

# ヘーゲルとキリスト教

野田 又夫

- (一) イエスの宗教
- (二) 政治とキリスト教
- (三) 政治の彼方へ
- (四) キリスト教と哲學

一

ヘーゲル哲學がキリスト教と内面的な關係をもつことはよく知られている。かれが最後に到達したキリスト教解釋によれば、キリスト教は「絶對的宗教」であり、そこにおいて眞理が全體的にあらわになつていくような宗教 *offenbare Religion* である。しかし宗教においては眞理はまだ表象の形をとつてゐる。これを概念的に把握するものが哲學であり、哲學は三位一體の教義の概念的把握にはかならないのである。しかしながらヘーゲルのこの主張がいかなる意味をもつかを考えると、いろいろな疑問が心に浮ぶ。ヘーゲルの哲學はキリスト教の護教論の一種であるのか、それともキリスト教をヘーゲルは自己の哲學の根據の一つとして用いてゐるのか。またヘーゲルが「表象」の形での眞理と見たキリスト教の、ヘーゲル自身の「表象」そのものが、本來の意味でのキリスト教といえるものなのかどうか。

このような疑問に答えるために、歴史家のなすべきことは、ヘーゲル哲學に、思想史の中で一つのはつきりした形をとらせること、であるが、しかし同時に、ヘーゲル自身において、キリスト教に對する上のような考えが、いかなる仕方でも成立したかを辿つてみることもまた必要である。ヘーゲル自らがさまざまな思想的立場との對決によつてそこに達したのだからである。以下の考察は、ヘーゲルのキリスト教解釋の成立過程について、大まかな見通しをつけようとするものである。そして主として考えるのは、ヘーゲルがその哲學の立場を確立するまでの時期すなわち「精神現象學」出版までの時期である。

最初に見なければならぬのは、若いヘーゲルがベルンやフランクフルトで家庭教師をしていた時分に書いた宗教哲學的考察である。かれはこのとき最も根本的にキリスト教の問題を意識したといつてよいであろう。かれはちかに「イエス傳」を書いている。そしてイエスを、神の子キリストとしてではなく、人間イエスとして描いている。若いヘーゲルのこの仕事は、當時のドイツの哲學者としては異例のものであつて、後のヘーゲル學徒シュトラウスの有名な「イエス傳」の先驅であると思われている。しかしそれはヘーゲル自身の思想の成長にとつても決定的な意味をもつている。——第一に、ヘーゲルはキリスト教の考察において、イエスその人の説いた教え（これをわれわれは「イエスの宗教」とよぶことにする）と、弟子たちがイエスの復活を信じイエスを神の子キリストとみとめるところに生れたいわゆる「キリスト教」とを、はつきり區別したのである。もちろんこの區別は啓蒙主義の宗教論の中すでに現われていたものであつて、ヘーゲルに近しいところではレッシングにそれが<sup>①</sup>ある。しかしヘーゲルは、かれが啓蒙主義者であつた時ばかりでなく、嚴格にいつて啓蒙主義者でなくなつた後にまで、いな或る意味では最後まで、この區別を維持したのであつた。そしてこのことはわれわれに第二の點を氣付かせる。すなわちヘーゲルは人間イエスにおいて、單に理性宗教の代辯者をみただけでなく、まさに

かれの「自己」を移し入れていた、ということである。少なくとも若いヘーゲルは、イエスの置かれた状況とそれに対するイエスの態度において、自己自身を解釋していたといつてよい。かれが「イエス傳」を書いたということの意味はそこにあると思われる。

この態度は神學者の態度ではない。哲學者の態度である。もちろんイエスにおいて自己を解釋することはキリスト教において絶えず行われていることでありそれは神學の地盤においても成り立つ。信者とイエスとの神秘的一體感はキリスト教にはどこまでも失われないであろう。例えばパスカルはその護教論のおそらく頂點に、「イエスの神秘」というほとんど敘情にちかい文章をおいた。けれどもこのときパスカルの自己が向つたのは十字架のキリストであつた。ヘーゲルはそうでない。ヘーゲルが自己を移入したのはあくまでも人間イエスにであつた。

それではヘーゲルにとつていわゆる「キリスト教」はどうなるのか。簡単にいえば、ヘーゲルははじめキリスト教を非理性的實定的なものとして斥けていたが、かれの思索が政治と歴史とに向うにつれて、その方から三位一體の教義を意味づけるようになり、最後にはキリスト教の絶對性を或る意味で承認するに至るのである。そしてこのことと相應じて、はじめ人間イエスにおいて見られた自己は、もはやイエスとしてでなく、まさにヘーゲルの自己として、對象意識に對する自己意識という形で、思索の重大な節々にいつも現われることになる。宗教の絶對性の承認、キリスト教と哲學との關係の決定、においていつもそのことがみとめられるのである。われわれはこれらの點を跡づけて見たい。

イエスの宗教を解釋するヘーゲルの最初の試みは、それをカントの意味での道德ならびに宗教として見ることであつた。ベルン滯在期のはじめに書かれた「イエス傳」はそれを示す。そこにはイエスがキリストであつたという證據、すなわちかれのおこなつた多くの奇蹟、特にかれの復活、については何ものべられていない。刑死したイエスの遺骸をアリマタヤ

のヨセフが乞うて葬つた、という文章でイエス傳は結ばれている。ヘーゲルにとつてイエスはもつばら「眞實な道德の認識と神の純粹な崇拜」を教えた人である。「悔い改めよ」とは「墮落せる格率を改善せよ」ということであり、「主の祈り」はカントの意味での人格の國の實現を願う聲である、「そこにおいてあらゆる理性的存在者がただ法則のみを行爲の規矩とするところの、汝の國のいつかは來らんことを。」イエスはこのような内面的な道德の教師として、外面的な權威にもとづくユダヤの律法とたたかつて倒れたのである。

このようなイエスの教えは、ユダヤ教に反對するばかりでなく、まさにこのイエスをキリストとみとめて出發した「實定的」宗教としてのキリスト教とも相容れないものである。「實定的」(positiv)とは「理性的」(vernünftig)に對する語であつて、外的事實的權威にもとづくという意味であり、キリスト教の場合、奇蹟や復活を信ずることである。自律的理性の尊嚴を説くイエスの教えとは逆のことである。——しかしそれにも拘わらず事實としてキリスト教は生れた。イエスの宗教は實定化されて反對物になつた。その原因はどこにあつたか。ヘーゲルは第一に、イエスもイエスの弟子もやはりユダヤ人であつた、ということを擧げる。イエス自身が自らの教えをユダヤ的な表現をもつて「神の意志」の命ずるところであるというふうに説き、また弟子の方でもイエスの教えそのものの眞理性の洞察にとめるよりは、イエスその人のおこなつた奇蹟の方を信じ、イエスの生と死から深く印象されたのである。(例えばソクラテスの弟子たちもソクラテスの生死から深い印象をうけたには相違ないが、しかしかれらは究極において、ソクラテスその人よりもソクラテスの教えた眞理の方が大切であると考え、自由な人々であつた。イエスの弟子たちはそういう自由をもたなかつたのである。)

——實定的キリスト教成立の原因の第二は、教團の擴大にともなう社會的政治的必然性である。教團の統制のために外的なおきてが必要になり、支配と服従の關係、従つて一種の政治的權力、が生れるのを避けられない。教會國家、僧侶の寡頭政治、が成立する。ここにおいて人々の自律的内面的道德が破壊され、外的權力に服従しおもねるといふ態度が生れる。

神の恩寵を願う他力主義は神におもねることなのである。

さて周知のようにヘーゲルはベルン時代の終りから上のようなカント主義の見地を離れはじめ、フランクフルトに移つた後に、新たな見地からもう一度イエスの宗教を問題にすることになる。このヘーゲルの立場の變化はデイルタイによつて「神祕的汎神論への轉向」と名付けられたものであつて、「汎神論」という言葉をめぐつて解釋者の間に議論がある<sup>③</sup>。しかし概していえばこれはドイツ思想の大きなうねりを背景にもつており、レッツィング・カントの見地からヘルダー・ゲーテへのうつりゆきであり、ドイツ觀念論の形成に即して見れば、カント・フィヒテの二元論からシェリング・ヘーゲルのスピノザ的一元論への推移である。そしてこのときヘーゲルはまだ哲學者として世に現われず、すでに哲學者としてフィヒテの後を追つていた年少のシェリングから、刺戟をうけている。けれどもヘーゲルはその時自己の全體をあげてキリスト教の問題に没頭しており、そこに當時の思想のうごきを全く自らのものとして熔融し形成する坩堝をもつていたのである。——當時シェリングにとつてもヘーゲルにとつても、カントの道德論とそれにもとづく宗教論とが、新たに問題化した。カントの論は、まづ道德的自己というものを感覺的欲望をこえて確立し、そうした上で道德的自己を世界において實現しうるための條件の考察にうつり、あるべき正義と現實の世界過程との一致、乃至は理性的な徳と感覺的な幸福との一致、の要求にもとづいて、世界の立法者にして支配者なる神の存在を要請する。カントは神の存在の理論的證明をすべて斥けた上で、新たに道德的信念により神の存在を要請するのである。これは道德的理性の要求するかぎりの宗教を考えたものであり、實定的宗教に對する批判をふくみ、啓蒙主義の考え方である。ヘーゲルが最初の「イエス傳」でとつた見地はこれであり、イエスと父なる神との關係は、道德的自己とそれの要請する神との關係で考えられた。そしてすでにのべたように、これは神を超越的な支配者と考えまいとする努力を示している。イエスがその本來の教えである自律的道德を直接に「神の意志」として説いたのはユダヤ的であつたと批評された。ヘーゲルは神の超越性を説くことが神と人間と

の間に支配・服従の關係をもたらずことであると考へ、そのような關係を徹底的に排除しようとするのである。——しかながらこの内在性の要求はカントの立場ですでに十分に實現されているであらうか。神は道德的自己の要請であつて實定的に啓示において與えられるものではない、というだけで足りるであらうか。否。要請された神は、やはり現實の自己の彼岸に要請されているのである。それはやはり外なる神の性格を脱しない。そこでさらに一步をすすめて自己の内面に直接する神、神祕主義者の神に、いたらねばならない。子なるイエスと父なる神との關係はそういう直接な合一でなければならぬ。ヘーゲルはこのような考へをもつに至るのである。

このような轉向のきつかけはシェリングから與えられた。シェリングは當時まだテュービンゲンの神學校にいる。そのテュービンゲンでは、カントの神の存在の實踐的要請という考へが、神學者によつて、正統的キリスト教義の理由づけに用いられていた。神學者シュトル(Gottlob Christian Saur)の考へがそれであつて、かれはまづカントの神の存在の「道德的證明」をうけいれるが、さらに、カント自ら「判斷力批判」では、以前に理論的には無効と判定した目的論的證明を再び道德的意志の勵ましとして意義づけているということを注意し、同じ考へ方をもつて、聖書に見えるキリストについての歴史的事實、すなはちキリストのおこなつた奇蹟やかれの復活をも、道德的信仰の支えとして有意義である、と主張する。(この場合聖書ののべている奇蹟や復活が歴史的事實であつてつくり事でないことはいろいろな證據から明かであると考えているのである)。——このシュトルの考へは、カントがもつばら理性宗教の基礎づけに用いた道德的證明を、歴史的信仰の辯護にちかに用いようとするものであつて、もしその正統的歴史教義そのものを論理的に反省するならば、直ちに道德的證明との矛盾が曝露されるであらう。シェリングが評したようにそれは「機械仕掛の神」として道德的證明を用いてはすぎない(Schelling an Hegel Jan. 5. 1785)。しかしカントの考へがこのような仕方を用いられるという事實を見たシェリングは、かれ自らカントの要請による證明の再吟味へと促された。その結果シェリングは、カントが正義の實現のために神の力を

要請したのとは反対の途、すなわち直接的な神の力の體驗を根柢におくスピノザの途をとるにいたる。徳と福との關係でいえば、カントのように徳の要求を最初におくよりも、幸福の經驗をもとにすべきであつて、幸福にもカントが考ふる經驗的感覺的な幸福のほかに「純粹な幸福」すなわち *felicitas* があり、これが神の直觀そのものである、と考ふる (Schelling, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*, Werke F. S. 197)。シェリングはヘーゲルに、「道德的證明」をすてて「スピノザ主義者になつた」と告げる (Schelling an Hegel, Febr. 2. 1795)。

このように學的哲學的方法的な見通しにおいてはシェリングはヘーゲルに先んじていた。しかしヘーゲルは自らの問題を問いつづける。その問題とは依然イエスにおける自己解釋である。ヘーゲルの自己はここから鍛え出されるのである。フランクフルトに移つて書いた第二の「イエス傳」すなわち「キリスト教の精神とその運命」(これは斷片の刊行者がつけた題である)として知られる雄篇は、ヘーゲルが何者であるかを力づくよく示している。——いまやイエスの教えは、生と愛との教えであると解釋される。まえにはイエスは「道德性」の立場にあつた。こんどは生命とその一つの相である愛においてすべてを見ようとする者、「美しい魂」として示される。

まづイエスの對極としてのユダヤ人の精神が浮彫りされる。ユダヤ精神とは外面性、超越性、支配と隷従、不和、憎み、によつて特徴づけられる。かれらはまづ自然に對して不和である。ノアの洪水の話に示されるように自然はかれらに敵意をもち、かれらも自然に親しむことができない。ギリシヤ人のように自然の中に神々を見ることはできなかつた。かれらはまた異民族に對しても親しむことを知らぬ。相手が強ければ奴隸的に服従するが、弱ければむごい攻撃を加える。かれらは同族、家族、の内においても愛の關係を無條件には實現できない。アブラハムは或るときわが子を殺そうとさえた。そしてかれらは神と和らぐこともなかつた。神はねたみ裁く神であつた。——ヘーゲルはこのようなユダヤ精神の典型をアブラハムにおいて見た。かれは若くして故郷をはなれ、世界の中でつねに他國者として、片時も氣をゆるすことなく生

きた獨立不羈の人物である。しかし「ただ愛することだけはできなかつた。」これがユダヤ人の運命なのである。

まさにその愛こそイエスの説いたところである。イエスの世界は内在と生、和らぎと愛、の世界である。すべてが一なる生命につらぬかれ包まれている。逆に一なる生命が分れて多數の生命中心をあらわしている。そういう分散した生命中心を統一する働き（生命の働きてあるにちがいはない）を特に名付けて「愛」という。神は生であり愛である。ここには支配と隷従の外面的關係は存在しない。——イエスはユダヤ教の外的律法を完全に否定する。「律法を完うするためには「來た」というが、その「完うする」とは完全に解消することであつた。律法、おきて、とは何かといえ、それはすべて支配關係の表現にはかならない。それは拂拭される。

外的支配の表現である律法のみならず、カントのいわゆる内的道德法則もまた否定される。自律的道德法もやはりわれわれの内なる主と奴との分裂によつて生じたものである。道德法に従うことは自らの主となること、眞に自由となることであるといわれるが、それは同時に自らの奴隷であることでもある。この二元性そのものを全體として廢棄せねばならぬのである。

しかし法則をいかにして廢棄できるのか。世に掟があり、それにそむいた者は當然罰をうける。一度犯した罪は永久にぬぐひ去れぬであろう。これが普通の見方であるが、イエスはどうか考えるのか。——「生命」の全體、その部分なる生命中心を相互に結ぶ「愛」、についてはすでにのべられた。いま犯罪とは一つの生命中心が他の生命中心に加えた暴力であると考えよう。このとき傷けられた生命は、罪を犯した生命中心に對して敵對的となる。この敵對的となつた生命の相を「運命」という。この「運命」がすなわち「罰」なのである。しかしながら傷けられた生命も實は傷けた生命と一つのものであり、罪において生命は生命自身を傷けたのである。このことをみとめることによつて、罪人は、「運命としての罰」を、まさしく生命そのものの統一の働きの「愛」により、和らぎにもたらしうることができる。「愛」によつて「運命」



との宥和が可能なのであり、罪をつぐなうことができるのである。

このとき「罰」を「運命」として考えること、すなわち刑罰の掟が、生命に對して超越的でなく内在的であると考えること、が大切なのである。もし律法が生命の上に超越的に臨むものであるのならば、罪人がいかに自ら悔いて罪をつぐなはうとしても、律法がひとたび犯されたという事實は永遠に消えない。一度起つたことを起らなかつたことにすることはできない。だから罪人は超越的な神の「恩寵」を求め、神がかれを「あたかも罪を犯さなかつたかのように」見んことを願ひ求める。しかしそこには、たとへ神に對してであるにしても、屈辱感、やましき、卑屈の心情、が残存する、とヘーゲルはいう。——しかるに生命をもとし、律法は生命よりも若いと見れば、罪は完全にいやしうることになる。罰は、従つて罪と罰とを結ぶ法則なる律法は、敵對的となつた生命の一つの相にすぎない。愛はそれにうちかち、それをいやしうる。生命は「かれの傷を再びいやしうる」(Theologische Jugendschriften, S. 281)。起つたことを起らなかつたことになすことができる。ヘーゲルのもつめた宥和、絶對的な和解は、このようなものであつた。いまそれを「生命」に見出したかれは、後には「精神」に見出すであろう。

それゆえイエスが命令形を用いあたかも掟を人々に課しているかのように見えても、それは概念的言語的表現のせいであつて、實は生命の事實を歴々と指示しているにほかならない。また「汝の罪はゆるされたり」とかれがいうとき、かれ自身が或る外的權威により律法の要求を斟酌しているのではなく、その罪人の内に動く生命と愛との働きを確認しているのである。その愛は「うるわしい行爲」となつてあらわれる筈のものである。イエスがただ一度マгдаラのマリヤの信仰を是とするとき「うるわしきわざ」という語を使つた、とヘーゲルは感慨をこめて記している。信仰とは、「隠れた神」の恩寵をうけることでなく、美しい魂と魂との邂逅であり「精神による精神の認識」なのである。

ヘーゲルの理解した「イエスの宗教」は上のごときものであつた。しかしそれではイエスその人の生と死はどうなるの

か。イエスの教えは、罪人の罪が生そのものの否定面としての運命であつて、生そのものによつて消されうる、ということである。運命をそのように定義するならば、罪なき者は運命をもたぬのでなくてはならぬ。しかるにイエスその人は、罪なくして十字架の運命をうけた。上に示された限りの「イエスの宗教」は、イエスその人の運命を解釋できぬといわねばならぬ。すべてと和解して生きる罪なき者が、運命の最大の敵意をうけたということは、明白な矛盾、逆説的な事實である。そしてまさにこの逆説的事實の解釋として、「イエスの宗教」ならぬ「キリスト教」が成立したのであつた。イエスが神の子であり、十字架の運命は神の愛の啓示である、として上の逆説は意味づけられたのである。——しかしヘーゲルはすぐにそのような「キリスト教」にいたることはできない。そういう超越的な神こそ、かれが否定した當のものだからである。ヘーゲルの途はさしあたり、イエスの生死を「悲劇」として見ることであつた。

いまや「運命」は生の統一をはみ出すところの無限なものになる。さきにはそれは罪によつて生命の中に生じた醜い傷のごときものにすぎなかつた。しかしいまは罪なくして完全に生の統一に生きる者をもなほ訪れる無限な運命の存在を承認しなければならぬのである。ヘーゲルは口籠りながら、この罪なきものをも罰する運命が、さきの運命よりも「限りなくきびしい」*unendlich strenger*ものであると云う (*Theol. Jugendschr.* S. 283)。しかしこの「きびしさ」が何であるかを、このときヘーゲルはまだ明かにしえない。

ではイエスはこのような運命に對していかにふるまつたか。悲劇的運命に對して人間のとりうる態度はさしあたり二つ、戦うか、耐え忍ぶか、である。戦う者は自らの力を信じ、耐え忍ぶ者は自らの無力を知っている。しかしいづれにも共通のディレンマがある、とヘーゲルはいう。すなわちいづれも、一方では自らの正しい権利の要求を固く持っておりながら、他方その正義の要求を、そのものとして純粹に主張するのでなく、運命との力の上の勝負に賭けている。一方正義は正義であつて力でない信じつつ、他方正義は畢竟力であるとみとめている。——イエスはこのディレンマを超えようとした。

イエスのとつた態度は、戦うことでも忍ぶことでもなく、自發的に自らの正義の要求をすてて運命に和解しようとするこ  
とである。「生命を得んとする者は失う」という有名な言葉は、それを意味する(この場合「生命を得んとする」とは、自分の権  
利要求をすてないでいることである)。この第三の態度が、「美しい魂」のとする態度なのである。——それは「戦う」ことでも  
「耐える」ことでもないから、明かに「逃れる」ことだともめねばならぬ。しかしこの「逃れる」は、おそれて逃れる  
のではない。美しい魂は運命を「逃れる」が、運命に對して自らを開放している。これでは運命がその敵對的な相貌  
を改めなければ、それは運命の方が悪いのである。

ヘーゲルはイエスの狀況を何度も見直した。上の所説をふくむ斷片とは別のものには、イエスの「運命」を具體的にユ  
ダヤ社會としてとらえ、それに對するイエスの態度を考察している。ここにも一つのディレンマがある。イエスがその愛  
をユダヤ社會の中で具體的に實現しようとするならば、彼は結局美しい魂の立場を失い、愛の態度を捨てねばならないで  
あろう。しかし美しい魂を守ろうとするなら、イエスはその愛を家族や社會の人間的關係の中に滲透させることを斷念し  
て弟子たちとの小さな社會にとじこもるよりほかはないのである。そしてイエスが結局選んだのは後者であつた。十二使  
徒諸國派遣の結果が失敗だつたのを見たイエスは、「カイザーのものはカイザーに」という態度を、すなわち現實社會に  
對して敵對的な態度を、とるに至つた、とヘーゲルはいう(Thcol. Jugendschr. S. 327)。——このようなイエスの像と、さきにも  
べられたものとを、直ちに重ね合すことはできない。もはやイエスというよりもヘーゲルの自己が搖れているのである。  
のみならずヘーゲルは、イエスの教えそのものに對しても或る點で重大な留保をつけていた。それは所有についてであつ  
て、イエスが富める若者に對し、「すべての所有をすててわれに従へ」と要求したことを、ヘーゲルは無理だと評する  
(op. cit. S. 273)。「そういう要求はわれらにとつて眞理性をもたぬ。所有という運命はわれわれを力づくよく支配するに至つ  
ており、……それをわれわれから分離することなど考えられなくなつてゐる。」——これらの點は、イエスにおけるヘー

ゲルの自己解釋において、政治や社會の問題が絶えず割り切れずに、不協和音として入りこんでいることを示すものである。美しい魂が、現實の政治と社會として現われた運命と、いかにして宥和しうるか、が改めて問われねばならなくなるのである。それが問われ答えられた後はじめて、イエスを神の子キリストとみとめる「キリスト教」の眞理性が承認されるであろう。

## 一一

上の第二のイエス像につづく時期においてヘーゲルは政治の問題に専心する。運命としての政治的世界といかに宥和しうるかがかれの關心の中心におかれる。われわれは特にヘーゲルの政治哲學をとりあげるのではないが大體の解釋を試みねばならない。——大きくみるとヘーゲルの問題は先立つルソーの問題と同じものであつた。ルソーは、ロックを繼承する自由主義者の國家論にあきたりないものをもつていた。それは、各個人がその自然的權利の一部を、權利の不法な侵害の防止のために譲り合い、一箇の政治的權力をつくり國家を結成する、と考えるものであるが、そのような國家では、個人は全體としてその中に安んずることがない。ヘーゲルの言葉でいえば、個人は國家において「自己を見る」ことがない。そういう國家は、個人の生命と財産を保護し、個人が「生きる」ことを保證するが、個人が「よく生きる」ことを保證しない。別の言葉でいえば國家は道德的權威をもたない。ルソーはそれが不満であつた。そこでルソーは個人の個別意志の全體的な讓渡によつて一般意志を、すなわち國家權力を、成立させうる、と考える。従つてその一般意志は個別意志を全體として生かすものとなる。ルソーのこの個別意志と一般意志との倫理的宗教的關係こそ、いまヘーゲルの求める、政治と自己との宥和なのである。

しかしながらこのような要求をもつヘーゲルがドイツの現實において見出したのは全くの分裂状態であつた。ドイツは

諸侯國諸都市からなる帝國の統一を名ばかり残して分裂状態にある。諸侯國は皇帝とのさまざまな契約により各々特殊な權利を得ており、帝國憲法は諸侯國の私法によつて分斷されている。ドイツには公法はなく私法のみがある、というのが現状である。このような諸部分の自己主張によつて全體的統一の失われた状態をヘーゲルは「ドイツ的自由」という言葉でいい表わした。

これに對してヘーゲルが第一に權力による統一を望んだことは自然である。國家とは何か。人間の一集團がかれらの所有の全體を外敵に對して共同に防衛するために結成されたものである。だからいまドイツを國家たらしめるには、マキャヴェリがイタリヤについて企てたところ、リシュリユーがフランスについて成しとげたところ、すなわち權力的統一が必要である。マキャヴェリをプロシヤのフリードリッヒ二世が論駁したのは詭辯にすぎぬ。ヘーゲルは當時ドイツのこの統一をプロシヤからでなくやはりオーストリヤから、皇帝から、期待した。——しかしながら、この權力による統一は、ヘーゲルにおいてはさきに見たような生命哲學にもとづいて考えられるのであつて、國家を一つの機械組織にすることではない。だからフイヒテがその「自然法論」で考えたような警察國家は斥けねばならない。すなわちヘーゲルは、權力的統一と同時に、第二に、市民の私的營爲の十分な承認と諸自治體の自由とをも要求するのである。

さてフランクフルト時代の終りに書きはじめられた「ドイツ憲法論」において上のような主張をするヘーゲルは、同時に、政治的現實という運命に對する自己のデイレンマを意識していた。イエスにおいて問題であつたものを政治に對しても問いつづけていたのである。「ドイツ憲法論」序文の第二稿をなす斷片「自由と運命」はそれを示す。(Schriften zur Politik u. Rechtsphilosophie, ed. Lasson S. 138 ff.)——ヘーゲルはここで、理念によつて現實の生を蔑視する者(「美しい魂」)も實は「ひとりで生きることができず」また單に自己の姿を文字や藝術に表現してそれを樂しむだけでは足りず、現實の生において自己を見出さねばならぬこと、をみとめる。そしてそのことは現實の生をイデーに照して批判し破壊して新たに作り直すこと

を必要とするのである。けれどもいわゆる改革者のやり方は、生に對して外から暴力を加え、「特殊に對して特殊を」對抗させおきかえるにすぎず、それはまた特殊によつて否定され、かくてはじめの意圖とは反對の結果になるであらう。これが「美しい魂」のディレンマである。そしてこれに對するヘーゲルの解決は結局、運命を知ること、時を知ること、であつた。現實の生自身が「力と價值とを失つて單に否定的なものとなるとき」はじめて、生とイデーとの矛盾は解消される。惡しき生を否定して、普遍性の價值をもつ新たな生を出現せしめることは、「意圖的活動」ではあり得ない。運命いにかえれば歴史そのものが、特殊的なるものに普遍性の價值を與えるのである<sup>④</sup>。

政治との宥和をめざすヘーゲルが出發點において意識していた問題と解決の方向とはこのようなものであつた。そしてこれらの問題は、イエナ時代に次々に展開される。すなわちヘーゲルはまづ權力と自由との統一を「人倫の體系」として示すが、ついでそれを歴史的運命の場においてさらに考え直して「道德性の國家」というべきものにおちつける。そしてそこにおいて政治に對する宗教の意義が再び恢復され、キリスト教の決定的な解釋が與えられるのである。

「人倫の體系」(一八〇二)においてヘーゲルはそれまでの自然法の考えに對して異論を呈出する。自然法による國家理論では、まづ人間の「自然状態」を考える。再びロックの考えをとつていうと、そこでは勞働と私有とがすでに現われ、政治權力以前の社會關係が、家族をこえて相當廣く出來上つてゐる。「自然法」の支配がすでにある。ところでこの自然状態にある社會の内外からの暴力(犯罪や外敵の侵入)によつて個人の生命財産の侵害が起り、それを防止するために契約により政治權力が設定されて國家が生れるのである。——ところすでにこの考えに對してルソーは反撥し、契約の意味を考え直すことにより、國家に道德的權威をもたせようとした。しかしルソーは、自然状態という考えを彼の流儀で解釋し保存した。孤立した個人の幸福な生活を自然状態の最初に置いて考えていた。——しかるにヘーゲルはルソ

一の國家の考え方を採りながら、自然狀態の根柢に「民族」がすでにある、と主張するのである。「民族の理念の直觀」から出發すべきである、という。その意味は、自然の作り出した人間世界の最初の姿が、すでに民族であり、孤立した個人がまづあるのではない、ということである。民族の出現は、自然哲學の扱ふ宇宙的事件であり、自然は「太陽系」を生むように「人倫體系」を生むのである (*Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts, Schr. z. P. u. R. S. 387*)。しかもこの「民族」とは言語や文化の共同體でなく、原始的な權力的統一體、つまり國家の原型なのである。

このような民族という實體的な所與がまづ前提された上で、第二次的に、その民族の原始的統一の分裂・特殊化により (ヘーゲルの用語では「(民族の理念の)直觀の概念の下への包攝」により)、自然法學者の考える自然狀態の社會が「自然的人倫」として成立する。これは個人の勞働による生産と享受、ならびにその社會化従つて權利義務の關係、をふくみ、經濟と私法との世界である。しかしこの社會が「否定的なるもの」すなわち犯罪を、媒介として、再び原始的な民族の統一を恢復すること (「概念の直觀の下への包攝」) により、「絶對的人倫」の體系すなわち國家が成立するのである。

この國家には、身分の區別——農民・商工人 (市民)・武士 (貴族)——がある。そして農民は民族の原始的統一に直接な信頼感をもつが無知であり、商工業に携わる市民は有限な勞働と所有に關心するのみであり、ただ武士のみが有限な利害の關心を超えて全體のために献身する。外敵との戦ひに生死を賭することにより、かれらは「人倫の絶對的意識」にまで高まり、その勞働は「絶對的勞働」であつて他の二身分の相對的な勞働と區別されるのである。——ヘーゲルはこの人倫國家についてなお「統治」の理論を展開するが、われわれはもう立ち入らない。ただ以上の敘述をもつてして明かなことは、ヘーゲルが、ここで「ドイツ國の統一」という考察の水準から「自然法と國家法」という、より一般的な視野にうつつて、一つの理想國家の像を作りあげたことであり、それがプラトンの國家論に見られるようなギリシヤ都市國家の理想像にあたることである。

しかしながらこのような民族の全體性の理想化乃至は絶對化とともに、ヘーゲルはさきにも述べた現實の歴史性の意識を、人倫體系についても保持していた。すなわち人倫國家といえども運命をもち、悲劇を演ずる、という。その運命とは、第一に、國家の內的組織自體において、武士の代表する「絶對的人倫」の「絶對的意識」が、市民や農民の「相對的人倫」の「經驗的意識」（生を惜しみ財を愛する心）を、一方では否定しながら、他方やはり肯定し存在せしめねばならない、という點に現われている。國家の統一は有機的統一にたとえられるが、それは、自らの内に無機的自然の多様をふくまねばならない。ヘーゲルはこれを、「人倫が非有機的自然に、自己の一部を犠牲に供する」ことであるといい、そのことは「人倫において絶對者が永遠に自己自身を相手に演ずる悲劇」であるという（op. cit. S. 380）。——しかし國家の運命はこのような內的な形であるのみなのではない。すなわち第二に、それ自身では絶對的な民族統一は、實はつねに他の民族との對立をもち、武士は外敵と戦うのである。民族は歴史において他の民族との關係において運命をもつ。ヘーゲルはかれの晩年の歴史哲學に展開される「世界精神」と「民族精神」との關係を、ここにすでに意識していたのである（op. cit. S. 404）。

このような歴史的運命の意識がヘーゲルの政治觀をイェナ時代の後半に、變化させて行つたとみとめられる。さきにも述べた「ドイツ憲法論」の第二序文をもう一度思い起すならば、上の絶對的人倫の原理の體現者である武士は、勇氣によつて運命を克服しようとする者であり、運命を知ろうとせぬ者である。しかしそれは「必然性を尊重せねばならぬ」哲學者を、イデーに生きる者の眼を、くりますことはできない。人倫國家をも或る意味で相對化する歴史的運命との宥和が、政治的世界そのものにおいても、求められねばならない。そしてこのことは、人倫國家をギリシャの都市國家にかたどつて描いたヘーゲルにとつては、古代から近世への歴史の歩みを意味づけることであり、近世國家の性格を凝視することによつて政治の原理そのものを考え直すことであつた。

一八〇五年から六年にかけて講ぜられた「精神哲學」の手稿を見ると、さきの「人倫の體系」におけるような「民族」



の原始的直観はもはや説かれていない。自然哲學に對する精神哲學を、まづ主觀的個別的精神からはじめており、かつ國法を論ずる前に私法（ロツクにおける自然法にあたる）を考える。さきの「人倫の體系」においては、自然法を國家法に吸収するといふ大膽な試みをしたヘーゲルは、ここでは再び自然法を獨立にみとめる態度にもどるのであり、これは晩年の「法哲學」にいたるまで變らぬ考えとなる。このことはもちろんヘーゲルが個人主義的な自然法論にもどつたことを意味するのでない。しかし原理においてルソーの位置までもどつたとは大體いいうるであろう。

それは國家の構成についてのヘーゲルの見方の變化にも現われている。身分の區別を職業の區別でおきかえようとし、各職業、各個人が、その内的道德的心情において、國家の普遍的統一に結びつくと考えている。もつとも身分の區別を全く消したのでなく、農民・商工人をふくむ「低次の身分」と、官吏・學者・軍人の屬する「公共的身分」とを分ち、各身分・各職業にそれぞれ特殊な心情があると考える。しかし、特に公共的身分についてであるが、個人がその「道德的心情」によつて、特殊性を超えて普遍性に與かるといふ點が、強く主張されている。さきの「人倫」Sittlichkeitの原理に對して「道德性」Moralitätが強調される。これはもちろん正確にカントの意味における道德性、すなわち外的な「合法性」Legalitätに對立する「道德性」ではない。後述の「現象學」における「良心」的自己の見地の主張である。しかしともかくもヘーゲルは、國家における個人の意義を再認し、そこに古代國家とことなる近世國家の特質をみとめるのである。古代國家が概して民主政の形をとるに對して、近代國家は君主政を典型とする、といふかれの有名な議論もここにつながる。個人の内的自己の意義が政治においてもみとめられるにいたつたことにともない、國家の一般意志をも君主といふ一つの個別意志によつて表現する必要がある、とヘーゲルは考えたのである。

さて上のような政治觀の推移、「人倫國家」から「道德性國家」への移り行きに應じて、ヘーゲルの宗教觀はキリスト

教の眞理性の承認に導かれてゆくのである。われわれの問題はその間の事情と、そのときヘーゲルの得た理論的洞察とを明かにすることであるが、まづ事實を確認しておかねばならない。——最初の「人倫國家」の考えにおいては、宗教は「民族宗教」と考へられる。それはいわば民族の統一の民族自身による直観である。「一民族の最も生々した神は、その國の神であつて、それにおいて、その民族に對して、その純粹な精神のみならず、同時にその經驗的な生存とこれの非眞理性と不安定性とが、淨化された形で現われる」(Dokumente zu Hegels Entwicklung, ed. Hoffmeister, S. 316)。つまり民族宗教は、さきへのべた「人倫の悲劇」の意識そのものなのである。上の文章を當時のヘーゲルの講義の中から記録したローゼンクランツは、このときのヘーゲルの宗教觀について興味ある事實を傳えている。すなわちこのときヘーゲルは人倫の體系を以て精神哲學そのものしめくりとし、「哲學」の人倫國家において果たす機能を最後にのべる豫定をしていた。それによれば哲學は、人倫の眞理の最高の實現なる、武士の勇ましい死に代り、それを補うものである。いいかえれば戦いに生き残つて有限な個別的な意識にもどつた者に無限な意識をなほ保持させるためのものなのである。しかし實際の講義ではヘーゲルはこのような哲學の役割りをのべるだけでとどめず、宗教について長い話をした。まづ宗教を、さきの引用文の示したように、民族の普遍的精神と、それが自らの内にふくまざるを得ぬ個別的意識——これが普遍性に反抗するかぎり罪であり犯罪である——との宥和であると考へる。しかしこのような宗教的禮拜の形で宥和は精神にのみかわり、生の特殊性を現實に廢棄するものでないから、運命を變じ得ない。武士の戦いの人倫性そのものによつてのみ、運命を超えることすなわち運命と宥和することができるといふ(op. cit. S. 316—317)。フランクフルト時代にイエスの教えとして説かれた「愛による運命との宥和」の代りに、ここではいわば戦いによる運命の超克、が説かれているわけである。宗教は、哲學と同じく、武士の人倫の補いにすぎないのである。

「人倫の體系」について考へられる宗教は原理上このようなものであつて、ヘーゲルはこの考えをもつて、諸宗教の類

型を區別し批評してもいるのである。すなわち普遍と特殊との宥和が(一)單純な同一性の形をとつたものが自然宗教であつて原始的な自然崇拜からギリシヤの宗教までを含み、(二)無限の差別(分裂)から出發して相對的同一に達するものが、キリスト教であり、このキリスト教においてカトリック教は神と自然との宥和を美の形式でひとまづ成就した「美しい宗教」であるが、その美的統一は實は自然そのもの内から生じたものでなく外から與えられたものであつたゆゑに、プロテスタンティスムによつて否定される。しかしプロテスタンティスムは絶對者と現實との宥和を無限の彼方に憧憬するのみである。そこでヘーゲルは、(三)同一と差別との完全な統一として、新たな宗教がなくてはならぬといひ、それは「一つの自由な民族が現われ、理性が自らの實在性を一つの人倫的精神として再び見出したときに」生まれるであろうという。そして世界の運命の必然性を理解し超越しうる「哲學」が、プロテスタンティスムを、そういう新たな宗教へ導く媒介となるであろうと考へた(op. cit. S. 324—325)。

しかるに一八〇五年の「道德性國家」に即しての宗教は、全く異なつた意味をもつに至るのである。それは第一に、キリスト教の三位一體の教義を眞理として決定的にうけいれることであり、第二に、そのことの當然の歸結であるが、宗教と哲學が、政治を超えたものであることを確認することであつた。——道德性國家において個人は、その身分や職業によつて、たとえば軍人であるということによつて、國家の組織に貢獻する、というばかりでなく、内面的道德的自己において普遍的統一をうつすのである。職業の自由な選擇が近世國家においてゆるされるという點をとつても、そのことは明かである。職業を選擇する自己が國家の中に容れられているということは、自己が特定の職業にとらわれざるありかたで普遍とつながることではなければならないからである。そこで國家におけるこのような道德的個別的自己と普遍的統一との内面的なつながりを、絶對者と自己とのつながりすなわち宗教にうつして見れば、その宗教は、個別的自己の底に神を見るという形のものになるであろう。ヘーゲルはそういう宗教を、キリスト教において見出しうると考へる。いまやキリ

スト教こそ「絶対宗教」である。その三位一體の教義は、絶対者がこの個別的なわれにおいて自らをあらわしている、ということを意味する点において、眞理そのものである。ヘーゲルはかれがキリスト教の本質と信ずるところを次のようにいいあらわした。「絶対宗教とは、神が、自己確信的精神〔道德的精神〕の深み(Tiefe)である、という知である。このことにより、神はすべてのものの自己なのである。神は〔まづ〕本質的存在、純なる思惟である〔父なる神〕。しかしこの抽象態を脱して神は現實の自己となる〔神の子なるキリスト〕。神は、一人の人間、卑しい空間的時間的現存をもつ一人の人間である。しかもこの個別者が、すべての個別者なのである〔聖靈によつてすべての人間が神の子となる〕。神の本性は人間の本性と異なるものではない」(Jensens Realphilosophie II ed. Hoffmeister, S. 266)。つづいてキリスト教が、東方の自然宗教やギリシャの美的宗教に比較され、これらにおいて未だ現われざる、神と自己とのつながりが、キリスト教においてあらわになつた、という。「他のすべての宗教は不完全である。他の宗教は、或は本質存在のみを、すなわちそれにおいて自己が無に歸するごとき恐るべき自然力のみを知る〔自然宗教〕か、或は美わしき宗教、神話的宗教として、本質存在〔神〕にふさわしからぬ遊戯であつて、根源性と深みとを缺いているか、である。そしてそこでは深みというのは、知られざる運命にほかならない。しかるに絶対的宗教は、白日のもとに出た深みであり、この深みが自我なのである。」

さてこのようにキリスト教の眞理をうけ入れることは、ヘーゲルがここで政治の彼方に出たこと、政治的秩序を内から超出して絶対者にいたつたことを意味する。後のかれの規定でいえば、客觀的精神を超える絶対的精神の存在をみとめたことを意味する。かれはいう「宗教において各人はその一般的自己の直觀に高まる。かれの生れつき、かれの身分は、はるか遠く水平線に接して雲か見える鳥のように、沈んでしまふ。かれは君主と同格になる。かれは自己を精神として知る。かれは神の眼において他の誰とも同じねうちをもつ」(op. cit. S. 267)。

かくてヘーゲルは、「イエスの宗教」から出發しつつ、政治と歴史との迂路を経ることによつて、最後には、上のような意味での「キリスト教」の眞理性の承認にいたつたのである。われわれはその事實を承認した。しかしながら、ヘーゲル自身がいかなる理由によつて、單にキリスト教が歴史的必然性をもつばかりでなく、まさに眞理であり、自己の哲學をそれに託するに足る、と考へ得たか、という點については、われわれはまだ釋然としない。キリスト教の存在の歴史的必然性の洞察は直ちにキリスト教の眞理の承認とはなり得ない筈である。ヘーゲル自身ベルンやフランクフルトの時代に實定的キリスト教の成立と傳播の歴史的事情を考へ、すでに「時代精神」(Geist der Zeit)を説明原理に採つていた(Theol. Jgendschr. S. 220)。しかしかれはキリスト教の眞理性をみとめてはいなかつた。そしてその歴史的洞察を近世にまで及ぼし、近世の道德性國家の本質乃至そこに現われている時代精神が、キリスト教においてもみとめられる、と知つても、それが直ちにキリスト教の眞理性の承認にならねばならぬとはいわれない。——そこで問題は結局またヘーゲルの自己の、このときにおけるありかを明かにすることであるが、それはまづ政治そのものの限界をかれがどうとらえたか、という點にかかるところである。

それはイエス傳以來の、自己のあり方の決定のつづきである。イエスは、美しい魂として非政治的位置にとどまるか、それとも政治と社會に自己を見出そうとして戦うか、の選びにおいて前者を採つた。ヘーゲルの自己もまづその方にあつた。けれども、次いでかれは、イエスの避けた政治的運命との戦いを選ぶ。しかし政治に自己を見出そうとするこの途自身も、やはりその中にディレンマをもつていた、運命を知らずして戦うか、運命を知つてイデーを守るか。この二つの可能性もまた次々に試みられた。しかし最後に、イデーを守る態度において、政治と社會を全體として見限り、はじめにイエス

において選んだ可能性へ、宗教へ、もどる。イエスが己れを容れぬユダヤ社會に對したのとは異なり、ヘーゲルはドイツの政治に對して部分的に和解をとげ得たが、やはり最後には、「カイザーのものはカイザーに」という態度をとるのである。

そのカイザーはナポレオンであつたように思われる。ヘーゲルはゲーテと同じく、フランス革命の正しい收拾者がナポレオンであるとも認め、ドイツの分裂態を救うものもまたナポレオン體制であると信じた。かれがかつてドイツ憲法論においてドイツの統一を期待した皇帝の力はすでに碎かれ、プロシヤはまだ何ごとをも約束しない。ヘーゲルはナポレオンの侵入に對するいわゆる愛國者の反抗において、舊弊を守ろうとする無益にして有害なる努力をしか認めなかつた。この態度はナポレオン没落の日までつづいた。その没落の報をかれは容易に眞と認めなかつたほどであつた (Rosenzweig, Hegel und der Staat II, S. 27—28)。イエナ後期にはじまる政治的情熱の冷却はこのような状況でおこり、しかもそれは「カイザーのものはカイザーに」という積極的な意味をもつた態度決定にほかならなかつた。

一八〇七年に公けにされた「精神現象學」はヘーゲルのそれまでの思想的冒險の經緯を縷々とのべた一種の告白書の趣をそなえている。そしてその「精神」の卷は、上にわれわれのいだいた疑問に答え、政治と宗教との關係についてのヘーゲルの決定的な立場を明かにしていると思われる。——周知のように「精神」の卷はギリシヤの人倫の悲劇の敘述ではじまる。都市國家の統一は「人間のおきて」と「神のおきて」との葛藤により崩れる。そして生れるのは法的人格の外的權力的統一としてのローマ帝政の世界であつて、ここから政治と宗教との關係の問題が展開されるのである (實定的キリスト教が成立するのはローマ世界においてである)。ヘーゲルはまづ (一) 政治的世界の構造と動きとを辿る (「自己疎外的精神」 (Ia) 「教養と現實の國」)。それは政治的權力的統一と經濟的財富の多様との對立する場であり、兩者の葛藤の中に自己意識は組みこまれ、高貴なりと見たものが實は卑賤であり、善と見たものが實は惡であり、またこれらの逆命題も眞である、という經驗をする。 (二) かくて分裂の極に達した自己意識は、政治的經濟的現實の彼岸に「信仰の國」をもつにいたる (Ib) 「信仰と純粹洞見」。

そこに見出されるのは實定的キリスト教の父・子・靈の三位一體の意識であるが、ヘーゲルによればそれは、まさしく現實の國の矛盾を「純粹意識」にうつしたものにほかならない。絶對實在としての父なる神は、國權の統一をあらわし、それが有限なる自己として現われたものすなわち子なるキリストは、國權に對する財富にあたり、人々の享受に供せられる。しかし現實世界において財富が國權に轉ずるようになり、犠牲となつた子なる神も復活し昇天するのである。——かくてヘーゲルは政治的世界の内的矛盾を追跡することによつて、實定的キリスト教の教義を歴史的に解釋したといつてよい。しかももちろんこれはまだその教義の眞理性の承認ではない。それどころかヘーゲルはさらにすすんでこのような現實の彼岸なる信仰の國の解消過程（「啓蒙」）を辿らうとするのである。

ヘーゲルのキリスト教の眞理性の承認の理由は、上につづく「啓蒙」と「フランス革命とドイツ」との考察の中に見出されるであろう。さて「信仰の國」は現實の「教養の國」と分たれているが、この彼岸と此岸との分裂の解消のきつかけは、信仰という純粹意識が現實意識に對してもつ關係そのもの、すなわち「純粹な洞見」の中にある。この純粹な知性の透過力が内から「信仰の國」をこわしてゆく、絶對者は有限な事物とは異なるという知見が、偶像や迷信をくづしてゆく。残るものは抽象的一般的存在としての神である。そして同じ知見はまた「現實の國」の上下の秩序を解消しゆき、現實意識はその基底へ、感覺的個別的な物の意識へ還元される。啓蒙思想のもつ兩極、「理神論」と「唯物論」が姿をあらわす。しかるにこの抽象的一般者と感覺的個物との統一は、有限な個物が「それ自體におつてある」(Ansich)とともに、また「他者との關係においてある」(Für ein Anderes) するような世界であり、本來行爲的なる自己意識からそれを見れば、物がみづから「目的」であるとともにまた他の物の「手段」であるような世界にほかならない。「功利性の世界」である。

(ヘーゲルは啓蒙哲學を「理神論」・「唯物論」・「功利論」に要約する。Vgl. *Glauben und Wissen, Einleitung, Erste Druckschriften* ed. Lasson S. 223ff.)

さてこのような功利性の原理によつて透明となつた世界、どこをとつてもそれによつて全體がうごくような世界に、行

爲的自己すなわち個別意志が手を出すとすればどうであろうか。このとき個別意志はそのまま一般意志であるであろう。ルソーが考えた直接的絶對的民主政の國家はそのようなものであつた。そして人間の政治的經驗において、ヘーゲルの見るところ、それはフランス革命に實現されたのである。かれはそのような個別意志を「絶對的自由」とよぶ。——けれどもこのように個別意志が直接に一般意志であるところでは、對象意識は自己意識のうちに完全に解消されており、意志の發動によつて對象世界に何もものつくり出されない。あるものはただ、おのおの一般意志たることを標榜する個別意志の相互否定のみである。絶對的自由の働きはもつぱら「否定」である。個人の「無意味な死」である。「絶對的自由」の世界は「恐怖の世界」である。

はじめフランス革命に共感する共和主義者であつて、ロベスピエールの恐怖政治を見るに及んで轉向する、という經驗は、當時の世代に共通したものであつたろう。しかしこの點におけるヘーゲルの思想のうごきを考えると、われわれはかれの同時代人よりも、かれに匹敵する思想家として十七世紀の清教革命に對したホッブス、フロンドの亂に對したパスカル、をむしろ想起する。ホッブスは内亂のもたらす無意味な死に對する怖れが、國權の絶對性承認という知慧に當然導くべきであると感じた。パスカルは政治における自己發見を全く斷念して、教派宗教に身を投じた。ヘーゲルのとつたのは兩者の中間に位置する途である。

「現象學」の「絶對的自由と恐怖」の章を立ち入つて讀んでみると、ヘーゲルの考えでは、「恐怖」政治下の「死」というものは、自己意識の力が現實の政治的經濟的世界と彼岸の信仰の國とを透明に一枚にして行つた極點に、自己自身の否定性を直觀するに至つたことなのである (Phänomenologie, ed. Lasson, S. 419)。このヘーゲルの解釋を推せば、「無意味な死」の無意味とは、例えば武士が名譽のために死ぬというような、特殊な内容をもはやもたないということであり、他に待つところなき死、ということにならねばならぬ。絶對的自由は、おおよそ政治的過程の極限なのである。そこで政治的過程はこ



ここにいたればまた引きかえして「教養」と「啓蒙」とをくりかえすよりほかはない。しかしかの「極限」の呈示する眞理は、政治をこえた道徳性と宗教との場において、保存され展開されうるであろう。ヘーゲルの選んだ途はそういうものであつた。——「現象學」の本文にはいふ、現實精神は、この絶對的自由における自己の否定性の直觀により、いいかえれば死のおそれの與える知慧により、ふたたび身分や職業の區別をもつ有機的體制という出發點につきもどされ、教養の過程をくりかえさねばならぬであろう。精神は現實的世界の「必然性の環」を新たに經めぐらねばならぬであろう。しかし絶對的自由の眞理はもはやそこにはない。かの否定性の直觀、死の直觀が、直ちに絶對的肯定性に轉じて生きるのは、「あたかも現實の國が信仰と洞見の國に移行したように」自己破壊的な現實から「自己意識的精神の他の國」へうつつてのことである。——政治が極限にゆきあたつて「元につきもどされるであらう」、「必然性の環をまためぐらねばならぬであらう」(§ 50) という、條件法で書かれた文章が、「カイザーのものはカイザーに」という意味のものである。ただイエスと異なりまたパスカルとも異なつて、政治の可能性の全體を見きわめそれと和らぎ得たと信ずるヘーゲルは、かの一句を明らかに發音しているのである。<sup>①</sup>

それでは「絶對的自由」の眞理がそこにおいて保存される「他の國」とは何であるか。フランスに對するドイツが暗示されていることは明らかであるが、そのドイツにおいてヘーゲルが見ようとしたのは、良心的自己の共同體である。——ヘーゲルはここでフランクフルト時代以來何度目かのカント・フィヒテの批判をまづおこなう。かれらの「要請の形而上學」が批評せられる。その論の細部をばや讀む必要はないであろう。結論は、カントやフィヒテの理解する義務の道徳とその實現可能性の要請（つまり道徳的世界支配者としての神の存在の要請）とをもつてしては、實は道徳的行動は可能でない、というにある。義務の課する當爲をまじめにとればそれは行爲において現實化できぬ彼岸の理想であり、それが（神の存在の要請の下に）行爲的に實現できたときには實ははじめ義務の要求したところとはちがつた行爲なのである。

——それゆえ眞實な行爲は、外にも内にも義務と現實との二元を超えた自己、すなわち良心的自己にしてはじめてよくするのである。法則のために自己があるのでなく自己のために法則があることが、内的確信となつていような自己、それが良心、自己確信的精神、である。

さてこの良心的自己は自らの個別的行爲が直接に普遍性をもつことを確信しこれを他の自己に對して斷言する。そしてすでにこの自己を外から規定するおきては消失しているから、個別的行爲はその斷言のことばそのものにおいて普遍性を得るのである。——けれどもまさにこの點において、良心的自己には、普遍と個別との分離が生じているのである。すなはち、一方では個別的行爲を直接的な自發性をもつて實現する自己と、他方ではこの行爲を美しいことばによつて普遍的に承認せられるものとしようとする自己と、の分離である。そしてこの二つの自己はそれぞれ獨立し、一は個別性・行爲に住し、他は普遍性・觀照に住する（これが「美しい魂」である）。一は實行する者、他は批評する者である。しかしこの二つが對立するかぎり、兩者はいづれも他に對して惡におち罪を犯しているといわねばならない。何故なら實行する者は個別性を固執する點において惡であり、それを普遍的なるものとして敢て斷言するならば偽善を犯しているといわねばならず、批評する者もまた、相手の個別的的心理的意圖のみに關心し、實行のともなわぬことばを吐きつつおのれを妥當させようとするのであつて、偽善と惡とをまぬがれないのだからである。このことの双方における自覺が良心的自己の共同體を成立させる。おのれの惡を告白し、相手の惡を赦すということによつて、絶對的な宥和が到達される。そしてこの告白と赦しとにおいて絶對的精神が、良心的自己の間に現われているのである。

多くの解釋者が注するよように、この良心的自己の共同體を考へるときヘーゲルは、ヤコービ、シュライエルマツヘル、ノヴァーリスを、そして或いはヘルダーリンをも、つまり廣義におけるロマン主義者を、念頭においていたことは明かである。しかしながら、われわれの考察においては、次の二つの點が確認されねばならない。第一にこの良心の國において、

ヘーゲルはかつてイエスの宗教としてのべた究極的宥和の要求を完成しているのである。ヘーゲルが究極的な和らぎをいかなるものと考えたかをわれわれは知っている、すなわち、罪の傷をあとかたなくいやし、悔いややましさを残さぬこと、起つたことをも起らなかつたことになしうること、である。それはかつて「生」によつて可能であると考えられた。いまは「精神」において可能であるという。「精神の傷は痕を残さずに癒える。行爲は消えないものでなく、精神によつてもりもどされうる」(S. 460)。「精神は：あらゆる行爲と現實とを支配し、それらを棄て去りそれらが起らなかつたものたらしめうる」(S. 460)。これを認めようとせぬこと、それが罪なのである。第二には、イエスの宗教はここに、運命としての政治的世界との對決を通じて、社會性を獲得したのである。美しい魂の教團が究極の社會として見出されたのである。(ヘーゲルの政治との宥和は政治の世界そのものを極樂にすることはできなかつた。しかし個別意志と一般意志との統一の眞理を、ヘーゲルは良心の國において見出すことができたのである。)ヘーゲルがかつて運命に對處するイエスの態度として銘記したところ、すなわち自己の權利の要求をすてて運命に自己を開放することは、良心的自己の相互の告白と赦し、において再現されている。——そしてこのような良心の共同體にまでもたらされた「イエスの宗教」こそ、ヘーゲルにとつて「キリスト教」の本質をなすものであることが見られるであらう。

#### 四

ヘーゲルは良心的自己の共同體に自らをおいて、諸々の宗教の吟味にかかる。良心的自己の行爲においてあらわれる絶對精神を再認できるような宗教が、眞實な宗教なのである。東方の自然宗教、ギリシャの美的宗教、においては、絶對者と自己との結びつきがまだ完全ではない。自然の生物において現われる神、美しい彫像において表現される神、はまだ自己そのものに現われる神ではない。だからその神は自己には知られぬ暗い運命という性格をもっている。これに反しギリ

スト教においてはじめて良心の自己そのものに現われる神がある。キリスト教は、神が自己として全面的にあらわになっている宗教 *offenbare Religion* である。

ヘーゲルは神が人間の形をとつて現われるという「受肉」の中心的意味がそこにあると考えた。神が自己意識的實在として、現實の個別的人間としてあらはれるということは、神がその本質を、隠すことなくあらわにすることである。何故なら、「意識にとつて、その対象の中に何か不可解なものがあるのは、対象が意識にとつて或る他者または外的なものである場合であり、対象の己れ自身であることを意識が知らぬ場合である。しかし絶対實在が精神として意識の対象となる場合には、不可解さは消えうせる。何となればそのとき対象は意識への関係において自己としてあるからである。意識が対象のうちに直接に己れを知るからである」(*Phänomenologie, S. 528*)。——ヘーゲルのキリスト教の見方は、「キリスト教は神祕的ならず」*Christianity not mysterious* とういことなのである。かれにとつてバスカルの宗教、「隠れた神」(*Deus absconditus*)のキリスト教は、眞實ならざるものである。それは「不幸な意識」の宗教であつて、主人と奴隷の支配関係の表現にほかならない。そういう神の超越性を否定し、内在性に徹底すること、「幸福な意識」のもつ宗教にいたることが、ヘーゲルのはじめからの要求であつた。この考えは、「イエスの宗教」から「キリスト教」にまで進んだヘーゲルにとつても變らず維持されている。

父なる神は子においてあらわである。ヘーゲルの無遠慮な表現を用いれば、父なる神は「抽象態」であり、それを脱して現實的自己、一人の人間、となることによつて、神は眞實なものになつたのである。そしてこのように考えるヘーゲルが、神の子キリストに對して距離をとるといふことはありえない。すべての個人がキリストにおいて自己を見ることができるのであり、それゆえにこそ、神はあらわとなつたといわれるのである。——キリストが人間の罪を贖う者であるという意識、すべての人に罪がありただイエスのみ罪なくして罪を贖つたという意識は、ヘーゲルには存しない。キリストの

死と復活とは、感覺的個別性が止揚されるということを意味するだけである。「かれは直接的に現在する神であるが、そのゆえに彼の存在は既存にうつつてゆく」(S. 531)。このような言葉をよむとき、われわれは再びフランクフルト時代のヘーゲルのイエスにおける自己解釋を想わざるを得ない。イエスは人間としてヘーゲルの眞近に居たのであり、イエスがキリストとなつても、そのことに變りはないのである。

しかしながら、それではヘーゲルにとつて人間イエスは結局神の子キリストとならずにおわつたのではないのか。はじめのべたようにフランクフルトの時代にヘーゲルは、イエス自身の生死を、イエス自身の教えをもつて理由づけることはできなかつた。そのために、イエスの生死を悲劇と見、イエスの受けた運命を、生に内在的な否定面という意味の運命よりも廣くとつて、咎なき者をも罰するとき無限な運命であると考へた。そしてこの運命を政治について歴史的運命として考察し來つたのである。しかしいま政治の彼方に出たヘーゲルは、改めてイエスの運命をいかに解するののか。——それは父なる神の個別性における自己實現を、世界創造にまでひろげて考へることによつて與えられる。すなわち神は他在において自己を見るためにまづ「自然」として現われ、自然は、自己自身の中にこもること(In sich gehen)——自然の生命が知性をもつに至ること——によつて「惡」として現われる。しかし惡は「善」に對してあり、神的實在の直接表現として善の原理もまた世界に共存するにいたる。そして善の原理であつた天使の墮落もまた起る。この善と惡との争いの決定的な瞬間に、善なる「神の子」イエスと惡なる「人の子」(ヘーゲルは「人の子」をこう解する)との對立が現われるのである。ヘーゲルは大體ヤコブ・ベーマに從つてこのような見方をとり、このような状況においてイエスは自らの正義の要求をすてて惡と和らごうとした、と考へる。かくて運命に對して自らを開く美しい魂としてのイエスは、いまや自發的に自らをすてて惡を赦すキリストとなる。つまり善惡の抗争する世界過程を運命としてもつことにより、イエスはキリストとなるのである。

しかしながら、そのような世界過程自身が神の自己實現の過程なのである。従つてキリスト・イエスの自己放棄も、畢竟は、神が、「他在」従つて「子」としての形においては、なほその本質（即ち「他在において自己を見る」という「精神」）を十分に實現しておらない、ということ、すなわち他在は本質的に自己を放棄せねばならぬということ、に歸せられるのである。「この即自存在（ここでは上の「他在」が「人の子」と「神の子」とに分れ、後者は神の子であつて即自存在と規定される）の運動は自由意志的行為であると表象せられるが、しかしそれが己れを外化し放棄しなくてはならぬという必然性は、即自存在が、まさにただ對立においてのみかかるものとして限定されているために、眞實の存立をもたない、という概念のうちに存する」（Phänomenologie S. 540）。イエスの死が、或る意味で自然死のごとくヘーゲルによつて見られるのは、このような概念的必然性においてそれを解釋するからである。

それでは他在の止揚、特にイエスの死、を介してあらわれる絶対者の眞理は何であるか。いうまでもなく「靈」すなわち「精神」である。

キリストとしての神は、教團の意識そのもの、すなわち「靈」として、より眞實に存在するのであり、「子」は「靈」において、否定されつつ保存されているのである。イエスという「個人だけでなく、これと教團の意識との結合が、すなわちかれが教團に對して何であるかが、精神の完全な全體をなすのである」（S. 531）。ヘーゲルにおいてはさきに父なる神が、「隠れた神」としての性格をもたず、一つの「抽象」として、人間の形をとつた子なる神に止揚される、と考えられたように、子なるキリストもまた、靈の中に止揚され、そこに眞實にある、のである。

しかしながら教團の靈において神の眞實があるというこの考えも、ヘーゲルでは、普通の意味でのキリスト教とはよほどちがつた形をとる。キリストは神の子として復活し昇天したが、罪人なる人間は、キリストの救いを信じつつ世の終りを待たねばならず、そこではじめて人間は神との究極の和らぎに至りうる、というのが、通常の意味の「キリスト教」で

あつて、その方から見れば、ヘーゲルのいう靈における宥和は、世の終りの裁きをまつてはじめて可能である、といわねばならないであろう。しかしヘーゲルにとつてはもちろんこの考えは「不幸な意識」のいざるところであり、そういう終末論を克服することがまさにかれの目的であつたのである。そこでかれによれば、キリスト教團において、個人の自己と神との究極的宥和が遠く距つた未來のこととして現われるのは、他の自己（キリスト）が成就してくれた宥和が遠く距つた過去のこととして現象するのと同じく、未だ眞理の十全な表現ではない。教團においてすでに即自的に完全な宥和が成立している、という自覺にいたるべきなのである。——結局ヘーゲルのとらえた絶対的宗教としてのキリスト教は、特殊な意味での「靈の宗教」としてのキリスト教である。ヘーゲル自身が明かに念頭においているのはヤコブ・ベーメのキリスト教であるが、なほほかに似たものを求めれば、溯つて十二世紀のジョアキーノ・デイ・フィオーラの「永遠の福音」の異端につながるというべきである。レッシングも晩年に同じようなキリスト教解釋にいたつていたとみとめられる（Lessing, Erziehung des Menschenschlechts, § 86 ff.）。

良心的自己の共同體という基準をもつてヘーゲルはキリスト教を眞なりとし、キリスト教を右のようなものとしてとらえた。そこで最後に考えるべき問題は、このような「キリスト教」と「哲學」との関係如何ということである。冒頭にのべたようにヘーゲルの答えは、キリスト教が「表象」の形で示していることを哲學は「概念」的に把握する、というのであるが、その意味を問わねばならない。

ヘーゲルが「哲學」の地盤を「概念」であると考えに至つたことにも歴史があり、「概念」の意味そのものに推移がある。大體のことをいえば、イエナ時代の初めまでは、哲學をもつばら概念にもとづけるという考えにはなつていない。われわれの見た例では、「人倫の體系」において、イデーの全體を把握するのは「直觀」であつて、「概念」は特殊性・

分裂をあらわすにすぎなかつた。しかるにイエナ後期にいたると、「概念」の意味はひろくなり、さきに「直観」に委ねられていた全體性・個別性の契機をもふくむに至る。これがいわゆる「具體的普遍」としての概念である。そしてこのよ  
うな意味での「概念」が哲學の地盤であるとも認められるとともに、一般に、「藝術」は「直観」し、「宗教」は「表象」  
し、「哲學」は「概念」する、という考えが現われるのである (Jenenser Realphilosophie II, S. 265, 268, 272)。

しかしながら、このような考えをもつて、キリスト教を、宗教的「表象」から哲學的「概念」にうつすということは、  
具體的にいかなる意味をもつているのか。それは、さきにも述べた教團における宥和を完全なものにすることなのである。  
キリスト教團における個人と、教團の普遍的意識として靈化されたキリスト、との関係において、個人のもつキリストの  
表象が概念にまで高められる、ということなのである。——教團において、イエスの死によつて、その感覺的現在に失わ  
れる。人々は「彼を見たのであり聞いたのであるにすぎなくなる。」そこでイエスの像は、感覺から失せるが表象におい  
て生かされる。イエスを過去の人として想起し表象することによつて、個人は神とのつながりを絶えず新たにす。これ  
が教團において「キリスト教」として實現されていることである。しかしながらヘーゲルはいう、「過去と遠離とは、も  
のの直接なあり方が媒介される(いいかえれば普遍的に定立される)形式としては、不完全な形式である」(Phänomenologie S. 531)。  
それは「表象」(感覺的直接態と思惟との混合的結合)にすぎない。「この表象の形式は、精神がその教團において自らを意  
識する特定の仕方である。この形式は精神の、まだ概念そのものにまで成長しない自己意識である。媒介はまだ完全でな  
い。」そこでは「精神的實在はまだ彼岸と此岸の分裂を脱却できていない。」このようなイエスと自己との分離態を最後の  
に止揚することが、宗教を概念的に把握して哲學の絶対知にいたることにほかならない。

それは宗教を、「自己確信的精神」すなわち良心的自己の共同體に、改めて媒介することである。宗教はいま「對象意  
識」の位置におかれる。そしてそれにたち向いそれを自己としようとする「自己意識」の位置に、「自己確信的精神」の行



爲」がある(S. 355)。兩者を媒介するとは、行爲する「自己が絶対精神の生を辿りぬくこと」である。それは具體的には、ヘーゲルが解した意味でのキリストに、まねぶこと、おのれの義を放棄して他者の罪を赦し他者と和らぐことである。「對立するものの各々は、他者に對抗して現われるときにもつている自らの限定の自立性を放棄する。この放棄は、即自的に「イエスにおいて」はじめられていた、概念の一面性の斷念、と同じものであるが、いまやそれが自らの、行う斷念となり、その斷念される概念もまた自らのものとなつてゐる」(S. 355)。——つまり過去の救主の表象にすぎることや未來の復活を希望することをやめ、現在の良心的自己が、イエスのなしたごとく自らの要求を棄てて他を赦すこと、従つてまた自らの罪を告白して赦しを乞ふこと、により、絶対精神との宥和を現在の經驗することが、すなわち、キリスト教を、「表象」から解放して「概念」にもたらず所以なのである。それはキリスト教に對する行爲的對決というべきものにほかならない。ただその行爲が、政治的實踐を超え、カント的な道德の二元性をも超え、良心的自己の相互宥和の行爲なのであつた。ヘーゲルが概念的把握というものは、そういう行爲的自己をすべてにさしむけることであつたといつてよい。さきにのべたように「概念」が哲學の立場そのものであるとヘーゲルが考えるようになったのは、概念の領域を通常の意味での普遍と特殊とにとどめず、そこにさらに個別をも含めるに至つたときであつたが、その個別性は行爲的精神を核心としてゐるのである。

しかしながら、ヘーゲルのキリスト教の概念的把握に關して、以上ですべてが答えられたといえるであろうか。やはりいろいろな問題が残されてゐるように思われる。——ヘーゲルは「表象」としてのキリスト教信仰の内容を考えると、すでにベームの神智學を前提して、ヘーゲルの意味で行爲的にキリストにまねぶということもその前提の上で考えられてゐる。かれ自身「表象」を思惟と感覺との混合様態というから、キリスト教の「表象」においても、教會の一般的信條と、その枠をすでに超えてゐるベームの思想とを、ともにキリスト教の「表象」の中にふくませて差支えないと感じた

のであろう。しかしわれわれにはそれを分けて考える必要があるのである。だから上にはヘーゲルのキリスト教（ただしまだ「表象」としての）が、すでに特殊なものであることを注意しなければならなかつた。そしてこれはヘーゲルの「概念」、いまの場合キリスト教の概念的把握、にも、ある二義性がまといつくことを意味する。つまり上に主として考えられた概念化の意味であるところの、行爲的自己による對決、ということとともに、ベームの神智學的思想の概念的な解釋、すなわち普遍・特殊・個別という契機を神智學的表象の中に再認するという操作が、同時にヘーゲルによつてなされており、兩者はかれ自身においてすら直ちに一つとはいいがたいように思われる。もつとはつきりいえば、個別性の意味が神智學によつてあいまいになつてゐる、と思われるのである。そして「現象學」の「絶對知」の章において、一方現象學的經驗の歸趨（それはわれわれの見たように良心的自己に收約される）と、他方哲學を「論理學」・「自然哲學」・「精神哲學」の體系に展開しうることとがのべられているが、そこには「現象學」と「體系」という、解釋者がいろいろに考えなければならなかつた問題があり、それも實はヘーゲルのキリスト教の表象の二義性とつらなつてゐるのではないかと思われる。ヘーゲルは神智學的表象を専らよりどころとして、かれの意味での論理・自然・精神の體系的秩序を考えたのではないか。つまり良心的自己をすべてにさしむけるという「方法」が、ヘーゲルの辯證法の核心にあるとしても、それが「體系」として閉じうるか否か、は問題として残るであらうと思われる。しかしこの疑問が残るのは、われわれ自身の考察の視野が限られたものであつたことにもよるであらう。われわれは新たな考察を試みねばならないであらう。

しかしながらすでにわれわれの見たところだけでも、「哲學」が何であるかについての、ヘーゲルの獨創は明かであるといわねばならぬ。カント以後のドイツ哲學において、カントの残した問題の最大のもの、超越論的哲學の哲學的認識としての性格の吟味と、それがカントの意味での「實踐的形而上學」を含みうるか否か、ということであつた。これに答えてラインホルトは超越論的哲學を一種の現象學と考へ、實踐的自己をもそれに含ませようとした。しかし周知のよう

にこのラインホルトの考えをさまざまな批判に堪えうるものにしたのはフィヒテであり、フィヒテにおいて、理論的自己と実践的自己とは、意識の「受動」と「能動」との両面としてひとまづ統一されたのである。そしてフィヒテに反してヘーゲルとともにスピノザ主義を採ったシェリングにおいても、この点では方法的にフィヒテが繼承され、理論的自己の反省の高まりと、実践的自己のそれとは、全體として外から「受動」と「能動」との二系列とみられていた。しかるにヘーゲルは「現象學」においてこの二系列を一つに編み合せ、各項ごとに理論と実践とを關係させた。「意識」と「自己意識」との相關をヘーゲルははじめから理論と実践との相關としてとらえた。「現象學」において、「自己意識」を行爲的なものと考えることにより、それが「意識」を超えて新たな對象を定立し、従つて「自己意識」がそれ自身また新たな「意識」となる、と考え得た。つまりひとつの劇的構成の方法を哲學に導入することができた。これは、超越論的哲學の方法に關するヘーゲルの獨創であつたと思われる。われわれの考察のひとつの歸結としてそのことをみとめてよいと思われるのである。

註

- (1) レッシングの區別では「キリストの宗教」 Religion Christi と「キリスト教」 christliche Religion となつてゐる。「キリストの宗教とキリスト教とは全く異なつた二つのものである。」「キリストの宗教は、キリストが人間として知り且つおこなつた宗教であり、すべての人がキリストと共にまつことができるものである。」「これに反し「キリスト教とは、キリストが人間以上のものであつたと想定し、キリスト自身をそのようなものとして崇拜の對象とする宗教である。」「キリストの宗教は福音書の中にこの上なく明晰な判明なことばでのべられている」が「それに反しキリスト教は不確實で多義的であり、二人の人が同じ理解を示した唯

ヘーゲルとキリスト教(野田)

一つの文句でも見出すことはむづかしい。」(Lessing, Religion Christi, Lessings Philosophie, Auswahl von Lorenz, Philosophische Bibliothek, S. 42—43.)

(2) 筆者は大體ディルタイの解釋に従いたい。なおこの點に關しての諸家の見解については P. Asfeld, La Pensée religieuse de jeune Hegel 1953, Introduction を參照。

(3) Gottlob Christian Storr's Bemerkungen über Kants philosophische Religionslehre, Aus dem Lateinischen, 1794. なおこの本の論旨については Asfeld, op. cit. p. 67 ff. を參照。

カント自身このシュトルの批評を讀み、それに答えたいが老齡のために

約束できない」といつている Kant, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Vorrede zur zweiten Auflage (1794)。

(4) この「ドイツ憲法論」第二序文はヘルダーリンの「ヒューペリオン」におけるヒューペリオンとアラバンダとの對比に結びつけて解釋されている。(Rosenzweig, Hegel und der Staat I, S. 92 ff. 金子武藏・「ヘーゲルの國家論」二十三節。)

(5) 自然法理論の歴史においてヘーゲルはそれまでの自然法論の完全な否定者とみられることが多い。例えば A. I. D'Entreves, Natural Law, 1950 (久保譯「自然法」一〇八頁以下)。しかしながら後述の如くヘーゲルにおいても事情は簡單でなく、「法哲學」は、ダントレーヴの見解とは反對に、ヘーゲル自身のつけた副題「自然法と國家學」の示すように、やはり自然法論を含む、と考えられる。なおヘーゲルを自然法論の否定者と見れば、ルソーをやはりそう見なければならぬのであつて、ダン

トレーヴもそう認める(一一三頁)が、もともとこれは問題である。その上ルソー自身においても、見解の推移があるのであつて、「政治經濟論」(一七五四)と「社會契約論」(一七六二)とはややちがつている。(ルソーと自然法論との關係については R. Hubert, Rousseau et l'encyclopédie 1928 参照)。筆者の意見では、自然法學説との訣別がルソーやヘーゲルにおいてよりも歴史學派において決定的な形をとつたと考えた

(6) ヘーゲルが晩年にいたるまで、フランス革命の無比の意義をみとめ、常につよい感激をもつてそれを想起したことは周知の通りである(歴史哲學講義)の終り近くの有名な文章を見よ。武市譯下卷三二一頁)。なおロベスピエールの獨裁についても、それが力による國家形成という見地から必然であつた、とみとめている (Jenssen Realphilosophie II, S. 248)。