

ヘーゲルのキリスト論

青 木 茂

はじめに

「キリスト論」(Christologie) ということばを、ここでは、ヘーゲルのキリスト理解といった意味で用いる。すなわち、ヘーゲルがイエス・キリストをどのように「概念的」にとらえたかを考えてみたい。テキストは主としてヘーゲル青年時代の神学論文、しかも『キリスト教の精神と運命』(一七九八―九年)を中心にして取り上げる。また、この立場を否定的に乗り越えて、いわゆるヘーゲルの「フランクフルト期」(一七九七年より一八〇〇年まで)より「ハイエナ期」(一八〇〇年以降)へ移行し、『精神現象学』(一八〇七年)において仕上げられてゆくヘーゲルのイエス像を追ってみたい。

したがって、「キリスト論」といっても、それは神学的意味でのキリスト論ではなく、哲学者ヘーゲルのキリスト理解である。Christologie⁽¹⁾ということばもヘーゲルは用いていない。また「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神」。哲学者の神や賢者の神にあらず⁽²⁾と述べたパスカルの、信仰者にとつての神と哲学者にとつての神という区別を敢えて無視して、哲学者ヘーゲルの神を問題として設定したい。なぜなら、その意図したところからみれば、ヘーゲルのキリスト論は、アブラハムの神、イサクの神、……、すなわち信仰の対象として歴史的に実在した人格神、いわゆる「実定宗教」(positive Religion)のなかの神と、哲学者や賢者の神、すなわち、なんらかの認識の対象としての普遍的な神との統一を、いいかえれば、信仰する神と認識する神との総合という境

地を開拓することがその課題だったからである。さらに「哲学者の神」ということばでパスカルが普遍的客観的に妥当する抽象的概念としての神を考えていたとすれば、それは間違っていたとわれわれは考えるからである。

ここからわれわれのヘーゲル解釈の視点について二つのことを指摘したい。

第一に普遍的に妥当する客観的知の体系としての哲学は——それはすべての哲学者たちが求めた知の理想であることは認めるけれども——存在せず、歴史的に存在した哲学はすべて固有名詞をもった哲学である。それゆえ、「哲学者の神」とは歴史的にみれば、つねに「アウグスチヌスの神、トマス神、デカルト神、スピノザ神、カント神、……」だったのである。われわれは同じコンテキストにおいて、「ヘーゲルの神」についても語りたいと思う。徹底して歴史的にみていけば、信仰者の神も哲学者の神もそのパスカルのな区別を越えて、それを担った人間存在の歴史性・個別性に還元されてしまうからである。ただしヘーゲル哲学の複雑さは、このような歴史的相対性や個別性そのものすら論理化する、つまり普遍化しよう試みたことである。

したがってまた、第二に、この歴史的に存在した事実と普遍的な理念との関わりという問題が「実定宗教」たるキリスト教の解釈をめぐる生まれる。そしてこのことが、ヘーゲルをカントからひきはなす決定的な分岐点となる。ヘーゲルがキリスト教認識の基本的な条件とみた「実定性」(Positivität)という概念は、後年の『宗教哲学講義』(一八二五

年以降)において、「絶対者の客観的存在」という宗教哲学の先決問題へと極ま⁽³⁾って行く (VPR. XVII. S.100)。

先の普遍性の視点を後の実定性的の視点と結びつけた場合、「十字架につけられた神」という歴史的事実の普遍性という主題がパスカルとはまったく異なったコンテキストにおいて問われてくる。そして「アブラハムの神、イサクの神、……」を、たとい幾何学的精神や幾何学的方法によって論証するものではないにせよ、ヘーゲルのいう精神の力によって、すなわち「聖霊」の力によって、弁証法論理として論証するヘーゲル哲学の中核となる部分がみえてくる。この場合、「神は精神すなわち聖霊である。それゆえ、ヘーゲルの哲学的神学と神学的哲学とは、『ヨハネ伝』四・24 (神は霊なれば拝するものは霊と真とを以て拝すべきなり) の唯一つの強力な注解以外のなものでもない」という解釈が認められるであろう。

ヘーゲルにおいて哲学と歴史的事実性の認識とが、あるいは、端的に哲学と歴史とが分離し得ないように、哲学と実定宗教とくにキリスト教とは分離できない。現代神学のなかで、E・ユンゲルは、キリスト教信仰の普遍性を、パスカル的な信仰と哲学との対立・分離を越えて主張しようとする。かれはヘーゲル哲学を、神の深みあるいは神の秘密にまで「精神」(聖霊)の光がおよぶというドイツ神秘主義の歴史的前提のもとにとらえているが、このような場合、神学と哲学はその根において一体とな⁽⁴⁾っているのであって、両者の分離は、そもそもあり得ないのである。青年時代のヘーゲルをそうした方向へみちびく初動をあたえた思想がカント哲学との対決である。

ところで、ヘーゲルとキリスト教との関わりは、青年時代から晩年にいたるまでのヘーゲル哲学のなかの中心的テーマの一つであり、その思索の深まりに伴って展開されている。ヘーゲル自身、その晩年において(一八二六年、ヘーゲル五六才)、「わたしはヘルター派の一人」(Hilf Lutheraner)である。哲学を通して全面的にルターの考え方に堅く立っている⁽⁵⁾と述べているように、キリスト教プロテスタンティズムは、かれ自身が信仰した歴史的に実在する実定宗教であり、同時に、その学

問的研究は、かれ自身の生涯にわたる課題であった。そしてまたこの主題は、周知のように、ヘーゲル没後一五〇年という長い歴史のなかでヘーゲル解釈の中心問題の一つであった。青年ヘーゲル派やキルケゴールのヘーゲル批判にはじまり、最近のヘーゲル研究における肯定的な再評価にいたるまで、その解釈をめぐる長い歴史の変遷をもっている。革命的、ロマン主義的主観性や絶対的・芸術的な美的主観性のあらゆる変転を、ヘーゲルは、それ自身否定的な絶対的自由に属するもの、絶対的な主観性と考えていた。この主観性に拠って、一方では、フォイエルバッハのキリスト教批判からはじまるヘーゲル左派の、人を神とする人神論、神の存在を否定する無神論が生まれたこと、他方、この主観性を有限性の自覚に基づいて人間的領域から追放することにより、いわゆる「実存主義神学」が己れの信仰を救いあげようとしたこと、このようなヘーゲル没後の歴史的な動向はよく知られている。

これに対してヘーゲル自身の思想の展開はどのようなふうであつたろうか。ヘーゲルは、もちろん、これら二つの道のいずれにも解消されない固有の道を保持している。つまり絶対的主観性を、そのまま、神に代わり得る人間的主体として肯定することも、まして単純に追放することもしない。ヘーゲルは、この絶対的主観性を否定的に越えていく論理を「十字架の論理」とする。いいかえれば、絶対的主観性を否定し克服する意識の運動を十字架上におけるイエス・キリストの死すなわち神の死のイメージと重ね合わせるのである。そこにヘーゲルに独自の「神の死」の議論、さらに、ルターのいう「十字架の神学」ならぬ「十字架の哲学」をも構想できるような展望がひらかれてくる。本論においてはそれにいたる展開の過程を追跡するという観点から、青年時代のキリスト教の考え方を、「ヘーゲルのキリスト論」として考察してみたい。

第一節 ユダヤ教の精神とその運命

(一) 青年時代のヘーゲルとキリスト教

ヘーゲルの青年時代は、おおむね、テュービンゲン大学卒業——二三才——よりスイス・ベルンにおける——二三才より二六才まで——、つ

いで、フランクフルトにおける——二六才より三〇才まで——、家庭教師の時代を経て、イエナ大学の私講師——三一才——になるまでを指している。ヘーゲルの修業時代である。この時代のヘーゲルのキリスト教に対する考え方は大きく二つに分けられる。

第一は、イエスその人の教え（『イエスの生涯』一七九五年、ベルン時代）と、弟子たちが説いた、イエスを「神の子」とするキリスト教、いいかえれば、歴史的に実在した「実定宗教」としてのキリスト教——『民族宗教とキリスト教』（一七九二年・九四年）、「実定宗教としてのキリスト教の性格」（一七九五年・九六年）——とを明確に区別し、イエスの教えをカント哲学の立場に立つて解釈する視点である。ユダヤ教とはイエス自身がその枠内で宣教活動をした父祖なる宗教であるという歴史的事実は否定できないとしても、イエスにとっては、自ら説く神の国の福音の露骨な敵対者であったし、その改革運動を早期に挫折へと追い込んだ運命的な力であった。このユダヤ教へのイエスの批判は、ヘーゲルからみれば、カント倫理学の立場から他律主義の倫理学へ加えられた批判・攻撃と重なったのである。この自律主義の倫理学からみちびかれた道徳宗教あるいは道徳神学の見解が、カントの「単なる理性の限界内における宗教」（一七九三年）である。そこから現実存在する宗教、いわゆる「実定宗教」を批判するのである。この批判をする主体によって、信仰の対象は余すところなく否定され、その結果として、信仰は内面化され主体化され、実定的なものは抹消されなければならない。実定宗教、すなわち、イエスの死後「教団」（Gemeinde）として成立したキリスト教は、ヘーゲルにおいても、ソクラテスの倫理やギリシャ共同体、つまり「人倫」（Sittlichkeit）の世界と比較して否定的に評価されたのである。

第二は、多くの研究者が一致して指摘するように、⁽⁹⁾このような立場からのヘーゲル自身による批判的な転回である。すなわち、『キリスト教の精神とその運命』（一七九八年・一七九九年）においてカント的な道徳的宗教の立場が越えられ、「愛による運命との和解」（die Versöhnung mit dem Schicksal durch die Liebe）（JUG I S.343 Nohl. S.281）

が説かれるようになった立場である。先にヘーゲルは、イエスのユダヤ教批判に託して、カントの理性宗教を主体的な心情の宗教へと翻訳するのであるが、さらに、この宗教的心情を自己否定していく立場が「運命との和解」という概念を通して模索されていく。と同時に、はじめの立場からひき続いて保持されていた見解、すなわち、宗教の問題を社会の問題として認識する立場を放棄していない。パネンベルクも指摘するように、「ヘーゲルの青年時代の著作を解釈するにさいして、かれの社会的・政治的関心を、宗教的関心に対立して主張したり、あるいはその逆を主張したりすることは無意味である。政治的解放というテーマは、それ自身、その中心において宗教的なものである⁽¹⁰⁾」といわなければならないであろう。

ところで、先述したパスカル流の「アブラハムの神、ヤコブの神、……」と「哲学者の神」とは、ヘーゲル哲学において一つの統合された知の形式を生み出す。そこから『信と知』（一八〇二年）におけるカント、ヤコビ、フイヒテの哲学への批判が結実する。それは、カントの理性宗教、ヤコビの信仰哲学、フイヒテの理想主義を離れて、生命と愛を説くキリスト教という実定宗教と結びついたヘーゲル自身の立場からの同時代の哲学に対する批判——直観と悟性、信仰と知との二元論という悟性的な反省哲学への批判——なのである。いわゆる『差異論文』（『フイヒテとシェリングの哲学体系の差異』一八〇一年）や『人倫の体系』（一八〇二年）など、友人シェリングに近い立場に身を置きながら、漸次、その影響を脱して、ヘーゲル独自の思索をきずきはじめる端緒がここからはじまる。それらはすべて『精神現象学』（一八〇七年）へと凝縮していくのであって、この『現象学』における概念形成の基礎、あるいは、デイルタイが述べたように、ヘーゲル哲学の世界観の基礎は、すでにフランクフルト時代に成立していたとみられよう。

それでは、『精神現象学』のなかでキリスト論をとりあげる場合、キリスト教の真理が『現象学』のコンテキストのなかでどのような位置に成り立っているであろうか。

『精神現象学』は、よく知られているように、人間的意識が最も日常

的・自然的に受容している感覚や知覚といった対象意識の記述からはじまり、「実在知」(reales Wissen)、すなわち真理へと形成(教養)されてゆく経験の記録であり、この意識のとり最高の形態が絶対知である。この絶対知は、まず宗教的意識として、しかも「絶対宗教」たるキリスト教という実定宗教として現象する、あるいは「表象」される。それゆえヘーゲルのキリスト論の背後には、哲学と宗教、知識と信仰との対立や分裂を越えてその和解を可能にする経験がかくされているのである。和解とは神と人との和解の実現であり、キリスト教的にいえば罪からの救いである。あるいは真理の達成である。

このような和解の概念にたどりつくまでのヘーゲル自身の精神の危機が青年時代のヘーゲルの思索を基本的にゆり動かしている。後に近代世界の完成形態として自覚されるまでに至ったヘーゲル哲学(K・レーヴィットのヘーゲル解釈)⁽¹⁾の、その初発の段階において示された一つの到達点——むろん究極の到達点ではないけれども——が先述したような「愛による運命との和解」である。この命題についてさらに立ち入って考察してみよう。

(二) アブラハムの精神

「ユダヤ人たちの真の始祖であるアブラハムとともにこの民族の歴史ははじまる。ということとはアブラハムの精神が、彼の子孫のあらゆる運命を支配した統一性であり、魂だということである。この精神は、それがさまざまな力と戦うのに応じて、あるいはそれが暴力や誘惑に屈して、自分本来のものでない生き方を受け入れることによって自らを汚した場合、それはさまざまな形態をとって現れる。つまり武器を取って戦ったり、あるいは強者のくびきを負うてゆくというように、さまざまな形をとって現れるのであるが、こういう形が運命と呼ばれるものである」(JUG I.S.274 Nohl. S.243)。

『キリスト教の精神とその運命』の叙述は、冒頭において、「ユダヤ教の精神とその運命」とを以上のように概観するところから説きはじめられる。

アブラハムの精神から——それはまたアブラハムの信仰、ヘーゲルの解する「アブラハムの神」といいが、えてもよいであろう——はじまるユダヤ民族の信仰と歴史を二貫している悲劇的運命に対して、ヘーゲルは、「それはただ〈嫌悪の情〉(Abscheu)をひきおこすにすぎない」(J.S.297 Nohl. S.260)とはなはだ素っ気ない結論をくだす。なぜか。「ユダヤ民族のこの大いなる悲劇はギリシア悲劇とは異なる。それは恐怖も同情も起こさせはしない。なぜなら、恐怖と同情とは〈美しい存在者〉(ein schönes Wesen)に不可避な蹉跎の運命からのみ生ずる」からである。それなのにユダヤ人の運命は少しも美しくない。むしろ醜悪である。〈アブラハムの精神〉としてヘーゲルが注目するのは「この美しいもの」からの完全な離反、家族、祖国、共同生活を築く愛の紐帯からの、さらに自然からの分離と断絶である。

「カルデアに生まれたアブラハムは、すでに青年時代に父テラと共に祖国を捨て去ったのである(『創世記』一一・31)。いまやまたかれはメソポタミア平原において、自分の家族からさえもまったく身を振り切って去ったのであるが(『創世記』一一・14)、それは、まったく誰にも頼らない独立不羈の男となり、自ら首長となるためであって、侮辱を受けたたり排斥されたりしたわけではなく、不当の仕打ちや残虐の後でもなお愛の欲求が残っていることを知らせる心の痛みを感じたわけでもない。……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の最初の行動は、共同生活と愛との絆を、すなわちかれがこれまでそのなかで生きてきた人間や自然と結んできた関係の全体を、引き裂いてしまう一つの〈分離〉(Trennung)である。かれは自分の青年時代のこの美しい諸関係(『ヨシュア記』二四・22)を自分から突き離れたのである」(J.S.277 Nohl. S.245f.)。

アブラハムがその親族、祖国を捨て去り、また親しい自然から離反していった精神こそ、その後の生涯においてぶつかった異邦人たちとの交わりのただなかを通して、アブラハム自身を導いた精神である。それは人間や自然に対してどこまでも自己をきびしく対立させ、無限に敵意ある対象としてこれを支配しようとする意志である。「アブラハムは、家

畜の群れを引きつれて果てしなき土地をこゝかしこさまよった（『創世記』一一・21）のであるが、かれには、この土地の一片さえ、耕作し美化することによってそれになじみ、いつくしみ、自分の世界の部分として取り上げるなどということは考えもつかなかった（T. S. 278 Nohi. S. 246）。

世界に存在する一切のものは、自然も動物も人間も相互に心を通わせる美しい共感の相手ではなく、絶対に疎隔し永遠に敵対しあう支配と隷属の対象である。けれどもこのような徹底した対立と疎隔された他者への支配理念は、人間にとっては本質的に実現不可能であり、永遠の敵対関係が残るだけである。ここにアブラハムの精神に対して、かれの根源的投企の幻想的実現という理想を無限の彼方へと投影した、絶対的超越神としての「アブラハムの神」が現れてくる。

この神は本質上「自然のなかにあるいかなるものとも関わりを持つはずがなく」（T. S. 279 Nohi S. 247）、世界から隔絶した神である。アブラハムに代わって世界を屈服させ、世界からかれが必要とするものをかれに与えてやり、他者に対してかれを安全に守る「理想」（Ideal）である。「アブラハムが全世界に対して抱く侮蔑がこの〈神格〉（Gottheit）の根」（ibid.）なのである。この神への絶対的隷属のもとに生きるかぎり、アブラハムは、その子イサクに対する愛や子孫のなかに生きようとする希望を持つことさえも、神への従順を妨げることにならないかどうかと、不安に陥ったのである。後、『恐怖と戦慄』（Furcht und Zittern. 1843）のなかでキルケゴールがおこなったアブラハム解釈、犠祭の犠牲としてイサクを捧げようとモリア山に向けて出発する「信仰の父アブラハム」の、苦悩と悲哀の追体験の美しくも痛ましい記述とは際立ったコントラストをなす解釈である。ヘーゲルによれば、かくしてアブラハムは、われとわが手でイサクを殺すだけの力がともかくも残されていることを僅かに実感することができて、ようやくこの不安を静めることが可能になったほかに、その実存は「主なる神」によって圧倒され蹂躪されていたのである。しかしキルケゴールはそこに倫理を越える宗教、哲学を越える信仰をみたのであり、たぐいなく美しい真実なアブラハム讃歌

を「弁証法的叙情詩」として描くことができたのである。

「最愛のわが子を神の犠牲に捧げる」といったときのその神への解釈は、キルケゴールとヘーゲルとにおいて決定的に異なる。あるいはパスカルとヘーゲルとを決定的に分かつであらう。いずれにせよ、アブラハムのモリア山への旅はこれらのことの象徴的表現である。ユダヤ教こそヘーゲルによれば、ユダヤ人によってその荒れ果てた砂漠の地に投影された無限の対象物なのであり、この対象物が漂泊の民の生き残りの生活を魔術的に支配するのである。かくして、ヤーヴェはユダヤ民族の精神によってみちびかれる民族の運動を予見するための規則となり、この予見は宗教的想像力を通して摂理という異質的な力へと対象化されていく。アブラハムの精神によってみちびかれたユダヤ民族の悲劇をヘーゲルはマクベスの運命になぞらえる。「マクベスは自然そのものから逸脱して、〈異様なもの〉（fremd）の存在に身をゆだね、それを礼拝することによって、人間性のすべてのものを踏みじり、殺戮し、自分の神々からも（なぜならそれらは単なる客体でありかれは奴隷であったから）ついに見捨てられ、自分自身の信仰にもつまずいて打ち砕かれなければならないのである」（T. S. 297 Nohi S. 260）。

（三）疎外された自然

アブラハムの精神に顕著な特質は、その自然からの、とくに美しい自然からの徹底的な疎隔断絶である。むしろ、自然との即自的統一が、すなわちエデンの園のユートピア物語りが崩壊しなければならぬのは人類史の普遍的運命である。むしろ樂園喪失につづく人類の野蛮状態から、さまざまの道を通じて、破壊されてしまった自然との原初的結合状態へ戻ろうとする人類の健気な努力がそれぞれの民族の多様な文化史や精神史を形成しているといえよう。しかし「ノアの洪水が人間の心を与えた印象は深い亀裂であり、その影響は自然に対する救いようのない不信とならざるを得なかった」（T. S. 274 Nohi. S. 243f.）のがユダヤ民族の不幸な運命であった。ノアの後、「世の権力者となった最初の人」であり、「主の前に力ある狩獵者となった」（『創世記』一〇・8-9）ニムロデ

は、力によって自然を制御し、「自らの逞しい腕を頼む匹夫の勇者」(S.276 Nohl. S.245)であった。「敵意に満ちた威力に抗して身を守るのに、ノアはその威力と自分とを共に一層強力なものに従わせることによって行い、ニムロデは自分でその威力を拘束することを以てした。両者とも敵と止むに止まれぬ和平を結んだが、そうすることによって敵意を恒久化したのである (ibid.)」。

これとまったく対照的に描かれているのが自然と和解したギリシヤ人の美しい生き方である。プロメテウスの子デウカリオンは、エピメテウスとパンドラとの娘ピュラを妻とした。洪水のあと、二人は、ノアやニムロデとはまったく異なる道をとったのである。それは自然と敵対しこれを何んらかの仕方では支配の対象とするのではなく、「和解する」(versöhnen)道をえらんだのである。「この夫婦は人間どもをふたたび世界との平和へ、また自然へと招き寄せ、喜びと楽しみによって窮乏と敵意を忘れさせ、愛と平和を結び、美しい諸国民の始祖となり、そしてかれらの時代をして、新しく誕生してその青春の美しさをいつまでも維持するような自然の母たらしめたのである」(ibid.)。

砂漠を漂泊するユダヤ民族にとってこの地上に本当の故郷はない。永遠なるものは、自由の民ギリシヤ人にとっての共和国のように、現実世界のなかで生き生きと経験される共同体ではない。唯一つなる神が世界に対して超越的であり隔絶しておればおるほど、この隔絶された神の威力は、尾羽うち枯らした浅ましくもみじめな民族の状態を反映している。そして無限の主体たる神は不可視でなければならなかった。神像などというものはかれらにとってまさしく石または木でしかなかった。ギリシヤ人が「愛の直観と美の享受のなかでそれを神格化する」(I. S.284 Nohl. S.250)、「アポロンやヴィーナスのなかに、おそらくは大理石や壊れやすい石をみることを忘れるに相違ない。それらの姿なかに不滅なるものをみ、それらを眺めることにおいて同時に永遠の青春の力と愛の感情にひたされる」(I. S.369. Nohl. S.300) ことについては、ユダヤ人はその予感さえも持ち得なかったのである。アブラハムは、自己自身からさえも自分を分離する。彼の生命(生命一般)は、アブラハムに対し

てアブラハム自身とは別なものととして現れる。自然との疎隔はまた自己自身との疎隔、自己分裂をも生み出す。

このような意味における〈疎外された自然〉、それに対応する超越し隔絶した神という観念が、まさしくユダヤ教の精神が、自然全体の巨大な非靈魂化・非生命化、すなわち、機械化・対象化・物化(物象化)を引きおこし、「魔術からの世界の解放」(Entzäuberung der Welt)を近代ヨーロッパの自然科学的世界像の創出にいたるまでの歴史的伝統へと継承させたことは、ヨーロッパ精神史上の特筆すべき出来ごとである。⁽¹²⁾世界の創造者たる神が絶対的に超越的な場合にのみ、神のない内在的な世界体系が非ギリシヤ的コスモスとして、あるいは、人間認識にとっての〈対象〉として、そのあらゆる神秘的ヴェールをぬぐいとられて露呈されてくるからである。神と神の寵児であるユダヤ人以外のいかなる人間もあずかり得ない無限の統一の外部では、すべてのものは単なる生命なき物質であり無力な延長である。「ゴルゴンの首がそれを見たものの一切を石に化するように」(I. S.280 Nohl. S.246)、「ユダヤ教の精神」のまなざしを受けた自然は、その生命を奪われ、愛も権利もない素材に、呪われたものに化するのである。

(四) モーゼの精神

デカルト、パスカル、カントなど、近世の哲学者たちの思想がその自然論に関しては、〈ユダヤ教の精神〉からはじまる超越する神と疎外された自然観を継承するものであることは、既述したように、ヨーロッパの精神史上よく知られた事柄である。たとえば、M・シェーラーも次のように指摘している。「自然に対するあらゆる異教的なへ一体感」(Einstufung)の廃棄、したがって、自然を人間の支配と労働の独占の対象として格下げするユダヤ教ならびにキリスト教的な根本傾向を強力に促進していること」が、現代におけるプロテスタンティズムの批判すべき——シェーラーからみて——問題点の一つであると。「神の創造」という教義は、「被造物としての自然」という観念を生み、それを母胎として、「創られた自然」「人工的自然」「機械的自然」、さらに「死んだ自

然」という現代の科学的自然観を生み出す歴史的な前提条件をつくりだしたことになるであろう。このようにして確立された精神と自然の二元論からはさまざまな問題が派生する。現代世界における環境汚染・公害の発生は、その遙かなる、だが必然的な帰結であろう。その最も初期の段階における問題状況をわれわれはユダヤ人の精神のなかにみることが出来る。いまや自然は敵となつてしまつたのである。

敵となつてしまつた自然の暴力に対してユダヤ人が対抗し得るためにはどうしたらよいのか。むろん、かれらは近代の科学技術の力を持ちあわせていない。してみれば、この自然を創造し支配する神を立て、この神によつて〈選ばれた民〉として、神と排他的に合一することによつて、神と己れとの外にある一切の客体的自然に対抗するほかない。かれらがその神を信仰したのは、かれらが自然から「まったく隔絶しており」(völlig entzweit)、「支配することによつてのみ自然との合一をみいだしたからである」(I. S. 275 Nohl. S. 258 Anmerk.)。

ノアが破壊された世界の立て直しに用いた〈理想的な存在者としての神〉(I. S. 275 Nohl. S. 244)は、もはや洪水が人間を滅ぼさないことを約束することと引き替えに、人間に律法を課したのである。同じことはイスラエル民族をエジプト王パロの圧政から解放したモーゼについてもいわれる。

「出エジプト」という旧約聖書のはじめを彩るユダヤ民族の解放運動とそれをみちびいたモーゼの輝かしい働きに対しても、ヘーゲルは、共和国の自由な民ギリシャ人との対比を念頭において、きびしい仮借のない判定を下している。いわく、「自由の身になる過程において最も奴隷的にふるまつたこの民族がエジプトを捨て去つたことを後悔し、ふたたび、そこに帰ることを願つたのは、——『出エジプト記』一六・3「イスラエルの人々はモーゼとアロンに言つた、へわれわれはエジプトの地で肉の鍋のかたわらに座し、飽きるほどにパンを食べていたときに王の手にかかつて死んでいたら良かったのに。あなたがたは、われわれをこの荒野にみちびきだして全会衆を飢え死にさせようとしている」と——その解放にさいして、かれらには自由の魂もなければ自由への本然

の欲求もなかったことを示すのであつて、このことはなんら驚くにあたらない」(I. S. 282 Nohl. S. 249) 。

エジプト脱出にさいしてモーゼがユダヤ人に対してなし得た唯一つの仕事は、一七二〇年、マルセイユでペストが流行して市民が苦しんでいた最中に出没した悪名高き盗賊に比較されるように、エジプト人がイスラエル人たちに示した信頼に報いるのに、「窃盗をもつてしたことだ」——『出エジプト記』一二・35-36「イスラエルの人々は、モーゼの言葉どおりに行い、エジプト人から金銀の装飾品や衣類を求めた。主はこの民にエジプト人の好意を得させるようにされたので、エジプト人はかれらの求めに応じた。かれらはこうして、エジプト人の物を分捕り物とした」。——とヘーゲルは手厳しい評価を下している(ibid.)。

捕囚の地エジプトからの脱出に成功し約束の地カナンにみちびかれても、ユダヤ民族の実情は、「完全な〈受動性〉(Passivität)の状態、完全な醜惡そのものの状態」(I. S. 294. Nohl. S. 258)にとどまらざるを得ない。ユダヤ民族に顕著にみられるとヘーゲルが指摘するその悲しむべき精神とは、「祖国なき民の〈受動性〉であり、自己的なるものへの隷属」である。

シナイ山上でモーゼが神の十戒を受けたあと、さらに神はモーゼに次のように語る。「あなたがたの神、すなわち主にあなたは仕えなければならぬ。そうすれば、わたしはあなたがたのパンと水とを祝し、あなたがたのうちから病を除き去るであろう。あなたの国のうちには流産する女もなく、不妊の女もなく、わたしはあなたの日の数を満ち足らせるであろう」と(『出エジプト記』二三・25以下)。さらにおなじ『出エジプト記』一六・12、一七・6などの記事を踏まえて、ヘーゲルは次のような解釈を行う。「このような例外的な処遇、このような予期された孤立的な安全は、無限の断絶と分離とから必然的に結果する。このような賜物、エジプトでの奴隷生活からのこのような解放、蜜と乳の流れる豊かな土地の占有、飲食と生殖行為の保証、こうしたことは実のところ神が人間に対して〈崇敬〉(Verehrung)を要求している証拠なのである。崇敬の名目がそうなら崇敬の実質もそうである。前者は困窮の除去であ

り、後者は隷属である」(T. S. 283 Nohl. S. 250) と。

かくしてユダヤ民族の解放をみちびいたモーゼは、必然的に、シナイ山上における神との契約に基づいてイスラエル民族に律法を与え、それによってユダヤ教の基礎を築く人にならなければならなかった。「アブラハムの精神」はモーゼの律法を通して、民族の政治的・社会的体制にまで具体化したのである。

(五) 律法と命令

さて、イスラエル民族をエジプトから解放したモーゼはまたその民族のための律法者となった。その意味するところは、「民族を一つの桎梏から解放放ったものが別の桎梏を負わせたということではない」とヘーゲルはいう (T. S. 283 Nohl. S. 250)。なぜなら、「受動的な民族にしてしかも自らに律法を与えるなどということは、一つの矛盾ではない」からである。

律法全体の原理は、「アブラハムの精神」から継承されたユダヤ民族の伝統である。それは、「モーゼの精神」「モーゼの律法」を介して日常化した。つまり、民族の生活を規定する制度・道徳・習慣にまで血肉化したのである。

ところで、ユダヤ教の律法とカント的な「立法」(Gesetzgebung)とは、正義、法、義務、良心に関する「他律」(Heteronomie)と「自律」(Autonomie)と二点において基本的・原理的に異なっている。にもかかわらず、そこに共通する思考の枠組みは、精神と自然、理性と感性、当為と存在、義務と感情、規律と傾向性といった、存在論より倫理学にいたるまでの広範な哲学的思惟様式を特徴づけている、分裂と対立と背反の図式である。

テュービンゲン大学の神学生の時代よりヘーゲルは、すでにユダヤ教の宗教的観念と「イエスの宗教」とをカントの宗教論の観点に立って明確に区別していたといわれる¹⁵⁾。それはユダヤ的律法の他律主義にたいする自律主義、良心に対するユダヤ教聖職者の支配とカント的な自由なる道徳的意識との区別である。そしてヘーゲルはカントの自律的道徳を肯

定的に評価しながらそれをユダヤ教批判に結びつける。にもかかわらずヘーゲルは、カントを越えて、律法という考え方そのものへの批判へ移行していく。

「いまやヘーゲルは、道徳法則そのもののうちに、理性と感性、規律と傾向性、概念と生といったものの内的な対立を見いだしていた。律法と愛、刑罰の正義と運命との和解、これらのカテゴリーの区別こそ、ヘーゲルの歴史的天才において示された比類のない断片——遺稿として未発表のままに残された『キリスト教の精神とその運命』——の基礎をなしているものである¹⁶⁾。ヘーゲルによれば、カント的な律法、義務意識、道徳法則の「定言的な」(kategorisch)、無条件的な客観性の主張、すなわち「命法」(Imperativ)は「たとい自己立法であるにせよ、越えられなければならない」。

(六) カント批判

カントの道徳論ひいては宗教論に対するこの時代のヘーゲルの批判は、次のような文章のなかに総括されてみるとよいであろう。

「カントの実践理性は普遍性の能力、すなわち、「特殊なものを」排除する能力である。「実践理性の」動機は、「道徳法則に対する」尊敬である。すなわち、この排除された特殊なものは、怖れによって「普遍的な道徳法則へ」屈服させられたのである。排除されたものは止揚されたものではなく、分離されたままで存続している。「道徳法則の」命令は、なるほど主体的であって人間の定める法則ではあるけれども、人間のうちに現存している別の部分と矛盾する法則であり、「これらの部分を」支配する律法なのである。律法はただ命令するのみである。「人間が律法に対していだく」尊敬は、かれを行為へとかり立てるけれども、その尊敬はこの行為が従うべき原理とは正反対のものである。というのは、原理は普遍的であるが尊敬の感情はそうではない。尊敬の感情にとつて命令はあくまでも「外から」与えられたものに過ぎないからである」(Nohl. S. 388)。

カント自身に言わせれば、道徳法則に対する尊敬は、「道徳性」

(Moralität) へと向かわせる動機ではなくして、主観的に動機とみなされた道徳性そのものである⁽¹⁷⁾。にもかかわらず、尊敬という道徳的感情すら——この言葉そのものがカントの道徳論からすれば「形容矛盾」というほかないのだが、——人間の感性的現存在と結びついていること、そのかぎりまた「きわめて〈受苦的に〉(pathologisch)に触発されている人間の自然に依存せざるを得ないこと、を意識している」⁽¹⁸⁾のである。そもそも義務や命令は、それを発するものと受けるものとを、支配・被支配の関係において断絶し、隔離することを前提としている。

「義務よ！ 汝、崇高かつ偉大なる名前よ、

汝は、……かえって服従を要求する」⁽¹⁹⁾。

同一人格内においても断絶や隔離は自己分裂として現れる。道徳的自由のもっとも力強い表現においてさえ、それは他とくらべていささかましな隷属ということに過ぎないであろう。ヘーゲルは、「律法は〈人間的自然の一断片〉(ein Fragment der menschlichen Natur)である」(I. S.353 Nohl. S.288)と述べているけれども、自然がはじめに統合しておいたものを分離しないまま保持することこそ人間の責務なのである。してみれば、断片的律法を義務として律法化することは、この人間の責務に対する端的な反逆となるのではないか。

のみならず、律法と律法、義務と義務との間には、それが断片的であり、それゆえにまた抽象的(生全体の具体的な場面から「引き出された」、特殊なもの)であるがゆえに、相互に矛盾・衝突が起こる。理性に対立するものは「傾向性」(Neigung)であり、なるほどそこから悪が生まれる。しかしながら人間の社会生活における悲劇的な葛藤は単なる悪の発生とは異なる。真の悲劇や道德生活の困難は、断片的、部分的である律法や義務が、それらに対して人間が誠実であればあるほど、一人の人間の生活全体のなかでも深刻な矛盾・葛藤を引き起こすときに生まれるのである。

カントにおいて道徳的主体は抽象的に普遍的な道徳的自我であって個

体性(個性)をもたないから、その都度、個別的でありながら、同時に、全体的に生きざるを得ない人間の具体的な道德生活の実相をとらえることができない。律法は、このような意味で生きていかざるを得ない個々人の生活に、単純な否定を、あるいは死を告知するだけである。「律法が最高のものであるかぎり正義から逃れる道はないし、個体は普遍者に犠牲として捧げられなければならない。すなわち、個体は殺されなければならない」(I. S.339 Nohl. S.278)。あるいは実定的な法によってのみ生きる人間に固有の「非道徳性」(Immoralität)がそこに露呈されているといってもよい。非道徳性とはなにか。それはこういうことである。

先述した律法と律法、義務と義務との葛藤・対立といった状況は、それ自身特殊であり、あるいは形式的にのみ普遍的である、律法と道德法則に、ひたすら、固執する立場からすれば、理解することはできないし、そもそも、問題として自覚することもできない。このような律法や義務の概念の彼方にあるものへの「無関心」「無差別」(Gleichgültigkeit)が「非道徳性」にはかならない(I. S.336f. Nohl. S.276f.)。それは義務に違反する「背徳」(Untugend)ではないが、義務や律法の限界を越えることはできない。したがって、この限界の彼方に置かれた事情に関しては、善悪いずれの道德的判断も関知することの不可能な、「非道德の領域」に属する事柄だといわなければならない。道徳的な「正」(Recht)と「不正」(Unrecht)という「義的な判断の対立を越えた事柄であるがゆえに、杓子定規の結論をだすことはできないし、そもそもこのような状況への無関心・無差別に終始している〈正義派〉ヘーゲル派」の主張の思い及ぶところではないであろう。

このことはまた、カントのいう「理論認識」の領域において、理性の二律背反の主張——例えば、〈世界は有限である〉、〈世界は無限である〉という主張——に対してカントの下した批判的解決が、確定的結論——〈世界は有限である〉、あるいは、〈世界は無限である〉——のいずれでもなく、「不定的」(indefinit)なものにとどまらなければならないことが事情に類似している。カントにおいて、「制限的判断」が不定的な無限判断と呼ばれる理由は、この制限されたものの彼方、すなわち限界の彼

方に置かれたものへの端的な「無関心」「無差別」(Indifferenz)を示しているからである。

「理性の二律背反」という事実の発見がカントにおいて批判哲学の書かれた根本的動機であったとすれば、カントが、悟性認識相互に、また、義務や律法の道徳的認識相互に矛盾・対立のあることに對して「無関心」であったとは決して言えないであろう。だからこそカントは、その定言命法を、一切の内容を捨象した純然たる形式として提唱したのである。けれどもこの問題を手がかりにして、悟性認識や義務道徳・律法主義の立場を越えるということは、カント哲学の基本的枠組みを破壊することなしには不可能である。その必然的な結果として、カントの道徳哲学や宗教論においては、義務や律法の抽象的・部分的な、あるいは、内容を欠いた普遍性、すなわち形式的正義論の彼岸に——むしろ「此岸に」といふべきかもしれない——、「非道徳的」とも呼ぶべき広大な人間生活の「実相の場」が残されることになる。この場面こそユダヤ教に對するイエスの宗教、カントの道徳論に對するヘーゲルの宗教論が缺を入れなければならぬ「約束の地」だったのである。「カントは、当時のヘーゲルの交友仲間の話として、しばしば、約束の地に入らずに終わった解放者モーゼに擬せられていた」といわれる⁽²⁾。

(七)「実定性」について

キリスト教の認識に関して、さらに、カントとヘーゲルとをわかつ決定的な概念は「実定性」(Positivität)である。カントはこれを端的に否定した。ヘーゲルはむしろ両義的である。カントは歴史的に実在した実定宗教としてのキリスト教に對して理性宗教を、また、可能的経験の対象としての「眼に見える教会」(sichtbare Kirche)に對して、この教会の「原型」(Urbild)となる単なるイデーとしての「眼に見えない教会」(unsichtbare Kirche)を、⁽²³⁾「観念性の優位」という立場から主張する。これに對してヘーゲルの場合は、「実定性」の概念を一方で否定しながら他方で肯定する。まことにヘーゲルにおいて、実定性とはそれ自身が弁証法的矛盾をふくむ概念なのである。後に『精神現象学』にお

いて啓蒙の理性主義と宗教の直観主義、あるいは、「純粹透見」(reine Einsicht)と信仰の戦いという、精神的な、また論理的なコンテクストにおいて展開される概念である。

それゆえ、ヘーゲルといえども、カントとの比較においてみても、「実定性」を無条件に肯定し認知したわけではない。「実定宗教としてのキリスト教の性格」(初稿一七九五年—一七九六年、I. S.104ff. Nohl. S.152ff. 改稿一八〇〇年、I. S.217ff. Nohl. S.139ff.)の「一八〇〇年の改稿」の冒頭でヘーゲルは、「宗教の実定性という概念は、近代においてはじめて登場し、重要な意味を持つようになった」と述べている。

「近代」とはこの場合あきらかに一八世紀啓蒙主義の時代をさす。啓蒙主義のいう普遍的理性、またその意味での自然宗教によって批判され克服されなければならない歴史的な「実定宗教」という考え方が、時代の傾向として、にわかに注目を浴び始めたからである。「実定宗教は反自然的、あるいは、超自然的宗教」であって、「そのような宗教は悟性および理性の手に負えないような考え方や知識をふくみ、「生来のままの人間には思いもよらないような感情や行為を要求する」(ibid.)。そうしたキリスト教の実定性、むしろ歴史的実態をヘーゲルは次のように記述している。少し長くなるけれども、実定宗教としてのキリスト教に對して、ヘーゲルがきわめて醒めた意識を持っていたことの一例として引用しよう (I. S.218 Nohl. S.140)。

「……ローマという国の頹廢こそキリスト教の揺籃であった。この国が没落せんとする時期にキリスト教は支配力を持つようになるのである。……キリスト教はこの国の没落によって領域を拡大したのである。そして、卑劣きわまる悪業の海を泳ぎ回っている極度に洗練された奴隷根性のローマ人やギリシャ人の——最も無知な、最も野蛮な、しかしながら最も自由な「夷狄ども」(Barbaren)の——宗教として出現するのである。キリスト教は、イタリアが中世においてきまぐれな自由を発揮した、最も美しい時代のイタリアの宗教であった。また、嚴肅で自由なスイス共和国の宗教であったし、程度の差こそあれ、君主制をとっていた近代ヨーロッパの国々の宗教であった。また同時に、最も抑圧された農奴の

宗教でもあり、かれらの主人の宗教でもあって、農奴も主人も一つの教会に行く始末であった。十字架に先導されて、スペインは、アメリカ原住民を老若の見境もなく殺戮した。イギリス人は、キリスト教の讃美歌を歌いつつインドを蹂躪した。……」

このようなキリスト教の歴史に現れた事実性、限らないスキャンダルをふくむ歴史のなかの実定性に対して、人間の本性という普遍的概念に基づく理性的な「最高存在者」(être suprême フランス革命の独裁者ロベスピエールが信奉した革命の神)を対置して、歴史的な実定宗教を批判することは容易であるし、またそれなりに有意義である。宗教の実定性が歴史宗教の権威主義や頽廃した制度を固執することによって、民衆の生き生きとした感性や霊的生活から乖離していくのは見やすい動きだからであり、それを絶えず批判していくことは歴史的宗教の改革にとって不可避の課題だからである。

一七九七年の夏ごろに書かれた断片「道徳性・愛・宗教」のなかで、ヘーゲルは、「もともと主體的にあるものが、ただ単に客体的のものとしてのみ現存しているならば、その信仰は、実定的信仰と名づけられる」、「主體的となることができない或る客体的なものについての観念を生と行動の原理として掲げる宗教は、実定的宗教と名づけられる」(I. S.239 NohI. S.374)と述べている。実定的なものに主體的なものを対立させることによって、人は制度化され客体化された神奉仕の無関心さや限界を克服していかなければならない。このような批判的姿勢は、「ユダヤ教の実定性に対して、イエスが人間を対立させた」場合にみられた態度である(I. S.336 NohI. S.276)。

しかしながらヘーゲルのいう「実定性」は、このような、いわば悪しき意味の実定性にのみ止まるのではない。「人間の本性」という普遍的概念のみに基づく理性宗教、非実定的宗教に対して、「人間の本性は、いまだかつて純粹な形で現れたためしがない」ことを考慮にいれるならば、「先の意味で挙げた宗教の実定性をはかる尺度は、まったく異なった様相を帯びて現れてくる」(I. S.219 NohI. S.141)のである。あるいは、「人間本性についての普遍的な概念は空虚であるから、この概念は、

宗教心のもつ特殊な、しかも当然種々雑多な要求に対して一つの尺度を与えることは出来ない」(ibid.)といわなければならない。

ヘーゲルは、啓蒙時代の合理主義が、宗教生活のすべての形式を解消してこれを、無神論か、生命も具体的な内容も持たない自然宗教か、いずれかに帰着させてしまふ、とみている。そうだとすると宗教の現実的な形態は、歴史的に実在した実定宗教としてののみ、つまり、きわめて特殊な、それぞれの民族の天分をその本来の姿で顕現したものとしてしか存在し得ないことになる。その点を、イポリットは、ヘーゲルが一八世紀啓蒙時代の一般的な宗教解釈とはまったく異なる見解を追及していた証拠だと、指摘している⁽²³⁾。

このような意味での宗教の実定的性格は、理性宗教あるいは自然宗教の抽象的一般性を越えて、生きた歴史的事実と結びつかなければならぬ。歴史的な事実の形態を抽象した宗教一般は在り得ないからである。だからわれわれは、ヘーゲルとともに次のように言わなければならない。「いまや宗教は実定的でなければならぬ。へというのも、さもなければ、宗教などというものはそもそも存在しなくなるからである」(weil es sonst gar keine geben würde)」と(I. S.219 NohI. S.141)。

このような意味での実定性は、かくして、理性宗教の抽象的一般性を越えて、したがってまたこの理性の立場から批判され否定された「悪しき意味の実定性」をも越えて、生きて働いている歴史的個体と結びつく、へ良い意味での実定性である。この個体がいうまでもなくヘーゲルの解したイエス・キリストである。したがってまた、カントが『宗教論』のなかで、キリストを「善の原理の人格化された理念」(Personifizierung der Idee des guten Prinzips)として提示したのはまったく異なった、⁽²⁴⁾「ヘーゲルのキリスト論」が展開されることになる。このことはまた同時に、啓蒙主義に彩られた「理性」あるいは「概念」の論理的な構造をヘーゲル流に改造し、独自の歴史認識、さらに歴史哲学を構築して行く手がかりを与えることになるのである。J・イポリットがヘーゲルの「実定性の観念」をみちびきにして、「理性と歴史」の関係を考察し、『ヘーゲル歴史哲学序説』を構想できた理由である。

第二節 愛による運命との和解

(一) イエスの登場

どのようにしてイエスの教えは、ユダヤ教の限界、律法主義の限界を越え、一つの律法と他の律法の相互関係のなかに生まれる二律背反の彼方に——むしろ此岸に、あるいは手前に——、人間が生きていることのできる新しい場面を獲得したか。「イエスはユダヤ人の運命を構成するさまざまな要素の醗酵によって招来された最後の危機の少し前に登場した」(I. S.317 NohI. S.261)。ユダヤ教という舞台へのイエスの出現は、このようにヘーゲルによって紹介される。

その舞台は、マクベスの運命にも比せられるような、悲惨な、また嫌汚すべき民族の運命の転換期に直面していた。ユダヤ王国の滅亡は紀元七〇年である。普通のユダヤ人はメシアの到来を希望するなかに慰めを求めていた。エッセネ派の人びとは或る永遠なものなかに、すなわちすべての私有財産を排除し、人びとをして、へ生命ある一者へたらしめる兄弟的団結や共同生活のなかに生きてきた。また硬直した戒律を守ることによって救いの保証を得ようとするパリサイ派の人びとや現世の多様な享樂に不安な意識を埋没させようとするサドカイ派の人びとなどがいたけれども、律法全体にわたって批判攻撃を加えるものはいなかったのである (I. S.298 NohI. S.386)。

このような状況のなかで、「神の国は近づけり、なんじら悔い改めよ」(『マタイ伝』四・17)を第一声とするイエスの宣教活動が開始される。期間は僅かに三年。それはほとんど稲妻が天を横切るような一瞬の輝きともいべき短い期間であった。

それではイエスの説いた宗教とは結局において何んであったか。ヘーゲルによれば、それは愛である。あるいは愛の制限を止揚し、愛を成就せしめるものとしての宗教である。このような考えは、一七九七年の夏から秋にかけて書かれた、そして編集者H・ノールによって「道徳性、愛、宗教」、「愛と宗教」、「愛」と名づけられた「断片」8、9、10の記述によって明らかである (NohI. S.374ff.)。それは、先にも触れた(本

論三ページ)、ベルン時代の『キリスト教の実定性』よりフランクフルト時代の末期に書き上げられた『キリスト教の精神とその運命』との間に起こったヘーゲルの思想の驚嘆すべき転換⁽²⁶⁾を示す原理である。この転換はまた愛による「合一」としてもとらえられる⁽²⁷⁾。いまや実践的統一をもちり越えた愛の統一が「真の合一」(wahre Vereinigung) (NohI. S. 379)を意味しているからである。

カント的な実践理性によって確立された道徳的主体、すなわち、その「最高の主観性」(höchste Subjektivität) (NohI. S.376)は、本来的な愛によって克服され、ここにカント的な義務意識の道徳あるいは道徳的宗教の立場が乗り越えられる。その展開を「実定性」の概念を用いていえば、次のようになるであろう。というのは、いまや、「実定的な道徳的概念は、この概念が表わす活動がそれ自身によって展開され、力を獲得する場合、実定性の性格を喪失し得るから」(NohI. S.375)である。

① 悪しき意味での実定性に基づく信仰への隷従、客体への主体の盲目的な依存から解放される。

② 良き意味での実定性をもすべて拒否して一切の客体的なものから逃走する態度、すなわち、理性宗教、その意味での自然宗教の内容なき空虚な主観性の立場を乗り越えて進む。

③ 客体によって支配される隷属でもなく、客体を否定してこれを支配する理性主義でもなく、「愛においてのみわれわれは客体と一つになる」(NohI. S.376)ような立場が求められる。

このような愛の原理によって、ユダヤ人の民族体制の血肉にまで滲みこんでいた律法あるいは正義という原理は克服されなければならない。この新しい原理の高らかな宣言がイエスの山上の垂訓である。ヘーゲルはそれをどのように見ているであろうか。

(二) 山上の垂訓

既述したところからも明らかなように、ヘーゲルにとってのカントの二律背反や形式的な義務論は、イエスにとってのユダヤ教の精神、すなわち、自然と人間との対立・離反、そして人間の力による自然の支配

（理性に基づく人間の自律）か、人間の無力による自然への隷属（傾向性にしたがう人間の他律）か、のいずれかとして映った、というのがヘーゲルのイエス解釈の出発点になる。支配による自然との合一などは矛盾ではない。そこには人間と自然、あるいは主體的なものと客體的なものとの対立が残り、両者の総合を目指す宗教は、この対立を残しているかぎり、既述したように（二〇ページ以下）悪しき意味の「実定的」なものに止まる。このような実定性的否定、つまりユダヤ教の否定的な批判と真実の宗教・信仰における主体性の回復、生命の回復こそ、「山上の垂訓」を解釈するヘーゲルの基本的な視点である。「（カント流の）道徳性を越えたこのイエスの精神は、山上の垂訓において、律法に真正面から反抗しつつ現れる」（U. S. 324 Noh. S. 266）。

かくして山上の垂訓は、ヘーゲルによれば、「律法を満たしながら、しかも律法としては止揚してしまい、したがって、律法に対する服従よりも高くかつ律法を不用にしてしまうものを掲げているのである」（ibid.）。これは明らかに、「わたしが律法や預言者を廃するために来た、と思っではならない。廃するためではなく成就するために来たのである」（『マタイ伝』五・17）の解釈である。

律法の成就とは、律法に先だつてすでに在る全体としての生の回復である。「律法は生よりも後からきたものであり、生よりも低位にある」のだから、律法を律法として否定する、すなわち、「律法の形相を取り去る」のは、「一つの存在であり、生命の一樣態である」（ibid.）、ということになる。

このことはまた、分離を前提とし当為において自己を告知する「義務の命令」（Pflichtgebote）を越えるへより高いものなのである（ibid.）。部分、分離、抽象を前提とする律法に対して、全体、結合、具体性の形をとって現われるもの、それゆえにまた律法に先立つものは生命である。律法の形式性と抽象性を自然において実在せしめているのは生命なき無機的自然である。律法への批判が、同時に、一切の生命を自然から追放したカントのメカニカルな自然論への批判と重なる理由がここにある。

（三）生命と愛

ドイツ・ロマン主義全体に共通の時代的傾向を背景として、ヘーゲル自身の思索も生命そのものの把握をめざしている。律法にたいしては生命を、命令にたいしては自由を、義務にたいしては愛を、そして専制にたいしては共和制を主張する「疾風怒濤」と「ロマンティズム」の時代がヘーゲルの背後にある。シラーの『群盗』（二七八一年）のなかで、主人公、盗賊隊長カールは次のように独白している。「法律とは何んだ、荒鷲のように飛び翔けようとするものを墮落の底へ誘いこんで蝸牛のように匍わせるのだ。法律が大人物をつくったためしがないが、自由は巨人、傑物をはぐくむ。……ドイツの国は共和国となれ、ローマもスパルタもその前では尼寺同然の姿となれ」と。

ヘーゲルの哲学をその全体において定義し、その起源と基本的な直観とを言い表そうとするならば、われわれの考えでは、それは人間の生命の思想たらんとしていると言わなければならないだろう。生命を思惟することがヘーゲルの仕事になる。「純粋な生命についての意識は、人間とは何んでもあるかという意識」につながるのである²⁹。ヘーゲルの思想的発展のなかで、フランクフルト時代は個体的生命が最高の概念を形成していたといわれる。生命の概念がもつ批判的射程は、むしろユダヤ教の律法主義とカントの義務論を徹底して否定するところにも及んでいる。さらにこれらの宗教や倫理の根底にある二元論的思考の枠組み、あるいは、いわゆる「二世界説」と比較した場合、「生命をとらえようとする思惟」の射程はきわめて長大なものとなることが予想される。生命の存在論は、もともと、一元論あるいは全体論として構築されることが多いからである。

律法のあるところ、つねに命令が伴っているように、生命をその全体においてとらえるものは「愛」である。愛は、命令による支配と隷属の彼方にあり、その意味で自由である。愛に恐怖はない。愛においてのみ生命は「客体」と一体である。ユダヤ教の精神にとって、「神在り」と告白する信仰の第一命題は、「アブラハムの神」において代表されるように、奴隷的畏怖をもって隷従すべき命令である、とヘーゲルは考える。

生命と愛についての讃歌が、ユダヤ教の律法主義とカントの義務論の道徳とにまともにぶつかって火を吹いたのが、イエスの「山上の垂訓」にたいするヘーゲルの解釈であった。

「すべてのものに優つて神を愛し、自分を愛するように汝の隣人を愛せよ」というイエスの命令をカントが「愛を命じた律法に対する尊敬を要求する一つの命令とみなしたとき」、カントは「甚だしく誤っていた」(sehr Unrecht) のである (I. S.325 Nohl. S.267)。なぜか。概念と現実との対立のうちに成りたつ義務の命令と、生命あるものを言い表すのにまったく相応しくない仕方とを混同しているからである。生命という具體的にして個体的な全体と結びついている愛において、あらゆる義務観念は消失してしまう。

しかるにイエスは神への愛と隣人への愛を命ずる。まさしくイエスは、「一種のパラドックスをもって「山上の垂訓」を始めるのである」(I. S.325 Nohl. S.267)。それは、イエスが「靈感を受けて」、一つの異なった法と光、異なった生命の領域——この領域のこの世に対する関係は、ただこの世から憎まれ迫害される関係でしかあり得ない——を告知する叫びなのである。

「人間をその全体性において回復しようとする人物「イエス」は、人間の引き裂かれた状態に或る頑固な自惚れを加えるにすぎないような道をえらぶことはできなかった。律法の精神において行動することは、イエスにとっては、「へるもろの傾向性」(Neigungen) に逆らいながらも義務への尊敬に基づいて行動する、ということの意味するはずはなかった」(I. S.324 Nohl. S.266)。この文章は、繰りかえすように、イエスの生き方に託したヘーゲルのカント批判であり、「イエスの宗教」をユダヤ人の精神から際立てる生命と愛との宣言である。律法と傾向性との〈合一〉(Vereinigung) である。この合一が和解にはかならない。

(四) 愛による和解

律法が愛をおして生命と結びついたとき、義務と感性、当為と存在との二元論は止揚される。律法と傾向性は一致し、心の欲するところと

掟とは合致し、掟はその形式を失う。掟は成就されたのである。命令とその服従、支配と被支配、義務とその強制、掟に対する尊敬といったものはその影をひそめる。「人間からかけ離れた主の律法への完全な隷従にイエスが対立させたのは、自分自身の掟の下における部分的な隷従、つまりカント的な徳の〈自己強制〉(Selbstzwang) ではなくして、支配も服従もない徳であり、愛の態度である」(I. S.359. Nohl. S.293)。

「道徳的志操」(moralische Gesinnung) が普遍者であることも、傾向性が特殊者であることも、ともに廃棄され、この一致が「生命」として、異なったものの関係としての愛と存在とが出現するのである。この場合、存在とは「概念あるいは律法として表現されたときには、必然的に律法すなわち自己自身と等しくなり、また現実的なものとしても、心の欲するところ(傾向性)に、つまり概念に対立するとしても、同じように、自分自身に、すなわ傾向性に等しいものとなるのである」(I. S.326 Nohl. S.268)。

後に弁証法の形をとって論理化されてゆく矛盾の統一という考え方が、その主観的側面に関してこの「存在」の規定のなかに最もよく現れている。なぜならこの規定は、ローゼンクランツが定式化したように、「ヘーゲルは愛の運動のなかに弁証法的なもの、すなわち、自己より出でて自己以外の他者にうつり、他者のうちにあって自己のもとにとどまり、かくして自己のうちに還るといふ弁証法的なものをみだしていたからである」⁽³⁰⁾。

またテキストのこの箇所 (ibid.) には、掟の「成就」(pleroma、充足、補足) という『新約聖書』の言葉とヴォルフ哲学の「可能性の補足」(complementum possibilitatis) という概念とが重なり合つて、「止揚」(Aufheben) という弁証法のキー・ワードが生まれてくる場面が非常によく映しだされている。「うつりうつ心の欲するところと掟との一致が律法のプレローマであり、存在であつて、これは昔からの言い方にしたがえば、可能性の補足である。というのは、可能性とは客体であり、考えられたものとして普遍者だからである。存在は主体と客体との総合であつて、そのなかでは主体と客体とはその対立を失つてしま

う……」。

かくして、道徳性は律法の止揚であり、愛は道徳性の止揚である。愛の成就がイエスの宗教性である (I. S.370 Noh. 362)。それは達成すべき努力の目標ではなく、現前している充実の経験である。ここにはプレローマの階級的秩序の「図式」あるいは「系列」⁽³³⁾とも呼ばれるものが次のようにまとめられる。

「道徳性は意識されるものごとの範囲内で支配を止揚する。愛は道徳性の諸領域の制限を止揚する。しかし愛そのものはまだ不完全な性質のもので、幸福でもあり不幸でもあり得る。幸福な愛の瞬間には、客体性の介入する余地はない。しかし反省が起ころやいなや、それは愛を止揚し、ふたたび客体性を回復し、それとともにふたたび制限の領域がはじまる。こうして宗教的なものは愛のプレローマ (成就) —— 反省と愛とが合一され、両者が結びついて考えられたもの —— なのである (I. S.370 Noh. S.302)。

ヘーゲルは、「自分自身をふたたび見いだすところの生命の感情が愛である」 (I. S.346 Noh. S.283) という。和解とはこの愛の一つの様態である。それは律法に反した行為をしないばかりでなく、まったくこの律法を不要にする。

例えば、「殺すなかれ」といった命令に対しても、和解は、それを超える「一そう高い精神」 (höher Genius) として対立する。和解のなかで律法はその形式を失い、少数の個人の間であらうけれども、「生き生きとした関係の豊かさを通して、真に無限の収穫を得る」 (I. S.327 Noh. S.269) のである。それゆえ、祭壇に供え物を捧げようとする場合、兄弟が自分に対して何か恨みを抱いていることをそこで思い出したら、その供え物を祭壇の前に残しておき、まず行ってその兄弟と和解し、そこから帰ってきて供え物を捧げることをしなさい (『マタイ伝』五・23・24)、とイエスはすすめるのである。「祭壇の前で不和を自覚する愛は、供え物をそこに残して兄弟とへ和解し (sich versöhnen)」、そしてはじめて純一な心をもって唯一の神の前に出る。愛は裁判官に権利を割り当ててもらったのではなく、およそ権利といったものをまったく顧慮す

ることなしに和解するのである」 (I. S.328 Noh. S.270)。

それゆえ愛による和解は、権利・義務・公平などの一般的・社会的正義の原理を越えたところに成り立つ。逆に正義においては、和解ということ、あるいは生命への復帰ということは問題にもならない。「眼には眼を、歯には歯を」 (I. S.331 Noh. S.271) という犯罪に対する刑罰の適性さ、罪と報復との「同等性」 (Gleichheit) こそが、「あらゆる正義の神聖な原理」 (heiliges Prinzip aller Gerechtigkeit) (ibid.) であって、それは生命ではないからである。犯罪と罪との共通な性格や連関は、生命ではなく単なる「同等性」に過ぎない (I. S.353 Noh. S.288)。律法の前では犯罪者は犯罪者以外のなものでもない。それは人間本性の全体からみれば部分であり断片である。だからこそそこに律法に照らして普遍的・抽象的な刑罰が成り立つ。

(五) 運命の働き

繰り返えし述べたように、ユダヤ教の律法は——カントの道徳命法も——、その断片性、形式性のゆえに没生命的であり、生命を破壊するものとなる。それに対して「〈運命〉 (Schicksal) は生の内部に存する」 (I. S.343 Noh. S.281) がゆえに、律法に背いた犯罪者——イエスもまたその一人に数えられるであらう——といえども「自己自身の生命の破壊を感じ (罰を蒙り)、自分がへ良心の疾しさ (Böses Gewissen) のなかで破壊されたときとめたととき、その時からへ己れの運命の働き (Wirkung seines Schicksals) がはじまる」 (I. S.344 Noh. S.281) とヘーゲルはいう。この「運命の働き」とは、己れの生命が破壊されてしまったという意識から、へ一にして全なる (ヘン・カイ・パン) あの世界へわれわれを駆りたててゆく働きである。この運命の働きを促したのもこそ「愛」にはかならない。

それゆえ運命とは二重の側面においてとらえられる。一方に己れが罰せられることによって、「敵対するものとして自己自身を意識する意識」 (I. S.346 Anmerk. Noh. S.283 Anmerk.) ⁽³⁴⁾でありながら、他方、「運命とは、行為を意識することではなく、自己自身を、(しかも) 全体とし

ての自己自身を意識することである。この全体の意識が反省され客体化されたものである。この全体は、自らを傷つけた「生き物」であるがゆえに、「ふたたび自らの生命へ、愛へと還帰することが出来る」(I. S.306 Nohl. S.392f.)といわれるからである。かくして運命とは独特の自己意識である。

このようなわけで、人間の意志に関わりなく、人間にとって不可解だけれども、また、不可避な必然性を帯びたものとして人間を襲う威力としての運命は、律法のように外的なものではなく、「内的なもの」——ここにヘーゲルに独特の言い回しがみられる——である。そのことによって運命は、へーとして全なる「生命の相のもとにとらえられる。罪人は、己が行為の結果としての罰を運命として受けとめることにより、生命そのものの統一の働きとしての愛によって和解へとみちびかれる。」「愛による運命との和解」(V₃₅ersöhnung mit dem Schicksal durch die Liebe) (I. S.343 Nohl. S.281) とは、愛による和解を成就させ完成させる運命の働きだといえよう。

第三節 イエスの死をめぐる

(一) 美しき魂の死

われわれは、ふつう、われわれ人間の意思とは無関係に、われわれにとって不可解なものとして襲ってくる外的な威力、他人の行為に巻き込まれて我が身に巡ってくる吉凶禍福を運命と考える。しかしヘーゲルは決してそのようには考えない。「運命とは、他人の所行」(fremde Tat) によって生ずるように思われる。しかし他人の所行は単なる機縁にすぎない。運命を引き起こすものは、「その運命に対するわれわれの」受けとめ方、反応の仕方である」(I. S.347 Nohl. S.284)。

運命が、運命に対するわれわれの「反応の仕方」によってその様相を変えるものであるとするならば、イエスは、己が所行、ユダヤ教の律法批判の結果として己れに振りかかってきた受難に対してどのように振舞ったであろうか。このような設問を介してヘーゲルはイエスの運命——十字架上の刑死——にアプローチしているように思われる。

その場合、ヘーゲルはまったく対照的な運命への二つの態度を記述している。

第一は、運命という不可解なしかも不可避な或る力に対して、それにまったく受動的に「耐える」(dulden) ほかない、あの無力感と死の影が絶えずイエスにつきまとい離れない。運命への恐怖は、罰への恐怖(律法を犯したことへの報い)とは異なった感情である。罰への恐怖は己れとまったく「異質な」(fremd) ものへの恐怖であるが、運命への恐怖は、普遍的・統一的なものからの「分離」(Trennung) (I. S.344 Nohl. S.281) に対する恐怖である。それゆえ運命のきびしさは、それが最も崇高な「負い目」(Schuld)、つまり犯罪を伴わない負い目であっても、それだけに「そう恐るべき姿で現われるときには、運命は刑罰よりも無限に苛酷であり、「最も非道な不義」(schreiendste Ungerechtigkeit) (I. S.347 Nohl. S.283) へと移行してゆへ」。

にもかかわらず、イエスはこの負い目に、忍耐によって対処するだけであって己れの権利のために争うことをしない。イエスの運命は、イエスが「意志を欠いていること」(Willenslosigkeit) (I. S.347 Nohl. S.284)。のなかにあるといわれる。

第二にヘーゲルは、勇敢さが苦痛をひたすら耐えしのぶ忍従よりも偉大であるともいう(I. S.348 Nohl. S.284)。なぜなら、勇敢さは、よしんば敗北したとしても、敗北の可能性をかれはあらかじめ認識していたがゆえに、意識的に負い目を引き受けたからである。ここには決して「意志の喪失」はみとめられないであろう。しかしながら勇敢なるものといえども権利と力の領域には入り込んだのであるから、「勇敢の受け苦しみ」(Leiden der Tapferkeit) もまた当然の運命である」(ibid.) といわれる。力と力とを対抗させたとき、自ら加害者として生を傷つけたのであるから、そのことによって運命の反発を免れることは不可能になる。運命において反発してくるものは、生命それ自身だからである。

いずれの態度をとるにせよ、以上のようなきびしい運命への和解とは、「屈服」(Unterwerfung) でも主に対する奴隷の恐怖でもない。むしろ

運命のなかで人は自己自身の生を認識する。そして運命に嘆願するとしたら、それは、主に對する奴隷の嘆願ではなく、自己自身への接近と復帰をこそねがう願ひであらう。「人間がそこで失われたものを感じる運命は、失われた生命への〈憧れ〉(Sehnsucht)を喚起する」(I. S. 345 Noh. S. 282) からである。失われた生命、破壊された生命の感情が、却って失われたものへの憧憬に転化するのである。

意志を喪失してひたすら耐えしのぶばかりな在りようと、勇敢に戦うことから生まれる受難という在りようと、まったく対立する運命の受けとめ方は、にもかかわらず、そこに失われた生命への憧れを引き起こし、へ在るところのものに成る。自己への接近と復帰とを感じ取ることによって、運命である自己意識は、まったく新しい相貌を帯びてくる。「美しい魂」(schöne Seele)の誕生である。

愛による運命との和解は「失われた生命」——死——と、それへの憧れを通して美しい魂を生み出す。ここでは、生と死、愛、運命、和解といったイエスの生涯を語るさいのフランクフルト時代のヘーゲルのキール・ワードが、「美しい魂」を中心に組み立てられているように思われる。なぜなら、過去をへゆるすこと(Verzeihung)と他者と和解しようとする意思とを、イエスは明確に自己の敵意ある運命を止揚する条件としたからであり、かくして、「一つの敵対的なものとして自己自身を意識する」運命(前掲一五ページ)は、のり越えられなければならないからである。敵対するものも、掟ではなくて、「生あるもの」と感じられるからこそ、運命との和解は可能となる。

美しい魂は自らの意思で、不幸な運命とそこから生まれた苦悩をわが身にひき受けるけれども、それは能動的なニヒリズムの果てに、誇り高く「運命愛」を説く超人の仰々しさは少しもない。「七難八苦をわれに与えたまえ」なぞと三日月に祈るわけでもない。権利を放棄し闘争を越えた彼方の最高の自由として、不幸な運命とそこから生まれた苦悩とを静かに身に受けようとするのである。それは「はにかみ草」(Schamp-flanze)に譬えられる。

「生はかれに對して不誠実になったが、かれが生に對して不誠実にな

ったわけではない。かれは生を避けはしたが、生を傷つけたわけではない。かれは不在の友として生に憧れることはあっても、生が敵としてかれを迫害することはできない。そしてかれはどの面から見ても傷つき得ない。あたかもはにかみ草のように、触れられればいつも自分のなかに引きこもる。生を敵に廻すまえに、運命を自分に向かって怒り立たせる前に、かれは生命から逃げ出してしまふ」(I. S. 350 Noh. S. 286)。

この文章を書いているときヘーゲルは次のような聖書の箇所を思いうかべている。「(あなたを訴えて) あなたの下着を取ろうとするものには、上着をもあたえよ」(『マタイ伝』五・40)。「もし一方の手が罪を犯させるならば、それを切って捨てよ」(『マタイ伝』五・30)。

勇敢と忍従という運命に對す対照的な、にもかかわらず、それぞれの生に對する真実な態度は、魂の美しさにおいて合一する。というのは、勇敢さからは生命が残るけれども対立は消える。忍従からは権利の喪失は残されたままであるが、苦痛は消えるからである。そして苦痛のない権利が止揚される。つまり権利の喪失と闘争に代わって、この対立を自由に越える、生き生きとした生命が出現するからである。

美しい魂は、人間をこのような最高の自由の可能性へといざなう。自己を維持するためには一切を放棄することである。だからイエスは友人に對してその父や母をすべて捨て去ることを要求したのであり、「自らの生命を愛するものはそれを失ひ、この世で自分の生命を憎むものは、それを保って永遠の命を得るであらう」(『ヨハネ伝』一二・25)、と語ることができたのである。

ここにヘーゲルは「イエスの宗教」あるいは「イエスの信仰」をみる。つまりイエスによって抱かれた父なる神に對する絶対的意識の様式を見ているのである。かくしてイエスは民衆に向かって大胆に語る、「汝の罪ゆるされたり」と。

(二) 〈美しい魂の死〉を越えるもの

〈美しい魂の死〉として、あるいは、はにかみ草のようなイメージで運命と和解するイエス像によってヘーゲルのキリスト論は完結する

であろうか。断じて否である。そもそもこのような形で「キリスト論」を語ってよいものかどうか、まずそのことが問われなければならない。

このように自問した後、Ch・リンクは、⁽³⁶⁾「神がこの死において、また死へと沈み込んだ生において、己れを神として限定した神学思想を、ヘーゲルの青年時代の著作に求めることは空しい」と述べている。要するに、神学的にみれば、初期のヘーゲルは、「イエスの死」によって何ごとも始めることはできないのである。われわれもまた「美しい魂の死」というイエス論を越えて、ヘーゲルの考え方を追跡しなければならない。

いままでの議論をまとめていえば次のようになる。愛による運命との和解、それを達成した美しい魂、その美しい魂の持ち主たるイエスの死、このようなイエス像あるいはイエス理解が、フランクフルト時代の終りごろ（二九才―三〇才ごろ）のヘーゲルにおいて達したキリスト論の結論であったと。ここからさらに、いわゆるイエナ時代（一八〇一年以後）における本格的な哲学研究、すなわち、論理学、形而上学などの構築の歩みを通して、ヘーゲルは、『精神現象学』（一八〇七年）におけるキリスト教の歴史的・論理的な把握、そのコンテキストのなかでのキリスト理解、キリスト論へと進むのである。道はまだ遠く、多くの問題が残されたままである。この歩みのなかの主題の一つとして、われわれは、『美しい魂』の持ち主たるイエスの死より、どのようにしてヘーゲルは、神と人との「仲保者」イエスの死という考え方に変わっていったのか、を取り上げてみたい。そこにまた、「神の死」の概念がヘーゲル「キリスト論」の中心に押し出されていく有様も見えてくるであろう。

さて、前述した（本論一二ページ）イエスの登場を告げる文章について、ヘーゲルは直ちに次のように書かねばならなかった。

「イエスが試みたこういう敵対的な関係——「ユダヤ民族の運命との対決」——は、ただ勇敢さによってこそ、はじめて克服され得るものであって、愛によって和解できるものではなかった。だから運命の全体を克服しようとするイエスの崇高な試みも、その民族のなかで挫折し、イエス自身がその犠牲にならなければならなかった」（I. S.317 Nohl. S. 261）へ。

わずか三年の地上における公生涯を終えて刑死したイエスは、キリスト（救い主）としてよみがえり、二〇〇〇年を生きつづけて、今なお、その教えは世界宗教の一つとされている。このような巨大な世界精神史上の事実——まさしく歴史上の「実定的な事実」——の秘密の一つとして、イエスの「死に様」を挙げることができるであろう。イエスの死をキリストの死として、さらに「神の死」としてさえもとらえようとしたキリスト教の伝承がはじまる。⁽³⁷⁾われわれもまた、ヘーゲルのキリスト論を「神の死」の理説として、その哲学を「十字架の哲学」として理解したいと思う。

（三）十字架上の死

イエスの死が美しい魂の死、すなわち一八世紀末のドイツ文学界において、美しい魂の持ち主に擬せられたノヴァーリスやヘルダーリンの死、つまり疾病による、まったくプライベートな死と決定的に異なるのは、イエスがユダヤ教の律法に背いた、批判した、罪人として十字架上に刑死したという事実である。

犯罪は、いうまでもなく、公共的な法、法律の概念を前提して、はじめて成り立つ。まさしく、「律法とともに罪はこの世にきた」のである。このような意味をもつユダヤ教の律法との対立関係が、「愛によって和解できるものではなかった」ことは、すでにヘーゲルも認めていた（上段の引用文）通りである。そしてまたヘーゲルは、「十字架上の死という」人間の在り方としてのこの汚辱は、神に特有の形態とはまったく別のものである」（I. S.409 Nohl. S.335）とも述べている。

してみれば、十字架上のイエスの死は、「愛による運命との和解」のシンボルどころか、まったく反対に、この世の汚辱にまみれ、神にも見放されて——「エリ・エリ・レマ・サバクタニ、わが神、わが神、なんぞわれを見捨て給いし」（『マタイ伝』二七・46）——、死んでいった人間の端的な和解不可能性であり、愛による和解が単なる幻想に過ぎなかったことを示しているのではないか。

この事態を三つの点から考察してみたい。

①ヘーゲルは「律法と刑罰の下にある犯罪は、克服できない対立、絶対的な現実の領域にある」(I. S.343 NohI. S.281)という。それゆえこの現実の世界において、罰が止揚せられ、悪しき現実に関する意識が消え失せるという可能性は考えられないのである。したがってまた、イエスがこの世(律法と刑罰の下にある現実の世界)に対して語った悔蔑は、死という形で、イエスの運命として、必然的にイエスに復讐せざるを得なかったのである。

②このイエスの死を「愛による運命との和解」としてヘーゲルが説いたとき、この愛による和解は、結局のところ、社会的正義の原理を飛び越えたところに成り立つ。先にも引用したように(本論一五ページ)、「愛は裁判官に権利を割り当ててもらおうのではなく、およそ権利といったものをまったく顧慮することなしに和解するのである」。

この場合、愛とは、運命の内的同一性の連関のなかに成り立つ生の直接的な「感情」(Gefühl)であり、「心情」(Gemüt)である。愛とか運命によって把握された連関は、法の支配する現実的・客観的な世界を飛び越して、あるいは、この世界から韜晦して、へーにして全なる生命の世界において回復されるのである。

③一方また、「美しき魂」によって貶下され、退けられた公共的な律法の世界は、否定的な形で、有り体にいえば復讐する形で、イエス自身を人身御供にしなければならない。つまり法に背いた「犯罪者として」、処断されなければならない。実定的(実証的)な歴史的事実が示す通り、公共の場において、すなわちエルサレム郊外、ゴルゴタの丘において、身分いやしき犯罪者とともに、身分の高いものには決して科せられることのなかった十字架にかかって死ななければならなかったのである。

このような意味における「否定」ということが、イエナ期以降のヘーゲル哲学の形成にとって決定的な役割を果たすことについては、いまだ贅言を要しないであろう。まさしくこの「否定」が弁証法的矛盾として、ヘーゲル哲学を突き動かすエネルギーとなり、天地創造の神の論理からはじまって世界史を覆う論理となる。例えば、随分飛躍するような議論であるが、イエスの十字架上の死は、政治的な死という意味におい

ては、一八世紀フランス革命における「ギロチン台上の死」の解釈をもその射程に収め得る「死」なのである。⁽³⁹⁾

(四) 運命の認識より自己意識へ

ヘーゲルはすでに、『キリスト教の精神と運命』のなかでも次のように述べている。「最高の無罪性には最高の罪責が、あらゆる運命を越えることには最高にして最も不幸な運命が結びつくことができる」(I. S.350f. NohI. S.286)と。

ロマンティズムに独特の大仰な表現であるが、ここで述べられている「最も不幸な運命」、あるいは、「最も非道な不義」(前掲、本論一六ページ)という考え方は、あるいはヘーゲルのいう意味での「運命」は、『精神現象学』において「不幸なる意識」の箇所において徹底的に説明されている。

運命とは、ヘーゲルによれば、「自己意識」である(本論一五ページ以下)。「精神現象学」において対応する箇所の表題は、「自己意識の自由」となっている(III. S.155ff.)。歴史的にみても、ストア主義やスケプシス主義というギリシャ・ローマ思想の展開のあとに出現したキリスト教は、「不幸なる意識」としてとらえられる。フランクフルト時代の「愛による運命との和解」に挫折した「最も不幸な運命」「最も非道な不義」という自己意識の苛酷な試練を経て、この箇所の「不幸なる意識」が生まれたといつてよいであろう。これより先、十字架上のイエスの死は、『信と知』(一八〇二年)の末尾において、近代の宗教がそこに根を置いている基礎的な感情、「神そのものが死んでいる」という感情として取り上げられる。⁽⁴⁰⁾

「神の死」は、キリスト教の受難節にさいして、ルター派の教会で歌われた讃美歌のなかの、「神その人が死に給えり」(Gott selbst ist tot)という句から取られたものである(GuW II. S.432)。

フランクフルト期からイエナ期への移行の時期は、一般に、愛の宗教から思弁的な哲学構築への移行としてとらえられる。なるほどそれに違いないのだが、この思弁の根底にあって思弁を動機づけている原体験を

見落すことはできないであろう。歴史的に存在している受難週聖金曜日を「思弁的な聖金曜日」(spekulativer Karfreitag)とみなすヘーゲルは、「聖金曜日そのものを、全面的な真理性とその神喪失の苛酷さとのただ中で再興しなければならぬ」(ibid.)と述べている⁽⁴¹⁾。この十字架上のイエスの姿は、『精神現象学』の末尾において「絶対精神のゴルゴタ」、すなわち、絶対精神がそこで死んで葬られる「しゃれこうべの場所」(Schädelstätte) (PH III.S.591) においてふたたび現れる。十字架という死の表象は、絶対者の否定的側面を示す無の深淵であるとともに、そこから絶対知という真理が溢れでる誕生の地でもあるからである。

この移行期はまた、キリスト教の歴史的研究からはじまった青年期ヘーゲルの思索が絶対精神という哲学的概念へ凝縮していく時期でもあった。そこに、「神の死」や十字架上のイエスの死のイメージが重なる。それは「刑罰によって苦しみを受けたキリスト」(Strafleidenden Christi)⁽⁴²⁾というルターのキリスト論、その十字架の神学を、さらにロガス化し「精神化」(Begeisterung)しようとする歩みではなかったか。フランクフルト期からイエナ期への移行とは、ヘーゲルのキリスト教研究にとっても、いわば、イエス論よりキリスト論への展開を示す思索の深まりがあったように思われる。それをわれわれはイエナ期の完成を示す『精神現象学』において、「仲保者イエス」という概念を手掛かりとしながら考えてみたい。

(五) 仲保者イエスの死

〈美しき魂の持ち主〉というフランクフルト時代のイエス像が『精神現象学』においては「仲保者」(Mittler) イエス (III. S.571) 、「つまり、神と人との媒介者として登場する。「神は唯一であり、神と人との間の仲保者もただ一人であって、それは人なるキリスト・イエスである」(『テモテへの第一の手紙』二・5)。

運命との和解を示す「美しい魂の死」が、現実社会の客観的な罪を不問に付し、あるいは忘却して、愛による「ゆるし」と寛容を説くのに対して、仲保者イエスの死には、正義や律法を貫く神による厳しい裁きが

予想される。イエスの十字架の死は、いうまでもなく、イエスが人類に代わってその罪を引き受けるという仕方です。「罪のあがない」が果たされることになる。それは一方で、美しき魂が道德的天才と称されながら、「この自己には自分を外化する力、自分自身を物化し存在を耐えしのぶ力が欠けている」(III. 483) のに対して、仲保者イエスには、二重に死の影が絶えずつき纏っている。外化し存在を耐えしのぶ否定的な力は、ヘーゲルにおいて、つねに死の影を伴って語られているからである。ヘーゲルに独特の思弁的な表現であるが、つぎのように述べられている。

「そもそも、仲保者というものは、ただ単にかれの自然的側面の死、いいかえると、かれの特殊的な対自存在の死——「人間イエスの死」——にとどまるのではない。……神的存在という抽象もまた死ぬのである」(III. S.571)。

この箇所をユンゲルは「和解は二重の喪失としてあらわれる」と解説している。それをわれわれは以下のように考える。

抽象的な神的存在の死とは、彼岸にある実体的な神の死である(自然的宗教の否定)、人間イエスの死とは、自己意識の担い手としての主体の死である(芸術宗教の否定)。両者の否定的統一のなかに、ヘーゲルは、啓示宗教としてのキリスト教の成立をみている。

両者の否定的媒介は、一方において、フランクフルト期の「最も不幸なる運命」という概念を引き継いだ「不幸なる意識」によって行われ、⁽⁴⁴⁾他方、この意識を具現したとも言うべき仲保者イエスの死によって行われるのである。仲保者という表象の死は、未だ自己としては定立されていないところの神的存在という抽象の死をも同時にふくんでいる。したがってその死は「神自身が死んでいる」という法的状態における不幸なる意識の悲哀のこもった痛ましい感情である」(III. S.572) といわなければならない。

このような二重の否定を通して、「神の死」は、その帰結において積極的な意味をもつ出来ごととして理解される。イエスの十字架上の死を通してあがなわれた救いの実現である。このことを哲学者イエスは、赦

罪、義認、救済などとは言わないで、もっぱら新しい普遍的な知の出現、あるいは、それによって実体が主体となる「精神化」(Begeisterung) (III. S. 572) だと解している。例えば次のようにヘーゲルは述べている。「罪に死するといつても、イエスという特殊者が現実に死んでいないと表象されたように、〔信者の方の〕自己意識も現実に死ぬのではない。そうではなくて、自己意識の特殊性が死んでその普遍性が生成してくること、自己意識の純粹な知の生成を意味するのである」(III. S. 571)。バルトが『ロマ書』(一九二二年)に書き残した「キリストの死によって死の線がわれわれの生を垂直に貫いた」という主張が、ヘーゲルにおいて、人間の生を舞台とした絶対知の生成についていえるよう。

〈美しき魂の死〉による運命との合一、和解、「ゆるし」—— Verzeihen、これはまた〈あきらめ〉(verzichten)の意味もふくんでいる——には、「はにかみ草」に象徴される弱さ、頼りなさを否定することとはできない。これに対して仲保者イエスには、神の前に人間の罪をあるが、神による人間の義認、神と人との和解のために、文字通り、媒介者として血を流している、という表象が強烈である。いうまでもなく、弁証法論理の媒介ということばは、この表象を概念化したものである。

(六) イエスの復活と原始キリスト教団の成立

知の世界における普遍的な自己意識の出現を原始キリスト教団の成立としてみれば、次のようになる。「神と人とを媒介する」仲保者の死が、自己によって〈掴み取られた〉(ergreifen)——「概念把握された」(begreifen)——ということは、「仲保者イエスという」特殊な対自在が「教団の」普遍的な自己意識になってしまったことであると。仲保者による神と人との媒介、全人類に代わって神の前にその罪をあがったイエスの死を概念化する、精神化することが教団の普遍的自己意識になる。かくしてイエスはあがない主、救い主、キリストになる。

『精神現象学』において論じられているイエスの死からの復活と原始キリスト教団の成立については、他の論文で触れたので、⁽⁴⁶⁾ここでは繰り返さない。いままで述べてきたヘーゲルのキリスト論のコンテキスト

からみて、いくつかのことを指摘したい。

(1) 実定的キリスト論

歴史的事実としてのイエスの生涯と十字架上の死を概念把握しながら、ヘーゲルは「良い意味での実定性」(本論一ページ、注24)を基礎にいたイエス像、キリスト像を概念的に刻みあげてゆく。ヘーゲルのキリスト論は『ヨハネ伝』のロゴス受肉説からはじまる。つまり「上からのキリスト論」であるが、「下からのキリスト論」を排除しているわけではない。

歴史的な人間イエスの生涯をカントの倫理学説によって啓蒙主義的に解釈するところから始まって、それがどのような仕方で神に帰一するか、その答えが一方において、人間の経験意識の運動として一般化されて、日常的な感覚的意識の記述から始まり絶対者の把握へと進むのであり、他方、そのなかの宗教的意識の歴史的展開として、自然的宗教、芸術宗教、啓示宗教の道がたどられるのである。「上からの」ロゴス受肉を可能にしたのは、人間的意識が自らの経験の限らない反省という回り道を通じて絶対知へと進んだように、パネンベルク(かれのキリスト論は〈下からのキリスト論〉に数えられる)のいうところの、イエスの行動とイエスの運命というイエスの地上の生涯を経て具体的に示される「回り道」(Umweg)によってである。⁽⁴⁸⁾しかもこの回り道の運動へと人間の意識を導いているものは、感覚的意識のはじまる初発の段階においてすでに現前している絶対者である。⁽⁴⁹⁾つまり「上からのキリスト論」と「下からのキリスト論」が相互に媒介し循環するところにヘーゲルのキリスト論は成り立っているといえるよう。

(2) 復活の歴史的事実

復活の歴史的事実は、原始キリスト教団の成立とその時期を同じくしている。イエスが果たしてメシア意識を持っていたかどうか、という現代の聖書神学の論争テーマがあるが、ヘーゲルについて言えば、イエスを救い主・キリストとして礼拝の対象としたのは原始キリスト教団から

であり、そこにキリスト教の実定性の根拠が置かれる。その点でヘーゲルの教会論は、カントの「見えない教会」「見える教会」の区別（本論一〇ページ）を越えてきている。なぜなら、史的事実性、実定性を抽象した、単に理念としてのみ存在する宗教一般は存在しないからである。

ところでこの場合の歴史的事実性あるいは事実性とは、近代の歴史学でいう実証主義によって規定された歴史性ということとはできない。なぜなら、このような実証主義の歴史を、そもそも歴史学として意味たらしめるようなメタ歴史学、歴史哲学、その意味での実定性あるいは「事実性」(Faktizität)である。⁽⁵⁰⁾バルト神学以来用いられていることばでいえば「原歴史」(Urgeschichte)である。⁽⁵¹⁾

ヘーゲルでいう「復活」(Auferstehung)・すなわち精神の世界における普遍的統一という意識の「よみがえり」(wiederherstellen)は、「原始キリスト」教団の普遍的な自己意識「(III. S.556)の成立と重なっている。この場合、「普遍的」ということが大事である。精神でありながら、いまだ特殊な個別的意識の集団、例えば、「ロマンティズムのヒーローたち、自分の仕事に絶対の価値をあたえているプロフェッサーや芸術家などの専門家たちの集団」⁽⁵²⁾、ヘーゲルが「精神的動物の国」(III. S.294f.)とユーモラスに呼んだ集団の意識とは異なるのである。

原始キリスト教団とは、「絶対知」という概念を表象的思維において示している、しかも組織された、その意味で客観的な社会的制度へと成長してゆく可能性をもった集団なのである。教団の普遍的意識の側からいえば、「仲保者イエスの死」は、「自体的な実在が〔神が〕、教団のうちにおいて精神として復活し、よみがえりを得る所以である」(III. S.566)といわれる。

復活の出来ごとは、十字架上のイエスの死のあと、イエスを見捨ててエルサレムから逃げ出した弟子たちに決定的な返信をもたらした。ここにまた原始キリスト教団の成立がみられた。まことに「もしもキリストが蘇らなかつたら、わたし達の宣教はむなし」(『コリント人への第一の手紙』一五・14)と言わなければなるまい。

復活という「非科学的な」超越的事実をカッコに入れ、これを原始キ

リスト教団の成立という「歴史的事実」から説明することは容易であるし、聴く方も解りやすい。この方向でヘーゲルを解釈したデイルタイは、ヘーゲルのキリスト教理解が、イエスの宗教とキリスト教とを明確に区別し、「超越的なキリスト教の信仰の世界を〔教団の所産〕(ein Produkt der Gemeinde)」としてとらえた最初の研究であったと高く評価している。⁽⁵³⁾キリスト神話の誕生を、教団成立の実証的な事実のなかに求めたのである。「このような思想を抱え、このような思想を練り上げていくなかで、ヘーゲルは、教団におけるキリスト神話の制作を理解する」。それはまた「D・シュトラウスの先駆」をなす研究でもあった。

ヘーゲルの歴史的事実性すなわち実証性（これはいうまでもなくドイツ語としては、—— Positivität —— 同じである）に対する前述の考え方からすれば、デイルタイの歴史主義的な内在論的解釈では、はなはだ不十分だといわざるを得ない。なぜなら、復活の現実性は、弟子たちの教団成立という実証的な歴史的事実から推測されるのではなく、逆に、教団の活動を支えたものが、復活——主の現前——であり、ヘーゲルのいえば絶対精神の現在あるいは現前だったからである。

(3) 絶対精神の現在

ここでヘーゲルの絶対精神の現在、キリスト教神学でいえば、いわゆる「現在の終末論」(Realized Eschatology) ⁽⁵⁴⁾ について語らなければならない。「しかし、わたしが神の霊によって悪霊を追い出しているのなら、神の国はすでにあなたがたのところにきたのである」(『マタイ伝』一一・28)。「律法と預言者とはヨハネの時までのものである。それ以来、神の国が宣べ伝えられ、人びとは皆これに突入している」(『ルカ伝』一六・16)。このような記事は、ヘーゲルの場合、まさしく、絶対知の成就、絶対精神の出現をしめす「表象」だということになるだろう。

原始キリスト教団における復活—和解—救済の成就について、ヘーゲルは、次のように述べている。

「〔教団の信者たちの抱く〕意識にとつて自分自身の和解が自分の意識にはいつてくるのは、一つの遙かに遠いものとしてである。すなわち、

未来の方向における一つの遙かに遠いものとしてである（信者たちはキリストを信じつつ遠い未来の世の終り、最後の審判を待たねばならない）。けれどもこのことはまた、仲保者という他の自己（イエスのこと）が成し遂げてくれた和解が、過去の方向にある一つの遙かに遠いものとして現われてくる（イエスの死に直接あざかった人びとはもはや死んでしまつて、イエスは遙かに遠い昔の〈思い出〉（内面化 *Erinnerung*）のなかに生きている）のと同じである（III. S.574）。⁵⁵ ならにまたこのようにいう。「世はたしかに即自的には〔それ自身として他から切り離して抽象的に見れば〕、神の実在との和解を得ており、そしてこの実在についてもすでに受肉があつた以上、この神の実在のほうでも、その相手を〔教団の信者たちを〕自分から疎んじ自分から疎遠になつたものとしては認識せず、却つて、その愛において自分と同じものであることを認識していることが知られてはいる。しかし〔信者の方からみて信者の〕自己意識に対しては、この世という無媒介の現在〔絶対知によつて媒介されていない——わたしの哲学を知らない——直接的現実〕は、いまだに精神の形態を持つには至っていない〔だから次の章の「絶対知」のところ（VII. Das absolute Wissen）（III. S.575ff.）をよく読んで、各自が〈精神〉に、すなわち、聖餐式でパンを裂き葡萄酒を飲む代わりに、絶対知を掴み取らなければならない〕（*ibid.*）というわけである。ヘーゲルはここで宗教的な「表象」としてとらえられた仲保者イエスによる「和解」から絶対知による和解の成就へと精神の歩みを進めようとしているのである。意識の「表象的思惟」といういまだ主観・客観の対立にとどまつている思惟（教団の信者たちの自己意識）は精神としては未だに完成されていない。そのことと終りの日の遠さ、あるいは遠い過去となつたイエス・キリストとの〈同時性〉の思い出とが見合っている。ヘーゲルの引用文のなかの（「」）付きの説明を繰り返すことにならるが、ヘーゲルのキリスト教は、「普通の意味でのキリスト教とはよほどちがった形」⁵⁶をとるのだから、それとの対比でもう少し議論を進めて見よう。

さて、復活したキリストは神の子として昇天（いわゆる高举

〈*exaltatio*〉である）したけれども、地上の信者たちは、地上にあるかぎり罪人として、主の再臨、最後の審判まで待たねばならない。和解が自分のなかに入り込んでくるのは遙かに遠い未来のことである。だからこそ絶対知の認識を通して、あるいは人間的意識を絶対精神へと高めることによって、つまり、絶対知の現在において、遙かなる未来と遙かなる過去の時間的なへだたりを克服して、和解、救済を「掴みとる」——概念把握する——ことが要求されるのである。絶対知の出現によつて（つまり、わたしの——ヘーゲルの——哲学の出現によつて）、歴史が全体として神の啓示である、絶対精神の自己外化であることが解つたのだから、歴史は現在において終わつたのである。絶対知の現在、神の臨在（*パルウシア*）を説くヘーゲルの歴史観を現在の終末論と呼んだ理由である。

（4）〈歴史の終り〉ということ、あるいは〈十字架の哲学〉へ

けれども問題がその先にあることは、これまた何びとの目にも明らかであろうし、こうした自明の問題を無視して（と勝手に思い込んで）、絶対知の哲学を神に代わつて作り上げたヘーゲル哲学を、「知の奢り」〈*ヒュブリス*〉とすることは、哲学、神学を問わず、現代の思想界においてほとんど常識になつたヘーゲル批判である。

現在の終末論といつても、原始キリスト教の時代から——むしろ当時、こんな概念があつたわけではないけれども——、歴史の未来は果てしなく続いている。キリスト教についていえば、神の国の現在を示す記録とともに未だ来ぬ将来への発言も福音書には多く残されているのであり、この二様の発言を教団の地上の生活のなかの緊張関係として、どのように掴まえるかが問われたであろう。「イエスにおいては神の国は現在ここに在る。しかし他方でそれはこれから来たるべきものである」⁵⁷。哲学の領域でいえば、これはさしあたり、知の「全体性」〈*Totalität*〉と知の全体化（*Totalization*）の連関と食い違いの問題として現れる。知の全体性と究極的な妥当性とをを目指すのはあらゆる哲学の目指す理想である。これはなにも哲学者が、「神を恐れぬ」絶対知の

篡奪者だからではない。「一塵の滅するとき、全宇宙もまた崩壊する」(WLV S87) というヘーゲルの、なんとも氣宇壮大な、大袈裟な表現も、こんにち、「一本の樹を切る行為が地球全体の気象を変えかねない」という生態学的事実によって見事に《実証》されているように、⁽⁵⁷⁾ どんな些細な事柄の認識といえども、つねにそれを取り巻くより広範な全体的連関を予想しているからである。個体の認識は、全体の認識を《予想》してはじめて完全なものになる。

このようなわけで知はつねに全体を予想している。哲学者はそれを求める。信者が神との和解と救済とを永遠の課題として求めるようなものである。和解と救済を求めることは、現実には和解も救済も存在していないからである。逆にいえば、和解と救済の不在は、不在であることによって和解と救済とが必要であること、つまりその存在を証明している、あるいは予想し、予見し、先取り (vorgreifen, Antizipation, preprophe⁽⁵⁸⁾) している、といえるのである。前者はヘーゲルにおける「神の存在論的証明」を可能にしている考え方であるし、⁽⁵⁹⁾ 後者はヘーゲルの哲学が弁証法的な運動として成り立つ原理である。「ヘーゲル思想の諸規定は、その弁証法的な本性からみて、それ自身に即して、予見的なものであることが明らかである」。⁽⁶⁰⁾ 「目的論」(Teleologie) であると「合目的性」(Teleonomie) であるとの関わりなしに、運動はすべて目的を、未だ実現されていないけれども、それを目ざしているという意味において予想し、先取りしているからである。

歴史の終りにおける死人の復活、最後の審判は、へいま、へここに⁽⁶¹⁾ ある出来事として生起しつつある、イエス・キリストの復活と昇天とにおいて先取りされているのであり、さらに遙かなる過去の出来事も、へいま、へここに⁽⁶²⁾ の出来事として、「同時性」の相において思い出され、あるいは「反復」(キルケゴール) されるとすら言えるのである。

それを知の形で示したのが、ヘーゲルの絶対知にはかならない。けれどもこのことは、キリスト教団のいづく信仰という表象的思惟を、ヘーゲルの論理学の意味での概念——いうまでもなく絶対知はその最高の形態である——に置き換えることを意味しないとパネンベルクは述べてい

る。現実の歴史が終わっておらず——当たり前の話だけれども——、しかも歴史的な未来の出来事をまったく偶然の手にゆだねる——それは歴史的にすでに起こった事件ではなく、したがって、《実証》することができないから——ことができないならば、「宗教的な暗示的言語は、まさしくそれが暫定的なものであるがゆえに、何よりも持続的な権利を保持する」⁽⁶¹⁾ と考えるからである。

ではこのことをヘーゲル哲学の場合について、否、むしろヘーゲル解釈の問題として、考えたらどうなるであろうか。抽象的にいえば、全体性と全体化との絶えざる《ずれ》を踏まえて、その関連よりも、むしろその食い違いを重視すること、したがって弁証法の否定的な契機を絶対的な否定としてヘーゲル哲学そのものと対決させること、⁽⁶²⁾ 弁証法を弁証法そのものに適用する、つまり「自己参照」(self-reference) することである。⁽⁶³⁾

このようにして、ヘーゲル哲学のイメージとしては——表象より概念を上位においたヘーゲルに言わせれば、はなはだ不満足な、それどころか形容矛盾の表現になるけれども——、聖化、新生、栄光に輝く完成した姿ではなく、『精神現象学』の掉尾を飾る「絶対精神のゴルゴタ」と呼ばれた十字架上の絶対知の姿が最も相応しい。したがって、ヘーゲルの哲学は——われわれの解釈としては——、ヘーゲルが終生その忠実な一信徒であったルター派神学のことばを借りていえば、「十字架の哲学」なのである。なぜなら、「世の終り」を先取りしている絶対精神は、十字架を負いながら無限な知となって、歴史的な未来へと限りなき運動を続けているからである。

(一九九四・八・三二)

注

(1) エーペリンクによれば、ヘキリスト論 (Christologie) という語彙は「救済論」(Soteriologie) 「終末論」(Eschatologie) としたことが同じように、一八世紀に作られた神学用語である。ヘキリスト論にはその場合二

つの解釈が可能になる。一方はメシア論といった一般的な使用に対応する「キリストロイデー」にぴったりの信仰観についての教説であり、他方は、ある特定の歴史的人間に関する教説である。後者の場合、キリストは固有名詞として理解されるであろうし、したがって「イエス論」[Jesulogie]とも言えるであろう。ここでわれわれは、後者の意味において、しかも宗教哲学的な概念として用いることにする。

E. Ebeling: Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie. 1959. "Wort und Glaube" Bd. 1 S.300f. Anmerk. Tübingen 1967.

(2) B. Pascal: Pensées et Opuscules. par Brunschvicg. p.142. Librairie Hachette. Paris. 1951

(3) 本論文におけるヘーゲルのテキストからの引用は、すべて、ズールカンブ版ヘーゲル全集 (G. W. F. Hegel: Werke in zwanzig Banden. Suhrkamp Verl. Frankfurt a. M. 1971) にある。本文中のカッコのなかに「ローマ数字でその巻数を、アラビア数字でそのページ数を示す。また引用文中の「」は、文意を明示するために著者が補足した文章である。巻数のみでその出典テキスト名がわかりにくい場合、適宜、テキスト名の略称を添えた。引用した主なテキスト邦訳名とその略称記号は次の通り。

『初期神学論文集』JUG

『フイヒテとシェリングの哲学体系の差異』DIF

『信と知』GuW

『精神現象学』PH

『大論理学』WL

『エンチークロペディー』EZY

『法の哲学』PhR

『歴史哲学講義』VPG

『哲学史講義』GeP

『宗教哲学講義』VPR

ノール編『ヘーゲル青年時代神学論文集』Nohl

(4) U. Asendorf: Luther und Hegel. Untersuchungen zur Grundlegung einer neuen systematischen Theologie. S.383f. Wiesbaden. 1982

けれどもアセンドルフは、ヘーゲルがキリスト教を哲学者として語っているのであって神学者として語っているのではないという立場から、ヘーゲルの語る「神の死」がルターのいう「十字架の神学」と同じものとは解されない」と述べている。「思弁的に把握された和解の概念は、神学的な意味に

における「救済論」(Soteriologie)の概念と同じではないからである」と(ibid. S.512)。

(5) E. Jüngel: Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus. Vorwort. S. XIV Tübingen 1982

(9) ヘーゲル「クリストロイ」(Tholuck)宛の手紙(一八二六年七月三日) Brief von und an Hegel. hg. v. J. Hoffmeister. Bd. IV S.29 PhB. Bd. 238. Hamburg. 1960

(7) 青木 茂「ヘーゲル哲学とキリスト教」二二ページ以下『流通経済大学論集』一九九卷一号 一九九四年七月
P. Cornehl: Die Zukunft der Versöhnung. S.17ff. "Die Wiederentdeckung Hegel durch die Theologie" Göttingen 1971
G. Rohmoser: Subjektivität und Verdinglichung. Gerd Mohn. 1961

J. Moltmann: Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie. Chr. Kaiser. München 1964

(8) 青木 茂 前掲論文 四ページ以下

(6) W. Dilthey: Die Jugendgeschichte Hegels. S.87.

W. Dilthey: Gesammelte Schriften. Bd. IV. Leipzig & Berlin 1921

久野昭・中埜肇訳『ヘーゲル初期神学論集』II 訳者解説 二七四ページ
以文社 一九七四年

細谷貞雄『若きヘーゲルの研究』三四二ページ 未来社 一九七一年

(10) W・パネンベルク 座子田・諸岡訳『神の思想と人間の自由』一〇四

ページ 法政大学出版局 一九九一年

(11) K. Löwith: Von Hegel zu Nietzsche. S.44ff. Zürich & Wien 1949

(12) 青木 茂『科学と人間と信仰』二五ページ以下 日本YMCA同盟出版部 一九六六年

(13) M. Scheler: Wesen und Formen der Sympathie. S.101 Ges. Werke Bd. VII. hrsg. v. M. Frings. Berlin 1973

(14) L・ホワイト 青木靖三訳『機械と神』——生態学的危機の歴史的根源——みすず書房 一九七二年

J・パスモア 間瀬啓允訳『自然に対する人間の責任』岩波書店 一九七九年

(15) W. Dilthey: a. a. O.S.87

(16) W. Dilthey: ibid. S.87

- (17) I. Kant: Kritik der praktischen Vernunft. S.84 Ges. Werke. Bd. V. hrg. v. E. Cassirer Berlin. 1922
- (18) I. Kant: *ibid.* S.97
- (19) I. Kant: *ibid.* S.95
- (20) 青木 茂 『個体論の崩壊と形成』 五六ページ以下 創文社 一九八三年
- (21) 細谷貞雄 前掲書 二〇三ページ
- (22) I. Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. S.115 hrg. v. K. Vorländer. PhB. Bd. 45. 4Auff. Leipzig. 1919
- 飯島宗享ほか訳 『宗教論』一四四ページ 邦訳『カント全集』第九巻 理想社 一九七九年
- (23) J・イポリット 渡辺義雄訳 『ヘーゲル歴史哲学序説』 二九ページ 朝日出版社 一九七四年
- (24) J・イポリット 前掲訳書 八〇ページ 注(8)
- (25) I. Kant: a. a. O.S.66f. 前掲訳書 八九ページ以下
- (26) 細谷貞雄 前掲書 二七八ページ
- (27) 久保陽一 『初期のヘーゲル哲学研究——合一哲学の成立と展開——』 東京大学出版会 一九九三年
- 本書において著者は、ここで述べた「転換」あるいは「推移」をヘーゲルにおける「合一哲学への転換」としてとらえ、研究史的・文献史的に初期ヘーゲル哲学の形成の過程と重ね合わせて詳細に跡づけている。
- (28) F・シラー 久保 栄訳 『群盗』 岩波文庫 一九五八年
- (29) J・イポリット 宇津木ほか訳 『マルクスとヘーゲル』 四ページ以下 法政大学出版局 一九七〇年
- (30) K. Rosenkranz: G. W. F. Hegels Leben. (1844) S. 46 Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt. 1971
- 中埜 肇訳 『ヘーゲル伝』 六三三ページ みすず書房 一九八三年
- (31) さらにパウロは次のようにこの言葉を用いている。
『ローマ人への手紙』一三・10「愛は隣りに害を加える」とはな。だから、愛は律法を完成するもの(pleroma)である。
『ガラテヤ人への手紙』四・3「しかし、時の満ちる(pleroma)に及んで、神は御子を女から生まれさせ……」など。
- (32) 青木 茂 『個体論の崩壊と形成』 二二九ページ以下 創文社 一九八三年
- 「可能性の補足」が存在を規定する」(I. S.326 Nohl. S.268) というヘーゲルの説明のなかにヴォルフ哲学に対する肯定的なヘーゲルの姿勢が読み取れる。ヴォルフの合理主義への批判がカントの批判哲学成立の一つの歴史的動因となっているのであるが、ヘーゲルの考え方は、ヴォルフの「矛盾律の原理」を弁証法的矛盾として拡大することによって、カント哲学を再批判したものだといえよう。
- (33) 細谷貞雄 前掲書 一六一、三四四ページ
- (34) この注記はヘーゲル自身によって抹消された部分であり、編集者ヘルマン・ノールによって再録された文章である。
- (35) この句のような表現そのものは、デイルタイによる。
W. Dilthey: Die Jugendgeschichte Hegels. a. a. O. S.88
- (36) Ch. Link: Hegels Wort <Gott selbst ist tot> S.61 Theologische Studien. 114 Zürich. 1974
- (37) この論争の一端は、J・モルトマンの次の著作によってたどることができ。
J. Moltmann: Der gekreuzigte Gott (1972) Kaiser Verl. Gutersloh. 1993
喜多川信ほか訳 『十字架につけられた神』 新教出版社 一九七六年
- 青木 茂 「ヘーゲルとニーチェ——「神の死」をめぐる——」
二〇ページ 注(2) 『実存思想論集』IX 理想社 一九九四年
- (38) 笹澤 豊 『ヘーゲル哲学形成の過程と論理』二一八ページ 哲書房 一九八三年
- この犯罪理論を構成するイエナ期の手稿『人倫の体系』について、それを「神の死」と和解」という主題にそって、本書二〇八ページ以下において適切な説明を加えている。
- (39) 青木 茂 「ヘーゲルのキリスト論——その死と復活——」
六四六ページ以下
古屋英雄編 『なぜキリスト教か』 創文社 一九九三年
- (40) 青木 茂 前掲論文 六二九ページ以下
- (41) 青木 茂 前掲論文 六五五ページ以下
- (42) W. Pannenberg: Grundzüge der Christologie. S.268f. Gerd Mohn 1964
麻生・池永訳 『キリスト論要綱』 三三八ページ以下 新教出版社 一九八二年
- (43) E. Jünger: Gott als Geheimnis der Welt. S.115 Tübingen 1982
- (44) 青木 茂 前掲論文 六三三ページ以下
- (45) W. Pannenberg: a. a. O.S.288 前掲訳書 三四〇ページ 注(21)
- (46) 青木 茂 前掲論文 六四二ページ以下

- (47) 「上からのキリスト論」、「下からのキリスト論」といった言葉遣いについては次の本から借用した。
佐藤敏夫『キリスト教神学概論』「神性と人性」一八〇ページ 新教出版社 一九九四年
- (48) W. Pannenberg: a. a. O. S. 346 前掲訳書 四〇八ページ
- (49) 青木 茂『個体論の崩壊と形成』二〇六ページ 創文社 一九八三年
- (50) 青木 茂 前掲書 三八八ページ以下
この意味での事実性を「人間存在の事実性」として徹底した分析を加えたのはハイデッガーの「事実性の解釈学」である。現存在の「歴史性」(Geschichtlichkeit)と呼んでもよい。その論理は明かに弁証法的構造を持っている。
- (51) 現代神学における「原歴史」の考え方とヘーゲル哲学との関わりについては、次のような指摘がある。
「バルトの場合、歴史概念を原歴史という方向に根本的に変革した契約神学の導入によって、ヘーゲルのな線を打ち出すことになった。過去において、契約神学がドイツ観念論の展開に大きな刺激を与えたのは逆に、ヘーゲルを思わせるような、現代的な契約神学がバルトにおいて登場したのである」と。
- 佐藤敏夫 前掲書 三二八ページ
- (52) J・イポリット 市倉宏祐訳『ヘーゲル精神現象学の生成と構造』上巻 四〇四ページ 岩波書店 一九七二年
- (53) W. Dilthey: a. a. O. S. 117, S. 111
- (54) C. H. Dodd: History and Gospel. London 1952
- (55) 野田又夫『西洋近世の思想家たち』「ヘーゲルとキリスト教」三三八ページ 岩波書店 一九七四年
- (56) 『旧約・新約 聖書大事典』「おわり」二六八ページ 教文館 一九八九年
- (57) 青木 茂『個体論序説——その形と振舞い——』はしがき 五ページ 理想社 一九八九年
- (58) L. Kugelmann: Antizipation. — Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung. S. 251f. Göttingen 1986.
W・パネンベルク 座小田・諸岡訳『神の思想と人間の自由』八八ページ、一四二ページ 法政大学出版局 一九九一年
- (59) 青木 茂「ヘーゲル哲学とキリスト教」九ページ『流通経済大学論集』二九卷一号 一九九四年
- (60) W・パネンベルク 前掲訳書 一七四ページ 注(96)
- (61) W・パネンベルク 前掲訳書 一四三ページ
- (62) 青木 茂「カントとヘーゲル——神の存在論的証明をめぐる——」三ページ、二八ページ『哲学研究』五五六号 京都哲学会 一九九〇年
- (63) 青木 茂「ヘーゲル哲学とキリスト教」一六ページ『流通経済大学論集』二九卷一号 一九九四年