

## 無限性と否定性

——ヘーゲルのイェーナ体系構想における「精神哲学」の成立<sup>①</sup>

座 小 田 豊

はじめに

イェーナ時代、ヘーゲルは、自らの哲学への途上にあつて、繰り返し「学問としての哲学」構想に批判的に取り組んでいた。彼の最初の哲学論文『フィヒテの哲学の体系とシェリングの体系の差異』の公刊以降、ヘーゲルは特に自然（ないし自然哲学）と精神（ないし精神哲学）の間の関係の位置づけについて深く思索し続ける<sup>②</sup>。この思索の展開の歩みは、彼の体系構想の変化およびそれに呼応する概念形式——これがその都度の構想を可能にするのであるが——の展開という観点から辿ることができるだろう。体系構想は何といつても概念形式と密接に関連しているし、主要な概念の基本的理解がなされなければ成り立つはずもないのであつてみれば、何よりもまずは概念形式に注目しなければなるまい。わけても、個別的なものと普遍的なものとを、有限なものと同無限なものをつづける、したがつて自然および精神を「有機的な全体」（GW 4. 23）と結びつけることができる、「全一者 All-

無限性と否定性

bins」という概念の論理的可能性が探究されなければならない。

「精神哲学」の構想はおよそイエーナ時代の半ばごろに初めて成立を見る。それが、いわゆるイエーナ体系構想Ⅰの第3部である。その発端に位置づけられる「断片16」の冒頭で、ヘーゲルはこの体系構想の全体を簡単に要約し「精神哲学」についてこう述べている。「Ⅲ. 精神哲学。哲学の第一部は理念としての精神を構成し、絶対的な自己自身の同等性に、絶対的な実体に到達した。この実体は生成において、無限な対立における受動性に対する能動性によって、生成すると同じく絶対的に存在する。この理念が自然哲学において絶対的に瓦解したのである。つまり、絶対的な存在、エーテルはその生成ないし無限性から切り離され、両者の〈一たること〉は内的なもの、その姿を有機的なものにおいて現わしてくる隠されたものであった。この〈一たること〉が個別性の形式で、つまり数的一者として実在している「だけである」。「ところが」精神哲学においては、それが絶対的な普遍性の内に自らを取り戻したものととして実在しており、絶対的な生成として、絶対的な〈一たること〉が実在的になっている」(GW 6, 268)。一読してわかるように、精神哲学には、理念としての論理学と理念の無限の展開である自然とを、「絶対的生成」として総合するという重要な役割が与えられている。

それでは、この間に「精神哲学」構想は一体どのようにして生まれてきたのだろうか。「絶対的生成」とはどのようなことなのだろうか。この構想の根底にある「精神」という原理の本質はどこにあるのだろうか。恐らくは、この原理がどのように展開されるのがさらに問われなければならない。

こうした事情の核心にあるのが、ヘーゲルが当時取り組んでいた哲学的諸課題であり、したがって、そうした課題を解決するために彼が遂行した「無限性」概念をめぐる思索の展開および基礎づけの歩みがたどられなければならないわけである。ここでは特に、「無限性」(ないしは「無限なもの」)と「否定性」(もしくは「否定的なもの」)

という二つの概念に着目するが、というのも、そうすることで、イエーナ後期において「精神哲学」が成立してくるプロセスがより明瞭に照らし出されてくるからである。

## 第一節 始まりの源泉としての否定性

一八〇二年に『哲学批判雑誌』第二巻、第二分冊に掲載された、いわゆる『自然法論文』において、ヘーゲルは無限性を、「運動と変化の原理」と呼び、「対立するものへの絶対的な移行」と、そして初めて端的に「おのれ自身の反対」と規定した(GW.4.431.)。しかもこの無限性が知性においてのみ個別性と普遍性との絶対的な合一として実現されるのだと、次のように述べている。「知性においてのみ個別化は絶対的な極へと、すなわち絶対的な概念へと駆り立てられ、否定的なものは、おのれ自身の無媒介な反対であるという絶対的に否定的なものにまで駆り立てられる。それゆえこの知性のみが、それが絶対的な個別性であることによって、絶対的な普遍性であることができるのだし、絶対的な否定であり主観性であることによって、絶対的な肯定であり客観性であることができ、絶対的な差異であり無限性であることによって、絶対的な無差別であり全体性であることができるのであり、一切の対立が展開されているさなかで現実的に *act*、また一切の対立が否定されてひとつである時に潜在的に *potentia*、実在性と観念性との最高の同一性であることができるのである」(GW.4.464.)。ヘーゲルがここに語り出しているのは、絶対的なものの自己構成を可能にし、全一者 *das All-Eins* の構成を可能にする、知性の否定的な関係の根柢のことである。

この全一者の構成は、見られるように、人間知性をもつ否定性という契機を通してはじめて遂行されたのであ

る。精神と自然の関係においては、精神のみが、自己否定を介しておのれ自身の反対になりうる、無限性という能力をもつ。だからこそ精神は自らの自立性を確認することができるのである。すなわち、精神は一と多の、普遍性と個別性との、無限性と有限性との同一性であることを証し、こうして全体の原理になることができるわけである。根源的な同一性である絶対的な一者は、もちろん精神でなくては、しかも最高の精神でなくてはならない。この絶対的精神（無限なもの）が自らを自然へと展開し、自然それ自身が自由なものとしての精神において自らを反省するのである。というのも、ヘーゲルにとって重要なのは、何よりも、「有限性の救済」(GW 4, 123) だったからである。一八〇二年の『信仰と知』においてヘーゲルはこの精神の展開のプロセスを「再構成」と呼び、次のように述べていた。「この再構成は精神の本質をあらわにし、精神のこの本質を、自由なものとしての精神のなかで自然が自らを反省する様に応じて、叙述しなければならぬであろう。その自然は自らを自分のうちに取り戻し、紛うことなき自らの根源的で実在的な美を精神的なものへと、言いかえれば可能性へと高め、こうして自らを精神として高める。…そしてまた、自然の本質が、可能性の形式において、あるいは精神として、直観可能な活動的実在性の状態にある生きた理想として、おのれ自身をいかに享受し、そして人倫的自然としていかにしてその現実性をもつか、つまりそこにおいて人倫的に無限なもの、あるいは概念と人倫的に有限なもの、あるいは個性性が端的に一つであるような現実性をいかにしてもつかを叙述しなければならぬであろう」(GW4:408)。

してみれば、おのれ自身の反対になりうる無限性の論理に基づいて、「精神哲学」構想は成立したのである。この構想の根底に否定性の思想が存していることは明瞭であろう。否定的なものを介してのみ精神はその本質を実現することができるからである。言葉をかえるなら、否定性は精神の本質であって、だからこそ精神は自らにとって最高の否定性である無の深淵に、すなわち絶対的なものものに立ち向かうことができるのである。『信仰と知』

論文の最後の段落でヘーゲルは明確にこう述べている。「すべての存在がその中に没入していく無の深淵としての無限性は、無限の苦惱を——以前はただ教養のうちのみ歴史的に存在していただけで、近代の宗教が基づいている感情として、すなわち、〈神ご自身が死んだ〉という感情として存在していた無限の苦惱を……純粹に契機として、しかしまた、最高の理念の契機以上のものではないものとして言い表さなければならぬ。……その無限性は哲学に絶対的な自由の理念と、したがって絶対的な受苦あるいは——かつては歴史的なものであった——思弁的な受難日を与え、この受難日そのものをまっただき真理性において、またその神喪失という苛酷さにおいて再建しなければならぬ。この苛酷さからのみ……最高の全体性がまっただき嚴肅さにおいて、そしてその最深の根拠から、同時に一切を包括しつつ、その形態の最も晴朗な自由へと甦ることができし、甦るにちがいない」(GW4, 413ff)。無限の苦惱に耐え、絶対無をまさしく直視すること、これは、人間精神が、自らの有限性を踏み越えて絶対的なものに近づいていくための不可欠な仕事なのであろう。それゆえにこそ、否定性は精神の始まりの起源であると同時に、精神の最も重要な主導的契機とみなされるのである。

## 第二節 イエーナ後期における精神の無限性

(1) 断片「精神の本質は……」(一八〇三年)

ここですまず目につくのが、体系構想 I に先立って一八〇三年夏に記されたと推定される、「精神の本質は……」で始まる講義草稿の断片である。そこには精神と自然の関係が、すなわち、精神がおのれ自身の他者である自然において、自然を通して「自らとして生成する」そのプロセスの大筋とその原理が、簡潔に記されている。精神は「自

然のなかに自分を見出し」「自分自身の他在 *andessen* としての自然のなかにあり」「まさにそれゆえに自分自身にとってある他なるものになってしまっている。すなわち、精神はまったく自分の外に出てしまっており、したがって、精神は、それがこのように自分の外に出てしまっていることから、自分自身へと立ち返り、こうして自分自身を見出すことによってのみ、精神なのである」(GWS. 371)。これこそはまさにあの「絶対的生成」のプロセスなのであり、その原理が無限性である。

この断片においてヘーゲルは精神の無限の本質を、絶対的精神と個別的の精神の、双方の観点から定式化している。普遍的精神の似像である個別的の精神は、それが自然を、「自分自身とは異なるもの」(GWS. 370)として認識している限りは、おのれを実現することができない。これに対して、「精神が自然を、言いかえれば自らの他在を止揚するのは、この自分の他在が自分自身であるということ、自然が自分自身以外の何ものでもないということ、自然が「自分に」対置されたものとして定立されているということ、精神が認識することによってである。この認識によって精神は自由になり、あるいは、この自由への解放によってはじめて精神が存在する。精神は、自然が自分の他在であることをやめるとき、自然の威力から身をもぎ放すのである」(ibid.)。精神は、精神の自己定立と自然の反対定立とが、精神の同じ一つの働きであることを認識することで、そしてさらに、「このように自分の外に出てしまっていることから、自分自身へと立ち返り、こうして自分自身を見出す」ことによって、自分自身を真実の精神として実現することができるというわけである。自己否定を介してはじめて自己が見出されることが可能である。あるいは、精神はおのれを空虚にする(否定・無にする)ことによって、全宇宙の広義に満たされることが可能になる、というのである。後に見るように、この思想は体系構想Ⅲまで貫かれていく。

さてさらに、この断片は個別的の精神(モナド)と宇宙との、あの相補的な関係に言及している。「精神が自然の

うちに直観する精神それ自身の像は、精神が自分を自分自身に対して立てるといふまきしくそのことによって、自然からの自らの解放である。この点で精神は自然であることをやめる。精神はこうして、自分にとって他なるものであることによって自分自身を喪失する。精神は空虚であるが、この空虚に宇宙の充溢全体が対抗し、こうして、解放の否定的な要素が定立される。だから、精神における生ける解放、すなわち生の定立とは、精神がこの宇宙を自分自身として認識するということである」(GW 5. 371)。ここには確かにあのライプニッツの「予定調和」のモナドロジーの響きが聞こえてくる。しかし、ライプニッツには欠けていた否定的な契機こそが、ヘーゲルにとって極めて大切だということは、直ちに理解されるであろう。というのも、ヘーゲルによれば、そもそも否定的なものがないければ、宇宙の一切の運動は不可能なはずだからである。精神は自己否定によってのみ自らを見出すのである。より厳密に言えば、精神は否定性を自らの本質として備えていなければならないのである。「精神の本質は、精神が自然に対置されている自分を見出し、この対立に戦いを挑み、自然に対する勝利者として自分自身に至る、ということである。精神はあるのではない、言いかえれば、精神は存在なのではなく、生成してあるもの、*gewordensein*である。つまり、無化の作用から現れてきて、こうして、精神が自ら用意した無というこの観念的エレメントにおいて自由に動き、自らを享受すること、である」(GW 5. 370. . . 強調引用者)。

この断片ではなお、普遍的な精神と個別的な精神の概念的分離および関係づけが明確ではないが、普遍的な精神とその他者としての自然への「一種の湧出 *eine Art von Ueberfluss*」(ibid.)と、そしてこの他者からの自己の取り戻しという関係構造が前提されていて、それに基づいて、この自然をおのれとして認識する個別的な精神の自己否定および自己認識・実現が図られていると言つてよい。「一にして同じものである」両精神の合一のあり方が精神の「生成」と捉えられるのである。しかし、これはなお精神の生成の一方の側面にすぎない。この生成のプロセスは、同時に

自然そのものの側の関与によって、すなわち「大地の無限のプロセス」を経てはじめて十全な形で可能になるはずなのである。

(2) 体系構想Ⅰ (1803/04) における精神哲学

イエーナでの講義のタイトルから見ると、「精神哲学」の構想は1803/04年の冬学期に初めて登場している。小論の初めに言及したように、この精神哲学は、第一部「論理学と形而上学」と第二部「自然哲学」とを総合するといふ重要な役割を演じている。前者は「理念としての精神」を構成し、後者においては、「この理念が：絶対的に瓦解したのである。つまり、絶対的な存在、エーテルは、その生成ないし無限性から切り離され、両者のへ一たること」は内的なもの、隠されたもの、であった。しかし「精神哲学においては、それが絶対的な普遍性の内に自らを取り戻したものととして実在しており、絶対的な生成として、絶対的なへ一たること」が実在的になっているのである。

容易に見て取れるように、この構想においては、精神は、それが精神それ自身であるためには、「絶対的存在とその生成ないし無限性とのへ一たること」を取り戻さなければならない。それゆえに、不可欠な契機となるのが、理念が自然のなかにばらばらになって入っていき、自然がいったんはその起源である理念から切り離され、さらには流布して「普遍的な流動性へと」放出される、ということである。しかも、理念、すなわちへ一たることとしてのエーテルがばらばらになって自然のなかに入っていくということと、自然が無限性のなかに展開されるということ、さらに、精神が自分自身のうちに立ち帰るといふことは、すべてのものの根拠、すなわち全一者でありうるはずのものの同じ働きの、その都度の異なる現れなのである。ヘーゲルは自然の展開のプロセスを次のように描き

出している。「大地の生成としての統一が統一であるのは、大地の内なる諸エレメントがそれぞれに自らを自分自身のうちに還帰させ、それら諸エレメントが普遍的な媒体のなかに入ってエレメントとなり、こうして自らのうちに還帰することによってである。そしてまた、それぞれ独自の無限性としてのこの還帰の運動のなかで、諸エレメントが同時に絶対的に無限なものとなり、すなわち同時に他のものうちに移行することによってである。あるいは、諸エレメントのプロセスの本質である大地が諸エレメントの透徹した媒体であるように、大地はプロセスとして絶対的な無限性でもあり、大地はこのプロセスに対してあらゆる媒体における形相的普遍性として、無機的な自然として対抗し、同時におのれを止揚するのである」(GW 6. 76)。自然の諸エレメント(自然はその統一体であるが)のこのプロセスが精神の生成のそれにはかならないことは明白である。要するに、精神哲学と自然哲学とは根本において体系的展開の構造を共有しているのであって、それゆえに、一方は他方なしには成立できないのである。このことはより詳細に立ち入って考察されなければならないであろう。もとより、精神は自然あるいは大地と完全に等しいのではない。自然は精神の他者であり、自然におけるこの他在が精神それ自身にとって存在するのである。

精神哲学の冒頭でヘーゲルは次のように注記している。「精神にあっては絶対的に単一なエーテルが大地の無限性を経巡ったのち、おのれ自身の内に還帰している。大地においては一般にエーテルの絶対的な単一性と無限性とのように一つになって実在し、普遍的に浸透して流動化している。…ところが、精神においては無限性はそれ自身で、言いかえれば真の無限性として実在する。そこ、すなわち無限性において対立的に定立されるものは、「単一なもの」と無限性の「両者のこの絶対的な単一性そのものである。精神のこの概念が意識と呼ばれる当のものである。〔意識にとっては〕自分に対置されたものさえがこのように単一で即自的に無限なものであり、つまり概

念なのである。どんな契機もそれ自身において完全に〈おのれ自身の単一で直接的な反対〉である」(GW. 6. 265c)。  
大地の無限のプロセスは本質的に意識が成立するプロセスでもある。そしてほかでもなくこの意識にとってのみ自然の無限性は「真実の無限性」として明らかにされるのである。なぜなら、意識は「〈おのれ自身の単一で直接的な反対〉」、すなわち無限性であり、それゆえ両者のあの対立と〈一たること〉とが、意識にとって、自らの固有なもの足りうるからである。この意識の本質についてヘーゲルは端的にこう述べている。「意識の本質とは、エーテル的な同一性のうちに直接的に対立の絶対的統一があるということである。このことが可能なのは次のような時だけである。すなわち、意識が対立的に定立されている限りで直ちに、対立の両項が意識それ自身である時、つまりこの両項が対立項としての各々において、直ちにそれ自身の反対であり、絶対的な差異でありながらおのれ自身を止揚し止揚される差異である時、すなわち両項が「対立していながら」単一である時だけである」(GW. 6. 273)。  
ここに示されているのは、もろもろの対立関係、例えば有限なもの無限なもの、個別的なものと普遍的なもの等々の関係の問題を包括し、それとともにこの問題を解決するための一つの図式を指示する、真実の基本的な無限性そのものである。こうした問題の解決が可能なのは、意識が媒語 *Medium* であり「おのれ自身の反対」でありうることによってだけである。むしろ、こうした事態の意義を容易に明らかにできるわけではない。ヘーゲルは意識の特質を次のように表現している。「意識が実在するのは、それが、〈自らを意識するもの〉と、〈意識が意識している当のもの〉との両者が意識において一者として定立され、またこの両者が意識に対立してもいるような場である限りでのことである」(GW. 6. 276)。意識はそれ自体で、根源的に、これら両項の〈一たること〉であり、と同時に両項への分離であり、さらにこれら両項が意識それ自身にとって存在している。というのも、意識それ自身は、媒語という形でそれ自身にとって存在しており、おのれ自身の反対のうちで存立し、こうして、「絶対的個別

性」と「絶対的普遍性」との統一、すなわち無限性だからである。ヘーゲルはこう述べていた。「意識するものは、この媒語を自分から区別するのと同様に、意識において区別されたものから自分を区別する。「ただし、」区別するといっても、意識するものがこの媒語に両者を関係づけてもいる区別である。絶対的な普遍性はただ主体においてのみ、つまり対立を切り離してこそ媒語となるのである」(GW 6. 275)。

(3) 意識論および精神論から見た体系構想Ⅰにおける精神哲学草稿Ⅰと体系構想Ⅲにおける精神哲学草稿Ⅱの簡  
単な比較

精神哲学草稿Ⅰ(以下草稿Ⅰ)と精神哲学草稿Ⅱ(以下草稿Ⅱ)との間には一見して明確な違いがあるように思われる。両方の草稿の内容を大まかに特徴づけて区分するならば、(1)意識論、(2)精神論、(3)無限性、(4)国家論、(5)絶対的精神論(芸術、宗教、哲学)、そして(6)歴史哲学が挙げられるだろう。草稿Ⅰには、(2)、(4)、(5)が欠けており、草稿Ⅱには(1)と(3)が欠けている。特に(3)については、草稿Ⅱでは本文および欄外文を含めても「無限性」、「無限なもの」という名詞も、形容詞・副詞の「無限」も数えるほどしか使われておらず、しかもその中には否定的な「悪無限」(ちなみにこの概念の初出は体系構想Ⅱである)の用法も含まれており、概念そのものの説明や分析となると皆無である。体系構想Ⅰが断片的なためもあって、両草稿のこうした形式的な違いから類推して根本的な差異を強調したくもなるが、それも過ぎると、両者の共通性を却って見失うことにもなりかねない。ここでは、無限性概念に焦点を絞り、(1)節で見た「精神の本質は……断片との関連から、(1)、(2)にのみ考察を限定する。

草稿Ⅰでは意識が個別と普遍的の媒語として、実在的には言語、道具、財産という媒語として、記憶、労働、家族を通して「国民精神」と一体のものであることを自覚していくという、意識の「生成」のプロセスが描かれる。こ

の意識は、「精神の概念」(GW 6. 266)であり、「精神の實在の形式」(GW 6. 280)と言われ、一方では意識一般として(すなわち、精神の概念形式として)論じられるものの、媒語として働く場面では主に個々人の個別な意識を指して用いられている。

意識のこの二重性は、ヘーゲルによれば、まさしく意識の本質としての無限性のことである。「意識は、個別者としての無限者と、普遍的な自己同等的なものとしての無限者との一者である。個体は、個別者としての無限者であって、それが「個別者と普遍者という——英訳」両者の統一であるのは意識としてなのである。意識の最高の實在は、個体にとって、その対置されたものそのものが絶対的な意識として、つまり、意識するものと意識されたものとの統一として存在し、個体の個別性が止揚された個別性である、というところにある。意識の無限性とは、意識が単一にありながら対立的に定立されたものを止揚することなのである。本質はつねにこうした媒語なのであって、この媒語の内部では、意識するものと意識されたものとの対立が存在する「にしても」、それは表面のことであり、止揚された対立なのである。こうした媒語もしくは絶対的なものとしての意識は、自らを実現しなければならぬ」(GW 6. 269)。国民精神との一体性を自覚していくプロセスをたどるのは、媒語の展開を担う個別的意識である。この意識が個体として、自分に対立的に定立された普遍的契機そのものを自分自身として認識するとき、自らを媒語として実現するのである。その意味では、意識が媒語である限り、その個別性は止揚され、「自分に対置されたものそのものが絶対的な意識として、つまり、意識するものと意識されたものとの統一として存在し」、つまりは無限性が現前していることになる。草稿I全体を通して、意識∥媒語∥無限性というこの等式が、精神の概念形式として一貫して成り立っているのである。

では、普遍的な意識、すなわち精神の側のかかわりはどのように捉えられているのか。実は媒語としてすでに個

別の意識に現れているのであって、その点からすると、個別的意識の活動全体は、普遍的意識の「循環」だと言われる。「普遍的な精神は、精神としては、諸個人が観念的には一であること」であり、作品としては、彼らの媒語であって、循環である」(GW 6. 316)。しかも、個別的意識が国民精神という「人倫的精神」として生成するプロセスは、普遍的精神の「行為の必然性」なのである(GW 6. 317)。この点からすれば、個別的意識の生成のプロセスは、あのスピノザの実体としての普遍的意識の「湧出」でしかないように見える。ところで、ヘーゲルはすでにこう述べてもいる。「絶対的な普遍性が媒語となるのはただ主体においてのみ、つまり対立を孤立させる点においてこそなのである」(GW 6. 275)。ただし、個別的意識の側の、この「主体」の否定性の契機はここではなお未展開である。

他方草稿Ⅱでは、意識ではなく精神が最初から、あの生成のプロセスの主人公である。意識(もしくは自己意識)はおおむね人という意味で用いられるだけである。あの個別的意識に代わって、「自己」、「私」、「自我」、そして「個人」が登場する。また、先に指摘したように、あれほどまでに論じられていた無限性概念も姿を消す。それは一体なぜなのか。無限性は実験的試みであり、思いを託すに足る概念ではないことが明らかになった、ということではない。精神の概念のうちに、精神が生成する展開の原理として、すなわち「否定性」と「自己関係」の原理として無限性は内在化されたのである。

「両者[普遍的なものと同別的なもの]とも相互に関係し合っており、すなわち普遍的である。しかしそれと同じく、一方だけが普遍的なものでもある。両者とも他者を否定するものであるが、しかしそれと同じく、一方だけが否定的なものでもある。一方(個別的なもの)は、内的にみて、自分との関係において普遍的である。「自分自身との関係において」と断ったのは、個別的なものは、まさしく他者を、すなわち外へ向かう自分の存在を排除し、

この他者に対して否定的でもあるからである。ところで、他方の普遍的なものも、内的にみれば否定的であり、自分のうちに否定性を含んでいるが、しかし外に向かつては普遍的である。したがって各々は、自分が内的にそうであるところのものを、自分の外に、同時に他者としてもっていることになる。言いかえれば、各々の即自、すなわち、〈各々が他者に対してあるのではないもの〉が他者であり、「またこの他者は」〈自分に對してあるもの〉なのである。各々は自分自身の反対物である。それら自身がこの他在の、つまり自己関係のこうした運動である。まさしく関係とは、両者が判断においても自らの没交渉性の反対物なのである」(GW 8.198)。

ここで言われる普遍的なものとは、個別的なものは、ひとつの同じ自我のふたつの側面として捉えられている。草稿 I の個別的意識同様ここでの自我もたしかに個別的なものであるが、その個別性(すなわち「自分自身との関係において」それがそれである≡同一性)ゆえに他者に対して否定的なものであり、その限りで同一性を保持するとう点で、「外に向かつては普遍的である」。自我は個別と普遍のこの両側面を、否定的な「自己関係の運動」において統一しているからである。個別的意識と普遍的意識との単純な二項関係ではなく、個の側に普遍の本質的契機が認められ、個のこの普遍に普遍(絶対)的精神の生成の否定的運動が委ねられる。普遍的精神は「外に向かつて」個別的なものの多として自らを展開し、それとの相関においてのみ存在するのである。「普遍的なものはこのように個別性でもあれば、普遍性でもあり、その反対、不等性でもある。そしてその真の存在が、外に向かつての存在、相関のうちにのみあって即かつ対目的ではない存在である。∴普遍性そのものは一者にすぎない。しかし、存在はまさに実在性、すなわち多なるものとしての存立である」(GW 8.198 f.)。

こうしてみると、個別者に普遍の契機が「委ねられる」というよりも個別者がそれを「担う」、あるいは「実現する」と言ったほうがどうやら正確なようである。いわゆる主体性の契機が個別者それ自身にとって、自分自身の

本質として明らかになつたわけである。それゆえにヘーゲルはこう述べるのである。「認識するとは、まさしく対象的なものをその対象性において自己として知ることを意味する」(GW. 8. 209)。もとより個別者による認識がすべて概念把握となるわけではない。普遍的精神との関わりは絶対に不可欠である。個別者が自分を表現するプロセスは同時に普遍的精神の生成のそれにはかならないからである。こうして草稿Ⅱの最後の章「芸術、宗教および学問」の冒頭のパラグラフで、ヘーゲルはそれまでの精神の歩みを簡潔に総括している。「自らの諸規定を自己の内に取り戻した絶対的に自由な精神が、いまやひとつの別世界を生み出す。それは精神自身の形態をもつ世界である。この世界において、精神の作品は自らの内で完成しており、精神は、自分を自分として直観するに至っている。∴精神は自分、内容をとする。そして統治府となるとき、精神は自分を確信する精神 *der seiner selbst gewisse Geist* である。すなわちこの精神は、自分が自分の内容であり、自分がその内容を支配する威力であることを知っている。つまりその内容が精神的、内容であることを知っている。それゆえ精神はいまやこの内容そのものを、自分自身を知りつつ「自覚しつつ」生み出さなければならぬ」(GW. 8. 277f.)

さて、草稿Ⅰと草稿Ⅱの違い、無限性概念の内在化については、両者の間に位置する体系構想Ⅱにその手がかりを求めなくてはならない。というのも、この構想Ⅱは全体が、無限性概念に基づいた個別と普遍の関係の根拠づけの試みと見なすことができるからである。

### 第三節 体系構想Ⅱにおけるモノアド論と実体・主体論

体系構想Ⅱの要となる無限性概念の主な定式を、まず幾つか任意に挙げておこう。「真の無限性は、対立の一項

無限性と否定性

がそれだけで存在するというのではなくて、この項がそれに反対定立されたものにおいてしか存在しないということである。絶対的な対立、無限性とは、規定されたものが絶対的に自分自身のうちに還帰することであり、この規定されたものはそれ自身の他者である」(GW 7. 33)。「無限なものは実体としては、言いかえれば必然性としては、眞実にはそれ自身の逆であり、単一なものではなく、それ自身可能態と現実態との統一であり、必然的なものでもあれば、実体でもあるようなものの関係である」(GW 7. 42f)。「絶対的精神は単一な無限性、あるいはおのれをおのれ自身に関係づける無限性である。この単一な存在者は無限なものとしてただちに他者であり、自分自身の反対である」(GW 7. 174)。

いずれの引用文も無限性の同じ内実を語り出している。すなわち、対立の各々の項が他方に対して否定的に存在しつつ(時には無にしつつ)、その他方に関係づけられている在り方、あるいはその反対に、自分自身で充足していながら、同時にそれ自身の他者 $\parallel$ 自分自身の反対である在り方、がそれである。しかも、無限性がこのように否定性を本質とするのであってみれば、「無」、「絶対的動揺」、であるとも言われ、けっして単純に肯定的な同一性ではありえない。むしろそれとは反対に、ヘーゲルは無限性を「絶対的な矛盾」、「絶対的動揺」、「絶対的不等」、さらには「自己内存在における自己外存在」(Cf. GW 7. 33f, 262.)とも言表している。けれども、絶対的精神のこの無限性は単に自分自身および他者の否定なものではなくて、むしろ自分自身および他者の再生産なのである。というのも、ヘーゲルその人が無限なものの流動性についてこう述べているからである。「絶対的な流動性がすべての事物の母である。この流動性は産出の原理である無限性を自らのうちにもっている」(GW 7. 248)。あるいは、含蓄のあるこうした表現を記している。「それ自身で存在するこの流動性は…その喪失のさなかに、同じく絶対的に生成する」(GW 7. 262.)。

なぜ無限性概念がこのように多様に論じられなくてはならなかったのか、と言えば、個別と普遍、有限と無限の関わりへの問いを通して、人間における真理の問題に答えるためであったと言えるだろう。ヘーゲルはイエーナ時代の体系構想を通じて、この問いを問い続け、この体系構想Ⅱにおいてようやく、無限なものへの問いかけに基づいてのみ人間の根本的な問いへと進み、その解決を果たしうるのだと確信したように思われる。

それをヘーゲルに可能にしたのが、ライプニッツのモナド論に基づく無限性概念を媒介にした、実体Ⅱ主体論の視座であった<sup>⑤</sup>。モナドの自己保存は、単純な個性性の原理ではなく、個体が自らの内なる至高の存在者に際会して自らの無に撞着し、かえって類的普遍として自らを実現する原理なのである。宇宙を映す生きた鏡を宿す卓越したモナドである魂は、ヘーゲルによれば「実体性と主体性との統一」(GW 7. 140.)である。かくしてモナドの抱く無限性への憧憬が絶対的精神の「絶対的生成」への原動力とみなされるのである。もとより、「モナドの自己保存とは、かの「無限性の」ゼロ Null を貫通して個性性を救済しようとする憧憬にほかならない」(GW 7. 170)からである。

ひとつ前の引用箇所ですぐ後でヘーゲルはある比喩を用いて次のようなことを述べている。「魂は円環全体であって、この円環の周の運動は魂に対して同時に中心として関係し、同時に直線としては未規定なものにまで拡張していく。これはまさしく魂が中心である限りでのことであるが、それというのもその限りで、周は魂に対置されてそれだけで存在するからである」(GW 7. 140f.)。内容的にはなおいささか曖昧な表現ではあるものの、この比喩は実際ライプニッツの『理性に基づく自然と恩寵の原理』(一七七八年)の十三パラグラフで用いられているものと同じものである<sup>⑥</sup>。これは、「神は、至る所に中心があり、どこにも周をもたない知的球体である」という、おそらくは十二世紀の神学者アラヌス・アプ・インスーリスの著書『神学の規則 *regulae theologicae*』の第七規則にまで遡る

ことができる有名な伝統的比喩である<sup>11</sup>。中心点でもあれば周でもあるものとは、明らかに神であり、そして同時に無限な魂と世界全体のことであろう。ヘーゲルはどちらかといえば魂を中心点として、いわば個別者の意識を思惟のアルキメデスの点として強調しようとしているように見える。もとより彼にとっても神こそは中心点であるはずだし、中心点でなければならぬ。

こうしてヘーゲルは、体系構想Ⅱの自然哲学第三部において、「自分自身のうちへとおのれを反省する全体性の、自己同等的な絶対的円環である生ける神」(GW 7. 188) についでこう述べる。「絶対的精神はおのれを絶対的精神として自己認識しなければならぬ。絶対的精神は、自らが生ける神であるためには、絶対的精神として自らにとつて他者にならなくてはならないし、この他者のうちに自らを見出さなければならぬ。言いかえれば、絶対的精神は、それがおのれ自身の他者としてのおのれにとつて、同じく絶対的に自らに等しいものであるときにのみ、生ける神なのである」(GW 7. 187)。絶対的精神の他者とは自然であり、したがってこの自然それ自身も絶対的精神である。というのも、絶対的精神は、「自らの理念に基づいて自分自身を認識し、自分自身の他者において自分を自分自身として認識する」(GW 7. 188) 生ける神だからである。ヘーゲルはまさしく自然あるいは大地のプロセスのうちに、「自然が自分自身を認識する働きの運動」(GW 7. 279) を認めているわけである。そしてこのプロセスを通り抜けることによってのみ、初めて個別的な精神は成立することができるというのである。

自己認識の運動とは、もちろん、生ける神の運動であり、それと同時に個別的な精神の、すなわちモナドの、とりわけ卓越したモナドである人間の魂の、運動である。しかもこの運動は実体の運動でもあれば主体の運動でもありながら、しかし、一つの同じ運動なのである。どちらの運動も他方がなければ存在することができない。この点はこの点特に注目されなくてはならないことであろう。というのも、自然の否定的な自己認識の活動性によっての

み、したがって主体としての人間精神の自己否定によってこそ、かの生ける神も実体として自らを実現することができるのだから。

### むすび — 個別的精神の源泉としての神の臨現 Parousia

体系構想Ⅲの精神哲学草稿Ⅱの後半部でヘーゲルは絶対的宗教の意義を強調しているが、その理由は、体系構想Ⅱでの熟考を介して、意識が精神として成立していくプロセスについて確信を抱くことができたからだと思われる。だからこそ、精神哲学草稿Ⅱの末尾でこう述べることができたのである。「この二分裂が永遠なる創造、つまり、精神の概念の創造である。自分と自分の反対物さえをも担う概念の実体である。宇宙はこのように直接的には精神から自由であるけれども、しかし精神に還帰しなければならぬ。むしろ存在するということは行為であり、この運動である。精神は自らに統一を、しかも直接性の形式において樹立しなければならぬ。その精神が世界史である。世界史において、自然と精神は単に即自的のみひとつの本質存在であるということが止揚される。精神は自然の知となる」(GW 8: 287)。さらにヘーゲルは欄外にこう付け加えている。「人間は、彼が自分自身の主人となるまでは、自然の主人にはなれない。自然は即自的には精神への生成である。この即自が定在するためには、精神は自分自らを概念把握しなくてはならない」(Ibid.)。これはむしろ人間精神にとって永遠の課題にならざるをえないことであろう。というのも、有限性は人間精神の限界として不可避なものだからであり、とはいえ、自分自身を精神として把握するという課題を人間精神はやはり断念することができないからである。人間精神は、精神となり、即自であるためには、繰り返し自らの限界を克服しようとし、否定性を自らの本質として自らに保持しようとしな

ければならないのである。

ヘーゲルにとってこれを可能にするのが、絶対的宗教であり、この宗教の根底に存在している神である。「絶対的宗教は、神は自分自身を確信する精神の深みであるという、この知である。これによって、神は万人の〈自己〉となつている。この〈自己〉は本質存在であり、純粹思惟である。しかし、こうした抽象から疎外化されると、神は現実的な〈自己〉である。神は、通常の時間的・空間的定在をもつひとりの人間「イエス」である。そして、あらゆる個別者がこの個別者であり、神的本性は人間的本性と別のものではない」(GW 8. 280)。絶対的宗教であるキリスト教がヘーゲル哲学に強い影響を与えていることについてはこれまで多くの研究者によって指摘されてきた<sup>⑩</sup>。その影響関係は青年時代から死に至るまで深く刻印されている。右の引用文が示しているように、精神哲学の成立という局面においても、その影響は明瞭にして、かつ決定的である。「現実的な〈自己〉」になった神とは、もちろん、個々人すべての原型である、神人イエス・キリストのことである。それゆえ、ヘーゲルの見るところによれば、あらゆる人は、自分自身を確信するその精神の深み(これは言うまでもなく語義的には「良心」を意味する)において、〈自己〉を自分の本質として保持することができるはずなのである。

あらゆる人が〈自己〉と同時に、自分自身の他者を備えている、すなわち無限性と否定性の本質態を備えている。神それ自身の精神もまた、人間にとっては、自分の他者であり、しかも自分の〈自己〉であり、それゆえけっして異他なるものではなく、むしろ、人間自らの精神の源泉なのである。しかし、だからといって人間の独自性が否定されるのではない。むしろ、自分自身の有限性もしくは空虚さが確かに意識され、こうして人間は自分自身の精神の唯一性に気づかされるのである。人間のこの〈自己〉は、ハイデガーがすでに指摘していたように、たしかに絶対的なものが「われわれの元に現存すること *das Bei-uns-an-wesen*」すなわち「*パルシア*」である<sup>⑪</sup>。もとより、絶

対的なものが「真理の光」であるという限りでは、絶対的なものが人間の元に現存するというのは当然であろう。というのも、私たちは、意識されるものを、ほかでもなく光のなかでしか、光を通してしか意識することができないからである。私たちが真理を認識しようと欲するとき、光は私たちの内面から輝き出るはずであろう。ここで想起されるのが、ヘーゲルがフランクフルト時代の「イエスの本質は……」という草稿のなかでかつて次のように述べていた条である。「なぜなら、いかなる人間にせよ、彼自身のうちに光と生命が宿っており、彼は光の縁者だからである。そして彼が光によって明るくされるのは、暗い物体が外光を浴びてただ輝くのとはちがって、彼固有の燃素が点火されて、自らの焰となって燃え上がるのである」(GW 2, 269)。この光が神のものなのか、それとも私たちのものなのか、それは少なくともヘーゲルにとっては重要ではない。なぜなら、いずれにせよ、私たちは光なしには何も見ることも認識することもできないからである。

#### 引用文献

小論での引用については、以下の略号に従って本文中に組み入れてある。たとえば、(GW 6, 288)は、ヘーゲル大全集版第六巻の二八八頁を示している。なお、引用文中の強調傍点および「……」内と「……」括弧は引用者の補いであり、また「……」括弧内はテキスト編者の補いである。

GW : G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Hamburg, 1968ff.

GW2 : *Frühe Schriften II*, hrg. von W. Jasscke, Hamburg 2014.

GW4 : *Jünger kritische Schriften*, hrg. von H. Buchner und O. Pöggeler, Hamburg 1968.

GW5 : *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*, hrg. von M. Baum und K. R. Meist, Hamburg 1998.

無限性と否定性

GW6 : *Jenae Systementwürfe I*, hrsg. von K. Düsing und H. Kimmerte, Hamburg 1975.

GW7 : *Jenae Systementwürfe II*, hrsg. von R.-P. Horstmann und J.H. Trede, Hamburg 1971.

GW8 : *Jenae Systementwürfe III*, hrsg. von R.-P. Horstmann, Hamburg 1976.

HS : *Hegel-Studien*, hrsg. von F. Nicolai und O. Pöggeler, Bonn

註

(1) 小論は、本年刊行予定の次のドイツ語論文の日本語版である。もちろん表現にも内容にも差異があるが全体の論旨に大きな差はない。Unendlichkeit und Negativität — über die Entstehung der Philosophie des Geistes in Hegels *Jenae Systementwürfen*, in : *Hegel in Japan*, hrsg. von Y. Kubo, S. Yamaguchi und L. Kratz, Münster 2014 (in Vorbereitung). また、小論は一九九九年に刊行された『クーゲル哲学への新視角』(加藤尚武編 創文社)に収められている拙稿「精神哲学の成立——イェーナ体系構想における「無限性」概念の意義」の続編をなすものである。その論文ではイェーナの前期体系構想Iまでを取り扱った。小論はそれ以後、体系構想IIIまでを論じている。それゆえ、両者は、内容的に若干重複しているところがあることをお断りしておきたい。

(2) この問題がフィヒテとシェリングのあいだの論争の中心的な論点であったことはヘーゲルの論文の表題からも見て取れるだろう。両者の論争については次を参照されたい。『フィヒテ・シェリング往復書簡』(座小田・後藤訳、法政大学出版社、一九九〇年)の、特に一八〇〇年十一月十五日付のフィヒテの、同年同月十九日付のシェリングの、さらには同年十二月二十七日付のフィヒテの手紙。

(3) 「全一者All-Eins (Een-Panthe)」の論理的可能性については、D・ヘンリッヒの次の論文を参照されたい。「絶対的精神と有限者の論理」(山口・座小田訳『続ヘーゲル読本』(加藤・座小田編、法政大学出版社、一九九七年)。たとえば、ヘンリッヒはこう述べている。「絶対的なものは、規定されたものである有限者の、絶対的なものそれ自身によって構成された自立性を止揚するためには、この自立性に対抗せざるを得ない。こうした止揚のあり方からして、絶対的なものは、「否定的な側面」をもつ。しかし、絶対的なものは有限者に対抗して現れることができない以上、絶対的なものによる有限者の止揚は、有限者の自己止揚と考えられざるをえない」(六三三頁)。

(4) 「精神哲学草稿Ⅰ」および「精神哲学構想Ⅱ」については、次の訳書から引用している。ただし、訳を若干変更したところがある。「イエーナ体系構想・精神哲学草稿Ⅰ・Ⅱ」(加藤監修 座小田・栗原・滝口・山崎訳、法政大学出版社、一九九九年)。なお、訳書には原文の頁がつけられているので、小論では訳書の頁は省略した。

(5) イエーナ後期におけるヘーゲルの無限性概念については、K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, HS Beheft 15, Bonn 1976, の特に第3章を参照のこと。そのなかでデュージングはこう述べている。「無限性としての絶対的なものの真の概念は、それゆえ、ヘーゲルによれば、有限なものの質的な対立を自らのうちに含んでいなければならぬ。：絶対的なものうちではひとつであるはずの、一者と多者、同一性と非同ー性は、したがって、一八〇四／〇五年の論理学のなかでヘーゲルが強調しているように、その都度その意義のなかに反対のものを含んでいなければならぬし、自らの反対と統一していなければならないのである」(S.153)。

(6) 否定性については、W. Bonsiepen, *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels*, HS Beheft 16, Bonn 1977, を参照されたい。「序論」のなかでボンジーペンは次のように一種のテーゼのようなことを述べている。「否定性の概念は、体系的な哲学的思索を根拠づけようとするその端緒です。つまりイエーナ時代の初めにすでに、ヘーゲルにとって中心的な意義をもっている。ヘーゲルは、ギリシア的なテオリア理解とキリスト教の受肉の教説と近代の超越論的哲学といった異なる要素を、絶対的な否定性という概念のなかで取りまとめ思索しようとしている」(S.18)。

(7) Cf. Klaus Düsing, *Hegels Vorlesungen an der Universität Jena*, Manuscripte, Nachschriften, Zeugnisse, in: HS, Bd.26, 15-24. ヘーゲルはこの生成のプロセスをすでに「自然法論文」及び「人倫の体系」で「人倫」の構成として描き出していたが、そこでは個別的な意識は媒語として自らを国民精神へと現実化することができるものとされていた。精神のこの具体的な在り方を通してこそ、自然および精神それ自身の自然性を乗り越えることが可能になるわけである。

(9) K・デュージングはかつて論文「観念論的な実体形而上学」(栗原・滝口訳、「純ヘーゲル読本」(加藤・座小田編、法政大学出版社、一九九七年)において、「ヘーゲルの決定的な論証は、実体という自己同等的な即自存在を、実体に内在しているものと考えられるべき絶対的な否定態によって、すなわち、他者にはなく実体自身に関連する否定態によって止揚する、という点にある」(五一頁)と述べていた。おもうに、デュージングは当時個の展開を実体の観点からとらえていたのであろう。しかし十年後の「ヘーゲルの主観的精神の理論を包括的に取り扱った論文『Endliche und absolute Subjektivität』(in: *Hegels Theorie des subjektiven Geistes*, hrsg. Von L. Eley, Stuttgart-Bad Cannstatt 1990)にならって

無限性と否定性

デュージングは例えば、ヘーゲルのニューナ時代の著作における自己意識の本質的な存在様式について次のように述べている。「それゆえ、自己意識の体系的な歴史が精神哲学の内部で有意義に展開されており、その目標においてそれなりの成果を収めているというのであれば、自己意識の成就された精神的自己関係は絶対的なものの眼前で存立することができるのでなくてはならない。だがこれが成功するのは、精神哲学における絶対的なもの、ということはずなわち絶対的精神が、もはや単に実体としてだけでなく、まずもって主体性として——しかも満たされた有限な自己意識に本質が類似した、それどころか、そのような自己意識に内在し、とはいえずの自己意識を無限な主体性として同時に超越しているような主体性として——考えられる場合に、初めてのことである」(S.39)。さらにこの論文の帰結としてデュージングはこう述べている。「しかし、主観的精神の個別性が絶対的主観性および絶対的精神の個別性に対してどのような位置にあるのかは、ヘーゲルにとっては依然として未決定のままである」(S.58)。

(10) Cf., G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von C. I. Gerhardt, Bd. 6, S.604.

(11) Vgl. Alain de Lille, *Règles de théologie*, intr. trad. et notes par F. Hudry, Paris 1995, pp. 109-111. ヘーゲルがこの比喩を知りながら知りえたのかは明確に述べることはできない。しかし、前者の比喩がきわめてよく知られていたことは確かである。ところのこの比喩は、H・H・ヤコービの『スピノザ書簡』の第2版(1789年)に付録として付けられたブルーノの『原因(原理および一者としての)』のライプツィヒ語要約版のなかに載せられたからである。Cf., S. Jacobi Werke, Bd. 1.1., Hamburg 1998, S. 201. またたといえはこの比喩をヘーゲルは『精神現象学』の「啓示宗教」でも用いていて、不幸な意識の「無限な苦悩と憧憬」を「中心点」「自己意識として生成する精神の誕生の地の周りを期待を抱きつつ、また切迫感に駆り立てられつつ回り歩く」意識の諸形態を「罫」とみなしている(GW 9.403)。なおこの比喩とヘーゲル哲学との関係については、本誌36号(二〇〇三年)に掲載した拙論「懐疑する〈自己〉と〈無限〉、あるいは「理性」のラビリンズ」で些か詳しく論じたことがあるので、参照していただければ幸いである。

(12) 例えば、W・パネンベルク「ヘーゲル哲学におけるキリスト教の意義」(『神の思想と人間の自由』座小田・諸岡訳、法政大学出版局、一九九一年)を参照されたい。最近のものでは、次の論文が出色である。Edith Düsing, Hegels Geistbegriff und Wahrheitbegriff für das Christentum, in : *Geist und Heiliger Geist*, hrsg. von E. Düsing, W. Neuner und H.-D. Klein, Würzburg 2009.

(13) Vgl. M. Heidegger, Hegels Begriff der Erfahrung, in : *Gesamtausgabe Bd. 5, Holzwege*, Frankfurt/Main 2003, bes. S. 131.

なお付け加えるなら、K・デューリングによればこの臨現は「無限なもの否定的な現存性」のことであり、ヘーゲルはこれによって「彼自身の初期論理学とその否定的弁証法」を用意万端整えたのであった。デューリングはこう述べている。「それ」[弁証法]はこうして無限なもの積極的な規定をえもの思弁的な認識への道を開くのである」(K. Dusing, *Autonomie und Dialektik*, in ders.: *Aufhebung der Tradition im dialektischen Denken*, München 2012, S. 97.)。

(14) 訳文は、今回も『現代キリスト教思想叢書 五』(白水社、一九七四年)所収の、細谷貞雄・岡崎英輔訳を、若干の変更を加えて使わせていただいた(同訳書一〇三頁)。

(ゆ)こた ゆたか・東北大学大学院文学研究科教授)