

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 (二)

久 保 陽 一

1. はじめに

前稿で我々はベルン時代におけるヘーゲル哲学の生成過程を、ヘーゲルのカント哲学との関係という側面に重点を置いて明らかにしようとした。その結果明らかになったことは、(1)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」せんとする全体的構想の中のキリスト教の対案部分にたいする確信を深めるという意味と、チュービンゲンの正統派神学によるカント主義の歪曲に対抗するという意味において、たしかに全体としてはチュービンゲン時代以来の構想を保持しつつも、その中で、部分的にカント哲学を受け容れ、それを彼の当面する諸問題へ「適用」しようとしたこと、および、(2)そのカント哲学の内容は第二批判および宗教哲学における道徳神学の考え方であるが、同時に、そのさい、『実践理性の断片』で見られたように、カントの立場との相違を含みうる余地が、「神性」概念の規定においてすでに窺われたこと、換言すれば、民族宗教の立場の方向でカントの体系を受容しかつ「完成」させようとしたことである。

本稿では、前稿に引続いて、ベルン時代後期（1795年4月16日頃～1796年末）において、このヘーゲルの思想の特質がどのような展開を示すかを明らかにすることにする。そのさい、(1)ヘーゲルの構想そのものが多肢的であり、一見立場の変化を表わすかに見えるその推移には、「同じ古い問題の中の個別的関心の移動」(ヘーリング)が見らるれにすぎないということ、(2)したがって、カント哲学との関係においても、部分的一致と部分的

相違が見られるということ、という上記の事情からして、ヘーゲルのこの間の、カントとの関係に照した、思想の展開を捉えるためには、次の二つの観点を取る必要があるように思われる。それは、第一に、ヘーゲル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ていったか、第二に、その中でヘーゲルの研究と思索はどの程度までカント哲学、とりわけ、カントの『たんなる理性の限界内における宗教』の見解と一致し、どの点において相違していたか、という点に着目する観点である。

もとより、ベルン時代におけるヘーゲル哲学の生成過程を全面的に明らかにするためには、これらの観点だけでは不十分であり、たとえば、カント以外にベルン時代にヘーゲルに影響を及ぼした思想家や友人（シラー、メンデルスゾーン、ギボン、フィヒテ、シェリング、ヘルダーリンなど）との関係、ベルンにおける家庭教師生活の身辺的諸事情、ベルン内外の状況、とりわけフランス革命の展開によって揺り動かされつつあったドイツの社会的精神的状況にたいするヘーゲルの係わり方などの側面からも種々明らかにしなければならないだろう。しかし、ここでは、さしあたり、ベルン時代のヘーゲルの内面の発展にとって主要な契機をなすと思われる上記の二つの観点から、ヘーゲル哲学の生成過程を明らかにするにとどめることにする。同時に、その場合、ヘーゲルがどのような性格および内容において「カント的」であったのかという問題とともに、いつあるいはいつまで「カント的」であるのか、あるいは、いつから「カント批判」に転じるのか、という時期や経過の問題も重要である。そこで、本稿では、この間の資料を上記の観点から分析するにさいして、できるだけ資料の年代記的順序に即した形で行うことにする。ただし、紙数の関係上、本稿では、ベルン時代後期全体を扱うことはできず、さしあたり、『実践理性の断片』の後の、(1)Anhang 4 (95年4月16日頃)、(2)『イエスの生涯』(5月9日～7月4日)、(3)Anhang 5, 6 ((2)とほぼ同時期) までを取上げるにとどめ、

これ以後は次稿にまわすことにする。⁽¹⁾

2. 『キリスト教の実定性, 予稿』 Anhang 4 (N. 362~6)

前稿で見たように、ヘーゲルは、『実践理性の断片』(95. 2. 4~4. 16の間)において、彼の民族宗教の立場の方向をめざしながらもさしあたりカントの道德神学の考え方に基づく「神性」概念の解明にもっぱら従事していたかにみえた。しかし、このすぐ後の4月16日附のシェリング宛の手紙の中で、彼は、今まで「多様な仕事」(Br. 22)に従事していたため返書が送れたなどと書いており、必ずしもカントの道德神学にだけ取組んでいたわけではなかったことを告げている。この仕事の多様性については、我々は、上述したようなヘーゲルの旧来の全体的構想の多肢性に根ざし、それを反映したものとみなすことができるだろう。ただ、この「多様な仕事」は、ベルン時代においては、総じて、まだ統一的原理の下に整理統合されず、多様な分枝の部分的追求にとどまらざるをえず、そのことがこの期におけるヘーゲルの「意気阻喪」(Br, 37)と言われた不振状態の一半の原因をなしているかとも思われる。⁽²⁾ ともあれ、ことほどさように多様なヘーゲルの関心事は、この4月16日附の手紙とほぼ同じ頃書かれたと推定される『キリスト教の実定性, 予稿』 Anhang 4 (N. 362~6)においても以下に述べるごとく確認することができる。

さて、この断片は全部で21個のパラグラフから成っており、ノールによると、その第1パラグラフから第16パラグラフまでは『神学雑誌』(ヘンドラインおよびアモン編集)1793年第一巻および第二巻からの、また、第17パラグラフ以後はギボンからの、ヘーゲルの読書の際の抜き書きおよびそれに対するヘーゲルの覚書というものである。⁽³⁾ ただ、この断片における文中のどこまでが引用部分で、どこからヘーゲル自身の注記が始まっているのかは、第2パラグラフ以外は判然としない。そのように、この断片が読書の覚書という性格のものであったとしても、しかし、我々としては、

それらの文章を通して、いわば間接的にヘーゲル自身の思想が表明されているものと解することが許されるように思う。そこで、この断片において示されているヘーゲルの多様な関心事を分類してみるとすれば、ほぼ次のような問題群があるように思われる。

- (a) 徳の教師としてのイエスにかんするもの。(第6パラグラフ)
 - (b) 神の性質について道德神学的な捉え方にかんするもの。(第9～11パラグラフ)
 - (c) キリスト教の教義や教会における実定化の歴史にかんするもの。(第7, 13, 14, 17～21パラグラフ)
 - (d) キリスト教の発生基盤としてのローマの専制状態にかんするもの。(第8, 15パラグラフ)
 - (e) 民族宗教の立場一般にかんするもの、および、種々の時代の民族精神の比較にかんするもの。(第2～5, 12, 16パラグラフ)
- (第1パラグラフは「ルカ伝2₃ 3₁における物語の不案内」と書かれているだけで、これが何を指しているかは不明である。)⁽⁴⁾

これらの問題群のうち、(a)と(b)は前稿で取り上げた『実践理性の断片』、および、次の節で述べる『イエスの生涯』と内容的に直接関連するものである。さらに、(c)は次稿で扱う『キリスト教の実定性、基本稿』の中のいくつかの素材を提供しており、(d)と(e)は互いに密接に関連しながら、本稿第四節で述べる Anhang 5 や次稿で扱う『キリスト教の実定性、補稿(1)』などを準備するものである。そこで、ここでは、この断片の前後との関係から、さしあたり、(a)と(b)の部分についてだけ内容を検討することとし、(c)と(d)と(e)についてはそれらの問題にたいする関心もここで併存していたという事実を確認するにとどめ、それらの内容については後の四節などであわせて検討することにする。

まず、ヘーゲルが徳の教師としてのイエス [(a)] をどのような形で取り上げたかと言え、彼は、第6パラグラフにおいて、まず一般に論争方法に

ついて問題としている。そこで、彼は、一方で、「人に訴える論証 (Argumente ad hominem)」に頼る「独断論」のやり方はただ「懐疑癖」や「注目」を喚起しうるにすぎないと批難する。他方で、彼は、そのように自己の権威をもって相手を直接的に攻撃せずに、どのような人間の内にもある「理性」に、もっぱら訴えていく方法を対置し、そのような方法を用いた典型的人物として、カントとソクラテスと並んでイエスを挙げているのである。

ヘーゲルは云う。「カントは『人に訴える論証』による論争を放置し、宗教会議に注意を促すことなく、平静に自己の原理を提出し、人々はその中に天の娘、すなわち、真理を認めた。そこで、他の一切のことはどうでもよいものになった。——そのように、イエスは徳の原理を提起した。それと並んで [beihet], 彼は直接ユダヤ人の背徳的制度を攻撃し、あるいは制度を『充たし』、ユダヤ人たちに制度の精神を与えてやろうともしていた。——だが、このユダヤ人の制度は、もしもイエスの教えがこれとは別の仕方ですべて普及していたならば、おのずからどうでもよいものになり崩壊してしまっただろう。——ソクラテスも同様に彼の民族の神話と直接争いはしなかった。——直接的攻撃は実定的宗教を打倒しはするが、ふたたびくりかえし実定的宗教へ導く。」(N. 363)

ここには、しかし、よく見ると明らかなように、イエスは「理性」を「合言葉」とする論争方法の点で、他の二者と共通する面を持つと同時に、直接的攻撃の方法をも同時に用いることによって、他の二者と異った面をも示しているというように見られている。これは一つの問題点であるが、そればかりでなく、さらに、事の善悪はともかくイエスのユダヤ社会において企図された宗教革命の挫折、および、イエス以後のキリスト教が「ふたたびくりかえし実定的宗教」になったことの原因が後者の直接的攻撃の方法にあったことすら暗示されている。これらの問題点は後の『キリスト教の実定性、基本稿』のテーマとなるであろう。ここでは、ただ、「その

ようにイエスは徳の原理を提示した。」と記された、イエスの積極的側面のみを注目することにする。

ところで、ここで、イエスが「徳の原理」を「理性」に訴えて説く方法は、ソクラテスやカントの啓蒙主義的精神に通ずるものとされているのであるが、実は、カント自身がすでにイエスを同じように、つまり、道德性の体现者すなわち「徳の模範」として捉えるのみならず、このように外に向っては各人の理性に訴えて説教する教師としても捉えているのである。というのは、カントは彼の宗教哲学の中で宗教を「外的伝達の可能性」(K. 172) という観点から分類し、一方で「誰もが自分の理性によって納得しうる」宗教を「自然宗教」(同上) と呼び、他方で「学問……を介してのみ他人を納得させうる」宗教を「学識ある宗教」(同上) と名づけて、前者の「自然宗教」としてのキリスト教にかんしてその典型例としてイエスの種々の教えを列挙しているからである。⁵⁾ カントは、そこで、「かくして、ここには、すべての人間をかれら自身の理性を通じて理解させ納得させるものとして提示されうる一つの完全な宗教がある。」(K. 180~1) というように述べている。

したがって、このように内容的にも方法的にもカントの言う意味での、「理性」に基づく宗教が、さしあたってヘーゲルにおいても、イエスの宗教の積極的側面をなしている、ということになると思われる。このようなイエス像は、前に、『民族宗教とキリスト教』において既成の実定的なキリスト教にたいして対置された、キリスト教にかんする対案部分における、「神的火花」を内に持つ人間たちと等置された道德性の体现者としてのイエス(N. 67~8) を引きつぐものであり、続いて、『実践理性の断片』で一層たちいって解明された「神性」概念における「理性」(N. 362) の要求の立場を受けて、次に、『イエスの生涯』において主題的に叙述展開されるころの、「無制約的理性」(N. 75) に立脚するイエスの立場につらなるものである。

ところで、『実践理性の断片』の内容に一層直接的に関連するものは、第9～11パラグラフにおける神の性質の捉え方にかんする問題群(b)であるので、次に、それについて検討しよう。

まず、第9パラグラフにおいて、ヘーゲルは最初に「奇跡」について問題にし、「客観的な奇跡というものは一つの矛盾である。」(N. 364) というように述べている。というのは、ヘーゲルによれば、「客観的」ということは「悟性の法則」に適っていることであり、他方、奇跡が奇跡であるゆえんは、まさに悟性法則に反しているところにあるからである。そこで、奇跡についてはそもそも客観的事象としての存否を問題にすることはできず、「たんに主観的判断しか可能ではない。」(同上) ことになる。だが、この奇跡についての主観的判断、すなわち、奇跡信仰における主観性は、「目的および秩序という概念の主観性——また、神および不滅性への信仰の主観性」(同上) とは区別される、と述べられている。

このような奇跡信仰と「目的および秩序という概念」や「神および不滅性への信仰」とを区別する考え方がカントの道徳的信仰の立場に基づく奇跡信仰にたいする批判的見解から由来していることは明らかである。なぜなら、カントは、「奇跡」について、「その原因にかんする作用法則がまったく知られておらず、また、知られておらぬままに相違ない、世界の内なる諸事件」(K. 94) というように説明し、また、かかる奇跡への信仰は、一度「道徳的宗教」が基礎づけられれば「不必要」(K. 92) になる、と述べているからである。

このようなカント的な道徳的信仰の立場から、次に、ヘーゲルは、第10および第11パラグラフにおいて、次のように神の性質（「正義の執行者」、「全知」など）を導き出す。

「道徳法則の命令はその限りにおいて神的命令とみなされるべきである。というのは、我々は、ただ、この条件の下でのみ、神を正義の執行者、道徳と幸福との合致、と解することができるからである。」(第10パラグラフ

同上)

「道徳的行為の自由は神の全知とどのように共存しているのか。前者〔道徳的行為の自由〕から後者〔神の全知〕への帰結は道徳的行為の自由の命題と矛盾してはならない。——神はその世界統治において〔道徳〕法則を変えず、ただ自然の運行を変えるにすぎない。」(第11パラグラフ, 同上)

このように、神をいきなり超自然的存在者として捉えるのでなく、道徳法則に従う人間の道徳的行為の立場から出発してその相関物としての意味において神の性質を折出しようとする考え方は、『実践理性の断片』において、「神性」について「最高善」すなわち「道徳と幸福との合致」を要求する「理性が分与した権利を遂行し認めさせる力である」(N. 362) というように規定し、そして、「この規定によって神性の他の一切の性質が規定されねばならない。」(同上) というように述べていたのとまったく同じ考え方である。ここでは「神性の他の一切の性質」のうち、「正義の執行者」, 「全知」などが述べられているのである。

そして、この点においても、当然ながら、ヘーゲルの考え方はカントの考え方と基本的に一致している。というのは、カントの述べるところによれば、人間は「神がそれ自体(その本性が〔第二版付加〕)何であるか」(K. 156) について知ることはできないが、「神が道徳的存在者としての我々にとって何であるか」(同上) を知ることは可能であり、したがって、「神の自然的性質」も「この〔道徳的〕関係にとって、神の意志の遂行のために必要な全面的完全性において必要であるかぎりにおいて(たとえば、不変, 全知, 全能の存在者等々) 考え理解しなければならない」(同上) のであるから。そして、このような考え方からカントは神の性質を、(1)「天地の全能の創造者として、すなわち、道徳的には神聖な法則の立法者として」、(2)「人類の保持者、すなわち、人類の良き統治者および道徳的保護者として」、(3)「自己自身の聖なる法則の執行者、すなわち、正しい裁判官として」、(同上) 規定している。換言すれば、神は、その神聖な道徳法則にか

んして、その立法、行政、司法の諸機能を司る主体としてあり、また、神の国の王としてのそれら三重の機能を遂行するのに必要であるかぎりにおいて「天地の全能の創造者」「全知」などという「自然的性質」をも持っているものと考えられているわけである。

したがって、「正義の執行者」や「全知」などというように神の性質を捉えた第10, 11パラグラフにおけるヘーゲルの考え方は、カントのこのような神の性質の規定と一致し照合しているわけである。しかし、そこでまったく一致していたかどうか、という点については疑問が無いわけではない。というのは、この第10パラグラフは、実は、ノールによると、「ヘーゲルによってふたたび抹消されている」(N. 364)からである。何故に第10パラグラフだけが後で抹消されねばならなかったのか、ということの真の理由は我々には分らない。おそらく、書いてしまった後に文中に何かヘーゲルの真意にそぐわない表現が認められたのであろう。そして、この点についてさらに推測して言えば、先の『実践理性の断片』において汎神論的解釈の余地を含みうる「神性」概念の規定において窺われたカント哲学の立場との相違が、ここでも、例えば、文中の「神的命令」という語にたいする或る種の反撥感をヘーゲルに抱かせ、それで表現を訂正するべくこれを消してみた、とも考えられる。

いずれにせよ、ここで確かなものとして言えることは、ヘーゲルは『民族宗教とキリスト教』や『実践理性の断片』を引きついで、ここでもイエスの宗教の積極的側面や神の性質の捉え方にかんして、カントの宗教哲学における見解を、自己の全体的構想の中の一部として、基本的には受け容れていたということである。

3. 『イエスの生涯』(N. 75~136)

このような『キリスト教の実定性、予稿』Anhang 4 のすぐ後に、5月9日に書き始められそして7月4日に書き終ったことがヘーゲル自身によ

って明記された19ボーゲンから成る作品『イエスの生涯』の中で、ヘーゲルは、まさに上述したような積極的イエス像を引きつぎ、それを主題的に叙述展開するようになる。だがこの『イエスの生涯』の内容の検討に入る前に、その成立事情や文書的性格にかんして、これまで諸家によって明らかにされてきた点もいくつかあるのでそれをまず見ておくことにしよう。それには次のような点があるように思われる。

第一に、ヘーゲルは『イエスの生涯』を書く少し前に、その予稿を書いていたと思われる。この予稿は今日残っておらず、ローゼンクランツによる報告があるのみである。それによると、「ヘーゲルは種々の福音書のうちで、一部散逸し一部歪曲して述べられている事実を統合するための図式を用意した。」(Ros. 51)そして、この福音書の統合のための図式の他に、さらに、「彼は奇跡について反省し、それを信仰にとっては信仰の一形態として認めたが悟性の面からは批難した。」(同上)、そして最後にここでこれらの「個々の予稿をまとめた。」(同上)、というふうに報告されている。もしもこのような経過の下で『イエスの生涯』が成立したのだとすれば、この作品は一定の準備の下に何か或る特定の目的をもって書きすすめられたもの、というように推測されるだろう。

第二に、『イエスの生涯』は「再度の修正の途中で放棄された……未定稿」(細谷貞雄、「若き日のヘーゲル」1971, 77頁)であると考えられる。というのは、やはりローゼンクランツの伝えるところによると、ヘーゲルは現存の論稿にあきたらず、もっと詳しい叙述を企てていたようであるから。たとえば、山上の垂訓の箇所においてそのことを暗示するいくつかの抜書きがあり、また、導入部分も色々と企てられていたようである。⁶⁾

第三に、『イエスの生涯』にこめられた目的というのは、「イエス・キリストについての歴史的、神学的、もしくは哲学的な研究そのものではなくて、国民宗教の教本の試作品」(細谷貞雄、同上48頁)をもたらすこと、つまり、「彼の「民族宗教」の実現に役立つもの」(W. Dilthey, “Die Jugen-

„dgeschichte Hegels” Werke Bd. IV. 1906. s. 19) であったと思われる。このことは、文体や聖書研究の方法上の特徴から推察できる。第一に、ヘーゲルはイエスの教えだけでなく、外的状況や事件の経過についても詳しく叙述し、またそれらを述べるにさいして、しばしば「彼の時代の言葉」(R. 52) を用い、とりわけ、聖書の文言やその要旨をカント哲学の言葉をもって表現しているからである。このことは、この作品の歴史的ないし実用的な性格を表わしているように思われる。第二に、ヘーゲルは、当時チュービンゲン大学、とくにシュヌーラーの下で支配的であった、文法的小よび習俗史的ないし考古学的方法によって聖書のもとの意味を探ろうとしていた解釈の仕方と著しく対照的に、聖書の[・][・][・][・]一般的内容の認識をめざす解釈の仕方を示している。⁽⁷⁾ これらの点から、この作品が「イエス・キリストについての歴史的、神学的、もしくは哲学的な研究そのものではなくて、国民宗教の教本の試作品」にすぎない、という細谷氏などの解釈は充分成り立ちうると思われる。

以上の諸家による指摘は概して正しいものと思われるのであるが、さらに、我々としては、これまでのヘーゲル自身のイエスにかんする研究の経過から推して、もう一点付加えられるべきであると思う。それは、ディルタイの云うようにここで民族宗教の実現がめざされていると云っても、それは我々がこれまで度々言及してきたような、彼の民族宗教としてキリスト教を再興せんとする構想全体がここで開陳されているという意味ではないということである。そうではなく、その一部分、すなわち、上述したように、方法的にも内容的にも「理性」に基づく、イエスの宗教の積極的側面が、民族宗教として再建されるべきキリスト教の本質的必然的構成要素として主題的に叙述展開される、ということである。したがって、ここでは、これ以前にも、また、これ以後にも問題とされる、イエスの宗教の消極的側面やイエス以後のキリスト教の問題についてはほとんど言及されず、また、再建されるべきキリスト教に当然伴うべき共和主義的国家や民族精

神との関係も当然の事ながら扱われていない。

こうして、『イエスの生涯』は、ヘーゲルの旧来の全体的構想の中の、民族宗教として再建されるべきキリスト教の本質的必然的構成要素としてのイエスの宗教の積極的側面、という位置づけをもって、前節で述べたごとく『民族宗教とキリスト教』以来の積極的なカント的イエス像を継承しつつ、一定の下準備の下に企てられ、しかし結局未定稿のままにとどまった、民族宗教の教本の試作品というものである。そこで、次に、我々は、このような位置づけをもって成立した『イエスの生涯』で説き明かされる、イエスの宗教の内容を、カント哲学との関係に照しつつ、一層たちいって検討することにしよう。その内容は、以下で述べるように、(1)内なる神性、(2)外的実定性との闘い、(3)愛、(4)運命、という四つの要点において再構成してみることができる。

(1) 第一に、イエスの基本的立場は、各人の内なる「神性」を覚醒させ自己の尊厳を回復させる「無制約的理性」の立場である、と云われる。それについて冒頭でヘーゲルは次のように述べている。「純粋な一切の制約に適さない理性は神性そのものである。……この自己の尊厳は、人間にとって何ら無縁であるはずはなく、人間が自己自身のうちに、真の自己のうちに求め、血統や幸福への衝動や一人の尊敬さるべき人物の従者たらんとするところに求めるのではなく、人間に分与され、人間に自分たちは神性そのものの崇高な心から由来しているのだという証拠を与える、神的火花の形成のうちに求めるべきものであった。」(N. 75)

ここで「神性」、「神的火花」と呼ばれ、さらに、「神の力」(N. 79)とか「神的存在者の火花」(同上)とも名づけられている概念は、『民族宗教とキリスト教』で「我々の内なる神的火花、我々の内で人間的なものの支配者になるべく秘んでいる力」(N. 67)と云われ、『実践理性の断片』で「神性とは理性が分与した権利を遂行し認めさせる力である。」(N. 362)と規定された「神性」概念と同じ意味のものであることは明らかである。それは

ここで「純粹に一切の制約に適さない理性」とも云い換えられているが、この理性の無制約性というのは、『実践理性の断片』で見られたような、カント的な実践理性が最高善の要求を実現するさいに、一切の他律を排するという意味での、無制約性ということであると思われる。このような自律的無制約的理性が人間の内なる神性であるが、それはカントにおけるいわゆる「徳の成就」としての「神聖性」(Gottseligket) (K. 209) と重なり合う立場であるように思われる。

ヘーゲルはここでこのような内なる神性を喚起させる自律的理性の立場を「真の宗教の精神」(N. 81) とみなしているのであるが、同時に、その中には、『民族宗教とキリスト教』や『実践理性の断片』では触れられなかったか、軽視されていた契機がさらに二点強調されているように思われる。

その一つは、自律的理性によって内なる神性を喚起することは、道徳性を前提条件とするということであるので、道徳法則に従うために自然な欲望、幸福や生命への執着、肉親との関係など、つまり、自己愛を断ち、自己自身との闘争に打勝つことを不可欠の条件とする、という一種ストイックな契機である。ヘーゲルは云う。「人は同じ熱意でもって二人の主人に仕えることができないように、神と理性への奉仕は感覚への奉仕と一つにできない。両者のうち一方は他方を排除するか、さもなければ、両者の間にはいとうべくも無力なあれかこれかの動揺が生じる。」(N. 87~8)そして、「この衝動の矛盾」は「神が一方に他方を支配する力を得る義務を課し、また、これをなしうる力をそなえた、自己自身による立法的力を与えた、という事態が廃棄する。」(N. 114) というように、理性による克己の可能性が確信されている。

しかし、この自然や感性の要求にたいする理性の否定は、ストア派のように全面的で徹底した否定ではない。第一に、カントと同様に、また、『実践理性の断片』で強調したように、道徳性への専念努力という前提条

件の下であるが道徳性と幸福との調和を期待できるということは——その調子は弱くなっているが——けっして否認されていない。たとえば、ヘーゲルはイエスに次のように言わせている。「それゆえ、ほんの少しでも衣食についての不安な心配から己れを解き放ってみなさい。——汝の努力の最高の目標は神の国である。……他のものは、そうなると、おのずから与えられる。」(N. 86)

第二に、自然の衝動そのものは、やはりカントと同様に悪とみなされてはいない。カントによれば、「道徳的に悪い」(K. 37)ということは感性的動機を唯一十分なものとみなして受け容れる時に生ずるのであり、「自然的傾向はそれ自体を考察すれば良いもの、すなわち、非難さるべきものではない。」(K. 60)だから、大切なことは、自然の衝動を根絶するという不可能事を企てることではなく、自然の衝動を一方で道徳法則に背反する限りは否定し、他方で道徳法則に調和するべく馴致することである。同様の考え方からヘーゲルは云う。「神は自然の衝動をとがめない。——しかし、それを導き高貴なものにする。」(N. 80) それゆえ、ヘーゲルは、チュービンゲン時代と同様に、民衆の「自然な感情」(N. 84)、たとえば、マグダラのマリアのイエスにたいして示した献身的愛の「気高い感情」(N. 92)をここでも高く評価している。⁸⁾ 逆に、徳の模範であるはずのイエスにおいてさえ、捕縛を前にしたゲッセマネの最後の夜に、「自然がしばし当然にも現われ」イエスを「不安」(N. 128)に陥らせたことを見逃していない。

第三に、とくに外的自然にかんしては、ヘーゲルは、「人間にたいして自然を支配する力というものに定めている限界」(N. 77)を見きわめ、自然への依存をむしろ是認している。

他の一つの契機は、ルター主義およびカントの良心道徳の思想に由来する行動よりも志操を優先させる心情倫理の契機である。つまり、自律的理性による自己否定を媒介とした内なる神性の喚起は、偽善者のように神への奉仕と称する喜捨慈善などの外的行為をもって証されるのではなく、ま

ずもって良心に導かれて「汝の胸の内に埋れている掟を想起」(N. 84) することによって心のうちで示されるのでなければならない。そしてかかる純粋な志操から行動し「世の光として示す」(N. 82) のでなければならない。このような考え方からヘーゲルは、一方で、イエスはモーゼの十戒を批判的に補正しようとした、とする。たとえば、モーゼは「汝殺すべからず」と云うが、イエスは、「自分の兄にたいし不当にも怒る者は、たしかにどんな世俗的法廷によっても罰せられない。しかし掟の精神に従えば彼は殺人者と同様に罰に値する。」(N. 83) と述べる。しかしながら他方で、イエスは自己の宗教の精神に反しない限りにおいては、自己の宗教を民族宗教としてユダヤの民衆に根づかせようとする企図から、ロバに乗って登場するとか、パンとブドウ酒を分ちあうというような、「西アジア人の習俗に従った」(N. 126) 行動を取るにもやぶさかではなかったとされる。

(2) 第二に、このように自己との闘争により内なる神性の喚起をめざす自律的理性の立場には、同時に実定性という外的悪との闘争を不可避免的に伴わざるをえないという側面が認められる。さしあたり、イエスはユダヤ民族の奴隸的精神とそれに基づくユダヤ教の実定性と闘わざるをえなかったのであるが、この闘争が不可避免的でありまた全面的であらざるをえなかった理由は、ヘーゲルによればユダヤ教が上述の諸契機を含むイエスの宗教とことごとく対立する実定的性格を持っていたからである。

第一に、ユダヤ教は信仰を自己の自律的理性に基づかせず、モーゼという「一個の異他的な権威に基づかせた。」(N. 89) こうして、ユダヤ民族は「外から汝らに課せられた掟のくびきのもとにある。」(N. 98) 奴隸の地位に甘んじる、受動的他律的精神に立脚している。

第二に、外的権威にたいして受動的他律的な精神は、また、自己の内的自然にたいしても支配力を喪失しており、感性の要求にも安易に屈服する。そのため、イエスは、ユダヤ人を「自己自身への尊敬によって傾向への奉仕から引き離つ力を持っていない。」(N. 98) というように批難する。

第三に、ユダヤ教はイエスの宗教とは反対に、志操の純潔よりも外的行動の適法性を重視する。そのような立場から、ユダヤ人は、イエスとその弟子たちを「安息日の冒瀆のゆえに批難」(N. 89)したり、「不浄な手で食卓についた」(N. 95) ことをとがめたりする。ちなみに、カントも、ユダヤ教を同様に①すべての命令がたんなる「外的行為」にかんするにすぎず、「ただ外的順守のみに向けられている」(K. 140) にすぎぬと云って批判し、さらに、②命令にたいする償罰は現世的で「来世にたいする信仰」(同上) が欠けていること、③選民意識によって「すべての宗教を敵とし、またすべての民族から敵とされている。」(K. 141) などという点からして、本来の宗教ではないと云って批判していた。

それゆえ、これらの点から、先に『キリスト教の実定性, 予稿』Anhang 4 で見たように、イエスが一方で「徳の原理」を各人の「理性」に訴えて説こうとしながら、他方でユダヤ人の制度を「直接攻撃」しユダヤ人の制度に精神を与えようとしたという、カントやソクラテスの場合と異った事態が、イエスの場合には不可避的なものであったことが了解される。イエスは、ここで、そのことを自分は「安楽な暮しの享受」(N. 106) を招くためにやってきたのではなく、逆に、「不一致と争いが私の教えが持つであろう結果」(同上) であり、この「徳と悪徳との争い」は「友や家族をもひきさくであろう。」(同上) との断言において示していると思われる。

しかし、そのさい、同時に注意しなければならないことは、ヘーゲルはここでイエスの闘争を「人類のより良い部分には栄誉をもたらすであろう。」(同上) というように神聖な闘いとして称讃しているという点である。この点にかんして、『キリスト教の実定性, 予稿, Anhang 4』の第6パラグラフの最後にはヘーゲルは、「直接的攻撃は実定的宗教を打倒するが、ふたたびくりかえし実定的宗教へ導く。」というように、闘争そのものがふたたび実定性をもたらす危険があることを指摘していたのであるが、ここでは、イエスの闘争をそのような場合とはっきり区別しているのであ

る。というのは、ヘーゲルは、イエスの神聖な闘争の場合についての上記のような叙述に続いて次のように述べているからである。「しかし、次の場合人は不聖になるであろう。すなわち、理性の自由に枷をかけ人倫の源泉を不浄にしたかどで老人を打倒した者が、そのかわり、ふたたびあらたに、みずから掟を汲み出し自由にその掟を信じ従う権利を理性から奪うような文字と結びつけられ、命令される信仰を置きかえる、というような場合には。」(同上) このように実定的宗教を打倒した者がふたたびみずから実定的宗教に変質する場合が、キリスト教の歴史の実態であると認め、その原因をイエスに遡って追求しようとするのが、後の『キリスト教の実定性』のテーマの一つとなる。しかし、ここでは、少なくとも創始者イエスの闘いそのものは、そ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るのである。

(3) 第三の要点は、「神の国」を成立させる「愛と和解の精神」(N. 100)である。(1)(2)で述べたような、内なる敵と闘い、また外なる敵とも闘って、内なる神性を喚起せんとするキリスト者各個人の理性の自主的な営みは、ヘーゲルによれば孤立状態において行われるのではなく、キリスト者同志の相互の連帯において荷われる必要がある。ヘーゲルはこの点を、前半部分で内なる神性の喚起をめざす各個人の闘いを強調した後で、とくに後半部分(大体 N. 100 以後)において「愛と和解の精神」や「神の国」への言及を多く行うことによって強調しているように思われる。⁹⁾ これは、ちょうど、カントが『たんなる理性の限界内における宗教』の前半(第一部と第二部)で各個人の「悪の原理」にたいする「善の原理」の勝利をめざす闘いを述べた後で、この闘いの勝利は「徳の法則に適った社会を樹立し拡大することによって」(K. 100)しか期待されえないとして、そこで、各理性的存在者に「共同善としての最高善」(K. 105)の促進を求め、それは「自己の道徳的完全性への個人の努力によってだけ」(同上)では実現されず、「諸個人が同一目的のために一つの全体の中に結合すること」(同上)を必

要とすると述べて、「神の国」という「倫理的共同体」(K. 101)あるいは「見えざる教会」(K. 109)の地上での樹立の問題を提起したのと符節をあわせるかのようである。

そもそもイエスが12人の弟子を必要とした理由は、ヘーゲルによれば、イエス一人だけの力では不十分であること、つまり、「一人の人間の生と力では一国民全体を道徳性へ形成せしめるには充分ではないということ」を充分によく見抜いていた」(N. 90)からであった。さらに、イエスの死期が近づいて、教師との離別後の弟子たちの間に起りうる争いを案じる段階にいたって、イエスは「愛と和解の精神」による運動の持続を一層強調することになる。かくして、先には、「汝が欲しうることを人々の間の普遍的法則として汝にも妥当する、というような格率に従って行為せよ。」(N. 87)と、カントの定言命法の形で各個人にたいして、説かれた「道徳の原則」(同上)は、今や、第一に、「神をまったく心から愛すべきであり、神にたいし汝の意志、汝の心のすべて、汝の力を捧げるべきである。」(N. 120)という神への愛の命令と、第二に、「すべての人々を、かれらが汝自身であるかのように、愛せよ。」(同上)という人類にたいする愛の命令の形に変様されて概括されているのである。⁴⁰⁾

この「愛と和解の精神」のうちに、ヘーゲルは、また、神による義認を期待しうる条件をも認めている。ヘーゲルはイエスに次のように云わせている。「和解は清められた志操の徴しであり、和解だけがしばしば欠陥を含んだ行為にたいしても神聖な神によって十分なものとして認められるものと考えられ、和解こそが汝が永遠の裁きにさいして汝のこれまでの生活歴からして相当な罰から解放される望みを持つことができる唯一の条件であり、心の変革によって別の人間になるための条件であると考えられる。」(N. 101)

ところで、この考え方は、細谷氏の言われるように、たしかにカントの宗教哲学における「哲学的恩寵論」(細谷貞雄, 同上, 70頁)の考え方に基づ

くものと云えよう。というのは、カントによれば、常に欠陥を含まざるをえない人間の道徳的完全性をめざす努力は、その無限の進行においては、神の側から神の純粹な知的直観によって「完成された全体として」「判断されている。」(K. 71)。また、過去に消しがたい罪責を負った人間でも、「神の裁き手の前で、彼の新しい志操のうちで、……道徳的に別な存在者になっており、その志操は神の子の志操のような純粹さの中にある。」(K. 80) かぎり、神の義は充たされ、たとえ罰せられたとしても「彼に以前の(古い人間としての)質において罰として当然帰せられるもの(それは一切の苦悩や生の災である)を、彼は新しい人間の質のうちで喜んでただ善のために自己に引き受ける。」(同上) ことによって、実質的には罰から解かれていることになるからである。しかし、細谷氏は、この点にかんして、さらにヘーゲルとカントとの相違を認められ、「カントが比較的長期の自己吟味を勧めた。」(細谷氏, 同上) のにたいし、「ヘーゲルはカントとは別に、「愛と和らぎの精神」の発揮をその経験的な目印しとして指摘している。」(同上) と述べられている。だが、カントは、別の箇所でも、すなわち、「神の国」における人間の営為という条件について述べているところで、「この条件の下でのみ、人間は、神が人間の善き思念による努力に完成を得せしめることを期待しうる。」(K. 108) と述べており、神による義認の究極的条件を、「神の国」という倫理的共同体の中での人間の完全性への努力、というところに求めているようにも思われるのである。そうだとすると、「和解」に神による義認の条件を求めたヘーゲルの考え方は、義認の困難にかんするカントの究極的解決策と一致こそすれ、相違してはいないことになると思われるのである。

こうして愛と和解の精神の中でのみ個人の内なる神性の成就が認められ、神による義認を得るということは、換言すれば、これによって人間とイエスと神との本質的類縁性が確認されることでもある。そのように、イエスは神に向って、「最も完全なるものよ。もしも人々がただ善への愛だけを自

らを支配する自己の内の最高の掟であると認めるならば、かれらは一つのものであり、かれらはあなたや私と合一される。」(N. 127)と述べている。この言わば神秘主義的要素は、しかし、種々の狂信や「人間主義的迷信」(K. 159)を排したカントにおいてもけっして無縁ではなく、理性によって開示される神秘として、「神はすべての中にあるすべてである。」(K. 151)という命題として認められ、また、この神の国を地上で表わす教会組織のあり方を、彼は、「共通の、見えざるものではあるが道徳的父親の下での家族関係」(K. 110)というようにも表象していた。

こうして、ヘーゲルはすでにチュービンゲン時代において『民族宗教とキリスト教』の中で「普遍的精神的教会」(N. 17)と呼び、またシェリングやヘルダーリンとの往復書簡の中で「合言葉」として交わされた、「神の国」という、再建されるべきキリスト教のカント的な理念を、ここで、「愛と和解の精神」の名の下に一層称揚したのである。

(4) 最後に従来解釈では殆ど触れられなかった点であるが、愛の立場と関連した「運命」の観念について触れておきたい。ここで、「運命」という言葉は、「愛」への言及が多くなる後半部分においてほぼ並行して多く使われているように思われる。⁴⁴⁾これは、イエスの死期が切迫してくるという状況の下で、イエスの運動の結果について問題とされる場面が多くなる事態とも関連しているのかもしれない。たとえば、先にも挙げたところであるが、イエスは、「迫害こそが汝のと同様、私の運命であろう。」(N. 106)とか、捕縛のさいに抵抗するペテロに向かって「放って置け。神が私に指定している運命を敬え。」(N. 128)とか述べ、また、イエスと一緒に処刑された罪人の一人が「我々の運命は正しい。なぜなら我々は我々の行為が相当するものを受取ったのだから。しかしこの人〔イエス〕には罪がないのに我々と同じ運命が与えられてしまった。」(N. 134)と述べたように。

それでは、これらのことは何を意味するのだろうか。つまり、イエスへ

の迫害と刑死が、イエスの宗教とユダヤ教とが互いに相容れぬものであることから必然的に起りうる「結果」であったにしても、ペテロや罪人の一人が疑問を持ったように、何故にそれが批難され糾弾されず、かえって「運命」として甘受するべきものであったのだろうか。この点にかんして、ヘーゲルは、イエスが自己の死を次のように受けとめたと述べている。

「私が私の友の最善のために私の生命を献げるということが、私の愛の証拠である。」(N. 126) イエスは愛のために死んだのである。そして、この愛は、上述したように、例外なくすべての人間にたいする愛であるべきであり、「一個の民族、一個の信仰に限定せぬ、非党派的愛でもって人類を抱く」(N. 122)のものであり、当然、敵であるユダヤ人にたいしても及ぶべきであろう。そうだとすれば、イエスの刑死が、イエス自身の「自然」の立場から望むところではなく、一時、「彼の敵の不正義、彼の前にある運命のかたくなさがここで自然の孤独のうちでイエスを捉え、彼をゆさぶり、そして彼を不安で満たした」(N. 128)としても、また、ピラトにとってさえイエスの行状は市民法にたいする犯罪を構成せぬが故に、死刑というのは不当な量刑であったにしても、また、結局はシーザーとの政治的関係を逆用したユダヤ人の奸策の結果処刑が決定されたとしても、つまり、この結果は全面的に「イエスの行為が相当するもの」ではなく、多分にイエスの関知せぬ事情のもたらしたものであったにしても、イエスは人類全体を自己と同類とみなす「愛」の見地から、この結末を自己が招いた結果として、すなわち、「運命」として引受けるのである。また、このように「神が指定している運命」として引受けることによって、イエスは人類への愛の立場に徹したことを証明すること、「愛の証拠」を示すことになるのであろう。

「愛」と「運命」との真の内的連関の解明は、後のフランクフルト時代における「生」の歴史哲学的見地を待たねばならないであろう。しかし、ここでも、すでに、「愛」についての言及が多くなるのとほぼ並行して「運

命」についても多く語られていることは、両者の関連が偶然ではなく、両者の間に以上のような内的連関がすでに考えられつつあることを推測せしめるに充分であると思われる。そして、この歴史哲学的見地それ自体は、「神聖性」から「共同善としての最高善」にいたるカントの宗教哲学の立場からははみ出ている要素であるように思われるのである。というのは、カントにとっては、イエスの行動は、その動機の純潔さという点において最も重要な価値があり、行動の結果の成否は二義的な問題になると考えられる。したがって、イエスの行動の結果がその動機に「相当」しているかどうかという問題、さらに、その問題の歴史哲学的解決などは、そもそも問題として生じてこなかったのではないか、と思われるからである。しかしヘーゲルは、ここでは、まだ、このカントの立場との相違をそれとして明言して自覚するにはいたっていない。

以上四点にわたって、『イエスの生涯』において説き明かされたイエスの宗教の内容を見てきたわけであるが、ヘーゲルは、ここで、最後の「運命」の要点はともかく、「内なる神性」、「外的実定性との闘い」、「愛」というその主要な要点の殆どにおいて、「神聖性」から「共同善としての最高善」にいたるカントの純粹道徳宗教の見解との一致を示している。したがって、ここでのヘーゲルのカントにたいする関係について、一方で、ヘーゲルが全面的にカントに従っていたと解することは無理であるが、他方で、ヘーリングのように、きわめて狭く「徳の理想」としてのイエスという点にだけカントとの類縁性を認めるというのも、行き過ぎた解釈であるように思われる。⁴⁴もとより、『イエスの生涯』は、上述したように、イエスの宗教の積極的側面のみを扱うという点で主題的に限定されており、ヘーゲルの構想全体をおおうものではないのであるが、しかし、その限定された枠組の中では、ヘーゲルはその主要な要点の殆どにおいてカントの宗教哲学に従っていると思われるからである。さらに言えば、前節でも触れたように、カント自身、すでに、「自然宗教としてのキリスト教」にかん

してイエスの教えを「純粹な理性教義」(K. 177)として解釈している。カントは、そこで、マタイ伝のV節からXXV節の中の若干の箇所から、志操の純潔、行為、神および人類への愛の命令、幸福などの論点を汲み出しそれらを彼の立場から説明している(K. 177~180)。したがって、ヘーゲルが、あるいはこれをモデルにして『イエスの生涯』を書こうとしたのではないか、とも推測されるほどである。

4. Anhang 5 (N. 366~7) および

Anhang 6 (N. 367, D. 217~8)

こうして、ヘーゲルは95年の5月9日から7月4日にかけて『イエスの生涯』の中で、カントの宗教哲学にほぼ依拠して、民族宗教として再建されるべきキリスト教の本質的必然的構成要素としてのイエス像を描いたわけであるが、これとほぼ同時期に(ただし、7月9日のV. シュタイガー宛の手紙の前に)、彼の全体的構想の中のこれとは異った視点について再度述べた断片をのこしている。それは、G. フォルスターの『1790年4月5月6月におけるニーダーライン、ブラボア、フランドル、オランダ、イギリス、フランスの光景』という本のI巻の29頁と71頁の読書の覚書である断片、Anhang 5 (N. 366~7)、および、同じフォルスターの書の26頁139頁208頁からの抜粋を含んでいることから同時期のものと推定される、Anhang 6 (N. 367, D. 217~8)である。(ただし、後者の中の、1796年2月の『イエナ文学新聞』59号からの抜粋部分は、ホフマイスターの記したごとくもっと後の「96年はじめ」(D. 217)に属するものであろう)。

これらの中で、ヘーゲルがフォルスターとともに確認している論点において、彼の思想形成の過程にとって特に注目される点は二点あるように思われる。その一は、共和制の下での精神と君主制の下での精神の比較にかんするものであり、他の一は、そのような視点からなす、イエスにたいする消極的な評価という点である。

第一の点について、ヘーゲルは、Anhang 5 の中で、明らかに共和制の下での精神に与し君主制の下での精神を批判する立場から次のように述べている。一方で、共和制の下では人々がそのために生きている「理念」(Idee) というものがある。共和主義者は自分の力のすべて、すなわち、「肉体的および道徳的力」(N. 366) をその理念にふり向け、また、結果的にもその労働は「満足を見出す」(同上) というものである。他方、君主制の下では人々は理念ではなくもっぱら個人的な利害関心のために生きている。しかし、「人々は理念なしには存在できず、人々はまた個別的な理念、すなわち、理想 (Ideal) を作る。」(同上) けれども、この「理想」は非現実的なもので、「人々がめったにみずから遂行したことの無いもの」(同上) であり、それは「神性」と呼ばれ、それを直観したいという人々の要求にたいしてはただ「想像力」の「誤魔かし」によって充たされるにすぎないものである。

同様な比較は、Anhang 6 におけるフォルスターからの抜粋の中にも認められる。すなわち、そこでは、一方で、ギリシア的精神が「自分だけで立つことのできる人間は、あの巨人的な神々を眼にし、神々と親しみを感じる。」(N. 218) というように讃美される。他方で、それにたいし、我々近代人は「たえず欠乏に悩み、けっして自分の力に誇りを持たない。」(同上) そして、我々は「援助と同情を釣り出すことのできる信頼できるものを見出したい。」(同上) という、「生の根本的な要求」(同上) を持ち、「そのために我々は神々を我々の形像にならって作り出す。」(同上) というように、フォイエルバッハの疎外論を先取りするとき指摘がなされている。

このような、共和主義の体制の下での精神を讃美し君主制など専制的体制の下での精神を批判するという考え方は、チュービンゲン時代以来度々なされており、近くは、上述の『キリスト教の実定性、予稿、Anhang 4』の中の(d)(e)の問題群において種々なされてきたところである。それらの中から二、三例を挙げるとすれば、共和主義者の理念に奉仕する態度にかん

して、「祖国の自由な体制の廃絶の後にみずから命を絶ったカトーやクレオメネスや他の人々にとっては、私人の立場に戻ることはできなかった。かれらの心はある理念を捉えてしまっていた。」(N. 362)と述べられ、また、「近代の民族の個人は、ジュピターなどを崇拜し人間を犠牲にした古代の民族の個人にたいして誇れる原因を持っていない。」(N. 363) というように近代人にたいしてギリシア人の精神が讃美され、また、専制体制下における「理想」についても、「とくに共和制から専制政治へ移行が起きた場合、そこではつねになお自分の意志の陰影が保たれている。」(N. 364) というように指摘されていたのである。⁽¹³⁾

それゆえ、ヘーゲルは、一方で『イエスの生涯』の中で、カントの宗教哲学に依拠してイエスの宗教の積極的側面を再建されるべきキリスト教の本質的必然的構成要素として描くかわら、他方で同時に、彼の構想の基本的立場をなす民族精神の立場、とりわけ共和主義的体制下の精神と専制主義的体制下の精神との歴史的比較の視点を、Anhang 4 を引きつぎつつ、Anhang 5 の中で持ち続けていたのである。

そして、後者の視点こそまさにカントの宗教哲学に欠けていた視点であるように思われる。ただし、この点は、よく誤解されているようにカントには民族宗教についての評価や宗教の社会的位置づけについての考察がまったく欠けていた、という意味ではない。反対に、詳しくは次稿で述べるつもりであるが、カントは民族宗教の中に彼の純粹道徳宗教へ導く素質を認め、むしろその絶滅を危険視さえしていた。⁽¹⁴⁾ また、カントは教会と国家のあるべき関係について考察し、教会は国家の中にありながらそれと本質的に区別されるというような近代的な宗教観および国家観にもとづく見解を述べていた。⁽¹⁵⁾ これらの点はヘーゲルもおおいに尊重する点であるのだが、カントに欠けていた視点というのはそういうことではなく、一言でいえばチュービンゲン時代以来ヘーゲルの取っている「民族精神」の立場である。⁽¹⁶⁾ つまり、上述の関係にある宗教と国家をさらに「民族精神」の

中にその構成契機として位置づけ、したがって、宗教を「民族精神」との相互関係の中で捉えること、換言すれば、一種の宗教社会学的な視点から宗教を捉えるということと、さらに、それを「民族精神」のもう一つの構成契機である「歴史」の視点から捉えること、つまり、「民族精神」の種々の発展段階において歴史哲学的に民族—宗教を捉えるという見地である。

それゆえ、このような見地と関連して、我々は、先の Anhang 5 の文章の中で、ヘーゲルがたんに共和主義的体制下の精神と専制主義的体制下の精神の相違を指摘するのみならず、さらに一方から他方への移行つまり両者の媒介の面をも捉えていた、ということに特に注意しなければならないであろう。それは、「理念」(Idee)と「理想」(Ideal)の関係にかんして、「理想」というのは「理念」が現実社会において充足されえない状況下における「個別的な理念」つまり「理念」の現象形態として現われる、という指摘である。この「理念」と「理想」の区別と連関の弁証法的論理は、実はすでに、『民族宗教とキリスト教、第5稿』の中で「人間的自然の美」の実現形態と疎外形態という形で述べられていたものであり、さらに『実践理性の断片』や次稿で述べる『キリスト教の実定性、補稿(3)』における、「最高善」にたいする実践理性の要求そのものとその実現形態との区別の考え方と関係してくるものであり、¹⁷⁾ ひいては、カント哲学との相違（あるいはヘーゲルが云うところのカントの体系の完成）というよりむしろその批判を導き出す契機となるものである。

そのことの暗示が、すでに、第二のイエスへの消極的評価という点に認められる。というのは、イエスは、ここでは、生きた「理念」ではなくして君主制の下で「理想」のみを追求する偏狭な精神の典型として描かれているからである。

ヘーゲルは云う。「自分の理想の奉仕に自己のすべてを捧げる敬虔なキリストは神秘的夢想家である。彼の理想が彼をまったく充たし、彼は理想

と彼の世俗的活動領域との間に区別をつけることができず、彼のすべての力を理想の側に駆りたてる。」(N. 366)

しかし、この点にかんして、『イエスの生涯』では、「世俗的活動領域」を断ち道德法則に忠実たらしめることこそ、むしろ内なる「神性」を喚起させる基本的条件と考えられ、何よりもイエスはそのような「真の宗教の精神」を体現したものとして敬まわれたものであった。ここでは、そのようなイエスの活動は、現実社会に順応しない「神秘的夢想家」の硬直した精神を意味するものとして逆にうとんじられている。このようなイエス像は、勿論、カントにも見られないものである。このように同じ時期にまったく対照的なイエスへの評価がなされているということは、一見、きわめて奇異に思える。

しかし、イエスへの否定的評価そのものはヘーゲルの内ですでにけっして目新しいものではなかった。すでに『民族宗教とキリスト教』の中で、ヘーゲルはイエスの宗教活動を「私的宗教」としてその反社会性をソクラテスの場合と対比して指摘していたし、また、迂路としての疎遠なイエスをローマの奴隸的体制の下における「人間的自然の美」の自己疎外の投影像として捉えてもいた。⁽¹⁸⁾ さらに、実は、『イエスの生涯』でも、唯一箇所、そのような否定的なイエス像が見出される。それは、現実政治家ピラトの目から見たイエスである。イエスは「ピラトの心にとっては、無意味な言葉のために、抽象的なもののために自己を犠牲にする狂信者」(N. 132)と映った。このピラトのいささか好意と呆然とした痛ましさの念もこめられているイエス像は、ここで「理想」に殉じる「神秘的夢想家」⁽¹⁹⁾と云われたイエスの姿にきわめて近いものであるように思われる。

それでは、同一のイエスの宗教活動にたいしてなされた、これらのまったく対照的な評価はいったいどのように結びつくのであろうか。ヘーゲルは一方を真実のイエス像とし、他方を虚偽のイエス像としようとしたのだろうか。それとも、彼は、両方ともイエスにかんする真実であると見做し

たのだろうか。もしそうだとしたら、ヘーゲルの思想の中で両者はどのように関係していたのだろうか。『イエスの生涯』と Anhang 5, 6 を通じて我々にはこのような疑問が浮び上ってくるのであるが、あたかもこのような疑問にヘーゲル自身直接答えるかのように、ヘーゲルは、次に、『キリスト教の実定性』においてこの問題をキリスト教の実定化の淵源の問題として取上げるのである。

5. 中間的まとめ

以上二節から四節にかけて見てきたように、ヘーゲルは、ベルン時代後期の95年4月16日頃から7月4日頃までの時期において、彼の民族宗教の立場の方向でカントの体系を受容しかつ「完成」させようとする企図の下に、旧来の構想の分岐の部分的追求を一層押進めたのである。それは主として次の二つの側面に分けられる。一方で、彼は、民族宗教として再建されるべきキリスト教の本質的必然的構成要素としてのイエスの宗教の積極的側面を、『民族宗教とキリスト教』や『実践理性の断片』における「内なる神性」や「普遍的精神的教会」などにかんするカント的考え方を引継いで、Anhang 4 およびとりわけ『イエスの生涯』の中で、「神聖性」から「共同善としての最高善」にいたるカントの純粹道德宗教の考え方に主として依拠して、「内なる神性」（「無制約的理性」）、「外的実定性との闘争」、「愛」、「運命」という諸点において展開した。他方で、彼は、『民族宗教とキリスト教』以来の彼の基本的立場であり、かつ、カント的立場とは相違している側面である、「民族精神」の宗教社会学的および歴史哲学的見地を、Anhang 4, 5, 6 などにおいて、共和主義的体制下の精神と専制主義的体制下の精神（否定的イエス像）の比較論的考察などにおいてくりかえし示した。

これら二つの側面はそれぞれ対照的なイエス像に反映していたのであるが、最後に見たように、ここでは両者はいまだ十分に相互の連関がつけら

れていたとは云い難く、ただ併存するにとどまっているかのように見えた。しかし、次の『キリスト教の実定性』では両側面の関連が意識化されて、彼の旧来の問題が再度提起されるようになってくる。これは、つまり、ヘーゲルの思想の中のカント的側面と非カント的側面が一つに連結されることを事態としてもたらすことを意味し、結局、そのことがフランクフルト時代におけるカント批判への転回を導く内在的契機となるのではないかとも思われるのである。

注

- (1) 資料の年代記的順序については、前稿で示したごとく、主してG.シューラーの書体論的研究に従うことにする。以下で取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.
 R. K. Rosenkranz, “Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben,” Berlin 1844.
 K. I. Kant, “Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft”, 1793. Ph. B. Bd. 45.
- (2) この点は、当時在学中でありながらすでに二、三の論文を世に問うていたシュエリングの活躍ぶりと対照的であるが、ヘーゲルの内的困窮の原因としては、他には、私益と結託した当時のベルンの体制の精神にたいする反撥感情、シュタイガー家の中での疎外感孤立感などが従来挙げられてきた。cf. F. Rosenzweig, “Hegel und der Staat” Ester Band. 1920. S. 32
- (3) N. 362, 365.
- (4) G. シューラーによると、原文は、“Urkunde der Geschichte ……”ではなく、“Unkunde der Geschichte ……”であり、ノールはnをrと読み違えた、と指摘されている。Giesela Schüler, “Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften”, Bonn 1963. Hegel-Studien Bd 2. s. 142. 注70.
- (5) K. 177~180.
- (6) R. 53.
- (7) cf. R. 53~4. ちなみに、イエスの生涯を描くことの歴史的背景は、ローゼンクランツの説くところによると、次のようであった。まず、カトリック中世

では、キリストの生涯は絵や彫刻やドラマなどによって文字どうり見られるものであったが、プロテスタンティズムにおいては、彫塑的要素が廃され、ルター派などでは劇的客観性はオラトリオの音楽的＝ドラマ的客観性に転じられた。そこではキリストの物語は一般にはじめは押えられていた。つまり、教義そのものの方が優位を持ち、聖書はむしろ教義の真理性を証明する手段であった。30年戦争の後、プロテスタンティズムの教義が確立した後になってはじめて、人々は次第に聖書にたいして論争的態度をもってではなく、キリストの現象そのものに向う傾向に戻りつつあった。クロップシュトックの宗教叙事詩『救世主』(1773年)はこの頃非常な意味を持ったにちがいない。しかし、この想像によって作られた解放者の像には、やがて悟性が対置されて、キリストの歴史をその蓋然性にかんして研究することが始められた。ヴォルフエンビュットラーの研究(1778年)は聖書批判に基準を与え、「この時以来、イエスの目的、計画、性格の発展を課題とした多くの書が出てきた。」(R. 50~1) すなわち、ヘスが1768年以来イエスの生涯について著わし、ラヴァテールは1783~86年にクロップシュトックの『救世主』を模倣し、イエスとソクラテスの平行論も現われてきた。R. 50~1

(8) cf. N. 102, 116, 134.

(9) cf. N. 112, 115, 120, 122, 124, 125, 126, 127.

(10) cf. K. 178.

(11) cf. N. 106, 107, 109, 111, 128, 134.

(12) T. L. Haering, "Hegel, sein Wollen und sein Werk, I", s. 192~6.

(13) さらに、ローゼンクランツによってベルン時代の作とされてはいるが現在いまだにその成立時期が確定されていない、『歴史的研究の諸断片』(R. 515~532)の中にも、同様な考察が見られる。たとえば、ギリシア人の自由な精神を讚美した第5断片、自由の没落したローマ帝国に発生した諸派について分析した第6断片、ローマ体制下における自然と神的なものの分離を指摘した第7断片、ギリシア的共和主義的精神の立場にとって中世の騎士道精神が不可解であることを述べた第8断片、バッカスの巫女の陽気で健康的で神聖なうっぶん晴しと対比的な中世の魔女の陰険で病的で瀆神的な想像力を述べた第9断片、古代における私有財産の制限の制度と対照的な近代国家における財産の安全の制度について論じた第11断片、専制体制下の軍隊における受動的な精神と自由のための軍隊における情熱的な志気との相違を述べた伝説の第16断片、などに見られる。(このうち、第8,9,11,16断片などについては、G. シューラーの推定では、ほぼベルン時代のものとされている。G. シューラー、同上、S. 157)

(14) K. 121~2. 156.

(15) K. 101.

- (16) cf. N. 27 この「民族精神」の概念は、ローゼンツヴァイグによれば、モンテスキューの *Esprit général* から発しヘルダーを通過してヘーゲルに継承されたものである、という。ローゼンツヴァイグ、同上、S. 23.
- (17) cf. N. 71, 362, 235.
- (18) cf. N. 32, 41, 71.
- (19) cf. N. 133, 134.