

愛の示現と宗教

die Darstellung der Liebe und die Religion

(1994年4月8日受理)

佐々木 寛 治
Kanji Sasaki

Key words: ヘーゲル, 愛, 示現

第一章 宗教, 愛, 闘い

ヘーゲルは『キリスト教の精神とその精神』¹の改稿部分(1799/00年秋冬)に「宗教的なものはこうして愛のプレーローマ *πληρωμα* (反省と愛とが統一され, 両者が結合されて思惟されたものとして) である」²と記している (W1 370)。愛が宗教的なものとなるにはそれが反省による補全をうける必要があるというのである。愛をめぐる理解を宗教との関連においてこの地平に至らしめるにあたってヘーゲルはどのような経過を辿ったのか、それを概観することからわれわれの考察を開始しよう。

シューラー Nr. 68『愛と宗教』(1797年夏)ではヘーゲルは、

宗教は愛とひとつである。愛される者 *der Geliebte* はわれわれに対立しているのではない、彼はわれわれの本質とひとつである。彼のうちにわれわれはわれわれのみをみる、しかしそうはいっても彼はやはりわれわれではないのだ。——われわれには捉えることのできない奇跡である。(U 360, W1 244)

と述べていたが、『腹案』(1798年秋) 前半³では

何故なら全体は、たとえそれが引き裂かれていようとも、常に現在しているに違いない *daseyn müssen* からである。神は愛であり、愛が神である。愛以外にいかなる神性も存在しない。[57r. a] (K 38, W1 304)

と記していたのだった。この段階での「愛」とは神と人間との間の愛(垂直軸)、諸個人の間の愛(水平軸)であり、この意味で諸個人結合(*religare*)の原理である。しかもそれは一方で、冒頭引用文にも見られるように、信仰の客体のうちに「われわれがわれわれをのみ」直観すること(ただしこの側面はこの箇所ではやや背後に隠れている)を意味していて、これを〈われわれの本源を崇め信ずる

こと (religere) としての愛⁴と性格づけることができる。他方でそれは愛の共同体の存在原理でもあるのであり、その限りでは「生命」と区別されるものではない。つまりそれは御父、御子、弟子、信ずる者たちを「ぶどうの木とその実」のようにとりまとめる「神性の脈打つ生命」(K 36ff. W1 304) としての〈生きた全体〉なのである⁵。

『腹案』前半では「愛」の〈生きた全体〉としてのこの第二の側面は〈われわれの本源を崇め信ずること〉という第一の側面と—ある特殊な位層で—結び合わされていて、それが「愛による運命との和解」の最初の呈示となっている⁶。これに対し『腹案』後半では早くもこの「愛」の「限界」が指摘され始める。それは二カ所あって、テキストのページの上ではまず、「道德、愛、宗教」の三段階序列が定式化され、「宗教」が「わたしがキリストだ—神の国—このような状況下における神の国—奇蹟」と分節されているところ、次は「C. 神性」で神の国の本質的規定が叙述されている直前に挿入されている部分である。いずれも神国論との関連の中で語られていることが注目される。それぞれ、「指摘A」「指摘B」と呼ぶことにしよう。

「指摘B」では

C 神性 客体が無限であればそれに応じて受動性も無限である。道德と愛を通じてこうした受動性は弱められはするが完全な自立性にまでもたせられはしない。—これ〔受動性—W1, H, Nによる〕は客体的なものとの闘いによって〔もなお〕存立するが、闘いという仕方によってはいかなる宗教も可能ではない。客体を否定するのではなく和解する〔のでなければならない〕。支配するものとしての律法は徳によって破棄され、徳の諸制限は愛によって破棄される—しかし愛そのものは〈主観・・〉感情であり、反省は感情と合一されはしない⁷—

〔傍点部分が後からの挿入＝上層である〕(K 42, W1 308)

と述べられている。まず下層の内容を確認しておこう。「無限な客体」たるユダヤ的神性とその律法の下への受動的隷属から人間が自らを解放するには道德〔性〕、愛の階梯を昇ってもなお不十分であり、そうかといって「闘うこと」によっては克服対象が「無限」である以上、受動性は拭えるものでもなく、また「闘いという仕方によってはいかなる宗教も可能ではない」。こうしてヘーゲルは、実践的には「愛の限界」を指摘しようとしつつなお理論的には踏みとどまって、「運命」との和解の論の発展上に（このテキストは「愛による運命との和解」の最初の呈示の後にある）、「無限な客体」との愛による和解の論の可能性を展望し、「愛」の論理の飛躍・浄化をこの角度から模索しようと志すのである。

次に挿入された上層部に眼を転じてみれば、現実に「愛の限界」と受けとめられるものを理論的に超克することの困難が告白されているように聞こえはするが、しかしあの志が弱まったのではない。この挿入部分の論理構造が、愛をまず感情と規定し次にこの規定そのものから不可避免的にアポリアが成立するとみるという形となっていること、このことに注目して『愛』改稿 (Nr. 84 1798/9年秋冬または1799/00年秋冬)⁸の次の部分を読んでみよう。

真の合一、本来の愛は〔・・・引用省略、以下同様〕ひとつの感情であるが個別的な感情ではない。個別的な感情は部分的生命でしかなく全体の生命ではないのだから、生命は個別的な感情から分解しつつ多様な感情の分散状態に向かい、多様性のこのような全体の中に自分自身を見出そうとする。この全

体は愛のうちに含まれるがそれは、特殊なものの分離したものの集合のうちに含まれるようにではない。愛において生命は自分の〈自己〉の二重化とその合一性として als eine Verdopplung seiner Selbst, und Einigkeit desselben 自分自身を見出す。生命は未展開の合一から出発し形成教養を経て円環を、完成した合一性に到るまで遍歴し終えた das Leben hat von der unentwickelten Einigkeit aus, durch die Bildung den Kreis zu einer vollendeten Einigkeit durchlaufen のである。〈この合一性が完成した生命であるのは反省もまた満足されている auch der Reflexion Genüge geleistet worden ist からである。つまり未展開の合一性には反省、分離の可能性が対立しているが、この「完成した」合一性にあっては合一性と分離とが合一されているのである。自分自身に対立させられていた生あるものはこの対立を絶対的なものにしたのではなかった。[そうではなくてこの対立の中で] 生あるものは生あるものを愛において感じるのである。こうして愛においては、反省には自分自身を破壊してしまう一面性がある*ということや、無意識の未展開の合一にはかえって無限の対立が孕まれているのだということなど、全ての課題が解決されているのである。――以上は垂直な線でヘーゲルにより削除されている>未展開の合一には分離の可能性と世界が対立していた。展開において反省は、満足した衝動のうちでは合一しているものを対立させてますます多くの対立を産出し続けたのであり、そしてついに反省は人間自身の全体を彼に対立させたのである。こうして今や、愛は「反省の定立活動が客体の全体を主観に浸透され尽くしたものとすることをうけ、これの」全的な客体解消によって in völliger Objektlosigkeit 反省を破棄する。愛は対立するものから疎遠なものという性格を全て奪い去って、生命はもはや欠けるところとてないものとして自分自身を見出す。(WZD 13ff., Vgl. W1 245ff) (*Vgl. SW3 664)

「愛の限界」を指摘することへの傾きは、愛の認識の深化によってこのように克服されている。愛は「感情だから」限界があるのだとする次元は明確に乗り越えられている。愛は「感情だから」生命の神秘への通路たりえているのである。そればかりか引用文中の、一度定立された客体性はそれが本源的な主体による全的な定立であるからこそ（より高度の合一のうちで）破棄されるとする論点は晩餐論においても別の角度からではあれ論じられていて⁹、後の『論理学』における規定的反省の論へと発展する内容をはらんでいる。この論理をヘーゲルは「生命の〈自己〉の二重化・と・合一としての愛、かかる愛における生命の自己認識」としてはじめて提示した。到達されている認識の神秘主義的な次元のこの高さをわれわれは〈反省を突破した愛〉とでも表現するほかない。反省を遙かに突き抜けた〈全的な客体解消〉としての高みへと、『改稿』直前のヘーゲルは至っているのである¹⁰。ちなみに『初稿』（1798/9年秋冬）の宗教論冒頭の段階¹¹では、下にみられる如く、『腹案』後半の「指摘B」の方向線が突き進められて〈反省が愛を破棄する〉とさえされていたのであった。

道徳性は支配を破棄し、愛は道徳性の限界を破棄する。ところで愛そのものは幸福でも不幸でもありえて、幸福な愛の瞬間には客体性の「生じる」余地などありはしない。しかしどんな反省でもこのような瞬間を破棄してしまい、反省とともに再び諸制限の領域 das Gebiet der Beschränkungen が始まる。(WS54 Vgl. K 76)

『改稿』の対応箇所はこの『初稿』と『愛』改稿とにおける反省と愛の相互に反対方向の否定活動を受けて両者の〈補全〉の関係に入るのである。反省を〈突破〉した愛は再び反省の傍らに下降しこれを

〈再興〉する。

道徳性は意識に到来しているものの諸圏域での諸制限 *die Beschränkungen in den Kreisen des zum Bewußtsein Gekommenen* を破棄し、愛は道徳性の諸圏域の限界を破棄する。しかし愛そのものはまだ不完全な〈人間的——ヘーゲルによる抹消〉自然である。なるほど幸福な愛の瞬間には客体性の〔生じる〕余地などありはしない。しかしどんな反省でも愛を破棄してしまい、客体性を再び打ち立て、反省とともに再び諸制限の領域が始まる。〈神的なもの *Göttlichkeit*——ヘーゲルによる抹消〉宗教的なものはこうして愛の *πληρωμα* (反省と愛とが統一され、両者が結合されて思惟されたものとして) である。(WS 54f. Vgl. W1 370.)

ここで語られる「客体性を再び打ち立て」とは、従来とかく否定的にとらえられてきたものであるが、それは事態の半面でしかなく、むしろ(『初稿』末尾から『改稿』にかけてのヘーゲルにとり)「宗教」の成立のために不可欠とされる「客体」の〈再〉確立を告げるものでもあるのである。それは〈客体性から逃亡する教団¹²〉に対置されたものであり、愛(この原理は疎遠な客体性を脈打つ生命のうちへ解体的に包摂することである)による補全を受けた限りの反省のなすところのものである。このように反省と補全的に再合一した愛¹³が自己を形態化するとみる段階にヘーゲルは今立っているが、彼はその前には愛が反省を破棄するとみなす段階に、そしてその前には反省が愛を破棄するとみなす段階にいたのであり、——これらは遙か以前『腹案』後半で、「しかし愛そのものは感情 *Empfindung* であり、反省は感情と合一されはしない」とつぶやきうめいたヘーゲルの自問に発するものであった¹⁴。このように『腹案』後半以来、ヘーゲルは愛と感情をめぐる問題を反省(生命論、自然論の中に根を張りうるそれ)との関係で理論的に力強く展開させてきたが、それはそのとき以来現実との関係において「愛の限界」をめぐる疑惑が彼に実践的に突きつけられ続けたからに他ならないのである。

理論が未成熟な中では思索は現実の重みを色濃く反映せざるを得ない。『腹案』後半の「指摘A」でヘーゲルは、——「指摘B」での自らの志を無視し、「愛の限界」を理論的に「彌縫し糊塗する」のは問題外の態度であるとみなすかのようにして——諸階梯の関係を定式化したその簡潔性の勢いに乗じて端的に愛の限界を語るに至っている。

心術 *Gesinnung* は掟の実定性、客体性を破棄し、愛は心術の限界 *die Schranken* を、そして宗教は愛の限界を〔破棄する〕。[・・・] 実定的宗教のもとでは一方で人間は規定され支配されていて神が支配者であり——[他方で] 人間に向かい立っているもの、客体もまた支配関係を免れ孤立しているわけではない。それもまた神により支配されるものである。心術によっては客体的な律法が破棄されるだけであって客体的世界は破棄されはしない。人間は個々バラバラに存立し, *einzelnen stehen*, 世界も〔そうである〕。愛は複数の点たちを暫くの間は繋ぎ合わせはする *Punkte in Momenten zusammenknüpfen* が、世は実定的な宗教のもとに、人間も〔そのもとに〕残ったままであり、つまりこの宗教による支配がまだ残ったままである。(K 33, 35, W1 302f.)

引用文のほぼ中間あたりの「心術」から「愛」へという跳躍の中に、ヘーゲルが実践的に目指す方向が語り出されている。その方向線は二本読みとれる。しかも「心術」から「愛」、「愛」から「宗教」と

跳躍が二度重ねられていることを思い出せば、この二本の方向のそのさらに先が、そして両者の交差する一点が見えてくる。両方向からの跳躍が相合する点に「宗教」が立てられる。さて最初の跳躍にみられる方向線とは、一方が「個々バラバラの存立」から「繋ぎ合わされた複数の点たち」へ、もう一方が「主観における客体性の破棄」から「共同による否定性の公然化実在化」へ、である。するとこれを受けた次の跳躍とは一方が〈たんなる多数者〉から〈全体〉へ、他方が〈たんなる主観的群衆的確信〉から〈客観的共同的普遍性〉へという質的飛躍となろう。こうして両方向からの飛躍は相合して〈生きた客観的全体性〉となろう。これが「宗教」であろう。ヘーゲルはこうした運動を示すだけで、「宗教」の定義を言語化することは差し控えている。しかし上の文面にはこのような「構造的な枠」に納まりきれない情熱的なもう一本の太い方向線が示唆されている。ヘーゲルのこの文面には「愛の限界」はそれが旧秩序による支配を脱することができない点にあると書かれていて、「宗教」は他ならぬこの限界を破棄する当のものとされているからである。そうすると「愛は複数の点たちを暫くの間は繋ぎ合わせはするが」という語り口を通じてヘーゲルがその次の跳躍のうちに要請しているものは、〈たんなる蜂起〉から〈制圧〉への飛躍、自由で独立した共同体の破壊的登場なのだと理解するべきであるように思われるのである。「指摘A」が志向するものは愛の論理的深化への格闘というよりも、愛という形で生じつつある実在的共同性の政治的独立¹⁵への闘いであるとみるべきであろう。「指摘B」で抑止されていた「戦闘」への傾きがこの「指摘A」でより強くなっているように聞こえる¹⁶。ヘーゲルは『腹案』前半のキーワード「普遍的人類愛」(K 36, W1 302)をもはや使わなくなるだろう。

第二章 武装する神の国と離脱のすすめ

『腹案』のヘーゲルはその前半で「愛」を強調し、その後半では「世との闘い」を語り始める。彼は思索の練り直しのためにはその都度論述の流れを止め、聖書を読み直し、そのメモを取っていく。そのメモに次のような記述が始まる。

マタイ伝 8, 10 ユダヤ人たちのもとでの [イエスの教えに対する] 冷淡さや彼らの拒否についての最初の言明 [・・・] 9, 36; 10, 1 以下 地方への使徒派遣, 人々を和解させ人類を [互いの] 友とするためではない [・・・] 彼の改革の普遍性は放棄される。マタイ伝 10, 21 以下, 兄弟は兄弟と争い, 父は子を殺すために渡し, 子供たちは親たちを [殺させるだろう]。同 34 わたしの来たのは地上に平和ではなく剣を投げつけるためである [・・・] (K 44, W1 310)

われわれはマタイ伝 10 章のこの部分の内容全体をたんに簡略化のためにのみ、〈骨肉の争い、剣の投入〉と名付けることとする。ヘーゲルはこの箇所を「自然のあらゆる紐帯の凄惨な裂断、あらゆる自然の解体」と総括し、こうしたイエスの言動の根拠を示すかのようにして、続いて直ちに「自分の時代に対するいや増す憤激、マタイ伝 11, 12 以下」と記している (Ebenda)。このように要約されたマタイ伝の当該箇所の本文は「バプテスマのヨハネの時から今に至るまで、天国は激しく襲われている。そして激しく襲う者たちがそれを奪い取っている云々」という内容のものである。これは時間のうちへの天国の突入を示すとみなされてきたものである。他方また、使徒派遣の箇所もヘーゲルは直接の引用を避けているがそこには「汚れた霊を追い出し」と書かれていて——そしてヘーゲルは指示することを控えて

いるが8章9章には悪魔払いの例が多く記述されていて——、これらは「しかしわたしが神の霊によって悪霊を追いつけているのなら、神の国はすでにあなたのところに來たのである」（マタイ伝12, 28ルカ伝11, 20では「神の指によって」）と結びつけられえよう。これもまた「神の国」の地上への現在を主張するのによく使われる一節である。『腹案』後半の段階でのヘーゲルはイエスのもとで「神の国」が世と闘いつつあるものとして現在していると解釈しているのである¹。ヘーゲルがこのたびの聖書読み直しにおいて掴み取ろうとしていた内容は——彼の読解メモから推察される限り——、「イエスは『サタンの国に闘いを挑んでいると考え、[それは] もっとも鮮明に悪魔払いにおいてみられ、・・・彼はよく組織されたサタンの国に決定的な打撃を与えていると考えた』」²という認識に近いものであるように思える。

そして読解メモのこの部分は次のような記述から始まっているのである。

イエスは腐敗した民族のもとでの新しい宗教の創始者として、生活の安逸を断念することを身をもって示したが、彼の協働者たちにもそうした断念への同様な要求を、——[それどころか] 生の雑多な係累からもその聖なる諸関係からも離脱すること Entreißen さえを [課した]。

(K 44, W1 309)

メモの配列からこれはマタイ伝 8, 18—22³を踏まえた一文であることが分かるが、ここからヘーゲルの離脱論が開始する。ヘーゲルは離脱の遂行というテーマのもとに〈骨肉の争い、剣の投入〉を読み進んでいるのである。ひと通りメモを取った後ヘーゲルは『腹案』後半における離脱論の特徴を整理している。

Das Reich Gottes ist der Zustand, wenn・・・神の国とは、神性が支配しているとき、従ってあらゆる規定とあらゆる権利が破棄されているときの状態である（それゆえに青年への「あなたのものを売り払いなさい。——富めるものが神の国に入るのは難しい——」[という言葉]、それゆえにいっさいの所有いっさいの名誉についてのキリストの断念 Christi Entsagung)。このような（父親に、家族に、所有に対する）関係は美しい関係には成り得なかった。だから少なくとも反対 [の醜さ] が現在しないためにも、上の関係は現在すべきではないとされたのである。——[一挙の] 飛躍によってか、それとも個々の規定を廃止しながら逐次破棄していくことによってか、——イエスは靈感をうけて前者を試みた。彼は神の国が現在すると確言した、ある事態の現在を言明すること Er versicherte, das Reich Gottes sey da, das Daseyn einer Sache aussprechen⁴。(K 46, W1 311f.) 〈神国と信仰の始元〉

第一文（括弧内の文を含めたそれ）に注目しよう。Der Reich Gottes ist der Zustand, wenn・・・という文の構造そのものが「神の国」の時間性を、それが時間の内に顕現したものであることを、如実に表現している（括弧内の文は、「神性が支配するとき」とはとりもなおさず「個人が信じて迷わず自覚的に神性の支配に即した行動を——〈わがもの〉の放棄として——遂行するとき」のことである、と語っているのである）。

「あらゆる規定とあらゆる権利」とはたんに主観から切り離された「彼らの外」の客体的な〈全体〉にすぎないのではない。「ユダヤ人たちは神の国ということで多くのことが起こってくれることを期待

していた。つまり彼らがローマ人の支配から解放されたり、彼らの司祭身分が昔の栄華のままに再興されたり、などなどということ、要するに彼らの外の世界で多くの変革が生じることを期待していた。そのようなユダヤ人が神の国が現在しているということをイエスから告げ知らされても、そんなことは信じることはできなかった。しかしながら自分自身のうちで基礎付けをえて、自分自身のうちで完成されていた人々はそのことを信ずる——だから世から隔たったものとしてでなく nicht als Isolierte [受けとめる]——ことができた。[信ずるとは即ち世から隔たったものとしてでなく受けとめることであるとみなしたが] 何故なら [一方で] 神は世から隔たったもののうちではなく、生きた[全体としての]共同関係の中にあるのであり、この関係が [他方で] 個人のうちに考察されるなら人間性への信仰なのであり、神の国への信仰なのであるからである」(K 47, W1 312)。ここで語られている前者の類型の人間が後者のそれへと、「外」から「内」へと、振り返るその転換点の決断の地平に見渡されるという意味の〈あらゆる〉規定、権利の破棄、それからの離脱が問題である。この〈あらゆる〉とはこうして紛れもなく超越論の地平そのものを張り渡している当体であり、個人の側からは信仰のもとでの決断の十全性をこそ表現する。人間がイエスの呼びかけへの応答として離脱を十全に決断する、するとそのとき「神の国」は(たんなる心胸の中や彼岸というふうに世から隔たっているものとしてでなく、個人の内にありかつ外にあるものとして)現在しているのである。

このようにみえてくると上の引用文の第一文はヘーゲルの草稿のすぐ上で語られている極めて張りつめた信仰の定式(下の引用文の第三文、第四文)の離脱論次元に具体化したパラフレーズなのである。

イエスは、神の国が現在すると告げ知らせる verkündigen ことをもってその宣教を開始した Jesus fing seine Predict damit an, zu verkündigen das Reich Gottes sey da。ユダヤ人たちは神政の復活を期待した。彼らは神の国が現在することを信じるべきであったろう。すると und 神の国は信仰において現在することができる。信仰において現存するもの was im Glauben vorhanden は[日常の事柄としての]現実とその概念とに對立⁵している。(K 46, W1 311)〈イエス宣教の始元〉

「信仰における現在、現存」をわれわれはたんなる主観的観念的存在としてでなく、本章註5により「全体生命との直結感情における現在、現存」と掴むことができる。現在するその当体は自我の内にある、われわれの本源たる「生命あるもの[全体としての生命]」と表現されるものである。これは〈真の、ないし別の、ないし新たな〉「現実」であり、その光のもとでは日常の事柄としての「現実」⁶が自己解体[諸々の特殊な要因の自己保存の闘いが沸き上がって全体として没落していくそれ]せざるを得ない底のものである。「神の国」の現在とは離脱の実施の宣言とひとつのものなのであり、古い関係全般への Entsagung がとりもなおさず新しい関係の Daseyn の Aussprechen なのである。イエスの呼びかけとそれへの応答においてひとつの全く新しい現在 Daseyn が出現しているのである⁷。

「神の国が現在する」と語ることをもって離脱が敢行されるその「瞬間」に神の国は「現在する」、そして個人は自分がこの根源的な「生きた[全体としての]共同関係」へと根を張っていることをその瞬間に直観する——、『腹案』最末尾の離脱論はこういう構造のものである。この離脱は「世から隔たったもの」への飛翔では全くないのであり、その意味でそれは「古い現実」からの離脱であるばかりか「古い信仰」の突破でもあるのである。むしろこうした「旧い地上と天上と」の両極を両極のままこの〈全体〉を[Vgl. 生の雑多な係累からもその聖なる諸関係からも離脱すること Entreißen——上掲最初

の離脱論メモ参照]〈わがもの〉とみてこれを放擲、放下すること、こうして〈われわれの本源〉としての「人間性」に直接的感性的に出会おうとすることこそがこの離脱論の関心事である⁸。

『腹案』末尾では「信仰の完成」(Vgl. W1 389)に至る筋道はまだ全く射程に入っていない。それはイエスのこの世との闘いの帰趨が全く度外視されていることと軌を一にしている。信仰の始元たる離脱の瞬間に、個人は「永遠」へと根を張り「永遠」は地上の「神の国」に炸裂する。世に対するイエスの戦闘性は旧いものへのこの「原初的時間性」の戦闘性なのである。全く新しいものの破壊的な登場そのもの、たんに時間的でしかない旧いものを不可避免的に解体せざるを得ない「原」歴史の開始そのもの——ヘーゲルの視線はこの一点に注がれている。こうした思惟形態、一種の「決起」の思想、そこに戦闘の経過をめぐる思考が介在することはないのである。

逆からみてみよう。『腹案』末尾のヘーゲルにとって永遠なものの時間化、全く新しいものの現在であるからこそ「神の国」は思索の対象になり得たのである。決定的な意味で「現在している」のではなく、たんに「近くにある」⁹にすぎないものは——結局、無限の努力の果ての虚焦点に輝くにすぎないものは——「神の国」たり得なかったのである。宗教の原理論が形態論を要求するとはそういうことなのであった。ヘーゲルの宗教論が共同体論を基軸にしているからにはなおさらである。この意味で「神の国は現在している」とは全くのトートロジーでしかなかった訳である。

ヘーゲルの「ヨハネ伝冒頭章注解」は『改稿』宗教論に始まるが、しかし『腹案』末尾をよく読んでみれば一連の聖書読解メモの後の考察部が全体として緊密な「愛なる美の顕現論」となっていることに驚かされるのである¹⁰。ヘーゲルの今回の聖書(マタイ伝)読解メモは26,7「イエスに香油を注いだ女」をもって実質終了している。この女性は香油を「注いでいる gieBen」がそれは「愛する魂の、ひとつの美しい溢れる流出 ein schöne Ergießung einer liebenden Seele」であるとヘーゲルは書き記している。——ヘーゲルのこの後の記述を読んでいけば、永遠の相の下における後者のこの世におけるいわば「たとえ」が前者なのであるとみなされているように聞こえる。ここから思索は一挙に神秘主義的な次元へと転化している。26,10の *καλὸν ἔργον* をヘーゲルは書き記しこの語の語感を確かめるようにしつつ「美しい行為——ユダヤ人の下での物語で *καλὸν* という添え名に値する唯一の行為、出来(しゅったい)した唯一の美しい行為 die einzige schöne Handlung, die geschieht」と書き留める。愛なる美とその溢れる流出、出来が思索の焦点に熱してくる(K 45f, W1 311)。

マタイ伝ではこの章からイエスの受難の暗い出来事が始まる。その冒頭に位置する愛による自己放棄のこの逸話は、この後の暗闇全体が栄光に続くことを予表する光であるかのように明るんでいる。ヘーゲルはこの逸話に現れた〈愛なる美の溢れる流出〉を暗闇の経過のうちに追い、それをイエスの復活顕現という輝きに至るまで¹¹見つめているようにみえる。しかしむしろ、およそ永遠無限なる生命の時間的有限なものとしての出来そのものをこそ彼は見据えようとしているのである。

われわれは上で二つの項目を、つまり「神の国の定義と信仰の始元(離脱)」,「イエスの宣教の始元」をめぐるヘーゲルの叙述を引用した。次に「永遠なる自然の出来」について引用するが、引用はテキストを下から上に向かっていくことになる。すると上の三項目を逆の順序に辿るヘーゲルの叙述は、とりもなおさず[天上から地上への]流出の流れに沿っていることが歴然としている。「イエスの宣教の始元」の引用文末尾では、新しい「現実」が叙述された後、これが「対立する」相手として旧い「現実」が再度語られていたこと、つまり二つの「現実」が差し当たり「互いに振動を与えつつ並存している」

事態を思い出されたい。

マルコ伝16, 17 信じる者たちに伴うだろうしるし Zeichen, 超自然的¹²な諸力 [として聖書では語られている]。[しかし真実には超自然的なものではなくまさに] 自然の為しうるところのことが現存するようになった, 顕現として所業として現在するようになった, それが出来たのだった。was die Natur vermochte, war vorhanden, war da als Erscheinung, als That, es war geschehen. 人間の自然のあらゆる側面は諸民族の風俗, 習慣, 生活様式になり, 客体化された。所業として [しかしそれでいて] 神的であるとされた所業は超自然的なものとされざるをえなかったのである。—何故なら神的なのは生じるものではなく, 存在するものだからである denn göttlich ist nichts, was geschieht sondern was ist。生じる神的なものとは他の者たちが為すものに比べてより偉大だということであり, 相対的ではない。(K 46, W1 311)

「自然の為しうるところのことが現存するようになった」とは「能産的自然は所産的自然となった(である)」ということのヘーゲル自身の神秘(主義)的経験の表明そのものであろう。ダッシュ以降の二文は直接法現在時制の文である。過去から現在に至るまで真理とされてきた論理であり, 今のヘーゲル自身もこれを纏っている。しかし眼前にヘーゲルが目撃している事態の与える振動が彼に自分がこの「真理」を纏っていることを相対化させ意識化させているのである。

聖書で「超自然的なもの」として語られているもの, 相対と区別された絶対・時と触れあうことのない永遠・此岸との隔絶の故にこそ意義を持つ彼岸——これは「超自然」ではなくかえって「自然の為しうるところのこと」だったのだ, それが「現存するようになった, 顕現として所業として現在するようになった, それが生じたのだった」。この過去(完了)時制の文は過去から顕らかであった筈の「真理」がいま気付かれた, というときのその衝撃を表していて, 現在の「真理」との対立に入ろうとしている。疑いと惑いの嵐の強さの故に, あたかも真空中に舞う等価物のようにして二つの「真理」が並存している時間のあること¹³, これがこの種の深刻な経験の常なのであろう。主客未分のその臨界への参入の経験の最初の提示はシューラー Nr. 67¹⁴に表れているし, それがより深く経験し直されていだろう事は『素案』Zu C. にも¹⁵認められる。この箇所ですべて目立った事態は「出来 Geschehen¹⁶」が「存在 Sein」との絶対的な区別から解放され神聖性を獲得したということである。「神の国」が近い将来へ移されるにともないその戦闘性が増してくるが, さらには理念へと遠ざけられると(つまりヘーゲルにおいて宗教の改革を政治革命とほとんど直結させて考える視点が後退した, ということの意味する), イエスの「世との闘い」はそれ自体勝利を目指すものというより世からの離脱の完遂を目指すものとなる。上記マタイ伝10章の〈骨肉の争い, 剣の投入〉は『改稿』では離脱論のうちに内面化されて, イエスにおける運命論的自己意識論へと昇華されるにいたる。

第三章 定立する反省——理想と離脱と運命

(略)

第四章 愛から宗教への移行

ヘーゲルは『初稿』ではじめて愛から宗教への移行を論じている。注目すべきことはこの移行はイエスの復活をもってはじめて生じるものと考えられている点である。移行論は次のような前置きをもって始まる。

イエスは死後二日たって死からよみがえった stand auf。そして信仰が彼らの心に戻ってきた。そしてただちに聖霊が彼ら自身のうえにやって来て、こうして復活が彼らの信仰と彼らの救いの根拠となった。この復活がもたらした結果は甚大であり、この出来事が彼らの信仰の中心点になったのだから、この出来事に対する欲求は彼らの間で非常に根深いものであったに違いない。

(K 83, W1 407)

このあと直ちに移行論が開始するが、この議論を三つの部分に分けて下の左側に呈示する。『改稿』のこれに対応する部分は順序を変え別々の箇所に書き換えられているが、それを右側に掲げる。それぞれの草稿の対比される記述にアンダーラインを付しておく。

『初稿』

[1] a1一なる純粋な神性への彼らの信仰はま
だなお個体に、イエスに依存していた。a2彼ら
は真の神的なものをイエスのうちにやっと初め
て認識したにすぎないのである。a3彼の死とと
もに彼の存在全体が彼らから引き離されてしまっ
た。いや全てではない。a4彼らの神的な教師へ
の追憶だけは彼らのもに残っていたことだろ
う。彼の死が彼らに及ぼした暴力は時とともに
彼らのうちで四散していっただろう。またこの
死せるものも彼らにとってたんなる死者のまま
でいたわけでもなからうし、朽ちていく肉体は
次第に彼の神性から離れていったことだろう。
こうしてa5[在世のときに増して]より純粋な
人間性という不滅の精神「霊」が彼の墓から彼
らに立ち現れてきただろう hervorgegangen
wäre。しかしa6この精神、この形象 Bild はま
だ神性 Göttlichkeit ではない。(K 83)

『改稿』

[1] b1彼らの宗教、純粋な生命への彼らの
信仰は個体に、イエスに、依存していたのであ
る。b2彼は彼らの生きた紐帯であり、啓示さ
れ形態化された神的なものであり、彼において
神が彼らに対して顕現した in ihm war ihnen
Gott auch erschienen のであり、彼の個体が彼
らに対して調和という無規定性と、ひとつの生
けるものという規定態とを合一していたのであ
る。b3彼の死とともに彼らは可視的なものと
不可視的なものとの、精神と現実的なものとの
分離のうちへ投げ返されていたのである。確かに
b4彼らから遠くへと離れていったこの神的
実在への追憶は彼らのもに残っていただろう。
彼の死が彼らに及ぼした暴力は時とともに彼ら
のうちに四散していっただろう。またこの死せ
るものも彼らにとってたんなる死者のままでい
たわけでもなからうし、bα朽ちていく肉体へ
寄せる痛切な思いは次第に彼の神性の直観へと
置き換わっていったことだろう。こうしてb5
[在世のときに増して]より純粋な人間性とい
う不滅の精神しかも形象「となったもの」が彼

の墓から彼らに立ち現れてきただろう。しかし
bβこの精神の崇敬 Verehrung, この形象の直
観の享受はこの形象の [かつての] 生命への追
憶に支えられてのことであつたことだろう。こ
の精神はそれが崇高であつただけに, その実存
の消滅に際してはむしろその逆の相貌 [不滅]
を示したのだろうが, bγこの相貌のファンタ
ジーのまえへの現前 Gegenwart はひとつの憧
憬と結びついてのことであつただろう。しかし
b6 この憧憬は宗教の欲求を表している
bezeichnen だけであつて, 教団は未だその固有
の神を持っていたわけではないであろう。(W1
407f.)

[2] 愛の一団, 特殊なものに対する自分の権利を互いに放棄し合い, 共同の信仰と希望によってのみ合一されている人々の一団, もっぱらこのような純粋な愛の一致 Einmüthigkeit にその享受と喜びがある, そういう人々の一団, a1この中には小さな神の国がある。—しかし神性 Gottheit そのものは存在しない。というのもa2人間たちの合一性, 愛は人間たちを同時に一なるものとして示現することができない die Einigkeit, die Liebe der Menschen kann sie nicht zugleich als einig darstellen からである。a3愛は彼らを合一しはするが愛されるものたちの方は常に [自覺的に] ひとつにならないままでいる immer nicht eins sind。

[・・・] a4神性が顕現する erscheinen ためには不可視の力が可視的なものと合一されて全てがひとつのもののうちになければならず, 完璧な総合, 完全な調和が成立していて, 調和と調和の具現体 Harmonie und das harmonische とがひとつになっているのでなければならない。そうでないならa5あるがままの愛 Liebe, was sie ist は全体との関係においてはひとつの衝動であり続けることになる。その衝動は世の無限性にとってはあまりにも小さすぎ, 世の客体性に

[2] 愛の一団, あらゆる特殊なものに対する自分の権利を互いに放棄し合い, 共同の信仰と希望によってのみ合一されている人々の一団, もっぱらこのような純粋な愛の一致にその享受と喜びがある, そういう人々の一団, b1これは小さな神の国である。しかし彼らの愛は宗教ではない。というのもb2人間たちの合一性, 愛は, この合一性の示現を同時に含み持っている訳ではない die Einigkeit, die Liebe der Menschen enthält nicht zugleich die Darstellung dieser Einigkeit からである。b3愛は彼らを合一しはするが愛されるものたちの方はこの合一を認識しはしない。彼らが認識するとしてもばらばらとなっているもの Abgesondertes を認識するに過ぎない。b4神的なものが顕現する erscheinen ためには不可視の精神が可視的なものと合一されて全てがひとつのもののうちに, 認識と感情が [ひとつのもののうちに] なければならず, 完璧な総合, 完全な調和が成立していて, 調和と調和の具現体とがひとつになっていなければならない。そうでないならb5分離をはらむ自然全体との関係においてはひとつの衝動が存在し続けることになる。その衝動は世の無限性にとってはあまりにも小さすぎ, 世の

とってはあまりにも大きすぎ、決して満たされることがない。消し去ることも満足させることもできない神への衝動 Trieb nach Gott が残り続ける。(K 83 f.)

客体性にとってはあまりにも大きすぎ、決して満たされることがない。消し去ることも満足させることもできない神への衝動が残り続ける。(W1 407)

[3] a1神的なイエスの形象だけは彼の友たちのもとに残っていたが、それはもはや生きてはいなかった。a2彼らの愛の共同体は何か神的なものであり、生きてはいたが形象もなく形態もなかった。a3復活し天へと挙げられたもののうちに神的なものは自らをひとつの形態のうちに示現した In dem Auferstandnen und dann gen Himmel erhoben stellte sich das Göttliche in einer Gestalt dar のである。a4精神と肉体 Geist und Körper は結婚し、ひとつの神のうちで合一されたのである。神のうちでは相異なるものたちは互いに愛し合いひとつである。a5イエスの形象は再び、[しかし今度は] 不滅の生命を得たのであり、彼らの愛は彼のうちに形象と中心点を見いだしたのである。こうして彼らは宗教を持つに至っている。a6彼らの宗教はこの復活したイエスのうえに安らぎ、この形態化した愛のうちに憩う sie ruht auf diesem auferstandnen Jesus, in dieser gestalteten Liebe。(K 84)

[3] b1美となり、神的存在となるためにはその形象には生命が欠けていた。そしてb2愛の共同体の中の神的なもの、かかる生命には形象や形態が欠けていた。しかしb3復活し天へと挙げられたもののうちに形象は生命を、愛は愛の合一の示現を再び見出した das Bild fand wieder Leben und die Liebe die Darstellung ihrer Einikeit のである。b4精神と肉体とのこの再婚において生けるものと死せるものとの対立は消滅し、両者はひとつの神において合一されたのである。b5愛の憧憬は自己自身を生きた実在として見いだし、いまや自己自身を享受することができる。これ[愛の憧憬が享受するものとしての、形態化された愛自身]を崇敬する Verehrung が教団の宗教なのである。b6宗教への欲求はこの復活したイエス、この形態化した愛のうちにその満足を見出す。(W1 408)

A 調和の神的なエコー

先ず『初稿』の宗教理解を圧縮して表現している一文を引いておこう。

イエスがその弟子たちと一緒にいた間はイエスへの信仰が彼らを支配していた。イエス、ひとりの人間、このうちに神的なものが存在しているという信仰がこれである。この信仰はまだなお聖なる精神[聖霊]ではなかった。というのもあのような信仰は[自分たちが]神的なものであるとの自己感情 Selbstgefühl der Göttlichkeit なしには彼らはこれを持つことができなかったとはいえ、この自己感情と彼らの個性性とはそれでもなお切り離されていたままであって彼らの個性性はひとりの他の人間の個性性に依存していたからである。つまり彼らのうちなる神的なものと彼ら自身とはまだひとつのものとなっていなかったのである。それゆえイエスは彼らに約束した、自分が去った後には、つまり彼らの外的な支えが取り払われた後には、聖なる精神[聖霊]が彼らの上に注がれることだろう、と。

すなわちイエスの死をもってイエスへの彼らの依存は終わり、彼らは自分自身のうちにあらゆる真理への先導者を見出し、神の子となるだろう、と。彼らの師のこのような希望がどの程度まで満たされえたかは、後に示されることだろう。

自由の意識と神的な調和、あらゆる生命形態が神性によってのみ魂を吹き込まれているさま *die Beseelung durch die Gottheit*, これをイエスは人間たちの光と神的生命と呼び、人間たちの多様性のもとの調和を神の国と呼ぶ。
(K 80, N. 304f.)

ヘーゲルはこの引用文の書かれたページの最下段に、「美つまり純粋な人間結合の神的生命」(Ebenda) と書き付けているが、まさにわれわれが第一章で確認した『腹案』の諸個人結合の原理としての宗教と二重写しになっていて、あそこでの〈われわれの本源を崇め信ずること〉と〈生きた全体〉との二つの側面に相当するものがここでは並べて呈示されている。

ここでの「自己感情」が「自分自身のうちにあらゆる真理の先導者を見出し」たとき、それは第二章註5でみた「自己意識」という術語で語られようとしていた事態なのであろう。しかし上掲引用文の[最後の晩餐での] イエスの約束ならびにその内部での聖霊についての独特な〈寓喩的解釈〉は、これを個人的な道徳的理性宗教の枠内で受けとめてはならない。それによっては同じ箇所に書き込まれた神国(の本質)論の主旨に反してしまう。「聖なる精神」との関連で——『改稿』のものではあるが——「精神としての感情」の定義を読んでおこう

個々の個別者は自分の感情を自分の固有な感情と自覚していはしても、全員の間を貫流していてひとつの実在であり続ける精神としての感情
(W1 407)

自由な多数者を前にしてこれを包みこむ円環が〈ひとつである〉として成就するのを直観する瞬間、この瞬間をめがけて垂直に打ち降る神的な「精神としての感情」が「聖なる精神」であるといえよう。「自己感情」はこうした共同体感覚、「われわれとしての〈自己〉感情」の中でこそ生命を持ち完成すると考えられているのである。

すでに上にみたようにヘーゲルはこの神的な人間結合を「美」と規定していたが、このことをもう一度確認してわれわれは愛から宗教への移行を論ずるヘーゲルの記述に戻ることになろう。

「愛」はその共同性、合一性そのものの示現 *Darstellung* が成立してはじめて「宗教」に移行するのだと主張するのが[2]冒頭である。(a 3)を(b 3)と比較してみれば、人間たちは自分たちを貫く即自的な愛をこの示現されたものにおいて対自化させるのだとされていることが分かる。『初稿』から『改稿』にかけてのヘーゲルにとって〈公共の場における共同の行為としての祭儀〉という要素は「宗教」の定義から捨象することのできないものとなっている。それは個々人を「聖なる精神」「精神としての感情」において〈ひとつである〉と結びつける活動であり、神礼拝 *Gottesdienst* の活動において個々人は「人間性」を、〈われわれの本源〉を、崇敬するのである。したがってここで最も重要なことは、当時のヘーゲルが上のような活動にとって必須不可欠なものとして神礼拝の客観的核たる公共的客体が存しなければならないとしている点である。(本章註5第一引用文は『改稿』のものであるが、この一文は上のことを端的に表明している。ヘーゲルは宗教改革極左のあらゆる客体性排除の衝動とユダヤの偶像礼拝禁止とを重ね合わせてこれを批判の対象とし、ギリシャ的神像の礼拝と何らかの関係をと

ろうとし、その意味でも彼は芸術宗教へと思索の歩みを進めていく——「神の国」の現在性が強調されていた間はこの問題は生じ得なかった。イエスの敗北の確認のうえに、〈二次的に〉共同性の実在を確立する所以のものが求められるに至ったのである。）礼拝の客体の自己示現、ないし個々人の共同性の対自化という論点については、一般的にみて、『改稿』では永遠無限なものの時間的有限化（垂直軸）に思索の重点が置かれるようになり、『初稿』では〈ひとつである〉ことの認識（水平軸）に重点があるといえる。後者の場合この認識の完成の神的な瞬間が（結果として）垂直軸を迎えるものとなる、という特徴を持つ。さて共同性の対自化というヘーゲルの論点を確認したその時点で、われわれはこのものを再び個人化して理解してはならない。日本の精神風土で言えば鎮守の森、古代ギリシャ都市の戦勝祈願、何かそういった共同体の祝祭が根底にあるのであって、われと神、われとその本源との出会いという図式そのものから先ず一旦解放されるのでなければ、われわれはヘーゲルのこの宗教論を誤解してしまうこととなろう。問題はこの直観、〈ひとつである〉、〈われわれである〉、との「認識」がどれだけ存在の深みに進みうるかではあるが。ただこの場合も経験的心理学的な次元を超えて・・・、と安易にいわないことにしよう。ヘーゲルは衝動と欲求と美に議論の原点をおいている。

人間たちの側からみた示現の意義に続いて（a 4）と（b 4）でヘーゲルは、神的なものの側からは示現とはその顕現であると述べている。先ずこの箇所での完全性、完璧性への言及からは、[3]との関連で考えてみれば、全てがひとつに収縮する決定的な〈とき〉をめぐる議論が射程にはいっていることを読みとるべきであろう。次にもっと原理的に、不可視的なものと可視的なものと両者の合一性がいったい如何にして可能かという問題が扱われている。議論は『素案』たとえ話論のように展開された姿¹においてではなく、純化された三つの要因、調和と調和の具現体とその合一、つまり[1]（b 2）ではっきりするように、無規定性と規定態とその合一に即して語られている。具現体、規定態としての「作品」に向かう「制作」の論の審級にわれわれは立っていることになる。[2]の最後は再び人間たちの側から、彼らの神への衝動が語られている。これは永遠を今ここの眼前に見据え得るのでなければ世に収まりきれないほど巨大な欲求ではあるが、その実、羽毛より軽い実存たる人間たちの欲求であり、崇敬すべき「作品」を求める衝動である。

この衝動が発信する多様な音波を〈ひとつのもの〉としてとりまとめ、これを人間たちのもとに「作品」として送り返すことが神的なものの側の活動となる。

B 制作する愛、憧憬する愛

読者は[3]の冒頭をもう一度読まれ、これと次の書簡本文とを比較されたい。

感性衝動の対象は、一般的な概念でこれを表すなら、もっとも広い意味での生命といわれるものです。この概念はあらゆる素材的存在と諸感覚におけるあらゆる直接的現前を意味しています。形式衝動の対象は、一般的な概念でこれを表すなら、非本来の意味でも本来の意味でも、形態といわれるものです。この概念は諸物のあらゆる形式的性状とそれの諸思考力に対するあらゆる関係をうちに含んでいます。遊戯衝動の対象はそれ故に、一般的な図式でこれを表象するなら、生きた形態と呼ぶことができるでありましょう。この概念は諸現象のあらゆる美的性状を、つまり一語で言うならもっとも広い意味での美と呼ばれるものを、指示するのに役立ちます。

以上の説明によるなら、それが説明になっているとしての話ですが、美は生命あるものの全領域に打

ち広げられるものでもなければ、生命あるものの領域の中にのみ限局されるものでもないこととなります。一塊の大理石は、たとえそれが生命のないものであり生命のないものであり続けはしますが、それにもかかわらず建築家や彫刻家によって生きた形態となることができるのです。ひとりの人間は、たとえ彼が生きていて形態をそなえていてもそれだけでは生きた形態であるには程遠いのです。生きた形態となるためには、彼の形態が生命となり、彼の生命が形態となることが不可欠なのです。わたしたちが彼の形態についてたんに考えるだけではそれは生命のないものでありたんなる抽象物にすぎません。わたしたちが彼の生命をたんに感じるだけではそれは形態のないものでありたんなる印象にすぎません。彼の形式がわたしたちの感情の中で生き、彼の生命がわたしたちの悟性のうちで形をなしていくとき、そのときにのみ彼は生きた形態となるのです。こうしたことはわたしたちがひとりの人間を美しいと判定するときいつも生ずる事態であるといえましょう。(A B55)

これはシラーの『人間の美的教育について——連続書簡』(1793—95)の第十五信の一部である。愛から宗教への移行論、そこでの示現論はこれ程までにこのいわゆる『美的書簡』に依拠しているのである。他の思想家の論をここでの生命と形態との相互関係についての語り方にみられるほどまでに直接に引き写すことは、ヘーゲルにあっては珍しいことである。それほど共鳴するところが多かったということであろう。豊かな相互媒介の思想もさることながら、シラーの「美」が「人間の本性一般」から導出されている²点にこそ、われわれはその共鳴の根幹をみている。ヘーゲルの宗教論の根本方向が〈われわれ〉の本源どうしの face to face の実現にあるからである。そして「美」を対象にする「遊戯」は人間をその完成へと導く³のであるが、その途上での筋道——実定的宗教のもとでの受動的諸個人を自由でそれでいて互いに調和した主体的諸個人へと成らせるには美を通過しなければならない⁴、と読み込めるシラーの発想もヘーゲルの共感を誘ったことであろう。

ところですでに気づかれたであろうように、シラーが示すこの完成へ向けての道程はフィヒテや初期シェリングと同様「無限の努力」のそれである(A B52)。努力と憧憬の無限に白熱していく緊張にこそ意味があった。他方、[3]の後半に成立を告げられたものは(後論でその崩壊が語られるとしても)この衝動の充足であり欲求の満足である。シラーの場合、二つの衝動が最高度に活動し自分の人間性の完璧な直観が仮にえられたとしてこの直観の対象は、それを介して〈無限の努力の極北にのみ実現される使命〉を察知するところの「シンボル」として、あるいは人間がそれを介して無限者を表現する際のその「表現 Darstellung」として役立つものとされる(A B53)。⁵[3]のヘーゲルは全く逆を語っている。表現する主体は無限者の側であり人間の側はこの無限者を認識することを介して自分自身を直観するのである。

無限者が己を表現する、示現する。そうであるなら無限者自身のうちに(シラーの術語の上では Person と Zustand の)分裂が生じなければなるまい。それは「闘いにおいて顕現する神」の論の角度からはわれわれがすでにみていたところのものである。そして[2]においてわれわれが着目していたことは、無限者の自己示現をめぐる人間たちの側からの働きと神的なものからの働きが交互に語られていたという点である。この交互性は[3]の『改稿』で著しく強まっている——およそ『改稿』にいたってシラーの本文により一層近づいているように読めて、(他者の論を下敷きにして思索するときの普通の経過と逆となっていて)奇異な感がある。例えば感情と悟性の関係について特にそうである⁵。

.....

こうしてみると、ヘーゲルが人間の側の感情と悟性の関係を精密に議論し直すのは、そのことによって同時に彼が悟性の極を神的なものにおいて、そして感情の極を人間においてとらえ、この両者の関係を思索し直していることの現れではないのかと思われる。客体を定立する人間の形式衝動をその〈たとえ Gleichnis〉とする、〈真の、ないし別の、ないし新たな〉(L W3 362-W273, 424-W380) 形式活動を神的なものの中に、そしてまた人間のなかでその形式衝動と交互作用を営む感性衝動をたとえとするような本源的な感性衝動(それが互いに戯れる相手はあの神的な形式活動である)を人間の根底に、ヘーゲルは読みとろうとしているのではないのか。おそらくそうした次元での「感性衝動」が人間たちの「憧憬」なのであろう。形態化した愛たる復活したイエス——そこにおいて二つの根源的衝動は互いの「遊戯」として垂直に作用し合っているのである。

ヘーゲルは友人ヘルダーリンが敬愛してやまないシラーに助けられて、スピノザの「神に対する知的愛」の核心を体得しつつあるのだ。

Gefühl=Verstand & amor=intellectualitas, sich darstellen & explicari posse (Vgl. E VP36)

ヘーゲルは「復活したイエスの宗教的側面つまり形態化した愛をその美においてしっかりとつかんでおくことは困難である」(W1 409)と語り⁶、これ以降は教団の否定的性格が記述されていく。そのひとつの箇所ではヘーゲルは、「生命の他の様態や部分的形態のうちに遊戯において自己を示現し自己を楽しみつつある精神 in Spiel sich darstellende und seiner sich freuende Geist」について語っていて、この中では教団は「自己を認識することはないだろう」と記している(W1 396)。教団の限界を指摘するために提示されたこの美的精神は次のような〈本来的〉宗教精神なのである。

主をただたんに礼拝すること、無媒介な隷属、悦びなき・楽しみなき・愛なき服従を要求した一連の戒め、つまり神礼拝の上での一連の戒めに対してイエスはそれらに全く対立するもの・人間のひとつの衝動を、さらに欲求をさえ対置したのである。宗教的行為はもっとも精神的なもの、もっとも美しいものである。それは展開によって必然的となる諸分離をなお合一しようと努め、理想における合一を全的に存在し現実にはたいしもはや対立しないものとして示現しようと努め、だからまたひとつの行動においてあの合一を表現し堅固にしようとする。そうである以上、宗教的行為にしてもしあ美の精神が欠けているなら、それは最も空虚な行為、自分自身の否定の意識を要求するこの上もなく無意味な隷属である。それは、そこで人間が自分の非存在を、自分の受動性を表現するところの行動である。(W1 318)

われわれはヘーゲル自身が語るに至っているこの遊戯を、地上からの憧憬への応答としての天上の自己二重化、そしてその時間のうちへの自己示現と地上でのこれの崇敬、こうした交互作用という構図において理解する⁷。

C 神 な き 夜

しかしこの交互作用が生ずるのに十分なだけの急迫、困窮が憧憬の側にあるのでなければならない。天上と地上との遊戯が定式化されていく『改稿』ではこの憧憬の基底、神なき夜の悲哀が強調されるようになる。

[1] (bα) がそれである。「ひとつの現実的なものを求める教団の痛ましい欲求」(W1 410) とも

語られる。ヘーゲルの〈神なき夜〉のモチーフは実にここに淵源するものであったのである。

地上の人間が〈神なき夜〉の悲嘆のうちで呼び求め「自分自身が作り出したかのようにして受けいれ」、天なる神が同じ慟哭のうちに「感覚が受け入れようと努めるようにと作り出す」（本章註2三つの衝動の相互関係引用文その二）、こうした「遊戯衝動」において「復活したイエスの顕現」をヘーゲルが語り得るためには、人間の側から本源的「生命」を自己に向けて定立する可能性（『美的書簡』の用語に従えば「形式衝動」）をめぐるヘーゲルの厳しい思索の過程がなければならなかった。

道徳的概念の客体は常に自我であり、理論的概念の客体は非我である。——道徳的概念の客体は自我のある特定の規定であって、この規定は概念となるべく、客体となって認識されうるものとなるべく、自我に対して他様に規定され対立させられ、いま認識しつつある自我の規定から排除されるのである。概念は反省された活動性である。『道徳性・愛・宗教』前半（Nr. 67 1797年7月以前）

この「反省された活動性 reflektierte Tätigkeit」が「生命あるもの〔全体としての生命〕としての全体の反省され客体化されたものとしての意識」「〔自己自身〕の意識」としての「運命」（『腹案』前半「愛による運命との和解」初出断片 K 40, W1 306）と重なり合っていく過程も同時に『道徳性・愛・宗教』前半の次のような思索、フィヒテ的「離脱」の決行に始まっていたのである。

実践的自我の本質は理想的活動性が現実的なものを超出すること das Hinausgehen der idealen Tätigkeit über das Wirkliche, そして客体的活動性が無限な活動性と同等となるべきである gleich sein sollen と要求すること、ここにある。（W1 241）

反省された活動性としての理想、全体的生命の自己意識としての運命、定立する反省のこの二つの方向はイエスの復活という出来事のうえに美的に焦点化された。

In dem Auferstandnen und dann gen Himmel erhoben stellte sich das Göttliche in einer Gestalt dar [3 a3]

sich darstellen—神的なものが自らを¹⁾示現したのである。しかしこの文は受動のものと理解されうる含みをはらんでいるのである。

D 晩餐論における示現との比較

残念ながらわれわれには晩餐論の『初稿』『改稿』の記述の区別を掴むすべがない。Kによってわれわれは晩餐論の記述が『腹案』後半に始まること、最後の晩餐はこの時期のヘーゲルのテーマである共同性の確立の儀式とされていたこと、さらに「パンは現実のものでありそれ自身〔わたしの〕からだである、ぶどう酒はそれ自身〔わたしの〕血である」とヘーゲルはこの時点で言い切っている⁸⁾ということ、これらが知られるだけである（K 46）。

さて晩餐論におけるヘーゲルのイメージのもととなるのは、次の例にみられる「神秘なる客体」を核とするものである。

「別離を前にした友たちがひとつの指輪を砕き各人がその一片を自分にと取った場合に傍観者が、まだ使えるものをわざわざ破碎しもはや使えず価値もないかけらへと区分けすることしか見ない」なら「かけらに含まれた神秘的なものを彼はつかまなかったのである。このように、[事物的]客体的に見ればパンはたんなるパンでしかなく、ぶどう酒はたんなるぶどう酒でしかない。しかし両者は実はそれ以上のものである」。まさにこの指輪の神秘的なかけらのようにぶどう酒とパンは、「イエスがそれらを自分のからだと血であると呼び⁹パンとぶどう酒に享受と感情がそのまま引き継がれることによって、神秘的な客体となっているのである」(W1 366.)。

愛の客体化としての即物的なパンとぶどう酒、それを食することによって「イエスのからだとイエスの血とが彼らの中へと移入する in sie übergehen のであるから、イエスは皆のうちに存在し、イエスの本質が彼らに神的に愛として浸透した durchdrungen haben」(W1 367.)とされている。同じく永遠の時間化が対象になりつつも、復活論に比べ非常に即物的な議論となっている。その点を指してヘーゲルは(おそらく『改稿』の段階で)次のように記している。

イエスが友たちとなした別れ[の儀式]は愛餐の集いであつた。愛はまだなお宗教ではない。だからこの愛餐もまた本来の宗教的行為ではない。愛[そのものの露呈ではなく、愛]における、構想力によって客体化された統一のみが宗教的崇敬 Verehrung の対象たりうるのだが、愛餐においては愛そのものが生きかつ自らを表出している lebt und äußert sich からである。だから愛餐のあらゆる行為は愛のたんなる露呈であるにすぎない nur Ausdrücke der Liebe。[この場合は]愛そのものはたんに感情として存在しているだけであつて同時に形象として存在しているわけではない。感情とその表象がファンタジーによって統一されているわけではない。しかしこの愛餐には客体的なものも生じてきていて感情がそれに結びついていもするのである。確かにそうではあるがしかし、この感情は一なる形象のうちへと統一されているのではないのである。(W1 364)

Ausdrücken であつて Vorstellen ではないということのなかに、寓喩と隠喩との関係と重なるものを掴むべきであるように思われる。前者は表現とそれによって表現されるものがあらかじめ一意的に結びつけられていて、後者のように非日常的なものを生み出す力(ルターの隠喩論の意味で)がないからである。その点をとってヘーゲルはファンタジーの欠如というのだろうか、遊戯の欠如、交互作用の欠如というべきかも知れない。しかしイエスのからだ人間に与えられるという垂直軸の場面で相互作用の欠如を確認するということによって逆に、垂直軸での遊戯の可能性があり得ることに気づかされるのである。つまりヘーゲルが聖餐論を「人効的」につかんでいれば示現論に深まりが期待できたと考えられるのである。

第5章 GCSにおける「実在性と表現」の問題

(略)

第六章 用語 Darstellung (darstellen) の使用例

(略)

引用略記

GW : G. W. F. Hegel Gesammelte Werke hrsg. von der Reinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften

W : G. W. F. Hegel Werke in zwanzig Bänden Suhrkamp

AB : Schiller Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen

mit Ausf. von R. Steiner u. Nachw. von H. Zimmermann Verlag Freies Geistesleben 1989

LW : Luthers Werke hrsg. von Otto Clemen Studienausgabe

N : Hegels theologische Jugendschriften hrsg. von H. Nohl Tübingen 1907

SW : Schellings Werke hrsg. von M. Schröter

U : G. W. F. Hegel, Der Geist des Christentums, Schriften 1796-1800

hrsg. von W. Hamacher Ullstein

WS : Der Weg zum System

hrsg. von C. Jamme und H. Schneider Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1990

wZ : Hegels Frankfurter Fragment "welchem Zwecke denn"

Mitgeteilt und erläutert von C. Jamme in Hegel-Studien bd. 17 1982

K : 久保陽一 『初期ヘーゲル哲学研究』 東京大学出版会 1993年

『ルター著作集』(聖文社)ならびに『宗教改革著作集』(教文館)の各巻翻訳, 解説, 解題に多くを学ばせていただいたことを記して感謝の意を表します。

用語検索

検索システム TEXAS ver. 2.58

ならびに 千葉大学文学部旧加藤尚武研究室開発ヘーゲル・データベース SK01. HEG, SK03. HEGの恩恵を受けている。

註

第一章

- 1 ノールによってこの名前で括られた草稿群を GCS と略記する。そのうちシューラー Nr. 80, Nr. 81, Nr. 83, Nr. 89 を本稿では, それぞれ GCS の名前を冠する関することなくたんに『腹案』『素案』『初稿』『改稿』と呼ぶこととする。
- 2 ヘーゲルは『腹案』でマタイ伝 5, 17 *πληρῶσαι* に註を付けて「心術によって, つまり外的なものに内的なものを付加することによって [律法を] 補い完璧にする ergänzen, vollständig machen」(K 43, W1 309) と記しているが, ここ『改稿』宗教論での愛の *πληρωμα* はちょうど逆にいわば「内的なものに外的なものを付加する」(その意味ではエペソ 1, 23 において教会がキリストの身体と

して *πληρωμα* であると語られている際の語義に近い) ことが問題の核心になっている。

- 3 GCS の草稿群全体の批判的復元公刊はいまだ行われていない。『腹案』草稿の実際の姿については久保陽一「初期ヘーゲル断片 (Nr. 80, 81) 校訂案——ノール版の問題(2)——」『駒澤大学文学部研究紀要』第44号 1986年 [久保陽一『初期ヘーゲル哲学研究』東京大学出版会 1993年——Kと略す——] に所収) にわれわれは依拠している。この論文には、ヘーゲル草稿の各用紙についてその左側右側に諸断片がどのように書き込まれているか、後からの書き加えはどの部分かが可能な限り呈示されていて、ヘーゲルの思索の過程ができるだけとどれるよう配慮されている。なお筆者は久保博士の公刊呈示された一連の原資料 (このように詳細な資料で一般に利用可能なものは——『初稿』宗教群の最初の一部について Der Weg zum System, hrsg. von C. Jamme und H. Schneider Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1990 S. 53-57 [WSと略す], 『愛』初稿および改稿 [Nr. 69, Nr. 84] について Hegels Frankfurter Fragment “welchem Zwecke denn” Mitgeteilt und erläutert von C. Jamme in Hegel-Studien bd. 17 1982 [WZと略す]——があるにすぎない), それに加えられた年来のご考察に多くを学ばせていただいたことを記し、感謝の微意を表したい。

さて『腹案』の構成については (詳論は控えるが) この中に二段の位層を区分する必要があるように思われる。強い表現をとればそれは宗教原理論 (前半, 下層) と宗教形態論 (後半, 上層) との区別といえようが, 前者は山上の垂訓に視点を置き後者は神国論を射程に入れたものである。テキスト上の区分は [62r. a] A. Ceremonien (K 41, W1 307) より前とそれ以降とにするが, この切れ目より前の “a.) Moral b.) Liebe c) Religion——Ich Christus——Reich Gottes——Gestalt desselben unter diesen Umständen——Wunder” という整理された図式で始まる断片 (K 33, 35, W1 302f.) も上層とみなす。ところでシラーの『人間の美的教育について』 (この著作につきわれわれは今後再三にわたって言及するが, 本稿第四章Bで確認する如くヘーゲルはシラーのこの著作に決定的な点で依拠しているのである。シラーの文体と示唆するところの深さの故に引用は「要約」を許さないことが多かった。) の「第十七信」は「美と芸術とについての研究」の方法をめくり次のように語っている。「美の一般的理念を人間の本性一般の概念から導出することのみが問題であった間は, わたしたちは人間の本性の限界を——その本質に直接根ざして有限性の概念と分かちえないものは除きますが——想起すべきではありませんでした。つまり人間の本性も現実の現象の内では偶然的な制限の数々を蒙るでもありましたがそれには煩わされることなく, わたしたちは人間の本性の概念を全必然性の源泉たる理性から汲み出したのですし, こうして人間の理想とともに美の理想が与えられたのでした。しかし今や, わたしたちは理念の層圏から現実の舞台へ降下して, ある規定された状態における人間に, ——従ってまた, 本源的にそのたんなる概念に発するのではなく外的状況からあるいは自分の自由の偶然にまかせた使用から流れ出る諸制限のもとにおける人間に——出会うのです」(A B64) と書き始められている。シラーは第一信, 第四信で自分がカント, フィヒテを評価していることを伝えているが, そういう者にとってこれはまことに自然にみえる方法論である。これと類似の, 永遠なものへの上昇と時間的なものへの下降としての方法がヘーゲルのこの『腹案』にも適用されていると思われる。

- 4 ヘーゲルは1794年にGW1のテキスト番号 Nr. 24, Nr. 25, Nr. 26 (シューラーではこの順にそれぞれ Nr. 44, Nr. 46, Nr. 45) で贖罪の死の思想を批判する一環として「理想」について思索を重ねている。このうち第一の草稿で彼は, 「徳というものが人間たちの間に可視的に顕現する *erscheinen* な

らば、死すべき者たちもことごとく徳を愛するに違いあるまい、とプラトンは語った。——プラトンはたしかに[徳の模範となる]有徳の士のいることは信じていたが、賛嘆の念をもって熱望するよう人間たちを[遙かに強力に徳に対して]駆り立てるためには、[有徳の士よりむしろ]徳そのものが必須としたのである」と論じ、そのような「もはや有徳の士ではなく徳そのものが信ずるものたちに対して顕現している」ものこそが「徳の理想」たる「イエス」であると述べている（W1 82f.）。第二の草稿では、贖罪の死の教義の下での「キリストの神性」が上のような「理想」とされている限り、「理想の本質的なもの——その故にこそ理想がわれわれにとっての理想であり、神的であり得るはずの当の特質が看過され誤解され」ざるをえないと語られ、このような「理想の本質的なもの」とは「人間の本性」であるとされ、「有徳の士のうちにわれわれ自身を再認識する」ことこそありうべき本来の姿であることが強調される（W1 96ff.）。最後の草稿では「理想」の位置にくるものは「われわれ自身の固有の作品」である。「[仲保者といわれる] 疎遠な個人の内にわれわれ自身が置き入れた人間の本性の美しきものを・・・われわれ自身の固有の作品として再び悦ばしく認識し、これを再びわがものとし、そのことを通じてわれわれ自身に対する自尊の念を抱きうるようになる」（W1 100f.）ことが展望されている。実定的宗教の批判というより、フォイエルバッハに先駆ける宗教批判と聞こえるこの草稿は、しかしヘーゲルのその後の宗教論の機軸をなすものである。

第四章C「反省された活動性」参照。シューラー Nr. 67（1797年7月以前）以来彼が一貫して信仰論として掘り下げようとしてきたことは「われわれの〈自己〉の本源の自覚」という事態を、近代的自我の自己確信を「補全」するものとして開示して行くことであったと言えよう。ちなみに、1807年の『精神現象学』における「宗教」の高次の定義は「即且つ対自的にあるがままの、絶対的实在の自己意識」（W3 363）である。

5 拙論「人間の自然における神的なものの内在」『川崎医学会誌一般教養篇』第19号 1993年 参照

なおこのテキストでは、「全体」はこのように生きた生命樹としての全体という観点からとともに行為論の角度からも語られている。「愛は諸行為の無限な多様性のただ中に全体を生み出そうと努める。つまり愛は[行為の量を]増やすこと[行為の含意を]多面化することによって、個々の行為の制限されているという性格に全体とか無限なものとかの外観を与えるよう努める」（K 36, W1 302）のである。『改稿』では行為に込められた「全体を生み出そうと努める愛」は「諸徳の生ける紐帯、生ける統一」と規定され、「諸徳のあらゆる一面性、あらゆるあらゆる除外規定、あらゆる限界は愛によって破棄される」と語られている。そうした愛はさらに規定を深められて「精神の合一性」であり、「一なる生きた精神」とであるとされている（W1 361f.）。

6 第四章C参照

7 Aber Liebe selbst <subj> Empfindung, mit ihr d[ie] Refle[xion] nicht vereinigt. ヘーゲルはsubjの部分を書きかけてこれを抹消している。彼はEmpfindungとしての愛が主観・主体の極へと内向することがもたらす限界を指摘しようとしたがそれをやめ、このことを逆の方向から、つまりEmpfindungが外的な客観性を定立できないという方向からこの限界を語ることに改めたのである。

8 この草稿のクロノロジーをめぐる議論についてはVgl. Eug 278f., K219.

発展の三段階、ならびにそれと反省との関係について『美的書簡』の次の叙述と比較されたい。

なお、ここには運命論的自己意識論としてのヘーゲルのモチーフへのインスピレーションも読みとれよう（シェリング『自然哲学の理念』序論の反省理論もここを踏まえていると思われる）。

個々の人間であれ人類全体であれ、それが自らの使命[の行程]の円環全体を実現する定めにあるとされている限り wenn sie den ganzen Kreis ihrer Bestimmung erfüllen sollen, 必ず・しかも決められた順序に従って・通過しなければならない相異なる三つの発展時期ないし段階 drei verschiedene Momente oder Stufen der Entwicklungを区別することができます。[・・・] 人間は自然な physisch 状態にあつては自然の力をたんに受け入れるだけ erleidet bloß die Macht der Natur ですが、美的な ästhetisch 状態にあつてはこの力を免れ [自らをこの力から解き放ち] entledigt sich dieser Macht, 道徳的な moralisch 状態にあつてはこの力を支配する beherrscht のです。

美が自由な意欲を人間から誘い出し、静かな形式が野生の生命を和らげるよりも以前の人間は何なのでしょう。[・・・] この時期 Epoche においては、世界は人間にとってたんに運命でしかなくまだ対象ではないのです。どんなものであれ人間に対して存在 Existenz をもつのは、もっぱらそれが人間に存在 Existenz を得させてくれるかぎりにおいてのみのことなのです。[・・・] 自然はいたずらにその豊穡な多様性をして人間の諸感覚をかすめさせるのみであり、人間のほうは自然の華麗な充実のうちに自分の餌食をししかねず、自然の威力と偉大のうちに自分の敵しか見れないのです。[・・・] 自分の人間としての尊厳を知らない限りは、人間はそれを他者のうちに崇敬することはあり得ないことですし、自分自身の粗野な欲望に気付いている者は、自分に似たいかなる生き物のうちにもそれを認めて恐れます。彼は決して自分のうちに他者を認めることはなく、他者のうちに自分を認めるだけであり、社会は彼を人類へと拡大するのではなく彼を狭く狭く制限してその個体のうちへと閉じこめてしまいます。[・・・] 好意的な自然が彼の濁りに染まった感覚から素材の重荷を押し流してくれて、反省が彼自身を諸事物から切り離し、意識の反照のうちでついに諸対象が現れてくる im Widerscheine des Bewußtseins sich endlich die Gegenstände zeigen までは・・・(A B 90ff.)

人間がその最初の自然な状態において感覚世界をたんに受動するとして自分のうちに受けとめ bloß leidend in sich aufnimmt, たんに感じとるだけでは彼はまだ全く感覚世界と一体でしかなく、まさに彼自身が世界でしかないために彼に対しては世界はまだ存在していないのです。人間がその美的な境位にあつて自分の外に世界を定立しあるいは熟視するときにはじめて sie außer sich stellt oder betrachtet, 彼の人格性は世界から自らを切り離し彼が世界と一体であることをやめるのですから、ひとつの世界が彼にとって現象するのです。[・・・] 熟視(反省)は自分を取り囲む宇宙の万象に対する人間の最初の自由な関係なのです。欲求が自分の対象を直接に掴むものだとすれば、熟視は自分の対象を遠くへ退け、まさにそれを熱狂から逃れさせてやることによって、自分の真の失われることのない所有物とするのです。自然の必然性というものは人間がたんなる感情の状態にあるにすぎないならばこれを一押しで抑えつけてしまいますが、反省においてはそれは人間から離れ去って諸感覚のなかに一時的な平和が生じ、意識の四散した光線が互いに集まると時間そのもの、永遠に変化し続けるものが静止してきて、無限なものの似姿、つまり形式が [図像として] うつろいやすい地 (じ) の上に照り映えていきます reflectiert sich auf dem vergänglichen Grunde. 人間のうちに光が生じるやいなや彼の外にさえ夜はなくなるのです。彼のうちが静まれば宇宙の万象の中の嵐もおさまり、自然の相争う諸力は両側の不変の限界の間で静止するのです。こうして、太古の詩が人間の内面におけるかくも偉大な出来事を外界におけるひとつの革命のように語ったとしても、あるいは時の定めを蔑する思想をサトゥルヌスの国を滅ぼしたゼウスの形象のもとに感性化したとしても、なんら驚くにはおよ

ばないのです。

人間はただ感じている限りでは自然の奴隷でしかないのですが、彼が考えるようになるやいなや彼はその境位を脱して自然の立法者になるのです。そのときまでは彼をたんなる力として支配していたところのものがいまや彼の裁きの視線の前に客体として立つのです。彼にとっての客体であるところのものは彼に力をふるうことはできません、なぜなら客体となるためには、それは人間の側の力を蒙らなければならないからです。[・・・] 自然の恐ろしい事どもはなんであれ、人間がそれに形式を与えそれを彼の客体に転化することができるようになるやいなや、人間はこれを凌駕してしまうのです。人間は現象としての自然に自分の自立性を主張し始めるのと同じように、彼は力としての自然にも自分の尊厳を主張し、高貴な自由をもって自分の神々に向かって立ち上がっていくのです。神々のほうは、人間の表象となることによって、人間の幼年時代を不安がらせてきた亡霊の仮面を脱ぎ捨て、人間固有の姿をとって現れることで人間を驚かせてしまいます。[東洋の怪物は]ギリシャ人のファンタジーのうちで人間性の親しい輪郭へと収縮して、巨人族の国は滅び、無限の力は無限の形式によって抑制されるのです。(A B 96ff.)

- 9 「しかし彼らはパンを食べぶどう酒を飲み、イエスのからだとイエスの血とが彼らの中へと移入する in sie übergehen のであるから、イエスは皆のうちに存在し、イエスの本質が彼らに神的に愛として浸透した durchdrungen haben のである。こうしてパンとぶどう酒はたんなる悟性に対しての客体ではない。食し飲む行為はたんにパンやぶどう酒をお互い同志で否定することによって生じた [互いの] 合一でもないし、感情とは食べ物飲み物のたんなる味覚ではない。イエスの弟子たちはイエスの精神のうちでひとつであるが、この精神は外的感情に対して客体として現在しており、ひとつの現実的なものとなっている。しかし客体化された愛、この事象となった主体的なものは自分の本性へと再び帰還し dies zur Sache gewordene Subjektive kehrt zu seiner Natur wider zurück、食することにおいて再び主体的になる。このような帰還 Diese Rückkehr は、おそらくこの点では、書かれた言葉において物となり、[つぎに] 読まれることでひとつの死せるもののひとつの客体的なものから自分の主体性を取り戻す思想にたとえることができよう。書かれた言葉が、[λεγεῖν の原義により] 取り集められ [それを素材にした像を表象のうちに建てるように] Verstehen されることを通じて、物としては消えてしまう場合には、このたとえはより適切であろう。このように、ぶどう酒とパンの享受においてはこれらの神秘的な諸客体について感情が惹起され精神が生動化されるというばかりではなくて [食べられ飲まれることを介して] パンやぶどう酒が客体としては消失するのである。そうすると行為はより純粹でその目的により適しているように見える。というのもこの行為は精神のみを感情のみを与えて悟性から悟性に関するものをはぎ取ってしまい、素材とか魂のない物とかを消滅させる zernichten のだからである。(W1 367f.)

- 10 この親密な実在性の充実は、眼前の現実が「神の国」の直接的な現在として白熱してくる『腹案』後半の実在性の喪失を補うものであり、ここから「現実」へと還帰しこれを〈再興〉することが続く。この〈再興〉は上から降下するものの受領において生じる存在として、礼拝における神顕現論、聖餐論、復活論、教会論、創造論への拡がりを持つ。愛の自己形態化としての示現論は聖餐論で準備され復活論で開始した。
- 11 『初稿』の中でこの段階を超えていく重大な転換点は、現象し自己形態化する神が語られ始めた時点(次章註1 参照)である。「神の国」の直接の現在を主張することから焦点が少し移動し、別の次

元の実在性が神の実在化として論じられ始めるのである。この転換は聖餐論で準備され復活論での愛の自己形態化・示現の論（第四章参照）に結実した。

- 12 本章註15参照 共同体論左派に意図的に焦点があてられた表現である。
- 13 この論理的な定式が同時に、愛をめぐるヘーゲル自身の思索の進展過程を反省しているのである。
- 14 『改稿』からの上掲引用文が、「感情圏、認識圏 Gefühlkreis, Erkenntniskreis」という圏域そのものの階梯関係を語ったうえで（A B 94.），反省と感情の相互関係を述べるシラーの次の一節から強い影響を受けていることは——本稿第4章Bを踏まえてみれば——明らかであろう。

美はたしかに自由な熟視の作品であり、わたしたちは美とともに理念の国に踏み込むのです。——しかし注意しておくべきことはその際には、真理の認識に際して生ずるような感性界を離れるということは生じないという点です。[・・・] 美についてのわたしたちの満足においては、能動と受動の間のこのような交替は区別され得ません。そしてここでは反省は感情 Gefül と非常に完全に融合しているので、わたしたちは形式を直接に感じとっている empfinden のだと思えるほどです。こうして [一方では]、反省が制約となってわたしたちは美を感じとるのですから、美はなるほどわたしたちに対する対象ではありますが [他方で]、感情が制約となってわたしたちは美を表象するのですから、美は同時にわたしたちの主観の状態でもあるのです。以上から美はわたしたちがそれを熟視するのですからなるほど形式ではありますが、しかし同時に美はわたしたちがそれを感じるのですから生命でもあるということになるのです。一語でいうなら美は同時にわたしたちの状態でもありわたしたちの所業でもあるのです。（A B 98f.）

しかもおよそ二つの特殊な圏域、エレメントの相互克服を根底から支える論理について、シラーは次のような了解をもっているのである。

自然の法則の素材的な強制も人倫の法則の精神的な強制も、両者のより高い・両世界を同時に包含する必然性概念のうちに消滅し、そしてあの [分かれていた] 二つの必然性の統一からはじめて真の自由が彼らに現れたのでした。（A B 59f.）

- 15 共同体の政治的独立、それが「宗教」だとされている点に注目しよう（これは危機的局面では必然的に国家と教会の一体化に至る）。「カイザルのものはカイザルに、神のものは神に」——これはルターもツヴィングリも [その内部から] 急進派が突出したときこれを抑止するのに転釈しつつ利用した論法でもあったが——として、この世と信仰の世界とを価値的に峻別するところに宗教の特質を見据えることのほうが普通であろう。「宗教」に根底的な社会変革の Macht を求めるのはヘーゲルの一貫した姿勢であるとしても、現在的に変革を遂行し実現しつつある実が示されない限り「宗教」は未だ生ずるに至っていないのだとする宗教規定は、一般性をもつとはいえない。それはあまりにも一面的に「政治化」させすぎた宗教理解であるといわなければならない。

しかし例えば地域共同体への参入儀式が嬰兒の洗礼という宗教的表現をとり、地域共同体が [特に有事には] 信仰共同体として自らを確認する時代の場合を考えてみよう。そこでは信仰上の信念から幼児受洗を拒否する行為が始まれば必然的に共同体の独立の闘いを（穏健な極として都市参事会にお

ける多数派形成など、過激な極として軍事的衝突) 突き進める以外には政治的物理的絞殺を免れることはできないだろう。こうしてこの場合はうへの宗教規定はそのまま妥当するだろう。これほどまでに極端な例を持ち出すまでもない。一地域共同体にひとつの信仰ということが大原則である中世諸都市では、共同体の存立原理の宗教的表現への何らかの公的事的抵触は、それがほんの些細なものであっても先鋭な政治的反響を發し直ちに血の肅正を呼び込みかねなかった。――断食規定にあえて反して「印刷所でサラミ・ソーセージを口にすること」、この事が非常に危険な政治事件なのであった。「たんなる内面的感情が事としての客観性を得て宗教に転化する」というテーゼは『腹案』から『改稿』にすすむヘーゲルの宗教論で過程を追って深化されていったが、このテーゼは上の一面的にすぎるかに見える宗教規定を一般化させる役割をもっている。

イエスの世との闘いを描写するに際してヘーゲルがあまりにも一面的に見える特殊な宗教論をしかもなら特別な断りもなく示唆したという事実そのものによって、冷静ではいられないある特殊な状況の中で彼は何か熱中していたのだということが窺える。いかなる都市であれ宗教改革が都市革命であらざるをえなかった時代の改革運動、何かそれに類するもの（たとえばチューリッヒの政治機構の変革なしには開始し得ず、都市国家と教会を一体と考えて情勢の展開の中で軍事路線を推進していったツヴィングリの宗教改革の全過程）――ある種の興奮の息吹の中でこうしたものの像が、世と闘うイエスを論じるヘーゲルの視線の手前に浮かんでいたのではないか、われわれはこのように予想するよう強いられているのである。彼のここでの宗教規定が一面性を補われたものとして了解する場合があるとすれば、それは書くことを差し控えられた脚注として上のような歴史事例を参照するときのみであると思われる。

共同体一般ではなくその興廃そのものに直接関わる危機的場面を顧慮しつつヘーゲルのこの段階の宗教規定を読み解いて行くようわれわれに迫る機縁となるものは、ヘーゲルが礼典論理解の重大な変更を『腹案』後半で開始しているという事実である。 sacrament はその客観性において信仰共同体が自己を確認し共同性を固めなおすゆえんのものであり、これを重視する宗教論は不可避免的に共同体論の比重を増大させる。

ローマ教会が設定していた七つの sacrament (秘跡) たる聖餐、洗礼、改悛、堅信、結婚、叙品終油のうち、ルターは最初は聖餐、洗礼、改悛の三つを sacrament として支持するとし、のちに聖餐、洗礼のみを自派の sacrament (礼典) に残した。心の痛悔と口の告悔・赦免・わざによる充足で構成される改悛の sacrament については彼はひとまとまりのものとしては礼典から棄てたが、しかし心の痛悔と口の告悔の要素だけはこれを教会制度の中に残した。1794年のヘーゲルはおそらくこのことをめぐって、ルターが「聖職者」のもとに「考えに対する支配権」を残したといっ非難し、およそこうした「キリスト教的警察制度」の存在そのものを弾劾していた。のみならず「イエスの教説、彼の原則はもともと個々の人間の形成教養のためにのみ適していたし、それをのみ目指していた」のに、あの警察制度は礼典を利用して「可視的で均質な共同体」を維持しようとしているのだとしてヘーゲルは礼典一般を批判していたのであった (W1 62f.)。他方で『腹案』後半以降のヘーゲルはまさに「礼典 Sacrament はひとつの身体的形式または形態において外的可視的であるのでなければならない」(『キリストの聖なる真のからだの尊い sacrament についてそして兄弟であることについての説教』 LW1 196 W 742) という礼典の可視的性格に鋭く注目する。それは GCS 執筆最初期には「神の国」の現在性に繋がるものとみなされた(『腹案』後半の階梯図式が「A 儀式」、「B 道徳」、

「C神性 die Gottheit」として最初に実在的共同性を配してあって最後にこれが再建されるように〔後から手を加えて〕提示されていることにもそれは関わっていよう)。およそある種の客観的実在性を得ること——それは最初期には共同体の政治的な独立性であり、そして『初稿』末尾から始まり『改稿』にかけては「目に見える」礼拝対象の客体性であった——、これが「宗教」成立の必須要件とされたが、その際の理論的な核心点となっていくものこそ「見えない恵みの見えるしるし」たる sacrament論であったといえよう。また聖餐論そのものについては次のような対比が可能である。上の箇所でのかつてのヘーゲルは、礼典についてルターはツヴィングリやエコランパディウスなどに向かって「恥ずべき論難」を投げかけているがそれは彼が「神を崇敬する」ことからほど遠いことの証左であるといつてルターを罵倒している。たしかにルターの『キリストの聖餐について 信仰告白』はツヴィングリ（「これはわたしのからだを意味する」）やエコランパディウス（「これはわたしのからだのしるしである」）を Schwärmar として批判するにあたり啞然とする程の悪口雑言が噴出していて、こうした悪口雑言が飛び散ること自体が当人の人格を疑わせるほどのものではあるが、ルターの「これはわたしのからだである」を積極的に理解していこうとする立場からはルターの論旨そのものに対するヘーゲルの批判は妥当しないと思われる。そうするとこの時期のヘーゲルはパンが正真正銘の「イエスのからだである」とのルターの主張点そのもの（ツヴィングリはこれをとってルター派の行為を「人肉喰い」などと揶揄したが、ヘーゲルは「神なるキリストを喰らうのか」と嘲笑しているのだろうか）に反対であったとも考えられる。『腹案』末尾のヘーゲルは最後の晩餐におけるパンが「イエスのからだである」ことを認めている——「晩餐：パンとぶどう酒が神聖なものであるのは、共に食が味わわれるという限りにおいてである。同じ一切れのパンから、同じ杯から——パンは現実にあるパンであり同時にそれ自身で肉、ぶどう酒はそれ自身で血。——精神〔霊〕は食を共にすること。コリント前書10, 17」（K 46）。『初稿』『改稿』でもそれは一貫している。「これはわたしのからだである」を支持するのであるならもちろん sacrament一般を支持しているのである。——『腹案』前半ではカトリックの「実体変化」（化体説）が言葉としては肯定的に、だが異なった意味のものとして語られている（W1 304）。

ヘーゲルの sacramentへの言及において、ツヴィングリやエコランパディウスの名がそれに結びついていることは非常に重要な意味を持っていると思われる。彼らはそれぞれマタイ福音書の講解説教をもってチューリッヒの、預言者イザヤの講解説教をもってバーゼルの宗教改革都市改革を開始させたが、ヘーゲルが大学卒業後の宗教研究の生活を送ったベルンとこれら二つの都市とは宗教改革の軍事を含んだ盟約関係たる「キリスト教都市同盟」の三大有力拠点であった。さて、sacrament理解をめぐるヘーゲルの立場の転換がはらんでいる上述の二つの意義を現実の場面に降ろして確認し直しておこう。

その一、宗教論の内に客体性再興が課題化されたこと。この重要性は『改稿』で著しい。「聖書のみ」の純粋性を突き進めるために客体的なものの全般の否定に走り、聖画像聖像撤廃のみか「目に見える」礼典全般の廃止を求める急進派はその信仰共同体を公然化させるやいなや政治的に抹殺追放されあるいは暴力的に血の海に沈められていったということともこれは関連する。しかもミュンツァーの抹殺に向けてはルターが諸侯に実力行使を強力に要求したし、幼児洗礼反対派のグレーベルやマンツの弾圧の先頭に立ったのは彼らの師ツヴィングリであり、ルターもツヴィングリも「聖書のみ」の主観における純粋性を生かし同時に信仰の共同体の存立を守るという非常に危険な稜線を走り抜ける

ことが課せられていた（その理論的な主戦場がサクラメント論——可視的であること・存在することの理解の次元が生死を左右する闘争に直結しかねないものとしてのそれ——である）。美魂がユダヤ精神の客体性拝跪への批判に終始し主観性の極へ突き進んで事を行うならそれ自身が強烈な政治性を客観的に発揮することとなり、共同体誕生は犠牲となる（これは『腹案』前半の主観性強調の視点を「逆転」させたものである）。ヘーゲルも一何らかの共同体の定立を志向する限り一上の二人と実質同じ稜線を走ることを課せられる。『改稿』のヘーゲルは共同体論における最左派たる幼児洗礼反対派と極右たるカトリックとの両極を射程に据えて、「目に見える」「客観性」の〈再興〉を「宗教」のために要求する。このような問題関心の理論的反映が感情と反省との補全の論なのである。愛の形態化としての示現論はヘーゲルのサクラメント論を誕生地としているのである。

その二、サクラメント就中聖餐の、「いまここでの」共同体形成力が注目されたこと。この重要性は『腹案』後半で著しく、「神の国」の直接的な現在性をそれは増幅する。「指摘A」が愛から宗教への転化として可視的実在性（共同体の政治的独立という次元でのそれ——『初稿』末尾から『改稿』にかけてのそれは、〈再興〉される「客観性」としての愛の示現である。）を要求することの根拠が補強される。われわれは上で、この世と闘うイエスを見据えるヘーゲルの視線の手前に（ツヴィングリのチューリッヒなどの）宗教革命都市革命の運動が立っていることを想定した。ではなぜヘーゲルがそうしたものを見据えているのかと考えてみれば、彼の視線のさらに手前に郷国の改革運動の危機的状况が立っているのであった。『腹案』が書き進められている1898年とは郷国ヴュルテンベルクの都市改革、先行するヘルヴェチヤ共和国の成立に続こうとするシュワーベン共和国独立運動が瀕死の事態に追い込まれつつあった時期だったのである。もと「ヴュルテンベルクの民衆に告ぐ」というサブタイトルをもって議会（民会）の選挙制度改革を迫るヘーゲルの政治パンフレットは、この時期には公表断念に追い込まれていた。ヘーゲルたちは「人権宣言に示される理念にしたがって行動」していたし、全ての改革派独立派はこの理念を体現するフランスの力を頼みの綱としてフリードリッヒ二世に対抗していた。そのフランスがフリードリッヒ公と結び、反体制側は「フランス側の代表者によって裏切られ」ていた。権力側は軍備増強、課税強化の力の政策へ転じていっていた（金子武蔵訳『ヘーゲル政治論集 上』岩波文庫「解説」参照）。ラシュタット会議とフランスへの協力要請を、1529年10月マールブルグ会議とルター派諸侯への協力要請に重ねてみればどうか。ハプスブルク家の軍事的包囲網を背景にして圧力を強めるカトリック側に抗し、同じ福音主義の理念に立つルター派諸侯との軍事同盟を確立しようとして果たせず、敗北必然の中で主戦論を唱え続けやがてカッペルの戦場に没したツヴィングリの悲劇を、ヘーゲルは郷国の情勢推移に重ねてみているのではなかろうか。ヘーゲルをしてエンペドクレスの死とイエスの死を重ね合わせたゆえんのものから、何らかの急進的宗教改革運動の死とシュワーベン共和国の死産を捨象することはできないのではなかろうか。

補遺 農民戦争の時期、ヴュルテンベルクは旧教のオーストリアに支配され領主のウルリヒ公は亡命を余儀なくされていた。新教に改宗したウルリヒはツヴィングリの戦死の三年後、1534年にはフランスの資金援助を得た従兄ヘッセン方伯フィリップに助けられオーストリア軍を敗走させ、民衆の歓迎のうちに旧領を回復した。カーデン条約はウルリヒ公に宗教改革の権利を与え、断行された宗教改革のもとで結実したシュトゥットガルト一致信条は聖餐論におけるルター派とツヴィングリ派の相違を克服して両者の一致を確立した。それは「北ドイツと南ドイツ党派間のその後の一致を求める努力の先駆になった」。ところでシュトゥットガルトはヘーゲルの生誕した都市である。（R・シュトゥッ

ペリヒ著、森田安一訳『ドイツ宗教改革史研究』ヨルダン社 1984)。

- 16 「指摘A」の断片末尾には「支配する理念はわたしを支配し、わたしに対立する。しかしわたしが世に対して対立する際にはこの理念はわたしに味方する」(K 35, W1 303)という記述が見える。『改稿』では「しかしイエスが破棄しようと努めたかかる敵対関係は敢為によってのみ制圧しうるものであって愛をもって和解されたりはしないのである」(W1 317)と語られている。なお次章注1, 2 参照

第二章

- 1 『腹案』後半では「神の国」は「理念」(『改稿』宗教論部分)でもなく近い将来の問題でもなく、それは地上に現在しているのである。神の国が現在している daseyn とイエスが言明した、というフレーズが繰り返し述べられていること、イエスの語りが神の国の現在をもたらしていることを示そうとするかに窺えること、これがこの箇所の顕著な特徴である。前掲拙論参照

他方、「闘い」として神が顕現し現在化するという視点は『初稿』で次のように語られている。「現実のくびきから身を引き離してしまっていて神によって駆り立てられていることの意識[意識した存在]をイエスは神の霊と呼んでいる。[それは]形態であり、あらゆる神的なものはそれをまとって顕現せざるを得ない erscheinen müssen。現実と闘いつつの神の顕現には形式がなければならないのである die das wirkliche bekämpfende Erscheinung Gottes muß eine Form haben。こうした活動 diese Tätigkeit ist 制限されたものに向かう、つまりこの活動そのものは[逆規定を受けて制限されたものとなり]——たとえ非常に自由なものであれともかく——ひとつの形式において顕現するのである。こうして活動はその顕現においてもなお形態と本質とに区別される。本質は駆り立てるもの、活動するものである」(K 79, N304)。われわれはここに唯一実体なる生命樹の様態としての現象論 (Vgl. K 36ff., W1 304f., K 44, W1 309 usw.) と区別された新しい現象論を目撃しているのである。

- 2 ヨハネス・ヴァイス『イエスの神の国の説教』(初版 1892)からのノーマン・ペリンによる引用。Norman Perrin, Jesus and the Language of the Kingdom. Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation. (Fortress Press, Philadelphia, 1976) 邦訳『新約聖書解釈における象徴と隠喩』(高橋敬基訳 教文館 1981) p. 110

ペリンによればこの著作で自分は(ブルトマンの『イエス・キリストと神話論』と同様に)、イエスの神国論についての議論をヴァイスの上の論文から始める。この論文は神国論を思弁的に考察するアウグスチヌス以来の伝統とその上に立つ19世紀ドイツの自由神学者アルブレヒト・リッachelの論に真っ向から対立していて、ここに呈示された歴史批評を無視してはもはや何びともイエスの神国論を論ずることはできないからである。つまりリッachelは神の国を「愛に促された行為による人間の道徳的集団」と考えているが、ヴァイスによればこれはイエスの教えの中に現実に現れている神の国の概念とは全く異なる。後者を歴史的に理解しようとする限りそれを「黙示文学の概念」としてつかまなければならない、そのとき神の国とは「破壊し再生するために歴史の中へ噴き出す、そして人間が推進したり手を貸したりすることのできない、圧倒的な神の嵐の突出」であると解されなければならない、と。歴史感覚に鋭いヘーゲルが神の国をめぐるイエスの言動の中にこのような武装的性格を重視していないはずはなく、この性格をイエスの離脱の行為と悲劇的な死のなかに包摂するところにGCSにおける「運命」理解のひとつの原点があるのだと考えられる。

- 3 『素案』ではこの部分と4, 19とが併せてマタイ伝4, 17「悔い改めよ、天国は近づいた」の後に続けてあり、ヘーゲルはこれを「織りなす人間的諸関係と諸欲求の組織の放棄——人間たちの生からの分離」と特徴づけている (K 50, W1 315)。この『素案』では神の国の現在性はイエスのたとえにおいて生成する出来事、歴史として開示される事態であるとされていて (拙稿「イエスのたとえと青年ヘーゲルの歴史論」『川崎医学会誌一般教養篇』第19号 1993年 参照)、議論が現実的な闘いへと繋がることが抑えられている。それに応じて離脱論は強調され凝縮されて、最初の「悔い改めよ」の呼びかけの上に集中されるのである。
- 4 『腹案』後半のヘーゲルはマタイ伝4, 17の「悔い改めよ、天国は近づいた」の後半をドイツ文では一貫して Dasein の術語をもって語る。引用文最終文はイエスの宣教の始元に立つこの呼びかけのことを指しているのである。

Er versicherte, das Reich Gottes sey da! Und es war das Reich Gottes.

ヘーゲルはこう言おうとして後半の息を飲んでいいる。もちろん彼の口元には

Und Gott sprach: Es werde Licht! Und es ward Licht.

が反響し続けている。Und es ward Licht. この Und の勢いはこの引用文前後のヘーゲルの言葉使いに漲っていて、あの息を飲んで語らなかった部分にためらいがあったとみることはできはしない。das Daseyn einer Sache aussprechen と反省的思索が吐露されているのは、ためらいとか疑惑とかのためではなく、まさに神的事実を眼前にしているヘーゲルがこの事実を生み出すイエスの Aussprechen そのものの行為性にあるいはその産出力に眼を凝らし続けていることの現れなのである。あとで述べる如くこの引用文は聖餐論の後に書かれていて、しかも「これはわたしのからだを意味する」でもなく「これはわたしのしるしである」でもなく「これはわたしのからだである」をヘーゲルはそこで明確に支持しているのである。イエスの宣教の始元の呼びかけにおいてヘーゲルは「これは神の国である」といういわばイエスの制定の言葉を聞いているのだというふうに考えてみよう。つまり宣教の闘いの最後の晩餐における「これは」がパンそのものであったように宣教の始元における「これは」がこの世そのものであるとを考えてみよう。そうするとイエスの制定の言葉によってパンが「イエスのからだそのもの」「である」こととなるその言葉の力、言葉の働きと等質のものをヘーゲルは、この世が「神の国そのもの」「である」こととなる事態の内に見据えていることになる。

後述する如く、『腹案』末尾における「愛なる美の顕現論」は聖餐論の核心点の叙述を踏まえて展開されていて、われわれのみるところ『キリストの聖餐について 信仰告白』(Vgl. 第一章註15)におけるルターの隠喩論は直後に書かれたヘーゲルのたとえ論のみならず、ヘーゲルにおける媒介、止揚の論の根幹に影響を及ぼしていると思われる。

ルターは処女マリアから生まれたかけがえのないかわいい子供を最大の賛辞をもってたたえようとして「キリストは花である」と語ったとする場合をいくつもの例のうちの最初に挙げる。彼の議論を要約しておこう。

このとき花は新しい言葉であり、バラやユリやスミレなど野の花でなく御子イエスを指している。ここでは (ツヴィングリの方式のように「キリストは花を意味する」) ではない。「あの守銭奴は犬だ」というとき守銭奴が犬を意味している訳ではないのと同様である。「意味する」のなら「犬が守銭奴を意味する」といったほうがふさわしくないか。「キリストは花である」というときキリストが花なのでありしかも野の花とは別の花なのである。「使用においても意味においても二つ」の言葉が

ここにあるのであり、第二の言葉はドイツ語では「真の、ないし別の、ないし新しい recht odder ander odder new」などという言葉が付加して使う習慣がある。このように語ることによってわれわれは「彼の新しい本質をだからまた新しい言葉をつくるのである」[・・・]「わたしはまことのぶどうの木である」といわれるときぶどうの木は新しい言葉となっていて、「キリストがぶどうの木のたとえなのではなくぶどうの木のほうがキリストのたとえなのである」。エコランパディウスは「これはわたしのからだである」を「これはわたしのからだのしるしである」と理解するが、そうすると「キリストはぶどうのしるし zeichen」になりさがってしまうのか。(LW 3 361f. -W 271f., 424 -W 380f.)

拙論「ルター聖餐論における隠喩」参照(『川崎医学会誌一般教養篇』第20巻 1994年所収予定)

- 5 「信仰において」「現実とその概念とに対立する」のであればそれは、観念のうちにのみあって現在するものでなく、観念的な考えられただけの当為にすぎないのだ、このような即断をしてはならない。『初稿』のある段階以降、典型的には『改稿』で、「神の国」は理念化され彼岸化されているから、こうした「理想と現実」という日常的次元での即断も正当化されうるように思われるかも知れない。しかしまさにこうした誤解を防ぐ(いわば日常性に埋没した「客体・理想」理解を否定することによって非日常的「客体」を暗示するという仕方での予防線を張る)ために「普遍的なるものは当為を表現する ausdrücken」——とヘーゲルは真なる実在と似て非なる客体についてのコメントをこの引用文の直後に挿入している。「なぜならそれはひとつの思惟されたものだからであり、それは存在していないからである weil es ein Gedachtes ist, weil es nicht ist。これは[思惟されただけのものは]現在が証明されえないという理由と同じ理由によることである」。日常的現実へ対立するものということで自分の意味している当体は、普遍的なるもの、表現[するもの]とか当為などではなく端的にこれを「顔色なからしめ」これに破壊的に屹立する真の現実、日常意識が「見ても見ず、聞いても聞かない」類の真に現在するものなのだ、ヘーゲルはこのように主張している訳である。

誤解のもとになるのは「信仰において」の語感である。ヘーゲルはここでは神秘主義的直接経験を指して言っているのであり、「全体生命との直結感情において」という意義のものとしてこの語を使用しているのである。上掲引用文のほんの数行後にヘーゲルは「信仰」を定義して次のように記している「何故なら[一方で]神は世から隔たったもののうちにではなく、生きた[全体としての]共同関係の中にあるのであり、この関係が[他方で]個人のうちに考察されるなら人間性への信仰なのであり、神の国への信仰なのであるからである。およそ信仰とは生命あるもの[全体としての生命] das Lebendige に対する個人的なもの[個人に即した関係]である」(K 47, W1 312)。この時期のヘーゲルの神秘主義は完成(終末)への希望というよりその逆方向に向かっている。われわれと共同体との未分の聖なる始元的生命、この実在、これへの直接的参入経験。離脱を前提にしてそれに至るとされるドミニコ派神秘主義の流れの中にヘーゲルは立っている。ここで使用されている術語「信仰」は、『初稿』宗教論冒頭では「直観」、「自己意識」という術語に取り替えられてはいるがその内容はエックハルト的である(拙論「人間における生命と光」『川崎医学会誌 一般教養篇』第17号 1991年第一章参照)。このような術語使用にもかかわらず、その底にある「感情」の強調に注目すべきである。シラーによれば「感情」が連動するものは「生命」である。

「イエスは結びかつほどく全権をその友たちに与えたが、それは彼が彼らのうちに自分(ひとりの人間)への気高い信仰、人間本性の深み全体を感じ尽くした gefühlt hatte 信仰を見いだしたときのこ

とであった。この信仰は他者たちを隈無く感じとり durchfühlen 他者たちの本質の調和と非調和を感じわせる empfinden 能力を含みもっている。その能力はまた、彼らの制限、彼らの運命——彼らの絆を認識する能力である」（『腹案』前半末尾 K 40, W1 306f.）

「イエスがその弟子たちと一緒にいた間はイエスへの信仰が彼らを支配していた。イエス、ひとりの人間、このうちに神的なものが存在しているという信仰がこれである。この信仰はまだなお聖なる精神〔聖霊〕ではなかった。というのもあのような信仰は〔自分たちが〕神的なものであるとの自己感情 Selbstgefühl der Göttlichkeit なしには彼らはこれを持つことができなかったとはいえ、この自己感情と彼らの個性とはそれでもなお切り離されていたままであって彼らの個性はひとりの他の人間の個性性に依存していたからである」（『初稿』宗教論 K 80, N. 304f.）〔自己意識論の進展〕

6 術語「現実」がこの二つの意義のもとに同じ箇所では別々に使用されている典型的な例が『素案』末尾たとえ論の中にある。後のほうの意義が後期ヘーゲルに特有なものとなる。

7 『腹案』末尾の神の国は、「現実」、「現在」、「真理」が一瞬に〈反転〉して新しいものとなる——その際に旧いほうは傍らに残存している——という極めて著しい特徴がある（本章註13で再論）。

8 贖罪の死の思想に繋がるのが基本となる「悔い改めよ」（マタイ伝4, 12）とは、ここでは全く関連付けられていない。自分と世界とから「身を離す」「反省」として離脱論はこの時期のヘーゲルの反省理論の不可欠の要素なのである。

9 イエスの「神の国は現在している」という言葉の創造力に『腹案』後半のヘーゲルは注目した。『初稿』宗教論の途中から「神の国」は近い将来へ、心胸の内へ移されたがイエスの言葉の創造力については次のように叙述されている。

彼は皆に「身を改めよ、神の国は近くにある ändert euch, denn das Reich Gottes ist nahe」と呼ばれる zurufen ことから始めた。イエスが自分のうちに抱いていた神の国の理想がユダヤ人たちのうちに現存していたのなら、この呼ばわりは直ちに信仰を得、したがって作用を生み出した Glauben und Wirkung haben ことだろう。神の国の近きことを信ずべきことが彼らの心のうちで明らかとなり die Beglaubigung・・・sich finden, 彼らは一挙に自らを解放して、こうして神の国は現在することになったであろう。（『初稿』K 80f.）

彼が世に対し踏み込んだ最初の関係は、世を別となることへと呼びかけること sie zum Anderswerden aufzurufen であった。彼は皆に「身を改めよ。神の国は近くにある」と呼ばれることから始めた。ユダヤ人たちのうちに生命の火花が眠っていたのなら、イエスがひと吹きしさえすればそれは炎と燃え上がり、炎は彼らの貧弱な称号だの自負だのを燃やし尽くしたことだろう。現実への彼らの不安と不満のもとに何かより純粋なものへの欲求が横たわっていたのなら、イエスの呼ばわりは信仰を見いだしたであろうし、その瞬間にこの信仰は信じられたものを現在へともたらしただろうし、彼らの信仰とともに神の国は現存することになったであろう。イエスは本来、展開されず意識されずに彼らの心胸のうちに横たわっているものを彼らに向かって言明した ausgesprochen hätte にすぎなかったであろう。そして言葉を見出したということによって、つまり欲求が意識にのぼってきたということによって mit dem Finden des Worts, mit dem Ins-Bewußtsein-Kommen des Bedürfnisses, 諸々のしがらみは解けていき旧い運命からは死んだ生命の痙攣が起きていたにすぎず、新たなものが現に生じていたことだろう（『改稿』W 1 398）

10 創世記の「神は光あれと言われた」を「神は美あれと言われた」と読み換えること、ヨハネ伝冒頭

章の「人の光」を「美」に置き換えて「太初に言があった、・・・この言に生命があった、その生命は美であった」と読むことを意味する。記述の推移から言えば、「顕現論」であるならむしろ復活したイエスの顕現を述べるのがふさわしいように見えるがヘーゲルが論じているのはその次元ではない。

- 11 記述はこの後、聖餐論の核心点、復活したイエスの顕現物語にみられるしるしへの言及と続いている。しかしこれは福音書の叙述の順序を追っているということよりも、ヘーゲルが「神的なものが限定されて今ここに臨在するというテーマをこの順序で考察したということ」を表していることのほうがはるかに重要である。つまり聖餐論についてわれわれはルターの『キリストの聖餐について 信仰告白』をヘーゲルが踏まえていることを前提とする（本章註4参照）が、そこではエコランパディウスのしるし Zeichen への批判が議論の頂点のひとつであった。〈真なる、別の、新しい〉現実が地上の旧い現実をしるしにとるのであった。ヘーゲルのテキストで聖餐論としるしとがワンセットとされていることの理由をこの関連においてわれわれは理解するのである。

- 12 『腹案』前半には次のような記述が見える

「イエスは自分を救世主であると称したが、そうでありえたのは人の子だけであって、他の何者でもない。自然への不信仰 [ユダヤ教, カント] のみが [人の子とは] 別のものを、ひとつの超自然的なものを期待することができたのである。——実に超自然的なものは自然以下のものの傍らにしか現存 vorhanden しないのである。何故なら全体は、たとえそれが引き裂かれていようとも、常に現在しているに違いないからである das Ganze, obzwar getrennt, muß immer daseyn。——神は愛であり、愛が神である」(K 38, W 1 304)

また『素案』末尾では神的なものの展開・変様等は聖書の言語思惟世界では不自然な異常性においてしか表現できないとして次のような考察が示されている。

「マタイ伝25章でも同じことがいえる。これらのたとえ話は東洋的な寓喩でもなければギリシャ的な神話でもない。後二者はその両方とも、事そのもの、存在、美なるものを語っている。しかしそういうものの展開、自己外発出、変様となると東洋的な寓喩の場合はたいいてい、常軌を逸した不自然なものが登場すること ungeheure und unnatürliche Geburten になってしまう。というのも東洋的な寓喩では、事そのもの、存在、美なるものが展開、自己外発出、変様することは特異な事柄——ファンタジーにのみ属すること——と考えられ、だからこそ『常軌を逸したもの』と考えられているからである。これに引き替えギリシャ的な神話の場合は、なるほど上の展開、自己外発出、変様はこれまた実体的なものとして、つまり生けるもの現実的なものの諸様態として現れ auftreten はするが、まさしくファンタジーによって自然な行為、人間的形式に繋ぎ止められている。しかしそれらはこのように自然化人間化されはしても、そのことによってイデアーリッシュなものを失いはしない。東洋的な『常軌を逸したもの』は [その『常軌を逸した』という形式で] このイデアーリッシュなものをそれらのもとに担保しようとしているのだから、それが (ケレスやヴィーナスのように) 個体的な [人間的] 生命体になる訳はないのだ」(K 5ff., W 1 316) (第一節註8末尾参照)

- 13 おそらくこの〈自由な〉境涯に至ること自身が普通の人間にとっての離脱には極限なのであろう。「旧い真理」への瞬間的復帰とそれへの倍加された固執が一般的なのであろう。

いずれにせよ、「旧い現実」・と・「新しい現実」というふうに並存するという特殊な時間が出現してこの中での決断によって後者へと瞬間的に転轍されるという点に特徴のある「出来論」である。イエスの呼びかけとそれへの応答として一方から他方へ決断して振り向くこの転轍は「神の国」の現在

性を前提にしていた。

「神の国」が近い将来へ、そして胸の内の理念へ移動されるに伴い特別な用語が登場してくる。ヘーゲルは『素案』冒頭では *ander* という語を明確に術語として使用している。もちろん *ander* とは *neu* であり、それはとりもなおさず *wahr* である。*wahr* とは旧いものをその「精神、本質の補全充足」によって「消滅」させるということである（『素案』道德論 K 47, W 1 312）。なお本章註9 参照

- 14 「把握すること *Begreifen* は支配することである。諸客体に生命を与える *beleben* ことはそれらを神々にするものである。[・・・] 小川に魂を与え自分の、同類のものにするようにこれに共感を覚え、これを愛することは、小川を神にすることである。[・・・] 主体と客体、—あるいは自由と自然が、自然がすなわち自由であり主体と客体とが分離されえないというふうに合一していると考えられているところ、そこに神的なものが存在する。—このような理想があらゆる宗教の客体である」（U 357, W 1 242）なお第一章註4 末尾参照

- 15 「直観されるものに対する直観するものの対立、主観と客観とに両者が対立するという、これは直観そのものにおいては消滅している。—両者の相違は互いに分離する可能性がたんにあるということではしかない。[垂直軸で] 太陽をいつも見つめている人間がいるとすれば、彼は光の感覚、あるいは実在の感覚だけになることだろう。[水平軸で] 一人の他者を見つめることに全く没入して生きている人間がいるとすれば、彼はこの他者そのものになり、[この他者とは] 別様であり得る可能性をたんに持つのみであろう」（K 50, W 1 314f.）

- 16 『素案』ではイエスのたとえ話に「神の国」が現在するとされていて、イエスのこの物語る行為の出来事性のうちに、語りのうちに、*das Geschichtliche* が存在するとして次のように述べられている。

あるのは歴史的なるもの、存在するもの・永遠なるもの・生けるもの・の生成・進展 *das Geschichtliche, das Werden, der Fortgang des Seyenden, des Ewigen, des Lebendigen* に他ならない。—存在の生成は自然の秘密である。（K 50, W 1 314f.） 前掲拙論『イエスのたとえと青年ヘーゲルの歴史論』参照

第三章

第四章

- 1 そこでは「天国とはXの如し」として不可視なる *Sache*（天国）と可視的な *Bild*（X — 日常経験されるもの）が比較の第三項（如し、*Sein*）において合一されるという構造になっていた。しかも合一されるのは前二項に対する日常的な思いなしが根底から否定される地平においてのみ可能なのである。イエスのたとえ話を聞く者は日常経験される *Bild* の世界にいるが、彼はたとえ話がこの *Bild* と *Sache* とを結合している地平の理解をせまられ、自分の世界の崩壊体験の中からはじめてこの地平へ上昇できる。その瞬間、神的なものは時間のうちに下降したのである。前掲拙論「イエスのたとえと青年ヘーゲルの歴史論」参照
- 2 Vgl. Ä B 64 人間は人格と状態 *Person-Zustand* でなりたち、前者が持続するもの後者が変化するものである。人間は前者において絶対的で自分のうちに基底を持つ存在の理念たる自由を持ち、後者においてあらゆる依存的な存在つまり生成の制約たる時間を持つ。これが人間の自己とその諸規定、*das Selbst-seine Bestimmung* であり、神性にあってはこの両者が永遠に一にして同一なのである（Ä B 41）。これに基づき人間には内なる必然的なものを現実性にもたらし、外なる現実的なものを必然性の法則

に従わせるという二つの課題が与えられているのであり、これを達成すべく人間を駆り立てる二種類の衝動があり、それが感性衝動と形式衝動である（A B 44f.）。二つの衝動の相互作用 Wechselwirkung を確立することは「理性の課題であり、これは人間が自分の現存在の完成によってのみ完全に達成することのできる底のものである。これは言葉のもっとも本来的な意味において人間性の理念なのである」（A B 52）ところでこの相互作用を促進するものこそ遊戯衝動であり、その対象が美なのであった。そしてその美の理念は人間の本性から導出されたものであった。『第十五信』引用部分の最後は美とは人間の[肉体]の美のことであると読めて、まことにギリシャ的でありかつわれわれがわれわれをという事態を象徴しているように思われる。ちなみに三つの衝動の相互関係をいま少し詳しくみておこう。

感性衝動は変化のあること時間が内容を持つことを欲し、形式衝動は時間が破棄されること変化のないことを欲します。この二つの衝動がそのうちで結びついて作用する衝動[・・・]、遊戯衝動はそれ故、時間を時間のうちで破棄し、生成を絶対的存在と一致させ変化を同一性と一致させることを目指すことでしょう。

感性衝動は規定されることを欲し自分の客体を受け入れることを欲しますが、形式衝動は自分で規定することを欲し自分の客体を作りだすことを欲します。それ故に遊戯衝動は自分自身が作り出したかのようにして受け入れ、感覚が受け入れようと努めるようにと作り出すことに、努力することでしょう。

感性衝動は自分の主体からあらゆる自己活動性と自由を排除し、形式衝動は自分の主体からあらゆる依存性とあらゆる受動性を排除します。しかし自由の排除は自然的な必然性であり、受動の排除は道徳的な必然性であります。それ故に両方の衝動は前者は自然法則により後者は理性の法則により心を強制します。こうして遊戯衝動は二つの衝動がそのうちで結びついて作用するものとして、心を同時に道徳的にも自然的にも強制するでしょう。それ故遊戯衝動はそれがあらゆる偶然性を破棄するのだからあらゆる必然性をも破棄して人間を自然的にも道徳的にも自由にするものでしょう。（A B 53f.）

- 3 「人間のあらゆる状態のなかでまさに遊戯がそして遊戯のみが人間を完成させ人間の二重の本性を一挙に展開させるものであります」（A B 58）
- 4 「感性的人間を理性的にするには彼を先ずもって美的にする以外の道はないのです」（A B 85）
- 5 「原始キリスト教団の」このような愛はひとつの神的精神ではあるがまだなお宗教ではない。愛が宗教になるには愛はひとつの客体的な形式において自己を示現 darstellen しなければならなかった。愛はひとつの感情であり主観的なものであるが、これは表象されたもの普遍的なるものと融けあって礼拝 Anbetung されることができ、礼拝 Anbetung にふさわしい存在者の形式を得なければならなかった。主体的なものと客体的なものとを、感情と感情に対象を求める要求つまり悟性とをひとつの美しいもの、ひとつの神のうちにファンタジーを通じて合一しようとする欲求、この欲求、人間精神の最高のもの、これが宗教への衝動である。（W1 405f.）

ただすべての関係付けは関係付けられるものと対立しており、感情はさらに現実性を、あるいは主体のうえで表現すれば現実性の能力としての悟性を、自らに対立するものとして持っているから、感情の欠陥は「悟性と感情の」両者を合一するものにおいて補全されなければならない。こうして教団はひとつの神への欲求を持つ。この神とは教団の神であり、そのうちにまさにあの排他的な愛、教団の性格、教団内の相互関係が示現される神である。しかも示現されるのは象徴とか寓喩とかとしてで

もないし、主観的なものの人格化としてでもない。後者であれば主観的なものとその示現された形態との乖離が意識されてしまうことだろう。むしろ〔示現されるのは〕心胸の中であって同時に〔その外にあるものとして〕、いやむしろ同時に感情でありかつ対象であるものとしてである。それは精神としての感情である。(W1 406f.)

- 6 その理由をめぐるヘーゲルの議論は、奇蹟論との重大な齟齬がありわれわれの論点と離れるのでここでは論じることは控えておく。

キリスト教団の否定的性格とはその愛の一面的偏狭性であり自己を純粹に維持するための世からの分離であるが、この方向に教団を駆り立てるものは客体を無化する志向である。ユダヤ精神の特徴は客体性や形式性の下へ走りよりこれに徹底して隷属することであった。キリスト教団の愛は「生けるものともならず、生命の形態において自らを darstellen するのでもない」つまりあの二つの衝動が共に枯渇しているが、それは「あらゆる生命形式への恐怖」が「あらゆる形式からの逃亡」へと向かわせるからである。こうして教団の団結はまさにシラーの美の特徴である「両極の美における中点」を見い出すことはできない。(W1 403. f., 397)

- 7 天上と地上との相互作用の例を第二章註9の引用文の中に考察されたい。
8 第一章註15参照
9 イエスの制定の言葉の創造力である。