

## ヘーゲルの *Leben* 概念について

大 田 孝 太 郎\*

### 目 次

#### 序

1. 若き日の「理想」——「生」概念の源泉
    - 1.1 「一にして全」(ἐν καὶ πᾶν)
    - 1.2 「理性と自由」を具現した「神の国」
  2. 「民族宗教」論——「生」概念の生成過程
  3. 「キリスト教の精神とその運命」——「生」概念の成立
    - 3.1 「生」と「愛」
    - 3.2 「愛」と「反省」
- 結びにかえて

Versöhnung ist mitten im Streit und alles  
Getrennte findet sich wieder.  
——Hölderlin: *Hyperion*

#### 序

「生」(*das Leben*)という概念は、ヘーゲルの哲学において、基礎的かつ包括的な意味をもつ重要な概念であることはよく知られている。それは人間の「生」を意味すると共に、人間の「生」に関連する諸々のものの全体、すなわち神、自然(世界)、人間社会をその内に含む普遍的で統一的な概念として構想されている。ヘーゲルの哲学体系の中で主要な位置を占めることになる「精神」や「理性」「理念」などの諸概念は、ヘーゲルが「生」の概念を彼独自の方法にしたがって具体的に展開する過程で、明確な規定を与えられたものであるということが出来るであろう。ヘーゲル哲学の主要概念は、いわば彼の「生」の概念をそのエレメントとし

て成立したと言えるのである。

「生」の概念が表立ってヘーゲルの哲学的関心の中心におかれるようになるのは、周知のように彼のフランクフルト期(一七九八～一八〇〇年)に書かれた草稿群——編纂者のH・ノールによって『キリスト教の精神とその運命』と名づけられた一連の草稿群——においてである<sup>1)</sup>。

ここでヘーゲルは、「純粋な生」を思考することが「課題」であることを表明し、「純粋な生の意識は、人間とは何かという意識であろう。」(N. 302)と述べている。この時期のヘーゲルにとって、「純粋な生」について思惟することは人間の本質を問うことであった、と言っても許されるであろう。というのも、それは、個々のあらゆる生命の諸々の欲求や行動の「源泉」(N. 303)を探求することにほかならなかったからである。

ヘーゲルは、このような「生」を、「無限なものと有限なものとの連関」(N. 306)と規定し、したがってまた、「全一な神性のうちに存在する」(N. 281)ものとも言い換えている。

このヘーゲルの草稿では、個と全体、有限なものと無限なものとの生き活きとした関係そのものが「生」と規定され、かかる全一的な「生」の観点から、イエスの「道徳」や「宗教」が語られ、かかるイエスの教えにもとづいて成立したキリスト教団がたどらざるを得なかった運命が叙述されるのである。すなわちヘーゲルはここで、イエスの「生」を、「人間をその全体性において再建する」(N. 266)ことをめざしたものとして捉え、それがいかに挫折する運命を

\* 広島経済大学経済学部教授

たどらなければならなかったのかを究明しようとするのである。そしてこのフランクフルト期において、ヘーゲルは、イエスの教えとその宗教の運命をたどることによって、みずからを含めてキリスト教世界に生きる人間の「生」の在り方を真摯に模索していた言えるであろう。

しかし振り返って考えてみると、このような全一的な「生」の理想は、ヘーゲルのフランクフルト期に突然表明されるようになったというよりも、彼の思想的出発点であるテュービンゲン期（一七八八～一七九三年）からすでに彼の世界観を根本から支えていた当のものでもあったとすることができるのである。

よく知られているように、ヘーゲルがテュービンゲン大学の学生であったころ、当時の宗教的環境や政治的状况に異を唱えて、同窓のヘルダーリンやシェリングと共に「一にして全」（*ἓν καὶ πᾶν* [ヘン・カイ・パン]) の標語を掲げて、来るべき「神の国」の実現を誓い合っていた。

かかる「一にして全」という、いわば青春時代の理想が、テュービンゲン期とその後のベルン期における一連のキリスト教批判を介して、フランクフルト期には再び「生」という概念となってその姿を現したのが「キリスト教の精神とその運命」に関する草稿群においてであったとすることができる。

そして人間の「生」にたいするこのような若き日の理想は、やがて学問体系へと昇華されるときがくる。一八〇〇年十一月。三十歳のヘーゲルは、畏友シェリングにしたためた手紙の中で、それまでの自分を突き動かしてきた学問的関心と、これからそれに向かって進むべき将来の抱負を、短い言葉の中に、しかも深い思いを込めて表白するにいたる。

「人間の諸々の比較的低次の欲求から始まったばかりの学問的教養形成において、ぼくは学へと駆り立てられざるをえなかった。そして青年

時代の理想は反省形式に、同時に一つの体系へと変化せざるをえなかった。今もなおこのことにたずさわりながら、いまぼくは自問している。人間の生（*das Leben des Menschen*）へと歩み入るための、どのような還帰の道を見出すことができるのか、と。」<sup>2)</sup> (Br. I. 59-60)

この後、大学に職を得るべくイエーナに居を移したヘーゲルは、全一的な「生」を「反省形式」によって、言い換えれば「概念」を媒介にして捉え尽くそうと無窮の努力へと駆り立てられる。

人間の個々の「生」と、人間に関連するすべてのものを含む全一的な「生」、という二つの（しかも根源的に同一な）「生」を、「愛」や「直観」によってではなく「概念」によって結びつけようとするところに体系の哲学者ヘーゲルが姿をあらわす。かかる二つの「生」を「概念」が媒介せねばならないことを確信しえたとき、ヘーゲルは「生」の哲学者から「精神」の哲学者に生まれ変わるのである。『精神現象学』がヘーゲル哲学の「生誕地」であると言われるのもかかる意味でなくてはならないだろう。

「生」が「精神」へ止揚されたからといって、「生」の概念は姿を消すわけではなく、「精神」がそこから泡立つエレメントとして、基礎的で包括的な役割を担うことになる。それは、例えば、個別的な感覚的意識が、もろもろの形態を経巡って普遍的な精神へと到る体系を叙述する『精神現象学』をヘーゲルが、「全体にまでみずからを秩序づける精神の生」(III. 225)と規定していることから明らかである。

後年の『論理学』においても、その最終部「概念論」の中の最終章「理念」に「生」の概念がその姿を現す。そこでは「生」は「直接的な理念」(VI. 470, 474, VIII. 373)と規定され、「理念は生という理念のこの（直接的な——引用者）規定性において把握され、認識されねばならない。」(VI. 470)とされている。

このようにみえてくると、「生」はヘーゲルの初期の諸論稿から晩年の著作に至るまで終始一貫して最も普遍的で包括的な概念として構想されていたことが分かるのである。

この小論の意図するところは、最初、「生」と「概念」を対立したものと捉えていたヘーゲルが、思想的な紆余曲折をへて、いかにして、「生」を「概念」の中に、また「概念」を「生」の中に、認識するに至ったのかを見届けることにある。

## 1. 若き日の「理想」——「生」概念の源泉

### 1.1 「一にして全」(ἐν καὶ πᾶν)

一七九一年二月のある日のことである。チュービンゲン大学で二年間の哲学課程を終え、そのまま更に三年間の神学課程に進んで間もない二十歳のヘーゲルは、病氣療養のためにやむなく一時大学を離れて実家に帰ることになった。このとき学友たちはしばらくの別れを惜しんでヘーゲルの記念帖にそれぞれの思いを書き記している。

当時の学友のファロットは、「老人」とあだ名されていたヘーゲルの病氣をおもんばかりで、記念帖に、杖をついた老人を描き、この絵に添えて「神さま、老人をお守りください。」と書き込んでいる。このようなユーモラスな表現の中にヘーゲルにたいする学友たちの関係を垣間見ることができるが<sup>3)</sup>、この時ヘーゲルの無二の親友であるヘルダーリンも、ゲーテの戯曲『イフィゲーニエ』の中から、「意欲と愛は偉大な行為の翼である」(Lust und Liebe sind die Fittiche zu großen Thaten)という言葉を書き贈っている<sup>4)</sup>。そして、このヘルダーリンの記した言葉に続けヘーゲルの筆跡で「一にして全」(ヘン・カイ・パン [ἐν καὶ πᾶν])という標語が書きつけられている<sup>5)</sup>。

この「一にして全」なる標語と上記のゲーテの言葉は、後年、青春のたそがれ時に二人の上

に悲劇が襲うまで、くしくもヘーゲルとヘルダーリンを領導した理想を表わしていると言っても過言ではない。「意欲」と「愛」を両翼として、「一にして全」という理想に向かってひたすら羽ばたかんとしたところに、ふたりの若者の青春のあかしともいべきものを見て取ることができるからである<sup>6)</sup>。この理想は、数年後二十四歳になったヘーゲルが、友人のシェリングに宛てた手紙の中で、ヒッペルの著書(『人生行路』)の一節を借りて、比喩的かつ象徴的な言葉で表明されている。

「ぼくはいつも自分に『人生行路』の中からの文句を言い聞かせるのだ。『友よ、太陽に向かってつとめ給え、すると人類の幸福が間もなく熟する。さえぎる木の葉は、小枝は、何を欲するか。太陽のもとまで突き進め、そして疲れたら、それもよからう、眠りがますます深いばかりだ。』」(Br. I. 24)

「一にして全」は、言うまでもなくレッシングに由来する言葉である。二十歳の神学生であったヘーゲルがヘルダーリンら学友たちとともに読んで、「心ゆくまで議論した」<sup>7)</sup>といわれるヤコービの『スピノザに関する書簡』の中で、レッシングは、スピノザの神概念に与しつつ、そこから正統派のキリスト教の神概念の超越性を批判して、この言葉を吐く。「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(「一にして全」)! このこと以外は私の知るところではない。」<sup>8)</sup>

「一にして全」なる言葉は、スピノザ自身のものではないが、スピノザの汎神論思想に通じる思想を展開したヘラクレイトスの断片「万物は一つであることを、言われる通りに認めるのが智というものだ。」<sup>9)</sup>「万物から一が出てくるし、一から万物も出てくる。」<sup>10)</sup>などに淵源する造語であろう。

『ヒュペーリオン』の中で、ヘルダーリンは、「一にして全」あるいは「多様の一者」を「美」

「美の理想」と呼び、それをヘラクレイトスの言葉に結びつけている。「かのヘラクレイトスの偉大なる言葉、『多様の一者』、この言葉を見いだすことができたのは、ギリシア人以外にはありません。というのも、それが美の本質だからです。そしてそれが見いだされる以前には、哲学というものはなかったのです。全があった。だから個々の規定ができるようになった。」<sup>11)</sup>

ヘーゲルも一七九六年八月にヘルダーリンに書き贈った詩『エレウシス』の中で、「自由なる真理」と「一にして全」の思想を結びつけて次のように謳い上げている。「ひたすら 自由なる真理のために生き 夢ゆめ 思いと情を封ずる掟とは 和を結ぶことなし——われ 無量のものに身をゆだね われは そのうちにあり 一切にして ただ一切なり——」(I. 230-231)

ここには後に「真なるものは全体である」という『精神現象学』「序文」の有名な一句と同じ思想がすでに胚胎していると言っているだろう。

「無量のもの」のうちに身を置く者は、「自由なる真理」のただ中でみずからの生を享受する者であり、そこでは、「思いと情」あるいは理性と感性は互いに生き活きと交流し合いハーモニーを奏で、こうしてみずからのうちに無限の生命の鼓動を感じながら自由におのれの生を享受するのである。

## 1.2 「理性と自由」を具現した「神の国」

かかる「一にして全」なるヘラス的境地をキリスト教の「神の国」と重ね合わせてヘーゲルとヘルダーリン、シェリングは彼らの「合い言葉」としていた。「神の国」は、いうまでもなく、新約聖書の『ルカによる福音書』(17の2-22)に由来する言葉である。パリサイ人たちが、「神の国」はいつ来るか、と訊ねたことにたいして、イエスは次のように答える。「神の国は、見える形では来ない。『ここにある』『あ

そこにある』と言えるものではない。実に、神の国はあなたがたの間にあるのだ。」

一なる神への愛を中心として、隣人への愛を実践しながら、心をつにして「信仰のみ」によって結ばれる共同体であるルターの「見えざる教会」——かかる教会をカントは「神的で道徳的な立法のもとにある倫理的共同体」と規定し、それが経験的に可能なものでないがゆえに、「見えざる教会」(die unsichtbare Kirche)と呼んだ<sup>12)</sup>。

徳の法則にしたがう普遍的共同体としての「見えざる教会」は、内面的な道徳的行為によって打ち立てられるかぎり、目に見える公共的な人間の法律の支配下にあると言うことはできない。カントは言う。「この理念(「見えざる教会」という理念——引用者)は……全体的なものを指すものであるが、その全体的なものがそのものとしてまたわれわれの支配下にあるかどうかわれわれは知ることができないのである。」<sup>13)</sup>

可能的経験の対象でない「見えざる教会」としての「神の国」は、こうしてカントにあっては、経験的な現実を超えた「単なる理念」<sup>14)</sup>にとどまるべきものと考えられているが、ヘーゲルたちにおいては、「神の国」は「一にして全」なるヘラス的な理念と結びつけられることによって、この地上において実践理性を通じて現実化されるべきものであった。

ヘーゲルは一七九五年一月末のシェリング宛ての手紙に次のように書きつけている。

「神の国よ来たれ、そしてわれわれの手が何もしないで懐にとどまっていないように！…理性と自由があくまでもわれわれの合言葉だ。そしてわれわれが一体となるのは見えざる教会だ。」(Br. I. 18)

同じ時期にヘルダーリンはヘーゲルに次のように書き送っていることから、「神の国」の理念が彼らを結びつける固い絆の役割を果たしていたことがうかがわれる。

「愛する兄弟！われわれが「神の国」(‘Reich Gottes’)の合言葉で、互いに別れてから、君は時おりぼくのことを思い出してくれていることを確信しています。お互いが変わってしまっても、この合言葉でお互い再認識合えると思います。」(Br. I. 8)

こうして、「自由と理性」「一にして全」「神の国」——これら三つの標語は、テュービンゲン大学でヘーゲルが青春を共にした二人の友——ヘルダーリンとシェリング——とのあいだに交わされた合言葉であり、彼らを結びつける盟約でもあったのである。

かかる「生」の全一性という理想の裏には、およそそれとは正反対の現実がヘーゲルたちの前に立ちだかっていた。

当時の宗教的状况は以下のものであった。

ヘーゲルはテュービンゲン神学校ではルター派の正統派神学のもとで教育を受け、神学校の前期課程(哲学課程)ではシュニユラーやフラットの、後期課程(神学課程)では主としてシュトールの聖書解釈や教義学の講義を受けている<sup>15)</sup>。シュトールは新しく登場してきた啓蒙の合理主義に対応すべく、聖書の「超自然主義」的解釈を打ち出す。

周知のようにカントは超感性的な対象が人間の理性を超えたものであるがゆえに、その存在を肯定もしなければ否定もしなかった。これに対してシュトールはカント哲学が超感性界を否定し破壊しかねないことを危惧して、カント哲学の結論をいわば逆手にとって、神の啓示にもとづく聖書の「超自然主義」を正当化しようとする。すなわち理論的には認識不可能な超感性的な対象も、経験的世界から区別された独自の現実性をもつものとして感性的世界の彼岸に措定するのである。

こうしてシュトールは、カント哲学が啓示宗教の「超自然主義」と何ら矛盾することなく整合することを示し、理性を超えた真理への信仰

を、実践理性が要請するものとして正当化するのである。カントにあっては、神はあくまでも道徳的な要請の結果であるが、シュトールにおいては、超越的な神の啓示が道徳的な要請を促すのである<sup>16)</sup>。

カント哲学をこのように改竄することによって、シュトールは神の超越性を承認し絶対化し、イエスが語る言葉を神から与えられたものとして既成化する。かくて、実践理性による道徳的行為は神の前では無力なものとなり、神の言葉が固定化されることによって聖書の権威が確立し、人間の理性を超えた「既成的なもの」への信仰が強要されるに至るのである。

既成的な宗教によって人間の理性と自由が抑圧され、人間の尊厳が著しく損なわれている、というのがヘーゲルが当時の正統派キリスト教の中にみえていた時代認識であったといえよう。

## 2. 「民族宗教」論——「生」概念の生成過程

以上述べてきたことから明らかなように、その思想的出発点からヘーゲルを取り巻いていたのは、人間の全体性がさまざまな形で分断され、自己と他者、此岸と彼岸との分裂と対立がさまざまな領域に浸透することによって人間の自由が抑圧され、人間の本質である主体的な自由が、自分に疎遠な他者や彼岸のうちに失われている、という状況であった。

このような現実の状況のアンチ・テーゼとして、ヘーゲルたちは「自由と理性」「一にして全」「神の国」という標語を掲げ、現実に向かい向かうとしたのである。それゆえに、テュービンゲン期以来の最初期の一連の宗教研究の根底には、これらの標語あるいは理想を宗教批判や社会批判を通じていかに実現するか、その方途を探るというヘーゲルの差し迫った問題意識が横たわっていることを忘れてはならないだろう。

宗教的には此岸(地上の国)と彼岸(神の国)



が、社会的には個人と全体（国家）が引き裂かれ、個々の人間は自分に疎遠なものの中にみずからの主体的な本質を見失っている現状にあって、人間はいかにしてその全体性を回復することができるのか——かかる問題意識は、ヘーゲルの思想的な生涯全体を貫く赤い糸ともいえるべきものである。その意味で「一にして全」なる最初期の理想は、人間の「生」の理念を生涯にわたって求め続けたヘーゲルの思想的発展を最後まで領導したものということが出来るであろう。

「理性」と「自由」を通じて、「一にして全」なる「神の国」を求めんとして最初に構想したものが、ヘーゲルの処女論稿と言ってよい『民族宗教とキリスト教』（1792～94年）と後の編纂者によって題された一連の草稿である。

この草稿でヘーゲルは、「われわれの生のうちで最も大切な事がらの一つ」（N. 3）として「宗教」を論じようとするのであるが、ヘーゲルは宗教をそれだけで孤立したものとして取り扱うのではなく、政治や歴史、教育といった他の諸々の領域との関連を視野において全一的な観点から考察しようとする。それゆえ宗教は単なる個人の救済を目的とする「私的な宗教」（N. 19）ではなくて、「民族精神の形成」（Bildung eines Volksgeistes）（N. 21）に資するところの「民族宗教」でなければならない。

「民族精神、歴史、宗教、民族の政治的自由の段階——それらは、相互の影響からしても、また、それらの性格からしても、切り離して考察することはできない——それらは、一つの紐帯に編み合わされている。」（N. 27）

宗教は他の領域から離れて、それ自身で孤立して存在しているのではなく、「民族宗教」として、民族の歴史、政治、教育、芸術など、人間の生を紡いでいる他の文化的諸領域と相互に関連し合いながら、「民族精神」という一つの全体の形成に寄与しているのである。

それゆえ、ヘーゲルは「民族宗教の仕事」を次のように言い表している。

「人間というのは、非常に多面的なものであって、すべてのものが人間からつくられるしまた、人間の諸々の感覚がきわめて多種多様に編み合わさってできた織物には、実にさまざまな末端があるので、すべてのものは、ある一つの末端からはつなげなくても、別の末端から——この織物に結びつくことができる。——自然のこの美しい糸を自然にそくして編んで、上品な帯に仕上げること——これこそ、とりわけ民族宗教の仕事でなければならない。」（N. 19）

多種多様に広がっている人間の「感覚」（Empfindung）や「想像力」（Phantasie）あるいは「感性」（Sinnlichkeit）や「構想力」（Einbildungskraft）に直接はたらきかけることによって、「偉大な、崇高な徳に欠かすことのできない精神」（N. 19）を人間の魂の中に刻みつけることが、民族宗教の眼目とするところなのである。

ヘーゲルはここで問題にする宗教が、個人の魂の慰めや高揚をめざすものではなく、「ある国民の精神の高揚と教化」（N. 5）をその目的としていることを強調している。それは同じ信仰のもとに神への愛と隣人愛の実践によってむすばれた聖なる共同体としての「神の国」の実現を目指していた当時のヘーゲルにとってごく自然な宗教観であったと言える。

ヘーゲルは、民族宗教の特徴として次の三つの点をあげている。

1. 「普遍的理性」（die allgemeine Vernunft）にその基礎を置いていること。
2. 「想像力と心情と感性」（Phantasie, Herz, und Sinnlichkeit）がそれ相応の役割を演じていること。
3. 人間生活のあらゆる欲求や公的活動が民族宗教に結びついていること。（Vgl. N. 21）

ヘーゲルはカントの実践哲学を受け容れて、宗教は、何よりもまず、実践理性が要求する道徳法則に基づくものでなくてはならないと考える。しかし、感性和理性を厳格に区別して感性的な動機を道徳的行為から排除するカントとは異なって、ヘーゲルは、「感情」にもその役割を認めている。理性によって活気づけられた感性が、道徳的行為に影響を与えるかぎり、「感性」、「心情」、「想像力」も宗教的行為にとって、必要な、というよりもむしろなくてはならぬもののなのである。

宗教が民族宗教であるかぎり、民衆の善良で純真な心に訴えかけて、民衆みずからが生き活きと主体的に行動するように促すものでなければならぬ、というわけである。そのためには宗教は、まず人間の「心情」に、すなわち感性的なものに訴えかけなければならない。

「感性こそが人間のすべての行動や努力の主要なエレメント」(N. 4) だとするならば、宗教は何よりもまず感性的なものでなければならないというのが、民族宗教を論じる若いヘーゲルの確信するところであった (Vgl. N. 5)。かかる感情や感受性を陶冶して、道徳的なものと目を向けるように仕向けるようにするのが宗教の役割であり任務なのである。

「自然は、一人ひとりの人間の中へ、道徳性から生じてくる一そう繊細な感情の芽を植えつけておいた。自然は、単なる感覚よりも一層高い目的、すなわち道徳的なものにたいする感受性を人間の中においたのである。このうるわしい芽が窒息しないようにすること——それが教育と教養の仕事である。」(N. 8)

かくて宗教は人間の感性に実践的に働きかけることによって、国民の魂に「道徳的なものにたいする感受性」を直接吹き込むものでなければならぬ。宗教が「民族宗教」として人々の心に実践的に働きかけるためには、それは何よりもまず感性的で直接的なものでなければなら

ない、というのがこの時期のヘーゲルの確信であったと言えるであろう。

それゆえヘーゲルの初期の一連の宗教的論稿にみられる特徴的な思想的立場を一言で言い表せば、それは「直接的なものへの信頼」と表現できよう。

感受性と道徳性、あるいは「感性」と「理性」の直接的で生き活きとした交感、そこにこそ宗教が民族宗教として存立することを可能にし、人間相互の関係を高揚した生き活きとしたものにするのである。

感覚と理性の生き活きとした豊かな関係を断ち切って、双方を孤立化し固定化することによって、感性和理性が共同して作り上げた美しい織物全体を引き裂き、相互に血の通わないものにしてしまうのが、「冷たい悟性」という刃をふりかざして切りかかる「悟性の啓蒙」(N. 12) である。「宗教は悟性によって得るものはごくわずかしがなく、悟性の操作、悟性の迷いは、逆に、心を温かくするよりは、冷たくしかねない。」(N. 10)「悟性は、決して、原理を実践的なものにはしない。」「悟性の啓蒙は、確かに、ひとをいままでより利口にはする。しかし、善良にするわけではない。」(N. 12)

ヘーゲルは全体の生き活きとした調和を引き裂く「悟性」と、この「悟性」を盾にしてあらゆるものに働きかけようとする「啓蒙」にたいして、上記のような厳しい言葉を投げつけているが、ここで見逃してはならないのは、かかる「啓蒙」や「悟性」にたいする批判は、啓蒙的悟性にたいするヘーゲルのゆるぎない評価を前提にしているということである。

「悟性の啓蒙」は、偏見や誤謬の源泉でもある感覚や想像力を吟味して、それらを無条件に評価しえないことを教え、またそれは、「義務についての明晰な知識」(N. 15) を与え、こうして「諸々の原理を純化し、純化した形で叙述する」(N. 12) ことで大きな成果を上げたこと

は、啓蒙批判の反面としてヘーゲルは十分に認めていることを忘れてはならないであろう<sup>15)</sup>。

啓蒙にたいする強い批判的言及の裏に、上記のような肯定的評価が控えているからこそ、われわれが後で示すように、ヘーゲルにとって「反省」や「悟性」に対する肯否両面にわたる把握が可能となり、それが弁証法的理性の生誕を促すことになったと言い得るであろう。

とまれ、「民族宗教」を論じるこの時期のヘーゲルにあっては、啓蒙（悟性）に対する否定的評価が前面に押し出され、その肯定的評価は後景に退いていることに注意しておきたい。

悟性的啓蒙はたしかに、感性や想像力の思い込みや誤りを正すことはできたが、その結果思惟と感情、頭と心を切り離し、感情のない悟性、想像力のない思惟を産み出すことによって人間の心を冷たくし、人間を「利口」にはしたけれど「善良」にすることはできなかったのである。

この悟性は、人間の行動の原理を純化して、そこから義務の知識を明晰に教えてくれるが、かかる義務の知識は、そのまま義務の実践へと導くことはできない。というのも「悟性」は「知識」と「知恵」、「利口」と「善良さ」を分けてしまうからである。

「知恵は、啓蒙、論弁（Räsonnement）とは、異なるものである。——しかし、知恵は知識ではない。——知恵は、魂の高揚であって、魂は経験をつうじて、思索と結びつき、思い込みや感覚的印象に依存しない状態にまで高まっていくのである。——そして、必ず、それが実践的な知恵である。」（N. 15）

かくて悟性を標榜する啓蒙は、「感性」（「心情」、「想像力」）と「悟性」（「記憶」）、「知恵」（Weisheit）と「知識」（Wissenschaft）を区別し分断することによって、人間の全体性を引き裂き、かかる二元性が人間の生の領域全体を覆うことになる。

人間の生の中で最も大切なもののひとつと

ヘーゲルが考える宗教の領域においても、それは「主体的宗教」と「客体的宗教」、「公的宗教」と「私的宗教」という二元的な対立として現れる。「感性」と「悟性」、「知恵」と「知識」、「主体的宗教」と「客体的宗教」等々——周知のようにヘーゲルはここで、二つの対立した概念をもちいて、みずからの「民族宗教」論を展開しようとする。かかる対立概念のうち、前者はそれぞれ、人間の内に本来存在する生き活きとした自然性（＝直接性）に根差しているのだから「主体的」であり、「公共的」であり「実践的」であるのに対して、後者は人間の自然性をいかようにか抑圧し「抽象化」してしまうがゆえに、人間の道徳心に直接に訴えかけることができず、「非実践的」で「私的」なものにとどまらざるを得ない（Vgl. N. 7）。

こうして、「主体的宗教」にあっては、個と全体とが相互に依存し合いながら、個体がそれぞれみずからの生を楽しみ合いながら、同時に一つの有機的全体を形成している。それゆえこの宗教の特徴は、lebendig であって、個性的で、活動的である、ということになる。

「主体的な宗教には、すべてが関わりをもってくる。」（N. 8）というヘーゲルの言の中に、個と全体との生き活きとした（lebendig）関係の全体が「主体的宗教」の名で言い表されているとあってよいだろう。それに対し、「客体的宗教」は、個々のものを切り離し、固定化し、剥製化することによって、人間の恣意的な目的のもとに、個々のものを画一化してしまう。それゆえ「感覚」や「心情」から切り離されて、ただ「知識」の集成であるに過ぎない「学問」にのみ基づくような教義は、「神学」であって、「宗教」ではありえない。

このような「主体的宗教」としての「民族宗教」の立場から、「客体的宗教」としての「キリスト教」を批判しようというのが、「民族宗教」論の基本的視角であるが、そこには「一に



して全」なる世界観に基づいて構想されたヘーゲルの宗教的理想からなされた当時のテュービンゲン神学に対する批判が含意されていることは言を俟たない。

宗教は、「神学」のような「神についてのたんなる学識」(N. 5)であってはならず、人びとの道德心に直接訴えかけて、魂を高揚させる実践的なものでなくてはならない。「神の認識は、人間の道德的本性のなかに、実践的欲求の中に、その根源をもっている」(N. 48)というのが、若いヘーゲルが拠って立つ宗教観である。そして宗教が人びとの心に実践的な力を吹き込むためには、感性的で直接的なものがそれ相応の役割を果たさなければならない、というのがこの時期のヘーゲルの確信であったことは先にみたとおりである。それゆえにヘーゲルは言う。

「私が宗教について語るとき、私は、神、神とわれわれとの関係、神と世界全体との関係などについての一切の学問的な、というよりもむしろ形而上学的な認識をまったく捨て去る。そういう認識は、もっぱら屁理屈をこねる悟性がたずさわる仕事であって、神学ではあっても、もはや宗教ではない。」(N. 8)

ここには、「区別や規定性を含まない神」(VIII. 234)を抽象的な悟性の産物として厳しくしりぞけ、「理性によって神を認識すること」を「学問の最高の任務」(VIII. 104)とする後年の体系家ヘーゲルの宗教観とは相反するものをわれわれは見出す。

後年(フランクフルト期末)ヘーゲルは、人間(有限者)と神(無限者)との関係についての「形而上学的な認識」は、悟性(反省)が生み出す「概念」による「媒介」を必要とすることを認めるに到る(Vgl. N. 146)。しかし、ここテュービンゲン期においては、このような「概念」による「媒介」的認識は、「屁理屈をこねる悟性」をこととする「神学」の仕事として、実践理性の立場から真っ向から否定されるので

ある。「媒介」は、人間と神との直接的な交感を妨げることによって、人間の実践的な行為への欲求を押し殺すというわけである。

人間の本来の善性から自然に湧き出てくる生き活きとした道德感情——ヘーゲルはそれを人間のうちにある「神的火花」(N. 67 usw.)とも言い換えている——かかる道德感情のうちに神的なものとは直接に一体化すること、かかる「主体的宗教」の立場から、人間の中の自然な道德感情を抑圧して、神的なものを人間の手の届かないところに押しやるキリスト教を批判したのが、ヘーゲルの「民族宗教」論であった。

「感性」と「理性」の交感を通じて、神的なものと生き活きと関わる実践的、主体的立場から、神を絶対化し客体化するキリスト教をいわば超越的に批判したのが、ヘーゲルの「民族宗教」論であったと言える。

キリスト教における神の絶対化=客体化が、本来は主体的な教えであったはずの「イエスの宗教」からどのようにして生じたのか、その歴史的経緯をたどることによって、現にあるキリスト教の客体的で、既成的な性格の由来を究明しようとしたのが、「民族宗教」論の直後に書かれた『キリスト教の既成性』(一七九五～九六年、一八〇〇年改稿)と呼ばれている論稿である。この論稿では、イエスの道德的主体性の立場が、「心情」、「自由」、「理性」などの言葉によって特徴づけられるのに対して、「権威」、「命令」、「奇蹟」、「服従」などを生ぜしめる事態が、「既成性」の名の下に批判される。

この『既成性』論稿においてヘーゲルは、イエスの道德的な教えがその後成立したキリスト教会の支配によって、本来の直接に人々の心情に訴える力を失い、イエスの「権威」という「回り道」を通じて、人々の精神を支配するに至った経緯を明らかにしようとする(Vgl. N. 161)。

「民族宗教」論においても、「回り道」として

のキリストは、人間の自然な善性の立場から批判されていた (Vgl. N. 34, 54, 68 usw.)。かかるヘーゲルの立場は、「既成性」論稿においても基本的に変っていない。ただここではイエスの自由な教えが、いかにその反対物へ転化せざるを得なかったのか、を歴史的に究明されるのである。「既成性」論文が歴史的叙述の形で示した結論は、イエスの道徳的は教えが、ユダヤ律法の既成性を克服することを意図したにもかかわらず、みずからも既成性の運命をたどらざるを得なかった、ということであった。ここにヘーゲルは、カントの「道徳性」に依拠しているかぎり、キリスト教の既成性を全体として克服できないことを見て取ったと言わなければならないだろう。

### 3. 『キリスト教の精神とその運命』——「生」概念の成立

#### 3.1 「生」と「愛」

カントの「道徳性」の立場からキリスト教の「既成性」を批判した『既成性』論文は、「道徳性」(自律)対「既成性」(他律)という二項対立の上に立って、前者による後者の克服の可能性を模索していた。しかし、かかる二項対立を前提にした上での、一方による他方の克服は、両者の真の統一ではありえず、かえって一方による他方の「支配」を帰結することにヘーゲルは気づくことになる。

人間の外部に超越者(神)をもっている既成的宗教の信者と、道徳律にもとづいてみずからの義務の命令に従う者との間には、前者は超越者の奴隷であるのに対して、後者は自由な存在であるというような区別はそもそもない。前者がみずからの主人を自分の外部にもっているのに対して、後者は自分(特殊者)を支配する普遍者(道徳律)を自分の内部にもっているにすぎない。両者どちらも超越者(神)あるいは普遍者(道徳律)に支配された奴隷であることに

変わりはないというわけである (Vgl. N. 266)。

こうした反省に立って、フランクフルト初期のヘーゲルは、人間と超越者、特殊と普遍、主観と客観を統一づけるものを、新たな観点から包括的に考えようとするに至る。すなわち特殊に対立する普遍、主観に対立する客観ではなく、両者を分離できないものとしてみずからの中に包摂する普遍的なものに目を向けるようになる。

フランクフルト期の初めに書かれた断片的な草稿の中でヘーゲルは次のように書きつける。

「主体と客体、もしくは自由と自然が次のような仕方で統一されていると考えられるところに、つまり、自然がそのまま自由であり、主体と客体が分離され得ないように合一していると考えられるところに神的なものが存在する。このような理想がすべての宗教の対象である。」(N. 376)

こうして、青年時代の理想である「一にして全」は、既成的な宗教を克服するものとして、不可分離で直接的な統一という形をとって前景に押し出され、今や自由と自然、主体と客体が分離され得ないように合一するものこそ真なる宗教の理想とされるのである

主観と客観、特殊と普遍とが分離できない形で統一されているものを、フランクフルト期のヘーゲルは周知のように、「生」(Leben)と呼んでいる。フランクフルト期のヘーゲルの思索は、かかる「生」の概念をめぐる展開される。

ヘーゲルは、人間の外部においてであれ内部においてであれ、特殊と普遍の対立を固定化し絶対化してしまう既成的宗教やカントの道徳性概念を批判して、特殊と普遍の真の統一として「生」の概念を構想する。

「普遍性は死せるものである。なぜならそれは個別的なものに対立しているからである。それに対して、生は両者の統一である。——他方、道徳性は私自身への従属であり、それ自身における分裂である。」(N. 390)

ここからも明らかなように、ヘーゲルは「生」を特殊と普遍の統一として、何よりも全一的なものとして考えている。とはいえ、かかる全一的なものは、区別や多様なものを排除するものではなく、逆にそれらのものをみずからに内包しているところの統一である。

「無限に分割するものの中に生がある。対立したもの、死せるものとしての個々のもの、制限されたものは、同時に無限な生の木の小枝である。全体は個々の部分の外にあるが、個々の部分は同時に全体的なものであり、一なる生である。」(N. 307)

ここに、テュービンゲン期以来の理想である「一にして全」の思想が、より具体的な形をとって再現しているのをわれわれはみる。

「生」においては、全体（普遍）と個（個別）は矛盾し対立している。個は全体と対立しているかぎり個であるが、同時に個はそれ自身として自存しているのではなく、全体の一分肢としてその存立を保っている。こうして、生あるものの中では、部分と全体、個と普遍は対立し矛盾していると同時に、両者は分離できないものとして「同一の一者」でもある (Vgl. N. 308)。「生」の全一性は、分離・対立した多様なもの（部分）の合一なくしては存在せず、多様なものの分離を媒介してのみ真の全体性として成就されるのである。したがってヘーゲルは次のように言う。

「生は未展開の合一から、形成を通じて、完成した合一へと円環をめぐる。」(N. 379)

「生」はさまざまに規定されるが、その要諦は、分離＝対立をみずからのうちに含む全一性ということである。「生」は直接的な「合一」をその始源とし、「分離」と「対立」を通じておのれを形成し、完全な合一へと到る生ける「円環」運動である。それゆえ「生」は生ける全体性として、「全一なる神性のうちにある」(N. 280)といわれる。

ヘーゲルがかかる「生」の概念を構想するに至った背景にはまずヘルダーリンの思想が挙げられる。

ヘーゲルが一七九七年にベルンからフランクフルトへ居を移した直後に、ヘルダーリンの『ヒュペーリオン』の第一部が出版されるが、人間と自然が一体となることを高らかに謳い上げたこの物語のなかで、ヘルダーリンはその主人公に次のように語らしめている。

「すべてのものと一つになること、それこそが神的なものの生であり、人間の至境である。生けるすべてのものと一つになること、自己を忘れて至福のうちに自然の一切の中へ帰ってゆくこと、それこそが思想と喜びとの頂点である。」<sup>18)</sup>

「一にして全」、すなわちすべての生きとし生けるものと一体となる生、それが人間の生の究極目的であり、人間の至福の頂点である。かかる神的な生をヘルダーリンは、シラーの先例<sup>19)</sup>に倣って、「美」と名づける。

「最高にして最善のものを求めている君たちよ。……君たちはその名を知っているか。一にして全であるものの名を。その名は美だ。」<sup>20)</sup>

ヘルダーリンは「一にして全」を、ヘラクレイトスの思想に因んで、「多様の一者」とも呼び、これを「神的なもの」であり、「美の本質」「美の理想」と言い換えている。ヘルダーリンは、「美の本質」である「無限なる一者」において、個々の多様なものに対する「全体」の先在性を主張する。

「全体があった。だから個々の規定ができるようになった。花が満開になった。そこで分解ができるようになった。今や美の時が人間のあいだで告げ知らされた。この無限の一者が、生活にも精神にも存在するようになった。そこで、人はそれを精神の中で分析し、分解することができるようになった。」<sup>21)</sup>

かかる根源的な全一性への愛、すなわち「美

への愛」——ヘルダーリンはこれを「宗教」と言い換えている——がなければ、人間のどのような思想も行動も、生命のないものに、いわば、「梢のない樹、柱頭を打ち落とされた円柱」のようなものになりさがってしまう、とヘルダーリンはヒュペリオンの口を通して言う<sup>22)</sup>。

ヘルダーリンにおいて、「生」は原初の一なるものから、多様なものへとおのれを展開し、再び一なるものへと戻ってくる円環運動だとすると、かかる大きな「生」の一分枝でもある個々の人間の「生」も、かかる円環運動をみずからの精神の中にも反映せざるをえないであろう。

「およそこの世界を統べる生が、展開と閉鎖、拡大と自己自身への還帰の交替の中に存するとすれば、人間の心もそうでないことがあるだろうか。」<sup>23)</sup>

ヘルダーリンは、『ヒュペリオン』において、かかる至高の「生」を「美への愛」を通じて成就しようとするのである。

かかるヘルダーリンの「生」にかんする思想の影響をうけて、フランクフルト初期のヘーゲルは、個と全体、主観と客観の直接的な合一を可能にする全体的「生」の現前化を「愛」の中に求めようとする。

フランクフルト時代の初期（一八九七年十一月ごろ）に書かれた、「愛」についての断片では、次のように言われている。「真の合一、本来の愛は生ける者たちの間でのみ起る。真の愛はすべての対立を排除する。」(N. 379)

ここでは、「愛」が「一つの感情」であるがゆえに、愛する者の間には、「区別」や「対立」が入り込んだり、悟性によって「客体」化される余地はないことが強調される。「愛」はあくまでも愛する者たちの間においてのみ成就されるのである。

「愛において合一が完成するのだとしても、それは愛し合う者たちのあいだにおけることで

ある。」(N. 379)

愛し合う者たちの間では、お互いに与え合うとともに受け取りあう。通常、客体的な物においては、それを相手に与えれば、その分みずからが貧しくなるが、それとは逆に、「愛」においては、与えることによってますます自分が豊かになる。「与えればあたえるほどわたしのもものも増えるのです」というロミオのジュリエットへの言葉は、「愛」における双方の合一の直接性＝完全性を端的に表しているが、しかしかかる愛の完全性は、愛し合う者の間にのみ成立するものである (Vgl. N. 380)。

それゆえ「愛」においては、みずからに疎遠なものは存在しない。「神」が疎遠なものとして人間に対立するのは、人間相互の関係が「愛」によってむすばれているからではなく、逆に人間が対立し合っていることの必然的な結果なのである。それゆえヘーゲルは次のように言う。

「対立するものは、互いに制約され、制約し合う。それは、端的に規定するものでも規定されるものでもなく、その反対でもある。どちらも無条件に存在するものではない。どちらも自分の存在の根拠を自分のうちにもたない。どちらも相対的にのみ必然的である。一方が他方にとって存在し、それゆえそれが自分だけで存在するものも、疎遠な力が働いているからにはかならず、その疎遠な力の好意と恩恵による。」(N. 378)

愛しあう者のあいだでは、お互いに相手の中に直接に自分自身を認めるがゆえに、自分の存在根拠を相手の中に、ということは同時に自分自身の中に持っているが、これに反して対立し合っている者は、双方とも相手によって制約されているがゆえに、無条件に存在しているのではなく、自分の存在根拠を自分自身のうちにもたない。こうして相互に対立する人間は、その存在根拠を自分を越えた疎遠な存在＝神に仰がざるを得なくなるというわけである。ヘーゲル



は、ここで、キリスト教の「既成性」を、「愛」の直接的な合一性によって克服しようとするのである。

しかし、「愛」に関する上記のような断片が書かれた約一年後（1798年秋）に、この断片をヘーゲルは書き直すことになる。この「愛」の断片の改稿では、「愛」について次のように言い換えられている。

「愛においては、その合一と分離が合一されている。」（N. 368）

「愛のうちには分離されたものも存在するが、もはや分離されたものとしてではなく、合一されたものとしてである。」（N. 350）

「この愛の合一は完全なものであるけれども、合一が完全なものであり得るのは、分離したものが感情において合一し得るかぎりである、分離したものが対立し合うとしても、その一方が愛するものであり、他方は愛されるものであり、したがって分離したものの各々が、ひとつの生ける器官であるというようにしてである。」（N. 381）

「愛」にかんするこの改稿では、初稿と違って、「愛」を単に、愛する者と愛される者とのあいだの直接的な合一として考えるのではなく、「分離」あるいは「対立」を含んだ合一としてとらえられている。

### 3.2 「愛」と「反省」

しかしここで注意しなければならないのは、「愛」における統一が可能なのは、同じ「精神」を持つ者同士のあいだにおいてである。「愛はただ同じものに対して、われわれの本質の鏡や反響に対してのみ生じる。」（N. 377）

端的に言えば、「愛」は、「精神」という同じ本質をもつ者同士のあいだで、すなわち人間同士のあいだでのみ成り立つ。しかしながら、「愛」においては、双方が直ちに同一ではなく、相互に区別され、対立する者であることを意識

すると同時に、そうした他者の中に同じ精神としての自分を認めるのである。

「愛されるものは、われわれに対立しているのではなく、われわれの本質と一つである。われわれは、愛されるもののうちにわれわれだけを見る。——しかしそのとき愛されるものは、再びわれわれ自身ではない——われわれが把握することができない不可思議（ein Wunder）」（N. 377）

愛し合う者との間では、お互い分離し対立し合っていると同時に、直ちに相手の中に自分と同一のものを見出すが、かかる「愛」の矛盾した関係は、無矛盾を絶対的な規則とする「悟性」あるいは「反省」とってはひとつの「不可思議」である。しかし、かかる「愛」による合一は、あくまでも愛する者と愛される者とのあいだにかぎられる。

「愛のうちには分離されたものもまだ存在するが、もはや分離されたものとしてではなく、合一されたものとして存在している。そしてそこでは生けるものが生けるものを感じるのである。」（N. 379）

このヘーゲルの言から明らかなように、たしかに「愛」の改稿では、「愛」のうちに「分離」を認めるようになるが、しかし、それは、あくまでも同質の関係、すなわち異質なものとのあいだに生じる支配と隷従の関係を免れた関係としてとらえられることになる。したがって「愛」においては、「分離」や「対立」は、「止揚」されるのではなく「排除」されるのである（Vgl. N. 379）。

しかしながら人間は、「愛」の関係の外に、「所有」や「取得」や「占有」など多くの「死せるもの」と関わらざるを得ない。かかる「死せるもの」は、「愛」にとって、あくまでも疎遠で対立したものにとどまる。こうして「愛」は、「所有」や「占有」といった死せるもの（＝客体的なもの）とのさまざまな対立に巻き込ま

れざるを得ないであろう (Vgl. N. 381f.)。

「愛」は、「精神」と「精神」の関係において、すなわち同質のものとの関係において成り立つが、「所有」や「国家」のような異質なものに会おうと、挫折せざるを得ない。

かかる「愛」の運命をみすえて、ヘーゲルは、「愛」によってもろもろの敵対的な関係を止揚しようとしたイエスの「運命」を叙述する。

端的に言えば、「愛」は「生」の全体を覆いつくすことが出来ないというのが、ヘーゲルの結論であった。確かに愛は、「生」の自己感情であり、「全体の感覚」(N. 270)、「調和の感情」あるいは「等しい生の感情」(N. 296)であるとしても、それが「感情」であるかぎり、個別的なもの、部分的なものであって、決して分離したものや対立したものを、全体として止揚することが出来ない。「生」のうちに内含されている個々の特殊なものが相互に対立する契機は「愛」においては廃棄され、展開されることはない。

ヘーゲルが「愛」のうちに「生」の全体を見出そうとした背景には、「反省」(＝「悟性」)と理性という人間の思惟能力にたいするヘーゲルの否定的評価が存在したからである。

「生」が全一的な存在であり、「有限なものと無限なもの」の合一だとするなら、かかる有限と無限の関連が「反省」あるいは「悟性」にとっては、「不可思議」であり「神秘」である (Vgl. 306)。なぜなら「悟性」は、多様な個々のものを、多様なままに規定し区別する人間の能力であり、あくまでも有限なものを規定することに終始する。したがって有限と無限の真の総合である「生」の全体は、悟性 (反省) にとっては「神秘」でしかありえない。

悟性の産物である「反省言語」は、多様な個々のものを、それぞれ分離し独立したものとして規定するがゆえに、「反省」(悟性) による諸々の規定は、そのままで他の規定と対立し背

反することになる。「神秘的なもの (すなわち全体的なもの——引用者) に関して反省形式で表現されたものは、すべて直ちに背理である。」(N. 306)「悟性にとって神秘的なものは矛盾である」(N. 306) とヘーゲルが言う所以である。

この時点では、ヘーゲルは、悟性 (＝反省) が生み出す諸規定が、矛盾・対立を招来するがゆえに、悟性によっては無限な「生」を認識することができず、「反省」はあくまでも有限な認識に立ち止まらなければならない、と考え、「矛盾」「対立」そのものが、より高次の認識能力 (理性) へと自分自身を止揚する論理に気付かない。ここではヘーゲルはまだカントの「批判理性」の立場にとどまっている。

したがって「理性」の役割は、ここではカントと同様、理性の規定を規定されたものに対置することによって、「理性」の有限性を示すことにほかならない。(Vgl. N. 300)

主体と客体の端的な統一としての宗教の真の対象と人間の思惟との関係を、ヘーゲルは一七九八年に『信仰と存在』という草稿で解明しようとしている。この草稿でヘーゲルは、主体と客体の直接的な合一を「存在」と呼び、かかる「存在」を人間の思惟能力が捉えることができるかどうかを吟味しようというわけである。

ヘーゲルはまず、パルメニデスに倣って、「合一と存在は同義である」と述べる。というのも、いかなる命題においても、主語と述語を結びつける「あ (有) る」という連辞は、「存在」を表わすと同時に主語と述語の「合一」をも言い表わしているからである。したがって、「存在」は、すべての分離したもの、対立したものの根底にある無制約で根源的な合一を意味する。

先にみたように、分離し対立したものは、制約されたものとして、それ自身では存立することができず、みずからの存在根拠を、対立し合ったものの「合一」のうちにもっている。「互

いに対立する制約されたものが、こうしたものとしては存立できず、それは自分を廃棄せざるをえない。それゆえ、それが存立可能であるためには合一が前提とされなければならない」とヘーゲルは言う。すなわち、「合一」であるところの「存在」が、最初のものであり根源的なものであって、分離され制約されたものは、その存在根拠を「合一」=「存在」のうちにもっている。

したがって、互いに制約し依存しあっているものが、相互に対立し抗争し合うものとして認識されるのは、両項が合一されたものとして関係づけられるからにほかならない。かかる事態をさして、ヘーゲルは「アンチノミー」と呼んでいる。

「アンチノミー」という表現は、言うまでもなくカントから借りてきたものであるが、カントにおいては命題間の矛盾・対立を指すのにたいして、ヘーゲルの場合は、思惟（悟性）規定が生み出す概念と概念の間の矛盾・対立を意味する。

ところで、人間の思惟は「合一」としての存在を認識することが出来るのであろうか。

この時点でのヘーゲルは、このような問いに対して否定的に答えざるを得ない。

思惟とは、カントの場合と同様、ヘーゲルにとっても、「概念」をうみ出す能力である。「概念」は悟性の能力として、制約されたものを制約されたものとして規定する。思惟が制約されたものと制約されたものとの関係を、「概念」を通して「アンチノミー」として提示するとき、思惟はアンチノミーそのものを存立させている「合一」が存在すること証明しているのではない。悟性の制限された規定、すなわち「概念」が相互に関係づけられることによって、「アンチノミー」を招来するとき、「アンチノミー」そのものを存立させている「合一」が先在しなければならないことが証明されている。という

のも制約された概念同士が、矛盾し、対立したものとして関係づけられるとき、両者は個々に自存しているのではなく、かえって両者の関係全体、すなわち両者の「合一」にその存在根拠をもっているからである。

ここでは言うまでもなく、先に言及したヘーダーリンの『ヒュペーリオン』の中で表明されていたのと同じ存在観、すなわち、全体的生（合一）が先に存在してはじめて、個々のものが存立するという存在観が前提されている。そうだとするなら、個々のものを規定する思惟によって生み出される「アンチノミー」は、「合一」（全体）が存在すべきである、ということを証明するが、「合一」が存在する、ということは証明しないのである。

「相対立し限定されたものは、それが存在し得るためには、合一を前提としていること……このことが示されるとき、相対立し限定されたものは、合一されなければならないことが証明される。——しかし合一そのもの、合一がある、ということは、それによって証明されるのではなく、……信じられるのである。」(N. 382f.)

思惟（悟性規定）が生み出す「アンチノミー」は、「合一」（すなわち無限なる存在）が存在すべきことを推論することができるが、「合一」の存在そのものは、人間の思惟を越えてたものとして、信仰の対象でしかありえないのである。ヘーゲルは「アンチノミー」の中に、無限なもの（神）の認識の可能性を予感しているが、それをまだ論理化するまでには至っていない。逆に、「アンチノミー」のうちに思惟（悟性）の限界のみを見てとり、「合一」（無限なもの）を思惟の彼岸におくことによって信仰の対象にしてしまうのである。

ヘーゲルはこの時点で、悟性と理性をそのエレメントとする「思惟」によっても、また「感情」をエレメントとする「愛」によっても、無限な存在としての「生」をとらえることができ

ない、という結論に至らざるをえなかった、というべきであろう。

制約されたものを制約されたものとして規定する「悟性」(=「反省」)の統一は、制約されたもの間の対立をそのままに残す統一であって、全体的な「生」には決して到達しないところの有限な認識にとどまる。「理性」は、悟性の有限な規定に、いま一つの有限な規定を対置することによって、悟性規定の一面性(有限性)を認識するにすぎない。

したがって、「思惟」(すなわち「悟性」と「理性」)をエレメントとする「哲学」は、あくまでも有限な認識にとどまっていて、無限な「生」は、哲学的認識の彼岸におかれる。それゆえヘーゲルは、「愛」による統一(和解)によって、「生」の全体に至ろうと試みるが、すでにみたように、「愛」が「感情」であり「直観」であるかぎり、愛による統一は、「分離」や「対立」を、回避し遠ざけることはできても「止揚」することはできない。「愛」が、「国家」や「所有」という「運命」に向き合うとき、それらと和解することができず、「運命」に翻弄されてしまうのである。

「愛を自分自身に局限し、あらゆる形態から逃避すること、あらゆる運命からこのように遠ざかることが、まさに愛の最大の運命である。」(N. 324)

哲学のエレメントである「悟性」(反省)や「理性」は、「生」の全体を分断して、個々のものの分離と対立をそのものとして固定化することによって、全体的な「生」をみずからの外部に定立する。これに対して、「愛」は、「生」の全体を満たしているようにみえるが、しかし、「愛」が「感情」であり「直観」であるかぎり、それは一つの制限されたものであるがゆえに、みずからの中に無限な「生」を包み込むことはできない。

このように「愛」も哲学的「思惟」も無限な

「生」の一面しかとらえることができないとするなら、一体、「生」の全体としての神的なものに人間はいかにして到りつくことができるのか。

「宗教的なものは愛のプレーローマ(反省と愛が合一され両者が結びつけられて思惟されたもの)である。」(N. 302)

この言葉からも読み取れるように、ヘーゲルは、思惟を通して「愛」と「反省」(「悟性」)を結びつけ、こうして両者の一面性を止揚し、全体的「生」を把握しようと試みるようになる。これまで「愛」による合一によって、「生」の全一性へと到ろうと模索していたヘーゲルは、それが不可能であることを見てとった後、翻って「反省」(「悟性」)を媒介として全体的「生」への道を歩み始めたと言すべきであろう。それは『キリスト教の精神とその運命』の草稿群の中の次の文章の中に認められる。

「生は、さらに反省された生として、すなわち分割の観点から、主語と述語としての観点からもまた生であり、把握された生(光・すなわち真理)である。」(N. 307)

「反省」あるいは「悟性」が定立するものは、多様な個々のものであり、全体の生から切り離された死せるものである。しかし、「反省」によって無限に分割されたものも、「生」の一樣態である。ヘーゲルは、個と全、部分と全体を有機体の論理でとらえる。「無限に分割するもののうちに生がある。対立せるもの、死せるものとしての個々のもの、制限されたものは、同時に無限の生命の木の小枝である。」(N. 307)

それゆえに、個と全体的「生」との関係は二重の矛盾した関係のうちにある。一方では、個は、全体から切り離され分割された「死せるもの」として、「生」の全体と対立している。他方では、個々のものは、「反省された生」として生の一分枝でもあり、そのかぎり全体の生と一である。つまり、「反省」された個々のもの



は全体的「生」の外部に存在すると同時に、「生」の一分枝として、その内部にも存在する。

かかる矛盾は「悟性」や「反省」にとって、不合理であり「謎」でしかありえない。「神秘的なもの（つまり「生」の全体——引用者）について、反省の形式で表現されたものはすべて背理（widersinnig）である。」とヘーゲルが言う所以である<sup>24)</sup>。

われわれは先に『信仰と存在』にかんする草稿の中で、思惟規定が相互に「アンチノミー」を招来するのは、思惟規定が、無限な存在を把握できない証左である、とヘーゲルが結論づけているのをみた。それゆえ無限な「生」は、思惟を超えた信仰の対象にされるのである。

しかし翻って考えれば、「アンチノミー」は悟性（反省）能力の限界を示していると同時に、無限な「生」が悟性に映現したものとして、それ自身無限な「生」の現れ（現象）でもあるはずである。

そうであるとするならば、「アンチノミー」は、「合一」（「生」）が存在すべきであることを証明しているのではなく、「アンチノミー」全体（すなわち矛盾し対立するものの「合一」）が、全体的「生」の現れそのものにほかならないことになるであろう。

「アンチノミー」という形をとって「生」の全体が、悟性（＝反省）に映現しているなら、そもそも「アンチノミー」を「合一」するものは何なのかをもう一度問わざるを得ないであろう。なぜなら、全体的な「生」は、もはや人間の認識を超えた信仰の対象ではなく、「アンチノミー」という形式で悟性に現前しているからである。そうであるならば、悟性（＝反省）はもはや、単なる「生」を切り刻む「冷たい悟性」ではなく、「生」の「現象」をとらえるものとして、「生」の認識のための必然的な一段階でなくてはならないだろう。

ヘーゲルによれば、悟性規定がアンチノミー

に陥るのは、悟性概念によっては「生」の「現象」は認識することができても、「生」の全体をとらえることができないことの証左なのである。

ここでヘーゲルは、「理性」概念についてあらためて考え直さざるをえなくなったに違いない。これまでヘーゲルにとって、悟性は「生」を分断し、死せるもの、あるいは客体的なものを定立する能力であり、実践理性は悟性の生み出す客体的なものに對置される限りでの主体的なものであった。ヘーゲルは言う。「（悟性の）理論的綜合は、全面的に客体的になり、主体にまったく対立させられている。——（理性の）実践的活動は、客体を無きものにして全面的に主体的になっている。」（N. 376）

実践理性の主体的活動も悟性の客体化作用も両者が対立しているかぎり、両者の統一はおぼつかない。それならば、理論理性の方はどうか。

「理性は、みずからがおこなう規定活動を、規定されたものに端的に対立させる。」（N. 379）というヘーゲルの言が端的に示しているように、フランクフルト期のヘーゲルにとって、理性の役割は、悟性が絶対的なものとして定立する規定に、それと対立する規定を對置することによって、悟性認識の一面性、有限性を知らしめることである。

したがって理性をエレメントとする「哲学」の仕事は、悟性が定立する有限なものの有限性を証示することに限られる。この時点で、ヘーゲルが「哲学は宗教の手前でとどまらなければならない」（N. 349）と言う所以である。

ここでヘーゲルが与える理性の能力は、カントの「批判理性」に相当するものである。すなわち理性の役割は、悟性規定の有限性を示すことによって、有限なものと無限なものとを峻別し、真に無限なものを自分の外に定立することなのである。かくて理性はあくまでも有限な認識にかぎられ、無限なものの認識は理性の彼岸

に置かれる。かかる理性の無力の認識があったからこそ、「愛」や「宗教」に無限なものに至りつく方途を模索したが、既述したように「愛」も「宗教」も「感情」という直接的なものをそのエレメントとしているため、「生」の全体を覆い尽くすことはできない。

そこでヘーゲルは、もう一度、悟性（反省）と理性の関係を再考せざるをえなかったに違いない。ふりかえればヘーゲルにとって、その思想的出発点から「一にして全」「理性と自由」なる理念は彼の学問的経歴を教導してきたものであった。理性の力によって「一にして全」なる世界を展望し、自由な世界に生きることを求めて青春を駆け抜けたと言ってもよいであろう。そうであるとすれば、ヘーゲルにとって「理性」は絶対的なものであって、「一にして全」なる全体的な「生」へと飛び立つための翼であったに違いない。

事実、理性に対する確信こそが、若きヘーゲルの学問の立脚点であることはこれまで見てきた通りである。

理性が絶対的なものであるなら、カントのように単に有限と無限を峻別する「批判理性」のような消極的なものとどまることができないであろう。むしろ理性は、有限と無限を真に総合するものでなければならないはずである。

先にわれわれは、悟性が「アンチノミー」という形で全体的「生」の「現象」をとらえていることに言及した。ヘーゲルはこの時点では、カントと同じように、「アンチノミー」のうちに、人間の認識は「現象」を超えてはならない証左を読み取っていた。

しかし全体的な「生」が、悟性（反省）によって規定された個々のもの「外」にあるだけでなく、個々のものは「生」の「現象」、すなわち「生の外化、反省」として、「生」の「内」にもなければならない、ということ——換言すれば、「生」の全体が、悟性（反省）の

「内」と「外」に同時に存在するという矛盾——かかる矛盾が統一されているところに「生」の総体が現前しているとすれば、「アンチノミー」は、もはやカントの言うような認識の限界を一方的に示すだけのものではなく、同時に悟性の「アンチノミー」を超えたより高次なものが要請されていると見なければならないだろう。

こうしてアンチミーを全体的に止揚する「より高次なもの」として「理性」が名指される。

今や「理性」は、有限な「概念」（悟性概念）と無限な概念（理性概念）を区別する単なる「批判理性」ではなく、悟性概念が逢着する「アンチノミー」を跳躍台として、それを無限なもの（全体的なもの）を認識するための「媒介」たらしめるものとして把握されることになるのである。

以上のような思考回路があったからこそ、フランクフルト末期に書かれたキリスト教の既成性論文の改稿（一八〇〇年秋）でヘーゲルは、「有限なものと無限なものとの関係についての形而上学的考察」が、「概念」による「媒介」を必要とすることを示唆するに到るのである（Vgl. N. 146）。

## 結びにかえて

かくてヘーゲルは、反省（悟性）概念と「生」との関係を究明するなかで、宗教的なものの「形而上学的考察」を承認することになるのである。

われわれが見てきたように、思想的出発点であったテュービンゲン期に、「一にして全」なる「生」の理念から民族宗教を構想したヘーゲルが、あれほど厳しく宗教の形而上学的考察を拒否していたにもかかわらず、フランクフルト期の末に到って、「概念」の「媒介」によって、有限と無限の真の総合を形而上学に求めることになる。

これはヘーゲルが「一にして全」という若き日の「生」の理想を放棄して、冷徹な形而上学者になったことを意味するのであろうか——。そうではないであろう。

「感性」と「理性」との生き活きとした交感——これこそが、ヘーゲルがその思想的出発点から構想していた「生」の内実そのものであったと言える。問題は「感性」と「理性」の間にある「悟性」（「反省」）をいかなるものとして位置づけ、評価するか、ということにある。

「民族宗教」論や「既成性」論文においては、悟性は、「感性」と「理性」を引き裂く「冷たい悟性」として、すべてのものを分離し、固定するものと考えられていたが、これまで見てきたように、フランクフルト末期になると、「悟性」は「感性」と「理性」を媒介するものとして位置づけられる。つまり、「悟性」は単にものごとを分離し固定化するだけではなく、固定化したものを流動化——「アンチノミー」の定立とその止揚——することによって、全体的な「生」を把握するための橋渡しとみなされるにいたるのである。

こうして、「生」の概念が、ヘーゲルの学問体系をおおうことになる。このことはイエーナ期の初めに語られた以下のヘーゲルの言のなかにはっきりと読み取ることができる。

「自分の中に生を、生の中に概念を見出すことを教えると、概念はみずから自分と生との間を媒介するものとなる。こうした確信を与えることができるのは、まさに学問そのものなのである。」<sup>25)</sup>

初期の「生」の理想は、フランクフルト期になって捨て去られたのではなく、ヘーゲルの形而上学的世界観の中に、厳密な意味において *aufheben* されたと言うべきであろう。

## 注

- 1) ヘーゲルのテキストは原則としてズールカンブ

版『ヘーゲル著作集』（Werke in zwanzig Bänden, Suhrkamp Verlag）を用いるが、初期の神学論集に関しては、H. ノールが編纂した『ヘーゲル青年期神学論集』（*Hegels theologische Jugendschriften*, hrg. v. Herman Nohl, Tübingen 1907）を使用する。『ヘーゲル著作集』からの引用は、巻数をローマ数字で示した後、ページ数をアラビア数字で表し、『神学論集』からの引用は略号 N. を用いた後ページ数を示すことにする。

- 2) Briefe von und an Hegel, Hamburg, 1969, SS. 59–60, 以下書簡集からの引用は、引用文の後に Br. と略して、巻数とページ数を示す。  
3) K. Rosenkranz, G. W. F. Hegels Leben, Berlin 1844, Nachdruck: 1971, S. 30  
ローゼン克蘭ツは、当時のヘーゲルが実直で快活な性格のゆえに、多くの学生仲間に好かれていた、と報告している。  
4) ゲーテ『イフィゲーニエ』第二幕第一場で、オレスト（オレステス）の幼なじみのピュラデスが口にする台詞。

- 5) K. Rosenkranz, a. a. O. S. 40

ローゼン克蘭ツはここで、あたかもヘルダーリンが、ゲーテからの引用に引き続いて「一にして全」という言葉をも書き込んだように、語っているが、この「一にして全」の筆跡はヘーゲルのものであるようである。（Vgl. Ch. Jamme, *Ein ungelehrtes Buch—Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797–1800*——. Bonn 1983, S. 99）

しかし、どちらが書き入れたにせよ、「一にして全」は両者に共通の標語であったことは言うまでもない。

- 6) 速水敬二は、そのヘーゲルに関する著作の中で、ヘルダーリンが書き込んだこのゲーテの言葉が、後年のヘーゲルに的中的なものであるとして、次のように言う。

「大事業をなしたヘーゲルにとってはまさに二つの翼、哲学することの愉しさとギリシアへの愛とが役立った。」（速水敬二『ヘーゲルの修業遍歴時代』[筑摩書房、1974年]、六八頁）。

速水は、ここのゲーテの言葉である「意欲（Lust）と愛（Liebe）」を「愉しさと愛」と訳し、「愉しさ」を「哲学することの愉しさ」に、「愛」を「ギリシアへの愛」と解釈するのであるが、かかる解釈はこの箇所の文脈から離れたかなり恣意的な解釈と言わざるを得ない。ここのゲーテの言葉に続けて書かれた「一にして全」がヘーゲルの筆跡だとするならば、ヘーゲルはあくまでも、「一にして全」なる標語の実現化のための実践的エレメントとして、ゲーテの「意欲と愛」という言葉を理解しようとしているというべきだろう。

- 7) K. Rosenkranz, a. a. O., S. 40

- 8) この点に関しては次の著書を参照されたい。藤田正勝『若きヘーゲル』（創文社、一九八六年）一五頁以下。いくつかの論点で筆者の考えと異なるところがあるが、藤田氏のこの労作から多くのご教示を受けた。記して感謝申し上げる。

- 9) H. Diels=W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1954. Fr. 50
- 10) H. Diels=W. Kranz, *a. a. O.*, Fr. 10
- 11) Hölderlin, *Hyperion oder Der Eremit in Griechenland*, Sämtliche Werke und Briefe, Bd. I. Carl Hanser, 1970, S. 660)
- 12) Vgl. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, A101
- 13) Kant, *a. a. O.*, A98
- 14) Kant, *a. a. O.*, A101, Vgl. A136
- 15) K. Rosenkranz, *a. a. O.*, S. 25
- 16) 久保陽一『初期ヘーゲル哲学研究』（東京大学出版会, 1993年）30頁参照
- 17) 藤田正勝, 前掲書, 12-13頁
- 18) Hölderlin, *a. a. O.*, S. 583
- 19) シラーは『人間の美的教育について』の中で, 「感性的な力」と「精神的な力」という相対立するものが一致しあうところに「人間の完全性」を見, 両者の相対立する力を止揚するのが「美的教育」の眼目である, と言っている。「二つの対立せる制約（すなわち「感性的な力」と「精神的な力」——引用者）は, ——美によって高められることになるでしょう。この美は, 緊張した人間には調和を, そして弛緩した人間には力を回復させ, このようにして, その本性に従って制限された状態を絶対的な状態に戻し, 人間を自己自身におい

て完成した全体にするのです。」Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, Sechzehnter Brief, in: Schillers Werke, Bd. 2, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1966, S. 483

- 20) Hölderlin, *a. a. O.*, S. 629
- 21) Hölderlin, *a. a. O.*, S. 660
- 22) Hölderlin, *a. a. O.*, S. 658
- 23) Holderlin, *a. a. O.*, S. 613

24) この考え方はその後一貫して変わらない。この時点でヘーゲルは, 「生」を「反省形式」で表現すると, 「背理」に陥るがゆえに, 「生」の全体を人間の認識によっては把握できないと考えるのに対して, 体系期以後のヘーゲルは, 反省（悟性）形式が矛盾を招来するのは, 反省の生み出す有限な概念によっては無限な全体が認識できない, ということを告げ知らせているのであって, この悟性の限界を止揚するものとして「理性」が必然的に要請されている, とみなすのである。要するに, 悟性概念によっては全体をとらえられない, という主張は首尾一貫しているが, 悟性概念が陥る「アンチノミー」を全体認識への「媒介」とするか否かが, 体系期以前と以後を分けている。このことは, ヘーゲルのカント評価と軌を一にしていることは言うまでもない。Vgl. II. 340f. V. 216))

- 25) K. Rosenkranz, *a. a. O.*, S. 182