

『キリスト教の精神とその運命』にみられる ヘーゲルの人間理解

満井裕子

はじめに

ヘルダーリンの紹介により家庭教師の口をみつけたヘーゲルは1793年の秋から1796年の秋にかけて丸々三年にわたってシュタイガー家の家庭教師として滞在したベルンを去った。その後、故郷のシュトゥットガルトに暫く滞在した後、ヘーゲルが新しい任地であるフランクフルトへ入ったのは1797年の一月であった。それから1801年一月にシュリングの勧めでイエナに移るまで、三年の年月をヘーゲルはフランクフルト・アム・マインの土地でゴーゲル家の家庭教師として過ごすことになる。

ヘーゲルはチュービンゲンの神学校の学生時代に書いた草稿およびベルンとフランクフルトとで家庭教師生活を送っていた頃に書きためた草稿を、生前に公刊することはなかったが、終生それらの草稿を大切に保管していた⁽¹⁾。

ヘーゲルのフランクフルト時代（1797～1800）は現在の発展史的研究の上からは一般に「生命Leben」の形而上学的一元論の時代として特徴づけられている。それはベルン時代（1793～1796）に書かれたヘーゲルの主要な草稿である『イエスの生涯』（1795年5月9日から1795年7月24日にかけて書かれたと推定）や『キリスト教の実定性』（1795）が専らカント・フィヒテ的な立場から論じられていたのに対し、フランクフルト時代の主要な草稿である『キリスト教の精神とその運命』では実践理性の優位による道徳・律法の自律的遵守の立場が否定されて「愛による運命との和解」という言葉にみられるような「生命」との合一の立場が強調されるようになるからである。ヘーゲルはフランクフルト期にベルン期のカントへの傾倒を完全に越えて、カントを批判し、超克するに至る。フランクフルト期において初めて本来のヘーゲルが自覚的に姿を現し

始めるという訳である。

フランクフルト期にヘーゲルがカントの影響から完全に脱し、独自の思索を展開するようになった背景の一つとして、私はヘーゲルのカントとは違った人間の主体性に対する理解を挙げることができるように思う。そこで本論ではフランクフルト期のヘーゲルが、すなわち『キリスト教の精神とその運命』とよばれる草稿の中でどのような人間の姿を把握していたのか、特に人間の内面に関する思索に注目して明らかにしてゆくことにする。結論を先に述べるならば、ヘーゲルは人間の本性Naturの中に美の意識に裏打ちされた共同の精神を見だし、人間の主体性を創造的な主体性として捉えた。けれどもその一方で同時に人間の内面性の問題だけでは解決することのできない領域をも見いだすのである⁽²⁾。

ところで前述したように『キリスト教の精神とその運命 Der Geist des Christentum und sein Schicksal』はヘーゲルの生前に公刊されることのないままの草稿であり、複数の断片から構成されている。また『キリスト教の精神とその運命』という題名もヘーゲル自身が付与したものではなく、編者のノールによって与えられたものである。そこで私たちは内容の検討に直接入る前に、ヘーゲルの初期の草稿に関する研究史の大きな流れと『キリスト教の精神とその運命』とよばれる草稿の断片の構成とについて予め触れておくことにしよう。それらとの関連を踏まえた上で、ヘーゲルが人間の本性を創造的な主体性として捉えた意味を検討することにする。

I 初期の草稿の研究史の概略

ヘーゲルの初期の研究史を概観するうえで重要な転換点は三つある。まず第一は『ベルリン版ヘーゲル全集』⁽³⁾の出版であり、第二がW. ディルタイの『ヘーゲルの青年時代』⁽⁴⁾及びH. ノールの編纂による『ヘーゲルの初期神学論集』⁽⁵⁾の出版である。そして第三がG. ルカーチによる『若きヘーゲル』⁽⁶⁾の出版である。

ヘーゲルの死後1832年にヘーゲルの友人および弟子たちによって『ベルリン版ヘーゲル全集』が出版された。ヘーゲルの友人や弟子たちはヘーゲルの全遺稿を完全な形で自由に取り扱うことのできる状況にあったにもかかわらず、ヘーゲルの若い時代に書かれた草稿をこの全集の中に加えなかった。それは一つに

は彼らが自らの師の哲学の体系が完成されたものとして世の中に出されることを望んだからであり、もう一つの理由はヘーゲルは若い時代に自らの思索を十分に成熟させて、壮年期に到ってそれらを完全な体系として叙述したと一般に考えられていたため、初期の草稿にみられる内容はすべて体系の中に包摂されていると考えられたからである。以上のような理由から、ヘーゲル研究の初期の段階にあってはヘーゲルの若い時代の草稿が重視されなかったのである。

ヘーゲルの初期の草稿を重視しないという風潮を一新したのは1905年に出たW. デルタイの『ヘーゲルの青年時代』と1907年のH. ノールの編纂による『ヘーゲルの初期神学論集』の出版である。デルタイはヘーゲルの哲学体系の発展史を明らかにするためにはヘーゲルの手稿を用いて歴史的に理解する必要があると主張し、『ヘーゲルの青年時代』において手稿を三つのグループ(チュービンゲン時代・ベルン時代・フランクフルト時代)に分類した。更にノールによって編纂された『ヘーゲルの初期神学論集』の出版がデルタイの主張を裏付けた。デルタイとノールの研究によってヘーゲルの初期の草稿が一つのまとまりをもった全体像として初めて公にされ、デルタイがそこで示した解釈はそれ以後の発展史的解釈の模範となる。またこれら二つの研究は初期ヘーゲルの草稿の主題が宗教的・神学的なテーマであるという見解を一般にもたらした。

1909年のH. ファルケンハイム⁽⁷⁾による『カル親書訳』の発見、および1913年のG. ラッソンによるフランクフルト時代のドイツ憲法に対する批判の断片の公表⁽⁸⁾は、デルタイとノールによって伝えられたヘーゲル像とは異なった側面を明らかにする画期的な出来事であった。つまり宗教的・神学的テーマを追究するばかりでなく、社会・政治に強い関心をもつヘーゲル像を提示したのである。1936年にはJ. ホフマイスターがTh. ヘーリングの協力のもとに『ヘーゲルの発展に対する文書』⁽⁹⁾を編纂している。これらの新しい断片がヘーゲルの若い時代の政治や社会に対するなみなみならぬ関心を如実に物語っているにもかかわらず、ヘーゲルの若い時代に関する研究は相も変わらずデルタイとノールによって方向づけられた宗教的・神学的側面に向けられていた。この様な一面的な理解にたいして若いヘーゲルのもつ社会的・政治的側面を強調した研究がG. ルカーチによる『若きヘーゲル』であった。

『若きヘーゲル』においてルカーチはマルクス主義的な観点に立ってヘーゲ

ルの初期の草稿群に解釈を施した。その際、彼は青年期のヘーゲルの思考を宗教的・神学的側面から解釈することに異論をとらえ、ヘーゲルの青年時代の政治志向的な研究と活動という側面を浮き彫りにしている。ルカーチによれば、ヘーゲルはベルン時代には共和主義者であったが、フランス革命の進展とそれに次ぐ革命戦争の推移が契機となって、フランクフルト時代には神秘主義的な問題の探求と個人主義の世界とに退いてしまったと言う。

以上、大まかにヘーゲルの若い時代の草稿群に関する研究史の発展をみてきたが、ここからヘーゲルが若い時代から既に、宗教的・神学的テーマに関する関心と政治的・社会的問題に関する関心との二つの局面に関心を持っていたことが理解できるのである。

II 『キリスト教の精神とその運命』の断片の構成

『キリスト教の精神とその運命』と名付けられた草稿群は大別するとユダヤ精神に関する部分とキリスト教の精神に関する部分との二つに分けられる。そしてユダヤ精神に関する断片は予稿と第1稿と第2稿とに分けられる⁽¹⁰⁾。ユダヤ精神およびキリスト教の精神に関する断片の構成は以下の通りである⁽¹¹⁾。

ユダヤ精神（予稿・第1稿・第2稿）

63	1797-1796秋	モーセ以後
64	1797	ノア、ニムロデ
65	1797	アブラハム
66	1797. 7以前	Nr. 63とNr. 65を総合して作成 「アブラハム」、「モーセ以後」の書き直し
67	1797. 7	断片8番『道徳性・愛・宗教』 (カント・フィヒテの影響が残る)
68	1797 夏	断片9番『愛と宗教』（「宗教は愛と一つである」）
69	1797. 11	断片10番『愛』（「生命」の三段階論）
70	1797. 12-1798	Nr. 65アブラハムの内容の改稿
71	1797. 12-1798	Nr. 63モーセ以後についての改稿 第1稿のためのメモ、ユダヤ精神の腹案

77	1798	Nr. 64を題材にNr. 70, 71で獲得された言葉を使って作成。ユダヤ精神の序論
79	1798	ユダヤ精神 第1稿
82	1798-99	ユダヤ精神 第2稿

ここで重要なのは断片8番『道徳性・愛・宗教』(Nr. 67)・断片9番『愛と宗教』(Nr. 68)・断片10番『愛』(Nr. 69)の三つの断片が書かれた時期をはさんで、ヘーゲルの思索の中に自律的な宗教から愛の宗教への転換が行われたことである。これらの三つの断片はカント主義から「生命」の一元論へと転換したヘーゲルの思索を辿る上で重要視している。断片8番(Nr. 67)に見られるヘーゲルの思索はまだ至る所でカントやドイツ観念論に特有な表現(「主体Subjekt」「客体Objekt」「自我Ich」「実践的praktisch」)が見られ、カント・フィヒテの影響が強く残っている。断片9番(Nr. 68)では宗教と愛とが一つであることが言われるようになり、断片10番(Nr. 69)では<統一・区別・再統一>という「生命」の三段階論が見られるようになる。

ヘーゲルの思索が三つの断片の思索を通して自律的な宗教から愛の宗教へと転換した結果、ヘーゲルはこの時期をはさんで、Nr. 65→Nr. 70へ、Nr. 63→Nr. 71へと書き換えを行ったのである。

キリスト教の精神(腹案・第1稿・第2稿)

80	1798秋	Nr. 83の腹案(久保による)
81	1798-99秋 (ヤメによれば1799-1800)	Nr. 89の腹案(久保による)
83	1798-99秋～冬	キリスト教の精神 第1稿
84	1799-1800秋～冬 (ヤメによれば1799-1800)	『愛』の改稿
89	1799-1800	キリスト教の精神 第2稿

ところでヘーゲルはフランクフルト期に、彼の最初の公刊書である『カル親書訳』(1798年4月)、『ビュルテンベルグの最近の内情について』(1798年

8月以前),『ドイツ憲法論第一序文』(1798. 12-1799. 1),『スチュアート「経済学」の独訳についての注解』(1799. 2. 19-5. 16),『ドイツ憲法論第二序文』(1800年)といった政治・経済に関する一連の断片をも表している。『キリスト教の精神とその運命』というヘーゲルの宗教的・神学的側面を現す草稿群と, 政治的・経済的関心を物語る草稿群とはヘーゲルの内に存在する分離した二つの局面を物語るものとして, それぞれが別々に独立して存在しているのではなく, 両者は密接な関係をもっているように思われる。というもののヘーゲルはユダヤ精神の諸予稿とユダヤ精神の決定稿を書く間の時期に『カル親書訳』と『ビュルテンベルグの最近の内情について』を書き, キリスト教の精神の第一稿から第二稿への書き換えが行われる間の時期に『ドイツ憲法論第一序文』を書いているからである。そして『キリスト教の精神とその運命』の最後に扱われる「教団の運命」の叙述に関して「ヘーゲルは, イエスの十字架における刑死には, 無限の悲哀を感じながらも, これを肯定するにいたるのである。彼の思索は, さきには, 運命から愛へであったが, ここでは, 愛から再びイエスを死に追いやった運命の問題へと向かう。そしてこの運命は, もはや愛によっては和解の得られない運命なのである」⁽⁴²⁾とされているように, ヘーゲルは『キリスト教の精神とその運命』で展開した思索を通して個人の内面の浄化だけではどうにも解決しようのない「運命」としての国家の問題に突き当たるのである。この認識がヘーゲルを国家の問題の考察へと, 即ち『ドイツ憲法論』の執筆およびスチュアートの経済学の研究へと向かわしめるのである。以上のような意味からヘーゲルの精神的・宗教的側面を現す草稿群と政治的・経済的関心を物語る草稿群とは内的な関連を持つものであるとすることができるであろう。そしてこのような観点に立てば, 私たちは一見きわめて宗教的・神学的内容を提示する『キリスト教の精神とその運命』の思索の目的が神学上の正しい解釈の獲得にあったのではなく, むしろ現実に生きている人間の本性をつかむことにあったとすることができるであろう⁽⁴³⁾。

Ⅲ 「実定性」「生命」「運命」

これから私たちは内容の検討にはいる。ヘーゲルはこの草稿の中で「実定性 Positivität」「運命 Schicksal」「生命」といった独特の表現を使っている。そこでこれらの語を確認することから始めよう。

まず「実定性」であるが「ヘーゲルでは『実定的』ということが『理性と矛盾すること』あるいは『権威にもとづいて信ずること』と考えられている。自己が自己自身を指定する理性の自己立法が崩壊し、自己の外にある権威に依存しそれを信ずるようになることがヘーゲルのいう『実定性』だと考えられる⁽¹⁴⁾。つまり「実定性」とは何かの規定を自己に対して行う際に自己自身が自己を指定するのではなく、自己の外部にある権威にすがって自己の規定を行うという他者に依存している状態のことを指すのである。「実定性」はほぼ他律と同義に解釈し得る。

次に「生命」であるが、ヘーゲルは『キリスト教の精神とその運命』の中で「生命」を前提として思索を展開している。ヘーゲルによれば「生命」は個人の内部に存在すると同時に個々の人間をその内部に取り込む神性としても存在しているのである。「生命」の全体は個別の生命の外部に存在しながら、個別の生命の内部を貫通して存在する一つの包括的な統一体である。これを個別の生命の立場、即ち人間の立場から言えば、人間は自己の生命の中に様々な欲求とは違った神的な霊の部分（神性）を持っており、この神性を通して他の人々と共通な一つの神性（『生命』の統一体）の中に調和をもって生きているということになる。

最後に「運命」についてであるが、ベルン期のヘーゲルが「運命」を外的な必然として捉えていたのに対し、フランクフルト期のヘーゲルは「運命」を相関関係として捉えるようになる⁽¹⁵⁾。ベルン期にはヘーゲルはギリシャの叙事詩や悲劇やシェイクスピア等の影響を受け、「運命」を、個人もしくは民族において人間がもたらした結果が人間にとって不可解だが避け難い行為と結果の連関として、外部から人間に否定的な威力をもって迫ってくる必然として解していた。けれどもフランクフルト期になると「運命」は外から疎遠な圧力としてやって来るのではなく、自己の行為によって引き起こされた自己と行為との相関的な関係を持った必然として捉えられるのである。

細谷⁽¹⁶⁾によれば「運命」は主題化された形として以下の四つの文脈において現れてくるという。

- ①ユダヤ精神に立ち現われる民族の運命
- ②「愛による運命の和解」としての運命

③イエスに現れてくる運命

④教団に現われてくる運命

そして①の運命は②によって和解され回復されるが、③・④の運命は没落するのみで和解の道は見出されない。「運命」には和解可能な運命と和解不可能な運命との二つが存在することになる。

また中山⁽¹⁷⁾はヘーゲルの著作に見られる「運命」の概念の意味を分類したが『キリスト教の精神とその運命』に関するものだけを挙げてみると以下のようになる。

①状況Situationとしての運命

(1) 人間の置かれている状況としての運命

「運命すなわち生命」「マクベスの運命」「身にふりかかる運命」「イエスの運命」「運命を越えて」「運命との闘い」「運命に抗して激するとき」「自己の運命の展開」

(2) 政治的・社会的状況としての運命

「ユダヤ民族の運命」

②我々人間の自己意識の場としての運命（中山はヘーゲルの文章・文脈の解釈の仕方によって左右される可能性のあることを指摘した上で以下の例を挙げている。）

「意識された運命のその種の部分に対しては、イエスは専ら受動的な態度をとった」「人間が再び己自身へと還帰した場合には犯罪も運命もこの人間のもとにあることになるのである」「運命の中で人間は自己本来の生命を認識する。人が運命に嘆願することは、主人に対する嘆願ではなくて、自己自身へと復帰し接近すること *Wiederkehren und Nahren zu sich selbst* なのである」

③恐怖の対象としての運命

「無限の威力としての運命」「彼らの恐れる運命を免れる」「敵対する威力」「運命に対する恐怖」「運命の厳しさ」「否定的威力」

④情念の対象としての運命

「不幸な運命」

⑤必然としての運命

「必然的な過失の運命」「イエスの運命の必然」

以上が中山の分類を『キリスト教の精神とその運命』に関する部分だけを取り出してまとめたものである。しかしこれら五つの分類をさらに分析してみると①と⑤は自己の行為あるいは民族全体の行動を契機として起こった一連の必然的な経過という意味で一つにまとめることができる。また③と④の「運命」は「運命」に対して感じとられた人間の側の主観的な感覚の表出であり、「運命」にとっての一種の形容ととれるが、「運命」の概念的区別としては差し当り重要ではないので、除外することにする。このように整理してみると「運命」には①自己の行為を契機として起こってくる必然的状况としての「運命」と②自己意識の場としての「運命」との二つの意味があることになる。

ところで先に述べた和解不可能な運命および和解可能な運命と、必然的な状况としての運命および自己意識の場としての運命とは密接な関係を持っている。『キリスト教の精神とその運命』の中で和解可能な運命として現れてくるのは実は自己意識の場として「運命」が捉えられる局面においてのみである。ユダヤ精神の運命もイエスの運命も教団の運命もいずれも自らの必然的な行為の結果として没落する。ただイエスの提示した愛の精神の局面においてのみ「運命」は和解されるのである。

IV 創造的な主体性

フランクフルト期のヘーゲルはもはや道徳への尊敬を説くイエス像に満足することができず、イエスを理性宗教の立場からではなく、愛の宗教の立場から理解するようになる。というのは理性宗教の立場においては理性が人間の他の欲求を支配するという人間の内面が引き裂かれた状態が放置されるからである。「人間をその全体性Ganzheitにおいて再び回復しようと欲した一人の人間は人間の引き裂かれた状態Zerrissenheitに一つの自惚れを加えたにすぎないそのような道をとることができなかった」(Nohl,266)。ヘーゲルはイエスのことを

人間をその内面の全体性において回復しようと試みた人として捉えている。

ヘーゲルの理解するイエス像は義務・道徳の戒めに対して、愛の一つの様態である和解性Versöhnlichkeitという一層高い精神を対立させるようになる。和解性の精神においては人間はもはや律法に背いた行為をしないというだけでなく、律法を律法として不要なものとなす。というのは道徳の命令を喜んで実行するという主体的な行動の中には「ねばならぬ」という当為のsollenが跡形もなく消え去ってしまうからである。ヘーゲルの提示するイエス像は「律法を成就するが、律法を律法としては廃棄するもの、そのため律法への服従よりは高く、律法を無用にする」(Nohl, 266) 愛の精神の実践者なのである。

このような愛の精神は三つの局面を持っている。まず第一は愛の精神が支配—従属という分離の形に見られる実定的な精神を主体的に越えるという局面である。第二は律法による実定的な支配においては放置され、救済されることのない側面が、人間の魂の領域が生き生きとした愛の実践によって救われるという局面である。そして第三の局面は人間の自己意識の領域において愛の精神=イエスの精神が「美しい魂schöne Seele」として捉えられるという局面である。

1. カント的自律の精神を越える愛の精神

まず第一の局面についてであるが、ベルン期のヘーゲルはユダヤ的な「実定性」の精神⁽¹⁸⁾を、イエスの精神をカント的自律の精神として解釈することによって越えようと試みた。けれどもフランクフルト期のヘーゲルはカント的な自律の精神の内にも「実定性」の領域を認めるようになる。『キリスト教の精神とその運命』の中でヘーゲルはカントが「すべてのものにまさって神を愛し、自分を愛するようにあなたの隣人を愛せよ」を義務の命令として理解したことについて、それは「概念と現実的なものdas Wirklicheとの対立のうちに成立する義務命令Pflichtengebotと、生けるものを表現する全く非本質的な方法との混同に基づいている」(Nohl, 267)と批判した。

カントは『実践理性批判』の中で、「すべてのものにまさって神を愛し、自分を愛するようにあなたの隣人を愛せよ」を、神への愛と隣人への愛という二つの「愛を命じる法則に対する尊敬を要求するもの」⁽¹⁹⁾と解釈している。カントによれば神はそもそも「感官の対象ではない」⁽²⁰⁾のであるから、神への愛が傾向性としての愛・パトローギシュな愛として成立することはあり得ないから

である。神への愛を人間への愛で代用することをカントは固く戒める。誤りを犯す人間の存在という立場からすれば神への愛を人間が有するということは本来不可能であり、人間が為し得るのは神への愛に注意を払うことであるとカントは言う。そして神への愛に常に注意を払うことが大切なのである。また人間への愛は可能であるが、愛を命令することは不可能である。命令に従って他人を愛するようになるという行動は人間の能力のうちにはないとカントは言う⁽²⁰⁾。神への愛が人間の持ち得る愛の能力を越えているということと、隣人への愛を人間に命令できないということとの二つの見解から、カントは「すべてのものにまさって神を愛し、自分を愛するようにあなたの隣人を愛せよ」の中に表現されている愛を義務を遂行する「実践的な愛praktische Liebe」⁽²¹⁾として解釈するのである。カントは人間の愛を、欲望と同じ傾向性として一つの感情と見なした。その結果「行為主観」が自己の格律に従うところの心意Gessinnungの根拠を、欲望や気分流されやすい傾向性である愛の内に直接見出すことができず、道徳的な強制に従う理性のうちに見出すのである。「たとえいやいやながら遵法されようとも法律への服従を要求する尊敬」⁽²²⁾に従って行動することがカントの言う「実践的な愛」であった。

カントの道徳は人間の理性・普遍性の能力に基礎を置いている。そして理性の呼びかけに従うという行為の内には自律的な主体性が認められるため、そのことによって義務命令は確実に「実定性」の一部を失った。けれどもそこにはまだ「生けるものdas Lebendige」の内部における対立が残るとヘーゲルは指摘する。「衝動・嗜好・パトローギシュな愛・感覚的なものといった特殊なものdas Besondereにとっては普遍的なものdas Allgemeineは必然的に或る疎遠なものein Fremdesであり、ある客体的なものein Objektivesである。そこには破壊することのできない実定性が残り続ける」(Nohl, 266)。ヘーゲルはカントの道徳の義務命令に従う人間の内面のうちに普遍者が特殊者を支配するという支配-従属の関係・分離の状態を見いだすのである。この支配-従属の関係においてカント的な自律の精神はユダヤ精神と同質なものとなるのである。

ヘーゲルはフランクフルト期に至って、イエスを、義務・道徳の戒めに対して「(愛の一樣態である) 和解性という一層高い精神Geniusを対立させる」(Nohl, 269) 精神として理解するようになる。和解性の精神においては人間にはもはや律法は不要である。「あたかも律法が命ずるであろうように行為す

る気持ちを、律法が律法としての形式を失うような嗜好Neigungと律法との一致と呼ぶことができるのである。このような嗜好との一致は律法の充実 $\pi \lambda \eta \rho \omega \mu \alpha$ であり、「一つの存在ein Seinである」(Nohl, 268)。私たちが敬虔な行いをなす場合、私たちはその行いがその時の感情を表現するが故に敬虔な行いをするのであって、そのようにすべきであると決心して行動をする訳ではない。ましてやそれが神によって命じられているからとか、あるいは誰か他の人から命じられているからという訳でもない。愛は命令され得ない。ヘーゲルによれば愛の勝利とは、カントのように義務の遂行によって理性が欲望を征服したことを意味するのではなく、憎しみを克服したことを意味するのである。ヘーゲルの言う愛の実践は分裂を克服して全体を取り戻す自発的な行為であり、全体を回復する働きをヘーゲルは主体性と呼ぶのである。

またヘーゲルは義務遂行の人間の意識を次のように分析している。「義務を果たしたという自己の意識においては個人は自己に普遍者の性格を付与し、自己を普遍者として、すなわち特殊者としての自己自身および特殊性という概念に含まれる多数の個人よりも高いものとして、直感するのである」(Nohl, 272)。義務を遂行した、自らは義務に適っていると思う感情の底には他者に対する差別の感情・蔑みの感情が潜むとヘーゲルは言う。

「良心、すなわち義務に適っているかいないかという意識に対して、他者へ律法を適用して裁くということが対立する。『裁くな』とイエスは言う。『それはあなた方が裁かれないためである。あなた方が計ったその秤で、あなた方も計られるであろう』。他者を律法の中で表現されている一つの概念へと従属させることは一つの弱さと呼ぶことができる。何故なら裁く者der Urteilenは他者の全体に耐えるほど強くないからである。むしろ裁く者は他者を分割し、他者の自律性をもちこたえることができず、他者があるがままにではなく、あるべき姿として受け取るのである。そのような判断によって裁く者は思考の内では他者を自己へと隷属させたのである。何故なら概念すなわち普遍性は裁く者の概念であるからである。しかしこの裁きとともに裁く者は一つの律法を承認したのであり、自己自身をその律法への隷属に委ね、裁きの秤を自己に対しても定めたのである」(Nohl, 274f)。他者がある特定の基準で裁くことは他者を自己の許に服従させるということを意味するだけでなく、自己自身をも特定の基準の許に服従させることを意味する。他者を裁くことをヘーゲルは人間の弱さ

と呼んでいる。この様に考えてくるならばヘーゲルの言う愛の精神の実践とは他者があるがままの姿で全体として受け入れること、言わば自己の否定から始まると言ってもよいであろう。

2. 愛による運命との和解

ヘーゲルはユダヤ精神とカント的自律の精神に代表される律法の精神の実定性をイエスの愛の精神によって克服した。愛の精神において普遍者と特殊者という対立、義務と嗜好といった分裂が廃棄され、両者は統一される。ヘーゲルはここに人間の主体性の回復を見ていたのであった。けれども道徳的な人間の実定性の側面が愛の精神によって克服されたとしても律法に関する対立と分裂の問題はまだ残っている。それは市民的な律法を破壊する行為である犯罪の問題である。

市民的な律法という観点から人間を判断する限り、人間の存在は適法であるか違法であるか二つのうちの何れかでしかあり得ない⁽²³⁾。そして一たび違法と判断が下された場合には刑罰は何処までも犯罪者の行為を追究し、両者の関係を断ち切ることはできない。行われた犯罪は行われなかったことにすることはできない。刑罰の執行という威力は刑罰の執行が済めば犯罪者に働きかけることを止めるが、それはあくまでも威嚇的な姿勢に引き返すだけであって、何処かに消え去ったわけでもなければ、犯罪者にとって友好的なものに変わった訳でもない。「刑罰に対する恐怖は疎遠なものein Fremdesに対する恐怖である。たとえ律法が自己の律法として認識されたとしても刑罰に対する恐怖においては、刑罰は疎遠なものである」(Nohl, 281f)。律法の精神においては普遍者が特殊者を支配するという支配-従属の分裂した関係が見られたが、市民的な律法の関係においては普遍者が律法の執行人であり、特殊者が犯罪者である。支配者である律法の執行人は犯罪者にとって何処までも疎遠な存在である。それゆえ刑罰は一つの現実の疎遠な主人ein fremder Herrを前提とする。そして「刑罰に対する恐怖はこの主人に対する恐怖なのである」(Nohl, 282)。従って「刑罰は受けて苦しむだけであるから、犯罪者が何ら共通のものを持たず、また持ちたいとも思わない主人に対する無力感を癒しもしない」(ibid.)。犯罪者の例え罰を受けても消えることのない罪を犯したという意識・自分は悪人であるという良心の咎めは放置されたままである。この様な律法の正義に対し

て人間はこれに耐えることができない。「もし罰をただ絶対的なもののみ見なさなければならぬとすれば、罰がいかなる条件の許にも立つものでなく、罰がその条件とともに、より一層高い領域をもつ側面を有するものでないとすれば、律法と罰とを和解させることはできないが、しかし運命において廃棄することができるのである」(Nohl, 279)。ヘーゲルは律法と罰とを廃棄する人間の精神のより高い領域が存在すると言う。この領域が「愛における運命との和解」と呼ばれる領域である。

ヘーゲルは愛における運命との和解を論じるに際して「生命」を前提として話を進めている。「犯罪者が自己固有の生命の破壊を感じ(罰を受け)、あるいは(良心の呵責において)自己を破壊されたものとして認識する所から彼の運命の働きが始まる。そして破壊された生命というこの感情は失われたものに対する一つの憧憬へと転じざるを得ない。欠けているものは生命の部分として、生命のうちに存在するはずであるのに存在していないものとして認識される。この裂け目は一つの非存在 ein Nicht = Sein ではなくて、存在しない nicht = seiend として認識され感じられた生命である」(Nohl, 281)。「運命」の罰は他者の生命を破壊したと思っていた犯罪が実は自己自身の生命を傷つけるものであったという認識から始まると言われている。神的な霊としての「生命」は個人の内部に存在すると同時に、個々の個人を包括する存在であったが、他者の抹殺は包括的な「生命」のレベルからみれば自己を傷つけたのと同じことになる。また刑罰を自己の運命として認識するという行為は人間の側が刑罰を受けるという受け身の態度であるばかりでなく、その刑罰を自分の罰として、身から出た錆びとして主体的にその責任を引受け、自己の運命を甘受するという極めて主体的な行為である。この主体的な自覚が始まるところに初めて「運命」が作動するのである。もしも刑罰を受ける場合に主体の側の自覚が欠けているならば、どのような痛切な行為によっても運命が作動することはない⁽²⁴⁾。そしてそのような無自覚な状態に留まっている限り、運命との和解が訪れることもない。

律法と刑罰が分離を前提としていたのに対し、生命を損なう行為として自覚された運命としての罰には、本来一体であった生命が前提されている。破壊された生命は運命の威力として確かに人間の存在を阻害し、人間の生活の円滑な進行を妨げる要因として現われる。けれどもそれは運命の現象にすぎないので

あって、運命の本質は他者となった自己自身なのである。「運命としての罰においては律法は生命より後のものであり、生命より低位に立っている。律法は生命の裂け目であるにすぎず、威力としての欠けている生命にすぎない。そして生命は生命の傷を再び癒すことができ、分たれて敵対的になった生命は再び自己自身へと還帰し、そして犯罪の愚かな行為と律法および刑罰を廃棄することができる」(Nohl, 281)のである。

「運命は和解の可能性に関して、処罰する律法よりも、運命が生命の内部に存在しているという優れた点をもっている」(ibid.)とヘーゲルは言う。ヘーゲルは自己の罪を自己の運命として認識し、失われた生命との一体感を再び回復したいと願う人間の心理の中に良心的なものを認めている。「負い目を意識した善良な魂は犠牲によって何物をも償おうと望まず、盗みの償いをしようと望むのでもない。そうではなくて心からの施しをすることによって喜んで欠乏に耐え、義務や奉仕の感情においてではなくて、熱心な祈りのうちに魂をもって一つの純粹なるものへと近づこうとするのである。それは——中略——熱望された美の直感の中で自らの生命を強め、自由な歓喜を獲得するためである」(Nohl, 291)。運命の罰として自己の罪を自覚した良心は自己の罪を償うのに、もはや何かの犠牲を払ったり、盗んだものを返したりして自己の罪を帳消しにしてもらうことを望まない。そのようなことをしても失われた生命との一体感・自己の良心が回復することはないからである。自己の罪を自覚した良心は心からの喜捨を行って自己の魂をもって純粹な生命に近づこうとする。ヘーゲルは人間のこの魂の美しさを愛と呼び、この愛の中に運命との和解を見出すのである。「自己自身を再び見いだすという感情が愛である。そしてこの愛の内に運命は和解するのである」(Nohl, 283)。

ヘーゲルは「愛による運命との和解」において、刑罰の領域における犯罪が無効になることを語っているのではない。そうではなくて人間の自己意識の問題・人間の魂の救済を問題にするという一層深い次元での問題を取り上げているのである。ヘーゲルは律法と刑罰という人間にとって疎遠な現実を自己意識の領域を切り開くことによって回復した。自己意識の領域においては刑罰を受けるという受動的な行為が自己の運命として自覚され、運命の罰を甘受するという行動を通して主体的な行為へと転換される。そして運命としての自己の罰に主体的に関与するその感情が愛である。律法と刑罰という実定的な領域は主

体的な愛の感情が関与する自己意識の領域において廃棄されるのである。

3. 美しい魂としての愛の精神

「運命」は刑罰よりも広い領域を持っている⁽²⁵⁾。刑罰の局面で現れてきた運命は律法を毀損するという自己の行動によって我が身にふりかかってきた運命であり、自覚的な苦しみであった。それに対して自己の犯罪を伴うことなく、不当な権利の侵害として外からの威力としてふりかかってくるようにみえる運命がある。ヘーゲルはここで現実の人間関係の中で現われてくる人と人との衝突とそのことによって生じてくる人間の自覚的な苦痛を問題にしているのである。そしてこの様な自覚の段階として忍耐・受動性Passivitätと、勇敢・闘争Tapferkeit, Kampfと美しい魂schöne Seeleとの三つの自己意識の形態を挙げている。イエスの愛の精神は美しい魂として解釈される。

ところで不当な権利の侵害は外から威力としてふりかかってくるように見えるが、ヘーゲルは次のように語る。「他人の行動fremdes Tatによってのみ引き起こされたようにみえる運命がある。それにもかかわらず、他人の行動は単なる誘因にすぎない。運命を引き起こすのは他人の行動に対する受入方や反応の仕方である」(Nohl, 284)。人間関係に衝突や権利の侵害はつきものであるが、この様な事態に直面した時、そこで人が選択する態度によって各人の運命が立ち現われるとヘーゲルは言う。「ある不当な侵害を受ける者は自己を守り、そして自己の権利を主張することができるし、あるいは自己を守らないこともできる。彼の反応が忍耐の苦痛であろうと、あるいは闘争であろうと、彼の反応とともに彼の負い目Schuld, すなわち彼の運命が始まる。何れの場合にも彼は罰を受けるのではないが、不当に苦しむ訳でもない」(ibid.)。

まず忍耐についてであるが、「忍耐をする場合においても彼は自己の権利を断念してはいない。彼の苦痛は、彼は自己の権利を認識しているが、現実にもその権利を固持してゆくという力を持っていないという矛盾である。彼らは自己の権利のために戦わない。そして彼の運命は自らの意志の欠如Willenlosigkeitである」(ibid.)。忍耐の態度は侵害された権利を自己のものとして認識しているのであるが、現実にはそれを他者の侵害のままに他者に委ねてまっている態度である。その結果、彼は自己の権利への固執と自己の権利の喪失との矛盾に苦しむことになる。この矛盾を苦しむことが忍耐の態度を選択した人間の

運命であり、自己意識である。

次に勇敢の態度であるが「危険に陥っているもののために戦うものは、彼がそのために戦っている当のものを失ってしまった訳ではない。しかし彼は危険に身をさらすことによって運命に服従してしまったのである。何故なら彼は力対力の闘争場へと足を踏み入れ、そして敢て対立するからである」(Nohl, 284)。自己の権利の侵害に対して立ち向かう者は、自己の権利を喪失したわけではないが、他者との闘争に入ることによって彼の前にも運命が、自覚的な苦しみがち現われてくる。けれどもヘーゲルは勇敢の態度を忍耐よりも高く評価する。「しかし勇敢は苦しみを受ける忍耐よりも偉大である。何故なら勇敢は、たとえ敗北したとしても、この(敗北するという)可能性を前もって認識しており、それゆえ自覚的に負い目を引受けたのである。これに対して苦しみを受ける受動性は自己の欠陥に固執して、この欠陥に力の充実を対置するということがないからである」(ibid.)。忍耐の自己意識が自己の権利の侵害を意識しているにもかかわらず戦わない受動的な態度であるのに対して、勇敢の自己意識は自己の敗北の可能性という恐怖を認識しつつもそれに耐え、敢て自己の権利を主張するという積極的な態度をとる。ヘーゲルが忍耐の態度よりも勇敢の態度を高く評価するのは勇敢の主体性によるのである。

「しかし勇敢なるものは権利と力の領域へと入り込んだのであるから、勇敢の受ける苦しみもまた正当な運命である。そしてそのため、既に権利のための闘争においてもまた、矛盾があるからである。一つの思考されたものであり、それゆえ一つの普遍者である権利は侵害者においては一つの思考されたものである。そのためここにはお互いに廃棄し合いながら、なおも存在する二つの普遍者が存在することになるであろう。そして更に同様に闘争者たちは現実的なものとして対立しているのであって、二つの生けるものであり、生命が生命と戦っているのであり、このことはまた自己矛盾である」(ibid.)。自らの権利を主張して他者との闘争状態に入った者も矛盾の苦しみから逃れることは出来ない。不当な侵害を受けたものにとって、自己の権利は一つの思考されたものであり、一つの普遍者である。けれども侵害者の方も同様に一つの主張されるべき権利を有するのであり、この権利もまた一つの思考されたものであり、普遍者である。権利の闘争においては普遍者が普遍者と対立していることになり、両者ともに正当な権利を持っている。権利の闘争は現実には二人の人間が対立

しているのであるが、これもひとつの神的な「生命」という統一体の中に生きる個々の生命という立場から見れば、生命が生命と対立していることになり、全一なる生命に反していることになろう。勇敢の運命は普遍者対普遍者という分離の矛盾に苦しむことである。

「侮辱された者の自己防衛によって侵略者は同じように攻撃される。そしてそのことによって自己防衛の権利を与えられることになる。その結果、両者が権利を持ち、両者は両者に自己を守る権利を与える闘争状態に身を置くことになる」(Nohl, 284f.)。この闘争状態を解決する手段は二つある。即ち「権利の決定を暴力と強さへと帰してしまうか、そこでは権利と現実とは何らお互いに共通のものを持っていないのに、彼らは権利と現実とを混同し、権利を現実に依存させることになるか、あるいは彼らは一人の裁判官に服従するか、言い換えるとかれらがお互いに敵意を持っている限りにおいて、武器を捨て、力なく自首するか何れかである。彼らは自己固有の支配、即ち力を放棄し、一人の疎遠な人物に、即ち裁判官の口から彼らについての律法を宣告させる。それゆえ彼らは自らの権利の侮辱に異義を唱えることによって、いずれの側も抗議した当の一つの処理へと服従することになる」(Nohl, 285)。闘争状態へと入った勇敢の態度の決着は力によって解決するか、あるいは第三者である裁判官に自首して解決を委ねるかの二つの内のいずれか一方である。前者は権利の問題が力の問題にすり替えられてしまうという点に問題が残る。個人の権利は本来、力の強弱とは無関係に平等に付与されるべきものである。その平等において権利の正当性が主張されるべきであるのに、力の強弱によって解決がはかられるのは権利の本来的な意義における矛盾である。後者は他者による自己の権利の処分が不当であるとして闘争状態に入ったにもかかわらず、他者である第三者の裁決へと自己の権利を委ねてしまうという点に問題が残る。どちらの解決策をとるにせよ、勇敢の自己意識においては闘争状態に入った二人の人間の敵意は解消されない。勇敢の態度は自己の権利を主張するという主体的な行動から始まったのであるが、その帰結は力による場合でも、調停による場合でも矛盾と意識的な苦しみとが解消されないままに残る。ヘーゲルは忍耐と勇敢を越える人間の在り方として美しい魂の考察に入る。

「勇敢と受動性という二つの対立の真なるものは前者からは生命が残るが対立は脱落し、後者からは権利の喪失は残るが苦痛は消失するという魂の美しさ

において統一されるのである。そしてそのようにして苦痛なき勝利の廃棄が現れる。即ち権利の喪失と闘争とを越える生き生きとした自由な高まりが現われる。他者が敵意をもって近づいてきたものを手放し、他者が侵害したものを自分のものとよぶことを止める人は他者によって、あるいは裁判官によって処理されることを免れる。彼は他人を処理する必然性を免れる。触れられるあらゆる側面から彼は身を退き、彼が攻撃を受けたその瞬間に一つの疎遠なものにしてしまった一つの物件を、その他者に譲り渡すだけである」(Nohl, 285)。美しい魂の境地は忍耐と勇敢との二つの態度の真なるものである。美しい魂においては忍耐からは権利の喪失が残り、勇敢からは生命が残る。美しい魂は自己の主体的な意志によって、他者から侵害された自己の権利を引き渡すのである。美しい魂が行う権利の譲渡は主体的なものであるから、そこには自己の権利に固執する苦しみは存在しない。また侵害された物件をそのまま他者に、自己の意志によって渡すのであるから、他者との闘争に入ることもなく、その結果、他者から処理されることも他者を処理することもない。

「そのように権利の諸関係を越え、何ら客体的なものにとらわれていない心は侮辱者に対して赦すべき何物も持っていない。というのも侮辱者は彼の権利を侵害しなかったからである。なぜなら何物にもとらわれていない心は自己の対象が侵害されるや否や権利を放棄してしまったからである。この心は和解に対して開かれている。というのもこの心は自分自身において生命を傷つけたのではないので、直ちにあらゆる生ける関係を再び受け入れることが可能であるし、親和の関係・愛の関係へと再び歩みることが可能であるからである。この心自体の側からはそれ自身の内に行く手を遮る何ら敵意のある感覚は存在していないし、傷つけられた権利を回復しようとする意識も他者に対する要求も存在しないし、権利の領域といういっそう低い領域に、この心より下位に存在していたのだという告白を他者に求めるような高慢さもない」(Nohl, 286)。美しい魂の心情は常に和解へ向けて開かれている。侵害された権利を回復しようという下心や、世俗的な物欲にとらわれていない己の心情の清廉さを誇るといふ自負もその中には見られない。侵害された自己の権利を自己の意志に基づいて喜んで捨てる美しい魂は多くのものを失うように見えて、実は多くのものを自己の内を得る。「侮辱者との和解においては、この心は侮辱者に対して獲得した権利上の対立にもはや立たない。そしてこの心は自己の敵対的な運命と

しての、即ち他者の悪霊としての権利を放棄することによって、侮辱者と和解する。そして自分自身の生命の領域において同じだけのものを獲得し、自分に敵対していたのと同じだけの生命を友となし、神的なものと自己とを和解させたのである。そして自分の行動によって自己に向かって武装させた運命はそよ風の中に消えてしまうのである」(Nohl, 287)。美しい魂の境地においては人は他者からの不当な侵略と思われた運命と和解する。この美しい魂の境地こそイエスの愛の精神であり、人間性の到達し得る最も美しい境地である。イエスの提示した愛の精神はすべての権利と自己主張の次元を超越して生命との一体感を守ろうとする崇高な試みである。美しい魂において人間は何物にも束縛を受けない人間の内面における自由を獲得することができる。「最高の自由は魂の美の消極的negativな属性である。言い換えると、自己を保持するためにすべてのものを放棄する可能性である」(Nohl, 286)。美しい魂は単なる消極性において美しいと言われるのではない。主体的に権利を放棄し、和解の道を開くという点において美しいと呼ばれるのである⁽²⁶⁾。

私たちはヘーゲルが自己意識として取り上げた三つの形態について分析してきた。勇敢は忍耐よりも主体性という点から一段高く評価され、美しい魂は勇敢が固執する権利の領域を主体的に越えるという点で勇敢よりも更に高く評価されている。忍耐よりも勇敢が勇敢よりも美しい魂がより高次の人間の自己意識の在り方としてヘーゲルが評価したことの背景には、ヘーゲルが人間の本性として主体性を重視していたことが指摘されるのである。

おわりに

以上において私たちは若きヘーゲルが人間の本性として主体性を重視していたことを見てきた。ヘーゲルは美しい魂の境地を人間が内面において到達し得る最高の境地として高く評価したのであった。けれども、その際ヘーゲルが美しい魂を最高の主体性という観点から人間の本性の唯一の要素と見なしていたと解するならば、それは誤りである。ヘーゲルは『キリスト教の精神とその運命』の中で美しい魂をイエスの愛の精神として確かに高く評価しているが、その一方でイエスの精神が「何ら不動の限界をもっていない」(Nohl, 285)ため、自己滅却へと通じるものであることも認識していた。また愛の感情に個性の原理が生じると排他的になる傾向をもつものであることも認識していた。

ヘーゲルは人間の本性をより根源的に規定する国家の問題に突き当たるのである。

けれどもヘーゲルがイエスの精神に託して提示した人間の本性としての主体性は、他者を一定の基準や偏見で裁きがちな私たちにとって今なお新鮮で新しく、傾聴すべきものを多くもっている。

ヘーゲルの提示した主体性は一つの規定として絶対的な威力をもって私たちに迫ってくる永遠普遍の原理を追いかけるのではなく、私たちがそのつど問うて確認しながらその全体を回復し、自己のものとしてその真理を獲得してゆく絶えざる運動を指すのである。この意味において私たちはヘーゲルの主体性を創造的な主体性と呼ぶことができるであろう。

註

- (1) Schüler, G., "Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften", in *Hegel-Studien* Bd. 2, Bonn, 1963, S. 112.
 シューラーはこの論文において初期ヘーゲルの草稿断片に年代的な順番を付した。これがシューラー番号と呼ばれるものである。本稿においてNr. で示されたものおよび後出の表の中の番号はシューラー番号である。
- (2) ヘーゲルは体系期に至って、人間を人間たらしめる由縁のものが専ら「精神」であることを強調するようになる。ヘーゲルが人間を規定する際に前提としていることは絶対宗教としてのキリスト教が、神の受肉という教説によって初めて人間の精神的規定を生ぜしめたということである。イエス・キリストは「神の子」であると同時に「人の子」であることによって人類一般に属している。そして地上的な人の子はイエス・キリスト以来人間の普遍的で真実なる概念として、精神的な概念として存在することになる。ヘーゲル哲学の原理は精神であり、精神は絶対者として人間の普遍的な本質でもある。更にヘーゲルは『法哲学』の中で現実に存在する人間を欲求の主体である市民として位置づけた。ヘーゲルは「人間一般」とか「人間そのもの」といった概念を簡単に否定した訳ではなかったが、人間を市民的な権利を有することを考慮してでなければ本当に認めることはなかった。ヘーゲルが市民社会の中で初めて人間を認めた人間存在に対する理解の背景にはフランクフルト時代の草稿『キリスト教の精神とその運命』の中で展開された「愛による運命との和解」の試みが最終的には挫折するという人間の内面の本性に対する苦闘の姿があったように思われる。
- (3) *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Werke, Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten*, Berlin, 1832-45.

- (4) Dilthey, W., *Die Jugendgeschichte Hegels*, Berlin, 1905
- (5) Nohl, H., *Hegels theologische Jugendschriften nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin*, Tübingen, 1907.
 本稿ではこの書からの引用は本文中に'Nohl'と記し、続いてそのページを付して出典箇所を示すことにする。
- (6) Lukács, G., *Der Junge Hegel. Über die Beziehung von Dialektik und Ökonomie*, Zürich, Wien, 1948.
- (7) Falkenheim, H., "Eine unbekannte politische Druckschrift Hegels," in *Preussische Jahrbücher*, Bd. 138, Heft 2, Berlin, 1909.
- (8) Lasson, G. (hrsg.), *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, Hamburg, 1913
- (9) Hoffmeister, J. (hrsg.), *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stuttgart, 1936.
- (10) ノールの編集では基本的に第2稿が採用され、第1稿の削除された箇所は部分的に取り上げて脚注に付すという方法がとられている。このため第1稿と第2稿とのそれぞれのテキストの一貫した姿というものはわからない。けれどもノールの第2稿の編纂の正確さは後のシューラーらの検証によっても追認されている (Vgl. Schüler, op.cit., S. 123, および久保陽一「ヘーゲル『ユダヤ精神』の成立——ノール版の問題(1)——」『駒沢大学文学部研究紀要』第43号, 1985年所収, 63ページをも参照)。初期の草稿群の正確なテキストはシューラー、ニコリンによって、ライン・ヴェストファーレン学院編『ヘーゲル全集』において出版される運びになっているとはいえ、現時点ではまだそれを手にすることはできない。尚、本稿の問題関心もヘーゲルの発展史を探るというよりも、初期のヘーゲルの人間理解がどのようなものであったのかを探ることにあるので、本稿ではテキストとして最終稿のほぼ完全な再構成であるノール版を使用することにする。
- (11) 以下の表はシューラーの著作年代表と久保陽一、前掲論文、同著者「初期ヘーゲル断片 (Nr. 80, 81) 校訂案」『駒沢大学文学部研究紀要』第44号, 1986年およびJamme, Ch., *Ein ungelehrtes Buch*, Bonn, 1983. を元に作成した。
- (12) 澤田章『ヘーゲル』, 清水書院 (人と思想), 1970年, 186ページ。
- (13) ヘーゲル『政治論文集 上』金子武蔵訳, 岩波書店, 1967年, 解説247ページを参照。
- (14) 八田隆司「初期ヘーゲルにおける『実定性』の問題」『文学研究科紀要』(早稲田大学大学院) 別冊8集, 1981年, 3ページ。
- (15) 『ヘーゲル事典』弘文堂, 1992年, 「運命」の項参照。
- (16) 細谷貞雄『若きヘーゲルの研究』未来社, 1971年, 365ページ。

- (17) 中山愈『ヘーゲルの実存思想研究』以文社、1990年、276ページ以下。
- (18) ヘーゲルはユダヤ精神を人間の自然Naturとは異なる在り方として徹底的に非難したが、それはユダヤ精神が①支配-従属という実定性的側面を残した受動的な精神であること、そして②唯一神を信じる唯一の民族という思想を根底にして、他者を徹底的に排除する精神であること、更に③その排他性のゆえに愛の欠落した精神であるということという三つの理由によってであった。ユダヤ民族は人間の存在の最高の目的を動物的生存の維持と物質の確保とに置き、その二つの目的の成就を条件に彼らの唯一神に服従するのである。この関係において主体は常に神であり、ユダヤ民族は常に無である。また唯一神に愛される唯一の民族という発想は他者を排斥する思想であり、「ユダヤの民族性の魂die Seele der jüdischen Nationalität」はまさに「人類への憎悪odium generis humani」(Nohl, 257)であるとヘーゲルは言う。自己の生命の快適な維持を最高の目的とするユダヤ人には自らが信じる理念のために、自己の生命を犠牲にし得るような人間の存在の仕方もある世にはあり得るということが理解できなかった。「ただ異なるものHeterogenesのみが相互に犠牲にされ得るのである。財産Eigentumと生存Existenzは名誉Ehreとか自由Freiheitとか美Schönheitといった何か永遠なるものetwas Ewigesのためにのみ犠牲にされ得る。しかしいかなる永遠なるものにもユダヤ人たちは与ることがなかった」(Nohl, 258)。
- (19) Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, Kants gesammelte Schriften, Bd. V, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1931, S.85.
- (20) Ibid.
- (21) Ibid.
- (22) Ibid., S. 84.
- (23) Busche, H., "Das Lebn der Lebendiger", in *Hegel-Studien*, Beiheft 31, Bonn, 1987, S.256.
- (24) 中埜 肇「運命と和解」(金子武蔵編『日本倫理学会論集ヘーゲル』以文社、1980年、所収) 85ページ以下。
- (25) Nohl, 283.
- (26) 細谷貞雄、前掲書。