

チュービンゲン時代における青年 ヘーゲルの疎外論

久保陽一

I

青年ヘーゲルの思想の一貫した主題は、既成のキリスト教に対する、キリスト者としての批判である。ただし、それは、同時に政治の批判をも伴っている。そして、その意味の構造からすれば、一種の疎外論であると思われる。したがって、青年ヘーゲルの思想は宗教的および政治的疎外論であると言える。だが、その思想の展開において最も重要な局面は、ベルン時代におけるカント的实践理性の啓蒙主義的立場からフランクフルト時代における「生」の三段階論的構造をなす歴史主義の立場への転回であろう。なぜなら、後者の立場においてはじめてヘーゲル特有の論理が確立するからである。そこで、この転回の根拠を問うことはヘーゲル哲学を吟味するに際して重要な意味を持っている。そして、そのためには、転回時におけるヘーゲルの思索を追思検討することだけでは十分ではないように思われる。というのは、一般に、一つの個性における思想の転換は、しばしば、従来の立場にとって異質な現実との出会いによりその限界の自覚において促されるものではあっても、その変様の取りうる範囲と様式は、個人の過去の行為や思考の体制からそれほど大きく踏み出ることはないと思われるからである。したがって、我々としては、青年ヘーゲルの最初期、すなわち、チュービンゲン時代における論稿にまで遡及し、そこから、転回時に光を当て直す必要があるように思われる。そこで、まず、本稿では以上のような観点から、チュービンゲン時代の最初の論稿である『民族宗教とキリスト教』を取り上げ、そこで提示された青年ヘーゲルの志業の最初の構

想を把握し検討することにする。すなわち、そこで、ヘーゲルがどのような尺度でもって、どのようにキリスト教を批判し、どのような問題解決の展望を得ているかを把握し、そしてそれを転回時に向って検討することが本稿の狙いである。

II

ヘーゲルが『民族宗教とキリスト教』においてキリスト教の批判を試みるにさいして、彼は、その批判の尺度とでもいべきものとして、民族宗教のモデルを構成している。すなわち、一般に宗教が民族宗教でありうるための条件はどのようなものであるかが考えられ、それらの条件によって構成される民族宗教のモデルを尺度とし、その上で既成のキリスト教が批判の俎上にのぼせられるのである。そこで、ここでは、まず、ヘーゲルが民族宗教のモデルとしてどのようなものを考えていたかを見ることにする。

しかし、それを見る前に、我々は、そもそも一体宗教とは何であるかということについてのヘーゲルの基本的了解を確かめておく必要があるように思われる。そして、いわばその導きの糸のもとで、モデルとしての民族宗教の条件の構成が可能になることだろう。

宗教の問題は、ヘーゲルにとって、西欧の近世の哲学が一般にそうであるように、神自体がどのようなものであるかということではもはやなく、人間にとって神はどのようなものであるかということとして考えられている。換言すれば、宗教はヘーゲルにとっても、人間の世界にたいする特殊宗教的なあり方なのである。ただ、その場合、ヘーゲルに特有な見方として、それをはじめからいわば縦と横の両面から捉えていることが指摘できる。すなわち、一方で縦の面として、人間の種々の能力の階層的構成において、他方で横の面として、社会の中の一つの契機として宗教を捉えているのである。

まず、前者の面から言えば、たしかに、ここでは、まだ、後の『精神哲

学』におけるように人間の諸能力の間の位階が体系的に確定されて捉えられてはいない。しかし、いずれにせよ、宗教的心性というのは、感覚、心、記憶力、悟性、想像力、実践理性という諸能力の総合としてあり、そのいずれをも欠きえないということは明確に打ち出されている。そして、ヘーゲルは、ただ記憶力や悟性だけを働かせて足れりとする宗教を「客観的宗教」(S. 6)と名づけている。他方で、彼は、「客観的宗教」を構成部分としつつも同時に感覚・心・想像力・実践理性の中に現われ出るような宗教を「主体的宗教」(同上)と呼んでいる。もとより、ヘーゲルの意図は「客観的宗教」を批判し「主体的宗教」を建てることにある。なぜなら、墮落した神学者のように記憶力だけで、あるいは、啓蒙主義者のように悟性だけで宗教を扱うならば、それは、抽象的画一的な事柄となり、死んだ文字の物神礼拝に陥ってしまうからである。それにたいし、「主体的宗教」というのは、客観的な教義をたしかに認めてはいるにしても、それを感覚や心や想像力から受けとめ、実践理性の事柄である道德性の発場において消化しているので、個性的なもの、生々としたものとなっているのである。そして、この宗教的誠実さの要請のさいに、つぎのことが見逃されてはならない。それは、「純粹な道德性」と「外的自然および内的自然の依存」(S. 14)とは、すなわち、理性と感性とは、克藤しあうのではなく、調和しあっていることである。ちょうど、塩が固ったままでなく材料の中に溶けこんで料理ができあがるように、また、砂利や水の濁流のうちにセメントが入れられて一本の揺ぎないコンクリートの柱が立てられるように。ヘーゲルは、我々に、ほとんどルソーの自然宗教を思い起こさせるような筆致でつぎのように書いている。すなわち、人間の本性のうちには、たとえば法律への尊敬にもとづくものではなくても、また、道德的ではなくても、「それ自体において価値を持っており、……悪しき傾向を妨げ、人間の最善を捉すような感情——同情、善意、友情等のような善い種のすべての傾向」(S. 18)がある。それは、「愛」を原理とする「道德的感情」である。

そして「この自然の美しい糸を自然にしたがって高貴な帯にすること」(S.19)が肝要である。

つぎに、後者の面として、社会の中の一つの契機としての宗教について言えば、ヘーゲルは、それを宗教と「民族精神」およびその諸契機との相互関係という形で捉えている。すなわち、ヘーゲルによれば、宗教は、政治、歴史ともに「民族精神」の不可分の構成契機をなし、「民族精神」とそれら諸契機とは相互に作用しあっているのである。(S.27)つまり、宗教は「民族精神」を反映し、逆に、「民族精神」は宗教によって興されるものである。ここには、すでに、一種の宗教社会学的な視点が含まれているとあってよいだろう。

以上のように、もし、ヘーゲルの宗教一般についての基本的了解を確認することが許されるならば、宗教が民族宗教でありうるための条件もそこから導き出すことができるだろう。すなわち、民族宗教は何よりも、(1) 理性の要求および(2) 感覚、心、想像力の要求に従って主体的でなければならない。さらに、それは、(3) 社会生活、とりわけ政治との関係からくる要求に従って公共的でなければならない。その詳細を示せば以下のようなになるだろう。

第一に、理性の要求との関係では、ヘーゲルは、宗教の教義を問題にしている。すなわち、その教義は、たとえ超人間的な神の啓示に依拠して権威づけられるものであっても、本来的には、人間の普遍的理性によって権威づけられねばならないものである。各人が教義の義務を洞察し感じるものでなければならない。そのように、理性の限界を超えるものは一切含んではならないのだから、それは、また、「単純」なものでなければならない。そして、理性そのものは感性と調和すべきであることは先に見たところである。そのように、理性にもとづく教義は、同時に、感性への依存を伴ったものとして「人間的」でもなければならない。この点での理想的典型として、ヘーゲルは、ギリシア人の宗教を挙げている。ギリシア人の信仰

は、彼によれば、一方で神々が善人にたいし好意を示し悪人を罰するとされているため「理性の深い道徳的要求」(S.23)のうえに成りたっているが、他方で人間の不幸は変えられない「必然的運命」(同上)として引受けられ、人間の弱さや自然への依存性に適合していて、きわめて「人間的」なものであるからである。以上が教義にかんしてヘーゲルの与える民族宗教のための条件である。結局、この面からすれば、民族宗教は「人間的」な「理性宗教」であることになる。

第二に、感覚、心、想像力の要求との関係では、ヘーゲルは、宗教における形象、勤行、儀式、祭式等ポジティブな要素を問題にしている。それらは宗教にとって一般に必要なのだが、とくに民族宗教にとっては重要である。なぜなら、かれらに向って原理の高みから説教するのではなく、かれらをそのあるがままに受容れることから始めなければならないからである。そして、かれらの想像力が偉大で純粋な形象で充たされ、かれらの心の中に善行を好む感覚が喚起される必要がある。その意味では神話もけっして否認されるべきではない。さらに、勤行や儀式にかんしても同じことがいえる。いずれにせよ、民族宗教において重要なことは、それらポジティブな要素が形式的機械的なものでなく、民族の精神から芽生え、民族の精神を生々と興隆させるものとして働いていることである。そのために最も有効で純粋な手段は、ヘーゲルによれば、「聖歌」と「民衆の歌」と宗教的な「民衆の祭」であるという。(S.26)

以上の二つが、民族宗教として主体的でありうるための条件である。

第三に、ヘーゲルは、民族宗教が社会生活、とくに政治との関係から生じる要求に従って公共的であるべき条件を問題にしている。まず、民族宗教は生活のすべての面で民衆と結びついているのでなければならない。それは、民衆の日常的な生活や労働の場面においても、かれらのかたわらに立って、かれらの志操を鼓舞する、ちょうど指揮者のようなものでなければならない。さらに、社会生活の総括であると言ってよい政治との関係に

ついで言えば、ヘーゲルは、ここで、宗教と国家との完全な愈着ないし未分化という立場を取るのではなく、また、両者の完全な分離ということをお説くわけでもない。彼は、一方で、宗教の働きが最高善にかんする実践理性の課題を満足させ、また、人倫の衝動を強めることにあるということから、「宗教は国家の立法者および統治者の目的となりうる。」(S.61)「客観的宗教を主体的なものにするのは国家の偉大な仕事でなければならない」(S.49)と言うように、宗教と国家との結びつきを認めている。他方で、彼は、そのような国家が施設提供等によって宗教に働きかけるさいに、宗教が国民に権力主義的に強制されるようであってはならず、「志操の自由」(S.49)を損わない範囲内で間接的に行なわれるのでなければならないという。この面からいえば、ヘーゲルは宗教と国家とは互いに異質で独立した領域をなすべしという近代的な宗教および国家観の了解にもとづいているのである。したがって、ヘーゲルは、このような二面から宗教と国家との関係を捉え、つぎのように述べる。「偉大な志操を生み出し育てる民族宗教は、自由と手を携えて進む。」(S.26)民族宗教は、また、歴史的性格を刻印されている。民族精神が歴史を構成契機として含んでいることは先に見たところであるが、ヘーゲルは、先の「人間性」への要請のところで、それを敷衍してつぎのように述べている。人間的という意味は、「一民族が立っている道徳性の段階と精神文化に適合したように人間的である。」(S.21)という意味である。つまり、民族宗教は、民族の生活のすべての要求と結合しなければならないがために、民族の歴史的発展段階に適合したものでなければならないわけである。

以上の三つが、我々の見るところでは、ヘーゲルがモデルとしての民族宗教を構成する、そのための条件である。そこで、つぎに、このような民族宗教のモデルを尺度として、既成のキリスト教がその資格を有するかどうかを検討されなければならないだろう。次節では、この観点から見た既成のキリスト教の問題点を見ることにする。

III

民族宗教のモデルを尺度とした、既成のキリスト教にたいするヘーゲルの解答は、もとより否定的である。それでは、ヘーゲルは、ここで、既成のキリスト教をどのようなものとして受けとめ、どのような理由で批判しているのだろうか。以下では、上述の三つの条件に即してそれを見ていくことにする。

第一に教義にかんして言えば、ヘーゲルは、ここで、主として、イエスの教えないしイエスに帰せられる教えと、イエスの歴史的人格をめぐる教義との二つを検討している。まず、前者から見ることにしよう。

イエスの教えないしイエスに帰せられる教えには、超人間的あるいは超自然的な仕方で道德性を喚起しようとする教義が含まれている。それは、たとえば、奇蹟や来世における因果応報の形象への依拠というものである。しかし、そのような教義は、多く、ただ目的や結果への適法性だけを持っているのでしかなく、本来の道德性には欠けているといわねばならない。なぜなら、人間を来世で待ち受けている運命が永遠の至福か永遠の呪阻かという冷厳な二者択一は、人間を命令にたいして適法的であることのみを専念するようにし、かえって、たえまない不安や絶望に陥れるからである。また、人々は、実際に何の不正を受けていないにもかかわらず、現実的あるいは仮想的に受難を作り出し、それにより来世での報いを期待することになる。一種の偽善的な道德性が呼び起こされるわけである。このような教義が、受難を一部は自然の必然的運命として服従し断念するほどに「人間的」でなく、また、直截に理性の自由な道德的要求にもとづいた教義でないことは明らかである。

つぎに、イエスの歴史的人格をめぐる教義だが、それは、イエスがたんに有徳な人間であるだけでなく神的なものの付加した神人であるとされる点をめぐっている。しかし、この点について、ヘーゲルの評価は、よく見ると単純に否定的であるとはいえない。というのは、この問題を扱っている

第四稿の本文と第三断片とでは、前者では好意的であるが、後者では批判的であるというようにして、ヘーゲル自身の評価が揺れ動いているように見えるからである。この点にかんして、細谷氏は、前者での評価は二義的でこの文脈では論理的に無理があるが、後者ではヘーゲルは批判に徹する側に踏みきったというように解釈されている。(細谷貞雄、「若きヘーゲルの研究」30～37頁) たしかに細谷氏の解釈には学ぶところ多いのだが、しかし、私としては、前者での評価と後者での評価とのずれは、ヘーゲルのここでのイエスにたいする信仰についての思想全体に照らしてみるならば、むしろ、外観上のずれと言ってよく、必ずしも両者の間に矛盾があると解さなくてもよいのではないかと考えてみたい。そこで、以下でこの点を詳しく追うことにし、まず「本文」における神人イエスにたいするヘーゲルの肯定的評価を、つぎに「第三断片」における否定的評価を見る。そのうえで、両者における評価がイエスの信仰についての思想全体のうちでどのように総合的に捉えうるかを考えることにする。

まず、「本文」で、ヘーゲルはイエスがたんに有徳な人間であるだけでなく神人でもあることについて、ソクラテスと対比しながら、それが果して人間にとって近しいものかどうかと問うている。ソクラテスの場合には、彼がどのように卓越した有徳の人間であるとしても、どこまでも我々と同じ人間であり、我々に到達可能な模範であるといえる。しかし、イエスの場合はそうではない。イエスには神の子という神的なものが付け加わっている。そこで、イエスがどのように非難の余地ない生涯を送ったにしても、それは神人としてはむしろ当然のことであって、特に賛歎に値するとも思われない。それどころか、むしろ、イエスは神ならず欠けるところの多い人間にとっては近寄り難い存在であり、したがって、我々はその模倣に駆りたてられる熱意を失うのではないか。ほぼこのように「冷ややかな悟性」(S.57)は疑うのである。それにたいして、ヘーゲルは、神人としてのイエスは我々に疎遠でなく、かえって近しい存在であると抗弁す

る。ヘーゲルは言う、——そのような悟性の理屈を「想像力」は尊重しない。この超人間的理想は、「人間の心がそれから遠ざけられていると考えねばならないにしても、しかし、人間の心に無縁 (fremd) ではない。——さらに、この理想は冷たい抽象物でないという特長を持っている——我々はそれが語るのを聞き行なうのを見るという、この理想の個別化はすでに我々の精神にとって類縁であるものをもたらし (bringt es, das schon unserem Geiste verwandt ist,) 我々の感覚にとっては尚一層近しい (noch näher)」(S.57)。したがって、イエスにおける神的なものの付加は我々の模倣への熱意を弱まらせるのではなく、「むしろ、人間的以上のものである理想に向うため、我々の手には一層好都合である。」(同上) これはどういう意味だろうか。「理想の個別化」としてのイエスが想像力や心にとって疎遠でなく、感覚にとっては一層近しいというのは、イエスの弟子たちへの感覚的臨現ということを行っているのかもしれない。しかし「我々の精神にとって類縁であるものをもたらし」というのはどうだろうか。当面の吟味の尺度である人間的な実践理性にとって神人としてのイエスはやはり超越的存在ではないか。もしそうだとすれば、「我々の精神にとって類縁であるものをもたらし」というのには無理があるのではないか。我々は、ここでは、一応このような疑問を出すにとどめておき、続いて、「第三断片」における該当箇所を見ることにしよう。

ヘーゲルは、そこでつぎのように述べている。「何故に、人間の実例では我々を徳の闘いにおいて強め、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を感じることに我々は達しないのだろうか?……ああ人は我々に、この能力は疎遠なものであり (fremdartig), 人間はただ自然的存在者の系列の内に、しかも、墮落したものとして属するのでしかないと説いてきた。——人は神聖性の理念をまったく隔絶し、もっぱら一つの疎遠な存在者にのみ添え与え (allein einem fernen Wesen beigelegt)そして、人間を感覚的自然の下での制約と不可分なもの

見做してきた。」(S.67) イエスは、ここでは、前とは逆に、まったく疎遠な存在者である。他方、人間も「神聖性の理念」からまったく隔絶された無力な自然的存在者である。そこで、そのような人間には徳の模範としての資格は元々具わっていないというわけである。ただ神人イエスだけが徳の模範でありうる。

そうだとすると、有徳な人間でなく神人としてのイエスだけが徳の模範たりうるという一つの同じ主張が、「本文」ではイエスは神人であるにもかかわらず人間に近しいという肯定的な評価によって裏づけられているのにたいして、「第三断片」ではイエスは人間に遠いものとして神的であるという否定的評価によって支えられていることになるだろう。このような評価のずれはヘーゲルの立場そのものの動揺と解すべきだろうか。それとも、何らかの形でヘーゲルの思想のうちで総合的に捉えられていたと解すべきだろうか。この問題を考える場合、ヘーゲルがここでイエスと人間との関係を全体としてどのようなものとして受け取っていたかということを見ておく必要があるように思う。ヘーゲルは、ここで、第四稿全体にわたって、つぎのような「迂路としてのイエスへの信仰」という思想を示しているのである。

それによると、まず、キリスト教にとって最大の価値は永遠の至福であるというテーゼがたてられる。そして、そのための条件、つまり、それによって神が人間に永遠の至福を与えるであろう、最上の条件はイエスにたいする信仰であるとされる。ここでイエスというのは、自らの死をもって人類の罪を贖い、人類と神との和解をもたらした仲保者としてのイエスである。しかし、そこには、人間はその道徳的不完全性の故に自力では永遠の至福に与ることができないという、一つの性悪説的前提が含まれている。人間の無力のため、その代案として「すべての存在者中の存在者そのものと我々との結合」、「我々の内なる彼の在住」(S.67) すなわち、仲保者としての神人イエスへの信仰によって人間に永遠の至福が訪れうるので

ある。また、このようなイエスへの信仰が人間を「結局は道徳性へ導く」(S.62) ことを可能にする。人間は直接的には道徳性を実現しえず、イエスという迂路を介してはじめて道徳性を実現しうるというわけである。

この「迂路としてのイエスへの信仰」という、イエスと人間との関係全体についての思想を見るならば、さきの問題もつぎのように解決できると思う。すなわち、この思想のもたらす副産物——イエスの信仰により道徳性が導かれる——のかぎりでは「本文」におけるような「超人間的理想の個別化」としてのイエスを「我々の精神にとって類縁であるものをもたらす」ものと、近しく思われうる。しかし、この思想の含む前提——人間の道徳的不完全性——のかぎりでは「第三断片」に見られるように神人イエスは人間に疎遠なものとして批判されることになるわけである。もしこのような理解が許されるとすれば、上述した「本文」と「第三断片」における評価のずれも外観的なもので、実は両者は総合的に捉えられるものであったといえるだろう。

イエスの歴史的な人格をめぐる教義を、ここで、全体として、このような「迂路としてのイエスへの信仰」において理解できるとすれば、我々の本筋にたちかえってみて、それは結局のところ、民族宗教の教義としてどう評価されるべきだろうか。単純で一面的な評価は許されないことは、すでに明らかである。たとえば、キリスト教が道徳性でなく永遠の至福だけを究極目的とみなしたことをとらえて、キリスト教は道徳性を促進させないという批判は一面的である。また、逆に宗教としてのキリスト教を認めず、キリスト教の中に純粋な道徳性の表現だけを認めるのも一面的である。しかし、ヘーゲルは、「迂路としてのイエスへの信仰」の思想の含む前提の非人間性および非理性性のゆえに、結局のところ、全体としては批判的であるといわざるをえない。彼は人間が生来堕落しているというような性悪説的前提にたいして、「それには理性は押えがたい吐気を感じる」(S.63) というように、ほとんど感情的な反撥すら示している。さらに、

彼は、この前提の歴史的相対性を確信しており、つぎのように述べている。「悪い政治が人間性を落しめてしまっていないところでは経験がそれに矛盾する。」(S.63)

以上見てきたように、ヘーゲルによれば、既成のキリスト教の教義は、イエスの教えないイエスに帰せられる教えにかんしても、また、イエスの歴史的人格をめぐる教義にかんしても、いずれも、人間的で理性的な教義でなく民族宗教のそれとしての資格を持っていないことが明らかになった。それでは、いったい、ヘーゲルは民族宗教一般としての尺度だけでなく、キリスト教の教義のあるべき対案とでもいうべきものを持っていたのだろうか。教義にかんして最後にこの点を見ておくために、先に見た「第三断片」の個所をもう一度ふりかえってみよう。

そこにはつぎのように書かれていた。「何故に、人間の事例では我々を徳の闘いにおいて強め、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を感じることに我々は達しないのだろうか？」(S.67)。また、「もしも我々がイエスのうちに真に神的なものを見出すならば、そして、それはまさに彼が神性の第二の人格、すなわち、彼が永遠なる父によって生まれたもの等々であるということのうちにでなく、彼の精神、彼の志操が道德法則と一致していたということ……のうちに見出すのであれば、……我々にも十分であろう。」(S.67/68) (傍点筆者) 見られるように、ヘーゲルの思想のうちには、すでに、一方で人間のうちには「神的火花」が秘んでいるという人間の宗教性についての観念があり、他方で父なる神の子としてでなく志操と道德法則との合致、すなわち、道德性の体现者としてのイエスというイエス像が刻みこまれているのである。それゆえ、このような人間たちとイエスとの平等な結合関係こそ、「迂路としてのイエスへの信仰」に代わる真にキリスト教的に神的な関係として考えられるべきものであろう。

しかし、対案の構想は、ここで、それだけにとどまらない。この神的関

係は、さしあたり、「普遍的精神的教会」(S.17)として建てられるべき理想にすぎないが、注意すべきは、それが政治との密接な関係において(ただし、政治への還元ではない)考えられていることである。このことは宗教が政治と並んで民族精神の契機をなしているという宗教の社会的位置づけからして、すでに我々には当然に思われるところである。先の引用文を借りて言えば、「悪い政治が人間性をおとしめてしまっていないところ」、つまり、良い政治のもとでは迂路を介さずに自分の力で「神的火花」を感じうる人間が現われることになるわけであろう。おそらくこのような連関を意識してであろう、ヘーゲルは、最後につきのように自らに問題を投げかけている。「そして、この問題の解答は、どのようにして一民族は一般に道徳的理念および道徳性のための感受性へ引上げられうるかという問題の解決に依存している。」(S.68)キリスト教の教義の批判を通して、どうやら我々は政治へさしむけられたのである。しかし、その前に、第二の儀式等ポジティブな要素にかんする条件におけるヘーゲルのキリスト教の吟味を、簡単にではあるが見ておかねばならない。

すでに前節で見たように、民衆は儀式等によって心や想像力が生きづき感動させられる。しかし、その場合、それは土着的施設を用い自分たちの祭式として自主的に行なわれるべきものであった。そのようにしてはじめて民族精神も興されうるものだった。ところが、キリスト教の歴史が示すものは、ヘーゲルによれば、そのような民衆の自主性の喪失なのである。というのは、民衆と特殊な宗教的知識を持った聖職者階級との間にやがて身分分化が生じ、宗教的儀式ももっぱら聖職者階級に委ねられ、彼らの指図を受けて行なわれることになってしまったからである。そこで人々はそのような儀式のうちで神聖らしさをもはや自分のものと感じることができなくなり、儀式はたんなる社交的享樂の道具に墮してしまうようになる(S.26,38,39)。このようなキリスト教の儀式が民族宗教の立場から批判されねばならないことは当然である。

第三に社会や政治との関係にかんして言えば、前節で見たように、民族宗教は (1) 社会や民衆と全面的に結合しつつ、(2) 国家にたいしては国家がその目的を同じくするがため施設の提供等の法的手段により為す——志操の自由を損わない範囲内における——関係を保ちつつ、なお、国家から独立であるべきというものであった。

ところが、まず(1)にかんして言えば、イエスおよび弟子たちの生活態度からしてほとんど反社会的といえるほどのものであった。ヘーゲルはイエスの弟子の態度や願望に言及しているところでつぎのように述べている。「しかし、使徒はキリストの信頼を受けた交際を受け取り、他の一切の関係を自ら断って、ただキリストとの交わりキリストの教えだけを受容し、キリストにできるだけすべての点で似るように努めた。」(S.32) このような弟子の反社会的な生活態度は、また、イエス自身の求めるところだった。イエスは、たとえ精神や頭脳の点で秀れていても、家族の中での幸福や社会的活動における営利を追究し、世間の習いにも寛容であるような人間は、「一種の冒険家になるという要請にたいして感受性あるものではない」(同上)として、自分の弟子として迎え入れることを好まなかったからである。このようなイエスおよび弟子たちの生活態度にたいして、ヘーゲルはソクラテスとその弟子たちの生活態度を対照的に示している。ソクラテスは自らを道とせず、また、弟子たちもそれぞれ独立に家族や生業において長であることをやめなかったからである。それゆえ、我々は、さしあたり、キリスト教はその当初においてすでに公共的な民族宗教たりえず、閉鎖的小集団のうちの私的宗教でしかなかったといえるだろう。

しかし、その後の歴史の示すところは、いうならばせいぜい私的宗教にとどまるべきであったキリスト教が誤って公共的宗教になったことにある。それによって、キリスト教はいわば二重の罪を問われることになるのである。これが(2)にかんする問題点である。つまり、初期のキリスト者たちは私的宗教という制約を伴いつつも、ともかく、道徳性を擁立しよう

として自由に結集したものであった。そこには、当然、私有権の否定等市民社会や国家における律法の精神に本質的になじまない、小集団にのみ適合的な規範が含まれていたはずである。したがって、キリスト者たちと国家との間には必然的に何かの衝突は起ったであろうが、まだ相互の領域の混同はなかったといえる。だが、後に教団が国家と愈着することになってしまい、道徳性の規範が律法の精神によって実施されることになるのである。そうなると教会警察や聴聞僧等の制度が信者大衆の心を支配することになる。その結果、かれらの心のうちには良心の屈辱的不安、偽善的謙遜、精神的自惚等が生じ、やがて当然にもそのような宗教から離れていくようになる。それだけではない。ここで教団が結びつく国家そのものも、「各市民が自分の祖国の自然な擁護者でないような国家」(S.44)、すなわち、非共和主義的な、民衆の政治的に疎外された国家なのである。かくて、民衆は宗教的および政治的に二重に疎外されていることになる。このような社会や政治との関係にあるキリスト教が民族宗教としての公共的宗教たりえないことは明らかである。

さて、以上見てきたように、既成のキリスト教は、教義の面でも、儀式の面でも、社会や政治との関係という面でも、すべて、民族宗教の尺度に適わず批判されねばならなかった。では、つぎにどのようにしたらキリスト教は民族宗教としてたて直すことができるだろうか。ヘーゲルの当面する課題はここにある。しかし、その場合、ヘーゲルはキリスト教が元来東洋的土壌に生育したもので、ゲルマンの土着宗教ではないと断言している。(S.49) もし、そのように、既成のキリスト教の精神とゲルマンの民族精神とが氷炭相容れぬものであるならば、しかし尚かつこのような状況においてキリスト教の生命を新たに守ろうとするならば、残された道としては、キリスト教が自己を変様し土着化するか、民族精神の側でキリスト教に歩み寄るか、どちらかによってしか両者の結婚は生じないように思わ

れる。前者の道は、例えば、ゲルマンの民族宗教の再興によってキリスト教を補善するという、いうならばゲルマン教キリスト派とでもいう復古的な道として考えられるだろう。しかし、ヘーゲルは、ここでは未だ明示していないが、つぎのベルン時代でこの可能性をはっきりと非現実的なものとして断念しているのである。(S.217) 他方、後者の道は、もしそれが批判されるべきキリスト教の精神への民族精神の接近という形であるならば、ヘーゲルの望むところではないことは明らかである。そうではなく、ヘーゲルの取ろうとする道は、この両者の道を合わせたもの、つまり、キリスト教も民族精神もそれぞれ変様することによって、その高次の平面で和合することなのである。それは、先に対案の構想として見ておいたように、宗教と政治の同時的改革として行なわれる。すなわち、自由な共和主義的國家のもとで、それと並んで、人々の内なる「神的火花」が燃えたつ「普遍的精神的教会」が建てられるべき理想状態である。また、ゲルマンの民族精神の特質も元来このような自由と共同にあるのであって、かくして、ゲルマンの民族宗教としてキリスト教はたて直され、新たに生命を得ることになるはずである。

だが、それにしても、このような構想は実現可能なものといえるだろうか。この理想は人間の条件に適わぬ、失敗を運命づけられたきまじめな精神の妄想ではないか。そうではないだろう。というのは、その人間の条件そのものが、ヘーゲルによれば、歴史的なものとして捉えられているからである。すでに見たように、民族精神は歴史を構成契機としている。「この精神の父はクロノスであり、クロノスへのいくぶんかの依存において彼のその全生命が持続する(すなわち、時間環境)」(S.27)つまり、時が解決するのである。時が熟することによって先の理想の実現の展望が開かれてくると考えられる。

IV

前節で、我々はヘーゲルのキリスト教批判を追思することによって、問

題が宗教から政治へ、そして政治から歴史へとさしむけられるのを見たわけである。そのような問題の推移に符節を合わせるかのように、ヘーゲルは、最後に、第五稿で問題の解決の歴史的展望をつぎのように切り開いている。

まず、そこで、ヘーゲルは、先に見た迂路としてのイエスへの信仰を「人間的自然の美」の疎外態として捉えていう。「人間的自然の美、それはかつて我々自身が異他的な個人のうちに入れこんだ (hineinlegten) ものであるが、なぜなら、我々は人間的自然からはできるだけすべての吐気を催させるものしかひきとどめなかったので」(S. 71)。つぎに、その人間の墮落の命題にもとづくイエスへの信仰が、「公的徳を持たず、抑圧の状態のうちに投げ棄てられている大衆」(S. 70)の自己の貧困の補償要求に根ざしたものであること、すなわち、ローマ人の時代精神にもとづいたものであることが認められる。さらに、その抑圧の状態が、「ただ時の長さ、より良き状態のまったき忘却だけが民族をそこまでもたらしえた」(S. 70)というように、過去から捉えられている。ここで過去の「より良き状態」というのは、人々が共和主義精神によって祖国のために身命を賭し、また、自然と必然性のもとへの服従を自らの理性の格率として受取めえた、民族のかつての状態のことである。最後に、現在の疎外から解放され、「人間的自然の美」を人間自身のもとに取り戻しうる展望を何百年か後の未来に託してつぎのように示している。「それゆえ、何百年か後に、人類が再び理念の資格に値し、個人的なものへの関心を失い、人間の墮落の経験はたしかに残りはしても、人間の墮落の教義は衰え、そして我々個人に興味を起こさせたものがそれ自身美しさの中にある理念としてしだいに現われ、我々によって思惟され我々の財産となる。そして、人間的自然の美、それはかつて我々自身が異他的な個人のうちに入れこんだものであるが、……それを我々は再び我々自身の作品として喜ばしく認め、それを再びわがものとし、そして、それによって我々にたいする自尊を感じるよう

になる」(S.71)。そこでは、かつての「生活と財産を保証するだけであった体制」(同上)は最善の国家体制とみなされなくなる。その代りに、おそらく、共和主義的国家が再建されることになるだろう。また、無能の意識を最高の徳としていた「宗教の体系」は、「今や自分の真の自立的尊厳を得るだろう。」(同上)換言すれば、上述した普遍的精神的教会が現われるだろう。

かくて、キリスト教を民族宗教として再建するという課題は、つぎのような民族精神の歴史の中で、はじめてその解決の地平が開かれたことになる。すなわち、それは、(1) 人間と自然および人間と人間が共存的に関係していた民族の「より良き状態」→(2) 異他的なイエスにおいて人間的自然の美が疎外されていたローマ民族の「抑圧の状態」→(3) 人間的自然の美を新たな国家体制および宗教体系において再獲得する人類の「何百年か後」の状態、という民族精神の三段階論的發展の歴史である。それゆえ、我々は、ここに、すでに宗教的政治的疎外の歴史主義的解決、後のフランクフルト時代において基調となる歴史の三段階論的發展をなす終末論思想が芽生えていることを指摘できるだろう。

V

以上二節から四節にかけて、我々は、ヘーゲルがチュービンゲン時代においてキリスト教をどのような尺度で、どのように批判し、また、どのように問題を解決しようとしたかを『民族宗教とキリスト教』という論稿に依拠して把握してきた。では、我々は、さしあたり、そこからどのような結論を引き出すことができるだろうか。かの転回時に光を当て直すという我々の当初の意図から検討してみても、ここで何が確認されるだろうか。それはつぎの諸点であるように思われる。

第一に、ベルン時代の立場を実践理性の立場であると単純化してみるとして、その枠組では収まりきれない要素がすでにここに胚胎していることが確認される。それは、(1) 近代的な自律的理性が同時に感性につきまと

われ、自然の必然性のもとに服従すべしという、「人間的」要素がある。これを自然主義的契機と呼んで良いかもしれない。(2) 普遍的であるべき理性が民族精神の中にあるものとして、同時に社会的歴史的限定をこうむっている。かくて、(3) キリスト教の問題の解決が理性の要求を充たしつつ、さらに、歴史の発展の地平で考えられている。

第二に、しかし、フランクフルト時代の「生」の歴史主義の立場と比べてみて、つぎのような点がまだ欠けている。それは、三段階論の図式における第一段階から第二段階への移行を、ここでは、前者の「忘却」と捉えているにすぎず、それを共同体的「生」からの離反の「罪」として捉えていないことである。したがって、また、第二段階から第三段階への移行も、イエスの「愛による運命との和解」という「贖罪」として成就されるようには捉えられていない。ここでは、イエスの贖罪は、むしろ人間の道徳的不完全性の前提と一組にされた「迂路としてのイエスへの信仰」において非難さるべきものなのである。それは「運命」への服従という人間的要素と結びつかず、反対に、それと対置された形となっているのである。結局、ここでは、第一段階から第三段階までの推移が、まだ、「生」の正義の必然性として論理（弁証法）的に捉えられていないのである。そのためには、実践理性の立場の徹底とその限界の自覚が必要であった。

だが、第三に、そのようなベルン時代の実践理性の立場へ傾いていくことをうかがわせる要素もここで認められる。先に見たように、ヘーゲルは父なる神の子である仲保者イエスにたいし、カント主義的道德性の体現者としてのイエスを対置していたが、ベルン時代ではまさにこのようなイエス像が主に描かれることになるからである。

ヘーゲルは、宗教的政治的疎外論という自らの主題にたいして、第一の諸要素を含んだ全体的構想を保持しつつ、なお、つぎのベルン時代では実践理性の立場へ固執していくようになる。しかし、あたかもそのような偏りから元へ戻るようにして、ヘーゲルの思索は、フランクフルト時代では

ベルン時代の立場の自己批判を通して弁証法論理を荷うにいたった歴史主義の立場へと熟していく。しかし、それを追うことは本稿の範囲をこえる。

引用文はすべて Nohl 編集の *Hegels theologische Jugendschriften* の頁数による。