

# 若きヘーゲルとキリスト教の精神

船 盛 茂

## 序

ヘーゲル哲学が宗教わけでもキリスト教と如何なる関係にあるのかという問題は、ヘーゲル哲学の解釈の最も根本に係わる問題の一つである。それだけにヘーゲル哲学とキリスト教との関係の解明は、種々の観点から論究されねばならないことはいうまでもない。<sup>註1</sup>そしてその一観点としてヘーゲルの哲学思想形成の課程において、彼がイエス及びキリスト教団<sup>註2</sup>に対しどのように係わったかを解明することは、とりわけ重要である。というのも青年時代のヘーゲルは、イエス及びキリスト教団の解釈、それとの対決を通じて自己の思想を展開している、というよりそれ自身が彼の思想活動であったといつても過言でないからである。

我々はこのような研究の一貫として、これまですでに青年時代における彼の宗教論の一般的意味について論じたわけであるが、<sup>註3</sup>この小論ではそれを踏まえて特に彼のユダヤ民族の精神の批判と、それに全面的に對立し、その充実を求めたイエスの愛の宣揚について論じることにはしたい。

## [一]

ヘーゲルが彼の生涯において、宗教を自らの関心の最も直接的な対象として論じたのは、ベルン時代からフランクフルト時代にかけてである。この時期一方では具体的な政治問題へと深い関心を寄せながら、他方では宗教の問題が繰り返し問われ続ける。そして我々はベルンからフランクフルトへの移転とほぼ時を同じくして、彼のイエス解釈、教団への係わりにおいて、極めて注目すべき変化を確認できる。すなわち、

①フランクフルト時代になって、それまであまり主題的には論じられることのなかったユダヤ民族とその精神がとりあげられ、<sup>註4 註5</sup>その精神全体に對して極めて厳しい批判的態度が貫徹されている。

②それまでヘーゲルが立脚していたカントの道徳論の批判・克服が試みられ、<sup>註6</sup>しかもその批判の基準が、それまでカントの道徳性の具現者と考えられていたイエスの愛(Liebe)に置かれている。

③それまでの民族宗教||理性宗教を基準としてのキリスト教、特にその実定性(Positivität)に對しての批判が影をひそめ、教団形成の史的理解、それを通じてのキリスト教への融和的試みがなされている。

以上の三点を指摘できよう。これら三点は勿論別々の事柄ではなく、互いに内的に関連しているが、ここではさしあたり①と②が問題とされねばならない。

チュービンゲンでの学生時代、ベルンの家庭教師時代を概観するとき、我々は彼の思想傾向を次の関係において捉えることができよう。すなわち一方にヘルダーリンなどの影響もあって、古代ギリシャ社会への熱烈な賛美、フランス革命への熱狂、カント哲学とその具現者としてのイエスへの心酔、他方の極にローマ帝国及びユダヤ社会、革命前のフランスと十八世紀のドイツ社会を考えることができよう。若きヘーゲルにとり古代ギリシャ社会は十八世紀ドイツ社会に比較して、他者や自然にたいする強い信頼のうえに、民族の精神と自己の精神を交流させ、ひらかれた節度ある公共生活をおくる社会であった。ヘーゲルはそのような民族生活を可能としたものを彼らの民族宗教に認めていた。

ジャック・ドントは、ヘーゲルとフリーメイソン団との興味深い関係についての詳細な研究を行っている。<sup>註7</sup>ヘーゲルがはたして革新的な政治的・文化的結社であるフリーメイソン団の一員であったか否かは、彼の多くの資料にもとづく研究にもかかわらず判然としないが、彼が現実の政治・社会的事柄へと特別深い関心を抱いていたことは事実である。ブリュフォードはその著書『十八世紀のドイツ』で、ドイツ社会の特徴を「極度の多様性」、「共通の文化の欠如」として指摘している。<sup>註8</sup>ドイツ帝国という名称は、事実上はすでに独立してしまっている諸国家群につけられた寸足らずな名称になっていた。オーストリアやプロイセンの国

王、選帝候、聖俗の諸侯など約三〇〇もの君主たちが、自分たちの由緒ある特権に執着して、もはや帝国という過去の遺産の思い出にほとんど心を動かされなくなってしまうていた領邦を包含しなければならなかったのである。このような分裂、一体感の喪失は政治に携わる特別な人々においてのみ生じたことではなく、ブリュフォードの指摘の如く、遍くどの階層の人々においてもみられた現象であった。

この現状認識は同じくヘーゲルのものでもあった。時代的に少しずれはあるが、『ドイツ憲法論』でドイツ社会の現状について彼は「ドイツという国家建築物は、個々の部分が全体から剝奪した諸権利の総計以外のもものではなく、そうして国家にはなんの権力も残らないように要心深く監視するところの右のような正義なるものが、その憲法の本質なのである」<sup>註9</sup>と指摘している。このような制度面のみならず、意識における分裂状態をヘーゲルは「ドイツ的自由」(die deutsche Freiheit)<sup>註10</sup>と呼んで批判する。現実がこのようであってみれば、さまざまな区別や対立が美しい調和を形づくって統一されている民族の生活こそが理想であり、それ故国土に深く根をおろした宗教をもち、祖国を愛し、祖国に命を賭けたギリシャ人を手本として、キリスト教にかわる新たな自由な宗教たる民族宗教を通じての民族の新たな形成が意図されたのである。

ベルン時代のヘーゲルは自己のそのような企てを、カントの『単なる理性の限界内における宗教』などの影響を強く受け、カント的な理性的立場・理性宗教において遂行せんとする。ここではイエスこそはカント的实践理性の具現者とされる。というのもヘーゲルにとっては、律法に

ただ一方的に従属するという奴隷の状態に墮ちているユダヤ人に対し、自己の内なる神的閃光としての理性により自ら法則をたて、人間の尊厳 (Würde des Menschen) である主体性・自由を保持するというカント的道徳を強調したものが、イエスに他ならなかったからである。一七九五年のヘーゲルへの手紙でヘルダーリンは、自分が民衆の教育 (Volks-erziehung) に係わってきたことを述べ、同じようにヘーゲルもその一部としての宗教に係わっていることを指摘している。<sup>註11</sup> 民衆の教育という観点がこの当時彼の関心の前面に出ていると云ってよからう。すなわち奴隷状態にある民族を、民族宗教を通じて道徳性にまで形成することが一方では彼の意図するところであり、そのため奴隷状態を産み出している社会の実定性、それと裏で手を組んでいるキリスト教の実定性に對し激しく攻撃する。我々はヘーゲルのこのようなカントの実践理性への讚美を、少なくとも一七九五年のベルン時代の終りまで確認できよう。<sup>註12</sup>

## (二)

一七九六年一月ヘーゲルは友人ヘルダーリンの紹介でフランクフルトのゴンタルト家の家庭教師の職に就く。フランクフルトへおもむくのと時を同じくして、彼のカントの道徳論への態度は大きく変化する。<sup>註13</sup> その変化はまた必然的に彼のイエス解釈に影響を与えずにはおかない。すなわちイエスの教え、「行動のうちにヨアヒム・リッターの指摘の如く、フランス革命の結果露呈した、「近代世界とこの世界の意識との形式」<sup>註14</sup> である分裂の克服の新たな原理が追求される。

ところでイエスはユダヤ教の精神的土壌の中から、その超克として出てきた。それ故イエスの超克の原理について語ろうとするとき、ユダヤ教の精神の根本をなすものが何であり、さらにそれから必然的に結果する運命についての分析を看過することはできない。しかしまたヘーゲルにとっては、ユダヤ民族の精神とその運命の考察、さらにその超克としてのイエスの教えは、決して単なるキリスト教の解釈という宗教論的関心から問題となっているのではない。ヘーゲルはこの当時自己の実存をイエスのうちに認めているといったことがよく指摘されるが、<sup>註15</sup> ユダヤ教の精神と全面的に対決したイエスこそは、分裂をその根本構造とする近代社会を克服せんとするヘーゲルの意図の投影であり、他方イエスにより克服さるべきユダヤ社会は、近代社会と相通じる面を持つものと考えられていたといえよう。

さてユダヤ民族の精神の根本をなすものを、我々はヘーゲルと共に彼らの祖であるアブラハムの精神のうちに求めることができよう。ユダヤ民族の悲劇的運命は、すべてアブラハムの精神に由来する。ヘーゲルはアブラハムを導いていった精神を端的に彼の次の行動にみる。「アブラハムがそれによって一国民の父祖となったそもそも最初の行動は、共同生活と愛との絆、すなわち彼がこれまでそのなかに生きてきた人間や自然に對する諸関係の全体を引き裂く一つの分離であった。彼は自己の青年時代のこの美しい諸関係を自分から突き放したのである」。<sup>註16</sup> このアブラハムの行動のうちに示される如く、一切のものに對してかたくなな對立関係のうちに身を保持しようとする精神こそが、アブラハムの精神で

ある。自己から分離され、自己に絶対的に対立している世界に対しアラハムのとりうる唯一の關係は、それをただ支配することのみである。しかしそのような支配の実現は、アラハム自身においても、彼の一族子孫においても不可能なことである。そのためアラハムはこの理想の実現を、自己と自己に対立せる世界を超越せる神に期待せざるをえない。アラハムの神性の根源は、「世界全体に対する彼の侮蔑」(saine Verachtung gegen die ganze Welt)<sup>註17</sup>であったからして、この神はその本性上、世界に対し端的に疎遠な神であり、もっぱらアラハム一人のためのみ世界を圧制する神であった。

このアラハムの精神が制度化され、一層徹底されたものがモーゼの立法である。そのユダヤ民族の精神のもとでの神とユダヤ民族、そして他のすべての民族との關係についてヘーゲルは次のようにいう。「立法全体の原理は先祖から継承された精神であった。——それは無限の客体あらゆる真理とあらゆる關係の総体であり、したがってそれはもともと唯一の無限な主体である。……それはいわば唯一の総合であって、その対立項の一方はユダヤ民族で、他方は残りの全人類と世界である」<sup>註18</sup>。さらにこれに続いてヘーゲルはこれら三者の關係について「これらの対立項は真の純然たる客体であり、それらの外に見いだされるもの……すなわち無限者に対して客体なのであり、内容なく空虚であり、生命なく、死んでさえもない。……一つの無であり、……無限の客体がそれらにあるものに造り上げる限り、一つのあるものとなるにすぎず、一つの造られたるものであり、存在者ではなく、それ自身では生命や権利や愛を

もたないものである」<sup>註19</sup>と断罪する。引用が長くなったが、ユダヤ民族の礼拝の対象としての神の前では一切のものが無に等しいものであり、一切がただそれによってのみ存在し、意味を賦与される。あらゆる真理とあらゆる關係とを含む全体として、端的に超越的な存在である。神と人間との間には無限の疎隔があり、そこにはただ神による人間の支配、人間の神への隷属が存するのみである。

しかもこの絶対的超越性の故に、他のいかなる神も承認されない。ユダヤ民族の神には、「アラハムだけが、そうしてこの国民だけが、一つの神を有する唯一のものであるという驚くべき要求」<sup>註20</sup>が存した。それ故このような神への礼拝・隷属を通してユダヤ人の求めたものは、対立項の他方の極としての残りの全人類と世界の犠牲の上に成立する「孤立的安全」<sup>註21</sup>に他ならなかった。しかしそこに確保されるユダヤ人の生は、神への一方的隷属、受動性の故に、さらに己れ自身では生命や権利や愛をもたないが故に、単に「飲食と生殖との保証されるだけの動物的生存」(eine animalische Existenz)<sup>註22</sup>にすぎない。神に比し人間は単なる客体にすぎず、それ故その生命は虐げられており、もはや支配されるものも、聖なるものも何も残っていない。それ故エジプトからの解放の後、モーゼの指導のもとで国家の成立をみ、そこで独立の状態が一応確保される。しかしその独立の状態は、ヘーゲルが理想としていたギリシャ社会における幸福の状態、美しい人間性の特徴と異なり、「全くの受動性、醜悪そのものの状態」<sup>註23</sup>とならざるをえなかった。ユダヤ人の手にした自由は与えられた自由には他ならない。しかし与えられた自由は自由でなく、

それを与えたものへの依存に他ならない。それ故ヘーゲルの別な言葉を借りるならば、それは「自己の否定の意識を要求する最も無意味な奴隷状態」<sup>註24</sup>にすぎなかった。

以上ユダヤ民族の精神を要約すると、まず自然からの離反としての敵対関係、次いでその実現のための神の絶対的超越性、無限の疎隔、そしてこのことと不可分に結びついた受動性 (die Passivität) ということになる。これらのうちで受動性こそは、ユダヤ民族の精神を貫くものであるといえよう。受動性の状態はヘーゲルにとり本来一なる全体であるべき人間、世界がそれぞれ対立せる二つの極に引き裂かれ、しかも両者の間に無限の疎隔があり、一方による他方の支配、逆に他方の一方への服従の状態である。それ故にまた受動性の状態は、生命内容の極端な空虚さをも必然的に伴なう。ベルン時代までのヘーゲルは前述した如く、そのような律法性<sup>註25</sup>の状態、その下での自由の喪失に対し、自律的な実践理性というカント的<sup>註26</sup>道徳の立場からその克服を求めた。しかし今やカントの道徳性もユダヤ民族の精神と同じく受動性という観点から批判の俎上に乗せられることになる。ユダヤ民族の精神に対してのヘーゲルの厳しい批判は、それ自身すでにカントの道徳性に対しての彼の批判を先取しているといえよう。

ヘーゲルはユダヤ民族の精神における受動性、神と人間との無限の疎隔、さらには敵対関係の克服の方向をイエスの愛のうちに求める。これはカント的な主観の立場における自律的自由をはなれ、自由を内面から可能にする条件を根源に遡って再考することであり、それはまた同時に

真なる共同体成立について再考することでもあった。そこでまずイエスのユダヤ民族・律法に対しての否定的な行為を通じそのイエスの求めるところが明らかにされねばならない。ヘーゲルはイエスのユダヤの律法に對立する行為を次のような論点においてみる。

「ただ単に主を礼拝すること、全くの奴隷状態、喜びなく快樂も愛もない服従を要求した諸々の戒め、換言すると、神礼拝の諸々の戒めに対して、イエスはそれらの戒めにまさに対立するもの、すなわち人間の一つの衝動、さらに一つの欲求さえも對置した」<sup>註25</sup>。

「イエスは一つの時 (安息日) を神聖化することに対して、直接人間を對立させ、それを一つの人間的欲望のちよとした満足よりも価値の低いものと説くのである」<sup>註26</sup>。

ヘーゲルにとり本来宗教的行為は最も精神的なもの、最も美しいものであり、発展を通じて必然的に起こる諸々の分離をも統一しようと努めるものであり、そのような思いを彼のイエス像のうちに窺うことができ。ユダヤ民族の精神においては、受動性において示される如く、人間性は全面的に疎外されている。それ故にこそイエスはそれに対して「人間の一つの衝動、一つの欲求」さえも對置するのである。律法の遵守は食欲などの欲求の満足にすら及ばないとして退けられるのである。それ故ヘーゲルにとりイエスこそは「人間をその全体性において回復しようと欲した一人の人」<sup>註27</sup>に他ならなかった。人間の全体性の回復はまた、先取していえば、カント的立場を離れてヘーゲルが自己の哲学を樹立せんとして向かった方向でもあった。フランクフルト時代後半の『キリス

ト教の精神とその運命』中の各論、『実定性の序論改稿』、『一八〇〇年体系断片』などにおいて示される如く、彼の思想は、イエスの宗教の性格、及びキリスト教団の成立の史的理解の試みを通じ、まさに上に指摘したことをめぐってなされており、それへと集中しているといってもよからう。

### (三)

それでは「人間をその全体性において回復する」というとき、ヘーゲルは人間の全体性を如何なるものとして理解し、それを何を通じて回復せんとするのであろうか。

さてイエスを通じてのヘーゲルのユダヤ民族の精神に対する批判は、カントの主観的道德法則への批判へと転じる。ヘーゲルにとってはユダヤ教の精神もカントの道德法則も、共に単なる思惟されたもの(Gedachten)による現実的なものの支配、前者への後者の従属が意図されるが故に批判されねばならないのである。というのもそこに統一される全体は生けるものではなく、包括さるべき現実に対し、常に何かフレムトなものであらざるをえない単なる概念にすぎないからである。勿論両者を比較してみると、ユダヤ教の精神においては、神は全くの絶対者として人間・世界に対してはどこまでもフレムトであり、そのフレムトな神の命令への完全な服従が要求されるのに対し、カントの道德論では自己自身の命令への部分的服従、徳の自己強制という相異はある。しかしそれにしても支配―服従の関係は依然として残り、ただ支配者が交替したにすぎ

ない。道德法則は、確かに人間の普遍性の能力である理性の産物と見なされるべきではあるが、しかし義務の命令として固定されることにより、何か客体的なものへとなってしまう。それ故「道德性はカントによれば、普遍者の下への個別者の制圧であり、対立せる個別者に対する普遍者の勝利」<sup>註28</sup>に他ならない。しかも完全なる道德性は人間にとり永遠の課題、到達さるべき目標であるが故に、依然として人間は分裂状態のなかに放置されたままである。というより「人間の引き裂かれた状態にあるかたくなな自負を付け加えるにすぎないような道」<sup>註29</sup>に他ならない。

その上カントの道德性においては、それぞれの道德法則がそれぞれ絶対的なものとみなされるからして、それが現実において遂行されるとき、多数の絶対的なものとしての道德法則間における解決がたい対立が生ずる。また多くの道德法則がそれぞれ自らの絶対性を主張するわけであるからして、実質においてはそれらは限界をもった、制限されたものに他ならない。カントの道德性の立場は個人的主体性の立場として、それを徹底するとき分裂的とならざるをえない。『差異』において「分裂こそが哲学の必要の源泉である」<sup>註30</sup>と述べているが、これはまさに「人間の生命から統一の力が消滅し、対立矛盾が生き生きとした関係と相互作用とを失い、対立項が自立性をもつに至っている」<sup>註31</sup>という、自己の時代・社会に対しての彼の深刻な認識に裏うちされたものである。そしてヘーゲルのこのような厳しい認識は、一方ではフランス革命後のテロリズムという混乱した状況を踏まえてのものであるのは勿論であるが、<sup>註32</sup>他方ではカントを含めた啓蒙的悟性への反省にもとづくものでもある。それ

故カントに対しての批判は単にそれだけに止まらず、まさに近代そのものへの批判であり、その克服による民族生活の新たな原理の追求である。

ヘーゲルはカントに対しての批判を、イエスの教えをもとにして行っているが、それはイエスが人間の全体性を回復せんとしたがためである。イエスは山上の垂訓においてユダヤ教の諸命令に対し、主観を対置した。人間の全体性の回復、すなわち主観と客観、個別的側面と普遍的側面の統一は、同時にまた支配するものと支配されるものとの人間社会の分裂の止揚でもある。それ故今やヘーゲルにとり人間の全体性における回復は、単に人間自身の内面における事柄であるのみでなく、同時に人間社会の問題そのものでもある。確かにこれまで見てきた如く、ヘーゲルは一貫して道徳・宗教を生ける民族生活成立の可能性の問題として扱ってきた。しかしそれは基本的には、<sup>註33</sup>自己の意志を自己自らで規定するというカント的实践理性、個人主義的主体性の立場からのものであった。共同体は一面個人より成り立っているが、単にそれに止まらず個人を越えた普遍者としての側面をも有している。それ故そこには個人を越えた精神が客体的に成立できる。共同体はこの客体的精神を有することにより、個人を越えた普遍者であることを維持できる。勿論この時点ではヘーゲルはカントの道徳を否定することにより、ただちに個人を越える客体的精神の存在を認めるところまではいっていない。しかし客体的精神、従って共同体に対しての新たな理解の方向が、彼自身の胸に次第に意識されるようになりつつあったことは充分推測できる。そのような観

点から共同体の問題、共同体の精神と個人の関係などが、イエスの愛を通じて論じられるのである。

人間の全体性の回復がそれにより始めて可能となる真にして完全な統一は、困窮 (die Noz) <sup>註34</sup>の状態、すなわち普遍的法則と感覚的特殊性、敵対的自然と人間、絶対的神と人間といった対立が廃棄され、その結果対立項のいずれもがもはや自己を特殊者としては身を保持しようとしなくなる。従ってまた主観が客観によって規定され、それによって対象となってしまうのでもなければ、客観が一方的に主観の法則性、支配に従属させられるのではないときのみである。ギリシャ人の美しい統一に對比してみると、理念と現実との間に、ただ一方的に現実・生を、思想・理念へと従えることにより、一応は調和の成立が認められるが、しかし根本的にはいまだ困窮のうちにあり、和解へといっていないのが現代の特徴である。ヘーゲルの求める和解はそれ故近代市民社会においても道徳法則においても成立しえない。というのも両者は共に統一を抑圧において求めるからである。律法の欠陥は一つの律法、一つの思想のもとに統一されたものが、実際にはいまだなお互いに疎遠な点に存するのである。

真の和解はヘーゲルにとりただ生命の領域においてのみ可能である。生命は律法の充実 (pleroma des Gesetzes) として単にそれを解消するのではなく、律法の欠陥を充足 (Ausfüllung) するものである。真なる和解はただ生命においてのみ実現されうる。というのも生命は、「そこで主観と客観がその対立性を失う両者の総合である」<sup>註35</sup>からである。主観と

客観とのこのような調和をヘーゲルは相異なるものの統一を強調すると  
き生命と呼び、両者の関係に力点を置くととき愛と呼ぶ。このような統一  
は分離したものを真に結合しうるために、あらかじめ前提されねばなら  
ないからして、一つの有 (Sein) になければならない。また当為 (Sollen)  
にとっても前提された統一は、「それに即して対立せるものが対立せる  
ものとして、充たされないものとして現われる」<sup>註36</sup> 尺度である。単に思惟  
されただけの、人間により始めて措定された統一は、抑圧、強制によっ  
てのみ到達されるものであろうからして、上述のこの前提なしには決し  
て完全ではありえないであろう。完全な統一はそれ故創り出されるもの  
ではない。というのもそれは対立したことから独立しておりすでに前提  
されたものであり、またあるものが一般に分離したものとして現われる  
可能性の条件でなければならぬからである。真なる統一はそれ故分離  
したものの根源的一者、そしてまた全体への還帰であって、決して互い  
に相異なる諸部分の普遍者のもとへの単なる寄せ集めではない。このよ  
うな統一の作用をヘーゲルは愛として規定する。というのも愛は自己に  
敵対するものの中に「自己自身を見い出す生命の感情」<sup>註37</sup> であるが故に、  
愛においては「対立せるものから疎遠という一切の性格が奪われる」<sup>註38</sup> か  
らである。愛はこのようにして根源的統一への還帰であり、統一の回復  
の作用である。他者は愛において我々の本質と同じである。互いに対立  
するものは自らのうちに生そのものを見い出すからして、互いに一なる  
ものとして感じる。このような愛において成立する共同体においては、  
すべては同一の生命の機関である。それ故このような生にもとづく愛の

作用において成立する相互承認の社会、愛の国においては、支配・服従  
といった分裂への道は絶たれていることになる。

青年時代のヘーゲルのイエス及びキリスト教団をめぐるの論究を発  
展的に辿っていくとき、我々は彼がいつまでも愛における統一にとど  
まることができず、愛の感情 (Gefühl) 故の限界を自覚することにより、  
その充実としての宗教へとその論点を移していくのを見るわけであるが、  
この小論ではそれについての論究は控えたい。少なくともこれまで述べ  
てきたユダヤ教の精神とイエスの愛の解釈のうちに、我々はそれまで自  
らが立っていたカントの立場との対決を通じて、どこまでも統一におい  
て人間の全体性の回復を求める新たな方向を確認できる。それはさしあ  
たっては生命の場において、愛の働きを通じて追求された。ユダヤ民族  
の精神にしても、カント・フイヒテの実践理性の立場にしても理性と感  
性、自我と非我との分離を基本的な事実として出発するが故に、その統  
一はどこまでも単なる要請 (Postulat) として、分裂に止まらざるをえな  
かった。フランクフルト時代のヘーゲルは、我々がこれまで見てきた如  
く、もはやカント的な理性と感性との分離の立場を離れ、統一に立出し、  
統合を求めようとした。世界のそのような原初的統一をヘーゲルは生命  
の概念に求めたわけである。純粹な生命は「……そのなかに相異性も発  
展した現実的多様性もない」<sup>註39</sup> 統一そのものであり、まさにそのようなも  
のとして有と考えられていた。しかしまた生命における統一はこのよう  
な単純な統一に止まるものでなく、人間の行為、反省においてそこに分  
離・対立が生じざるをえない。そのような対立において自己に対立せる



もの、敵対するものうちに自己と等しい生命を見出す生命の感情が愛であり、ヘーゲルはこれをイエスの愛の内に求めた。それ故生命における統一は、愛の働きとして生ける統一であり、一切の個別化と部分的な規定性とを止揚して、これを自己のうちに含みかつ生起させる。そのような意味において「生命は未発展の統一から形成をつうじて完成された統一への循環をたどる」<sup>註40</sup>動的・発展的なものである。

このような生命とその働きとしての愛の礎の上に、始めて人間の全体性の回復を可能とする共同体の自覚的形成が可能となると考えられている。しかし愛を讃美する一方でヘーゲルにはまた愛に対しての不安がつきまとい、しかもそれが次第に募ってくるように見える。愛は分散したものを集合し、切り離されたものを結びつけ、相対立するものを和解へともたらしめることがはたしてどの程度可能なのか。ヘーゲルは自己の愛の最も純粹な具現としてのイエスの愛―美しき魂（die schöne Seele）<sup>註41</sup>の挫折のうちに、愛の脆さと無効とを認めざるをえない。しかもそれが愛の本質に結びつくものであるということも。しかしそれを認めた上で、ヘーゲルはもはやカント的な分裂に立せざる道徳性へと帰ることはせず、どこまでも生命の場において、その深化を通じての「無限な生命への有限な生命の高まり」<sup>註42</sup>の可能性の追求が課題とされるのである。

註1 例えば成熟せるヘーゲルの哲学におけるキリスト教の位置づけといった点からの考察。

註2 イエスにおける宗教とキリスト教団における宗教は、少なくともフランクフルト時代までは区別して考えねばならない。

註3 『美作女子大学研究紀要』第二二号 「若きヘーゲルの研究」

註4 ギゼラ・シューラーの研究によると（Hegel Studien Band 2 : Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften）一七九七年始めから一七九八年始めにかけ、ユダヤ教の精神について集中して研究がなされている。

註5 勿論それ以前においてもユダヤ民族への言及はみられるが、それは他の研究に単に付随するものである。

註6 フランクフルト時代カントの『道徳形而上学』の批判的研究がなされている。

註7 J. D' Hondt, Hegel secret, recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel

註8 W. H. Bruford, Germany in the eighteenth century

註9 『ドイツ憲法論』金子武蔵訳 S. 45 ff.

註10 ibid. S. 184 ff.

註11 Hegel Briefe I S. 20

註12 一七九五年のヘーゲルとシェリングとの間で交わされた何通かの書簡のうちで、ヘーゲルはカントの道徳主義を越えていく傾向をも部分的には示しているが、基本的には依然としてカントの道徳法の自律の理念を最高のものと考え、カント哲学の研究を再開していることを述べている。

註13 カントへの態度のこのような急激な変化の理由は、いくつか考えら

れるが、しかしいまだ決定的理由は明らかとなっていない。

註14 J. Ritter, Hegel und die französische Revolution S. 47

註15 金子武蔵『ヘーゲルの国家観』野田又夫『西洋近世の思想家たち』

註16 Hegels theologische Jugendschriften, Hrsg. v. H. Nohl

S. 246 (以下 Theol. Jugendschriften と略)

註17 *ibid.* S. 247

註18 *ibid.* S. 250

註19 *ibid.* S. 250

註20 *ibid.* S. 248

註21 *ibid.* S. 250

註22 *ibid.* S. 250

註23 *ibid.* S. 258

註24 *ibid.* S. 262

註25 *ibid.* S. 262 点線は筆者

註26 *ibid.* S. 263 点線は筆者 カッコ内は筆者註

註27 *ibid.* S. 266

註28 *ibid.* S. 389

註29 *ibid.* S. 266

註30 Hegel, Gesammelte Werke, Bd. 4 Hrsg. v. H. Buchner u.

O. Pöggeler S. 12

註31 *ibid.* S. 14

註32 ヘーゲルが『精神現象学』の精神の段階において「絶対自由と恐怖」

というタイトルで、フランス革命後の混乱した状況について述べてい

るのはよく知られている。

註33 詳細にみると、例えば学生時代からベルン時代へかけての『民族

宗教とキリスト教』などで、理性と感性とを調和的に統一するところ

カントの道徳とは異った傾向を示している。

註34 Theol. Jugendschriften S. 262 ここでヘーゲルは困窮の状態を

端的に「分裂の状態」(Zustand der Zerrissenheit)として規定する。

そのような意味で彼にとり近代国家はそれこそ Notstaat である。

註35 *ibid.* S. 268

註36 *ibid.* S. 268

註37 *ibid.* S. 283

註38 *ibid.* S. 379

註39 *ibid.* S. 302

註40 *ibid.* S. 379

註41 *ibid.* S. 284

註42 *ibid.* S. 348