

『精神現象学』における「自己」 das Selbst (1)

「自我」の哲学の突入

Das Selbst in “Phänomenologie des Geistes” (1)

Der Eintritt der Philosophie des Ich's

(一九九〇年四月九日受理)

佐々木 寛 治

Kanji Sasaki

序

ヘーゲルが一八〇七年の『精神現象学』の「序文」で、「わたしの理解するところによれば、…真なるものを**実体**として(だけ)ではなく同様にまた**主体**としても把握し表現することに一切が懸かっている。しかも同時に注意しなければならないのは、ここにいる**実体性**には**存在**、ないし**知**に**対する**、**直接性**という意味での**直接性**が含まれているだけではないということ、つまり**普遍性**、ないし**知**の**直接性**もまた全く同様に含まれているのだ、という点である」(S21)と高らかに言明したとき、十年前のシェリングやヘルダーリンとの書簡の往復の過程で味わった驚愕は彼の脳裡にどのよう^に去来したことだろうか。右のテーゼはスピノザとカント・フィヒテとを両翼にしシェリングやロマンティカーたちをその中央に配する総体を三重の「**実体性**」として括りあげ(vgl. 23)、これを全体として止揚する道

を主張するものである。ヘーゲルがこの箇所を書いたのが一八〇六／七年の冬と推定されるから^(※1)、一七九五年にシェリングとヘルダーリンが右の結構の一方の翼たるフィヒテの絶対的自我を、他方の翼たるスピノザの実体に引き付けた解釈に包んで、ベルンのヘーゲルのもとに伝えてきたときから数えてそれは約十年後のこととなる。当時のヘーゲルの社会性・感受性にとつては、彼がたとえカントの実践理性や宗教論についてはこれを研究していたとしても、「**自我**」を絶対的な原理にして「**哲学**」が構築されるということそのことが、奥深い疑惑を伴わないでは正視しえない事柄であったろう。そのときの様子を追跡していくことが本稿の課題である。この初発時点での疑惑の根深さを欠いてはヘーゲル主体性論の充実はありえなかつたと筆者には思われる。社会性におけるこの疑惑と、觀念における超越論的**自我論**の批判的**摂取**への志向、ヘーゲル内部でのこの深刻な分裂がこの時から開始する。絶対と有限との媒介、普遍と個別との媒介、

こうした課題はヘーゲル内部の社会性と観念との対立のうちに受け止められたが故に、その思索はラディカルかつ強靱であらざるをえなかったのだといえよう。ヘーゲルの思索そのものの分裂を深めつつその分裂を止揚していく媒介となったものこそ、「否定性」の深化に即してその定式が鑄直されていった反省概念であろう。いずれにせよ「自我」の哲学がヘーゲルのもとに到来して以来十年の苦闘を経て、いまや冒頭のテーゼをもってヘーゲルは「自己」 das Selbst」の哲学が確立したことを宣言する。

筆者は完成した『精神現象学』を「自我の哲学」一般の批判として読む。この批判は「自我の哲学」を展開する「自我」が何者かを問う。如何なる実体を己れの真理とし世界とする限りの主体が語るのかを問う。しかし批判の対象は「物」ではなく、あくまで「自我」である。行為という自己否定において自己確証を求める自己意識である。「自我」の批判は、「自我」に差し込む光以外ではありえない。光を受けて活性化した「自我」が、それに対する実体とそれにおいてある実体性を行為において分・解させ、新しい精神的実体を共同の作品として創出する過程を眺望する光である。この光が現象する真理として如何なる結構を具えた「自己」の哲学であるのか、これを解明していくことが今後の筆者の課題である。

しかし翻って、批判の光を投げかけるヘーゲルその人の「自己」が何であるか、彼にとつての光は何か、が問われる。その問いの第一着手が本稿である。

ヘーゲルが一八〇五年初夏に『精神現象学』を『意識の経験の学』として書き始めた時にはいまだ術語としての「自己」 das Selbst」は発生してはいない。それが発生した時点で筆者が現在のところ遡りうるのは一八〇五年秋から六年夏にわたる (vgl. GW 8, 359) 『自然哲学ならびに精神哲学 (実在哲学) への講義草稿』までである。Otto Poggele 氏によれば

『精神現象学』における「自己」 das Selbst」 (11)

「自己」 das Selbst」が術語として成立をみるのは『一八〇六年の実在哲学』であり、新プラトン主義の吸収摂取による』とのことであった。^(※4) 本稿は『精神現象学』に現れた術語としての「自己」 das Selbst」(以下特別の場合を除いて「自己」と表記する) を考察の対象とし、その多様な用法の分析を通じてこの枢要な術語がこの著作全体の中で占める位置とその機能を明らかにし、もってヘーゲル主体性論に光を当てようとする作業の一環をなすものである。この「自己」という術語が「良心論」と「啓示宗教論」に向かつて鑄直され打ち固められ、鑄直され打ち固められて豊富化されていく過程を追跡するとき、この言語化が孕む発見的作用の奥深さを思わざるをえない。その深底に向かつて少しでも深く分析が届くことを念ずるばかりである。

「対自存在」 Fursichsein」という規定も凄まじい深さと広がりを持つ。しかし「自己」 das Selbst」という術語(いまの筆者にはそれを純粹概念とも規定ともカテゴリーともいうことができな)が遙かに優る点は、『精神現象学』におけるこの術語には己れの最高の真理を見据える諸形態の境位、ならびにそれを語る者の境位への通路があるという点である。単純なものへと練り上げられた言葉をひとが語るとき、語る者の淵が自己にも他己にも顕になっていくなら、それが真の言葉というものではなからうか。

ところで、「自己」 das Selbst」が今までに術語として十分に注目されてこなかったのにも理由があるろう。何よりも先ず、それが日常の言語であることによる。たとえば本稿第一節に閲説するシェリングの『哲学の原理としての自我について』には、「経験的自我以外にはなんらの自我をも知らない(実際は純粹自我を前提しないでは経験的自我は全く考えられないことなのだが) 人たち、だからまた己れの自己の知的直観にまでは zur

intellectualen Anschauung ihres Selbst's まで一度も向上したことの無い人
たち」(Sch. W 1.2, 107f.) という叙述がある。またこの時期のヘーゲル
自身の手稿からひとつ例をとれば「イエスの生涯」でヘーゲルはイエスに
「移りゆくことのない宝を、道徳性という富を、あなたがた自身のうちに
貯えなさい。このようなもののみを、あなたがたは言葉の十全な意味にお
いてあなたがたの所有 Eigentum と呼ぶことができる。このうえもなく
あなたがたに固有な自己¹と eurem eigensten Selbst それは結び付けられ
ているからです」(GW1, 219) と語らせている。こうした日常的な言語
の地平で『精神現象学』のたとえば『VI 精神』^(*)の章のほとんどの箇所
を読み進むことが可能であると思われてきたのである。さらにまた「自己
das Selbst」をひとつの術語として捉えるには余りにも多くの意味をヘー
ゲルがこの語に含ませたことも理由として挙げよう。しかしこれら二点
は「対目的 für sich」という語についてもいえる苦のことである。むし
ろ最大の理由はおそらく次の点にあるだろう。つまり、「自己」という語
に個人が託す意義は個人により異なるとはいえ、その意義はこの語の
性格からして当該の個人にとつて最高の普遍性を具えていること、従つて
他者がこの語に託す意義はたいはこれを特殊として包摂しようという
ことによるだろう。

しかしもしそうであるなら、われわれ読者が実体Ⅱ主体としての「自
己」や、「規定」として自己運動する「自己」が了解できたつもりになっ
たとき、読解の上での危険も同時に到来する。なぜなら行文の理解の終結
をもってわれわれのうちの「自己」理解は豊富化されて安定を回復した
としても、われわれの「自己」はただ旧来の地平に留まったままであるの
かも知れず、そのかぎりでの「自己」がさらに深くわれわれのうちに実体
として根を張っただけにすぎないのかも知れないからである。われわれの
うちの「自己」の自己運動を考察の対象に据えるためにも、「自己」 das

Selbst」を強固に定式化された術語として分析し尽くす作業が必要なので
ある。

注

※1 通説に従い、この著作の起稿を一八〇五年初夏、六年二月原稿の一部を書店に送付
本文全体の脱稿を六年一月一日、序文の脱稿を七年一月一日とみる。

※2 『精神現象学』の方法としてこのようにまとめたが、「イエスの生涯」には既
に次のような記述がみえる。「視界を広げてみなさい。人類がそこへと向けて成熟
していく收穫を見なさい。このような種子といえども稔るのです。この畑に蒔いた
のはあなたがたではない。自然が人々の心のうちへと埋め込んでおいた善の芽があ
ちこちでおのずと芽生えてきたのです。あなたがたの為すべきことは、これらの
花々の手入れをし、自然が始めた仕事に入り込み、この種子を稔らせてやること
です」(GW1, 214)。

※3 この草稿ではすでに時間や光 (ebd. 11, 11, 72, 82) に「自己」 das Selbst が使用
されている。詳細な検討は未了であるが、この術語はプロセス論や有機体論 (ebd.
72, 82, 107ff.) で使用されており、やがて「精神哲学」(ebd. 185ff.) で多用され
る。なお『C Die Wissenschaft』(GW9, 438ff.) の草稿にもこの術語が存在する。

この執筆時期は一九六七年の Hegel-Studien Band 4 ではキンマーレ氏により一
八〇五年夏とされていたが (ebd. 144) 一九七六年の GW 8 では同氏によって
「一八〇六年夏あるいはそれ以前」と訂正されている (ebd. 359f.)。

※4 一九八九年三月東京大学哲学研究室招聘による講演後の懇親会席上、この点に関す
る筆者の質問に対する氏の回答

※5 慣例に反し、この著作の章は「I」で表記する。

第一節 最初の報知

ヘーゲルがテュービンゲンのシュティフトとともに過ごした盟友シェリ
ングは、九四年四月下旬にイエナ大学の聴講者用に印刷された『知識学の

概念』を読むや、それを追思惟するかのようにして『哲学一般の形式の可能性について』を書き上げ印刷し、同年九月二十六日付でこれをフィヒテに献呈している。九五年一月六日付のシェリングのヘーゲル宛書簡は、『全知識学の基礎』の聴講者用草稿を受け取り「読んでみまして、わたしの予言が間違っていないことが判明しました」(Br. I. 15)とまで語っている。シェリングは九五年三月二十九日付の序文を持つ『哲学の原理としての自我について』を出版するが、ちなみにフィヒテの完成した『全知識学の基礎』序文は九五年復活祭となっている。『可能性について』は二月四日付の、『自我について』は七月二一日付のシェリングの書簡と並行してヘーゲルのもとに届く。以上三通に対するヘーゲルからの返事はそれぞれ、一月末、四月一六日、八月三〇日付であるが、ヘーゲルにはこうして「自我」の哲学の生成のいぶきがそのまま突入して来ていたのである。さらにヘルダーリンが、イェナでフィヒテの講義を直接聴講した者として、フィヒテ哲学についての自らの考えを報告している。九五年一月二六日付書簡がそれである。彼はこの書簡で次のように語っている。

フィヒテの絶対的自我(スピノザの実体)はあらゆるレアリテートを包含しています。それはすべてであり、その外部は無 *Nulls* です。だからこの絶対的自我に対しては客観は存在しません。というのももし客観が存在するならばこの絶対的自我のうちにあらゆるレアリテートが存在するといえなくなるからです、しかし客観のない意識は考えられません。他方で「意識を確保するために、意識する存在としての」わたしの方がこの客観だとすれば、わたしは客観であるからには当然制限を受けている訳であり、この場合には絶対的自我はたんに時間のうちにあるにすぎず、したがって絶対的ではないこととなります。こうして絶対的自我のうちでは「主客いずれにも」意識は考えられず、絶対的自我と

してわたしは意識をもちません。わたしが意識をもたないかぎりには、わたしは(わたしに対して)無 *nichts* であり、だから絶対的自我は(わたしに対して)無 *Nichts* なのです。(Br. I. 19f.)

ヘルダーリンは詳述を避けているが、「(フィヒテの言葉によれば)自我と非我との交替限定の定立」、「努力の理念」、「アンチノミーに関する考え」は「注目に値する *merkwürdig*」[内容からみて、奇妙なという意味にはとれない]と述べている(Br. I. 20)。つまり彼は一方でフィヒテを右の諸点に関して肯定的に評価するとともに、「絶対的自我」が経験的自我としての「わたし」を破棄するがゆえに、あるいはこの二種類の自我が断絶しているがゆえに、これに反対しているのである。この文面では絶対的自我と経験的自我との「存在」の共通の基盤、根基が「意識」にあるとされていることに注目しておきたい。また彼は、「フィヒテは意識の事実を理論面で *in der Theorie* [in der Theoretischen] 越えてしまおう」として「私は最初は彼が独断論に陥っているのではと疑っていた」(Br. I. 20)と語っているが、それに反してこの時点でのシェリングにはこうした危惧への警戒が薄かったようである。彼の上掲二月四日付書簡を讀んでみよう。当時の彼の哲学について語る部分^(*)はまことに要を得た全体の素描となっているので、長文となることをいとわずこれを引用しておく。

わたしたちは人格的実在よりもっと先まで到達するのです。わたしはこの間にスピノチストになりました！——驚いてはいけません。——スピノザにとっては世界(主体に対立する客観そのもの)が——すべてでした。わたしにとっては自我がすべてです。批判哲学と独断哲学との本来の相違は次の点にあると思われます。つまり前者は絶対的(いまだなんらの客観によっても制約されていない)自我から出発し、後者は

絶対的な客観ないし非我から出発するという点です。後者はその最高の一貫性においてはスピノザの体系へと通じ、前者はカントの体系へと通じます。哲学は無制約者から出発しなければなりません。ここで問われるべきことはこの無制約者はどこに存するか、自我の内にかそれとも非我の内にか、ということだけです。この問いが決着すれば、すべてが決着します。——わたしにとってはあらゆる哲学の最高の原理は純粹で絶対的な自我です。単なる自我 *bloßes Ich* であるかぎりの自我、つまりいまだ全く客観によって制約されていず自由によって定立されているかぎりの自我です。あらゆる哲学のアルファにしてオメガであるものこそ自由には他なりません。——絶対的自我は絶対的存在の無限な圏域を包括し、このうちに有限な諸圏域が形成されます。これらは客観による無限な圏域の制限によって生じるのです。(定在の圏域——理論哲学)。これら有限な諸圏域には全くの被制約性があるばかりであり、無制約者は矛盾に陥ります。——しかしわたしたちはこのような制限を突破すべきです。つまりわたしたちはこの有限な諸圏域を抜けて無限な圏域へと到るべきです(実践哲学)。実践哲学はそのために有限性の破壊を要求し、このようにしてわたしたちを超感性的世界へと導くのです。客観によって弱体化させられていたがゆえに理論理性が為し得なかつた事を、実践理性が為すのです。しかしこの超感性的世界にあってわたしたちが見出すものは、わたしたちの絶対的自我以外ではありえません。というのもまさにこの絶対的自我こそが無限な圏域を描きあげたのだからです。——神は絶対的自我以外のなものでもありません。あらゆる理論的なものを絶滅したかぎりの自我、つまり理論哲学では「0」であるかぎりの自我に他ならないのです。さて人格性が生ずるのは意識の統一によることです。しかし意識は客観がなければ不可能です。ところで神にとっては、つまり絶対的自我にとっては客観はなんら存在しません、客観が存

在するなら絶対的自我は絶対的であることをやめることになるからです。——こうして人格的な神は存在せず、わたしたちの最高の努力はわたしたちの人格性を破壊すること、存在の絶対的な圏域へと移行することにあるです。しかしこの移行が可能となることは永遠にありえません。——よって絶対者への実践的な接近のみが与えられるのだし、そこから不死「の要請」も生ずるのです。(Br. I, 22)

注

※1 この部分は上掲一月六日付シェリング書簡に対し、同月末の返書でヘーゲルが発した次のような質問への回答である。「貴兄は『神の存在の』道徳的証明をめぐって前便で次のような表現をされていました。『彼ら「チュービンゲン正統神学派」は道徳的証明を、個人的で人格的な実在が飛びだしてくるというふうには操作する術を心得ている」と。しかしこういう表現は完全に判るというものでもありません。一體貴兄は、わたしたちはこうした実在にまでは到達しないのだとでもお考えなのでしょうか?」(Br. I, 18)

第二節 「自我」を意識する者

相前後してヘーゲルに訪れた「自我」の哲学についての報知はこのようなものであった。ちなみに彼にとつてのこの最初の報知において、絶対的自我は(理論哲学において)無であり、経験的自我は無限の自己否定を実践的に要求されたものとされていたということ、要するに「自我」の孕む「否定性」が最も信頼する友人二人からこもこも指摘されていたことは十分に注目されてよい。^(※1)

さてこの最初の体験における彼の驚愕は二重であったというべきである

う。「このうえもなく稔り豊かな成果」(Br. I. 23)を予感させる新しい哲学が確実に開始したという驚嘆(第三節参照)と「自我」を哲学の絶対的原理に据えることへの疑惑(本節)がそれである。

第一章末尾のシェリング書簡への返書(四月一六日付)でヘーゲルはシェリングの業績を讃えながらも、君は君の道を行け、自分は自分の道を行く、という類の口吻を漂わせてはいる(Vgl. a. a. O.)。しかしそれは彼がこの新しい哲学から衝撃を受けなかったということの意味している訳ではない。現在の最高の原理であると自ら思うものをその限界にまで推し進めてみることに、新しい原理は吟味を重ねたうえでなければこれを使わない、というのが彼の基本的な態度である^(※2)からである。「わたしが期待しているのは」と彼はいう、「すでに現存しているが、ただ普遍的に仕上げられてあらゆる従来^(※3)の知に適用されることをさらに必要としている諸原理、こういうものから出発するドイツの革命をカントの体系とその最高の完成によつて遂行することです」(Br. I. 23)。彼が当時構想していたものが民族教育の理念たるべき宗教であることをふまえてこの文面を読めば、右に筆者が彼の基本的な態度として述べたことがらは、たんに原理一般に対する彼の研究上の個人的格率であるにとどまらず、原理そのものが公教的に吟味され展開されなければならないという当時のヘーゲルの要求をも意味している。ヘーゲルは右に続けて次のように書いている。「明らかにある種の秘教的哲学は存続する bleiben ことでしょう。——絶対的的自我としての神という理念はそのうちに含まれるでしょう」(Br. I. 24)。Heiden という動詞の読み込み方によつて、彼が絶対的的自我に対してとつた距離に大きな相違が生じはする。ともあれここでは少なくとも、「絶対的的自我」の哲学は「秘教的」(民族教育の前提としての公教性^(※3)に反するという意味でのそれ)であるが故に自分はこれとは距離を置く、という態度が表明さ

れていることは確かであろう。しかしこの返信の中でもう一度シェリングを高く評価し自分の同感とするところを述べた後で(第三節参照)、ヘーゲルは「自我」の哲学なるものへの自分の本心をいま一歩踏み込んで、だかなおも間接的に、語っている。「なぜなら現在では憲法の精神は利己心 Eigenwitz と同盟を結び、利己心の上にその帝国をうち建てているからです」(a. a. O.)。これは確かに直接的には、現状の指摘にとどまてはいない。しかし現状をまさに右のように総括して見せることそのことが、痛烈な疑惑と批判を間接的に表明したことになる。自分の構想している民族教育において、「有徳の人」^(※4)ではなく「自我」を民族結集の基軸に据えるならどういうことになるかをヘーゲルは言いたい訳である。超越論的自我はまだ彼の思索の対象となつてはいないけれども、彼の知つている限りの「自我」を原理にまで高めることは自我の恣意を解放することになるに違いないと彼には思えたのである^(※5)。

ひとりの人間の観念はともかく、ひとたび形成された社会性は容易に変わりうるものではない。その意味で、経験的な場面での(つまり「己れ自身を知れ」との古来からの哲学的命法とは区別された限りの)「自我」意識をめぐるヘーゲルの社会性^(※6)の一端を、一八〇二年の『信仰と知』からとりだしてみよう。

何が永遠であり、また何が有限で永劫の罰を下されたものなのかを認識している詩人たちのもとで、また昔の人たちやダントのもとで、あるいはすでに生存中の一時期に地獄へと引き渡されていたとされているゲーテのオレスティスのもとで、地獄の劫罰が何として語り出されている *aus der prochen sein* のかをわれわれは知っている。要するにそれは主観的な営為に永久に縛りつけられることであり、己れのみ^(※7)に帰属する己れに固有なも

のを抱えて孤立し続けることであり、このような己れの持ち物を死ぬこともかなわず見つめ続けることがそれである。(GW 4. 382)

ヤコービの作品の登場人物の特徴を「おのれ自身に固執した主観性、己れの人性格をめぐる不断の思慮 *Besonnenheit* ならざる不断の反省、かかる永遠に主観へと還帰し続ける考察」さらには「己れ自身との淫行」とさえヘーゲルは語る (ebd. 382f.)。「神の否認と己れ自身を神となすこと」(ebd. 374) という評価を含め、これらのヘーゲルの発言は直接にはヤコービに向けられた批判ではある。しかし右の地獄論に窺われるように、「自我」を意識することそのことがヘーゲルの社会性にとって極めて否定的なものであり、モラルとしても問題視されるような事柄であったこと、このことに注目する必要がある。しかし彼が「自我」の意識に疎遠であったという訳では全くない。このような社会性の個人がそうであるように、このような意識を意識することの重苦しさを彼は充分に知っていた。この点では、青年期ヘーゲルが人間の内面に巣くうものについての精妙な心理学者でもあったことをわれわれは忘れてはなるまい。たとえば彼は次のように書き記している。「主観性が破棄されたのだという意識が生じ、利己主義 *Egoismus* が滅却されたのだという意識を得ているが、しかしこのように意識することそのことが最高の主観性を立て内的な偶像崇拜を行ったことになるのであり、それらを正当化したことになるのだ」(ebd. 382)。

以上を一言で規定して、何事かを為すにあたり「自我」を意識することを憚るべきことと感受する社会性、といえようか。そういうヘーゲルにとっては、一七九五年においても一八〇二年においても、「客観性とレアリテート」は「民族の身体と普遍的な教会のうち」(ebd. 386) 存するとしか考えられなかったのである。だからまた主観内部に閉塞する孤立し

た個人が「わたしは……である、わたしは……したい」という第一人称での言い方」をするとき、彼にはただちにその客観性が疑われざるをえない。そのような語り口からは「普遍的」な真理（つまりそれを認識することにおいて諸個人に、自らがひとつの共同体あるいはひとつの可能な共同体の分かれざる一員であることを同時に意識させるような真理）がその「客観性」において表現されはしない、あるいは基本的には不可能である筈だと彼には考えられる (Vgl. ebd. 386) からである。このように、「自我」の哲学が使わざるをえない筈の発語形式そのものがヘーゲルには信用できないものであった。しかも誰が語るのか、すなわち如何に公的に承認された主体が語るのかの問題と結び付けて考えると（右に引用した「地獄論」をこの視点からもう一度参照されたい）、ヘーゲルの不信は増大せざるをえなかったと思われる。彼はこの返信を書く前のある草稿（シュールー四六番。一七九四年とされている）で次のように述べていた。

もしある民族で身分上の不平等がまだ大きくなっていず風習の淳朴さが守られていて、この民族の固有の基盤の上に史的出来事 *Geschichte* が生じたのなら、この語り伝え *Legende* は両親から子供たちへと受け継がれていくし、それは平等に各人の所有である。しかしある国民のうち特別な身分が形成され一家の父親が同時に大司祭であるのではもはやなくなってしまうやいなや、語り伝えの受託者たるひとつの身分がいち早く罷り出てくることだろう。そうなってしまえば語り伝えの知識はこの身分から民族の間に広まっていくことになる。語り伝えが異なる国に、異なる風習の間で、異なる言語において生じたのなら特にそうである。——ここに語り伝えの内容がそのもとの形では万人の所有ではなくなる原因がある。(GW I. 158)

これはキリスト教の実定化を、知的分業のもとでの情報管理による国民支配という角度から考察したものである (Vgl. a. a. O.)。このように、「如何なる社会性に立つ者がそれを語るのか」の問題が、国家機構内部での発言者の位置の問題へと拡大されてきているヘーゲルには、語る者の資格・権利という観点からも「自我」の哲学なるものに疑惑を覚えざるをえなかったと考えられる。

注

※1 もう一点だけ付言しておく。やがてヘーゲルが入手して研究することになる『全知識学の基礎』には「神の自己意識を証明する」という議論が出てくる (Vgl. F.W. 1, 276) ことにも注目しておきたい。これを拙論の主要テーマである「自己論」からみれば、ヘーゲルがこの箇所を最初には、そしてその後はどのように自分の問題圏へ受け止めていったのかを考えてみると興味がある。なお、「無限性」を定式化する際にもヘーゲルがこの箇所を意識していたことはほぼ間違いないと思われる。

※2 事実、彼が自ら記入した日付によれば、この返信の後五月九日から七月二四日にかけて、彼は『イエスの生涯』の執筆に専念する。シェリングによるカント批判にもかかわらず、また「自我」内部の超越論的な活らきへの注目の促しにもかかわらず、ヘーゲルはカントの道徳論、宗教論に依拠し、しかもイエスを眼前の対象に据えて自分の仕事を続行した訳である。(ただし、そこにはシェリングからの報知が大きな影を落すこととなる。第三節参照)

※3 ただし超越論として公教的である、という次元の可能性について考えてみるということは当時の彼の発想の圏外にあった。

※4 第三節参照

※5 ヘーゲルは『差異論文』(一八〇一年)でフィヒテ哲学は「最も根本的でこの上もなく深遠な思弁であり、真正の哲学的営為である。それが出現した時代を顧慮するならば、つまり真正の思弁という概念はもはや失われていて、あのカント哲学でさえ理性を呼び起こしはしてもそれをこの概念にまで至らせることはできないような時

代であったことを考えるなら、それだけに一層注目に値する。だが、その限りでのフィヒテ哲学を以下で論ずるのではない。「体系である限りのフィヒテ哲学を論ずるのである」(GW, 4, 34)と述べている。しかし彼がこのように超一般的な言辭を連ねるとき、フィヒテの「自我」そのものに対するヘーゲルの吟味はまだその途上にあることが示されているといえよう。この吟味の第一次の成果は『懐疑主義論文』(一八〇二年)を経て「信仰と知」(同年)を待たなければならぬ。この著作はカント、フィヒテの自我論を無限性、イデアリテート、否定性の角度から(ヤコービやシャライエルマッヒヤーの社会性への反発と吸引に揺れ動きつつ、客観性への道を模索しながら)撰取していったひとつの記念すべき頂点をなすものである。この著作でヘーゲルは反省哲学の自我、主観性を評して「世界精神の偉大な形態」「北方の原理」(GW, 4, 36)と語り、その積極的な意義を最大限吸収することに努める。ただし観念の上ではそうであっても、他方では彼の社会性からすれば、「自我」を意識することには否定的であらざるをえなかったことは右の本文にみられるとおりである。なおこの著作緒論末尾でヘーゲルが本稿冒頭の実体II主体テーゼに似た結構を掲げていることに注目しておこう。「純粹な存在と純粹な思惟——絶対的な物と絶対的な自我性 *absolutes Ich* とは同様に絶対化された有限性である」(ibid. 324)。ただしこの場合の両翼はカントとヤコービであり、その中央はフィヒテであるとされてゐる。(Vgl. ibid. 321)

※6 おそらくはこの点をシェリングは察知したのであろう、彼はその返信(七月二日付)で次のように反省している。「私の主要な欠点は、人間を知らないということ、人間の善意志から余りにも多くを——おそらくは人間の子見の能力からさえ余りにも多くを期待するという点にありました。しかし貴兄でさえ前便では、「このご批判とは」別のお考えをお持ちだったではありませんか」(Br. I, 28)。

※7 「神の国」という術語はヘーゲルの前便にもみえ(二月末付, Br. I, 18)、『イエスの生涯』でも多用されている。それが此岸に現在することが希望されるなら「普遍的な教会」「見えざる教会」であらう。

第三節 人間の尊厳と時代の徴し

前節で筆者は、ヘーゲルが「自我の哲学」という言葉を最初につぶやいてみたときに彼に湧き出てきただろう第一印象を、彼の社会性から推して想像してみた。なるほど新しく生まれつつある哲学運動が個的自我を絶対化しようとするものに対しては、この最初の印象は否定的であらざるをえなかったとしても、人間そのものの自由と尊厳が高らかに強調されつつあるという面にはヘーゲルは心から賛同し、そのような時代の到来を慶んだのである。シエリング宛の前記四月一六日付返信に躍る彼の感動を読んでもみよう。

わたしは実践理性の要請についてあらためて研究しましたが、その際ある事について予感めいたものを掴みました。それを貴兄は前便で噛み砕いてはつきりと説明してくれましたし、貴兄の論文『哲学一般の形式の可能性について』にもそれを認めることができました。そしてフィヒテの『全知識学の基礎』を読むならそれは限なく明らかになることと思えます。そこから生ずる帰結を見て愕然とするお偉方も多いことでしょう。人間というものをこんなにも昂揚してくれる、あらゆる哲学のこの最高の高みに臨んでひとは目眩を覚えることでしょう。しかしわたしは思うのです。人間の尊厳をいや高く掲げ、人間に自由の能力があることを評価することは、あらゆる精神の平等の位階のうちに人間を定立することに他なりません。ところがここに至るまで到達するのがどうしてこんなに遅れてしまったのでしょうか。ともあれ人間性がそれ自身においてこれほどまでに尊敬に値するものであると語られるようになってきたということ、このことほど好ましい時代の徴しはないと思えます。それは抑圧者たちや地上の神々の頭のまわりの後光が消滅していくという

ことを証明するものです。哲学者はこの尊厳を証明し、民族はこの尊厳を感じとるようになるでしょう。しかも民族は塵や芥に埋もれた権利を物乞いしたりせず、自ら新しく受け取りなおし——これをわがものとするでしょう。これまで宗教と政治は結託し続けていました。宗教は抑圧政治の欲すること、つまり人類蔑視の教えを垂れ、人類は自分ではなんらの善をも為しえず自分自身の努力によって何者かたりえる力はないと教えてきたからです。（傍点筆者）
(Br. I. 24)

ここには彼がそれまでの草稿のなかで陰に陽に書きつづけてきた、現行のキリスト教ならびにそれを支えもすればそれを利用してきた体制への批判がそのまま噴出している。当時の彼にとって主要な批判対象は「人間のみならず人間の本性が墮落しているという命題」(GW. I. 156)だったが、これに真正面から対抗するものとして「人間の尊厳」の主張が、しかも「時代の徴し」というレアリティにおいて、登場してきたことを彼はこの上もなく心強く思っている訳である。

自我を意識することを問題視するヘーゲルに人間の尊厳を認める視点がなかった訳では当然ない。一年ほど前の草稿(シュラー三二番)では、「ひとりひとりの人間のうちに、道徳性から生ずる一層繊細な感情 *Empfindungen* の芽を自然は植え付けていた。たんなる感性的なものよりも一層高い目標への、つまり道徳性への感覚 *ein Sinn fürs moralische* を自然は人間のうちへ埋め込んでいた」(GW. I. 89) という自然への信頼の形で彼はそれを書き記している。しかし右の「人間墮落命題」が彼に重くのしかかってきていたのは、イエスの贖罪の死の教説と(自我の努力に勲を立てかねない)実践理性の要請とが真正面から衝突するからである。ヘーゲルはこの教説に対してそこで罵倒じみた発言をなしているが、この時期の草稿群での彼の叙述は繰り返しこの教説の壁から撥ね返されて

いる。呻くようにして彼は記している。

徳のなす苦闘においてわれわれに力を与え、神の火花をわれわれのうち、つまり感性的なものを支配する力をわれわれのうちに感じとるために、人間の事例ではどうして「贖罪の死の教説を反駁するに至るには」充分でないのだろうか。有徳の士のうちに、かれらがわれわれの肉と同じ肉、われわれの骨と同じ骨だとわれわれはどうして認めないだろうか、そののみならず、これこそわれわれの精神と同じ精神、われわれの力と同じ力であるという道徳的共感をわれわれがどうして覚えないことがあるか。(GW I 160)

この時期のヘーゲルの思索の軸は「万人の、あるいは大多数の者の自由な同意を得るような、宗教的、道徳的な諸真理の体系を樹立すること」にある(GW I, 141)。贖罪の死の教説が強固に根を張る社会基盤の上で、ヘーゲルはカントの道を進みかねている。「道徳性」「神聖性」の理念を現実化するということはとりもなおさず、一方で右の教説を社会的に否定することを、他方でそれにふまえて道徳法則そのものへの尊敬の念が民族の間に広がっていることを条件とするからである。「自由な選択に基づいて徳を愛するには原則が必要であり、われわれの形而下学よりもわれわれの形而上学が、感性的なものより抽象的理念が優位に立つ必要がある。——いつになれば人類は、感情よりも原則が、諸個人よりも法則が支配的になる域に達するのだろうか」(GW I, 148; Vgl. auch 161)。

両面の課題の中で揺れながらヘーゲルが打開の道を模索しているなかで「人間の尊厳」を高調する報知が彼のもとに届いたのである。フィヒテとシェリングがカントを越えようとして産みだしつつあった理念を受けて、ヘーゲルはむしろ「カントの道」へと実際に踏み出す。それが翌月から執

筆を開始した『イエスの生涯』である。そのなかから、人間性への評価を自然への信頼としてヘーゲルが語っていた上掲の引用文に類似の箇所を読んでおく。ヘーゲルはイエスに語らせる。

あなたがたの祈りは、「他人の見ていない」開かれた自然の中か、それともあなたがたの部屋の中で行われるべきです。そしてあなたがたの祈りは、聖なる実在へ想いを凝らすことによって、人間が自分に立てる小さな目的や人間をあちこちに駆り立てる欲望を超えてあなたがたの心情 Gemüth を高めるべきものです。聖なる実在への想いを通じてあなたがたはあなたご自身の胸に刻みこまれた法則「律法」を想起し、傾向性へのいかなる刺激によっても侵されることなく、この法則「律法」への尊敬の念で満たされるべきです。(GW I 218)

カントとフィヒテの声が聞こえるようなこの叙述は、しかしながらやがて開始するヘーゲルの汎悲劇主義の幕開きともなっているのかも知れない。ヘーゲルのとった「カントの道」には、「徳に応じた幸福」という条件が引き抜かれているのである。それは『イエスの生涯』の以前に語られはじめている(シューラー四番冒頭、GW I 163)。別稿を先取りして結論的に言えば、この幸福主義の否定は、贖罪の死の恩寵の拒否と組み合わせられたものではないかと筆者には思われる。『精神現象学』で「良心」と「啓示宗教」を結び付けて「絶対知」へと昇りつめるのに似て、ヘーゲルが実践理性とキリスト教を並べて両者の「相違」を比較するところに(GW I 155)それはかすかに感じとれるように思われる。そこでは徳に応じた幸福と対比させ、キリストへの信仰を条件とする至福が語られ、両者が「かなりのところまで合致している」とされている。しかも「永遠の至福への希望はキリスト教徒の最大の関心事」だということは「わたしは

キリスト教のかなり普遍的な教説」だと思っている、という言い方がされていることに筆者は注目する。以上を「ひとが道徳性をでなく至福をこの教説の最終目的にしたことによつてすでに、道徳性という目的は見失われてしまった」(GW 1, 151)という一文と重ねあわせるとき、筆者は右のようなヘーゲルの境涯、つまりカント道徳性論に不可欠の「徳に応じた幸福」と同時に贖罪の死の恩寵を自らに拒否することへの態度決定、を推察するのである。

凡例

一、テキストは

G. W. F. Hegel | Werke in zwanzig Bänden 3

Phänomenologie des Geistes | Suhrkamp Verlag

を使用した。() 内頁数

二、フェリクス・マイナー社から現在刊行中のアカデミー版ヘーゲル全集はGWと略記

し、その巻数、頁数を() 内に示した。

三、その他主要な引用略号は、つぎのとおりである。

Br.: Briefe v. u. a. Hegel Hrsg. v. Hoffmeister

Felix Meiner

Sch W.: F. W. J. Schelling Historisch-Kritische Ausgabe

Fromman-Holzboog

FW: Fiches Werke Hrsg. v. I. H. Fichte

Walter de Gruyter & Co.

四、原文の隔字体は傍点を付して表示した。

五、筆者自身による本文中での註記は「」で示した。