OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	若きヘーゲルにおける媒介の思想（4）
Author(s)	高橋, 昭二
Citation	哲学論叢. 1981, 8, p. 1-50
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66780
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(4)

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）

b、『イエス伝』(Das Leben Jesu)

ベルンに移って、チュービンゲン時代の『民族宗教とキリスト教』の続稿を書き終えたヘーゲルは、一七九五年五月九日から七月二四日までイエスの生涯を書く。この『イエス伝』は当時のヘーゲルには珍しく仕事の日時が明確であり、且つ完結した草稿である。多くの史家はこの『イエス伝』から本格的なヘーゲルのベルン期が始まると主張し、

カントへの一層の傾斜がみられるという。『民族宗教とキリスト教』において、ヘーゲルはイエスをソクラテスと並ぶ有徳の人として描いていた。しかしそこでは、ヘーゲルはイエス個人よりもキリスト教全体を問題とし、その非人間的性格、即ちキリスト教の前提としての「人間性堕落の原則」[1]を主として非難し、イエス個人の問題はいわば二次的関心にすぎなかった。それに対し、この『イエス伝』はイエス個人をキリスト教から切り離し、しかも聖書に沿ってイエス個人の歴史を語ろうとする。勿論、そのイエスとは有徳の人としてのイエスであり、そのかぎりでは前稿とあまり差異はない。しかし、聖書の伝えるイエスの生涯をメシアとしてのイエスではなく、単に有徳の人、徳の教師イエスとして物語ることは、聖書そのものをカント的な実践理性によって新しく解釈し直すことであり、たとえばイエスの神秘的な生誕、十字架における死の意味、救済の成就としての復活といったキリスト教の根幹をなす信仰が超人間的物語として切り捨てられることとなる。この聖書の非聖書化的転釈[2]、キリスト教の非人間的性格の拒否、「廻り途」[3]としてのキリスト教の批判が、ヘーゲルを一層カント主義に近づけると同時にそのギリシア主義をも鮮明にすることとなる。

I、徳の教師イエス

ヘーゲルはヨハネ福音書の有名な「初めにロゴスありき」に始まる冒頭の一章を次のように転釈することでこの『イエス伝』を始める。「なにものにも拘束されぬ純粋な理性は神性そのものである。それ故、世界の計画は理性によって立てられている。理性は人間にその使命を教え、人間の生涯の無制約的な目的を教えるのである」[4]。「人間にこの人間の尊厳を再び気づかせた者は、ユダヤ人ではヨハネであった。――その尊厳は人間にとって決して疎遠なもので

あるはずがなく、人間が自分自身の中に、真なる自己の中に求めるべきもの[5]」であり、「人間に与えられた神的火花、人間こそ崇高な意味で神性そのものに由来している証左を与える神的火花の形成に求めるべきもの[6]」なのである。この「理性の形成」はひとり「ヨハネ」のものではなく、「すべての人間が自己自身の中に開発しうる[7]」ものであり、「堕落した人々の格率を改善し、真の道徳性と純真な敬神とを認識させることにヨハネ以上にキリストが貢献した[8]」。このようなヨハネ伝の大胆な転釈は、ヘーゲルが明らかにカントの実践理性の立場に立ち、理性あるいは神的火花の自己形成、人間の尊厳と道徳性の確立こそ敬神に他ならず、その教師がイエスであるとする立場に立っていることを示している。この『イエス伝』は終始一貫このような聖書のカント的道徳性確立の立場への転釈で占められている。その詳細をここで紹介する必要はないであろう。ここで注目したい点は、ヘーゲルがカントに従って提出する道徳律の内容である。

ヘーゲルは『民族宗教とキリスト教』ではカントの提示した道徳律の中、カントがその『実践理性批判』の「分析論」で定立する道徳律ではなく、徳とそれに値する幸福との一致、即ち「最高善」を主眼とする「弁証論」の道徳律を提出していた[9]。元来、ヘーゲルは幸福の問題を捨象したカントの純粋な道徳性の立場を重視していなかったのである。われわれはヘーゲルの本来的性格を「人倫的[10]」と規定したが、「人倫的」とは単に道徳的であるばかりではなく、同時に政治、歴史、社会における徳の実現を意図する立場であり、「幸福に値すること」を無視した純粋な道徳の立場に若きヘーゲルは馴めなかったのである。このヘーゲルの姿勢は『実践理性の断片』でも継承され、世俗的幸福を断念する有徳の立場は斥けられていた[11]。さらに『民族宗教とキリスト教』では、カントの要請論の中、最高善の契機として幸福を求める「弁証論」の要請論よりも、カントがその『判断力批判』や『宗教論』で提出した要請論、即ち

世界における最高善の実現、神の国の実現という要請論がより強く表面に出ていたのである。[12] この従来の姿勢にも拘らず、この『イエス伝』でヘーゲルが提出する道徳律はカントが「分析論」で示していた純粋な道徳律なのである。ヘーゲルはいう。「汝らが何を望むにせよ、それが人間の間での普遍的法則として汝らに対しても妥当するように、そういう格率に従って行為せよ——これが人倫(Sittlichkeit)の根本原則である」[13]と。カント『実践理性批判』における「弁証論」の、即ち最高善の道徳律を提示するか、「分析論」の純粋な道徳律を提示するかは重大な区別を結果するのである。「分析論」において、カントは「純粋実践理性の事実」[14]としての純粋道徳律の提示を以って最高の立場とし、幸福の問題を一切無視していた。従って幸福を最高善の一契機として要請する「弁証論」の立場は、分析論の徹底した厳粛主義に比すれば、いわば人間の感性的有限性へのカントなりの妥協ともいいうるのである。この『イエス伝』において、ヘーゲルは始めてカント分析論の純粋道徳性の立場に立ち、カントの最高善の立場よりももっとカントの原本的姿勢、即ち厳粛主義の立場に立つのである。このことが、この『イエス伝』がカント主義への傾倒と従来解釈されてきた最大の理由である。

しかしながら、このカントへの傾倒ということも、ヘーゲルが従来とり続けた「人倫的」姿勢を変えるのではない。ヘーゲルは幸福の保証をカント的な要請論に依拠することをやめ、ギリシア的な自然への信頼という思想に置き換えるのである。『民族宗教とキリスト教』が既に明示していたヘラス的な自然の自律性の思想[15]が、幸福の根柢をなす感性的自然をも支配し、有徳の人々はあえて徳に値いする幸福を要請しなくても、自律的な自然そのものが幸福を用意するという自然への全面的信頼の立場に立つにいたったのである。この間の事情を端的に示すのが、カント要請論の一契機たる不死についてのヘーゲルのギリシア的解釈である。ヘーゲルはいう。「この（自己の）内なる法則が自由

の法則であり、自己自身によって与えられたものとしてのこの法則に、人間は自由意志に基づいて従うのである。この法則は永遠である。この法則の中に不死の感情がある」[16]と。『民族宗教とキリスト教』において、ヘーゲルは既に有徳の人々が自らの純粋な心そのものの中に不死の信念を抱くと語っていた。[17]いま『イエス伝』においてそのことが改めて確認されているのである。従って、ここでのカント以上にカント的な道徳性の強調は、ギリシア的な自然観への同調と相応じているのである。ヘーゲルは立場を変えたのではなく、純粋な道徳性を産出しうる人間理性への信頼、その人間理性を包容している自然全体への信頼を『イエス伝』において改めて確認しているのである。

しかしながら、ヘーゲルのこのギリシア的立場はユダヤの人、イエスを語るにはあまりにも異質な立場といわざるをえない。キリスト教の「人間性堕落の原則」からイエスを救い、有徳の人としてイエスをギリシアポリスに生きたソクラテスと同列に考える、しかも聖書の転釈によって物語るとはあまりにも無理な試みであったといえるであろう。さらにここにはヘーゲル自身がまだ気づいていない矛盾がある。それはカント主義的自然観とギリシア的自然観の対立である。ヘーゲルがカントの純粋な道徳律をイエスのそれとして採用したとき、同時にヘーゲルは自覚せずにカント的自然観を継承しているのである。それは理性によって制圧され、克服されるべき自然である。「自然を支配する力をもつ存在としての人間」[18]、「人間は自然を超えた崇高な力の持ち主であり、その力を形成し強めることこそ人間の生涯の真なる使命である以上、自然を支配するこのような力を身につけるべく努めることこそ人間の価値の中に入るのだ」[19]とヘーゲルはいう。理性によって制圧される自然とは、カント的自然に他ならぬであろう。しかしこのカント主義は、ギリシア人たちの自然の自律の思想に矛盾する。ギリシア人の自然とは「自然が人間の心に植えつけた善の萌芽はここかしこでおのずから育っている」[20]ような自然、神的火花たる人間精神をもその中に包んでいるような自

然なのである。ここには自然を制圧するカント的理性とその理性をも育てるギリシア的自然観の、ヘーゲル自身が気づいていない矛盾が隠されている。ヘーゲルは無自覚に「一にして全」[21]なるヘラス的世界観と二元論的カント主義の間を動揺しているのである。二五歳のヘーゲルの若さと焦りを、その冷静な文脈も隠せなかったというべきであろう。

II、「神の国」の理念

人間理性はその内に神的火花を宿し、自己自身崇高な道徳律を提出して神的理性に通じうる。それがここでのヘーゲルの根本思想である。ヘーゲルはカント最高善の契機たる幸福や不死の要請をギリシア的自然の自律性の前に不必要たらしめた。しかしヘーゲルは、カントが『判断力批判』や『宗教論』で提出していた道徳律の実現という要請を、そのまま「神の国」の理念として継承する。イエスを通して語るヘーゲルの「神の国」とは「感性的イメージ」[22]を脱した「理性と法則のみが君臨する善の国」[23]である。「あなた方の努力の最高の目標は神の国であり、人倫性であって、ただ人倫性によってのみ、あなた方は神の国の民たるに値するようになる」[24]。かくしてヘーゲルの「神の国」とは、純粋に精神の国であり、「国家という外面的形式に、社会に、教会の公的規約のもと」[25]には決して成立しえない。このことはユダヤ人たちやイエスの弟子たちの神の国への信仰の完全なる否認である。「神の計画はひとつの民族、ひとつの信仰に限定されず、非党派的な愛で全人類を包んでいる」[26]のであり、「イエスの精神とは特別の民族とか既成の制度とかに結びついていない徳にのみ価値を認める精神」[27]であるから、イエスは「その友の心からユダヤ的偏見とユダヤ的選民の自負という狭量な精神を追い出さ」[28]ねばならなかった。「その人がどの民族に属し、どんな信仰をもち、どんな色をしていても」[29]、人間が人間であるかぎり、各自が自己の精神に宿る道徳律を成就すること、それが神

の国の成立なのである。この普遍的な人類に成立する神の国の理念に、かってヘーゲルが盟友たちと交した「世界市民的理念」[30]としての「神の国」の理念が甦っているのである。

ところで、ヘーゲルがここで提出している神の国の理念は、実はカントの神の国の理念よりももっと厳しく「理性の限界内」に閉じこめられている。なぜなら、ヘーゲルは既に『民族宗教とキリスト教』において、カントの「神聖性」の理念を否定していたからである。[31]カントはその「根源悪」の思想において、「神聖性の理念を全く孤立させ、ただひとつの遠くの存在にのみ附与していた」[32]のに対し、ヘーゲルは神聖性の理念をイエスその人、あるいは有徳の人々、この現実に生きる経験的人間そのものに成就しうると考えていたからである。神聖性の理念は神に託されるのではなく、この現実的人間の神的火花に現実化しているのである。イエスその人が神聖性の個体的実例[33]なのである。その結果、ヘーゲルの神の国の理念はカントのそれよりももっと現実的な姿をとり、ヘーゲル自身の当時の教養と憧憬からいって、ギリシアポリスと重なって考えられることとなる。ヘーゲルが神の国の市民の徳として規定する諸徳は、「犠牲」[34]であり、「公正、同情、誠実」[35]、要するに「中庸」(die Mäßigung)であってギリシアポリスの徳と合一するのである。

かくして人間にとって神の国の理念は、神という彼岸的存在の協力なくしても実現しうる理念となる。しかしながら、人間はたとえその中にイエスと同じ神的火花を宿すとしても、一方では依然として感性的存在者でもある。「しばしば理性が曇らされることもある」[37]のである。従って、ヘーゲルはフィヒテやシェリングにみられる理念実現へのたえざる努力、無限なる「接近」[38](Annährung)を強調することとなる。しかしそのとき、カントが承認していた「神の協力」[39]という思想をヘーゲルが否定するのであれば、この努力を保証し、理念の実現を人間に約束するものは何

か。当為の強調は同時に理念の実現不可能の告白に他ならぬし、無限な努力そのものには限界を認めざるをえないであろう。『民族宗教とキリスト教』において、ヘーゲルがカントの「神の協力」に代えて提出していた保証は、ソクラテスやイエスといった有徳の人々の魂の「不死」への内的確信とギリシアポリスの内と外、個と全との合一という「世界市民的理念」に支えられた「外的保証」[40]とであった。ギリシアポリスの共和的精神は、ポリスに一身を捧げた勇者の不死を保証するとヘーゲルは考えていたのである。さらにその際、ヘーゲルはギリシアポリスにみられる「人間本性の美しさという理念」が「再びわれわれ自身の作品」[41]として甦る偉大な時がヘーゲル自身の時代であるという確信をも附言していた。しかしながら、いまヘーゲルが問題としているのは有徳の人一般ではなく、ユダヤ人であり、ユダヤのエートスに育ったイエス個人である。また、神の国の理念一般ではなく、イエスが説く神の国なのである。従って、ヘーゲルは『イエス伝』では、もはや『民族宗教とキリスト教』においてのごとく、単純にギリシアポリスの精神に神の国実現の保証を求めることはできない。たとえ、ヘーゲルがイエスを有徳の人としてとり扱いえたとしても、ヘーゲルがそれに依拠して筆を進めている聖書そのものは、イエスが十字架において死すという「身体という限界」がイエスに存した事実を厳然として報告しているのである。ここにおいてヘーゲルも、その『イエス伝』の後半においてイエスを徳の人としてばかりではなく、愛の人としても描出せざるをえないのである。

Ⅲ、愛と和解 (Liebe und Versöhnlichkeit)

ヘーゲルは『イエス伝』の後半において、徳の人イエスと同時にイエスを愛の人としても語り始める。「あなた方が愛と和解の精神で集まっているならば、私がそれであなた方を生かせたらと願っている精神、道徳的徳の精神はあ

なた方の間にある」[42]。「和解とは清らかな心術のしるしであり、そういう心術だけが聖なる神によってしばしば欠点のある行為の代りに十全の価値を与えられる」[43]。香油を塗る女に対して、「このような愛を抱く女性は、そのあやまちはそれが多くのあやまちであっても許されている」[44]。「神は犠牲をではなく、愛を求めたまう」[45]。このようにヘーゲルはイエスの口を通して「愛と和解」を語る。もともとヘーゲルは大学時代の第四説教において「愛と和解」[46]の精神を強調していたし、チュービンゲン時代の『民族宗教とキリスト教』においては、愛を道徳的感性の「経験的ではあるが何か理性と類似的なものをもつ根本原理」として高く評価していた[47]。そのヘーゲル本来の愛の思想は、徳の人としてイエスを描く際にもいわばヘーゲルの本音として出てこざるをえないのである。それはイエスの刑死を取り扱うヘーゲルに、いわばヘーゲルを強制しているかのごとく表面化してくるのである。

死を前にしたイエスをしてヘーゲルは「私の精神もこの身体という覆いのなかで、その使命を完遂し終えたわけではない」[48]と語らせ、「私は私のあなた方への愛という手本を残そう」[49]と語らせる。愛の手本とは、具体的には十字架における死である。「今后もパンを食するときには、あなた方の友人であり教師であった者が犠牲として捧げた彼の身体のこと、葡萄酒の杯を手にするときには、彼の流した血のことを想い出しなさい。あなた方のために捧げた私のことをいつまでも偲びなさい」[50]。「私が自分の生命を自分の友人のために捧げたことこそ、私の愛の証である」[51]。勿論、ここでもヘーゲルはこの愛の精神と徳の精神の共存を主張する。しかし徳の精神がその使命を完成させえぬのに対し、愛の精神においては、イエスは「この地上での使命を私は完了しました」[52]と語るのである。この「未完了」から「完了」、徳の人から愛の人への変化は、ヘーゲルによれば、「私の時が来ました――あなたの無限を源泉とする精神の尊厳をみせるべき時が――そしてあなたのもとに帰るべき時が」[53]という、「神の子」としてのイエスの自覚で

あり、その自覚は「十字架における死」によってのみ可能なことである。

ヘーゲルは徳の人としてのイエスを説こうと意図するにも拘らず、イエスの生涯を書くということそのこと自体によって、愛の人イエスを描かねばならなかったのである。このカント・ギリシア的な徳の精神とキリスト教的な愛の精神は端的に矛盾するであろう。また、フィヒテ・シェリング的な「無限なる接近」の思想とキリスト教的な愛という否定の思想も矛盾を含むであろう。前者はエロス的未完了であり、後者はアガペー的完了の立場である。しかしヘーゲルはまだこの矛盾に気がついていない。それがこの『イエス伝』を未成熟な作品としている。ヘーゲルがこの矛盾を解決しうるのは、フランクフルトに移り『キリスト教の精神とその運命』（一七九八―九九）を執筆してからである。

注

本稿は『若きヘーゲルにおける媒介の思想』㈠、㈡、㈢、（「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、昭和五二年、「哲学論叢」第三号、昭和五三年、及び「哲学論叢」第六号、昭和五五年）に続く第四稿である。本稿において前三篇を引用する場合、前稿㈠、前稿㈡、のごとく引用する。

猶、本論文は次のごとき構成となっている。

1、カントとの関係

A、カント哲学の回顧（前稿一）

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）（前稿二）

二、ベルン期のイエス像

（ヘーゲルのカント主義）（前稿三及び本稿）
三、『最古の体系計画』について（次稿）
四、フランクフルト期のヘーゲル
（ヘーゲルのカント批判）（続稿）
五、若きヘーゲルの国家論

また第三稿及び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（第三稿）
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
b、『イエス伝』（本稿）
Ⅰ、徳の教師イエス
Ⅱ、「神の国」の理念
Ⅲ、愛と和解

c、『キリスト教の既定性』基本稿（本稿）
　Ⅰ、既定性の問題
　Ⅱ、セクトの問題とキリスト教の成立
　Ⅲ、キリスト教の拡大と国家
d、『キリスト教の既定性』続稿（本稿）
　Ⅰ、エートス一般とドイツ人のエートス
　Ⅱ、ギリシア人の想像力の宗教とキリスト教という既定宗教
　Ⅲ、既定宗教とカントの要請論

(1) *Hegels Theologische Jugendschriften*. hrsg. von H. Nohl. 1907.（以下 Nohl と略す）S.63, S.65, S.67, S.68, S.70, S.71, S.206.
前稿(三)、九ページ

(2) 細谷貞雄教授はこの非聖書化的転釈を「非神話化作業」といわれる。細谷貞雄『若きヘーゲルの研究』、未来社、昭和四六年、四九ページ、拙論は細谷教授のこの労作から多くの示唆を受けた。記して心から謝意を申し上げたい。

(3) Nohl. S.34, S.35, S.59, S.64, S.68, S.161. 前稿(三)、十ページ

(4)、(5)、(6)、(7)、(8)、Nohl. S.75. なお本稿におけるヘーゲルの原文は久野、水野、中埜訳『ヘーゲル初期神学論集Ⅰ、Ⅱ』（以文社刊）を参照させて頂いた上で論者自身が訳した。久野、水野、中埜の諸氏に心から謝意を表したい。

(9) Nohl. S.26. 前稿(三)、五ページ

(10) 前稿(二)、五ページ、金子武蔵『ヘーゲルの国家論』（岩波書店、昭和十九年）十一ページ

(11) 前稿(三)、二九ページ

(12) 前稿(三)、十五ページ

(13) Nohl. S.87. (vgl. S.86, S.92)

(14) Kant, *Werke*, (hrsg. von E. Cassirer), Bd. V. S.36, S.48. 前稿(一)、十三ページ

(15) 前稿(三)、六ページ、vgl. Nohl. S. 8

(16) Nohl. S.98, vgl. S.63f. S.126

(17)前稿㈣´ 十一ページ´ Nohl. S.34
(18)´ (19) Nohl. S.77
(20) Nohl. S.81
(21)前稿㈢´ 十四ページ´ *Hegels Briefe*. Bd. IV. (hrsg. von J. Hoffmeister) S.48
(22) Nohl. S.112
(23) Nohl. S.99, vgl. S.114
(24) Nohl. S.86
(25) Nohl. S.112
(26) Nohl. S.122
(27)´ (28) Nohl. S.78
(29) Nohl. S.103
(30) *Hegels Briefe*. Bd. I. S.18
(31)前稿㈣´ 十一ページ
(32) Nohl. S.67
(33)前稿㈣´ 十四ページ
(34) Nohl. S.109
(35) Nohl. S.104
(36) Nohl. S.122
(37) Nohl. S.75
(38) Nohl. S.127, vgl. S.85 前稿㈣´ 一一七ページ
(39) Kant. *Werke*, Bd. VI. S.448. vgl. S.192, S.287, S.341. 前稿㈠´ 十九ページ
(40) Nohl. S.70. 前稿㈣´ 十五ページ
(41) Nohl. S.71. 前稿㈣´ 十六ページ

(42) Nohl. S.100
(43) Nohl. S.101
(44) Nohl. S.92
(45) Nohl. S.90
(46) 前稿(二)、八ページ、*Dokumente zu Hegels Entwicklung*. hrsg. von J. Hoffmeister. 1936. S.190
(47) Nohl. S.18. 前稿(一)、二五ページ
(48) Nohl. S.119
(49) Nohl. S.125
(50)、(51) Nohl. S.126
(52)、(53) Nohl. S.127

C、『キリスト教の既定性』基本稿

一七九五年七月二四日に『イエス伝』を擱筆したヘーゲルは、それと相前後して七月二一日付のシェリングからの書簡を受けとった。その中でシェリングは思惟の自由がわが祖国ほど弾圧されている国はないと嘆き、その弾圧が「道徳性というマスク」、あるいは「啓蒙というマスク」[1]をつけているとし、「たしかに友よ、われわれが哲学によって起こそうとしている革命はまだ遠い」と述懐している。ここでシェリングのいう「道徳性、あるいは啓蒙という仮面」を被った「専制主義」とは、この時期の両者の文通からみてチュービンゲン正統派神学をさすであろう。既述のごとく、シェリングやヘーゲルからみれば、チュービンゲン正統派神学はカントの仮面を被り、古い教説を実践理性の要請の名の下に正当化し、且つ世俗的実利と結びついて国家機構の中に織りこまれていたのである。[2] カントによる道徳性の確立、それによる世界市民的理念としての神の国の実現、端的には哲学による革命を信じていた若きシェリ

ングやヘーゲルにとって、このような正統派の立場は許しえないものであった。シェリングのこの手紙に先立ち、『イエス伝』に着手する直前の九五年四月十六日、ヘーゲルはシェリングに「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」が次第に承認されつつある「この上ない時代の良きしるし」[3]がみられると書き送っていた。おそらくヘーゲルの意図は、『イエス伝』において徳の人としてのイエスを確立することであったであろう。『イエス伝』において、ヘーゲルはパリサイ人に対してイエスに「現在の時のしるしを見分けることができないのか。あなた方は、人間の中により高い要求が、理性が目覚めていることに気づいていない」[4]と語らせている。しかし結局、イエスは徳の人としてはパリサイ人の前に挫折し、ヘーゲルもそのイエスの刑死という事実を承知して愛の人としてのイエスをも物語らねばならなかった。いまヘーゲルは、人間の尊厳としての道徳性の確立という「良き時代のしるし」がチュービンゲン正統派神学の中で挫折の危機に直面しているのを見出すのである。徳の人イエスはなぜユダヤ的エートスの前に挫折したのか。なぜ道徳性はあるセクト、ある民族の前に挫折する危険に晒されるのか。『イエス伝』を書き終え、シエリングの道徳性という仮面をつけたチュービンゲン正統派神学への非難の手紙を受けとったヘーゲルの心境はおそらくそういう疑問であったろう。

元来、ヘーゲルの初志はチュービンゲン学生時代の『キリスト教と民族宗教』の草稿群が示すごとく、単に個人的な徳、単に主体的な道徳性の確立ではなく、同時にある社会や民族――あるエートス――における公共的、ないし客体的な人倫性の確立であった。後のヘーゲルの言葉でいえば、単なる Moralität ではなく、同時にエートスとしての Sittlichkeit の問題であった。[6] この当時のヘーゲルは、たとえば『イエス伝』においてカントの道徳律を採用しつつもそれを Sittlichkeit の原則と名づけていたごとく、[7] Moralität と Sittlichkeit の区別に気づいていない。この

ことは、ヘーゲルがギリシアの人倫国家における個と全のいわば即自的合一を理想的なものとするかぎり、止むをえないことであろう。しかしユダヤ人たるイエスを語る場合には、事情は全く異るのである。そこにはイエスという主体がユダヤというエートス、客体的なものの前に挫折するのである。『イエス伝』は徳の人としてのイエス個人を物語ることを主眼としており、そのかぎりではイエスをユダヤ的エートスから切り離して論ずることとなった。たとえ、神の国の理念を強調することにより人倫的たることを忘れていないとしても、その神の国とは「社会や国家という外面的形式」[8]をとることを拒否した、カント的な世界市民的理念にすぎなかったのである。ヘーゲルの初心は『イエス伝』では満されなかったのである。『イエス伝』の後にヘーゲルに残った問題は、イエスという主体のユダヤ的客体の前での挫折であり、チュービンゲン正統派という既定的セクトによる道徳性への弾圧である。かくしてヘーゲルの途は、初心に戻ってイエスをユダヤ的エートスに入れて考えることであり、道徳性をキリスト教的既定性の中で考え直すことであろう。おそらく、以上の事情でヘーゲルは『キリスト教の既定性』を書かざるをえなかったのである。この論稿は『イエス伝』の徳の人イエスを直接的に継承しており、即ちまだ Moralität の立場に立って「既定性」(Positivität)を批判するに留まっている。しかし提出されている問題そのものは、主体性と客体性の対立、Moralität の限界、民族のエートスといった後のヘーゲルにとっての根本問題である。ヘーゲル哲学にとって、この論稿は重大な意味をもっているのである。

この『キリスト教の既定性』と題する草稿群は、基本稿と続稿、及び改稿の三部から構成されている。改稿は一八〇〇年九月二四日の日付をもち、ヘーゲルがベルンからフランクフルトへ移った後の作品としてここでは考察から除外する。基本稿の大部分は一七九五年秋から同年十一月二日にかけて執筆され(Nohl. S.152−S.211)、基本稿の結びの

部分には（Nohl. S.211－S.213）、翌年の四月二九日の日付がある。従って、基本稿の大部分を書いてから結びを書く間に約半年間の中断が推測されている。この中断には様々の理由が考えられよう。既述のごとく、ヘーゲルはこの頃シェリングと重大な往復書簡を交すが、この基本稿のプランをシェリングに報告したのは一七九五年八月三〇日の手紙であった。その書簡で、ヘーゲルは「近いうちに仕上げたいと思っているものがあるから多分暫らくして君にそのプランを書き送ろう。そしてやがて君に友人としての援助を、特に僕が不案内な教会史関係のことについて助言を願いたい」[9]と述べている。しかし事実として、ヘーゲルはこの仕事をシェリングに報告しなかった。[10]この仕事の長い中断やシェリングへの未報告から、この仕事がヘーゲルにとって意外に困難な仕事であったと想像できるのである。その困難を端的にいえば、イエスをモラリストとして描き続けてきたヘーゲルがイエス自身の中に既定性の契機を承認せざるをえなかったこと、そのことと関連して個人主義的モラルからいかにしてキリスト教会という既定性が成立するのかといった問題である。さらにまた、キリスト教の既定性、それを生み出したユダヤ的エートスが必然的なものであるとすれば、果してカントの道徳的理性だけでこれを克服できるのかというカント的理性への反省も伴うであろう。事実、長い中断後、ヘーゲルは既定性の必然性とカント的理性への反省、カント的理性を補うべき民族の想像力を問題とした草稿を基本稿の結びとしてつけ加えているのである。いずれにしても、この基本稿はその当時のヘーゲルにとってあまりにも規模の大きい問題を包括していたのである。

しかしヘーゲルはこの基本稿中断の半年間に、未解決の諸問題にとりくんだと思われる。それが一般に続稿（Nohl. S.214－S.239）とよばれる草稿群である。[11]続稿の成立の順序は、シューラーの考証によっても明白ではない。内容的にみれば、ヘーゲル自身が「ギリシア人の想像力の宗教とキリスト教という既定宗教」[12]と名づけた草稿を含みエート

ス一般とドイツ人のエートスを論じた草稿が中心をなし、もっとも重大である。その他、既定宗教とカントの要請論を論じた草稿と、奇蹟について論じた草稿がある。続稿は以上の三草稿から成立しているが、当時のヘーゲルの苦闘を伝え、特に中心をなす草稿は歴史哲学者としてのヘーゲルの才能を充分に示す名論文である。

I、既定性の問題

徳の人イエスがその徳を説く相手はユダヤの民であり、その斗うべき対象はユダヤ教であった。そのことが徳の人イエスを次第に変えていくのである。既に『イエス伝』はイエスのユダヤ人たちによる処刑という事実に直面して、純粋に徳の人としてのイエスから愛の人としてのイエスへとヘーゲルの筆を変化せしめた。この『キリスト教の既定性』という論文においても、その出発点は徳の人イエスを前提とする。しかしこの論文の主眼点が、イエスの教説がユダヤ的エートスの中で展開された事情を考察せんとするものである以上、イエスを純粋に徳の人として描くことはもはや不可能となる。後述するごとく、ヘーゲルによれば、ユダヤの本質はその宗教の既定性にあるが、ある特殊な既定性に対立できるものはまた別の新しい既定性であり、従ってイエスの教説はキリスト教という既定性に傾斜してゆかざるをえないのである。ヘーゲルはイエスをユダヤ的既定性の中に入れることによって、一般に既定性とは何かという、単なるモラルの問題を越えた歴史哲学的、あるいは社会哲学的な視点に立たざるをえなくなるのである。

「既定性」(die Positivität)とはヘーゲルによれば、「権威に基づいて、人間の価値を全く道徳におかぬか、あるいは少くとも道徳にのみおかぬような」[13]宗教を意味する。自己の道徳律を「自己の理性」[14]と「自己意識」[15]を以って定める立場を道徳性の立場、あるいはイエスの立場とするならば、ユダヤの民は「悲惨な状態」[16]にあった。即ち彼らの

精神は他律的、所与的な「拘子定規の桎[17]」に縛られ、その桎に「奴隷」のように従い、死せる「機械主義」を僧侶風に演じて「自己意識をもたずに生き[18]」ていたのである。幸いにしてイエスは成人に達するまで「自己自身の教養に専念し[19]」、「他の民族との接触を通して一部の人々にはもっと美しい人間精神が開花すること[20]」を知っていたので、「彼の時代や民族の伝染病に汚されていなかった[21]」。イエスは「一切の真なる宗教の目的と本質が人間の道徳性である[22]」ことを自覚しているユダヤ人であった。彼の意図は「宗教を道徳性に高めること[23]」にある。即ち「アブラハムの子孫であるということにではなく、道徳性の遵守にのみ価値を与えることが神意である[24]」と考えたのである。ここに徳の人イエスとユダヤ的エートスとの斗いが始まることとなる。しかしこの斗いはイエスの完全な「挫折[25]」(Scheitern)で終るのである。イエスは「この民族のもつ根深い尊大さやこの民族の体質全体にまで浸透している偽善と確信、信仰を支配し律法の遂行を支配している人々の利益、これらの合一した力[26]」に対しては無力であった。結局、「イエス自身は僧侶階級の憎悪とこの民族の病的な国民的虚栄心の犠牲になったのである[27]」。

徳の教師としてのイエスがユダヤ人の間に彼の教説を伝播しようとするならば、イエスは「奇蹟[28]」を行じ、「道徳的なものに耳を傾けない民衆に」、「注目」されねばならなかったし、「メシアへの期待といったイエスの同時代人の多くの考え[29]」を「利用[30]」せざるをえなかった。イエスは利用したにすぎない。しかしこの利用ということを契機として、イエスの教説はキリスト教というセクトを誕生せしめることとなる。イエスの宗教もまた「既定的」なものとなっていくのである[31]。ヘーゲルは改めてこの既定化を許した「セクト」主義を考察の正面に坐えるのである。

II、セクトの問題とキリスト教の成立

それではイエスが形成したセクトはいかなるセクトであったか。ヘーゲルはそれを論ずる前に二つの典型的なセクトを一般論として提出する。「哲学的セクト」[32] (eine philosophische Sekte) と「宗教的セクト」[33] (eine religiöse Sekte) である。哲学的セクトは「理性のみを判定の規準とし」[34]、「心情の清さ」[35]「毅然たる自我の力」[36]を有し、さらに「人倫性に対する違反を排斥し非難はするが、人倫性の理論的基礎づけの上での誤謬を咎めだてたりせず、また想像力による民衆の俗信を思索的人間にふさわしくないと思っていても、それを罪悪とはみなさない」[37]ような寛容なセクト、「共和的精神」[38]に支えられたセクトである。これに対し宗教的セクトは、「本来理性によらずむしろ民衆の想像力に基づいて信仰されているものをも道徳性にとって非本質的と考えるだけではなく、直接に罪悪的なものとみなしてこれを咎め、あるいはこういう既定的なものの代りに別の既定的なものを定めて、この別の既定的なものへの信仰に人倫性と同じ価値と地位とを認め、それを信じない人々を道徳的悪人と同一視するセクト」[39]である。それはまさしくユダヤ民族のエートスそのものの偏狭なセクトである。

ところでこのユダヤ的エートスの中にあって、道徳性の確立を意図するイエス——イエス個人はあくまでも哲学的セクトに入るが、ユダヤ的な既定性に対立して活動するイエスは、一体どのセクトに入るのか。ヘーゲルはこの二種のセクトの間に「第三のセクト」[40] (eine dritte Sekte) を設定できるという。「即ちこのセクトは、一方からいえば既定的な信仰原理と神の意志及び義務であるものについての既定的な認識原理とを聖なるものとして信仰の基盤と考えるが、しかし他方、信仰において本質的なものは命じられた既定的な教えや儀式ではなく徳の命令であると考える」[41]セクトであり、「イエスの教えはこの種のもの」[42]であった。さらにヘーゲルはいう。「彼はユダヤ人であった。イエ

スの信仰と福音の原理は、ユダヤ教徒の伝承によって彼にも伝えられている神の啓示された意志である。だがそれと同時に、その原理は義務と正義についてのイエス自身の心情の生き生きした感情でもあった」[43]と。即ちイエスはもはや純粋な徳の人、あるいは哲学的セクトに属する人ではなく、同時に既定的セクトにも属しうるような、またはユダヤ的エートスにも応じうるような独自のセクトの人と見なされているのである。

しかしこのイエスのセクトは、それがユダヤ的既定的セクトに対立するものであるかぎり、それ自身既定的性格を次第に帯びていかざるをえないであろう。ヘーゲルはイエスが「自分個人について多く語るようになった」[44]ことを指摘し、「イエスがそうせざるをえなかったのは、それが彼の民族を近づけさす方法(Art)だったからである」[45]という。即ちユダヤ人の「制度全体、宗教的、政治的、市民的な法のすべてが神から授けられたものとして」[46]既定的に受けとられているところでは、徳の教師イエスといえども、その活動のためには新しい教説を主張するよりもまず「自分の主張を必然的に同じ権威に基づいて語らねばならなかった」[47]のである。イエスはいまや「自分という人物への信仰を要求する」[48]に至り、「メシアとしての自分」[49]について語るのである。ユダヤ人のメシア待望、イエスがメシアであるかも知れぬという希望を前にして、「イエスはこの予測以外の別の条件では断じて彼らに受け入れられなかった」[50]のである。イエスはユダヤ人のメシア待望を道徳的なものに高めんとしつつも、同時に奇蹟を行い、さらにはメシア出現は「彼の死后」[51]であるとした。その上、決定的なことはイエス自身が「自己の安全と自由が危機に陥っている」[52]ことを知っていたことである。イエスは止むをえず、「自分に対する義」[53]が「義一般」[54]であると説かざるをえなかったのである。イエスの弟子にとって、「奇蹟を行うものの権威が道徳に対する義務の原理」となり、イエスの刑死は弟子たちに重大な意義をもつこととなる。かくして、イエスのセクトは、ヘーゲルがあれほど批判的であった「廻り途」[55]

としてのキリスト教成立となるのである。

セクトとしてのキリスト教の成立には、既に『民族宗教とキリスト教』においてヘーゲルが指摘していたソクラテスの弟子たちとイエスの弟子たちのエートスの差[56]が大きな力となっていることをヘーゲルはここでも強調している。それは哲学的セクトと既定的セクトの差でもある。哲学的セクトに参加する人は、「従来の家庭的市民的交際やその他の人間関係に」[57]変更を加えず、その「人間愛」[58]は汎く行き渡るのに対し、キリスト教の小セクトに参加した人たちは「血縁や職業で結ばれていた人々と縁を切り」[59]、その愛も同じ信仰をもつ「特定の狭いサークルに局限」[60]されて了うのである。イエスの弟子たちはイエスに接し「彼らの視野はわずかに拡がった」[61]が、「ユダヤ人のあらゆる考えや偏見を乗り越えていなかった」[62]のである。「彼らは共和主義者が祖国に対して抱くような国家に対する関心をもたず、一切の関心はイエスという人間に限られた」[63]のである。一方、イエスの方も自分の信頼できる友の数を十二と限定する。「最大の信頼を一定の人数に制限することによって個人の信望が基礎づけられた」[64]のである。このような弟子たちにとって、イエスの死、復活は決定的な意味をもった。徳の教師イエスは最後の瞬間まで弟子に「愛と寛容」[65]を勧め、「一切の価値を道徳性におく」[66]命令を出すが、しかし既定宗教の教師としてのイエスは「標識としての外的しるしとして洗礼」[67]を定め、「この信仰と洗礼という二つの既定的な事柄を浄福にあずかる条件とし、無信仰には永却の罰を与える」[68]とするのである。「イエスの宗教を保持し広めていく人々が、神の意志を知り神の意志に対して義務を負うのはイエスの権威によってのみだとしたこと」[69]、彼らの理性は「単なる受動的能力でしかなく立法的能力はないとされたこと」[70]、「イエスの教えであるというだけで……神の意志に結びついているとされ、浄福と永却の罰が神の意志に結びついているとされたこと」[71]、これらのことによって、「普通なら矛盾概念であるが、イエスの宗教は既定的

な道徳教説となり」[72]、「キリストの教えは既定的セクトの信仰 (ein positiver Sektenglauben) となった」[73]のである。

道徳性という「自己意識」による理性の立法性に支えられた心術は、それの社会への実現、即ち「普遍化」[74](die Allgemeinerwerdung) の過程において社会が元来もつエートスに敗北し、既定的宗教に転落するのである。そしてこの普遍化ということは、ヘーゲルによれば、それ自身理性の一つの根本的性格である。「理性は、歴史に基づいた既定的教説に必然性という性質を与えぬと自ら感ずるとき」……「少くともその教説に理性の真理の別の特徴、普遍性という特徴を刻印する」[75]。この理性の普遍性への要求に基づいて、既定宗教キリスト教は拡大してゆくのである。

このヘーゲルの論述には、まだヘーゲル自身に意識されていない論理が隠れている。個＝道徳性が普遍＝神の国に達するには、エートスという実体的なものを媒介せざるをえないという論理である。ヘーゲルは既定的なるもの、それを産出するエートスそのものを、ここではまだ承認していないのである。従って、ヘーゲルはここでは単に個と普遍だけの関係、哲学史的にいえば、カント・フィヒテの道徳性の立場に立ち、あるいは社会契約説の立場に立っているにすぎない。既定的なものを産み出す歴史と社会、それを成立せしめるエートス、あるいは実体的なもの、それらをこの論稿は充分に示唆しつつも、なおその重大性に気づかず、それらを位置づけることができない。道徳性という既定宗教を「矛盾概念」とよぶならば、ここでのヘーゲルは矛盾に陥っているのである。ヘーゲルはこの論稿の一八〇〇年九月の改稿では、「明らかに宗教は既定的となる」[76]と述べ、既定性を承認する。既定的なるもの、それを産み出すエートスの承認、それを特殊とする個・特・普の媒介的関係の承認が、始めてこの論稿そのものの整合性を可能とするであろう。またヘーゲルの初心であった人倫性の確立をも保証するであろう。少くとも、ヘーゲルはエートスに破れたイエスの運命、キリスト教の運命を問題としなければない。それがフランクフルトに移った後のヘーゲル

の課題となるのである。

Ⅲ、キリスト教の拡大と国家

キリスト教の拡大をヘーゲルは二段階に分けて考えようとする。「道徳教師であるイエス自身が口にし、見守っていたその行為も限定されたセクトであったときには全く別の形をとり、さらにセクトが普遍的になったときにはまた別の形をとった」[77]。イエスという人間愛にみちた「一人の友の人間的な願いが、まもなくセクトを作ったキリスト教徒によって神の命令と同じ力をもつ掟に変えられた」[78]直後の原始キリスト教団と、先述の理性の普遍性の要求に基づいてあまりにも普遍化し拡大して、ルカッチの言葉でいえば、量的増大による質的転換を起し[79]、「教会自体が一つの国家の観を呈する」[80]に至る二段階である。ヘーゲルはこの過程そのものを「単に歴史と経験から抽出された偶然的命題ではなく、どの教会ももつ権利から強制的な必然性をもって由来する」[81]と主張する。第一段階で注目すべき点は、セクトが拡大するにつれて「財産の共有」[82]、「平等」[83]の原則が失しなわれるが、その原因をヘーゲルが教徒達の富の不平等と身分の差に求めた点である。第二段階では、ヘーゲルが拡大したキリスト教団を国家との関係において論じ、しかも社会契約説との連関において論じている点である。

まずヘーゲルは、原始キリスト教団においては財産の私有は「神の尊厳」[84]に反する罪と考えられ、「財産の共有」(Gemeinschaft der Güter)が可能であったとする。しかしこの原則は貪しい者に有益であっても、私財をもつ者には、「困難な課題」[85]であったから、やがてこの原則は止むをえず、あるいはむしろ「賢明な」[86]こととして放棄される。しかしこの原則が一旦放棄されると、「それに代って天国を買う手段として共同社会(Gesellschaft)への自由意志に基

づく喜捨がそれ以上に厳命[87]されたのである。その結果、「聖職者は利益を得」、「人類の残り半分を乞食にした[88]」とし、カトリックの富はこうした形で蓄えられたとする。また信者の「平等」という掟も次第に破棄される。身分や名声、貧富ではなく、「信仰の深さ[89]」に価値をおく原則も、信心が「天上の目[90]」にのみ映じ、地上では判定不可能であるという条件が附加されたため、「キリスト教が普遍的になるに応じて、キリスト教徒の身分上の差、――理論上では放棄されていたが、実際には存続していた大きな不平等[91]」が生じるのである。ヘーゲルはこのように、原始キリスト教団の崩壊を信者の身分と富の不平等に基づけているのである。

ヘーゲルのキリスト教の普遍化の第二段階に関する言及はさらに興味深いものがある。ヘーゲルは普遍化した教会も国家の性格に関しても、所謂、社会契約説をモデルとして考える。まずヘーゲルは国家と市民社会を同一視しつつ、国家について次のように論ずる。「君主の最初の権利は、服従という条件の下に被征服者の生命を許した征服者の権利に基づいている。そしてこの君主の子孫の権利は、征服者と被征服者との根源的契約に基づいている[92]」。「同様に、個々人の意志を君主の意志に服従させたのも根源的契約に基づく[93]」。「市民社会、その支配者、立法者の権利がどのような形で発生したにせよ、市民社会において個々人の権利が国家の権利となったということ、国家は個人の権利と国の権利とを主張し、それを保護するように義務づけられていること、このことは国家の本質に属することである[94]」と。ここでは後年のヘーゲルにおけるような市民社会と国家の区別はまだ成立していない。そしてヘーゲルはこの社会契約説を国家となった教会にも適用する。「国家としての教会の権利の場合には、少くともその権利が作られたときには、その契約及び権利はすべて個々人の自発的な同意にのみ基づいていた[95]」。その場合には教会契約は信教の自由という基本的人権をまだ犯していない。ところが教会がさらに拡大されると、やがて「一般意志、即ち多数意見が信仰

の法として表現され、社会はこの信仰を保護する義務を負う」[96]こととなる。ヘーゲルは教会拡大の最初の幾世紀かは、「代表共和国」[97]といった教会形態が可能であったと考える。そこではまだ、「個々人の自発的な自由な決意」[98]に基づく教会契約が残されているであろう。しかし元来、「教会契約」は「市民契約」と異なり、「自己の意志を一般意志に服従させ、この一般意志を自分の法とする」[99]といったことはありえず、たとえあったとしても「無効」[100]でなければならない。そのかぎり、「代表共和国」としての教会も否定されねばならない。ヘーゲルによれば、もともと社会契約に基づく国家、あるいは市民社会は個々人の信仰に立ち入ることは許されない。既定的となり拡大を続ける教会の頽廃を防ぎうるのは、国家が個人の信教の自由という基本的人権を守ることだけであるというのが、ここでのヘーゲルの信念なのである。[101]しかし、「国家の頽廃」[102]は教会の堕落を防ぎえず、教会は拡大を続ける。教会は原始キリスト教団、「代表共和国」を経てさらに拡大し、遂には国家と教会が融合するに至るのである。国家自身がキリスト教、あるいはそのある宗派を国教として指定するに至るのである。そこでは個々人の信教の自由は完全に否定される。「共同体の法と命令に従わない者を共同体から追放するという権利はどの教会ももっていた権利である。――従って、教会が国家の中で支配的になっていくとき、この教会共同体は自分の権利を主張し、異端者をその共同体から、従って同時に国家からも追放する」[103]。「自分の国の教会を見捨てる者は市民としての自由も剝奪され、祖国を追放されるのである」[104]。キリスト教の拡大、国家との癒着、国教化というプロセスをヘーゲルはいわば憤りをもってみつめているのである。

ヘーゲルにとって、僅かな救いはプロテスタント教会の原則であった。ヘーゲルのみる「偉大な」[105]ルターは、「教会の契約はすべての構成員の総意に基づくということ、いかなる人間もその人の信仰を多数意見に従わせるという条

件を課す教会契約への加入を要求されることはないということ」[106]を原則として確立しようとしたのである。「おのおのプロテスタント信者の信仰は自分の信仰でなければならぬ」[107]という原則をカトリック教会に対して樹立せんとしたのである。「権威に抗議することこそ真のプロテスタントの最高の義務であった」[108]。しかしプロテスタント教会も普遍化し、普遍的なカトリック教会と対立、闘争を繰り返したにすぎなかった。ここにヘーゲルはセクトに対立する新しいセクトを見出している。「直接的攻撃は特定の既定的宗教を顚覆させるが、そのことによってとりも直さず新しい既定的宗教へ道を開く」[109]にすぎない。ヘーゲルは結論に近い部分で次のようにしめくくっている。「まずユダヤ教会があり、そこからキリスト的セクトが生れ、それが教会となった。そしてこの教会の内部に再び新しいセクトが生れ、これがさらに教会となった。国家が自己の権利を誤認し、自分の中に支配的な教会という国家が生れてくるのを認めるか、あるいはこの教会と連合しようとするかぎり事情はこのように進まざるをえない」[110]と。

ヘーゲルのこの論稿での基本的立場は、さきの『イエス伝』で描いていたカントの道徳律に合一するイエスを強調することである。それは良心の自由、信仰の自由を譲るべからざる人権として確立せんとする近代的理性の立場である。従って、その集団形成の理論も、国家であれ教会であれ、社会契約説が前面に出されることとなる。そしてカトリックは勿論、プロテスタントもそれが個々人の心情や信仰を権威をもって抑圧する集団であるかぎりは決して許されないと考えているのである。「教会の権力全体は不法である。自分自身で自己の法を定め、この法の取り扱いについて自己のみに責任を負うという権利は何びとも放棄できない。この放棄（Veräußerung）でもって人間であることをやめることになるからである」[111]とヘーゲルはいう。この考え方には、マルクーゼが指摘するごとく[112]、一八世紀の典型的な自由主義的国家観が見出されるであろう。この人権主義に基づいて、ヘーゲルは一切の宗教的セクトを否定す

るのである。ヘーゲルが肯定するのは哲学的セクトだけである。

既述のごとく、ヘーゲルは基本稿の大部分を書きあげたあと、仕事を半年間中断し、結びの部分を翌年の四月二九日に書いたと思われる。この結びの冒頭でヘーゲルは次のごとくのべる。「教会全体の根底にある誤りは人間精神の各々の能力のもつ権利、特にその中でも第一の能力たる理性の権利を見誤ったことである。もし教会の体系が理性の権利を認めなかったとするならば、教会の体系は人間蔑視の体系に他ならない。人間の精神の諸能力の領域をカントは学のため有効に分離したが、この分離は教会の立法には用いられなかった。ヨーロッパ人の精神が実際的生活や立法の中でこの区別を認識し学びうるにはなお幾世紀かが必要であろう。ギリシア人の正しい感情は、この区別を自ずから使用していた。即ち（キリスト教会において）、ギリシア宗教において、また他のどの宗教においても、その原理は純粋道徳であるが、理性の道徳命法は悟性の規則のように取り扱われたり定められたりはしない。理性は主体的であり、悟性は客体的だからである。ところがこれに反して、キリスト教会は理性の主体的なものを何か客体的なもののように規則として定めた」[113]と。さらに「理性は道徳的な必然的普遍妥当的法則を定める。この法則は、カントによって、悟性の規則と違った意味においてではあるが、客体的と名づけられた。いまや課題はこの法則を主体的に、あるいは原則とすること、この原則への動機を見つけること」[114]であると。ここには、カントが道徳律を客体的にして了ったことと、それを許したカント的理性へのヘーゲルの批判がある。ヘーゲルにとって、道徳性やそれに基づく宗教はあくまで主体的でなければならなかった。いかなる意味でも、客体的なるものは既定性を意味するからである。しかしながら、ここでのヘーゲルは依然としてカントの道徳性の立場に立ち、その主体的実現を説こうとしているのである。そしてそれを、ヘーゲルは『民族宗教とキリスト教』以来ギリシア人の宗教に見出しうると信じていたので

ある。この論稿では、ヘーゲルはそれを「哲学的セクト」として規定していた。既述のごとく、哲学的セクトは理性的、道徳的な立場に立つが、同時に理性に基づかずとも、人間的であるならば民族の想像力の中にその信仰基盤をもつ宗教をも寛容に承認する人々である。レッシングが賢者ナータンに見出した寛容な有徳の精神である。[115] とすれば、ここでヘーゲルがいう主体的理性とは、一方カント的道徳的理性でありつつも、同時に人間味あふれる民族的想像力であってもよいことになるであろう。カントの道徳律が客体的であることは、それがヘーゲルのいう主体的理性の一部分の契機にすぎぬからであろう。他の契機は民族のエートスが育てる想像力であろう。ヘーゲルのユダヤ的エートスへの批判は厳しかった。しかしヘーゲルはエートス全体を否定しているのではない。それの生み出す想像力による物語が、人間の本性――たとえば、ギリシア人にみられる自然の自律性の感情――にふさわしいと思うかぎり、ヘーゲルはこれを許すのである。ユダヤ的、キリスト教的物語よりも、「オリエントの御伽噺やわれわれの騎士物語の方が」[116] 人間的であり、「ある詩的想像に基づいて物理学を基礎づけ、われわれの時代に生み出されるこの想像に基づいて心理学を基礎づけようとするならば、道に迷うことも少ないであろう」[117] とヘーゲルは述べている。キリスト教の既定的教説よりも「健全な道徳感情」[118] がより大事であり、その支配者から野蛮ときめつけられる「庶民階級」[119] の想像の中にも、ときに「理性の美しい火花」[120] (ein schöner Funken von Vernunft) が輝いたのである。

ヘーゲルの難解な『キリスト教の既定性』という草稿は、庶民の想像力に時に輝く「神的火花」という言葉で終っている。既にしばしば述べたごとく、ヘーゲルはこの草稿で、カント道徳律の立場に固執しつつもそのことによって解決しえない種々の問題に直面したのである。一般に民族のエートスとは何か、既定性とは何か、果してカント的理性はこれらの問題を解決するに充分であろうかといった問題である。結びにおいて、ヘーゲルが遠慮しつつもふれざ

るをえなかったカント的理性の客体性への言及は、ヘーゲルが生涯批判し続けたカントの悟性的理性への最初の言及であった。ヘーゲルの仕事はこのカント批判を以って急転回する。

次にわれわれは、中断の間に書いたとされる続稿の考察に移りたい。

注

(1) *Hegels Briefe.* Bd. I. S.27
(2) 前稿㈢、一八ページ、*Hegels Briefe.* Bd. I. S.16
(3) *Hegels Briefe.* Bd. I. S.24
(4) Nohl. S.103
(5) 前稿㈡、十二ページ
(6) Hegel, *Werke,* (hrsg. von H. Glockner). Bd. VII. *(Rechtsphilosophie),* S.85. Sittlichkeit と Ethos の関係については、同じ『法哲学』の一五一章(S.233f.)参照
(7) Nohl. S.87
(8) Nohl. S.112
(9) *Hegels Briefe.* Bd. I. S.33
(10) シェリングは一七九六年一月の手紙で「君は君の計画を実現しなかったのか」とヘーゲルに問い合せている。ここからヘーゲルがシェリングに約束のプランを送らなかったことが推測できる。*(Hegels Briefe.* Bd. I. S.35)
(11) 続稿とよばれる草稿群が中断の半年間の作であることを、最近G・シューラーが確定した。(G. Schüler, *Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften,* Hegel-Studien. Bd. II. S.144, vgl. S.130) シューラーのこの考証に従ってズールカンプ版ヘーゲル全集は編集されている。

(12) Nohl. S.219
(13) Nohl. S.155, S.233
(14)、(15)、(16)、(17)、(18)、(19)、(20)、(21)、(22) Nohl. S.153
(23)、(24)、(25)、(26) Nohl. S.154
(27)、(28)、(29)、(30) Nohl. S.155
(31) Nohl. S.157
(32)、(33) Nohl. S.157
(34) Nohl. S.166
(35)、(36) Nohl. S.170
(37) Nohl. S.157
(38) Nohl. S.163
(39) Nohl. S.157
(40)、(41)、(42)、(43)、(44)、(45)、(46)、(47) Nohl. S.158
(48)、(49) Nohl. S.159
(50)、(51)、(52)、(53) Nohl. S.160
(54)、(55) Nohl. S.161 「廻り途」(der Umweg) としてのキリスト教については、前稿㈢、十ページ
(56) 前稿㈡、七ページ
(57)、(58)、(59)、(60) Nohl. S.167
(61)、(62) Nohl. S.162
(63)、(64) Nohl. S.163
(65)、(66)、(67)、(68) Nohl. S.164
(69)、(70)、(71) Nohl. S.165
(72)、(73) Nohl. S.166

(74) Nohl. S.169
(75) Nohl. S.172
(76) Nohl. S.141
(77) Nohl. S.168
(78) Nohl. S.169
(79) ルカッチは「ヘーゲルのキリスト教会の普遍化の叙述に「ヘーゲルにおける量から質への転化の最初のまだきわめて素朴な図式的無意識的形態をみうる」とする。G. Lukács, *Der junge Hegel*, 1954, Berlin. S.95
(80) Nohl. S.180
(81) Nohl. S.187
(82) Nohl. S.167
(83) Nohl. S.168
(84)、(85)、(86)、(87)、(88) Nohl. S.167
(89)、(90) Nohl. S.168
(91) Nohl. S.169
(92)、(93)、(94)、(95)、(96) Nohl. S.191
(97)、(98)、(99)、(100) Nohl. S.192
(101) Nohl. S.210
(102) Nohl. S.153 Anm.
(103) Nohl. S.187
(104) Nohl. S.188
(105)、(106) Nohl. S.193
(107) Nohl. S.194
(108) Nohl. S.200

(109) Nohl. S.363
(110) Nohl. S.211
(111) Nohl. S.212
(112) H. Marcuse, *Reason and Revolution*. 1960, P.32
(113)、(114) Nohl. S.211
(115) ヘーゲルはレッシングの『賢者ナータン』から大きな影響を受けたと思われる。この『キリスト教の既定性』においても二度ナータンを讃えている。
(116)、(117) Nohl. S.206
(118) Nohl. S.212
(119)、(120) Nohl. S.213

d、『キリスト教の既定性』続稿

既述のごとく、続稿 (Nohl. S.214~S.239) は一七九五年十一月二日から翌年の四月二九日までの基本稿の中断の間に執筆され、三つの草稿から成立している。執筆の順序は明白ではない。[1] 内容からいえば、ヘーゲル自身が「ギリシア人の想像力の宗教とキリスト教という既定宗教」と名づけた草稿を含みエートス一般[2]とドイツ人のエートスを論じた続稿 (Nohl. S.214~S.230) が中心となる。他に既定宗教とカントの要請論を論じた続稿 (Nohl. S.233~S.239) 及び奇蹟について論じた続稿 (S.230~S.232) がある。しかし奇蹟について論じた続稿は内容上、既に基本稿で論じられていたこと以上のものではなく、さほど重要とは思えない。従って、論者はそれ以外の続稿を主としてとり上げ、I、エートス一般とドイツ人のエートス、II、「ギリシア人の想像力の宗教とキリスト教という既定宗教」[3]、III、既定宗

教とカントの要請論という順序で論じたい。

I、エートス一般とドイツ人のエートス

ヘーゲルは基本稿において哲学的セクトを承認し、ユダヤ的エートスに立つ宗教的セクトを否定した。しかしそのことは、それぞれの民族が固有にもつエートス一般を否定したのではない。ユダヤ的エートスですら、「ユダヤ人の国家が独立を保つ勇気と力とを自分自身の中に感じとっているかぎり」[4]、「メシア期待は稀薄であり、異国の民の圧制下で自分たちの無力と弱さを感じたとき」[5]、メシア思想がユダヤ的エートスの主流となるのである。このメシアのエートスをヘーゲルは否定する。ヘーゲルはユダヤ的エートスを「国家が外国の権力に屈服し」、「深く傷つき」、いかなる自律性をも失った「奴隷状態」[6]にみている。このようなユダヤ的エートスの悲惨に対し、ヘーゲルが積極的に肯定するのは『民族宗教とキリスト教』以来、一貫してギリシア民族の共和的精神であった。

ところで、ドイツ人たるヘーゲルはドイツ人のエートスをいかなるものと考えていたのか。ヘーゲルはまずエートス一般を、それぞれの民族の想像力が物語る英雄達の伝承と、さらにそれぞれの民族が生れ育った土地とを契機として含むものと考える。「どんな民族にもその民族独自の想像力の対象があり、その民族なりの神々、天使、悪魔、さらに聖者がいて、その民族の伝承の中に生きている」[7]。「このような構想力の産物とは別に、多くの、特に自由な民族の追憶の中には、祖国の歴史に登場した古代の英雄たち、国家の建設者や解放者たちが生きている」[8]。それらの英雄たちはそれぞれの「家と土地」[9]、「公の神殿やその他の記念物」[10]に深く結びついている。エジプト人、ユダヤ人、ギリシア人、ローマ人に限らず、古代ゲルマン民族、サリアイ民族、スカンディナヴィア民族にも「その神々の住む

その民族なりの聖地(Walhalla)[11]」があり、「聖なる森」[12]があって、その民族の身近かに生きていたのである。ヘーゲルは民族のエートスをこのように英雄と土地とに結びつけて考えた後、一転して次のように語る。「キリスト教はワルハラを荒疎させ、聖なる森を伐り倒し、民族的想像を恥ずべき迷信、悪魔の贈物とし、その代りにその風土も立法も文化も関心も我々（ドイツ人）とは縁もゆかりもない民族、その歴史も我々とはおよそ無縁な民族の想像をおしつけた」[13]と。ドイツ人の英雄は学者の歴史書の中でまどろむにすぎず、いまやドイツ人はルター以外の英雄をもたない。「幾百万のドイツ人を巻きこんだ戦いはあったが、それは諸侯の野心のための戦いにすぎず」、「国民は道具にすぎなかった」[14]。そのルターの英雄的な宗教改革の精神すら、今日では慣例となった行事が残るのみでその追憶は「仮死状態」[15]にある。旧約聖書は勿論、新約聖書も「ドイツ人である我々の習俗、法制、我々の肉体や魂の力の練磨とは凡そ無縁である」[16]。民族の想像力の対象としてドイツ人に残されたものは、「まず存在しない」[17]とヘーゲルは嘆くのである。

ドイツ人のエートスは祖国を失ったユダヤ人のそれに近いのであろうか。ヘーゲルは、ドイツにおいて、「自分の悟性と自分の経験上の法則が普遍的であることを要求する」[18]、即ち「啓蒙」[19]を求める人々が増えていることに希望を見出そうとしている。ヘーゲがここでいう「啓蒙」とは、ヘーゲルは明言していないが、おそらく「健全な道徳的判断力」[20]を指すであろう。民族固有の神話、エートスを失ったドイツ民族が新しく求めるエートスが実は道徳性であるとでもヘーゲルはいうのであろうか。もしこの推測が当っているとすれば、当時のヘーゲルはモラルとエートスまたはジッテを対立関係にあるとは考えず、モラリテートというエートスが可能であると考えていたのであろう。[21]ヘーゲルがユダヤ的エートスの中に生きるイエスに求めていたことは実はこのことであったのである。イエスの道徳性に

よる新しいエートスの形成が、おそらくヘーゲルがイエスに託した夢であったろう。エートスを失ったドイツ人に対し、ヘーゲルが求めたものはカントの道徳性確立による新しいエートスの確立である。この草稿より凡そ一年前（一七九五・四・十六）、ヘーゲルはシェリングにあてて、「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」[22]と書き送っていたのである。ドイツを救う途は、この当時のヘーゲルにあっては、カントの道徳律による革命であったといえるであろう。

ユダヤ民族の悲劇、ドイツ民族のエートスの喪失に対して、ヘーゲルが理想のエートスとしてあげるのは、既述のごとく、ギリシア民族のそれである。「想像力が自由を好めば好むほど、民族の宗教的想像が堅固であること、……ある場所に結びついたものであることが必要になる」[23]。たとえば、アテナイ人達は、「アテナイの国の歴史、この国の形成と立法に関する物語を知らなくても、一年、この国の城壁の中で生活すれば、祝祭からこれを殆んど学びとることができた」[24]。アテナイの市民たちは、たとえば資格不足で投票権をもたぬ市民も奴隷として売られねばならぬ市民も、ペリクレスやアルキビアデスと同様に、ソポクレスやエウリピデスの舞台に登場する美しく崇高な人々を知り、彫刻家ピーディアスや画家アペレースが描く肉体美を純粋な形として鑑賞できたのである。アテナイに生れ育った市民は、貧富を問わず、その地に栄える「共和主義的精神」[25]をエートスとしたのである。

ヘーゲルはエートスをその民族の宗教的想像力とその民族の土地に深く結びつき、育成されると考えた。しかしドイツ人は、キリスト教の拡大と共に、僅かにルターの宗教改革という想い出はあっても、そのエートスを失ったという深い嘆きがヘーゲルにはある。ヘーゲルが見出した希望の途は、さきにみたごとく、啓蒙を求める人々が増えたことである。しかしヘーゲルはこの人々に、さらに「自分の想像の中にギリシア神話を吸収し」[26]、ギリシア的エートス

を自己の教養として身につけることを求めた。このエートスへの「すぐれた感覚」[27]をもつことが、ユダヤ的エートスやキリスト教の既定的な「悟性」[28]から逃れ（ここでは明言していないが）、おそらくカント道徳律の固さからも逃れ、「自主独立せんとする姿勢」[29]、即ち主体的なエートスを確立する途であるとヘーゲルには思えたのであろう。

ヘーゲルは、このエートス論に続いて、なぜ豊かなギリシア人のエートスが既定的なキリスト教に敗れたかを考察しようとする。

II、ギリシア人の想像力の宗教とキリスト教という既定宗教

論文の冒頭でヘーゲルはまず論文の意図を説明している。「キリスト教による異教の駆逐は驚嘆すべき革命の一つである。そしてその原因をたずねることは、思索的な歴史家の仕事でなければならない」[30]。ここでヘーゲルは、自己を歴史哲学者として規定すると共に、ギリシアエートスからキリスト教的エートスへの移行を「革命」とし、自らその分析に当ろうとしているのである。ヘーゲルの結論は、「偉大な革命が起るには、それに先立ってその時代精神の中で静かな秘かな革命が進行していなければならない」[31]、「土着の、非常に古くからの宗教が他国の宗教によって放逐されるというような種類の革命、精神の王国で直接に起るこのような革命は、それだけよけい直接に時代精神それ自身の中に原因をもつに違いない」[32]ということである。

従来、この革命の原因として、消極的にギリシア人の宗教の「不充分な面」[33]、たとえばギリシア神話の非合理性を悟性が批判することにキリスト教の勝利があったとする説や、あるいは積極的に、キリスト教が「人間の精神や心の凡ゆる要求に見事に適合し、人間理性の凡ゆる問いに満足のゆく答を与える」[34]すぐれた宗教であったことに理由を求

めてきたと思われる。しかしギリシア人のエートスの偉大さ、いまなお我々の模範たりうるギリシア人たちの偉大、美、高貴、自由、特にすぐれたその想像力に富む宗教を知っている人たち、ドイツにおける啓蒙された人々はそのような一般的な答では満足できないであろう。

ヘーゲルは従来の常識的見解にかえて、この革命の理由をまさに時代精神、自由喪失という時代精神に求めるのである。「ギリシア人やローマ人の宗教はもっぱら自由な民族のための宗教であった。従って自由の喪失と共に、その宗教の意義、力、また人間に対する適合性も失われて行ったに違いない」[35]と解するのである。既に繰り返し述べたごとく、ヘーゲルにとって、ギリシア人のエートスは理想的であった。ここでもヘーゲルは自由人たるギリシア人を稱讃している。「自由人として彼等は、自分達が定めた法律に従い、自分達が選んだ指導者に服従し、自分達が決めた戦いに参加し、自分達自身の事柄におのが財産、おのが情熱を傾け、いくたの生命を捧げた、……彼等は教えも学びもしなかったが、あくまで自分達自身のものとよべる最高の道徳原理を実践したのである。公の生活、私的な家庭生活、いずれにおいても誰もが自由な人であった」[36]。さらにヘーゲルは、この自由人においては個と全は直接的に合一し、個が全の中に止揚されると考える。「自分の祖国、自分の国家という理念が、そのために自分が働き、それによって動かされる最高のものであり、自分にとってこの世界での最終目的、あるいは自分の世界の最終目的であった」[37]。「この国家という理念を前にして各自の個体性は消失した」[38]、「自分一個人の存続だの、永遠の生だのを望むことは誰にもできなかった」[39]。ところが、ヘーゲルによれば、このような個と全の合一たる共和国家の中に貴族階級の成立を契機として個と全の分裂が起るのである。戦運に恵まれ、富を蓄え、快適な生活に慣れたアテナイ人やローマ人は、その功績や富に応じて貴族階級を承認するのである。初めは「自発的に悦んで」[40]国家における貴族階級の優位と権力

を承認するが、民衆は自分達が自発的に与えたことを自覚していたし、いつでも取り戻せると信じていた。しかし貴族階級はこの民衆の意識を次第に無視し、やがて「貴族階級の優位と権力が固持される」[41]に至るのである。ヘーゲルは続ける。「モンテスキューが徳とし、共和制の原理とした感情」が「国民の魂から消え失せた」[42]。いまや「国民が自分自身に課した目的は生業であり、生計であり、いわば空虚なものであった。凡ゆる働、凡ゆる目的がいまや個人的事柄に関係し、もはや一つの全体、一つの理念のためには働かなくなっていた」[43]。かくして、「凡ゆる政治的自由は失われた。民法が保証するのはただ財産保全の権利だけであり、いまや財産こそが自分の世界のすべてであった」[44]。貴族階級、王権の成立、それが共和制を崩壊せしめ、個人主義が時代精神になったとヘーゲルはいうのである。ここにわれわれはヘーゲルの鋭い歴史感覚を見出しうるであろう。ここでのヘーゲルの考察は、ヘーゲルにとって最初の歴史哲学の展開であり、以后ヘーゲルは生涯に亘って歴史哲学者たることをやめない。

さらにこの論稿において注目すべき点は、ヘーゲルがある宗教が力をもちうるのはその時代精神と合致しそれに相応じたときにのみ可能と考える一種の「反映」[45](Reflexion) 論を展開していることである。悪き時代は悪しき宗教を要求し、自由喪失の時代は既定的宗教を要求すると考えるのである。この反映論は三重に展開される。まず(a)時代に反映した宗教として、(b)次にその宗教に反映した神として、(c)さらにその神に反映する人間理性として。

(a)時代に反映する宗教

「堕落」した時代に合致する宗教は、それ自身堕落した宗教でなければならない。「ローマ王候たちの専制主義は人間精神を地上から駆逐して行った。人間精神は自由を強奪されたあげく、自分にとって永遠なもの、絶対的なものの逃げ場処を神に求めざるをえなくなった」[46]。「自由の強奪がくりひろげる悲惨な状況の中で、人間精神は幸福を天

国に求め期待するに至った」[47]。そのとき、キリスト教は「人間性堕落」[48]の原則を説き、「この教説は一方では経験に合致するものであったし、他方では罪を免れ、悲惨の感情そのものに自尊心の根拠をおく自惚に満足を与える」[49]ものであった。このように共和制の崩壊、人間の自由喪失という時代精神に適合してキリスト教が興隆し、ギリシア的エートスが放遂されるという革命が出来したのである。キリスト教の繁栄は時代精神の反映であったのである。

(b)時代精神に適合した宗教の神

「人間が堕落し、奴隷の状態に転落するのに歩調を合わせたのが神の客体性である」[50]。「神は、このような時期には、なにか主体的なものであることを完全にやめ、全く客体となっていった」[51]。「神の客体性はもともとこのような時代精神の一つの現れにすぎない」[52]。元来、自己の決心と確信に基づくべき、即ち自由に基づくべき道徳性が「顚倒」[53]し、道徳律は天上の神、客体的な神が人間に与える既定的な掟となる。この神は多くの「奇蹟」[54]をなす。「奇蹟」とは実は堕落した時代精神が「もっとも明確な形で顕現した」[55]ものに他ならない。客体的な神とは「我々の外にある、我々の部分ではない、我々には手の届かない、我々とは何の共通項もない存在」[56]であり、その神の支配する天国とは「我々の見知らぬ世界、我々がその世界のどことも何の関わりもない世界、我々が自己の行為によってそこに移住できない世界、せいぜい魔法でも使って入りこむしかできない世界」[57]である。そこでは「人間自身が一つの非我（ein Nicht＝Ich）であり、その非我たる人間の神性も他の非我」[58]なのである。ヘーゲルは、本来イエスに発した主体的な徳の宗教、キリスト教が既定的になった理由、またその神が彼岸的となって行った理由をこの時代精神の「具現」[59]（Offenbarung）、「反映」[60]（Reflexion）に見出したのである。

(c)彼岸的神を要請する人間理性

神が客体化し、既定的な掟を命ずるとき、人間理性は受動化せざるをえない。元来、ヘーゲルによれば、「理性は絶対的なもの、自立的で実践的なもの」[61]を決して断念できない。しかし神が客体化した場合、人間はそういう自立的なものを自己の意志の内に「決して見出せなかった」[62]。人間に残された途は、絶対性を神に譲り、人間には祈りを残し、その祈りの中で人間の僅かに残った自発的理性の理念の実現を祈願することだけである。イエスが創った第三のセクトとしての原始キリスト教団は、このような神の掟と人間の自律的徳とを二つの契機とする集団であった。しかし「キリスト教が一層堕落した階級や立派な階級の中に浸透して行った時代、キリスト教自体の内部で貴賤の大きな区別が成立する至った時代、専制主義の時代」[63]になって、キリスト教はますます既定性を深め、それに応じて人間理性はますます受動化する。理念実現の力が理性の自律性を越えていると人間が考えるとき、――そのときでも人間は理念の実現を願うことはできるかも知れないが、願うということは、逆にいえば「人はそれを成就しえない」[64]ことの自覚を意味する故に、人間は一切を客体的な神に委ねるのである。神の客体化は人間理性の受動性として反映するのである。

ヘーゲルのここでの時代精神の反映論は、すぐれたヘーゲルの歴史感覚を示すものである。しかしヘーゲルはまだこの反映論を根拠づける論理をもっていない。われわれはヘーゲルが弁証法を確立するまでの苦闘を見逃してはならぬであろう。

ところで、理念の実現が「人間理性の限界の外」[65]と考えられるならば、そしてもし人間には祈願することしか残されていないとすれば、改めてカントの要請論が問題となるであろう。なぜなら、カントは理念の実現を自律的理性が

要請する、人間理性を越えた神の善意に委ねていたからである。『奇蹟』と題する続稿の言葉でいえば、いまや問題は「理性の最高目的は理性に、ただ理性自身によってのみ与えられうるのか、もし、理性の最高目的が理性に外部から、あるいは他の権威によって立てられるとすれば、それは理性の本性のもっとも内なるものに矛盾しないか、――それとも理性には、自己の最高目的を立てる能力がないのか」[66]と問うことである。

Ⅲ、既定宗教とカントの要請論

この続稿において、ヘーゲルは基本稿で示した既定的宗教の定義を再確認することから論を進める。既定的宗教とは、神的権威に基づく宗教的命題が我々の悟性や理性にとって無条件に真理であることを要求する宗教であり、その要求の中には我々がその権威に服従することを「義務」[67]とみなさねばならぬという要求も含まれている。しかしカント以来、純粋実践理性が提示する道徳律を通して我々の理性の絶対的な自律性が承認されてきた。ヘーゲルもカントの理性の自律を継承し、『イエス伝』ではイエスの道徳律をカントの『実践理性批判』の「分析論」の枠内で把握しようとしていた。既述のごとく、ヘーゲルはシェリングとの文通においてチュービンゲン正統派神学を批判したとき、ヘーゲルはカントの要請論がそれ自身に内含している曖昧さが根拠となって、カント哲学が正統派に悪用されたと嘆かねばならなかった。ヘーゲルはカント『実践理性批判』の「弁証論」、特に徳に値する幸福の要請という考えには瞠戒せざるをえなかったのである。この続稿において、ヘーゲルは改めて理性の自律を問い、それが止むをえず彼岸的神を要請せざるをえない半自律に留まるのか、それとも絶対的な自律でありうるかを問うのである。

既定宗教は「理性が自由を失い、自主性を失って」[68]、神の権威の前には全く「無力」[69]であることを前提している。

正統派神学が、たとえカント的実践理性の自律を承認して近代的なマスクを被っても、なお「理性のみでは傾向性に優位を占めること」[70]は不可能であり、従って人間は無縁な存在の力に依存せざるをえないことを前提しておかねばならない。さらにまた、正統派神学は人間の理性の自律による人類の窮極目的の定立を承認したとしても、その窮極目的の実現だけは、「人間の外部にある一つの存在に依存する」[71]ように規定しておかねばならない。

しかしながら、果して人間理性はこのように無力であろうか。むしろ既定宗教、否、それどころか「信仰」というものが「理性が絶対的であり、それ自身において完成しているという意識、――理性の無限の理念はほかの異物を混じえずにただそれ自体だけで純粋に造られたものでなければならぬという意識の欠乏」[72]を意味しているのではないか。実践理性の自律性への絶対的信頼こそがソクラテスやイエスにみられた有徳の人々の「自己意識」であり、その「自己意識」はキリスト教の既定性を否定し、カント的な要請概念を不必要たらしめるのである。カントが道徳的信仰とよんで、最高善の実現を神に託したとき、それは実践理性の自律性の意識の欠除を意味したことになる。

ヘーゲルはカントの名を出さずに、キリスト教の名の下に、このことを認識能力の吟味を通して確認しようとする。キリスト教の真理は認識能力たる構想力、悟性、理性にかかわる。構想力は「他の経験上の法則と合致している歴史上の真理を受容するに際し、悟性の許可を求める」[73]。キリスト教は歴史的真理として構想力に受容され、構想力は歴史的真理とそれと結合している諸表象とを同時に受け入れる。構想力は奇蹟や超自然的な出来事を、真理としてのキリスト教から超自然的原因をもつと教えられて、満足して受け入れるのである。しかし熟練した悟性は、このような超自然的原因を容認できないし、「構想力の詩」を否定せざるをえない。そのとき信仰は、「その前では悟性も沈黙せざるをえない悟性より高度の能力」[74]、即ち理性を提出するのである。しかしこの信仰は、同時に理性はそれだけで

は無能であることも前提しておくのである。理性の方は感性的世界に命令を出すことはできるが、しかし既定宗教が自己に課した理想には到達できないことを自覚しているのである。カントのいう人間理性の有限性の自覚である。そのとき、既定宗教は絶対的存在者という支持を理性に与えるのである。そして意志がこの神を信じたとき、「既定的信仰が一般に可能となることの根拠をなすもの、即ち道徳的無力が、また自分は表象作用はするが与えられた表象によって動かされている機械にすぎないのだという意識、反映が信仰者に成立する」[75]とヘーゲルはいう。この無力という自己意識に既定宗教は安心と満足を保証する。逆にいえば、無力な実践理性が幸福の保証を要請する。それが「幸福と道徳の調和」[76]の要請に他ならない。

ヘーゲルはカントの要請論に深い疑問を投げかけたことになる。ヘーゲルにとって、カントの提示した実践理性の自律こそが絶対的なものなのである。幸福の要求は元来、「理性の敗北」[77]である。幸福を要求する理性は「衰弱し、不純になった」[78]理性である。かくして、ヘーゲルにとって依然として理想にみちた理性とはギリシア人のエートスに育くまれた理性である。「たとえば共和国民とか、あえて祖国のためといわず、自己の名誉にかけて戦う者は、自らの生存の目的を立てたのであり、この目的の中には実践理性の要請の第二要素、幸福は見当らないのであるが、このような人々はその目的の実現がひとえに自分にかかっているのであり、何ら外来の援助を必要としないのである」[79]。この続稿におけるヘーゲルの強い主張は、信仰とは理性が絶対的で自己完結的であるという自己意識の欠除に成立するという信仰への批判であり、逆にいえば理性の絶対性と自己完結性への強い自信なのである。

ヘーゲルの『キリスト教の既定性』という長文の草稿は以上で終っている。その中で、もっとも印象に残ることは、ヘーゲルがカントの要請論を批判したこと、それにも拘らず、カントの実践理性の自律に「神的火花」を確認し、基

本稿の結論では同じ「神的火花」が庶民の想像力に時に輝くと指摘したことである。この草稿は当時のヘーゲルにおいては、解決しえぬ多様な問題を含んでいた。それが論述を晦渋にしたと思われる。しかしヘーゲルは歴史哲学者としての資質を存分に発揮しえたのである。既定性、エートス、時代精神、その反映といった諸概念は、特にその論理的構造は、ヘーゲルにとって生涯に亘る大きな課題となるであろう。

ところで、時代精神に反映して成立した既定宗教においては、神の客体化、非我化が生じ、理性についても客体化、悟性化が結果したとヘーゲルは述べていた。そのことは、ヘーゲルが主体的な神と主体的な理性を真なる神、真なる理性と考えていたことを物語っている。真なる理性とは、一つにはカント的道徳律を定立する理性であり、しかもその道徳律の完全な成就を確信する完結せる理性である。ヘーゲルがソクラテスやイエスにその個体的表現[80]をみた理性である。しかし、この段階においてヘーゲルが求めている理性は、おそらくこのような道徳的理性のみではあるまい。基本稿の結論において、ヘーゲルが述べていた健康な民族に育まれた人間味あふれる想像力をも包括する理性でなければならない。さらにまた、ヘーゲが肯定していた哲学的セクトに宿る共和的精神、具体的には愛と寛容の精神に満ちた理性でもなければならない。この道徳性、健康な想像力、愛と寛容を包括した理性がヘーゲルの求める主体的理性といえるのではなかろうか。勿論、ヘーゲルはまだこのような理性を明白に提出しているわけではない。論者が『キリスト教の既定性』という名で総括されている草稿群から、ヘーゲルが肯定している理性を摘出したにすぎない。しかしここでみられるこの道徳的、想像力、愛と寛容を包括するような理性は、やがて一つの主体的理性としてヘーゲル自身に自覚され、整理されて明白な規定に達するであろうことは充分に予想できることである。この理性の特色は、あくまでも此岸的であり、自己意識的であることが要求されている。このことはヘーゲルが道徳律の定立を自己

意識的とし、既定的な掟の受容を自己意識なしに受容すると述べていたことから充分に察知できることである。この自己意識的理性ということに、この時期のヘーゲルの理性概念の特色があると論者は考える。前稿(三)で既に述べたごとく、ヘーゲルは『イエス伝』を書きあげた直後、一七九五年八月三〇日にシェリングへ重要な書簡を送り[81]、その中で「自我を飛び越した理性の失敗」を語り、シェリングがその第二著作『哲学の原理としての自我について』において「経験的自我」に触れていないことを指摘し、それにも拘らず、ヘーゲルにとっては、「経験的自我」が重大であると述べていた。この書簡についての論者の解釈は、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我と絶対我の連続性を承認しようとしているのではないかということであった[82]。もしこの見解が許されるならば、『キリスト教の既定性』において、ヘーゲルが提出した道徳的理性は、この書簡の自己意識、ないし人倫的人格性の延長上に立っているといえるであろう。しかもヘーゲルは哲学的セクトや民族のエートスを考察することによって、その自己意識としての理性に想像力と愛と寛容という経験的性格をも含ませようとしているのである。先述のごとく、このような理性がいかなるものかは、やがて明白になると期待してよいであろう。

次に神の客体的、非我的性格の拒否もこの理性概念と相関関係に立っていると考えられる。シェリングとヘルダーリンは、絶対我にスピーザ的な実体性を帰し、特にシェリングは、それは自己意識を超えたものである故に、理性はそこに達しうるためには人格性を破壊しなければならぬと考えていた[83]。ここでのヘーゲルの神の非我化、客体化の拒否は、カントの神に対してのみならず、実はシェリングやヘルダーリンの絶対我に対する批判をも含蓄しているのでなかろうか。カントの叡智界と現象界の区別は、ヘーゲルのここでの理性によって完全に拒否されている。同じこと

は自己意識を超えた自我と自己意識的自我の区別についてもいわれてよいであろう。自己意識を超えた絶対我に達するべく、シェリングもヘルダーリンも知的直観を要請していたが、ヘーゲルにとっては、絶対我、ないし神は主体として把握され、そのかぎり知的直観による飛躍的合一を説く必要はない。神も人間も精神としては同質であって、人間的精神は神的精神への無限の接近のみが要求され、しかもこの無限な接近は理性の完結性ということに基づいて成就するというのが、ここでのヘーゲルの考え方ではあるまいか。このような立場も、やがて明白になると期待してよいであろう。

従来、『キリスト教の既定性』という草稿は、ヘーゲルが「既定性」の意味を肯定しなかったこと、それに相応ずる個人的道徳性への固執、社会契約論の立場などの理由で、あまり重視されていなかった。しかしこの草稿が含む問題は、将来のヘーゲルに大きな視野を拓かせる問題ばかりであって、若きヘーゲルの研究にとって重大な論文と思われるのである。

注

(1)シュラーに依れば、既定宗教とカントの要請論をとり扱った続稿、(Nohl. S.233~S.239, シュラー番号五四)が一七九五年から九六年の冬に執筆され、最初の続稿である。次いでエートス一般とドイツ人のエートスを論じた続稿(Nohl. S.214~S.230, シュラー番号五五)が一七九六年年頭から夏までの間に執筆されたと推測されている。奇蹟について論じた続稿(Nohl. S.231~S.232, また K. Rosenkranz, *Hegels Leben*. S.510~S.512, シュラー番号五九)は執筆年月が確定しえないとされている。内容的にみれば、一七九六年四月二九日に書かれたと推測される基本稿の結論部分ともっとも密接に関係しているのが既定宗教とカントの要請論を論じた続稿である。従って、論者はこの続稿がもっとも後で書かれたと考え、エートスを論じた続稿や奇蹟についての続稿の方が先であったと考える。

(2)ヘーゲル自身はエートスという概念を使用していない。しかしヘーゲルが各民族の固有の性格、習俗、伝説、神話、聖地(Grund und Boden という言葉も使っている)を語る以上、エートスという概念を使用しても許されるであろう。エートスとは後のヘーゲルの言葉でいえば、各民族のもつ実体的なるものという意味であろう。

(3) Nohl. S.219

(4)、(5) Nohl. S.224

(6) Nohl. S.153

(7)、(8)、(9)、(10)、(11) Nohl. S.214

(12)、(13)、(14)、(15) Nohl. S.215

(16)、(17)、(18) Nohl. S.218

(19)、(20) Nohl. S.219

(21)ヘーゲルはその哲学史のソクラテスの項で「エートス的なるもの(das Ethische)とは、Sittlichkeit und Moralität である」(*Werke*, Bd. XVIII. S.46) と述べている。従ってまだ Sittlichkeit と Moralität の区別をしていなかったこの当時のヘーゲルが、Moralität という das Ethische が可能であると考えていたと推測しても許されるであろう。

(22) *Hegels Briefe*, Bd. I. S.23

(23) Nohl. S.217

(24) Nohl. S.215

(25) Nohl. S.163

(26)、(27)、(28)、(29) Nohl. S.217

(30)、(31)、(32)、(33)、(34) Nohl. S.220

(35) Nohl. S.221. この時代精神とそれに相応ずる宗教という考え方について、ディルタイはヘーゲルの「実用的歴史」(eine pragmatische Geschichte) の好例と考える。(W. Dilthey, *Werke*, Bd. IV. *Die Jugendgeschichte Hegels*. S.30.)「実用的歴史」とはヘーゲルのギムナジューム時代の日記(一七八五年七月一日)にみられる言葉で、「実用的歴史とは単に事実を物語るだけでなく、有名人や全国民の性格を、その風俗、習慣、宗教等を、これらのさまざまな変化と他国民からの相異を

展開し、諸大帝国の興亡をあとづけ、国家にとってのあれこれの出来事や変化が国民にいかなる憲法をいかなる性格を結果として斉らしたかといったことを示すものである」(Hoffmeister, *Dokumente*, S.10. 金子武蔵『ヘーゲルの国家観』十五ページ)という。前稿(一)、四ページ参照

(36) Nohl. S.221f.
(37)、(38)、(39) Nohl. S.222
(40)、(41)、(42)、(43)、(44) Nohl. S.223
(45) Nohl. S.237 細谷貞雄教授『前掲書』一四八ページ
(46)、(47) Nohl. S.227
(48)前稿(一)、九ページ Nohl. S.63, S.65, S.206
(49) Nohl. S.225
(50) Nohl. S.227. 神の「客体性」については、Nohl. S.228, S.230, S.250, S.372, S.373, S.375 参照
(51)、(52)、(53)、(54)、(55) Nohl. S.228
(56) Nohl. S.226
(57)、(58)、(59) Nohl. S.228
(60) Nohl. S.237
(61)、(62) Nohl. S.224
(63) Nohl. S.226
(64)、(65) Nohl. S.224
(66) Nohl. S.231
(67) Nohl. S.233
(68)、(69) Nohl. S.234
(70) Nohl. S.234f.
(71) Nohl. S.235

（72）Nohl. S.238
（73）、（74）Nohl. S.236
（75）、（76）Nohl. S.237
（77）、（78）Nohl. S.238
（79）Nohl. S.239
（80）前稿(三)、十四ページ
（81）*Hegels Briefe*, Bd. I. S.29ff.
（82）前稿(三)、二五ページ
（83）前稿(三)、二六ページ

（未完）（一九八一年二月八日）

（文学部　教授）