

翻 訳

## 若きヘーゲルの宗教思想 (2)

——自由と疎外——

ポール・アスヴェルド 著

大 田 孝 太 郎 訳

### 二 若きヘーゲルのシュトゥットガルト時代 (1770-1788)

G. W. F. ヘーゲルは、財務局官吏の息子である。彼の一族は、上層の中産階級に属していた。彼は一族から聡明な知性ばかりではなく、鋭敏で確固とした政治的感覚をも受け継いだのである。彼には妹が一人と弟が一人いた。この弟は軍職について、後年ロシア遠征に参加した。彼の父は、どちらかといえば開けた思想の持ち主であったようである。彼の母は、彼が十五歳になる前に死んだ。

ヘーゲルは、シュトゥットガルトのギムナジウムで中等教育課程を修めた。彼がそこで受けた教育は、啓蒙思想の影響をはっきりと受けていた。啓蒙の知恵とは、ひとつのものに偏らない通俗的な生き方であり、われわれがすでに述べた極端な思想をすべて嫌悪する生き方である<sup>(1)</sup>。この教育は、彼の中の奥深くにあった一連の特徴的な性質を堅固なものにした。すなわち、諸々の複雑なものとそのあいだのバランスをとることにたいする並みなみならぬ感覚、具体的なものにたいする感覚、特に人間の精神にかかわる具体的なものにたいする感覚、教育感覚、教育者としての気質、偉大な生真面目さ、それも秩序を重んじ少し衛学的な生真面目さ、これらが彼の性質の特徴である。

われわれの哲学者はまた、ギムナジウムでは古典古代にたいして大いなる賛嘆の念を抱いていた。このような感情をもっていたために、彼は啓蒙（といっても忘れてはならないのは、ここで言う啓蒙とはドイツの啓蒙のことであり、従ってキリスト教的な啓蒙である）が、みずからの時代の「啓蒙された」性格と比較して、古代人の迷信について語るような長広舌にはやがてもなく我慢できなくなったのである。

ヘーゲルの宗教的な良心がどのようにして目覚めたかを知るためには、われわれは、この時期に書かれたいくつかの断片が示唆しているものに頼らざるをえない。これらの断片は、J. ホフマイスターが刊行した『ドクメンテ』(Dokumente) の中で150頁以上を占め、三種類のものに類別される。すなわちこれら断片に含まれているのは、若干の学業の課題とヘーゲルが進級にあたって生徒を代表して読み上げた研究発表、それから私的な日記、そして最後に諸々の書物からのかなりの数にのぼる抜粋、である。

学業の課題の中で、われわれの最も興味をひくものは、1787年8月10日の日付けで、『ギリシア人とローマ人の宗教について』<sup>(2)</sup>と題された小論である。啓蒙の精神に育まれたこの試論は、読んでみる価値がある。この論文は、人々のあいだに宗教がどのようにして生まれたかを論じ、宗教が神やわれわれに対する神の感情を思い描く場合の擬人的なやり方を批判し、祭礼や犠牲を、そして人間の愚かさの上にその権力を築いている僧侶たちを批難し、幸福の観念を分析して、最後に次の言葉で締め括っている。「ギリシア人やローマ人の（宗教の）歴史からわれわれが学ぶことは、習慣によってわれわれはこのうえなく馬鹿げたものでも理性的なものとみなし、最もたちの悪い愚行でも知恵あるものとみなすことがいかによくあることか、ということである。たぶんまったく誤っているかもしれない、それとも半ば真実であるにすぎないかもしれないというような疑念や憶測も決してわれわれの心に思い浮かばないような意見でさえも吟味してみると、このことからわれわれは、過去から継承され伝承されてきたわれわれ自身の意見に対しても注意を向けざるをえないようになるはずである。……こ

のような経験からわれわれが教えられることは、われわれが確信しているものの多くはおそらく誤りであり、われわれとは違った考え方をしている人が確信しているものの多くはおそらく真実であるということがあり得る、それどころか大いにあり得る、ということである。そうだとするならば、われわれは、考え方の違う他人を憎んだり、冷酷に批判してはならないだろう。」<sup>(3)</sup>

私的な日記に関していえば、それが私的なものであることは極めて少ない。ヘーゲルはみずからの心境を吐露することを決して好まなかった。それでもこの日記の中に、いくつかの興味ある記述がみられる。例えば、1786年の3月11日には、次のような記述が見える。すなわち、今日のキリスト教徒は、自分たちも大きな誤りから自由になっていないのであるから、異教徒の誤りや迷信を批判するときはもっともっと慎重深い態度でのぞまなければならない、という記述がそれである。例えば、二つの魂があって、その一方が善い魂で他方は悪い魂であり、善い魂が勝てばその人間は善い行いをなし、悪い魂が勝てば悪い行いをするという風に人間を二つの魂が闘いあう戦場にしてしまう人々を、キリスト教徒は嘲笑する。しかし、キリスト教徒が忘れていることは、現在でも多くの人たちが、しかも少なからず教養のある人たちが、われわれの善い考えや善い行いを神の恩寵に帰し、悪い行いは悪魔のせいに行っているということである。このような人たちは、どのような点で異教徒と異なっているのであろうか。疑いもなく、たった一人の悪魔が全人類と各々の個人を蝕んでいるものとみなされるが、しかしその代わりに清廉な人間はだれも、自分の生活や習慣を守る天使が一人あるいは数人あたえられていると思っているのである。ある人が罪を犯すと、それは神が自分から遠ざかって自分を見捨てたからだと言ってある程度まで弁護される。ヘーゲルはそれに憤慨して言う。そのような考え方はまったく神の意図に反する。というのも神は、人間が善悪をまったく自由に選ぶことを望んだからである。異教徒は、断食をしたり食べ物や飲物を捧げることによって、自分たちの神をなだめることができると信

じていた。しかしこれと同じようないくつかの行為は、とくにカトリック教徒のあいだでは必ずしも効力をもっていないのではなからうか。唯一の相違は、次の点にある。すなわち、異教徒は自分たちの食べ物を神自身に捧げるが、それに対して、カトリック教徒はそれを司祭に与える。カトリック教徒は司祭の私腹を肥やし、この連中がわけのわからないおきまりの文句を二言三言口に出すと、もうそれで神の寵愛を取り戻した気になるのである……。1785年の8月7日と21日の日曜日に、ヘーゲルはカトリックの礼拝に出席した。彼は、説教がおおいに彼の心になったものであると日記<sup>(5)</sup>に書きつけている。その説教が、かの「キリスト教の悲しむべき不和」に言い及ぶことがなかったからである。それに対してミサには、彼は非常に不愉快な思いをした。「ミサは私にとって何とむなしいものだろう、聡明な人には何と不愉快なものだろう」。——さらに、1786年3月22日付けの日記の中では、幸福にたいするヘーゲルの考えが披瀝されている<sup>(6)</sup>。すべての人は幸福を追い求めている、と彼は書いている。たしかに、他人を幸福にするためにみずから犠牲になる人たちもいる。しかし、彼らとて真の幸福をあきらめたわけではない。彼らはただ一時的な喜びしか与えない生命をあきらめたにすぎないのである。だから彼らも幸福の法則の例外ではない。このあとヘーゲルは、彼が幸福というものをどのように考えているかをわれわれに語ってくれるはずであった。残念ながらテキストはここで途切れている。

ヘーゲルの読書ノートには彼本来の思想が必ずしも見出せるわけではないが、しかしそこから彼の関心がどのへんにあるかがわかる。そこでは教育学が大きな位置を占めている<sup>(7)</sup>。この時期からヘーゲルが、文芸および哲学の新聞雑誌、特に『一般ドイツ文庫』(*Allgemeine deutsche Bibliothek*) (Hoffmeister, *op. cit.*, p. 29, 40), 『ベルリン月報』(*Berlinische Monatsschrift*) (*ibid.*, pp. 140–145), 『イェーナ一般学芸新聞』(*Allgemeine Literatur-Zeitung de Iena*) (*ibid.*, pp. 147–146) の熱心な読者であったことを確認できるのも興味ぶかい。これら三つの新聞雑誌は、1795年まで哲学に関し

て最も代表的で最も進歩的なものであった。<sup>(8)</sup> 例をあげると、宗教哲学に関する読書からの二つの抜粋を要約すると次のとおりである。最初の抜粋は、「真の幸福」を論じたものである。<sup>(9)</sup> そこでは、神に選ばれた者の幸福は、一部はこの世の清廉な生活が与える満足にあり、一部は神と神のおどろくべき創造物に関する最高の認識にある、と言われている。邪惡な者の劫罰は、その者の良心の呵責のうちにあるだろう。天国に到るためには、この世で知恵を培い、徳の道に従わなければならないのである。われわれキリスト教徒が異教徒より優れているのは、次の点である。つまり、異教徒はみずからを導くのに自然という書物しかもっていないが、それに対してわれわれの方は、それに加えて神がイエス・キリストを通じて伝え、それを聖書の中に見出すところの知恵ある命令をもっている、という点である。天国に近づくためには、イエスがわれわれの罪を贖い、父なる神の怒りを鎮めた（実際には神はお怒りになっていない）と固く信じ込むこと、また、みずからの過ちを悔いさえすれば本能のおもむくままになることを許されたと固く信じ込むこと、イエス・キリストの功德を信じ、臨終のときに自分の魂をキリストに委ねるのだと固く信じ込むこと、このようなことで十分だと思うのは間違いであろう。幸福は、徳ある生活を送っている人だけが手に入れることができる。報いと罰は、われわれの行為が避けて通れない当然の結果なのである。神が純粋な愛によって人間に報い、あるいは勝手きままに人間の罪を宣告することができるとは考え難い。憎むべき犯罪人が、いまわの際にその過ちを許され、こうして彼らは罪から救われるのに、それとは反対にキリスト教の与かり知らぬところで生活している人々はすべて劫罰を受けることになる、と信じるのは、キリスト教の精神にまったく反しているであろう。神がなぜキリスト教徒以外の人々にも福音を宣べ伝えなかったのか、その理由を知ることとは不可能である。いずれにせよ、——そしてわれわれにはそれで十分なのであるが——神の思し召しは理にかなっていて、この世で力のかぎり知恵と正義と徳を実践しようと骨身を削っている人はだれでも、たとえその人を育んだ宗教がどのようなも

のであっても、幸福になる権利があるのである。

われわれが一言言及しておかなければならない第二の抜粋は、形而上学と自然宗教との関係に関するものである。この抜粋は、1788年6月の『イエナー一般学芸新聞』から抜き書きされたもので、レーヴェルクという人の著作についてあるカント主義者が批評したものを、部分的に写しとったものである。<sup>(10)</sup>レーヴェルクは、形而上学的思弁が宗教と道徳的行為の基礎を徐々に掘り崩していくのをみて心やすらかではない宗教人の心を鎮めようとして、外見上もっとも奇妙にみえる形而上学的思弁、例えばスピノザのそのようなものでも、彼レーヴェルクが定義するような宗教と完全に両立し得ることを説いたのである。これに対してくだんの批評家は、レーヴェルクが宗教の基礎においた神の概念は不十分なものであると考える。この批評家は、カントが、すべての正統的な宗教が理解している意味での神、自由、不死という理念を破壊しようとする一切の形而上学的思弁は無意味である、と説いたことに同意する。彼はまた、徳と幸福とが必然的に調和するという考えに対してレーヴェルクがなした反論を批判する。彼は、その反論にカントの考え方を対置する。一方では行為の第一の動因は幸福への欲求ではなく、道徳法則への尊敬でなければならない。しかしながら他方では知性が徳と幸福との結合を要請する。この徳と幸福という二つのものが結びつけられたものが最高善であり、この地上を支配する神の国、被造物の究極目的、そして真の賢人の意志がめざすものなのである。

＊

＊ ＊

結局のところシュトウツガルトにおけるヘーゲルの宗教思想についてどんなイメージを描くべきなのであろうか。ヘーゲルは、啓蒙精神に色濃く染め上げられたキリスト教社会の中で成長した。彼は、家庭においてもギムナジウムにおいても、寛容なキリスト教を受け容れた。このようなキ

リスト教が強調するのは、宗教の理性的で道徳的な側面であったが、超自然的なものや神秘的なものは触れられないでおかれたのである。ヘーゲルは、ごく早い時期から宗教的な問題と、宗教的な観点からみられた哲学に関心をよせていたのであるが、いまだ彼独自の個性は現れていない。われわれは、これから彼と共にテュービンゲンの福音主義神学校の門を叩くことにしよう。われわれは、この地で彼の個性がもっとはっきりと現れてくるのをみるであろう。

(注)

- (1) ヘーゲルの少年時代を占めるこの小さな世界全体に関しては、J. ホフマイスター編の『ドクメンテ』を参照。異常なまでに用心深かったヘーゲルは、どこへ行くのにもギムナジウムで書いたものを肌身離さず持ち歩いた。それは現在失われてしまっているが、ローゼン克蘭ツやソローは、まだ手元にもっていて、それのかなりの部分を書き写したのである。J. ホフマイスターは、それら全部をいま挙げた書物の中に集めて、そこに見出される名前の出所を明らかにしたのである。
- (2) J. Hoffmeister, *op. cit.*, pp. 43–48.
- (3) J. Hoffmeister, *op. cit.*, pp. 47–48.
- (4) J. Hoffmeister, *op. cit.*, pp. 37.
- (5) J. Hoffmeister, *op. cit.*, pp. 21–22.
- (6) J. Hoffmeister, *id.*, pp. 37.
- (7) このような理由からヘーゲルはロシアの師範学校制度に興味をもち (Hoffmeister, *id.*, pp. 54–55), フェーダーの次の書物から長い抜き書きをしているのである。J. C. H. Feder: *Der neue Emil oder von der Erziehung nach gewährten Grundsätzen*, 1774/1775 (J. Hoffmeister, *id.*, pp. 55–81).
- (8) 『一般ドイツ文庫』はニコライの編集する機関紙であり、最も平板なかたちの啓蒙を代表していたと言える。ニコライとその思想に対する最も辛辣な風刺——そしてこれは論争がこの時代にしばしばとった調子のこの上ない実例である——は、1801年にフィヒテがしたため A. W. シュレーゲルが公刊した次のパンフレットである。Friedrich Nicolais Leben und sonderbare Meinungen. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des vergangenen und zur Pädagogik des angehenden Jahrhunderts, Tübingen, 1801; *Sämtliche Werke*, t. VIII, pp. 1–93. ニコライの最も有名な著作の一つは、何巻にもなる彼の『ドイツおよびスイス旅行記』

(*Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz*) であった。1787年にこの書物の第四巻および第五巻からヘーゲルがなした、文化と啓蒙に関する抜き書きが残されている (Hoffmeister, *op. cit.*, pp. 145–147)。例えばそこで次のように書かれている。「文化と啓蒙は、双方とも国民が裕福になるための大きな機縁となるものである。」(p. 145)。「もし中産階級の人々が、身体にとって最も必要なものに気を配る必要がなく、よく考えて行動しようと意志し、またそのようにできるのだという心構えができていなければ、国民の文化の改善、そして学問や宗教における啓蒙が、……この中産階級の人たちから生まれてくることはまず間違いないだろう。このような人々をかかえる状況に置くようにすることが、君主たるものの最高手腕であり、直接の指令や命令よりずっと国民の幸福を促進すること受け合いである。下層階級の人たちの精神が貧困、迷信、怠惰、無感覚によって抑圧されているのでなければ、文化と啓蒙はすぐさま中産階級から下層階級の人々へと広がるだろう。そしてもし身分の高い人々が、その富や高慢、迷信、怠惰、お上品な感覚のゆえに、人間にとって大切なものにたいして鈍感になってしまっているのでなければ、文化と啓蒙は下層階級の人たちから上層の人々へと広がるであろう」(pp. 146–147)。——ゲーディケとビースターが編集する『ベルリン月報』もまた啓蒙を代表していた。周知のように、カントは宗教に関するいくつかの重要な論文、特に1784年の『啓蒙とは何か』および1786年の『思考の方向を定めるとは何か』をこの雑誌に掲載した。宗教哲学の偉大な著作である『単なる理性の限界内における宗教』の第一部が最初に発表されたのもこの雑誌においてである。第二部はそこに掲載されなかった。ヴェルナーの布告によって出版許可がおりなかったからである。最後に『一般学芸新聞』に関して言えば、忘れてはならないのは、イエーナにおけるラインホルトの最初の著書や彼の講義を除いて、最初カントの批判に対して道を塞いでいた偏見や無理解という障壁を取り除くのに与かって最も力あったのがこの新聞であるということである。

- (9) J. Hoffmeister, *op. cit.*, pp. 87–100. 取り上げられているのはヴンシユ (Wünsch) という人の次の書物である。*Kosmologische Unterhaltungen für die Jugend.*, Leipzig, 1779.
- (10) J. Hoffmeister, *id.*, pp. 156–166. 批評された書物の題名はつぎのとおりである。*Über das Verhältnis der Metaphysik zu der Religion*, 1787. この抜粋はヘーゲルがスピノザ論争——この論争は18世紀後半に巻き起こった極めて重要な論争であるが——によく通じていることをわれわれに物語っているだけに、特別な関心を引くものである。よく知られているように、ラインホルトはカント哲学に関する書簡の中で、カント哲学が宗教的に価値あるものを救い出す唯一の手段だと言明している。というのも合理論哲学は必然的にスピノザの自然主義的な汎神論に、自由と道徳的責任と神の否定に行き着くからである。カントのコペルニクス



的革命は、宗教的に価値あるものを打ち砕くどころか反対にそれを決定的なかたちで救い出したのである。フィヒテ（カントは彼を決定論から救い出していた）とシェリングは、ラインホルトと同じ問題を形を変えて再度取り上げている。ヤコービは問題の観念論的な解決は拒むが、彼もまた合理論とスピノザをこのように理解することは容認する。この点に関しては次のものも参照。M. Gueroult, dans: Fichte, *La Destination de l'Homme*, traduit par M. Molitor, préface de M. Gueroult, Paris, 1942. pp. 14 et suiv.

### 三 テュービンゲン神学校時代 (1788—1793)

1788年の秋にヘーゲルは公国給費生として、テュービンゲンのプロテスタント神学校に入学した。彼と時を同じくしてヘルダーリーンもこの神学校にやって来た。シェリングが彼らに加わったのはその二年後である。三人の友人は、長い間同じ部屋で過ごしたのである。<sup>(1)</sup>

この神学校——それはかつてのアウグスチヌス会修道院であった——は、若者たちが牧師職につくことを強制されないで哲学や神学を研究することを許されていたためにかえってこの時代のヴェルテンベルクの主要な精神的中心地の一つとみなされるようになったのである。この神学校は公国がもっとも重んじた施設の一つであって、給費生たちは、後にあらゆる要職を求めることができたのである。<sup>(2)</sup> 神学生たちは大学で講義を受け、神学校で生活した。そこで彼らは補習教師たち〔*Repetenten*〕のグループに入れられ、勉強の手助けをしてもらう。補習教師は神学生たちの勉学をみてやり、彼らに宿題を出すのである。ここの一般的な雰囲気は、厳格さと自由とが奇妙に入り混じったものであった。当時、——大小の——プロテスタント神学校においては修道士風の体制が支配的であった。<sup>(3)</sup> 例えばテュービンゲンにおいては、食事のときに説教がおこなわれ、説教をする者はみんなよりもよい食事を得ることができたのである。それだけでなく、教皇絶対主義が当時支配的であった。ヴェルテンベルクは教会と国家との協力体制によって存続した——そしてそれは1918年まで存続した——ので

ある。君主（その後の国王）が国の教会の首長であった。またよく知られているように、これら旧制度下の啓蒙専制君主たちは、みずからの使命の重要性を確信して、場合によっては良質なあるいは悪質な家父長主義をおこなうことを止めなかった。とにかく、教義上の観点からするすれば、プロテスタント世界の統一性は、われわれの時代よりも十八世紀のほうがもっとつよく、緊密なものであったのである。

しかし同時に、神学生たちはテュービンゲンではおどろくばかりの精神的自由を享受していたのである。それは、正統性の問題がプロテスタント教徒においては、とにかくカトリック教徒ほどの重要性をもっていないからである。大切なのは、主体的な個人の真摯な態度という意味での信仰であって、客観的に規定された内容に執着するものとしての信仰ではない。絶対に誤ることのない権威というものがないため、信仰は各人がみずからのためにやってみなければならぬ冒険である。そして思想の自由という原理が、プロテスタント教徒の内面そのものに、さまざまな意見やこの上もなく人を面食らわせるような途方もない意見でさえも受け容れる余地を残したのである。<sup>(4)</sup>とくにテュービンゲンでは、神学教授たちは、全般的にみて、自分たちが大いに開かれた精神の持ち主であり進歩の最先端を行く者であると自負していた。<sup>(5)</sup>一般に彼らは、新思潮を阻もうとしたのであるが、その場合新思潮を継子あつかいにしたというよりもむしろそれを彼らの体系に組み入れようと努めた人々に属していた。そしてたとえ彼らが新思潮を継子あつかいにした場合でも、それを熱心に研究しなかったわけではなかった。このように、ヘーゲルの時代には極めてさまざまな色合いをもったプロテスタントの代弁者がテュービンゲン大学にいたわけであるが、それら神学者たちの中で最も優れた人たちは、啓蒙およびカント主義の空気を吸っていたのである。今日のサルトルやハイデッガーと同様に、カントも当時、その主要な教説を知るためには自分自身で読んでおく必要のない著者であった。すべての人が彼の教説を話題にしていたからである。

教育課程は、哲学課程が二年間、神学課程が三年間であった。哲学課程

は、それに受かると哲学修士の学位が授与される試験を受けて終了し、神学課程は、宗務局試験〔*Konsistorialprüfung*〕を受けて終了する。この試験によって神学候補生の資格が与えられる。哲学の修士号を得るための試験に含まれているのは、二つの自作論文〔*specimina*〕と「討論」(“*disputatio*”)と呼ばれる審査において教授が書いた論文を弁護すること、および厳格な試問 (*examen rigorosum*) である。神学に関する宗務局試験にも同様に小論文があった。ヘーゲルの宗務局試験論文の題名は『復興したヴュルテンベルク教会の災厄について』(*De ecclesiae Wirtembergiae renascentis calamitatibus*) となっている。修士号取得のための弁護発表には次のような題目がついている。『靈魂の不滅を前提にしない人間の義務の限界について』(*De limite officiorum humanorum seposita animorum immortalitate*)<sup>(6)</sup>。

今日失われてしまっている神学校時代の一連のノートを手元にもっていたローゼン克蘭ツは、ヘーゲルが受けた講義題目に関して次のような報告をしている。

1788—1789年 冬学期、シュヌユラー教授、『使徒行伝および詩篇第一部』

1789年 夏学期、シュヌユラー教授、『詩篇第二部およびカトリック書簡』、フラット教授、キケロ『神々の本性について』<sup>(7)</sup>

1789—1790年 冬学期、レスラー教授、『哲学史』

1790年の夏学期、フラット教授、『形而上学および自然神学』

神学課程の諸年度、主としてシュトール教授が担当。<sup>(8)</sup>

ベツェンデルファーは、ヘルダーリーンの青年時代に関する彼の研究の中で、われわれにとってはとるに足りない若干の相違点があるにせよ、上記のものとほぼ同様の講義カリキュラムを伝えている。彼は、バルディリ<sup>(9)</sup>の『神学における世俗的著作家の効用』に関する講義、およびフラットの『経験心理学とカントの批判』に関する講義についても記している。<sup>(10)</sup>

このようにルター派神学とかなり長い間親しんだことは、われわれの著

者の宗教思想の歴史にとって重要な事実である。この事実は、キリスト教、とりわけキリスト教の教義が彼の哲学体系の中で特別の位置を占めることになるのはなぜか、またこの哲学体系が一種の世俗化された神学になるとさえ言うことができたのはなぜか、その理由を理解する手助けとなる。ヘーゲルは決してルター派の正統に与してはいなかったが、しかし彼は文字通りそれに悩まされていた。彼は1800年までは全力をふり絞ってそれを追い払い乗り越えようとしたのである。彼はたしかに哲学思想の流れに無関心のままであったわけではないが、しかし、公認のキリスト教に対する彼の闘いが、彼が当代の思想から受け取ったすべてのものに対して反応するきっかけを与えたのである。これが、われわれがテュービンゲン校の神学試験にしばらくの間足を止めなければならないと思った所以である。<sup>(11)</sup>

テュービンゲンで教えられていた神学は、ゴットロープ・クリスチャン・シュトール（1746—1805）から新しい時代に入った。「聖書にもとづく超自然主義」——彼の学派はこの名称で知られている——は啓蒙の合理主義に応えようとしたのである。それは時代の要求に応じて練り直された神学であらざるをえなかったし、またそのことによってメランヒトンにまで遡るルター派の最初のスコラ学よりもキリスト教の中の価値あるものを救い出すことができるものでなければならなかった。

まず最初に彼の方法について一言述べておこう。シュトールにおいて「キリスト教弁証論」<sup>(12)</sup>とも呼びうるものがあらわれているのをわれわれはみる。その諸段階は次のごとくである。まず、新約聖書の真実性、完全性、信憑性から始まり、次いで、主として奇蹟にもとづいて、キリストの神的な使命が示され、そこからキリストの教えが真理であり、彼の使徒たちが権威をもっていることが結論される。信仰は、知的な観点からすれば、神の啓示を承認することである。注意しなければならないのは、この立場は原初のルター派の正統から非常に遠ざかっていることである。実際のところ、この正統派の特徴は人間の知性が奪われているところにあるので、すべての護教論はナンセンスなのである。それに十六世紀にはキリスト教が

真理であるということは相対立する二つの派閥が認めるところであった。だから彼らの関心はこの方面にはほとんど向かわなかった。聖書における信仰は、教義神学の言葉でいえば、魂における聖霊の証し (*testimonium Spiritus Sancti in anima*) として定義された。これとは反対に、信仰をもたない人たちをも念頭においているシュトールは、聖書の教えの権威を打ち立てるのに、歴史的順序や哲学的な道理を論拠とする。彼はもはや人間の信仰 (*fides humana*) と神の信仰 (*fides divina*) との区別さえしない。しかもシュトールとフラットは、カント哲学が超自然的なものを破壊することにいち早く気づいていたのである。それゆえ彼らは、カント哲学に対して激しく反発する。しかし彼らのやり方は賢明であって、カント哲学と渡り合うようなことはせず、むしろ自分たちに都合のいいようにこの哲学を解釈し、そこから自分たちの護教論に有利な論拠を引き出そうとしたのである。彼らは、理論理性の限界に関するカントの教説に助けを求めて、神が理性を超えた真理を啓示する可能性に対してなされた反論の矛先を反らそうとし、実践理性の要請に訴えることによって、この理性を超えた真理にたいする信仰を正当化したのである。<sup>(13)</sup>

聖書の権威がいったん確立されると、聖書の中に蔵されていた教えが解釈がほどこされることによって掘り起こされ、こうして教義学が解釈された結果を体系に組み入れることになる。

以上シュトールの方法をおおまかに述べたが、以下さらに彼の教説の若干の点について一言述べておこう。シュトールはキリストの神性についての古典的教義をそのまま保持する。イエスはたしかに聖三位一体の第二の位格であり、父なる神の永遠の息子、人間となれる息子である。彼の受難に関していえば、それは人間が受ける罰〔*Strafen*〕を代わりに償うものであり、神と和解すること〔*Versöhnung*〕である。<sup>(14)</sup>人間を義とする信仰は、キリストの十分な功德にたいして信頼すること (*fides fiducialis*)〔*das Vertrauen*〕である。しかしこの信頼はたしかに単に人間自身の努力からでてくるにすぎないものになってしまっているようにみえる。義認に関しては

ヘーゲルの席次は、同年の学生の中で四番目であった。彼は理論的な哲学の奥義やその精緻な議論に特別な関心をもっていたわけではない。だれも彼が哲学教授になるなど思いもしなかったし、そのようなことは彼自身も1799年までは本気で考えていなかったようである。といて彼は<sup>り</sup><sup>っ</sup><sup>ぱ</sup><sup>な</sup><sup>中</sup><sup>庸</sup> (*aurea mediocritas*) に甘んじているわけではなかった。彼は事実たぐいまれな友人たちに囲まれて、極めて革新的な雰囲気の中で暮らしていたのである。ところでこのような雰囲気が、大きな使命を自覚している若者たちの成長にどれほど好都合なものであるか人の知るところである。伝統は、彼らに益をもたらしことを止めてしまい、既成秩序の重圧で彼らを押しつぶすことはなくなった。彼らのエネルギーは解放たれて奮い立ち、

ヘーゲルの席次は、同年の学生の中で四番目であった。彼は理論的な哲学の奥義やその精緻な議論に特別な関心をもっていたわけではない。だれも彼が哲学教授になるなど思いもしなかったし、そのようなことは彼自身も1799年までは本気で考えていなかったようである。といて彼は<sup>り</sup><sup>っ</sup><sup>ぱ</sup>な<sup>な</sup><sup>中</sup><sup>庸</sup> (*aurea mediocritas*) に甘んじているわけではなかった。彼は事実たぐいまれな友人たちに囲まれて、極めて革新的な雰囲気の中で暮らしていたのである。ところでこのような雰囲気が、大きな使命を自覚している若者たちの成長にどれほど好都合なものであるか人の知るところである。伝統は、彼らに益をもたらすことを止めてしまい、既成秩序の重圧で彼らを押しつぶすことはなくなった。彼らのエネルギーは解放たれて奮い立ち、

彼らの野心や希望はふくらむ。政治的な点から観れば、ヘーゲルはフィヒテや他の多くの人たちとまったく同様に、フランスの諸事件を熱狂的に受け容れた。十八世紀後半のドイツのさまざまな国家にわがもの顔でのさばっていた啓蒙専制主義やブルジョワ的個人主義に苛立ちながら耐え忍んでいたヘーゲルは、フランス革命の中に新しい時代の夜明けを見たのである。<sup>(16)</sup> それまで国家は、君主がたずさわるものであって、彼が自分の利益のために国家を利用していたのである。市民たちは、ただひたすらみずからの小さな個人的幸福に意を用いる私的な人間の立場に追いやられたのである。そこには共同のもの (res communis) はなかった。しかし、フランス革命こそがこれとはまったく違った事態を生じさせる端緒となったのである。もっともこのような事態は昔の古代ギリシアにおいてすでに実現されていたとヘーゲルは考えていた。古代ギリシアは彼にとって、すばらしい、統一のとれた、調和のある、自由な民族生活の理想を具現したものののである。<sup>(17)</sup>

われわれは先に十八世紀後半の宗教的状况を説明した。この領域においても改革を求める雰囲気は広くゆきわたっており、古くて時代遅れで害をもたらすものを刷新しようとする気運がみなぎっていた。ところで、神学校でのヘーゲルの読書は、まさにこのような思想的世界と結びついている。ルソーは彼のすきな著作家であったようである。<sup>(18)</sup> つぎにレッシングが『賢者ナータン』を携えてやって来る。そして『イエルサレムまたは宗教的権力について』および『ユダヤ人』のメンデルスゾーン、『あらゆる啓示の批判の試み』のフィヒテが、<sup>(19)</sup> そしておそらくそれ以前にカントの宗教哲学がやってきたのである。ヘーゲルはまた汎神論論争にもよく通じていた。この論争はヤコービが引き起こしたもので、彼がレッシングと対話したのを無遠慮に公表したのがその発端であった。<sup>(20)</sup>

上記のことだけ言っておいて、青年時代の神学的著作がもつ著作上のジャンルを確定し、著作が生まれた状況、すなわちドイツ人が言うところの生の座 (Sitz im Leben) を立ち入って述べることにしよう。この問題は重

要でないわけではない。というのも、解釈者の間で多く意見が分かれるのもここに淵源しているからである。一方では若きヘーゲルは厳密な意味で宗教的な心情の持ち主ではないように思われる。彼は啓蒙主義者やカントと同様に、本質的に人間を中心に考えている。彼は神の超越性を受け付けない。（それは悪しき超越性なのである。しかし彼はまたそれとは反対の、神の超越を認めない考えをもちろん受け付けない。）。彼は本当の敬慕の念も罪の意識ももってはおらず、贖罪の必要も感じていない。他方では彼にとって宗教はつねに、カントにとってと同様、動かし難い教育的価値をもっているのである。そしてとりわけこのような観点からヘーゲルは宗教を考察するのである。しかし、カントは宗教をとくに個人的な観点から考える——この点で彼は啓蒙の弟子である——のに対して、自分が理解するかぎりでの新しい政治思想に忠実なヘーゲルは、共同的な観点に立っている。彼が提出する問題は、民族宗教（*Volksreligion*）の問題である。彼がなによりもまず自問するのは、社会現象（教義、儀式、道徳、制度をもち、国家との関係をもつもの）としての宗教が、民族生活の中で、つまり彼が考えているような国家共同体の中で、育ての親もしくは教育者のごとき役割を果たし得るためには、どのような条件を満たさなければならないのか、ということである。公認のキリスト教がこの理想に込えているかどうかを彼はさらに自問する。そして最後に、なぜキリスト教はそれにほとんど応えないのか（ここに歴史の法則の探究が始まるのである）、それゆえどのようにしてキリスト教を革新しなければならないのか、を自問する。

ここでもう一步進んで、われわれの著者の中で入り交じっているさまざまな観点を解きほぐしてみようと思う。ここではさまざまなものにたいする一連の区別がぜひとも必要である。注釈者たちはしばしばそれをするのを怠ってきたからである。まず第一に、ヘーゲルの青年期の著作は、民衆の教育を配慮するというのをその目的とし、それに加えてその矛先は旧制度に向けられているので、正当な手続きを経ないで、著作が表明している考えおよび観点を著者自身の個人的な考えや好みと混同することは禁じ



られている、ということである。著者はどうしても彼が訴えかける公衆の精神状態を勘案しなければならないからである。次に、もう一つの区別、すなわち縦糸と横糸と呼んでもいいようなものを区別することがぜひとも必要である。縦糸とは人間と神との関係であり、横糸は人間のさまざまな能力（知性、意志、心情、想像力など）のあいだの関係を意味する。そうだとすると、ヘーゲルはみずからを啓蒙の延長線上に位置づけているのであろうか。縦糸に関しては然りであり、横糸に関しては否である。ヘーゲルはテュービンゲン以来、啓蒙の哲学者たちやカントと意見を同じくして、キリスト教が教える天上と地上との事実上の取り違えを退けるが、しかし彼は啓蒙の屁理屈の多い無味乾燥な合理主義ともすぐに袂を分かつのである。啓蒙という言葉は、ヘーゲルにあっては哲学者のメシア思想だけではなくシュトールの神学をも含んでいるのである。宗教は、全体的な人間、彼の個人的欲求やその社会的活動を擁護しなければならない。宗教は知性に適合したり欲望の自由を強めたりするにとどまらず、心情や感覚そして想像力をも満足させなければならない。しかしその場合でも知性や意志の権利をけっしてないがしろにしてはならないのであり、したがって超自然的なものを再び導入してはならないのである。後にヘーゲルはその哲学の中で、キリスト教の主要な命題に一定の役割を与えることになるが、しかし彼がそうするのもその命題を世俗化し、それを真の哲学の象徴的表現にしまった後になってのことにすぎないのである。

われわれがたったいま最後に示した区別によって、ヘーゲルの青年時代の著作における二つの問題、すなわち既成性の問題および道德と宗教との関係の問題、に関する考えや用語の変遷をよりよく理解できる。既成性の問題を祖上に載せたのは啓蒙である。啓蒙は、自然宗教、つまり人間の本性を深く究めることから生まれてくるような宗教に、既成的宗教を、すなわち特別な啓示によって知られる神の命令の結果として採り入れられた宗教的態度（信仰、礼拝上および道德上の態度など）の全体を、対置する。周知のように啓蒙は前者の自然宗教を志向して、後者の既成宗教を足蹴に

するのである。ヘーゲルは、まず、**既成性 (Positivität)** という言葉を啓蒙の哲学者と同じ意味で使用し、既成的宗教としてのキリスト教を拒否することから始める。しかし彼の歴史的感覚が鋭くなり、彼の心がもっと平靜になり反感を抱く気持ちが少なくなるにつれて、啓蒙に対する彼の反対は強まり、既成性の問題のたて方も変化するのである。啓蒙が主張する時間を超えた真理や普遍的な人間本性といったものをもはや評価基準とせず、それぞれの時代に固有の考え方、欲求、先入見を評価基準とするにおよんで、彼は、良き既成性すなわち目の前の時代に現れているような具体的な人間の本性と釣合いのとれている既成性が存在する、と考えるようになる。しかしながら、彼自身は超自然的なものへと立ち還ることは決してない。第二の問題に関して言えば、啓蒙とカントは、次第に宗教を道徳に還元するようになる。周知のように彼らはこのことによって、道徳的な正しさが、一切の既成的なやり方を除いて、神の意にかなう唯一の方法であるとなによりもはっきりと言明したいと思っているのである。彼らにみられる傾向は、外面的な宗教の勢力範囲をできるだけ縮小し、さまざまな宗教が固有にもっている特殊性に含まれている迷信的で道徳的に有害な性格を強調し、当代を蒙昧主義が最終的に乗り越えられる時代として示すことである。ヘーゲルは改めて、啓蒙時代の問題の中に身を置き、宗教に関する「諸々の迷信」に対して闘うことから始める<sup>(21)</sup>。しかし彼は人間本性がもつ複雑で歴史的な性格をより明瞭に意識するようになるにつれて、とりわけ彼が古典的な有神論を放棄するに到った後、宗教と道徳を常にもっとはっきりと区別するようになるのである。その場合でも彼自身としては、最初異をとなえていた諸概念に立ち還ることは決してしないで、自分自身の確信にもとづいてではなく、むしろ研究対象となっている時代の要求にもとづいてそれら諸概念を評価することを徐々に学んでいくのである<sup>(22)</sup>。

以上おおまかに述べた問題が最初に表明されるのは、考察したことが別々書きつけられている数枚の紙片と、もっと論の運びが一貫している試論——この二つは、テュービンゲン時代の終わりに書かれたものである

——の中においてである。<sup>(23)</sup>暗中摸索し、幾度も諸概念を定義し直そうとし、影響を受けたさまざまなものが交錯し合い、用語や考えがさまざまに変化するテュービンゲン時代の断片稿 (Tübinger-Fragment) をここで簡単に要約すること自体問題とはなり得ない。<sup>(24)</sup>われわれはいくつかのことを示唆することにとどめよう。ヘーゲルは、客体的宗教すなわち神学と主体的宗教との間の区別を、フィヒテから、<sup>(25)</sup>そしてまたおそらくルソーから借りてきている。客体的宗教は、神に関する学であり、神の属性、神と世界との関係および神とわれわれ自身との関係、魂の不死、に関する学である。合理的な認識つまり歴史的な啓示によって受け容れられた認識は、そのようなものとして悟性や記憶の関心事でしかない。そのような認識は、神学者連中の間の不毛な論争や空虚なお喋りの原因となるものである。<sup>(26)</sup>主体的宗教にはすべてのものが関わりをもつ (Auf subjektive Religion knommt alles an), とヘーゲルは言う。<sup>(26)</sup>宗教的人間とは、その生活、心情、感情、意志、の中に神がすみずみまでゆきわたっている人のことである。ヘーゲルはまた、私的宗教と国民の宗教すなわち民族宗教 [Volksreligion] との間に区別する。そしてこの第二の区別が、第一の区別をどのような意味に解さなければならないかを明らかにしてくれるのである。実際のところ第二の区別がなければ、主体的宗教をまったく敬虔派的な意味合いに解したくなるであろう。ところが、十八世紀末の多くの観念論的な作家やロマン主義的な作家たちの場合と同じように、若きヘーゲルの場合も敬虔派の影響がみとめられる、<sup>(27)</sup>というのが真実なら、それにおとらず真実なのは、ヘーゲルが宗教的感情をいまく場合のやり方は、敬虔派の集団の流儀、すなわち彼らの主体主義、彼らが宗教感情をいまく場合の態度、と根本的に異なっている、ということである。だからわれわれの考えでは、私的宗教 (religion privée) という言葉は、ヘーゲルにおいては、——それが各人にとって個人的なものであって、いかなる社会的統制もそれを規制することができないということを意味するにとどまらず——宗教的不安をいだし、内省癖があり、絶えずみずから吟味し、苦悩を通してキリストと一体とな

れると固く信じているところの敬虔派をも指し示す言葉なのである。ヘーゲルが欲するのは、実直で開かれた明朗な宗教的生活である。かかる宗教によって人間は、個人的不安を乗り越え、——共和主義者の言い方をすれば——みずから善き市民となるのである。民族宗教という言葉は、正確にはこのような意味合いが表明されているのである。<sup>128</sup>客観的な観点から言えば、民族宗教は、民族精神や民族生活を形づくるかぎりでの、宗教上の教義や宗教制度を構成する一切のもの（儀式、祭礼、権威）を意味する。主観的な観点から言えば、それは、高い理想と市民的な徳の源泉であるかぎりでの民族の宗教的生活を意味しているのである。ヘーゲルはテュービンゲン時代の断片稿の終わりで、ギリシアの都市国家の宗教から着想を得た民族宗教の理想を素描している。この宗教の教義は単純で人間的である。この教義は理性の限界を越えない。教義に適った神話や象徴、儀式は、想像力が進むべき方向を間違えたり教義を歪めたりするのを妨げる。それらのものは、同時に心情を崇高で高揚した気分を満たす。この宗教は民族の側に立って、楽しく陽気にふるまっている。この宗教は意地悪女ではなく、人間的な美の敵でもなく、感覚的なものを健全な意味で外に表すことに反対するものでもない。この宗教は道徳的に服従するように強制しはしない。性格の形成や良心の葛藤を解決しようなどというのは、私的な問題である。だからここでは、その上さらにあらゆる場合を予想しているようなあらかじめ定められた道徳を背負いこむ必要はないのである。ヘーゲルは、定言命法は民族に向けられたものではないと考えている。それは人間の経験的で具体的な傾向性に訴えかけなければならないものだというわけである。この命法にあっては、すべてのものは自己本位、自己追求であってはならない。とりわけ愛は、洗練された利己主義であってはならないのである。さらにヘーゲルは、宗教が啓示されたものとして提示するものにはなんら不都合はないと考える。実際のところ、すみずみまで合理的な宗教を人々は受け容れがたいのである。彼らにとって、聖なる伝承という支えが必要なのである。しかしその場合困難なことは、呪物崇拝に落ち入らないこと

であり、高尚でりっぱな生き方することこそ神意にかなう唯一の崇拜のしるしであるということを忘れないことであり、宗教が、われわれを導いて、きまぐれな主人のお気に召すように仕向ける諸々の方法の全体であると考えないことである。

\*

\*   \*

この第一章のテーマとなっていた若きヘーゲルの宗教上の形成に関する研究によって、われわれはキリスト教信仰——といってもそれ本来の神学的な意味に解されたかぎりにおいてであるが——の漸進的な崩壊過程が繰り広げられるのを観ることができた。この過程は1648年以来ドイツのプロテスタント界を特徴づけるものである。われわれは、シュトールにおいて、純粋なプロテスタント信仰が、すでに強度に合理化されたキリスト教に様変わりしているのをみた。ヘーゲルにおいてこのキリスト教は今度は啓蒙主義者の人間主義的な宗教に身を投ずるのである。キリスト教の前提は、純粋に理論的な命令にもとづく理由のゆえに否定されるというよりも、実践理性から引き出された根拠のゆえに遠ざけられ無視されるのである。それが排除されるのは、人間という名においてであり、人間の価値、人間の自律、自由な発展開花への人間の要求、という名においてなのである。

ヘーゲルに従ってスイスへ行く前に、古代ギリシアへの郷愁が表明されているテュービンゲン時代の断片稿の中の一節を引用することでこの章を閉じることにしよう。「ああ、人間の美しさ、偉大さ全体に対する感情の持ち主である魂に向かって、はるか遠い過去の日々から、一つの像が光を投げかけている。——天才的な民族の像——幸福の息子、自由の息子、美しい想像の申し子の像が。自然的欲求のかたきぎずなは、彼をも母なる大地につなぎとめているが、しかし、彼はみずからの感情、みずからの想像力で、このきぎずなに手を加えて、洗練されたものにし、美しいものにして

しまい、優美の女神たちの助けをかりて、このきずなを薔薇の花で飾り、この縛めを自分の作品、自分自身の一部のように楽しんでいるほどなのである。……彼は、幸福の愛し子であり力の息子であった自分の父親から、自分の幸運への信頼と自分の所業への自負を受け継いだ。けっして叱りつけたり、つらくあたったりするような女ではない、思いやりのある彼の母親は、息子の教育を自然の手にゆだね、息子の柔らかい体を無理に窮屈なむつきに押し込もうとしなかった。彼の乳母〔宗教〕もこの両親と心を一にして、彼すなわち自然の子供を、笞で打たれる恐怖とか、暗いところに押し込められるのではないかという思いとか、胃のはたらきを弱める神秘主義の甘酸っぱい砂糖入りのパンとかで、また彼を永遠の未成年状態にしておきかねない幼児の手引き紐のような言葉で、——彼を養育しよう——若者に育て上げようとしたはずがなかった。そうではなくてこの乳母は、この子供に純粋な感情というまざりものない健康にいいミルクを飲ませたのである。彼女は美しい自由な想像力の手で、その想像力の生み出す花々によって、神をわれわれの眼からさえぎる不透明なヴェールを飾ったのである。彼女はこのヴェールの背後を生き生きとした像で満たし、……この像に彼は……、自分自身の心情の大いなる理念を託したのである。ギリシア人にとっては、乳母は家の中の友達であり、生涯にわたる教え子の女友達でありつづけたのと同じように、彼女も常に彼の女友達でありつづけた。彼はその自由な感謝、自由な愛を純な気持ちで彼女に捧げ、交際仲間としてその喜び、その感興を分かち与えるが、彼が彼女によってその喜びが掻き乱されることはない。……彼女は……彼の想像力の気まぐれに従順であった。——しかし彼女は彼に鉄のような必然性を尊重するように教えた。彼女は彼にぶつぶつ不平を言わずにこの人間の手で変えることのできない運命に従うように教えたのである。われわれは、この天才的精神をわずかに人づてに知っているにすぎない。この精神の特徴のわずか二、三のものを知っているにすぎない。愛と感嘆の念を抱きつつ、この精神の形姿の目の前に残された模像を眺めやることはわれわれにもできるが、その模像はた

地から姿を消したのである。」<sup>(29)</sup>

(注)

- (1) ヘーゲルの時代のチュービンゲン神学校に関しては次の書物を参照。  
Klaiber, *Hölderlin, Hegel und Schelling in ihren schwäbischen Jugendjahren*, Stuttgart, 1877; Hölderlin, *Neuaufgefundene Jugendarbeiten*, hrsg. von Betzendörfer und Th. Häring, Nürnberg, 1921; W. Betzendörfer, *Hölderlins Studienjahre im Tübinger Stift*, Heilbronn, 1922; R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, 2<sup>e</sup> édition due aux soins de Rosenberg, Leipzig, 1927.
- (2) よく知られているように、シラーもまた、君公が創設したばかりの新しい兵学院に君公によって無理やり入れられたとき、この神学校に入りたいと思っていた。エルンスト・ミュラーは、みずから刊行したシラーの『撰集』(Fr. Schiller, *Ausgewählte Werke*, 3 volumes, Stuttgart, 1949)の序論において、次のように書いている(*op. cit.*, I, p. 12)。「この十三歳の少年は、国家試験に受かった『有望な少年』(*puer bonae spei*)として、すでにチュービンゲンの君公奨学資金の特待生候補であって、この地で彼は、後に牧師または教師あるいは司祭になるために神学を勉強しようとおもえばできたのである。というのもチュービンゲンの給費生には、国家の要職への道が開かれていたからである。」
- (3) ヘルダーリーンは、母親への手紙の中で、マウルブロンの中等神学校の食事制度とそこで受けた冷たい仕打ちに不平を述べている。
- (4) 確かに、特定の真理に執着するものとしての信仰はプロテスタントにおいて一定の役割——時には重要な役割——を果たしているし、また個人の真摯さという要素はカトリックの信仰概念の構成要素——それも本質的な構成要素——である。しかしアクセントの置き方が双方の宗派では同じではない。
- (5) ヘーリングは次のように書いている(*op. cit.*, I, pp. 49—50)。「後にフランスの貴族院議員になった人で、感受性の強い神学生であった C. Fr. ラインハルトでさえ、かの神学校時代について以下のように率直に告白しないわけにはいかないのである。『好きなものを読むことが許され、たとえヴォルテールに驚嘆しても何も恐れる必要はないのである』。実際のところ読書に限っては、この上もなく大きな自由があった。よく知られているように一般に神学校は他の寄宿制の学校とは対照的に後になっても依然としてこの自由が存在したのである。ヴュルテンベルクでは、神学生と批判的・啓蒙的な頭脳の持ち主とはつい最近までほとんど同義的に用いられていたほどである。忘れてはならないのは、当時学校の先頭に立っていたシュニャー教授はヨーロッパに名をなした。精神的にスケールの

大きい人物 (なかんづく彼はフランス学士院の会員であった) であって、例えば 1770年にみづからルソーを訪問し知遇を得た人でもあった、ということである。そして彼の下で、日常学生たちとより親密に接している補習教師のコンツのような人たちが活動していた。コンツは古典古代に対する熱狂とヴィンケルマンが遺したものに対する彼の洗練された美的な思い入れを通じて、彼の教え子たち、今日知られているように特にヘルダーリーンにも広く感銘を与え、影響を及ぼしたのである。彼はまた当時フランスに起こっている事件に熱狂して、教え子たちと共に集まってわざわざ特別の集会を開いたにちがいない。

- (6) Rosenkranz, *op. cit.*, p. 25.
- (7) J. Fr. フラット (1795-1821) は、テュービンゲン大学におけるカントの、次いでラインホルトの主要な反対者で、しかも犀利な反対者であった。彼は1788年に次の著書を書いた。*Grundlegung der natürlichen Theologie in Beziehung auf die kantische Philosophie*. そして1792年には次の書物を著している。*Observationes quaedam ad comparandam Kantianum disciplinam cum christiana pertinentes*. さらに彼は『テュービンゲン学術批評』において現下の文献にたいしてきっぱりした態度をとった。ラインホルトは『哲学のこれまでの誤解を正すための諸寄与』(*Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophie*, I, 1790.) において、フラットの批判にはっきりと答えている。(Urteil des Herrn Prof. Flatt über die Theorie des Vorstellungsvermögens (Tüb. Anz. St. 39), pp. 405-412).
- (8) Rosenkranz, *op. cit.*, p. 25. (中埜肇訳『ヘーゲル伝』みすず書房四五～四六頁)
- (9) かの有名なバルディリのことであるが、ラインホルトはバルディリの『第一論理学綱要』を哲学の最後の言葉であると言明した (*Beiträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*, 1<sup>o</sup> fascicule, 1801). ヘーゲルはイエーナでの最初の著作でバルディリについて語っている。この著作で論じられているのは次の題名のとおりである。*Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beiträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*, Istes Heft, 1801.
- (10) Betzendörfer, *op. cit.*, pp. 99-100.
- (11) これ以上のことに關しては、次の書物が参考になる。*Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche à l'article Tübinger-Schule (alte)*, tome XX, Leipzig, 1908, cc. 149-159.
- (12) カトリックの神学者たちにおいても同様、十八世紀には『真の宗教について』(*De vera Religione*) という題の論説が著しく増え、カトリックの擁護 (*defensio catholica*) とは区別されたキリスト教の擁護 (*defensio christiana*) が体系だってな



されたのである。

- (13) われわれは後に、カントの著書『単なる理性の限界内における宗教』に対するシュトールの反論を立ち入って論ずるつもりである。カントは彼の著書の第二版の序文でこの反論について丁寧に語っている。
- (14) 読者は、罰 (*Strafe*) と和解 (*Versöhnung*) という言葉をよく頭に入れておいていただきたい。というのは、これらの言葉は後になって繰り返し何度も現れるからである。例えば次の箇所を参照。Nohl, *op. cit.*, pp. 276 et suiv.
- (15) さらに注目しなければならないのは、チュービンゲン大学にはプロテスタントの真の超自然主義に忠実な敬虔派およびその他の人々が数多く残っていた、ということである。多くの若い神学者の目にはシュトールの立場は、これら古くからの立場を否認しているかのように映ったのである。こうしてシュトールの立場は、自分で人間主義的な思潮を押し止めることができずに図らずも古い立場の人々の不興を買ったのである。
- (16) フランス革命についてのヘーゲルの逸話に関する詳しいことは次の書物を参照。Rosenkranz, *op. cit.*, pp. 32–33. (中埜訳, 五一～五二頁)
- (17) シラーの書物『ギリシアの神々』(*Die Götter Griechenlands*) は大きな成功をおさめていた。
- (18) J. Hoffmeister, *op. cit.*, p. 430. ルソーの宗教思想に関しては次の著書を参照。K. Barth, *op. cit.*, pp. 153–207. E. Hirsch, *op. cit.*, III, pp. 98–143. —J. イポリットは正当にも次のように書き留めている。「ヘーゲルの国家観におよぼしたルソーの影響に関しては、どれほど強調してもしすぎることはないであろう。」(*Op. cit.*, pp. 22, note(2)). そして彼が次のことを指摘しているのは、上のことと同様正当なことである (*Ibid.*, pp. 22)。「それは一見したところ逆説的にみえるかもしれない。フランスではしばしば『社会契約論』を、個人主義的な書物だと解釈しようとする。というのもそこでは国家は個人間の契約の結果だとみなされているからである。しかし、とりわけヘーゲルに強い印象を与えたのは、実際には契約としての契約ではなく、一般意志の理念である。一般意志は個々の意志を疑いもなく超越している。そして国家を意志とみなすという事実は、ヘーゲルにとってルソーの偉大な発見なのである。……ヘーゲルはルソーにおいて、……個人にとって理想であると同時に主権者にとって現実である、民族の一般意志という理念を見出したのである。」——ヘーリング (*op. cit.*, I, p. 53) も同じ意味のことを書いている。「いま名を挙げた著作家でヘーゲルが当時読んでいた著作家のうち、シラーと並んで疑いもなくルソーがこの上もない大きな影響、それもこれまでに決して充分には評価されてこなかったように私には思える影響、をヘーゲルにおよぼしたのである。したがってこの哲学者(ルソー)が大部分の他の偉大なドイツの思想家たちにも——カントも例外ではない——影響を及ぼしたことは、

計り知れない意義をもっていたのである。」ルソーのドイツへの影響に関しては次の書物を参照。R. Fester, *Rousseau und die deutsche Geistesphilosophie*, Stuttgart, 1890.

- (19) この書物は1792年に匿名で出版された。これは何ヵ月ものあいだカントの著作だと思われていた。人はカントの宗教哲学が現れるのを今かとばかりに待ちわびていたからである。周知のようにこの思い違いこそ一夜にしてフィヒテの名をなさしめたものである。
- (20) 汎神論論争 (*Pantheismusstreit*) の主要な記録は、ハインリッヒ・ショルツの次の書物にまとめられ、再現されている。*Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn* (Neudrucke seltener philosophischer Werke. Herausgegeben von der Kantgesellschaft, Band IV), Berlin, 1916. — 1781年のレッシングの死後まもなくして突然起こったこの論争の経緯は以下の通りである。1783年2月、『ヴォルフエンビュッテルの断簡』の著者の娘であったエリーゼ・ライマルスはベルリンからヤコービに宛てて、メンデルスゾーンが亡き友の人柄と思想に関する書物を書く準備をしている旨知らせる。ヤコービは返事を出して、メンデルスゾーンがレッシングのほんとうの宗教的見解をよく知っているかどうかをエリーゼ・ライマルスに問い合わせる。1780年に行われた対話の中でヤコービはレッシングがスピノザ主義にたいする信仰を告白するのを聞いたのである。この新事実をE.ライマルスから知らされたメンデルスゾーンは非常なショックを受ける。というのも彼はレッシングの中に常に有神論的な理性宗教、すなわち理性宗教 (*Vernunftreligion*) の忠実な信奉者を見出していたからである。そこで彼は事の仔細をヤコービに尋ねることになる。いつものことながら人目につくような振る舞いができて気を良くし、とりわけ、レッシングを仲立ちにしてベルリンの啓蒙主義者たちをスピノザ (彼は無神論者とみなされていた) に近づけることによって彼らに衝撃を与えたことに満足していたヤコービは、先ず手始めに故人との対話に関する詳細な報告をメンデルスゾーンに送る。この報告には次の有名な一節が含まれている。「レッシング——神性に関する正統派の概念は私にはもはや存在しない。……ヘン・カイ・パンーにして全! このこと以外は私の知るところではない。私——それならあなたはほぼスピノザに同意していることになりましょう。レッシング——誰かの名で自分を呼ばなければならないなら、スピノザ以外考えられない。」(Scholz, *op. cit.*, p. 77) ——この点に関してヤコービの情報を公けにしないように十分用心しながらメンデルスゾーンは、彼の講義の三回分を割いて汎神論一般およびレッシングの特殊な汎神論における神の存在について講じた。これらの講義は1785年に次の題名で出版されることになる。*Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes*. Ier Teil, Berlin, 1785. この講義の一般的な主張は、レッシングがスピノザ主義あるいは純化された汎神

論 (*geläuterter Pantheismus*) である一種の万有在神論を標榜したということである。しかしその間にヤコービは優先権を主張して、その新事実を次の彼の書物の中ですでに一般の読者に披露していたのである。Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn, Breslau, 1785. 彼はこの書で自分がメンデルスゾーンに報告したことを繰り返し、スピノザ主義は改善することができるといふ説に異論をとなえて、この論争に油を注いだのである。スピノザ主義は宿命論であるから次のようなシェーマが成り立つ。スピノザ主義=完遂された合理主義=無神論。ヤコービの考えではレッシングはスピノザ主義をこれ以外には評価しなかったのである。メンデルスゾーンは自分の友の思い出を汚してしまったヤコービのやり方にいたく心を痛めてすぐさま反論をしたためたのである。その題名は次のとおりである。Moses Mendelssohn an die Freunde Lessings, Berlin, 1786. メンデルスゾーンは同じ年に亡くなった。彼の友人たちは彼が死んだ責任をヤコービに負わすのを怠ったのである。ヤコービはメンデルスゾーンの最後の書物にたいして次の小冊子で応えている。Wider Mendelssohns Beschuldigungen betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza, Leipzig, 1786.

この論争がかの「死せる犬」の影響力が増すのに甚大な効果があったことは言うまでもない。このことを理解するためには、ゲーテ、あるいはヘルダーのような人たちの書簡を読めば足りる。ヘルダーは1787年に次の書物を出版している。Gespräche über Gott. ゲーテに関しては次の書物が参考になる。W. Dilthey, Aus der Zeit der Spinozastudien Goethes, dans les Gesammelte Schriften, II, pp. 391-415.

ローゼン克蘭ツはヘーゲルが神学校でヤコービの書物『スピノザの教説について』を読んでいたことを報告している。おなじくローゼン克蘭ツの報告によれば、1791年2月12日にヘルダーリーンはヘーゲルの記念帖にゲーテの次のような言葉を書き留めたのである。「快樂と愛情は偉大な行為への翼である」。そして彼はそこに次のギリシア語を付けくわえたのである。「一にして全」(ヘン・カイ・パン)。この記念帖は実際にテュービンゲン大学の図書館にある。このギリシア語はヘルダーリーンの筆跡ではないように思われる。H. ヘルメリンク (*op. cit.*, p. 312) は、そのギリシア語はヘーゲル自身が付けくわえたものと考えている。ヘーリング (*op. cit.*, p. 45) はこれについては確信がもてないでいる。シェリングは1795年2月4日付けの手紙で、ヘーゲルにたいしてレッシング通と呼びかけ、やがて彼自身神に関する正統派の概念について書くことになる。このあと80頁を参照。

- (21) ヘーゲルは1795年の終わりごろまで道徳的な態度が宗教の本質的な要素であるという考えを固執することになる。1795年1月半ばのシェリング宛ての手紙は、次の言葉で終わっている。「理性と自由がどこまでも僕らの標語だ。そして僕ら

の一致点は見えざる教会だ。」強調はヘーゲルのものである。

- (22) ずっと後の体系では、乗り越えられたさまざまな態度は「自然的なもの」と考えられるだけではなく、「必然的なもの」としてさえ、つまり十全な自己意識に向かう精神の歴史的な歩みの中で精神にとって不可欠のものとしても考えられるようになるのである。そしてこれらさまざまな態度を乗り越えることは、それらを廃棄するというよりも、むしろ「昇華」させることになる。それはさまざまな態度がもっているよいものを高次の次元でしかも最初とは違った意味で再獲得することなのである。
- (23) Nohl, *op. cit.*, pp. 355–359 et 3–29. (久野昭・水野建雄訳『ヘーゲル初期神学論集 I』以文社、七～五十頁)
- (24) つぎの書物が参考になる。G. Aspelin, *Hegels Tübinger Fragment*, Lund, 1933, et Fr. Ephraïm, *op. cit.*, pp. 16–38.
- (25) 文字どおりの直接的な影響は、ノールの本からもわかるように『あらゆる啓示の批判』の影響である。Nohl, *op. cit.*, p. 355.
- (26) Nohl, *op. cit.*, p. 8. (久野・水野訳、一五頁)
- (27) 特に、既成の教会に反対するあらゆる異端的運動に対する若きヘーゲルの共感。Nohl, *op. cit.*, pp. 212–213 (同、二二六～二二七頁) et p. 367 ——カント、フイヒテ、ヤコービの哲学的信仰も敬虔派の要素を含んでいる。——若きヘーゲルにたいする敬虔派の影響に関しては、次の書物を参照。surtout Rob. Schneider, *Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen*, Würzburg, 1938, et aussi G. Lasson dans G. W. F. Hegel, *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, Leipzig, 1923, pp. XVI–XVII.
- (28) 私的宗教—民族宗教という対立は、私的宗教—公的宗教というもっと古くからある対立の——非常に重要な——変形である。この後者の対立は、啓蒙と敬虔派が、寛容に賛成し、国家宗教である正統派に反対するところの闘いと結びついていいる。この対立は、とりわけゼムラーにまでさかのぼる。この対立が取り入れられたのは、教義神学およびとくに教会史の中においてである。原初の真なるキリスト教は、私的あるいは個人的宗教と同一のものとみなされる。(それは、啓蒙主義者にとっては道德宗教であり、敬虔派の人たちによれば、改宗者たちやよみがえった人たちの内面的な宗教なのである。) このような宗教に、公教要理(Credo)と、外面的な強制組織をもった公認の教会が対置されるのである。われわれがたったいま述べた図式や思想の世界は若きヘーゲルにも見出される。とくに『キリスト教の既成の性格』について書かれたものにおいてそうであるが、しかし、アクセントの置き方は変わっている。ヘーゲルにとって、私的宗教の問題よりもっと重要になるのは、民族宗教の問題である。われわれの著者がキリスト教に向ける大きな不満は、まさしくこの宗教がもともと私的宗教でしかなく、

民族宗教として役立つ資格がほとんどないということであり、さらにもっとその資格をなくさせるような歴史を体験したということである。——民族 [Volk], 民族精神 [Volksgeist], 民族の天才 [Genius eines Volks] および民族宗教 [Volksreligion] というようなヘーゲルの概念に関して言えば、ヘルダーの影響や、その度合はもっと少ないがモンテスキューの影響がみられる。

(29) Nohl, op. cit., pp. 28—29. (久野・水野訳, 四八～四九頁)