

# 民族宗教と新しい神話

——ヘーゲル生命論と宗教——

板井孝一郎

昨今、ローゼンツヴァイクによって「ドイツ観念論最古の体系プログラム」と名付けられた思想断片が、国内外を問わずドイツ観念論研究に何等かの形で携わる者たちのあいだで話題をさらっている<sup>1)</sup>。なぜ今この数枚程度の短い断片に話題の中心が集まるのかについては多くの意見があるだろう。しかしそれが、ペゲラーがヘーゲル説を立てることで再燃したいいわゆる著者問題をめぐって議論が紛糾しているから、という単純な理由にあるのではないことは明らかである<sup>2)</sup>。全ての形而上学が帰着することになる「ひとつの倫理学 (eine Ethik)」という叙述をはじめとして、実験という重荷を背負って翼を失ってしまった自然科学の復活を希求する「大規模な自然科学 (die Physik im Großen)」、人間を機械として扱う歯車国家の廃絶を目指す「人間性の理念 (die Idee der Menschheit)」、その人間性の理念が基づく「より高いプラトンの意味で理解されている」「美の理念 (die Idee der Schönheit)」。こうした謎めいたある意味では魅惑的ですがある諸カテゴリーをもって展開されている思想内容、一言すれば「新しい神話」の可能

<sup>1)</sup> 「体系プログラム」がはらんでいる今日的な問題地平を浮き彫りにし、最近のわが国における「新しい神話」の可能性をめぐっての議論の端緒を築いた象徴的な出来事のひとつは、昨年(1993)の初夏、東京大学で開かれた日本シェリング協会第二回大会でのシンポジウムであった。この大会の前後、特にこれ以降、「新しい神話」をめぐる問題に多少の差はあれ論究していない論稿を見つけることのほうが難しくなったといっても過言ではない。しかしながら本文中でも触れたように、こうした事態は単なる「流行」現象ではなく、その根底には、現代という時代がそれを強く要求しているという時代的要請が働いていることを見逃すことはできない。こうした流れに竿さす立場であれ、疑念をもつ立場であれ、「新しい神話」の可能性という問題に言及することは、現代という時代の特性を分析するという課題意識をわれわれの内に呼び起こすことにならざるをえない。こうした事態は、当時のドイツにいた多くの思想家たちがそうであったように、まさに「新しい神話」の模索が、「新しい時代」の創造と結びついていたことを端的に示しているといえるだろう。

<sup>2)</sup> 「体系プログラム」をめぐる論争に関しては、寄川条路「ドイツ観念論最古の体系プログラム」(『現代思想』1993年7月臨時増刊号所収)が詳しい。

性というプロブレマティークが、その後のドイツ観念論哲学のみならず、文学や芸術あるいはまた音楽論といった当時のドイツのあらゆる思想展開を貫いているからであることは言を待たない。のみならず、形而上学、倫理学、自然哲学、国家論、そして美学、芸術学までも覆う壮大な体系プログラムの試みが、「神々の不在」、あるいはまた「英雄の不在」と呼ばれる時代に生きるわれわれ現代人がかかえ込んだ〈精神の黄昏〉を、何等かのかたちで癒しうるのではないかという期待を（その期待度は限りなくゼロに近いものから過大評価しすぎているものまで様々であるだろうが）われわれに抱かしめるからでもあるだろう。

ところで、こうした「新しい神話」の可能性に対する現代的な期待の真相が何ものであるのかという課題は、それだけで大きな課題であるのでここではさておくとしても、若き時代にはこの「新しい神話」の可能性に、ロマン主義者と称される思想家たちと同様、大きな期待をよせつつも、やがて「分裂の時代」における失われた統一の回復への道を、「新しい神話」あるいは「新しい宗教」にではなく、いわば「新しい哲学」に見出したのが、哲学史上ドイツ観念論の完成者とされるヘーゲルであった。こうしたいわば教科書的なヘーゲル理解によると、1797年1月（あるいは1796年6月）、いまだフランス革命の熱意冷めやらぬ時に書かれたとされる、新しい時代の理念を高らかに歌いあげた「新しい神話」の可能性は、ヘーゲルのなかでその情熱のあまりに現実を見失った「美しき魂」であるにすぎぬことが暴露され、そのことによって「美の理念」の実現を目指すエネルギーは、「黄昏の」ヘーゲル哲学の中で現実との「和解」を見ることになる、とされる。しかし果して事態はそんなに単純なものであるだろうか。この問題意識をもとにすれば、次の3つの課題が浮かび上がってくる。

まず第1に、ヘーゲルがまだ「新しい神話」あるいは「新しい宗教」に期待をよせていたことを伺わせる、いわゆる「1800年の体系断片」を中心に、先行する諸断片（特に「民族宗教とキリスト教」、「キリスト教の既成的性格」）を随時参照しながら、初期ヘーゲルの「新しい神話」「新しい宗教」の内容を掴む。

第2に、こうして把握された初期のヘーゲル宗教概念が、はっきりと「哲学」にとって代わられる時期の完成した諸著作、特に『精神現象学』（1807）、『法の哲学』（1820）、『精神哲学』（1830）、および『宗教哲学講義』（1821～31）での宗教概念と初期のそれとの比較、対照を行う。

第3に、そうすることによって、ヘーゲルがロマン主義的な「新しい神話」「新しい宗教」のいったい何に反対し、何を継承したのか、あるいはまた別言すれば、ともすればよく理解されがちのように、ヘーゲルは本当に「新しい神話」「新しい宗教」の可能性を全否定してしまったのか、あるいはまた何等かの形でその可能性を内含しているのか否かを問う。この第3の課題は、ロマン主義的な「新しい神話」に対するヘーゲルの批判の視座、ならびにヘーゲルの選んだ解決の方向の今日的な魅力と問題点を示す一端を切り開くことにつながっていくものである。

本論はこの3つの課題うちの第1番目の課題に関して、特に彼の〈生命〉概念と「宗教」との関係を主軸にすえながら、ヘーゲルの考えていた「新しい宗教」とは何であったかを探究する一試論である。

## 1. 「1800年の体系断片」と先行する諸断片

先にも少し触れたように、いわゆる「ドイツ観念論最古の体系プログラム」(以下「体系プログラム」と略記)には著者問題と、もう一つ年代確定問題がある。これらのいずれも軽視できない重要な問題ではあるが、本論ではある特定の著者の作品であるということは断定せず、ヘーゲルの思想内容に大きな影響を与えていることを認める立場からアプローチすることにした。成立年代については1800年以前であることを承認するだけで本論では十分であると思われるので、この問題についてもここでは確定を控えたい。

さて、ヘーゲルはある特定の時期まで、少なくとも1800年にはまだ「新しい神話」に、ないしは「新しい宗教」に、当時のロマン主義者と同じように「分裂の時代」の治癒可能性への期待を寄せていたと考えられる。それを端的に示す断片がいわゆる「1800年の体系断片」と呼ばれる2つの部分からなる手稿断片である。この手稿断片は、H.ノールによって「1800年の体系断片」(以下「1800年の断片」と略記)という題目が付され、『ヘーゲル青年期神学論文集』(1907)の中に収録されて以来、普通これを略して「体系断片」と呼ぶのが習わしとなっているが、ハルトムート・ブフナー(Hartmut Buchner)も指摘しているように<sup>3)</sup>、こ

<sup>3)</sup>ハルトムート・ブフナー「生と反省 — ヘーゲルの『1800年の体系断片(第1部)』に於ける哲学と宗教 —」p. 636(上田閑照編『ドイツ神秘主義研究』創文社(1982)所収)尚、原文は参照できなかった。

れが実際に「体系」の一部であったかどうかは疑わしく、むしろ「宗教断片」と呼ぶ方が相応しいと提唱していることは肯首しうることである。なぜなら、誰もがこの「宗教断片」を見て気づくもうひとつの重要なカテゴリー、有名な「結合と非結合との結合」(1.422) という表現で端的に表されている「有機的なものの無限なる生命性」の真なる実現は、第1部分のまん中あたりの叙述、「人間のこの高まり（無限性への高まり：筆者）は有限なるものから無限なるものへの高まりではない。（中略）むしろこの高まりは有限なる生命から無限なる生命への高まりであって、宗教である」(1.421) という叙述を見るだけでも明らかに「宗教」に託されていることが理解できるからである。では、こうした「有機的なものの無限なる生命性」の真の実現を託されている「宗教」とはいったい何であるのだろうか。「1800年の断片」における「宗教」の内容について探究するに先だって、それ以前の諸断片から「宗教」、あるいは「民族宗教」ということの意味にとってポイントとなると思われる点に絞って見ておくことにしたい。そのことによって、懸案の「1800年の断片」における「宗教」ということの特異性が、より明確になると考えるからである。

周知のように、ヘーゲルにとっての「幸福なる民族」のモデルは、1800年以前からすでに古代ギリシアであった。ヘーゲルの著作の中でもその最初期に位置する断片「民族宗教とキリスト教」(1793～95)の中で述べているように、彼にとってギリシア的ポリスの共同体の理念は「民族精神の像」すなわち「好運の息子、自由の息子、美しい想像の教え子」(1.43) であった。いうまでもなくヘーゲルが自分の時代に見いだしたのは、この「理想」が当時のドイツにはすでに失われてしまっている、ということだった。彼が求めていたのは、「想像力と心情とに力強くはたらきかけることによって、魂全般に力と感激とを、偉大な、崇高な徳に不可欠な精神を吹き込む」(1.31) ことによって、「人間の美しさという理念を、ふたたび、われわれ自身の作品(Werk)として悦びをもって認識し、それをふたたび我がものとし、そしてそうすることによってわれわれ自身への自尊の念を覚えるに至」(1.118) らしめる「民族宗教」の確立にあった。こうした視点に立つヘーゲルにとって、当時のキリスト教は、こうした民族宗教の理念からは程遠いものとして目に映っていたのである。

「なるほどキリスト教の主たる教えは、成立このかた同じままであった。し

かし時勢に応じて、あるひとつの教えがすっかり日陰に押しやられるかと思えば、また別の教えがことさらに持ち上げられて、日の当たるところに押し出されて、暗闇に押し込められた教えを犠牲にして、ねじまげられ過度に誇張されるか、さもなければあまりにも局限されるかのいずれかであった。」(1.11)

イエスの教えは、「キリスト教」として教団化し、既成化すればするほど、その本来性を喪失し、こうしてイエス自身から切り離された「キリスト教」は「良心を裁き罰するという僭越」(1.71)を生み出し、「市民社会にまで広げられてしまった」(1.71) ことにおいて、「キリスト教的警察制度」(1.71)と墮してしまったのである。こうした「民族宗教」と「キリスト教」の強烈な対立図式は、先の「民族宗教とキリスト教」のほぼすぐ後に書かれた「キリスト教の既成的性格」(1795～96)の中の、H.ノールによって「ドイツ人の宗教的想像力」と題された部分では次のように叙述されている。

「キリスト教はヴァルハラを荒廃させ、聖なる森を切り倒し、民族的想像を恥ずべき迷信、悪魔の贈物として把握させ、その代わりに、その風土も、立法も、文化も、利害も、われわれとは縁もゆかりもない民族、その歴史もわれわれとはおそ無縁の民族の想像をわれわれに押し付けた。」(1.197)

同じ箇所のおそらく後でヘーゲルは、ドイツにおける「民族的英雄の不在」を次のように嘆いている。古代ギリシアでは、「資格が不足しているために国民議会での投票権を与えられていなかった市民でも、いや奴隷として売られねばならなかった市民でさえも」(1.199)、古代ギリシアの英雄たちが奏でる力強い神話の調べ、すなわち「あの劇作家ソフォクレスやエウリピデスが美しくも崇高な人間という高貴な姿をとらせて舞台上に登場させ、彫刻家ビーディアスや画家アペレスが肉体の美しさを示す純粋な形態として具象化したアガ멤ノンやオイディプスとは何者であるかを」「よく心得ていた」(1.199)し、またイギリスでも「シェイクスピアが戯曲に描いた登場人物は」、「イギリス人の心に、歴史を深く刻みつけ、一群の独自の表象をイギリス人がすぐに心に浮かべられるようにした」(1.199)のに対し、わがドイツでは「ヘルティーやビュルガーやムゼーウスといった人たちが、この分野で奏でた好ましい演奏も、わが民族の耳にはどうやらさっぱり響いては来ない」し、そもそも「わが民族はそういう演奏に耳を傾けて楽しむには、教養化の面で遅れを取りすぎている」(1.199)のであ

ると。こうした現状のなかで、ドイツ人は「自分の想像の中にギリシア神話を吸収してきた」(1. 199) が、それはギリシアの英雄たちのイメージの助けを借りて、自分たちの民族のなかに自分たちの英雄と民族の歴史を思い起こす試みではあったが、結局今日のドイツ人は「トゥイスコーたち（ゲルマン民族の祖先：筆者）の祖国は、いったいぜんたいアカーヤ（古代ギリシア、テッサリア南東部あるいはペロポネソス半島北部の地域名：筆者）なのか」(1. 200) と想像するにすぎない。こうしたことからヘーゲルは次のように結論せざるをえなかった。「民族が失った想像を再び蘇らせるのが無駄なことだというのは、いまに始まった話ではなかったし、そんなことをしてみたところで、まず望みはなかった」(1. 200) のだと。この点に、ロマン主義者たちとほぼ同様に「新しい神話」「新しい宗教」への期待をもちながらも、古代ギリシアの民族的栄華をドイツに復活させることへの疑念のみならず、ドイツ特有の民族精神の蘇生に対する疑念の萌芽が、相当はやくからヘーゲルのなかに芽生えていたことを読み取ることができよう。そして、この叙述が1796年夏ごろに脱稿したとするならば、このすぐあとの1796年6月説をとるにせよ、1797年1月説をとるにせよ、いずれにしても「体系プログラム」のなかで述べられている「新しい神話 (neue Mythologie)」、あるいは、宗教という表現に着目すれば「天から送られてきたいっそう気高い精神が」「われわれの間に打ち立てねばならない」ところの「新しい宗教 (neue Religion)」ということの内容は（ヘーゲルのものであるとすれば）、上で見てきたように、決して単純な意味でのギリシア的民族精神の復古でもなければ、さらにはドイツに固有の失われた民族精神の復古でもありえないはずである。してみれば、この章の冒頭でみた「1800年の体系断片」に認められた「有機的なものの無限なる生命性」の真の実現を託されていた「宗教」とはいったい何であるのだろうか。われわれは再びこの問題に立ち戻ることにして。

## 2. 「宗教」と〈生命〉

さて、ヘーゲルの言う「民族宗教」、あるいは「宗教」ということが、少なくともすでに「キリスト教の既成的性格」のころから単純な意味でのギリシア的民族精神の復古でも、ドイツに固有の民族精神の復古を期待させるものでもなくなりつつあることを見てきた。実は、このことに留意しつつ「体系プログラム」、

および「1800年の体系断片」を注意深く読んでみると、「民族 ( Volk )」と「宗教」という語句は当然のことながら頻出してはいても、「民族宗教」という語彙は一度も出てこないことに気づく<sup>4)</sup>。

まず「体系プログラム」においては、〈Volk〉という概念は「民族」という意味であるよりも、むしろ「民衆」の意に用いられており<sup>5)</sup>、また「宗教」ということについては、この「民衆」がもつべき宗教とは「理性と心情との一神論、想像力と芸術の多神論」であるところの「感性的な宗教 ( sinnliche Religion )」であると述べられている。こうした「民衆教育 ( Volkserziehung )」を担う「感性的な宗教」の目指すところがひとつの「民族」の精神育成 ( Bildung ) に結び付けられていることは、初期に限らず晩年のヘーゲルにまで一貫していることを否定するものでは決してないが、上の事態は、ヘーゲルの語る「宗教」の内容が、失われた民族の精神を内含した「民族宗教」というアスペクトとは相当違った方向を持っていることを示しているといつてよい。「体系プログラム」の中で「感性的な宗教」の目指すべきところは、「啓蒙された人々と啓蒙されざる人々とが互いに手を差しのべあう」ところに成立するものであり、そこでは「もはや民衆は賢者や僧侶に対して侮蔑的な眼差しをもつこともなく、彼らに対して盲目的なおびえを抱くこともない」のであった。こうした「すべての精神の普遍的な自由と平等とが支配する」ところに成り立つ「感性的な宗教」こそが「新しい宗教」に他ならない。

次に、懸案の「1800年の断片」であるが、ここでの「宗教」概念を明らかにするにあたっては、やはり〈生命〉というカテゴリーが際だって重要になってくる。

<sup>4)</sup> もっとも、「体系プログラム」にせよ「1800年の断片」にしても「断片」であるだけに、現存している部分からのみの判断とならざるをえず、文献学的には立証し難いことではあるのだが、本文中で述べたように、このことは単なる偶然ではなく、ヘーゲルのなかにひとつのある重要な変化が訪れていることを示していると論者は考えている。

<sup>5)</sup> 「体系プログラム」における〈Volk〉概念が、「民族」ではなく「民衆」の意であることについては、ひとつの民族に共通するファンタジーを創造しようとしたクロブシュトックの試みが失敗に終わったことに対して、その原因を一般大衆 ( 民衆 ) と知識階級の教養レベルの断絶のうちに見ていたことを指摘している藤田正勝氏 ( P87 ) の研究 ( 藤田正勝『若きヘーゲル』創文社 ( 1985 ) ) にも認められる。また本文で見えた「キリスト教の既成的性格」のなかの「ドイツ人の宗教的想像力」において、古代ギリシアはもとよりイギリスでさえ失っていない民族の精神をドイツ民族が持ちえない原因として、ほかならぬドイツ人の「教養化の面での遅れ」を挙げていたことによっても裏付けられるであろう。

この〈生命〉というカテゴリーと「宗教」との関係は、「体系プログラム」で提唱されていた「新しい宗教」のヘーゲル的な含意を見る上でも軽視できない。

さて、立ち入ってこの関係を考察する前に、まず「民族宗教」という表現が現れてこないことに関して述べておかねばならないことがある。「1800年の断片」において「宗教」と「民族」との関係について言及されている部分は、断片、第2部分の終わり近くにあるのだが、そこでは次のように述べられている。

「最も完全なる（無限性の：筆者）完成は、その生活ができるだけわずかし  
か分裂も分解もしていない民族、幸福なる民族の場合には可能である」(1. 426)

一見するとこの叙述は「有機的なものの無限なる生命性」の完成が、「幸福なる民族」に託されていることから、ひとつの「民族の宗教」こそが求められるかのように読めるが、決してそうではないことがこれに続く次のような叙述を見ることで明らかとなる。

「もっと不幸なる民族はこの段階に到達できず、むしろその分裂の状態のなかでその民族の成員を維持し、彼らの自立性を配慮しなければならない。」(1. 426)

言うまでもなく「もっと不幸なる民族」とは、他ならぬ彼が生きている時代のドイツ民族のことであるのだから、この「不幸な民族」のもとでは「有機的なものの無限なる生命性」の完成という課題は、「幸福なる民族」においてのように分裂も分解もしていないその生活に根ざした民族の精神に、あるいは「民族宗教」に託すことはもはや決してできないことが確認されねばならない。したがって、ヘーゲルはこの「不幸な民族」、ドイツ民族にとっては無媒介で直接的な完成の道ではなく、「分裂の状態」という只中において自分たちの「自立性を失わないように努力しなければならない」(1. 426) という道を選択すべきことを提唱する。

ところでこの「分裂の状態」の只中において「自立性」を維持するということを理解するにあたっては、すでに指摘しておいたように〈生命〉というカテゴリーが重要性を帯びてくる。テキストの順序からすれば多少前後することになるが、この概念について見ておくことにしよう。断片、第1部分の冒頭は有名な「絶対的対立がある (absolute Entgegensetzung gilt)」(1. 419) という叙述で始まっている。この「絶対的対立」は「多数の生命あるもの」のなかにあり、そうした生命

あるものは「組織 ( Organisation ) 」として考えられねばならない、とされる。この規定のあとで「生命の多数性」ということが「統一されてあること」と「分離されてあること」という2つの側面から考察されており、特に第1の側面から「個体性の概念」が導き出されているが、「宗教」と〈生命〉概念との関係を探ろうとしているわれわれにとって、当面重要になってくるのは、このあとにでてくる「無限なるものと有限なるもの」との関係、ないしは「有限なる生命と無限なる生命」との関係において語られる「自然」と「精神」との関係である。

「1800年の断片」においては第1部分、第2部分ともに「有限なるもの」と「有限なる生命」とが、また「無限なるもの」と「無限なる生命」とがなにげなく頻出しているように見えるが、一見すると手稿であるという性格も手伝って、それぞれが混在してあたかも同義的に用いられているかのような錯覚を感じる。がしかし、実際にはそれぞれは表現が違うだけでなく、重要な相違がある。後年のヘーゲルにおいては周知のように自然は精神の疎外された形態であり、前者が直接無媒介な統一であるのに対し、精神は媒介された自己を「知っている」統一であるとされる。この「1800年の断片」はかなりシェリングからの影響を受けていると考えられるにもかかわらず<sup>6)</sup>、すでに〈自然〉概念の規定に関しては、後年のヘーゲルを思わせる相当にヘーゲル独自なものが認められる。ヘーゲルは「有限なるものと無限なるものとの統一と分離は、自然のなかにある」(1.420)と述べているが、すぐそのあとで「自然は、それ自体では生命ではない」(1.420)と続けている。ヘーゲルにとってはすでにこの段階で自然とは「たとえ最も価

<sup>6)</sup> ヘーゲルがベルンを「脱出」し、フランクフルトに移って以来〈生命〉というカテゴリーが登場してくる背景には、前期シェリングの自然哲学において展開されている有機的なものの生命性や、あるいはヘルダーリンの「調和的対立的に措定されたもの」をモチーフとする生命概念の影響が大きく作用していることは否めないし、またこの点に関する多くの優れた研究も進行している。シェリングとの関係では、先にも挙げた藤田正勝氏の研究、ヘルダーリンとの関係では松山寿一氏の論文「ヘルダーリンとシェリング」(同氏『科学・芸術・神話—自然哲学のアクチュアリティ』晃洋書房(1994)所収)や四日谷敬子氏の『歴史における詩の機能—ヘーゲル美学とヘルダーリン』理想社(1989)などが群を抜いているし、とりわけわが国において早くからヘーゲルの〈生命〉概念に着目し、研究を進めてきたものとしては加藤尚武氏の『ヘーゲル哲学の形成と原理』未来社(1980)がある。この著書にも第2章に「生の存在構造」として収められている論文は、当初「青年期ヘーゲルにおける「生」の弁証法」と題して1970年の雑誌『思想』No555「ヘーゲル特集号」(9月号)に掲載されていたのだから、この論文はいまから20年以上も前に「体系プログラム」と「1800年の体系断片」を結び付けて考察し、〈生命〉概念とヘーゲルの人倫論との関係を明らかにしていたことになる。

値ある仕方を取り扱われ規定された生命であるとしても、それは反省から出来た生命」(1.420)であって、真実には生命ではないのである。これは自然を即、生命と把握するロマン主義者たちとは大きく異なっている。しかしこの点だけからヘーゲルの自然概念のうちには生命性を認める立場がないとか、今日的にみて自然環境に対する「理性の暴力」の根源があるなどということのみを指摘するのは早計である。ヘーゲルの主張をもう少し聞いてみよう。ヘーゲルは自然を観察する立場にある生命、すなわち理性は「自分自身と無限なる生命とのあいだになお存在するひとつの対立に気づく」(1.421)ことができ、「この思惟する生命(理性：筆者)は、(中略)死せるものと自らを死に至らしめるものとの含まない関係をではなく、まったく生き生きとした、きわめて力強い無限の生命を高める」(1.421)のである、と主張する。ヘーゲルのこの主張に従えば、自然の生命性とはそのうちに「死」を含まない、後のヘーゲルの表現を用いれば自己否定の論理を含まない関係性にすぎないために、決して真なる無限性に達することがないのである。これとは反対に「人間のこの高まり(無限性への：筆者)は有限なるものから無限なるものへの高まりではなく、有限なる生命から無限なる生命への高まりなのであって、宗教である」(1.421)。さらにこうした「宗教」としての「無限なる生命は、抽象的な多数性との対比からすれば、精神と称することができる」(1.421)とされる。

こうして「精神」と等置された「宗教」、あるいは「宗教」と等置された「精神」が「生命あるものである多様なものを統一している生きた法である」とされる点などは、後年の『法の哲学』での、「法の体系は、実現された自由の王国であり、精神自身から生み出された、第二の自然としての精神の世界である」(7.46)という叙述との関連性を想起させる。この観点からすれば、いわば自然という「第一の自然」に重点を置き、そこに〈生命〉をみるロマン主義者に対して、ヘーゲルは精神という「第二の自然」を重視し、そこにこそ真に無限なる〈生命〉を見ようとする、ともいえるだろう<sup>7)</sup>。こうした点からすれば、ヘーゲルの〈生命〉概念は初期シェリングやヘルダーリンを代表とする当時のロマン主義

---

<sup>7)</sup> 自然を「第一の自然」とし、〈法〉体系を代表とする人間の形成物(作品)の総体としての精神を「第二の自然」とする観点に関しては、松山寿一氏による興味深い指摘と啓発的な洞察がある。前掲書、第二部「芸術と神話」の中の第二章「新しい神話」の可能性」p.176～178を参照。

的な生命概念の強い影響を受けている点で、ロマン主義的な出自をもっているとはいえ、すでにその誕生当初から相当違ったものであることが理解できる。だからヘーゲルは「生命は結合と非結合との結合」(1. 422) であると述べる前に、おそらく彼の理解するロマン主義的な生命概念の弱点を意識して「しかし、生命は統一や関係としてのみ考えられてはならず、同時に対立として考えられねばならない」(1. 422) と主張したのである。

### 3. 無限なる生命としての「宗教」と、自己否定の論理としての「死」

先にヘーゲルの〈生命〉概念が「自然」においてではなく、むしろ「宗教」としての「精神」に成立することを見た際に、そこには後年のヘーゲルの表現を借りれば自己否定の論理としての「死」ということがあるか否かということが、ひとつの大きなメルクマールになっていることを指摘しておいた。ここではこの自己否定の論理としての「死」ということと「宗教」との関係を、もう少し立ち入って見てみることにしたい。ヘーゲルは「生命は結合と非結合との結合」であるという規定をしたしばらくあとで、「有限なるものは、それ自体が生命である限りにおいて、無限なる生命へと高まることができる」(1. 422) と述べているが、このすぐあとで「それゆえにこそ哲学は宗教が現れば、手を引かねばならない」(1. 422) として、哲学よりも宗教を優位に位置づける。この位置づけは後年の立場と逆であることは一見して明らかであるし、その点だけでも興味を引く問題ではあるが、ここではこの事実を確認するだけにとどめて、「死」と「宗教」の関係を明確にすることを果たすために先を急ぐことにする。

さて、「哲学」よりも「宗教」の優位性が述べられたところで第1部分は紛失しており、第2部分はほとんど「宗教」の問題が中心をしめている。ここでは有限なる生命の無限なる生命への高まりという問題が、有限なるもののうちに無限なるものを感じ得る「神的感情 (Göttliches Gefühl)」(1. 423) の問題として論じられることで始まっている。ヘーゲルは「際限なき空間を満たす無限なる存在は、同時に一定の空間のうちに存在している」(1. 424) 端的な例としてマリアの胎内にいるイエス・キリストを挙げて、次のような句を引いている。

至高の天が包み込むことのなかった者、  
その者はいまマリアの胎内にいる。 (1. 424)

後年のヘーゲルではこのイエス・キリストその人こそが、父なる神としての全き「靈性 (Geistigkeit) (=抽象的普遍)」を自らの「死」をもって否定し、その自己否定を経て復活することによって、子なる神という特殊性においてありながらむしろ真なる「靈性 (=具体的普遍)」を獲得するという三位一体の論理構造を弁証法的に形取る否定性となることは周知のところである。しかしながらここでは、イエスその人にこうした自己否定の論理としての「死」の役割は明確に付与されてはおらず、むしろこの引用のあとで展開されているのは「財産放棄」との関係における「死」の問題である。ヘーゲルは「もし人間が物に固執していたならば、宗教の条件を満たすことはできない」(1.424)として、「このような人間は、あるものをなお手離さず、物の支配にとらわれ、また物への依存にとらわれているがために、無限なる生命との統一を実現できないであろう」(1.424)と述べている。先にいわれている「宗教の条件」とは、「絶対的客観性を脱していること、有限なる生命を越えて自己を高めてしまっているということ」(1.424)と説明されているが、してみれば、物に固執するとは自己所有に固執すること、換言すれば自分であることに執着しつづけることでかえって自分であることを獲得できないでいること、であるといえる。

自己の「絶対的客観性」、すなわち自分だけで自分であるということのうちには、自己を否定する運動の契機を見出すことはできない。しかしヘーゲルは「所有の運命は必然であって、放棄されえない (kann nicht aufgehoben werden)」(1.425)ことを認め、「その財産のうちの一部を神の前で否定する (vernichtet)」(1.425)と述べている。しかしこの「一部分」のみの否定ということは、自己否定の不徹底さを意味しない。なぜなら、否定(放棄)されるのは一部分であるにしても、こうした「否定」が、必要最低限の財産以外のものを「放棄し、それを友人と共有する」(1.425)という私利私欲のない「財産放棄の無目的性、否定のための否定」(1.425)であるからであって、こうして「彼は、対象との関係を完全に否定することによって、すなわち死によって、かえって対象の対象性を完全にした」(1.424)からである。こうした自己否定の論理としての「死」を完遂することこそ「宗教の条件」であって、この条件なくしては有限なる生命を越えて無限なる生命に高まることはできないのである。そのゆえにヘーゲルにとって真に無限なる〈生命〉とは、その内に矛盾も対立も含まない自然性に成立するよう

なものではなく、矛盾も対立もある苦悩する生命、すなわち自己を否定する〈死〉の力をそのうちに宿することができる生命であるという。この〈死〉の契機への重視があればこそ、先にも少し触れたように、キリスト教を既成宗教としてではなく、イエスの死と復活をもって自らを真に普遍的な「精神」の境位へと高めることができる「普遍宗教」として評価しなおすことになったのだともいえよう。

### ・若干の結論

ヘーゲルの〈生命〉概念の内には自己否定の論理としての「死」という契機が貫かれており、それが成立するのは矛盾や対立のない「自然」にではなく、無限なる生命である「精神」としての「宗教」においてであることを見てきた。このあと第2部分の叙述は、本論の2、においてすでに見た「幸福なる民族」と「不幸なる民族」とについての叙述に続いている。したがって、われわれもここでヘーゲルが目指した「新しい宗教」とは何であったのかについて、不十分ながらもひとつの結論を示す必要があるだろう。

ヘーゲルはもはや失われた民族的統一を復古させることを目指す「民族宗教」に期待してはいない。「不幸なる民族」としてのドイツ人にとっては、「幸福なる民族」と同じ道をもってしての「有機的なものの無限なる生命性」の完成はありえないのであって、「分裂の状態」という只中において自分たちの「自立性を失わないように努力」という道を選択すべきであることを彼は提唱していた。こうした「分裂の状態」の只中において自らの「自立性」を維持するには、あるひとつの条件、すなわち「宗教の条件」が必要であった。それこそがロマン主義的なそれとは一線を画する、彼の〈生命〉概念を貫いていた自己否定の論理としての「死」の契機であることをわれわれは確認した。ヘーゲルは第2部分の終わりで次のように論述している。

「無限なるものは、それが総体性に、つまり有限なるものの無限性に対立している限り、最も完全なものである。このことは、美しき統一の中でこの対立が廃棄されている限りにおいてそうなのではなく、統一が廃棄されている限りにおいてそうなのである。」(1. 427)

「有限なるものの無限性」と等置されている「総体性 (Totalität)」ということが

いったい何を言わんとしているのかについては、現存する断片のなかでも一度だけしか現れてこないカテゴリーであるだけに、安易な解釈を寄せ付けない難解さがともなっているのだが、これまでの論究を踏まえてひとつの結論めいたことを述べるのが許されるとすれば、次のようになる。真に無限なるもの（実現されるべき理念あるいは生きた精神）は、有限なるものの加算的総和（総体性）としてある無限性とは無媒介には合致しえない、対立関係をもつことにおいてのみ完全たりえるのであって、この対立を欠いたところ、すなわち「美しき統一」という実際には失われてしまっている過去の栄華のなかに「自立性」を維持することなく埋没しているような〈生命なき生命〉においてではなく、幻想的（romantisch）な統一を「廃棄」する「あらゆる自然を越えた本質（ein Wesen über aller Natur）への関係」（I. 427）においてこそ、「新しい宗教」が成立するのであると。

しかしながら、ヘーゲルの考えていた「新しい宗教」が、どこまでも現実を見すえた非幻想的なものであり、自然にではなく「精神」という境位に成立するものであるとするならば、「体系プログラム」で提唱されていた「詩芸術（dichkunst）」を主軸にすえた「感性的な宗教」の理念はどこにその存立を見いださるのだろうか<sup>8)</sup>。あるいはまた「民族宗教」を否定したところ、すなわちその自然性を乗り越えた精神の努力にこそ「新しい宗教」が求められるにしても、例えば サヴィニーやグリムの目指していたひとつの民族の生活に根ざした「習俗

<sup>8)</sup>本稿において考察した「1800年の断片」は、「体系プログラム」のもう一人の著者として有力候補に挙げられているシェリングが、『先験的観念論の体系』を出版したのと同じ年の9月14日に脱稿したとされている。この『先験的観念論の体系』の末尾においてシェリングは次のように述べていた。

「しかしかになして、個々の詩人の考案ではなく、いわばただひとりの詩人を先立たせているような新しい種族（Geschlecht）の考案であるような、新しい神話そのものが成立することができるかどうかは、その解決がただ世界の未来の運命から、また歴史の今後の経過からのみ期待されるような問題である。」（Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, S. 300, Hrsg. von H. D. Brandt und P. Müller. Felix Meiner verlag, 1992.）

シェリングは「新しい神話」の可能性を、つねに「自然の詩化・神話化」というアスペクトと深く結び付いた「美的直観」に賭けていた。しかしヘーゲルにとってみれば、「世界の未来の運命」と「歴史の今後の経過」を鑑みれば鑑みるほど「美的直観」にもとづく「新しい神話」の可能性はいかにも弱々しく感じられたのだともいうる。1800年、ヘーゲルとシェリングはほぼ同じく「哲学の終焉」を考えていたといってよい。しかしその後に来るべきものは、すでに二人のあいだで大きくずれ始めていたことを見ることができる。

(*sitte*)」としての〈法〉、別言すれば「法の内なるポエジー」という側面は、ヘーゲルの中ではどのように位置づけられていくのだろうか。ヘーゲルにおける〈生命〉概念と「宗教」、「精神」などとの関係についての引き続き探究とともに、これらの課題は他日に期したい。

((テキストからの引用について))

ヘーゲルのテキストからの引用は基本的に以下のものに依った。

*Werke in zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe.*

Hrsg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Mein, 1971.

*Hegels theologische Jugendschriften.*

Hrsg. von H. Nohl. Tübingen, 1907. Nachdruck 1966.

本文中の引用文は、1800年までの初期ヘーゲルの著作群に関しては、H.ノール編(久野・中埜訳)『ヘーゲル初期神学論集』(以文社)を、『法の哲学』については世界の名著(岩崎武雄)『ヘーゲル』(中央公論社)所収の邦訳を参照し、必要に応じて訳文を変えたものである。引用箇所の手示については、上記のズールカンプ版全集の巻数とページ数を記しておいた。

なお、「ドイツ観念論最古の体系プログラム」に関しては上記のズールカンプ版第1巻に収められているものと、M. Frank / G. Kurz (Hrsg): *Materialien zu Schelling philosophischen Anfängen*. Suhrkamp, Frankfurt am Mein, 1975. に収められているものの両方に依拠したが、最終的には上記のズールカンプ版に依っている。また邦訳については『ヘーゲル研究』Vol.12所収の寄川条路訳、ならびに齒田・深見編『無限への憧憬』(国書刊行会)所収の神林恒道訳を参照したが、本文中のものは必要に応じてそれらの訳文に変更を加えていることをお断りしておく。またこの断片は極端に短く、多くの文献に収録されているものであるので引用指示は特に記載しなかったことを断わっておく。

(いたい こういちろう 博士後期課程一回生)