

ヘーゲルはプロテスタントなのか？

中 島 秀 憲

はじめに

ヘーゲル (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770-1831) は、ドイツ南西部ライン川上流の右岸に位置するヴェルテンベルク出身である。1530年頃から宗教改革の波が南西ドイツにも押し寄せてきた。特にヴェルテンベルクはその地方有数のプロテスタント国となった。青年時代にヘーゲルが学んだテュービンゲン大学神学校も極めて正統派色の濃いプロテスタント系であった。

ヘーゲル哲学を研究するうえで最初に押えておかねばならない基本的な事柄は「神学から哲学へ」という彼の思想展開であろう。では、この場合の「神学」とはどのようなものであるのだろうか。われわれは無意識のうちにキリスト教あるいはプロテスタンティズムをその前提としていないだろうか。だが、これによってわれわれは誤った側面からヘーゲルを捉えることにならないであろうか。例えば、神学研究時代に彼が描くイエスは「人々の罪を背負って十字架の上に死した神の子」というイメージにはほど遠い。ヘーゲルのイエスは、時代の分裂を克服しようとしながらも挫折して現実から逃避する苦悩の人である。また、彼の最初の哲学体系『精神現象学』においては、時代精神を代表するロマンティカーたちの運動によってまさしく人間のうちに「神」が誕生するのである。あるいはヘーゲルがイエスの内に積極的に把握するものは「無垢」ではない。「悪」なのである。

このようなヘーゲルの神観やイエス観は、「絶望に至る悔悟」や「奴隷意志としての人間の自由意志」などの概念として表現されるルター (Luther, Martin 1483-1546) の信仰と相通じるところがあるのであろうか。

ヘーゲルにとってのイエスあるいはキリスト教とは何であろうか。以下、まず、ヴェルテンベルクの宗教的風土を概観し、その独自の宗教性を捉えていく。ついで、ルターとエラスムスとの自由論争を取り上げ、ルターの宗教性を明らかにしていく。最後に神学から哲学へ到るまでのヘーゲルの思想を辿り、彼がイエスやキリスト教あるいは哲学の中に何を求めていたのかを探っていく、ルターの宗教性と比較しつつヘーゲルにおける「イエス」と「キリスト教」の本質を究明していく。

第一章 ヘーゲルが育った宗教的風土

特に17世紀以降、ヤコブ・ベーム（Böhme, Jakob 1575-1624）などの神秘的思想が流入して以来、ヴュルテンベルクは多くの偉大な宗教家、文学者、哲学者を生んでいる。例えば、ベンゲル（Bengel, Johann Albrecht 1687-1752）、エティンガー（Oetinger, Friedrich Christoph 1702-1782）、ハーン（Hahn, Michael 1758-1819）、ヘルダーリン（Hölderlin, Johann Christoph Friedrich 1770-1843）、ヘーゲル、シェリング（Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von 1775-1854）、ブルームハルト親子（Blumhardt, Johann Christoph 1805-80. Blumhardt Christoph Friedrich 1842-1919）などの名を掲げることができる。われわれは、これらの人々の中に、共通する思想あるいは信仰を認めることができる。それは、「神秘的なもの（絶対者）は被造物の中に内在し、被造物との関わりにおいて、そして被造物の運動を通して自らを発現させている」という非常に宗教的な、あるいはヴュルテンベルク・ピエティズム的な世界観である。

〔ピエティズム運動の背景〕

ピエティズムは一種のプロテスタント内の新宗教改革であると同時に、プロテスタントからの逸脱の運動でもある。

ルターは、神と個人の間の直接的な関係としての、および信仰を有する人々の共同体としての霊的・内面的教会のみを認め、神と個人の間の外的な権威をもつ媒介つまり肉体的・外面的教会を認めなかった。だが、彼は真の教会が直ちに築かれるとは考えなかった。また、信仰を政治世界に過激に実現しようとした農民戦争に強く反発した。彼は、教会のメンバーたる領邦君主が「非常時の監督者」として暫定的に教会問題について具体的施策をとることを希望した。しかし、ルターの「暫定的」という意図に反し、この領邦君主主導の教会は、宗教改革が及んでいる全ての領邦に長い間存続することになる。ヴュルテンベルクもこの例外ではなかった。

また、宗教改革が勃発して数十年後の16世紀半ばには、ルターの「聖書のみ」の精神に反する事態が生じていた。すなわち、プロテスタント神学者は聖書の言葉を常にルターの権威に照らし合わせて解釈するようになった。ここにルター派の正統派が生まれるのである。

宗教改革以降、ドイツではプロテスタントとカトリック両教徒の争いが多発していたが、1555年のアウクスブルクの和議で「住民はその地の領主の宗派に従う」という原則が立てられ、一応の決着がつけられた。1608年、カトリック国のバイエルンが、その住民の多くがプロテスタントであるドーナウヴェルトを併合し、カトリック信仰を強制した。これに危機感を抱いたザクセンやヘッセン等の諸侯はカルヴァン派のプファルツ侯を擁して新教徒同盟（Union）を結成した。バイエルンもこれに対抗して旧教徒同盟（Liga）を作った。一触即発の中、1618年

ついに争いが勃発した。この争いにデンマーク、スウェーデン、フランス、スペインが干渉し、ドイツ国内で三十年の長きにわたる戦いが繰り広げられるのである。各軍隊は略奪や暴行の不法を尽くし、疫病が蔓延し、農村は壊滅的打撃を受けた。また、戦時中の商業活動の麻痺や主要な港の喪失によって産業も不振の底に達した。また、人々の心は荒み、平信徒のみならず聖職者も倫理的に墮落した生活を送っていた。

このような状況下、プロテスタントの宗教界を中心に、真のキリスト教を再興しようとする機運が高まってきた。その重要な契機となったものは、一つはイタリアルネッサンスにおける新プラトン主義の復興、そしてもう一つは「ルターの精神に戻れ」と説いたシュペナーの教えである。

【新プラトン主義……プロティノス】

西ヨーロッパよりも一足早く、13世紀末の東ローマ帝国において歴史・文学・哲学・数学・天文学などの分野でギリシャ・ローマの古典主義が復興していた。1054年のコンスタンティノーブル総主教とローマ教皇使節団との相互破門や、1204年の第4回十字軍のコンスタンティノーブル侵略により、ローマカトリック教会（die Katorische Church）と東方正教会（die orthodoxe Church）の分裂は決定的なものとなった。このような分裂状態においても両教会の間で学者や神学者の交流は細々と続いていた。東ローマより多くの学者や文化人がイタリアに移ってきたのは、1453年の帝国滅亡の時であった。このように中世後期より膨大な古代ギリシャ・ローマの原典あるいは研究成果がフィレンツェにもたらされていた。その中の哲学の分野で市民の関心を大きく惹いたのが新プラトン主義であった。人間のうちに神性を認めようとするその人間肯定の思想が新興市民の賛同を得たのである。

新プラトン主義の代表者はプロティノス（Plotinos 205-270）である。彼によれば神は思惟でも存在でもない。「思惟と存在を越えた一者」としか呼び得ないものである。思惟は主体、存在は客観であり、相互に関わりあっている。しかし、連関が存在するという事は、両者の間に分裂が存在しているということの意味する。分裂は根源的なものとは見なされ得ない。

では、この世界はいかにして生まれてきたのであろうか。プロティノスはここで「神の流出」を考える¹。滾々と湧き続ける泉が自らの外に流れ出るように、あるいは燦燦と輝き続ける光が自らの外へ光り出るように、根源的一者は自らの外に流れ出て宇宙万物となるのである。この世界のあらゆるものは神から流出している。それゆえ全てのものは神の内に存するのである。一者から最初に流出したものは叡知的あるいは霊的な世界である。一者に最も近く位置しているがゆえに、この世界では思惟は存在であり、存在は思惟である。言わばここはプラトンのイ

デア界である。だが、ここに既に思惟と存在という区別が生じている。分裂が芽生えているのである。第二の流出は、この叡智的な世界がさらに自らの外に流出することによって形成された世界、心の世界である。ここで叡智的な世界は宇宙という肉体あるいは物体に宿る「心」となる。この世界において明確に心と宇宙という分裂が生じるのである。さらにこの世界は下方に流出して物質の世界となる。根源的一者の光は衰えて暗黒に近いものとなる。この世界にあるものは物質、質量、悪である。では悪も神に由来するのであろうか。いやそうではない。それは根源的一者の欠如なのである。

心の世界に住むわれわれは一方では叡智的世界に、他方では物質的世界に触れている。われわれの真の喜びは叡智的世界へと魂が還帰すること、そして究極において一者と合一することによって成し遂げられるのである。肉体的快樂に溺れて物質的世界に堕ち込んではいならない。われわれは肉体的存在から脱却しなければならない。禁欲的となり感覺的世界から逃れなければならない。また、感覺的認識から思弁的知識へと、さらに直観知へと移らなければならない。だが、直観知においても直観するものと直観されるものとの区別あるいは分裂が存在する。われわれは直観を越えてわれわれ自身の最内奥の根源へと還帰し、忘我の状態と合一するのである。

このような新プラトン主義的な思想は明らかに汎神論的であり、正統的なキリスト教の教えに反するものである。すなわち、正統的な教えに従えば、神は「無」からこの世界を創造したのであり、世界と神の間には越えることができない断絶が存在している。神は全知全能であり、被造物は土から形成された穢れたものである。被造物の中には神的な力は一切存在していない。

[ピエスティスムス……シュペナー]

シュペナー (Spener, Phillip Jakob 1635-1705) の『敬虔な願望』(1675) は特にプロテスタント信者に大きな影響を与えた。彼は、ドイツ全土に蔓延している三十年戦争後の混乱やキリスト教の衰退を嘆き、個々の信者の悔い改めや再生が必要であると説いた。この手段として彼は、志を同じくする信者が小さな集会 (Konvettikel 特に教会外の信仰的集会を意味する) を開いて、相互に信仰生活の実践を励まし合うことを勧めた。彼のキリスト教改革の呼びかけは、全ての信者の敬虔の実践に大きな刺激を与えた。——聖職者に限らず全てのキリスト者は、牧師として罪から離れ、身も心も神に捧げなければならない。言葉と精神は祈りと聖書の学習に集中しなければならない。もし、以上のことがなされるならば、聖霊は傷ついた全ての信者の心を明るくするであろう。キリスト者は、政治的攻撃に向かうよりはむしろ献身的な祈りや模範的な

倫理的な生活，迷える人々への献身的な愛情を通じて，相互に結び合わなければならない。—

『敬虔な願望』は終末論的色彩が極めて濃い。シュペナーが感じるに，教会の腐敗は終末の兆候である。真に神を信仰している人々は教会の悪魔的側面を必ず感知するであろう。再生は個人のみならず教会にとっても必要である。ローマ教会は滅び，新千年王国が神の国の人々のために始まるであろう。

ルター正統派とは異なり，シュペナーは，イエスの受肉，受難，再来を通しての人類全体のための客観的な救いよりも，個々の信者の体験的そして主観的な救済の確信に重きを置いた。シュペナーの教えは当時の大多数の神学者には受け入れられなかった。正統派の教義「信仰者は義認されると同時に罪人でもある」に従う人々にとって，シュペナーの教えは「功績に基づく義認」であり，「集会」は既存教会からの分離主義に他ならなかった。彼自身は教会内ピエティズムの立場を貫いたのではあるが，彼の思想は明らかに「教会からの分離」を内包していた。事実，17世紀末以降，シュペナーの教えの他に神秘主義の影響も受け，ヴェルテンベルクを中心に，若い神学者や医者，それに商人の間に領邦教会から分離しようとするピエティスト（セパラティストと呼ばれる）の活動が目立ってきていた。

[ヴェルテンベルクのピエティズム]

ヴェルテンベルクのピエティズムもシュペナーの大きな影響を受けているのである。1662年の半年間，彼はテュービンゲン大学法学部フロマンの招待を受け，シュトットガルトとテュービンゲンに滞在し，多くの支持者を得た。彼は二つの *Kollegium*（教化団体）を開設し，これに大学の教職員，貴族あるいは商人たちが参加した。シュペナーの『敬虔な願望』は競って読まれた。シュペナーの教えは，一般大衆や聖職者のみならず宮廷に対する批判も含んでいたが，時の公爵はシュペナーの改革の呼びかけを容認していた。なぜなら，忠実で倫理的な臣民の育成という点で統治者にとって得るところが大であったからである。

テュービンゲン大学神学校や哲学校がヴォルフ²哲学を排除したため，その弟子の啓蒙主義者ビルフィンガー（*Bukfinger, Georg Bernard* 1663-1750）はテュービンゲンを離れていたが，1735年エーベルバルト・ルースヴィッヒ公の要請により再びこの地に戻ってきた。かくしてやっとテュービンゲンにおいても啓蒙的な神学や哲学が成長し始めるのであるが，これがヴェルテンベルクのピエティストたちに自ら独自の教えを深く考えてそれを体系化することを強いたのである。このような状況下，ベンゲルやエティンガーなどのヴェルテンベルクを代表するピエティスト達が現れるのである。

ベンゲルの関心の中心は、改悛の闘争よりもむしろ「終末」であった。彼によれば聖書は、終末における神の完全な栄光の洞察を与えるために人々に啓示されたものである。その聖書研究によって彼は、1836年に世界は崩壊すると結論した。ベンゲルのこの終末論的な思弁は後のピエティストたちに大きな影響を与え、何の神的な出来事も生じなかった1836年以降も彼の思想は大きな影響を持ち続けた。

1712年に回心を体験した後、エティンガーはテュービンゲン大学神学校に入学した。彼は当初ヴォルフ (Wolff, Christian 1679-1754) やライプニッツ (Leibniz, Gottfried 1646-1716) の観念論に傾倒するが、やがてヤコブ・ペーメの神秘思想、特に、神と世界とを静息的な存在としてではなく生成の過程として捉えようとする思想、あるいは、生命を善と悪、喜びと不安、肯定と否定の闘争と捉え、この二極性をわれわれ人間のみならず全ての存在にとって必然的な原理として把握しようとする思想に深く傾倒した。彼は自分の時間の大半を旅行に費やし、神秘主義者たちやピエティストのグループを訪問した。やがて、彼はユダヤ教の伝統的秘教であるカバラにも傾倒して行く。彼はカバラの核心を「おぼろ気であるとしても、神の力は自然の全ての存在に現れている」という教えに捉え、この教えを豊かに解明する鍵をヤコブ・ペーメの思想に認めようとするのである。彼は、ヤコブ・ペーメやカバリストたちが有する高次の霊的能力を *Zentralerkenntnis* (核心認識) あるいは *Zentralschau* (核心観察) と呼ぶ。エティンガーは *Zentralerkenntnis* を次のように説明している。「それは最高次の普遍的真理感情である」³、「それは、認識する主体 (*das Erkennenden*) の自然が、認識される客体 (*das Erkannten*) への自然へと変容され、形成され、聖化され、そうして変化されることによって生じる」⁴、「それによって、推理することなしにわれわれは最も内部より諸事物の本質を見たり、味わったり、感じたりすることができるのである」⁵と。

やがてエティンガーは *Zentralerkenntnis* という言葉を用いなくなり、神秘的な色彩が比較的弱くて *gemein* (共通の) という意味合いが強い *sensus comunis* (共通意識, 共通感覚) を使うようになる。これを彼は次のように説明する。「それは自らの内に、肉体や魂に関しての神の最も内奥に由来する本能や刺激を有している。本能や刺激は神の痕跡を感じ、全ての世界のなかで幸福や人間の生命に最も親しいものを指示し、そうして最も単純なもの、最も有用なもの、最も必然的なものを見分ける。この感情は全ての人に共通 (*gemeinsam*) である」⁶、「理性の規則をあたえるのは論理学を教える人間の本分である。*sensus communis* に規則を与えるのは神の本分である」⁷と。

エティンガーによれば、人間のみならず全ての被造物は神の *Wohlgefallen* (満足) によって創造されたものであり、その限り、全ての被造物には何らかの神の生命が宿っている。現実的

な存在を有しているものは神の生命と運動によってその存在を得ているのである。この生命を共感し、認識し、その進展を促進する能力が *sensus communis* なのである。彼は言う、「*sensus communis* の使用は共同体的な生命の内に神の栄光を促進することである」⁸と。この共同体は人間共同体のみを意味するのではない。神や大自然、地上の国や天上の国、過去や現在や未来を含むものなのである。すべてのものは源たる神の国に向かって還帰しつつあるのである。終末の後の新世界においてすべてのものは神的存在へと到る。例えばそこではライオンと人間の赤子が一緒に安らっているのである。

第二章 ルターの思想

[宗教改革の発端……煉獄、贖宥状]

宗教改革の直接的な発端となったものは贖宥状の販売である。また、この贖宥状に深く関連するものが「煉獄」の思想である。聖書の文言に煉獄 (*Purgatorium*, あるいは *Fegefeuer* 浄罪界とも訳される) を積極的に根拠づけるものは存在しない。しかし、それらしきものを暗示するものは多数存在する。その中でも最も多く引き合いに出されるのがマタイ福音書の次の箇所であろう。

人の子が栄光の中にすべての御使たちを従えて来るとき、彼はその栄光の座につくであろう。そしてすべての国民をその前に集めて、羊飼いが羊とやぎとを分けるように、彼らをより分け、羊を右に、やぎを左におくであろう。そのとき、王は右にいる人々に言うであろう、「わたしの父に祝福された人たちよ、さあ、世の初めからあなたがたのために用意されている御国を受けつぎなさい。あなたがたは、わたしが空腹のときにたべさせ、かわいていたときに飲ませ、旅人であったときに宿を貸し、裸であったときに着せ、病気の時に見舞い、獄にいたときに尋ねてくれたからである」。……それから左にいる人々にも言うであろう、「のろわれた者どもよ、わたしを離れて、悪魔とその使たちとのために用意されている永遠の火に入ってしまった。わたしが空腹のときに食べさせず、かわいたときに飲ませず、旅人であったときに宿を貸さず、裸であったときに着せず、また病気のときや、獄にいたときに、わたしを尋ねてくれなかったからである。」……「これらのうちのもっとも小さな者のひとりにしなかったのは、すなわち、私にしなかったのである」⁹。

古代より、キリスト教世界を生きていた人々にとってもっとも気がかりなことは、第二の死すなわち終末時の最後の審判において自らの魂がどの世界に送られるかということであった。天国か地獄か。しかし一回きりの裁判で天国へ昇れるような、あるいは地獄に堕ちてしまうような魂は完全な善人あるいは完全な極悪人のそれであろう。そのどちらでもない大多数の人間、

つまり日々微罪を犯さざるを得ないような人間の行く末はどうなるのか。また、臨終の際にやっと自らの罪を悔い改めた人々は、もはやこの地上においてはその悔い改めの業を行うことができな。彼らは地獄に墮ちるのみであるのか。しかし、永遠の地獄に墮ちてしまうことが決定しているのに、悔い改めたとしてもそれは何の益があるのか。

早くも、キリスト教成立後百数十年後にアレクサンドリのクレメンス (Clemens, Titus Flavius 150? -215?) は、臨終の際に悔い改めた人々の罪は浄罪の火によって清められると主張した。この説はアウグスティヌス (Augustinus, Aurelium 354-430) やトーマス・アクイナス (Aquinas, Thomas 1225? -1274) などの中世の神学者によっても支持された。

罪の赦しのサクラメントは「告解 (Bussakrament)」であった。洗礼を受けた後に罪を犯した場合、信徒は密かに神と司祭の前で自らの罪を告白し、司祭の勤めを通して罪の赦しを得ることができた。しかし、神の赦しを得たとしても、この地上あるいは煉獄においてやはりその罪に対する罰を受けざるを得ないのである。この罰は、イエス・キリストや聖者たちによって教会に与えられた功德 (Verdienst) によってのみ軽減されるとされた。この功德を得る方法の一つは、聖書の教えに適って生きること、つまり慈善を行い、神に祈り、ミサに参加し、四旬節の際に断食を行うことなどである。もう一つは教会に対して金銭や芸術作品、建物、土地などを寄進すること、そして贖宥状 (免罪符) を購入することであった。やがて、後者は教会の動産や不動産獲得の有力な手段となっていく。

教皇ニコラウス 5 世 (在位1447~55) は老朽化した聖ピエトロ大聖堂の再建を決定。教皇ユリウス 2 世 (在位1503~13) により1506年に着工された。その資金を集めるためにドイツでの贖宥状の発行を任されたのがマグデブルグのアルブレヒト大司教であった。彼はその販売をドミニコ会修道士のテツェルに委ねた。テツェルは「贖宥状を購入してお金を箱の中にチャリンと入れさえすれば、お前たちの親しい友人や親戚の魂が煉獄の炎の中から飛び出すことができる」と人々に説いて回った。

1517年、ここにルターは「95個条の論題」で自らの所信を表明せざるを得なくなるのである。彼は、罪の赦しが教会法や贖宥状によってではなく、神の意志に基づくものであるということを繰り返し説いている。その中の幾つかを掲げよう¹⁰。

私たちの主、そして師であるイエス・キリストが「汝らは悔い改めよ」と言われた時、彼は信者の全生涯が悔い改めであることを欲されたのである。(第1条)

この言葉はサクラメントとしての悔悛 (つまり、司祭が職務として行う告解と贖罪) についてのものであると解釈することはできない。(第2条)

自己憎悪 (つまり、内的な真の悔い改め) が続く間は、すなわち、天国に入るまでは罰

は続くのである。(第4条)

贖宥説教師たちは、教皇の贖宥によって人間は全ての罰から解放され、救われると説いているが、これは誤りである。(第21条)

真実の悔悛は罰を求めてこれを愛する。だが、贖宥の寛大さは罰をゆるめてこれを憎むようにしてしまう。少なくともその機会を与える。(第40条)

キリストを信じる人々に「十字架、十字架」と告げる預言者はすべて幸いである。(第93条)

ルターは1520年、『キリスト教の状況の改善について—ドイツ国民のキリスト教貴族に与える』、『教会のバビロン捕囚』、『キリスト者の自由』を立て続けに公刊する。これらの中で彼が明らかにしようとした点は、「神と人間との間には無限の隔たりがあり、人間が自らの努力によって神の恵みを得ることは不可能である。人は外的権威によってではなく、自らの信仰を持って直接的に神の前に立ち、神からの一方的な恵みを期待するのみである。この救いに関して、人間の自由意志は全く無力である」ということであった。

「人間の自由意志はまったく無力である」という思想はエラスムス (Erasmus, Desiderius 1469-1536) に対する反駁として叙述された『奴隷意志論』(1525) において最も明確に表現されている。例えば『出エジプト記』の「主はパロの心をかたくなにされた」内容に関してもくどいほどの激しい論争が両者の間に繰り広げられるのである。

[エラスムスの自由意志論]

「主はパロの云々」は旧約聖書「出エジプト記」第9章の以下の箇所のことである。

主はモーセとアロンに言われた、「あなたがたは、かまどのすすを両手いっぱいに取り、それをモーセはパロの目の前で天に向かってまき散らしなさい。それはエジプト全土で人と獣について、うみの出る腫れものとなるであろう」。……人と獣についてうみの出る腫れものとなった。……しかし、主はパロの心をかたくなにされたので、彼は主がモーセに言われたように、彼の言うことを聞かなかった。

この箇所についてエラスムスはオリゲネスの『原理論』を援用して、次のように述べる。「かたくなになる機会が神から与えられたことは認めるが、咎は、この機会によって悔い改めに導かれるべきであるのに、おのれの邪悪のゆえに、そのような機会によって一層強情なものとなったパロに帰せられる」¹¹と。「主がパロの心をかたくなにした」という文言からすると、オリゲネスやエラスムスの解釈は誤っているようにも思える。しかし、エラスムスはオリゲネスの言語習慣的説明を挙げている。例えば、親の放任でその子どもが人の道にそれてしまったことを

行った場合、そのきっかけは確かに親がつくったものである。しかし、息子は父親に強制されて悪の道を歩んだのではない。その最終的な責は、自らの自由意思によって悪の道を選択した息子自身が負うべきものである。だが、このような場合でも、父親は「私はわが息子をだめにしてしまった」と嘆くものなのである。聖書の「主はパロの心をかたくなにされた」もこの父親の言葉と同じものなのである。

エラスムスは旧約聖書の『創世記』の一節を引いて「自由意思」の力を次のように立証しようとする。——創造された全てのものを見て、「それははなはだ良い」と言われているのである。良いものとしてパロも神がお造りになったのであるから、パロは生まれつき不敬虔ではなかったであろう。ところで彼は善悪両方に変わり得る意志をもったものとして創造されているのである。彼は神の命令に従順であるよりもおのれの心の傾向に従うことを好んだのであるから、自ら自発的に悪の方へと逸れていったのである¹²。——もちろんエラスムスは神の意志を否定するのではない。彼は、あくまでも神の意志が主であり、自由意思が従であることを強調する。彼は次のような例えを用いて説明する。……ヨハネ福音書にあるように「人は天から与えられなければ、なにもものも受け取ることができない」。火がものを暖めるということはわれわれの力ではない。また、有益なものを求めて有害なものを避けるというわれわれの天性もわれわれの努力で身につけたものではない。それは、天から与えられたものである。……だがエラスムスは強調する。「しかし、それでもわれわれの意思がなにもしていないというのではない」と。豊かな収穫を得た農夫は「神がお与えになった」と神に感謝する。確かにそうである。だが、農作業に励んだのは他ならぬその農夫なのである。彼の努力なしでは収穫は得られなかったのである¹³。さらにエラスムスは、それが神への反逆であろうとも、人間の自由意思というものは神の栄光を汚すものではないと断言する。彼は言う。「神はパロのこういう邪悪を自らの栄光と自らの民族の救いのために余す所なく用いられるのである。それは、このことによって、神の意志に逆らう人々はむなしく努力しているのであるということがますます明らかになるためである。これはちょうど、賢明な王や家長が邪な者を罰するために、彼が忌々しく思っている人々の過酷さをも十分に利用するものである」¹⁴と。

エラスムスによれば、もし自由意思が否定されて全てが神の意志に基づいてなされるのであれば、「悔い改め」が無意味なものになってしまうのである。すなわち、ルターの「人間は神の助けによるのでなければ何一つなし得ない。それゆえに、人間の業は一つとして善ではない」という考えは誤りである。いや真実は逆なのである。つまり、「人間は神の恩恵の助けによつてできないというものは何一つない。それゆえに、人間のあらゆる業は善である」。

【ルターの奴隷意志論】

以上概観したように、エラスムスは「自由意志」を高く評価する。神の摂理は「自由意志」の支えを得てこの世で実現されるのである。エラスムスのこの説に対してルターは激しい攻撃を加えている。エラスムスの言う「自由意志」は奴隷意志に過ぎないのである。では、ルターは「自由」を完全否定するのであろうか。ここにルターの「自由」の輪郭を明確にすることが必要であろう。

ルターは『キリスト教的人間の自由』においてかの有名な二つの命題を掲げている。一つは「キリスト教的人間は全ての者の上に立つ自由な君主であり、誰にも従属することがない」¹⁵であり、もう一つは「キリスト教的人間は全てのものに奉仕する僕であり、誰であっても服従する」¹⁶である。彼によれば、この一見相反する命題は人間の有する二つの性質に、つまり聖霊的性質と身体的性質とに関わっている。

まずキリスト教的人間の自由についてルターは次のように説明する。魂は神聖な福音、つまりキリストについて書かれた神の言葉以外には、自らが生きて自由であり、キリスト者であるようにするいかなるものも、天上にも地上においても有していない。われわれの生活と行為とが全て神の前では無であり、われわれの内にある全てのものとともわれわれは永遠に滅びざるをえないと神は語っている。われわれがこれを正しく信じるならば、われわれは絶望しなければならない。だが神は、この滅亡からわれわれが脱出できるようにと愛する御子イエス・キリストをわれわれの前に立てた。そしてイエスは次のように語る、「あなたは揺るぎのない信仰をもってキリストに身を委ね、心よりこれを信頼すべきである。そうすれば、その信仰のゆえに、あなたの全ての罪は赦され、あなたの滅亡は全て克服され、あなたは義となり、真実となり、至福を与えられ、正しくなり、全ての戒めは満たされて、あなたは全てのものから自由とされるであろう」と¹⁷。

もし、イエスの言葉のみによって、そしてその言葉への信仰によってのみ、われわれが義となり、自由となることができるのであれば、イエスの言葉以外の戒めすなわち律法は不要となってしまうのではなかろうか。いや、そうではない。われわれの義や自由のためには律法も不可欠なのである。ルターは言う、「確かに戒めは指示するが、助けたりはしない。しなければならぬことを教えるが、そのための力を与えてはくれない。ゆえに、戒めは、これによって人間が善に対する自分の無能力を理解し、自分自身に絶望することを学ぶためにのみ定立されたものである。……戒めは、私たち全てが罪人であり、いかなる人であろうと、自分の欲することをを行うときは悪い欲望なしではありえないことを証明している」¹⁸と。かくて、自分自身に絶望した人間は、戒めとは異なる他の助を求めなければならないということを悟るのである。

ここに他の助けが訪れる。それは次の言葉である。「あなたが全ての戒めを満たし、戒めが強制し求めている通りに悪い欲望と罪から解放されたいと願うのであれば、さあ、キリストを信じなさい。キリストにおいて私はあなたに恵みと義と至福と自由の全てを約束しよう。あなたが信じるならば、あなたはこれらを得る」¹⁹。

こうして信仰において魂は全ての恩恵で満たされ、新郎と新婦が一つとされるように魂とキリストは一つになるのであり、キリストが持っている全ての富と幸福は魂のものとなるのである。すなわち、キリスト者はキリストとともに全ての者の上に立つ王となるのである。いや、王以上に優れた者、つまり祭司となるのである。祭司とは、神の前に出て他の人々のために祈るにふさわしい者である。キリスト教会においては祭司と信徒との区別がなされているが、この区別は不幸なことである。キリスト者である限り、聖職者と呼ばれている人々も信徒も全て祭司なのである。

ついでルターは第二の命題「キリスト教的人間は全ての者に奉仕する僕であって、誰であっても服従する」の解説に移る。第一の命題より、当然「信仰が全てであって、義となるためには信仰だけで十分である」という結論が出てくる。もし、われわれが聖霊そのものとなることができるのであれば、われわれは完全に自由であり、われわれが意思し、行うことは全て義にかなっているものとなることができよう。しかし、このようなことはこの世では不可能なことである。ルターは「地上においては、始めと進歩があるだけである。完成は彼岸の世界においてなされる」²⁰と言う。自由である限り、キリスト者は何も行う必要はない。しかし、地上の生においてわれわれは身体をもって生きている。いや、それだけではない。他の人々の間でも生きているのである。ゆえに人間は他の人々との関わりなしに生きていくこともできない。われわれは僕として隣人のためにあらゆることをしなければならない。その際、われわれはわれわれの義や救いのために隣人に仕えてはならない。イエス・キリストを通して神が代償もなしにわれわれに義や救いを与えたように、われわれは、自由に、救いを考えずに、一人のキリストとして隣人にとって必要で有益なものとなり、救いに役立つことをしなければならない。ルターは言う、「見よ、このようにして神への愛と喜びが流出し、愛から、報いを考えずに隣人に奉仕する自由で自発的な喜びに満ちた生活が流出するのである」²¹と。

かくして、キリスト教的人間は全ての者の上に立つ自由な君主であって誰にも服従しない。同時に、彼／彼女は全ての者に奉仕する僕であり、誰にも服従するのである。

以上、『キリスト者の自由』におけるルターの「自由」を概観した。では次いで、エラスムスに対するルターの反駁書『奴隷意志論』における「自由」の意味を探っていこう。

ルターはまずエラスムスの言う「自由意志」の意味を定義しようとする²²。エラスムスは『評

論』において次のように述べる。「われわれは〈自由意志〉を次のようなものであると考えている。すなわち、それは、人間が、その力によって永遠の救いへと通じるよう事柄に自分自身を適合させたり、あるいは、そのようなものから自らを逸脱させたりすることができるような人間の意志の力である」。ルターはまず、その自由意志 (*liberium arbitrium*) の用法が誤りであるとする。この言葉は、全知全能にして何にも依存せず、束縛されてもいない自由 (*liber*) なる神にのみふさわしいものである。人間にある種の意志 (*arbitrium*) を帰することは正しい。エラスムスの言う「自由」とは、律法や命令に束縛されずに自らの好むままにものごとをなすという意味で使用されており、むしろ “*vertibile arbitrium*” (移ろいやすい意志) あるいは “*mutabile arbitrium*” (変わりやすい意志) という言葉の方がふさわしいとルターは論じる。しかし、ルターは、エラスムスの『自由意志論』を論駁しようとするものであるから、ひとまず、エラスムスの用法を容認することにする。

『奴隷意志論』は、まるでエラスムスに対する怒りのままに叙述されたような印象を与える。執拗に同じ表現や同じ意見が繰り返し述べられている。「主はパロの心をかたくなにした」をめぐる論争の部分を中心として、私は次のように彼の主張をまとめてみた²³。

神は自らの意志に従ってパロを悪徳の人間として創造したのである。ゆえにパロは本性からして悪徳であり、高慢なのである。また同じく、モーセも神によってパロの前に立たされ、パロに出エジプトを認めるように脅かすのである。これによってパロは一層その本性を現し、神に対して不遜となり、高慢となるのである。全ては全知全能の神による定めなのである。パロの心がかたくなになることはいかんともし難いのである。ここに、なぜ神はその全能の力をもってパロが不遜となることを防止しなかったのであろうという疑問の気持ちが生じるのも当然である。だが、それはわれわれ人間が計り知ることができない神の配慮に属することであり、われわれは唯々神の神秘に畏怖するだけである。

この世には、「パロのかたくなな心」に限らず、われわれを躓かせる多くのことが存在し、また生じている。……憐れみ深いお方として説かれている神が、なぜ人間をこんなにも罪深いものとしているか。なぜわれわれはアダムの末裔なのか。……すべてのものはわれわれの常識や自然的理性を躓かせるものである。私自身もこのことに躓き、絶望の深淵にまで落ち込んだのである。私は何としても人間に生まれてこなければよかったと思ったほどであった。しかし、われわれは「全知全能の神がなぜこのようなことを」と問うてはならぬ。そこには、われわれの知性を超越した神の摂理が働いているのである。

神の真意をわれわれは決して窮めることはできない。しかし、われわれを納得するために要請される事柄がある。一つは、われわれの高慢さを打ち砕くために要請されるもの、

すなわち人間を超越した神の莊嚴である。もう一つはキリスト教信仰において必然的に要請されるものである。神は、自らを嘆き、自らに絶望する者に恩恵を約束されているのである。その救いは人間の努力や意志、営みの外にあるのであり、神の意志や業に発するものである。このことを知るためには、われわれの高慢さが破壊されなければならないのである。

神の知恵や業が感覚や理性によって全て捉えられるならば、そこにはもはや信仰は存在し得ない。信仰が成立するためには、その対象が全て隠されていなければならない。「主は殺し、また生かし、死者の国へと突き落とし、また引き上げられる」。つまり、神は殺すことによって生かそうとし、罪あるものとすることによって義としようとするのである。

以上、ルターの主張を概観した。『キリスト教的人間の自由』は、キリスト者はすべてのものの上に立つ自由な君主であると言う。『奴隷意志論』は、人間の自由意志は奴隷意志であると言う。ルターは矛盾した教えを説いているのであろうか。いや、決してそうではない。前者の「自由」は、悪い欲望や罪から自由であるという意味である。ただし、これは、洗礼を受けた者や回心したものが、その洗礼や回心の時点から直ちに全て悪い欲望や罪から解放されるということを表しているのではない。この自由は、何としても悪から逃れ得ぬ自分自身に絶望してキリストに身をゆだねるという事態と矛盾的に同一なものなのである。ヘーゲル風の概念表現を用いれば同一と非同一の同一ということになるであろう。他方、後者の「人間の自由意志」の自由は、「神の恵みなしで自分の力で」という意味である。この自由意志に従っている人々は悪い欲望や罪から逃れることができず、これらの奴隷となっているのである。ゆえに自由意志は奴隷意志なのである。

第三章 ヘーゲルにおける人間の意志

〔『初期神学論』……分裂を克服しようとするイエス、イエスの挫折〕

1788年、18歳の時ヘーゲルはルター派のテュービンゲン大学神学校に入学する。同級生にヘルダーリンやシェリングがいる。この学校は聖職者や神学者の養成をその目的としていた。1793年に卒業した後も、1800年にシェリングの誘いを受けてイエナに移る頃まで、ヘーゲルは神学を中心に思索を深めていく。揺れ動きはあるものの、概ね、その歩みは道徳的な宗教から愛と美の宗教へという展開を示している。彼の神学の歩みが終わりに近づく1798年秋に書き終えられた神学的断片『イエスが現れた時代』（ノールによって『キリスト教の精神のための基本草稿』と名付けられている）によっても、自らのa) 道徳、b) 愛、c) 宗教という展開が自覚されていたと見てよいであろう。この「ヘーゲル神学」は、理性を通して神についての知識を深

めつつもその理性の限界を超えたところに神の啓示を探ろうとする神学，あるいは，ただひたすら信仰してイエスにおいて啓示された神の恩寵に預かろうとする信仰とは全く異なっている。彼が描くイエスはこの地上にあって，地上の分裂を克服しようと努力し苦悩している人である。そのイエス像には，十八世紀末から十九世紀にかけてドイツが孕んでいた問題を克服するための原理を探し求めていたヘーゲル自身の苦悩が投影されているのである。

神学校卒業後，1796年末までヘーゲルはベルンの貴族の家庭教師をしながら生計を立てている。ヘーゲルのこの時期に書かれた論文の内，比較的まとまったものは『民族宗教とキリスト教』（1793），『イエスの生涯』（1795），『実定宗教としてのキリスト教』（1795～96）である。ヘーゲルの思索の第一段階(a)におけるイエスにはカント（Kant, Immanuel 1724-1804）的な道徳的理想が具現化されている。断片『民族宗教とキリスト教』に表現されている克服すべき現状は，民族における自己尊厳の感情の喪失，そしてそれに伴う公的な徳，隣人愛，人類愛の消滅である。人々に自己の本性の美しさを自覚せしめるべき教会がこの悲しむべき状況を助長している。かくてヘーゲルは既成のキリスト教ではなくカント的な実践的理性の内に現状を克服する力を捉えようとする。彼は，人間の内なる神聖な力すなわち実践理性を人々に自覚せしめ，よって心情のままに道徳律を実現せしめ，ついで公的な徳を復活せしめんと考える。この実践理性に基づく宗教は主観的なものであり，悟性に対立する。悟性は倫理について普遍的な原理を定立し，個々の義務や徳についての厳密な規定を考案していく。しかしヘーゲルは，定理や規定のみ従う行為を道徳的とは見なさない。また，近代社会は悟性的定理を超えて複雑化している。道徳は理性による完成の抑圧という側面をもつ。だが，道徳性を行為によって現実化しようとする時，われわれは感性とともに働かざるを得ない。ここに宗教が必要になるとヘーゲルは考える。一方で，子どもらしい想像力が生み出す奇怪で不気味なものは理性によって除去されなければならない。これは理性の正当な働きである。だが，他方で同時に素朴で温かい感情も理性によって抑圧されてしまう。宗教においてわれわれが自らの倫理的意志を神的なものともみなすことによって，感嘆や恭順，感謝の感情をもって倫理的行為をなすのである。イエス・キリストは道徳的理想が人間化したものである。われわれは彼を「超人」としてではなく，「自己」として捉えなくてはならないのである。しかし，ヘーゲルはイエスあるいはその教団に普遍性あるいは公的性の欠如を捉える。すなわち，その教義は個々の人間の内面性の聖化を目指しており，また，その人間関係も小さなサークル内に閉じられていると考えるのである。しかし，続く『イエスの生涯』においては，道徳の教師イエスという面のみが強調され，その口調には何ら批判めいたところはない。『実定宗教としてのキリスト教』にあっては，イエスはやはり「宗教と徳とを道徳性までに高め，その本質が存するところの自由を再興しよう

とした」²⁴。だが、イエスの宗教を実定性におとしめる要素が直弟子たちの間に存在している。ヘーゲルによれば、彼らがイエスの教えについて抱いた信念の基礎をなすものはイエスと友人であることであり、彼らの信仰はイエスの権威へ依存であった。こうしてイエスの教えは、人間を超越した神の命令に変えられた。内なる実践理性から自発的に生じる義務は権威的な宗教上の義務となっていったのである。

1797年1月、ヘルダーリンの誘いを受けてヘーゲルはフランクフルトに移る、ヘーゲルは徐々にカント的思想から離れ、特に同年の7月頃から急速にヘルダーリンの思想に接近していく。この当時のヘルダーリンは、プラトン (Platon BC. 428-BC. 347) の『饗宴』や『パイドロス』に現われている思想つまり「純粋な美は神的なものを捉え得る」という思想に立脚する。彼は人類の歩みを、根源的の和合から分裂へ、そして分裂から再和合へと捉える。現代 (ヘルダーリンの) は確かに分裂の時代である。しかし、分裂がその本質ではない。それは再和合へと到るために通過しなければならない一過程なのである。すなわち和合は美としてこの世界に現前している。美は愛をかきたててわれわれを和合へと誘うのである。われわれはカント的な理論的活動や実践活動を通してではなく、美を通して再和合へと向かわねばならないとヘルダーリンは考えるのである。

かくて、1797年後半よりヘーゲルの思索に、それまでのものとは異なった宗教が現れてくる。彼によれば、道徳的実践活動は所与の多様なものを統一できず、多様なものから単に離れ、自己の内のみ統一を得る活動である。かくて道徳性は主観的なものとして、客観性や非我、現実性との対立を有している。道徳性を越える宗教について彼は「宗教は神聖を自由に崇拜することである」²⁵と述べ、神聖を主観と客観との合一とする。では、われわれ生身の人間にあってこのような主観・客観の合一が成立するのは何によってであろうか。ヘーゲルは「愛」と答える。彼は「理論的総合は完全に客観的なものとなり、主観的と全面的に対立する。実践活動は客観を否定して完全に主観的である。——ただ愛においてのみ人は客観と一つなのであって、客観は支配することも支配されることもない。この愛が想像力によって実在とされたものが神性である」²⁶、「愛されたものはわれわれに対立していない。愛されるものはわれわれの実在と一つである。われわれは愛されるものの内にただわれわれ自身を見る。しかし、その人はわれわれ自身ではない奇跡なのだ」²⁷と述べ、「愛」の内に、一にして多、多にして一なる真の総合を捉える。「愛」を必要とするのは、世界とのつながりを喪失した現代の人々である。現代人について彼は「個人は、諸事物の中心であるという誇りを持たない。個人にとっては集合的全体が最高次のものである。そして彼は他の全ての個別者と同じく、全体の取るに足らない部分として自らを怪蔑する」²⁸と言う。人々が愛によって相互の絆を回復し、共同体との有機的連

関をもてば、愛が実在的なものとして把握せられ、神的なものとして崇拝されるのである。以上から明らかなように、ヘーゲルの言う「神性」は決して人間を越えたものではなく、人間に内在するもの、あるいは人間共同体に現前するものである。

ついでヘーゲルは生命という場で愛を捉え直す。彼は言う、「愛は感情であるが、個別的な感情ではない。……愛において生命は自己自身を見出す。自己自身の二重性として、そして生命の一性として。……愛において分離したものは存在する。しかしもはや、分離したものとしてではなく、一なるものとして。そして生命あるものが生命あるものを感じる」²⁹、「芽は自らを解き放ち対立へと向かい始める。その展開の各段階は分離であるが、しかし再び生命の完全な富を獲得する。つまり次の通りである。一者、分離したもの、再合一したもの。合一されたものは再び分離し得る。しかし、子どもにおいて合一そのものは分離され得ないものとなっている」³⁰と。

ここにヘーゲルは分裂克服の最高原理と出会ったのであろうか。いや、そうではないであろう。ヘーゲルは動揺しているのである。ヘーゲルは愛の限界の一例をシェイクスピア (Shakespeare, William 1564-1616) の『ロメオとジュリエット』中のジュリエットの言葉に見出だす。彼女は言う、「私があなたに与えるものが多ければ多いほど、それだけ一層多くのものを私は受け取ります」³¹と。このように、愛が無私無欲の献身的なものであれば、それはヘーゲルが理想とするものに近いのかもしれない。しかし、ヘーゲルが考えるに、人の心には完全な献身と否定しつくすことができない自己性との間に自己矛盾が存在するのである。献身的な愛が存在し得るのは、一方は愛するもの、他方は愛されるものという関係においてのみである。この二人の関係の外にあるものに関しては、彼らは多くの死せるもの、つまり、財産や権利の多様な所有と結合している。彼は「所有や財産が人間の重要な部分、人間の心配や配慮の重要な部分となっているので、愛するものといえども、自らの関係のこの側面を反省せざるを得ない」³²と言う。彼によれば、たとえ共有財産制社会にあっても、思想としての権利は存在する。その社会の成員は財産の私有に関する権利を放棄するのではない。彼らは共有財産に関して等しい権利を有するのであり、財産の所有を免れているのではないのである。

生命や愛という概念を考察の対象としていた時期つまり1797年から1798年にかけてのヘーゲルはイエスの行為そのものを解釈する立場を離れていた。再びイエスが現れるのは先述の1798年秋の断片『イエスが現れた時代』においてである。そこでヘーゲルは、まずイエスが現れた時代状況を捉えて、これを多様な教養、生活形態、要求や必要の並存から生じた、もはや一つの全体像の存在しない分裂と見る。ユダヤ教内部においても分裂を克服しようとする様々な運動（パリサイ派、エッセネ派、サドカイ派などの）が生じたが、再合一を遂げることは不可能

であった。なぜなら、ユダヤ教の原理そのものが、人間を絶対的に超越したもの、すなわち異縁なるもの (ein Fremder) に対する従属であり、人間と神性との間の根源的な分裂に他ならないのである。ヘーゲルはここに、ユダヤ教を根底から攻撃するイエスの出現の必然性を見て取る。そしてイエスの宗教の展開を、(a)道徳、(b)愛、(c)宗教という過程を追って探ろうとする。(a)から(b)への経過はこれまでのヘーゲルの思索の展開をイエスに投影したものである。「愛」は「宗教」によって乗り越えられなければならないのである。

ヘーゲルは「愛そのものは感情であり、感情と反省とは合一されない」³³と述べて「愛」の限界を確認し、主としてマタイ福音書に沿って(b)愛を乗り越える(c)宗教を探し求めようとする。しかし結局その宗教の最高原理は、現実を逃れて美の世界に閉じこもるという「愛」でしかない。例えば第10章の「兄弟は兄弟と争い」を「彼(イエス)の改革の普遍性は放棄される」³⁴と、第13章の「故郷ナザレでのイエス」を「美が全てから逃れてしまった時、彼は美のみをまず再興するために全てを放棄してしまった」³⁵と解釈する。1799年夏、または1800年初頭に書き上げられ、後にノール (Nohl, Herman 1879-1960) によってまとめられた断片集『キリスト教の精神とその運命』は構成的、内容的に『基本草稿』とほぼ同じである。ここにおいても、イエスの宗教の運命は現実から逃避した心の内面への閉塞である。

【『初期哲学論文』……哲学による分裂の克服】

1800年11月のシェリング宛ての手紙の中でヘーゲルは哲学への志向を次のように明確に表明している。「人間の低い欲求から出発した私の学問的形成において私は哲学へと駆り立てられなければならない、また青年時代の理想は反省の形式へ、同時に一つの体系へと変わらねばなりませんでした。私はなおその体系に取り組みながら、今や人間の生活に立ち入るためにどのような帰路が見いだせるかと自問しています」³⁶と。翌年の1月にヘーゲルはフランクフルトを去り、シェリングのいるイエナに移り、本格的に哲学の道を歩み始める。そして同年7月に最初の著作である『フィヒテ哲学体系とシェリング学体系の差異』(一般に『差異論文』と呼ばれる)を公刊する。

『差異論文』においてヘーゲルは次のように現代の状況を述べる。「合一の力が人間の生命より消滅し、諸対立がその生き生きとした関係や相互作用を喪失してしまった。教養が発達すればするほど、そして分裂が入り込み得る生命の表現が多様になればなるほど、それだけ分裂の力は大きくなり、その風土的な神聖性 (klimatische Heiligkeit) は固定したものとなり、再び調和へと生まれ出ようとする生命の努力は、教養の全体にとって疎遠なもの、無意味なものとなっている」³⁷と。ヘーゲルはこの分裂の源を「分離する活動」たる反省の内に捉える。いまや彼

は反省を超越的に否定するのではなく、人間の生命の表現として積極的に取り込もうとする。反省は哲学の道具、すなわち理性としての反省という地位を獲得するのである。

だが、反省それのみを取り出すと、それは直観なき純粹知であり、これに経験的な直観が対立する。ここでヘーゲルが着目するのは、先験的な知すなわち $A=A$ という根源的同一性から出発する知である。ヘーゲルはこの先験的哲学の頂点をフィヒテ哲学の内に見ている。フィヒテ (Fichte, Johann Gottlieb 1762-1814) においては、 $Ich=Ich$ が絶対的な原理である。この原理には $Ich=Ich$ と $Ich=Nicht-Ich$ という主観的同一性と客観的同一性を表す根本命題が存在している。だが、この両命題を統一するために、実体関係ではなく因果関係が導入されている。それゆえ、一方が他方を支配するという形でしか同一性に達し得ず、結局フィヒテ哲学は、*Ich soll gleich Ich sein* (我は我にひとしくあるべきである) という *Sollen* の立場、主観的な立場にとどまっているのである。ここにヘーゲルは、フィヒテ哲学の欠陥を補完して真の同一性を構築する萌芽をシェリング哲学の内に認めようとする。彼は次のようにシェリング哲学を評価する。「同一性の原理は全てのシェリングの体系の絶対的原理である。哲学と体系は合致している。同一性は部分においても失われていない」³⁸と。シェリング哲学体系の完成の暁には真の同一性が成し遂げられるとヘーゲルは期待するのである。彼は言う、「(シェリング哲学においては) 思弁的反省の対立はもはや主観と客観ではない。その対立は主観的先験的直観と客観的先験的直観である。前者は自我であり、後者は自然である。両者は、自己自身を直観する絶対的な理性の現象である」³⁹と。

シェリングは1797年の『自然哲学の理念』と1799年の二つの『自然哲学の体系』の論文を踏まえ、1800年に『先験的観念論の体系』を発表した。前者の『自然哲学』の諸論文は、自然がいかにかに精神へと高まり、精神との同一性に達するかを叙述したものである。逆に、『先験的観念論の体系』においては精神がいかにかに自然との合一に達するかが述べられている。この精神の歩み、すなわち「精神のオデュッセイ」の最終段階が芸術であり、芸術において精神と自然との合一が実現される。芸術家は意識をもって創作活動するのだが、彼を導いているのは彼の内なる「暗い」⁴⁰無意識的な力である。完成された芸術作品は、意識をもって創り出されたという面では自由の産物であるが、無意識的に生み出されたという面では自然の産物である。シェリングにとっては芸術こそが「哲学の唯一にして真実の永遠の機関 (Organon) であり、証書 (Dokumente) である」⁴¹。哲学に客体性を与えれば芸術となり、芸術から客体性を取り去れば哲学となる。確かに芸術は、「自然の自由な恩寵」を与えられている天才のみによってのみ可能である。しかし、芸術は「天才による、天才のため」に終わるものではない。それが真の普遍性を有しているとシェリングは強調する。「なるほど哲学も最高次のものに到達している。

しかし哲学は、言わば一かけらの人間をこの最高次の地点まで到達せしめるにとどまる。芸術こそは全人類をあるがままの姿で、この地点つまり最高次の認識に到達せしめる。そして、ここに哲学と芸術との永遠の区別、芸術の奇跡が存する」⁴²と。

シェリングが哲学ではなく芸術に最高の地位を与えたという点に、彼とヘーゲルの間には重大な差異がある。『差異論文』において既にヘーゲルは、人類の歴史を振り返り、古代ギリシャの宗教において完成された最高次の美的完全性でさえも、教養の進歩のある段階までしか力を持ち得ないと述べ、現代の高度に発達した教養世界における芸術の立場での分裂克服に限界を見出しているのである。

シェリングと共同で刊行した『哲学批判雑誌』に掲載した論文『信仰と知』（1802）においてヘーゲルは、啓蒙主義と宗教との関連について、そしてカント、ヤコービ（Jacobi, Friedrich Heinrich 1748-1819）、フィヒテの各哲学の本質について次のように論じる。

現代にあつては、啓蒙的な理性によって有限なものが絶対化され、無限なものが放逐されている。ここに、有限と無限、感性と超感性との間に絶対的な対立が生じている。だが啓蒙的理性はこれに気づかずに幸福論の中で和解を、つまり経験的な主観と卑俗な現実性（客観）との和解を得て安心している。この和解は確かに主観と客観との統一ではあるが、有限性の範囲のものでしかない。この有限性に対して、有限性の外にある無限性が、説明できないもの、認識され得ない神として対立している。この対立を宗教的に表現したものがプロテスタンティズムスである。すなわち人々は宗教的直観の内容を貶める悟性を逃れ、感情や主観性の内にもみ神を追い求めている。そして、この対立を体系的あるいは哲学的に完全に網羅して表現しているのが、カント哲学・ヤコービ哲学・フィヒテ哲学である。カント哲学はその対立を絶対的概念、実践法則として表現し、対立の客観的側面を成す。ヤコービ哲学は、対立と絶対的に要請された同一存在とを無限な憧れや癒しがたい苦悩としての感情の主観性に変えており、対立の主観的側面を表す。フィヒテ哲学は、客観性や根本命題という形式を要求する点ではカント的であるが、この純粋な客観性の主観性に対する抵抗を憧れ、あるいは主観的同一性として定立する点ではヤコービ的であり、対立の主観・客観性を表現する。

啓蒙の時代にあつてはさまざまな教養、生活様式、法律制度、政治体制などが反省によって形成されている。表面的にはそれらの反省の産物が相互に対立しあっているように思われる。だが、その根底にあるのは神的なものと人間との対立なのである。神と人間との和解を主観性の内で達成しようとしたのがルターであり、また対立を思想として表現したものがカント、ヤコービ、フィヒテなどの思想家たちなのである。

ヘーゲル初期哲学論文において、現代の分裂を克服しようとしているのはもはやイエスではない。主人公となっているのは、時代の分裂に苦しみ、哲学をもって何とか分裂を克服しようとする思想家たちである。この段階におけるヘーゲルは自分以外の思想家の精神に分裂克服の運動を探ろうとしている。だが、やがて『精神現象学』以降、ヘーゲルが自らこの運動の先端を走ることになるのである。

【『精神現象学』……良心へといたる精神の歩み】

ヘーゲルが自らの思想を体系的に表現した最初の著作が『精神現象学』（1807）である。ここにおいてヘーゲルは、人間の自然的意識がいかに関性や精神に高まるのか、また絶対精神の主観的側面をなす人類の精神がいかに関古代ギリシャ、中世、そして現代へと展開しているのか、ついで同じく絶対精神の客観性の側面をなす宗教的精神がいかに関自然宗教から啓示宗教へと高まっていったのかを考察している。最後に人類の精神と宗教的精神とが絶対精神の主観性と客観性の契機をなしていること、双方の精神の運動を通じて絶対知が成立しているということが確認されている。

ヘーゲルは精神の運動についても、合一から分裂へ、分裂から再合一へという展開を捉えている。人間精神の源は、古代ギリシャにおいて典型的に現われている「真なる精神・人倫」である。人々は古くから存在している神々の掟や人間の掟に従って生きている。人々がその掟に対して「自己」を主張することもない。それゆえ個人と社会、神々と人間とは相調和している。だが、この調和は精神の自然的状態のものに過ぎない。例えば、掟は肉体的性という自然的なものによって男の掟（人間の掟、国の掟）と女の掟（神々の掟、自然の掟）とに分けられている。かくして、古代ギリシャの相調和した世界は、精神の「自己」の発展に耐えきれずして崩壊し、ローマ帝国が興りローマ法が成立する。この世界における法的人格が第一の自己である。これによって個人は法によって規定された諸権利を有することになり、自らの存在の公共的な承認つまり普遍性を得ることになる。しかし、この自己は自らの内に何の区別も内容も持たず、直接的・形式的で抽象的な法的人格にとどまっているのである。かくて精神は自らの直接性を放逐し（自らを外化し、あるいは直接的な自らに疎外的となり）、自らの内に自ら内容を築いていかなければならない。

この自らに対して疎外的となり内容を生み出す精神、つまり自己疎外的精神は中世から近世にかけての精神である。精神は次第に神のもとを離れ、人間主体の方向へと移行する。精神は自らの自然状態を克服し、自らの手で、自らの自然状態とは全く疎遠な社会秩序、経済組織、国家組織あるいは天上の国々を築いていく。この究極の形態が啓蒙的精神である。この精神は

「世界は神のためではなくして人間のためにある」ということを断固主張する。人間の自我は神から全く離反し、人間中心の自由をもつことになる。ここにおいて個別的な意志がそのまま普遍的な意志とされる。だが、普遍的な意志が現実的なものとなるためには、意志は一つの個別者へと集中されねばならない。なぜなら異なった多数の普遍的意志などというものは存在し得ないからである。かくて、フランス革命に見られたごとく、各人、各党派が自らの絶対的自由を主張し合って殺し合うという狂気のテロリズムが生じる。この絶対的自由が第二の自己である。しかし、やがて自己は死の恐怖によって生の現実の自由の限界を体験し、自己の絶対的否定を学ぶ。

こうして精神は「自己確信的精神・道徳」へと高まっていく。ここで語られている「道徳」や「良心」は倫理学や哲学の分野における一般的な概念とは異なるものである。それらは、ヘーゲルにとっての現代すなわち18世紀末から19世紀初頭にかけてのドイツの精神運動における「道徳」や「良心」である。「道徳」はカントの『実践理性批判』などに端的に表現されている道徳思想⁴³であり、「良心」はヤコービやノヴァーリス (Novalis 1772-1801)、ヘルダーリンなどのようなロマンティカー的な人々の精神である。

この精神の第一段階の道徳的自己意識が自らの普遍性を自由にするのは外的現実的世界ではない。精神世界においてなのである。この意識は外的なものに従うのではなく、自らが認めた義務に自由な意志として従うのである。だが、自己意識が自己の世界の中で自由になればなるほど、外的な現実世界も自己意識から自由となる。こうして、一見すると完全な自由が成立したかに見えたこの世界においても、精神性と現実性との対立が生じることとなる。義務は雑多な現実の中で実現されねばならず、義務と現実性は相互に関わりあっているのである。ゆえにこの自己は精神性と現実性の間を揺れ動くのみである。精神性を守るためには自己は非現実的で行動し得ないものとなる。

しかし、道徳的自己意識は自らの揺れ動きの自覚を通して、純粹義務さらには神的立法者が自らによって定立されていたということ、あるいはそれらが「自己」に他ならないことを知る。この自己意識は、自己が偶然性において完全に妥当することを、そして自らの直接的な個別性か純粹知や行動あるいは真の現実性や調和であることを知る。かくて自己意識は自己の内に還帰し、具体的な道徳的精神すなわち良心となるのである。良心すなわちロマンティカーたちは、自らを「道徳的天才」と意識して自らの良心に従って行為していくのである。この良心が第三の自己である。道徳的自己意識にあっては、個々の「場合」に即して多数の具体的で個別的な義務が生じ、これらが抽象的で普遍的な純粹義務と対立していた。ゆえにこの意識は行動に移ることができなかった。だが、良心にあっては普遍と自己との分離が止揚されているのである

から、良心は自らの個別性に基づいて純粹義務をなしていくことになる。つまり良心は「行為する意識」として現れる。ところで、この「純粹義務」はこの意識にとってのみ普遍的あるいは神聖であるのではない。他者にとってもそうでなければならない。だが、行為そのものによって行為者は「純粹義務」を示すことはできない。つまり、他者は行為をいくら詳細に検討してみても、行為が道徳的であるとか不道徳であるとかを判断することができない。この行為の内容をなすものは衝動や傾向という自然的なものであり、現実的なものなのである。行為が「道徳的なもの」とされる唯一の方法は、行為者が「この行為は私の良心に基づいてなされたものである」と断言することである。こうして行為者は自己確信を他者に表明し、他者による承認を得ようとする。

だが、断言によっても「行為する意識」における普遍性と個別性との対立は消滅することはない。この意識は、自らの衝動や直観に従い、また現実性に対応しつつ、良心的な行為をなさざるを得ないのである。他者がこれらの個別性や現実性に固執する限り、行為する意識の内には特殊あるいは個別的な義務しか見出され得ない。ここに新たな良心つまり「美しい魂」が生まれる。この意識は、自らの純粹な普遍性を守るために現実から逃避しようとする。ヘーゲルは言う、「この自己は自らの内面の尊厳を行為と現実存在によって汚しはしないだろうかという不安の中に生きており、自らの胸の純潔を保つために現実との接触から逃れている。そして究極の抽象にまで先鋭化した自己を断念できないという状態、また自らに実体性を与えることができないという状態、言い換えると、自らの思考を存在へと転換して絶対的な区別に身を委ねることができないというわがままで無力な状態にしがみついている」⁴⁴と。

「美しい魂」は「行為する意識」の行為の個別性の側面に固執する。彼らにとって「行為する意識」は悪であり偽善的である。「美しい魂」は「行為する意識」を批評する。そして、この批評によって「行為する意識」は自らの特殊性を反省する。しかし、「美しい魂」も特殊性を免れているのではない。この良心は行為に踏み出せないまま、行為が欠如した自らの言葉を卓越した現実であると受け取ってもらいたいと願うのである。この点において「美しい魂」も偽善的なのである。「行為する意識」はこの特殊性の同一性を直観し、批評者に「私はそうだ」と告白し、相手の同様の告白を期待する。しかし、「美しい魂」はこの共同性を突き放して、孤独に存在しようとする。相手に対して自らの魂の美しさを対抗させ、自分の内面に閉じこめるのである。ヘーゲルは言う、「これによって普遍的意識は精神に見捨てられた意識であるということを示している。……美しい魂は和解を得ていない直接性におけるこの矛盾の意識としては混乱して狂気となり、そして癒しがたい肺病の内へと飛散していく。かくて実際にその孤立存在の冷酷な固守は終わるのだが、しかし、産み出されるのは存在のない統一である」⁴⁵と。

この文章中の「肺病」や「狂気」という言葉より、ここに言われているのはノヴァーリス⁴⁶やヘルダーリン⁴⁷などにおいて表現されている精神のことであるということが判断できる。

[[精神現象学] ……神として新生した良心、その神と啓示神との関連]

『キリスト教の精神とその運命』においてヘーゲルは「律法から道德へ、道德から愛へ、愛から宗教へ」という構想を練り、イエスの宗教をその核心に据えていた。だがイエスの宗教の運命は、現実世界から逃避し、自分たちだけの愛と美の世界に閉じこもることであった。『精神現象学』の「美しい魂」も同じ運命を辿るのであるだろうか。いや、そうではない。この「美しい魂」は自己崩壊の後、精神の契機として新たに生まれるのである。傷が癒された精神の中で「美しい魂」も「行為する意識」も真の和解を成し遂げるのである。そしてここに神が誕生するのである。ヘーゲルは言う、「和解の言葉は、現実に存在する精神である。この精神は、自分自身を普遍的な本質として純粹に知る知を、自らに対立しているものにおいて、つまり、自己内存在する個別性として自分自身を純粹に絶対的に知る知において直観するのである。この和解の言葉は相互承認であり、この相互承認は絶対精神なのである。……二つの自我が、対立している自らの現実存在を捨て去るところの和解の〈そうである（私は悪である）〉は、二重性（個別性と普遍性）へと拡張された自我が現実に存在することである。しかもこの自我は、二重性へと拡張されながらも自己同一を保ち、自らの完全な外化の内において、つまり自らに完全に対立するもの内において自己確信を保つのである。——この和解の〈そうである〉は、自らを純粹な知として知る二つの自我の間の真っ只中に現われる神である」⁴⁸と。個別性の頂点に達している「行為する意識」は「私はそうだ（悪だ）」と告白することによって自己を否定し、和解を求めて相手に同様の答えを期待する。他方、「美しい魂」は和解を拒否することによって純粹な普遍性の極みに達し、そして死んでいく。この死は純粹な普遍性の自己否定である。これらの両者の自己否定を通して、純粹な普遍性と純粹な個別性との和解（合一）が成され、ここに神が現れる。つまり、精神は自らの契機を完全に展開しつくすのである。

かくて精神の長い歴史の歩みを通して、最終的に「美しい魂」と「行為する意識」という二つの良心の運動を通して神が現れる。だが、これは人間の「自己」あるいは主体性の運動によって現れた神であり、客体性の欠如という限界を有している。ここでヘーゲルは、客体性すなわち個別的歴史的宗教の内に神の自己顕現および精神の自己把握の運動を跡づける。彼によれば、その最終段階（キリスト教）において、神は真の神に到達し、同時に精神は自らの本質を完全に把握するのである。さらにヘーゲルは、精神の運動と宗教の運動とが実は絶対精神の運動の主体的そして客体的な契機をなしているということを明らかにしようとする。

宗教の第一段階は自然宗教である。この段階の精神は感覚の段階にある。精神はこの宗教において、神あるいは神々として現れている自らの実体を自己として意識することができない。やっと闇の世界から抜け出した精神にとってその実体は、まず、無形態という形態を有する光(オリエントの神)として現れる。自己は闇であって光によって圧倒されるのみである。光は自らに反射することなく闇の内に吸い込まれるのみである。しかし、逆に闇は光によって個物へと生成する。かくて精神の実体は多様で静かな個物の存在すなわち植物として姿を表す。だが、個別存在の本質は否定であり、やがて個別存在はお互いに死を賭けて争う。実体は動物として表現される。(以上、インドの宗教)。この激しい相互憎悪の中で個別的な存在は別の形態すなわち無機的で結晶的な秩序の世界へと移っていく。実体は自然的な事物ではなく人工物(作品)として現象する。当初の作品は動物的本能によって形成される。それはピラミッドやオベリスクのような結晶的な非生命的なものである。やがて、実体は単なる本能的な段階を越えて、動物的生命と人間的な生命とが混在したもの(スフィンクス)として自らを表現する。(以上、エジプトの宗教)。

次の宗教の段階はギリシャの芸術宗教である。自由な民族であるギリシャ人は自由な精神活動をもって作品を作り上げていく。まず、精神は大理石に神像を刻む。これは人間の姿をとっており、もはや形態的には異様な神ではない。しかし、これは生身の肉体性を欠けている。人々は神像に向かって賛歌を捧げる。しかし、神像は冷たく立ちつくすままであり、彼らの言葉は空しく消えていく。ここに、実体と自己とが一つになって喜びに満たされるという芸術すなわち祝祭が始まる。バッコス祭とオリンポス祭である。バッコス祭において、神々は大地の霊となり、自ら果実となって人々に食べられてしまう。これによって大地の霊は人間に身を委ねたのである。狂乱して踊っているのは、実は巫女そのものではなく、大地の霊なのである。他方、オリンポス祭においては、生きた美しい身体が静止した神像に取って代わる。だが、バッコス祭においては自己が、オリンポス祭においては精神的実在がかけている。かくて両者を統合するものとして精神的芸術作品が現れる。バッコスの威力は家族あるいは神々の掟という実体へと、オリンポスの威力は民族共同体あるいは人間の掟という実体へと生成していく。芸術作品は三つの境位、つまり叙事詩・悲劇・喜劇という展開を経る。叙事詩で表現されるのは人間や自然を統括する雑多な神々である。やがてこれらの神々も概念化され、普遍性を表す共同体の神々と個別性を表す家族の神々とに二分される。劇中の登場人物は一方をパトスとして背負っており、それゆえ他方のパトスとの対立の中で没落せざるを得ない。これが悲劇である。かくして精神は、個別性や普遍性を離れ、抽象的で個別的な自己に目覚める。次の段階は喜劇である。神々や英雄に扮していた役者は劇の最終場面で仮面を脱ぎ捨て、登場していた神々や英雄

が実は人間に他ならないということを観客に暴露する。これは客体性あるいは実体の喪失であり、「神は死んだ」⁴⁹のである。かくして、ローマにおいて、実体を欠いている形式的な自己すなわち「法的人格」が誕生するのである。この事態は「絶対者は自己である」という命題によって表現される。

宗教の最後の段階は啓示宗教つまりキリスト教である。宗教の歩みで残された課題は、逆命題「自己は絶対者である」の内容の実現である。つまり、神が死んだのであれば神は生まれなければならない。客体的に実在あるいは実体が自己とならねばならない。これがイエス・キリストの誕生である。しかし、神は神のままイエスへと生まれたのではない。もし神の実在が、自己内存在や現実存在あるいは自然にまで降り下らず、悪と全く対立したままであるならば、それはわれわれ人間を超越した抽象的で異縁な神であろう。われわれ人間や自然の実在や実体として存在する限り、神は悪を内包しなければならない。かくてヘーゲルはイエスの内に積極的に悪を掴み取ろうとする。イエスは第二のアダム、しかも墮罪以降のアダムなのである。

では、絶対実在にとって他者である悪（すなわち人の子イエス）は神的なものから抜け落ち、これから端的に離反したままなのであろうか。もしそうであるならば、絶対実在の「絶対」は名ばかりの空虚なものになってしまうであろう。なぜなら、それは個別や自然という悪との対立という制限を纏っているのだから。悪と善はその各々の実在性を保ちつつ和解へと到らねばならない。この和解の実現こそイエスの贖罪死の真の内容である。教団という宗教的意識は、その内容を思想として把握し、洗礼などの sacrament を通して和解を表象（*Vorstellung*：思い描き、想像、イメージ）において自らの血肉となそうとするのである。

宗教的精神は、神の自己否定（受肉）および「神の自己否定の否定」（イエスの犠牲死）という表象の中に自らの真の内容すなわち神の実在と有限性との和解を認知している。この精神に対して神の実在が真実のままに啓示されている。しかし、ヘーゲルはその限界を見逃さない。彼は言う。「啓示宗教の精神は自らの意識そのものを克服していない。つまり、その現実的自己意識は自らの対象となっていない」⁵⁰と。すなわち、その精神は啓示されている内容を遠い昔の出来事としてあるいは彼岸の事柄として表象する（*vorstellen*）のみである。つまり、宗教の内容を自己のものとして概念把握する（*begreifen*）のではなく、それを自らの前に（*vor*）に置いて（*stellen*）、他人事として観ずるのみである。この宗教意識が自己意識となるためには、神の運動を精神の運動として捉えなければならない。例えば、神を普遍性や無限性、「善」として、イエスを個別性や有限性、「悪」として概念把握しなければならないのである。

良心の運動の結末に誕生した神は主観性の範囲内のものでしかなかった。その主観性を補完するものをヘーゲルは客観的な宗教の歴史に探ったのである。しかし、この宗教的な意識も対

象を自己として把握できないという不完全性を纏っていた。良心の運動も宗教の運動もいずれも最高の地点の直前まで到達しているのだが、双方ともに不完全な状態のままで没交渉的に並存しているのである。

ヘーゲルは『法哲学』（1821）の序文で「ミネルヴァのふくろうは黄昏に飛び立つ」⁵¹と述べる。「ミネルヴァのふくろう（哲学）は黄昏に（精神の歩みが完成を迎えつつある頃に）飛び立つ（活動する）」と解釈することも可能であろう。主観そして客観のいずれの場面においても精神は十分に自己展開しているのである。残されている課題は、一方で主観性たる良心が客観性たる啓示宗教の内容を自己として把握することであり、他方で宗教意識が、 sacrament を通して対象として把握していた宗教の内容を、良心の運動において展開された内容と同一のものとして、すなわち精神の運動として把握することである。ここで初めて良心の神と啓示宗教の神との同一性が成立するのである。『精神現象学』の最終章の「絶対知」でヘーゲルは次のように述べる。「この概念（精神が神的なものを対象として且つ自分自身として直感すること）が自らを満たすのは、一方では行為する自己確信的な精神においてであり、他方では宗教においてであった。後者（宗教）において概念は絶対的な内容を内容として獲得したのであるが、これは、表象という、意識にとって他在という形式によってであった。これに対して、前者（行為する自己確信的な精神）の形態にあつては、形式は自己そのものである。というのは、その形態は行為する自己確信的な精神を含んでいるからである。つまり自己は絶対的精神の生命を貫いているのである」⁵²と。

ここに主観性（人間）および客観性（神）双方の自己が相互に相手の内に自己を絶対的に知るといふ絶対知（das absolute Wissen）が成立し、絶対精神（der absolute Geist）がその完全な形で姿を現すのである。ヘーゲルにとってこの絶対精神こそが自己を真に展開した神なのである。

おわりに

ヘーゲル初期神学論に登場するイエスは何とかしてこの世の分裂を克服しようと努力し、そして挫折していった苦悩の人であった。そのイエスの内に聖書で表現されている「神の子」のイメージを捉えることは困難であろう。むしろ、それはヘーゲル自身の願いが具現化されたものと考えた方がよいであろう。また『精神現象学』におけるイエスは、その神性が人間を超越しているということよりも、神が受肉して悪や有限性となったということが強調されている。また受難も、有限性や個別性や悪が無限性や普遍性と和解したという事実を客観的・超越的に証明するものとして叙述されている。このようなイエス像は、ルターにおける、人々の罪を背

負うためにこの世に人として現れ、そして十字架上に死していったイエス・キリストとは大いに異なっている。確かにルターもヘーゲルもイエスの死を「それによって人間が罪からされたもの」と捉えている。しかし、ルターにおいては、罪性からの解放は、絶望に至るまで自己の罪を深く自覚することと不可分離的に結びついている。他方、ヘーゲルにおいては、イエスの受難を通じて人間の個別性・有限性・「悪」と神的なものとの和解が成立しているゆえ、人間的行為がそのまま肯定されることになる。

ルターに従えば、この世の全てのことは神の予知によって生起している。たとえ人間にとって災いあるいは不幸と思えるようなことも全てわれわれ人間には計り知れない神の叡智が働いているのである。ルターによって、神的なものに関わろうとする人間の意志は悪い欲望や罪に囚われた奴隷意志として徹底的に排除された。ヘーゲルにおいては、人間の精神の自己展開の運動が高く評価される。この運動によってはじめて宗教は真の宗教へと完成していくのである。良心が神に高まる以前においては、宗教の神は精神の外にある神、個別性や有限性と未だ和解を達成していない有限な無限性であった。良心の完成をもって神は精神の内に誕生する。哲学による自己認識の促しをもって、人間の精神は自己の内容を宗教との内容の内に捉える。また宗教的意識は宗教的内容を精神の内容の内に認識する。こうして神の主観性と客観性への分裂は止揚される。宗教の歴史的展開そして精神の自己展開の双方が神の自己実現の運動を担っているのである。

ヘーゲルはキリスト教徒である。だが、彼を純粋なプロテスタントと見なすことは困難である。あえて宗教的に分類するならば彼はヴェルテンベルク・ピエティスムス的であるということになるであろう。このピエティスムスの特色は「神的なものは被造物に内在し、被造物との関わりにおいて、そして被造物の運動を通して自らを発現させる」という世界観だったのである。

1st Hegel Protestant?

Hidenori NAKASHIMA

Zusammenfassung

Jesus in den theologischen Jugendschriften Hegels hat um die Überwindung der Entzweiung der Welt gerungen, aber hat nicht seinen Traum realisieren können. In *der Phanomenologie des Geistes* bedeutet die Menschwerdung Gottes das „die Endlichkeit und das Böse-werden“ Gottes, und bedeutet das Leiden Jesu die Versöhnung der Endlichkeit oder des Böses mit der Unendlichkeit oder der Göttlichkeit. Nach Luther hat Gott Jesum geworden, und ans Kreuz geschlagen worden um die Erlösung der Menschen, die nicht von dem Böse oder den Schulden sich befreien können. Zwar für Luther und Hegel bedeutet das Tod Jesu die Befreiung der Menschen von den Schulden. Aber nach Luther verbindet die Befreiung sich mit die Verzweiflung der Menschen an den eigenen Schulden, und nach Hegel durch das Leiden Jesu Christi wird die Endlichkeit oder das Böse der Menschen versöhnt mit der Unendlichkeit oder mit der Göttlichkeit, und also werden die Taten der Menschen gutgeheißen.

Nach Luther ist der freie Wille der Menschen, der sich auf die Göttlichkeit positiv läßt, der sklavische Wille, der gefesselt an die bösen Begierden und die Schulden ist. Aber Hegel schätzt die einge Bewegung des Geistes der Menschengeschlecht. Nämlich bei Hegel realisiert die Entwicklung des Geistes die Vollendung der Religion. Durch die lange Geschichte wird Gott geboren in dem Geist, doch bleibt der Gott nur subjektiv. Zum andern hält das religiöse Bewußtsein den Inhalt der offenbaren Religion für den Inhalt seiner selbst. Aber für das Bewußtsein bleibt Gott nur objektiv oder jenseitig. Hier erkennt Hegel daß der Gott des Geistes und der Gott der Religion identisch sind. Die Aufgabe für den Gewissen und das religiöse Bewußtsein zu vollbringen ist es, daß durch die Philosophie, einerseits der Gewissen den Inhalt seiner selbst mit dem Inhalt der Religion, und andererseits das religiöse Bewußtsein den Inhalt der Religion mit dem Inhalt des Gewissens identifizieren.

Nach Hegel wird durch diese Vollendung der unvollkommene Gott zum wahren Gott.

Hegel ist zwar Christ, aber es ist sehr schwer Hegel anzusehen als reiner Protestant. Es mag

besser sein ihn anzusehen als württembergischen Pietest, denn die Eigenart des württembergische Pietismus ist die solche Weltanschauung, daß der Gott den Geschöpfen innewohnt, und durch den Zusammenhang mit ihnen und durch ihre Bewegung sich selbst realisiert.

※ルターの引用は全てクレーメン版ルター選集 (*Luthers Werke in Auswahl* hrg.v.O. Clemen, Walter de Gruyter verlag 1959-62) に依った。Cl. Bd.--, S.--と略称する。

※ヘーゲルの引用は主としてズーアキャンプ版ヘーゲル全集 (*G. W. F. Hegel Werke in zwanzig Bänden* hrg. v. K. M. Michel u. andern, Suhrkamp Verlag 1974-79) に依った。Suhr. Bd.--, S.--と略称する。

註

- 1 出隆著『プロチノス エネアグス』(岩波書店, 昭和13年)を参照してこの箇所を記述した。
- 2 Wolf, Christian 1679-1754.ドイツの啓蒙主義哲学者。その数学的概念的厳密さがカント哲学に大きな影響を与えた。
- 3 *Friedrich Christoph Oetingers Leben und Briefe*, hrg. V. Kahr. Chr. Eberh. Ehmann, Stuttgart 1859, S.565.
- 4 *ibid.*
- 5 *ibid.* S.569.
- 6 Oetinger, *Inquisitio*, Stuttgart 1752, S.167.
- 7 *ibid.*, *Die Wahrheit des Sensus Communis*, Stuttgart 1753, S.151.
- 8 *ibid.*, *Inquisitio*, S.262.
- 9 マタイ福音書第25章41節～43節。下線は私による。
- 10 Cl. Bd.1, SS. S 39
- 11 *Erasmus von Rotterdam Ausgewählte Schriften*, hrg. V. Werner Welriz, Darmstadt 3. unveränderte Auflage 2006, Bd.4 S.93 (IIIa.2).
- 12 *ibid.* S.94 (IIIa.4).
- 13 *ibid.* SS.137,38 (IIIc.1).
- 14 *ibid.* S.157 (III 3 c.13).
- 15 Cl. Bd.2, S.11.
- 16 *ibid.*
- 17 *ibid.* SS.12,13.
- 18 *ibid.* S.13.途中省略
- 19 *ibid.* S.14.
- 20 *ibid.* S.19.
- 21 *ibid.* S.25.
- 22 CL. Bd.3 SS.151,152.
- 23 *ibid.* SS.206,207.

- 24 Suhr. Bd.1 S106.
25 ibid. S.241.
26 ibid.
27 ibid. S.244.
28 ibid. S.245.
29 ibid. S.246.途中省略
30 ibid. S.249.
31 ibid. S.248.
32 ibid. S.250.
33 ibid. S.308.
34 ibid. S.310.
35 ibid.
36 *Briefe von und an Hegel*, hrg. V. Johannes Hoffmeister. Hamburg 1952, S.99.
37 Suhr. Bd.2 S.22.
38 ibid. S.94.
39 ibid. S.115.
40 *System des transzendentalen Idealismus*, in Schellings Werke, hrg. V. Manfred Schröter, München 1956, Bd.2 S.616.
シェリングは、芸術家を創作へと導く不思議な力を「天才の暗い概念」(dukele Begriff des Genies)と表現している。
41 ibid. S.627.
42 ibid. S.630.
43 カントにとっては先天的なものこそが必然性や普遍性を有し得る。先天的なものとは直感や悟性、それに理性の形式である。このうち直感と悟性は先天的形式といえども常に感性的素材とかかわらざるを得ない。理性こそが感性的なものを越えて形式そのものとして活動し得るのである。実践の分野において理性が自らによって自らを規定するとき、経験的なものや感性的なものに囚われない普遍実践的法則が生じるのである。(詳しくは *Kritik der praktischen Vernunft*, hrg. V. Karl Vorlander, Felix Meiner Verlag 1957, SS.43-45を参照頂きたい)。かくてカントは道徳律すなわち定言的命令を「君の意志の格律が常に同時に同時に普遍的律法の原理として妥当し得るように行為しなさい」(Handle so daß Maxime deines Willen jederzeit zugleich als Prinzip oiner allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.)と表現する (ibid. S.36)。
『哲学者』というタイトルの格言詩の中の「良心のためらい」という短詩でシラー (Schiller, J. Christoph Friedrich von 1759-1805) は次のようにカントの道徳を皮肉っている。「わたしは喜んで友のためにつくしている。ああ、しかし、私は喜びの心情でもってなしているのだ。／そうすると、わたしは道徳的ではないのだという思いがわたしを苦しめるのだ」と。困窮している人がいた場合、何も考えないで助けの手を差し出す、というのがシラーにとって美しい行為なのである。その場で「わたしはこの人を助けようとしている。このわたしの行為は普遍的に道徳的なものであろうか」と考え込み、「自分の行為は理性的である」と確信した後、に援助しようとする人はシラーにとっては醜いのである (詳しくは *Kallias oder über die Schönheit*, hrg. V. Klaus L. Berghahn, Phillip Reclam Verlag 1971 SS.29-31をご参照頂きたい)。
44 Suhr. Bd.3 SS.483,4.
45 ibid. S.491
46 ノヴァーリスはイエナ、ライプツィヒ、ヴィッテンベルクの各大学でカントやフィヒテの哲学を学ぶとともに法律学や自然学も修めた。大学卒業後、テンシュテット郡役所で事務関係の仕事に就く。23歳の時、13歳の少女ゾフィーと恋におちいる。彼女の結婚に備えて生活の基盤を固めるために、また父の仕事を受けつぐためにザクセン製塩所で働く。しかし、二人が幸福の絶頂にある時、既に悪性腫瘍がゾフィーの体を蝕ん

でいた。彼は病床の彼女を何度も見舞い、彼女の病を治すべく必至に医学の勉強もした。だが彼の努力もむなしく、彼女は1793年にこの世を去った。これ以降、死せるゾフィーとの霊的結合を目指して彼は死を憧憬するのである。

47 1802年以降ヘルダーリンは精神状態が危うくなる。テュービンゲン大学の精神科医が治療にあたったが効果は全く見られず、人とのコミュニケーションは全く不可能となってしまった。1807年よりツインマー家が彼を世話し、ネッカー河畔の塔に住まわせた。以降、死ぬまでの36年間、ヘルダーリンはこの塔の中で過ごすことになる。現在この塔はヘルダーリン塔としてテュービンゲンの観光名所の一つとなっている。

48 Suhr. Bd.3 S.494. 丸括弧内は私の補足。

49 ibid. S.526.

50 ibid. S.575.

51 ibid. Bd.7 S.28.

52 ibid. Bd.3 SS.580,1. 丸括弧内は私の補足。