

## ヘーゲルの学問論

— 学問理性の倫理性について —

五十嵐靖彦

はじめに

ヘーゲルにとって哲学的学問は、「絶対者」の知たらねばならないが、他方では「時代の子」としての性格をもつものだった。ヘーゲル自身は、絶対的観念論の立場でこの両性格を統一する。ここに、精神一元論の宏大・難解な知の体系が成立する。だが、この体系の中で機能し、全体を主導する学問的理性は、どれほど現実的生の基盤に立っているだろうか。ここでは、ヘーゲルの学問理性を倫理的現実性という見地から考察したい。さし当って、ヘーゲルの学問理念を問題にしよう。

## 一 ヘーゲルの学問観

ヘーゲルは、哲学と現実の世界との関わりについて次のように述べ

ている。哲学は、先ずもって「時代の子」「思想によってつかまれたその時代」<sup>(1)</sup>である。そして「哲学が現実の灰色を灰色をもつて描くとき、生の形態はすでに朽ち果てている」<sup>(2)</sup>。ヘーゲルは、これによって学問理性のたずさわるべき対象、及びその歴史性を規定しているのである。学問が作り成す観念体系は、現実的世界から遊離したものである。学問が従って学問理性はこの現実界という「ロドス」に立脚し、これを知の現実性へと形象化し、現前化させるものでなければならぬ。だが、他面ではこうした学問の生成の可能性は、現実そのものの進展に負うているのであつて、従って学問理性それ自身が歴史的所産でもあることになる。このことは、『精神現象学』で、精神の自己認識が、「世界史の巨大な労苦」<sup>(3)</sup>の末にかなえられるに至った事情が語られていることに応ずるものと言えよう。

ところで、右では現実から学問への関係と見ることが出来るが、他

方学問から現実への関係はどうとらえられているだろうか。これについては、ヘーゲルはきわめて消極的態度を示していない。『法の哲学』の同じ文脈に「ミネルヴァのふくろうは夕暮れと共に羽ばたき始める」<sup>(4)</sup>という、周知の句がみられる。この句は、知の負うべき本性、宿命を万感こめて嘆ずると共に、存在を知に還元し尽したという自負をも伝えている。ここからは、知の本性への鋭い洞察と共に、完成済みの閉鎖性の響きが漂ってくる。確かに哲学は時代の現実という越え得ない制約を有し、生の現実が遅れるという本性を持っているであろう。従って、現実が十分にその内在する論理的本性を展開した後になつてから、その結果を起点として回顧的に――実在形成の系列とは必ずしも一致しない論理的系列をもつて――概念の体系として現実を再構成するのが哲学というものでもあろう。従つてまた、いかなる哲学説といえども、時代によつて反駁されざるものはないとも言える。ヘーゲル自身すら、或る箇所では次のように認めるのである。「見よ、君の哲学を反駁し、駆逐するだろう哲学が、やがて必ず訪れるだろうことを。それは、かつてのいづれの哲学にも、もれなく訪れたのと同様である」<sup>(5)</sup>。だが、ひるがえつて考えれば、学問が現実を描き切る時、その学問は対象性の形式をとり、再び現実へと投げかえされてゆくはずである。学問主体に関して言えば、個人は現実的に生きてるのであつて、学問主体として学問形成を遂行し終つた――この表現は適切ではないが――後でもなお現実的生を営むのであつて、むしろ学問的

生という形で現実的生に包摂されていると考えられるであろう。知は生の一種の抽象ととらえるならば、当然学問から現実へ、知から現実的生へ、の関係の問題が浮かび上がつて来るを得ない。しかるに、この観点でみる限り、ヘーゲルの多くの卓見、すぐれた洞察も、なるほど傾聴すべきものとは評価しつつも、なお不十分なものと思はざるを得ないのである。確かに、自らの哲学を駆逐する哲学の到来を予告しつつも、それが、ほかならぬヘーゲル自身に向けられることを拒否する論理をもっているのがヘーゲルだからである。この、すべての対立、異和、を和解してしまう論理の秘密はどこにあるのだろうか。

この問題は、ヘーゲルが哲学をもつて、絶対者の知の実現と規定したことと関連する。一見したところ、絶対者の知と「時代の子」という両性格は相容れない外観をもっている。確かに絶対者は、永遠性無限性の領分であつて敢えて哲学は信仰の領域に踏みこまない伝統があった。「時代の子」と言えば、有限性と結びついている。この矛盾した両性格を一つにおさめるのがヘーゲルの立場であつたのである。それ故、彼の立場は絶対的観念論と言える。そうなると絶対者の理解も当然ヘーゲルでは従来と異なっていることになる。この説明をわれわれは、『精神現象学』の序文に見ることができる。

絶対者とは、神とか永遠なもの、無限者、真理とも語られるが、しかしそう言っただけでは単なる無媒介な直観を示す言葉にすぎず、何ら絶対者ではない。更に何らかの説明規定を要求する。しかるにそれ

らに何らかの述語が繫辭されるや、他への移行をはらんでいるのであって、主語は述語のうちへと没落してゆく。とするならば、絶対者とはこの没落に堪え得るもの、すなわちこの移行そのものの、の謂でなければならぬだろう。かくしてヘーゲルは、不斷に他になることを通じて自己を回復する媒介の運動全体、この運動こそ絶対者の現出である、と結論づけるのである。絶対者は生成過程、否定の運動そのものという形で現にあることになる。区別と充実ははらむ認識に対立した空虚な>II>でもなければ、当初から主体の外側に切り離して設定されているものでもない。有限と対立する無限は眞の無限ではない。対立するというその点で、それ自身有限であり抽象的無限ということになる。眞の無限者とは、自らの制限と限界を不斷に自己超出する途上にある有限者である。従つて真理とはこの超出の全体なのである。ところでヘーゲルは、かように生成する有限者の性格をもつものを精神だとし、かかる精神こそ学固有の基盤だとする。「学は、精神の現実であり、精神が自己自身のエレメントにおいて自ら建てる王国である」<sup>(6)</sup>。しかるに王国には統一づける中核が必要であるように、精神の生成にも、目標点があれば組織づけ得ない。これが、結果なる概念である。すなわち精神の自己超出という論理において、この超出そのものが超出される、論理的に設定された地点が、結果、概念の意味なのである。「結果」は、ヘーゲルにおいて重要な意味をもっている。「絶対者は本質的に結果であり、終りに至つて初めて自ら眞にある通りのものとなる」<sup>(7)</sup>。結果とは、単に生起する事柄の止むところ、どうころぶ

か知れない不測の終点なのではない。始まりの根拠をなし、終わりに至つて始まりが証明され、かつ具体化するとといった点なのである。故に、学の組織づけはこの結末なしには実現しえず、全体のあらゆる箇所を内的に機能づけ連繫させているのがこの支点なのである。ヘーゲルの語る学問の学問性はかかつてこの緊密な体系性にあると言える。従つて、この全体をば、綿密に筋立てされ、随所に伏線をちりばめて展開され、大団円に至つて全体の意味するところが一望の下に明瞭に浮き出てくるといった体裁をなす、推理小説との類似を持つと言う人があるかも知れない。たしかに、ヘーゲルは理性の推理能力に展開の必然性を認めるから、この類似は故なきことではない。とは言え、絶対的觀念論の立場からすれば、学の体系そのものが歴史と媒介されているのであって、結果は作者の恣意が設定するものではない。あたかも結末は展開そのものの帰結としてはじめて登場するかのような外觀をとりながら、その実、始まりから主宰する。結末は、展開の過程で隠れた主宰を脱ぎ捨てながら、ついには根拠それ自身として露わとなる。こうして全体が展開するに及んで始まりと終りの円環が完結し、学問が成立することになる。かくて学問とは、絶対者としての精神が、完全にそれ自らの領域の内部で動くことであり、一切の他者性をそれ自身の内容として所有する体系の謂である。かかる学問においては、あらゆる彼岸的なものが知の所有に帰し、イデーは現実的知とな

る。かくて哲学は絶対者の知となる。

おそらく、ここでわれわれが通常、科学と呼ぶ、経験的諸学問と、ヘーゲルの言う哲学的学問とのちがいについての言及を挿入することは無意味ではあるまい。『現象学』の序論で、断片的知、素材の思惟、偶然的論証が、学にあらざる所以を力説するが、詳細な見解については、『エンチクロペディー』で参照できる。ここでも、学問「体系性」思弁哲学の一体性を強調しつつ（「体系なしに哲学することがあるとしても、それはなんら学的なものではあり得ぬ。」<sup>(8)</sup>）個別諸科学について批判的に語る。要約すれば、

哲学は、経験的個別者の中に確たる尺度と普遍者を見抜き、無秩序の偶然性の中に必然性と法則性とを認識せんとする。ゆえに、経験を素材としそこから内容を得てくる。とは言え、それらの内容を組織づけ、普遍者に仕上げる原理は、思惟そのものの内にある。これに対し、個別科学は同じく経験から内容を得てくるにしろ、その原理が独自のものを持たずに素材に依存していると言わねばならない。従って、哲学からみると、雑多な寄せ集めの知識、恣意、臆見とならざるを得ぬという、素材上、形式上、原理上の諸制約を持っている。たとえば、数学は、概念なき量関係を原理とし、死んだ空間を素材としているし、また、博物学、地理学、歴史学、医学等については、その分類、区別は偶然と戯れ、で規定され、決して理性でなされていない、というふうな。思弁哲学の、他の学に対する関係は、前者は後者の経

験的内容を承認し、その定立する法則、類等を活用しつつも、「恩知らず」<sup>(9)</sup>にも、普遍性・必然性という、高次の概念の場でこれを組みかえるのである。というのは、思惟とは、経験的領域では「十分満足」<sup>(10)</sup>しないからである。

こうして、学問の理念に適うものは、いわゆる思弁哲学だ、ということになる。これが『現象学』でみた、絶対者としての精神と相応することは言うまでもないだろう。

さて、『現象学』での学問規定が、『論理学』と相異することは事実である。前者は、「われわれ」なる「絶対知」と対立する、自然的意識が主役を演ずる。この非学的意識が、自らの内なる「尺度」に従い、自己を「吟味」<sup>(11)</sup>し、否定の運動をくりひろげることによって、究極には一切の対象性を克服し、それ自らが絶対知へと生成してゆく過程をえがいている。自然的意識の行程は、学的意識の証明をなすと同時に、学的意識の対目的契機、展開をなす、という二重の性格を有する。いずれにしろ、意識の諸々の形態という、他者性を媒介として絶対者が現成してくる有様を叙述しているのである。他方、『論理学』は概念それ自身の展開であり、他者性は当初から克服されている。『現象学』の「絶対知」の箇所の叙述に従えば、『論理学』は『現象学』を前提とし、意識が概念の場へと自己を解放したことによって、概念がそれ自らの場で内容を展開するものである。「かくて精神が概念を得たことによって、精神は自らの生のこのニエテルの中で、その

定在と運動を展開する。そしてこの精神が学なのである。この運動の諸契機は学においてははもはや、意識の一定の形態としては叙述されず、一定の概念として、自己自身のうちで基礎づけられた概念の有機運動として叙述される。意識の区別は自己に帰ってきているからである。<sup>(13)</sup>要するに、『現象学』では意識の真偽の区別、対象と知の不一致性という場で絶対者が展開されるが、『論理学』ではこの区別の廃棄された場で、概念がその内容を繰りひろげるといふ相異がある、とされているのである。

さて、こうした相異にもかかわらず、われわれが先に見た、ヘーゲルにおける「結果」概念の重要性については共通したものであると言えるであろう。『論理学』は、明らかに始まりと終りの同一性を言明している。「学問にとって本質的なことは、単に直接的なものが始まりである、ということではなくて、むしろ学問の全体が、それ自身の中で円環運動をなしており、そこにおいては最初のものが最後のものになると共に、最後のものがまた最初のものとなる、ということである」<sup>(13)</sup>。発端も終端も共に媒介されていると同時に直接的でもある。

この全体的円環そのものが哲学的学問の場とされているのである。すべての区別を止揚し、すべてを等しくさせるこの境地、これが論理的支点として前提されている。この「結果」は、『現象学』においては隠された主宰者だった。だが、今やここでは全面的に明るみにでているのである。『現象学』では、対立をはらみ、不透明なままに留まる

意識の背後に隠されていた。自然的意識が不透明なのは、無教養な故であって、彼は「一つの規定に支配されており」<sup>(14)</sup>「その他の規定は、抹殺された群列をなして現存しているにすぎない」<sup>(14)</sup>だが、やがてこの無教養な個人も「普通的精神の形成過程を通り抜け」自己喪失の克服過程を通じて、最後には自己と和解する境地に至ることが見られるであろう。この和解性こそが「結果」なのである。これは当初から前提され、全体の運動を結節し、有機的に連関づけているものなのである。もとより、ヘーゲルの論理そのものが、「結果」とは固定したものではなく、運動そのものの中に入りこむ形でしか存在しないことを語っている。故に、無限にそれ自身をのりこえてゆく、生ける絶対者自身が「結果」だとも言えるであろう。だが、和解もまた現にあることも事実なのであって、これなしには対立も存しないと言える。かくて、ヘーゲルの論理では、対立から統一へ、統一から対立への無限に相互転換する精神の運動それ自身が絶対者なのであり、この絶対者の叙述が学問である、ということになろう。

こう見てくると、ヘーゲルの「学問」とは、必ずしも閉ざされた完結性のみではなく、解体性をも備えていることは否定しえぬところである。時代を越え、すべてを飲み尽くすにはおかない、強靱な論理的魔力をもっている。そもそも、それは「時間を亡ぼし」<sup>(16)</sup>た境地であり、「ヘーゲルとギリシャ」<sup>(17)</sup>は等根源的とみなすことのできる立場だからである。

ところが、それにもかかわらず、否、それ故にこそ、われわれはこの立場を、生の現実性からみる時、抽象的であり観念的であり、閉鎖的である、とみなさぬわけにはいかないのである。まさに、この和解性、「結果」概念が、時間と経験、歴史を越える、論理的支点であるにもかかわらず、同じく経験と時代を含みこみ、それを通じて実現される、となすその思弁性にその理由は存する。

だが、これについては、節をあらためて論ずることにしよう。

## 二 学問主体の現実性

絶対的観念論の立場に立てば、確かに、本質と現象、普遍と特殊、有限と無限、経験的なものと理念的なもの、等の一切の対立項は論理的には和解され、体系の中にその所を得ることになるであろう。そして、これ自身はすぐれた論理であつて、フィヒテとシェリングの一面性を前進させたものであることは否定すべくもない。そして、なによりも、かの『現象学』の叙述の展開の巧みさ、精妙な思索の結節力には、誰しも驚きすら覚えるにちがいない。単に個人の教養の歴史を辿るといったものではなく、それを、人類がこれまで営々と形成してきた歴史的遺産のすべてを眼前に対自化し、それを自己自身のものへと主体化するという、形式の場で行なうのである。このすべてを辿った意識にとっては、「実体は主体」であるとの境地、絶対知の立場が約束されているのである。ここには、フィヒテの実践的当為の論理に伴

う、暗黒な「障害」<sup>(18)</sup>も、また、シェリング的な「すべての牛を黒くする闇夜」<sup>(19)</sup>も、むき出しの形では現われず、克服された契機と化している。

だが、これによって同時に新たなアポリアも植えこまれることになったのである。

まず、ヘーゲルにおいては一方に、フィヒテに由来する「自我＝自我」の現実性への要請が働いている。フィヒテでは、自我は対象的世界に働きかけ、自己内にとりこみ可分的非我となす。こうして不断に主体―客体の同一性を実現する。だがここでは常に障害が立ちふさがるのであつて、むしろこの障害そのものが自我の絶対性を顕揚する媒体として、自我そのものによって要請されるのである。ヘーゲルは、

この立場を、主観的な主―客体とし、始まりと終りとが同一でない悪無限だと斥けた。他方、ヘーゲルには、シェリングに由来する客観的な主―客体、レーレなもの・外なるものと、イデーレなもの・内なるものとを同一だとみなす観点もある。イェナ期における、この両立場の苦渋に満ちた綜合の帰結が、先にみた絶対的観念論である。こうして自我が、ヘーゲルの論理の下で、絶対者として規定されてくると、逆説的にその非現実性が浮きあがってくることになったのである。何故ならば、それはすべての対立を和解させる魔力であり、理念と現実、経験的なものと本質的なもの、自己と他者等一切の区別を思弁的同一性のうちに韜晦してしまい、現実的個人の居場所をくらましてしまう

虞れをもっているからである。思弁的見地に立てば、無限なものと現実的世界の両極は等しいものであり、「学問」の叙述にとり込まれ、従ってこの「学問」は、「時代の子」であると共に、永遠性をも兼備していることになるであろう。だが、多面では、諸科学は前進するのであり、また個々人は、現実的に生き、他者と相結び、相争つて有為轉變の生涯を送る。これらの現実的基礎に立つてみると、ヘーゲルの「学問」は、あまりに出来上がったものと映じてくる。論理的には確かに閉ざされてはいない。が、「結果」がすでに先取りされている。「生」が、「知」において有和に達しているのである。この故に、開放性にもかかわらず、閉鎖性が前面にでてくるのである。

この性格を論理的にみるなら次のようになるだろう。ヘーゲルは、哲学をもって「時代の子」としたことは再三述べた通りであるが、これが彼の論理では、いかなる意味を持つだろうか。単に現実的世界の觀念に対する優位性を物語るものでないことは明らかである。ヘーゲルにとって、「時代」とか「現実的世界」とかは、精神・理念の発現にほかならないのである。精神は、三態をなしているようである。第一は、即目的精神、純粹なロゴス。実体性の段階。第二は、実在性の形式を得、対象的に独立した存在という仮象をとる対目的精神。広義にはこれが「時代」をなす。第三は、自覚的精神。(ヘーゲル自身の叙述が常にこうなっている、というわけではないが。)故に、学問理性という第三の精神が、存在する精神としての現実的世界を觀念化する

ことは、実は、ロゴスが自己自身の可知性に達する綜合の契機をなすのである。これによってロゴスは、主・客体の同一性、歴史との和解に環帰したことになり、論理的にはこの綜合によって完結する。学問的認識は、神的ロゴスの回帰運動の終端を意味するのであって、われわれの意識をして、この高貴な役割を負わしめず、対象世界との非和解に拘泥せしめる者は、とらわれなき精神と言えず、不幸な意識に悩まざるを得ないことになる。意識は確かに、自己と他者、自我と対象、主体と客体を分離し、そこに異和感をみい出す。極端になれば、対象世界の一切に疎々しい感情しか持たぬ、不幸な意識となるであろう。だが、その意識の不幸は、対象化され、今や現実はそのほど悪いものではないのである。「自覚的精神としての理性と現存する現実性としての理性との間にあるもの、前者の理性を後者から区別し、そこに満足を見い出さしめないものは、概念にまで解放していない何らかの抽象的なものの拘束なのである。」<sup>(20)</sup>概念に解放されることは、人間精神が神的ロゴスに高揚されることを意味する。学問理性が現実を描くことは、「真の神義論であり、歴史の中で神を義たらしめること」<sup>(21)</sup>なのである。この神学的残滓の故に、その開放性にもかかわらず、閉鎖性の響きも淵源してくる。一方では、近代的我自我をしてすべての陸地を征服せしめ、人間を真に自立させ、歴史の主体たらしめた、その革新的な試みにもかかわらず、その逆作用から自由ではありえず、絶対者は現実的個人ではなかったのである。

さて、ここでマルクスとヘーゲル、及びキェルケゴールとヘーゲルの関係について簡単にふれておきたい。

マルクスも、ヘーゲルの前提した存在と知、現実と学問の同一性から出発する。認識と現実世界とは弁証法的関係をなす。しかしヘーゲル流の神学的構図はなく、唯物論的把握をなすから、認識過程と存在過程を統一するものは、実践過程である。存在は、実践の場で意識を規定し、認識も実践によって存在へと転化される。かかる実践活動の不断の統一化作用の下で歴史は現に進行する。それ故認識主体は、いかなる意味でも孤立したのではなく、また綜合する第三の契機を意味するものでもない。むしろ、実践活動の契機にすぎないのである。

こうしてマルクスに、感性的実践主体という現実的基盤に立つことによって、ヘーゲルの学問主体の抽象性を暴露したのである。ヘーゲルでは、血と肉を欠いた純粹思惟の場で学問が展開する。それは確かに経験的学問とは自称する。が、この「経験」概念は、感性的な意味ではなく、思惟の場で行なわれる超感性的経験であった。ヘーゲルは、感性的経験そのものには、必然性と普遍性とがありえぬと考えたからである。ヘーゲルが、『論理学』で始元とした、「存在」は、マルクスでは感性的な商品という形でつかまれ、ヘーゲルが「現存する理性」とみた現実とは、歴史的社会的に規定されている、科学的探求の対象となる物質の総体ととらえられる。さらに真理は、始まりと終りとの同一的円環と絶対知の場で観想することではなく、認識が存在に合致す

ると実践によって検証されること、の謂となつてゐる。ある意味で、マルクスの立場は、かのフィヒテの当為的実践の立場と近くなつていると言えるが、大きなちがいは、フィヒテでは自己意識の確実性への要請という論理の下で、「実践」概念が用いられていたのに対し、マルクスでは、抽象化し得ない現実的生存という意味で用いていることであらう。非我は、自我の構成物ではなく、生存そのものが、自然的存在なのである。ともあれ、これは別の問題であらう。

さて、これに対して、キェルケゴールはどうであらうか。かれの出発点は、個別の実存である。かれにとつては、ヘーゲルの存在と思惟の同一性という命題は樂觀的で、がまんのならぬことなのである。ヘーゲルにとつては、存在と思惟は、共に理性の一つの有り方であり、論理的には同一である。『現象学』ではこれは対象化の論理の下に「結果」的に現出する、感性的認識は欲求に転化し、労働、言葉、行為を通じて共同存在が再生産され、内なるものはすべて外なるものへと外在化される。かくて「学問」において、外を内と等しくみる和解の見地が生ずることになつたのである。だが、キェルケゴールにとつては、内なるものと外なるものとは連続的に結びついているものではなく、外面は内面より優位しているわけでもない。<sup>(22)</sup>ヘーゲルがそのようにみなすのは、普を個より、個々の実存より一般的個人を重視するせいである。こまごましたことを好まず、王者的瞥見で現実をみる<sup>(23)</sup>足んな方法論のせいである。ヘーゲルにとつて、外面に現実態をみて満足



を味わぬ孤立的内面の固執は、概念にまで解放されていない抽象性であり、悪無限たらざるを得ない。だがこの否定的自由こそは、キェルケゴールにとっては、逆説的には肯定性に転ずる性格のものであった。そこにこそ主体性・観念性（理想性）の誕生が胚胎しているからである。こうして、實在性の多様性全体を解消し無化する無限の流動性としての、ソクラテスのイロニーは、主体性の先駆をなすものとして新たな観点の下に評価され直すのである。キェルケゴールにとって、倫理とは、個々人がいかに生きるか、という個人にとって抜きさしならぬ問題であり、この問題そのものは主体―客体の同一性、内面と外面との一致という一般的前提の下では生じ得ないものだった。むしろその裂目、不連続面、無限の内面性においてのみ定位するのであった。この見地から、キェルケゴールは、ヘーゲルの「人格」が、外物を所有し人格の拡張を図るのと正反対に、ひたすら内面へと向かい、自己自身を明晰に自己自身の内に所有するという内面的自己観察に向かった。イロニー、瞬間、不安、情熱、絶望、信仰等は、かかる内面的分析の諸層を示すものであろう。キェルケゴールの問題関心は、主体の客体からの切り離し、この世を断念し、自己の自己への関係としての精神に己れの現実性を求めること、によってのみはじめて可能となる性格のものであったのである。だからそれは通常の理性的考察にとつては、たえず碩きとなるものであり、逆説に満ちていたのである。だが、理性が真理とみる客体的真理は、かかる倫理的観点からすれば

不確実なものであつて、むしろ主体的真理こそ真理である。実際ここでは、真理性と意識一般の確実性とは、その結びつきを解かれている。主体性こそ真理とされているのである。実存の困難に身を置かぬヘーゲルは、『後書』では、「関心なき」「放心した」「激情」を失なつた抽象的思想家と評定される。そう評価せざる得ないのは、ヘーゲルが個々の実存的現実性に立脚せず、「永遠の相の下に」抽象的思惟をめぐらすからである。自己の実存について自覚せず、実存的に行為せず、また人間として存在しない思想家は「喜劇的」だからである。<sup>(24)</sup>同じ批判が、『死に至る病』では、全宇宙・世界歴史を包含する思想体系という巨大な殿堂を建てた当の思想家が、自分自身では、大小屋か門番部屋ぐらいの所に住まっている喜劇的矛盾として描かれているのを見ることができらるだろう。

さて、以上素描した、マルクスとキェルケゴールによる、ヘーゲル批判の共通点は何であらうか。この両者は、最も鋭くヘーゲルを批判したものであると共に、また最もよくヘーゲルを理解していたことは明らかであらう。両者共、ヘーゲルの主体―客体の同一性の命題をめぐって互いに逆方向へ問題を押しつめていったとみることができ。マルクスは、抽象的自己意識の立場に対するに、感性的な実践主体を立て、主客同一という観想的な世界解釈を、現実的な実践課題と考える。矛盾は現に存在するのであつて、それを知において見通し、実践において不断に止揚していく現実的歴史過程の中にこそ、同一性が現にある

る。ヘーゲル流に言えば、絶対者は個々の精神からつき離され、これを包む全体にある。他方キェルケゴールにとって、ヘーゲルの立場は、人間が理性そのものになり切るといふ、もともと実存する人間にとって不可能な前提に立つてのみ可能となる、と考えられたのである。「永遠の相の下に」思考することは、自分自身の足下を見ない抽象的思考ということになる。彼においては、実存への問題関心から、主体―客体の同一性の命題は、否定され、内面性という隙間を打ちこまれる。ここには、これによつてはじめて「倫理」の問題が正しく位置づけられるとする把握がある。

マルクスのとらえた人間は、外に没頭し、キェルケゴールのそれは、内に没頭するかの観がある。両者が、ヘーゲルの、内・外、主・客の両項を、それぞれ現実的人間の立場でつきつめたものと言えるであろう。現実的人間の立場に立つならば、ヘーゲルの学問主体は、人間的生を消極的にしかとらえていないことになるからである。

両者の問題設定は、それ自体正当であり、ヘーゲルの正しい理解に由来することは否定すべくもないのであるが、ひるがえつて、学問の基礎づけという哲学自身の内部の問題として考え直してみると、どのような課題を残しているだろうか。

### 三 知と生

もともと哲学的学問は、観念の、観念としての自己完結性を要求す

る。自己を自己において基礎づけるという使命を負わされている。実践なり、実存なり、たとえ概念化しえぬものを概念として自分の内にとりこみ、普遍性の形式をもって語るよう命ぜられるのである。こうしてとり入れられた概念は、学問的思考という場でそれなりに現実性をもっている。知的現実性と言つていいであろう。知的現実性は、ひとたび登用された概念が、一貫した内容、論理の下に使用され、展開されるところにあると言えよう。知が自己自身を基礎づけねばならないという要請は、あるいは「哲学の揚棄」を語り、あるいは「非学問的」と語ろうとも、ついでにまわる現実である。むしろこのことは、両者が基礎づけを欠いていることを意味するものではない。ヘーゲルの思弁哲学をめぐつての発言であることは明らかだからである。

従つて、哲学的思考の中では、感性的実践主体も、個別の実存もある意味で、それ自身が一個の概念に変せざるを得ぬだろう。ヘーゲルの学問観はそれなりに知的現実性を備えていた。彼は、確かに時代感覚として自己の属する時代を一つの分水嶺と受けとつていたふしが見られ、数千年にわたる自由の実現の歴史が、今やフランス革命後に成就し、来たるべき新時代の門口にあることを予感していたようである。だが、哲学という基礎づけの場では、「結果」を根拠として組織され、始まりと終りとが相互に媒介し合う円環という真理観に立つて、時代を観念化した。もちろんヘーゲルが知的現実性を備えていたことと、彼が、この知的現実性を生の現実との一貫した緊張の下に追

求するという配慮に富んでいたかどうかは別問題である。それ故にこそ、マルクスとキェルケゴールの批判の意味もあつたと思われる。

大切なのは、知的現実性と生の現実性とは直接的には同一でない、という識別だろう。どのようにちがうのか。現に物質的に生きつつ、いかに生きるべきかを考え、しかも学問的場で思考する、とはどういうことかという、ここに生じている問題状況は、生と知の関わりの問題と呼べるであろう。現実的個人が、学問主体として実存するとは、どういうことなのか。

もともと、観念内容そのものは、たとえそれが生じてくる現実的基盤はあるとしても、多種多様でありうる。時に、夢みるような空想的観念を抱きさえるのは事実である。そうした客体からのある種の裂目はあるにしても、人間は同時に物質的に生きている。すなわち、感性的観念的主体として人間は、社会関係の中にくみこまれている。これが生の現実性であろう。

では、学問主体においてはこの関係はどうなっているのだろうか。

学問的知は、それ自身の知的現実性を要求するから、単なる観念の流れの叙述とはちがひ、再構成という二乗された観念の下に遂行される。ヘーゲルの「結果」概念とはちがった意味にしろ、ある種の結果を置いてかからねばならない。それ故、直接的生とはちがうと言わねばならない。もしも学問主体を純粹イデオとして考えるなら、すなわち人間を理性そのものとして考えるなら、確かに生の現実を映し出す

「時代の子」ということになる。だがすでにヘーゲルで示されたように、生は「時代の子」にとどまるものではなく、まさに「時代」そのもののなのであつて、再構成しつつ、それ自身同時に現実的生に投げかえされ、包摂されているのである。学問主体は、それ故、生と知の矛盾を生きる主体にちがひない。非現実でありつつ、現実であるというところ、これは確かに弁証法的な関係をなすものではあるが、緊張なしには遂行され得ぬ現実である。学問主体の現実的生とは、直接的な生と、学問の理念によつて媒介された一種の拘束の下にある生との、矛盾をはらんだ綜合だからである。それ故次のように言えるだろう。

学問主体は、感性的観念的实践主体としての実存に根ざしている。後者は、学問主体とならぬこともありうる存在である。だが、ひとたび学問の理念への憧憬が生じた時、この生には新たな矛盾がひき起される。というのは、学問の要求する知的現実性は、生をひとたび停止させ、設定された「結果」から生の現実を再構成することを余儀なくさせるからである。が、この構成された生もまた、それ自身の現実なのである。とは言え、これは高次とか低次とかの問題でなく、あくまで緊張関係の問題であろう。これを保障するものは、学的成果そのものを、不断に新たな生によつてのりこえてゆくという一貫した志操であろう。観念的存在としての人間にとつて、知は生となさぬ仲ながら、尊重せざるを得ぬというのも事実であろう。

さて、以上述べた事柄は、学問主体がいかに生きるべきか、という問題関心に支配されての一考察にすぎず、いくたの不備に伴なわれていることは自認せざるを得ない。学問は何をどのように描き出すべきか、時代と学問内容との関係、ヘーゲルの具体的な人間分析、それをめぐる個別的概念の立ち入った分析等々の問題はすべて今後の課題となつてしまった。

# 註

ヘーゲルの文献からの引用箇所は、便宜上すべて、Suhrkamp版(2巻)に拠るものとす。

- (一) Grundlinien der Philosophie des Rechts S. 26以下 Ph. R. へ略記
- (二) ibid. S. 28
- (三) Phänomenologie des Geistes S. 34以下 Phän. へ略記
- (四) Ph. R. S. 28.
- (五) Vorlesungen über die Geschichte der philosophie I, S. 36 (邦訳文庫『哲学の歴史』23頁)
- (六) Phän. S. 29.
- (七) ibid. S. 24.
- (八) Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I, S. 59, (§ 14) 以下 Enzy.
- (九) ibid. S. 57 (§ 12)
- (10) ibid. S. 51. (§ 8)
- (11) Phän. S. 76
- (12) ibid. S. 589

- (13) Wissenschaft der Logik I S. 70
- (14) Phän. S. 32.
- (15) ibid. S. 32.
- (16) ibid. S. 584.
- (17) Heidegger, 'Wegmarken'所収 Hegel und die Griechen 特ニ S. 261.
- (18) Jenaer Schriften S. 63.
- (19) Phän. S. 22.
- (20) Ph. R. S. 26.
- (21) Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte S. 540
- (22) 関連箇所、河出版「あれこれ」序言「「それぞれとそれぞれの」62頁」
- (23) Über der Begriff der Ironie S. 228~9,
- (24) Nachschrift. zweiter Abschn. Kap. 3. (S. 1~64) 以下自由記述用。