

「愛の断片」について

久保田 勉

I

独逸観念論を動かす力は、単なる概念に基づく証明の代りに、体験を重んじ、それを信ぜんとする要求、あらゆる生命の真の内容をわれわれの意識の全体的連関から導き出そうとする要求にあった¹⁾。その完成者と目されるヘーゲルが「愛の断片」²⁾をしたためたのは1797年秋の頃と考証されている。チュービンゲンからベルン、フランクフルトにかけてのヘーゲルの時期は、カントの証言によると、「国家」と「宗教」の話題以外に一般読書界の関心の対象となる題目は皆目なかったといわれる程に、フランス革命とその影響によって、政治的討議が独逸における重要な日々の問題であり、宗教がまた大きなテーマとなっていた頃である。ヘーゲルが「国家」と「宗教」の問題をまず念頭に置いて、ここから思索の道程を歩き出した事情もこの辺にあるであろう。

ヘーゲルは自らの哲学的課題を「主体的全体性回復」という所に求めている。「現象学」の「精神」の項、あるいはその「序論」においてもヘーゲルは三つの歴史的段階を観ているが、「実体性」の段階を出発点とし、これは同時に到達すべき目標とも考えられており、ここに至る道は「実体的統一の分裂」という反省段階を媒介とすべきことを考えている。「現代が誕生の時代であり、新たな時代への過渡期であることを見るに難しいことではない。精神はその存在形態においても観念形態においても今までの世界と絶縁して、それを過去

1) H. Nohl は Kant から Hegel への展開を Die deutsche Bewegung といい、展開の動機を実践的動機に求めている。H. Nohl: Die deutsche Bewegung und die idealistischen Systeme. S. 354. 359. Logos II. 1912.

2) H. Nohl: Hegels theologische Jugendschriften, 1907., S. 378—S. 382.

へ葬り去ろうとし、新たに自分を形成し直す仕事に取掛っている」¹⁾ という。自己の哲学をこのように位置づけ、‘主体的全体性回復’を自己の哲学的あるいは時代的要請と感じたヘーゲルにあって、彼の「愛による運命の有和」というロマン主義的立場から推して、啓蒙の分析的立場、‘反省と限定’を媒介とした‘ロマン主義の統一的立場’、直観と全体を把握せんとすることが彼の‘学’であろう。‘実体性回復’の道を適えてくれるものは、もちろん弁証法であるがその主体的原理を‘精神’と見定めてこの道を観ているのであるが、‘愛’はこの弁証法的思惟の萌芽として見做される具体的対象の一つと見られている。

「キリスト教の既成性」について筆を運ぶ途中、ヘーゲルは‘愛’そのものについて思索したのであるが、カントの圏内にありながら、彼の実存意識は圍繞する時代精神と様々な出来事との絡みの内に、漸次カントの装いを脱いでいき、‘愛’の構想をしたためた時、彼の‘精神哲学’への道は臨月の重みを加えていく。弁証法の萌芽としての‘愛’の構想についてその背景はいろいろと語られる所であるが、小論は‘愛’の構想をその短かい手記に沿うて出来るだけ忠実に観ていきながら少しのコメントを加えておこうとするものである。また、ヘーゲル哲学は古き自己の死を通じて新しい生を産み出す所に‘精神’の本義を観るものであり、ヘーゲルの強調する所は、*Verzweifelung* にまで達していく限界状況を人生経験の深まりに必須のモメントとする所にあった。かかる姿勢は、世界を一つの‘生ける具体的統一体’とみるロマン主義の世界観とカント哲学との間で進められた‘国家’と‘宗教’へのヘーゲルの実存的関心の中に芽生えてくるものであり、‘愛’の構想はこの結実であろうし、初期フランクフルトに至るまでの思索原理の纏め、あるいは到達点であると考えられる。われわれは、かかる構想を生み出すに至った経緯の一つとして、カントの‘要請論’に対するヘーゲルの姿勢の一端をも観ておこうとするものである。

1) Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, S. 8.

II

元来、独逸観念論哲学は観念的領域をその本来的な棲家として発生展開しているのであるから、カント、フィヒテ、シェリングにおいて宗教、道徳が取り扱われたとしても、経済に対する接触の仕方はきわめて消極的であったと言える。しかしヘーゲルにあっては経済をもその内に包摂することを可能ならしめている¹⁾。この事は絶対主義の領邦下で内面的自由を重視し、‘理性’を中心に展開した‘理性哲学’を‘精神哲学’にまで高め、かつ深めたヘーゲル哲学のモチーフが、後年、外見上抽象的論理のテクニクのように見られたとしても、その実、すぐれて歴史的現実の把握に根底をおく哲学であり、それはまた、特にその哲学的構想がヘーゲルを圍繞していた国情と世界史的状況、時代精神、それらと絡み合った青年期の実存的意識といったものに淵源している事からも考えられるであろう。

このような事情に関しては、ディルタイの青年ヘーゲル研究を初めとする先学諸家の説に何がうことができるのであるが、われわれはヘーゲルには二つの思索対象が当初から有力に働いていたことを学んでいる。それは‘オイディプス王’や‘アンチゴネ’の悲劇において‘運命と個人との道徳的葛藤’として展開された‘悲劇的実存’の問題、第二には、地中海世界における古代の終焉、世界宗教として西欧の精神生活を支配するに至ったキリスト教の出現、ユダヤ教とそれとの相違といった‘宗教的実存’に根ざす世界的、精神史的問題である。この二つの思索対象の、‘宥和’への試みが一応達成されたのはフランクフルトでの‘Der Geist des Christentums und sein Schicksal’に至ってであり、ここに‘Phänomenologie’への基本的態勢が完成したものと考えられている。そして‘愛’の断片はその中核を形成するものの一つとして、特にヘーゲルが個別に思索せるものである。

ところで、‘System der Wissenschaft, erster Teil’と名付けられた

1) Hans Freyer; Die Bewertung der Wirtschaft im philosophischen Denken des 19. Jahrhunderts, S. 54.

‘Phänomenologie des Geistes’において「真なるものは全体である。しかし全体というのは、ただ自己の展開を通じて自己を完成した本質の事を意味している。だから絶対者については、それが本質上成果であること、最後に初めて自己の真理の中にあり得ることが言われなければならない。しかもこの点にこそ直接に絶対者の本質、つまり現実的存在、主観または自覚であるということが成立する」¹⁾と言っているが、その自覚過程は、ヘーゲルが後にしばしば言うように、‘発見の航海’として最も単純なる直接の感性的意識が様々の段階を経て最高の絶対的知識に至るまでの過程として、独逸観念論の学的精練を受けて叙述されるのであるが、この全体を貫く、いわゆる弁証法的思惟の精髓を成すものは、姿こそ変ってはいても、かの‘悲劇的実存’と‘宗教的実存’との統一の問題であろう。

‘Der Geist des Christentums und sein Schicksal’においてヘーゲルが到達した所の、‘愛’による‘運命’の‘宥和’に達するという考えは、否定に徹して生じて来る肯定を、生死を賭した葛藤を通して開かれてくる新しい精神の境地の詳細な展開となり、古き自己の死を通じて新しい生をうみ出す所に‘精神’の本義を観んとしている。真実の自己を求めて無限に自己を否定していく道程、真なる知に向って突き進む自然的意識の道筋について、ヘーゲルは言う、「否定の意義をもち、概念の実現である所のものがこの意識にとってはむしろ自分自身の喪失だと考えられる。何となれば、自然的意識はこの道程においては自己の真理性を失なうからである。従って、この道筋は‘疑い’ Zweifel の道程とみなし得るし、いやもっと厳密に言えば絶望の道程 der Weg der Verzweiflung とみることが出来る」²⁾と。‘Zweifel’あるいは‘Verzweiflung’に達していく‘限界状況’を人生経験の深まりに必須のモメントしてヘーゲルは強調するものである。「現象的知識の全域に向かうこの Skeptismus は、いわゆる自然的現象、思想および臆念に対する‘Verzweiflung’を実現することによって、Geist に何が真であるかを吟味

1) Hegel: Phänomenologie des Geistes, S. 14. (Lasson)

2) ibid, S. 67.

する能力を始めて賦与する」¹⁾ のであり、この ‘Verzweifelung’ は「いつでも同じ空無の深淵の中に投棄せんがために、何か新しいものが現われないであろうかを、そうしてこの新しいものが何であるかを待望しなければならぬ」²⁾ 決断であり、「結果がその真の形において *bestimmte Negation* として捕捉される場合、これによって直ちに新しい形態が発生しており、さらに否定の中に *Übergang* が為されているのである。すなわち *Fortgang* をして形態の完備せる系列を通じて自発的に生起せしめる所以の *Übergang* が為される」³⁾ のである。この ‘Zweifel’, ‘Verzweifelung’ の道程は「*erscheinenden Wissen*, すなわちまことは却って実現されていない *Begriff* にすぎぬものを以って、最も真実なものとする現象的知識に内属する非真理性の意識的洞察」⁴⁾ である。

ヘーゲルの後年の体系は、否定的、悲劇的、実存的契機を有した弁証法的魅力が、絶対的知識に終焉する汎論理主義的とか汎神論的とか呼ばれる帰結、ならびにそこから初まる以後の世界的観構成と共に漸次色あせていく思いがするけれども、少なくとも ‘Phänomenologie’ の基底は、すぐれてかの‘実存’の問題にその発想点があったものと考えられるのである。そしてこのことは同時にカント哲学の青年ヘーゲル的解釈にも大きく投影するところでもあろう。

III

さて、フランクフルト以前、‘理性’と‘自由’の思索、いわばカント哲学とフランス革命、宗教と政治に対する‘実践的’思考の曲折については、すでに多くの研究者によって適切に紹介されてきた所であるから、更めてここに付け加える必要のものを持たないのであるが ‘Über die Liebe’ とノールによ

1) *ibid*, S. 68.

2) *ibid*, S. 69.

3) *ibid*, S. 69.

4) *ibid*, S. 69.

って名付けられた断片を観るに必要なかぎり、ヘーゲルにおける‘愛’の経緯を概略確かめておくことは必要であろう。ベルンに至るまでのヘーゲルの体験と思索とは‘Volksreligion und Christentum’の中に伺うことができるのであるが、ヘーゲルの問題とする所がカントの問題点と全然異っているものの、‘Primat der Praktischen Vernunft’を説くカントの立場からそれは述べられている。すなわち、ここで‘愛’は Volksreligion の‘主体的原理’、‘統一原理’として語られているのである。ヘーゲルが、ここにカント的立場を採る以上、Vernunft と Sinnlichkeit は対立し、der intelligible Charakter と der empirische Charakter とは分離したものでなければならない。しかし‘愛’を中心要素として取り出して来たということは、あえてヘーゲルが‘感性的・経験的なるもの’の中に一種の‘理性的、先験的性格’を見出そうとする姿に他ならない。カント哲学の装いを持ちながらも、世界を一つの生ける具体的統一とみる Romantik の‘Gemüt’をわれわれはここに見受けるのである。‘愛’は経験的なるものに支配する具体的、先験的原理であるがゆえに、カントの Vernunft と同様の構造を持つ。「経験的性格の根本原理は愛である。愛は理性と類似性を持つ。何となれば、愛は他のなかに我を見出し、あるいはむしろ我は我を忘却し、我なる存在の外に出て、他のなかに生きて、他のなかで感じ、働くものであり、理性とは、まさしく普通妥当的法則の原理として叡知界の市民である理性的存在者の中に自らを見出すものだからである」¹⁾。かくして、曾ってはカントが‘感性’領域の中に置き去った‘愛’をヘーゲルは再び道徳、宗教の中に連れ戻している。いま理性という側から見れば、後年のヘーゲルにおける Vernunft 概念がすでに暗示されているのに気付く。

1793年から94年にかけて‘Volksreligion und Christentum’の‘続稿’はキリスト教の批判的研究、ならびに宗教の本質を求めようとする。カントの‘Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft’に触発されたヘーゲルが、真の宗教を、‘理性宗教’と目し「あらゆる宗教の目的と本質

1) H. Nohl ; Hegels theologische Jugendschriften, 1907, S. 18.

は——人間の道徳性である」¹⁾ と言う時、さきの‘愛’は‘義務の愛’と思惟せられている。しかしながら、ヘーゲルにおける調和、統一の希いは、‘実践理性’を以て現象界をも包摂しようとするフィヒテ的‘絶対自我’の‘絶対自由’へと傾頭せしめると同時に、主観主義的な、そしてまたラディカルな実存的意識が一方において渦巻いていることを、彼自身の心奥に知りうるのである²⁾。ヘーゲルの苦悩に充ちた実存と共に‘愛’に対する思索も変化するのであるが、われわれはこれをイエス像の変貌のうちに伺うことができる。

‘Das Leben Jesu’のベルンにおける‘イエス像’で、イエスは道徳的主体性の体現者であり、その根本精神は‘義’であるという。これはヘーゲルが暖めてきた‘愛’の退化、カント的傾向の徹底化である。‘義’は関係における同一性であり、この思考を貫徹せんとするかぎり、‘愛’の持つ共同性（宥和性）を根底からゆさぶり行く事になる。道徳性の徹底は、‘理性宗教’の理念を得ても、歴史的現実性を喪失せざるを得ない。

ヘーゲルはフィヒテ的に解釈されたカントの‘実践理性’に心を寄せながらも、1795年11月20日から翌年4月29日の手記、‘Positivität der Christentum’の‘基本稿’を手掛けているのであるが、1796年夏の‘続稿’においてキリスト教の Positivität の根源は、神の‘客体性’であることを見取ったヘーゲルは、‘理性宗教’の実現を説くのであるが、ヘーゲルの志向とは別に彼がこれまで思索の道の旅装としたカント哲学が、ヘーゲルの考える主体的な自由の実現という全体的構想の前に容易ならぬ重荷となるは必定であった。もともと共同態は集合表象としては超越的、外在的であり、個人表象に対して不可還元的性格すら有するものである。そしてまたカントは自己律法的理性を持つ普遍的個人として、自由なる主体として個人を認めたのであって、それは超歴史的、非歴史的の理性の中のみ認められる所のものであった。しかしヘーゲルは Positivität の本性を超越的、外在的、客体的性格の中に見出して

1) *ibid*: S. 153.

2) 1795年1月6日、4月16日、6月20日付シェリングへの書翰参照。

いる。かかる *Positivität* の根源を否定し、‘理性宗教’の実現を目論むとしても¹⁾、それは普遍者の独自性否定の道であり、かくて、‘道德性の立場’から主体の絶対自由による‘客体性’の克服は不能とならざるを得ない。ベルンの終りからフランクフルトのこの時期以上に、恐らくヘーゲルが最も苦悩に充ちた現実感、切実な学的混迷の味をなめた時期はなかったであろう。

Positivität に関する筆の運びは一時中断し、改稿に至るまで4年間の歳月をすごさねばならなかったようである。のち、1801年に発表された‘就職論文’²⁾でヘーゲルはその哲学の基本態を示す12のテーゼを掲示しているが、‘*Philosophia critica caret Ideis, et imperfecta est Sceptismi forma*’ <批判哲学は理念を欠いている、そして懐疑主義の不完全な形式である>と言う第7テーゼは、理念についてカントが言及はしても、それは統一理念という実質を伴うものではなく、その哲学は無限と有限との分裂状態に止まる懐疑主義であることを指摘している。この指摘の言葉は、すでにこの頃に芽生え始めていたものであろう。かかるものの発端は‘愛’の構想に求められるべきものである。ともあれ、この間、*Positivität* の根源とされた神の‘客体性’をヘーゲルはユダヤ教の精神に観ていたのであるが、ここでは、人は神なる無限の客体の内に自己の主体性を投棄し、在るのはただ神と人との不断の対立だけである。このユダヤ教の精神たる対立、分雖、憎悪という‘運命’克服の道程は、‘結果的には’カントをぬぎ捨てた形で歩まねばならない。このあたりに、カントの逡巡した所を大胆に歩いていくヘーゲルのカント解釈がうかがえるのである。このことについては後にふれたい。ヘーゲルにとって道德性の立場は‘主体の愛による客体性の統一’という方向に向かおうとするが、再びここにはチュービンゲンにおける‘愛’（主体的統一原理、経験的性格の根本原理）が甦ってくる。一方において‘客体性’は必然のものとして認めざ

1) ヘーゲルが念頭においているギリシアの宗教そのものが、*Positivität* の性格を本来的に備えていたので、客体性の克服のあとに描かれようとしている‘理性宗教’として徹底性を欠く。このことが明白にヘーゲルの思索の中で解決させるのは、「教団の運命」の研究を通じてである。

2)

るを得ないし、カントの‘実践理性’に基づく主体的宗教もまたヘーゲルにとって不徹底なるものである。カント哲学の圏内から成長してくるヘーゲル、かくしていまヘーゲルはいかにカントの引力圏を脱していくが、それはカント哲学への対処と言われるよりもむしろそれは‘結果論’であって、この場合、離脱の自覚なき離脱と思うのが至当であろう。

いま、われわれは‘運命’の‘宥和’を論ずるに先立ってヘーゲルが‘愛’そのものを考察した手記を窺う段階に来た。‘愛の断片’はその筆蹟からして1797年11月13日頃のものといわれている。五つの段落から成る小篇であるこの手記について、‘愛’の規定、構造ならびにそれに付随して述べられる所を段落を追って観ていきたい。

IV

人間を外界と断絶させるものは‘悟性’の立場であるという点をふまえてヘーゲルは‘愛’の理論を展開していく。

支配者の客体としての「全体が拡大すればする程、また依属性 *Abhängigkeit* の無差別状態 *Gleichheit* に置かれれば置かれる程——コスモポリタンが全人類をその全体において把握するように——客体への権威 *Herrschaft* も主宰者の恩寵も各人には益々少なきものとなっていく、つまり誰もが自分の価値、諸権利の要求、自立性を喪失していく」¹⁾ と言う。かかる場所においては当然‘愛’は成立基盤を持ち得ず、共同体の拡がりと共に、‘愛’の存立は不可能とされるのである。

こういった状態のもとにあっては、「愛は死者のためにただ装い *Staff* をまとわせるものにすぎず、その装い自体は、愛には関わりなきもの」であり、「愛の本質は、人間が最も内なる本性において対立的なるもの、自立的なるものであるということ、また人間にとって凡ゆるものは人間自身と同じく永

1) H. Nohl; *Hegels theologische Jugendschriften*, 1907., S. 378. (以下、別に断らぬかぎりすべて本書に依る)

遠に存在する外的世界であるとする点に成立するのである。」人間が「彼の諸々の有限物を集合すること **Sammlung** を措いて、彼の意識を措いて、自己完結的、永遠なる合一 **Vereinigung** は存せず、あるのはただ枯渇した無 **Nichts** だけ」であるから、物質 **Materie** に消長ありといえども、それは人間にとって絶対的であり、諸対象、また人間も **Selbständige** なものとして、さらにその神 **Gottheit** も、それぞれが **Entgegengesetzte** として厳に存在するのである。人はただ対立者としてのみ存在し、相互制約的存在であり、人は意識の外に規定されることのない規定者やそのまた逆のものも考えてはならない。かくのごとくして「無規定のもの、自らのうちにその存在の根底を有するものは何一つとしてない」のである。対立的なものは相対的に必然的であり、それぞれは‘よそよそしき力’ **fremde Macht** によってのみ存在するものである。「よそよそしきもの **Fremde** における以外に独立している存在 **unabhängige Sein** は在り場所がない。人間によってすべてはこの **Fremde** から贈られるものであり、かかる自己存在と、戦慄と畏怖でもって乞い求めた靈魂の不滅性とをこの‘**Fremde**’に感謝しなければならぬのである。」悟性的解釈のもとにあっては、相対立せるものの統合は外的な目的・力への従属という形式で成就されるにすぎず、人間の価値は‘**Fremde**’から与えられるにすぎないのである。

以上の如く、生けるものの合一に関する悟性的解釈に立つかぎり、‘ユダヤ教’的宗教のもつ人間関係の中に一切の対立はそのままに任せられ、そこには外的な力に対する従属だけが存在した。ヘーゲルはここで‘愛’の一般的構造をこのように述べている。「真の合一、本来の愛は、ただ生けるものの中に見出される。生けるものは力において等しく、従ってことごとく相互に生けるものであり、いかなる側面からしても相互に死せるものではない。」‘悟性’は一切の対立関係の多様性をどこまでも多様なるものとして温存するものであり、よしんばそこに統一を持ってきたとしてもその統一それ自体がまた多様性に対する対立を示している。また‘理性’は、自己の規定作用を端的に規定されたものに対立させるものであり、‘単なる感情’は感ずるものと感じられ

るものと区別されており、これまた‘悟性’の働く所となって客体化される。そこで‘愛’は「一切の対立を除去」するもの、‘理性’でも‘悟性’でもなく、「愛は感情である」といえども、‘単なる感情’でもなく、「何ら限界づけられるものでも、限界づけるものでもなく、有限なものでもない。」「愛は生けるものの感情である。」ヘーゲルは‘愛’の規定を果したあとに、その動的構造を述べている。‘愛’は個々の感情ではなく、個別的感情は部分的生 *Teilleben* であって全体的生 *das ganze Leben* ではない。「この全体は、愛においては自己を自身の二重化、自身の統一 *Einigkeit* として見出すのである。生は未発展の統一から形成を通じて完全なる統一へと至る圓環を遍歴する。この統一はは、だから完全なる生である。」*unentwickelten Einigkeit* → *vollendeten Einigkeit* → *unentwickelten Einigkeit* が語られているが、この未展開の統一の中には、‘*Reflexion*’と‘*Trennung*’の可能性が対立しており、展開が進むにつれて‘*Reflexion*’は統一されていた対立を益々産み出すし、人間の全体そのものを人間に対立させるが、すでに「愛のうちにあっては、一切の問題、つまり反省の自己破壊的な一面性 *Einseitigkeit*、ならびに意識的、未発展的統一の無限の対立といったものは消え失せている」し、「愛は、完全なる無客体性 *Objektlosigkeit* の中に反省をアウフヘーベンし、対立者から *Fremde* のあらゆる性格を取り去り、生は何不足なき自己自身を見出すのである。」愛の内になお分離せるものがあつたとしても、それは早や分離せるものとしてではなく——*Einige* として存するものである。ヘーゲルは一気に‘愛’の本質規定からその動的構造を述べ去っていくが、この‘愛’の成立が実は‘家族共同体’において許されるという自覚が不充分であるという批判が当たるものの、‘愛’のかかる構想をもって、ヘーゲルは宗教の問題全体に対処しようとしている。‘愛’による対立者の統一は、‘感情’であるかぎりにおいて、主観的側面をここ払拭することは出来ておらず、思弁的理性の方法が十分に概念化されておらず、‘愛’は生に内在し生の分裂を統一へと回復する‘感性的原理’である。しかし、ヘーゲルは‘愛’をこのように規定することによって、かってカント的立場から描写したイエス像の焼き直しを迫

られているし、同時にイエスの‘死’という‘運命’との対決をも迫られている。

生に内在し生の分裂を統一へと回復する感性的原理である‘愛’は「エロースにせよ、アガペーにせよ、その主体と客体との間には絶大な懸隔があった。それは一方では個物のアイデアへの、他方では神から人間への愛だからである。しかし運命に対して働くべき新しい愛はそのような懸隔の中に生まれるものではなく、その根拠を二個の平等な存在の成立する基底の中に持ち、両者をしてともに主体たらしめ、ともに愛するものたらしめる¹⁾」ごとき原理であると観られる。

V

原理的にすでに明らかにされた‘愛’が、円環運動の過程において、ここに現象するものとして‘羞恥’‘相互贈与’‘子供’それに‘所有’などが例示されてくる。

<羞恥>。「愛するものは一つの生ける全体である。」ただ分離の可能性（死、肉体）を思う（悟性の反省）かぎりでは区別されるものである。「愛はしかしこの *Unterscheidung*, この *Möglichkeit* を単なる可能性として、（死の可能性をも）アウフヘーベンせんとし、*Sterbliche* なるものをも合一せんとし、それを不死なるものにしようとする。」従って、分離されうものが完全な統一に至る以前に、固有の姿をとって存在する場合、これは‘愛’の歓待する所ではない。それは「完全な献身 *Hingebung*, 対立物の唯一可能な否定 *Vernichtung*, すなわち合一における対立の否定——と、なおまだ現存している自立性 *Selbständigkeit* との間にある或る種の衝突 *Widerstreit*」である。‘愛’はこの末だなほ分離して在るもの、私有 *Eigentum* を喜ばぬもの、‘羞恥’とはかかる‘*Individuaität*’に対する‘愛’の憤りである。「愛はただただ私有と権利を防ぐ怒り」である。「羞恥はただ肉体が追慕されるこ

1) 中埜 肇；「ヘーゲル研究」, 理想社。p. 76.

とにより、個人が現存することにより、個人性が感じられる場合にだけ生ずる」ものである。

<贈与>。「愛は相互に与えることであり、また受取ることである。」(相互贈与)。この場合、他のものに与えることによってそれだけ与えるものも「*jemehr ich gebe, desto mehr habe ich*」というジュリエットの言葉通りに、自身の財宝を増していくものである。

かくして‘愛’の機能は今や次のように要約して述べられる、「愛は生の豊饒 *Reichtum des Lebens* を、一切の思想の多様性を交換することの中で獲得し、それと共に愛は無限の区別を求めつつ、しかも無限の合一の中に自らを見出し、自然の生の各々のものから愛を飲み干さんとして、自然の全多様性に向って進むものである。」と。

<子供>。最も私的なもの *das Eigenste* が一切の止場 *Aufhebung* に至るまで接触することで人間 *Sterbliche* の可分離性の性格をすてるところ、ここに不死性の胚芽 *Keim*、一つの生けるものが生成する。この合一されたものは「再び分離することはない。」この合一が「神性が働き創造した」‘子供’の生成である。「子供は両親それ自身である」といわれる。この合一されたものは単なる一点、胎児 *Keim* であるが、両親はこの合一に、一切の分離から純化されているこの合一に、多様が生ずるとき何もかも付与しえたのではない。しかしこの *Keim* は永遠に自己から自己を展開し、産出するものであり、従って、新しく生まれたもの自身は「自らが多様的なもの *Mannigfaltige* たり得、一つの定在 *Dasein* を持ちうる一切のものを、……自己内から発展させ対立させ合一してしまわねばならない。」子供の生長は分離の成長である。この展開過程は、先にみた生そのもののあらゆる富産を再び獲得せんがための分離である。かくて‘生の形式’は *Das Einige*→*die Getrennten*→*das Wiedervereinigte* という‘愛’の原理を踏む。

<私有>。このように‘愛’の合一は実際完成的であるが、それは‘一’の部分たる各々、*Liebende* と *Geliebte*、が一つの生けるものの器官であるというかぎりでは可能なのである。「合一の分離態 *Getrennte* が感情の内に存在し

ている」時に、‘愛’の合一はあり得るのである。しかし両者は、なお多くの‘死せるもの’ **Tote** と結合している、つまり多くの物件 **Ding** を所属させており、対立関係にある。もちろん **Ding** は、これを所属させている者に対しては **Objekt** である。かくて両者は‘私有’ **Eigentum** と‘権利’ **Recht** の様々な利得 **Erwerb**、占有 **Besitz** に関して対立関係にある。こういった場合、貧者は富者から受取って平等の所有にすることは、実は対立化の行為であり「愛の圏外に自己を置き、自らの自立性を立証」したことになるのである。しかし「占有すること **Besitzende** は、私有の権利を許与することで、私有が引き起す恐怖に先んじている」という。ここに許与されたものは、客体の性格を絶対に失わない得ない物件の否定的表現 **Entäusserung** である。‘愛’の感情や享受だけは共同的であり「私有とは、享受の手段と死せるもの」だけを言い、‘愛’は一面的なものではないから、こういったものは受取らず「愛の感情の外に存在する或る物件は、物件であるかぎり共同的たり得ない。」

<財産共有>。従って物件は愛する者たちのどちらにも属さないか、あるいは各々に特定の部分が属するか、である。そこで——「財産共有 **Gütergemeinschaft** とは物件についての各々の権利の平等な、もしくはあいまいな関与である。」共同的なるがゆえに共有は分割を否定するが、その使用に当たっては、分割の必然性の前提とされている。共有財はそれが使用されないかぎり、私有の無区別ということで各々の権利の完全な放棄という体面を装うてはいても、実はその根底に「私有の部分についての権利」が潜んでいる。共有ということで私有ではないが、財の部分に対する私有の権利が隠されているのである。財 **Sache** についての愛する者たちの持つ権利にはある卑しい特質が存在している。すなわち、「人の権利 **Personnenrecht** はすでにその名義によって、愛にとって憎むべき務め——相互に権利を帳消しにしたり、これを愛の証明としてみたり、評価したりする——として愛の関わる所ではない」のである。一方の側の支配下に現存する‘死せるもの’は愛する者の双方に対立的なものであり、各人共有ということで、そこには統一果されているかに見えるが、実は「私有物を占有している一方の側を見ている愛する者

は、かかる私有独占を欲した一方の側の特殊性 *Besonderheit* を感じざるを得ない。」かかる‘特殊性’は各々の統一外に止まらねばならぬ‘死せるもの’である。

VI

ヘーゲルを‘愛’の観念形成に導いた要素は多く語られている。ここでもそのことについて少しふれておきたいと思う。しかし、理性と感性との調和を求めるヘーゲルの思考は、ヘーゲル自身の‘Kant 解釈’の姿勢、つまりカントの圏内から出てくるものではないかということについて触れようと思っている。

さきに、1801年の‘就職論文’に掲げられたテーゼのうち、第7のテーゼがカントの批判哲学は実質的に統一理念たりえずして、無限と有限との分裂状態に止まる *Skeptismus* を宿していることを宿していることに触れておいた。そしてヘーゲルがカント的理性にかわる統一原理として思索しえたのが‘愛’の構想であった。さて、ヘーゲルが‘*Phänomenologie des Geistes*’の‘*Der Geist*’の項を、‘*Das Gewissen*’, ‘*die schöne Seele*’, ‘*das Böse und seine Verzeihung*’ (S. 444--S. 472, Hrg. V. Losson, 3Auf.) としている所を、いま大胆にカント的、シラー的そしてヘーゲルという独逸観念論の歴史的順序に置き換えてみよう。ヘーゲルの *Dialektik* の原初的形態と観られる‘愛’の規定、その動的構造の形成をみるにあたり、これもまた一つの背景を暗示するものであろう。ヘーゲルを培うもの、それはさしあたりカントとシラーということになる。シラーの‘*die Schöne Seele*’がヘーゲルの言う‘*die schöne Seele*’そのままであるとは思っていないが、このことについてはここでは触れず、カント解釈の姿勢という点についてだけふれていきたい。

カントが、認識の権限を現象界にかぎり、本体界、*Ding an sich*, *Idee* の世界については、理性は肯定することも否定する権限もなきものとしたのは周知の事柄である。悟性のもつ有限性からして、無限、絶対、超越者を拒斥するゆえ、宗教、道德の真理たる絶対善、神は理論的悟性の領域外に存在

すべきものであった。しかるに「理性使用の最高目的は道德性の自由である」といい、道德の領域における終極目的は「純粹実践理性の対象の無制的総体性」¹⁾として道德的に規定された意志の対象、すなわち‘das höchste Gut’、徳と幸福との調和（絶対的自由）は、道德性が純粹意志の法則とはいえ、經驗的意志と永久に対立の関係にあるゆえ、現実の世界に於いて不可能な事であった。ここにカントの‘Postulatlehre’が述べられてくるのである。しかし‘Postulat’は‘認識’ではなくして‘実践的要求’にすぎない。神の如きものも信仰の対象としてのものではなく、理性によって要求された‘理性宗教’の対象にすぎないのである。この悟性の有限性、行為の道德性という二つのものの調和は、あくまでもカント的な思索、いわば‘認識の構造と限界’に対する見解のもとに問題とされるべきものであり、‘Postulat’は‘かかる前提を持った所に必要’とされる事柄であろう。

ヘーゲルは、もちろん、その初期の思索活動において見られるように、カント哲学の圏内にいるのであるが、このかぎりでは、上の二つのものの調和に対する試みは不可避の事柄と言わねばならない。カントが‘Kritik der Urteilskraft’の中の‘目的論’の部分で述べているのは、この調和を試みんとしたこと、二つの理性を統一する試みであると見られている。しかし、この両者調和の試みたる此の‘第三批判’も‘認識論上の要慎’から、カントは遠慮なく徹底させるわけには行かなかったようである。悟性の僭越に対して限界を置いたカントにして、一つの難点は、‘啓示’に関する答えを、ともかく‘理論理性’に求めた所にあると言える。フィヒテは啓示の信仰を理性の普遍的真理から先天的に演繹したが、この啓示も理性から先天的に演繹されたかぎりでは、客体的宗教たるを免れうるものではなかった。

しかるに、‘実践理性の優位’を説いたカントの圏内にあるヘーゲルにとっては、むしろ‘忠実に’‘道德的自由’によって、‘実践理性の道德的原理’によって解かるべき筋合いのものであって、真の自由は‘Postulat’というごとき消極的なものであってはならず、しかもこの自由は‘生’の現実的把握であ

1) I. Kant: Kritik der praktischen Vernunft. S. 261.

り、直接的自己充実でなければならぬ。いかにカントが道徳の格率として理性の命令を掲げたとしても、いかなる意味においても強制や命令の存する所に真の自由を求めることは不能である。かかる姿勢には、明らかにシラーの影響を受けたと思われるヘーゲルの **Romantiker** としての登場が考えられる。「道徳において神聖性 **Heiligkeit** の理念が徳性 **Sittlichkeit** の最高点、努力の究極点として立てられる場合」たりといえども「こういった理念は、人間においては達し得られぬのであるから、法則に対する純粋な畏敬のほかに、自己の感情に関する他の動機を用い」¹⁾ なければならず、ここに‘理性と類似的性格’をもつ‘愛’が民族宗教の核心として働くべきことにヘーゲルは着眼しているのである。ヘーゲルは理性と感性とを総合して宥和する原理としての‘愛’に基づく主体的宗教を唱え、理性道徳のもつ内的矛盾を一応超克することが出来たようであるが、上來われわれがみてきたように、‘愛’は真実な意味で理性と感性を統一する作用を果すものではなく、やはり理性との対立を残している‘主観的感情’である。この点で、ヘーゲルが‘愛’の宗教の一面性に想到し、精神の宗教、絶対的宗教の立場にまで進みゆく所以のものが存在している。

カントは両者統一、調和に関しては実に慎重な態度を採り続けたようであるが、すでに‘ワイマール・イエナ’においてゲーテと共に明星の如く存在していたシラー、この郷党の先輩であり、当代 **Romantiker** の先馳者への憧憬を持っていたであろうヘーゲル¹⁾ には、カントのためらった所を通過するに何の不安も持たなかったであろう。ヘーゲルのカント解釈、とくにその‘**Postulat**’に対処する姿勢に伏流するものは、世界を生命という観点からし

1) H. Nohl; *Hegels theologische Jugendschriften*, s. 17—18.

1) 「Schiller の **Horen** は非常に興味をもって読みました。人間の美的教育に関する論文は傑作です。」ヘーゲルは、1795年4月16日、Schelling への書翰でこう言っている。(Briefe von und an Hegel; J. Hoffmeister, Bd I.)。また「シラーの哲学的著作、とくに‘人間の美的教育に関する書翰’(**Horen**)が観念論の発展に与えた影響は決して高く評価されすぎることはない」といわれる。(R. Kroner; *Von Kant bis Hegel*. Bd. II. S. 45)

て、一つの生ける具体的統一体とみる **Romantik** の世界観であることを見逃がすわけにはいかない。このことについては「体系プログラム」¹⁾の述べる所が最も示唆的である。‘愛’の概念は、これを遠くさかのぼれば、そこにプラトンのエロース、キリスト教のアガペーあり、脈々として西欧精神の中に伏流するものであろうが、ゲーテ、シラー、ヘルダーリンなどの中に見出されるごとく、独逸 **Romantik** の精神の中核をなすものでもあった。

(本論は昭和45年度文部省科学研究費補助金による研究成果の一部である)

1) ‘Abhandlungen über Ethik’ なる目録名で Berlin 王室図書館の入手せるヘーゲル手記。(F. Rosenzweig; Das älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus. Heidelberg. 1917)