

ベルン時代における青年ヘーゲルの 「カント主義」について（Ⅲ）

久 保 陽 一

本稿は、前二稿⁽¹⁾に続いて、青年ヘーゲルのベルン時代最後における、即ち1795年末頃から1796年末までの時期における思想の展開を取り扱おうとするものであるが、この展開の過程を取り扱う視点と狙いは、前々稿で示した如くである。それは、一般にベルン時代のヘーゲルの立場をチュービンゲン時代の「民族宗教」の立場からは異なる、「民族宗教」と「カント的理性宗教」との二つの立場の分裂あるいは動揺と解するディルタイや金子氏の解釈とは異なって、ベルン時代においても基本的にはチュービンゲン時代以来の「民族宗教」としてキリスト教を再興せんとする構想は持続しており、ただその中の部分問題への関心の移動が見られるに過ぎないと見做すヘーリングと同様の解釈を取り、そのような解釈の視点からベルン時代における言わゆる「カント主義」への傾斜とはいかほどのものであり、更に「カント主義」批判への転回はいかにして生じたかを明らかにし、それによってフランクフルト時代において成立するヘーゲル特有の歴史主義的立場の特質を明らかにしようとするものである。このような意図に基づいて、本稿では、前二稿におけるベルン時代中期から95年7月末頃までのこの点にかんする検証に続けて、95年7月末頃から96年末までの彼の思想の展開にかんして、(Ⅰ)彼の全体的構想の中でどの部分問題からどの部分問題へどのようにして関心の移動が行われ、またそこで何を得るにいたったのかという点、および、(Ⅱ)そのような展開の中で彼は「カント主義」といかなる関係を持ったのかという点を明らかにすることにし、(Ⅰ)につい

ては第一節で、(II)については第二節で取り扱うことにする。第一節では事柄の性質上資料の年代記的順序に即した形で述べざるをえないが、ここでは、結局、ベルン時代中期以来別々に並存してきた、彼の全体的構想を織りなす二本の糸としての道德神学的観点と宗教社会学的ないし歴史哲学的観点とが、種々の曲折を経た結果、『キリスト教の実定性、補稿(i)]において一つに結合されること、そしてそれによつてはじめてかの転回の伏線が表明されること、しかしそれにも拘らず依然として彼本来の課題実現の手掛りを見出しえない手詰り状態から抜け出せないでいることを示すであろう。但し、紙幅の関係上、第一節の(4)及び第二節については次稿に回さざるをえない。

I

この間のヘーゲルの思想的営為は、主として『キリスト教の実定性』諸稿への取り組みによつて特徴づけられるが、更にその中での関心の移動にかんして、次のようにほぼ四つの時期に細分してみるができるように思われる。⁽²⁾

(1) 95年7月末頃から同年11月2日まで。ここでのヘーゲルの関心は、徳の宗教としてのキリスト教が何故に実定的な宗教になったのかという歴史的な問題を研究することであり、——このテーマそのものは(1)から(3)の時期まで保持されるが——その為に、まず、『キリスト教の実定性、基本稿』〔以下『基本稿』と略称〕主要部分(N.152~N.204)⁽³⁾において、第一のアプローチとして、イエス自身の宗教という根源の形態に遡ると共にその後の教会史のうちにその根拠を求めていこうとする。

(2) 95年11月2日以後から96年4月29日以後まで。ヘーゲルはここでは(1)の時期における作業を『基本稿』残余部分(N.204~N.211)において継続しつつ、それと同時期あるいはその直後に、即ち95年末から96年初めに、当初の予定とは別に視点を改めて、恐らくキリスト教の実定性を克服

する新たな手掛りを求めて、実定的なキリスト教の言わば人間学的基礎を明らかにするべく、『キリスト教の実定性，補稿(iii)]⁴⁾〔以下『補稿(iii)』と略称〕(N.233～N.239)において実践理性要請論批判を試み、更に、中断されていた『基本稿』残余部分を96年4月29日に再開し、結論をあわただしく書きつける(『基本稿』残余部分(N.211～N.213))。

(3) 96年5月頃から同年8月頃まで。ここでのヘーゲルの関心は、(1)において予告していた第二のアプローチである、徳の宗教としてのキリスト教が実定的な宗教になったことの根拠を当時の民族精神と時代との関連の中で明らかにするべく、『補稿(i)』(N.214～N.231)の中で、(2)で行われた実践理性要請論批判と結びつけるという形(一種の反映論)で行うことと、ゲルマンの民族宗教の再興の可能性について想像力の面から吟味することとである。

(4) 96年夏から同年末まで。これまでの前進の途上における手詰り状態から抜け出そうとする姿勢が『アルプス旅行日記』、『エレウシス』、ベルン時代最後の往復書簡における、自然や友人との関係からうかがえる。

以下では、これらベルン時代最後の95年7月末頃から96年末までの間の各時期の関心が、彼の全体的構想の中でいかなる事情の下で持たれ、いかに展開され、何を獲得したのか、という点を見ていくことにする。

(1) 95年7月末頃から同年11月2日まで。——実定性の歴史的根拠の究明

前稿で見たように、ヘーゲルは95年5月9日に書き始めた『イエスの生涯』を同年7月24日に書き終えているのであるが、シューラーの推定によると⁵⁾ そのすぐ後で、したがって7月末か8月頃に、『キリスト教の実定性』と呼ばれている論文を書き始めている。それは同年11月2日まで書き続けられ、——N.204に11月2日の日附がある——その後2ボーゲン部分

(N.204～N.211)ほど書き加えた後、暫く中断し、翌96年4月29日に再開して短い結論部分(N.211～N.213)を書きつけている。これら全体が『基本稿』と呼ばれているのであるが、ここでは、まず、95年11月2日ま

での主要部分（N.152～N.204）について検討していくことにする。

(イ) 『基本稿』（N.152～N.204）の性格。

まず最初に問題として取り上げるべきは、ここでヘーゲルが何をいかなる仕方で問題にしようとしているか、という論文全体の性格についてである。『基本稿』の初めの箇所では彼が述べているところによると、それは——『キリスト教の実定性』全体のテーマとして——「徳の宗教」としてかつて受け取られたキリスト教がはじめは一セクトに、そしてやがては「実定的な信仰」になりえたのはいかなる根拠によってかという歴史的な問題を、「一方ではイエス自身の宗教という根源の形態において、他方では時代の精神そのもののうちで」（N.156）明らかにするということである。そして、この『基本稿』では、第一のアプローチである、イエス自身の宗教という根源の形態においてこの問題を取り扱う、ということになっているように思われる。

そうだとすれば、このような彼の企図は、彼のこれまでの全体的構想の展開の中で一体いかなる位置をしめ、またいかなる事情でたてられるようになったのだろうか。換言すれば、第一に、どうしてここで「徳の宗教」としてのキリスト教が「実定的信仰」に変質した根拠を問うようになったのか、第二に、この問題をイエス自身の宗教という根源の形態や時代の精神そのもののうちで究明するという歴史的アプローチをいかなる意味で取ったのか、第三に、それらのうちでどうしてまずイエス自身の宗教という根源の形態においてことさら取り扱おうとするのか、さしあたりそのような点が問題であるように思われる。

第一点について言えば、一見したところ、『基本稿』の内容は、チュービンゲン時代からベルン時代初期にかけて書かれた『民族宗教とキリスト教』におけるキリスト教批判にかんする論点の繰り返しやその敷衍であるかのような印象を受ける。しかし、同様の論点が扱われているにしても、両者の間にはそれを扱う視角がいくぶんか異っているようにも思われる。

というのは、『民族宗教とキリスト教』では、民族宗教の資格要件を基準にして既成のキリスト教が吟味され批判されていたのであるが、この『キリスト教の実定性』では、「徳の宗教」が基準となり、それが実定的な宗教になった根拠は何であるのか、というように問題がたてられているからである。それでは、このような視角の相違はどのように生じてきたのだろうか。恐らく、それは、『民族宗教とキリスト教』の後で、95年の春から夏にかけて『実践理性の断片』、『キリスト教の実定性、予稿』及びとくに、『イエスの生涯』において強く押し進められた「カント主義的」道徳的信仰のモチーフが、——しかしそれは彼の全体的構想においては、民族宗教として再建されるべきキリスト教の本質的構成要素として考えられていたものと推測されたのだが——ヘーゲルの心の中で大きな位置をしめるにいたり、それが前提となってきたからであろう。それ故、ここでは、民族宗教一般ではなくして、「徳の宗教」としてのあるべきキリスト教を基準にして、それと既成の批判されるべきキリスト教との関係を問題にするようになったのだろう。勿論、そのような問題のたて方によって彼の従来の全体的構想からはずれてしまったということではなく、むしろ逆に、キリスト教が何故に実定化したかという根拠を歴史的に明らかにすることによって、キリスト教の実定性を廃棄する為の教訓を学び取るという、彼本来の全体的構想に根ざす見通しがこめられていたものと推測してよいように思う。⁽⁶⁾

次に第二点について言えば、ヘーゲルはここで、一方ではイエス自身の宗教という根源の形態において、他方では時代の精神そのもののうちでキリスト教の実定化の根拠を明らかにしようとする、という二様のアプローチを、更に、それらとは異なる、「理性の根拠からキリスト教を証明する」(N.156)というアプローチから意識的に区別して取っているように思われる。というのは、彼が『基本稿』の初めに述べているところによると、もともとキリスト教は必ずしも純粋な真理への愛を動機としてきたわけで

なく、むしろ或る場合には不純な情熱も働いてきたのであり、そのような事態を考慮するならば、ここでキリスト教の体系の発生を説明するためには、よく行われているような、実践理性要請論の如きたんに理性の根拠からキリスト教を証明するだけでは不十分であり、更に、「外的情況や時代の精神もまたキリスト教の形式に影響を及ぼしてきた」(同上) ことをも認めねばならないとするからである。しかし、この両者はもともとヘーゲルにとって必ずしも排除しあうものとしてあったのではなく、むしろ逆に、彼の全体的構想を織りなすたて糸と横糸の如き二本の糸として——前稿で述べたように、それは今まで、一方で道德神学的見地として、他方で宗教社会学的歴史哲学的見地として同時に並存して展開されてきたが——補い合うものであるように思われる。というのも、この『基本稿』の冒頭に、彼は、まさに両者を結合したものである、「理性や道德性をその吟味の基準と解し、そして国民や時代の精神を説明の補助と解する」(N. 152) という扱い方を示し、それは当時よく行われているキリスト教の扱い方であり、それには賛否両論があるとしながらも、むしろ賛成の側に好意的な態度を示しているようにうかがえるからである。⁷⁾ それだけでなく、ヘーゲルはここでは理性の根拠からキリスト教を証明しようとするアプローチの方は取らないとしているが、後述するように、『補稿 (iii)』において実践理性要請論批判という形でみずからそれを取り、また、『補稿 (i)』においては両者のアプローチを結合した捉え方をしているようにも見受けられるのである。それ故、ここでヘーゲルが取っているアプローチは、彼の全体的構想の中の他と区別されるアプローチとして取られているように思われるのである。

第三点は、前稿で見たような、これ以前にイエスにかんしてめぐらされた評価の動揺あるいは二義性から来ているように思われる。ちなみに、これ以前のヘーゲルのイエス像を簡単にふり返ってみると、まず、『民族宗教とキリスト教』では、一方で父なる神の子としてでなく道德性の体現者

としてのイエスをキリスト教のあるべき対案の構成要素としながら、他方ではソクラテスとは対照的な「私的宗教」としての布教活動のあり方を批判したり、「迂路」としてのイエスの疎遠さをローマの奴隷制の下における「人間的自然の美」の自己疎外の投影像として捉え批判したりしていた。更に、『キリスト教の実定性、予稿』では、イエスを一面ではカントやソクラテスと同様な、「理性」に依拠して「徳の原理」を提起する啓蒙主義的教師とみなしながら、他面ではイエスのユダヤ教に対する「直接的攻撃」という点において、それがみずから「ふたたびくりかえし実定的宗教へ導く」という、本論文のテーマにかかわる、暗い可能性を暗示してもいた。最後に、『イエスの生涯』ではイエスを殆ど全面的に神聖性から共同善としての最高善にいたるカント的道德信仰の喚起者として賛美しておりながら、それとほぼ同時期に書かれた『Anhang 5』では君主制の下でかたくなに「理想」に殉じる「神秘的夢想家」として、消極的な評価しか与えていなかったのである。これらの動揺を通じて、恐らく、ヘーゲルは、キリスト教の根源の形態であるイエスの宗教活動そのもののうちに、或る種の二面性、言うならば啓蒙的専制とでも言うべき二面的性格が含まれているのではないかということ次第に明瞭に認めるようになったのではないかと思われる。そして、実際、ここでヘーゲルは、イエスの立場を明瞭に、一方では徳の原理を説きながら、他方ではそれを実定的な命令として教えるという意味において、「哲学的なセクト」と「実定的なセクト」との中間に位置する「第三の種のセクト」(N.158)として断定するに至っているのである。したがって、ここで徳の宗教としてのキリスト教が何故に実定化したかを時代や民族の精神との関連で取り扱おうとする場合、キリスト教が広く受け容れられるに至ったローマ社会の状況を問題にせねばならないのは勿論であるが、それ以前に、まず、ユダヤ社会の中で行われたイエスの布教活動そのものにおけるこのような二面性という問題点を問い、そこから論述を始めなければならないということは当然であっただろう。

そのような次第で、彼は、まず、「イエスの宗教において、それが実定的になった、即ち、理性によって要請されず、更には理性と一致しているにしても権威だけに基づいて信じられるように望んだりしたという動機を与えたものは何なのか」(N.157)を問おうとしたと思われる。

このような以上三点において見たような事情の下で、ヘーゲルはここで問題を、徳の宗教としてのキリスト教が実定的信仰になったのは何故かとたて、それを時代や民族精神との関連で扱い、そしてさし当たりイエス自身の宗教という根源の形態において追求しようとした、と思われる。そこで、我々は、次に、この問題をここでヘーゲルがどのように追求し、また何を獲得したのかという点から論文の内容について見ていくことにしよう。

(ロ) 『基本稿』(N.152～N.204)における実定性の歴史的根拠

ヘーゲルは、ここでこの問題をほぼ二段において、即ち、第一にイエスおよび弟子たちの宗教活動にかんして、第二にその後の教会の普及拡大とそれに伴う国家との癒着にかんして、展開している。第一段における、先の問いに対するヘーゲルの答、即ち、キリスト教を実定化した根拠として指摘される点は次のようなものである。

まず、「イエスの教え」そのものの内に、上述したように、本来の道徳的信仰の要素とならんで、「神の意志と道徳法則とに対する無条件にして無私な服従を要求し、その服従を神の好意と至福とへの期待の条件とする」(N.165)という、「ユダヤ人の伝統」(N.158)に由来する実定的要素が含まれていたのであるが、更にその他に、イエスの教え方、および弟子たちの「性格と資質」「かれらの教師との結びつき方」(N.162)の内に、イエスの宗教を実定的な宗教にした種々の原因があった。

それは、まず、イエス自身にかんして言えば、①彼がユダヤ民族の掟に対する盲目的な奴隷根性に説得の効をあげるべく、「自分の主張を必然的に同様の権威に基づかせねばならなかった」(N.159)こと、②ユダヤ民

族の「メシアへの期待」(同上)にこたえて、自己を救い主とみなすことに反対しなかったこと、③身の危険に瀕していたため、正義一般の勧めをイエス一個人に対する義の勧めと混同し結びつけてしまったこと、④「奇蹟への信仰」(N.161)を認めたことが指摘される。また、弟子たちにかんして言えば、①かれらが、ソクラテスの弟子のような「共和主義的精神」と「独創性」(N.163)とを持ち得ず、「一切の他の利益を捨てて、……イエスに追従する」(同上)ことのみを「誉れ」と考えたこと、②弟子の人数が12人という「聖なる数」(同上)に限定されたため、最大の信望が特定の数に限られるようになったこと、③宣教のため使徒として派遣された場所が近く期間も短かったため、徳の原理を教える十分な余裕に欠けていたこと、等が認められる。

かくして、ヘーゲルによれば、このような運動主体の側の事情によって、キリスト教は権威主義的で偏狭な宗教という性格をその成立当初から持ち、したがってヘーゲルの言う本来の徳の宗教、即ち、「神の理念によって最高善が可能であることを示す」(N.166)宗教たり得ず、換言すれば、「自己の必然性の内的規準」(N.165)が喪失せられ、その結果、「実定的な徳の教え」(N.166)という一種の形容矛盾、「矛盾した概念」(同上)を生ぜしめることになったというわけである。⁽⁸⁾

このようなヘーゲルの分析が当面の彼の課題にとっていかなる意味を持ち得たかということは、後で述べることにして、さし当たり、続く第二段の部分の内容の方をも見て置くことにしよう。第二段においては、彼は、上述の如き初期キリスト者の集団が拡大普及し、それがやがて国家公認の宗教となることによって、言わば更に加重されてきた実定性にかんして、つまり中世および近世のヨーロッパ教会史において連綿として再生産されてきたキリスト教会の実定性にかんして、ギボン、モンテスキュー、メンデルスゾーン等の啓蒙主義思想の影響の下にその根本原因をつきとめようとする。

まず、教団の拡大そのものが、ヘーゲルによれば、少人数の集団においてのみ可能であった生活規範や道徳的感情を形骸化するものであった。それについてヘーゲルは色々例を挙げている。例えば、原始キリスト教で行われた「財産の共有制」(N.167)は、成員が増大するにつれて次第に求められなくなり、逆に、教会は寄銭によって蓄財をなし、「貧乏人や困窮者よりも自分自身を富裕にさせよう」(同上)としたということ。信者同志の位階の「平等」(N.168)は天国での平等を意味するだけであり、地上では不平等が厳存し、そのことを弁きまえない「無邪気な者」(同上)は人々から嘲笑されたということ。最後の晩餐でのイエスの談話には「普遍的な人間愛」や「自己の運命への服従」(同上)における崇高な面が認められたのであるが、パンとブドウ酒を共にすることによってそれを象徴的に示そうとした「一人の友人の人間的懇願」(N.169)は、教会の儀式においては「命令」となり、「宗教的義務」「神秘的な神奉仕の行動」(同上)という性格のものに変質したということ。更にそこから教団の拡大衝動が歪んだものになってしまったということ。例えば、もしもこのようなキリスト教を信奉しない者がいるとすると、彼には「一種の不審の念」(N.171)がかけられ、その感情は容易に「憎悪」「嫌悪」(同上)の感情に転じられ、それによって言うならば自分が解けない鎖から他者が自由になるという不愉快事が起きるため、彼を自己の宗教に改宗させたいという熱望が生じ、またそれによって自己のうちに生じてくる確信の無さや懐疑をしりぞけることができるというわけであった。その結果、カール大帝のザクセン侵略やスペイン人のアメリカ侵略に見られるような、教化の名の下での原地民族への侵略が行われることになったということ、等々。

それだけでなく、こうして普及した教会が最後に国家と愈着することによって、教会が一種の「精神的国家」(N.180)という権力集団に変質し、それにより一方で教会組織自身が専制主義的体制に化すると共に、他方で教会が政教分離の原則から逸脱して、社会国家の領域にまでも自己の支配

権を及ぼす、という一種社会学的な分析がなされる。⁹⁾

まず、前者の側面について言うと、教会のあるべき組織形態というものはここでヘーゲルが論述しているところによれば次のようなものであると思われる。即ち、教会は本来成員の道徳的な自由意志に基づく相互の契約によって成立し、成員の義務は、これら成員の自己統治の原則に従って、自発的に譲渡された自己の権利に由来する規律に対する義務として、規定されるべきであった。その限りでは、この義務は、一方で他人の権利をおもんばかることから生じてくる国民としての法律に従う義務とも、他方で一個人としての良心にのみ基づく道徳的義務とも区別されねばならない性質のものであり、このような組織は、一種アナキーな直接民主主義的組織とでも言うべきものであろう。そして、ヘーゲルによればこのような組織原則は、実際、初期キリスト者や初期プロテスタントの場合には比較的良く守られていたものであったが、教会が国家によって公認され、「精神的国家」という権力としての性格を付与されることになって、——その場合、この「国家内の国家」(N.183)は「公会議」「宗教会議」等の「立法権力」および「司教」「枢機卿会議」等の「執行権力」によって営まれる。(N.180)——すべての成員の合意による自己統治という組織原則は崩れ去り、その代りに、教会官吏の自己完結的組織の支配による「代表的共和制」(N.192)および「多数決」(同上)原理が支配することになった。そこでは、各平信徒は自分たちの執事や長老や司教や聴罪師をみずからの手で選ぶ権利を失い、改宗の自由を奪われ、検閲と禁書の体制の下で教会で決められた信仰教義のみを信奉し、それを拒否する異端者は、「放蕩者」としてというより「精神病者」としての扱いを受けることになったのである。

また、後者の側面について言えば、国家と愈着した支配的教会は、市民社会や国家の領域¹⁰⁾における市民の権利を奪っていくことになったとされる。というのは、教会は、例えば個人の誕生や結婚の承認を国家に代って

行い、教育にかんしても「自分の諸能力を形成し、人間になる権利」(N. 188)を奪って、「自由な市民でなく、奴隷」(N. 189)の教育をほどこしたからである。また、支配的教会の財産は国家の財産として認められるため、教会税が他宗派の市民からも取りたてられた(N. 196)。かくして、ヘーゲルによれば、一市民が総じて教会という「精神的国家」から排除されることは、同時に市民権をも奪われることになり、例えば、刑事・民事事件における法律の保護も得られず、財産も官職も組合の集会への参加もすべて排除されることを意味するのであった(N. 184)。

㊦ 『基本稿』(N. 154～N. 204)の意義

『基本稿』主要部分(N. 152～N. 204)で述べられている内容は、ほゞ以上のような点であり、これによってヘーゲルはキリスト教が実定的宗教になった根拠のいくつかを示したわけである。それでは、彼はこのような認識によって、キリスト教の実定性を廃棄するという自己の本来の課題に対して、いかなる点を教訓として確認しえたと言いうるであろうか。もとより、ヘーゲル自身がそのような点についてここで言及しているわけではないが、我々としては、以上から少くとも次の三点が引き出せるのではないかと思う。

第一に、第一段でイエスと弟子の宗教活動の屈折したあり方が問題とされたのであるが、それは、結局、ユダヤ民族の奴隷制的諸関係に基因するものであったと言ってよいだろう。したがって、キリスト教はまさにこのような旧社会の制約を身につけたまま成立した宗教であるところから、同様な奴隷制社会であるローマ民族の中でも受け容れられるようになったということが了解されよう。また、逆に、キリスト教を改革するためには、狭義の宗教改革にとどまらず、その基盤である「民族精神」の変革をも伴わなければならないということも再確認されるだろう。第二に、第二段の初めに示されたように、教団の成員相互の平等、「兄弟の交わり」は組織が拡大すること自体によって次第に不可能になってくるという、或る意味

で不可避的な(実定化の)根拠も認められざるをえないだろう。第三に、第二段で同様に詳しく展開されたように、教会と国家との癒着、即ち祭政一致がキリスト教会における種々の実定性の一つの根本原因をなしているのであるから、実定性を克服するためには教会と国家とが互いに分離する必要があるだろうことが、ここでもあらためて確認されよう。しかし、問題は、果してヘーゲルがこれらの点を十分に汲み取って、それを生かしうる方向に直進しうるかどうかであるが、その点にはなほ問題があるところである。しかし、彼自身やがてこれらの点に徐々に立ち入るようにもなり——第一点については『補稿(i)』で、第二点についてはフランクフルト時代で、第三点については『基本稿』残余部分で顧慮される——全体としては前進しつつあるように思われる。

(2) 95年11月2日以後から96年4月29日以後まで——実定性の人間学的根拠の究明。

ヘーゲルは、このような教訓となるべき点を含んでいた『基本稿』主要部分(N.152~N.204)を95年11月2日まで書いた後、上述したように、さしあたり2ボーゲンほどを(N.204~N.211)その続きとして加え、そしてこの2ボーゲン部分と「ほぼ同時期あるいはそれにすぐ続いて」、しかし「1796年4月29日以前」(G.シューラー, 同上, S.144)に、『補稿(iii)』を書き、翌96年4月29日に『基本稿』を再開して短かい結語(N.211~3)を加えている。これらのうちで『基本稿』N.204~N.211及びN.211~N.213の内容は基本的には上で見た主要部分の続きであると思われるが、『補稿(iii)』の方はこれとは明らかに異なっており、むしろ『基本稿』において排除したはずの、「理性の根拠からキリスト教を証明する」アプローチに基づいて、実践理性要請論批判という形での実定性の一種の人間学的根拠の究明であるように見受けられる。更にシューラーによれば、この『補稿(iii)』は、「論稿全体の新しい序論の草稿」(シューラー, 同上)というようにも見られている。その当否はともかく、それにしても一

体何故に『基本稿』残余部分が95/96年の冬に N. 204 の所で中断され、96年4月29日まで書かれなかったのだろうか。また、その間に介在していると思われる『補稿 (iii)』の内容は、この中断に対していかなる意味を持っていたのだろうか。これは今まで殆ど触れられなかった点であるが、ヘーゲルの関心の移動を追跡する我々としては、このような点をここで考えてみなければならないだろう。それには、まず第一に、『基本稿』(N. 204～N. 211)において何が問題となっており、そこにどのような中断を余儀なくさせた問題点が含まれていたかが見られなければならないだろう。

(イ) 『基本稿』(N. 204～N. 211)における問題点——中断の理由

N. 204～N. 211では、前の部分に続いて、教会官吏によって定められる教義体系、即ち、「決議論という名の下での個々の場合への適用にかんする詳細な学問」(N. 205)にかんして、その内容がというよりも、それが平信徒の間で妥当なものとされる仕方そのものの強制的性格が問題になっている。即ち、それは平信徒の自由意志に基づかず、「神的なものへの我々の依存」(N. 205)に基づいており、したがって、人間はその中に「人間的な自然」(N. 266)を認めることができず、その中に指定されている認識、感覚、心情を偽善的に墨守するに小心翼翼としたり、「人が感ずべきもの」と「人が現実を感じているもの」(N. 208)との間の自己分裂、つまり、「普段の人間」と日曜日ごとの「霊的人間」(N. 209)とが並存するという「矛盾の意識」(N. 210)に悩まされ、その結果、「不安」「不信」「狂気」(N. 209)に陥るとされる。それ故、キリスト教はこのような律法への隷従という点にかんしては、みずから批判したところのユダヤ教と同様の状態に再び陥ってしまったことになり、というよりもむしろ、ユダヤ教は行動だけを命令するのに対しキリスト教は感覚をも命令するという点では一層甚しくなっているとも言えるわけである。だが、この悪循環はその後の教会史にも続いて起こり、カトリックに対するルター派、ルター派に対するピエティストも同様な誤りをくりかえしているとされる。そして、

この2 ボーゲン部分の最後に、ヘーゲルはこの悪循環について、「それは、国家が自己の権利の範囲を否認し、支配的教会の国家を自己の内に生ぜしめるか、あるいは、支配的教会とまったく結託し、自己の権能を再び踏み越えるかする限り、続かざるをえない」(N.211) というように、上述の如く祭政一致をその根本原因として指摘して、そこで筆を措いている。

それでは、このような中断は何を意味していたのだろうか。上述の内容から推察するに、ここでヘーゲルは、教義体系が妥当なものとされる仕方における実定性という問題を取り上げ、その根本原因は教会と国家との結託にあるということを指摘しておきながら、それ以上に進み得ないでいる、もっとはっきり言えば、そのような指摘から引き出しうる(と我々には思える)実践的教訓としての政教分離を明確に打ち出し得ないでいるということではないかと思われる。では何故それが打ち出されなかったのだろうか。ここでは、まだそのような実践的結論を引き出す段階ではないと考えていたからであろうか。それよりもむしろ、彼は、教会と国家との結託の枠の中で教会の実定化と内部からの自己革新の悪循環は当分続きそうであり、それを一挙に解決する条件がまだ見当らない、という思いの中に沈み込んでしまったからではないだろうか。それを一挙に解決する条件というのは、とりもなおさず、ドイツの真の近代化の条件ということであろうが、ヘーゲルが直面していた18世紀末のドイツの社会にはまだそれが十分に具わっていないということがあったのであろう。その点については、彼の思想の性格にかかわる問題であるが、⁽⁴⁾ここではこれ以上立ち入らないことにしよう。いずれにせよ、ここでヘーゲルは、教義体系が妥当なものとされる仕方そのものにおける実定性の問題にかんして、その解決策を思いあぐねたまま、『基本稿』の視点から一度離れてみて、そしてそれを別の視点から捉え直してみることによって、この問題の解決の別の糸口を見出していこうとしたのではないかと推測されるのである。

『基本稿』の中断の理由について、もしもこのような推測が許されるな

らば、次に、我々はこのような問題点に照らして『補稿 (iii)』を検討してみなければならないだろう。

(ロ) 『補稿 (iii)』 (N. 233～N. 239) における実定性の人間学的根拠——
実践理性要請論批判

『補稿 (iii)』では、まず、周知のように実定的信仰について次のような定義が与えられている。「実定的な信仰とは、権威によって——その権威というのは、それに我々が自己の信仰を従わせることを拒みえないものであるが——我々に命令されるが故に、我々にとって真理を有すべきである、というような宗教的諸命題の体系である。」(N. 233) 見られるように、ここには、教義体系が権威によって妥当なものとされる、というその仕方にかんして実定的信仰の定義が与えられており、したがって、これは上述の『基本稿』(N. 204～N. 211) における問題点をそのまま引きついで形での定義となっているように思われる。『基本稿』(N. 204～N. 211) との連続関係はそればかりでなく、このような実定的信仰の根本にある人間と神との関係のあり方にかんしても認められる。即ち、『基本稿』の中で、このような無批判的に教義体系を受け容れねばならない平信徒の信仰の基礎には、そもそも人間が神に依存していること、「神的なものへの我々の依存」(N. 205) があることが認められていたのであるが、まさにこの点が『補稿 (iii)』で立ち入って論じられている点なのである。

それは、次のような神と人間との間の一種の支配服従関係として描かれている。その関係は、即ち、「神が我々の強力な主人であり命令者であり、我々が神の被造物であり従僕である」(N. 234) という関係であり、それ故にまた、神が人間に恵みを与え人間がそれに感謝し、神が真理の源であり人間が無知盲目であるという関係であり、このような関係に基いて、神の人間に対する権利、人間の神に対する服従の義務が生じてくる、とされる。そして、神に対して人間がこのような全面的な隷属関係の中にある限り、人間は、奴隷が地上の主人から逃れることを期待できるようには神か

ら逃れることは絶対にできないものと考えられ、したがって、この点を認める者は、「実定的な信仰から逃れることができない。」(同上)だが、ヘーゲルは更に、このような神人関係の承認には理性無力説という必ずしも正しくはない人間観が前提としてある、と言う。ヘーゲルは言う。「このような実定的な信仰をなしうるということは、必然的に、疎々しい力になにも対置することができないという、理性の自由喪失、自立性喪失を、前提としている。」(同上)何故かと言えば、この「理性の自由喪失」を基にして、かの「正統派」神学者の実践理性要請論によって、人間の神への隷属関係が基礎づけられるからである。

かくして、ヘーゲルはここで、実定的信仰を克服する課題に対して、歴史的な教会批判という上述のアプローチから転じて、実定的信仰の人間学的根拠を明らかにするべく、「正統派」神学者の実践理性要請論への批判を企てるのである。

ところで、これより少し前の95年8月30日のシェリング宛の手紙の中で、ヘーゲルは、「私は一度論文の中で神に近づくということは何を意味するのかということをも自分にはっきりさせようとした。そして、実践理性が現象界に命じているという点に、その要請および他の要請の満足を見出すと信じていた。」(Br. 29)と述べていた。我々は、その「論文」とは、ノールがこの『補稿(iii)』を示唆している(N. 233)のとは違って、95年2月4日から4月6日の間に書かれたと推定される『実践理性の断片』(N. 361~2)のことか、或いはそれを基にして書かれたかもしれない論文をさしているのではないかということをも前々稿で述べておいた。そして、その内容は、まさにチュービンゲンの「正統派」神学者によるカント主義の歪曲に対抗するべく、カントの真の道德神学の考え方を擁護するものであると同時に、カントとは異った意向における要請論の解釈を含むものであり、したがって、カント哲学そのものへの批判の要素を宿しているものでもある、と解しておいた。『補稿(iii)』の内容も、この『実践理性の断片』の

内容と基本的な方向では同じと思われるのであるが、ただ、『実践理性の断片』では要請論そのものへの肯定的評価の余地がまだ残されていたのに反し、8月30日の手紙で要請論への信頼が「……と信じていた」と過去形で表わされるようになったように、それが段々疑わしくなり、この『補稿(iii)』では、決定的に要請論への批判の色あいを濃くしたものに——但し、第二節で述べるように、それはまだカント哲学そのものへの批判を意味せず、あくまでも「正統派」神学者への批判にとどまっているが——なっているように思われるのである。

さて、その「正統派」の実践理性要請論であるが、その内容はここで次のようなものとしてヘーゲルによって述べられている。それは、必ずしも理性の能力を全面的に否認するものではなく、「最高善」という人類の究極目的を理性が要求し「措定すること」(N. 235) そのものは否定しないが、この目的の「遂行」(同上)においては無力であるが故に、人間は自分の外部にある一つの存在者に依存する、と主張するものなのである。その際、目的の遂行において何故に理性が無力であるのかと言えば、理性は、道徳性と調和した幸福を要求する場合、幸福の内容が道徳性と調和したものであるべきだという「当為」を意識に与えはするが、元来この当為の対象が何であるべきかについてはまったく何も規定しない、即ち「理性は自らの支配のいかなる対象も持たない。」(N. 238)、にも拘らず、理性は、「感性と混合されて」「自己の対象の実現を要求する」(同上)、そのために、「理性は自然の混合によって弱められ不純にされてしまったので、この混合物を実現しえない。」(同上)からである。このように理性は元来自己の権能の範囲外にある自然への支配を要求したため、逆に自然の混入によって弱められ、自立性を失ったので、この適わない要求の不満を解消するために、「自然の支配」が「その内に内在している或る疎々しい存在者」(同上)への要求に転化する、即ち神を要請しその自然支配の力に依存するほかないというわけである。そうすると、このような観点からすると、信仰とは、

「理性が絶対的であり自己自身のうちで完成されているという意識の欠如」(同上)を意味する。或いは、彼は次のように「道徳的信仰」についてはじめて批判的に述べる。「このように制約された理性の究極目的が神の現存在に対する道徳的信仰を与える。」(同上)

このように批判的に特徴づけられた「正統派」の実践理性要請論に対して、恐らく彼としては、一方で「無制約的理性」の立場を貫きつつ、他方で自然を「支配」することは求めず、逆に特に外的自然に対しては自然に「依存」するという仕方で、理性と感性が調和することの中に、「内なる神性」が現われるという、『イエスの生涯』で示された考え方を対置する用意があったであろう。実際、彼は、ここでそのような生き方の模範例として「共和主義者」「名誉の為に闘う戦士」について述べており、かれらの「現存在の目的」の中には、「第二の部分、即ち幸福が見出されない」が、その目的は、「その実現がまったく自己に依存しており、それ故いかなる外的援助も要しない。」(N. 239)と称讃している。ここではこれ以上の批判的対案についての言及は見られないが、いずれにせよ彼はここで教義体系が妥当なものとする仕方の実定性という、『基本稿』における問題点をそのまま受け取めて、その問題点を『基本稿』のアプローチから離れて、むしろ「理性の根拠からキリスト教を証明する」、即ち実定的信仰の人間学的根拠を神人関係において批判的に明らかにするという形で、掘り下げたのである。ちなみに、彼の文章、即ち「もしもこの理性の無力と我々の全存在の依存性とが一度前提されるならば、……或る宗教、例えばキリスト教がそのような神によって与えられた実定的宗教であるということの証明は、まったく歴史的に導き出されうる」(N. 235)という文章は、この『補稿 (iii)』と、前述の『基本稿』のアプローチとの連関を告げているように思われる。

(ハ) 『基本稿』(N. 211～N. 213)における問題解決の展望

さて、かかる中断期におけるキリスト教信仰の実定性の問題の掘り下げを経た後で、彼は96年4月29日に『基本稿』を再開するわけであるが、こ

のような問題の掘り下げを試みたことが再開の冒頭部分の文章にも反映されているように思われる。彼は言う。「教会の全体系の基礎にある根本的欠陥は、人間精神のあらゆる能力の否認、とりわけそれらのうちで第一のものである理性の権利の否認ということである。」(N.211)つまり、問題はもはや教会と国家との結託にあるというよりも、「根本的」には、その人間学的「基礎」における「理性の権利の否認」にある、ということになる。そこから、彼はまた、実践的教訓として、政教分離を説くよりも、そのような道德性の領域と適法性の領域との区別の人間学的基礎であるところの、理性と悟性のカント的区別を強調するようになる。続けて彼は言う。「カントが学問の為になした人間精神の諸力の領域における有益な分離、この分離は教会の立法によってなされてこなかった。そしてヨーロッパ人の精神が日常生活や立法においてそのような区別を認識し学ぶようになるまでには更に何百年もかかるだろう」(N.211)かくして、実定性を廃棄する問題の解決の糸口は、言はば社会革命に先行する精神革命という——当時のドイツの先進的思想家に共通な——特徴を益々帯びてくるように見える。それにしても、しかし、そのような展望のなんと迂遠なことだろう。ただここで彼にとって確実なことは、種々の事情で実定的宗教になったキリスト教の教会権力は「各る人間の理性の権利に反し」「不当」(N.212)であるということと、理性のそのような自己立法の権利を「いかなる人間も放棄することはできない。」(同上)、という啓蒙主義者の自負だけであるように思われる。

(3) 96年5月頃から同年8月頃まで。——実定性の反映論的根拠の究明

このような啓蒙主義的理性の自律の立場が強調されている『基本稿』を書き終えた後、ヘーゲルは96年の5月頃から8月頃にかけて、これとはやや趣きを異にする、むしろ反啓蒙主義的とも言えるヘルダーの風土史観の影響の下に『補稿(i)』(N.214～N.231)を書いている。しかし、彼はここで、恐らく、『基本稿』の初めに予告していた実定性の研究の為の第二の

アプローチ, 即ちキリスト教が実定化した根拠を「時代の精神そのもの」のうちを求める問題の方に取り組もうとしたのではないかと思われる。というのは, 彼は, 『補稿(i)』の N. 220 から N. 231 にかけて, キリスト教の実定性をローマ時代の精神の現われとして反映論的に捉えようとしているからである。しかし, 同時に彼はその前の部分——『補稿(i)』は6つのボーゲンから成るが, 彼はそれらに u, x, y, z, aa, bb という記号を付けてなんらかの意味で連続的なものとして分類している——N. 214~N. 219において, 想像力の面から民族宗教, とりわけドイツにおける民族宗教の可能性について若干の吟味を行っている。このような観点は『民族宗教とキリスト教』以来我々には周知のものであり, その意味ではベルン時代後期においてもチュービンゲン時代以来の彼の「民族宗教としてキリスト教を再興」せんとする全体的構想が——その部分問題である「カント主義的」「徳の信仰」という側面への一時的な強い展開にも拘らず——持続していることが, これによってよく示されていると言いうるものである。¹²⁾ そこでまずこの N. 214~N. 219 においていかに民族宗教の可能性が吟味されているかを見ていくことにしよう。

(イ) 『補稿(i)』(N. 214~N. 219)における民族宗教の可能性の吟味

彼は, 既に『民族宗教とキリスト教』において, 実践理性の要求に適った「理性宗教」であることと共に民衆の心, 感性, 想像力の要求に適った「人間的」な宗教であることをもって民族宗教の要件と考え, これによって宗教は「客観的宗教」であることを免れ「主体的宗教」になりうると説き, その後もしばしばそのような「人間的」な側面や想像力との関連について述べてきているのであるが,¹³⁾ 思うに, 彼の本来の課題がキリスト教をドイツの民族宗教として再興することである限り, 『基本稿』において「内的規準」として示された再興されるべき「徳の宗教」, 「理性宗教」としてのキリスト教を支えるに足る「形象」「想像力の為の事実」(N. 239)が, ドイツの伝統の中にあるか否かを問うことは, 彼にとって避けて通ることの

できない問題としてあったのだろう。それ故ここで彼は、ドイツにおける宗教的想像力の可能性の問題を再び主題的に取り上げようとするのであるが、しかし、この問題に対してここで彼が確認しえた点は、結局次の三つの悲観的な事実でしかなかったように思われる。

その一は、既に述べられたことであるが、キリスト教が持ち合わせている形象はドイツ民族にとって疎遠なものでしかないということである。なぜなら、キリスト教は、上でも見たように、もともとユダヤ民族から生まれてきたのであり、したがって、例えば旧約聖書の物語りの部分に見られるような、元来ゲルマン民族とは無縁な空想を、即ち「その気候、立法、文化、関心が我々に疎遠であり、その歴史が我々と全然無関係であるような民族の空想」(N. 215) を保持しており、そのような空想をもってかつてゲルマンの民族宗教の聖なる森ヴァルハラを滅ぼしてしまったからである。第二に、「ギリシア神話」を自分の想像の中に吸収しようとした者もいるが、それは「国民のうちの教養のある人たち」(N. 207) だけでしかなく、民衆とは疎遠である。第三に、しかしながら「ドイツ人固有の想像」(同上) にも期待すべきものはもはやないということである。というのは、ヘルダーと同様に彼はルターをドイツの国民的英雄として認めはするけれども、ルターを除いては国民的英雄は存在しないと言うからである。また、遡ってゲルマン民族の土着的な宗教的想像についても、それはキリスト教によって排除されてしまった結果、今日ではその想像の残滓だけが「迷信」(N. 216) として徘徊しているにすぎず、それとても「国民のまったく啓蒙された階級」(同上) は廃絶することを義務とみなし、かくして、「そのような神話のなごりや民族の感覚様式や空想を洗練化する可能性」(同上) はかれらによって除去されてしまっている、と見られているからである。勿論この可能性は——それは彼が最も期待していた方向であると思われるが——まったく皆無にされたと言うわけではなく、例えば詩作によってドイツ国民の共有財産である宗教的物語りを洗練化する可能性はあるのだが、

実際には種々の困難がつきまとう、と言われる。したがって「ドイツ人に向ってドイツの根底で育くまれてきたドイツ固有の想像を再び与える」(N. 217) という、「ロマン派」(ルカーチ)⁴⁴の主張も実現不可能であるとされる。彼は言う。「かの旧ドイツの想像は我々の世代においては、それが寄りすがり結びつきうるなものをも見出せず、我々の表象意見信仰の全域で支離滅裂の状態にあり、我々とは無縁なものとなっている。」(同上) こうして、彼はキリスト教をドイツの民族宗教として再建する為の想像力の面での手掛りを求めながら、それを結局見出しかねている有様なのである。

(iv) 『補稿(i)』(N. 220～N. 231)における実定性の反映論的根拠——
転回の伏線

このような民族宗教の問題との関連において彼は N. 220～N. 231において、『基本稿』で予告された第二のアプローチ、即ちキリスト教のローマ時代における発生によって規定されるその実定的性格の問題を取り扱おうとする。だがこの問題も既に『民族宗教とキリスト教、第五稿』で素描されており、更に『キリスト教の実定性、予稿』『Anhang 5, 6』等で断片的ながら追求されてきたものであり、決してここで目新しいものとして出てきているのではない。しかしここには同時に、上述の『補稿(iii)』で行われた実践理性要請論批判が反映されており、その点で以前より一層深みが加わり、その結果、彼の思想全体の展開においても重要な前進をなしたものとなっているように思われる。その前進面というのは、ベルン時代中期以来別々に展開されてきた、彼の全体的構想を構成するはずの二つの観点、即ち道德神学的観点と宗教社会学的ないし歴史哲学的観点とがここで一つに結合されるようになったということである。これによってカント主義を批判するフランクフルト時代の立場への転回の伏線が示されることになる。そこで、この結合はここでどのような形でなされているかを見ておくことにしよう。

ここでヘーゲルは、キリスト教がギリシア・ローマの民族宗教を追放しえた「革命」の原因を問おうとする。そしてその原因は、キリスト教の教義のギリシア・ローマの民族宗教の教義に比しての優越性にあるよりも、キリスト教が発生した当時の「時代の精神」の特質の中に求められる。それは、ギリシア・ローマ人がかつて持ちえていた「自由」が失われたということである。というのは、かれらは富が増大するにつれて貴族階級を生み出し、貴族階級への権力の譲渡によって国民は国家の像を失い、国家という巨大な機械の中の受動的な歯車でしかなくなってしまい、その結果一切の生の目的は個人的な利益にのみ係わり、一切の政治的自由が失われてしまった。更に加うるに従来ギリシア・ローマの民族宗教の神々は「個別的で不完全な存在者」(N. 233)であったため、人々はそのような神々への信頼を失っていたのであるが、そのような状況の中で、ローマ社会と同様の「墮落」と「空虚」と「欠陥」を持ったユダヤ民族の下に生じたイエスの宗教が、かかる自由の喪失への補償を求めていた「時代の要求」に適った宗教として、広く人々に受け容れられるに至ったからである。

このようなキリスト教の成立の説明の下に、ヘーゲルはキリスト教の特質がこの時代の精神の反映であるとみなす。その際、彼は、このキリスト教の特質を上述の『補稿 (iii)』で批判的に捉えられた実践理性要請論を基にして述べているように思われる。かかる次第でここで彼は道德神学的観点と宗教社会学的ないし歴史哲学的観点とを一つに結合せしめたのである。そのキリスト教の特質とは、幻想性、墮罪説、神の客観性という次の三点において示されている。

第一に、キリスト教は道德的理念を現在実現するのではなく、世界の終末において期待するにすぎず、現実には「願望」するにとどまる、という言葉は幻想的性格を有する。このことが歴史的にどうして生じたかと言うと、道德的理念が実現しえていない時代状況の中で、それにも拘らずどこかで「絶対的なもの、自立的なもの、実践的なもの」(N. 224)を見出す

ことを放棄しない「理性」の要求に、キリスト教の示した「神的なもの」(同上)が適ったからである。というのは神的なものは、かの「正統派」の実践理性要請論者が主張した如く、我々人間の意志や力の範囲外ではあるが「我々の懇願願望の範囲」(同上)の内にあるものとして示されたからである。そしてこの現実的理念ならぬ理想は、実際に実現不可能であることが明白になるにつれ、益々言わば不幸な意識としての幻想性を強め、ついには「世界の終末」(同上)に実現を期することで満足するようになったのである。

第二に、キリスト教は、人間は本性上堕落しているという墮罪説を前提とせざるをえない。というのは、理性が絶対的なものを願望するにとどまるということは、『補稿(iii)』で言われた如く、理性の自立性の喪失を前提とするからである。この人間観は同時にユダヤ及びローマにおける「墮落した人間性」(N.225)に適合する見方であった。即ち、彼は言う。「この説は一方では経験と合致していたし、他方では自己の責任を他者に転嫁し、悲惨の感情それ自体のうちに自尊心の根拠を置くというような高慢ぶりを満足させ、恥であるものを榮譽にもたらし、力の可能性を信じうることをみずから罪となしたことによって、かの無能を聖化し永遠化した。」(同上)

第三に、キリスト教においてはかかる無能な人間の対極に神が「客観的」に存在する。即ち、『補稿(iii)』でも示されたように、人間の墮落と無能に反し「一切の良い活動、一切のより良い企図と決断」(N.226)が属する神は、人間にとって疎遠な存在、即ち「我々の外に存在し、我々がその部分でなく、我々にとって疎遠な、我々と何ら共通するものを持たない存在者」(N.226)である。このような神の客観性をここでヘーゲルは「無限な自然」(N.227)と名づけているが、これも「時代の精神の顕示、現われ」(N.227~8)というように見られる。というのは、ギリシアの民族宗教の場合のような、一方で神々の自然の支配が他方で人間の自律の領

域を排除しなかったような神々と人間との友好的な関係とは異なって、ここでは地上において人々が奴隷として国家という機械の中の歯車でしかなかったように、人間と神との関係は言わば物象化された関係として、即ち「人間自身が非我であり、彼の神性がもう一つ別の非我である」(N. 228) 関係として現われるからである。そして「奇蹟」への信仰は実にこのような神の客観性に基いているのであり、そこにありとあらゆるキリスト者の非道徳的行為の源があったとされる。

このようなキリスト教の実定的性格の反映論的把握によって、次のことが明らかになってきている。それは、実践理性要請論は、もはや人間が「神へ近づくこと」(Br. 29) の意味を明らかにする積極的な理論ではなく、逆に実定的信仰を基礎づけ正当化する「正統派」神学者の武器として批難さるべきものであり、更に、歴史的に特定な時代の社会構造の特質を反映した虚偽意識として批判的に相対化されるものでもある、ということである。ここからカント主義批判への転化は、「正統派」神学をカント哲学そのものに置き換えるならば、後一步の地点にまでできていると言えよう。¹⁵⁾ しかしここではまだ彼はカント哲学の延長上に自分が立っているという意識を捨ててはいない。

(v) 『キリスト教の実定性』諸稿全体のまとめ

この『補稿(i)』をもってヘーゲルは『キリスト教の実定性』論文全体として当初に予定していた研究範囲に、恐らく未完ではあるが、触れたことになるだろう。それでは、これら諸稿全体を経過して、彼は自己の志業の遂行過程においていかなる地点に到達したと言いうるだろうか。ここで我々はその点について回顧してみよう。それには次のような前進面と停滞面とがあるように思われる。

前進面とは、彼が既成のキリスト教における実定性の問題の所在について認識を深め精確なものにしたということである。即ち、問題の所在は第一に、ユダヤ社会の特質を反映したイエスと弟子の活動の歪みや、教団の拡

大そのものや、教会と国家との悪しき結託等の歴史的根拠に、第二にその根底にある理性の自律の権利の否認と実践理性要請論に基づく神人の隷属関係の承認という人間学的根拠に、最後に（上述の二様の観点の結合において捉えられたところの）ローマ時代の精神とキリスト教との間の反映論的根拠にあるというように見られるようになった。停滞面とは、彼がこの問題の具体的解決の方策や展望をまだ持ちえないでいるということである。というのは、彼は、実定化の悪循環から自由になるための政教分離を明確に打ち出しえず、再興され「洗練」されるべきゲルマンの想像は現在無効であると断念し、実定的信仰にくり返し対置される共和主義的精神も問題解決の展望の中で語られてはいないからである。これを、彼の志業の最初の構想において示された民族精神の三段階論的発展の図式⁶⁶に従って換言すれば、ここで彼はその第一段階から第二段階への移行の分析は深めたが、他方、第二段階から第三段階への改革の展望はつかみえていないということになる。この点にかんして、たしかに95年8月30日のシェリングへの手紙の中で「私の勉強については語るに値しない」(Br. 33)と語っていた彼の言葉は、96年夏のこの時点では我々には謙遜に過ぎる言葉となったように思われるが、しかし96年6月20日のシェリングからの手紙に、「君は現在不決断の状態にあるようにみえる——そして君の私への最後の手紙によれば——しかも意気阻喪という君にはまったくふさわしくない状態であるようにみえる。」(Br. 37)とされているように、ヘーゲル自身としては依然足踏み状態のまま有効な前進をなしえていないという思いが強かったのだろう。それでは、ヘーゲルはいかにしてこの手詰り状態を脱脚するだろうか。『キリスト教の実定性』を書いた後のベルン時代最後の時期において我々が現存する資料から見届けることのできるものは、漠然としているが何か自分の外に手掛りを求めながら模索している姿である。それは一つは自然との触れあいの中で（『アルプス旅行日記』）、一つは友に打ち開かれた心の中で、即ち『エレウシス』や手紙におけるヘルダーリ

ンとの再開への希望の中で示されているものである。

注

- (1) 「ベルン時代における青年ヘーゲルの「カント主義」について (I)」(『調布学園女子短大紀要』第8号), 「ベルン時代における青年ヘーゲルの「カント主義」について (II)」(『調布学園女子短大紀要』第9号)
- (2) 資料の年代的順序は主にG. シューラーの研究に従う。
- (3) 本稿で取り上げる引用文献の主なものは次のように略記する。
 N. “Hegels theologische Jugendschriften,” herg. v. Nohl. 1907
 Br. “Briefe von und an Hegel,” herg. v. J. Hoffmeister. Bd. I, Ph. B. Bd. 27.
 D. “Dokumente zu Hegels Entwicklung,” herg. v. J. Hoffmeister, 1936
- (4) 『キリスト教の実定性, 補稿』諸稿の番号づけは便宜上ノールのもを踏襲する。尚, 『補稿(ii)』(N. 231~2) は, シューラーによると, 内容的には『キリスト教の実定性, 予稿』における『神学雑誌』からの抜き書き部分(N. 364)等と関連があるところからベルン時代に属するが, それ以上の日附は不明であるとされるので, 本稿では取り扱わないことにする。cf. Gieselsa Schüler, “Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften” Bonn 1963, Hegel-Studien Bd. 2, S. 145. また, 『ドイツ観念論最古の体系プログラム』も作者および成立時期等について今日再び問題となっているので, さし当たり取り上げることができない。cf. Hegel-Studien Beiheft 9.
- (5) G. Schüler, *ibid.*, S. 144.
- (6) 見田氏はこの点について, ここで大切な問題は「理性宗教が如何にして成立宗教に転化したか」ではなく, 「現在まで非理性的な成立宗教が, ……如何にして合理的な理性宗教に転化すべきか」という反対の過程であるのに, ヘーゲルはここでカントの「理性宗教を一つの理想として現実の成立宗教から全く離して考える立場」に立っていたため, この問題を提出するに至らなかったと解されている。しかしヘーゲルにとってカント哲学は, 逆に95年4月16日のシェリングへの手紙の中で「カントの体系とその完成から, 私は, ドイツにおける革命を期待している。」(Br. 23) と書いたように, 再建されるべき民族宗教を基礎づける革命の理論として考えられていたのであるから, 当然彼は単にうしろ向きであるだけでなく, 『イエスの生涯』においてあったような, 未来に向けた問題意識を持っていたと思われる。このように彼は両方向の問題意識を既に持っていたが, さし当たり, まさにカント的理性宗教の立場を体現しているイエスの二面性の問題とも関連して, ここでは, 過去のキリスト教の成立の問題を, 未来への課題の見通しのもとで提出したと思われるのである。見田石介, 「ヘーゲル哲学への道」, 1934年, 『見田石介著作集, 補巻』35頁参照。

- (7) ヘーゲルは言う。この扱いは、「明晰な理性の学識と良き意図のために非常に尊敬を受けている我々の時代の一部分の人々によっては、人類の目標である真理と徳へ導く有益な啓蒙とみなされているが、同様な学識と同様な善意の目的のために尊敬され更に幾世紀にもわたる名声と公的権力の威勢とによって支えられている他の一部の人々によっては、まったくの墮落と言いつらされている。」(N. 152)
- (8) これに反し、『イエスの生涯』では、前稿で見たように、イエスの運動はこのような再実定化の責を問われない場合とみなされていた。したがって、『イエスの生涯』と『基本稿』とのちがいの一つは、細谷氏の言われるように、ここでは「イエスの改革運動の全面的挫折を明言している」(細谷貞雄『若きヘーゲルの研究』1971年、90頁)点にある。それ故、また、ここには、フランクフルト時代におけるイエスの運命の必然性の認識への伏線であろう。cf. T. L. Haering, "Hegel Sein Wollen und sein Werk" Bd. I 1929, S. 232.
- (9) メンデルスゾーン等の教会批判との共通性の中でのヘーゲルに特有な点は、教会批判が単独にあるのではなく、国家批判と並んであるという点にある。cf. Franz Rosenzweig, "Hegel und der Staat" 1920, S. 29. しかし国家の否定的役割についての関心は、宗教への関心と比べてまだ二次的であり、それはイエナ時代まで続く。
- (10) 金子氏も指摘するように、ヘーゲルはここではまだ市民社会と国家の概念を明確に区別していない。金子武蔵『ヘーゲルの国家観』1944年、73～74頁参照。
- (11) ここでヘーゲルは宗教と国家との悪しき結合をカント的啓蒙主義者として批判しているが、もともと彼は宗教と国家との結合そのものを「民族宗教」の観点から否定してはいなかった、という問題もここには同時にからんでいるように思える。cf. T. L. Haering, *ibid.*, S. 243. その点についてここでは立ち入れない。
- (12) 金子氏によれば、ヘーゲルは『実践理性の断片』以来チュービンゲン時代の「民族宗教」の立場から逸脱してフィヒテ的カントの「絶対的自我」の立場に偏し、『基本稿』でも結局「個人主義的自由主義的」な自然法の立場にとどまり、個から独立な普遍の意義や国家の権力的性格の理解が不十分であると解されながら、他面この『補稿(i)』におけるポリスの理想に見られ如く「全体主義」の立場も展開されており、したがってヘーゲルは自己矛盾に陥っていると思われる。しかし、前々稿でも言及したように、我々は、このような一見立場の自己矛盾に見える過程は、実は同一問題の中の部分問題の関心の移動にすぎないように思われるのである。金子武蔵、同上、51, 73, 77, 84～6, 108頁参照。
- (13) cf. N. 126, 168 f, 239, etc. したがって、チュービンゲン時代において見られた「運命」への安らかな謙譲がベルン時代では消えてしまっているとする

ーゼンツヴィグ等の解釈は精確ではない。cf. F. Rosenzweig, *ibid.*, p. 32. 前稿で我々は『イエスの生涯』の中に「運命」の観念があることを指摘したのであるが、この点は次の(4)で取り扱う『アルプス旅行日記』(96年7月末)におけるアルプス住民の「自然の力への依存の感情」(D. 235)についての叙述を見れば一層明らかとなる。

(14) G. Lukács, “Der junge Hegel,” 1948, *Werke* Bd. 8, S. 71.

(15) 細谷氏は「転回の動機」は「「実践理性の要請」の思想構成に対してはじめて決然たる批判的見解を述べようとしている」(細谷, 同上, 148頁)ところの『補稿(iii)』に見出せると解されている。そのこと自体は誤りとは言えないが、しかし『補稿(iii)』では、超歴史的な人間学的立場にとどまっているのに対し、『補稿(i)』ではヘーゲル本来の「民族精神」の宗教社会学的歴史哲学的立場からの実践理性要請論の批判的把握がはじめて明瞭に示されているのであり、フランクフルト時代における「生」の歴史主義的立場からのカント哲学批判への転回の真の伏線は、むしろ『補稿(i)』においてはじめてヘーゲル特有の構造の中で示されているのではないかと思う。

(16) 拙稿「チュービンゲン時代における青年ヘーゲルの疎外論」(『調布学園女子短大紀要』第6号) 184頁参照。