

- 26) Hegels Werke 10, §391—402.
- 27) ibid, §403—412. なお今日のいわゆる行動心理学はこのレベルに属する。
- 28) ibid, §411—412.
- 29) ibid, §403—412. なお、イエナで脱稿された精神現象学全体が円熟期におけるヘーゲル学問体系に対してどのような位置を占めるかについて、ヘーゲル自身ははっきりとは言明していない。この問題に関しては、例えば H. F. Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt a. M. 1975 等が参考となろう。
- 30) ibid, §440—482, ヘーゲルのいう心理学は今日でいう“人格”心理学に相等するといつてよいだろう。勿論それは“行動”心理学と比して、より高次のレベルに属する。
- 31) ヘーゲルは既に生前、ベルリンでこの書を独立して出版した。Vgl. Hegels Werke 7.
- 32) この問題に関しては特に J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Frankfurt a. M. 1965参照。
- 33) Werke 7, §1—33.
- 34) ibid, §5—7.
- 35) ibid, §33, §142.
- 36) ibid, §161ff.
- 37) ibid, §182—187.
- 38) ibid, §209—256.
- 39) ibid, §257.
- 40) ibid, §260ff.
- 41) ibid, §279ff.
- 42) 特にベルリン時代のヘーゲル政治思想の進歩的側面を浮き彫りにした書としては、例えば J. ドント「ベルリンのヘーゲル」(花井監訳, 法政大学出版局, 1983) 参照。
- 43) Werke 7, §343, Werke 12, 77.
- 44) Werke 12, 30ff.
- 45) Werke 7, §334—340. なお、我が国では戦前の京都学派がこのヘーゲルの思想を悪用し、日本の戦争行為を正当化せんとしたことは未だ記憶に新しい。
- 46) Werke 12, 49ff.
- 47) Werke 7, 26.
- 48) Werke 10, §556, 557.
- 49) Werke 13, 127ff.
- 50) ibid, 141ff.
- 51) Werke 10, §564—571.
- 52) Werke 17, 213ff.
- 53) ibid, 299ff.
- 54) Werke 10, §572—577.

- 39) *ibid*, 335f.
- 40) *ibid*, 336ff. なお、当時の医学の状況に照らしてのシェリング思想の評価に関しては、N. Tsouyopoulos, Schellings Konzeption der Medizin als Wissenschaft und die Wissenschaftlichkeit der modernen Medizin, in : Ludwig Hasler(Hrsg.)Schelling, Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1981, 107-116. 等が参考となる。
- 41) *ibid*, 341.
- 42) *ibid*, 340.
- 43) *ibid*, 340.
- 44) *ibid*, 342.
- 45) *ibid*, 342.

2

- 1) 我が国のヘーゲル研究においては初期（イエナ時代）までのヘーゲルに関心が集中し、彼の円熟期の学問体系に関する研究はほとんどみられないのが現状である。
- 2) このような観点はかつて特にロールモーザーが強調した。しかし彼は、円熟期ヘーゲルの学問体系には、ほとんど関心がないようにみうけられる。 Vgl. G.Rohrmoser, Subjektivität und Verdinglichung, Güstersloh 1961（但し絶版）。
- 3) Hegels Werke, Suhrkamp 版（以下ヘーゲルの作品はすべてこの版での巻数， ページ数及び章数—§の場合—を示す）312ff.
- 4) *ibid*, 422.
- 5) Werke 2, 30ff.
- 6) *ibid*, 26ff.
- 7) *ibid*, 90.
- 8) Werke 3, 31ff, 39ff.
- 9) *ibid*, 39.
- 10) *ibid*, 31. ヘーゲルはそこで、シェリングの知的直観によって根本知をとらえるやり方を、いきなりピストルを発射するが如きやり方と非難する。
- 11) *ibid*, 39.
- 12) *ibid*, 56ff.
- 13) Werke 5, 61, Werke 8, §19ff.
- 14) Werke 8, §24, Zusatz 2.
- 15) *ibid*, §84-111.
- 16) *ibid*, §112-159.
- 17) *ibid*, §163, Zusatz 1, Werke 16, 32ff.
- 18) Werke 8, §166-193.
- 19) *ibid*, §213-244 なお“概念”と“理念”の間に“客観”と題して自然哲学的展開が入るが、何故このような構成となるのか、その必然性ははっきりしない。
- 20) Werke 5, 54.
- 21) Werke 9, 24.
- 22) *ibid*, §253—271.
- 23) *ibid*, §276—336.
- 24) *ibid*, 337—376.
- 25) このようなヘーゲルの自然観を、シェリングは「近世哲学史講義」の中で、論理に自然を従属せしめた観方として激しく非難する。Vgl. Schellings Werke X, 151ff.

- 9) この時期のシェリングの自然哲学の大著としては「世界雲魂論」Von den Weltseele, 1798, II, 348-583, 及び自然哲学の体系の最初の構想 Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, 1799, III, 1-268) があげられよう。
- 10) Vgl. Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft 1786, B192ff.
- 11) Kant, Kritik der Urteilskraft, 1799, 311ff.
- 12) このようなシェリングの自然哲学の意義と限界を体系的に、しかも彼の死後今日に至るまでの自然科学の発展を顧慮しつつ論じた唯一の文献は W. Hartkopf, Die Dialektik in Schellingschen Ansätzen zu einer Naturphilosophie, Meisenheim am Glan 1972 (但し絶版) であろう。なお、このようなシェリングの自然哲学構想に、新プラトン主義が大きな影響を及ぼしていることを指摘した文献としては H. Holz, Die Idee der Philosophie bei Schelling, Freiburg/München 1977 があげられる。
- 13) Schelling, III, 340ff.
- 14) ibid, 353ff, なおこの企てに関する後のシェリング自身の回想については, Schelling X, 93ff. 参照。
- 15) Schelling, III, 612ff.
- 16) Schelling, IV, 74ff. ここでこのようなシェリングのやり方は演繹ではなく類推にすぎないという批判が当然おこってこよう。そして実際これがシェリング自然哲学の弱点とされてきた。だが今日, 自然科学の実証主義に代わり台頭しつつあるニュー・サイエンスの主張は, 再びこのシェリング的観点を採用せんとしているように思われる。ニュー・サイエンスに関しては, 例えば, W・ウィルバー「空像としての世界」(青土社, 井上他訳, 1984) 参照。
- 17) ibid, 107ff.
- 18) ibid, 216ff.
- 19) ibid, 266ff.
- 20) ibid, 268.
- 21) ibid, 219ff.
- 22) ibid, 241ff.
- 23) ibid, 233.
- 24) ibid, 235ff.
- 25) ibid, 284.
- 26) ibid, 276ff.
- 27) ibid, 287ff.
- 28) ibid, 296ff.
- 29) ibid, 306.
- 30) ibid, 307ff.
- 31) ibid, 312ff.
- 32) ibid, 317ff.
- 33) ibid, 307ff.
- 34) ibid, 327ff. 数学と実験の占める比重を度外視すれば, シェリングのこうした物理学理解は, 今日の素粒子物理学が持つ自己理解と, そうかけ離れていないように思われる。例えば, 鈴木真彦, 釜江常好「素粒子の世界」(岩波新書, 1981) や H・R・パーゼル「物質の究極」(黒星瑩一訳, 地人書館, 1984) 等参照。
- 35) ibid, 333f.
- 36) ibid, 329.
- 37) ibid, 334.
- 38) ibid, 329.

あり、特にその根底を成す絶対者の思想は多くの者にとって躓きの石となるであろう。実際、ヘーゲルの死後、19世紀中葉以降のヨーロッパにおける実証主義時代において、彼らの学問体系は個別科学者達から全くといってよい程無視され続けたのである。だが我々は、彼らの学問論が、たとえ今日そのままの形では到底通用し得ない多くの側面を持っているにせよ、個別科学の現状に対して全く無効であるとは決して考えない。いや逆にそれは、ポスト実証主義といわれ、混迷を続ける今日の学問状況に多くの刺激と有益な展望を与え得ると信ずるのである。本稿でも明らかにした如く、彼らの学問体系は初めから彼らの価値的世界構成の問題と切り離し得ないものであった。もし今日の個別科学者が、自らの構成する学問の世界を、単なる没価値的な事実の世界としてでなく、価値を附与された世界として理解し、それを自らの生きる世界全体の意味連関の下にとらえ始めるならば、上述した彼らの学問体系を単に独断的思弁の無意味な体系と極め付けるわけにはいなくなる。そしてその時少くとも、シェリングが示したような全体論的、有機体的自然哲学のヴィジョンや、ヘーゲルが経験的人間学、人格心理学、規範的社会理論、芸術・宗教論等を統合しつつ示したような精神哲学のヴィジョンは、その個々の内容の受容は別として、一つの大きな刺激となり得るだろう。

思うに彼らの学問観をどう評価し批判するかは、ひとえに各人の総体として現実理解にかかっている。部分部分のリアリティーの中に埋没してしまうのでなく、その人の生きる現実の総体をいかに理解するのか、それは万人に開かれた哲学的問いであり、この問いを追求する限りにおいて、人はシェリングやヘーゲルの学問思想と真に、そして生産的に対決することができるのである。

## 注

## 1

- 1) これはフルマンズ、シュルツ等の先駆的研究以来、今日広く承認されているシェリング思想の区分法である。  
Vgl. H. Fuhrmans, Schellings Philosophie der Weltalter, Düsseldorf 1954. 同じく Der Ausgangspunkt der Schellingschen Spätphilosophie, in: Kant-Studien 48, 1956/57, 302-323, 又, W. Schulz, Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, Stuttgart/Köln 1955.  
なお我が国で数少ないシェリング思想の入門書として定評のある藤田健治「シェリング」(勁草書房, 1962)も、この分け方に従っている。但しこの書はシェリングの学問論にはほんの僅かしか言及しておらず、又、シェリングの自然哲学をあまりにロマン主義的観点からとらえすぎるきらいを持つ。
- 2) これはいうまでもなく、ヘーゲルが「精神現象学、序論」の中でシェリングの同一性哲学を揶揄した言い回しである。無論本稿が明らかにした如く、シェリング同一性哲学をこのような定式で片付けてしまうことはできない。
- 3) Schellings Werke, Cotta 版(以下シェリングの作品に関してはすべてこの版での巻数、ページ数を示す) I, 92.
- 4) ibid, 166ff.
- 5) idid, 183f, 206f.
- 6) Kant, Kritik der reinen Vernunft, A341ff, B399ff.
- 7) Schelling, I, 181ff, 195ff.
- 8) Vgl. Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, 1794. 但しラウトによれば、シェリング自身、全四部から成るこの書のうち読んだのは第一部のみのものである。ラウト「フィヒテからシェリングへ」(隈元訳, 以文社, 1982), 13頁。

時代”<sup>47)</sup>という言明は、哲学的営為は自己をとりまく同時代の認識を避けて存在し得えないというテーゼに他ならず、そのテーゼを彼は、上述した如くシェリングの学問体系がこの側面を欠いていたのとは対照的に、壮大なスケールで展開したのである。

### b-3 芸術、宗教、哲学

ヘーゲルの精神哲学においてはしかし、社会的レベルでの自由は、まだ絶対的な意味での自由を意味しない。完全な自由のリアリティー総体は、彼自身絶対精神と名付ける芸術、宗教、哲学によって初めて十全にとらえられるのである。この芸術、宗教、哲学は、絶対的理念を学的内容とする点では共通するが、それが主題化される形式の上でそれぞれ異なり、それによって、芸術よりも宗教が、宗教よりも哲学がより高次の学問（完全な自由に近い学問）と規定される。

まず芸術に関する知（美学）は、直観的形式によって絶対的理念を取り扱う学として理解される<sup>48)</sup>。古典的理想主義者たるヴィンケルマンの思想を受け継ぎつつヘーゲルは、カントが理想化したような自然美ではなく、古典悲劇のような精神美こそ美の理念であり、そこにおいて絶対的理念が美的に直観され感じられるとみなす。こうした精神美の追求によって芸術は、我々の経験的日常生活の虚偽性を暴き、更に高い次元のリアリティーへ生活を高めるという使命を持つのである<sup>49)</sup>。だが他方、上述したように芸術を哲学のオルガノンとし、芸術する能力と哲学的能力を同等視した初期シェリングと異なり、ヘーゲルにとって芸術は、その直観という形式の故に絶対的理念と自由の総体をとらえるには未だ不十分なものであった。彼にとって美は確かに真であるが、真は美以上のものであり、その意味で美はむしろ真の一つのエレメントと考えられねばならない<sup>50)</sup>。そしてこの芸術の不十分性を乗り越えるために、彼は宗教及び哲学を要請する。

芸術に続く絶対精神たる宗教は、絶対者を表象という形式でとらえるが故に、芸術以上に絶対的理念と自由の総体に近付いているとヘーゲルはみなす<sup>51)</sup>。この際、宗教とは啓示された宗教としてのキリスト教、しかも三位一体論的にとらえられたキリスト教が意味されるのである。既にみた如く、第一哲学たる論理学において“概念”の三要素（普遍、特殊、個）を三位一体論思想によって創案したヘーゲルは、この絶対精神としての宗教論においてもラジカルな解釈をおし進め、子たるイエスの十字架の死と復活という出来事を通して神（無限者）がこの世（有限性）と和解し、人々を諸々の罪（自由の欠如態）から解放したというキリスト教理解を展開する<sup>52)</sup>。そしてその際、信仰共同体たる教会を、この十字架の出来事を想起し、聖霊としての神のリアリティーを享受する自由人の共同体とみなすのである<sup>53)</sup>。

だがしかし、このような啓示的宗教もそれが表象という形式によって絶対者をとらえるかぎりにおいて、まだ完全な自由をとらえない。ヘーゲルによれば、絶対的理念及び自由の総体は、概念という形式によって初めて十全にとらえられうるのであり、それを遂行するのが哲学なのである<sup>54)</sup>。かくして哲学は、絶対的理念及び自由の総体をとらえ、精神哲学を完結せしめるという彼の学問体系において最高の地位を付与される。そして、それはその時、先にみた第一哲学たる論理学の展開及び完結と合致し、ここにヘーゲルの全学問体系は一つの円環としてまとまるのである。

## 3. 結びに代えて

以上、ドイツ理想主義哲学の代表者たるシェリングとヘーゲルにおける諸学問の基礎付けとその体系を概観してみた。冒頭でも触れた如く、現代の我々からみて確かに彼らの学問観は難解で

れる社会諸制度のあり方を客観的精神論として展開する<sup>33)</sup>。

ヘーゲルにとって自由な意志とは、自己の内容的規定を欠いた抽象的(純粹培養的)意志でも、対象を一方的に規定していく単に能動的意志でもあり得ない。それは、自己が規定されつつも、その規定性が自己を縛るのではなく、自己を普遍的公共的自由に高めていることを知っているような意志として考えられなければならない。そしてこのような自由の境地に高められた普遍的公共的意志の相互承認によって根拠付けられる社会的諸制度を、ヘーゲルは人倫態ジツトリツヒカイトと呼ぶ<sup>35)</sup>。この人倫態という思想によって彼は、人間の間主観的行為連関から切り離された単なる機能的レベルで社会的諸制度を取り扱う社会工学的発想や、逆に制度的連関から捨象されたレベルで人間の道徳を語らんとする心情的倫理学に抗して、一つの規範的な社会哲学の視座を獲得するのである。ではその彼の独創的な人倫態の思想の内容的展開を少し追ってみよう。

自由な普遍的意志の相互承認によって根拠付けられ、又それ故に制度化された自由意志といってもよい人倫は、まず家族のレベルで存在する。ここで特にヘーゲルは、カントと異なり婚姻をば単なる契約ではなく、一つの人倫態とみなしその意義を強調する<sup>36)</sup>。しかしながら、このレベルでの人倫は、彼自身“欲求の体系”と名付ける市民社会を前にしていったんその実質を失う。A・スミスやD・リカードの研究を通して、産業革命により生じた市民社会の論理を我がものとしたヘーゲルであるが、彼は、A・スミスと異なり、市民社会を自己の生み出す諸矛盾を自動的に克服する術を持たないところの人倫の喪失態とみなす<sup>37)</sup>。市民社会の内部の諸矛盾は、司法や福祉、職業団体(今日の労働組合のはしり)によってある程度阻止はされるが<sup>38)</sup>、このレベルでの自由は未だ仮象にすぎず、ヘーゲルはその矛盾の最終的克服を人倫の回復態であり最高態たる国家の手に託する<sup>39)</sup>。彼が理想とする国家はプラトン流の哲人王支配の国家ではない。それはすべての人々の相互承認によって根拠付けられ、市民社会の自由な経済活動も条件付きで尊重される(従って特殊性を内に含んだ)ところの法治国家である<sup>40)</sup>。だがここでヘーゲルは、このような理想国家のモデルを現下のプロシヤ国家の中にみようとす<sup>41)</sup>。これはしばしばヘーゲルの牽強附会のプロシヤ主義として批判にさらされるところであるが、しかしたとえ彼の論理付けが現実と理想とを短絡させる強引な側面をもっていても、彼の国家論はどこまでも、万人の自由の相互承認に基づくものとして構想されていることが見逃されてはならない<sup>42)</sup>。

ヘーゲルの客観的精神論はしかし、国家のレベルをもって終了はせず、更に世界精神の展開としての彼の歴史哲学的展望と結び付く。ヘーゲルにとって、歴史とは人々の自由の意識が進展していく過程に他ならず、そこにおいてのみ真の歴史の進歩は語られるのである<sup>43)</sup>。彼は唯一人の人間が自由だった古代オリエント社会、少数のエリート(市民)のみが自由だった古代ギリシア、ローマ社会に対して、奴隷制を悪とし、すべての人々を解放したキリスト教の歴史的意義を強調し、彼の住むゲルマン的世界を、そこではすべての人々が制度的自由を保証されているが故に最も進歩した社会とみなす<sup>44)</sup>。こうした彼の歴史観は確かに、制度的自由という尺度のみによって過去と非ヨーロッパ的世界とを裁断し、この尺度によってはかりきれない個々の出来事の重みや豊かさを十分に考慮していないという点で、確かに一面的なものであった。又、彼がたとえば戦争をも場合によっては肯定されうるとみなしている点<sup>45)</sup>や、「歴史哲学講義」で歴史の進歩の為には普遍的理性の狡智リスによる諸個人の犠牲も止むなしとみている点<sup>46)</sup>などは、彼自身「法哲学」で主張したところの社会制度を根拠付ける自由意志論と明らかに矛盾しているのではないかという疑問も生じる。しかしながらこうした彼の「歴史哲学」における勇み足は、彼の「法哲学」の主要な功績——制度(ノモス)論と人間の第二の自然としての自由意志(ピュシス)論との統合——を減じはしないだろう。彼の、法哲学序文における“哲学は思想においてとらえられたその

ばならないからである。ここにおいてヘーゲルの自然観は、上述した如く人間をも自然の一員とみたシェリングの自然観とぶつかる。ヘーゲルにあっては、自然はどこまでも外化された理念の精神へ至るまでの過渡的段階のものであって、人間はそこには属さず、シェリングのように人間の自然性の中に他の無機的自然の勢位が特殊化されて現われるなどとは考えられないのである<sup>25)</sup>。

### b 精神に関する諸学問

このような、多分に一面的に構想された自然学と異なり、彼自身その本質を自由とみた“精神”に関する諸学問の体系は、彼の学問体系において最も豊かな内容と展開を示しているといつてよい。既にみたように精神現象学において新たな学問の主体として定立された精神は、ここで最も具体的なものにかかわる学問の“主体／客体”として種々のレベルに細分化される。それはまず、人間の心と意識のレベルでの主観的精神論として人間学、現象学、心理学の“主体／客体”となり、次に、社会的自由の展開というレベルでの客観的精神論として法哲学の“主体／客体”となり、そして最後に、絶対的理念を内容とするところの絶対的精神として芸術、宗教、哲学の“主体／客体”を形成するのである。我々はそれを少し詳しくみていくことにしよう。

#### b-1 人間学、現象学、心理学

人間の心と意識のレベルにかかわる主観的精神論は、それぞれ精神の発展段階に応じて人間学、現象学、心理学の三部門に分かれる。まず人間学とヘーゲルが名付ける部門では、未だに自己の諸々の自然規定に拘束された人間の心が主題化される。そしてここでは、没自覚的受動性の状態における人間の自然的一般性に関する生理学的、人類学的研究<sup>26)</sup>から、自分自身と分裂した精神病とその克服法の研究<sup>27)</sup>、更に、人間の自由が肉体において具現化している様を追求する人相学乃至骨相学的研究<sup>28)</sup>が論じられる。次に現象学は、既に能動的意識のレベルに達した精神が、自己の確実性を求めて格闘する有様が叙述される。これは彼がかつて学の体系第一部として構想した精神現象学の前半部に相当し、ここでは普遍性（間主観的妥当性）の域に達した理性のレベルで完了する<sup>29)</sup>。

そして最後に、受動的心と能動的意識とが統合された人間精神の構造そのものが心理学として主題化される。ヘーゲルは、現下の学問状況において最も粗雑な状態におかれているのは心理学であると言明し、その理由は、従来の心理学が人間精神を単なる受動的心、或いは単なる能動的意識という一面的レベルでしかとらえていないことにあるとみなす。そしてそれに対し彼は、心理学の“主体／客体”たる人間精神を受動的心と能動的意識の統一体としてとらえ、その研究主題を、①直観作用、表象作用、思惟作用から成る精神の認識作用、②実践感情、衝動と恣意、幸福等の要素から成る実践的意志作用、③その統合体としての自由な自己意識そのものの3つのレベルで規定するのである<sup>30)</sup>。

#### b-2 法哲学、歴史哲学

しかしながらヘーゲルにとって、人間の精神に関する学問は単なる心や意識の領域に留まることはできない。人間精神は、社会的に存在する制度を根拠付けると同時にそれによっても規定されるところの“主観／客観”としても理解されねばならず、それを主題化する時、法哲学という学問が成立する<sup>31)</sup>。実際ヘーゲルの社会に対する関心は、既に若き頃のフランス革命に関する研究から始まっていた<sup>32)</sup>。何故、自由を標榜しつつおこった革命が恐怖政治へと転化したのか。このような問題意識に導かれつつ、ヘーゲルは、その原因を革命勢力が自由の本質をとらえそこなったことに求める。彼によれば、新しい社会制度がうまく機能するためには、その制度を担うにふさわしい自由な主体が前提されていなければならない。このような観点の下、ヘーゲルはまず彼の考える自由な意志のあり方を定式化し、次にその自由な意志の相互承認によって根拠付けら

非同一性を内に含んだ同一性の自己展開に関する知であり、それを思惟の否定即肯定という弁証法的運動によってとらえていくのが、第一哲学たる論理学の任務とされるのである。そしてその論理学の主体たる概念は、他在をより高度な現実性に高めるような自己運動を展開する中で、他の諸学問に生命を与え、それらを根本的に生かす諸々のカテゴリーを産出する役割を担う<sup>14)</sup>。ではその概念（弁証法的思惟の形式）の運動による存在の高揚の論理付けを少し追ってみよう。

概念はまず、全く無規定的で漠然とした存在者が思惟による規定的な否定活動を通して新たな内容を得、そのことによってより具体的な存在者として生成することを可能とする<sup>15)</sup>。そしてそのようにして内容を得た存在者は次に、他の存在者との関係付けにおいて媒介的に理解されるようになるが、そこにおいて概念は自ら映現し、その存在者をより高次のレベルへ高めるという運動を展開する<sup>16)</sup>。こうして生まれるより高次の存在のレベルで初めて、概念そのものが普遍—特殊—一個の三要素から成るものとして規定される。ここでこの三要素は、ヘーゲル独自の三位一体論的キリスト教理解と符合してとらえられねばならない。即ちヘーゲルによれば、キリスト教の絶対者（普遍者）は、プラトンのイデアのように我々がそこへ上昇せんと努めねばならない天上の普遍者と異なり、地上において死に（従って自らの特殊性を示現し）、復活した聖霊（個）として共同体に顕われることによって、我々と和解した三位一体の神である。こうした自らのキリスト教理解に基いて彼は“概念”の三要素を構成し、そのことによって、論理学に単なる学問方法論以上の宗教的意味合いを付与する<sup>17)</sup>。かかる三要素から成る“概念”は、最後に判断（根源分割）と推論の過程を経て<sup>18)</sup>、自ら存在のリアリティー総体と和解し、主観性と客観性が一体化した理念へと至ることによって、自らの運動を終えるのである<sup>19)</sup>。

以上の如き“概念”の展開によって、存在者は最も抽象的、非現実的レベルから最も具体的現実的レベルへと高められるが、しかしこのような“概念”運動によって構成される論理学（普遍形而上学、第一哲学）は、それ自体、他の諸学問の内容から切り離して純粋に思弁的に論ぜられるような形式的学問として構想されているのではない。ヘーゲルにとって、思惟の形式主義ほど忌避さるべきものはなかった。そして実際彼は、論理学が単なる形式的学問に墮すことを恐れ、その学習法として、最初は一通りざっと学ぶに留め、他の諸学問を学び終えた後、再びそれを学習し味わってみるようなやり方を勧めている<sup>20)</sup>。いふなれば彼の論理学は、彼の学問体系の文法にあたるようなものであり、それは一方において、次にみるような実質的諸学問の骨を形づくと同時に、他方それらによって肉付けされねばならないような両面的性格を兼ね持つのである。

## 2.2.2. 実質的諸学問の位相と特質

### a 自然に関する諸学問

ヘーゲルは、自然を他在という形式をとってあらわれる理念とみなす<sup>21)</sup>。彼は、自然と精神の絶対的同一性を説く初期シェリングと異なり、自然は精神よりも低いレベルで論ぜられるべきこと、即ち自然は自体絶対的な意味での目的も自由も持ち合わせず、単に必然性と偶然性に満たされた存在者から成り、辛じてその内に含まれる外化した理念の運動によって、諸々の段階と統一が与えられると考えるのである。それ故、ヘーゲルの自然に関する諸学問は、精神の諸学問から峻別され、それより一つ低いレベルの部門を構成することとなる。

その体系をみるならば、まず物質とその観念的な体系である力学から始まり<sup>22)</sup>、その質的規定性を解明する物理学（そこには光学、熱学、電気学、化学等が含まれる）と続く<sup>23)</sup>。そして最後に人間を除いた有機的自然学へ移って、動物に関する研究をもって完結する<sup>24)</sup>。ヘーゲルにとって人間の自然性の研究は自然哲学には含まれない。人間においては自然の生命現象が己れを知るといふ契機に高められており、それはもはや自然ではなく、自由を本性とする精神とみなされね



が自己をいったん見失い、その後新しい姿で自己を回復するとう紆余曲折を経て陶冶され、ついには自己の絶対的境地（絶対知）に達し、そこで自らの陶冶の歴史を想起しつつ自己の同一性を保つような意識として特徴付けられる。ヘーゲルはそれを、“絶対的他在においてのみ自己の同一性を得る意識”，又“死に耐えて死の中に自らを支える生，絶対的分裂の中においてのみ自らの真理を得る生”と詩的にも言い表わす<sup>9)</sup>。

ここでこうしたヘーゲルの学問主体が、アルキメデスの点としての自己の思惟の確実性に固執するデカルトのコギトはもとより、無媒介的な知的、芸術的直観によって根本知を我がものとする同一性哲学におけるシェリングの学問主体とも明らかに異なった特性を持つことが強調されねばならない。ヘーゲルの学問主体としての精神は、絶えず自己を外化（分裂）させつつ他在に足を止め、そこから自己環帰するような媒介的過程性と歴史性を自己の内容として持っており、まさにその点で、既にみた如く「超越論的観念論の体系」では自我の過去性が主題化されたにもかかわらず、それが同一性哲学においては何らの主導的役割を演ぜず、いきなり無媒介的な知的、芸術的直観で根本知をとらえるよう要請されるシェリングの学問主体と明白に区別されるのである。そしてこのような学問主体＝精神によって生み出される“現実”が、当然過程的、歴史的な性格を帯びることはいうまでもないだろう。ヘーゲルにあって現実とは、最初認識主体にとって疎遠であった存在者が、主体のダイナミックな自己外化作用（自己分裂化）と自己回復の過程を経て新たに生成するという展望の下にとらえられ、又、その生成する存在者の現実化過程そのものが学問内容を構成すると考えられるのである<sup>10)</sup>。

この“精神”に続いてヘーゲルは、もう一つの学問主体としての“概念”を創案する。それはもはや意識と他在との対立が乗り越えられ、純粹思惟によって「同一性と非同一性との同一性」の論理が透明に語られるレベルでの学問主体である<sup>11)</sup>。だがこの“概念”は決して超主観的な実体と考えられてはならず、どこまでも精神の自己運動と対応する弁証法的思惟の形式として、絶えず述語的对象の中に沈潜し、そこで新たな同一性を獲得するようなダイナミックな運動体として理解されねばならない<sup>12)</sup>。

## 2.2. 円熟期ヘーゲルにおける学問体系の構想と内容

以上の如く「精神現象学」において、他在において自らの同一性を得る意識としての“精神”と、他在と和解する純粹思惟の形式としての“概念”とを自らの学問主体として設定したヘーゲルは、のち当初の体系構想に軌道修正を施す。そしてベルリン時代に至って彼は、「精神現象学」を学の体系一部ともはやみなさず、その代わりに論理学、自然哲学、精神哲学の三部門から成る一つの「哲学的学問体系」を構想し出版するのである。そしてその際、先の“概念”は、彼の第一哲学ともいべき論理学の主体として彼の学問体系の骨子を形成し、又“精神”は最も具体的で豊かな内容を備えた精神哲学の主体として、彼の学問体系の血肉部分を形成するようそれぞれ役割を分担される。以下では、この円熟期ヘーゲルの壮大な学問体系の核心部分を、最初に論理学、次に実質的諸学問という順で追ってみることにしたい。

### 2.2.1. 普遍形而上学又は第一哲学としての論理学

“即自かつ対自的理念の学”として定義されたヘーゲルの論理学は、諸々の他の学問のあり方を規定する思惟様式（方法論）にかかわる学問であり、彼の学問体系における伝統的な意味での普遍形而上学又は第一哲学として構想される<sup>13)</sup>。既にみたように、初期シェリングにあっては、諸々の学問の前提を成すのは根本知であり、その根本知を認識主体の無媒介的な知的、芸術的直観によってとらえることが第一哲学の任務であった。それに対しヘーゲルでは、諸学問の前提は

れと和解するような広がりや深みを持った生命と考えられねばならない。そしてこのような生命をヘーゲルは“結合と非結合の結合としての生命”と呼ぶ<sup>4)</sup>。そしてこの若きヘーゲルの生命観は、次のイエナで哲学的思索に高められ、彼独自の“思惟”観、“理性”観及び学問主体の構想の母胎となるのである。

イエナでの哲学的処女作となった論文「フィヒテとシェリングの哲学体系の差異」においてヘーゲルは、現下にみられる諸々の知の分裂状態を統合、和解せしめるような哲学の必要性をうたい、そのような哲学を創造する思惟を定式化せんとする<sup>4)</sup>。その思惟は単なる分別知と異なり、存在と非存在、有限と無限、主観と客観といった二元性を克服し、時代の諸々の知的分裂を克服するだけの射程と力量を有していなければならない。そしてヘーゲルは、かかる思惟を、普通の分別知的要素を内に持ちつつも、分別知によって語られるリアリティーの有限性をあばき、その有限的リアリティーを総体的リアリティーへと高めるような、否定的であると同時に肯定的な思惟能力として、“思シュベキユラチオン弁”と名付ける<sup>5)</sup>。それとともに彼は、フランクフルトで有限な生と呼んでいたリアリティーを“悟性”、無限な生と呼んでいたリアリティーを“理性”と呼び直し、この理性をば、否定的絶対者の能力であると同時に対立する客観と主観の総体を定立せしめる肯定的能力として特徴付ける<sup>6)</sup>。そして更に、先の“結合と非結合との結合”という生命観に代え、“同一性と非同一性との同一性”という存在観を認識の真理基準に据えるのである<sup>7)</sup>。

ところで、以上の如きヘーゲルの思想は、上述した初期シェリングの思想とどのように対比されるであろうか。端的にいうならば、我々は既にこの時点でシェリングとは明白に異なるヘーゲル独自の思想を見出さざるを得ない。確かに一方において、総体的リアリティーの相において個々の有限なリアリティーをとらえるというヘーゲルの弁証法的現実理解は、シェリングとも共通する。そして実際この「差異」論文は、シェリングに賛同しつつフィヒテとラインホルトを批判する意図の下、記されたものであった。だが他方我々は、ヘーゲルの否定的なものを通じて肯定的なものへと至る思惟と理性観、及び、同一性を常に非同一性との共存においてとらえる存在観は、自我の知的直観によって無媒介的にリアリティーをとらえるシェリングの思想と既に異質であったと考えざるを得ないのである。ヘーゲルは一方で、初期フィヒテ流の超越論的自我による非我の克服という知の論理付けはとらず、半ば和解に達したリアリティーの総体性の光で個々の知を意義付けるといふ点において、ある程度シェリングに接近する。だが、その和解へと至る道が無媒介的な知的直観によってではなく、媒介的思惟の否定作用を通して開かれるとみる点で、彼はシェリングから離れるのである。そしてこの両者の違いは、ヘーゲルが独自の精神及び概念をもって学問体系を構築せんとする時、決定的にあらわとなる。

### 2.1.2. 学問主体としての“精神”と“概念”

イエナ時代の最高傑作であり、学の体系第一部という副題の下に公刊された「精神現象学」の最大のテーマは、意識が様々な否定作用を経て“学問”の意識（絶対知）に至るまでの道程を叙述し、しかる上で学問体系の主体を明白に定式化することであった。我々はここで、それ自体非常に興味深く展開されるこの書の細部に立ち入ることはせず、ただその「序フォルレーデ論」に即して、どのような学問主体がここで打ち立てられるに至ったかをみるに留めたい。

さてヘーゲルはこの書の序論で、先に新しい哲学の礎として定式化したところの、諸々の分裂を和解せしめ、否定を通して肯定へ至り、差異性をも内に含んだ同一性をとらえる思惟と理性という構想を更におし進め、自らの知の体系＝学問を担う主体を、まず“精神”次に“概念”と定式化する<sup>8)</sup>。この二つは互いに区別されつつも切り離し得ない、いわば彼の学問観を形づくる肉と骨として理解されなければならない。まず“精神”とは、我々の日常生活における自然的意識

その不均衡を治癒する薬物を研究する薬学<sup>43)</sup>、疾病のパラダイム変化の時間的、空間的展開を追う有機的自然史<sup>44)</sup>、植物から動物の頂点に至る生きた形相を探求する解剖学<sup>45)</sup>などが続く。そして勿論それらはそれぞれ孤立して営まれるのではなく、総論としての医学に従属した形で、更には根本知に照らし自己の究極的あり方を理解するような形で、それぞれの専門知を追求するとみなされる。

かくしてシェリングの自然諸科学の体系は完結する。それは当時の学問状況に呼応し、豊かな内容的規定をもって構想されたものであった。

## 2. 円熟期ヘーゲルにおける諸学問の哲学的基礎付けとその体系

生涯において自己批判をも含めた大きな思索の転換がみられたシェリングと比して、ヘーゲルの思索は常に前進的に発展していったように思われる。むしろヘーゲルにおいても、1800年までの若きベルン、フランクフルト時代、1807年の精神現象学完成期までのイエナ時代、それ以降のニュルンベルグ、ハイデルベルグを経てベルリンにおいて哲学体系を完成する円熟期の3つの段階にはそれぞれ異なる問題意識が見出され、中にはそれに鑑み、晩年のヘーゲルの思索をむしろ退化としてとらえる解釈もなくはない。だが少なくとも、個別的諸学問に対しても自らの学的妥当性を主張する形での哲学体系が完成したのは彼の円熟期においてであり、我々はそこに、現代でも刺激となり得る豊かな内容を認めざるを得ないのである。従って我々は晩年のヘーゲルを退化とする観方は採らず、以下では円熟期ヘーゲルの学問体系が、若き時代よりのいかなる知的関心の発展の下で形成され、どのような内容をもって提示されたかをみていくことにしたい<sup>4)</sup>。

### 2.1. 若きヘーゲルの哲学的関心事と新たな学問主体の構築

円熟期ヘーゲルの学問体系の核心を考察するためには、まず「精神現象学」完成に至るまでの若きヘーゲルの思索の発展内容をよくおさえることから始めねばならない。というのも、彼の学問体系の肉と骨を成す“精神”及び“概念”という基本範疇は、若きヘーゲルの知的関心が嵩じて形成されたものであり、又、何よりもそうした思索発展の追構成において、彼と上述したシェリングとの問題関心の違いが浮き彫りにされるからである。

#### 2.1.1. 諸々の分裂を和解せしめる思惟と理性の創造

若きヘーゲルの思索を押し進めた最も強力な問題関心は何であったろうか。我々はそれを、ヨーロッパの新しい精神的、社会的状況において生じた諸々の分裂状態を、その個々の特殊性を消失せしめることなく統合するような新しい哲学の追求、とみなしたい<sup>2)</sup>。実際、このような彼の関心は、フランクフルト時代に記された「キリスト教の精神とその運命」及びイエナでの一連の哲学的著作によってはっきりと窺い知ることができる。

まずヘーゲルは、「キリスト教の精神とその運命」において、当時のカントに代表される啓蒙主義的イエス観、即ち単なる道徳の教師としてのイエス観と袂を分かち、イエスをば、精神的な分裂状態にあえぐ人々に愛における和解のメッセージをもたらした救世主としてとらえることによって、自らの新しい思索の第一歩を踏み出す。彼によれば、イエスは当時の人々の苦悩と分裂を乗り越え統合し、その総合を現実そのものとして顕示する程の豊かな生命力をもってユダヤの律法に立ち向かい殺されたが故に救世主なのである<sup>3)</sup>。このイエスが示した如く、倫理や律法は豊かな生命のリアリティーリアリティーに基礎付けられて初めて意義を得るのであり、そのような生命は、純粹培養的で無垢な生命でも、他の生命と単に対峙するような生命でもなく、他の生命を承認しつつそ

なく、自然を単なる量的、形式的なものに矮小化している点で、その一面性が徹底的に批判されなければならない<sup>33)</sup>。このような近代の倒錯し一面的な自然学に対して、シュリングは自らの生ける自然総体と精神との絶対的同一性を主張する立場から、諸々の自然の勢位に対応して個々の自然諸科学を体系的に特徴付けんとする。そしてそれはまず、無機的自然学と有機的自然学に大別される。

**b-3-1 無機的自然学——物理学，化学，天文学，気象学，地質学——**

無機的自然諸科学の総論を受け持つのは物理学である。しかしその物理学は、物質を静止的な実体としてではなく、宇宙の根源的力によって生み出され、光によって磁気、電気、化学現象という固るプロセス有な特性を示すリアリティーとしてとらえ、それを無機的自然全体の生け——対立する二極性の統合と離反の世界——として提示する学問として理解されねばならない<sup>34)</sup>。そしてこの無機的自然学の総論たる物理学に、化学、天文学、気象学、地質学等の各論が続く。

まず化学に関していえば、その学問的営みは物質を単なる死んだ容器の中におしこめるような、偶然的知との戯れに埋没してはならない。そうした観点でとらえられる化学は、もはや学問ではなく単に実験的技術の道具にすぎないのである。もしも化学が自ら一つの学問としてのアイデンティティーを得るためには、それは物理学によって提示された無機的自然全体の連関に則して、個々の現象をとらえるような認識主体の学的態度を伴わねばならない。次に天文学は、単なる機械運動としての天体ではなく、一つの絶対的無差別者たる宇宙の描写として天体をとらえる学として規定される<sup>36)</sup>。そして気象学は、地球全体に関連して起こる上述した如き物質の質的動力過程を叙述する学として<sup>37)</sup>、地質学は物質の無機諸形相の純粋に歴史的叙述（無機的自然史）として定義される<sup>38)</sup>。

**b-3-2 有機的自然学——医学，生理学，薬学，有機的自然史，解剖学——**

以上の如き無機的自然学に対して、有機的自然学は何よりもまず、それがより高次の自然の勢位を学的対象としていることによって特徴付けられる。シュリングにとって、有機的自然は、決して化学的過程に還元され得ない。生命の形成を化学的親和力によって説明するやり方は、そもそも親和作用とか化学変化とは何かという問いを初めから放棄することによって成立しているのであり、従ってそれは親和作用や化学変化を認識する精神の活動を全く理解しない転倒したやり方に他ならない。それとは逆に、物質の化学過程及び電磁気過程が有機的自然の一つの特殊な形相化として考察する観方こそ真の自然認識法であり、その意味で有機的自然学は無機的自然学よりも高次のレベルに位置するものと考えられねばならないのである<sup>39)</sup>。

このような有機的自然学の特徴付けの後、シュリングは医学をこの分野の総論とする。医学は、人間を頂点とする個々の有機体の健康乃至病気状態を判定するが、その際基礎となる概念は、感覚、感応、再生産の特性がそこで一つになるところの生命の“興奮性”<sup>エレヴァーショナル</sup>である。これは当時ブラウン学派と呼ばれていた人々が唱えていたものであるが、それは何よりも外界の刺激に対して自らを守り自らを更新し再生産する能力として、生命体が内に持つ特質として理解されねばならない。そして医者は病気を単なる異常な症候の総和としてみるのではなく、興奮性の相の下に個々の有機体の歴史性を再編成することによって、病状を解明するよう義務付けられるのである<sup>40)</sup>。だがシュリングによれば、この“興奮性”なる概念は未だ有限的なるものであり、心身の合一体たる人間精神＝自然の核心に迫るには至らない。医学はそもそも、根本知をとらえる哲学に照らして初めてその十全な意義を得るのであって、常に自らの限界を自覚していなければならないのである<sup>41)</sup>。

このような総論としての医学の後に、個体の可能性と現実性の均衡状態を探求する生理学<sup>42)</sup>、

を再現しなければならない<sup>28)</sup>。神学者は、自己の哲学的（知的）直観を行使して絶対的無差別者を自分のものとしつつ、その絶対者が過去においてどのように歴史の中に現われ展開してきたかを再構成するという使命を担う。もしも神学がこうした絶対者の認識方法とその歴史的構成を忘れ、単なる過去の聖典の文献学的解釈や教義の思弁に明けくれるならば、それは自ら神学の死を宣言するに他ならない。現存する絶対者とその歴史的展開の把握こそ、初めて神学を神学たらしめるのである。

このような神学に続く二つの大きな学の部門としてシェリングは歴史学と自然学をあげる。前者は絶対的無差別者の観念的な諸勢位<sup>イデエ</sup>を、後者は絶対的無差別者の実在的な諸勢位<sup>レエ</sup>をばそれぞれ対象に持つ学問体系とに理解されねばならない<sup>29)</sup>。

### b-2 歴史学

まず歴史学の性格付けからみてみよう。シェリングによれば、歴史学は神学と異なり自らの宗教的立場から出発することはできない。しかし他方、それは単に平凡で偶然的な事実の羅列によって過去の出来事を再構成することもできない。出来事は、たとえそれがどれ程小さくても、それが出来事である限り何らかのドラマ性を有するのであり、それ故、かつてのヘロドトスやツキディティスにみられた如く、一つの詩又は悲劇として叙述されて然るべきなのである。一方において確かに歴史学者には、過去の事実を捏造したり、宗教的普遍史から過去の出来事を演繹したりすることは許されない。しかし他方彼は、自らの卑俗な実用史観によって過去を死せるものとして再構成してはならず、歴史の中に叙事詩や悲劇をみる一人の芸術家として自らの研究に携わらねばならないのである<sup>30)</sup>。

このように歴史学と歴史学者の特性を規定した後、シェリングは更に、法学をば国家という制度にかかわる狭義の歴史学と定義する。そしてこの法学の対象たる国家を、ホッブスにおけるような機械的なものではなく、プラトンの理想国家の如き有機的芸術品としてみる見解を打ち出す<sup>31)</sup>。だが一体それがいかなる同時代的展望を持つのかについて、彼はここでほとんど何も言及しない。即ち、法学に対して彼は、過去の秀れた芸術品たる国家を再構成するという事以上の性格付けを何も与えていないのである。これはしかし明らかに、次にみる彼の自然学の構想が同時代の学問状況を踏まえつつ豊かな内容を提示しているのと対照的に、あまりにも無内容であり、彼の学問体系の一つの大きな欠落部分と我々はみなさざるを得ない。そしてこの欠落は、ヘーゲルの学問体系における「法哲学」の豊かな内容と比較すれば、一目瞭然のように思われる。

### b-3 自然諸科学

シェリングの学問体系において社会哲学的側面の貧困が覆いがたいのに対し、絶対的無差別者の実在的な勢位を取り扱う学たる自然諸科学は、豊かな多様性と規定性をもって構想される。そしてそれは、前章でみたような若きシェリングの生ける自然総体の弁証法的、体系的把握という強烈な知的関心事が、同時代的展望をもつ学問体系として結晶化されたが故に他ならない。彼はここで、自然諸科学全体を、近代の機械論的、原子論的、幾何学的自然学に抗するだけの形式と内容をもった全体論的な諸学問の体系として提示する<sup>32)</sup>。機械論的、原子論的自然学は、何よりも物質を内的生命の原理でとらえておらず、物質を単なる純粋な一つの実体的リアリティーと考えることによって一つの死せる自然の体系化を行っており、まさにその点で誤りとみなされねばならない。それはあたかも、ホメロスのような秀れた作品を解釈するのにまず印刷文字の型を説明し、それからどういう具合に文字が組み立てられ印刷されたかを説明し、最後にそこからどういうふうな作品ができたかを示すやり方に似て、一つの倒錯した自然の説明方法である。又、自然を幾何学化せんとする自然学は、自然を生ける質的規定性を有する形相の過程<sup>プロセス</sup>の総和としてでは

の諸々の学問研究の理念は、どうあるべきだろうか。シェリングはまず、大学における学問研究の第一の目的を人間の“自己教養化＝人格形成”<sup>ビルドゥング</sup>とみなす。学問研究における第一の規則は、“自ら創造するためにのみ学習せよ”であり、所与の素材の摂取が自らの内的自己形成と結び付くかぎりにおいてのみ、学問研究は正当化されるのである<sup>22)</sup>。そしてその際、哲学は諸々の学問が根本知の宇宙の中でいかなる位置を占めるのかを認識させ、人々の教養の一面的展開をばチェックし、人間を全面的な自己教養化へと向かわせる任務を担う。諸々の学に携わる学者は、単に自己の専門的知識の修得に終始するのではなく、自らの専門的知の特殊性を普遍的な根本知のリアリティーに照らして認識するような観方を学ばなければならない。そして当然のこととして、この学ぶ者の自己形成の理念と結びついて営まれる大学での授業は、常に澆刺としていなければならない、ここでは単なる専門のための教科書を読むのとは違った内的創造の過程が学生に生じるのでなければならない<sup>23)</sup>。それがたとえ過去の学説にかかわるものであっても、それが自分のものとして生き生きと再現するように教師は学生を訓練しなければならない、単なる技術といえどもそれを最も創造的な行為として示されねばならないのである。

以上のような大学での学問観を採るシェリングが、市民社会の実用性に基づいて学問することを邪道として拒否したことはいうまでもないだろう。彼にとって学問は、何よりも人間の内的自己形成と結び付いて初めてその意義と正当性を得るのであり、実用性の関心によって支配される時、それは学問たることをやめるのである<sup>24)</sup>。

### 1.1.2. 諸学問の位相と特質

ではこのような探求理念によって遂行される諸学問は、具体的にどのように体系化されるのであろうか。

#### a 哲学、芸術の特権的性格

シェリングによれば、まず根本知をとらえる哲学は、それ自体一つの学問として営まれるような性格は有しない。それは一切の他の学問の基礎を形成するが故に、すべての学問に携わる者が自らの知的直観を用いて把握するべきロゴスであって、それ自身独立した学部としては存在し得ないのである。もし哲学的な内容(主観と客観の絶対的同一性＝根本知)を独立して実質的に探求することが可能とすれば、それは哲学の学部ではなく、芸術作品を創造し研究する芸術の学部においてしかない。しかしその場合でも、それは国家によって制度化されるような類の学部としてではなく、自由な結社のような形でのみ存在し得るに留まる。シェリングはかくして、哲学を学ぶことによって誕生するのは、国家義務を負った専門の教師(博士)<sup>ドクトール</sup>ではなくせいぜいのところ芸術の師(文学士)<sup>マゴスטר</sup>とみなしつつ、哲学の学的普遍性を強調すると同時にその専門的性格を否定する。

#### b 事 実 的 諸 学 問<sup>ポジティブ・ヴァイセンシャフト</sup>

このように哲学と芸術が国家によって制度化不可能な特権的地位を持つのに対し、国家によって大学に学部として制度化可能な諸学問を、シェリングは事 実 的 諸 学 問<sup>ポジティブ</sup>と呼ぶ<sup>26)</sup>。それらは、歴史的、有限的な内容を持ち、諸事実に対して開かれた学問として理解されねばならない。

#### b-1 神 学

そしてこの事 実 的 諸 学 問の中で最も高い地位を占めるのは、神学、それもキリスト教神学である。シェリングにとって神学とは、観念的なものと実在的なものの絶対的無差別者が歴史の中でどのような姿で現われたか(啓示されたか)を探求する学として規定される。キリスト教は、ギリシアの宗教と異なり、一つの完結された宇宙においてではなく、弁証法的に発展、展開していく歴史の文脈において絶対者をとらえるのであるが<sup>27)</sup>、神学はまさにその絶対者の歴史のドラマ

が演繹されたと彼は結論付けるのである<sup>16)</sup>。

以上の如くシェリングは、1800年にそれぞれのやり方で2つの関心領域の間に橋をかけるのであるが、翌年の「我が哲学体系の叙述」においては、ついにこの2つの領域を同一性哲学の名の下に一つの体系に統合するに至る。即ちここで彼は、精神と自然との絶対的無差別者(同一性)を措定し、全宇宙をばそうした絶対的同一性そのもの、理性をば主観と客観の絶対的無差別とみなす。いまや個別的存在者はこの絶対的同一性たる宇宙の勢位と、主観と客観は個別的な存在者に鑑みての絶対的同一性たる理性の量的差別として理解されねばならない<sup>17)</sup>。これがいわゆる彼の同一性哲学の根本テーゼであり、ここに一切の個々の存在者、主観、客観が、全宇宙及び理性の勢位としてとらえられる彼の壮大な宇宙論的ヴィジョンが誕生することとなった。そしてそのヴィジョンの下、1802年イエナ大学で彼は自らの学問論を公にする。では、その同一性哲学によって基礎付けられた彼の学問論はどのようなものであったか、次に考察してみたい。

## 1.2. 同一性哲学による諸学問の基礎付けと体系化

1802年イエナ大学において講義され、翌年一冊の本として公刊された「大学における研究方法」は、シェリングが、未来の大学において意義を持ち得ることを期待しつつ構想したものであった。我々はまずそこで、大学における哲学の使命と学問研究の理念が明確に定式化されていることに注意を向けなければならない。

### 1.2.1. 大学における哲学の使命と学問研究の理念

先にみたようにシェリングの同一性哲学とは、一切の主観と客観の根底に絶対的無差別(理性)が存在し、一切の主観と客観はこの量的無差別にすぎないという立場のものであったが、そのような思想を発展させる形で、彼は自らの学問論においてこの絶対的無差別(理性)そのものの知を<sup>ワッグワイセン</sup>根本知と名付ける<sup>18)</sup>。この根本知こそ、他の一切の知の意義を可能とする“知の知”であり、哲学の使命はまず何よりもこの根本知をとらえることの中に存しなければならない。この根本知をとらえることによって哲学は、かつてシェリング自身が定義したような一切の学の学としての根源学、伝統的意味での第一哲学たり得るのである。だがこの根本知の把握は、単なる分別知や論理的推論によっては到底なし得ない。先に芸術を哲学の<sup>オルガノン</sup>器官としたシェリングにとって、哲学とは知的直観と構想力が一体となって創造を生み出す営為に他ならず、それが根本知を把握するのである<sup>19)</sup>。彼は更に、哲学的能力と芸術的制作能力との同等性を主張するに留らず、かかる芸術的能力を欠如させた単なる悟性的、形式的思弁は、哲学を知らない以上に有害と主張する。何故ならそれは、制約されたものを無制約的な位置に、有限なるものを無限なるものの位置に押し上げるという誤りをおかすからである<sup>20)</sup>。

ここでシェリングの哲学観をより鮮明に浮きぼりするために、彼が哲学を知らない以上に有害と糾弾するところの擬似哲学とは何であるかみてみよう<sup>21)</sup>。彼によればまず知の内容を捨象し形式的思惟のみを問題とする論理学が、擬似哲学として糾弾されねばならない。そこにおいては、人間の自由な精神、生ける自然といった最も重要な認識対象が取り除かれるからである。そして次に糾弾されるのは論理学への反動としておこりがちな経験主義的心理学である。それは、心身の絶対的統一たる知について語っているようにみえながら、その統一を自由な精神と生ける自然の統一体としてではなく、一つの経験的因果連関に従属させるという誤りを犯しており、哲学たり得ない。このような擬似哲学ではなく、上述したような哲学のみがすべての学問知を基礎付け得るとシェリングは考えるのである。

ではこのように、根本知を知的、芸術的直観によって把握する哲学を基礎として営まれる大学

明確に規定されなければならない。それは彼にあって、どのように定式化されたであろうか。

### 1.1.3. 二大領域の統合への道——芸術、自然の勢位、絶対的同一性——

若きシェリングの思索における二大関心事はほぼ並行して進められてはいたが、同時にその双方の統合の可能性は常に暗示されていたとあってよい。そしてその統合への意志がシェリング自身によって明確に打ち出されたのは、1800年の「超越論的観念論の体系」においてであった。この論文の序で彼は、自らの思索の二大体系を超越論哲学と自然哲学と明言し、前者を、自我が自然全体を自己のうちにとらえる途を示す哲学として、後者を、自然の諸現象から人間の精神乃至知性へ至り得る途を示す哲学として規定する。その際、主観（精神、知性）と客観（自然）との絶対的同一性が主観の中に見出された時超越論哲学は完結し、客観の中に見出された時自然哲学は完結するのである<sup>13)</sup>。

このような定式の下、まず彼はこの論文の本論において、自我が自然全体との同一性を自らの主観の中に見出す途を追求する。そしてここで彼は、「自我」論文におけるが如く無制約的自我から出発せず、一見初期フィヒテを思わせるが如く、無制約的自我へ向かう有限的な自我からの出発を試みる。即ち、シェリングは、今や感覚から始まり、生産的直観を通して反省のレベルに至る無意識的諸段階、そこから更に進んで意欲し行為する実践的諸段階を経て歴史的に生成する自我を叙述するという手法を採り、その際この生成する自我の自然認識を未だに部分的で未熟なものとみなすのである。しかしながらここでもシェリングにあっては、自我の有限性、歴史性の十全な反省は初期フィヒテ流の知識論と異なり、自我が完全な知性のレベルに達し、そこで自らの過去性を想起することによって初めて可能であった。即ち、彼の自我論においては、自我が自らの未熟性を理解するのは、自我の無意識的活動と意識的活動が一体となり、自然総体の合目的活動が自我において完全に映し出されるようなレベルにおいてであり、その時この自我の未熟性は完全なる自我知性の“超越論的過去”として叙述されるのである<sup>14)</sup>。

この自我の発展の最高レベルにおいて自然総体の合目的活動を自らのうちに映し出す知性の直観的働きは、あらゆる概念的思考を超越しており、それは秀れた芸術作品を創造するような働きと考えられねばならない。自らと生ける自然総体との一体化を自らのうちに見出す精神活動とは、そこで意識と無意識、自由と必然といった対立が消失してしまうが如き芸術的活動に他ならず、従って完全な自我の知性の働きの客観態は、何よりも秀れた芸術作品の中に具現化するのである<sup>15)</sup>。こうした見地になって、シェリングは、かつて無制約的自我の最高能力としていた知的直観能力を美的直観能力と同等化し、芸術を哲学のオルガノンと呼ぶ。

かくして芸術的活動という観点によって、自我より生ける自然全体に至る道を切り開いたシェリングは、1799年の「自然哲学の体系構想への序」の問題意識を受け継ぎつつ、1800年の上掲書に続いて発表した「動力過程の一般的演繹」において、自然の勢位<sup>ポテンツ</sup>という観点によって、自然現象から人間の自由な知性へと至る道を明瞭に示さんとする。自然の勢位とは、自然の全実在の示現度を意味するが、このカテゴリーを以前の彼の自然の弁証法的段階付けに応用することによって、彼は自然総体と自由な精神乃至知性との同一性が示されると考えるのである。即ち、質的規定を有していない単なる空間充満体としての物質は、自然の最も低い勢位として磁性、電気性、化学的親和性という無機的自然は、物質のより高次の勢位、しかしながら自然全体のレベルでは中間的勢位として、又、感受性、感応性、再生産という属性をもった有機的自然は自然の高次の勢位として、しかもその感受性は磁気現象の、感応性は電気現象の、再生産は化学的親和力のそれぞれ高次の勢位として再定式化される。そして、その3つの有機的自然の属性のうち特に感受性の最高の勢位が人間精神の中に見出されることによって、まさに自然と精神（知性）の自然における同一性



アリエーを克服すべき非我としてのみとらえるフィヒテの構想に不満を抱き、無制約的自我が包摂しかつ又享受するところのリアリティーを内容的にも規定された生ける自然全体とみなして、それを自由な自我の原理の補完的体系と構想するに及んで決定的となる。では、このフィヒテから全く独立した問題関心の下に遂行されたシェリングの生ける自然総体の体系的把握とは、一体どのようなものであったろうか。

### 1.1.2. 生ける自然総体の体系的考察

若きシェリングの生ける自然の探求（自然哲学）は、文学的ロマン主義者にしばしばみられる如く、一切の自然科学的学問状況や成果から離反したようなものではなかった。彼の自然哲学は、当時の自然科学の新たな展開に即しつつ学問的妥当性をもねらったものであり、しかもそれは、近代のデカルト、ニュートン流の自然哲学に代表されるような幾何学的機械的自然像に代わるべく、自然全体を一つの生ける有機体として体系的にとらえる新しい自然像獲得の意図の下に構想されたのである<sup>9)</sup>。当時の自然科学界は、ガルヴァーニの電気学、ラボアジエの化学、ブラウンの生理学等の発表によって従来の力学中心主義に代わる新しい自然哲学の出現が期待されていた。そうした事態に対処すべくシェリングは、物質を量的、原子論的にとらえ、世界を幾何学的に構成するような思惟様式を拒否し、物質をば種々のレベルで質的に規定される複合体としてとらえ、又、世界の部分部分のリアリティーを世界全体の連関において意味付けるような弁証法的思惟様式を援用する。そしてその弁証法的思惟によって、彼は、自然界の同一性の中には二極性が存在し、その極性の統一と分裂によって種々の自然現象が発生するという独自の新しい自然像を構成するのである。彼によればそのような自然像は、力による物質の構成から、磁気、電気、化学現象、更に有機的自然の生殖現象に至るまで、一貫して認識される場所の自然総体のロゴスとみなされねばならない。

自然界における物質がそれ自身固定的な実体ではなくて、実は引力と斥力によって生成する空間の充満体であるという命題は、既にカントの「自然の形而上学」において定式化されていた。だがカントにとって、ア・プリオリな学として可能なのはニュートン的な数学的、力学的世界のみであり、たとえば化学現象は数学の適用不可能な故に単なる経験的実験論にすぎないとして学の対象から除外される<sup>10)</sup>。そしてたとえ彼の「判断力批判」において有機的自然が取り扱われるにせよ、それは学的な世界構成の対象ではなく、むしろ反省的判断力の統制原理として消極的に肯定されるに留まるのである<sup>11)</sup>。それに対してシェリングは、自らの弁証法的思惟によって、化学や生物学も一種のア・プリオリ的な学として可能となるが如き自然の哲学を構想し、そこにおいて、先の二極性の統一と分裂に基いて構成される自然像を弁証法的に体系化せんとする。即ち彼にあっては、まず引力と斥力の統合体たる重力によって物質が生成する段階、次にその物質が光の作用によって動力過程と呼ばれる磁気、電気、化学現象を示現する無機的自然の段階、そして最後にそれが更に光によって、感受性、感応性、再生産という特性を持ち、植物、動物、人間から成る有機的自然に高まる段階、というように自然が弁証法的に体系化されるのである<sup>12)</sup>。

このようなシェリングの弁証法的全体論的自然像は、近代の機械論的原子論的自然像と対極を示し、又、後にみるように彼の学問体系における最も豊かな部分の土台を形成するのであるが、ここで、この彼の自然像と先にみた無制約的自我の原理がどのように対応するのかという問いが生じてこよう。自然即神という定式によって自我が消滅してしまうところのスピノザ哲学とは異なり、シェリングにとって自然全体は無制約的自我の知的直観によってとらえられ、又、そこにおいて享受されるものであった。しかしながら他方、彼の自然哲学の構想においては、人間自身も有機的自然の一員として自然に属するとされた以上、この無制約的自我と自然との連関がより

におさえることから出発したいと思う。

### 1.1.1. すべての知の可能根拠としての無制約的自我の原理

若きシェリングは、自らの処女作たる「哲学一般の形式の可能性について」の中で、哲学をば単なる思弁ではなく、一切の知の体系（ヴィゼンシャフト 学問）を根拠付ける根本学問ワフヴィゼンシャフト、伝統的な意味での第一哲学とみなす<sup>3)</sup>。では、その一切の学の学としての哲学が依って立つ第一原理はどこに見出されるべきであろうか。次の「哲学的原理としての自我」なる論文で、シェリングは一貫してこの問題を追求する。彼によれば、哲学の第一原理は、独断的形而上学が主張するような超主観的絶対者や、形式論理学者が愛好するような三段論法の中にはなく、ひとえに自己自身によってのみ規定され、他の何ものによっても制約されることのない無制約的自我の中に求められねばならない。この無制約的な自我こそ、思惟と存在が一致し、一切の知が可能となる場であり、それが哲学の内容と形式を規定するのである<sup>4)</sup>。

かくして若きシェリングは、デカルトのコギト原理を徹底させるような形で、一切の知の可能根拠としての自我の無制約性を主張する。彼によれば、一切の存在者に統一と持続を賦与するところの自我の無制約性がもし否定されるならば、第三者によって客体化された制約的な自我が認識の最高原理に押し上がる危険性が生じ、その結果一切の自由な知の可能性が否定されかねない。第三者によって客体化された自我は、その顕著な例としては経験主義的な心理学が対象とするような自我であるが、そのような自我は決して自由な知の可能根拠となり得ないばかりでなく、自己の本性をも明確に認識し得ないという悪循環に陥る。日常生活の中で多様に現われる経験的自我は、それに先立って指定され、第三者によっては客体化され得ない無制約的自我を前提として、初めてその本性が認識されるのである<sup>5)</sup>。

実際に自我を客体化して考察せんとする心理学が自我の明確な論理付けを遂行し得ないということは、既にカントによって指摘されていた。即ちカントは、“我思う”というそれ自身客観化し得ない超越論的統覚の働きを合理的、分析的に主題化し得ると信じる心理学の誤謬を批判し、そのような心理学的知を背理、仮象とみなしていた<sup>6)</sup>。これに対してシェリングは、カントが超越論的統覚の働きと名付けた客観化され得ない自我を無制約的自我とし、更に、その自我の最高の認識能力をカントが拒んだところの知的直観とすることによって、カントを乗り越えんとする。この知的直観こそ、一切の因果性をば絶対的な無限の力として表象し、又、無制約的自我自身及びそれが包み込む一切のリアリティーを認識する最高の能力と彼はみなすのである<sup>7)</sup>。

以上のようなシェリングの一切の知の可能根拠としての無制約的自我の思想は、実際のところ、彼の同時代の先輩格にあたるフィヒテの「知識学」の構想より刺激を得て打ち出されたものであった。カントの理論理性と実践理性、現象界と道徳界の二元論的構図を打破すべく初期のフィヒテは、超越論的自我の事行サートハンドルンクによって知の生成を論理付け<sup>8)</sup>、それが若きシェリングにも大きな影響を及ぼしたのである。しかしながら、等しくカントを越えた知の論理付けを自由な自我の働きに求めんとしたこの両者の間には、次のような初めから無視し得ない差異も存在していたことが確認されねばならない。即ち、初期フィヒテの知識論では、一方で非我を規定しつつ他方非我によっても規定されるという有限な側面を持つ超越論的自我が主題化され、その自我が自らの事行アンシュトリスを通して徐々に障害物たる非我を克服していく過程において新しい知が生成すると考えられていた。それに対し若きシェリングにあっては、初めからすべての存在者を包摂するような無制約的自我が想定され、その自我の無媒介的な知的直観によって一挙に全リアリティーがとらえられ、部分的な知はこの全リアリティーに照らして初めてその意義を得るような知の論理が考えられているのである。この当初はあまり気付かれなかった両者の差異は、シェリングが、自我以外のリ

# 前期シェリングと円熟期ヘーゲルにおける 諸学問の哲学的基礎付けとその体系

山 脇 直 司

はじめに

本稿は、18世紀末より19世紀前半にかけて繰り広げられたドイツ<sup>イデアリスムス</sup>理想主義哲学を代表する2人の巨匠、即ちシェリングとヘーゲルの学問観をそれぞれ考察せんとするものである。彼らの哲学は確かに、今日の我々の目からみて難解であり、過度の思弁に満ちていることは否定できない。だが彼らの思索は決して、当時の学問状況から遊離した悪い意味での“観念論”的なものではなかった。彼らは、当時の知的状況をよく踏まえ、それぞれ独自のやり方で諸学問を基礎付け体系化したのである。そしてその体系は、古代ギリシアのプラトン、アリストテレスに匹敵し得るだけの壮大な広がりを持ち、その個々の内容も現代の学問状況に対して刺激的な種々の要素を含んでいる。にもかかわらず、これまでのシェリング、ヘーゲル研究はそうした側面を無視し、純粹思弁的に彼らの思想を再構成することが多かった。それに対して本稿は、彼らの学問観に焦点を絞り、それを浮き彫りにすることによって、彼らにとって一体哲学とは何であったかを明らかにしてみたいと思う。

## 1. 前期シェリングにおける諸学問の哲学的基礎付けとその体系

生涯にわたるシェリング(1775—1854)の思想は、内容的に大きく次の三つの時期に分けられる。即ち①超越論的な自由な自我の追求と生ける有機的自然の研究が嵩じ、1801年の“同一性”哲学誕生によって頂点に達する前期。②1809年の「人間の自由」に関する論文より、未完に終わった「世代」と呼ばれる著作執筆に没頭した中期。③1827年ミュンヘンでの「近世哲学史講義」に始まり、ベルリンでの晩年に至るまで、ヘーゲル批判とそれまでの自己の思想の批判の意味合いをこめた“積極哲学”を展開した後期、の三期である<sup>1)</sup>。そして本稿が関心を寄せるところのシェリングの包括的学問論が構想されたのは、前期の“同一性”哲学においてであった。その立場からシェリングは、他の諸学問を哲学的に基礎付け、体系化し、大学における学問の理想的あり方をも指摘したのである。従って本稿は、中期以降の彼の思想には立ち入らず、前期の彼の思想局面のみに的を絞り、そこでの彼の学問論がいかなる問題関心の下に形成され、いかなる体系的展望をもって提示されたかを考察することにしたい。

### 1.1. 若きシェリングの思索における二大関心事とその統合

シェリングの包括的学問論を基礎付けた同一性哲学とは、そもそもそれまでのシェリングにおいてほぼ並行して進められた二つの思索領域の統合化によって成立したものと見てよい。その二つとは、一つは知的直観による自己認識を最高原理とする自由な自我の領域であり、他方は、宇宙の根源的力による物質構成から人間を含めた有機体に至るまでの生ける自然総体の領域である。彼の学問論を生み出すに至った同一性哲学を、“すべての牛を暗くする闇夜”<sup>2)</sup>の如き単純な体系と混同しない為にも、我々はまず、この同一性哲学の母胎となった二大領域の内実を的確