

## フランクフルト時代におけるヘーゲルの実存

——特に美しい魂に関連して——

向 井 守

### 一 序 言

宗教改革と宗教戦争との総決算であった三十年戦争は、ドイツにおいては近代産業の萌芽を破壊し、三百有余の領邦国家に分裂させることによつて、ドイツ後進性の基礎をおいた。それ以後ドイツはイギリスを中心とした経済的文化的発展に参与することなく、ヘーゲルが「もはや国家ではない」と言うような分裂状態で過ぎなければならなかった。十八世紀になつて、経済的回復が始まつたが、その担い手である市民階級は、ドイツの政治的統一を提起するには余りにも無力であり、成熟もしていなかつた。封建制度の徹底的打倒を目指すフランス革命は、ドイツの農民・市民・知識人の諸階級になつて、新しい福音として歓迎された。数個所で暴動が分散的に起つたが、市民階級の主体的能力の成熟及び中央集権の確立と言う社会的前提の欠けたドイツでは、全国的革命に至らず、ただちに鎮圧された。

ヘーゲルはこのようなフランス革命とドイツ後進性とを社会的背景として生涯を送つた。彼の思想的発展も社会か

ら分離した真空においてでなく、後進国ドイツに投げ出された自己の社会的な在り方、実存の問題の研究によつて、即ち社会と個人との自覚的対決によつて進められた。彼の実存もこの対決過程において多様な遍歴を重ねる。特にベルン時代（一七九三—一七九六）、フランクフルト時代（一七九七—一八〇〇）、イエナ時代（一八〇一—一七）の差異は顕著である。彼は「精神哲学」で人生行路の諸段階を取扱っているが、それによるとベルン時代を「青年期」、フランクフルト時代を「青年から大人への移行期」、イエナ時代を「大人期」と大体において規定することができる。まず青年は理想と現実、当為と存在とを鋭く対立させ、現実に反抗して、理想にしたがつて改革しようとする。しかし理想はきびしい現実と衝突して、単に主観的理想であることが暴露されて、挫折する。「その理想の直接的実現の不可能は、青年をヒポコンデリーにする」(Enzyklopädie § 386 Zusatz)。このようにして青年は青年から大人への移行期、心理的葛藤の苦悩と不安に満ちた生の危機の時期に入る。「このようなヒポコンデリーから……誰れもがたやすく抜け出せない。それに襲われることが遅ければ遅い程、症状は一層危険になる。……人は相対的無能力に落入る。それは容易に現実的無能力に移つて行く」(op. cit.)。このように哲学体系において他人事のように語るヘーゲルも決して例外ではなかつた。「私はこのようなヒポコンデリーを二・三年間虚脱状態になるまで悩みました」(an Windschmann. 1810. 5. 27)と彼自身の若い日を回顧して告白している。「ヒュペリオン」で意識的に「青年から大人への移行期」を文学的に表現しようしたヘルダーリンは、「どのような点においても青年から大人への移り行き程悪い時代はない。……この時代は本来汗と怒りと不眠と不安と雷雨の時代であり、生涯の最も苦しい時代である」(an den Bruder. 98. 7. 4)と言うように、ヘーゲルと同じ時期に同じ道を進んでいた。ヘーゲルがベルン時代にかけての数年間、このようなヒポコンデリーの状況にあつたことが、手記や他の資料から推定することができる。年令的には二十七才頃から三十才頃の頃である。ヒポコンデリーに襲われる年令にしては遅い方であつた。それ故彼が言うごとく、それだけ一層危険性をともなつていた。しかし彼はこの実存の危機においてこそ、自己の実存を見極めるために、同時期の哲学思想

を撰取し、批判的に思索し自己のものとして、自己の哲学を形成し体系化する基礎を確立したのであった。以下「青年から大人への移行の時代」・フランクフルト時代を焦点として、後進国ドイツと言う状況におかれたヘーゲルの実存が、どのような変容をうけ、遍歴を重ねるか、そしてどのような思想的立場に落ちつき、「大人」になつて行くかと言ふことを考察したいと思う。その前にまず簡単にベルン時代にふれる。

## 二 ベルン時代

一七九三年チュービンゲン大学を卒業したヘーゲルは、スイスのベルン市の名家であるシュタイガー家の家庭教師となる。当時の彼はカントに始まる思想的革命とフランスにおける政治的革命によつておこされた感動に満たされている。「神の国は来たらん。私達は手を空しく懐の中に入れておいてはいけない。……理性と自由が私達の合言葉だ。そして合一点は目に見えぬ教会」(Hegel an Schelling, 95. 1.)「いかにあるべきかの理念が拡がるにつれて、永遠にすべてをあるがままにとる分別くさい人々の意気は消えるだろう」(Hegel an Schelling, 95. 4. 16)。彼は存在の現実と当為の理念とを対立させる「青年」である。彼はすぐにも「神の国」が来ると思つている。空しく待たないで、自らそれを実現するために働きかけなければならないと思つている。

当時のヘーゲルの研究対象は、主としてキリスト教であつた。彼はドイツが直面している不幸な歴史的社会的停滞の根源を、キリスト教において見出した。シェリングの論文を読んだ時の感想に、「宗会と象徴によつて呪われた、何でもかまわれないから何か一つの異教が榮えて、公共的信仰体系になつていたとすれば、これは私達や人類にとつて名誉な結果になつていたのではないかと言ふ疑念が、特に実証されているを見た」とまで極言している。(an Schelling 95. 8. 30)と言つても彼は決してキリスト教全体に非難の目を向けていたのではない。レッシングが「キリスト教」

(Christliche Religion) と「キリストの宗教」(Religion Christ) とに、カントが「理性宗教」と「制定的宗教」とに區別したように、ヘーゲルもまた「イエスの宗教」と「既成的キリスト教」とを峻別する。彼は「実践理性のみが神へ信仰を基礎づけることができる」(Nohl. Hegels theologische Jugendschriften. S. 361 以外 N と略す) と言うカント的な理性宗教の立場から、歴史的既成宗教を批判する。人間の意志から独立して与えられたドクマに人間を隷属させ、その主体性の喪失に導く宗教的既成性に対して、自律的な道德性を確立することが彼の課題であつた。だから当時の彼の実存は道德性と既成性との対決において示される。

この対決の具体的過程は、九五年頃に書かれた「イエス伝」のうちに見られる。ここでは生誕・奇蹟・復活等の超自然的事件は全て顧慮されない。イエスも神的なキリストではなく、人間イエスである。しかしライマルス、ゼムラー、パウルス等によつて、当時やつと端初にいたばかりの、イエスの存在を歴史的に吟味し、福音書を史料として分析して、その生涯を再構成しようとする学問的な試みではない。シュバイツァーが「ヘーゲルのイエス伝は……学問的意義のない青年時代の作品である。それは共観福音書とヨハネ福音書のカントの合理主義的解釈を与えている」(Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung S. 116) と評してゐるように、四福音書を史料として同価値を持つものとして、主観的に史的イエスを再構成したものである。このことからヘーゲルがイエスのうちに自己の実存を体化させ、ドイツの現実をなぞらえたユダヤ社会との関連において、自己の実存を検討すると言う思考実験をしていたことが解る。即ち彼はイエスにおいて自己解釈をしていたのである。

イエスは宗教的既成性に隷属し、人間の自立性を喪失したユダヤ社会に、カント的道德性を回復する社会的啓蒙家として現われる。悪魔の試練に際して、彼は「彼の心に消えることなく書かれたもの、道德の永遠の法則」(N. S. 78) に忠実であることを誓う。山上の垂訓の中の律法を成就するために来たと言う言葉は、律法を小心に守ることに満足しない、義務への尊敬から道德性にしたがつて行動せよと言うようにカント的に解釈される。理性と感性とを鋭く

対立せしめて、両者の間に転々とすることは二君に仕えることに等しいと非難される。イエスはやがて「理性の法則のみが命じられる善の国としての神の国」(N. S. 99)の到来を確信しつつ、十字架にかかり、葬られる。

イエスの理性宗教は、ユダヤの偏見を持つた使徒達により、社会的に普及して、既成宗教に転化する。「人間本性の頽廢の教説」としての既成化したキリスト教は、古代社会解体期のアトム化した個人によつて、受容される。「ローマの君主の専制政治は人間の精神を地上から追立て、自由の剝奪は人間の精神をしてその永遠なもの、その絶対的なものを神へと逃避させることを余儀なくした。それが扱めた不幸は、幸福を天国において求め、期待することを余儀なくした」(N. S. 227)。このように既成宗教における宗教的自己疎外を説くヘーゲルは、後期の彼を批判することから出発した、ヘーゲル左派、特にパウエル・フォイエルバッハ・マルクスのキリスト教批判を先取している。彼の課題は天国に疎外された人間性を「少なくとも理論において」(N. S. 325)地上に返還を要求することであつた。しかし一体どのような時代が、このような権利を行使する力を持つているかと言う疑問を、発したままにとどまつてゐる。

ヘーゲルが実践理性の立場から、原始キリスト教の実証的研究に励んでいる間に、友人達シエリング、ヘルダーリンは、シラー、フィヒテの影響の下に、「純粹理性批判によつてもたらされた革命」(Schelling an Hegel. 95. 2. 4)を成就しようとなつて努力していた。シエリングによると、カントの結果を与えたが、なお前提が欠けていた。そしてこの哲学革命の完成は、カントの二元論から、汎神論的・美的一元論の方向にむけてなされた。ヘーゲル自身は「カントの体系とその最高の完成から、ドイツにおける革命を期待してゐる」(an Schelling. 95. 4. 16)のであつた。彼はカント哲学の一般啓蒙によつて、現実的な社会革命を望んでいたのであつた。

チュービンゲンの正統派神学者達、特にシュートルは、カントの実践理性の要請を恣意的に利用して、既成の歴史的ドクマを証明しようとしていた。このためシエリングは神の存在の証明を批判的に吟味して、「あつと思ふ間に機械

仕掛の神が現われる。それは人格的、個人的實在だ」(Schelling an Hegel 95. 1. 5) と彼等を揶揄する。ヘーゲルは彼の言っていることがよく解らないと告げて、「私達は本来そこまで到達することができないと思うのか」(an Schelling 95. 1. 下旬)と疑問を投げかけている。この疑問はシエリングをからかっているのではないかと思つた程、ひどく驚かせた。明らかにヘーゲルは哲学革命の歩みから遅れていた。彼はまだカントの視野のうちにある。「私達は人格的實在以上のもに到達することができる」(Schelling an Hegel. 95. 2. 4)と答え、「私はスピーチストになつた」と告白する。彼によると、哲学の最高原理は、客体によつて制約された自我ではなく、自由によつて定立された絶対我である。「哲学のアルファとオメガは自由である」。人格性は客体によつて制約されている。絶対我は主客合一・無制約的なもの、即ち神である。「いかなる人格神も存在しない。私達の最高の努力は人格性の破壊である」と言うシエリングは、カントの神の存在の道徳的証明の批判的検討によつて、汎神論の立場に立つ。このことは九五五年に發表された「哲学原理としての自我について」ではつきり表明されたのであつた。

いまだシラーの影響下にあり、フィヒテに深く傾倒していたヘルダーリンは、カントの「判断力批判」において機械論と目的論との統一を認め、カントに隠されている客観的觀念論の萌芽を發展させようとしている。「主体と客体との合一は、絶対我において、又は人が何んと呼ぼうと美的に ästhetisch 知的直観において可能であります」(Hölderlin an Schiller. 95. 9. 4)と語る彼は、美的汎神論の方向に進んで行く。

九六年の半ば頃より、ヘーゲルは精神的不調に悩み、活力に満ちた実存も暗い陰を宿すようになる。シエリングは「不決断と消沈の状態」を慰めて、「君のような力量を具えた人間が、このような不決断に圧倒されてはいけない」(an Hegel. 96. 6. 20)と言つて、他所に就職を見つけるように忠告している。ヘーゲルのこの状態はヘルダーリンの手紙(96. 11. 20)からも推測され、この年の秋故郷に帰つた時の彼の印象を述べた妹の報告も同じことを伝えている。(Rosenkranz. Hegel's Leben. S. 80) 友人達への手紙の散失のために、その原因を確定することが出来ないが、他國に

おける友もなき孤立無援の状態、カント哲学を離れ始め、思想的混迷に落つたこと、フランスの政權の変動のために、ドイツの分裂が一層強化され、彼の革命的意圖の挫折したことなどが考えられる。とにかく「青年から大人への移行期」・「実存の危機」が始まったのである。まさしくこの時点において、八月ヘルダーリンに贈つた詩「エロイジス」で、デイルタイが「神秘的汎神論」と名付ける思想的転向がなされる。

その頃のヘーゲルの筆蹟になる断片「ドイツ観念論の体系原案」が残されている。考証によれば、これはヘルダーリンが抱懐していた思想を、シエリングが哲学的に定式化したものとされている（Cassirer, *Idee und Gestalt*, S. 131）。それは現状改革の方策を示す宣言書であり、ドイツ観念論の発展方向・即ち「全てを合一する理念、美の理念」、美的汎神論への綱領である。「理性の最高の行為は美的行為であり、そして真と善は美において契を結ぶ……哲学者は詩人と同じような美的力を持たなければならない」（Hoffmeister, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, S. 230 以下Hと略す）この思想はヘーゲルの思想的転向に重要な機縁を与えたに相違ない。哲学を志す彼が詩を書くのである。しかしそれは単に機縁にすぎない。彼は自己分裂による苦悩をいやさんとして、根源的なもの・「測り得ざるもの」に自己の全てを委ねるのである。was mein ich nannte schwindet, / ich gebe mich dem unermesslichen dahin, / ich bin in ihm, bin alles, bin nur es. このようにヘーゲルは実存の危機が始まった丁度その時、新しい哲学的立場に到達した。しかし明確な哲学思想にまで形成されるには、その実存は渋滞と彷徨を重ねなければならないのであろう。

### 二 フランクフルト時代初期

九七年一月、ヘーゲルはヘルダーリンの紹介で、フランクフルトの商家ゴーゲル家の家庭教師になる。ここでは彼は友人達に恵まれ、厚遇をうけたらしいことが手紙から知ることができ、(an Nanette Endel 97. 2. 9)。この時代には

前	ヘーゲル フランクフルトに行く	1797. 1
	ナネット・エンデルへの手紙	1797. 2. 9
	ナネット・エンデルへの手紙	1797. 3. 22
期	「道徳性, 愛, 宗教」	
	ナネット・エンデルへの手紙	1797. 7. 2
	「愛と宗教」	上と同じ頃
	ナネット・エンデルへの手紙	1797. 11. 13
	「愛」	
	ナネット・エンデルへの手紙	1798. 5. 25
中	「ヴェルテンベルグに関する論文」	1798. 7. 下旬
	カントの「道徳形而上学」を読む	1798. 8. 10 以後
	ヘルダーリン フランクフルトを去る	1798. 9. 下旬
	「信仰と存在」	1798/9年の秋から冬にかけて 但し, 教団の運命を 除く
	「キリスト教の精神の基本草稿」	
「キリスト教の精神とその運命」		
後	ステュアートの「経済学原理」を読む	1799. 2. 19-5. 16
	「ドイツ憲法論第一序文」	1799年の初め
	「教団の運命」	1799. 夏
	「ドイツ憲法論第二序文 運命と自由」	1800. 3月からその年の秋までの間
	「体系断片」	1800. 9. 14
	「キリスト教の既成性の改稿序文」	1800. 9. 24
	「シェリングへの手紙」	1800. 11. 2

ベルン時代の中心概念である「既成性」にかわつて、運命の概念が現われる。運命に対するヘーゲルの実存選択の微妙な変化にしたがつて、この時代を大体三つの時期に分けることができる。初期は九七年一月頃から、九八年七月末頃まで。中期は九八年八月頃から、その年の秋冬頃にかけて。後期は九九年の初頃から、一八〇〇年の末頃まで。ヘーゲルの残された手記、手紙などの詳細は次のようになる。

上記の表の作成に Nohl, Hegels theologische Jugendschriften. Rosenzweig, Hegel und der Staat. Hoffmeister, Dokumente zu Hegels Entwicklung. Hoffmeister, Brief von und an Hegel. Rosenkranz, Hegel's Leben. 金子武蔵, ヘーゲルの國家観 を参考した。



この時代の手記を直接に見ることができたデイルタイは、ヘーゲルが自己の思想や実存を明確に見極め、徹底的に追究しようとして、層の上に層を重ねたように付け加えて修正を行い、言葉や句を二度も三度も新しく書き直していることを指摘して、「哲学思想形成の唯一のドキュメント」と呼んでいる。以前の手記ではこのようなことは見られなかった。後年回顧するように、「心の内に目標をはつきり意識しながら、いまだ始めから終りまで見透すことができず、いまだ全体を明瞭にしかも詳細に把握するに至らなう」(an Windischmann 1810. S. 27) 彼の不安な実存的状态を示している。この時代の所論も一貫せず、矛盾と動揺の渦中にある。

ベルン時代の終り頃の転向から当然予期されることであるが、まず初期の断片で目につくことは、主体と客体・自由と必然と言う対立概念を、愛や宗教において和解させようとする一元論的傾向である(N. S. 370)。「愛と宗教とは一」(N. S. 377)であつて、いまだ「道徳」、「愛」、「宗教」と言う現象学的発展図式は現われていない。断片「愛と宗教」でこの時代の思想展開の鍵である運命の概念が登場する。問題となる実存も運命に対するヘーゲルの態度の選択によつて知ることができる。運命は人間の衝動と現実との葛藤が激しくなつた時に生ずる。これに対する二つの態度がある。一つは「戦う者」であり、他は「耐忍ぶ者」である。もし人間が運命に反抗する力を持つていなければ、戦いを断念して、和解を彼岸の神に期待する。このように「人間が合一しないものを合一しようとする所に、既成性が存在する」(N. S. 377)。ベルン時代の中心概念である既成性が、合一と言う一元論的視点から考え直されている。中心概念は既成性から運命に移り、前者は運命に対する人間の特殊な態度になる。しかし「人間が自己の純粹さを自覚して、この完全な分離を耐えうるに充分な力を持つていならば、彼は運命に屈服することなく、又合一することなく―強力な実在と合一することは隷属でしかあり得ないであろう―何ら人間的でない未知の力・即ち運命に力強く反抗する」(N. S. 377) 自己の純粹さを意識するヘーゲルは、運命と和解することを「隷属」であるとして退け、運命と戦う者であることを欲する。この実存選択は運命の性格、即ち「人間的ではない未知の力」と言う非人間的性格

によつて規定されている。運命ははまだ「生」の概念として、人間的なものとして把握されていない。思想的志向では自由と必然とを宗教や愛において和解させようとしているが、実存選択では運命の必然性に反抗することが自由であるとされる。思想と実存とはくい違い、矛盾している。彼はこれまで以前の改革者の態度を捨て去つてはいない。

この断片と同じ頃に書かれた、女友達ナネット・エンデルへの手紙は、当時の彼の精神状態をはつきり示している。「この頃はいつもあの田舎で過した追憶が私をかりたてます。私はその時には自然の懐にあつて、自分自身とも、人間とも和解していましたが、ここではこの忠実な母のもとに逃避して、更に親しくしている人と不和になり、彼等の影響から自己を守り、彼等と契を結ぶことをさまたげています」(an Nanette Endel 97. 7. 2)。友人ヘルダーリン、ジンクレールの友情にもかかわらず、九六年の半ばより始まつたヒポコンテリーの状態はいやされることなく続いていく。それは一時的な気分の変動ではなかつた。いまや彼の实存そのものがその根底から揺れ動いている。自己分裂、他人との不和によるみじめな孤独は、合一への、愛への憧憬を生み出す。彼の心情には愛の讃歌が美しく奏でられている。彼は魂のいやしを望んでいる。

九七年の終り頃に書かれたものと推定されている断片「愛」は、この時代の思想の全ての萌芽を含んでいるものとして、極めて重要なものである。古代の人倫の崩壊と共に、自然に内在していた神は死し、人間と神とは相互疎外に落入り、人間は超越的な神に隷属する。キリスト教的愛は「死者のための愛」(N. S. 38)であり、その周りにフルムトな・死せる物質がとりまいている。神なき沈黙せる自然・無の深淵に面して、人間はその生存の意味を失い、「何故に人間は存在しなければならないのだろうか」(N. S. 378)と自問する。ここでは「いかなるものも自己のうちに存在の根拠を持たない」。パスカルはこのような状況に直面して、自己の全てを超越的神に賭した。しかしそれは「戦慄と気遅れ」をもつて神との主と奴の二元的關係に入るが故に、不幸であることを免れない。ヘーゲルは生の概念を導入して、死せる物質を生けるものとして、「本来の愛」を説く。ここではじめてこの時代の思想展開において重要

な機能をもつ「生」の概念が現われる。

愛は事物を対立において考える「悟性」でもなければ、自己のうちにアンチノミーを宿す「理性」でもない。ヘーゲルにとっては「Begreifen ist Beherrschen」(N. S. 376)であり、悟性・理性・反省などは主と奴との葛藤をもたされたのでよつた。生は「未展開の生」・「形成」(Bildung)・「完全な合一」と言う弁証法的自己運動をする。愛は生の分裂を止揚する働きである。愛においては支配するものもなければ、支配されるものもない。そこでは生きとし生けるものが交感し合う。

愛は分裂をいやした完全な生であるが、それはただ愛する者達の間だけに存在する。愛する者達といえども愛によつただけでは生きてゆけない。彼等は生存を確保するために、所有等の市民社会的關係に入らなければならぬ。しかし愛の普遍性は私有の個別性と矛盾する。愛の絆は私有のエゴイズムのために切断される。ヘーゲルはこの矛盾の解決として共有を考える。しかし財の使用の場合には、共有財は必然的に個別化され、分割されなければならない。それ故共有も単に見せかけの解決にすぎない。このように考えて行くと、愛する者達といえども市民社会に生きているかぎり、真の愛の実現は不可能になる。ヘーゲルはこれまでの部分を意識的に線を引いて抹殺する(ノールでは消された部分は註のようにして小活字で印刷されている)。彼は愛が一切を個別化し、切断する私有を止揚するものだと敢て言う。「愛する者達は他の支配に対して、一つの支配を対立させ、そして他の關係・全てのものの排除と「言う私有」を止揚するであろう」(N. S. 382)。彼は接続法を使って自信なく語る。主と奴の關係を止揚するはずの愛が、私有との対決においてこの關係を復活させるとは、何と矛盾したことであろう。彼は自己矛盾していることを知っている。だからそれを隠しきれずに次のように告白する。「所有と私有とが人間の、彼の配慮と思索の重要な部分をなすならば、愛する者達と雖も彼様の關係のこの側面の反省をやめることをできない。たとえ使用が共同的であるにしても、所有の権利は未

解決のままであろう」(N. S. 382)。この後私有も運命と把握され、彼の思索の重要な対象となるであろう。(N. S. 273 D) このように愛と所有との關係を思索してから、しばらくして、ナネットに手紙を送る。彼女の手になる贈物の礼の遅延を詫び、「あなたの姿を心に秘め、あなたを信じて生きる」と誓いながらも、自からを花から花へと浮かれ飛ぶ蝶にたとえ、別離を告げる (am Nanette Endel 98. 5. 25)。

九八年七月末に完成されたと推定されている「ヴェルテンベルグの最近の内情について」(最初の題名は「ヴェルテンベルグ市参事員は国民によつて選挙されるべし」であつたが、「国民」が「市民」になり、最後にこの題名となつた)なるパンフレットの断片が残されている。これを書く誘因を与えた事件は、フランスのオーストリア侵略をめぐる君公と民会との対立であつた。ヘーゲルはここで封建的絶対君主に反対して、民会の側に立つ。「今なお現存するような国家は維持されないと言う感情が広がり、深まつている」(Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, ed. Lasson S. 151 以下Lと略す)。そして「無希望や余りにも強力な運命への忍従的服従は、何か他のものへの希望・期待・勇氣に移り交つている」(L. S. 150)。ヘーゲルはドイツの運命に対する態度として「耐え忍ぶ者」と「戦う者」とを対立させ、後者を選ぶ。即ち彼は正義の力を信じて、運命と戦を挑む。「維持することができないものは、すすんで捨て去るべきではなからうか。……崩れかかつているものをきれいきっぱり取り取り、安全な状態にもたらず唯一の力は正義を行う勇氣である」(L. S. 151)。しかし彼は革命によつて国家を根本から覆することを意図しない。冷静に捨てるべきものと残しておくべきものとを区別しなければならぬと考へる。「この判定において正義が唯一の規準である」。彼の具体的改革案は代議制度の改革を意図している。その実現には主体的階級を必要とする。初めは題名が示すように、「国民」にそれを求めた。続いて「市民」になり、最後にはそれもなくなる。彼は主体的勢力の選抜にあつて転々として動揺している。彼は啓蒙されていぬ盲目的大衆に選挙権を与えることを拒否し、もしそうすれば憲法の完全な崩壊を招く危険を感じる。そして「官廷から独立し、啓蒙された誠実な人々の団体」(L. S. XIV)

に与えるべきだと考える。彼は明らかに一部の進歩的知識人による選挙による上からの制度改革を望んでいる。「しかしどのような選挙の仕方によつてそのような団体が約束されるか、私には見透しがつかない」と彼は告白する。現状への激烈な批判にもかかわらず、具体的改革案は完全に挫折してしまつてゐる。

ドイツの社会的後進性は改革の主体的条件である強力な市民階級を生み出してはゐなかつた。ヘーゲルはこの後進性と言う運命につき当つて、正義の力を信じて戦う者の立場を批判すると同時に、運命についてまた深く考え直さなければならぬであろう。今後彼は運命との和解を欲するのである。さきに指摘した思想的志向と実存との矛盾は、解決を求めて合一を迫る。運命との和解の方法は、すでに「愛」の断片において用意されている。運命が「何ら人間的でない」と言う非人間的性格を捨てて、「生」の運動として把握され、人間的性格を得ることによつて、運命との和解は可能になるであろう。丁度新しい意識形態の登場と共に、新しい対象が生成する現象学的運動のごとく、ヘーゲルの実存的・主体的立場の変更から、新しい内容をもつた客体、即ち生としての運命が生成して来るのである。

#### 四 フランクフルト時代中期

ローゼン克蘭ツの報告によれば、ヘーゲルはさきの政治論文を書いたすぐ後、八月十日からカントの「道徳形而上学」(一七九七)の批判的研究をしている。彼はカント倫理における実定法の合法性と内面的道徳性とを、高次の概念である「生」において統一しようと努力している。更に「彼はカントにおける自然的本性の抑圧に対して抗議し、そして義務概念の絶対主義によつて惹起された決疑論のうちに、人間をばらばらに解体することに対して抗議している」(H. S. 280)。ここではじめてカントへの正面切つた積極的批判が見られる。前期ではすでにカントの二元論からの脱却が見られたが、いまだカントそのものは批判の俎上にはあがつてゐなかつた。

ヘーゲルは九八年の秋から翌年の冬にかけて「キリスト教の精神とその運命」と名付けられる一連の断片より成る手記を書いた。この手記は難澁を極めるが、詩的叙情にあふれている。ここで彼は再び自己の実存を解明するために、イエスにおける自己解釈を施している。

ヘーゲルはイエスの像を画く前に、ユダヤ民族の歴史的回顧をする。それは旧約聖書を歴史的文献として学問的に探究することを意図しない。彼の当時の心情にあふれた恣意的・主観的叙述がなされている。ユダヤ民族はアブラムをもつて始まる。彼はユダヤ民族の精神と運命とを規定する原型像である。始祖としての彼の最初の行為は、「共同生活と愛の紐帯とを切断了」(N. S. 245) ことであつた。彼は共同体の生活を拒否し、人間や土地に愛着することなくさまよえる「異邦人」(N. S. 246) であつた。「彼は愛そうとはしなかつた、だから自由であることを欲した」(N. S. 246)。彼の自由は「愛なき自由」であり、「……からの自由」である。これをアブラハムの自由と名付けることができる。ヘーゲルはアブラハムに深い憎悪を感じると共に、当時の精神的状態との相似のために、共感をもつて接していたに相違ない。ナネットの愛を拒否し、またさきに引用したように「親しくしていた人達と不和になり彼等の影響から自己を守り、彼等と契を結ぶことをさまたげています」と語るヘーゲルと、彼が画くアブラハムとの間には何処に区別が求められようか。彼は自己の実存の半身をアブラハムに凝結せしめた。彼は自己の実存の現実を強く自覚すればする程、その理想を懸命にイエスに託さざるを得なかつた。

ユダヤ民族は根源的に幸福とは無縁であつた。彼等の宗教もまた「不幸から生れ、不幸のための宗教」(N. S. 373) であつた。ソロモンの時代に異教民族と融和し、異神を拝することによつて、彼等のうちに愛の精神が呼び起された。しかしそれは民族的結合の切断、民族の独立の喪失を意味した。彼等は再び古い運命に駆り立てられ、民族の独立を求めて、祖先伝来の神の下に糾合する。「独立への彼等の衝動は根源的に自己の神への隷属であつた」(N. S. 258)。しかし独立への試みは挫折した。これまで他民族にむけられていた冷酷さや非情さは、自己の内部に屈折する。民族

の紐帯はずたずたに切断され、完全な分裂状態が出現する。このように書くヘーゲルは確に分裂の苦悩を宿し、他國の侵略の対象になつていたみじめなドイツを思浮べていたに相違ない。「ユダヤ民族のたどつた状態の全ては……根源的運命の結果と發展に外ならない。この運命によつて彼等は虐げられた。そして美の精神によつて運命と和解し、かくして和解によつて運命を止揚しない間は、彼等は虐げられるであらう」(N. S. 356)。

このような終末の様相を呈したユダヤ社会に、ユダヤ的運命に戦うためでなく和解をもたらすために、「美の精神」を体现した「美しい魂」であるイエスが現われる。彼はもはやカント的道德性の教師ではない。道德性は外的權威の既成性を否定して、自律性を説くが、このような仕方では既成性は「部分的」に否定されるにすぎない。道德性は理性と感性、義務と傾向との鋭い対立を人間の内に持込んで、人間性全体を内的分裂させる。それは主と奴の葛藤を宿した不幸な意識であり、「破壊しがたい既成性」(N. S. 266)を持つている。それ故にユダヤ教とカント倫理の間には、「前者が主人を自己の外に持つのに、後者は主人を自己の内に持ち、同時に自己自身の奴隷であると言う區別」(N. S. 266)を持つだけである。カントのように、道德性に固執し、感性界の幸福を断念して、彼岸の神に兩者の調和を要請する二元的な意識がどんなに高貴であり、崇高であるにしても、ヘーゲルはそこに停まることができなかつた。彼は内的には理性と感性の調和を保ち、外的には運命と和解した幸福な魂であることを欲した。このことを彼はイエスにおいて実現させようと試みた。イエスは人間における魂の分裂を「愛」をもつていやし、「人間を全体性において回復しようとする人」(N. S. 266)美しい魂である。

今や「美しい魂」、愛の立場に立つヘーゲルは「正義の遂行は何ら必然的ではない。何故なら正義は生けるものとしての状態として消失するものであるから」(N. S. 378)と正義を批判して、その立場を捨てる。彼はかつて正義の力を頼んで、祖国の運命と戦いを挑んだが、完全に挫折した。「正義においては和解、生の還帰は語り得ぬ」(N. S. 288)と言う彼は美しい魂の立場から運命との和解を求めるのである。前期では思想傾向と実存との矛盾が見られたが、ここでは両

者は完全に一致している、即ち運命の必然性と愛において和解すること、それが自由なのである。

ヘーゲルがカント倫理を克服して、美しい魂の立場をとるにいたつたのは、明らかにシラーの影響である。「私達がキリスト教をすべての一神教から区別する本質的特徴を把握すれば、それは法則の止揚・カント命法の止揚のうちにあります。キリスト教はカントの命法のかわりに、自由な傾向をおいたのであります。かくてキリスト教はその純粹な形式においては……唯一の美的宗教であります」(an Goethe. 95. 8. 17)と言ふシラーは、キリスト教とカント倫理との関係の把握において、ヘーゲルと極めて一致している。周知のように、美しい魂が一つの理想像として確立されたのは、シラーの「優美と尊厳」(一七九三)においてであつた。シラーは青年時代にルソーやシャフツベリーの大きな影響を受けている。ルソーは「新エロイズ」で優美 (la tendresse) と徳 (la vertu) とを融合した人間を美しい魂 (Belle âme) と呼んでいる。また美的汎神論者シャフツベリーは徳と快樂とを調和的に結合した道徳的感覚の思想を説いた。美しい魂の思想はこれらの二つの思想が、カントの二元的倫理と対決させられ、論理的に明確にされて、理想像として成立したのであつた。

シラーはギリシャの美的世界に無限の憧憬を寄せ、ギリシャ人において外的世界と融和して生き、同時に人間的諸能力を調和的に展開した全体的人間、美しい魂を見出した。「ギリシャ人は人間のうちにこそ全ての美と完全を包含せしめてゐる」(Schillers Philosophische Schriften. Philosophische Bibliothek. S. 93 以下 Schiller と略す)。彼は人間を「理性的・感性的存在」として把握し、人間における理性と感性との關係に次の三つのものがあるとする。第一に理性が感性を支配する關係。第二に感性が理性を支配する關係。第一のものは明らかにカント倫理を指している。「カントの道徳哲学においては、義務の理念が非常に厳しく説かれているので、全ての優美は恐れおののき、弱い悟性はやもすればそれに促されて、陰うつな僧侶的禁慾のうちに、道徳的完全性を求める程である」(Schiller. S. 131)とカントのリゴリズムを婉曲に批判する。シラーは人間性の内部における主と奴との二元的分裂に安住することができな



かつた。そして理性と感性の支配關係を止揚した美しい魂の思想が生れて来る。「もし道徳的感情が意志の導きに恐れることなく、その感動に委ね、意志の決断と矛盾すると言う危険がない程までに人間の全感情を保証するならば、このことを我々は美しい魂と言う……。美しい魂においては感性と理性、義務と傾向が調和している」(Schiller, S. 134)。美しい魂は完成された人間性であり、男性よりも女性において多く見出されるものであると考えられる。

ゲーテが「ウィルヘルム・マイスターの修業時代」(一七九六—一七)の第六卷「美しい魂の告白」で美しい魂の不朽の文学的形象化を与えたことは、余りにも有名なことである。それはドイツ一八世紀半ばの貴族社会を背景にして、ピエティスムスの宗教的薰の高い一修道尼の物語である。ゲーテは「最高の幻覚と主観と客観との最も微妙な交替にもとづく一篇」であると言っている。

ヒロインのフィリスは幼少の頃咯血して、しばらく病床に親しんでいる内に、眼に見えないものと交ることを覚えたと、宗教的素質をもつた人物である。年頃になつた彼女は教養ある、前途有望な青年と識り合い、ふとした事件からその人への愛情に目覚る。彼が希望の職につけないと言う不幸は、彼女を神への交りへと駆りたてる。この時にひたすら魂を神に集中させることによつて、浮世では得られない高貴な感情を得ることができ、どのような不幸にも耐忍べることを知る。現世のはかなさを知る彼女は、結婚を捨て、修道尼の地位を得る。彼女の信仰は益々確固たるものになつて行く。「一切が外部から圧迫すると、丁度旅人が木蔭に駆けこむように、私はこの避難所に駆けこんで、決して空しく戻つて来ることはありませんでした」。その後多才で信仰厚き年輩の男と友情を結ぶが、二人の心はいつしか寄り合い、彼女に愛慾の炎を呼びおこす。はじめて魂の奥にひそむ罪が自覚され、キリストの受肉や十字架上の受難の意義を理解するようになる。罪の体験は一般的宗教意識をキリスト教的意識にする。官能の苦悶は變じて、信仰における言い知れぬ歓喜、法悦となる。彼女は自己の生涯を顧りみて「私は殆んど戒律などの覚はありません。どんなことでも法の形では見えないのです。私を導き、正しい道をたどらせたものは、衝動です。私は自由に思うとこ

ろに従います。そして拘束も悔恨も覚えません」と語る。以上簡単にスケッチしたように、女主人公は人生の危機や不幸に遭遇すると、自己の純粹さを守るために、自己の内に閉籠り、神との交渉に生きる美しい魂である。

これまでのことから、シラーの美しい魂とゲーテの美しい魂との間には、決定的な差異が認められる。前者がギリシャ的・異教的・古代的だとすれば、後者はゲルマン的・キリスト教的・近代的と言える。前者が理性と感性と美しく調和的に展開し、外界に心を開き、それと和解している、幸福な自足した全体的人間像であるに對して、後者は美しい心情を秘めながら、外界との交渉によつて汚がされはしないかと心を碎き、地上の感性的幸福を断念して、一切を神に捧げる、禁慾的逃避的で不幸な自己疎外像である。前者は主観と客観との統一を目指しているに對して、後者は自己内閉鎖的主観に固執して、客観とかかわりを持つことをさける。シラー自身もこの差異を意識していた。彼の美しい魂の理想に近い性格をもつたナターリエと對照しながらゲーテにむかつて次のように言う。「それでナターリエは神聖で同時に人間的ですから、天使のように見えます。修道院の夫人がただの聖女であると思えば。……私は修道院の夫人がナターリエから美しい魂の称号をとりあげずにいてくれた方が望ましいと思えます。と言うのはナターリエのみが純粹美的性質です。……また修道院の夫人はもともと愛が何であるかを知りません」(an Goethe 96. 7. 3)。以上によつて、二つの美しい魂、即ちシラー的なものとゲーテ的なものを確定することができる。「人間を全体性において回復し」、運命と「美の精神」によつて和解しようとするイエスは、明らかにシラーの美しい魂である。しかし彼は運命と對決する時、どのような変貌を受けるであろうか。

イエスは法を輕蔑し、その上に高まることを要求した。法はそれを侵した個人を裁く抽象的普遍性である。罰せられた罪人は放免されるが、法は決して彼を暖く包まない。彼の心には、変ることなく良心の苛責、やましき、卑屈が残る。正義の法においては決して和解は存在せず、傷つけられた魂はいやされることはない。

ヘーゲルは法よりも深く人間を支配する根源的なものを、生・運命のうちに見出す。運命は特殊を裁く抽象的普遍ではなく、特殊を包む具体的普遍性である。「運命においては罰は敵意をもつた力、個体としてある。その個体において普遍と特殊は合一されている」(N. S. 280)。また運命は未展開の生・分裂した生・再合一した生と言う生の自己運動の一契機、即ち生の分裂である。「行為以前にはいかなる分離、対立もなく、更に支配するものもない」(N. S. 280)。未展開の生は人間によつて潰がされ、傷つけられた時に、分裂し、罰としての運命となる。人間は他人の生を殺傷したように思うが、実は自己の生を破壊し、失つたにすぎない。彼は良心にさす刺に悶え、懊悩に呻きながら、失われた生を憶れる。それは毛の肌着を身につけた巡礼が、裸足で熱砂の上を一步一步喘ぎながら歩むに等しい。徹底的な生の喪失感、運命の生と人間の生との同一性の直観を可能にする。「自己自身を見出す生の感情は愛である。愛において運命は自己と和解する」(N. S. 283)。もはや罪人は罪人でない。良心の苛責・やましさはあとかたもなく消える。「良心の刺は鈍くなっている。何故なら行為から悪霊が退いたからである。……行為はたかだか魂なき骸骨として現実性の納骨堂の内に、追徳の内に横たわつたままになつている」(N. S. 283)と精神現象学の末尾を思わせるような文を書く。前期と異つて、運命は生として把握され、人間的性格を得ることによつて、和解は可能になる。

「運命の法と権利は人間からのみ生ずるが故に、根源的状态・全体性への還帰が可能になる」(N. S. 288)。

運命は法のごとく罪人だけを罰するだけでなく、罪なき罪人・美しい魂にも襲いかかる。不条理・不正に見えるかもしれないがそれが人の世の現実なのである。「私達の真に純粹なものが、運命によつて潰がされはしないか。私達は罪もないのに破壊しないですむだろうか。ああ誰がこれの救いを知っているのだろうか」(an Bruder. 97. 11. 2)と悶えるヘルダーリンの実存の問題はまたヘーゲルのものであつた。ヘーゲルがこの手記を綴る少し前九月に、ヘルダーリンの不吉な予感、現実化し、彼は不幸な愛の運命に深く傷つけられ、苦悶のうちにフランクフルトを去つた。

「私が突然フランクフルト行きを決心したことについて、君への憧れがどんなに強く働いたことか、私達が再会し、

君と共にある姿はどのようなものであろうか」(an Haterlin 96. 11)と語ったヘーゲルは、この友人との別離をどのような深い悲しみをもつて迎えたことであろうか。生の不条理・友人の不幸な運命は、ヘーゲルを促して、運命と美しい魂の問題をひたむきに追究する機縁を与えたのであろう。彼はヘルグーリンの痛ましい姿を追憶しつつ、異常にはりつめた気持で、イエスに自己を託して、自己の実存を遼二無二に見極めようとして、手記を書いていたに相違ない。彼は無限の感慨をこめて「運命は……かぎりなくきびしく」(N. S. 283)と手記にしるす。

運命は時や所を顧慮することなく、生が傷つけられた時に襲つて来る。まず以前と同じように、運命に対する二つの態度・「戦う者」と「耐忍ぶ者」とがある。戦う者は自己の権利の普遍性を確信しているが、運命もまた自己の普遍性に固執している。二つの普遍性が存するために、戦う者は自己矛盾している。耐忍ぶ者は自己の権利を認めながらも、無力のために、それを固持できないと言う自己矛盾をもつている。イエスはこのような自己矛盾した二つの態度を放棄し、両者の統一である美しい魂であることを欲する。「二つのものの対立・即ち勇敢と受動性の真理は美しい魂において合一する」(N. S. 285)。ヘーゲルは以前のように、戦う者であることを断念する。しかし彼は以前の男らしい英雄的実存を顧りみて「勇敢はたとえ敗れたとしても、その可能性を前もつて認め、それ故に意識的に罪をひき受けたのだから、それは痛ましく耐忍ぶことより偉大である」(N. S. 284)という。美しい魂は運命と戦うのでなければ、それを耐忍ぶのでもない。それは運命との和解を欲するのである。美しい魂は「権利の喪失と戦いを超越し生々した自由な高揚」(N. S. 285)であり、戦う者からは対立を消失させ、耐忍ぶ者から苦悩をとりさる。ではどのような仕方で美しい魂は運命と和解するのだろうか。

美しい魂は自己の美と純粹さを守るために、穢れた人間関係から身を退けるが、それが生命に満ちたものであればある程、彼は不幸である。この不幸は正義でもなければ不正でもない。不幸こそが彼の運命なのである。「彼の荣誉は正しく苦悩することである」。美しい魂とは完全な自己否定・全面的自己放棄の態度に外ならない。これこそが運

命との和解を可能にするのである。「最高の自由は美しい魂の消極的属性、即ち自己を保つために一切を断念する可能性である。しかし己が生命を救わんとする者は、それを失うであろう。それ故に最高の罪は最高の無罪と、最高の不幸な運命は全運命を越えて高まる崇高性と合一することができる」(Z. S. 386)。しかし全面的自己放棄の態度は、真の意味で運命と和解することであろうか。運命との和解とは、運命でなくなつて、人間と生との幸福な再合一ではなからうか。和解しながら不幸であることは、真に和解しないことを示しているのではなからうか。ヘーゲルはこのことを意識していた。だから「聖なる純粹さを瀆すものは、穢田に首をかけられて、いとも深い海に沈められる方がよい。ああ、聖なるものの冒瀆という痛ましい必然性よ。自然が破壊され、聖なるものが純粹さを失つて行かなければならないと言うことは、美しい魂の最も深い、最も聖なる悲愁であり、その不可解の謎である」(Z. S. 385)と彼はヘルダーリンと同じような悲嘆の声をもらす。和解は当時の彼の心情の和解への衝迫と焦燥によつて観念的に組立てられたものにはすぎない。ヘーゲルは生を全面的に断念してもなお攻撃することをやめない運命を呪いつつ、ヘルダーリンを思浮べながら、運命の根源である生に切々として訴える。「生は彼に背信したが、彼は生に背信したのではない。……彼は不在の友を慕うように、生を恋慕う」(Z. S. 386)。ここで注目すべきことは、「人間を全体性において回復し」、「美の精神」をもつて運命と和解しようとするシラーの美しい魂が、運命と対決する時、「彼(美しい魂)はどのような側面からしても決して傷つけられず、ねむり草のごとく、触れるたびに自己に閉じ籠る」(Z. S. 386)と言う、地上の一切の生を断念したゲーテの美しい魂に変わってしまったことである。ヘーゲルは明らかに理論的にシラー的理想をもつていた。しかしこの理想像も、現実的状况に組入れられた時、もろくも碎かれて、ゲーテの像に変貌する。理想と現実とは余りにもくい違つている。ヘーゲルはもう一度イエスをめぐる状況を見直す。更に具体的に・詳細にイエスにおける自己解釈を施す。ここで再びイエスの像が更に美しい筆致で書き出される。

イエスは「汝等悔い改めよ。神の国は近ずけり」との福音をたずさえて、ユダヤ社会に現われる。もしユダヤ人の

うちに「生の閃光」でも宿つていたならば、この呼びかけに応じて、すぐにも「神の国」は地上に実現したであろう。だが少数の純粹な魂がイエスに従い、弟子になつたにすぎなく、大部分のものは冷淡に彼を見守つたにすぎなかつた。やがてユダヤ人の冷淡はイエスへの憎悪に変わる。かくして彼は民族の運命に対決して、その態度を選択することが強要される。「イエスの運命は彼の民族の運命を苦惱することであつた。即ちその運命を自己の運命として、その必然性を自から担い、その樂しみを共にし、彼の精神と國民とが合一するか——だかこの場合彼の美・神的なものとの關係が犠牲にされる——、それとも彼はその民族の運命を自己からつき放して、自己の生を展開することなく、享受することなく、自己のうちに維持するかが、イエスの運命であつた」(N. S. 328)。ヘーゲルは以前のように「あれもこれも」美しい魂において止揚しようとはしない。もはや第三の道はない。「あれかこれか」の二者択一の前にヘーゲルの実存をこめたイエスは立つ。民族の運命とユダヤ人と共に戦うか、それとも生を断念したゲーテの美しい魂たらんことを欲するか。美しい魂は戦う者と耐忍ぶ者との統一ではない。それは対立した態度の一つにしかすぎない。いづれを選択するにしても、彼の「人間的本性」は満されぬ。彼は「彼の本性と世俗との分離」(N. S. 329)を選び、美しい魂たらんことを欲する。「彼は世俗から、世俗の全ての關係から逃避する。彼は民族の全運命と衝突するかぎり……それに対して受動的 *Passiv* に振舞う」(N. S. 326)。美しい魂が能動性と受動性との統一ではなく、受動性、耐忍ぶ者であることをヘーゲルは認識せざるを得ない。

イエスは納税すべきかと問われた時、「カイザルのものはカイザルへ」と答える。「神の国」は青年ヘーゲルにとつては感動に満ちた合言葉であつた(vgl. Hölderlin an Hegel. 94. 7. 10)。しかし今やそれは「この世のものでなく」(N. S. 327)、「心情」において存在すると言われる。そして現実には国家が運命として現存している。「イエスは国家権力が自己に及ぼす結果に対して、精神の抗議をしつつ、意識的に苦惱しながら忍従した」(N. S. 327)。精神の抗議はいかに強烈であつても、現実の行動にならないかぎり、何の効果も生み出さない。ただひたすら心情の内なる神の

国の市民であろうとする彼は、国家から追放され、多くの人間的関係を放棄し、「私人」となる。彼は親や兄弟から離れた。女を愛して、子供を生むことをしなかった。まことに「イエスは空虚においてのみ自由を見出し得た」(N. S. 338)にすぎなかった。しかしイエスは世俗との分離を感じずれば感ずる程、安んじて耐忍ぶことができなかった。かくて彼は運命に対して「勇氣に満ちた反抗」(N. S. 339)をする。ヘーゲルは引用する「われ地に平和を投ぜんために来たりと思うな。平和にあらず、反つて剣を投ぜんために来たり」。そしてまた言う「人の子の栄光は……世俗との全との関係を放棄したと言う消極的なものでなく、むしろ不自然な世俗に彼の本性を委ねることを拒み、そして戦いと没落において世を救わんとしたと言う積極的なものである」(N. S. 317)。手記を書くヘーゲル自身が深く底から揺れている。イエスに運命からの逃避を選ばせながら、更に運命と戦わせる。聖なる罪なき人、美しい魂が聖ならざるものに潰がされ、踏みにじられて、崇高な美に満ちた悲劇は終る。

ヘーゲルはたとえ運命が生として把握されるにしても、運命は美しい魂と和解しないことを承認しなければならぬ。和解しないものを強いて和解させようとすることを断念しなければならぬ。運命と言う氷の絶壁は、燃えるような愛をもつて融解させようとしても、何の変化を見せないで、高く聳えている。敢て征服しようとするれば、それは死を意味するにすぎない。彼の理想であつたシラーの美しい魂は、運命と対決する時、ゲーテの美しい魂になり、更にこのゲーテ的なものも具体的状況に組み入れられて追宥され、悲劇的な姿にまで高められている。友人のヘルダーリンは自己をヒュペリオンやエンペドクレスに託して、自己の実存と運命との葛藤に思いをこらした。彼にあつては主人公の没落の必然性が意識的に追宥されているが、ヘーゲルにあつてはイエスは運命との和解を目指しながらも、事態の無意識の必然性によつて没落する。ヘルダーリンは愛と運命との悲劇を身をもつて体験し、さすらいの旅に出て、いずこにも憩うことなく、「断崖から断崖へと投げ落されて」、半生を暗く閉された狂気のうちに終える。手記のイエスは死んだが、ヘーゲルは荒れ狂う矛盾と動揺のまつただ中で生きる。死に直面した彼はその一歩手前でとまる。彼は美

しい魂の理想を捨てるのである。

「道徳性」は外的既成性を否定して、自律性を強調するが、それ自身のうちに理性と感性・義務と傾向と言う主と奴の分裂的關係を内面的に宿している不幸な意識であり、内面既成性を持つている。「愛」、「美しい魂」は内的二元的支配關係を止揚して、魂の美しい調和を秘めているが、「客体性」を欠くが故に、運命に瀆がされて、没落しなければならぬ不幸な魂である。ヘーゲルは愛を補全し、それに客体性を与えるものとして「宗教」を考える。そして宗教によつて運命の克服が可能であるとする。かくして「道徳性」・「愛」・「宗教」と言う現象学的意識形態の發展図式の思想が生れて来る。(Vgl. N. S. 303)前期ではいまだ愛と宗教とは未分化であつたが、愛の限界の認識によつて、いまや両者は段階的區別を受けるようになる。イエスの愛の態度はまだ宗教ではない。愛に客体性を付与し、運命を克服する「宗教」を創り出すことが、原始キリスト教団に与えられた課題であつた。

## 五 フテックフルト時代後期

ヘーゲルは「キリスト教の精神とその運命」の大部分を書いた後、現実の經濟や政治の研究に没頭する。ローゼンクラントツは「一七九九年から一八〇〇年の間の政治研究は、宗教に関する研究を空白にした」(Rosentkraun. Hegel's Leben. S. 94)と伝えている。ヘーゲルは九九年二月十九日から五月十六日にかけて、市民的經濟学の一般的体系の創始者と言われているシュチュアートの「經濟学原理」をドイツ語訳で読んだ。そして市民社会の本質・労働・分業・税制等について注釈をつけながら研究している。「高貴な情熱と興味ある実例をもつて、ヘーゲルは競争の真唯中にあり、労働と交換のメカニズムの中にある人間の心情を救わんとして、重商主義の死せるものと戦つている」(op. cit. S. 86)。彼はやはり心を実存の問題に集中している。以前と異つていることは、実存を市民社会における実存として把握し、イエスにおける自己解釈などと言うことをしないで、現実を現実として直視しようとして直視していることである。このよう



な研究に関連して、「ドイツ憲法論」なる論文を書いている。私はその第一序文と第二序文を中心として彼の思想と実存を考察したいと思う。

カンポ・フォルミオ条約にもとずいて、九七年十二月に開催されたラシュタット会議では、ライン左岸の割譲が承認され、領土を没収された諸候への賠償の問題、司教領廃止等が議題となっていた。このような背景をもつて書かれたドイツ憲法論第一序文は、深い諦念で満されている。「ドイツの愛国者は苦悶に満され、そして全ての害悪の根源の閉塞や国家の欠陥の本質的改革の希望は、彼等からとり去られてしまった」(H. S. 282 D)。ヘーゲルもまた国家の改革を断念する。しかし彼は改革への希望に別離を告げる前に、「いまひとたび心像において」、祖国ドイツを歴史的根源から理解しようとする。「もはや国家でなく」、「時代の精神から孤立している」(H. S. 283) みじめなドイツの運命の根源を彼は「ドイツ的自由」に求める。それはユダヤ民族の運命の根源をアブラハムの自由において見出したのと同じ手法である。ドイツ的自由とは、「ドイツにおいて個人が普遍の前に屈伏することなく、独立して立ち、その栄誉と運命と自から担った」(H. S. 284) 時代・ゲルマン民族の英雄時代の状態である。古代ゲルマン人は自然と戦い、獲得したものを私有物にした。この私的獲得物はやがて法制化されて、多くの私法が形成された。このようにして私的略奪の産物である多くの領邦国家の分立から成るドイツ帝国が成立した。「全体から分離した法」は神聖な侵すべからざる法であつて、それを維持するために国家が存立している。「このような正義が憲法の原理であり、魂である」(H. S. 283)。前期の実存の立場である「正義」はみじめなドイツ憲法を基礎づける原理となる。しかし「国家権力を私的所有にしようとする努力は、国家を解体し、権力としての国家を破壊することに外ならない」(H. S. 287) のように書くヘーゲルの心情には「権力国家」の思想が芽生えていたのである。

一八〇〇年の三月からその年の秋までの間に書かれたものと推定され、「運命と自由」と名付けられている第二序文では、この時期のヘーゲルの実存が明確に表明されている。ここで運命をめぐつての実存の変遷は一応終結をつけ

この断片で問題となるのはまず運命に対する二つの態度である。以前と同じように、一つは「戦う者」であり、他は「耐忍ぶ者」、「美しい魂」である。ヘーゲルはこれまでの神学的ヴェールをかなぐり捨てて、ドイツの現実と直接に対決する。「戦う者」は無意識的に求めている「未知のもの」と彼に許されている「生」との矛盾がますます大きくなっているのを感じている。他方「本性を自己の内部で理念にまで仕上げる人」(U. S. 139)・「美しい魂」の「生への憧憬」が高まつて来ている。そして両者は「相互に近づき合おうと努力している」。ヘーゲルは第二のイエス像におけるように、「戦う者」と「美しい魂」と二者択一の方向を捨てて、「両者を超越したものに志向している。この点第一の像に帰っている。まず彼は美しい魂を検討し、自己批判をする。美しい魂は彼がイエスにおいてしたように、孤独の状態で自己の理想を表現し、それを伴侶にして楽しむ。しかしみじめなドイツ・即ち「時代によつて、内的世界においやられた人間」は自己の純粹な美を守ろうとすれば、「永遠の死」(U. S. 139)を甘受しなければならぬ。かといつて、自己の理想を実現し努めるにしても、彼は余りにも運命のきびしさを意識している。このようなデレンマに直面した美しい魂は、生が許すかぎり、「生を軽蔑し、受難しようとする」、即ちイエスのように自発的に死を選ぶのである。死に直面したヘーゲルは自己批判をして、美しい魂を捨て去る。また運命は「戦う者」の加える暴力によつても止揚されることはできない。この際「運命は運命であるにとどまっている」(U. S. 139)。外的暴力は「特殊対特殊」であつて、「新たな受難」であるにすぎない。

では運命が愛によつても、勇氣によつても克服されないとすれば、一体両者を越えた第三の態度とはどのようなものであるか。それは運命の必然性を認識して、時を待つことであつた。「現存の生がその力とすべての価値を失い、単なる消極的なものになった時」(U. S. 139)、運命は自己運動を成し遂げて、運命であることを止めてくれるのである。古い生、運命は特殊対特殊の意図的活動の対象ではない。生自からが新しい生を生み出し、古い生を克服してく

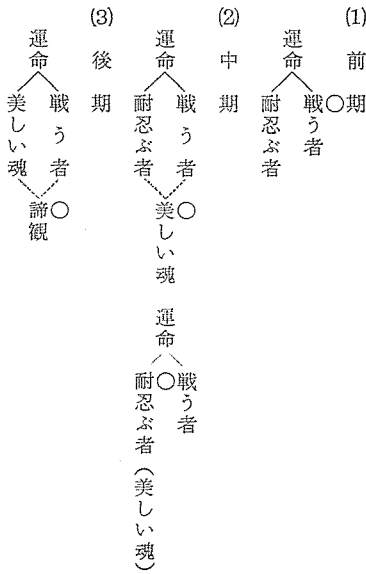
れるのである。「制限されたものは自からのうちにある自己自身の真理によつて攻撃される」(L. S. 140)。そして「形而上学によつて制限はその限界を受取り、そして全体の連関においてその必然性を受取る」(op. cit.)。それ故に運命の必然性を認識すること、それが自由なのである。人は運命から逃げたり、それと戦つたりして、何らかの反応をすべきではない。唯ひたすら運命の動きを凝視して理解することに努めるべきである。いつかは運命は運命であることをやめてくれる。その時まで時を待たなければならぬ。このように考え、「現存し出来上つた世界の客観的必然性と合理性を承認する」(Enzyklopädie § 396) ヘーゲルは、「青年から大人への移行の時代」「ヒポコンデリーの時代」を克服して、「大人」になつた。

このようなヘーゲルの思想においては、歴史における人間の感性的な実践的主体性は失われてしまつてゐる。彼は歴史の動きを傍で眺めているにすぎない。みじめなドイツの社会的現実を、彼の若き日の情熱を真直に外界の改革にむかしめず、内面世界へと屈折させて、運命の歴史の必然性の認識・「あるものの理解」(L. S. 9) と言う観念的活動に転じせしめた。それはどのようなみじめな現実においても、存在の合理性を見出すことである。つまり「現実的なものは理性的である」として、「現世の十字架のうちに理性をバラとして認識し、もつて現世を喜ぶこと」(Philosophie des Rechts, Vorrede) である。ヘーゲルは時代の流れに逆う美しい魂がどんなに高貴であるにしても、「永遠の死」と言う難を受けなければならないことを知つた。それ故「たとえ時代との合一が高貴でなく、下賤であるにしても」(L. S. 351)、生を願う彼は理想を捨て、現実と手を握り、妥協する。しかしこのような諦観の立場に立つた彼は、観念の世界において現実世界の思想的延長を行い、偉大なるユートピアを夢想する。

一八〇〇年九月十四日の日付けをもつて終つてゐる「体系断片」では、この時代の最終的な哲学的立場が記されてゐる。宗教とは「人間が有限な生から無限な生に高まること」であり、哲学は「有限から無限に高まること」である。哲学は生を「結合と非結合との結合」として把握するが、この結合自体には非結合が排除されている。このように哲

学は「有限なもの完全化」を求めて、「悪無限」に落入る。しかし「有限なものがそれ自体生である」と人は認識することによって、無限的生に高まり、悪無限を止揚することができる。「それ故哲学は宗教をもつて終る」(N. S. 348)。ここで哲学と言われているものは明らかにカント哲学を指し、宗教は後の思弁的絶対知を指している。またこの頃ヘーゲルはベルン時代に書いた「キリスト教の既成性」の改作に従事する。彼はもはや道徳性の立場から既成宗教を批判することなく、その歴史的必然性を承認するようになる。

少しばかりの遺産を手に入れたヘーゲルは家庭教師を辞して、イエナに行く。彼は心情の美しさを守るために、現実から逃避して世のすね者になり、反つて魂の死を蒙る美しい魂であるよりも、進んで市民社会の一員たらんことを欲する。彼はこれまで自己の実存を極限までに駆りたてて、凝視しながら、孤独のうちに研究をし続けた来た。そして実存は挫折に挫折を重ねたにすぎなかつた。実存の変遷を图示すると次のようになる。(○はヘーゲルがとった態度)



実存は「あれかこれか」と「あれもこれも」のリズムを繰返し、運命のきびしさを認識するにつれて実践的態度か

フランクフルト時代におけるヘーゲルの実存

ら次第に後退してゆき、最後に諦観の立場に立つ。ヘーゲルはフランクフルトを去るにあたって感慨深げにシエリングに語っている。「私の青年時代の理想は、反省の形式に、同時に一つの体系に変つていかなければなりません。一方では変ることなく学問に従事しながら、私は人間生活に足を踏み入れるにはどのような帰路が見出されなければならぬかを自問しています」(an Schelling 1800. 11. 2)。ベルン時代の道徳性の理想も、フランクフルト時代の美しい魂の理想も、共に「道徳・愛・宗教」と言う現象学的体系の一契機になつてしまつた。そしてこの体系は一八〇七年の「精神現象学」にいたるまで保持され、そこで詳細に叙述される。「自己の内面の壮麗さを行為と定在によつて汚がされはしないかと言う不安に生きてゐる。自己の心情の純粹さを守るために、現実との接触から逃避し、気むずかしい無能力の状態に固執している」(Phänomenologie des Geistes, S. 452 ff)と美しい魂を画くヘーゲルは、若き日の自分を追想していたに相違ない。とにかく「運命を尊重することを知り、その恩寵を待つこと」が自由であることを認識した彼は、青年時代を去つて、所謂「大人」になつた。このような哲学的地盤において、この後彼は哲学体系の形成に専念するのである。

(一九五八・十二・十)

(了)

(筆者 京都大学大学院文学研究科〔西洋哲学史〕博士課程学生)

state-power, in its final analysis, results from a heart-felt obedience of the people to 'ethical legitimacy' (ethische Legitimität), by which the exercise and support of power becomes more justifiable.

## Hegels „Existenz“ in Frankfurter Periode

—mit besonderer Berücksichtigung  
auf den Begriff „Schöne Seele“—

von Mamoru Mukai

In seiner Frankfurter Periode erfuhr Hegel eine Spannung zwischen seiner eigenen Existenz und der damaligen politisch-sozialen Situation Deutschlands. Es scheint daß er hier drei Stufen der Existenzwahl nacheinander durchging. Diese Stufen waren von ihm selbst als drei mögliche Haltungen formuliert, die ein freies Subjekt gegen sein Schicksal nehmen kann.

(1) Erste Stufe (Jan., 1797—Juli, 1798).

Das Schicksal bricht da auf, wo die harmonische Einheit des Menschen und der Welt verloren geht. Dann kann man entweder das Schicksal kämpfen oder es dulden. Es war das Kämpfen, das Hegel zuerst gewählt hat, aber das Resultat war, daß er der großen Kluft zwischen dem Ideal und der Wirklichkeit um so schärfer inne wurde.

(2) Zweite Stufe (Aug., 1798— Jan., 1799)

In dem großen Fragment „Der Geist des Christentums und sein Schicksal“ bestimmt Hegel Jesu Haltung gegen das Schicksal als die einer schönen Seele. Eben dies war auch die Antwort, die nun Hegel seinem eigenen Problem geben wollte. Er wollte sich mit dem Schicksal dadurch versöhnen, daß er den Standpunkt der schönen Seele nahm, welcher die Einheit des Kämpfens und Duldens verwirklichen sollte. Nun ist es selbst in der Bestimmung der „schönen Seele“ zwei Seiten oder vielmehr Typen zu unterscheiden. Nach der ersten typischen Konzeption derselben, welche von Schiller gegeben wurde, zeigt sie sich als die Seele, die mit der Welt im freundschaftlichen Verhältnis steht und vielseitig ihr Vermögen entwickeln kann, während nach dem zweiten Typus, wie ihn Goethe heraus-

stellte, ist sie vielmehr eine seelische Haltung, die aus der Welt flüchtet, in sich zurückzieht. Was aber von Hegel selbst wirklich erfahren wurde, war, daß man den ersten Typus der schönen Seele verwirklichen will und doch durch die Bestimmtheit der Situation unvermeidlich zur Aufnahme des anderen Typus hinausgetrieben wird. Es enthüllte sich daß ihm, wie einmal Jesu selbst, die schöne Seele auf die Haltung des Duldens hinausging.

(3) Dritte Stufe (Febr., 1799—1800)

Der Aufsatz „Verfassung Deutschlands“ zeigt den erneuten Versuch Hegels, um das Kämpfen und Dulden in die Einheit zu bringen. Den Weg fand er endgültig in philosophia, d. h. im „Verstehen dessen, was ist.“ Philosophie ist der Weg zur Versöhnung mit der schicksalhaften Wirklichkeit. Er führt am Ende zu den berühmten Thesen Hegels im Vorwort zu seiner Rechtsphilosophie.