

翻 訳

若きヘーゲルの宗教思想 (5)

——自由と疎外——

ポール・アスヴェルト 著

大 田 孝 太 郎 訳

本書の第一章および第二章の目次

序 論

第一章 修業時代—シュトゥットガルトとテュービンゲン (1770—1793)

- 一 時代の宗教的状况 (以上第一回目の翻訳)
- 二 若きヘーゲルのシュトゥットガルト時代 (1770—1788)
- 三 テュービンゲン神学校時代 (1788—1793) (以上第二回目の翻訳)

第二章 ベルン時代 (1793—1796)

第一節 改革家ヘーゲル

- 一 キリスト教教義の批判 キリストと宗教的疎外
- 二 『イエスの生涯』 (以上第三回目の翻訳)
- 三 イエスの宗教から教会制度へ

第二節 テュービンゲンの神学者たちとカントの宗教哲学

- 一 シュトールとカント
- 二 ジュースキントとフィヒテ (以上第四回目の翻訳)

第三節 ヘーゲルとシェリングとの往復書簡 (1794—1795)

- 一 1794年12月24日から1795年7月21日まで

二 哲学の原理としての自我に関するシェリングの論文（以上五回目の翻訳）

三 シェリングの自我に関する論文に対するヘーゲルの立場

第四節 ベルン時代最後の神学的断片

一 形而上学的疎外

二 摂理と奇蹟

三 実践理性の要請

第二章の結論 詩 エレウシス

第 三 節

ヘーゲルとシェリングとの書簡（一七九四—一七九五）

この節でわれわれは、カントから彼以後のカント哲学者に至る進展を、これまで十分に注目されてこなかった文書であるヘーゲルとシェリングとの往復書簡によって研究しようと思う。われわれはこの書簡を以下の二つのパラグラフで紹介する。自我に関する若きシェリングの著作に当てられたパラグラフがこれら二つのパラグラフを関連づけることになる。

一 一七九四年十二月二十四日から一七九五年七月二十一日まで

1. 一七九四年十二月二十四日付けのシェリングに宛てたヘーゲルの書簡⁽¹⁾

「……それはそうと、テュービンゲンはどんな様子だい。ラインホルトやフィヒテのような人物がそちらの教壇に立たないあいだは、本物は出てこないね。テュービンゲンほど古い制度が忠実に受け継がれるところは多分ほかにはないだろう。——この古い制度は、若干の優れた頭脳の持ち主には何の影響も与えないにしても、大部分の者、つまり機械的な頭脳の持ち主にあっては、事は重大だ。この人たちに関して極めて重要なことは、一人の教授がどのような体系をもち、どのような精神をもっているか、と

ということです。というのもこのような人びとによって、かかる体系の大部分が流布され、そのままの形で受け継がれるものだからである。」

「カントの宗教論に対する反論は、シュトールのもの以外僕はまだ聞いていない。しかし、カントの宗教論はすでに人口に膾炙しているのだろう。しかしその影響は、もちろん今のところまだひっそりとしたものだが、時が経つにつれて誰の目にも明らかになるだろう。……」

2. 一七九五年一月五日付けのシェリングの返書 (Briefe, I, pp. 13-15)

「……われわれのところではどうか知りたいのかい。……われわれは、哲学からすべてのものを期待して、哲学がテュービンゲンの人びとも与えていた衝撃がそんなに速く再び減退してしまうことがないだろうと信じていた。ところが残念ながらそうなのだ！ 哲学的精神はここではすでに子午線上に達してしまっている。——おそらく今しばらくは天を巡るだろうが、やがて加速度を増して落下し沈んでしまうだろう。今でもカント学徒は沢山いる。——子供や赤ん坊の口からカント哲学に賛辞がおくられた。——けれど、ここの哲学者たちはあれこれと努力した結果、この学でどこまでやって行けるかの点をついに見出したのだ（事実、いまわしい哲学でもなければ、決して先へ進もうとは思わないのだから）。この場所に彼らは定着し、住みつき、小屋を建て、その中で安住し、それにたいして神を讃えている。——いったい今世紀のうちに誰が彼らをそこから追い払うのだろうか。彼らが一度身を落ちつけてしまうと、彼らを追い立てることができるのは某氏だけだ。実を言えば、彼らはカントの体系から若干の成分（それが表面上のものであることは自明だ）を取り出し、まるで機械仕掛けのように (*tanquam ex machina*)、如何なる神学的問題 (*quemcunque locum theologicum*) についても、栄養たっぷりの哲学的スープを調合すれば、すでに結核症状を帯び始めている神学は、今すぐにも以前より颯爽と歩くだろうと思っているのだ。すべての可能な教義は、すでに実践理性の要請という刻印を押され、理論的・歴史的証明が不十分な場合には、(テ

ュービンゲンのな）実践理性が一気に解決してしまう。これらの哲学的英雄たちの勝利を共に眺めることは大なる喜びだ。……カントは一切の邪魔物を片づけた。——しかし彼らはそれをどのように察知したろうか。彼らが手で捕まえることができるように、彼らの眼前でそれを細く打ち碎いてやらなければならない。今そこらじゅうにころがっているお偉いカント学徒たちときたら！彼らはどこまでも文字にしがみつki、さらに多くのものを見ようと十字を切ります。既成的宗教だけではなく、いわゆる自然宗教の古き迷信が、大多数の人びとの頭の中ですでに再びカントの文字と結び付けられていることを僕は確信している。どのようにして彼らが道徳的証明を紐で引っ張ることを心得ているか、それをとくと眺めるのは愉快なことではある。突如として、機械仕掛けの神 (*deus ex machina*) が——天にいます人格的、個別存在が——跳び出してくるのだ！……」

3. 一七九五年一月末のヘーゲルの返書 (*Briefe*, I, pp. 15-18)

「……少し前から僕はカント哲学の研究を再開して、カントが引き出した重要な結論が、われわれの間でなお広く行き渡っているいくつかの理念に適用できるかどうかを学ぼうとし、あるいはカントの結論を依り所として、この理念を修正しようと考えている。さらに深い奥底にまで達しようとする最近の労作を僕はまだほとんど知らない。ラインホルトの著書も同様だ。というのも、ラインホルトの思弁は理論理性にたいしてのみいitから実際的な意義をもっていて、もっと一般的に使用される概念にたいしては広く適用することがむしろできないように僕には思われるから。だから僕は、ラインホルトのこの労作の目的についてはあまりよく知らない。ただおぼろげに知っているだけだ。……」

「テュービンゲンで哲学が神学的・カント的な（こんな言葉が神の意にかなうとしての話だが）動きをとっていると君から言われても、僕は別に驚きはしない。正統派は、その職業が世俗の利益と結びつき、国家全体の中に織り込まれているかぎり、動揺することはない。⁽²⁾ この利害関係は極め

て強いものなので容易に捨て去られるはずもないし、全体としてそれは、はっきりと意識されずに働くものなのだ。そのかぎり正統派は、いつも大多数の無思想で下賤な追従屋や物書きどもを味方につける。この連中が、自分たちの確信（彼らの空語に敬意を表してこう言うておくが）に反することを読んで、それが真理であることを多少感ずると、まことにそれは真理だろうさ、と言うだけですぐに寝ころがってしまうのだ。そして朝になるとコーヒーを飲んで、まるで何事もなかったかのようにそれを他の人びとに注いでやるというわけだ。そうでなくともこの連中ときたら自分たちに差し出されたものとか、慣行から成り立っている体系の中で自分たちの保持しているものなら何でも満足に思っている。ところで、自分たちのこしらえたゴシック様式の寺院を強固なものにするために批判的な建築材料を蟻のようにせっせと運んでいる神学者どもを、できるだけ邪魔をして、あらゆる点でこの連中の仕事をやりにくくし、逃げ場所という逃げ場所からたたき出して、もはや逃げる場所がなくなって、自分の裸をすっかり白日のもとにさらけ出さねばならぬようにしてやったら、さぞ愉快なことだろうと思う。教義学の火災を消し止めようとして、カントの薪の山から失敬してくる建築材料の中には、いつも火のついた木炭が紛れ込んでいて、それを奴さん達がわが家に運ぶのだ。——このようにしてこの連中は哲学的理念を一般に普及させているわけだ。——

君が手紙に書いている神学の不法なやり方とその考え方は僕には想像がつくが、これはしかし明らかにフィヒテの『あらゆる啓示の批判』によって戸口が開かれたものだ。フィヒテ自身は節度のある言葉を使っている。しかし、彼の原則がひとたび確固たるものとして受け容れられると、もう神学上の論理には目標も堤防もつくることはできない。フィヒテは、純粹に道徳的な本性によってなさなければならないようなものを、神の神聖性から推論し、そのことによって教義学で論証する古いやり方を再び採用したのだ。この点をもっと立ち入って明らかにするのは、おそらくやり甲斐があると思うね。道徳的信仰が確立された後、神に関する正当な理念をど

の程度まで逆に、例えば目的関係などを説明するときに、用いてもよいが、この正当な理念を道徳神学から、いま物理神学へと持ってゆき、そこでこの程度まで物理神学を支配してよいものか、もし時間があれば、このことをもっと立ち入って規定してみたいのだが。このことは、そもそも摂理の理念において——一般にまた奇蹟やフィヒテのように啓示を説く場合においても——とるべき道のように思う。……道徳的証明に関する君の手紙の中で、僕にはどうしても理解できない言葉がある。『彼らは、個人的人格的存在者がいきなり跳びだしてくるように、この証明を取り扱うことを心得ている』というのがそれだ。われわれは本来そこまで手が届かないと君は思っているのですか。理性と自由がどこまでもわれわれの合言葉であって、われわれの一致点は見えざる教会だ。すぐに返事をください。……」

4. 一七九五年二月四日付けのシェリングの返書 (*Briefe*, I, pp. 20-23)

「君が詳しく展開しようとしている素晴らしい思想！一日も早く着手されんことを心から願っています。君が何もしないではまいと心に決めているのであれば、ここに豊かな実りと大きな収穫をあげる沃野を見出すことになる。そのときこそ君は迷信の最後の門をすっかり閉ざしてしまうのです。君自身が書いたように、フィヒテが『あらゆる啓示の批判』で——おそらく長いものに巻かれろという気持ちから、つまり迷信とうまく折り合って神学者の感謝を微笑みながら受け容れるために——再び持ち出したかの考え方がいまだ妥当すると考えられているかぎり、哲学的な愚行に終わりというものはない。すでにたびたび僕も神学者の不法に腹を立てて、諷刺をしてみたり、最も蒙昧な世紀が全身にまもっていた附屬物をそのまま身につけている教義学全体を、実践的信仰の根拠へと引き戻そうと思ったものだ。しかし僕には時間がなかった。諷刺がうまくいったとしても、大多数の人が真面目に受け取るかどうか怪しいものだ。それで僕は、すでに早くから、少なくとも心密かに、哲学の世界の教会のあかりとして灯をともし喜びをもちたいと思ったのだ。」

「この問題に真剣に取り組まなければならない。そして、友よ、僕は君の手によって口火が切られるのを期待したいのだ。——なお、僕が、道徳的証明によっては人格的存在者に達しない、と思っているかどうかという君の質問に一言答えておきます。正直いって、僕はこの質問に面食らった。レッシング通の君からこのような質問を受けるとは思っていなかったからです。⁽³⁾だが君はおそらく、この問題が僕において決定ずみのものであるかどうかを知るためにのみ質問したのでしょう。君にとっては確かにこの問題はとっくに決定されていたことです。われわれにとっても正統派の神概念はもはや存在しない。——われわれは人格的存在者よりももっと先まで進む、というのが僕の答えです。ともかく僕はスピノザ主義者になりました。——驚かないでくれたまえ。どうしてそうなったか、ここで述べてみよう。——スピノザにとって世界（主観に対立する客観そのもの）がすべてであった。僕にとっては自我がすべてである。批判哲学と独断哲学との本来の区別は、前者が絶対的（如何なる客観によっても制約されない）自我から出発するのに、後者が絶対的客観すなわち非我から出発するところにあると僕には思われる。後者はその最高の論理的帰結においてはスピノザの体系へ、前者はカントの体系へ行きつく。無制約者から哲学は出発しなければならない。問題となるのはただ、どこにこの無制約者が存するのか、自我においてなのか非我においてなのか、ということだ。この問題が決定されるなら一切が決定される。僕にとってあらゆる哲学の最高原理は、純粋な絶対的自我、すなわちいまだ客観によっては全く制約されず、自由によって定立されるかぎりでの自我です。あらゆる哲学のアルファでありオメガであるのは、自由だ。絶対的自我は絶対的存在の無限の領域を包括し、その中に有限な諸領域が形成され、この有限な諸領域は、客観によって絶対的領域を制限することから生じる（現実存在の領域——理論哲学）。この有限な領域において存在するのは、もっぱら制約されたものだけで、無制約なものはもろもろの矛盾に行きつくのだ。しかしわれわれは、この制限を突破すべきである。すなわち、われわれは有限な領域を

越えて無限な領域へ到るべきだ（実践哲学）。だからこの実践哲学は有限性の破壊を要求し、このことを通じてわれわれは超感性界へ行きつくのです。「客観によって弱められたがゆえに理論理性に不可能であったもの、それをなすのが実践理性である。」しかしながらこの実践理性のうちに見出され得るのは、われわれの絶対的自我以外にはない。というのもこの絶対的自我のみが無限な領域を包み込むからだ。われわれにとって絶対的自我の世界以外には超感性界はない。——神とは絶対的自我以外の何ものでもない、⁽⁴⁾つまりこの自我は一切の理論的なものを絶滅してしまって、従って理論哲学においてはゼロであるかぎりでの自我なのだ。人格性は意識の統一によって成立する。がしかし意識は客観なしでは不可能だ。ところが神にとっては、すなわち絶対的自我にとっては如何なる客観も存在しない。客観が存在すれば、自我が絶対的であることを止めるからだ。——従って人格的な神は存在しないのだから、われわれの最高の努力は、われわれの人格性の廃絶、つまり存在の絶対的領域への移行だ。でもこれは永久に不可能なのだ。——だから絶対者への実践的接近 (praktische Annäherung) のみが、従って——不死のみが可能なのわけだ。……」

シェリングはこの手紙に、『哲学一般の形式の可能性について』⁽⁵⁾という題の彼の最初の哲学論文をそえる。この論文は哲学の原理としての自我に関するもっと重要な著作を予想させるものであり、その著作は、数カ月後に公刊されることになっていたものである。この著作は何よりもまず方法の諸原理を述べ、知識学の概念に関するフィヒテの小さな著作に対応するのがシェリングのこの著作なのである。

5. 一七九五年四月十六日付けのヘーゲルの返書 (Briefe, I, pp. 23-26)

「……返事が遅れたのは、一つには、いろいろな雑用があったためと、いま一つは、当地で催された政治上の祝祭のために気分が落ちつかなかったからです。……しかし、もっと早く返事を出せなかったのは、恵与していただいた君の論文に関する詳しい意見を書き、……少なくとも君の理念

を充分につかんだことを僕は君に示したかったからです。でも、僕は君の論文を詳しく研究する時間がなかった。ただ僕が勘所となる理念を押さえたかぎりにおいて言うなら、君の論文の中にはわれわれに最も実り豊かな学の成果を与えるはずの学の一つの完成が見られます。……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一つの革命を期待している。それは、現に存在している原理、しかも一般に論じられ、これまでの一切の知識へ適用されさえすればよい原理から出発する革命だ。もちろん、秘教的な哲学——絶対的的自我としての神の理念もその中に入るだろう——は常に存続するだろう。」

従ってヘーゲルには、彼の友人が描いた思想の中に学の完成を見出そうとする心構えがすっかりできているのである。同様にまた彼は、神が絶対的自我であるという考えを受け容れる準備もできている。⁽⁶⁾がしかし、彼はその考えが秘教的なものにとどまるのではないかと危惧しているのである。

少し解説を必要とする言葉がこのところで現れる。「実践理性の要請を改めて研究していた時に、君がこの前の手紙ではっきりと説明してくれ、君の論文にも見出され、フィヒテの『知識学の基礎』が完全に解明してくれるものを、僕はすでにうすうす感じていたのです。」実践理性の要請に関するこのような研究とはどのようなものなのか。おそらくそれは、一月末の手紙で触れられていた研究のことであろう。この手紙でヘーゲルは、自分が「少し前からカント哲学の研究を再開して、カントが引き出した重要な結論が、なお広く行き渡っているいくつかの理念に適用できるかどうかを学ぼうとした」、と書いていた。この研究の成果は、仮にそれが著作の形になっていたとしても、残念なことだがわれわれには残されなかったのである。なるほど青年時代の論稿には、このような研究から流産した二つの初出の論稿が含まれている (Nohl, *op. cit.*, pp. 361-362 および pp. 233-239) が、これらの論稿は二つとも、ヘーゲルが哲学の形式に関するシェリングの論文を受け容れた後のものである。というのも、ヘーゲルの研究の最初の日付けのものは、はっきりと言えるほどシェリングの論文に

言及しているからである（Nohl, p. 361. ここではシェリングの論文の二十五頁、注一にはっきりと言及んでいる）。僕はすでにうすうす感じていた、という言葉に関して言えば、この言葉が教えているのは、シェリングの手紙とその論文によってヘーゲルが新しい観点——といってもこの観点はわれわれの著者が先に述べたカントの研究をした時にすでにうすうす感じ取っていたものなのだが——から実践理性の要請を考えるようになったということである。この新しい観点とはどのようなものなのか。確かに問題なのは、理論的並びに実践的「哲学のアルファでありオメガ」である自由の超越論的役割である。しかるに、この自由の理念は、神学者たちが実践理性の要請を解釈する仕方とは相容れない。というのも彼らは、人間の自己中心主義とその臆病さをやたらと褒めあげ、人間の外部に存在する神の力を借りなければ実現しない徳について語っているからである。

この手紙のすぐ後の部分から、このような解釈が間違いではないことがよくわかる。「そこから生じてくることになる帰結によって、度肝を抜かれる人士も少なくないだろう。人間を非常に高いところに置くあらゆる哲学の中でその最高の高みに立つと人は目まいを感じるだろう。ところで、われわれは人間の尊厳を高く評価し、人間をあらゆる精神と同列に置く自由の能力が具わっていることを承認することに、どうして今にして思い到ったのであろうか。僕は人間がそれ自体としてこれほど尊敬するに値するものと思われているということほど時代の良きしるしはないと思う。これこそ圧制者どもと地上の神々の頭から後光が消え去った証拠だ。哲学者たちがこの人間の尊厳を証明すれば民衆はいずれそれを自覚することを学び、そして辱めを甘受してきた自分たちの権利を要求するばかりでなく、みずから再びこれを受け容れ——わがものとするはずだ。宗教と政治は同じ穴の貉であった。宗教は、専制政治が欲したこと、すなわち人間に対する蔑視を、人間がなんらかの善いことを達成したりみずから然るべき者になることができないことを教えてきた。ものごとは如何にあるべきかという理念が行き渡るにつれて、すべてのものをいつまでもあるがままに受け

容れようとする腰の重い人びとの怠惰は消え去るだろう。理念のこの生気を吹き込む力は、——たとえ理念が祖国とか、その憲法などのような制限をもっていようと——人びとの心情を奮い立たせるであろうし、人びとは理念のために身を捧げることを学ぶだろう。というのも今日、憲法の問題は利己心と同盟を結んでおり、利己心の上にその王国を築いているからだ。僕はいつも『人生行路』(*Lebensläufe*)⁽⁷⁾の中から自分に呼びかけます。「友よ、人類の仕合わせが間もなく成熟するように、太陽に向かってひたすら進みたまえ！ さえぎる木の葉は何を望んでいるのか。木々の枝は？ 君たちは太陽のもとへと邁進せよ、そして身を使い果たせばそれもよいではないか！ 眠りがますます深くなるばかりなのだから！……」

6. 一七九五年七月二十一日付けのシェリングの返書

(*Briefe*, I, pp. 27-29)

シェリングは、前便にたいして返事を書くと共に、自我に関する著作を彼の友に送る。彼はまた、哲学の形式に関する論文にたいして控え目に応対してくれたことにも友に感謝している。ヘーゲルは早速、シェリングのこの新しい著作を読む。ちょうどその時、彼はフィヒテの『知識学の基礎』と悪戦苦闘していたのである。ヘーゲルがシェリングへの返信の中で述べた評言がわれわれの興味を引くので、自我に関する著作の立ち入った分析をすることは益するところがあると思われる。

(注)

(1) *Briefe von und an Hegel*, hrg. von J. Hoffmeister, t. I, 1785-1812, Hamburg, 1952, pp. 11-13.

(2) 強調しているのはヘーゲル。

(3) シェリングがそれとなく指しているのは、レッシングがヤコービと交わした例の対話の中で口にした言葉であり、この言葉が公けにされたことから汎神論論争が起こったのである。「私〔ヤコービ〕—あなたはこの詩をご存じですか。〔問題となっているのは、『プロメテウス』と題された当時未発表のゲーテの詩である。〕

レッシング—その詩はまったく読んでいません。でもそれは素晴らしいものだと思う。私—私もそれなりに素晴らしいと思います。そうでなければそれをあなたにお見せしなかったでしょう。レッシング—私の考え方は違います。……この詩が立っている観点は私自身の観点なのです。……神性に関する正当派の概念は私にはもはや存在しない。私はこの概念に満足できません。ヘン・カイ・パン (一にして全)、このこと以外は私の知るところではない。この詩もここまで達しています。そしてこの詩が私の心に大いになっっていることを告白しなければなりません。私—それならあなたはほぼスピノザに同意していることになりましょう。レッシング—誰かの名で自分を呼ばなければならないなら、スピノザ以外に考えられない。私—私にとってもスピノザは素晴らしい。がしかし、彼の名前の中に見出されるのは、幸が薄いことだ！レッシング—その通り！そう思いたければ！……しかし……あなたはそれ以上のものをご存じですか。……」F. H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, p. 54; H. Scholz, *op. cit.*, p. 77. 前の箇所を参照。pp. 35-36. [『若きヘーゲルの宗教思想(2)』八八—八九頁]

- (4) 今度は強調したのはわれわれである。
- (5) *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, von F. W. J. Schelling, Tübingen bei Jakob Friedrich Heerbrandt, 1795; 62pp.
- (6) G. ラッソンが同じ意味のことを言っているのを参照。「このように、彼もシェリングが神を絶対的の自我と呼ぶのを受け容れる。」G. W. F. Hegel, *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, hrsg. von G. Lasson, Leipzig, 1923, p. XXII.
- (7) 問題となっているのは次の書物である。Th. G. von Hippel, *Lebensläufe nach aufsteigender Linie*. この本は一部自伝的な要素をもつ一種の大河小説であって、その中で著者は自分の身の上話をした後、彼の父と祖父の身の上話へ遡る。この書物は哲学的および神学的考察に富んでいる。

二 哲学の原理としての自我に関するシェリングの著作⁽¹⁾

周知のように、カントの教説には多くの難点がある。彼の敵対者たちも弟子たちも、この難点を時を移さず明みに出した。この難点は、教説の内容にもその形式にも係わっている。内容に関して言えば、主として躓きの石となるのは、あの厄介な物自体である。実際のところ、『純粹理性批判』によれば、物自体は認識の素材を、心の単なる変様 [*blosse Modifika-*

tionen des Gemüts] という形式の下に与える。しかるに、この同じ『批判』の結論に従えば、認識は現象界に限られるから、われわれには物自体を考察の対象とする権利はないのである。形式に関する難点は、主として体系における統一性の欠如に関係している。すなわちそれは、理論哲学の原理である超越論的統覚と実践哲学の原理である定言命法との二元性に関係しているのであり、また理論哲学における超越論的統覚と悟性のカテゴリーとの間の関係の不在に係わっているのである。

フィヒテは真先にこの問題をその全体において克服する。彼は超越論的統覚と定言命法を共通の原理に結びつける。彼は経験の部分的原理としての物自体を排除し、認識の素材とその形式とを主体に結びつける。この主体は言うまでもなく絶対的自我であって、経験的自我ではない。フィヒテは、最後に、この絶対的自我を超越論的統覚と定言命法とに共通な原理と同じものとみなし、ここからカテゴリーの体系全体を演繹するのである。こうして彼は、ただ一つの原理（絶対的自発性と考えられ、知的直観において捉えられる絶対的自我）に基づく、しっかりとした骨組みをもつ体系を構築するに到る。そこから、その他一切のもの、つまり世界、他者の存在、道徳、法、宗教等々を演繹することが可能となる。ドイツ観念論の最初の人たちは、絶対的自我、およびこの自我を経験的自我や世界と結びつける諸関係の本性の正確な規定を明らかにしたり、また彼らが同一の言葉を使用していても全く異なったことを言い表していること——フィヒテとシェリングの場合がそれである——に気付くのに、数年を要したのである。事実、フィヒテとシェリングとの相違は、その自然概念に関するものだけにとどまらない。その相違はもっと深く、もっと一般的な性質をもったものである。フィヒテの体系は二つの異なった仕方理解できる。一つは、より形而上学的なものであって、絶対的自我のうちに伝統的な神の代替物を見出し、経験の演繹の中に宇宙の発展過程の表現を見るのである。もう一つは、もっと認識論的なやり方であって、フィヒテを幾分かライプニッツの单子論に近づける。このやり方は、絶対的自我の中に人間固有の究極

の目標を見出し、経験の演繹の中にもっぱら最初の直観の可能性の条件が明らかにされているのを見るのである。フィヒテのテキスト全体およびフィヒテとシェリングとの間の論争の一部始終からして、われわれは第二の解釈を採らざるを得ないように思う。⁽²⁾シェリングの場合にはこれとは反対に、絶対的自我は最初から有神論の神の代役を果たしていることは極めて明瞭である。シェリングは絶対的自我の中に、残り限なく展開された絶対者を見ているのだろうか、それとも逆に、われわれの内に展開していく躍動せるものをその中に見ているのだろうか。確かにシェリングの神は、主体の側に引き寄せられたスピノザの神であり、従って残り限なく展開された絶対者であるようにみえるが、この絶対者はわれわれとは「無限に異なった」ものであるので、われわれ人間が使用する概念はこの絶対者にもはや適用できないし、類比の法則に基づいて作られた、神に関する一切の考え方——われわれが言っているのはこの種の一切の考え方であって、単に啓蒙の時代の多くの神学者や哲学者の粗雑な神人同形論のことではない——は、不完全であるばかりか偽りでもある。

絶対的自我に関するシェリングのこのような考え方を、当時の啓蒙やカント、それに神学者たちが頭に描いていた神の観念と比較すると、シェリングの考え方のほうが格段の進歩を示していると言わなければならない。神の内在ということが、再びその権利を回復するのであり、そしてそれはまたある意味では、神の真の超越性でもあるのである。しかし、シェリングがこの内在性を強調し、人間を絶対者の中へ引き入れる場合の徹底したやり方のゆえに、⁽³⁾言葉の通常の意味での宗教の問題はもはや存在し得なくなる。現代の若干のキリスト教哲学者たちも確かに自然宗教を打ち立てることは不可能であると考えている。しかし彼らは、宗教が言葉の通常の意味で無意味であると説いているのではない。彼らはただ、宗教を打ち立てるためには啓示を必要とすると言っているにすぎない。神は、限りなくわれわれを「超え出た異質な」ものなのである。それゆえ、神が論理学上の大前提の中に刻み込んでいるような推論はすべて怪しくて不確実なのであ

る。神がわれわれを超越し、われわれとは異質なものであるにもかかわらず神は存在し、キリスト教や大多数の宗教の流儀で理解された宗教上の諸関係は、人間の自我と自我を越えた他我 (super-toi) との基本的関係をはじめとして意味をもっているということ、このことを確かめるために啓示が必要なのである。超越論的観念論者たちも、用心深い解決には満足しなかった。神へのわれわれの内在という名の下に、彼らは一貫してこれらの関係を排除する。そして彼らの努力は、一つには、それらの諸関係を取り除くことにあり、また一つには、それらの諸関係を別様に解釈することにある。

次のことを述べておいてから、われわれは自我に関するシェリングの著作を簡単に要約しておこう。われわれは、ヘーゲルが一七九五年八月三十日付けの手紙で彼らの問題に関して評言していることを理解するのに直接に興味あるくだりのみを立ち入って述べることにする。

一七九五年三月二十九日に書き終えた序文の中で著者のシェリングは、新しい哲学が単に理論的な巧妙さを事とするものではないのかどうか自問している人たちに言及して、新しい哲学の実践的な重要性を彼らに対して強調している。彼は書いている。「人類を解放し、客観的世界の恐怖を取り除くことは理性の大胆な冒険である。しかしこの冒険は失敗に終わるということはあるにたがって、ますます偉大になるからである。人間に自分が何であるかの意識を与えよ。そうすれば彼は間もなく自分が何であるべきかということをも学ぶであろう。人間に自分自身にたいする理論の上での尊敬の念を与えよ。そうすれば実践の上での尊敬の念も遅からずその後からついてくるであろう。……人間の本質は、ひたすら絶対的自由の中にあり、人間はなんら事物ではないし、その本来のあり方からして断じて客体ではない、という主張をその第一原理としている哲学は、無気力な時代にはもちろん成功を収める見込みはほとんどない。このような時代は、人間に固有のめざめた力のすべてに恐れを抱いて後ずさりし、かの哲学〔カントの

体系」の最初の偉大な産物を……伝統に従って客観的な真理の命ずるままに服従せしめるまでに去勢し、あるいは少なくとも、もしもこの客観的真理の支配に限界があれば、それは、絶対的[●]自由[●]の働きによって生じる結果ではなく人間精神の一般に認められた弱[●]さ[●]と人間の認識能力の狭隘さの結果にすぎない、と謙虚に公言せしめるまでに去勢しようとしたのである。しかしながら、もしも哲学が、みずから踏みだした偉大な歩みと共に、人間の精神にも新しい道を示してやり、骨抜きにされた人びと、つまり打ちひしがれ意気消沈した人びとに勇氣と自力を与え、客観的真理の奴隷となっている人びとの心に、自由を予感せしめることによって衝撃を与えること……を哲学自身が望まないならば、それは哲学にふさわしくない臆病さ加減というものであろう。⁽⁴⁾」この論述を、「さらに深い奥底にまで達しようとする最近の労作」にたいする純粹に理論的な興味についてヘーゲルが一七九五年一月末の手紙の中に語っていたものに関連づけることは無謀なことであろうか。

シェリングはまず最初に、われわれの知一般の最終根拠が存在することを明らかにする。次いで彼はこの根拠を、「無制約者」の概念から規定する。この無制約者は、絶対的客観の中（完遂された独断論、スピノザ）にも、また、主観によって制約された客観、言い換えれば客観によって制約された主観の中（ラインホルト）にも存在し得ないことを示してから、彼はそれを絶対的自我の中に見出す。

絶対的自我をわがものとした著者は、次にこの自我の本性を一連の演繹によって明確にする。彼はまず、自我の根源的形式である同一性とこれに対応する最高原理である同一性の原理を演繹する。ついで彼は自我を定立する形式を明らかにする。自我は絶対的自由によって知的直観の中で定立される——あるいはみずからを定立する——のである。「君はこの自由を意識することを望むのか。しかし、君の一切の意識は自由を通じてはじめて可能となるということ、そして制約するものは制約されたものの内に含まれ得ないということを君は充分に考えているのか。自我が意識にのぼる

かぎり、それはもはや純粹で絶対的な自我ではないということ、また、総じて絶対的自我にとっていかなる客観もあり得ず、従って自我がみずから客観となることはなおさらあり得ないということをもそも君は充分に考えているのか。……自己意識は不変な自我の自由な行為ではなく、変化する自我の強いられた努力であって、この変化する自我は非我によって制約されながらもみずからの同一性を救おうと努め、押し流れさんばかりの変化の流れの中で再び自分自身を捕まえるように努めるのである。……しかし經驗的自我のこの努力と、ここから生ずる意識はそれ自身、絶対的自我の自由がなければ不可能であろう。そして絶対的自由は、行動の条件としても表象の条件としても不可欠なものである。というのも、もしも絶対的自我が、もともと、絶対的な力をもつみずから自身によって純粹な同一性として定立されていないならば、われわれの經驗的自我は、みずからの同一性を救おうと努めることは決してないであろう。……自我は……みずから自身にたいして、知的直観のうちにある純然たる自我として規定されている。私は、カントが一切の知的直観を否定したことを百も承知している。しかし、カントがそうしたのは、およそ絶対的自我を前提にしているかぎりの研究においてであることも私は承知している……この知的直観は、それを感覺的直観に似かよったものと考えようとすればたちまち全く理解不可能なものとならざるを得ないし、さらに知的直観は絶対的自由と同様、意識にのぼることはできないということ、このことも私はよく承知している。というのも、意識は客観を前提とするが、知的直観はいかなる客観も有しないということによってのみ可能だからである。従って、知的直観を意識に依拠して反駁しようとする試みは、意識によってこの直観に客観的実在性を与えようとする試みと同様、確実に失敗に終わらざるを得ない……
 (5)
 ……」

シェリングは根源的な形式に次いで、絶対的自我の從属的な諸形式を演繹する。量の観点からみると、自我は絶対的に一であり、絶対的に唯一のものである。この統一は、經驗的な統一や經驗的な多様、つまり派生的な

量的大いさに対立する。質の観点からみれば、自我は、一切の存在、一切の実在性を含み、自我のこの絶対的実在性は物自体の（いわゆる）実在性に、そしてまた一切の実在の客観的総体性という理念に対立する。すべての実在を含むことによって、自我は同時に、絶対的無制限 [illimitation] であり、絶対的に不可分なもの〔この自我の内には実在的区別は存在しない〕であり、絶対的不変性である。——関係の観点からみると、自我は絶対的な実体性であり、絶対的で内在的な因果性でもある。後に、一七九五年八月三十日付けのヘーゲルの返信を十分に理解するために、われわれはこの最後の観点を明らかにしなければならない。

自我は、「絶対的な実体性」であって、「派生的経験的な実体性」ではない。シェリングは書いている。「もしも実体が無制約なものならば、自我は唯一の実体である。……もしも自我が唯一の実体ならば、存在する一切のものは自我の単なる偶有性でしかない。……スピノザこそ、ずっと以前に実体性というかの根源的概念をその全く純粋な形で考えた人である。彼が認識していたのは、本来一切の定在の根底には純粹で不変な根源的存在がなければならず、一切の生成消滅するものの根底には自存するものがなければならないのであり、このような存在において、またこのような存在によってはじめて、現に存在する一切のものが定在の統一に到り着くのであるということ、このことである。一切の存在のこのような根源的形式は自我の中でしか考えられないということを人はスピノザに証明してやらなかった。⁽⁶⁾」

自我は同様に、絶対的で内在的な因果性であり、このことによって自我の因果性は道徳的存在のそれとは異なる。「絶対的な実体（自我）の因果性を表現する最高の理念は、絶対的な威力という理念である。というのも、自我は自分自身を産出し、すべての実在を自分の中に定立し、自分自身と対立する一切のものを絶対的な威力によって破壊するのである……スピノザにとっても絶対的な威力は、絶対的な実体の因果性を表す唯一の名称であった。……スピノザによれば、絶対的な威力の中にはいかなる知恵もな

い。というのも、この威力の働きそのものが法則だからである。またこの威力の中には、いかなる意志もない。というのも、この威力は、みずからの本質である自力によって、つまりみずからの存在の必然性によってふるまうからである。この威力は、ある規定に則って、つまりこの威力の外に存在するなんらかの實在（善、真理）によっては行動しない。この威力は、その本質に則って、つまり無制約な威力に基づくみずからの存在の無限な完全性に則って行動するのである。……スピノザの体系におけるこの崇高な理念は、理論的に誤りであるばかりではなく、実践的な理由からも反駁可能であることがわかった。人が言うように、スピノザのこの理念は、自由な——とはいっても法則によって規定されている——知恵から出たあらゆる概念を廃棄してしまうのである。というのはつまり、一方では、自分の外にある法則に則るのではなく、もっぱら自分の存在の法則によって、自分の存在そのものによって行動するところの絶対的な威力という純粋な表象をもつまでに人は到っていなかったからであり、他方では、知恵が用いるかの概念は、限定されたものであるということを前提にしてこそ考えられ得るのだから、もしも知恵がそれをめざして努力する最後の目標として、もっぱら自分の本質の内的必然性によってのみ行動し、もはや意志でも、徳でも、知恵でも、幸福でもなく、力そのものであるところの絶対的な威力を前提にしなければ、知恵の概念はそれ自身不合理なものとならざるをえないだろうからである。⁽⁷⁾」

シェリングは、このような考え方がカントの書いたものと相反することを知らないわけではない。カントは、道徳性とそれに対応する幸福が最高善であり最終の目的であるとした。そしてこの目的そのものは物自体の世界に住む道徳的創造者である人格神の存在という仮説においてはじめて可能なのである。だからシェリングは、自分の師の書いた文字に抗して、師の精神を求めることに意を用いているのである。カントは、道徳性が制限と有限性を前提にしていることを誰よりもよく知っていた。最終の目的は、有限な自我と絶対的な自我との生き生きとした同一化にある。しかし、こ

の最終の目的は永久に実現されないままにとどまるのだから、カントは、この目的を指し示すために、われわれが到達できるものを言い表す言葉を用いることができたのである。とはいえ彼は、道徳性を幸福に結びつける諸関係について自分の考えをはっきりと述べることを常に避けたのである。いずれにせよ確かなことは、幸福とはカントにとって、経験的な喜びを意味するものでは決してなかった。いわんや、それは外的な因果関係によって、つまり神学者たちの言う神の罰と報いによって道徳性と結びついている経験的な喜びなどでは断じてなかった。この最終の目的は、絶対的な自我と同一化することに、だからまた非我にたいする一切の依存関係を取り除くことにあるのだから、われわれがめざさなければならないのは、あくまでも、経験的幸福の領野を超えて高まり、もはやそのような幸福を必要としないことである。人格神に関して言えば、カントが、それ以前の一切の体系上の論理によって排除されていた客観としての神 (Dieu-Objet) を実践哲学において再興するために、どれほどの制約を感じているのであろうか。「有限な自我の最終の目的は、それゆえ、無限な自我との同一性にまで拡がりゆくことである。有限な自我の中には、意識の統一、すなわち人格性が存在する。しかしながら有限な自我は、いかなる客観もまったく知らず、従ってまたいかなる意識をも、また意識の統一であるいかなる人格性をも知らない。……もちろん、このような演繹に満足しない人がいるであろう。……また、あれほど驚くべき数の幸福の要請を、カントの書いた文字や、カントが外見上だけ後に残したようにみえる経験的な文字の体系にすでにふたたび結びつけてしまっている人びとも、このような演繹に満足しないだろう。……カントが理論哲学において不可能と考えていた認識を実践哲学においては可能であると考えており、従って、彼が実践哲学において超感性界（神、等々）を、自我の外部にあるもの、つまり客観として、あたかも実践哲学において客観であるもの（それがどのようにして客観となったかはどうでもいいことである）が、理論哲学にとっても客体に、すなわち認識可能なものになる必要はないかのよう、に、再興す

ことができると思ふことができる人びとも同じく、このような演繹に満足しないであろう。……われわれは、絶対的な自我を再興することによってのみ、超感性界に分け入るのである以上、この世界の中に、もっぱら自我と違いたいかなるものをわれわれは再び見出そうとするのか。——従ってわれわれは、その中に見出すのは、客観としての神でもなく、ましてや非我でも、経験的な幸福等々でもなく、もっぱら純粹で絶対的な自我だけである！⁽⁸⁾」

しかし最後に、道徳的証明がシェリングの眼には依然として有効な証明であるかどうか、と人は問うかも知れない。この問いにたいする答えとしては、どちらでもないというのが正しいように思われる。シェリングの思想を正しく理解するために忘れてはならないことは、彼がカントの弟子として、また後継者として身を処することから出発したということである。一七九八年ないし一七九九年までは、フィヒテとシェリングは、カントのテーゼをどれひとつとして直接に攻撃することは避け、書かれた文章の字面に抗してもっぱら師の精神に訴えかけようとした。すなわち、書かれた文字の中に新しい精神を忍び込ませることによって、事実上その文字をそのまま残そうとしたのである。このように、われわれが関心のある問題において、シェリングは確かに、カントのなした神の存在証明——といっても、カントの哲学は神の存在証明を全く必要としない——を認めないが、しかし、シェリングは、カントの証明の形式的側面を真っ向から攻撃しないように充分に心を配っているのである。とはいえ、シェリングは、一方では、カントの証明の表立った意味を嘲笑し、他方では、それに新たな意味を与えることで満足している。新たな意味とは、カントの体系における実践哲学の一般的な意味に他ならない。すなわち、人間が超感性的なものを証明するのは、それを人間みずからが実現することによってである、というのがそれである。

厳密に言えば、このようにして達せられた神は、「最終の」神、「予定された」神、実現されるべき理想と呼んでもよいようなものである。このよ

うな見地は、それが最初から絶対者に身においていただけに、シェリングを悩ませることはない。実際のところ、シェリングはカントの理論哲学が主張する不可知論をどのようにして乗り越えるのか。知的直観によってである。われわれは、最初から、運動の発端となる知的直観を持ち合わせており、これによって、一方では絶対的自我の本質的な特性を演繹し、他方では、われわれの必然的な表象の本質的な特徴を演繹することが充分に可能になるのである。この後の演繹の結果である理論哲学は、「全面的疎外」(„alienation totale”)——この表現はシェリングには見出されないが——と呼んでもよいようなものに到りつく。理論哲学の終わりに達すると、もはやわれわれの前にあるのはただ、物の集合である「非我」だけである。そこではわれわれ自身は、われわれ自身にとって全く疎遠なものに、すなわち、われわれ自身にとって非我となったのである。というのもそこでは、人間の自由や人間の本質は、現象を越えた対象の観念の状態に対してのみ現れるからである。そこでは神自身も非我となる。というのもそこでは、われわれは、神を現象を越えた(したがってまたわれわれの手の届かない)実在であり、客観的な(すなわち、はっきりと見分けられる個体という)実在としてしか考えることができないからである。疎外のこのような運動の終わりに、実践哲学は疎外からの回復という巨大な運動、つまり源泉に向かっての巨大な還帰の運動を始めるのである。われわれは人格神よりもっと先まで進む、とヘーゲルに宛てて書いているシェリングの言葉を理解しなければならないのは、このような意味においてなのである。実際のところ問題なのは、理論哲学が構想している神の存在を証明することよりも——というのは、この神は真の神ではないから——むしろ、自由を行使することによって絶対者の行為に参加することで、超感性界へとみずから入り込むことである。それが、絶対者に、すなわち神に近づく⁽⁹⁾という表現の意味でもある。

様相の関係から観れば、自我は純粹で絶対的な存在であり、絶対的に永遠なものでもある。この永遠性は、経験上の、あるいは時間上の永遠と対

立するものであり、(カントの「われ考える」という) 純粹に論理的な存在に、つまり、超越論的弁証論で語られている自我の存在に対立しており、絶対的だとされている物自体という存在に、総じて経験界の存在に対立するものである。

この著作の最後の部分は、おそらく二つの短い文章を別にすれば、直接にはもはやわれわれの関心を引かない。この二つの文章とは、一つは創造 (création) の概念に関するものであり、いま一つは絶対的自由の因果性と経験的自由の因果性との間に存する関係に係わるものである。シェリングは通常の創造概念を批判して、次のように書いている。「それゆえ創造は、批判体系に従えば、自我の無限な実在性が限定されたものの中に現れることに他ならない。絶対的自我の外にある……因果性によって——無限なものの外に存在するあるひとつの無限なものによって——創造を規定することは、自我を飛び越えることを意味するであろう。⁽¹⁰⁾」

有限な自我にあっては、義務の概念が自由の概念を伴うことを示したあと、この著者は続ける。「経験的自我が自我であるということを、経験的自我はこの絶対的因果性についており、この因果性によって、絶対的自我は自我になる。しかしながら、経験的自我が対象に負っているのは、この自我の限定とその因果性の有限性以外のものではない。したがって、経験的自我の因果性が、絶対的自我の因果性から区別されるのは、何ら原理(質)の上のことではなく、もっぱら量の上のことであるにすぎない。経験的自我の因果性が自由による因果性であることは、それが絶対的な因果性と同一であることに負っており、経験的自我の因果性が、超越論的(経験的)自由であるということは、もっぱらこの因果性が有限なことに負っている。したがって、この因果性は、出発点となる原理の中では、絶対的自由であり、それがみずからの制約に逢着するときのみはじめて、超越論的なもの、すなわち、経験的自我の自由となるのである。⁽¹¹⁾」

われわれは、二十歳の青年が書いたこの著作が提起した数多くの問題に

足を止めるとなれば、われわれの主題から離れないわけにはゆかない。われわれがかくも長くこの著作について語ったとしても、それはヘーゲルの下した評価を理解できるものにするためであり、同様にまた、シェリングとヘーゲルが、カントから始まった展開をどのように「感じ取っていた」かということを示すためである。実際、忘れてはならないのは、この進展が彼らにとって、この上もなく重大な関心事であったということである。彼らは、この進展の中に、解放へと到る過程の完成を見たのであり、人間がこれまでその中で生きてきた「疎外」の体制と呼んでよいようなものの終焉を、言い換えれば、形而上学的疎外の体制、すなわち客体、非我、神、そして外面的宗教の支配、をその基礎にもつ政治的疎外の体制と呼んでよいようなものの終焉を見たのである。わが若き哲学者たちは新しい形而上学の中に人間が現実にもその品位をとりもどすのを見、形而上学の中での人間のこの自己回復が政治上および教会の独裁から解放されるためのどうしても必要な序幕となると考えていたのである。

（注）

- (1) *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, von Fr. W. J. Schelling. Tübingen, bei Jakob Friedrich Heerbrandt, 1795, LIV-208pp. もっと簡便化するために次の著作集に基づいて引用する。*Sämtliche Werke*, 1e Abteilung, 1er Band, Cotta'scher Verlag, Stuttgart, 1856.
- (2) しかし、注目すべきなのは、この解釈は結局のところもう一つの解釈に近づくということである。実際、最初の知的直観の可能性の条件の中に、フィヒテはこの世界の道徳的秩序の存在を入れている。彼はこの存在を神と呼び、それをスピノザの能産的自然 (*natura naturans*) に近づける。こういう風にして、経験と道徳性は一切の秩序は、その影響をうけて固有の神的過程に包摂される。
- (3) シェリングが二つの「自我」——絶対的自我と経験的自我——と唯一の「自我」——絶対的である「かぎりでの」自我と経験的である「かぎりでの」自我——について区別せずに語るの、このことと結びつく。このことは私の前にある一切の客観性、一切の人格の観念が消失したことを物語る。
- (4) Schelling, *op. cit.*, pp. 157-158.

- (5) *Ibid.*, pp. 180-182.
- (6) *Ibid.*, pp. 192-194.
- (7) *Ibid.*, pp. 195-196.
- (8) *Ibid.*, pp. 201-202; édition originale, pp. 103-104. 一七九五年八月三十日付けの手紙の中でヘーゲルははっきりとこのページに言及することになる。
- (9) すでに一七九五年二月一四日の手紙の中に次のような表現があったことを読者は思い起こすであろう。「……だから絶対者への実践的接近のみが、従って不死のみが」 („...Daher nur praktische Annäherung zum Absoluten, und daher Unsterblichkeit”),
- (10) Schelling, *op. cit.*, p. 215.
- (11) Schelling, *ibid.*, pp. 236-237.