The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	高橋哲学について
Author(s)	里見, 軍之
Citation	哲学論叢. 1985, 16, p. 241-260
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66839
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

高橋哲学について

里見軍之

故高橋昭二教授の研究活動は広汎多岐に亘っているけれども、原典の一言半句をも忽せにしない綿密、細緻な読解と持前の強靭な思索力とによって、先生の行論には間然するところがない。筆者はいま、先生の畢生の御業績、『カントの弁証論』(昭和四十四年)、『若きヘーゲルにおける媒介の思想(上)』(昭和五十九年)、『カントとヘーゲル』(同上)〔以下、夫々I, II, IIIと略記する〕の摘記を試みなければならないのだが、これは筆者の能くするところではなく、蕪雑な祖述によって責をふさぎたい。

一　弁証法的理性批判

高橋先生は、「弁証は無限と有限、あるいは普遍と個別の理性推論による対話、統一にあるが、この対話を媒介する推論における媒語が存在するか否か、たとえ存在するとしても正しく使用されているか否かに、弁証法を肯定するか、否定するかの問題がかかわっている」(III, 198) という、先生の師父、故伊達四郎教授の問題設定を継承されたうえで、これによって、紛然たる近世哲学史に独特の階調を与えられた。特にこの課題を推究されたのが

「近世哲学における Intellectus について」(昭和四十四年)や「ドイツ観念論における歴史哲学」(昭和五十五年)である。先生によれば、「近世こそ弁証法の地盤」であり、「弁証法は近世哲学の運命となる」(III, 169)。ルネサンスにおいては、一方では、有限な人間が無限を単に彼岸的なものとしてではなく、此岸的なものとして思惟せんとした、と同時に、他方では、無限な神性が世界創造というかたちで自ら存在者としての神へ展開する。「有限の無限へのエロス的上昇」と「無限の有限へのアガペー的下降」(III, 168)との両々相俟って、無限と有限との新たな関係、両者のある意味で平等の立場での対話(弁証)が成立するのである。

その濫觴に溯ればクザーヌスの汎神論にこの思想的表現がみられる。クザーヌスの神は、見えざる無限そのものであるとともに、自らを世界へ展開する「有限なる無限」でもある。無限なるものにおけるこうした矛盾即ち「対立物の一致」を把握しうるのは、有限に関る ratio(比量的悟性)ではなく、intellectus(知的直観)でなければならない。かくして、クザーヌスの intellectus こそ近世的な対話的弁証法の基盤となったのである(I, 12)。ところが、クザーヌスにおいてすでに、ratio は従来の演繹的推論の能力以外に、数学的、幾何学的思惟の機能を与えられており、デカルト以降、幾何学的明証が形而上学的認識の規範とされていったことから、ルネサンスに続く、理性の絶対主義時代や啓蒙主義の時代には、ratio の拡大、あるいは ratio のなかへの intellectus の吸収がみられ、従って、先生の主張は破調を来すかにみえる。だが先生はここにも弁証法的思惟が底流にあることを明断される(I, 13〜16. III, 165〜168)。デカルトの場合も、延長的実体に関る ratio のほかに、それを超えて、それの根拠たる「精神の直観」及び神の認識の場面では intellectus が働いている。幾何学的秩序によって倫理学の諸命題さえ証明しようとしたスピノザにおいても、事態を「永遠の相の下に」みる第三種の認識は intellectus によるとされてい

た。ライプニッツの場合には、全宇宙は形而上学的原理たる「連続律」に基づいて、ratio による「普遍数学」という一元的理念の下にみられるから、intellectus と ratio との区別は消失してしまっているのだが、逆に、この「連続律」という原理自体が神知と人知との質的無差別、無限と有限との接続を表現しているのであり、「ルネサンス的調和を超えたバロック的力動性において神と人間は相接しているのである。そこに、神と人間の対話という弁証法的思惟が流れているのである」(III, 166)。大陸の合理論に対峙しているはずのイギリス経験論、例えばロックにおいても、なるほど ratio は二次的機能しか認められてはいないが、しかし一次的認識能力たる感覚による単純観念がひとたび与えられたならば、時空、無限、実体（神も含む）等の複合観念を産出すことができる、とされている。従って、「有限から無限に接続するとしている点に」、「バロック的基盤」(III, 168) を見出すことができるであろう。

弁証法を有限（現象界）と無限（叡知界）との綜合と解し、近世哲学が元来うちに秘めていた弁証法的性格を自覚的、反省的に明らかにしたのはカントをもって嚆矢とする。カントによれば、有限な人間理性の立場からすると、有限と無限との推論による連結は、その媒語が必然的に、有限性と無限性との二義性をもたざるをえないが故に、従って、媒語が実は真の媒介とはなりえないが故に、弁証法は媒語二義の誤謬推理でしかない (I, 263f. II, 12)。合理論と経験論との間には、もちろん、かなりの径庭はあるのだが、共に、有限と無限とを無自覚に混交し、「すりかえる」ことにおいては同断である。カントが批判するのは、有限と無限との質的無差別、あるいは「神的 intellectus と人間的 intellectus との連続性の思想」(I, 24) である。しかしカントは、思弁理性によるこうした理性推論を ent-sagen し（言挙げを—やめる＝断念する）、ent-schließen する（推論を—離れる＝決断する）ことによっ

て、無限なる叡智界に参入しうる、即ち、「純粋実践理性の事実」としての「道徳律」の主体となりうる実践理性を見出した（I, 28&295f. III, 80&174）。「無限は認識せられるのではなく、行ぜられるのである」（I, 29）。さらに、カントは「実践」を個人的な「心情の革命」のなかにみる境地を一歩進めて、歴史的実践をも視圏に取り込んでいった。人間が自らの目的のために自然を利用し、文化を形成していく過程では、人間の有限性に起因する「根源悪」の故に、社会悪が必然的に纏綿し、文化の「絢爛たる悲惨」を伴わざるをえないことから、「永遠平和」の「世界共和国」の理念は常に努力目標たるに止まらざるをえないのだが、同時に、神を要請し、「歴史における進歩」を信じることによって、有限と無限とが人間の歴史を媒介として「連続的接近」という仕方で架橋される（II, 20～22. III, 129～131&177～179）。このようにカントは「実践」概念を豊かにしていったのではあるが、いずれにしても、カントによって、「無限と有限の綜合たる弁証は実践を通してのみ可能であり、必ず実践を媒介としなければならぬということ」（I, 34）が明らかにされた。

「世界共和国」の理念は歴史内在的な「最大の課題」であり、「漸進的改革」を行いうるものであるが、それと同時に、あくまで歴史超越的な「理念」に過ぎず、実現不可能でもある。先生の「カントの自律の概念をめぐって」（昭和五十四年）の言葉で言えば、「おそらくカントは、人間理性が神的理性に移りえぬ「不幸」、あるいは自律の概念の裏面、「人間理性の特殊な運命」を充分自覚していたであろう。しかしカントは、人間理性の尊厳の中に宿された不幸にあえて冷静に耐え、それを暴こうとしなかった」（III, 95）のである。ヘーゲルはカントのこのディレンマのなかに、カントによる綜合が単なる「私見」に過ぎないことをみてとる（I, 37）。そこでヘーゲルは、一方で、カントが弁証法を有限と無限との推論的結合と解し、実践によるその解決を目論んだことを承順しつつ、他

方で、無限（絶対者）の側からする自己否定という実践の概念を提起することによって、カントの矛盾を清算し、弁証法を積極的、肯定的なものとして甦生させた。「われわれは、この無限そのものの実践ということにヘーゲル的理性の特質と独創をみる。さらにまた、ヘーゲル弁証法の根柢をみるのである」(I, 38)。無限が単に有限の彼岸にしかないなら、それもまた一つの有限に過ぎないか、あるいは精々、どこまで迫っても到りえない悪無限でしかない。古代ギリシアの調和ある共同体を憧憬し、スピノザの汎神論的神概念、カントの実践理性の概念に感銘した若きヘーゲルは、自らは実践の必要のない絶対者（神）が、敢えて自己否定し、矛盾を背負うことこそが「キリスト教の精神」であり、神のアガペー的「愛」であると考えた。イエスが神人＝人神であるという二義性を担っていることにおいて、媒語の二義性が消去、清算され、弁証法が積極的に成立するのである (I, 39. III, 182)。「神即ち「普遍性(A)」は、イエス即ち「特殊性(B)」に推論的に連結し、個別（人間、有限）と普遍（神、無限）は特殊を媒介（イエスの死）として、結論において和解しているのである」(III, 182f. cf. II, 28&III, 47)。このE—B—Aの推論のみならず、A—E—B、B—A—Eという推論も可能である。「神の自己否定がイエスであり、イエスの自己否定が神と同一化した人である。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ぬ。したがって、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否定し、それぞれが媒語となって結論において自己が消去しているような推論形態が可能となる」(III, 182. cf. 47)。しかし、イエスは愛によっても和解しえない苛酷な運命（私有財産と国家）に襲われた (III, 184)。晩年のヘーゲルは家族（普遍）、市民社会（特殊）、国家（個別）という三肢の弁証法を樹て、この問題を解いたことは周知の通りである。とにかく、ヘーゲルにおいて「クザーヌスに始まる近代的思惟が完成した」(III,183) のである。

しかしヘーゲルの期待に反して、現実には何ものも完成しなかった。哲学史は真のミネルヴァの梟たりえていないし、世界史も幕を閉じていない。「ヘーゲル以降の哲学は、再びカント的有限主義の立場に戻り、有限者の主体的決断、実践を考える」(I, 41)。かくして先生は「ドイツ観念論の歴史哲学」の、「歴史は近世において弁証法として把握され、現代において疎外克服の否定的弁証法として把握し直されたのである」(III, 195) という透見をその大尾とされている。

二　カントの弁証論

高橋哲学の骨子をなすのはカント研究であり、カント研究の真髄はカントの弁証論研究にある。先生晩年の「カントの形而上学」(昭和五十五年) において、「現代の多様な哲学の流れは、カントをさまざまに解釈してきたし、カント哲学の偉大さは今後ますますそのような可能性を与えるであろう。論者の関心は、カントの弁証論にある。現代における近代的理性批判が弁証法的理性批判の形をとるかぎり、カントの弁証論がその祖となるからである」(III, 89) と明言されている。なかでも論文「カントの弁証論」(昭和三十九年) が批判期カントの研究の白眉である。

すでに縷説したごとく、思弁理性による弁証としての推論は媒語二義の誤謬を免れえない。だがカントによれば、これは「人間理性の不可避の運命」でもある。人間は有限でありながらも、やはり無限を求め、無限を解くべきものとして課せられているからである。そこに人間理性が必然的に二律背反に陥らざるをえない理由がある。換言すると、叡智界 (無限) を縮少すれば現象界 (有限) に達するとする立場 (定立) と、現象界を拡大すれば叡智界に

到りうるとする立場（反定立）との対立が出来するのである。ところがカントは無限なものの三理念のうち、二律背反を「世界」の理念にのみ限定し、「魂」や「神」の理念には認めていない。厳密に言えば、魂の理念については唯心論、神の理念については有神論という定立の立場のみが可能であり、唯物論、無神論をとる反定立の立場は成立しないとされている。事態は弁証論の整合性に関ることだけに、カントの単なる瑕疵として見過ごすわけにはいかない。先生によれば、「二律背反の成立を「世界の理念」にかぎることは不可能であろう。なぜなら、あらゆる理念は物自体と現象との混淆に由来したからである。従って、あらゆる理念は混淆の二方向、理性の自己分裂を当然含みうるはずである」(I, 276)。そして実際に、魂と神との理念についても二律背反が成立することを、先生が初めて表示された (I, 276f. & 282f.)。カントが二律背反を宇宙論的理念にのみ限定した理由を先生は二つ挙げておられる。第一に、無制約的なものを求めて、制約の系列を溯及していかなければならない、推論というものの「経過的性格」にある。継起的な現象の系列を溯及していく場合、この諸制約の系列を超えて無制約的一者即ち制約の第一項に達したと思い込むのが定立であり、溯及していく諸制約の系列全体が無制約者だと思いなすのが反定立である。世界の理念についてはこの推論の経過性が für sich に明白であるが、魂の理念や神の理念は元来絶対的統一態だと思われるから、推論の経過性が隠れてしまい、纏まった一者を措定する定立の立場だけが是認されることになった。しかし、魂や神に関する反定立の立場が、最終的には一挙に無制約者へと超越するにしても、およそ推論である限り、an sich には経過性を秘めているはずであり、従って、当然二律背反が出来するのでなければならない (I, 286～288)。第二の、さらに積極的な理由は、世界の理念が自由の問題を含んでいるからこそ、尖鋭に論理化される必要があったことにある。「世界」においては自由と自然因果律とは端的に対立しており、しかも自由は

自然の前にまさに危機に曝されているのである。周知のように、思弁理性に対する「実践理性の優位」を説くカントには、その前提として、思弁理性の危機を明確にしておく必要があったのである（I, 292～294）。「カントの実践主義はカントの二律背反を局限したといわねばならない」（I, 294）。

先生の犀利なカント解釈を遺憾なく示しているのは、この二律背反論と並んで、「批判理性」の性格の問題に関してである。前述のごとく、思弁理性は entschließen を通じて実践理性に転回していかなければならなかった。このことは理性の自己否定による自己実現を意味する。「批判理性が思弁理性を否定して実践理性に転ずるとは、端的にいえば、理性が自己を批判し、自己の思弁性を否定して、自己を実践理性として具体化することを意味するのである。批判とは理性の「自己認識」であり、自己批判である」（I, 297）。こうした事態はカント自身に自覚されていたのではなかったのだが、しかしこのような理解によってこそ初めて、カントに始まるドイツ観念論の内的連関を展望することができるであろう（I, 297f.）。

因みに、問題をこうした内的、力動的連関の相の下で把む、先生の方法、見方は、例えば、二律背反を「超越的理性の越権」、即ち理性そのもの自己矛盾にみるところでもよく表われている。先生は、二律背反の根拠を「悟性と理性の背反」に求める解釈に対して、それを思弁理性そのものの二側面たる「悟性の越権」と「感性の越権」とに帰しておられる。なぜなら、カントの場合、悟性と理性、あるいは現象と物自体はそれだけでは対立的背反を意味するのではなく、両者を混淆するところに初めて矛盾が生じるのだからである（I, 181）。また、卒業論文を基にして執筆されたという「カントの先験的統覚」（昭和三十一年）においてもすでに、カント哲学の内的連関を求める姿勢が際立っている。例えば、カントのいわゆる「三段の綜合」が、自ら感性として、構想力として、悟性として

働く「先験的統覚」の自覚の深化だと解釈されており、「われわれはカントの「先験的統覚」を、カント自身によって充分に展開されていなかった具体的自覚と結論して」(I, 261) おられるのである。

カントが前述したような弁証論を樹てるについては長年の紆余曲折した思索遍歴を辿らなければならなかった。先生の学位論文「カントの批判期前の哲学」(昭和四十二年) は、批判期前のカントと批判期のカントとを繋ぐ微かな隘路を見出さんとする明達の労作である。先生はこれにおいて、若きカントの哲学の形成過程を「二律背反の相の下に」(I, 40&50&223) 体系的に解釈された。しかも、カントが背反する「両者の主張のそれぞれをいわば一定の領域に制限しつつ配当し、両者の妥協的統一」(I, 45) を図るやり方を、批判期におけるカントの、二律背反の「批判的解決」に擬しておられる (ibid.)。

さて、1、合理論的形而上学、一七四七年の処女作及び一七五〇年代 (独断論期)　2、経験論的形而上学、一七六〇年代 (経験論期)　3、批判的形而上学、一七七〇年 (批判期) という、批判期前のカント哲学の時期区分 (I, 46f.) は、今日一般的に認められている見解とほぼ対応する。しかしこの移行の根拠については、先生は独特の鋭利な解釈を披瀝されている。即ち、哲学史を、合理論的独断期から経験論的懐疑期へ、さらには批判哲学の時代へ、という理性の自己展開として読み取る批判期のカント自身の哲学史解釈に照合されたうえで、「区分の根拠をカントが主張する哲学的理性の進歩の歴史に求めた試みは、寡聞にしてまだしらない」(I, 50) と自負しておられる。

まず第一期についてみれば、ライプニッツの形而上学とニュートンの自然学とが二律背反をなしている (I, 51)。それ自体としては相互作用の必要がない、単子無窓のライプニッツ的実体と、引力、斥力によって相互作用を行う

ニュートン的実体とが背反する。そこでカントはライプニッツ的作用力を実体の本体的秩序に、ニュートン的作用力を現象的秩序に配当することによって両者を和解させた（I, 223）。しかし、全宇宙の構造を ideal な予定調和にみるライプニッツの合理論（予定調和論）を変形し、現象的秩序をも「神の思惟に基づく相互依存性」だとすることにより、ニュートンの機械論的宇宙そのものが real な調和を保っている（普遍的調和論）とみなす。従って、批判精神が示されるのはあくまで合理論的形而上学の枠内においてであった（ibid.）。

先生は、第一期から第二期への移行の理由と時期についても透徹した見通しをつけられた。ライプニッツは自同律、矛盾律に基づく永久真理と充足理由律に基づく事実真理とをいちおうは区別した。だが後者は有限な人間にとっての仮りの真理でしかなく、真理そのものとしてみれば後者も前者に還元されてしまう。ところで、述語の措定に際し、単に論理的矛盾を斥けるだけの消極的制約たるに止まる自同律、矛盾律が永久真理の原理だから、永久真理においては元々主語と述語が同一であって、何等新たな知見が産み出されることはない（批判期の「分析判断」）。これに対し事実真理の場合には、主語と述語とは互に外的であり（批判期の「綜合判断」）、そこで、経験を説明できる real な根拠（存在根拠）を決定し、実在的対立、反対的述語を斥けうる積極的規準が必要である。これ即ち自然因果律であり、これによって初めて、新たな知見を産み出すことができるのである。先生はカントのこうした「存在根拠」をめぐる思索こそが、第二期への移行を必然的たらしめたと考えられる（I, 71～74&80～82）。「カントは「存在根拠」の問題を提出することにより、ライプニッツ的合理論から転向して経験主義的性格を深めていかねばならぬ」（I, 74）。従って、この移行を、一七六四年頃の、自然哲学的関心から倫理的関心への転向にみてとる（つまりルソーからの影響を重視する）説に対し、むしろ理論的問題が先行していることを主張され、だから

また、移行は一七五〇年代後半から一七六〇年代初頭にかけて漸次的になされたとみなされる（I, 50&87&75)。

第二期になると、五〇年代の「本体面と現象面の二律背反は表面上全く姿を消すが、しかし同時にいわば現象的現象と本体的現象ともいうべき対立が、現象そのものの内部に持ちこまれるのである。端的に言えば、五〇年代の実体の二義性が六〇年代において現象の二義性となるのである」(I, 100)。そしてカントは一切を実在的対立の相の下で見ようと試みる。例えば、＋ａと－ａとの対立も、端的な無または無意味を招来する論理的対立とは異って、零（A－A＝0）という何か実在的なものである。同様に、引力と斥力、快と不快等についても実在的対立という概念で説明しようとする（I, 124～126)。カントはこのように、一切の現象を支配する形而上学的原理を実在的対立とすることによって、ニュートン的方法による経験論的形而上学を樹てたのであった。ここでは、いわば経験論的立場での批判精神が表立っていると言えよう。ところが六〇年代も後半になると、カントは道徳論への強い関心から、再び経験論的な考え方の限界を自覚していく。即ち「道徳感情論」を以ってしては、特殊意志たる道徳的感情の多様さ故に、道徳の普遍性を基礎づけることができない。カントはルソーから「普遍的意志」の存在を気付かせられたことから、「普遍的意志の根拠を神的意志と人間的意志の連続性に求めるに至るのである」(I, 226)。かくてカントは、「理性の夢想家」を批判する(第二期前半）のみならず、「感覚の夢想家」をも批判せざるをえなくなる(I, 153)。この期のカントは、経験的認識には自然的世界を、道徳的信仰には叡智的世界を配当することによって批判的調停を行っているとみられる。だが、叡智的世界では、神と人とが構成員として相通じることから、カントは続く第三期には再び一種の合理論に回帰するに到る（I, 172)。

一七七〇年、ケーニヒスベルク大学における『就職論文』では、叡智界と自然界の区別が、五〇年代の実体の

区別、六〇年代の対象の区別に基づくのではなく、悟性と感性という、人間理性の内なる区別に基づくとされる(I, 187&224)。ここに漸く「コペルニクス的転換」と「理性批判」の原型が見出されうる(I, 189)。しかし、カントは人間理性の内在的な二律背反を樹てて、しかも悟性的原理と感性的原理との混淆を防ぐべしという「批判的」調停を企てつつも(I, 190)、悟性的原理を以ってするなら叡智界を認識できると考えている点で、批判的「形而上学」であるに止まる(I, 200)。従って、『就職論文』において「批判主義のおよその輪郭が整った」とは言えるが、まだ真の批判哲学たりえてはいない。これが「われわれが、一七七〇年の『就職論文』をもって批判哲学が始まると考える史家に反対し、それを批判期前の哲学に算入した理由である。『就職論文』から『第一批判』への進展のためには、「悟性の越権」が自覚されねばならない」(I, 225)。それ故先生は、カントの批判主義が一七七〇年に始まるという説に反対され(I, 49&220f.)、「一七七二年のM・ヘルツ宛のカント書簡をもって批判期が始まる」(I, 49)とする説の方に与されるのである。

以上のように、先生は、カントが批判期の二律背反論に到る道筋を一歩一歩切り拓いていった姿を、的確に、体系的に明らかにされたのである。

三　ヘーゲルの弁証法

高橋先生はヘーゲルの肯定的弁証法には批判的であった。近作「知識とドクサ」(昭和五十七年)では「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ほかならぬ。それは弁証法的理性であっても、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。即ちヘーゲルは自己否定の哲学であり続け

ねばならない」(III, 53&190. cf. 85) と、前出の「カントの形而上学」では「ヘーゲルの思弁理性の確立は、近代的理性が有限と無限の合一を意図するかぎり、近代的理性の確立そのものであり、形而上学の復権そのものである。しかしながら、「神が死んだ」のちに生きる今日の我々には、ヘーゲル哲学はオプチミズムの哲学にすぎぬであろう。現代の哲学は、なんらかの意味でヘーゲル哲学の批判であり、弁証法的理性の批判なのである」(III, 86) と述べられている。

ヘーゲル哲学に与するにせよ、しないにせよ、媒介（媒語）が弁証法のキー・ワードである限り、ヘーゲルにおける「媒介」概念の成立過程を究明することが哲学史の問いとしては不可欠であろう。先生は連作「若きヘーゲルにおける媒介の思想」(昭和五十二年七月～昭和五十八年五月) によって、この課題に立ち向われた。「この一連の論稿の意図は、青年ヘーゲルにしばしばみられる「和解」という宗教的表現がいかにして「媒介」という哲学的概念に展開するのかを、ヘーゲル自身に即して模索することにある。私見によれば、ヘーゲルが「和解」について初めて語るのは、まだチュービンゲンの学生であった彼が日付は明白ではないが一七九三年に草した第四説教においてであり、彼が「媒介」という哲学的表現を始めて用いるのは一八〇〇年九月二十四日と日付けられた『キリスト教の既定性』という旧稿の改稿においてである。その間、ヘーゲルはいわば自己の哲学を求めて多様な思索を遍歴することとなる」(II, 38)。ところで、宗教的思考をいかにして論理化しうるかという問題については「若干の例外を除き、宗教的思索そのものの研究に比して、まだ充分に論じられているとは思えない」(II, 3) ことから、先生は、若きヘーゲルの思想の生成過程を綿密、周到に追究されることになった。しかし、筆者はここでは、紙幅の関係もあり、以下捷径を辿って、先生の独自性を示す箇所と先生が力説されている部分に限って、羅列的に紹介する

に止めたい。

チュービンゲン期のヘーゲルには、キリスト教研究の奥に隠れて、歴史的現実への強い関心があったことは、すでに多くの論者によって言及されているところであるが、先生はそのうえ、「それにもかかわらずそれへの思弁的観念的な態度がヘーゲルのとった姿勢である。いわばこの二つの矛盾した性格が、生涯にわたるヘーゲルの特色となるのではなかろうか」(II, 43) と指摘される。さて、『説教草稿』はルター主義正統派の立場から書かれており、ヘーゲルの独自性はここにはまだ表われていないと考える一般の解釈に対し、先生によれば、すでにここにヘーゲル哲学にとって重要な概念の萌芽がみられる。第一に、「神の国」を、神、イエス、われわれという三つの精神の合一とみる立場は、フランクフルト期のヘーゲルを暗示している（もちろん、イエスを「媒介」とする思想にはまだはるかに遠いのだが）という点 (II, 45)、第二に、イエスの弟子が「地上の国」に拘るのは「権力に自己を外化する (sich entäußern) 奴隷形態」だという一文のうち、sich entäußern という動詞形の使用はフィヒテに先行しているという指摘 (II, 53)、「和解」という措辞がここで初めて（もちろんまだ、自覚的な方法概念とはなっていないが）、真の信仰の目じるしとして登場しているという指摘 (II, 45) が重要であろう。『民族宗教とキリスト教』に関しては、第一に、ヘーゲルが『実践理性批判』からの影響で、理性宗教を唱えつつも、それを民族や現実の個々人と離れているものとはみなしていないから、その出発点においてすでにカントとは異質であるという見解 (II, 46)、第二に、「愛」は「他の人々のなかに自己を見出し……自己という存在を抜け出して他人のなかに生き、感じ、働く」宗教的感情であり、「神の国」の成立の根本原理であるというヘーゲルの考え方は、愛の自己否定的役割を言うフランクフルト期の主張の先駆であり、また、現実的、経験的感情を強調するのはカントと全く異質であ

るという点(II, 48 f.)、第三に、民族宗教は、単なる主観的、私的宗教であってはならず、公的、歴史的宗教でなければならない、と同時に、怜利な啓蒙的、客観的宗教であってはならず、心をときめかせるような宗教でなければならないとされるのは、「無意識的な弁証法論理の展開と見なしうる」(II, 58) という解釈が挙げられよう。

ヘーゲルはベルン期になるとカント的な道徳的宗教の立場に転回する。だが『民族宗教とキリスト教』続稿でみれば、ヘーゲル独自の資質たる「人倫性」(いわば社会化された道徳性) をも重視していくのだから、この矛盾は「次第にカント色を深めてゆくベルン期の全論稿にわたって温存され、やがて明日に露呈するに至る」(II, 62) のである。もう一つの、カントと異質な点は、ヘーゲルが感性的自然に素朴に信頼を寄せていることである。ヘーゲルはカントの根源悪を否定し、人間の感性の根源的善性を信じているから、われわれの内に「神的火花」を見出すことができた。「ヘーゲルのこの経験的自我の「神的火花」による絶対化は、やがて充分な理論的考察をえて『精神現象学』の経験的精神の絶対的精神への弁証法的運動による上昇という思想に開花するであろう。さらに、イエスやソクラテスに「神的花火」の個体的表現を見る考え方は、個に普遍をみる具体的普遍の思想に連なるであろう」(II, 72)。

ベルン期ヘーゲルの、ヘルダーリンやシェリングとの往復書簡はフィヒテの「絶対我」について問題にしているのだが、先生はこれについても注目すべき解釈を提示しておられる。Ich bin Ich という第一根本命題を措定するフィヒテの絶対我は、実体ではなく「事行」(働きとその結果) であり、また、有限我は絶対我の限定によって導出されたものであり、従って、有限我 (ヘーゲルでは経験我) から絶対我への連続的接近は可能である。これに対しヘルダーリンやシェリングは絶対我をスピノザ的実体とみなし、従って、絶対我は自己意識をもつ有限我と

は全く断絶しているから、後者から前者に到るためには何等かの秘教的、飛躍的な働きを必要とする。他方ヘーゲルは、われわれの内なる「神的火花」を認めていたことから推測できるのだが、「ヘーゲルは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ようとし、その結果、自己意識、あるいは人格性における経験我と絶対我の連続性を承認しようとしているのではないだろうか」(II, 84)。それ故、ヘーゲルのシェリング宛書簡にある「僕は思うのだが、実体の概念は絶対我には適用すべきではないのであり、むしろ自己意識に現われるような経験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）この経験我については君が語っていないことをその前のパラグラフをみて僕は知った」という難解な記述のなかでも、就中難解な「正と反とを統一するこの経験我」という表現は、先生によれば、誤訳ないしミスプリントではなく、むしろヘーゲルの独自の立場をよく示している。なぜなら、ヘーゲルは絶対我と経験我との断絶を否定し、自我と非我との最高の統一がすでに経験我（例えばソクラテスのような有徳の精神）のなかで具現しているという立場をとっているからである（II, 94)。なお、この解釈は後述する、『体系計画』をめぐる高橋説の補強に役立つであろう。

同じくベルン期の『イエスの生涯』については、ヘーゲルが徳の人イエスを説こうとして、図らずも愛の人イエスを描かねばならなかったところに、ヘーゲルの前述の矛盾が表われている、と述べておられる（II, 106)。『キリスト教の既定性』基本稿及び続稿では、ヘーゲルはイエスという主体がユダヤ教的客体即ち既定性（歴史、社会、あるいはエートス）の前に挫折せざるをえない姿が描かれている。これに関し先生は、第一に、個別（道徳性）が普遍（神の国）に対するためには、特殊（エートスという実体的なもの）を媒介せざるをえないという、ヘーゲル自身にはまだ意識されていない論理があることを剔抉される（II, 117f.)。第二に、カントが主体的道徳を命

法というかたちで、あたかも悟性の規則のように客体化してしまった、というヘーゲルのカント批判に関連して、「ヘーゲルが生涯批判し続けたカントの悟性的理性への最初の言及であった」(II, 124) と指摘される。第三に、理性や神の自己意識性（道徳律や神の客体化の拒否）がこの期のヘーゲルの特徴であり、従って、カントのみならず、ヘルダーリンやシェリングの批判をも含んでいることを明断される (II, 117&140f.)。とにかく、この草稿は従来あまり重視されなかったが、実際は「若きヘーゲルの研究にとって重大な論文と思われる」(II, 141) と評価される。

『エレウシス』はヘーゲル自身が明記した日付通り（一七)「九六年八月」、「ヘルダーリンへの憧れの証として」書かれた詩である (II, 153)。しかし、永遠なるものについての「意識」が語られているところに、ヘルダーリンやシェリングと異なるヘーゲルの独自性を見ておられる (II, 156f.)。この先生の見解は、ローゼンツワイクによって『ドイツ観念論の最古の体系計画』と名付けられたヘーゲル自筆の断片をめぐる論争に先生が加わるに際しての伏線となっている。

『体系計画』の真の作者は誰か、をめぐる議論は百花斉放の感がある。先生がこの第一段の最大の問題とされるのは「叡智的世界を自ら担い、神と不死を自らの外に求める必要のないあらゆる精神の絶対的自由」を担う主体が、「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」だというところである (II, 174)。そもそもベルン期のヘーゲルの特徴は、人間の理性に宿る「神的火花」への信頼から、有限我と無限我との連続性を説き、「自己意識的自由の一元論の立場」(II, 181) をとるところにあった。従ってまた、神や不死の彼岸性、キリスト教の既定性を拒否していた。この意味で「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」(II, 182)。ところで、ヘルダーリンの場合は、自己意識は絶対存在（絶対我）を必然的前提としているが、しかし両者は非連続であり(II, 170)、両者を繋ぐ手だてとして知的直観、「美的感覚」が必要である(II, 169)。シェリングにとっても絶対我は超自己意識であり、絶対我、絶対的自由という表現と自己意識という表現は両立せず(II, 164〜167)、両者を繋ぐものはやはり知的直観である(II, 166)。続く第二段は美的観念論の謳歌だから、もちろんヘルダーリン説に有力な証拠を提供しているわけだが、ヘルダーリンの影響下でなら、ヘーゲルにも共感できる思想である(II, 183)。というのも、『エレウシス』にも見られるように、ヘーゲルはヘルダーリンの美的観念論を受け入れる素地を十分持っていたのだし、また後の『キリスト教の精神とその運命』では、自由と自然との相調和すべき根本原理として「生命」概念を導入した際にも、これと同時に「美」の理念をも語っているのだからである。「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」(II, 184)。これに対し、当時のシェリングにはこれに対応する思想は見あたらないと思われる(II, 184f.)。さらに、続く第三段で語られる、「感性的宗教」と「理性の神話」を合した「新しい宗教」の創設は明らかにヘーゲルの元々の狙いであった。それにまた、この後のフランクフルト期やイエナ期にもヘーゲルは繰り返し「新しい宗教」について語っていることも忘れてはならない(II, 189)。この第三段はヘルダーリンの主張と考えても不整合はないが(II, 170)、当時のシェリングの思想のなかに、これと対応するものを見出すことは困難であろう(II, 163)。こうして先生は、三者の共同執筆説にはいちおう留保はされているものの(II, 162 & 190)、「論者の立場にいくらかの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じる」(II, 189) と言い切られる。

カント批判を強めつつ、本来のヘーゲルが始まるのがフランクフルト期である。『キリスト教の精神とその運命』においては、愛を媒介として、生が未発展な合一から形成、反省を通じて完成せる合一に到る円環をなすことが述べられている。「ここでの生の三肢的弁証法的構造に、われわれはヘーゲル弁証法の記念すべき最初の形を見出しえた」(II, 218)。また、「ヘーゲルの独自性とは知的直観のような直接性ではなく、むしろ生の自己展開に愛が媒介をなすという媒介の思想である。この媒介という思想によってヘーゲルはドイツ観念論の歴史に初めて自己の特色を刻しえたのである」(II, 222)。

遺憾ながら筆者の冗言はここで終らなければならない。高橋先生は『若きヘーゲルにおける媒介の思想 (下)』に思いを致されつつ鬼籍に入られた。先生の絶筆となってしまった論文「自己同一」(昭和五十九年) において、「自己同一」とは「おそらくは自己の生涯を自己の意志に即して定め、それを実現して死に至ること」であるが、今日でもなお「自己同一の要求は必然的であり、しかもその実現は永遠に不可能であるという感慨は免れ難い。今の私にもその要求は激しくはないが、綿々として奥底深く生き続けているといえる。ただしその実現は不可能であるという深い確信もある」(III, 2) と告白されている。この達意の一文を草された時、先生にはすでに病魔が憑りついていたのだろうか。この理念的な課題にはあまりにも早く現実的な裁断が下されてしまった。今となっては不肖の弟子の後知恵だが、先生に御教示頂きたかったことが次々に脳裏を掠める。カントの批判主義が先生のアルファであり (I, 264f. III, 19)、否定的弁証法が先生のオメガである (III, 53&195) が、この両者はなるほど一種の「弁証法的理性批判」という点で通底するにしても、しかし両者の (ヘーゲルの意味での) エレメントの径庭もかなり

のものであるから、両者の「同一性と区別との同一性」を立ち入って説明してほしいという思いが切である。また、否定的弁証法は現在のわれわれの既定性（あるいはエートス）をどのようなものと見積るべきであろうか。さらに、フィヒテやヘーゲルにも「決断」という概念が重要な意味をもつ、という誠に興味深い指摘をされているが（II, 30）、これはヘーゲルの嫌う「直接性」そのものではないのだろうか。あるいはまた、先生が重視される、『精神現象学』の「無限判断」（II, 29. III, 85&89f.）は、『論理学』では単に「定有の判断」の一部分でしかないのだが、この軽重の違いはいかに考えるべきなのだろうか。こうした問題は、あるいは御教示を待つべき性質のものではなく、先生がわれわれ後進に課された宿題というべきかもしれない。幸い先生の御薫陶の下で、多くのカント研究者、ヘーゲル研究者が育ちつつあることが、とりあえず幾ばくかの慰みになるかもしれない。

筆者はいま、粗雑なこの一文が高橋哲学の「誤」解説になるのではないか、その格調を貶めたのではないか、とひたすら恐れるばかりである。

（大阪大学文学部助教授）