

『精神現象学』における

カント批判の意味

池田成一

ヘーゲルのカント批判と言うとき、ふつうまず問題にされるのは、理論哲学について言えば、『純粹理性批判』で確立された、認識しうる現象と、認識しえない物自体との二元論、すなわち現象界と叡知界との二世界論についての批判であり、実践哲学では、『実践理性批判』その他で定式化された定言命法に対する、それが「抽象的同一性」にすぎない「形式主義」であるという批判、つまりところそれは理念をいつまでも現実化し得ないで無限進行におちいるゾレンの立場であるという批判である。これらの批判は、『エンチクロペディー』の「予備概念」で総括されており、いわば公式化されたヘーゲルの言明であるといえようが、これらの公式をみる限りでは、カントとヘーゲルとの間の「抽象的対立」のみが浮び上がり、この両者が思想的にみて、同一の問題連関の中にあり、それに対する異なった解答を与えたことが、明白にはならない。この両者を公平に見るためには、「カントか、ヘーゲルか」と問う前に、その共通の地盤を掘り起こすことが必要ではなからうか。

我々は、以上の問題意識からヘーゲルのカント批判の問題を再考

するために、本稿で『精神現象学』（以下『現象学』）を取り上げて、カントとヘーゲルが直面した同一の問題を浮び上がらせていきたい。

一

『現象学』のなかでまとまったカント論となっている「VIC自身を確信している精神・道徳性」はその「a 道徳的世界観」においてカントの要請論を整理する所から始まる。まず目をひくのは、ヘーゲルの整理の仕方である。周知のようにカントの『実践理性批判』は、分析論で定言命法を確立し、弁証論では魂の不死性と神の現存とを要請しているのであるが、ヘーゲルはその順序を変えて、神の要請を、道徳と自然との調和の要請として、第一の要請とし、魂の不死性の要請を理性と感性との調和の要請として、第二の要請とする。そのうえで、ヘーゲルはさらにカントの『宗教論』から神に関する議論をとりだして、「聖なる立法者」の要請として第三の要請とする。しかもこの三つの要請は、ヘーゲル特有の論理に従って、即自的・対自的・即且つ対自的と位置付けられている。（魂の不死性と神の現存の要請の順番の変更は、この位置付けから理解される。）ここから、第三の要請が、ヘーゲルにとって、もつとも重要であり、カントの要請論を総括するものとみなされたと考えられる。

ところで、第一要請と、第三要請は、同じ神の要請であっても性格が異なっていることに注意したい。

第一要請は、カントの叡知界と現象界（道徳と自然）の二元論から、人間がいかに道徳法則に従って行為しようとしたとしても、自然法則はそれとは別のものである以上、道徳法則と自然法則とが一

致する保証はないことから、全自然の原因でもある神が、それを保証していなければならぬことを要請するものである。このとき、知的直観をもった神においては、有限ではあるが理性的な存在者である人間の立場から見た叡知界と現象界、道徳と自然の二元論は、廃棄されていなければならないのである。

これに対して、第三要請は、より複雑な性格をもっていることが『宗教論』からみてとれる。カントは、義務に従って行動することによって神意に適うことが人間に達成可能かどうかを問う。このとき叡知界と共に現象界に所属する人間の「欠陥のある善から一層よい善へと無限に進む連続的進展としての所行は、因果関係の概念において不可避免的に時間的条件に制限される我々の評価からすると、どこまでも欠陥がある」という。このことには、単に道徳と自然の不一致だけではなく、第二の要請で問題になった、理性と感性との不一致もふまえられていることは、「無限進行」の要求が魂の不死性の要請を産み出したことでわかる。従って、実際の人間は常に道徳的にみれば不完全なのである。しかしこれは我々人間の目から見たときのものであって、「人心を察知するもの」の判決は、被告の普遍的心術から引き出されたもので、その心術の現象から、すなわち法則に違反もしくは一致する行動から引き出されたものではない^④から、この「人心を察知するもの」(Herzenskundigen)によって、人間が承認されるということは可能なのである。しかし、人間にはこの可能性に安住していることは許されない。なぜなら、叡知界に属する「普遍的な心術」は神の目にしか明らかにならず、唯一許されるのは、現実の所行から「自らの心術の根本的改善をただ推測的に得る」^⑤ことのみなのであるから。

この第三要請において重要なのは、第一要請とは異なり、神によって人間が承認されるという契機が入って来ることと、承認されていることを人間が知り得ないことからくる独特の緊張が生じていることである。とくに、そこで、承認されるのが心術であるにもかかわらず、行為への強いインパクトが生まれていることに注目したい。

二

ヘーゲルがこのカントの議論を批判して行く方向を、簡単にまとめておきたい。まずヘーゲルは、カントの要請論は、「現実的な道徳的意識がある」(45)という前提と、「道徳的に現実的なものはない」(46)というそれに矛盾する前提との二律背反を含んでいるという。このことが次の「bおきかえ」において検討される。第一要請においては、「道徳的意識がある」からこそ、自然法則が道徳法則に、幸福が徳に一致することが要請される。ところが、第二要請においては、むしろ道徳性は、感性の存在のために不純であることが前提され、そのため、魂の不死が要請されているのである。この二前提の矛盾が、第三要請では、一つの要請の中で表現される。人間の見えざる「普遍的な心術」という点では道徳的意識があるが、実際の人間の行為は、常に、完全に道徳的ではなく、「道徳的意識は実際にはない」のである。この「内容の上での矛盾」(46)に加えて、「人心を察知する者」あるいは「聖なる道徳的立法者」の存在を要求するという「形式の上での矛盾」(同)がある。「自分が必然的であると思わせざるをえぬものを自分自身から外にだして定立する」ことは矛盾だからである。もともと、カントの道徳性は「意

志の自律」として考えられていたはずである。しかしここでは、自分を認めてくれる他者の要請によって「意志の他律」となり、もとの「意志の自律」と矛盾するに至る。

ヘーゲルによればこれは矛盾であるから、ここに留まっていることはできない。この「自分自身から外に出して定立」したものを、もう一度自己へと引き受ける「行動する良心」という精神の新しい形態が生まれざるをえず、ここから「良心 美しい魂 悪とその赦し」に移ることになる。従って、カントの要請論に対するヘーゲルの代案は、この良心論である。ここに問題の連続性のあることは、「行動する良心」が道徳性の「すらかし」をひきずっていることからあきらかとなる。「かく自分のうちへと帰って行っても、それによって自己意識が本質的にまで別のものとなるのではないであらう」(49b)。

しかし場面が良心論に移ったときのもっとも重要な変化は、「行動する良心」も完全に「自律」しているのではなく、やはり他者との関係のうちになつたのであるが、それが神との関係ではなく、「他の人々から承認せられること」(49c) という関係に変わっていることである。ここでの他の人々とは、最終的には、行動の中に悪を見る「批評する良心」であることが明らかとなり、この二つの良心の間での相互承認が問題となる。カントにおいてあった神との関係は、真の承認とはみなされていない。それは、カントの道徳的意識では、言葉が必然的な契機として存在しないからである。「道徳的意識はまだ啞であり無言であり、自分のもとにあって、自分の内面に閉じこもったものである」(49d)。すなわち、ヘーゲルにおいては、承認は、言葉によって行われる人間間の相互行為でなければならぬ

のである。

もうひとつ重要なことは、二つの良心の言葉による相互承認が悪の告白とその赦しという特定のかたちでおこなわれることである。「行動する良心」は、自分自身が悪であることを告白する。なぜなら道徳的意識においてもそうであったように、行動は常に個別的であつて、普遍性とは合致しない面を常に含んでおり、「批評する良心」の言うように悪であるからである。この告白に対して「批評する精神」の側は、「赦し」を与えなければならぬ。「批評する良心」も悪であるからである。なぜなら「批評する」ということは既に一つの言葉を以てする行動であるから、この良心は、「自分自身のほうでは自分の精神の確信を現実の行動においてはもたずに、却ってこれを自分の内面においてもち、またこの内面の定在はこれ自分の判断という語らいのうちにもつ」(49f) という矛盾であるからである。従って悪であるという点ではこの二つの良心は同一であり、このことが、二つの良心が言葉によって同一の地平に立つことによつて直観されることが、告白と赦しの意味なのである。

三

以上のようなヘーゲルの議論は何を示しているのであろうか。それを探るためには、この「VIC 自分自身を確信している精神」の課題全体を考察しなければならない。この章は、前章「VI B—III 絶対自由と恐怖」の問題をうけて書かれている。そこで問題となつてきたルソーの思想から我々は検討しなければならない。

ヘーゲルが絶対自由というルソーの思想の中核は、純粹な自己関係ともいえるものである。常に他人との関係にのみ安息を見出す

フランスの社交界に生きる人間への批判から出発したルソーにとって、『エミール』が述べるように「社交界の人間はすっぽり仮面の中に収まっている。自分自身であるときはほとんどないといえるから、彼は自分にとっていつも無縁な他人 *étranger* になっただけで、自分に帰ることを余儀なくされた時は、落ち着かない気持ちになる。彼にとって、実際の自分の姿はなんの意味もなく、表面に見える姿がすべてなのだ」。(46)ヘーゲルの言葉で言えば、このような「自己から疎遠になった精神 *der sich entfremdete Geist*」に対する批判からルソーは、悪徳に導く模倣は、「いつも自分の外に出たいという欲望」(46)にもとづいているのであり、「悪人は自分を恐れ、自分をのがれるものだ。(中略)不安な眼つきをして自分のまわりを見回し、気晴らしの対象をさがす」というのである。それに対して、「ああ、人間よ、君の存在を君自身の内部に閉じこめよ」「正しいひと」ルソーの忠告に従った人間は、幸福になるだけでなく、「正しいひと」にもなるのである。このようなルソーの自己意識のことを、ヘーゲルは「純粋概念」と呼び、「自己が自己のうちに観ずること *das Schauen des Selbsts in das Selbst*」(432)であるといっているのである。

ルソーの絶対的な自己関係は、実際には「普遍態という形式における自己意識と個人的意識という形式における自己意識との一つの相互作用」(43)という形をとった自己関係として、普遍的(一般)意志となる。ところが、このルソー的一般意志は、現実の何者かをなしとげる肯定的行為においては、純粋な自己関係にとどまることはできない。それは、現実の行為は常に個別的にしか行なわれないが、一般意志の実行者以外の「他の個々人はこの実行の全体からは

締め出される」(43)ために、この行為を自分のものとして承認することがないからである。このために一般意志に残っている行為としては、ただ、テロリズムという否定の行為のみがあるのである。

MCは、このルソーの思想がテロリズムに行き着いた所から出発する。しかしルソー的な自己関係は、やはりそこにおいても維持されているとみられる。カントの義務について、ヘーゲルは「義務という、この実体が自己意識にとっては、自分自身の純粋意識であって、義務が自己意識にとって、ひとつの疎いよそよそしいものという形式を得ることはありえない」(49)というのである。しかしまた、ヘーゲルによれば、この「自己意識は本質的には媒介態であり、否定態であるから、その概念においては、ひとつの他の存在への関係である」(443)という。このことは、行為の場面に焦点を合わせることによって、明白となる。ルソーにおいても行為によって、必然的に「他の個々人」との関係が生じざるを得なかったのである。しかし、ルソーの自己意識は、そのままではこの行為をとりこむことができず、とりこもうとするとテロリズムにならざるをえなかった。

カントの哲学、特に要請論は、自己関係を保持しつつしかも、「行為」が可能であるようにするという、ルソーの残したジレンマを解決しようとするものであったと位置付けることができる。

四

以上の観点にたつて要請論の論理を見直してみると次のようになるだろう。「義務が自己意識にとっては唯一の本質的な目的と対象となしているから、この他の存在は自己意識にとっては全く無意

義な現実である」し、「自己意識のほうが自由となれば、それだけその意識の否定的な対象のほうでもまた自由となる」(43)ので、まず道徳と自然はまったく対立することになる。しかし行為においては、自己意識は、この自由となった他的存在へと関係しなければならぬので、この矛盾から要請が始まる。このように、カントの二元論においては、他的存在とははじめ自然である。しかし前に見たように、この他的存在は、「即且つ対自的」には「別の他の意識」(48)である「神」にゆきつくのである。要請論を、ルソーの問題をとらえたものと解すれば、ルソーにおいて本質的なのは、道徳と自然の対立ではなく、むしろ自己関係と「他の個々人」との関係の対立であったから、この自然から神への移行は必然的であったといえる。しかし今度は、ルソーとは異なり行為が可能となっている。それは、行為によっては完全な道徳的自己意識はないということとは変わってはいないのであるが、「しかし、このさいの自己意識もある他の意識『神』によっては道徳的として妥当することを許される」(53)からである。これは、神の人間にはない特殊な性格(知的直観の所有)によって可能となっている。しかし、これによって自己関係が撤廃されたわけでもない。人間が是認されるのは、あくまで行為によってではなく「普遍的心術」の善によるからである。かといって行為が撤廃されどうでもいいものとなるのでもなく、前述のように「普遍的心術」を自分は知ることができず、行為を通して推測することしかできないことよって、むしろ行為への強いインパクトが生じたのであった。

このようなカントの解決法は、ヘーゲルの叙述を離れて考えると、ウェーバーのとらえたカルヴァン主義と類似点を持つと考え

ことができる。カルヴァン主義においては人間は、自己の善行によってではなく、神の予定によって予め、救いか滅びかに定まっている。しかしそれを人間は知ることができず、行為によってのみ事後的に推測することができるのみであった。確かにカントにおいては、カルヴァン主義とは異なり、自己の善は、神の予定によって決定されているのではなく、あくまで自己の「心術の革命」(『宗教論』)によって得られるのであり、この点でルソーの思想が継承されている。しかし、この点で変形されたカルヴァン主義的の神の導入によって、ルソーでは不可能であった行為が可能となっていることは確かであろう。

けれども、以上の考察で前提された、ヘーゲルが『現象学』で行なったようなカントとルソーとの問題連関の把握には、時代錯誤的な欠陥があるともみえよう。『現象学』で描かれたようなルソーの思想をうけたフランス革命の展開より先に、既にカントは自己の要請論を確立しているからである。しかし、カントの思考の中には「行為」への強い志向が存在していたともいえる。「人間は満ちた安逸な生活を欲する、しかし自然が人間に欲するのは——人間が、無気力と無為とに甘んじてひたすら現状に満足している安易さを捨て、忍んで勤労と辛苦との生活に入り、再びこのつらい状態から巧みに脱出するための手段を案出することである」(『世界公民的見地における一般史の構想』)。これは、ルソーとはむしろ対照的である。行為の位置付けの問題は、カントの中に既にあったと言えるのである。けれども、行為における他者との関わりが、ルソー的に疎外としてとらえられているとすれば(カントがそう考えていることを示すが、愛その他現実的他者への感情を傾向性としてとら

えるカントの厳格主義である)、しかしまた、行為を成立させるためには他者の承認が必要であるとすれば、この矛盾を神を要請するという形で解決するのが、カントの選んだ道であった。カルヴァン主義的神が一定の変容を加えられて出現する必然性は、ここにあったのである。

これに対してヘーゲルは、同じ矛盾を解決するために別の道をとる。このようなカント的な解決に対する違和感は、既に『キリスト教の精神とその運命』の中で、ユダヤ教を批判する所にみられる。⁶⁴「自然や他者と対立したアブラハムは、不可視の神によってはじめて「世界との間接的な関係」を持つ。しかしこれは、自然や他者に対して神を通じて「支配」の関係にしか入れないことを意味している。このためにヘーゲルは、カント的な「崇高な」精神ではなく、「美」的な精神を古代ギリシャをモデルにして求めたのであった。

この「美」を理想とする発想は『現象学』の時代には放棄されているのだが、ここにおいても、ヘーゲルはカントとは異なった解決法を探るのである。このために、承認を神との不可視の関係においてではなく、現実の他者との関係におき、言葉による悪の告白と赦しによる和解という道がとられているのである。もちろんこの他者関係は、ルソーが批判したようなものとは異なるものであると考えられているわけである。

このヘーゲルの言う、告白と赦しとの関係も既に言葉からして明らかのように、宗教的源泉を持っていると考えられる。しかしそれは、再びウェーバーを援用して言えば、カルヴァン主義の方向ではなく、ルター派の方向をもっている。ウェーバーは、ルター派の中で(特にメラニヒトンによって)懺悔の強調がなされたと述べてい

る。⁶⁵もちろんヘーゲルは、この懺悔と赦しとの関係を、神あるいは牧師と信徒との関係にするのではなく、いわば「万人祭司説」を徹底して、二つの良心の関係にするのであるが。

実際「現象学」の良心論には、「Ⅶ宗教」が続くのであるが、ここの啓示宗教論の眼目は、良心論とキリスト教との内容的一致を証明することであり(575)、そのために神のキリストへの受肉や、キリストの贖いによる死と復活の教義が中心におかれて解釈されているのである。ここで示されるキリスト教の姿は、カントのそれとは全く異なったものとなる。

しかしこれによってヘーゲルがルソー的契機を全く否定して、伝統的キリスト教に完全に復帰したわけでもないのは、カントの場合と同様である。ヘーゲルによれば、「啓示宗教」は、内容は真理であるとしても、依然として「表象」すなわち「意識に対する他的存在」の形式(80)において存在しているという限界を持っており、この表象は、「絶対知」においては「自分のうちに存在すること」である「概念」にならねばならないのである。けれども、この「概念」が告白と赦しの論理を取り込むためには、他者がなければならず、なおかつルソー的自己関係の契機が保存されなければならぬ、すなわち「自分の他的存在そのものうちのうちにおいても自分のもとに存在する」(575)ことが必要である。ヘーゲルはこのために独自の外化と止揚の論理を構成するのである。

以上の解釈が正鵠を得ているとすれば、カントもヘーゲルも、ルソーとその残した問題への解答を求めたと考えられる。共に、その問題に対してキリスト教の伝統を改作しつつ答えようとする。しかしその伝統が、かなり異なったものとしてうけとめられたところ

に、解決が全く異なってくる原因があったのである。『現象学』におけるカントの位置付けと批判の検討はこのことを明らかにする。しかしさらに「カントかヘーゲルか」という問題への態度決定が問われるだろう。本稿ではこれに答えることはできなかった。しかし、以上で明らかになった共通の問題地平を念頭におくことは、それに解答する上での前提であると思われる。

##

- (1) Kant, I., Werke in zwölf Bänden, Suhrkamp, Bd. VIII, S. 720.
- (2) Ibid., S. 727.
- (3) Ibid., S. 722.
- (4) 以下、『精神現象学』の頁付けは、Hegel, G.W.F., Werke in zwanzig Bänden, Suhrkamp, Bd. 3. のものを本文中に記す。
- (5) Rousseau, J.J., Oeuvres complètes, Gallimard, tome IV, p. 515.
- (6) Ibid., p. 340.
- (7) Ibid., p. 597.
- (8) Ibid., p. 308.
- (9) Weber, M., Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, J.C.B. Mohr, Bd. I.
- (10) Kant, Werke, Bd. VIII, S. 698.
- (11) Kant, Werke, Bd. XI, S. 39. ノーのこれと対照的な発

言は、Oeuvres, III, p. 192. などとみられる。

- (2) Hegel, Werke, Bd. I, S. 277ff.
- (3) カントは『判断力批判』において、ユダヤ教の偶像崇拜禁止を、このうえなく崇高なものとし、道徳律にもこの崇高さが妥当するとしている。cf. Werke, Bd. X, S. 365. カルヴァン主義は、ユダヤ教に親近感をもった。cf. Weber, op. cit., S. 122.

(4) Weber, op. cit., S. 125f. cf. 120f.

* 本稿は、拙論「ヘーゲル『精神現象学』に於ける歴史と「理論・実践」問題」(『倫理学年報』第三十三集・一九八四年)の後半で扱った問題を、「想像力(表象)と相互承認」(『近代変革期の倫理想』以文社、一九八六年、所収)で論じた論点をもとに再考してみたものである。したがって、論点の一部に、それらと重複があることをお断わりします。