

フランクフルト期のヘーゲルの宗教論

松村 健吾

Hegels Religionskonzept in Frankfurter Periode

Kengo MATSUMURA

はじめに

ヘーゲル（1831年没）の死後、弟子たちはすぐに『ヘーゲル全集』の企画を立てて、1832年から刊行を開始して、早くも1845年には全20巻の全集を完成させた。これを『旧全集』と呼ぶことにする。その後いくつかの新しい試みがあったが、1968年から新しいヘーゲル全集の刊行が始まった。いわゆるアカデミー版であり、これを『新全集』と呼ぶことにする。こちらは旧全集の四倍ほどの年月（46年）を費やして、2014年、第二巻の刊行をもって、ヘーゲル自身の草稿、著作に関する部分が完結した（全22巻）。現在はヘーゲルの聴講生、弟子たちが書き写した講義ノートの刊行が続いている。『新全集』は各巻ばらばらに刊行されてきたが、とりわけ注目されてきた初期ヘーゲルの草稿群は第一巻と第二巻に収録されている。第一巻は刊行開始の21年後の1989年に、第二巻はそれから更に26年後の2014年によく刊行された⁽¹⁾。両者の間には25年の歳月が流れている。両巻の編集に携わっていたF.ニコリンはその間に逝去した。一巻と二巻は共に初期ヘーゲルの草稿を中心に編集されており、草稿は全て通し番号がつけられている。第一巻にはText1からText39の草稿が、第二巻にはText40からText76までの草稿、その他が収録されている。だがこの間に編集方針に大きな変化があった。

初期ヘーゲル研究は、H.ノールが1907年に刊行した『ヘーゲル初期神学論集』によって本格的に開始された（上記の『新全集』の第一巻と第二巻に収録されているものの大半はここに含まれている）。若い日にヘーゲルが書き溜めて保存していた未公開の草稿群を編集して出版するに際して問題となるのは、それら草稿の成立年代である。草稿の中にはそうした年代がヘーゲル自身の手によって書かれているものもあるが、それらはむしろ少数である。ノールはヘーゲルの特定の文字の字体の変化に注目して、草稿群の年代を推定するという方法を編み出した。こうして上記の『ヘーゲル初期神学論集』においては、ヘーゲルのチュービンゲン時代、ベルン時代、フランクフルト時代

⁽¹⁾ G.W.F.Hegel Gesammelte Werke, Frühe Schriften I, 1989. Frühe Schriften II, 2014. F.Meiner Verlag Hamburg. 引用に際しては、GWと略し、その後に巻数とページを記す。

の草稿が順次配列されることになった。ただしこうした編集には必ず異論が提出されるものである。『新全集』出版の企画のもとに新たな本格的な字体論的研究(筆跡研究)が開始された。その代表的な成果が、ギーゼラ・シューラーの1963年の論文であり、キムメレの1967年の論文である⁽²⁾。『新全集』の第一巻はこの成果に基づいて刊行されたものである。編集にはニコリンと並んでギーゼラ・シューラー自身も参加している。ところがこの第一巻が刊行された頃には草稿の年代推定のさらに新たな手法が開発され始めていた。エヴァ・ツイーシェによる紙の透かし模様の研究である。ヘーゲルはボーゲン紙という大判の用紙を利用しており、一枚が16ページ分になる。この時代の紙は手漉きであり、紙の透かし模様には地域差があり、時間差もあるという。この透かし模様に注目すれば、ヘーゲルがその草稿をどこでいつ頃書いていたのかがだいたい推定できる。エヴァ・ツイーシェはその成果を1995年に公刊している⁽³⁾。第二巻の編集ではこの研究に全面的に依拠して草稿の年代が推定されている。同じ「全集」の範囲内でのこの年代推定の手法の変更は大きな問題を孕むものである。今後様々な異論が提出されることが予想される。

私は2007年に『革命と宗教 初期ヘーゲル論考』⁽⁴⁾なる書を公刊し、ヘーゲルの少年時代からベルン時代の終わりまでを取り扱った。その書ではまだ『新全集』第二巻に相当するヘーゲルのフランクフルト時代に関しては取り扱っていない。フランクフルトでヘーゲルはユダヤ教及びキリスト教を中心とした宗教研究を続けると同時に、政治にも強い関心を寄せて、匿名で『カル親書訳』を出版したり、祖国ヴェルテンベルクの政治を論じたり、更には『ドイツ憲法論』の執筆を始めようとしていた。つまり宗教研究と現実政治研究がヘーゲルの研究の二本柱であった。フランクフルト期のヘーゲルの政治の分野に関しては私は二三の論文を発表している⁽⁵⁾。今回は残された課題であるフランクフルト期のヘーゲルの宗教論を取り上げて、ヘーゲルの思想の展開を解明してみたい。

ヘーゲルは若い頃から宗教に多大の関心を寄せてきた。ノールによって『民族宗教とキリスト教』と題された最初期の宗教論の冒頭は、「宗教は我々の生活 *Leben* で最も大切な事柄のひとつである」と始まっていた。これはヘーゲルのチュービンゲン大学の最後の年、1792/93年の頃の思いである。この思いはフランス革命の進展に影響された「民族宗教」構想に結実し、やがてロベスピエールの失脚とともに崩壊してゆく。政治的國家と宗教の緊密な統一という夢は破れたのである。ヘーゲルは自分の身の丈に余る民族宗教構想を断念して、自分の目の前にある宗教、キリスト教に注目した。キリスト教はヨーロッパ文化圏に育った若者にとっては絶対的な愛着の対象であるとともに、長い年月のうちにそれが身にまとったさまざまな儀式・形式は許しがたい実定性に染まった古めかしい宗教でもあった。ヘーゲルはカントの「実践理性=道徳性」を武器にキリスト教の実定性を批判し

⁽²⁾ G.Schüler Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften. In Hegel-Studien, Band2, 1963. H.Kimmerle Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften. In Hegel-Studien, Band4, 1967. Bouvier Verlag Bonn.

⁽³⁾ Eva Ziesche Der handschriftliche Nachlaß G.W.F.Hegels und die Hegel-Bestände der Staatsbibliothek zu Berlin-Preussischer Kulturbesitz. 1995. Harrassowitz Verlag Wiesbaden.

⁽⁴⁾ 松村健吾 『革命と宗教 初期ヘーゲル論考』2007年、近代文芸社。

⁽⁵⁾ 松村健吾 「正義は警告する ヘーゲル『カル親書訳』の研究」2002年、大東文化大学紀要、40号。「ヘーゲル『ドイツ憲法論』の研究」2014年、同、52号。他。

た。ノールが『キリスト教の実定性』と名付けた草稿群がこれにあたる。ベルン時代の1795/96年にかけて書かれたものである。ヘーゲルは『福音書』を研究し、更にはモスハイムの教会史、ギボンの歴史書などの研究を続けて、キリスト教を不自由な人間たちの隷属的宗教として理解するに至った。現在のキリスト教会はそうした実定性に染まった不正な権力機構である。教会は歴史の舞台から退場していただくほかはない。キリスト教会がかくも生命を欠いた不正な実定性の巢窟となった原因はキリスト教の無数の宗派の各々が、「自分のことは自分で決める」という党派精神に染まっていたからである。ヘーゲルはそう結論した。二年前、民族宗教構想で挫折したヘーゲルはここで再び思いがけない挫折を経験することになる。けだしその「党派精神」なるものは、ヘーゲル自身がいま依拠しているカント実践理性の精神そのものであったからである。他人の指導に盲目的に従順に従うのではなく、自分のことは自分で決めて人類の「未成年状態」を脱却しなければならない⁽⁶⁾、というのがカントの道徳だったのである。何ということだろう。「実践理性」は、「道徳性」は、どうなるのだろうか。カントと別れ、カントを批判することがベルン時代最後の年、1796年のヘーゲルの課題となる。

ヘーゲルに手を差し伸べてくれたのはシェリングであった。ヘーゲルは民族宗教構想に挫折した後から、シェリングと連絡を取り、知的刺激を受けてきたが、シェリングはフィヒテの哲学にいち早く心酔して、あわよくば自分の哲学を樹立しようとの野心に燃えていた。シェリングが切り開いたのは「新しい時代の哲学」であった⁽⁷⁾。その内容を「絶対自由」と呼ぶことにする。シェリングが切り開いた「絶対自由」は18世紀ヨーロッパの根本概念である「道徳性」にとって代わる新しい概念であった。18世紀はヒューマニズムの世紀であり、「人間」が発見された世紀であった。人間は動物たちをはるか下界に見下ろして自己の崇高な資質・自然を自覚した。それが「道徳性」であった。人間とは道徳的存在であった。それは自分の自由意志で自分をコントロールできる存在であった。道徳性とはこの自分で自分をコントロールする様式のことであった。カントの「道徳法則」とはまさにこのことであった。しかるにシェリングの絶対自由の哲学は、その道徳性をはるか下に見る哲学であった。絶対自由はもはや道徳性に縛られてはいない。だからそれは「絶対」なのである。ニーチェ風に言えば、シェリングの絶対自由は善悪の彼岸に屹立しているのである。ヘーゲルはシェリングのこの絶対自由の後押しされながらカント批判を遂行してゆく。ただしヘーゲルはシェリングの絶対自由に全面的に組したわけではない。むしろそこにある種の違和感を感じながら悶々とした日々を送ったようである。こうしてシェリングとの通信は途絶えてしまう。それと入れ替わるように登場したのが、ヘルダーリンである。1796年の夏頃からヘーゲルはベルン脱出を企て、各地で家庭教師の職を探したようであるが、フランクフルトにいたヘルダーリンが同じフランクフルトでヘーゲルに家庭教師先を探してくれたのである。ヘーゲルはヘルダーリンに詩『エレウシス』を捧げて感謝する。この時からヘーゲルとヘルダーリンの「合一哲学」の時代が始まったとみてい

⁽⁶⁾ カント 『啓蒙とは何か? という問いへの答え』1784年、岩波版『カント全集』14巻、25p 参照。

⁽⁷⁾ F.W.J.Schelling Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus. 1795. Schelling Historisch-Kritische Ausgabe (アカデミー版), Werke 3, 94 参照。Frommann-Holzboog Stuttgart 1982.

いだろう⁽⁸⁾。ただし私は「合一哲学」という表現は、少なくともフランクフルト期のヘーゲルに関しては不適切な性格付けだと思っている。「合一思想」とでも呼ぶべきであろう。後で示すことになるが、フランクフルト期のヘーゲルは哲学者ではなく、政治好きの宗教学者である。ともかく、カントから離れて新しい道を歩み始めたヘーゲルの草稿を見てゆくことにしよう。そこには時代の実定性を批判する現代哲学（カント、フィヒテ等々）と勇敢にも対決しようと挑む宗教者ヘーゲルの姿が見られるであろう。そしてやがて宗教者ヘーゲルの批判に逆襲する運命の姿が見えてくるであろう。

(1) 道徳性との対決、愛と美と生命を原理として (Text40—Text50)

『新全集』第二巻の最初の部分に編集者は「フランクフルトでの加筆のあるベルン期の草稿」という表題を付けており、この部分をさらに二つに分けて「信仰論と宗教論」という表題の下に、Text40、41、42を配置している。次に「イスラエル史論」としてText43、44、45、46、47、48を配置している。そしてこの後によく「フランクフルト期草稿」が配置されている。これまでのヘーゲル研究においてフランクフルト期のものとみなされてきたかなりの草稿がベルン期のものとされたことになる。これら草稿の執筆時期の問題も絡めながら、まずはText40から見てゆくことにしよう。なお以下Text番号の後に [] で付けた表題は全て私がつけたものである。

Text40 [道徳性の限界の自覚]

この草稿はノールによって「道徳性、愛、宗教」という表題がつけられていた草稿の一部である。ベルン製の紙であり、ヘーゲルの詩『エレウシス』が書かれている用紙と同質のものだという。『新全集』の編集者は1796年と推定している（ただし後で文章が追加されており、そこはフランクフルトでのものと推測されている）。内容的にも「実定性」の概念が取り扱われており、Text33『キリスト教の実定性 続稿』と共通するテーマである。このText33の成立は1796年5月頃と推定される（拙著『革命と宗教』282p参照）。続いてヘーゲルは同じく『キリスト教の実定性 続稿』に含まれているText34を書き、7月の下旬からはアルプス旅行を企て、その日記を残している（Text35）。8月にはヘルダーリンに捧げた詩『エレウシス』（Text36）を書いている。これらの草稿では「精神」「生命」といった言葉が重要な役割を果たし始めている⁽⁹⁾。こうした時間的順序を考慮すれば、『新全集』第二巻に収められたText40以降のベルン期の草稿は1796年の8月以降から12月頃までにかけて書かれたと見ていいであろう。そうであれば、カント、フィヒテの道徳性の立場への批判と、ユダヤ教への本格的批判はベルン後期に始まっていた、と言えるであろう。

Text40は内容としては、「実定性」の概念が取り扱われている。実定性は民族宗教構想の挫折後、

⁽⁸⁾ ヘルダーリンやヘーゲルにおける18世紀の「合一哲学」の影響を強調したのはD.Henrich Hegel in Kontext. 1971.Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main.であり、その後多くのヘーゲル研究者によって強調されている。ただしヘンリッヒは「ヘーゲルがフランクフルトに現れた時は断固たるカント主義者であった」などと言っているが、現在の視点からすれば明らかな誤解である。カント批判はベルン後期から始まっている。またヘルダーリンからの影響もベルン後期から始まっている。

⁽⁹⁾ 松村健吾『革命と宗教』298-309p参照。

ヘーゲルが依拠した中心概念であり、「道徳性」と対立する不自由で、権威主義的な形式主義を意味する概念であった。注目すべきはこの草稿でヘーゲルが「道徳性とは何か?」と問いかけていることである。これまでヘーゲルは「道徳性」を時代の当然の概念として受け入れて、それに反するものを「実定性」として糾弾してきたのである。道徳性はその資格を問われる必要のない絶対的な概念であった。その道徳性に対してヘーゲルは今ではじめて、疑いをさしはさみ、その資質を問い質そうとしている。先に見たカントの実践理性の孕む問題に気付いた後の論考と見ることができよう。ヘーゲルはここでは直接カントに触れることはなく、カントと同様の「道徳性の立場」に立つ現代の哲学者フィヒテの思想を研究、吟味しながら道徳性の立場の限界を明らかにしようとしている。シェリングやヘルダーリンが早くから熱狂していた時代の哲学（フィヒテ）に今、本格的にヘーゲルは取り組もうとしている。道徳性は「対立したものを合一することなしに」、空虚な「統一」のみを主張する一面的な立場なのである（GW2、5）。この草稿には「実定的な道徳的概念」（GW2、6）という1795年のヘーゲルでは考えられないような言葉が登場している。ヘーゲルはカントやフィヒテの「道徳性の立場」が実定性を伴うものであると考えるに至り、道徳性を越える立場を模索している。ただしシェリングとは異なる方向で模索していることが、次の草稿から分かる。

Text41 【愛による美しい宗教の樹立】

これはText40と同じ草稿として取り扱われてきたものであるが、『新全集』の編集者は別の草稿であると判断して、区別している。冒頭に「宗教、一つの宗教、一つの宗教を創設する」という刺激的な表題(?)がある。「宗教は神性の自由な崇拜である」と言われている。神性とは「主観と客観、自由と自然の合一」である。こうした合一を可能にするのが愛である（GW2、8-9）。ヘーゲルは、一年前のText28では「神性とは理性が与えた威力、権利を遂行すること」である（GW1、196）としていたが、一年の間に「神性」の定義が大きく変わっていることが分かる。ヘーゲルはヘルダーリンに刺激されて、愛によってカントやフィヒテの道徳性の立場を克服しようとするのである。彼らの道徳性の立場では、いつまでたっても対立に付きまとわれ、対立は克服されることがない、そうヘーゲルは考えるのである。この草稿には他にも独特な「存在」という言葉、現実性と可能性の区別なども登場しており、フランクフルトでのヘーゲルの思想の枠組みが出来上がっていることが窺える。なおここでの「美しい宗教」とはこの後の草稿群から見ると、「イエスの宗教」へと結実してゆくものであるが、「美しい宗教」は決してイエスの宗教だけに限定されるものではない。他の可能性もあるとヘーゲルは考えていたようである（後述）。

Text42 【主観的観念論＝哲学との対決】

これはノールによって「信仰と存在」と題された草稿であり、その抽象性のゆえに初期ヘーゲル研究において注目を集めてきた草稿である。これまでは1798年頃のものと思われてきたが、『新全集』では堂々と「1795年」となっている。ベルン時代の1795年にヘーゲルが書いた『イエスの生涯』と同質の用紙であるという。ただし最後のほうに追加の文章があるので、そのあたりがフランクフルトで書かれた可能性はあるとしている。ただし編集者も本気で「1795年」と言うのであれば、第二巻の先頭に置くべきであろう。

ヘーゲルはこの草稿でまずは信仰を、「信仰とは、アンチノミーが結合され、その結合されたものが我々の表象の内に現存する様式である」と定義する。分かりやすく言えば、信仰とは本来結びつくはずもないもの、例えば神と人間、が表象において結びついている様式であるということである。これは理性的なキリスト教徒にとって、イエスなるユダヤ人の男が同時に神であるという何とも信じられない事態、この信じられないことを信じない限り、キリスト教徒になれないという悩ましい問題なのである。カントやフィヒテといった哲学者は勇敢にも神の人格性を否定して、神を単なる「道徳的世界秩序」とする新しい哲学的宗教観を樹立したが、その一人であるフィヒテはやがて1798年「無神論論争」に巻き込まれてイエナ大学を追放されることになる⁽¹⁰⁾。これに対してヘルダーリンやヘーゲルというチュービンゲン・シュティフトの卒業生たちは、フィヒテの徒となるには、あまりにイエス様を愛していた。彼らのイエスに対するこの根源的な愛着、情動が以後の彼らの思想の展開をいやがうえにも複雑化し、錯綜させるのである。

ヘーゲルはこう続けている。「結合と存在は同じ意味である。命題においてつなぎ言葉 ist は主語と述語の結合を表現している、つまり存在を表現している。存在はただ信じられるだけである。信仰は存在を前提している。……存在のこの独立性、絶対性が人が躓くところである。」(GW2, 11)ヘーゲルのこの「存在」概念を説明するためにヘルダーリンの思想、ヤコービの思想が持ち出されることになる(GW2、編集者の注、670p参照)。「存在」はヘルダーリンにおいて分裂以前の根源的なものであった。また「存在」はヤコービにおいては直接的確信であり、信仰・信念であった。ではヘーゲルにとって「存在」とは何なのか。ヘーゲルの存在はいわばプラトンのイデア=真実の存在である。真実の存在は主観と客観の結合、統一であり、単に思惟されたもの、主観的なものではない。ヘーゲルはここで「思惟されたもの das Gedachte」と「思想 der Gedanke」を区別している。思惟されたものは客観に対立する「単に主観的なもの」であり、思想は主観と客観の統一である。「実定的宗教においては存在するもの、結合[とされるもの]は、単に一つの表象であり、思惟されたものである。……カントの神、カントの哲学」(GW2, 13)と述べてカントを批判している。このようにヘーゲルはカントやフィヒテの哲学が単に主観的な表象の域を出るものではないこと、主客の結合たる真実在たる「存在」になれないものであると糾弾するのである。ではヘーゲル自身の「存在」はいかにして存在可能なのか？単なる思惟されたものではなく、思想であるとされるものはどのようにすれば形成されるのか、それともそれはもともと存在するのか？、等々。難問は尽きない。ヘーゲル自身何ら積極的に答えることはなく、草稿は途切れている。ただしヘーゲルが、カントやフィヒテの主観的な自我の世界を抜け出して、生き生きとした主客の統一の世界に憧れていることは十分に読み取ることができよう。もちろんこの時期のヘーゲルにとってカントやフィヒテの哲学が「主観的観念論」だったというわけではない。この時期のヘーゲルにとってそれは「哲学」そのものであった。ヘーゲルは哲学の外部から、哲学を批判しているのである。

⁽¹⁰⁾ これらのことに関しては、松村健吾『ヘーゲルのイエナ時代 生活編』2012年、文化書房博文社、23-28p参照。

『新全集』では以下は「イスラエル史論」と題されている。Text43 から Text48 の草稿が収められている。配列は以前のものとかなり異なっている。用紙は全てベルン製のものであり、「1795-96年」とされており、後にフランクフルトでの追記があるという。最後の Text48 が最も長いものであり、ノールの『キリスト教の精神とその運命』の第一章「ユダヤ教の精神」に採用されている。この草稿 Text48 は三種類の用紙からできていて、最初の部分はベルン製の用紙であるが、残る二つの部分はフランクフルト製の用紙である。その意味では途中からでも「フランクフルト期の草稿」に組み入れるという編集方針もあり得たであろう。以下、内容をごく簡単に見ておこう。

ヘーゲルはベルン時代の代表作である『キリスト教の実定性』でも、本文の先頭でユダヤ教に触れており、ユダヤの悪習に染まらずにすくすくと育ったイエスに話を進めていた。しかしそのヘーゲルが何故にかくも執拗にユダヤ教を研究し、論考を重ねるようになったのかは一つの謎である。現象としてみれば、ベルン時代の Text34『キリスト教の実定性 続稿』において、ギボンに倣い、キリスト教を奴隷の宗教として把握したヘーゲルは、その性格付け＝奴隷性をキリスト教からユダヤ教へと移した、と言える。ユダヤ教は奴隷たちの宗教、それと対決したイエスの宗教は、「美しい愛の宗教」というのが、ヘーゲルの新たな概念図式となる。（もちろんイエス自身への愛着は若い頃からのヘーゲルの持続的な情動である。この情動がフランクフルトで噴出するのである。）

ヘーゲルにとってユダヤ民族は自由の意識を欠落させた奴隷根性に染まり、他者から与えられた律法に縛られて暮らす不自由で、生き生きとした精神に欠けた死せる者たちであった。ヘーゲルは当初そうしたものたるユダヤ人の代表としてモーゼを設定して、彼を通してユダヤ教の精神を明らかにしようとした (Text43、44、45)。だが Text45 の最後でアブラハムに言及するに至り、これ以降、Text46、47、48 では、「アブラハムはカルデアに生まれ」という定型句で草稿は始まることになる (GW2、29、35)。ユダヤ民族の始祖としてはモーゼよりも確かに時間的にもアブラハムの方がふさわしい。わけもなく祖国を捨てて各地を放浪し、それぞれの土地の人々と愛に満ちた共同生活を送ることもなく、敵対し、自然とも宥和することのないアブラハムをヘーゲルは「ひとりぼっちの地上の異邦人 ein Fremdling auf Erden」として描いてゆく。この不幸なアブラハムの対極に位置するのが、自由で美しい民族の中で暮らす幸福なギリシア人たちである。人を寄せ付けない「無限の客体」としてのユダヤの「一人なる神」と、人々と共に暮らすギリシアの多くの神々が対比されている。古代ギリシアでは人々は神々と友好的に交流し、愛において結ばれている。それは美しい生活であり、そこには全一 Einigkeit がある。ただしギリシアにあっては「全一は神へと高められる必要はない」と言われている (GW2、22)。そこにあるのは人々の自由な結合 (政治的共同体) であり、神々による人間の支配はない⁽¹¹⁾。ヘーゲルによれば、古代ギリシアでは人間も神々もともに自由な国家の内で共存しているのである。しかるにユダヤ教においては一人なる神がたてられて、その神が民族全体を支配する。そこには人間たちの共同＝自由な政治はなく、人々は神の奴隷なのである。精神が死んでしまったようなこうした閉塞状況の中からイエスが登場してくるのである。

⁽¹¹⁾ ベルン時代の Text34 がこれと同じ思想を述べている。自由な共和国においては、人間を支配する天上の神々は不必要である。自由な共和国では、神々は市民たちの生活の内に生きている。拙著、『革命と宗教』287-290p 参照。

ここから、「フランクフルト期草稿」が始まる。ヘーゲルは1797年の1月から1800年の12月までフランクフルトのロスマルクトのゲーゲル家で暮らすのである。

Text49 [生命の楽園 愛の賛歌]

これは「愛 初稿」と「愛 第二稿」(編集者は「最終稿」という表現を使うが、私は使用しない)として区別されることもある。ヘーゲルは若い頃からの習慣として、ほとんど全ての草稿において、用紙を真ん中から半分に折り、先ずは左の欄から書き進めてゆく。右の欄はそのまま空けておいて後で書き直す、あるいは追加するのである。つまり左欄の文章がそのまま書き写されたり、追加されたり、削除されたりするのである。『新全集 第二巻』ではその形式がそのまま採用されている草稿がかなりある。この草稿もその例であり、1797-8年のものと推定されている。

人間たちが暮らしている社会集団が大きくなればなるほど、個人と集団の関係は疎遠なものとなり、諸個人間の関係も愛のない物質的なものとなる。人間たちを取り巻く環境は生命を欠いた「物質」となる。こうした物質的な関係にヘーゲルは「真実の愛」を対置する。「真実の愛は全ての対立を排除する。愛は悟性ではない。……愛は理性ではない。愛は理性のように規定するものでも、また制限されたものでも、有限なものでもない。愛は感情である。」しかも愛の中には「生命があり、生命は自分の自己の二重化であり、自己の全一である」(GW2, 84-5)、とされている。このようにヘーゲルは愛と生命を自己の原理として、もろもろの対立を克服しようとする。対立が克服された姿がすでに登場していた「存在」である。「愛」「美」「生命」「存在」がこの時期のヘーゲルの概念装置である。

この時期のドイツ社会では、生命の思想が大流行していた。人々は故郷を離れて異郷の都市に住み、近代文明がもたらす豊かな生活を享受しつつ、一挙に拡大した商品市場の巨大さに驚くとともに、緊密な友愛に囲まれていた小さな村落の牧歌的な日々を懐かしく思い出すのであった。血の通わない冷たい物質に取り囲まれた都会生活の中で、異邦人として暮らすヘーゲルたちはファウストよろしく「美と愛と生命」を求めたのである。生命とは物質ではないもの、自己の存在の根源のエネルギーを意味する。彼らドイツ人はみな生命を物質とは無縁のもの、結局は「神的なもの」として把握していた。カントにしても、シェリングにしても、生命は物質とは無縁であり、物質をいかに寄せ集めても生命は出来上がらない⁽¹²⁾。彼らすべてにとって、神が登場しない限り、生命の登場はないのである。ドイツに無神論が登場できない原因はここにあるのである。生命はもろもろの個人を一つに結び付ける「一つの生命」であり、我々個人の生命もそこに結び付いているのである。それがこの時期のヘーゲルの理想とする「全一」である。それはヤコービの『スピノザ書簡』が描く、レッシングの「ヘンカイパン(一にして全)」と同じ思想である。300有余に分裂している領邦国家に生きる思想家たちとしては、こうした空想的結合にますます惹かれてゆくのである。(なおドイツ語 *Leben* を私は「生命」と訳すが、それはヘーゲルにとっては「生活」をも意味しており、

⁽¹²⁾ 例えばカント、「生命ある物質の可能性は決して考えられない。」『判断力批判』A394。またシェリング、「生命は物質の性質である、と主張することは非哲学の極みである。」*Von der Weltseele*. 1798. Schelling, アカデミー版 *Werke*6. 186p 参照。

場合によっては、「生命・生活」と訳すことにする。)

ヘーゲルも愛と物質を対立させて、愛のもたらす美しい結合の世界を称える。愛は美しい生命に溢れた精神の世界を代表し、物質は死んだ疎遠な客体性の世界を代表する。それは実定的で客体的な宗教であるユダヤ教とも重なってくる。一人なる神である「無限なる統一の外部では、全ては物質であり、愛も権利もない物質であり、呪われた物質である」(GW2、43)。

Text50 [宗教は愛と一つである]

これは短い草稿であり、ノールは「愛と宗教」という題をつけている。1798年のものと推定されている。この草稿では「宗教は愛と一つである」と言われているのが注目されるが、やがてヘーゲルは「愛はなお宗教ではない」と繰り返すことになる。ヘーゲルは愛の限界に気づくのである。物質の代表とも言える「財産」の問題が、愛の前に立ちはだかるのである。それは愛し合う二人の問題であるだけでなく、集団で暮らす共同体の人々にとっても大きな問題となる。現代社会において友人たちが皆、各人の私有財産を放棄して財産共有社会を作り上げるというのは、近代市民社会に生きるヘーゲルにとって考えられない事態であった。愛の共同体に大きな楔が打ち込まれたのである。(ローゼンクランツはヘーゲルがステュアート経済学を1799年の2月から5月にかけて研究し、詳細なノートをとったと証言している⁽¹³⁾。)ヘーゲルは宗教の独自性に開眼するのである。

次のText51はヴュルテンベルクの政治論文の断片が収録されている。今回はこれは省略する。続いて

(2) 宗教による愛のプレローマ(補完) —新しい「宗教概念」の登場 (Text52—Text55)

若い日以来「宗教」を論じ続けてきたヘーゲルであったが、自分の世界観の中での宗教の位置づけに取り組むようになった。それは単にこれまでのように、宗教についての単発的な思いの表明ではなく、宗教をいわば自分の思想の体系の中に措定する営みであった。ヘーゲル28歳の頃の出来事である。宗教はヘーゲルの主観の内に設定され、主体化されるのである。

Text52 [生命の発展段階 道徳、愛、宗教]

これは一般に『キリスト教の精神とその運命 初稿』と呼ばれているものである。成立は1798年と推定されている。左右の区分のないかなりの長さのものである。フランクフルトに来て二年目となり、これから書き上げようとする「美しい宗教」の構想をメモしたようである。この年、ヘーゲルは初めて自分なりの「宗教概念」を樹立したと言える。

この草稿では、ヘーゲルは、イエスがユダヤ民族のもとに登場した時代を「遅かれ早かれやってくる革命」の時代として描こうとしている。自由の意識を欠いた隷属的なユダヤ人たちの精神に全面的に対決する革命家としてイエスを描けるならば、イエスへの愛着を恥じることなく、この論考を堂々と世に問うことができるはずである。だがそれはあまりにイエスの実像とかけ離れているこ

⁽¹³⁾ K. Rosenkranz G. W. F. Hegels Leben. 1844 (1971) Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 86 参照

とにヘーゲルは気づいたようである (Text54 参照)。ヘーゲルはイエスを革命家としてではなく、宗教改革者として描いてゆく。ヘーゲルによれば、イエスは実定的なユダヤ教に「美しい宗教」、「愛の宗教」を対置した。それは単にカント的な道徳性の宗教ではなく、新しい生命の宗教である。

ヘーゲルはこの時期になると、a) 道徳、b) 愛、c) 宗教、という生命の発展の三段階を区分して (GW2、122)、自分の論考をまとめようとしている。道徳は実定的なユダヤの律法の客体性を廃棄する。しかし道徳性は普遍性を原理としており、法則のもとで個別=個人を支配している。道徳性は現実世界のこうした客体性を廃棄することができない。愛は道徳性のこの制限を乗り越えて、支配とは異なる和解の道を歩む。だが愛はまだ宗教ではない。それは小さな集団でしか有効ではない。宗教は全一の生命を実現することによって愛の制限を乗り越えてゆく。イエスの宗教はもろもろの個人の生命を一つの生命に結び付ける。「私はブドウの木で、あなたたちはその枝である」とイエスは語っている。ヘーゲルは神を「一つの生命」とし、そこにおいてすべての生命が合一とする視点から、生命の発展段階を、道徳-愛-宗教の三段階として把握したのであり、イエスの美しい宗教を生命の宗教として展開しようとしている。しかし生命は神と一体化しており、生命の何たるかは全く説明されないままである。そこに「運命」の概念が介入してくる。何故それが「運命」という概念であったのか、これまた謎であるが、愛好するギリシア悲劇を参考にしたものと思われる。とまれここでのヘーゲルによれば、運命とは部分ではなく、「全体としての自己自身の意識」である。私が他者の生命を傷つけた時、傷ついた生命は運命として私に襲いかかる。けだし生命とは全一だからである。(GW2、126-7) ヘーゲルはイエスの死を一つの運命として、生命の宗教的ドラマとして解き明かしてゆこうと苦闘することになる。

Text53 [新たな構想の目次]

これは先頭に「B. Moral」とある断片であり、『新全集』では1799年のものと推定されている。ここではヘーゲルは『福音書』から様々な引用を重ねながら、イエスの「道徳」「宗教」「歴史物語」を描き出そうとしている。これから仕上げる本格的な草稿の(上記 Text52 同様の)「目次」と見なせる。

この後、Text54、55、56、57、58、59、60がひと纏まりにされており、我々が慣れ親しんできた『キリスト教の精神とその運命』⁽¹⁴⁾の第二章以降が含まれている。初期ヘーゲルの代表作である。草稿は左右の欄に分かれており、かなりの年月にわたって推敲されたことを推測させる。『新全集』では全体が、1798-1800年と推定されている。この草稿は若いヘーゲルの独創的なユダヤ教論、キリスト教論と思われがちだが、草稿を見て行けばわかるように基本的には『福音書』に依拠して話を進めており、ベルン時代以来のヘーゲルの手法を継承する『福音書』コンメンタールである。その

⁽¹⁴⁾ この書には多数の邦訳があるが、私は次の翻訳を利用させていただいた。ただし訳文は変えてある。伴博訳『キリスト教の精神とその運命』1997年、平凡社。記して感謝する次第である。なお細谷貞夫・岡崎英輔訳、2012年、白水社、も大変参考になった。ただし細谷の「訳者のあとがき」が削除され、別人の「解説」が付加されたのには驚かされる。

意味ではまさにノールの言うようにこれらの草稿は「神学論集」なのである。否、もっと適切に言えば、この作品群は若いヘーゲルの手になる『マタイ受難曲』である。本論を見てゆこう。

Text54 [イエスへの愛着]

ここでは先ず、「イエスの登場」が取り扱われている。イエスが登場した時代は「最後の危機の時代、発酵の時代」とされており、後の『精神の現象学』での時代把握と図らずも一致している。この時代に何人かの改革者たちが現れたが、それらはみな不完全なものであった、とされている。それに対して「イエスはユダヤ人の運命の一部とではなく、全体と対決した。彼はそれを越えており、彼の民族にもそれを越えることを求めた。」(GW2、141) ベルン時代にもヘーゲルは「イエスは彼の時代と彼の民族の病弊に侵されることなく、それから自由に」育った (GW1、283)、と言っていたが、イエス様への愛着は変わっていない。ライマールスは既にイエスを何ら新しい宗教の樹立者としてではなく、単なるユダヤ教徒として位置づけようとしていたが、ヘーゲルたちにはそうした客観的な視線は無縁である⁽¹⁵⁾。彼らは自分の空想の中で新しいイエス像を創造するのである。だからイエスはいつでも自分自身の理想に似てくるのである。ヘーゲルはユダヤ教に完全に対立したイエス像を美しく描くのである。

宗教についてヘーゲルはこう述べている。「宗教的行為は最も精神的なもの、最も美しいものである。それは発展によって必然的に生じてくる分裂をなおも結合しようと努力するものである。」(GW2、143) このように宗教は現実の矛盾対立を克服するものとして肯定的に評価されており、この視点は今後ヘーゲルの生涯の視点となる。ユダヤ教にしても、キリスト教にしても、いかに激しくヘーゲルが批判したとしても、ヘーゲルが宗教そのものを否定することはないのである。ヘーゲルは宗教に多くを期待しているのである。現実の分裂、対立、困窮といったものを結合し、和解へともたらずことを宗教に期待しているのである。まさに宗教は生命・生活の花なのである。このような期待に応えてくれるのはユダヤ教であろうはずはなく、愛の宗教、美しい宗教である。それがイエスの宗教であるが、ただしイエスはヘーゲルによって「ユダヤ人の運命と対決」する使命を負っている。具体的にはイエスはユダヤ教を批判しなければならないのである。ヘーゲルは「山上の垂訓」に言及しながら、イエスによるユダヤ教の律法の批判を解説してゆく。イエスは義務を遂行すること、有徳であることに対して、生命へと立ち返ること、存在へと立ち返ることを教える。義務や徳は対立を免れることができない。しかるに生命や存在は自己同等的なものである (GW2、159)。「自己同等性」という概念はこの時期のヘーゲルのプラトン愛好の一端であり、プラトンの『ソピステス』のカテゴリーを参考にしたものである (『ソピステス』254D-E)。ヘーゲルはこの概念を後年も愛用することになる。しかも自己同等性はデカルトやスピノザの「実体」の概念とも共通するものであり、ヘーゲルとしてはますます愛用することになる概念なのである。ともかくフランクフルトのヘーゲルは分裂・対立を嫌い、結合・合一を何よりも求めている。この結合はカント風の思惟されたもの、可能なものであってはならず、現実的なものでなければならない。愛の宗教

⁽¹⁵⁾ 拙著『革命と宗教』230-231p参照。

は対立と和解(宥和)することによって、現実的なものとなるのである。

Text55 [愛による運命との和解]

ここはかなり長い草稿であり、『キリスト教の精神とその運命』の中心部分と言える。有名な「愛による運命との和解」という思想が述べられている。内容は極めて難解である。初稿ではヘーゲルは「思弁的な道德学者」と「民衆の教師、人間の改善者」を対比している。思弁的な道德学者は概念を論じるだけで、生命・生活へと至らない。民衆の教師は人間の悪徳を破壊し、人間を徳へと復帰させようとする。悪をなす者を改善するには罰の問題を避けて通ることはできない。民衆の教師は書齋を出て、人間生活の「生命の真昼」に歩み入ってゆく。この辺りから「自然」という言葉が多用されるようになり、それに最高度の価値が付与される場合も出てくる。「自然」がこれまでの「存在」にとって代わろうとしているようである。

「犯罪は自然の破壊の一つである。自然は全一であり、破壊された者におけるのと同じだけ破壊する者の内でも破壊されている。」(GW2、181) かくて律法・法は犯罪者を処罰する。だが律法は処罰するとき、生命と対立する[死刑など]。かといって律法は罰を免除することはできない、「そんなことをすれば法の自己否定となる」からである。法が侵された時、それを犯した者は罰を受けなければならない、それが正義であり、正義は曲げられてはならない。「現に起こったことは、起こらなかったことにすることはできない。」(GW2、185) このように刑罰は廃棄され得ない。しかし「運命は和解され得る」とヘーゲルは言う。律法の処罰と運命としての処罰は全く違う。律法は普遍としてふるまい、犯罪としての特権を支配する、それが処罰である(この律法の機能をカントの道德と同じものだとヘーゲルは主張している)。しかるに運命の処罰の場合にはそれは「敵対的威力であり、個体的である」。つまり人間は運命と命を懸けて現実の内に対決するということである。このようにヘーゲルは運命との対決を思想の世界から生命・生活の世界への移行として示す。運命において、運命も我々も特殊対特殊として生命・生活の世界に引きずり出されているのである。

ここでヘーゲルは弁証法的展開を行う。ヘーゲルは友人バンクォーを殺害したマクベスの話を持ち出す。ヘーゲルによればマクベスは他人の生命を破壊したつもりだったが、実は自分の生命を破壊したのである。「けだし生命は、生命から異なっておらず、生命は全一の神性の内にあるからである。」(GW2、191) 他人の生命を殺害することによって、我々の生命は分裂して、まさに「疎外」されたのである。私を感じる罪の意識は、疎外された私の生命がかつてそこにあった調和した故郷の生命への憧れである。「運命において人間は自分自身の生命を認識する。この認識は既にそれ自身、生命の享受である。」(GW2、195) 「自己自身を再び見出すこの感情が愛であり、この愛において、運命は和解しているのである。」「人間の内にはもはや敵意を持ったものは存在しない。そしてかの[犯罪]行為も魂の抜け去った骸骨として記憶という納骨堂に残存するにすぎない。」(GW2、197) このヘーゲルの解決は解決の雰囲気は醸し出しているものの「現実的」ではない。自分が全一の神の生命の内に存在していると信じている者だけに可能な解決である。しかもこの解決は極めて認識論的であるが、我々としては、われら凡人の記憶の納骨堂がすみやかに廃墟となることを願うばかりである。

以上は「愛による運命との和解」の公式であり、一般人に当てはめる場合にはあまり効用はないものと思われる。この公式はイエスの運命に当てはめてこそ意味を持つてくるのであり、ヘーゲルもそれを狙って構想したものと思われる。運命との戦いが再び取り上げられ、そこにおいて戦う場合と我慢する場合の二つがある、と指摘したヘーゲルは、イエスの場合をこの二つの立場を統一した「美しい魂」として描いてゆく (GW2、201)。イエスは生命・生活を守るために市民生活から逃れ、自分の純粹さを維持せんがために、自分を否定する。「内気な植物のように、彼は接触が起こるたびに自分の内へと引きこもる」。この最高度の負い目のなさが、最高の負い目となる (GW2、204)、とヘーゲルは言う。生命・生活から逃れていたイエスを運命が襲う。「運命を超越していたイエスに」、つまりユダヤ民族の日常生活から離れて、弟子たちとひっそりと暮らしていたイエスを「最も不幸な運命が襲うのである」。しかし美しい魂は自分の生命を守るという根源的な権利を放棄することによって、ユダヤ人たちと和解する。「神的なものは自己と和解して、武装した運命も夜の微風の内に溶け去ってゆくのである。」 (GW2、205-6) イエスは市民生活という生命の本質的形態から逃れることによって、運命に襲われることとなり、自己の生命を投げ出すという愛の精神において、運命と和解した。それはイエスの生命が再び全一の生命へと帰ったことを意味する。「生命の全体性」が回復されたのである。彼は父なる神と一つになったのである。「美しい魂」の遍歴は終わった。

なおヘーゲルは (GW2、215) で一度だけ、既にこの時期に、Entfremdung という言葉を使用している。言葉としては「神からの疎外と神との和解」という表現になっている。ここでの Entfremdung の直接の意味は、「神から離れる」という意味であり、この時期に多用されている Entfernung とほぼ同じ意味であろう。その意味でここで使用されている Entfremdung という言葉は、イエス後期に成立する「疎外」という意味とはかなり異なるものである (拙著『ヘーゲルのイエス時代生活編』143-144p 及び 154p 参照)。ここには「労働」の視点が欠落している。ただし後の「疎外」も「神から遠く離れている状態だ」というのであれば、両者はつながるであろう。

この先、ヘーゲルはペトロがイエスを神の子と述べるくだりを取り上げ、「信仰は精神による精神の認識であり、等しい精神たちだけがお互いを認識し理解しあえる」と述べる (GW2、216)。ヘーゲルの精神の思想がここに成立しており、「精神は精神に対してのみ存在する」とヘーゲルは生涯繰り返すことになる。(確かに現代の心理学者トマセロの「九か月革命 共同注意説」に見られるように、我々人間には「心の共同広場」とでも呼ぶべきものが成立しているようなので、ヘーゲルのこの主張も単純に「観念論」として退けるべきではないであろう。ただしこうした共同性は他の動物にも見られるのではなからうか。更に言えば、我々人間なる動物も、心の共同広場を客体的に形成し、表出するために、「神」という結合点を創造したのかもしれない。)

最後にヘーゲルは「最後の晩餐」の場面を取り上げ、「愛はなお宗教ではない」と言う。つまり弟子たちとイエスの愛に満ちた晩餐はまだ宗教とは呼べないというのである。宗教となるためにはその愛の感情が、その美が一つの「像 Bild」とならなければならない。続く文章からするとヘーゲルはここで「像」ということで古代ギリシア芸術のことを考えているようである。確かに客体性と

て、最後の晩餐の場面にはあの有名な「パンとぶどう酒」があるではないか、という意見もあろう。だが「何らかの神的なものはそれが神的であるということの故に、食物とか飲み物といった形で現存することはできない」とヘーゲルは主張する(GW2、241)。ここにはヘーゲルの非農業的な悟性的思考が思わず顔を出している。ヘルダーリンの詩『パンとぶどう酒』の農業的イメージとは大きく異なる姿勢がある。二人の友情もおそらくは冷めた冷たいものになり始めていたころであろう。ヘーゲルはヘルダーリンから離れてゆくのである。最後のあたりでこう言われている。「ここにある痛恨の情が沸き上がる、それはこの分離、この矛盾の感情であり、死体を前にして生きていた時のイメージがそれと結びつかないときの悲哀の情と同じである。」(GW2、244) ヘーゲルの父もヘーゲルがこの草稿を書いていたであろう1799年に亡くなっている。彼らにとっては物質と生命はどうしても結びつかないのである。とまれ、イエスの宗教は「最後の晩餐」に至ってもまだ宗教として成立していない、それがここまでのヘーゲルの暫定的結論である。ともかくこの時期のヘーゲルが宗教に一つの客体性を求めていることを肝に銘じておかなければならない。神的なものは美しい像として表出されなければならないのである。

(3) 神的なものを像として表現すること—神の客体性と人格性 (Text56—Text64)

ヘーゲルは愛と美と生命という概念を使用してイエスの宗教を美しい宗教として論じ始めたが、その試みは一応「愛による運命との和解」という生命論でそれなりの成果を得たと言える。しかしその試みはまだ完成していない。乗り越えなければならない壁があり、その壁は「無神論論争」という時代の潮流とも合流して、ヘーゲルに迫ってきた。

Text56 [愛はまだ宗教ではない]

これは短い草稿である。以前の草稿でヘーゲルは「律法のプレローマ(補完)」を語っていたが、今やこの草稿では「愛のプレローマ」を語っている。つまりまだ宗教ではない愛を反省と合一することによって、愛の限界を宗教によって補完しようというのである。「確かに愛の直観は完全性の要求を満たしてくれるように見えるが、……無限なものを直観のような器で受け止めることはできない」と結論されている(GW2、247)^(15a)。愛を補完するものとしての宗教はどのようなものでなければならないのであろうか?

Text57 [純粋な生命を思惟すること]

これも短い草稿であるが、大変興味深いものである。1799年の成立と推定されている。初稿では、「純粋な自己意識は……」と始まっているが、それが第二稿では、「純粋な生命」に置き換えられている。要はどちらにしても絶対者としての神のことが考えられており、「純粋な自己意識」と言った時は、フィヒテの絶対自我が念頭にあったものと思われる。というのも時期はまさに「無神論論争」

^(15a) ここに端的に見られるように、フランクフルト期のヘーゲルは「知的直観」という概念を受容していない。ヘルダーリンやシェリングはその概念を1795年頃から使用している。拙論『ヘーゲル、シェリング、ヘルダーリン』大東文化大学紀要、38号477p参照。ヘーゲルが「知的直観」を採用するのは1801年である。

の時代であり、それは1798年の後半から1799年にかけてドイツの真面目な思想家たちを震撼させた事件である。ヘーゲルは初稿において大胆にフィヒテに倣って神を純粹自己意識として把握しようと試みたが、やはり落ち着きが悪かったのであろう、馴染んでいた「生命」に戻したのであろう。どちらにしても実質的な内容に大きな変化はないが、「形式」が動き始めている。「思惟」、「意識」の役割に独自の視線が向けられようとしている。

内容を見てゆこう。「純粹な生命を思惟することは、一切の行為を遠ざけること、つまり人間がかつて何であったか、またこれからどうなるのかという問いかけの全てを遠ざける必要がある」とされている。これまでのように純粹な生命、存在が端的に主張されるだけでなく、それを「思惟すること」の重要性が言われている。「純粹な生命の意識とは人間の何たるかの意識であろう。そこにはいかなる差異も、展開した多様性もない。この単一なものは否定的な単一なもの、抽象の統一ではない」とも言われている。「意識」も重要な要素として持ち出されているのである。もちろん「純粹なる生命は存在である。数多性は何ら絶対的なものではない。この純粹なものは全ての個別化された生命の、衝動の、行為の根源である」(GW2、249)とされており、主観と客観の統一としての「存在」の価値はいささかも衰えてはいない。ここでヘーゲルは、多様な人間存在＝数多性の根源に純粹な生命を想定し、人間を「一つの生命」の発現として把握しようと試みている。ただしこの単一の生命とこの数多の生命との関係はここでは何ら説明されてはいない。しかしヘーゲルがその問題をその後「思惟し続けた」ことは、確実である。残されているいわゆる「1800年の体系断片」がこの問題を取り扱っている(後述)。このような未展開の状況下で、ヘーゲルは続いて重要なことを述べている。

「しかしそれ[単一の生命]が意識の内に歩み入るや否や、意識と無限なものとは完全には一つにならないのである」と言われている。「意識」とは「存在」の分裂の様態である。ヘルダーリンが「判断 Urteil」を存在の「根源分割 Ur-teil」と理解したように、ヘーゲルは「意識」を「存在」の分裂態として理解したのである。その意味で意識は単一の生命＝無限なものとは一体化できない。しかし「人間は全ての行為、すべての規定されたものを捨象でき、しかも各々の行為の魂、すべての規定されたものの魂を純粹に堅持できる時にのみ、一人の神を信じることができるのである。」(GW2、249)ではどうすれば神への道は通じるのであろうか？

思惟及び意識にとってのこの困難を解決してくれるのは、この時期にあってはまだ思惟、意識ではなく、信仰である。ヘーゲルの視線は明らかに神に向かっており、信仰する者の態度でこの難題を乗り越えようとする。ヘーゲルは以下の草稿でそれを自分の問題としてではなく、父である神と、人の子としてのイエスの関係として解き明かそうとする。ひとまずこのText57の草稿では、「この無限なるものと有限なものとの関連は聖なる秘密である。けだしその関連こそが生命であり、生命の秘密なのである」とされている(GW2、253)。これではユダヤ人ならずとも、イエスの宗教に満足できようはずはない。しかも「聖なる秘密」は各人が「靈感」において体験する他はない(GW2、251)、とされている。それは純然たる信仰の世界であり、哲学ではない。ヘーゲルは哲学からまだまだ遠い世界に住んでいる。

なおこの草稿の示す論理的側面に触れておこう。ヘーゲルは純粋な生命を一切の区別、対立を排除した純粋なものとしてここに想定している。すぐ後に書かれた『1800年の体系断片』ではそれは「結合と非結合の結合」と言われ(GW2、344)、1801年の『差異論文』では「同一性と非同一性の同一性」と呼ばれることになる(GW4、64)。そうした点からすれば、ヘーゲルは1799年の段階では原理をまだ抽象的にとらえていたという評価も可能となりそうである。だがヘーゲルはこの段階で「統一」が対立を孕んでいることを十分に承知していた。むしろ注意すべきは、ヘーゲルの原理、論理の第一段階、この場合だと「純粋な生命」、は後年のヘーゲルにおいても、「単純なもの」であるということである。それは何の区別も含んでいない純粋なもの(イデー)なのである。区別を含んでいたら第一段階になれないのである。第一段階は純粋な思惟・イデーなのである。第二段階で、区別、分裂、対立が展開し、第三段階でやがて統一されるというのが、周知のヘーゲル論理学なのである。先に我々はヘーゲルが「自己同等性」という論理を我が物としたことを指摘したが、ここにおける発展の三段階論の形成などもそれと重なるものであり、哲学者ならざるヘーゲルの内に固有の論理が形成されていることに気づかされる。ヘーゲル弁証法の根本たる三段階理論が形成され始めたのである。

Text58 [神の子イエス]

これはかなり長い草稿であるが、ノールと『新全集』では編集の仕方が異なっている。成立は1799-1800年と推定されている。

ヘーゲルはヨハネ伝冒頭の解説から始めている。「初めにロゴスありき」を解釈してゆくのであるが、ロゴスの解釈には二つの極端な立場が対立している。一つはロゴスを現実的なもの、個体と捉える立場、もう一つはロゴスを理性として捉える立場である(GW2、255)。ロゴスを理性として捉えるとすれば、それは上記Text57の初稿での「純粋な自己意識」のような解釈になるであろう。またそれはカントやフィヒテの「道徳的世界秩序」とも重なるものであろう。ここでヘーゲルは自分がどちらの立場をとるか、明言していないが、続く文章からすれば、前者の立場であることは明瞭である。もちろん異なる立場への配慮も忘れてはいない。

ヘーゲルは「神の子」という表現を「ユダヤ語に残っている少数の自然語の一つ」として珍しく誉めている。そこには「父と子」という関係が成り立ち、それは「概念的統一ではなく、生命あるもの同士の関係である」としている。哲学を嫌い、反省的表現を嫌うフランクフルト期ヘーゲルの姿勢がよく現れている。ここでヘーゲルはアラビア人の風習にも触れながら、話を個人と全体の関係に及ぼし、突然現代ヨーロッパの話に移る。「ヨーロッパでは各人は国家という全体にその身を負っているのではなく、その絆は全ての者に同等の権利があるとは言うものの、それは単に思惟されたものであり、戦争も個人とは別のものとしての全体に対して行われる。全体と部分とが別のものなのである」として、部分と全体が分離している現代ヨーロッパを死んだ状態と見なし、「真に自由なすべての民族では各人は部分であると同時に全体である」と述べ(GW2、258)、ベルン時代以来の共和主義的精神がヘーゲルの内に生き続けていることをうかがわせる。時はラシュタット会議決裂の1799年頃であろう。部分と全体が分裂したドイツの現状を嘆く『ドイツ憲法論』の断片も書き

始められていたであろう⁽¹⁶⁾。

更にヘーゲルはイエス自身が使用する「神の子」と「人の子」を区別して、神の子は全一の不可分の生命であり、人の子は無限分割された生命である、としている。個性性としての生命は傷つけられることがあり得るが、神的なものは傷つけられることはない、として悟性的な区別立てをしている。そしてイエスが生きている間の弟子たちの信仰はまだ「精霊」を浴びてはいないとしている。三位一体についてヘーゲルが自分なりのイメージを作り上げていることがわかる。さらにこの後、断片的な記述があり、注目される。「イエスの運命、生命のもろもろの関係の断念、a 市民社会の市民、b 政治的市民、c 他の人間たちとの関係、家族、親戚、隣人たち」とある (GW2、263)。ヘーゲルがイエスへの愛着を持ちながらも、イエスの限界に明瞭に気付いたことが分かる。イエスは純粋な生命にこだわって、家族や市民生活、更には国家での生活を捨て去ったのである。政治に強い関心を持っているヘーゲルはイエスと共に生きてゆくことはできないのである。イエスが捨てた市民生活と政治という生命の舞台がヘーゲルを待っているのである。

Text59 [人間は全て神的である]

これはかなりの長さの草稿であり、かつ珍しく左右の欄に分けられていない一続きのものである。清書稿のようだと言っている。直前の草稿と同一の問題が、論じられている。

「父に対する子の関係としてのイエスの本質は、信仰によってのみ把握され得る」とされており、ヘーゲル自身が信仰の立場に立っていることが告白されている。だがヘーゲルは一步前に進んだようである。こう言われている。「神的なものに対する信仰は、信仰者自身の内に神的なものがあることによるのみ可能である。……すべての人間の内に光と生命が存在する。」(GW2、269) こうして神の子イエスを論じながらヘーゲルは全ての人間が神的な本質を持ち、神と一体化できる神的存在であると確信したのである。イエスの死後、教団に「精霊 der Geist Gottes」が降り注いだのである (GW2、271)。だが最後にヘーゲルはこう不安を述べている。「神の国」という「愛によってお互いに結ばれた人々からなる民というほど以上に美しい理念がまたとあろうか。……かくも美しいものに不完全なものが残っていたとすれば、この運命は、あまりに美しすぎる努力、自然の〔試みる〕跳躍に対して暴威を振るうかのネメシスの仕業とでもいうべきものであろうか?」(GW2、282) ヘーゲルのこの予感は続く草稿で姿を取ってくる。

Text60 [宗教への衝動=人間の「自然」]

これもかなり長いものであり、左右の欄に分かれている。「キリスト教の精神とその運命」の残されている限りでの最後の部分である。初稿は 1798 年、第二稿は 1799-1800 年と推定されている。こちらも編集者は、清書稿のようだとしている。

まずヘーゲルはイエスの運命をまとめて振り返っているが、すでに先行の草稿で描かれていることばかりである。イエスはユダヤ人たちに自分の教えを布教しようとしたが、弟子たちの未熟さのために失敗し、その企てをあきらめて、少数の弟子たちのみを相手にしてユダヤ民族の運命から身

⁽¹⁶⁾ 拙論『ヘーゲル「ドイツ憲法論」の研究』大東文化大学紀要、52号、50p参照。

を引き離した。彼は国家からも、市民生活からも、更には家族からも離れていった〔これではイエスはまるでアブラハムではないか!!〕。生命から逃れたイエスを運命が襲い、イエスは殺されてしまった。「彼の戦いは崇高であった」とヘーゲルは言っている(GW2、297)。コメントは控えよう。

「イエスの運命がそのまま教団の運命であったわけではない。」(GW2、298) 既に述べたように、愛はまだ宗教ではない。愛の教団は神を必要としていた。そこには、「人間精神の最高の欲求」たる「宗教への衝動」があった(GW、303)。こうしてヘーゲルは宗教を人間の最高の「自然」として確定した。しかしイエスの神は「世界の神」、全体の神であった。しかるに教団の求めた神は「教団の神」であった。それは小さな愛の教団の神であった。教団にとって神となれるのは、イエス以外いなかった。しかしイエスは死んでしまった。イエスに「復活」してもらう他はない。イエスの復活において客体としての「像は生命を見出し、愛はその合一の表現を見出した。」(GW2、308) こうしたイエスの復活が実際の出来事であったかどうかを考察するのは、「歴史研究者の視点」であり、「悟性」の見方である。悟性的な見方は「宗教の死であり」、「宗教を無視することである。」(GW2、309) このように信仰者ヘーゲルは悟性を糾弾する。だがヘーゲル風に言うならば、悟性から逃れたヘーゲルを「運命」が襲うのである。信仰者ヘーゲルの内に哲学が懐胎しているのである。我々はその子がかなり大きく育っていることを察知したところであるが、マリアはまだそれを知らない。

「像は生命を見出し、愛はその合一の表現を見出した」とされながらも、キリスト教の神イエスにあっては、神はいつまでも人間イエスと不可分なのである。イエスは「磔の刑に処せられて死んで葬られたのである。人間性のこうした恥辱は神固有の形態とは全く異なっている」のである(GW2、309)。「この驚くべき結合こそは何世紀にも渡って神を求める幾百万の人々がそのための戦いに全力を尽くし、苦しみぬいた、等々のものなのである。」(GW2、311) この表現は初稿にもあるとともに、「1800年の実定性の改稿」でも繰り返されている(GW2、356参照)。ともかくこうしてキリスト教団の神は所与的なものとなり、つまりはそれがキリスト教の実定性の根源なのである(GW2、314参照)。イエスへの断ち難い愛着を持ちながらも、「ヨーロッパ的悟性」の教養形成を積んできたヘーゲルにイエス様とそろそろ別れるべき時が来ているのである。自分自身の新しい家族を形成し、自分の人生Lebenを営む時が近づいている。最後にヘーゲルはこう述べている。

「キリスト教のあらゆる形態において、神的なものにおけるこの対立の根本的な性格が行き渡っている、つまり神的なものが意識の中にしかなく、生命の中に決して存在してはならないのである。」(GW2、326) この結論部分で語られている「生命」はこれまで語られていたヨハネ伝冒頭の純粋な生命ではない。それは対立、分裂を経験してきた市民たちの「生活」である。「教会と国家、礼拝と生命・生活、敬虔さと徳、精神的活動と世俗的活動が決して一つに溶けあうことがないのが、キリスト教会の運命である。」(GW2、328) イエスもキリスト教団も、意識としては純粋な生命から出自しながら、そこから分かれ出てこの世にいたり、この世を嫌い、この世を逃れて「純粋な生命」を求めたことによって、運命に襲われ、充溢した美しい生命を失ってしまったのである。それが神を求めつづけた「不幸な意識」の運命であった。「生命」を求め続けたキリスト教徒たちは「生命」から見放されたのである。ヘーゲルに残されているのはこの「失われた生命・生活への帰路」を見

つけることだけである⁽¹⁷⁾。

この後、『新全集』では再びユダヤ教を論じた Text61、62 が配置されている。この二つの草稿はノールによって第一章『ユダヤ教の精神』の最初の部分として採用されていたものである。成立は1799年末から1800年初めとされている。

Text61 [自然との分裂]

ヘーゲルはここにおいてユダヤ人の精神の歴史をアブラハムからさらに、ノアとニムロデの時代にまでさかのぼり、ノアの洪水が人類に自然に対する不信を引き起こし、そこからノアは一人なる神中心の世界を、ニムロデは人間中心の世界支配をたくらんだ、としている。この二種類のユダヤ人たちは共に美しい古代ギリシアの夫婦、デウカリオンとピュラに対比され、批判されている(GW2、332-6)。

Text62 [ユダヤの女性]

これは短い草稿であり、ノールは採取していない。ハマヒャーが最初に公表したものである。内容的にはユダヤ教における女性、妻の身分が劣悪であることが批判されている。

この後はいわゆる『1800年の体系断片』と呼ばれてきた草稿であり、『新全集』では Text63、64 と、二種類の草稿として扱われている。それぞれの草稿には「hh」「yy」という番号がヘーゲルによって付けられており、単純に推定するとこの草稿が49ボーゲンあったことになる。印刷すると784pとなり、『精神の現象学』を越える分厚さになる。ともかく簡単に内容を見てゆこう。

Text63 [単一の生命と数多の生命]

この草稿は途中から始まっている。用紙はフランクフルト製の1799年のものである。最初の辺りが難解で何と何が対立しているのか正確には不明であるが、後の展開から考えれば、全一なる神の生命と多数の個々の生命の関係、既に Text57-60などで登場していた問題が、シェリングの自然哲学の影響のもとに、展開されている。シェリングは自然を有機体として、つまりは「生命」として捉えることによって、自然と精神を統一的に把握する道を切り開こうとしていた。それは17世紀ヨーロッパの機械論的自然観に対抗したカントの有機体論的、目的論的自然観の流れに掉さすものである。自然の世界においても、彼らドイツ人は生命を強調することによって、独自性を表明してゆくのである。しかし残念なことに、彼らの生命はシェリングにしてからさえもが、「物質をいかに寄せ集めても、生命は出てこない」というセントラル・ドグマのもとに展開した思潮であった。生命はシェリングにおいてもせいぜい「世界霊」という精神的、神的なものから出てくる他はない。それでもシェリングの立論はヘーゲルに刺激となった。この草稿においてヘーゲルは有限な個々の人間に着目し、その立場から無限なる生命＝神と個々の個体との関係を論じようとしている。ところ

⁽¹⁷⁾ これはヘーゲルがシェリングに書いた有名な1800年11月2日の手紙の言葉のもじりである。体系にたどり着いた「僕は今、人間たちの生命・生活に食い込んでゆくどのような帰路があるのかを発見する道を尋ねている」としている。Briefe von und an Hegel. Band1. 1952. Felix Meiner Verlag Hamburg. 59-60p 参照。

が我々人間個体は、単に個体的生命であるのではなく、「人間」という生命でもある。個と全体の問題は複雑なものとなる。個と全体は一つに「結合」していると言ってみたとこで、個は全体ではない。個と全体は対立しており、「非結合」である。こうして反省の用語を使って生命を表現しようとすれば、生命とは「結合と非結合の結合」とでも表現する他はない。真実の生命は対立、矛盾、悟性を自己の内に有する無限なる生命であり、「有限な生命がこの無限なる生命へと高揚することが宗教である」とヘーゲルは主張する。だから「哲学は宗教とともに止まなければならない」と主張される(GW2、344)。ヘーゲルはこの草稿において、個体に視点を据えて、生命の問題を把握しようとして、哲学へと大きく一步を踏み出したのではあるが、哲学者になることはなかった。彼はまだ宗教者である。イェナにおいて確かにヘーゲルは哲学者としてデビューするが、1801年の『差異論文』においてもなお、宗教が最高位を占めている(GW4、76参照)。ヘーゲルが哲学者として自立するのは、1802年の『信仰と知』において、「神は自ら死んだ」と宣言した時からである(GW4、414参照)。

Text64 [神の客体性と人格性]

この草稿の最後にはヘーゲルの手によって「1800年9月14日」と日付が付けられており、用紙もフランクフルト製で1800年のものである。この草稿では、ヘーゲルが『キリスト教の精神とその運命』の後半で取り扱ってきた問題、つまり神の客体性、神的なものが客体的な像として存在しなければならない、という若いヘーゲルにとっての根本的な「宗教への衝動」(GW2、303)の問題が取り扱われている。ここにおいてヘーゲルは宗教における客体性を広い視野で取り上げて、神殿の問題とか、必要となる聖職者の問題にまで言及するが、焦点はやはり神的なものの客体性をいかに実現するかという問題である。キリスト教を検討した結果の結論は、神的なものを「復活したイエス」という像で描こうとしたことがキリスト教の実定性の根源であった、というものであった。ヘーゲルはここでは哲学の試み、つまり今現在「無神論論争」を戦っているフィヒテの哲学を取り上げてその原理たる「自我」が神的像になる可能性を検討しているが、それは「恐ろしいほど崇高ではあるが、美しく人間的ではない」として避けている。それに対してイエスの事例を「卑しく、下賤なものではあるが、最も品位のあるもの、高貴なものであろう」としている。これはヘーゲルの生涯にわたる感慨であったと言ってもいいであろう。

まとめにかえて

だがヘーゲルはこの草稿 Text64 でもう一つの道を暗示していた。それは若い日以来言及してきた「自由な民族」の問題である。宗教とは有限な生命から無限な生命への高揚であると述べた後、この高揚がどのような形態をとるかは、その時の人間たちの種族がどのような自然の内にあるにかかっており、それは「無既定の自然という点からすれば偶然的である」とされている。そして「最高度の完全性はその生命が可能な限り、引き裂かれておらず、分離されていない、幸福な諸民族に

において可能である」とされている (GW2、347)。この「幸福な民族」の代表は古代ギリシア民族である。ユダヤ人もドイツ人も幸福な民族ではない。だから彼らのもとでは生命の完全な統一は不可能なのである。ヘーゲルはここではこれ以上のことを語っていないが、これまで見てきたベルン時代及びフランクフルト時代の草稿といわゆる『人倫の体系の統稿』と呼ばれているイェナ時代の1802-03年と推測される断片などによって、推測を重ねるならば、こうなるであろう。自由な民族のもとにあっては、人々は自由な共同体で、友愛に満ちて日々の生活を送っている。彼らの胸には祖国という理念が息づいており、祖国は何ものにも優る高貴なもの、尊いものであり、人々は神々とともに大地の上で暮らしている (GW5、464-5 参照)。神々は日々の生活の中に存在すると同時に、丘の上の神殿の礼拝所に像として立っており、供物を捧げられながら、人々を祝福している。こうした夢物語が1800年の信仰者ヘーゲルの胸に今も残っていたのかと思うと、尽きせぬ感慨が湧いてくる。

若いヘーゲルが大学生生活の最後の年に構想した「民族宗教」構想は10年の歳月を経て復活したかに見える。市民生活を宗教という生命の最高の花で緊密に統一しながら、何よりも祖国を貴ぶ崇高な理念 (フランス革命に触発されたもの) の内で歌い、踊り、働きながら共同体を形成してゆくという民族宗教構想は、「最高の共同こそが最高の自由である」とする、共和主義的精神に満たされたヘーゲルなる若者の宗教的情動が生み出したものであった。1795年のロベスピエールの失脚はヘーゲルをして「民族宗教」なる概念の使用を封印した。その後ヘーゲルはカントの実践理性に依拠してひたすらキリスト教の実定性を批判した。しかし批判は行動であり、行動は反作用を呼び起こし、ヘーゲルの立脚したカント的「道徳性」の地盤の脆弱さを知らしめられることになり、ヘーゲルは愛と生命の世界に逃れた。キリスト教は愛と生命の宗教としてヘーゲルの内で蘇った。イエスの宗教は実定性の塊としてのユダヤ教と全面的に対決し、崇高な死を遂げた。それは美しい魂の死であった。だが時代はヘーゲルが甘い愛の生活を送り続けることを許さなかった。カント主義＝現代哲学がヘーゲルに反作用してきた。1798年から始まったフィヒテの無神論論争はヘーゲルを刺激して止まなかった。この論争の実態は神の人格性をめぐるものであり、フィヒテたち哲学者は神の人格性を否定した。イエスなる一ユダヤ人をいかなる哲学者が神と認めることが出来ようか。実はヘーゲルは若い頃、自分よりも年下のシェリングに神の子イエスの信仰を散々笑われたことがあった⁽¹⁸⁾。フランクフルトでヘーゲルは再びこの問題と向き合ったのである。心情的には神の人格性に強く惹かれながらも、ヘーゲルの悟性は「神の死」を認めざるを得ないのである。

市民生活から逃れて小さな愛の集団の中で実行されたイエスの宗教は生命の充溢を欠いたために、運命の逆襲を受けて、干乾びてしまった。キリスト教団は神を求め続けたが、不幸なことに彼らの神は美しい姿をとることはなかった。ヘーゲルはフランクフルトでイエスの宗教を「美しい宗教」として描こうとし続けてきたのであるが、しかしイエス自身は愛の集団を形成しただけであり、宗教を創設することはできなかった。宗教の創設は弟子たちの仕事であったが、その宗教はヘーゲル

⁽¹⁸⁾ 拙著『革命と宗教』177-180p 参照。

自身認めたように、美しい生命の宗教ではなかった。そうだとすれば、イエスは結局、美しい生命の宗教の創設に失敗したことになる。イエスたちの神はアポロンの若々しい美しさ、ヴィーナスの豊かな肉体を備えることはなかった⁽¹⁹⁾。彼らの神はいつも磔刑に処せられた髭を生やした貧弱な肉体で現れてくる。何たる恥辱だ、と悟性のヘーゲルは叫ぶ。だが何と崇高な姿だ、とヘーゲルの情動は震えている。確実なことは、キリスト教は生命の世界から逃れ去っているということである。神に美しい客体性をまとわせるためには、幸福な民族のもとで豊かな人倫的生活を送る必要がある。イエスと同じ運命をたどらないためにも、ヘーゲルは現実世界の生命・生活に戻っていかなければならないのである。愛の教団の成員としてではなく、市民社会の一員として人倫的生命的真昼に歩み入らなければならない⁽²⁰⁾。フランクフルトの東方260kmのイエナの地がヘーゲルを呼んでいた。そこで『ドイツ憲法論』の執筆がヘーゲルを待っていた⁽²¹⁾。フランクフルト期の最後に「宗教への衝動」が人間の本性＝自然として認識されたことによって、宗教は主体化＝主観化され、人間の内部に据え置かれた。ヘーゲル的＝宗教的「人間」は今や「外部」の現実と直面する他はないのである。ヘーゲルの神学時代は終わったのである。

追記 フランクフルト期にはもう一つの草稿 Text65『キリスト教の実定性の改稿』なるものが残されているが、紙数の都合で今回は断念する。

⁽¹⁹⁾ 後に『精神の現象学』でヘーゲルは古代ギリシア芸術を「絶対的芸術」と呼ぶことになる(GW9, 377)。ヘーゲルにとって、神を美しい像として表現する時代は古代ギリシアにおいて終焉したのである。ちなみに、ヘーゲルにおいて「絶対的」とは「最後の」という意味である。『精神の現象学』においてはキリスト教が「絶対的宗教」と呼ばれているのは周知のことである。

⁽²⁰⁾ ヘーゲルの『精神の現象学』では、こう言われている。「意識は精神の概念としての自己意識において初めて転換点を有す。ここにおいて意識は感覚的此岸の多彩な仮象と超感性的な彼岸の空虚な夜から出て、現在という精神の真昼に歩み入るのである。」(GW9, 108-9) また同様の表現は1801年『差異論文』にもある。GW4, 23p 参照。

⁽²¹⁾ 前掲拙論『ヘーゲル「ドイツ憲法論」の研究』参照。