

ベルン時代におけるヘーゲルの《自由》概念

安彦一恵

(一)

カントの批判哲学を受けて1790年代のドイツ思想界は「ドイツ観念論」として一括される哲学的諸思索を展開するが、それぞれの思想家はそのなかで自らの固有のものをも提示している。本稿は、「ドイツ観念論」の中心テーマであった《自由》の概念に着目し、ベルン時代におけるヘーゲルのそれを、その固有性において明らかにしようとするものである。

上の課題を果たすためには、H. ノールが編集した『初期神学論集』(*Theologische Jugendschriften* —以下、*N*と略記する—)の「草稿3」(S. 361—362)に解釈を施すということが有効であると思われる。この「草稿3」はまさしくスケッチ^{エントグルフ}であって論旨が不分明であり、そこに多様な解釈の可能性が在るが、解釈を一義的に定めればヘーゲルの《自由》概念がその固有性において明らかになるからである。この「草稿3」に解釈を施しながらベルン時代におけるヘーゲルの《自由》概念を明らかにしてゆきたい。

(二)

論の性質上まず「草稿3」そのものが提示されなければならない。やや長い引用になるが、必要な部分に限って訳文を挙げておく。

① 最も実在的な存在者としての神という超越論的理念は、思弁的理性によってその実在性と現存とを証明することが出来る —あるいはそれに対する信仰を生ぜしめることが出来るだけかもしれないが— としても、自然の考察と世界の究極目的という概念とが助力として加えられないのであれば、それだけでは我々にとっては全く認識され得ぬであろう、すなわちその特性に関して規定され得ぬであろう。—しかしまた、自然の考察を助力として招喚するとしても、理想に存在性と規定とを

与えようとする思弁的理性の試みは失敗に終るであろう。というのは、自然の考察によって満たされたと思われるとしても、単に論理学に対してではなく人間に対して関心をもつ限りでは、その理想はやはり空虚であるからである。それ故、実践的理性のみが神に対する信仰を基礎付けることが出来るということになる。

.....

② 道徳法則によって規定あるいは制限された衝動は合法則的に（道徳的に可能的に）尊厳である。そして、この衝動が現象の世界を支配するときは法則的に（道徳的に現実的に）も尊厳である。③ 衝動に与えられた諸権利を道徳法則が一切取り消すことが在り得るか。自発的に衝動の諸要求の一切が放棄されるとき、諸権利はその後も残っているか。道徳法則に対する不服従という条件の下でのみ幸福財の享受、幸福な結婚といったものを保持することが出来るということから、むしろそれらのものを断念するという場合、人がそれらに関してもっていた諸権利もまた取り下げられる。④ さて、幸福の享受を断念した者は、一つの別の生のなかでそうするために自分の権利の貫徹をただ引き延ばしただけである、というふうに見なされなければならないのであるのか。自分の合法則的な諸衝動が自然あるいは人間の悪意のためにその権利を満たすことが出来ないような者においては、理性によるその権利の貫徹を自然が要求することがある。⑤ しかし、衝動そのものを放棄した者においては、そういうことはない。⑥ 理性は世界の究極目的としての最高善、すなわち道徳性とそれに比例する幸福とを措定する。—⑦ しかしながら、理性は自分自身でこの究極目的を措定するのか。—⑧ それ故、理性は一つの他なる存在者による究極目的の実現を要求する。しかし、その他なる存在者は、少なくとも、人間、つまり感性によって制限された限りでの理性の因果性ではない。⑨ 神性が問題なのであるが；それは、理性が与えた諸権利を遂行させ、貫徹させる威力といった規定によって、その一切の他の諸規定の認識が規定されているのでなければならない。

論旨が必ずしも分明ではないので、我々の論述の都合上からも、次に簡単に説明、要約しておく。

① 「理論的理性」（「思弁的理性」）ではなくて、「実践的理性」が真に「神への

信仰」を基礎付けることが出来る。…… ② 一般に「幸福」が行為の「実質」を成し、「原則」がその「形式」を成す。「感性」の「衝動 (Trieb)」が前者を指定し、「理性」が後者を指定する。「原則」が普遍的なものであるとき、それは「道徳法則」である。「衝動」が「道徳法則」によって規定されているとき、その行為は「道徳性」をもつ。そして、そういうものとして、「衝動」は、自らを充足へともたらす「権利」をもつ。しかしながら、充足への「権利」をもつということと実際に充足へともたらされるということとは別の事柄である。単に「権利」をもっているだけの「衝動」と、更にその「権利」を実現している「衝動」とは区別されなければならない。前者は単に「合法的に (gesetzmäßig) 尊厳」であるのに対して、後者は更に「法的に (gesetzlich) も尊厳」である。「衝動」がその充足への「権利」を実現しているということは、しかし、次のことを含意している。——一般に「衝動」が充足されるのは、(その充足＝「幸福」の場である)「現象の世界」がその「衝動」にいわば即応した世界であるときである。しかし、「現象の世界」はそれ自身としては「衝動」に対して ^{グライヒギュルツヒ} 中立的である。「衝動」が充足されるためには「現象の世界」が「衝動」に即応する方向へといわば傾かなければならない。それは、換言すれば、「衝動」が「現象の世界」を支配しなければならないということである。従って、「衝動」がその充足への「権利」を実現しているということは、「衝動が現象の世界を支配する」ということを含意しているのである⁽¹⁾。③ (「衝動が法的にも尊厳である」ということは、「道徳性」に加えて更に「道徳性に応じた幸福⁽²⁾」が実現されているということである。換言すれば「最高善」が実現されているということである。——しかしながら、現実の世界においては「最高善」は未だ実現されていない。現実の世界においては、多くの場合において「法則によって規定された衝動」は充足へと至っていない。「道徳性に応じた幸福」を与えてはいない。「道徳法則」に従って(正しく)行為していても必ずしも「幸福」の実現をもって報いらねはしないのである。そこで、あくまで「幸福」を求めらばどうということになるか。人は、「道徳法則」の規定から外れても「幸福」実現の可能な方へと行為するであろう。しかし、このことは「道徳性」の廃棄である。しかしまた、「道徳性」を保持しようとするれば「幸福」は不確実となる。ここに「衝動」は「道徳法則」に従って幸福を断念するか、あくまで幸福を求めて「道徳法則」に違反するかというディレンマに陥る。) こういう状況において「道徳性」が求めら

れるならば、「幸福」が断念されなければならないのだが、そのとき「道徳法則に規定された衝動」の「幸福」享受への「権利」そのものはどうなるのか。⑤「幸福」享受の断念をもって、それへの「権利」そのものも放棄される場合がある。このとき、「道徳性」はそれだけで完結的となる。④しかしまた、「権利」そのものは放棄されない場合がある。この場合、現実の世界において「権利」を主張することは「道徳性」の廃棄となるので、「幸福」享受への「権利」は「一つの別の生 (ein anderes Leben)」へとその主張が留保される。⑥そして、「一つの別の生」においては「道徳性」と「幸福」とが両立すると考えられ、そこに「一つの別の生」における「最高善」が措定される。(⑦だが、③→④→⑥の系列を辿るのは、果して純粋な「理性」なのであろうか。)⑧しかし、その「一つの別の生」における「最高善」の実現は、人間自身の手によっては不可能であり、そこに「最高善」を実現するものとしての「一つの他なる存在者 (ein anderes Wesen)」=神が「要請」されなければならない。⑨最初に「神への信仰」は「実践的理性」によってのみ真に基礎付けられると言ったが、それは具体的には③→④→⑥→⑧の過程を辿るのである。また、神の他の属性にしても、この基本的過程によって規定されているのでなければならぬのである。

(三)

上に提示した「草稿3」は、大筋としてはカントの「道徳神学」、具体的に言うと『実践理性批判』の「純粋実践理性の弁証論⁽³⁾」(あるいは、むしろ『純粋理性批判』「超越論的方法論」の「純粋理性の究極目的の規定根拠としての最高善の理想について⁽⁴⁾」)の、「最高善=要請」論とでも呼ばれるべき部分の要約であるように見える。しかしながら、いかなる《自由》概念を構想していたのかという我々の見地から今、ヘーゲルはここで(暗黙にであれ)何を主張しているのかということ問うとき、カント的な「最高善=要請」論が同時にヘーゲル自身の主張でもあるとしてしまうことはできない。すなわち、ヘーゲルはここで、道徳性に生きつつ、合わせて幸福の実現に関して神に期待し、そしてその神への信仰に生きる、ということに《自由》を見出しているとは考えることができないのである。

ヘーゲル自身がカント的「最高善=要請」論を主張していると理解するには、まず⑦の箇所がひっかかってくる。⑦の箇所ではヘーゲルは、③→④→⑥と進むのは果し

て純粋な理性であるのかという疑問を呈しているからである。「草稿3」は公表を全く考えないメモ的なものであって、そこに在る、全体から見れば異質な部分は単に紛れ込んでしまったものとも考えることも出来るかもしれないが、我々はこの部分に固執したいと思う。ヘーゲルは⑦において、自ら要約した②→③→④→⑥→⑧と辿るカント的「最高善=要請」論全体に疑問を呈しているのではないのか。

更に、「草稿3」執筆当時のヘーゲルはキリスト教の「実定性(Positivität)」に対して激しい批判を展開している⁽⁵⁾が、そのことと「一つの他なる存在者」を「要請する」という考えとは両立しない、否むしろ、そういう「一つの他なる存在者」の「要請」は「実定性」そのものであってヘーゲルの批判的展開に対して対立的でさえある、ということが在る。当時のヘーゲルの思索の全体的基調から見て、カント的「最高善=要請」論が彼自身の主張であるとは考えにくいのである。

(四)

では、カント的な「最高善=要請」論を要約しながら、ヘーゲルは自らのうちで何を考えていたのか、いかなる《自由》概念を構想していたのか。—これが我々の言う解釈のテーマである。また、この「草稿3」に解釈を施している研究書も、管見ではそう多くはないのであるが、いずれも解釈を上のように考えている。

まず、表面的にその要約と見なし得るカント的「最高善=要請」論に対して、ヘーゲルはどのような立場を取っていたのか。T. L. ヘーリングは、「草稿3」の「最高善=要請」論の提示はその批判に真意が在るとしている。「最高善=要請」論は、③の現実世界における「最高善」の不在という論点の設定をもって始まるのだが、こういう論点設定についてヘーリングは次のように述べている。「世界の経過(幸福)と倫理性との比例はこの比例関係の外部に在る存在者によって確立されなければならないという(例えばカント及びカントの“神の実践的証明”の)試みに反論するためのみ、ヘーゲルはここでこの問題を取り上げている、ということには疑いの余地はない⁽⁶⁾。」またH. S. ハリスも「“他なる存在者”としての神の要請ということヘーゲルが拒否していたということとはあり得ることである⁽⁷⁾」としてヘーリングに賛意を表わしている。—ヘーゲルは、カント的な「最高善=要請」論を要約することにおいて、それを批判の対象としていたと考えられるのである。「一つの他なる存在者」の措定とは結局は「実定性」である故、それはごく自

然に言い得るところである。

「最高善=要請」論に対するヘーゲルの立場は批判である。では、ヘーゲルはカントに対して批判的であったのか。上述のハリスはこう言っている。「ヘーリングは、議論の全体的傾向はカントの理性宗教に対して批判的であると考えている。……〔しかし、〕ヘーゲルは自分がカントを批判しているとは少しも考えていず、テュービンゲンにおける正統派のカントに対する“友愛的批評”からカントを救い出そうとしているのみ考えている、ということは十分に在り得るところである⁽⁸⁾。」これはどういうことか。ハリスは以下のように考えている。「最高善=要請」論は、なるほど論そのものとしてはカントのものとするのはできるが、しかしヘーゲルが念頭に置いているのは、カント哲学を換骨奪胎して正統派神学の再建に利用しているテュービンゲン神学校の「似非カント主義者」の「最高善=要請」論である。そして、「ヘーゲルは〔この〕似非カント主義者の言う諸要請の破壊へと容赦なく動いているのである⁽⁹⁾。」我々も、当時のヘーゲルあるいはシェリング、ヘルダーリン等を含めたヘーゲル達のグループはカントを哲学的精神の偉大な先駆者と考へ、その精神の発展を課題としていた⁽¹⁰⁾のだから、この解釈の方が自然であると考え。

まとめて言うなら、「草稿3」における「最高善=要請」論に対するヘーゲルの立場は、(1)批判的である。(2)但し、念頭におかれているのはG. C. シュトールを頭目とする「テュービンゲンのカント主義者達」の論である。—まず、これをドキュメンテーションしようと思う。

(五)

「草稿3」は1795年2月4日から4月16日の間に書かれたと考えられているが、それに先立つ94年12月24日付けのシェリング宛書簡でヘーゲルは次のように言っている。「カントの宗教論に対するシュトールの解釈のような矛盾に満ちたものを私は他に見たことはありません⁽¹¹⁾。」また、これに対して95年1月6日付けの返信でシェリングもこう言っている。「本当のことを言うなら、彼ら〔テュービンゲンのカント主義者達〕はカントの体系の二、三の部分（もちろん表面的な部分だが）を取りあげて、そこから言わば機械仕掛で(tamquam ex machina)、すでに弱り始めている神学を再び健康に、いままでよりも強く歩み出させることが出来るというようないとも強力な哲学的スープといったものを作り出しているのです⁽¹²⁾。」更にこれを受けて1月

終りにヘーゲルはこうシェリングに書き送っている。「神学者達は彼らのゴシック式寺院を堅固にするために批判的建築材料を調達して来ている⁽¹³⁾。」 — これらの引用から、当時のヘーゲル達が、カントそのものからはっきり区別して、「テュービンゲンのカント主義者達」を批判していたこと、そしてその批判対象がカント哲学の神学補強の利用にあったことが明瞭にうかがえる。

O. プフライデラーは、『カント以降のドイツにおける神学の展開』において、「テュービンゲンのカント主義者達」によるカント哲学の神学補強の利用について次のように述べている。「いわゆる旧 ^{オルダー}テュービンゲン学派〔テュービンゲンのカント主義者〕は、啓蒙の論難と懐疑から自らの聖書的体系を守るためにカントの哲学に訴えている。というのは、批判哲学によれば、理性は自分が超感覚的なものについては何も知り得ないということを手前認めており、従って必然的に、超感覚的な事柄に関して歴史的啓示が我々に示すものに対しては抗議する権利を有していないからである。つまり、実践理性が幸福への我々の欲求が満足させられることに対して神に報恩することを要求し、それ故それ自身の関心において、権威に基づいて神及び神の世界統治に関する歴史的啓示を受け取ることを要求するのを、カント自身承認しているからである。そして、それ故に聖書に基づく教義は自らの無能力を告白する思弁的理性の批判よりも高いものであり、また実践理性の要求とも一致するからである⁽¹⁴⁾。」道徳性に対して「それに応じた幸福」を付加して「最高善」を実現するものとしての神、及び最高善の実現という「究極目的」へと神によって統治されている歴史過程についての知は、理性を越えたものであり、それについては啓示によってしか知り得ない、というふうにカントは理性=哲学の限界を言っているとして、テュービンゲンの神学者達は自らの正統的神学の防衛のためにカント哲学を利用しているのである。またD. ヘンリッヒも次のように述べている。「シュトールはカントの道徳神学のうちの、それによって自らにマイナスを与えつづるソー的思想から離れることになるような、まさにそういう部分を利用している。初期の形においては、カントの道徳神学は、神および不死への信仰なしには道徳法則は行為に対する十分な動機をもち得ないであろう、という考えをもって始まる。これが事実であるとするなら、つまり我々は宗教なしには一貫して善を成すことができないのであるとすれば、宗教的確信を基礎付け、勇気付けることが我々の第一の義務である。しかるに、キリスト教の歴史的側面は道徳的信仰を堅固にし、支え、

蘇生させることに非常に大きく貢献している。それゆえ、信じ得るかぎりにおける道徳的信仰に信頼性を与えることは実践理性の要請である。こうした信頼性はテキストの歴史的批判によって証明される。そして、このようにして、正統的信条が無意識のうちに理性的道徳に堅固な基礎を与える唯一の手段となっている。自律の理論は權威の神学を防衛するための手段となっているのである⁽¹⁵⁾。」ヘンリッヒによれば、つまりシュトールは、カントの道徳神学の一部、おそらく第一批判書のいわゆる「神学的快樂論」に近い部分に依拠して、伝統的教義の正当性を主張している。理性的道徳を認めたとはいえ、しかし、その道徳が現実性をもったものである、つまり幸福を求める人間の要求に応じ得るものであるためには伝統的教義の力が不可欠である、従って伝統的教義は正当なものである、と主張しているのである。—ここで我々の観点から要約して言えるのは、テュービンゲンの正統派神学者達によるカント哲学の神学補強的利用は、「最高善=要請」論に中心が在ったということである。前述のヘーゲルへの返信でシェリングもこう語っている。「いまや可能な教義の一切が実践理性の要請というレッテルを貼り付けられています。そして、理論的一歴史的証明が不十分な所では、(テュービンゲンの)実践理性が難問を解決するという次第なのです⁽¹⁶⁾。」

以上から、自ら要約した「最高善=要請」論に対するヘーゲルの立場は、テュービンゲンのカント主義者を念頭においての批判であるということが証拠立てられたと考える⁽¹⁷⁾。

「草稿3」とテーマ的に密接な関係にある95-96年の冬に書かれたと考えられる或る断片(N., S. 233-239)では、名指してはいないがテュービンゲンの正統派神学を念頭において、その「最高善=要請」論がはっきりと批判されている。おおよそ次のように語られている。—実践理性は本来、純粋な道徳性において完結している。道徳法則に従って行為するという点において完結している。そこでは幸福あるいは幸福の要求ということは問題外である。これに対して、幸福が問題とされ、そして道徳性に自足することなく更に「それに応じた幸福」ということが要求される、つまり「最高善」の実現が要求されるなら、そこには必然的に疎遠なる神が立てられ、道徳はこの疎遠なる神の命令への服従という「実定性」に陥る。おおよそ幸福とは自然の司るところであり、人間の力の範囲外に在るものである。最高善を実現する神とは、もともと人間には不可能である自然支配を行う存在者、「自然に

対する支配力をもった存在者」なのであり、それゆえに人間性を越えたものとして疎遠な存在者なのである。このような神が信仰されることは、本来純粋な理性の道徳性であるものところへ感性が混入して来ているということである。「幸福に値すること」として道徳性を言うことは、すでに感性によって道徳性が不純にされていることを示している。要するに、「この点で信仰とは、理性が絶対的であり、それ自身で完結しているという意識の欠如なのである。」

(六)

さて次に問題になるのは、上に述べた「最高善=要請」論に対する批判的立場のうえで、ヘーゲルがいかなる《自由》概念を構想していたかということである。批判の消極性と共にヘーゲルは何を積極的に考えていたのか。

ヘーゲルは積極的に「最高善=要請」論を軸として思索していたことが予想される。まず、そうした軸においてカント、(初期)フィヒテ、(初期)シュリングがいかなる思索を展開していたかを見ておこう。

特にシュリングはテュービンゲンの正統派神学からカントをはっきりと区別しているが、上に提示した「最高善=要請」論はまたカント自身の説でもあった⁽¹⁹⁾。しかし、カントにおいては、その「最高善=要請」論は多様な含みをもっている。—カントが「最高善」と言う場合、神そのものが意味される(「根源的な最高善」)場合と、そうした神を「根拠」とする人間における徳・福の一致が意味される(「派生的な最高善」)場合とが在る⁽²⁰⁾が、いま問題になるのは後者の方である。また、後者の意味の「最高善」には、(1) 一個人における徳・福の一致が考えられる場合と、(2) 徳・福の一致が一つのいわば社会体制として考えられる(「世界福祉(Weltbestes)」)場合とが在る。第一批判、第二批判では、(1)の個人的観点から出発して、「道徳性」の存在のうえで更に、いかにして「幸福」が付加されるのかと問い、それには(「現象の」)世界における幸福実現の阻害要因が除去されねばならぬとして、(a₁) いわば社会的阻害要因(「人間の悪意」)の除去、(b₁) いわば自然的阻害要因(「自然」の災い)の除去という二つの論点を提出している。第一の論点に関しては、(a₂) 人々が全て道徳的になること=道徳的共同体の実現が主張され、第二の論点に関しては、(b₂) 自然(の幸福実現の方向へ)の支配が主張される。そして、(a)(b)いずれの過程に対しても、(a)にはいわばその支えとして、(b)にはいわばその実行者として神

が「要請」される。これに対して、第三批判では、(2)の共同的観点が前面に出、また、(a)(b)の過程は当然前提されているのだが、こうした神による世界の合目的秩序の下での人間自身による努力が強調される。第二批判では道徳性の絶えざる完成への努力が言われていたが、第三批判では道徳性完成、幸福実現両面における努力が主張されている。第三批判でも神は世界秩序の措定者として要請されているのだが、特に第一批判のように「希望」として要請に自足する、あるいは道徳的行為の「動機」に現実性を与えるために神を要請するというのではなく、例えば「普遍的幸福と最も合法的な倫理性との結合のうちに在る世界福祉を、我々は力の及ぶかぎり促進するよう理性によってア・プリオリに規定されている⁽²¹⁾」と言われているように、自ら神の世界秩序を担ってゆくという観点が出されている。

テュービンゲンの正統派神学者達はおそらくカントの第一批判の「最高善=要請」論を受け継いでいる。これに対してフィヒテは、第三批判の思想を継承し、更にそれを全面化している。まず同様に、「最高善」という「究極目的」の実現へ向けての人間自身による「無限の努力」が主張されている。『学者の使命に関する二、三の講義』では次のように説かれている。「理性的存在者の自己自身との完全な一致」——それは「カントが最高善と呼ぶところのもの」である——が人間の「究極的な最高目標」、「究極目的」である。「自分の外に在る諸物に依存している理性的存在者に関しては、この一致は二重に考察される。つまり、意志の永遠に妥当する意志という理念との一致あるいは道徳的善として、そして、我々の外に在る諸物の我々の意志との一致あるいは幸福として。」「人間という概念のなかには、その究極目標が到達不可能であるということが含まれている。……しかし、人間はこの目標に向かって絶えず近づき得るし、また近づかねばならない。そして、それ故、この目標への無限の接近ということが人間としての人間の真の使命である⁽²²⁾。」しかしながら、他方、フィヒテとカントの間には相違もある。カントでは神の手による世界統治としての一つの客観的世界秩序が言われ、そこに究極においては必ず最高善が実現されるであろうという一つの摂理信仰がやはり大きな比重を占めていたのに対して、フィヒテではそういう摂理信仰よりも、人間の自分自身の力への信仰に重点が置かれている。なるほどフィヒテにおいても、例えば1798年の『神の世界統治への我々の信仰の根拠について⁽²³⁾』では神の世界統治への信仰が言われるが、しかし、まず汎神論的世界秩序そのものが神とされ、かつ、その秩序も出来上ったもの(神

によってすでに与えられている客観的秩序)ではなく、(1800年に書かれた或る論文の言葉を使うなら)一つの「秩序化する秩序(ordō ordinans)⁽²⁴⁾」として考えられ、そして、そういう秩序を我々自身が担っていると考えることが信仰の内容であるとされている。更に、徳・福はそれぞれ分析的に他を自分のうちに含むか否かという議論において、カントは道徳性は幸福を自分のうちに一要素として含むことはない、両者はあくまで「種別的に全く別の二要素⁽²⁵⁾」であるとしているが、フィヒテでは幸福の意味に幅が与えられ、道徳性のうちに真の幸福が在るとも考えられている。すなわち、究極目的の実現への無限の努力が即ち道徳性であるが、その努力が同時に幸福であり、努力しないことが不幸であると⁽²⁶⁾、「理性目的の遂行と道徳的なものの幸福とは同一の概念である⁽²⁷⁾」とも考えられている。シェリング流に言うなら、フィヒテはカント的な「経験的幸福」をいわば「純粋な幸福」へと純化しているとも言える。そして、いわば純粋性のより高次の次元で「最高善」を問題にしているとも言えるのである。

シェリングは、まず、フィヒテの究極目的への無限の努力の立場を、かつその純粋性の次元で継承している。有名な95年2月4日付けのヘーゲル宛書簡で次のように語っている。「全ての哲学のアルファとオメガは自由である。一絶対的自我は絶対的存在の無限な領域を含んでいる。この絶対的存在の無限な領域のうちで、客観における絶対的領域の制限によって生ずる有限な領域が形成される。……しかし、我々はこの制限を突破すべきである。有限な領域を超えて無限な領域へと進むべきである。……人格性は意識の統一によって成立する。意識はしかし客観なしには可能ではない。しかし神にとっては、すなわち絶対自我にとってはおよそいかなる客観も存在しない。客観が存在すれば自我は絶対的自我であることをやめてしまうからである。それ故、いかなる人格神も存在しない。そして、我々の最高の努力は、我々の人格性の破壊、存在の絶対的領域への移行である。しかしながら、それは永久に不可能である。それ故、絶対者への実践的接近が在るだけである⁽²⁸⁾。」また、同じことであるが、『哲学的書簡⁽²⁹⁾』では次のように述べている。—「哲学」の目標は「絶対的同一性」の把握である。しかし、それは主観と客観との対立に留まる「理論」の立場においては不可能であり、そうした対立を廃棄する「実践」の立場においてのみ可能である。「実践」の立場には二つの在り方が在る。一つは主観をして客観を廃棄せしめる「批判主義」の立場であり、一つは客観をして主観を

廃棄せしめる「独断主義」の立場である。両者は方向が逆であるが、その日差すところは同一の「絶対的同一性」である。それは「絶対的自由」即「絶対的至福」、
「無制限の活動」即「絶対的安らい」の境地、真の意味での「最高善」の境地である。しかしながら、かかる境地へは無限の接近が可能であるだけである。実現への無限の努力が可能であるだけである。その境地を実現しているとするのは一つの「狂信(Schwärmerei)」である。「知的直観」(「直観知」)において絶対者を認識していると言うとき、スピノザは「盲目的独断主義⁽³⁰⁾」としてこの「狂信」に陥っている。また批判主義にもこの危険は絶えずつきまとっている。私はあくまで「絶対的同一性」への無限の接近を主張する。—こう語るときシェリングはフィヒテの立場を継承している。しかしながら、シェリングのうちには明らかにスピノザへの共感が在る。そして、そうしたスピノザへの共感から、後の「同一哲学」へと発展してゆくものがすでに芽生えている⁽³¹⁾。表面的に今はそれへの接近を言うに留まるとしても、批判主義、独断主義の「両体系にとっての一致点⁽³²⁾」を言うとき、その「一致点」そのものの体系としての「絶対的同一性の体系」が予感されている⁽³¹⁾。フィヒテは「私のもの〔『全知識学の基礎』〕への全きコメント⁽³³⁾」であるとラインホルドに言っているが、論文『自我について⁽³⁴⁾』についてもそのことは言い得る。例えば「〔絶対的〕自我の根源的形式は純粹、永遠な存在である⁽³⁵⁾」と言われるとき、フィヒテではあくまで「理念」として「無限の努力」の目標であったものが、すでに「存在」として前提されているように思われる。我々の観点に近づけて言えば、それは「最高善」がすでに存在するものとして措定されているということである。世界(宇宙、あるいは自然)との合一というロマン主義的基礎体験のうちに、シェリングはすでに存在する最高善を見ていたのである。

上に述べたところから、我々はフィヒテ、シェリングにおける《自由》概念を見てとることが出来る。—「最高善」を実現する神、あるいは「最高善」が実現されている境地を「無限性」と呼び、未だそれに達していない境地を「有限性」と呼ぶなら、テュービンゲンの正統派神学がいわば「無限性」の支配の下における「有限性」の充足ということに自足するのに対して、フィヒテ(及びフィヒテ的シェリング)は「有限性」から「無限性」への努力のうちに、シェリングは「無限性」における充足のうちに、それぞれ《自由》を見出していると考えることができる。

(七)

では、ベルン時代のヘーゲルはどのような《自由》概念を構想していたのか。フィヒテに近づけても、シェリングに近づけても解釈することが出来る。しかし我々は、ヘーゲルは固有の《自由》概念を構想していたと考える。

「草稿3」に戻って、我々はその⑤の部分に注目する。この⑤は、そうでない場合は③→④→⑥→⑧と「一つの他なる存在者」としての神に至る系列を辿る、としてネガティブな形で提示された部分であるが、我々はヘーゲル自身の立場はこの⑤に示されていると考える。

⑤で示されているのは、現実においては不可能である（幸福への）「権利」の貫徹を将来に引き延ばし、そこに権利を貫徹させるものとしての神を要請する立場に対して、権利そのものを放棄する立場である。それは換言すれば、幸福の追求から（幸福実現者としての神の）信仰に至る立場に対する、いわば純粋道徳性の立場である。我々は、ヘーゲルはこの純粋道徳性の立場に立って、そのうちに《自由》を見ていると考える。

可能性としては、「草稿3」には部分的にさえ表われてこないがヘーゲルはフィヒテ（およびフィヒテのシェリング）あるいはシェリングのような立場に立っていたとも考えられる。道徳性に幸福を付加した「最高善」を措定し、しかしながらそこから「一つの他なる存在者」の「要請」へと進むのではなく、自分自身で最高善を実現してゆくという立場、あるいは、すでに最高善は実現されているとする立場に立っていたとも考えることは出来る。だが、我々はそうした解釈は採らない。それは、フィヒテ、シェリングでは幸福の実現が主張されているのに対して、ヘーゲルは始めから幸福の実現ということを《自由》の枠外に置いているからである。ヘーゲルは古代ギリシアのポリス世界に《自由》の理想を見ていたが、その《自由》の国の国民について次のように述べている。「例えば、必ずしも祖国のためにはいわずとも名誉のために闘う共和国民あるいは戦士のように、自分の存在の目的をみずから立てている者が居るが、その目的のなかには〔最高善の〕第二要素すなわち幸福は見当たらない⁽³⁶⁾。」また、テュービンゲンの正統派神学によって「道徳性」は「幸福に値すること」として規定されていたが、それを否定するように、例えば「名誉の死を遂げた、あるいは祖国や徳のために死んだ者に対して、その者は

もつとよい運命〔すなわち幸福〕に会うに値していたのと言われることがあるが、しかしそういった言い方をするのは我々の時代の人々だけである⁽³⁷⁾」と言われていた。道徳性はそれ自身で完結しており、そこに更に幸福をも考えようというのはまさに精神の墮落でしかないのである。

しかしながら、ヘーゲルが斥けているのはもっぱら個人的幸福である。公共的幸福（「世界福祉」）としては幸福もやはり考慮に入れられているのではないのか。「祖国」の為の行為という場合、祖国の人々の公共的幸福が目的とされているのではないのか。この問いには肯定でもって答えられるべきであるように思われるかもしれないが、しかし事実はそうではない。（六）で述べたように幸福の実現には社会的条件と自然的条件との二つがあるが、ヘーゲルは、もっぱら後者を重く見て次のように言っている。「他方では、ギリシア人においては、不幸は〔ただ〕不幸であり、苦痛は〔ただ〕苦痛であった。すでに生じ来ってしまったもはや変えようのないもの、そういったものの意図について思いを廻らすことは彼らには出来なかった。なぜなら、彼らの定め（μοῖρα）、彼らの不可避の運命（ἀνάγκαια τύχη）は盲目であったからである。だが、彼らはそういうときも、一切の可能なかぎりの諦念をもって、自ら進んでこの必然性に服した。……彼らの信仰は、一方では必然性の流れに対する尊敬であり、他方では人間は道徳法則に従って神々によって支配されているという信念であるので、神性の崇高さ、人間の弱さ、自然への従属、制限された視界といったものに入間的に相応しいものであると思われる⁽³⁸⁾。」ヘーゲルによれば、人間はもともと（幸福を支配する）自然には一方的に従属しているものであり、支配者である自然が人間に与える幸・不幸に対してはギリシア人のようにただ甘受すべきである。よりよき幸福を求めて逆に自然を支配し返そうとしてはならない。否むしろ、人間の使命は道徳性にあるのであって、そういう自然支配を求めることは「人間の尊厳にもとることである⁽³⁹⁾。」このように、およそ幸福追求が人間の使命のなかに入っていない以上、公共的幸福としても幸福は問題にならない。道徳性はまさに純粹道徳性として自己完結しているのである。

ヘーゲルはこの純粹道徳性を「国家」の為の行為と等置している。「道徳法則」は具体的に国家の命令と考えられ、その国家の「掟（法則）」に無制約に従うところに道徳性が在るとされている。但し、この国家は疎遠なものであってはならない。あくまでも国民一人一人自身のもの（「自分の活動の所産としての国家⁽⁴⁰⁾」）でな

ければならない。この自分自身の国家の掟として、掟は「自分自身が与えた掟⁽⁴¹⁾」であり、そこに掟への服従における自律性が保証されている。

しかし、一体「国家」の為の行為とは何なのか。何がその目的であるのか。——ヘーゲルは「国家」そのものが目的であると考えている。憧憬をこめてギリシアのポリス世界＝古代共和国がこう描出されている。「自らの祖国、自らの国家という理念は、ギリシア人達がそのために働き、またそれによって駆り立てられるより高きものであった。世界における彼らの究極目的、あるいは彼らの世界における究極目的であった。彼らは、この究極目的が現実のなかに具現されているのを見出し、あるいは自らその具現、維持に力を借したのである⁽⁴²⁾。」ヘーゲルにとって、「国家」はまさに「究極目的」の具現者であり、そういうものとして行為の目的自体であったのである。

フィヒテ（及びフィヒテ的シェリング）では、「幸福」の意味がいわば「経験的幸福」から「純粋な幸福」へと変っている側面も在り、そしてその場合、幸福は「道徳性」そのものの一契機と考えられているが、この意味ではフィヒテでも道徳性に自足していると言える。しかし、そのように見るとしても、両者の間にはなお相違が在る。それは、フィヒテでは道徳性がなお完成さるべきものとして一つの課題性をもっていて、そこに「無限な努力」が説かれたのに対して、ヘーゲルでは道徳性が完成されたものとして提示されているからである。カントでは「道徳性」は「神聖性」から明確に区別され、道徳性には努力ということが本質なものとして含まれるとされているのに対して、ヘーゲルでは両者の区別は非本質的であり、そこにいわば人間的な神聖性とも言えるものとしての道徳性が想定されている⁽⁴³⁾。そして、そうした人間的な神聖性の道徳性として、道徳性の完成が実現されたものとして提示されるのである。

一つの完成性という点で、ヘーゲルの上の立場はシェリングの「絶対的自由」即「絶対的至福」の立場と同じであると見ることもできる。しかしながら、両者は、具体的内容として考えられているものの点で大きな相違を含んでいる。シェリングは具体的には、明らかにスピノザへの傾斜において、宇宙との共感といったものを考えているのに対して、ヘーゲルは国家の為の活動を考えている。前者が基本的に静的な観想の立場であるのに対して、後者は動的な行為の立場である。

実現されている道徳性の完成態にも（純粋な）幸福が内属している⁽⁴⁴⁾と見るなら、

ヘーゲルもシェリングと同様に、いわば「無限性」における充足の立場に在るとも言える。しかし、ヘーゲルは、カント的に幸福をあくまで経験的幸福と考え、かつ、それは(物理的)自然が人間の力を超えて支配するところであって本質的に人間の自由にはならないものと考えており、そこに人間の「有限性」が捉えられている。とくにシェリングでは、道徳性が「自我と非我との一致」として、途上性においては自我による非我の支配として考えられているのに対して、ヘーゲルでは道徳性のそういう規定は存在しない。「精神」(自我)と「自然」(非我)とはあくまで別々のものであり、かつ前者はそれだけで自己完結的である。否むしろ、フィヒテ、シェリングでは「理念」であった自然を支配する存在者は「無限なる自然⁽⁴⁵⁾」の名の下に斥けられてさえている。そうした存在者は超人間的であり、その意味で人間にとって「疎遠なるもの」であるとさえされている。ヘーゲルにおいては、人間、従ってその道徳性はあくまで「有限性」である。しかしながら、他方、その道徳性はあくまで完成されたものである。フィヒテ(およびカント)のように絶えざる前進といったものを内属させてはいない。この意味で、「有限性」であってもそれに充足していると言える。—フィヒテ(およびフィヒテのシェリング)が「有限性」から「無限性」への努力のうちに、シェリングが「無限性」における充足のうちに《自由》を見ていたのに対して、ベルン時代のヘーゲルはいわば「有限性」における充足といった純粋道徳性に《自由》を見出していたのである。

[註]

- (1) ②の部分は解釈を一義的に定めることが困難で、研究者の間でも未だ意見の一致を見ていないが、ここでは金子武蔵氏の明確な解釈(『ヘーゲルの国家観』、1944年、40—41頁)に従う。用語的にはフィヒテの『あらゆる啓示の批判の試み』の3節のⅢ(*Fichtes Werke*, hrsg. v. I, H. Fichte, Bd. V. — 以下, *FW.*, V. etc. と略記する —, S. 34—39.)と親近性が在るが、その部分の要約とみることはいまは控えておく。なお註(17)参照。
- (2) Kant, *Kritik der Praktischen Vernunft* (ph. B.) — 以下, *K II.* と略記する — S. 143.
- (3) *ibid.*, S. 124—169.
- (4) Kant, *Kritik der reinen Vernunft* — 以下, *K I.* と略記する —, S. 727—739.

- (5) ベルン時代のヘーゲルの「実定性」批判については、拙稿「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」(一) (『哲学研究』531号, 79-83頁) 参照。
- (6) T. L. Haering, *Hegel. Sein Wollen und sein Werk*, Bd., 1, 1929, S. 203f.
- (7) H. S. Harris, *Hegel's Development*, 1972, p. 193.
- (8) *ibid.*, p. 193.
- (9) *ibid.*, p. 192.
- (10) 例えば、シェリング宛の書簡でヘーゲルはこう言っている。「カント体系および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ます。」(*Briefe von und an Hegel*, Bd., I, hrsg. v. J. Hoffmeister — 以下, *Br.* と略記する —, S. 23.
- (11) *ibid.*, S.12.
- (12) *ibid.*, S.14.
- (13) *ibid.*, S.16.
- (14) O. Pflleiderer, *The development of theology in Germany since Kant*, trans. by J. F. Smith, 2nd ed., 1893, p. 86.
- (15) D. Henrich, Some historical presuppositions of Hegel's system (*Hegel and the philosophy of religion*, ed. by D. E. Christensen, 1970, p. 36f.)
- (16) *Br.*, S. 14.
- (17) 註(1)で述べたこととも関係するのだが、「草稿3」は直接にはフィヒテの『あらゆる啓示の批判の試み』を踏まえて書かれたという可能性は在る。そうするとフィヒテのこの書が批判されているということになる。ヘーゲルは事実こうシェリングに述べている。「貴兄が書いておられ、また私もその推論方法に関して貴兄が書いておられるように思っている〔テュービンゲンの神学者達の〕不法に対しては、しかし、明らかにフィヒテがその『あらゆる啓示の批判』によって戸口を開きました。」(*Br.*, S. 17) しかし、批判の対象としてヘーゲルの念頭にあったのは、やはりテュービンゲンの正統派神学であったと思われる。また、フィヒテ自身にとっても、この書は「啓示宗教」を跡付けたただけであって、彼自身の主張は別の所に在ったと考えるべきである。
- (18) 特にシェリングは「テュービンゲンの似非カント主義者」とカントそのものを

- 明確に区別しているが、前者は一応後者のテキストに依拠している。 cf., D. Henrich, op. cit., p. 37.
- (20) KI., S. 732 (B. 838f.).
- (21) Kant, *Kritik der Urteilskraft* (ph. B.), S. 325.
- (22) FW. VI., S. 299f.
- (23) FW. V., S. 177-189.
- (24) FW. V., S. 382.
- (25) K II., S. 130.
- (26) vgl., W. Kabitz, *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre*, 1902, S. 9.
- (27) R. Lauth, Die erste philosophische Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schelling 1795-1797 (*Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 21, 1967, S. 366.)
- (28) Br., S. 22.
- (29) *Schellings sämtliche Werke* hrsg. v. K. F. A. Schelling, Bd. I. — 以下, SW., I., と略記する —, S. 281-341.
- (30) *ibid.*, S. 314, etc.
- (31) vgl., R. Lauth, op. cit., S. 354.
- (32) SW. I., S. 329.
- (33) *J. G. Fichte Gesamtausgabe*, hrsg. v. R. Lauth, H. Jacob, Bd. III, 2, S. 347.
- (34) SW. I., S. 149-244.
- (35) SW. I., S. 202.
- (36) N., S. 239.
- (37) N., S. 238.
- (38) N., S. 23.
- (39) N., S. 77.
- (40) N., S. 223.
- (41) N., S. 223.
- (42) N., S. 222.
- (43) 上掲拙稿 76 頁参照。

(44) 後にフランクフルト時代にギリシア民族が「幸福な民族」(N., S. 426)と呼ばれるときは、ヘーゲルもまたいわば「純粋な幸福」の意味で言っている。

(45) N., S. 227.

なお、本稿は昭和50年11月「関西倫理学会研究発表会」において報告した『ヘーゲル初期神学論集「断片三」の一解釈』を増補，改稿したものである。

(あびこ かずよし 種智院大学講師)