

翻 訳

若きヘーゲルの宗教思想 (13)

—自由と疎外—

ポール・アスヴェルト 著

大 田 孝 太 郎 訳

本書の目次

- 序 論
- 第一章 修業時代—シュトゥットガルトとテュービンゲン (1770—1793)
- 一 時代の宗教的状况 (以上第一回目の翻訳)
- 二 若きヘーゲルのシュトゥットガルト時代 (1770—1788)
- 三 テュービンゲン神学校時代 (1788—1793) (以上第二回目の翻訳)
- 第二章 ベルン時代 (1793—1796)
- 第一節 改革家ヘーゲル
- 一 キリスト教教義の批判 キリストと宗教的疎外
- 二 『イエスの生涯』 (以上第三回目の翻訳)
- 三 イエスの宗教から教会制度へ
- 第二節 テュービンゲンの神学者たちとカントの宗教哲学
- 一 シュトールとカント
- 二 ジュースキントとフィヒテ (以上第四回目の翻訳)
- 第三節 ヘーゲルとシェリングとの往復書簡 (1794—1795)
- 一 1794年12月24日から1795年7月21日まで
- 二 哲学の原理としての自我に関するシェリングの著作 (以上第五回目の翻訳)
- 三 自我に関するシェリングの著作にたいするヘーゲルの立場
- 第四節 ベルン時代最後の神学的断片草稿
- 一 形而上学的疎外

二 摂理と奇蹟

三 実践理性の要請

(以上第六回目の翻訳)

第二章の結論 詩 エレウシス

第三章 フランクフルト時代

第一節 全体の概観

一 政治論稿

二 哲学的状況と宗教的状況

第二節 主と奴

一 疎遠な (*fremd*) 神

(以上第七回目の翻訳)

二 客体 (*Objekt*) としての神

三 統一と多様性

四 キリストの神性

五 教会と国家

六 主と奴

(以上第八回目の翻訳)

第三節 道徳、愛、宗教

一 道徳

二 愛

(以上第九回目の翻訳)

三 宗教

1 神なるイエスの例

2 最後の晩餐の例

3 異教徒の神

4 『体系断片』

四 父、子、聖霊

第三節の結論 宗教と絶対知

(以上第十回目の翻訳)

第四節 既成性の問題

一 信仰と存在

二 キリスト教の既成的性格に関する論文への新しい序論

(以上第十一回目の翻訳)

第五節 『体系断片』 ヘーゲルの宗教的理想とフィヒテのそれ

一 断片草稿の文献上のジャンル

二 生と自然

三 神と宗教 生と精神

四 哲学と宗教

五 ヘーゲルの宗教的理想とフィヒテのそれ

(以上第十二回目の翻訳)

一般的結論

(以上第十三回目の翻訳)

一般的結論

われわれは若きヘーゲルの思想をそれ自体として研究しようとしてきた。この目的のために、われわれは彼の同時代やすぐ前の時代の思想的潮流に照らし合わせて、さらには彼の成熟期の体系に照らし合わせて、彼の思想を考察してきた。この著書を締めくくるにあたって、ヘーゲルの偉大な体系的著作とその影響を受けたドイツの思想を理解するためにわれわれの研究が益するところのあることを強調するのがよいと思う。

ヘーゲルの成熟期の体系で特に目につくのは、その包括的な性格である。この体系は、事物の内奥、つまり事物の奥にある本質に達しようとし、このことを説明するために実在するものの総体——すべての側面——を包括することを要求する。この要求は、カントという星の下で育った思想家なら、一見すると法外で実に驚くべきものにさえ見えるかもしれない。実際には、ヘーゲルの哲学が生まれた状況に身を置いてみると、その驚きもどこかに行ってしまうのである。

事物の内奥に到達せんとする要求というものを理解するのに肝心なことは、ヘーゲルが自分自身の独創性を十分に自覚する以前に、彼が神学校の天才的な学友であるシェリングの経歴と思想にその眼差しを注ぎながら生活していたことを忘れてはならない、ということである。この二人の人間が他の点でいかに異なっていようとも、ヘーゲルがカントを批判する際の不安を安んじて取り除くことができたのはシェリングの感化によるものと言わなければならない。カント以後の三人の偉大な哲学者の中で、フィヒテただ一人、その気質がカントのそれに似通っており、その体系が師のそれを真に敷衍しているのである。シェリングがカントやフィヒテと結びつく度合いは、シェリングがその最初の諸著作を発表するやり方から想像できるよりもはるかに少ない。自我に関する彼の著作を分析することによってわれわれが確認できたように、シェリングには批判的認識論者に通ずる

ところは何もない。彼は一挙に絶対者の核心に身を置く。この点でヘーゲルはシェリングと似通っている⁽¹⁾。『精神現象学』そのものは、その著者も「緒論」の冒頭で注意深く指摘しているように、決して『純粹理性批判』と同じテーマをあつかったものではない⁽²⁾。『現象学』は、共同的な意識が絶対者という、あるいは哲学すなわち学という——エーテル [das Äther] ないしエレメント [das Element] における——高みにまで、すなわち体系、絶対知の高みにまでよじ登るのを手助けするために、思弁的哲学者⁽³⁾がこの意識に提供する梯子たらんとするものである⁽⁴⁾。

事物の内奥に到達せんとする要求がカント主義と通ずるところがほとんどないとしても、体系という考えそのものは、すぐれてカント的である。『純粹理性批判』の否定的結論を時としてわれわれは忘れてしまいがちなのであるが、それは、諸々の『批判』の目的は理性の体系をしっかりと構築することであって、ケーニヒスベルクの哲学者は寄る年波にもかかわらず、この体系の本質的な部分を公刊せずにはいられなかった、ということである。諸々の『批判』の下に隠されている存在論や自分たちの天才を自覚しているかの思想家たちすべての著作の中にちりばめられている歴史哲学の要素に言及することはせず⁽⁵⁾に、カントは批判的な観点に基づいて、「道徳論」⁽⁷⁾、「法哲学」⁽⁸⁾、「宗教哲学」⁽⁹⁾、「美学」⁽¹⁰⁾、「自然哲学」⁽¹¹⁾を公刊したのである。

ヘーゲルの青年時代の諸論作の分析からわれわれが確認することができたのは、彼の時代、彼の境遇、彼自身の気質、彼の教養、それに彼の最初の諸論稿、これらのものがあいまって彼は後年みずからに割り当てることになる野心的な役割を自覚するようになる、ということである。それらのことからとりわけ明らかになったのは、彼が——Th. ヘーリングの言葉を使えば——卓越した精神の経験家 (Geistesempirist) であり、個人や特に集団の精神構造全体の飽くことのない分析家である、ということである。ヘーゲルが学問的な経歴を始めるときに、まだ彼の注意を引かなかった唯一の重要な分野は自然の分野である。彼は、イエーナに到着してからシェ

リングとの個人的なつきあいによって、この分野の手ほどきを受けることになる。このような手ほどきを受けるのもロマン主義の誇張された表現が飛びかう中でのあのような不幸な状況では仕方がなかったことをわれわれは残念に思わなければならない。ヘーゲルの著作の中では自然哲学が最も貧弱な部分となる。しかもこの部分は、体系が十九世紀の中頃に招くことになる不評に対して特に責任を負うべきものとなる。

多くの点でわれわれの研究は Th. ヘーリングの結論を裏付けることになった。ヘーゲルは最初、宗教上の問題を分析するうちに弁証法的構造を発見し、次いで彼はそこから精神的次元の現象を始めとして実在的なもの他の側面へとこの弁証法的構造を敷衍した、とヘーリングが考えているのは正当である。シェリングの思想を支配している諸々の範疇^{カテゴリー}は何よりもまず自然哲学から借りてこられたものであるが、ヘーゲルの思想を統べている諸々の範疇は、彼が自然現象を分析している場合でさえも、精神の世界から取ってこられたものなのである。成熟期のヘーゲル弁証法がある種の悲劇的様相を帯びているのは、それが人間の諸問題を考察する中で形成されたものだからである。そこでは、分離 [Trennung]、対立 [Entgegensetzung]、疎外 [Entfremdung] というような用語は、闘いや苦悩を含意し、合一 [Vereinigung] とか止場 [Aufhebung] とは喜びを再び見出すことなのである。

しかしながら重要な点でわれわれはヘーリングと袂を分かつたなければならないように思われた。それは弁証法の図式を発見するに際して神という理念が果たす役割である。ヘーリングによると、ヘーゲルがすべての精神的生命の弁証法的構造を発見することになった問題は、人間と神との関係いかんという問題、すなわち人間と生き生きとした人格神たる神との生き生きとした人格的な関係をいかにして打ち立てるべきか、という問題である。したがってこの見方によると、神は二律背反^{アンチノミー}をなす両項のうちの一項、すなわち和解すべき両項のうちの一項ということになる。しかし本当にそうなのだろうか。われわれの見解では、和解すべき両項は人間と神ではな

く、人間とこの人間がならなければならないものとである。欲望や欲求をもち問題をかかえている人間は、発展し、行動し、存在することを望む。この深い意志に突き動かされて人間は世界との弁証法的な関係に巻き込まれ、——神学者が再び取り上げ展開したカント的図式に従えば——神と恩寵の理念のみが解決することができると思われている^{アンチノミー}二律背反の中に突き落とされるのである。したがって神とは二律背反をなす両項を和解させなければならない当のものなのであり、^{アンチノミー}そこにおいて二律背反を構成する各項が、良かれ悪しかれ、また真なるものであろうが単に思惟されたものであろうが、とにかくその和解を見出す当のものなのである。⁽¹²⁾

^{アンチノミー}二律背反をなす両項がそこにおいてその解決を見出す当のものとしてではなく、人格と神の位格との弁証法を構成する両項の一つとして神を考えたために、ヘーリングは時としてきわめて不自然なやり方で、汎神論の痕跡をとどめているテキストや若いヘーゲルが人格神という考えを放棄したことを示しているテキストのすべてに対して手心を加えなければならなかったのである。ところで人格神の放棄というこの事実は、シェリングと交わした書簡やフランクフルト期の諸論稿から明らかである。

典型的な有神論やあるいはまた無神論とは異なって、汎神論にはしばしば理解しがたい障害物がある。われわれは若きヘーゲルの汎神論のまわりに、できるだけ明確な境界線を引こうとした。しかしその場合にテキストが触れずにおいている不確定な部分を尊重するよう意を用いた。

この点に関してわれわれは³⁾神的全体性という考えを強調した。この考えには絶対的同一性というテーマが萌芽として含まれている。このテーマは、イエーナ期の最初の諸論文の中心論点となるもので、その後それはヘーゲルの真の方法序説である『精神現象学』の「序文」の中で形を変えて再び姿を現し、より一層正確な説明が加えられるのである。だからグロクナーは、この「序文」を理解する者は同時にヘーゲル哲学全体を理解したことになる、⁽¹⁴⁾と言うことができたのである。「フィヒテとシェリングの体系の差異」に関する論作を書いた当時、ヘーゲルは、彼の使う³⁾神的全体性とい

う概念——これはフランクフルト期には、生と精神という定式化された言葉で表現されていた——が、シェリングの絶対的同一性という概念に対応するものと考えている。『現象学』の「序文」においてもわれわれの著者はこの考えを完全には否定しないけれども、シェリングの弟子たちが絶対的同一性という概念を適用する際のやり方に関して重大な留保をあえて表明するのである。「新しい時代の哲学」(『現象学』、ホフマイスター版、十九頁)がカント主義者に対しておこなった批難の矛先をシェリングの弟子たちに向け変えて、ヘーゲルは彼らの「形式主義」(同書、十九頁)を責めた⁽¹⁵⁾。

青年時代の諸論稿と成熟期の諸著作とを結びつけるすべての概念のうち、最も確実な指針となり得るのは、ヘーゲルが使う精神という概念である。われわれはヘーゲルの学問形成に立ち会ってきた。そしてこの彼の学問形成とわれわれの著者の神学上の関心とを密接に関連づけて論じてきた。しかしその場合われわれは、ヘーリングが聖書がヘーゲルに与えた影響をよいことにして、ヘーゲルにおける人格神の概念を強調しようと意図していることに反対した⁽¹⁶⁾。若いヘーゲルが、神は霊である、という例の文句を再び取り上げて、聖書と共に神の霊的性格を強調したとき、彼は絶対者の事物的な把握方法と呼んでもよいようなものにたいして反対しようとしていたのである。それは彼にとって、神的全体性という彼の概念を別の形で表現する機会であった。この神的全体性という概念は絶対的同一性という概念に変わり、次いで『現象学』の「序文」では、本質的に主体であるところの実体という概念に、あるいは精神であるところの絶対者という概念に変わらざるを得なかった。

ヘーゲルが精神や精神的なものを定義している『現象学』の「序文」の一節は味読に値する。このテキストは『現象学』と体系とを結びつける諸関係を見事なかたちで述べている。このテキストはまた、ヘーゲル哲学の要綱となる例の文言をも説明するものであり、「序文」の第二パラグラフはこの文言から始まっている。「私の見解は体系そのものの叙述を通じて

正当化される以外にないのであるが、この私の見解によれば、すべては次の点にかかっている。すなわち、真なるものを^{●●}実体としてばかりではなく、まさに^{●●}主体としても把握し表現するということである。⁽¹⁷⁾いま議論になっている一節は次の通りである。「真なるものは体系としてのみ現実的であるということ、言い換えると、実体は本質的に主体である、ということは、絶対者を^{●●}精神として言明する考え方の中に表現されている。この「精神」というのは最も崇高な概念であり、近代とその宗教に属する概念である。精神的なもののみが^{●●}現実的なものである。精神的なものは、実在あるいは^{●●}即自的に存在するものであり、——^{●●}関係するものであり、^{●●}規定されているものであり、また^{●●}他的存在であり、^{●●}対自的存在である。——そしてこのように規定されており、すなわち自分の外に存在しながらも自分自身のうちにとどまっているものである。言い換えると、精神的なものは^{●●}即自的かつ^{●●}対自的に存在するのである。——しかし精神的なものだけがこのように即自的かつ対自的であるのは、最初にはただ、^{●●}われわれにとつてのこと、^{●●}あるいはそれ自身においてのことであり、精神的なものはまだ^{●●}精神的実体なのである。しかし精神的なものは^{●●}自分自身に対しても即自的かつ対自的でなければならない、精神的なものについて知り、また自分を精神として知らなくてはならない。すなわち精神的なものは自分にとって^{●●}対象であらねばならず、しかもそのことが直ちに止揚されて、自分のうちに還帰した^{●●}対象でなければならない。対象のこの精神的な内容が^{●●}精神自身によって生産されているかぎりでは、^{●●}精神が^{●●}対自的であるのはわれわれにとつてのことにすぎない。しかし精神が自分自身にとつても^{●●}対自的であるかぎりにおいては、この自己生産は純粹概念の立場からおこなわれるものである。この純粹概念は精神の自己生産であると同時に、精神が自分の定在を得るところの^{●●}対象的なエレメントである。こうして精神は、定在でありながら自分自身にとって自分のうちに還帰している対象となる。——このように展開して、自分を精神として知っている^{●●}精神が^{●●}学である。学とは^{●●}精神の現実態であり、^{●●}精神が自分自身のエレメントにおいて建設する王国なのであ

る。』⁽¹⁹⁾

われわれの研究が、自由および疎外というテーマによって導かれたのは、これらのテーマがヘーゲルの青年時代の諸論稿の核心に見出されるからであり、さらにはまたこれらのテーマによって青年時代の諸論稿が啓蒙が問題にしたものと結びつくことになり、こうして、和声法の言葉を使うと、いわゆる共通音による連結をおこなうことが可能となるからである。われわれは、自由や疎外というテーマが若きヘーゲルのうちで帯びている特殊な色合いを強調した。われわれにまだ残されているのは、上のことから引き出される若干の重要な結論で、成熟期の体系の理解の仕方に関わるものを、したがってまたマルクス主義にも関わるものを強調することである。

自由の問題に対しては、さまざまな形而上学的立場が可能である。決定論者にとっては、自由の意識はうわべだけのものにすぎず、そんなものは人間の本性と宇宙における人間の地位とを醒めた目でみつめれば消え失せてしまうものである。しかしこの教説は、暗黙のうちに人間理性のある種の要求を人間に保証しているにもかかわらず、哲学思想をしっかりとつなぎとめるには決して至らなかった。この教説は常に、それに異をとнаえ、そのような思想的雰囲気を一変させようとする思想家たちに出会ったのである。彼らは、事物の実体による決定論には絶対に還元できない精神の——意味作用を創りだす——自発性が人間の中に見て取れることを新たなやり方で強調するのである。⁽²⁰⁾

しかしながら自由についての一般的な考え方には、きわめてさまざまなニュアンスがあり、一般に世界をどのような立場から見ようとするかに応じて、きわめて特殊な個々の問題が生じてくる。一部の著作家たちにとっては、人間の自由はいささかも人間を超越したものの中に根をおろしてはいないのである。彼らは、「歴史の意味を人間を超越したもの自身の中に見出すような、人間となんら関わりをもたない超人的な歴史⁽²¹⁾」という考えをすべて退ける。歴史とは彼らにとって、「人間がみずからの目的を追い求める場所」なのであり、「歴史の中に見出されるもので人間の目的以

外のもは存在しない⁽²²⁾」のである。このような立場がまさにM.メルロ＝ポンティの立場のように思われる。いずれにせよこの立場は彼がマルクスの功績だとしている立場であって、「マルクス主義は天命など存在しない、という考えに隅から隅まで基づいて成り立っている⁽²³⁾」と断言するに至っている。

自由についてのこの最初の考え方は大いに議論の余地がある。この考え方は、すべての事実を説明していないからである。それどころかこの考え方は、人が人間や宇宙の究極原理として、超越的で精神的なものの存在を認め、この存在には人間の人格とは独立した独自の人格が与えられているかどうかを考える時に出会い厄介な問題を避けて通っている。いずれにせよ、実際のところ問題なのは、人間の自由と、かかる絶対者がこの世界の中でおよぼす必然的な作用とを和解させることである。特に人格神論を奉ずる思想家で、神の摂理と人間の自由の問題を問わなかった者はいなかった。自然と恩寵とのかの有名な^{アンチノミー}二律背反がキリスト教の全歴史にわたって引き起こした論争と分裂のことを語る者はいるだろうか。提示された解決策はきわめてさまざまであるが、それらの解決策はすべて、おおむね神秘的な観念に訴えざるを得なかったり、かの^{アンチノミー}二律背反は明確で論理的に満足ゆく一つの定式によっては解決されないということを認めざるを得ないのである。対立する両項が矛盾しているということを誰も証明できないにしても、ここでも他の多くの点と同じように、神の神秘に出会っている、ということ認めなければならないように思われる。いずれにせよ、有神論者でありキリスト教徒である著作家たちは、人びとが彼らをその中へ追いやるようにするような少し子供じみた二者択一を拒否する。この二者択一とは、人間の目的以外の何もも見出さないような純粹に人間のための歴史を認めるか、あるいは、「人間を超越した歴史…この歴史にあっては個々人の行為や人間全体の行為が、最善の場合でも運命によって定められた出来事にすぎないか、あるいは最悪の場合でも取るにたりない気晴らしにすぎない、そのような人間を超越した歴史⁽²⁴⁾」を主張するか、どちらかを選択しな

なければならないということである。大まかに考えれば、「賽は投げられた」と言わなければならない。すなわち、神は世界の内に働き、神の究極の意図が挫かれることはあり得ないということである。しかしマルクス主義者と同様にキリスト教徒にとっても、個々人の行為は、運命によって定められて現れ出たものでもなければ、取るにたりない気晴らしでもない。キリスト教徒にとってもマルクス主義者にとっても、個々人の行為は現実は無視できない重要性をもっている。歴史の流れの中に人間が足を踏み入れることは、やはり何よりも大切なことである。というのは歴史がその目的を達成することを人間が妨げることはできないにしても、また歴史——あるいは神——が、それ自身の目的を達成するのに人間の自由な意思決定に手助けを求めようとして弄する策略のすべてを人間が知っているわけではないにしても、それでもやはり人間は、自分の理解を越えた部分があるにせよ、かなりの程度まで出来事の成り行きを左右し、自分の同胞に対して、摂理や恩寵の存在によってもいささかも軽くならない責任を負っているからである。⁽²⁵⁾

この汎神論のゆえに人格神論および我と汝の関係 [Ich-Du-Beziehung] 全体を放棄することによって、ヘーゲルの宗教にたいする姿勢と彼の自由観は大きな変化をこうむったが、しかしかかる変化にもかかわらずわれわれの著者は依然として、絶対者と自由との二律背反に直面し、この二律背反の解決の仕方は、人格神論が提示する解決法とほとんど変わらないのである。二律背反は依然として同じものである。すなわちそれは、人間の自由と人間の絶対者への全面的依存とをいかにして和解させるか、ということである。その答え——あるいは答えの不在——も依然として同じものである。すなわちヘーゲルは、対立する両項の実在性を自明なものと断言することでよしとしているのである。人間の自由な——現実に自由な——行為こそが歴史を作るのであるが、しかしその場合、行為者の理解を越えたやり方でおこなわれ、一見失敗とも思われるものさえも利用しながらおこなわれるのである。絶対者は歴史を自分の目的へと確実に導く。その目的

とは絶対精神であり、同じことをもっと低次の表現を使って言えば、人間による人間の認識である。

したがってヘーゲルは、人間の行為を運命によって定められて現れ出たにすぎないものと考えたり、あるいは取るに足りない気晴らしと考えることは決してなかった。しかし彼の理論の中にはそう思わせる節が無きにもあらずである。なによりもまずヘーゲルが主張する自由の理想は、われわれが自然に作り上げている自由の理想と一致するところはほんのわずかである。実際のところ、われわれは休暇中の学生を念頭において自由というものを考えがちである。学生は自分よりも大きな価値をもつもの——つまり教会、祖国、家族、正義、芸術、未来など——に対する務めを果たしながら学年度を過ごしたあと、彼は休みになってやっと再び自分自身を、もっぱら自分自身のみを取り戻すことができ、単にそれをしたいがためにのみ自分の好きなことができ、前もって無数の厄介な問題を持ち込む必要などないのである。これに反して初期の諸論稿以来このかた、ヘーゲルの考えによれば、人間は自分のちっぽけな個人的目論見を——自発的に、強いて努力をしないで——勘定に入れることがなくなり、こうして偉大な理念に身を捧げるようになってはじめて、真に自由人となり、自分自身を獲得するのである。『精神現象学』の「序文」を締めくくっているきわめて素っ気のない文章は人の知るところである。「なお、現代では精神の普遍性が非常に力を得て、これに応じて個性性は当然のことながらますます重要でないものとなり、そうして精神の普遍性は、その全領域とそこに形成された富にその支配を拡げ、またそれを要求している。このような時代においては、精神の仕事のうちで個人の活動に属する部分は、ごくわずかでしかあり得ない。それゆえに、学の本性にすでに含まれていることであるが、個人は一層自分を忘れなくてはならない。もちろん個人は自分のなり得るものに成り、自分のできることを為さなくてはならないけれども、個人自身が自分に多くを期待したり、自分のために多くを要求してはならないのと同様に、個人にもまた多くのことが要求されてはならないのであ

(26)
る。」

したがってヘーゲルにとって真の自由とは、絶対者に波長を合わせることである。さらに、われわれの著者は、絶対者が自分の目的を達成するために人間の自由を利用したそのやり方を——**事後的に** (*post factum*)——明らかにすることができると思じたのである。人によっては狂人が演じる意味のない芝居と考えてしまいそうなことでも、実際にはよく考えられたシナリオであり、しかも役者が日常の生活に身をまかせ、こうしてまったくその自然さを保持しながら、それとは知らずに自分の役割をはたしているだけに一層よくできたシナリオなのである。このような位置を占めるのがヘーゲルの歴史哲学である。

周知のように、ヘーゲルの歴史哲学は共産主義によって少し前から再び現実的な意味をもつようになっていく。他方この歴史哲学をめぐって活発な議論が闘わされた。というのも一九一四年以前の資本主義の繁栄によって姿を隠していた大衆の驚くべき貧困を社会主義がすでに暴き出した後、現代人は今次の二度にわたる戦争を通じて人間の獣性を、ある時はあからさまに、またある時は仮面をつけた姿で見せつけられて衝撃を受けたので、歴史上の事件の中に人間のあずかり知らない理性の働きを見ることに拒否反応を示したからである。だからわれわれは、ヘーゲルの歴史観の正確な意味をもっと明確にするために、彼の歴史観が生まれる端緒を立ち入って考察するのがよいと考えたのである。ヘーゲルの歴史哲学は、それが生まれる状況の中に置き直してみると、人が往々にして考えがちであるよりもはるかに自然なものであり、はるかに独創性に乏しいものであることが分かった。神学の状況を研究することが、ここでは特に事柄を明らかにする上で有効であることが明らかになった。ヘーゲル哲学がもつ**歴史的**性格、つまりこの哲学が形而上学を中心そのものの中に歴史を取り入れるそのやり方は、キリスト教神学に直接由来するものである。ヘーゲルの歴史観に固有のものは、とりわけ彼の歴史観が否定性、意識の不幸、疎外といったものに与えている積極的で媒介的な役割にある。

事実、疎外という概念はヘーゲルの自由観、端的にヘーゲル哲学そのものの要にあるものである。ヘーゲルは最初、意識の不幸としてしか考えていなかったものを、精神的生の発展条件および発展法則にしてしまったのであり、次いで彼は三肢構造を利用した。三肢構造は精神的生の発展を支配し、現実的なものすべての側面を表現するものなのである。こういう具合にして彼は自由の悲劇的な概念構成に則って完璧に築き上げられた哲学に到達したのである。

今日フランスでヘーゲルに関心が寄せられるのは、おおかた、彼が——フォイエルバッハと共に——マルクスの思想の主要な源泉の一つであるという事実によるものである。真実のマルクス主義の主題についてさまざまな議論が起こったが、このことについてわれわれの研究の題名そのものからして一言述べないわけにはいかない。フランスの実存主義左派は、その説の一部に関してはマルクスの庇護の下に身を置いており、師の説をボルシェヴィキの奉ずる不確かな説から解放しようと積極的に働きかけている。理論的マルクス主義の偉大な宣伝者たちがロシアの革命家であったことは知られている。しかし彼ら革命家たちは、マルクスその人というよりはエンゲルスの通俗的マルクス主義に結びついていた。それに彼らは科学万能主義が絶対的な力をもっていた時代に生きていたので決定論に支配されていた。彼らは、マルクスの思想を色めがねを通して見ていたので、彼の思想が因果的決定論を含む弁証法的で歴史的な唯物論だという誤ったイメージを描いていたのである。レーニンやスターリンの教義を注意深く取り除き、直接原典にあたるならば、——とサルトルとメルロ＝ポンティは考える——まったく別のマルクス像が現れる。このマルクスの人間像や歴史像は、実存主義左派のそれにきわめてよく合致するばかりではなく、ヘーゲルの『精神現象学』——人はこの書を体系[●]に対置するのを好む——の実存主義にも合致しているのである。⁽²⁷⁾

このような見方が部分的にはどれほど説得力があるものにみえようとも、やはりそれは歴史家の考えたものというよりも思弁的哲学者が考えた

したものであって、マルクスを不当に非ドイツ化して、無意識のうちにフランス人の気質に合わせたもの、という印象をぬぐえない⁽²⁸⁾。共産主義の正統派がマルクス解釈におよぼした影響にたいする批判は確かに正当な理由があるように思われるが、しかしまた正統派の解釈に取って替わろうとするヘーゲル像やマルクス像を受け入れることもわれわれは躊躇するのである。ヘーゲル解釈において、体系をさておいて『精神現象学』に認められた不当なまでの影響力について、また体系と『現象学』とのあいだにあるといわれる矛盾について、われわれはくどくどと述べないことにする。ヘーゲルは、この問題については『現象学』の「序文」ではっきりと自分の考えを述べた。それよりもはるかに厄介な問題は自由と運命との関係である。超越的な主体の働きがいったんすべて取り除かれたなら、キリスト教の仮説や汎神論において、すでにあれほど不可解であれほど和解し難い二律背反アンチノミーがまったくの矛盾になってしまわないだろうか。あるいはまた二律背反の両項の一方——それが前世紀の実証主義のように、自由であろうと、あるいはサルトルやメルロ＝ポンティのように運命つまり Schicksal であろうと——を排除する必要がないのだろうか。マルクスの思想を解釈しなければならないのは、後者の意味においてではないだろうか。理論的な問題にたいして与えるべき回答がどのようなものであるにせよ、マルクスの思想に関して歴史の問題は否定的な回答にならざるを得ないと思う。マルクスはヘーゲルの体系が逆立ちしていると言って、それを再び足で立たせようとしたかも知れないが、しかしやはり彼は、とりわけ物事にたいする悲劇的な見方や、最終目的つまり運命、すなわち Schicksal へと向かう歴史の必然的な歩みの内に自由の働きが刻み込まれていることなど、ヘーゲル哲学の本質的な枠組みを踏襲したのである。そしてマルクスもまたこの歴史の運命を意識的に引き受けることの中に真の自由を認めるのである。ヘーゲルと同じくマルクスにとっても自体的なものは現代人の一部の人たちよりも格段に重要な深い意味をもっている。自体的なものは人間の投企を含むが、しかし人間の投企の重要性を奪い去るものではないので

ある⁽²⁹⁾。自由と運命 (*Schicksal*) との弁証法は不可解なものであるが、多くのドイツ人はそれを極めて自然なものとして受け入れているので、彼らはその不可解な性格をほとんど忘れてしまっているほどである⁽³⁰⁾。

ヘーゲルの青年時代の研究によってわれわれは、ドイツ観念論が宗教的なものに与えている重要な地位をよりよく理解することができた。ドイツ観念論のこの運動は大部分、神学の研究のために教育を受けた人たちの活動によって生まれたものであった。例えば、フィヒテ、シェリング、ヘーゲル、ヘルダーリンたちは、牧師候補生として大学で研鑽をつんだのである。彼らのうち三人のシュヴァーベン人は、同じ神学校で五年間を過ごした⁽³¹⁾。さらにヘーゲルは、イェーナ大学で哲学の教師になる前から、家庭教師の責務のない自由な時間の大部分を、歴史や宗教哲学の重要問題のために費やすことをやめなかった。ドイツ観念論の三人の後継者のそれぞれの哲学上の著作を年代順に読む事をいとわないならば、彼らが年を重ねるにしたがって、その著作における宗教の地位が高まってくるのが確かめられる。すなわち生命の糸は曲がり、端と端とが歩み寄り結び合わされるのである⁽³²⁾。

それゆえヘーゲルの思想形成を研究することによって、宗教的な諸概念が成熟期の著作の中で果たす重要な役割を明らかにすることができるのである。しかしだからといって、そのような研究は、宗教的な諸概念が成熟期の中で厳密にはどのようなことを言い表しているのかを決定するのに役立つであろうか。確かにそのように思われる。何よりもまず、体系においてもフランクフルト期の諸論稿においても、キリスト教の教義は象徴的な価値しか、あるいはブルトマンの言葉を使えば、神話的な価値しかもっていない。キリスト教の教義は、哲学上の真理を悟性や表象 (*Vorstellung*) の次元で表現したものである⁽³³⁾。人間の宗教生活について言えば、ヘーゲルはそれを、我と汝の関係 [*Ich-Du-Beziehung*] をモデルにして考えているのではなく、自己内と世界内で生まれ、存続し、展開すると共に、すべ

てのものが関与するところの——生命や理性や情熱の——働きを自己内と世界内で自覚することだと考えている。しかしながらこの点に関して強調しておかなければならないことは、ヘーゲルのいう絶対者を人格的な神にしてしまうのが誤りであるとしても、A. コジエヴがそうしているように、ヘーゲルの絶対者から縦の超越性をすべて奪い去り、人間をあからさまに神格化するにいたるのも全く不当なのではないか、ということである。

十八世紀における宗教の展開の到達点であり集約点であるヘーゲルは、Fr. シュトラウスの『イエス伝』やF. C. バウアーの教義史に関する論作を筆頭とする十九世紀の神学に対して、シュライエルマツハーやリッチェルに次いで最も顕著な影響を与えた作家でもある。こうしてヘーゲルの青年時代の論作からわれわれはドイツのプロテスタント神学の歴史の核心そのものへ足を踏み入れることになる。われわれの著者の宗教上の遺産目録を作るために、ドイツのプロテスタント神学の歴史を簡単に振り返っておこう。われわれは、目安となるものとして、**信・仰**と**啓・示**という根本的な概念を取り上げることにしよう。⁽³⁴⁾

最初のプロテスタント教徒たちは有神論的な世界観をいだいて、彼らは、神の働きとは一人の人格（位格）（*personne*）がその創造物に介入することだと考えていた。人格（位格）といってもそれは、自分の単一性（*unité*）の中に、同じように「位格」（*„personnes“*）と呼ばれているものの三位一体性（*Trinité*）をも含んでいるがゆえに、神秘的な人格（位格）であることは確かである。主要な作用因という面から見ると、信仰とは義とされた者の魂における神のあかし——聖霊——であると定義されていた。では神はわれわれの内の何をあかしするのか。あかしするものとは、理性自身によっては見出すことはできないが、神の格別な加護によって、世界の歴史の中に現れ、人間となった聖三位一体の第二の位格であるイエス・キリストの人格の中にわれわれが認めるようになった真理と出来事である。自然に対するキリスト教の優越、神が有する最高の自由、この世における神の行いの——恣意的ともみえる——絶対的に自由な性格といった

ものを、初期のプロテスタント教徒ほど力をこめて、何のてらいもなく強調した者は誰もいない。

そこで啓蒙は、人間の権利を旗印にして、超自然的なものに対して、執拗で巧妙な闘いを始めるのである。啓蒙は徐々にキリスト教の教えの内容を自然宗教の、つまり理性宗教 [Vernunftreligion] の真理に変えてしまい、信仰をまったく人間の本性によって同意されたものに、ほとんど良識によって同意されたものに、かかる和らげられた教えに、変えてしまうのである。著作家たちはキリスト教の教義の内容を単純化しているので、彼らが啓示の概念そのものに触れる可能性は極めて少ない⁽³⁵⁾。しかし啓示の概念の方も変化して、摂理についての哲学的な見方と同じものになっていることに人は気づくのである。人は最後には、啓示の中に、摂理——この摂理の主要な働きは究極の豊かな理性的世界を創ることであったのであるが——に促された人類の漸進的な解放しか、すなわち人類が理性の水準にまで、そして自己を明晰に獲得するに至る水準にまで歴史上到達することしか、見なくなる。大部分の著作家たちは依然として、キリスト教を人間が獲得するこのような神についての教養の頂点にあるものと考えていたのであるが、しかし、彼らはもはや、非キリスト教的文化に対する——本性上ではなく、程度上の——相対的優位性しかキリスト教に認めなかったのである。非キリスト教的文化は、探険旅行によって既存の歴史の枠組みが壊されるようになるにしたがって人びとの関心が高まり、研究されるようになっていたからである。新しく知られるようになったこのような事実を取り入れることが必要となったことから、新しい型の歴史解釈が、つまり真の歴史哲学が生まれることになるが、しかし神学は歴史哲学に、その枠組みと用語の一部を提供し続けるのである⁽³⁶⁾。

啓蒙の人間主義への熱情は、ヘーゲルの宗教思想の本質的な要素の一つであり、彼が受け継いだ遺産となっているものの一つである。いまひとつこれとは別のものがあって、それは逆に啓蒙の時代に対するロマン派の人たちや観念論哲学者たちの反発と結びついている。十九世紀におけるドイ

ツのプロテスタント神学について理解しようと思えば、このことについて正確に知っておくことが肝要である。理解しにくい点は、フィヒテやシェリング、それにヘーゲルやシュライエルマツハーといった人たちが、超自然的なものを再興することなしに、すなわち彼らが言うように、以前の迷信に戻るることなしに、キリスト教の奥義の深淵さを取り戻そうとしていることである。彼らが啓蒙を批難するのは、啓蒙が、言葉の古典的な意味での超自然的なもの——信仰、啓示——を取り除いたからではなく、人間の自然的能力を使い尽くさず、そのために実在の最も深い領域との接触をまったく断ってしまったからなのである。彼ら自身の体系は、これとは反対に、深淵であるばかりではなく、陶然とさせる内面的熱気も漂っているような印象を与えている。神学者、あるいは昔の神学者にとって、キリスト教の信仰と、事物の内奥に導くところの——まったく自然的で内在的な——能力とを同じものとみなして、キリスト教の啓示の中に事物の内奥のイメージ豊かな表現を認めることほど当然なことがあろうか。⁽³⁷⁾

ヘーゲルの宗教思想のこれらの構成要素は、若干の修正をほどこすと、十九世紀が誇る教義史の偉大な著作の大部分の基底に存在する哲学的な合意事項でもある。だから、全体として見ると、ドイツのプロテスタンティズムの歴史は根本的な変化を、つまり見方が百八十度転換したことを示している。この転換は、K.バルトの神学やR.ブルトマンが引き起こした衝撃、および彼の非神話化 (*Entmythologisierung*)⁽³⁸⁾の綱領、それにまた、ナチスの宗教政策に対する抵抗、ドイツ・キリスト者団体 (*Deutsche Christen*) と告白協会 (*Bekennende Kirche*) とのあいだの論争、といったような最近の反応によって一段と明らかになったのである。初期のプロテスタンティズムは、キリスト教のきわめて本質的な側面を最高度に展開していた。この宗派が他のすべての宗教よりも一層よく明らかにしていたのは、人間や事物に対する絶対者の優越性、人間がまったく虚無であること、および人間の全面的な依存性、人間の根本的な欠陥、贖罪、信仰、救済のまったくの無償性、自然に対する超自然の異質性、であった。しかし、

この方向を極端にまで押し進めたので、この宗派はキリスト教の教えをゆがめてしまった。この派の外在論と超越論——これらが神的人格についての正当な考え方をゆがめ、人間を不当に矮小化したのである——は、十八世紀末の場合と同様に、極端な反対論を必然的に惹起せざるを得なかった。キリスト教のもつ超越的性格、そしてまた多くの場合、被造物に対する神の超越性は、このようにして重大な危機にさらされたのである。

カトリック教会の教義上の安定性を示す目に見える要素の中で、教会の権威のほかに考慮に入れなければならないのは、教義内部の均衡ということである。ここでは超越性の優位はずっと容易に維持されている。なぜなら超越性は、内在性によってもっと調和した形で和らぎを得ているからである。例えば、自然的秩序についてのカトリックの考え方、また、自然的秩序と超自然との関係、理性および理性と信仰との関係、これらについてのカトリックの考え方、並びに超自然的な秩序の内部における、贖罪と恩寵、目に見える教会およびその秘跡の手段的性格、「持続的な受肉」、したがってまたキリストの神秘体、これらについてのカトリックの教義は、神の超越性と同時に神の内在性をも強調する。それだからといってこの均衡が苦もなく維持されると主張しているわけではない。まったくその逆である。人間の肉体上の生とまったく同様に、神学上の生とは、成長しているあいだを通じて、有機体を定義する方程式である力の均衡を絶えず維持せんがための闘いなのである。

ヘーゲルに関して言えば、彼はわれわれに極めてすぐれた思考方法を提供してくれた。しかし、最高の対立を和解させることが問題であったとき、彼は事実上、両項の一つを犠牲にしてしまった。天上が地上の犠牲にされ、神的人格が人間の自律の犠牲に、超越性が内在性の犠牲にされるのである。対立する両項の全体をヘーゲルの場合よりもよく維持することによって、ヘーゲルがなしたよりも首尾よく対立を止揚すべきなのはわれわれなのである。

(注)

- (1) この言葉を裏付けるために、われわれは、ヘーゲルが『哲学批評雑誌』(*Kritisches Journal der Philosophie*) (『記念版』第一巻、一九一—二二頁)の一八〇二年に出た第一巻第一冊の中でおおよけにしたクルーク (Krug) の諸著作の批判的書評——この書評の題は、『常識は哲学をどのように受け取るか——クルーク氏の諸著作に即して——』となっている——から取り出された二つのテキストに注意を促したい。そこには、哲学的演繹、あるいは哲学的構成についてわれわれの著者がいっている考えに関する興味深い考察が見出されると共に、シュヴァーベン風のきわめて鈍重な精神的特徴を裏付けるような彼の趣味の実例も見出される (『精神現象学』〔ホフマイスター版、ライプチヒ、一九三七年、二五四頁〕をも参照せよ)。ヘーゲルがどのような言葉でクルークの立場を特徴づけているかは以下の通りである。「ラインホルトという蒸留水、カントという気の抜けたビール、ベルリン主義という名前をもつ啓蒙のシロップ、その他こうした類いの成分が何らかの偶然によって諸事実として入っているひとつの壺 (Krug) を思い浮かべてみられよ。この壺は、これら諸事実の総合=自我である。さて、そこに一人の男が割り込んできて、中のものを分離し、ひとつひとつ匂いを嗅いだり、味見をしたりし、…とりわけそこに何か混じり込んでいるのかを他の人たちから聞いて、それについての話をして、このごった煮を統一せんとするのである。ところで、この男が、形式的統一あるいは哲学的意識というわけなのである。」(*Ibid.*, I, p. 208)。クルークがシェリングの超越論的哲学の中に発見したと思いついでいる諸矛盾を列挙しながら、ヘーゲルは次のように書いている。「まず第一に、クルーク氏が矛盾だと考えているのは、哲学においては何も前提にするべきではないとされながら、 $A=A$ という絶対者が、絶対的同一性として、また一切の制限されたものがそこから構成されるところの差異として前提されている、ということである。」(*Ibid.*, p. 198)。——そしてわれわれの著者はこれに答えて言う。「このような矛盾こそまさに常識が哲学の中にいつも見出す矛盾なのである。常識は絶対者を有限なものと同様水準に置き、有限なものに対してなされる要求を絶対者にまで押し拡げる。こうして、哲学においては何ものも証明なしに主張してはならない、ということが要求される。自家撞着を犯していることを直ちに見つげると、常識は、絶対者が証明されていないとみなすのである。——絶対者の理念から直接に絶対者の存在が定立されるといわれているが、これに対して常識は、或るものについて完全に考えたり、それについての理念をもったりしたからといって、この考えられた或るものが同時に定在をもつことが必然的であるわけではない、と反論するすべを知っている。」(*Ibid.*, pp. 198-199)。しかしながらヘーゲルは皮肉ぼく問う。「クルーク氏は、神または絶対者を、哲学がみずからの責任で引き受ける類いの仮説とみなすのであろうか。あたかも、

或る物理学は空虚な空間、磁氣的物質、電氣的物質等の仮説を認めるのに、別の物理学はその仮説の替わりにさらにまた他の仮説をたてることができるのと同じように。」(Ibid., p. 199) —クルークは、シェリングの立場の中に、さらに別の困難を見つけ出す。「クルーク氏が気づいた第二の自家撞着は、われわれの表象の全体系は演繹されるべきだと約束されている、という点である。…クルーク氏は、物事をごくありきたりの民衆のように理解してしまうのであり、すべての犬や猫も、クルーク氏の羽根ペンでさえも演繹されるべきだと要求しないではおれないのである。」(Ibid., p. 199)。にもかかわらずクルークは寛大な態度をとろうと望んでいるかのようである。「クルーク氏が要求しているのはごく些細なごとと、つまり或る特定の表象を、例えば月を、…バラ、馬、犬、あるいは木材を、…あるいはせめて彼の羽根ペンだけでも演繹してくれ、ということだけである。」

(Ibid., p. 200)。—だがヘーゲルは反論する。「しかし、クルーク氏は、超越論的観念論〔シェリングの一般的存在論〕においては把握できないような諸規定は…自然哲学に属するというを理解していないのではないだろうか。…自然哲学の中で彼が見出すことができるのは、彼が提案しているもののうちの一つである鉄について演繹…することである。」(Ibid., p. 200)。月に関して言えば、「太陽系全体を考慮しなくても月を把握し得ると考えるほどクルーク氏は、哲学的な構成に関する彼の理解は乏しいものなのか。」(Ibid., p. 200)。クルーク氏が語っている他の主題がまだ残っている。ここでわれわれの著者が言うのには、現代の哲学の関心事は、あまりにも高貴で重大なもので、クルーク氏のペンやそのペンによって著される書物からは言うに及ばず犬や猫からも演繹することなどできないのである。「そもそも現時点で差し当たり哲学の関心事——神を他の有限なものと同列に置いたり、あるいは絶対的な有限性から由来する要請として終極にすえたりする時代が大へん長く続いたが、今や再び神を万物の唯一の根拠として、つまり存在と認識の唯一の原理として、哲学の頂点に絶対的に押し立てようとするに至っている——について、クルーク氏がわずかでも予感していたならば、自分の羽根ペンの演繹を哲学に要求するなどということをもどのようにして思いつくることができたであろうか。」(Ibid., pp. 200-201)。—次いで歴史の領域に移って、ヘーゲルは続ける。「もちろん、犬や樞…のほうが、モーゼやアレクサンダー、キュロス、イエス等と同様に、クルーク氏の羽根ペンやそれによって書かれた哲学書より優れたものである…。…もしもクルーク氏が、…自分の人間的個性をバラや犬の生命のレヴェルにまで貶め(傍点の強調はわれわれ)たいと熱望するのなら試してみるがいい。ただし、他人にそれを期待することはできない。キュロスやモーゼ、アレクサンダー、イエス等のような最も偉大な個人たちにまで…自分の本質を上げよう(傍点の強調はわれわれのもの)とするほうがまだしもよい。そうすれば彼は、そのような偉大な人たちの必然性を理解し、こうした

個々人の方ほうが、歴史と呼ばれている世界精神の諸現象の系列と共に、構成するにふさわしいものであると考えないわけにはゆかないだろう。しかしそのためには、彼は自分の羽根ペンを演繹しようなどという要求をまったく諦めざるを得ないであろう。」(Ibid., p. 201)。

- (2) *Phänomenologie des Geistes*, éd. Hoffmeister, Leipzig, 1937, pp. 63 以下。
- (3) *für uns* (われわれにとつて) という言葉を使うことによってヘーゲルは、絶対知へと向かって共同的意識が進展する諸段階のすべてにわたって、その進行を領導する思弁哲学の観点を導入している。
- (4) 共同的意識は、「対象物については自分自身との対立において、自分自身については対象物との対立において知る」(*Phänomenologie des Geistes*, éd. Hoffmeister, Leipzig, 1937, p. 25) のであるから、この意識は、ヘーゲルが「絶対的な他在における純粋な自己認識」(Ibid., p. 24) であると定義している絶対知の観点に立つことをおのずからよしとしないことは明らかである。だから、「学が、〔正当にも〕自己意識に対して、学と共に、また学の内に生きることができる…のために、自己意識はこのエーテルの中へ高まっていることを要求する」のである。「個人の側では、学が少なくともこの立場へ到る梯子を自分に与え、自分自身の内にもかかる立場があることを自分に示してくれることを要求する権利もっている。」(Ibid., p. 25)。『精神現象学』は、この要求に応え、このような意識の転回を領導することを目的にしている。「自然的意識が無媒介に学に身を任せることは、——とヘーゲルは考える——ひとつ逆立ちしてみせようと試みるようなものである。」「そのような無理じいをするのは、用意もなければ必要とも思えぬ自虐行為というものである。」(Ibid., p. 25)。
- (5) 両大戦を挟んで、ドイツのさまざまな著作家たちは好んで、カントの「諸批判」の形而上学的側面を明らかにした。特に次のものを参照せよ。M. Wundt, *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*, Stuttgart, 1924; M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn, 1929; G. Krüger, *Philosophie und Moral in der kantischen Kritik*, Tübingen, 1931。
- (6) 同様に次の論文も参照せよ。*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, *Berlinische Monatsschrift*, novembre 1784。
- (7) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga, 1785; *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga, 1788; *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, Königsberg, 1797。
- (8) *Zum ewigen Frieden*, Königsberg, 1795; *metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Königsberg, 1797。
- (9) *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Königsberg, 1793。

- (10) *Kritik der Urteilkraft*, Berlin und Libau, 1790.
- (11) *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Riga, 1786.
- (12) われわれの見方は、ヘーゲルの青年時代の諸論稿が書かれた文学的状況からはまったく自由であるが、そればかりではなくわれわれの見方のみが、青年時代のテキスト全体を、とりわけ「信仰と存在」(N. 382-385. 先の箇所を参照せよ。『若きヘーゲルの宗教思想』(11) 四四-五二頁)と題された難解なテキストを説明することができるのである。
- (13) 先の箇所を参照せよ。『若きヘーゲルの宗教思想』(10) 一〇九-一一〇頁、および『若きヘーゲルの宗教思想』(12) 六二頁。
- (14) 「精神現象学の序文を理解した者は、ヘーゲルを理解したことになる。」(H. Glockner, *Hegel*, II, Stuttgart, 1940, p. 419.)。少なくともわれわれの知るかぎりでは、残念ながら『現象学』の「序文」の注釈で、本当にその主題にふさわしいものがまだ一つも存在しない。ごく最近の注解や解釈の試みの中から挙げるとすると、グロックナーの著書の第二巻のほかに、イポリットの著書(J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, 1946)の結論および次のものがある。Erwin Metzke, *Hegels Vorreden, mit Kommentar zur Einführung in seine Philosophie*, Heidelberg, 1949, pp. 137-208; Martin Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt-a-M., 1950, p. 105-192.
- (15) この点に関して、ヘーゲルが『現象学』の「序文」で展開している絶対者の概念や真なるものの概念の独創性を否定しはしないけれど、われわれの著者が彼の友人に向けようとする批判を強く受けとめないことが大切である。彼は書いている。「真理が現実中存在する場合の真の形態は、真理の学的体系のほかにはあり得ない。哲学を学の形式に近づけること、…この仕事に協力することこそ私が目指すところである。」(*Phänomenologie*, p. 12)。このようにヘーゲルが言うとき、彼は自分の見解が、『自然哲学の体系の第一草案』や、『超越論的観念論の体系』『わが哲学体系の叙述』の著者の考えと寸分も違わないことを知っている。ヘーゲルが次のように書くときも同様である。「絶対的な他在における純粹な自己認識、このようなエーテルそのものが、学が成立する土台であり地盤であり、言い換えれば知一般である。哲学を始めるためには、意識がこの境位にあることが前提とされるかあるいは要求される。」(*Ibid.*, p. 24)。というのは、このヘーゲルの主張は、絶対的の同一性という原理を他の形で繰り返したものにすぎないからである。「そこでは絶対者を、諺にもあるように、すべての牛が黒くなる闇夜であると称する」(*Ibid.*, p. 19)というかの有名な批難に集約されるところの形式主義への批判に関して言えば、ヘーゲルは、自分の著書をシェリングに紹介している手紙の中で、批判が向けられているのは、シェリングその人ではなく、シェリングの弟子たちが彼の説を適用する際のやり方に対してであることにことさら

注意を促している。「僕の著作はとうとう出来上がりました。…本来は序論であるところの——というのは、導入（序論）を越えて中心部にまで (in *mediam rem*) 僕はまだ到達していないからだ——この第一部の理念について君がどのように言うかぜひとも聞かせてもらいたいです。…とくに君が定式化したものをあれほど馬鹿げたものにし、君が仕上げた学を不毛な形式主義に貶めているかの凡庸な連中に対して僕が充分な手心を加えたなどは、君は僕の著書の序文を読んでよもや思うまいね。」（一八〇七年五月一日付けの書簡）(Briefe, I, pp. 161-162)。

不幸にも、幼年期からその早熟の天才のゆえに、自分よりも年上の連中を見下すことに慣れていたシェリングは、非常に腹を立て、わずかな批判を受けても侮辱だと感じたのである。一八〇七年十一月二日にシェリングは、ヘーゲルに返事を書くが、この手紙で彼らの交遊は終わりを告げるのである。

(16) 先の箇所を参照せよ。『若きヘーゲルの宗教思想』(7) 一四七—一四八頁、『若きヘーゲルの宗教思想』(12) 五七頁、五八—五九頁。

(17) *Phänomenologie des Geistes*, éd. Hoffmeister, p. 19.

(18) ここで言われている例の *für uns* (われわれにとつて) という言葉は思弁哲学の観点を示している。

(19) 「真なるものは、もっぱら体系としてのみ現実的であること、あるいは実体は本質的に主体であるということは、絶対者を精神として言明する考え方の中に表現されている。——この「精神」というのは、最も崇高な概念であり、近代とその宗教に属する。精神的なるもののみが現実的なものである。精神的なるものは本質、あるいは即自的に存在するものであり、——関係するものであり、規定されたものであり、他としてある存在であり、また対自存在であり、——そしてこのように規定され、あるいは自分の外に存在しながら自分自身の中に留まっているものである。言い換えると、精神的なるものは即自的かつ対自的に存在する。——しかし精神的なるものがこのように即自的かつ対自的存在であるのは最初はただわれわれにとつてのこと、あるいはそれ自身においてのことであり、精神的なるものは、そのかぎり精神的実体なのである。しかし精神的なるものは、自分自身にとつても即自的かつ対自的存在であるようにならなければならない、精神的なるものについて知り、かつ自分を精神として知らなくてはならない。すなわち精神的なるものは自分にとって対象とならねばならないのである。しかしこれは対象であるにしても、ただちに止揚されて、自分のうちに還帰した対象なのである。この対象の精神的な内容が精神自身によって生産されるかぎりでは、精神が対自的であるといっても、それはわれわれにとつてのことにすぎない。しかし精神が自分自身にとつてもまた対自的であるかぎりでは、その自己生産は純粹概念の立場からおこなわれる。この純粹概念は同時に精神にとって対象的な境位を

なし、ここで精神はその定在を得るのである。このようにして精神は、定在でありながらも、自分自身にとって、自分のうちに還帰した対象となる。——このように展開され、自分を精神として知っている精神が学なのである。学とは精神の現実態であり、精神が自分自身の境位^{エレメント}において建設する王国である。」

(*Phänomenologie des Geistes*, éd. Hoffmeister, p. 24.)。『精神現象学』からのわれわれの翻訳はすべてイポリットが刊行した翻訳を参考に行っている。J. Hypolite: G. W. F. Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*. Traduction de Jean Hypolite, en deux volumes, Paris, 1939 et 1941.

『現象学』が、真なるものを主体として、または絶対者を精神として特徴づけるとき、それが表明しようとするのはなによりもまず一般的存在論の真理であって、神義論のそれではない。したがってそれはシェリングを直接に標的としているわけでもない。トマスの神学を特徴づけて、可能態と現実態の哲学であると言いうことができるのとまったく同じように、存在とその意識作用的側面である絶対知は、ヘーゲルによれば文字通りの意味で精神なのである。だから正しく言えば (*in recto*)、絶対者とは、普遍的で包括的な価値を有するかぎりでの存在を意味し、精神や主体という言葉は実在的なものの根本構造を表しているのである。

(20) このような貢献を二十世紀人に対してなしたのは、まず最初はベルクソンであり、次いで実存主義である。フィヒテ、シェリング、ヘーゲルの世代にそのような恩恵をもたらしたのはカントである。

(21) A. De Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*, Louvain, 1951, p. 338.

(22) *Ibid.*, p. 339.

(23) M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Paris, 1948, p. 94; cité par A. De Waelhens, *op. cit.*, p. 335.

(24) A. De Waelhens, *op. cit.*, p. 338.

(25) われわれが人間の働きと神の働き——自由と摂理、自然と恩寵——を並置したからといって、人間の自由な働きそのものが、同じ謎のもう一つのおそらくは最も深い側面である神によって、まるごと創造されたものであるということを知らないわけではない。

(26) *Phänomenologie des Geistes*, éd. Hoffmeister, pp. 58-59.

(27) M. メルロ＝ポンティについては次のものを参照せよ。 *Humanisme et Terreur*, Paris, 1947, および *Sens et non-sens*, Paris, 1948; A. De Waelhens, *op. cit.*, pp. 331 以下。『精神現象学』がもつ実存主義的な性格は、『意味と無意味』

(*Sens et non-sens*) 中の「ヘーゲルにおける実存主義」(*L'Existentialisme chez Hegel* (pp. 120-140)) と題された章で明らかにされている。サルトルに関して言えば、彼が自分の倫理学書をおおやけにすることをすべての人が首を長くして

待っている。サルトルの熱心な支持者であり読者である人たちの一人がわれわれに語ってくれたところでは、一九五〇年にフランクフルト・アム・マインでおこなわれたある会議の席上でサルトルは、そのような倫理学の本を書く意図があるかどうかという質問に答えて、そのような本を書くとしたらマルクス主義的なものに、それも「真にマルクス主義的なものに」なると思う、と言ったということである。

- (28) 特にロシアにおけるマルクス主義の歴史、および現在のロシアの哲学に関しては、次の注目すべき書物を見よ。G. A. Wetter, *Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion*, Wien, 1952.
- (29) 以前に『若きヘーゲルの宗教思想』(5) 八〇—一〇三頁、および『若きヘーゲルの宗教思想』(6) 一一二—一一九頁、において分析した若いシェリングのきわめて独特なスピノザ主義をも参照せよ。
- (30) フランスの実存主義左派は、自分たちが望んでいるよりはるかに合理主義的である。だから明晰であろうと配慮するゆえに、彼らにあっては、諸々の理論を極端な形で、しばしば戯画化した形で言い表わそうとしたり、さまざまな風土の中で考える習慣を身に付けている人の眼には何ら矛盾として映らない立場を矛盾したものだと言おうとしたりする傾向がある。
- (31) シェリングとヘルダーリーンはどちらも、前者はベーベンハウゼンの、後者はマウルブロンの中等神学校で教育を受けていた。
- (32) R. マルタン・デュ・ガールは、彼の小説の中の主人公に次のように言わせている。「生命は真っ直ぐな糸であって、その両端は果てしなく視界の両極端に沈んでいる、と長らく考えられてきた。そしてその後、その糸は裁ち切られ、曲がり、その両端は歩み寄り結び合わされる…ことに人は次第に気付くようになった。生命の環は閉じられんとしているのだ。」(*Jean Barois*, Paris, Gallimard, 1948, p. 376.)。
- (33) 例えば三位一体の教義は、すでに青年時代においてと同様に、体系においても神的全体性の本質的な三側面を表している。
- (34) プロテスタント神学の歴史に関する参考書はこぞって、ドイツ観念論の宗教哲学に重要な地位を与えているが、それらの書物が与えている理由説明は必ずしも際立って明晰だというわけではない。取り扱う問題の難しさのためにそれらの書物はしばしば、精彩のない空虚な図式主義、あるいは形式主義に走ることになる。ごく最近の理由説明の中で、次のものを挙げておこう。W. Lütgert, *Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende*, Gütersloh, 1923; E. Hirsch, *Die idealistische Philosophie und das Christentum*, Gütersloh, 1926; Id., *Geschichte der neueren evangelischen Theologie*, IV, Gütersloh, 1952; K. Barth, *op. cit.*, pp. 343-378.; H. Hermelink, *op. cit.*, pp. 310-329; Id., *Das Christentum*

in der Menschengeschichte von der französischen Revolution bis zur Gegenwart, t. I, Stuttgart u. Tübingen, 1951, pp. 172-216.

- (35) 以前に『若きヘーゲルの宗教思想』(4)——〇——一六頁、においてわれわれが分析した、若いフィヒテの著作である『あらゆる啓示の批判の試み』にたいするジュースキントの批判を参照せよ。
- (36) 文芸上のこのジャンルの発展については、ここでは特別にわれわれの関心の対象ではない。啓蒙の哲学者たちの書いた「人類の歴史」についての最初の試論の後、その反響によって、この分野の偉大な先覚者でありヘーゲルの先達であるヘルダーの著作が現れた事を言うだけでわれわれには充分であろう。とりわけ次の二冊のヘルダーの著作を挙げておかなければならない。*Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit; Beitrag zu vielen Beiträgen des Jahrhunderts*, 1774, および特に次のもの。*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784-1791. ヘルダーの歴史観に関しては次のものを参照せよ。Fr. Meinecke, *Entstehung des Historismus*, t. II, München u. Berlin, 1936, pp. 383-480; M. Rouché, *La philosophie de l'histoire de Herder* (Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, 93), Paris, 1940, gr.8°, 717pp.; Id., dans: Herder, *Une autre philosophie de l'histoire*. Traduit et préfacé par Max Rouché, Paris, 1943. ザルモニーの次の著書においてもまた人は幾つかの興味ある詳細を見出すであろう。H. A. Salmony, *Die Philosophie des jungen Herders*, Zürich, 1949, pp. 217-250. ヘルダーの宗教哲学については次のものを参照せよ。K. Barth, *op. cit.*, pp. 279-302; E. Hirsch, *op. cit.*, IV, pp. 207-247.
- (37) このようにヘーゲルとシュライエルマッハーとを同列に論じると、老ヘーゲルのもっているきわめて合理主義的な性格を見落とすと共に、『現象学』の「序文」にある断固とした主張にも矛盾すると言っておそらく人はわれわれに反対するだろう。しかしながら、ヘーゲルの青年期の諸著作に大いに興味をそそられることの一つは、まさしく、成熟期の思想がロマン主義に近い直観の原理にその基礎をもっていることを示すことである、と思われる。ヘーゲルに特徴的なことで、かつヘーゲルとシュライエルマッハーとを分かちつものは、ヘーゲルが努めて理性を拡大しようとし、直観が切り開いた新しい次元を理性が支配できるようにしようとする点である。
- ヘーゲルとシュライエルマッハーはキリスト教の教えを、直観にたいして明らかになるところの^神的^全体^性という——あるいは^絶對^的同^一性という——^比喩^的表現に変えるが、それにもかかわらず彼らは、キリストの行為の必然的性格と、キリストのこの行為に結びつくところの信仰にとっての付随的な義務とをできるだけ救い出そうとする。ヘーゲルの哲学はそうするのに驚くほど適合している。

事実、形而上学の核心そのものに歴史を、そしてまた歴史の核心に形而上学を取り入れて、歴史の中に絶対的理念の漸進的具現を認めるに到るとき、この過程においては、あらゆる有機的過程の場合と同様に、おのおのの契機はそれに先行するものを前提にし、先行するものによってのみ理解され得る、ということを示すのは容易なことである。それならなぜ、他のものよりもっと重要な契機が存在することを認めないのであろうか。どうしてキリスト教の出現を特に決定的な契機にしないのであろうか。これはヘーゲル右派が展開しないわけにはいなくなるテーマである。キリスト教徒の信仰が有する歴史的な性格を、すなわち、——ブルトマンの論争から借りてきた言葉を使うと——キリストという出来事の一回性 (*die Einmaligkeit des Christuseschehens*) ということ擁護しようとするシュライエルマッハーの絶望的な努力については、K. パルトの著書を参照されたい。K. Barth, *op. cit.*, pp. 379-424. 特に, p. 409 以下。

- (38) ブルトマンの神学が引き起こした論争については次のものを参照されたい。*Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch*, hrg. von H. W. Bartsch (Theologische Forschung. Wissenschaftliche Beiträge zur kirchlich-evangelischen Lehre, 1/2), 2 volumes, Hamburg, 1948/1952; E. Steinbach, *Mythos und Geschichte* (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 194), Tübingen, 1951; G. Wehrung, *Mythos und Dogma*, Stuttgart, 1952; *Ein Wort lutherischer Theologie zur Entmythologisierung. Beiträge zur Auseinandersetzung mit dem theologischen Programm Rudolf Bultmanns*, hrg. von E. Kinder, München, 1952; *Für und wider die Theologie Bultmanns. Denkschrift der Ev. theol. Fakultät der Universität Tübingen, dem württembergischen Landeskirchentag überreicht am 11.3.1952* (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 198/199), Tübingen, 1952.

この数十年の間に、ドイツでは自由主義的なプロテスタンティズムに対して強く反発する動きが現れた。この動きは、聖書の教えにそれまでよりもずっと忠実であること、および初期の宗教改革者の著作に立ち戻ることによる特徴をもっている。キリスト教と現代人を分かつ溝を神学がこのようにさらに広げる危険を心配して、ブルトマンは一九四一年に出た有名な論文の中で、非神話化 (*Entmythologisierung*) という問題を提起する。文字通りにとれば、世界と救済の歴史についての聖書のイメージ [*die Vorstellung*] は今日の教養ある人間にとっては受け入れがたい神話である、とブルトマンは言う。このイメージは非神話化されなければならない。といっても自由主義的なプロテスタンティズムに戻らなければならないというわけではない。事実、自由主義的なプロテスタンティズムは、

キリスト教の教えの中で自分にとって受け容れがたいと思われる部分を取り除き、教義を細切れにして事をおこなったのである。ところで、このような方法はほとんど採用されない——というのも神秘的な表象形式 [Vorstellungsform] はキリスト教の教えの全体にゆきわたっているから——ばかりではなく、きわめて有害——というのもそのような方法はキリスト教の教えから実存的な深みをすべて奪い去ることになるから——である。「選択と削除はなし」(*Kerygma und Mythos*, I, p. 22) ということが綱領にならなければならない、しかもそれは、「神話的概念性の解釈」 („*Interpretation der mythologischen Begrifflichkeit*“) でなければならないのである。そしてブルトマンは実存主義的解釈 (*existentielle Interpretation*) の大筋を描く。この解釈は、『信仰と知』(一九三三年) の中ですでに彼が提示していた哲学に照らしてなされたものであり、しかもその哲学はハイデッガーの思想の影響を色濃く受けている。ブルトマンはマールブルク大学でハイデッガーの同僚であって、この時期に『存在と時間』の構想は熟しつつあったのである。ブルトマンの解釈は超自然的なものを排除する。さらに彼の解釈は、実存哲学の諸カテゴリーを、聖書の教えが象徴的な形で呈示しているものの本来の表現として示すことであるようにみえるのは確かである。がしかし、ブルトマンは所与のキリスト教を哲学の内容に還元しようとすることを拒否する。そしてとりわけ、ヘーゲルとシュライエルマッハーがすでにしていたように、ブルトマンもキリスト教のもつ本質的な点のひとつである歴史的キリストの唯一で代替不可能な重要性 [*die Bedeutung des Christusgeschehens* (キリストという出来事の意義)] を擁護——とはいっても、その成功ははなはだ疑わしいのであるが——しようとするのである。ブルトマンが提起している問題が、ヘーゲルの宗教哲学が提出している問題と多くの点でいかに似通っているかが分かる。

K. パルトについては、とりわけ次のものを参照されたい。L. Malevez, *Théologie dialectique, théologie catholique et théologie naturelle*, dans *Recherches de Science Religieuse*, t. XXVIII, 1938, pp. 385-429; J. C. Groot, *Karl Barth en het theologische Kenprobleem*, Heiloo, 1946; Id., *Karl Barth's theologische Betekenis*, Bussum, 1948; J. Hamer, *Karl Barth, L'occasionalisme théologique*, Paris, 1949; Hans Urs von Balthasar, *Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln, 1951. プロテスタント神学の発展に対するバルトの批判は、それが、初期のプロテスタンティズムに近い超自然観に戻ったただならぬ才能をもつ神学者の著作であるだけに、特別の興味を引く。