成の論理により連続的に捉え直される一方で、絶対的同一性と

いう客体の起源は、「自己意識の歴史」という意識を超えた彼方に、つまり自然の中に見出される有機的な自己組織化のうちに求められていた。また「自然哲学の真の概念」では、知性的直観における直観するものの捨象がはっきりと要請され、そこから、意識される以前の「純粹な主体—客体」を取り出すことができると考えられていた。これらは何れも、自己意識を同時に伴うような意識的活動として知性的直観を理解しようとするフイヒテとは到底相容れない、むしろこれに論争を挑む類いの議論と見なすことができる。

「私の哲学体系の叙述」や「更なる叙述」に述べられた同一哲学においても、シェリングは、絶対的同一性の認識に当たっては、知性的直観を用いながらも「自分自身の中の主体的なものを忘れ去る」こと、言い換えれば「知性的直観における主体性を完全に捨象する」ことを同様に要求している。そして、このように知性的直観から意識する主体を捨象して得られる純粹に直観的で受容的な認識が、「思弁的認識」ないしは「思弁 (Spekulation)」と呼ばれている (SW IV 360, 368f. 136)。これに対し、「反省 (Reflexion)」は、「現象のうちに」見出される量的差異を認識する能力として捉えられ、「理性のうちにそれ自体で」存在する主体と客体の無差別を認識すべき思弁的能力から締め出されることになる。「反省は対立からのみ出発し、対立に基づく」以上、ここで提示される絶対的同一性の体系は「反省の立場からは全く程遠い」というわけである (I17, I13)。絶対者の認識において反省的能力に何ら積極的価値を認めようとしていないシェリングの立場は、『自然哲学の理念』第二版 (序文日付一八〇二年十二月) では、次のように表明されている。

「単なる反省は人間の精神の病であり、更に人間全体を支配するに至っては、その高次の存在の芽をつみ、同一性からのみ生じるその精神的な生を根絶やしにする病である。」 (SW II 13f.)⁽³⁾ このように絶対的同一性の思弁的認識から、自己自身を二重化する反省的契機を極力排除しようとする考え方は、やがて「脱自 (Ekstase)」による理性の自己放棄という後期シェリングの思想に連なっていくことになる。

これに対し、ヘーゲルは、絶対者を「反省の所産」として「意識において」または「意識に対して」構成すべき必要性を繰り返し強調している (W II 19, 25f., 27f., 32f.)。反省的能力を通じて絶対者を認識するという要求は、「孤立した反省」が対立項を措定し、絶対者を廃棄する作用である以上、一見すると自己矛盾であるかに見える。しかし、「自己否定の法則」である「二律背反 (Antinomie)」の助けを借りることにより、反省能力を「理性」として捉え直し、絶対者に関係づけることが可能になるとヘーゲルは考える (26, 28)。シェリングにとり同一律が理性の最高の法則であったのに対し、ヘーゲルは二律背反のうちに「悟性が理性を言い表わす最も可能な表現」を見出そうとするわけである (39)。(4)ヘーゲルによれば、絶対者を命題形式で言い表わそうとするとき、反省能力はこれを一つの命題で以て表現することはできない。「反省は、絶対的同一性のうちでは一であるものを分離し、総合と反定立を別々に二つの命題で、即ち一方では同一性を、他方では分裂を表現せざるを得ない。」(37)つまり、第一命題 A || A で同一性を表現すれば、この抽象的な統一から一切の差異が排除されるし、第二命題 A || B で非同ー性を表現すれば、ここからはあらゆる同ー的な面が捨象されることになる。しかし、対立し合う二つの命題の関係が二律背反として把握され、両命題の一面性が相互に否定されるとき、両者を絶対者に関係づけることが可能になる。このとき反省能力の限界を補完し、相対立する両命題を絶対者のうちに総合する能力として、「超越論的直観」と呼ばれる直観作用——フィヒテの知性的直観に当たるもの——が要請される。「反省により措定された二つの対立項の総合は、反省の仕事である以上、これを補い完成させることを要求する。つまり、自らを廃棄する二律背反である以上、この総合が直観のうちに存在することを要求するのである。」(43) こうした二律背反を媒介とする「反省と直観の同一性」、これがヘーゲルにより「思弁的知」ないしは「思弁」と名づけられることになる。

シェリングが、反省能力を一切排除した純粹に直観的な認識により、絶対的同一性を把握できると考えるのに対し、

ヘーゲルは、二律背反を通じ反省能力を極限まで取り入れた思弁的認識により、絶対者を意識に対して構成することができると思われるわけである。フィヒテと同じく、意識の立場をあくまで固守しようとするヘーゲルにとり、意識する主体の捨象を公然と要求するシェリングの考えは、「分離する活動」である。「反省作用」に何ら意味を認めずに、「色彩なき光の直観」に固執する「熱狂」の立場より外の何物でもないことになる(W II 95)。そこには、「宗教への欲求」は愛と反省の合一を求めるものであり、宗教の対象である生は反省による感情の補完を通じ把握可能であるという、フランクフルト末期の若きヘーゲルの思想が、「哲学への欲求」という更に強められた形で受け継がれている。しかも、絶対者に至る通路として二律背反を評価するここでの議論において注目されるのは、自我||自我のうち同一性と差異性をともに見て取り、フィヒテ知識学の第一原則と第二原則を、「三重性」原理に従い解釈し直そうとする「信仰と知」の論議との密接な関連である。つまり、二律背反を突破口として認識されるべき「同一性と非同一性の同一性」という絶対者の定式化は、単に形式的な論理学的命題に尽きるものではなく、連続と断絶が共存する「産出的構想力」のモデルを用いてフィヒテ自我概念を再解釈しようとする主観性原理の見直し作業と実質的につながっているのである。

このようにシェリングが、意識を捨象した直観的認識による主体と客体の連続的把握にあくまでもこだわるのに対し、ヘーゲルは、反省能力と直観作用の総合により、主客の間に横たわる断絶と連続という両面をともに見て取ろうとするわけである。言い換えれば、シェリングが、自然と精神の質的な差異を除去して、精神の反省作用を植物的生長に見られる生命力の発現のうちに吸収しようとするのに対し、ヘーゲルは、自然と精神を分かち決定的な差異、即ち自分自身を突き放し、自らに対し冷静に距離を保つ精神の自己反省能力をどこまでも保持しようとする。こうしたフィヒテとも相通じるアポロ的な醒めた精神の側から見れば、シェリング流の「熱狂」の立場は、ディオニュソスの祝祭に見られるような、生命力の噴出に我を忘れた陶醉・狂騒 (orgia) や恍惚・忘我 (ekstasis)⁽⁵⁾ といった奈落の底へ足を踏み外

して転落し、沸き立つ生命の渦の中に飲み込まれる外ないことになる。

(三) 絶対者と現象をめぐる論争

最後に、同一性と非同源性、直観と反省をめぐるヘーゲルとシェリングの哲学上の差異を根本において規定していると思われる、絶対者とその現象をめぐる第三の差異を見てみることにしたい。シェリングは、「私の哲学体系の叙述」において、スピノザが『エチカ』で採用した幾何学的手法にならうべく試みているばかりか、叙述の形式においてモデルとされたスピノザに対し、「内容と事柄についても最も接近している」ことを自ら認めている(SW IV 113)⁽⁶⁾。にもかかわらず、シェリングの同一哲学をスピノザから分かつ次のような決定的相違を見逃してはならない。スピノザの場合には、「唯一の実体」としての神は、ユダヤ教の世界創造者たる神に見られるような「超越的原因」としてではなく、全ての存在者を自らの内から生じるような「内在的原因」として理解されていた。これに対し、シェリングの場合には、絶対者は一切の差異を排除する主客の絶対的同一性として捉えられ、量的差異はこの同一性の外でのみ存立可能な現象として理解された結果、「理性のうちにもそれ自体で」存在するものと「反省に対し現象のうちで」存在するものの間に説明不可能な間隙が生じることになった。そして、シェリング自身、絶対者から有限な個々の物への移行が如何にして生じるかという問題が「ここではまだ解答不可能な問い」であることを認めざるを得なかった(117, 128)。

フィヒテ知識学からの離反を通じ、自然の世界と精神の世界の対立を絶対的同一性の名の下で解消することに成功したかに見えた瞬間に、シェリングは絶対者から現象への移行を説明するという新たな課題に直面することになったのである。この問題への解答は、一八〇三年五月にシェリングがイエーナを離れ、ヴェルツブルクへ移住した後で、『哲学と宗教』(一八〇四年)の中で最初に与えられている。そこでは、絶対者から有限な事物への連続的な移行といったも

のはおよそ存在せず、現象界の「起源 (Ursprung)」は、絶対者から完全に断絶し、そこから遠ざかっていく「飛躍 (Sprung)」または「離脱 (Abfall)」という形でのみ考えることができると明言されている (SW IV 38)。シェリングによれば、こうした離脱の根柢は、ユダヤークリスト教的神話のように、世界創造者たる絶対者の側にあるのではなく、イデア界の「原像 (Urbild)」から自らの重みで現象界に堕ちていった「模像 (Gegenbild)」としての有限な事物の側にある (40)。原像と模像、イデア界と現象界という用語からも明らかのように、ここでシェリングがモデルとして取り入れているのは、プラトンのイデア論とその根底にある二元的世界像——古代ギリシアの密儀に由来するとされている——であり、この枠内でフィヒテの自我概念も再解釈を施されることになる。つまり、自立性と自由という、現象界の模像に残された「神的なものの最後の痕跡」を表現するのがフィヒテの自我概念であり、この自我性こそが原像から離脱していく「墮罪の原理」だとされるのである (39, 43)。そして、惑星の運行軌道と同じく、自我性という「神から最も遠ざかる時点」は同時に「絶対者に帰っていく瞬間」でもあるとされるように (42)、最終的には、ヘルダーリンの根源哲学と同じく、自我性の滅却による絶対者との和解という形で起源への回帰が展望されることになる。

このように同一哲学以後のシェリングが、絶対者と現象を常に対立させて捉えようとするのに対し、ヘーゲルは、すでに「差異論文」の中で、絶対者を現象のうちで構成する必要性を強調している。シェリングのように、絶対的同一性から出発し、主体と客体の分裂を絶対者からの産出作用として捉えることで、絶対的な対立は存在しないと考える場合、「絶対者の現象は「絶対者にとり」ひとつの対立物であり、絶対者は現象のうちには存在しないから、絶対者と現象という両者はそれ自身で対立することになる。」この対立を、同一哲学のように、「超越論的に」即ち「それ自体で対立は存在しない」といった仕方で廃棄することはできない。(7)

「これにより、現象はただ否定されるにすぎないが、にもかかわらず、現象は同様に存在すべきなのである。」これに対し、ヘーゲルは、現象の外部に身を置いて、これを外側から

否定し去るのではなく、現象の内部に身を移し入れ、現象の中から絶対者を構成すべきであると主張する。「絶対者は現象そのものの中で自らを措定しなければならない、つまり現象を否定するのではなく、これを同一性へと構成しなげればならない。」(W II 48) ここから、分離を取り入れた同一性として絶対者を捉え、これをできる限り反省の所産として構成しようとするヘーゲルの哲学的立場も、その前提となる世界観との関わりにおいて理解可能なものになる。絶対者をあくまでも分裂の力に支配された現象の内部から捉えようとする限り、主体と客体の分離は絶対者の不可欠の要素たらざるを得ないし、絶対者を認識する道具としては分離の活動である反省的手段に頼らざるを得ないのである。

そして、信仰と知性、同一性と差異という形を取り現われてくる彼岸と此岸、無限者と有限者の対立を何とか克服しようとする、「信仰と知」の根底で働いているヘーゲルの志向も、こうした絶対者理解をめぐる論争の文脈において適切に理解することができるといえる。ヘーゲルは、ヘブライズムの伝統に顕著に見られる「絶対者の彼岸性」と、啓蒙において生じてくる「有限なものとの絶対性」という、互いに対をなす神学的・世俗的傾向の根源を、「神自身は死んだ」という近代宗教に基づく感情「のうちに、つまり「失われた神」に恋い焦がれ、父性的権威を神格化しようとするプロテスタントイズムの「無限の苦痛」のうちに、つまり「失われた神」に恋い焦がれ、父性的権威を神格化しようとするプロテスタントに特有の神観念が、これとは異質の、むしろヘレニズムに親和的な現世内在的・非人格的な神観念の視点から新たに捉え直される⁽⁸⁾。そして、この「神喪失の苛酷さ」の中で、十字架に掛けられて死んだイエスの受難を「思弁的な聖金曜日」として理念のうちに取り入れることにより、イエスの復活に示されたような「最高の全体性」の回復が可能になるとされる(432)。つまり、神の子イエスの受難と復活の劇のうちには、「神の永遠の受肉」により、「人間となった神」が現世に現われたというだけでなく、人間が「神の根源的な似姿」として神にまで高まりうることが示されたのであり、神の人間化と人間の自己神化、神喪失の苦痛と神との和解により、彼岸と此岸、無限者と有限者を分かち距離の隔たり

が埋められるというわけである (Socratic)。こうして、ユダヤ教から分かれたクリスト教の根本理念をなしている神人イエスの存在に対し、フランクフルト期とは異なり、思弁的理念への手掛かりを提供すべき積極的な意味が新たに付与されることになる。⁽⁹⁾それは、創造者と被造物、造る主体と造られた客体の間に横たわる深い断絶と対立を媒介し、厳しい裁きの神と罪深い人間を和解させるべき「第三者」ないしは「中間項」という、三重性原理に対応するイエスの位置づけであり、そこに象徴的に示されているのは、かつて敵対した絶対的父性との和解に向かおうとする成熟し自立した息子(「神の子」)の立場に外ならない。

こうしてヘーゲルは、信仰と知性を対立させる主観性原理を、そこに含まれている三重性原理の助けを借りて、創造||制作モデルではなく、生殖||産出モデルとして新たに捉え直すことにより、絶対者と現象の対立を現象の内部から克服しようとするわけである。このようなヘーゲルの立場は、経験論哲学のように、現象の内部に閉じ込められたまま、自らの前提を当然のものとして自明視する経験的・内在的な立場とは異なるし、また同一哲学のように、認識主体としての自己制約性を忘却したまま、現象の外部に特権的に身を置こうとする独断的・超越的な立場とも異なっている。それは、自己自身が一定の文化世界に所属することを自覚しながら、まさにこの自己対象化を通じ、自らが属する世界を内側から超え出ようとするものであり、カントの「超越論的批判」と同じ自己関係的な意識構造を示している。⁽¹⁰⁾そして、この超越論的批判の自己言及性という視点から、西欧近代の諸現象に対しヘーゲルが加えた、「啓蒙の弁証法」を先取りするかのようない批判を振り返ってみるならば、その際にヘーゲルは、全能なる神のように、批判対象の外部に位置する何らかの超越的な地点に立つことができると信じているのでもなければ、また逆に、認識主体は自らの属する世界により徹底して内在的に制約されている以上、その前提までも相対化することはできないという、無力な被造物としての諦観に屈しているわけでもないことが分かる。むしろヘーゲルは、批判の射程を自己自身にまで及ぼすことによ

り、かえって自らが所属している文化世界を相対化し、内側から乗り超えることができるのであり、その意味で「近代ヨーロッパ文化世界の子 (Sohn)」(ヴェーバー)として、自らを育んだ親の遺産を継承しながら、これを生産的に乗り超えていこうとするのである。

注

(1) ヘーゲルによれば、「分裂の力」の増大という近代文化に特有の現象が、逆説的にもこれを克服しようとする衝動を育むという意味で、「分裂こそが哲学への欲求の源泉なのである」とされる (SW II 20, 22)。とりわけ「まだ若く、とらわれない世代」のうちに見られるこの「哲学への欲求」は、「青年時代の理想」を宗教から転じ、今や哲学のうちに求めるに至ったヘーゲル自身の欲求でもあったわけであり、フランクフルト期の「宗教への欲求」に代わり、ここで「哲学への欲求」が繰り返し語られる所以もここにある。なお、ヘーゲルに先立ち、すでにシェリングが、『自然哲学の理念』や「最新の哲学文献概観」の中で、「哲学する欲求」(Bedürfnis zu philosophieren) という類似の用語を何度か用いている (SW IV 86, 88, SW II 14)。

(2) この点はずでに、藤田正勝、前掲、二四一頁以下、によりの確に指摘されている。なお、「熱狂」という表現は、実は初期のシェリングが、「哲学的書簡」の中で、スピノザに代表される独断主義の体系を特徴づけるため何度か用いていたものであり (SA III 85f, 90, 102ff)、『*フ*』でヘーゲルは同じ言葉をシェリングの同一哲学に対し投げつけているのである。

(3) この箇所は、『自然哲学の理念』の初版 (一七九七年) では、次のように記されていた。「単なる思弁は人間の精神の病であり、更に人間の生存の芽をつみ、その存在を根絶やしにする、あらゆる病のうち最も危険なものである。」この前後の箇所も含め、シェリングは、初版における「思弁」という表現を、第二版ではすべて「反省」に書き改めている。デュージンクは、こうした書き換えがなされた理由を、「差異論文」におけるヘーゲルの思弁概念がシェリングに与えた影響から説明しようとしているが (vgl. K. Dusing, "Spekulation und Reflexion", in: *Hegel-Studien* Bd. 5, 1969, 95-128)、『書き換えがなされた後においても、思弁と反省という対概念の理解をめぐる、両者の間で重大な相違が残っていることを見落として

はならない。

(4) フランクフルト初期に属する断片「信仰と存在」においても、すでにカントとは異なる二律背反の解決が論じられているが、そこでは、ヘルダーリンが根源的合一は知性的直観によってのみ把握できると考えていたのと同じく、二律背反の根底にある根源的合一としての存在は信じるしかない」とされてきたのに対し、ここでは、反省的能力を通じて二律背反を内的に克服する方が模索されており、できる限り反省活動と知性的直観を架橋するべく試みられている。

(5) ヴェーバー『古代ユダヤ教』（みすず書房、一九八五年）三〇〇頁以下、参照。

(6) 例えば、「私の哲学体系の叙述」の冒頭に置かれた「理性の外には何もなく、理性のうちには全てがある」という命題は、『エチカ』第一部の定理一五を思い起こさせるし、絶対的同一性の思弁的認識は、スピノザにより区別された三種類の認識のうち第三の「直観知」に対応すると説明されている(SW IV 115, 144)。

(7) 「超越論的」(transzendental)という用語は、その原義に忠実な用法(例えば「直観作用の直観」としての「超越論的直観」)から、「思弁的」と同一視される用法(例えば「思弁的立場」と同一視される「超越論的立場」)に至るまで、「差異論文」では、基本的に肯定的な意味で、しかもフィヒテ哲学との関連において用いられている。これに対し、ここは唯一「超越論的」という用語が否定的意味で用いられている箇所であり、しかも、主体と客体の対立は現象のうちでのみ可能であり、それ自体では両者は同一であるというシェリングの見解を指すために用いられている。本来ならば、ここでヘーゲルは「超越論的」ではなく、「超越的」(transzendent)という表現を用いるべきであっただろう。

(8) 「一見するとニーチエを先取りするかに見える、「神自身は死んだ」というヘーゲルの言葉は、ほぼ同じ時期に執筆された「自然法講義草稿」のうちにも見出されるが、そこでは、直接には十字架でのイエスの受難が指し示されているばかりか、間接にはギリシア的な自然宗教の消滅とユダヤ教的な神の超越化という文脈の下で、ヘレニズム的視点から神喪失の苦痛が語られている(Ros 138)。従って、この「自然法講義草稿」に照らし合わせるならば、「信仰と知」で続いて論じられている「最高の全体性」の「復活」なるものも、直接にはイエスの復活になぞらえられているが、間接には失われた神性の取り戻しという形で敵対した神との和解が言い表わされていると解釈することができよう。

(9) フランクフルト期の「クリスト教の精神とその運命」では、主観的な愛の感情を客観的に表現しようとする「宗教への欲求」から、神人イエスの存在を理解しようとする姿勢が見られるにもかかわらず、基本的には、こうした特定人格との

同一化は所詮かなわぬ思いである以上、このような「神的なものにおける対立」の下では、宗教への衝動は真に充たされることのないまま、止みがたい憧憬の念にとどまるとされてきた。これに対し、「信仰と知」や「自然法講義草稿」では、神にして人間たるイエスの存在に対し、神か人間か、創造者が被造物かという二律背反を調停すべき「第三者」ないしは「中間項」としての思弁的な役割が認められるようになっていく。

(10) もっとも、ここでは、両者の方法論を基礎づけている意識構造の同型性が指摘されているのであり、カントの超越論的批判という方法がヘーゲルによりそのまま受け継がれているという趣旨ではない。「超越論的」という用語に限って見ても、ヘーゲルの場合、カントがア・プリオリな認識を可能にする根拠という認識論的な次元で用いた同じ用語は、認識主体と対象の分離を可能にする根拠という存在論的な次元へと拡張されているし、その具体的な意味内容も必ずしも一定しているとは言えない。

(11) この点については、ヴェーバー生誕百年記念シンポジウムにおいて、ヴェーバーの近代主義的解釈に最初の疑問を投げかけた折原浩の報告より示唆を受けた(大塚久雄編『マックス・ヴェーバー研究』(東大出版会、一九六五年)二四三頁以下、参照)。