

翻 訳

## 若きヘーゲルの宗教思想 (11)

—自由と疎外—

ポール・アスヴェルト 著  
大 田 孝 太 郎 訳

### 本書の第一章および第三章の目次

#### 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 『最初の体系断片』 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

一般的結論

## 第 四 節

### 既成性の問題

フランクフルト期の諸論稿では良き既成性という考えが次第に重要性を増す、ということがヘーリングにならって、好んで強調される<sup>(4)</sup>。しかしながらこのような言い方は、煎じ詰めればほとんど適切さを欠くものである。そもそもこのような言い方は、若いヘーゲルが使う用語自体に直接矛盾している。ヘーゲルの青年時代の諸論稿にあっては、**既成的** (*positiv*) とか、**既成性** (*Positivität*) という言葉は、常に**軽蔑的**な意味を含んでいるのである。だからヘーゲルが使う言葉に、「良き既成性」というのはない。ヘーゲルは、若干の啓蒙哲学者の平板でひからびた合理主義に反対して、キリスト教の従来の教義、制度、儀式を擁護しなければならないような場合に、**それらの教義、制度、儀式は必ずしも既成的ではない**、と言って擁護してはいる。ところで注釈者たちの言い方が若いヘーゲルの使う用語と矛盾しているばかりではない。そのような言い方は誤解を生みやすいがゆえに危

険でもある。われわれの著者の宗教的心術をヴォルテールのような人物のそれと区別するために既成性について語ることは許されるにしても、その場合でも外見にあざむかれて、啓蒙 (*Aufklärung*) が既成性について語る場合に頭に描いているところの言葉の一般的な意味での超自然的なものをヘーゲルのうちに再び取り入れることのないよう充分に注意を払う必要がある。したがって、研究の対象となっている著者自身がいただいている諸々の確信の中の或るものを捜し出しているのだ、とみずから自身深く信じ込み、無意識のうちにそう望んでいるような場合、上述のような危険はまったくの杞憂ではないのである。

ヘーゲルはフランクフルトで既成性の問題を二度くり返して論じている。すなわちこの問題が論じられるのは、一七九八年に書かれた短かい草稿および彼がイェーナへ赴くわずか数日前に書かれたもので、既成性に関する一七九五年の論稿にたいする新しい序論においてである。この節の二つのパラグラフは、この二つのテキストの検討に当てることにする。

(注)

- (1) 例えば次の著書を参照せよ。H. Niel, *op. cit.*, pp. 36-42: J. Hyppolite, *op. cit.*, pp. 33-39.

## 一 信仰と存在

信仰と存在 (*Glauben und Sein*), これがヘーゲルの青年時代の諸々の断片草稿の中でもっとも難解なものにノールがつけた題名である (N. 382-385)。ヘーリングだけがこれまでこの部分の注釈をやったのけた (*op. cit.*, I, pp. 391-413)。今度はわれわれもこの部分の注釈に思いきって取り組んでみよう。われわれの説明はヘーリングのそれと若干異なる。なぜならわれわれの説明は、ヘーリングとは異なった状況に、すなわち異なった生の座 (*Sitz im Leben*) に判断材料を求めるからである。

ヘーゲルが信仰を位置づける境位は、<sup>クリマ</sup>対立するもの、二律背反するもの〔*die Antinomie* (二律背反), *das Widerstreitende* (抗争するもの), *die*

*Entgegengesetzten* (対立するもの)の(再)合一 [*Vereinigung*] という境位である。われわれはこの境位がどのようなものであるかをすでに知っているし、またヘーゲルにとって、統一し、合一する [*vereinigen*] のに二つのやり方が、つまり良きやり方と悪しきやり方がある、ということも知っている。われわれは、この二つのやり方の両方をこれからわれわれが論じるテキストの中に見い出すことになる。このテキストの中でヘーゲルは、<sup>・</sup>信仰と<sup>・</sup>既成的<sup>・</sup>信仰とをきわめて明瞭に区別している。彼は前者の信仰を、統一する上での良き仕方に数え入れ、後者の既成的信仰を悪しき仕方に数え入れる。既成的信仰に触れているテキストがかもし出す状況とは、カントが神の存在証明のために用いていた方法を神学者たちがキリスト教の偉大な真理にまで拡大して適用しようと努力しているような状況である。ヘーゲルがカントのこの方法を、純粹に<sup>・</sup>思惟<sup>・</sup>された<sup>・</sup>統一に導くものだと言って非難し、このような構造にのっとって彼がユダヤ人の心性を説明している次第をわれわれは見えてきた。カントにとって、神とは徳と幸福との二律背反を和解させる言葉なのである。神学者たちにとって、キリスト教的なものは、人間が生まれつき引き込まれている矛盾を解決してくれるものなのである。ノアとアブラハムにとって、神とはさまざまな境遇を経て彼らの幸福を保証し、安全と運命との二律背反を解決してくれる者なのである。キリスト教の精神に関する論稿で、ヘーゲルはノアについて語りながら次のように言う。ノアは、(洪水の結果引き裂かれた)世界の統一を、彼の神たる思惟されたものの中で [*in einem Gedachten*] 建て直し、思惟された彼の理想 [*sein gedachtes Ideal*] を真の存在となし、次いでこれに対して、他のすべてのものを思惟されたものとして、すなわち支配されたものとして対置した、と。(N. 244, 13-15)。同様にまた、「アブラハムの精神は、あらゆるものに対する厳しい対立の中で、頑なに自らを保ち、思惟されたもの [*das Gedachte*] を限りない敵対的な自然を支配する統一へと高めた。」(N. 246, 13-15)。

一七九八年の断片草稿においてもヘーゲルはまったく同じやり方で既成

的信仰について語っている。既成的信仰が行き着く先は思惟されたもの以外にはないのである。「すべての既成的宗教は対立したものから、すなわちわれわれが現にそうでないものやそうであるべきものから出発する。この信仰は、存在よりも理想〔*ein Ideal*〕を上位に置く。この理想を信じ得るためには力〔*Macht*, つまり理想を実現する神〕が存在しなければならない。既成的宗教においては存在するもの〔*das Seiende*〕, つまり合一は、表象であり思惟されたもの〔*eine Vorstellung, ein Gedachtes*〕であるにすぎない。それが存在すると私は信じることは、私が表象を信じることを意味する。私が或るものを表象していると私が信じることは私が信じられたものを信じるということである (カント, 神性)。カント哲学——既成的宗教。」(N. 385, 4-10)——したがってヘーゲルは、カントの神の存在証明を、実践理性の要請に基づいて超自然的なものを証明する神学者たちの方法に明確な言葉で (*explicitis verbis*) 結びつけるのである。ヘーゲルは続ける。「神性——聖なる意志, 人間——絶対的否定。合一されるのは表象においてである。諸々の表象は合一されている。表象とは思想である〔*Vorstellung ist ein Gedanke*〕, がしかし思惟されたものは、存在するものではない〔*aber das Gedachte ist kein Seiendes*〕。」したがって言い換えれば、合一はもっぱら思想の中でおこなわれたのである。それは純粹に思惟された合一である。こうして人が行きつくところの唯一の現実的存在は、思想〔*der Gedanke*〕の働きが生み出すものであって、思惟されたもの〔*das Gedachte*〕が生み出すものではない。<sup>(1)</sup>

ヘーゲルが言わんとすることをよく理解するためには、対立する項についての正確な観念を得ることが大切である。合一すべき二つの項とは、人間および人間がならなければならない当のものである。諸々の願望や欲求をいただき、さまざまな問題をかかえている人間は、発展しみずからを実現することを、つまり存在することを望む。この根深い意志のゆえに人間は世界との弁証法に巻き込まれる。世界とはフィヒテが言うように人がそれで訓練する一種の体操器械のようなものではなく、むしろそれは、

ヘーゲルがいう人間に、必要なものを与え、人間が同化し一体とならなければならぬものを与え、人間が人間と合一しなければならぬものを与えることによって、人間は豊かな存在になるのである。ところで既成的信仰は対立する項を実際に合一しない。人間を実際に合一させる唯一の項は、人間の思惟する働きである。この働きの対象といかに合一するかという問題は、全く手つかずのままである。

しかし、驚くべきことに、この断片草稿は真の合一をも信仰の対象として提示していて、ヘーゲルはここで信仰上の特定の具体的な問題に一般的で抽象的な定式を与えているがこの定式は、あらかじめいわば彼の哲学全体を要約している。

「信仰とは、二律背反を合一するところの合一されたものがわれわれの表象に現前する仕方である。合一とは、〔人間の〕活動である。この活動が対象として反省されるとそれが信仰されたものである。合一するためには、二律背反の両項が抗争するものとして、両項の関係が相互に二律背反として感じられるか認識されるかしなければならない。……ところで、対立することによって限定されたものはそのようなものとしては存立できず、みずからを廃棄せざるを得ないこと、したがってその存立が可能となるためには合一を前提としていることが示されるならば、……このことによって、限定されたものは合一されなければならないこと、合一が存在すべきであることが証明される。しかし合一そのもの、合一が存在するということは、このことによって証明されず<sup>(2)</sup>……また証明することもできない。というのも対立するものは依存しているものであって、合一は対立するものに対しては自存せるものである。そして証明するとは、依存関係を示すことである。」(N. 382, 19-383, 8, 傍点の強調はわれわれのもの。)だから合一は証明されることはできない。それは信仰の対象である、とヘーゲルは言う。

まさにこの箇所であれわれの著者は、彼の哲学全体をあらかじめ要約している一句を、彼の推論の一要素として挿入するのである。「合一と存在

とは同義である。」<sup>(3)</sup>この一句が正当であることの証拠をわれわれはすでにすべての判断の構造の中に見出しているのではないだろうか。「どのような命題においても、「である」という連辞は主語と述語との合一、すなわち一つの存在〔*ein Sein*〕を表している。」(N. 383, 12-13)——「存在の〔*des Seins*〕さまざまな種類は、より完全な合一であるか、あるいはより不完全な合一である。」(N. 384, 10-12)。すべての思い違いは、合一のさまざまな段階を混同することから生じる。「誤解が生じ得るのは、もっぱら、合一の、つまり存在のさまざまな種類〔*verschiedene Arten von Vereinigungen, von Sein*〕があるということによるのである。」(N. 383, 26-27)。したがって或るものの存在が問題となっている場合、「その存在の種類と共に、存在の他の種類もその人に与えられるわけではない。」(N. 383, 28-29)。

その場合ヘーゲルの議論は次のようなやり方で展開される。合一は自存的なものである。それは信仰の対象である。ところで、「合一と存在とは同義である。」それゆえ、「存在はもっぱら信じられるのみである。……だから信じ得るためには、その前にまずその存在を確信していなければならない、と言うのは矛盾している。」(N. 383, 14-16)。——二律背反を合一するという問題の中で——したがって哲学一般の問題の中で——いかなる証明も不可能であるという存在のこの性質が重大な難点となっていることは確かである。「人が困難にぶつかるのはまさに存在のこの自存性、すなわち存在の絶対性なのである。」(N. 383, 16-17)。そしてヘーゲルは、思想にたいする存在の自存性と彼が言うものをさまざまな形で述べている。「存在の自存性とは、存在がわれわれにとって在るにせよ無いにせよ、存在が在るということに存するはずである。だから存在はわれわれからまったく切り離されたものであり得ることになる。だからそこではわれわれが存在と関係するようになるということは必ずしも含意されていない。」(N. 383, 19-21)。——あるいはまた、「われわれがしかし信仰の対象としないもの、つまりそれゆえにまた必然的には存在しないものは、われわれ



の手が届くものであり、それについて思惟することができるものである。思惟することができるものから真の存在は現れない。<sup>(4)</sup> 真の存在は、そう言うかぎりでは確かに思惟されたものであるが、しかし思惟されたものは、分離されたものであり、思惟する者に対立している。だから思惟されたものは真に存在するもの〔*Seiendes*〕ではない。」(N. 383, 22-26)。——ヘーゲルは、「存在するものは必ずしも信じられているわけではない」(N. 383, 32) と言うことに同意する。それは次のような意味である。「信仰は、存在ではなく反省された存在である」(N. 383, 30) のだから、「存在するものは、それだからといって必ずしも反省されたものではなく、意識されたものではない。」(N. 383, 31-32)。——しかし存在するものは必ずしも信じられているわけではないと言うことにヘーゲルが同意しているならば、彼は、信じられているものが、「真の存在ではない」ということを認めていないことになる。「信じられているものは存在しなければならない」(N. 383, 32-33) という言葉が言い表しているような二律背反の合一は単なる思想のたわむれではない。——ここでいうところの「存在しなければならない」ということとフィヒテが言うところの「存在すべきである」ということをはっきり区別することが肝要である。ここで使われているドイツ語は *soll* ではなくて *muss* である。信じられているものは真に存在しているのである。他面からするとしかし、両項が二律背反をなし、合一を要求しているということを認めるだけで、われわれは事実上 (*ipso facto*) 合一を、すなわち二律背反している両項がそこで合一を見出す当のものを、所有しているわけではない。われわれははまだ思想の中で合一を所有しているにすぎない(合一の概念についてヘーゲルは後に語ることになる)。ヘーゲルは、彼の論述の最初の主題をなしている具体的な問題を思い浮かべながら、次のように書く。「…思惟されたもの〔*das Gedachte*〕は、〔思惟する者から〕分離されたものとして、いまや〔思惟する者と〕合一されたものとならなければならない。そしてその時はじめてそれは信じられることができるのである。」(N. 383, 33-34)。「誤解が生じ得るのは、もっぱ

ら、合一の、つまり存在のさまざまな種類があるということによるのである。」(N. 383, 26-27)。「思想〔*der Gedanke*〕は合一であり、信じられるが、思惟されたもの〔*das Gedachte*〕はまだそうではない。」(N. 383, 34-35)。

だから大きな問題となるのは、二律背反する両項が、つまり何よりも人間と人間がならなければならない当のものとがその真の合一を、どこに、またどのようにして見出すかを知ることである。ヘーゲルが正しい合一の法則を詳細に述べているのを見ることは、ここでは大いに愉快なことであろう。ヘーゲルは、イエーナ大学に赴任して間もなく、フィヒテの体系とシェリングの体系との差異について論じた彼の最初の著作の中で、この正しい合一の法則について詳しく論じることになる。もっともただ一つ違うところは、この著作では合一 (*Vereinigung*) という用語自体がしばしばシェリングの使う同一性 (*Identität*) という用語に置き換えられることになる、という点なのであるが。しかし一七九八年のこの断片草稿のこれに続く部分は、既成的宗教が提示する解決策が受け容れられないことをもっばら示すために捧げられている。

われわれが知っているところでは、ヘーゲルによれば既成的宗教に特有なことは、人間がみずから自身で問題を解決したり、自己を実現したり、満たされたりすることはできないと主張することである。人間はすべての光とすべての力を神から仰がなければならないのである。そしてわれわれの著者は、このような態度の中に秘められていると彼が言うところの矛盾を明らかにする。まず初めに彼は、神の贈りものという言葉自身に内在する矛盾を、つまり在ることと持つこととの矛盾を見る。「既成的宗教にあっては、すべての合一は与えられたものであるべきである。与えられるものは、人がそれを受け取るまでは、まだ人はそれを持ってはいないのである。そして受け取った後、与えられたものは部分的に存続することができることになる。しかし与えられたものは、そのかぎり対立したものと異なったものである。したがって合一とは、一つの矛盾であるところの対立し

たもの、しかも合一されているかぎりにおいて対立したものであるということになろう。」(N. 384, 1-6)。——次にヘーゲルは、既成的信仰が、人間の活動性を空虚な受動性に変えてしまうという矛盾に陥る次第を示す。「あらゆる合一にあっては、規定するものと規定されるもの〔活動性と受動性〕とは一なるものである。しかし既成的宗教にあっては、規定するもの〔人間〕は、それが規定する〔活動する〕かぎり規定されてもいなければならない。その行為は、活動ではなく受苦であるべきなのである。」(N. 384, 12-15)。事実キリスト教徒は神の掟の中に、彼の一切の活動がめざす実質上および形式上の目的を見出すのである。そして恩寵の教義は、神を主要な作用因にするまでに到る。人はこれに反対して、キリスト教徒は神に身をささげ、神を信じ、神と一体となることから始めたにちがいがなく、そこにこそ合一と活動性があるのだと言うかもしれない。しかしヘーゲルはそれに反論して、そのような合一は統一というよりもむしろ分離であり、キリスト教は、先行的恩寵というその教義によって、人間から信仰の長所をすべて奪い去り、こうして人間の活動からそれ本来の実質的なものをすべて骨抜きにしてしまうのだ、と言うのである。「彼〔人間〕がその作用を受けるところの規定するものもまた合一されたものである。この合一において行為する者〔人間〕は活動的であり得た。しかしこれは合一のより低次のやり方である。というのも、既成的信仰から〔後になって〕生じる行為においては、この合一されたもの自身〔神〕もまた自分に対立するものを規定するところのひとつの対立せるものであるからである。ここではただ不完全な合一だけがある。というのは、両者は対立するものにとどまっているからである。一方は規定するものであり、他方は規定されるものである。そして〔既成的宗教によれば〕規定するもの〔人間〕は、活動的なものとして存在するが、活動の形式は他のものによって、〔常に〕規定されている。……活動を規定するもの〔神〕は……前もって合一されていないから、この〔最初の〕合一においては、規定するもの〔人間〕がまた

規定されるものでもあったのでなければならないのならば、規定するものは他のものによって規定されていたことになり……既成的な信仰者は、まったく受動的なもの、絶対的に規定されたものという矛盾したものにならざるを得ないであろう。」(N. 384, 15-28)。——既成的宗教は、しかしながらみずからの教義が与える影響力を知り尽くしている。「それゆえあらゆる既成的宗教は多かれ少なかれ狭い枠を設定して、その中へ人間の活動を押し込めるのである。既成的宗教は、何らかの合一を、例えば直感を認める<sup>6)</sup>。それは人間にある種の存在を容認する。例えばそれは、人間は見るもの——聞くもの——であり、運動するものであり活動的なものであるが、それは空虚な活動である、ということ容認する。規定された活動においてはすべて、活動的なものが規定するのではなく、活動的なものは、定められた活動であるかぎりでの活動的なものとして、規定された活動的なものなのである。」(N. 384, 28-33)。

以上がこの重要な断片草稿の内容である。この草稿には、われわれの著者の将来の哲学の方法に関する興味深いことが詳しく述べられている。さらにここでは、既成的宗教の神にたいする拒否がカントの神にまではっきりと及んでいる。しかし既成性の批判に関しては、なんら目新しい要素はない。このことは、一七九五年の論稿にたいする新しい序論についてはまったくあてはまらないであろう。以下この序論を分析することにしよう。

#### (注)

- (1) N. 385, 10-13. このパラグラフには、われわれの大へんなじみ深い *Macht*, すなわち力という言葉が含まれている。われわれはこの言葉を手引きとしよう。そうすれば、他の二つの節も完全に明らかになるであろう。既成的宗教の信奉者にとっては、神は、——その掟と教会を通じて——一切の活動を規定するエレメントである。「規定するものは、一つの力 [*Macht*] であり、この力によって活動はその方向とその形態を得るのである。たとえ信頼に基づいて信仰がおこなわれ、行為がなされる場合でもそうである。」(N. 384, 34-35) ——してみると、深い信頼に基づいた信仰 (*fides fiducialis*) においてさえ、神は外からの力として現れる。さらにヘーゲルは、信頼の意味を明らかにしながら自分の考えを述べる。「信頼とは、さまざまな偶然的状況にあっても [*bei Verschiedenheit der Zufälligkeit*],

人格、意志、理想が他者と一致していることである。」(N. 384, 36-37. 傍点の強調はわれわれのもの。)しかしながら、まさに、「私が彼でないようなところで、そしてまた彼が私でないようなところで、私が彼を信じ、彼に従って行動する場合、私は規定されており、彼は私に対してひとつの力〔*Macht*〕であり、私は彼に対して既成的な関係行為をする。」(N. 384, 37-39. 傍点の強調はわれわれのもの。)——そして数行先でヘーゲルは書いている。「力〔*Macht*〕というものは感じられ、人はこの力に対して受動的である。」(N. 384, 43-385, 1)。しかし、何かあるものを感じるか、またはある者に対して感情をもつ場合、この他者は感情の中に、ある意味で現在しているのではないのか。おそらくその通りであろうが、この場合むしろ次のように言わなければならない。つまり、力は、「この感情の中に存在するのではなく、この感情に含まれている分離の中に存在する。この感情の中では、受苦している存在——この存在は、このような仕方では客体となる——は、受苦を生ぜしめるもの(そのかぎり主体となるもの)に対立している」(N. 381, 1-3)と。この文章の組み立ては、もちろんそれほど巧みだとはいえないにしても、その意味は明らかである。ドイツ語の原文は次のようになっている。

„Eine Macht wird gefühlt, man ist leidend gegen sie, und sie ist nicht in diesem Gefühl, sondern in der Trennung des Gefühls, in welchem das Leidende, das auf diese Art Objekt wird, dem Leiden Bewirkenden (das insofern Subjekt wird) entgegengesetzt wird.”

- (2) ここのところはヘーゲルでは、次のような文言が挿入されている。„sondern diese Art von Vorhandensein der Vorstellung von derselben wird geglaubt” (N. 383, 4-5)。ここのところの逐語訳は次のとおり。「合一そのもの、合一が存在するということは、このことによって証明されず、むしろ合一の表象のこのような在り方は信じられるのである。」ヘーゲルは、この文言の中で、二つの考えを一緒に述べていると考えてよい。まず一つ目は、合一は証明されるのではなくて、信仰の対象である、ということ、次に、これまでに立証された唯一の存在は、表象そのものの存在である、ということである。
- (3) „Vereinigung und Sein sind gleichbedeutend” (N. 383, 12)。
- (4) ドイツ語の原文そのまま (*prout jacet*) では、もっと抽象的で、もっとカントに近い言い方をしている。„……aus der Denkbarkeit folgt nicht das Sein” (N. 383, 23-24)。
- (5) G. W. F. Hegel, *Aufsätze aus dem kritischen Journal der Philosophie und andere Schriften aus der Jenenser Zeit*, Jubiläumsausgabe, Band I, pp. 31-170.
- (6) „Alle positiven Religionen…… geben gewisse Vereinigungen zu, z. B. Anschauung.” 問題となっているのは感覚的直観であり、ここではそれは主体と客体との合一と考えられている。

## 二 キリスト教の既成的性格に関する論稿に たいする新しい序論

ヘーゲルは、啓蒙の教義を手短かに述べることから始めている。啓蒙は宗教上の既成性を定義するのに、それを自然宗教と対比する。既成的宗教は、超自然的ないし反自然的宗教である。すなわちそのような宗教は悟性や理性を超越しているような知識を強制し、自然のままの人間には思いもよらない感情や行為を要求するのである。したがって感情についていえば、無理やりにその感情が引っぱり出されねばならないし、行為についていえば、自分自身はそういう行為への関心がないのに、命令に従い、それへの服従心だけで行為がなされるにすぎない。啓蒙は、長い進展過程を経て出現したものであり、千差万別な形で現れる具体的な人間本性に加えられた永年の抽象作用の成果である、とヘーゲルは言う。こうして、今日の人間は、概念によるこのような抽象段階に達したのであり、彼らは、かかる概念が、幾世紀ものあいだに現れた人間本性の千差万別な形態を二、三の一般的な概念の統一にまとめあげるものと思いつくようになる。このような概念の普遍的な性格が悪用されて、その概念が、人類の必然的で特徴的な表現とみなされ、民族の習俗、習慣、考え方の上での、特に宗教についての他の多様性にはすべて嘲笑が浴びせられる。こうして啓蒙は、このようなやり方をキリスト教に適用するのであるが、その場合、啓蒙は教義神学の全体系を蒙昧主義がゆきわたった時代の残滓であるときめつけることから始める。次いで啓蒙は、ひとつの体系が打ち建てられ、それが人間の理性に反するものとなり、頭のとっぺんから足のつま先まで誤ったものとなり得るのはどうしてなのか、という説明に応じる。この目的のために啓蒙は、キリスト教の基礎にある極めて単純ないくつかの真理にたいする情熱と無知とが、これらの真理の上に、かの誤謬の山を徐々に積み上げていった次第を示している教会の歴史を告発する。その過ちの責任を負わされるのはとりわけ感覚である。感覚こそすべての災いに責任を負う当のものな

のである。

正統派は、キリスト教の中に、キリストの權威に基づいた既成的宗教をみるという点で啓蒙と一致している。がしかし、啓蒙が既成的宗教という言葉を使うのは、キリスト教にたいして、自由な宗教、つまり徳の宗教〔*Tugendreligion*〕という名称を与えることを拒否せんがためであるが、これに反して正統派は、既成的宗教の中に、大いなる長所とわれわれがこの宗教に参入するための主な資格とを見出す。また、啓蒙は、キリスト教が原初には既成的ではなかったと考えているのに対して、正統派が教えるのは、キリスト教がイエスの口の端から既成的なものとして発せられたということ、そしてまた次のことである。「イエスのあらゆる教説や道徳法則や神と人間との関係にたいしてイエスが信仰を要求したのは、ただ自分の權威に基づくことであり、奇蹟を通じて……であった、ということからである。そしてこの派は、『ナータン』の中でシターがキリスト教徒について言っていること、すなわち「彼らの開祖からこのかた、人間味のあるものとして信じられているものを彼らが愛するのは、それが人間的であるからではなく、キリストがそれを教え、キリストがそれをおこなったからだ<sup>(1)</sup>」という言を批難だとは考えない。——この派が、既成的な宗教の一般的な可能性を説明する場合にもち出すのは、人間の本性には、人間の本性自身では満足させることのできない要求があり、しかも人間の本性の最高の要求はまさにこういう類の要求である、ということである。人間の本性の中に生じてくる矛盾は人間の本性自身の力では解決できないので、ある疎遠な存在が憐みの情から、この矛盾を解決しないわけにはゆかないであろう。」(N. 145-146)

啓蒙のいう人間の本性などというものは存在したためしかなかった、と言ってヘーゲルは反論する。生き生きとした具体的な本性は、啓蒙の貧しい一般的概念よりも限りなく豊かなものであるのが常であった。それゆえこの啓蒙の概念は、ある宗教の既成的な性格を判定するには不十分である、ということになる。ヘーゲルは、自分の観点を二つの一連の考察を通

して展開する。まず最初に彼は、対人論証によって、いまのわれわれからみれば異様なほど既成的なものにみえる宗教も歴史上の他の時期には、本性（自然）にかなった宗教を救い出すための唯一の手段であったにちがいない、ということを示す。「自然の中に現われるはずの感情が人間の日常生活からは生まれないとすれば、その感情を無理やりにでも起こさせるような措置が必要となる。……同様に、最も自然にかなった宗教が要求する行為……が、もっぱら命令され、それに盲目的に服従することからなされるのである。……」さらにヘーゲルは続ける。「未知なるもの前におののき、……自分の意志を放棄し、単に与えられたにすぎない規則にさながら機械のように服従すること、まったく分別なしに、……—時的にせよ、生涯にわたってにせよ、虚ろな感情にひたりきること——このようなことはすべて自然に起こり得ることである。……このような宗教が要求する本来のものは、たしかに貧弱なものであろう。しかしこの宗教は、自分のめざす究極目的を実現し、自分だけが背負うことができるような、そしてそこで自分の満足を見出すような高次のものを、この本来的なものに与えるであろう。別の気持ちが生じてきて、その宗教が自己感情をもつようになり、それと共に自分を圧倒する存在の中に自由を置いて考えるだけでなく、自由を自分自身のために要求するようになってはじめて、この宗教の眼には、これまでの宗教が既成的なものとして映るようになることが可能なのである。<sup>(2)</sup>」このように語るヘーゲルには、正統派を弁護しようなどとは思ってもよらないことである。「もしも、これまで述べてきた事柄の中に、既定化した諸宗教のあらゆる傲慢ぶりや、あらゆる迷信や、教会のあらゆる圧制や、偽善的な宗教制度によって生みだされ、あるいは育まれたあらゆる空虚さについての弁護を見出そうとするならば、それは誤解というものであろう。」(N. 142)。——ヘーゲルが主張しているのは、宗教の既成的性格を判定するには、具体的で歴史的な人間本性に基づくべきであって、啓蒙が使用する人間本性という不変の一般概念に基づくべきではない、ということにつきる。



対人論証によって論じたあと、ヘーゲルは宗教に関する必然的なものと偶然的なものとの関係についての、これまでよりももっと核心的でしかもさらに微妙な問題を含んだ他の一連の考察を始める。彼は啓蒙のいう人間の本性に、彼が人間性の理想と呼ぶものを対置する。「ところが、人間の本性の理想は、人間の規定とか、人間と神との関係についての普遍的概念とはまったく別のものである。この理想はとりわけ特殊なもの、……を受け容れる。そればかりか、この理想は、理想特有の宗教的行為、感情、慣習、……たくさんの余計なもの、普遍的な概念の光〔*Lanternenlicht*〕に照らしてみれば氷や石にすぎないものとしかみえないものを要求するのである。」(N. 142)。——だから次のようなことになる。「或る宗教において、行為、人物、記憶が聖なるものとみなされることがあり得る。理性はそれらが偶然的なものであることを証明する。……しかし、それだからといって理性は、そのような宗教上の事柄が既成的なものであることを証明したわけではない。というのも、人間は不滅と神聖とを偶然的なものに結びつけることができるし、またなんらかの偶然的なものに結びつけざるを得ないからである。」(N. 142-143)。人が既成性について語る権利をもつのはもっぱら、「そのような偶然……が、不滅と神聖を、また崇拜を要求する場合」(N. 143) だけである。——ヘーゲルが探求しようと思っていることは、「キリスト教信仰のそもそもの成立時において、……既成的なものになる直接の誘因となり得る事情が現われているかどうかということ、さらに、偶然的なものが偶然的なままで永遠なものと考えられたということ、しかもキリスト教は総じてこのような偶然性に基づいているのではないかということ、すなわち理性ならばねつけてしまい、自由だったらひじ鉄砲をくらすような主張であったのではないかということ」(N. 145, 傍点の強調はわれわれのもの) である。ここにわれわれは、ヘーゲルの周知の立場に帰ってくる。一方で、宗教は啓蒙のいう不変の人間性に対して歴史的に条件づけられ、それゆえ偶然的な諸要素を必ず含んでいる。がしかし他面では、これらの要素の中に、神と人間との本来の関係の象徴的表現以

外のものをみることは禁じられている。ヘーゲルは正統派が偶然的なものを聖化したのを批難しているが、かかる意味で彼は啓蒙とまったく意見を同じくしている。しかし彼は正統派自身にその批難のほこ先を向けず、大半は啓蒙に対してそのほこ先を向け、キリスト教について誤った観念をいっていると行って啓蒙を批難するのである。実際には、啓蒙はキリスト教の超自然的なものに関して実質上誤った観念などいではないなかった。啓蒙が攻撃する観念は、大ざっぱに言えば、たしかにキリスト教会がみずから作りあげた、そして今なお作り上げている観念であった。ヘーゲルについて言えば、彼は、啓蒙の立場にきわめて近い立場を経た後、啓蒙と正統派との一種の総合をくわだてるのである。啓蒙に関しては、彼は超自然的なものにたいする批判を保持し、正統派に関しては、聖書の文字を保持し、彼はこの文字に、観念論やロマン主義から着想を得た新しい意味を吹き込むのである。このようにしてキリスト教の文字（ヘーゲルによればそれは、真の精神でもある）を彼の思想体系の中に再び取り入れるに至ったので、彼が復古と反動の流れに身をまかせることになるのもごく自然である。この復古と反動の流れはドイツで次第に顕著になりつつあり、宗教と政治の分野における啓蒙のいや増す影響力に対して誠心誠意闘おうとしていたのである。<sup>3)</sup>

ところでヘーゲルは、既成性についての自分の考えを述べるのに、必然一偶然という二律背反をなす用語を使用する。この二律背反を説明するために、彼は、自由一權威という二律背反をなす用語を用いる。事実、ヘーゲルは、自分の論文の目的が、キリスト教信仰のそもそもの成立時において、偶然的なものが偶然的なままで永遠なものと考えられたということをも明らかに得るような事情が現れていないかどうかを見届けることである、と言い、そのあとすぐに彼はこの問題にたいして肯定的に、すなわち、そのような事情が現れている、と答えている。そしてそれは、「一般に權威と呼ばれているものである。」(N. 145)。次に彼は、正統派と啓蒙は、キリスト教を權威にもとづく宗教であるとする点で一致していることに注

意を促すが、しかし、すでにキリスト教の精神に関する論稿で彼がしていたように、彼は次のことを指摘する。「キリスト教と人間との関係についてのこの見解は、それ自身でそのまま既成的と呼ぶことはできない。」(N. 146)。事実、イエスが言わんとしたことと彼が父の権威を隠れ蓑にした理由をよく理解するだけで十分である。この見解は、「人間の内にあるあらゆる崇高な、高貴な、すぐれた面は神的なものであり、神から由来するものであり、神から生れ出た神の精神である、というまことにすばらしい前提に基づいているのである。」(N. 146)。——この見解が既成的なものとなるのは次のような場合においてのみである。すなわち、正統派が望んでいるように、それは、「人間の本性が神的なものから絶対的に切り離され、——唯一の個人〔キリスト〕のみを例外として——人間の本性にはいかなる媒介も許されず、善なるものや神的なものについての人間の意識がすべてもっぱら、人間にまったく疎遠な巨大な存在への信仰の鈍化と破滅へと墮落してゆく場合である。この点についての研究が、諸々の概念を用いて根本的になされるとするなら〔*die Untersuchung……, wenn sie durch Begriffe geführt werden sollie*〕、この研究は、究極的には有限なものとの無限なものとの関係についての形面上学的考察に移ってゆくだろう。しかし、そのようなことはこの論文の意図ではない。」<sup>4)</sup>

だから、偶然的なものが永遠なものと考えられたことを明らかにするような事態が、権威の原理をなすのである。使徒たちが不幸にも聖化した偶然的な事態、つまり権威の原理が人間の心情そのものの絶対性を次第に追い払い、理性と意志を隷属させたのである。人間の理性がひとたび無力を宣告されると、絶対者の歴史的、一時的な顕現を、本質的で永遠なものに変えるのに何の困難もないし、だからまた、歴史の光に照して考えれば、まともな事象をも、理性の法則、したがって理性の自由に反するばかげたものにするのはわけのないことである。「この余計なものが、自由を廃棄するとき、すなわちそれが悟性と理性に反するような要求をし、悟性と理性の必然的な法則に矛盾するときに……それは既成的となるのである。」

(N. 142) ——しかしヘーゲルはすぐに付け加える。「悟性と理性が審判官たり得るのは、それらが裁判を要請されたときだけであるという範囲に、この基準の普遍性を限定しなければならない。悟性的であれ、理性的であれ、という要求のない事柄にたいしては、悟性や理性にはなんの裁判権もない。……悟性と理性は、……すべてのものにたいして、悟性的であれ、あるいは理性的であれ、……とたやすく要求しがちである。したがってそれらが既成的なものを十分に発見することはもちろんあるし、精神の隷属や、良心の抑圧や迷信にたいして際限もなく非を鳴らしつづけるのである。どんな無邪気な行為でも、どんな純真な感情でも、空想が描きだすどんな美しい姿でも、このような乱暴な仕うちを受けるのである。しかしその結果は、この不適切なやり方にふさわしいものである。悟性的な人間たちは、彼らが感情や構想力や宗教上の要求に悟性的に語りかけるとき、真理を語っていると信じていて、その真理がいかに反対を受け、なぜ聞こえない耳に説教しているか、ということを理解できないのである。彼らの誤りは、パンを求めている子供に石を差し出しているということである。」(N. 142)。

\*

\*      \*

既成的 (*positiv*) とか既成性 (*Positivität*) という言葉は、フランクフルト期の諸論稿においては、もっぱら軽蔑的な意味合いを保持していることが分かった。そしてヘーゲルは決して超自然的なものを再び持ち込むことはしない。一七九五年の論稿への新しい序論の主要な関心は、教義と歴史上の出来事との相関性を意味づけることにある。この意味づけをおこなうことは歴史家としてのすぐれた資質のひとつであり、われわれの著者には、その資質が顔を出しはじめている。なによりもヘーゲル哲学の特徴をなしているもの、すなわち歴史としての絶対者の概念を産み出すためには、歴史のこの意味づけが形面上学者の固有の対象である絶対者の意味づけと結びつけられるだけで十分であろう。われわれの著者が、啓蒙や正統派に対

して自分の宗教上の理想をどのように規定しているかを見ることによって、われわれは彼の自由概念を明確にすることができた。『体系断片』を分析することで、われわれはさらにもっとこの自由概念を立ち入って考察することにしよう。

## (注)

- (1) われわれが借用した翻訳はピトル (R. Pitrou) のものである。Lessing, *Nathan le Sage*, traduit et préface par Robert Pitrou, Paris, 1939, p. 73.
- (2) N. 141. —同様に、キリスト教教義の発生を説明するために啓蒙が教会史を利用するやり方について、ヘーゲルは、次のような指摘をしている。「このような説明の仕方は、人間にたいする根深い蔑視……を前提にしている。そしてこのような説明の仕方では、宗教が人間の本性にかなったものであることを示すこと、すなわち人間の本性がさまざまな時代にどのような変化をこうむってきたかを示すという、主要な問題には触れられないままである。言い換えれば、諸民族や時代の習俗と性格に関連させて宗教の真理を問うことはなかった。だから、この問いにたいする答は、宗教の真理はただ迷信と欺瞞と愚昧だけだった、ということになる。」(N. 144. 傍点の強調はわれわれのもの)。ヘーゲルは、この少し後で (N. 144) 同じようなことを述べている。この論文の目的は、キリスト教がみずからのうちに既成的である教義と掟をもっているかどうかを探求することではない、と。既成性の問題は、——と彼は指摘する——教義と掟の内容に関係するというよりもむしろ、それらが流布する場合の形式に関係する。「どの教義もどの掟も既成的になり得る。というのも、教義や掟はどのようなものにせよ、自由の抑圧をとともなう強制的な仕方では示され得るからである。また、或る条件の下で真理でないようないかなる教義も存在しないし、或る条件の下で義務でないようないかなる掟も存在しない。」(N. 143. 傍点の強調はわれわれのもの)。啓蒙のおしゃべりは、——とヘーゲルは続ける——空虚で退屈で腹立たしいものとなってしまい、均衡をとりもどすために、反撃を受け、かの権威の失墜した教義学を人間の本性の要求から説明し、教義学がいかに自然であり必然であったかを示すことにもなりかねないであろう。このことこそ、われわれの著者が、後に、必要な変更を加えて (*mutatis mutandis*) その体系の中でおこなうことになる当のものである。この体系ではキリスト教の教義は精神の自覚化を表す象徴的な表現としてその位置を得ることになる。明らかに——とヘーゲルはさらに書く——。「幾世紀にもわたる確信、すなわち、この何世紀ものあいだに、この確信によって生き、そして死んでいった何百万という人々が、義務および聖なる真理と考えていたもの、——この信念は、少なくともこれらの人々の考えからすれば、単なる不合理でもないし、まったくの不道徳でもなかったのである。」(N. 143. 傍点の強調は

われわれのもの)。

- (3) フィヒテにも若干以通った発展がみられる。
- (4) N. 146 — 同様に、ヘーゲルは、実践理性の要請から超自然的なものの存在証明の問題に近づこうとは思わないと声明している。宗教のこの要求はどこまで、「人間の本性のなかで満足させられるのか、人間の本性が陥っている自己矛盾は人間の本性自身によってどこまで解消され得るのか、キリスト教はこの矛盾を解消できる唯一のものなのかどうか、またこの解消は、まったく人間の本性の範囲外にあるのかどうか、人間はこの矛盾を受動的に信仰することによってのみ捉えることができるかどうか、このような問い、このような問いの真の意味の探求… …は、おそらく他のところで論じられるべきでだろう。」(N. 147) — ヘーゲルはもう一度、聖なるものにおける必然的なものと偶然的なものとの区別を思い起こさせるにとどめている。「キリスト教が与えた解決をただ表面的に、つまり外観にしたがって、… …みた場合、理性がこの解決を偶然的なものだと認めるならば、… …偶然的なものは、神聖とみなされているものの側面にすぎないことを忘れてはならない。」(N. 147. 傍点の強調はわれわれのもの。) この文章の意味もまた明らかである。正統派は偶然的なものと聖なるものを同一視する。例えば正統派はイエスの人格を神格化し、イエスへの信仰を聖化し、ある種の儀式に不思議な価値を与える、等々。啓蒙が、このような正統派の同一視を告発するのは正しいが、しかし、啓蒙がキリスト教の歴史的な諸要素の中に偶然的なものしか認めないならば、それは誤りである。ヘーゲルによれば、それらの諸要素の中には、正統派が欲するより以下のものが、そしてまた正統派が欲するものとは別のものが含まれているが、しかしまたそこには啓蒙が信じているより以上のものが含まれているのである。