

自己肯定の神と自己否定的精神－シェリングの同一哲学とヘーゲルのイェナ論理学－

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2012-05-08 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 四日谷, 敬子 メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/10098/5321

自己肯定の神と自己否定的精神

— シェリングの同一哲学とヘーゲルのイェナ論理学 —

四 日 谷 敬 子

ドイツ語教室

(昭和58年9月26日 受理)

フィヒテをライプニッツとの関連に於て考察することを通して⁽¹⁾、彼の知識学が哲学史に於て果たした役割が明らかにされた。ライプニッツの表象 (perceptio) の根底に、能動的力 (vis activa) 即ちより判明な表象への欲求 (appetitus) が統べている限りに於て、判明な表象たる精神の意識的表象 (apperceptio) が、フィヒテを通して真の一性並びに多性の原理として自らを宇宙の中心に位置付けることは必然的である。フィヒテはまさにこのような対自への欲求に統べられた「知」の境地に立って、其処から一切を企投せんとした哲学者だったのである。

併し乍らフィヒテは未だこのような知 (現象) が絶対者そのものではないと飽迄強調し (II, 12, 27, 696; IX, 419; X, 248)⁽²⁾、彼の中期以降の知識学は、自らを現象として、従って亦絶対者ではないとして自覚することに依って、寧ろ知の真の価値を成す絶対者そのものへと精神を向かわしめることを究極の目的としていた (IX, 564; X, 290)。

ところがこのような緊張は、1801年以来のシェリング (少くとも『エルランゲン講義』(1821—25) 以前)、亦ヘーゲルには最早見出されない。絶対知を絶対者そのものの境地と看做し、人間精神の自我乃至自己意識のあり方を基礎として絶対者を考察するという行き方は、彼等の哲学に共通の根本的態度である。ところで若しも絶対者が自我と同一のあり方に於て理解されたとすれば、そのような絶対者をその根底に於て統べるものは、フィヒテの自我を統べているのと同じ対自への意欲であることになる。併し絶対者の本質を成すこの意欲は、二人の哲学者に依って夫々異なる仕方で把握された。即ちシェリングの同一哲学 (1801—1806) に於てはそれは「自己肯定」(Selbstaffirmation) 即ち肯定的な自己関係として捉えられたに対し、ヘーゲルにとってそれは逆に、イェナ期の発展 (1801—1807) を通して、否定的な自己関係 (negative Beziehung auf sich) として捉えられたのである。そして哲学の原理の把握に於けるこの根本的相違が、これら両哲学を極めて異なるものにして行くのである。

さてこの論文の課題は、シェリングの同一哲学とヘーゲルのイェナ論理学との発展を平行させて考察し、両哲学の原理的相違を立ち入って闡明することである。フィヒテに依って開示された地平を同様に前提し、「絶対者の認識」という同一の目的の為に構想された両哲学の相違を

明らかにすることは、単なる歴史学的関心にとつてのみならず、夫々の哲学の問題性を尙一層鋭利に際立たせ得る点に於て、意義あるものとなる筈である。

吾々はこの論文に於て常にシェリング哲学の考察を先行させ、その際この哲学が不斷に自覚的に対決していたフィヒテの知識学との関連をも同時に考慮しつつ、先ず第一章に於て超越論的哲学と自然哲学からの同一哲学の成立、並びに同時期のヘーゲルの発展を簡単に考察し、この論文の課題遂行の為に必要な準備をする（Ⅰ）。次に吾々は、シェリングがイエナを去ってヴェルツブルクへ移住する1803年夏を境に同一哲学を前期と後期に区分し⁽³⁾、第二章に於て前期の同一哲学とヘーゲルのイエナ初期の論理学構想との相違を追求する（Ⅱ）。そして更に第三章に於て、両哲学がこれら二人の友人の別離の後に、如何に独自の発展を遂げて行くかを追跡する（Ⅲ）。その上で吾々は第四章に於て、同一哲学に於ける絶対者の本質を自己肯定への意欲として際立たせ、亦ヘーゲル論理学の否定性をこの意欲の論理的構造として解釈する（Ⅳ）。

Ⅰ. 同一哲学の成立とヘーゲルのフランクフルト時代

シェリングは、全くフィヒテの精神のもとで書かれた『哲学一般の形式の可能性に就いて』（1794）に依つて、その哲学的活動を開始したと看做し得るが、併し翌年の『哲学の原理としての自我に就いて』（1795）が明瞭に示しているように、この時期のシェリングを駆っている関心事は、フィヒテのそれと全く異なるものであった⁽⁴⁾。即ちフィヒテの初期の知識学は、カントの純粹統覚に相当する自我の「知的直観」を原理として、認識論的に経験を根拠附けることを目指すものであったが、シェリングにとってはこのような自我の反省哲学は元々問題ではなく、寧ろ彼の関心は、「一切の実在性の元底」（Urgrund aller Realität）（Ⅰ, 162）⁽⁵⁾たる「無制約者」（das Unbedingte）乃至「絶対者」（das Absolute）の直接的な達成にあった。唯彼はこのような絶対者を最初フィヒテの自我に求め、これへの接近通路として無意識の「知的直観」を想定していたに過ぎないのである（Ⅰ, 180f）。従つて彼の知的直観は元々フィヒテのそれと異なっており、『独断論と批判主義に関する哲学的書簡』（1795）からも窺われるように、それは自我の自己直観と一に於ける絶対者の直観を意味したのである（Ⅰ, 318）。

シェリングが「知」の実在性を根拠附けるという超越論的哲学の課題に取り組むのは、『知識学の觀念論の為の諸論文』（1796/7）に至つてのことである。この論文に於て彼は、当時のすべてのカンティアナー達がその解決に専念した課題、即ちカントに於て超越論的に區別される認識源泉を再び統一的に解釈し、吾々の「感性」を觸発すると言われる「物自体」を解消するという課題に直ちに着手する⁽⁶⁾。ところでこの課題を解決せんとするシェリングにとつて、感性和悟性とを異なる認識源泉として區別せず、亦実体間の外的作用を否認するライプニッツのモナド論が極めて好都合であつたことは容易に領けることである。其処で彼は上述の論文に於て、「吾々の知の実在性」を「対象と表象との同一性」と規定し、その可能性を「主観と客観と

の同一性」たる「自我」乃至「精神」に求め、精神の対象直観が直ちにその自己直観である場合に、かの同一性が保証されると思惟した際 (I, 365f)、ライプニッツのモナド論解釈を通してこのような精神の可能性を追究するのである。

先ずシュERINGに従えば、「精神は自己自身に対して客観と成る限りに於てのみ、換言すれば有限と成る限りに於てのみ精神である。」このような「無限性と有限性との最も根源的な合一」こそ、彼にとって「個体的本性」(eine individuelle Natur) 即ちモナドの本質に他ならない (I, 368)⁽⁷⁾。而も彼はフィヒテ的に、「無限性」のもとに精神の自己定立作用乃至能動を、亦「有限性」のもとに精神の自己制限作用乃至受動を理解するので、個体的本性の本質は「能動と受動との絶対的合一」と換言され、この合一が表象能力の可能根拠として思惟される。「吾々の存在と本質は能動と受動とのこの根源的合一に基づいており、それ故に吾々の存在と本質には、一般に表象することが……属する」(I, 369)。そしてこれら「根源的に相対立する二行為」を「唯一の行為」へと合一する行為こそ、この時期に新たに捉え直された彼の「知的直観」に他ならない (I, 368, 401)。すると「精神の本質」は「自己自身を直観せんとする傾向」の内に存し、而も「自己直観への傾向に依って精神は自己自身を制限する」と思惟され (I, 380)、知の実在性はこの自己制限的精神に依って保証されると看做されるのである⁽⁸⁾。

併し相対立する二行為の合一を本質とするこのような「精神」の概念は、元々矛盾적이다。其処でシュERINGはその根底に、ライプニッツのモナドの「欲求」やフィヒテの実践的自我の「努力」を想起せしめる一つの「努力」(Bestreben) を前提し (I, 380)、「無限なものから有限なものを産み出すように不断に努力する能動性」としての精神を、ライプニッツの「凝集した宇宙」(Mundus concentratus; un univers concentré) のように思惟する⁽⁹⁾。「魂の内には恰かも無限性が凝集 (concentrirt) しているかのようであり、魂はこの無限性を自己の外へ表現するように強られる」(I, 382)。そしてこのような「精神の不断的努力」の目標が精神自身の「自己意識」であり、此処にライプニッツに於ける表象の判明の程度に基づく実体の階梯は、フィヒテの「人間精神の実用的歴史」と綜合されて、「自己意識の歴史」の構想が成立することになるのである (ebd.)⁽¹⁰⁾。そして統一的認識源泉に依る「物自体」の解消という超越論的哲学の課題は、自己制限的乃至自己規定的精神に基づく「自己意識の歴史」に於て、一応の解決を見るのである。「単なる触発からは……表象は説明され得ない。表象には能動と受動との根源的合一が、換言すれば自己自身を触発し、自己自身を規定する本性が属する」(I, 413)。

さてシュERINGの所謂自然哲学の構想が最初に芽ばえたのは、この「自己意識の歴史」の内部に於てであった。其処では「外界は、その内に吾々の精神の歴史を再び見出すようにと、吾々の前に打ち開かれて横たわっている」ものであり (I, 383)、自然を統べる「有機的組織化の一般的傾向」は元来精神に内在する「自己自身を有機的に組織化せんとする無限の努力」の反映であり (I, 386)、亦自然の生産力は根本に於て「精神の力」に他ならなかった (I, 387)。従って自然哲学の最初の論文『自然哲学の為のイデー』(1797) への「緒論」に於ても、「自然の

体系は同時に吾々の精神の体系である」と言われ(Ⅱ, 39)、その叙述を可能にする原理は、かの自己規定的精神の相対立する二行為に他ならないのである(Ⅱ, 219—222)。

併し自然哲学の実際の遂行は、フィヒテを前提することの出来た超越論的哲学の場合程、容易ではなかった。この種の試みとしてシェリングが見出し得たものは、カントの『自然科学の形而上学的諸原理』(1786)のみであった。この書は、自然科学に含まれる純粋な部分、即ち自然の形而上学と数学を体系的に叙述し、自然の形而上学としては「質料一般の概念の遺漏無き分析」を、亦数学的認識に関しては質料一般の可能性に属する諸概念を構成する為の諸原理の呈示を目的とするものである⁽¹¹⁾。其処でシェリングも、自らの自然哲学の中心課題として、何よりも先ず質料の構成を試みるのである⁽¹²⁾。

ところでこの自然哲学を自らの内に包含している超越論的哲学そのものが、既述の如く「物自体」の解消を課題とするものであったが、質料の構成という課題も亦シェリングにとって、「物自体」なるものが「妄想」(Hirngespinnst)たることを証明することに繋がるのである。カントにとって質料の可能性の制約として「斥力」と「引力」とを見出すことは、斥力を「実在性」(Realität)として、引力を「否定」(Negation)として、そしてこれら二力から成る質料そのものを「制限」(Limitation)として、質料を「質」(Qualität)の三範疇に依って思惟することを意味し、換言すれば質料をまさしく「物自体」としてではなく、「現象」として思惟することに他ならず⁽¹³⁾、その上更にカントに対して質料が物自体でないことを示す必要は何処にも存しないのであるが、カントが吾々の認識能力から全く独立な質料を想定していると誤解したシェリングにとっては(Ⅱ, 20)、質料に見出される斥力と引力とを精神の相対立する二行為に還元し、その所産として証示する必要があったのである(Ⅱ, 219)。

併しその原理に於ても課題に於ても超越論的哲学の内に包含されていた自然哲学は、直ぐ後の『自然哲学体系の草案への緒論』(1799)や『超越論的観念論の体系』(1800)に於て、独自の課題を獲得するに至る。というのは自然に対して「吾々の悟性の可視的な有機体」たることを強いることが、逆に実在的なもの(自然)から観念的なもの(精神)を導出することになると、シェリングに自覚されたからである(Ⅲ, 272)。斯くして超越論的哲学の課題が「実在的なものを観念的なものに従属させること」であるに対し、自然哲学の課題は「観念的なものを実在的なものに基づいて説明すること」であると規定され、両哲学は対立的に捉えられることになったのである(Ⅲ, 272, 342)。

併し乍らこの構想にも次のような難点があった⁽¹⁴⁾。1) 先ず自然哲学に於ては如何なる観念的説明も起こらないとされ乍ら(Ⅲ, 273)、『草案』の遂行の根底にある「諸原理の一般的二重性」(Ⅲ, 277)を根拠付け得るものとしては、やはり超越論的哲学の自己規定的精神以外には考えられないのである。2) 第二にこの構想では超越論的哲学は主観的なものから客観的なものを演繹することを課題としているが、実際の遂行の出発点は「純粋自己意識」であり、主観と客観との区別が生じるのはずっと後の実践哲学の部に於てである(Ⅰ, 395, 401; Ⅲ, 534, 541)。即ちこの

哲学は自然哲学と逆の課題を有していると言うよりも寧ろ、これと同一の方向に於て「純粹自己意識」からの「現実的自己意識」の生成の呈示を課題としているのである。

斯くしてこの構想は『自然哲学の真なる概念に就いて』(1801)に於て維持困難と自覚され、觀念論の立場を生ぜしめる自然哲学の先位(Priorität)が認められ(Ⅳ, 84, 92)、両哲学は「実在＝觀念論」(Real＝Idealismus)として、「純粹な主観＝客観」(*das reine Subjekt＝Objekt*)から「意識の主観＝客観」(*das Subjekt＝Objekt des Bewußtseins*)に至る「唯一の連続した系列」(*Eine ununterbrochene Reihe*)に於て構想し直されることになる(Ⅳ, 87, 89)。そしてこの自然哲学と超越論的哲学とを綜合する体系構想こそ、主観と客観との「絶対的同一性」(absolute Identität)を原理とする所謂同一哲学の体系に他ならないのである。

その最初の、従ってあらゆる意味に於て不完全な試みである『私の哲学体系の叙述』(1801)は、哲学の課題を規定して言う、「哲学の立場は理性の立場であり、理性の認識とは如何に諸物が自体的にあるか、換言すれば如何に諸物が理性の内にあるかという、諸物の認識である」(Ⅳ, 115)と。此处で既に注目すべき点が二つある。1)先ず『超越論的觀念論の体系』に従えば、主観と客観との同一性を究極的に客観的に呈示し得るものは哲学ではなく、「客観的と成った知的直観」としての「芸術」に他ならず、これは哲学の「機関」(Organon)にして「証書」(Dokument)とされていた(Ⅲ, 625, 627)。併し今や諸物の自体的認識、即ち諸物の本質たる同一性の認識は、理性認識としての「哲学」に委ねられたのである。2)第二に「物自体」とは最早人間の認識能力から独立なものと想定された「妄想」ではなく、今や理性に依って認識され得る真実在を意味するようになっていく。従ってシェリングの従来の哲学が目指して来た「物自体」の解消という課題は、此处にその意味を喪失したことになるのである。

さてシェリングがイェナ(1798年以降)に於て超越論的哲学と自然哲学とを同一哲学の体系に綜合せんと試みていた頃、ヘーゲルの方はフランクフルトに於て(1797—1800)、ヘルダーリンの強い影響の許に^(14a)草稿『基督教の精神とその運命』(1797—1800)に没頭し、「感性」と「理性」との対立を前提するカントの「道徳性」(Moralität)の立場を「生の宗教」(Religion des Lebens)(267)⁽¹⁵⁾に依って克服せんとしていた。彼は、人間を二元論的に感性的な理性的存在者と捉える以前に、先ず「合一」(Vereinigung)を本質とする全一なる「生」(Leben)から出発し、其処から人間を全一的本性を有する「生けるもの」(Lebendiges)として捉え直し(266)、その心術をシラー的な⁽¹⁶⁾傾向性と法則との一致「(die Uebereinstimmung der Neigung mit dem Gesetz)と看做さんとする(268)。そしてこのような生けるもの等の「等しい生の感情」(Gefühl des gleichen Lebens)を彼は「愛」(Liebe)と呼び(296)、これに基づいて諸徳を「愛の諸変様」(Modifikationen der Liebe)として捉え直すことに依り(277, 293)、感性和理性、或いは傾向性と法則との対立を止場せんと試みたのである。併し愛そのものは感覚として主観的であり(297, 332)、道徳性の立場の永続的な克服ではあり得ない。其処でヘーゲルは更に、愛の内に現前している生の一性の反省に依る客観化を通して神性の表象を得る宗教を構想したのである

(297, 302, 332)。当時のヘーゲルにとって神とは生としての「無限なもの」(das Unendliche) に他ならず (296)、これは頻繁に引用されるかの『1800年の体系断片』中の有名な句に明らかな如く (348)、「思惟するものと思惟されるものとの対立」を前提する「反省」としての「哲学」の事柄ではなく、この反省に愛が合一したような「宗教」の事柄だったのである。それは丁度同一時期のシェリングにとって「哲学」よりも「芸術」の方がより高いものと受け取められていたのと同じの事態である。

併し乍らヘーゲルは、この体系断片に於て宗教を「人間の……有限なる生からの無限なる生への高揚」と規定した際、この「無限なる生」や「有限なる生」が単なる反省諸規定のように、絶対的に対立したものではないことを附言している。即ち両者は「生」という点に於ては一にして同一であり、「高揚」(Erhebung) と言っても、一方が他方へと一方的に高まることを意味するのではなく、それ自体としては有限なもの一つの教団へと合一すると、其処に「精神」が現前し、この精神に依って一つの生ける統一態となるということ、従って「有限なる生」の統一態がそれ自体に於て「無限なる生」そのものに他ならないということを意味しているのである。それ故にヘーゲルは言う、「ひとは無限なる生を精神と呼ぶことが出来る。何故ならば精神は多様なものの生ける統一態だからである。……精神は多様なものの合一の内にある生命を賦与する法則であり、多様なものはその際生命を賦与されたものである」と (347)。換言すれば彼の謂う「無限なる生」とは、標語 (Stichwort) として表現すれば、「有限なものに於ける無限なもの」(das Unendliche im Endlichen) なのである。それを端的に示しているのは、「全天空が包まなかった者、彼は今やマリアの胎内にある」という句である (349)。すると「反省」に対する生の絶対的超越性に代わって、寧ろ有限な思惟の方からの生への接近可能性がヘーゲルに自覚されて来る。斯くしてフランクフルト時代最後の草稿となった『基督教の実定性』の改稿 (24. IX. 1800) は、「有限なもの無限なものへの関わり合い」を「諸概念」に依って解明する「形而上学的考察」の心要性を示唆し (146)、亦これに続くシェリング宛書簡 (2. XI. 1800) は、彼自身の「青年時代の理想」(無限なる生) を「反省の形成」(Reflexionsform) に齎らすことを告示している¹⁷⁾。即ちシェリングが絶対者 (無限者) に於ける諸物 (有限者) の理性認識に着手せんとしていた頃、ヘーゲルも亦「有限者と無限者との連関」(309f) としての「精神」の概念的解明を自らの哲学の課題として自覚したのである。そして彼は1801年初めにシェリングの待つイエナへと移住するのである。

II. 前期の同一哲学とイエナ初期の論理学構想 (1801—1803)

1. 体系の原理とその認識機関

同一哲学はその名称の通り、一切のものの本質を自我即ち主観と客観との絶対的同一性として捉え、これを自然と精神との構成に於て証示せんとする哲学である。従ってそれはフィヒテ

の知識学と同様に、一切の有るものの有であるアイデアを自我に由来するものと看做す「自我の学」(Wissenschaft vom Ich) という意味での「観念論」(Idealismus) であることに変わりはない¹⁸⁾。併し乍らシェリングは自らの観念論をフィヒテのそれと対蹠的に把握し、フィヒテの観念論が主観的な意味に於て「自我が一切であること」を示したに過ぎないに對し、自らのそれは客観的な意味に於て「一切が自我であること」、即ち自然が単に非＝我なのではなく、それ自身自我（同一性）に他ならないことを示すものであることを強調する（IV, 109）。

問題はこの為の認識機関であるが、自然に於ける未だ無意識の同一性から精神の意識された同一性への発展を追跡せねばならない哲学者にとって必要なのは、主観の自己直観に限定されない、新たな「知的直観」である。それを『私の哲学体系の叙述』は、「絶対的理性」(die absolute Vernunft) 乃至「主観的なものと客観的なものとの全面的無差別」(totale Indifferenz des Subjektiven und Objektiven) と規定し、これを達成する仕方を、思惟からの主観性の捨象として説明する。「理性を絶対的なものとして思惟し、斯くして私の要求する立場に到達する為には、思惟するものが捨象されねばならない。この捨象を為す者にとって、理性は……何か主観的なものであることを直ちに止める。否それどころか理性は何か客観的なものとして思惟されることすら出来ない。客観的なもの、もしくは思惟されたものは、唯思惟するものとの対立に於てのみ可能と成るが、思惟するものは此処では捨象されているからである。斯くして理性はかの捨象に依って真の自＝体 (An=sich) と成り、これこそまさに主観的なものと客観的なものとの無差別点に属する」(IV, 114f)。このような説明の根底に存するものは、主観の自己直観に限定されたフィヒテの知的直観に対する批判である（IV, 360）。そしてこのような仕方では達成される「理性」こそ「絶対者」の境地に他ならないのである。「絶対者の立場以外には、如何なる哲学もない。……理性は絶対者である」(IV, 115)。

『哲学体系からの更なる叙述』(1802) は、このように「絶対者に関する知」と「絶対者そのもの」とが同一なる点の存することを、神に於ける伝統的な本質 (essentia) と存在 (existentia) との同一性に基づいて証明せんとしている。かの神の規定を同一哲学の術語で表現すれば、形式 (Form) と本質 (Wesen) との、即ち思惟と存在との同一性となるが、シェリングに従えば「絶対者のイデー」を有している者には、絶対者そのものに於けるのと等しい思惟と存在との統一が思惟されている。この統一と絶対者そのものとの相違は、その統一が単に「形式的」であるというだけに過ぎない。併し乍ら——此処がこの証明の問題点であるが——絶対者は形式と本質との同一性であり、「形式は絶対者そのものである。」それ故にかの絶対者の知には絶対者そのものが現前している、と結論されるのである（IV, 366ff）。無論この議論に於ては絶対者の形式（それは本質に絶対的に等しい）が、何時の間にか吾々人間の有限な認識の形式（それは自己思惟以外の思惟に於ては本質と等しくはあり得ない）と混同されており、証明とは言い難い。同一哲学に於ては、人間の認識能力に於ける絶対者の境地としての「知的直観」の可能性は、『知識学への第二緒論』(1797) 等でこれを統覚の可能根拠として何とか根拠附けんとしたフ

イヒテの場合と異なり、飽迄前提に過ぎないのである。「同様に厳密に学的な構成に於ては、知的直観乃至理性直観は哲学者にとって何か決定的なもの (etwas Entschiedenes) であり、これに関しては如何なる疑問も許されず、亦如何なる説明も必要とは認められない。知的直観は端的に亦一切の要求無しに前提 (vorausgesetzt) されるものであり、この観点に於てはそれは哲学の要請 (Postulat) とさえ謂われ得ない」(IV, 361)。

ところで同一哲学は、主観的なものと客観的なもの (形式と本質、観念的なものと実在的なもの、特殊なものと普遍的なもの) との絶対的同一性という原理の許に、具体的に何を理解しているのだろうか。『叙述』に従えばそれは「その内では何ものも区別され得ない純粋な同一性 (reine Identität)」に他ならない (IV, 127)。既に『差異』論文 (1801) 当時から同一性を矛盾的に把握していたヘーゲルと異なり¹⁹⁾、シェリングの同一律 ($A=A$) の理解は元々形式論理学的である。「主語の位置にあるこの A や、述語の位置にある他方の A が本来定立されているものではない。定立されているものは唯両者間の同一性のみである」(IV, 117. Fußnote)。確かに1802年の対話『ブルーノ』や『更なる叙述』に於ては、1801年にイエナへ移住して来たヘーゲルの影響に依って²⁰⁾、かの絶対的同一性は表現の上では「統一と対立との統一」(Einheit der Einheit und des Gegensatzes) (IV, 239)、亦は「有限者と無限者との絶対的統一」(absolute Einheit des Endlichen und Unendlichen) (IV, 240, 346) 等と規定され、これに応じてそれを達成する知的直観の方も、「普遍的なものを特殊なものの中に、無限なものを有限なものの中に、両者を生ける統一へと合一して見る能力一般」と解されてはいる (IV, 362)。併しシェリングに於ては同一性の内に含まれている筈のこの「対立」は、ヘーゲルの「同一性と非同一性との同一性」(Identität der Identität und der Nichtidentität)²¹⁾に於ける如き構成的意義を保持するには至らず²²⁾、実質的にはやはり『叙述』と同様な「純然たる同一性」(lautere Identität) (IV, 374)、「純粋な曇り無き同一性」(reine und ungetrübte Identität) (ebd.)、「あらゆる差別の絶対的排除」(die absolute Ausschließung aller Differenz) (IV, 375) が理解され、絶対的同一性を対立するものの「媒介」(Vermittlung) や「綜合」(Synthesis) と解釈することは明瞭に排斥される (IV, 249, 379)。従ってこのような同一性に呼応する認識機関としての「理性」の方もシェリングに於ては「直観的理性」(die anschauende Vernunft) のみを意味し (IV, 346, 348f, 354, 360f, 368)、「反省的悟性」(der reflektierende Verstand) は、絶対者の把握には全く不適切なものとして飽迄理性に対峙するのである。「如何なる者も本性的に絶対者を求めるように駆られている。併し彼が絶対者を反省に対して固定せんとする点に於て、彼から絶対者は消失する。絶対者は彼の回りを永遠に漂うが、併し彼はそれを捉え得ない」(IV, 357. Fußnote)。

ところでシェリングの絶対的同一性の原理を受容して、その認識を自覚的に課題とし始めたイエナ初期のヘーゲルも、同一の困難に直面する。「絶対者が意識に対して構成されねばならないというのが、哲学の課題である。併し反省の産出作用にしてもその所産にしても単に諸々の制限に過ぎないので、このこと〔絶対者の構成〕は一つの矛盾である。絶対者が反省され、定

立されるべきであるが、併しこのことに依って絶対者は定立されるのではなく、廃棄される。というのは絶対者が定立される点に於て、それは制限されるからである」(16)²³。併し乍らヘーゲルは、絶対者を把握し得ない「反省」をシェリングの様に直ちに全く放棄してしまうのではなく、「孤立した反省」(die isolirte Reflexion) 以外に、理性に関係し、絶対者を廃棄しないような反省を「哲学的反省」(die philosophische Reflexion) として新たに方法的に展開せんとする点に於て、シェリングと決定的に異なっている (ebd.)。というのもヘーゲルには「必然的な分裂 (Entzweiung) は生の一要因 (Ein Faktor) である」との認識があり (13)、このような分裂を自らの内に含む絶対者の理性認識の内には、分裂を思惟し得る「反省」が必然的契機として含まれているのでなければならないと思惟されるからである。成程「孤立した反省は対立するものの定立として絶対者の廃棄となるであろう。孤立した反省は存在と制限の能力だからである。併し反省は理性としては絶対者への関係である。そして反省は唯この関係に依ってのみ理性である。その限りに於て反省は、一切の存在と制限とを殲滅する。併し同時に制限されたものはまさしく絶対者へのその関係に依って存立を得る」(16f)。

以上の議論を要約すれば、シェリングの絶対的同一性は差別無き「純粋な同一性」を意味し、その理性認識もやはり無媒介的な「知的直観」に依るが、ヘーゲルの絶対的同一性はその内に対立を含むものとして、その理性認識も「反省」を必然的契機として内に含むのである。

2. 体系の構成方法

ところで同一哲学がその原理を差別無き「純粋な同一性」と解するとしても、この同一性に於ける諸物の認識を叙述せんとする場合、その諸物はやはり相互に区別されたものとして想定され、亦その叙述は何処から着手して、一つの展開の内に進行せざるを得ない筈であるが、この問題は如何に解決されるか。この為には「純粋な同一性」からもやはり何等かの仕方で差別 (Differenz) が導出されるのでなければならない。其処で『叙述』は先ず、「絶対的同一性は $\dot{A} = \dot{A}$ という命題の形式のもとでのみある」として (IV, 120)、絶対的同一性を「同一性の同一性」(Identität der Identität) という形式に導き (IV, 121)、これを同一性自身の「自己認識」(Selbsterkennen) と解する (IV, 122)。次にこの自己認識は恰かもフィヒテの自我の自己定立作用の無限反復のように看做され、「絶対的同一性は自己を主観として、亦自己を客観として定立すること無しには、自己自身を無限に認識することは出来ない」と思惟される (IV, 123)。

斯くして今や「純粋な同一性」の内にも主観と客観との区別が想定されることになるが、シェリングはこれを矛盾とは考えない。というのは彼は、確かに絶対的同一性はその本質の上からは「純粋な同一性」に他ならないが、存在の形式 (思惟) の上で主観と客観との区別を想定したとしても、同一性そのものはこの区別から独立であって、これに依って触発されないと看做すからである (IV, 123, 127)。従って彼は主観として定立される同一性と、客観として定立される同一性との間に確かに「自体的対立」(Gegensatz an sich) 乃至「質的差別」(qualitative

Differenz) はあり得ないとするが、併し「量的差別」(quantitative Differenz) 即ち主観性と客観性との夫々の要素 (Faktor) の優勢 (Uebergewicht) に基づく非本質的な差別を「一つの可能な思想」(ein möglicher Gedanke) として提示し、これを「勢位」(Potenz) と名附ける (IV, 123f)。そして量的差別は確かに絶対的同一性そのものに関しては思惟不可能であるが、併しその外部の「現象」(Erscheinung) に於ける有限な「個物」(Einzelnes) に関しては可能とされるのである (IV, 125, 127, 134, Fußnote)。

この量的差別の導出は、既に色々な困難を含んでいる。1) 先ず第一にシェリング自身の同一性の把握に忠実であるならば、質的差別は無論のこと、彼の謂う量的差別でさえも本来は思惟され得ない筈である。というのはその導出は、絶対的同一性に関してその本質と形式とを区別することに依ってのみ可能にされているが、この区別そのものが元々「純粹な同一性」からは何等正当化され得ないからである。2) 第二に量的差別は「絶対的同一性の外部で」可能であるとされるが (IV, 125)、シェリング自身の構想に基づいて、絶対的同一性に「外部」というものがあり得るのかということが直ちに問題となり得る。というのは彼に従えば、「絶対的同一性は端的に無限であり」、「有るところの一切のものは、絶対的同一性そのものである」からである (IV, 118f)。従って彼自身も「絶対的同一性の外部には何も無いとしても」と直ちに断っている (IV, 125)。この問題は、この体系に於ける個物の問題性に繋って行くことになる。

併しこのような問題性を孕み乍らも、一端量的差別が導入されると、絶対的同一性そのものが現実的には主観的なものと客観的なものとの「量的無差別」(quantitative Indifferenz) 即ち「絶対的全体性」(absolute Totalität) 乃至「宇宙」(das Universum) として存在すると把握し直され (IV, 128f)、亦個物も夫々その仕方 (in seiner Art) 絶対的同一性を表現する「相対的全体性」(relative Totalität) として思惟されるのである (IV, 133)。斯くして体系叙述の方法である「構成」(Konstruktion)、即ち特殊なものを絶対的として叙述する方法 (IV, 407) は、次のように構想される。今 $A=B$ を「勢位一般の普遍的表現」として、 A を「観念的原理」と解し B を「実在的原理」と解するならば (IV, 135f)、或る勢位は「相対的同一性」(relative Identität) ($A=B$) から「相対的二重性」(relative Duplicität) ($A \quad B$) に陥るが、併し再び「相対的全体性」(relative Totalität) ($A=B$) へと移行すると (IV, 140f)。この図式を根拠附けているものは、絶対的同一性の自己認識である。「ところで併し絶対的同一性は無限の自己認識として定立されている。……それ故に亦絶対的同一性の内には自己認識の形式のもとに定立されないようなものは凡そ何もあり得ない。……それ故に絶対的同一性は亦直接的に A に依ってその主観性に於て制限されたものとして、 B に依ってその客観性に於て制限されたものとして自己を認識し、共通的なものとして定立されたこの制限を相対的全体性に於て認識しなければならない」(IV, 141)。従って絶対的同一性が相対的同一性 $A=B$ に於て自己を認識せんとして、 A に於て自己を主観として定立し、 B に於て自己を客観化すると、「 A が相対的同一性から歩み出ること」(ebd.) が必然的となり、両要素は相対的二重性に陥るが、この勢位に於ける絶対的同

一性の自己認識が一先ず成立すると、AはBに単に観念的にばかりではなく、実在的にも等しいものとなり、相対的全体性へ移行するということになる。そしてこの過程は、絶対的同一性の自己認識が絶対的に完成する迄、反復されるのである。すると絶対的同一性の自己認識を根拠として、その外部の現象の世界に於ても、「主観的なものに関する存在乃至実在性への一般的傾向」(durchgängige Tendenz zum Seyn oder zur Realität in Ansehung des Subjektiven)が定立され(IV,142)、これに依ってこの体系の叙述が、本来同時的である筈の勢位の内でも(IV,135)、実在的なものの方に優勢のある自然の諸勢位から着手して、一つの系列に於て進行することが正当化されるのである。

体系の構成方法を根拠附けるものが、フィヒテの自我の自己定立作用のように解された絶対者の自己認識であることは、『更なる叙述』に於て尚一層明瞭に打ち出される。「絶対者はまさしくすべての更なる規定を持たない単なる絶対者である。併しまさにこのような絶対者は、絶対的観念性という自らの本質の必然的形式に依って、自己自身を客観的に定立する。……絶対者は無限なものとしての自己自身を有限なもの内へと定立する。併しまさにそれ故に亦再び有限なものを無限なものとして自己の内へと定立する。——而も両者は唯一の行為(Ein Akt)である。これが絶対者から無限なものと有限なものとの成立する仕方である。即ちそれはまさに絶対者自身の主観＝客観化(Subjekt＝Objektivieren)に依るのである」(IV,391.Fußnote)。即ち絶対者は先ずその永遠の認識行為に於て「諸々のイデア」(Ideen)の内自己自身に対して客観的と成るが(V,318)、絶対者が自己自身を有限なもの内に定立することは、「無限なものの有限なものへの絶対的形＝像化(Ein＝bildung)」として、自然に於ける「模像」(Abbildungen)を齎らし、亦絶対者が有限なものを自己の内定立することは、逆の形＝像化として観念的世界に於ける模像を齎らすのである(IV,416f)。そしてこれら孰れの領域もその統一に於て「全体的な絶対者」に他ならないので、各々にすべての勢位が含まれており、孰れの勢位の構成に於ても、特殊なものが普遍的なものに附加される場合はカント的に「反省」の勢位であり、その逆は「包摂」の勢位であり、これら両勢位の統一は「理性」の勢位とされる(IV,418,420)。このような仕方ですべての哲学の構成方法は、絶対的同一性の主観＝客観化に依って、超越論的に構想されるのである。

それに対してヘーゲルは、このように「知的直観」を前提して直ちに「形而上学」を展開するのではなく、それ以前に何よりも先ず「反省」を「理性」へと導かんとする点に於て、シェリングと異なっている。この反省の理性への道程こそ、絶対者の直観を先取して、有限な反省諸規定にこれらに反動的に対立する諸規定を附加してアンティノミーを形成し、反省諸規定の自立的妥当性を殲滅して行くことに依って、絶対者の直観を要請する否定的弁証法、即ち「哲学への入門」(R.191)として構想されたイェナ初期の「論理学」なのである²⁴⁾。当時のヘーゲルには確かに有限な反省諸規定(否定的なもの)の自立的妥当性の殲滅(否定)即ち二重否定が絶対者の現前という肯定に導かれるという思想はあったが²⁵⁾、併しそれは純粹に論理的な行

程ではなく、「直観」の補助を必要とするものであった。そしてこの現前する絶対者の「超越論的直観」(知的直観)の内に反省諸規定が止揚され、斯くして「反省」と「直観」とが合一されると、其処に「思弁」(Spekulation)と呼ばれる理性認識が成立し(27, 29)、これが当時の彼の「本来の学」(R.191f)としての「形而上学」だったのである。

この形而上学が、シェリングの『叙述』の影響に依って、やはり実体形而上学として構想されていたことは、既に発展史的に推測されている²⁶⁾。というのはローゼンクランツの報告に従えば、「吾々は此处〔形而上学〕で就中一切の哲学の原理〔絶対的同一性〕を遺漏無く構成せねばならない」と言われているが(R.192)、当時のヘーゲルにとって「思弁の真の関わり合い」は「実体性の関わり合い」だったからである(33)。従ってその具体的遂行は、例えば『人倫性の体系』(1802/03)に見られるような「概念」と「直観」との相互包摂というシェリング的方法に依る絶対的同一性の実現であったと考えられるが²⁷⁾、その詳細は明らかではない。併し孰れにせよヘーゲルは理性認識に於ける反省の役割を重んじ、「思弁」を「反省と直観との同一性」(29)として構想する点に於て、シェリングの直観主義と異なっているのである。確かにシェリングも『大学の研究方法に関する講義』(1802)に於て、哲学の「技術的側面」(die Kunstseite)としての「弁証法」(Dialektik)を「思弁の反省への関わり合い」(das Verhältniß der Spekulation zur Reflexion)と規定してはいるが(V, 267)、これはヘーゲルの「思弁」の構想から受容されたものに過ぎず、而も彼自身この関わり合いを具体的には何処にも展開してはいないのである²⁸⁾。

3. 現象の把握と個物の問題性

さて同一哲学がヘーゲルの思惟から大きく相違するもう一つの点として、現象の把握がある。この点に関するシェリングの大前提は、絶対者と一切との関係が因果性^{カウザリタート}の関係ではなく、同一性の関係である、ということである(IV, 118f, 344)。「あらゆる哲学の根本的誤謬は、絶対的同一性が現実^{アクト}に自己から外へ出て行ったという前提であり、亦この外へ出て行くこと——それが如何なる仕方で生起するにせよ——を概念把握可能にせんとする努力である」(IV, 119f)。従って絶対的同一性は自己自身から外へ出て行って一切と成るのではなく、それは直ちに「絶対的全体性」乃至「宇宙」に等しいのである(IV, 125)。従って亦「自体的に考察された場合、何ものも有限ではない」(IV, 119)。「有るものはすべて、自体的に考察された場合——絶対的同一性の現象ですらなく、寧ろ絶対的同一性そのものである」(IV, 120)。それ故に亦シェリングに従えば、「自体的には如何なる個別的存在乃至個物もない」のである(IV, 125)。すると同一哲学に於ては、スピノザの場合と同様に、個物の可能性が必然的に問題化する。というよりも寧ろ個物は、絶対的同一性の相に於て以外には、全く問題とはなり得ないことになるのである。

ところで『叙述』に於ては、自体的には存在しない筈の個物が全体性の外部に見られるのは、反省乃至自己意識に依る「恣意的な分離」(eine willkürliche Trennung)に依ることが單に示

唆されるに過ぎず(Ⅳ, 126, 167)²⁹、「併しこのような絶対的全体性から何等かのものが自己を分離すること (sich absondern)、或いは思想に於て分離されることが如何にして可能かということ、このことは一つの問であり、この問は此処では未だ解答され得ない」と言われ (Ⅳ, 128)、個物の問題は一つの問として留保されている。併し『ブルーノ』では、同一性がヘーゲルの有限者を自らの内に含む無限者と捉え直されたので、「永遠なるものからの有限なものの由来」の問題が改めて取り上げられる (Ⅳ, 257ff)。それに従えば絶対的統一からの何等かのものの「分離」(Absonderung)の可能性は、そのものが実在的には無限なものと全く一であるにも拘らず、観念的には有限であることを止めず、それ故にかの統一から「自身の生命」(ein eigenes Leben)を得て、観念的にはあれ、「一つの区別された定在」(ein unterschiedenes Daseyn)へと移行する可能性を有している点に存するのである (Ⅳ, 258)。従って何ものかが全体性から自己を分離し得る可能性は既にかの統一の内に存しているが、併し分離の現実性の根拠は飽迄そのもの自身の有限性に存し、それ自身の「行為」(Akt)とされるのである (Ⅳ, 256f, 282, 389)。

併し乍ら他方で、真の実在性は絶対者の内にのみ存し、「有限なものには単独には如何なる実在性も帰属しない」(Ⅳ, 263)、「実在的な有限性、自体的な有限性というものはない」(Ⅳ, 387)と言われる。従って「物はそれが其処でのみ存在し得る所にあるように、亦その物が其処から奪われているその統一へ帰還するように、不断に強制されている」(Ⅳ, 268)。而も個別的な各々の物が全体性へ帰還せんとする「この努力は、その物が無差別から遠く隔っていれど程、それだけ益々大きい」のである (Ⅳ, 157)。そうであるならば、物が其処に於てのみ真に存在し得るという絶対的統一から、その物は抑々如何にして自己を分離し得るのか、という疑問が残る。それは単にそのものの謂わば「有限性」の重みに依るということで理解可能であろうか。其処には何等かの積極的な「意志」の力が想定されねばならないのではないのか。併しそうであるとすれば絶対者から自己を分離せんとするこの意志は、元々何処に由来するのか。

シェリングの「純粹な同一性」を原理とする同一哲学の構想に於て、有限なものの由来を思惟せんとしても、畢竟それは外的反省に依る量的差別の導入に基づいてのみ可能となるに過ぎず、そのような物、亦それを考察する「分離」(反省的悟性)の立場は単に本来あるべきではないとされるに過ぎない。従って彼は、「真の哲学の認識の為に本質的なのは、端的に実在的な世界から現象する世界をこのように絶対的に分離して保持することである。というのは唯このことに依ってのみ現象する世界は絶対的非＝実在性 (absolute Nicht＝Realität) として定立され、この世界そのものに実在性を与えるのは、絶対者へのあらゆる他の関係だからである」と結論する他ないのである。(Ⅳ, 388)。

それに対して絶対者と現象とのこのような区別の思想は、元々ヘーゲルには疎遠である。シェリングにとっては絶対者に於ける自体的な諸物(イデア)の認識のみが問題であり、「絶対者が自己自身から外へ出て行くこと」(ein Herausgehen des Absoluten aus sich selbst)は全く思惟され得ないので (Ⅳ, 390)、「無限者からの有限者への移行」は想定され得ないが (Ⅳ, 282)、

ヘーゲルがイェナに於て「絶対者」と呼ぶものは、フランクフルト末期に自覚された「精神」としての「無限なる生」であり、これは有限なものに現前する無限なものに他ならなかった。即ち同一哲学が根本に於て「無限なものに於ける有限なもの」を問題にしているのに対し、ヘーゲルは逆に「有限なものに於ける無限なもの」を問題にしているのである。併し有限者と無限者とのこの逆の関係が哲学の構想に及ぼす影響は極めて大きい。シェリングの方は直ちに知的直観を前提して「純粋な同一性」たる絶対者の観想に没入し、差別や有限なものは本来あるべきではないと言い得るに過ぎないが、ヘーゲルにとって「分裂」は本来あるべきではないどころか、まさしく「絶対者の現象」(Erscheinung des Absoluten)に他ならない(12)。「併し現象はやはり同様に存在すべきである。……それ故に絶対者は現象に於て自己自身を定立しなければならない。換言すれば現象を殲滅するのではなく、同一性へと構成せねばならない」(32)。従って彼は「分裂と制限一般」に反対するのではなく、単にそれを絶対的に固定して絶対者への構成を阻止する悟性の立場に反対するに過ぎないのである(13f)。

確かに当時のヘーゲルにとっても絶対者と現象との関係は、既述の如く、実体性との関係であり、この点は同一哲学的である(31)。亦彼のイェナ初期の論理学は有限な反省諸規定の自立的妥当性を殲滅するものであり、「私は論理学と形而上学に関する講義に於て……予備学的な顧慮(eine propädeutische Rücksicht)を払い、有限なものから始めて、それが予め殲滅される限りに於て、この有限なものから無限なものへ移行する」(R.190)と言われる限りに於て、表現の上では有限なものを否認する同一哲学の立場と変わらないかのように受け取られるかも知れない。併し乍らこのような有限な反省諸規定の殲滅は、常に絶対者の直観を先取し、「絶対者の映像」(das Bild des Absoluten)を「反射」(Wiederschein)の内に保持してのみ可能にされるのである(R.191)。すると初期論理学はその入門的機能に依って確かに有限なものから始まると言われてはいるが、本来の論理学は寧ろ絶対者に始まり、其処から有限なものを定立した上で、再びこれらを絶対者の内へと止揚するものでなければならない筈である。そしてこのような行程でのヘーゲルの本来の志向は、まさしく有限なものに於て無限なものを提示することにあつたと解釈し得るのである。W・ヤシュケは、新らしい批判的全集の第五巻に収録される予定のヘーゲルの当時の草稿に基づいて、この吾々の解釈を支持するような示唆を与えている³⁰。彼に依れば、初期論理学は「哲学への入門」という機能のみならず、「拡張されたイデーの学」(ausgedehnte Wissenschaft der Idee)として既に哲学(形而上学)を基礎附けするという機能も有しており、本来の論理学は絶対者から始まるものであろうが、当時のヘーゲルが論理学のこの二つの機能を如何に綜合し得たかという点は、草稿の断片性格の故に確認し得ないということである。確かにローゼンクランツが報告している限りでの初期論理学は、反省諸規定がそれ自体としては絶対者の認識には不適切であることを示し得るに過ぎず、其処で問題となっているものが根本に於て絶対者の現象に他ならないという点は殆んど形成し上げられてはいない。併し少くともヘーゲルの本来の志向が、絶対者と現象との、或いは無限者と有限者との関係を、

同一哲学のように単に超越論的な「主観＝客観化」に基づけるのではなく、一つの論理学的必然性として把握することであつたろうことは、汲み取り得るのである。

亦ヘーゲルに於ては、「分裂」を思惟する反省的悟性の理性への関係は、シェリングの場合程不明瞭ではない。彼は『信と知』(1802)に於て、カントの「統覚の根源的＝綜合的統一」を主語(存在)と述語(思惟)との同一性を定立する「理性」として解釈し直し⁽³¹⁾、カントが超越論的に区別した「直観」と「悟性」とを、単に勢位を異にする理性の仕方として捉えている。

「一にして同一の綜合的統一が……直観と悟性との原理である。併し乍ら悟性はより高い勢位である」(327)。そしてヘーゲルは、元々根源的な同一性である筈の人間の認識能力に、主観と客観との区別が生じ、意識が成立する所以を、ヘルダーリン的に⁽³²⁾、同一性を定立する理性が「根源的＝分割」(Ur=Teilung)と解された「判断」(Urtheil)の働きに他ならない点に見ている。このようにヘーゲルに於ては、現象が絶対者の現象であることに対応して、反省的悟性は理性の必然的契機として把握されるのである。

Ⅲ. 後期の同一哲学とイエナ中期の論理学 (1804—1806)

前期の同一哲学をヘーゲルのイエナ初期の論理学構想と突き合わせて考察することに依つて、両哲学者が互いに影響し合い乍らも、既に方法的思想的に根本的な相違を示していることが明らかにされた。併し乍らその相違は、シェリングがイエナを去る1803年夏を境に益々大きくなり、同一哲学は極めて観想的静的な本来の傾向を明瞭に示し始め、亦ヘーゲルは同一哲学的に構想された初期形而上学の薄弱な点を自覚的に論理学の彫琢に依つて克服せんとするのである。

先ず同一哲学の更なる発展を追跡するならば、「絶対者」という原理は既に『芸術哲学』(1802/03)に於て(Ⅳ, 373)、併しより明確にはこの体系の最も完備した叙述と看做し得る『全哲学の体系』(1804)以後、「神」(Gott)と換言され、その本質は「絶対的の同一性」と表現されるよりも、寧ろ「自己自身の絶対的肯定」(*absolute Affirmation von sich selbst*)と規定されるようになる(Ⅳ, 148; vgl. auch Ⅶ, 147, 181)。言う迄もなくこの神の概念は、同一哲学がモデルとしていた(Ⅳ, 113)スピノザの「自己原因」(*causa sui*)の概念から継承されたものである⁽³³⁾。スピノザの神は「絶対的に無限な存在」(*ens absolute infinitum*)であり、「無限であること」は「或る本性の存在の絶対的肯定」(*absoluta affirmatio existentiae alicujus naturae*)の意である⁽³⁴⁾。従つてシェリングは、神のイデーは必然的にその存在を含むという意味で、神の本質を自己肯定(*Selbstaffirmation*)と解したのである。「絶対者とはそのイデーに依つて直接亦存在するやうなものである。亦是絶対者とはそのイデーに存在することが属するやうなもの、それ故にそのイデーが存在の絶対的肯定であるやうなものである」(Ⅳ, 149)。

さてこのような本質を有する神の認識機関として、シェリングは本質的には一切の主観性の捨象に依る知的直観と同一な「知」(Wissen)を前提する。「一切の知の第一の前提は、其処で知

るものと其処で知られるものとが^一にして同^一であるということである」(VI, 138)。このような知こそ理性に他ならず、その対象は同一の本質を有する絶対者乃至神である。斯くして「理性の内で神の最初の自己肯定が反復される」ことになる (VI, 151)。その知は今や神秘主義的でさえあり、「若しも私の知と呼ばれる知が現実の知、真の知であるならば、私が知るのではなく、唯^一切が私の内で知るに過ぎない (Nicht ich weiß, sondern nur *das All weiß* in mir) と言われ (VI, 140)、「私」は「一切」の「単なる機関」(*das bloße Organ*) に過ぎないと考えられるのである (VI, 143)。そしてこのように謂わば非人称化された知的直観は、フィヒテのそれに対して大きく普遍化され、初期には哲学者に前提される特殊な能力であった知的直観は、今や何等特殊なものではなく、全く普遍的なものと主張されるのである (VI, 154)。

ところでシェリングはこの知の本質たる「肯定作用」を認識作用とも解し、従って神の自己肯定を「自己認識」としても記述し得るとするが (VI, 168)、併し彼はこの自己認識を前期の同一哲学のように「行為」(*Handlung*) と解することを極力回避せんとする。というのは神の自己肯定が行為であれば、其処に主観たる肯定するものと客観たる肯定されるものとの対立が避け難くなるが、その場合絶対者は「対立の殲滅」を通して定立される「単なる所産」と化し、差別の「単なる否定」を意味することになるが、これは絶対者の本質の単純性にも肯定性にも抵触すると考えられるからである (VI, 163f)。「自己認識は何等行為としては思惟され得ない。というのは神の自己認識は自己自身の無限の肯定であるが、併しこれは神のイデーの直接的帰結だからである」(VI, 170)。従って神の自己認識は「自己差別化」(*Selbstdifferenzierung*) でも、「自己自身から外へ出て行くこと」(*Herausgehen aus sich selbst*) でもあり得ない (VI, 171)。理性と神の自己認識との原則は「同一律」であって (VI, 145, 150)、決して「因果律」ではない (VI, 159; vgl. auch VI, 31; VII, 157f)。斯くして神は今や「永遠に等しい静止した中心」(*das ewig gleiche ruhige Centrum*) となるのである (VI, 160)。

併し若しもこのように神が「原因」(*Ursache*) ではなく、「神からは何ものも発源しない」にも拘らず (VI, 152)、而も「一切」(*das All*) が現存しているとすれば、神は直接「一切そのもの」ということになる (VI, 174, 177)。そしてこのような神把握に真に忠実であるならば、「神の自己肯定をその諸帰結の無限の豊かさに於て叙述すること」(VI, 176) というこの哲学の課題はその発端に於て既に完丁してしまう筈である。それにも拘らずシェリングがこのような神から一切の構成へと進行し得るのは、彼が自らの言とは不整合に、従来通り神の無限の自己肯定を、実質的にはフィヒテの自我の自己定立作用乃至自己認識の「無限反復」(*unendliche Wiederholung*) のように解し (VI, 173)、自己肯定の「直接性」(V, 373) を媒介的なものに擦り替えることに依って、やはり「量的差別」乃至「勢位」を導入するからに他ならない (VI, 179f)³⁵。そして神が自己自身を実在性として定立すると、それが「実在的な一切」即ち自然であり (VI, 202)、亦神が自らの為す肯定を再び永遠の仕方肯定すると、それが「観念的な一切」に他ならない (VI, 203f)。そして最後に「実在的な一切と観念的な一切は理性に於て絶対的同一性へと合流する」

(VI, 207)。「理性」は「原像」(Urbild)たる神の「写像」(Ebenbild)であり(ebd.)、「人間」は「勢位無き同一性の勢位無き映像」(potenzloses Bild der potenzierten Identität)、「人間と成った神」(der Mensch gewordene Gott)に他ならないとされる(VI, 491)。併し乍らこのような量的差別の導入は、決して行為と解さるべきではないとされる神の自己肯定の単純性(VI, 163)からは、如何にしても正当化され得ないのである。

それでは有限な諸物の由来は、如何に思惟されるか。前期の同一哲学に既に見えていた「分離」の思想はこの時期には更に墮落論(Abfallslehre)へと発展する。先ず『全哲学の体系』に従えば、神と一切との同一性に基づいて、「一切の物の由来はその存在に従えば永遠の由来である」(VI, 182)。併し「絶対者の自己肯定に依って、……一切の内の特殊なものにも二重の生命(ein doppeltes Leben)が賦与されている。即ち絶対者に於ける生命——これがイデアの生命である……——と自己自身に於ける生命である。併しこの生命は特殊なものが同時に一切の内に解消されている限りに於てのみ、特殊なものに属しており、その生命が神に於ける生命から分離される場合には、それは単なる仮像の生命(ein bloßes Scheinleben)である」(IV, 187)。従って「特殊なものは神の永遠の肯定に於て、一にして同一の作用に於て創造されると同時に殲滅される。創造されるのは絶対的實在性としてであり、殲滅されるのは、それが単独に一切から分離され得る生命では何等なく、まさしく単に一切に於ける生命を有しているに過ぎないからである(電光放射——放射と奪回——)」(ebd.)。それにも拘らず特殊なものが自己自身の生命を一切から分離すると、それが単なる非存在(Nichtseyn, non-ens)としての個物に他ならず(VI, 183)³⁶⁾、この分離は今や「神乃至一切からの——墮落(ein Abfall)——欠落(eine defectio)」と呼ばれるのである(VI, 552)³⁷⁾。

この墮落論は『哲学と宗教』(1804)に於て詳細に論じられる。「一言で言えば、絶対者から現実的なものへは如何なる連続した移行もない。感性界の起源は唯絶対者の完全な中断としてのみ、即ち一つの飛躍に依ってのみ思惟され得る。」というのは「神の中には唯諸々のイデアの根拠のみがあり、そして亦諸々のイデアも直接的には単に再びイデアを産出するに過ぎず、それらのイデアから或いは絶対者から発する如何なる積極的作用も、無限なものからの有限なものへの導き(Leitung)乃至架橋(Brücke)を為しはしない」からである。それ故に有限な諸物の根拠は、絶対者からの「遠離」(Entfernung)乃至「墮落」に存すると考えられざるを得ないのである。その際墮落の可能性は確かに絶対者の内にある。併しその現実性の根拠は飽迄絶対者から独立しようとするイデアの「自由」(Freiheit)の内に存すると看做される(VI, 40)。そして更に一切のイデアの有する墮落の可能性は、絶対者の写像である人間の魂に於て再び繰返され、魂は絶対者の内に留まるか、或いは自己自身の存在に固執するかという二つの可能性の前に立たされるが、孰れの可能性を選ぶにせよ、その現実性の根拠はやはり魂の自由、即ち本来的な意味での「自我性」(Ichheit)の内にあるとされるのである(VI, 51f)。

この一見プラトン主義亦是スピノザ主義の弱点を暴露しているかに見える墮落論の背後には、

フィヒテの主観的観念論の克服という課題の存していることが、今や明瞭に打ち出され³⁸⁾、墮落の現実性の根拠がイデアの自由の側にあることに関して、「フィヒテが有限な意識の原理が事＝実 (That=sache) の内ではなく、事＝行 (That=Handlung) の内に定立されていると主張する時、最近のあらゆる哲学者達の内彼よりも明瞭にこの関係を予示した者は恐らくない」と言われる (VI, 42)。即ちシェリングはフィヒテの「自我性」を一般に「有限性の原理」と解し、これと分離に依る「単独存在」(das=für=sich=selbst=Seyn) とを等置しているのである。神の自己肯定をライブニッツに於けるモナドの創造のように、「無限の肯定の電光放射」(Fulguration der unendlichen Bejahung) と思惟する『自然哲学への緒論の為のアフォリスメン』(1806) に於ても言われている。諸物は真実のところ知的にのみ直観され得る電光放射に他ならない (VII, 159)。それにも拘らず諸物が現存すると考えられるのは、このような考察仕方そのものが、自我に固執して非＝我との対立に纏綿された有限な「悟性」に他ならないからであり、これこそ「神からの完全な墮落 (欠落)」であると (VII, 173)。シェリングにとってフィヒテの自我性は「墮罪の原理」(das Prinzip des Sündenfalls) に他ならず、そのような原理を有する哲学は、理性を原理とする同一哲学の体系へと克服されて初めて、その意味を獲得するのである。「宇宙とその歴史の大いなる意図は、絶対性への完成した宥和と再度の解消である」(VI, 43)。「あらゆる理性的存在者にとっての最高の目標は、神との同一性である」(VI, 562)³⁹⁾。併し乍ら同一哲学そのものが有限な悟性の方法と言われるフィヒテの観念論を (VII, 151f) 実質的には常に体系の構成原理として前提して来たとすれば、この観念論に絶対的理性の立場というものを単に対立せしめることが、その真の克服を意味し得るのかということは、甚だ疑問なのである。

さてこのような同一哲学がヘーゲルに依って後に『精神現象学』(1807) の「序文」に於て辛辣に批判されたことは、余りにも有名である。彼に従えば、1) 同一哲学は、彼自身の払って来たような「予備学的顧慮」を全く払わず、それ自身可能根拠の薄弱な「知的直観」なるものを前提して、「ピストルから発射されたかのように (wie aus der Pistole) いきなり絶対知から始める」(Phän. 26)⁴⁰⁾。2) 亦その「絶対者」の把握からは決して真に正当化されない「量的差別」に基づく「構成」は、何等内的な論理的必然性に依るものではなく、外的反省に依る「形式主義」(Formalismus) に過ぎない (42f)。3) 同様に「量的差別」なるものは、真の意味で「区別されたものや限定されたものを更に展開することもせず」(18)、「確かに今はこの定在に関して何か或るものとして語られはするが、併し絶対者即ち A=A に於てはそのようなものは全くなく、其処では一切が一である」と主張されるに過ぎない。それは「すべての牛が黒くなる闇夜」(die Nacht, worin alle Kühe schwarz sind) に他ならない (19)。そしてヘーゲルが同一哲学のこれらすべての難点の根本を何処に洞察したかと言え、それはこの哲学が他ならぬ実体形而上学であるという点になのである。「私の洞察に従えば、真なるものを単に実体としてのみならず、同様に亦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」(ebd.)。

併し乍らヘーゲルの洞察した同一哲学のこの困難は、同様に実体形而上学の構想を抱いてい

た彼自身が自らの体系の為に克服せねばならなかった困難であった筈である。シェリングがイエナを去ると間もなく、彼は初期の「論理学と形而上学」(1801—1803)の構想を放棄する。その根拠は、K・デュージングが正当にも推測しているように⁽⁴¹⁾、当時の精神哲学上の困難から推して、実体形而上学という構想そのものにあったと考えられる。即ち1803/04年の『精神哲学』に於ては、「精神」は「対立の統一」を本質とする「絶対的実体」に他ならず(273, 291)⁽⁴²⁾、その冒頭には「哲学の第一部は精神をイデーとして構成し、絶対的自己等性、絶対的実体へと到達した」とあり(268)、発展史的研究の推測通り、イエナ初期の「形而上学」が実体形而上学であったことを証拠立てているのであるが、この精神哲学は、意識するものと意識されるものとの対立の統一として即自的に「精神の概念」である「意識」(*Bewußtseyn*)が、対自的にも根底の統一を自覚し、「精神」として自己を実現する過程を叙述する内に(266, 270, 273f)、次のような認識に到達している。即ちそれは、個別的な意識の止揚態である「絶対的実体」としての「精神」が、同様に亦「活動的実体」(*die thätige Substanz*)でもなければならないという洞察である(314f)。「民族精神は自らにとって永遠に活動するものに成らねばならない。或いは民族精神は唯精神への永遠の生成としてのみある。精神は、その内に活動性(*Thätigkeit*)が定立されている点に於て、自らにとって活動するものに成ったのである。従ってこの活動性は精神に対する活動性である。そして精神に対するこの活動性は直ちにその活動性そのものの止揚である。そのようにそれ自身の他と成ることは、精神が受動的なものとしての自己に能動的なものとして関係することである」(315)。この句に於て問題となっている事態は、自然に於て自己にとって他と成る精神が、同時にこの他在を止揚して自然を自己自身の内に撤回し得るような「無限的な否定的なもの」(*das unendliche negative*)でなければならないということ、一言で言えば精神の媒介的な自己関係性の生成に他ならない(317)。併しこのような「普遍的精神の生き生きしたあり方」(316)は、実体形而上学を基礎とする精神哲学に於ては、真に展開され得なかったに違いないのである。

斯くしてヘーゲルのイエナ中期の『論理学と形而上学』(1804/05)は、明瞭に「主体性の形而上学」(154ff)⁽⁴³⁾を志向することになる。この論理学の第一部「悟性の論理学」(*die Logik des Verstandes*)(3, 175)の課題は、各々の「規定性」(*Bestimmtheit*)の「単純な関係」(*einfache Beziehung*)即ち非媒介的な自乙関係(それはこの規定性が思惟される場合に生ずる)が、真実のところそれに反動的に対立する他の規定性への否定的関係であり(即ち反動的規定性の否定としてのみ思惟され得)、その結果自己に於て他の規定性を有するという「矛盾」に陥り、それ自身の反対へと移行せざるを得ない、ということを示すことである。そしてこの止揚された矛盾即ち「絶対的矛盾」(*absoluter Widerspruch*)こそ、この論理学が「無限性」(*Unendlichkeit*)という語の許に理解している事態に他ならない(15, 28, 31)。

此処でこの『論理学』の特色を初期論理学との比較に於て際立たせるならば、1)初期論理学に於ては「無限性」はやっと「形而上学」への移行の直前に達成されるが、此処ではそれは早

早と『論理学』の第一部の終わりで既に達成されている。2) 亦初期論理学では或る規定性にそれに反対的に対立する規定性を附加するのは、事柄に外的な哲学者の反省なのであるが、此処では「無限性は、その補充 (Vervollständigung) を常に他のものの内に有し、亦この他のものを常に自己の外に有するという系列ではなく、この他のものは規定されたもののものに於てある。規定されたものは絶対的矛盾であり、これが規定性の真の本質である」とされ、矛盾が事柄そのものに於て成立していることが強調される (33)。3) 更に初期論理学では絶対者の直観を補助として初めて、論理学の行程を通して殲滅されて来た反省諸規定が絶対者の内に再び存立せしめられたのであるが、この中期論理学は最早そのような直観の補助無しに、「二重否定」(duplex negatio) が「肯定」(affirmatio) であることを全く論理学的な「限定された否定」(bestimmte Negation) の方法として確立している。「無限性は、他在とこの他の他在、即ち再び最初の存在の直接性であり、再び肯定であるところの二重否定の直接性に於て、単純な関係であり、その絶対的不等性に於て自己自身に等しい」(34)。今や弁証法は否定的ではなく、対立する二規定からその都度肯定的結果が産出される肯定的弁証法である。4) そして最後にこの方法に依って達成された「無限性」は、最早単に諸規定の対立の「止揚態」(Aufgehobenseyn) に過ぎないのではなく、積極的に対立の「止揚」(Aufheben) であり (16)、従って止揚される「対立」の方も亦不断に生成する。「無限なものの絶対的矛盾は単純なものに於て対立したものを根絶する。併し単純なものは、この対立したものを止揚して、その他と成ることから自己自身へと帰還する限りに於てのみ、単純なものである。併しそれ故にこそ他在 (das andersseyn) 乃至対立 (Gegensatz) も同様に絶対的である」(36)。而もその「対立」は決してシェリング的な量的差別ではなく、「対立は一般に質的なものである」(16)。このような動性を有する「無限性」が、上述の「活動的実体」としての精神の本質に呼応せんとする論理学的規定であることは、既に明白なのである。

ところで規定性の自己止揚を意味する「無限性」という論理学的規定は、直ちに形而上学的意味を有し、それは有限なもの一般の本性と看做される。「有限なものは無限であり、即ちその存在に於て自己を止揚するということ、このことが専ら有限なものの真の本性である」(33)。この句に依ってヘーゲルが謂わんとするのは、有限なもののあり方はそれ自体に於て矛盾であり、その存在に於て真に実在的 (real) ではなく、止揚された観念的 (ideel) なものに過ぎないということである。そしてこの有限なものの「観念性」(Idealität) に即してこれと表裏一体的に看取される「無限性」こそ真に実在的であり、其処に於て初めて有限なものは真の存立を得るのである。「無限性」とは有限なものの自体の真理に他ならない。「従ってこの絶対的矛盾としての無限性は限定されたものの唯一の実在性であり、従って彼岸 (ein Jenseits) ではない」(34)。それはまさしくフランクフルト末期以来の「有限なものに於ける無限なもの」の概念把握に他ならないのである。従って亦「無限性」は、有限者に即して看取される「絶対者」そのものの本質である。この本質に依ってシェリングの同一哲学が常に直面して来た問題、即ち絶対者は

決して自己から外へ出て行くことがないにも拘らず、哲学は一切を構成せねばならないという原理と体系間との矛盾は、いとも簡単に解決される。「絶対者が自己自身から外へ出て行くことは、何等問題ではあり得ない。というのは唯対立があるということのみが出て行くこととして現われ得るに過ぎないからである。……唯無限的〔矛盾的〕に単純なものこそ、或いは一性と多性とが一であるということこそ、絶対者である」(34)。

自らの矛盾的本質に依って自己を展開して行く絶対者は、最早イエナ初期の「実体」ではなく、「主体」である。従って「実現された無限性」(die realisirte Unendlichkeit)である「認識」(Erkennen) (124) は、『形而上学』の冒頭で「絶対的自我」(absolutes Ich)と成り(127)、これ迄の『論理学』の内容が、実はこの「自体」(das Ansich)の自己定立に依るものであることが明らかになる。「論理学は自己自身に等しいものとしての統一そのものから始まった。論理学はこのことに就いて自らを正当化しはしなかった。この正当化は、自体が此処で自己を定立するという仕方で生起する」(129)。そしてこの絶対的自我は『形而上学』の終わりに「絶対的精神」(der absolute Geist)として自己を実現するのである。

ヘーゲルはこの絶対的精神の内に、フィヒテの自我に欠けていたもの、即ち自己否定に依る他の定立を、次のような議論に依って証示せんとしている。1) 先ず精神は他を他として見出す。すると他は自己関係に齎られ、「それ自身の他」として自己を止揚する。併し止揚された他は精神に等しい。斯くして精神は他に於て自己自身を見出す (173)⁴⁴⁾。2) 併し逆に精神は自己を精神として見出す。併し精神の本質は「無限性」(絶対的矛盾)である。精神はその自己関係に於て自己を止揚し他と成る。「自己を自己自身に等しいと見出したものは、自己を自己に不等なもの、それ自身の他であるものとして直観する。それは無限である」(173f)。そして『論理学』の内容は再びこの精神の方から正当化され、「精神がそれ自体に於て同時にそれ自身の他であるという、精神の自己自身へのこの関係が、無限なもの (das Unendliche) である。それは論理学の第一部、即ち悟性の論理学と呼ばれたものである」とされる (175)。

さてこのように精神が単に他を止揚するばかりではなく、——この認識ならば既にイエナ初期、否フランクフルト末期からある——自己止揚乃至自己否定に依って他を定立するということが自覚されて来ると、このような精神の本質を表現する術語としては、諸規定の「止揚態」や有限者の「観念性」を意味する「無限性」よりも、「否定的自己関係」(negative Beziehung auf sich) という意味での「否定性」(Negativität)の方が一層適切であるように思われる⁴⁵⁾。併しこのイエナ中期の『論理学と形而上学』に於ては、「否定性」という術語は未だ決定的意味を賦与されてはいない。精神の本質は此処では飽迄「自己関係的無限性」(sich auf sich selbst beziehende Unendlichkeit)と規定されている (174f)。併し1805/06年の『精神哲学』や『精神現象学』に至ると、精神の本質的動性を示す術語としては「無限性」は後退し、「否定性」が前面に打ち出されて来る⁴⁶⁾。そして真の意味では「差別」を導出することも展開することもしなかったイエナ初期の自分自身、そして亦同一哲学に対して、「否定的なものの労苦」(Ar-

beit des Negativen) (Phän.20)、「否定的なものの威力」(die Macht des Negativen) (ebd. 30) が強調されることになるのである。

IV. 自己肯定への意欲と否定性

吾々はこれ迄の章に於て、1) シェリングにとってもヘーゲルにとっても、1801年以来絶対者の理性認識が哲学の主要課題となったが、2) 併しシェリングの方はその絶対者の本質を「純粋な同一性」乃至純然たる「自己肯定」として把握したが故に、これを達成する認識機関である「理性」の方も無媒介的な「知的直観」となり、これに依る絶対者からの「差別」の展開が困難となり、現象界は遂に「墮落」として把握されるに至ったに対し、3) ヘーゲルの方は元々絶対者の本質を「同一性と非同一性との同一性」として矛盾的に把握したが故に、これを展開する理性認識に「反省」を必然的契機として盛り込み、其処から彼は次第に「差別」を全く論理的に展開し得る「限定された否定」の方法を形成して行ったことを追跡して来た。一言で要約するならば、シェリングにとって絶対者は純然たる自己肯定以外の何ものでもなかったが、ヘーゲルにとっては絶対者が真の自己肯定である為には、それは何よりも先ず自己否定に依って媒介されているのでなければならなかったのである。

このような両哲学の相違を更に立ち入って把握する為に、吾々は先ず同一哲学が「自己肯定」と名附けるものが根本に於て自己肯定への意欲に他ならないことを、同一哲学そのものの問題性に基づいて明らかにしよう。先ず同一哲学を考察することに依って、この哲学が徹頭徹尾フィヒテの観念論との対決であることが明らかになった。即ちシェリングは、1) フィヒテの観念論は単に「自我が一切であること」を示す主観的観念論に過ぎないに対し、真の観念論は「一切が自我であること」、従って自然も亦自我に他ならないことを示す客観的観念論であること、2) 従って真の「知的直観」は、自我の自己直観に限定されたものではなく、一切の主観性の捨象に基づく普遍的能力であること、3) 従って亦このような「知的直観」に基づく彼の「理性」の体系からするならば、フィヒテの観念論は、自我に固執することに依って非＝我との対立に纏綿された有限な「悟性」の体系であり、これは神からの「墮落」に他ならないことを主張して来た。問題は併しシェリングの観念論が彼自身の信じている程に、フィヒテのそれに対立したもの、亦それを克服するものであろうか、ということである。元々シェリングが自然をもその根底に於て自我と同一のあり方を有するものとして示し得るのは、彼自身の把握が明瞭に示しているように (Ⅶ, 182)、ライプニッツの「表象」(Perception) が、「自我が一切であること」を示したフィヒテを経ることに依って、既に「自己意識」(Selbstbewußtseyn) と解されているからこそ、可能なのである。而も見方に依っては、自然をも自我として把握することの方が、それを非＝我として把握すること以上に勢位を高めた観念論である。というのもシェリングが自然をも根本に於て自我として把握するのは、自然をより一層容易に精神へと克服し得る為に

他ならないからである (V, 123)。「魂の真実の勝利と究極的な解放は、専ら絶対的観念論の内に、即ち実在的なものそのものの絶対的な死の内に存する」(V, 124)。彼の観念論が勢位を高めた観念論であることは、フィヒテの知的直観に対立的に構想された彼自身の知的直観から帰結することである。即ち仮令主観性が捨象され、従って「自我＝自我」がではなく、より普遍的な「同一性の同一性」が原則とされるにせよ、人間精神が絶対者の思惟される境地とされ、それどころか絶対者と直接的に一体となっていることに変わりはないのである。これが人間精神を絶対化し、「主観性の勢位を高めること」(Potenzierung der Subjektivität)と受け止められるとしても⁴⁷⁾、それは当然かも知れない。現にこの体系に於ては、絶対者は実質的に常にフィヒテの自我の自己定立作用乃至自己意識とアナローグに思惟されており、体系の構成を可能にする原理としては、この絶対者の「主観＝客観化」の行為以外には何もないのである。

すると同一哲学の絶対者をその本質に於て統べているものは、自我に於けるのと同一の対自への意欲に他ならず、この意欲に基づいて「自己肯定」即ち自己定立の無限反復が由来し得るのである。そして現象界に認められた主観的なものの「実在性への傾向」は、この神の自己肯定の根底に存する意欲の反映に他ならず、唯現象界の個物は、その対自への意欲を如何なる仕方であらうかによって、即ち絶対者に於て充たすか、或いは絶対者から分離された単独の生に於て充たすかによって、墮落の可能性に直面していると解釈し得るのである。

確かにシェリング自身は絶対者を「勢位無き同一性」(potenzlose Identität)と捉えており (VI, 491)、其処では現象界に於ける同一性を達成せんとする努力 (Streben, Bestreben) は安らぎ、消失すると考えている (VI, 142)。というのは絶対者にそのような努力を想定すれば、絶対者に何か欠如していることを認めることになり、これは完全に自己充足的であるべき絶対者には相応しくないと考えられるからであろう。彼が絶対者に「自己から外へ出て行くこと」を否認し続けるのも、同一の理由に依るものと考えられる。併し乍ら如何なる自己肯定への意欲も存しない所から、一体何故にその無限反復が由来し得るのか。亦絶対者そのものの内に自己自身の同一性を自覚せんとする意欲が存していないとすれば、それと一にして同一なる一切に、何故に絶対的同一性への努力が生じ、亦それは人間精神に於て全き仕方であらうかで達成されるのか。これに対してシェリングは答えるかも知れない。本来絶対者の自己肯定は永遠であり、一切の勢位は同時的であると (IV, 135; VI, 158, 212)。併しそれではこの体系は、それが実在的なもの (自然) から着手して、一つの系列に於てあらゆる勢位を構成して行くやり方を如何に正当化し得るのか。それは本質 (存在) と形式 (思惟) の区別に依る、と彼は答えるかも知れない。それではこの区別そのものは如何にして正当化され得るのか。

同一哲学が表面的には否定し乍らも事柄に於て常に既に前提しているこの意欲は、後に『自由論』(1809)に於て「根源有」として自覚される。「最後の亦最高の所から判ずれば、意欲以外の如何なる有もない。意欲は根源有である (Wollen ist Urseyn)」。そして意欲にのみ根源有のすべての述語、即ち無根拠、永遠、時間からの独立、自己肯定が適合する。全哲学は唯、この

最高の表現を見出すことに向かって努力する」(Ⅶ, 350)。この書は、同一哲学が最後迄意のままにし得なかった原理と体系構成との間の不整合を、否定神学的な神概念を放棄して自覚的な擬人観 (Anthropomorphismus) を取ることに依って解消せんとするのであるが、この行き方は、決して単に Fr・バーダーを通して受容された J・ベームの神智学 (Theosophie) の影響に依るばかりではなく、既に同一哲学の絶対者を潜在的に統べている対自への意欲からして必然的であったと解釈されるのである。

このことは、同一哲学の第二の問題点を追究すれば、更に明白になる。この体系に於ては、量的差別の発源は、シェリング自身の信じていた程には必然的ではなく、個物の可能性はこの体系の最も薄弱な点となり、特に後期の同一哲学に於てはそれは「墮落」を意味した。併し乍ら若しも哲学が「墮落」と弾劾されるこの現実の世界を、単に本来はないものとして目を逸らすのではなく、真剣に受け取めんとすれば、この世界はやはり何等かの仕方により積極的に把握されねばならないであろう。ところでシェリングは既に初期の自然哲学に於て、存在の「絶対的肯定」(absoluta affirmatio) たるスピノザの神からは、存在の「部分的否定」(ex parte negatio) である個物が直の意味では産出され得ないことを知っていた (Ⅱ, 35f)。全くの肯定からは如何なる否定も生じ得ないからである。そうであるならば、シェリング自身の哲学も、個物を真に根拠附ける為には、神の「自己肯定」の内に「否定」を取り込まねばならないであろう。ところで確かに彼が同一性の原理をヘーゲル的に解した一時期もあったが、併し彼は矛盾律に抵触するようなその論理は受容しなかった⁽⁴⁸⁾。すると神の自己肯定が何等かの否定を含み、而もこれが矛盾律に抵触しない為には、神そのものの内に一つの生成が指定され、神は自己を肯定する以前の、謂わば「根源的存在者」(Urwesen) から自己肯定へと生成する過程として思惟されざるを得ないであろう (Ⅷ, 165)。即ち個物を積極的に根拠付け得る体系は、同一哲学が外的反省に依って神に附加したものを、神そのものの内に取り込み、神をより根源的に「生成する神」として把握せざるを得ないのである。併し神の自己自身への生成は、その根底に丁度自我の「自己意識の歴史」を統べるような意欲が前提されること無しには不可能である。併しその意欲は、超越論的に思惟された神の「自己肯定」の内に、元々潜んでいるのである。

この解釈を証拠立てるのは、同一哲学末期の『アフォリスメン』である。其処では神が自己自身を肯定すること (sich selbst bejahen) は、神が自己自身を顕示すること (sich selbst manifestiren) を意味するようになり (Ⅶ, 148)、それは亦神の「無限の充溢」(unendliche Fülle) (Ⅶ, 148, 162)、「無限の力」(unendliche Kraft) (Ⅶ, 243) に基づいて起こると思惟されている⁽⁴⁹⁾。而も上述の『自由論』の句に従えば、「自己肯定」(Selbstbejahung) とは「意欲」(Wollen) の述語に他ならない。そうであるならば神の「自己肯定」とは、真実のところ自己肯定への意欲に他ならないのである⁽⁵⁰⁾。

さてシェリングが絶対者乃至神の本質を、自己自身を肯定し、自己自身を顕示せんとする意欲として捉えたとすれば、ヘーゲルは寧ろこの意欲を論理の必然性に形成し上げんとしたと考

えられる。ところで絶対者が自己を肯定し定立すると同時にこれを止揚して自己へ復帰するという全体的な自己関係を、超越論的に二つの相対立する行為としてではなく、唯一の論理的必然性として把握せんとすれば、絶対者の本質は「自己肯定」としてではなく、寧ろ「否定の否定」として、即ち唯一の否定の自己関係として把握されざるを得ない。というのは全くの「肯定」からは「否定」は生じ得ず、これを根拠附けることは出来ないが、併し「否定」はその自己関係に於て「肯定」であり得ると同時に、飽迄「否定」として存続し得るからである。斯くしてヘーゲルはイェナ中期以降精神の自己肯定乃至自己定立が必然的に生成し得る所以を、フィヒテ的な「努力」やシェリング的な「意欲」にではなく、無限性（否定性）を基礎とする自己関係に基づけんとするのである。

確かにこの『論理学』はこのような精神の自己関係の必然的生成を真に根拠附けているとは言い難い。吾々は既に、『形而上学』を根拠附けるべき『論理学』が、「無限性」の章の示す如く、それ自身形而上学的であり、『形而上学』の「絶対的自我」や「絶対的精神」の方からその根拠附けを得ることを見て来たが、このような根拠附け連関の循環が、一般にこの『論理学』の証明過程としての意味を喪失させている。ヘーゲルはこの草稿に於て、単に「悟性の論理学」の真理、即ち或る規定性はその単純な関係に於て他の規定性への否定的関係として矛盾（無限）であるという思想を前提して「精神」に到達し、この精神の矛盾的な自己同一性に基づいて再びかの論理を根拠附けんとしているに過ぎず、結局この論理そのものは何処にも証明されてはいないのである。併しこの『論理学』が精神の自己関係の必然的生成を、論理的なものの以外の何ももの前提すること無しに達成せんとしていることは、十分読み取り得るのである。

最後にもう一度シェリングの同一哲学とヘーゲルのイェナ論理学との原理的相違を論理的特性に絞って要約するならば、シェリングが「自己肯定」と呼ぶものも、ヘーゲルが「自己関係的無限性」と呼ぶものも、その根底は絶対者の自己定立への意欲に他ならない。シェリングはこの自己定立の事実から出発して、これを「自己肯定」と把握したのである。従って彼の絶対者はその自己定立に於て自己を自己として、従って同一性を同一性として見出す。その論理は謂わば「本質の二重化」(eine Doublirung des Wesens) の論理である (VII, 424f)。これは矛盾律には抵触しないが、差別の論理的展開を困難にする。それに対してヘーゲルは自己定立の事実から出発するのではなく、その根底の意欲そのものを論理化し、それを否定的自己関係として把握する。それ故に彼の絶対者はその否定的自己関係に於て自己を他として見出し、亦その他の自己止揚に於て自己を見出す。それはまさしく矛盾の論理であるが、これに依って彼は差別を論理的に展開し得るのである。その限りに於て彼の論理学は同一哲学の背後に回り、これを根底から論理の必然性に解消したと言い得るかも知れない。併し乍らこの後同一哲学の絶対者を統べる意欲は、凡そヘーゲルの論理的必然性の予り知らない領域に於て追い越し難い仕方自己を顕示することになる。そしてこの事態の追究は、最早両哲学の比較の問題ではなく、吾々自身の課題なのである。

註

- (1) 拙論「能動的力と純粹知」 『福井医科大学一般教育紀要』 第2号(1982), 41—60参照。
- (2) 本稿に於て使用されるフィヒテ全集は、*Fichte: Werke*. Hrsg. von I. H. Fichte. Berlin 1845/46である。本文中に巻数と頁数を記す。
- (3) 吾々はこの区分に依って、シェリング哲学の発展史的研究に対して新たな区分の仕方を提唱する意図は毛頭ない。併し同一哲学の発展をヘーゲルとの関連に於て詳細に追跡せんとする場合、通常行われているように、1801年から1804年乃至1806年迄の時期を一纏めに論じてしまうのは無理である。前期の同一哲学には、ヘーゲルの影響が著しいからである。
- (4) Vgl. *H. Zeltner: Schelling*. Stuttgart 1954. 76f; *W. Schulz: Einleitung zum System des transzendentalen Idealismus*. Hamburg 1957. Xf; *I. Görland: Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte*. Frankfurt a. M. 1973. 1.
- (5) 本稿に於て使用されるシェリング全集は、*Schelling: Werke*. Hrsg. von K. F. A. Schelling. Stuttgart, Augsburg 1856ffである。本文中に巻数と頁数を記す。
- (6) 物自体の解消という問題に関しては、拙論「能動的力と純粹知」(上掲論文)、53ff参照。
- (7) ライプニッツの根本思想を「個性性」として把握したのは元々ヤコービであり (vgl. *Jacobi: Werke*. Bd IV, Abt. II. Hrsg. von Roth und Köppen. Leipzig 1819 (Nachdr.: Darmstadt 1976). Beylage VI. 97—126)、シェリングは彼の見解を継承している (II, 37)。
- (8) このようなライプニッツ解釈が歴史学的には無根拠であることに関しては、vgl. *Görland: Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings. op. cit.* 102—115.
- (9) *Leibniz: Die philosophischen Schriften*. Hrsg. von C. J. Gerhardt. Hildesheim, N. Y. 1978. Bd II, 252; Bd III, 348, 575.
- (10) 「自己意識の歴史」の構想に関しては、拙論「ヘーゲルに於ける意識の構造と知の否定性」『福井医科大学一般教育紀要』 第1号(1981), 74—76参照。
- (11) Vgl. *Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. In: *Kant: Gesammelte Schriften*. Akademieausg. Berlin 1911. Bd IV, 469, 472.
- (12) 此処でカントとシェリングの「構成」(Konstruktion)の意味が異なっている。カントにとって「構成」とは、「概念に対応しているア・プリオリな直観を呈示すること」(*Kr. d. r. V.* A713, B741)を意味するが、ア・プリオリな直観と雖も感性的であることに変わりはなく (vgl. *ibid.* B146f)、彼にとって構成が問題となり得るのは、ア・プリオリな直観に基づく「数学的認識」に於てのみであり、非感性的諸対象を問題とする「哲学的認識」に於てはそれは問題とはなり得ない (vgl. *ibid.* A713, B741)。ところがシェリングは元々人間の認識能力に知的直観を想定するので、理性は哲学に於ても単独で構成可能となる。彼にとって「構成」とは、精神の相対立する二行為に基づいて、有限な諸物をア・プリオリに演繹し、諸物をその最も根源的な成立に於て直観することを意味する (I, 408, 414)。斯くしてカントに於ては主観に与えられねばならない質料は、シェリングに於てはア・プリオリに産出され

るのである。

(13) Vgl. *Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. *op. cit.* 523.

(14) Vgl. hierzu *Görland: Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings*. 176ff.

(14a) 詳しくは、最近刊行された *Chr. Jamme* の優れた学位論文 “*Ein ungelehrtes Buch*”. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797–1800. Bonn 1983 (Hegel-Studien. Beiheft 23) を参照。

(15) 以下本文中の頁数は、*Hegels theologische Jugendschriften*. Hrsg. von H. Nohl. Tübingen. 1907 (Nachdr.: Frankfurt 1966) に依る。

(16) Vgl. *Fr. Schiller: Über Anmut und Würde*. In: *Schiller: Sämtliche Werke*. 6. Aufl. Bd 5. Hrsg. von G. Fricke und H. G. Göpfert. München 1980. 458.

(17) *Briefe von und an Hegel*. Hrsg. von J. Hoffmeister. 3. Aufl. Hamburg 1969. Bd I. 59.

(18) 独逸観念論に於て「観念論」と言われる場合、それが真実に有るものとしてのイデア乃至形相を「自我」の方から規定する学を意味することに関しては、vgl. *P. Rohs: Form und Grund*. 2. Aufl. Bonn 1972 (Hegel-Studien. Beiheft 6). 11–26, bes. 18f; *M. Heidegger: Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*. Tübingen 1971. 110f.

(19) Vgl. *Hegel: Gesammelte Werke*. Bd 4. Hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler. Hamburg 1968. 26: 「A=Aは、主観としてのAと客観としてのAとの差別を、同時に同一性と共に含んでいる。」

(20) イェナ初期のヘーゲルがシェリングに及ぼした影響並びに両者の思想的相違に関しては、vgl. *K. Düsing: Spekulation und Reflexion*. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena. In: Hegel-Studien. Bd 5 (1969), 95–128.

(21) *Hegel: Ges. Werke*. Bd 4, *op. cit.* 64.

(22) Vgl. *K. Düsing: Idealistische Substanzmetaphysik*. In: *Hegel in Jena*. Hrsg. von D. Henrich und K. Düsing. Bonn 1980 (Hegel-Studien. Beiheft 20). 37.

(23) 以下ヘーゲルのイェナ初期の著作からの引用は、*Hegel: Ges. Werke*. Bd 4に依り、本文中に頁数を記す。

(24) ヘーゲルのイェナ初期の論理学に関しては、vgl. *K. Rosenkranz: G. W. F. Hegels Leben*. Berlin 1844 (Nachdr.: Darmstadt 1977). 190–192 (以下引用に際しては本文中にRを附して頁数を記す); *J. H. Trede: Hegels frühe Logik (1801–1803/04)*. Versuch einer systematischen Rekonstruktion. In: Hegel-Studien. Bd 7 (1972), 123–168 及び拙論 *Die Wandlung des Seinsbegriffs in Hegels Logik-Konzeption*. In: Hegel-Studien. Bd 13 (1978) 中、特に128ff.

(25) Vgl. *Trede: Hegels frühe Logik*. *op. cit.* 138; *Hegel: Ges. Werke*. Bd 4. 324.

(26) Vgl. *K. Düsing: Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*. Bonn 1976 (Hegel-Studien. Beiheft 15), 134ff.

27 『人倫性の体系』の方法に於けるシェリングの影響並びに彼との相違に関しては、vgl. W. Ch. Zimmerli: *Schelling in Hegel. Zur Potenzenmethodik in Hegels "System der Sittlichkeit"*. In: *Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und der Geschichte*. Hrsg. von L. Hasler. Stuttgart, Bad Cannstatt 1981. 255—278 ; L. Siep: *Hegels und Schellings praktische Philosophie in Jena (bis 1803)*. In: *Schelling. ibid.* 279—288.

28 Vgl. Düsing: *Spekulation und Reflexion. op. cit.* 117f, 122, 124ff.

29 元々シェリングは、『超越論的観念論の体系』に於て、「反省」のもとに、自我の「根源的直観」の内で本来合一されている「直観」と「概念」とを分離する行為を解しているが(Ⅲ, 505)、その行為が根源的直観と如何に関わっているかは、此处でも明確ではない。

30 Vgl. W. Jaschke: *Äußerliche Reflexion und Immanente Reflexion*. In: *Hegel-Studien*. Bd 13 (1978), 98f ; vgl. auch K. R. Meist: *Hegels Systemkonzeption in der frühen Jenaer Zeit*. In: *Hegel in Jena. op. cit.* 119—139.

31 ヘーゲルのこのようなカント解釈の批判的検討に関しては、vgl. G. Maluschke: *Kritik und absolute Methode in Hegels Dialektik*. Bonn 1974 (*Hegel-Studien*. Beiheft 13). 88f ; Düsing: *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. op. cit.* 109ff.

32 「判断」を「根源的＝分割」と解したのは、元々ヘルダーリンである。Vgl. Fr. Hölderlin: *Urteil und Sein*. In: *Hölderlin: Sämtliche Werke*. Hrsg. von Fr. Beissner. Kleine Stuttgarter Ausg. Bd 4. Stuttgart 1962. 226.

33 W・バイアーヴァルテスは、シェリングの神の「自己肯定」の概念をM・エックハルトに結びつけるが(vgl. W. Beierwaltes: *Platonismus und Idealismus*. Frankfurt a. M. 1972. 68f, 71)、併しこの概念は直接的には明らかにスピノザから継承されたものである。

34 Spinoza: *Ethica*. p. I, def. 6 et schol. ad prop. 8.

35 神の「自己肯定」が自己意識の反復(Iteration)にアナログであることに関しては、vgl. W. Hartkopf: *Die Dialektik in Schellings Transzendental- und Identitätsphilosophie*. Maisenheim a. G. 1975. 112, 121, 153, 169. 但し彼はこのアナログに基づく「絶対者の根源的弁証法(Ur-dialektik)」を積極的に評価するのみで(152ff)、その不整合には殆んど触れない。

36 このnon-ensという表現に関しては、vgl. Jacobi: *Werke*. Bd IV, Abt. 1. *op. cit.* 183.

37 この「分離」(Abtrennung)、「墮落」(Abfall)孰れの語も、J・ベーメの用語である(vgl. J. Böhme: *Von der Gnaden=Wahl*. Cap. 2, Nr. 5 ; Cap. 6, Nr. 34)。彼は罪というものを神から自己を分離せんとする我性(Ichheit, Selbheit)の内に看ている(vgl. *De signatura rerum*. Cap. 15, Nr. 13)。J. Böhme: *Sämtliche Schriften*. Hrsg. von W.-E. Peuckert. Stuttgart 1955ff に依る。

38 Vgl. W. Schulz: *Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. 2. Aufl. Pfullingen 1975. 125f ; Görland: *Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings*. 222.

(39) 堕落論がシュリング哲学の如何なる時期に於ても、存在論的方法的に重要な役割を果たす根本思想であることを追跡したものとしては、vgl. *L. v. Bladel: Die Funktion der Abfallslehre in der Gesamtbewegung der Schellingschen Philosophie*. In: *Schelling-Studien*. Hrsg. von A. M. Kottanek. München, Wien 1965. 49—82.

(40) 以下『精神現象学』からの引用は、*Hegel: Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. von J. Hoffmeister. 6. Aufl. Hamburg 1952に依り、本文中に頁数を記す。

(41) Vgl. *Düsing: Idealistische Substanzmetaphysik. op. cit.* 41f.

(42) 以下1803/04年の『精神哲学』からの引用は、*Hegel: Gesammelte Werke*. Bd 6. Hrsg. von K. Düsing und H. Kimmerle. Hamburg 1975に依り、本文中に頁数を記す。

(43) 以下イエナ中期の『論理学と形而上学』からの引用は、*Hegel: Gesammelte Werke*. Bd 7. Hrsg. von R. -P. Horstmann und J. H. Trede. Hamburg 1971に依り、本文中に頁数を記す。

(44) D・ヘンリッヒは、この『形而上学』に於ける「絶対的精神」が他に於て自己を見出し得る為の前提を分析し、この場合の「他」が「それ自身の他」(das Andere seiner selbst) という構造を有する「有限なもの」でなければならないことを明らかにしている。Vgl. *D. Henrich: Absoluter Geist und Logik des Endlichen*. In: *Hegel in Jena. op. cit.* 103—118.

(45) イエナ初期には「否定性」は、例えば『自然法』論文(1802)に於けるように、「無限性」と同義であるが(419, 450)、これは当時の論理学構想に基づいて、一方では「多性の否定」を意味し、他方では肯定的に「純粋な統一」を意味する(431)。従って当時の「否定性」が殲滅という否定的意味のみを有したとするM・リーデルの見解は一面的かも知れないが(vgl. *M. Riedel: Hegels Kritik des Naturrechts*. In: *Hegel-Studien*. Bd 4 (1967), 188f.)、併しどちらかと言えばヘーゲルは「否定性」のもとに「否定的な絶対的なもの」(das negativ Absolute)を理解していることも確かである(421, 431, 449, 453)。孰れにせよ初期の「否定性」は未だ否定的自己関係という意味は有していなかったと考えられる。

(46) Vgl. *Hegel: Jenaer Realphilosophie*. Hrsg. von J. Hoffmeister. Hamburg 1969. 180, 187, 190 ff; *Phän.* z. B. 20, 49.

(47) *Beierwaltes: Platonismus und Idealismus. op. cit.* 133.

(48) Vgl. *Düsing: Spekulation und Reflexion*. 128; *Hartkopf: Die Dialektik in Schellings Transzendental- und Identitätsphilosophie. op. cit.* 198f.

(49) 「自己顕示」(Selbstmanifestation; manifestatio sui) という概念が、バームに影響されたシュヴァーベン地方出身の神智学者Fr. Chr. Oetingerから継承されたものであることに関しては、vgl. *E. Benz: Schellings theologische Geistesansichten*. Wiesbaden 1955. 280.

(50) H・ツェルトナーも亦同一哲学の否定神学的神概念と『自由論』の擬人観的神概念との相違を認め乍らも、前者から後者への移行は無媒介的ではないとし、その移行の可能性を神の自己肯定の思想の内に見出している。Vgl. *Zeltner: Schelling. op. cit.* 242f.

Der sich affirmierende Gott und der sich negierende Geist
— Schellings Identitätsphilosophie und Hegels Jenaer Logik —

Takako SHIKAYA

Resümee

Geleitet durch das Interesse, das im Absoluten des deutschen Idealismus implicit waltende *Streben nach dem Fürsich* zu verfolgen, unternimmt die Verfasserin, die Entwicklung der Identitätsphilosophie zusammen mit der der Jenaer Logik Hegels betrachtend, prinzipielle Unterschiede zwischen beiden darauf zu reduzieren, daß Hegel das von Schelling als lautere *Selbstaffirmation* aufgefaßte Wesen des Absoluten zur Logik *der sich auf sich beziehenden Unendlichkeit* (Negativität) auszubilden versucht.

Schon die Hauptgedanken der früheren Identitätsphilosophie untersuchend, findet die Verf. die Divergenz dieses Systems von der frühen Konzeption Hegels zunächst einmal darin, daß dieser das Prinzip der absoluten Identität nicht als reine, wie Schelling, sondern von Anfang an als den Gegensatz in sich enthaltende faßt, deren vernünftige Erkenntnis (Spekulation) darum nicht bloß *die intellektuelle Anschauung*, wie bei Schelling, sondern die durch die negative Dialektik der endlichen Bestimmungen erst zur Vernunft zu führende *Reflexion* als ein notwendiges Moment fordert. Als einen weiteren Unterschied stellt die Verf. heraus, daß Hegel die von Schelling seinem Prinzip inkonsequent eingeführte *quantitative Differenz* gerade als die Erscheinung *des Absoluten* positiv in seiner Logik zu konstruieren intendiert.

Die Verf. verfolgt weiter, wie die statische Tendenz des Schellingschen Systems nach seinem Umzug nach Würzburg (Sommer 1803) immer deutlicher zum Vorschein kommt, wie etwa in seiner *Abfallslehre*, während Hegel seine identitätsphilosophisch konzipierte frühe Substanzmetaphysik durch die logische Methode *der bestimmten Negation* bewußt in die Metaphysik der Subjektivität zu überwinden versucht.

Die Verf. kommt zum Ergebnis, daß die von Schelling immer analog dem menschlichen Selbstbewußtsein als *Subjekt=Objektivieren* gedachte Selbstaffirmation des Absoluten eigentlich das *Wollen* zur Selbstmanifestation (*Aphorismen*) ist, welches Wollen Hegel in die logisch notwendig entspringende Selbstbeziehung der Negation aufgelöst hat und so die Identitätsphilosophie überholt zu haben scheint. Es bleibt aber noch zu fragen, ob der Bereich, in dem dieses Wollen des Absoluten später in der *Freiheitsschrift* entwickelt ist, auch von Hegels Logik überholt ist.