The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	若きヘーゲルにおける媒介の思想（3）
Author(s)	高橋，昭二
Citation	哲学論叢. 1980, 6, p. 1-42
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66768
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 (3)

高橋昭二

一、カントとの関係

B・カント哲学への傾倒と批判

二、ベルン期のイエス像

（ヘーゲルのカント主義）

チュービンゲンの学生時代、ヘーゲルは民族宗教とはいかなるものであるべきかを求めた。それは「普遍的理性」[1]に権威づけられ、「単純」[2]で「人間的」[3]でなければならず、従って単なる主観的宗教であってはならなかった。しかし同時にまた、宗教は「心胸の事柄」[4]でもある故に、単なる客体的宗教でもありえず、即ち啓蒙的な単なる「冷き理性」[5]や「悟性」[6]の事柄ではなく「心胸と想像力」[7]を働かせうる宗教、しかも民衆を導き公共的な国家活動に利しうるごとき公的宗教、民衆の教養や政治的段階に相応ずるような歴史的宗教[8]でなければならなかった。若きヘーゲルはかかる宗教をキリスト教に見出しえず、むしろギリシア人の人間的な想像力豊かな自然への純朴な信頼感にその典型を見出しうると考えていた。[9]

ヘーゲルはヘルダーリンと「神の国」実現を、[10] シェリングと「理性と自由」、「見えざる教会」[11] を合言葉として残し、親しき友達と訣別して新しい任地スイスのベルンに一七九三年十月に到着し、[12] そこで一七九六年秋までの三年間をすごすこととなる。

ベルン時代のヘーゲルがわれわれに残した草稿の中、主なるものは、G・シューラーの考証によれば、凡そ次の通りである。[13]

a『民族宗教とキリスト教』(*Volksreligion und Christentum*)の続稿(一七九三年〜九四年)

b『イエスの生涯』(*Das Leben Jesu*)(一七九五年五月九日〜七月廿四日)

c『キリスト教の既定性』(*Die Positivität der christlichen Religion*)(大部分は一七九五年十一月二日以前、結論は一七九六年四月廿九日)

d『エレウシス』(*Eleusis*)(一七九六年八月)(ヘルダーリンへの献詩)

e『ドイツ観念論の最古の体系計画』(*Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*)[14]

本稿及び次稿において、われわれはさし当ってd、eを除き、主としてa、b、cの三稿を中心として考察したい。

a『民族宗教とキリスト教』続稿

ベルンに移ったヘーゲルはさしあたり『民族宗教とキリスト教』の続稿を書きつづける。そしてしばらく後になって、シェリングに報告しているごとく、[15] カントの宗教論を中心としてカントの実践哲学の勉強に専念する。チュービ

ンゲン時代、既にヘーゲルはカントが宗教論で示す「神聖性の理念」(die Idee der Heiligkeit)[16]を「人倫性の窮極点」(die letzte Höhe der Sittlickeit)と規定し、さらにカントの神の国という「理性の理想」を「普遍的精神的教会」(eine allgemeine geistige Kirche)[17]と規定する等、カントの宗教論に馴じんでいた。いまや改めてカントを勉強したヘーゲルは民族宗教は理性宗教として「普遍的理念」に基づくべきであるとの考えから、その「普遍的理念」とは他ならぬカントの道徳法則であることを明示するに至り、一層カントの実践哲学に傾倒してゆくこととなる。他方、チュービンゲン時代、ヘーゲルは民族宗教は「人間的」であるべきことを主張していたが、ベルンに移った後、この「人間的」という概念が一層深く洞察され、ユダヤ民族に発するイエスより、ギリシアポリスに発するソクラテスにより親密感を覚えることとなる。さらにそのことを一歩進めて、ユダヤに発するキリスト教の非人間性を批判しつつ、ギリシアポリスにみられる純朴な自然への信頼感にヘーゲルはより深く同感し、キリスト教への批判を鋭くすることとなる。この際、ヘーゲルはローマ時代キリスト教が興隆するに至る歴史的事情をも併せて考察している。ここではイエス個人に対する評価も問題になるがそれよりも、原始キリスト教や私的宗教としてのキリスト教の評価がより問題となっており、イエス個人の問題そのものは次の『イエス伝』へと継承される。このように、チュービンゲンからベルンに移った直後のヘーゲルは、チュービンゲンでの思索の延長線上にあるが、次第に問題の視野を広め、且つ深めつつ、カントへの傾倒と、同時にヘーゲル独特の個性ともいうべき「人倫的」性格を明白にしてゆくのである。[18] しかし、このカントへの傾倒とヘーゲル独自の資質「人倫的」ということとは、後述するごとく、内に秘かな矛盾を含むものであり、その矛盾はこの『続稿』に限らず、次第にカント色を深めてゆくベルン期の全論稿に亘って温存され、やがて明白に露呈するに至るであろう。カントへの傾倒は、この期のヘーゲルが気づかなかったにせよ、ヘーゲル独

自の個性に対して極めて異質的なものを含んでいたのである。

Ⅰ　ヘーゲルの道徳律

『民族宗教とキリスト教』の続稿を書き始めたヘーゲルは、まず「人間の最高の目的は道徳である」[19]と宣言し、さらに「実践理性のみが神への信仰を基礎づけうる」[20]としてカントの実践哲学の立場に立つ。チュービンゲン時代、ヘーゲルが求めた民族宗教はギリシアポリスの祝祭にみられるような「心胸と想像力」を働かせ、人間の自然的感性をも満足せしめるような宗教でなければならなかったが、同時にまた真なる宗教は「理性宗教」でもなければならなかった[21]。いまさし当って、ヘーゲルは民族宗教の第二の側面たる理性宗教を前面に出し道徳から宗教を導出するカント的な「道徳的宗教」(die moralische Religion)[22]の立場に立つのである。それに伴い、チュービンゲン時代、道徳的感情として理性に「類比的」性格をもつとされた「愛」[23]という経験的感情も「義務への愛、道徳律への尊敬」[24]といういわばカント的な理性感情に置き換えられる。民族宗教が理性宗教として実践理性の措定する道徳律に基づかねばならぬかぎり、この変更も止むをえないであろう。――しかしヘーゲルはこの変更にも拘らず、依然として愛という経験的感情や自然的感性の重視を捨てるのではない、否むしろそれをそのまま重視し続けるのである――。ヘーゲルは道徳律の必要性を次のように述べる。「善を愛し、義を正しく行うため、即ち単なる瞬間的な良い刺激のおかげで徳行を装うのではなくて、自由な選択にもとづき徳を愛しうるためには原則が必要である。われわれの形而上学がわれわれの形而下学よりも優位にあること、抽象的理念が感性的なものより優越していることが必要である」[25]と。しか

しこの必要性は、現在の人類に対するいわば歴史的必要性にすぎない。ヘーゲルは直ちに「一体、人類はいつ、感情よりも原則、個々人よりも法則が支配する域に達するであろうか」と附言している。この言葉の中には、古代ギリシアポリスにおいては、あるいは遠い人類の未来においてはその必要性はないという秘かなヘーゲルの信念と歴史への洞察が覗いているかにみえる。ともあれ、ヘーゲルはカントに従って道徳律を提出する。「実践理性は、人間のあらゆる努力の最高の目的として世界の中での最高善の実現を人間に課している。最高善とは、道徳性とそれに応じた幸福のことである」[26]と。ここでわれわれが注目しなければならぬことは、ヘーゲルの提出する道徳律はカントが『実践理性批判』の「分析論」で示した純粋な道徳律に相応ずるものではなく、カントが「弁証論」において初めて提出した「最高善」の理念に通ずる道徳律であるという点である。即ち、ヘーゲルは徳と福の合致という最高善の理念を出発点とし、その結果幸福の問題を抜きにしては、カントの道徳律をみていないのである。幸福とは、カントにおいてもヘーゲルにとっても感性的自然の問題である。カントは感性的自然の評価をいわば抜きにして、まず第一に実践理性による純粋な道徳律の確立を図り、その後始めて徳と福の一致を「最高善」と規定し、しかも福とは徳を行じ徳に応じて始めて福に値いしうることとして成立するにすぎないと考えて、幸福をいわば消極的に承認していたにすぎなかった。しかしヘーゲルにとっては、道徳律とは直ちに「最高善の実現」であり、たとえカント的に幸福を「道徳性に応じた幸福」と制限しているにせよ、始めから幸福を抜きにした道徳律は考ええなかったのである。圧倒的なカント実践哲学の影響の下にあったヘーゲルの、幸福、あるいはその奥にある感性的自然への態度において、われわれはカントとヘーゲルの微妙な差を見出しうるのである。

このことはカントとヘーゲルの要請の概念に明白な差のあることを暗示している。カントは『実践理性批判』にお

いて、最高善実現のため魂の不死と神の存在を要請した。しかし『実践理性批判』は本来個々人の道徳性の成就を問題としており、そのかぎり要請の概念も個々人の心術の問題に終始する。カントは『宗教論』において、『根源悪』の問題を提出し、そのことを通して要請の概念を拡大しえたのである。最高善を実現するために、カントは感性的自然を支配する自然そのものが「偉大な芸術家・自然」であることを要請し、根源悪が単に個人の習癖に由来するにとどまらず、社会的歴史的な諸悪――たとえば人間相互の「敵対関係」さらには「戦争」あるいは文化の向上に伴う「文化の絢爛たる悲惨」等々――にも由来する故に、最高善の理念を「神の国」や「世界共和国」の理念へと多様化すると共に、要請の概念を社会的、歴史的領域へと拡大したのである。[27] チュービンゲンの学生時代、ヘルダーリンやシェリングとフランス革命に熱狂したと伝えられ、[28] ベルンに移った後もその後のフランス革命の推移に注目していたヘーゲルが、[29] その生来の現実への強い関心と相俟って、カント要請論の中、宗教論の要請を取り上げたことは容易に想像できることであろう。ヘーゲルがヘルダーリンの近況をシェリングに伝えた書簡で、「神の国」を「世界市民的理念」と同義的に使用し、[30] 「カントの体系とその最高の完成から僕はドイツにおける革命を期待している」[31] と告げるとき、たとえヘーゲル自身がカント要請論の二義性を自覚していなかったにせよ、われわれはヘーゲルがカント宗教論の要請論に近かったことを確認しうるのである。[32]

カントとヘーゲルを分つものは、ヘーゲルの道徳性向上に果す感性的自然への信頼である。チュービンゲン時代、ヘーゲルは既に次のごとく感性的自然を讃美している。「自然はひとりひとりの人間の中へ道徳性から生じてくるきわめて繊細な感性の萌芽を植えつけておいた。自然は単なる感性よりも一層高い目的、即ち道徳的なるものへのセンスを人間の中へ埋めておいた」。[33] この道徳性へのセンスを育てることこそ教育の義務なのであり、この自然を信ずる

ことが道徳性向上の第一歩なのである。もとより、カントにおいても人間の感性的自然への信頼はある。しかしカントはその感性的自然が直ちに道徳律確立に働きうるとは考えていなかった。道徳律はひとり実践理性の自律に基づく。これに対しヘーゲルはギリシアポリスにみられる自然への素朴な信頼に同感していたし、それが道徳性の芽を植えつけたと語るのである。

この感性的自然への信頼ということから、ポリスの人・ソクラテスとユダヤの人・イエスの、あるいはギリシアポリスとキリスト教の比較の考察が始まることとなる。

Ⅱ　ソクラテスとイエス

「ソクラテスは共和制国家に住んでいた。そこでは市民それぞれが他の市民と自由に語り合い、交際にあたっての洗練された都会風の態度が、最下層の人々にとってさえ、関心事であった」。「そのような国家でソクラテスは生き、……教訓めいた調子もなければ教えてやろうという様子もみせずにいつものように会話を始めては最も見事なやり方でおのずから出てくる教訓に人々を導いて行った」[34]。その結果、「ソクラテスにはあらゆる種類の生徒がいた。いやむしろ、ソクラテスには一人の生徒もいなかったのである。彼はただ教師であり、親方であったにすぎない」[35]。ヘーゲルはこのようにソクラテスの共和的精神を讃えたあとでイエスについて次のように語る。「キリストは十二人の使徒をもっていた。十二という数は固定した、永続的な数であった」[36]。イエスは多くの友をもとうとしたが、ユダヤの伝統、セクト主義はそれを許さず、「イエスの友の合言葉は徳、公正ではなくてキリスト、洗礼等々であった」[37]

と。元来、「イエスの教説、イエスの原則は、ただ個々人の教養に適しており、またそれに向けられたものでしかなかった」[38]。だがこのイエスの精神は弟子たちに理解されなかった。[39] さらにキリスト教が世に公布されると共に益々イエスの精神は忘却され、キリスト教会は「心と思いを審査し、良心を裁き罰するという僭越(Anmaßung)」[40]を犯すのである。この僭越は「キリスト教の最初の発端にその萌芽はあったし、……小さな家族にしか関係のない事柄が、誤って市民社会にまで拡げられ」[41]ついには「秘密懺悔、破門、贖罪」といった「人類の屈辱の記念碑」ともいうべき「キリスト教的警察制度」[42]にまで発展するのである。この僭越の根拠は、「人間の本性は生まれつき墜落しているのだという神学的先入観」[43]に基づくであろう。ヘーゲルはソクラテスを讃え、イエスが「個々人の教師」であるかぎりではイエスに同意しつつも、使徒やキリスト教そのものに対しては極めて批判的なのである。ギリシアポリスの共和的精神に加担するヘーゲルの痛烈なキリスト教批判がここに始まることとなる。

Ⅲ キリスト教批判

ヘーゲルがカントに従って定立した道徳律に従えば、道徳性の成就とは「世界の中での最高善の実現」であった。そして「最高善の可能性の最高の制約は理性に従った道徳律への心術の合致にある」[44]。イエス個人はこの道徳律に適合した「理想」(das Ideal)である。ヘーゲルは「イエスは真の超人間的な理想であり、人間の魂はそこから距っていると考えねばならぬとしても決して無縁ではない理想である」[45]という。さらにヘーゲルは「その上、この理想にはその個体化(Individualisierung)において、冷き抽象物でないという長所がある。彼が語るのを聴き、彼が振舞うのを

見ることで、すでにわれわれの精神に親縁となっていた理想は、なお一層われわれの感情にも身近かなものとなる」[46]と附言する。「神人」[47]イエス、ないし「仲保者」[48]イエスではなく、われわれの精神と同質の精神、ただしわれわれよりはすぐれた人間的精神をヘーゲルはイエスの中に見ているのである。ヘーゲルのみるイエスはソクラテスと同列の有徳者なのである。しかし使徒達や神学者がみるイエスは全く違っていた。キリスト教にも「健康な人間精神が一致して承認する根本原則」即ち「善人は幸福をうる、幸福を権利として要求できるし、幸福に値いする」[49]という命題は通用する。しかし「神学者たちはこの命題をかくしておこうとする」[50]し、この原則に次のような命題をつけ加えようとする。「人間は善へ向おうとするいかなる努力、いかに誠実な熱意をもってしても、道徳性へのまったくの無能力の故に幸福に値いするほどの道徳性には決して達しえない」[51]、「従ってなにほどかの幸福に人間があずかるとすれば、それはすべて神の無償の恩恵によるのである」[52]と。キリスト教は「いまや善人たることの不可能性を前提とする」[53]のである。ヘーゲルはこのキリスト教の前提を人間性の「堕落の命題」(der Satz von der Verdorbenheit)[54]と名づける。かくしてヘーゲルはこの「堕落の原則」に「キリスト教による至福の最高の条件――キリストへの信仰――そしてキリストの贖罪のための死の力(die Kraft des versöhnenden Todes)への信仰」[55]が基づくと主張する。「道徳性を浄福(Seligkeit)の最高の条件とするとしても人間は到底この条件をみたしえず、従って人間の幸福はまったく不可能になるであろうから、その代りとして神のありがたい恩恵によって人間にも堪えうるようなもうひとつの要素(Ingrediens)が附加される。それが即ちキリスト教信仰なのである」[56]とヘーゲルは結論づける。

しかしヘーゲルはこのキリスト教の人間性堕落の原則に強く反撥する。ソクラテスもまたイエスと同じく刑死する。しかしソクラテスは「われわれは生れながらにして ἀγαθόν を、説教によって教えこまれることのできないものをも

っている[57]」と信じ、「仲保者なし」(ohne Mittler[58])に霊魂の不滅を信じた。ソクラテスには不死の要請、幸福の希望を強化するために「復活」(Auferstehung[59])の思想は必要なかったのである。復活の思想を必要とするのは「徳や最高善という理念を自分の中に生き生きとした姿でもっていないような貧弱な精神[60]」なのである。かくして人間性堕落の原則は人類の経験に反する。「悪い政治が人間性を堕落させているようなところではともかく、そうでないところでは経験がその反対を証拠だてる[61]」とヘーゲルはいう。ここでは「悪い政治」という――このことが逆にキリスト教の繁栄を促すのであろうが――条件はついているものの、ヘーゲルの人間的自然の善性への強い信念を確認しうるのである。ヘーゲルはギリシア人の人間的自然への純朴な信頼に同調しているのである。

人間的自然がその絶えざる努力によって最高善の成就を保証しているとすれば、キリストの「贖罪の死」や「仲保者、イエス」の思想は、最高善実現のための「廻り道」(der Umweg[62])にすぎなくなるであろう。人間イエスに同調するが、「廻り道」としてのイエスに反撥するこのヘーゲルに、われわれはこの時代のヘーゲルのキリスト教批判の最高点をみうるであろう。

Ⅳ　神聖性の理念と有徳の人々

キリスト教の「人間的自然の卑しめ」(die Erniederung der menschlichen Natur[63])の思想の拒否、それに伴う信仰という「廻り道」の拒否は、「神人」としてのイエスを拒否して、ソクラテスと同列の有徳の人としてのみ承認することを意味している。宗教は「道徳的宗教」でなければならず、「宗教の効果は道徳的律法者としての神と

いう理念によって人倫性の動機を強化すること、――そしてこの理念によってわれわれに措定された窮極目的、即ち最高善に関する実践理性の課題を満足させることにある[64]」とヘーゲルはいう。このことは、ヘーゲルが再びカント主義者であることを確認したことを意味している。

しかしながら、すでに述べたごとく、ヘーゲルは人間的感性的自然への信頼という点においてカントとは異なっているのであった。このヘーゲルとカントとの距離は、カントが『宗教論』で提示した「神聖性」の理念をめぐって端的に示されることとなる。「神聖性」の理念とは、個々人の行為の格率が自ずから常に道徳律と合致しているような状態をいい、カントにとってもヘーゲルにとっても「道徳の領域での人倫性の窮極点[65]」である。カントはその理念を人間のいかなる努力をもってしても成就しえない理念――このことは一般にカント的理念の特色である――と考えていた。心術における動機の選択において、人間は感性的自然からの束縛を免れえず、根源悪に纏綿されて、いかなる努力をもってしても神聖性に到達しえないとするのである。このカントに対し、ヘーゲルは人間の感性的動機の根源的な善性を信じているのである。ヘーゲルはカントの根源悪を否定する。人間的自然が悪につながるという思想は、キリスト教のドグマたる「一人の神人[66]」(ein Gottesmensch) が必要であるという思想に直ちに連なるであろう。カントは「神聖性の理念を全く弧立させ、ただひとつの遠くの存在にのみ附与した[67]」ことになる。カントは「この理念は感性的自然のもとの制限と両立しない[68]」と考えたのである。「神聖性」の理念がこのようなものであるかぎり、ヘーゲルはこの理念を否定せざるをえない。

ヘーゲルはかかる理念、あるいは神人イエスに対して「有徳の人々」をたてる。有徳の人とはなによりもまずソクラテスである。ソクラテスは死を前にして、友人達と霊魂の不死について語りつつ、この希望を「鼓舞」して「人間

精神が自己の死すべき伴侶たる肉体を忘れ、そこから抜け出て上昇できるような一点にまで[69]達するのである。かかる有徳な人はソクラテスに限らぬであろう。「スピノザ、シャフツベリイ、ルソーやカントのような人々」、「道徳性の理念を純粋に自分自身の心から発展させ、丁度鏡の中にと同じようにその理念の中に自分の心の美しさを認め、その美しさに魅せられ――そして徳と道徳的な偉大さを尊敬することで、魂がもっとも充実した、そういう実に多くの人々」[70]がいるのである。われわれがイエスを讃えるのは、「イエスの中に真に神的なものを見出しているからであるにしても、――神人が神の第二のペルソナであるとか、永遠なる父から生れたとかといった理由からではなく、イエスの精神、イエスの心術が道徳律に合致していることにある」[71]。われわれの中には道徳的なるものへの「神的火花」(der göttliche Funke)[72]が宿っている。この「神的火花」の故にわれわれは有徳の人々の中に「われわれの肉と同じ肉、われわれの骨と同じ骨を感ずるに止まらず、われわれの精神と同じ精神、われわれの力と同じ力」[73]「道徳的共感」[74]を抱くのである。われわれもたえざる道徳的努力によって有徳の人たりうるのである。それはキリスト教的な恩恵の途ではなく、道徳性向上の途であり、「下降線」ではなく、「上昇線」[75]なのである。

カントもまた道徳性向上というたえざる理念への接近の努力を強調する。しかしカントにおいてはこの努力は無際限的であって終局がない。理念への合致は断念されねばならなかった。ヘーゲルはカントと同じくエロス的努力を強調する。しかしヘーゲルではこのエロス的努力は成就するのである。シェリングへの書簡でヘーゲルは「人間は非常な高所に高められる、その哲学の最高所では人は目まいを覚えるだろう。ところで僕達は、人間の尊厳を高く評価し、人間を精神と同列に高める自由の能力が人間にあることを認めることにどうして今になってやっと思いついたのであろうか、人類がそれ自体としてもこんなに尊敬すべきものと考えられるということは、この上もない時代の良きしる

しだと僕は思う」[76]と述べている。

さらにヘーゲルは少し後になって同じくシェリングにあてて、「神に近づくということはどういうことか、――僕はそれは実践理性が現象の世界に命令するという要請、その他の要請の満足であると思っていた」[77]と告白する。ヘーゲルはカント主義に立ちつつ、理念の成就ということに関し、カントに必ずしも満足していないのである。カントも『宗教論』において、無際限な努力、それにも拘らず理念への未到達という矛盾にカントなりの解決を提示していた。それは「心情の叡智的根拠を洞察する者」[78]即ち神がわれわれの不足にみちた努力を完結とみなすであろうという信仰であった。しかしヘーゲルがここで示す途はいわば「神の目」[79]によるのではなく、努力する人間精神のいわば誇りに満ちた自信、精神の精神による承認なのである。このことの意味は重大である。カントが自己の哲学の根幹としていた神的精神と人間的精神、ないしは神的理性と人間的理性の批判的区別が否定されているのである。そのことと相応じて叡智的存在者と経験的存在者の区別、さらには叡智界と感性界の区別もまた、たとえ implicit であるにせよ、取り去られているのである。両者を結ぶものは「上昇」的努力であるが、その努力が成就するということにおいて、両者の区別は否定されているのである。われわれの中なる「神的火花」、イエスの中にわれわれが見出す「真に神的なるもの」は、有徳への努力の上昇線において、いわば量的区別はありえても質的区別はない同じ「精神」なのである。いまやカント的な有限と無限の批判的区別、二元論的区別に代って無限と有限の質的区別のない一元論的把握がその根底をなしている。ただここでは、その一元論的把握が有限から無限へのギリシア的あるいはエロス的な上昇線という形でのみ把握されており、無限から有限への下降、いわゆるアガペー的な神の恩愛の思想はキリスト教批判によって、ないしはヘーゲルになお残るカント主義によってまったく考えられていないのである。カント主義に戻していえ

ば、カントが道徳律を措定するかぎりのわれわれ人間を理性的存在者として神を首長とする神の国の一員とし、神と人間との叡智界における同等性を承認しつつも、なお人間の感性的有限性の故に神と人間の絶対的区別を固執していたとすれば、ヘーゲルは人間の感性的自然への信頼において人間の有限化の根拠を否定し、神の国における神と人間の同質性のみを純粋に主張してカント的要請論に重大な変更を加えたこととなる。有徳の人々において、神的精神と人間的精神の区別は捨てられ、人間的自然への信頼において、われわれはギリシア人のように「想像力と理性」[80]によるエロス的努力によって神的精神に達しうるのである。ヘーゲルのこの経験的自我の「神的火花」による絶対化は、やがて充分な理論的考察をえて『精神現象学』の経験的精神の絶対的精神への弁証法的運動による上昇という思想に開花するであろう。さらにイエスやソクラテスに「神的火花」の個体的表現をみる考え方は、個に普遍をみる具体的普遍の思想に連なるであろう。われわれは「太陽に向って進む」(Strebt der Sonne entgegen)[81]だけでよい。われわれは理念の成就ということに関し、あるいは要請の概念に関し、カントとヘーゲルの明白な区別を確認できるのである。

V　ポリスへの憧憬[82]

ヘーゲルのカント要請論に加えた変更は、ヘーゲルにおいてはもはや霊魂の不死の要請が不必要になったということに端的に示される。有徳の人々は霊魂の不死を要請しなくても自ら自身の精神においてそれを確信しているからである。従ってヘーゲルにおいては、カントが『実践理性批判』の弁証論で示す要請論は問題ではなく、『宗教論』で

示す要請論のみが問題となる。その要請論とは、最高善を世の中に実現すること、神の国の実現を意味する。カントがその『判断力批判』や『宗教論』で示していた歴史的目的論である。ヘーゲル自身はシェリングにあてて「道徳信念の確立された今、神に関する正当な理念を飜ってどの程度まで、たとえば目的関係等の説明に用いてよいものか、――正当な理念を道徳的神学(Ethikotheologie)からいま物理的神学(Physikotheologie)へともって行ってここでどの程度まで通用させてよいものか、僕は暇をえたらこれを立ち入って規定したい」[83]と述べている。ヘーゲルの関心はカントが歴史哲学において示していた問題、ヘーゲルのいう「物理的目的論」、具体的には歴史的目的論の問題に寄せられているのである。

ヘーゲルにとって、まず神の国とは「世界市民的理念」[84]であり、有徳の人ソクラテスを生んだギリシアポリスがその具体像であった。ギリシアポリスは有徳の人々の「内的確信」を「外的保証」[85]によって補完するのである。ポリスの役割はこの「外的保証」にあり、有徳の人々はこれを内側からささえる。ポリスにおいては、内と外、個と全とが合一しているのである。自由な共和主義者は「自分の民族の精神のなかで自分の祖国のために自分の力をつくし、自己の生命を捧げた。しかもこのことを義務から行ったのであり、自分の骨折に対して代償、補償を請求できるほどには自分の骨折を高く見積っていない。彼が働いたのは自分の理念のため、自分の義務のためである」[86]。そこには不死の要請もなければ神からの恩恵への期待もない。このような内と外、個と全の見事な合致、即ち共和主義的精神が失われたとき、始めてキリスト教が成立するのである。「ローマ人の公共的徳が消え失せ、外面上の偉大さが衰えつつあった時代にキリスト教が公然と歓待された」のである。自由を喪失し、「私的な生活」に熱中するとき、人々は「しるしと奇蹟」[88]を必要とする。不死の信念を自己確信としてもちえないとき「神の保証」が必要となるのである。こ

のようなキリスト教的世界を経て、ヘーゲルは自己の生きる時代が再び理念が蘇生する偉大な時であるという確信を述べている。「数世紀ののち、人類が再び理念の能力をもつようになると個人的なものへの関心が失われる。たしかに人間の堕落についての経験は残るが、しかし人間の堕落をとく教義は衰え、そしてかってわれわれの関心を特定の個人へとひきつけていたゆえんのものがそれ自身理念として、次第にその美しさという点できわ立ってきて、われわれによって思惟され、われわれの財産となる。即ちわれわれが疎遠な個人の中に人間の本性の美しさを集め、われわれ自身の中には凡そ嘔吐をもよおさせかねない一切の不快なものしか留保しておかなかったのに、今や、外ならぬわれわれ自身がこの人間本性の美しさという理念を再びわれわれ自身の作品(unser eigenes Werk)として悦しく認織し、それを再び我がものとし、そうすることによって再びわれわれ自身に対する自尊心(Selbstachtung)を抱きうるようになる」[89]とヘーゲルはいう。

ヘーゲルがベルンに移って書き続けた『民族宗教とキリスト教』の続稿は、ヘーゲルの自己の時代への悦ばしき展望をもって終るのである。

この続稿はチュービンゲン時代の草稿よりもっと明白にカント主義に立っている。しかし同時にカントと全く異質なもの、チュービンゲン時代ヘーゲルが既に示していた独自の信念、ヘーゲルがヘルダーリンと共感しつつ憧憬していたギリシアポリスにみられる人間本性の美しさへの確信が主張されてもいる。このカント主義とギリシア主義、それに伴うキリスト教批判がこの続稿を貫ぬいている性格である。ここにはヘーゲル自身によっては、まだ自覚されていない矛盾があるであろう。しかしこの矛盾にみちたヘーゲルに、われわれは後年の壮大な体系家ヘーゲルの若芽を既に見出しえないであろうか。就中、有徳の人々にみられる精神の絶対性の自己確信、ギリシア人にみられる理性と

想像力（感性）の合一の称讃、ギリシアポリスを描出するヘーゲルの内と外、個と全の調和の思想、キリスト教興隆の歴史的洞察や自己の時代の悦ばしき展望等々の考え方には後年のヘーゲルを充分に予告するものがあろう。[90]

ところで、この続稿で示された神人としてのイエスの否定、それに伴う有徳の人としてのイエスの描出、それがヘーゲルの次の仕事となる。

しかしながら、われわれは『イエス伝』の考察に入る前に、ヘーゲルのシェリング、ヘルダーリンとの関係を知るため、ヘーゲルの書簡を考察しておきたい。

Ⅵ　この時期のヘーゲルをめぐる書簡について

ベルンに移って『民族宗教とキリスト教』の続稿を書き続けたあと、ヘーゲルはシェリングの処女作『最古の世界の神話、歴史物語、および哲学』（一七九三年）についての紹介を読み、[91]懐旧の念にかられて九四年クリスマスの夜に友情の継続とチュービンゲンの近況報告を依頼する手紙を書く。シェリングも一七九五年一月六日それに応じ、以降一七九六年六月まで数回の書簡の往復があった。一方ヘルダーリンとの文通もヘルダーリンの方からの一七九四年七月一〇日付の近況報告に始まり、ヘーゲルのベルン滞在中に数度交わされる。シェリングとの往復書簡の内容中、特に注目すべきことはチュービンゲン正統派神学に対する両者の共同の批判とそれに伴うカントの要請論やフィヒテの評価の問題、及び「絶対我」の問題である。ヘルダーリンとの文通において注目すべき点は、やはりフィヒテの評価と「絶対我」の問題である。その間（一七九五年二月四日～四月十六日）、ヘーゲルは金子教授によって『実践理

性の断片[92]』と名づけられている草稿を書き、フィヒテやシェリングの哲学用語を使用している。書簡の多くもこの断片も『イエス伝』（一七九五年五月九日～七月廿四日）執筆時期と相前後するものが多いので、これらの資料を簡単に考察しておきたい。

α　チュービンゲン神学批判とフィヒテ

ヘーゲルはシェリングへの初書簡でチュービンゲンの教授シュトールのカント宗教論に対する「反論[93]」にふれ、ラインハルト、あるいはフィヒテのごとき人物がチュービンゲンの講壇に立たぬうちは実のあるものは出て来ない」、「チュービンゲン程、古いシステムが忠実に伝承されているところは他にあるまい[94]」と嘆いている。シェリングの返事は「すべての可能な教説が実践理性の要請だと刻印されて了った」とし、「既成宗教のみならず、所謂自然宗教にも含まれている古い迷信が、大多数の頭脳にあってはまたもやカントの字母と結合している[95]」と告げている。この手紙でシェリングは神学への関心に代って、カントとスピノザの研究に熱中していること、及びフィヒテの『全知識学の基礎』（一七九四年）と『ヨーロッパを抑圧していた諸君主に対する思想自由の返還要求』（一七九三年）をあげてフィヒテが哲学を高揚したと報告している[96]。ヘーゲルのこの手紙に対する応答は、注目すべき内容をもっている。「チュービンゲンで哲学が神学的カント的動きをとり」、「教義学の火災を消そうとしてカントの積薪の中から運び出してくる建築材料の中にはいつも火のついた薪が交っているよう」であり、「哲学的理念の普遍的流布に役立ってはいる」ものの、「正統派というものは揺り動かすことができない。正統派の職業が世間的な実利と結びついて国家の全体の中へと織りこまれているからだ[97]」と、正統派を厳しく批判する。ヘーゲルはこの正統派の堕落の原因を、シ

ェリングと同様にシュトール達のカントの術語の悪用に基づくとするばかりではなく、シェリングと離れてフィヒテの責任にも言及する。「この不法は疑いもなくフィヒテの『啓示神学批判』（一七九二年）によって導入された。フィヒテ自身はこれを適度に用いた。しかし一度彼の原理が確固と採用されるともう神学上の論理には目的も堤防もなくなって了う。フィヒテは神の神聖性から、神はその道徳的性質によって何をなさねばならず、何をなすべきかを論じている。しかしそのことによって教義学の昔のやり方で証明することを再び引き入れて了った」と述べる。チュービンゲン神学への批判にはヘーゲルとシェリングは同調するが、一人ヘーゲルだけがフィヒテを批判した点は注目に値いするであろう。ヘーゲルがフィヒテに対してとるべきだと考えた対応策は、既に引用したごとく、「神に関する正当な理念を飜ってどの程度まで、たとえば目的関係等の説明に用いてよいか、――正当な理念を道徳的神学から、いま物理的神学へともって行ってここでどの程度まで通用させてよいものか」[98]という問を立ち入って規定しようということである。この手紙の冒頭でヘーゲルが述べている「カントの重要な結論を僕達が抱いているいくつかの理念に適用し、カントを拠り所としてこの理念に手を入れる」ことである。ここでヘーゲルのいう「物理的神学」とは、既述のごとく、具体的には政治、社会、国家（民族）の理念を包括した歴史哲学を意味しており、既にヘーゲルはギリシアポリスの共和主義やローマにおけるキリスト教の成立に歴史的考察を加える等、僅かではあるがその試みを実現していたのである。フィヒテもまた、フィヒテなりにカントの道徳的宗教や要請論を根拠として、啓示神学や封建国家を批判する実践哲学を樹立しつつあった。しかしその『啓示神学批判』はアプリオリには啓示神学を否定しえてもアポステリオリには人間的感性の根源的な弱さの故に、啓示神学にいわば必要悪として妥協する立場に立っており、[99]ヘーゲルがギリシア人や有徳の人々にその個体的実例を見出していた人間的感性の根源的善性の立場とは相容れない立

場であった。「人間性堕落の命題」を根拠としてキリスト教が成立すると考えキリスト教を厳しく批判していたヘーゲルがカントやフィヒテの根源悪的思想に由来する神の要請説を乱用するチュービンゲン正統派神学に堪えがたかったことは当然のことなのである。人間の根源的善性に立った歴史哲学の樹立、それがここでのヘーゲルの、たとえまだ漠然としているにせよ、意図であったといいうるのであろう。

ところで、ヘーゲルにフィヒテの偉大さを報告したのはひとりシェリングばかりではない。ヘルダーリンも一七九五年一月廿六日ヘーゲルにフィヒテの『全知識学の基礎』と『学者の使命』（一七九四年）にふれつつ、「絶対我」を問題とする。次にわれわれはこの「絶対我」をめぐるヘルダーリン、シェリング、ヘーゲルの姿勢を考察してみたい。

β　絶対我について

ヘルダーリンは一七九四年七月一〇日付ヘーゲルへの書簡でカントとギリシアのものを勉強し、批判哲学の美学的方向に親しもうとしていると近況を報告している。[10] 続いてヘルダーリンは翌年一月廿六日付書簡で具体的にフィヒテにふれ、フィヒテの絶対我がスピノザの実体に等しく、フィヒテが理論において意識の事実を超えんとして独断論に陥っている疑いがあると報告し、さらにフィヒテの絶対我は凡ゆる現実性を包含し、それは全であって、それ以外は無である。従って絶対我にとっては対象は存在しない。しかし対象なしの意識は考えられない」。たとえば「私自身がかかる対象であるとすれば、私はこうした対象として必然的に有限であり、時間内にだけ存在しなければならず、従って絶対的ではない、かくして絶対我においては意識は考えられず、絶対我としての私は意識をもたない。私が意

識をもたないかぎり、私は（私にとって）無（Nichts）だし、従って絶対我は（私にとって）無である」[101]と述べている。ヘルダーリンがフィヒテにみたこの絶対我と経験的自我の断絶、即ち意識超絶性と意識内在性、対象超越性と対象化可能性といういわば絶対的な断絶は、ヘルダーリンを苦しめる課題となるであろう。たとえば、ヘルダーリンは一七九五年四月初めと推定され、今日『判断と存在』[102]と名づけられている断片において「判断とは知的直観においてもっともぴったりと合一した主客の根源的分割であり、従って判断には主客がそれぞれその部分となるような全体が前提されており」、この全体が「絶対存在」に外ならず、（フィヒテの）「Ich bin Ich」という命題もこの存在の分割においてのみ可能であると述べている。[103]ここではヘルダーリンは明白にフィヒテそのものを越え、フィヒテをスピノザ化して解釈しているのである。フィヒテにとってIch bin Ichは知識学の第一根本命題であるが、その命題を措定する絶対我そのものは絶対存在、あるいは実体としては規定されえず、単なる措定する働きとその結果、所謂「事行」[104]（die Tathandlung）であるにすぎない。フィヒテにおいて実体性の範疇は、絶対我（第一根本命題）から導出された可分的自我と可分的非我の綜合たる第三根本命題（綜合Aと名づけられる）からさらに導出された綜合（綜合Dと名づけられる）であり、偶有性を対とする範疇である。[105]第三根本命題の自我、さらにそれの一層限定されたものとしての実体性の自我は、第一根本命題の絶対我より導出された、さらに限定された自我として、たとえフィヒテ自身によって経験我とはよばれていないとしても明らかに有限我であって、――後にみるごとく、ヘーゲルはフィヒテの第三根本命題の自我を既に経験我とよんでいる――絶対我とは明白に区別されるべきものである。フィヒテにおいて、有限我は絶対我の限定に成立し、両者の内には連続性は成立するとしても、逆にいえば、有限我より絶対我への連続的接近は承認されているにしても、絶対我即有限我ということはありえず、従って絶対我には実体性という範疇は付

与されえない。従ってヘルダーリンの絶対我即実体という見解はフィヒテをスピノザ風に転釈したものであり、その転釈をフィヒテの立場としてヘーゲルに伝えたこととなるのである。ヘルダーリンにとって、経験我と絶対我は絶対的な断絶をなす。この断絶を結ぶ途は「知的直観」か、あるいはフィヒテに倣った経験我からの絶対我への無限な連続的接近であった。既に引用したごとく、ヘルダーリンは一七九五年九月四日、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ぬ要請、即ち絶対我における主客の合一はなるほど美学的には知的直観において可能であるが、理論的には……無限なる接近（eine unendliche Annährung）によってのみ可能であることを示そうと試みています」[106]と述べている。ἓν καὶ πᾶν の理念を背景にしつつ、絶対我がスピノザの実体と同一視されて、凡ゆる意識の領域を越えているという信念の故に、経験我からのそれへの合一は秘教的な知的直観による美学的合一か、フィヒテが示していた無限への接近という哲学的途しかないと考えているのである。ヘルダーリンその人はやがて美学的な途を選ぶことは周知の事であろう。

このようなヘルダーリンに対して、ヘーゲルは絶対我と経験我の断絶を承認しうる立場にあったであろうか。それを考察する前にシェリングのヘーゲルへの絶対我についての報告をみておきたい。

シェリングがヘーゲルの九五年一月末の手紙に対する返信は重大な発言を含んでいる。シェリングは「カントと共に黎明が始った」とすると同時に「私はスピノチストになった」と宣言する。即ち「批判哲学と独断論的哲学の本来的区別は前者がいかなる客観によっても制約されていない絶対我に始まり、後者は絶対的客観、ないし非我に始まる」、そして前者の哲学はカント哲学であり、後者の哲学は整合的にはスピノザの哲学に至る。「哲学は無制約者から出発しなければならない」。「無制約者が自我に存するか、非我に存するかの決定に一切が決定される」。シェリング自身

は「一切の哲学の最高原則は純粋な絶対我である」との立場をとり、絶対我とはいかなる客観によっても制約されず、自由によってのみ措定されるものであり、「一切の哲学のアルファでありオメガなるものは自由である」という。絶対我の立場に立って、なお且つスピノチストであるという発言はシェリングがヘルダーリンと同じく、絶体我を「唯一の実体」として把握しようとする意図を示すであろう。ついで、シェリングは、「神とは絶対我以外の何者でもない」としたあと、「人格性」とは意識の統一に発し、意識とは客観なくしては可能ではない故に、しかも「絶対我」即ち神にとってはいかなる客観も存しえないから、人格神は存在しえないとする。かくして「われわれの努力はわれわれの人格性を破壊して存在の絶対的領域へ移行することであるが」、「それは永遠に不可能であるから」、「ただ絶対者への実践的な接近（Annährung）のみ、即ち不死性のみが残されている」[107]という。シェリングの結論は、絶対我が自己意識を超えているということであり、それにも拘らず、自由の立場においてそれへの無際限の接近が可能であるとする立場であり、ヘルダーリンの結論に意外に近いのである。ヘルダーリンの立場はフィヒテの立場を越えている。この書簡を書いたとき、既にシェリングはフィヒテ哲学の解釈たる『哲学一般のひとつの形式の可能性について』（一七九四年）を脱稿し、この書簡でそれをヘーゲルに送り、且つヘーゲルの批評を聴きたいと希望している。ヘルダーリンがフィヒテを越えていたとすれば、このとき既にシェリングもフィヒテを越えていたことになるであろう。[108]その根拠は絶対我に帰した実体性ということにある。

この重大な書簡に接して、ヘーゲルは四月十六日に偉大な友をもったことを謝しつつ、「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一つの革命を期待している、この革命はいくつかの原理から出発するだろう。しかもこれらの原理はもう現存している。――たしかに常に秘教哲学（eine esoterische Philosophie）は残るであろう。絶

対我としての神の理念はそのひとつである。実践理性の要請を新しく研究している際、私は君がこの前の手紙で明晰に分析していたことについて、それは君の論文にみられるし、しかもそれこそフィヒテ知識学の基礎を完全に解明してくれるものなのだが、ある予感をもった。その中から生じてくる結論について多くのお偉ら方が仰天するだろう。人間は非常な高所に高められる。その哲学の最高所では人は目まいを覚えるだろう」[109]と述べる。ヘーゲルの絶対我には「秘教的」なるものが残るという発言は重大である。それは絶対我の人格超越性、意識超越性を指すであろう。ついでヘーゲルのいう「予感」とは何を意味するのか、ヘーゲルはこの文につづいて「人間の尊厳を高く評価し、人間を精神と同列に高める自由の能力」に今頃になって思いをいたすのは遅すぎたと述懐する。従って、その予感とは、人間の尊厳、人間の自由が絶対我と同列であること、経験我が絶対我に上昇しうることではないのか、それはたしかに「目まいを催す」ほどの「哲学の最高所」であろうし、秘教的たるを免れえぬであろう。ところで、後に『精神現象学』で哲学が「秘教的」であることを拒否したヘーゲルが[110]、ここでは「秘教的」たることを止むをえず認めていたのであろうか、この手紙に関しては、そのことを決定する内容は与えられていない。ただわれわれが知りうることは、既にヘーゲルが有徳の人々、ソクラテスやイエスにおいて「神的火花」の個体的表現を見出し、その「神的火花」がわれわれの中にも宿り、かくしてソクラテスやイエスとわれわれとの精神の同列化を承認していたこと、ヘルダーリンやシェリングの「実践的接近」の思想と同様にわれわれは有徳の精神に向って「上昇」しなければならぬということだけである。しかしそれにも拘らず、われわれは次のことを想像できる。もしヘーゲルがヘルダーリンやシェリングのいう経験我や人格性を超絶した絶対我を、ヘーゲルがこれまで主張してきた有徳の精神に代って承認するのであれば、ヘーゲルは大いなる困惑に陥いることになったであろうと。このヘーゲルの困惑は、ヘーゲルが『イエス伝』

を執筆した直後、九五年八月三十日付のシェリング宛書簡[11]でいくらか具体的な姿をみせる。

その間、ヘーゲルは寄贈されたシェリングの第二論文『哲学の原理としての自我について、あるいは無制約者について』（一七九五年）を読み、シェリングに感謝の辞を述べる。その感謝とは、ヘーゲルがかねてから抱いていた「神に近づくということはどういう意味か」の問の探求に、これまで満足していた「実践理性が現象の世界に命令するという要請、その他の要請」で充分であるか否かの問を改めて研究する機縁を与えてくれたことであり、今までぼんやりと未解明であったものをシェリングの論文が解明してくれたことへの謝意であり、さらに具体的には、非我を出発点とする哲学、即ち独断論の失敗、「自我を飛び越した理性の失敗が、理性の性質それ自体の中にその基礎をもっていること」を理解しえたことへの感謝である。ヘーゲルはいまや前の手紙よりもっと明白に絶対我の立場に立っているのである。しかしヘーゲルは「自分をシェリングの一人の弟子」にすぎぬと謙遜しつつ、一つの批判をシェリングに提出する。「君の論文パラグラフ十二で[12]、君は自我（Ich）に唯一の実体（einzige Substanz）なる属性を附与している。もし実体と偶有性とが相関概念であるとすれば、僕は思うのだが、実体の概念は絶対我（das absolute Ich）には適用すべきではないのであって、むしろ自己意識（das Selbstbewußtsein）に現れるような経験的自我（das empirische Ich）にこそ適用すべきではあるまいか。だが（この最高の正と反とを統一する）この経験的自我[13]については君が語っていないことをその前のパラグラフをみて僕は知った。君はそのパラグラフで自我に不可分性を帰しているが、その述語は絶対我にのみ帰せられるべきもので、自己意識に現れるような自我にはそえられないだろう。自己意識に現れる自我には不可分性はその実在性の一部分としてのみ措定されつつ現れるにすぎない[14]」と。この難解なヘーゲルの絶対我の議論をここで一義的に明白にするのは困難である。しかしヘーゲルが絶対我に実体性を帰すスピノ

ザ主義に反対していることは明白である。ついでヘーゲルは、シェリングが絶対我と経験我の関係を無視していることを難じつつ、超自己意識的、前の手紙の言葉でいえば意識の統一を欠く無人格的なる絶対我に対し、自己意識的な経験的自我にのみ実体性の範疇を帰しうること、その経験的自我にのみ正と反の最高の統一を求めうること、不可分性の概念は部分的に経験我に措定しうるにすぎず、完全には絶対我にのみ措定しうる、逆にいえば、経験我は常に可分的であって絶対我のみが不可分であることを主張しているのである。ヘーゲルは、フィヒテが有限我とよんだものを一歩進めて経験我と規定し、自己の独自性を明白にしているが、それ以外の点はフィヒテ知識学に極めて忠実なのである。たしかにヘーゲルはチュービンゲン正統派神学に対する攻撃においては、カント、フィヒテの根源悪を否定して人間の根源的善性を確信する立場からフィヒテに批判的であった。しかしこと理論哲学、特に絶対我と経験我の問題に関しては、シェリング、さらに先に示したごとくヘルダーリンのスピノザ主義に反対してフィヒテに忠実であろうとしているのである。それをもっと具体的に一歩進めて解すれば、ヘーゲルは絶対我を承認しつつも、なおそれに経験我に相通ずるような人格性、自己意識性を承認しようとし、その結果、自己意識、あるいは人格性における経験的自我と絶対我の連続性を承認しようとしているのではなかろうか。ラッソンはこの文面から「人倫的人格性の優位」[115]を読みとっている。ヘーゲルのいう「不可分性」の概念を、自己意識の自己同一性と転釈すれば、絶対我には自己意識の完全なる同一性が、しかし経験我には部分的な同一性が帰せられることとなり、そこに人倫的人格性としての絶対的精神と経験的精神との間に精神の一元的把握が考えうるであろう。ともかく、ヘーゲルはシェリング、あるいはヘルダーリンの人格性や自己意識を越えた実体としての絶対我の概念に否定的であったことだけは確実である。

ところで、シェリングやヘルダーリンの絶対我の超自己意識性、超人格性は、それへの合一のため秘教的な知的

直観を必要とするであろう。たしかに両人は知的直観の外に実践的な無限の接近というフィヒテ流の「哲学的立場」の存することを承認している。しかし無限なる接近という立場は、絶対我と経験我の何らかの連続性、ないし同質性を前提としてのみ可能であり、両者が絶対的断絶をなすときは、フィヒテの哲学がそうであるごとく、経験我のいかなる努力をもってしても絶対我に至りえず、また絶対我も経験我に下降しえないというアポリアを残すであろう。従って、両人は無限なる接近という立場よりむしろ秘密的な知的直観の立場をより本質的なものとせざるをえないであろう。ヘルダーリンの立場は事実そうであった。シェリングもまた同様の途を歩むこととなる。シェリングは既にその哲学的著作の第一作『哲学一般のひとつの形式の可能性について』（一七九四年）において知的直観を絶対我認識のオルガンとして導入せんと意図している。[116] このシェリングの意図は次第に明白となり、一八〇〇年の『先験的観念論の体系』において結実する。そこでシェリングは「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のみ必然的となり、従って普通の意識には現われない。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凡ゆる意識に現れることができる」[117] とし、「哲学の普遍的オルガン――そして建物全体の礎石――は芸術の哲学である」[118] という。シェリングは哲学が「秘教的」たることを承認し、[119] なお客観化への通路として芸術にその途を見出そうとしていたのである。一方、無限なる接近を主張するフィヒテも早くから（Rezension des Aenesidemus 一七九三年）知的直観をとくが、それは単に「自我は自我である」[120] という自己意識の直接的意識を意味するにすぎず、それが哲学的認識のオルガンとして使用されたのは、一七九七年の『知識学への第二序論』においてであり、しかもそこでは「哲学者」が知的直観によって自我を観察するという意味に限られていた。[121] 従って哲学のオルガンとしての知的直観の承認はシェリングがより早く、シェリングは知的直観をスピノザの絶対的実体たる神の認識に向う

所謂第三種の認識 scientia intuitiva の意味に用いていたのである。知的直観をめぐる事情が以上のようなものであるならば、絶対我と経験我の断絶を拒否するヘーゲルにとって、シェリング風の知的直観は必要がないであろう。ヘーゲルが知的直観について積極的に語るのは、この期のいわばフィヒテ主義を克服し、フランクフルト期を経たイエナ期初頭の、シェリングの立場に改めて接近した一八〇一年の『差異論文』[122]においてである。この時期のヘーゲルはフィヒテの示す「無限なる接近」[123]の途をとっていたのである。

以上がヘーゲルをめぐるこの時期の書簡から明白に推定できることである。最後にわれわれは『実践理性の断片』と名づけられる草稿に簡単にふれておきたい。

γ　『実践理性の断片』について

『イエス伝』執筆(1795. 5. 9—7. 24)の直前に書かれたこの断片(1795. 2. 4—4. 16)において、ヘーゲルはカントの実践理性の要請論に始まり、絶対我にいたった自己の要請論をいわばスケッチ風に描出している。その論稿は総論と、各論A、B、C、Dに分れる。総論は神の要請を理論理性は定礎しえず、「ただ実践理性のみが神への信仰を基礎づけうる」[124]と述べ、カントの要請論を再確認する。さらにまた、この総論は当時のヘーゲルがカントの理論哲学よりも専ら実践理性に関心を寄せていたことを示している。Aにおいては、実践理性が自己活動的(selbsttätig)に法則を定立するとし、シェリングの言葉を引用しつつ[125]、実践的意味においては表象に含まれる自我、さらに非我の表象さえも絶対我によって限定され、止揚(Aufhebung)[126]されると主張している。しかしフィヒテにおいて、衝動(Trieb)[127]は非我によって限定されるとされていたことから、ヘーゲルはBにおいて、かかる衝動は意欲の資料として理性によっ

て秩序づけられねばならぬという。Cにおいて、ヘーゲルは真なる意志の自由とは何かを問う。意志の自由とは法則に服従するか否かの選択（フィヒテは恣意の自由（Freiheit der Willkür）と名づける）[128]の自由か、非我の限定を止揚（Aufhebung）することに成立する自由かのいずれかであるが、後者のみが衝動の止揚による法則への合致として真なる自由である。ところで、この道徳律による衝動の限定、制限は単に「合法則的」（gesetzmäßig）に、即ち「道徳的・可能的」（moralisch, möglich）であるに止まるか、あるいは衝動そのものがおのずから道徳律に合致して現象界を支配する、即ち「法則的」（gesetzlich）、あるいは「道徳的・現実的」（moralisch, wirklich）[129]であるかのいずれかである。前者は道徳と幸福の一致を希望するにせよ、自然あるいは人間の悪意（die Bosheit）により、かかる実現を「神の協力」[130]に求めざるをえない、たとえばカントがその『判断力批判』や『宗教論』で示していた立場である。この立場は最高善の実現を「他の存在」[131]、即ち神人イエスに求める「廻り道」となるであろう。それに対し、後者の立場はギリシア人の素朴な自然への信頼にみられる立場であって、金子教授によれば[132]、ヘーゲルがチュービンゲン時代σωφροσύνη[133]とよんでいた立場である。前者が神を彼岸に求めるのに対し、後者は神を此岸におく。かく最高善の成就を意志し、成就を確信する有徳の人々の精神が絶対我に通ずるのである。

ところで、ヘーゲルはここでソクラテスやイエスといった道徳性と幸福とがおのずから一致している有徳の人々の他に、カントがその『実践理性批判』の「分析論」で示していた「道徳律」のみを遵法し、一切の幸福を断念する人々の存しうることを示唆している[134]。たとえば、豊かな財に恵まれた結婚生活を断念する人々もまた有徳の人々たりうるのではないか。しかし既述のごとく、『民族宗教とキリスト教』のベルン時代の続稿は、カントが『実践理性批判』の「弁証論」で示していた「最高善」の問題を出発点としており、単なる道徳律の遵法という立場は切り捨てられて

いたのである。かくして、かかる道徳律のみを遵法し、世俗の幸福を断念する人々の立場は否定されざるをえないのである。ここにわれわれはヘーゲルのカントからの偏向、ないしカントの道徳論を抽象的とみるヘーゲルの無意識的なカント批判を読みとらざるをえないであろう。

しかしながら他方において、ヘーゲルはカントがその実践理性の分析論で示していた道徳律を定立する実践理性の自律の思想をこの『断片』において、もっとも重視しているのである。各論Aが示しているごとく、ヘーゲルはこの自律の思想を全断片の根底においているのである。ヘーゲルが批判するのはカントにおける徳と福の不一致、それに伴う一致への要請、その奥にある人間的自然、あるいは自然一般へのカントの不信にある。ギリシア人の自然への信頼の立場に立てば、徳と福との一致は改めて要請される必要がなく、純粋な実践理性の自律のみで充分なのである。即ち、カントが『実践理性批判』の分析論で示していた純粋な道徳律の提示のみが重要なのである。事実ヘーゲルはこの『断片』のすぐ後で執筆する『イエス伝』においては、もはやカントの「最高善」を出発点とするのではなく、カントが分析論で示していた純粋な「道徳律」を出発点とするのである。

しかしながらこの『断片』においては、ヘーゲルはなおカントの「最高善」の立場に立ち、Dにおいて「神とは理性が附与する権利を遂行し、妥当せしめる威力(die Macht)である。この規定によって神のその他のすべての属性の認識も決定されねばならない」[135]と結論を述べる。

以上のごとく、この断片はヘーゲルのこの時期の要請論の全容を示している。ヘーゲルは最終的には、最高善を現実に成就する絶対我を直ちに神としてとらえ、その神を現実的な「威力」と解して、彼岸的な神を承認せざるをえないカントやフィヒテの有限的な観念論に対し既に批判的なのである。けれども、有徳の人々という経験的自己意識が

いかにして絶対我に達するのか、それがたとえ「実践的接近」によるとしてもその論理構造はいかなるものか、あるいはシェリングやヘルダーリンの秘教的な絶対我と異なって絶対我に人格性、または自己意識性を承認するとすればそれはいかにして可能か、といった問題はまだ全く問われていないのである。ヘーゲルがこの問題に立ち返って自覚的に設問するようになるのは、イエナ期に入ってからである。とりあえず、ここでのヘーゲルは有徳の人、イエスの生涯の描出を次の仕事とする。（一九七八・八）（未完）

注

本稿は『若きヘーゲルにおける媒介の思想』(1)、(2)（「哲学論叢」第一号、大阪大学文学部哲学哲学史第二講座発行、昭和52年、及び「哲学論叢」第三号、昭和53年）に続く第三稿である。本稿において前二篇を引用する場合、前稿1.前稿2のごとく引用する。猶、本論文の構成は次のごとき形をとっている。

1. カントとの関係
   - A. カント哲学の回顧（前稿1）
   - B. カント哲学への傾倒と批判
   - 一、ヘーゲル独自の資質（チュービンゲン時代）（前稿2）
   - 二、ベルン期のイエス像（ヘーゲルのカント主義）（本稿及び次稿）
   - 三、『最古の体系計画』について（続稿）
   - 四、フランクフルト期のヘーゲル（ヘーゲルのカント批判）

五、若きヘーゲルの国家論

猶、本稿の構成は次のとおりである

「ベルン期のイエス像」

——ヘーゲルのカント主義——

a『民族宗教とキリスト教』の続稿

Ⅰ ヘーゲルの道徳律

Ⅱ ソクラテスとイエス

Ⅲ キリスト教批判

Ⅳ 神聖性の理念と有徳の人々

Ⅴ ポリスへの憧憬

Ⅵ この時期のヘーゲルをめぐる書簡について

α チュービンゲン神学批判とフィヒテ

β 絶対我について

γ『実践理性の断片』について

(1) *Hegels theologische Jugendschriften. hrsg.* von H.Nohl,1907.（以下Nohlと略す）S.20

(2) Nohl, S.21

(3) Nohl, S.21

(4) Nohl,S.9. Vgl.S.5, S.8, S.10, S.11, S.14, S.15. etc.

(5) Nohl, S.5

(6) Nohl, S.5

(7) Nohl, S.23. Vgl. S.19, S.20

(8) Nohl, S.27

(9) 前稿2.p.13

完成したヘーゲルの論理を使って、ここでヘーゲルが求めている民族宗教の内容を整理することが許されるとすれば、凡そ次のごとくなるであろう。あるべき姿の民族宗教とは単にキリスト教的な私的宗教でも、また単なる伝来の客体的宗教でもなく、両者の欠点をそれぞれ否定しつつ、両者を綜合統一したごとき新しき宗教である。ヘーゲルはこの新しき宗教をギリシア人の想像力豊かな美の宗教にその具体的姿を見出しうると考えていた。若き日のヘーゲルにはもち論、止揚や媒介的統一の思想はないが、ヘーゲルが求めた民族宗教の内容は無意識的な弁証法論理の展開と見なしうるのではあるまいか。

(10) 一七九四年七月十日 Brief von Hölderlin an Hegel. *Briefe von und an Hegel.* hrsg. von J. Höffmeister. Bd. I. S. 9. 以後ヘーゲルの書簡はこの版による。

(11) 一七九五年一月末、Hegels Brief an Schelling. Bd. I. S. 18. この「理性と自由」という言葉こそヘーゲルの生涯に亘る根本的な問題となる。

(12) ヘーゲルはチュービンゲン神学校を卒業後、一七九三年十月にスイスの名家シュタイガー家の家庭教師となる。当主K・F・シュタイガーはベルン市の大評議会員であった。ヘーゲルがいかなる事情でこの家に就職したのか経緯は明らかではないようである。(Vgl. K. Fischer, *Hegel's Leben.* Bd. I. 速水敬二著『ヘーゲルの修業遍歴時代』昭和49年、筑摩書房) ヘーゲルはこの家になじめなかったが、この家の文庫を大いに利用したと伝えられている。

(13) G・シューラーは『民族宗教とキリスト教』の諸断片にシューラー番号37から46を附す。『イエスの生涯』にシューラー番号50を附し、『キリスト教の既定性』に番号53、54、55を附している。さらに『ドイツ観念論最古の体系計画』に番号56を附し、一七九六年初夏の作と考証する。(後述するごとく、筆蹟の綿密な考証により『最古の体系計画』を一七九六年初夏と断定したのは、この断片そのものを最初に公にした(一九一七年)F・ローゼンツヴァイクである。(F. Rosenzweig, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus.* Heidelberg. 1917) G・シューラーもそれに従っているのである。『エレウシス』は番号58である。以上の外、ベルン期の作とシューラーが考証しているものの中で大事な断片はシューラー番号の43の『主観的精神の哲学への資料』(Materialien zu einer Philosophie des subjektiven Geistes. 1793－94. *Dokumente zu Hegels Entwicklung.* hrsg. von J. Hoffmeister, S. 195－217―― 以下この書からの引用はDokumenteと略記する――) とシューラー番号47の「実践理性の断片」(Fragmente der praktischen Vernunft) と一般にいわれている断片

(Nohl, S. 361－362)、（この断片については金子武蔵教授『ヘーゲルの国家論』岩波書店、昭和45年、39頁参照のこと）の二断片である。

(14)『ドイツ観念論の最古の体系計画』は、F・ローゼンツヴァイクやシューラーによって、一七九六年初夏の作と考証されている。前稿2で既に紹介したごとく、この『体系計画』の真の著者について、それがヘーゲル自身の筆蹟によるにも拘らず、あるいはシェリングとされ、あるいはヘルダーリンとされてきた。近年になって、O・ペゲラーはそれをヘーゲル自身の作と主張しつつ、ただ執筆の時期を一七九六年初夏の通説を否定して一七九六年秋から一七九七年初めまでの間と約半年遅くずらし、むしろヘーゲルがベルンを去ってフランクフルトに移った直後の作品と解釈している(O. Pöggeler, *Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus*. 1969. Hegel-Studien, Beiheft. 4. S.17～32)。また、最近H・S・ハリスはペゲラーに従って、ヘーゲル説を採りつつも、ローゼンツヴァイクやシューラーの考証をも重視し、一七九六年初夏の説を採用している(H.S. Harris, *Hegel's Development*. Oxford. 1972. pp.249－257)。ヘーゲルの筆蹟（猶、この草稿の原本そのものは第二次大戦の戦火で消失し、現在は写真のコピーが残っているにすぎない）の鑑定に立ち合えない異民族人のハリスの苦労が偲ばれる。論者自身の立場は、続稿で詳論するが、ペゲラーに近い立場にある。猶、この草稿については、茅野良男氏の高論「シェリング初期の思索とドイツ観念論の展開――所謂「ドイツ観念論最古の体系計画」の解釈」（『ドイツ観念論の研究』昭和50年、東京・創文社）がある。論者は茅野氏の綿密なこの論文から多大な教示を受けた。記して心からの謝意を表す次第である。

(15)ヘーゲルは一七九四年十二月廿四日のシェリング宛書簡でカントの宗教論に言及し、翌年一月の書簡では「先頃以来僕はまたカント哲学の研究をやり始めた。カントの重大な成果を僕達がなお抱いているいくつかの理念に適用することを研究し、あるいはこの理念をカントの成果によって手入れしてみたいと思う…」(Br. I. S. 16) と述べる。

(16)Kant, *Werke*, hrsg von E. Cassiser, Bd. VI. S.187. S.308. etc. カントにおいて、神聖性の理念は「人間が努力すべき目標である」(S.308)と規定されていた。ヘーゲルはカントに従って「神聖性」の理念を「道徳の領域での人倫性の窮極点」とする(Nohl. S.16)。しかしすでにこの時点で、後に詳論するごとく、両者は微妙な差をみせている。

(17)Nohl, S.16. この「普遍的精神的教会」の理念がヘーゲルとヘルダーリン、またシェリングとの間に交わされた盟約であっ

たことは既述の通りである。

(18)前稿2. p. 4

(19)Nohl,S.48

(20)Nohl,S.361

(21)Nohl,S.17,S.24. 前稿2. p. 12

(22)Nohl,S.55

(23)Nohl,S.18前稿1. p. 25. 前稿2. p. 11

(24)Nohl,S.48

(25)Nohl,S.56

(26)Nohl,S.62

(27)前稿1. p. 19以下

(28)速水敬二、前掲書、59頁・102頁

(29)ヘーゲルは一七九四年十二月廿四日付のシェリング宛書簡で「カリエーが断頭台に上ったニュースは知っているかい。…この審理が非常に重大だ。ロベスピェール一派のすべての醜状がさらけ出されたよ」と書き、フランス革命の推移に関心をもち続けていることを示している。

(30)Hegels Brief an Schelling. 一七九五年一月末

(31)Hegels Brief an Schelling. 一七九五年四月十六日

(32)たとえばG・ルカッチはヘーゲルがカント実践哲学から深い影響を受けつつ、道徳的実践の問題を人間による社会的改革の問題として把握しており、その点がカントとヘーゲルの差であると主張している。G. Lukais, *Der junge Hegel*, 1954. S. 35. このルカッチの解釈は多少行きすぎであろうが、ヘーゲルがカント宗教論の要請概念に近く、そのため、社会的歴史的視点において実践理性の問題を把えていたことは明白であろう。

(33)Nohl,S.8

(34)Nohl,S.30 久野、水野訳『ヘーゲル初期神学論集1』52頁参照。(なお本稿におけるヘーゲルの原文の訳は種々の邦訳を

参照した上で、論者自身が訳した。多くの先輩に心から謝意を表すものである。

(35)Nohl,S.33

(36)Nohl,S.32

(37)Nohl,S.33

(38)Nohl,S.41

(39)チュービンゲン時代、ヘーゲルが草した第二説教（一七九三年六月十六日）は既にイエスと弟子たちとの間の亀裂を指摘していた。山上の垂訓においてイエスは「神の国の真なる市民を鼓舞すべき精神」を完全に述べているに対し、イエスの弟子たちは神の国を地上の国をとり違え「権力に自己を外化する(sich entäußern)奴隷形態」(*Dokumente*,S.179)に転落していたとヘーゲルは述べている。(前稿2. p. 7. p. 17)

(40)Nohl,S.42

(41)この「小さな家族にしか関係のない事柄が誤って市民社会にまで拡げられた」(Nohl,S.42)という表現は、後のヘーゲル哲学に重大な結果をもたらすこととなる。家族の原理と市民社会の原理の差はフランクフルト期の断片10（一七九七年）「愛」や『キリスト教の精神と運命』(一七九八～九九年)に見られ、イエナ期の『実在哲学』で積極的に主張され、最終的には『法哲学』で定着するが、この文はその差に言及した最初のものである。

(42)Nohl,S.42. 宗教改革者たちはこの「警察制度の中」で止むをえず初代教会のもっていた素朴な態度に従ってゆこうとしたとヘーゲルは附言している。

(43)Nohl,S.43

(44)Nohl,S.62

(45)Nohl,S.57 この「超人間的」という言葉は直ちには「神の子」と同意義ではない。むしろ人間的に極めてすぐれているの意と理解すべきであろう。

(46)Nohl,S.57 後述するごとく、イエスは有徳の精神のいわば個体的実例なのである。

(47)Nohl,S.67

(48)Nohl,S.35, S.56

(49) Nohl, S.63
(50) Nohl, S.63
(51) Nohl, S.63
(52) Nohl, S.63
(53) Nohl, S.63
(54) Nohl, S.63. S.65. S.67. S.68. S.70. S.70. S.71. S.206
(55) Nohl, S.62
(56) Nohl, S.64
(57) Nohl, S.34
(58) Nohl, S.35
(59) Nohl, S.34, S.55, S.120, S.164, S.335
(60) Nohl, S.34
(61) Nohl, S.63
(62) Nohl, S.34, S.35, S.59, S.64, S.68, S.161
(63) Nohl, S.67
(64) Nohl, S.61
(65) Nohl, S.16
(66) Nohl, S.67
(67) Nohl, S.67
(68) Nohl, S.67
(69) Nohl, S.34
(70) Nohl, S.51
(71) Nohl, S.67

(72)Nohl,S.67
(73)Nohl.67
(74)Nohl.S.67
(75)Nohl,S.59
(76)Hegels Brief an Schelling. 一七九五年四月十六日
(77)Hegels Brief an Schelling. 一七九五年八月三〇日
(77)Kant, *Werke*. Bd. Ⅵ.S.188. 前稿 1. p. 20
(79)Kant, *Werke*. Bd. Ⅶ.S.396. 前稿 1. p. 35
(80)Nohl,S.34
(81)Hegels Brief an Schelling. 一七九五年四月十六日
(82)ポリスへの憧憬は『キリスト教の既定性』の補講1「ギリシア人の想像力の宗教と既定的なキリスト教の差異」(Nohl. S.219〜S.231)で再論される。
(83)Hegels Brief an Schelling. 一七九五年一月末
(84)Hegels Brief an Schelling. 一七九五年一月末
(85)Nohl,S.70
(86)Nohl,S.70.
(87)Nohl,S.71
(88) Nohl,S.71
(88)Nohl,S.71
(89)Nohl,S.71
(90)このカント主義に立ちつつ、カントを越えて自己独自の道徳論を出すここでのヘーゲルに細谷氏はヘーゲル独自の「中道論」を見られる(細谷貞雄『若きヘーゲルの研究』未来社一九七一年、28頁)。また安彦氏は「調和的道徳論」と名づけられる(安彦一恵「G・W・Fヘーゲル体系以前期における思想形成の内面的展開(1)」(『哲学研究』531号、昭和51年)いずれも

この期のヘーゲルの道徳論を適確に把えられた表現である。また金子氏はヘーゲルのギリシアポリスの解釈に、後の「人倫国家」のイデーが胚胎するとされ、ヘン・カイ・パンの世界が既に描出されていると考えられて「すべての天才と同じくヘーゲルもまた最初から完成していた」とされる（金子武蔵、前掲書、34頁）

(91)雑誌*Memorabilien*に掲載された。

(92)Nohl,S.361～S.362. 金子武蔵、前掲書39頁 この日付はG・シューラーの考証による。（シューラー番号47）

(93)Gottlob Christian Storr. シュトールは当時チュービンゲンの神学教授であった(Vgl.Hegels Brief.Bd.Ⅳ.S.306)。カント宗教論に対する反論は*Bemerkungen über Kants Philosophische Religionslehre.* Tübingen. 1794と題されている。私はシュトールのこの書を参照しえなかった。諸家の紹介によって憶測すると、シュトールの議論は凡そ次のようなものであったらしい。1、カントの『純粋理性批判』は神の存在そのものについては無記のまま残しており、従って聖書により神の存在は歴史的事実として証明され、カントを補うことができる。2、道徳が宗教を導くのではなく、宗教が道徳を導くのである。このことは人間本性が欲望を抑えるのに充分でないため神に依存せざるをえないからである。もしシュトールの議論がこのようなものであれば、当時のヘーゲルと真向から対立することとなる。

(94)Hegels Brief.Bd. I. S.12

(95)Hegels Brief.Bd. I. S.14

(96)Hegels Brief.Bd. I. S.15

(97)Hegels Brief. Bd.I. S.16

(98)Hegels Brief.Bd.I. S.17

(99)Vgl.Fichte, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung.* §7.

(100)Hegels Brief.Bd. I. S.10

(101)Hegels Brief.Bd. I. S.19f.

(102)この断片は一九三〇年競売にふされ、一九六一年シュトットガルト版全集の第四巻(S.216～S.217)に、編者F・バイツナーによって『判断と存在』と名づけられて初めて公刊された。D・ヘンリッヒはバイツナーの書字的考証から執筆の時期をへ

ルダーリンの一七九五年四月二〇日の母宛の書簡の少し前、四月初めと考える（D.Henrich, *Hölderlin über Urteil und Sein*. Hölderlin-Jahrbuch. 1965. S.77）。シェリングの『哲学の原理としての自我論』は一七九五年三月に印刷屋に渡され、四月の市場に出されることになっていたから、ヘルダーリンはシェリングとは無関係にこの断片を書いたことになる。猶、文中にある判断を「根源分割」（die ursprüngliche Trennung）と考える立場は、ヘーゲルの判断論の先駆をなすこととなる。シェリングやヘーゲルがこの断片を読んでいたか、否かは論者には不明である。

(103)Hölderlin, *Werke und Briefe*. hrsg. von F.Beißner, Bd.II.S.591f. Insel Verlag.

(104)Fichte, *Werke*. Bd.I. S.136, S.285, S.290, S.319. etc.

(105)Fichte, *Werke*. Bd.I. S.350, S.359ff. 385ff. S.423

(106)Hölderlin, *Werke*. Bd.II.S.846. 前稿1. p.36

(107)Hegels Brief. Bd.I. S.21ff.

(108)シェリングが始めからフィヒテを越えていたか、否かについては議論があろう。しかしこのヘーゲルへの書簡でみるかぎり、シェリングはスピノチストであって、フィヒテとは根本的に異なっている。W・シュルツは「シェリング独自の哲学的起源は フィヒテの それから本質的に異なっており、差異は既に シェリングの初期から始っている」と述べている（W. Schulz, *Einleitung zum Schelling's System des transzendentalen Idealismus*. S.X. Felix Meiner Verlag.）。また 斎藤義一教授もこの点を具体的に論証されている（斎藤義一「シェリング研究1」昭和39年、兵庫県立農科大学研究紀要所収）。シェリングの絶対我における実体性はたとえば、『哲学の原理としての自我について』の有名な命題「思惟の原理と存在の原理は一致する」（*Werke*. hrsg. von M.Schröter, Bd.I.S.163）という命題にも明白である。

(109)Hegels Brief. Bd.I. S.24

(110)*Phänomenologie des Geistes*. *Hegel's Werke*, hrsg. von H.Glockner. Bd.II.S.19

(111)Hegels Brief. Bd. I. S.29ff. シューラーはヘーゲルの書簡の中、この書簡のみを重視してシューラー番号52を与えている。猶、この書簡でシェリングとヘーゲルの学問的な文通は実質的に終了する。

(112)Schelling, *Werke*. Bd.I. S.116. このパラグラフの冒頭でシェリングは「実体が無制約者であるならば、自我は唯一の実体（die einzige Substanz）である」と述べている。

(113)正と反との最高の統一が経験的自我であるとするここでのヘーゲルの表現はヘーゲルの特色をよく示していると思われる。ヘーゲルは絶対我と経験我の断絶を否定する立場から、また自我と非我との最高の統一を課題としてではなく経験我（有徳の精神）に既に成就しているという立場から、このような表現が可能となったであろう。この表現は誤訳ないしミスプリントと解する人々もあるであろうが、私見によれば、むしろヘーゲル独自の立場を端的に示していると思われる。

(114)Hegels Brief. Bd.I. S.32

(115)G.Lasson, *Einleitung zur Hegel's Jenenser Logik*, u.s.w.Leipzig.1923.S. XXIV

(116)Schelling, *Werke*. Bd.I. S.105. Vgl. S.140, S.207, S.241, S.243, S.249, S.251, S.290

(117)Schelling, *Werke*. Bd.II.S.630. 前稿1.p. 35

(118)Schelling, *Werke*. Bd. II.S.349. Vgl.S.351

(119)Schelling, *Werke*. Bd. I.S.341

(120)Fichte, *Werke*. Bd. I.S.144, S.150

(121)Fichte, *Werke*. Bd.III.S.47. Vgl.S.55, S.99, S.112f, 125, etc. 従って、フィヒテにおいては知的直観は二種類あることとなる。W・ヤンケは一八〇一年の知識学において、「哲学のオルガン」としての知的直観と「自我のあり方」としての知的直観が並立していると主張している。(W.Janke, *Fichte*. Berlin.1970, S.22)。しかしこの知的直観の二系列はフィヒテがシェリングからの逆影響で哲学者による自我への直接的反省という意味での知的直観を承認した時点、即ち『第二序論』（一七九七年）まで遡か上ることができると思われる。この知的直観の二系列に相応じて『第一序論』の自我の二系列、即ち自我自身の系列と観察する自我の系列(Bd.III.S.38)が成立することとなるであろう(前稿1.p.29)。このフィヒテに対し、シェリングは知的直観を自我自身の自己認識のオルガンと考えることから、哲学者による知的直観は自我の自己認識のオルガンとしての知的直観に吸収されることとなり、哲学者そのものもその存立を失うに至ると考えられねばならない。事実シェリングは一八〇二年の『敍述』において「思惟するものは捨象されねばならない」(Bd.III.S.10) と述べている。この点に関しては前稿1の注127を参照されたい。

(122)Hegel, *Werke*. Bd.I. S.50, S.75, S.78, S.141, S.143, etc.

(123)この「無限なる接近」という概念は元来、カントやフィヒテの概念である。たとえばフィヒテは『学者の使命』(一七九四年)

において「窮極目的への無限なる接近(die Annährung ins Unendliche)が人間としての人間の真なる使命である」(Fichte, *Werke*.Bd.1. S.228)と述べている。

(124)Nohl,S.361

(125)Schelling,*Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie*.(1794).*Werke*. Bd.I.S.60 anm.

(126)ヘーゲルはこのAufhebungという言葉をここではシェリングに従って使用しているにすぎず、哲学的概念として自覚的に使用していたわけではない。ヘーゲルが自己独自の概念として使用するのはおそらく『精神現象学』(Bd.II.S.94.Vgl. S.152)からであろう。しかしここでの使用例はシェリングの模倣とはいえ、後年のヘーゲル独自のAufhebung, Aufhebenの意味内容を示唆するものをもっていると思われる。このような無自覚的な使用例はNohlにいくつか見出しうる。たとえば、Nohl.S.271, S.281, S.285, S.338, S.382参照

(127)Fichte,*Werke*. Bd.I. S.214, S.216, S.217, S.219, S.221, S.224, S.241, S.276. etc.

(128)Fichte,*Werke*. Bd.I. S.245, S.247, S.253

(129)Nohl,S.361

(130)Kant,*Werke*. Bd.Ⅵ.S.448anm.S.192, S.287, S.341

(131)Nohl,S.362

(132)金子教授、前掲書、41頁

(133)Nohl, S.26. 前稿2.p.13

(134)Nohl,S.361f.

(135)Nohl,S.362

(文学部教授)