

翻 訳

若きヘーゲルの宗教思想 (1)

—自由と疎外—

F. グレゴワール教授およびJ. ドップ教授に
 深甚なる感謝の気持ちをこめて

哲学および神学博士

ポール・アスヴェルド 著
 大 田 孝 太 郎 訳

訳者まえがき

以下の翻訳は、ポール・アスヴェルド (Paul Asveld) の著書 (*La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation*, Louvain-Paris 1953) の序論および第一章の一までの翻訳であり、全訳をめざして以後何回かにわたって本論集に掲載を予定しているものである。著者の経歴については、適当な資料が見当たらないので詳らかではないが、この著書のはじめの部分から推測されるように、カトリック系の教育を受け、ルーヴァン大学で、哲学および神学の博士号を取得した人である。若きヘーゲルについての研究は、第二次大戦後しだいに盛んになってきたが、最近の研究の隆盛の先駆けとなったのは、周知のようにルカーチの『若きヘーゲル』(*Der junge Hegel. Über die Beziehung von Dialektik und Ökonomie*, Zürich-Wien 1948) やイポリットの著作〔『精神現象学の生成と構造』(*Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris 1946) 『ヘーゲルの歴史哲学への序論』(*Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, 1948)] などであるが、アスヴェルドのこの著作もその一つである。すでにドイツ語圏のヘーゲル研究の翻訳・紹介は汗牛充棟の感があるが、フランス語圏のそれは、語学的な制約もあって、イポリットの諸著の翻訳をのぞいて、あまりなされてこなかった。フランスのヘーゲル文献で、すでに定評のある重要な著作でいまだ日本語に翻訳されていないものに、J. ヴァール (J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la*

philosophie de Hegel (「ヘーゲル哲学における意識の不幸」, Paris 1929) や H. ニエル [H. Niel, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, (「ヘーゲル哲学における媒介について」), Paris 1945] などの著作があるが、アスヴェルドの著作もそれらに肩を並べる代表的なものであるといつてよい。

若きヘーゲルについてのアスヴェルドの基本的な観点は、序論にも述べられているように宗教的な観点である。アスヴェルドがあえてルカーチのマルクス主義的なヘーゲル解釈に対して異をと能えるのは、ある一定の立場から若きヘーゲルを裁断するのではなく、ヘーゲルの青年期の著作にそくしてあるがままの若きヘーゲルを再現しようとする首尾一貫した態度のゆえである。それが成功しているか失敗しているかは解釈者によって意見は異なるであろう。アスヴェルドのヘーゲル解釈については他日やや立ち入った論評をするつもりであるが、それにしても若きヘーゲルについての彼の内在的な解釈は現在のわれわれにも多くの示唆をあたえてくれるし、同時代の思想的状況や、とくにシェリングやフィヒテなどとの比較研究などをとおして、より広いパースペクティヴにおいて若きヘーゲルを描きだしている。

語学的な点で疑義が生じたときには、本学の清家浩教授にお世話になった。訳者の質問に心よく応じてくださったことに対して厚くお礼申し上げる。

凡 例

1. 原書では文献目録が最初に付いているが、本訳書では最後に置く。
2. 原書では注は各ページごとに脚注の形になっているが、本訳書では各章の項目ごと一括しておいた。したがって、(注)の番号は原書と異なる。
3. 原書では、ドイツ語、ラテン語等の外国語が多数イタリック体で書かれている。本訳書では、イタリック体の語句には傍点を付したが、重要と思われるものには () 内に原語を示しておいた。ただし原著者がフランス語に当の原語を付している場合には、原著者に倣ってその原語に [] を付けた。また、イタリック体が書名・論文名を示す場合には『 』で示した。
4. ヘーゲルの著作や研究論文からの引用文に関して、できるだけ邦訳のページ数を示すようにした。ただし、必ずしも邦訳に従っていないことをお断わりしてそれぞれの訳者諸氏のご寛恕を請う次第である。

序 論

G・W・Fヘーゲルが生を受けた期間は1770年から1831年までである。1801年から1831年の間に、彼はイエーナ大学の無給講師 (*Privatdozent*) になったのを皮切りに、年を追って、イエーナ大学の員外教授 (1801-1806)、

次いでバンベルクでは新聞の編集長 (1806—1808)、ニュルンベルクのギムナジウムの校長兼哲学教授 (1808—1816)、それからハイデルベルク大学哲学教授 (1816—1818) を経てベルリン大学哲学教授 (1818—1831) に就任し、ベルリンの地で彼は没したのである。いま述べたヘーゲルの後半生が、われわれの研究対象ではない。この研究が取り扱うのは、ヘーゲルの「青年時代」である。「青年時代」という言葉は、彼の生涯の最初の30年間を言い表すのに用いられた言葉である。この30年を彼は、まず、生まれ故郷であるシュトゥットガルト——彼はここのギムナジウムに1788年まで通った——で過ごし、それから年を追って、テュービンゲンのプロテスタント神学校 (*Stift*) で5年間 (1788—1793) を過ごし、その後、ベルリン (1793—1796) とフランクフルト (1797—1800) で家庭教師として過ごしたのである。

ヘーゲルの青年時代の諸論稿——それらは何よりもまず宗教的な諸問題を取り扱った一連のノートや試論から成っている——は、長いあいだ未刊のままであった。これらの諸論稿は、ヘーゲルの最初の伝記作者であるローゼンランツ⁽¹⁾やハイム⁽²⁾が抜粋の形で公にしたもの以外は人の知るところとはならなかった。それらの諸論稿を「発見」したのは、ディルタイである。彼は1905年に、若きヘーゲルの歴史的研究を公にした。この研究は、主としてベルリンの図書館に所蔵されているヘーゲル手書きの草稿群に基づいて書かれたものである⁽³⁾。この研究はセンセーションを巻き起こした。たしかにディルタイがそこで描いた、ヘーゲルの思想形成に関する生き生きとした魅力的な描写は、今世紀初頭に始まったヘーゲル復興の真の出発点であったように思われる⁽⁴⁾。1907年にH・ノール⁽⁵⁾は、当該の草稿の大部分を公にした。それ以後、哲学者ヘーゲルの思想的な源泉を研究することが可能となった。この研究は実際のところ容易ではない。というのも究明されるべきなのは一つのまとまった思想なのであるが、われわれが手にし得るのは断片的な文章にすぎないからである。

これらヘーゲルの断片的な草稿を研究することは、それがどれほど困難

なことであるにしても、やってみる価値がある。このような研究は、壮年期ヘーゲルの体系をよりよく理解するのに役立つからである。ヘーゲルの体系は、実際のところ一種の世俗化された神学である⁶⁾。すなわち、彼の体系では、神や宗教上の価値あるもの、それにキリスト教が前面にあらわれているのであるが、それらのものが、もっと厳密にはどのような意味をもっているのかということを確認することは、このうえもなく困難なことなのである。だから哲学者ヘーゲルの青年時代の宗教的な関心の中に、その後で成立することになる体系を解明するためのなにがしかの光りを得ようとすることは、興味深いことであろう。

ヘーゲルの青年期の諸論稿は、また、シェリングに対するヘーゲルの独自性を理解し、ドイツ観念論哲学の歴史を解明しようとする場合に、なにがしかの興味をおこさせる。ヘーゲルの青年時代の諸々の断片的草稿は、カント—フィヒテ—シェリング—ヘーゲルという歴史的な系列を辿ると考えるある種の伝統的な観方——この観方はヘーゲルその人にまで遡るのであるが——を、どの程度まで確証し得るのだろうか。1801年から1807年までの間、ヘーゲルはシェリングの弟子として姿を現す。そしてヘーゲルは、『精神現象学』の序文の中で、シェリングと袂を分かつことになる。しかし、1801年から1807年までの間に彼らが共有していた見解は、その起源は別々のものではなかったのではないか。またこの期間、二人の思想家は、彼らの見解が完全に一致していると思いをしていたわけではなかったのではないか。

付け加えておきたいことは、哲学史に対する関心以外にヘーゲルの青年時代の諸論稿が実際に示している関心は、宗教思想の歴史に関するものである、ということである。それらの諸論稿によって、われわれは十八世紀末のドイツの知識人 (*intelligentsia*) を取り巻く宗教的な環境の中に身を置くことになる。若きヘーゲルは、啓蒙 (*Aufklärung*) の宗教的雰囲気から観念論のそれへの移りゆきを、身をもって経験したのである。

ヘーゲルの青年時代に捧げられた諸々の研究が競い合う現場は、百花繚

乱の様相を示している。現在の研究情況がどのようなものであるか、簡単に総括してみよう。内容に関する最初の研究は、すでに挙げたディルタイのものであった。ディルタイは、厳密に言えば、カント・フィヒター・シェリング・ヘーゲルという系列的な観方を放棄してはいない。ヘーゲルは、最初の頃カント主義者であった。ベルン時代に書かれた『イエスの生涯』は、明らかにカントの見解に与しており、道徳や宗教に関するカント的な概念の枠を抜け出していない。ヘーゲルは、最初フィヒターの、次いでシェリングの影響を受けながら、人格神という考え方を捨てて、神秘的汎神論へと進んだのである。フランクフルト時代の最後の草稿である『1800年体系断片』が表明しているのは、この神秘的汎神論であり、これを合理的に解釈することによって体系が姿を現したのである。このようにヘーゲルの思想的発展は、ドイツ観念論の展開を反映したものである、というわけである。

ディルタイがドイツでおこなったことを、J. ヴァールがフランスで実現した。彼はフランスで、ヘーゲル哲学に対する関心を新たに甦らせた。彼は、ディルタイと同じ仕方でヘーゲル哲学を甦らせ、空中樓閣のように見えるヘーゲルの体系が、実は生き生きとしっかりした基礎をもっていることを明るみに出した。『ヘーゲル哲学における意識の不幸⁽⁷⁾』と題された著書の中で、J. ヴァールは、不幸な意識について論じられている『精神現象学』中の文章を注釈するために、ヘーゲルの青年時代の諸論稿をひろく利用しているが、この著書の中で著者のJ. ヴァールは、「不幸な意識」という言葉で、ヘーゲルの青年時代全体を特徴づけ、そこにヘーゲル主義が生まれることになった隠れた源泉を見出している。実際のところ、体系全体がそれをめぐって動くところの軸となり、体系をつき動かす原動力となっているものは、否定性をもつ媒介的役割をいどこに求められるだろうか。ところで、体系の中で必要不可欠な契機をなすものは、なによりもまず深刻な不幸として感じとられたものであり、何はともあれこのような不幸から始めなければならなかったのである。そして体系の中で、普

遍的で抽象的、概念的にみえているものは、まず、一個人や一時代の特殊な宗教的経験として、厳しく生き抜かれたものなのである。こうしてJ. ヴァールは、神秘的汎神論という仮説を放棄するのである。

J. ヴァールの著書が刊行された年と同じ1929年に、Th. ヘーリングも浩瀚な著書の第一巻を出版して、ヘーゲル思想の発展をその初期から『精神現象学』に到るまで辿ろうとした⁽⁸⁾。この書で著者のヘーリングが若きヘーゲルに割いた紙数は、600ページを越えている。ディルタイの解釈は、どちらかといえば「直観的」で全体を概観するものであったが、Th. ヘーリングは、もっと分析的である。ヘーリングは、ヘーゲルの思想をほとんど一ページごとと辿りながら、ディルタイとはかなり異なった結論に到達する。ヘーリングは、ヘーゲル思想が自立性と連続性をもっていることを強調する。ヘーゲルが形而上学の問題に到りついたのは、彼みずからの力によるものであり、シェリングが辿った道とは異なる道によるものである。シェリングが彼の体系の普遍性に辿りついたのは、フィヒテの先験的観念論を通じてであり、とりわけ自然の形而上学を通じてである。ヘーゲルはといえば、彼が体系に到りついたのは、最初に人間と神との関係の中に見出された弁証法的な構造を研究して、それを漸次普遍化していくことによってである。ヘーゲルは精神の経験家 (*Geistesempirist*) なのである。彼の思想は、人間と神とのあいだの生き生きとした関係をいかにして打ち立てるべきか、という問題をめぐって動いている。そしてヘーゲルにとって、神はあくまでも人格神にとどまることになろう。われわれの若き哲学者は、ユダヤ教の中に、分裂した意識の最も深刻な実例を見出す。この意識は、自分自身と神に対立している。ユダヤ教においては、神は主人として、人間は奴隷としてみなされている。それとは反対にキリスト教においては、キリストの神に対する関係はヘーゲルにとって、まさに生き生きとした関係を表しているもののように見えるのである。キリスト教においては、神は父として、人間は息子としてみなされている。こうして分離されたものは克服されることになる。その後ヘーゲルは視野を拡げて、人間と神との

このような関係と同じことが、人間的なものの諸関係、すなわち人間と人間、人間と社会、愛する者と愛される者との関係にも見出される、ということに気づくようになる。これらの精神的な諸関係をすべて考慮したうえで、ヘーゲルはそれら諸関係に共通な構造を発見する。その構造とは、関係するものが相互に対立し、それらがより高次の全体性のうちへと統一されるような運動のことである。こうして彼は、精神的な生命あるもの全体の弁証法に到りつく。この弁証法は、厳しい対立であると同時に統一でもあり、悲劇的な闘いであるとともに調和のとれた合一なのである。⁽⁹⁾最後にイエーナ時代になると、今度は自然がこのような弁証法的な図式に取り込まれることになる、というのである。

Th. ヘーリングの著書は現在でもなお、若きヘーゲルに捧げられた最も綿密な研究書である。1935年にJ.イポリットは、『形而上学および倫理学評論』(*Revue de Métaphysique et de Morale*) という雑誌に書いた論文の中でフランスの読者にヘーリングの結論を紹介した。イポリットのこの論文は、同時に若きヘーゲルの研究に関する優れた入門の役割も果たしている。⁽¹⁰⁾

Th. シュタインビュッヒエルは、Th. ヘーリングの跡を追って、1933年にヘーゲル哲学の形成に関する研究書の第一巻を刊行した。⁽¹¹⁾ヘーリングの著作の第一巻と同様に、このシュタインビュッヒエルの書物は、ヘーゲル思想の生誕からイエーナにおける最初の著作までを扱っている。シュタインビュッヒエルは、われわれを導いて『精神現象学』へ行きつく前に死去してしまっただ。彼は、ヘーゲル哲学の根本問題を定義して、それが、一と多、普遍と特殊をいかにして合一(あるいは和解)させるかという問題であるということをも、ごく簡潔に述べている。⁽¹²⁾彼はこの問題が、ヘーゲルが宗教的な教育に関心をもっていたことから生じたことを明らかにしている。すなわち、**個人と社会** (*personne et société*) という問題が、**個人と神** 的な**全体** (*personne et totalité divine*) という問題に姿を変えたというのである。著者のシュタインビュッヒエルは、ヘーゲルを「汎神論者」だと言

い、正当にも「神的な全体」という概念を強調する。この神的な全体は、有限なものの総和ではない。ヘーゲルには縦の超越性が存在する。全体は神のうちであり、神は全体のうちにある。しかし全体は神ではない。それでは世界と神とはどのような関係にあるのか。シュタインビュッヒェルは、ヘーゲルの神に人格性を残しておくが、しかしそれは普通にみられる有神論の場合とはかなり異なった人格性である。世界史は神へと導かれ、神に対する人間の認識は、神の自己認識へと導かれるのである。しかし、神がみずからを認識するのは、有限な意識の与かり知らないところにおいてではないのか。シュタインビュッヒェルは、この問題についてはっきりした見解をどこにも述べていない。⁽¹³⁾

1940年にH. グロックナーは、彼が責任編集者となってやっていたヘーゲル著作集の刊行を終えるにあたって、彼もまたヘーゲル思想の発展を、その初期から『精神現象学』に到るまで素描した。著者のグロックナーは、ヘーゲルの青年時代の諸論稿に関しては、ヘーゲルの主要なテキストを解釈するためにそれらを用いるだけにとどめている。今度はグロックナーの解釈が、ヘーゲルの詩『エレウシス』や『1800年の体系断片』にたいするディルタイの解釈をくつがえすことになる。ディルタイは、ヘーゲルのこれらの作品にたいする自分の解釈を、彼が神秘的汎神論という概念を使用する場合の根拠にしていたのである。著者のグロックナーは、すでにそれ以前の1929年に自著の第一巻を出版していたが、この書物はヘーゲル哲学の全体的解釈を意図したものであるが、若きヘーゲルに関しても多くのことが述べられている。この二巻本の書物で、グロックナーは、ヘーゲル体系の形成を、汎悲劇主義から汎論理主義への「悲劇的な」転回として説明している。⁽¹⁴⁾

1945年にH. ニエルは、⁽¹⁵⁾「媒介」というテーマの下に、ヘーゲル哲学全体の広範な総合を企てている。ニエルの言う「媒介」とは、ギリシア人の此岸性 (*Diesseitigkeit*) と、神はわれわれの意志を超えた到達できないものとするプロテスタント信仰の彼岸性 (*Jenseitigkeit*) との間の媒介のことで

ある。ニエルは、ヘーゲルの青年時代の諸論稿にたいする解釈の仕方に関して、次のように述べている。「J. ヴァールの研究の後、われわれはためらうことなく、ヘーゲルの思想の根源にあるのは宗教的な経験にたいする反省である、と言い得るであろう。実際のところ、われわれの哲学者は、思索を始めたときから、神はわれわれの意志を超えた純粋なもののみならず考え方と袂を分かち、絶対者との親密で直接的な交わりを求めているのである。しかしながら、われわれとヴァール氏との見解が分かれるのは、まさにこの点なのである。ヘーゲルが切に求めているのは、個人の魂の救済ではなくて、人間の共同体を救うことなのである。無限なものとの合一の問題は、人間と人間のあいだの合一の問題と同じものとなる。¹⁶⁾」。フランクフルト時代のヘーゲルは、この合一の働きを愛に求める。愛は媒介の運動を担う最初の形態である。¹⁷⁾しかし、ヘーゲルが教師となってイエーナへ移り、永遠の生を約束するこのような存在者と存在者との幸福な合一を実現するために漠然と頭に描いていた理想を現実に対して突きつけることをもはやしなくなったとき、彼は有限なものから無限なものへの移行の真の理由を愛のうちに求めることを止めるのである。このことは、ヘーゲルの思想的発展における転回なのであるか。あるいは政治的事件の影響を受けたための急転回なのであるか。ヘーゲルが、実効ある行動がすべて不可能であるとはっきりと悟っていたために、彼は思弁へと向かったのであろうか。そうではない。ヘーゲルはたしかに、キリスト教の啓示の中に彼を悩ませている問題に対する回答を見出したが、しかし愛が結びつけることができるのはただ他者としての他人でしかないということを悟って、ヘーゲルは純粋な主体性のうちに閉じ込めるものでしかないような愛を非難するようになる。もっぱら愛に身をゆだねていたために、キリスト教徒がつくった最初の共同体は、運命と和解することができなかったわけである。このような愛の挫折を繰り返さないようにするためには、愛に内在している客観的な内容を愛に与えなくてはならない。それゆえヘーゲルは、絶対者との真の合一を望む存在者に重きを置くことをやめて、こ

の合一を愛に内在するものたらしめるために、認識の方に眼を向ける。これ以後問題になるのは、もはや神秘的な行為によって生 (la Vie) 全体と一体になるのではなくて、このような全体がみずから構成する行為に参与することである。⁽¹⁸⁾ニエル氏にとって、ヘーゲルの神は人格的なものにとどまっているのである。

1948年にJ.イポリットは、小著ながら興味深い書物の中で、ヘーゲルの政治思想の発展を、ベルン時代に民族精神 (Volsgeist) という概念がはじめて登場したときから、ベルリンで書かれた『法の哲学』の中で表明されている国家概念に到るまで辿っている。⁽¹⁹⁾著者のイポリットは、彼の論文の半ば以上の紙数をヘーゲルの青年時代に割いており、そこで民族精神や不幸な意識、自由、既成性、運命といった概念の発展を研究している。

最後に、同じ1948年に今度はG.ルカーチが、ヘーゲル思想の発展を、『精神現象学』に到るまで概観している。⁽²⁰⁾著者のルカーチは弁証法的唯物論者であって、マルクス主義的な哲学史に貢献することを望んでいる。⁽²¹⁾ルカーチは、彼以前の注釈者たちが幾分かないがしろにしていた視点に立って、若きヘーゲルの政治経済思想が、弁証法的方法を形成するにあたって果たした役割を確定しようとしている。この点に関して、ドイツの解釈家たち——ルカーチは彼らを、反動的とかブルジョワ的、あるいはドイツの帝国主義時代の哲学者などと呼んでいる——が歴史を歪めたやり方、それがこのような政治経済思想を手っ取り早く無視するものであっても、またとりわけそれらの思想から革命的な魔物をすべて追い払うものであっても、とにかくそういうやり方に対して、ルカーチはいささか精力的に闘っている。しかし、だからといって著者のルカーチは、若きヘーゲルを先駆的なマルクス主義者に仕立てあげようとしているわけではない。ルカーチ氏は、われわれの哲学者が何よりも政治経済的な問題に心を奪われている人だと考えて、⁽²²⁾ヘーゲルをルター派のキリスト教の方へ組入れようとする人々を非難しているが、⁽²³⁾このゆえにルカーチ氏は、マルクス主義の古典的解釈にあくまでも忠実なのであるが、同時に、ヘーゲルの大きな弱点を、その観念

論の中に見出している。この観念論のゆえにヘーゲルは逆立ちしており、とりわけ宗教に不変の価値を与えている、というのである。⁽²⁴⁾ 著者のルカーチは唯物論者である。だから彼は、若きヘーゲルにとって神が正確には何を意味するのか、ということを知ることにそれほど意を用いてはいない。結局のところ、ヘーゲルが事態をどのように考えているのかといえれば以下のようになるというわけである。ヘーゲルは、ベルンでは実践理性の必要によって要請された通常の神を排除する。フランクフルトに移るとヘーゲルは、シェリングの客観的観念論における絶対者を受け入れる。この絶対者は、主観と客観の対立の彼岸にあり、人格的なものでないために、通常の神の魅力をすべて具えており、宗教的人間がそれを展開するというよりもむしろ、それに帰依する当のものである。⁽²⁵⁾ 最後にイエーナでは、ヘーゲルは、絶対者が自分を展開し、人間の中にみずから自身を意識する過程を世界史の中に見出すことになるわけである。⁽²⁶⁾

以上が、若きヘーゲルを研究した主要な著者たちの各々の見解を手短にまとめたものである。これらの著者の実りある試みを活用させてもらって、今度はわれわれの方も二つの点で貢献したいと思う。すなわちそれは、若きヘーゲルというテーマに関する手頃なモノグラフィーをフランスの読者 (*lecteur français*) に供すること、それと同時にヘーゲル研究全般 (*Hegelforschung überhaupt*) の発展にながしかの寄与をなすこと、以上の二点である。これら二点のうちの後者の目的のために、われわれは、これまでないがしろにされてきた若干の比較研究にことのほか力を入れた。それだけではなく、われわれは特殊な観点に立っているので、それ相応の特別な配慮をした。一方ではわれわれは、著者のヘーゲルを、広い意味での神学的な気質を具えた人として、宗教的な視点から取り扱った。だから、われわれの観点は、ヘーゲル自身が1800年に到るまで立っていた観点である。これまでの大多数のヘーゲル研究者の関心事は、なによりもまず哲学的な次元のものであった。しかし、われわれの著者ヘーゲルを哲学者として、わけても二十世紀の哲学者として取り扱うことは、どれほど用心

しても常に少なからず危険を伴うことになる。その危険とは、われわれに関心のないものはわれわれの著者にも関心がないと信じて、著者の生の座 (Sitz im Leben) を占める重要な要素を無視するというあまりにも人間に固有な性癖に身を委ねかねない、ということである。他方ではわれわれは、ヘーゲルの壮年期の体系を一貫して考慮の外に置くことから始めた。そうすることによってわれわれは、ヘーゲルの青年期の著作の中に、それ以後の彼の関心事であったものが忍び込む危険に対して警戒しようとした。ヘーゲルの初期の諸論稿の中で、それ以後に出来上がった体系を準備し説明するものに何よりもまず注目するとなると、バランスのとれた見方を多少なりとも犠牲にする危険が少なからずある。最後に付け加えておきたいことは、われわれの意図が、若きヘーゲルの宗教思想を評価する (juger) ことではなくて、もっぱらそれを理解に供する (faire comprendre) ことである、ということである。確かにわれわれは、著者であるヘーゲルの見解に与することはできないが、しかしヘーゲルの宗教思想は、キリスト教の世界観を全体にわたって、あらゆる側面から問題にしているのであるから、彼の宗教思想をもっぱら否定的にのみ説明したり、あるいはまた肯定的にのみ解説するという風に、相反する観方のどちらか一方からのみ説明することは意味をなさないと思うし、またヘーゲルと対話しようとおもえば、それが実りあるものとなるためには、独立した著作のテーマとなることが必要であろう。

われわれの研究の結論を要約するのに、「自由と疎外」という題名ほど当を得たものはないと思う。⁽²⁷⁾ 「自由」および「疎外」という言葉は、ヘーゲルの専門用語 (expressions techniques) というよりも、この哲学者の思想 (idées) を表している。一般に「自由」という言葉は、人間が自分自身を多くもつという事実、後年のヘーゲルの言い方に倣えば、「自分自身のもとにある」(bei sich selbst sein) という事実を意味する。また「疎外」とは、対立へと突き進む分離のことであり、奴隷状態を生み出す自己喪失ということである。⁽²⁸⁾ これら二つの思想を、われわれは音楽の主旋律 (thèmes

musicaux) と同じように考えることができる。交響曲においては特徴的な主旋律は繰り返され、オーケストラのいたるところで繰り返され、それも非常にさまざまな種類の[●]変奏曲 (*variations*) に姿をかえて繰り返されるのである。それと同じようにわれわれは、自由と疎外という一般的な思想が若きヘーゲルの諸論稿の中で最も特徴的な[●]主題 (*thèmes*) であり、その意味では限定されたものとして、絶えずいろいろな領域でさまざまな表現をとって繰り返されているものと考えてのである。

十八世紀の宗教的状况を素描した後、我々はいま手短に述べた観点から年代順に従ってヘーゲルの青年時代の主要な断片稿を分析する予定である。この分析によってわれわれは、順を追って、シウトウツガルト、テュービンゲン、ベルン、フランクフルトへと導かれるはずである。ヘーゲルがイエーナに向けて出発し、そこで大学での彼の経歴が始まろうとするところで、われわれはわれわれの著者と別れを告げ、この本の結論として、われわれがこの序論の冒頭で提起し、ひろく一般に関心をもたれている諸問題に対して解答を与えようと思う。

他の著作家と比較したり、ごく最近の思想傾向と比較することが、事態の究明に役立つようにおもえるときには、われわれは比較することをためらわなかった。しかし、この種の比較は混乱を招きやすいので、ほとんどの場合、それを脚注の形にしておいて、どの点を比較しているのかということをつもはっきりと分かるように努めた。

*

* *

本論に入る前に、われわれはさらに感謝という喜ばしい義務を果たさなければならぬ。われわれはルーヴァンのカトリック大学の神学部および哲学高等研究所の先生方に感謝する。われわれの学問的教養はこれら諸先生方に負っている。われわれは、とりわけ参事会員のFr. グレゴワール氏

に感謝の意を表する次第である。氏は六年以上にもわたってヘーゲル研究においてわれわれを導いてくださった。氏の指導の仕方はいつも、謙虚な姿勢と毅然たる態度とのおどろくべき「^{オクテーズ}総合」であった。同じくわれわれはJ. ドップ教授に感謝する。われわれのテーマを選んだのは教授によるものである。教授の学識と献身的な行為に助けを求めて報いられないというようなことは決してなかった。最後にA. ヴェルムラン神父はこの著作を読み返してくださり、種々の適切な指摘によってこの著作の文章上の格調を高めるのに力を貸していただいた。

(注)

- (1) K. Rosenkranz, *G. W. F. Hegel's Leben*, Berlin, 1844.
- (2) R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlin, 1857.
- (3) W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, Berlin, 1905. (久野昭・水野建雄訳『ヘーゲルの青年時代』以文社)
- (4) この点については次の著書を参照。H. Glockner, *Hegel*, II, Stuttgart, 1940, p. IX.
- (5) *Hegels theologische Jugendschriften*, hrsg. von H. Nohl, Tübingen, 1907. この書物は次の書物によって補わなければならない。*Dokumente zu Hegels Entwicklung*, hrsg. von J. Hoffmeister, Stuttgart, 1936.
- (6) このことについてニーチェが次のように述べているのを参照。「哲学は神学者の血によって腐敗させられている、と私が言えば、ドイツ人のあいだではたちどころに理解される。プロテスタントの牧師はドイツ哲学の祖父である。プロテスタンティズムそのものがドイツ哲学の原罪 (peccatum originale) にほかならないのだ。プロテスタンティズムの定義——キリスト教、および理性の半身不随。… …ドイツ哲学とは詰まるところどういふものなのか、ということを理解するためには、「テュービンゲン神学校」という言葉を口にだしさえすればよいのである。」(Fr. Nietzsche, *Der Antichrist*, Buch I, n°10, Werke, Taschen-Ausgabe, t. X, Leipzig, 1906, p. 367. 西尾幹二訳『アンチクリスト』第十節, [ニーチェ全集, 第四巻(第二期), 白水社, 一七六頁])
- (7) J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, 1929, 2ème édition, Paris, 1951.
- (8) Th. Häring, *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, I, Leipzig, 1929, II, Leipzig, 1938. テュービンゲン大学の哲学教授であった Th. ヘーリングは、プロテス

タント神学の教授をしていた人の息子であるが、このプロテスタント神学の教授は、ゲッティンゲン大学でアルベルト・リッチェルの直接の後継者となった後、息子とおなじチュービンゲン大学で教えた。

- (9) 壮年期におけるヘーゲルの弁証法が悲劇的な様相を帯びているとすれば、それは、弁証法が人間の諸問題について考える中から形成されたものだからである。彼の弁証法にあつては、対立 (*Entgegensetzung*)、疎外 (*Entfremdung*)、分離 (*Trennung*) という用語は、闘いや苦悩を含意し、対立するものの合一 (*Vereinigung*) あるいは止揚 (*Aufheben*) は、再び見出された喜びなのである。
- (10) J. Hyppolite, *Les travaux de jeunesse de Hegel d'après des ouvrages récents*, dans *Revue de Métaphysique et de Moral*, juillet et octobre 1935. この研究は、われわれに裨益するところ多大であった。
- (11) Th. Steinbüchel, *Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie*, I, Bonn, 1933. シュタインビュッヘルはカトリックの司祭であった。彼は1948年に、チュービンゲンで亡くなった。彼はチュービンゲン大学の道徳神学の教授であった。
- (12) この点は実際のところ、形而上学者に固有の観点であるように思われる。形而上学者は、いわば第二の自然によって、個々のものの位置を現実的なものの全体の中で再認しようとする。個々のものは、基本的に現実的なものの全体と関係をもつ網の目なのである。しかし、このような全体をどのようにして把握すべきなのか。またこの全体のなかで自我の位置はどのようなものなのか。
- (13) この点は確かに困難な問題である。ヘーゲルの壮年期に関しては、次の著者たちのさまざまな解釈を参照。H. Niel, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, Paris, 1945, J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, 1946, A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, 1947.
- (14) H. Glockner, *Hegel*, I, Stuttgart, 1929, II, Stuttgart, 1940. 『記念版』 (*Jubiläumsausgabe*) という名前で知られているヘーゲルの著作集の責任編集者はグロックナーである。彼はこの版に、『ヘーゲル・レキシコン』 (*Hegel-Lexikon*) すなわち『ヘーゲル用語辞典』三巻を付け加えた。
- (15) H. Niel, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, Paris, 1945.
- (16) H. Niel, *op. cit.*, p. 22.
- (17) *Ibid.*, pp. 42 et suiv.
- (18) H. Niel, *op. cit.*, pp. 65-66.
- (19) J. Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, 1948, 98p.
- (20) G. Lukacs, *Der junge Hegel. über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, Zürich-Wien, 1948. (生松敬三・元浜清海・木田 元訳『若きヘーゲ

- ル(上)(下)』『ルカーチ著作集』第10巻, 第11巻』白水社)。720頁にのぼるこの浩瀚な書物のうち300頁が, われわれの研究している時代に割かれている。
- (21) 序論は次の言葉で始まっている。「ドイツ古典哲学の成立と発展の歴史は, マルクス主義の哲学史にとって重要な, しかもまだ完全には解明されていない問題である。……われわれはまだ, 現前の事実やテキストの具体的な分析にも, また, この発展に関する誤った, 人をまどわす最も影響力の大きいブルジョワ的理論の根本的な批判にも達していないのである。」(*Ibid.*, p. 5. 生松・元浜訳『若きヘーゲル(上)』一五頁)
- (22) 第一章の第一節の題は次のようになっている。「ヘーゲルの「神学」時代, 反動的伝説」
- (23) 「反動的なヘーゲル主義者たちが繰り返し主張しているように, このようなキリスト教への接近はヘーゲルの思想世界とキリスト教のそれとが完全に一体化していることだと考えるのは, 大きな誤りであろう。とくにラッソンとヘーリングは, プロテスタントのキリスト教とヘーゲルとの完全な一致の中に, ヘーゲル哲学全体を理解する鍵が含まれていることを証明しようと努力しているのである。」(*Ibid.*, p. 240. 生松・元浜訳, 三二八頁)
- (24) 「われわれはヘーゲルの宗教哲学的見解に対する批判において, 彼が宗教一般を拒否し, これと闘っているのではない……というヘーゲルの立場のかの弱点を指摘した。ヘーゲルの青年時代の見解のこの弱点は, 帝国主義時代において彼の青年期著作集が人々の関心をあつめるのに大いに寄与したのである。」(*Ibid.*, p. 126. 生松・元浜訳, 一七九頁) ——「ヘーゲルの全発展, とりわけ彼のフランクフルト時代は, 「観念論は僧侶主義である」, すなわち, 哲学的観念論は, もしどこまでも自分の立場を押し通すならば, それは宗教を要請せざるをえない, というレーニンの主張の見事な例証である。」(*Ibid.*, p. 246. 生松・元浜訳, 三三六頁)。
- (25) またルカーチ氏は次のような言葉を付け加えている。「この種の観念論のうちで哲学史上もっとも影響力のあるものとして現れたのは, 後期のシェリングのいわゆる「積極哲学」(positive Philosophie) である。……これは, キルケゴールからハイデッガーに到るそれ以後に現れる一連の反動的・非合理主義的哲学の先駆となったものである。」(*Ibid.*, p. 285. 生松・元浜訳, 三八八頁)
- (26) 「客観的観念論のもうひとつのタイプは, ヘーゲル哲学の展開された形態において認められる。ヘーゲルは『精神現象学』において, そのような哲学のプログラムを, 実体を主体へと変化せしめることが哲学の課題であるという言い方で語っている。すなわち, この哲学にあっては, 世界全体は精神の自己産出, 自己認識として叙述されなければならない。ここではあらゆる客観的な現実, 「外化」(Entäußerung) のさまざまな段階の一形態にすぎないのである。……ここでは

ただ以下の点だけを指摘しておこう。それは、観念論的に歪曲されているにもかかわらず、客観的観念論のこの形態のみが、人間の進歩の弁証法を……進歩的な意味で仕上げることができたのだということ、この形態だけが……後に唯物論によって地に足をつけることを可能にしたような諸要素を内に秘めていたのだということである。これ以外のタイプの客観的観念論は反動的にならざるをえない。」(Ibid., pp. 285—286. 生松・元浜訳, 三八八—三八九頁)。

- (27) その業績は疑えないとしても、Fr. エフライムの労作 (*Untersuchungen über den Freiheitsbegriff Hegels in seinen Jugendarbeiten*, Erster Teil, Berlin, 1928.) は、われわれにそれほど役に立つものではなかった。というのも、彼の労作が取り扱う範囲は、ノール編集のヘーゲル著作集の最初の七十頁を超えないからである。
- (28) 「自由」と「疎外」というこれら二つの思想のあいだの関係を、われわれの書物の題名にはっきりと表さず、またこの関係——例えば、最初の自由、隷属状態、取り戻された自由、あるいは、最初の領有 (possession première)、譲渡 (疎外) (aliénation)、再領有 (réappropriation) というトリアーデ——に言及しないのは、心算あつてのことである。というのは、そのようなことをすると、否定性に、それがいまだもっていない重要性を与えることになり、バランスのとれた全体的な観方ができなくなってしまうかねないからである。たしかに否定性の有用で不可欠な役割は、おおまかにではあるがすでにはっきりと姿をあらわしているが、しかし前景にはでていない。ヘーゲルの青年時代は、不幸な意識の時代であるといえる。

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

一六世紀および一七世紀前半は、カトリック教徒とプロテスタント教徒の争いが、ドイツの宗教界を混乱に落とし入れていた時期である。神学論争という騒音にまぎれて、武器の触れ合う音があちこちにこだました。宗教上の闘いが終わると、戦闘も膠着状態に入り、平穏な時期を迎えることになった。宗教的状況も少しづつ変化していた。プロテスタント教徒とカ

トリック教徒の争いに続くのは、これら二つの正統派に対する啓蒙 (Aufklärung) の攻撃である。超自然 (surnaturel) や啓示宗教 (religion révelée) といった概念そのものが、この闘いの産物なのである。⁽¹⁾

啓蒙は人間中心主義であり、人間の本性に対する熱烈な信仰の表明である。この場合の人間の本性とは、すべての人間に共通な普遍的性格という意味であって、個々人のもっている個別的で独自の性質のことではない。啓蒙の眼差しは未来に向けられていた。啓蒙は、進歩と幸福を約束する新しい福音なのである。それは、新しい救済の思想を説き、新しい時代が来たあかつきには、人間はその本性と一致した生活を営むことによって、このうえなく幸福になる、と説くのである。新しい人間の歩むべき道を照らす光りは、理性の光りである。あらゆる判断の基準となるのは、理性的なもの、言い換えれば道理にかなったものである。闘わなければならない敵は、無知、偏見、迷信である。大衆を教育しようとする巨大な運動があらわれる。日常の言葉を使って書かれた出版物が出回るようになる。雑誌類や書籍、自由思想家たちのグループがいたるところに現れる。多数の通俗的な哲学者たちが姿を現す。彼らは自由な考えをもち、広く人間に関心をいただき、現実の具体的なもの、人間の精神に関わるものに関心をもって、諸々の大学が自分たちの学問を閉じ込めていたとっつきにくい殻を打ち破って、知識を全ての人々の糧にしたのである。

啓蒙の楽天的なヒューマニズムは多くの点でルネッサンスのヒューマニズムを継承しているが、それは、G. W. ライプニッツその人と彼の思想の中に非常に力強く生き生きとした形で現れている。このことを理解するための最もよい方法は、この天才的ななんでも屋の経歴と多面的な活動を思い起こすと共に、ライプニッツの神に関する教説、モノド論、予定調和説、可能的な最良の世界に関する教説、純粹に否定的なものとして、すなわち有限な側面として、神でないすべてのものに内在する影の側面として、のみならず全体の調和に不可欠な要素として考えられた悪の世界に関する教説——これらの教説を、実存的な関心というわれわれの言う意味での基本

的構造に照らして読み直すことである。¹²⁾

このような新しい精神は、過去に深く根をおろした制度、教義、慣習をもつキリスト教の正統派と対立するようになった。啓蒙主義者たちは、その大部分がみずからをキリスト教徒と称することをやめなかったのであるが、彼らは思想の自由という隠れ蓑の下で、ルター派の正統を内側から解体させようと目論んだのである。このように正統派の力を削ごうとする仕事にたずさわるうちに、啓蒙主義者たちは、次第に正統派のさまざまな教義を彼らが言う意味での正統の意味に変えてしまい、それ以外のものは呪物崇拜だとか迷信だとか言って非難したのである。啓蒙主義者たちは、正統派がみずからの言動を非常に重くみるやり方や、正統派が示す不寛容にたいして嫌悪の意を表明する。彼らは、王権と教権とが結びつくことは、良心を組織的に隷属させることであり、政治権力が教会とその特権およびその支配欲に不当な保護を与えるものだといって告発する。プーフェンドルフとトマジウスと共に、権利(法)と国家に関する純粋に自然的な概念、すなわち自然権 (*Droit naturel*) の近代的な概念が、そしてそれとともに教会と国家の関係についての新しい考え方がドイツに根をおろすことになる。¹³⁾

キリスト教を排除しようとするこのような啓蒙主義者の漸進的な仕事は、最後には、宗教的な思想を、神と自由(あるいは道徳)と不死に関する三つの合理的な思想に還元するまでに到るのである。言うまでもなく啓蒙主義者たち (*Aufklärer*) は神の存在を信じており、彼らはきわめて積極的に神の存在をこの世界から証明しようとする。道徳—神学が存在し、自然—神学が存在する。後者の中には、「天体—神学」、「岩石—神学」、「植物—神学」、「昆虫—神学」等々が存在する。しかし結局は神はこの世界を自由に創造したのであって、すべての事情に通じているのである。それに……神はすべてである。歴史上現れた諸々の宗教が、この天地間は千変万化の世界であると主張するのは、神人同形説にすぎず、この説は健全な理性が神について教えるものに反するのである。神は、われわれが神に対し

で大きな叫び声をあげてもとりあわない。神は、恩寵と奇蹟によってみずからがうちたてた秩序に、つねに介入するとはかぎらないのである。人間が神の栄光をたたえるのは、神の意志が人間の本性の中に現れているのを自覚して、その意志に従うからである。道徳性は神による唯一の公正な施しものである。道徳性は、また人間の幸福の条件でもある。といってもそれは、神が善人には報いを、悪人には罰を与えるために特別な働きをするという意味ではなく、むしろそれは、徳性が人間を真に幸福ならしめるものだからである。善人は自分自身の中にその報いをもっており、悪人はその中に罰をになっているのである。来世の至福とは、善と幸福とのこのような結びつきを自律的に改善していくことにはかならない。

時代の外側で生きるのではなく、それとは反対に聖パウロが言うように万人のためになろうと望んでいるキリスト教会は、啓蒙から強く影響を受けた。ルター派の神学は、伝統的な啓示概念を保持しながらも、次第に合理化されてゆく。このようなプロテスタント神学の種々雑多な変遷過程の中で、ただ二つの脈流が、ここでのわれわれの関心をひく。それは、ヴォルフの靈感の神学とネオロギー〔*die Neologen*〕と呼ばれるのが普通になっている神学である。ヴォルフは多くの神学者にとって救世主のようにおもわれた。ヴォルフは不世出の啓蒙主義者ではあるが⁴⁾、彼もやはり自然と超自然との間に区別をたてることによって、神学を、哲学が行おうとする最も重大な侵害から身を守るための場所に行っているのである。ヴォルフが自家薬籠中のものに行っている明瞭な説明方法や合理的な証明方法は、神学者を引きつけずにはいなかった。神学者たちはヴォルフのやり方に倣おうとしたのである。このような傾向が典型的にあらわれている例として、次のような人たちの名前が挙げられる。イスラエル・ゴットリーブ・シャンツ (Israel Gottlieb Canz) (1690—1753)。彼はテュービンゲン大学教授であって、『神学におけるライプニッツ哲学とヴォルフ哲学の有効性について』(*De usu Philosophiae Leibnitianae et Wolffianae in Theologia*) (1728) という書物を書き、ピエール・ペイルと論争した。ヤコブ・カルポフ

(*Jakob Carpov*) (1699–1768)。彼はワイマールのギムナジウムの校長であった人で、『学問的方法によって補われた啓示神学』(*Theologia revelata methodo scientifico adornata*) (1737–1765) という書物の著者である。それからジークムント・ヤコプ・バウムガルテン (*Siegmund Jakob Baumgarten*) (1706–1757)。彼は1734年からハレ大学の教授をしていた。この大学で彼は敬虔主義の支配を終わらせて、その後一世紀のあいだ啓蒙の支配を確立した。かれはネオロジストのゼムラーの師匠である。ゼムラーはバウムガルテンの死後彼の著作集を編集した人である。

ヴォルフの庇護のもとに結ばれた自然と超自然との同盟は、それが新しい精神に一步譲ったものであるにもかかわらず、やがて解体することになる。ネオロジスト⁽⁵⁾、すなわち改革者という名——これは誇張された言い方ではあるが——を与えられた神学者たちは、伝統的な啓示概念を維持しながらも、それ以前の神学者たちが保持していた超一自然的なものを、反一自然的なものだと言って退けたのである。その際に用いられたやり方もまた、正面攻撃ばかりではなく、転積と沈黙である。そして、侵害されていると思われている自然は、明晰で判明な観念を伴った冷徹な理性 (*ratio*) であるというよりもむしろ、道徳的に善でありしかも自分の可能性を自覚している人間の自然 (本性) (*la nature humaine*) なのである。悪魔が乗り移ることとか、悪魔の存在そのもの、地獄の永遠の責め苦、予定説、聖書から受ける靈感、象徴的な書物の権威、三位一体、キリストの神性、原罪、キリストの十字架上の死による罪の贖い、信仰のみによる義認、ルターが理解していた意味での聖体におけるキリストの實在的臨在、処女マリアからのキリストの誕生、キリストの復活および彼の肉体の昇天、一般的に言えば聖書に書かれてあるすべての奇蹟、この世の終末におけるキリストの栄光ある再臨、われわれ自身の肉体の復活——以上のことが、改革者の不興を買った諸々の点であり、それらは違った解釈を施されるか、あるいはあっさりと言及されないまま済まされたのである。

ネオロジストの神学者たちの中に教えられることができるのは、次の人

たちである。ヴォルフエンビュッテルの宮廷説教師である J. W. F. イェルザレム (J. W. F. Jerusalem) (1709-1789), マールブルク大学教授の W. ミュンシャー (W. Münscher) (1766-1814), ライプツヒ, エルフルト, ギーゼンの各大学の教授を歴任したが, 最後にはハレで旅館の主人になった啓蒙のおそろべき落とし子, C. F. バールト (C. F. Bahrdt) (1741-1792), ハレ大学教授の J. S. ゼムラー (1725-1791), ライプツヒ大学教授の J. A. エルネスチ (J. A. Ernesti) (1708-1781), ゲッチンゲン大学教授で『教義神学提要』(*Compendium theologiae dogmaticae*) (1760) の著者 D. ミヒャエリス (D. Michaelis) (1717-1791), ベルリンの宗教局委員長 J. J. シュバルディング (J. J. Spalding) (1717-1804), フランクフルト・アム・オーデル大学教授の J. G. テルナー (J. G. Töllner) (1724-1774)。

ヘーゲルの歴史哲学の独創性を正しく評価しようとすれば, 以下のことを思い起こす必要がある。すなわちそれは, キリスト教はある面からすれば歴史神学であるために, 人々の考え方や現実が決定的に変化するときはいつも, 神学者たちは, 自分たちの目からすると人間中心の宗教史であるように思われる宗教教育に対する観方を, 改めて考えなおすようになった, ということである。ネオロジストの神学者たちも, こうした規則の例外ではない。彼らは教義批判および教義史 (*la Critique et de l'Histoire des Dogmes*) の真の創始者であった。彼らの批判のめざすところは, 神学の歴史と教会の歴史が原始キリスト教の純粹さを次第に失っていく過程であることを示すことにある。彼らは, 原始キリスト教を, その内容からいって, 本来の宗教, したがって永遠の宗教と同じものと考えている。ネオロジストの神学者たちは, キリスト教の歴史をあれほど暗い筆致で描き, 人間を宗教的に教育する最も重要な時期, すなわちキリスト教の時代が, 限らない人間蔑視の時代であり, 挫折した時代であることを示すことによって, 彼らはキリスト教に対する悪評を人々の心に植えつけたのである。三十歳までは神学者であったヘーゲルが, 歴史的な方法に親しみ, 人間の問

題を歴史的にみる観方を身につけるようになるのもごく自然なことである。彼は、教義史に関しては、初めのうちネオロジストの立場にごく近い立場をとることになり、またキリスト教に対して一般の人々が心に抱いている嫌悪感を共有していたために、キリスト教会に対して深い反感を覚えるようになる。しかし、このような精神状態は彼には長く続かない。ヘーゲルがこのような状態を乗り越えるようになるのは、彼が特に、不幸、すなわち否定性をもつ積極的な意義に思いづくに到ったからである。

ネオロジストたちは、教義上のキリスト教に対して、聖書にもとづくキリスト教を対置する。このように彼ら自身も、敬虔派の人々と並んで、すべてのスコラ学にまったく束縛されない聖書神学を産み出すのに力があつたのである。旧テュービンゲン学派 [*die alte Tübinger-Schule*] ——この学派の指導的な存在であるシュトール (Storr) は、若いヘーゲルの教義学の先生であって、そのような人物として後ほどわれわれの問題となるはずである——は、神学の歴史では、**聖書にもとづく超自然主義** (*sur-naturalisme biblique*) という名でよく知られている。

このようにしてルター派教会は、**啓蒙**の人間主義的な合理主義から強い影響を受けたのである。ルター派教会はまた、啓蒙の道德主義からも同じように影響を受けた。キリスト教が、必要な付属品をすべて具えた、徳と幸福に関する正真正銘の教理をほんとうの意味で保持しているのだと言われることがますます多くなったのである。われわれは、若きヘーゲルとファイヒテが、このような**幸福説** [*Glückseligkeitslehren*] をこきおろすのをやがて見るであろう。

周辺から起こった反教会、反教義学の運動と平行して、同じような運動が、プロテスタント教会のお膝元そのものにも、すなわち教会の最も熱心なメンバーのあいだにも拡がったのである。この運動を広めたのが敬虔派の人たちである。敬虔派は、教会に深刻な動揺を巻き起こし、カトリック教会が中世において身をもって経験していた運動に幾分似通った離教集団を生み出した。しかし全体的にみれば、敬虔派はみずからを教会に同化さ

せようとし、そのためかえって、ドイツのプロテスタント教会に非常に顕著な影響を及ぼすことになる。敬虔派は、それがもっていた否定的な力によって、周辺からおこった教会を脅かす勢力が力をのばすのに一役買ったと言えるのである。例えば、教会に関するプロテスタントの修史についてゴットフリート・アルノルト (Gottfried Arnold)⁽⁶⁾の著書である『公正な立場からの教会および異端の歴史』(*Unparteiische Kirche-und Ketzerhistorie*) (1699-1700) に書かれていることを思い起こしていただきたい。しかし他方では、敬虔派がプロテスタンティズム本来の歩むべき道に従っていることも否めない。その道とは、聖霊が照らし出した良心の権利という名のもとに外部からの強制に対して、また、非合理的なものを含んだ主観性という名のもとに客観性に対して、内面性という名のもとに外面性に対して、「抗議すること」である。敬虔派はドイツ東部に大きな影響を及ぼした。敬虔派はそこで、ハレ大学神学部やヴェルテンベルク市を支配するまでに到ったのである。⁽⁷⁾

啓蒙は個人主義的色彩が強いといわれるのは正しい。個人を解放する運動であった啓蒙は、当時の社会が個人を束縛しその自由を奪うものだというのも当時の社会が、個人を虐げ抑圧して、個人の自律を温かく見守らないからである。それにまた啓蒙主義者のほうにもやはり狭量で街学的なところがあった。啓蒙主義者は、あまりにも道学者であり、お説教好きの輩であり、学校の教師であり、物分かりのよい市民なのである。

ヘーゲルの青年時代は、啓蒙の成功も終わりに達し、啓蒙を乗り越えるさまざまな思潮が現れはじめる頃と時を同じくしていた。実際のところ、これらの思潮のどれひとつとして、啓蒙が生みだした廃墟を再び甦らせるものはなかった。超自然的なものは、ドイツの支配的な思想から決定的に締め出されることになる。シラー、ゲーテ、ヘルダー、カント、フィヒテ、シェリング、ヘルダーリーン、ジャン・パウル・リヒターといった人たちを区別する相違点がどのようなものであろうと、彼らに共通しているのは、もはや自分たちには真のキリスト教とはどのようなものかが分からない、

という点である。われわれの言わんとすることをもっとよく理解してもらうために、二つの例をあげよう。

レッシング (1729—1781) は、彼の存命中からすでに神秘につつまれた人物であって、彼はまたそのような人物でありつづけた。歴史家たちは彼の仮面を剥がそうとしたが、徒勞に終わった。⁸⁷ 彼は、ライマルスのようなありふれた合理主義者でもなかったし、ルソーのような内向的な感情の持ち主でもなく、またカントのような道徳家でもなかった。彼は、きっちりと定まった枠の中へ彼を嵌め込もうとするいかなる努力にたいしても抵抗する。しかし、このような事実はわれわれにとって、それほど重要なことではない。というのは、この点に関してはすべての人が意見を同じくしている事柄の一つであるからである。そしてまさにこの事柄こそ、われわれの興味を引くものなのである。

レッシングが攻撃するのは歴史的宗教としてのキリスト教である。キリスト教は、あらゆるものに優先する瞬間が世界史にある、ということを教える。その瞬間とは、人間イエスにおいて神みずからが、人々の中に現れ、恩寵を失った人間に重くのしかかっている禁制を解いた時である。すべての人間のためにいわば一挙におこなわれたこのような救済に与かるためには、人間は、この歴史的な出来事を信じ、聖三位一体の第二の位格でありわれわれと共にある神であるキリストという歴史的人格に、自分の人格(知性、意志、感情)を捧げなければならないのである。レッシングが矛先を向けるのは、このような教義に対してであり、したがってまたキリスト教の核心そのものに対してである。彼は、あらゆる宗教について、永遠な要素と歴史的な要素とを区別する。彼は、すべての宗教には歴史上の偶然事にもとづく要素が必ずなければならないことを否定はしないが、彼の考えるところでは、歴史的要素はキリスト教会が認めているほどの重要性をもちえず、人間が歴史上の伝承の中に持ち込んだものと考えられるような信仰は付け足しのようなものなのである。宗教にとって本質的なものは、あらゆる宗教に共通するものである。それは永遠の真理であって、すべての

宗教がもっているものであり、よい素質をもった人間ならば誰でも自分で見つけ出すことのできるものなのである。レッシングが J. H. ライマルスの聖書批判に関する書物を刊行したのも、正統派に対するこのような闘いと結びついているのである。

しかしながら、もしレッシングを、キリスト教に無関係な理性宗教を標榜する張本人に仕立てあげるならば、それは大きな誤りであろう。彼が書いた最後の書物である『人類の教育』(*Die Erziehung des Menschengeschlechtes*) において、レッシングは人類の歴史を、キリスト教の救済史に倣って解釈し直している。すなわち彼は、歴史を、人類が完全なものとなる段階に向けて神がおこなう教育（その意味では神の啓示）であると考ええる。旧約聖書や新約聖書も、完全な宗教すなわち聖霊の宗教に到る段階のひとつだと考えられているのである。スピノザ主義に強く心を引かれたレッシングにとって、イエスはほんとうの意味で神の子であるということ、それももちろん正統派が言う意味でそうであるのではなく、われわれがすべて神の子であるという意味においてそうなのであるということ、つまり、それを意識しようがしまいが、われわれはすべて神の懐のなかにあるということ、以上のことを付け加えておきたい。そしてキリスト教の核心は、レッシングがその著書『ヨハネ伝』(*Das Testament Johannis*) で説明しているように、聖ヨハネの「子らよ、互いに愛し合いなさい」という言葉で言い表すことができるのである。

レッシングは、特に彼の作品『賢者ナータン』(*Nathan der Weise*) によって、若いヘーゲルに大きな影響を与えた。われわれの若き神学者は、この作品をことあるごとに引用し、その一節をイエスの口から語らせるほどであった。あの有名な三つの指輪に関する寓話を含んでいるこの作品は、キリスト教の傲慢さ、不寛容、超自然的な性格を非難している。そこでは、宗教や道徳がもっている唯一永遠の——したがって本来の——要素こそが、真に教育的価値のあるものとされているのである。

カントも啓蒙を乗り越える。彼は実際に理論理性の力を縮小する。彼に

は敬虔派のプロテスタント教育が深く身に染み込んでいたので、啓蒙時代の楽天主義を共にすることができなかつたのである。それでもやはり彼は同時にまた啓蒙の継承者でもある。どのような意味でそうなのかということとは以下に述べるとおりである。理論理性の批判のもたらした成果というのは、超感性的なものが実際に存在するかどうかということに関してなんら確かな答えをだすことはできないということであった。次に、実践理性の批判は第一批判が否定したものを埋め合わせようとして、次のことを付け加える。すなわちそれは、超感性的なものが実在すること——それが存在することは、定言命法、というよりはむしろその実在そのものが要請する——が、理になつたものとして認められなければならない、ということである。銘記しておかなければならないのは、この命法は、カントからすれば自由の命法であるということである。カントは[・]當為[・](*Sollen*)を、自由であるための義務、すなわち、完全に自分自身をとりもどしている人間、自分の深い本性、普遍的で叡知的な本性にまったく忠実な人間にとっての義務であると感じている。この定言命法が意味をもつためには、人間は実際に自由でなければならず、その叡知的自我は、決定論が支配するこの世界や、したがってまた經驗的、感性的自我に、無条件に足をすくわれてはならないのである。すなわち、人間は実際に、その感性的自我を克服するに到らなければならぬのである。さらにまた、人間はその努力目標を彼岸に求めることができなければならない。というのは、簡単な言葉で言えば、完全な道徳はこの世のものではないからである。最後に、人間が実現しなければならない最高善は、幸福が徳に相伴わないかぎり、最高善ではないであろう。あるいはまた、自然が、道徳的創造主である神が造つたものでないならば、自由の秩序（道徳性の領域）と自然の秩序（幸福の領域）との調和を保証するものは何もないであろう。したがって、自由や不死と並んで、定言命法が神の存在を要請する。それはまた他のものを要請するのだろうか。否である。啓示や他の特別な恩寵は必要としない。それゆえ、超自然的なものに対するカントの態度は次のようなものである。

私はそれ(超自然的なもの)を否定はしない、というよりもむしろ関心がない、というのがそれである。つまり、私はその点に関してははっきりした立場をとることができない、というよりかそうした立場をとることになんら関心はない、というわけである。既成の教会の教養や道徳は、およそ人間を教育して自分自身をとりもどすようにさせることなどせず、人間は外部の力に操られ、腐敗し、他から救われ、導かれなくてはならない根無し草でしかないことを教えるのである。

しかしカントもレッシングと同様、キリスト教に敵対する者ではない。彼は、キリスト教がその根本においては理性宗教と一致することを固く信じていたのである。彼が要求するのはもっぱら、キリスト教をいま述べたような意味に解釈し直して、特にキリスト教徒に対して、あらゆる呪物崇拜やあらゆる迷信から身を遠ざけるように教えることである。

(注)

- (1) カトリック教会のことについては、ここでのわれわれの直接的な関心事ではない。われわれが特に問題にしているのは、プロテスタントの世界である。1648年から1870年までのヨーロッパにおけるプロテスタント思想の変遷を、Em. ヒルシュは、ギュータースロー (Gütersloh) にあるベルテルスマン書店のもとで1949年から刊行中である彼の著書、『近代の福音主義神学の歴史』(*Geschichte der neueren evangelischen Theologie*) において、自由主義神学の観点から、巨匠の筆でもって描いた。同様にまた、今度はヒルシュと正反対の観点から、カール・バルトが、彼の著書、『19世紀におけるプロテスタント神学』(*Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich, 1947) の中で触れている。この書では、叙述の半分以上が18世紀に当てられている。ヴュルテンベルクにおけるプロテスタンティズムの歴史に関しては、次のすぐれた書物を参照。Heinrich Hermelink, *Geschichte der evangelischen Kirche in Württemberg von der Reformation bis zur Gegenwart*, Stuttgart-Tübingen, 1949.
- (2) ライブニッツの宗教思想については次の著書を参照。E. Hirsch, *op. cit.*, II, pp. 7-48; K. Barth, *op. cit.*, pp. 56-59. カール・バルトはここで次のように書いている。「18世紀が、確かに極めて独自の復興であったことは疑いえない。あるいはこう言ってよければ、それは16世紀ルネッサンスの再来であった。しかし、18世紀のルネッサンスの本質を言い表しているのは、ヒューマニズムの概念であ

り、この概念はもっとも広い意味において理解しなければならない。そしてこのヒューマニズムは、理性的世界に住む理性的人間の自主独立という古代から……受け継がれた生活の理想であって、この理想の背景にあるのは、このような共同生活とともにかの自主独立をも保証する神性の存在とその支配である。このような新しいヒューマニズムが、18世紀の初めにすでに到りついた最も純粹で、いわば浄化された姿が、ゴットフリート・ヴィルヘルム・ライプニッツという人物であり、また彼の哲学である。……あるいはわれわれは、ライプニッツのような人物を、モノダ論……の中に見出しはしないだろうか。……というのもモノダとは、神自身から出てきたものであり、神自身を映し出したもの、神自身を映す鏡であり、従っていかなる対象においてもその限界を見出さず、ただ自分自身の存在の中でのみ、……そしてただ自分の内的な原理からのみ、自分自身の努力からのみ、変化するもので、このモノダこそ存在し得る最良のものだからである。また、われわれが、諸々のモノダ相互の間に、またモノダとその質料との間に、……完全に一致するように作られた極めて精巧な二つの時計にあるのと同じような予定調和が……存在するというのを聞くと、われわれは、人間と、人間を取り巻く世界とのかの驚くべき一致を再び見出さないであろうか。神こそがかの最良の世界全体の創造主であり、しかもまた個々のモノダをもありうべき最良のものたらしめる当のものである……という教説の中に、われわれはふたたび、かの一致を保証し、したがってまた人間を義とする神を見出さないであろうか。そしてここでもまた、全体と、全体としての個物とを保証する神が存在し支配することが真理であるかどうかという避けられない問いが、ふたたび問題となっているのではないだろうか。ここでもまた、神議論が、人間自身への戒告という形で決定的におこなわれているのではないだろうか。すなわち、なんの疑念もなく人間に向けられた要求、つまり個体としての人間とそれが全体の計画に占める位置の中で、みずから自由であると同時に謙虚であれ、という要求、…魂は神の意図するところでは、自律的で栄光あるものであるもので、魂に対立していると思われている災い、それも魂に対立と思われているこの世の悪は、積極的なものではなく、いわば光りから離れた影であり、神でないあらゆる有限なものによって条件づけられているが、しかしそのようなものとしてそれは、神が創造した全体の調和の条件でもあるということ、このことを認めよ、という要求、このような要求の形で神義論がおこなわれているのではないだろうか。」

- (3) Cf. E. Hirsch, *op. cit.*, I, pp. 1—110. 著者はここで、ヨーロッパにおける教会と国家の関係に関する新思想の発生について研究している。特に研究対象となっているのは次の人たちである。フーゴー・グロチウス, Th. ホップズ, J. ロック, スピノザ, ピエール・ペイル, プーフェンドルフ, トマジウス。
- (4) 「1720年に初版が出た有名な書物である『クリスチャン・ヴォルフが真理の愛好者に伝える、神、世界、人間の魂、総じてまたすべてのものに関する理性的思

索』は、その扉絵に、暗雲のただ中から突然あらわれ、力づよい光りの束を放って、山や森、町や村を明るく照らす太陽が描かれている。この光りの束の中心点は、明らかに人間の目には決して耐えられないものと考えられている。それでもこの中心は、概してにこやかに、すこし心地よさそうに笑っている人間の顔の形に描かれている。この顔をもっている者は、天地の到るところで影が消えていくのにすっかりご満悦のようである。」(K. Barth, *op. cit.*, p. 16.)。

- (5) ネオロギーについては、すでに引用したヒルシュおよびバルトの著作の他に、次の著書が参考になる。Wilh. Gass, *Geschichte der protestantischen Dogmatik*, volume IV, Berlin, 1867; E. Troeltsch, *Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit (Die Kultur der Gegenwart, 1, 4)*, 2^e édition, Berlin u. Leipzig, 1909; H. Stephan, *Die Neuzeit (Handbuch der Kirchengeschichte* édité par Krüger, IV), Tübingen, 1909, 2^e édition en collaboration avec H. Leube, 1931; そして特に次の著書が参考になる。K. Aner, *Die Theologie der Lessingszeit*, Halle, 1929.
- (6) アルノルトについては、次の著書を参照。E. Hirsch, *op. cit.*, II, pp. 260—274. この著者によれば、アルノルトの歴史的重要性に最もすぐれた説明を与えているのは、つぎの二冊の書物である。F. C. Baur, *Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung*, Tübingen, 1852; E. Seeberg, *Gottfried Arnold, die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit*, Meerane. i. S., 1923.
- (7) 敬虔派一般については、次の著書が参考になる。E. Hirsch, *op. cit.*, II, pp. 91—317. ヴェルテンベルクの敬虔派について参考になるのは、次の著者である。H. Hermelink, *op. cit.*, pp. 153—260. 敬虔派に関する最も有名な著作は、いうまでもなく、A. リツチュルの著した『敬虔派の歴史』(*Geschichte des Pietismus*) (1880—1886) である。
- (8) レッシングは、ザクセンの牧師の息子であった。彼の思想の最もすぐれた解釈は、今は亡きハンス・ライゼガング (Hans Leisegang) がその著書『レッシングの世界観』(*Lessings Weltanschauung*, Leipzig, 1931) において提出した解釈である。この著書は、その二年まえに、レッシングの死後150年祭の折に設けられたヒンデンブルク (*Hindenburg*) 賞をその著者にもたらすことになった研究論文を再録している。次の三冊の書物も、読んで裨益するところがあろう。H. Thielicke, *Vernunft und Offenbarung. Eine Studie über die Religionsphilosophie Lessings*, 2^e édition, Tübingen, 1942; K. Barth, *op. cit.*, pp. 208—236.; E. Hirsch, *op. cit.*, IV, pp. 120—165.
- (9) 同じテーマが、モーツァルトのかずかずのオペラの中にも、とりわけ『魔笛』(*La flûte enchantée*) や『後宮からの逃走』(*L'enlèvement au sérail*) の中に見出される。そこでは、キリスト教徒は異教徒に比べて、人間的に基だ劣った者として登場しているのである。