

ベルンのヘーゲル

松 村 健 吾

Hegel in Bern

Kengo Matsumura

ヘーゲルはおそらく1793年10月の中旬にはベルンに到着していたであろう。ベルンで彼は三年間、家庭教師生活を送ることになる。ベルンは現在スイスの首都であるが、古くからの都市であり、今もなお16世紀頃の街並みをそのまま残す世界遺産都市である。ゲーテが「私が見た中で最も美しい都市である」と言ったと伝えられている。アーレ川の蛇行が作り出した美しい箱庭のような規則正しい都市ベルン。ヘーゲルはそこで家庭教師として暮らすことになる。家庭教師先はシュタイガー家であり、その六歳の男の子と八歳の女の子を教えることが彼の仕事であった(女の子には女性家庭教師もついていた)。この論考ではヘーゲルのベルン時代の初期の草稿をベルンとの繋がりの中で見てゆくことにしよう。ヘーゲルの草稿の中に都市ベルンの空気を嗅いでみたい。先ずヘーゲルの勤め先シュタイガー家について見ておこう。

シュタイガー家

シュタイガー家はベルンの名門貴族の一つである。紋章にシュタインボック(野生の山羊)が使用されており、白いそれと黒いそれがあり、一方が *die weissen Steiger*, 他方が *die schwarzen Steiger* と呼ばれて区別されている。白いシュタイガー家の方が古く、祖先は15世に遡る。黒いシュタイガー家の方は祖先は16世紀に遡る。両者は名前は同じだが系統的には別の家系である、という。ヘーゲルが家庭教師をしたシュタイガー家は黒の方である。黒のシュタイガーは更に三つの系統に分かれるが、その内のクリストフの家系が我々のシュタイガーである¹。クリストフの家系はクリストフから始まる。これが別名チュッグのシュタイガーと呼ばれる家系である。Christoph (1651-1731) は、妻が一人っ子であり、妻の実家 Berseth 家の財産を取得することになる。それがチュッグの所領である。クリストフは、1714年のヌーシャテルの継承問題でフランスに反対してプロイセンを支持したことから、プロイセンから貴族の称号を授けられる。ベルンの政治の中枢の地位につき、多くの財産を残す。この頃のシュタイガー家はクラムガッセ63に住んでいた。(ちなみにその隣の61にはベルン最後の市議会議長となったニコラウス・シュタイガーが住んでいたという掲示板が今もある。また旧市街の郊外にはニコラウス・シュタイガーを記念

してつけたシュタイガー通りがある。) 次の当主はクリストフ二世 (1694-1765) である。いかなる理由かは不明であるが、彼は長男ではないが、所領を受け継いだのである。ベルンの長官をするなど権力の中枢に位置したが、文学にも興味があり、ヴォルテールと親交があったという。クリストフ二世には子供がいなかったので、彼の兄の子供が後を継いだ。それがクリストフ三世 (1725-85) である。彼はイギリスの大学で学んだり、フランスを旅行したりした教養人で、興味深いことにヴュルテンベルクのルードヴィヒ・オイゲン公としばしば手紙のやり取りをしている。(ヘーゲルが家庭教師としてやって来る遠因はこんなところにあったのかもしれない。) 彼はルソーに興味を持ち、ルソーが隠棲していたモチエにルソーを訪ねようとしたという²。ただしその後ルソーはモチエを去って1765年9月にはサン・ピエール島に來ているので、クリストフ三世もチュッグのすぐ近くにあるその島を訪れたと思われる。沢山の訪問客を避けて、隠れ階段から逃げ出すルソーの有名な絵はその当時の島での出来事である。このクリストフ三世には四人の子供がいるが、長男のクリストフ四世はオックスフォードの学生のときに若くして死んでいる。それで次男の Karl が後を継ぐことになる。

この人物が Karl Friedrich von Steiger (1754-1841) であり、ヘーゲルが家庭教師をした時の当主である。(なおこのカールの弟がルドルフであり、ヘーゲルが家庭教師を辞めるときに兄を慰める手紙を書いている。) このカールは非常に几帳面な性格の人であったようで、多くの資料を整理して残している。いわゆる『チュッグのシュタイガー文庫』の目録を整理したのも彼である。他にも幾つも資料を残しており、ヘーゲルの手紙三通なども彼が保存していたのである。現在それはベルンの市民図書館にある³。このカールの息子がフリードリッヒ二世であり、ヘーゲルが教えた子供である。そしてこのフリードリッヒの息子がフリードリッヒ三世 (1834-89) であり、彼の代の1879年、チュッグのシュタイガー家は破産して、消滅するのである。その時に財産が処分されたが、いわゆる「チュッグのシュタイガー文庫」の目録として現在我々が見ることの出来る目録もその時に作られたものである⁴。もちろんその土台となったのはカールの作成した目録である。なおシュタイガー家のチュッグの地所は国家や多くの人の協力によってすぐ側にある古くからの病院が入手し、家屋敷も病院として現在も使用されているのである⁵。

ヘーゲルが家庭教師をしたこのシュタイガー家は夏の間はチュッグで過し、冬は都市ベルンで過ごすという生活をしており、それにあわせてヘーゲルも移動している。チュッグに関しては後で触れることにする。ベルンのシュタイガー家は Junkerngasse 51 にあった。名前からしていかにも貴族が住みそうな通りであり、そこには今もうっすらとフランス語で Rue des Gentil' Hommes と書かれている。建物はそのまま現存するが、現在は全く別の人々が暮している。現在その場所にはプレートが貼り付けられており、ここに Albrecht von Haller (1708-1777) が一時期住んでいた、とあるが、シュタイガー家の名前も、ヘーゲルの名前も書かれていない。ハーラーはゲッティンゲン大学の教授を務めた人で、自然科学者にして詩人であり、カントも著作で何度も言及するほどの当時の有名人である。ヘーゲルも『論理学』(GW11,143) や『エンチクロペ

ディー』(GW20,163)でその詩を引用しているところからも分かるように、そんな因縁のあるハーラーに好意を持っていたのであろう。すぐそばにはスイスを誇るベルン大聖堂が立っており、今も鐘を鳴り響かせている。そんな通りを歩きながら若いヘーゲルはキリスト教批判に精を出したのである。

ベルン初期のヘーゲルの草稿 『民族宗教とキリスト教 (下)』

このようなシュタイガー家での生活がこの時期の草稿群に影を落としていたとしても、それは当然であろう。ヘーゲルはベルンで家庭教師生活の中で幾つもの草稿を書き残している。ベルンでの最初期のものが『民族宗教とキリスト教』と呼ばれるもののうち、Text17--Text26と分類されているものである。Text23までは全てが短い断片であり、ある程度のまとまりのあるものはText24,25だけであり、最後のText26も断片である。これからヘーゲルのベルンでの最初期のこれらの草稿を読み解いてゆくことにする。ヘルマン・ノールによって『民族宗教とキリスト教』という表題を付けられたヘーゲルの最初の草稿群は、最初の部分はチュービンゲン大学時代に書き始められており、ベルンでも書きつづけられたものである。私はチュービンゲン時代の草稿を『民族宗教とキリスト教 (上)』と呼び、その続きの部分を『民族宗教とキリスト教 (下)』と呼んで、以下考察することにする。テキストは『新全集1』に依拠する⁶。

Text17 「ヒューマニズムと共和主義の融合」

ここからがベルン期のものと考えられる。1793年10月以降のものということになる。家庭教師生活からくる日々の思いを纏めるかのように、ヘーゲルはここで教育をテーマに古代ギリシアと古代ユダヤとの、とりわけソクラテスとイエスとの教育の方法の差異について論じている。ヘーゲルは先ずここで口頭の教育と、文書による教育の差異を論じるが、自分の家庭教師生活が念頭にあるようである。なおこの辺りの文章は難解を極めており、直訳しても意味不明となるだけなので、大意をとってまとめておく。

[大意] 口頭での教育には常にごく限られた影響範囲しかなく、自然がさしあたり我々に結び付けてくれた相手にしか及ばない。[これなどが自分の家庭教師生活での感想であろう。] それに対して、文書による教育では多くの読者に語りかけることになるが、相手が見えない分だけ教える側はどぎつい批判も平気で言うようになる。民衆のもとに到達するにはその教えは、その才能に則る必要があり、語りかける口調も大事であるが、それには様々の様式がある。例えばそれは共和国に生きるソクラテスのそれであり、あるいはキリスト教も含めてのユダヤ教のそれである。前者の交際では各市民は自由に語り合い、会話は洗練されていて都会風であり、最下層のペーベルでさえもそうである。後者は野蛮に慣れっこなっている。口頭では言えないようなどぎつい批判も文書では言える。例えば、ユダヤ教における「ヘビ、マムシの子らよ」といった呼びかけなどがそうである。どんなに才能に恵まれ、いい教育を受けた者でも生涯自

分の知的道徳的完全性に到達すべく努めるべきである。(GW1,115-6)

ギリシアの都会風の交際とユダヤの野蛮が対比されているが、ユダヤ人のように野蛮に慣れっ
こになってしまっているといけないのであり、日々緊張感を持って努力していかなければならないの
である。それはヘーゲル自身のベルンでの新しい生活にも関係していたようであり、ヘーゲルは
相反する二つの義務の衝突の問題に移ってゆく。

[大意] 屈託のない活動的な人間は様々な人間関係の中でいろいろなことを学んでゆくことにな
るが、簡単に片付いてしまうような問題はなく、例えば公平と同情といった相反する義務の
衝突とか、正義が問題となる場合でも、相対立する原理に悩まされたりする。とりわけ「我々
の市民生活のような複雑な関係」のもとではそうである。自分の個人的な問題ではなく、多く
の人の福祉を促進しようという分野ではなおさら慎重さが必要である。しかしそれは非常な困
難を伴うので、そのようなことで悩まされるよりも、そうした人間関係を捨て去って、自分の
道徳的善良さを確保しようというナタナエルやディオゲネスのような人間が出てくるのである。

(GW1,116-7)

ヘーゲルのベルンでの生活経験が示されていると考えられる。長い学校教育を終え、23才になっ
たヘーゲルは今ようやく職業人として異国の市民社会に入り込んだのである。それは知的な職業
であるとはいえ、今までのような学生気分でやりおこせられるような職業ではない。今までに経
験したことのない新しい人々との付き合いが生じてくる。家庭教師先にはその家族の人たちだ
けではなく、そこに暮らす多くの使用人たちがいる。家庭教師も実はその使用人の一人なのであ
る。シュタイガー家については既に見たように、ヘーゲル以外にももう一人女の家庭教師もいた。
他にも多数の使用人がいて、家事だけでなく農作業を担当する使用人もいた。チュッグではヘー
ゲルはそれらの使用人たちの一種の監督も任されていたようであり、ベルンにいる留守の主人に
使用人たちの仕事の状況を報告した手紙が一通残されている⁷。初めて本物の「民衆」に出会っ
て、ヘーゲルの倫理観は現実の試練を経験したのであろう。それが上記の義務の衝突、等々の問
題の背景となっていると思われる。しかもそれは自分個人の倫理的問題というよりも、様々な人
間関係の中での倫理的問題の中で生じる義務の衝突であり、以下何度も問題とされることになる。

続いてヘーゲルはこう述べている。

[大意] ローマにはローマ人はいたが人間はいなかった。それに対してギリシアには人間がい
た。ギリシアでは人文学、人間的感情、人間的性向・芸芸が高く評価された。そこでは自然か
らの逸脱さえも存在した [おそらくは少年愛などのこと]。ローマではローマ的自然からの逸
脱は国家的犯罪であった。(GW1,117)

このようにヒューマニズムの視点からする、ローマ文化への低い評価がここに登場している。
それは既に Text7に見られた傾向であり、大学入学直後のことである。ルソーは共和政ローマを
美化し続けるが、そのルソーを崇拝しているヘーゲルがこのように早くからローマ文化への批判
的視点を確立していることは興味深い。ヒューマニズムへの傾斜はベルン期ヘーゲルの特色であ

る。

[大意] キリストには12人の固定した弟子がいた。弟子たちは一切の市民的關係から抜け出して、イエスの弟子になった。全世界に入り込んで洗礼を施せというイエスの命令を、彼らは文字通りに受け取ったが、それは彼らの誤解であった。彼らの合言葉は徳、公正ではなく、キリスト、洗礼であった。どうも彼らのキリストはあまりいい人間ではなかったようだ。

(GW1,117-8)

ここに『ナータン』を見よ、とあり、レッシングのヒューマニズム（人間中心主義）がヘーゲルの念頭にあるようである。例えば、レッシングはこう言っている。「彼らの誇りはキリスト教徒であることにあり、人間であることにあるのではない。…彼らがそれを愛するのはそれが人間的であるからではなく、キリストがそれを教え、キリストがそれを行ったからである。⁸」（『賢者ナータン』第二幕、第一場）歴史的、文化的存在、例えばキリスト教徒だとか、ユダヤ教徒だとか、イスラム教徒だとかといった規定に固執することなく、人間という共通の地盤に立脚すること、或いはその地盤を切り開くこと、それがレッシングの『賢者ナータン』での狙いであった。ヘーゲルのすぐ上でのローマ人についての言及も要はこの人間主義からの批判であり、ヒューマニズム（人間中心主義）がヘーゲルの心を捉えていることが分かる。ただしヘーゲルのヒューマニズムは世界市民主義ではない。Text12に見られたように、ヘーゲルは早くから世界市民主義に批判的である。ヘーゲルにとって「人間」は、「世界」にではなく、「自由な共和国」に生きているようである。

[大意] ソクラテスはそうではない。彼は一定のモデルとか、一定の規則を持たない教育、つまりは人間の教育をめざした。彼は人間に教えよう、人間を啓発しよう、人間を鼓舞しようとした。彼は現今のフリーメイソンのような印を必要としなかった。また彼はモーペルテュイのようにカプチン僧の服を着て死ぬこともなく、友人たちといつものように談笑しながら死んでいった。「魂の不死」を信じて死んでいった。その前提は「徳と最高善の理念」である。我々は生まれながらに善を持っている。それは説教で教え込まれるものではない。ソクラテスは回り道を要求せず、仲介者なしに正しい門をたたき、人間を自己自身の内へと導いた。ソクラテスは遠くからやって来る見知らぬ客に住居を準備してやる必要はなかった。彼はただ片隅に追いやられた年老いた家長に光と場所を与えればよかったのである。(GW1,119-20)

共和政国家でのソクラテスの自由な人間教育と、イエスの教育の狭隘さが比較されている。当然ソクラテスの教育が是とされているが、続く個所でもイエスと弟子が区別されているが、現世的市民生活を脱却しようとするキリスト教に批判の目が向けられている。つまり私的個人的生活圏に閉じこもる態度をヘーゲルは批判しているのであり、市民社会での日常的公共的生活圏に生きる倫理こそがよしとされているのである。それはヘーゲルの当時の生活信条でもあったのであろう。この草稿の基調は共和主義を基調としたヒューマニズムである、と言える。ヒューマニストたるヘーゲルは初めて入り込んだ市民社会で義務の衝突に悩まされ、抽象的な理念の不十分さ

を感じさせられているようであるが、新しい生活はまだ始まったばかりである。

Text18 〔キリスト教批判の本格化〕

この草稿は、ノールでは本文中には含まれておらず、付録に収録されている（ノール、359-360）。これもまた読みづらい草稿である。全体の大意を要約しておく。

〔大意〕 ユダヤ教の怒り、党派性、他民族への憎しみ、不寛容についての誤った不道德な概念を否定することはできない。残念なことにそれらはキリスト教にも流れ込み、害を及ぼしている。そうした傾向が弱められたのは哲学者や時代の温和な光のおかげであり、僧侶のおかげではない。正統派のチャンピオンたちは自分たちを批判する巨人たちに対して、漸次彼らの概念を使用し、城砦を守るために持ちこたえられそうもない外壁を放棄することが唯一の逃げ道であった、そしてまた名誉を守るために後からそんなものを守る気はなかったのだと言うのである。そうした僧侶たちは、まだ占領してもいないのに勝利を知らせに祖国に使者を送り、ペーベルたちを喜ばせて、後から撤退して敵に領地を売り渡す将軍のようなものである。

完全でありたいと思うなら、持っているものを売り払い、貧しい人に与えなさい、というキリストの言葉は、そこで言われている人間の完全性なるものがいかに単に個人の教養形成と完全性しか考えられていないかということを示してしており、いかにそれが社会全体に広がっているものではないかということを示している。〔個人的・私的倫理を嫌うヘーゲルの社会的倫理観がここにもよく現れている。]

キリスト教の敵対者はキリスト教徒の腐敗をその真実ならざることの証拠として持ち出し、糾弾するが、キリスト教の弁護者はそれらを薄弱な根拠だとして、キリスト教の本質は道徳的改善にあるのであり、それらの腐敗した者たちはキリスト教を誤解したのだとする。だがキリスト教は専制主義に抵抗しただろうか、ギニアに連れて行かれた宣教師は人身売買に抵抗しただろうか？キリスト教における社会性の欠如。

学問の進歩に関して、自分たちが材料を提供したと言うキリスト教は、ニュートンにずっと前からリングが落ちるのは見ていたと自慢する地主と同じである。宗教的概念の変化によって幸運な変化が学問にもたらされたというようなことがあっただろうか、むしろ学問の発展が神学的概念の啓蒙を引き起こしたのではなかろうか。（GW1,121-2）

編集者はニュートンに関するこの情報源としてヴォルテールの著作を挙げているが、すぐ直前のText17のモーペルテュイの情報もそこから採ったとされており、ベルンに来てヘーゲルはヴォルテールを集中的に読んだようである。ここに見られるキリスト教批判もフランス啓蒙思想のそれと同じものである。このようにヘーゲルはベルンに到着した直後は、シュタイガー家の文化的環境にも触発されて、フランス啓蒙思想に慣れ親しんでいたようである。ヘーゲルは彼らのキリスト教批判を吸収してゆくことになる。キリスト教における道徳性の欠如、社会性の欠如、学芸

の進歩に貢献できないこと等が批判されている。『民族宗教とキリスト教（上）』では自分の民族宗教論を構想することに主眼が置かれていて、既に見たようにキリスト教批判はほとんどテーマにならず、最後の方でやっとキリスト教批判の試みが見え始めたただけであった。その意味でベルンに来てから初めて本格的な「キリスト教批判」が始まったと言える。

Text19 【キリスト教批判：民衆の欺瞞】

ここでのテーマは「子どもらしい精神」である。

【大意】 民族の国家制度、立法、宗教の内にあった子どもらしい精神は、とっくの昔に飛び去ってしまったが、それでもなおその痕跡をとどめている。とりわけそうした感覚は宗教の内に長く保持される。この子どもらしい感覚が宗教上の組織や慣習、とりわけ犠牲や祈りや贖罪の慣習や、表象に源を提供した。それは理性から見れば、しばしば奇怪で滑稽でまた憎むべきものであるが、精神や想像力にとってはしばしば好ましい、崇高なまた感動的なものである。理性の進歩につれて、多くの感情が失われ、構想力の感動的な結びつきが弱まるのはいたしかたないことであるが、しかしまたそれらの喪失を我々が嘆くのも無理からぬことである。フリードリッヒ大王やルソーの遺物が現代においても珍重される。(GW1,124-5)

このようにヘーゲルは、子どもらしさを単純に否定するのではなく、以前と同様にそれに強い愛着を覚えている。ただし、ここではヘーゲルはそれが権力に利用される、という側面を指摘する。なお興味深いのはルソーの遺物への言及である。ヘーゲルがここで具体的にルソーの遺物として何を考えているのかは不明であるが、ルソーはベルンとも少なからぬ関係がある。何よりもルソーが愛したビエンヌ湖のサン・ピエール島はベルン領内にあり、ベルン市が所有する島であり、ルソーが一時住んだ部屋は当時から現在に至るまでそのままに保存されてきたのである。シュタイガー家は冬はベルン市内で過し、夏はチュッグで過すことになっていた。チュッグはジョリモントの丘の上にある寒村である。耳慣れないチュッグという言葉はケルト語で「切り株」を意味する言葉に由来するということである⁹。サン・ピエール島はチュッグのすぐそばにあり、丘の上から見えており、その気になればヘーゲルも簡単に行ける場所である。ヘーゲルはギムナジウム時代からマイナースの著作に親しんでおり、とりわけ『スイス便り』はText3で既に引用されている如く、ヘーゲルの愛読書である。マイナースはその本でルソーのこの島の部屋のことを紹介しており、自分もその壁に記念に名前を彫り込んできた、と書いている¹⁰。ルソーを尊敬し、マイナースを愛読しているヘーゲルがまずこの島を訪れたと考えて間違いないであろう。なおヘーゲルはベルン時代の最後の頃にマイナースの『スイス便り』をたよりにアルプス旅行をしているが、それについては別の機会に触れることにする。またこのビエンヌ湖を背景にして同じ頃にヘルダーリンに『エレウシス』という詩を書き送っているが、それについても別の機会に見ることにする。チュッグはこうして場所的にもヘーゲルをルソーに結びつけるのである。

【大意】 国家権力や聖職者の上層部がこの「素朴な精神」を失い（それに対して下層の方にだ

け子どもらしい感覚が残っている時は) 民族の抑圧、恥辱、蔑視が起こる。身分の固定化・孤立化は自由にとって危険である。けれど *esprit de corps* 団体精神は全体の精神に対立するからである。以前と同じように民族全体が祭壇の前に集い犠牲を捧げる時も、その指導者は民衆から神聖な感情を誘い出すが、手品師と同様、自分自身は何ら共感せず感動していない。そこには共同体があるのではなく、ただ群集がいるだけである。「冷静な観察者」にとってみれば、群集の素朴さと無邪気さが彼を感動させればさせるだけ、それだけこの対照が腹立たしいものになってくるのである。(GW1,125-6) …民衆は自分たちの僧侶が礼拝の時に、悪しき意図を持っているのをどこで見抜くのであろうか? [この答えをヘーゲルは「密儀ミステリエン」に見ている。] それに携わるには特別の資格や準備が必要だ。どんな民族祭典でも宗教性が支配する。[ヘーゲルが理想とする民族祭典が次のように描かれている。] 公的な礼拝を、感覚、想像力、こころが感動を覚え、かつ理性が空しくされることがないように作り上げ、その思いが、こころが一つになって携わることにより、全ての力が高められることにより生まれてき、厳格な義務の表象が美と晴れやかさで朗らかにされ近づきやすいものにされる、そんな民族ならば感情を重視しても、自分たちの支配権を一階級に委ね、自由を喪失するようなことはないであろう。(GW1,126)

この後で、*etonirt* (*frappirt*) というフランス語が使われている。ヘーリンクはそれらのフランス語の出典をモンテスキューだとしているが、不可解なことに出典箇所を全く示していない¹¹。確かにすぐ後の草稿にはモンテスキューからの引用がなされているので、この時期のヘーゲルが集中的にモンテスキューを読んだというのは、多いに考えられることではあるが。とまれこの草稿から言えることは、ヘーゲルがキリスト教と専制的権力との癒着に批判の眼差しを向けている、ということである。それはドルバックなどに代表されるキリスト教批判であると共に、ヘーゲルも今後繰り返し批判することになる。ヘーゲルはもしかしたら早くも、共和国ベルンが都市貴族の寡頭支配体制にあると気付いたのかもしれない。「冷静な観察者」にはこの小さな都市国家の儀式が全てまやかしの茶番劇に見えたのかもしれない。なおここに示されている民族祭典のイメージはチュービンゲン時代の民族宗教構想がそのまま存続していることを示している。我々もベルンでのヘーゲルの民族宗教構想にやがて出会うであろう。

Text20 [キリスト教批判：社会性の欠如]

これもキリスト教批判を中心とした短いものである。まずはキリスト教が民衆を善導することが出来なかったことが指摘されている。

[大意] 客観的な宗教は国家の支えがなければほとんど何もできなかった。それは民衆を善導、向上させるのにほとんど役に立たなかった。キリスト教の敵対者たちは人間的な感情に満たされて、十字軍の歴史、アメリカ発見の出来事、今日の奴隷売買等を非難してきたが、キリスト教の弁護人たちは、その非難を悪魔的な悪意のせいにしてしている。(GW1,127)

このようにヘーゲルの立場は、ある種客観的な立場であり、「キリスト教の敵対者」でも、「キリスト教の弁護人」でもない。もちろん Text19と同じく以下でキリスト教批判が繰り返されている。

[大意] 国家とキリスト教とが協力していた時代、中世のヨーロッパこそが最も不幸な国、最も不幸な時代であった。キリスト教の主要目的は人を道徳的に改善し、神に気に入られるようにすることだ、と言われるが、ひとがキリスト教によって善人たり得るのはもともと善人であった場合だけである。(GW1,128)

続いてモンテスキュー『法の精神』24編2章からの五行程の引用がなされているが、文章の流れからしてふさわしい引用とはいえない。むしろヘーゲルは、モンテスキューがそこで批判しているピエール・パールの思想をこそ引用すべきだったのではなかろうか。とまれヘーゲルはここでキリスト教における社会性の欠如を批判している。(既に Text18でも言われていた。)

「キリストの掟の多くは、市民社会の立法の第一の基礎、つまり所有権や自己防衛権に対立している。だから、今日キリストの掟を採用している国家があったとしてもそんな国家はすぐさま解体してしまうだろう。」(GW1,129)

この最後の言葉は、ヘーゲルが引用したモンテスキューの著書の同じ編の6章に、ピエール・パールの説として紹介されているものと同じである。モンテスキューは言う。ピエール・パールは「不遜にも真のキリスト教徒は存続可能な国家を形成しないであろうと主張する。¹²⁾

ルソーも『社会契約論』で同じ主張をしているのは周知のことである。「この宗教は、市民たちの心を国家に結び付けるところか、彼らの心を地上の全てのものから引き離すと同様に、国家からも引き離す。社会的精神にこれ以上反するものを私は知らない。」(O.C.Ⅲ.465) ルソー自身がピエール・パールの意見をそのまま受け継いだと考えることもできる。とまれこのような思想家たちの発言を吸収しながら、ヘーゲル自身もキリスト教道徳が単に個人的な道徳であり、社会性を欠いているという認識を強めていったのである。

[大意] ユダヤ教の律法学者たちがキリストに対して抱いた憎悪の原因は、キリストの行為に際しての個人的振る舞いと他の人間の行為を評価するときの個人的様式にある。・・・イエスの教え、彼の原則は本来、個々の人間の形成に適したものであり、広い社会では通用しないのである。[その例としてヘーゲルは、イエスの言葉「お前の財産を売り払って、貧乏な人に分けてやれ」を挙げている。] 小さな共同体でなら可能ではあっても、それを広範囲の民衆に広げることにはできない。それは人類愛の精神に反している。(GW1,129-30)

財産共有に対するヘーゲルの批判は今後も変わることなく繰り返し出てくることになる。この草稿もすぐ前の草稿と同様に、キリスト教と権力の癒着を批判すると同時に、そもそもキリスト教が単なる私的宗教であり、国家宗教としてふさわしいものではないことを指摘している。もっと言えば、キリスト教はヘーゲルの構想する民族宗教にふさわしくないということなのである。だが果たしてキリスト教抜きをヘーゲルは構想できるのであろうか。

Text21 〔キリスト教批判：良心の自由への介入〕

これもキリスト教批判を中心とした短いものである。キリスト教の秘密告解が良心の自由を侵すものとして批判されている。

[大意] 此の所の聖所に厚かましくも入り込む公的権力、今や彼らにとっては様々な事情からでっちあげられた各人の意図の説明が仕事になっている。各人のところを徹底的に探り、良心を裁き、罰するという僭越はキリスト教の起源にすでにその萌芽を持っている。小さな家族に関することを市民社会に押し広げることは誤りである。秘密告解、教会追放、悔い改め、といった人間性への暴力的な強制と愚弄の最もいまわしい奇形、人間性の恥辱の恥ずべき記念碑。宗教改革者たちもこの点は同じであり、彼らは教会の権力を領主の権力へ対抗させ、良心の自由を守ろうとはしなかった、けだし彼らはキリスト教を世俗的権力に従属させたからである。彼らもまた民族宗教 Volksreligion と私的宗教の区別を捉えそこなつた。(GW1,131)

ここでヘーゲルは、人間の良心にまで介入してこようというキリスト教を批判しているが、この点もヘーゲルにとっての持続的なテーマとなるものである。近代人であれば、自分の良心を教会の支配下から救出し、自分の聖所を確立しようとするのは当然である。なおヘーゲルはここでその聖所に「友人にだけ自由に出入りが許されている」と注釈を付けている。ヘルダーリンたちとの「古い同盟」を念頭に置いているのであろう。そうしたことは私的領域では許されても、公的領域では、つまり「民族宗教」の領域では許されない。なおここは「民族宗教」という言葉のベルン期での最初の登場個所である。

[大意] ルターが神の崇拝の理念に関してどんなに精神と真理から離れていたかは彼のツビンゲルとの悲しむべき論争が示している。彼は僧侶から権力と財政を取り去ったが、各人の思いについての支配権はなお欲したのである。領主には宮廷の坊主がついていたが、領主は子供である民衆には後見人として家庭教師をつけたのである。(GW1,131)

この後、延々と秘密の告白への批判が続くが省略。これも当時フランスでのキリスト教批判、非キリスト教化運動で民衆の憎悪の的になったものである。なお、「人間の自然は生まれつき墮落しているという神学的偏見」という言葉も見える。ヘーゲルの人間の自然的善性の考えが背後に窺える。既に見たようにそれはヘーゲルがルソーと共有するベルン時代の特色となる思想であるが、人間の善性という思想は、少年の日以来ヘーゲルが親しんだ思想でもあった。イギリスではホブズの利己的人間像を批判したシャフツベリの思想が既に人間の善性を主張していたが、フランスではそれをルソーがとりわけ強く主張した。ドイツでもその思想はネオローグと呼ばれる啓蒙思想家たちを介して広まっており¹³、少年ヘーゲルが愛読していたフェーダーもその考えを表明していた。人間の善性の思想はヒューマニズムと固く結びつきながらベルンのヘーゲルの思想風土を規定してゆくことになる。

[大意] 今日では主観的宗教はドグマティックに強制し得ないことは周知のことである。…小さな社会集団の掟を大きな社会に適用することはできないことは今日、多くの事例の示すと

ころである。(GW1,133-4)

ここでヘーゲルは例として、「祖国の防衛」を挙げており、キリスト教徒の集団が国家になれば、祖国防衛を放棄して、「全民族の幸福」を敵に譲り渡すことになる、と批判している。これも Text20 と同様の批判であり、キリスト教が市民社会・共和国の制度にいかにかたがたしないかの例証である。続いて、子供の教育が問題にされ、これもヘーゲルの家庭教師生活の中での思いが表現されている個所である。

[大意] 子供の教育に際しては、子供が日常生活で接する良い模範を示してやるのが大切である。命令すればするほど、子供たちは不服従になり、我意を押し通すことになる。…また子供は感性によって、愛によって、恐怖によって導かれるが、大人は理性によって導かれることも可能である。キリスト教による教育は耐え難いものだが、わけても最も我慢ならないのは、公的な道徳の番人が立てられることである。(GW1,134-5)

この草稿での冒頭の「こころの聖所に厚かましくも入り込む公的権力」と対応している。心の内面までも支配しようとするキリスト教への嫌悪が表明されている。

Text22 【キリスト教批判：現世の蔑視】

「死の場面の相違について」という題が付けられた短い断片である。

[大意] キリスト教徒の全生活は死という変化への準備であるとされ、彼の願いはいつも死の像に触れ、あの世の希望に向けられており、現世の日常生活には愛着を持たず (sich nicht attachirt), この世ではよそ者のように過ごし、この世に価値をおかない。(GW1,136)

このようにヘーゲルはルソーによるキリスト教批判を自分でも繰り返しており、attachirt というルソーも使用しているフランス語を使用している。ルソーがその言葉を使用しているのは、我々も既に引用した個所である。「市民の心を国家に結び付けるところか… loin d'attacher les coeurs des Citoyenens à l'Etat,」(O.C.Ⅲ.465) という個所であり、ルソーもヘーゲルも共に、現世を軽視し、ひたすら天国に目を向けるキリスト教を批判している。

またこの断片には次のような文章があつて興味深い。

「招待された食事の席に出るために、ある男は朝早くから髪の毛にこてを当てさせ始め、きらびやかな衣服をまとい、馬を車に繋ぎ、約束の食事までの間ずっと、近づいてくる食事の計画の重要さで頭が一杯になっていて、自分はどうか振舞ったらいいのだろう、どう会話を進めるべきだろうと、あれこれ考えたり、まるで若い弁士のように、自分はいかにうまくやれるだろうかと不安を抱く。かと思えば別の男は、朝早くから自分の仕事に没頭していて、やっと約束の時間の数分前になって自分が食事に招待されていることを思い出し、まるで我が家にいるかのように、飾り気なく、屈託なしに、招待の席に赴く。」(GW1,137)

後者の「別の男」が、饗宴に招待されたソクラテスであることは明白であるが、前者はおそらくヘーゲルの勤め先、シュタイガー家の誰か、おそらくは当主であろう。彼は当時40歳である。

社交の場はそのまま都市貴族たちの政治の場でもあったであろう。しかし一介の家庭教師にはそれは縁のない欺瞞と虚飾の宴である。ヘーゲルは再びここでのテーマに戻りこう述べる。

「死はギリシア人にとっては、生の楽しみを思い出させたが、我々のもとでは生に嫌気を起こさせる。ギリシア人は死に生のにおいを嗅ぐが、我々は死のにおいを嗅ぐ。」(GW1,137)

これも何度もヘーゲルのテーマになるものであり、明るいギリシアと暗いキリスト教という図式である。市民生活を謳歌できないキリスト教が批判されている。基調はここでもヒューマニズムである。だが「死」をテーマとする以上、ヘーゲルもソクラテスのあの暗い人生観を批判すべきであろう。ローマ文化は冷静に批判できるヘーゲルも、ギリシア文化に対してはまだまだ盲目的な崇拜を捧げているようである。

以上の Text17－Text22がベルンにきた当初のヘーゲルのメモである。時期的には1793年の冬から1794年の春の頃のものであろう。フランス革命はその頂点を迎えようとしていた頃である。メモは全体に共和主義を基調としたヒューマニズムが貫かれており、ヘーゲルの読書もフランス啓蒙思想に集中している様子が窺える。何よりもキリスト教批判が本格的に始まったことに注目すべきである。おそらくこれはフランスでの非キリスト教化運動と連動しているであろう。その中でどのような立場をとるのかは明らかになってはいないが、古代ギリシアとキリスト教を比較して、後者への批判を強めている。とりわけ注目すべきは、ヘーゲルがキリスト教の私的性格に注目して、それが現代社会、あるいは共和国にふさわしくない宗教であると批判している点である。「民族宗教」構想は今も持続しており、これらは全てこれから展開されるヘーゲルの民族宗教論の素材となるものである。それが展開されるとき、ヘーゲルの立場も自ずから明らかになるであろう。

Text23 「ベルン時代の「民族宗教論」準備草稿」

ここから再びヘーゲルの体系的な民族宗教論が始るが、これは短いメモである。

「客観的宗教ということで、私は神及び魂の不死の理念との繋がりでの我々の義務や願望の全体系を理解する。その限りそれが単に神の存在の認識と神の性質の認識に携わるだけではなく、人間とその理性の要求に関係する限り、それを神学と呼んでもいい。」(GW1,138)

自分の宗教論を「神学」と呼んでもいいとヘーゲルが語るのは何とも奇異な感じがするが、ヘーゲルとしてここにきて宗教の理論を提示しようとしており、提示は自ずから宗教を「客観的」にする。今後のヘーゲルの課題は、主観的宗教を客観的にすること、あるいは客観的宗教を主観的にすることである。

「この理論は単に本の中に存在するだけでなく、人間についての概念が把握され、義務への愛と道德法則への尊敬が感じられる限りで、その宗教は主観的である。市民的立法は、道德性ではなく、適法性を直接の目的とする以上、道德法則への尊敬を促進することは宗教の課題と

なる。…宗教制度の目的を単に神の理念を通じての道德性の促進としてではなく、道德性一般の促進とみなす。人間の自然の衝動、例えば生殖は、全てが道德性を目的としているわけではない。だが人間の最高の目的は道德性であり、これを促進することが宗教の課題である。宗教は道德性への人間の素質の内の最も優れた素質である。神の認識という理論的、客観的、神学的側面も決して死んだものではなく、実践的な要求に根差しているのである。」(GW1,138-9)

ここには、道德性を促進するためには宗教が必要である、しかもそれは宗教にしか可能ではないというヘーゲルの根本的な認識が表明されている。宗教なしにも道德性は可能であるというカントの認識とは多いに異なる態度が表明されている。ヘーゲルはいわば伝統的な精神世界にどっぷりと漬かって、宗教と道德性を一体のものとして捉えているのである。しかもヘーゲルにとっての宗教はチュービンゲン時代以来、国家宗教である。

「客観的宗教を主観的にすることは国家の大きな仕事でなければならない、…もちろんその時に良心や自由に強制を加えてはならない。ただし国家は間接的に意志の規定根拠に作用しなければならない。だが、国家はどれだけのことをなし、どれだけのことを個人に委ねるべきか？」(GW1,139)

つまりヘーゲルによれば宗教だけではなく、国家も道德性の促進に協力しなければならないのであり、後の『キリスト教の実定性』でのヘーゲルの「道德性国家」のイメージはこの時期からすでにあつたといえる。すぐ直前で、市民的立法は道德性ではなく、適法性を目指す、と言っておきながら、国家に道德性の促進の役割を求めるところに、メンデルスゾーンの見解との同一性がある。メンデルスゾーンは国家と教会を区別しながらも、両者ともに人間の「行為と心根を自分の対象とする」として、国家に道德的な役割を与えるのである (JubA.8,125)。この時期のヘーゲルの国家観が十分な反省を経験していないことが示されている。客観的宗教を主観的にすることはどうして宗教自身の果たすべき課題でないのだろうか。何故そこに国家が出てくる必要があるのだろうか。現代の我々はそう問わざるを得ないが、この時期のヘーゲルはそのような問いに煩わされることなく、国家の関与を当然視しているのである。このように客観的宗教を主観的にすることが国家の大きな仕事だとされていることは、ヘーゲルの構想する宗教が国家宗教であることを端的に物語っている。つまりは「民族宗教」が国家宗教であるからして、そこには国家が介入せざるを得ないのである。単なる私人が作り出す宗教ではなく、国家が作り出す宗教こそがヘーゲルの宗教、つまり「民族宗教 Volksreligion」なのである。もっと言えば、ヘーゲルはここでロベスピエールの宗教政策と同じ方向をとっているのである。非キリスト教化運動が無神論的な方向を取り始めたことに危惧の念を抱き始めたロベスピエールは1794年6月に「最高存在の祭典」を挙行することによって新しい国家宗教の樹立を目指したが、ヘーゲルがこの時期に国家宗教の必要を論じていることは、それとの繋がりを抜きにしては考えられない事柄なのである。両者の繋がりについては後述する。

[大意] 道德性の促進、これが宗教の目的であるが、これは教義と儀式の二つによって実現す

る。宗教はすべてこの二つの側面を備えているが、国家の側はどうかというと、それは国家体制と実際の統治の精神の二つで実現しなければならない。キリスト教はこの点に関してどの程度まで資格があるか。キリスト教は本来私的宗教であり、その生成当時の状況の必要とか、人とか先入見とかに従って修正されてきた。(GW1,139)

このようにヘーゲルにおいても、ロベスピエール同様、宗教も国家も共に道徳性の促進を目指すのである。国家が具体的にどのようにして国民の道徳性を促進するかということはここでは何も触れられていない。ヘーゲルは宗教について論じるだけである。ヘーゲルの民族宗教がその役割を担うはずである。だが彼はそれを完全にキリスト教から切り離して構想するだけの力はない。キリスト教に依拠する他はないのである。しかしキリスト教はヘーゲルも言う如く、「私的宗教」であり、ヘーゲルの民族宗教とは性格を異にする。キリスト教と民族宗教との関係がヘーゲルにとって焦眉の問題となる。

続いてヘーゲルは宗教論のおおまかな区分を何度か試みている。欄外 (S.138とS.139) に二度示されているが、見れば分かるように S.138の方が新しい。それによると、ヘーゲルの宗教論は先ずは序論があり、次に本文が来る。本文は、a) 教義、b) 伝統、c) 儀式、d) 公的宗教、と区分されている。Text25 (GW1,155) から明らかなように、ここで言われている「公的宗教」が狭義の民族宗教のことである。そしてキリスト教に関しても、この四点で検討を加えようとしている。つまりヘーゲルは自分の民族宗教論に利用できるキリスト教の教義を確定しようとしているのである。第一の実践的な教義に関しては、ヘーゲルはかなり好意的な評価をしている。第二の伝統、歴史的真理については、主観的宗教であれば奇蹟を信じる信じないは自由だが、公的宗教になれば不信仰の者を生み出すことになる。またその想像力が東洋的であり、我々の地盤でおいそだったものではなく、同化できない、としている。第三の儀式に関しても私的宗教のときは理にかなっていても、公的宗教としてはその意味と精神を失っていて、また朗らかな精神と契りを結んでいない、としている。第四点については、公的生活から遠ざかるという態度が指摘され、財産の共有が私的宗教の場合は可能でも、国家では実現不可能である、とされている。いずれもメモ風の指摘である。大雑把な指摘だけで草稿は終わっているが、ここで見る限りでは、キリスト教の内からヘーゲルの民族宗教に採用可能なものは、a) 教義だけ、それも道徳的な実践に役立つものだけであることが分かる。こうした全体の俯瞰の後に、ヘーゲルの本格的な民族宗教論が以下で展開される。

Text24 「民族宗教論」本論

編集者の注によると (GW1,481) 、ここから字体が大きく変わるという。1794年という時代の中で「民族宗教」を論じようとするヘーゲルの意気込みと緊張が伝わってくるようである。すぐ前にヘーゲルの宗教論の幾つかの区分の試みがあったが、ここからその区分に従って論述が始まる。ただしここではそのまま区分が使用されているのではなく、脚注によれば、この論考の冒頭にも

区分の試みがあり、それがかき消されている、という。先頭に a) という記号が付けられており、論考の先頭であることが示されている。かなりの長さ（12ページ）の草稿である。

〔大意〕 多くの者の賛同を得るような、宗教的、道徳的真理の体系を樹立することは困難な課題と思われるであろう。というのも、我々は、その教義が押し付けがましくなく、人間の良心を害することのないことが民族宗教に必ず必要な条件だと思っているからである。哲学者や、神学者の出してきた体系は非常に多様なものである。そんな中から一定の表象の様式が公的な命令、掟とされると、人間の良心の自由が犯されるだけでなく、危険な狂信に火が付けられることになる。だから〔私がこれから提出する〕民族宗教の教義にとっても、それができるだけ単純であり、普遍的な人間理性が承認するものだけを含み、理性の限界を越えるものをドグマティッシュに主張しないものでなければならない。（GW1,141）

見られるように、この部分が序論にあたり、全体として Text24 は明らかにヘーゲルの「民族宗教」論である。理性の目でその教義を確定しようとしているかにみえる。Text23 では言及されていなかった、教義の理論面がまず描かれるのが興味深い。

「I 神秘的、理論的〔これは S.150 の II 実践的、道徳的、に対応している。〕

このような教義は、理性に文句をつけられ、攻撃されるという遅かれ早かれ間違いなくやってくる危険に晒されている。」（GW1,141）

この先頭の文章から、ここに言われている「教義」が純粋理性宗教の教義ではなく、「民族宗教」の教義であることが明らかである。それは「民衆」の宗教であり、迷信と呪物崇拜にまといつかれているので、理性から文句をつけられもするのであるが、ヘーゲル自身はそれを理性の目で批判しながら再構築しようとしている。（つまりここで既に後の実定的党派と哲学的党派の対立が先取りされている。）S.142 には「実定的宗教」という言葉もはっきりと出ている。しかしここではヘーゲルは実定的宗教を積極的に批判する立場に組してはいない。むしろ実定的宗教の中に採用可能な教義を探ろうとしているのである。確かに、「道徳性の理念を純粋に展開してゆく偉大な人々、スピノザ、シャフツベリ、ルソー、カントにとってみれば、イエスの道徳への尊敬の念が高まれば高まるほど、他の教えが異質で余計なものに思えて来る。」（GW1,142）とされているが、ヘーゲル自身は対立する両者の立場を統合する民族宗教の立場であり、純粋道徳性の立場にここで立っているとは言えない。その証拠に、以下でヘーゲルは民族宗教の理論的教義としてキリスト教の超理性的原則を検討してゆく。そしてそのうちで採用可能なものを確定しようとしている。

〔大意〕 先ず総じて、これら教義の第一の法則は、神の氣に入られる道は良い生活の仕方、つまり純粋に道徳的な生き方以外にはありえない、というものである。どんな宗教も「神の氣に入られる」という概念を立てるが、ここには様々な不純な要素、例えば自分だけ氣に入られよう等々、が入り込むので注意が必要である。大切なのは、道徳的に善であること、であり、この際理性が値切られることは断じてあってはならない。（GW1,143）

(なお以下に見る第二、第三という言葉は私が整理したもので、ヘーゲルは使用していない。)

この「神の気に入られる」という生き方はあらゆる宗教の基礎にあるとヘーゲルは考えているが、民衆はえてして自分だけ神に気に入られようとして¹⁴、神にお供えをしたりしてご機嫌を取ろうとする。また自分の犯した罪をお供えとか、犠牲によって許してもらおうとする。その最悪の例が免罪符であり、ヘーゲルもそれに言及している (GW1,144)。ヘーゲルとしては神の気に入られる道は、カントも言う如く、我々が道徳性を実行すること以外にはないのである。また続いて、ある教授は幸福を道徳の原理とし、ある教授は経験的な命題を原理とする、云々とも言われている。ここではおそらくチュービンゲンの教授たちを思い出しているのであろう。次の言及はシュトールに関係している。

第二の教義ははっきりしないが、ヘーゲルはこう言っている。キリスト教の教義を弁護する側から持ち出される論法に、それは理性を越えているけれども、理性に反しているのではない、というものがある。これらはおそらくヘーゲル自身が、シュトール教授などから聞かされてうんざりしていた理論なのであろう。ヘーゲルは自分の注でこれを逆手にとって、「その教義はたしかに理性に反してはいないが、それを信じることは理性に反しているとも言える」、としている (GW1,145)。

しかしヘーゲルも理性に反する事、悟性に受け入れられない事、想像力にも受け入れられない事が、にもかかわらず「こころ」に働きかけうるということに注意を促している。民衆に注意を払う者としては当然の認識である。しかし、結論としてヘーゲルはこう言っている。「超人間的なキリスト教の宗教の教義の多くのものが本来の道徳性ではなく、単に適法性を目的としそれに終っている、ということは否定すべくもない」 (GW1,145)。ヘーゲルがこうした認識に到ったということは今後のヘーゲルにとって重要である。キリスト教の教義が本来適法性を目的としているのであれば、道徳性の立場に立つ者はそれを批判せざるを得ない。既に述べたようにヘーゲルは道徳性の立場に立っている。やがてヘーゲルの中心テーマとなる「キリスト教の実定性」批判は、こうした「道徳性」にその萌芽を持っていると言えそうである。

第三は、あの世での賞罰への期待は理性の実践的要求に基づくものであるが、としてヘーゲル自身もこれを認めながら、これも注意が必要である、としている。 (GW1,146)

第四の肉体の復活については、倫理的には重要性はない、としている。それは非物質的で、不朽の不死の存在という理念に欠けている。 (GW1,146-7)

第五は、苦しみを堪え忍べば、補償してもらえる、という考え方である。これはヘーゲルも認めるのだが、しかし自分の意に反して起こることを不正とみなす癖を付けてはならない、とする。我々の政治的市民的関係の錯綜や富の不平等はあらゆる種類の惨めさを増大させただけでなく、それへの過敏な反応をも増大させた。不平等から生じる苦痛の上に我々の苛立ちも追加されたのである。現世の名誉や財産への軽蔑の背後にはそれへの激しい嫉妬がある。このあたりでヘーゲルはニーチェ風に言えば、ルサンチマンを批判している。ともかくそんな見方をして、実際には

嘆く必要もないのに、この世を「涙の谷」にしてしまうのは愚かなことである。(GW1,147)

第六. キリスト教のもう一つの悪しき教義は、あの世で我々を待っているのが、永遠の至福か永遠の劫罰かどうかしかない、という二者択一である。(GW1,148)

第七. イエス崇拜。続く個所で、「イエスの歴史」という言葉が何度か出て来るが、以前の区分 S.139に出ている β の「歴史の真理」に当たると思われる。ヘーゲルはここでキリスト論を展開している。

[大意] イエスの教え以上に大きな実践的な重要性を持つのがイエスの歴史・物語である。自由な選択に基づいて徳を愛するためには、原則が必要であり、形而上学が形而下学に優越する、抽象的理念が感覚に優越することが必要である。人類はいつになったら、心情よりも原則、個人よりも法則が支配する地点に到達できるのであろうか。もっぱら人間の改善のために時を費やし、この目的のために最後には自分の生命さえも犠牲にした人、そうした例であれば何もイエスだけではなく、ソクラテスもそうであろうに。ソクラテスは彼の市民たちの改善のために命を捧げた。徳の模範として我々にここでこれ以上何が欠けているというのであろうか。(GW1,148)

このようにヘーゲルはカントの『宗教論』に背中を押されながら、神の子イエスに対しておもむくに人間ソクラテスを対置する。あたかもヘーゲルによる神の子イエスへの批判が始まるかに見える。しかし神の子イエスはヘーゲルにとって否定し得ない崇高なものである。

[大意] しかし冷たい悟性がこねるそのような理屈に対して想像力は眼もくれない。[つまり上記のイエス批判は、実はヘーゲルの心情ではないということであろう。] 神的なものが添加されていることこそがイエスという有徳の人間の特色である。彼の人格に神的なものがなかったとしたら、我々が有するのはただの人間であろう。だがここには真の超人間的理想がある、それは人間の心にも疎遠なものではない。ここでは信者にとってはもはや有徳の人間ではなく、徳そのものが現れているのである。イエスに神的なものが付け加わることは、むしろ人間以上のものである理想に向かおうという我々の性癖にとって好都合なものなのである。(GW1,149)

神の子イエスに対するヘーゲルの信仰が思わずほとばしり出ている¹⁷。ヘーゲルはイエスを敬愛しているのである。ルソーも『エミール』の有名な「サヴォアの助任司祭の信仰告白」の中でこう述べている。

「心静かに友と哲学を語りながら死んだソクラテスの死は、ひとの望みうる最も甘美な死である。全民衆に辱められ嘲られ呪われて苦しみの中に息絶えたイエスの死は、ひとの恐れ得る最も恐るべき死である。・・・そうだソクラテスの生と死は賢者の生と死であり、イエスの生と死は神の生と死である。」(O.C.IV.626)

単に社会的な政治理論だけではなく、イエス崇拜というこうした心情的な一致がヘーゲルをルソーに強く結び付けているのである。ヘーゲルは明らかにイエスの神格化を肯定している。この点は後でシェリングとの手紙の交換で大きな問題となる。この時点でヘーゲルが神の子イエスを

崇拝していることは確実であり、ヘーゲル研究史で無視され続けてきたが、極めて重要な意味を持つものと思われる。ライマールスやカントや初期のフィヒテといった知的哲学者にとっては神の子イエスは存在しないが、ルソーやヘーゲルやヘルダーリンにとっては神の子イエスなしに自分たちの人生はあり得ないのである。

第八、摂理についての教義はキリスト教に固有のものであり、理性の概念であるが、悟性の概念ではないので、個々の事例の説明にはならない。(GW1,150)

以上、ヘーゲルは自分の宗教論に採用可能な教義を検討してきたのであるが、それを実際にはルソーのように単純化(「神の存在と靈魂の不死」)することができず、相当な数にのぼってしまったのである。この段階で見える限り、ヘーゲルは「神の存在と靈魂の不死」以外にも、多くのキリスト教の教義を容認していることが分かる。その最大のものはイエスへの信仰であり、ヘーゲル自身がその信仰を持っている以上、いかにヘーゲルが民族宗教論を構想しようと、それが非キリスト教的なものになる可能性はないのである。(もちろんイエス崇拝はルソーにも強く見られるものであるが、彼はそれを自分の市民宗教には教義として採用しなかっただけである。)

II 実践的、道德的

[大意] キリスト教を批判する多くの者も、ことキリスト教の道德については最大の敬意を払ってきた。だが重要なのは、イエスの教えの中に純粋な道德が見出されるかどうかということではない。それならばプラトンやクセノポンやルソーの内にも見出される。だから問題なのはそれの位置する文脈である。贖罪としてのイエスの死。この死に対する感謝こそ我々の宗教で最も大切なこと、中心であり、我々の想像力の営みにとって最も莊嚴なものである。これが我々をキリストと神への崇拝へと導くべきものなのである。キリスト教はこうした回り道を通して人々を道德性へと至らせるが、それは上昇線ではなく下降線であった。キリスト教は総じて道德性を促進しないという非難は確かに不当であろうが、道德性よりも至福が最終目的とされるという回り道を採る事によって、キリスト教は道德性の目標から逸れてしまったのである。宣教の批判：キリスト教徒のもとに道德性の劣った人間が沢山いるのに宣教師を海外に派遣するのはなぜなのであろうか？(GW1,150-1)

このよう実践的部門での教義を纏めようとする、予想された肯定的な評価が示されずに、否定的な発言に傾いている。キリスト教道德への反発を強めているようである。ただし「イエスの死への感謝」は別であり、それは「我々の宗教の最も重要なもの、中心であり、我々の想像力の営みにとって最も嚴肅なもの」(GW1,151)とされている。続く文脈からこれをヘーゲルは批判していると見ることも一つの解釈となり得るが、私はここをヘーゲルの肯定的発言と見なしている。この文章だけでイエスに対するヘーゲルの態度を決定する必要はあるまい。もう少し総合的な視野からこの問題は解決されなければならない。(この問題は次のText25にも出てくる。)

Text24は「民族宗教」論を目指していたはずなのに終ってみればキリスト教の実定性批判になっ

ている。というよりヘーゲルの民族宗教の中核にやはりキリスト教があるのである。フランスでの単純な非キリスト教化運動とは異なる宗教体験がヘーゲルを強く規定しているようである。イエスを否定した宗教などヘーゲルの夢想だにしないことなのである。キリスト教を批判してもキリスト教に道徳性を全く認めないという立場ではないのである。チュービンゲン時代の民族宗教概念は宗教と政治と芸術が協力して民族精神の形成を図るという古代ギリシア的かつフランス革命的理想に彩られたものであったが、ここベルンでの民族宗教概念はキリスト教との対決の内に形成されるもののようである。もちろんそれは様相の相違に過ぎず、両概念の間に根本的な差異はない。ベルン時代の概念はチュービンゲン時代の概念をヘーゲルの精神の内で具体化したものである。それにしても Text24 は尻切れトンボである。

Text25 「民族宗教」の消失

字体は更にはっきりと変化しているという (GW1,481-2)。しかし書かれた時期は Text24 とさほど離れていないと推定されている (同所参照)。ここも Text24 同様、ヘーゲルの体系的宗教論の展開であり、少し後に体系も示されており、それは S.138 の区分とほぼ同じである。ただし、ここでの主題は明らかに「キリスト教」であり、民族宗教論はそれとの比較で取り上げられるに過ぎない。またおそらくはそれとも関連していることであろうが、「実践理性」が特別な用語として使用され始める最初の草稿として注目に値する。

[大意] キリスト教についてあれこれ書く時、おまえの言っているキリスト教の目的、本質等々は間違っているぞ、と言われることがよくある。それで、私としてはこれからキリスト教批判を展開する訳だが、そんなことを言われないうちに、キリスト教の説としては直接に新約聖書から引用し、その他の場合にも一般に認められているものだけを採り上げることにする。ともかく私の行う批判が、とおの昔に忘れられていることだ、と言われることが私の望むところである。(GW1,153)

以上が、実質上、「序論」部分である。直前の Text24 の「序論」と同じ趣旨のことが言われているが、取り扱うテーマははっきりとキリスト教に限定されている点が異なる。(また冒頭の言葉などをみると、ヘーゲルがベルンの友人の誰かに Text24 を読んでもらった感想なのかなとも思われる。それでヘーゲルは Text24 を書きつづけるのをやめて、新たに Text25 を書き始めたのであろうか。)

[大意] 宗教の効果は、道徳的立法者という神の理念によって倫理の動機を強めることである。そしてまた、それによって設定される最終目的、つまり最高善に関して、我々の実践理性の課題が満足させられることである。[このように宗教の本質がカントの規定に従って示されている。] こうした効果の故に、宗教は国家の立法者や管理者の目的たり得るのである。多くの君主政国家にあっては、民衆は自分で宗教を選ぶことはできず、多くはすでに与えられている。だからそういう中で問われるべきは、かつては民族の目的にかなっていた宗教が今もなおそう

でありうるのか、民族精神は変化していないのか、を問うことであろう。…民衆は通常一撃で満足してしまい、すぐに主導権をもぎ取られるに任せるものである。こうして更に前進することが数世紀に渡って不可能とされてしまうのである。(GW1,153-4)

歴史的視点の導入が注目される。最後の辺りの言葉は、フランス革命の現状(1794年)を念頭に置いているのであろう。一撃を与えた民衆は革命の舞台から姿を消そうとしていた。おそらくロベスピエールはもう失脚していた頃であろう。しかしヘーゲルはなお宗教による道徳性の促進を目指している。そしてそこにカントに依拠している姿勢が明瞭に読み取れる。もちろんヘーゲルが目指すのは「民衆」の道徳性の促進であり、自分個人の道徳性の促進ではない。

「宗教は次のような点から考察される。a) その教義に関して、b) その伝統、c) その儀式、d) その国家との関係、あるいは公的宗教として、設備施設。これらの観点に関して、どれが民族宗教にとっての必須事項であろうか、我々はそれをキリスト教に見出すことができるのであろうか？」(GW1,154-5)

この区分は Text23での区分と同じものである。この後、個々の考察がなされるが、実際には a) の部分の考察だけで終わっている。

「α) 実践理性 Die praktische Vernunft は人間に、彼の努力の最高の目的としてこの世における最高善の産出を課題として課す。道徳性とそれにふさわしい幸福。」(GW1,155)

こう書いてヘーゲルは以下、キリスト教の普遍的教義を確定しながらそれを批判してゆく。直前の Text24と比較するとこの二つの草稿の内に多少のズレを感じざるを得ない。つまりここではヘーゲルの民族宗教論に採用可能なキリスト教の教義が検討されていた。しかるにここではキリスト教の教義を客観的に確定することが目指されている。もちろん後から、その普遍的教義のうちで自分の民族宗教論に採用可能な教義を確定することは可能であろう。だがこの草稿はそれ以前の段階で終わっている。Text24は明らかにヘーゲルの民族宗教論の展開が意図されていたが、Text25ではヘーゲルの視線はキリスト教批判に向けられている。民族宗教は背後に退いている。しかもその批判に際して、カントの「実践理性」が基準とされようとしている。こうした変化が何を意味するのか、やがて我々は知るであろう。

まず初に確定されるのは、永遠の至福がキリスト教徒にとっては、最大の関心である、というものである。だからキリスト教徒にとっては、「神の気に入られること」が大切である。「この至福の理念は内容的にはほぼ理性が指定するものと一致するものである。」(GW1,155) この第一の教義は Text24でも最初の教義として触れられていたものである。ヘーゲルとしても基本的にはそれを容認していることが分かる。

第二の教義は、最高善の可能性の最上の条件は、理性によれば、心根が道徳法則に一致することであるが、キリスト教によれば、キリストへの信仰である。これは Text17などで既にレッシングを引用しながら批判していた点であるが、ここは明らかに各人の道徳性こそが神の気に入られる道であるというカントの思想を念頭に置いている。だがヘーゲルによれば、キリスト教信仰

の中にも次のことが含まれている、として皮肉な批判をしている。

「良い人間は幸福を得る。彼は幸福を権利として要求できる。ただしキリスト教では人間が良い人間になるのは不可能なだけである。…善は幸福に値する、ということは人間の普遍的道徳的自然に深く根差している。」(GW1,155-6)

第三の教義は、「単に人間だけでなく、人間の自然も墮落している」というキリスト教の教義、つまり原罪の教義であり、この時期ヘーゲルが激しく対決するキリスト教の教義である。それは、「悪しき政府が人間性を辱めたとでも言うのならともかく、そうででもないのであれば我々の経験に反する主張である。」(GW1,156) ヘーゲルが人間の自然的善性を主張している個所として重要である。またカントへの傾斜を強めているヘーゲルがここでカントの『宗教論』の代表的な概念である「根源悪」の問題に全く無頓着であることも今後のヘーゲルの思想展開にとって見逃すことの出来ない点である。

第四の教義は、キリストへの信仰は、実践理性の要求に根差したものではなく、他人の証言に基づいた信仰であるというものである。

[大意] 理性にとって関心のあるのは、その原理、基礎を理性自身の内に持っているものである。理性は全ての人に開かれている。歴史的信仰はそれに対して制限されている。「完全性への学校」は人間に全ての価値を与え、全ての人間に開かれている。(GW1,157) …キリスト教への信仰の根拠は歴史・出来事に基づいている。階級差別が大きくならず、親から子へと代々それが伝えられる同一民族にあってはその信仰もみんなの所有となり得よう。だが異なる土地、異なる民族の下で、身分的な差別も出てきたところではそれはもはやみんなの所有とはなり得ない。ある階級が公的信仰への支配権を獲得すると、それは極めて広い範囲に広がるが、そうでない場合でも「民族宗教 Volksreligion」の教義に関しては支配権を握っているのである。(GW1,158-9) [ここ S.159を最後にして Volksreligion は姿を消す。]…歴史的信仰は歴史的真理に基づいているが、民衆はそれを簡単に信じることに慣れ、その真理性を探究しようという気にならない。その信仰は権威に基づいているのである。歴史的信仰とは別のもう一つの信仰がある。それは心の緊張、生動性のある信仰である。これは「運命」に晒されやがて理性が全てを自分で検査しようとするに至る。(GW1,159)

キリスト教信仰が権威に基づくものであり、実践理性に基づくものではないという批判は今後のヘーゲルのキリスト教批判の中心に位置し、キリスト教の実定性の根本を形成するものとして認識されることになる。ここでのヘーゲルの立場は1795年に着手される『キリスト教の実定性』と直接に繋がるものである。なおここを最後に消失する Volksreligion なる言葉の問題は後で触れる。

第五の教義は、イエスは神の子である、というものである。GW1,160.に「キリストへの信仰は人格化された理想への信仰であり、」とあり、続いて (s.n.3) とある。編集者の注によれば、これは Text24への参照を指示する記号であり、そこでのキリスト論の個所が指示されていると

いう。ここ Text25でも以下でキリスト論が展開される。このように直前の草稿の関連箇所を指示しているということは、ヘーゲルの意識の中でキリスト論に関する限り、自分の考えに変化はないということが含意されている。とにかくその内容を見ておこう。

[大意] 徳の戦いで自己を強くし、我々の内にある神的火花を感じ、感性を支配する力を感じるのに、何故人間の例では十分ではないのであろうか。キリスト教は我々に言う。人間は自然存在であり、しかも墮落した存在である。かくて神聖の理念は彼方に押しやられ、人間から切り離される。道徳的完全性は人間には無理となる。人間的な自然を貶めるキリスト教によれば、我々是有徳な人間の内に我々自身を認識することは許されない。かくて神人が必要となる[第五の教義]。しかし神人といえども、我々がその内に真理を認識するのは、彼が父によって証かされるからではなく、彼の精神が道徳法則と一致するからである。(GW1,160-1)

イエス神人説へのヘーゲルの批判的な姿勢が窺える。Text24ではそのような批判を「冷たい悟性の理屈」だと言って、神の子イエスへの信仰を思わず告白したヘーゲルは、ここにきて冷たい悟性の立場に組したのであろうか。つまりイエスを神の子とする見解を否定しているのであろうか。ヘーゲルの見解を更に聞いてみよう。

「キリストの内に人間だけ、彼の名前だけでなく、徳そのものが認識され、愛されるようにするためには、どのような設備装置が必要なのか？この問いに答えることは、次の問題を解くことにかかっている。「いかにして民衆を総じて道徳的理念及び道徳性への感受性を持てるように引き上げ得るのか？」この問題を詳しく論じることは我々の意図からすれば余りにかけ離れたことになるであろう。」(GW1,161)

見られるように、ヘーゲルはイエス・キリストの内に徳そのものを認識しようとしているのであり、神人イエスを否定している訳ではない。ヤコービの描くレッシングのように、人格神を否定する立場を採ってはいない。ヘーゲルは神を純粋な道徳性として把握しようとしている。だが個人的人格を神から排除するという方向は採っていない。けだしすぐ続いて言われている如く、「我々の至福への全希望がそれをめぐって回転する枢軸はキリストへの信仰である」(GW1,161)からである。ただし実定的なものから極力離れ、純粋な道徳性を求めようというヘーゲルの姿勢は一層強まったと言うべきである。しかし、民衆をその道徳性へと導く方策を論ずる自信はないと告白するに至っては、ヘーゲルの民族宗教論を追いかけてきた我々は驚く他はない。ヘーゲルは「民族宗教」論から撤退したと言わざるを得ない。民衆はヘーゲルの手におえない彼方に消え去っていったのであろうか。いずれにしてもこのテキストを最後にして「民族宗教」なる言葉は姿を消すのである。

Text26 [キリスト論]

ここもキリスト論である。

「もはや公的な徳を持たず、抑圧の状態に投げ出されている大衆は、その惨めさの代償とし

て他の支え、他の慰めを必要とする。神と不死への信仰の内的な確信に代わって、一人の人間への信仰が断言されることになる。自由な共和主義者は民族の精神の中で、自分の祖国のために自分の力を、自分の命を使い、これを義務から行った。彼は自分の努力を、それに対する補償を要求しうると考えるほど高くは評価しなかった。彼は彼の理念のため、彼の義務のために働いたのである。」(GW1,163)

[大意] それに対して、再高度に墮落した民族、道徳性に対する根深い無力、自分自身からも神々からも見離された民族、私的生活に埋没している民族、そうした民族だけが神性のしるし、奇蹟、保証といったものを必要とするのである。だからローマの公的徳が消滅しようとしていた時代に、キリスト教は喜んで迎え入れられたのである。(GW1,163-4)

ギボンの影響がはっきりと読み取れる個所である。神人イエスの登場、キリスト教の登場を当時のローマ社会の中で把握しようという歴史的視点に注目すべきである。自由な共和国とその住民、つまり自由な個人の消失が、キリスト教誕生の揺籃であったという、ベルン後期の Text34 での認識とほぼ同じ事がここに言われている。端的に言えば、墮落した大衆が神人イエスを必要としたのである。

[大意] しかし、数世紀を経て、人類は再びあの美しい理念を持つに至り、個人的なものへの関心は消失する。人間の墮落という経験はまだ残ってはいるが、人間の墮落という教義は衰弱する。我々の関心をかき立てていた個人なるものはそれ自身理念としてその美しさのうちで次第に現れてくる。それは我々に思惟されて我々の所有となる。我々は「人間的自然の美」を取り戻すことが可能となったのである。(GW1,164)

粗雑な個人崇拜としての人格性への信仰ではなく、美しい理念としての人格性が言われているが、それがどのようなものであるのかは不明である。しかし「人間的自然の美」は、シャフツベリの思想として、ルソーの思想として、ドイツのネオローグの思想として、或いはまたシラーの思想として現代に花開いている。ヘーゲルは暗いキリスト教に代わる美しい時代を夢見ようとしている。しかし時代は逆にますます暗くなろうとしていた。

[大意] 道徳的理念が人々の心を捉えるならば、生命と財産の保全を全てだとするような経済・国家制度を最高のものとみなすことは誰もしなくなるだろう。こせこせとした全ての装置、大衆がそれに慰めを見出していた根拠の技巧的な体系は不要となるであろう。そして宗教の体系も今や真の自立的な尊厳を獲得するであろう。(GW1,164)

ヘーゲルの夢が語られて草稿は終わっている。「生命と財産の保全を全てだとする」ブルジョア体制に反発するジャコバン的心情と、新しい宗教への期待が読み取れる。『民族宗教とキリスト教(下)』はこれで終わりである。最後の辺りでキリスト論が集中的に取り上げられていることが注意を引く。時代のカリスマ、ロベスピエールの失脚がその誘因となったのかもしれない。「神の母」を自称するカトリーヌ・テオがロベスピエールを「メシア」だと言ったという事件が、ロベスピエール失脚の一つの原因となったことは事実である。とまれ若いヘーゲルの最初概念

「民族宗教」はこれでもって姿を消して二度と現れてこない。何かがあったのである。

以上見てきた Text17-Text26まで、我々が『民族宗教とキリスト教（下）』と呼んできたものは、1794年までに書かれたと推定され、翌1795年には『イエスの生涯』や『キリスト教の実定性』などが書かれることになる。ところが、既に述べたように「民族宗教」なる言葉は、1795年の原稿以降は全く姿を消してしまうのである。これまでのヘーゲル研究においてこの点がほとんど問題にされなかったのは不思議と言う他はない¹⁸。何かがあったのである。若いヘーゲルの野心に満ちた出発点であった「民族宗教」なる概念は突然姿を消したのである。その理由はフランス革命の経緯であろう。1794年7月28日、ロベスピエール及びその一味は失脚し、処刑される。フランスでは以後「テルミドールの反動」と呼ばれる反ジャコバン的政策が遂行され、ブルジョア社会が現出することになる。同年9月に始まったカリエの「ナントの溺死刑」の裁判はロベスピエールの恐怖政治への嫌悪と反発を増幅させた。同年11月、フランス革命の象徴ともいえるジャコバン・クラブが閉鎖された。それと対応するかのごとく、フランス革命に触発されて成立した初期ヘーゲルの最初の概念「民族宗教」は姿を消したのである。それは西洋における「国家宗教」の挫折を象徴する出来事であった。無神論がはじめて確かな歩みで西洋社会に入りこんでいったのである¹⁹。

私は2003年4月から8月まで、大東文化大学海外研修制度を利用させていただきスイスのベルンで研究する機会を得た。記して感謝する次第である。これはその報告でもある。

- 1 以上は、Historisch-Biographisches Lexikon der Schweiz.1931.Bd.6.による。
- 2 Hans Haeberli Die Bibliothek von Tschugg und ihre Besitzer. Herbert Lang Bern 1967. S.736.
- 3 私もそれを見せていただいたが、奇妙なことにそれは他の家庭教師たちの手紙と一緒に製本されている。最初私はそれは図書館がそうしたものと思っていたが、そうではなく、カール自身がそうしたのである。というのも私は彼の弟のルドルフの手紙も見せてもらったところ、ルドルフの手紙も同じように製本されており、こちらにも表題がつけられている。Lettres de mon frère Rudolf et sa famille. この表題からしてカールが作ったものに間違いない。家庭教師たちの手紙も、年代順になっていて、自分の家の代々の家庭教師の手紙をカールがまとめたものに違いない。以上については、Bürgerbibliothek. Mss.H.H.L. 94,L102,L103.を参照した。
- 4 以上、Hans Haeberli の前掲書、S.731-745参照。
- 5 以上に関しては、Andres Moser. Tschugg. Gesellschaft für Schweizerische Kunstgeschichte GSK,Bern. 1998. S.228-229参照。この本はチュッグのシュタイガー家の古くからの構造、配置を解説したものである。
- 6 Hegel Gesammelte Werke ,Bd1,1989, F.Meiner Verlag.『新全集1』と略す。
- 7 Briefe von und an Hegel. Herausgegeben von J.Hoffmeister,Felix Meiner Verlag.1952. Bd.1.S.26. なお Nicolin の Hegel 1770-1970, Ernest Klett Verlag.1970.S.97.によるとこの手紙の現物は消息不明であるとされているが、現在もベルンの Bürgerbibliothek に保存されている。
- 8 Lessing Werke ,vollständige Ausgabe in fünfundzwanzig Bänden, Olms Verlag. 1970. Bd.2. S.201.
- 9 前掲書 Tschugg , S.222参照。

- 10 F. Meiners Briefe über die Schweiz ,1785. Erster Theil.
- 11 Haering 前掲書、S.140参照。
- 12 Montesquieu Oeuvres complètes ,II,Gallimard. 1951. 719p. 邦訳、野田他訳、モンテスキュー『法の精神』下、岩波文庫、34p。
- 13 P.Kondylis Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus , Klett-Cotta. 1981. S.577参照。
- 14 後で詳しく見るが、ヘーゲルはシェリングへの手紙で、自分がかつて「神に近づくとはどういうことか」ということを考えたとしているが、それはここで言われている「神の気に入られる」という態度に対するアンチテーゼである。
- 15 Susskind D.G.C.Storr's Bemerkungen über Kant's philosophische Religionslehre , 1794.
- 16 同書、S.2, S.3.
- 17 細谷貞雄氏は『民族宗教とキリスト教』においてヘーゲルは「イエス神人説をはっきりと拒否している」と言うが、賛成できない。細谷、前掲書、p.36参照。
- 18 この点については拙論、「革命と宗教」『ヒューマニズムの変遷と展望』竹田宏編、所収、未来社、1997、参照。
- 19 G.Minois Histoire de l'athéisme, Fayard. 1998. 429p 参照。