

Title	ヘーゲル「媒介」論の成立（1）
Author(s)	大田, 孝太郎
Citation	哲学論叢. 1985, 16, p. 155-171
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66834
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

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

Osaka University

ヘーゲル「媒介」論の成立(1)

大 田 孝 太 郎

Versöhnung ist mitten im Streit und alles Getrennte findet sich wieder.

——Hölderlin: *Hyperion*

序

周知のように、「媒介」(Vermittlung)という概念は、ヘーゲルがみずからの哲学の独自性を自覚する過程で鍛えあげていった概念である。「存在は絶対的に媒介されている」(III.39)⁽¹⁾という命題は、ヘーゲルが若き日の思想的紆余曲折を経て到達した根本命題である。すべての事象は直接的に存在していると共に他のものによって媒介されている——このことを全存在にわたって証示しようとするところにヘーゲルの哲学体系が成立する。「天上であれ、自然の中であれ、精神の中であれ、あるいはどこであれ直接性と共に媒介を含まないようなものは何ひとつとして存在しない」(V.86)とヘーゲルは言う。このような主張の中に、近代において決定的な形で現われてきた人間と神とのいわば縦の分裂と、人間と自然、人間と人間との横の分裂——かかる縦横の二元的分裂を「媒介」論によって止揚し、一にして全なる透明な神を認識しようとするヘーゲルの意図を読みとることができよう。かかる意味で、「媒介」は「直接性」と共にヘーゲル哲学全体を貫いている赤い糸と言わなければならない。ヘーゲル固

有の用語としてよく知られている「即自」と「対自」、「実体」と「主体」、「確信」と「真理」等々といった一對の概念も、すべてヘーゲルが存在をその直接性と媒介性の統一において把握すべきことを要求するところから由来すると言えよう。

あらゆる事象が媒介されているということは、他面から言えば、すべての存在は他のものによって制約されているということでもある。それ故、媒介された存在（＝有限な存在）は、みずからの直接的で自存的なあり方を否定して他者と関係せざるをえず、同時にかかる関係においてのみ、みずからを保つことができるのである。「いかなるものも、もっぱら他のものとの関係においてのみ存在する」(II. 239) というテーゼは、周知のようにヘーゲルの形而上学的世界観をその根底から支えているテーゼである。イエーナ期以後のヘーゲルは、有限者（＝被制約者）を、「絶対者の現象」(II. 17, 20, 25, usw.) として把握し、有限者の自己否定の論理を明らかにすることによって、有限者と絶対者の同一性を「学」として論理化することを哲学の使命と見定めていた。「絶対者は、現象そのものの中にみずからを定立せねばならない。即ち現象を無化 (vernichten) するのではなく、同一性ままで構成しなければならぬ」(II. 48) とヘーゲルは主張する。有限者(現象)は、みずからの自足的で絶対的やあり方を否定し、かかる否定の遂行のうちに、みずからが「絶対者との関連において存立する」(II. 26) ことを、それ自身に即して証示してみせなければならぬというわけである。それ故、「哲学の課題」は、「我々の前に直接に与えられている有限な存在、即ち「既成存在」(das Gewordensein) (II. 22, Vgl. III. 181) を「生成」(Werden) 及び「産出」(Produzieren) として把握し、それを絶対者の中へ定立することだけならぬまじ (Vgl. II. 22, 25)」。かかる形而上学的世界観からヘーゲルの媒介論が成立してきたことは容易に推察できよう。「媒介」とは何よりも上記のよ

うなヘーゲルの世界解釈の論理的表現なのである。

『精神現象学』の序文で、ヘーゲルは「媒介」を次のように定式化している。「媒介とは、自己運動する自己同
 等性 (die sich bewegende Sichelstgleicheit) にほかならない。即ち媒介とは、自己自身への反省 (die Refle-
 xion in sich selbst) であり、対自的に存在する自我^{イット}という契機であり、純粋な否定性 (die reine Negativität) であ
 り、あるいは純粋な抽象にまで下ろせば、単純な生成 (das einfache Werden) である」(III. 25)。ここでヘーゲル
 が「媒介」を、「(自己自身への) 反省」、「(純粋な) 否定性」、「(単純な) 生成」と等置していることに注目すべき
 であろう。上記の引用文と、先のヘーゲルの形而上学的世界観とを重ねて考えれば、「媒介」とは、有限者
 (直接的なもの) がみずからの自存的で自己同一的なあり方を「否定」し、他者と関係することによって「自己反
 省」的になり、かかる「否定性」を介してみずからが絶対者へと統一づけられ、絶対者の中へと「生成」すること
 である。特に『精神現象学』の課題は、自我と対象の同一性を、両者の相互媒介の運動を通じて論証することに
 ある。従ってここでは、「媒介」とは自我が対象を介して自己同一性を保持する運動であり、自我が対自的な自我と
 して「生成」することである。

ところでヘーゲルが「媒介」というとき、そこには、「反省」(区別) が、その本質的なモメントをなしているこ
 とに改めて注意すべきであろう。媒介関係が成立するのは、まずなによりも関係する両項が、「相互に他者」であ
 り区別されていることによるのであって、両者の統一によるのではない。「統一」は「直接性の関係」なのである
 (Vgl. III. 48⁽²⁾)。媒介はまず「区別」を意味するにしても、勿論それは、「統一」を排除するものではない。
 なげなら、区別の側面こそ統一を引き起こす原動力だからである (Vgl. III. 29, VI. 286f. usw.)。従って媒介は区別

の面と統一の面を同時に含むものである。「媒介そのものの止揚であるような媒介」(V. 83)という媒介の本性は、かかる媒介の二重性による。このことをヘーゲルは、「媒介とは、第一のものから第二のものへ超え出てしまっていることであり、区別されたものからの出現である」(VIII. 183, Vgl. V. 75, VIII. 56)と表現してもいる。要するに、媒介とは関係する両項を、「区別されたものの関係」(V. 75)として把握することに他ならない。ヘーゲルが、彼の「媒介」概念にその独自の意味を認めるようになったのは、まさにかかる「区別」あるいは「反省」の概念の積極的な意味に気付くようになってからである。われわれは、以下において、ヘーゲルが「反省」概念に注目し、それと共に彼の媒介論を鍛えあげていった経緯を彼の青年時代の思想的苦闘の中から探ってみたい。

一 思想的出発点

ヘーゲルがその思想的出発点から持ち続けていた根本的経験は、彼もその中で生を受けている近代において、人間は抑圧された自由のもとにあり、みずからの主体的な本質を、自己に疎遠な彼岸のうちに喪失して、自己と他者との、あるいは此岸と彼岸との「分裂」と「対立」の中に生きているということであった。G・ロールモーザーも指摘しているように、「人間の生存が、歴史的、社会的に、また精神的、宗教的に自分自身のもとにはない」⁽⁴⁾という現実認識が、ヘーゲル哲学の出発点をなす。従ってヘーゲルがその生涯を通じて求めたものは、彼の青年時代の言葉を援用して言えば、「人間をその全体性において再建」(Z. 266)することにあつたと言えよう (Vgl. II. 121)。彼が青年時代の宗教に関する諸論稿において、「民族宗教」や「イエスの宗教」に託して求めたものは、まさにかかる人間の全体性の回復、言い換えれば人間の自由の実現という課題であつた。⁽⁵⁾このような、所謂「青年時代の理

「想」⁽⁶⁾を、すべての領域にわたって「分裂」と「対立」を刻印づけられている近代世界の中で実現することを、ヘーゲルが哲学者としてのおのれの使命とみなしたのは周知の通りである。「人間の生から、統一の力が消え失せ、諸々の対立がその生き生きとした関係と交互作用を失い、自立性をもつようになってしまふとき、哲学の要求が生ずる」(II. 22)。人間の生の「分裂」と「対立」が近代の運命であるかぎり、哲学の使命は、かかる運命に基づく諸対立諸矛盾を全体として止揚することではなくてはなるまい。

このような自覚がヘーゲルのうちに生じてきたのは、言う迄もなく彼がイエーナに居を移して哲学者として第一歩を踏み出し始めてからであろう。しかし翻って考えれば、かかる問題意識は、それ以前のテュービンゲン、ベルン、フランクフルトにおけるヘーゲルの一連の宗教研究の根底にすでに存在していたと言わなければならないだろう。⁽⁷⁾ヘーゲルはそれをベルン期に、「神に近（ヘーゲル）く」とはな（ヘーゲル）ら（ヘーゲル）ず（ヘーゲル）るか」(Hegels Brief an Schelling, 1795. 8. 31.) という言葉で言い表わしていた。この時期のヘーゲルは神への接近を、「実践理性が現象界に命令をくだす」という要請、その他の要請の満足にある」(ibid.)と考（ヘーゲル）えていた。ここには、理念の実現を道徳的な実践のうちに成就しようとするヘーゲルの意図が窺える。この時期、ヘーゲルはカントの実践理性の立場に依拠しながらも、理念の実現不可能性の故に神を要請せざるをえなかったカントの二元論的立場を乗り越えようとしているのである。それはともあれ、神に近づきうるためには、一切の媒介を排して人間の感性的自然への信頼に基づく実践的で直接的な立場に立たなければならないのか、それとも、かかる直接的な立場を止揚して「思惟規定」による「媒介」の立場に立たなければならないのか——かかる問題が若きヘーゲルの主要な問題関心であったと言っても過言ではなからう。おおまかに言って、フランクフルト時代までのヘーゲルは前者（直接的）の立場に立ち、イエーナ期以後は、明確

に後者（媒介）の立場に立つようになる。フランクフルト期からイエーナ期にかけてのヘーゲルの「宗教」から「哲学」へのかの「転回」も、彼の媒介論と深くかかわっている。若き日の「直接性」の立場から「媒介」の立場への「転回」は如何にして行なわれたか——このことを跡づけるのが小論の課題である。

二 『民族宗教とキリスト教』——「媒介」としてのキリスト批判

ヘーゲルの青年時代の宗教に関する諸論稿に一貫している彼の思想的立場を一言で述べるとすれば、それは「直接的なものへの信頼」という言葉で言い表わすことが出来る⁽⁸⁾。H・ノールによって『民族宗教とキリスト教』（一七九二～九四年）（以下『民族宗教論』と略す）と題された論稿の中で、ヘーゲルは宗教が人間の感性に直接的に訴えかけるのでなければ人々の精神を教化し高めることができないことを強調する。「宗教は心情（ハルツ）に訴えかけるものであり、我々の感情や我々の意志決定に影響を及ぼすもの」(Z)でなければならぬというのが若いヘーゲルの宗教観であった。『民族宗教論』の中で、ヘーゲルは周知のように二つの対立概念を駆使しながら議論を進める。「主體的宗教」と「客體的宗教」、「公的宗教」と「私的宗教」、「宗教」と「神学」、「感性」(「心情」、想像力)と「悟性」(「記憶」)、「知恵」(Weisheit)と「知識」(Wissenschaft)等々。前者がそれぞれ人間の中にある生き生きとした自然性(＝直接性)に基礎をおいているのに対して、後者は人間の自然性をいかようにか抽象化することによって人間の中にある道徳心に直接に訴えかけるのを阻むのである。前者は人間の中にある本来の善性から生じてくるものであり、かかる人間の本性のうちにこそ神的なものを生き生きとした形で直接に感じとることができるのである。「自然は、ひとりひとりの人間の中へ、道徳性から生じてくる」そう繊細な感情の芽を植えつけ

ておいた。自然は、単なる感覚よりも一層高い目的、即ち道徳的なものに対する感受性を人間の中へおいたのである。このうるわしい芽が窒息しないようにすること……それが教育と教養の仕事である」(Z. 8)とヘーゲルは言う。人間の感情の中に埋め込まれているいわば真理の種子を注意深く栽培することによって、人間の精神の中に神的なものを見い出させることが宗教の任務でなければならないというわけである。「感性こそが人間の一切の行動や努力の主要なエレメント」(Z. 7)だとすれば、宗教は感性的な宗教としてのみ実践的であつた教化的であり得る。かかる宗教は、「国民の精神の高揚、教化」(Z. 9)をめざすがゆえに必然的に「民族宗教」たらざるをえないであろう。宗教が「民族宗教」として人々の魂に実践的な力を吹き込むためには、それは直接的なものでなければならぬというのが若いヘーゲルの確信であった。従つて神の認識も、「神についての単なる学識」(Z. 5)ではなく、人々の道徳心を高揚させる実践的なものに結びついていなくてはなるまい。「神の認識は、人間の道徳的本性の中に、実践的欲求の中に、その根源をもっている」(Z. 8)と若いヘーゲルは言う。ここには、「区別や規定性を含まない神」(VIII. 23a)を抽象的な悟性の産物としてきびしく斥け、「理性によって神を認識すること」を「学問の最高の任務」(VIII. 10a)とする後年の『エンチクロペディ』の著者の姿は見られない。若いヘーゲルは、あたかも老年ヘーゲルを叱責するかのように言う。「私が宗教について語るとき、私は、神、神と我々との関係、神と世界全体との関係などについての一切の学問的な、というよりもむしろ形而上学的な認識をまったく捨て去る。そういう認識は、もっぱら屁理屈をこねる悟性がたずさわる仕事であつて、神学ではあつても、もはや宗教ではない」(Z. 8)。有限者と神との関係についての「形而上学的な認識」は、「媒介」を必要とするであろう。しかし、ここではかかる「媒介」的認識は、「屁理屈をこねる悟性」をふりまわす「神学」の仕事として真向から否定されるの

である。「媒介」は、人間と神との直接的な交感を防げることによって、人間の実践的な行為への欲求を押し殺すというわけである。

ヘーゲルはルソーに与して、人々の意志に働きかける道徳的感情を、人間の本源的な善性に結びつける。「我々の本性のうちには……悪い傾向に走るのを防げ、人間がなし得る最善のものを要求するような感情が織り込まれている」(N.16)。周知のように、若いヘーゲルにとって人間の本性の善性への無条件の信頼が彼のキリスト教批判の基本的な視角であった。「善(Gutheit)は我々と共に生まれたものであって、説教によっては教え込まれることはできないものである」(N.34)とヘーゲルはルソーの口吻をもって語る。

宗教の目的は、人間の根源的な善性という美しい種子を養い育て、人間のうちにある「神的な火花」(N.29 usw.)を開化させることによって、人間が無限に完全なものへと登りつめる勇気を与えることである。しかるに現に存在するキリスト教は、人間を「腐敗した自然物」(N.67)としかみない。「人間本性の腐敗」(N.68)のゆえに、人間は自分の力では神的なものや善性にあずかれないというキリスト教の前提を、ヘーゲルは「神学的偏見」(N.43)として批判を控えない。人間がみずからのうちで直接に至福に与かる能力を持たず、それにもかかわらず人間を超えた神によって至福を得ようとすれば、それはキリストという「媒介」を通してのみ可能でなくてはなるまい。「人間が道徳的たりうる能力がない故に、道徳性が至福を得るための最上の条件たりえず、それ故、決して至福にあずかれないところだが、神の慈悲深い思慮によって、人間にでもまだ可能な別の要素が代りに置かれた——すなわちキリストへの信仰である」(N. 64)。

「キリストへの信仰」という「回り道」(Umweg) (N.34, 59, 68 usw.)をしなければならぬのは、人間と神と

の絶対的な対立が前提とされているが故にほかならない。かかる対立の故に、人間はみずからの中に神と同じ精神を感じる事ができず、しかも神に近づこうとすれば、「神人」(Gottmensch) (N. 67) という一つの「理想」(ibid.)を立てざるをえなかったのである。こうした「回り道」が人間性の蔑視を前提としているのに反して、人間の善性を生き生きとした形でみずからのうちに持っている者には、本来「回り道」など存在すべくもないことを、ヘーゲルはソクラテスに託して主張する。「ソクラテスは直接に正しい門をたたいた。仲保者なしに (ohne Mittler) である。彼はもっぱら人間を人間自身の中へ導いていったのである」(N. 35)。ソクラテスは人間の中にある真理の糸を、他者との倫理的共感のうちに引き出した。人間の徳や善性を生き生きとした形で保持し、それをみずからのうちに直接的に感じているソクラテスにとって、「仲保者」など必要ではなかったのである。ただ「徳や最高善という理念」(N. 36)を人間にとって疎遠なものと考えている「貧弱な精神」(ibid.)のみが媒介者を必要とする。「民族宗教」を論じる若いヘーゲルにとって、人間が無限なものへ高揚するために「媒介」を必要とするならば、それは「善き人間になるのが不可能だ」という「人間本性の腐敗の命題」(Der Satz von der Verdorbenheit der menschlichen Natur) (N. 63, Vgl. N. 225)に基づいているのである。ヘーゲルは、ここで「直接性」を擁護する立場から、「媒介」(「回り道」)が人間と神的なものとの和解できない対立の所産であり、従ってまたそれは人間蔑視の表現にほかならないことを厳しく批判しているのである。

ヘーゲルはかかる「媒介」としての「神人」イエスを拒否して、「有徳の人」(ein tugendhafter Mensch) (N. 57) イエスをそれに対置する。イエスやソクラテスのような有徳な人間の中に、我々はみずからの本性を再認し、人間本性の善性という理念を、我々自身のものとして悦びをもって自覚し、同時に人間の本性に対する尊敬の念を

覚えるに至るのである。「なぜ、有徳な人々のうちに彼らが我々の肉と同じ肉、我々の骨と同じ骨を感じるばかりではなく、これが我々の精神と同じ精神、我々の力と同じ力だという道徳的共感を感じることを我々は認めないのか」(N. 26)とヘーゲルは、半ば苛立しげに書きつけるのである。

ルソーが「自然」と「人為」とを対立させ、人間の本性の善性から、学問・芸術、ひいては人間の社会総体を批判したように、ヘーゲルもここ『民族宗教論』において、「人間本性の美しさ」(N. 71)という理念を、そのキリスト教批判の基軸におき、この理念に対立するものを、いわば超越的に断罪したのである。かかる批判の根底にあるのは、人間と神的なものとの直接的な合一の立場であり、この直接性を破壊するものに対してヘーゲルは批判を控えないのである。

三 『キリスト教の既成性』——「媒介」(イエスの權威)の発生史的批判

人間の善性に基づく生き生きとした道徳感情——かかる感情のうちに成就される人間と神的なものとの直接的な一体化の立場から、道徳性を抑圧するキリスト教に対して超越的な批判を下したのが『民族宗教論』におけるヘーゲルであったと言えよう。キリスト教が「神人」イエスという「媒介」を立てざるをえないのは、まさに人間の自然性(≡直接性)を廃棄して、神的なものを人間の彼岸に置いた結果であった。かくて人間の客体化(≡隷属性)は、神の客体化(≡絶対化)と歩調を合わすことになる。「神の客体性は、人間の腐敗と奴隷状態と足並みをそろえた」(N. 227)とヘーゲルが言う所以である。しかし、客体的なキリスト教に対して、人間の主体性(≡直接性)を対置しても問題は解決しないことは明らかであろう。それは後のヘーゲル好みの言葉で言えば「特殊」に「特殊」

を対置することになる。従ってかかる試みは必然的に失敗せざるをえない⁽¹¹⁾。かかる反省に立って、キリスト教における神の客体化（＝人間の客体化）が、本来主体的な教えであるはずの「イエスの宗教」からいかに生じてきたのかということを経史・社会的に究明しようと試みているのが、周知のように、『キリスト教の既成性』(Die Positivität der christlichen Religion)（一七九五～九六年、一八〇〇年改稿）なる論稿である（以下『既成性論文』と略す）。この論稿でも、イエスは人間の自由を再興するために、「宗教を道徳性にまで高めること」(N. 154)を意図した「純粹に道徳的な宗教の教師」(N. 155)として位置づけられる。

イエスは「權威に基づく徳ではなく、自発的で自由な徳」(N. 156)を求めた教師であった。彼は真なる宗教が人間の中にある「生き生きとした義務と正義の感情」(N. 156)に基づくことを自覚していた。ユダヤ教に対する彼の改革が意図するところは、「律法への隷従」(N. 208)をこととするユダヤ教の支配下であって、人間の道徳性に基礎をおく自由で生き生きとした主体性（＝直接性）を取り戻すことにあった。「イエスは、彼の民衆に向ってその律法を守るに際して、それが神の意志にかなうためには、そこに精神と心情(Gesinnung)が生き生きと働いていなければならないことに注意を促した」(N. 207)とヘーゲルは言う。この論稿では、周知のようにイエスの道徳的主体性の立場が、「心情」、「自由」、「理性」等の言葉によって特徴づけられる。それに対して、「權威」、「命令」、「奇蹟」、「服従」等の事態が「既成性」の名のもとに一括して批判されるのである。主体性を直接に「客体」（＝「既成性」）に対置するという構図は、かの『民族宗教論』の場合と変わらない。しかし先に言及したように、主体性を客体に対置しても客体は決して止揚されず、かえって客体内とりつかれ隷従することになる。問題は、主体的なものが如何にして客体的なものへと転化したのか——これを歴史的に究明することである。ヘーゲルは既

成的宗教のいわば歴史的創成をたずねようとするのである。

ヘーゲルは次のように問題を立てる。「そもそも我々が論じる問題は、イエスの宗教が既成的になったこと、即ちイエスの宗教は理性に要請されたのではなく、むしろ理性と矛盾していたこと、あるいはたとえ理性と一致していたとしても権威にのみ基づいて信じられるように要求したこと、かかる事態がイエスの宗教の中に生じたのは何故原因であったのか、という問題だけである」(Z. 15)。本来ユダヤ教の既成的な律法からの解放を意図したはずのイエスの教えが、いかにして再び「権威」に基づく既成宗教として出現するに至ったのか。キリスト教の既成化は、イエスの教えそのものの中に存するというよりも、むしろそれが受容される場合の「形式」にあるとヘーゲルは考える。⁽¹²⁾『既成性論文』の改稿で、ヘーゲルは特にこの点に注意して次のように言う。「ある宗教が既成的であるか否かの問題は、宗教の教義や戒律の内容よりもむしろ、宗教がその教義の真理を証明し、その戒律を実行するよう⁽¹³⁾に要求する際の形式により深く関わっている」(Z. 143)。かかる形式とは、言う迄もなく神の子としてのイエスの「権威」であり、このような人格化されたイエスの権威に対する「人々」の一方的な服従である。ここでは「人々」―「権威」―「イエス」という三項関係が成立している。しかしながら「人々」と「イエス」を媒介する「権威」は、両者を内面的に結びつけるものではなく、むしろ両者の絶対的な差別の所産であり、両者の外面的な統一にすぎない。「権威」という媒介は、人間と神的なものとの直接的な綜合を可能にするどころか、むしろ両者の支配―服従関係を固定化し絶対化する、というわけである。それは、「人々」がみずからのうちにある道徳的な心情を認めることができないために、イエスの自由な教えの中に、みずからと同じ精神を感じえないためにほかならない。ヘーゲルは人間と神的なもののかかわり方の対照的な例として、「ソクラテスの仲間たち」(die Freunde

des Sokrates) と「イエスの弟子たち」(die Jünger Jesu) (N. 163) という二つの典型を挙げ、前者を「哲学的セクト」、後者を「既成的セクト」(N. 157)と呼ぶ。哲学的セクトの人々は、「理性」をみずからの最高の原理と認め、「心情の清々」(N. 170)、「自主独立性」(Selbständigkeit) (N. 163)をそなえ、「神の理念によって最高善が可能であることを現示」(N. 166)しようとした人々である。かかる道徳性に基づく彼らの主体的な精神の気風は、まさにギリシアの「共和主義的精神」(N. 163)によつてはぐくまれたものである。⁽¹³⁾ギリシア人は、自由な市民として、「自身自身の法則に従つて生きていた」(N. 222)とヘーゲルは言う。彼らは、「永遠なもの、自立的なものを彼ら自身の胸中にもつていた」(N. 223)が故に、国家や神の理念をみずからの外に定立する必要はなかった。だから彼らがソクラテスのうちに感じたのも、自由な市民としての自分たちと同じ精神であった。かかる平等な精神においては、一つの人格の「権威」に従属するようなことは起らないであろう。イエスの教えが「権威」に基づく既成的宗教に転化したのも、根本的にはイエスの弟子たちに、上記のようなヘラス的な自由の精神が欠けていたために、「道徳法則」を人間の「外部にあるもの、与えられたもの」(N. 212)として前提せざるをえなかったからである。⁽¹⁴⁾このような事態は、人間の本性の外化であり、「人間が人間たることをやめる」(N. 212)ことである。教会制度という「人間蔑視の体系」(N. 211)も、かかる人間の外化の巨大な産物なのである。『民族宗教論』と同様に、ここでもヘーゲルは、直接性の立場から、「権威」という媒介を人間の外化の所産としてきびしく批判するのである。「権威」という「回り道」(媒介)を経ることが、人間の本性を見失い、人間の尊厳を貶めることにほかならないことをヘーゲルは次のように要約する。「(イエスの権威という)回り道をして敬虔で有徳な人になった人びとは、みずからの徳の力、みずからが神聖性の理想に対して払う敬意こそ、自分の道徳的心情にこの上もない大なる寄与をなすもの

だと考えず、またそもそも徳の感受力と自由の性格がみずからに具っていることなど考えないのである」(N. 161)。

これまで簡単に述べてきたことから察せられるように、『既成性論文』はイエスの道徳的な教えがキリスト教会の支配によって本来の直接に人々の心情に訴える力を喪失し、「權威」という「回り道」を通じて、人々の精神を抑圧するに至った経緯を叙述する。『民族宗教論』では、かの「回り道」としてのキリストは、人間の自然性(＝善性)の立場から批判されていた。かかるヘーゲルの立場は、『既成性論文』においても基本的には変化はない。ただここではイエスの自由な教えが、如何にしてその反対物へ転化せざるをえなかったかということを、その生成過程にまで下りて、歴史的に叙述されるのである。ヘーゲルここでは、『民族宗教論』を一步進めて、「回り道」としてのキリスト教を歴史的に相対化しつつ批判していると言えよう。しかし『既成性論文』では「キリスト教の既成性」を歴史的な観点から批判的に把握されたが、いまだ既成性そのものを全体的に止揚することは目論まれていない。既成性を克服するためには、「道徳性」をそれに直接対立させても、既成性を止揚できないだろう。『既成性論文』が歴史的叙述の形で示した結論は、イエスの道徳的な教えが、ユダヤ律法の既成性を克服することを意図したにも拘らず、みずからも既成化の運命をたどらざるをえなかったということであった。今やヘーゲルは、カントの「道徳性」に依拠しているかぎり、既成性を全体的に克服できないことを見てとったと言わなければならない。事実、フランクフルト期に入ると周知のようにヘーゲルは、それまでみずからが依拠していたカントの道徳性の立場そのものを放棄するに至る。即ちカントの意志の自立にもとづく道徳的な義務命令も、「主人をみずからの内にもつ」ものであって、「自分自身の奴隷であるにすぎない」と批判されるのである(Vgl. N. 266)。

(未完)

注

- (1) ヘーゲルのテキストは原則としてズールカンプ版『ヘーゲル著作集』(Werke in zwanzig Bänden, Suhrkamp Verlag)を用いるが、初期の神学論集に関しては、H・ノールの『ヘーゲル青年期神学論集』(*Hegels theologische Jugendschriften*, Hrsg. v. Herman Nohl, Tübingen 1907)を使用する。『ヘーゲル著作集』からの引用は、引用文の後に巻数をローマ数字で示し、『神学論文集』からの引用は、略号Nを用いることにする。
- (2) ヘーゲルは『精神現象学』で次のように述べている。「媒介する関係とは、関係づけられた両項が同一ではなくて、相互に他者であり、ただ第三者においてのみ一であるような関係であるのに対して、直接的な関係とは実際、両項の統一以外の何ものでもない」(III, 482)。このヘーゲルの言からも明らかのように、「媒介」とは何よりもまず関係する両項の「區別」を意味するのであって、決して直接に「統一」を意味するものではない。
- (3) このような表現は、『論理学』の中でよく使用されるヘーゲル好みの表現である。(Vgl. VI, 129, 133, 418, 461 usw., VIII, 133, 252, 289, 344 usw.)。(注2)と関係することであるが、「媒介」を何よりも「統一」と考えれば、『媒介』の止揚による媒介」というヘーゲルの言は理解できなくなってしまう。
- (4) G. Rohmser, *Subjektivität und Verdinglichung*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1961, S. 25f.
- (5) ヘーゲルの「自由」概念については新たに稿が起されるべきであるが、差し当たり、若きヘーゲルは「自由をルソーに倣って、人間の「自然」と「共和国」の理念との統一のうちに見ていたと言えよう」(Vgl. N. 8, 18, 221 usw.)。かかる自由の理念をカントの実践理性の自己立法的な道徳法則のうちにもその実現の可能性を確信していたのが、ルン期までのヘーゲルである。フランクフルト期になると、周知のように「愛」の立場からカントの意志の自律にもとく道徳的な義務命令も、主人と奴隷の関係を内面化したものとして批判される (Vgl. N. 266)。ヘーゲルの「自由」概念は、かかる支配—服従関係の止揚として構想されているのであるが、これは言う迄もなく人間の全体性を回復しようと試みるヘーゲルの実践的要求と表裏一体をなす。かかるヘーゲルの「自由」観は、彼の「真理」概念をも規定している。『キリスト教の精神とその運命』の中でヘーゲルは次のように述べている。「真理は自由なものであって、我々が支配するものでもなく、また我々が支配されるものでもない」(N. 254)。「真理は全体である」とか「自由とは他在における自己同一である」といったよく知られているヘーゲルの言葉も上記のような自由観から理解すべきであろう。

(6) 「青年時代の理想」とは、O・ペグラーも指摘しているように、「神的なものと人間的なものとの統一、無限なものとの統一」といったような「支配的になった諸対立の克服」(O. Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, München, 1973, S. 119)であらうが、かかる理想の背後に、人間の全体性を取り戻そうとするヒューマンスト・ヘーゲルを見るべきだろう。

(7) ヘーゲルは、一七九五年四月十六日のシェリング宛の書簡の中で、「人間の尊厳を高く評価し、その自由の能力を認めるに至った」ことを「時代のよりよきしるし」であると語り、哲学者の使命をこのような人間の尊厳を証明することの中にみている。さらに彼はかかる理念に照らして現実の宗教と政治が手を携えて人間の抑圧に手を貸してきたことを次のように述べる。「宗教と政治は一つの屋根のもとで共謀してきた。宗教は専制政治が欲したもの、即ち人類への侮蔑、善への無能力、自分自身によってあるものたらんとするのに無能力であることを教えた。」このような現実認識が、若いヘーゲルの宗教論のモチーフになっていることは容易に推察できよう。

(8) かかるヘーゲルの直接性の立場を、細谷貞雄教授は、「自然への信頼」という言葉で言い表わしておられる。(細谷貞雄著『若きヘーゲルの研究』一九七一年、未來社、二九頁) 細谷教授のこの著書から多くのご教示をいただいた。心からの謝意を申し述べる次第である。

(9) 感覚(感情)の中に存在する理性(道徳性)の芽を育てるといふ考えは、後に「教養」の概念へと結実する(『精神現象学』序文、およびIV「精神」のB「自己疎外的精神あるいは教養」の項参照)。「教養」とは、周知のように人間がみずからの自然的な存在を止揚して、自己を普遍的なものにまで形成することであるが、「精神現象学」でヘーゲルはかかる教養の過程を「疎外による媒介」(die entfremdende Vermittlung) (III. 363-364)と呼ぶ。『法の哲学』でも「人倫の喪失態」(VII. 91)としての市民社会が「教養」の領域として位置づけられる。市民社会の成員は、みずからの「特殊性の中の主観性を教養陶冶(bilden)することによって「普遍的な形式」へと高まらざるをえないというわけである。(VIII. 333f.) 従ってヘーゲルは市民社会全体を「媒介の領域」(VII. 30)とも呼ぶ。このように後年のヘーゲルにとって「教養」と「媒介」は等置されるが、若いヘーゲルには上記のような「教養」(媒介)の積極的な意味が気づかれていない。この時期のヘーゲルは感性(自然性)から理性(普遍性)への「媒介」の論理を構築できなかったために、感性と理性を直接に同一視して論ぜざるをえないのである。『民族宗教論』で、ヘーゲルが「愛」と「理性」を類比的に論じたり (VBl.

N. 18)、また「いつ人類は感覚よりも原則が、個人よりも法則が支配する段階に到達するのだろうか」(N. 56)とため息交じりに語るのも、上記のようなコンテクストの中で考えるべきだろう。なお『民族宗教論』で、「自然への信頼」の立場に立つヘーゲルの脳裏には、ルソーのいわゆる「感覚的理性 (raison sensitive)」論が存在していた可能性は十分あると思われる(ルソー『エミール』第二篇)。

(10) 「回り道」は、後年「媒介」と同義に使用され、積極的な意味が与えられる。『哲学史講義』の中でヘーゲルは次のように言うことになる。「精神の道程は媒介であり回り道である」(XVIII. 55, XX. 507)。

(11) このような自覚がヘーゲル自身にあったことは、このごろの断片の中で次のように語られていることからみてもよくう。「直接的な攻撃は一つの既成的宗教を打ち倒すが、そのことによって再び新たな既成宗教へと導かれるのである」(N. 363)。

(12) Vgl. G.Rohmoser, a. a. O. S. 37

(13) 『既成性論文』の続稿の中の『ギリシア人の想像力の宗教とキリスト教という既成宗教との相違』と題された論稿で、ヘーゲルは古代のギリシア人やローマの宗教とキリスト教を「時代精神」(der Geist der Zeit) (N. 220, 228) から理解しようとする。古代のギリシア人やローマ人の神々が、「人間の弱さを分け持った実に貧弱な神々」(N. 223)であったのは、彼ら自身が自由な民族であり、みずからの中に「永遠なもの、自立的なもの」(N. 223)を生き生きとした形を持っていたからであるとされ、それに対してキリスト教は、共和国の全体的な理念が人々の心から消えて、私的なものだけにのみ関心をよせる個人主義の精神の所産として捉えられる (Vgl. N. 219~230)。

(14) 尤も、ヘーゲルはキリスト教の既成化にイエスの教えがまったく無縁だと考えているのではない。ヘーゲルはイエスの教えを「哲学的セクト」と「既成的セクト」の中間に位置づけ、それを「第三のセクト」と呼ぶ (Vgl. N. 158)。イエスの教えは彼の心の中に生きつづき「義務と正義の感情」にもとづいた「徳の命令」であるかぎり、本来、「哲学的セクト」に属すべきものであるが、かかる道徳法則に従うことをイエスが「神の意志」に求めたところにイエスの教えが、「既成的セクト」へ転化する萌芽があったというわけである (Vgl. N. 158)。イエスの教えの中に存在する上記のような二つの要素についてのヘーゲルのあいまいな態度については、細谷貞雄、前掲書、113頁以下参照。

(立命館大学非常勤講師)