九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

貝原益軒とヘーゲルの存在論的構造

荒木, 正見
文京学院大学教授・地域健康文化学研究所理事長

https://doi.org/10.15017/19941

出版情報：比較思想論輯. 18, pp.27-34, 2010-03-31. Fukuoka Association for Comparative Philosophy
バージョン：
権利関係：

貝原益軒とヘーゲルの存在論的構造

荒木　正見

小論は貝原益軒とヘーゲルの思想の主に存在論的構造を比較するものである。

両者にはもちろん現実的には直接的な接点はないが、その総合的な学問の姿勢には共通点が指摘され得る。そして、そのような学問姿勢は存在論的な中核から発展するはずである。このような意味で、両者の存在論には共通点が指摘されるし、他方、それぞれの独自性も指摘される。小論はそれらを視点に据えて、両者の哲学の一端を比較するものである。

なおテキストは、『益軒全集　巻之二』（益軒会編纂、益軒全集刊行部、明治四十四年）、『日本思想体系　34　貝原益軒　室鳩巣』（荒木見悟・井上忠校注、岩波書店、一九七〇年）、”*G.W.F.Hegel Werke 3　Phänomenologie des Geistes*” (Suhrkamp, 1970)、”*G.W.F.Hegel Werke 8　Enzyklopädie der philosophischen Wissenscaften im Grundrisse (1830)　Erster Teil　Die Wissenschaft der Logik Mit den mündlichen Zusätzen*” (Suhrkamp, 1970)、などを用いる。

“エンチュクロペディー（*G.W.F.Hegel Werke 8*）”の引用はセクション番号（§）で表す。

漢文訓読は『日本思想体系　34　貝原益軒　室鳩巣』のものと拙読とを併用する。

欧文の邦訳引用は拙訳を用い、原文の傍点は、アンダーラインで示す。

また、旧漢字は固有名詞を除き、可能な限り現代の表記に直した。

１．貝原益軒の存在論

貝原益軒の学問や実践の領域が、広範にわたっていることは言うまでもない。しかし、すべての思考の根底に存在とは何か、何を存在と呼ぶか、についての前提が横たわるように、貝原益軒の思考の根底にも存在論が横たわる。それを顕著に表した書が「大疑録」である。

「大疑録」（明和四年・一七六七年）において存在論的立場は「理気不可分論」（『益軒全集　巻之二』一七三頁、『日本思想体系　34　貝原益軒　室鳩巣』八一・四〇三頁＝分類番号、頁はテキストによる。以下同。）に示されている。

そこでは「天地之道。原其所自。其初両儀溟涬而未開。一気混沌而未分。」（『益軒全集巻之二』一七三頁、『日本思想体系　34　貝原益軒　室鳩巣』八一・四〇三頁）［「天地の道は、その自（よ）る所を原（たず）ぬるに、その初め両儀溟涬（めいけい）して未だ開けず、一気混沌として未だ分れず。」『日本思想体系　34　貝原益軒　室鳩巣』五五頁］と、「道」が、本来は両儀すなわち陰陽の別もなく、混沌として未分化であることが述べられている。

この「道」に関しては、貝原益軒が、「古の聖人」と朱子を示唆した「宋儒」との双方の解釈を比較して定義している（『益軒全集　巻之二』一七二～一七三頁、『日本思想体系　34　貝原益軒　室鳩巣』七八・四〇三頁）。

前者は、「以陰陽為道」［陰陽を以て道と為す］とされ、また、「天地之生理。而太和元気。常生生不息。」［「天地の生理にして、太和の元気、常に生生として息（や）まず」『日本思想体系　34　貝原益軒　室鳩巣』五四頁］すなわち、道は天地の生じる理であり、陰陽が調和している気であり、常に生き生きとしていて留まることがない、とされ、「中庸」第二七章の「大哉聖人之道。洋洋乎発育乎万物。」［大いなるかな聖人の道、洋洋乎として

万物を発育す］を引用して、「蓋流行于四時。万古不息。是便万化本源。品物之所出。性命之源也。」［けだし四時に流行して、万古やまざるは、これすなわち（便）万化の本源、品物の出ずる所、性命の源なり］すなわち、年中流れ行き、永遠に留まることがないことは、すべての変化のみなもとであり、すべてのものが生じる所であり、天から与えられた本来のありかたの根源である、とされている。

後者は「宋儒廃陰陽。別以一箇空無虚寂。無生気無権力者為道。為万物之根柢。又以為太極之妙者。」［宋儒は陰陽を廃し、別に一箇の空無虚寂であり、生気も無く権力も無い者を道と為し、万物之根柢と為し、又以て太極之妙なる者と為す］とされる。

「古の聖人」と「宋儒」に対する貝原益軒の見解には異論も生じようが、ともあれ貝原益軒は、このように比較し「古の聖人」の思想を自分なりに語ることで、「道」の意味を浮かび上がらせている。

すなわち、貝原益軒における「道」とは万物の生じる源であり、それ自体永遠の運動を有するものである。

そして「道」は、先に述べたように当初は混沌として未分化である。それは「太極」とも名づけられるが（『日本思想体系　34　貝原益軒　室鳩巣』八一・四〇三頁）、それ自体の運動によって、分化して姿を生じることになる。

この分化の運動については、論理的因果性として述べられていると理解すべきであり、あたかも物語や神話のような継時的理解をすることはできない。現に我々の生きる世界は、かく分化した世界だからである。この分化した世界が、歴史的時間の過去において、かつて太古には一つの未分化の塊のようなものであったとは考えられないからである。すなわちこの考察は、論理的順序としての源とその分化である。

このように、「道」「太極」という存在は、本来何物も区別を持たない存在であり、すなわち絶対的無限な、唯一の存在であると解さなければならない。このことを、より強調するのが、理気一元論である。

理と気とが、形相と質料のような二つの存在原理であると考えることに対して、貝原益軒は、「故理気決是一物。不可分而為二物焉。然則無無気之理。又無無理之気。不可分先後。苟無気則何理之有。是所以理気不可分而為二。且不可言先有理而後有気。故不可言先後。又理気非二物。不可言離合也。蓋理非別有一物。乃気之理而已矣。」（『益軒全集　巻之二』一七四頁、『日本思想体系　34　貝原益軒　室鳩巣』八一・四〇四頁）［「故に理と気とは決（かなら）ずこれ一物にして、分かって二物と為すべからず。然れば則ち、気なきの理なく、又理なきの気なく、先後を分かつべからず、いやしくも気なくんば、何の理かこれあらん、これ理と気の分って二となすべからず、かつ先に理ありて後に気ありと言ふべからざる所以なり。故に先後を言ふべからず、又理と気とは二物にあらず、離合を言ふべからざるなり。蓋し理は別に一物あるにあらず、乃ち気の理なるのみ。」『日本思想体系　34　貝原益軒　室鳩巣』五七頁］と、徹底的に理と気が同一の存在であることを述べる。

そのうえで、理と気の区別は状態の別であるとする。すなわち、「以其運動変化有作用。而生生而不息。謂之気。以其生長収蔵。有条貫而不紊乱。謂之理。其実一物而已。然命之謂理。則気之純粋至善。而無不正之名。」（『益軒全集　巻之二』一七四頁、『日本思想体系　34　貝原益軒　室鳩巣』八一・四〇四頁）［「その運動変化、作用ありて、生生して息まざるを以て、之を気と謂ひ、その生長収蔵、条貫ありて、紊乱（ぶんらん）せざるを以て、これを理と謂ふ、その実は一物のみ、然れども、これに命（なづ）けて理と謂ふは、気の純粋至善にして、正しからざるなきの名なり。」『日本思想体系　34　貝原益軒　室鳩巣』五八頁］とされるように、気は生き生きと運動変化を行っている、それゆえ時には混乱をも含み得る状態であり、理は、その気が純粋至善で正しい状態を意味すると理解される。

例えば「理に適う」という表現を考えれば、「理に適った」ものが、「理に適わない」ものとは別の存在に変質するわけではない。同一の存在が「理に適う」状態になると解される。

かくして、貝原益軒の存在論は以下のように纏めることができる。
①存在は唯一絶対無限な実在である。
②陰陽をはじめとする分化、生々変化の運動は、すべてその唯一の実在自身の自己展開である。
③唯一絶対無限な実在は、気として変化し運動するが、それが正しい状態であるものを理と名付ける。

さて、このような貝原益軒の存在論的構造に比して、ヘーゲルのそれはどのように考えられるのか、次章ではそれを考察する。

２．ヘーゲルの存在論

ヘーゲルは存在を「精神現象学(die Phänomenologie des Geistes, 1807)」では「精神(Geist)」と、また、「エンチュクロペディ(Enzyklopädie der philosophischen Wissenshaften im Grundrisse, 1830 ）」では、「理念(Idee)」と名付けて展開している。
この「精神」と「理念」との決定的な語使用上の差異は、構造上は見当たらないが、前者がより構造的な実体概念のニュアンスが強いのに対して、後者は、展開していく運動の主体というニュアンスが強いように見受けられる。しかし、実際には双方とも述べたような性質を持っていることも事実である。むしろ、「エンチュクロペディ」では、展開の一契機として「精神」が示されるので、「理念」と使い分けたともいえる。しかしまた、「精神現象学」でも「精神」は展開の一契機として現れるのであるから、そこは同様ではないかともいえる。ただし、「精神現象学」における「精神」は、そこで初めてそれが実体的な存在であることが明らかになり、その後の全ての展開は、また、それまでの全ての展開も実は「精神」の自己展開であるということになるわけで、「エンチュクロペディ」における唯一絶対的な実体の自己展開の一段階とは少しニュアンスが異なる。
以上のような「精神」と「理念」の使い分けは、先に述べたように「精神現象学」と、「エンチュクロペディ」で明確に知ることができるが、それは双方のテキストの性格の違いに基づく。
「精神現象学」は、「精神」の「現象」の学である。すなわち、「学一般の、もしくは知の生成こそ精神現象学が述べるものである。」（S.31）と述べられるように、実体としての精神が現象するその姿を記すものであり、また、ロバート・スターンが、「精神現象学は本質的に意識がその認識の最も低い段階からヘーゲルが[絶対知]と呼ぶ段階までの発達の記述である。」(Robert Stern, *Hegel,Kant and the Structure of the Object*, Routledge, 1990, p.43)と端的に述べるように、それは、知が徐々に真実の知へと高まっていくその生成の姿を記すものだとされる。

では、なぜそのような現象学的方法を採らねばならないのであろうか。ヘーゲルは「精神現象学」の「序論(Vorlede)」で、哲学史を辿りつつ、次のように説明する。
結論的には、「大切なことは、真理を実体としてだけではなく、主観としても理解し、表現するということである。」（S.23）とされるように、真理、すなわちそれは先に結論的に

言えば、真なる存在は唯一絶対無限な存在であるということであるが、それをそのように実体的に理解するのではなく、「主観としても」理解しなければならないというのである。

このことは、どのように解すればよいのか。

はじめにヘーゲルは、おそらくはスピノザを意識して、神を唯一の実体とする考え方は自己意識を捨てることになると批判する（S.23）。周知のようにスピノザは、神の予定調和を強く打ち出すことによって、むしろ我々人間の自己意識的行為の自由を得たのではあるが、それでも実体が神であるとしたときに、人間の自己意識的行為の根拠が神に収斂し固着することを批判するのである。

次に、おそらくはカントやフィヒテを意識して「思惟を思惟として固定させる」（S.23）考え方を批判する。すなわち、主観的なカテゴリーこそが真の存在（カント）という考え方や、そこまで固定化しないにしても、主観的な知識こそが真の存在（フィヒテ）といった考え方は、主観的な思惟を固定させることによって、変化する対象に対する認識可能性を否定するのではないかと危惧しているように解される。

さらに、おそらくはシェリングを意識して、「思惟が実体の存在とひとつになり、直接態すなわち直観をそのまま思惟と考える」（S.23）という考え方を「このような知的直観は再び惰性的な単純性に落ち込み、現実そのものは非現実的な姿で表現される」（S.23）と批判する。すなわち、直観は確かに総合的に対象を捉えるものではあるが、「惰性的な単純性」と述べられるように、曖昧な認識のままで満足してしまう恐れがある。まして、絶対的な対象に対する認識は、例えば宗教的体験のように、一瞬の光だったりして、その豊かな内実を知りえないことになる。

このようなヘーゲルの批判の中に、ヘーゲル哲学の萌芽が垣間見えるのではあるが、当面ここから、現象学の必然性が導かれる。

はじめに、主客の対立があるとして、神によって代表されるような客観の側にも、また自己意識的な主観の側にも、真理は存在しないとする。従って、主客の対立は存在しないとするが、かといって、主客統合的な、すなわち主観としての自覚もなく客観としての自覚もない直観では認識が曖昧なまま流れてしまう。

ここで曖昧にしないためには、対象認識を厳密に行わねばならないのであるが、はじめに、対象が本来はどのような実体であるのかに向けた系統だった考察が求められる。それが「精神現象学」である。

そこでは「生きた実体は、実際には<u>主観</u>であるような存在である。」（S.23）と述べ、「同じことであるが、実体は、自己自身を措定する運動、自己が他者となることを自己自身と媒介する働きである限りでのみ、実際に現実であるような存在である。」（S.23）と述べるように、現象する事柄を認識している場、すなわち意識を前提として考察が遂行される。

それは、次のようにより具体的に説明される。

まず「実体は主観としては純粋で<u>単純な否定性</u>である。」（S.23）と述べられるように、主客の別の無い「実体」は、「主観」とは異なるが、現実的な姿として主観の姿をとることが示され、その主観は「純粋で<u>単純な否定性</u>」すなわちすべての事柄に対してそれらではないと区別されている性質そのものであるとされる。その性質は真理へと至る運動の源であるとされる。すなわち「単純なものを二つに引き離す、つまり対立させて二重なものとする。この二重作用が二つのものの無関心な違いと対立をさらに否定する。」（S.23）といった、ある事柄が生じればその事柄の矛盾に出会い、その矛盾を解決するためにはより高い次元、すなわちより普遍的な次元で統合的な事柄をもって矛盾を否定し越えなければならないとするような性質である。この繰り返しによって、事柄は徐々に普遍へと至るがその普遍とは結局は、最も普遍的な、主客統合的な、無限な実体そのものなのである。

そこで、「真理とは、このように自己を<u>回復する</u>相等性(Gleichheit)もしくは他在におい

て自己自身へと復帰すること」（S.23）、「真理とは、自己自身が生成することであり、自らの終わりを自らの目的として前提し、始まりとし、それが実現され終点に達したときに初めて現実であるような、円環である。」（S.23）また、「真理は全体である。だが、全体とは自らの発展(Entwicklung)を通じて、自らを完成する実在のことにほかならない」（S.24）と述べられるに至るのである。

「真理は全体である」とされるこの真理こそが、最も普遍的な、主客統合的な、無限な実体であることはいうまでもないが、さきの哲学史に対する批判的記述を、ここで方法論的に超越している事だけは言及しておかねばならない。

その方法こそが「精神（の）現象学」である。先に述べた「全体」とは、真なる存在すなわち「実体」であるが、実体については「実体(Substanz)は本質的には主観（Subjekt 主体）であるということは、絶対的なものを精神と言表するという考えのなかに表現されている。」（S.28）と述べられるようにヘーゲルにとって主観的な捉え方がなされている。それは、どのような超越的な対象であっても、主観の認識枠に現れるからにほかならない。そこで、絶対的な実体は「精神的なもの(das Geistige)は実在すなわち自体的にあるもの(Ansichseiende)」（S.28）と述べられるように、「精神」と名付けられることになるが、先の、「自らの展開を通じて、自らを完成する実在」と述べられることをこれと重ねれば、展開や完成に至る姿は、主観的な現れを見せることになる。そこで、「精神（の）現象学」が成立するのである。

「精神現象学」の構造について筆者はこれまで多くの論文や著書で述べてきたので、詳細な考察は割愛するが、全体像を瞥見するために、『ヘーゲル事典』（加藤尚武ほか編集、弘文堂、平成四年）における拙筆項目「我々にとって［für uns］」（『ヘーゲル事典』545～546 頁）を参照しつつ、構造を述べておく。

「精神現象学」は、先に述べたように、本来絶対的な存在である「精神」の「現象学」であるが、それが主観的な現れをしなければならないのは、我々人間にとっての宿命である。その意味では、いわば、客観的な事柄でさえ、我々が認識するカテゴリーに従って認識せざるを得ないというカント的発想も理解できる。しかし、ヘーゲルの「精神」が唯一絶対無限な存在とされるとき、主観でさえ客観の自己展開に当たる。このことに至る過程を実際に示す意図で記されたのが、「意識の経験の学」とされる「精神現象学」である。

叙述は、「意識の経験の学」として「意識が次々に自らの形式を発展的に変えることによってより普遍的な認識対象を捉えつつ進行する」（545 頁）のである。また、その大枠を「我々(wir)」がリードする形で進行する。すなわち「我々にとって(für uns)」という形で、「次々に現れる事柄を先取りしてそれぞれの意識の諸形式に示す進行役」（545 頁）を務めるのである。これは、方法論的には次のような意味がある。

まず、カント的カテゴリーを当てはめるような事柄のあり方を避けて単に現れるままに記述すれば、日常の偶然性や恣意に覆われたままに記述することになり、それでは学問にはならない（545 頁）。そこで、あらかじめ日常的情報を整理して学問のまな板に乗せるために「我々」が設定されるのである。しかし、それでは「我々」の恣意に陥るのではないかという危惧が生じるが、それについては意識に現れた事柄自身の在り方に手掛かりが求められている。

「精神現象学」では、発達に従って意識が各段階を経てより普遍的な段階、最終的には「絶対知」の段階へと至る過程が示されるが、その各段階においてその段階を超越しようとするためには、普遍という基準をもって進行する。すなわち「意識は自らの表象として現れた事柄を、意識にとっては超越的な「自体存在（即自存在 Ansichsein）」として捉え、次にそのような自体存在の表象すなわち「対他存在 Sein für anderes」を自体存在についての〈知 Wissen〉と見なす」（546 頁）という運動の繰り返しのなかで、その都度より普

遍的な知の獲得に至ったかどうかを判別し、自体存在と知との普遍的な意味での差異が生じた時、知の内容をより高い意識の段階の自体存在へと移行しまた新たな段階の展開を導くという、事柄の性質に依存した記述を展開する。このことで、先の危惧を乗り越えようとするのである。

さて、かくして「精神現象学」では、唯一絶対無限な存在を実体として認識するに至り、その自己展開が全世界の全てであるとする。その自己展開を行う実体の境位までの過程を示したのが「精神現象学」であり、さらに、その境位を実体として自己展開する姿を最も端的に示したテキストが「エンチュクロペディ」である。

先に述べたように「エンチュクロペディ」では、唯一絶対無限な存在そのものを「理念」と呼ぶ。いま、理念の自己展開として体系を考えるとき、ヘーゲルは大きく次の三篇に分けて考える。

「一　論理学　　即―且―向―自的な理念の学
　二　自然哲学　その他在における理念の学
　三　精神哲学　その他在から自己へと帰って来る理念の学」（§18）

一瞥すれば明らかなように、唯一絶対無限な存在を「精神」と呼び「理念」と呼ぶ、意識―思惟を基本的礎として置く姿勢は、「精神現象学」以来踏襲されていることである。すなわち、事柄は常に意識現象として立ち現れるからである。しかし、それをいつまでも意識現象に留めておいてはならないことも、述べられてきた通りである。ここでも、「哲学は思惟を思惟の対象にして始めなければならないように思われる。しかし、思惟が自己自身に対してあり、従って自己のために自己の対象を自分で作りかえるという立場へ自己を置くということこそがまさの思惟の自由なる働きというものである。」（§17）と述べ、これを論理学として述べることを示唆しつつ、この思惟の自由な働きを「理念が、端的に自己と同一なる思惟であることは明らか」（§18）として最後の精神哲学にその自由な性質を持ち越す。すなわち、結局は体系すべてを自己展開する自由を思惟の性質に求めるのである。境位こそ違え、ここにも「精神現象学」が反映しているといえる。

さらに、自己展開の原理にも「精神現象学」が反映している。やはり境位が一段階上がっているので、「一　論理学」が、an-und- für-sich-sein から開始されるが、展開の原理はやはり、それの即自的な在り方から、対自的在り方、即且対自的在り方という三段階を前提としているのである。

今後の展開はテキストに従うしかないが、これまで述べられてきたヘーゲルの存在論的構造と、貝原益軒のそれとは、どのような異同が指摘されるであろうか。

３．貝原益軒の存在論とヘーゲルの存在論

両者の存在論的構造を比較して、始めに指摘されるのは、その類似性である。

先に整理した貝原益軒の存在論の①は、存在は唯一絶対無限な実在であるとするものであったが、ヘーゲルのそれも同様に解することができる。

次に、②の陰陽をはじめとする分化、生々変化の運動は、すべてその唯一の実在自身の自己展開であるとする点であるが、「絶対的存在の自己展開」という点に関しては、両者同様であるが、陰陽などの分化については、後の考察が必要であろう。

さらに、③の唯一絶対無限な実在は、気として変化し運動するが、それが正しい状態であるものを理と名付けるという点については、名称の差異とともに、理、気もしくはそれに関連する対象の捉え方についての比較が求められる。

まず、絶対的存在の分化についてはどのように比較されるであろうか。

ヘーゲルのそれについては、先に述べたが、貝原益軒の陰陽については、その原初的規定である「易」を参照しなければならない。

『漢文大系　一六　周易・傳習録』（冨山房、一九七六年）では、「一陰一陽之謂道」（周易巻十七　繫辭上、八頁）［一陰一陽これを道という。］と述べられる。この解釈について、本田済『中国古典選２　易　下』（朝日新聞社、一九七八年／一九九〇年）では、朱子の理気説的解釈と張載との気一元論とを比較しつつ、「恐らく作者の意図は張載の読みに近い。」（272 頁）と、気一元論がとられる。すなわち、「天地の間に盈ちるものは陰陽の気」（272 頁）とされ、一陰一陽とは「陰があれば必ずそれと対応する陽があり、陽だけで陰がないとか、陰だけで陽がないということがなく、分別は明瞭だが、相い合して始めて成立し得る」（272 頁）とされ、それら陰陽の二気が往来する場合も「陰が退くとき陽が現われ、陽が隠れれば陰が進むというふうに、多寡の不斉はあっても必ず交（かわ）る交るに循環する」（272 頁）などとされる。この解釈が貝原益軒の立場と近いことは言うまでもない。

しかし、この解釈だけでは、朱子の、気において善を整えるとされる理の存在を導入する余地は残る。例えば、陰陽が整合的に存在する原理を、気とは別の理に与えてもよいのではないか。

これについては、小論の始めの貝原益軒の論に関する考察がひとつの解答であるが、さらにヘーゲルとの比較を想定すれば、これに続く「継之者善也。成之者性也。」（『漢文大系一六　周易・傳習録』周易巻十七　繫辭上、九頁）［これを継ぐものは善なり。これを成すものは性なり。］が、ひとつの手掛かりになる。これは「人間は天の道をそのままおのが性として内在させており、従って人性は絶対の善である」（272 頁）とされるが、この解釈は、ヘーゲルの現象学が主観的なようで実は客観に支えられていること（精神）に気づくに至り、その客観的な実体（理念）の自己展開が行われるように、人間はその背後を天の道に支えられて、絶対的な善を本性としているという構造の類似性を導くことになる。

もちろん、ここに至っても「性即理」として性善説を唱える朱子との類比を除くわけにはいかない。しかし、朱子は理気が分離しているという前提から、気の状態によって悪人が生じる可能性を説くが、善悪の決定的な構造的区別は一元論からは生じない。その意味では、陰陽が整合的に存在する原理も、気において自ずから生じるとするほうが、絶対的な性善説だと言える。

以上の考察から、絶対的存在の分化について、陰陽の分化は本来一つ事の両側面で一方だけで存在するものではない、という点が指摘され、さらに陰陽の在り方は、唯一の実在たる気自身の構成によって成り立つ、という点が指摘される。「易」の陰陽をこのように解すれば、そのまま貝原益軒の陰陽の捉え方と一致することは言うまでもない。

さて、ここでヘーゲルとの比較を試みれば、実在の一元的性格については類比的であるが、その実在の性格については、幾分のニュアンスの違いを見る。

貝原益軒における実在の名称が、「天地」と述べられるように、貝原益軒はその実在や展開の原理を天然自然に委ねている。これに対してヘーゲルの場合は、実在の名称が「精神」「理念」と呼ばれ、そこに到達するまでに「精神現象学」という、主観的位相を通過するように、実在とその展開原理を人知の延長上に設定している。畢竟、展開は意識的また知的な原則を重視していることは、「エンチュクロペディー」の冒頭の最も基盤をなす部分が「論理学」であることからも明らかである。

このように比較すれば、より大きく、ヘーゲルの主知主義的性格を指摘することもできる。そしてそれこそが、キリスト教に源を発するドイツ観念論に共通する基本的な性格であった。

４．今後に向けて

かくして、両者の構造的比較を得たが、小論から生じた問題で紙幅の関係上、また、テーマの大きさゆえに、小論では取り扱えなかった問題を指摘しておかねばならない。

それは、ほかならない、ヘーゲルと朱子の比較の問題である。

瞥見した通りヘーゲルの展開原理は、客観との構造的連続性があるとはいえ、主観と客観の狭間に位置するものである。そして、結局は一体系的記述をもって終結するものではなく、次々に探求を続けなければならないものであった。そのことをもってのみ真理に近づくことが出来るのである。その意味では、念頭には常に絶対的な基準すなわち絶対的な普遍が目標として浮かんでいることになる。否むしろその絶対的な基準が支えているからこそ学の探求が可能になるのである。

また、小論のテーマからは逸脱するが、貝原益軒とヘーゲルの著作の全体像を比較すると、ヘーゲルが常にその絶対的な基準、最も普遍的な存在を目標として、求心的に世界の諸現象を探求したのに比して、貝原益軒は、いわば遠心的にさまざまな問題へと著述の手を伸ばしているように見える。絶対的世界と自己との一体感は後者のほうが強いと言える。

いま、朱子の「理」を瞥見するとき、その普遍的な威力が常に人間や世界を支配していることを指摘することができる。それゆえに、人はそれを目標にして、努力しなければならない、いわゆる「格物致知」を、学問や窮理の厳しさとして語る朱子と、ヘーゲルとは、姿勢においてはむしろ共通点が指摘される。

この両者の厳密な比較が、ひいては小論のテーマを側面から明らかにすることを指摘して、次の研究課題としたい。

直接引用した文献：

・『益軒全集　巻之二』益軒会編纂、益軒全集刊行部、明治四十四年
・荒木見悟・井上忠校注『日本思想体系　34　貝原益軒　室鳩巣』岩波書店、一九七〇年
・”*G.W.F.Hegel Werke 3　Phänomenologie des Geistes*” Suhrkamp, 1970
・”*G.W.F.Hegel Werke 8　Enzyklopädie der philosophischen Wissenscaften im Grundrisse(1830)　Erster Teil　Die Wissenschaft der Logik Mit den mündlichen Zusätzen*” Suhrkamp, 1970
・加藤尚武ほか編集『ヘーゲル事典』弘文堂、平成四年
・Robert Stern, *Hegel,Kant and the Structure of the Object*, Routledge, 1990
・『漢文大系　一六　周易・傳習録』冨山房、一九七六年
・本田済『中国古典選２　易　下』朝日新聞社、一九七八年／一九九〇年

[Comparison KAIBARA Ekiken’s ontological structure with G.W.F.Hegel’s]

[ARAKI Masami・文京学院大学教授・地域健康文化学研究所・哲学・比較思想]