

## 若きヘーゲルのキリスト像

訓 覇 嘩 雄

「非個人的な生き生きとした美において安らぎを見いだすことは、キリスト教会の本質性格に反することである。そして教会と国家、神への奉仕と日常の生活、崇信と道義、宗教的行為と世俗的行為が、けっして一つに融合しえないということが、その「キリスト教会」運命なのである。」  
(N.38)<sup>①</sup>ヘーゲルは、フランクフルト期最大の論稿『キリスト教の精神とその運命』をこのような言葉で結んでいる。

チュービンゲンの大学時代、ついでベルンにおける三年間の家庭教師の時代をつうじて、ヘーゲルの思索の基調はフランス革命、古代共和国の生活、そしてカント的道德的人間像であった。すでにヨーロッパに到来していると思われる新しい人間とその時代へむけて、「もはや国家でない」

悲惨な祖国ドイツを啓蒙し高めてゆくことをめざして、ヘーゲルの仕事は明るい調子のものであったといえる。

ところでかれは一七九六年秋シュトゥットガルトの故郷へ帰り、翌年ヘルダーリンの待つフランクフルトへ移る。この年、シェリングの手紙によれば、<sup>②</sup>かれは無気力症状を呈しており、また妹クリスチーネも、いつもの快活な兄とは違ってふさぎこんでいたことを報告している。<sup>③</sup>そしてそれに続くフランクフルト時代については、彼自身辛かったこの時代を回想してであろう、『エンテュクロペディ』に次のように記している。<sup>④</sup>青年は理想と現実、当為と存在を鋭く対立させて現実に反抗し、理想にしたがって改革しようとする。しかし理想は現実に衝突し、主観的理想であることが暴露されて挫折する。その理想の直接的実現の不可

能なることが青年をヒュポコンデリーにする。これから抜け出すことは誰にとっても容易でない。のちにヴィンディッシュマンへの手紙で、「わたしはこのようなヒュポコンデリーに悩まされ数年間虚脱状態におちいつてしまふほどでした」<sup>⑤</sup>と書いている。この恐ろしい不安にさいなまれながら、だが苦惱を直接的に表すのでなく、懸命に思想的に昇華し、その成果を解渾な筆致で刻みつけていったのが、キリストの運命にまつわる思索の数々である。

だが先の結論めいた言葉は、どのような問いに對し、どのような思索の過程をへてのものであろうか。またそもそもこの答えの意味するものは何であらうか。後に「汝、時代よりもよきものたらずとも、時代はいとよきものとならん」<sup>⑥</sup>と書いて、落ち着いた気分で体系の建設に専念するヘーゲルであるが、この小論は、後の体系との比較において論ずるのでなく、若きヘーゲルが数年間悩みに悩んだ問題と、それにかゝわる思索の概略を叙述しようとするだけのものである。

# 一

ヘーゲルがチュービンゲンからベルンへかけての時期に理想としたのは、古代ギリシャの共和国であった。ところでこれに関する論稿は、H・ノールによって『民族宗教とキ

リスト教』と名づけられている。つまり共和国が宗教という言葉で問題にされているのである。「宗教はわれわれの人生の最も重大な事柄の一つである。」<sup>(N. 2)</sup> だがこの時宗教は、他のあらゆる領域と並列的におかれているのではない。それは単に教義でなく、儀式から政治、芸術におよぶ。さらに誕生、婚姻、死、埋葬のような日常生活の一駒一駒にまで具体化されたもの、つまり民俗<sup>ゾット</sup>としてとらえられている。「国民の精神、歴史、宗教、国民の政治的自由の度合い——これらはそのお互いへの影響という点からいっても、それらの性質からしても、別々に切り離して考察されえない。これらは織り合わされて一つの紐帯をなしている。」<sup>(N. 2)</sup> だからヘーゲルが宗教を問題にするとき、そこに同時に、政治の問題、具体的日常生活態度の問題の、集約され、抽象されたものをみているのである。

かれは民族宗教を公的 öffentlich で主体的な宗教として、私的・客体的宗教に對立させて描く。私的宗教 Privat religion は個々人の徳性の形成にかゝわるとしても、それはたゞ両親や自己の努力の問題、周囲の諸事情の事柄であるにすぎぬ。またそこに働く力が悟性と記憶であり、頭の中で秩序づけられ、体系化され、一冊の本において提示され、他人には説教において告知されるにすぎないのが客体的宗教である。これにたいして公的・主体的宗教は、自由

を基調とする政治と一つになって——この自由において、公的と主体的という一見せる矛盾は解消されている——国民の精神形成にかゝわり、とりわけ感覚と行爲において発現する。人が宗教をもつというのは、かれの悟性でなく、かれの心<sup>ヘルツ</sup>が神の業と奇蹟と現前を感じ、かれの自然のうちに、人間の運命のうちに神をみることなのである。

このように理想としてギリシャ宗教を理解するとき、その裏に実は現実の切実な問題として、自由を喪失したドイツ社会があり、そこにおいてはたしてわれわれのキリスト教が古代の民族宗教の役割をはたしうるのかという問いがあるわけである。正統派よりも、何でもよいから異端が公共の信仰体系になっていた方が、人類にとって名譽なことだったと思うとシェリングに書いたヘーゲルにとっては、答えはもちろん否である。

古代宗教の没落によつてもたらされたヨーロッパの分裂症状をかれは次のようにのべている。そしてこゝにはまた逆に公的・主体的宗教と政治との一体となった理想的共和国の姿を髣髴させるものがあるから、長きをいとわず引用しておきたい。「市民活動の所産としての国家の像はかれらの心から消え去り、全体への配慮、展望は、たった一人、またはごく少数の人々の心に依ることとなった。各人は自分に指定された、多かれ少なかれ制限された、他人とは異

つた持場をもつことになった。国家という機械の管理は少数の市民にゆだねられた。その他の市民は、他と連結してはじめてその価値を保持する個々の齒車としてのみ役立つだけになった。細分された全体のうち各人に割当てられた部分は、その全体との関係においてはとるに足らぬものだったので、各個人は、この関係を知ること、眼前に描いてみることも必要ではなかった。国家がその市民に提示した大目的は、この国家における有用性であったが、そこにおいて市民が自ら自己に提示した目的は、営利と生計と、さらにもっとつまらぬことであった。すべての活動、すべての目的は、いまや個人的なものにかゝわるものとなった。……：自らが立てた律法に従い、平時においては自らが選んだ施政当局に従い、(戦時においては)自らが選んだ指揮者に従い、自らが参画した計画を遂行する自由は遠く去ってしまった。すなわちあらゆる政治的自由 *politische Freiheit* は失われてしまった。そして市民の権利は、所有の確保にかんする権利のみとなり、それがいまや市民の世界全体をみたすものとなった。かくして市民の目的の織物全体、生活活動の全体を引裂く出来事、つまり死が、かれにとって恐怖にみちたものとなったのも当然である。共和国は共和主義者を超えて生きるのに、「いまや」かれを超えて生き続けるものは何もなかったからである。」(N.223)

このように個人的、受動的で生の喜びを喪失し、自己に疎遠なものの意志にいとまやすく従う人間に受け入れられたのがキリスト教であった。だがヘーゲルはキリスト教の全てを非難しているのではない。かれは、レッシングやカントがそうであったように、イエスその人の宗教と既成化したキリスト教とを厳に区別する。そしてこの峻別を軸にして、はじめて若きヘーゲルの全思索は展開するといえる。すなわちイエスは、かれにとって常に自己自身なのである。ベルン時代、フランクフルト時代を通じて、かれはイエス像を三たび書き換えたといえるが——カント的徳の教師としてのイエス、愛の体現者、美しき魂としてのイエス、そしてこの愛と、なおそれを引裂く歴史的社会的現実との運命的葛藤のなかに立つイエス——それはこの期をとおして変らざる問題に問いかつ答えるかれの思索の深まりをしめすものに他ならない。いまやヘーゲルは、真理と思ひ描かれたイエスの理念と、融和を許さぬ社会的現実、その基礎にある既成化したキリスト教精神との間にある超えがたい亀裂の前に、あるいは希望に燃え、あるいは悲愁の色を濃くして立つのである。

さて当時の思想の世界は、カントによる哲学革命、ことに道徳神学、なканずく実践理性の要請をめぐって展開していた。ヘーゲルもシェリングの影響をとおして勿論この

圏内にいるのである。九六年頃の筆になる『ドイツ観念論の最古の体系綱要』と題される断片は、「倫理学。形而上学全体はいずれ道徳に帰著するから……この倫理学こそすべての理念の、また同じことであるが、すべての実践理性の要請の完全な体系にほかならないであらう。」と書きはじめられている。また九五年のシェリングとの往復書簡は、テュービンゲン神学派がカントの要請の思想を既成教義の擁護に利用していること、シェリング自身はカントの精神の真の徹底をフイヒテの線上に——全ての哲学の最高の原理は絶対我であり、それは人格神をはるかにこえたものである——期待していること、そしてそれらに対するヘーゲルの関心のありさまを伝えている<sup>⑤</sup>。

ともあれ九五年に書かれた『イエス伝』は、四福音書のイエスをカント的徳性を基礎にして、徳の教師として主観的に再構成しようとする試みである。したがって処女懐胎、奇蹟、復活など超自然的事件は省かれる。そこではイエスをしてイエスたらしめるものは、普遍的道徳法則とその自覚であり、神の国は「その中では理性と法則のみが命令するところの善の国」(Zion)なのである。だからイエスは、客体的律法に隷従し、既成的宗教のもとに自己を喪失したユダヤ社会に、あの古代人に通ずる人間的尊厳を回復させようと登場した社会改革者なのである。イエス像をこ



のように設定したときヘーゲルは、ベルン時代最大の論稿『キリスト教の既成性』のテーマ、つまりこのイエスの改革運動が、キリスト教という既成宗教 *positive Religion* を生み出すことによって、世界史的規模で挫折したのはなぜかという問題に直面することになる。そして実はこの論稿の大半を書き終えたころから、かれは例のヒュボンデリーに陥入ったと推定される。しかし直接的原因を示す資料はない。かれが陥入った思想的混迷が何であったのかを、取り扱われた主題を吟味することによって明らかにするほかないであろう。

## 二

この問題は、九五年秋に書かれた『キリスト教の既成性』の基本稿と、翌年夏以降のものであるその続稿において二方面からとりあげられている。すなわち一つは、イエスの教えがどのようにに既成化していったのかという問いであり、もう一つは、理想とされた古代民族宗教がなぜキリスト教によってとってかわられたのか、この驚くべき革命の一つ *eine von den wunderbaren Revolutionen* (N. 220) はなぜ生じたのかという問いである。これらがそれぞれ歴史的状況の中でとりあげられ、その必然性を発見することによって、逆に既成的信仰克服の手懸りを求めようというのである。

ユダヤ社会の隷従という精神的境位を脱しえぬイエスの弟子たちは、ユダヤの律法に代えるにイエスという權威をもつてし、「權威に基く徳行を排し、自発的な自由な徳行を求めた」(N. 155) 教師たるイエスその人に背き、その教団は私的宗派 *Sekte* と化してしまう。このころヘーゲルは既成性 *Positivität* という概念を、外的權威によって宗教教理を真とみなすことと定義している。「既成的信仰とは、それがわれわれの信仰をそれに従わせることを拒めないようなある權威 *Autorität* によって命ぜられているがゆえに、われわれにとって真理であるべき宗教教理の体系である。」(N. 233) 一度いのような既成的宗派が成立すると、集団のもつ拡大傾向がますます教団の既成化を促進する。徳への信仰が徹底せず、その信仰において不確かな人々が含まれてくると、そこに多くの仲間を結集し自己の信仰にひそむ不純性を振り払おうとする傾向、つまり信仰の必然性をその普遍性(多数性)によって補完しようとする傾向が生ずる。(N. 171 f.) さらに拡大された教団はついに国家と接触し、教会国家として、また国家宗教として、外的権力と結びつき、かゝる教団の人間疎外はこゝに極まる。このような状態を改革しようとする試みが種々企てられても、それがまたそのまゝ既成的宗派と化する。しかもこの過程そのものは有無をいわさぬ必然性をもつのではないかとヘー

ゲルは考える。(N.187) また第二の問題について、かれは時代精神の変化、社会構造の変化による政治的自由の喪失が原因であると考える。「ギリシャ、ローマの宗教はただただ自由な民族の宗教であった。だからそれは自由の喪失とともに、その意味、活力、人間への適応性をも失わねばならぬものである。弾薬を撃ち尽してしまった軍隊にとって大砲とは何であるか。新しい武器を探さねばならぬ。流れが乾上ったとき、漁師にとって網とは何であるか。(N.221)」さて表面的にみれば、これら二つの考察から、既成性克服の条件は、共和制国家による国民の政治的自由の保証、国家と教会の分離、国家による教会権力の掣肘によって個人の自由を守ること、などであるように思われる。だが道徳性 *Moralität* を權威的な規制によって合法性 *Legalität* に転化させてゆくこの悪循環に対して、それは歯止めの役割は果たすとしても、本質的な問題は、このような転化を常に促してくるイエスの教えそのものに、つまりヘーゲルの理念の中にあるのではないか。「これまでさまざまな試みはあったとしても、天国に投げあげられた宝を、人間の財産として、少くとも理論において返還要求することは、とりわけわれわれの時代をまたねばならなかった」(N.225) というかれであるが、すぐに続けて「だが一体どのような時代が、この権利を妥当させ、自己のものとする力をもつことになる

だろう」(ibid.) と懷疑の心をも表明するのである。天国の宝を人間の財産にするとは、やはり古代共和国をドイツに実現することなのであるか。ヘーゲルはここで自己の積極的な理念を提示し、再吟味しなければならなくなっている。道徳的自律と民族宗教の結合にその理想をみたとしても、まずかれは道徳的自律をどう理解したのであるか。

『キリスト教の既成性』の論稿に従事しているヘーゲルは、既成性を批判する自己の実践理性を、カントの要請の思想からその不純な点を拭いさった意味のものだと理解していた。それは当時のフィヒテ、シェリングの線と考えているということである。基本稿と続稿の間、九五年の冬から翌年の始めにかけての時期に書かれたと思われる断片(N.233-39)において、かれの道徳性の理解がかなり明瞭な形をとっている。そこでは先にみたように、既成的信仰が、權威によって命ぜられているがゆえに真理であるような宗教教理の体系であると定義され、(N.233) いわゆる実践理性の要請にもとづいて立てられる神も、このような他者の權威であり、その信仰は既成的であるとされる。すなわち正統派信仰も「道徳性がたしかに人間の絶対的最高の目的」であること、理性が「道徳の純粹な体系を建設することができる」ことを認める。(N.234) だがしかし理性には感性的傾向をおさえてその目的体系を実現する能力がかけ

ている。したがって究極目的の定立 *Setzung* においては、  
 はないが、その遂行 *Ausführbarkeit* において人間の外な  
 る存在者に依存せねばならないと主張する。この点が、シ  
 エリングが、あつという間に機械仕掛けの神、天にましま  
 す人格神が飛び出すと評したところである。またカントの  
 というように、徳にふさわしい福を保証するものとして、自  
 然をも支配する他者 *fremdes Wesen* を要請するというこ  
 とも、実は感性が理性だといつわつて福を要求しているの  
 であつて、理性はこの点で不純になっているのだという。

だから「この点で、理性は絶対的であり、それ自身で完結し  
 ていること、理性の無限の理念はただ自己自身によって、  
 異物の混入なしに、創り出されねばならぬこと、この理念  
 はまさに迫ってくる他物を遠去けることによって……完成  
 されうること、これらのことの自覚の欠如が「既成的」信  
 仰なのである。」(N. 238)こゝで理性とは勿論実践理性であ  
 り、他物とは非我、自然である。理性が自己完結的なもの  
 として、つまり自己を自然とか、他なる神とかに由来する  
 ものとしてでなく、自己の全ては自己から、すなわち絶対  
 我から由来するものと自覚すること、そこに自由な主体が  
 成立する。

フランクフルトへ移ってほどなく書かれた『道徳性・  
 愛・宗教』という断片では、この点が適確に次のように言

われている。「実践的自我の本質は、理念的活動が現実的  
 なものを超えていくこと、そして客体的な活動に無限な  
 活動と合致すべしと要求する点にある。実践的信仰とはこ  
 の理想への信仰である。ところがかの超出と合致の要求が  
 ともに与えられている時、この信仰は既成的となるのであ  
 る。」(N. 375)これは既にシエリングが九五年早々に自己  
 の立場として、懇切にヘーゲルに書き送ったものに等し  
 い。「私にとってあらゆる哲学の最高の原理は純粋な絶対  
 我である」。「実践理性の中にわれわれが見出すものは絶対  
 我のみである」。「神は絶対我に他ならない」。したがって  
 「われわれの最高の努力は、われわれの(個人的)人格性の  
 破壊であり、存在の絶対的領域への移行である。だがこれは  
 永遠に不可能である。だからあるのはたゞ絶対者への実践  
 的接近である」<sup>①</sup>。限りなき非我克服の戦いと努力、そこに  
 こそ実践理性の本質が証しされる。

さて道徳性をこのようにとらえ、これと民族宗教の結合  
 に理想をおいて、この宝の地上への返還要求をヘーゲルは  
 企てることになるが、この理念そのものに問題はないであ  
 ろうか。道徳性にもとづく共和国は何か不安定な概念では  
 ないか。さしあたり二つの問題点が思い浮ぶ。まずカント  
 は道徳性と合法性、教会と国家を原理的に峻別することに  
 よつて道徳性の尊厳を守った。だがローゼンクランツの報

告に従えば、すぐ後にヘーゲルがカントを批判した第一の点はこの分離、区別である。さらにまた、右のカントの分離の意味は、道徳性をとりわけ個人に局限し、それに対する国家の基礎を合法性におくことによって、革命 Revolution を自己の心根に、改革 Reform を国家に要求する点にある。また青年期フィヒテの政治思想は、個人の道徳性を唯一の価値尺度にとるからこそ、国家がこれと衝突する時は、その国家の顛覆を要求する革命的ジャコバン主義を肯定できたのである。ところがヘーゲルが復権を求める共和国は、この点に関して曖昧である。まず「共和国は共和主義者を超えて生き」、「かれの魂である共和国こそ永遠なるものである。」(N.223) だから共和主義者カトーは、かれの共和国が減んだ時、はじめてプラトンの『パイドン』にむかい、より高い世界に逃避せんとしたのである。(N.224) つまりこゝにみられる共和国は個人の完全な託身において成立している。しかし一方ヘーゲルのギリシヤ人は、自然の領域を支配する神々の威力に対しても自己自身を、自己の自由を対立させることができた。また他人に対しても、その必らずしも善良でないことの自由を認め、このようにして「かれらは各人が善かれし悪かれ、自己の意志をもつ権利があることを認めあつていたのである。」(N.223)

一般的にいつて右のような疑問が出てくるが、ヘーゲル

の理解した徳の教師イエスは、それではユダヤ社会において現実に社会とどのように関わったのか。ジャコバン主義者としてか、またカントのごとくにあるか。とるに足らぬ儀式の機械主義に没頭して無自覚な生を送るのみか、その奴隸的隷従を誇りとする惨めなユダヤ社会にも、自己感情を捨てず、自由な活動と高貴な享受の欲求に目覚めた人々、改革者たちが輩出した。『キリスト教の既成性』は、このような改革者として、自らのうちに自立的徳を打ち樹てようとしたエッセネ人、道徳的腐敗に敢然と立ちむかつたヨハネ、そして宗教と徳を道徳性へと高め、その本質たる自由を回復しようとしたイエスの三者をあげている。

(N.153) しかしこの論稿は、人としてのイエスの生き方よりも、道徳性を再興しようとして、自己の民族の病める国家的虚栄の犠牲となつたイエスの教説の運命に眼をむけているから、三者の生き方の異同、そしてイエスの境涯の叙述は少ない。だがイエスの教説の既成化でなく、ユダヤ社会に対するイエスの意味を明らかにするため手がけられた『ユダヤ精神の第一草案』は、改革者たちとしてはやはり三者をあげているが、かれらと社会との対比を極めて適確に次のように叙述している。「内的生を渴望する人(かれは自己をとりまく客体と和合することができない。もしそうしようとする、かれはこれら客体の奴隸となり、自己

のようになるよりよきものとの矛盾のうちに生活せねばならないであろう。かれはこれら客体に敵意をもって扱われ、かれもまた同じように敵意をもって、それらを取り扱う、自己がそこで生きうるようなよりよきものを求めている人に対して、特権化された冷たい死物が命令され、これが生だと言いつたされる、そのような時期に、エッセネ人やヨハネやイエスは、自己自身のうちに生を創出し、そして永遠に死せるものに対する戦いに立ちあがったのである。」(N. 371) 改革者は客体(非我、自然、現実)と戦う人々なのである。

だがさらに立ち入ってその戦いの成り行きについていえば、ヨハネの記述はほとんどない。イエスについては常に模索の状態にあるとしても、エッセネ人については特徴ある記述がみられる。『ユダヤ精神の第二草案』は、「パリサイ人は、内的統一と与えられた統一の両者を結合しようとした。サドカイ人とエッセネ人はもはやそれらを結合しようとはしなかった。エッセネ人がしなかったのは、かれらは客体を敵意をもって、あるいは少くとも無関心に眺めていたからである。」(N. 373)と評価する。また『キリスト教の精神の基本草案』は評価をさらに下げる。「エッセネ人はユダヤ的なものとの戦いに参加せず、そのようなものは放置した。なぜならかれらは斗争から逃避し、かれら

固有の単調な生活様式に身を投じたからである。」(N. 386) 客体(現実)を敵意をもってのみ眺め、つねにそれと戦い、和合することのない精神の辿る一つの危険な行程を、ヘーゲルがだんだん強く感じていった有様がよくわかる。客体を遠去け、また自ら遠去かることによって自己自身に完結することのできた実践的自我の一つの運命がヘーゲルに予感されてきたのであろうか。これはまさに道徳性に定位してドイツの現況と戦おうとするヘーゲルの内面的危機、ヒュボコンデリーの内部がこのように現れているのであろう。したがって改革者イエスの像は、これと異って描かれねばならない。イエスは逃避者ではない。だがかれは現に果断な戦いを斗ったものではなかった。その像は悩めるヘーゲルの前に姿を現さない。

とにかく『キリスト教の既成性』を書きおえたヘーゲルにとって、道徳性をそのまゝ、自己の足場とすることの不可能なことだけははっきりしていた。かれはさきの草案に先立って『道徳性・愛・宗教』の断片に、「ある客体に依存することの反対の極は、客体を怖れること、客体からの逃走、和合 Vereinigung に対する恐れ、最高の主体性 die höchste Subjektivität である」(N. 376)と書き、「宗教、ひとつの宗教を創始する」と Religion, eine Religionsstiftung (ibid.) と決然と自己の志業を表明する。客体を

否定すべく最高の主体性に立ったかれは、こゝにこの最高の主体性が実は客体への怖れであり、ついには客体との戦いの逃避に墮すること、そしてそれはもはや宗教でないことを確認するにいたった。かの断片は「宗教とは神性の自由な崇拜である。単に主体的で想像力を欠く宗教は——道義である——」(ibid.)と続いている。新しい宗教は主体・客体の両極につくのでなく、それらの高次の止揚においてとらえられねばならぬ<sup>⑧</sup>。

## 三

さて以上のように、ヘーゲルはあらためてイエスの思想的意味の再検討を迫られる。そしてそれは三つの方向へ展開した。一つは、イエスが対決したものの本性は何であったか、つまりイエスの課題の再吟味、一つは、自己の原理としたもの、カントの実践哲学の検討、そしてもう一つは、愛、宗教、美を主題とする新しい把握への積極的試みである。これら三つがベルン後期からフランクフルト前半へかけて平行して問題にされ、『キリスト教の運命とその精神』へと結集される<sup>⑨</sup>。

『キリスト教の既成性』は、イエスが対決したユダヤ社会については、その主題からして当然のことであるが、わずか二十行ほどの叙述を与えているにすぎない。すなわちユ

ダヤ社会の惨さは、その秩序がまさに僧団秩序であり、自らが自らに与えたのでない律法への奴隸的服従を誇りとせざるをえぬ点にある。(Z.153) だから自己の外なるもの、強制に服するこの既成性は、内なる精神、自律の精神の高揚によって克服できると考えられ、イエスの像もまたそのように描かれた。しかし先にのべた問題意識にもとづいてヘーゲルは、この論稿を書き終えてから、旧約聖書およびその関係文献を徹底的に調べあげ、ユダヤ社会の特性を、この民族の父祖アブラハムの分離「Trennung」の精神の貫徹としてとらえた。「アブラハムがそれによって国民の父祖となる最初の行為は分離(離反)<sup>⑩</sup>」(Z.245)であり「すべてに對しかたくなゝ対立関係のうちに身をおこうとする精神」(Z.246)である。これは、およそ美の精神から、つまり自然との和合から意識的に身をひき、敵意をもって生きる精神である。この精神の悲劇性は、同情をさそうギリシヤ悲劇のそれではなく、嫌悪をもよおすにすぎぬマクベスのそれである。このような絶対的対立の中で生きるかれにとって、世のすべてに對してとりうる唯一の関係、他との統一は、それらを支配すること beherrschen だけである。ノアの洪水水に象徴されるように、自然と隔絶されたユダヤ人は、自己および自然と全く疎遠な神(ヤーヴエ)を幻想し、この自己一人のために世界を屈服する神に奴隸的に奉仕するこ

とをとおして、自然および他の民族を支配することを誇る。このような支配による統一は、事実的にユダヤ民族の歴史において成就しなかったというだけでなく、そもそもが矛盾した不可能な企てであり、真の統一、和合でないトヘーゲルは考える。支配——被支配という形で統一が考えられる時、すなわち統一ならざるものを統一、和合とみなす時、そこに既成性が成り立つ。こゝでかの既成性の意味が拡大変更され、そしてイエスは、このような既成性に対決しそれを克服するものとして描かれることになる。ところで右のようなユダヤの精神的境位に生きる人々（一般のユダヤ人、パリサイ人、サドカイ人等）のうち、部分的にせよそれに対決したのはエッセネ人であった。かれらはすべて差別をもちこむ私的所有を排した兄弟団、現実の諸関係を放棄した共同生活において、永遠なるものを生きんとした。(N:236c)しかしこれが現実逃避に導く「最高の主体性」の運命であったことは先にみた。これに対して、「イエスはユダヤの運命の一部分と戦ったのではない、自己をその全体に対立させたのである。かれは他の部分にとらわれはしなかったのだから。そして自己をこのユダヤの運命をこえて高め、かれの民族をも超えさせようとしたのだった。」(N:261)しかし支配——被支配という偽りの統一に部分的にでなく、全面的に対決するとは、まず外なる対立

だけでなく内なる対立、内なる現実のはらむ既成性を見破ることである。ベルン時代に、ヘーゲルは『実践理性批判』から数々の抜き書を作っていた。それはカントの思想に親しむ気持からであつたろう。しかし九八年八月十日以降、前年出版された『道徳の形而上学』の、把握せざる、また解明せざる一点をも残すまじき徹底的な研究にとりかゝる。それは「実定法の合法性と、自己自身を善または悪と知る内面性のもつ道徳性とを、より高い概念において統一しよう」とするものであった。この高次の概念は生 *Leben* であり、後の人倫性 *Sittlichkeit*、精神 *Geist* である。イエスに即していえば、その山上の垂訓は単に道徳律として命ぜられたものでなく、当為 *Sollen* に対して生、存在 *Sein* そのものがそこに成就することを告知するものなのである。

一般に道徳性が命令として妥当しうるのは、その法則の普遍性にある。しかし普遍性は、それが普遍的であるというだけで、個別に対して優位するといえるであろうか。『キリスト教の精神の基本草案』で、客体的なるもの、疎遠なものへの隷従にイエスを対立させ、「美しき宗教を創始すること。その理想内容は？　そもそもかゝるものは見出されるであろうか」(N:387)と問いつゝ、ヘーゲルはその現在の問題意識を次のように書きつける。「一般的にいつてイエスは律法にたいして主体を対立させた。かれは律法に対して道

徳性を対立させたのだろうか——道徳性とはカントによれば、個別者を普遍者のもとへ屈服すること、それに対立する個別者に対する普遍者の勝利である——いなむしろそれは個別者の普遍者への高揚、和合——対立する両者の和合による高揚である。」(Z. 83) 普遍による個別の支配としての統一は、実はユダヤ精神と同じ図式をもつ精神態度である。ただ「自己の外に主をもつ」と、「自己の内に主をもつ」のとの差異である。ともに奴隷としての自己自身をもつことに変りはない。だから『キリスト教の精神とその運命』においては、イエスの内面の理解としては、カント的立場は早々に姿を消す。「衝動、傾向、情念的愛、感性、その他なんと名づけようと、特殊者にとつては、普遍者は、必然的にかつ永久に疎遠な<sup>フレイト</sup>もの、客体的なものである。破壊したい既成性が残っている」。(Z. 86) それゆえ人間をその全体性において回復しようとした人は、このような道をとることはできなかった。

そしてヘーゲルがキリストに関わる労作に没頭している間にも、時代の哲学的潮流は自由の観念論から客観的観念論へと歩を進めていた。「カントとキリスト教を通して、ヘーゲルはシェリングよりも長く自由の観念論のうちに止まっていた。しかしいまや友の影響のもとに、この新しい動きの中にひき込まれると、かれはより強きものとなってこの

中に入ってしまった。かれは啓蒙を自らのうちに生きぬき、これを克服した<sup>⑩</sup>」と書いたデイルタイは、汎神論への転換の契機をすでに『イエス伝』を書き終えた日に届けられたシェリングの手紙の中に見出している。また先にあげた『ドイツ観念論の最古の体系綱要』も「最後に、すべてを統一する理念は美の理念である。……わたしはいまや、すべての理念を包括する理性の最高の活動は美的活動であり、真理と善はただ美においてのみ契をむすぶことを確信している。」と書かれている。そしてそれはヘルダーリンとの友情の再開を契機に『エロイジス』なる詩となり、「かれの根本本性つまり全現実の客体性への託身、現実を全力をあげて捉えようとする衝動が解放され……恐るべき力で爆発し<sup>⑪</sup>」、ヘーゲルを一気にフランクフルトの愛の時代に入れしめたと思われる。

九七年暮に書かれた断片『愛』は、あらゆる分離を克服するものは、対立を対立のままのこす悟性でも、一般者によって特殊者を屈服する(実践)理性でもなくして、意識の彼方における感情としての愛であること、そして愛によって完成されるものが「一なる生であることを語る。愛する者同志が、身体と所有という、生または存在を分離へと誘う障碍を克服して、一なる生(子供)を産む過程が、「合一せる者」、「分離された者たち」、「再び合一せる者」という生自身



の弁証法的運動として叙述される。この「分離せる生」がヘーゲルのフランクフルト期の中心概念である運命 *Schicksal* なのである。一なる生の自己展開としての運命は、どのように対立的自己と和合して生にかえるか。この運命の超克がイエスにおいてどのように可能であったか。生は運命の不幸にさいなまれるにとどまるのでないか。イエスの全生涯が、「愛による運命との和解 *die Versöhnung des Schicksals durch die Liebe*」の視点から考察されることになる。

#### 四

『キリスト教の精神とその運命』は右の立場から、種々の対立を愛において和解させる。義務と傾向性、犯罪と罰、他者(他人、自然)による侵犯等いろいろの対立を契機として、人は自己がその部分である全一の生を知り、それを懂れる。山上の垂訓の本義は、カント的義務と傾向性の対立でなく、義務を喜んでなす性向 *Geneigtheit* にあり、そこで主体と客体はその対立を失って綜合される。「私はほとんど掟を思い出すことはありません。いかなるものも私には掟の形で現れることがないのです。私を導き、私を常に正しく率いるものは衝動であります。私は自由に私の考えるところに従い、少しも制約と悔とを知らないのです。」<sup>①</sup>というゲ

ーテ「美しき魂の告白」は同時にイエスの境涯でもある。

律法の立場は犯罪と罰の關係において最も顯著に現れる。犯罪は律法の内容を否定する。しかし内容を否定された律法は、なおその形式、一般性でもって犯罪を追求する。しかし行為が起らなかったとする道が存在しない限り、罰をうけることによって和解が成り立つことはない。だが行為以前の何らの対立も分離もない存在、生そのものに思いをいたすなら、すなわち罰を運命としてみるならば、一般者と特殊者の対立は、全一なる生からの逸脱、生の殺害である。

生の否定は生の非存在でなく分離であり、否定は生が敵につくりかえられることにすぎない。マクベスに殺された、バンクォーが、悪霊となって己れの席に着くごとく、犯罪者は他人の生でなく、自己の生を破壊していたのである。それを知る感情こそ、失われたものへの憧憬を呼び起し、それによって人は自己自身へ帰る。「自己自身を再び見出す生の感情こそ愛である」。(N. 283) 生の喪失の感情は、それが大きければまた生の把握も深いであろう。例えば巡礼者は、毛の膚を着、熱砂の上を裸足で歩き、その一歩ごとく、悪人の意識と痛みを、長びかせ、幾倍にもして、その喪失、裂目を骨身に徹して味い、その裂目において生を十二分にみるのである。このように愛は、個々人の内面の分裂を和合させるものであるが、人はまた他者からの侵犯において、自他分離の裂

目をみる。この時運命は戦いか忍従かの二途をとるが、いずれもそのまゝでは真の合一はえられない。戦う者はそれによつて権利と力の領域に入り、両者いづれも自己を普遍者と主張して、唯一であるはずの生と生が相争う矛盾を苦しむこととなる。また忍従するものは、自己の権利を捨てはしないが、現実<sup>1</sup>にそれを確保する力をもたず、権利と現実の矛盾を苦しむのである。ヘーゲルは、このような二つの運命の対立を美しい魂 *schöne Seele* において統一し、そこにより高次の自由をみる。「二つの対立せるもの、勇氣と受身の真理は魂の美において合一する」。(N. 285) それは戦う者から対立を消し、忍従する者から苦痛をとり去る。そこに「権利の喪失と戦いを超えた生き生きとした自由な高揚」(ibid.) がある。しかしこのような魂の運命との和解はどのような生の内容をもつてであろうか。

美しい魂は、他人が敵意をもつて近づいたものを放棄し、他人から触れられるそのいかなる面からも身を引くことによつて喪失の苦痛をまぬがれる。美しい魂の特性は、自己を救うために自己を殺すこと、自己を維持するためにすべてを断念することである。イエスはいう。「わたしのところに来て、おのが父と母と妻と子と兄弟とさらにおのが命までも憎まぬものは、わが弟子ではありえない」(マ 10:37) そこに魂の美の消極的屬性である最高の自由がある。(N. 286) 断

念が自己を救い、自由をえしめるとは、そこに分離の和解の唯一の可能性があるからである。「この心は和解に対して開かれている、なぜならこの心は生を自ら損つたのであるから、いかなる生ける關係をもすぐに再びとりあげ、親和と愛の関わりへ再び歩み入ることが可能であるからである」。(N. 286) 対立を止揚した美しき生の全体性は、ただこのような自己滅却によつてのみえられ、それとして魂に認知される。しかし「愛はまだ不完全なもので、幸でも不幸でもありうる」。(N. 305) そして生の諸關係の断念は、「それらの關係が生き生きとしたものであればあるほど、……それだけ不幸も大きくなる」。(N. 285) しかもこの不幸がまさに不幸であるのは、この自己滅却は限界をもたず、ついには自己の生命を放棄し、虚空に退かざるをえぬほどに大きくなるところにある。

愛は不完全なるものである。それは愛のはかなさであろう。「幸福なる愛の瞬間には客体性の介入する余地はない。しかし反省が起るやそれは愛を捨て、ふたたび客体性を回歸させ、それとともにまた制限の領域が始まる」。(N. 302) たしかに「美しい魂は享受の美しい瞬間をもつが、しかしまたそれはただ瞬間にすぎない」。(N. 386) 美しきものに流す感動の涙は、同時にそのはかなさについての悲哀の涙でもある。幸福なる愛が成就したとしても、それは瞬間的現在にす

ぎない。すでに断片『愛』も、愛する者らは、心身の接合によって遂に合して一なる生の萌芽(子供)を産むが、その時、生はこの新しく生れたものに受けつがれ、和合した者ら(両親)はふたたび分離の運命に入ること語っていた。「和合せる者らはふたたび分離するが、幼児においてはこの和合そのものは不分のものとなっている。」(N. 381)こゝに『キリスト教の精神』を構想しつつあったヘーゲルは、ベルン以来の自己の魂の遍歴を顧み、あらためて自己の思索の行方を見定めて、「心根 *Gesinnung* が既成性、律法の客体性を、愛が心根の制限を、そして宗教が愛の制限を止揚する。」(N. 383)と書く。

「愛はまだ宗教ではない。」(N. 297) 愛そのものは諸々の行為において表出されている。しかし愛はいつもただ感情としてのみ存在し、同時に形象 *Bild* として存在しているのでない。感覚と悟性を想像力において統一し、溶けてなくなるパンやブドウ酒でなく、大理石において、一つの形象とされた愛と生をもたねばならぬ。「アポロやヴィーナスにおいて、人はなるほどその大理石、こわれやすい石を忘れざるをえぬ。そしてその形態のうちに不死なるもののみを見、そうしてそれを直観するうちに、永遠の若々しさと愛の感情によって浸透されるのである。」(N. 300)ギリシャへの憧憬がこゝに美の宗教として甦る。しかし同時に「こ

れ(分離)は人間性の掟である」(N. 380) と知る精神は、和合、統一は理想 *Ideal* においてあることをも語らねばならなかった。しかしいずれにせよ美の宗教は、ヘーゲルが既成的なものを裁く変らぬ尺度であり続ける。

ともあれ、愛は不完全であり、幸でも不幸でもありうるといったヘーゲルであるが、その権化であるイエスの身には愛の悲劇を思わずにはおられない。戦いでも、忍従でもなく、生に亀裂をもたらずかゝる諸々の関係を断念することとは、だが消極的な逃避ではない。美しい魂が自らの自由によって選びとつた運命である。「清い魂の名譽は、最高のものを守らんがために自覺的に生を傷つけたのであれば、それだけ大きい名譽である」。(N. 285) 全一なる生は、まさに受難において自己をあらわす。それゆえヘーゲルは、「もっとも無垢な状態に最高の負い目が、あらゆる運命をこえた崇高にも、もっともはなはだしく、もっとも不幸な運命が結びつきうる」。(N. 286) といわねばならぬ。愛を本旨とするイエスの宗教は、その愛のもつかげりのゆえに、このような不幸な運命の真只中に自己を成就するというのであろうか。民族的な規模でのユダヤ主義と全面的に対決しようとしたイエスの境涯において、戦いと忍従は、はたして一点の欠け目もなく止揚されえたのであろうか。

## 五

『キリスト教の精神とその運命』のうち『イエスの運命』と題された断片は、ノール編纂の書において僅か七頁のものであるが、そこにはユダヤ社会におけるイエスの在りようが三段階にわたって展開されているように思われる。第一は靈感をうけた人間の信念と勇氣をもって登場し、「悔い改めよ、天国は近づけり」と説法する改革者イエスである。こゝにはベルン時代までのヘーゲル、既成的キリスト教を攻撃し、カント的主体性の展開と理解された共和国をドイツに再生させんとするヘーゲル、具体的には『カル親書訳』をものし、ベルンの貴族制を弾劾し、あわせて故郷ヴュルテンベルクの改革を意図する政論家ヘーゲルがある。

だがイエスが神の国を宣布すべく派遣した弟子たちは卑少かつ不純であり、かれらの口から靈の精神の叫びは聞かれない。一方ユダヤ人たちは、その隸従的在り方をかえって誇りとし、イエスに対する態度も冷淡から憎惡へ、さらに憤怒へと対立の激しさをましてくる。こゝにおいてイエスは、民族の運命を自己の運命とし、民族の求めに応じて働き、ともに享樂するか、または民族の運命を自分から突放すかという選択肢の前に立たざるをえなくなる。ただし

前の場合には、美と神との関りを犠牲にしなければならぬが、後の場合には、生を未展開、未享受のまゝではあるが自己において維持することができる。もとよりイエスの選んだのは後者であった。すなわちかれは民族の運命にはもはや関らず、たゞ個々人に働きかけるにとどめた。世を避け、世とのあらゆる関係を避ける美しい魂として、敵意ある国家に対し、それとの関りをもたぬ私人となる。国家とかれとの関りは、たゞその裁判権の内部に、精神の矛盾をいだきつゝ、意識的に苦しみつゝとどまって、自己の生存を維持し、また「カイセルのものはカイセルに返す」ひたすらなる忍従の関係である。イエスはかれの母、兄弟たちおよび親族から自己を孤立化した。かれは女を愛したり子供をもつてはならなかった。家族の父になったり、国家の市民になったりしてはならなかった。「かれは生のこれらすべての形式を断念することによってのみ自己を純粹に維持することができた。これらの形式はすべて汚れていたからである」。(N. 386, a) ユダヤの歴史的現實に立った美しい魂は、このような形で全一の生、最高の自由を維持した。だがかれはそれを「虚空のうちに in der Leere」見出すことができただけである。生は未展開で未享受 unentwickelt und ungenossen のまゝ維持され、行為と現實のうちに生き生きと働くことはなかった。すなわち生、自然は

輝ける影として認識されたにすぎぬ。そもそもかの選択肢の両者について下したヘーゲルの評価は、「いずれの場合も自然(生)を充実しない」(N. 328)というものであった。

九八年八月、数年来の故国の政情に刺激されて、民会改革を骨子とする『ヴェルテンベルクの最近の内情について』を草したが、民衆の味方であるはずのフランスの裏切りの行為<sup>③</sup>もあり、またかれの国家観の未成熟のゆえもあって公刊を断念する。このフランスの行為がかれの政治観に重大な転換をもたらしたのか、以後ヘーゲルは『キリスト教の精神とその運命』に没頭し、ひたすら愛によって成就する宗教的生にその救いを求めたのだった。だが辛苦の成果、理想像たる美しい魂の立場に立って現実に出せんとする時、世との全き隔絶に安んじられぬヘーゲルであった。和合を求め、分離の克服をめざしたかれが選ばねばならなかったものは、また自然と世との分離であった。愛もまたより大きな運命に弄ばれているのではないか。「あらゆる運命をこえた崇高にも、もっともはなはだしく、もっとも不幸な運命が結びつきうる」(N. 286)とはヘーゲルの大きな転換を意味する言葉であろう。こゝに第三のイエスが登場する。

「かれ(イエス)はこの分離を深く感ずれば感ずるほど、いよいよそれに安んじて耐えることはできなかった。そこでのかれの活動は、世に対するかれの自然(生)の勇氣にみち

た反抗となった。そしてかれの戦いは純粹であり崇高であった。なぜならかれは運命をその全範囲にわたって知悉し、それを自らに對置したのであったから。」(N. 329)安んじて分離に耐ええぬことの裏には、実は分離を分離として維持できぬ苦悩が隠されている。純なるものと不純なるものとが對置され、純が不純に忍従する時、それはそれとして崇高な光景であるが、そこには同時に、純なるものが不純なるものに煩わされ、曖昧な混合物が生れ、それが自ら純粹であると称して暴威をふるう胸のむかつくような光景に転落する危険が内蔵されている。分離としての運命は、自己のうちにさらに複雑な運命を内包しているといわねばならぬ。イエスが自己の運命の全範囲を知悉したというのは、この腐敗と墮落 Verdorbenheit の運命に気づいたことをいうのであろう。「わたしが来たのは地に平和をもたすためとあなた方は思うな。わたしが来たのは平和をではなく剣をもたすためである。」<sup>④</sup>このように純と不純のはざまに立って、完全に聖化され純化されることのない自己の運命を前にして、美しい魂は「純粹かつ崇高」な戦いを戦わねばならぬ。すでにイエスの宗教を論じつゝヘーゲルは、原稿紙の余白に、以下のように簡明適確な覚え書をかきつけている。「イエスの運命——生の諸関係の断念——a 国民的および市民的 b 政治的 c 他の人々との共同生活——家族

親族、養育〔の断念〕

イエスの世に対する関係は、一部分は逃避、一部分は反抗、世との戦いである。イエスは世を変革しなかった限り、その限りかれは世をのがれねばならなかったし、そのかぎり」(N: 305, 《Zusatz am Rand》)

さてヘーゲルは先にのべたように、愛の瞬間性を克服するものを美的宗教に見ようとする。瞬間的なものを悟性的に客体化するのでなく、想像力によって形象化し、その形象の直観において全一の生を永遠化する。それにふれるたびごとに、人は現実の生活行動の中に生き生きとした自由を回復し、和合した生を生きる。そこに活動 *Tätigkeit* がある。しかしイエスはこのように形象化された何ものをもたず、またその生の諸関係は断念さるべき否定の対象である。だがかれはヴィーナスやアポロにおいてでなく、生の諸関係の苦痛に充ちた断念において全一の生にふれるのである。「イエスの実存は、世からの分離、世から天上への逃避、空虚に帰しつつある生を観念の世界 *Idealität* で回復すること、そして対立に直面するたびごとに神を想起し仰ぎみることであったが、しかし部分的には、神的なるものの活動であり、そのかぎり運命との戦いであった。それは一面、神の国の広布であり、その出現とともにこの世の国全体は崩壊し消滅するのであった。またそれは他面、か

れが直接ぶつかった運命の個々の部分に対する反対であった。ただし直接に国家として現れ、イエスにおいても意識されていた運命のこの部分に対しては別であった。この部分〔国家〕に対しては、かれは受動的な態度をとったのである。」(N: 329) 人の子として、ナザレのイエスとして、パリサイ人と徹底的に戦い、ローマの支配する国家に対しては、矛盾を意識しつつも忍従した。しかし神の子イエスはこの世につまづき、世から逃れ、世に忍従し、世と戦う一歩ごとに、全体の神 *Gott des Ganzen* を仰ぎ、全体の神に充たされたのであった。世に生きるとは、つまずき、忍従し、かつ戦うことであってそれ以外ではない。したがってかれは世の一切を挙げて、全体の生にふれる機縁としたといえる。

さてイエスは愛の瞬間性をこのように克服した。しかしかれの宗教は結局世からの分離をその本質とし、ヘーゲルが求めるように、全一の生が現実の一つ一つの行為において展開し、享受される、つまり活動的 *aktive* であるのではなかった。それではヘーゲルは、美しい魂をしてふたたび世との戦いへ入らしめ、全的統一をえたかにみえる生をふたたび分裂させる運命の根をどこにみたのであろう。青年期の論稿においてこの点は主題的に解明されてはいない。ただかれは愛について語るたびごとに、それを障えるもの

それを制限するものとして、所有 *Eigentum* について言及していることは留意すべきであろう。すでに断片『愛』はその最後の節で、完全な和合をとげたかにみえる愛する者たちも、なお財産と権利のさまざまな取得と占有において多様な対立関係に入りうることに、それが愛にもとづく共同使用、財産共有によってもけつして廃棄されることのない運命であることをのべている。財を共有、平等にしようとしても、そのことがすでに対立の行為 *Handlung des Entgegensezens* であり、愛の圏外に身をおくことなのである。「愛の感情だけが、その享受のみが共同できる *gemeinschaftlich*。享受の手段たるものは死せるものであり、財であるにすぎぬ」。「事物、愛の感情の外なるものは共同できぬ。まさにそれは物 *Ding* であるから。」(N.381, Ann. [ ]) 客体は客体であるかぎり常に死せるものであり、それが生あるものとなるのは、想像力によって生氣を附与され、美となることによってである。しかし財産とかその権利とかが美化されることなどありえぬ事柄であらう。

愛にはつねにその圏外 *außer der Kreise der Liebe* というものがあること、いゝかえると愛の被制限性、または排他性の問題は、主題化されないながらも、若きヘーゲルにとって、つねにその思索の癰腫であった。「愛がこのように自己自身に制限されること、あらゆる形態から……逃れ

ること、あらゆる運命から遠去することは、まさに愛の最大の運命である。そしてこゝにイエスが運命とかゝわり、崇高な仕方ではあるが、運命に悩まされた点がある。」(N.384) 山上の垂訓を生を表出と解釈しているさなかにさえ、「富める者の天国に入るは難し」に対しては、突如として不満の意を表明する。「それは説教や詩の中でのみ許されるにすぎぬ繰り言である。そのような要求は、われわれにとって何の真理性ももっていないのだから。所有の運命は、われわれにとって、それを反省することは耐えられず、それを切り離すことは考えられぬほど強力になってしまっている。」(N.275) このような所有の運命が愛によって癒されるものでないことは、ベルンの、ヴェルテンベルクの、また全ドイツの具体的政治の問題(所有と権利の問題)から眼をそらさぬヘーゲルの痛感せしめられていたところであつたらう。

このようにイエスの愛がもつ二つの制約、瞬間性と排他性をそのまゝ受けつぎ、そのもたらす運命の糸にからまれ、その中に沈淪してしまつたのがキリスト教団なのである。教団の運命の特質は、消極的には世との対立、積極的には愛の紐帯である。イエスの弟子たちは愛の排他性を克服しようとはせず、かえってそれに従つて多数で一致団結して世から遠く離れて生き、世と戦うよりも、かれら同志

の間に生の関係を造りだし、積極的にそのような教団の愛の生活を享受しようとした。したがって世に対するかれらの関係は、世とのもろもろの接触に対してびくびくする不安の関係である。そしてこのような教団の愛の形象化として、また世と区別されたかれら固有の集団の団結の象徴(同一の師にして主をもつという)として、復活せるイエスを立てた。だがこの形象は同時に十字架にかけられ死に葬られた者の形象、ヘーゲルの表現によれば、人間存在のこの汚辱 dieser Makel der Menschlichkeit (N. 335) の表現である。この復活せる者と十字架にかゝれる者との途方もない結合 die ungeheure Verbindung、こそ、神を求める幾百万の人々を、幾世紀もの間苦しめ疲れさせたものである。それは神に特有の形態からははるかに遠い。この形象化は、あの「主体的なものと客体的なものとを……想像 Phantasie によって、美において、神において結合しようという欲求」(N. 332) すなわち宗教の欲求を満足させるものでなかった。つまり愛の瞬間性を克服するものでなかった。また教団人の世における生き方は愛の排他性を克服するものでなく、かえってそれに順応するものであって、ヘーゲルの求める活動的生はそこにない。しかもこの排他的な愛は、教団の拡張とともに、世と接触し、知らず知らずのうちに自己を不純化してゆく運命をもっているのである。これらの

ことをヘーゲルは、欄外に端的に次のように記していた。

「愛

a 少数の者に限定される

b 活動的——キリスト者相互はそうでない

私有の廃棄、婦人、飲食、祈りの共同は活動ではない——」(N. 305, 《Zusatz am Rand》)

以上叙述してきたところから、冒頭に引用したヘーゲルの言葉が、どのようなコンテクストで言われたものかは明らかになったであろう。しかしこゝに、運命との和解を目指すヘーゲルの前に、愛にもとづくイエスおよびその教団の宗教的生を全うさせない新たな運命が浮び上ってきた。

愛の圏外にあるもの(所有)と、愛の拡大によって却って愛を損うもの(人々の多数性)がそれである。これら愛にとって客体的なるもの、総合こそ端的にいつて国家、社会であろう。ユダヤ社会の映しにみえたドイツ国家との和解を、イエスの宗教によってなし遂げんとしたヘーゲルは、改めて運命としての国家の前に立たされる。

以後フランクフルト期の論稿としては、一八〇〇年の『体系断片』と『キリスト教の既成性の改稿序文』が残されている。そしてヘーゲルはこの二つの論稿をとおして、無限に対して有限に、主体性に対して客体性<sup>(註)</sup>に思索の重点



を移していく。「宗教は何らかの意味で有限なもの無限なものへの高揚である……しかしある人間種族の特定の自然が、対立と和合のどの段階にとどまるかは、不定な自然を顧慮していえば、偶然的である。最高の完成は、その生ができるだけ分裂し分離していない民族、すなわち幸運な民族において可能である」(Z. 350)に、人間的・自然的・多様性の承認がある。そして『改稿序文』では、唯一の自然宗教に多数の既成宗教を対比させ、人間理性の普遍性にもとづき、前者によって後者を裁く啓蒙の精神を比擬し、それぞれの時と場所において、すなわち歴史性を承認することによって既成宗教の妥当性を擁護する。すなわち「汝、時代よりよきものたらずとも、時代はいとよきものとならん」というように、歴史性(時代)を前面に立てることによってドイツ社会との和解の方向に進みゆくことになるが、この態度が正しいかどうかはまた別の問題である。

註① 引用文の頁付け中 N. は、Hegels theologische Jugendschriften, hrsg. von H. Nohl, 1907 を指す。

② 「この前のわたし宛の手紙から察すると、君はいま決断を欠いた、しかも意気沮喪の状態にいるようだ。君らしくもない。なんたることだ。君のような才能のある男が、こんな不決断症状を呈しているはいけなしいではないか。」(von Schelling)

- ng, den 20. Juni 1796, Briefe von und an Hegel, hrsg. von J. Hoffmeister, Bd. 1, S. 37. (以下 Briefe と略記)
- ③ 「一七九六年の秋、かれは家族に会うため、ヘルンからまずシュトゥットガルトにいった。かれの妹の報告によると、かれは非常に内省的になってふさぎ込んでおり、打解けて以前にみられた快活さをしめすのは、きわめて狭い仲間うちだけのことだった。」K. Rosenkranz, G. W. F. Hegels Leben, 1844, S. 80.
- ④ Enzyklopädie, § 396, Zusatz; Glockner Ausgabe, Bd. X, S. 104 f.
- ⑤ an Windschmann, den 27. Mai 1810, Briefe, Bd. 1, S. 314.

⑥ Dokumente zu Hegels Entwicklung, hrsg. von J. Hoffmeister, 1936, S. 388.

⑦ 「わたしはその点で、とりわけ以前から抱いていた疑念が確認された思いです。疑念というのは、正統流の信仰体系が支配するよりも、何でもよいから、公会議や信条によって弾劾された異端が公けの信仰体系となっていた方が、われわれにとっても人類にとっても名譽なうたことではないかと感じます。」an Schelling, den 30. Aug. 1795, Briefe, Bd. 1, S. 32.

⑧ Dokumente zu Hegels Entwicklung, S. 219.

この断片は一九一七年ローゼンツヴァイクが発表して以来、その作者について「シェリング」「ヘルダーリン」「ヘー

ゲルの名が上り種々の論議のなされたものであるが、現在のところO・ペゲラーの研究によって、一七九六年か九七年初めヘルダーリンの影響下にヘーゲルの草したものということがほぼ確定されている。その簡単な経緯についてはVgl. Hegel Werke 1, Frühe Schriften, Suhrkamp, 1971, S. 629.

⑨ 例えば——「いまやすでに、あらゆる可能な教義には実践理性の要請という刻印がうたれている。そして理論的、歴史的証明が行届かぬ個所では、(テュービンゲンの)実践理性が難問を一気に解決するのだ。」

「フュヒテは、これまでのカント主義者によるそのほかのことが目をそらすほどの高みに進む哲学を高めるだろう。」  
an Hegel, am heil. Dreikönigsabend, 1975, Briefe, Bd. 1, S. 14, 15.

「しばらく前から、わたしは再びカント哲学の研究にとりかかっています。それはかれの重要な帰結をわれわれの世に行渡っているいくつかの理念に適用することを学ばため、#た#われら理念をかの帰結に従って論ずるためだ。」  
an Schelling, Ende Januar 1975, Briefe, Bd. 1, S. 16.  
⑩ an Hegel, am heil. Dreikönigsabend 1795, Briefe, Bd. 1, S. 14.

⑪ an Hegel, den 4ten Febr. 1975, Briefe, Bd. 1, S. 22.  
⑫ K. Rosenkranz, a. a. O. S. 87.

⑬ 最高の主体性については、最近出版された細谷貞雄氏『若

きヘーゲルの研究』のうちに断片八番の優れた解釈がある。  
⑭ 念のためベルン後期から『キリスト教の精神とその運命』へかけての草稿をまとめて表示しておく。(数字はノール編集本の頁付け)

95, 11~96, 4, 29	「キリスト教の既成性」基本稿	152—213
96, 夏/年末	〃 続稿	214—232
96, 初夏または97, 初	「ドイツ観念論最古の体系綱要」	
96, 8頃	「エロイジス」	
97, 7以前	「道徳性, 愛, 宗教」	374—377
97, 夏	「愛と宗教」	377—378
97, 11	「愛」	378—382
97, 12以後	「信仰と存在」	382—385
98, 8以前	「ヴェルランベルクの最近の内情」	
98, 8, 10より	カント「道徳形而上学」の検討	
98, 夏/秋	「ユダヤ精神の草案」	243—260
98, 秋	「キリスト教の精神の基本草稿」	385—398
98/9, 秋/冬	「キリスト教の精神とその運命」	243—342

⑮ 「カルデア生れのアブラハムは若年の時すでに父と共に故国をすて、ついでメソポタミアの平原で完全に家族から訣別し全く自立し独立した男……となった。」(N. 245)

- ⑮ K. Rosenkranz, a. a. O. S. 87.
- ⑯ W. Dilthey, Die Jugendgeschichte Hegels, Gesam-  
mele Schriften IV, S. 36.
- ⑰ Dokumente zu Hegels Entwicklung, S. 220.
- ⑱ ディルタイはこの詩を次のように特徴づけている。「この  
詩は、沈黙のうちにのみ崇拜され、行為によって表出され  
る掬うべからざるもの、言うべからざるものとしての全に  
して一なるもの All-Eins の直視を、永遠なものが想像の  
うちにおいて形態を与えられるかのエロイジスの 秘儀と結  
びつけているが、それはまた……長い孤独な神学研究にお  
ける重要な転換点をしめすものである。」W. Dilthey, a.  
a. O. S. 38.
- ⑲ W. Dilthey, a. a. O. S. 38.
- ⑳ 改造社版ゲーテ全集 第七巻 二四六頁。
- ㉑ ルカ伝 十四章 二六—二七。前田護郎訳（中央公論  
世界の名著）
- ㉒ この論文が公刊されなかったいきさつについて、ローゼ  
ンクランツは友人の手紙を引用している。「友よ、われわれ  
の勢力がひどく低下していることは明らかだ。あの偉大  
な国民の代理人たちが、人間の神聖な権利をわれわれの敵  
たちの蔑視と嘲笑にゆだねてしまったのだ。わたしはこの  
犯罪にふさわしい復讐を知らぬほどだ。これらの状況の下  
であなたの論文を公にすることは、われわれにとって有益  
というよりむしろ禍となるだろう。」K. Rosenkranz a. a.  
O. S. 91.
- ローゼンツヴァイクはこの手紙の調子から、ラシュエタッ  
ト会議のフランス代表を介してある種の陰謀が企まれ、新  
生フランスが冷酷な現実政治を容認して支配者の側に与し  
たことを推察している。F. Rosenzweig, Hegel und der  
Staat, 1920, S. 61 f.
- ㉒ マタイ伝 十章 三四—三五。前田訳
- ㉓ 「客体的なものをまた客体的なものとして 存続させね  
ばならず、生あるものをさえ客体的なものにせざるをえぬ  
〔宗教的生の〕運命を忘れてはならぬ。」(N. 349)  
(本学助教授・西洋哲学)