

ベルン時代における青年ヘーゲルの 「カント主義」について (一)

久 保 陽 一

I

「カントの体系とその完成から、私は、ドイツにおける革命を期待している、……」

「イエスは、よそよそしい主人の法のもとにまったく奴隷となることにたいし、自己の法のもとに立つ部分的奴隷状態、すなわち、カント的な徳の自己強制を対立させたのではなく、支配なき隷従なき徳、すなわち、愛の様態を対立させたのである。」

前の文章は、ヘーゲルがベルン時代（1793～96年）の中頃に書いた、シェリングに宛てた手紙の中の一節である。（1795. 4. 16, シェリング宛手紙。Briefe von und an Hegel, herg. v. J. Hoffmeister, Bd. I [以下 Br. と略称], S. 23）後の文章は、ヘーゲルがフランクフルト時代（1796～99年）に書いた『キリスト教の精神とその運命』と題される論稿の中の一節である。（Hegels theologische Jugendschriften, herg. v. Nohl. [以下 N. と略称] S. 293）前者には、カント哲学にたいする確固とした支持が見られるのにたいし、後者には、むしろカントの「徳」の教えに拘束を感じ、そこから抜け出そうとする批判的意識が認められる。こうしてみると、ベルン時代において、ヘーゲルは「カント主義者」であったが、フランクフルト時代になって、一転してカントを批判する立場に転じたかのように見える。

事実、ベルン時代からフランクフルト時代にかけて、青年ヘーゲルの思想的立場には大きな転回が見られ、フランクフルト時代の終り頃には、そ

の結果としてヘーゲル独自の哲学的立場が確立されたという点にかんして、諸家の見解はほぼ一致している。ただ、問題は、この転回をどのようなものとして解釈するかであるが、その場合、この転回は上に見たカント哲学の評価をめぐることで起きていること、そして、そのことはヘーゲル哲学の本質を決定する重要な出来事であるということは確かであるように思われる。というのは、成立したヘーゲル哲学は近代哲学の「批判」と「克服」の始まりを意味し、他方、カント哲学は近代哲学の自覚をもたらしたものと考えられるからである。⁽¹⁾

そこで、ベルン時代からフランクフルト時代にかけての青年ヘーゲルの思想的営みをカント哲学の評価をめぐる吟味検討することには重要な意味があると思われる。そのさい、問題としては、少くとも、(一)「どのような事情および意味においてヘーゲルはカント哲学を受容れ支持したのか」、さらに、(二)「どのような事情および意味においてヘーゲルはカント哲学を批判するようになったか」という二点が問われてしかるべきであろう。だが、この点にかんして、従来の研究史を顧みるに、たしかに、ディルタイ、ヘーリング、ルカッチをはじめ、我国においても金子武蔵氏、細谷貞雄氏等の秀れた青年ヘーゲル研究において、これらの点がまったく触れられていないわけではないが、これらの点に焦点を置いてヘーゲル哲学の本質の生成過程を捉えようとする試みは殆ど見られないように思われる。そこで、本稿では、諸家の秀れた解釈に学びながらも、そのような視点からベルン時代における青年ヘーゲルの思想を、——前稿⁽²⁾で明らかにしたチュービンゲン時代の思想との連関において——取扱うことにする。ただし、本稿では、さしあたり、上に挙げた二つの問題点のうち第一の問題点、すなわち、「どのような事情および意味においてヘーゲルはカント哲学を受容れ支持したのか」という点についてだけ問題にすることにとどめ、第二点については稿を改めて論ずることとする。

II

まず、「どのような事情および意味においてヘーゲルはカント哲学を容れ支持したのか」という本題に入る前に、ベルン時代におけるヘーゲルの思想の発展にかんする事実を確かめておくことにする。ベルン時代というのは、1793年、すなわちかれが23歳の年に、チュービンゲン大学神学部を卒業し、一時シュトットガルトに帰郷の後、ベルンで、貴族シュタイガー家の家庭教師としての生活を始め、1796年末、26歳の年に、ヘルダーリンの紹介でフランクフルトで家庭教師の職を見つけ、翌年早々にフランクフルトに赴くまでの期間（この間、二度ほど、すなわち、1795年の5月にジュネーヴに、1796年の7～8月に高アルプス地方に旅行したが、それ以外はずっとベルンに滞在していた。）のことであるが、その間のヘーゲルの思想発展を窺見しうる資料としては、上述のノール編『ヘーゲル青年神学論集』、ホフマイスター編『往復書簡集』、ホフマイスター編『ヘーゲルの発展のドキュメンテ』（“Dokumente zu Hegels Entwicklung,” herg. v. J. Hoffmeister, 1936. [以下 D. と略称]）等があるが、これらの資料及びノール、ホフマイスター、ローゼンクランツ、ギーゼラー・シューラー等の書体論的研究によって、この間のヘーゲルの思想及び研究の足どりを再現してみるならば、次のような、多少不確定な部分は残るが、大よその年代順を表わす表を作ってみることができる。（括弧〔 〕の部分は、ヘーゲル自身が書いたものでなく、友人からの手紙である。）——

93. 6. 9, 『説教』 (Predigten, D. 182～192)

『民族宗教とキリスト教, 予稿』 Anhang 1. (N. 355～9)

『民族宗教とキリスト教, 基本稿(1)』 (N. 3～29)

（以上は、チュービンゲン大学卒業前後、すなわち、チュービンゲン時代のもの。以下からはベルン時代のもの。）

93～94年, 『主観的精神の哲学の素材』 (D. 195～217)

- [93. 12. 14, シュトウイドリンからヘーゲル宛手紙]
『民族宗教とキリスト教, 続稿(2)』(N. 30~37)
『民族宗教とキリスト教, 続稿』Anhang 2. (N. 359~360)
『民族宗教とキリスト教, 続稿(3)』(N. 38~47)
『民族宗教とキリスト教, 続稿(4)』(N. 48~69)
[94. 7. 10, ヘルダーリンからヘーゲル宛手紙]
94. 12. 24, ヘーゲルからシェリング宛手紙
[95. 1. 6, シェリングからヘーゲル宛手紙]
95. 1. 末, ヘーゲルからシェリング宛手紙
[95. 1. 26, ヘルダーリンからヘーゲル宛手紙]
『民族宗教とキリスト教, 続稿(5)』(N. 70~71)
[95. 2. 4, シェリングからヘーゲル宛手紙]
95. 2. 4~4. 16の間, 『実践理性の断片』Anhang 3. (N. 361~2)
95. 4. 16, ヘーゲルからシェリング宛手紙
『キリスト教の実定性, 予稿』Anhang 4. (N. 362~6)
95. 5. 9~7. 24, 『イエスの生涯』(N. 73~136)
95. 7. 9, ヘーゲルからシュタイガー宛手紙
[95. 7. 21, シェリングからヘーゲル宛手紙]
95. 8. 30, ヘーゲルからシェリング宛手紙
95. 8. 30~11. 2の間, 『キリスト教の実定性, 基本稿』(N. 152~204)
[95. 11. 25, ヘルダーリンからヘーゲル宛手紙]
95. 11. 2~96. 4. 29の間, 『キリスト教の実定性, 基本稿』(N. 204~213)
95. 末~96. 初, 『キリスト教の実定性, 続稿1』(N. 233~239)
[96. 1, シェリングからヘーゲル宛手紙]
[96. 1. 20, シェリングからヘーゲル宛手紙]
96. 初, Anhang 5, 6, 7 (『ユダヤ精神予稿1』)(N. 366~374) cf. D. 217

96. 春～夏, 『キリスト教の実定性, 続稿 2』 (N. 214～232)

96. 6～7月, 『ドイツ観念論の最初の体系プログラム』 (D. 219～221)

96. 7. 25～8月, 『旅行日記』 (D. 221～244)

96. 8月, ヘーゲルからヘルダーリン宛の詩, 『エレウシス』 (Br. 38～40)

[96. 10. 24, ヘルダーリンからヘーゲル宛手紙]

96. 11月, ヘーゲルからヘルダーリン宛手紙

『道徳性, 愛, 宗教』 Anhang 8. (N. 374～377)

さて, 以上のベルン時代における青年ヘーゲルの思想および研究の発展についての年表を念頭に置きそれを参照しつつ, 本題に入ることにするが, この節では, まず, 本題の前半部分, すなわち, 「どのような事情によってヘーゲルはベルン時代においてカント哲学を受容れ支持したのか」という点を明らかにすることとし, 後半部分, すなわち, 「どのような意味においてヘーゲルはベルン時代においてカント哲学を受容れ支持したのか」という点については次節で明らかにすることにする。

だが, 第一の問題点を明らかにする前に, そもそもヘーゲルがカント哲学を受容れ支持したということ自体を確認しておかねばならないだろう。

その点について云えば, まず, ヘーゲルによってカントという名前そのものが好意的に語られだしたのは, 95年1月末のシェリング宛手紙のあたり頃からであると思われる。そこでかれはつぎのように述べている。「少し前からふたたび私はカント哲学の研究に取掛っており, その重要な成果を多くの我々の世に尚行われている観念に適用することを学び, あるいはまた, 後者を前者にしたがって取扱うようにしようとしている。」(Br. 16) ここでヘーゲルによって研究されているカント哲学というのは, カントの道徳哲学および宗教論, とりわけ『たんなる理性の限界内における宗教』(Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1793) のことであると思われる。というのは, ヘーゲルは, 95年8月30日のシェリング宛手

紙のなかで、「私は一度論文の中で、神に近づくということは何を意味するのかということをも自分にはっきりさせようとした。そして、そこで、実践理性が現象界に命じている要請および他の要請の満足を見出すと信じていた」(Br. 29)と述べており、実践理性の要請論が関心事であったことを窺せているのである⁽³⁾。ヘーゲルはそれを95年1月末の「少し前」、すなわち、恐らく94年の末頃から研究していたと思われる。

さらに、このようなヘーゲルのカント哲学への傾倒が一層昂じたことを感じさせるのが、冒頭に引用した文章、「カントの体系とその最高の完成から私はドイツにおける革命を期待している」(95. 4. 16, シェリング宛手紙)である。そこで、ヘーゲルは、ひき続き、この「革命」について、「その革命は、たんに一般的に加工され、これまでのすべての知識に適用されることだけを必要としているにすぎない、現存の諸原理から出てくるであろう。」と述べ、カント哲学ないし「その最高の完成」である「諸原理」を適用することによって「ドイツにおける革命」を期待しているのである。

以上の二三の断片的なヘーゲル自身の証言からだけでも、ヘーゲルは少くとも94年末から95年にかけてカント哲学を受容れ支持したということ、その意味で「カント主義的」になったということは、——それがいつまで続くかはさしあたり問わないとしても——明らかであると思われる。⁽⁴⁾ この点を確認したうえで、ではどのような事情によってそのようになったか、という、本題に入ることにしよう。

それについては、少くとも次の二つの点が考えられる。一つは、チュービンゲン時代以来のヘーゲルの思想および研究の主題は何であったか、そしてそれがベルン時代においてどのように持ち込まれているのか、という点である。他の一つは、そのことと連関するが、ベルン時代におけるヘーゲルを取り囲む思想的状況のなかで、自己の志業を発展させるにあたり、何が当面批判克服されるべきものであったか、という点である。

まず、第一の点について見れば、ヘーゲルは、チュービンゲン時代において、そして一部はチュービンゲン時代からベルン時代の初めにかけて、『民族宗教とキリスト教』と題される論稿において、自己の志業の最初の構想を打出していた。

それによれば、ヘーゲルは、既成の墮落したキリスト教を「客観的宗教」、「私的宗教」であるとして批判し、またそれと共に専制国家を批判し、それらにたいし、共和主義的国家の自由な体制のもとに、主体的且公共的な宗教を「精神的普遍的教会」として樹立すること、言いかえれば、ドイツの民族宗教としてキリスト教を建て直すことを目論んでいた。同時に、かれは、そのような一種の宗教的および政治的疎外からの回復の課題を、三段階的發展をなす「民族精神」の歴史のなかに位置づけてその実現を展望していた。そして、キリスト教の改革という側面にかんしてより詳しく云えば、それは、「迂路としてのイエスへの信仰」という思想——すなわち、人間の理性は自然界のうちに捉われていて道徳的に無力であるために、自力によって至福を得ることができず、そこで、その代りに、「人間的自然の美」(N. 71) が譲渡されているところの、疎遠なる神人としての仲保者イエスへの信仰という迂路を介して、至福が与えられ、自ら道徳的にもなるという、考え方——によってではなく、そのような迂路を介さず、一方で人間のうちに「我々の内なる神的火花、我々の内で人間的なものの支配者になるべく秘んでいる力」(N. 67) があることを認め、他方で父なる神の子としてのイエスではなく「志操と道徳法則との一致」(N. 68) すなわちカント的な道徳性の体现者としてのイエスのうちに「真に神的なもの」(N. 67) が見出されるとし、そのような人間たちとイエスとの平等な関係によって「精神的普遍的教会」(N. 17) を実現することと考えられていたのである。このような思想が、チュービンゲン時代以来抱いていた、青年ヘーゲルの志業の最初の構想であった。

では、つぎに、このようなチュービンゲン時代の思想がベルン時代にお

いてどのように持ち込まれてきたのであろうか。それは、決して放棄されたり、あるいは、重要な点で修正されたりさえもせず、全体としては一貫して保持されていると言えるだろう。

なぜなら、例えば、上述の4月16日附シェリング宛の手紙のなかで、ヘーゲルは、「ドイツにおける革命」の内容について、次のような言葉を述べているからである。「私は、人間性が自己自身においてそのように尊敬に値するものとして表わされているということ以上に良い時の徴はない、と思います。抑圧者の主領や地上の神々の後光が色褪せるということが〔そのことの〕一つの証明です。哲学者はこの〔人間性の〕尊厳を証明し、民衆はこの尊厳を感じることを学ぶでしょう。そして、民衆は、塵に塗れた自己の権利を〔他者から〕要求するのではなく、みずからふたたび受取り、わがものにするでしょう。宗教と政治は同じ穴のむじなでした。宗教は、専制政治が欲したものを、すなわち、人間の軽蔑、人間の何か良いことへの無能、人間の自分自身によって何ものかであろうとすることの無能を教えました。〔しかし〕、何ものかであるべきであるという理念の普及によって、永遠にすべてをあるがままに受容れるようにされてきた人々の無関心はなくなっていくでしょう。この理念の生きづかせる力は、それがたとえ尚自己のもとに祖国の制限、体制の制限等のような制限を持っているとしても、人々の心を高めるでしょう。そして、人々は自己を犠牲にすることを学ぶでしょう。なぜなら、現在、体制の精神は私益と結託しており、私益の上に自己の国を築いてしまっているからです。」(Br. 24) ここには、前述の構想と同様に、宗教と政治の同時的改革によって、民衆の人間としての尊厳を民衆自身の力によって取り戻そうとする、云わば「民主主義的左派」(Georg Lnkács, "Der junge Hegel" 1948. Werke Bd. 8, s. 37)としての啓蒙主義思想が吐露されている。したがって、このような意味では、チュービンゲン時代以来の思想はベルン時代においても全体として保持されていると思われるのである。

この思想は、そのうえ、たんにヘーゲルだけが抱いていたものではなく、フランス革命を共に歓迎したことのある、チュービンゲン大学在学時代以来の友人、ヘルダーリンやシェリング等と共通の理想でもあり、ベルン時代においても互に確かめあわれているものである。94年7月10日附のヘーゲル宛の手紙のなかで、ヘルダーリンは、「神の国」という「合い言葉」において、離別後の現在においても互を再確認できるだろうと言い (Br. 9)、他方、ヘーゲルもシェリングに宛てて95年1月末に書いた手紙の中で、「理性と自由が我々の合言葉であり続ける、そして我々の合一点は見えざる教会である。」 (Br. 18) と述べており、また、シェリングも96年1月にヘーゲルにたいして、「同じ仕事」を「様々な側面」で追求する共同作業によって「勝利は獲得される」 (Br. 36) と激励の言葉を述べているのである。

こうして、チュービンゲン時代以来の思想はベルン時代においても全体としては保持されているのであるが、つぎに、第二の点として、このような思想をかれが押し進めていくうえで、何が当面主要な障害となっていたか、換言すれば、当時のかれを取り囲む思想的状況の中でどのような論敵が批判克服されねばならなかった、という点について見ることにしよう。

その場合、まず、かれの関心の主要な対象は、かれの上述の構想全体のなかで、さしあたり、国家の部分ではなく、宗教の部分であったということに注意しなければならない。そのことは、『民族宗教とキリスト教』以来明らかであるが、——そこでは国家が問題にされる時も、それ自体としてではなく、宗教との連関で扱われていた——また、ヘルダーリンの次の証言からも明瞭に認められる。すなわち、「私はすでに長いこと民衆教育の理想を扱っている。そして君はまさに同じことの一部、すなわち、宗教に従事しているのであるから……」 (95. 1. 26, ヘルダーリンからヘーゲル宛手紙, Br. 20)

したがって、ヘーゲルの当面の主要な論敵は、宗教の分野のそれ、すなわち、既成の宗教界ないし神学者であるだろう。我々は、それが (シュト

ールおよびその一派からなる) チュービンゲンの神学者たちであることを、ふたたびシェリングとの往復書簡のなかから見出すことができる。

94年の末に、まず、ヘーゲルは、チュービンゲンに在るシェリングに当地の思想界の状況を尋ねている。「それでは、普段、チュービンゲンではどんな様子だろうか。ラインホルトやフィヒテのような人がその講壇に登らないうちは、どんなに信用置ける者も現われてこないだろう。チュービンゲン以外の他のどこにも、昔の体系が忠義にも繁殖されるということは見当らないだろう。……」(94. 12. 14, ヘーゲルからシェリング宛手紙, Br. 12) このヘーゲルの問いにたいして、シェリングは、チュービンゲンの哲学者たちの憂うべき有様を、次のように報告している。「我々はすべてを哲学から期待していた。そして、また、哲学がチュービンゲンの精神に与えた衝撃がそんなにも早く飽きられてしまうとは信じてもいなかった。しかし残念ながら事実はその通りなのだ! 哲学的精神は、ここでは、すでに子午線にまで達してしまっている。——おそらく、しばらくは未だ哲学的精神は高みのうちで回っているだろうが、やがて加速され落下し没落していくだろう。たしかに今では余りに多くカント主義者がいて、子供や赤坊の口からも哲学が賞讃されるしまつなのだ。……本当のことを言えば、かれらはカントの体系の若干の構成要素を(自明ながら、表面的に)引き出しているのである。……ありとあらゆる独断が今ではすでに実践理性の要請と捺印せられ、理論的—歴史的証明が決して充分でないにもかかわらず、そこで実践的(チュービンゲンの)理性は紛糾を断ち切ってしまう。」(95. 1. 6, シェリングからヘーゲル宛手紙, Br. 13~4) このようなシェリングの返答にたいして、ヘーゲルは、同調して次のようにチュービンゲンの神学者たちが独断論をふたたび持ち込んでいることを非難している。「君が僕にチュービンゲンにおける哲学の神学的—カント的(Sidiis placet)行程について語っていることは驚くべきことではない。正統派は、かれらの職業が世俗的利益と結びつけられ、国家全体の中に編入されてい

るかぎり、動揺されるということはありません。……独断論の大火災を防ぐために、カントの薪から掠め取ってきた建築材料の下で、しかし、かれらは、多分また、燃えている炭を隠し持っているのだろう。」(95. 1. 末、ヘーゲルからシェリング宛手紙。Br. 16~7) これにたいし、2月4日の手紙で、シェリングも同様にチュービンゲンの「カント主義」を標榜する神学者たちの「独断論」を非難し、それにたいし、カントの「実践的信仰根拠」に戻る「皮肉」を対置しようとしている。「すでに私はまったく神学者たちの不正に腹が立ち、皮肉に避難し、そして、すべての独断論を——暗黒の世紀の一切の附属物と共に、実践的信仰根拠に連れ戻そうとした。しかし私には時間がなかった。しかし、もしもその皮肉が実際に行われたとしても、それが殆どの者からまじめに受取られず、その結果、私は、哲学的教会の灯に火をともしよりも、この若さでむしろ少くとも沈黙のうちに引きこもることの方が喜ばしいということになってしまわないかどうか、神だけが知っている。」(95. 2. 4, シェリングからヘーゲル宛手紙, Br. 21) しかし、この手紙の最後の調子にも見られるように、シェリングのチュービンゲン神学との闘いは段々悲観的なものになってくる。4月16日の先の「ドイツにおける革命」の期待を告げていたヘーゲルの手紙の後で、7月21日附のヘーゲル宛の手紙の中で、シェリングは、ひきつづき、チュービンゲンの神学者たちによって代表されている「時代の精神」を批判し、かれらの「哲学的半人前」の「専制状態」は「道徳的専制」ともいうべきもので、それは「無関心や迷信や狂信が、しだいに、道徳性の覆面をかぶり、さらに危険なことには、啓蒙の覆面をかぶってきている。」(95. 7. 21, シェリングからヘーゲル宛手紙, Br. 27) とかれらの偽善性を糺弾し、それにたいし革命によって打撃を与えることを望んではいる。けれども、シェリングは、他方で、「たしかに、友よ、哲学によって引き起こされるべき革命はまだ遠い。一緒に働こうとした者が今では驚いてしまい元へ戻ってしまった。かれらはそのようなことは予測さえしていなかったのに！」

(同上, Br. 28) と嘆き、今や戦況は不利であり革命の見通しが明るくないことを告白しているのである。それにたいし、ヘーゲルは、シェリングのそのような悲観的見通しは、「私の心を悲嘆で満たした。」(95. 8. 30, ヘーゲルからシェリング宛手紙, Br. 30) と述べはするが、シェリングの哲学——シェリングはすでに自己の哲学体系の構想を2月4日の手紙でヘーゲルに伝えてあり (Br. 22), また、『哲学一般のひとつの形式の可能性について』と『哲学の原理としての自我について』という自己の論文をヘーゲルに寄贈している——がそのような時代の精神を越えてはるかに高いものであることを称え、それに比べてかれらを次のようにふたたびカント哲学の無理解という点において批判している。「私は思うに、君の考えが理解されその入口を見出されることを妨げているのは、一般に人々がただ自分の非我を捨て去りたくないということだろう。つまり、かれらは道徳的な点において照明を受けることを怖れており、自分たちの快適で便宜的な体系が陥るかもしれない争いを怖れているのだ。理論的意味では、かれらはたしかにカントからこれまでの不滅性の証明や存在論的証明等は確實ではないということを知った。(かれらはそれを人為的な偽善の暴露とみなしていた。君の第一論文17頁参照。) しかし、かれらは、まだ、理性のそのような冒険や自我のそのような飛び過ぎという不成功は、理性の本性そのものに根ざしているということを理解していなかった。それ故、かれらの場合、例えば、神の属性の取扱いという点でも何も変えられていない。ただ、その根拠だけが違った風に置かれ、そして、この神の属性は、……いつも尚合鍵であり、これでもってこれらの神士たちはすべてをこじ開けるのである。」(同上, Br. 29~30) さらに、続けてヘーゲルは、先にシェリングが指弾した「道徳的専制状態」を共に批難し、それは、「偽善と(専制政治の結果である)恐怖にもとづいており、それ自身がふたたび偽善の父である。」(同上, Br. 31) とし、「国家」の「聖なる道徳性の深み」への不当な介入を警戒している。

以上のやや長く引用した94年12月24日から95年8月30日に至る、ベルン時代中頃の、シェリングとの往復書簡を通じて明らかになることは次のことである。それは、ヘーゲルはベルン時代においてシェリングと共に、引き続き、上述の民族宗教としてキリスト教を再興する「ドイツにおける革命」を期待しそれを押し進めようとしているが、その際、主要な障害として現われているのは、明らさまに旧封建体制を固執するルツター教会等の保守勢力ではなく、「啓蒙の覆面」,「カント主義者」の名の下に、その実「無関心, 迷信, 狂信」もしくは「独断論」——とりわけ、「神の属性」の取扱い方において、カント批判哲学以前の悪しき形而上学の独断論に陥っているもの——を復活させている、チュービンゲンにおける（シュトールおよびその一派からなる）「正統派」の神学者たち、および、かれらと「国家」すなわち領邦国家的絶対主義権力との結託による「偽善」の再生産の機構であるということである。

かくして、以上の二点の確認、すなわち、第一は、ヘーゲルはチュービンゲン時代以来民族宗教としてキリスト教を再興するという包括的な思想を抱き、それをベルン時代においても全体としては保持していることと、第二は、この思想を押し進めていく際に主要な論敵となったものは「カント主義」を歪曲しているチュービンゲンの神学者たちであったということ、の確認から、ヘーゲルがベルン時代、特にその中頃から、「カント主義的」になったということはどのような事情にもとづいたものであるのかという、我々の最初の問題に次のように答えることができるだろう。

第一に、ヘーゲルは民族宗教としてキリスト教を再興しようとする包括的な思想の中で、その重要な一部分をなすキリスト教の改革にかんして、「迂路としてのイエスへの信仰」に代わる代案として、「神的火花」を感じうる自立的な人間たちとカント的な道德性の体現者としてのイエスとの平等な結合関係を構想していたのであるから、この対案への確信を自ら深めるために、カントの道德哲学および宗教論を研究しそれを様々な問題に

適用する必要があったであろうと思われる。

第二に、同時に、かれは、この志業の遂行の障害となっているチュービンゲンの神学者たちの哲学は「カント主義」の名の下に実際はカント以前の「独断論」に陥っていることから、さしあたり、少くともカント以前には戻らないようにするという意味で、カント哲学、とりわけ、その道德神学における神の取扱い方を「独断論」に対置し強調することに意味があるであろうと考えたと思われる。このような二つの、云はば、積極的および消極的な事情によって、ヘーゲルは、ベルン時代の中頃から、全体としてはチュービンゲン時代以来の民族宗教としてキリスト教を再興する「ドイツにおける革命」の企図を引続き保ちながら、同時に、その思想の中の一部であるキリスト教の改革にかんしてはカント哲学の諸原理の適用を意識的に追求し、かくして「カント主義」の観を呈してくるのである。

ところで、このようなベルン時代におけるヘーゲルのカント哲学の受容と支持の仕方は、きわめて部分的であると同時に実践的な性格のものであると云える。したがって、それは、後のシェリングの自然哲学ならびに芸術哲学における第三批判としてのカント哲学の継承の仕方と異っていることはもとより、ヘーゲルと同じく第二批判におけるカント哲学に依拠したフィヒテによるカント哲学の継承と完成の仕方（フィヒテは、カント自身は与えることのできなかつたカント哲学の基礎、すなわち、理論哲学と実践哲学の連関を、「知識学」の中で媒介づけ、その方向でカント哲学を「完成」させようとした。）とも異っている。

だが、従来、この点にかんして、つまり、ベルン時代におけるヘーゲルの「カント主義」の性格について、このような我々の見方とは幾分異った見方もいくつも見られるので、それをここで検討しておくことにしよう。それは、チュービンゲン時代からベルン時代にかけて青年ヘーゲルの思想には或る根本的な立場の変化が起ったと見るものであり、そのような見方の代表として、ディルタイと金子武蔵氏の解釈を取り上げることにしよう。

まず、ディルタイによれば、ヘーゲルはベルン時代において、「愛」や「同情」にもとづく「チュービンゲン時代の思想」とカントの「道徳的理性信仰」もしくは「一神論の固執」という「二つの立場」の間を「動揺」していると捉えられる。(W. Dilthey, “Die Jugendgeschichte Hegels” Werke Bd. IV. 1906, S. 19) また、金子武蔵氏によれば、ヘーゲルはベルン時代において、「フィヒテのカント」への偏倚により「民族宗教の立場より逸脱した観があり、また、歴史への理解が不十分になる。」と解されている。(金子武蔵、『ヘーゲルの国家観』1944年、137頁。)

しかし、これらの見方は、いずれも、「チュービンゲン時代の思想」つまり「民族宗教の立場」と「道徳的理性信仰」にもとづくカント主義の立場とは互に相容れないものであるという、一つの前提に立っているように思われる。その前提に立った上で、ベルン時代のヘーゲルの思想を、ディルタイの場合には、二つの立場の間で「動揺」していると思われ、他方、金子氏の場合には、本来の民族宗教の立場から「逸脱」していると思われよう。だが、そのような前提は成り立ちえないということは、既に上で見たところにより明らかであると思われる。すなわち、「民族宗教の立場」と「道徳的理性信仰」のカント的立場とは互に相容れないものではなく、青年ヘーゲルの包括的な思想のうちにおいては云はば全体と部分の関係をなすものなのであり、そこでは前述の如く、共和主義的国家と「精神的普遍的教会」からなる全体的な「民族精神」が展望されているのであり、その全体像の中の後者の「精神的普遍的教会」の部分の理論的基礎づけとしてカント哲学が援用されているという事情になっているのである。その意味では、ベルン時代において、二つの立場があるのではなく、一つの立場であることに変わりはないのである。それ故、むしろ、「チュービンゲン時代とベルン時代とは根本的な変化はなく、たんに同じ古い問題の中の個別的な関心の移動」が見られるにすぎないとするヘーリングの解釈の方が、大筋においては正しいように思われる。(T. L. Haering,

“Hegel, sein Wollen und sein Werk, I” 1929, S. 120)

実際、この「同じ古い問題の中の個別的な関心の移動」という点について見れば、まずさしあたり、『実践理性の断片』(95. 2. 4 から 4. 6 の間) や『イエスの生涯』(95. 5. 19～7. 24) のあたりまでは、上述した二つの事情にもとづき、カントの道德神学によるキリスト教の対案の基礎づけの試みが見られ、民族宗教の構想の他の構成部分——例えば、民族精神と宗教との関係、国家と宗教との関係、キリスト教の歴史、国家の改革の問題等々——は当面の研究の深化の主要な対象となっておらず、その限りにおいて、一見、「カント主義」への「偏倚」が語られうるかに見える。しかし、この間においても、チュービンゲン時代以来の民族宗教の構想が全体として持続していることは、先に、4月16日附のシュリング宛手紙において確かめたところである。さらに、ベルン時代の終り頃、95年の末から96年にかけての時期になると、『キリスト教の実定性』の諸論稿において、民族宗教の構想の中のキリスト教の対案以外の構成部分——キリスト教の歴史、宗教と国家の関係、民族精神と宗教との関係等——もふたたび取扱われるようになるのであり、(但し、『実践理性の断片』や『イエスの生涯』で既に得た「カント主義的」立場を前提とし、それが何故「実定化」していくかという形で問題を取り上げ、民族宗教としての資格要件に照してこの問題を吟味したチュービンゲン時代の問題の仕方と多少違ってきているが) したがって、或意味ではむしろ「歴史への理解」が増すことになってくる。ここでは、この『キリスト教の実定性』にかんする問題は、カント批判の問題とも連関しているので、これ以上立ち入らないことにする。だが、いずれにせよ、ヘーゲルが抱えている問題はきわめて多面的であり、その余りの多面性の故に仕事が捗どらないことをかれ自身嘆いているほどであった。⁽⁵⁾

こうして、前節で見たような二つの事情にもとづいて、ヘーゲルは、ベルン時代中頃において、自己の包括的な思想の中の一部にカント哲学を取り込む試みをしているのであるが、それでは、このカント哲学はどのような内容であろうか。それが第一批判のカント哲学ではなく、⁽⁶⁾ 第二批判および宗教論におけるそれ、すなわち、カントの道德神学であることは、すでに前節で述べたところで明かである。問題はヘーゲルがどのような意味のものとして、このカントの道德神学を受容れ支持したのか、ということである。本節では、この点を立ち入って検討することにするが、そのために、ここでは、まず、『実践理性の断片』を取り上げることにし、『イエスの生涯』については、紙幅の関係上、次の機会にまわすことにする。

さて、『実践理性の断片』(N. 361~2) (以下『断片』と略称する) というのは、95年2月4日から4月16日の間に書かれたと推定される覚書風の断片である。まず、この『断片』がどのような事情ないし動機で書かれたかと云えば、それは、前節で見たような二つの事情が働いていると思われるが、特に、第二の、チュービンゲン神学によるカント主義の名の下での独断論の復活に対する対抗という意図が直接には働いているように思われる。というのは、ヘーゲルは、チュービンゲンの「正統派」神学者たちの独断論を批判した上述の95年1月末のシェリング宛手紙の中で、かれらに対抗する試みの内容を次のように予告しているが、それはこの『断片』の内容に一致するからである。ヘーゲルは云う、「もし私に時間があれば、どの程度、我々は道德的信仰を確定した後で、今度は逆に神について正当なものと認められている理念を遡って用いること、例えば、それらの理念を目的関係等の説明において道德神学から今度は自然神学にまで持ち込み、今度はそこでそれらの理念を扱うことが許されるかどうか、ということをもっと詳しく規定するように試みるだろう。これが、私は、一般にひとが摂理の理念において、また、一般的には奇蹟において、また、フィヒテのように啓示において取る道であるように思われる。」(Br. 17)

かくして、この『断片』は、「独断論」のやり方と違ってカント的な「道徳的信仰を確定した後」に「神」の性質を扱おうとする、ヘーゲルのかねてからの企図によって、書かれたものであると思われる。また、前節の注(3)で見たように、ヘーゲルは後にこの意図を、「神に近づくということは何を意味しうるのかということをも自分にはっきりさせようとした。そして、そこで実践理性が現象の世界に命じている要請および他の要請の満足を見出すと信じていた。」(Br. 29) というようにも述べていた。つまり、「実践理性」の要請論による「道徳的信仰の確定」というのは、ヘーゲルにとっては「神に近づくということは何を意味しうるのか」という問題として考えられているのであるが、この点については後で触れることにする。そこで、以下では、『断片』の内容を逐一追いながら、このカント的「道徳的信仰の確定」の後に「神」の属性を扱おうとするヘーゲルの意図が、どのような意味において遂行されているかを見ることにしよう。

『断片』は、総論部分に当る部分 I と、各論 A, B, C, D に分れている。

まず、I では、神の存在証明にかんするカントの基本的な考え方、すなわち、カントの道徳神学の考え方が次のように述べられている。

「最も実在的な存在者としての神についての超越的理念は、たとえ思弁的理性がその理念の実在性と現実存在を証明できたにしても、あるいはまたたんに神への信仰をもたらしうるにすぎないとしても、もしも自然観察や世界の究極目的についての概念が援用されなければ、それ自体は我々にとっては端的に認識されないだろうし、それ自身からだけではその性質について規定され得ないだろう。だが、思弁的理性の理想がたんに論理についての関心事ならば空虚であろうが、もっぱら人間にとっての関心事であるかぎり充たされているように見える。そして、その理想に存在者としての性質と規定を与えようとする思弁的理性の試みは、思弁的理性が自然観察に援助を求める場合でさえ失敗するのであるから、ただ実践理性だけが

神への信仰を基礎づけるのである。」

ここには、まず、「思弁的理性」によって「神」の存在を「証明」しようとする独断論の考え方は「自然観察に援助を求める」自然神学を含めて成り立ち得ないという、カントの『純粹理性批判』の結論があらためて確認されるとともに、それに対し、この「思弁的理性の理想」である「神」の「理念」は、ただ「実践理性」としての「人間」にとっての「関心」の対象であるかぎり、その实在性を基礎づけるとする、カントの『実践理性批判』における道德神学の考え方が擁護されているのである。

そこで、A以下では、この「実践理性」による「神への信仰」の「基礎づけ」について、換言すれば上述の「道德的信仰の確定」について分節されて諸論点を確認されるのであるが、まず、Aでは、出発点としての「実践理性」の立場そのものが次のように確認されている。

「A. 実践理性は自己活動的に、高級欲求能力の形式として事実として現われるところの、法則を産出する。」

まず、ここで「事実として現われところの法則」というのは、カントのいわゆる「理性の事実」として人間の道德的意識に現前する「道德法則」のことを指していると思われる。⁷⁾ また、「実践理性」がその「法則」を「自己活動的に」「産出する」と言っているのは、カントの云うところの、理性の自律、つまり、実践理性は道德法則に従う場合他律的適法的に従っていれば済むというのではなくして自ら自己自身に法則を与えそれに従うというのでなければならないという、周知の「定言命法」の中の考え方を云い表わしているように思われる。

次に、この文章に続いて、シェリングの『哲学の形式の可能性について』(1794年)という論文からの引用と、それに対するヘーゲルの若干の付け加え(括弧(…))でくくられている部分)が続く。

「シェリング、32頁。実践的意味における表象は、表象のうちに含まれている〔現象的〕自我の絶対的自我による直接的親定であり、(そして非

我が表象のうちで規定作用という形式のもとであらわれているかぎり、表象のうちに含まれている非我の廃棄である。)」

ここには、フィヒテの思想、つまり、「現象的自我」も「非我」も経験的意識の可能性の条件であり根拠であるところの「絶対的自我」により定立されたものであるという、「知識学」の思想が、当時まだフィヒテの信奉者を自認していたシェリングの論文を通して受容られているかのように見える。しかし、これは、決して前の文章で確認されたカントの実践理性の立場から大きく逸脱してはいないように思われる。

というのは、カントによれば、上述の道德法則が「認識根拠」になって逆にその「存在根拠」であるところの「自由」の理念の实在性が確認されるのであるが、そのことによって、人間は一方で自由な存在者として超感性的な「物自体」の世界に属し、他方で自然の必然性に従う感性的な「現象」の世界に属するという、二重の立場を持つ存在者として考えられることになるのである。⁽⁸⁾ それ故、前の文章で述べた、実践理性が自律的に道德法則に従うということは、後者の側面、すなわち、自然の規制に従いがちな人間の自己愛的な傾向を廃棄して、個人的格率を前者の側面すなわち自由な理性的存在者の立法する普遍的道德法則に合致させるべく変容させるということとして考えられているのである。そして、もし前者の側面すなわち自由な理性的存在者としての自我を「絶対的自我」と呼び、人間の自我における後者の側面すなわち内的直観の対象である限りでの「現象」としての自我を「現象的自我」と呼ぶことが許されるとすれば⁽⁹⁾、「実践理性」による自律的な道德性というのは、「絶対的自我」による「現象的自我」の規定および「表象のうちに含まれている非我」の廃棄ということとして語られうることになるだろう。このようにして、ヘーゲルはここで「実践理性」をそのまま「絶対的自我」と言い換えることによって、以上のようなカントの道德性についての思想を、フィヒテ＝シェリングの言葉で言い表わしているように思われるのである。⁽¹⁰⁾

そして、この「実践理性」＝「絶対的自我」による「非我」の「廃棄」という側面を引続き述べたものが次のBである。

「B. 衝動とは、非我による規定作用である、——感性的欲求能力、〔すなわち〕動物的欲求能力〔である〕意志の素材を理性によって秩序づけること——。」

つまり、「実践理性」による「衝動」すなわち「非我による規定作用」の「廃棄」というのは、たんに「衝動」を捨て去るという否定的なことではなく、それを普遍的道徳法則に合致するものに変容させること、すなわち、「理性によって秩序づけること」を意味するのである。

以上がAとBの部分であるが、ここまでの部分はカントの「実践理性」の立場、特に、その自律的な「道徳性」の考え方を確認したもの以上でもまた以下でもないように思われる。⁴⁴ところが、次のCでは、ヘーゲルは更に一步進んで、「道徳性」と「幸福」の調和、すなわち、カントのいわゆる「最高善」を求めて「実践理性」が行う「神」の「要請」の問題を検討し、この『断片』の本来の主題を取扱う段階に至るのである。

まず、Cの第一パラグラフで、ヘーゲルはこの主題に向う前段として次のように「自由」の問題を提出する。

「C. 意志の自由とは法則にたいする服従または不服従へと絶対的な自己活動性によって自己を規定すること——すなわち、矛盾的に対立している行為へ自己を規定することであるのか、あるいは、自由とはたんに非我の規定作用の廃棄でしかないのか。——（前者をフィヒテは志意の自由と名づけている。）〔それは〕欲求能力の要求の満足または不満足へ自己を規定することであるのか。（犬もまた〔そのような自由なら持っているだろう。〕）」

この一節は非常に解釈の難しいところであるが、これをカントの道徳思想によって補って論理の脈絡がたどれるように整理し直してみると、次のようになると思われる。

まず、「意志の自由」というのは、「[道德]法則にたいする服従または不服従へ絶対的な自己活動性によって自己を規定すること」であるのか、それとも、「たんに非我の規定作用の廃棄でしかない」のか。もしも後者の考え方が正しいとすれば、そのような自由は純粋な「道德性」において成り立つものでしかなく、「幸福」への感性的要求をいささかも容認するものではないから、余りに厳格すぎ、あるいは、そう言って良ければ、余りに非人間的な「自由」であろう。それにたいし、前者の考え方（フィヒテにより「志意の自由」と名づけられている考え方）は、「自由」を後者のように一面的に「非我の廃棄」すなわち「道德法則への服従」という方向にのみ限定して認めるのではなく、「道德法則への服従」の方向のみならず「道德法則への不服従」の方向をも選択肢として容認するところに成り立つ「絶対的な自己活動性」としての「自由」を意味するものである。恐らくこのような前者の考え方の方が正しい自由の規定であろう。¹²⁾しかし、その場合、それは次のような意味のものとして理解してはならない、すなわち、「欲求能力の要求の満足または不満足へ自己を規定すること」という意味に受取ってはならない。なぜなら、そのような「自由」なら犬でも持っているだろうから。だが、問題は人間における自由、人間という理性的存在者に固有な自由なのである。ところで、真の人間における自由というのは、すべての法則と無関係なところに成り立つものではなく、つねに、「道德法則」——これは人間のような理性的存在者のみが「理性の事実」として持ち得ているものであり、犬のような自然的存在者は持ち得ないものである——との関係において成立するのであり、つまり、意志が（「欲求能力の要求」を廃棄して）道德法則に従うのか、それとも、（「欲求能力の要求」を充たして）道德法則に従わないのか、という二者択一を選択の迷いがあること自体が、人間はすべて自然必然性によって規定されているのではなく「自由」であることを示していると考えられるのである。¹³⁾

以上がCの第一パラグラフの文意であると思われる。ところで、このように「自由」について上述のごとく「志意の自由」として解することが許されるとすれば、実はすでにそこに「最高善」についての考え方が成立する余地も開かれてくるとと思われる。というのは、「自由」は上述の后者の考え方のように自然の必然的規定作用を廃棄するところに成り立つのではなく、前者の考え方に従って、そのような自然の必然的規定作用の存立にもかかわらず、それとは関係なく、ただ「道德法則」との関係において「道德法則」の「存在根拠」として存立しているものとして認められているのであるから、「意志の自由」と自然の必然的規定作用（人間の内部におけるその現われとしては「衝動」）とは排除しあうのでなく両立しうるものと考えられるからである。したがって、「道德性」としての「自由」を成立させたとしても、それを損わない範囲内で、「衝動」を満たすこと、すなわち、「道德性」とそれに釣合った「幸福」の両立しうる「最高善」を実現する余地が開かれてくるとと思われるのである。

そのような「最高善」の可能性を問い、そしてそこから「神」の「要請」の問題を検討したのが、次の第二パラグラフである。そこでは、まず、次のように、カントの「最上善」と「最高善」との区別に相当すると思われる「可能的に道德的」な事態と「現実的に道德的」な事態との区別の確認が行われている。「道德法則によって限定されたあるいは制限された衝動は合法則的（*gesetzmäßig*）（可能的に道德的 *moralisch möglich*）であり、そして、〔そればかりでなく〕現象界の衝動も法則的に（*gesetzlich*）（現実的に道德的に *moralisch wirklich*）尊厳を要求する場合もあるだろう。」

ここで、前者の「可能的に道德的」な事態というのは、「衝動」が「道德法則」によって「限定」あるいは「制限」される場合、つまり、「道德性」を意味していると思われる。それにたいし、后者の「現実的に道德的」な事態というのは、この「道德性」に加うるに「現象界の衝動も尊厳を要求する場合」、すなわち、「道德性」と「幸福」の両立を意味してお

り、⁽¹⁴⁾ヘーゲルはこの後者の事態について、「……要求する場合もあるだろう。」(wenn……geböte……)と接属法の形で述べ、ここではその可能性をほのめかすことにとどめている。

そこで、ヘーゲルは、続けて次のようにこの後者の「最高善」を求める理性の要求権の正当性について糺している。

「道徳法則は衝動に与えられたすべての権利を取り戻すことができるだろうか。もしも人が自由意志によって衝動のすべての要求を断念するならば、そのような要求にたいする権利は残るだろうか。もしも或る人が富や幸福な結婚の享受を道徳法則に従わないという条件の下でのみ得ることができ、そして、かれはむしろ好んでそのような享受をあきらめるならば、それとともにまたそれにかんして持っているかれの権利も失われる。ところで、このような幸福の享受を放棄してしまった人は、自己の権利を認めさせることを来世で行うためにたんに移動させたにすぎないかのように見做されうるのだろうか。合法則的な衝動が自然によってあるいはまた人間の悪意によってその権利を貫徹しえなかったというような人の場合、自然は理性がかれらの権利を認めさせることを要求できる。しかし、衝動そのものを断念してしまった人の場合はそのかぎりではない。」

ここで、まず、ヘーゲルは、自己の幸福を犠牲にしたうえで道徳性を守った人が幸福をふたたび取り戻す権利を有するかどうかという問題を出し、その問題について、そのような人の場合でも、形を変えて「来世」においてであれ、やはりその権利が認められているのだろうか、と自ら問うている。それにたいし、ヘーゲルは、そのような幸福への権利を放棄してしまった人の場合には、そのかぎり幸福を取り戻す権利は失われているのであり、したがって「来世」に要求を移すというのではなく、あくまでも現世においてその問題は考えられるべきであるとし、それ故、権利を放棄していない人の場合には、現世においてその要求の復権が認められる、と肯定的に答えているのである。

このようにして正当性を認められた「最高善」への理性の要求を、その実現形態にかんして問題にしたのが、次のCの最後の一節である。

「——理性は世界の究極目的としての最高善，すなわち，道德性とそれと釣合った幸福を措定する。——しかし，理性はこの究極目的を自己自身に措定するとしても，——この究極目的の実現は，理性は，理性が感性によって制約されているかぎりでの理性の因果性，すなわち，人間からでは少くともなく，他の存在者から要求するのである。」

ここで，ヘーゲルは，「〔実践〕理性」は「道德性とそれに釣合った幸福」という「最高善」を自己みずから要求することは既に上に述べてきたことから可能であり正当であると認めているのであるが，この要求の実現形態についてはそれと区別して考え，人間理性における感性による制約性という事情に鑑みて，それは人間自身の力だけによってではなく「他の存在者」すなわち神からの援助によってその実現を期待しうるとしているのである。このような考え方は，明らかにカントの実践理性の要請論による神の理念の基礎づけ，すなわち「道德的信仰」の考え方にほかならない。⁴⁴

しかし，問題は，ここで，ヘーゲルがこのようなカントの道德神学の考え方に対してそれをどのように評価しているかということである。つまり，ヘーゲルは，ここで，この実践理性による神の要請論を，カント自身とまったく同じように肯定的に承認しているのか，それとも，たしかにこの文章には明瞭に否定的な表現は見られないけれども，実はこの文章は「反語的表現」（寺沢恒信，上掲書〔注(3)〕191頁）であり，その裏には否定的評価が含まれていると解すべきなのか，したがって，むしろ，「要請論に対する最初の批判の現われ」（細谷貞雄，「若きヘーゲルの研究」1971年，75頁）をここで認めることができるのだろうか，という問題である。

この点を明らかにすることは，実は，本節の冒頭に出した，「どのような意味においてヘーゲルはベルン時代においてカント哲学を受容れ支持したのか」という問題にたいし直接に答えることになるだろう。そこで，そ

れを明らかにするために、まずその前に、最後の結論部分であるDを見ておくことにしよう。そこでヘーゲルは次のように「神性」についての規定を与えている。

「D. 神性 (Gottheit) とは、——理性が分与した権利を遂行し認めさせる力である、そして、この規定によって神性の他の一切の性質が規定されねばならない。」

ここで、ヘーゲルが「理性が分与した権利」と云っているのは、上述のCの第二パラグラフで確認したところの、「道徳性」と「幸福」の両立すなわち「最高善」に対する「理性」の正当な要求権のことである。そして、「神性」、すなわち、神の神たるゆえんは、この理性の「権利」を「遂行し認めさせる力」、換言すれば、実践理性の「最高善」への「要求」を「実現」する「力」である。このような「神性」についての規定によって「神性の他の一切の性質が規定されねばならない」のであるから、これによって、前述の1月末の手紙で予告されていたこの『断片』の本来の意図、すなわち、「道徳的信仰の確定の後で、今度は逆に、神について正当なものと認められている理念を遡って用いること」はひとまず果たされていると云えるだろう。だが、このような神性の規定について一層注目すべき点は、これが必ずしも先のカント的な実践理性の要請論の場合のような異他的な超越神にだけ当てはまるものと限られて述べられていないという点である。むしろこの規定は、人間にとって異他的な超越神であれ、あるいは、人間にも内在する汎神論的な絶対者であれ、どのような性格の神についても当てはまる神性一般についての規定であるように読み取れるのである。なぜなら、神性とはただ理性が分与した権利を「遂行し認めさせる力」とだけ述べられ、ここで「遂行し認めさせる力」つまり理性の要求の実現形態がどのようなものであるのか、即ち、疎遠な超越神によるのか、それとも、人間自身の内なる「神的火花」によるのかという点については何も触れていないからである。こうして、ヘーゲルは、種々な現象形態を含みと

して持ち得る神性一般^{●●}についての規定を、カントの実践理性の要請論における超越神という特殊な形態^{●●}から抽出して得たように思われるのである。

そうだとすれば、先に問題にした、Cにおけるカントの要請論にたいするヘーゲルの評価の態度は、単純に肯定的でもなければ、また、否定的でもなく、むしろ、中立的なものであったと言ってよいだろう。つまり、ヘーゲルは、カントの要請論にさしあたりどのような評価も加えず、それを人間と神の関係についての云わば典型的事例として受け取め、そこから、神の性質についての一般的規定を「理性が分与した権利を遂行し認めさせる力」として引き出してきたのである。

かくして、以上の『断片』全体におけるヘーゲルの叙述内容から明らかになることは、ヘーゲルはここでたしかにカント哲学から出発し、とりわけその道德神学から学ぼうとしており、したがってまだ明確にカント哲学を批判してはいないけれども、同時にその学んだ内容というのが、カント自身の意図するところといささか異なる意味のものをも含んでいるということである。

その意味の相違というのは、第一に、要請論の意義にかんしてである。カントの場合、要請論の狙いは周知のように「神」の理念の实在性を基礎づけ、それによって（「自由」および「霊魂の不滅」の理念の基礎づけと共に）学としての形而上学を道德の形而上学として確立することにあった。だが、ヘーゲルがここで要請論の中に求めているものは、そのような神の存在証明や形而上学の成立根拠ではなく、8月30日のシェリング宛の手紙で述べているように、人間の「神へ近づく」ことの「意味」の解明、換言すれば、「神性」の意味の人間学的解釈、あるいは、むしろ端的に人間における云はば宗教性の存在根拠の証明というようなものなのである。

第二に、それと連関するが、要請論の中のどの点に重点を置くかということにかんして、相違が見られる。カントの場合、人間はあくまでも理性と感性に引き裂かれている「有限な理性的存在者^{●●}」として規定されるから、

「神」を通してのみ自己の「最高善」への要求を実現しようと考え、重点は、「最高善」の実現という結論よりむしろ、人間の有限性という前提および神という媒介条件の存在に置かれているのである。ところが、ヘーゲルの場合、このようなカントの要請論から抽出して得た「神性」の規定においては、人間の有限性という前提や異他的な神による媒介についての規定はすっかり取り除かれており、ただ「理性が分与した権利」を遂行し認めさせる力」とだけ述べ、「理性が分与した権利を〔人間理性の有限性の故に、人間に代って〕遂行し認めさせる力」というようには述べられていないのである。したがって、ヘーゲルにおいては、重点は、人間の有限性という前提や神という媒介条件の存在に置かれているのではなく、むしろ、理性の要求を「遂行し認めさせる力」つまり「最高善」の要求の「実現」という結論に置かれているのである。

このような『断片』に現われているヘーゲルによるカント哲学のズレを含んだ読み込みには、恐らく、前節で述べたような、民族宗教としてのキリスト教の対案の理論的基礎づけをカント哲学に求めたヘーゲルの本来の意向が働いているように思われる。というのは、この『断片』のすぐ後に4月16日にシェリングに宛てた手紙の中で、ヘーゲルは、例の「カントの体系とその最高の完成から私はドイツにおける革命を期待している」という文章を書いているが、そこで、かれは、続けて、「人間の軽蔑、人間の何か良いものへの無能、自分自身によって何ものかであろうとすることの無能」(Br. 24)つまり人間の有限性を前提としている従来を専制政治と共に批判し、それに対し、「民衆は、塵に塗れた自己の権利を〔他者から〕要求するのではなく、みずからふたたび受取り、わがものにするでしょう。(……nicht fodern, sondern selbst wieder annehmen,—sich aneignen.)」(同上、傍点筆者)と述べているように、「最高善」を求める「理性に分与された権利」を異他的な「神」の媒介を経ることなしに人間自身の内なる「神的火花」の力によって「遂行し認めさせる」つまり「実現」すること

を期待しているからである。そしてこの点についてさらに「哲学者はこの〔人間性の〕尊厳を証明し、民衆はこの尊厳を感じることを学ぶでしょう。」(同上)と述べ、哲学者が、このような最高善を自ら実現しうる人間の「尊厳」すなわち内なる神性を「証明」することを期待しているが、このような「証明」を与えることこそが、この『断片』あるいはこれをもとにして書かれたかもしれなかった「論文」の本来の意図であったと思われるからである。

こうして、ヘーゲルは、『断片』において、さしあたり直接にはチュービンゲンの神学者たちによるカント主義の歪曲に対抗するためカントの道徳神学の考え方を擁護しようとするのであるが、そして事実出発点においてはカントの「実践理性」による自律的な「道徳性」の立場に立っているのであるが、「最高善」の「実現」をめぐる結論においてはカント自身とは異なった意向において要請論の意味を解釈し、かくして、民族宗教としてのキリスト教のあるべき対案の「証明」をそこに求めていこうとしているのである。このような意味において、ヘーゲルはベルン時代に「カント哲学」を受容れ支持したのであるが、このような「カント哲学」の受容は、同時にすでに、逆説的ながら(人間の有限性を前提にしている)カント哲学そのものに対する批判の要素を宿していることが看取される。事実、このカント批判の要素はベルン時代後期において次第に歴然としてくるのであるが、しかし、それについて論ずることは本稿の範囲を越えるので別の機会に述べることにしたい。

注

- (1) 山崎正一、「近代思想史論」(1959年)、拙稿「ヘーゲルにおける意識の問題」(『哲学』第22号、1972年)参照。
- (2) 「チュービンゲン時代における青年ヘーゲルの疎外論」(『調布女子短大紀要第6号』1973年)
- (3) ここでヘーゲルが言っている「論文」というのは、95年2月4日から4月16日の間に書かれたと推定される『実践理性の断片』(N. 361~2)のことか、も

しくは、そこで企図されてはいたが結局書かれずに終わった論文のことを指していると思われる。寺沢恒信、「シェリングとの往復書簡と実践理性の要請の問題」(『唯物論』第二号, 1974年) 193頁参照。この『実践理性の断片』については、Ⅲで触れる。

- (4) 金子氏は、『民族宗教とキリスト教』の続稿がベルン時代にまたがっている作であることから、「真にベルン時代と言はれ得べきもの」は、「94年の末頃から」であるとされているが、それは、ここで述べた「カント主義」への傾倒の開始時期と一致する。金子武蔵、『ヘーゲルの国家観』(1944年) 39頁。
- (5) cf. Br. 11, 17~8.
- (6) 第一批判については、すでにヘーゲルは、『主観的精神の哲学の素材』(D. 195~217)の中で、ほぼその忠実な理解を示している。
- (7) cf. Kant, “Kritik der praktischen Vernunft” 1797, Ph. B. Bd 38, S. 36.
 なお、この点で、既にカントの見解との不一致を認められている寺沢氏の解釈には同意できない。寺沢恒信, 上掲書, 183頁参照。寺沢氏の解釈には学ぶ点も多いが、以下においていくつか同意できない点もある。
- (8) cf. Kant, *ibid.*, S. 4 & “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten” 1786, S. 452 f.
- (9) カント自身は前者を「純粹意識」(reines Bewußtsein), 後者を「經驗的意識」(empirisches Bewußtsein)と呼んでいる。(Kant, Kritik der praktischen Vernunft” S. 6)
- (10) ここでシェリングの「絶対的的自我」の考え方がヘーゲルにどのような影響を及ぼしているかという点については、この『断片』の直前の2月4日附のシェリングからヘーゲルに宛てた手紙と、この『断片』の直後の4月16日附のヘーゲルからシェリングに宛てた手紙のやりとりが参照されるべきであろう。シェリングは、そこで、まず、客観を持たない全く無制約な「絶対的的自我」を「神」と規定し、それを出発点にして次のような汎神論的な自らの体系の構想を述べている。「絶対的的自我は絶対的存在の無限の領域を包括している、この領域の内では有限的領域が形成される。その有限的領域は絶対的自我的客観による制約によって発生してくる(現存在の領域——理論哲学)。有限的領域には純粹な制約性があり無制約者は矛盾に導かれる。——しかし我々はこの制約を打破すべきである。すなわち、我々は有限的領域から無限的領域へ進むべきである(実践哲学)。この哲学はそれ故有限性の破壊を要請し、そしてそれによって我々を超感性的世界へ導く。……我々にとって絶対的自我的世界以外にどんな超感性的世界もない。……そして我々の最高の努力は我々の人格の破壊であり、存在の絶対的領域への移行である。しかし、その移行は永遠に不可能である。——それ故、ただ絶対者への実践的接近しか可能でない。それ故、——不滅

性」(Br. 22) それにたいし、ヘーゲルは、そのような「絶対的自我」としての「神」の理念は上述の「ドイツにおける革命」の後にも「秘教的哲学」として残るだろうと評価し、さらに、「君が君の最近の手紙で私に明瞭に分析してくれたもの、私が君の論文の中に見出し、また、フィヒテの「全知識学の基礎」が完全に解明するだろうもの、について予感を持っていた」(Br. 24) と共鳴を示している。だが、この点について、ヘーゲルはシェリングに共鳴したのではなく、シェリングから学ぶところは何もなかったとする解釈もある。(例えば、寺沢恒真、上掲書、178頁以下)しかし、私としてはそのような解釈には全面的には同意できない。というのは、たしかに、シェリングの「絶対的自我」についての考え方は、「無限的領域」→「有限的領域」→「無限的領域」へと自己展開を示す絶対者についての汎神論的な考え方であり、有限者の立場に立つカント哲学と異質であり、その限り、ここでのヘーゲルのカント的立場と根本的に異っているかのように見える。しかしそれだからと言って全面的に異っているわけではない。そうではなく、シェリングの体系の中において、人間が「有限的領域」をのりこえて「無限的領域」へ無限に接近しようと努力する「実践哲学」の局面において、むしろ「実践理性」の立場に立って「神」へ近づこうとしていたヘーゲルの意向と一致していたのではなからうか。ヘーゲルはシェリングの哲学の中のそのような部分に共鳴を感じたのではないかと思われるのである。(その場合でも、たしかに、後述するような「最高善」の実現から「神性」をひき出そうとする、そういう「神への接近」の考え方は、シェリングに見られないが。)

- (11) したがって、この段階ですでにカント的二元論の考え方が克服されているところのヘーゲル固有の考え方が現われている、と見るヘーリングの説には賛成できない。cf. Haering, *ibid.*, S. 201. ヘーゲル固有の考え方はもっと後の段階、特にDで出てくるように思われる。
- (12) 金子武蔵氏は、後者の考え方の方を「真の自由」であると解され、それにたいし前者の考え方を「かかる自由は他者を負うて居るものとして真の自由ではない。」(金子武蔵、上掲書、41頁) というように否定的に評価されている。このような金子氏の解釈にたいし、寺沢氏は、ヘーリングと共に、むしろこれとは逆の見方を対置されているが(寺沢恒信、上掲書、189頁)、私としては上に見た理由により寺沢氏の解釈の方に同意する。
- (13) cf. Kant, *ibid.*, S. 35.
- (14) この両者の区別の意味については、金子氏の解釈から学ぶ。(金子武蔵、上掲書、41頁)
- (15) cf. Kant, *ibid.*, S. 142 f.