

ヘーゲル哲学におけるキリスト教の意義

W・パンネンベルク
中 埜 肇 訳

これは、一九七〇年の夏に、西独シュトゥットガルトで開催されたヘーゲルの生誕二百年を記念する国際学会(Hegel-Jubiläumskongress)の神学コロキウムで、参加者の強い関心と多くの論議を喚び起こした、ミュンヘン大学のヴォルフハルト・パンネンベルク(Wolfgang Pannekoek)教授の報告を、同教授の諒解を得て訳出したものである。ヘーゲル哲学とキリスト教との内面的な関連が、その哲学を研究する者にとって、きわめて重要な、しかしきわめて難しい問題であることは、ここに改めて言うまでもない。(『京都大学文学部五十周年記念論集』に載せられた、野田又夫教授の「ヘーゲルとキリスト教」は、この問題方向において、わが国で発表された最もすぐれた寄与のひとつである。)現代プロテスタント神学界で指導的な地位を占めるパンネンベルク教授のこの報告は、その問題に対してひとつの照明を投げかけるであろう。なおこの訳は、初めは、コングレスの会場で受領した報告原稿によるはずであったが、最近同教授から翻訳の許可とともに新しい決定稿が送られて来たので、これにもとづいて行うことにした。ここに教授の御好意に対して深甚の謝意を表するとともに、読者のかたがたにもひとことお断りを述べる次第である。——訳者

一

近代の現実世界の基本的な条件のひとつに、中世では教会と社会との間に存続していた緊密な結びつきの弛緩が挙げられる。この甚だしく複雑・広汎で、さまざまな国においてさまざまな速度をもって進行したプロセスを単純化して、その動機となるただひとつの事件に起因させようとするならば、その眼は宗教改革に、しかも何よりも先ず、それ

が意図しなかつた世界史的な結果に向けられなければならない。西欧における教会分裂と、それに伴って一世紀以上に亘ってヨーロッパ諸国民を麻痺させた宗教戦争とは、抗争する宗派教会の要求から国家とその権利を解放する結果になった。純粹に世俗的な文化を形成しようとする、遠く中世にまで遡る傾向は、それによってひとつの地盤を獲得し、その上で自由に展開し、それなりに宗派によって分裂した教会の權威的な要求からみずからを解き放つことができるようになったのである。ここに始まった教会的キリスト教と近代的な現実世界との相剋はその後ますます敵対を尖鋭化した。というのは両者のいづれも、一にして不可分な真理を放棄することができなかったからである。一方の側では教会による後見からの解放と教会の特権の除去が、他方の側では近代精神に対抗する教会的キリスト教の自己主張ということが問題であった。

教会的キリスト教と近代的現実世界とのこの二元論は、テュービンゲンでの神学研究の頃から、ヘーゲルの問題意識に刻印を押していた。しかしその場合にヘーゲルは、自分が決して教会的キリスト教の現状擁護の代弁者でない（正統的な自己隔絶という意味でもないし、宗教的な伝統を啓蒙主義の精神に適應させるということによってでもない）ことを知っていた。ヘーゲルが宗教的なテーマに集中したのは、それが近代社会の諸問題の解決にとって欠くべからざるものであると彼に思われたからである。ヘーゲルは夙に近代世界の固有の本質を極めて深いところで把握していたから、急進的なフランス啓蒙思想に同調して、伝統的なキリスト教から解き放たれることだけを、人間の自由化という意味での解放であると評価することはできなかった。ノールによって「民族宗教とキリスト教」という表題をつけて編集された手記の中で、既にヘーゲルは社会の問題すらも、むしろひとつの宗教的な問題として認識している。従ってヘーゲルの青年期の著作を解釈するにあたって、宗教的な関心に対立させて彼の社会的・政治的な関心を強調したり、あるいは逆のことを主張するのはくだらぬことである。政治的な解放というテーマは、それ自体として、その中心において、ひとつの宗教的なものなのである。ヘーゲルはこういう認識を持っていたから、フランス啓蒙思

想の聖像破棄的な宗教批判と異なるばかりでなく、キリスト教と近代との関係を、世俗化 (Säkularisierung) という概念によって、即ちもともとはキリスト教的であるが、今ではその宗教的な形式を失ってしまった動機 (Motiv) の継続作用として説明しようとする、十九世紀の中葉以降に発達し、今日にいたるまで支配的な地位を保っている試みともその線を異にするのである。ヘーゲルは他ならぬ宗教的な形式そのものこそ、社会的解放という点から見れば放棄すべからざるものと見なした。シュトゥットガルトのギムナジウム生徒 (であつた彼) は、このことを、「平民」は学問や技艺によつてではなく、宗教によつて初めて啓蒙に与かることができるのだ、と述べた。テュービンゲンの神学生はそれを、宗教は「道徳性とその動機とに対して、新しい、いっそう崇高な活力を与える」と、カントの道徳哲学の言葉で語つた。数年後になるとヘーゲルはカントの道徳性の概念に対して批判的に立ち向うようになり、それ以後は宗教の概念をもつと深く、「有限な生より無限な生へ」の、即ち生の中で分離し対立するすべてのものがそこで合一されるような「全体の精神」への高揚として扱えた。しかしながらこのように規定された宗教も、ヘーゲルにとっては、依然として政治的な問題意識と結びついていた。例えば一八二一年の法哲学では、宗教とは国家を「心性の最も深いところに關つて統合する契機」であると言われている。つまり宗教は絶対真理をその内容とするものである以上、「心性の最もけだかいものもそれに帰することになる。……国家や法律も義務と同じように意識に対するこのような関係の中でこそ、最高の確認と最高の拘束力とを得る。……というのは国家や法律や義務でさえも、その現実態においては、ある限定を持ったものであり、その基礎であるいっそう高い領域へと移行するからである。」こうしてヘーゲルは国家の現実態を、法哲学の中でもまだ終始一貫して、有限で制限されたものと見なしていた。尤も彼にとつて国家とは、原理的には——ともかく彼の青年期の著作を支配している問題設定の意味そのままに考えれば——「ひとつの世界の現実的な形態と組織にまで自らを展開する現在の精神としての神的な意志」であつたけれども。国家という人倫的現実態が有限で制限されていることは、国家に対する宗教の必要性を理由づける。といつても国家に対する宗教の関係

は、ここで決して単に高次の保証や是認というだけのものではない。キリスト教的な自由の原理がまだ充分有効に働いていないような国家に関するヘーゲルの言葉が裏書きしているように、この関係は批判的な意味を持つこともあるのである。しかしいづれにせよ、宗教的な欲求は政治的現実の限界を経験することから生れるのであって、この意味でヘーゲルは、一八一七年のエンチクロペディーでは、まだ次のように書くことができた。カントが神信仰への宗教的な高揚を「実践理性から生れる」ものと見たのは蓋し当然である、と。「真実の宗教と真実の信仰心とはただ人倫の中からしか生まれぬものであり、それは思惟する人倫、即ちその具体的な本質の自由な普遍性を意識する人倫である。」そして同じことを逆に言えば、人倫そのものは「自己意識に内在するものとしての神的な精神が、民族や個人という形でのその現実的な現在性の中にあるもの」に他ならない（同前）。もとよりヘーゲルにとっては、神への宗教的な高揚は、もはやカントの場合のように、それ自身で確立した道徳からの単なる帰結もしくは要請（同前）ではない。むしろ一八三〇年のエンチクロペディー第三版の中で同じ文脈で言われているように、「真に人倫的なものは宗教の結果」なのである。だから宗教的な高揚はその「出発点」を人倫の中に——つまりヘーゲルにとっては常に、具体的な社会的な生活の中に——持っているとはいふものの、「絶対真理の意識」としての宗教的な問題意識は、何と言っても、自分自身の中に根拠を持っているのであって、その存在権利を決して道徳性や公共の人倫に対する実践的な連関からのみ引き出すのではない。晩年のヘーゲルの眼から見れば、宗教が国家と社会に対して根本的な意義を持つのは、宗教がその機能によって、つまりそれにとって外的な効用によって初めて是認されるというのであってはならず、「絶対的な真理をその内容として」持つものであるという理由からに他ならないのである。社会の人倫的生活と国家とは、エンチクロペディーによれば、民族の宗教的な意識に負うところが甚だ大きいから、ヘーゲルは次のように言うことができる。「真実の宗教が世に現われず、国家の中に行われぬ限りは、国家の眞の原理は実現されない。」プラトーンにこの事態がまだ見えなかったのは、彼がまだ主体的な心メンタル性を宗教とそれの政治的な意義の場所として認

識していなかったばかりでなく、いやしくも彼の国家がまだ「主体的自由を欠いたままで」構想されているからだとしてヘーゲルは考える。主体的な自由と並んで、宗教の政治的な関連の担い手である人倫的な心性の主体性が、晩年のヘーゲルにとって、初めてキリスト教の世界史的な結果であったのである。

初期のヘーゲルでは、このことはさらに別様にも読みとれる。民族宗教とキリスト教に関する青年時代の手記の中では、キリスト教の既成形態と対比して、ヘーゲルの念頭にあった民族宗教について、それは「自由と手に手をとって」⁽⁸⁾いると書かれており、ヘーゲルはこういう理想を描き出すにあたって、キリスト教ではなくて、ギリシアの宗教を模範としてこれに則った。ところが後になると、ヘーゲルはこれと反対に、ギリシア的な自由の限界を、つまりその自由が外的な事情に、特に生まれと幸運にも奴隷の身分を免れたことの偶然に依存していることを指摘した。ベルリンの哲学史緒論(一八二〇)の中で、ヘーゲルは、ギリシア人とローマ人は「人間が人間として自由であることを知らなかった」と書いている。初めて「キリスト教において、神の前ではすべての人間が自由であること、キリストは人間を解放した、しかも神の前で平等に、キリスト教的な自由へと解放した」という教説が登場した。こういう規定は自由を生れや身分や育ちなどとは無関係なものたらしめるのである。……⁽⁹⁾キリスト教と共に世界に到来した自由を、ヘーゲルは「神における絶対自由の原理」⁽¹⁰⁾とも呼ぶ。というのはこの主体的な自由は、外的な生活状況から独立したその確実性において、キリストによって啓示されたような、人間と神との統一に根ざしているからである。⁽¹¹⁾キリスト教によって開かれた自由は、人間が神に関わりを持つことに根ざしており、唯一なる神があらゆる人間の神であるのと同じように普遍的なものであるから、人間としての人間の普遍的な自由とキリスト教の受肉の教理とは、ヘーゲルにとって、極めて密接に結びついている。彼はカントのように、キリスト教神学上の教理の中に、理性の普遍的な事態に対する照明を見ただけではなく、すべての歴史がそこへ帰り、そこから発する世界史的な転回点の適切な表現を見たからこそ、ヘーゲルはこの教理の積極的な評価へと転じたのであるが、このことはそれが自由の歴史と結び

ついでにこの認識と連関している。こういう認識はヘーゲルの青年期の神学的著作の中にはまだ見られない。それは精神現象学の中で初めて登場する。それはまだ不明瞭で謎めいた姿ではあるが、ストア的な自由と懷疑論的な自由との抽象的な性格に気付いて、自分の自由と自分の真理とを世の中の状態から無関係には持ち得ないことを知っている、あの不幸な意識に関する有名な章の中にほの見える。この意識の不幸は、自分の本質と自分の真理であるべきものことから自分が引離されていることを知っている点にある。特徴的なことであるが、ヘーゲル研究の中では、不幸な意識というこの概念が彼岸信仰を持ったキリスト教を描いているのだという、左派ヘーゲル主義にまで遡る解釈が、今日に至るまで持続している。⁽¹²⁾ヘーゲル左派の宗教批判は、自分自身の本質を疎遠なものとして、自分から切離して考える不幸な意識という現象の中に、宗教一般のモデルを見た。しかしヘーゲルにとって不幸な意識とは、彼がその発端ではユダヤ教と、その後にはローマの皇帝時代の精神と結びつけた⁽¹³⁾、精神のひとつの歴史的形態なのであって、少くとも原理的にはキリスト教によって克服されている。というのはキリスト教の原理は決して神的なものとも人間のなものとの分裂や分離ではなくて、神と人間との統一の中でこの対立を和解⁽¹⁴⁾することだからである。不幸な意識がキリスト教の中で依然として持続するのは、「絶対宗教の単純な内容」即ち「神的な実在の人間化」⁽¹⁵⁾が、キリスト教の信仰では、初めにはただイエスの個別化された形姿について観られ、彼の人格の特殊性として扱えられるだけであって、まだその全般的な射程において把握されてはいないという限りでのことである。「……それに続く歴史全体が初めてこの具体的な自由の実現である。」初期キリスト教会と中世の教会では、「無限な自由の光は……まだ世俗的なものの中に透ってはいない。」⁽¹⁶⁾「宗教的な原理は人間の心の中に内在するものではある」が、「同時に世俗的な自由としても露わに」されなければならない。⁽¹⁷⁾それへの決定的な歩みを行ったものが、ヘーゲルによれば、宗教改革であった。ヘーゲルはルターにおける義認信仰とキリスト者の自由との連関を驚くべき確さで認識した。信仰者は自分自身の義をすべて放棄することによって、信仰の中で、キリストと彼の義とに与かり、同時にまた神の義に与かるに至るとい

うのである。ヘーゲルの言葉では次のように言われている。「主体そのものは実体的な真理に照らして自分の特殊な内容を放棄し、この真理に身を委ねることによって、真実の主体となるべきである。」⁽¹⁸⁾人間は自らの有限性と特殊性とを棄てることによって、神に与かり得る。これまでキリストの特殊性と考えられていたものが、今やキリストへの信仰を通して、普遍的なものとなった。人と神との合一、そしてその中でのあらゆる外的な拘束と権威からの自由がこれである。

啓蒙的な精神の理性的自律とフランス革命の政治的自由の中に、ヘーゲルはキリスト教的な自由という宗教改革の核心となる思想の影響を認めた。もちろんその場合に彼は、ルターにおける神の中の自由が、依然としていわゆる宗教的な権威に拘束されているのに反して、啓蒙思想の方は専ら自分の知見と信念だけを主張するということを看過してはいない。⁽¹⁹⁾しかし宗教改革的な自由思想から啓蒙思想の理性的で世俗的な自由への移行は、ヘーゲルには、内的な必然性を持った歩みと考えられる。あらゆる人間的な権威に対抗する、信仰の中の個人の自立性という宗教改革的な原理は啓蒙思想の理性自律へと通ずるものでなければならなかった。その中で、またそれから生ずる政治的な自由の中で、初めて宗教改革のキリスト教的な自由は、その世俗的な実現を見出した。他方でまたヘーゲルは、宗教改革の自由思想のこういう影響史が直線的なものではなくて、独特な迂路を辿ったということをすっかり見抜いていた。教会分裂によって初めて、諸教会の宗教的権威から国家が解放されるということが可能となったわけであるが、これが「特殊な教会」に対抗して自立化された思想の自由、そして同時にまた宗教そのものの自由——他の信仰に対する寛容という意味で——のための基盤となった。だからヘーゲルは法哲学の中では、教会分裂を、キリスト教的自由を実現するためのひとつの必要条件と解することさえできるのである。「従って国家にとって教会の分裂は不幸なことだろうにとか、そうだったろうにとかいうところの話ではなく、却って国家は教会分裂によって初めて、その使命であるところのもの、つまり自覚的な合理性と人倫となり得たのである。同じように、そのことは、教会にとっても

思想にとつても、それぞれの自由と合理性に関して、出合い得るかぎりでの最も幸福なことである。⁽²⁰⁾この迂路は今日の全教会的意識のペースペクティヴから見れば、もちろん無条件にいかなる点においても必然的で幸運なものと言ひ兼ねるだろうが、実はそこでこそ近代の精神的・政治的自由がキリスト教の中から出現したのである。しかしこういう歴史的な確認が充分な重みを獲得するためには、今や自分自身の中に存在理由を持つに至った現実の、偶然的な歴史的初期条件だけがそこでは問題になるのではないという別のテーゼを待たなければならない。人倫的国家の自由はそれの固有の実体を、ヘーゲルに言わせれば、むしろさらに進んで、キリスト教的な「神における自由」の中に持つのである。⁽²¹⁾このような主張は近代精神と伝統的なキリスト教との間のさまざまな緊張関係に直面した時、決して自明のことではない。とはいえヘーゲルはこの思想によって初めて、近代をそのキリスト教的な起源からの解放として解釈する諸理論の埒を超えるのである。ヘーゲルは先ず精神現象学の中で、啓蒙思想の精神的な自由と信仰の中で守られた絶対的な内容との持続的な結びつきを明らかにした。「啓蒙の純粋な知見」は信仰の内容に対してただ否定的な態度しかとらず、「それが自分自身であることをまだ知っていないから、啓蒙は自分が信仰の中にあることを見誤って」、「非真理と非理性」になるのである。⁽²²⁾

啓蒙的な批判は、当然のことながら、信仰の表象の中にその有限性を示しはするが、それは一般にあらゆる規定性を、「即ちあらゆる内容とその充実とを、このようにして、有限性として、人間的な本質および表象として理解するから、それにとつては、絶対的な実在はいかなる限定も、いかなる述語も付加され得ない真空となり、⁽²⁴⁾こうして啓蒙的な信仰批判は「平板」と矛盾に陥る。というのはそれは「有限性についてしか知らず、しかも有限性を真なるものとして知り、さらに真なるものとしての有限性に関する知を最高のものとして知ると称する」⁽²⁵⁾からである。その場合、神の思想の中味を棄ててしまう宗教批判が、この思想を空虚な普遍性のままに存続させながら、神についての人間の無知だけを強調するのか、それともおおよそ神の思想そのものを拒否するのかということは、ヘーゲルにとつては、

二次的な意味しか持たなかった。両方の場合とも問題になるのは「宗教に対する無関心であって、これは宗教をうっちゃっておくか、それとも最後にはそれを攻撃するかのいずれかである。」そして後年のヘーゲルはさらに付け加える。「これは浅薄な魂の辿るべき帰結である」と。⁽²⁶⁾こうして悟性が知を有限な対象に還元し、信仰の神的な本質をその有限な要素に分解することによって、純粹知見という近代的な自由意識は、古代世界の不幸な意識に対して独特な対比をなす。それは「充全フュルグワントニエールジヒのものであるべき自己確信の悲劇的な運命」に遭遇する。純粹知見のこの悲劇的な運命は、その自己存在を担う実体的な真理の否定とともにそれが没落するという点にある。「それはこの自己確信におけるあらゆる実在性の喪失とほかならぬこの自己知の喪失の意識——実体と自己との喪失の意識であり、『神は死せり』という厳しい言葉として語られる苦痛である。」⁽²⁷⁾神の死というヘーゲルの有名な、しばしば誤解された言葉は、キリスト教についての啓蒙思想の悟性的批判の結果を、つまり自由な知見として自らを知る主体的な自由が、キリスト教的な「神における自由」からの歴史的な由来を離れて自立化された結果を定式化したものである。神の死は、ヘーゲルにとつて、主体的な自由の中でキリスト教が実現されるための必然的な契機である。何となればこの主体的な自由はさしあたっては先ずあらゆる権威と伝統に対抗して登場するからである。そこで神の死は同時に、抽象的な彼岸として考えられた神表象の終りを指示する。媒介者イエスの死は「同時に自己として立てられていない、従ってそこでは受肉思想の中に含まれた神と人との統一がまだその完全な射程において考えられておらず、神はただ、不幸な意識の中にその表現を見出すような、人間と世界への排斥的な対立の中でしか表象されない神ゴット的な実在ワシという抽象アブストラクトの死を」⁽²⁸⁾含む。こうしてヘーゲルにとつて、有限者と対立するに過ぎない（従ってそれはそれで有限な）無限者というあの抽象的な二元論は片が付いたことになる。しかしヘーゲルの思惟は神の死の確認というところに留まることはできなかつた。というのは神の死は同時に自己意識とその主体的な自由の喪失を意味することにならざるを得ないからである。近代的な意識の主体的自由が神無しには存続し得ないという認識は、啓蒙思想の宗教批判の一面性の修正に連なる。

それはこの批判の正当性を取消すことにはならない。それは無限者と有限者との偽りの対立を克服し、有限者と無限者との統一を、神の人間化というキリスト教の中心的な思想の中で、従って主体的な自由の原理そのものの中で、徹底的に考え抜くことによって、宗教の具体的な内容を取り戻すのである。

従ってヘーゲルにとっては主体的な自由の原理という理由があるからこそ、キリスト教をこの自由の名において「世俗化」という仕方であつて凌駕することができないのである。同じ理由からヘーゲルはエンチクロペディでは、国家と宗教との分離に反対する。即ち近代国家は、キリスト教の中にあるこの主体的な自由という基礎が無ければ、主体的自由の実現という意味で、人倫、国家たり得ないものである。フランス革命を横目で見ながら、ヘーゲルは、「腐敗した人倫の組織、その憲法と立法とを、宗教を変へることなしに変革することを、つまり宗教改革を伴わないで革命をやつたことを、近代の愚行⁽²⁹⁾」と呼ぶ。およそ「この分離し得ないもの、即ち国家と宗教とを、相互に分ち得るものとして、それどころか相互に無関心なものとして考えようとするのは、現代の途方もない誤謬⁽³⁰⁾」だつた。つまり国家というものはもともと自分だけで、しかも何らかの権力と暴力の中から現実⁽³¹⁾に存在するものであり、宗教性は個人の主体性に属するものとして、ただ主体性を確立するために、いわば何か望ましいものとして付け加わらなければならないものか、それともどうでもよいものであり、そして国家の人倫、即ち理性的な法や憲法は自分だけで独自の基礎の上に確立しているというように宗教と国家の関係は考えられて来た。⁽³⁰⁾それが「途方もない誤謬」であるのは、国家は制度と自分を支える志⁽³²⁾ 操との基礎として、宗教のみが与え得る絶対真理の意識を必要とするからである。このことはもちろん、国家がもう一度ある教会の権威に拘束されることがあり得るとか、またはそういうことが許されるとかいうことを意味するものでは決してない。⁽³¹⁾むしろ教会自身が宗教改革の自由思想によって、国家をほかならぬキリスト教国家として特殊な教会から独立なものたらしめる原理を産み出したのである。とはいへ「特殊な教会」を向うにまわした、キリスト教的自由を実現するための普遍的な、⁽³²⁾基盤としての国家のこういう自立性を、国家と宗教一般との分離

と混同してはならない。こういう分離は、ヘーゲルの認識によれば、ただ国家の解体にしか通じ得ないであろうから。さてしかし特殊な教会に対する人倫国家のこういう自立性が国家と宗教との分離一般という意味ではなくて、宗派教会の特殊性に対するキリスト教的な自由理念の理性的な普遍妥当性の自覚と解さるべきだとするならば、この自立性がキリスト教のこういう理性的な普遍性に関する、それに対応するような意識を要求することは言うまでもない。ヘーゲルがここにこそ近代国家における哲学の機能を見出したと想定しても、恐らく誤ってはいないだろう。ヘーゲルが教会の權威的原理を向うにまわして、国家が単なる私念マイネンの主観性に対抗して「守ら」なければならぬ「思想の普遍性」、「自覚的・客観的な合理性」という形式を人倫国家とともに「学」に対して与えたということが、この方向を示している。

哲学と国家とが思想の普遍性という形式を共有するとすれば、哲学は同時にその中で宗教の実質的な内容を、つまり同時代の神学によって放棄されてしまったとヘーゲルが見なしたその真理を護持するのである。神学は啓蒙的悟性批判の圧力を蒙って感情の主観性へと引きこもってしまい、すべての内容を批判に委ねた。⁽³⁴⁾ 宗教がこのように主観性へと萎縮することに照応するものが、ヘーゲルが法哲学の序説において歎いたところの「人倫的世界の無神論」である。敬虔な内面性に引きこもれば、客観的な真理の領域を放棄すると同時に、もろもろの社会的な組織をも不信心に委ねてしまうことになる。ヘーゲルは啓蒙思想を怖れて敬虔な内面に引きこもることと敬虔派ピエティスマスとの関係を認識して、敬虔派の信心の中に現われる宗教的主観性の空しさを極めて鋭くめぐり出して見せた。即ち「神の空虚な本質の此岸にある」この信心の事実上の立場は、「自分自身を絶対視し、対自的に自由で自立的となった有限性」⁽³⁵⁾であるというわけである。ヘーゲルは、この立場で「神そのものに依然として客観性が帰せ」られるのは奇異なことであると考え、これと反対に、敬虔な感情の単なる主観性を言質にとつて、ここから無神論という結論を引き出す唯物論の方が首尾一貫していると考えた。⁽³⁶⁾ 従ってヘーゲルは神学の中にさえキリスト教的な無神論が出現するとすれば、それは神学が

自ら進んで宗教の内容を放棄し、悟性的批判と妥協しようとした（またそれに対する軽侮の）証拠だとか感じ得なかつたであろう。既に彼の時代には、「キリスト教の根本教説の大部分が教義学から消え去っていた」から、こうしてヘーゲルは一見しただけでは奇妙に見える要求を持ち出すことができた。「今では哲学だけというわけではないが、主として哲学が本質的には正統である。これまで常に重んぜられて来た信仰簡条、キリスト教の根本真理は哲学によって維持・保管されている。⁽³⁷⁾即ち哲学は抽象的な悟性思考を克服することによって、啓蒙思想の宗教批判にその分限を悟らしめ、啓蒙思想の悟性批判に優っていることがはっきりしている仕方です、キリスト教の客観的な真理性を新しく定式化することができる。啓蒙思想の批判に立ちむかう時、宗教の真理はわずかに思想の普遍性という領分においてしか救われ得ないのである。それと同時に、ヘーゲルの意味での哲学は、キリスト教の普遍性を国家のためにも定式化する責任がある。こうしてヘーゲルの哲学的パースペクティヴの中では、啓蒙思想を通して出現した近代精神の状況の中に、世界的な規模を持った使命が登場することになる。ところが晩年のヘーゲルは、哲学というものがそれだけでは、特殊な教会と異なつて、キリスト教の普遍妥当性をさながらに具体化しようという要求を、有効に主張することはできないことを見てとつた。というのは哲学思想における和解というものは、それはそれとして、哲学者の秘教的なサークルに限られているために「外的な普遍性を欠いた部分的なものに過ぎない」⁽³⁸⁾からである。ヘーゲル哲学そのものの運命が、この見解を強調しているように思われる。というのは哲学者のサークルの中でさえ哲学が外的な普遍性を失っていることは明らかだからである。これに反して宗教はその制度的な拘束によって、——ヘーゲルが言うように——あらゆる人間にとって絶対的な真理である形式を作り上げる。従つてヘーゲルが、哲学的な思想という媒体によつて、どこまで青年時代の目標に、つまり宗教の改革による社会の改革という目標に、接近し得たかということとは、もとより彼の哲学と既成宗教およびその自己了解との関係がどのように形作られたかという点で決定されなければならなかつたのである。

キリスト教神学はヘーゲル哲学を、その窮地から救い出してくれるものとして、即ちキリスト教信仰の実質に対する悟性批判の攻撃から解放してくれるものとして、またこの攻撃を前にして已むなく無内容な内面性の中に逃避を求めざるを得ないという境遇から解放してくれるものとして迎える充分な理由があったと考えてよからう。恐らく近代の大思想家にして、キリスト教を啓蒙思想に抗して失ったその王座に復位させてやるために、ヘーゲルほど力を致した者はないであろう。しかも彼はこのことを、カントのように、単に他の力のおかけによってではなくて、宗教とキリスト教的な啓示そのものの独自の権利に基づいて行なったのである。神学が、いくつかの例外は別として、彼ヘーゲルの思惟によって提供されたそのチャンスを受け入れることなく、啓蒙思想の攻撃から脱れて赴いた敬虔な内面性という隠れ家を約束の土地そのものと考えて、神の思想がそこでのみ永続的に存立し得る普遍的な真理という土地を再び領有することをやめたように思われたことは、更めて言うまでもなくヘーゲルにとって大きな失望であった。一八三〇年のエンチクロペデー第三版への序言の中で、ヘーゲルは信仰心とその決定的な敵とのこういう妥協について、憤激を露わにしながら語り、それによって彼自身の哲学的な努力が無効となることを苦痛をもって眺めている。

「人間性の最大で無上の関心の中から、深く豊かな内容が腐れ落ちてしまい、信仰心が、敬虔なものも反省的なものもいっしょに、内容を欠いた最高の満足を見出すようになるに及んで、哲学は偶然的で主観的な欲求となってしまった。あの無上の関心は二種の信仰心（実は理屈こねに他ならないのだが）において、その関心を満足させるためにもはや哲学は要らないというような事態になってしまった。のみならず哲学は、それも蓋し当然なのだが、あの新しく得られた満足、このような狭量な満足にとつて邪魔物だとさえ考えられている。」⁽³⁹⁾

キリスト教と神学とが、これほど大きな不信と抑制を抱いたヘーゲルに出会ったということをどのように説明した

らよいであらうか。カール・バルトも——もちろん、そのパースペクティヴを自分が神学的に克服してしまつたと信じていた十九世紀全体に対してアイロニカルな距離を保つてのことであるが、——次のような驚きの問いを發した。「何故ヘーゲルはプロテスタント世界に対して、ちょうどトマス・アクィナスがカトリック世界に対してそうなのと似たようなものにならなかつたのか。」⁽⁴⁰⁾このような問いに対して完璧な答えを与えることはほとんどできない。ここでもいくつかの視点を数え上げるだけで足りりとしなければならない。

ヘーゲルの哲学に対して放たれる最も有力な神学上の非難は、言うまでもなく、その神思想が汎神論的ではないかという嫌疑であつた。こういう嫌疑は、若い時期にレッシングのスピノザ主義に対する共感の念を隠そうともしなかつたシェリングと若いヘーゲルとの緊密な結びつきから噂にのぼつたのである。有限者と無限者との抽象的な対立に反対するヘーゲルの強烈な論難と、有限者を「契機」として自らの中に含む⁽⁴¹⁾真無限の概念とが、表面的にしかり理解しない人たちの間に、同じ嫌疑を強めるということもあり得た。ヘーゲルの哲学を汎神論として分類した最初のひとり、後になって極めて有力な覚醒神学者となつたフリードリヒ・アウグスト・G・トルック（一七九九—一八七七）であつた。彼は既に一八二三年には「罪と宥和者に関する教説」についてのロマン主義的な論稿の中で、続いて一八二五年には「東洋的神秘思想のアンソロジー」の中で、自分の東洋学に関する学識から彼には親しいものとなつたイスラム教の汎神論的神秘思想に観念論哲学をなぞらえた。ヘーゲル自身はエンチクロペディー第二版（一八二七）の序言の中で、ほかならぬこのトルックを特に引合いに出して、汎神論という標語に対して自分を防衛し、また別のところでも繰返してはつきりと、こういうレッテルを貼られることに対して自分の哲学を弁護した⁽⁴²⁾けれども、それにもかかわらずヘーゲルの哲学が汎神論であるという偏見が執拗に残るのを妨げ得なかつた。例えばヴィルヘルム・リュートゲルトは一九二五年に、「ドイツ観念論の宗教とその終末」に関する、大いにもはやされた彼の著作の第三巻で、ヘーゲルとトルックとの対立に関して次のように述べている。「彼は自分に向けられた汎神論という非難を決してまじ

めに評価し、真に理解することをしなかつた。彼はその非難を、言葉の最も表面的な意味にとつて、拒否したのである。(九二) ヘーゲルの汎神論の証拠としては、ヘーゲルの支配的な関心が「彼岸的・超世界的な神に対する信仰の克服」にあったことを確認するだけで、リュートゲルトには充分であった。汎神論という嫌疑がこうして偏見にまで固まることができたという事情は、更に進んでD・F・シュトラウス以来、ヘーゲル左派がいやしくも神の思想を拒否しない場合には、多かれ少かれ公然と汎神論を唱えたということによって説明される。神学の立場からヘーゲル主義に反対する者も思弁的な有神論も、このことをヘーゲルに対するかれらの嫌疑を確証するものと考えた。その上にディルタイさえも彼自身の共感に合致したところの「神秘的汎神論」という意味にヘーゲルを解した(44)ことを考え合わせるならば、この偏見がTh・ヘリング(45)のようなヘーゲル研究家の精力的な反対にもかかわらず、現在に至るまで持続した(46)ことは何ら怪しむに足りないのである。その場合、もっと用心して「万有在神論」(47)について語るとしても、誤解はほとんど改められはしない。というのは万有在神論という概念も、有限な物が神の中に含まれているという觀念を示唆するからである。ところがヘーゲルが——彼自身も誤解され易いと認めていた(48)ことであるが——時折り有限者と無限者または絶対者との統一もしくは同一性について語る場合に、問題となるのは常に否定的統一である。——即ち有限者の否定と止揚によって媒介されているものであって、(50)従って含まれていると解釈するのは適切ではないような同一性である。そうなるに既にむしろ正反対の解釈がヘーゲルを引合いに出して主張され得るわけで、この解釈はヘーゲルの立場を無宇宙論(51)であるとし、それに従えば、有限者とは実のところ無であり、神が総てであるというのである。神の一切が有限者の無によって媒介されているという意味での「汎神論」を示すものとして、例えば、ヘーゲルが通常の形式の神証明に反対している、「論理学」の一節が引用される。「通常の推論では有限者の存在が絶対者の根拠と考えられている。有限者があるからこそ、絶対者がある。しかし実を言えば、有限者が自分自身において矛盾する対立であるから、即ちそれが無いから、絶対者があるのである。……有限者の非存在は絶対者の存在である。」(51)

このような命題に直面すれば、次のように判断した人がいるのも当然である。「神および自分自身との純一無碍の調和の中で展開するような有限な生命がこの体系の中に占める余地は全く無い。……」⁽⁵²⁾こうなるとヘーゲルは、彼自身がスピノザに帰した無宇宙論という考え方の意味に理解されることになる。⁽⁵³⁾しかしここで看過されているのは、既に精神現象学がはつきりと、「神の実在から分離した自然は無に過ぎない」⁽⁵⁴⁾という思想に反対しているということである。スピノザとは違って、ヘーゲルの主体の哲学では、絶対者は自分の他在の中で自分自身へと来るのであり、世界は理念が自分の他在にならうとする自由な決意から生ずるのであり、この他在はそれなりにそこで権利を得るのである。⁽⁵⁵⁾

ヘーゲルの神理念を汎神論的であるとする解釈は、D・F・シュトラウス以来、ヘーゲルの思弁的な三位一体論では、シェリングの場合と同じように、「子は超世界的・彼岸的な実在ではなくて、まさにただ世界もしくは有限な意識そのものでしかあり得ない」⁽⁵⁶⁾というところから出ている。とはいえこういう見解に対してはヘーゲルの明確な言明が対立するのであって、それによれば、「他在の蔽しき、つまり分離や分裂が現れないような愛のそれ自身との戯れ」としての神の内部での対立と、この他在を自立的なエレメントとして、「区別がそこでその権利、相異性の権利を得る」⁽⁵⁷⁾世界として解き放つことが区別される。従って父から子が現れ出るという内在的な三位一体と創造との間の区別は、ヘーゲルでは、シュトラウスが「宗教的な観念に対する過度の讓歩」だと悪口を叩いた宗教哲学の講義の中で初めて見られるのではなくて、シュトラウスがヘーゲルの「基本的な著作」と呼んだ精神現象学の中に既に見られるのである。ヘーゲルのこういうのはつきりした区別を考慮する人なら、ヘーゲルが神の三位一体内での運動と世界の発展過程とを区別したということに異を唱えることはできないはずである。この点について正当の権利をもってヘーゲルに浴びせることができる唯一の非難は、ヘーゲルでは三位一体の神の内的な生命が論理的な必然性を以て、即ち神の中に措定された他在がその権利を、つまり相異性という権利を保有しなければならぬという必然性を以て、世界

の産出へと通ずるということである。この点に関してヘーゲルでは神の創造行為の自由が失われていると考える人は、言うまでもなく、ヘーゲルにとって自由と必然とは相互に排斥し合うものではない⁽⁶⁰⁾ということに注目しなければならぬであろう。またヘーゲルが世界を、新プラトン派的な流儀で、神の本質からの流^{エッセンス}出^{エッセンス}と考えた⁽⁶¹⁾と認めることも許されないであろう。というのはヘーゲルは創造という概念と単なる出現という概念とを全く区別していたし、この区別は、既にイスラエルの宗教においてそうであったように、神が主体と考えられるという点に根拠を持つとヘーゲルは考えていたからである。主体と考えられた絶対者から世界は単に出現するのではない。また絶対理念も、ただ反省にとって自然界へ移行するものとしてではなく、ただ自然界を自由に産出するものとしてのみ考えられるのである。ヘーゲルがエンチクロペディーの中で、論理学から自然哲学へ移るところで用いたが、しばしば困惑の果ての逃道か人を煙にまく手段と解された言い廻しも、絶対者を主体と解釈すれば矛盾なく考えられる。「しかし理念の絶対自由とは、それが単に生命へと移行するだけでもなければ、有限な認識として生命を自分の中に現われしめるものでもなく、それ自身の絶対真理の中で、自分の特殊性または最初の限定と他在の契機を、その反映としての直接的理念を、自然としての自己を、自由に自分の中から取り除こうと決意することである。」⁽⁶²⁾「ヘーゲルはここで、一般に考えられているように、論理学の単なる思考規定と物質として現存する自然の具体性との間の断絶を、必要に迫られて無理やりに覆い隠しているわけではなく、⁽⁶³⁾ヘーゲルの概念の論理学は主体の論理学、しかも絶対主体の、神の論理学として心から真剣に読まれてほしいということがはっきりとしているのである。

従ってヘーゲルには神の人格性の思想が無い、などとどうして言えたのか理解に苦しむ次第である。ともかくヘーゲルは、精神現象学の序言の中で、「最も重要なことは、真理を単に実体としてではなくて、同時に主体として理解し表現することである⁽⁶⁴⁾」と宣明した後で、論理学では、具体的な概念または自我が本質的に個別者である限り、人格性は主体存在の論理的な契機であることをはっきり示した⁽⁶⁵⁾。同様にヘーゲルはベルリンの哲学史緒論の中で、「最高理

念の主体性、神の人格性の定義」について、それはギリシア人の神思想に比較して「遙かに豊かな」概念であると語った⁽⁶⁶⁾。さらにまた宗教哲学の講義の中で、ヘーゲルは神の三位一体的な三人格性をも神理念の契機として（もちろん単に契機としてだけであるが）評価した⁽⁶⁷⁾。つまりここでも他の場合と同じく、人格性が「ひとつの硬くて脆い自立的な対自在」である限り、その抽象的な性格が同時に強調される。同じく法哲学でも人格性は抽象法のカテゴリーとして、主体が「完全に抽象的な自我としての自分自身について」持つ自己意識として登場する⁽⁶⁸⁾。とはいうものの人格の真理はこういう抽象的個別化にあるのではなくて、「孤立、孤独性を止揚することが人格の、というよりむしろ主体の性格である。……友情、愛において私は自分の抽象的な人格性を放棄し、それによって具体的な人格性を獲得する」⁽⁶⁹⁾。この意味での人格性が抽象的なものとして扱えられるか、具体的なものとして扱えられるかに応じて、人格性はヘーゲルにとって、神の理念における「消え去る契機」（同前）——その三位一体の内部での連関においても、絶対主体と世界との関係においても——と考えられるか、その真の形態と考えられるかいずれかである。抽象的な人格性に関しては、既に「キリスト教の精神とその運命」の中で、イエスはユダヤ的な性格と彼の人格性との断絶にもかわらず、「すべての神的な人格性、神的な個性を、彼がひたすら一体であろうとし、彼の中で一体となるべき友人たちの前で放棄する」と述べている⁽⁷⁰⁾。後年のヘーゲルもこの抽象的な人格性に関しては、依然として次のように語ることができるのである。「神的な理念の中では、人格性は解消したものととして措定されている」⁽⁷¹⁾が、それというのも抽象的な自己同一性が神的な生命の過程の中では克服されているという限りにおいてである。これによってヘーゲルは、神の人格性の思想について、これを無限性にふさわしくないカテゴリーだとする、スピノザやフィヒテによって行われた批判を公正に取扱ったことになる。しかし他面ではこの批判を、人格性の真理とは「それ（！）を他者へのこういう沈潜と没頭によって獲得することである」という思想によって克服する。ベルリンの哲学史緒論にある、神の人格性の思想の豊かさに関する言葉もこの意味に解されなければならないであろう（上の注66を見よ）し、恐ら

く法哲学の§35に付けた欄外注もそうであろう。ここでは人格性は——その節の本文の中で明らかにされた人格性の抽象的な性格とは反対に——「最高のもの」と呼ばれ、次のように続けられている。「人は神を信ずるとしても、——それをどのようにも定義しようと、人格性を欠くならば、充分なものではない。」⁽⁷³⁾

ヘーゲルが抽象的な個別性という意味での人格性を、神理念の単なる「消滅的契機」として評価したにもかかわらず、これを越えて具体的な人格性の概念へと進み始める際の彼の手がかりがともすれば見過されがちであったという事情も、ヘーゲルは神の人格性を否定したという意見がいったい何故偏見にまで強められたのかということを説明し得るものではない。さらに汎神論という非難の場合と同様に、この偏見の中で、右からの、つまり哲学的有神論や覚醒神学からの批判と「左の」弟子たちによるヘーゲル解釈とが一致するのである。例えばD・F・シュトラウスもヘーゲルの考え方を次のように集約することができると考えた。即ち「絶対者はそれ自らによって措定された人間を介して、またその中において初めて、自己意識と人格性に達するだろう」というのである。これは——たとえどれほど有力なものになったとしても——決してヘーゲル自身の定式化に基づいていいるとは言えない解釈である。その前提はシュトラウスによる別の誤った解釈、即ちヘーゲルの三位一体的な過程と世界過程との区別をシュトラウスが誤認したところにある。シュトラウスの考えるように、もし実際に永遠の子がヘーゲルにとって世界過程と同一であるとすれば、もちろん三位一体の内部における人格関係についての宗教哲学講義の諸命題は、絶対主体と世界過程との関係に翻訳されるし、またシュトラウスとともに、絶対主体は人間的主体の中で初めて自己意識と人格性に達するといふ結論を引き出せるだろう。これに反して、神の中での生命と世界過程とが区別されるならば、ヘーゲルにおける絶対者は既にそれ自身の中で人格として、また主体として考えられていることになる。ところが絶対者と有限者の総体としての世界との区別は、ヘーゲルにとっては、究極の抛りどころとはなり得ないから、この点でどうしても解消できない二義性が残る。真の無限者は有限者にただ対立するものとして考えられてはならない。それは同時にこの対立

を超出し、それ自身とその他者との統一でなければならぬ。そのことは、ヘーゲルでは、世界の産出は必然的に絶対者の本質に属するという、既に触れた思想の形で現われる。しかしその場合には、絶対者は世界を産出することによって初めて、絶対主体として自分自身の本質に達するという結論が拒み得ないものとして迫って来る。シュトラウスが考えたように、もとより絶対者の自己意識と人格性とは人間のそれと決して同一ではないであろう。しかし恐らく絶対者は世界と人間とを産出することにおいて初めて、また人間と対立して初めて、自分自身を主体として実現するのであろう。

神が世界を必然的に産出し、こうして——ヘーゲル自身の言葉を使えば——「自然の措定は……必然的に精神的生命の概念に」属する⁽⁷⁵⁾という思想がキリスト教神学にとって主な躓きとなったのには相応に深い理由がある。この思想はヘーゲルの哲学に対するおよそありとあらゆる神学的な非難の基礎となつていふ言つてよからう。ヘーゲルの絶対者の哲学を汎神論および神の人格性の否認であるとする誤解（これはヘーゲルの本文と対比すれば支持し難いものであるが）は、このひとつの事態から、つまり神的な実在の中より世界を措定する必然性からヘーゲルが引き出したと考えられた帰結として初めて理解される。トルツクの友人であり、もっと深い哲学的教義を持ち、もっと精細に思考したハレの教義学者ユリウス・ミュラーはここに、つまり「この体系によって、精神の本質は一面的に思惟と解され、しかもこの思惟は必然的な過程と解されるという点に」⁽⁷⁶⁾ヘーゲル哲学の本来の馬脚を認めた。それによって「世界は神の自己実現となり、……人間の生命の倫的な諸規定はその過程の契機と」⁽⁷⁷⁾なり、そしてこういう解釈の最終結果は、悪を「理念そのものの不可欠の契機として承認すること」⁽⁷⁸⁾であるというのである。この最後の点でミュラーはもちろんヘーゲルの発言の中に潜む動揺を確認した。ミュラーはさらにまた、ヘーゲルが神の内在的な自己区別と世界過程におけるその諸契機の自立化とを区別したことを知っていたが、⁽⁷⁹⁾そこで主張されたところの、絶対者から他者性という契機の自立性への、従つて世界への進行の必然性は、彼にとって、世界はやはり神の自己実現の必然

的な契機と解されるべきであり、従ってシュトラウスのヘーゲル解釈は少くともこの方向では正当であると考えらるまでに決定的な意味を持つことになった。こういう意味ではミュラーもヘーゲルの「論理的汎神論」⁽⁸⁰⁾について語っており、このように考えられた絶対者は「世界過程を媒介することによって自らを絶対性に、つまり絶対的な世界統一に達せしめる、世界の必然的原理に他ならない」と判断する⁽⁸¹⁾。しかしこのような絶対者の概念とは、「人格者としての神の認識も、のみならずおおよそいかなる神認識も両立し得ない」というのである。従ってヘーゲルによって主張された世界の産出と、自己を主張する有限性としての悪の発生との論理的必然性から帰結されるのは、そうなるとヘーゲルが行なったあらゆる細かい区別にもかかわらず、世界は神の自己実現の過程に属さなければならず、従ってヘーゲルの体系は汎神論的であり、だからこそ世界に対する神の人格性、神の自由も、同じように人間の人格性と自由も正しく取扱うことはできないということである。というのはここで神的理念を世界過程へ、そしてこれを再び神へと移行させる論理的な必然性の中では、両者は必ず消滅せざるを得ないからである。汎神論すなわち神の自由な自己意識および人格性の排除と人間の自由および同時に罪の排除とは分ち難く結びついているという、本質的には同じテーゼをトルックは既に一八二三年に明らかにした⁽⁸³⁾。しかしミュラーはそれを神と世界を結びつける論理的必然性に還元し⁽⁸⁴⁾、この基本テーゼの帰結（それもヘーゲルの明確な態度に対立するものであるが）として明示した。従ってミュラーの場合にはつきりすることは、上に述べた非難において問題となるのが、ヘーゲルの特定の言廻しによって惹起された個々の誤解の結果ではなくて、むしろそれ自身の中でまとまりを持った論争のための拮えものであるということであり、これはヘーゲルの主張した神による世界産出の必然性から出発しながら、彼自身の発言を無視して、このテーゼから出て来る実際の、あるいは思いなしの、結論をヘーゲルになすりつけてしまふのである。ヘーゲルに向けられた非難が実は論争のための拮えものや意図的な結論であるというこの性格に留意しないと、例えばW・リュートゲルトの判断にまといっているひどい無知について今更のように驚くことになる。彼の判断によれば、ヘーゲルは「信仰

心の最も単純な表現、すなわち一回一回の祈りの言葉にさえも逆らい、何ゆえキリスト者の祈りが『天にましますわれらの父よ』という言葉で始まるかということを理解しようと決して真剣に努力しなかった。彼の神は思想、理念、理性にとどまっていたが、意志ではなく、従つてもとより人格ではないし、いわんや精神ではなかった。⁽⁸⁵⁾ ということである。

このような明らかに誤った意図的な結論にぶつかると、ヘーゲルの神学的な批判者たちは、逆にヘーゲル自身が主張した絶対者の自由と主体性の条件を追求する方がまじりだつたのではないかという問いが出る。こういう問いと、ヘーゲルによれば、自然の措定が精神的生命の概念に属するという必然性とはどのように関係するか。もし必然性というものを、ヘーゲルの絶対必然性の概念という意味に解するならば、上に述べた自然の措定については、外から課せられた強制は問題となり得ない。ヘーゲルの論理学では、必然性のカテゴリーは現実性という概念を取扱つた章の中に位置しており、絶対に必然的なものは、絶対性における現実的なものそのものに他ならない。「絶対に必然的なものがあるのは、それがあからこそである。それは他に条件も根拠も持たないのである。」⁽⁸⁶⁾ その存在のこの単純性において、それは偶然的なものとはひとつである。「しかしこの偶然性はむしろ絶対的な必然性、つまりそれ自ら以外のいかなるものによつても制約されない必然性である。」⁽⁸⁷⁾ このような自己同一性において、現実的なものは実体である。しかしその場合、現実的なものは、他の実体と異なる限りにおいて、その絶対的な必然性を構成する「内的な同一性」⁽⁸⁸⁾ を、自分自身の中にはなくて、それとは区別される他の現実的なものとの統一の中に持つ。ここで偶然性と必然性とはもう一度分裂する。というのはさまざまな実体は、その単純な現実性の中で、自分だけでは偶然的なものとして現われ、実体としてのそれらにとってやはり内面的に固有のものであるところの必然性は、それらを相互に結びつける同一性の中に初めて持つことになるからである。この統一は諸実体間にある因果関係の真理と力であつて、それが「露わになること」⁽⁸⁹⁾ が必然性から自由への転換点なのである。こうして現実的なものの絶対必然性を形作るその自己

同一性は、個別化された、その限りで有限な諸実体を超える。それは諸実体の普遍者であるが、限定された個別的なものとしてのみ現実に存在する。⁽⁹⁰⁾——ということとはしかしそれが現実に存在する概念としての主体だということである。

神の自由は、以上のことだけでは、今のところ勿論まだ視野の中には入っていないし、その自由の働きが神の精神的生命の必然性から考えられるかどうか、またいかにして考えられるかという問いもそうである。上に述べた同一性、即ち有限な諸実体を結びつける普遍者として理解され、これらの諸実体がその中でその必然性と自由に達するところの同一性は、有限な諸実体が先ず最初にそこから生ずる自由と同一のものであることはできない。従ってこの創造的な自由も、それがたとえいかに具体的であろうと、思惟された、特殊者と個別者とを包括する、概念の普遍性から出現するものではなくて、逆に神の創造的な自由が有限者の多様を産出することによって初めて、有限な「諸実体」を結びつける普遍者の最後の地平となるのである。こうしてそれは、自由であると同時に愛であり、それによって自身のためにその歴史的な本質、つまり絶対的な自由の行為から初めて生れる神的な諸性質の規定性を獲得するのである。これに反してヘーゲルでは神の自由は概念の論理性、つまり普遍・特殊・個別の予め与えられた共属関係の論理性の上に確定される。それは概念そのものの同一性と考えられるのであって、逆に同一性が創造的な自由の遂行から、また同時にその偶然性において考えられるのではない。ヘーゲルは概念というものを、もっと厳密に言えば、「真の無限な普遍者」を、自らを自分自身の諸契機に区別し、限定し、それによって自らを実現する「創造的な力」と解した。⁽⁹¹⁾しかし概念と主体とは果して真に同一のものであるか。この点でヘーゲルに反対することは、没思想性に墮することなしには、もちろんそれほど容易ではない。というのは自由の主体そのものが概念でないとすれば、その主体はどのように考えたらよいか。主体的な自由が概念によって除去されるということ——もちろんそんなことは思惟の中でしか起り得ないが——概念が思想の最高形式でない場合にのみ、意味を持ち得る。のみならずこの点にお

の矛盾はただヘーゲルにのみあてはまるだけではなくて、神学者たちの伝統的な神論にもあてはまる。即ち神の自由というものがある神的な実在——それはなるほど自由だと主張されるけれども、実は既に自由の行為の基礎にあるはずである——の能力と考えられる限り、神の自由の行為は、その本質に外から付け加わったものとして現われるか、それともこの本質そのもの、その力の表現として、従ってその自己同一性の、つまりその中にある必然性の顕現として現われるからである。伝統神学の神論はこのディレンマから逃れる道を知らない。ヘーゲルは神的な自由の行為に先んじて既に予め与えられた絶対実在を想定する点ではそれと軌を一にする。絶対実在は普遍者の「自由な力」として自由の行為そのものに先立つ。ヘーゲルはこの点では、精神概念から三位一体を導き出した（このことは彼に先立って既にカンタベリーのアンセルムスがやっていたが）場合と同じく、神学の伝統に従った。ヘーゲルは神学的な神論に対して、神学自体がそうするのを常としたよりもっと厳密に拘泥したが、それは彼が神の自由を、それに先立って与えられていると思われた実在の表現として、即ちこの実在の顕現として考えようと努めたからであって、そのことを理由に、彼を非難することは許されないであろう。ここに当然ながら一抹の不快の念が残るとしても、それは第一にヘーゲルに向けられるべきものではなくて、ここに存続し、ヘーゲルでもまだ解決されていない伝統的な神論一般のアポリアに向けられるべきであろう。このアポリアはもちろんヘーゲルの思想的に厳密な定式化の中では、他の場合よりもはつきりと眼に映るのであるが。ヘーゲルはあらゆる有限者に対立するだけの神という思想の中にある抽象的な二元論を、当然のことながら、絶対者の有限化として論駁した。絶対自由の能力および「力」としてこの自由の行為の基礎に横たわる実在概念の思想は、神の現実性を眼前にあるものへと低下させることになるが、この思想の中に潜む有限化を彼は看破しなかったように思われる。とはいえこのことは哲学的有神論や覚醒神学の系列に属するヘーゲル批評家たち（かれらはヘーゲルでは神と人間の自由が値切られていると考えた）にも主張できない。かれらは神的な実在を想定し、さらにそれに自由の行為を付け加えるという没思想性を出なかつた。ヘーゲルがかれら

の概念について示した考え方に対する唯一の真剣な対立選択肢は、神の本質そのものを自由の絶対未来から理解し、逆にそれを神の自由の能力の基礎にあるものとは考えないということである。先行する実在本性の必然性に服従しないような自由は自由の絶対未来としてしか考えられないであろう。

神学の立場からヘーゲルを批判する連中が悉く、他ならぬ自由の思想——このヘーゲルの中心思想——が彼のところで概念化される場合に、神の自由に関して人間に自由に関しても、切りつめを免れなかったという見解を不当にも持っていたわけではもちろんない。神の自由と人間の自由とが相互に制約し合っていること、従って一方の解釈が必ず他方に結果を及ぼさずにはすまないということは、遅くとも十三世紀以降、即ちキリスト教神学とヨーロッパ・アヴェロエス主義との対決以降、自覚的思惟に刻印を捺して来た。ヘーゲルの自由概念(神のも人間のもの)において正当な権利を得るに至らないものは、未来から降りかかって来るもの (das Zukünftige) という意味でのその偶然性、即ちそれが既存のいかなるものからも、意志するもの自体の存在からさえも導き出されないとということである。偶然的なものというこの契機は、自由の個人的な実現の多元論ならびに概念の論理的な形式に対する歴史的なものの独自の権限、およびあらゆる過去と現在の存在者の非完結性、ならびにそれが未だ決定されていない未来を指し示していることと連関している。だからこそ未来は現在の現実を理解するための不可欠の地平なのである。以上のすべてのことが、精神と思想とは実際にその最高形態を、概念と現実化した概念としての理念との中に見出すかどうか、また概念が既に主体であるとして、主体的な自由は単に概念であるかどうかという中心問題につながっている。ヘーゲルが概念の具体的普遍者を「自由な力」と呼び、概念のこの自由な力を更に進んで愛の自由と定義することになると、思想の中の飛躍と亀裂は測り知れぬものとなる。というのはそれがここで思想的に媒介されていないものを、言葉で無理になぐからである。何となれば愛の自由は先取りし難いものであり、それはすべての予め与えられた同一性を越えるし、愛そのものが産み出した同一性はその表現ではあっても、決してその完全な概念ではなく、従ってそれは概念に

よって埋合わせのつくものでもないからである。ここですべての概念は単なる先取りにとどま^{ベクリッ}っている。

自由、未来、個別性および歴史的なものの自立性とならんで、その最高の形式においてさえも精神的な生命の契機に過ぎない概念に対立する精神一般の自立性も、ヘーゲルが宣言したような、宗教的表象を概念へ止揚してしまふことに対してやはり留保を結果として持つことになる。ともかくキリスト教の宗教的表象の内容をなす歴史的な偶然性を、そのままの姿で概念の同一性へともたらずことはできない。このことは、移り変る時代の眼にその都度異なったものを示し、まだ出現していない未来にとって現在に対してとは違ったものを意味するであろうような、歴史の内容についてもまさしく妥当する。従ってキリスト教の歴史性をめぐるさまざまな努力に対するヘーゲルの論駁はその目標距離が余りにも短か過ぎた。他方で、もし現実全体がまだ未完結であり、その論理本質において、歴史的未来の偶然と関わりを持たないままでいることは絶対にならないのだとすれば、宗教的表象の暗示的な言語は、まさしくその表象の非持続性の故にこそ、何よりも持続的な権利を保有する。それどころか宗教的な表象は暗示の^{キレグリス}話法で究極的なことを語るのだから、宗教的な伝統は自由の余地を個人のために空けておき、それによって主体的な心性（ヘーゲルは特にこれをキリスト教に認めたのであるが）のために政治的な機能を果たすことができるのである。もとよりほかならぬキリスト教の宗教的表象の伝統的な^{キレグリス}教理上の形態の中には、こういう表象の非恒久性、その暗示的で意味深長な意義はほとんど、あるいは全く現われて来ない。だからこそキリスト教の伝統的な^{キレグリス}信仰表象の真理が伝統的な教義形態の偏狭さから解放されることよってのみ、それについての啓蒙思想の批判を免かれることができるというヘーゲルの判断に賛意が表せられることになる。このことは信仰表象をヘーゲルの論理学の意味での概念へと転化することの意味することにはならない。信仰表象がその概念へ、それ自身の事柄の概念へともたらさなければならぬとか、もたらすことができるかという必要は決していないのである。信仰の表象をその概念にもたらそうという要求の絶対性などというものは、概念という形式が経験された現実を正しく扱ふことはほとんどできないのだということを見抜け

ば、疑わしいものとなる。こういう洞察が既に、ヘーゲルの概念よりも経験された現実にもっとうまく合致する新しい思惟の形態、つまり自分自身の非恒久性についての反省と同様に、自由の証しにおける偶然と未来の射程についての反省がその真理にとって必要であるような思惟の形態を描き出して見せる。とはいうものの啓蒙思想の批判が権威の原理を破壊してしまい、また信心深い経験または信仰上の決定論デターミネイズムの主観性は、それが信仰の究極の確実性根拠と解せられるならば、信仰の真理の崩壊を意味するということが明らかとなった後も、依然として宗教の真理は、自由な思想の普遍的な真理という基盤に立ってのみ、自らを確信し得るという点で、やはりヘーゲルは正しいと言えよう。ヘーゲルが哲学的な思想を概念へと狭隘化してしまったことに對する批判も、キリスト教と近代との新しい積極的な関係規定についてヘーゲルの思惟によって開かれた可能性をキリスト教的思惟が認識し把握することを、もはや妨げることはないはずだと言えよう。この可能性は、キリスト教の信仰が、新しい厳密さと獨専性をもつて、自由の宗教として理解されることに結びついている。ヘーゲルの思惟について行われる批判を集約すれば、自由の経験はヘーゲルにおいて行われたよりも、もっと深く考え抜かなければならないということになるが、このような批判さえも依然としてヘーゲルが示した方向に従っているのである。

注（引用文献名は原語のまき——訳者——）

- (1) Dokumente zu Hegels Entwicklung, ed. J. Hoffmeister, 1936, 37.
- (2) Theologische Jugendschriften, ed. H. Nohl, 1907, 5.
- (3) Nohl, 347.
- (4) Grundlinien der Philosophie des Rechts, ed. J. Hoffmeister (PhB 124 n), § 270, p. 225; vgl. Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Religion, ed. Ph. Marheineke, Jubiläumsausgabe der sämtlichen Werke Hegels, Band 15, 116.
- (5) Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 270.
- (6) ebd., p. 222.

- (7) Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, ed. J. Hoffmeister (PhB 33), § 552.
- (8) Nohl, 27.
- (9) Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie: I. System und Geschichte der Philosophie, ed. J. Hoffmeister, 1940 (PhB 166), 63; vgl. Philosophie der Geschichte, ed. F. Brunstäd (Reclam), 1961, 339, 459.
- (10) Philosophie der Geschichte, a. a. O., 459. この意味における自由は「個性性が神的な実在における積極的なものとして知られる場合とのみ、あり得る。」(ibid., 101)
- (11) Geschichte der Philosophie I, 245 f.
- (12) 例へば G. Lukács, Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft (1948), Berlin 1954, 546 f. 同様に A. Kojève, Hegel (dt. 1958), 55 f., 62 ff., 65 u. ö. 既に R. ニューストンは不幸な意識の中で「中世キリスト教の教会的・修道士の倫理の特質記述」を見た。(Hegel und seine Zeit, 1857, 238) 同様に又 J. Hyppolite, La phénoménologie de l'esprit I, 1939, 176—92 は「ニールスにおける『不幸な意識』とキリスト教との関連を示唆している。」(178 Ann. 24)
- (13) Religionsphilosophie 16, 185 ff., 273 ff., Philosophie der Geschichte (ed. Brunstäd), 440 und 442 ff. コロドワローフ世界と比較して、無限な苦痛のユマヤの積極的な意義が明らかにされ、Nohl 260 und 373 に対立する。そこではモーゼの宗教は「不幸から生じた、不幸のための宗教であって、欣ばしい戯れを欲する幸福のための宗教ではない。神は謙敵に過ぎ、……不幸の宗教である。というのは不幸の中には分裂が現存し、我々は自分を客体と感じ、限定を与えるものへと迷がれなければならぬ——幸福の中ではこの分裂が消滅する。」
- (14) 不幸な意識の克服としての和解については、p. 160 (Phänomenologie des Geistes, ed. J. Hoffmeister, PhB 114) と 163 の章で述べられている。不幸な意識に関するもつと後の言及(特に 523 ff. と 533)も同様に「この意識がキリスト教に与つての出発点(「共同の陣痛」525)をなすけれども、これ自体からは区別されたままであるということを示している。キリスト教的な動機への(例へば 168 では受肉への、169 では媒介者の思想への)共感は、上述の章では、もつと後の説明に従えば、「意識の中から産出され待望された内容を限定する中でしか現れないから、そこで精神は満ち足りることも、安静を見出すこともできない。何となれば精神はまだそれ自身で、もしくはその実体として、その内容ではないからである。」(333)

もちろん啓示宗教の内容がそこに「既に部分的には……現われて」いるけれども。(ebd.)

- (15) a. a. O., 528.
- (16) Philosophie der Geschichte, ed. Brunstäd 457, vgl. Vorlesungen über die Philosophie der Religion, 16, 145 f., 253 ff. u. ö.
- (17) Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, 461.
- (18) ebd., 558.
- (19) 「ルターは精神的な自由と具体的な和解とを獲得し終っていた。彼は勝利に満ちて、永遠の使命であるところのものが彼自身の中で行われなければならないことを確認した。しかし何が行われなければならないか、またいかなる真理が彼の中にあつて生命を持たなければならないかという内容が、ルターによって、与えられたもの、宗教によって啓示されたものと想定された。この内容が現在のものであつて、それを私は心の中で確信し得ること、またこの内的な根拠にすべてが還元されなければならないこと、このやうな原理が今や立てられた。」ebd. 587.これに關しては別の資料を加えて K. Löwith, Hegels Aufhebung der christlichen Religion, Hegel-Studien Beiheft 1, 1964, 193—236, bes. 222 f.
- (20) Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 270.
- (21) 上の注 (16) を見よ。
- (22) Phänomenologie des Geistes, ed. Hoffmeister 389, vgl. 401 f.
- (23) ebd., 406, vgl. 393.
- (24) ebd., 397.
- (25) ebd., 400, vgl. Vorlesungen über die Philosophie der Religion, 16, 32 f.
- (26) Vorlesungen über die Philosophie der Religion, 16, 51, vgl. 186 f. bes. 187: 「これに反してあの無内容な立場では、いかなる宗教も全く不可能である。というのは私は肯定的なものではあるが、他方宗教における即且対自的な理念はただひたすらそれ自身によって措定されていなければならないのであつて、私によって措定されたものであつてはならないからである。従つて宗教は感性的意識の立場にはあり得ないと同様に、ここにもあり得ないのである。」
- (27) Phänomenologie des Geistes 523, vgl. 546. 現在と「ローマ帝制時代」との對比は die religionsphilosophischen Vorlesungen

XVI, 196 und 354 f. に於て「……そしてはつきりと——見られる。神の死という言葉廻しは、ヘーゲルでは一八〇三年に初め」云々「Glauben und Wissen」云々の論文の末尾 PhB 62b, 123 f. に現われる。

- (28) Phänomenologie des Geistes, 546.
- (29) Enzyklopädie, § 542, p. 460 (Zusatz der 3. Ausg., 1830).
- (30) ebd., p. 456.
- (31) 「神政政治」に關して、ヘーゲルは次のように判断した。「そこでは主体的・道徳的な自由としての自由は……全く失われよう。」(Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, ed. Hoffmeister, 200)
- (32) Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 270, p. 232 f. を見よ。
- (33) ebd.
- (34) 例をヘーゲルは Enzyklopädie, 2. Aufl., 1827, 14 f. でさら述べている。その Vorlesungen über die Philosophie der Religion 15, 33 では「……として宗教は認識を失つてしまい、単なる感情、永遠なものに対する精神的存在の無内容な体験へと萎縮してしまつたが、永遠なものについては何ひとつ語ることはできない始末である。というのはいさう立場から言われると、いやしくも認識であらうとするすべてのものは、永遠者を有限者の限界およびそれとの関連に引き下ろすことになつてしまふからである。」神学は「……できる限り少く内容を持ち、教理にとつての障害物を除去し、最小限のものに還元されたい。」(Geschichte der Philosophie, Einleitung 198) 云々として啓蒙思想の悟性的思惟は「心情、天、認識する精神を空虚にしてしまふ、宗教的な内容はそれら概念へと昇華する。」(Religionsphilosophie XVI, 351 f.)
- (35) Vorlesungen über die Philosophie der Religion XVI, 346 f.
- (36) ebd., XV, 68 では「神はこうなるに弱く、恐れ、喜びまたは利己的な希望、あるいは所有欲や野心の歴史的な産物である。私の感情の中にのみ根ざすものは、ただ私にとつてのみあり、私のものであるが、それみずからではないし、自立して即且対目的にあるでもない。」従つて、「神は単なる感情に根ざすものではなく、単に私の神であるだけではない。」ことを示さなければならぬことにならう。

(37) ebd., XVI, 207.

- (38) ebd., 356.
- (39) Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, ed. Hoffmeister p. 26. 本文の続きが示すように、「しはしば注目なれ、またまた擲詞の種となる。若くヘーゲルの純粹な学と秘教的な理論への引をこもりは、この經驗とをわめて密接に結ぶべしとすべし。」
- (40) K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert (1946), 2. Aufl., 1952, 343.
- (41) Wissenschaft der Logik, ed. G. Lasson, Bd. I (PhB 56), 139. 歴史哲學講義 (Reclam 414) の中で、同様な言葉で「…… W. Lüger (Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende, III, 1925, 93) は次のように記す。」「それは全く明らかなくことである。」——即ち汎神論に対する嫌疑の確証とすべしとす。引用文の中で三位一体の過程とヘーゲルの世界過程とが注意深く区別されてきたことは、リヒャードゲンツの眼には留まらなかった。
- (42) Enzyklopädie (2. u. 3. Ausg.) § 573, Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, Werke 15, 109 ff.
- (43) D. F. Strauß, Die christliche Glaubenslehre I, 1840, 496 u. 512; 実質的では既に Das Leben Jesu II, 1836, 734 f. はこの方向を示唆している。
- (44) W. Dilthey, Die Jugendgeschichte Hegels, in: Gesammelte Werke IV, 1921, bes. 36 ff, 51 ff.
- (45) Th. Herring, Hegel I, 1929, 463—65 u. 547 ff.
- (46) 同上の I, 119, Hegels Philosophie als kontemplative Gotteslehre, 1946, 402 f. に掲げる概観を見よ。
- (47) 例えは H. Küng, Menschwerdung Gottes, 1970, 170 f. 339 ff.
- (48) ヘーゲルは既に精神現象学の中で、「ひとが「神の実在が……そのまままで自然の全範囲と同じものだ」と言うならば、「それを「自分の考えを述べる没精神的な仕方」であると呼び、「こういう述べ方は「必然的に誤解を喚び起こさざるを得ない」という。(542; 以下については、「不幸な意識の即自的なあり方とそれに対するものとの区別 171 を参照せよ。同様に 386 f. 525 f.) 同じようにヘーゲルはエンチクローンマシー (§ 573, p. 486 ff.) では彼の同一性の概念への誤解に反対してつづける。
- Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, Werke XV, 111 ff. を参見よ。
- (49) 例えは初期の Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (PhB 62 b) 90 を Glauben und Wissen

- (PhB 62 b) 12. 其は Phänomenologie des Geistes 538 を見よ。数ページ先には、「神的本性と人間性とは「それ自身では区別されつゝなつ」と述べて居る (541)。同じく 529 では、「神の本性は人間の本性と同じものであり、この一致は直観的な人間の神の神性である。」(即ち神的存在の人間化の中)。Logik I, 133 (しかしまた同書 138 をも)「なほこの Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, Werke XV, 81 u. 121 を参照。」
- (9) 下記の 127 頁 Logik I, 132, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Werke 15, 82, 227 を見よ。vgl. 210; Werke 16, 280f., vgl. 283, 286, 222.
- (10) Wissenschaft der Logik, II, 62.
- (11) J. Müller, Die christliche Lehre von der Sünde (1838, 3. Aufl., 1849, I, 549.)
- (12) Iljin u. a. O. 194 ff. 43-44 ページの哲學者の意味は「神の唯一の实在性の「汎神論」と解釈する。」(vgl. Vorrede zur 2. Ausgabe der Enzyklopädie, p. 12, なほこの同書 § 50 Anm.)
- (13) Phänomenologie des Geistes, ed. Hoffmeister (PhB 114), 541 ff.
- (14) Enzyklopädie, § 244.
- (15) D. F. Strauß, Die christliche Glaubenslehre I, 1840, 490. 下記のやうに定式化してシュトラウスは初期シェリングの考え方を説明するが、「それから続けて「ヘーゲルの考え方も「これと一致する」と言う。
- (16) Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, Werke 16, 248 u. 250. 続いてヘーゲルはそれを「あたかも父(それ自ら)にとって対象的なものとしてある神性)の永遠の子は世界と同じものであり、「世界はそのやうなものとしてしか理解されなつかのような不当な解釈」としては「キリと拒否する。」((251 f.))
- (17) D. F. Strauß, Die christliche Glaubenslehre I, 1840, 493.
- (18) ebd., 512. —Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie (1801) 下記の著作の中で「ヘーゲルは三位一体の過程と世界過程のやういう区別をまだ遂行していないように思われる。もちろんこのことは空間と時間の中に拡がっているものと、「この外面性から再び自分自身の中へ戻る絶対者との根源的な同一性が「両者を合一して、完全な総体性の中で自らにとって客観的なものとなる絶対者の直観——神の永遠な(！)人間化の直観、初めにある言葉の証しの直観

- となければならぬ。」(PhB 62a, 90) というクーゲルの命題から間接に開示されるだけである。三位一体によって子が生れるという人間とならざることを、むしろは実態とはまた別のところとなるべきと思われぬ。
- (68) Wissenschaft der Logik, ed. Lasson, Bd. II (PhB 57), 183, vgl. 216, 222 「自由とは必然性の真理」であつてその形態を規定するものは本性の中心である。(218 f.) 同様に最も Differenzschrift, PhB 62 a, 86 f. 以下。
- (69) Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, Werke 16, 52.
- (70) Enzyklopädie § 244. 理念の決意は、有の論理者の特徴であるところの、ある規定から他の規定への外的な移行や、本質の論理者の特徴であるところの、ある規定がそれに関係した他の規定の中へ現れ出ることは区別されるから、ここでは主体の論理者と特有な論理的進行形態としての特徴をいへる。
- (71) 原典は Marx, Pariser ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844) : MEGA Ergänzungsband I, Berlin 1968, 585 ff.
- (72) Phänomenologie des Geistes, ed. Hoffmeister 19 ff.
- (73) Wissenschaft der Logik, ed. Lasson, II, 220f., vgl. 484 und 502.
- (74) System und Geschichte der Philosophie, ed. Hoffmeister (PhB 15 a) 1944, 67.
- (75) Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, Werke 16, 238 f.
- (76) Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 35.
- (77) Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, Werke 16, 239; vgl. Wissenschaft der Logik II, 484.
- (78) Theologische Jugendschriften, ed. H. Nohl 315.
- (79) Werke 16, 239.
- (80) ebd.
- (81) Grundlinien der Philosophie des Rechts, ed. Hoffmeister 324; vgl. 416 zu § 151——このクーゲルを註するに役立つ Falk Wagner, Die Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel, Diss. (masch.) München 1969, 262 参照。
- (82) D. F. Strauß, Die christliche Glaubenslehre I, 1840, 521.
- (83) Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, Werke 16, 51.

- (76) J. Müller: Die christliche Lehre von der Sünde (1838), 3. Aufl., 1849, I, 552.
- (77) ebd., 169; vgl. Bd. II, 195: 「自由有限化による実現」。
- (78) ebd., I 552, vgl. 540 f. シュトキマーは 554 で「ヘーゲルが悪の概念をはっきりと論ずる場合には、彼はそれを「あけすけに必然性のせつじつさ」を言うが、その時彼は特に法哲学の § 139 を念頭に置いていたように思われる。しかしまた Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, Werke 16, 259 f., 270. を参照せよ。
- (79) Müller I, 541.
- (80) ebd., II, 241.
- (81) ebd., I, 6
- (82) II, 159, vgl. I, 169.
- (83) A. G. Tholuck, Guido und Julius. Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner oder Die wahre Weihe des Zweiflers, 1823, 260 ff., vgl. 231.
- (84) 後述の同様の判断したのち R. Hayn, Hegel und seine Zeit (1857), 411.
- (85) W. Lütigert, Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende III, 1925, 92.
- (86) Wissenschaft der Logik II, 182.
- (87) ebd., 183. 絶対必然のこの概念は非自立性およびこの意味におけるこの世の事物の偶然性に対立する必然的存在 (ens necessarium) としての絶対者から理解され、従って外部から加えられたあらゆる必然性から区別されなければならない。そしてこの必然性をヘーゲルはむしろ絶対必然の思想から新しく捉えようとするのである。ここで、いずれにしても神においては同様に最高の自由と一体であるところの「ルターの不変性の必然性 (necessitas immutabilitatis)」が恐らく想起されてもよいであろう。
- (88) ebd., 203.
- (89) ebd., 204. 「必然性が自由となるのは、それが消滅することによってではなくて、ただそのまだ内的な同一性が顕現されることによってである。逆に対自的には自由で、相互の中へ現われ合うことのない諸現実という形態を持つ必然性の諸側面

が、今や同一性として指定されており、従ってこういう自己内反省の総体が、その区別の中で今や同じく同一者として現れることによつて、偶然性は同時に自由となる。」

(90) ebd., 204 f.

(91) Wissenschaft der Logik II, 244 f.

(92) ebd., 242.

(93) その場合、絶対未来は自由の本質に属する。何となれば絶対自由はそれ自身の外部に未来を持つことがなく、従つてそれ自身の未来だからである。

(94) 自由のこの偶然性 (Zufälligkeit oder Kontingenenz) は、ヘーゲルによつて抽象的なものとして低く評価された形式的な自由
にヘーゲル批判者たちが固執することの一面の真理を示している。本来ならば具体的自由の思想の中でこそ、自由の行為の中にある偶然性というこの契機は保持されていなければならないはずであろう。

(95) Wissenschaft der Logik II, 242.

(96) 概念を先取りへと引下げるとは決して単にヘーゲルの思惟に反対して外側から持出されるアンティテーゼではない。むしろヘーゲルの思想規定は、その弁証法的な本性の中で、それ自身において先取り的であることを示している。例えば「論理学」の思想展開では、論理的な諸規定が「精神現象学」の終りで獲得された主観と客観との同一性としての絶対知または真理の理念を内容的に定式化してはいるが、その場合に理念をとりこんで、まさにそうやって理念が自分自身を越えて進むように駆り立てるわけではないということは明らかである。絶対知は、それが直接的に——有として——現れる仕方においては、まだそれにふさわしい形態を見出していないのであって、こういう不適合はあの最初の規定の中に事実上「指定されたもの」を反省すれば明白となる。それによつて絶対知の新しい定式化の道が開かれるが、これはこれで、その中に指定されたものに対する反省にとつては、単なる先取りであることが明らかになり、それは再び自分を越えて進む。論理的諸規定の出発点は有であるが、既にそこでこれは「即自的には」概念である (Enzykl. § 238, vgl. § 84) というこの先取り的な性格は、この出発点がこれに続く「根拠への背進」を含めて、思弁的な理念から見れば、ヘーゲルには「その自己限定」と見える (§ 238) という理由だけで、彼にとつて問題とはならなかった。しかしとにかく、絶対理念の中の論理の反省

運動の完結性を条件とするヘーゲルのこういう自己解釈は別としても、論理的諸規定の先取りのな構造は彼の論理学の進行の中で明らかとなっており、その限りにおいてこの規定そのものの思惟は、それが諸規定を先取りすることによって、それが生れて来る源としての真理の未来に関係している。このことは、絶対理念の真理がまだその論理的形式性をもつては達せられておらず、自然哲学と精神哲学を経て宗教哲学へとという具体的な発展を待つて初めて達せられるのだとすれば、絶対理念についてもやはりあてはまることである。その場合、論理的諸規定は、究極的には、宗教史の中で主題となっているような真理の先取りであることが明らかとなる。諸規定はもちろんヘーゲル自身によつてはつきりとそのように展開されたわけではなく、指定された諸規定とそれの展開方式との含意を、ヘーゲルの自己理解に反しても、批判的に主張するような反省に対して、初めてそのような姿で現れるのである。

(筆者 ミュンヘン大学教授)

(訳者 関西大学文学部「哲学」教授)