



Title	「若きヘーゲルにおける媒介の思想」
Author(s)	高橋, 昭二
Citation	哲学論叢. 1977, 1, p. 1-36
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66738
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

「若きヘーゲルにおける媒介の思想」

高 橋 昭 二

近年、わが国においても外国においても青年ヘーゲルの研究は著しい進展をとげた。一八〇七年ヘーゲルは『精神現象学』を刊行するが、それまでのチュービンゲン（一七八八―一七九三）、ベルン（一七九三―一七九七）、フランクフルト（一七九七―一八〇〇）の各時期を通して膨大な手記を書き残した。さらにヘーゲルは、一八〇一年シェリングの斡旋でイエナ大学に就職してからも、若干の公刊論文の他に多くの講義案を残した。これらの手記類は、今世紀になって綿密な考証の末、出版されるに至るが、それと同時にその具体的内容の研究も着実に進み、その結果従来の定式化したヘーゲル像は大巾な修正を迫られているといえよう。⁽¹⁾

ところで、これら手記類の内容は青年ヘーゲルが哲学に抱いたいわば初心ともいうべきものである。あるいは、哲学者以前のヘーゲルが模索した人生観、世界観ともいつてよいであろう。これらの研究の意義は極めて大きい。なぜなら、チュービンゲン大学の学生であつた若きヘーゲルが書き遺した、たとえば「愛」（die Liebe）という概念はその後一貫してヘーゲルに生き続け、ヘーゲル哲学そのものを特色づける概念に発展するからである。⁽²⁾「愛」といった若者に特有な概念に止まらず、たとえば同じ手記にある「民族の精神、歴史、宗教、民族の政治的自由の段階――

それらは相互の影響からみても、またそれらの性情からいっても別々に切り離して考察すべきではない——それらは一本の紐で編み合わされている⁽³⁾」といった考え方は、ヘーゲルの生涯を貫いた思想であった。愛、民族精神といった概念の外にこのような例は、なお数多くあげうるであろう。従って、青年ヘーゲルの研究はヘーゲル哲学を解明するもつとも重大な鍵であるといつてよい。

さて、青年ヘーゲルが模索し続け、生涯に亘つてヘーゲル哲学を特色づけることになるこれらの思索の一つに「媒介」(die Vermittelung)という概念をあげうると思う。「媒介」という概念が、ヘーゲル哲学を特色づけるもつとも重大な概念であることについてはおそらく異論はないであろう。後に示すごとく、事実ヘーゲルは「媒介」という概念を通してカントやフイヒテの主観的観念論と対決し、さらにシェリングの客観的観念論とも訣別して自己固有の哲学を確立しえたのである。

若きヘーゲルにとつて「媒介」とは、フランクフルト期においてもつとも重大な意義をもつと一般にいわれている「和解」(die Versöhnung)という概念の論理的表現である。若きヘーゲルの主たる関心は、道徳、宗教、キリスト教、その既定性、イエス、イエスの運命、「愛による運命との和解」等々の倫理的宗教的思索にあつた。端的に言えば、『キリスト教の精神とその運命(Der Geist des Christentums und sein Schicksal. 七九八/九九)⁽⁴⁾』にあつた。しかしそれと同時に、それらの思索の論理的表現の問題もまた真剣に考えられていたといつても許されるのである。しかしながら、若きヘーゲルのこの論理的表現の模索という問題、あるいは宗教的思索とその論理化的関連の問題については、若干の例外を除き、宗教的思索そのものの研究に比して、まだ充分に論じられていたとは思えない⁽⁵⁾。この小論の意図は、若きヘーゲルがその生涯を決定づけた「媒介」という概念をいかに獲得し、いかに発展させて行

ったかを、ヘーゲルに倣って模索することにある。

私見によれば、ヘーゲルが「媒介」という概念を最初に提出するのは、『キリスト教の既定性』(Die Positivität der christlichen Religion)と云う旧稿(ベルン期)の一八〇〇年九月二四日と日付けられた改稿(フランクフルト期)においてである⁽⁶⁾。ヘーゲルはいう。「人間の本性が神的なものであるから絶対的に峻別されるとするならば、即ち——一個人だけを例外として——人間の本性にはいかなる媒介も許されないとするならば、……中略……、そういった見解は著しく既定的なものとなろう。この点についての研究が概念を用いて根本的になさるべきだとすれば、この研究は最後には有限なものと無限なものとの関係についての形而上学的考察に移行する。しかし、そのようなことはこの論文の意図ではない」と。(傍点筆者)

この文章は多くの問題を提出していると思う。その第一は、有限と無限、人間と絶対者の絶対的断絶を主張するカント主義が否定されていることである。そして第二に、かかるカント主義を超える立場こそ「媒介」の立場であることが、含蓄的にであれ、既に語られている点である。さらに第三に、カント主義の悪しき既定性に対し、宗教的にはイエス・キリストが「媒介」の立場であること、論理的には概念を通して「有限なるものと無限なるものとの関係」を論ずる「形而上学」において「媒介」の立場が求められねばならぬと考えられていることである。いま少し整理すれば、まず第一にカント主義の否定であり、第二に既定性の問題とイエスの媒介の問題であり、第三に形而上学における有限と無限の関係の問題ということになろう。私見によれば、この三つの問題は青年ヘーゲルのみならず、ヘーゲルが生涯に亘って思索し続けた問題である。従って、この文を書いた一八〇〇年九月はヘーゲルの生涯にとって重大な意義をもつ。哲学者以前のヘーゲルは、この年を経て哲学者ヘーゲルとなる。おそらく、その転向の中心問題が

「媒介」という思想なのである。われわれはとりあえず、この三つの問題を手掛りとして青年ヘーゲルの思索を追ってみた。

I カントとの関係⁽⁸⁾

A、カント哲学の回顧⁽⁹⁾

若き日のヘーゲルは勿論のこと、ヘーゲルは生涯に亘ってカントから多くの影響を受けた。このことは若きヘーゲルに限らず、フイヒテ、シェリングも同様である。三者はそれぞれ独自な形でカント哲学を継承すると共に、批判的に発展せしめ、それぞれの体系を確立したのである。ドイツ観念論の創始者はまさにカントである。従って、青年ヘーゲルとカントとの関係を論じるに先立って、ドイツ観念論全体のいわば序論としてカント哲学を回顧することから議論を進めたい。

いうまでもなく、カント哲学は批判主義である。批判 (Kritik) とはまず第一に分つ (apart) ことを意味する。「人間悟性が神的悟性と種類上同一であり、ただこれに制限を加えることによつてのみ、換言すれば、程度上のみ区別せられるといったことは考えられぬ⁽¹⁰⁾」とカントはいう。人間悟性と神的悟性を分ち、人間悟性に認識可能な現象界と認識不可能な物自体の世界、即ち叡智界とを峻別することが、批判主義の第一の課題である。周知のごとく、『純粹理性批判』の「先験的分析論」の成果は、普遍妥当的な対象の認識は直観的表象と純粹悟性概念 (範疇) の綜合的統一によつてのみ可能であるということであつた。人間的悟性は自発的作用であり、綜合作用である。それにも拘らず、人間的悟性は直観の多様を生産しえず、これを受動的感性にまたねばならない。即ち人間的悟性はその対象を存在において構成しえず、存在 (物自体) が受動的感性に現象するかぎりにおいてだけ、従つてその対象の経験的表象

を前提してだけ対象の認識を獲得しうるのである。即ち、人間的悟性はその内容的素材の所与性と経験性において有限である。勿論、悟性は一旦直観的表象が与えられるならば、その表象を越え、それを自己の先天的統一表象たる範疇の下に総合的に統一し「一つの自然」を先験的に認識しようと同時に構成もしうるのである。「われ思う」、即ち先験的統覚(die transzendente Apperzeption)が凡ゆる表象に伴って(begleiten⁽¹¹⁾)始めて対象の認識を、さらに「一つの自然」という対象そのものを可能ならしめるのである。カントの有名な言葉でいえば、「経験一般の可能性の制約は、同時に経験の対象の可能性の制約なのである」⁽¹²⁾。即ち、自我が「一つの自然」の「創始者」(Urheber)⁽¹³⁾なのである。しかしながら、その対象の表象そのものは、自我の外から、予め自我に与えられていなければならない。さらにこの予め与えられた経験的表象の一切は、自我の思惟に先立って、自我の一切の表象の「形式的制約」⁽¹⁴⁾である直観形式としての「時間」に総括されていなければならないのである。カントは時間を「われわれの凡ゆる表象を含む総括」⁽¹⁵⁾と規定する。かくして端的にいえば、自我は客観を構成しうるが、その構成に際して「時間」という「媒介者としての第三者(das Dritte als das Medium)」⁽¹⁶⁾の制約を受けなければならないのである。概念による構成は時間を媒介としなければならぬというこの点に人間悟性の神的悟性に対する根源的有限性がある。従って、人間悟性は時間形式に与えられない表象、即ち叡智界(物自体)を決して認識しえず、構成しえない。神的悟性が対象の存在を直観において直ちに構成しうる「本源的直観」⁽¹⁷⁾ないし「知的直観」であり、また直観することが直ちに思惟することである「直観的悟性」⁽¹⁸⁾であるのに対し、人間的悟性は受動的直観しかもたぬ「派生的直観」⁽¹⁹⁾であり、受動的直観と自発的悟性という二元性の故に常に時間という媒介者を彷徨(discuro)しなければならぬ「比量的悟性」(der diskursive Verstand)⁽²⁰⁾なのである。

後に示すごとく、ヘーゲルは一八〇一年の『差異論文』において、カントの自我による客観の構成、カントの所謂コペルニクスの転換を「純正な観念論 (echter Idealismus)」と称讃し、また自我からの範疇の演繹を「思弁 (die Spekulation) の原則、主観・客観の同一性」の言明であると主張している。しかし同時にヘーゲルはこの思弁の原則がカントにおいて「有限化」⁽²³⁾されていることを非難するのである。カントは叡智界の認識、形而上学的認識にかかわる思弁理性を一切拒否した。カントにおける構成は現象の構成にすぎず、即ち表象の所与性を前提にし、時間を媒介とした構成にすぎない。そして表象の所与性を前提にするとは、その表象の構成にかかわる主体、即ち悟性が「受動的主体」⁽²⁴⁾の悟性にすぎぬことを意味している。カント哲学を継承しつつも、カントを「質的観念論」として批判し、自己の哲学を「量的観念論」⁽²⁵⁾として確立せんとしたフイヒテも自我の理論命題に関しては理性の受動性を承認せざるをえなかった。⁽²⁶⁾主観による客観の構成において主客の同一性が主張されつつも、客観の存在に関しての主観の有限性の故に主客の同一性は有限化され、その完全な同一性は単に求められ、課せられているにすぎぬ、即ち当為の立場に留る主観的観念論にすぎないのである。⁽²⁷⁾しかし翻って考えれば、このような悟性の受動性はヘーゲルにとっては勿論のこと、カントが人間悟性の自発性を主張するかぎり、カント自身にとつても矛盾である。人間的悟性は時間を媒介としなければならぬ比量的悟性ではあるが、なお受動的感性和区別された自発的能動性であり、かかる自発性として悟性は感性の制約を脱し、それを超越してさらに高次の認識を求めうるのである。人間的思惟が後天的なものを「越え」、「一つの自然」を構成する自発的「先験性」 (transzendental) であるとは、その越えゆくことにおいて経験的なものに満足せず、それを無視して飛翔する「超験性」 (transzendent) を意味するであらう。感性と悟性とはもともと「受容性」と「能動性」として能作を異にし、従つて悟性はそれ自身としては感性の拘束を無視し、感性界を越えて

自由に思惟しうるのである。ところで、悟性をしてこのように感性界を越えさせるものは無制約者の表象である。「経験と一切の現象の限界を越えることをわれわれに強いるのは、無制約者(das Unbedingte)である。理性は物自体において必然的に無制約者を求め、そして当然のこととして一切の被制約者に無制約者を求める」とカントはいう。⁽²⁸⁾ カントによれば、無制約者の認識、形而上学への欲求は人間理性にとつて必然的な要求であり、かく認識しえざるものの認識の欲求こそが「人間理性の特殊な運命 (das besondere Schicksal der menschlichen Vernunft)」に他ならない。⁽²⁹⁾ 人間の思惟は現象界に満足せず、現象界を越えて無制約者を睿智界に求めるのである。カントはかかる思惟能力を現象界にかかわる悟性と区別して理性と規定し、無制約者の表象を「理念」(Idee)と名づける。

「理念」はまず第一に無制約者の表象として「それに対応するいかなる対象も感官に与えられないような必然的な理性概念」⁽³⁰⁾であり、「超驗的」である。それにも拘らず、「理念」はいつも被制約的な現象の統一(悟性統一)を自己に関係づけて、それを体系的に完結せしめようとする。「絶対的総体性 (die absolute Totalität)」の先天的概念であり、「先験的(主観的)実在性」⁽³¹⁾をもつ。理念は理性統一として悟性統一から区別されねばならない。悟性はいつも直観的所与にかかわり、つねに被制約的である。理性は悟性を越え、従つて直観的表象を越え、「悟性統一」そのものを体系的に統御づけようとする「統制的原理」⁽³²⁾として理念をもつ。理念をそれ自身一つの認識の対象としてもつても思弁的形而上学の「構成的原理」⁽³³⁾としてもつものでもない。カント的にいえば理念は理性に「課せられていぬ(aufgegeben)」であり、「与えられている(Gegeben)」のではない。⁽³⁴⁾ それにも拘らず、理性が自己に課した課題的表象をも与えられうる表象、従つて認識しうる表象と誤つて考えるとき、即ち単なる主観的実在性を「客観的実在性」へと「すりかえる」(unterschieben, verwechseln)とき、カントのいう「仮象の論理」としての「弁証」(Dialektik)が成立する。⁽³⁵⁾ 有限的な対象的認識

を越え、無制約者を求める思惟は、有限と無限の間の「深淵 (Kluft)」⁽³⁶⁾を飛び越えて無制約者を認識の対象にすりかえるのである。カントによれば、本来理念は「恣意的に考え出されたものではなく、理性そのものの本性によって課せられたもの」である故に、このような「課せられている」と「与えられている」の「すりかえ」も人間理性そのものに根拠をもつ「先験的すりかえ (die transzendente Subreption)」⁽³⁷⁾であり、「人間の詭弁ではなく、純粹理性そのものの詭弁」⁽³⁸⁾である。このように人間の理性は本来「弁証的 (dialektisch)」⁽³⁹⁾なのである。

ところで、人間理性が弁証的であれ、無制約者の認識にかかわるとはいかなることか。この場合、無制約者とは古来形而上学的認識の対象であった魂、世界、神の三理念を意味する。かかる表象は無制約的理念として現象界を超出している故に、いかなる経験的表象もわれわれには与えられない。従って理性は直接的所与表象にかかわる悟性認識を媒介しなければならぬ。悟性は直接的所与表象を主語とし、自己の概念 (範疇)⁽⁴⁰⁾で述定する総合判断において対象の認識にかかわる。理性はかかる悟性の判断を媒介とする「推論 (der Schluss)」⁽⁴¹⁾でなければならない。一般的に理性は推論の能力であり、理性推論は媒語と述語の関係を示す判断を大前提とし、主語と媒語の関係を示す判断を小前提として、この二判断から主語と述語の関係を規定する判断を結論として示す。大小の前提をなす二判断から主語、媒語、述語の関係を規定し、結論において媒語を消去して主語と述語の関係を規定するのである。媒語による媒介とは、結論における媒語の消去を意味する。⁽⁴²⁾ (後に示すごとく、ヘーゲルは主語を個別 (das Einzelne: E)、媒語を特殊 (das Besondere: B)、述語を普遍 (das Allgemeine: A) と表現し、この三者の関係から推論を考える)。そのとき、主語が直接的所与表象であれば、その推論は経験的推論であり、またそこでは悟性による述定が可能であるから結局は悟性判断となつて問題は起らない。しかし、主語が無制約者であるとき決して悟性判断は成立しえず、必ず

推論によらねばならない。カントはかかる推論を「先験的推論(der transzendente Schluss)⁽⁴³⁾」と名づけ、先験的推論は必ず「媒語二義の誤謬推論(Paralogismus)⁽⁴⁴⁾」に陥るという。カントは形式論理学に従って「断言的」、「仮言的」、「選言的」の三推論をあげ、それをそれぞれ魂、世界、神の三理念に割り当てる。その中でもっとも代表的な推論と思われる仮言推論を例として示せば次のごとくである。「被制約者(das Bedingte)が与えられているならば、その全制約(Bedingung) (それは無制約的なものであるが)も与えられている。ところで被制約者は与えられている。故に無制約者(das Unbedingte)も与えられている」⁽⁴⁵⁾ (括弧内は筆者の附加)。この仮言推論の媒語は「被制約者」であるが、その被制約者の概念が大前提では無制約的なものと同一次元で、従ってそれ自身睿智的無制約的な意味に使用せられ、小前提では現象界における被制約者の意味に使用せられ、かくして媒語が二義的に使用されている誤謬推理である。媒語が一見、「無制約者」とそれが「与えられている」ことを媒介し、従って理念とその存在の同一性が成立しているかにみえるが、その実、媒語の二義性によつて理念と存在が結論において少しも媒介されずに、即ち「直接的に(unmittelbar, direkt)⁽⁴⁶⁾」結合されているにすぎない。魂に関する断言的推論や神に関する選言推論も同様である。魂の推論における大小両前提の媒語は「主語」であるが、大前提では物自体として、小前提では現象界における思维主体の意味に使用せられ、二つの意味が混淆されて魂の存在が結論される。無限な思维実体と有限な思维主観、無限と有限が、さきの世界に関する仮言推論でいえば、理念と存在は少しも媒介されず、峻別され対立したまま「総合されているのである。逆にいえば、無限と有限、理念と存在は少しも媒介されず、峻別され対立したままである。ここにカントのいう「仮象の論理学」としての「弁証」が成立するのである。カントはこのような「概念からの直接的綜合命題」⁽⁴⁷⁾を「ドクマ」(Dogma)として、あるいは「思弁」⁽⁴⁸⁾として批判し、拒否するのである。

批判とは物自体と現象、今われわれがみてきたところでは無限と有限、理念と存在を分つことであつた。無限と有限、理念と存在を同時に意味するとき媒概念が決して存在しえないことの主張が批判主義本来の主張である。だがカントは従来の形而上学にかかる無批判的思弁が隠されていることを指摘する。カントが直接に批判の対象とする哲学は、一方大陸の合理論であり、他方イギリスの経験論である。カントによれば、大陸の合理論は感性的表象を混乱した悟性表象と見做し、逆にイギリス経験論は悟性表象を反省された感性的表象と見做す。一方は理性や悟性を縮小して感性とし、他方は感性を拡大して悟性や理性としてしているのである。対象についていえば、一方は物自体を現象にまで縮小して両者を接続し、他方は現象を拡大して物自体に連続させようと考へているのである。区別されるべき物自体と現象、感性と悟性、さらに悟性と理性が一方の拡大、または縮小の形で連続的に把握されているのである。即ち、その連続性において、大陸の合理論は理性が悟性を通じて感性にまで縮小しうると考へる「悟性の越権 (Anmaßung des Verstandes)」⁽⁴⁸⁾に陥り、イギリスの経験論は感性が悟性を通じて理性にまで拡大しうると考へる「感性の越権 (Anmaßung der Sinnlichkeit)」⁽⁵⁰⁾に陥つていたのである。ここにおいて、無制約者にかかわる理性自身は、一方「悟性の越権」に傾く自己自身と他方「感性の越権」に基づく自己自身とに「分裂 (Entzweiung)」⁽⁵¹⁾しているのを見出す。この理性の自己分裂がカントのいう「理性の不可避免的な自己矛盾 (ein unvermeidlicher Widerstreit der Vernunft mit sich selbst)」⁽⁵²⁾に外ならない。この理性の自己矛盾は凡ゆる先験的推論に現れるが、世界に関する仮言推論はその内容として自由と自然の矛盾的对立を含む故に、特に尖鋭化して現れ、「二律背反 (Antinomie)」⁽⁵³⁾に陥らざるをえないのである。無制約者としての世界を認識せんとして理性は、感性を僭称する理性 (定立) 合理性を僭称する感性 (反定立) かのどちらかに陥らざるをえない。両者は共に「超越的理性の越権 (Anmaßung der

transzendenten Vernunft⁽²⁵⁾」である。同一の理性が同じ無制約的な次元で、全く相異なる二つの立場を主張し合い、相互に他を否定し合つて理性は不可避免的に二律背反に陥るのである。

カントは大陸の合理論とイギリス経験論の対立を同一の思弁理性の弁証の二側面と見做し、そこに近代的理性の必然的な二律背反をみているのである。端的にいえば、近代的理性は無限、あるいは絶対者を彼岸においてではなく此岸において、信ずるのではなく認識することにおいて自己の絶対性を主張しようとしているといつても許されるであろう。そしてその近代的理性が絶対者の認識を自己の使命とするかぎり、弁証は近代的理性の避くべからざる運命に外ならない。カントは弁証を拒否した。しかしカントはその弁証を理性による有限と無限の綜合と解し、その綜合において有限から無限へ拡大する反定立の立場（感性を理性に拡大する立場に通ずる）と無限から有限へ下降する定立の立場（理性を感性にまで縮小する立場に通ずる）とが共に成立しうることを示し、そこに理性の自己矛盾、理性の二律背反が成立することを示したのである。

もともと「弁証」(Dialektik)は、対話(Dialogue)に由来する。一なるロゴスが二人の対話者に別れ、対話者がそれぞれ自己のロゴスを主張し、互いに他のロゴスを否定し合いつつも、相互に限定し合つて統一的結論に達し、初めの一なるロゴスをより高次の立場において復活せしめることである。カントの場合、この弁証は消極的意味にのみ使用される。即ち、対話者（感性を僭称する理性と理性を僭称する感性）がそれぞれ自己のロゴスを固執し、拡大して主張するだけで統一的結論に達しない。定立と反定立の対立、闘争(Widerstreit)があるのみで綜合(Synthesis)が成立しない。成立しえたとするのは、峻別さるべき有限と無限の「直接的綜合」、即ち理性推論の媒語における両者の「直接的綜合」というドグマに基づく。カントは大陸の合理論と英国経験論を共に独断的として批判するのである。

しかしながら翻つて考えると、カントの理性推論における媒語の二義性をなんらかの形で清算する途が拓かれるか、あるいはまた媒語における有限と無限の直接的綜合がそのまま承認されうような途が考えられるならば、カントの消極的弁証論は直ちに積極的弁証法に転じうるであろう。そのためには、カント批判主義のもつ有限と無限の峻別ということが改めて議論されねばならない。先きにわれわれが示した一八〇〇年のヘーゲルの言葉はこの事情を示唆しているのである。

けれども、このカントの弁証論はヘーゲルに大きな影響を与えたであろう。カントにおいて、既に真理を表現する判断さえも時間という媒介に成立し、さらに有限と無限の綜合たる弁証が媒語の機能にその本質をもつ推論に求められたとすれば、ヘーゲルはこのカントの媒介という思想のもつとも忠実な弟子であつたといつてよいであろう。

たとえば、カントが單なる心性の直觀形式と考へた時間を有限と無限が合一する場と考へるような途が拓かれるならば、弁証は新しい真理の論理として肯定されうるであろう。もつともそのとき、有限と無限の綜合をカントが拒否した直接的綜合という形で承認するのか（シェリング哲学やヘーゲルの「無限判断」の考へ方にみられる）、あるいは有限の立場に留りつつも無限への連続的接近、努力といった形で考へるのか（カント自身の実践哲学やフイヒテ哲学にみられる）、さらにはまた無限から有限へのいわばアガベ⁽⁵⁵⁾的下降（若きヘーゲルの愛の思想にみられる）という形で考へるのかといった困難な問題が生ずるであろう。ともあれ、カントが許した綜合は媒介による間接的綜合であつたこと、しかし無限にかかわる推論が批判による無限と有限の峻別のために直接的綜合に転落し、その結果拒否されたこと、これらのことが重大なカント哲学の結論である。

しかしながら、カントは弁証、即ち有限と無限の關係を一切拒否したのではない。理念の認識（形而上学）として

の弁証を拒否したにすぎない。カント、ないしは「批判的理性（die kritische Vernunft）」⁽⁵⁶⁾の選んだ途は、思弁より実践へ転ずることであつた。もともと批判的理性も思弁的理性も実践的理性も、理性としては同一である。従つて、批判的理性が思弁的理性を批判するとは、理性の「自己認識」⁽⁵⁷⁾を意味する。批判的理性は、自己が思弁として働く限りの有限性を自覚し、自己の思弁性を断つて自己の実践的性格に活路を見出すのである。換言すれば、批判的理性は理性推論（Schließen）による理念認識の途を「断念（Entsagung）」⁽⁵⁸⁾し、実践的理性の「自律性（Autonomie）」⁽⁵⁹⁾に途を求めるのである。理性推論を離れ、実践に転ずる批判的理性の「決断（Entscheidung）」⁽⁶⁰⁾が、実践的理性の成立、さらには「純粹実践的理性の事実（Faktum der reinen praktischen Vernunft）」⁽⁶¹⁾としての「道徳律」成立の根拠である。カントの有名な言葉、「私は信仰に場処を空けるべく知識を止揚しなければならなかつた」⁽⁶²⁾はこのような事情を物語る。実践的理性において人間は道徳律の主体として直ちに「理性的存在者」としての叡智であり、直ちに叡智界に参入する無限者に外ならぬ。人間は自己の行為の格率として道徳律を選ぶかぎり、神を「首長」⁽⁶³⁾とする「目的の王国」⁽⁶⁴⁾の一員であり、「なすべきである故になしうる」⁽⁶⁵⁾がごとき絶対者である。無限は認識されるのではなく、行ぜられるのであり、道徳的行為において人間は神に連なるのである。カントはいまや自己の哲学を「実践的独断的教説」⁽⁶⁶⁾として確立し、弁証は批判に基づく実践として新しい方向をうるのである。

しかしながら、果して人間は事実として行為において無限でありうるであろうか。人間が自己の行為の格率として道徳律を選ぶこと、実践的理性を成就せしめること、それもまた心情における動機を選択としてすでに実践であり行為である。しかしながら、人間的行為の十分な意味はこのような「心術（Gesinnung）」⁽⁶⁷⁾における格率の成就ということにつきない。「道徳律」を自己の行為の動機として選んだ道徳的心情が、単なる心情としてのみならず、さらにそ

れを超えて感性的自然に実現されるということこそ十分な意味での行為である。カントは人間の行為について「叡智的行為」と「感性的行為」⁽⁶⁷⁾とを区別する。人間は実践理性の道德律を「決断」、即ち「心術の革命」(Revolution der Gesinnung)⁽⁶⁸⁾において成就せしめるのみならず、同時にその道德律を感性的行為として自然において、さらに自然の形式的制約たる時間において実現しなければならない。実践とは単に「道德的実践的」たるのみならず、その道德の自然への実現として「技術的実践的」(technisch-praktisch)⁽⁶⁹⁾な実践をも含んだものでなければならぬ。ここに、理論理性や実践理性と異った新しい理性がカント哲学に登場する。それは有限を無限に関係づけて「反省」(Reflexion)とし、「判定」(Beurteilen)とせんとする、あるいは無限を有限において実現せんとする理性である。このような理性は、カント自身の言葉ではないが、目的論的理性と名づけられても許されるであろう。

いうまでもなく、目的論的理性は自由と自然との関係についてのカント独自の立場、即ち自由を自然において実現せしめるという「実践理性の優位」⁽⁷⁰⁾の思想に制約づけられている。けれども、まずさし当ってこの目的論的理性は、技術的・実践的な理性——「反省的判断力(die reflektierende Urteilskraft)」——として働く。即ちこの反省的判断力は、あたかも自然自身が自由に対して「合目的」であるかのごとく反省する「主観的反省的原理」⁽⁷¹⁾を立て、この原理をいわば「発見的原理」として自然の内奥に迫らんとする。「偉大な芸術家、自然」⁽⁷²⁾は、いたるところでこの観察にこたえ、ときには「美」や「崇高」として、あるいは「有機体」として「合目的」であるかに見える。いまもしかかると合目的性を人間的自然に限定していえば、人間相互の「敵対関係」⁽⁷³⁾、「非社交的社交性」⁽⁷⁴⁾、あるいは「戦争」⁽⁷⁵⁾等々をして自然はたえず人間の理性を、さらに自由を促進しているかにみえる。しかしながら、このような自然の「合目的性」は本来目的論的理性が自然を「合目的」として、あるいは「促し」として主観的に反省している反省的判断力の主観的原理に基づくにす

ぎない。人間理性は存在を、自然の所与性を前提とした有限的理性であった。それ故に、自然の「超感性的基体」⁽⁷⁶⁾については、人間理性は関知するなものも持たない。従って、自然の合目的性の原理とは人間理性の自然へのいわば主観的期待、希望であるにすぎない。周知のごとく、美を哲学のオルガンと考えるシェリングはカントのこの主観主義を批判するのである。⁽⁷⁷⁾けれども、カントは自然と自由の関係において自然を反省し、判断するかぎり人間理性の有限性、主観性に固執するのである。

ところで、いまもしこのような人間的有限性を前提にしつつ、しかも単に自然をして自由を促進せしめるのみではなく、あるいは単に自然の合目的性にゆだねるのではなく、逆に目的論的理性が主体的にかかる合目的自然を利用し、自己の道德的自由実現という意図に自然を奉仕せしめるならば、そのときこのような積極的な目的論的理性も単に主観的であるにすぎぬであろうか。単に自然の合目的性を反省するのではなく、自由の側から主体的に実践的に自然の合目的性を自己に奉仕せしめるならば、その目的論的理性は「主体的構成的原理 (ein subjektiv-konstitutes Prinzip)」⁽⁷⁸⁾を含む理性として客観的理性という意味を担いうるであろう。カントはこのような「主体的構成的」な目的論的理性を、単に主観的な反省的判断力との区別において充分に展開したとはいえない。けれどもカントは個々の具体的な問題において、たとえばその文化の哲学、あるいは歴史の哲学においてこの主体的客観的な理性を充分肯定していたと私は考える。カントは「任意な目的」⁽⁷⁹⁾を定立し、かかる目的に内的自然、外的自然を使用する「有能性の産出」を「文化」と定義する。従って、文化にかかわる理性はすでに単に自然の合目的性を判定する主観的な理性ではなく、積極的に自然を自己の意図に即して利用し、価値づけんとする主体的な、実践的に客観的な理性である。それは単に主観的な反省的判断力を（それも既に自由と自然の結合にかかわるが観察、反省という主観性に留る）、さ

らに一步自由の側へ引き寄せた理性、主体的構成的な実践理性なのである。けれども、文化はそれが「任意な目的」にかかわるものであるかぎり相対的たるを免れない。なぜなら、もし文化が任意な目的への理性使用であるならば、理性の感性的動機への使用もその理性的動機（道德律）への使用と同じく一樣に文化の名に値いし、しかも感性的動機と理性的動機の「動機の逆転」⁽⁸⁰⁾は人間に必然的な「習癖」⁽⁸¹⁾である故に、——カントはかかる「習癖」を「根源悪（das radikale Böse）」⁽⁸²⁾とよぶ——、文化の向上は同時に文化の「絢爛たる悲惨」⁽⁸³⁾、「文化の禍悪」⁽⁸⁴⁾を齎すからである。しかも文化の進歩は歴史的社会的場において達成される故に、理性は歴史的社会的悪、カントの所謂「比較する自愛（die vergleichende Selbstliebe）」⁽⁸⁵⁾の原理に奉仕し、その禍悪はもはや単なる個人の道德的改善によつては克服されえない。「人間が人間と關係に、結合に立つ」⁽⁸⁶⁾というまさにそのことに嫉妬、悪意、支配欲、所有欲、名譽欲、さらには戦争等々の惡徳が由来するのである。かくして文化はその相対性の故に、自然の「最終目的」⁽⁸⁷⁾でありえども、目的論的理性が定立する「窮極目的」⁽⁸⁸⁾でありえない。目的論的理性は、実践理性の定立する道德律の絶対性の前に文化の任意的相対性を否定し、いわばそれを淨化しなければならない。カントの言葉でいえば、「道德性の主体」⁽⁸⁹⁾としての人間が「自ら窮極目的たりうるような目的關係を自然および自己自身に向つて与えることを意志する」⁽⁹⁰⁾のである。ここに相対的文化は道德的文化へと昂められ、道德律の自然における實現という窮極目的は道德的文化として成立するのである。

道德的文化とは、かくして「自由による合目的性と自然の合目的性の結合」⁽⁹¹⁾である。それは、一方単なる実践理性による道德性を超えると共に他方單なる相対的文化を超えたものである。と同時に、超えるといつても、一方道德律の具体的實現であると共に他方自然の制約を超え出ることとはできない。自然の制約に関していえば、カントは人間種

族を定義して「それぞれあるがままの状態におかれた他の一切の動物においては各々の個体がいずれも自己に定められた本分を達成するのに、人間においてはせいぜい類のみがこれを成就するにすぎない。故に人類は無限に多くの世代を経て進歩してゆくことによつてのみ自己の本分の達成に向つて努力向上しうるのである」⁽⁹²⁾という。カントは動物としての人間の「唯一の不死なるもの」を「類」と考え、かかる歴史的類において道德的文化は展開されると考えているのである。ここにおいて、道德的文化は歴史そのものとなる。カントによれば、人間歴史は「悪から善への絶えざる進歩」⁽⁹⁴⁾であり、「自由意志の規則正しい歩み」⁽⁹⁵⁾である。他方道德的文化が道德律を超え、その具体的実現であるという面に即していえば、道德的文化は文化に必然的に纏綿する禍悪の否定に成立する文化として、かかる禍悪と積極的に闘うことを自己の「形式的制約」⁽⁹⁶⁾とする、否、自己の使命とするような文化、即ち公民的社會の文化でなければならぬことを意味する。カントによれば、法とは「一人の意欲と他の意欲が自由の普遍的法則に従つて調和しうるための諸制約の総和」⁽⁹⁷⁾である。道德律の実現とは、かかる公民的社會の実現であり、（具体的にいえば、人類には実現不可能であるがそれに向つて努力すべきであるとされる「世界共和国」の理念、さらにその「代用物」⁽⁹⁸⁾としての実現可能な「國際連盟」⁽⁹⁹⁾の理念、端的にいえば「永遠平和の理念」である）、公民的社會の実現こそ人類が世代から世代に亘つて努力すべき「最大の課題」⁽¹⁰⁰⁾に他ならない。カントは『第二批判』において、一切の外的自由を「適法性」として「道德性」の前に否定した。しかしいまや法的社会の理念は、道德律の具体的実現ということに即して改めて「適法性」を肯定しているといつてよいのである。

われわれはここでこれ以上カントの歴史哲学の内容に立ち入る必要はないであろう。ただ次の点だけを強調しておきたい。即ち「叡智的行為」としての道德的自由の実現は、心情における道德律の成就として「心術の革命」、「考

え方の革命」(Revolution)に成立したが、いまやその道德的自由の實現が時間における「漸進的改革」(die allmähliche Reformation)⁽⁹¹⁾であることは「連続的接近」(die kontinuierliche Annäherung)⁽⁹²⁾として歴史における進歩と考えられるに至ったことである。ここに有限と無限、時間的なものと睿智的なものが改めて「連続」として把握されているのである。しかもその連続は、人間の歴史に媒介されているのである。ここにおそらくカント哲学の最高点があるところ、カントのこのような歴史哲学は『宗教論』における「根源悪」の問題、およびその克服のための「神の要請」の問題をめぐって著しい深化をみせることとなる。

既述のごとく、根源悪とは人間の理性行使における感性的動機と理性的動機の不可避的な「動機の転倒」をいう。理性の自律に基づく道德律を自己の行為の動機として選ぶかぎり、人間は直ちに、無限に連なるのであった。しかし人間は同時に感性的存在者でもあり、感性的動機を自己の行為の動機に選ぶ根源的な習癖をもつ。このような動機の転倒は、それがたとえ「人間的自然の弱さ」⁽⁹³⁾に由来するとしても道德的主体の「罪」⁽⁹⁴⁾に他ならず、人間自身の努力によつて贖われねばならない。しかしながら、カントによれば、かかる悪は個々人の動機の選択に由来するのみならず、同時に人間社会における「比較する自愛」の原理にも由来し、もはや単なる個々人の道德的改善によつては克服しえない面をもつ。根源悪は個々人の道德的悪というのみならず、社会的、歴史的悪をも含むのである。そしてかかる社会的歴史的な悪の克服に関しては、「個々人のそれだけでは不十分な力を、ある共同の効果へと結合せしめるような」、「ある一段と高い道德的存在者の理念、即ち神」⁽⁹⁵⁾が「要請」されるに至るのである。根源悪の克服は「部分から全体へ」⁽⁹⁶⁾と努力する人間的自由によるばかりではなく、同時に「全体から部分」を限定しうるとき神の「協力」(concurus)⁽⁹⁷⁾に始めて実現可能と信ぜられるのである。ここに神の要請は義務として人間に課せられることとなる。

周知のごとく、カントは既にその『第二批判』において神を要請した。しかしここでの神の要請が『第二批判』のそれと全く異なるものであることが注意されねばならない。『第二批判』における神の要請は、義務実現そのものの可能性のためにではなく、義務が実現されたかぎりにおける自然の側からの報いに関してであった。それ故に、道德律の定立、その心情における実現が真に叡智的なものであるかぎり、『第二批判』における神の要請は、いわば第二次的なものにすぎないともいえるのである。それに対し、『宗教論』における神の要請は、義務の実現そのものに関する。即ち「根源悪」の克服は、『第二批判』で問題となった「叡智的行為」に関する義務が実現された後、なお残された悪の克服に関し、それ故に「感性的行為」に関する義務として、義務の実現そのものが神を要請するのである。『第二批判』において義務は「汝為すべきが故になし能う」として義務が同時に自己実現の根拠を含みえたのに対し、ここにおける義務はもはや自己実現の根拠を含みえざる義務である。従ってここでは義務そのものが個人の道德的義務と「種類と原理」⁽¹⁸⁾を異にするごとく、神の要請も『第二批判』におけるそれと「種類と原理」を異にし、著しい実在性を帯びるのである。

ところで、神が人間的努力の「協力者」であるという信仰は、おそらく次の二つの信仰として現れうるであろう。まず第一に根源悪の克服に努力するかぎりの人間に神が協力するという信仰であり、第二にかかる根源悪を人間に課した神の叡智、即ち「摂理」(die Vorsehung)への信仰である。第一の信仰は個人的努力にかかわる故にいわば宗教的であり、第二の信仰は根源悪の根拠そのものに関し、より歴史哲学的といつてよいであろう。

根源悪の克服に対する人間的努力は、部分から全体に進む「連続的接近」、あるいは「漸進的改革」であった。もちろんかかる継起的努力は全体を限定するには不十分である。しかしかかる不足にも拘らず、なお根源悪が克服されう

ると信ずるためには「神の協力」が要請された。ところで、この信仰は具体的にはわれわれの不足にみちた努力が、同時に「神の叡智的直観において完結せる全体として」⁽¹⁰⁾判断されるであろうという信仰である。即ち、われわれが根源悪を自己自身の罪として自覚し、それを贖うべく努力するかぎり、その努力自身は、たとえ「感性的行為」としては不足に満ちた努力であるにせよ、これを「叡智的行為」としてみるならば「心情の革命」である故に「心情の叡智的根拠を洞察する者」⁽¹¹⁾、即ち神にとつては「統一」として「革命」として評価されうるといふ信仰である。たしかにもし根源悪の克服が「無限に多くの世代を経て」、「人類のもつとも後で」⁽¹²⁾のみ望まれうるとすれば、その過程に生きるわれわれの唯一の救いは、われわれの有限的努力である「漸進的改革」が神において無限なるもの、即ち「革命」として評価されうるといふ信仰である。カントはわれわれの行為の叡智性と現象性という二重性が神の直観においては存在しえないと考えているのである。⁽¹³⁾かくして人間は「叡智的行為」に関してはあくまで主体的に根源悪の克服に努力すると共に、自己の努力のおよばない「感性的行為」に関してはこれを「摂理にゆだね」⁽¹³⁾ねばならない。ところで、「感性的行為」に関して「神にゆだねる」とは、感性的なるもの、即ち自然の根柢に神を前提するとき始めて可能である。ここに第二の信仰が成立する。

神を人間的努力の「協力者」として信ずる第二の信仰は根源悪の根柢に神を要請することである。根源悪が実践哲学におけるいわば「物自体」として人間的努力を限界づけるものであるならば、かかる根源悪を人間的自然に課した神の意図についてなんらかの弁明が与えられねばならない。即ち根源悪が神の悪意ではなく、神の誠実に由来するという「摂理の弁明」⁽¹⁴⁾が要求されるのである。なぜなら、人間的自由の立場においてはあくまでわれわれ自身によつて贖われるべき根源悪も自体においては法的社会の実現を意図する神の誠実な手段に他ならぬという信仰に始めて人間

的自由は根源悪を根柢から克服しうるからである。神が自然と自由の根柢を同時に含み、即ち「自然的秩序と道徳的秩序の世界創造者であり、世界統治者」である⁽¹⁵⁾と信ぜられ、一方人間に自律的自由を許して人間的自由の実現を人間の手⁽¹⁶⁾にゆだねると共に、他方自然の根柢をも包括して人間的自由⁽¹⁷⁾に自己実現の「保証」を与えると考えられているのである。根源悪はここにおいて、神に根柢をもつ人間的自由実現のいわば否定的媒介の意味を担い、歴史の推進力として積極的に肯定せられ、ヘーゲルの所謂「理性の狡智 (die List der Vernunft)」の意味を担うのである⁽¹⁷⁾。

根源悪の克服に関する神の協力の要請、ないし信仰はここに頂点に達する。個人の有限的努力が即無限の成就であるといういわば宗教的要請は、人々が自律的に努力するかぎり神がこれを助けるというにすぎず、根源悪が人類全体にかかわる悪である以上、なお消極的である。これに対し、根源悪の根柢に摂理を要請しつつ、根源悪を歴史の推進力として承認する第二の歴史的信仰の立場は人類全体に関する救いの要求として一層積極的である。カントは「運命は欲するものを導き、欲せざるものを引摺る」(*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*) というセネカの言葉に同意する⁽¹⁸⁾。

カントの歴史哲学の結論は神の「要請」(*Postulat*) である。ところで「要請」とは、カントによれば、「先天的無制約的に妥当する実践的法則に不可分離的に結びつくかぎりの、理論的には証明されない理論的命題」⁽¹⁹⁾のことである。もし「要請」がこのようなものであるならば、それが実践理性に根柢をおくかぎり「実践的実在性」をもつとしても、理論的には単なる「私見、仮説」⁽²⁰⁾にすぎない。神の要請において、根源悪が歴史の推進力であると信ぜられるとしても、それは単にそう信ぜられるにすぎぬのであつても「理論」⁽²¹⁾的にその保証が求められるならば「経験と歴史」⁽²²⁾から僅かな「根柢」⁽²³⁾が提出されるにすぎない。そこにカントの主観主義がある。即ち、根源悪が人間的実践の手⁽²⁴⁾にのみ委ねられ、従つて人間的

努力の限界概念としてそのまま彼岸に残されたことを意味する。換言すれば、根源悪は歴史の推進力として「限定」されたのではなく、依然として人間的自由がそれを限定し克服せんとする永遠の「課題」として、即ち「限定可能性 (die Bestimmbarkeit)」⁽¹²⁴⁾として自由の彼岸に残されたのである。根源悪の克服は依然として「部分的に (zum Teil)」⁽¹²⁵⁾実現されるにすぎない。カントの根源悪に対する闘いは、主観的たるに留り、自由実現の歴史は完結することなく開かれたまま課題として残るのである。

カントのかかる主観主義(所謂「純粹理性信仰」(der reine Vernunftglaube))⁽¹²⁶⁾の立場は、カントが人間にはいかなる意味においても「直観的悟性」を認めなかったことに基づくであろう。即ち「われわれが自由の諸行為の予言に関して、かかる立場(直観的悟性の立場を指す―筆者)へ自己を移しおきえない……不幸」⁽¹²⁷⁾に基づく。カントは人間的理性の有限性の立場において、摂理へのあらゆる洞察を禁じ、ただ摂理を信じうるにすぎないとしたのである。それ故に、カントの歴史哲学の最後の立場も依然として「義務」の立場である。たとえば、カントがメンデルスゾーンに対して歴史の肯定は結局は「私の生来的義務」⁽¹²⁸⁾に基づき、「私はこの前提を証明するに及ばぬ、(この前提の)反対者こそ証明しなければならぬ」と強く主張するのもこの事情による。

このようなカントの主観主義を超えるには、少くともさし当って、カントが自由は自然を「限定可能」⁽¹²⁹⁾とし、自由が「部分的に」実現可能というとき、その「限定可能性」や「部分的」という概念が単に実践理性によって立言されるのみならず、論理的にも明白にされねばならない。実践理性は同時に理論理性をも含めた一つの理性となり、実践的に信ぜられることが理論的にも定礎されねばならない。周知のごとく、カントに続くフィヒテの仕事はまさにそのような仕事であった。しかし、フィヒテもまたカント的な当為の立場を越ええない。フィヒテは当為の実現が量的実

現に留ると考え、カントと同様にいわば人間歴史を開いたままで残すのである。カントやフイヒテの主観主義を超える仕事こそ、シェリングやヘーゲルの課題となつたのである。

私はカントをドイツ観念論の創始者と考え、カント哲学を長々と回顧してきた。カント哲学の根幹は、理論哲学、実践哲学を問わず、実は有限と無限の関係を問題としていた点にある。理論哲学において、カントは有限と無限の綜合を弁証とし、両者を媒介するなものないとして弁証を拒否した。しかし、カントは概念による綜合は時間を媒介すれば可能であると考えていた。理論哲学において心性の単なる形式的制約とされた時間は、実践哲学において、特に歴史哲学において具体的な意味を与えられ、有限から無限への連続的な接近の場と考えられて、いまや弁証は歴史的時間を媒介として積極の意味をもちうる途を獲得するのである。さらに宗教哲学における神の要請を媒介として、改革は即革命として、接近は即成就という意味を与えられたのである。一八〇〇年のヘーゲルはカントの有限と無限の峻別を非難していた。しかしカント自身は、批判的峻別から批判的統一への途を一七九〇年代には歩き続けていたのである。そして一七九〇年代のカントが、若きヘーゲルの直接的な師匠であつた。ただカントはあくまで人間理性の有限性の立場を固持する。その有限主義において、たとえば理論哲学において媒語の二義性を清算する途を発見しえず、また実践哲学において直観的悟性に至りうる途を断念しているのである。有限と無限の綜合は、カントにおいて依然として批判的綜合であり、弁証法的綜合ではない。にも拘らず、ヘーゲルは意外にもカントに近い立場にいるであろう。次に私は若きヘーゲルがカントをどのように受けとめていたかの考察に移りたい。(未完)

注

- (1) 今世紀に入って若きヘーゲルの研究に口火を切ったのはデイルタイである。(W. Dilthey: Die Jugendgeschichte Hegels, 1905.) このデイルタイによるヘーゲル原稿の整理、編集を引継いだのが H. ノールである。ノールはそれら原稿類を一括して „Hegels' theologische Jugendschriften” と名づけ、一九〇七年に出版した。(久野、中楚訳「ヘーゲル初期神学論集」以文社)。さらに一九三六年に、J. ホフマイスターが „Dokumente zu Hegels' Entwicklung” を編集し、ノール版にもれていた草稿を公表した。その後、しばしば若きヘーゲルの全草稿が公刊されると予告されてはいるが、まだ実現していない。従って、われわれはノールとホフマイスターの両書により研究を進めざるをえない。但し、一九六三年、G. シュラーがそれまでに公刊されているヘーゲルの草稿群の成立時期を確定し、年代順に番号を附した。(G. Schuler: Zur Chronologie von Hegels' Jugendschriften, Hegel-Studien, Bd. 2.) ついで H. キムメルレがイエナ期ヘーゲルの草稿群の年代を確立した。(H. Kimmeler: Zur Chronologie von Hegels' Jenaer Schriften, Hegel-Studien, Bd. 4, 1976年)。ヘーゲルの草稿の成立時期については、この両者に従つてよごと思われる。また近年大規模なヘーゲル全集の刊行が計画され、現在までイエナ期の草稿および公刊論文が權威ある編集のもとに四冊出版されている。しかしその大部分は既にラッソン、ホフマイスター等の努力によつて公開されており、特に新しい草稿は含まれていない。(Hegels' gesammelte Werke, hrsg. von Deutsche Forschungsgemeinschaft, Jenaer kritische Schriften, Bde. 4, 6, 7, 8.) これらの草稿を根拠として近年青年ヘーゲルの研究は飛躍的に進展した。終戦直後のルカッチの『若きヘーゲル』がその火つけ役となった。(G. Lukács: Der junge Hegel, 1948. 生松、元浜訳、白水社)。外国における研究をここで紹介する余裕がないので、わが国における主な研究を挙げ、心からの敬意を表しておきたい。(敬称略)
- 著作 細谷貞雄『若きヘーゲルの研究』一九七一年、未来社
- 速水敬二『ヘーゲルの修業遍歴時代』一九七四年、筑摩書房
- 論文 野田又夫「ヘーゲルとキリスト教」一九五六年、(『西洋近世の思想家たち』岩波書店)
- 向井守「フランクフルト時代におけるヘーゲルの実存」一九六一年「哲学研究」四七七号
- 加藤尚武「青年期ヘーゲルにおける生の弁証法」一九七〇年「思想」五五五号。なお加藤氏の論文は他に多数

あるが列挙は省略させて頂く。

茅野良男「イエーナ時代のヘーゲル」一九七三年「現代思想」一二号

中埜 肇「ヘーゲルの討論テーゼについて」一九七六年「情況」一〇一号

その他なお数多く挙げうると思うが省略させて頂く。わが国のヘーゲル研究は、金子武蔵、武市健人、船山信一、檀山欽四郎、平下欣一、大島康正、上妻精、中埜肇、茅野良男等々の諸先輩の努力により、既に高水準に達していると思われる。これらの諸先輩は、いずれも若きヘーゲルに深い関心をよせられ、それを踏まえてそのヘーゲル研究を発表されており、多くの教示をうけた。ここに心からの謝意を申しのべたい。

- (2) チュビンゲン時代の、ノールにより「民族宗教とキリスト教」と名づけられた断片（一七九二／九三）の中でヘーゲルは「愛」について次のように語る。「傾向性の圏内に封じられている経験的性格には道徳的感情もまた含まれており、その道徳的感情が思いやりの糸を織物全体の中へ織りこんでいるに違いないのである。この経験的性格の根本原理は愛である。普遍妥当的法則の原理としての理性が睿智の世界の同じ市民としてのすべての理性的存在者の中に自己自身を再認するのと同様に、愛は他の人々の中に自分自身を見出す。いやむしろ、愛（の主体）が自分自身を忘れ、自分という存在を抜け出して他の人々の中に生き、感じ、働くかぎり、愛は何か理性と類似的なものをもつ」と。

(Nohl, S. 18 括弧内は筆者の附加)。

ところで、この手記はカントの「実践理性批判」（二七八八）「単なる理性の限界内における宗教」（二七九二／九三）の二著作の直接的な影響下にあると思われる。「傾向性」、「道徳的感情」、「理性的存在者」、「睿智界」といった概念はカントのものである。しかし道徳的感情としての「愛」の概念に自己否定性を見出し、それを理性に通じるとしている点はヘーゲル独自のものである。カントにおいて、道徳的感情は道徳法への「尊敬」を意味し、たとえそれが愛とよばれることがあっても、愛は「法則の愛」を意味していた。ヘーゲルはその初心において、既にカントと異なるのである。なお愛については後に論ずる。（Kants Werke, hrsg. von E. Cassirer, Bd. VI, S. 293）。

- (3) Nohl, S. 27（一七九二／九三）
- (4) 『キリスト教の精神とその運命』（一七九八／九九）という表題そのものはノールによって名づけられた。
- (5) 若きヘーゲルにおける論理の問題を取り扱った論文は少いが、代表的なものとして次の二点を挙げておきたい。

H. Schmitz; Hegel als Denker der Individualität. 1957.

A. Redlick; Die Hegelsche Logik als Selbsterfassung der Persönlichkeit. 1964.

私はこの両者から多くを教えられた。謝意を表す次第である。

- (6) 旧稿は一七九五年一月二日から一七九六年夏まで執筆せられ(Nohl. SS. 152-232)、改稿は一八〇〇年九月二四日の日付をもつ(Nohl. SS. 139-151)。

- (7) Nohl. S. 146. 一八〇〇年はフランクフルト期最後の年である。ヘーゲルはその前年父を失い、既に三十才になっていた。この年の九月ヘーゲルは日付の確定した三つの貴重な手記と十一月二日付のシェリング宛の重要な書簡を残している。後で詳論するが、これらの文章はいずれもヘーゲルが有限と無限の関係についての宗教的立場と哲学的立場の明確な区別に達しつつあること、および次第に哲学へ傾きつつあることを示している。その転向点となるのは、悪無限の問題と媒介の問題とである。一八〇一年イエナに着いたヘーゲルは既に哲学者である。一八〇〇年はヘーゲルにとって決定的な年となったのである。なお三つの手記とは以下のごとくである。

1. Systemfragment von 1800. 14. Sept. 1800

2. Geometrische Studien 23. Sept. 1800

3. Die Positivität der christlichen Religion. Neufassung. 24. Sept. 1800

- (8) 「カントとの関係」については、A カント哲学の回顧、B カント哲学への傾倒と反発、の二章に分けて論ずるが、本稿はAのみを取り扱う。
- (9) 以下およそ私のカント理解をドイツ観念論の序論として役立つ範囲内で、特にヘーゲルとの関係を重視して示しておいた。拙著『カントの弁証論』（一九六九年創文社）を参照して頂ければ幸甚である。
- (10) Kant's Werke. Bd. IX. S. 421. カントからの引用は『純粹理性批判』を除き、特に断わらない限り、すべてカッシーラー版による。『第一批判』は慣例に従い第一版をA. 第二版をB. として引用した。
- (11) B132
- (12) A158=B197
- (13) B127

- (14) A34=B50
- (15) A155=B194
- (16) A155=B194
- (17) B72
- (18) A256=B312. Bd. V. S. 487.
- (19) B72
- (20) A720=B748
- (21) Hegels' Werke, hrsg. von E. Glockner. Bd. I. S. 33
なおヘーゲルからの引用は特に断わらない限りグロツクナー版を使用する。
- (22) Bd. I. S. 34
- (23) 「有限化」という言葉自身は、エビングハウスによる。(J. Ebbinghaus, *Relativer und absoluter Idealismus*, 1910. S. 15)
- (24) B153
- (25) Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Bd. I. S. 379
(フイヒテからの引用はメデイクス版による)
- (26) Fichte, Bd. I. S. 321
- (27) この主張が終生変らぬヘーゲルのカントやフイヒテに対する批判である。端的には『差異論文』で主張される。
Bd. I. S. 35f.
- (28) BXX.
- (29) AVII
- (30) A327=B383
- (31) A339=B397
- (32) A671=B699
- (33) A664=B692

- (34) B527, B536, B697
- (35) A62=B86
- (36) Bd. V, S. 244
- (37) A509=B537, B610, B647
- (38) A327=B384
- (39) A849=B877
- (40) A307=B364
- (41) 媒語が結論において消去されない推論は必ず誤謬推論である。
- (42) ヘーゲルは弁証が推論でなければならぬことをカントに学んだ。しかし同時にヘーゲルは概念の自己運動性、即ち自己を出て自己に戻るという自己否定性に弁証法の本質をみる。従って、ヘーゲルはカントのように媒語(特殊)のみが結論において消去される、即ち自己否定性をもつとは考えず、あらゆる概念が概念である限り自己否定性を擔い、その結果、普遍(述語)も個別(主語)も媒語(特殊)の役割を果すと考えるのである。換言すれば、カントは理性性推論としては E—B—A(普通の形でいえば B—A、E—B、故に E—A)の一形式しか考えなかったが、ヘーゲルは E—B—Aの外に A—E—B、B—A—E の三形式を考えることとなる。かくしてヘーゲル弁証法の特徴は、概念の自己否定性、媒介性を承認したことに根拠をもっている。このことを明白にするのが、この論文の最高の目標である。
- (43) Vgl. A339=B397
- (44) A341=B399, A499=B528
- (45) A307f=B394, A497=B522
- (46) A733=B761, A736=B764
- (47) A736=B764
- (48) A777=B805
- (49) A238=B285, Bd. V, S. 236

- (50) A255=B311
- (51) AXIII, A461=B489
- (52) BXIX Anm.
- (53) A420=B448
- (54) A703=B731
- (55) ドイツ観念論の根本問題は、結局は有限と無限の関係の問題である。カントやフイヒテが終局的には人間的理性の有限性の立場に踏み留って無限の成就を課題と考え、当為の立場に終ったことは周知のことである。シェリングは無限と有限の同一を「知的直観」によって可能と考え、また構想力 (Einbildungskraft) を有限と無限を「合一 (Einbildung, Ineinsbildung)」する力と考えて、カントでいう「直接的総合」を「無差別」として許すのである。(この Einbildung、または Ineinsbildung は無限の有限への展開と有限の無限への上昇の二方向が同時に承認されている。Schellings Werke, hrsg. von M.Schröter, Bd. III. 410, 472, 501 etc, Bd. IV. 41, 75, 140 etc.) ヘーゲルが『精神現象学』において、有限的なものと無限的なものという全く異質なものの直接的総合を「無限判断」と呼んだことは周知のごとくである。ヘーゲルはこのような直接的総合としての無限判断の外に、媒介性による推論を早くから考えていたと思われる。しかし具体的には、イエスによる神と人との媒介という、所謂「和解」の問題として正面に出していたのである。この問題は後で詳論する。
- (56) A270=B326 カントにおいても批判する理性と批判される理性 (思弁理性) の区別は明白である。しかしカントにおいては、批判する理性の權威が明白ではなく、またその方法上の意義も意識されていなかった。フイヒテはカントの「批判理性」または「吟味する理性 (die prüfende Vernunft) (A744=B772) を「哲学者」 (für den Philosophen) (Bd. I. 339, 413, 423.)、あるいは「観察者」 (Bd. I. S. 357) と規定し、自我の動向を確定する方法的概念とする。けれどもフイヒテにおいてこの哲学者が「自我の外なるなんらかの睿智 (irgendeines intelligentes Wesen außer dem Ich) (Bd. I. 458, 466, 514) とされたため自我は自我自身の系列と観察する自我の系列に分裂し (vgl. Bd. III. S. 38) 観察する自我の權威は明白ではない。たとえば、理論命題の無際限性 (ins Unendlich fortgehen) を断って実践命題に転ずることを強いるのは「理性の絶対的権限 (der absolute Machtanspruch der Vernunft)」によるが、その権限は

哲学者によって行使されるのではなく、哲学者はただそれを示すにすぎないとされる (Bd. I, S. 339)。おそろしくそこにフイヒテ哲学の問題点をみることができよう。哲学者の自我と哲学者によって規定される自我とがなんらかの形で同一であると証されないならば、自我の展開の敘述も哲学者の主観的独断的な観察にすぎないという非難を免れないであろう。この同一を証したのはヘーゲルである。シェリングの立場およびヘーゲルの所謂 *finis* の問題は後に論ずる。カントに戻していえば、批判理性と被批判理性との関係は無規定のまま残されたが、思弁理性から実践理性への転向に批判理性が果たした役割がドイツ観念論において「哲学者」の果す役割の問題として継承されたのである。なおこの問題はカント宗教論における神の要請の問題において再論する。

(57) AX, B877

(58) A768=B796

(59) Bd. V, S. 38

(60) A587=B615, A746=B774 理論理性から実践理性への転向が「決断」に基づくものであることは、故伊達四郎教授の論文「批判から弁証へ」(大阪大学文学部創立十周年記念論叢所収)から教示された。「決断」という概念はドイツ観念論において重大な役割を果たす。フイヒテが独断論を拒否しつつも、人が観念論を選ぶか独断論を選ぶかの選択の根拠を結局は恣意の「決断」(Bd. III, S. 17)に委ねたことは有名なことである。ヘーゲルもまた論理学の始元として「存在」を選びつつ、その根拠を「普通、恣意とみられるような決断が、即ち思惟を思惟そのものとして考察しようとする決断があるのみである」(Bd. IV, S. 75)と宣言し、さらに「絶対精神はその発展の終局において自由に自分を外化し、自己を世界創造へと決断する」(Bd. IV, S. 575)という。ヘーゲル論理学において、その始元と終局が「決断」に根拠づけられていることは、従来あまり考慮されなかった視点であろう。いまさし当って、ドイツ観念論における「決断」の意義を指摘しておきたい。

(61) Bd. V, S. 36, S. 48

(62) BXXX

(63) Bd. VI, S. 246

(64) Bd. IV, S. 292

- (65) Bd. V. S. 171
- (66) Bd. VIII. S. 252
- (67) Bd. VI. S. 170
- (68) Bd. VI. S. 187
- (69) Bd. V. S. 240, 467
- (70) Bd. V. S. 130
- (71) Bd. V. S. 490
- (72) Bd. VI. S. 448
- (73) Bd. IV. S. 155 Vgl. V. 512, VI. 1, 216
- (74) Bd. IV. S. 155
- (75) Bd. V. S. 512, VI. S. 270
- (76) Bd. V. S. 489
- (77) Schelling, Bd. VII. S. 349, S. 351 「哲学の普遍的オルガノン—そして建物全体の礎石—は芸術の哲学である」
- (78) Bd. V. S. 534, S. 539
- (79) Bd. V. S. 509
- (80) Bd. VI. S. 176 Bd. V. S. 509, S. 511
- (81) Bd. VI. S. 167
- (82) Bd. VI. S. 171
- (83) Bd. V. S. 512
- (84) Bd. VI. S. 166
- (85) Bd. VI. S. 165
- (86) Bd. VI. S. 237
- (87) Bd. V. S. 506, S. 509ff (§ 83)

- (88) Bd. V. S. 514 (§ 84)
 - (89) Bd. V. S. 516
 - (90) Bd. V. S. 510
 - (91) Bd. VI. S. 143
 - (92) Bd. VIII. S. 218
 - (93) Bd. IV. 154 若きヘーゲルもカントと同様、類をもつて不死とし、家族という概念を入れて考えた。
Nohl. S. 247, S. 254, S. 339
 - (94) Bd. VI. S. 188
 - (95) Bd. IV. S. 151. Bd. VI. S. 173. カントのこの言葉はヘーゲルの「自由の意識における進歩の歴史」(Hegel, Die Vernunft in der Geschichte, hrsg. von J. Hoffmeister, 5. Aufl., S. 63)を直ちに予想せしめる。カントは人間歴史が「シジフスの石 (der Stein des Sisyphus)」(Bd. VI. 392. VII, 394)であることを拒否し、進歩の歴史であることを証さんとしてヘーゲルに先立つて不十分ながらも「哲学的歴史 (die philosophische Geschichte)」(Bd. IV. 166)を企てた。
- カントによれば、歴史の始源とは人間が自然の樂園を離れ「自己の理性を凡ゆる動物に課せられた制約を超える能力として自覚」したときにある(Bd. IV. 330)。即ち人間の理性使用による文化的創造、「仕事」(IV. 337)の開始にあり、かくして同時に「不和」の開始にある。「自然の歴史は善から始まる、なぜならそれは神の業なる故に。自由の歴史は悪から始まる、なぜならそれは人の業なる故に」(IV. 334)とカントはいう。カントにとつて現在とは、過去に対しては「啓蒙の時代」であり未来に対してはまだ「啓蒙された時代」(IV. 174)とはいえないような時代である。たとえば「戦争」は「最大の悪」(IV. 340)であるが、なお「人類が現に立つ文化の段階においては文化をさらに向上させるための不可欠の手段」(ib. VI. V. 513)であるような時代である。人類の歴史の終末は、かかる悪が道徳律の前に拒否され、道徳律が全造化の窮極目的として成就されえたときである。具体的には「人々および諸国家が一つの普遍的な人類国家の公民とみなされる」(V. 436)ような法的体制、即ち「世界共和国」(VI. 442)の実現である。この理念は一方では歴史に内在する理念として例えば(訪問権」(VI. 443)といった具体的な形で歴史において「実現可能」(VII. 168)と考えられると同時に、なお理念として歴史を超えており「実現不可能な理念」、無限な接近は可能であってもそれ自身は実現されえない理

念である。歴史の窮極目的は歴史に内在的でなければならぬと同時に歴史を越えていなければならない。ここにカントの理念の最後の姿がある。若きヘーゲルはこのカントの理念の矛盾を知り、身を以って苦闘したと思われる。例えば、一七九七年夏のノールによって「愛と宗教」と名づけられた断片 (Z. 6) で「理想を、われわれは自己の外に置くことはできない。そうすればそれは客体であらう。——しかしながら、われわれの内にも置けない。そうすればそれは理想ではなくなるだろう。」 (Noh. S. 377) と告白している。この問題は後論する。カントの歴史哲学に戻していえば、カントは「世界共和国」の理念を実現不可能と考えることにおいて、歴史を永遠に未来に向けて開いておくのである。カントは歴史を閉じない。さらに、カントは歴史の擔手を個々人、あるいは人類と考えており、民族とはしない (Vgl. Bd. IV, S. 154)。それに対し、テュービンゲンの学生であった若きヘーゲルは最初から民族の問題を考えていた。カントの世界市民主義と若きヘーゲルの民族への深い関心の対立は、やがて両者の歴史哲学の差となるであろう。

- (66) Bd. VI, S. 512 カントはこの「形式的制約」を「市民社会」 (die bürgerliche Gesellschaft) とよんでいる。
- (67) Bd. VII, S. 31
- (68) Bd. VI, S. 442
- (69) Bd. VI, S. 454
- (100) Bd. IV, S. 156
- (101) Bd. VI, S. 188
- (102) Bd. VI, S. 269
- (103) Bd. VI, S. 176
- (104) Bd. VI, S. 237
- (105) Bd. VI, S. 242
- (106) Bd. VI, S. 395
- (107) Bd. VI, S. 448, Vgl. S. 192, 287, 341.
- (108) Bd. VI, S. 242

- (109) Bd. VI. S. 208
- (110) Bd. VI. S. 188
- (111) Bd. IV. S. 157
- (112) Bd. VII. S. 396
- (113) Bd. VI. S. 421
- (114) Bd. IV. S. 165
- (115) Bd. VI. S. 230
- (116) Bd. VI. 446

(117) Hegel, Bd. VIII. S. 420, Bd. XI. S. 216 ヘーゲルは理性の狡智を「もろもろの客観をそれらの本性に従って相互に作用させ存分に働かせて、しかも直接には自分はこの過程に入りこまないでただ自分の目的のみを実現する媒介的活動性」として「*フ*」の意味で神の摂理 (*Vorsehung*) は世界とその過程とに対し絶対的狡智として振舞っている」という。

(Ency. § 209) カントにおいても、根源悪はそのような意味を擔うのである。

- (118) Bd. VI. S. 308, S. 452
- (119) Bd. V. S. 133
- (120) Bd. VI. S. 396
- (121) Bd. VI. S. 448
- (122) Bd. VIII. S. 223
- (123) Bd. VII. S. 397
- (124) Bd. V. S. 265
- (125) A328=B385
- (126) Bd. VI. S. 249
- (127) Bd. VII. S. 396

「情の根底を洞察する者」として神を要請したのである。この神の要請ということにカント有限主義の端的な表現がある。そして「心の立場に立ちえないと主張する。そして「心

る。ところで、もし哲学的理性がカントのいう心情の根底を洞察する者という意を擔いうとするならば、即ち絶対知の立場に立つことが可能とされるならば、その哲学的理性はヘーゲルのいう *für uns* の *uns* たる哲学者を意味することとなる。われわれは先に注⁹⁶で、カントやフィヒテの哲学者の概念にふれておいた。特にフィヒテにおいて、観察する自我と観察される自我という自我の二系列の關係が問題点となることを示唆しておいた。二つの自我が同一であると証され、両者が共に「理性の絶対的権限」を行使用うとすれば、フィヒテは主観的觀念論を既に越えていることになる。両者が並行したままで、もし哲学的理性が絶対的権限をもつとすれば、それにより規定され観察される自我の進行は哲学的理性の独断にすぎなくなる。また反対に、フィヒテ自身がいうごとく、絶対的権限をもつのは進展しつつある自我自身であり、哲学的理性はそれを指し示すにすぎないとすれば、絶対的権限といっても進展の不可避的な必然性をいうにすぎず、哲学的理性はいわば（シェリングの表現でいえば）「普通の目（*für gemeinsames Auge*）」（*Bd. I, S. 307*）に転落して丁度であろう。哲学的理性はなんらかの意味で「普通の目」を越え、そこにおいては現象性と叡智性という心情の、ないし行為の二重性が存しない「神の目」（*für das göttliche Auge*）（*Kant, Bd. VII, S. 396*）の意味を擔い、また同時に「普通の目」が飛躍によってか、教養によってか「神の目」と同一であることを証さねばならぬであろう。シェリングとヘーゲルの客観的觀念論はそのような哲学的理性によって可能となる。シェリングは前者の途を選ぶ。シェリングは「知的直観」においてかかる飛躍が可能と考え、『体系』（一八〇〇）において「知的直観は哲学することにおいて精神がとる特殊な方向によって単に必然的となり、従つて普通の意識には現れない。美的直観は普遍妥当的な客観的となった知的直観である故に少くともあらゆる意識に現れることができる」（*Bd. II, S. 630*）」とし、芸術を哲学の最高のオルガンとする。しかし芸術がかかる意義を擔いうるのはそれが「天才の作品に表出される」（*Bd. II, S. 271*）からに他ならず、知的直観は秘教的性格を帯びることとなる。さらにまた残された哲学者による知的直観も『敘述』（一八〇二）においては「思惟する者は捨象されねばならない。…客観的なもの及至思惟されたものは、専ら思惟する者との対立において可能となるのに対し、ここでは思惟する者は完全に捨象されており、…かくして理性はこの捨象を通して主観的なものと客観的なものとの無差別点に属す真に即自的なものとなる」（*Bd. III, S. 106*）と主張するに至るのである。他方ヘーゲルは教養の途を選ぶ。ヘーゲルもまた一八〇〇年の体系断片では「われわれ観察する者」（*Noth. S. 346*）という概念を使い、また同じ意味で「反省にとつて」（*Noth. S. 322, S. 342*）という概念を使う。反省とは教養に通じ、教養という

漸進的な長い途が『精神現象学』となつてゆくであろう。若き日、ヘルダーリンはシラーにあてて「私は、哲学における無限の進歩なる概念を発展させようと試みております。いかなる体系に対してもなされなければならない不可欠な要請、即ち絶対自我における主客の合一は、なるほど美学的に知的直観において可能であるが、理論的には円周率の近似と同様、無限の接近（eine unendliche Annäherung）によつてのみ可能であることを……示そうと試みております」（Holderlin's Brief an Schiller, 4. Sept. 1795）と書き送った。ヘルダーリンのいう二つの途をシェリングとヘーゲルがそれぞれ歩むこととなるのである。

(128) Bd. VI, S. 393

(129) Bd. V, S. 266

（文学部 教授）