

翻 訳

若きヘーゲルの宗教思想 (8)

—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

三 宗教

1 神人イエス

2 最後の晩餐

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

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

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

二 客体〔OBJEKT〕としての神

主体と客体という用語ほどヘーゲルがよく使う言葉はほとんどない。これらの用語はヘーゲルの文章の中で、それらが関わるテーマによって極めて多様な意味合いを帯びている。ヘーゲルはこれらの用語を、最も巧妙な寓意解釈者である聖書解釈学者をも羨ましがらせるほど極めて巧みに操るのである。これらの用語の起源は、カントに由来する哲学の中に求めることができる。ヘーゲルが取り組んでいる題材が、これら哲学上の用語が対象としている現実と少しでも共通するものがある場合は常に彼はこれらの用語を使用するのである。だから例えば、客体とは、意識の働きそのものの中で、他なるものとして主体に対立しているもの、つまり主体に押しつけられるものに他ならない。ヘーゲルは客体を他性の典型、つまり何ものにも同化できないものの典型と考えている。同一化できないものとして自分に対立し、他なるものとして自分に押しつけられるようにみえる何かあるものに対して人間の自我が格闘しているような場合には常にヘーゲルは、客体とか客体性について語ることになる。客体としての神というテー

マに関しては、それがベルン期に初めて現れたのをわれわれは見た。ヘーゲルはこのテーマによって、キリスト教の正統派の神ばかりではなく、カントの[●]物[●]自[●]体[●]としての[●]神[●]をも弾劾しているのである。フランクフルト期の論稿から採った幾つかの例を以下に挙げてみよう。

イエスに次いで、ヘーゲルが細心の注意を払って研究した聖書の中の人物はアブラハムである。ヘーゲルの見解によれば、アブラハムこそ、「ユダヤ人たちの真の父祖」であり、彼の精神こそ、「彼の子孫のあらゆる運命を支配した統一であり魂」なのである (N. 243)。ところで、アブラハムの精神には、彼の生涯を支配している大いなる関心事がつきまわっている。すなわちそれは、彼自身および彼の子孫のために幸福や独立、安全をどのようにして確保すればよいのか、ということである。これらのものを手に入れるために、この族長は自然や他の人間たちと調和した生活を送ろうとはしない。それどころか彼は、自然や他の人間たちから離反し、それらを自分の存在を脅かすもの、すなわち彼が用心し、あるいは服従しなければならぬ存在としてしか認めないのである。こうしてアブラハム自身が実現できない理想、彼自身と彼の行為から疎隔された理想、つまりひととの[●]客[●]体[●]、ひととの大いなる[●]客[●]体[●]が、彼の大きな関心の的となる。孤立の中で彼は、自分の[●]目的[●] (*objet*) の実現を超越的な神に委ね、この神の方は、[●]客[●]体[●]、無限な[●]客[●]体[●]という名前を受けとるのである。⁽¹⁾

イエスは自分にたいする信仰を要求する。この信仰は、その対象、すなわち神的なものによって特徴づけられる。しかしイエスにとって神は対象とは別のものであるように、神的なものへの信仰も対象の意識とは異なるものであろう。神は霊である——と聖書は言う——、だから神を礼拝する者は[●]霊[●]と[●]真[●]理[●]をもって礼拝しなければならない (N. 313, 3)。

山と山を見る眼とは客体と主体であるが、人間と神、精神と精神との間には、このような客体性の裂け目は存在しない。「一方は他方にたいして、前者が後者を認識する [*erkennt*] という点においてのみ、一方と他方である。」⁽²⁾ (N. 312, 18-312, 21)。

われわれの衝動と現実との間に深い断絶があるので、両者を和合させるのが不可能なとき、大抵の人たちは彼らの不幸な運命と和解するに到らず、この運命と愛情のこもった和らぎを得るまでには到らない。彼らは反旗をひるがえすのである。ある人たちは、運命に打ちのめされるままにならずに、運命に対してどこまでも闘うのに十分な力をみずからのうちに見出すが、その他の人たちは、彼らの望んでいるものと現実との合一を将来の状態に据え置いて、この合一を、**一つのものに結び合わせる**、**ある疎遠な客体から** [von einem fremden, vereinigenden Objekt] 期待するのである (N. 377[a])。

疎遠で客体的な神に関するユダヤ教やキリスト教の考え方が現れている**事実**を、——通常言葉や哲学上の言葉で——述べるだけでヘーゲルは満足しない。彼はまた、このような事実を、その形而上学的な**根源**、すなわち**統一と多様性**という主要な**範疇**にも結びつけている。これらの**範疇**は、実在的なものをも、また人間の精神をも支配しているのである。

(注)

- (1) Cfr, Nohl, *op. cit.*, pp. 371, 34, 41; 372, 7, 20, 25; 373, 14, 15; 375, 4, 5; 246, 24; 250, 6, 24; モーゼの律法の原理は無限な客体 [das unendliche Objekt], すなわち目に見えない客体 [das unsichtbare Objekt] である。N. 259, 28; 260, 28; 394, 34.
- (2) *Erkennen*, すなわち、**～の中で自己を認識する**、という意味での認識するという語は、後に疎外の終結である和解を意味する言葉になる。

三 統一と多様性

フランクフルト期の若いヘーゲルの頭の中は、統一や統一化といった**範疇**で占められている。それらの意味を表現する言葉は、**統一** (Einheit), **一体性** (Einigkeit), **一なるもの** (Eines), **合一化** (Vereinigen), **合一** (Vereinigung) である。これらの用語とそれが表わす思想の全体的な枠組

は、哲学的であり、カント的でもあり、またカントより後のものでもあるが、それらの用語は、他の領域の諸問題、すなわちもっと具体的な弁証法を言い表わさなければならないがゆえに、独特の色合いを帯びることになる。このような例はヘーゲルにはよくあることである。哲学的な用語を使用することで、ほとんど無意識的に具体的な問題の叙述が哲学的な深みに達し、同時に具体的な諸問題が哲学的な枠組に色合いを与え影響を及ぼすのである。ヘーゲルによれば、多様なものの統一や、その統一化を構想するのには二つの方法がある。すぐれた方法——後にわれわれはこの方法を論ずることにする——は、世界を内側から統一されたものとして構想する、言い換えれば、この方法自身が、世界を内側から統一するのである。このような実在的な統一化にヘーゲルは、純粹に思惟された統一化を対置する。これは抽象的な概念によって行われる統一である。⁽¹⁾このような概念によって統一が行われると、世界に確実性や統一という性格を与えるために抽象的な超越神、すなわち世界から疎隔された神を頼みとするようになる。つまり、和解し統一化しなければならないものにたいして外部から和解させ統一させる原理としての神を頼みとするようになるのである。いくつかの例を示せば、このような考え方の構造が明らかになる。

●●●● (N. 243, 9-244, 27)。人間は元々、お互いにたいして、また自然にたいして完全な調和を保って生きていた。突然ノアの洪水が起り、それがなにもかも破壊した結果、人間は自然にたいする信頼をすっかり失ってしまった。この気まぐれな人間殺戮者に対抗して身を守るためには、人間はいまや自然を支配しなければならなかった。ノアにとって、この支配による統一は神のわざであった。以後この神は、敵となった自然に対しては力をもって、人間自身に対しては^{たぎて}律法でもって人間を守ることになる。原文では次のように書かれている。「ノアは引き裂かれた世界を、思惟されたものの中で [in einem Gedachten] 統一し建て直した。彼は、自分の思惟された理想 [sein gedachtes Ideal] を存在者 [das Seiende] となし、次に彼は一切のものを、思惟されたもの、すなわち支配されたものとして、

これに対立させたのである。」(N. 244, 13-15)。

アブラハムの例 (N. 369, 27, 37:371, 40:373, 26:246, 14:252, 17:259, 20)。アブラハムの生は、多様性の統一という理念によって支配されている。アブラハムは自分自身のことのみを考えている、すなわち彼は自分のことのためにのみ生きているのである。彼を統べているもの——われわれはそれをすでに知っている——は、彼自身の安全、彼の生、彼の幸福であり、それはさまざまな境遇をくぐり抜けて維持しなければならぬものである。彼はメソポタミアで生を送っている間は、必要なものはすべて難なく手に入れていた。彼は単純で変わりばえのしない生活で満足していた。しかし果てしない土地に一人居るとき、彼を統べているものは危険にさらされる。そして彼の幸福の問題は徹底した形で提起され、それは彼の子孫にまで及ぶことになる。誰が統一という彼の理想を実現することになるのか。神である。神は統一であり、果てしない世界と人間たちを通じて、アブラハムとその子孫の幸福を実現するはずのものなのである。原文では次のように書かれている。「アブラハムの精神は、すべてのものに対してみずからを頑なまでに厳しく対立させる精神であり、敵対する無限の自然を支配する統一にまで高められた思惟されたもの〔*das Gedachte*〕であった。」(N. 246, 13-14)。

ユダヤ人たちは、神は自分たちを支配する主人であると考えていた。イエスは彼らに、みずから自身の考え方を対置する。イエスの考えによれば、神と人間との関係は、父とその子との関係なのである。ヘーゲルがこの関係をどのように解釈しているかは以下の通りである。神は純粹な生〔*das reine Leben*〕である。この生をこそ人間はみずから自身の中に見出すのであるが、かかる生とはつまり一なるものであり、人間の諸々の衝動、人間の具体的な性格、すなわち彼の一切の経験的自我の未分化な源泉なのである。しかし、もしも——とヘーゲルは言う——諸々の行いの中に、諸々の衝動の中に、すなわち具体的な自我の中に、有限なもの、限定されたもの、規定されたものしか見ようとしないならば、もしも規定されたものを捨象

することが、その魂へと、その根源へと達するのではなく、それを超越し、その外へと出ることであるならば、その場合明らかに、人は神を、諸々の客体を支配する本質という具合に、客体全体の空虚な統一としてしか考えることができない (N. 302, 11, 13; 302, 25; 303, 29)。

三位一体の定式は、ヘーゲルによれば、人間の生のサイクルを象徴している。父 (le Père) という言葉が意味しているのは、一にして全 (έν και παν), すなわち神的全体性であり、あるいは人間の言葉で言えば、全体と合一してはいるものの、いまだそのことに無自覚で成長しきっていない子供の生のことである。子 (le Fils) という言葉が意味しているのは、普通一般の人間、つまり分離 [Trennung] の状態の中で、すなわち有限な自我の中で、諸々の限定されたものの世界の只中で彷徨いながら日を送る人間である。聖霊 (le Saint-Esprit) という言葉が意味するのは、人間が疎外の段階を乗り越え、自覚的に成長することによって、彼が生まれ出てきた神的全体性へと還帰した状態である⁽³⁾。そしてヘーゲルは付け加える。概念において [すなわち、疎隔された神への服従において] ではなく、精神と生における統一の再建。⁽⁴⁾

この統一は神の王国である。この王国の成員たちに共通するものは、彼らはずべて、神の内では生きていくということである。この共同的な生は、概念における共同性 (疎隔された神への服従による共同性) ではなく、愛、すなわち生の深遠な統一の感情なのである。⁽⁵⁾

神、それは愛である。愛は神である。愛の他に神性は存在しない。神的でない者のみが、すなわち愛さない者のみが神性を、理念という形で自分の外部にあるものと考えざるをえないのである。⁽⁶⁾

イエスは力を尽くしてユダヤ的な精神と闘った。その努力も甲斐のないものであった。彼の弟子たちが、ユダヤ精神を再び彼の教えの中に取り込んだからである。キリストの神性や教会と国家との関係にたいするキリスト教徒の理解の仕方は、ここに由来するのである。

(注)

- (1) このような抽象的な統一の考え方に関連をもっているのが、*Begriff* (若いヘーゲルにおいては抽象的概念)、*Gedachtes* (思惟されたもの)、*Allgemeinheit* (抽象的普遍) といった言葉である。
- (2) 空虚な、という言葉は、必ず客体という言葉に結びつく。神が空虚な統一となったと言うことと、神が主体であることを止めて純粋な客体となったと言うことは同じことに帰する。
- (3) 読者が忘れてはならないのは、ヘーゲルにとって、乗り越えること (*dépassement*) は、廃棄されること (*suppression*) を意味するのではなく、高められること (*sublimation*) を、従って、乗り越えられるものが保存されること、しかも、より高次の水準で保存されることを意味するということである。したがって神的全体性への還帰は、ニルヴァーナのようなものではない。
- (4) 「全一なもの、様態 (分離) および (概念においてではなく) 生と精神における展開された再合一の関係をもって彼らを満すべし。」(N. 318, 38-319, 1)。
- (5) 「人間たちの内にある神的なものの展開、聖霊に満たされることによって彼らが持つに到る神との関係、神の子らになるということ、そして彼らの本質や性格全体の調和……の中で生きること、そしてこの調和の中では……同一の生ける精神がさまざまな存在者に魂を吹き込むので、これらの存在者はもはや単に同等であるばかりでなく、一体となり、集合体をなすのではなく、共同体をなすのである。というのもこれらの存在者は、……ある普遍的なもの、ひとつの概念において合一されているのではなく、生によって、愛によって合一されているからである。——人間たちのこうした生きた調和、神における彼らの共同性を、イエスは神の王国 (*das Königreich Gottes*) と呼ぶ。——ユダヤの言語はイエスに王国という言葉を与えたが、この言葉は人間たちの神的な合一という表現の中へ異質なものを持ち込む。というのは、王国という言葉は、支配による統一、つまり疎遠なものに対する疎遠なもの力による統一を意味するにすぎないのであるが、この統一は純粋な人間的結合の美と神的な生から——可能な最も自由なものから——完全に遠ざけられざるをえないからである。……神の国においては、すべての者が神において生きているという共同のものは、概念における共同のものではなくて、愛という……生の一体性のこの感覚である……。」(N. 321, 13-37)。
- (6) N. 391, 30-32. 人間の外部に存在する神というテーマに関しては、とりわけ次の文章を参照。N. 252, 3「聖なるものはイエラエル人たちの外部にある。」、N. 263, 30-32「ユダヤ人たちにとって自然は神と無縁なもの、聖ならざるものであった。ユダヤ人たちは、世界と神との関係を彼らが作った唯一の場所にのみ認めただのである。」そして N. 250, 12「ユダヤ人たちにとって、神は唯一の綜合 [*die*

einzige Synthese]であり、反定立〔*die Antithesen*〕は、一方にユダヤ民族、他方に残りの全人類と世界である。これらの反定立〔*diese Antithesen*〕は、真の純粋な客体であり、これらの外部にあるもの——無限なものに対立している。」

四 キリストの神性

イエスは、神と自分との関係を規定するのに、神の子という表現をとりたてて用いた。そうすることによって彼は自分を、人の子としての自分自身から区別しようと思ったのである (N. 308, 9-11)。人間という言葉は抽象的な用語であり、一つの概念である。だから人の子という言葉は、人間の唯一の具体的な現実の様態 (*mode*)⁽¹⁾を意味するのではなく、多くの中の一個人、つまり人間という抽象概念の現実化を意味するにすぎない。神という語は具体的な現実を表している。神性は唯一の本性、唯一の本質〔*Eine Nature, Ein Wesen*〕である。だから神の子という表現は、神の様なもの⁽²⁾の様態〔*Modifikation des Göttlichen*〕を意味する。このような関係を言い表すのに、子という言葉は適切である、とヘーゲルは考えている。実際のところ人間的な次元では、親子関係は生の同一性を意味する。父と子は、生の様態、つまり数の上で一つである同一の生の様態なのである (N. 308, 14-20)。そしてヘーゲルは、このような考えについて例を挙げて説明している。アラビア人たちが、ある種族、例えばコレシユ族の一個人を名指しにする際、コレシユ族の子という言い方をする。そうすることによって彼らが言いたいことは、この個人が単に全体の一部分ではなく、したがって全体が彼の外にあるものではなく、彼自身が全種族なる全体である、ということである (N. 308, 24-33)。三本の枝のついた一本の樹は、それらの枝と一緒に一本の樹となっているが、しかしその樹の一つひとつの子、すなわち一本一本の枝はそれ自身が一本の樹である。だから、ここに一本の樹があるということは、三本の樹があるということと全く同じく真なのである。⁽³⁾

神の子は人の子でもある。神的なものは人間の形態をとるのである⁽⁴⁾。人間の内に存在する有限なものゝ無限なものとのこのような関連は、一つの神秘、生の神秘そのものである (N. 309, 38-310, 2)。この神秘をどのように理解すべきなのか。

ユダヤ人たちの考え方によれば、人間と神は、二つの本性、二つの本質、二つの人格、二つの実体をなして、それらは全く異質のものであり、どこまでも二つのものにとどまっているのである (N. 311, 22-25)。だからユダヤ人たちが一人の具体的な人格の中に神的なものと人間的なものが統一されているのを容認しなかったのは首尾一貫した態度であった。イエスが、自分と父とは一体 (*un*) であると語ったとき、ユダヤ人たちは、神を冒瀆するものだと言って彼を非難した。彼らはそもそもの出発点から誤っていたのである。卑屈感、神的なものから隔離されているという意識、神的なものゝ人間的なものとの間に存在する越え難い断絶の意識しかもち合わせていなかった哀れな者たち——とヘーゲルは声を荒げる——、その彼らがどうして一人の人間の中に神的なものを認めることができたであろうか (N. 311, 32-312, 9)。

キリスト教の教義もまた、神と人間を全く異なった二つの実体 [*absolut verschiedene Substanzen*] であると考えている。がしかしユダヤ人たちは反対に、この教義は、これら異質な二つの実在がキリストという一個の具体的な人格の内で最も深く結びついていることを説き、こうして明白な矛盾に陥る⁽⁵⁾。難点が再び根本的なところに存在するのである。

ヘーゲルはまた、キリストという人格は手段であるという教説をも非難する。この説によれば、神的なものは本質的に人間的なものとは異なったものではあるが、それはキリストという人格において人間的なものゝ通じ合い、キリストを通じて、すべての人間と通じ合うのである。「キリストにおいては、分離された人間的本性と神的本性との間に関連があると考えて、これを崇めるのであるが、このような関連の中に、自分だけで神と他の人間たちとの繋がりを見出し、全く等しからざるものゝ間にある愛、人

間にたいする神の愛のしるし——それはせいぜいのところ同情でしかありえないだろう——をも期待する』⁽⁶⁾というような考え方をヘーゲルは受け容れない。

周知のようにヘーゲルはキリストの神性を肯定するが、しかしそれに全く異なった解釈をほどこす。彼の解釈の要諦は、神的なものが本質的に人間を超越した本性をもっているという考え方を斥けることにある。キリスト教教義の考え方によれば、キリストは、聖三位一体の第二の位格である一個の統一された人格として、人間を超越する神的なものを通じてみずから人間たることを引き受けるという事実のゆえに神なのである。神的なものと人間的なものとの間に設けられるこのような異質性をヘーゲルは斥ける。彼によれば、キリストは、人間的な本性のままで、真に神の子なのである。イエス自身は、——とヘーゲルは続ける——彼と彼への信仰が成就するに到った人々との間に本質的な差異〔*Verschiedenheit des Wesens*〕があるという考えはいかなるものでもきっぱりと退けている。イエスは非常にしばしば自分のことを一つの卓越した本性であると語っているが、それはみずからをユダヤ人たちに対置せんがためである。彼は自分の友人たちにたいしては、彼らが神的な人格、神的な個体について語るのを耳にすることを決して望まなかった。彼は自分が人格神であるとは決して言わなかった、すなわち自分は純朴な人たちの中にいるのであって、自分は人格としての神であるとは決して言わなかった。⁽⁷⁾

後にみるように、ヘーゲルは神としてのイエスという考えが生じたことを、原始キリスト教団のもつ心性のいくつかの特徴に結びつけている。キリストが人間の域を超えるというような人間の個体のこのような高まりを——とヘーゲルは言う——さらに確実なものにするために、キリスト教団は、諸々の奇蹟という後光でキリストを包んだのである。キリストの生誕にまつわる奇蹟、彼みずからがおこなった奇蹟、預言者としての説得力、復活の奇蹟といったものがそれである。単にキリストの神性を証明するだけなら、——とヘーゲルは続ける——奇蹟はそれほどふさわしいものでは

ない。奇蹟は人間自身が神的なものであることを示すところではない。それは、一個の人格の内に全く異質なものを密接に結びつけることが奇怪であり不自然であることを一層際立たせるのみである。奇蹟は、人間を神的なものにまで高めるどころか、人間的なものと神的なものを分かたず深淵をひたすら際立たせるのみである。⁽⁸⁾問題となっている誤謬は常に同じものである。すなわちそれは、神的なものと人間的なものとは二つの異質な領域であるという考え方である。

とはいえ、もしも批難を浴びた心性が、キリスト教徒の個人的および社会的な生活全体に浸透し、それを蝕むことがなかったなら、その誤りはそんなに重大なものではなかったであろう。

(注)

- (1) この言葉が言い表わしているのは、ドイツ語の用語である *Modifikation* であり、これは、若いシェリングにあっては、スピノザの *modus* の訳語である。しかしこのドイツ語の用語はヘーゲルでは、付属というニュアンスと同時に変化というニュアンスをも含意している。
- (2) N. 309, 29-36.
- (3) N. 309, 1-8. ヘーゲルはまた言う。「生けるものにおいては、……部分は全体と……同じ一つのものである。」(N. 308, 34-35)。また次のようにも言う。「諸々の生けるものは、分離したものとしての諸々の本質であり、そしてそれらの統一もまったく同様に一つの本質である。」(N. 308, 39-40)。
- (4) 「一つの特異な形態をとった神的なものは一人の人間として現れるのである。」(N. 309, 37)
- (5) N. 311, 27-32.
- (6) N. 312, 21-27.
- (7) N. 315, 4-13; 316, 36-39.
- (8) N. pp. 337-338. 「しかしながら、結びつきが密接であっても、それがどうしても合一にはならないなら、その結びつきが密接であればあるほど、結びつけられた対立せるものの不自然さがそれだけ一層ひどく目立つのである。」(N. 337, 22-24)

五 教会と国家

キリスト教の精神に関する論稿は、まるまる一ページにわたって一つの句点もない息の長い文章で終わっている。そこではキリスト教の二元性に対する若きヘーゲルの怨念が吐露されている。「進展する時代の運命の中で展開したあらゆる形態のキリスト教のうちには、神的なものは意識の中のみあって、生の中には決して存在するべくもないという……根本的な性格がある。このことは、生の一切の多様性を……放棄して、神のみを意識し、したがって死においてしか人格性の対立を取り除くことができない [also nur im Tode die Entgegensetzung der Persönlichkeit wegschaffen könnte] ところの夢想家の狂熱的な合一から、最も多様な意識の現実、世界の運命と〔人間との〕合一、——そしてこの〔避けられぬ〕運命に対する神の対立に至るまであてはまる。」「それは、生を汚辱であり罪悪であるとして憎悪する神が生に対して示す対立であるか、——あるいは、生とその諸々の喜びに対して、それをほかでもない神から受けとったもの……と考へ、また単なる現実〔Wirklichkeit〕と考へる恵み深い神が示す対立（この場合には一人の神的な人間、預言者たちなどの理念の中で……存在している精神的形態もまた、歴史的、客観的な観方に従うと単なる現実にまで貶しめられる）であるかのいずれかなのである。——神とこの世、神的なものと生との対立の内部に存在するこれら両極の間にあつて、キリスト教会はあちらこちらと走り回つたのであるが、しかし人格的でない生ける美の中に憩いを見出そうとすること [in einer unpersönlichen lebendigen Schönheit Ruhe zu finden] は、キリスト教会の本質的な性格に反することである。そして、教会と国家、礼拝と生活、敬虔と徳、霊の営みと俗の営み [geistliches und weltliches Tun] が、決して一つのものに融和し得ないということがキリスト教会の運命なのである。」⁽¹⁾

敬虔と徳、礼拝と生活、霊の営みと俗の営み、これら両者の融和というのはヘーゲルの考へでは本当のところ何を意味しているのか、ということ

にはわれわれは立ち入らない。賞讃されている生き生きとした美の人格的ならざる性格については後で(原書一七〇頁)もう一度触れるので、ここでは触れない。われわれがここでやや立ち入って論じてみたいと思うただ一つの論点は、教会と国家との関係という極めて一般的な問題である。われわれの考えでは、若いヘーゲルは、この点で国家社会主義体制下のドイツ・キリスト者団体 (*Deutsche Christen*) のそれに非常に類似している理想を表明している⁽²⁾。双方とも旧約聖書にたいして否定的な態度をとっている。双方とも国家に関して極めて全体主義的な考え方をもっている。双方ともが斥けるのは、教会と国家との分離であり、二つの相反する全体主義的な要求の間にはさまれて人間が引き裂かれることである。双方とも、二つのものの間の調和せる綜合を夢みる。そこでは教会も国家も、民族の同じ生をあらわす二つの相補い合う表現でしかないのである。⁽³⁾

この問題に関してローゼンクランツは、極めて重要なヘーゲルの文章^{テキスト}をわれわれに伝えている。先に注意を促したように、ヘーゲルは一七九八年八月十日以後、カントの『法論』と『徳論』および『道徳の形而上学』に徹底的な吟味を加えたが、カントの著作に加えたヘーゲルの注釈は、ローゼンクランツがそのまま残しておいた教会と国家の関係についての文章を除いて、われわれの手には残されなかった⁽⁴⁾。ヘーゲルはその残されたテキストの中でカントの見解を次のような言葉で要約した。「国家と教会は双方とも互いにそっとしておくべきであって、互いになら関わり合うべきではない。」その後でヘーゲルは反論する。このような分離は存続し得ず、しかも自由主義的な国家にあっても全体主義的な国家にあってももはや存在しない、と。ヘーゲルが西ヨーロッパ世界を一再ならず批判するのをわれわれは見てきたが、その西ヨーロッパ世界では、自由主義的な抽象的国家は、所有を保護するものとされてきた。法律の役割は、徹頭徹尾限定された範囲に押し込まれていた。市民は、まったく限定された観点からのみ、つまり所有者としてのみ見られていた。その結果どういうことになったのだろうか。国家は、人間をその全体性において考える教会に取って代られ

たのである。従って、「教会の精神に従って行動することによって、人間は全体的なものとして、単に個々の国法に反対して行動するばかりではなく、国法の精神全体に反対して、つまり国法全体に反対して行動することになる。もしも市民が国家と教会との双方に安住し得るとすれば、国家との関係か、あるいは教会との関係か、どちらかが真剣に受けとられていないからである。イエズス会員とクエーカー教徒……は、……国家と教会との両者を合一しようと努めてきた。すなわち、後者（クエーカー教徒）は、教会（もちろんこれは特定の教会であって、多くの国家的な事柄を容認する……）に反するいかなる国家的な事柄にも関与しないようにし、前者（イエズス会員）は、全般的に外面上は国法に従いながらも、彼らの良心の自由という内面的なものの力によって、国家からあらゆる市民的な徳を詐取しようと試みたのである。」しかしながらこのような不都合が起らないようにするために、国家が自分の正当な権利を守るだけでは不十分ではないのか。その通りである。というのも、「国家がその全体を固持し、押し流さんばかりの教会の波を、力づくでその岸に寄せつけないようにするならば、国家は非人間的で恐るべきものとなり、狂信を生み出すことになる。これは、個々の人間や人間の諸関係を国家の権力の中に見るから、それら人間や人間の諸関係の中にある国家を、だからまた同時にそれらそのものを打ち砕くのである。」

もしも教会と国家との分離が、自由主義的な抽象的国家にあっては存続し得ないとすれば、古代ギリシアに存在し、若いヘーゲルがほめ讃えたような全体主義的色彩の濃い国家においては、そのような分離はなおさら存続し得ない。「しかしもしも国家の原理が、完璧な全体であるとするれば、教会と国家が別々のものであることは不可能である。」そうだとすれば、両者はもはや、同じ具体的な全体の、すなわち民族という同じ生の異なった二つの側面にすぎなくなる。民族という生の内に存在している諸関係を、抽象的で強制的な形式として考えてみると、法律とそれを執行し強制する権力をもつ国家が得られるであろう。民族というこの同じ生を、想像力の

かぎり[・]を[・]尽[・]して[・]表[・]現[・]さ[・]れ[・]た[・]生[・]き[・]生[・]き[・]し[・]た[・]全[・]体[・]と[・]して[・]考[・]え[・]れ[・]ば[・]、[・]教[・]会[・]と[・]い[・]う[・]生[・]が[・]得[・]ら[・]れ[・]る[・]で[・]あ[・]ろ[・]う[・]。し[・]か[・]し[・]、[・]国[・]家[・]を[・]完[・]璧[・]な[・]全[・]体[・]と[・]す[・]る[・]た[・]め[・]に[・]、[・]教[・]会[・]は[・]、[・]か[・]ろ[・]う[・]じ[・]て[・]存[・]続[・]す[・]る[・]た[・]め[・]の[・]も[・]の[・]し[・]か[・]と[・]与[・]え[・]ら[・]れ[・]な[・]い[・]と[・]い[・]う[・]わ[・]け[・]で[・]は[・]必[・]ず[・]し[・]も[・]な[・]い[・]の[・]で[・]は[・]な[・]か[・]ろ[・]う[・]か[・]。そ[・]の[・]通[・]り[・]だ[・]と[・]ヘーゲル[・]は[・]答[・]え[・]る[・]。「[・]教[・]会[・]と[・]い[・]う[・]全[・]体[・]は[・]、[・]人[・]間[・]全[・]体[・]が[・]、[・]特[・]殊[・]な[・]国[・]家[・]人[・]と[・]特[・]殊[・]な[・]教[・]会[・]人[・]と[・]に[・]打[・]ち[・]砕[・]か[・]れ[・]て[・]い[・]る[・]と[・]き[・]に[・]の[・]み[・]断[・]片[・]と[・]な[・]る[・]の[・]で[・]あ[・]る[・]。」⁽⁵⁾

自由という言葉には、ヘーゲルにあっては、また多くのドイツ人にあっては、この言葉がベルギーやフランス、イギリスやアメリカ合衆国といったような外国でもっている意味とはいささか異なる意味あい⁽⁶⁾が込められている。実際のところ、正しい視点からヘーゲルの疎外概念を把握しようと思えば、とりわけ主と奴というテーマを見落さないことが肝要なのである。

(注)

- (1) N. 341, 31-342, 19 傍点の強調はわれわれのもの。
- (2) 国家社会主義運動の哲学上の文献、すなわちローゼンベルクやボイムラー、クリーク、H.シュヴァルト、ケルロイター、シュミット等々といった人たちが書いたものや、また、ドイツ・キリスト者団体 (*Deutsche Christen*) のある種の著作を研究すると、幾多の相異点があるにもかかわらずナチスの主張が、事実上多くの点で、いかにヘーゲルの説と似通っていることか、いささか驚きながら——しかも遺憾の念も交えて——確認するのである。事実上、とわれわれが言うのは、人も知るようにヘーゲルは第三帝国の指導者たちから好感をもたれてはいなかったからである。事実これらの指導者たちがヘーゲルの中に見出したのは、一人の生気のない合理主義者であり、抽象的な国家理論をみだした元祖なのであり、この国家理論は、彼らの考えでは第二帝国の支柱をなしていたので、彼らは、この理論に一九一八年の敗戦の責任を負わせたのである。實際上、国家社会主義の理論家たちは、彼らが思っていたよりもはるかにヘーゲルに近いところにいたのである。世界主義に反対してヘーゲルが繰り返す主張、すなわち彼の民族精神 (*Volkgeist*) 論 (彼のこの議論では、民族は血統によって定義されていないのであるから、そこには本来人種が問題となる要素がないのは確かである)、それにすべての国家契約説に対する彼の批判、議会制度に対する彼の熱意のない態度、彼の職業組合主義、内なるものと外なるものを和解させる彼のやり方、言い換えれば、極めて浅薄な個人主義的で空虚な内面生活 (その典型的な具体例が

フランス国民にみられるとナチスは主張した)と世界の中で生活すること(ナチスによれば、人間は、民族生活の中で、自発的に自分自身を見出し、進んでみずからの真の自由を獲得するのである)とを和解させるヘーゲルのやり方、彼のローマ法批判、等々を今さら繰り返して引き合いに出す必要があるだろうか。ナチスの体制は独裁制であったが、それに反してヘーゲルは、常に個人の尊厳に多大の関心を払っている、と言って人はわれわれに反論するかも知れない。この反論は、事実としては正しいが、理論の上では妥当しない。それはこの反論が共産主義理論に対して妥当しないのと同様である。ナチスの体制は事実上——E. コゴンの有名な言葉を使うと——ナチ親衛隊の国家(S. S.-Staat)であったが、ナチスの理論には、個性を発揮し、批判が自由にできる多くの可能性が備わっていた。多くのドイツ人たちは、この理論に欺かれて、ナチスの国家理論の中に、個人主義とプロシアの全体主義とを綜合するものを大まじめに認め始めたのである。ヘーゲルの説とナチスのそれとの間の最も大きな違いは、ナチスの汎悲劇主義は、汎論理主義に変化しなかったという事実にあるように思われる。

- (3) 「市民的宗教について」論じている『社会契約論』の第四編第八章で、J. J. ルソーは、寛容を説いているにもかかわらず、「あらゆるよき政治組織に」反して、霊的なものと現世的なものとの分離を表明する。ルソーは、ヘーゲルやドイツ・キリスト者団体とまったく同様に、キリスト教が発展の道を歩んだことによって、宗教と政治との調和せる統一を可能にする実際上の機会が損なわれたことを残念に思っている。ヘーゲルやドイツのキリスト教徒たちとまったく同様に、ルソーは個人の良心を犯さずに、共同的生活を維持し、それに生気を与えることができる宗教的組織形態の問題を提起する。彼らの見解が分かれるのは、キリスト教をいかに利用し得るのかという点に関する評価をめぐってなのであるが、しかし彼らが提起する問題は、同一のものである。
- (4) Rosenkranz, *op. cit.*, pp. 87-88
- (5) ドイツ語の原文は次のとおり。「カントの見解を彼(ヘーゲル)は、次のような言葉で要約した。『国家と教会とは双方とも互いにそってしておくべきであって、互いになんら関わり合うべきではない。』さらにヘーゲルは次のように書いた。『このよう分離は、どのようにして、またどこまで可能なのか。もしも国家が所有の原理を有しているならば、教会の法は国家の法律に反していることになる。国家の法律は、あくまでも限定された権利に、つまり極めて不完全に、持つるものとして考えられた人間に関わっているが、これに反して教会にあっては、人間は、一個の全体的なものであり、行動し、組織を作る目にみえるものとしての教会の目的は、人間にこの全体性の感情を与えと共にそれを保持するということである。教会の精神に従って行動することによって、人間の全体的なものとして、単に個々の国法に反対して行動するばかりではなく、国法の精神全体に反

対して、つまり国法全体に反対して行動することになる。もしも市民が国家と教会との双方に安住し得るとすれば、国家との関係か、あるいは教会との関係か、どちらかが真剣に受けとられていないのである。イエズス会員とクエーカー教徒という両極端は、どちらも国家と教会との両者のすべてを真剣に受けとり、両者を合一しようと努めてきた。すなわち、後者(クエーカー教徒)は、教会(もちろんこれは特定の教会であって、多くの国家的な事柄を容認し、また教会的な事柄が法律であるがゆえに、教会的でない多くの事柄を教会的なものにする)に反するいかなる国家的な事柄にも関与しないようにし、前者(イエズス会員)は、全般的に外面上は国法に従いながらも、彼らの良心の自由という内面的なものの力によって、国家からあらゆる市民的な徳を詐取しようと試みたのである。国家がその全体を固持し、押し流さんばかりの教会の波を、力づくでその岸に寄せつけないようにするならば、国家は非人間的で恐るべきものとなり、狂信を生み出すことになろう。これは、個々の人間や人間の諸関係を国家の権力の中に見るから、それら人間や人間の諸関係の中にある国家を、だからまた同時にそれらそのものを打ち砕くのである。——しかし、もしも国家の原理が完全な全体であるとするれば、教会と国家が別物であることは不可能である。後者にとって、想定されたもの、支配的なものは、前者にとっても想像力によって表現された生けるものとして、まさに同じ全体的なものである。教会という全体的なものは、人間全体が、特殊な国家人と特殊な教会人とに分裂しているときのみ断片となるのである」(Rosenkranz, *op. cit.*, pp. 87-88.) 同様に次のものも参照せよ。Häring, *op. cit.*, I, pp. 592-595.

- (6) Cf. J. Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, p. 94. この書で著者が『法の哲学』を「自由主義と全体主義の総合」と呼んでいるのは正当である。ヘーゲルの政治思想——それは、全体にわたる新しい研究を必要とするであろうが——に関しては、次のものが参考になる。F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, 2 volumes, Oldenburg, 1920; V. Basch, *La doctrine politique des philosophes classiques de l'Allemagne*, Paris, 1927; E. Vermeil, *La pensée politique de Hegel*, dans *Études sur Hegel*, Paris, 1931, pp. 165-234; F. Grégoire, *Hegel et la divinité de l'État*, dans *Actes du III^e congrès des Sociétés de Philosophie de Langue française*, Bruxelles-Louvain, 1947, pp. 247-253; Id., *L'État et la vie spirituelle de l'homme selon Hegel*, dans *Tijdschrift voor Philosophie*, t. IX (1947), pp. 637-660; G. Lukács, *op. cit.*; J. Hyppolite, *op. cit.*; Eric Weill, *Hegel et l'État*, Paris, 1950. 『精神現象学』の政治理論に関しては、次のものが参考になろう。J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, 1946, et A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, 1947.

六 主 と 奴

ユダヤ教の全体的な説明と、それと対比した形でのキリストの心性の説明を課題としているキリスト教の精神とその運命に関する論作の中心テーマは、主と奴というテーマである。このテーマは、われわれがすでに論じた諸々のテーマの中に常に一緒に含まれていたものである。これからわれわれは、このテーマを直接に表現している用語を用いて先に進もうと思う。

一般的に言ってヘーゲルは、個々の人間や民族がいただく宗教的な考え方は彼らの一般的な心性から生じるものだと考えており、そのような宗教的な考え方にたいするヘーゲルの見方は一般的な心性にたいする彼の評価に規定されている。彼が何よりも問題にするのは、人々の宗教的な考え方そのものではなく、高貴な、あるいは下賤な人間の理想なのであって、宗教的な考え方は、この理想が投影トランスクリプションされたもの（ヘーゲルは、「鏡」と言っている）なのである。そして今度は逆に宗教的な考え方が、人間のこの理想に深い影響を及ぼすのである。ここの場合ヘーゲルは、ユダヤ教の神とキリスト教の正統派の神を主〔*Herr*〕とみなし、その中に、奴〔*Knecht, Sklave*〕の心性が投影されているのを認めるのである。このような心性を成り立たせている本質的な要素はどのようなものなのか。

神の超越性を言いたてる当の人たちに何よりも特徴的なのは、大いなるエゴイズムである。個人の安全、個人の満足、個人の幸福、——そこにこそ彼らにとっての真に絶対的なものがある。事実、すべてのキリスト教徒の大いなる関心事、すなわち、他の一切のものを色褪せたものにしてしまう関心事は、キリスト教徒自身の最終的な幸福に対する関心の外にどのようなものがあるのだろうか。ユダヤ人自身は、個人の不死性を知らなかった。彼らにとって不死性への関心は、彼らの子孫にまで続く彼らの個人的安全への関心であった。ユダヤ教徒やキリスト教徒を特徴づけているのは、その原子論アトミスティク的な態度である。今日のわれわれなら、世界にたいする彼らの考え方を市民的ブルジョワと呼ぶだろう。自然や他の人間は、自分とは全く別物

(*autres*) であり、自分たちの個人的な発展にとって全くの邪魔物であるか、あるいは個人的な発展のための手段以外のなにもものでもないのである。⁴¹⁾

奴の心性を形づくっているこの第一の要素に、もうひとつの要素がつけ加わる。すなわちそれは人間がいただく一般的なペシミズム、つまりわれわれの中にある虚無と弱さの感情である。われわれは、互いに敵意をいだいているような世界の中であって、一人ぼっちで孤独なので、自分自身でみずからの理想を実現することはできないと感じている。しかも、まさに孤独であるがゆえに、われわれは人間の本性の内奥に存在するもの、すなわち人間本性の中に秘められている神的で永遠な価値を有するものに気づかないのである。このような価値あるものは、調和のとれた社会生活の中でのみ、諸々の存在が和合しているときにのみ、その姿を現わすのである。かかる理由からわれわれは、まったく人間の外部に永遠なもの、神的なものを置き、人間のもつ力や尊厳を放棄するのである。

ユダヤ教徒やキリスト教の正統派が信じている超越的な神は、いま説明したような心性が投影されたものである。そのような神は純粋な客体であって、完全に疎隔され、まったく人間とは異質のものであることをわれわれはすでに知っている。その神は、世界を無から創造し、この世界を彼の絶対的な支配下に置く。この神は厳密に言えば暴君ではない。というのも暴君とは敵意以外のものはまったくもたないからである。神は人間を庇護する主人なのである。神は、敵対する自然や同胞から人間を守ることによって、人間の卑少な理想を現実のものにする。人間は、受動的なもの〔*Passivität*〕であり、依存するもの〔*Abhängigkeit*〕であり、虚無〔*Nichts*〕である。人間は、奉仕〔*Dienen*〕し、くびき〔*Joch*〕の下にある。彼は奴隷〔*Sklave, Knecht*〕なのである。

神の意志の表れは、掟 (*Gesetz*) である。この法は純粋に宗教的なものではない。それは道徳律や社会的規範をも含んでいる。宗教上の法は、人間の内に虚無の意識が頭をもたげないようにできている。道徳上の法や社会的な法は、社会生活ができるように保障し、従って、人間の理想を実現

することができるのを保障するようにできている。とはいえ、そのような法は、どこをとってみても、まったく外面的なものであり、まったく客体的なものである。人間の意欲が向かう実質上および形式上の対象は常に神の意志なのである。

人間が神の掟を破り、人間としての尊厳を取り戻し、独立へのほのかな意欲があらわれるとき、神は怒る。そのとき人間は我に帰るが、それは自分が精神的に墮落したのだという意識のゆえにはなく、神の怒りを恐れたためである。神にみずからの罪の宥しを乞うために、彼は、掟を破ったことにたいして神が与えた罰に服し、かくて独立への彼のほのかな意欲は掟に反したものであったことを認め、そして少しの間払いのけられていた彼のくびきに再び捕えられるのである。さらにキリスト教徒は、キリストの功德のおかげで、自分の罪にたいして当然受けるべき罰から免れることができると思っている。彼は、神が自分の卑劣な行為にたいして目をつぶり、人間をそれにふさわしいやり方とは違った風に取り扱ってくれるのを見て大いに喜ぶのである。

いま述べたような概観を頭においた上で読者がフランクフルト期の諸論稿を涉猟しようと試みるならば、そこにはわれわれがいま述べたようなことが、他の多くの議論に交じって、至るところに見出されるであろう⁽²⁾。その例として、われわれは、愛の弁証法に当てられた一七九八年の断片草稿の初めの部分を再現することで満足することにしよう。冒頭の部分が失われているこの断片草稿は、愛にたいする悪しき考え方——これはアブラハムなる人物に体现されている——を分析している途中から始まっている。ここではアブラハムは、自己中心的で、他者とは利害関係しかもっていない人間の典型として描かれている。彼は、死せるものを求める愛〔*Liebe um des Todes willen*〕だけしか、すなわち自分の支配欲を満たしてくれるはずの諸々の客体を求める愛だけしか知らない。ヘーゲルは、このアブラハムのような考え方を、キリスト教団にまで押し拡げ、アブラハムの考え方が反映しているこの教団の宗教上の考え方を分析している。「例えば、

アブラハムが自分とその家族を、また後には自分の民族を、あるいはキリスト教会全体が自分を、究極の目的にしているのがその例である。しかしながら、この全体が拡がり、多くの人が隷属という同等の地位に引き移されていくにつれて、——世界主義者が彼の全体のうちに人類全体を包み込むとき——諸々の客体にたいする支配力と統治する存在〔神〕の恩恵のうちで、一個人が受けとる分け前はますます少なくなる。どのような個人も、みずからの価値、みずから要求する権利、みずからの自立性を、ますます失っていく。というのも、彼の価値は、その支配力にどれだけ預かっているかということにあったからである。事態の中心にいるのだという誇りを失くして、集団の全体の目的が彼にとって最高のものとなり、彼は自分をもすべての個人をも等しく取るに足らぬ者とし軽蔑するのである。」

「死せるものを求めるこの愛は、ただ物質のみに取り囲まれ、……この愛の本質は、〈人間は、その内奥の本性において、ある対立するもの、自立的なものであり、彼にとって一切のものは外界であり、したがってこの外界は彼自身が存在するかぎり永遠に存在している〉ということに存するのであるから、彼の対象は確かに入れ替るが、決して欠けることはない。彼が存在するかぎり、彼の対象も彼が奉ずる神性も存在していることは確かである。彼がそれらを失っても安心していられるのは、このためであり、この損失は補填することができるがゆえに、補填してもらえはすだという確信に支えられた慰めをもつことができるのは、このためである。このようにして、人間にとって物質は絶対的なものなのである。」

ヘーゲルはこの後、本題をはなれて脇道にそれるが、そこで述べられていることは注目値する。「とはいえ、彼自身がもはや存在しなくなったとすれば、もちろん何もかも彼にとってはもはや存在しなくなるであろう。実際また、彼が存在しなければならぬ理由は、一体どこにあるというのか。彼が存在したがるのは、よく分かることである。というのも、彼の意識という有限なものを寄せ集めたもの以外には、内的に完成された永遠の合一は存在せず、寂莫たる虚無が横たわっているのみであって、この虚無

に身を浸して考えることは、人間にはもちろん堪えられないことだからである。」

このように述べてからヘーゲルは彼の思想の本筋に戻る。「彼は対立する者としてのみ存在している。対立し合っているものは、相互に条件づけ、条件づけられている。彼は自分の意識の外に自分を考えざるをえない。規定するものは規定されるものがなくては存在し得ないし、その逆も同様である。どちらも無条件に存在するのではない。いずれも自己の存在の根を自己の内にもっておらず、各々は、ただ相対的にのみ必然的である。一方は他方にとって、したがってそれ自身にとっても、疎遠な威力¹によって存在するものにすぎない。この威力の好意²と恩恵³によって、他方のものが一方のものに与えられるのである。独立した存在というようなものは、ある疎遠な者以外にはどこにも存在しない。一切のものは、この疎遠なものから人間に贈られているのであり、彼は自分の存在と不死性をその者に仰ぎざるを得ず、それを怖れとおののきの念をもってその者から乞うのである。」³⁾

奴の心性がユダヤ民族を特徴づけるものである。このユダヤの要素は、イエスの努力にもかかわらず、不幸な運命をたどってキリスト教の中に持ち込まれた。ヘーゲルがキリスト教の始祖について論じるやり方は、つまるところ、宗教改革から受け継がれ、啓蒙⁴がくり返した図式にあくまでも忠実である。すなわちそれは、現存のキリスト教を批判するが、その始祖には批判の手をのばさないように配慮し、キリスト教本来の教説はこの始祖のものだと本心から考えるのである。そうした上で、キリスト教が原初の純粹さを喪失した次第が明らかにされるのである。したがってわれわれに示されるキリスト像は、その時代や著者がもっている哲学観や宗教観に影響されて、時代や著者と共に、そればかりか同一の著者の著作が次々に現われるのに応じて、変化するのである。しかしながら、ヘーゲルは、このような図式の大筋にはあくまで従っているけれども、彼は恐れることなく、キリストという当の人物に批判の手をのばし、この人物を歴史の流れ

の中へ投げ入れ、この人物の内には、有限なものが存在し、おのれを苦しめ翻弄する運命が彼にも存在することを強調するのである。

(注)

- (1) 客体性というテーマや、対立 (*Entgegensetzung*) という言葉をめぐって展開するすべてのテーマを参照せよ。
- (2) アブラハムの例は、とりわけ力強い表現を用いて詳しく説明されている。(N. 245, 29-248, 4, とくに N. 247, 9-32)。エジプト脱出の叙述は、ヘブライ人のいまわしい姿を描き出している (N. 248, 36-249, 40)。N. 250, 1 から 256, 32 までの頁は、モーゼの立法に割かれている。N. 250, 1-24 と 251, 7-20 に注目していただきたい。ここでは神の前ではユダヤ人が無であることが述べられており、N. 252, 21-253, 31 に目を移せば、そこではヘーゲルは怒りに身をふるわせ、N. 254, 1-37 に目をやれば、彼は、私的所有に関するユダヤの立法をギリシア諸都市のそれと較べている。読者は、モーゼがなしとげた仕事についての説明が終るパラグラフ (N. 256, 12-25) に驚くだろう。それも特に次の指摘に驚くだろう。「……彼はただ一度だけ命ぜられずに石を打ったが、ただ一度わずかばかり自発的に動いた罰として彼は死んだのである。」(N. 256, 14-15)。次の箇所をも見よ。N. 289, 8-293, 23; 302, 1-3, 11-13; 303, 12-29; 308, 3-8; 311, 20-312, 33; 315, 4-16; 321, 25-30; 386, 25-387, 25; 390, 1-391, 37; 148, 3-151, 12。
- (3) N. 378, 8-379, 2. 傍点で強調したのはわれわれである。