

〈論 文〉

「不幸な意識」と感情の弁証法 —— J. ヴァールの「ヘーゲル論」をめぐって ——

水 野 浩 二

札幌国際大学人文学部現代文化学科

“La conscience malheureuse” et la dialectique affective :

Sur *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* de Jean Wahl

Koji Mizuno (Department of Contemporary Cultural Studies, Faculty of Humanities, Sapporo International University)

Au début du siècle dernier, l'hégélianisme était considéré comme un panlogisme. Cependant, dans son ouvrage paru en 1928 sous le titre *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Jean Wahl écrivait que « la philosophie de Hegel ne peut pas être réduite à quelques formules logiques ». Il soulignait également que « sa philosophie est un effort vers la rationalisation d'un fond que la raison n'atteint pas ».

L'objectif de cet article est de préciser la conception de la philosophie hégélienne chez Wahl. Nous nous proposons de faire remarquer une expression propre à l'appellation de la première philosophie hégélienne: « la dialectique affective ».

キーワード：ヴァール	ヘーゲル	不幸な意識	感情の弁証法	具体的普遍
Keywords : Wahl	Hegel	conscience malheureuse	dialectique affective	universel concret

序

かつてフランスにおいてヘーゲルは、壮大な論理体系を作り上げた汎論理主義の哲学者と見なされていた¹⁾。そうしたなかで、ジャン・ヴァール（以下、「ヴァール」と表記する）は、一九二九年に公刊した『ヘーゲル哲学における意識の不幸』の冒頭で、「ヘーゲルの哲学はいくつかの論理式に還元されうるものではない」(MH.V)と断じた²⁾。また、後半のある箇所では、「ヘーゲル哲学は理性が達しえない基底を合理化しようとする努力である」(MH.108)とも書いている。アレクサンドル・コイレ（以下、「コイレ」と表記する）は、このヴァールの著作を、「[ヘーゲルの体系の抽象的定式の背後および下部にあって、] 体系に栄養を与えている生命と血を捉え直す努力である」³⁾と評した。コイレはヴァールがヘーゲルのなかに生き生きした経験の学を見たことと了解したのである。

ヴァールによれば、たとえ論理学者ヘーゲルが体系の構築に邁進しているように見えた時期であってさえ、「その体系は生き生きした経験の表現」(MH.VII)であった。弁証法は方法である前に経験 (expérience) であるがゆえに、ヘーゲル哲学は、概念の連鎖としての学説である前に、「一種の神秘的直観 (intuition mystique) ならびに感情的熱情 (chaleur affective)」(MH.V) の表出であった。こうしてヴァールは、哲学者ヘーゲルの背後に神学者を、理性主義者ヘーゲルの背後にロマン主義者を見よ

うとする。

そのような見方に立つとき、「意識の不幸」、すなわち「自分のなかでふたつに分裂した意識 (*in sich entzweite Bewußtsein*)」(PG.158、上三三六 — 強調はヘーゲル)⁴⁾と定義される「不幸な意識 (conscience malheureuse, unglückliche Bewußtsein)」は、「ヘーゲルの魂にとって何か本質的なもの」(MH.VI) であるように思われた。なぜなら、『精神現象学』執筆当時のヘーゲルは、絶えずアンチノミー（二律背反）やアンチテーゼ（反定立）に直面していたからであり、同時に、否定を媒介にして矛盾の総合に到達しようとしていたからである。不幸な意識は裂け目でありかつ媒介であった。

はたしてヴァールは、ヘーゲルの不幸な意識（意識の不幸）の研究をとおして、どのようなヘーゲル像を描き出そうとしたのだろうか。そのことを解明することが本稿の課題である。そのためには、ヴァールのヘーゲル解釈を忠実に再現しなければならない。そこでまず予備的考察として、不幸な意識についてヘーゲル自身に語らせることにより、「ひとつの不可分な意識でありながら、二重化された意識」(PG.159、上三三六 — 強調はヘーゲル)である不幸な意識の実相を明らかにしたい（I）。以下、ヴァールのヘーゲル解釈に即して、最初に、不幸な意識をとおして青年期のヘーゲルとキリスト教との関係を明かにすることにより、「不幸な意識が幸福な意識を生み出す」(MH.72) ことを確認する（II）。次に、なぜ不幸な意識が神の死によって贖われる（=和解を迎える）ことができるのかを、「具体的普遍」の観念をとおして見る

(Ⅲ)。さらに、「同時に普遍性でもある個別性」(cf. MH. 3)と表現される具体的普遍の構造を、反定立から総合へと至る運動と見なし、そこからヴァールが描く青年期ヘーゲルの実像をあぶりだす(Ⅳ)。最後に、不幸な意識がどのようにして『精神現象学』に取り込まれていくかについて見る(Ⅴ)。

ヴァールの「ヘーゲル論」が当時のフランス思想界に多大な影響を与えたことは疑いなく、また、一九三〇年代以降次々と発表されるフランスにおけるヘーゲル論の嚆矢となったことも間違いない⁵⁾。今日改めてヴァールの「ヘーゲル論」を読むことの意味もそこにある。

ここで本論に入る前に、『ヘーゲル哲学における意識の不幸』においてヴァールが使用したテキスト類をあらかじめ確認しておこう。ヘーゲルの著作からの引用は、二種類の「ヘーゲル全集」(*Werke. — Vollständige Ausgabe, Berlin, 1832; Sämtliche Werke, édit. Lasson, Leipzig, 1921-1928*) および、『歴史哲学』(*Philosophie der Geschichte, édit. Reclam*) からおこなわれている。さらには、青年期のヘーゲルの神学的考察を再現するために、ヘルマン・ノール編『初期神学論集』(*Theologische Jugendschriften, Herausgegeben von Dr. H. Nohl, Tübingen, 1907*) からの引用が頻繁に行われている。

これらの第一次資料に加え、第二次資料としておびただしい数の研究書(主としてドイツ語で書かれた)が参考文献として挙げられている⁶⁾。そのなかでもとりわけローゼンクランツ『ヘーゲル伝』(*Rosenkranz, Hegels Leben, Berlin, 1844*)は重宝されている。さらには、ハイムの『ヘーゲルとその時代』、ディルタイの『ヘーゲルの青年時代』も使用されている。これらのヘーゲルの著作およびヘーゲル研究書を縦横無尽に活用して、主として『精神現象学』に至るまでの初期ヘーゲルの宗教論にスポットを当て、独自のヘーゲル論を展開しているのが、ヴァールの『ヘーゲル哲学における意識の不幸』である。

I 自己意識と不幸な意識

まず、ヘーゲルの不幸な意識をめぐるヴァールの解釈について検討する前に、予備的考察として、ヘーゲル自身の言葉に即した形で不幸な意識について見ておこう。

ヘーゲルの『精神現象学』(一八〇七年)における知性の旅は「意識」から開始され、次に「自己意識(Selbstbewußtsein)」へと至る。その自己意識の最後の場面に登場するのが、「不幸な意識(unglückliche Bewußtsein)」である。

ヘーゲルはその自己意識について語る前に、主人(Herr)と奴隷(Knecht)の弁証法について語っている。それによれば、主人とは「純粋な自己意識」あるいは「自立的な意識」のことであり、奴隷とは「他の意識に対して存在する意識」あるいは「非自立的な意識」(PG.145-46、

上三〇八)のことである。ところで、主人は自分だけで存在する意識であると同時に、他の意識(=奴隷)をつうじて自らと媒介されている。主人は、奴隷の労働を媒介にして事物を純粹に否定し、享受するしかない。したがって、主人は自立的であるように見えて、実は奴隷に依存している。それに対して、奴隷は事物に縛られているがゆえに、事物を全面的に否定することはできない。奴隷は労働により事物を加工することしかできない。

このように、主人は自分だけで存在していると確信しているわけではない。むしろ、非本質的意識であることこそ主人の真のありかたである。「自立的意識[主人]の真のありかたは、奴隷の意識である」(PG.147、上三一—強調はヘーゲル)。それゆえ、奴隷には真に自立的なありかたへと反転する可能性がある。もっともさしあたっては、奴隷であることに対しては主人であることこそがその本質である。しかしながら、そうした真理は奴隷であることに即して存在するわけではない。奴隷であることに即していえば、奴隷もそれだけで存在するものであるという真理を有している。それゆえ、事物に縛られている奴隷であっても、意識という実体になりうる。こうして自己意識は、意識の純粹な運動、すなわち思考が本質であるような意識となる。その意識は「自由な自己意識」(PG.151、上三二〇)なのである。

ところで、ヘーゲルによれば、自己意識に属するこうした自由は、思想の歴史においてはストア主義と呼ばれてきたものである。ストア主義は、個別的なありかたを超えて、思考の純粹に普遍的なありかたへと立ちかえるがゆえに、自由なのである。もっとも、自己意識にとって実在は、同時にただ抽象的な本質であるにすぎない。というのも、自己意識の自由は、自然的に現にあるものに対しては無関心であるからである。このストア主義では抽象的なもの(概念)にとどまっていた思考の自由を現実的な経験に変えたのが、懐疑主義である。懐疑主義は、ストア主義に比べて、自分のうちで完結している自由な自己意識として、事物の自立性に立ち向かうことができる。しかし実際には自ら自身と同等な意識ではなく、端的に言って、偶然的な混乱であるにすぎない。

結局、懐疑主義は、自分自身と等しいものである自己意識、という一方の極と、偶然的で混乱し、また混乱させる意識、という他方の極とのあいだを行ったり来たりしているのである。懐疑主義という形で意識が経験するのは、自分が自分自身のなかで矛盾している意識であるということである。「懐疑主義という意識は、自分だけで自らを二重化した意識である」(PG.158、上三三五頁—強調はヘーゲル)。つまり、一方で、不変で自己同等的な意識であるとともに、他方で、混乱し、顛倒する意識である。自分自身のうちで二重化した自己意識は、いまだ統一されていない。それが「不幸な意識」とよばれるものである。

不幸な意識とは、「ひとつの不可分な意識でありながら、二重化された意識」(PG.159、上三三七頁— 強調はヘーゲル)である。両者の統一が意識の本質であるにもかかわらず、いまだ両者の統一が実現しているわけではない。双方は同一のものではなく、むしろ対立している。一方が、実在 (Wesen) として存在する単純で不変的な (einfache unwandelbare) 意識であり、他方が非本質的なもの (das Unwesentliche) として存在する多様で可変的な (vielfache wandelbare) 意識である。意識自身はこのような矛盾を意識していて、自覚的には可変的なものにすぎないのだが、不変的なものでもあるということから自らの本質として意識している。

意識は自らに対立するものを実在として意識する。つまりは自身が空無であることを意識する。意識はこの空無から超出して高められ、不変のものへと移行していく。そのとき、意識は自分自身を個別的なものとして意識し、不変的なものはこの個別的なものによって浸食される。一方、個別的なものは不変的なものの意識のなかで、つねにあらたに立ちあらわれてくる。要するに、不幸な意識が経験することとは、「個別性 (Einzelheit) が不変的なもの (Unwandelbaren) においてあらわれてくること、また不変的なものが個別性において立ちあらわれてくる」(PG.160、上三四〇— 強調はヘーゲル) ことである。

これは二重の意識が「ひとつであること (Einssein)」を意味するが、しかし、ひとつであること (=統一) といっても両方の意識が「異なっていること (Verschiedenheit)」が支配的であるような統一である。たとえば、イエスの受肉といったことは、不変的なものが個別性の形態をとるということであり、イエスの死といったことは、不変的なものが時間のなかで消えうせるということである。それは対立が統一それ自身のうちにもなお存続することを意味する。したがって、「不変的なものとひとつになるという希望は、希望にとどまるほかない」(PG.161、上三四四)。そうしたことは理想にすぎない。

たしかに、個別的なものと不変的なものとがひとつになることは理想である。しかし、さしあたりはそこには至っていない。絶対的に「一 (Eins)」となるところまで高めなければならない。すなわち、非本質的な意識は不変的なものと「ひとつとなること (Einssein)」を達成しなければならない。こうしてヘーゲルにとって、不幸な意識とは、個別的なものと不変的なものが、すなわち此岸と彼岸がひとつになろうとしてなれない意識の謂いである。そしてそれが不幸なのは、自分が分裂しているからだけではない。自分が分裂していることを知っているからでもある。

この不幸な意識について、アレクサンドル・コジェーヴは、「これはキリスト教の意識である。これはキリスト教徒の心理である」⁷⁾と語っている。事実、不幸な意

識を論ずるにあたり、ヘーゲルは、イエスのイメージを援用し、また、十字軍の遠征を連想させる表現を駆使し、さらには、喜捨や苦行といった用語を使っている。そうしたことは、青年期 (= 修業時代) のヘーゲルがテュービンゲンのプロテスタントの神学院で神学教育を受け、牧師補の資格を修得したのち⁸⁾、ベルンやフランクフルトで家庭教師をしながら神学と歴史研究にいそしんだという経歴と無縁ではないであろう⁹⁾。そこで次に、不幸な意識とキリスト教との関係を見てみよう。

II キリスト教と不幸な意識

いったい修業時代のヘーゲルはキリスト教とどのようにかかわり、そこから不幸な意識についてどのような展望をもつようになったのか。ベルン時代の『国民宗教とキリスト教』(一七九三-九四年)、『イエスの生涯』(一七九五年)、『キリスト教の実定性』(一七九五-九六年)および、フランクフルト時代の『キリスト教の精神とその運命』(一七九八-九九年)といった一連の青年時代の神学論文を枚挙するまでもなく、青年期のヘーゲルがいかにキリスト教の歴史的考察に心血をそそいでいたかがわかる¹⁰⁾。そもそも、不幸な意識の記述は、とりわけフランクフルト時代の論文に依拠しているとされている¹¹⁾。

ヴァールによれば、ヘーゲルはある時期宗教と対立していた。「ヘーゲルは青年期の初め頃は宗教の敵だった」(MH.21)。この場合の宗教とは、もちろんキリスト教のことである。ヘーゲルは、キリスト教のなかには精神の高揚や激しい喜びに応えるものがない、と言って非難したり、墮落していない感覚や純粋な心の名の下にキリスト教に抗議したりした。また、キリスト教はヘレニズム時代に大地を活性化させていた恩寵の息吹を取り逃がした、とも言っている。

それに対して、ギリシャ人は不幸を不幸として甘受していた。むしろ不幸を不可避のものとしていたので、不満や反抗の感情をもたなかった。それはギリシャ人の喜びの感情が、純粋で陽気で節度あるものであったことと関係している。ギリシャ人は自分たちの不幸を人間的尺度で理解していた。そうしたヘレニズム時代はゲルマンの神々 (divinités germaniques) の時代と共通していた、という。ところが、オリエント的要素 (キリスト教) がゲルマン人に害悪を与えた、という。「キリスト教はゲルマン人の古来の宗教的観念を窒息させた」(MH.42)。

ヘレニズム的、ゲルマン的世界に対して、オリエントの世界は、主人と奴隷の対立が支配している世界であり、抑圧者は絶えず被抑圧者になるしかなく、対象への従属があり、いわばすべてが対象である、といった世界である。ヴァールによれば、ヘーゲルは『イエスの生涯』のなかで、ユダヤ教を、「隷属性の宗教として、ふたつの非我 non-moi を対立させる宗教として理解」(cf. MH.23)

すべきである、と書いている。また、『キリスト教の精神とその運命』においては、ユダヤ教を、無（此方）と絶対（彼方）とのあいだの根本的対立への信仰と見なし、そこにイエスがやってきて個人と普遍を結合する、と書いている。

ひとつの結論としてヴァールは、「最も軽蔑すべき民族のなかにおいて神が姿を現すはずである」（MH.24）と書いている。なぜなら、そこ（ユダヤ民族）においてこそ苦しみ（＝対立、分離）は無限であるから。そして、苦しみが強いほど、宗教は強くなる。もっとも、ユダヤ人は現実から遠くへ逃げようと欲し、メシアを待った。ユダヤ人は、自分たちの前にあるものとは別のものを欲した。だがユダヤ人は、イエスが提示してくれるもののなかに自分たちが探しているものを見つけようとして、隷属性の栄光に浴しすぎた。ユダヤ人の悲劇は、彼らに恐怖（horreur）を目覚めさせたにすぎない。畏敬（crainte）や憐憫の情（pitié）を目覚めさせることはできなかった。

たしかに、かつてヘーゲルはキリスト教に対して敵対的であった。反対に、ギリシャ人に対しては、純粹で節度のある喜びの感情をもっているとして、高く評価していた。しかも、ギリシャ人に自分たちゲルマン人との共通点を認めていた。にもかかわらず、ヘーゲルは、宗教のなかに道徳に役立つものを見出し、また、イエスの態度のなかにソクラテスにはない「神的闊達さ（aisance divine）」を見ることによって、宗教に対する憎しみを感ぜなくなった、という（cf. MH.21, n.1）¹²⁾。

ヘーゲルはむしろ、「人間本性のなかに神的認識への欲求がある」（MH.22）と感ぜられるようになる。その神的認識への欲求に道徳的要請が結びつく。神的存在という自分よりも高い存在への感情をもっているからこそ、人間は自分の不幸についての感情をもつことができるのである。ここに至り、不幸な意識と神への感情との密接な結びつきが明らかとなる。

青年期のヘーゲルは、宗教学的、神学的考察をとおして、「意識の最も深い不幸から意識の最も高い幸福」（MH.9）を取り出すことを目標として掲げる決心をした。その目標を達成するためには、ギリシャ（＝古代ギリシャ）の人々と同様に、不幸を不可避のものとして見なし、不満や反抗の感情をもたないことが肝要であった。

不幸や分離が人間の本質を構成していると感じられる時代がやって来た。それがヘーゲルの時代である。ヘーゲルの哲学の中心にある不幸な意識という観念とは、罪の観念のことである。その罪は神の死によって贖われる。神の死に関する考察は、ヘーゲルおよびドイツロマン主義者の出発点であった。こうして天上と地上、神学と歴史が交じり合うのである。それは十字架の上のイエスである。イエスは世界のあらゆる苦悩を一身に引き受ける個人であり、その個人は神であり、この神は人間で

ある。そうした神（＝人間）の死によって罪（＝不幸な意識）は贖われる。ではなぜ不幸な意識が神の死によって贖われる（＝和解を迎える）ことができるのだろうか。それは不幸な意識が主体性の観念と結びついているからである。

苦悩において、人間はおのれの主体性を感じる。苦悩する主体は、死を媒介にして絶対と和解する。ここにおいてわれわれは、「不幸な意識が幸福な意識を生み出す」（MH.72）ということを見る。神は死に、そして復活した。死は生の更新に必要なものであり、死は復活と結びついている。キリスト教において、苦悩が人間を死に至らしめ、さらには神を死に至らしめる。そしてそこから、人間に生を享受させ、さらには神に生を享受させる。

こうして、ヘーゲルにとって、「神自身が死んだというつらい言葉は同時にもっとも優しい言葉」（MH.73-74）となる。感覚的なもの（特殊なもの）が普遍的なものになる。神の死が精神における神の復活となる。感覚的現存は、否定され、一般的なものになる。否定の否定といってもよい。個人性から出発して精神の一般性に到達する、といってもよい。そこにおいて死は、普遍性において蘇る特殊性の死である。

死ぬのはキリストだけではない。「抽象的神（Dieu abstrait）」（MH.78）もまた死ぬ。すなわち、神自身が死んだということは、まず第一に主体が、すなわちキリストという人格が死んだということであり、もっと厳密に言えば、抽象的神が死んだということである。死は精神の一般性を意味する。精神が生み出す共同体のふところでの精神の死と復活は永遠的なものである。したがって、神自身が死んだという事実によりイエスは苦痛を感じたし、自分が遺棄されていることを自覚したのだが、同時に栄光に包まれているということも自覚した。これがキリスト教という宗教の本質となる。すなわち、最大の苦痛を自覚し、そこから苦悩と和解する道が開ける。「キリスト教の本質は……和解（réconciliation）の思想である」（MH.47）とヘーゲルは考えた。ではいったい、なぜ和解の道が開けるのか。次にそのことを見てみよう。

Ⅲ 具体的普遍と感情の弁証法

なぜ和解の道が開けるのか。それはキリストが特殊性の総体ではなく、身体という特殊性をもつ一般性であるからである。キリストは身体という特殊性をもつ普遍性、すなわち「具体的普遍（universel concret）」（MH.74, 80）、有限と無限の結合体なのである。そこにおいては、「個別的なもの（individuel）からその唯一性（unicité）がなくなり、普遍的なもの（universel）からその一般性（généralité）がなくなった」（MH.80）。あるのは「父なる神と息子なる人間の統一性」（MH.80）のみである。

この統一性、つまり和解は、ヴァールの解釈によれば、

ギリシャの平穏とキリスト教の無限の苦悩、異教的啓示とキリスト教的啓示、ギリシャの感覚的見方とユダヤ地方の精神的見方といったものの結合の具現化にはかならない。もっとも、この具体的普遍の象徴である受肉 (incarnation) の観念は、その現実において捉えることはとても難しいので、「しばしばそうした観念は意識の不幸 (malheur de la conscience) に達する」(MH.86)。なぜなら、いくら具体的なものが普遍と結びつこうとしても、具体的なものが感覚的個人、すなわち人間であるかぎり、結合は永遠に不可能であるからである。このように神はわれわれに近づくように見えて、絶えずわれわれから逃走するのである。ヘーゲル自身も、「不変的なものが、……遠くへへだたってゆき、端的にへだたままでありつづける」(PG.162、上三四四)と述べている。

ヴァールによれば、不幸な意識の根本的特徴は、「暗々裏にのみ二元性の統一的意識であるという事実」(MH.124)によって表現される。これに加えて、不幸な意識は、ふたつの矛盾した項の統一であるが、そのことについては十分に意識的ではないという事実によって表現される。たしかに、不幸な意識のなかにある二元性を不幸な意識は明白に意識しているが、ふたつの契機の統一性をそれが現実的なものであるにもかかわらず意識していない。したがって、不幸な意識についての記述は、「意識の二重化 (doublement de la conscience) と意識の統一性の努力 (son effort vers l'unité)」(MH.125)を含むことになる。

こうした青年期のヘーゲルの不幸な意識についての考察が、『精神現象学』に繋がっていく。そこにおいては、普遍性を、到達しようと努めても無駄に終わる遠くにある不変性を見かけにおいてしか見るこのできないもの、として記述している。「意識は不変的な個別性を現実的なものとして追もとめるのを放棄する」(PG.164、上三五一——強調はヘーゲル)。このときはじめて、意識には、個別性を真の個別性として (消失するものであるかぎり真の個別性ではない)、あるいは普遍的なものとして見出すことが可能になる。

神は、死をもって贖うという人間の犠牲的行為によって「魂の美しさ」に結び付けられる。ここで歴史の正当性は行為によって保証される。だがヘーゲルにとって「その行為そのものが価値をもつのは精神の運動によってのみことである」(MH.91)。精神は感覚的なものから知的なものへと向かい、精神にとって感覚的存在は破壊されることによって観念に変化する。

結局、「不幸な意識は本質的に媒介である」(MH.93)。不幸な意識を介して、劣った直接的なもの (人間) から優れた直接的なもの (神) へと赴く。不幸な意識を介して、私 (人間) の無限と神の無限が両立する。こうした媒介は、論理的媒介と神学的媒介とが結び合わされて可能になる。事実から観念への飛躍があるといえる。それ

は悪いものの否定、有限なものの否定といった、たんなる肯定を超えた、真なる肯定、否定の否定たる無限の真への一段階 (生成過程) である。

いったいヘーゲルの不幸な意識の真のモチーフとは何か。それはキリスト教的立場、すなわち「救済 (salut)」を意味するのだろうか。ヴァールは、救済とは別の立場、すなわち、「理性が達しえない基底を合理化しようとする努力」(MH.108)を、ヘーゲルの哲学のなかに見る。「理性が達しえない基底」とは、端的に言って非合理的世界と言いつつ表現することができるものである¹³⁾。そうした世界を合理化するとは、有限と無限、現象と本質、此岸と彼岸といった二項対立以前の世界を明るみに出す、ということである。そこではもはや、無限は有限に対立せず、有限に還元されることもなく、有限をおのれのうちに含むことによって贖われ、昇華させられる。一連の対立が不幸な意識と呼ばれるなら、不幸な意識とは具体的普遍であらぬものの謂いである。

そもそも弁証法のもとで、最初に、感覚的意識、知覚、悟性が崩壊するのを見たヘーゲルは、次いで意識、自己意識の世界へと移った。ただしその世界では、「問題はもはや純粹に論理的な弁証法 (dialectique purement logique) ではなく、歴史的、感情の弁証法 (dialectique historique et affective) である」(MH.119)。ここに青年期のヘーゲルの哲学の特徴である偶然と主観 (主体) を重んじる姿が現れている。主人の意識と奴隷の意識といった、互いにその立場を交換できるふたつの意識のあいだの闘争の結果として、奴隷がおのれの労働によって主人の主人になり、さらには主人が奴隷の奴隷になるのは、両者の意識が自由としての自己意識のなかで、互いに他と同一視されるとき、また、おのれを互いに他のなかで承認するときである。

不幸な意識とは対象を前にした主体としての意識である。たとえば子どもがそうである。子どもは、まず、自分が恐れている神々を前にして、神々から身を引き離す。次に、自分自身の統一性に戻る。その統一性は神々から身を引き離すことによって豊かになる。こうして子どもは、おのれが生み出し、おのれが感じた統一性に達する。子どもは神性がおのれのなかにあることを知る。最後に、子どもはおのれが神の子 (息子) であることを知る。それが具体的普遍である。具体的普遍は精神にとって喜びとなる。父なる神が神の唯一の子 (息子) を永遠的に生みだした。神的本性に固有のものはすべて神的人間に固有である。

個性性と普遍性の結合としての具体的普遍は、「無限性の側面」をもつと同時に、「絶対自体の否定的意味」(cf. MH.96)をもつ。『精神現象学』の「序文」の表現によれば、ヘーゲルの「絶対 (Absolut)」は、「否定的なものが有する真摯さ、痛み、忍耐、さらには労苦」(PG.20、上三六、cf. MH.117)¹⁴⁾を含んでいる。こうして思考の二律背

反とキリスト教的魂の苦痛についての考察をとおして、ヘーゲルは、「より緊迫した絶対 (absolus plus tendus)」、「悲劇的意識 (conscience tragique)」(MH.117) としての絶対を捉えるようになる。

次に、個別性と普遍性の結合としての具体的普遍とのかかわりで、改めて個別性と普遍性との関係について確認しておきたい。というのも、具体的普遍とはたんなる個別性と普遍性の結合ではないからである。

IV 定立への復帰としての「総合」

ヴァールは『ヘーゲル哲学における意識の不幸』の冒頭で、個別性と普遍性との関係について次のように述べている。「個別性とまったく対立する普遍性は真の普遍性ではない」(MH.3)。個別性とまったく対立する普遍性は形を変えたたんなる個別性にすぎない。したがって、「同時に普遍性でもある個別性」(MH.3) に向かわなければならない。これは具体的普遍の言い換えである。ヘーゲルにとって、概念 (notion)¹⁵⁾ が真なるものになるには、「反対物 (le contraire) を包み込む」(MH.3) 必要がある。

ヘーゲル弁証法における定立から反定立へ、そして総合へと至る歩みを、あまりにも図式的に理解してはならない。その歩みにはふたつの道があり、そのうちのひとつは、ある観念から反対観念へ、つまり定立から反定立へと向かう道であり、もうひとつは、定立からより完全な定立 (= 総合) へと向かう道である。結論を先取りするなら、このふたつの道の融合によって、すなわち、「反定立 (antithèse) と総合 (synthèse) との結びつき」によって、すなわち、そうしたふたつの道を「宗教史、哲学史、文明史、論理学の錯綜したデータの研究へ適用することによって、ヘーゲルは自らの体系に到達した」(MH.4)。このことを解明することこそが、『ヘーゲル哲学における意識の不幸』の目的なのである、とヴァールは言う。

さらに言うなら、ヘーゲルにおいて、「総合」は、定立への復帰、つまりは出発点への復帰である。ただしそれは、たんなる復帰ではなく、出発点が、「媒介のすべての段階をとおって豊かになった」(MH.4) うえでの復帰であることを意味する。出発点に戻るといことが、「ヘーゲルに特有の次元 (ordre spécifique)」(MH.4) なのである¹⁶⁾。本節では、この定立への復帰としての総合が、ヘーゲルに、不幸な意識との関係でいかなる思想的方向性を与えたかについて見てみたい。

ヘーゲルによれば、この出発点への復帰が、人間的理性である放蕩息子 (enfant prodigue) の帰還となるためには、人間的理性はとて多様な、とて対立した経験のなかからおのれの資源のすべてを汲み尽くすのでなければならない、という。それは人間的理性にとって不可

能なことではない。それどころか、すべてを汲み尽くすことは人間的理性の本質そのものである。神に背を向けた罪びとである放蕩息子は、身をもち崩して財産を使い果たし、ついに父のもとに帰る決心をする。放蕩息子が人間 (= 人間的理性) であるとすれば、父は神である。このように、ある意味で、ヘーゲルの観点は、「ドン・ファンやファウストの経験と比較できる」(MH.4) と同時に、「神秘的観念 (idée mystique)」と結びつく、とヴァールは言う。

ヘルマン・ノール編『初期神学論集』によれば、ヘーゲルは次のように述べている。「生は完全な統一性にまで発展していない統一性から出発して、文化をとおっておのれの道を遍歴した」(cf. MH.4-5)。「まったく明白な無制限の生 (vie pleinement explicitée et limitée)」を改めて見出すためには、分離 (séparations)、制限 (limitations)、反省 (réflexions)、発展 (développements) が必要なのである。また、次のような引用文もみられる。「……このようにわれわれは個体的なもの (l'individuel)、分離されたもの (les séparés)、結合されたもの (les réunis) をもつ。結合されたものは再び分離されるが、息子 (放蕩息子) において再び結合がはじまり、分離されることはない」(cf. MH.6)。こうして放蕩息子は、多様な対立 (反定立) を経験したのちに、父のもとに帰還し、父に受け入れられる (総合)。ただし、この反定立と総合は一度限りで終わるものではない。それは次々と繰り返される。しかし、次第に精神の運動は遅くなり、「絶対的運動である絶対的休息において停止する」(cf. MH.6)。

以上からも垣間見えるように、『ヘーゲル哲学における意識の不幸』において、ヴァールは、初期のいわば神学的考察に没頭していた段階のヘーゲルの姿を浮かび上がらせようとした。その際、ヴァールは、ヘーゲルを実存主義者として読み込もうとしているように見える¹⁷⁾。ヘーゲルにとって、哲学と生きることとは切り離すことができない、と見るのがヴァールの立場である。「ヘーゲルが『精神現象学』で考察していることは、哲学ではなく、生き方 (façons de vivre) である。あるいはむしろ、両者は分離されない」(MH.7)。続けてヴァールは、哲学と生き方、思考と存在、本質と非本質の対立は、抽象的次元に投影されるのではなく、「人間によって感じられ生きられる (senties, vécues) 仕方」(MH.7) によって研究されるべきである、と述べている。

ヘーゲルは、「経験 (expériences)、すなわち真理を探究しているさなかに意識が味わう試練を、観察している」(MH.7) のである。したがって、「『精神現象学』は直接的には論理学ではなく、一連の現象の確認」(MH.7) である、とヴァールは主張する。また、論理学は歴史哲学や哲学史と同様にまだ萌芽状態であった、と付言している。さらには、『精神現象学』において、ヘーゲルは、実践的

生のカテゴリー、たとえば、善行 (bienfaits)、善行の承認 (reconnaissance des bienfaits)、犠牲 (sacrifice) を発見し、吟味しようとしている、と述べている。

ヴァールの見立てによれば、哲学のはじまりは驚き (étonnement) であるよりも、不満足 (non-satisfaction)、引き裂かれた意識 (conscience déchirée) である。その研究対象も、抽象的人間ではなく、環境や状況によって決定された人間であり、理性だけの人間ではなく、「心 (cœur) をもった人間」(MH.8) である。そうした人間にとって、反定立の原理は総合へと高まるために必要である。反定立が不幸だとすれば、総合は幸福である。こうして、「幸福へ至るためには不幸を横切らなければならない」(MH.8) ことになる。換言すれば、「意識の最も深い不幸から意識の最も高い幸福」(MH.9) を取り出さなければならない。これがヴァールによれば、ヘーゲルの目標である。そしてそうした目標は、宗教的着想へと高まるときにはじめて達成しうる。なぜなら宗教的着想は社会的問題を超越しているからである¹⁸⁾。

以上の考察においてわれわれは、ヴァールが、青年期ヘーゲルの宗教的・神学的考察を実存主義的立場¹⁹⁾ に立って取り上げていることを見た。最後に、不幸な意識がどのようにして『精神現象学』に取り込まれていくかについて見ておくことにしよう。

V 絶対知と『精神現象学』

ヴァールは、「キリスト教は不変なものの特異なものとの接触の自覚にすぎない」(MH.129)、あるいは、「キリスト教とは、人間がおのれの一般性と同時におのれの特異性についてもつ意識ではないのか」(MH.129) と述べている。不変のものの特異なものとの関係 (運動) を、ヘーゲルは不幸な意識との関係で次のように捉えた。不幸な意識は、「不変のものに付着するものとしての特異な存在と、特異な存在に付着するものとしての不変のものとの顕現について」の (cf. MH.129) 経験である。

こうした不変のものの特異なもの (個性) との関係は、ユダヤ民族の歴史そのものであった。すなわち、ユダヤ民族が不変の神と対立していたアブラハムやモーセの時代にはじまって、ダビデが不変のものへと上昇する時代、さらにはキリストと一緒に不変のものが意識のなかに降りてくる時代へと至るといった、ユダヤ民族の歴史そのものである。そこから、ユダヤ主義は、主人と奴隷の相互承認的意識の出現を見たストア主義を転倒したもの、すなわち、人間の意識の二重性の意識としての懐疑主義が神学になったもの、とヴァールは評するのである (cf. MH.129)。

こうしてユダヤ主義の本質についての反省的考察からキリスト教が生まれ、キリスト教の本質についての反省的考察からヘーゲルの絶対知 (savoir absolu) が生まれる。

不幸の真つただなかで、キリスト教の意識を特徴づける特殊なものとの不変のものとの統一の観念が生み出される。主人と奴隷の図式では、特殊なもの (奴隷) が除去されがちである。ところが、そうした段階が乗り超えられたとき、すなわち不幸な意識に至り、われわれはキリスト教をもつことができるようになる。そして次の段階で、特殊なものとの不変のものとの統一 (= 絶対知) が生まれ出てくる。そこにおいては、特殊なものは不変のものに似ているだけではなく、特殊性、個性が存在していて、それが不変のものとの懐で互いに出会う。特殊なものが精神化される。それは受肉ではなく、「永遠の蘇り (résurrection éternelle)」(MH.131) である。それは特殊性と特殊性を抱く一般性との意識的和解であり、「喜ばしい意識 (conscience joyeuse)」すなわち「精神 (esprit)」(cf. MH.131) である。

これが『精神現象学』における、特殊なものが不変のものに結びつけられる三つの契機にほかならない。すなわち、純粋な対立 (第一の契機)、不変のものがいわば特殊性で身を覆うこと (第二の契機)、融合 (第三の契機) (cf. MH.131)。不変の意識は、第一の契機において、総体において考えらえた特殊なものに對立する (ユダヤ主義)。第二の契機において、不変の意識が他の特殊なものに對立する特殊なものになるために受肉される (初期キリスト教)。第三の契機において、不変の意識は特殊なものに統合される (キリスト教の完成態)。もっとも、こうした展開は実際の現象学の運動を超越している。われわれは実際には、矛盾の影響を受けた不変性だけを問題にしなければならないのであって、即自-対自的な真の不変性を問題にすることは出来ない。

キリスト教はまず感覚的要素を内包しており、そうした要素は次いで対立を生み出す。そのとき、対立 (反定立) は総合に進まず、接触に向かう。接触は拡大することによってはじめて総合になる。この接触の総合への拡大は三段階を経てなされる。第一段階において、接触とふたつの項の統一についての意識は存在しない。感覚的なもの (特殊なもの)、たとえばキリストの死、十字軍、ドイツロマン主義的憧憬は、意識されない。次の第二段階は労働と努力の状態である。それはおのれの食料を聖体拝領された宗教的で感情によって犠牲に捧げる魂の状態である。この段階では、聖体拝領と不変のものとのあいだの同一性という観念には至っていない。最後の第三段階では、恩寵により意識は、おのれ自身を相変わらず特殊なものと感じているが、全面的断念の状態のなか、司祭の仲介により不変のものが特殊な意識に影響を与え、結局、意識を破壊する。意識はもの (objet) となった。それは恩寵の事実による。

ヘーゲルの思想において感覚的対立はすべて消え、精神は統一性として実在として現存し、媒介され、その結果として様々な様相を経めぐりつつ、それらを保持する。

受肉の宗教を特徴づける三つの段階は、出発点の対立の宗教から、到達点である絶対的宗教へと移行する。対立から統一への移行において、それぞれの段階の契機は否定されず、保存されることによって「精神」を構成する。個別的意識は、不幸によって普遍的になると同時に、不変のものは、一般性（父の王国）、特殊化（息子の王国）、対象である主体における最終的統一性（精神の王国）という三つの段階を通して、主体となる。『精神現象学』はそうした可能性と必然性をわれわれに垣間見させてくれる。

ところで、ヴァールによれば、ヘーゲルは「歴史家 (historien) であり神学者 (théologien) である」(MH.150) ので、歴史的信念（偶然的見かけ）と宗教的信仰（永遠的真理）を切り離そうとは思わない。にもかかわらず、ヘーゲルは、歴史的信念は偶然的状況に依拠しており、他者の証言に基づいているがゆえに、宗教の根拠ではありえない、と考えるようになる。「永遠的真理は偶然的見かけから根本的に分離されなければならない」(MH.150)。そのとき、概念は歴史の研究において役に立たないものとなる。ところが、それとはまったく違う考えももっていたという。宗教は習俗や人間的本性と深い関係にあると考えるようになり、歴史や感情的なものを崇拜するようになったヘーゲルは、合理主義から遠ざかり、とりわけ啓蒙主義の合理主義から遠ざかることになった。

こうして、ヴァールに言わせるなら、そもそも「不幸な意識はおのれの安息 (repos) を彼岸においてしか思い抱くことができない不安の意識である」(MH.127)。安息がすぐに手に入らないものであるならば、闘争するしかない。だが、闘争において勝利と敗北は表裏一体であり、われわれは勝利に到達するや否や敗北に投げ返される。したがって、「生 (vie) の、実存 (existence) の、行動 (action) の意識に至ること」(MH.128) が課題となる。

以上、ヴァールの解釈を要約するならば、ヘーゲルの「不幸な意識」は宗教的感情の側面ばかりか歴史的实践の側面からも考究すべきものであり、したがって、それを実存の立場から理解すべきものである、ということになるであろう。

結び

本稿のⅢにおいて、われわれはヘーゲルのなかに、「理性が達しえない基底（＝非合理的世界）を合理化しようとする努力」を見た。それは論理的弁証法とは異なる感情の弁証法といえる。Ⅳにおいては、ヘーゲルのなかに、生き方、すなわち実存主義的立場を見た。さらには、Ⅳにおいて、「無制限の生」を、Ⅴにおいて、「生の、実存の、行動の意識」を見た。このように『精神現象学』に

おいて結実する青年時代のヘーゲルの考察は、神学的・宗教的感情の問題から、実存主義的な歴史的实践の問題へと発展していく。そうした進展のなかで次にヴァールが論じたのが生の問題である。紙幅が尽きたので、簡潔に触れておきたい。

ヴァールによれば、ヘーゲルには、カント的イエス、すなわち法と義務のイエスと、愛の預言者としてのイエスのふたつのイエス像があった。イエスは法的精神を超えた高揚を説いた。そこに登場するのが愛 (amour) であり、愛において特殊と普遍は統一される。その愛は、「生 (vie) と存在 (être) の形式において生きられなければならない」(MH.157)。ヘーゲルにとって、「当為 (Sollen) よりも優位に立つ何ものかがある。それが存在であり、生である」(MH.157)²⁰⁾。ヘーゲルは生へと向かう存在を「純粋な自己意識 (pure conscience de soi)」(MH.160) と呼んでいる。純粋な生の意識である純粋な自己意識は、人間全体と対立する自己自身である。それは純粋な生の感情であり、そうした感情が、人間におのれの起源、より高い存在、すなわち神 (= 父 Père) に向かわせる。それに対して、生は息子 (Fils) であり、愛は「存在と生のあいだのある交流 (échange) である」(MH.161)。生と存在は結合されるために分離される。したがって息子と父の対立は本質的対立ではなく、同じ生 (= 平等な生) の変容に過ぎない（ブドウの樹とブドウの枝の関係）。息子 (イエス) と弟子 (使徒) の関係も同断である。

こうしてヘーゲルは宗教の領域、無制限 (illimité) の領域に入る。統一された要素が分離されたとき、つまり感覚的なものと知的なものが分離されたとき、「不幸な意識」が現れ、それらが統一されたとき、幸福な意識をもつ。不幸な意識が消失したとき、「息子たちの精神 (esprit des enfants)」(MH.167) が出現する。この精神は「もっとも鋭い悟性 (entendement le plus aigu)」(MH.167) をもってしても気づかれないような「より高い生の意識 (conscience d'une plus haute vie)」(MH.167) である。

こうした非反省的次元におけるロマン主義的非合理主義の次の段階は何か。それは反省の再導入と、反省と絶対的直観の総合の段階である。そこにおいては生や愛の観念そのものから、運命 (Destin) の観念²¹⁾ や差異の一致の観念の媒介により、想念 (概念, notion)²²⁾ の理論が登場する。ヴァールのヘーゲル読解はこうして続いていくが、それらの事柄に関しては稿を改めて論じたい。

注

- 1) 一九〇七年のフランス哲学協会の討論会において、R・ベルテロは、伝統的なヘーゲル理解を三つの仕方でも要約した。1) 絶対的決定論、2) 全面的楽観主義、3) 汎論理主義 (Alexandre Koyré, « Rapport sur l'état des

- études hégéliennes en France », in *Études d'histoire de la pensée philosophique* (Cahiers des annales, 19), A. Colin, 1961, p.212. [A・コイレ「フランスにおけるヘーゲル研究の状況報告」小原拓磨・宮崎裕助訳『知のトポス』第十三号、二〇一八年、一〇八頁]).
- 2) Jean Wahl, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (“MH”と略記し、ページ数を付記する), P.U.F., 1929 (1951).
 - 3) A. Koyré, *op. cit.*, p.222. (一二二頁)
 - 4) G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (“PG”と略記し、ページ数を付記する), Felix Meiner Verlag, 1952. (ヘーゲル『精神現象学』上、熊野純彦訳、ちくま学芸文庫 — 漢数字で表した頁数を付記する)
 - 5) J・バトラーはヴァールの『ヘーゲル哲学における意識の不幸』を評して、「二〇世紀フランスにおいてヘーゲルについてなされた最初の大きな研究業績である」(ジュディス・バトラー、大河内泰樹/岡崎佑香/岡崎龍/野尻英一訳『欲望の体系 — ヘーゲルと二〇世紀フランスにおけるポスト・ヘーゲル主義』堀之内出版、二〇一九年、二三-二四頁)と述べ、また、ヴァールによるヘーゲルの「不幸な意識」の解釈により、「二〇世紀フランスにおけるヘーゲル受容の歴史が始まった」(同書、二四頁)と書いている。
 - 6) その他の第一次資料として、以下のものも使用されている。System der Sittlichkeit, Herausgegeben von D^r G. Mollat, Osterwieck, 1893; *Hegels erstes System*, Herausgegeben von H. Ehrenberg und Link, Heidelberg, 1915; Thaulow. — *Hegels Ansichten über Erziehung und Unterricht*, Band III, Kiel, 1854. 本稿では、ヴァールが第一次資料および第二次資料として使用している文献について、原典に直接当たって確認することはできなかった。さらには、ノール、ローゼンクランツ、ディルタイらの著作の邦訳と原典とを対照することができなかった。したがって、引用に際しては、ヴァールが仏訳して引用したものをそのまま日本語に訳すという形をとった。その際、ヴァール自身の文章(地の文)については“MH”と表記し、ヴァールによる引用文(引用文献およびページ数が明記されているもの)については、“cf. MH”と表記して、区別することとした。
 - 7) Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel, Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit publiées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études, réunies et publiées par Raymond Queneau*, Gallimard, 1947 (1979), p.204. (A・コジェーヴ『ヘーゲル読解入門 — 『精神現象学』を読む』上妻精・今野雅方訳、国文社、一九八七年、一〇二頁)
不幸な意識とキリスト教との関係性について付言するならば、『精神現象学』の後半の「宗教」章のなかの「啓示宗教」節において「不幸な意識」が取り上げられていることは注目に値する。
 - 8) ジャック・ドントによれば、「神学院はかれら〔ヘーゲル、ヘルダーリン、シェリング〕のうちに、かぎりない嫌悪感を生み出した」(Jacques D'Hondt, *Hegel, Bibliographie*, Calmann-Lévy, 1998, p.49. [J・ドント『ヘーゲル伝』飯塚勝久訳、未來社、二〇〇一年、六六頁]). もちろん、たんに、「牧師職はかれ〔ヘーゲル〕の好みではなかった」というだけで事を済ませることはできず、ヘーゲルが牧師職には就かず、家庭教師の道を選んだのは、「思想上の奥深い急激な変化から、また運命に対する真正な反抗から帰結したものであり、しかもかれの知的発展を辿っていけば予見しうるものなのである」(J. D'Hondt, *ibid.*, p.73. [J・ドント、同書、九七頁]).
 - 9) ローゼンクランツによれば、「〔ヘーゲル〕はスイスでは神学者で歴史家であった」(ローゼンクランツ『ヘーゲル伝』中壘肇訳、みすず書房、一九八三年、九二頁). すなわち、ベルン時代(一七九三-九六年)のヘーゲルの思想は、J・ドントによれば、「宗教的、歴史的、政治的諸考察の奇妙な混合」(J. D'Hondt, *op. cit.*, p.88 [J.ドント、前掲書、一一七頁])であった。また、フランクフルト時代(一七九七-一八〇一年)のヘーゲルは、クーノ・フィッシャーによれば、「哲学の時代に即応した課題をこうした宗教的哲学と哲学的宗教のうちに見、そこに自分の課題を認識した」(K・フィッシャー『ヘーゲルの生涯』玉井茂・磯江景孜訳、勁草書房、一九九五年、六八頁).
 - 10) ベルン時代およびフランクフルト時代のことを、K・フィッシャーは、「まる七年間という長期間にわたるこの遍歴時代」(K・フィッシャー、前掲書、二〇頁)と呼んでいる。一八〇〇年を境とするフランクフルト時代とイエーナ時代のあいだには思想上の深い断層が横たわっていた。フランクフルト時代には、広い意味での生の問題が宗教もしくは神学研究というかたちで表現されていた。一方、イエーナ時代にはいと論理的思弁の傾向が強く現れ、生の問題は背景に退く(中壘肇「不幸な意識」について(Ⅰ) — ひとつのHegel解釈 — 『甲南女子大学研究紀要』第1号、一九六四年、三〇五-六頁を参照).
 - 11) 中壘肇、同前、三〇九頁。また、不幸な意識との関連で『精神現象学』にもでてくる「幸福な民族」、「不幸な民族」といった表現は、フランクフルト時代の論考に見られるという(K・フィッシャー、前掲書、六五頁を参照).
 - 12) ジャン・イポリットによれば、キリスト教に対するヘーゲルの態度は、「かなりあいまいである」(Jean Hyppolite, *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier, 1946, p.186. [J・イポリット『ヘーゲル精神現象学の生成と構造』上巻、市倉宏祐訳、岩波書店、一九八五年、二五七頁]).
 - 13) ヴァールは、「ヘーゲルの哲学は思われている以上に後期のシェリングの哲学に近い」(MH.107)と評している。
 - 14) この箇所ではヘーゲルは、神の生ならびに神的神識について、それが陳腐なものに成りさがってしまった例として、「否定的なものが有する真摯さ、痛み、忍耐、さらには労苦」が欠落している場合を挙げている。
 - 15) ヴァールは、一九六四年に書いた論文のなかで、一九三〇年前後を回顧して、ヘーゲルの“Begriff”について、コイレやイポリット(Jean Hyppolite)のように«concept»と訳すべきであり、「notion」と訳したのは誤りであった、と述べている(Jean Wahl, «Le rôle de A. Koyré dans le développement des études hégéliennes en France», in *Archives de Philosophie*, 28(3), 1965, p.334

— 雑誌が出たのは一九六五年)。もっとも、イポリットは、そうした誤りは当時としては一般的であり、ヴァールが「*notion*」と訳したことは当時としては間違っていたとは思わない、とも言っている (*ibid.*, p.334, n.2)。

『初期神学論集』によれば、ヘーゲルは啓蒙主義やカントからの影響を受けながらも、概念 (*Begriff*) に敵対する。この場合、「*Begriff*」は「*concept*」の意味で使われている。つまり、「生き生きした自然は常にそうした自然の概念 (*concept*) とは別物である」(cf. MH.148) というのがヘーゲルの用法である。その立場はシェリングのそれとも一致するものであるという。ところが、ヘーゲルは、「*Begriff*」を新たに「具体的普遍」として理解し、「*Begriff*」から逃れる要素をそこに統合する。それは客観的であると同時に内在的なものであり、一般的個人性でもあり、特殊と一般とが結合されたものである。

ヴァールによれば、ヘーゲルにおいて、「*Begriff*」はしばしば取るに足りないものとして扱われ、また、『精神現象学』では、「たんなる概念 (*blosse Begriff*)」という表現も見られる (cf. MH.148, n.1)。さらに、『精神現象学』においてヘーゲルは、真なるものは直接知、宗教、神的な愛の中心そのものの存在のうちのみ実在する、と述べ、「絶対的なものは概念的に把握される (*begriffen*) べきではなく、感得され (*geföhlt*)、直観される (*angeschaut*) べきである」(PG.13, 上一八) と言っている。

- 16) この着想は、フィヒテによって、さらには「神学者 (*théologiens*) や照明派の人たち (*les illuminés*) によって準備された」(MH.4) とヴァールは説明している。神学者や照明派 (啓蒙主義的自由思想ないしは理性宗教を広めようとした一八世紀後半の秘密団体) の人たちは、

一八世紀の終わりには終焉を迎えていた。彼らは共通してオリゲネスの影響を受けていたという。

- 17) イポリットも同じような解釈をしている。「この人間の現実存在 [実存] は、ずっと早くから、ヘーゲルが、若いころの論文において、本質的な関心をはらっていたものなのである」(J. Hyppolite, *op.cit.*, p.144 [J・イポリット、前掲書、一九七頁])。ヴァールの言葉を付け加えるなら、「[初期のヘーゲル] はデカルトよりパスカルやニーチェにより近い」(MH.7)。
- 18) 一方で、社会的問題には永遠に克服できない疎外がつきまとう、とすることができるであろう。
- 19) 初期のヘーゲルは「キルケゴールに向かう運動のなかにいた」(MH.150) というのがヴァールの見立てである。
- 20) 「かれ [ヘーゲル] はカントの道徳に、とりわけその厳格主義的な側面に不信を抱き始め、もはや義務の概念ではなくして、むしろ生の概念にもとづく倫理的世界を考察する」(J. D'Hondt, *op.cit.*, 147. [J・ドント、前掲書、一九九頁])。
- 21) デイルタイは、「愛によって和解せられた運命」と表現する。「これは、ヘーゲルがベルン時代、およびフランクフルト時代の研究において到達した、テュービンゲンのルター派正統主義との意味深い対決点である」(Wilhelm Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, Gesammelte Schriften, Bd.IV, 1959, S.11. [デイルタイ『ヘーゲルの青年時代』久野昭・水野建雄訳、以文社、一九八〇年、一五頁])。
- 22) 本稿の注(15)でもふれた“*concept*”と“*notion*”の問題にも関わってくるが、ここではこれ以上言及しない。