

G・W・F・ヘーゲル体系以前期における思想形成の内面的展開 (一)

——ヘーゲルにおける《理念》と《現実》——

安彦 一 惠

序

本稿は、ヘーゲルの体系以前期における思想形成過程を対象として、その思想形成の内面的展開を整理してみようとするものである。対象を特に体系以前期に限定するのは、この時期をもってヘーゲルの思想形成が内面的には、ほぼ展開し切るからである。

ヘーゲルの思想形成は、ドイツ観念論の展開の一段階、あるいは西洋の哲学史における一段階としても理解され得、あるいはまた、時代の何らかの反映としても理解され得る。しかし、その重要性を承認しつつも、本稿はそうした理解の仕方とは採らない。ある者の思想形成は、学説史的に既存の諸思想との（継承、批判の）関連によってのみ規定されるものでも、また、自らの時代の状況によってのみ規定されるものでもない。本稿は、第三の規定要因として《内面的弁証法》⁽¹⁾とでも言うべきものに着目し、これによって規定されたものとして、ヘーゲルの思想形成の展開の跡をたどってみたい。このことがすなわち、ヘーゲ

ルの思想形成の（我々の言う）内面的展開の整理の謂である。ヘーゲルにおいては、この《内面的弁証法》は、我々が副題として提示した《理念》と《現実》——ヘーゲルが抱懐する《理念》とヘーゲルが直面する《現実》——の《弁証法》という形をとる。

ヘーゲルが抱懐する《理念》とは、人間の生活が生動的であるということである。それはまた「自由」という言葉で置き換えられてもよい。思索活動の展開において様々な形をとって措定される《理念》から汎通的に妥当する意味を取り出すなら、このように抽象的に言わざるを得ないが、共通する事柄として留意すべき点が二つある。一つは、この人間の生活の生動性ということが何らかの形で常に絶対的なものとの係わりにおいて考えられていること、いま一つは、人間の生活の生動性が人間の生活の総体性において、人間の生活の総体に及ぶものとして考えられていることである。前者は広義でのロマン主義の特徴である。後者は、啓蒙主義と共に最大の論敵であった狭義でのロマン主義⁽²⁾、いわゆる「ドイツロマンティーク」からヘーゲル

を鋭く分かつ特徴である。我々の視点からは後者はとりわけ重要である。ヘーゲルが人間の生活の生動性をその総体性において考えたのは、特に社会生活を踏まえてのことであった。それゆえ、我々は、社会生活における生動性を我々のヘーゲル理解の基本概念とし、それに《社会的自由》の呼称を与えることにする。《社会的自由》にヘーゲルは思索の多くを傾けた。社会は大まかに言つて「市民社会」と「国家」とから成る。ヘーゲルは、始めはもっぱら国家を論じ、思索の進行と共に次第に市民社会をも論じるようになった。それは、ヘーゲルにとって国家における生活⇨公民的生活が一貫して高い価値のものであり、他方また、社会に占める市民社会の比重が、事の重大さをもつて次第に認識されていったからである。国家にせよ市民社会にせよ多くを割いて社会を論じ、社会生活の生動性を何よりも重視することは、ヘーゲルの思索の大きな独自性である。ここには、社会生活に真剣マコトに保たもつる（従つて社会生活を生動的に営もうとする）ヘーゲルの「人倫的性格」が明瞭に現われている。——まゝとめて言うなら、ヘーゲルが自らのうちに措定した《理念》とは、人間の生活が絶対的なものとの関わりを有しつつ、その総体性において生動的であるということである。

ヘーゲルの求めるところは、このような《理念》が《現実》のうち実際に存在することであった。《現実》とは、ヘーゲルがそのなかで生活している世界（の様相）——それは次第に原理的に「近代」として捉えられてゆくことになる——のことである。その《現実》のうちにも、すでに自明のものとして生

動的なものが在った。例えば、友人達や恋人との親しい交わり、詩的想像に遊ぶこと、自然との安らかな語り、といったことがそれである。そして、このことは思想的にも、また我々のヘーゲル理解においても重要な事柄であるが、人々は内面性における神との合一の享受をもつていた。だが、こうした自明のものは全て個人的な事柄である。こうした《個人的自由》だけをもつては《現実》のうちに《理念》が在るとは言えない。《理念》が在ると言い得るには、生活の総体が、従つて、個人的生活に加えて更に社会生活もまた生動的でなければならぬ。だが、《現実》の社会生活のなかに生動性は在るのか。社会生活を含めて《現実》の生活の総体が生動的であるのか。——「人倫的性格」のヘーゲルにとつて、これが問題であった。そして、こうした問題性と共に、ヘーゲルのうちに《理念》と《現実》との《内面的弁証法》が形成されるのであった。

(1) 『精神現象学』以前の時期のことである。

(2) 《》内の言葉は、本稿の基本概念となるものであるが、全て我々自身のものである。従つて、この《理念》、《現実》は、ヘーゲルの言う「理念」^{イデー}、「現ゲゲルラッソヒヤクト実」とは直接的には別のものである。

(3) 以下、「ロマン主義（者）」と言う場合、全て狭義でのそれである。なお、狭義でのロマン主義とは、雑誌「アテネウム」を頂点とする、十八世紀末から十九世紀の三十年代頃までの（特にそのうち前半の）文化史的傾向のことである。O. Pöggeler, *Hegels Kritik der Romantik*, 1956

が対象とするものとはほぼ一致する。シュレーゲル兄弟、ノヴァーリス、テイーク、シュライエルマツヘル、シェリング等がこれに属する（なお、ゾルガー、ヘルダーリンは除く）。

(4) 本稿で言う「市民社会」とは、例えばマルクスが「物質的な生活諸関係の総体」（『経済学批判』序言）と言うときのそれである。近代（市民）社会の意ではない。

(5) 金子武蔵、『ヘーゲルの国家観』、一九四四年、一〇一—一頁。

一 テュービンゲン・ベルン時代

——『理想』の構想——

青年ヘーゲルは、『個人的自由』を享受しながらも、『社会的自由』の不在の感情の下に、『現実』を『理念』の不在態とみなし、その『現実』との対比において『理念』の存在する世界を自分のうちに『理想』として措定した。そして、この『理想』を古代ギリシア世界と重ね合せながら（ヘラス主義、欧州全体を巻き込んで展開するフランス革命の影響の下に、この『理想』への『現実』の変革）古代ギリシア世界の復興を志向した。——『理念』と『現実』との『内面的弁証法』のこうした現実否定的構造の下で、青年ヘーゲルの思想形成が始まった。

(1) 調和的道德性論

先ず、この時期のヘーゲルは生活の生動性、言い換えれば自由によどのような規定を与えていたかを見なければならぬ。同

じ世代に属する者の多くがそうであったように、青年ヘーゲルもまたカントの「実践理性」の思想、及び、それを継承する初期フィヒテの思想の圧倒的影響の下にあった。カントによれば自由は道德的自由として「道德性」のうちに在る。分析的に言うなら、道德性は、①「道德法則」が直接に意志を規定し、言い換えるなら、意志が純粹の義務意識から道德法則を遵守し（法則遵守の無制約性）、かつ、②理性が自分自身でこの道德法則を立てる（自己立法性）ところにある。しかし同時に、こうした道德的自由に対するいわば美的自由の思想も青年ヘーゲルに既知であった。シュワーベン敬虔主義に属するF・C・エッティンガーは、「自由は「人間の」諸力の調和から生じ得る」、つまり、自由とは人間の諸力の調和的行使の状態である、と説いていた。この「調和」の概念から見ると、カントの道德性には難点がある。周知のとおり、有限的存在者である人間においては、「道德性」が成立するためには（「幸福」への）感性的「傾向」（が意志を規定すること）の抑圧が必然であると考えられていた（いわゆる嚴肅主義）。道德的、従って自由であるためには人間は感性を抑圧しなければならないのである。自由と抑圧とのこの矛盾を批判しながら、Fr・シラーが人間の諸力の調和ということを理性と感性との調和として更に規定しつつあった。例えば『人間の美的教育に関する書簡』では、「遊戯衝動」において感性的な「資料衝動」と理性的な「形相衝動」とは「交互作用」として内的に統一され、調和している、と説かれた。そして、この「遊戯衝動」（あるいは「遊戯」）のうちにこ

そ（道徳的自由を越えた）真の自由が在る（人間は遊戯するときのみ完全に人間である。）と主張された。

ヘーゲルは、一方では、「人間の最高の目的は道徳である」と宣言しつつ、カントの徒となつて「道徳性」を主張した。『民族宗教とキリスト教』、『イエスの生涯』、『キリスト教の実定性』等の諸草稿において、道徳性論が種々の形で、例えばイエスを「徳の人間の教師」として解釈するといった形で展開されていった。しかし、他方では、美的自由論の影響の下にカント的な嚴肅的道徳性を越えようとした。だが、それは、シラーのように「遊戯」を主張することではなく、「道徳性」から感性への抑圧の要素を取り去り、いわば調和的道徳性を提示しようとする試みとなつた。——カントに「神聖性」（道徳的である）ことがいわば「天性」となっている意志の状態）の概念が在る。この神聖性においては、道徳性は感性への抑圧を廃棄して調和的である。カントは、感性的傾向が意志の規定根拠であること（悪の可能性は人間に先天的なものである）（人間の本性に存する根本悪）との認識から、人間にはこの神聖性は不可能であると考へていた。これに対して、ヘーゲルは、「根本悪を否定し」、「人間の本性そのものの墮落という命題は、悪政が人間性を墮落させてしまつてゐる所では別としても、経験に反するものであり」、人間の本性そのものは「決して完全には破壊され得ぬ善きもの」である、との認識から、人間にも神聖性が可能であると考へた。例えば、普通の人間と完全に区別され唯一神聖性である神人イエス・キリストという考へ方に対して、

「我々のうちなる神的火花」が語られている。ヘーゲルは、こうしたいわば人間の神聖性のうちに、調和的道徳性を提示していった。——こうした調和的道徳性の自由が、この時期のヘーゲルの、生活の生動性（自由に対する規定）であつた。

〔2〕 古代共和国の「理想」の構想

ヘーゲルの最も基本的な志向は、自由を社会において、《社会的自由》として享受することであつた。こうした基本的志向の下で、調和的道徳性の思想は、具体的には、《社会的自由》論を軸として展開されなければならなかつた。この作業は、ギリシア（及び共和制ローマ）世界（古代「共和国」を対象として、その本質的構造を明らかにするという形をとつて展開されていった。そして、それはすなわち、自らのうちに措定していた《理想》を明確な形に構想するという）ことであり、また、青年ヘーゲル達がカント（及びルター、ヘルダー等）から受容し、自らの「合言葉」とした「見えざる教会」の「理念」に一つの具体的イメージを与えることでもあつた。

ヘーゲルは、古代共和国においては、その国家的（公民的）生活（国家的（公民的）行為のうち）に上述の調和的な道徳的自由が一つの《社会的自由》として実現されている、と考へた。古代共和国における公民的行為は先ず道徳的行為であつた。——古代共和国においては「道徳法則」は國家の「掟」（命令）として在る。（1）（古代）共和国には、公民的行為が道徳的なものであるための第一の条件、掟への無制約な服従が在る。共和国民はただ「祖国」のことをのみ思つて掟に服従する。決し

て服従の代償を求めたりしない。「自分の民族の精神において、自分の祖国のために、自分の力、自分の生命を使い尽し、かつ、このことを義務からなした自由な共和国民は、代償、補償を請求し得るほど自分の苦勞を高くは見積もっていない。彼は自分の理念、自分の義務のために働いたのである。——その代償にいったい何を要求しなければならないのか。」「例えば、必ずしも祖国のためにとはいわなくとも名譽のために闘う共和国民あるいは戦士は、自分の存在の目的を立てていたのであるが、そのなかには……幸福は見当たらない。」こうしたことが可能であるのは、共和国が地上に実現された「神の國」としてまさしく「理念」であるからである。(2) 共和国には、公民的行為が「道徳的なものであるための第二の条件、自己立法性が在る。國家の掟は同時に國民自身のものである。「自由な人間として、人々は自分が自分自身に与えた掟に従い、自分自身が長に選んだ人間に服従し、自分自身が決定した戦争を遂行した。」しかし、「自分自身が与えた掟」と言っても、それは端的な意味ではあり得ない。掟は人々の共通の掟として國家のものである。にもかかわらずそれが自分の掟でもあるのは、國民が共和國を自らのものとみなしているからである。「共和国すなわち彼の魂」という形で、自分と國家との同一性を意識しているからである。國民は國家のうちにまさに自分の永遠性を意識している。だが、この同一性は、所与的なものでは決してなく、芸術家の創造活動のように國民一人一人が自ら不斷に國家を創りあげてゆく（「自分の活動の所産としての國家」）とこころに始めて現出

し、維持されるものである。——この二点をもって、共和国における公民的行為は道徳的行為であった。

ここには、青年ヘーゲルの（語の厳密な意味すなわち個人主義に対する意味での）國家主義——しかし、國家の命令に従わない自由を許す寛容さももっており、決してファナティックな國家主義ではない——が明瞭に現われている。ヘーゲルは、「徳」も単なる國法遵守の心情にとどまらず、最高のものとしては「共和国民にとってはその祖国のうちに実現されている理念のために個人を犠牲に供し得る心構え」である、とまで考えている。青年ヘーゲルにとってまことに國家は最高のものであった。「自分の祖国という理念、自分の國家という理念は、……彼〔ギリシア人、ローマ人〕がそのために働き、彼を駆りたてると高きものであった。それは世界における彼の究極目的あるいは彼の世界の究極目的であった。」

公民的行為は次に調和的なものでなければならなかった。ヘーゲルはいわば人間的神聖性に調和的道徳性の可能を見ていたが、共和国における公民的行為はどのような形で神聖性のものであったか。——共和国においては、第一に、公民的行為はそのつど決断をもって遂行されるのではなくて、いわばエトス化された行為として行なわれる。言い換えるなら、掟は、対象的存在として國民に絶えず服従を迫るのではなく、國民自身のいわば血肉として内側から働いている。しかも、良心の声といったものではなく、もつと常態的なものである。「人々は神の命令といったものを知らず、あるいは、彼らが道徳法則を神の命

令と呼ぶとしても、それは決して彼らに文書の形で与えられるのではなくて、彼らを眼に見えずして支配していた（アンチゴネー）⁽¹⁶⁾。第二に、共和国においては、国民が公民的の行為を行う際に感性の「幸福」への衝動がそれを阻害するということは決してなく、従って、あえて感性を抑圧するという必要がない。公民的の行為が感性的衝動から自由なのは、人間は普通より多くの幸福、より安定した幸福を得ようとするが、これに対して共和国民は常に与えられる（だけの）幸福に満足しているからである。これはカント的な意味での「最高善」が実現されていることを意味しない。古代共和国は樂園ではなく、そこでも「道徳性に相応しい幸福」が与えられるわけではない。しかし、共和国民は、恵まれた幸福に対しては「自由な感謝」を捧げると共に、不幸に対しても雄々しい「断念」をもってこれを甘受する。不幸は、また、キリスト教徒におけるように「罪」に対する「罰」と考えられ——この逆として、徳行に対する幸福の期待が在る（この場合、道徳性は純粋ではない。ヘーゲルはカントの「最高善」の思想のうちにもこの不純性を見ている。——）⁽¹⁷⁾たりせず、それ自体として、かつ自発的に甘受される。「不幸をもたらした」この必然性に、ギリシア人はあらゆる可能な断念をもって快く服した。⁽¹⁸⁾「こうした不幸の甘受までも可能であるのは、それは更に、「道徳性」と「幸福」とが前者が絶対的目的、後者が相対的目的として、明確に秩序付けられているからである。幸福が目的としては相対化されているゆえに、人間は自然が与えてくれる（だけの）幸福をもって満足し得るの

である。——以上の二点をもって、共和国における公民的の行為はいわば人間の神聖性のものであり、従って調和的なものであった。

古代共和国には「想像力の宗教」⁽¹⁹⁾が在った。それは、内容的に言えば、その民族の「英雄達」の崇拜、及び「自然」の崇拜である。そして形式的に言って、この崇拜の対象を「想像力」を介して神話的に具像化するものである。この「想像力の宗教」は公民的生活の調和的形成に大きな役割を果している。すなわちこうである。「諸民族の祖国の歴史におけるいにしへの英雄達——國家の創建者や解放者達」の諸々の形象を直観するうちに、人々は巧まらずして公民的の行為（とりわけ戦闘行為）へと鼓舞される。しかも、それは、何か事があるときのみのことではなく、子供達の人格形成を通じて公民的の行為への義務意識のエトス化として作用する。また、一般に人間の幸・不幸を支配するのは自然（の威力）であるが、想像力の宗教は子供達にこの自然を崇めることを教え、そしてそのことを通して、自然が与えてくれる（だけの）幸福に満足することを教える。「乳母（想像力の宗教のこと）は、教え子に〔自然の〕鉄の必然性を崇めることを教え、不平を言うことなくこの不変の運命に従うことを教えた。」⁽²⁰⁾

シラーにおけるように一つの完結した世界としてではなかったが、古代共和国のうちにも、いわば公民的生活の調和性を象徴する位置において、「魂の諸力の自由な遊びから生じる美の享受」⁽²¹⁾があった。「想像力の宗教」は同時に「芸術」の性格を

もつていた。自然は感性的であるかぎりでの人間を全面的に支配するが、古代共和国民は、自分の感性的欲求を相対化するこゝとによつてこの自然にも余裕をもつて対し、美を直観しつゝ、そこに自然との親交を享受する。「欲求の固い束縛はギリシア人をも大地につなぎとめた。しかし、ギリシア人は、自分の感受性と想像力をもつてこの束縛を優雅で美しいものに作りかえ、グラティアの手を借りてバラの花々で埋め尽し、そうすることによつて、自業の業、自分の半身ともみなしてこの束縛を楽しんだ。」また、古代共和国民は、いにしへの(徳の)英雄達にまつわる出来事を美しく形象し、まるでつい昨日のことであるかのように彼らの行いを親しく感じとる。「アテナの市民は、「およそ市民であるかぎり誰でもが」……「形象化された」アガメムノンやオイディプスが何者であるのかを、ペリクレスやアルキビアデスと同様によく知つていた。」

古代共和国には、このように自由、生活の生動性が在った。

「幸福」が人間の意のままにならぬといふことは完全な自由の欠如を意味する、という反論は十分に予想し得る。しかしながら、そうした反論は(近代主義的な)幸福主義の立場を前提にしてのものであり、古代共和国論に対しては外在的批判ではない。この時期のヘーゲルは、感性的であるかぎりでの人間は(外的)自然によつて支配される(「自然への人間の従属」)から完全な幸福はおよそ不可能であると、更には、完全な幸福を得るために逆に自然を支配しようとすることは「人間の尊厳にもとる」と考へていた。そして、古代共和国民は、感性的人間

としては自然の全面的支配の下に在つても、理性的人間として幸福の追求を相対化することによつてこの自然の支配を断ち切り、公民的行為の道德性のうちに全き自由を享受する、と考へていた。——このような古代共和国がこの時期のヘーゲルの《理想》であつた。

(3) 「実定的キリスト教」批判

掟と行為主体との自己立法的关系(「自律」)のうちに自由が在るとすれば、その対極に來る「他律」はまさに不自由の状態である。ヘーゲルは、この「他律」を「実定性(Positive)」の名で呼びながら大きな問題としてゐる。——この時期のヘーゲルは、歴史的キリスト教(体制)は「実定性」を原理とするものであると考へている。キリスト教は、従つてまさにギリシア世界Ⅱ《理想》の対極であつた。青年ヘーゲルは、《理想》を構想すると共に、こうした「実定的キリスト教」への批判を展開してゐる。

批判は、いかにして実定的なキリスト教が成立したかといふ問いの主導の下に、その歴史的経過をたどる作業となつた。

(歴史的)キリスト教の形成はイエスの教説活動——その受容に始まつた。(この時期のヘーゲルによれば)イエスは(「神聖性」の高みにおける)「道德性」の体現者であり、そして、人人に道德的であれと説く「徳の人間の教師」であつた。だが、イエスの教説活動の対象であつたのはユダヤ人達であつた。彼らは、「ユダヤ民族の伝統」に従つて、道德的であれといふイエスの教えを、与えられた掟(現実には「イエスの命令」)へ

の服従として理解し、受容していった。そして、当時の「メシア待望」の思想によっても規定されて、更に、メシア（イエス）がやがて自分達に道徳性の国を實現してくれるであらうという受動的メシア信仰として理解し、受容していった。

ユダヤ世界においてこのようなものとしてキリスト教の萌芽が発生した。しかし、一つの世界宗教へと発展していったのは、ローマ（及びヨーロッパ）世界においてである。ローマにはローマ固有の宗教が在った。キリスト教は、どのようにして、その土着の宗教に取って代わってローマ世界を支配し、そして発展していったか。

「異教的宗教がキリスト教に取って代わられた」ということは、驚くべき革命の一つである。……大きな人目につく革命には、疑いなく、時代の精神における静かな潜行した革命が先立って進行している。⁽³⁾——自由ローマは、まさにその自由を最大の力として相次ぐ戦争に勝利し、そして、その結果として自らの富を増大させていった。このことは、だが、特に戦功のあつた者、とりわけ多くの富を得た者を一般国民から区別させ、そこに「貴族層」を生み出していった。一般国民は、この貴族層の武功や、更にそれ以上に、（多くの富の獲得によって可能となつた）彼らの贅沢な暮らしぶりに魅了されて、彼らを指導者として固定化し、彼らに政治を預けていった。こうした事態と共に、国民は次第に「共和的精神」を失っていった。そして更に、こうした共和的精神の喪失を前提として、貴族層による（自由選挙によって託されていた）政治権力の私物化、及び、その私物

化された政治権力を廻る貴族間の争いが生じ、そのなかで、やがて「共和制」は崩壊し「專政制」が成立していった。「專政制」は、すでに政治の主体であることを放棄していた國民を全くの客体にした。国家は一つの「國家機械」となり、國民はその「個々の歯車」となつてしまつた。「政治的自由は一切消え去つた。」國家はもはや「自由なる精神世界」ではなくなつた。本質的にはもはや「市民社会」（後の用語法を使えば、あるいは「悟性國家」）にすぎなかつた。このことは、國民からその存在の絶対的目的が奪われたことを意味する。それゆゑ、「カトリーヤクレオメネス達は、彼らの祖國の自由な体制が解体した後には自ら命を絶つた。」⁽⁴⁾しかし、多くの人々はなお生き続けた。彼らにとつては、（自己の存在の絶対的目的が奪われているゆゑ）いまや、残された相対的目的である「幸福」が自己の存在の目的の全てとなつた。「生活の目的は日々の糧の獲得にのみ制限される。」⁽⁵⁾強制されて國家に專政者のために働く外は、人々は公のことに一切関心をもち、ただひたすら自己の個別的幸福の確保に心を砕いた。まさに「所有（物）が個人々の全世界を満す」⁽⁶⁾状態のなかで、「時代の精神」は「墮落」（＝理性の自立性の喪失態）に陥つていった。

しかしながら、人間は理性的存在者であり、そして、「理性はどこかに絶対的なもの、自立的なもの、実践的なもの（人間の理性的行為——本来的には道徳的行為——の目的となる、あるいは目的を立てるもの）」を見いだすことを決して断念し得なかつた。「精神」の「墮落」に在つてもこのことは例外ではな

かった。

ローマにも固有の宗教が在ったが、しかしその神々はこうした「絶対的なもの」ではなかった。なぜなら、「ギリシアやローマの宗教は、ただ自由な民族のための宗教ではなかった」、すなわち、国家のうちに絶対的目的をもつ自由な民族がいれば第二義的にもつ宗教でしかなかったからである。

もはや国家のうちになく、そして土着の宗教のうちにもない「絶対的なもの」を、ローマの人々はむなしく求めていた。「こうした状態において、人々に一つの宗教が提示された。」それがすなわちキリスト教である。人々は「キリスト教が理性に提示する神性」のうちに「絶対的なもの」を見いだした。そして、この「神性」への「奉仕に身をささげた。」しかし、この「神性」は、「共和国」のような「理念」ではなく、「理想」にすぎなかった——「理念」とは、同時に諸個人のうちにも在り、諸個人みずから不断に創りあげてゆくものである。これに対して、「理想」とは、諸個人にとつてすでに出来上がったものとして外から与えられるものである。それは理念と言つてもいわざるべき理念である——。従つて、一つの疎遠なものであった。それゆえ、理性は十分な満足を得ない。人々は「道徳的理念の実現」

共和国の再興を求めた。しかし、墮落のうちに在る人々は、もはやそれを自分の力で遂行しようとはしなかった。人々は、「神性」に理念の実現を託し（＝「メシア待望」の思想をも受容し）、神性による「革命」（一つの神的存在者によって成就さ

るべき革命）を待望した。だが、そうした「革命」の兆はな

かった。そして、やがてその「希望」すらも失われ、「世界の終末における例の全体的革命を期待すること」で満足するに至った。これは、事実上、自分自身がこの地上で「理念」をもつことの断念であった。

人々のうちには倍化された「無気力」が残った。「墮落」は進行した。このような状況の下で、キリスト教は人々に「人間の墮落の説」を説きつけた。「それは、一つの力の可能性を信じ得ることをすら罪となすことによつて、あの無気力を聖なるもの、永遠なるものとし、」更には、「受動的従順の名の下に道徳的無気力を名譽とし、最高の徳とさえた。」同時に、人は神性への奉仕に充足し、そして神性に諸々の権利と力とを「委譲し」ていった。「立法の権利だけがキリスト教の神に委譲されたのではなく、更に、一切の良き衝動、一切の良き意図、良き決意までも神の業として期待されるようになった。」しかるに、この神性は疎遠なものであった。「我々の外に在る存在者、我々がその一部であるのではない存在者、我々から隔絶している存在者、我々と何ものをも共有しない存在者」、一つの「客体」である存在者であった。人間の行為はいまややこうした「疎遠なる存在者」が規定する。すなわち、自らの理性ではなく、「疎遠なる存在者」が人間に「掟」を立て、更にその掟の遵守までも成就するのであった。——ここに「実定性」の第一段階が在る。

「時代の精神」の「墮落」は、キリスト教の「神性」にいま一つの本質的な規定を加えていた。——精神の墮落とは他面

は感性の優勢ということである。この感性の優勢の下で、理性による神性の掟への服従は「幸福への要求」として、つまり「幸福にふさわしく在ること」として理解されていった。純粋な理性であるならその目的は道徳性（の国）だけであるが、こうした感性の混入の下で幸福もまた理性の目的とされていったのである。だが、道徳性が本来人間が自力で達成できるものであるのに対して、幸福の実現は人間の力を越えたものである。なぜなら、幸福は（外的）自然が支配するところであるからである。ここに際して、理性は、この自然を更に支配する力を「要請し」、そして、それをキリスト教の神性の属性の一つとした。すなわち、キリスト教の神性は「自然に対する支配力をもった存在者」となったのである。それは、人間のうちにない一つの力をもった更に疎遠な存在者であった。道徳法則定立者としての外なる神が、本来「主体」であるものが「客体」化されたものであるのに対して、この自然を支配する神は、始めから「主体」ではあり得ぬ全き「客体」であった。キリスト教の発展において、神は次第に前者の側面を弱め、後者の側面を強くしていった。すなわち、神のうちから「道徳的なものが姿を消し、あるいは少なくとも忘れ去られてゆき、」そして、神は（主体性を意味する精神ではなくて）「自然、しかも理性の理解し得ぬものとして「無限なる自然」となっていくた。（そして、こうした自然である神のもう一つの自然への支配について多くが論じられ、その支配の現われ「奇蹟」への信仰が盛んとなっていくた。）掟への服従は、いまや、このような「無限なる自

然」の命令への服従であった。——ここに「実定性」の第二段階が在る。

いまや、「キリスト教会においては、理性の道徳的命令は……まさに悟性の規則のように取り扱われ提示される。すなわち、「本来」理性の命令は主体的であり悟性の規則は客体的であるが、キリスト教会によっては、理性の主体的なものが何か客体的なもののように規則として提示されるのである。」このことは、これまでの所では、いわば他律的「道徳性」とでも呼ぶべき「道徳性」の仮像を着けていた。しかし、本来そのような「道徳性」は在り得ない。理性の自立性の喪失はやがて理性そのものの死となり、「教会」の拡大を媒介として、すなわち、教会が本来的国家を喪失して（「幸福」をのみ目的とする）墮落したものととなっていたローマの社会を全体的に支配し、その掟がそうした墮落した社会の社会的掟としても機能していくなかで、「道徳性」は「適法性」へと変質していった。人々は神Ⅱ教会の掟にただ外面的にのみ従うようになった。このことは、ユダヤ（の律法支配体制）の適法性、外面性に道徳性、内面性を対置したイエス本来の志向に全く反するものであった。それゆえ、一部の人々は「教会の適法性」を批判し、それからたもとを分けて一つの道徳性の「宗派」を形成した。だが、宗派の運動も再び適法性を帰結した。すなわち、掟の服従の外面性に対してその際の「心情」や「行為の動機」を重視する志向そのものが、心の在り方、心のもちように対してする外面的規則を生み出し、宗派は再び教会となっていくた。このようにして、人間の活動の

一切に及ぶ一つの巨大な「規則体系」、⁽⁵⁾「決疑論」の体系が形成されてゆき、人々のまさに一切の活動が単なる「機械的」遵法となつていった。——ここに「実定性」の第三段階が在る。

「キリスト教徒はユダヤ民族が在ったところに再び来たつてゐる。ユダヤ教の特徴を成すもの——律法の下への隷属——がキリスト教会のなかで再び見いだされるのである。」——歴史的キリスト教(体制)はまさにユダヤ的律法体制そのものである。これが「実定的キリスト教」批判の結論であつた。——そして、これはまた、この時期のヘーゲルの《現実》批判の核心でもあつた。

〔4〕《理想》実現Ⅱ《現実》変革への志向

青年ヘーゲルは、《現実》を「実定性」として批判すると共に、みずからの構想する古代ギリシア的《理想》の実現を強く志向した。《理想》の実現は、先ず何よりも、諸個人と国家との自由な関係——それは「政治的自由」とも言われるが、普通の意味でのそれではなく、諸個人が国家の事柄に主体として関わるということである——の創出でなければならぬ。ヘーゲルはそのために具体的に議会の改革などを志向した。そして、自ら積極的に実践活動をも遂行した。例えば、一つのアシテーションとするための『カル親書』の翻訳がそれである。同時に、政治的自由の本質が「道徳性」であることに留意するなら、他方では理性の自立性が回復されなければならぬ。ヘーゲルは、理性の自立性をまさに「人間性」そのものと等置し、「墮落」に対して「人間性」を叫び立てた。「人間性がそれ自身として

かくも尊敬に値するものとして表現されるということ、このことほど今の時代の良き徴候はない。私はそう信じている。……在るべきであるところの理念の普及によって、全てを永久に在るがままに受容する平穩な人々の怠惰は消滅するであらう。」

青年ヘーゲルは大きな希望をもつていた。その希望を支えていたのはフランス革命の進行であつた。ドイツの変革に關しても、ヘーゲルは、革命フランスによるドイツ旧体制解体に期待をかけていた。だが、こうした希望は幻想でしかなかつた。それは、何よりも、フランス革命が青年ヘーゲルの希求するギリシア世界の再興などでは決してなく、むしろ逆に、「近代」という問題的な世界の一つの完成であつたからである。このことの認識はヘーゲルを挫折へと導いた。一七九六年に關して、友人や家族の証言はヘーゲルが「意氣銷沈してい」たことを示している。⁽⁶⁾——そしてこの重い気分と共に、ヘーゲルは次のフランクフルト時代前期へと移行するのであつた。

(1) G. Rohmeyer, Zur Vorgeschichte der Jugendschriften Hegels (*Zeitschrift für philosophische Forschung*, XIV/2, 1960, s. 200).

(2) Fr. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, 15ter. Brief.

(3) W. I., s. 70 = N., s. 48.

(4) I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, les Stück.

(5) H. Glockner, *Hegel*, Bd. II, 2te. Aufl. 1958, s. 37.

- (9) *W. I., s. 91 = N., s. 63.*
- (7) *W. I., s. 76 = N., s. 52.*
- (8) *W. I., s. 96 = N., s. 67.*
- (6) *Br. I., s. 18.*
- (10) *W. I., s. 99 = N., s. 70.*
- (11) *W. I., s. 196 = N., s. 239.*
- (12) *W. I., s. 204 f. = N., s. 221.*
- (13) *W. I., s. 206 = N., s. 223.*
- (14) *W. I., s. 206 = N., s. 223.*
- (15) *W. I., s. 205 = N., s. 222.*
- (19) *W. I., s. 205 = N., s. 222.* ホース化された行為がカン
ト的な道徳的行為であるかは(自己確信性の点で)疑問で
ある。ここでは、後の(キリシマ的)「人倫性」の概念の萌
芽が未分化のままに含まれている。仮に、この時期に「人
倫性」と「道徳性」との区別を知っていたとするなら、「
ーゲルは恐らく「人倫性」の方を取ったであらう(「ラッ
主義一)。
- (17) I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (ph. B.), s.
143.
- (18) *vgl. W. I., s. 195 f. = N., s. 237 f.*
- (19) 青年クーゲルは(正統派)キリスト教に感覚的嫌悪を
も抱いている。——「人間はめめしくなった。敬虔、罪に
対する恐怖と恩寵への期待が教会の徒の自由なき魂を満た
しつゝる。」(H. Glockner, a. O., Bd. II., s. 53 以下を要
- (20) *W. I., s. 36 = N., s. 23.*
- (21) *W. I., s. 197 = N., s. 214.*
- (22) *W. I., s. 44 = N., s. 29.*
- (23) シラーの遊戯的世界はまた美の世界でもある。
- (24) この表現は、こゝではそれを跡付けることはできない
が、カントの第三批判書(「シラーを通した」影響を示し
つゝる。 *vgl. I. Kant, Kritik der Urteilskraft* (ph. B.), s.
56, usw.
- (15) *W. I., s. 44 = N., s. 28.*
- (26) *W. I., s. 199 = N., s. 216.*
- (27) *W. I., s. 36 = N., s. 23.*
- (28) *N., s. 77.*
- (29) このいわば、幸福の不完全かつ徳の完全、という思
想は、つわゆる絶対的観念論からの一定の隔たりを示して
いる。だが、この点に関つては、*W. I., s. 101-103 = N., s.
361-362* の断片の検討が重要である。
- (30) *vgl. R. Gandy, Dieu est mort, 1962, p. 39.* 「実定性
は他律と同義である。——人間は自由ではなく、自分自身
が与えたのではならず法則に従つゝる。」
- (31) *W. I., s. 203 = N., s. 220.*
- (32) *W. I., s. 206 = N., s. 223.*
- (33) *N., s. 362.*
- (34) *W. I., s. 213 = N., s. 229.*

- (35) W. I., s. 206 = N., s. 223.
 (36) W. I., s. 208 = N., s. 224.
 (37) W. I., s. 204 = N., s. 221.
 (38) W. I., s. 208 = N., s. 224.
 (39) W. I., s. 208 = N., s. 224.
 (40) W. I., s. 207 = N., s. 366.
 (41) vgl. W. I., s. 207 = N., s. 366.
 (42) W. I., s. 208 = N., s. 224.
 (43) W. I., s. 208 = N., s. 224.
 (44) W. I., s. 209 = N., s. 225.
 (45) W. I., s. 209 = N., s. 225.
 (46) W. I., s. 213 = N., s. 229.
 (47) W. I., s. 209 = N., s. 226.
 (48) W. I., s. 196 = N., s. 238.
 (49) W. I., s. 210 = N., s. 226.
 (50) vgl. W. I., s. 214 = N., s. 230. 「一つの所与的、客体的な宗教の欲求と、奇蹟信仰の可能性とは、密接な関連に在る。」
 (51) W. I., s. 188 = N., s. 211.
 (52) vgl. W. I., s. 179 ff. = N., s. 205 ff.
 (53) vgl. W. I., s. 186 f. = N., s. 210 f.
 (54) W. I., s. 184 = N., s. 208.
 (55) Br. I., s. 24.
 (56) (後の)「ヘーゲルにとって」「近代」とは宗教改革に始

まりフランス革命をもって完成する一つの時代である。

『歴史哲学講義』参照。

(57) vgl. Br. I., s. 35, 37; Ros., s. 80.

二 フランクフルト時代前期

——《理想》の構想Ⅱ——

「自分の理想をじかに実現することの不可能は人をヒポコンデリーにすることがある。……この病的な気分のうちでは、人はその主観性を放棄しようとせず、現実に対する嫌悪を克服することができず、まさにそのことによって相対的無力の状態に在る。」——後年みずからの経験をこう一般化して語っているが、青年ヘーゲルは、事実この頃、古代共和国再興の大いなる希望の挫折のうちに「ヒポコンデリー」に陥った。

[1] 自然との共感

ヘーゲルのフランクフルト時代前期は、このヒポコンデリーのなかで、「誠実な母」なる自然のもとに「逃避し」、そこに一時の安らぎを見いだすことから始まった。「エレウシス」と題され親友ヘルダーリンに捧げられた詩は、自然との共感に沈潜する青年ヘーゲルの姿を見せている。

詩が指し示す青年ヘーゲルは、「懶き喧騒の屋」を逃がれて「解放者」としての「夜」のうちに自然と共感しながら、友ヘルダーリン（あるいはチュービンゲン時代の仲間達）との「過ぎ去りし日々」の親交を想起する。思い出は「再会の甘き希望」となり、希望は「構想」のうちにヘルダーリンとの再会となる。

彼らは「たゞ自由なる真理のみを生きる」友情の「古き盟約への忠誠」を互いに確認しあう。しかし、「願望と現実との乖離」を告げ知らせる無情の声に「甘き構想の夢は消えうせぬ」「現実」に立ち返ってみればただ友の不在の悴しさのみ。

「夜」自然が唯一の慰めである。ヘーゲルは「夜」のうちに再び自然と共感する。「わがまなこ 永遠なる天空の蒼穹にのぼる／おゝ、汝 夜の輝ける星辰よ／汝が久遠よりは／ありとしあらゆる願望のはた希望の／忘川（レーター） 流れきたり／思は 見のうちに没し／「我がもの」と呼ばれしものは消え失せ／我は我が身を無量のものに委ね／我はそのうちにある一切なり／たゞ 一切なり」ヘーゲルは、自分と自然との区別さえ廃棄し、そこに絶対者を近しく感得している。

だが、ひとたび反省してみるなら、絶対者はただ感じられたにすぎない。明瞭な「形像（*Formbild*）」となって現われたのではない。だが、感情は再び「構想」を喚起する。そして、「構想は／久遠のものを 心に近づけ／それを 形像に結ぶ」更に、「構想」は幕を高め、「形像」のうちに絶対者を直観しつつヘーゲルの魂はギリシアへと飛翔する。絶対者は「デメテール」として姿を現わす。ヘーゲルはいまや全くギリシアの民となって「エレウシス」の密儀に参加する。「いざ きたれ 汝 崇高の霊 高貴の影像よ／汝が額よりは 完成のひかり輝く／汝をめぐる蔽翳と光彩とは／我を怖れしめず 我は感ず／我が故郷の瀬気（アイテール）を／はあ すでに汝が聖殿の扉はおのづと開かれぬ／おゝ、デメテール／汝 エレウシスにありて玉座に

つくもの／今や 我 靈感に酔ひしれて／汝が近づきの畏懼を感じ／汝が啓示を解し／形像の高き意味を解き／神々の饗宴における讃歌を／神々の評議の高き箴言を耳にする がごとし」だが、「構想」に遊び続けることはできない。やがて「現実」に引き戻され、そして、「現実」における絶対者の「形像」の不在に直面せざるを得ない。「おゝ女神よ されど 汝が聖堂に声なく／神々の集合は 聖別られたる祭壇より／オリュムポスへと 逃れ去りぬ／不浄の墓にひとしき人の子より／彼らを魅了したる無垢の霊は」これはまさに客観的なもの、民族のものとしての神の死である。キリスト教正統派は悟性をもって神を語るが、もはやその教会のうちに神は現在しない。絶対者はもはや客観的には現在しない。「夜」のうちに、自然との共感のうちに、主観的に、私にとってしか現在しない。友もまた絶対者を感得しているであろう。だが、「賢明き法則」は「聖なる夜に 見しこと聞きしこと感ぜしことを／告示するを許さず」絶対者を口にしたして語ることはできないのである。にもかかわらず説教師達の饒舌。彼らにただおのれの生業として神を語っているにすぎない。彼らに対する激しい怒りと共に感情は再び昂まり、ヘーゲルは「聖なる夜」の体験を「心胸の深奥なる聖堂のうちにまもる」ことを固く誓う。そして、「女神よ／汝は 高き意味／たとひ一切の滅ぶとも／ゆらくことなき 誠実の信仰」——絶対者の感得への自己沈潜をこう告白しつつ、ヘーゲルは自らの思いを歌い終える。

この詩は表題から予期し得る程エレウシスの讃歌ではない。

あるいは、エレウシスに象徴させて單純にギリシアの《理想》への憧れを歌ったものでもない。全体の調子を規定するのは、むしろ、《現実》におけるエレウシスの不在を痛みに思いつつ、「夜」＝自然のうちに沈潜し、そこに絶対者を近しく感得することである。この絶対者の感得はギリシアの宗教におけるような晴れやかな喜びをもつてはいない。しかし、それでもヘーゲルはこの感情に身を委ねる。ギリシアの《理想》再興の挫折のうちにある青年ヘーゲルは、ここにほとんど唯一の安らぎを求め、自らを世界から退却させるのであった。

〔2〕「生 (Leben)」論と「愛 (Liebe)」論

だが、ヘーゲルはこうした自然との共感への沈潜に決して自足し得なかつた。ヘーゲルは、ヒポコンデリーからのもつと積極的な脱出の道を探めて、同時に思索活動を展開した。

自らの体験——自然との共感、自然との共感における絶対者の感得——から、絶対者（あるいは、むしろ絶対的過程）が「存在する」ことは確かである。この確信に支えられて、ヘーゲルは、先ず、絶対者——エッティンガーに従って、それは「生」と名付けられる——の自己展開を、人間を担い手として「未発展な合一態」から「完成された合一態」に至る一種の自覚への自己展開として考察し、そして、その自己展開を閉じ合わせるものとして、決定的な重みをもって「愛」の概念を提示する。

「未発展な合一態」においては「生」はまだ自分自身を（人間において）意識していない。この状態は必然的に廃棄される。

なぜなら、生は自分のうちに自分自身の意識となることへの「衝動」を有するからである。先ず、「反省」によって人間が生（全体）から自分を引き離し（分離）、かつ、その生を一つの規定態（部分）において「客体」として自分（主体）に「反措定する」。ここに、客体の意識として生が始めて意識される。

（生は同時に「世界」となる。）しかし、生は、いまだ生としてではなく、死せるもの（物質）として意識されるにすぎない。（生を生として、意識することを目的とする）衝動はここにおいて客体の無化となる。主体は客体の無化（具体的表象で言うなら「消費し尽すこと」）において分離をひとまず廃棄して客体との「合一」に達する。この合一において生が感得＝意識される。衝動は「充足された衝動」となる。しかし、生が意識されたといつても、それは未だ「部分的生」として意識されたにすぎない。従つてまた、衝動に最終的な充足を与えるものではない。なぜなら、衝動は生を「全体的生」として意識することを目差すからである。反省が再び客体を（前とは別様な規定態において）反措定する。そして、衝動が再び無化し、合一が生じる。だが、それは、再び生を部分的生として意識することに基づき、反省が更に再び分離を引き起こす。こうした分離と合一との反復——それは「形成」と呼ばれる——のうちで生は「世界」として展開される。そして、遂には、生はあますところなく展開されて、反省は客体として「人間そのものの全体」を反措定する。「未発展な合一態」には分離と世界との可能性が対立していた。反省は、展開において、次々と反措定されたものを産出し

ては充足された衝動においてその都度合一に達してきたが、遂には、人間そのものの全体を人間に反措定したのである。²⁷⁾それはいわば生の最後の規定態、最後の客体である。それを無化するとは殺人を意味するが、最後の客体の無化として全ての部分的生を意識し尽すことを意味する。部分的生の意識の総和として全体の生が意識される、とは考えるかもしれない。しかし、単なる部分の総和、「多くの特殊的なものの総計」は(本

当の)全体ではない。それゆえに、そして「形成」を通じてこのことを認識したがゆえに、主体は最後の客体の無化 \parallel 殺人を思いとどまる。そして、ここで立場そのものの決定的な転回が生じる。すなわち、主体は、おのれの(うちに在る能力としての)「愛」に目覚め、もはや客体を無化するのではなくてそのまま存続させることにおいてこれを「愛し」、そして、そこに主客間の「愛」の「関係」を現成させる。もとより、それは相互的な関係である。主客が互いに主客として愛し合うのでなければならぬ。否、愛は、相互の愛というより、二つの主体の間の一つの愛である。二人の人間が同時に一つの感情を共有しているのである。そして、この「愛」において全く新たな境地が開かれる。「愛は、余き無客体性において反省を廃棄し、反措定されたものから一切の疎遠なるものの性格を取り去り、そして、生はもはや新たに欠くるところなく自分自身を見いだす。」すなわち、「愛のうちにはまだ分離されたものが在るが、しかしもはや分離されたものとしてではなく、一なるものとして在り、生けるものが生けるものを感じている。」²⁸⁾そして、この「生

けるものの感得」として、ここに全体的生が意識されるのである。このような「愛」——それは「我々には理解できぬ一つの奇蹟である」——がすなわち生の「完成された合一態」である。ここにおいて、いまや「自分自身を解体する反省の一面性、及び、意識なき、未発展な一なるものの無限な反措定」の「可能性」²⁹⁾が廃棄され、まさに、「生は自分自身を自分自身の二重化として、そしてその合一態として見いだすのである。」

ヘーゲルは「愛」の概念そのものにはすでに幾度か言及していた。しかし、ここでは、「愛」をまさに生の最高の在り方として提示している。これはベルン時代と決定的に異なる点である。ヘーゲルは、いまや、ベルン時代の「実践理性」 \parallel 「道徳性」の立場を捨て、これに代わる新たな立場 \parallel 「愛」の立場に立っているのである。ヘーゲルは、「悟性」の立場を単なる「客体性」の立場と規定すると共に、かつては自らのものであった「実践理性」の立場を単なる「主体性」の立場と規定し、それらに対して「愛」の立場を「主体と客体との合一」³⁰⁾の立場と規定する。「悟性の」理論的綜合は全く客体的となり、主体に全く反措定的となる。「理性の」実践的活動は客体を無化し、全く主体的である。——唯一、愛においてのみ人間は客体と一つである。³¹⁾そして、この「主体と客体との合一」の立場にして始めて「人間に生動的に自由な世界関係を可能とする」と考えるのである。

[3] 「愛」の《理想》の構想

ヘーゲルは、「愛」を原理として、新たにそして再び《理念

を考へようとする。だが、愛は生活の総体を満たし得るであらうか。具体性の次元で考察されねばならなかった。——ヘーゲルは、フランクフルト時代の業績の中心をなし、ノールによって『キリスト教の精神とその運命』としてまとめられた諸草稿のなかで、この課題に立ち向かっている。ここで先ず直接問題となるのは、五章に編集されたうちの最初の二章である。その大まかな構造を言うなら、イエスをして語らしめるという形をとった、死せる「世界」(人々の死せる合一態)から「愛」を原理とする生ける「世界」(人々の生ける合一態)へと至る理論的止場の展開である——人間の生活の総体性を担うのは「民族」である。従つて、ここでは、「世界」とは民族世界である。また、死せる世界は民族の死せる合一態、生ける世界は民族の生ける合一態である——。生ける世界は、《現実》との対比において再び《理想》であるが、ここではイエスによつて構想された《理想》という形をとっている。

ヘーゲルの仕事は、先ず、死せる世界⇨ユダヤ世界の特質の解明であつた。——ユダヤ世界を規定するのは、ユダヤ民族の「眞の族父」アブラハムの精神である。「アブラハムの精神は、あらゆるものにとどこまでも敵しく対立する精神である。」アブラハムは、自己と世界とを互いに徹底的に疎遠なものともなしつつ、世界とただ「敵対関係」をのみ取り結んだ。しかるに、「全般的な敵対関係は、ただフィジカルな依存性、一つの動物的生存を残すのみである。」従つて、アブラハムは、己れの方法の目的として、ただ自己の「動物的生存」の維持ということ

をもつのみであつた。この動物的生存の維持は自然支配によつて保証される。そして、その完全性は自然支配の完全性である。アブラハムのうちには、この自然支配の完全ということが「理念」として措定された。だが、この理念を実現することは彼の力を越えたものであつた。アブラハムは、そこで、彼の「理念」を「現実」との対立において彼岸に投企し、かつそれを「理想」として神格化し、そして、この「理想」⇨神の手に理念の実行を委ねた。「アブラハム自身は、対立する無限なる世界〔自然〕に対して唯一可能である関係、すなわち支配を実現することができなかったので、その支配は彼の理想の手に委ねられた。」すなわち、現実の支配の不完全は、アブラハムの精神のなかで神による自然支配の完全という思想となつたのである。いまや、自然はそれだけでは「無」であり、「何物か」であるとすれば、この疎遠な神によつて支配される全き「客体」としてのみであつた。そして、アブラハム自身は、いわば引き換えに「寵愛を受け」て自己の動物的生存の維持の保証を得るために、自らもまたこの神の支配下に入り、かつ全く客体となつて絶対の服従を捧げるのであつた。——このような「アブラハムの精神」がユダヤ民族の基礎であつた。ユダヤの人々は、このようなアブラハムの精神の下で、彼らの共通の神となつたアブラハムの神⇨ヤーヴェに絶対的に服従することを基にして、自らの(民族としての)合一性の原理を形成した。すなわち、ヤーヴェを更に彼らの相互関係を律する立法者としても措定し、その命令——「法律(律法)」の名で呼ばれる——への絶対的服

従を自らの合一性の原理とした。ここには、疎遠なる神の命令に服従するということから「実定性」が在った。しかも、それは（代償として保証される「動物的生存」の維持を目的として、命令にただ外面的にのみ従う）「適法性」としての最高の実定性であった。ユダヤ民族は、疎遠なる神ヤハヴェの命令としての「実定的法律」をただ「適法的に」遵守することをその合一性の原理として、自らの世界を形成、維持していったのである。

これは、すでにベルン時代に確認されたように、ヘーゲルにとって民族の最高の死せる合一態であった。それは止揚されなければならぬ。ヘーゲルは、次に、イエスの思想のなかでの死せる世界が生ける世界へと止揚されてゆく過程を追跡する。だが、その前に、ヘーゲルのベルン時代を大きく規定したカント的立場が簡単に言及される。——カント的立場は、法（律）の遵守を「単なる適法性」から「道徳性」にまで高めることを主張する。すなわち、ユダヤの人々に対してこう主張する。「それが汝らの先祖に与えられたがゆえにはなく、汝ら自身がそれを自らに与えるがゆえに」と考えて、「命令に服従せよ」、そうすれば「他律」は「自律」へと止揚されるであろう、と。だが、ヘーゲルはいまやカントの言う「自律」をも批判する。「自律」によって確かに外なる神は自己の内なる主となる。だが、これは人間を「自分自身の奴隷」にすることにすぎない。なぜなら、そこでは理性が感性を抑圧している、つまり、法律の外的「一般性」が理性自身のものとなってもこの理性が感性的「特殊性」を抑圧しているからである。「実定性は単に部分

的に除去されているにすぎない。」

こうしたカント的立場を否定しつつ、ヘーゲルは次に、「人間をその全体性において回復しよう」と欲する一人の人間、「イエスを登場させる。イエスは、ユダヤの適法性に対して、先ず（シラー的な）「美」徳（あるいは徳からする行為＝徳行）を対置する。それは、「法律が命じるであろうように行為する傾向」（をもった「心情」）、「道徳的に行為しようとする傾向」である。こうした徳においては、理性だけでなく感性も同時に法律と一致する。徳は、それゆえ、「そこにおいて、法律がその一般性（この一般性のゆえにカントは法律を常に客体的法律と呼んでいる）を失い、同様に主体はその特殊性を失う、すなわち両者がその対立を失う一つの綜合である。」この「主体と客体との一つの綜合」として、徳は（ある意味ですでに）「愛」である（「上述の合致（傾向と法律との合致）は生であり、異なるものの関係としては愛である」。徳はいまや法律の「形式」（外的命令—服従）を全く不用のものとし、おのずからなる行為において人々を相合一せしめる。そこにはもはやいかなる実定性も存在しない。すなわち、徳においては、合一は「（愛の一種態である）和解性」の事柄となり、「和解性」において人々は「生ける関係」＝生ける合一を取り結ぶのである。しかし、もっと具体的な次元で考えられるなら「徳」もまた不完全である。——具体的には「世界」は多様な諸関係から成っており、それに対応して「多数の徳目」が存在する。「徳」は「諸徳」となってこの「多数の徳目」に関わる。だが、諸徳

は、多数の徳目を統一のない単なる多様性のままに、それぞれをそれぞれ「絶対的なもの」として受容し、その各々に個別的に対応することしかできない。ところが、徳目の実行は常にある一つの徳目の実行（かつ、他の諸徳目の不実行）でしかあり得ぬから、このことは必然的に諸徳目間の対立となる。諸徳は自らのうちに分裂を生みださねばならないのである。そして更に、このことは徳そのものの自己解体を帰結する。諸徳は自己分裂の（悪しき）克服のために（どの徳目を優先的に実行するかという）徳目の「順位」を設けるが、それがやがて下位の諸徳目に対する無責任となり、ひいては「徳の絶望、徳そのものの侵犯以外に何物も残らぬ」ということとなるのである。この自己解体を回避しようとするなら、徳は（多様性の場である）

「世界」との断絶とならざるを得ない——「徳による」和解性が関係し得るのはあるいは少数の個体だけかもしれない」とはこのことを言っている——。世界との断絶においても「個人的自由」は実現される。だが、「社会的自由」もまた実現されなければならぬ。ヘーゲルは、一面では世界との断絶を説くイエスを批判し、イエスを世界に関係し続けしめる。だが、徳をもつて世界に関係すれば、その帰結は徳そのものの自己解体である。——「徳」を更に止揚するものが存在しなければならぬ。「徳」が「諸徳」として分裂に陥り、更に自己解体に至るのは、諸徳目が統一なしに、それぞれ絶対的なものとして受容されるからである。一つの「原理」の下に諸徳目が統一されなければならぬ。しかし、統一は、どの徳目の実行にも「全く同

一の原則が根底に在る」とだけ主張する「概念の統一」であってはならない。成程、徳目が実際に実行されているどの場合を取り出してみても、そこには常に徳が在る、とは言い得ることである。だが、それは、いま問題となっている、どの徳目を実行するかという諸徳目間の対立の廃棄では決してない。こうした「概念の統一」は「見かけただけの統一」にすぎない。イエスは、これに対して「諸徳目の生ける統一」を提示する。この「生ける統一」においては、諸徳目はその固定的な絶対性を奪われ、一つのものの「諸様態」となる。言い換えるなら、この「生ける統一」においては、諸々の徳目が先に在っていないずれかを選択されるのではなく、「一つの生ける精神」が自己を様々に様態化させてゆくのである。「諸徳目の生ける統一」は概念の統一とは全く別のものである。それは、特定の関係に対して特定の徳目を立てるということではなく、錯綜した諸関係のなかにあってもまた引き裂かれず單純に現われる。その外面的形態は最高に無限な仕方で自己を様態化させる。それは決して二度と同じ形をとらないであろう。そして、この「一つの生ける精神」こそ「徳」の段階における抽象的愛を越えた真の「愛」なのである。

この「愛」は、もとより悟性的思惟の所産としての「一般的な人間愛」ではなく、「隣人への愛」である。それは——『聖書』によれば「自分を愛するように汝の隣人を愛せよ」と表現されているが——自分であるものとして隣人を愛することである。そして、このような（能力としての）「愛」によって、人々は

真に「生ける関係」（「関係としての愛」、「愛の関係」）、真に生ける合一を成就させる。すなわち、「徳」における「生ける関係」の抽象性あるいは部分性を止揚して、人間関係の多様性を包摂した、一つの「世界」としての「生ける関係」を現出させるのである。

〔4〕「愛」の《理想》の構想（続き——宗教論）

「愛」を原理として、ユダヤ世界を真に止揚する、真に生ける世界が達成され得る。しかしながら、ヘーゲルは論を更に続ける。すなわち、ノールによつて「イエスの宗教」としてまとめられた部分（第三章）の展開がそれである。それは、「愛そのものはまだ不完全な本性である。……それゆゑに、宗教的なものが愛のプレローマ〔補完するもの〕である」という言葉をもつて始まる。「宗教」が「愛を補完するもの」として論じられてゆくわけである。だが、その結びの部分は、「宗教ではなく」愛によつて合一された「一つの共同体」＝「神の国」の論の展開である。してみれば、「愛」が人間関係の最高の原理であることはそのままである。それでは、「宗教が愛を補完する」とはどういうことなのか。宗教によつて愛を補完させる第三章は、いったい何を語ろうとするのか。従来さまざまに解釈されてきたが、我々はおおよそ次のように理解したい。——ヘーゲルは、第一章では、死せる世界Ⅱユダヤ世界の原理を「法律」に探りあて、第二章では、イエスをしてこの「法律」とつてかわる世界の生ける原理Ⅱ「愛」を説かした。そしてこの第三章では、第一、二章のいわば原理論的展開を受けて、

「愛」を原理とする世界をいかにして実現してゆくかという、いわば変革論を提示しようとするのである。その変革論として、愛の世界を実現してゆくためにはいわば手段として宗教が必要である、その意味で「愛」は「宗教」によつて「補完さ」れなければならぬ、と語ろうとするのである。形式的に理解するかぎり、第三章の意味はこのようなものである。そのかぎりである意味で第三章は重要ではない部分と言えるかもしれない。だが、そこに展開される内容は、きわめて重要なものを含んでいる。

ヘーゲルは、再び、（自分の解釈する）イエスの思想を紹介するという形をとつて論を進めている。——（ユダヤの）死せる世界に在つても、人々のうちには潜在的に（能力としての）「愛」が存在する。それゆゑ、人々は次第に自ら愛（する心）をもつようになるであらう。そして、愛（する心）が相遭遇すれば、そこには「幸福な愛（の関係）」が現出するであらう。その「愛の関係」においては、ただ「等しい生の感情」、「調和（生ける合一）の感情」が在り、彼らは互いに自分と等しいもの、「生けるもの」、言い換えれば「全体的生」を感得し合うことができる。そして、このことは、それ自身、愛を抱き続けること、従つて「愛の関係」の自己維持への力である。だが、このような展開がグローバルに現出し、そしてそのことをもつて愛の「世界」が実現される、ということは実際にはあり得ないことである。なぜなら、人々の愛（すること）が一挙的に始まることは実際にはあり得ないからである。愛が生じるのはまず

少数の者達においてである。従って、人々の偶然的な関わり合いのなかで、愛が必ず愛でもって応えられるとはかぎらない。

否、むしろ、愛はほとんどの場合一方的でしかあり得ない。愛は、常態的には、「愛の關係」を成就し得ぬ、従って「調和の感情」を享受し相手のうちに「全体的生」を感得することのできぬ愛、「不幸な」愛にとどまらざるを得ない。こうした状況のなかでは、人間關係は「生」の必然性として本来いかなるものであるのか、という「反省」が生じる。だが、「反省」は、そのままでは（ユダヤ的の「悟性的反省として」、人間を「單なる部分」、従って互いに「対立する」ものとして、そして、人々の合一を外的な死せる合一として認識する。ひとたびこのような「反省」がなされるなら、「幸福な愛」を体験したことのある者でも、愛し続けることができるか、あるいは（もとのユダヤ的な）「対立」の精神が再び働き始めるかは、全くの偶然である。そして、対立の精神が勝てば、「再び諸制限の領域（法律）」が始まるのである。」

「愛」そのものは、死せる世界のなかで自らを維持する確かな力をもたない。それゆえに、「愛そのものはまだ不完全な本性なのである。」愛を維持させ、生ける「世界」の表現へと更に広めてゆくためには、「愛を補充するもの」が存在しなければならぬ。そして、この「愛を補充するもの」が「宗教」なのである。

では、「愛を補充するもの」としての「宗教」とはいかなるものか。それは、（それ自身「不幸な」愛の必然であるが、また愛

を偶然へと陥れるものである）「反省」を生ける反省（いわば理性的反省）へと止揚したもの——その意味で、「宗教」は「反省と愛とが合一される」ことと定義される——である。だが、具体的にはどういふことか。具体的に語るためには、「生」の形而上学が前提されなければならない。——「生」は、「全一なるもの」（「神」）である。それは、自分のうちに自分を「無限に分割することの可能性」、「多様性」の「可能性」をもっている（「初めに言があった。」）。この「多様性」（の可能性）と自分自身「単一性」とは（まだ）全く一つのものである（「言は神と共にあった。言は神であった。」。「生」はこのようなものとして「純粹なる生」である。「生」は、しかしまた、それに対して自分自身を「単一性」||「全体」として現わしつつ、自らを「現実的に」「無限に分割すること」によって「現実的なもの多様性」||諸々の「部分」を産出する（「すべてのものは、これ（言）によってできた。」）。そして、この「全体」と「部分」との關係態として「世界」が生じる。

「部分」は、それ自身一個の（自立的意志をもつ）「個体」であるから、自分を「全体」から引き裂いて措定し、従ってまた「全体」を疎遠なるものとして自分の全くの外部に措定することができぬ。そのとき「部分」は「單なる部分」である。「世界」は、このような「單なる部分」とそれに全く外的な「全体」との關係態として死せる「世界」である。しかしながら、「制限されたもの（部分）」は、同時に、無限なる生という木の一枚である。全体は各部分の外に在るが、各部分は同時に一つの全

体、一つの生である。⁽³⁸⁾「三本の枝をもった一本の木は、それらの枝をもった一本の木を成している。だが、その木のどの子供、どの枝も（また、それ以外の子供達、葉や花も）、それ自身一本の木である。」⁽³⁹⁾「いわば本来性においては、「部分」は有機的「全体」のそれ自身「全体」でもある有機的一分肢なのである。「部分」は、自分をこうしたその本来性において措定することもできる。そのとき、「全体」は疎遠なるものとして措定されることなく、同時に「部分」にも内在的なものとして措定される。「世界」は、それ自身「全体」でもある「部分」と同時に「部分」のうちにも内在する「全体」との関係態としては生ける「世界」である。

このような「生」の形而上学を前提として、さて、「宗教」とは何であるのか。それは、人間が、「現実性」の（ユダヤの）死せる「世界」のなかで——すでに生ける「世界」となっていれば、「宗教」はいわば不要である——、その死せる「現実性」の直接的表現として「生」を「単一性」と「多様性」との死せる合一として認識する悟性的「反省」を廃棄しながら、かつ同時に、「現実性」においては（いまだ）認識することのできない「生」の「単一性」と「多様性」との生ける合一を「純粋なる生」のうちに「可能性」として認識すること——これは、「愛」の「世界」を「理想」として認識することと同じ内容である——である。人間は、この「純粋なる生」の認識によって、その「純粋なる生」のいわば本来的現実態である生ける「世界」（「愛の世界」）の実現へと、限りなく自分を鼓舞することがき

る。そして、このような意味で、「宗教」は「愛を補完するもの」なのである。

「純粋なる生」を認識すること（理性的反省）は、真に生けるものであるためには「思惟」でなければならぬ——その意味で、「宗教」は、「反省と愛とが合一され、「かつ」両者が結合されて思惟される」こと、と定義される——。「純粋なる生」は、「感性的」直観」や「表象」によっては真に生動的に認識することはできない。「直観」や「表象」は、直観するものと直観されるもの、表象するものと表象されるものの対立を含んでいる。これに対して、ここで言う「思惟」とは、思惟主体が自分自身を「純粋なる生」へと高め、そして、いわば内なるものとして「純粋なる生」（の真理）を認識すること——ヘーゲルはこれを「生の純粋な感情」と呼んでいる——である。それは言い換えれば（初期シェリングの意味での）「知的直観」であり、そこでは一切の対立が廃棄されている——「光」、「靈（精神）」という『ヨハネによる福音書』の言葉は、このような「純粋なる生」の「思惟」、あるいは、そうした「思惟」の主体を表現している——。

しかしながら、「純粋なる生」のこうした「思惟」は、更に、全き意味で「思惟」でなければならぬ。そうでなければ、不完全な「思惟」として、「直観」、「表象」との並存とならざるを得ない。だが、「純粋なる生」の完全な「思惟」＝完全な「光」であるのは、まだイエス一人だけであった。彼以外の人々はいまだ全き「光」ではなかった。そのうちのある人々は、全き

「光」と全き「やみ」との「中間状態」であつた。この「中間状態」は「信仰」である。すなわち、自ら「純粹なる生」へと（ある程度）高まりながら、しかしながら「思惟」の不完全性において「純粹なる生」を「神」として自分の外に措定し、そして、その「神」として「純粹なる生」が「存在すること」を「信じる」状態である。「信じること」は、内容的に不完全であるから、何かによって補われなければならない。それがすなわち「直観」、「表象」である。この「直観」、「表象」のうちには、完全な「思惟」と同じ内容が在る。だが同時に、必然的に対立が在る。しかしまた、この場合、「直観」、「表象」は単なる悟性的なそれではなく、「信仰」として「純粹なる生」への（ある程度の）高まりが存在するかぎり、そのことが「直観」、「表象」の対象へ反映されて、そこに「美しいもの」が措定されている。

イエス以外の更にある人々は、このような「中間状態」ですらなかつた。彼らは全き「やみ」であり、ただ可能的にしか「光」ではなかつた。彼らにとつては、「神」は（ユダヤ教の神として）およそ「純粹なる生」ではなかつた。全き抽象の完全な「客体」であつた。

従つて、「イエスの宗教」は二つの形で人々に提起されるべきであつた。一つは、可能的にしか「光」でない人々を「中間状態」へと高めるために、自らを「純粹なる生」（「神の子」として現わし、人々に「神の子を信じる」ということを説くことであつた。だが、そのようにして人々が「中間状態」に高めら

れたにしても、それはまだ不完全なものである。イエスは、更に、人々に彼ら自身が「（全き）光となる」こと、「聖靈によつて満たされること」——それは比喩的に「洗礼」として表現されている——を説かなければならなかつた（「すべての國民を」弟子として洗礼を施せ）。——こうした「純粹なる生」の全き「思惟」という意味での「宗教」をもつことを、イエスは、「愛」の世界の実現のために絶対に必要であると考えたのである。

「聖靈によつて満たされること」、つまり「純粹なる生を思惟すること」によつて自らの愛を最高に強め、そしてこのことによつて人々が取り結ぶ「愛の關係」を、イエスは「神の國」と呼ぶ。それは、愛の勝利への絶対的力を自己に内在化させることによつて、自らを一つの（民族）「世界」へと展開し得るものである。この「世界」となつた「神の國」においては、「人は……彼らの全本質及び全性格の調和、彼らの展開された多様性のうちに生きる」。「愛」をまさに「生（活）の諸關係」の一切に渡つて展開させることができる。そして、これこそ、ユダヤ世界を真に止揚する、真に生ける世界なのである。

「神の國」として具像化されたこの全き「愛」の「世界」、これは、同時にヘーゲル自身の新たな「理想」となるものであつた。

(1) W.A. s. 84. なお、この「ヒポコンデリー」は精神病学的に理解されてはならない。憂鬱（*Melancholie*）な気分）くらいに了解すれば妥当である。

- (2) 「武蔵二〇三年間のロマンティックな臨むたことば
 490。」(Br. I, s. 314.) 時期はいつてロマンティックな
 ならぬ、多くの論者が大抵ロマンティック時代を考えてつ
 る。
- (3) vgl. Br. I, s. 53.
- (4) W. I, s. 230 ff., 金子武蔵 (クーネル『政治論文集』上
 三〇〇—三〇八頁) の訳を使用する。なお、この註は一七
 九六年八月付の手紙で見られるものだが、内容的に見てロ
 マンティック時代前期に加えた。
- (5) G. Rohmser, a. a. O., s. 199, 203.
- (6) T. L. Haering, *Hegel*, Bd. I, 1929, s. 374.
- (7) W. I, s. 246 = N., s. 379.
- (8) W. I, s. 246 = N., s. 379.
- (9) 我々には「愛」を三つの契機に分けてみたが、クー
 ネル自身はその細かく分けてはなかつた。
- (10) W. I, s. 246 = N., s. 379.
- (11) W. I, s. 246 = N., s. 379.
- (12) W. I, s. 244 = N., s. 377.
- (13) N., s. 379.
- (14) W. I, s. 246 = N., s. 379.
- (15) W. I, s. 242 = N., s. 376.
- (16) W. I, s. 242 = N., s. 376.
- (17) J. Schwarz, *Hegels philosophische Entwicklung*, 1938,
 s. 52.
- (18) W. I, s. 277 f. = N., s. 246.
- (19) W. I, s. 283 = N., s. 250.
- (20) W. I, s. 279 = N., s. 247.
- (21) W. I, s. 301 = N., s. 388.
- (22) W. I, s. 323 = N., s. 265.
- (23) W. I, s. 326 = N., s. 268.
- (24) W. I, s. 301 = N., s. 388.
- (25) W. I, s. 326 = N., s. 268.
- (26) W. I, s. 326 = N., s. 268.
- (27) W. I, s. 327 = N., s. 269.
- (28) W. I, s. 361 = N., s. 294.
- (29) W. I, s. 327 = N., s. 269.
- (30) W. I, s. 361 = N., s. 294.
- (31) W. I, s. 361 f. = N., s. 295.
- (32) vgl. W. I, s. 363 = N., s. 296.
- (33) W. I, s. 370 = N., s. 302.
- (34) W. I, s. 393 f. = N., s. 321 f.
- (35) 以下に論議せし W. I, s. 370 = N., s. 302, Moralität
 hebt……beide verbunden gedacht. の部分の我々の解釈に
 對して説明の紹介がある。
- (36) W. I, s. 370 = N., s. 302.
- (37) 以下に論議せし W. I, s. 370-378 = N., s. 302-310
 の部分の我々の解釈に對して説明の要約がある。なお、
 この部分は、その後半を『エッセンスの福音書』(冒頭部

分)の独自の解釈という形をとっている。しかし、ヨハネの使用する言葉そのものは(ニタヤの)「反省」言語であると批判的に評価されており、ヘーゲル自身はここで安易に「神学」を展開してゐるのには決してない、ということに留意されなければならぬ。

(38) W. I., s. 374 = N., s. 307.

(39) W. I., s. 376 f. = N., s. 309.

(40) それゆゑ「反省」の言語は「現実性の言語」と言われる。

(41) W. I., s. 370 = N., s. 302.

(42) 体系期の視点から見ると、この時点で「絶対知」の最初の形態が現われている、と言えるかもしれない(参. T. L. Haering, a. a. O., s. 515)。だが、我々は、そう簡単には割り切れないと考へる。『論理学』の解釈の仕方にもよるが、ここではまだ『精神現象学』における意味での「意識の経験」が踏まえておられなければならないであらう。

(43) W. I., s. 382 = N., s. 313.

(44) 草稿『信仰と存在』参照。

(45) vgl. W. I., s. 371 = N., s. 303.

(46) W. I., s. 392 = N., s. 320.

(47) イエヌIIヘーゲルが中心で構想するこの「神の国」は、現実の「教団」=「小さな神の国」とは別のものである。明らかで(民族)「世界」である。vgl. H. Glockner, a. a. O., s. 140.

(48) W. I., s. 393 = N., s. 321.

[引用略号(1)]

W. I., etc. G. W. F. Hegel Werke in Zwanzig Bänden (Suhrkamp), Bd. I., etc.

N. Hegels theologische Jugendschriften, hrsg. v.

H. Nohl.

Br. I. Briefe von und an Hegel, Bd. I., hrsg. v. J. Hoffmeister.

Ros. G. W. F. Hegels Leben, v. K. Rosenkranz.

なお、引用文中の「」内の部分は、全て本稿筆者の補筆である。(未完)

(筆者 京都大学文学部〔倫理学〕研修員)

編集後記

編集上の都合により、本号掲載論文を、前号にて予告致しましたものから多少かえらせていただきます。御了承下さいますようお願い致します。

編集代表