ヘーゲル，青年時代の理想の実現としての『精神現象学』

佐　野　之　人

Ⅰ．青年時代の理想

本論文の意図は，テュービンゲン期から『精神現象学』（以下『現象学』）に到るまでのヘーゲルの思惟行程に一貫する強力な線を認め，それに沿った彼の思惟の歩みを為し得る限り簡略に剔抉することである。即ち本論文は，『現象学』を彼の「青年時代の理想」の実現という課題の完遂態として捉え，それに到らざるを得なかった必然性を，その本質に於て考察せんと試みるものである。従って非常に重大な諸論点に就ても考察の結論のみを提示するに留められねばならない。

1800年11月2日付のシェリング宛書簡（Br. I 59-60）[1] に於て，彼は自らの学問形成に就て以下3点を述べている。即ち①人間の生活上のより低次の要求（欲求）から始まった彼の学問形成は学に駆り立てられねばならなかったこと，②青年時代の理想は反省形式，体系に転じられねばならなかったこと，③現在再び人間の生活に戻る道を模索していること，である。ここでまず青年時代の理想とは，個人と民族の在り方に関する理想であり，これを彼はシェリングやヘルダーリンと共に「神の国」（Br. I 8，18）「見えざる教会」（Br. I 18）「ἓν καὶ πᾶν（一にして全）」（Br. IV/i 136）という象徴の下に理解していたのである。ここでは仮に神の国[2] とする。次に学，体系が何であるかは解釈の分かれるところである。第一の解釈はこれを後の彼の用語法に従って哲学とする。ところで彼の学問形成の出発点は宗教的政治的研究であるから，ここで人間のより低次の要求とは宗教的政治的要求（実践理性の要請を含む）のことである。そこで第一の解釈は，彼の学問形成は宗教的政治的研究から始まったが，それが哲学に転じられねばならなかったとし，戻り道の模索とは，かかる哲学が如何にして人間の生活に再び入り込めるかという民族教育の関心に基づく，哲学の序論に関する模索であり，後に『現象学』を産む模索であると解釈する。これに対し第二の解釈は学，体系を所謂『1800年体系断片』とする。ところでこの断片は苟も宗教を哲学の上に位置付けている以上，宗教断片と呼ばれるべきである。そこで第二の解釈は，彼の学問形成は宗教的政治的研究から始まり，それと共に生じた青年時代の理想は，そ

の後の形成過程の内で反省形式をとり，宗教体系（『1800年断片』）となったが，人間の生活（ドイツ民族の現状）と相容れないものとなったが故に，彼は人間の生活に再び戻る道を模索しているのだとし，かかる模索が理想（理念）を現実の内に把握する哲学の立場，宗教と現実を和解する立場を産むのだと解釈する。孰れの解釈も説得力があり，判定は困難である。しかし孰れの説に従っても理想の実現の為に少なくとも『キリスト教の実定性』の改稿（1800年9月24日）迄は宗教が（I 406）[3]，『フィヒテ哲学体系とシェリング哲学体系の差異』（以下『差異』）（1801年7月）以降は哲学が（II 20-25）要求されていることは確認され得る。

ところで理想の実現が求められるにあたっては一般に①問題的な現状，②それとの対比に於て描かれる理想，③それに到る道が問題とされねばならない。彼にとって①は当時のドイツ民族の現状であり，これが理想の実現が，またその為に宗教や哲学が要求される源泉に他ならない。これに対し②は神の国という象徴の下に理解された，個人と民族の理想的在り方であるが，かかる理想の形成に与ったのが古代ギリシアへの憧憬と，複雑な感情を抱き乍らも彼が何らかの仕方でその純粋な本質に於て真理を認めたキリスト教である。また③として彼は宗教や哲学を要求するのであるが，彼が直接的な社会変革に満足しなかったのは，生命と財産しか保障しない現実の市民社会に不信を抱いていた（I 101）からであり，換言すれば神の国の実現の為には人間の内面からの変革が必要であって，その為には人々の心，生活に滲み渡るような，民族の乳母としての宗教，更にはそれを基礎づける哲学が必要だと考えていたからである。①と②に就ての彼の把握はその本性上相即しつつ深化し，それに応じて③も宗教から哲学へと深化したのである。

II．宗教の要求――フランクフルト期迄

この時期の全般的特徴は，①ドイツ民族の現状を政治（現実）と宗教の両面に亙る自由の抑圧と捉え，それとの対比に於て②古代ギリシアへの憧憬，及びキリスト教の影響の下に神の国を構想し，③それに到る道として宗教を要求したことである。人間の内面からの変革を目指すヘーゲルは，取分け精神面での自由の抑圧を重大なものと考え，その原因を宗教の実定性（歴史上成立し，権威に基づく在り方）（I 108，132）に求める。即ち彼はキリスト教に真理を認めつつも，その実定性の故に，それは古代ギリシアの民族宗教の如くに空想を通して人々の心に滲み渡るものとはならず，却って精神の自由を抑圧するものとなっていると考える。それ故この時期のヘーゲルは，キリスト教の実定性の克服を試みると共に，宗教に於る空想の役割を重視する。この時期は，彼がいかなる仕方でキリスト教に真理を認めていたかによって，更にベルン期迄（～1796）とフランクフルト期（1797～1800）に分けることができる。

II-1．ベルン期迄のヘーゲルは，カントの理性宗教，即ち実践理性の要請に基づく宗教の影響の下で，道徳的な教えとしてのキリスト教に真理を認める。テュービンゲン期に書かれた『民族宗教とキリスト教』の第一断片（1792/93）に於て，彼は理想的宗教の条件を模索し，それを理性宗教（実践理性の要請に基づく宗教）（I 16, 28），主観的宗教（人々の心情，感覚，行為に自然に滲み渡る様な宗教）（I 14, 16），民族宗教（民族精神全般に働きかける宗教）（I 31, 37），の3つとし，各々に呪物信抑（I 28），客観的宗教（演繹された教義体系，神学，そこでは悟性と記憶が問題となる）（I 13），私的宗教（個々の人間を性格に応じて教育する）（I 31）を対立させている。具体的に述べると，我々人間には道徳から生じる感覚として道徳感情（道徳律に対する尊敬感情）の他に，不正には罰，正義には幸福が続かねばならないという感情が胚種の形で自然によって植え付けられている，かかる感情に対する現実的な感受性を養うのが教育であり，それによって初めて主観的宗教は自らが生育できる土壌，入口を見出すことができ，かかる土壌に於て初めて，実践理性の要請に基づいた宗教の演繹が為され得るが，これこそが宗教の胚種だ，というのである。この演繹は先の感情により明確な概念を与えるものに過ぎぬ（I 15-16, 17-18）。かかる胚種から人々の心に滲み渡るような民族宗教を組織する為には，道徳感情に行為の動機を求めるだけでは不十分で，人間の自然本性に善を認め，悪い傾向が強く持ち上がらない様に，空想を通して愛を原理とした良い傾向に訴えて，これに行為の動機を求めねばならぬ，とする（I 29-31）。更にかかる空想を通して民族精神を高揚させ，全ての国家的行為はかかる道徳的な民族宗教に結びつくべきだと考える（I 33）。その際空想は呪物信仰に陥り易いので，そうならぬ為に儀式は聖なる音楽と民族全体の歌と祝祭に留めるべきだとする（I 40）。ここで次の3点に注意しなければならない。第一は，彼が人間の本性的善を認めていた点，即ち感性の内にも理性（道徳）の表出を認め，その原理を愛とし，それを理性と類比的なものと見て（I 30），両者をカント的な支配服従関係の内に見ていない点である。第二は，彼がかかる本性的善，普遍的（誰にも解る）理性の顕現を民族教育の仕事と考えており，かく顕現した理性に宗教を基づけ，更に宗教に国家を基づけようとしている点である。これはほぼ全生涯に亙って維持される思想であり，宗教が真なるものである為に理性（哲学）に基づかねばならず，理性に基づいたものが人々の心に浸透する為には，それは感性的宗教とならねばならぬ，という思想の表明でもある。第三は，彼が民族教育に就て語り乍ら，ドイツ民族の現状に対して相当に悲観的であり，民族教育の可能性さえ疑っている点である（I 13, 44）。言わば彼の構想する宗教は入口を見出せないでいる。かかる不安定な状態の克服が爾後の課題となるが，結局暗礁にのり上げ，両者は最高の分裂の内に齎されることになる。然しこの分裂こそ哲学の要求の源泉なのである。

ベルン期（1793〜96）には全般的に，道徳宗教としてのキリスト教を民族宗教として再興する試みがなされている。ベルン初期（〜94）に書かれた『民族宗教としての

キリスト教』の第2～6断片はかかる構想の形成期に属する。この諸断片は理想的宗教の条件の模索というこれ迄の関心を引き継ぎ乍らも，キリスト教の純粋な本質が道徳宗教としてのイエスの教えであることを一層明確にし，かかる教えが人間の自由を抑圧するものとなった原因は何かを追求することに関心の中心を向け始めている。その中でキリスト教の実定性の克服という課題が明確な形をとって来る。

1795年に書かれたベルン期を代表する著作『イエスの生涯』と『キリスト教の実定性』は，道徳の教師としてのイエスの教えを，実定化したキリスト教から区別し（I 108），実定化の原因をユダヤの精神，イエスとユダヤ民族との関わり，その後の教会と国家との関わりの内に求め（I 110-111，なお 104-190 に付された諸表題を参照せよ），かく原因を明らかにすることによって実定性の克服を試みる。他方それと同時に，徳（心情の道徳律への合致）の具現としてのイエス像（I 82-83）を叙述し，その叙述から奇蹟等，実定性の原因となるものを全て除外することによっても実定性の克服を試みると共に，かかるイエス像を空想に訴えることによって民族精神の高揚を試みる。かかる試みは道徳宗教としてのキリスト教を民族宗教として再興する試みであると同時に，人間本性に植え付けられた道徳的なものに対する感情を目覚ませ，宗教に入口を与えるという民族教育の試みでもあった。彼はかかる行き方に血路を見出し，今や「太陽に向かって進」（Br. I 24-25）まんとする。ここで注意すべきは，彼は徳の具現としてのイエス像を空想に訴えんとしているのであって，実践理性の要請に基づく教説を空想に訴えているのではなく，この点でテュービンゲン期とは異なるということである。尤も要請論そのものは1795年の時点に於ても維持されているが，注目すべきは，フィヒテの影響の下で実践理性の要請を，上級欲求能力の衝動と名付け，ここから神の理念（正義等）を導出している点である（I 101-103，Br. I 17，29）。ベルン後期（95末～96）になると実践理性の要請の根底に働いているのは感性であり，理性は絶対的で自己内完結しているから幸福等を要求することはない，として理性の自立性を主張し，これ迄支持されて来た要請論を棄却し，それは実定宗教に属するものとする（I 194-196）。かく理性の自立性が明確になるにつれ，実定性が権威に基づくものであり，理性の非自立性，無力を要求するものであることが一層明確になる（I 190-193）。そうして理性の自立性を否定する実定宗教としてのキリスト教は，それに相応しく（I 208）国家という機械の歯車に過ぎず，政治的自由を全く持たぬ民族（I 206）が，自分の無力を自覚し（I 208），人間は本性上堕落しているのだという教説をたやすく受け入れ，権威に対して服従的な態度をとったことから生じたのだ（I 209）とする。これに対しその為に生き，死んでも良いと思う様な共和国の理念を持った自由な民族としてのギリシア民族は，自らの理性の自由を自覚していたが故に，縋ることのできる完全な神を必要とせず，不完全な神々に就ての美しい空想宗教を持てたのだと考える（I 207）。しかし不自由な民族が実定宗教を持つことは必然的であっても，自由な民族，即ち理性の自立性を自覚せる民族が美しい宗教を持つか否

かは偶然的であり，ここに幸福（運）な民族と不幸（運）な民族との区別が生じてくる。彼は，ドイツ民族は遅きに失した感有りとても，カントの革命以降，人間の尊厳，即ち理性の自立性という理念をもっている（I 100-101，Br. I 23-25），然るに宗教的想像力の方は悲惨なものであり，美しい空想宗教を持つことは不可能だと考えているのである（I 197-202）。1796年8月に書かれた『エレウシス』も，自由に基づいたギリシアの空想宗教への憧憬と，それが現在失われてしまったことへの嘆きを歌ったものと思われる。然し今や自立的理性に基づいた美しい空想宗教がどうしてもこのドイツ民族に於て創始されねばならない。1796年初夏（或は97年1月）に書かれた『ドイツ観念論最古の体系計画』は筆跡は彼のものであるにも拘らず，その思想が誰のものかが問題とされる草稿である。その作者は実践理性の要請に基づく諸理念（道徳的世界，神性，魂の不死）を理性の自立性に基づいて解釈し直すと共に，かかる理念を美の理念に於て合一することによって哲学的神話にして神話的哲学である新しい宗教（理性と心胸の一神教，想像力の多神教）を創始せんと計画している。神話（感性的宗教）と哲学に関するかかる思想はテュービンゲン期以来ヘーゲルが抱いていた思想であり，国家＝機械，国民＝歯車という思想もベルン後期の彼に見られる思想であることをも合わせ考える時，この作者をヘーゲルに比定することも強ち不可能ではない。以上，理性の自立性の主張と空想の一層の重視とがベルン後期の特徴を成しており，これに対する考察がフランクフルト期の思想を形成していくことになる。

II-2．フランクフルト期には全般的に，愛の宗教としてのキリスト教を民族宗教として再興する試みが為されている。フランクフルト初期（1797〜98夏）に書かれた『宗教と愛に就ての草稿』はかかる構想の形成期に属する。ベルン後期に彼は，理性の自立性を自覚した民族が共和国の理念や美しい空想宗教を持つか否かは偶然的であり，ドイツ民族はこれらを持たぬ不幸な民族だという思想に到達した。然しこのことは理性それ自体の限界を示している。仮令理性が自立性を自覚していても，その内に自らを認めることのできる現実がない場合には，自らを求心的に純化することによって孤立し，全く主観的とならざるを得ない。カントの理性の実践的統一とは正しく「〔自分に〕対立するものが全く廃棄されることによって確保される」（I 239）ものであり，理論的統一の様に「与えられた多様の内に統一を齎す」（Ebd.）ものではない。「理論的総合は全く客観的となり，それには主観が全く対立しているが，実践的活動は客観を殲滅してしまい，全く主観的」（I 242）になってしまう。そこで彼は理性それ自体の齎す理論と実践，現実と理念，自然と自由，客観と主観の対立を統一するもの，即ち理性を補完するものを愛及び空想に求める。何故なら愛は主観的にして客観的，両者の同一にして非同一という構造を持つからである（I 242-244）。全く主観的になってしまった理性は，ここに於てその内に自らを認めることのできる現実，客観を見出し得る。ただし愛は感情であるから宗教の対象となる為には想像力によ

って実在化されねばならぬ。「想像力によって実在となった愛（イエス像）が神性」（I 242）であり，「この神性を自由に讃美するのが宗教である」（I 241）。想像力とはカントの産出的構想力がそうであった様に，感性的なものと悟性的なもの，主観的なものと客観的なものの統一に他ならず（II 305-308），愛に於てと同様ここに於ても，さもなくば全く主観的となる理性はその内に自らを認めることのできる現実を見出し得るのである。今や彼は愛及び空想を明確に理性（思惟）の上に位置付ける。更に諸対立，抗争（二律背反）の根底に有るかかる合一を存在と呼ぶ（I 250-251）。これは思惟によっては捉えられず，信仰（空想の一種）の対象でのみあり得るが，信仰によってさえも完全には把握され得ない（I 251-252）。かくてフランクフルト初期に於て彼は，理性それ自体の限界を愛によって補完し，愛という感情の持つ一時性を空想の一種としての信仰によって補完し，かくして成立する愛の宗教としてのキリスト教に真理を認めるのである。理性（道徳）宗教から愛の宗教への移行を可能にしたものは，否定的消極的側面に於てはカントの道徳哲学批判である。カントの実践理性は，先述の如く全く主観的であり，感情に対し対立的抑圧的に振舞うのみである。従ってカントの道徳律もユダヤの律法と同様であり，主を自分の内に持つか外に持つかの相違があるに過ぎぬ（I 323）。理性と感性の根源的同一，調和，従って人間の本性的善をテュービンゲン期以来主張してきた彼は，今やカントの思想との根本的相違を自覚するに到ったのである。肯定的積極的側面に於てはキリスト教の教義理解の深化が挙げられる。今や彼は徳よりも一層深い愛の内にキリスト教の純粋な本質を見るに到ったのだが，その素地もテュービンゲン期の愛に見出される。かくて今や彼は，愛の宗教としてのキリスト教が実定化した原因をユダヤの精神，イエスとユダヤ民族との関り，その後の教会と国家との関りの内に求め，かく原因を明らかにすることによって実定性の克服を試みる。他方それと同時に愛の具現としてのイエス像を叙述し，それを空想の一種としての信仰に訴えることによって民族教育を試み，それを基礎として新しい宗教を創始せんとする。かかる構想を具体的に遂行したのが，1798年夏から1799年（1800年初）に書かれたフランクフルト期を代表する著作『キリスト教の精神とその運命』である。然し考察の深化は当初の構想を変転せしめることになる。彼は自らのこれ迄に到る思惟行程を，今立っている立場からやや手を加えてあるとはいえ，ほぼイエスの教えの諸段階として追跡し再現する。イエスは律法（概念）と傾向の支配服従関係，主客の対立を両者の統一としての徳によって補完した（I 326，336-338）。即ち律法の補完が徳なのであり，これはイエスの教えの第一段階であると共に，彼自身がベルン期までにとっていた立場を，カント的徳概念から解放された仕方で再現したものである。イエスは更に複数の徳による解き難い衝突を愛によって補完した。即ち徳の補完が愛なのであり，これによって徳は愛の様態となる（I 359-362）。これはイエスの教えの第二段階であると共に，彼自身がフランクフルト初期にとっていた立場である（ただし愛が要求されたのは徳の衝突からではない）。

更にイエスは，反省によって愛が廃棄され，客観性が再興され諸制限の領域（「財産と権利の多様な獲得と所有」(I 249)）が始まるという，愛の不完全な本性を宗教（反省と愛の空想による統一）によって補完した（I 370)。即ち愛の補完が宗教なのであり，これがイエスの教えの第三段階である。これは更に2つの段階からなる。その最初が信仰である（I 384)。フランクフルト初期に彼が愛に続いてとった宗教の立場は正しくこれであり，それへの導かれ方も同じである。然し今や彼は信仰の立場を超える。即ち信仰は神を部分的に自分の外に立てる（I 371）が故に（フランクフルト初期の『信仰と存在』では正に，存在は信仰によっても全面的には把握されない，と主張されていた)，まだ神性が彼の全存在の内に充実しておらず（I 383)，この点で不十分であるから，信仰は聖霊に移行せねばならない。これが宗教の第二段階であり，聖霊（神の国）こそが信仰の完成（補完）(I 389-390）なのである。そうしてかかる移行を可能にするものがイエス（神の子）の人格性，個別性の放棄（I 385)としてのイエスの死に他ならず，かかる聖霊の受容に於て神的なものは信仰するものの全存在に充実するのである。今や彼はキリスト教の純粋な本質を愛，信仰よりも一層深い三位一体と聖霊に於て見ている。

実定性の原因を考察する過程でこのように教義理解を深めながら，彼は愛，三位一体という空想の対象であるものを，現実に於て生（無限な生）として捉えていく。生とは未展開の統一から形成を経て完成した統一へと円環を遍歴するものであり（I 246)，全体と部分の生ける統一である（I 422)。これは，無限な生から有限者を区別しその区別を固定する悟性的反省的思惟を事とする哲学によっては把握され得ない（I 422-423)。空想（表象）に於る三位一体，現実に於る生，この両概念と相即しつつ深化明確化したのが運命の概念である。テュービンゲン期以来高い評価を与えられて来た，ギリシア悲劇に由来するこの概念（I 18,36）は，キリスト教が実定化した原因の考察の過程を通じて一層明確に取り上げられている。即ち運命とは，（破壊され対立に齎された生が自らの傷を癒す為に)，犯罪者が蒙るものであり，生の再合一への否定的契機である（I 342-344)。かかる運命の内に於て自らの罪の深さを徹底的に自覚したとき，初めて愛による運命との和解の可能性が開ける（I 344-346)。罪の徹底的な自覚により自らの全ての権利を自由に放棄し，醜い俗世を超えて自らの美魂を保つと共に（I 349-350)，同じ精神に対しては罪の赦しを告白する美魂としての愛，かかる愛によってのみ他人及び自分の所業によって巻き込まれる全ての運命との和解が可能になる（I 347,353)。然しこれは愛の消極的な面（I 350）である。イエスはユダヤ民族の罪と運命を自分のものとして引き受け，これを共に乗り超えんとして，自ら敢為によって闘争に入り，没落の運命に身を委ねた（I 317)。それは使徒（ユダヤ人）達のイエス個人に対する信仰を捨てさせ，聖霊に於て生の再合一を成就させる為である。これが愛の積極的な面である（I 387-388)。然し①全てを死の（没生命的な）掟の下に置き，②死せるもの（現実的偶然的なもの）に依存するというユダヤ的

原理との関係の下で，愛は排他的に自己に集中し（I 394-397，400-401），私的宗教（愛のサークル，小さな神の国）（I 407)になる。それと共に使徒達も②の故にイエスの現実（教え，遍歴し，十字架上で死んだこと）を求め，これと神的なもの（形態を得た愛，復活したイエス＝美しい空想の対象）を結び付け，①の故にこれに服従する態度をとる（I 408-411)。更に彼等の悟性が未発達であった為に，イエスの現実をそのまま神的なものに高めようとして両者の不自然な結合（奇蹟等）を行なった。かくてキリスト教は実定的（自然的でない，それ故に権威に基づく——意味の変遷に注意）宗教となってしまった（I 412-414,217)。然もかかる宗教が私的宗教としてそのまま俗世に広まってしまい（I 412)，このことによって神と個人，更には神と世界の分裂が決定的となってしまったのである（キリスト教会の運命）（I 417-418)。

彼は近代ドイツ民族に於ても持続している，かかるキリスト教会の運命を自らの運命として引き受ける。然しユダヤ精神と異なり，近代ドイツ精神に特徴的なことは悟性が発達していることである（I 414-415)。これは実定性に囚われない（奇蹟を信じない等）という利点を持つと同時に，悟性の立てた有限者（主観，客観等）を真なるものにしてしまうという欠点を持つことを意味する。かくして彼は悟性の発達した近代ドイツ民族に於る，即ち実定性に囚われない宗教にして，理性による反省的悟性的思惟の解体（哲学）を前段階に持つ宗教，を構想する（I 422-423)。それが『1800年断片』に於て「有限な生から無限な生への高揚」(I 421）と規定された宗教である。彼はここで新しい宗教，或は新しい形態に於る三位一体のキリスト教を創始せんとしている。

然し彼の新しい宗教も近代ドイツ精神との関りの内で運命に見舞われざるを得ないことが明確に自覚されることになる。即ち近代ドイツ民族に於ては，悟性が発達しているが故に却って彼の構想した美しい宗教をも単なる内的主観的なものにしてしまいかねないのである（I 423-424)。かかる自覚は，そもそもある民族に於る宗教の完全なる統一がその民族の在り方に左右される偶然的なものであるという，宗教それ自体の限界の自覚へと繋がって行く。即ち彼は，かかる宗教の完全な統一，有限な生から無限な生への高揚，真なる内容を持った宗教が民族の心に滲み渡ることは，美しい空想（これを持つ為には悟性が未発達であっても発達し過ぎていてもいけない）（I 414)を持っている幸福（運）な民族（ギリシア民族）の場合は可能であるが，それを持たぬ不幸（運）な民族（ユダヤ・ドイツ民族）の場合には不可能と考える。そうして不幸な民族は主観的なもの（神的感情）と客観的なもの（物）の対立を固持し，その自立性を失わない様にすることによって両者の不自然な結合から生ずる実定性を防止しつつ，有限な生から少なくとも定立された生としての無限なもの（絶対的主観としての純粋自我，絶対的客観としての神）へと必然的に高揚せねばならず，またそれが限界であると考える（I 425-427)。我々はここで第一に，彼がベルン末期からフランクフルト初期にかけて行なった思惟行程が一層反省された形態に於て繰り返されてい

るのを見る。即ち嘗ては道徳宗教としてのキリスト教に関して，理性の非自立性が必然的に実定性を産み出すのに対し，理性の自立性が宗教の完全な統一（神の国）を産み出すか否かは，民族が共和国の理念，美しい空想を持つ幸福な民族であるか，そうでない不幸な民族であるかという，全くの偶然によることであり，後者に於ては自立的理性は実践理性として全く主観的となり，それには客観が絶対的に対立してしまう，と考えられていたのに対し，今やその対立を補完する筈の愛，及び愛の宗教，更には三位一体を内容とする美しい宗教としてのキリスト教に関して，悟性の未発達が必然的に実定性を産み出すのに対し，民族が宗教の完全な統一を産み出すか否かは，民族が美しい空想を持つ幸福な民族であるか，そうでない不幸な民族であるかという，全くの偶然によることであり，後者に於ては美しい宗教は全く主観的な純粋自我の宗教となり，それには絶対的客観としての神の宗教が対立してしまう，と考えられているのである。第二に我々はここでキリスト教の真なる内容を実定性から解放して提示することによって民族教育を試みると共に，それを空想に訴えて民族精神を高揚させ，かかる内面からの変革によって神の国を実現させようとする宗教の要求と，ドイツ民族の現状に対する悲観的見方との間の不安定な状態の克服が暗礁に乗り上げつつあるのを見る。

さて，理性や悟性が到達できるのはその本性上，定立され固定された両無限者迄であり，両者の根源的統一としての無限な生は理性や悟性によっては捉えられず，これに到達できるか否かは民族の状態，即ち民族が民族全体に滲み渡る様な美しい空想を持っているか否かにかかるということであったが，このことを逆にいえば，一方で悟性的反省的思惟の有限性を暴露し（I 423），他方で宗教を実定性（迷信）から守る，という2点に於て宗教の婢女である哲学（理性）が越権に及んで美しい空想，及びその真なる内容を迷信として打倒し，単なる内なるものとしてしまわないことが肝要であるが（I 220-221, 225），宗教はかかる危険に晒されている，ということである。ここに宗教の要求にとって唯一の道が残されていることになる。それは，理性や悟性が自らの分を守りながら，キリスト教の実定性を克服し，かくてその真なる内容（三位一体＝有限者と無限者の真なる関係（I 224-225））を提示することによって民族教育を試みると共に，それをイエス像として描き，空想に訴えて民族精神を高揚させる試みである。かかる試みが『キリスト教の実定性』改稿の試みであるが，中断されている。その後彼は『差異』に於て哲学の要求を表明することになるから，中断の原因は宗教の要求から哲学の要求への移行に関わるものと考えられる。それをこれ迄の思惟行程と『差異』の内容との連関から推測すれば次の3つが挙げられる。第一は空想（表象），及びそれを本質的境地とする宗教それ自体の限界の明確な自覚であり移行の原因の否定的消極的側面である。いかに真なる内容であれ，それが表象の形式に於て現示されると，悟性によって内なるもの，主観的なものとされ（II 112-113），それからは本来の現実，客観が脱落してしまうのである（III 496-498）。換言すれば，悟性の否

定的威力の前では宗教は合一に関して無力であり，全面的決定的分裂が必然的とならざるを得ず，今や絶大な威力を振う悟性を殲滅するより強大な立場が要求されねばならない。第二は悟性或は有限者は無限者の現象であるという，有限者と無限者の真の関係に就ての理解の深化であり，移行の原因の肯定的積極的側面である。嘗て神の客観的側面と規定された悟性は殲滅された後も何らかの存立を得なければならぬ。殲滅の結果が空無に留まることはできない。かかる空無に対して再び多様が対立するからである。従って悟性や有限者は無限者の現象でなければならぬ。かかる深化を可能にしたものは，三位一体の教義理解，取分けイエスの死の意味の理解の深化であろう。イエスの死は有限者に対立する限りでの無限者の死を意味すると共に，無限者に対立する限りでの有限者としての人の子が罪なき神を死に到らしめたという罪の意識と神喪失の苦しみによって自らの個別性に於て死ぬことを意味し，両者がかく個別性に於て死ぬことに於て初めて赦しが成立し，聖霊に於て有限者は無限者の現象として存立を得るのである。第一は弁証法的，或は否定的理性の側面であり，第二は思弁的，或は肯定的理性の側面に他ならない（Ⅷ168）。そして第三はこの両側面を可能にするものを理性とし，これを悟性から明確に区別した点である。かかる意味に於て「神の死」「思弁的聖金曜日」（Ⅱ432-433）は思弁，従って弁証法的思弁的理性の誕生の場であり，ヘーゲル自身の根本経験の場であり，そこからヘーゲル哲学が誕生する場であって，その意義の重大性は強調してもし過ぎることはない。以上の3つが改稿を中断させ，彼をして宗教の要求から哲学の要求へと移行せしめた原因として推測されるのだが，もちろん中断時に上記3点が全て明確に自覚されていたと考える必要はない。最初に挙げた書簡もかかる過渡期に属するのであり，移行がそれ迄になされていたか否かで説が分かれているのである。ともかく彼はこの頃，分裂が支配的である近代ドイツ民族に於ては宗教は無力であり，今や時代は哲学を要求していると考え，宗教の要求から哲学の要求へと移行したのである。

Ⅲ．哲学の要求——イエナ期

この時期の全般的特徴は，①ドイツ民族の現状を分裂と捉え，これを哲学の要求の源泉とし，かかる現状との対比に於て，②三位一体の宗教として真理を認められたキリスト教の影響の下に，言葉の真なる意味に於て神の国，聖霊（精神）の国を構想し，③それに到る道として哲学を要求したことである。然しこれは哲学が宗教の婢女であることを意味せず，宗教の真なる内容は哲学の形式に於て初めて捉えられるということを意味する。哲学は宗教の言わば補完なのである。

フランクフルト期末に，悟性が猛威を振う近代ドイツ民族に於ては宗教は無力であり，分裂が支配的にならざるを得ないという思想に達したが，イエナ期に於ては①を明確に分裂，及び全体性の回復への希求として捉えている点が，それ以前とは区別さ

れる。この分裂は根本的には神と世界の分裂であり，これが世界の内部に於ては主観と客観の分裂として現われるのであり，然もかかる分裂は同一個人に於てさえ支配的となっているのである（II 20-22)。今や主観は客観の内に自己を直観できず，主観から見捨てられた客観は単なる物，経験的存在，更には欲望の支配する現実，合法的無政府状態としての国家（I 470）となり，両者の統一としての真の実在者，絶対者（神の国，目的の国）は彼岸に定立され，信仰の対象となっている（II 293-294)。かかる分裂は反省文化を形成しており，然もこれが常識のものとなっており（II 298)，これを体系に高めたのが反省哲学（カント，ヤコービ，フィヒテ）である（II 294-296）と彼は考える。かかる分裂はドイツ民族の現状であるが故に哲学の要求は単に彼の要求に留まらず，時代の要求でもある。そうして要求される哲学とは，正にかかる分裂を止揚し，これを絶対者の現象として存立せしめる絶対者の哲学，学である。然しかかる立場に立たぬ非哲学も同時に存在するから，学は自らを正当化する為に，非哲学を論評せねばならない（II 174)。かかる論評活動は民族を学の立場に導くという民族教育を通じて神の国を実現させる為のものと考えられねばならない。この学に就ての理解，即ち絶対者及びそれを把握する方法，更には学に到る道としての，非哲学の論評の方式に就ての理解は，イエナ期を通じて深化，形成され『現象学』に於て完成される。

イエナ前期に於ては絶対者は，その内へと全ての有限者とその対立が没落して根底に到ると同時に，そこから全てが自らの現象として産出される「夜」「無」（II 24-25）であり，かかる意味に於て絶対者は「同一と非同一（区別）との同一」（II 96）であり，スピノザ的実体である。かかる絶対者理解へのシェリングの影響は明らかであるが，その根底に神の死の根本経験が存していることを見落としてはならない。そうしてかかる絶対者を把握する方法も，それに応じて実体の立場，即ち全ての有限者，経験を超えた立場に於る直観，超越論的直観，及びそれと反省との統一としての思弁である（II 43)。これは神の死を到る処で直観すること（II 432）と言ってよいと思う。そうして非哲学を論評する方式も実体の立場，即ち哲学の立場から超越論的な仕方で為される。それは現存する非哲学を哲学の立場から直接的に手を下し論評する方式と，反省を駆り立てて有限者の総体を産出させ，これを絶対者に関係づけることによって超越論的な仕方で一挙に殲滅すると共に，これまた超越論的な仕方でこれを絶対者の現象として存立させる方式（II 26）（反省が有限者の総体を産出する方式も『キリスト教の精神とその運命』以来の超越論的な仕方での補完による）が区別される。後者は『1800年断片』の方式を受け継いだものである。然し孰れの方式に於ても，学が自らの尺度を用いて自ら吟味し，論評するという図式は同一である。

然しかかる実体一直観という超越論的立場に反省が加えられるようになる。今かかる反省の成果を示していると思われる『現象学』によってそれを示せば次の如くである。第一に，この立場に於ては反省，意識，個人，自我，主観の立場が正当に扱われ

ておらず，必然的な側面とされ乍らも，実際は実体に翻弄されているに過ぎず，実体はあくまで運動を欠いた自己同一性に留まることになるが，絶対者はかかる静止的実体ではなく，無限な対立を産出することを通して自己を形成すると共に，かかる対立を否定して自己内還帰するものであり，実体にかかる運動を齎す契機が自我であり主観性なのだ，ということである。今や絶対者は実体であると同時に主体（主観）でなければならない（Ⅲ22-26）。かかる見地から嘗て憧憬さえ抱いたギリシアの人倫的世界に対しても，そこには本来的な意味での個人が存在しないという評価が下されるようになる。かく実体が運動する主体となれば，それを把握する方法も全体を瞬時に把握する直観ではなく，直観された全体を運動に齎す自我の運動，即ち対立を産出すると共にそれを自らの内に摑み込む概念把握（be-greifen）の運動でなければならない（Ⅲ34-37）。然も実体は主体であるから，自我の概念把握の運動は同時に実体の運動でもあり，自我の何であるかを知ることが実体の何であるかを知ることであると同時に，実体がかかる自我の運動を通して自分の何であるかを知ることでもある。イエナ前期に於ては神の死の直観という根本経験の場が実体として捉えられており，従って弁証法的思弁的側面のみが重視されていたのに対し，今や三位一体の全体が運動として捉えられており，悟性的側面も絶対者の本質的契機として積極的意義を獲得しているのである。然もこのことによって学は悟性性（分り易さ）を具え，かくて秘教的なものでなく公教的なものとなり（Ⅲ19-20），民族教育に大いに有利となろう。第二に，かかる学の立場まで民族を導くという民族教育の為になされる論評の方式に就ても反省がなされる。即ち学が自らを正当化する為に未だ正当化されていない尺度を用いることは矛盾であり，従って学の立場にある者＝「我々」からの一切の「付加（Zutat）」は無用であり，「我々」は現象知（非哲学），従って意識の自己運動を「静観（Zusehen）」するのみでなければならない（Ⅲ 75-78）。因みに現象知とは絶対知が登場すると直ちに消失する知の現象のことであり，主客の対立に囚われた知，即ち意識に他ならない。然し静観が成立する為には，意識が絶対知に到る必然的な自己定立の運動を遂行し得るのでなければならぬ。それを可能にするのが「限定された否定」の思想である。即ち或るものの否定は純粋な無ではなく，或るものの否定として一定の内容を持っている（Ⅲ73-74）という思想である。かくて意識は補完の如くに自らの不完全性を外から補われることなく，自ら対象を定立し，自らの尺度を用いて自ら吟味することになる（Ⅲ76-77）。然も意識の形態の元初をそれ以外ではありえぬ直接的なものとし，最後に到って元初を根拠づける円環の思想を導入すれば，意識の自己定立の運動は必然性のみならず，完璧性をも具えることになり（Ⅲ73），かくて意識の，従って現象知の全形態を現示し論評できるであろう。

『意識の経験の学』と題された当時の『現象学』は，イエナ前期以来の論評に反省を加え，これを完成させたものに他ならない。然し論評を完成させ，それによって学を正当化せねばならなかったのは，時代が哲学を要求していたからであり，然も哲学が

要求されねばならなかったのは，青年時代の理想としての神の国が実現されねばならなかったからである。かかる課題が明確に自覚されたとき，題名は『精神現象学』，精神（聖霊，神の国）を現象させる学となるのである。彼は今や『現象学』によって民族を教育し，絶対知に到らしめ，かくて神の国を実現せんとする。『現象学』は哲学の要求の完遂態であると同時に，それを巡って宗教の要求から哲学の要求へと変遷した青年時代の理想，即ち神の国の実現という課題の完遂態なのである。

註

(1) Br. I 59-60は PhB 版ヘーゲル書簡集の第1巻59頁-60頁を示す。以下同様。

(2) Buchner, Hartmut: Hegel im Übergang von Religion zu Philosophie, Philosophisches Jahrbuch, 78Jhrg., 1971, S. 86.

(3) I 406 は Suhrkamp 版ヘーゲル全集第1巻406頁を示す。以下同様。

〔哲学　博士課程〕

„Phänomenologie des Geistes" als die Verwirklichung des Ideals des Jünglingsalters

Yukihito SANO

Der hier vorgelegte Arbeit versucht, die Entwicklung des Hegelschen Denkens in den Jahren von 1793-1807 als die Verwirklichung seines „Ideals des Jünglingsalters" darzustellen. Um die Verwirklichung des Ideals überhaupt sich vorzunehmen, muß sich es einerseits um den schwierigen Zustand, andererseits um den Weg zum Ideal handeln. Nun kann sein Ideal des Jünglingsalters als "Reich Gottes" angenommen werden. Bis in seiner Frankfurter Zeit einschließlich sah er den gegenwärtigen Zustand als das Unterdrücken der menschlichen Freiheit an, vornehmlich das der geistlichen, das die Positivität der Religion hervorgebracht hatte, und forderte als den Weg zum Ideal die neue Religion, die sich von der Positivität freimachen sollte. Das Unterdrücken der Freiheit ist daher der Quell des Bedüfnisses der Religion. Dagegen sah er in seiner Jenaer Zeit den gegenwärtigen Zustand als die Entzweiung vornehmlich Gottes und der Welt, die das endliche verständliche Denken hervorgebracht hatte, und forderte die Philosophie, die die Entzweiung aufheben sollte, also ist die Entzweiung der Quell des Bedürfnisses der Philosophie. In „P. d. G." versuchte er die vollkommene Befriedigung dieses Bedürfnisses der Philosophie, daher auch die Verwirklichung des Ideals des Jünglingsalters (Reichs Gottes) vollzubringen.