

翻 訳

若きヘーゲルの宗教思想 (6)

—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二章の目次

- 序 論
- 第一章 修業時代—シュトゥットガルトとチュービンゲン (1770—1793)**
- 一 時代の宗教的状況 (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 チ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 チ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

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

(*Briefe*, I, 29-33)

ヘーゲルは夏の間、時間を無駄には費やさなかった。周知のように、彼はキリスト教の既成的な性格の起源を論じた著作を書こうと努めるかたわら、彼の友の著作やフィヒテの『全知識学の基礎』を読んだのである。彼は一七九五年八月三十日付けの手紙でシェリングに返事をしたためている。「フィヒテの『基礎』を考究しようとする試みである君の第一の著作は、一部は僕自身も漠然と考えていたことなので、君の第一の著作を読んでいる最中のときよりもはるかに君の精神に分け入って君の精神の歩みについて行くことができました。君の第二の著作は、今やこの第一の著作を明らかにしてくれます。」

われわれは、ヘーゲルが彼の友にたいしておこなった指摘を、二つの項目にまとめることができよう。まず第一に、実践理性の要請の意義に関して彼は次のように書きつけている。「僕は以前に、神に近づくとはどういうことであるかを、ある論文の中で明らかにしようとしたことがあります。そしてその中で、実践理性が現象の世界に命令を下すという要請や、その他の要請を満たすことであると思いついていた。しかし、僕の念頭に漠然と展開されずに浮かんでいたことを、君の今度の著作が何よりも見事に、

満足のいく形で解明してくれました。」われわれの考えでは、神に近づくという言葉は、直接にはシェリングが定言命法を解釈するやり方をそれとなく指しており、この文言が一般的に意味しているのは、ヘーゲルが彼の友の著作の中に、宗教的な態度のもつ深い意味を新たに見出したということである。しかし彼はすぐに付け加える。そのような説はすでに自分自身の念頭に漠然と展開されずに浮かんでいた、と。

ヘーゲルは、彼の友が自分に光明を与えてくれたことに謝意を表した後、続けて言う。「君が理解されず、君の考えが一般に受け容れられるようになることを妨げているのは、僕が思うには、一般の人びとが彼らの非我をなにがなんでも棄てようとはしないためなのだ⁽¹⁾。道徳的な点で彼らは、事態が明らかになることを恐れており、——そして彼らの居心地のよい安逸の体系が陥りかねない闘争を恐れている。理論的な意味では、彼らはカントから、不死性についてのこれまでの証明や神の存在の存在論的証明等々が確固たるものではないことを学びはした……、がしかし彼らは、このような理性の冒険の失敗が、つまり自我を飛び越えた理性の失敗が、理性の本性それ自体の中に根ざすものであることをまだ理解していなかったのです。そのため彼らにあっては、例えば神の諸属性を論じるやり方もなんら変わったものではない。ただ理由づけが変わっただけで、神のこれらの属性は、……相変わらず合鍵なのであって、これらの御仁は、何でもかんでもこの合鍵で開ける。きみの著書の一〇三頁が、この点に関して蒙を啓かないとすれば（というのも、この連中ときたらひどく物臭で、これらの結論を出すどころではない、なにもかもその言葉通りに [totidem verbis] 言ってやらねば駄目なのだ）、彼らこそ、つける薬がない連中 [capita insanabilia] なのです。」——

われわれは、先に（『若きヘーゲルの宗教思想 (5) 九八—九九頁）ヘーゲルがこの手紙で触れているテキストを挙げておいた。そこから分かることは、われわれの著者が、いずれにしても全体の文面から、絶対的的自我としての神というシェリングの概念と神の属性にたいするシェリングの批判

とを受け容れているとは、この手紙からは最早はっきりと言えないということである。しかしながら、この点こそヘーゲルが敢えて批判するところである。われわれはこの点を強調する。というのもそれは、われわれの著者が有神論から身を引きながらも常に神を、十全に展開された絶対者として構想していることを示しているからである。彼は書いている。「思いつくままの評言を……許してくれたまえ……。君の著書の第十二節で、君は自我に唯一の実体という属性を与えています。もしも実体と偶有性とが相關概念だとすれば、実体概念は絶対的自我へ適用できないように僕には思えます。自己意識に現れるような経験的自我に適用するのであれば構わないと思うけれど。しかし君は、この（最高の定立と反定立とを合一する）自我については問題にしていないことを、その前の節を見て、君が自我に不可分性の述語を与えていることから分かりました。不可分性という述語は、絶対的自我にだけ与えられるべきものであって、自己意識に現れるような自我には与えられるべきものではないのではあるまいか。自己意識の自我にあっては、絶対的自我の実在性の一部分だけが定立されて現れているにすぎないのです。⁽²⁾」

したがって、一七九五年八月三十日の手紙は、この上もなく重要なものである。この手紙には、宗教的な態度を構想するヘーゲルの新しいやり方が初めて現れ、この手紙で、少し前に表明していた計画、つまり、「……道德的信仰が確立された後、神に関する正当な理念をどの程度まで逆に、……用いてもよいか、この正当な理念を道德神学から物理神学へと……どの程度まで持って行ってよいものか……をもっと立ち入って規定しようという⁽³⁾」計画は沙汰止みになってしまうのである。

一七九六年七月二十日付けのシェリングの手紙からわれわれは、今日では失われてしまっているヘーゲルの手紙が存在したことが分かる。この手紙でわれわれの著者は、彼の友がニートハンマーが出していた哲学雑誌に

発表していた『独断論と批判主義に関する哲学的書簡』にたいして好意ある論評をしたのである。われわれは、先程論じたいくつかの点を確証し、⁽⁴⁾ 明確にするのに都合のよい若干の文章を、この手紙の中から拾い集めたい気持ちを禁じえない。

著者のシェリングは道徳的証明によって、批判主義の内部に再び独断論を導入していることを暴こうとする。彼は、架空の文通相手に向かって次の言葉で語りかける。「親愛なる友よ！私は君の言うことが分かります。道徳的な神によって、あらかじめあらゆる危険から身を守るよりも、絶対的な威力と闘い、そして闘いながら倒れるほうが君には偉大なことのように思えるのですね。確かに、測り知れないものに対するこのような闘いは、人間が考えうる最も崇高なものであるというばかりではなく、それは私の考えでは、あらゆる崇高さの原理でさえあるのです。……したがって、もしわれわれが道徳的な神という理念をこの側面から……考察するならば、われわれの判断はすぐに下される。……友よ、ここまでではわれわれの考えが一致しています。……かの理念は、断じて美的な側面をもってはいけません。むしろ私はもっと先へ進みます。この理念は哲学的側面さえももってはいけません。……確かに友よ、理性を中傷することが問題となっているとき、おべっかを使って新しい哲学を悩ましたり、また絶えず新しい哲学を引き合いに出したりすることにあなたがうんざりしているのはよいことです。……乱用されて——伝統的な型にはまったものに、あるいは司祭の連袴になりさがった——体系であるがゆえに賞賛の的になることほど哲学者にとって恥ずべき光景があり得るだろうか。もし、カントが次のことの他に何も言おうとしなかったら、つまり「皆さん、あなた方の（理論）理性は弱きにすぎるので、神を理解することなどできない。これに対してあなた方は、道徳的に善い人間でなければならず、また、道徳性のゆえに、有徳な人には報い、悪徳の持ち主には罰を与えるような存在を受け入れなければならない」ということ以外に何も言おうとはしなかったならば、この言葉の中には、世間の人を騒がせるに足るような、どんな意外なもの、法

外なもの、途方もないものがあるのだろうか……⁽⁵⁾」

大きな誤りであったのは、——とシェリングは言う——われわれの理性の弱さこそが絶対的な客観的世界の入口を塞ぐのであると思いついたことである。だからわれわれはあくまでも、この絶対的な客観的世界に踏みとどまり、われわれがこの世界に入り込む方途をカントの実践哲学の中に見出すのである。カントは、この誤りに一部責任を負っているのである。

シェリングによれば、われわれはそもそもの初めから、絶対者から生じる知的直観を所有している。そして人間の活動は、結局のところ、この知的直観を完全なものにしようと限りなく求める試みに他ならない。この直観についていくらか明らかにしてくれそうな箇所を二つほど挙げておきたい。

シェリングはスピノザについて述べながら、スピノザの哲学が自我を破壊する道徳に到り着くことを明らかにする。というのもこのスピノザの哲学は、絶対者を非我として示し、直観の中に人間の理想を見るのであるが、この直観は事実上、非我の中に自我が消滅してしまうことに他ならないからである。著者は、スピノザのような天才がどうしてそのような破壊的な説を受け容れるようになり得たのかを自問する。それはスピノザが非我の直観について語りながら、事実上は自我の直観のことを考えているという事実によって説明がつく、と著者は考える。「われわれすべての者の内には、隠れた驚嘆すべき能力が宿っている。それは、時の変化からわれわれの最も奥深いところへ、すなわち外から付け加わったものをすべて取り払った自己へと戻り、そこで不変という形式の下に永遠なものをわれわれの中で直観する能力のことである。この直観は、最内奥の最も本来的な経験であり、われわれが超感性界について知っていることや信じていることのすべてはもっぱらこの経験に依存しているのである。この最初の直観によってわれわれは、何か或る物がその本来の意味において存在し、これに対して、それ以外のもの——このものにわれわれは存在するという言葉をあてがうのであるが——は、単に現象するものにすぎない。この直観が自由によってのみ生じ、みずからの自由が客体の切迫した力に圧倒されて、

ほとんどそれを自覚するまでには到っていないようなすべての人びとにとって疎遠でなじみのないものである、という点でこの直観はすべての感覚的直観と区別される。……この知的直観は、われわれが、われわれ自身にとって客体であることを止めるときに現れる……。直観するこの瞬間に、われわれにとって時間と持続は消えてなくなる。時間の中にあるのは、われわれではなくて、時間そのものである。——あるいはむしろ……純粹で絶対的な永遠が、われわれの内にあるのである。……このような自己の直観をスピノザは問題にしていたのである。⁽⁶⁾

古代ギリシアの最高の理念である存在 ($\tau\omicron\ \delta\upsilon\nu$) の概念に関して言えば、シェリングは、それは絶対者の概念である、と言っている。しかし彼の考えによれば、われわれは存在の概念に現実的なもの、つまり定在という意味を与えることによって、あるいはせいぜいのところ、絶対的な定在として考えられた神という意味を与えることによって、この概念の価値を貶めたのである。

われわれがいま説明したシェリングの説をすべて、ヘーゲルのものだと考えるのは、明らかに正当なことではなかろう。われわれ自身が示した一致点にのみ厳に踏みとどまらなければならない。シェリングが与えた影響の重要な点は、思想状況を根本的に一変させたことにあり、また、形而上学上の疎外を廃棄し、形而上学の領域で自由を高揚したことにある。しかし、若いヘーゲルを無神論者に仕立て上げるとすれば、それは誤りであろう。⁽⁷⁾ シェリングとまったく同じく若いヘーゲルも、神の中に極めて実在的なものを、それどころか、十分に展開されたものをこの時期に見出しているのである。人間の方も今や絶対者に参入し、絶対者の理念は、多くの人びとが神が神たるゆえんだと認めていると思っているすべてのものから清められて、関心の中心はもっぱら、人間とその神的な展開に移り、こうして、この絶対者の本性が正確には如何なるものかというような問題は、そ

の実践的関心の大部分を失うのである。たとえ宗教意識が著しく変わらな
いとしても、絶対者の本性の問題は、これ以後、限りなく変化し得よう。
われわれはここに、啓蒙の宗教から観念論の宗教へと移行しているのを見
るのである。すなわち、通常の意味で、私と私を超えた知性的存在者との
対話として、つまりわれと汝との関係 (*Ich-Du-Beziehung*) として理解さ
れた宗教から、われわれの内、かつわれわれによってなされる行為にわ
れわれ個人が積極的に参加するものとして考えられた宗教へと移行してい
るのを見るのである。

(注)

- (1) 非我にしがみついて生活しているために生ずる疎外の状態が、M. ハイデッガー
が「ひと」 („man“) について語っていることとどのような共通点があるのかを
問題にするのは興味深いことであろう。
- (2) デルタイ氏が述べていること (Dilthey, *Gesammelte Schriften*, IV, p. 37) と
は反対に、ここの批判と『精神現象学』の序文の中にある批判の間には何ら関
連がないことには注意しておかなければならない。ヘーゲルは『精神現象学』に
おいて、自分とシェリングを分かち根本的な相違を表明して、絶対者を単に実体
としてだけではなく主体として考えなければならない、と言っている。——しか
し道徳的証明自身の方はどうなるのか、と人は尋ねるかも知れない。それはシェ
リングの場合と同様に姿を消してしまう。一七九八年に書かれる断片草案の十一
番で、ヘーゲルははっきりと、カントの神と既成的宗教の神を同じものとして扱
うことになる (Nohl, *op. cit.*, p. 385)。後年ベルリン大学で宗教哲学の講義をした
ときに、彼は再び神の存在証明の問題を取り上げることになるが、道徳的証明は
そこではいかなる位置も占めないことになる。
- (3) 一七九五年一月末のシェリング宛てのヘーゲルの手紙。
- (4) *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus*, publiées dans le
Philosophisches Journal, IIer Band, 3es Heft (1795), pp. 177-203, et IIIer
Band, 3es Heft (1795), pp. 173-237. われわれは新たに、次の著作集にしたが
って引用する。 *Sämmtliche Werke*, Ie Abteilung, Ier Band, Stuttgart, 1856. 今
は亡きジャンケレビッチによるこの著作のフランス語訳が少し前から出ている。
S. Jankelevitch: *F. W. Schelling, Lettres sur le Dogmatisme et le Criticisme*. In-
troduction de J. D. Reynaud. Traduction par S. Jankelevitch, Bibliothèque
philosophique, Paris, Aubier, 1950.

(5) Schelling, *ibid.*, pp. 284-289.

(6) Schelling, *ibid.*, pp. 318-319.

(7) 壮年時代のヘーゲルについても同じことが言えるので、A. コジエヴのテーゼは支持し難いように思う。無神論がドイツに広まったのは、ヘーゲルの死後、つまりフォイエルバッハの時代や実証主義の時代になってからのことである。今さら繰り返して言うまでのことでもないが、プロシア政府も——この政府が老シェリングをベルリン大学に招聘したのは、彼がヘーゲルの跡を襲ってその影響力を和らげるためであった——、ヘーゲル左派さえも、ヘーゲルが無神論者だとは考えなかったのである。他国の解釈者たちがドイツ思想のある「部分」、つまりドイツ思想の深遠な所を容易に見過ごしてしまう、と言ってドイツの作家たちが不満を漏らすのを耳にすることは、一般的に言って、稀なことではない。すでにシェリングはこの問題について、ずいぶん手厳しいことを書いていた。今日、アレクサンドル・コジエヴがヘーゲルに関して提出したテーゼに対して、同じような批判がなされている。ハイデッガーに関して言えば、彼は自分が無神論的実存主義者の一人に数えられる権利をJ. P. サルトル (*L'Existentialisme est un Humanisme*, pp. 21-22) に対していかに強く拒んでいるかは人の知るところである。ハイデッガーは、われわれの友人の一人と交わした会話の中で、主体主義(ドゥ・ヴェラン氏なら、意味の観念論と言うところだが)という名前を与えたサルトルの哲学から自分を分かち隔たりをはっきりと表明したのである。それは、ハイデッガーにとってサルトルの自由は最高のもではなく、重要なものでさえないからである。一切のものを越えて存在(*das Sein*)がある。投企をおこなうところの自由はそれ自身、存在の「投企」である。しかしこの存在はその神秘に包まれたままである。存在はみずからを顕わにするがわれわれには隠されている。一方では、人間は絶対者ではなく、より深い恵みの大地の中に身を置いていることは明らかである。がしかし多くの哲学者は、絶対者からその覆いを取り除こうとすることは無益なことと思っている。

第四節

ベルン時代最後の神学的断片草稿

シェリングとの書簡の中に姿をみせていた新しい観点は、一七九六年の初めに書かれた一連の断片草稿の中に現れている。われわれは、これらの断片草稿の幾つかを分析することにしよう。

一 形而上学的疎外

先にわれわれは、ヘーゲルが古代世界にたいしてキリスト教が勝利を取めたことに関心をもち、キリストの人格に疎外の問題を適用しているのを見た。一七九六年の初めには再び彼はこの問題をもっと立ち入って論じ、疎外の問題を神の概念そのものに適用する (Nohl, *op. cit.*, pp. 219-229)⁽¹⁾。

キリスト教徒たちが満足の意をあらわすのは、——とヘーゲルは語り始める——彼らが自分たちの幸福を古代の異教徒たちの不幸で暗愚な状態と比較するときである。古代の異教徒たちは罪の赦しも知らず、母のような暖かい神意も知らなかったからである。実際のところ、キリスト教徒たちが異教徒たちへの同情の念を感じなくとも一向に差しつかえないだろう。というのも古代の人びとは、われわれが今日もっているような実践理性の要求をもち合わせていないからである。確かにこの実践理性の肩にわれわれは実に多くのものを背負わせることができるのである。

あれほど民族生活全体に深く織り込まれていたギリシア人やローマ人の宗教がキリスト教の前に滅び去るに到ったのはどうしてなのか。それにたいするキリスト教徒の答えは、キリスト教が異教徒たちに彼らの宗教の貧弱さと彼らの神話の嗤らうべき性格を自覚させたからだ、というものである。そのような宗教の代わりに、人間の精神や心のあらゆる要求にぴったりと適合し、その上、奇蹟によってあらゆる試練に信任状を与える宗教を提示して、キリスト教は難なく勝利をおさめたのだ、というわけである。しかし、このような説明はほとんど満足できるものではない、とヘーゲルは考える。キリスト教の勝利を説明するのは、異教社会の精神の内部に生じた変化である。ギリシア人やローマ人の宗教は自由な民族のための宗教であった。自由が失われるにつれて、この宗教の妥当性も無くなったのである。弾薬を使い果たせば大砲は何の役に立つだろう。川に水が無くなれば、漁網が何の役に立つのか。

ギリシア人やローマ人は自由人として、みずから自身が定めた法律に従

い、自分たちが自由に選んだ指導者に服従し、みずから自身が決意した戦争を開き、ほんとうに自分たち自身のものである事柄のために、みずからの財産、みずからの情熱を傾け、幾多の生命を捧げたのである。自分の祖国、自分の国家という理念が一切のことを命じた。この理念こそが彼らの世界の最終目的であった。この理念を前にしては、小さな個人としての彼らの存在も、その重要性を全く失っていた。たとえ自分一個の存在に心を配ることがあっても、それはもっぱら、祖国のためにもっと尽くさんがためであった。彼らは自分自身で実現できないものを望みはしなかったのである。

彼らの神々は、彼らの内面の偉大な現実を想像力豊かに表現したものであった。神々の支配が行き渡っていたのは、自然という唯一の領域においてのみであった。人間は神々に対して、みずからのすべての自由を保持し、場合によっては神々の決定に真っ向から反対することもできた。人間は自分自身の法則にのみ従っていたのである。人間は神の定めた掟を知らなかった。あるいは、彼が時として道徳法則を神の定めた掟と呼んだとしても、その時彼は、この掟を外部から与えられた文字の中にではなく、もっぱら彼自身の心の内に探し求めたのである（アンティゴネー）。それにまた、各人は他の人たちには干渉しなかった。善良な人間は、自分が善く生きる義務があるとは思っていたが、他の人びとが自分と同じ生き方をしないこともできるという権利も彼は認めていた。そして、自分は掟が神から来ていると信じているとか、神自身が掟を考えついた、というような抽象的な道徳を他の人びとに押しつけようなどとは、彼には思いもよらなかっただろう。

残念ながら、自由は失われた。それは次のような事情によるものである。戦争で幸運に恵まれ、それと共に富が増大したために、軍隊と財産をわがものとする貴族階級が出現した。民衆は、これら権力の座に初めて登った者たちの功業に幻惑され、さらにまた、この者たちの富の豪放な使いっぷりに幻惑されて、この者たちの権力による支配にみずから進んで身を委ね

たのである。民衆は、まったく自由な意志によってこの支配権を貴族階級に譲り渡したということも、また、すぐにでもこの支配権を貴族階級から取り戻せるということも意識していただけに、なおさら悦んで貴族の支配に身を任せたのである。残念なことに、かつて貴族階級に実によく浴びせられてきた非難は、やがて受け付けられなくなり、民衆が自由の喪失よりも忘恩を好むことはなくなった。支配者たちは、自分たちの権力を安全なものにするために民衆から武器を取り上げて、みずからの権力を武力の上に築きはじめたとき、彼らはいかなる抵抗にも遇わなかった。そのときまでに民衆の心が変化していて、新しくできた体制は、この変化に油を注ぐだけでよかったからである。民衆は、全体像を見失ってしまい、公共の利益に絶えず関心をいただくことがなくなっていた。個々の人はもはや、限られた無駄のない仕事を課せられた小さな歯車にすぎなかった。だから、各人の関心は、財産の保全と私的な安楽の上に集まっていた。誰もが自分の生業に従事するとしても、それと引き換えに国家が自分の面倒をみてくれるように要求したのである。それにまた、誰もが自分自身のためにだけしか生きられなくなったので、今や死は、この上もなく不幸なものとして恐れられることになったのである。

公共の利益は、すべての人の活動の産物であり人びとの生活の魂である、とはみなされなくなったので、人びとは自分自身の殻にとじこもり、それがためにみずからの無力を自覚していた。人びとはその時まで、永遠なものを自分自身の心の内にもっていたのである。永遠なものが自分の心の内にもはや見出されなくなったので、彼らはそれを他のところに探し求めなければならなかった。といっても何処に自分の関心を向ければよいのか。彼らの神々に向かってであろうか。それは不可能なことである。というのも、彼らの神々は人間と同じく不完全な存在であって、戦いや饗宴をむさぼるように求める実に勇ましい者たちではあったが、この神々では自由が失われたためにぽっかりと開いた空虚を満たすことはできなかったからである。しかし、ギリシア人やローマ人が、このように絶対者をもたず、祖

国をもたないで（というのは、国家は外面的なもの、つまり人びとに不安を与え、犠牲を強いる原因になっていたからである）波間を漂っていたところに、一つの宗教が彼らの前に姿を現した。この宗教は、それ自身は道徳的に墮落した民族のあいだで生まれ、この民族の求めているものを約束したのである。人間は——とヘーゲルは言う——絶対的なもの、自足的なものを断念することができない。それをもはや自分自身の意志の中に見出せなくなったので、人間は自分が逃避した唯一の場所であるキリスト教の神の中にそれを探し求めたのである。この神は、人間の力では最早どうすることもできないことを人間に代わっておこなうこと約束したのである。われわれの世代に——と彼は言う——残されている仕事は、われわれの祖先が天国のために使い果たした宝物を取り戻すように、理論の上だけでも要求することである。とはいえ、この仕事は、それを行動に移すに足るだけの十分な力をもっているだろうか。

このような墮落した人類が——とヘーゲルは続ける——人間本性は腐敗しているのだという教説を生み出したことは致命的なことであった。事実、この教説は人間の傲慢ぶりを満足させるものであった。というのもこの教説は、われわれの無力を名誉あるものにしてしまい、人間の墮落を神聖化して、人間が信頼できる力を充分にもっていると考えるのは幻想だと決めつけて有罪判決を下したからである。このような無力な人たちが誠意にみちた熱意を抱いて祭壇の下へ逃れ、そこでわずかばかりの自主性と道徳性を乞い願うのを見て人は心を動かすことはできても、彼らが神について抱いていた考え方や、また、このような考え方をめぐって引き起こされた論争、そしてこの論争を厚顔にも人間の榮譽に仕立て上げてしまうことにたいしては、ただ嫌悪の念をもって非難するほかはない。どうしてこのようなことが起こったのか。非の打ちどころのない完全性という理想から、つまり神聖なものが保管されていた唯一の場所から、道徳的なものもまた姿を消した。道徳的な完全性、この神性が有している本当に神的なもの、の代わりに人びとが神の中に見たものは、自然以外の何ものでもなかった。

理論理性によって無限者にまで拡大されたダイナミックな悟性概念を無限な客体に適用する代わりに、人びとはこの概念を、数量概念、つまり反省概念（単一性、多様性など）の網の中に押し込め、いやそれだけでなく、純粋な経験概念（発生、創造、生産）の網の中に閉じ込めることに着手したのである。人びとが、この無限な自然に与えた目的とは何なのか。その目的は、この世の道徳上の最終目的とは無縁のものであったのだ！その目的は、キリスト教が伝播している範囲に限られているのみか、自負、高慢、恐怖、羨望、憎しみ、あるいはその他の情念が共同体や個々の人間に吹き込んでいた目的に限られていると考えられていた。なにせ、この地上でのキリスト教徒の状態は、その当時あまりぱっとしたものではなかったので、今日のような、広く通用し美しく描かれた神意論や慰藉論には注意が払われなかったのである。その上、キリスト教徒には、教会というものが深く心の中にしみ込んでいたので、今日のわれわれのように、ちっぽけな個人のことを心配るわけにはいかなかった。けれども、人びとが自分の個人的利害を教会の利害と結びつけるようになるとたちまち、余計に強い巻き返しがおこなわれたのである。

こうして、——とヘーゲルは結論を下す——ローマの王侯たちの専制主義は、人間の精神を地上から追い払っていたのである。自由が失われたために、人間は自分にとって絶対的なもの、永遠なものの逃げ場所を、天国に、神の懐の中に求めざるをえなくなっていた。人間が墮落し、隷属状態に落ち込んでいくのと歩調を合わせて、神が客体的なものになっていった。神の客体性は、もともと、時代精神の現れでしかなかったのである。神は、以前と同じく、無限なものではなかったが、それだけではなくさらに神は、人間にとってまったく疎遠な世界、われわれには関わりのない世界、われわれが自分の行為を通じて移り住むことのできない世界に、住んでいたのである。神はひとつの非我となっていたのであり、人間も、もうひとつの非我となっていた。神はなにか主体的なものであることを完全にやめてしまっ、まったくの客体になってしまっていた。

いま要約したテキストからわれわれはいくつかのことを反省させられる。なによりもまず、そこで表明されている政治的自由という観念は、自由主義に含まれている観念ではないということである。むしろこの観念は、現代のある種の体制、例えば共産主義やナチズムが提出した理想を思い起こさせる。これらの体制もまた、個人主義に対して真の自由をかかげ、完全に自分自身であるためには、人間は、公共の利益、つまり国や世界の利益に資するために自分の小さな自我を忘れなければならない、と主張する。とはいえ、このような類似点をことさら強調しないように気をつけよう。ヘーゲルが使う政治上の諸概念はカントのような作家のそれよりもずっと複雑で、位置づけがはるかに困難なものなのである。ヘーゲルがローマの王侯たちの専制主義について語る時、彼は同時に旧制度末期の啓蒙専制君主のことや、その臣下の市民的で特定主義的な心性——この心性を教会は体系化していた——のことを考えている。ヘーゲルが自由について語る時、彼はフランス革命のことや、この革命によって広まった市民の熱狂のことを考えている。それにここで語っているのはまた官吏の息子でもあるということである。すなわち、職業がら公共の利害と私的な利害は一致すると考え、公共の利益という名の下で物事を考える習慣がついている人物の息子でもあるということである。

古代世界の変容とキリスト教によるその代替というテーマは、壮年時代の著作にもことあるごとに現れるが、そこには青年時代とは違った色合いを帯びている。そこでは、このような歴史的変遷は、主体性を見つけ出されることであって、それはひとつの進歩であり深化してゆくことであると、一層はっきりと述べられることになる。さらにヘーゲルは、壮年時代の著作で、とりわけ『法の哲学』を読めば分かるように、ギリシア的な生き方は完全に過去のものとなり、単純にそのような生き方に立ち帰っても不幸な意識の段階を止揚することはできない、ということをもっとよく理解するようになる。

われわれがいま分析したテキストは単なる歴史的な分析にすぎないもの

であるが、しかし少し注意してみると、このテキストの裏には神義論が隠されているという解釈に到り着かざるをえない。にもかかわらず、文芸上や思想上の傾向は、われわれが先に説明したような形而上学的な疎外に傾いていると言うことができると思う。人間は疎外されてしまった。人間は一個の非我になってしまったのである。神は完全に主体的であることを止めてしまった。神もひとつの非我、ひとつの純粋な客体となった。そうなってしまったのは、神が、一つの自然としてしか、すなわち際限もなく議論の対象とされている形而上学的の本質としてしか考えられていないという意味においてばかりではなく、とくにまたこの形而上学的の本質がわれわれにはまったく疎遠で、**主体**、すなわち人間の**自我**には最早かわりのない世界に移されてしまったからでもある。²¹ 自由な人間が絶対的なもの、永遠なものをみずからの内にもつのは、彼が神になれるからではなく、彼が神の内に入り、神が彼の内にあるからである。神と自由な人間との間には、客体性という裂け目はもはや存在しないのである。

(注)

- (1) ヘーゲルに着想を与えた書物は、モンテスキューのもの(『ローマ人盛衰原因論』 *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*) と、殊にギボンのも(『ローマ帝国衰亡史』 *The Decline and Fall of the Roman Empire*) である。がしかし、われわれの著者は、自分なりの独創的なやり方で問題をとり扱っている。Cf. J. Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, pp. 26-31.
- (2) もちろん神中心的な解釈は斥けなければならない。この解釈は、自我あるいは主体として考えられた神と非我あるいは客体である神との間の対立を、道徳神と自然としての神との間の対立と単純に同一視するところにあるからである。

二 摂理と奇蹟

摂理という概念は、神的な本性に関する新しい説から生まれてきて、ベルン時代の最後の断片草稿の中に見出されるが、この概念は、運命

[*Schicksal*] という概念に光を投げかけるがゆえに、特別な注意を払う価値がある。それゆえ、われわれはこの摂理の概念にいましばらく足を止めようと思う。この概念をよりよく理解するために、われわれはこの概念を、カントの考え方や神学の考え方とつき合わせて考えることにする。これに加えて、われわれは奇蹟に関する一七九六年に書かれた二つの短い断片草稿を分析することしよう。

神学者たちは神を、想像力に富む偉大な主と考える傾向がある。神は思いのままに振る舞いたまうが、いついかなる場合でもその支配したまうすべての者にとって最善となるよう振る舞いたまう、というわけである。その場合しばしばこのような考え方に付け加わるのは、この世にたいする聖書の解釈である。この解釈は至る所で神の力を示そうとする。このような神学者の言うことを信じれば、——とヘーゲルは言う——一週間毎に自分の父や母を失うことができないうって残念がることになる。われわれの著者が嘲笑を浴びせるのは、このような教説であり、とくにこの教説に表れている考え方、それを保持するのにこの教説が一役買っている考え方である。テュービンゲン時代以来、ヘーゲルは摂理という考えは教育的に害があり、この考えに助けをもとめる必要はないと主張している。

哲学者たちの方は、通常は奔放な想像力を好まない。この人たちは秩序を重んずる人たちである。彼らにとって最も重要なことは、機械論的で決定論的な自然である。哲学者たちが神を持ち出すとき、それはたいていの場合、自然というこのすばらしい機械の創造者だという資格を神に与えるためである。さらに彼らが楽天主義者であれば、彼らは自然というこの機械のすばらしい配列の中に摂理を置き入れ、最良の世界について語り、道徳性と幸福との調和は自動的に実現されると考えるのである。啓蒙の特徴であるこのような考え方をヘーゲルは摂理の場合にも増して受け容れない。

カントは神の存在証明の根拠を最高善の必然性に、すなわち道徳性と幸福との間の完全な調和の要求に求める。とはいっても神はこの調和をどこで、またどのようにして実現するのか。カントはこの点について、はっきり

りしたことは述べていない。カントの神の存在証明の定式化には啓蒙の楽天的な傾向が影を落としていることは疑い得ない。そして『判断力批判』は、目的論の名のもとに（少なくとも作業仮説として）神を引き合いに出しているが、この著作も地上の摂理に賛意を表している。ヘーゲルとヘルダーリーンは、カントの説が一方では啓蒙の神学者や哲学者が持ち合わせているおめでたい楽天主義と、他方ではギリシア人のいただいているもっと現実主義的でいさぎよい宿命論とを総合しようとする試みである、と見なすこと⁽¹⁾から出発した。しかしヘーゲルは最高善に関するカントの説の中に隠されている実利主義には決して与しなかった。だから、神学者が無節操にもカントの説を食いものに始めたとき、ヘーゲルは素早くカントの立場を離れ、フランクフルト期の諸論稿に現れている立場へと歩を進めたのである。

神的本性、および神へのわれわれの内在、というシェリングが口火を切りヘーゲルが受け容れた考え方は、摂理に関する伝統的な考え方^{ア・プリオリ}を頭から批難している。この場合問題となっているのはもはや、摂理の及ぶ範囲を多少とも制限するということではない。そのようなことは断固として拒否されている。現に存在しているのはもはや、（質の上で無限な、すなわち原理上、絶対的な自我であり、量の上で限定された）人間の自由と非我的他にはない。われわれの経験的自我の内部においても、外部の世界においても、自由を妨げ自由の実現を阻むものはすべて運命つまり *Schicksal* というファイルに綴じ入れられる。しかしながら、付け加えておかなければならないのは、この観念論の英雄は、自分が絶対者へと組み入れられているがゆえに、ギリシアの英雄よりも自分のほうがもっと偉大であると感じているということである。さらに、摂理は迂路を経て、まもなく再び姿を現すことになる。絶対者は、それでもやはり素晴らしい「魔法の言葉」として受け取られることになる。絶対精神を（ヘーゲルにおいて）完成させるためには、そこから出発しなければならないのである。フランクフルト期の諸論稿において極めて重要な意味をもっている運命^{運命}という概念は、わ

れわれがいま述べたような思想状況に結びついている。運命というこの言葉は、新しい英雄たちを古代ギリシア人に結びつけることになる。しかしながら、この言葉の中身は、相互になんら同じものではない。双方の溝は、運命という言葉がもっと深い意味を獲得し、媒介する役割を担う普遍的な否定性の構成契機のひとつになるにしたがって、深まっていくことになる。最後に注意しておきたいのは、ヘーゲルがフランクフルト期から、自由と非我との闘い、および特にこの闘いの結果を構想するフィヒテのやり方(初期のシェリングもこのやり方から着想を得ている)に反対することになる、ということである。われわれはこの点に立ち戻る機会があるだろう。

ベルン時代の最後の断片草稿の中に、奇蹟に関する二つの短い論述がある(Nohl, *op. cit.*, pp. 230-232)。それらを理解するためには、カント哲学と、先に分析した神学上の諸々の試みについて知っておかなくてはならない。以下のようにヘーゲルの思想を描き出すことができよう。

奇蹟に関して、悟性の範囲内で議論しようとするのは無意味である。悟性は奇蹟の可能性を否定しない。自分が基本原理にしているのは、ある与えられた経験を、どんな場合でも他の与えられた経験によって説明しようとすることである、と悟性は言うにとどまる。与えられた経験を説明するのに、一切の可能な経験を越えた説明を悟性に求めるとすれば、悟性は、そんなことは自分には理解できないことだ、と応えるのみである。それゆえ奇蹟に異を唱える者は、聖書解釈の議論をきっぱりと拒絶することで満足しなければならない。もしも彼が向こう見ずな態度をとり、聖書解釈を擁護する側に身を置くならば、万事休すである。実際のところ、どのような有効な手段に訴えればよいのか。問題となっている事柄はすべて例外なく自然的なものとして説明がつくことを彼は示さなければならないだろう。例外なく説明することなど彼にはおそらくできないので、いずれにしても、彼は悪意のある人間とみなされるであろう。

実際のところ奇蹟の問題は理性の範囲内で決定されるのである。本当の問題は、理性が自律的であるか否かを知ることである。この自律を

どのように理解しなければならないのか。二つのテキストはそれぞれ、理性の自律ということに、若干異なった意味合いをもたせている。第一のテキストは、奇蹟、あるいはもっと正確に言うと、奇蹟によって正しいものと承認された啓示を実践理性の要請にまで高めている神学者たちのやり方に触れているが、第二のテキストは、もっときっぱりとしたやり方で、啓蒙の精神に従って、理性の自律と理性が外部から命令を受け容れるのが不可能であることを語っている。しかし、これら二つのテキストの間には同じ考え方が隠されている。奇蹟にたいする信仰の基礎にあるのは、人間の弱さと恐れ、つまり世界にたいする恐れ、自己信頼の大いなる不足であり、外部から与えられる法および宗教への欲求である。実践理性の要求のみがわれわれを導いて、奇蹟を信じさせることができよう。しかしながら、このような要求は全然存在しないのである。

(注)

- (1) 一七九五年一月二十六日の手紙で、ヘルダーリーンはヘーゲルに書いている。
 「君が宗教概念の研究に取り組んでいるのは、確かにいろいろな点で……重要です。君は摂理の概念をカントの目的論 (théologie) [このところは、D. ナヴィル氏がヘルダーリーンの『全書簡集』(F. Hölderlin, *Correspondence complète*, Paris, 1948, p. 114) で間違っ^て訳しているように、神学 (théologie) ではない] とまったく同類のものとして取り扱かおうとするのですね。カントが機械論的な自然(したがってまた運命)を自然の合目的性と結びつけるやり方は、僕には本来、彼の体系の全精神が含まれていると思われ^{ます}。」

一七九六年の七月から八月にかけて、ヘーゲルは二三人の仲間と一緒に、ベルンのアルプスへ徒歩旅行に出かける。人間を圧倒する山岳の巨人のような威容や、自然の怒りを前にして静かに運命を甘受している住民たちの身の処し方について語りながら、ヘーゲルは次のように書いている。「どのような信仰のあついで神学者でも当地に来れば、人間のために有用であるという目的を、この山岳地方全体の自然そのものに認めようとするかどうか疑わしい。当地の人間は、自分が利用できるわずかなもの、乏しいものを、骨折って自然から盗み取らなければならないからである。しかも、そのささやかなものを盗む間に、ひとつかみの草を盗み取る間に、落石や雪崩で身を八つ裂きにされないともかぎらない。人間の手になる哀れな作品であるみすばらしい小屋や牛舎が一夜のうちに粉微塵にされてしま

わなともかぎらない。このような不毛の荒地に、教養ある人士がいたとしても、おそらく彼はあらゆる理論と学問を発見するであろうが、物理神学 (*Physicotheologie*) のあの例の部分だけは発見することはないであろう。その例の部分は、自然が如何に人間の享楽と幸福な生活のために一切のものを広げて提供してくれたかを人間の自負心に向かって証明しているからである。この自負心は、われわれの時代の特徴ともなっているものである。……しかしこの地方の住民は、自然の威力に依存しているという感情をいだいて生活している。そしてそのゆえに彼らには、自然の突発的な破壊活動にたいしても静かな服従心が具わっているのである。彼らの小屋が粉微塵にされたり、土砂で埋まったり、押し流されたりしても、彼らは同じ場所か、またはその近くに別の小屋を建てるのである。人びとが道を歩いていて、しばしば落石に当たって死ぬことがあっても、彼らは、都市に住む人たちと違って、同じ道を平然と歩くのである。都市の住民が自分の目的を妨げられるのは、通常はもっぱら自分自身の不手際によるか、あるいはまた、他人の悪意によるのである。そして他人の悪意には辛抱できず、いらいらする。たとえひとたび彼ら都市の住民が自然の威力を感じ取ったとしても、慰めとなるものを必要とし、このような不幸でさえ自分たちの利益になるかも知れない、というようなことを説いて聞かせてくれる駄弁の中に慰めを見出すのである。というのも、彼らは自分たちの利得をあきらめるまでにはみずからを高めることができないからである。埋め合わせなどは断念するように、と彼らに要求することは、彼らから彼らの神を奪うことを意味することになろう。」J. Hoffmeister, *op. cit.*, pp. 234-235.

三 実践理性の要請

ヘーゲルは、シェリングへの手紙の中で、実践理性の要請の取り扱い方、すなわち実践理性の上に築かれる神義論やキリスト教擁護論がどこまで有効であるかを研究したい旨を幾度か伝えている。青年時代の諸論稿には、この問題についての研究を最初に書き留めた二つの論稿が含まれている (Nohl, *op. cit.*, pp. 361-362 および pp. 233-239)。われわれは、これら二つの論稿のうち、ベルン時代の終わりに書かれた二番目のものを簡単に分析しようと思う。ヘーゲルは、そこの所で、既成的な信仰の構造を簡単に叙述しているが、この叙述の調子やその筆の運び方から、われわれは筆者

の個人的な見解を十分に窺い知ることができるのである。

既成的な信仰とは——とヘーゲルは言う——われわれが真理として受け容れざるをえない諸々の宗教的命題からなる体系のことである。なぜなら、これらの宗教的命題は、われわれが拒むことのできない権威によって、われわれに押しつけられるからである。

神の権利を、われわれおよびわれわれが負っている服従の義務の上に打ち立てるために、次のことが強調される。すなわち、神こそわれわれの支配者であり、主人であり、われわれは神によって創造された者であり、神の臣下であるということ、そしてさらに、神はわれわれに大いなる恩恵を施す存在であり、われわれは神に対して感謝という極めて大きな義務を有しているということ、そして最後に、神こそすべての真理の源であり、われわれは哀れな盲人であるということ、これらのことが強調されるのである。

以上のような神と人間の資格について、ヘーゲルは最初に挙げたものが最も重要で最も効力のあるものであることに注意を促している。最後に挙げられた神と人間の資格は、事実上、すでに真理へのある種の愛、ある種の道徳的な思いやりを前提にしている。これに反して、最初に挙げた資格は感覚的な人間に訴えかけている。神は、そこから逃れようとしてもどうにもならない主人である。その理由を理解するために読者は、この章の第二節に立ち戻らなければならない。その所で問題となっていたのは、フィヒテと彼の見解に対するジュースキントの批評であった。この二人は共に、啓示の可能性の根拠を、実践理性の必要性に、したがってまた人間の道徳的な惨状に置いていた。こうして啓示が道徳的状態を改善する (*redresser*) ために必要となり、啓示はなによりもまず、感覚のみに訴えかけることにもなるのである。

疎遠な存在がわれわれの本能（それが自然という名で呼ばれるにせよ、運命あるいは摂理という名で呼ばれるにせよ、このような存在の力を誰もが本能的に認めている）だけではなく、われわれの精神にも及ぼす力をひ

とたび認めてしまえば——とヘーゲルは続ける——既成的な信仰から逃れる手だてはもはや存在しない。提起される唯一の大いなる問題は、理性の自由という問題である。ここでは、正統信仰は後に退くことはできず、食うか食われるかであるより他はない。正統信仰は、道徳的であることが人類の最高目的であることを承認することまではできる。正統信仰にはまた、理性が純然たる道徳体系を打ち立てることができることを認めるに到ることさえ可能である。がしかし、正統信仰は、理性が感覚の好むものを制し、感覚が好むもの自身から出てくる要求を満たすことができる、とは断じて認めることはできないのである。それゆえ、正統信仰は、人間が、感覚の要求を指定するためではないとしても、少なくともこの要求を満たすために、自分の外部にある一つの存在に依存できるように、この感覚の要求を指定することに充分気を配らなければならない。

理性の無力がひとたび証明されてしまうと、神によって与えられた既成的宗教、例えばキリスト教は、まったく歴史的なやり方で立証されるし、このことは、理性が口を封じられて、与えられた教えが不合理なものであるとか、また、語られた出来事が経験の法則にかなったものではないと言われて煩わしい思いをすることなくなっただけに、それだけ余計に実現の容易なものとなる。

既成的宗教は、それが与えるものを受け容れるようわれわれに命じる。その掟は、一部は、われわれの認識能力を通して受け容れられるために、**眞理**に係わり、一部は、意志を通して採り入れられるために、**行動**に係わっている。とはいえ、この行動のうちで第一のものは、与えられた**眞理**に賛同することである。これら一連の行動の働きの位置づけに関して、ヘーゲルがわれわれに与えているとにかく不完全な叙述について、ここでは見解の一致をみないであろう。ただわれわれに興味があるのは、彼が、問題となっている真理に含まれている約束について、語っていることである。

この約束は理性に訴えかける。それは理性のなんらかの要求を満たすように定められている。この約束は、既成的な信仰の眞の基礎であるわれわ

れの道徳的無力、つまり、外部から動かされることを求める機械であるという事実を、われわれの眼前に、ありのままの姿であらわならしめるのである。

既成的宗教は、実践理性の要求を満たすことを約束するが、この実践理性の要求には、二種類ある。一つは、理性が願っているものであり、もう一つは、理性がその実現を恐れるものである。しかし、願うとかひどく恐れるという言葉がすでにはっきりと示しているのは、理性ではなく感性こそが満たされることを要求しているということである。

例えば、幸福と道徳性との調和というあれほど有名になった要請の場合、どのようにして理性は、自分が満たすことができないと感じている要求を出すに到るのだろうか。理性が人間の中の主人として君臨するとき、理性は、「汝なすべし」という自分の命令をあっさりと意志に手渡ししてしまう。次いで意志は自分の軍隊ともいうべき肉体的な力を動員する。この肉体的な力が戦いに勝とうが、それに敵対する力が優っているために敗北を喫しようが、それは問題ではない。意志が屈しなかった以上、理性は充分に満足しているのである。ただ今日においてのみ、名誉のためとか、祖国のため、徳のために命を捧げた人間は気の毒がられ、あの男はもっとよい運命に恵まれてしかるべきはずだ、と言われるのである。

意志が感性の支配下にあり、感性が自分の利益のために、理性の「汝なすべし」という声を聞き入れて、この声を幸福への要求であると解釈するということが、残念なことにしばしば起こる。理性の刻印を押された感性の欲求は、その場合、幸福を求める権利と呼ばれる。このような混ざり合った要求（理性の産物である道徳性への要求は、感性の産物である幸福への要求と重なり合っている）を満たすためには、理性が明らかに支配することができない本性に対する支配力が必要である。だから、この支配力の持ち主である他の存在に対する信仰が生まれるのである。この信仰は、既成的宗教の基礎となり、逆に既成的宗教の方も、もっと分かりやすく説くことができる自分の力によって、また、構想力の糧となるものならずべて

動員することによって、この信仰を強化するのである。

次いでヘーゲルは、理性のもう一つ別の「有名な」欲求に関する問題、つまり、不徳が罰せられるのを見届けたいという欲求に関する問題に取りかかる。残念ながら、原稿はここで中断しているが、ヘーゲルは議論をもっと先へ進めたようには思われない。

* *

*

一七九七年に到るまでの若いヘーゲルの思想的発展を統べていた深層にある着想を特徴づけるために、われわれは自由 (*liberté*) という言葉を使った。われわれが示そうとしたのは、自由についてのヘーゲルの考え方が、熱烈な人道主義を伴った啓蒙の時代の遺産を継承しており、シェリングの影響がこの考えを形而上学的に深めるきっかけとなった、ということである。

自由という言葉が指し示す生き方や考え方とは対立するものを言い表すために、われわれは、隷属 (*esclavage*) や抑圧 (*oppression*) という言葉を使ったばかりではなく、疎外 (*aliénation*) という言葉、つまり、形而上学的、宗教的、道徳的、および政治的疎外、そしてもっと広く人間の疎外という言葉をも使った。実際のところ、われわれの哲学者の眼には、十八世紀の人間は、自由を奪われ、疎外されていたがゆえに奴隷なのである。最初のうちヘーゲルは、このような状態を深刻な不幸であると感じ取っていたが、その後間もなく彼は、そこに必要不可欠な契機を認めることになる。しかも彼は、疎外という否定性の進展を、彼の全体系の推進力にするのである。

啓蒙およびカントが主張する有神論に取って代わる神の理念を明確にすることが問題であったが、われわれはこれまで、汎神論 (*panthéisme*) という用語を使うのを見合わせてきた。というのも、この用語は極めて誤解

が生じやすく、紙の上に広がってそのページ全体を台無しにしてしまうあのインクの染みのことを非常にしばしば思い起こさせるからである。しかしながら、われわれはこの用語を後に使うことにしよう⁽¹⁾。この新しい概念がもたらす宗教上の帰結を、われわれの論述の中で強調しておいた。そしてまた、汎神論の本性を問題にしたとき、ヘーゲルが絶対者を、すでにみずから自身の中で十分に展開された実在と考えていたのか、あるいは反対に、われわれの内に展開されるわけのわからない飛躍と考えていたのか、それを知らうとすることは、人間の観点——これが若いヘーゲルの観点であった——からすれば、さして大きな重要性をもつ問題ではない、ということも指摘しておいた。

若きヘーゲルの汎神論に関してこのような問題が介在しているので、われわれは、一七九六年の八月にヘルダーリンのために作られた「エレウシス」(*Eleusis*) という詩の翻訳を読者にお目につけないわけにはいかない。だからわれわれは、この章を閉じるにあたって、これまでのものほど散文的ではない覚え書を紹介しておく。まず最初に、この詩ができた経緯について簡単に説明しておこう。一七九五年の末以来ヘーゲルはスイスで、わが身の不遇を嘆いていた。今日では失われている手紙の中で彼は、当時フランクフルトのゴンタルト家の家庭教師をしていたヘルダーリンに、自分が落ち込んでいる旨を伝え、将来のさまざまな可能性について、友の助言を求めている。ヘーゲルは、その中でも特に、テュービンゲン神学校の補習教師になることを考えていたのである。ヘルダーリンは、一七九五年十一月二十五日付けの返信の中で、友がこの職を求めることを強く思い止まらせ、友のためにドイツに家庭教師のよい口を見つけることを請け合う⁽²⁾。数カ月後、今日では失われている手紙の中で、ヘルダーリンは、彼の近くのフランクフルトで、ゴーゲルという商家に職がある旨を友に書き送る。この手紙を受け取ったときに、ヘーゲルが感謝のしるしとして作ったのが、「エレウシス」と題された詩である。

この詩は以下の通りである。

(注)

- (1) われわれは汎神論を、無神論、有神論および万有在神論 (*pantheïsme*) から区別する。無神論ということでわれわれが了解しているのは、絶対者を有限な存在の総体と同一のもののみならずような考え方であり、さらに言い換えるならば、人間個人に関しては、横の (*horizontale*) 超越性しか認めない考え方である。有神論ということでわれわれが了解しているのは、有限な存在の総体の外に、それを超越した無限の根源的存在——この存在は人格性を与えられ、世界を自由に創造する——を認めるような考え方である。万有在神論ということでわれわれが意味しているのは、それ自身の中に人格性を与えられている無限な根源的存在を認めながらも、無限なものが有限なものに内在していることを強調し、あるいは逆に、有限なものが無限なものに与かることで、有限なものが無限なものもつ生のリズムの構成要素となることを強調するような考え方である。無限な根源的存在に、人間の人格性の特徴である自己意識、意志、公正さ、善良さなどの性質を与えることを嫌って、神の人格性をもさらに取り払ってしまうような考え方を——それはもはや単なる万有在神論ではない——われわれは汎神論と呼ぶ。汎神論は絶対者を、有限なものに生命を与え有限なものを包み込むところの一種の球状をなすもの、一種の拡がりをもつもの、一種の精神的に躍動せるもののように考えている。有限者が無限者の生命を自覚することが、時には——常にといいわけではないが——無限者自身の最高度の達成であり、無限者が自己意識へと到来したものに他ならないとみなされるのである。

汎神論を唯物論とみなすことはできない。神による創造が必要不可欠であり、精神は物質なしには考えられない——それが存在全体においてそうであるにせよ、少なくとも現実の存在をその総体においてみる場合においてそうであるにせよ——と述べることは、精神が物質の一樣相——たとえそれが独自の (*sui-generis*) 様相であって、共産主義が説くように、物理・化学的な特性に還元できない物質の性質であっても——である、と述べることと同じことではない。ドイツの汎神論が一元論的になるにしたがって、精神を物質の一樣相としてではなく、物質を精神の一樣相としてみなすようになる。しかしながら事実上、この汎神論の形態の幾つかのものは、存在論的には、広義の唯物論とほんの僅かしか違わない。死すべき人間の中に存在の進化の頂点を見る場合、この進化の出発点を、観念——この観念は単なる潜在力をもつものであることを止めるためにはみずから自然とならなければならない——に置くか、あるいは、物質——たとえ物質という言葉が弁証法的唯物論と共に、何ものにも還元できない最高の潜在力を与えられた物理・化学的自然を意味するとしても——に置くか、ということは結局のところ大した問題ではない。

- (2) 「……君が、テュービンゲンで死者をよみがえらせる者の役割を務めることが

できようものなら、補習教師になるのもあるいは君の義務かもしれない。もちろん、テュービンゲンの死者を葬りさる者どもは君に反対して手当たり次第なんでもやっつけてのけるだろう。君は無駄骨を折るのではなからうかと思うので、僕はもちろん、君が下らない連中と係わり合いになろうとするのは、君が自分自身にたいして犯す背信行為だと思う。」（*Briefe*, I, p. 34.）。——ヘルダーリーンは、さらに、一七九六年十月二十四日付けの手紙で、再び同じ話題に触れている。「いつか僕たちが、薪割りをしたり、靴墨やポマードの商いをしなければならぬような仕儀にでもなれば、そのときは、テュービンゲンで補習教師にでもなるほうがましではなからうか、と思いなおしてみることにしよう。」（*Briefe*, I, p. 41-42.）

ヘーゲルは、シェリングにも同じ話を持ちかけていた。一七九六年七月二十日付けの返事の中で、シェリングは、ジュースキントとシェリング自身が引き受けていたヘーゲルの職探しに触れているが、その後でシェリングは友にたいして次のようにやわらかく忠告している。「君は今、決心がつかかねているようですね。それどころか——君のこの前の手紙によれば——落ち込んでいるようですね。そんな状態は君にはまったくふさわしくないことです。なんてことだろう！……もう一度言います。君の現在の状態は、君の実力と大いなる志にとってはふさわしくないことです。」（*Briefe*, I, p. 37.）