

## ヘーゲルの「神的三角形」について

岩 佐 茂

ヘーゲルのいわゆる「神的三角形」の断片は、K・ローゼンクランツによって編集された遺稿集『ヘーゲルの根源的体系<sup>(1)</sup>』のなかで、彼の注釈とともに伝えられたものである。その後、この断片は、キリスト教の三位一体

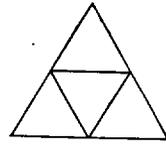
論の思想的脈略のなかで取り上げられることがあっても、ヘーゲルの思惟に即して論じられることはそれほど多くはなかった。意識的に無視されたり、ヘーゲルの本来のテキストとみなすべきではないという否定的評価さえもあらわれた。<sup>(3)</sup>

もちろん、このような否定的評価だけではなく、この断片をヘーゲルの思惟の展開のうちに位置づけようとする

る試みもおこなわれている。<sup>(4)</sup> その場合の論点としては、主として二つある。一つは、「神的三角形」の断片の執筆時期の確定の問題であり、もう一つは、この断片と、G・シュツールファウトが一九三一年にベルリンの図書館でヘーゲルの遺稿のなかから見つけた「三角形の図」との関係である。

第一に、執筆時期の問題にかんしていえば、断片の最初の報告者であるローゼンクランツは、断片をヘーゲルの「体系の最初の形態」とみなして、フランクフルト期の前半に位置づけた。<sup>(5)</sup> T・L・ヘーリングは、それをイエーナ初期のものとみなし、『信仰と知』の後で論じ、ヘーゲルの思惟の発展における意義を認めた。<sup>(6)</sup> J・ホフマイスターも、彼が編集したヘーゲルの資料集に「神的

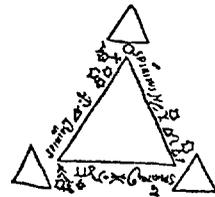
図1



「三角形」の断片を収録し、執筆時期にかんするヘーリングの意見に同意している。その後、H・キムメルレは、ヘーゲルのイエーナ期の年表作成のなかで、

この断片の執筆時期を一八〇四年春として報告した。ヘーゲルによる三角形の構成 (Konstruktion) が「自然をとうしておこなわれ」、「動物の構成」のところで中断しているというローゼンクランツの報告は、断片が一八〇三／四年の「自然哲学」を前提にして書かれたことを指示しているというのが、キムメルレの推測であった。それにたいして、H・シュナイダーは、断片が三／四年の「自然哲学」の後に書かれたとするキムメルレの推測は根拠がなく、その逆、つまり断片が「自然哲学」に先立って書かれた場合もありうると主張した。彼によれば、「神的三角形」における「諸三角形の三角形」のうちには、プラトンの『ティマイオス』がその思想的背景にあり、それゆえ、『ティマイオス』がヘーゲルの思惟の展開において大きな比重をもった一八〇一年に断片も書かれたと推測するのが妥当ということになる。<sup>(10)</sup>

図2



このように、「神的三角形」の断片の執筆時期にかんしては、ヘーリング、キムメルレ、それにシュナイダーのあいだには食い違いがみられるが、この問題は、ヘーゲルの思惟の発展過程のうちに、「神的三角形」を位置づけることによって明らかとなるであろう。

第二に、「神的三角形」の断片と「三角形の図」との関係については、図の発見者であるシュツァールファウトが両者の密接な連関を指摘して以来、一般にそのように思われてきた。キムメルレは、イエーナ期の文献考証をおこなったさい、両者の間には相違があることを指摘しつつも、図を断片の下図とみなして、図が書かれた時期を断片の直前においた。<sup>(11)</sup> ズーアカムプ版の『ヘーゲル選集』第二巻も、何らの理由を示すこともなく図を断片の文章のあいだに挿入し、そのことよって、両者の密接な関係を暗示した。<sup>(12)</sup> それにたいして、シュナイダーは、断片と図とが何らの関係をもたないこと、むしろ、両者は思想的に相容れないことを主張したのであった。<sup>(13)</sup>

「神的三角形」の断片が、厳密な幾何学的方法に於て「諸三角形の三角形 (ein Dreieck von Dreiecken)」(図1)の構成を意図したものであるとすれば、「三角形の図」(図2)は、「諸三角形を伴う三角形」(ein Dreieck mit Dreiecken)」であるとすることが出来る。なれば、これがこの問題に於けるのは、図ではなべ、「神的三角形」の断片の方に限定される<sup>(12)</sup>。

- (1) K. Rosenkranz, Hegels ursprüngliches System. 1978—1806. Aus Hegels Nachlaß, in: Literarhistorisches Taschenbuch, hrsg. v. R. E. Prutz, Jg. 2, Leipzig, 1844, S. 157—164.
- (2) H. Schmitz, Hegel als Denker der Individualität, Meisenheim, 1957, S. 122.
- (3) H.-O. Rebstock, Hegels Auffassung des Mythos in seinen Frühschriften, Freiburg, 1971, S. 208.
- (4) 代表的なもので「イ・H・クーンマンとH・キヤムルンが著した『イ・H・クーンマンとH・キヤムルン und sein Werk, 2. Neudruck, Aalen, 1979, Bd. 1, S. 585 ff., Bd. 2, S. 121, H. Kimmmerle, Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens, Hegel-Studien Beiheft 8, 2. erweiterte Auflage, Bonn, 1982, S. 115 ff.
- (5) G. W. F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden, hrsg.

- v. E. Moldenhauer u. K. M. Michael, Frankfurt a. M., 1970, Bd. 2, S. 534.
- (6) T. H. Haering, Ibid., Bd. 2, S. 121.
- (7) Dokumente zu Hegels Entwicklung, hrsg. v. J. Hoffmeister, Stuttgart, 1974, S. 474.
- (8) Hegel, Werke, Bd. 2, S. 538, 535.
- (9) H. Kimmmerle, Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften, in: Hegel-Studien, Bd. 4, Bonn, 1967, S. 162.
- (10) H. Schneider, Anfänge des Systementwicklung Hegels in Jena, in: Hegel-Studien, Bd. 10, Bonn, 1975, S. 168 ff.
- (11) G. Stuhlfauth, Das Dreieck. Die Geschichte eines religiösen Symbols, Stuttgart, 1937, S. 37 ff.
- (12) H. Kimmmerle, Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften, S. 62 f.
- (13) Hegel, Werke, Bd. 2, S. 534—539.
- (14) H. Schneider, Zur Dreiecks-Symbolik bei Hegel, in: Hegel-Studien, Bd. 8, 1973, S. 57.
- (15) キヤムルンと「三角形の図」は「無限に続くべき直線」をあらわすための「クーンマンの思想の発展に於ける幾何学と認識との関係」(Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens, S. 116.)を「シトナヤヤー」が「幾何学との関係」を「クーンマンに於て書かれたものか、他の人によつて書

かれたものか、あるいは他の人のものをヘーゲルが写し取ったにすぎないものか、またそれがいつ書かれたのか、等については、確定的なことは何も言うことができない  
(Vgl. H. Schneider, *Ibidi.*, S. 731.)

二

いわゆる「神的三角形」の断片は、ヘーゲルからの四つの引用——内容的には、最初の引用部分と、第二と四の引用部分とに大別されうるので、前者を断片Ⅰ、後者を断片Ⅱと呼ぶことにする——と、その前後のローゼンクランツの注釈とからなる。断片Ⅰは、神・子・精霊 (Gott) の相互関係を論じたものであり、断片Ⅱは、その関係を三角形の幾何学的構成によって明らかにしようとしたものといえよう。

ヘーゲルが神・子・精霊の三位一体を形象化した「諸三角形の三角形」にかんして、ローゼンクランツは、「彼〔ヘーゲル〕は、各三角形が一般に一度は端項 (Endterm) となり、また一度は中間項 (Mitte) となるだけではなく、自分のなかでも、その辺のおのおのでこの過程を通過しなければならぬというように、諸三角形を

相互に貫流させた」と、述べている。すなわち、彼によれば、ヘーゲルの「諸三角形の三角形」は、各三角形とその辺が位置を変えていくことによって、端項にも中間項にもなるという相互媒介の論理を表現するものであった。だが、断片ⅠとⅡとを見るかぎりでは、そこにおけるヘーゲルの論理は、ローゼンクランツの解釈とはかならずしも一致していないように思われる。それゆえ、ローゼンクランツの注釈にとらわれずに、「神的三角形」を理解することが必要である。

断片Ⅰでは、「子において神が自己を神として認識する」神の「自己認識」が論じられる。それは、純粹な自己同等性としての単純な「自己内還帰 (Insichineinkehren)」ではなく、「子という他在」を媒介にして自己に戻る「自己内還帰」とみなされる。「子は大地を直観し」、大地のうちに「自分の栄光」を感じとることをとおして、「神自身の栄光」を見てとり、父に帰る。それゆえ、「子における直観は、神の自己自身としての直観である。」

神と子とを結びつけているのは、「媒介者 (Mittler)」または「中間項 (Mitte)」としての精霊 (精神) にほか

ならない。それは、「神の自己意識」であり、「父の国」、「神の子の国」、「宇宙の拡がった国」あるいは「大地」である。それは、「すべてを包括している (allumfassend)」「単純性」であり、その意味で、神と子との中間項となる。「聖化された大地にとって、神の自己意識は精霊であり、この精霊は神から出てくる。また、この精霊において、大地は神や子と一つになる。」そこにおいては、「もはやどんな区別もない。なぜなら、大地は神の自己意識として今や精霊であるが、それはまた、神が自己自身として直観する永遠の息子でもある。そして、両者は一つの統一、神の自己自身における認識である。」<sup>(5)</sup>

それゆえ、断片Iにおける中間項は、神と子を包括する包括的の中間項であり、「神から出てくる」精霊の「自己内還帰」の運動によって、神と子とは、直接的・無媒介的に統一されることになる。

断片IIにおいては、精霊は、「神聖の理念」、「統一の純粋な光」、「内部に働く不可視な威力 (Macht)」<sup>(6)</sup>、あるいは「歴史のこの運動のなかですべてのものに働く絶対的統一の力 (Kraft)」と言われ、それが中間項として規定されている。ヘーゲルは、それを「絶対的な単一の三

角形」で表現し、この三角形を中心 (Mitte) に「諸三角形の三角形」を幾何学的に構成しようとした。<sup>(6)</sup>

まず、「絶対的な単一の三角形」の一辺から、「第一の三角形」が構成される。「この第一の三角形においては、……神性は自己自身との相互直観や認識のうちにあるにすぎない。」それにたいして、中間項としての「単一の三角形」の二辺から構成される「第二の三角形は、分離のうちにあるものとして、それゆえ、それ自身二重の三角形である。」「二重の三角形」という表現は、「第二の三角形」を運動の過程から考察した表現であり、結果的には、「二つの三角形」を意味している。分離した「第二の三角形」においては、「神の直観は一方の側にたち、悪との対立関係に入る。それゆえ、「子は大地を通り抜けて悪を克服しなければならぬ」が、その克服において、「子が勝利者として一方の側にたつ」ならば、「他方の側は……神の精霊としての自己認識をひきおこす」ことになる。ここには、「神の精霊としての自己認識」、すなわち「自己内還帰」の「運動」がある。「第二の三角形の第二の三角形によって、第三の三角形が直接つくられる。」それは、「絶対的な単一の三角形」と、その三辺の

それぞれを一边として構成された三つの三角形とからなる一つの大きな三角形、ヘーゲルの言葉を用いれば、「諸三角形の神聖な三角形」にほかならない。「諸三角形の神聖な三角形」が完成され、「閉じられる (geschlossen)」ことは、「あらゆるものの神そのものへの還帰」を意味しよう。<sup>(1)</sup>

ヘーゲルは、「神聖な三角形」の中心に「絶対的な単一の三角形」をおくだけでなく、それを中心に他の三つの三角形を構成することによって、「絶対的な統一の力」である「媒介者」・内的紐帯としての中間項を幾何学的に描き出そうとしたと思われる。「純粹な神性〔精霊〕がそれ〔絶対的な単一の三角形〕をこえて漂う」という表現は、この中間項の包括的性格を表現したものとみなしうる。しかも、「第一の三角形」から二つの「第二の三角形」を構成し、そのことによって「直接」「第三の三角形」を構成する試みのうちに、「自己内還帰」の「運動」を表現しようとしたヘーゲルの努力があらわれている。それゆえ、断片には、ローゼンクランツが言うように「形式のぎこちなさ」<sup>(2)</sup>があるにしても、基本的には、断片Iと同じ中間項の論理があることがわかる。

(1) Hegel, Werke, S. 534 f.

(2) キムメルレによると、ローゼンクランツが述べた「諸三角形の三角形」のうちには、「諸円の円」、「論理的に言えば「諸推論の推論」の構造をもった「自己に還帰する円」が象徴的に表現されており、しかも、この「諸推論の推論」は、後に「三重の推理」として示されるヘーゲルの理性的推論を意味する (Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens, S. 117)。

(3) ヘーゲルの断片Iにも、「諸三角形の神聖な三角形」(Werke, Bd. 2, S. 537) という表現があり、それゆえ、ローゼンクランツの注釈は、ヘーゲルの断片の解釈とみなすのが自然であるが、もしかしたら違うのかもしれない。なぜなら断片は、今日消失してしまっているヘーゲルの原稿の一部であって、ローゼンクランツの注釈には、明らかに断片にはない部分もあるからである。だが、いずれにしても、ローゼンクランツの注釈とヘーゲルの断片とのあいだにはズレがある。

(4) Hegel, Werke, Bd. 2, 536 f.

(5) Ibid., S. 537.

(6) Ibid., S. 537 f.

(7) Ibid.

(8) Ibid., S. 535.

「神的三角形」の断片の執筆時期を確定するために、次に、イエーナ前期におけるヘーゲルの思惟の歩みを追うことにしよう。

ヘーリングによって、「神的三角形」の断片が書かれたとみなされたイエーナ初期を特徴づけているのは、シェリングとの共同研究である。それは、一八〇一年初頭から一八〇三年五月まで続いたが、そのさい、二人を支えた共通の思想的立場は、主観的なものと客観的なものとの絶対的同一性という客観的観念論の立場である。それは、有限者を自己原因としての実体によって根拠づけるスピノザ的な実体主義の立場ということもできよう。もちろん、この立場は、共同研究の全期間をとおして不動のものではなく、そこには、有限者と無限者との関係問題にかんしても、二人の思惟の発展がみられる。それは、大別して、三つの時期に区分される。

(1) 第一期は、ヘーゲルがイエーナに赴いた一八〇一年一月から『フィヒテ哲学とシェリング哲学との差異』が書かれた同年七月までの時期である。この時期には、また、シェリングの『私の哲学体系の叙述』が書かれており、この二つが二人の共同研究の出発点をかたち

づくることになった。<sup>(1)</sup>

共同研究の第一期を特徴づけているのは、客観的観念論の立場の確立とその相互確認である。この立場を最初に鮮明にしたシェリングは、「反省の立場を全面的に斥けたために、有限者の存立を絶対的同一性によって根拠づけようとした意図をもちあわせていたにもかかわらず、自体的には有限者の存立を否定した。それにはたいして、ヘーゲルは、認識論的な角度より、「有限者と無限者との意識的同一性が……知である<sup>(2)</sup>」と規定し、有限者と無限者、それを認識する反省と理性的直観とを統一的に把握しようとした。ヘーゲルにおいては、「哲学することの道具<sup>(3)</sup>」として有限者をとらえるのに不可欠な反省が陥るアンチノミーを、総合のうちに廃棄し、無化して、絶対的同一性を直観するのは、理性の活動とされた。彼にとつての関心事は、絶対的同一性と有限者とを共に把握することにあつたのである。

(2) 第二期は、ヘーゲルの『信仰と知』が書かれた一八〇二年初夏までの時期であり、シェリングとヘーゲルとの共同研究が本格的に始まった時期といえる。この時期を特徴づけているのは、有限者と無限者との統一と

しての理念の立場——これは、プラトンの『ティマイオス』の受容を媒介しているが——であり、二人の共同編集による『哲学批判雑誌』の発刊である。

理念の立場は、まずもつて、ヘーゲルの「討論テーゼ」のなかで表明されることになる。「理念は無限者と有限者との統一であり、全哲学は理念のうちに存在する。」この観点は、一八〇一年秋には執筆されたと思われるシェリングの『ブルーノ』においても表明されている。そこでは、有限者と無限者との統一の有様の問題が、中心テーマの一つになっている。シェリングの基本的な主張は、有限者と無限者とを切り離すのは反省による抽象にすぎず、両者は、理念において永遠なものとして統一されているということにあった。つまり、彼は、理念における「有限者と無限者と永遠者との三位一体」を主張したのである。ヘーゲルも、『信仰と知』において、「真の無限者」を有限者と無限者との統一とみなす観点から、両者を切断するカント、ヤコービ、フィヒテの哲学を「有限者の観念論」として批判した。そのなかで注目すべきことは、ヘーゲルが有限者に対置された無限者を「絶対的理念の否定的側面」とみなし、「有限者の絶

対無」として規定していることである。<sup>(8)</sup>

(3) 第三期は、シェリングがイエーナを離れた一八〇三年五月までの時期であり、二人が新たな体系構築に向かった時期といえよう。この時期を特徴づけているのは、体系構築の方法として二人によって採用された構成(Konstruktion)の概念である。この概念の採用は、有限者と無限者との絶対的同一性を過程として示そうとする試みと結びついていた。

カントは、哲学的認識との対比で、普遍的なものを特殊なものにおいて考察する概念の構成を数学的認識として特徴づけたが、シェリングは、それを哲学的方法として一般化した。「構成は、…数学においても、哲学においても、つねに普遍的なものと特殊なものとの絶対的で実在的な同一化である。」また、『哲学体系の叙述の続き』では、規定的判断力(所与の普遍的なものへの特殊的なものの包摂)と反省的判断力(所与の特殊なものへの普遍的なものの包摂)というカントの概念が換用され、無限者を有限者のうちに取り込む第一のポテンツが自然として、反対に、有限者を無限者のうちに取り込む第二のポテンツが観念世界として規定され、普遍的な

ものと特殊なもの、無限者と有限者との同一化としての構成概念が、ポテンツ論と結びついて体系展開の方法とされた<sup>(10)</sup>。

シェリングのこの方法は、ヘーゲルの『人倫の体系』においても用いられている。そこでは、概念(特殊なもの)を直観(普遍的なもの)のもとに包摂する第一のポテンツ、直観(普遍的なもの)を概念(特殊なもの)のもとに包摂する第二のポテンツ、そして先行する両ポテンツの無差別である第三のポテンツが体系展開の方法とされている。この方法は、ヘーゲルによって「再構成<sup>(11)</sup>」と呼ばれた。

このように、普遍的なものと特殊なものとの相互包摂の方法によって、有限者と無限者との統一の有様を過程として示そうとする試みは、シェリングとヘーゲルとの共同研究の頂点をなすものであった。だが、この試みも、有限者を根拠づける絶対的同一性という実体主義の立場を前提とした試みだったのであり、それを超え出るものではなかった。

(1) 詳しくは、拙稿「イェーナにおけるシェリングとヘーゲル——『叙述』と『差異』との比較を中心に——」、『北

海道大学文学部紀要』第二十五巻の「一九七六年、参照。

(2) G. W. Hegel, *Gesammelte Werke*, hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft (Zürich, G. W. 1974), Hamburg, 1968, Bd. 4, S. 64.

(3) *Ibid.*, S. 16.

(4) 『哲学批判雑誌』にかんしては、拙稿「哲学活動における批判と創造——シェリング、ヘーゲル共同編集『哲学批判雑誌』について——」、『唯物論』第七号、汐文社、一九七七年、参照。

(5) Hegel, *Werke*, Bd. 2, S. 533.

(6) Schellings *Werke*, hrsg. v. M. Schröter, Bd. 3, München, 1965, S. 189.

(7) Hegel, G. W., Bd. 4, S. 358, S. 322.

(8) *Ibid.*, S. 359.

(9) Schellings *Werke*, Bd. 3, S. 551 f.

(10) *Ibid.*, *Ergänz.*, Bd. 1, S. 467 f. 「哲学の応用」として位置づけられたこの期の『芸術の哲学』においても、「芸術の哲学は、「芸術の形態において宇宙を構成することとして、すなわち特殊なものにおける普遍的なものの叙述とされている (*Ibid.*, Bd. 3, S. 388)」。なお、この時期のシェリングの著作の執筆時期にかんしては、文献学的研究がおこなわれているためもあり、シェリング研究家のあいだでも一致をみていない。私見では、『哲学体系の叙述の続き』

も『芸術の哲学』もこの時期のものである。

(11) Hegel, S. W., S. 418.

四

「神的三角形」の断片において中心的カテゴリーとなつた中間項の概念が重要な意味をもつようになつたのは、シェリングとの共同研究の頂点において書かれた『人倫の体系』においてである。もちろん、この概念はそれ以前においてもすでにみられるが、体系展開の方法として用いられ始めたのは、『人倫の体系』が最初といえよう。

中間項の概念が両項の關係の中間を意味している以上、この概念が成立するためには、關係 (Verhältnis) の概念が確立されていなければならない。關係概念は、『人倫の体系』に先立つ「自然法」論文にみられる。そこでは、絶対的人倫が一つの有機体とみなされ、それが關係における数多性と一者との統一として把握され、絶対者も、「一者と多者との統一」あるいは「無差別と關係との統一」とみなされる。<sup>(2)</sup> 中間項の概念はまだ見出されないが、数多性を廃棄する絶対者の否定的側面(無限性・觀念性)が数多性の「無媒介的統一」(Einheitspunkt)<sup>(3)</sup>

としてたてられている。「あらゆる規定性は、その本質からいってプラスAか、マイナスAかである。プラスAにはマイナスAが、同様にマイナスAにはプラスAが分ちがたく結ばれている。」「両者は、両規定性の合一において廃棄されている。すなわち、Nullである。<sup>(4)</sup>」この無(零)は、「対立者への絶対的移行」、「それ自身の無媒介的反対」<sup>(5)</sup>としての無限性であり、すでに「信仰と知」で言及されたものであるが、「自然法」論文では、それが明確に「媒介的統一」として、対立項を關係づける根拠とされている。そこにおいては、対立項は、無限性・觀念性のエレメントにおいて直接的・無媒介的に統一される。絶対者の否定的側面として無限性・觀念性が語られるところに、「自然法」論文以前のヘーゲルの「無差別点」や「中心点」の概念との意味の相違がある。

『人倫の体系』における中間項の概念は、内容的には、「自然法」論文の「無媒介的統一」の概念を継承するものといえよう。それはまずもって、対立する両項の關係において、「両者を媒介する」第三者として、両項の外部にある「主体的なもの」・「理性的なもの」をさして

(6) いる。その点では、中間項となるのは絶対的同一性にはかならないが、ここでは、直観と概念との相互包摂の方法と結びついて中間項の概念が問題とされ、その意味が確定されていることである。

『人倫の体系』の第一部「関係にしたがう絶対的人倫」のなかでは、中間項の概念が総括的に論じられている。

概念が直観のもとに包摂される第一のポテンツにおける中間項は、特殊である概念を無差別のうちに統一する「実在的な絶対的同一性」、「生きている実体」であり、かかるものとして、実在的な「絶対的中間項」といわれる。このポテンツでヘーゲルが具体的にとりあげている人倫の自然的関係、つまり男女の性的関係である。具体的に中間項とされているのは、「子供」である。「絶対的中間項」としての「子供」は、「両性の差別が完全に抹消され (verlitt)、両者が絶対的統一にあるところの自然の実在的理性性、すなわち生きている実体である。」(7) それにたいして、直観が概念のもとに包摂される第二のポテンツにおける中間項は、「差別における中間項」として、実在的ではあるが「形式的な」中間項である。それは、絶対的同一性において統一されている主観的な

ものと客観的なものとを、「完全に分離した関係」におくとともに、両者を結びつけている「仲介者 (Mittel)」である。いいかえれば、この中間項は、両項を外面的に結びつけているにすぎない。ヘーゲルがここでとりあげているのは、人倫的主体と非有機的自然との関係、つまり人間と自然との労働関係である。具体的に中間項とされているのは、「道具」である。「一面からみれば、それ〔道具〕は主体的であり、労働する主体の権力のうちであり、そしてこの主体によって完全に規定され、調達され、加工されるが、他面からみれば、客体的に労働の対象にたいして向けられている。」(8)

最後に、両ポテンツの無差別である第三のポテンツにおける中間項は、実在的であるとともに「観念的理性的中間項」として規定される。この中間項においては、その観念性のうちに端項の実在性は「消失している。」このポテンツで具体的にとりあげられているのは、人倫の精神的・社会的関係であり、具体的に中間項とされているのは、話し (Rede) である。それは、「諸英知者の理性的紐帯」として、「エーテルの物体」といわれる。この「エーテルの物体」は、観念的・無限的な実在性であ

る。「この〔エーテル的〕物体の本質は、直接消え去り行くことであり、その現象は、現象することと消え去り行くことが直接相互に結合されていることである。」<sup>(9)</sup>このエーテルの概念はすでに「自然法」論文においてみられるが、「エーテル的物体」としての中間項においては、その無限性のうちに諸端項が廃棄されることによって直接的・無媒介的に統一されている。

このように、中間項の概念は、ポテンツの相違に対応して異なった意味をもっている。すなわち、第一のポテンツにおける中間項は端項を絶対的に統一しているが、第二のポテンツにおける中間項は、端項を結合しているにすぎない。それにたいして、第三のポテンツにおいては、端項を直接的・無媒介的に統一する「エーテル的物体」が中間項とされている。中間項の概念が多義的に用いられるのは、『人倫の体系』においてだけでなく、それ以降においても同様であり、いろいろな局面で使い分けられることになる。

(1) 『差異』において、「対立するものの実在性や実在的な対立は、両者の同一性によってのみ生じる」という文章に、ヘーゲルはプラトンの『ティマイオス』からの引用注をつ

けづる (G. W., Bd. 4, S. 65) が、そのなかに「中間者 (das Mittlere)」の概念がみられる。プラトン解釈としては十分なものであったかどうかは別として、ヘーゲルは「中間者」の概念で対立の絶対的同一性を理解していたとみえよう。同じ意味で、『差異』ではまた、「無差別点 (Indifferenzpunkt)」(Ibid., S. 63.) の概念が用いられる。『信仰と知』では「同様の意味で「中間項 (Mitte)」(Ibid., S. 343.) の概念が見出される。なお、シエリンズ *『トピア』* 叙述』における「無差別点」(Werke, Bd. 3, S. 36.) の概念を用いづつた。

(2) Hegel, G. W., Bd. 4, S. 432 f.

(3) Ibid., S. 464.

(4) Ibid., S. 446 f.

(5) Ibid., S. 431.

(6) G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke* (Ed. S. W. J. Hegel), hrsg. v. G. Lasson, Leipzig, 1934, Bd. VII, S.

427.

(7) Ibid.

(8) Ibid., S. 428.

(9) Ibid., S. 437 ff.

(10) 「自然法」論文では、エーテルは「単純な実体と絶対

的無限性との「結婚」とみなされてくる (Hegel, G. W.,

Bd. 4, S. 463)。

五

一八〇三／四年の『思弁哲学の体系』(『実在哲学Ⅰ』)になると、直観と概念との相互包摂の方法は前面に出ておらず、中間項の概念が体系展開の一つの軸となっている。とくに、「精神哲学」においては、人倫の諸相が精神の概念である意識の地平から、中間項の概念と結びついて論じられていることが注目されてよい。

この「精神哲学」においても、中間項としての実在的意識とみなされているものは、(1)記憶と言葉(①prache)、(2)労働と道具、(3)家族と家財であり、その点では、『人倫の体系』とそれほど大きな相違があるとは思えない。むしろ、われわれの関心をひくのは、意識の本質が取り上げられ、意識の中間項が論じられていることである。

ヘーゲルは言う。「意識の本質は、エーテル的同一性のうちに直接、対立の絶対的統一があるということである」<sup>(2)</sup>。この意識における対立とは、意識するものと意識されているものとの対立を意味する。意識におけるこの対立・両分枝は、「個別性と普遍性との直接的な統一」であるが、この統一は、両分枝にたいして、「直接自分

自身の反対」として、「第三者」<sup>(3)</sup>となる。この「第三者」が意識全体を包括する意識の「エーテル的同一性」であり、意識の中間項にほかならない。そこにおいては、意識の両分枝は廃棄されたものとして直接的・無媒介的に統一されている。「意識は、対立の形態における単純なもの<sup>(4)</sup>の形態における普遍性と無限性との観念性である。」

ヘーゲルは、自らの対立的分枝を直接的・無媒介的にそれ自体において廃棄する意識の無限性・普遍性を、意識の中間項とみなすとともに、それを自己回帰の運動においてもとらえようとする。彼によると、意識するものは活動的なものであり、意識されるものは受動的なものである。「意識そのもののうちには、活動的なものの受動的なものにたいする運動がある。だが、この運動そのものとして、意識は一者であり、そこにおいては、対立は観念的・自体的にだけ廃棄されている。」<sup>(5)</sup>運動としての意識のこの「一者」は、意識の「エーテル的同一性」であり、意識の中間項である。意識が単純なものである以上、意識における意識の対立の運動は、つねに「自己に還帰する(in sich zurückkehren)」<sup>(6)</sup>運動とならざるをえないであろう。しかし、三／四年の「精神哲学」に

においては、意識の対立の直接的な廃棄の側面が強調されているのに比べて、意識の自己回帰的性格はそれほど明瞭になっていないとは思われない。このことは、意識の概念がこの時点ではまだ「自己意識」として確立されていないこととも関連している。<sup>(7)</sup>

一八〇四／五年の『論理学・形而上学・自然哲学』の「自然哲学」のところでは、エーテルの概念がそれとしてとりあげられ、エーテルの自己還帰的性格が強調される。

ここでは、エーテルは、「すべての事物の絶対的根拠と本質」、「絶対的質料 (Materie)」あるいは「自己自身への純粋な関係」としての「絶対的精神」と規定されている。<sup>(8)</sup>「自己同等なもの」と無限者との統一としてのエーテルは、自己を認識する。それは自らを言い表し (aus-sprechen) 自らを動かすものとしての無限であり、自らは自己充足にとどまるものとしてこの無限性を静止させる。それは自らに絶対に同等であるのと同じように、自らに絶対に同等となる。「自己同等なものは、自らを「言い表す」とともに、それを「聞きとる (vernehmen)」が、「この言い表し」はその他在、すなわちその無限性

であり、それゆえ「自己同等なものは無限性の聞きとり」である。この「聞きとり」が「自己自身への還帰」にほかならない。<sup>(9)</sup>

ここでは、無限性の概念は、自己の他者としてだけでなく、「言い表し」と「聞きとり」の運動 (自己還帰の運動) そのもの、むしろより正確には、運動における静止として把握されている。自己還帰という円環のなかでは、多様な有限的・個別的なものは、直接、自己を揚棄して、観念的に全体の契機 (Moment) となる。この契機は、「単純な自己同等性の直接的な契機」であり、かかるものとして「単純で、透明で、自己同等的」である。<sup>(10)</sup>それゆえ、この契機は、「否定的統一の自己内に進みゆく闇夜の点 (Nachtpunkt) ではなく、まったく透明で、明瞭に自己関係的」である。<sup>(11)</sup>ここでヘーゲルが主張していることは、個別的なものと普遍的なものとの直接的・無媒介的統一にほかならない。<sup>(12)</sup>そのかぎり、エーテルのエレメントにおける自己還帰の運動も、個別と普遍が、自立した特殊を媒介にして絶対的同一性を回復する理性的推論としては、まだ確立されていない。

四／五年の「論理学」の部分では、「思惟の関係 (Ver-

hainis)」を扱ったなかで「規定された概念」、「判断」とともに「推論」がとりあげられている。この「推論」は、「形而上学」から分離され、その前段階としての「論理学」のなかで論じられているという制約を免れないとしても、ヘーゲルが「推論」をはじめて本格的に論じたものとして注目されねばならない。

そこでは、推論は、「主語と述語の閉じ合わせ (Zusammenschließung)」としての「自己に還帰した」<sup>(13)</sup>「円環」として論じられる。ヘーゲルは、二つの端項を結び推論の中間項について述べている。「中間項は、両端項の定立された中間項である。それは普遍的であると同時に特殊化されている。それは、一つの規定性であり、それによって主語に同等であり、——一つの普遍的なものにしては、それは普遍的なものであり、その同じ主語を包摂する。述語にたいしては、それは特殊なものであり、その同じ述語のもとに包摂される。」<sup>(14)</sup>

ヘーゲルのこの中間項の理解は、プラトンの『ティマイオス』の「比例 (analogia)」の概念のうちにある中間項の考え方によっている。たとえば、 $A:B=B:C$ と

いう比例においては、 $B$ は $A$ と $C$ にたいして中間項となっている。<sup>(15)</sup>プラトンの場合は、それによって三項の結びつきの緊密さが強調されることになるが、ヘーゲルの推論では、 $A$ と $B$ 、 $B$ と $C$ という二つの関係が「二重化された判断」<sup>(16)</sup>として理解されているにすぎないから、「中間項は、……両端項を包摂する真の中間項とはなっておらず、<sup>(17)</sup>たんなる「移行点」<sup>(18)</sup>にすぎないことになる。それゆえ、四／五年の「論理学」では、普遍性・特殊性・個別性の三概念が用いられているが、両端項が中間項を媒介して絶対的同一性を回復する理性的推論は、まだ確立されていない。<sup>(19)</sup>

- (1) Hegel, G. W., Bd. 6, S. 277.
- (2) Ibid., S. 273.
- (3) Ibid.
- (4) Ibid., S. 275.
- (5) Ibid., S. 290 f.
- (6) Ibid., S. 273.
- (7) ヘーゲルが「自己意識」の概念を用い始めるのは、一八〇五／六年の『自然哲学と精神哲学』(『实在哲学II』)においてであり、三／四年の「精神哲学」においては、断片に書き込まれた一つの例外を除いて、「自己意識」の概念

は使用せられた (Vgl. G. W., Bd. 6, S. 329.)」

- (8) Hegel, G. W., Bd. 7, S. 188.
- (9) Ibid., S. 190.
- (10) Ibid., S. 192.
- (11) Ibid., S. 188.
- (12) ヘーゲルは「四／五年の『自然哲学』」において、「精神の理念である生命を『普遍性と特殊性との直接的関係』」(G. W., Bd. 7, S. 186)とみなした。
- (13) Hegel, G. W., Bd. 7, S. 95.
- (14) Ibid., S. 94.
- (15) Platon, Timaios, 31C—32 B.
- (16) Hegel, G. W., Bd. 7, S. 95.
- (17) Ibid., S. 96.
- (18) Ibid., S. 97.
- (19) E—B—A, A—E—B, B—A—E. さらに「各」項が「それ」の「中間項の位置を占める」として「また媒介する中間項の位置を占める」(Werke, Bd. 8, S. 338)完成された理性推論が見出されるようになるのは、『精神現象学』の主と奴の弁証法のところである。

## 六

先行する三、四、五章において、「神的三角形」の断片にかかわるかたちでヘーゲルの思惟の展開をみてきた

が、シェリングとの共同研究をおこなったイエーナの初期に「神的三角形」の思想をみてとることは困難である。それゆえ、「神的三角形」の断片の執筆時期を一八〇一年とみなしたシュナイダーの見解に組することはできない。また、一八〇一年に書かれたヘーゲルの「討論テーゼ」三における「正方形は自然の法則であり、三角形は精神の法則である」という命題と「神的三角形」の断片との思想的つながりが指摘される場合があるが、「討論テーゼ」はアフォーリズムであり、これだけで両者の思想的同一性をいうことは無理だと思われる<sup>(1)</sup>。

「神的三角形」における中間項の論理があらわれるのは、三／四年の『思弁哲学の体系』以降のことであり、中間項の論理にかんしては、両者の同一性を指摘することができるとは、三／四年の「精神哲学」においては、「自己意識」の概念は確立されておらず、「精神哲学」も「意識の哲学」として展開されている。他方、自己還帰するエーテルの概念がそれとして論じられ、精神が「自己認識」と不可分に結びついて語られるのは、四／五年の『論理学・形而上学・自然哲学』においてである。これらのことを考慮すれば、「神的三角形」の断片

は、三／四年の『思弁哲学の体系』と四／五年の『論理学・形而上学・自然哲学』との間に書かれたものとみなすのが妥当であろう。その点では、一八〇四／五年春に書かれたかどうかは別としても、執筆時期にかんするキムメルレの推定は肯首しうる。しかし、キムメルレの場合、「無限に進んでいく直線」を表現している「三角形の図」がその当時のヘーゲルの思惟を表明したものとして高く評価されていること、および「諸三角形の三角形」についてのローゼンクランツの注釈に依拠しているということもあって、ヘーゲルの思惟の展開における「神的三角形」の断片の位置づけが不分明である。

『人倫の体系』においてすでに、シェリングと共有した方法（直観と概念との相互包摂）とヘーゲル独自の方法（中間項の論理）とが結びついて論じられているよう

に、イエーナ前期のヘーゲルは、彼の思惟独自のカテゴリー獲得と思想の体系的展開の模索の過程にはかならない。「神的三角形」の断片も、たんなるエピソードにすぎないものではなく、そのようなヘーゲルの思惟の努力の痕跡を残すものとして、彼の思惟の発展のなかに位置づけられてよいであろう。

(1) 「討論テーゼ」二では、「推論は観念論の原理である」という命題が述べられているが、一八〇四／五年の「論理学」においてまだ理性的推論が確立されていないことをみても、完成したヘーゲルの思想を前提にして、「討論テーゼ」を解釈しえないことがわかるであろう。

(2) H. Kimmeler, Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens, S. 116f.

(北見工業大学助教)