The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	若きヘーゲルにおける媒介の思想 (5)
Author(s)	高橋, 昭二
Citation	哲学論叢. 1982, 10, p. 1-53
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66792
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

若きヘーゲルにおける媒介の思想(5)

高橋昭二

一、カントとの関係

B、カント哲学への傾倒と批判

三、『最古の体系計画』について

Ⅰ『体系計画』についてのこれまでの経緯と議論

一九一七年、フランツ・ローゼンツワイクが初めて公表し、『ドイツ観念論の最古の体系計画』(Das älteste System-programm des deutschen Idealismus)と名づけたヘーゲル自筆の断片がある。[1] ローゼンツワイク自身は綿密な検討の末、この断片をシェリングの作品とし、ヘーゲルはそれを模写したにすぎぬと断定した。同時にローゼンツワイクは、ヘーゲルによる模写の時期をインクの色、字体の変化の研究から、「絶対的な時間的規定は、一七九六年四月二十九日

と九七年七月二日の間」と推定した。九六年四月二十九日とは、ヘーゲルが『キリスト教の既定性』の基本稿の結びの部分（Nohl. S.211～S.213）を書いた日付であり、[2] 九七年七月二日とはヘーゲルのナネット・エンデル宛書簡の日付である。さらに、ローゼンツワイクはこの時期を九六年四月二十九日から同年八月の間とより狭く限定できるとした。ヘーゲルは九六年十一月、三年に亘るベルンでの家庭教師を辞し、九七年一月十日頃、友人ヘルダーリンの住むフランクフルトに移り、ゴーゲル家の家庭教師に就任している。ローゼンツワイクのこの限定された日付は、ヘーゲルがこの断片を筆写したのは、ヘーゲルがヘルダーリンに献じた詩『エレウシス』（一七九六年八月）の直前でなければならぬとする推測を根拠としている。[3] しかし最近、真の作者をヘーゲル自身と考えるO・ペゲラーは内容上ヘルダーリンの強い影響のもとに初めて『体系計画』が成立しうると主張して、ローゼンツワイクのいま一つの巾広い時期だけが可能と考える。[4] 論者は『体系計画』の真の作者をヘーゲルと考えるが、筆写の時期そのものの議論は、それが筆蹟鑑定に基づく以上、ローゼンツワイクの主張を承認せざるをえない。しかし『体系計画』の内容を顧慮するならば、O・ペゲラーの主張に同意してローゼンツワイクのより巾広い時期、即ちヘーゲルのフランクフルトへの転居直後の成立を主張したい。

最大の問題は、この断片の真の作者が誰であるかである。筆蹟そのものがヘーゲルであるから、真の作者もまたヘーゲルと考える立場は極めて自然である。しかし、これまで真の作者をめぐってさまざまな議論が展開されてきた。その主なるものを要約すれば次のごとくである。

1、シェリング説

ローゼンツワイクの説（一九一七）に従って、シェリングの作品とみなす多くの史家がいる。O・ブラウン（一九一九）[5]、

L・シュトラウス（一九二七）[6]、H・フールマン（一九五四）[7]、H・ツエルトナー（一九五四）[8]、茅野良男（一九五七）[9]、H・ブラウン（一九七二）[10]、X・ティリエット（一九七二）[11] 等が代表的である。しかしながら、論者は『体系計画』の作者をシェリングとする意見には賛成できない。

2、ヘルダーリン説

ローゼンツワイクの断定的なシェリング説を前にして、それに最初の反論を加えたのは、E・カッシラー（一九一八）[12]である。カッシラーは「ヘルダーリンの精神の要求にシェリングが意識的な体系形式を与えた」にすぎず、『体系計画』そのものはシェリング哲学の展開過程に「パラドックスと困難」を残すと主張する。W・ベーム（一九二六）はこのカッシラー説を更に拡大して、ヘルダーリン個人の作品と解す。[13] 今日でもヘルダーリンの作品とみる史家（たとえば、F・シュトラク）[14] がいる。しかし後述するごとく、『体系計画』をヘルダーリン、あるいはシェリング一人に帰すことには種々の困難がある。ヘーゲル説を主張するペゲラーがヘルダーリンのヘーゲルへの強い影響を指摘し、カッシラーがヘルダーリンの精神とシェリングの論理との共作を主張する例にみられるごとく、チュービンゲンの学生時代以来の友人ヘーゲル、ヘルダーリン、シェリング、さらに輪を拡げてヘーゲルがフランクフルトに移ってから特に親交のあったジンクレーアやツヴィリングをも加えた一定のサークルの討論を前提し、それを纏めたものをヘーゲルが筆写したとする説が近時提出された。

3、共　作　説

この共作説を主張するD・ヘンリッヒ（一九七三）[15] は、「この体系計画はシェリングの体系的試みの系列には組み入れ難い」とし、幾分ヘーゲル作に同意しつつも、「精神の盟友達の議論」のための素描であり、そのサークルのアジィテ

ーションのためにヘーゲルが書いたと考える。チュービンゲンの同窓、または後輩であったヘーゲル、ヘルダーリン、シェリングが「神の国」を合言葉とし、その実現のためにチュービンゲン正統派神学を非難したことは既述のごとくである。[16] また卒業に際して、ヘルダーリンがヘーゲルの記念帳に信条として「一にして全」と書き入れ、[17] その「一にして全」をシェリングが『自我論』[18]（一七九五）の根本思想として展開したことは周知のごとくである。後述するごとく、ヘーゲルが果してヘルダーリンやシェリングの汎神論的傾向にどの程度近づいていたかは可成り問題があるにしても、ヘーゲルもまた『エレウシス』では、「無量なるものに身を委ねれば、われその内に在り、一切なり」[19] とヘルダーリンに呼びかけている。この三人の間に所謂「自由の木」の事件[20]以来、「精神の盟友」が成立していたことは明白であろう。ヘーゲルがフランクフルトに移り、交友を拡げたことを抜きにしても、シュワーバンのサークルへのアジィテーションとするヘンリッヒの主張には説得力がある。しかも『体系計画』の本文の主語は一人称であるが、複数の読者への呼び掛けもある。ローゼンツワイクは、既にこの点に注目して Ansprechen[21] でありうるとし、ベームも Rede[22] であるという可能性を指摘している。さらにヘンリッヒは、ペゲラーのようにヘーゲルを作者と考えるとしても、アジィテーションであることへの配慮が重大であると主張する。ペゲラー自身も「一七九七年の最初の数ヶ月中のヘルダーリン、ジンクレーア、ツヴィリング、ヘーゲルの間で行なわれた諸対話」[23] を重視し、特にヘルダーリンのヘーゲルに与えた影響を強調する。このようにみれば、友人達による共同作と考えるのがもっとも適切な見解であるかも知れない。[24] しかしながら、筆蹟そのものはヘーゲルである。従って、ヘンリッヒがいうように、もしヘーゲルの思想的発展の一貫性がこの『体系計画』なしには理解できないことが証明されるならば、ヘーゲルの作品であるとするのが一番自然である。

4、ヘーゲル説

既述のごとく、この『体系計画』をヘーゲルの作品と最初に考えたのは、O・ペゲラーである(一九六九年)。ペゲラーはヘーゲルのベルン時代の草稿群の精査により、この結論に達しえたという。[25] 論者もまた、このペゲラーの意見に近い。他にヘーゲル作であることを主張する人びとに、H・ハリス(一九七二)、[26] H・マイアー、J・トレデ、K・デュジング[27](いずれも一九七三)をあげることができよう。問題はこの『体系計画』がベルンからフランクフルトへのヘーゲル思想の展開に適合できるか否かである。しかし論者は、『体系計画』の考察の前に、ヘーゲルのヘルダーリンへの献詩『エレウシス』(一七九六・八)を検討してみたい。論者の見解では、『体系計画』(一七九七)より『エレウシス』の成立がより早いとみるからである

Ⅱ　ベルン時代の総決算としての『エレウシス』

一七九六年、既にベルンで二年余に亘る家庭教師生活を送っていたヘーゲルは、年少の友シェリングの華々しい活躍に刺激を受け、新しい飛躍を求めて他の地への転任を希望していた。当時のヘーゲルは、シェリングの言葉をかりると「不決断」と「意気銷沈の状態」に陥っていたという。[1] ヘルダーリンはヘーゲルのこの希望に応え、九六年十月二十四日の書簡でヘーゲルに「夏の初め、非常に有利な職のことを書き送った」が、その話、即ちフランクフルトの豪商ゴーゲル家の家庭教師の話が確定したことを通知すると共に、「その境遇や性格はかなり多様に変わってしまったが、気持や想いや精神だけは相変らず君に誠実な人間、以前よりも一層深く熱心に君の友人たらんとする人間、君の

本性に由来するすべての関心、人生すべての問題を喜んですすんで、君と分ち合おうとする人間、君がいないことだけを淋しく思っている人間が、君が来さえすれば君から程遠くないところに住んでいるのだ」[2]とヘーゲルに受諾を懇請している。勿論、ヘーゲルは、「君への憧れはいかに大きかったか」[3]とヘルダーリンを讃えつつ、ヘルダーリンのこの暖かい友情を快諾し、九六年晩秋、ベルンを発ち、故郷シュトットガルトに寄った後、九七年一月十日にフランクフルトに到着している。

ところで、『体系計画』の作者をヘルダーリンと考えるベームは、ヘーゲル自身が『エレウシス』に九六年八月と日付[4]を明記しているにも拘らず、あえてそれに疑念を提出し、「この詩はヘルダーリンのヘーゲル宛十月二十四日の書簡をみた上で始めて書きえた」[5]とする。失意にあったヘーゲルが『エレウシス』にみられる高揚した詩的感情に達しえず、それを可能にしたのはヘルダーリンによる有利な就職斡旋にあったと推測しているのである。確かに、ベルン期ヘーゲルの無味乾燥としたキリスト教の既定性批判の文脈と『エレウシス』の詩的情念とは、直ちには結びつき難いものがある。ベルン期のヘーゲルは、ディルタイのいう「思索の深く重い厳粛さ」[6]に沈んでいたのである。しかし同時に、シェリングからの強い影響とヘルダーリンの暖かい友情のもとで、ひたすら自己をキリスト教批判に集中させていた狭隘さから解放し、「彼の根本的性格、即ち全現実の客観性への傾倒、またそれを全力を尽くして把握せんとする衝動」[7]が甦りつつあったと解することも許されるであろう。『エレウシス』そのものがヘルダーリンの手に渡ったか否かは別にして、[8]ヘーゲルは、「ヘルダーリンへの憧れ」の証として、やはり「九六年八月」にこの詩を書いたと考えるべきである。茅野氏が指摘するごとく、[9]就職の一切が確定するまでは高揚した詩的心情になりえぬとするベームの見解には問題があろう。

『エレシウス』には、確かにカントの要請論を批判しつつも、なおカントの純粋な道徳性の立場に立ち、そのかぎりカントの枠内にいたベルン期のヘーゲルに対して、異質な何かがある。その異質な何かとは、端的にいえば、ギリシア主義である。既述のごとく、[10] ベルン時代のヘーゲルは、チュービンゲン時代のヘーゲルがヘルダーリンと共感しつつ憧憬していたギリシアポリスにみられる人間本性と自然讃美の確信に加えて、同時にカント道徳律の立場にも立っていた。しかし、このカント主義とギリシア主義は本来端的に矛盾するであろう。なぜなら、やがてフランクフルト期のヘーゲルが明白にするごとく、カント的道徳律は自然を抑圧し否定するのに対し、ギリシア主義は自然を肯定し讃美するからである。ベルン初期、ヘーゲルはこの矛盾に気づいていなかった。しかしベルン末期、『キリスト教の既定性』の続稿たる「ギリシア人の想像力の宗教とキリスト教という既定宗教」や「エートス論」においては、ヘーゲルは「共和的精神」[11]を強調し、民族や庶民に宿る「理性の美しい火花」[12]と「健全な想像力」[13]を讃美し、「客体的な悟性」を排して「主体的な理性」[14]の立場に立たんとしていたのである。チュービンゲン学生時代の草稿『民族宗教とキリスト教』にみられるギリシア的エートスへの躍動したパトスがベルン末期のヘーゲルに甦りつつあったのである。それは同時に、ヘーゲルのカント的道徳主義の超克を意味するであろう。

ここでわれわれは『エレウシス』の全文を紹介する余裕をもたない。概略を論ずるに止めたい。

ヘーゲルはまず、古くからのヘルダーリンとの友情を懐しみつつ、近き再会の悦びを謳う。二人の盟約、「神の国」実現の、「宜誓」は世俗的な証を要せず、「ひたすらに自由なる真理のために生くるにあり」（10行―20行）とする。次にヘーゲルは、「神の国」の理念と現実とを比べ、その不調和を嘆き、甘き夢想が破れる（21行―25行）とする。しかしながら、永遠なる天空、夜空に煌めく星々をみれば、儚き自己はこの「直感」(das Anschauen) に「没し」(sich

verlieren)、「わがものと名づけしものは消失し」、かくして「無量なるものに身を委ぬれば、我その内にあり、一切なり、一切のみあり」(26行—34行)とする。この数行は、端的にいえば、直観において自我は一切であるとする立場であり、ヘルダーリンの「一にして全」の思想に極めて近いといいうるであろう。ヘーゲルの原稿ではこの行(30行—38行)に一本の縦線がひかれ、T・ヘーリングはこの線をヘーゲルがあまりにもヘルダーリン的であることを自省して消した線と解している。[15] 後述するごとく、論者はこの時期ヘルダーリンには美的観念論とも名づけうる思想が芽生えつつあったと信ずるが、ヘーゲルにもその方向への志向、少くとも共感があったと思われる。しかしながら、論者はこの立場が直ちにディルタイの主張するような神秘的汎神論の成立を意味するとは思えない。なぜなら、sich verlieren とはこの当時のフィヒテ知識学の根本概念[16]であり、自我が非我を克服すべく非我に自我を没して非我を直観する自我自身の活動性の一形態とみなさるべきだからである。それは自我の行為を超えているのではない。既述のごとく、この当時フィヒテは知的直観について語るが、[17] それも自我の活動性なのであって超人格性、あるいは超自我への飛躍を意味するのではない。従って、ヘーゲルが神秘的・汎神論的であったか否かは問題である。ここでのヘーゲルは、「自我は一切なり」と語っているにすぎず、逆に「一切は自我なり」とまでは言っていないのである。シェリングは一八〇一年の『私の哲学体系の叙述』において、フィヒテの主観的観念論の立場を「自我は一切なり」と表現できるとし、自己の客観的観念論の立場を「一切は自我なり」という命題で提示しようとした。[18] 後述するが、シェリング哲学の根本動向は人格性、自己意識性を超えたスピノザ的実体の立場に相通ずる汎神論であったと思われる。シェリングの『自我論』(一七九五)についての、ヘーゲルの超人格的な絶対我への異議は既に紹介し、また後に論ずるごとくである。[19] ここでのヘーゲルは、汎神論的というよりもまだフィヒテ的であり、たとえ、ヘルダーリンと同じく美的観

念論に惹かれつつあったとしても、ギリシア的多神論の讃美に留まっているのではあるまいか。

ついでヘーゲルは謳う。「思惟は直観の深みに達せず」、「感覚に永遠を近づくるは想像力(Phantasie)にして、永遠は形と結ばる」(36行―38行)、「既に思惟は魂を把ええず」、「魂は時空の外、無限の予感に沈み、忘我にして、さらに再び意識に醒めん」、「この意識ひとに伝えんとせし者、言葉の無力を感ず」(70行―74行)。ヘーゲルは永遠への知的直観、永遠の想像力による形像化、さらにその意識化を説く。それは思惟と言葉の無力を前にして、自我がなお永遠を具象化せんとする美的活動性である。永遠の形像化とはまさしくギリシア主義であろう。当時のヘーゲルは既にヘルダーリンの『ヒュペリオン断章』(一七九四)を知っており、それに深い共感をもっていたと推察される。しかし同時に、ヘーゲルは永遠なるものを「意識」に齎らすという自覚の立場をも語っているのである。おそらく、この自覚の立場がヘーゲルをシェリング、さらにはヘルダーリンとも分つ立場ではあるまいか。

神々の生ける知恵と啓示は、高揚せる魂のみが理解しうるのに、神学者たちは文字のこととし、ソフィストに転落した(80行―85行)。真なる信は「胸底深き聖所に宿り」、そこに棲む「汝の子らのいのち汝を敬し、彼らの行に汝生く」(93行―96行)と謳った後、ヘーゲルは「真なる信、それは一なる神性にして、萬象滅ぶとも揺ぐことなし」(100行―101行)と長い詩を閉じる。神々と神々の子たる人間とは「いのち」と「行為」において相通じ、「一なる神性」を共有しているのである。三十九行では、「いざ来たれ汝ら崇高の霊よ、高貴なる影像よ、汝らの額に完成の光り輝けり」と人間的精神の完全性をヘーゲルは承認している。ヘーリングはこの「崇高の霊」や「一なる神性」の表現に人格と人格の交わりを読みうるとし、汎神論的解釈を否定して神性の人格性を認め、後のヘーゲルの絶対精神が人格的であったことの原型がみられるとする。[20] また汎神論と解するディルタイも、最後の数行を以って、永遠なるものは言葉にではな

く、ギリシアポリスの理想的道徳的秩序に現れることを謳ったものと解している。[21]

ベルン時代のヘーゲルは、キリスト教の既定化を非難し、さらに「信仰」とは「理性が絶対的であり、それ自身において完成しているという意識の欠乏」[22]を意味すると考えていた。この『エレウシス』においても、たとえ理性という概念は使用されていないにせよ、魂の神的なることと完全性とが語られ、ベルン期の根本思想を継承している。さらに、先述のごとく、シェリングの絶対我の超人格性に対して異議をもち、この『エレウシス』においても永遠なるものについての「意識」が語られているのである。ヘーゲルはシェリングやヘルダーリンと共に絶対我を承認するとしても、それが超意識的であることは否定し、自己意識と人格性の圏内に留まろうとしていたのである。ヘーゲルがここで新しく提出する問題は、おそらくヘルダーリンの影響によるであろう永遠なるものの想像力による形像化という美的活動性である。この問題こそ、『体系計画』で新しい展開をみせる問題なのである。さらに、ここではチュービンゲン時代ヘルダーリンと共有していたギリシア讃美、なかでもギリシア神話やギリシア的自然観の肯定が復活し、ベルン時代のヘーゲルの他の側面であったカント的道徳性の立場、単なる実践理性の立場は後退しているのである。単なる道徳性に代って、ここでは神々と人間が共有する「いのち」と「行」が語り始められている。この新しい立場はやがて、フランクフルト期において、全面的に展開されるであろう。

『エレウシス』はベルン期ヘーゲルの総決算であると同時に、ベルン期を脱皮するための第一歩であった。私見によれば、その第二歩をなすのが『体系計画』である。

Ⅲ 『体系計画』について

『体系計画』[1]はいきなり「ある倫理学」(eine Ethik)という言葉で始まる。おそらく、それ以前の部分は欠落し、現存していないのである。その倫理学は後には「道徳」に結着するような「全形而上学」(die ganze Metaphysik)であり、全形而上学としてカント要請論の狭少さを批判する。そしてその倫理学は、「凡ゆる理念」、「凡ゆる実践的要請の完全なる体系」に他ならぬ。さらにその倫理学の第一の理念は「絶対的に自由な存在者としての私自身の表象」である。この「自由な自己意識的存在者」と共に、第二の理念として全世界が「無」から現れる。「自由な自己意識的存在者」を前提として世界が無から現れるという思想が「唯一の真な、思惟可能な無からの創造である」と主張する。ついで、『体系計画』の作者は「自然学の領域」に下降し、その自然学の問題とは「世界は道徳的存在者のためにいかに造くられていなければならぬか」ということである。次に作者は「人造物」の領域、国家と歴史の問題を論ずる。作者は「ただ自由の対象たるもののみを理念という」と理念を規定した上で、「国家とは機械的なものであり、機械の理念が存在しないように国家の理念も存在しない」、「国家のいかなる理念も存在しないことが人間性の理念」である。従って、「我々は国家を超えて行かねばならない！なぜなら、凡ゆる国家は自由な人間を機械的な歯車仕掛として扱わざるをえないからである」。「国家は終焉しなければならない」。カントの「永遠平和の理念」等は、国家を単位とする国際連盟に基づき、従って「諸君[2]は、それがあるより高次な理念の従属的理念にすぎぬことを理解するだろう」という。「人類の歴史」も高次の理念に立たねばならない。それを原理として、「国家、憲法、統治府、立法」といった人造物を「丸裸にしたい」。そのとき、「道徳的世界、神性、不死の理念が登場する」。理性によって凡ゆる迷信が覆され、近時、「理性を装う僧侶階級の行う迫害は理性自身によって」顛覆される。ここに「叡智的世界を自らに擔い、神と不死を自

己の外に求める必要のない凡ゆる精神の絶対的自由」が存する。以上を『体系計画』の第一段と考えてよいであろう。第一段は自己意識的な自由精神による倫理学、ないし主体的形而上学の構想が述べられていると解してよいであろう。

第二段は一転して、「凡ゆる理念を合一する理念」、「より高いプラトン的な意味」での理念として「美の理念」(die Idee der Schönheit) を提示する。「この理念は凡ゆる理念を包括するから、理性の最高行為は美的行為」であり、「真と善は美においてのみ姉妹となる」。かくして、「哲学者は詩人と同じく美的な力」、「美的感覚」をもたねばならぬ。かくして「精神の哲学は美的哲学である」。ここにおいて、「詩」は本来の尊厳をえ、「人類の教師」となる。「もはやいかなる哲学もいかなる歴史も存在せず、詩芸術のみが他の凡ゆる学や芸術を越えて生き残るであろう」。第二段は美的観念論の謳歌と解されてよいであろう。

第三段は民衆にも哲学者にも「感性的宗教」が必要であると主張する。感性的宗教とは、「理性と心胸の一神論、構想力と芸術の多神論」に成立する。作者はここで「まだいかなる人も気付かなかった一つの理念」、「新しい神話」という理念を提出する。その神話は理性に奉仕する「理性の神話」でなければならない。「われわれが諸理念を美的に、即ち神話的にするまでは、その理念は民衆にとっては何の関心事でもない。逆に神話が理性的になるまでは哲学者は神話を恥じざるをえない。かくして啓蒙された人々も啓蒙されていない人々も最後には互いに手をさしのべねばならない」。「神話は哲学的に」、「哲学者が神話的に」ならねばならない。「そのときわれわれの間に永遠の統一が支配する」。もはや民衆が賢者や僧侶を蔑視することも盲目的な怖れを抱くこともない。「このとき始めて、個々人と、個々人の凡ゆる力との平等な形成を期待」しうる。いかなる力も抑圧されることはない。「諸精神の普遍的な自由と平等が支配する」。「天から送られた気高い精神は、われわれのもとにこの新しい宗教を創設しなければならない。それは人類の最後

にして最大の作品となるであろう」。『体系計画』はこの「新しい神話」、即ち「理性の神話」による「新しい宗教」の創設という主張を結論とする。

形而上学、倫理学、自由な自己意識的存在者、絶対的自由、自然学、国家論、歴史、美の理念、詩、神話、新しい宗教、これらすべてを含む『体系計画』は誠に規模雄大な計画である。その上、フランス革命に鼓舞されて、新生ドイツの誕生を熱望する青年たちの崇高な理想が大膽なタッチで素描されている。論理的基礎づけを配慮しない哲学青年の熱気に満ちた将来への抱負と展望が語られているのである。それは事実、やがて「ドイツ観念論」、特に「客観的観念論」として結実する。ドイツ客観的観念論の創始者とみなされるシェリング、ヘルダーリン、ヘーゲルの誰をとっても、その作者に値いしうるし、またこの三人に精神の盟友ともいうべき結束が成立していた以上、三人の共作、または三人の中の誰かからの他の友へのアジィテーションと考えられても不思議はない。

(1) 共作説について

たとえば、もし共作説をとるならば、第一段はヘーゲルの、第二段はヘルダーリンの、第三段はシェリングの主導のもとに、それぞれ他の協力があって成立したと考えても、従来の哲学史の常識に反しないであろう。作者個人説を主張する史家の多くも何らかの形で協力関係を承認する。たとえば、既述のごとく、ヘーゲル説をとるペゲラー[3]は第二段の美の理念や詩の意義についてはヘルダーリンの影響を、シェリング説をとるシュトラウス[4]も第二段に関してはヘルダーリンの影響を承認し、ヘルダーリン説をとるカッシラー[5]はヘルダーリンに与えたシェリングの思惟形式の寄与を、またシェリング説をとる茅野論文[6]はヘルダーリンに対するシェリングの「思索者としての立場からの助言」を

指摘する。ヘーゲルが他の二者に与えた影響を明白に主張する史家は殆んどいないが、このことはヘーゲルが果した役割は単なる筆写役であったとする立場を有力にするであろう。しかしながら、私見によれば、たとえ三者の協力説をとるにしても、第一段の「凡ゆる精神の絶対的自由」と、その出発点となる「自由な自己意識的存在者」(das freie, selbstbewußte Wesen)の立場はヘーゲルに固有の立場であり、従って、ヘルダーリンにもシェリングにも影響を与えたと思われる。いずれにしても、三人の独創的な思想家が未来のドイツの哲学的革命を索めて協力したという説(D・ヘンリッヒ)は容易には消えず、今後とも可なりの力をもちうるであろう。

さらにまた、『体系計画』を三者の中の誰か一人に帰す説もそれなりの充分な力をもつと思われる。当時、即ち一七九五年から九六年にかけて、三者ともそれぞれ体系計画を志していたといえるからである。

(2) シェリング説

シェリングは、九六年一月二十二日ニートハンマーへの書簡で「私の企図している手近な仕事は倫理学の体系です(スピノザへの対(ein Gegenstück zu Spinoza)となるもので、その理念に既に早くから感動し、もう始めている仕事です)、次に人類の歴史の哲学であり(それへの序論は出来上り、貴殿が哲学雑誌に場処を下さるおつもりでしたらお申しつけ下さい)、さらに私の原則に従った『判断力批判』の解釈です。猶、私は神学、歴史、言語を諦めたのではありません。その証明として大学時代の神学部門の論文をお送りしたい」[7]と近況を報告し、最后に「一体いつになったら新しい哲学が話題になるでせう」と結んでいる。この「スピノザ倫理学の対となる理念」を確立したいというシェリングの意図は、シェリングがその前年三月『自我論』の序文で既に言明していたことである。[8]このように明白にシ

ェリングは新しい哲学への計画をもっていた。茅野論文[9]は、その計画が書籍商で通俗的啓蒙主義者でもあったニコライのシェリングに加えた侮辱に対するシェリングの反撥答弁としてライプチヒに移住後(一七九六年)更に展開されて成立したと解する新説を主張する。このシェリングのニコライに対する反駁は、結局は出版されなかったが、茅野論文は充分な説得力をもつ。いずれにせよ、シェリングは九五年から翌年にかけてスピノザの倫理学に対抗する新しい哲学を計画し、既に着手していたのである。『体系計画』をシェリングによるとする説も相当の根拠をもっているのである。しかしながら、『体系計画』第一段の自己意識的存在者の理念が果して当時のシェリングの支配的思想でありえたかどうか。また、当時シェリングは何らかの国家論をもちえたか。第二段の最高の理念としての「美の理念」、端的にいえば、美的観念論の思想は、当時のシェリングのヘルダーリンとの密接な交友[10]から云って既にシェリングに芽生えつつあった思想であると仮定するとしても、具体的には一八〇〇年の『先験的観念論の体系』において始めて可能な立場ではないのか。さらに第三段の理性の神話についての発言は、シェリング哲学の本質に由来するとしても、「新しい宗教」の創設といった思想が当時のシェリングにありえたかどうか。結局、この当時のシェリングに直接結びつきうるのは、第一段の「自然学」と第三段の「神話」のみではないかといった疑念が残るのである。論者は、シェリングが構想した体系計画は、直ちにいまわれわれが論じている『体系計画』と結びつき難いと信ずる。しかし、論者はここでさらに立ち入って、果して当時のシェリングに第一段の「自由な自己意識的存在者」という概念がいかなる位置をもちえたかという問題に焦点を絞って考察を進めてみたい。

『体系計画』をシェリング作と考えるX・ティリエット[11]はそこで使用されている諸概念とシェリング、ヘーゲルが当時使用していた諸概念とを比較検当する一覧表を作成し、シェリングが『体系計画』のすべての概念を使用している

のに、ヘーゲルは一部を使用するにすぎぬことを明示して、当時のヘーゲルはシェリングにいわば遅れをとり、『体系計画』の作者でありえぬことを証明せんとした。いまさし当って、われわれが問題としたい「絶対的に自由なる存在者」や「自由な自己意識的存在者」という概念は、ヘーゲルには全く見られぬのに対し、シェリングは屢々使用していた概念とされる。[12] ティリエットのあげる箇所で、両者の関連が最も早く現れる箇所は、シェリングの第三作『独断論と批判主義についての哲学的書簡』(一七九五年秋以降、以下『書簡』と略す)の第八書簡においてである。シェリングは次のようにいう。「絶対的自由があるところ絶対的浄福あり、逆もそうである。しかし、絶対的自由についてはもはやいかなる自己意識も考ええぬ。いかなる客観も存せず、いかなる抵抗も存せぬ活動性は決して自己へ還帰しない。自己自身への還帰によってのみ意識が成立する」[13]と。シェリングは、ティリエットの主張に反し、絶対的自由と自己意識が両立しえぬことを云っているのである。

この立場は、前作『自我論』(九五年三月)や既に前稿㈢で紹介した九五年二月四日付のヘーゲル宛書簡でシェリングが明白にしていたことである。シェリングはその書簡で哲学はスピノザと同様に無制約者から出発しなければならぬがスピノザのように非我からではなく、「絶対我」から出発しなければならぬとする。「絶対我」は同時に「絶対的自由」であり、さらに「神」とは「絶対我以外の何者でもない」とした上で、「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」にとってはいかなる客観も存しえぬ故に、「人格神は存在しえない」とする。「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、それは不可能であるから、「ただ絶対者への実践的接近のみ、即ち不死性のみが残る」とする。[14]『自我論』においても、シェリングは同様の主張をする。「無限なる自我はいかなる客観も、従っていかなる意識も、意識の統一たる人格性も

知らぬ。従って凡ゆる努力の窮極目的は人格性の無限性への拡大、即ち人格性の否定と表象されうる」[15]。「自我はそれが意識に現れる限り、もはや純粋な絶対我ではない。絶対我にはいかなる客観も存せず……自己意識は自我を失う危険を前提している」[16]。九五年秋までのシェリングにとって、絶対我、絶対的自由と自己意識は両立しえないのである。『体系計画』第一段にある「絶対的に自由なる存在者としての私自身の表象」といった表現はシェリングには許されない。

ところで、自己意識性、人格性を越えた自我とは「絶対我」であると同時に「絶対的客体」[17]でもある。窮極点、「存在の最高の瞬間」[18]においては、批判主義も独断論も同一の体系である。双方の体系は最高点において自我と非我、主観と客観の区別を克服し、両者の「絶対的同一性」[19]が成立するのである。従って、シェリングが批判主義の立場に立たんとする限り、自我と非我、主観と客観を区別すべく、有限的自我（自己意識的自我）と絶対我の「我」としての同一性、ないし連続性を正面に出さなければならない。シェリングの『書簡』は「いかにして自己は絶対者を出てその反対者へ移行するに至るか」[20]の思索を中心に坐える。しかし有限な我々にとっては、絶対者から有限者への移行の理論的解明は不可能である[21]。この移行は有限者から絶対者への移行としてのみ、さらに実践的にのみ解決される。「有限者そのものの中に無限者への傾向、無限者に自己を失う（sich verlieren）という永遠の努力が内在していなければならぬ」[22]。そしてこの有限我の絶対我へ合一せんとする努力、ないし意志という実践的立場が批判主義の立場である。さらにまた、この有限者の中に無限者へ向う傾向性が内在しているという事実は、我々すべてに「秘かな驚くべき能力」[23]としての知的直観が宿っていることによって裏打ちされる。「この直観は、そこからのみ我々が超感性的世界について知り、信ずる一切が依拠する最も内的な、最も独自な経験である」[24]。知的直観は既に『自我論』において唯一の絶

対我に達する手段として語られていた。この『書簡』においては、有限我の絶対我への努力の経験、即ち有限我の自己拡大と自己否定の経験として語られるのである。このように『書簡』は、超自己意識的絶対我、その限りスピノザ的実体に近い絶対我を強調していた『自我論』に比し、絶対我と自己意識的有限我との関係を重視し、絶対我は単なる実体としてよりも有限我の自己拡大の目標となる。しかし、絶対我そのものはその実体的性格を変えたのではない。[25] 有限我の自己拡大とは同時に有限我の一方的な自己否定を意味し、即ち有限我が「死の状態」[26]に陥ることを意味し、絶対我が関知することではない。絶対我は依然としていかなる否定性をも超えた超自己意識である。第八書簡で述べていたごとく、「絶対的自由についてはいかなる自己意識も考ええぬ」のである。『書簡』のシェリングにおいても、『体系計画』第一段の絶対的に自由な自己意識的存在者の概念は成立し難い。

シェリングは『書簡』に引き続き九六年秋から翌年にかけて『知識学の観念論の解明のための論述』(以下『解明』と略す)を書く。『書簡』は絶対我はいかにしてその「反対者へ移行するか」を問題にしつつ、絶対我と有限我の関係を正面に出し、主観と客観の関係については充分に論じていなかった。絶対我はそれに対抗する何者ももたず、従って一切の否定性を超え、反対者を超えている。しかしそれが自我である限りは非我が反立し、主観である限りは客観が反立する。そこに「いかにして絶対者は自己を出て世界を自己に反立させるのか」という「世界の謎」[27]が発生する。この謎に対しては、もはや一切の反立を超えた純粋我では解決できず、反立を自己の「運命」[28]とする有限我が改めて主役とならねばならない。『解明』において、シェリングは「無限から有限への移行はない」[29]としつつも、「有限と無限のもっとも根源的な合一」[30]としての「精神」[31]という「新規定」を提出し、哲学は「精神の無規定な絶対的状態」[32]から出発しなければならぬが、精神はそれを出て「自己自身を限定しつつ」、ある限定性に達しなければならぬとする。自

己限定とは、自己自身を客観とすることにより自己を有限化しつつ自己自身の意識に達する精神である。「精神とは自己限定への根源的意志である」[33]。『自我論』や『書簡』の自己意識を超えた絶対我に代って、ここでは精神の中なる「二重性」[34]が強調される。「精神の一切の行為は無限を有限において表出することに向う。精神の一切の行為の目標は自己意識であり、この行為の歴史は自己意識の歴史である」[35]。精神は無規定性から自己限定性へと「生成」[36]する歴史をもつ。同じことは客観的世界に関してもいわれる。外的自然の産出は、精神の自己限定性に達する「永遠な生成」[37]の一過程である。「物質は矛盾する能動性の均衡において直観された精神に外ならぬ」[38]。しかし外的世界においては、精神は自己を自己の能動性の所産たる物質の中に直観しているにすぎず、自己の能動性そのものを直観しているのではない。その限り、外的世界の産出に関わる精神は無意識的な「眠れる」[39]精神である。外的世界は自己意識的精神にとっては、その発生を説明できぬ「過去」[40]となる。

『解明』は精神の「二重性」を説き、「自己意識の歴史」を主張する点において、フィヒテを超え、自然哲学への傾向を示している。シェリングが精神を「無規定的状態」から「自己限定性」への生成としたとき、精神の根底においたものは、実は自然をも生成しうるような絶対者であり、または絶対者の「根源的意志」[41]である。この「根源的意志」そのものは、「理解しえぬもの、無根拠なもの、証明しえぬもの」[42]である。それは依然として自己意識を超えた絶対我なのである。『解明』におけるシェリングは、『体系計画』第一段の「絶対的自由な自己意識的存在者」の思想に最も近づいているとはいえよう。しかしシェリングは、既にそれをも超えて、その自己意識的精神の過去をも包括するより巾広い精神の思想に達していたといえるのではないか。あるいは、――これは単なる問題提起にすぎないが――、シェリングは『体

系計画』を何らかの機会に読み、そこからの影響でこれまで主張していた絶対我に自己意識性を与えようとしたとはいえまいか。ラウトは『解明』に与えたフィヒテの『知識学第一序論』の影響を指摘するが、[43]同じことが『解明』と『体系計画』の関連についてもいえないであろうか。もっとも、その場合には『体系計画』のヘーゲルによる成立、ないし筆写はローゼンツワイクの指示するより巾の狭い時期、少くとも九六年初夏であるとしなければならない。

論者は『体系計画』の作者をシェリングとすることには否定的である。しかし、その根拠をこの当時のシェリング哲学全体の考察から示しえたわけではない。さらにまた、今後新しい資料が発見されるかも知れない。論者は『体系計画』第一段の「自己意識的」にして「絶対的に自由的存在者」の概念が、シェリングのむしろ実体的な性格を擔った絶対自我の概念に適合しないのではないかという主張だけで満足したい。

(3) ヘルダーリン説

ヘルダーリンもまた、この当時ニートハンマーの要望に応じ、その編集する哲学雑誌に「人間の美的教育についての新書簡」[44]と題する論文構想を抱いていた。ヘルダーリンはニートハンマーに「その哲学書簡において、私は、我々がその中で思惟し、実存している諸分離(die Trennungen)を解明する原理を見出したいと思います。この原理はさらにまた対立(der Widerstreit)、即ち主体と客体の対立、我々の自我と世界の間、勿論また理性と啓示の間の対立を、実践理性の助けを借りずに理論的に知的直観において消滅させる可能性をもっております。我々は実践理性の代りに美的感覚を要求いたします」。「この書簡において、私は哲学から詩と宗教へと論及するでせう」[45](九六年二月)と抱負を述べる。ここでヘルダーリンのいう「分離」とは、九五年四月頃の作と推定される『判断と存在』[46]と名づけられ

た断片で、ヘルダーリンが述べていた「絶対存在」の主客といった判断形式への「根源分割」のことである。フィヒテの第一根本命題「自我は自我である」という命題さえ、ヘルダーリンは絶対存在の根源分割において成立すると考えていた。それより前、ヘルダーリンは、九五年一月のヘーゲル宛書簡で、フィヒテの絶対我はスピノザの実体に近く、「絶対我は凡ゆる現実性を包括し、それは全であって、それ以外は無である、従って絶対我にとって対象は存在せず、しかし対象なしの意識は考えられぬ」から、「絶対我において意識は考えられぬ」[47]と述べていた。ヘルダーリンは、フィヒテの絶対我を「絶対存在」と解釈し、フィヒテにとって形式的にも質料的にも「無制約的な第一根本命題」を、絶対我の分割に成立する、その限り被制約的な有限的命題と解釈していることとなる。そしてヘルダーリンにとって、この判断、あるいは分離からその根拠、ないし前提であった「絶対存在」への還帰は、既述のごとく、シラー宛書簡（九五年九月）では、「美学的に知的直観において」、「理論的には無限な接近において」可能であると述べ、二つの途を指摘していた。[48]理論的立場における「無限な接近」とは、ヘルダーリンは明言していないが、おそらく判断による主客分離から主客の同一性を回復し、それをより高次の同一性へと無限に昂めて行く途をさすであろう。しかし、ヘルダーリンはこのニートハンマー宛書簡では、この「無限な接近」という途を放棄し、「絶対我における主客の合一」は、美学的のみならず、「理論的」にも「実践理性の助け」を借りずに「知的直観」に求めるべきだとし、その知的直観が「美的感覚」において可能であると一歩進めて考えているのである。さらに九六年六月の弟宛書簡で、ヘルダーリンは「かの普遍的な対立し合う努力の対立は（美の理想 das Ideal der Schönheit）に従って合一されるべきである」[49]と述べる。我々はここにヘルダーリンの美的観念論が成立していると考えてよいであろう。その美的観念論は『ヒューペリオン』第一部（九六年）、第二部（九九年）において結実する。第一部において、ヘルダーリンは「生きとし生け

るすべてのものと一つになること」[50]、「それが神性に充ちた生であり、それが人間の至境」[51]であると、かねてからの「一にして全」の思想を改めて宣言し、第二部においては、「神的な美の長子は芸術であり」、「美の次女は宗教である」[52]と主張する。このヘルダーリンの主張は、『体系計画』の第二段、第三段に適合した思想であるといいえよう。特に第二段の「美の理想」、「理性の最高行為としての美的行為」、真と善を綜合するものとしての「美の理念」、「精神哲学」が「美的哲学」に外ならぬとしたこと、「詩」を「人類の教師」と意義づけたことは、ヘルダーリン思想の骨格そのものである。この第二段に関しては、ヘーゲル説をとる史家もシェリング説をとる史家もヘルダーリンの強い影響を指摘せざるをえないであろう。『体系計画』の作者をヘルダーリンとみる立場も極めて有利なのである。

しかしながら、論者は『体系計画』の第一段の「自由な自己意識的存在者」の概念だけは、ヘーゲルに固有な思想であると考える。ヘルダーリンは先述の『判断と存在』において、「自己意識」の可能性を問い、「私が私を私自身に対立させる、即ち私を私自身から分離することを通して、しかもこの分離にも拘らずこの対立した自我における私を私と同一と認識することに成立する」[54]と述べる。しかし、この自己分離と自己同一に成立する「自己意識」は「絶対存在と同じではない」[55]のである。分離はまさに「絶対存在」を「必然的前提」[56]とし、「絶対存在」の把握が「知的直観」であったのである。「絶対存在」は自己意識を超え、その限り、先述のごとく、ヘルダーリンが九六年一月ヘーゲル宛書簡で主張していたごとく、絶対我は私にとって無であり「自己意識にとって無」なのである。この脈絡で考えると、『体系計画』第一段にある、第一の理念たる「自由な自己意識的存在者」と「共に」、「同時に全世界が無から現われる、これこそ真正な、思惟可能な無からの創造である」という「無」についての文言と相通ずると考えられるかも知

れない。しかし『体系計画』は第一の理念として自己意識的存在者を挙げ、それを前提として無の理念が現われるというにすぎず、また「絶対存在」については一言も語らないのである。ヘルダーリンにとって、自己意識、さらに凡ゆる分離は「絶対存在」を根本前提とする。第一の理念は「絶対存在」、ないし「絶対我」であり、「自己意識」なのではない。実体が先であって、主体が先なのではない。そこに「実践理性なしに」、あるいは「実践理性に代って」、「美的感覚」が要求されたのである。従って、『体系計画』の第一段をヘルダーリンと結びつけるのは困難と思われる。しかし、『体系計画』の作者が誰であったにせよ、その成立にヘルダーリンが果した役割は重大であったといいえよう。

(4) ヘーゲル説

この当時、ヘーゲルもまたある計画、シェリングやヘルダーリンのそれに比べるとささやかではあるが、一つのプランをもっていた。

一七九五年一月、ヘーゲルはシェリングにあてて次のように書いていた。「先頃以来僕はまたカント哲学の勉強にとり組んでいる、カントの重要な結論を僕達が抱いているいくつかの理念に適用できるかどうかを研究したい、カントを拠り所としてこの理念に手を入れたい」と述べ、さらに「僕は暇になったら立ち入ってもっと詳しく研究したい、道徳信仰の確立された今、神に関する正当な理念を飜ってどの程度まで、たとえば目的関係等の説明に用いてよいものか——正当な理念を道徳神学(Ethikotheologie)からいま物理神学(Physikotheologie)へともって行ってここでどの程度まで通用させてよいものかを研究したい、このことは僕達が摂理の理念、また一般に奇蹟やフィヒテのごとく啓示に関してもとるべき道筋と思う、私の見解を更に展開するに至ったら、大兄の批判を乞いたい」[57]と。このヘーゲル

の研究計画がどの程度実現したかは判然としない。同年八月末、ヘーゲルはシェリングの第二作『自我論』に接し、その礼を述べると共に「僕は以前ある論文で神に近づくとは何を意味しうるか」を明らかにしたいと思った。そしてその中で「実践理性が現象の世界に命令するという要請、その他の要請の満足を見出そうとした」[58]と述べる。これらのヘーゲルのシェリングへの書簡をみるかぎり、ヘーゲルはカントの枠内にいながらカントの要請論を再考し、「神に近づく」ことの意味を明白にするための論文を用意しつつあったと推察されるのである。この論文計画が『体系計画』そのものとどのような関係にあるか断定できないが、『体系計画』第一段の「凡ゆる実践的要請の完全なる体系」としての形而上学の思想に展開していると云っても許されるであろう。そこでの『体系計画』の主張を繰り返すと、「全形而上学は後には道徳に結着するのであるから、そこでこの（形而上学たるべき）倫理学は、凡ゆる理念の、あるいは同じことであるが、凡ゆる実践的要請の完全な体系に外ならないであろう。このことについてカントは二つの実践的要請でただ実例を与えたにすぎず、枚挙しつくしてはいない」というのである。カントの二つの実践的要請とは、『第二批判』の「最高善」の理念の二契機であった不死と神の要請をさすが、既にカント自身その『宗教論』や『永遠平和論』において、最高善の理念を「神の国」、「世界共和国」、「永遠平和」といった歴史的、社会的諸理念に多彩化していたことは既述のごとくである。[59] ヘーゲルがカントから引継いだ諸理念は、これらすべての理念であった。前述の九五年一月のヘーゲルのシェリング宛書簡で、ヘーゲルは「世界市民的理念」、「神の国」、「目にみえぬ教会」の諸理念を挙げ、「理性と自由が我々の標語だ」[60]と手紙を結んでいた。従って、ヘーゲルはまさにカントの最高善の理念を頂点とする目的の体系を、最高善からではなく、自己意識的道徳存在者の理性と自由から再構成し、その要請を改めて枚挙し、体系化せんとしようとしたではあるまいか。それがこの書簡でいう「カントを拠り所」として、これらの理

念に「手を入れる」ことであり、「道徳神学」から「物理神学」へと視野を拡げることではないであろうか。次のシェリング宛書簡(九五年四月)で、ヘーゲルは「カントの体系とその完成から僕はドイツにおける革命を期待する」[61]と述べるが、このカントの実践理性の体系化が、まさにヘーゲルにとっての課題であったのであり、『体系計画』のもつラディカルな新しい哲学への熱望というトーンは、ヘーゲルのこの「ドイツにおける革命への期待」という熱情なくしては理解し難いであろう。かくして、ヘーゲルが構想していた「神に近づくとはいかなることか」に関する論文とこの『体系計画』とは密接な関係をもつと断じても許されるであろう。

少くとも、この『体系計画』は、デュージンクが指摘するごとく[62]、当時のシェリングやヘルダーリンよりも、もう少しカントの要請論の立場に近かった人の作と考えねばならぬ。けれども、既に屢しば指摘してきたごとく、この当時のヘーゲルも既にカントの要請論を批判しているのである。

ベルン期ヘーゲルのカント受容の根本特徴は、カントの純粋な道徳律のみを尊重する、即ち純粋な実践理性のみで人間理性は神的理性に達しうるとする立場である。この立場に立てば、カントが『実践理性批判』の「弁証論」で示していた不死と神の彼岸的要請はまったく拒否される。既に何度も指摘したごとく、ヘーゲルは「神的火花」[63]は凡ゆる人間の実践理性に宿っていると考え、イエスやソクラテスをその「個体的実例」[64]とし、その人々には不死の要請は不必要であると強く主張していた。ヘーゲルはカントが「神聖性の理念」を弧立させ、彼岸的にしたことを非難する[65]と同時に、キリスト教が「人間性隨落の命題」[66]を前提し、それを救う者として中保者イエスを信ずるという「廻り道」[67]をとることに強い言葉で非難を浴びせていたのである。ベルン期ヘーゲルの結論は、「信仰」というものが「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の欠乏」[68]に成立するという人間理性の完全性への絶対的信頼

にある。この思想は、『体系計画』第一段の結論部分にある「叡智的世界を自らに擔い、神と不死を自己の外に求める必要のない凡ゆる精神の絶対的自由」の思想と完全に一致するのである。ヘーゲルはカント的実践理性の完全な自律性を経承するが、最高善の理念が含む神と不死の理念の彼岸性を拒否しているのである。このカントの彼岸性はキリスト教の既定性に通じ、ヘーゲルはキリスト教の既定性をも否定していたのである。

しかし同時に、ヘーゲルはカント要請論の中、カントが『宗教論』や『永遠平和論』で示した「神の国」、「世界共和国」といった歴史哲学的要請のみは継承する。[69] ヘーゲルの生来の性格であった人倫的関心は、カントが人類の窮極目的として示した社会的、歴史的理念に関してはカントを継承するのである。それが既述の「正当な理念を道徳神学から物理神学へ」拡大することの意味である。『体系計画』第一段にある自然学や歴史、国家への言及はいずれもカント要請論の再解釈、体系化あるいは道徳神学から物理神学への移行に関連して成立する文言であると解しうるであろう。

ところで、『体系計画』第一段の最大の問題点は、「精神の絶対的自由」を擔う主体が、シェリングやヘルダーリンの「絶対我」、ないし絶対存在ではなく、「絶対的に自由な存在者としての私自身の表象」をもつ「自由な自己意識的存在者」であるという点にある。それはまた「凡ゆる理念」、「凡ゆる実践的要請」の「完全なる体系」の「第一の理念」といわれる。この思想は論者にとって、何よりも『体系計画』の作者をヘーゲルと断する根拠である。その根拠は、消極的には当時のシェリングの「人格性」の否定についてのヘーゲルの異議に見出しうるし、積極的にはヘーゲルの「有徳の人々」という理念に見出しうるであろう。

繰り返して云うと、当時のシェリングのヘーゲル宛書簡は、シェリングが「スピノチスト」になったこと、即ちフ

ィヒテの絶対我をスピノザの実体に近づけて解し、そのため絶対我は凡ゆる自己意識を越え、人格性を越えているとして人格神を否定することを宣言していたのである。[70] このシェリングの書簡に接する以前、九五年一月「道徳神学から物理神学へ」カントの要請論を拡大したいと自己の抱負を述べた書簡において、既にヘーゲルは控え目ながらシェリングに「俗人どもの証明の取扱方によれば、個人的人格神がいきなり跳び出す」と君は批判するが、「そういう言い廻しは僕には理解できない」。「君は僕等にはそこまでは達せられないと思うのか」[71] と問いかけている。九五年四月、ヘーゲルはシェリングに「カントの体系とその最高の完成からドイツにおける革命を期待する」と述べた上で、「人は非常な高所に高められる」、「その最高所では人は目まいを覚えるだろう」とし、「人間の尊厳を高く評価し、人間を精神と同列に高める自由の能力」が人間に存すると述べる。[72] さらに同年八月のヘーゲルはシェリングが『自我論』で自我にスピノザ的な唯一の実体性を帰すが、実体概念は偶有性と対となる概念であるから、むしろ「実体の概念は絶対我には適用すべきではないのであり、むしろ自我意識に現れるような経験我に適用すべきではないか」[73] と問いかけている。この書簡でのヘーゲルの意図は、絶対我に実体性を帰すスピノザ主義に反対していることである。シェリング自身、『自我論』に続く『書簡』においては、絶対我は超自己意識的であり、その限りそれは「絶対的客体」に通じ、理論的には批判主義も独断論も同一の体系に帰す結果が起る故に、批判主義は有限我から絶対我へ無限に接近する実践の立場をとらざるをえないとしていた。いまヘーゲルがシェリングに提出している疑問は、このシェリングの『書簡』の立場の先取りであったこととなる。ついで、この書簡でヘーゲルは、シェリングが『自我論』では絶対我と経験我の関係にふれていないことを難じている。[74] ヘーゲルの意中をこの書簡だけから推測することは困難ではあるが、既に前稿で述べたごとく、論者はヘーゲルが絶対我を承認しつつも、なおそれに経験我に相通ずるような人格性、自

己意識性を承認し、その結果、人格あるいは自己意識において絶対我と経験我の神と人との人格の連続性を主張しようとしていたのではないかと考えるのである。[75]

この神と人との精神と精神の連続性は、チュビンゲン時代からベルン期のヘーゲルに一貫してみられるヘーゲルのソクラテスやイエスにみる「有徳の人々」[76]の理念において、積極的な証拠を我々は見出しうるであろう。繰り返すこととなるが、ヘーゲルはソクラテスについて刑死を前にしたソクラテスが友人達と霊魂の不死について語りつつ、「人間精神が自己の死すべき伴侶たる肉体を忘れ、そこから抜け出て上昇できるような一点」[77]に達したとする。このような一点にイエスも達していた。「復活の思想を必要とするのは徳や最高善という理念を自己の中に生き生きとした姿でもっていないような貧弱な精神」[78]にすぎない。徳の人・イエスの教えがキリスト教という既定宗教に転ずるのは、イエスがユダヤ的エートスの前に「挫折」[79]したことにあり、イエスの本心ではなかったとこの当時のヘーゲルは考えているのである。キリスト教の既定化は教会、国家の「悪い政治が人間性を堕落させた」[80]ことと関係するのである。「人間の尊厳」は「人間が自分自身の中に、真なる自己の中に求めるべきもの」[81]であり、「自己の理性」と「自己意識」[82]をもって主体的に行為することに成立する。人間には「神性に由来する神的火花」[83]が宿り、それを主体的に形成していくこと、端的にいえば、人格の形成、「有徳の人々」の理念がヘーゲルにとって第一の理念であったのである。この「神的火花」は凡ゆる人格に宿り、庶民の「理性の美しい火花」[84]でもある。ソクラテスやイエスは「我々の肉と同じ肉、我々の骨と同じ骨を有する」ばかりではなく「我々の精神と同じ精神、我々の力と同じ力」[85]を有し、我々が彼等に「道徳的共感」[86]を覚えるのは、彼等が我々に宿る「神的火花」の「個体的実例」[87]に外ならぬからである。このような神の人格性と人間の人格性の連続性は、ヘーゲルが『エレウシス』で謳った神々と人間の「いのち」と「行為」の相照応

や、人々の額に「完成の光輝」が宿り、それが「一なる神性」に通ずるといった文言においても積極的に承認されていたのである。神と人とは精神と精神の交わりをなす。かくして『体系計画』の「自由な自己意識的存在者」の理念や、彼岸的な神や不死の要請を拒否する「絶対的自由存在者」の理念はヘーゲルの思想なのである。

このようなヘーゲルの絶対我と経験我、神と人との人格と人格の連続性の主張は、たとえその根拠がカントの純粋な実践理性に基くにしても、カント哲学の根幹そのものを否定することとなる。なぜなら、カントが主張する叡知界と現象界の区別が克服されているからである。カントの二元論に代って、自由な自己意識的理性の一元論が主張されているのである。『体系計画』はこの一元論を改めて、凡ゆる領域に亘って主張して行かねばならない。

『体系計画』がまず提出する問題は世界成立の問題である。超人格的絶対我に立つシェリングも、超意識的絶対存在を出発点とするヘルダーリンも、有限な自我意識と「共に」、あるいは「同時に」成立している客観的世界成立の問題に対しては「謎」としかいいえないのではあるまいか。シェリングにとって、絶対我は直ちに「存在」であって、「無」ではない。さらにそれは超人格的として「絶対的客体」でありえても、絶対的客体は存在であって「無」ではない。超人倫的存在の立場に立てば、それは自己意識を越えていると同時に自己意識の客観である世界をも越えているのである。世界の成立を語るとしても「存在からの創造」としかいいえず、「無からの創造」は語りえぬであろう。既述のごとく、『解明』においてシェリングは世界成立の謎に答えるべく、実体的な絶対我よりもむしろ「有限と無限の根源的統一」としての「精神」なる概念を立て、精神の自己意識性から世界成立を解釈せんとしたのである。[88] しかし『解明』は、自己意識成立以前の絶対者の「根源的意志」を説き、『体系計画』の「無からの創造」とは明白に異なるのである。同様のことは、ヘルダーリンにもいいうるであろう。既述のごとく、「絶対存在」は自己意識を超え、従って世

界を超え、その事情を自己意識の側からいえば、「絶対存在」は「無」なのである。即ち絶対存在を無とし、世界を絶対存在からの、あるいは無からの創造と解するためには自己意識の立場を先行させ、前提としなければならぬのである。しかしヘルダーリンにとっては、「絶対存在」は自己意識の「必然的前提」であって逆ではない。しかもヘルダーリンは「実践理性」なしで築きうる体系を志向していたのである。以上の見解が正しければ、自己意識的理性を第一の理念とする立場のみが、それと「共に」、「同時に全世界が無から登場する」ことを可能ならしめるのであり、「これこそが唯一の真な、思惟可能な無からの創造」であることとなる。『体系計画』の作者はヘーゲルでなければならない。

自己意識的理性の一元論は、「世界の無からの創造」を第二の理念とした上で、自然全体の解明に向う。絶対我と経験我の連続性の主張、叡智界と現象界の二元論の否定は、カントが自然の根底に想定した「超感性的基体」[89]を否定することを意味し、自然はそのまま現象界となる。自然はいはば自己の奥をもたず、自己意識的存在者の自己実現のための、あるいは「目的関係」のための媒体となる。カントが『判断力批判』において主張していた自由実現のための自然の合目的性が、ここでは自然の「超感性的基体」が取り払われたため、自由の一方的な展開が「物理神学」として成立することとなる。即ち『体系計画』は、たとえばカントの「自然の意図」[90]、あるいはシェリングの「根源的意志」を捨象して、端的に「世界は道徳的存在者のためにいかに造くられていなければならぬか(müssen)」という形で「自然学」を構想する。その自然学は「再び翼をもち」、「哲学が理念を、経験がデータを提供する」「創造的精神を満足せしめる」ような大規模な自然学であるという。ヘーゲル自身が、このような自然学を幾分なりとも展開するのは、イエナ移住後の今日『イエナ体系企画』と総称されている『実質哲学』の「自然哲学」の部分においてであり、しかもシェリングが一七九六年ライプチヒ移住後に展開した自然哲学の影響の下に始めて可能であったと考えられるところから、『体

系計画』の作者をヘーゲルとするのは無理であると批判されるかも知れぬ。しかし、シェリングが構想する自然学は、自然を「自立的なもの」とみなし、「一切を自然力から説明」することを「第一の原則」[91]とする自然学である。自然を「自己意識のオルガン」とみるにすぎぬ先験哲学の自然の説明は「無意味」であり、自然学は「スピノザ主義」[92]でなければならぬのである。従って、シェリングの自然学は、『体系計画』の作者の考える自己意識的な自由存在者が自己実現のために要求する自然の概念からも、自然学の概念からも遠いのである。むしろ、ヘーゲルが『キリスト教の既定性』の「基本稿」の結びの部分で述べていた「詩的想像に基づく自然学の基礎づけ」[93]という文言の方が、この『体系計画』の自然学に近いであろう。

しかしながら、自己意識の自己実現のための自然のあり方としてのみ自然学を位置づけることは、先験哲学的にすぎず、カントが道徳的理性の感性的自然への一方的支配を許したのと同じではないかという危惧が生ずるかもしれぬ。しかしヘーゲルは、既述のごとく、『エレウシス』では、チュビンゲン時代に戻ってギリシア的な自律的自然観を認めていた。この『体系計画』においても、自然ないし感性は、たとえば後述する「美」の理念や「感性的宗教」の理念にみられるごとく、単に自由の実現のための道具としてではなく、自由に本質的に調和し、相呼応するものと考えられているのである。論者は、このギリシア主義において、ヘーゲルはカント、フィヒテを越えたと主張したい。しかし『体系計画』は、自律的自由と自律的自然の関係を明白に提示しえたわけではない。この関係を明らかにしようとすれば、先ずまだヘーゲルに残るカント主義を一掃しなければならず、さらに自由と自然、理性と感性を一元化するより根源的な原理が提出されねばならぬ。それが、フランクフルトに移ったヘーゲルの仕事となるであろう。

ここで『体系計画』の作者は「人造物」の世界に移り、国家について論じ始める。既述のごとく、『体系計画』の作

者は「自由の対象たるもののみが理念である」とし、国家は「機械的であって非人間的であり」、国家にいかなる理念も承認しないことこそ「人間性の理念」であるとして「我々は国家を超えて行かねばならぬ」、「国家は終焉しなければならぬ」と国家に対して厳しい姿勢をとる。この厳しい姿勢は、終生、国家に最高の価値を承認していたヘーゲルに不適合であるとする意見も多いであろう。しかし、ペゲラーが分析するごとく、[94] ここでヘーゲルの批判する国家は教会と癒着して信仰を強制し、凡ゆる人間から主体的自由を掠奪し、「自由な人間を機械的な歯車仕掛けにして了う」ような悟性的国家なのである。ヘーゲルは『キリスト教の既定性』において、このような国家の仕組みを徹底的に分析しつつ明白に否定していた。屢々指摘したごとく、チュービンゲン時代以来、ヘーゲルにとっての理想的国家は、ギリシアポリスの共和国家であった。このことはベルン期ヘーゲルにおいても変らない。ギリシアポリスに生きる自由な共和主義者は「自分の民族の精神の中で祖国のために自分の力を尽し、生命を捧げた」。[95] 彼らがそれをなしたのは主体的な「自己の理念、義務」[96] のためであった。しかしギリシア、ローマの共和精神は貴族主義と専制主義に席巻され、残されたものは私的利益のみであった。国家は「機械」[97] になり、国民はその「歯車」[98] となり、「凡ゆる政治的自由は失われた」[99] のである。この自由喪失と同時に、その「反映」[100] (Reflexion)としてキリスト教の興隆、さらにはその「既定化」、神そのものの「客体化」が出来したとヘーゲルは鋭い分析を加えていたのである。ヘーゲルが否定するのはこのような国家であり、近代国家が個人の私的利益を優先せしめる限り、近代国家も否定されねばならぬ。一八〇二年の作とされる『ドイツ憲法論』の冒頭の言葉「ドイツはもはや国家ではない」[101] というヘーゲルの嘆きも以上のような脈絡で理解されるべきであろう。ヘーゲルはギリシアポリスのごとく、万人の自由が有機的に確保される国家まで否定したのではない。

自己意識的自由の一元論の立場は、経験的自由と絶対的自由の連続性を説くのであり、その限り経験的自由は絶対的自由へ無際限に接近していかなければならない。しかもこの連続的接近は、単なる接近ではなく、ソクラテスやイエスといった「有徳の人々」にその個体的実例をみるごとく、「完成」[102]するのである。この単なる「接近」ではなく、「完成」すると主張する点に、カントやフィヒテと異なったヘーゲル独自の立場がある。[103] ヘーゲルの主張する「有徳の人々」は、たとえばカントの「神聖性の理念」のごとく、彼岸的な神を要請することを必要としないのである。「有徳の人々」の額には「完成の光が輝く」のである。しかし同時に、ソクラテスもイエスも人間である。その限り、たえず未完成の苦悩や不安がつきまとうであろう。この不安に対しては、何らかの保証が求められねばならない。チュービンゲンやベルン初期の『民族宗教とキリスト教』において、ヘーゲルはこの保証を共和的精神に満ちたギリシアポリスに見出していた。そこでは人々は「人間の自然な欲求、秩序正しい感性の節制」に従って生き、「愛」を「道徳的感情の根本原理」として生きた。そこに成立する「民族宗教」は「美しい想像力」による「人間的な気配り」をもち、「偉大な心術を生み育て、自由と手を携えて進む」「人間的」な「自然的」な宗教であった。[104] ヘーゲルはこのようなギリシアポリスとその民族宗教に「有徳の人々」が成立する「外的保証」[105]を見出していたのである。ベルン後期の『キリスト教の既定性』の「続稿」においてもヘーゲルのギリシア的エートスへの憧憬は少しも変らない。キリスト教への批判、それと裏返しのギリシアへの憬れ、特に全と個が調和的に和合して生きるポリスの姿は、主体的自由実現の保証でありえたのである。従って、ヘーゲルが否定していたのは、国家一般ではなく、共和的精神を失って私的利益のみを尊重する国家にすぎない。この「続稿」でヘーゲルが使い始めた言葉でいえば、「客体的な」「悟性的な」国家にすぎない。逆に共和的精神に成立する「主体的な」「理性的な」国家、ないし「祖国」があって始めて、自己意識的理

性の一元論が可能となるのである。キリスト教の興隆が悪しき政治の「反映」であるならば、「有徳の人々」の成立はよき国家の「反映」である。自由な自己意識はそれを育てる自由な祖国において始めて可能である。前者、主体的なるものは、後者即ち実体的なるもの、エートスを予想しているのである。現実が「悪い政治」によって堕落しているのであれば、それを否定しなければならぬ。その限り、共和的精神を失った国家は「越えられねばならず」、「終焉」しなければならぬのである。

従って、『体系計画』の作者は国家、憲法、統治府、立法といった凡ゆる歴史上の諸原理を吟味し、それを丸裸にしたいという。カントの「永遠平和の理念」すら充分ではなく、より高次の、明白な指摘はないが、おそらく共和的精神というより高次の理念の「従属的理念」にすぎない。さらに『体系計画』の作者は凡ゆる迷信や「理性を装ふ」僧侶制の「迫害」を「理性そのものによって」否定するという。そのとき始めて「絶対自由」が成立するという。『体系計画』の作者は、「神と不死を自己の外に求める必要のない」、「叡智的世界を自らに擔う」「精神の絶対的自由」という文言で第一段を終えるのである。

論者の見解では、この第一段は完全にヘーゲル固有の思想である。「自由な自己意識的存在者」と「絶対的自由」の両概念の共存は、シェリングやヘルダーリンには求め難く、ヘーゲルにおいてのみ可能である。その他、第一段に出てくる思想の多くはヘーゲルの思想である。『体系計画』の作者、少くとも第一段の作者はヘーゲルである。

『体系計画』第二段は、既述のごとく、美的観念論の主張であり、ヘルダーリンの思想であるとするのが最も自然である。筆蹟はヘーゲルであるから、カッシラーの表現を借りると、ヘルダーリンの精神的要求をヘーゲルが書いたと

でもいいえよう。既述のごとく、ヘーゲルは九七年一月フランクフルトに移り、そこでヘルダーリンとより親密な交友を結ぶことになる。ヘルダーリンの美的観念論がヘーゲルに大きな影響を与えたであろう。既にヘーゲルはベルン時代の『エレウシス』において、「感覚に永遠を近づくるは想像力にして、永遠は形と結ばる」と謳い、ヘルダーリンの美的観念論を受け入れるに充分な用意をもっていたと思われる。フランクフルトに移った後のヘーゲルは、『キリスト教の精神とその運命』(一七九八―九九)を書き始めるが、その中でユダヤの民が「愛の直観と美の享受」[106]をもたず、神像の意義を知りえなかったと、美との関係においてユダヤ的エートスを批判するようになる。「真理は美であり、知性で表象された真理の消極的性格が自由である」[107]とまでヘーゲルはいう。第一段のテーマであった自由より、美が第一の真理であると主張しているのであろうか。美は「神的なもの」[108]であり、「宗教的行為に美の精神を欠くならば、それは最も空虚である」[109]。イエスの「神の国には美と自由そのものから生ずる関係以外のものはありえなかった」[110]とヘーゲルは美と自由の理念を強調するのである。従って、フランクフルトでのヘーゲルにとって、『体系計画』の第二段の思想は決して無縁とはいい難い。

しかしながら、『体系計画』第二段の「凡ゆる理念を合一する」、「プラトン的意味」での理念が「美の理念」であるとする思想にまで、ヘーゲルが達しえたか否か、論者には不明である。まして「精神哲学」が「美的哲学」に至り、「詩芸術」のみが「凡ゆる学や芸術を越えて生き残る」「人類の教師」であるとまで当時のヘーゲルが考えていたか否か、論者には不明である。その限り、この第二段の思想はヘルダーリンの思想がより優先していると考えたい。けれども同時に、ヘルダーリンの影響の下でなら、ヘーゲルにとっても充分に共感できる思想であったと思えるのである。特に「真理は美であり、知性で表象された真理の消極的性格が自由である」と主張するヘーゲルは、第二段の作者がヘ

ーゲルであるとする見解をも許すであろう。

『キリスト教の精神とその運命』でヘーゲルが求めたものは、既に第一段でふれたごとく、自律的自由と自律的自然の相呼応、相調和を可能ならしめるような、両者を越えたより根源的な原理を求めることであった。『体系計画』もまた、そのような、即ちプラトン的意味での根源的理念を求めていたといえよう。しかし、『体系計画』はまさに計画であってそれに成功したとはいい難いと思われる。次稿で論ずるが、『キリスト教の精神とその運命』は、この根源的理念を「生命」[111]として把握し、生命の分離、たとえば自由と自然の分裂を「運命」[112]とし、その運命を「愛による和解」[113]によって解決しようとした。『体系計画』の主張する「美の理念」はまさに「生」の理念に至る前段階であったといえるであろう。ヘーゲルはヘルダーリンの影響の下に、「生の理念」の前にこの「美の理念」にひととき立ち止まったと考えることも許されるであろう。『キリスト教の精神とその運命』のある箇所で、ヘーゲルは「美の中に両極の中心die Mitte)」[114]があるという。自由と自然の、理性と感性の綜合を美に求めることは、カントの『判断力批判』やシラーの『人間の美的教育論』[115]以来の伝統といえるであろう。ヘーゲルが自律的自由と自律的自然の媒介として美の理念を立てたことは、カントやシラーに親んでいた当時のヘーゲルに極めて自然である。フランクフルトにおいて、この媒介はより根源的な「生」の理念に発展する。即ち『体系計画』第二段の美の理念は、ヘーゲルのベルンからフランクフルトへの思想展開の不可欠な一段階であったのである。

論者はペゲラーと同様、『体系計画』の第二段はヘルダーリンの影響の下でのヘーゲル自身の思想であると解したい。ここでも、ヘーゲルを単なる筆写役にすぎぬと考えることはできない。それに対し、この第二段をシェリングの思想とすることには反対である。シェリングもまた『書簡』のある箇所で知的直観の「模倣」としての「完成せる美学」[116]

について語っている。しかしシェリングが、『体系計画』第二段にみられる最高の理念として美を考えるのは、『先験的観念論の体系』（一八〇〇）における哲学のオルガンとしての美的直観の思想まで待たねばならぬ。[117]『書簡』にみられる「完成した美学」の文言以外には、『体系計画』の第二段と直接関係する美についての思想はこの当時のシェリングには見あたらないと思われる。作者をヘーゲルとする方が、シェリングと考えるよりも自然である。

第三段は、「感性的宗教」を求め、それは「理性の神話」という新しい理念を通して、「人類の最后にして最大の作品」たりうるような「新しい宗教」を創設するという規模雄大な構想を述べる。若者の高揚した熱情のみが語りうるロマンに満ちた抱負である。「新しい宗教」とは、消極的には既存の一切の宗教、特にキリスト教の批判を含む。従って『キリスト教の既定性』の作者、即ちヘーゲルがキリスト教批判に続いて、積極的に人類の「永遠の統一」、人類と個々人の「凡ゆる力」の「平等な形成」を求めて「新しい宗教」を構想し始めたと考えても、即ち第三段の作者がヘーゲルであるとしても不思議はないであろう。

ヘーゲルは『キリスト教の既定性』の「基本稿」、さらにその結びの部分と「続稿」において、「基本稿」の消極的なキリスト教批判を越えて、積極的に「新しい宗教」の基礎として役立ちうるような諸概念の検討を既に始めていたと論者は考える。その中、最も重大なものは、「続稿」においてヘーゲルが主張していた各民族が固有にもつ「伝承」[118]、「神話」[119]という各民族の「想像力」[120]と、「基本稿」において「宗教的セクト」を否定した上でヘーゲルが積極的に肯定した「哲学的セクト」[121]に宿る「愛と寛容」[122]の精神、さらに「基本稿」の結びにおいてヘーゲルが主張した「客体的悟性」に代る「主体的理性」[123]の概念であると思われる。

既にヘーゲルはベルン初期から、ソクラテスの育ったポリス的エートスとイエスが育ったユダヤ的エートスの差異の重大さを繰り返し注意していた。「続稿」において、ヘーゲルはギリシア人、ユダヤ人に限らず、ドイツ民族を始めとして色々の民族のエートスに視点を拡大する。「どんな民族にもその民族独自の想像力の対象があり、その民族なりの神々、天使、悪魔、聖者がいて、その民族の伝承の中に生きている」[124]。即ち凡ゆる民族はそれぞれの神話をもち、それはその民族の生きる「家と土地」[125]に深く結びついているのである。ドイツ民族もまた「聖なる森」、「聖地」をもっていた。しかしヘーゲルによれば、これら各民族のもつ神話はキリスト教によって一掃されるのである。「キリスト教は聖地を荒廃させ、聖なる森を伐り倒し、民族的想像を恥ずべき迷信、悪魔の贈物とし、その代りにその風土も立法も文化も関心も我々(ドイツ人)とは縁もゆかりもない民族、その歴史も我々と凡そ無縁な民族の想像をおしつけた」[126]とヘーゲルは嘆く。各民族は、特に自由な民族は独自の神話をもたねばならない。ユダヤ的エートスに育ったキリスト教は、その神話を崩壊させ、各民族に無縁な教説を掟として課したのである。しかし、ヘーゲルによれば、そのドイツ民族にも「自己の悟性と自分の経験上の法則が普遍的であることを要求する」[127]、「啓蒙」[128]を求める人々が増えているという。この啓蒙を求める人々は、まず第一にカントが示した純粋な道徳性に立つ主体的人間であること、即ち「有徳の人々」であることが要求される。さらにヘーゲルは、この啓蒙された人々が「自分の想像の中にギリシア神話を吸収」[129]し、ギリシア的エートスへの「すぐれた感覚」[130]をもつことを要求した。ヘーゲルのこの考えには、崩壊した民族固有の神話に代って、ヘーゲルにとっての理想的エートスであるギリシア的エートスによって「新しい神話」を求めるという思想が含まれているといいうるであろう。『体系計画』第三段の「新しい神話」の理念は、ヘーゲルにとって極めて自然な発想だったのである。

さらに我々がここで注目しなければならぬことは、ヘーゲルが『キリスト教の既定性』の「基本稿」において強調していた既定的なキリスト教的セクトに対立する愛と寛容の精神に満ちた「哲学的セクト」のエートスである。ヘーゲルによれば、「宗教的セクト」とは「民衆の想像力に基づいて信仰されているものをも道徳性にとって非本質的と考えるだけではなく、直接に罪悪的なものとみなしてこれを咎める」[131]偏狭なセクトである。それに対し、「哲学的セクト」は「人倫性に対する違反を排撃し非難はするが、人倫性の理論的基礎づけの上での誤謬を咎めだてたりせず、また想像力による民衆の俗信を思索的人間にふさわしくないと思っていても、それを罪悪とはみなさない」[132]ような寛容なセクトである。イエスは有徳の人として哲学的セクトに属すべきであったが、ユダヤ的エートスの前に挫折し、キリスト教という独自のセクトの創始者とならざるをえなかった。ある既定性、特殊性に対立しうるものは、また別の新しい既定性、特殊性だからである。従ってヘーゲルが求める新しいエートスは、ユダヤ的、キリスト教的な「宗教的セクト」のエートスを越えた「哲学的セクト」が育くむ愛と寛容、人類愛のエートスなのである。それは既存の宗教からではなく、新しい宗教、それも自律的道徳的理性を主体とし、「庶民的」[133]な優しさと健康な想像力から発する宗教でなければならぬ。おそらくそういう宗教のみが『体系計画』の作者のいう「啓蒙された人々も啓蒙されていない人々」も友情を結び、人類の「永遠の統一」と「凡ゆる個人の力の平等な形成」を可能ならしめる宗教であろう。『体系計画』の作者は人類に「諸精神の普遍的な自由と平等が支配すること」を強く希望しているのである。ヘーゲルが一切の既定的な「宗教的セクト」を排して主張した「哲学的セクト」の人類愛の精神のみがこのような「新しい宗教」の創設に途を拓くであろう。

ベルン時代ヘーゲルが積極的に求めていた主体的理性とは、一言でいえば、自律的理性と健康な想像力、さらに愛

と寛容の精神を包括する理性である。そのとき、その想像力とはドイツ民族固有のエートスが崩壊している以上、ギリシアポリスに育くまれた人類全体に通用しうる想像力、あるいはギリシア的な自律的感性の想像力である。しかもヘーゲルはギリシア人の感性に愛と寛容の精神が含まれていると考えていた。[134] 従って、端的にいえば、主体的理性とは自律的理性と自律的感性に成立するといいうるであろう。勿論、ベルン期ヘーゲルがこのような理性を明白な自覚を以って提示していたわけではない。論者がベルン期ヘーゲルが否定した凡ゆる既定的なもの、ユダヤ教、キリスト教、客体的掟、客体的な神、客体的悟性等に対立させて、ヘーゲルが肯定していた凡ゆる主体的なものを、この当時のヘーゲルの理性として摘出したにすぎない。しかし既定的なものの消極的批判は、主体的なものの積極的肯定へと展開してゆかねばならない。キリスト教という既定宗教の批判は、主体的な「新しい宗教」の定礎へと発展してゆかねばならない。『体系計画』第三段の「感性的宗教」、「理性の神話」、「新しい宗教」の思想は、ヘーゲルベルン期の思想系列を通してのみ可能な発想であるといわねばならない。

ヘーゲルはチュービンゲン時代『民族宗教とキリスト教』において、既にキリスト教が民族宗教たりうるか否かを吟味し、キリスト教にはその可能性を否定して、むしろギリシア人の宗教にそのモデルを見出し、民族宗教とは公共的宗教でありつつ、同時に「心胸」に発する主体的宗教でもなければならぬとしていた。そこでのヘーゲルの民族宗教とは、理性的であって感性的であり、人間性、智恵、愛といった諸契機を尊重する想像力豊かな宗教でなければならなかった。いまベルン期の最后において、ヘーゲルにその宗教的信条の初心ともいうべき宗教の理想像が甦っているのである。そしてこの「新しい宗教」という思想は、フランクフルトに移って「生」と「愛」の思想が表面化すると同時に、その具体的内容が思索され始めるのである。

フランクフルトにおいて、ヘーゲルは今日『道徳性、愛、宗教』(一七九七年夏)と名づけられた断片(第八番)を書く。そこでヘーゲルは「宗教、一つの宗教を創ること」[135]と宣言した上で、新しい宗教の具体像を模索し始めるのである。「宗教とは神性の自由な崇敬である」が、単なる道徳性は「客体を否定する」にすぎず、「愛のみが客体と合一し」、「構想力が愛を存在者たらしめたものが神性であり」、神性とは、「主体と客体、自由と自然、現実と可能の合一」[136]であると主張する。このヘーゲルの新しい神観、新しい宗教観は、フランクフルト期を通じて様々な変様と修正を受ける。しかし次稿以下で論ずるように、最終的にはイエスの十字架における死についてのヘーゲル独自の解釈に基づく三位一体論となって結実する。この三位一体論は、イエナ期ヘーゲルにおいても継承されるのである。『人倫の体系、続稿』[137]と名づけられた断片において、ヘーゲルは「美しい神話の理想」[138]を語り、「新しい宗教」[139]を語り、この三位一体論を語るのである。ホフマイスターは、「ヘーゲルは哲学の媒介においてキリスト教から第三の宗教が形成されうると信じていた」[140]とこの箇所を注釈している。『体系計画』の作者の主張する「新しい宗教」の理念は、その作者をヘーゲルと考えるとき、始めて一貫してそれを求め続けた思索家をもつこととなる。シェリング哲学の出発点と終局点が「神話」にあったことは周知のことである。しかし「新しい宗教」に関するこのような一貫性をシェリングに求めることは困難であろう。同様のことはヘルダーリンにもいいうるであろう。

(5) 結　論

ヘーゲンを『体系計画』の作者と考える説は、ペゲラー(一九六九年)以降最近になって主張され始めた説である。それだけにシェリング説やヘルダーリン説に比し、まだ充分な論証が行なわれているとは云い難い。論者がここで示

した解釈も新しい説や新しい考証に立って論じえたものではない。従来の常識的なヘーゲル解釈に従いつつ、それと『体系計画』の関連をいくらか立入って考えてみたにすぎない。従って、論者の立場は『体系計画』の作者の考証に関しては説得力をもたぬかも知れぬ。にも拘らず、論者の立場にいくらか意義があるとすれば、自己意識と絶対的自由という概念の重要性を強調した点にあると信ずる。この点、ペゲラー説は不充分である。

論者は『体系計画』の作者に関して、「共作説」をとる立場をも一概には無視しえなかった。特に第二段のヘルダーリンのヘーゲルに与えた影響の重大さを考えるとき、共作説を評価せざるをえなかった。けれども、この『体系計画』が第一段の「自己意識的な」「絶対的自由存在者」の理念の自然学、歴史学、芸術、宗教といった凡ゆる領域への展開であると見なすとき、その作者はヘーゲル以外には考ええなかったのである。共作説よりヘーゲル単独説の方がより整合的であると信ずるものである。新しい資料が発見されるまでは、シェリング説やヘルダーリン説をとることは論者にはできない。

注

本稿は『若きヘーゲルにおける媒介の思想』㈠、㈡、㈢、㈣（「哲学論叢」第一号、大阪大学文学部哲学哲学史第二講座発行昭和五二年、「哲学論叢」第三号昭和五三年、「哲学論叢」第六号昭和五五年、「哲学論叢」第八号昭和五六年）に続く第五稿である。本稿において前四篇を引用する場合、前稿㈠、前稿㈡のごとく引用する。猶、本論文の全体は次のごとき構成になっている。

一、カントとの関係

A、カント哲学の回顧（前稿㈠）

B、カント哲学への傾倒と批判
一、ヘーゲル独自の資質（チュービンゲン時代）（前稿㈡）
二、ベルン期のイエス像（ヘーゲルのカント主義）（前稿㈢、㈣）
三、『最古の体系計画』について（本稿）
四、フランクフルト期のヘーゲル（ヘーゲルのカント批判）（次稿）
五、若きヘーゲルの国家論（続稿）

第一章

(1) Franz Rosenzweig, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg, 1917. ローゼンツワイクがこの原稿を公表するに至った経緯は、一九一三年二月ベルリンの古書籍商リープマンスゾーンの競売においてプロイセンの王立図書館が入手した原稿を一九一七年ハイデルベルクのアカデミーにおいて解説を付して公表したことに始まる。原稿全文といっても表三六行、裏三二行、計六八行の短文である。しかし、一九四五年の第二次大戦の末期以降に原文そのものは行方不明となり、今日では写真によるコピーが残っているにすぎない。筆蹟の鑑定からヘーゲルが筆者であることは確認されているが、ローゼンツワイクがその思想内容からシェリングを真の作者と断定して以来、今日まで真の作者が誰であるかについて議論が絶えない。今日、ヘルダーリンの全集（Hölderlin, Werke und Briefe, hrsg. von F. Beißner, Insel Verlag, Bd. II, S647f.）やシェリングの書簡集（Schelling, Briefe, hrsg. von H. Fuhrmans, Bd. I, S. 69f.）、またヘーゲルのドクメンテ（J. Hoffmeister, Dokumente zu Hegels Entwicklung, S. 219f.）に全文が掲載されている。このことは、この断片がその後のドイツ観念論の全体像を短い文章で概観していることを意味し、しかも作者の問題が今日なお結着がついていないことをも示している。わが国において、この論争に積極的に参加されたのは、シェリング説をとる茅野良男氏一人である。論者は茅野論文から多くの教示と示唆を頂いた。心から謝意を表したい。その他、多くの先輩がこの断片に言及されており、（速水敬二、手塚富雄、中埜肇、河野真、加藤尚武、神林恒道の諸氏）邦訳も数種ある。

(2) H. Nohl, *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen, 1907.（以下この書をNohlと略記する）。および前稿㈣一七頁参照

(3) 最近、G・シューラーは真の作者をヘーゲルとしつつも、このローゼンツワイクのより限定された時期に同意し、シューラー番号五六を与え、一七九六年初夏と断定している。G. Schüler, *Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften*, Hegel-Studien, Bd. II, S. 130.

(4) O. Pögger, *Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus*, Hegel-Studien, Beiheft 4, 1969.

(5) O. Braun, *Schellings Philosophie*, Berlin, 1919

(6) L. Strauss, *Hölderlins Anteil am Schellings frühem System-programm*, Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Bd. V. S679ff., 1927

(7) H. Fuhrmans, *Schellings Philosophie der Weltalter*, Düsserdorf, 1954

(8) H. Zeltner, *Schelling*, Stuttgart, 1954

(9) 茅野良男「シェリング初期の思索とドイツ観念論の展開」、一九五七年、『ドイツ観念論の研究』所収、東京一九七五年

(10) H. Braun, *Philosophie für freie Geister*, Hegel-Studien, Beiheft, 9. 1973

(11) X. Tilliette, *Schelling als Verfasser des Systemprogramms?*, Hegel-Studien, Beiheft 9. 1973

(12) E. Cassirer, *Hölderlin und der deutsche Idealismus*, Logos 1917/18. Neudruck in Idee und Gestalt, 1971, Darmstadt, S. 134, S. 135

(13) W. Böhm, *Hölderlin als Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus*, Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Bd. IV. S. 339ff., 1926

(14) F. Strack, *Das Systemprogramm und kein Ende*, Hegel-Studien, Beiheft 9, 1973

(15) D. Henrich, *Systemprogramm?*, Hegel-Studien, Beiheft 9, S. 11f., 1973

(16) 前稿㈠、二二頁、前稿㈢一八頁

(17) 前稿㈠一四頁

(18) Schellings, *Werke*, hrsg. von M. Schröter, Bd. I, S. 117 以下シェリングからの引用は原則としてシュレーター版による。

(19) *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, hrsg. von J. Hoffmeister, 1936, S. 381 以下この書をDokumenteと略記する。

(20) チュービンゲンのシュティフト時代、ヘーゲル、ヘルダーリン、シェリングはフランス革命から強い影響を受け、熱烈な自由主義者であったといわれる。特にシェリングはラ・マルセイエーズの翻訳者といわれ、ネッカー河畔に「自由の木」を植え、革命歌を合唱したといわれる。W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, Gesammelte Schriften, Bd. IV. S. 13., K. Fischer, *Hegel*, Bd. I. S. 13. 茅野前掲論文一五一頁、速水敬二『ヘーゲルの修業遍歴時代』一九七四年、東京、一〇一頁

(21) F. Rosenzweig, Ebenda, S. 31

(22) W. Böhm, Ebenda, S. 419

(23) O. Pöggeler, *Hölderlin, Hegel und das älteste Systemprogramm*, Hegel-Studien, Beiheft 9, 1973, S. 215

(24) 他にこの見解に同意する史家としてH・ヘーゲルをあげうる。(H. Hegel, *Reflexion und Einheit*, Hegel-Studien, Beiheft9, 1973. Derselbe, *I. von Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel*, Frankfart, 1971.

(25) O. Pöggeler, *Hegel, der Verfasser u.s.w* S. 18. 論者の立場はペゲラーに近いが、後述するごとく、論者は『体系計画』の冒頭にある「自己意識的」な「絶対自由存在者」の概念を重視し、それをヘーゲル作者説の根拠と考える。その点でペゲラー説そのものではない。

(26) H. S. Harris, *Hegel's Development*, Oxford, 1972 ハリスは成立時期そのものについてはローゼンツワイクの狭い期間に従う。従ってヘルダーリンの強い影響を認めず、全くヘーゲル個人の作と考える(P. 257)。

(27) H. Maier, *Einige historische Vorbemerkungen zu Hegels politischer Philosophie*. J. H. Trede, *Mythologie und Idee*. K. Düsing, *Die Rezeption der Kantischen Postulatenlehre in den frühen philosophischen Entwürfen Schellings und Hegels*. Hegel-Studien, Beiheft 9, 1973.

第一章

(1) *Hegels Briefe*, hrsg. von J. Hoffmeister, Bd. I. S. 37 (Schelling an Hegel, Leipzig, 20. Juni 96.)

(2) *Hegels Briefe*, Bd. I. S. 41 (Hölderlin an Hegel, Frankfurt, 24. Okt. 96.)

(3) *Hegels Briefe*. Bd. I. S. 38 (an Hölderlin, Tschugg bei Erlach über Bern, Nov. 1796)

(4) *Hegels Briefe*. Bd. I. S. 38 (an Hölderlin, August 1796) vgl. K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, Darmstadt, 1963, S. 78

(5) W. Böhm, Ebenda, S. 339

(6)、(7) W. Dilthey, Ebenda, S. 38

(8) 当時ヘルダーリンはフランクフルトのゴンタルト家の家庭教師をしていたが、フランス軍の侵入による戦争不安により、「夏中カッセルやヴェストファーレンにいた」(Hegels Briefe, Bd. I. S. 41) ため、ヘーゲルからの手紙を受けとれなかったとヘーゲルに伝えている。『エレウシス』も同じ事情で、ヘルダーリンの手に渡ったか否か不明である。

(9) 茅野前掲論文一四四頁

(10) 前稿㈢一六頁、前稿㈣四頁、六頁

(11) Nohl, S. 163　前稿㈣三六頁

(12)、(13) Nohl. S. 213　前稿㈣二九頁

(14) Nohl. S. 211　前稿㈣二八頁、四五頁

(15) T. L. Haering, *Hegel, sein Wollen u. sein Werk*, Leipzig, 1929, Bd. I. S. 292

(16) 〝sich verlieren〟なる概念をフィヒテは『知識学特性綱要』(1795) において屢々使用する。Fichte, *Grundriß des Eigentümlichen der W—L.* (1795), Werke, hrsg. von F. Medicus, Bd. I, S. 541, S. 546, S. 556, S. 557, S. 559, S. 562, S. 567, S. 578. vgl. Bd. I, S. 144, S. 420. (以下フィヒテからの引用はメディクス版による)。なおシェリングもこの概念を使用するが (Vgl. Bd. I, S. 239, S. 240)、フィヒテとは異なった意味を帯びる。フィヒテでは自我がそれに対立する非我に「没入」するのに対し、シェリングでは非我を越えた「絶対者」、あるいは「無限」に「没入」するのである。ここでのヘーゲルの使用法は自然に没入するのであって、フィヒテ的である。このことの背后には、フィヒテとシェリングのその最初の出発点からの差異が注目されねばならぬ。この両者の差異については、R. Lauth, *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre*, München, 1975、斉藤義一教授のシェリングについての諸論文、大峯顕教授『フィヒテ研究』(一九七六年)から教示を受けた。記して謝意を表したい。なお前稿㈢四〇頁参照。

(17) 前稿㈢二七頁

(18) Schelling, *Darstellung meines Systems der Philosophie*, 1801, Werke, Bd. III. S. 5

(19) *Hegels Briefe*, Bd. I. S. 29 ff. (Hegel an Schelling, Bern, 30. Aug. 95)、前稿㈢一五頁

(20) T. Haering, Edenda, S. 292
(21) W. Dilthey, Edenda, S. 39
(22) Nohl, S. 238　前稿(四)四三頁

第三章

(1)『体系計画』は既述のごとく、シェリングやヘルダーリンの書簡集、全集に掲載されている。論者はホフマイスターが、Dokumente に掲載した原文を使用した。引用中の強調はすべて原文に依る。
(2) この「諸君」という呼びかけがヘンリッヒや他の史家の『体系計画』をアジテーションとする根拠となっている。
(3) O. Pöggeler, *Hölderlin, Hegel und das älteste Systemprogramm*, Hegel-Studien, Beiheft 9. 1973, S. 212
(4) L. Strauss, *Hölderlin Anteil an Schellings frühem Systemprogramm*, 1927, S. 695
(5) E. Cassirer, Edenda, 前注(12)
(6) 茅野良男前掲書一八七頁
(7) Schelling, *Briefe*, Bd. I, hrsg. von H. Fuhrmans, 1962, (Schelling an F. J. Niethammer 22. Jan. 1796)
(8) Schelling, *Werke*, Bd. I. S. 83. Vgl. Schelling, Briefe, Bd. II, S. 59, Anmerkung von H. Fuhrmanns.
(9) 茅野良男前掲書一六三頁以下
(10) 茅野論文はこの交遊の重大さを指摘する。
(11) X. Tilliette, *Schelling als Verfasser des Systemprogramms?* Hegel-Studien, Beiheft 9, 1973, S. 50 ff.
(12) ティリエットが「絶対的に自由なる存在者」について挙げる箇所はシュレータ版第一巻の S. 248, S. 264, S. 321, S. 325, S. 332, S. 339, S. 341 である。「自由な自己意識的存在者」については、S. 290, S. 292, S. 313, S. 316, S. 367, S. 667, S. 668 である。論者は、ティリエットが指示する箇所の多くは必ずしも適切とはいえないと考える。もし論者が、たとえば「自己意識」についてシェリングから挙げるとすれば、S. 91, S. 104, S. 248, S. 282, S. 290, S. 292, S. 306, S. 354 を、「絶対自由」については S. 81, S. 101, S. 103, S. 158, S. 159, S. 161, S. 162, S. 230, S. 248, S. 255, S. 256, S. 259, S. 264. S. 355, S. 687、両者の関連については S. 248, S. 290, S. 294, S. 295 等を指示するであろう。またティリエットが両者の概念の使用例をヘーゲルに関してまったく挙げていないのは、作為によるとしか考えられない。

(13) Schelling, *Werke*, Bd. I. S.248
(14) *Hegels Briefe*, Bd. I. S.22 (Schelling an Hegel, Tübingen, 4. Feb. 95.) 前稿㈢二三頁
(15) Schelling, *Werke*, Bd. I. S.124
(16) Schelling, *Werke*, Bd. I. S.104
(17) Schelling, *Werke*, Bd. I. S.252 Vgl. S.255
(18) Schelling, *Werke*, Bd. I. S.251
(19) Schelling, *Werke*, Bd. I. S.251, S.254
(20) Schelling, *Werke*, Bd. I. S.218
(21) Schelling, *Werke*, Bd. I. S.238
(22) Schelling, *Werke*, Bd. I. S.239
(23)、(24) Schelling, *Werke*, Bd. I. S.242
(25)、(26) Schelling, *Werke*, Bd. I. S.249 茅野論文が『体系計画』の作者をシェリングとするのは、絶対我が自己意識的自我の拡大の目標となることにより、絶対我そのものの性格が変じ、実体性を失って、自己意識的な絶対的自由が成立すると考える点に根拠をもつ。しかし論者は、シェリングの絶対我は実体性を失うとは考えない。
(27) Schelling, *Werke*, Bd. I. S.234
(28) Schelling, *Werke*, Bd. I. S.261
(29)、(30)、(31) Schelling, *Werke*, Bd. I. S.291
(32) Schelling, *Werke*, Bd. I. S.323
(33) Schelling, *Werke*, Bd. I. S.319
(34) Schelling, *Werke*, Bd. I. S.304. Vgl. S.350, S.427, S.453, S.458, S.477
(35) Schelling, *Werke*, Bd. I. S.306
(36)、(37) Schelling, *Werke*, Bd. I. S.291
(38) Schelling, *Werke*, Bd. I. S.304

(39) Schelling, *Werke*, Bd. I. S.315, Vgl. S.329, S.450, S.455, S.566, S.688
(40) Schelling, *Werke*, Bd. I. S.294
(41) Schelling, *Werke*, Bd. I. S.319, Vgl. S.324, S.430
(42) Schelling, *Werke*, Bd. I. S.324
(43) R. Lauth, Ebenda, S.30ff.
(44)、(45) Hölderlin, *Werke und Briefe*, hrsg. von F. Beißner, Insel Verlag, Bd. II. S.852 (Hölderlin an I. Niethammer, 24. Feb. 1796.) 以下ヘルダーリンからの引用は特に断わらぬ限り、この版を使用する。
(46) Hölderlin, *Werke*, Bd. II. S.591 この『判断と存在』と名付けられた断片は、既に前稿㈢（三九頁）で紹介したごとく、F・バイスナーにより一九六一年シュトットガルト版全集四巻において始めて公刊され、D・ヘンリッヒによって一七九五年四月二〇日の母宛の書簡の少し前、四月初めの作と考証されている（D. Henrich, *Hölderlin über Urteil und Sein*, Hölderlin-Jahrbuch, 1965, S.77）。この断片で注目すべき点は、ヘルダーリンが「絶対存在」を出発点としている事である。「絶対存在」なる概念はシェリングもまた一七九五年の『自然法の新演繹』において使用する（Bd. I. S.171）。しかし『体系計画』には「絶対存在」という思想は存在しないと論者は考える。
(47) *Hegels Briefe*, Bd. I. S.19f. (Hölderlin an Hegel. 26. Jan. 95)
(48) 前稿㈢二二頁
(49) Hölderlin, *Werke*, (Stuttgarter Ausg.) Bd. VI. S.208 (Nr. 121)
(50)、(51) Hölderlin, *Werke*, Bd. I. S.297
(52) Hölderlin, *Werke*, Bd. I. S.365
(53) Hölderlin, *Werke*, Bd. I. S.366
(54)、(55) Hölderlin, *Werke*, Bd. II. S.592
(56) Hölderlin, *Werke*, Bd. II. S.591
(57) *Hegels Briefe*, Bd. I. S.16, S.17 (Hegel an Schelling, Ende Jan. 1795)
(58) *Hegels Briefe*, Bd. I. S.29 (Hegel an Schelling, 30. Aug. 95) 前稿㈢二五頁、G・シューラーはヘーゲルのいう「神に近

づくとは何を意味しうるか」を問題とした「論文」にシューラー番号五二を附し、論文としての意義を承認している。

(59) 前稿㈠、前稿㈢六頁
(60) *Hegels Briefe*, Bd. I. S.18 (Hegel an Schelling, Ende Jan. 1795)　前稿㈡二二頁
(61) *Hegels Briefe*, Bd. I. S.23 (Hegel an Schelling, 16. Apr. 95)
(62) K. Düsing, *Die Rezeption der Kantischen Postulatenlehre u. s. w.* Hegel-Studien, Beiheft 9, 1973
(63) Nohl, S.67　前稿㈢十二頁
(64) Nohl, S.57　前稿㈢八頁
(65) Nohl, S.67　前稿㈢十一頁
(66) Nohl, S.63, S.65, S.67, S.68, S.70, S.71, S.206　前稿㈢九頁
(67) Nohl, S.34, S.35, S.59, S.64, S.68, S.161　前稿㈡十頁
(68) Nohl, S.238　前稿㈣四二頁
(69) 前稿㈢六頁
(70) *Hegels Briefe*, Bd. I. S.22 (Schelling an Hegel. 4. Febr. 95)
(71) *Hegels Briefe*, Bd. I. S.18 (Hegel an Schelling, Ende Jan, 1795)
(72) *Hegels Briefe*, Bd. I. S.24 (Hegel an Schelling, 16. Apr. 95)
(73)〜(74) *Hegels Briefe*, Bd. I. S.32 (Hegel an Schelling, 30. Aug. 95)　前稿㈢二五頁
(75) 前稿㈢二六頁
(76) 前稿㈢十二頁　Nohl, S.51
(77)〜(78) Nohl. S.34
(79) Nohl. S.154　前稿㈣十五頁、十九頁
(80) Nohl. S.63
(81) Nohl, S.75
(82) Nohl, S.153　前稿㈣一八頁

(83) Nohl, S.75　前稿(四)三頁
(84) Nohl, S.213　前稿(四)二九頁
(85)〜(86) Nohl, S.67　前稿(三)十二頁
(87) Nohl, S.57　前稿(三)八頁、三六頁
(88) Schelling, *Werke*, Bd. I. S.241
(89) Kant, *Werke* (hrsg. von E. Cassirer) Bd. V. S.501, Vgl. S.489
(90) Kant, *Werke*, Bd. IV. S.151
(91)〜(92) Schelling, *Einleitung zu dem Entwürf eines Systems der Naturphilosophie*, 1799, Werke, Bd. II. S.273f. シェリングの自然哲学の処女作『自然哲学の理念』(一七九七) からこの作に至るまで、シェリングは自然哲学と先験哲学の関係について可成りの動揺を示している。しかし『体系計画』の問題については直接の関係がないので、ここではふれない。
(93) Nohl, S.206
(94) O. Pöggeler, *Hegel, Verfasser u. s. w.* Hegel-Studien, Beiheft 4, 1965, S.24
(95)〜(96) Nohl, S.70　前稿(三)十五頁
(97)〜(98)〜(99) Nohl, S.223
(100) Nohl, S.237
(101) Hegel, *Die Verfassung des Deutschen Reichs*, hrsg. von G. Mollat, Stuttgart, 1935, S.1
(102) Nohl, S.227
(103) 前稿(四)九頁
(104) 前稿(二)十一頁—十三頁
(105) Nohl, S.20
(106) Nohl, S.250
(107) Nohl, S.254
(108) Nohl, S.328, Vgl. S.334

(109) Nohl, S.262

(110) Nohl, S.326 Anm.

(111) Nohl, S.266, S.267, S.280, S.282, S.286, S.288, S.289, S.296, S.302, S.307, S.308, S.322, S.346, S.379

(112) Nohl, S.246, S.248, S.276, S.280, S.317, S.377, S.391, S.392

(113) Nohl, S.279, S.283, S.291, S.392

(114) Nohl, S.330

(115) ヘーゲルはシェリング宛書簡（九五年四月）でシラーの『人間の美的教育論』を「巨匠の作品」と激賞する。論者の注目したい点はシラーがその十八書簡で述べる「美は感受することと思惟することの対立的状態を結合する」と主張して美に感性と理性の合一を求めた点である。ヘルダーリンもヘーゲルもこの思想に共感していたと思う。（*Schillers Philosophische Schriften*, hrsg. von E. Kühnmann, Philosophische Bibliothek, Bd. 103, S.220)

(116) Schelling, *Werke*, Bd. I. S.242

(117) 前稿(三)二七頁

(118) Nohl, S.214　前稿(四)三四頁

(119) Nohl, S.217

(120) Nohl, S.214, S.216, S.332, Vgl. S.19, S.23, S.39

(121) Nohl, S.157

(122) Vgl. Nohl, S. 90, S.163, S.167　前稿(四)二〇頁

(123)「理性は主体的であり、悟性は客体的である」。Nohl, S.221　前稿(四)二八頁

(124)Y（125) Nohl, S.214　前稿(四)三四頁

(126) Nohl, S.215　前稿(四)三五頁

(127) Nohl, S.218

(128) Nohl, S.219

(129)Y（130) Nohl, S.217　前稿(四)三六頁

(131)、(132) Nohl, S.157　前稿(四)二〇頁

(133) Nohl, S.213

(134) 前稿(二)十頁以下、チュービンゲン学生時代ヘーゲルは真なる宗教を「悟性のこと」でも「冷き理性」ことでもなく、「心胸の事柄」として「主体的宗教」でなければならぬと考えていた。その宗教は「美しい想像力」による「人間的な気配り」をもち、「愛」という主体的感情を「根本原理」とするものであった。このような真なる宗教を、ヘーゲルはギリシア人の宗教に見出していた。ギリシア人の豊かな感性をヘーゲルは讃美していたのである。従って、このギリシア人の感性に「美しい想像力」ばかりではなく、「人間的な気配り」や「愛」の感情も含まれているのである。

(135)、(136) Nohl, S.376

(137) *Dokumente*, S.314—S.325. この断片(キムメルレ番号四五、一八〇二—五)、は K. Rosenkranz, *Hegels Leben*, 1844, S.132—S.144. R.Haym, *Hegel und seine Zeit*, 1857, S.165f., S.415f. によって今日まで伝えられ、ホフマイスターは一八〇三年の作と考証し、『人倫の体系続稿』と名づけた。

(138) *Dokumente*, S.317

(139) *Dokumente*, S.319, S.324

(140) *Dokumente*, S.323

(未完)　(一九八二年二月)

(文学部　教授)