

ヘーゲル青年期に於ける
宗教そして国家・歴史をめぐる
思惟の展開について

平 石 隆 敏

1

ヘーゲルの青年期⁽¹⁾の諸草稿は、H・ノールにより『ヘーゲル初期神学論文集 (Hegels theologische Jugendschriften)』と附題されて編集されているように、宗教の問題を論じたものが大部分を占めている。しかしながらそれは決して純粹に「神学」的な議論なのではない。

彼は、最初の草稿である『民族宗教論 (Fragmente über Volksreligion und Christentum 1793-1794)』の冒頭に於いて次の様に、宗教研究の意義を語っている。すなわち宗教は、「我々の生活の大きな部分を占め」ており、言わば我々の生活がそのまわりを回転するところの「中心点」である。それ故に「宗教は、我々の生活の最も重要な要件の一つなのであり」(HtJ.S. 3=W.I.S. 9),⁽²⁾ だからこそ問題とされねばならないのである。このことは彼の「民族宗教 (Volksreligion)」の構想に於いても見て取ることができる。すなわち、「民族宗教」とは、まず第一に個々人の教化や薫陶を事とする「私的宗教 (Privatreligion)」ではなく、民族の生活の全体に働きかけ、民族の精神を高揚させるべき「公的宗教 (öffentliche Religion)」である。そして第二には、教義の体系として示されるような「悟性と記憶」の事柄である「客体的宗教 (objektive Religion)」(=神学)ではなく、人々の心情や行為の内でのみ働くような「心胸の事柄 (die Sache des Herzens)」である「主體的宗教 (subjektive Religion)」でなければならないのである。

ヘーゲルは、かかる「主體的」であり且つ「公的」な宗教としての「民族宗教」の構想をもって出発する訳であるが、そこに解決すべき課題として二つの問題が現われることとなる。第一の問題は、主體的宗教は如何にして可能であるのか、言い換えれば眼前の客体的なるキリスト教体制を主體的宗教へと回復することは如何にして為し得るのかであり、第二には、さらに主體的なる宗教が、同時にまた公的な

る宗教であることは如何にして可能であるのか、そこには一定の客体的なる側面が不可欠なのではないか、という問題である。

後者に関して言えば、ヘーゲルは「民族宗教」が単に個人の上に安らう「私的宗教」に留まることなく、本質的に民族の生活全体に於いて、従って人々の共同性に於いて働くものであるが故に、教説・儀式などの客体的なる要素が必要であることを認めている。しかしまた、それらが客体的宗教へと道を開くものとならないために、次のような限定を設定する。

- (1) 教説は、普遍的理性に基づき、しかも単純で、且つ人間的なものであること。
- (2) 想像力・心胸・感性が生き生きと働き得るものであること。
- (3) 民族の生活の全ゆる面に密接に結びついていること。

とりわけ公的な国家行為に結びついていること。⁽³⁾ (Ht.J.S.20ff.=W.I.S.33ff.)

しかしながらこの問題は、ここではまだ正面から取り扱われず、言わばその問題性が予感されているに留まっている。宗教が「公的」であることの意味は、しかし、イエスの運命についての考察の中から、再び問われることとなるであろう。

むしろ当面彼が追求していくのは、前者の「客体性に対して主体性を回復すること」である。そしてそれは、『キリスト教の実定性 (die Positivität der christlichen Religion 1795-96)』に至って、「主体的でないとは、如何なることであるのか」⁽⁴⁾という形で答えがなされることとなる。

彼は「理性の自律」及びそれに基づく「道徳性」の立場に対して、「全き他律・受動」の状態、「死せる機械主義」の状態を「実定性 (Positivität)」の概念によって捉え、如何にして古代ギリシア・ローマ共和国の「自由な宗教」——これは彼の「民族宗教」の具体的イメージであった——が駆逐され、実定的キリスト教体制が形成されていったかを明らかにしようとする。⁽⁵⁾

この実定化の過程は、貴族政の登場による共和政の崩壊に始まる。古代共和国に於いては、人々がそのために働き、それによって動かされるころのものは、「公の徳」であり、「共和国の理念」であった。しかもこの理念は、現実に彼らの共和国に於いて、「実現されている理念」であり、さらにそれは「自分自身のものと呼び得る」ものであった。彼らは共和国の理念と一体不可分であり、それ故彼らにとって共和国は、「自己の活動の所産としての国家」なのであった。

しかし共和国の崩壊とともに、彼らにとって国家は、もはや「自己自身のもの」

とは呼び得ず、従って「永遠なる理念」は現実の世界の内には見出され得ぬものとなったのである。そこに在るのは「国家という機械 (Staatmaschine)」と、その「歯車」として、個人的な事柄にのみ関わる諸個人だけである。ここに於いて、一切の自由と自立性は失われ、従って「永遠なるもの、絶対的なるものを、神へと逃げ込ませざるを得ぬ」(HtJ.S.227=W.I.S.211) こととなる。人は理念を、そしてそれを実現する力を、自己の外部の存在者 (= 神) へと譲り渡し、もはや自ら「意志する」ことはなく、ただ神に願い、服従するのである。

そしてさらに人々から「全体」「理念」への一切の関心が消え去り、ただ日々の安逸・幸福への要求のみが心を占めるに至ることによって理性は、その優越を喪失することとなる。何故なら理性が提示するのは、ただ道徳性の無条件の貫徹であって、幸・不幸の問題は、むしろ感性の領域に属するものだからである。かくて理性は、その自己完結性を失ない、感性と融合することによって、「自然に対する支配力を備えた、或る疎遠なる存在者」(HtJ.S.238=W.I.S.196) を立てるのである。⁽⁶⁾ここに至って、この存在者 (= 「無限なる客体」, 「無限なる自然」) は、もはや再び主体性へと取り戻すことのできぬ存在となる。人はこの絶対的な、疎遠なる支配者の前には、無力で無価値な「機械」にすぎず、ただ「この機械の最初の始動者が、良き・慈悲深き主人としてこの機械の世話をし、停止しそうな時には修理をしてくれる」(HtJ.S.237=W.I.S.194) ことを祈るのみなのである。

こうした実定的宗教は、小さな宗派の内部に留っている段階から、信仰が広がり集団が拡大して、「教会」をなすことによって、そしてさらに教会と国家とが結合した「国家教会」へと至ることによって完成される。それが実定的キリスト教体制なのである。

2

以上簡単にチュービンゲン・ベルン期の、『実定性論文』に至るまでの経緯を概観したが、そこでは前述のように「客体性」「実定性」に対し「主体性」「自律性」が対置され、前者は後者によって否定すべきものとする立場が採られていたと言い得るであろう。これに対してフランクフルト期に至って、ヘーゲルの思惟は一つの大きな転回を迎えることとなる。それは言うならば「実定性」の研究を通じての、「客体性の否定」から、「何故に客体的・実定的なるもの、或いはそのような時代が存

在するのか」という問いへ、そして「客体性の承認」への展開である。

フランクフルトに移った直後の断片に於いて、彼は次のように書いている。「ある客体に依存するという極に対するもう一方の極は、客体を恐怖するという極であり、客体から逃れ去ること、客体との合一を恐れること、つまり極度の主体性である。」(HtJ.S.376=W.I.S.241)

前者の「客体への依存」の極は、明らかにそれまで「実定性」として捉えられていたものであるが、後者は、その「実定性」を克服すべく求められていた「主体性」の立場ではなかったのか。

我々の眼前の世界は、すでにかの古代共和国なのではない。我々は「客体的なるもの」に取り囲まれており、「理念と現実との分離が現実の痛みを引き起こすほど大きく」(HtJ.S.377=W.I.S.243)広がっている世界の内に生きているのである。確かに、そこで客体の力に屈服し、「死せる世界」の内に留まろうとすることは、「実定性」に陥ることである。しかし逆に、客体の力や諸対立に自己が規定されることを恐れ、それに背を向けることは、世界との諸関係から逃れ、虚無へと引き籠ることによって、わずかに自己の形式的統一性を救わんとすることでしかないであろう。それ故にヘーゲルは、客体に「依存」するのも、客体から「逃避」するのでもない「愛」、「愛による生の合一」に、現実的解決の道を求めようとするのである。

この時期に特徴的な概念の一つである「生(das Leben)」は、「未発展の合一」から「形成(Bildung)」の過程を経て、「完全なる合一」へと至る「円環(Kreis)」として描かれる。そしてこの「円環」に於いて確証されるところの、人間と人間との、人間と自然との生ける統一性が、従って存在者全体の自由な生ける共同性、全体性が、「生」なのである。

最初の「未発展の合一」の段階は、「生」がまだ何らの分離をも被らず、従って世界との諸関係が未済であるが故に、無垢の「合一」としてある状態である。「生」はまだ自己自身を見出してはいない。しかし「生」は、この幸福な「自然状態」に安らうことはできない。何故ならかかる「生」は、すでに現実の世界の内では済済を迫られているからである。言い換えれば、「生」は自己自身を再び多様な全体的生に於いて見出すとする「衝迫」をもって、現実の個別的諸関係の内へと足をふみ入れていくのである。

この個別的現実との交渉は、その都度「反省」によって、自己自身を「主体」と「客体としての世界」とに、或いは「欲求」と「対象」とに分離し、反指定に於いて捉える過程である。そしてこの反指定は、個別的な客体の主体への無化・享受という個別的感情の中で、再び「生」へと――しかし「部分的生」へともたらされる。従ってさらにより多くの多様な現実と関わり、反省によってより多くの反指定を捉え、その都度「部分的生」への充足を得ながら、「生」は展開していくのである。そして遂にその最高の段階に至って、「反省が人間の全体そのものを、彼自身に対立させる」(HtJ.S.379=W.I.S.246)こととなる。すなわち自己の存在そのものを「客体」として自己自身に反指定するに至るのである。しかしここに於いては充足に達することはできない。何故なら人は自己の存在そのものを無化し、従って虚無の内から自らを救わんとせねばならぬであろうからである。

ここに「反省」から「愛」への飛躍が生じる。「愛」に於いて無限なる「反指定」・「反省」の立場は止揚されるのである。「愛」は、「対立せるもの」を支配し、無化せんとするのではなく、そこから「疎遠なるもの」という性格を奪い取り、自己と等しき生ける者と感得するものである。かかる「愛」に於いて、「生」は自己自身を「完全なる合一」、すなわち「形成」の過程を経た多様な・しかも生ける全体性として、もはや欠けるところなく見出すのである。

「愛に於いて生は自己自身を見出す。自己自身の二重化として、自己自身の合一として見出すのである。」(HtJ.S.379=W.I.S.246)

3

斯くして「愛による生の合一」の原理によって「死せる世界」を克服せんとするヘーゲルは、それまでの「純粹道徳性」としてのイエスの教説の理解⁽⁷⁾をも改めることとなる。新たなイエスは「愛」の精神によって和解をもたらすべく登場する。イエスは、ユダヤ民族の実定性、すなわち律法の全き客体性、適法性と闘い、これに人間の全体性、「心の純粹さ」を対置した。しかしそれは、以前のように「純粹道徳性」の貫徹を目指すものではない。むしろここでは「命令の客体性」という点に於いて、ユダヤの律法主義と同様に、「道徳法則」「当為」の立場も批判の対象となる。何故なら両者の相違は、「前者は自己の外部に支配者を有するが、後者は自己の内部に支配者を持ち、自己自身の奴隷である」(HtJ.S.266=W.I.S.323)

という点にあるにすぎぬからである。人間の内に立法者・普遍者と、衝動・傾向性・感性などの特殊者とを対立させ、前者により後者を支配せんとする限り、両者は合一には達し得ず、特殊者にとって普遍者は、疎遠なるもの・客体的なるものである続けるものである。

それ故にイエスが律法の客体性に対して説くのは「汝ら自身が自己に課したものであるが故に掟に従え」という自己立法性ではなくして、「律法から律法的なるものを、律法という形式を取り去る」こと、すなわち律法の「補完充実(πλήρωμα)」なのである。それは律法から、疎遠なるものとして主体性に対立し・支配するという性格を奪い去ること、従って掟の命ずるように行為しようとする心術であり、傾向性と掟との一致という「徳」、「美しき魂」である。その限りでこの「徳」は、すでに主体性と客体性との合一、「愛の一つの様態」なのである。

しかしまた「徳」は、一つの客体的な力、個別的な分離の状況に心じて生起する個別的な徳である。従って個々の徳は普遍性・統一性を持たぬが故に、多数の諸徳の並存という現実の場面に於いては、諸徳の間の衝突が生じ得、徳は同時にまた「悪徳」ともなり得ることとなる。「人間関係の多様性が増加するに応じて、諸徳の数も増加し、また必然的な衝突も、徳の実現の不可能性も増す。」(HtJ.S.294=W.I.S.360)

こうした諸徳を和解させ、単なる「概念の統一」ではなく、「生ける統一」を与える原理が「愛」なのである。徳が律法を補完するように、愛は諸徳を補完する。何故なら徳は律法の客体性を止揚するが、しかしなおそれが個別的に、客体との関係に於いてある限り、徳にとっては客体的世界そのものは、なお存続し続けており、合一は個々の人間の内面性の内に留まるのである。従って徳は「客体的世界を止揚するのではない。人間は個別的なまま存し、また世界もそうである」(HtJ.S.289=W.I.S.303)。これに対して「愛」は「存在者そのものの生ける関係」であるが故に、徳がその外側に持っていた客体性を取り去り、そこに人間たちの間の、人間と世界との分離が「生ける全体性」へともたらされるのである。

しかしながらこうした「愛」自体も、まだ不完全なものである。確かに「成功した愛の瞬間」には、完全なる合一が達せられ、何らの客体性の余地も存在しはしない。しかしそれは「瞬間」であり、それ自体で自己を保持し、持続させる力はない。それ故「反省」によって愛は廃棄され、再び客体性が現われることになる。

さらにまたこの「成功した愛の瞬間」が生じるのは、まだ少数の者たちの間に限られており、一挙に全体へと愛の合一を拡大することは不可能である。⁽⁸⁾

ヘーゲルは「生」を「光 (φῶς)」に喩えて、次のように語っている。光は人間的諸関係、人間の生活の全体の内に浸透しており、すべての人間は光の所有物である。しかし光には「神的なるものから隔っていること、現実の下にとらわれていること」、すなわち「暗闇」が対立しており、人間は言わば、この「光」と「暗闇」との「中間状態」にある。そしてそれ故にそこには「光」を予感し、渴望することが、言い換えれば「神的なるものへの信仰」が必要なのである。⁽⁹⁾それが「宗教」である。すなわち「宗教」とは、「反省と愛とが一体化され、両者が結びつけて考えられたもの」(HtJ.S.305=W.I.S.370)であり、また「神性」とは「愛が構想力によって存在者へともたらされたもの」(HtJ.S.376=W.I.S.242)なのである。斯くして「心術は命令の実定性・客体性を、愛は心術の制限を、そして宗教は愛の制限を止揚する」(HtJ.S.289=W.I.S.302)こととなる。

4

さらにこの「宗教による愛の補完」の意味を考えていくために、「運命」という概念、そして「愛の運命」という問題に触れておきたい。

「運命」という概念は、例えばユダヤ民族に関して次のように述べられる。すなわちユダヤ民族の運命は、その始祖であるアブラハムの精神——人間と自然との、人間と人間との全ゆる美しき関係を破壊し敵意へと変え、徹底的な分離、対立関係の内に身を置くこと——によって引き起こされた。⁽¹⁰⁾そしてそれはアブラハム以降のユダヤ民族の全ての歴史を通じて、さまざまな状況に応じて、そのつど姿を変えながら、宗教、国法、政治体制などの民族の生活のあらゆる面を貫徹し、支配していくのである。このようにして人間の主体性にとっては「外から」現われ、「敵対的な威力」として働く力が「運命」と呼ばれる。

かかるものとしての「運命」を、それ故に人は恐れ、また「罰」として意識するのであろう。しかしそれは犯罪者が「刑罰」に対して抱く恐怖とは、根本的に異っている。「刑罰」が自己にとって疎遠なる支配者から下される罰であるのに対して、「運命としての罰」は、人間が自分自身で傷つけ、破壊したところの彼自身の「生」が、彼に対して敵対的な威力として立ち現われたものに外ならないのである。「生

は不死であり、殺されると恐るべき亡霊として現われ、その分身を働かせて復讐の女神（Eumeniden）を放つ。」(HtJ.S.280=W.I.S.342)

従って「運命」は、決して自己に疎遠なところから加えられる力なのではない。たとえ他人の不当な仕打ちによって「運命」が引き起こされたように見えても、実はそれは単なるきっかけであるにすぎない。この他人の行為に対して闘争したり、忍従したり、或いは自らの意志で身を引くなどのさまざまな対応が可能なのであって、彼が一定の態度を選び採ることによってこそ、彼は自己の運命を生ぜしめたのである。それ故に人は、自己の意志に基づいて、他人に対して、また世界に対して行為をすることによって彼自身の運命を負う。従って世界の内に存在することによってすでに、何者も運命から免れていることはあり得ないのである。⁽¹¹⁾

しかし、かかる「運命」が、単なる「暴力」或いは「災厄」としてではなく、そもそも「運命」として人間にとって現われるのは、彼の自己意識・自覚に於いてのことである。運命の働きが起こるのは、人が彼自身の生が破壊されていると感得し「良心の疚しさ」とともに、自己が打ち砕かれていると知る時なのである。従って人が、敵として現われた威力そのものを、自己自身が敵にまわしたところの「損われた生の反作用」であると感じるからこそ、「運命」が自覚されるのである。それ故に「生」が傷つけられていることを、そして自己の「運命」が、この「生」の威力であることを深く自覚すればするほど、「運命」はより厳しいものとして彼に現われることとなる。

しかし、またそれ故にこそ「運命」は和解され得る。何故なら「運命」に於いて自己の損われた「生」を自覚することによって、すでにそこに「生への憧憬」が喚起され、「生」の回復が求められているからである。先述の生の円環構造に即して言うならば、人間にとって「運命」とは、「反省」によって分離され、反措定された「生」が、「損われた生」であることを自覚せしめ、さらに人を「全体的生」への復帰へと向かわせる推進力として働く力であり、言わば「生の合一」へと至る否定的媒介の契機なのである。従ってこの「生の合一」への復帰は「愛」の原理によって完遂される。すなわち自己に対立し、敵対的なものとして現われた「運命」自体が、自己自身の「生」の威力に外ならないと感得するところの「愛」の感情に於いて、「生」は自己自身を再び見出すのである。この意味に於いて「運命は愛に於いて和解される」(HtJ.S.283=W.I.S.346)のである。

しかしながら、こうした「運命」は、或る個人の「運命」と呼ばれるのみではない。むしろより根源的には、彼の属する共同体・民族こそが「生」の基体であり、従ってそれが「運命」の働く領域なのである。共同体の生ける全体性が実現されておらず、生の諸関係が分離・対立によって損われている限りは、「運命」の威力は働き続ける。それ故にこそアブラハムの精神が、その子孫たるユダヤ民族全体の運命として現われ、またオイディプスの子であることによって、アンティゴネーはその運命を負うこととなるのである。⁽¹²⁾このように個別的な人間の主体性を越えた、より広い領域で「運命」は働き、従って或る世界の内に生きることに於いて、人はすでにその運命を担っているのである。

ヘーゲルは運命の現われる様態の一つとして「魂の美しさ (die Schönheit der Seele)」を挙げている。すなわちそれは、敢えて力と力との闘争の場にふみ入ることも、苦痛とともに権利を譲り渡すこともせず、むしろ自らの意志で身を引くことによって死せる関係の内に引き込まれることから免れようとするのである。「生を自己の敵とする前に、自己に対して運命を怒らせる前に、生から逃れ去る。」(HtJ.S.289=W.I.S.350)しかし斯くして諸関係から身を引き、一切を放棄することによって、自己の純粹さを保持せんとするところにこそ、「最高の負い目の無さと最高の罪とが、あらゆる運命を越えた崇高さと最高の・最も不幸な運命とが、一つになり得る」(ebd.)のである。人は、自己の魂の美しさを保ち、その主体性に於いて和解を為したとしても、全体的な生が損われている限りはその「運命」を免れることはできない。しかも「運命は、最も崇高な罪、罪なき者の罪に対して、より一層恐るべき姿で現れる」(HtJ.S.283=W.I.S.374)のである。

さて先に見たように、イエスは「愛による生の合一」の教えをもって登場した。従って彼は「彼自身では運命を越えていた」のである。しかしさらに彼は「彼の民族にも、それを越えさせようと試み」(HtJ.S.261=W.I.S.317)ねばならなかった。何故なら運命の働く領域全体、すなわち民族全体に於ける完全なる「生」に至って始めて、この運命との和解が成し遂げられ得るからである。ユダヤ民族の生の分裂・死せる世界の中で、イエスは「愛による運命との和解」という構想をもって、現実の世界全体に対して働きかけていかねばならなかったのである。

従ってそこでは、現実の世界全体に於ける和解に至る変革の過程が問題とされね

ばならない。すなわち客体的なるものの力、分離・対立に対抗して全体的生を構築し上げる力が、言わば社会的形成力が「愛」に問われることとなる。「神の国はこの世界のものではない。しかしこの世界がそれに対立するものとして現存するの、或いは現実に存在せず、ただ可能的であるのか、は神の国にとって大きな違いである。」(HtJ.S.327=W.I.S.399)

イエスにとって「神の国」すなわち愛の共同体は、前者のものであった。「愛」の関係は現実の世界に対立するものとして存せねばならなかったのである。

「愛」には「巨大な客体性の領域」が対している。それは例えば「所有」であり、「(客体的なる)社会関係・国家」である。愛は客体的な関係とは、決して両立し得ない。したがって愛の関係は、客体的な諸関係に巻き込まれるか、或いは客体的な——しかし存在者の諸関係である限りは——生の諸関係を逃れ去るかのいずれかである。言い換えれば、イエスは(α)ユダヤ民族の運命を自己のものとして受け入れ、しかし死せる世界を甘受することによって自己の純粹さを犠牲にするか、(β)ユダヤ民族の運命をつき放し、他方で自己の生を未発展で、享受されぬまま自己の内に保持するかのいずれかの道を探らねばならなかったのである。

「イエスは世界が変わらないと見る限りに於いて、世界から、あらゆる関係から逃れた」(HtJ.S.327=W.I.S.399)。彼はユダヤ民族の運命を放置し、あらゆる社会関係を避け、ただ教化のために個々の人々との孤立的・個別的な関わりのみを持つことを選んだのである。⁽¹³⁾ここに於いて「神の国」は現実の世界に対立するものとして、ただ胸の内に抱き得るのみとなった。「愛」の関係は、自己を拡大し、社会全体を覆うに至るのではなく、逆に「巨大な客体性の領域」を目の前にして、ますます排他的に自己自身へと局限されていくのである。それは自己の内に引きこもり、より少数の者たちの間に集中され、従って「最高の生でありながら、生き生きとしていない状態に留まる不活発で未発展な愛」(HtJ.S.323f.=W.I.S.397)としてのみ自己を保持し得る。確かに愛に於ける合一は、その豊かさによって真に、無限に得るところがある。しかし人間の主体性に於ける局限された救済に留まり、「概念に於いてすべての特殊的なるものを自己の内に包摂する普遍性を欠いている」(HtJ.S.296=W.I.S.327)のである。「愛のこの自己自身への局限、あらゆる関係からの逃避、……このようにして一切の運命から遠ざかることが、まさに愛の最大の運命である。イエスが運命と最も崇高な仕方に関わりながら、しかし運命に苦しむの

は、まさにこの点なのである」(HJ.S.324=W.I.S.397)。

世界の客体的なる関係から逃れ、自己の内に引き込まざるを得ないが故に、愛の関係はその運命に襲われねばならなかった。そうであるならば全体的生への回復は、客体性領域を断罪するのではなく、むしろそれを肯定的に自己の必然的契機として承認すべき道に求められねばならない。従って「愛の共同体」が、現実の世界に於いては「自然本性を跳び越えて」おり、彼岸的な理想に留まらざるを得ないとすれば、「愛」は本質的に、「反省と愛との結合」であり客体的な形式を備えている「宗教」によって補完されねばならぬこととなる。⁽¹⁴⁾

そしてこのことは「宗教」に於けるより以上に心情的な結合の困難である国家・共同体のあり方に関して重要な問題である。もはや客体的なる諸関係を、単に否定すべきものとして扱い、愛の関係のみに共同体の形成原理を求めることはできない。そうではなくて、むしろ客体的な諸関係の有する意義を認め、その上に全体的生・共同性を求めるのでなければならない。言い換えればそれはそれ以前の「公」「全体性」の前に消失すべき、或いは減少すべきものとしての「私」「特殊性」の立場から、特殊者を包摂する生ける統一としての全体性への転回である。

『1800年の体系断片(Systemfragment von 1800)』と名付られた草稿の内には、有機体としての生の全体性に関する議論を見ることができる。そこに示されるのは、「個体的な生」が、対立を排除する抽象的普遍としてあるのではなく、「単一性」と「多数性」、「全体性」と「部分性」との内在的關係を含むものとしてのみ、一つの有機的な生であり得ることである。生に於いて個体性と全体性とは統一されている。そこでは一つの個体が、それ自身個体的生であり、自立性を有していることと、かかる諸個体を諸部分として含む全体が、全体的生として統一性を有することがともに保たれているのである。従ってもはや個体性は、「個の全き喪失としての全体性から救われている」。一つの個体・個体としての人間は「(その内部の)あらゆる要素と、彼の外部の個体性の無限性と異っている」という「対立」の側面と同時に、「これらの要素と、また外部の生の無限性と一つである」という「合一」の側面とを含む限りでのみ、それ自身「個体的生」としてあり得るのである。従って人間は、個別的独立性と同時に、彼を部分として含む全体的生への帰属性、合一性に於いて存在する。

さらにこの問題を存在者全体の関係としての共同体・国家の全体的生に於いて考

えれば、「生ける全体性」は、個体的生の多様性・自立性を全く排除した全体の単一性にのみ求めることも、勿論逆に個体的生の対立性・多数性にのみ求めることもできない。生はかかる両契機の合一態なのである。（「生は結合と非結合との結合である。」(HtJ.S.348=W.I.S.422)）従って「人間が無限なる生を全体の精神として、しかも彼自身が制限されたものであるが故に、自己の外に立て、同時に自己自身を制限されたものである自己の外に立て、そして自己を生けるものへと高め、この生けるものと最も深いところで合一する時」(HtJ.S.347=W.I.S.421f), 言い換えれば個体的生の多様性・客体的関係が、同時に全体の生に於いて見出されるところにこそ生ける全体性・共同性が存立し得るのである。かってヘーゲルにとってギリシア古代共和国は、そのまま再興すべき理想であり続けた。たしかにそれは幸福な状態である。しかし(近世的な意味での)個体的人格性を欠き、人間が共和国へと直接的に融合し、渾然一体を成すが故にこそ、それは美しき調和を保ち、統一体として存するのである。従っていまや、かかる直接的統一性を、現実の世界に対して理想として対置することはできない。そうではなくて、それまで愛の関係に対立するものとして排除されていた「所有」(経済的諸関係)・「国家」(政治的諸関係)の領域⁽¹⁵⁾を、そして個体的生を自己の必然的契機として含むところの「多様なものの生ける合一」が、先の「生の円環」に即して言えば、分離・対立の形成の過程を経た「完全なる生」が求められなければならない。

さらにかかる「生」の自己開示の過程は、すでに「歴史」として把握されている。すなわちこの「未発展の生」⇒「分離・対立」⇒「完全なる生」という円環は、一回的なものではなく、むしろ継起的な繰り返しを通じて段階的に発展の階梯を辿るのである。従ってある時代が生のか「分離——合一」の如何なる段階にあるかは、生自身に関しては必然的であるとしても、その時代にとっては言わば偶然的である。従ってまたその段階に応じて、その時代に於いては、いまだ生へともたらされていない客体性が現存しており、この客体的なるものをそれとして保持せねばならないことは必然的なことなのである。たとえ或る時代のあり方が、別の時代の人間にとって不合理な誤謬と映ろうとも、むしろそれはその時代の段階に相応したあり方なのである。

かかる理解の下に、この『体系断片』のすぐ後に試みられた『実定性論文』の改稿に於いて、それまでの、一つの普遍的概念を前もって定立し、それを絶対的な基準と

して現実を否定せんとする態度は改められる。かかる態度によっては、「民族や個人の習俗・習慣や考え方の〔その基準に合わない〕それ以外のすべての多様性は…偶然的なもの・偏見・誤謬とされ、従ってその多様性にふさわしい宗教も実定的宗教となされる」(HtJ.S.140=W.I.S.218)。むしろ問題なのは「民族や時代の習俗や性格との結びつきに於ける宗教の真理性」(HtJ.S.144=W.I.S.222)なのである。そしてまた或る宗教のあり方が「実定的」と受け取られることも、その宗教が適合していた時代のあり方自体が変化し、新たな「時代の本性」が現われたことに外ならない。従っていまや、歴史的現実の世界のあり方、すなわちその「民族や個人の習俗・習慣や考え方の多様性」の内に、それを貫徹して現れるその時代の本性、生のあり方の普遍性を見出し、そしてかかる本性自体の変容の内に、より完全なる生を求めていくのでなければならない。

このことは、彼自身自覚的にドイツ民族の運命と取り組むべく着手された『ドイツ憲法論』の第二序文⁽¹⁶⁾に於いても示される。すなわち、「自然本性に関しては否定的(negativ)であるが〔実践的〕意志に関しては既存的・肯定的(positiv)であるものの廃棄」(W.I.S.458)は、決して外から運命に加える「暴力(Gewalt)」によつては為され得ない。何故ならかかる暴力は「特殊者に対する特殊者」にすぎぬからであり、またたとえ「現存する生」が、制限された否定的なるものと映ろうとも、それは普遍性に基づく「威力(Macht)」を有しているからである。それ故に、かかる廃棄が為されるのは現存の生が、自己自身の真理によって矛盾へともたらされ、「その威力を、そして一切の尊厳を失ってしまい、それが純粋に否定的なるものとなった時」(ebd.)なのである。

6

斯くしていまやヘーゲルは、「あるべきところのもの(was sein soll)」、「理想」をもって現存の世界を断ずるのではなく、むしろ「あるところのもの(was ist)」すなわち現実の世界・共同体の諸関係・習俗として、その内を貫いて現われる「時代の本性」或いはその変容を了解し、そしてそこに生の自己生成を認識していくことを課題として自覚するに至っている。

ヘーゲルはすでに『民族宗教論』に於いて次のように述べていた。

「民族の精神の父はクロノスであり、この精神はその全生涯を通じてこのクロノ

スにだけは依存し続ける(時態)。その母はポリテア・国憲であり、その産婆・乳母は宗教である。』(HtJ.S.27=W.I.S.42)

彼の青年期を通じて、その思惟の方向はかかる意識に導かれていたと言って良いであろう。しかしこの言葉が、ふさわしき処を得、その本来の意味に於いて自覚されるに至ったのは、彼が青年期を終えようとしているこの時点に於いてなのではないだろうか。そして敢えてヘーゲル哲学の眼目として、①実体=主体たる絶対者の自己生成、②その「場」は(「われ」ではなく)「われわれ」「われわれの世界」であり、③その生成の過程は「歴史」であること、を挙げることが許されるならば、このフランクフルト期に至るまでの時期は、まさにその醸成の過程なのであった。

〔註〕

(1) ここで「青年期」とは、チュービンゲン・ベルン時代(1788-96) — 主要草稿としては『民族宗教論』『イエスの生涯』『キリスト教の実定性』 —、及びフランクフルト時代(1796-1800) — 愛と宗教に関する諸断片、『キリスト教の精神とその運命』『1800年の体系断片』『実定性論文改稿』『ドイツ憲法論・第一第二序文』 — を指す。

(2) 引用略号は次の通り。

HtJ. … Hegels theologische Jugendschriften, hrsg.v. H.Nohl

W.I. … Hegel, Werke in zwanzig Bänden, Bd.I. (Suhrkamp)

また引用文中()は原注及び原語附記を、[]は筆者注を示す。

(3) 「民族の精神を形成することは、一方では民族宗教の事柄であり、また他方では政治的諸関係の事柄である。』(HtJ.S.27=W.I.S.42)

(4) 細谷貞雄『若きヘーゲルの研究』三、第二節、5 (147頁以下)参照

(5) 「何百年も国家の内に根づいていた宗教」、「人間の力の全ゆる面と絡み合い、最も奥深いところでも最も自発的な力と織り合わされた魂の習慣」が打ち倒され、追い払われるという、この「はっきり目に見える大きな革命に先立って、時代の精神の内に、静かで秘やかな革命が先行しているはずである。」 (HtJ.S.220=W.I.S.203)

(6) この点にヘーゲルは、カントの(直接的にはチュービンゲン神学派の)「要請論」の問題性を見るとともに、またイエスにとっては民衆の耳目をひく手段にす

- ぎなかった「奇蹟」が、「奇蹟」の故にイエス個人を信仰の対象とする奇蹟信仰へと変質すること、そしてその「迂路(Umweg)」性を指摘する。
- (7) この作業は『イエスの生涯』に於いて展開された。
- (8) 「愛」は、単に「思惟された客体」にすぎぬ「普遍的人類愛」ではなく、あくまで「隣人愛」(「自分を愛するように、あなたの隣り人を愛せよ」マルコ；12, 31)である。
- (9) Vgl.「彼らが光の子となるためには、彼ら自身が光を持つに至るまで、光を信ずるべきである」ヨハネ；12, 36
- (10) ユダヤ民族の運命の悲劇は「自然そのものから逸脱し、疎遠なる存在者に身を委ね、その礼拝によって人間的自然の一切の神聖なものを蹂躪し殺害し、終には自分の神々からも見捨てられ、その信仰そのものによって打ち砕かれねばならなかったマクベスの悲劇」(HtJ.S.260=W.I.S.297)であった。
- (11) Vgl.「それ故石ころの存在のように何もせぬことのみが無垢である。子供でさえも決してそうではない。」(Phänomenologie des Geistes Ph.B.S.334)
- (12) 「神意によって家館が揺り立てられれば、その家系の多勢へと禍いは延えんで尽きることがない」(『アンティゴネー』584~5)
- (13) 「こうした国家との関係とともに、すでに生ける合一の重大なる側面が……切り離され……多くの活動的な関わり、生ける関係が失われてしまった。」(HtJ.S.327=W.I.S.400)
- (14) 「美となり、神性となるためには、形象は生を欠いていた。愛の共同体に於ける神的なもの、この生は形象と形態を欠いていた。しかし復活し、天へと高揚したイエスに於いて形象は再び生を、愛はその合一の表現を見出した。……この生ける実在の崇拜が、いまや教団の宗教である。」(HtJ.S.335=W.I.S.408)
- (15) ローゼンクランツに依れば、『キリスト教の精神とその運命』の最終稿の時期にヘーゲルは、スチュアートの『政治経済学原理』の独訳への「酷評的注解」を通じて、「市民社会」の研究を行なっている。(K.Rosenkranz, Hegels Leben, S. 86)
- (16) 第一序文は1799年初め、この第二序文は1799年から1800年に、そして本論が書かれるのはイエーナ期である。

(ひらいし たかとし 博士後期課程一回生)