



Title	知識とドクサ
Author(s)	高橋, 昭二
Citation	哲学論叢. 1981, 9, p. 1-42
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66786
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

知識とドクサ

高橋 昭 二

知識 (Episteme) とドクサ (Doxa) は対立関係にあるといわれる。そのとき、論者が問題としたい点は、前者が純粹な客観的思惟によって確立された普遍妥当な認識であるのに対し、後者は幾分なりとも主観的独断や信念に支えられて成立した認識であり、従ってその客観的妥当性に関し、前者に著しく劣る主観的認識であるという、認識成立の条件の差異である。知識とドクサの対立関係を最初に提出したのは、周知のごとく、プラトンであろう。プラトンにおいては、両者の差異は認識の対象の差異、即ちイデアに関するか、感性的存在に関するかという認識対象の差異に重点が置かれていたと思われる。しかし論者は、認識対象の差異ではなく、認識成立の過程の差に注目したい。この点、論者は近世哲学の認識論の伝統に従って、問題を論じたいのである。

近世認識論の問題として知識とドクサの対立をみると、イギリス経験論のロックやヒュームにおける knowledge と probability の差異の問題として最初に提出されたと思われる。この knowledge と probability の差異は、「ヒュームによって独断の眠りを覚された」と告白するカントによって形を変えて継承され、さらにドイツ観念論の完成者として

のヘーゲルによって絶対知(完全なるknowledge)が成立するとされ、一応の結着がついたと考えられる。しかしその結着とは、後述するごとく、knowledgeがどうとくprobabilityに吸収され、probabilityがその#~~は~~knowledgeに移行してどうという奇妙な結着となるであろう。このknowledgeとprobabilityの同一化ということは、ヘーゲル自身の意図したことではない。しかし、ロック・ヒュームやカントがprobabilityの成立する最大の領域と考えた歴史的認識を、ヘーゲルが自己の構築する思弁的体系の重大なる分野と考えたとき、ヘーゲルの意図とは反対にこのような奇妙な結着が出来るかと論者は考える。論者はknowledgeとprobabilityの関係を、特に歴史的認識との関連において考えてみたい。

一、ロックとヒュームのknowledgeとprobabilityの関係について⁽¹⁾

イギリス経験論、特にロックの立場はさしあたり「感覚のうちに存在しないものは、知性のうちに存在することはない」(nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu)という有名な「生得観念」⁽²⁾の否定によって示される。あらゆる知の素材たる観念は、すべて「経験」、即ち感覚的表象に由来し、悟性は感覚が提供する単純観念を単に受動的に受けとるのであり、悟性自身は新しい単純観念を産出することも、またそれを減ずることもできない。しかしながら悟性は一旦、感覚から観念を受けとるならば、その単純観念を「能動力」⁽³⁾によって結合し複合観念を産出することができる。空間、時間、数、無限、因果等の諸概念はかかる複合観念である。

ところで、ロックはかかる観念にもとづくいろいろの認識のうちで、たとえばわれわれ自身の実存在についての「直観的知識」(an intuitive knowledge)や神の存在についての「論証的知識」(a demonstrative knowledge)とどう

た直観的認識と論証的認識にだけ knowledge たることを承認する。⁽⁴⁾ その結果、ロックによれば、knowledge に自我の存在、神の存在、さらには数学、および道徳的法則は算入されるが、実体概念に基づく物理的認識は、その前提である物それ自身 (things themselves) が知覚されえぬ故に、probability (蓋然的知識) にとどまると考えるのである。⁽⁵⁾ かくして自然学は knowledge (知識) たることを拒否され、knowledge は甚だ「狭小」⁽⁶⁾ であることになる。

しかしながら、ロックはたとえ自然学が knowledge たることを拒否したとはいえ、自然学そのものを否定するのではない。むしろ、自然学の「真らしさ」⁽⁷⁾ は人びとの Belief であることから、probability の重要性を却って主張することとなる。

ロックが特にすぐれて probability の領域と考えたものに、自然学とやらんで歴史学がある。ロックにとって、その主著たる Essay そのものが A short, true history of the first beginnings of human knowledge ⁽⁸⁾ であり、「歴史は多くの場合において、われわれのもつ光である。われわれは歴史から有用な真理の大部分を納得のゆく明証性 (evidence) をもって受けとる」⁽⁹⁾ という。自然学や歴史学は、たとえ knowledge でないとしても、人間がその真たることを信ずる「明証性」をもった知なのである。従ってそれは、knowledge と区別された「明証性」の根拠をもつであろう。歴史学について、ロックが求めた明証性の根拠は、(一) われわれ自身の経験との合致、(二) 他人々の証言 (詳しくいうと、他の人びとの数、誠実さ、証人の熟練、文献による証言の場合には著者の意図、陳述の諸部分や諸事情間の整合性、反対の証言) ⁽¹⁰⁾ である。かくして probability としての知が自他の経験に即した明証性をもった知として成立し、knowledge の狭さを越えて知は大きな拡がりをもつこととなる。経験論者としてのロックの本領はまさに probability の領域にあったといえるであろう。

以上のようなロックの立場はヒュームにおいて一層徹底されることとなる。ヒュームはロックに従って、数学的認識に絶対的な信頼をおく。ヒュームにとって数学は「完全な正確性と確実性」⁽¹¹⁾をもつ knowledge である。それはもっぱら観念自体の關係に成立し、印象の分析に成立するからである。それに対して、実体概念や因果概念は、観念連合に基づく習慣によってわれわれが必然的概念であると単に想像しているにすぎぬ「信念」⁽¹²⁾ (Belief) であり、その眞理性は probability たるにとどまるのである。⁽¹³⁾

ロックと同じくヒュームも knowledge と probability の區別を立てる。⁽¹⁴⁾ ヒュームはいう。「人間の知性ないし探求の対象はすべておのずから二種類、即ち観念の關係と事実の問題に分類されよう。第一の種類の屬するのは、幾何、代数、算術の諸学であつて、要するに直観的に、あるいは論証的に確実なあらゆる断定 (Affirmation) である。……」

人間知性の第二の対象である事実の問題はこれと同じ仕方で確定されるものではない。またそれらの眞理性についてのわれわれの明証がいかに大きくても、それは前述のものと同性質のものではない⁽¹⁵⁾と。数学が観念の關係——それは直観と論証に基づく——に屬するのに対し、自然学は事実の問題——それは観察と推理に基づく——に屬し、

自然学はその眞理性に関し大きな危機に直面することとなる。しかしながら、ヒュームはロックと同じく probability の領域を否定するのではなく、むしろそれを重視し、それを根拠づけようとするのである。ヒュームはいう。「事實の問題に関する一切の推理は原因と結果の關係に基づけられているように思われる」⁽¹⁶⁾と。ヒュームは事實問題の領域では、人間知性は因果律の原理を導入せんとするいわば本能をもつと考えていたのである。そして因果律の成立に関し、ヒュームがそれを終局的には習慣に基づく信念に帰したことは周知のごとくである。因果律の原理の導入により、数学的認識の明証性とは全く性格を異にする、事實問題に関する明証性が確立され、事實に関する領域の学、自然学

と歴史学が probability として成立することとなる。

ところでさきにロックが歴史認識に関し、自己と他者の経験の合致をその明証性の根拠としたと述べたが、そのことは人間的自然、さらには自然全体の恒常性への信頼が根底に存することを意味しているであろう。この自然の恒常性への信頼ということはヒュームにおいても同様である。ヒュームは「自然の経過とわれわれの観念の継起の間に一種の予定調和がある」とし、⁽¹⁷⁾「自然がどうしようもない必然性をもってわれわれが判断するように決定する」と語る。⁽¹⁸⁾自然全体の恒常性が人間的自然を包容し、知の成立の根底をなすと考えられているのである。知の対象との一致、自他相互の経験の一致、それらの根拠として自然の恒常性への信頼がある。そして歴史学とは、この恒常性を歴史的諸事実に即して鮮明にしてゆくことに成立する。ヒュームは「人間学的明証と自然学的明証とは同一の性質のものであり、かつ同一の諸原理より導出されたもの」と主張し、さらに「歴史の役は人間的自然の恒常的普遍的原理を見出すことにある」という。⁽¹⁹⁾

かくして、ヒュームはロックと同じく人間的自然の「恒常的普遍的原理」を求めて、自然学と同時に歴史学を学として、ただし probability として承認するのである。繰り返していえば、歴史学成立の根拠は、ロックと同じく、われわれ自身の経験の合致と他の人々の証言なのである。自然全体の恒常性を信じ、それを自他の経験に即して歴史全体の中に原理として確認する probability の学が歴史学なのである。ヒュームが大部の史書「英国史」(1754—1762)を書き続けたのは、ヒュームにとっていかに歴史学が重要な学であったかを物語る何よりも証左であろう。

ロック・ヒュームにおいて、knowledge と probability は明白に区別される。前者の代表的学は論理学、数学、道徳であり、後者の代表的学は自然学と歴史学である。ロック・ヒュームを支えていたものは、自然ないし人間的自然に

は恒存的普遍的な原理が存するという信念であり、その信念に基づいて経験という豊かな学の領域が成立すると考えたといえるであろう。カントの課題はさし当って、この knowledge と probability の区別をもっと徹底して考えつつ、knowledge の領域を拡大することであった。

二、カントにおける「真理の論理学」と「仮象の論理学」について

カントはヒュームを自己の独断の眠りを覚ました恩人として最大の敬意を表しつつ、ヒュームの限界についても言及する。

カントは、ヒュームが「原因性の概念の正当性、有用性、及び自然認識にとつての不可欠性」を明白にしたこと、さらに一歩進めてこの概念の「根源」に批判的考察を加えたことにヒュームの功績があるとす²⁾。しかし、問題はその根源である。カントによれば、ヒュームは「原因性の概念を理性が先天的に概念から思惟することは不可能であること」、「この概念はつまるところ構想力の私生児に他ならぬこと」、即ち「構想力が経験によつて受胎し、ある表象を連想律の下に置き、そこから生ずる主観的必然性、習慣を知見から生ずる客観的必然性にすりかえたものにすぎぬこと³⁾」、を主張する。原因性の概念を経験的根源に帰したのである。しかし、イギリス経験論と同時に大陸の合理論の影響を受け、両者の合一を図るカントにとつてこのヒュームの経験論的主張は承認できなかつた。カントは周知のごとく、ヒュームと共に「あらゆるわれわれの認識が経験と共に始まる」ことを承認すると同時に、「だからといって経験から由来するのではない⁴⁾」と附言する。カントは大陸合理論の生得観念の承認という伝統に従つて、原因性の概念の先天的根源を主張するのである。即ちそれは、「理性によつて先天的に思惟せられ、従つて一切の経験から独立

の内的原理を有する」⁽⁵⁾のである。このカントの立場からすると、ヒュームには二つの問題点が残ることとなる。その第一はヒュームが数学的認識の knowledge たることを承認しつつ、その knowledge の性格について充分に吟味しなかつた点である。もしヒュームが自然学や原因性の概念に抱いた疑念を数学にも拡大していたならば、数学の学としての根柢が「先天的綜合判断」に由来することに気づき、改めて「先天的綜合判断」の可能性を自然学や形而上学についても問いたであらう。ヒュームは「課題を全体において考えず、その一部分だけを思いついた」⁽⁶⁾にすぎなかつたのである。ヒュームが残した第二の問題点は、ヒュームが感性を重視するあまり、認識対象についていえば経験的対象と叡智の対象、即ち現象界と叡智界の区別、認識能力についていえば、純粹悟性と純粹理性の区別を「まったく知らなかつた」⁽⁷⁾ことである。経験界を拡大すれば叡智界に達し、感性を延長すれば悟性に、悟性を延長すれば理性に達すると考えて批判的区別を無視し、いわば「感性の越権」⁽⁸⁾に陥つたとカントは考えるのである。

第一の問題とは、ヒュームが無条件に学として認めていた純粹数学に關し、その客観性の性格と根柢をヒュームが問題としなかつたことであつた。⁽⁹⁾ヒュームは数学的認識の根柢を觀念の分析と矛盾律に求めたが、カントによれば、それは「概念の構成」⁽¹⁰⁾に由来し、先天的な感性形式たる時空と純粹悟性概念との綜合的統一に成立する先天的綜合判断に由来するのである。ヒュームは一切の生得觀念の否定において、感性の有する先天的形式、悟性の有する純粹概念(範疇)を否定し、純粹数学の本質を見落したのである。この数学の客観的妥当性、knowledge の根柢が「先天的綜合判断」であることの發見、およびその「先天的綜合判断」が数学を越えて、自然学や形而上学に成立するか否か、また成立するとすれば「いかにしてか」の吟味がカントの課題となる。カントは自然学に關し、それが「先天的綜合判断」に基づくことを困難な概念の「先驗的演繹論」や「先驗的原則論」を通して確証する。経験には先驗的原則が

成立し、それが「一つの自然」を成立せしめ、概念による自然の汎通的連関が成立して、自然学は knowledge として承認されることとなる。ロックやヒュームが probability とした実体概念や因果概念は、先天的概念とされ、それらが自然に「投げこまれ」、「法則を書き加える」という、所謂コペルニクスの転換を通して自然学を knowledge として構成する先験的原則となる。カントはヒュームに對していえば、自然学を probability から knowledge へと上昇せしめたのである。あるいは knowledge を数学を越えて自然学へと拡大したのである。

ところで、カントがヒュームに求めたいま一つの問題はヒュームが叡智界と現象界の区別を想定しえなかつたという点である。カントはヒュームと共に形而上学に関し、それが超驗的なる故に先験的綜合判断の成立要件たる主語面が成立しえないと考える。即ち判断の主語面たる感性的表象に欠け、判断としては成立しえないのである。形而上学はこの欠点を補うべく、カントによれば、「先験的推論」を導入し、判断の推論的操作により超驗的主語に結論を与えようとする。しかしカントによれば、かかる先験的推論はいずれも媒語二義の誤謬推理であり、その結論はいずれも「弁証論的仮象」に陥るとい⁽¹²⁾う。

カントが問題とした形而上学的理念とは、形而上学の伝統に従って魂、世界、神の三理念である。これらの理念は感性的表象としてはわれわれには与えられない。即ち超驗的であり、そこではいかなる先験的綜合判断も成立せず、たとえ推論の能力としての理性がいかに「先験的推論」によってそれらが認識しようと Vermeynen したとしても「仮象の論理」にすぎぬのである。かくして、自然学に関する knowledge、あるいは「真理の論理学」としての「先験的分析論」と、形而上学に関するドクサとしての「先験的弁証論」が、その表象が与えられるか否か、即ち現象界に属すか叡智界に属すかによって厳密に区別されることとなる。この区別によって、カントはヒュームを超えたと考え

たのである。その意味は自然学も形而上学も共に否定するのではなく、形而上学の横暴から自然学を救うと同時に形而上学に knowledge とは違った意義を与えることにあつたといえるであろう。ともあれ、カントは批判主義、即ち叡智界と現象界の区別においてヒュームを超えたと自負したのである。

カントは knowledge としての形而上学を拒否した。しかし「素質としての形而上学」⁽¹³⁾までも否定したのではない。形而上学への要求は人間理性にとって不可避な根源的素質であり、理性はそれを求めて豊かな経験の地を捨て、誤謬の巢に足を踏みはずしたのである。しかしこのことは、カントにとつては「人間理性の特殊な運命」⁽¹⁴⁾なのである。従つてこの運命について十分な配慮がなされねばならない。この配慮は『実践理性批判』において道徳律が確立されたのち、その道徳律からさらに「最高善」が目指されるとき活かされることとなる。

最高善とは道徳律が成就する徳とその徳に相応する福との合一の理念であるが、それが実現されうるためには、改めて魂の不死の承認と神の存在がその成立の必要条件として求められる。この事情をカントは、魂の不死と神の存在とが最高善実現のために「要請」されるといい、「要請」とは「先天的無制約的に妥当する実践的法則に不可分離的に結びつくかぎりの、理論的には証明されえない理論的命題」⁽¹⁵⁾であるという。魂の不死と神の存在は knowledge としては拒否され、「私は信仰に場処を確保すべく、知識を止揚しなければならなかつた」⁽¹⁶⁾という有名なカントの言葉に即していえば、「要請」という信に支えられた実践哲学における知、probability として成立することとなるのである。カント哲学が「実践理性の優位」⁽¹⁷⁾の思想に支えられていたことは、周知の通りである。とすれば、カントがいかに数学、自然学に先天的総合判断による学の成立を承認し、学としては形而上学を拒否していたとしても、形而上学は最高善の理念に支えられ、いまや probability の学として、むしろ knowledge よりはカント哲学に重大な意義をもちう

ることとなるであろう。このことは、カントが形而上学を「実践的独断的教説」⁽¹⁷⁾ (eine praktisch-dogmatische Doktrin) として成立するとし「*kurz*にそれを」⁽¹⁸⁾ 知慧の学」(die Weisheitslehre) と規定するところより明白である。

カントがいう「知慧の学」とはいかなるものか。ハイデッガーは、カントが先験的弁証論で示した世界概念が形而上学の根本概念として果す役割を強調しつつ、知慧とは世界における人間の「実在の意味への洞察」⁽¹⁹⁾ であるとし、カントの『人間学』における「世間知」(die Weltkenntnis) を特に重視する。「世間知」とは、「世界市民としての人間の認識」⁽²¹⁾ を意味し、なによりもまず「世間を知ること」(Weltkennen) である。しかし「世界内存在」としての人間の実存を重視するハイデッガーは、「知慧の学」をより勝義において「世間参加」⁽²²⁾ (Welthaben) と解する。事実、カントは Welt-kennen と Welt-haben の意味の区別を強調し、「前者は単に自己がその傍観者である演劇を理解しているにすぎぬが、後者はそれを共演する」⁽²⁴⁾ と述べて、後者の意義を重視しているのである。世間参加とは『人間学』によれば、「自由に行為する存在としての人間が、自己自身を創り、かつ創ることができ、ないし創るべきである」という人間の世間にありながらの主体的自己形成に最大の意義をもつ。「知慧の学」とは、かくしてこのような人間の自己形成にかかわる世間知、および世間参加と解されるのである。

周知のごとく、カントは哲学を「学校概念における哲学」と「世間概念における哲学」⁽²⁵⁾ とに区別していた。カントが意図する哲学とは、この世間概念における哲学であり、それは人間理性の窮極目的へあらゆる認識を関係づける哲学であるとされる。この窮極目的とは、さきに述べた「最高善」であり、宇宙、ないし世界との関係係というならば、それは「世界、即ち造化そのものの現存在の窮極目的」⁽²⁶⁾ なのである。かくして、カントは哲学を窮極目的としての最高善へと収斂する世界市民の「知慧の学」と考えていたといつて許されるであろう。それはさらに具体的にいえば、

最高善を世界において実現せんとする「道徳的目的論」、さらには歴史哲学の形をとることとなる。なぜなら、カントによれば、「それぞれあるがままの状態におかれた他の一切の動物においては各々の個体がいずれも自己に定められた本分を達成するのに、人間においてはせいぜい類のみがこれを成就するにすぎない。故に人類は無限に多くの世代を経て進歩してゆくことによつてのみ自己の本分の達成に向つて努力向上しうるのであり」⁽²⁷⁾、「地上における唯一の理性的被造物たる人間においては、その自然素質を個人においてではなく、類においてのみ完全に展開しうる」⁽²⁸⁾からである。カントは窮極目的たる最高善も、またより低次な自然目的としての文化の向上も、人間における唯一の「不死なるもの」⁽²⁹⁾としての類においてのみ可能と考えたのであり、世間概念としての哲学は歴史哲学の形をとることとなる。

「真理の論理学」としての「先験的分析論」において、カントが提示した自然学の先験的原則の Knowledge に対し、「仮象の論理学」としての「先験的弁証論」は理念を Ich glaube daß, といふ「実践的実在性」として保証し、それは知としては probability にすぎぬが、人類の歴史の領域の知として豊かな地平を提供することとなるのである。しかしこの probability に関して、カントにはその批判主義の故に困難な問題が内蔵されていると思われる。その一例として不死の要請の問題をとりあげたい。

以上の論述において、論者はカントにおける不死の要請について、二つの不死概念を示した。その一つは窮極目的としての最高善の契機としての不死の要請であり、他はその窮極目的が世界において実現されるべく歴史の場に展開されるとき、人類の不死性の要請として示された。この二つの不死の要請は、知としては信に支えられた知として両者とも probability であつても、その内容において著しい差をもつであろう。端的にいえば、前者は道徳的要請であり、

後者は歴史的要請である。窮極目的は道德という個人の心術から人類の歴史における実現へと具体化されねばならない。そのとき、要請の概念も窮極目的の概念も大きな変容を蒙ることとなる。

まず要請の概念を考察したい。カントはその『宗教論』において、神の要請に関し、『第二批判』の最高善における神の要請と『宗教論』におけるそれとが「種類と原理」⁽³⁰⁾を異にするとして述べている。それは、『宗教論』が「根源悪」の問題を提出し、単なる道德的心情の「革命」(Revolution)によっては善が成就されえず、心情のたえざる「漸次的改革」⁽³¹⁾(die almahliche Reform)によつてのみ善の成就が期待できるとしたとことと相応じている。『第二批判』は個人的な心術の動機を選択に関する決断、いわば心術の「叡智的行為」⁽³²⁾に善の成就をみていた。しかし感性的動機へのたえざる傾向と心の弱さという根源悪を自覚せざるをえないという立場に立てば、個人はその有限性の故に自己自身心術の根底をついに洞察できず、「心情の叡智的根拠を洞察する者」⁽³³⁾、即ち「神の目」⁽³⁴⁾を要請せざるをえない。さらに理性の開発としての文化は、本来「任意な目的」⁽³⁵⁾への理性の行使を意味し、善原理に奉仕すると同時に悪原理にも奉仕し、文化の向上は「文化の絢爛たる悲惨」⁽³⁶⁾を伴う。しかも文化の進歩は個人を越えた歴史の場において達成される故に、その「禍悪」⁽³⁷⁾は個人の道德的心術を越え、個々人の「比較する自愛」⁽³⁸⁾を刺激すると共に嫉妬、悪意、支配欲、所有欲、さらには国際間の戦争をすら惹起せしめるのである。ここに善原理の勝利を希つて「神の協力」⁽³⁹⁾が要請されるのである。この要請は、『第二批判』の最高善の契機としての神の要請より著しい實在性をもつといわねばならない。この神の要請についての二重性は、さきの不死の要請についても語られうることである。『第二批判』における不死の要請は、個々人がその徳を実現すべく要請する、いわば個人的な道德的要請にすぎない。しかし人類の歴史において窮極目的を実現すべく不死を希求することは、人類全体の歴史的な要請という意味を担うのである。そしてこの

類としての不死の要請という概念の実在性は、カントによれば、「経験と歴史」⁽⁴⁰⁾からのみ類推される経験知なのである。道徳的要請が先験的要請であるとすれば、歴史的要請は人類の知慧を踏まえた経験的要請である。従ってカントは、このような類の不死に関する要請を経験的考察としても展開している。たとえば結婚という各人の自由意志に基づく結合も、全体としてみれば一定数であり、誕生する男女の比率も平均しているといった事実をカントは指摘する⁽⁴¹⁾。これらの現象の底には、あたかも「自然の意図」⁽⁴²⁾が働いているかのごとくであるという。しかしカントは、その批判主義からいって、「自然の意図」といった超験的理念の認識を拒否する。従ってカントに残されていた途は、人類の不死を経験と歴史から要請するという経験主義に他ならない。このような経験主義に基づいて、カントはその『自然地理学』や『実用的見地に立てる人間学』を展開したのである。カントの立場は、勿論、先験的観念論である。それにも拘らず、このような経験主義が歴史の問題を通して、カントの重大な要素として残るのである。この先験的か経験的かという問題は、カントが歴史における窮極目的とした「世界共和国」⁽⁴³⁾の理念にもちこまれることとなる。

ここでは詳論できないが、さきの世間概念における哲学というカントの立場に立てば、歴史における窮極目的は「世界共和国」の実現に他ならない。「世界共和国」の理念とは、カントによれば、「人々および諸国家が一つの普遍的な人類国家の公民とみなされうる」⁽⁴³⁾ような法的体制をいい、そのみが「永遠平和」⁽⁴⁴⁾を「決定的」に可能ならしめるといふ。しかしそれにも拘らず、カントは同時にかかる高い理念は人類の世代から世代に亘る長い歴史的努力をもつてしても「実現不可能」⁽⁴⁵⁾であるという。人類はこの理念に「連続的に接近」⁽⁴⁶⁾(die kontinuierliche Annäherung)できるといふ。人類の歴史は「自由意志の規則正しい歩み」⁽⁴⁶⁾、「自由の歴史」⁽⁴⁷⁾であり、人類の未来は「悦ばしき展望」⁽⁴⁸⁾に満ちている。それにも拘らず、「世界共和国」の理念は実現しえない。なぜなら、それは歴史の窮極目的としてそれ自身歴史

を超えているからである。歴史において実現しうる理念とは、やがて人類が経験しうることであり、そのかぎり経験的であつて窮極目的とはいえないであらう。ここにカントのいう理念の特色がある。それはそこへの連続的接近は許しても、経験をあくまで超出していなければならぬ。カントのこの理念の性格は、カントが神的悟性と人間的理性を厳密に区別したことに相応する。人間的理性は神的悟性に無際限に接近はできよう。しかし決して同一化できないのである。それが「人間理性の特殊な運命」なのであり、人間理性が思弁的形而上学を断念せざるをえなかつた理由である。かくして、「世界共和国」の理念は歴史の窮極目的でありつつ、しかも超驗的として歴史の彼岸に止るのである。カントが「世界共和国」の理念に代えて、止むをえずその「代用物」⁽⁴⁹⁾として提出する理念は「国際連盟」の理念である。「国際連盟」の理念とは、各々の共和的国家が相互に独立し、そのかぎり對抗的な緊張關係にありつつ、なお相互の安全を保証して永遠平和を確立せんとする連盟である。各国間の交通、貿易の拡大はかかる国際連盟が歴史の未来において実現可能であることを示しているとカントはいう。⁽⁵⁰⁾カントによれば、国際連盟の理念は世界共和国という「積極的理念」に代る「消極的代用物」にすぎぬ。しかしそれは歴史において実現可能とされ、歴史内、もしくは人類の経験内の理念となる。ここに、カントの理念は歴史にとって彼岸的な超驗的理念と此岸的な内在的理念が並存することとなる。この理念の二重性は、カントが「人間理性の限界内」に止つて歴史の理想を考へんとするかぎり止むをえない分裂であらう。歴史は超歴史的理念の「先天的手引き」⁽⁵¹⁾において、一方では「哲学的歴史」⁽⁵²⁾ (die philosophische Geschichte)として考察され、他方では歴史において実現されるべき理念の「保証」⁽⁵³⁾、ないし「証拠」⁽⁵⁴⁾を経験、あるいは歴史学や人間学に求め、ここに先験主義と経験主義が二つながら生かされるのである。カントのこのような二重の立場はその歴史哲学はおいでいたるところで見出しうる。たとえば、カントは国家を法的社会の基本

的制約とみなし、その国家は共和的であることを強く要求する。この要求それ自身はカントの法に対する理念に基づく。しかし同時にカントは、各国の民族性の性格や言語の差異を重視する。⁵⁵これはカントの豊富な人間学的観察や地理学的観察に基づく経験主義である。カントの歴史哲学は、かかる理念的理性主義と経験的現実主義の二本柱の上に立っているのである。

カントの歴史哲学、さきの言葉でいえば、「世間参加」を含む「世間知」としての「知慧の学」は、数学や自然学が「真理の論理学」に成立する knowledge であるに對し、「要請」に成立する、あるいは信に支えられて成立する知 probability にすぎない。しかしそれは、イギリス経験論と同じく、豊かな知の領域をわれわれに確保しえたのである。しかもそれは、カントにとつて、「実践的独断的」であれ、唯一の許された形而上学であった。カントに続くヘーゲルの課題は、この歴史哲学という形而上学に knowledge の可能性を求めることであつたといえよう。

三、ヘーゲルにおける絶対知と現象知

カントは神的理性と人間的理性の絶対的な断絶を主張し、しかも道德律の定立という人間理性の自律性を強調し、従来の思弁的形而上学に代る実践的、歴史的形而上学の樹立を図つた。その哲学の成果は、人類の歴史が悦ばしき展望にみちていることを信ずる世間知である。しかしこれはあくまでも「要請」という信に裏打ちされた知であつて、たとえば自然（人間的自然を含めて）の意図そのものの知は断念され、自然の善意を信ずるということに踏みとどまるのである。人類がその未来を明確に認識しえないという「不幸は、……われわれが自由の諸行為の予言に關し、神的理性の立場へ自己を移しおきえない」¹ことに基づくのである。人間の自律の眞の達成はこの有限主義において挫折

する。さらにまた、カントが提出する歴史の理念は、世界共和国という超歴史的理念と国際連盟という歴史内理念に分裂し、理念は二義性に陥ることとなる。チュービンゲンの学生時代以来、カントに親んでいた若きヘーゲルは、シエリングにあてた書簡（一七九五年）で「人間理性は非常な高所に達することができる、しかしその高所では目まいを感ずるであろう」と述べ、さらに「人が神に近づくとはどういうことか」と問いかけている。またある断片（一七九七年夏）で「理想をわれわれは自己の外におくことはできない、そうすれば客体であろう。しかしながら、われわれの内だけにもおけない。そうすれば、それは理想ではなくなるであろう」と嘆いている。若きヘーゲルはカントの自律概念がもつ深い矛盾、あるいはカントの理念の二義性にヘーゲルなりに直面していたのである。結局、長い思索と動揺の末、ヘーゲルは『精神現象学』（一八〇七年）において「絶対知」(Das absolute Wissen)なる概念を提出し、人間理性は精神の弁証法的上昇運動によって神的理性に達しようと主張し、カントの人間理性の立場に立つ自律の立場を越えるのである。

ベルン時代（一七九三年秋—一七九六年秋）のヘーゲルの出発点は、一方ではカントの実践理性の自律の立場、純粹な道徳性の立場であり、他方ではカントの要請論を拒否することにある。ヘーゲルにとって、カントの道徳律は「なすべきであるが故になしうる」という実践理性の完全な自律性を意味する。この自己完結性を超えて、道徳律の実現のために他の何かが要請されるとは自律の否定に他ならない。ヘーゲルはこの立場からカントが『宗教論』で示した「神聖性の理念」を拒否する。「神聖性の理念」とは、個々人の行為の格律が自ずから常に道徳律と合致している状態をいい、カントにとってもヘーゲルにとっても「道徳の領域での人倫性の窮極点」である。しかしカントはその理念を人間のいかなる努力をもつてしても成就しえない理念と考えていた。心術における動機の選択において、根源

悪に纏綿され、人間には実現不可能と考えたのである。このカントに対し、チュービンゲンの学生のころからギリシア人の自然観に深い親近感を覚えていたヘーゲルは、人間的自然的善性の立場に立ち、カントの根源悪を否定すると同時に、カントは「神聖性の理念を全く孤立させ、遠くの存在に附与した」⁽⁸⁾として、カント的自律の弱さと彼岸的要請の思想を非難するのである。ヘーゲルはこのカント批判と同時に、人間性の「墮落」⁽⁹⁾の原則がキリスト教信仰の前提となつているとしてキリスト教を、さらに既定化したキリスト教を批判する。

神人イエス、仲保者イエスに代えてヘーゲルが描くイエスはソクラテスと同列の有徳の人イエスである。ソクラテスもイエスも自己が抱く道徳的心情の純粹性において直ちに神に連なる。われわれがイエスを讃えるのは、「イエスの中に真に神的なものを見出しているからである、神人が神の第二のペルソナであるとか、永遠なる父から生れたとかいった理由からではなく、イエスの精神、イエスの心術が道徳律に合致していることにある」⁽¹⁰⁾とヘーゲルはいう。人間の根源的墮落をとき、それを救う者としてイエスを讃えるのは、「廻り道」⁽¹¹⁾(Der Umweg)にすぎない。イエスが直ちに神であり、しかもそのイエスと同じ「神的火花」⁽¹²⁾をわれわれも共有している。われわれは有徳の人々の中に「われわれの精神と同じ精神、われわれの力と同じ力」⁽¹³⁾「道徳的共感」⁽¹³⁾を抱くのである。われわれもまた、道徳的心術の純粹性において神に連なるのである。この人間の根源的善性、実践理性の完全な自足性の思想の下では、魂の不死の要請も拒否される。ソクラテスもイエスも刑死する。しかしソクラテスは「仲保者なし」⁽¹⁴⁾に靈魂の不滅を信じ、不死の要請も復活の思想も必要としなかった。「復活」⁽¹⁵⁾の思想を必要とするのは「徳や最高善という理念を自分の中に生き生きとした姿ではもっていないような貧弱な精神」⁽¹⁶⁾にすぎない。ソクラテスと同列の人イエスもまた、あくまで有徳の人であり、純粹な道徳性の高揚せる精神に生き、神人イエスを説くことは「廻り道」⁽¹⁷⁾を念うユダヤ人達の偏

見、あるいはカントの要請論に迎合することに他ならない。イエスはわれわれと同じ神的火花を宿し、その神聖さを讃えるのは、われわれの道徳性成就の「個体的実例」⁽¹⁷⁾に他ならぬからである。

ベルン時代のヘーゲルの主張は、キリスト教を含め既定宗教、否、それどころか信仰そのものが「理性は絶対的であり、それ自身において完成しているという意識——理性の無限の理念はほかの異物を混じえずにただそれ自体だけで純粹に創られたものでなければならぬという意識の欠乏」⁽¹⁸⁾に基づくことの指摘である。逆にいうと、われわれの精神には神的火花が宿り、精神は自己努力だけで道徳性を成就しようという信念である。ヘーゲルは、この信念の実例としてソクラテスやイエスといった有徳の人の「内的確信」⁽¹⁹⁾を、さらにまたそのいわば「外的保証」⁽²⁰⁾としてギリシア人のポリスに活づいていたエートス、「共和主義的精神」⁽²¹⁾をあげる。

ところで、ヘーゲルのこの理性の自己完結性という思想は重大な意味をもつ。なぜなら、カントが自己の哲学の根幹としていた神的理性と人間的理性の批判的区別が否定され、そのことと相應じて叡智的存在者と經驗的存在者の区別、さらには叡智界と現象界の区別が取り去られているのである。両者を結ぶものは上昇的努力であるが、その努力が成就するということにおいて両者の区別は否定され、カント的な有限と無限の二元論的区別に代って、量的区別はありえても質的区別のない精神の一元論的把握が示されているのである。

この頃（一七九四年）、フィヒテはカント的立場から「窮極目的への無限な接近が人間としての人間の真なる使命である」⁽²²⁾と述べ、フィヒテの強い影響を受けてヘルダーリンもシラーにあてて（一七九五年）、「私は哲学における無限の進歩なる概念を發展させようと試みています。いかなる体系に対してもなされなければならぬ要請、即ち絶対我における主客の合一はなるほど美学的には知的直観において可能であるが、理論的には……無限なる接近によつての

み可能であることを示そうと試みています⁽²³⁾と述べている。同じくフイヒテの影響下にあつたシェリングは、ヘーゲルにあつた書簡(一七九五年)において、「一切の哲学の最高原則は純粋な絶対我である」とし、「神とは絶対我以外の何者でもない」としたあと、「人格性」とは意識の統一に発し、意識とは客観なくしては可能でない故に、しかも「絶対我」、即ち神にとつてはいかなる客観も存しえないから、人格神は存在しえないとする。かくして「われわれの努力はわれわれの人格性を破壊して存在の絶対的領域へ移行することであるが」、「それは永遠に不可能であるから」⁽²⁴⁾「ただ絶対者への実践的な接近のみ、即ち不死性のみが残されている」とシェリングはいふ。ヘーゲルのみならず、ヘルダーリンもシェリングもフイヒテに倣つて無限なる接近をとく。しかしヘルダーリンとシェリングは絶対我の概念を定立し、特にシェリングはそれがあらゆる意識を超えると考へてスピノザの実体論に近づくのである。自己意識を超えた絶対我とは、経験我や人格性を超え、即ち理性を超えることであつて、そこへの合一はスピノザ風の「知的直観」が求められることとなる。有徳の精神、「理性は絶対的であり、それ自身において完成しているという意識」を主張しているヘーゲルにとつて、同じく無限の接近を主張したとしても、シェリングのいう超人格性、超意識性を承認できなかったであろう。ヘーゲルは九五年夏のシェリング宛書簡で、「自分をシェリングの一人の弟子」にすぎぬと謙遜しながらも一つの批判をシェリングに提出する。「君は自我に唯一の実体なる属性を附与している。もし実体と偶有性が相関概念であるとすれば……実体の概念は絶対我には適用すべきではないのであつて、むしろ自己意識に現れるような経験的自我にこそ適用すべきではあるまいか。だが(この最高の正と反とを統一する)経験的自我については君は語っていない⁽²⁵⁾」と。この指摘は、ヘーゲルとシェリングの微妙な差異を示すと同時にヘーゲルがむしろフイヒテに忠実であつたことを示唆している。フイヒテにとつてIch bin Ichは知識学の第一根本命題であるが、そ

の命題を措定する絶対我そのものは絶対存在、あるいは実体としては規定されえず、単なる措定する働きとその結果、所謂「事行」⁽²⁶⁾であるにすぎない。フイヒテにおいて実体性の範疇は、絶対我（第一根本命題）から導出された可分的自我と可分的非我の綜合たる第三根本命題（綜合A）からさらに導出された綜合（綜合D）であり、偶有性を対とする範疇である。⁽²⁷⁾第三根本命題の自我、実体性の自己は第一根本命題の絶対我より導出された有限我にすぎない。ヘーゲルはこのフイヒテの有限我をさらに一步進めて経験我と規定しているのである。しかもフイヒテがこの絶対我を自己意識にとつては成就できない課題と考えてカント主義に立つのに対し、ヘーゲルは絶対我を経験我に包容しているのである。ヘーゲルはカント、フイヒテに対しては勿論、シェリングやヘルダーリンに対しても、さらに厳しく「理性の限界内」に立ち止まり「自己意識」の限界内に閉じ籠っているのである。ヘーゲルは巨大な経験主義に立ち、一切の彼岸性を拒否しているといつても許されるであろう。

しかしながら、経験我が絶対我を含むとはいかなることか。さきの「無限なる接近」という連続の立場に立てば、絶対我が経験我に内在し、その自己上昇、自己展開の目的となるということであり、接近の成就という立場でいえば、経験我が絶対我と合一して終局をもつということであろう。しかし果してこのようなことが可能か。その理性とはいかなる理性か。

無限なる接近の成就ということに関し、有徳の人々がもつ保証について、さきに有徳の人々の魂の不死への「内的確信」と「共和的精神」に生きるギリシアポリスの「外的保証」とをヘーゲルはあげていた。この二つの保証に即して、ヘーゲルの考える理性の性格を考察したい。

ヘーゲルにとって、ギリシア人のエートスは理想的であった。しかもヘーゲルはギリシアポリスにみられる「人間

本性の美しさという理念⁽²⁸⁾が「再びわれわれ自身の作品⁽²⁹⁾」として甦る偉大な時がヘーゲル自身の時代であることを確信していた。しかしながら、このギリシアの共和的精神は、人類の歴史においては、キリスト教によって駆逐されたのである。ヘーゲルはこのキリスト教の席捲を「革命」とよび、「偉大な革命が起るには、それに先立ってその時代精神の中で静かな秘かな革命が進行していなければならぬ⁽³⁰⁾」という。ヘーゲルはこの革命を自由喪失という時代精神に求める。「ローマ王候たちの専制主義は人間精神を地上から駆逐し、人間精神は自由を強奪されたあげく、自分にとって永遠なもの、絶対的なものの逃げ場処を神に求めざるをえなかった⁽³¹⁾」。「自由の強奪がくりひろげる悲惨な状況の中で人間精神は幸福を天国に求め期待するに至った⁽³²⁾。そのとき、キリスト教は人間性墮落の原則を説き、「この教説は経験に合致すると同時に免罪を願う自尊心に満足を与える⁽³³⁾」ものであった。このように共和制の崩壊、人間の自由喪失という時代精神に「反映⁽³⁴⁾」(Reflexion)してキリスト教が興隆したのである。そのキリスト教が信ずる神は、有徳の人イエスが説く神とは全く異なる神である。「人間が墮落し、奴隷の状態に転落するのに歩調を合わせたのが神の客体性である⁽³⁵⁾」。「神はこのような時期には、何か主体的なものであることを完全にやめ、全く客体となつて行つた⁽³⁶⁾」。この客体的な神が人間に掟を課し、人間は受動的に客体的な掟を遵奉する。元来イエスの宗教は、「純粹道徳を原理とし、理性の道徳命法は悟性の規則のように定められたりはしない。理性は主体的であり、悟性は客体的だからである⁽³⁷⁾」。墮落した時代精神は、彼岸的客体的神として反映し、人間は主体的理性を喪つて客体的悟性に満足する。カントが道徳律を定立して主体的理性を確立したとしても、その要請論において彼岸性を残すならば、カントの立場は「悟性的理性⁽³⁸⁾」にすぎない。ところで、ヘーゲルは「權威に基づいて、人間の価値を全く道徳におかぬか、あるいは少なくとも道徳⁽³⁹⁾」のみおかぬような「宗教を「既定的宗教」と名づける。ヘーゲルにとって、ギリシア人の主体的宗教に

対立して立つかかる客体的、既定的宗教の典型はユダヤ人の宗教であった。イエスの宗教、キリスト教も時代精神の墮落に反映して既定化するのである。徳の人イエスはユダヤ人であり、ユダヤ的エートスの中で生きていた。その中で徳を説くイエスは、自己の教説と活動に説得力をつけるためと身の安全を守るため、止むをえずユダヤ人たちのメシア期待というエートスを利用せざるをえなかった。「制度全体、宗教的、政治的、市民的な法のすべてが神から授けられたものとして」⁽⁴⁰⁾ 既定的に受け入れられている場合、徳の教師イエスといえども、新しい教説を主張するより「自分の主張を必然的に同じ權威に基づいて語らねばならなかった」⁽⁴¹⁾のである。イエスの闘いは完全な「挫折」⁽⁴²⁾に終り、キリスト教は新しい既定的宗教となる。「ある特殊な既定性に対立できるのはまた別の新しい既定性」⁽⁴³⁾である。「普通なら矛盾概念であるが、イエスの宗教は既定的な道德教説」⁽⁴⁴⁾となる。

徳の成就に関し、ヘーゲルが求めた外的保証はギリシアポリスに生きる「共和主義的精神」であった。「自由人として彼等（ギリシア人）は、自分達が定めた法律に従い、自分達が選んだ指導者に服従し、自分達が決めた戦いに参加し、自分達自身の事柄におのが財産、おのが情熱を傾け、いくたの生命を捧げた。彼等はあくまで自分達自身のものとする最高の道德原理を実践したのである」⁽⁴⁵⁾。「自分の祖国という理念がそのために自分が働く……：自分の世界の窮極目的であった」⁽⁴⁶⁾。「この国家という理念を前にして各自の個性性は消失した」⁽⁴⁷⁾。即ち、ヘーゲルはギリシアポリスの中に個と全の直接的合一、後の言葉でいえば、「われなる我々、我々なるわれ」⁽⁴⁸⁾という人倫的精神の根本的概念をみていたのである。しかしこのギリシアポリスの自由な精神は、時代と共に衰退し、キリスト教的な既定的悟性の精神に転落する。そこでは、あるセクトに他のセクトが、特殊と特殊とが対立し、理性は分裂矛盾に陥ることとなる。フランス革命に深い共鳴を寄せていた若きヘーゲルはカントの道德律の中に「時のしるし」⁽⁴⁹⁾を見出しうると信じたのである。

それは再び主体的理性の支配する時代精神を復活せしめることである。古き統一は矛盾分裂に破れ、新しい統一が求められるのである。ベルン時代の草稿は、自由の成就を求めるヘーゲルの力強い思索に満ちている。それは歴史哲学者ヘーゲルを十分に予告するものである。しかし、ここでのヘーゲルはまだ「既定性」の意味を十分に理解していない。既定性が主体的理性の疎外態として成立し、しかもその主体的理性の否定は、それを矛盾分裂に陥し入れ、しかもその矛盾分裂が媒介となつて始めてより高次の主体的理性が可能となること、即ち既定性、客体性のもつ否定的媒介の意味にヘーゲルはまだ気づいていないのである。ヘーゲルが媒介の問題にとり組むのは、ベルンを去つてフランクフルトに移り、改めてイエスの死を問題としてからである。次に、論者は徳の成就に関する有徳の人、イエスの内的確信について考察したい。

ユダヤ的エートスを前にして、徳の人イエスは挫折する。徳の立場に立てば、イエスは自己の使命を成就しようのであつた。しかしイエスは刑死する。死を前にしたイエスは「私の精神もこの身体という覆いのなかで、その使命を完遂し終えたわけではない」⁽⁵⁰⁾と語る。徳の成就は死という否定性の前で挫折するのである。ヘーゲルがイエスにみるものは、徳の人に代る愛の人である。「私が自分の生命を自分の友人のために捧げたことこそ、私の愛の証である」⁽⁵¹⁾。徳の精神がその使命を完成させえぬのに対し、愛の精神においてはイエスは「この地上での使命を私は完了しました」⁽⁵²⁾と語るのである。この「未完了」から「完了」、徳の人から愛の人への変化は、ヘーゲルによれば、「私の時が来ました——あなたの無限を源泉とする精神の尊厳をみせるべき時が——そしてあなたのもとに帰るべき時が」という「神の子」としてのイエスの自覚である。この転換は、さらにイエスの自覚は「十字架における死」を媒介としてのみ可能なことである。有徳の人の内的確信は愛の精神によつて満されるのである。

ヘーゲルはベルン時代の草稿『イエス伝』の後半において、徳の人イエスと同時にイエスを愛の人としても語り始める。「あなた方が愛と和解(Liebe und Versöhnlichkeit)の精神で集まっているならば、私がそれであなた方を生かせたらと願っている精神、道徳的徳の精神はあなた方の間にある」⁽⁵⁴⁾。もともとヘーゲルは、チュービンゲン時代、既に愛を道徳的感性の「経験的ではあるが何か理性と類似的なものをもち根本原理」と高く評価し、その愛を「他の人々の中に自分自身を見出す、いやむしろ、愛の主体が自分自身を忘れ、自分という存在を抜け出して他の人々の中に生き、感じ、働く」⁽⁵⁵⁾ことと規定していた。いまやユダヤ的エートスの前に挫折した徳の人イエスに代って、イエスの愛の精神が表面化し、ヘーゲルはフランクフルト時代(一七九六年冬—一八〇〇年冬)それを根本原理とするのである。元来、徳の精神は自己成就と不死という内的確信を有し、そのかぎりは絶対性と永遠の生を自己意識とする。しかし身体という限界、死がそれを挫折せしめる運命であるとすれば、その運命を愛によって「補完」⁽⁵⁶⁾し、愛によって「和解」せしめ、再び絶対性と永遠の生を復活せしめることが重大となる。「愛による運命との和解」⁽⁵⁷⁾、「死を通しての生」が問題となるのである。しかしそのとき、運命、あるいは死が自己意識を超えた彼岸から送られたとされるならば、その運命ないし死は人格性を破壊し、徳の精神そのものを否定することとなるであろう。従って、ヘーゲルの採りうる途は、運命や死を永遠の精神、永遠の生に内在せしめることだけである。運命や死は、後の言葉でいえば、否定であっても「限定的否定」⁽⁵⁸⁾であり、生または精神の否定的媒介にすぎない。たとえば、イエスの死はユダヤ的律法による死ではなく、ユダヤ的律法の下で生きたイエスの人々への愛という自己意識が齎らした Selbstbestimmung 自己限定(自己使命)であったのである。あるいはまた、イエスが神の子であるというときその神とは、たとえ「無限を源泉とする精神」であっても、愛という自己意識と自己限定をもてる神である。神は愛を行ずるのである。しか

し行ずる、実践するとは、行ぜざるをえぬもの、即ち不足にみちた有有限なるものの徴表である。従って神が行ずるとは、端的な矛盾である。しかし神がこの矛盾を自己矛盾として引き受けるとき、あるいは神が自己を限定して自己を有限化するとき、神は主体的な神となるのである。

徳の人イエスから愛の人イエスへの転換は、運命や死という否定的媒介を通して自己成就を果す永遠の生や永遠の精神といった概念を明らかにする。その事情は、たとえばデイルタイのように、カント主義から汎神論的神秘主義への転換とも解されよう。⁽⁵⁹⁾ しかしながら、より重大と論者が考える点は、ヘーゲルが絶対者を理性の限界内に留め、それに自己意識と自己限定を背負わせた点である。絶対者はスピノザの実体であることを否定され、むしろ主体として把握されるのである。自己意識が主客の分裂に成立し、限定が否定であるとすれば、その分裂、否定を通して始めて絶対者は絶対者たりうる。従ってヘーゲルは、生を単なる結合ではなく、「結合と非結合の結合」⁽⁶⁰⁾（一八〇〇年）と規定し、絶対者を単なる同一性ではなく、「同一性と非同一性の同一性」⁽⁶¹⁾（一八〇一年）と規定する。生における非結合、絶対者における非同一性なくしては、生も絶対者もありえない。このことは、論理的に言えば、ヘーゲルが判断の立場を捨て推論の立場に立つていることを意味する。推論のみが媒介の意義を媒語として提示しうるからである。⁽⁶²⁾ カントは理念にかかわる認識が先験的推論に成立し、しかし必ず媒語二義の誤謬推論に陥ると考え、「弁証」(Dialektik)を拒否していた。いまやヘーゲルは媒語の意義を改めて肯定し、弁証法を積極的に承認するのである。そのことは、カントが指摘した媒語の二義性を無視するのではなく、却って逆にそれを利用することを意味している。あらゆる概念が二義的であり、あらゆる二義的概念が媒語たりうるのである。絶対者は絶対者であると同時に有限者であり、有限者は有限者であると同時に絶対者である。しかも絶対者は自己の同一性を保持すべきであるとするれば、

自己の有限性を止揚し、自己の二義性を清算しなければならぬ。同様に有限者の自己同一も二義性の止揚に成立する。推論における媒語の二義性の清算に、弁証法的認識の成否をみた点、ヘーゲルはカントの徒である。しかしカントはその清算の途を知らず、ヘーゲルはあらゆる概念の自己否定性に活路を見出したのである。

徳の精神から愛の精神の転換は、フランクフルト期ヘーゲルのイエスの死をめぐる思索に端初をもつ。神と人との仲保者としてのイエスの、即ちイエスの「神の子と人の子」⁽⁶³⁾の二義性の承認が発点となる。キリスト教の三位一体論の新解釈がヘーゲル弁証法の骨格となるのである。その新解釈を要約すれば、凡そ次のごとくであろう。既述のごとく、ヘーゲルは愛を「愛の主体が自分自身を忘れ、自分という存在を抜け出して他の人々の中に生きる」、あるいは愛は「他の人々の中に自分自身を見出す」自己否定の精神と規定していた。かくして神の愛とは神の自己否定を意味する。即ち、もともと絶対者であり「実体」である神が愛の「主体」として自己の他者有限者になる、あるいは人の子イエスになるという自己否定を意味する。勿論、神はもともと(an sich)神である。それ故、神が自己を否定し自己に対する(für sich)もの、有限者になるという自己否定はさらに否定されねばならない。神は人の子イエスの死、即ち霊において自らに還帰し、復活する(an und für sich)のである。神は救いの成就という自己使命のために自己の絶対性を否定し、人の子となる、あるいは対自的にならねばならない。そして人の子の有限性をそのまま引受ける、即ち人の子の運命を遍歴し、死の中でもっとも苛酷な死である十字架における死に至るのである。そしてこの霊を媒介として、自己のもととの、かつ人に対する使命、救い(Versöhnung)を成就し、復活するのである。主体としての神の愛とは、かくして神の「自己否定」とさらにその否定、即ち「否定の否定」たる「絶対肯定」に成立する。

このようなヘーゲル独自の神人イエスの新解釈は、ヘーゲルの真理観の根幹となる。たとえば、ヘーゲルが『精神

現象学』の有名な一節で「真理とは（分裂を通して）再興された同一、または他在の内から自己自身への還帰（反省）にほかならぬのであり、根源的統一そのものではない。真理とはおのれ自身となる過程であり、終りを目的として予め定立して始めとなし、そうしてただ実現と終りによってのみ現実となる円周である」というとき、神人イエスのヘーゲル独自の解釈、就中、媒介としてのイエスの遍歴と死が、即ちイエスの歴史がヘーゲル真理観の根底をなしているのである。

さらにわれわれは、カントによつて媒語二義の誤謬推論として拒否されていた弁証が、イエスの神の子たると人の子たるの二義性においてかえつてその二義性を解消し、弁証法が積極的に肯定されているのを見出す。神即ち「普遍性（A）」は、イエスの死即ち「特殊性（B）」を媒介として、人あるいは「個別性（E）」に推論的に連結し、個別と普遍は特殊を媒介として結論において和解しているのである。この推論をヘーゲルは「 $A \rightarrow B \rightarrow E$ 」の推論と解する。⁽⁶⁵⁾ 一般的にいつて、正しい推論においては媒語が結論において消去されていなければならない。この推論における特殊、二義的なイエスはその十字架における死によつて結論では姿を消し、 $E \parallel A$ として人と神が和解しているのである。この推論を支えているのは神の愛、神の自己否定である。人もまた神の救済を得るためには、神を愛することにおいて自己を否定していなければならない。従つて、イエス（B）のみならず、神（A）も人（E）もそれぞれが愛において自己を否定し、それぞれが媒語となつて結論において自己を消去しているような推論形態が可能となる。即ち、 $E \rightarrow B \rightarrow A$ のみならず、 $A \rightarrow E \rightarrow B$ 、 $B \rightarrow A \rightarrow E$ という推論が可能となつてこれらの三推論は円環をなすこととなる。かくして、普遍、特殊、個別というそれぞれの概念が自己を出て他者に生きるという自己否定性、媒介性を担うのであり、この概念の自己運動性、あるいは推論において弁証法が成立しているのである。

ところで、このヘーゲル独自の三位一体論はさし当って『精神現象学』の「啓示宗教」の内容となる。ヘーゲルはこの啓示宗教、キリスト教を「絶対的宗教」⁽⁶⁶⁾と名づけると共に、それは「神が人間になること」、「神の実在が人間になること、換言すれば、神の実在がその本質に従っていきなり自己意識の形態をとること」⁽⁶⁷⁾に成立すると主張し、この「絶対的宗教」において既に「絶対知」が成立していると宣言する。しかしながら、ヘーゲルはこの「絶対的宗教」もそれが宗教であるかぎりには、「表象」あるいは「対象性の形式」に留るとし、その「同じ内容」を精神が「自己自身のなすこと」として自覚的に把握する「概念」に昂めることに真なる絶対知が成立すると主張する。「絶対知とは自己を精神の形態において知るところの精神であり、換言すると概念的に把握するところの知ることである」⁽⁶⁸⁾。絶対知において実体はあまずとろなく主体となり、しかもそれについての自己認識が成立しているのである。

ヘーゲルのいう絶対知とは、自己が絶対者に達したことを自覚する精神の自己認識である。それは最高の認識であり、最高の knowledge である。しかしながら、その知はそれと区別された知、即ち現象知、あるいは probability としての知を自己の外にもつのも、それと対立しているものでもない。それはあらゆる現象知を自己の中に包括し、自己の契機として保持している知である。否むしろ、それは現象知の総体であり、そのかぎりそれは現象知そのものでもある。このことは、ヘーゲルが絶対者を経験我の外に措定せず、一切の彼岸性を拒否したとき、既に予想されていたことである。しかしながら、絶対知と現象知とはあくまで区別されるべきであらう。なぜなら、絶対知は現象知の総体としていわば完成し成就している知であるのに対し、現象知はそれだけではいつも未完成であり、且つ絶対知の個々の契機という意義を担うにすぎないからである。絶対知は知の総体として体系であり、真理であるのに対し、現象知は体系の構成的部分にすぎない。現象知は絶対知に裏打ちされて始めてその知たることが承認されるのである。従

って、絶対知の承認は同時に現象知の承認であり、probabilityとしての知はことごとくknowledgeたりうるであろう。カントがprobabilityの領域として残した歴史学、ないし歴史哲学もヘーゲルではknowledgeである。少なくとも、ヘーゲル自身の信念においては、歴史哲学は勿論あらゆる学はknowledgeである。しかしながら、もし一旦われわれがヘーゲルを離れることが許され、ヘーゲルのいう知の成就、絶対知を認めないとすれば、逆にヘーゲルのあらゆる知は単にヘーゲルの個人的信に支えられた知にすぎなくなり、knowledgeはことごとくprobabilityに転落するであろう。果してわれわれはヘーゲルの絶対知を承認しうるであろうか。次にわれわれは、この問題をヘーゲルが絶対知の二側面としたErinnerung（内化、記憶）とEntäußerung（外化）の問題に即して考察してみたい。この区別は、絶対知と現象知の区別に相応するからである。

既に述べたごとく、精神は無媒介に絶対知に至るのではない。精神は自己自身の歴史、「おのれ自身となる過程」をもつ。そして一旦絶対知に達した絶対精神は、長かった自己の教養の歩みを自己の労苦の歴史として内在化し、記憶として保持している。この面を強調すれば、絶対知とは内化、記憶に成立する。即ち一つ一つの歩みを自己を昂めるべく否定しつつ、同時にそれを自己の内容とし、自己の契機として保持するのである。自己の歴史を止揚しているのである。自己の成就、即ち理性的なるものがことごとく現実的であるような境地においては、歴史もまた成就し、いかなる矛盾も課題も解消してまさに記憶しか残っていない。端的にいえば、歴史そのものが成就しつくして存在していないのである。ヘーゲルの絶対知の立場においては、歴史は閉じるのである。哲学者ヘーゲルが自己の主張する絶対知の立場に立つのであれば、ヘーゲルは自己以降の歴史も自己以降の哲学も承認しえないこととなる。従来しばしばなされてきたヘーゲル批判は、ヘーゲルに批判を加えるヘーゲル以降の歴史があり、哲学者が存在するという事

実である。

ところで、精神が絶対知に達するまで、即ち矛盾が止揚しつくされるまでの道程にある精神にとっては、教養ないし歴史とは「自己疎外」、または「自己外化」の道程でなければならぬ。有限的精神はさまざまな段階において、その段階に應ずるより高次の目的を定立し、それに向って一步一步努力するのである。その一步一步より高次化する目的の系列の終りが絶対知なのである。けれども、いまだ絶対精神に達しえない途上にある精神には完全なる自己還帰、自己満足はありえない。そこでは必ず自己疎外ないし矛盾が残っているのである。この残された矛盾こそ、高次の段階へと精神をたえず駆りたてた当のものであったのである。この点からいえば、精神の歴史とは疎外の歴史に他ならない。精神は自己の定立する目的ないし理念をたえず自己の外に外化しなければならぬ。そしてその外化され、対自化された目的を対象としつつ、それを自己に内在化せしめることにより、自己も、従って対象も進展する。即ち歴史をもつ。この道程は絶対知に至るまで終ることがない。この途上にある精神にとって、最終の理念、絶対知は自己の外に定立されており、そこではそこへの無制限な接近はあつても成就是ありえない。かくして途上にある精神それ自身にとっては、この道は「絶望の道」⁷⁰なのである。この絶望の道が絶対知に至る道であることを知る者は、この途上にある精神に即しつつこの精神を越え、自己が絶対精神そのものであることを確信する、途上にある精神とも絶対精神とも区別されたまた別の精神である。ヘーゲルはこの精神を「哲学者」(Für uns)とよぶ。哲学者は途上にある精神に即しつつ、且つその精神に代つて絶対知に至るべき道筋を自覚的に提示しつつ、やがて自ら自身絶対精神と同一化する精神であり、ヘーゲル弁証法の成立にとって不可欠な概念である。精神がまだ自然的意識に纏綿されている初歩的段階にあつては、精神は自己を自覚することも、より高い目的を提示することもできない。哲学者は自然的

意識に代って、絶対精神成立の二道程となるような段階を指示するのである。ヘーゲルはこの哲学者が指示する精神の道程が、絶対精神へ至る必然的道程であるかぎり、哲学者、即ちヘーゲルは独断的でありえないと考えていたのである。しかしながら、その哲学者がヘーゲル一個人であるとすれば、果してその哲学は独断的主観的であることをまぬがれているであろうか。

さきにわれわれはカントの理念が、歴史超越的であると同時に歴史内在的という自己矛盾を内含し、カントが神的悟性を要請して、神的悟性においては叡智界即現象界であると解して矛盾の解消を要請していたことにふれておいた。ヘーゲルはカントの主観的要請を排し、絶対精神の立場に立ち、「理性的なものは現実的であり、現実的なものは理性的である」と主張して、絶対知の立場、絶対的観念論の立場に立つ。しかしながら、そのヘーゲルにおいても、われわれは有限的精神の立場が疎外の立場であり、絶対精神が内在の立場であり、カントが示した超越と内在というアポリアが内化と疎外という形をとって再び提出されているのを見出す。このアポリアを救うため、カントの神的悟性の要請に代ってヘーゲルが提出した概念が「哲学者」である。ヘーゲルにとって、実体（存在）とは主体としての精神であり、絶対精神も有限精神も精神という自己反省的契機を核とするかぎり、それらは哲学者という精神的存在と自己同一の面をもつ。有限精神と絶対精神の両者にまたがる哲学者が、前者に後者に至る途を指示したとしても、それをもってわれわれはヘーゲルを直ちに独断的であるとはいえないであろう。少くとも、カントの批判的理性の主観性をヘーゲルの哲学的理性は、自己と絶対精神との同一性を主張することにより越えているのであり、ヘーゲル自身は自己の哲学的理性が客観的であることを証明しえたと確信したのである。

従って、ヘーゲルの確信にも拘らず、ヘーゲル哲学が独断的であったか否かはヘーゲル自身が自己の哲学を哲学史

的にいかに位置づけ、さらに自己の時代を世界史においていかに規定していたかを考察してみなければならない。もしヘーゲル哲学が哲学史の結末であり、ヘーゲルの時代が理性即現実という絶対者の時を成就しているのであれば、ヘーゲルは独断的たるをまぬがれていてもいえるからである。そしてもしヘーゲルの哲学が哲学史の結論でありえず、ヘーゲルの時代が絶対者の時でありえないならば、内化と疎外の矛盾は解消せず、哲学的理性も単に主観的独断的たるに終って、われわれはヘーゲル弁証法が実は疎外の弁証法にすぎず、ヘーゲル弁証法は実は「仮象の論理」にすぎなかつたと結論せざるをえないであろう。

ヘーゲルはその『哲学史講義』を次のような言葉で閉じる。「かくして普遍的精神はここまで達した。最後の哲学は、それに先立つあらゆる哲学の結果である。何物も失なわれてはいない。すべての原理が維持されている。この具体的理念はおよそ二千五百年にわたる精神の努力の結果、精神が自己を客観化し認識せんとする最も真剣な労苦の結果である。——精神がわれわれの時代の哲学を生み出すのにこれだけの長い時間を必要とした」と。この最後の哲学とはヘーゲル自身の哲学である。ヘーゲルは自己の絶対的観念論に先立って、独断的形而上学と懐疑的批判的哲学が存在したとし、これらの哲学に働く理性、即ち抽象的悟性、弁証法的否定的理性を自己本来の思弁的肯定的理性が契機として止揚すると考え、あらゆる哲学、あらゆる理性が自己の哲学において完成すると考えていたのである。このように、ヘーゲルにおいてロゴスは完成し、哲学史は閉じるとヘーゲルは自負していたのである。この哲学史の道程と同様に、ヘーゲルは世界史における自己の時代を、少くとも一八二一年頃のプロシヤ国家を理性的即現実的、内面的なるものと外的なものとの現実的統一と解し、「哲学の使命はあるところのものを概念的に把握する」ことにあるとする。

このヘーゲルの哲学史、および世界史の理解をヘーゲル哲学の結論と解するならば、ヘーゲル自身の信念としては、疎外と内化という矛盾も哲学者の独断というアポリアをも脱しえたことを意味している。ヘーゲルの思弁的観念弁証法は完成し、哲学史は閉じ、「自由における進歩の歴史」たる世界史もその幕を閉じるのである。ここにおいて、あらゆる現象知はあますところなく絶対知に吸収されるのである。

しかしながら、ヘーゲル個人の生と死それ自身はヘーゲルを裏切るものであった。若き日のヘーゲルは、フランス革命の精神に鼓舞されつつ、自己の時代を「誕生の時代、新しき時代」とし、「精神はこの世界を過去の中に葬りさるうとして自己自身を形成し直す仕事にとりかかっている」と述べていた。このヘーゲルの強い言葉からいえば、ヘーゲル哲学はまだなお疎外の内にありつつ、それを克服すべき途上の精神に他ならぬ。それは弁証法的理性であつても、否定的理性ないし懐疑的批判理性であり続けねばならぬであろう。即ちヘーゲル哲学は自己否定の哲学であり続けねばならない。一八二〇年代フランス革命はナポレオンの敗北とメッテルニヒ体制において一応の終焉をとげる。それに相応ずるかのごとく、ヘーゲルは哲学の課題を理性と現実の和解に満足することであると主張したのである。けれども、ヘーゲルが否定的弁証法の精神を忘れ、思弁的肯定という楽天主義でもって自己の哲学を閉じえたと考えたとしても、ヘーゲルの死はヘーゲルその人を裏切ることであった。ヘーゲルの死（一八三一年十一月）の直前は、同時に七月革命に始まる疎外克服の努力の開始の時期であつた。ヘーゲル没後、カントが唯一の不死なるものとし、ヘーゲル自身もそれを「家族」という人倫的精神において肯定していた人類は生き続け、歴史はたえず書き改められ、ヘーゲルの絶対的観念論に批判を浴びせる哲学者は続々と輩出しているのである。現在に生きるわれわれもまたその一翼を担いうるであろう。この立場に立てば、ヘーゲルのいう絶対知は、ヘーゲル個人の単なる信に基づく知、Dro-

abilityたるにすぎなかつたのである。

四' knowledge と probability について

知識とドクサの問題を論者は、近世哲学の認識論的立場に立ち、ロック・ヒュームによって立てられた knowledge と probability の問題と解した。この問題は、ロック・ヒュームという英国経験論からカントの批判哲学、ヘーゲルの絶対的観念論へと継承される。中世的な神に代り、人間の思惟の絶対的な自律性を要求する近代的思惟は、knowledge の範囲を拡大せんと努力し続けたのである。ロック・ヒュームが probability に留ると考えた自然学に関し、カントは「先験的原則」を確立してそれが knowledge たることを証明せんとした。さらにヘーゲルは、カントが probability として残した歴史の問題をも、精神の自己認識としての絶対知という概念を定立して、その knowledge たることを主張せんとしたのである。この人間理性の自律性の拡大への努力は、近世哲学のいわば運命であり、その運命はヘーゲルにおいて一応の結着をみたのである。しかしその結着は、一旦ヘーゲル哲学の絶対知の立場が崩壊するとすれば、すべての知が結局は probability にすぎぬのではないかというイロニーをわれわれに示したのである。

probability とは、何らかの信に基づく知と定義しても許されるであろう。ロック・ヒュームはかかる知の領域として自然学と歴史学を示し、両者を人間をも含めた自然の恒常的普遍的な原理を経験に求める哲学として確立せんとしたといえるであろう。その根底には、人間性への深い信頼があったといえるであろう。カントもまた、この人間性への深い信頼を継承する人であった。それは道徳律を自己に課す実践理性の輝ける栄光に象徴されるが、具体的には「世界共和国」を歴史の理想として求める人類の「自由の歴史」への信頼として、Weltabem として世界形成へ参加す

る人間の知慧として示されたのである。ヘーゲルもまた、人間理性を高く評価し、人間理性はカントが設けた限界をも越え出て神的理性に達しようとしたのである。ヘーゲルにとって、歴史とは「精神の神的な絶対的なプロセスの叙述」⁽¹⁾に他ならぬのである。しかし、ヘーゲルが歴史をも knowledge としたこと、即ち完結せる全体として歴史が成就し、そこに「真なる弁神論」⁽²⁾が成立すると考えたことにおいて、ヘーゲルの抱く人間理性への絶対的信頼は、すべての knowledge が結局は probability にすぎなかったのではないかという近代的思惟への懐疑をわれわれに残したのである。私見をいえば、歴史について knowledge を語ることは許されえぬであろう。人間理性を信ずること、そのことと人間の歴史に knowledge が成立しようとするとはまた別の問題である。人間理性を信ずるとしても、また歴史の進歩を信ずるとしても、それは信に裏打ちされた知、即ち probability で充分なのであって、それ以上のことを要求する必要はないであろう。ヘーゲル哲学において、論者が重視したいのは、疎外にあえぐ弁証法的否定的理性である。

注

一章

- (1) このロック・ヒュームの knowledge と probability の関係については、塚寄智氏の「英国古典経験論における歴史」(高橋徳永編著『歴史の哲学』(昭和五五年、北樹出版)所収)より多大の教示を受けた。記して謝意を表したい。
- (2) J.Locke, *An Essay, concerning Human Understanding*, Edited by H.Niddich, Oxford, 1975, Book I. Chap.2. p.48.
(以下この書を *Essay* と略す)
- (3) J.Locke, *Essay*, II.22.1., p.288
- (4) J.Locke, *Essay*, IV.3.21., p.552

- (3) Kant, *Prolegomena*, Bd. IV. S. 6
- (4) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B1. (第一批判からの引用は慣例に従い、第一版をA、第二版をBと記す)
- (5) Kant, *Prolegomena*, Bd. IV. S. 7
- (6) Kant, *Prolegomena*, Bd. IV. S. 8
- (7) Kant, *Kritik d.r. Vernunft*, A768=B796, A765=B793
- (8) Kant, *Kritik d.r. Vernunft*, A255=B311
- (9) Kant, *Prolegomena*, Bd. IV. S. 18
- (10) Kant, *Kritik d.r. Vernunft*, A720=B748, A837=B865
- (11) Kant, *Kritik d.r. Vernunft*, B XIV, B163
- (12) 拙著『カントの手記集』(昭和四四年、創文社社)を参照された。
- (13) Kant, *Kritik d.r. Vernunft*, B22
- (14) Kant, *Kritik d.r. Vernunft*, A VII
- (15) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Bd. V. S. 133, Vgl. *Kritik d.r. Vernunft*, B662
- (16) Kant, *Kritik d.r. Vernunft*, BXXX, *Kritik der praktischen Vernunft*, Bd. V. S. 130
- (17) '(21) Kant, *Über die Fortschritt der Metaphysik seit Leibniz und Wolff*, Bd. VIII. S. 252
- (19) M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, 3Aufl. S. 32
- (20) '(21)' (22)' (23)' (24) Kant, *Anthropologie*, Bd. VIII. S. 4
- (25) Kant, *Kritik d.r. Vernunft*, A838=B865
- (26) Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Bd. V. S. 514
- (27) Kant, *Anthropologie*, Bd. VIII. S. 218
- (28) Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Bd. IV. S. 153. Vgl. L. Feuerbach, *Philosophie und Christentum*, Werke, hrsg. v. W. Bohm. Bd. VII. S. 69
- (29) Kant, *Idee u. s. w.* Bd. IV. S. 154

- (82) Kant, *Die Religion innerhalb d. Grenzen d. bloßen Vernunft*, Bd. VI. S. 242
 (81) Kant, *Die Religion*, Bd. VI. S. 188
 (80) Kant, *Die Religion*, Bd. VI. S. 170
 (79) Kant, *Die Religion*, Bd. VI. S. 188
 (78) Kant, *Der Streit der Fakultäten*, Bd. VII. S. 396
 (78) Kant, *Kritik d. Urteilskraft*, Bd. V. S. 511
 (78) Kant, *Kritik d. Urteilskraft*, Bd. V. S. 512
 (77) Kant, *Die Religion*, Bd. VI. S. 166
 (78) Kant, *Die Religion*, Bd. VI. S. 165
 (78) Kant, *Zum ewigen Frieden*, Bd. VI. S. 448 *Anm.* Vgl. S. 192, S. 282, S. 341
 (79) Kant, *Anthropologie*, Bd. VIII. S. 223
 (77) (78) Kant, *Idee u.s.w.*, Bd. IV. S. 151
 (78) Kant, *Zum ewigen Frieden*, Bd. VI. S. 434 *Anm.*
 (74) (79) Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Bd. VII. S. 158
 (74) Kant, *Die Religion*, Bd. VI. S. 269
 (79) Kant, *Die Religion*, Bd. VI. S. 173 *Anm.*, *Idee u.s.w.*, Bd. IV. S. 151
 (77) Kant, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, Bd. IV. S. 327
 (78) Kant, *Idee u.s.w.*, Bd. IV. S. 165
 (79) Kant, *Zum ewigen Frieden*, Bd. VI. S. 442
 (80) Kant, *Zum ewigen Frieden*, Bd. VI. S. 454
 (75) Kant, *Idee u.s.w.*, Bd. IV. S. 165
 (75) Kant, *Zum ewigen Frieden*, Bd. VI. S. 446

- (15) Kant, *Der Streit der Fakultäten*, Bd. VII. S. 397
 (15) Kant, *Zum ewigen Frieden*, Bd. VI. S. 454. Vgl. Bd. VII. S. 204f.

三編

- (1) Kant, *Der Streit der Fakultäten*, Bd. VII. S. 396
 (2) Hegels Briefe, hrsg. v. Hoffmeister, Bd. I. S. 24
 (3) Hegels Briefe, Bd. I. S. 29
 (4) H. Nohl, *Hegels theologische Jugendschriften*, S. 377 (三ノ七ノ一) (S. 三ノ七ノ一) (S. 三ノ七ノ一) (S. 三ノ七ノ一)
 (5) Kant, *Kritik d. praktischen Vernunft*, Bd. V. S. 171
 (6) Kant, *Die Religion*, Bd. VI. S. 309
 (7) Nohl, S. 65
 (8) Nohl, S. 67
 (9) Nohl, S. 63, S. 65, S. 67, S. 68, S. 70, S. 71, S. 206
 (10) Nohl, S. 67
 (11) Nohl, S. 34, S. 35, S. 59, S. 64, S. 68, S. 161
 (12) Nohl, S. 67
 (13) Nohl, S. 35
 (14) Nohl, S. 34, S. 55, S. 120, S. 164, S. 335
 (15) Nohl, S. 34
 (16) Nohl, S. 57
 (17) Nohl, S. 238
 (18) Nohl, S. 34, S. 51
 (19) Nohl, S. 70

- (21) Nohl, S. 163
- (22) Fichte, *Die Bestimmung des Gelehrten*, Werke, hrsg. v. Medicus, Bd. I, S. 228
- (23) Hölderlin, *Werke und Briefe*, hrsg. v. F. Beigener. (Insel Verlag). Bd. II, S. 846,
- (24) Hegels Briefe, Bd. I, S. 22
- (25) Hegels Briefe, Bd. I, S. 32
- (26) Fichte, *Werke*, Bd. I, S. 136, S. 285, S. 290, S. 319
- (27) Fichte, *Werke*, Bd. I, S. 350, S. 359ff. S. 385ff, S. 423
- (28) ' (28) Nohl, S. 71
- (30) Nohl, S. 220
- (31) ' (29) Nohl, S. 227
- (33) Nohl, S. 225
- (34) Nohl, S. 237
- (35) ' (26) Nohl, S. 227, Vgl. S. 228, S. 230, S. 250, S. 372, S. 373, S. 375
- (37) Nohl, S. 221
- (38) Nohl, S. 211
- (39) Nohl, S. 155, S. 233
- (40) ' (41) Nohl, S. 227
- (42) Nohl, S. 163
- (43) Nohl, S. 222
- (44) Nohl, S. 238
- (45) ' (46) ' (47) Nohl, S. 222
- (48) Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hegels *Werke*. hrsg. v. H. Glockner, Bd. II, S. 147 (クーゲルの引用は原則として
 グロツタナー版による) なお、論者はチュービンゲン時代よりの共和主義的精神を概念の段階、ヘルン時代の徳の精神を判

断の段階、フランクフルト時代の愛の精神を推論の段階、即ち若きヘーゲルの思索を概念、判断、推論の三段階を経過するべきである。このことは別稿で論ずる。

- (47) Hegels Briefe, Bd. I. S. 24., Nohl, S. 103
- (50) Nohl, S. 119
- (51) Nohl, S. 126
- (52) (53) Nohl, S. 127
- (54) Nohl, S. 100
- (55) Nohl, S. 18
- (56) Nohl, S. 270
- (57) Nohl, S. 283
- (58) Hegel, *Phänomenologie d. Geistes*, Bd. II. S. 55, S. 73, Logik, Bd. IV. S. 51
- (59) W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, Werke, Bd. IV. S. 36
- (60) Nohl, S. 348
- (61) Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems*, Bd. I. S. 124
- (62) Hegel, *Glauben und Wissen*, Bd. I. S. 300
- (63) Nohl, S. 291, S. 303, S. 308f, S. 347, S. 391
- (64) Hegel, *Phänomenologie d. Geistes*, Bd. II. S. 23
- (65) Hegel, *Jenenser Logik u.s.w.* hrsg. v. G.Lasson. S. 107. *Phänomenologie d. Geistes*. Bd. II. S. 603. なお推論の最初の形を『キリスト教の精神の基本稿』（一七九八年秋）にみるべきである（Nohl, S. 390 Anm.）このことは別稿で論じた。
- (66) Hegel, *Phänomenologie d. Geistes*, Bd. II. S. 574
- (67) Hegel, *Phänomenologie d. Geistes*, Bd. II. S. 577
- (68) Hegel, *Phänomenologie d. Geistes*, Bd. II. S. 610

- (69) Hegel, *Phänomenologie d. Geistes*, Bd. II. S. 619
 (70) Hegel, *Phänomenologie d. Geistes*, Bb. II. S. 71
 (71) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Bd. VII. S. 33
 (72) Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. XIX. S. 685
 (73) Hegel, *Die Philosophie des Rechts*, Bd. VII. S. 35
 (74) Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, hrsg. v. Hoffmeister. S. 63
 (75) Hegel, *Phänomenologie d. Geistes*, Bd. II. S. 18

田章

- (1) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Bd. XI. S. 88
 (2) Hegel, *Die Philosophie d. Geschichte*, Bd. XI. S. 569

(了)

付記 本稿は昭和五五年十月二十六日、立命館大学で開催された関西哲学会の特別報告「知識とドクサ」に大中に手を加えたものである。(一九八一年八月)

(文学部教授)