

# 愛と運命の「論争的」和解としての歴史

——「宗教哲学」講義 1821 年草稿におけるヘーゲルの歴史意識と救済史——

小林亜津子

## はじめに

「ヘーゲルはなぜ、プロテスタンティズムのトマス・アキナスにならなかったのだろうか」。ヘーゲル哲学を正當に評価するなら、「神学はヘーゲルにおける神学的なものの前にまさにたじろいでしまっただろう」<sup>1</sup>。カール・バルトのこうした言葉に触発されて、現代神学によるヘーゲル哲学の再評価が始まった。パネンベルグ、モルトマン、ユンゲルなど、現代神学の主だった論者たちが、ヘーゲルの三位一体論解釈や自由論、聖霊論を取り上げ、その正統性を根拠づけることによって、ヘーゲル哲学と伝統的プロテスタンティズムとを肯定的につなげてみようとしている<sup>2</sup>。

たとえば、ヘーゲルを西方キリスト教の擁護者と考えるパネンベルグは、ヘーゲルに対する伝統的プロテスタンティズムの側からの代表的な批判——汎神論疑惑、神の超越性や人格性の否認など——をひとつひとつ取り上げて、詳細な検討を重ね、その大部分は後の論争家たちによって固定化された「偏見」で

<sup>1</sup> Karl Bart, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich, theologischer Verlag, 1946, S. 343, 378.

<sup>2</sup> Wolfhart Pannenberg, *Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre*, in: *Kerygma und Dogma*, 23. Jahrgang 1/1977 Januar/März, Vandenhok & Ruprecht in Göttingen, S. 25-40, S. 32., Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. zur Gotteslehre.*, Chr. Kaiser / Guterloher Verlagshaus, Gutersloh 1980, 3. Auflage, 1994., S. 156. Anm. 22., Eberhard Jungel, *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth.*, 3. Auflage, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1976., S. 124ff.

あるとして、ヘーゲル自身のテキストに典拠を求めながらことごとく反証してみせている<sup>3</sup>。

あるいは F.ヴァーグナーのように、『精神現象学』でヘーゲルがみせた神の人格性に対する否定的な態度や、キリスト教の歴史的表象に対する哲学的概念の優位という立場は、晩年には完全に放棄され、ヘーゲルは「宗教哲学」講義では伝統的プロテスタンティズムと和解するという「より円熟した」思想を形成するに至ったと解釈するヘーゲル研究者もいる<sup>4</sup>。

だが、こうした見方のほとんどは、従来 of 定版であった B.パウアーの編纂による『宗教哲学講義』の印象にもとづくもので、全四回行なわれた「宗教哲学」講義(1821, 24, 27, 31)の時代別編纂テキストの出版にともない、パウアー版のヘーゲル像そのものが見直しをせまられるようになると、こうした見方にもまた根本的な疑義がつけつけられることになる。

とりわけブルトマン以降の現代終末論の観点から、「宗教哲学」講義にみられるヘーゲルの歴史意識を逆照射してみると、両者のあいだには共通点どころか、互いに歩み寄ることのできない決裂点があることがはっきりと見て取れる。それが印象的に示されているのは、学生の手によって作成された 1824 年以降の講義ノートではなく、現存する唯一の自筆草稿とされる「宗教哲学」1821 年草稿である。この 21 年草稿には、キリスト教精神の世俗的世界での実現という思想的モチーフが展開され、キリスト教の歴史を世俗史のなかに移し入れるという発想が登場してくる。こうした発想は、ヘーゲル哲学と伝統的なプロテスタンティズムとの大きな隔たりを示している。なぜならキリスト教の聖なる歴史を世俗史に移し入れてしまうことによって、ヘーゲルはキリスト教固有の救済史観を骨抜きにしてしまうことになるからである。

<sup>3</sup> W. Pannenberg, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Göttingen 1972, 2. Aufl. 1978 (Vandenhöck & Ruprecht), 邦訳『神の思想と人間の自由』座古田・諸岡訳、法政大学出版局、1991 年。

<sup>4</sup> F. Wagner, *Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel*. Gütersloh, 1971, S. 720ff.

本稿では、「宗教哲学」1821年草稿にみられるヘーゲルの歴史意識を検討することによって、ヘーゲルの歴史意識と現代終末論によって再興されたキリスト教救済史の時間意識とのあいだに現前している埋めがたい決裂点を明るみに出したいと思う。

## 1. キリスト教の「時の意味」

現代終末論のオスカー・クルマンが『キリストと時』のなかで、歴史、あるいは「時間の範疇において考えるということは、新約聖書の基本的要素に属することである」と繰り返し強調しているように<sup>5</sup>、キリスト教神学の根源にはつねに、神による約束から成就までの間に張り渡された時間がある。すなわち、天地創造からはじまり、イエスにおける受肉、その死と復活、そして最終的にキリスト来臨という形で終わりを迎える一本の直線の時間である。神の自己啓示としての救済はすべて、この時間、始まりと終わりをもつ一本の直線のうちに展開されていく「出来事」として生起する。キリスト教では、神による救済は「厳密に時間的」であり、「おどろくべき精密さをもって、時間的に規定されている」のである<sup>6</sup>。

さらにこうした時間意識、救済史において「時の中心」に位置するのがイエス・キリストである。キリスト教の終末論的な考え方では、神と人間との宥和はキリスト勝利の日、すなわち、世の終わりの裁きるとき(最後の審判)をまっけて初めて完全に成就される。他方、イエスの復活によって、キリストの勝利は確約され、神と人間との宥和はすでに部分的には成就されている。世界がキリストの復活に到達したことによって、すでに即自的にはキリストの勝利が実現し、世界のいっさいはキリストの永遠の支配のもとにおかれてはいる。けれど

---

<sup>5</sup> Oscar Cullmann, *Christus und die Zeit*, Zweite Auflage, Evangelischer Verlag A.G., Zürich, 1948, 邦訳オスカー・クルマン『キリストと時』前田護郎訳、岩波現代叢書、1954年。

<sup>6</sup> クルマン、前掲書、28頁。

も、この世の終わりに到来するキリスト来臨の際に、この勝利が再び収められねばならない。キリストの支配する神の国はすでに到来しており、そこに世界の一切は従属させられているけれども、しかし、キリストが再臨によってその仲保者としての役割を完全に果たしきるその時に、神の国は初めて完全に打ち建てられるのである。

したがって、約 2000 年前のイエスの復活から、世界の終末に訪れるキリストの来臨の日まで、来臨を信じながら待ち続ける信徒の「現在」はつねに、「神の国は既に来たれり」と「未だ来らず」との間にある「中間時」である。

「パウロにとってもヨハネによっても、今の時は『中間一時』(time - between) である。パウロにとっては、それはキリストの復活と世の終わりに期待された再臨との間の時間である。……この『中間』は単に『時間(クロノス)的』な意味のみでなく、本質的な意味をもっている。それは『もはやない』と『まだない』との中間としてのキリスト者の実存を特徴づける弁証法的な『中間』である」<sup>7</sup>。

このような“時の切迫”は、キリスト教固有の時間意識、ないし歴史意識として、アウグスティヌスやルター、さらに現代でもブルトマンやバルト、クルマンらによって継承されている。

## 2. 愛と運命の「論争的」和解

ヘーゲルの歴史意識(歴史哲学)が本格的に打ち出されるのは、言うまでもなく 1822 年に開講される「歴史哲学」講義である。だが、その講義の際にヘーゲルは、前年の「宗教哲学」講義 1821 年草稿を下敷きにしていたと言われていることから窺い知れるように、「歴史哲学」の原型はすでに「宗教哲学」21 年草

---

<sup>7</sup> R. K. Bultmann, *History and Eschatology: The Gifford Lectures 1955*, Edinburgh, The University Press, 1957. 邦訳『歴史と終末論』中川秀恭訳、岩波書店、1959 年、65-66 頁。

稿にみられる。

この21年草稿でのキリスト教史の扱いをみると、ヘーゲルの時間意識は、先のキリスト教の時間意識とは対立的であって、レーヴィットのように、ヘーゲルの歴史意識が救済史の伝統を継ぐものだとは言えないと思われる。

「宗教哲学」21年草稿でヘーゲルは、キリスト教精神が近代の世俗世界で実現されるというモチーフを幾度も描き、救済史を世俗史に書き込むという大胆な構想を打ち出している。着目すべきなのは、こうしたヘーゲルの発想が、青年期以来のヘーゲル固有の問題意識から発生してきているということである。

青年期のヘーゲルは、キリスト教の国民宗教としての可能性を追求しながら、最終的には、所有の運命を受けとめることができず、「カエサルのはカエサルに、神のものは神に」(マルコ 12: 17)と語らざるを得ないイエスの内に、「教会と国家、礼拝と生活、敬虔と徳、宗教的行為と世俗的行為がけっして一つに溶け合うことのないキリスト教の運命」(Bd. 1, S. 418)を見届けていた。

1821年草稿でヘーゲルは再び、青年期の終わりに描かれた「愛」と「運命」の対立に苦悩するフランクフルト期のイエスを登場させ、イエスと原始キリスト教団の反世俗性に批判を与えながら、「愛」と「運命」の対立を克明に描き出している。

「[イエスによる] 共同体(Gesellschaften)はつねに、国民(Volke)の内に生じるだろう。国民(Volke)の内に——みずからまた世界のうちで理性的な結合と現実存在とに対抗して結成されている共同体(Gemeinschaft) [が生じるだろう。] ——あらゆる既存のものこのこうした構造(diese Kontraktion alles Bestehenden)を、単純な心胸(das einfache Herz)のうちへ、単純な愛のうちへ取り戻し、そして(55/56) [みずからの共同体の] 外部に向かつては、ただ、甘受し、降服し、首を差し出すようにしてふるまう。……しかし、そのような退却に留まることはできない(Aber bei solchem Rückzug kann es nicht stehenbleiben)」(V.5.55f.)。

世俗との対立をキリスト教団の究極的な「運命」と考える青年期とは違って、もはやヘーゲルは、キリスト教はこうした世俗世界からの退却にとどまることはできないという。21年では、ヘーゲルはすでに、イエスの反世俗性はキリスト教の究極的な「運命」ではないという見通しをもっている。「愛」と「運命」が、イエス以後の歴史的な経過のなかで、激しい相克を繰り返しながら「論争的に」和解を実現していくという発想を抱いていたからである。

「この宗教の直観は、価値をもつあらゆる現前の侮蔑を要求する。——世界の威力、支配、この軽蔑の強さ——論争的に同一性を完成する(Die Anschauung dieser Religion fordert Verschmähung aller Gegenwart, was Wert hat - Macht, Herrlichkeit der Welt, Stärke dieser VERACHTUNG - vollkommen polemisch, Identität)」(V.5.71)。

キリスト教の直観、すなわち愛は、現実世界で価値をもつあらゆる事から——富、権力、血縁関係——に対する侮蔑を要求する。イエスは世俗的な価値の一切を放擲し、神の国へ入ることを求める。だが、キリスト教と世俗世界との対立はそのまま永続的に固定化されるのではない。みずからの領土内に存在する教団を支配下に置こうとする国家の「運命」の威力と、教団側の世俗に対する軽蔑の強さとが、正面からぶつかり合い、相克しながら「論争的に」同一性を完成させていくとヘーゲルはいう。

同時にヘーゲルは、両者の「論争的」な「同一性」を歴史的経緯として構想している。すなわち、愛と運命、神とカエサルとの対立が、歴史的経過のなかで次第に解消されていくという見通しを描いている。より正確に言えば、キリスト教精神が時代を経て成熟すると、イエスの時代の宗教と世俗、カエサルと神との対立が消え、キリスト教が世俗史のうちに現実化されるというのである。ヘーゲルにとってキリスト教発展史は、神とカエサル、愛と運命の和解のプロセスであり、キリスト教精神が世俗との和解という本来のあり方を達成してい

く道程なのである<sup>8</sup>。ヘーゲルでは、キリスト教発展史そのものが、初めから世俗世界との接点を視野に入れて構想されていた。そしてそうした教会史の終点が、みずからの生きる近代ゲルマン世界であると想定されていた。だが、シェリングやレッシングの描いた教会史は、こうした構想とは無縁である。彼らはイエスを原点としたキリスト教の教会史と、古代から中世を経て近代へと向かう国家の歴史としての世俗史の流れとをひとつに結びつけてしまうことなど考えてもいなかった。

### 3. 救済史の抹殺？

21年草稿では、宗教の反世俗性は、近代キリスト教ではもはや意味をもたなくなると言われている。そこではヘーゲルは、原始キリスト教ではなく、近代キリスト教において初めて、キリスト教はその本来性に達したというモチーフを繰り返し展開している。

「ただ手短かに指示すべきことは、最初期の、教会の外に現前する世俗性に対する、拒絶的、論争的な傾向性は、ここでは即自的に抜け落ちており、もはや妥当しないということである(Nur kurz andeuten, das die anfängliche entsagende POLEMISCHE RICHTUNG gegen eine außer ihr vorhandene Weltlichkeit an sich hier wegfählt, nicht mehr gilt.)」(V.5.87)。

最初期の教会の世俗に対する否定的態度は、「ここ(hier)」、「教団の存在、祭祀」の節、すなわち現実的な性格を帯びた教会においては意味を持たない。

注目しなければならないのは「即自的に抜け落ちており、もはや妥当しない」(sich wegfählt, nicht mehr gilt)という表現である。つまり、原始キリスト教には「即自」が不在であり、近代キリスト教こそその「即自」であるという論旨で「即

<sup>8</sup> 世俗からの離反ではなく、世俗との和解こそがキリスト教の本質であるという1821年草稿でのヘーゲルの主張については、以下の拙稿で詳細に論じた。「世界と神との和解——『宗教哲学』講義1821年におけるキリスト教と世俗性——」『ヘーゲル哲学研究』(ヘーゲル研究会)第4号、1998年3月、45-48頁。

自」が使われている。もしも、この「即自」を「本来性」と読み変えるなら、近代キリスト教においてキリスト教はその本来性に到達したのである。そして「もはやない」という言い方が続く。未来のキリスト教もまた「世界と神との和解」という特質をもつ。

同様の視点が、「愛」と所有の対立についても語られる。

「愛——それは愛の内ですべてであった使徒たちの諸関係、紐帯である。誰もが、特殊な仕事や関心、生活関係を持っていて、そしてついでに、なお愛しているのではない。むしろ[そうした特殊な事がらから]切り離され、遠ざけられ[たところに、愛がなりたつ]——愛が彼らの生の中心点[であり続ける]……愛はすべてのものを平等にする。[だが]今日では(heutigens)……人びとがみずからを同じ共有に委ねるべきであるというような意味においてではない。[それは]——もつとも精神を欠いたことである」(V.5.53ff.)。

たしかに「愛」は、イエスや弟子たちの時代では、所有やその他の特殊な関心事とは相容れることのできないものであった。だが、その後の時の経過のなかで、「愛」もまた所有を止揚することができるまでに成長しているとヘーゲルはいう。

反世俗性にせよ、愛にせよ、新約聖書に記されたイエスの教えは、今日ではもはや通用しない。歴史的に根源的であるものが、必ずしも、本質的に根源的であるというわけではない。むしろ、歴史的にみて新しいものにこそ根源性、本来性があるという主張をヘーゲルはしていることになる。

ヘーゲルの精神的な記述のスタイルが、精神はそのより発達した形態においてより本来的であるという構図をとっていることは『精神現象学』にもきわめて明瞭に見られる。しかし、この構図をイエスその人にもあてはめて、イエスの宣教をキリスト教の歴史的発展段階の「最初期」で低次のものと見なすだけではなくて、根源性を欠くものと見なすという視点をヘーゲルは提示してい

る。

歴史哲学のもっとも根源的な問題がここに露呈している。聖なる歴史の中に世俗的な歴史が書き込まれているのか、それとも世俗的な歴史のなかに聖なる歴史(キリスト教発展史)が書き込まれているのかという問題である。これはヘーゲルからマルクスにいたる発展史観はすべて福音史観の変容であるという平板な見方では、必然的に見落とされてしまう根本問題である。すなわち、宗教そのものが世俗的な歴史のなかで歴史性を背負っており、キリスト教と近代社会との接点がヘーゲルの視野に入ってきたとき、ヘーゲルが世俗史の文脈のなかにキリスト教を織り込んでしまったこと、これは救済史の視点から見れば、キリスト教の根元的な歴史性(20世紀になって「終末論的な本質」としてとらえられたもの)を否定することになる。

キリスト教のファンダメンタルな立場では、キリスト教精神の本来のありかは、歴史的イエスにある。たとえばキルケゴールは、徹底的にキリストとの「同時性」(同時代性)に生きることを求め、歴史的なイエスの宣教という源泉に回帰し、「2千年の落差」を埋めて宣教のイエスを取り戻す(反復する)情熱を示していた。しかし、ヘーゲルでは、キリスト教精神が近代の世俗世界においてこそ、その本来性を完全に実現できるとされる。するとキリスト教の本来的な時・所が、歴史的イエスではなくて、「現代・ゲルマン世界」にあることになってしまう。これはキリストを時の本源におく救済史とは、まったく異質な発想である。

終末論的な時間構造では、時の本源、歴史そのものの原点が、歴史的イエスにおかれている。「時の中心」はあくまでもイエスにあり、イエス復活以後から来臨までの期間は「中間時」、すなわち<すでに来たり>と<未だ来たらず>との終末論的緊張のただなかにある。だが、ヘーゲルの時間意識では、「時の中心」はつねに現在にある。過去の歴史的イエスに立ち返ったり、未来にキリス

トの来臨を待ち臨むということはない。これでは終末論的緊張が成り立たなくなる。時間の彼岸に神と人間との宥和を遠ざける終末論的な時間意識は、ヘーゲルにとっては、神を彼岸化してしまう「不幸な意識」と同じように、不完全で未熟な意識形態なのである。

「中間時」をすべて根こそぎにする、こうした時間意識を打ち出すことによって、ヘーゲルは救済史というキリスト教の究極的な本質を、ものの見事に骨抜きにしていることになる。ヘーゲルはイエスを原点とするキリスト教救済史を、その本質を抹殺する形で世俗史にくみ込んだのである。

#### 4. 聖なる時間と世俗的時間

さらにヘーゲルは、イエスが示した世俗的なものからの離反や破壊は、当時の歴史的な状況下において現れてきたことであって、それは決して、イエスの教えに含まれるキリスト教の精神の本来のあり方ではないという趣旨の記述を続ける。

『私は平和をもたらしに来たのではなく、剣を持ってきたのだ』——家族の紐帯を引き裂き、所有を放棄する(>>Ich bin nicht gekommen, Frieden, sondern das Schwert<< - Zerreißung der FAMILIENbände, Entsagung dem EIGENTUM.)』(V.5.87)。

引用の前半は聖書のままであるが、それを家族と所有(市民社会)の否定であるという。1821年はヘーゲルの『法哲学』が出版され、同時に講義もなされている年である<sup>9</sup>。この「家族」(FAMILIE)と「所有」(EIGENTUM)に特殊な強調を付したヘーゲルの意図は、イエスの事跡を人倫の否定と読んでいることを示

<sup>9</sup> 1821年草稿と「法哲学」講義との関係について言えば、21年の「法哲学」講義のノートには対応箇所が見あたらないが、20年に書かれた『法哲学要綱』§270注解のなかには、草稿との連関が指摘できる。

「真の宗教は国家に対して否定的な態度をとらず、国家を承認する」(Bd. 7. 420)。

これが「神の世界との和解」の意味であろう。しかし『法哲学』には「なぜ真の宗教は国家を肯定するのか」という問いの答えはない。翌年の「宗教哲学」でおなじ主題を掲げていることから、「法哲学」で

している。たしかに、イエスそのものは市民社会や家族生活の放棄を説いたり、神殿のまえの市場を破壊したりしている。しかし、人倫の否定がキリスト教の本質なのではない。

「教団自身の内部だけで特殊な状況であったはずであると考えられる (Konnte nur innerhalb ihrer selbst ein besonderer Stand sein sollen.)」(ibid.)。

家族の紐帯を引き裂き、所有を放棄するというイエスの示した反世俗性は、最初期のキリスト教だけのもので、キリスト教の本来のあり方ではないということ。「教団自身の内部にのみ」(nur innerhalb ihrer selbst)、「特殊な状況」(ein besonderer Stand)、「あったはずであると考えられる」(Konnte sein sollen)と表現する。ここでのヘーゲルの叙述は、イエスの事跡にある家族、所有、世界との抗争が、時代精神の全体とは無関係な小集団の内部だけの「特殊な状況」(ein besonderer Stand)であるという。この「特殊」は「普遍」を具体化するという意味ではなくて、「普遍的状況とは無縁の」という意味で使われている。すると世界との和解に到達するキリスト教そのものの歴史的な形成過程を踏まえて、それは教会の墮落ではないという立場を示している。歴史的な経緯としてみれば、教会が世俗性(世界)との対立を放棄するほどに成熟し、成熟することで本来のあり方に到達したことを意味している。

教会の精神が世俗世界に実現するということが、もしもそれ自体が歴史的な時間経過をもつ過程であるとする、この過程は聖なる時間の系列にも属していないし、世俗的な時間にも属していない。

おなじ問題は精神と世俗との関係すべてに言えることである。たとえばウエーバーを踏まえて「プロテスタンティズムの倫理が資本主義に実現された」という過程、すなわち聖なる次元から俗なる次元への現実化という過程を考えると、この過程は二つの次元の間に成り立っているのであって、二つの次元の間

---

の間に答えようとしたヘーゲルの姿勢を読みとることができよう。

にまたがる時間系列が存在するわけではない。

シェリングの『超越論的観念論の体系』や『学問論』では、歴史についてのこうした難問がつねに意識されていた。しかし、ヘーゲルはシェリングほどには、その難問を難問として意識していなかった。

シェリングは、歴史に発展を認めることが世俗的な歴史のなかに聖なる歴史が書き込まれてしまうということの空恐ろしさに耐えきれなかった。彼は二つの歴史を並存させるという折衷案を採用した。

「そのような宗教〔キリスト教〕における神の一切の直観の根源的象徴は歴史である。しかし歴史は……同時に無限であって、しかも限定された現象によって表現されなくてはならない。そのような現象はそれ自身、国家のように実在的ではなく、観念的であり、個人においては分離している精神における一切のものの統一を、直接的現在として顕示する。このような象徴的直観は生ける芸術作品としての教会である」<sup>10</sup>。

ヘーゲルがこのシェリングに対する対抗意識から意図的に世俗的な歴史のなかに聖なる歴史を書き込んで見せるということを敢行したとは考えにくい。むしろヘーゲルはその発展史観の視点のなかに、そこに含まれる転機の重大さにうすうす気付きながらも、それを主題化するまでには至らない限度でルビコンを渡ってしまった。そこに1821年テキストの歴史的意味がある。

## 5. レーヴィットの誤り

カール・レーヴィットは、『世界史と救済史』のなかで、「近代の歴史哲学は、〔神の約束の〕成就を信ずる聖書の信仰に端を発したものであり、結局においてそれは、それ自身の終末論的な原型の世俗化にゆきつく」<sup>11</sup>ことを示そうと

<sup>10</sup> F.W.J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*. 1803 (Weitere unveränderte Auflagen 1813 und 1830.) 邦訳『学問論』勝田訳、岩波文庫、1957年、114頁。

<sup>11</sup> Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*.

した。「歴史哲学はとどのつまり歴史神学だから哲学として成り立たないというチャレンジ」<sup>12</sup>をつきつけたのである。

そのなかでレーヴィットは、古代ギリシアの永遠回帰型の時間構造に、「終末」に向かって過去から未来へと一直線に走るキリスト教の終末論的時間構造を対置して、直線型の歴史を想定するあらゆる歴史哲学——ヘーゲルもマルクスも——は救済史観の変容であるといっている。レーヴィット説によるならヘーゲルの歴史像が直線的な時間構造をもち、なおかつ「歴史の終末」という場面を組み込んでいるなら、本質的にキリスト教的であることになる。

しかし直線的な時間構造がすべて救済史観であるとはいえない。世俗的な歴史もまた直線的なのである。キリスト教文化の外部で書かれた年代記はすべて直線型の時間構造を保っており、直線型時間をキリスト教文化と対応づけることはできない。

ヘーゲルにとって、時間は直線的であり、彼が円環的な歴史を語ったことはまったくない。歴史はまず国家をもつ国民の歴史であり、根本的に世俗的である。ヘーゲルではすでに歴史そのものが、世俗化された時間のなかで設定されているのである。さらに、ヘーゲルはイエス伝を含めてキリスト教の救済史をも、世俗史のなか書きこんでしまうという大胆な試みを遂行している。

レーヴィットはこのキリスト教の精神が世俗世界に実現されるというヘーゲルの歴史哲学の発想を、「神学を哲学に置きかえ、神の国を世界史的に実現するという巨大な試み」<sup>13</sup>としながら、福音史観の延長に位置づけ、ヘーゲルは福音史観を下敷きにして、神を理性に入れ替えたにすぎないという。

さらにレーヴィットは、アウグスティヌスの歴史神学からヘーゲルの歴史哲

---

W. Kohhammer, Stuttgart, 1953, S. 12. 邦訳『世界史と救済史——歴史哲学の神学的前提——』信太・長井・山本訳、神奈川叢書、創文社、1964年、8頁。

<sup>12</sup> 木大英夫『終末論』精選復刻 紀伊国屋新書、1994年、14頁。

<sup>13</sup> Löwith 1953, S. 68, 邦訳 76頁。

学までを連続的にとらえ「ヘーゲルは、その偉大な歴史的感覚が、なおキリスト教の伝統によって規定され制約されていた最後の哲学者なのである」<sup>14</sup>と結論づける。

だが、レーヴィットの見解は誤っている。「神学を哲学に」、神を理性に置き換えたとき、ヘーゲルはキリスト教の本来的な歴史意識(終末論)そのものを抹殺する形で世俗的な歴史のなかに組み込んだのである。ヘーゲルにおける救済史の内在的な破壊を見落としている点にレーヴィットの誤りがある。ヘーゲルはキリスト教に制限された「最後の哲学者」ではなく、キリスト教の本質(救済史)を世俗的な歴史に解消してしまった“最初の哲学者”なのではないだろうか。

(テキストからの引用について) 引用は以下の略号で示した。

V.3-5 = *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Hrsg. von W. Jäschke, Bd. 3-5. Hamburg 1983-5.

PhB = *Phänomenologie des Geistes*, Philosophische Bibliothek, Bd. 414, Hamburg 1988.

Suhrkamp からの引用は、巻数とページ数の併記によって指示した。

引用中の [ ] 部分は引用者の補足的解釈であり、( ) 部分はヘーゲル自身による補足、あるいは原語を示す。

(こばやし あつこ 日本学術振興会特別研究員 PD)

[付記] 本論文は、文部科学省科学研究費補助金による研究成果の一部である。

---

<sup>14</sup> Löwith 1953, S. 67, 邦訳 75 頁。