

Title	若きヘーゲルにおける媒介の思想 (6)
Author(s)	高橋, 昭二
Citation	哲学論叢. 1983, 12, p. 1-36
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66804
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

若きヘーゲルにおける媒介の思想(6)

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

四、フランクフルト期のヘーゲル（ヘーゲルのカント批判）その一、

既述のごとく、ヘーゲルは一七九七年一月フランクフルトに移住している⁽¹⁾。そしてその最初の仕事は、我々の考証によれば、今日『ドイツ観念論最古の体系計画』と名づけられている草稿の執筆であった。この草稿はベルン時代のヘーゲルを完全に超克したものであった。ベルン時代のヘーゲルはユダヤ宗教とその根拠となったユダヤ的エートスを批判し、イエスをユダヤ的エートスから切り離してカントの純粹道德律の体现者として描出するという広い意味でのカント主義の圏内に止っていた。同時にヘーゲルはカントが『宗教論』で示した神聖性の理念の彼岸性を拒否し、その彼岸性がキリスト教の彼岸性に相通ずるとしてキリスト教をも批判していた。しかし『体系計画』におけるヘーゲルは、カント的二元論に対して「自己意識的⁽²⁾」な「絶対的自由」という最高の理念を樹て、その下に凡ゆる理念を体系化せんとする一元論的傾向を鮮明にしたのである。さらにヘーゲルはこの『体系計画』において、ベルン時代以

前のチュー・ビンゲン時代に戻ってギリシア主義への強い共感から「美の理念」³の重大さを強調して美的観念論への強い志向を示したのである。カント的二元論を離れて自由と美の理念の一元論的展開を意図するものであった。フランクフルトに落ち着いたヘーゲルの仕事はこの『体系計画』の精神を継承し発展せしめることであった。特に「自己意識的」な「絶対的自由」という理念は、それ自体としてはカントの純粹道德律の継承であることから、この理念をいまい度吟味することにより、それを超えた立場、具体的にいえば、道德的心情を超えた愛の立場を確立し、カント的二元論を完全に超克することにあつた。そのことと関連して、ベルン時代のカントの道德律の体现者としてのイエスの立場からカント的な道德・心術を超えた愛の体现者イエスとしてイエスの生涯を改めて書き直すことにあつた。それと同時にキリスト教の成立が改めて見直されることとなる。

周知のごとく、フランクフルトにおけるヘーゲル最大の仕事は、G・シュラーによって一七九八年夏以降一八〇〇年にかけて執筆されたと考証され、ノールによって『キリスト教の精神とその運命』⁴と名付けられている草稿の完成である。ヘーゲルはこの草稿のためにベルン時代末よりフランクフルト期にかけて再びユダヤ精神に関する断篇を書き、特にフランクフルト到着後の九七年から翌九八年夏まで愛や宗教に関する多くの断片を用意している。その中、特に重大なものはノールによって「道德性、愛、宗教」と表題された「断片八番」(一七九七年七月以前)と「愛と宗教」と題された「断片九番」(一七九七年夏)、「愛」と名づけられた「断片十番」(一七九七年十一月)、「信仰と存在」と呼ばれる「断片十一番」(一七九八年)、「キリスト教の精神のための根本草案」とされる「断片十二番」(一七九八年秋)である。いずれも一々とりあげて論ぜられるに値する断片ではあるが、その多くは『キリスト教の精神とその運命』⁵という決定稿に吸収され包括されていると考えても許されるであろう。従って我々の考察もこれ

らの諸断片の研究は必要最少限に省略し、直ちに決定稿の考察に入りたい。

『キリスト教の精神とその運命』は大きく分ければ、凡そ三つの部分から成立している。最初はベルン期ヘーゲルが考察の対象としていたユダヤ精神の研究である。この研究は『キリスト教の精神とその運命』という表題に倣って「ユダヤ教の精神とその運命」と名付けても許されるであろう。⁽⁶⁾そこでは苛酷なユダヤ的運命とギリシア的な美の精神が対比的に描出される。第二はイエスの道徳、宗教、運命について論じたものであり、——従って「イエスの精神とその運命」とよばれてよいであろう——ここでヘーゲルは草稿全体が求めていた一元論的立場を「生」という理念と「愛」という感情の下に包括し綜合することに成功している。イエスを襲う運命も、「愛による運命との和解」が成立するとして、生という理念が愛という感情を通じて凡ゆる対立を解消するに至ることが説かれ、ヘーゲルは真にカント主義を克服したことが明白になる。この部分は生と愛の形而上学に基づくイエス像の再提出であるといつて許されるであろう。第三の部分は「キリスト教の精神と運命」に関する考察である。イエスを襲った運命は、イエスの死後キリスト教をまた別の形をとって襲うことになる。この運命との対決においてキリスト教が宗教として成熟してゆく。ここでは愛もまた形を変え、より具体化した愛、客体化され、「形像化された愛」⁽⁷⁾の形をとらねばならぬとされる。凡そ以上が『キリスト教の精神とその運命』と名づけられた大草稿の概略である。その思索の道筋は、ヘーゲル自身の言葉でいえば、「掟の既定性、客体性を心術が止揚し、心術の制限を愛が止揚し、愛の制限を宗教が止揚する」⁽⁸⁾という道程である。フランクフルト期ヘーゲルは、ベルン期を脱し、即ちカントへの傾倒を完全に超えて、カントの制限を批判し、超克するに至る。フランクフルト期と共に本来のヘーゲルが始るといっても過言ではないのである。従来多くの史家が、『キリスト教の精神とその運命』の草稿にその後のヘーゲルの多くの思索の最初の萌芽を見

出しうるとしたのは理由のあることなのである。⁽⁹⁾

次にフランクフルト期のヘーゲルにおいて注目されるべきことは、ヘーゲルがベルン期の客観的立場を捨て、いわば実存的、主体的に思索し始めたことである。愛、生といった概念の思索は単に抽象的に客観的に思索することはできない。それらの概念は思索者そのものをも巻きこみ、いわば自己告白的な思索を強要するであろう。ヘーゲルもまた熱情的に語らざるをえないのである。当時のヘーゲルの生活環境もそれに相応する。当時のヘーゲルは妹の友ナヌト・エンデルと文通を重ねて友情を深め、またフランクフルトの最大の友ヘルダーリンの悲劇的恋愛の結末（九八年八月）を見守らねばならなかった。ヘーゲルは実存的に生き、思索せねばならなかったのである。ベルン期ヘーゲルの単調な文書的性格はフランクフルト期において姿を消し、人間味溢れるヘーゲルが姿をみせるのである。

一、ユダヤ民族の精神とその運命

Ⅰ アブラハムの精神

『キリスト教の精神とその運命』は有名な次の言葉で始まる。「ユダヤ人たちの真の始祖であるアブラハムと共にこの民族の歴史は始まる」。⁽¹⁾「アブラハムの精神が彼の子孫の凡ゆる運命を支配した統一性であり、魂である」。⁽²⁾「この精神はさまざまな力と争うに應じてさまざまな姿をとって現れる。即ち武装とか抗争とか、あるいは自分より強い者の桎梏を負う仕方とか、さまざまな形をとって現れるのである」、この形が運命（das Schicksal）と呼ばれるのである」。⁽³⁾即ちヘーゲルはユダヤ人の精神と運命をアブラハムの精神にその原則と統一性を見出しうると思ったのである。

る。ベルン期最大の草稿『キリスト教の既定性』の統稿、特に「ギリシア人の想像力の宗教とキリスト教の既定宗教」を論じた草稿において、ヘーゲルはいわば歴史哲学者として各民族には各民族固有のエートスが支配すると考えていた。即ちヘーゲルは「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」⁽⁵⁾、それぞれの民族は固有の「聖地」⁽⁶⁾と「神話」⁽⁷⁾をもつと主張し、各民族固有のエートを承認した上で、ユダヤ的エートスについては「ユダヤ人の国家が独立を保ち勇氣と力とを自分自身の中に感じとっているかぎり」、「メシア期待は稀薄である」⁽⁸⁾が、異国支配下に入るときユダヤ民族は受動的となり、その掟も客体的となりメシア思想がユダヤ精神の主流となると考えていたのである。さらにヘーゲルはキリスト教の出現という「革命」⁽⁹⁾をローマ帝政期の個人主義的時代精神の「反映」⁽¹⁰⁾と考え、ユダヤ的な客体的性、さらには神の客体的性が「無限なる客体」⁽¹¹⁾として暴力を振るい、その下でイエスの純粹な主体的道徳の主張もキリスト教という偏狭な宗教的セクトに転落したとしたのである。ヘーゲルにとって、イエスの主体的宗教もユダヤ人のメシア期待の前に「挫折」⁽¹²⁾せざるをえないと思えたのである。ヘーゲルがこのときユダヤ的エートスに対立させたのはギリシア人の想像力豊かな「共和主義的精神」⁽¹³⁾であった。このようなベルン期ヘーゲルの考え方がいまフランクフルト移住後のヘーゲルにも継承され、一層系統立ってユダヤ人の精神が描出されることとなったのである。ヘーゲルはまずユダヤ的エートスを提出し、一般にエートスを「運命」と名づけた上で、ユダヤ民族の運命を支配する原理がアブラハムの精神に他ならぬと主張するのである。

ついでヘーゲルはアブラハムの精神以前のユダヤ民族の歴史とその精神を振り返り、ノアの洪水にその象徴をみている。「この洪水によって人間は自然を信用しなくなり、いまや初めて己れの力をあげて抗争すべき敵対的なるもの

として対置する⁽¹⁴⁾。ユダヤ民族に「自然への巨大な不信⁽¹⁵⁾」が生ずる。ユダヤ民族はこの敵対的な自然を征服しなければならぬ。ヘーゲルによれば、この征服には二通りある。ニムロデの現実的征服とノアの思想的征服である。形は異なるが「両者は共に敵と一種のやむをえざる和睦を結んだが、敵意は持続しており、いずれも仇敵と和らぎをえたのではない⁽¹⁶⁾」。このノアとニムロデに対し、ギリシア人デウカリオンとピラの夫婦は洪水に対し、また別の姿勢をとった。「この夫婦は人間を再び世界との平和へ、自然へと招き寄せ、喜びと楽しみによって窮乏と敵意を忘れさせ、愛の平和を結び、美しい諸国民の始祖となり、そして彼らの時代を新たに生れその青春をいつまでも保つ自然の母たらしめたのである⁽¹⁷⁾」。ベルン後期統稿のユダヤ人の自然への不信とギリシア人の自然への信頼という対立的図式を、ヘーゲルはここでも展開しているのである。

ノア、ニムロデにつづくアブラハムの精神もまたこの自然、人間的な自然感情への不信が出発点となる。「アブラハムがそれによって一国民の始祖となった最初の行為は、共同生活と愛の絆、即ち彼がこれまで人間及び自然と結んできた諸関係の全体を引き裂く分離断絶である⁽¹⁸⁾」。ギリシア人カドモスとダナオスも祖国を捨てたが「彼らは愛しえんがために、自由になりうる土地を探し求めた⁽¹⁹⁾」のに対し、アブラハムは「愛するつもりはなかったし、従って自由でもあろうとしなかった⁽²⁰⁾」。「アブラハムを彼の親族から切り離してしまった精神こそ、異国民の中を通過して彼を導いたものであった。そういう異国民と彼は生涯に亘って衝突を重ね、彼の精神はあらゆるものに対する敵しい対立の中で毅然として自己を保ち、思想を限りなく敵対的な自然を支配する統一へと昂めた⁽²¹⁾」。かくして、ヘーゲルはアブラハムを「地上の異邦人⁽²²⁾」と規定し、その精神を「孤立隔絶に固執する⁽²³⁾」精神と把える。アブラハムには愛の精神が欠除している。彼が愛した「唯一の種類の不死なるもの⁽²⁴⁾」、即ち子孫に対する愛もわが子イサクを神に捧げうる程度

の愛にすぎなかったとヘーゲルは指摘する。さらにヘーゲルはアブラハムには、「全世界に対する輕蔑」⁽²⁵⁾から自らのみを「神の寵児」⁽²⁶⁾とする「恐るべき」選民思想が宿っていたと批判する。家神や国民神を尊崇する国民は自己占有の恩寵を確信しているにせよ、同時に他者に対しても「自己と同じ権利を承認し、他者の家神や神々をそれとして承認する」⁽²⁷⁾寛容さがあるのに対し、アブラハムとその子孫の嫉妬深い神には自己のみが唯一神であり、ユダヤ民族のみがその選民であるとする狭量な精神が宿っていたのである。この孤立と傲慢なアブラハムの精神は、彼の子孫の運命となる。ヤコブもヨセフも「遂にこの運命に屈服する」⁽²⁸⁾こととなるのである。

II モーセの精神

ヘーゲルが描くユダヤ民族の中でヘーゲルが恐らく唯一の好感をもって書いたのはモーセである。この民族の解放者でも立法者でもあったモーセに対し、ヘーゲルは「無限なる客体的」⁽²⁹⁾な神に単に受動的に奴隸的に仕えるユダヤ民族とは異なった主体的「能動的」⁽³⁰⁾なるものを見出しえたからである。しかしモーセの運命もユダヤ民族の精神の前に挫折し、結果としてはアブラハムの精神の圏内を出ることはなかったのである。ヘーゲルはモーセを飛翔に慣らそうとする鷲に喩える。「鷲は絶えず巢の上で羽ばたきし、また雛を翼に戴せ、遠くに運ぶ」⁽³¹⁾。しかしユダヤ人は「この美しい姿を完成しなかった」⁽³²⁾。この若者たちは鷲にならなかった。モーセは欺かれて石を暖ため、石を翼に戴せて飛ばうとしたにすぎず、石の重みで飛翔できず、決して「生命の炎」⁽³³⁾は燃え上らなかつたのである。

7
モーセの試みた解放に関しては、ユダヤ人たちは「解放の途上」⁽³⁴⁾で卑劣な振舞いをし、その結果として起った困難や危険に遭うたびにエジプト出国を後悔し、「この民族の解放には自由の魂もなければ、自由の本来的欲求もなかつ

た⁽³⁵⁾」ことを示したにすぎない。モーセの試みた立法に関しても同様である。モーセの立法が意味するところは、「民族をひとつの桎梏から解放した者がまた別の桎梏を背負わせた⁽³⁶⁾」というにすぎず、「受動的な民族にしてしかも自己自らに掟を課すということは一つの矛盾」でしかないのである⁽³⁷⁾。

モーセ立法の全体の精神は「先祖から継承された精神⁽³⁸⁾」である。それは「無限なる客体⁽³⁹⁾」であり、それ以外の一切が無である限り、それは同時に「唯一無限なる主体⁽⁴⁰⁾」でもある。しかしそれはユダヤ民族以外のいかなるものをも無視し前提しない限りは「内容もなく、空虚であり、生命もなければ、決して死んでさえもない一つの無である⁽⁴¹⁾」。かくしてモーセの立法は「生命も権利も愛もたぬ⁽⁴²⁾」のである。モーセ立法の精神は「無限なる主体」であるが、かかるものは「不可視⁽⁴³⁾」でなければならぬ。モーセはユダヤ人に火と雲とだけを示した。かくしてユダヤ人は神像の意味を理解せず、「愛の直観と美の享受の中でそれを神化することについては何の予感さえもたなかった⁽⁴⁴⁾」のである。モーセの立法には、ギリシアの著名な立法家ソロンとリキュルゴスが彼らの共和国のために創設した法制と「顕著な類似性⁽⁴⁵⁾」をもつ立法が含まれている。財産権をさまざまな仕方でも制限し、富の不平等を招く恣意を排除する立法である。しかし両者の立法の「起源はまったく異なっていた⁽⁴⁶⁾」。ギリシアの共和国においてこれらの法令が生じた理由は、それがなければ発生する不平等のために貧民の自由が脅かされ、政治上廢棄されてしまう怖れがあったということである。ユダヤ人の場合には、彼らはすべてのものを所有物としてではなく単に貸与されたものとして占有しているにすぎず、なんら自由や権利をもっていなかったからであり、彼らは国民としてはすべて無に等しかったからである⁽⁴⁷⁾。「ギリシア人たちが平等たるべしとされたのは、すべての者が自由であり自立的であったからである。ユダヤ人たちが平等たるべしとされたのは、すべての者が自立の能力をもっていなかったからである⁽⁴⁸⁾」。かくしてモーセ

の立法は、アブラハムの精神の前に無に帰するのである。

ヘーゲルはアブラハムの精神に抗していう。「真理とはある自由なものであって、私たちがそれを支配することもないし、それによって私たちが支配されることもない」⁽⁴⁹⁾。しかしユダヤ人にとって、「神の存在は真理としてではなく命令として現れる。ユダヤ人は徹底的に神に依存する。そして人が依存する当のものは真理という形をもちえない。なぜなら真理は美であり、知性によって表象された真理の消極的性格が自由だからである。しかし凡ゆるものの中に素材しか見なかった者がどうして美を予感しえようか、ただ支配されたり、支配しかなかった者がどうして理性と自由を行使しえようか」と。ヘーゲルにとって、『体系計画』で主張した自由、美といった真理の担手はユダヤ人であることはできない。ユダヤ民族の中であって唯一の主體的能動者モーセもまた例外ではなかったのである。

Ⅲ ユダヤ民族の運命

「モーセの死に続いたのは国家の独立と他民族への屈服との長期に亘る交替であった」⁽⁵⁰⁾。その間、ユダヤ民族の生活は遊牧民であった父祖伝来の生活から定住農民の生活に変化したし、また王制が導入されたこともあった。しかしヘーゲルによれば、これらの歴史を通してアブラハムの精神が支配し、その歴史は「元来の運命の帰結と発展以外の何ものでもなかった」⁽⁵²⁾のである。ヘーゲルはいう。「この運命——彼らが自己に対立させ、打ち勝つことのできなかつた一つの無限の力——に彼らは虐待された。しかも彼らがそれを美の精神 (der Geist der Schönheit) によって宥和し、そのようにして和解 (die Versöhnung) によって止揚するに至るまで、彼らはこの運命によって虐待されるであらう」⁽⁵³⁾と。

アブラハムの精神、「ユダヤ民族性の魂」とは「自然への敵意」と愛の絆を断つ「分離断絶」であり、孤立隔絶に固執する「地上の異邦人」であり、さらには自己のみが恩寵にあづかるという選民思想であり、「全世界に対する軽蔑」と「人類への憎悪」であった。一般のユダヤ民衆は「無限なる客体」としての神にすべてを依存し、「自己意識」⁽⁵⁴⁾、美意識なしに課せられた掟を奉ずるといふ徹底的な受動性に終始した。そこに「メシアへの希望」⁽⁵⁵⁾が生ずる。メシア期待はアブラハムの精神に由来するユダヤ民族の運命なのである。結論としてヘーゲルはいう。「ユダヤ民族のこの大いなる悲劇はギリシア悲劇とは異なる。それは恐怖も同情も喚起することはできない。なぜなら、恐怖と同情とは美しい存在者に必然的な蹉跎の運命からのみ生ずるのであるから、ユダヤ民族の悲劇はただ嫌悪を催させるのみである。ユダヤ民族の運命はマクベスの運命である。マクベスは自然そのものから逸脱してフレムトな存在者に身を委ね、それを礼拝することによって人間性のすべての神聖なるものを蹂躪し殺戮し、自分の神々（なぜならそれらは客体であり、彼は奴隸であったから）によって遂には見捨てられ、自己の信仰に躓づいて、打ち砕かれざるをえなかったのである」⁽⁵⁶⁾と。ヘーゲルのユダヤ民族の運命に関する見解は誠に厳しいといわねばならない。それはベルン期以来の見解である。そしてフランクフルトにおいて、『体系計画』で確立された「美の理念」の立場が加味されて、一層より鮮明になったといえるであろう。ヘーゲルはこのユダヤ民族の精神と運命に対しイエスを登場させるのである。

二、イエスの精神とその運命

Ⅰ イエスの道徳

1、 イエスの道徳

(i) イエスの登場

ヘーゲルは「イエスはユダヤの運命の多様な諸要素の発酵によって招来された最後の危機の直前に登場した⁽¹⁾」と語る。ついでヘーゲルはイエスの精神とその運命の梗概を一気に語る。「イエスはユダヤの運命の一部分と——彼はそれの他の一部分にとらわれていたのではなかったから——戦ったのではなかった。そうではなくてイエスはユダヤの運命の全体と対決し、従って彼自身はこの運命を越えており、自分の民族にもそれを越えさせようと試みた。しかしイエスが止揚しようと試みたこういう敵意は、ただ勇敢 (Tapferkeit) によってのみ征服しうるものであつて愛 (Liebe) によって和解しうるものではない。それ故、この運命の全体を超越しようとする彼の崇高な試みもその民族の中で挫折し、彼自らこの運命の犠牲とならざるをえなかった。イエスはこの運命のいかなる部分にも加担しなかつたから、彼の宗教はなおあまりにも多くのものをもっていた彼の民族の中では受け入れられず、残りの世界の中で、この運命にもはや関与せず、守るべきあるいは主張すべき何物をもっていない人々のもつて大いに普及することとなつたのである⁽²⁾」と。イエスの精神はユダヤの運命と対決することであり、イエスの運命はその戦いにおいて挫折し、キリスト教はユダヤ以外の世界に流布することとなつたといふのである。

ユダヤ律法の「主に対する単なる奉仕、ひたすらな隷従、喜びも楽しみも愛もない服従を要求する命令⁽³⁾」に対して、イエスは「それと正反対なもの⁽⁴⁾」、即ち「人間の衝動⁽⁵⁾」、「人間の欲求⁽⁶⁾」、さらには、「美の精神⁽⁷⁾」を提示した。たとえ、弟子たちが安息日に麦を摘むことを認め、「自発性が最高の権威から出た命令よりも優れている⁽⁸⁾」ことを示し、

食前に手を洗う習慣には「人間の全主体性⁹」を対立させて「ある客体が純粹であるか不純であるか」ということの上に心の純粹か不純かということを置き¹⁰、即ち「主体性一般¹¹」を置いた。そのような行為でイエスは「自分の民族との断絶、客観的命令への隷従に対する彼の完全な侮蔑¹²」を示したのである。イエスの教えは「純粹に客体的な命令に対して全く異質なものを、主体性¹³」であり、「人間をその全体性において再建する¹⁴」ことであつた。イエスは従来¹⁵の十戒に対し「山上の垂訓¹⁵」を行うが、それは「一種のパラドックスをもつて始まり¹⁶」、「多数の聴衆に全く異質なものを、別の守護靈、別の世界を期待せしめ¹⁷」そこには「別の法と光¹⁸」、「別の生命の宗教を告知する叫び¹⁹」があつたのである。この主体性、全体性、別の法と光とは具体的には何か。それを吟味することにおいて、ヘーゲルはイエスの教えが律法と全く異なり、さらにはカントの道德律とは異なることを示そうとする。

(ii) イエスの道德とカントの道德律

道德的命令、または市民的命令といった「命令の形式²⁰」で表現されるものが掟である。そして「掟というものは對立者を概念の中に統一したものであり²¹」、即ち「概念そのものは現実的なものとの對立において成立するから、概念は當為を表現することになる²²」。その當為性において、掟は「全部もしくは部分的に客体的となる²³」。掟は概念として普遍的であるが、現実的な道德的心術は常に特殊である。そこには必ず普遍と特殊の對立が残り、當為とは特殊を否定して普遍に隷従せしめる命令となる。カントにおいても普遍的な道德律は「定言的命法」として個々の傾向性を否定し、そこに道德性が成立する。それは人間の全体性を否定し、衝動や傾向性という特殊な主体性にとつては客体的なものとなる。それは個人の「自律的」道德の確立ではあつても、「命法」であるかぎりには、部分的に客体的

既定的なものを残す。ユダヤ律法は他律的命法であり、受動的にそれに隷従する人々にとっては全面的に客体的であり、既定的である。しかしユダヤ律法とカント道徳律は客体的既定的なものを残すということでは相通するのである。前者は「自分の外側に主人を持つが、後者は自分の中に主人を持ち、しかも同時に自分自身の奴隷であるという區別」⁽²⁴⁾があるにすぎない。「衝動、傾向、情動的な愛、感性、もしくは他に何と呼ばれようと、要するに特殊者にとつて普遍者は必然的にかつ永遠に異質なもの、客体的なものである」⁽²⁵⁾。「従ってどうしても既定性が残る」⁽²⁶⁾。ヘーゲルはユダヤ民の掟とカント道徳をいまや同列において批判しているのである。

ベルン時代のヘーゲルはカント道徳論の中、神の要請にかかわる「最高善」の理念と『宗教論』における「神聖性」の理念に関しては批判的であつた。⁽²⁷⁾「要請」とは神を彼岸化することに通ずるからである。しかしヘーゲルはカントが『第二批判』で示した純粹道徳律の「自律性」のみは継承していた。道徳律の自律的定立において人間は神に連なるからである。イエスはカント道徳律の具体的体现者でなければならなかつた。『体系計画』におけるヘーゲルも、「絶対的自由」の理念の一元論的展開の立場に立ちながら、なおその絶対的自由が「自己意識的」なることを要求し、そのかぎりではカントの自律的道徳律の圏内にいたといふことができる。しかしヘーゲルはいまや明白にカント道徳律の客体性を指摘し、カントを越えたのである。このカント批判において、ヘーゲルは真に新しい立場を確立し、フランクフルト期が始まつたといつても許されるであらう。ヘーゲルのこの新しい立場とは何か。

(iii) 愛の道徳

「律法から律法的なもの、即ち律法の形式を除去する試み」⁽²⁸⁾がなされねばならない。「律法を満たしながら律法を

止揚する」ものが求められるのである。汝隣人を愛せよとは律法でも命法でもなくて「喜んで果され」るのである。この喜んで果すという心の「愛着」(Geneigtheit)こそ「律法の欠陥の充足」である。「愛着」とは義務の斉らす「対立」(33)、「断絶」(34)を越えた「愛」(Liebe)の一樣相であり、「心の欲するところと掟との一致」(35)「律法の *πληρωμα* (補完充実)、存在」(36)である。「存在は主体と客体との総合であり、その中では主体と客体とが対立を失うが、同様に愛着もひとつの徳であり、総合であって、その中では掟はその普遍性を、同時に主体はその特殊性を——両者はその対立を失う」(37)。ヘーゲルはさらにいう。「この一致は生であり、異なったものの関係として愛であり、存在である」(38)。この「愛着」という「闘争なき道徳的心情」(39)の提出において、ヘーゲルは愛と生という自己固有の立場を始めて明白にしたのである。

ヘーゲルはこの立場に立ってイエスの山上の垂訓の二、三を解釈している。ヘーゲルによれば、イエスは「汝殺すなかれ」という掟に対しては、「愛の一つの様相」(40)たる「和解性」(41)を示す。「和解性」とは「単に律法に対立しないだけでなく、律法を全く無用にして、非常に豊かな生の充実を自らに包む」(42)、「人間愛の心情」(43)であり、「この精神にとっては律法ほど欠陥のあるものは存在しえない程」(44)である。同様に「姦淫すなかれ」という律法に対しては、「愛の神聖性」(45)が「律法の *πληρωμα*」(46)となる。「汝誓うなかれ」(47)の掟に対しても、イエスは「愛による権利の止揚、即ち愛によって義または不義の全領域を越えることを要請する」(48)のである。これらの愛は具体的には、「和解性」「婚姻の誠実」(48)、「実直」(49)という「徳」(49)である。「徳」とは「カント的な徳の自己強制ではなくて、支配も屈服もない徳であり、愛の様態である」(50)。「義務と傾向性との対立は愛の様態の中に、即ち徳の中に合一を見出した」(51)のである。

しかしながら、徳は元来「個別的」であり、「制限」されている。従ってそれぞれの徳が絶対化されるならば、「複数の絶対的な徳による解き難い衝突」が生ずることとなる。かくしてかかる衝突を避けるためには、諸徳は「唯一の生きた精神の様態」として有機的に連関づけられていなければならない。「諸徳の生きた紐帯、生きた統一」がなければならない。それは概念の統一のごときものではない。「特殊者に対する普遍者の形を決して持ち」えない。かかる統一を可能にするものこそ愛そのものである。「愛が徳の唯一の原理でなければ、いかなる徳も同時に不徳である」。「徳が律法に対する服従の補完 (das Komplement) であるように、愛は徳の補完である」。「徳のあらゆる一面性、あらゆる排除、あらゆる枠が愛によって廃棄せられている」。「なぜなら愛は存在者そのものの生ける関係だからである。愛の中ではすべての分離、すべての限られた関係は消失し、従って徳の制限も止揚されるのである」。

このようにヘーゲルはイエスの道徳を愛の道徳として語るのである。律法主義、カント主義、既定的客体主義は止揚され、カントが否定した傾向性 (Neigung) が愛に支えられた「愛着」 (Genüßlichkeit) として新しい生命を与えられる。徳の概念もカントのそれとは異なった「愛の様態」として新しい意味を帯びる。それを可能にしたのが、ヘーゲルの新しい立場「愛と生」の立場である。

2、愛 と 生

(i) 愛

既述のごとく、チュービンゲン学生時代ヘーゲルは愛について既に次のごとく述べていた。「傾向性の圏内に封じられている経験的性格には道徳的感情もまた含まれており、その道徳的感情が思いやりの糸を織物全体の中へ織りこ

んでいるに違いないのである。この経験的性格の根本原理は愛である。普遍妥当的法則の原理としての理性が叡智的世界の同じ市民としてのすべての理性的存在者の中に自分自身を再認するのと同様に、愛は他の人々の中に自分自身を見出す。いやむしろ、愛（の主体）が自分自身を忘れ、自分という存在を抜け出して他の人々の中に生き、感じ、働くかぎり、愛は理性と何か類似的なものをもつ」と。このチュービンゲン学生時代の道徳の根本原則としての愛が、ベルン時代のカント道徳律の影響という曲折を経ていまフランクフルトのヘーゲルに蘇っているのである。ヘーゲルはフランクフルトに着いた年、ここでは直接考察しえないが、愛に言及した三つの重大な断片（八番、九番、十番）を書いている。その中、特に断片十番は史家によって「愛の讃歌」と名づけられ重大視されてきた。それらはいまや本稿『キリスト教の精神とその運命』において活かされるのである。

断片八番（「道徳性、愛、宗教」と名づけられる）においてヘーゲルは次のようにいう。「理論的綜合は全面的に客体的になり、主体に全く対立させられる。——実践的活動は客体を無化して全面的に主体的になつてゐる。——ただ愛においてのみ、ひとは客体と合一してゐる。客体は支配せず、支配されない。——この愛が、構想力によって存在とされるとそれが神性である」と。神が道徳的心情の構想力による外化であるとするフィヒテ的思想が入つてはいるが、ヘーゲルが愛においてのみ主客の合一が可能であると考えていたことを鮮明にしている。さらに断片十番（「愛」）においてヘーゲルは次のごとく語る。「真の合一、本来の愛というものは力において等しく、それ故互いにどこまでも生けるものであり、どちらの側からも死せる者ではないような、生ける者たちの間でのみ起こる。愛はすべての対立関係を排除する。——愛は悟性ではない。悟性の諸関係は多様なものを多様なままで残すし、悟性の統一そのものも対立関係である。愛は理性ではない。理性は自己の規定作用を規定されるものに無条件に対立させる。愛は限定

するものでも限定されるものでもなく、有限なものではない。愛は感情である。しかし個別な感情ではない。個別な感情は部分的な生にすぎず、全的生ではない故に」と。この愛が悟性でも理性でもなく全的生の感情であるとする規定はそのまま本稿『キリスト教の精神とその運命』に活かされるのである。

本稿においてヘーゲルはいう。「愛は感情的 (pathologisch) であり、傾向性である」。愛は生命体であり、精神である。⁽⁷⁾「愛は特殊性に対立した普遍者ではない。概念の統一ではなくして精神の合一性であり、神性である」。それは「調和の感情」であり、⁽⁸⁾「愛によって初めて客体の力は壊れる」。さまざまに愛は定義されるが、それが全的生の調和的感情であることが明白となる。従って愛は生との関係において考察されねばならない。

(ii) 生

愛が悟性でも理性でもなく、感情である、しかもその感情とは個別的な感情ではなく、「全体的生」の感情であると規定した断片十番において、ヘーゲルはこの規定に引き続き、愛と生の関連を次のように述べる。「愛においてはこの全体は多くの特殊なるもの、分たれたるものの集合におけるようなものとして含まれているのではない。愛において生 (das Leben) が自己自身を見出す。生は自己自身の二重化 (Vertoppelung) として、そしてその自己の合一 (Einigkeit) として見出すのである。生は未発展な合一から出発して形成 (die Bildung) を通じて完成した合一への円環 (der Kreis) を経歴したのである。未発展な合一には分離の可能性と世界とが対立していた。発展の過程で反省 (die Reflexion) は次第に多くの対立せるものを生み出し、これらは衝動の満足において合一され、遂に反省はこれらに人間自身の全体を対立させたのである。そしていまや、愛が全き無客体性において反省を止揚し、対立

せるものから疎遠なるものとしてのすべての性格を奪いと、生はもはや欠けるところなく自己自身を見出すことになる。愛の中にはまだ分離されたものが存したが、いまや分離されたものとしてではなく、——合一せるものとして存している。そして生ける者は生ける者を感じるのである⁽¹¹⁾。

生が未発展な合一から形成、反省を通じて完成せる合一に至る円環をなすという三肢的構造はいうまでもなくヘーゲル弁証法の骨格をなす。ここでそれが明白な自覚をもって語られ、生の弁証法が確立しているのである。愛は生の全過程に現われ、特に生が自己自身を真なる合一として見出す場が真なる愛とされている。生は愛において育ち、愛において自己を完成するのである。いわば愛は生の自己展開の媒介である。愛という感情に生が自己展開を果すことにおいて、ここでは弁証法はまだ主観的にすぎぬとの批判もありうる。しかしここでの生の三肢的弁証法構造に、われわれはヘーゲル弁証法の記念すべき最初の形を見出しえたのである。

未発展な合一、分離、反省を通じた形成、完成せる合一への自己還帰という論理構造は、しかし『キリスト教の精神とその運命』の本稿そのもので充分展開されたとはいえない。本稿で生の自己展開が述べられるのは、「犯罪⁽¹²⁾」という「運命」に関してである。

(iii) 愛による運命との和解

生には自己の二重化としての分裂、対立の契機がある。全き合一は分裂、対立を予想し、逆に「対立は再合一の可能性⁽¹³⁾」だからである。かかる対立の一つに概念としての普遍性と行為としての特殊性の対立がある。この対立を普遍の一方的支配において統一せんとするものがカント的道德律、またはユダヤ的律法といわれるものであった。かかる

律法は、極端な対立における特殊の反逆によって破られることがある。そのとき特殊な犯罪であり、普遍は刑罰法となつて特殊を罰しなければならぬ。犯罪において破られるのは、普遍性の内容であつて、その形式ではない。従つて、普遍は新しい形、刑罰法の形をとつて残ることとなる。逆に犯罪も普遍を犯したつもりでも依然として普遍に支配されたままである。「律法と罰には和解はありえない⁽¹⁴⁾」。しかしながら、刑罰の執行においては、もはや普遍といった概念ではなく生ける者、即ち裁判官や復仇者が必要となり、かかる生ける者の自由意志が働いて、罰せられないことも起り、普遍性が否定されるような場合も考えうる。にも拘らず、犯された罪は依然として犯されたものであり、それを消去することはできない。普遍性は依然として残ることとなる。結局、律法の形をとるかぎり、普遍と特殊の対立はあくまでも残るのである。

しかしながら、ヘーゲルによれば、律法としての罰ではなく「運命と考えられた罰は全く別種である⁽¹⁵⁾」。「運命において罰は敵対する力であり、ひとつの個体であつて、律法の場合のように普遍者と特殊者とが分かれておらず、合一されている⁽¹⁶⁾」。「運命は敵にすぎない。そして人間は運命に対して、敵に対するのと同様に闘う力として対立する⁽¹⁷⁾」。たとえば、生ける者の対立が殺人に及ぶことがありうる。殺す者は他者の生命を犯したと思ふにせよ、生命は「一なる生⁽¹⁸⁾」であり、「不死であるから、殺されると怖るべき幽霊となつて現われ、復讐^{ニクムヂス}の女神を放つ⁽¹⁹⁾」。一なる生においては、他の生を傷つけるとは自己の生を傷つけたのである。罪人はこの自己破壊の感情から逃れることができぬ。マクベスは自己が殺したバンクォーが悪霊として饗宴に列席するのを見るのである。「マクベスは自分自身の生命を破壊しただけである。なぜなら生は一なる神性の中にある故、生命が生命から分かれて別のものとなることはないからである⁽²⁰⁾」。運命は敵であるが、しかし同時にこの敵は自己であり、運命との和解が可能となる。

ここでヘーゲルが語る「運命」とは、「生の領域の内部にある」⁽²¹⁾運命である。従って運命は生の契機たる分裂、対立の総称である。対立するものは、それぞれが敵であり、力であっても合一に至りうるのである。それに対し、律法における普遍と特殊の対立は「絶対的現実の領域」⁽²²⁾における対立として和解されえない。律法の立場は生と運命の立場へと昂められねばならない。罰は律法における罰としてではなく、生に内在的な罰、運命としての罰に昂められねばならぬ。逆にいうならば、「運命としての罰においては、律法は生より後なるものであり、生より低きもの」⁽²³⁾なのである。

律法における普遍性と特殊性の対立は生の契機としての対立の客体化、悟性化であり、より本来的な対立は運命において現われる。「運命においては、敵対する威力は敵に廻った生の威力であるから、運命への怖れはフレムトなものへの怖れではない」⁽²⁴⁾。「運命の中で人間は自己自身の生を認識し、人間が運命に懇願するのは主人に対するそれではなく、自己自身への復帰と接近である。人間がそこで失われたものを感じる運命は、失われた生への憧憬(Schmerzsucht)を喚起する。この憧憬は……それだけで既に回復である。なぜならこの憧憬は生命喪失の感情であって、失われたものを生として自己にかつては親しかつたものとして認識するからである。そしてこの認識そのものが既に生の享受なのである」⁽²⁵⁾。憧憬は生を再び吸収し合一せしめる可能性である。このように運命として対立していたものも生と感じられ、そこに「運命との和解」⁽²⁶⁾が可能となる。「対立とは再合一の可能性であり」⁽²⁷⁾、「自己自身を再び見出す生の感情が愛であり、愛において運命は和解される」⁽²⁸⁾。以上の経緯が有名な「愛による運命との和解」(die Versöhnung des Schicksals durch die Liebe)である。結論としていえば、「運命とは自己自身についての、しかし敵対するものとしての自己自身についての意識である。全体者は自己の中で友好性を回復することができる。それは愛

によって自己の純粋な生へと復帰できる⁽²⁹⁾といえよう。全体者、純粋な生が愛によって分裂から再合一へ還帰できるのである。ここに生の三肢的構造と共に、生と愛の形而上学がある。ヘーゲルはこの形而上学において、自己独自の形而上学を提出しえたのである。

「純粋な生は存在である⁽³⁰⁾」。従って生の直接態としての「未発展な合一」、「反省」における「対立」と「形成」、愛による復帰した「再合一」の三肢的構造は存在の構造でもある。『体系計画』における最高の理念「自己意識的な「絶対的自由」の理念はいまや「生」の理念へと前進したのである。ヘーゲル自身さきの「純粋な生は存在である」と定義するとき、まず「生」の代りに「自己意識⁽³¹⁾」という概念を当て、それを「生」と書き換えているのである。自己意識が自己に親しいと同じく、ヘーゲルのいう「生」は自己自身である。それが「全体的生」という形而上学的理念へと一歩前進したのである。それはたとえば、この当時のシェリングが提出していた人格性や自己意識性を超出し、それ故に直ちに「絶対的客体」と相通するような「絶対我」ではない⁽³²⁾。『体系計画』の「自己意識的な絶対的自由」の理念がシェリングから遠かったと同様に、ここでのヘーゲルの生の理念はシェリングの実体的な「絶対我」の理念とは遠いのである。ここにはヘーゲル独自の形而上学の誕生がある。

ヘーゲルは断片九番（「愛と宗教」）において「理想」について次のごとく述べる。「理想を我々是我々の外に置けない。そうすれば、それは客体であろう。——我々の中にのみも置けない。そうすれば、それはいかなる理想でもなくなるだろう⁽³³⁾」と。ヘーゲルが提出する生の理念はまさしく我々の外でもなく単に我々の中でもない。それは我々の個別的生と一如であって、しかも同時に全体的生である。単に全体的生として我々を超えているでもない。全体的生は我々の個別的生と一如なのである。ヘーゲルが犯罪に関する傷ついた生について多くを物語ったのもこの事情を

明らかにするためである。傷ついた生は全体的生と一如であって、そこに傷ついた生の全体的生への自己回復が可能であった。失なわれた生への憧憬すら生の享樂であったのである。同じことは我々の個的生と全的生についてもいえるのである。おそらくヘーゲルは無限なる生と有限なる生についても同様のことを示すであろう。このことはやがてフランクフルト期最後の草稿『一八〇〇年の体系断片』において明白となる。

最高の理念たる生が、自己を展開し完結した円環をなす媒介者が愛であった。生は愛において、愛によって自己を具体化しうるのである。その意味で愛は生のオルガノンである。シェリングは絶対我に至るべき哲学のオルガノンとして「知的直観」⁽³⁴⁾を提出していた。しかしヘーゲルが提示する愛は、たとえそれが「感情」であるにせよ、シェリングのいう「知的直観」ではない。愛は感情として自己意識であり、現実感であって、無限者に「自己を没する」⁽³⁵⁾「知的直観ではない。自己意識を超えた無限者が語られる場合にのみ、そこへの超出的飛躍としての知的直観が必要となる。ヘーゲルにおける生はかかる超越者ではない。愛は、たとえば「愛着」として、経験的性格を失うことはありえない。ここでも我々はヘーゲルのシェリングに対する独自性を見出しうるのである。ヘーゲルの独自性とは知的直観のような直接性ではなく、むしろ生の自己展開に愛が媒介をなすという媒介の思想である。この媒介という思想によってヘーゲルはドイツ観念論の歴史に初めて自己の特色を刻しえたのである。

ところで、ヘーゲルがこれまで語ってきた運命は「生の領域の内部」にある運命であった。しかし運命とは果してかかる運命につきるであろうか。愛による和解が成立する運命のみが運命であろうか。この問と共にヘーゲルの次の展開が始まる。

3、美しき魂

(i) 美しき魂

ヘーゲルは次のように語る。「しかし運命は罰よりも広い領域をもつ。運命は犯罪なき罪に関しても喚起されるから、罰よりも無限に厳しい」と。罰とは生命の内部において、生に敵対するとき喚起される生の反撃である。運命がそれよりも広く、無限に厳しいとは、即ち「運命が最も崇高な罪、罪なき罪に対してすらそれだけ一層恐るべき姿で立ち現れる」とは、運命が生領域を越えても存しうることを示す。具体的には全く罪なきイエスを襲った運命である。かかる運命に対してとりうる魂の立場が「美しき魂」といわれるものである。

ヘーゲルは美しき魂の三つの類型を挙げている。最初の二つは斗う魂と忍従する魂である。「不当な攻撃を蒙る者は身を守って自己自身とその権利を主張することもあるし、身を守らないこともある。それが忍従する苦痛であるにせよ、闘争であるにせよ、彼の反応と共に彼の罪、彼の運命が始まる」⁽³⁾。権利を主張する者は、攻撃する側の権利をも自己の権利と同時に承知しているのであり、「存続する二つの普遍者」⁽⁴⁾があることとなり、あるいは二つの生けるものが生命と生命とを相闘せしめることとなって「自己矛盾」⁽⁵⁾に陥ることとなる。忍従する者にも、忍従しても自己の権利を放棄したのではなく、「現実においてそれを固持する力をもたぬ」⁽⁶⁾という自己矛盾がある。「勇敢は苦痛ある忍従よりも偉大である」⁽⁷⁾にせよ、「権利のための斗いも、権利の概念とその現実との矛盾を含む受動的な苦しみと同じく不自然な状態である」⁽⁸⁾。第三の真なる美しき魂はかの両者を越えたものでなければならぬ。勇敢からは生命を残し、対立を欠落せしめ、忍従からは権利の喪失は残すが苦痛は消滅せしめるといふ具合に勇敢と忍従とを「合

「⁽⁹⁾」したのが、「真の美しき魂⁽¹⁰⁾」である。そこに「苦惱なき権利の止揚、即ち権利の喪失と闘争とを生き生きとして自由超越えるという態度が出現する⁽¹¹⁾」。端的にいえば、美しき魂とは「自らを救うために自己を殺す⁽¹²⁾」、「自己滅却⁽¹³⁾」(die Selbststörung)の精神である。「生は彼に対して不誠実になったが、彼が生に不誠実になったのではない。彼は生から逃れても生を傷つけたわけではない⁽¹⁴⁾。「あたかもはにかみ草のように、彼は触れられればいつも自分の中に引きこもり、生を敵に廻す前に、運命を自分に向かって怒り立たせる前に、彼は生から逃げて了う⁽¹⁵⁾」。こうしてイエスは「最も完全な運命⁽¹⁶⁾」からも逃げさることによって、「彼は同時にあらゆる運命を越えたことになる⁽¹⁷⁾」のである。生から逃げるさること、「自己滅却」とはそれ自身最高の罪であり、最高に不幸な運命であろう。しかしヘーゲルはいう。「最高の自由は魂の美しさの消極的な属性である。即ち自己を維持するために一切を放棄する可能性である。こうして最高のの無罪に最高の罪が、一切の運命を越えた崇高さに最高の不幸なる運命が合一しうる⁽¹⁸⁾」。美しき魂はかかる「自己滅却」の魂なのである。

ヘーゲルは美しき魂に関して、かつてベルン時代の『イエス伝⁽¹⁹⁾』でも言及していた「美しい罪の女マグダラのマリ⁽²⁰⁾ア」を再登場させている。それは「イエスの物語の中で美しいものに値する唯一⁽²¹⁾」の物語である。そして結論として「彼女の民族の時代は美しい心が罪なしに生きることの出来ない時代⁽²²⁾」であり、「この時代であろうと他のどの時代であろうと美しい心は愛によって最も美しい意識に返ることができた⁽²³⁾」と述べている。マリアの美しき魂は愛に貫かれている。イエスもまたマリアの時代に生きた。それ故に美魂イエスは罪なしに終ることは出来ない。イエスの罪とは、まさしく「自己滅却」、端的にいえば、その十字架における死であろう。美しき魂の担手がイエスであるとき、運命との和解は愛であるよりはむしろ十字架における死なのである。「運命との和解」を可能ならしめた愛も、

その運命が生に内在する運命を越えた「完全な運命」であるとき、愛はもはや不充分であり、生を越えた死が、「自己滅却」が意味をもつのではなからうか。既に引用したごとく、ヘーゲル自身「心術の制限を愛が止揚し、愛の制限を宗教が止揚する」と述べていた。イエスの道徳はイエスの宗教へと、イエスの愛はイエスの十字架における死へと進んでゆくのである。しかしそれを考察する前に、ここでヘーゲルのいう「愛の制限」とは何かを考察しておかねばならない。

(ii) 愛の制限

「愛において生は自己自身を再び見出す⁽²⁵⁾」。「生は自己自身と分裂し、そして再び合一する⁽²⁶⁾」。生の弁証法を支えるものは愛である。「愛における和解は、ユダヤ人のように従属への復帰ではなくて解放であり、支配の再認ではなくて生命ある紐帯、愛の精神、相互信頼の再生における支配の止揚であり、支配という点からみれば、最高の自由である⁽²⁷⁾」。しかしこの崇高な愛にも制限がある。「愛は道徳性の圏内の諸制限を止揚する。しかし愛そのものはまだ不完全な本性である。幸福な愛の瞬間には客体性の余地はない。しかし各々の反省は愛を止揚し、客体性を回復し、それと共に再び制限の領域が始まる。かくして宗教的なものは愛の *Wachheit* (反省と愛が合一され、両者が結びつけて考えられたもの) である。愛の直観は完全性の要求を満たすように見えるがそれは一つの矛盾である。直観し表象するものは制限するものであり、制限されたものだけを受容するものであるが、客体はしかし無限者であろうからである。無限者をこういう器に入れて運ぶことはできない⁽²⁸⁾」とヘーゲルはいう。宗教は愛の補完である。逆にいうと、「愛はまだ宗教ではない⁽²⁸⁾」。このように愛を制限づけるものは、ここでみるかぎり、再び無限なる客体、即ち死せるもので

ある。しかしそれは具体的には一体何か。

「愛」と題された断片十番においてヘーゲルは、「愛し合う者たちの合一は一方は愛する者、他方は愛される者としてどちらの分離された者も一つの生けるものの一器官である」という状態において可能であると述べた後、次のようにいう。「ところがその他、愛する者たちも多くの死せるものに結びついており、各々の愛する者には多くの事物が所属している。即ち彼は関係者自身にとってさえも、対立せるもの、諸客体であるような対立せるものごとと関係をもっている。このようにして、彼らは財産と権利の多様な取得と占有においてなお多様な対立関係に入ることができる」と。客体的なるもの、死せるものとは具体的には各人の財産と所有のことなのである。「所有と財産が人間の人間の関心と思考のかくも重要な部分をなしているとすれば、愛し合う者たちも彼らの関係のこの側面を反省することを抑えることはできない。そしてすでに使用が共同的であるとしても、所有の権利はこれによってなんら決定されたことにはならないであろう。権利の思想は實際忘れ去られたのではないだろう」。愛は所有と財産に越え難い客體を見出すのである。既にヘーゲルは、山上の垂訓においてイエスが財産を軽視したことに對して異議を唱え、次のように述べていた。「財産という運命は私たちにとって余りにも強力であるから、それについて反省することは耐えられないし、それから離れてしまうことは私たちには考えられない」と。死せるもの、財産は愛を襲う、「最大の運命」である。「各人が多くの財産を持つほど、愛はますます自分自身へと制限される」。即ち、愛は財産と所有に關しては、美しき魂として自分の中に引き籠らざるをえないのである。

愛が自己自身に閉じ籠るとは、愛が自己の有効範圍を自ら制限することである。「愛は少数の者に限られる」。こうして、ヘーゲルは明言していないが、やがて愛は「家族」の間に限られることとなるであろう。財産と所有はヘー

ゲルの考えていた生と愛の弁証法を破る死せる客体である。この客体に対しては、イエスの道徳は止揚されるであろう。イエスは道徳から宗教へ進むのである。

(iii) 道徳から宗教へ（最後の晩餐）

ヘーゲルは述べる。「イエスが友人たちから別れるに当って、愛の饗宴の儀式が行なわれた。愛はまだ宗教ではない。だからこの饗宴も本格的な宗教的行事ではない。というのは構想力によって客体化された愛における合一のみが宗教的崇敬の対象たりうるからである」⁽³⁶⁾。愛は構想力によって客体化されねばならない。愛の饗宴において、パンと葡萄酒という「客体的なものも現れ、これと感覚とが結びついているが、一つの像へと合一されているのではない」⁽³⁷⁾。パンと葡萄酒は食され飲まれて消失するものである。そのことによって「愛はこれらのものによっては充分客体的にならない」⁽³⁸⁾。「神的なものはそれが神的であることによって、食われたり飲まれたりするものの形態では存在しえない」⁽³⁹⁾。そこでは「信心は不完全であり、ある神的なものが約束されはしたが、口の中で融けて了った」⁽⁴⁰⁾のである。

愛の道徳に立つかぎり、最高の立場は美しき魂の立場である。美魂の主たちは一座を設け、その中では互いに魂を承認し合って、あるいは「精神による精神の認識」が成立して、友愛の強い絆が生じているであろう。にも拘らず、美しき魂はそれを襲う怖るべき客体的なものを前にしては、逃げ去らねばならず、自己に閉じ籠らざるをえないのである。美しき魂の女、マリアの塗る香油に、いまだ美しき魂に達しえないイエスの弟子はその値の高酒を惜しみ、客体的なものに破れるが、イエス自身とマリアとは客体的なものからは逃れ、魂と魂の相互承認に至りえているのである。しかし、美しき魂は客体的なものからは逃れ去ったにすぎない。客体的なものはそのまま生と愛の外側に無傷で

残るであろう。逃げ去ることも、客体的なものに破れたことになるであろう。そのとき愛の道徳は挫折しているのである。従って愛の道徳は客体的なものを再び内在化する立場に昇まらざるをえない。即ち愛は単に主體的ではなく、それ自身客体化されねばならない。そのような客体化された愛の立場が、その立場が客體的なるものを克服できるか否かは別として、あるいはイエスの宗教も客體的なものに挫折するか否かは別として、道徳より一段と高い宗教の立場なのである。そのとき客體的なるものとは、美しき魂の美しさを破るような客體的なものでなければならぬ。マリアの香油ではなく、おそらくユダの金銭欲でなければならぬ。それを前にしては、美しき魂のとりうる途は死に至る途でしかありえないであろう。しかしその死は、客體的なものの力を破る意義をもつ。死は生の単なる否定ではなく、生が生に至る自己回復の媒介的否定の意義を担うからである。美しき魂の「自己滅却」とは凡そ以上のような意義をもつであろう。しかし死に至る前に、イエスは最後の晩餐を催した。そこでは媒介としてパンと葡萄酒が供される。しかしそれらは充分に客體的な意義をもちえない。美しき魂はまだ宗教に昇華しえない。イエスの死は迫りつつあり、晩餐は閉会されねばならないのである。

ヘーゲルによれば、「信仰とは精神による精神の認識 (eine Erkenntnis des Geistes durch Geist) である」⁽⁴¹⁾。道徳的な愛の立場は、精神(霊)の立場へ昇められねばならぬ。具体的には、イエスは愛する人から「自己滅却」を通して十字架にかかる人に、即ち霊的存在へと姿を変えねばならない。「自己滅却」、十字架における死が、愛を破った客体的なものを越えうるか否かは不明であるが、少くともパンと葡萄酒という像ではなく、十字架における死という像において、構想力は宗教に至りうる「形象化された愛」⁽²²⁾を見出しうるであろう。生の弁証法は精神の弁証法へと至りつつある。次に我々はイエスの宗教を考察しなければならぬ。

注

本稿は『若きヘーゲルにおける媒介の思想』(一)、(二)、(三)、(四)、(五)、「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、「哲学論叢」第六号 昭和五五年、「哲学論叢」第八号 昭和五六年、「哲学論叢」第十号 昭和五七年)に続く第六稿である。本稿において前五篇を引用する場合、前稿(一)、前稿(二)のごとく引用する。猶、本論文の全体は次のごとき構成になっている。

一、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(一))

二、ベルン期のイエス像(ヘーゲルのカント主義) (前稿(三)、(四))

三、『最古の体系計画』について(前稿(五))

四、フランクフルト期のヘーゲル(ヘーゲルのカント批判) (本稿、及び次稿、続稿)

五、若きヘーゲルの国家論

また本稿及び次稿の構成は次の通りである。

「フランクフルト期のヘーゲル」(ヘーゲルのカント批判)

一、ユダヤ民族の精神とその運命(本稿)

Ⅰ アブラハムの精神

Ⅱ モーセの精神

Ⅲ ユダヤ民族の運命

二、イエスの精神とその運命

Ⅰ イエスの道徳(本稿)

Ⅱ イエスの宗教(次稿)

Ⅲ イエスの運命(次稿)

三、キリスト教の精神とその運命（次稿）

猶、本稿の中、「イエスの道徳」の構成は次のごとくである。

1 イエスの道徳

(i) イエスの登場

(ii) イエスの道徳とカントの道徳律

(iii) 愛の道徳

2 愛と生

(i) 愛

(ii) 生

(iii) 愛による運命との和解

3 美しき魂

(i) 美しき魂

(ii) 愛の制限

(iii) 道徳から宗教へ（最後の晚餐）

序論

(1) 前稿(四)二頁

(2) 前稿(四)十一頁、J. Hoffmeister; *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, 1936, S. 219.

(3) 前稿(四)十二頁、J. Hoffmeister; Ebdenda, S. 220.

(4) Der Geist des Christentums und Sein Schicksal, hrg. von H. Nohl; *Hegels theologische Jugendschriften*, S. 243—
S. 342. *ヘーゲルの精神とその運命*。G. Schüller; *Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften*, 1963,
Hegel—Studien, Bd. II, S. 132.

- (5) 本論文においてこれらの重大な諸断片の考察は省略した。これらの諸断片の研究は、わが国においては、細谷貞雄教授によって行なわれた。細谷貞雄『若きヘーゲルの研究』一九七一年。論者は細谷教授のこの書から多くの教示と示唆を受けた。記して心から謝意を表す次第である。猶、拙稿「書評、細谷貞雄著若きヘーゲルの研究」(一九七二年「未来六六号」)を参照されたい。
- (6) 細谷、前掲書一六四頁
- (7) この「客体化された愛」(Vgl., Nohl; S. 297)「形像化された愛」(Nohl; S. 334)の概念は金子武蔵教授によって重大視される。金子武蔵『ヘーゲルの国家観』一九四四年、一四五頁、論者は金子教授のこの書からも多大の教示を頂いた。記して謝意を表した。
- (8) Nohl; S. 389.
- (9) Vgl., T. Haering; *Hegel, sein Wollen und sein Werke*, 1929, Bd. I, S. 303.

第一章

- (1) (2) (3) Nohl; S. 243. ノール編『キリスト教の精神とその運命』については、わが国において既に数種の翻訳がある。その中、論者は中笠肇教授の訳を参照させて頂いた。中笠肇訳『キリスト教の精神とその運命』(『ヘーゲル初期神学論集Ⅱ』所収)一九七四年。記して謝意を表したい。
- (4) Nohl; S. 219.
- (5) (6) (7) Nohl; S. 214. 前稿三四頁
- (8) Nohl; S. 224.
- (9) Nohl; S. 220. 前稿三七頁
- (10) Nohl; S. 237. 前稿三九頁
- (11) Nohl; S. 227, S. 250, S. 373, S. 375.
- (12) Nohl; S. 154. 前稿一九頁

- (13) Nohl; S. 163. 雜體 ③ 川水眞
 (14) ʾ (15) Nohl; S. 244.
 (16) ʾ (17) Nohl; S. 245.
 (18) Nohl; S. 245.
 (19) ʾ (20) Nohl; S. 246.
 (21) ʾ (22) ʾ (23) Nohl; S. 246.
 (24) ʾ (25) ʾ (26) Nohl; S. 247.
 (27) Nohl; S. 247.
 (28) Nohl; S. 248.
 (29) Nohl; S. 250.
 (30) Nohl; S. 256.
 (31) ʾ (32) ʾ (33) Nohl; S. 256.
 (34) ʾ (35) Nohl; S. 249.
 (36) ʾ (37) Nohl; S. 250.
 (38) ʾ (39) ʾ (40) ʾ (41) ʾ (42) Nohl; S. 250.
 (43) ʾ (44) Nohl; S. 250.
 (45) ʾ (46) Nohl; S. 254.
 (47) ʾ (48) Nohl; S. 255.
 (49) ʾ (50) Nohl; S. 254.
 (51) ʾ (52) ʾ (53) Nohl; S. 256.
 (54) Nohl; S. 153.
 (55) Nohl; S. 259.
 (56) Nohl; S. 260.

第二章の1

- (1)´ (2) Nohl; S. 261.
- (3)´ (4)´ (5)´ (6)´ (7)´ (8)´ (9)´ (10)´ (11)´ (12)´ (13)´ (14)´ (15)´ (16)´ (17)´ (18)´ (19)´ (20)´ (21)´ (22)´ (23)´ (24)´ (25)´ (26)´ (27)´ (28)´ (29)´ (30)´ (31)´ (32)´ (33)´ (34)´ (35)´ (36)´ (37)´ (38)´ (39)´ (40)´ (41)´ (42)´ (43)´ (44)´ (45)´ (46)´ (47)´ (48)´ (49)´

- (50) Nohl; S. 293.
- (15) Nohl; S. 277.
- (52) ¹(33) ²(45) Nohl; S. 294.
- (55) Nohl; S. 293.
- (56) ¹(45) Nohl; S. 295.
- (58) Nohl; S. 293.
- (59) ¹(39) ²(45) Nohl; S. 295.

第二章の2

- (1) Nohl; S. 18. 前稿¹二五頁
- (2) W. Dilthey; *Die Jugendgeschichte Hezels*, 1905, *Gesammelte Werke*, Bd. IV, S. 96. T. Haering; *Ebenda*, S. 366f.
この断片十番は、G・シユラーによれば、最初は一七九七年十一月に書かれ、一七九八年から九九年の冬にかけて手を加えられたこととなっている。この断片は大変大事な思想を多く含むが、後述することく、愛の制限にふれている点で特に注目に値する。従って、単純に「愛の讃歌」といいえないであらう。
- (3) Nohl; S. 376.
- (4) Fichte; *Werke*, hrsg. von F. Medicus, Bd. I, S. 24. 前稿¹十八頁。
- (5) Nohl; S. 379.
- (6) ¹(~) ²(∞) ³(φ) ⁴(Q) Nohl; S. 296.
- (11) Nohl; S. 379.
- (12) Nohl; S. 277.
- (13) Nohl; S. 282.
- (14) Nohl; S. 279.

- (15) γ (9) γ (7) Nohl; S. 280.
 (18) γ (9) γ (8) Nohl; S. 280.
 (21) γ (8) γ (8) Nohl; S. 281.
 (24) γ (8) Nohl; S. 282.
 (26) γ (7) Nohl; S. 282.
 (28) Nohl; S. 283.
 (29) Nohl; S. 283 Anm.
 (30) Nohl; S. 303.
 (31) Nohl; S. 302 Anm.
 (32) 補遺⑩十六 十七頁 Vgl. Schelling; *Werke*, hrsg. von M. Schröter Bd. I, S. 252.
 (33) Nohl; S. 377.
 (34) Schelling; *Werke*, Bd. I, S. 242 補遺⑩十七頁
 (35) Schelling; *Werke*, Bd. I, S. 239.

第三章 ∞

- (1) γ (2) Nohl; S. 283.
 (3) γ (4) γ (5) γ (5) γ (2) γ (∞) Nohl; S. 284.
 (6) γ (9) γ (1) γ (2) Nohl; S. 285.
 (13) γ (14) γ (9) Nohl; S. 286.
 (16) γ (7) γ (8) Nohl; S. 286.
 (19) Nohl; S. 92. 前稿⑨九頁
 (20) Nohl; S. 292.

- (21) 〳 (23) 〳 (37) Nohl; S. 293.
 (24) Nohl; S. 389.
 (25) 〳 (26) Nohl; S. 289.
 (27) Nohl; S. 291.
 (28) Nohl; S. 302.
 (29) Nohl; S. 297.
 (30) Nohl; S. 382.
 (31) Nohl; S. 273.
 (32) Nohl; S. 324.
 (33) Nohl; S. 322.
 (34) Nohl; S. 305. Ann.
 (35) 愛を家族の原理にまで縮小することは、周知のごとく、『法哲学』で完成する。
 (36) 〳 (37) Nohl; S. 297.
 (38) 〳 (39) Nohl; S. 300.
 (40) Nohl; S. 301.
 (41) Nohl; S. 289.
 (42) Nohl; S. 334.

(未完) (一九八三年一月)