

# 哲学と現実(二)

——ヘーゲルの場合についての覚え書き——

木場 深 定

「現実」という表現の意味は、哲学において必ずしも一義的に解せられているわけではない。しかしそれがいずれの意味に取られるにせよ、現実<sup>1</sup>は常に哲学にとって無縁ではなく、従っていかなる哲学も現実に対して決して無関心であることができない。ただし哲学は、全現実の根源的かつ統一的な概念的把握を本来の目標とするものであるとも言えよう。例えばヘーゲルの場合において、哲学の根本課題が現実的なものの理念的把握にあると考えられていたことは、『法の哲学』の「序言」やその他の箇所<sup>2</sup>で繰り返し強調して述べられている言葉から明らかである。

1 (木場) 周知のように、ヘーゲルは『法の哲学』の「序言」において「現実に対する哲学の態度」について述べ、「哲学は

現在のなもの、および現実的なものの把握である」と明言している (Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hoffmeister-Ausgabe, S. 14)。その他、例えば『歴史哲学』の「緒論」においても、「真なるものを取り扱う哲学は永遠に現在のものを事とする」と言っており (Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, Lasson-Ausgabe, S. 166)。また『エンツュクロペディー』の「序論」においても「哲学の内容が現実性である」ことを強調し、そしてこの内容の最初の意識を経験と呼ぶならば、哲学は現実乃至は経験と必ず一致すべきものであることを説く (Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss*, 2. A., S. 6)。

これらの言葉から知られるように、ヘーゲルは現実的・現代的な世界を哲学の本来の内容であると見なし、現実性について論究することが哲学そのものにとって本質的な関心事であるとともに、一方また哲学の内容が現実的な世界以外の何ものでもないことを開示することも哲学にとって同様に本質的な仕事である所以を論明しようと努めた。従ってヘーゲルにとっては、哲学と現実との合致は「哲学の真理性の、少なくとも外的な試金石」であるとさえ見なされるのである (ibid.)。実際、ヘーゲルの言うように、ただ神のみがその所在を知る如き彼岸的なもの、或いは単に一面的な空虚な論断の誤謬のうちにのみ存在する如き超現実的なものについて云々することは、哲学の関知する限りではないと言えよう。また現在を空虚なものに見なし、現在を超越したかのように振る舞うことも主観的に思いついた態度であって、それ自身空虚な妄想にすぎないと言えるであろう (Vgl. Philos. des Rechts, S. 14)。このような場合には、現実性をもつには余りにも高いものとして理念とか理想というものが表象され、そして哲学はかような理念の体系と考えられるのが常であるが、しかしこのように表象された理念や理想は、実は悟性の抽象によって生じた幻影以外の何ものでもなく、従ってそこでは哲学は単なる幻

想の体系となってしまう。しかも抽象的悟性は自己の抽象が生んだこの幻影を何か真実なもののように思い込み、そしてこの幻影の一種にすぎないところの当為を自ら誇りとするのである。勿論、その場合にも悟性は、あるべきであるが事実そうではないもの、すなわち現実には当為通りになっていない多くの対象を自己の周囲に見いだすであろうが、しかし悟性はこの炯眼を不当にも自負して、自分はそのような対象の「当為」を問題にしているのであって、これを問題にすることこそ哲学の仕事にはかならないのだと思いつむのである (Vgl. Enzyklopädie, S. 6)。

しかしヘーゲルによれば、哲学の本来の関心事は、決して空虚な幻想や私念の脆い地盤においてのみ存する単なる当為的理念を問題とすることにあるのではない。或いはまた、一定の時代、特定の範囲にとつてこそ大きな相対的重要性を有しうるかもしれないような平凡な、外面的な暫有な対象と、そうした対象の当為をのみ問題とすることにあって、却って「在るところのものを概念的に把握することなく、哲学の課題である」とヘーゲルは主張する (Philos. d. Rechts, S. 16)。「或る哲学がその現代的な世界を越えようと妄想するのは、個人がその時代を跳び越え、ロドスを跳び越

えると妄想するのと全く同じく愚かなことである」(ibid.)。要するにヘーゲルでは、哲学の内容または対象は現にあるがままの現実でなければならず、それ以外の、またはそれ以上の何ものでもないとされるのである。

しかるにまたヘーゲルにあっては、「在るところのもの」を概念的に把握するのが哲学の課題である」のは、「在るところのものが理性的であるから」にはかならない(ibid.)。すなわちヘーゲルにとっては、哲学が現在のなもの、乃至は現実的なものの把握であるのは、「哲学が理性的なものの究明である」という、まさしくその理由に基づくのである(ibid. S. 14)。初め『法の哲学』の「序言」に述べられ、また後に『エントツェクロペディー』第二版の「序論」において繰り返されているあの有名な二重命題、「理性的なものは現実的である、そして現実的なものは理性的である」という命題(Philos. d. Rechts, S. 14; Enzyklopadie, 2. A. §. 6)は、通常、この世界における現実と理性との合致を示す古典的表現であると解されている。ヘーゲルの全哲学は、自ら言う如く、この命題に表明された確信に立ち、この確信から精神的並びに自然的世界の考察に向かうのであって、上に指摘されたような誤った空虚な態度が現在を越えた彼岸に理念を求め、しかもその結果、理念または理想は単な

る幻影以上の何ものでもなく、現実性を獲得するには余りに無力なものとなり、精々のところ単なる当為性をしかもちえない非現実的なものとなるのに対して、ヘーゲルは「理性的なものの現実性」ということを力説し(Enzykl. §. 6)、哲学は理性的なものこそ真に現実的であり、「理念以外の何ものも現実的ではない」という洞察を与えるのでなければならぬと主張する(Philos. d. Rechts, S. 15)。勿論、この二重命題は、それが立つところの具体的な問題連関からのみ正しく理解されるのであって、もし通常の現実性の概念をもってこの命題に臨むならば、あらゆる解に先立ってその真義はすでに逸せられていると言わなければならぬであろう。およそ哲学というものが世界の現実に迂遠な空論であろうとしない限り、すべての哲学的探究にとって現実性ということは謂わばキャストイング・ポートをなすものと言えよう。空しくニートピア的理想を掲げて、それによって現在を律し、現実性を批判することは極めて容易である。しかし現実には常にその歴史的権利をもっており、この意味で現実から遊離した理想よりも遙かに強力である。けだしヘーゲルによれば、このことは結局において現実性それ自身がすでに理念の現実化であることに由るのであって、哲学とはこの理性の自己意識にほかな

らず、従ってこのような自己意識と、存在する理性すなわち現実性との有和を齎来することが哲学の窮極目的とされることになる (Vgl. Enzykl. §. 6)。そしてこれを最も直截に表現するものがあの理性と現実との、また現実と理性との合致に関する二重命題なのである。

しかるに、ヘーゲル自身が『エンツェクロペディー』第二版の「序論」で言っているように、先に『法の哲学』の「序言」で述べられた「理性的なものは現実的である、そして現実的なものは理性的である」という「単純な命題」は、多くの人々に奇異の念を起こさせたのみでなく、反感や敵意をさえ抱かせた。実際、この命題ほどすでにヘーゲルの生前から色々と真剣に論議されたものはないと言えるのであるが、現今の我々にとっては、それが当時捲き起こした興奮を直接に感じ取るとは殆んど不可能に近いと言えよう。これは主として、我々が十九世紀の相續者としてヘーゲルの觀念論的哲学の崩壊の後に始めて現われた近代的なレアリズムにおけるレアリティーを「現実性」と解するからにはかならないと思われる。しかしまた、現実性の概念におけるこの変化の動因を与えたのも実はヘーゲル自身なのであって、ヘーゲルがかつて何人も企てなかった如

き仕方では現実的・現在のな世界を哲学の内容にまで高めたことに依るとも考えられる。それではヘーゲルの言うところの「現実性」とは何であるか。

ヘーゲルは『論理学』の第二巻『本質論』において「現実性」の範疇を主題的に取り上げ、これを「本質と実存との統一」として規定してゐる (Wissenschaft der Logik, II. 3. Absch., bes. 2. Kap.: Vgl. Enzykl. §. 142 ff.)。従って現実性の概念についての十分な理解を得るためには、この箇所に精到な考察を必要とするのは勿論であるが、今はそれに立ち入ることをせず、主としてあの二重命題に直接に関係する限りにおいてヘーゲルの所説を見ることにしたい。その限りここで重要な事柄は、プラトンの引照によって明らかにされたヘーゲル自身の言う現実的なものへの態度、すなわち任意な歴史的偶然性への態度ではなく、むしろ一つの原理の有機的発展において、しかも時代の精神的方向において現実性を有するものへの態度である。何故かと言ふに、ヘーゲルがここで言う意味で真に現実的なものは、ただ理念の実現であるところのもののみであるからである。形式的に見て「一般に現存在は一部は現象であり、そしてただ一部だけが現実性である」(Enzykl. §. 6)ことを知ってこそ、始めてあの命題の哲学的意味が理解されるの

である。我々は日常的には、単なる思いつきや誤り、悪など極めてくだらない一時的なものを一概に現実性の名の下に包括するが、現存在におけるそのように単に暫有的・偶然的な部分は、真に現実的なものから区別されなければならない。かような単に偶然的な現実性は、存在すると同様に存在しないこともできるようなものであって、それらのものは日常的な感じからしてもすでに、真に現実的なものという名称に値するものとは思えなく (ibid.: Vgl. §. 24 Zus. 2; §. 213 Zus.; §. 445 Zus.)。『論理学』における「現実性」の概念を扱った箇所でも、ヘーゲルはそれを「実存<sup>エクスistenz</sup>のみをもつところの偶然的なものから区別するとともに、更に現存在およびその他の諸規定からも明確に区別している。それ故に、謂わゆる現実的多様のうちに優れた意味での現実的なものが存するということが、哲学における現実把握の最初の前提でなければならぬ。そしてこの前提とともに、現実性についての概念的把握はその限界をもつことになる。もとよりこの限界はややもすれば踏み越えられ、事象の本質には属しない枝葉末節が誤って現実性に見なされがちである。しかし我々が専ら理念を目ざすとき、最高の意味で現実的なものはおのずから明らかである。この場合に肝要なことは、時間的なもの、過ぎ去り行くもの

の仮象のうちに「内在的な実体」を認識し、「現在のであるところの永遠性」を洞察することである (Philos. d. Rechts, S. 15)°。この点から見れば、確かに「哲学はただ理念のみを取り扱うものである」とも言うことができる (Enzykl. §. 6)°。しかしこの理念はその現実性において同時に外的実存へ現われ、そこにおいて限りなく豊かな形式や形態を示し、多彩な外殻でその中核を包んでいる。このような外皮、すなわち外面的・暫有的な対象は、実は哲学の本来の対象である現実性の表皮にすぎないものである (Philos. d. Rechts, S. 15)°。

このように、現実性について優れた意味での現実性と偶然的な実存とを区別することによって、ヘーゲルはあの二重命題を「単純な命題」として表示した。しかるにヘーゲル以後の人々にとっては、あの二重命題のうちの前命題を強調するか、または後命題を強調するかに従って、換言すれば、理性的なもののみの現実性を解釈の尺度とするか、或いは現実的なもののみの理性性を解釈の尺度とするかに従って、ヘーゲルの命題は最高度に二義的なものとなった。しばしば指摘されたように、ヘーゲル学派の分裂はこの命題の原理的な二義性に端を発するとも言ってよいので

あって、それを革命的に解釈するか、或いは保守的に解釈するかによると言うことができる。ヘーゲル学派の分裂は、ヘーゲル自身においては形而上学的な一点に合一せられていた二つの命題、すなわち現実的なものの理性性格と理性的なものの現実性格とが右方と左方へ孤立化せられたということに基づいている。右派はただ現実的なものだけが理性的であることを強調し、左派はただ理性的なものだけが現実的であることを強調したが、ヘーゲル自身においては保守的な側面と革命的な側面とが少なくとも形式的には軽重がなかったと見られる。『法の哲学』第二版の編者であるエードゥアルト・ガンスでさえ、なおヘーゲルの命題に何ら問題とすべきもののあることを見いださず、それに加えられた反対に対して、それは一つの単純な真理だとして弁護している。すなわち、極めて平易に普通に解釈するならば、ヘーゲルの命題は、真に理性的なものはその本性に従って在立するために常に世界のうちへ自らを *ent-bilden* して現実性を獲得するということ、また世界において真に存立するものはそのうちにある理性的性質を世界において *rechtfertigen* するということ、これらのことより以上の、乃至は以下のことを意味しようとするものではないといふのである (Vgl. Hegels Werke, Ate Ausgabe

2. A. VIII, S. X; Glockner-Ausgabe VII, S. 6)。しかしそれにも拘わらず、ヘーゲルの命題がヘーゲル存生の当時においていかに自明的なものでなかったかということは、ヘーゲル自身が『エンツュクロペディー』第二版においてこの命題について自ら弁明しなければならなかったという事実、殊にヘーゲルの弁明の仕方から推測せられるところである (Enzykl. 2. A. S. 6)。すなわち、ヘーゲルはここで神と世界とを引き合いに出し、この命題に同意を拒む神学者や哲学者に反論している。神学者にとっては、この命題は神の世界支配に関する宗教的教説のうちですでに明白に述べられているが故に直ちに明らかかなものでなければならぬし、また哲学者がこの命題の哲学的意味を理解するには、神が現実的であるということ、神こそは最も現実的であり、神のみが真に現実的であるということを知らなければならぬ。これを形式的な点から言い換えれば、一般に現存在には現象の部分と現実の部分とがあるということ、そして偶然的な現存在は現実性という強調された称呼に値しないものであるということ、少なくともこれだけのことを予め知っていて始めてあの命題の哲学的意味が理解できるといふのである。

上述のように、ヘーゲルは自らあの命題について色々と説明を試みているが、それにも拘わらずその真義を的確に捉えることは必ずしも容易ではない。従ってそこからヘーゲル学徒の謂わゆる中央派の諸家の解釈の間にさえそれぞれの意見の相違を来たすことになったのは当然であろう。

例えば、ルードルフ・ハイムは『ヘーゲルとその時代』において、ヘーゲルの命題は保守的な寂靜主義（アイタクスマス）の絶対的な格率を示したものと見ている。すなわちハイムによれば、あの命題のうちにはヘーゲルの体系の二重性が濃縮されており、それは経験論または観念論に対して適意と必要に応じて背を向けるための謂わば橋であるが、しかもそのうちには同時に、体系の完成の現在の時期においてその重点がどこに存するかということが端なくも暴露されている。言うまでもなく重点は明らかに経験的実在性の側に置かれ、既成の現実を理想化して把握するというところに落ち着いている。理想主義的観念論は時間的・人間的な現実性の前に兜を脱ぎ、この現実には隷従することによって纒かにその面目を保持しようとするにすぎず、ヘーゲル自身は自分の言葉を緩和し、それを無意義な同語反復に弱めて、自分の実践的保守主義を論理的区別によって美化しようと骨折ったのである（R. Haysm, *Hegel und seine Zeit*, S. 365 f.）。元来、

特定の既成状態を概念的に把握することにのみ携わるような哲学が時代の妥当をしかもちえないのは明瞭なことであり、またその際、現実的なものと理性的なものとの謂わば二重礼拝において前者に重心が偏位することになるのも理の当然である。そこでヘーゲルは、純粋な絶対的真理をもつと主張しつつ、しかもこの真理が却って時間的に制約されたものであるという告白をなさざるをえなかったのであって、「在るところのものを概念的に把握することが哲学の課題である」という言葉は、この已むをえざる告白にはかならない（*ibid.*, S. 387）。「概念的に把握する」という言葉にしても、ここでは論理学におけるような深意をすでに喪っているから、実は経験的現実性に対する理性の屈従を隠蔽する外被であるにすぎず、それは恰かも武器によってローマ人に負けたギリシア人が精神と教養によってローマ人に勝ったと言われるのと同断である（*ibid.*, S. 367）。このようにハイムは、ヘーゲルの言う現実的なものを全く経験的・実践的な、特に政治的な現実性とのみ解し、のみならずヘーゲルはこの意味における現実への隷従を哲学の任務と見なして、「世界がいかにあるべきかを教えるには哲学の来るのが常に遅すぎる」（*Philos. d. Rechts*, S. 17）とか、または「ミネルヴァの梟は迫り来る黄昏とともにようやく

飛び始める」(ibid.)と云うのも専らこの意味においてであったと解釈する。従ってこれらの言葉は、ハイムに言わせると、ヘーゲルの絶対的合理論または汎理論が却って絶対的でないということの素朴な告白にほかならない。勿論、ハイムもヘーゲルが過ぎ行くものうちに止まるものを絶えず求めたことを指摘し、『法の哲学』の内容もまたそのあらゆる時代的制約に拘わらず、不変な核心を有するものであることを承認しているが、しかしヘーゲルの謂わゆる「現実的なもの」を経験的現実性の意味に取り、そしてこれをそのまま「理性的なもの」に結びつけたあの二重命題は、現実に対する理性の無力を蔽わんとする無思想の単純な繰り返しにすぎないと見る点において、ハイムの解釈は一つの俗解であるという誹謗を免れないであろう。

次に、カル・ローゼンクランツは『ヘーゲルの生涯』において、『法の哲学』の「序言」のうちのあの不評判な命題は「政策の規準」として定立されたものであるが、それが誤解を招いたためにヘーゲルは後に自ら『エンツェクロペディー』第二版で制限的な説明を与える必要を感じたのである、と述べている(K. Rosenkranz, Hegels Leben, S. 335)。すなわちヘーゲルは、ここに言う現実性は単に経験

的な、偶然性を混じた現存在ではなく、むしろ理性の概念と同一的な実存を意味すると断っているが、その理由は、もし現実的なものが普通の現象、つまり直接的実在性を包含する意味に取られるならば、このような実在性が完全に理性的なものでありえないということは疑問の余地がないからである。理性はもとより普遍的必然性であるが、しかし現象においては自然に対して偶然が、歴史に対して恣意が個性的なものの自由として否定すべからざる権利を主張し、そのために理性の絶対性は同時に相対的なものの形式のうちに見られる。しかもこの相対的なものは本来、あるべきもので未だないとか、或いはあるべかりしもので既くないという一面を有するから、哲学的なものについての通常の捉え方から見れば、ヘーゲルの逆説的な命題は一種の絶対的な政治的傍觀主義の表明である。それ故に、プロイセンの未来を思う人々がヘーゲルの言葉に驚いて、すべてヘーゲルに背を向けるに至ったのは全く無理もないことだというのである。

しかしゲーオルク・ラッソンも注意しているように、ヘーゲルが後に自ら加えたところの制限は、すでに『法の哲学』において十分に明瞭に述べられていると言えるのであって、ヘーゲルによれば、理性とは「人倫的並びに自然



的現実性の実体的本質」であるが(Philos. d. Rechts. S.17)この理性的なもの、すなわち理念が外的実存へ歩み出るることによって無限に豊富な形態において現われる際に「意識が差し当たりそのうちに棲息する多彩な外殻」(Ibid. S.15)をそれだけ取って、これを実体的本質との連関から切り離して現実的であるとか、または理性的であるとかと見なすべきでない。この意味において、次に述べるクロー・フィッシャーがヘーゲルの言葉についての誤解に反対しているのは当を得たものとも言えよう。

すなわちフィッシャーに従えば(K. Fischer, Hegels Leben, Werke und Lehre, S. 145 f.) 理性と現実との同一性を示すヘーゲルのあの悪評高い命題は、その前後に述べられているところを注意して見るならば、その真意はおのずから明らかならずである。哲学において「真に現実的なもの」について以前から色々と論議せられたので、人々は「真に現実的でないもの」、或いは「真でない現実性」もまた存在するということを十分に知ることができた。哲学としての理性と現存する現実としての理性とは、無論そのままに等置せられない。現存する状態は様々な阻碍や防遏を受けているからである。しかし理性はその自由な哲学的展

開においてヘーゲルの言う「薔薇」に等しく、未だ束縛せられている状態における現存の現実性、すなわち現在に「十字架」に比せられる。それ故に「理性を現在の十字架のうちの薔薇として認識すること」(Philos. d. Rechts. S.16)こそ哲学によって齎らされる現実との宥和である、とヘーゲルは言うのである。因みに、ヘーゲルは『宗教哲学』においてもこれと同様の意味のことを述べて、次のように言っている。理性は偶然や恣意にその領分を与えるが、しかしこの外見的・表面的には極度に混乱した世界においてさえなお真実なものが現存していることを知っている。このような混乱した領域は理想または理念にふさわしからぬ場所であるが、しかしそれにも拘わらず、その内部には実体的な理念が現実的・現存的に存立している。哲学的理性はこの外殻を通してその実体的な核心を認識しなければならぬのであるが、このためには実に困難な労作が必要である。象徴的に言うならば、この世界のうちに宥和の薔薇の香氣を瀰漫させるためには十字架の受難を忍ばなければならない。「薔薇」と「十字架」とは結びついている。しかもこのことは現在についても妥当する。そこでヘーゲルは、「現在の十字架のうちの薔薇を摘まんがためには、人々は十字架そのものを自身に負わなければならない」と言

らに於ける (Vgl. Hegel, Philosophie der Religion, Glo-ckner-Ausgabe, XV, S. 293)° 又同様にフントマンナーに『法の哲学』の「序言」に述べられた「理性は現在の十字架のうちの薔薇である」というヘーゲルの曖昧な言葉は、『宗教哲学』のこの箇所における叙述を照合することによって始めて完全に解明される、と述べている (K. Fischer, *ibid.* S. 974)°。要するに、理性と現実との非同を一を示すヘーゲルのこの曖昧な言葉は、理解しがたいために余り引用されないが、これに反して、理性と現実との同一を示すあの二重命題はしばしば引用せられ、しかも誤解と非難とに曝されている。この二通りの表現を併せ考えるのでなければ、ヘーゲルの述べんと欲した真意は十分に、かつ正當に理解されることができないというのである。

次に、ヘーゲルの二重命題をハイムのように文化否定的な寂靜主義の格率とする見方や、ローゼンクランツのように政治的傍觀主義の規準とする見解に反対して、一方ではクローノ・フィッシャーの解釈を認めながら、なおこれとも異なる独自の解釈を下しているのはゲーオルク・ラッソンである。ラッソンは『ヘーゲル研究への寄与』第一冊のうちの「十字架と薔薇」と題する論文においてこの命題を取

り扱っている (Vgl. G. Lasson, Kreuz und Rose, Beiträge zur Hegelforschung, Hft. I, bes. S. 60f.)°。ラッソンによれば、ヘーゲルがこの命題のすぐ後に、「哲学は「理念以外の何ものも現実的ではない」という洞察を与える、と述べている限り、それは悪く誤解されても致し方がない。ただし、ヘーゲルは確かに理念を「私念における表象」より以上のものと解した。ヘーゲルにとって理念は現実性の支持的実体、現在性の発動力を意味する。我々は特にこの場合、人倫的世界のこの現実性は一つの歴史的現実性であり、不断の進展であるというヘーゲルの見解の全体を支配している観点を度外視してはならない。すなわち、この現実性はどこにも停止することがなく、むしろ理性的自己意識が自己の有する諸規定によって自らを駆り立て、絶えず自己自身を越えて自己の自由の一層完全な、一層意識的な表現へ進展して行く過程である。従って「現実的なものは理性的である」という命題を、精神に対して現実性の或る一つの形式に停止することを命じるものと解するのは甚だしい誤りであつて、それは却って現実性の決して停止することなき前進を世界精神そのものの進行としては認ずるのである。してみるとヘーゲルのこの命題は、現実に現われる恒常的でない諸相を克服さるべき一面性または特殊性

として、換言すれば契機として規定し、それらはそれ自身として相対的に非真理であるとともに、同時にそれらがそこへ再び消滅すべく定められている全体との連関においてそのまま理性的であることを示すものである。それ故にラッソンによれば、ヘーゲルの命題はあくまで「実践のための規則」であると解さるべきであり、怠惰な放任を勧めているのでなく、却って当面の事態に即した前進を訓えているのである。換言すれば、それは現実性を少しも顧慮せず自己の夢想を成就しようとする世界改革者の無理性を非難するとともに、また現実性の所与をそれぞれ固有の意識において生かし、そこから新しい価値を創り出すことを知っている勞作者に当然の栄位を与えるものと解されなければならない。このように現実性そのものの進展は自由な主観性の活動に俟つものであるが、しかし現在においては自己意識的精神は自らにとっての現実的世界に対してラディカルな矛盾に立っているという事実をヘーゲルは率直に認め、そして理性の本性に適合しないこの現実性は理性の概念に適合するように形成されて行くべきものであると見る。従って「現在の十字架」という表現は、実は無造作に理性と現実との非同を一を示すものでなく、むしろ主観的理性と客観的現実性との間の非同一、或いは一層精確に言え

ば、概念的認識としての理性と現実性の実体的本質との対立、若しくは理性的自己意識の現実性と人倫的世界との対立を示すのである。この対立を止揚するものはただ哲学のみであって、哲学によってこそ思惟は自己意識的精神も現存的現実性も共に理性であり、その本質そのものにおいて同一であるという理性的洞察に到達する。それ故に、「現在の十字架」すなわち分裂の只中において、対立した両側面の同一性が哲学的思惟にとって頭わになるのであり、従って理性は「現在の十字架のうちの薔薇」、換言すれば、反省という分裂の十字架のうちに咲き出る精神的全体性の統一であって、哲学は理性をこの統一を回復する生きた力として認識し、現実の世界によってこの過程が遂行されるが故にこれを喜んで享受する。「現在の十字架のうちの薔薇」として理性を認識する」という曖昧な言葉においてヘーゲルが意味しようとしたのはこのことであって、フィッシャーが端的にこの言葉は理性と現実との非同一を意味すると見るのは誤りであり、またヘーゲルが哲学を、すなわち自由な哲学的展開における理性を「薔薇」に比したとするのも当たらない。却ってヘーゲルは、現在における現実性と理性との分裂の断腸の思いを「現在の十字架のうちの薔薇」と呼んだのであり、哲学が我々に理性を「薔薇」として認

識せしめるというのであって、哲学と理性そのものとをここでは區別している。すなわち、哲学によって「薔薇」として示される理性は、哲学する主観の規定としての理性ではなく、むしろ主観的並びに客観的世界において同一な理性、すなわち絶対的理性、或いは現実性の全過程の魂としての理性である。要するにラッソンによれば、主観・客観的な精神の実在性のかような認識において、現実性との宥和が哲学する精神に与えられるというのである。

なお、上に述べたようなラッソンの見解に対して、レヴィットが『薔薇と十字架』という論文のうちでラッソンの解釈に異議を挟んでくる (Vgl. K. Löwith, Von Hegel zu Nietzsche, S. 306f.)。すなわちレヴィットは、ラッソンが「十字架」の神学的意味を十分に捉えていないことを難じ、もし「十字架」とは、ラッソンの解するように、単に自己意識的精神と現前する現実性との不和ということのみを表わすものだとすれば、ヘーゲルはこの分裂を表わすのに何

故に「十字架」というキリスト教的根本概念を持ち出すのであるかと問うている。レヴィットによれば、それは明らかにヘーゲルが分裂並びに宥和を元来精神的に、すなわちキリストの磔死を念頭において理解したからにはかならないが、それにも拘わらずここではキリスト教の精神は初めから哲学的に把握され、十字架と薔薇のキリスト教的解釈は理性的に転釈されている。本来、「現在の十字架のうちの薔薇」が理性であるというのは、あらゆる分裂がそれ自身の本質上、合一を求めるからではなくて、むしろ分裂の苦痛と宥和がもと神の受難において世界的に起こったからである。要するに、ヘーゲルの哲学はキリスト教的ロゴスの立場に立つ哲学的神学であって、理性の薔薇を十字架の只中に移して、哲学的思想は神学のドグマ的表象と一体になるべきものと考えるのである、とレヴィットはこのように述べている。

(未完)

(本学教授 西洋哲学)