慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	若きヘーゲルの思索に於ける哲学と宗教の精神
Sub Title	Die Philosophie und der Geist der Religion im Denken des jungen Hegel
Author	渋谷, 勝久(Shibuya, Katsuhisa)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1967
Jtitle	哲學 No.50 (1967. 3) ,p.47- 71
JaLC DOI	
Abstract	Bis zur Frankfurter Zeit bleibt die Vereinigung der Entgegengesetzten nur ein Versuch, in dem die neue Gedankenwelt erst keimhaft entfaltet wird. Die Subjektivitat hat noch keine "absolute Identitat von Ungleichartigen", die zugleich die Objektivitat in sich umschliesst. Die Entzweiung im Dasein fuhrt damals nur in der "Vorstellung" zur "konkreten Einheit" der Entgegengesetzten, nicht in der "Erkenntnis". Die Vorherrschaft des sich "vorstel-lenden Geistes" verhindert die Entfaltung des "vorgestellten Geistes" und weiter des "absoluten Geistes". Der sich vorstellende Geist zeigt sich in Gefuhl, Einbildungskraft, Liebe, Reflexion und Religion und ist auf die Subjektivitat eingeschrankt. Ohne Verwirklichung des durch diese Vermittlungsbegriffe zu vereinenden Objektiven und Subjektiven ist fur Hegel die Uberwindung der Entzweiung im Dasein unmoglich. Bei dem Streben nach dem Absoluten musste das Jesusbild innerhalb des sich bestimmenden, sich vorstellenden Geistes bleiben, wahrend Christus als Sohn Gottes noch nicht innerhalb des bestimmten, vorgestellten aufgefasst werden konnte. Christus hat fur ihn nicht das Absolute sein konnen;-dieses muss nun als Geist innerhalb des Daseins gesucht werden. Die Objektivierung des vorgestellten Geistes muss daher uber das Leben hinausgehen und in der Bewegtheit des Seins als Prozess der Ontologisierung aufgefasst werden, die erst durch die Umdeutung des Reflexionsbegriffes ermoglicht wird. Dadurch entwickelt sich die Lebensmetaphysik in der Frankfurter Zeit zur Geistesphilosophie in der Jenaer Zeit.
Notes	第五十集記念号
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000050-0056

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

若きヘーゲルの思索に於ける哲学と宗教の精神

渋　谷　勝　久

序　論

青年時代のヘーゲルの哲学的発展が「神学的」思惟との断絶を示していることは周知のところである．事実，ヘーゲルの思索が「精神現象学」に於ける「意識の経験の学」としてのように展開されることなく，フランクフルト時代までは本質的に「宗教的」諸問題によって規定され，「絶対者」についてのみ理解され得る．しかし，問題はヘーゲルがどの様な観点から，哲学者として「神学」或は宗教を研究したかにある．ヘーゲルの哲学体系全般の中で，哲学的思索と宗教性がどの様に入り組んでいるかは既に多方面に渡って解釈されて来た．一面に於ては，種々の立場からヘーゲル哲学全体に於ける宗教の優位が主張されている[(1)]．この解釈からすると，ヘーゲル自身，その研究の初めには「神学」を研究し，後になお「宗教」について次の様に述べていることになる．人間は「宗教に於てその究極的な中心点を見出す……それ故，神がとりわけ最初である」(W. XI 4頁)．

しかし，ヘーゲルの体系草案及び完成せる体系，即ち1895—6年の「精神哲学」，「精神現象学」及び「エンチクロペディ」では，宗教は哲学と云う学の前段階，より正確には芸術と哲学の中間段階の地位を占めるに過ぎない．芸術は「直観」に於て，宗教は「表象された精神」に於て．そして哲学は「概念の形式」に於て成立する(「イエナ実在哲学」第2巻，265頁，268頁，272頁参照)．この事実から見れば，ヘーゲルに於て宗教の本質の決定的な

意味の転回がイエナ時代の初期に行われたことが推測されるに違いない．また，宗教がその本来の神学的意味でヘーゲルの体系の中で取り上げられるかどうかが問われなければならない．「精神現象学」でヘーゲルの述べるところによると，「真なるものは全体である」(Phil. Bibl. 21 頁)．ヘーゲルにあっては，いかなる真理も他の真理から離れていることは出来ず，全体の真理は媒介を通じて，あらゆる個々の真理によって，またそれと共に到達した運動性の各段階に於ける統一に於て，即ち全体の体系に於て成立する．「知られていることは，それが知られているからと云って，認識されているのではない」(28頁)．ただ単に，この真理が知られていること das Nur-bekannt-sein は，運動する真理が全体系と関連なく考察されることを意味している．あらゆる個々の真理は，それ故全体との関連に於ける一つの契機として，運動の中に保持されねばならない．それによって初めて「認識」が遂行される．ヘーゲルの思索が決して抽象的概念に向けられることなく，一つの事物の現実の全契機を含む具体的概念にいつも向けられているが故に，いかなる契機も一面的に強調されることは許されない．

他面に於ては，多くの研究家達は，ヘーゲルの神学的哲学的発展を跡づけているが，その際，彼等はヘーゲル自身によって起草された精神哲学をその拠りどころにしている．しかし，彼等はイエナ時代に於ける宗教の問題を主要でないことと考えている[(2)]．これに対して，宗教が本当に若きヘーゲルの思索に於て，その中心的地位を失ったかどうか，更に，ヘーゲルが果して宗教をその本来の神学的意味で一度でも考察の対象にしたかどうかが問われねばならない[(3)]．

後の体系では，自我と世界，精神と物質，魂と肉体，自由と必然，存在と非存在，有限と無限，信仰と悟性の統合がなされた．これらの全ての対立は，絶対精神の全体性に於て止揚されている．けれども既に最初から，テュービンゲン時代からイエナ時代の体系草案まで，ヘーゲルは――初めは無論潜在的にではあるが――彼の哲学的思索を「精神」，或は自然，生

命，愛，理性等の概念によって方向づけている．しかし，かかる志向は主観的なものと客観的なものとの間で，まだ様々に揺れ動いている．「精神」は後の概念では，「現実」を弁証法的に貫き通す「絶対者」と呼ばれ得る．この方向は「神学手稿集」の内部でも既に明らかに読み取ることが出来る．

本論文はヘーゲルの「絶対者」と云う概念が，いかにして存在の弁証法的運動性に於て発展するかを攻究するものである．第一部に於ては，フランクフルト時代までのヘーゲルの研究の発展段階に相応して，根源的並びに歴史的に生成した宗教に於ける一連の媒介概念を通じて，歴史的自然的世界に於ける諸対立の統一の可能性が問題となる．ヘーゲルの思索に於ける断絶を越え出るものは，自己意識の存在論化[(4)]として，存在の領域に於て指示さるべき過程の中に存する．ヘーゲルがフランクフルト時代までカントやフィヒテの様に「主観的」に把えた「反省」は，イエナ時代では内容的に，客観的に把握された，即ち存在論的な意味に於ける自己意識の機能へと移行する．

註（1） W. Dilthey: „Die Jugendgeschichte Hegels“ (38頁以下参照)
J. Möller: „Der Geist und das Absolute“, G. Lasson: Einleitung zu „Erste Druckschriften“, J. Wahl: „Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel“ (S. 164).

（2） K. Rosenkranz: „Hegels Leben“, W. Dilthey: „Die Jugendgeschichte Hegels“（上述38頁以下の „Die Wendung zum Pantheismus“ と云う章はディルタイ自身の根本的態度からはずれている）. T. Haering: „Hegel—sein Wollen und sein Werk“, J. Schwarz: “Hegels philosophische Entwicklung“.

（3） G. シューラーは „Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften“ (Hegel-studien, Bd. 2.) で H. ノールによる „Theologische Jugendschriften“ と云う表題を否定し，更に，新しい版では細部に渡って日付や題が変ることを予告している．しかし本論文では根本的にはノールの Chronologie に拠っている．諸断片の日付等の細かい変容は，根源的媒介諸概念の発展と云う問題にとっては，等閑に附せられ得るが故である．

（4） 存在論化 Ontologisierung と云う概念は，本論文の最も重要な概念の一

つであるが，それはヘーゲルの思索の次々なる根本的特徴を指し示すものである．即ち，Konkretisierung und Realisierung des Gedachten und Logifizierung des Seins als Ganzen.

第一部　宗教の領域に於ける分離に基づく根源的媒介概念の発展

一．ヘーゲルの宗教についての思索の端緒——絶対者の概念をめぐって

テュービンゲン時代の最初の手稿「国民宗教とキリスト教」に於て，ヘーゲルは宗教の本質そのものについて極めて控え目に考察し，いかにして神に近づき得るかと云う問題を提起している．まさにそれ故に，彼はイエスやキリストやキリスト教を最初から主要問題として取り上げるのを避けている．宗教とは人間生活に根を下したものとして把握され，今もなお生命のある国民宗教として考えられているのである．この観点からヘーゲルはイエスの宗教の中に，全国民を把握し共通の志操として生きているべきである真の国民宗教を探究している(ヘルマン・ノール「ヘーゲル神学手稿集」10頁参照，以下 N. と略す)．ヘーゲルは宗教的生活を，人間的心情の根源的な事柄と呼んでいる．「もしも神学が悟性や記憶の事柄であり……宗教が心の事柄であるならば……．宗教と神学では異った魂の力が働いて居り，両者に対する心情の準備もまた異った仕方で必要とされると云うことが自ら明らかとなる」(N. 9頁)．ここでヘーゲルが何故，最初から哲学的立場から「神学」と「宗教」を明らかに区別したかが明らかにされ得る．即ち，論証的悟性に拠るものは神学であり，もはや宗教ではない (N. 8頁参照)．ヘーゲルは，テュービンゲン時代，ベルン時代を通じて「実践的理性の要請」と云うカント哲学の影響の下にあるが，しかし，神学と宗教の分離ということは，ヘーゲルの思考方法の具体性によって，カント的な抽象的理性宗教を越えている．ヘーゲルによって描写されたイエス像は，この手稿

の中で肯定的と否定的評価の間で揺らぎ続ける．彼の意図は具体的実定宗教と抽象的自然宗教を厳密に区別し，人間の「崇高的なもの」(N. 3頁)への関連を明らかにするところにある．それに対する根拠はヘーゲルが，まず第一にキリストとしてのイエスについてではなく，道徳の師としてのイエスか，或はまた神の子としてのキリストについて語っていることに求められ得る(N. 67頁参照)．ベルン時代に書かれた「イエスの生涯」はテュービンゲン時代に於けるよりも，イエスを神の子としてのキリストではなく，一人の人間として，より一層明確に表現している．イエスの教説は神学上の意味で理解されたキリスト教から厳密に区別され，使徒達はその範囲内でイエスの復活を信じ，イエスを神の子，キリストとして認めているのである．イエスの宗教は，人間としてのイエスの運命を問題にしているのであり，キリストとしてのイエスが行った奇蹟や超自然的行為によって，又，イエス・キリストに本質的に属している受肉によって起ったことを問題にしていない．ヘーゲルはキリスト教に於ける神人と云う理念を拒否している．ヘーゲル的な意味に於ける神は，既にその神学的超越性を失っている．ヘーゲルでは神の国は，カント的意味に於ける要請された叡智界ではなく，人間にとって到達の得る目標である(N. 99頁参照)．それ故，ヘーゲルはイエスに次の様に云わしめている．「人間としての人間は……ただ単に全く感覚的な存在であり，その本性は楽しみへの衝動のみに制限されてはいない．——精神も人間の中にあり，神的なものの閃きも，あらゆる理性的なものの遺伝的素質も人間に与えられている」(N. 79頁)．

人間としてのイエスをヘーゲルは意識的に理想化し，受胎告知のキリストやその使徒達にほとんど嫌悪さえ示している．ヘーゲルは一面に於てキリストを，他面に於てキリストとその使徒達を極端に対立させている．この手稿の中で，度々奏でられるソクラテスに対する賞讃の声は，キリストとソクラテス（彼もまたその親しい友人達と当時のギリシヤ人との対立の中にあるが）との間の対立を示している．やや錯綜してはいるが印象深いイエス

の姿をとりめぐっているこの諸対立に於て，ヘーゲルの描いたイエスの宗教の形姿が，その根源的な姿に於て浮き彫りにされてくる．ヘーゲルの意図は宗教の現状を理解することにあり，かくしてこの状態を理想的国民宗教を目指して改革する道を開くことが出来る．ヘーゲルにとっては，その当時の宗教は超越的なものでもなく，内的主観的なものでもなくして，社会生活に内在的なものであり，かくて宗教の客観的に与えられた状況を改善し得ると考えたのである．テュービンゲン時代とベルン時代にヘーゲルは，キリスト教へのカント的立場に近寄り，真実の宗教は道徳的理性宗教であると見なしている．[1] しかし，カントとヘーゲルの間に於ける決定的相違は，ヘーゲルが宗教をただ叡智界に於てでなく，人間的歴史的世界の中に，即ち，具体的なるものの中に求めた点にある．それにも拘らずヘーゲルが宗教を把握しようとする努力は，極めて主観的に規制され（本質的には客観性を志向しながらも）そのため，与えられた世界を現存在として把えても，まだ歴史的発展に於て成立したものとして把握するまでに至っていない．ヘーゲルの当時の世界的視野に於ては，主観的なものと客観的なものとの対立は際立っているが，主観的なものと客観的なものとの絶対者と云う統一への媒介は未だ意識的に志向されていない．けれどもあらゆる諸対立は後期の弁証法的思考方法の萌芽を内含している．即ち，イエスとキリトスと云う像の二重構造は，後期の意味では，自らを規定し自らを表象する精神としてのイエスと云う概念の下に，そして，規定せられ表象される精神としてのキリストと云う概念の下に把握され得る．けれどもこの両概念はまだ媒介も融和もされていない．ヘーゲルは運動性の中に考えらるべきである対立を単なる対立としてしか考えようとしなかったのである．この解決されない問題は現実のキリスト教の実情とその歴史的成果との関係に対する問いにまで押し進められる．

「キリスト教の実定性」と云う手稿は，宗教の永遠に与えられた真理とキリスト教の歴史的に展開した形との間にある対立を描き出している．ヘ

ーゲルはこのベルン時代の考え方を，後にフランクフルト時代に書いたこの手稿の序説の中で，明らかに，しかし同時にその立場から既に距離を置いて，表現している．「実定的宗教は自然的宗教に対置される」(N. 139頁)．ヘーゲルはキリスト教の歴史的な形を，内的道徳性に於ける自由を外的権威との結びつきによって置きかえた実定宗教と見做している．「実定的信仰は我々にとって真理を有すべきである宗教的信条の一つの体系である．何故ならその体系は，信仰の下に服従し我々が拒み得ない権威によって示されているからである」(N. 233頁)．かかる「信仰告白」の代りにヘーゲルは宗教に関して次の様に注意している．「あらゆる真の宗教，そしてまた我々の宗教の目的と本質は人間の道徳性である」(N. 153頁)．そして,「何によって人が早くもキリスト教を道徳宗教と誤認し……その後，一つの実定的信仰になし得たか」(N. 156頁) と云う根拠を探究しようとする．ヘーゲルは真の宗教の理念に即応して，「イエスの生涯」に於て時間的に制約されたユダヤの法律と永遠なる自由の法律とを対立させた．その法律に従って,人間は心と良心の偽らざる声に耳を傾けるべきなのである．「この内的法律は」――ユダヤの宗教性ではあらゆる行為が外的権威によって,また外的法律によって規制されているのに対し――「それ自身によって与えられたものとして人間が自分から進んで服従する自由の法律であり」(N. 98頁) そして，人間はその法律を自分の格率とするのである．ここに於て，上述せる如くヘーゲルが当時イエスの原始宗教を道徳的理性宗教と見ていたことは明らかである (N. 89頁，126頁参照)．

ヘーゲルのキリスト教への批判は，彼の考えによれば，永遠の真理を保持する内容に向けられているのではなく，歴史的発展に於て変化し外面化した形式に向けられているのである．次の一節はヘーゲルの批判の決定的確立を意味する．「キリスト教は，しかし，我々の外で成立しているものとしての，与えられているものとしての道徳的法律を我々にさし示している」(N. 212頁)．キリスト教の内部に於ける客観的所与性と道徳的真理と

の分離は，ヘーゲルに非常に早くから，歴史的な誤った展開として意識されている．「生活と教説の間に隔壁がきずかれるや否や……宗教の形式が或る誤りを有すると云う疑念が生じて来る」(N. 26頁)．ヘーゲルにとっては，宗教は全く具体的に「生活」と結びついていなければならない．生活と教説との対立はピエティスムスの影響の下に成立したと考えられるかも知れない[(2)]．しかし，ヘーゲルの思考の世界は最初から「神学」の枠を越え出ていたのである．彼はカント的道徳的理性宗教に近づき，宗教の中に生命に内在するものを求める．後にヘーゲルは教会のあり方を考慮して「キリスト教徒はユダヤ人がいたところに再び戻って行ってしまった」(N. 208頁) と，その逆行を指摘している．自然宗教の有する道徳的法律の永遠的必然性は，実定的宗教の有する権威的法律の歴史的偶然性と矛盾している．これに対して，ヘーゲルは既にベルン時代に，ギリシヤ人やローマ人の古代の自由な国民宗教がキリスト教と対立して，自由市民にとって，自律的宗教として実現されたことを，理想的範型を示したものと考えている．ヘーゲルはローマの市民を次の様に特徴づけている．「彼等は自由な人間として，自己自らに与えた法律に従い，自分で上長とさだめた人間に従った……彼等は教えもしなかったし，学びもしなかったが，全く彼等に固有のものと呼び得た行為を通じて，道徳の格率を実行したのである(N. 221頁以下)．ヘーゲルに於ては，キリスト教は，古代に自由な幻想的宗教として全国民の所有であったギリシヤやローマの宗教との対立に於て，そして新たな時代では実定的宗教と区別される自然宗教との対立に於て見られる如く，キリスト教は一面に於ては（古代の市民宗教と対立して）私的宗教の性格をそなえ，他面に於ては（新しき時代の理性宗教と対立して）国家の教会と云う性格を有している(N. 48頁以下参照)．古代の国民宗教では見られなかった私的宗教と公的宗教との間の対立は，実定的なキリスト教に於ては必然的に現われ，単に客観的なものの主観化への，又，内的なるものの外化への過程に通ずる（特に N. 212頁参照)．その際に，若きヘーゲルの思索が，

再び主観と客観の間で行われている運動の中で揺れ動いているのに気付く．ヘーゲルでは，真の宗教とは最初から具体的に形づくられた国民宗教と見做されて居り，それは真の啓蒙の課題である理性宗教へ物神崇拝を除去することによってますます近づくことなのである(N. 17頁及び90頁参照)．イエスによって設立された道徳宗教は，しかし，その歴史的展開に於て宗教の私物化や国家化によって，理性的性格を失うに至る．宗教に於けるこの実定性の発展があったと云うことは，当時のヘーゲルには歴史的必然性と受取られた様に思われる．かくて以下の諸概念——道徳性と法律，自由と必然性，真の理想的宗教と現実にある実定性としての宗教——はヘーゲルによって対立せるものとして刻印されている．(3)

理性と云う概念は，テュービンゲン及びベルン時代のヘーゲルではまだ明らかに展開せられてはいないが，後の概念形態は，しかし，個々には暗示されている．感性は人間の全ての行為や努力の場合の主要な要素であり，「人間の本性は理性の理念と共に云わばただ内含されているに過ぎない」(N. 4頁)．当時のヘーゲルの思惟の中核には，神的なもの，理性的なものについて考察される人間的本性がある(N. 50頁)．そこでは実定的なものはまだ宗教の概念や本質には属していない．「宗教は三つのものから成り立っている．(a)概念，(b)本質的な慣習，(c)典礼」(N. 24頁)．宗教の内容は，神的啓示によって権威づけられるのであるが，本来は人間的理性によって洞察されねばならない概念の中に成立する．そしてこの概念は一部はそれ自身によって，一部はそれと結びついた慣習や典礼と云う実定的なものによって，国民の精神上に作用している．ヘーゲルの研究は，一面では宗教の形式的概念に，他面では，それと密接な関連を持つことなく，慣習や典礼に於ける宗教の表面化された内容に向けられている．ヘーゲルは，この時代には宗教の実定性を，主観とはいかなる本質的な連関をも持たない宗教的生活の一種の客観化と考えている．意志，思惟，愛及び信仰に於て存する主観と客観の分離，そして主観的に理性的に考えられたものと，客観

的に実際に存するものとの対立は，ヘーゲルのそれ以後の宗教についての哲学的研究の方向にとって極めて重要である．

ヘーゲルは「神学手稿集」の中で，絶対者に関して，ただ神，キリスト及びイエスについてのみ語っている．けれども，彼の思索の哲学的に考えられた「絶対者」への方向づけは，前述の如く，哲学的見地から「宗教」と「神学」を峻別すると云うことによって現われ出る．本論攻の今後の考察の中心点として立つであろう「絶対者」の概念は，ここでは今迄述べたその一般的な具体化の中にとどまらせねばならぬ．しかし，その概念はさし当り，本質的に相対的なものに，換言すれば，後期の概念用法に従って，規定された現存在に対立するものとして把握され得る．「しかし，現存在は規定された存在，具体的な存在である」(W. IV. 124頁)．「あらゆる存在は，それが措定されているが故に，対立したもの，規定されたもの及び規定するものである」(W. I. 51頁)．あらゆる現存在は，後期の意味では「他者に対する存在」(W. IV. 132頁以下参照) である．上述の諸種の対立関係(例えば宗教と神学，イエスの宗教とキリスト教，イエスと彼の使徒達，イエスとキリスト等)は，その対立に於て，絶対者にとっての可能な場を内含するものであり，絶対者は存在と現存在の運動性に於て統一性として措定され得，二者に分離したものの統一性へと発展し得るのである．

註 (1) 1793年にカントの「単なる理性の限界内に於ける宗教」が出版されたが，この著作はヘーゲルに強く影響したと考えられる (「ヘーゲル書簡集」第1巻，12頁及び14頁参照)． J. Schwarz, „Hegels philosophische Entwicklung“ 40頁参照，細谷貞雄著「理想と信仰と哲学」参照，

(2) P. Asveld, „La Pensée religieuse du jeune Hegel“ 128頁参照.

(3) J. Schwarz はこの観点を正しく再現している． „Die Vernunft ist für Hegel eins mit dem göttlichen Willen, der nicht über der Welt als ein transzendentes Gesetz schwebt, sondern in ihr als wirkende Kraft gegenwärtig ist. Erfüllung des göttlichen Willens, zu der Jesus den Menschen aufruft, ist darum zugleich eine Verwicklichung der in die Welt als ‘Natur’ eingeschaffenen Vernuntzwecke“ („Hegels philsophische Entwicklung“ S. 41).

二．存在の運動性への最初の洞察——愛，構想力及びキリスト教の実定性

フランクフルト時代にヘーゲルは一つの他の新しい観点から，宗教の本質に対する問いを投げかけている．特に，ヘーゲルが今や „Entgegengesetzten“ と呼び，後にはその統一として „Eins“ と称する自然的歴史的世界に於ける諸対立がいかにして統一されるかと云う問題である．この時代になって初めてヘーゲルは存在の本質的性格を運動性の中に措定し，その運動性は後期の意味では「或るもの」Etwas として客観的所与の統一を目指す「具体的なもの」と云う形で現われる．即ち，「現存在は規定された存在である．その規定性とは存在する規定性であり，質である．その質によって或るものは他者に対してあり，可変的であり有限的である．或るものは他者に対してあるのみではなく，それに即してただ否定的に規定されている．この否定は有限的な或るものに対して，まず無限的なものである．かかる諸規定が現われる抽象的対立は，対立なき無限性へ，即ち，対自存在へ解消される」(W. IV. 122頁)．「或るものは自己に単純に存在する関係として否定の第一の否定である．現存在，生命，思惟等は本質的に，現に存在するもの Daseyenden，生あるもの，思惟するもの（自我）等に自らを規定する」(W. IV. 130頁)[(1)]．ヘーゲルのこの様な根本的思考に応じて，存在は規在されたものとして，具体的なものとして，生あるものの運動性の中に把握される．このことは，まず愛と構想力を媒介として一者を目指し，究極的には絶対者を目指す対立の媒介の中に現われる．ヘーゲルは今やまず「生命」と云う概念に即して，対立の中に置かれたものを統一しようとする．キリスト教の実定性により惹起された主観性と客観性の分裂を克服すべく，ヘーゲルは意識の領域の中に「愛」と「構想力」を見出す．これらは，後の媒介概念からすれば，外面的としか見做されない媒介の仕方ではあるが，当時彼の思索が到達した段階では，それ自らの中に媒介の機能を担っているのである．このことは，ヘーゲルの宗教についての思索の転向を促し，そしてその転向は一見矛盾するかに見える次の二つの文章の中に読み

取ることが出来る.「宗教は愛と同一である」(「愛と宗教」1797年 N. 377頁)「愛はまだ宗教ではない」(「キリスト教の精神とその運命」1799年 N. 297頁). この二つの文章を理解する上に，当時のヘーゲルの意味で，愛の本質がどの様なものであるかが解明されねばならぬ.「真の一致，本来の愛は生あるものの下でのみ見出される.」「愛は感情ではあるが，個々人の感情ではない……愛に於て生命それ自身が見出される……そして個々の感情の合一が見出される.」 愛は「その関係が多様なものをいつまでも多様なものとしておいたり，その統一自体が対立したものである」悟性でもなく，また「愛にとっては規定することが，規定されたものに全く対立している」(N. 379頁) 理性でもない. 対立せるものを統一することは，愛の力をかりて可能なのであり，その愛はここでは感情に基づくものとされる. 生命を有するものの相互の統一は，それ故，主観的に過ぎない. 生あるものの感情である愛を有する人とは,「死すべきもの」即ち，時間的に制約されているにも拘らず，ヘーゲルは，愛が「制約しないもの，制約されないもの，有限的でないもの」(N. 379頁) であることを主張している. 感情はそれが与えられているところにあり，個々人の感情ではなく，その場合「感ずるものと感ぜられるものとが区別され得るがために，両者は対立し，感ぜられるものは悟性で把握され，客体ともなり得よう」(N. 379頁). ヘーゲルは「感情」を「生あるもの」と云う上位概念に包括し，「感情」を一つの存在概念として取り扱うことを望んだが，現実には，この「愛」と名付けられた断片では，愛は主観と客観の統一の生あるものの下に把握された一つの主観的契機であるに過ぎず，いかにしてこの契機が「反省」を通じて主観客観の統一にまで発展し得るかと云うことは，当時にあってはまだ明らかでない.「愛そのものがまだ未完成の性質である. 幸福な愛の契機では客観性に対する余地は全くない. しかし，あらゆる反省は愛を止揚し，客観性を再び作り出す」(N. 302頁). 愛は生命の根源的な未発展の統一であり，その統一は自己を反省それ自身の中に於て対立させ，かくてその根源

的統一を解消し得る．「……未発展の統一には分離の可能性と世界が対立している．反省はその発展途上……それが人間全体を人間自身に対立させるに至るまで，愛が反省を全く客観のない状態の中で止揚するまで，更に多くの対立をつくり出す」(N. 379頁，370頁参照)．反省は自らをただ単に主観的に表象するものとしてではなく，客観的に与えられたものとして規定する．その結果，表象の中へと受取られたものは，自己自身に戻って行く．分離を措定する原理としての反省にとっては，反省そのものを包括する存在が前提されている．けれども，この存在に意識と云う存在様式を有し得ずして，「生命」の下に包摂されねばならぬ．運動性に於ける生命はそれ自身の全体性を目指し，愛を通じて生あるものの感情の中に存在を体験するものとして現実に於て実現される．対立の媒介は，それが反省によって生じた分離を一つの循環の中で克服したとき．再び愛を通じて生起する．しかし，愛によって可能となる主観と客観の統一は，生あるものの領域では，主観的で，感情に制約されたままである．

主観と客観の統一の問題を更に発展させることを，ヘーゲルは愛を構想力と結合させて客観化することに求める．ノールによって「キリスト教の精神とその運命」と名付けられた手稿に於て，彼は次の様に述べている．「構想力によって客観化された愛に於ける統一のみが宗教的畏敬の対象であり得る」(N. 297頁)．かくて宗教の新たな理解への道が，構想力による愛の必然的な形態形成の宗教として開かれる．力としての構想力は，歴史的な宗教の成立を，主観と客観の間で把えることを可能にする．しかし，構想力は「国民宗教とキリスト教」及び「キリスト教の実定性」と云う手稿では全く別の意義を有していた．ヘーゲルが当時キリスト教との対比で真の宗教と見做していた国民宗教は「それが力強く構想力や心に作用するとき，その目的が魂全般に力や熱狂を（与える）ことによって，とりわけ私的宗教から区別される」(N. 19頁 頁参照)．「国民宗教であるべきあらゆる宗教は，必然的に心や幻想に関っている状態であらねばならぬ」(N. 23頁)．

フランクフルト時代に於てヘーゲルは，宗教とにって幻想や構想力の持つ意義を以前と異って規定している．「宗教とは神性を自由に尊敬することである．構想力なき単なる主観的宗教は正義に過ぎない」(N. 376頁，332頁参照)．ヘーゲルがそれによってベルン時代まで宗教を規定した構想力と云う概念は，フランクフルト時代では生あるものの下に於ける愛との関連を通じて変容される．或る有意義な機能が，それが宗教の実定性を新たに理解させるが故に，この愛との関連に与えられる．

ヘーゲルはベルン時代にキリスト教を実定的宗教として攻撃したが，フランクフルト時代ではまさにキリスト教の中に愛の最高の形姿を求めようとする．かくて宗教の実定性に対して最初に樹てられた基準は，全く異った外見を示し (N. 141頁参照)，キリスト教はヘーゲルにとって，もはや——主観性に即応して——否定的にのみ評価すべき「実定的宗教」ではない．主観性が構想力及び愛と結びつけられるが故に，主観性は今や次第に意識 Bewußt-sein にとって存在の一様式に発展する．実定性は生命の領域に於ける愛によって制限され，その愛は主観と客観の統一を惹起する．ヘーゲルはテュービンゲン及びベルン時代には，宗教の実定性を客観的に制約された偶然性と規定したが，フランクフルト時代には，宗教の実定性への発展は，今や逆に主観的に制約された必然性と考えられるようになる．次の一節は，ヘーゲルがまだカントの影響の下にありながらも，カント的道徳性への批判を暗示している．「イエスは，この誡を主観的になすために行ったのであり，この誡が普遍的法律であり，その法律の普遍性が人間的能力，普遍性の能力，即ち理性の外化であることを示すためにその道を行ったのではない」(N. 265頁)．主観性により実定性は制限され，その主観性は当為としての誡の概念に於ける普遍妥当性と必然性から生ずる．ヘーゲルはここで一面では，カント的抽象的道徳性に肯定的価値評価を下すけれども，具体的なもの，即ち現実に客観的にある宗教との結びつきから，直接に，個人的宗教性とカント的な形式的普遍的法律とを対立させる．ヘーゲ

ルにとってはキリスト教の実定性は，カント的な宗教の理解に従っては決して把握出来ないものであり，愛によって初めて宗教は現実性を得る (N. 265頁以下参照)．カントが要請する様な当為の優位は，フランクフルト時代では，一つの存在としての生命の変容である「愛」の中へと止揚される．ヘーゲルがキリスト教の実定性を肯定的に取り上げる理由はここにある．この実定性は生あるものの愛の中で止揚される故に，「必然性」及び「自由」も，ヘーゲルでは別の意味に考えらればねならなくなる．

宗教が歴史上展開するためには，実定性と云う存在様式に対象化することが，必然的な条件となっている．そしてまさにこの生起の必然性の中で，人間的自由がそれ自身に関わりを持たねばならぬ．フランクフルト時代に書かれた「キリスト教の実定性」への序文に於て，ヘーゲルは彼の宗教の歴史的研究から得られた宗教の実定性への発展の必然性を洞察して，次の様に述べる．「宗教は今や当然実定的となった．しかし，それはただそうなっただけであり，根源的にはそうではなかった．宗教は実定的でなければならぬ．何故なら，それ以外にあり得ないからである」(N. 141頁)．根源的自然的宗教の変容としてのこの実定的歴史的宗教の生成は，宗教性の特殊な要請からのみ把握され得る．しかし，それは宗教の本質から生じたのではなく，屢々人間性の「みじめな本性」としてある自然的宗教性の自己感情が，宗教に於ける実定的なもの，固定したものを形成することに向けられているのである．それ故，この様な宗教は本質上実定的となったり，歴史に於ける実現過程で必然的に実定的となったりするのではなく，或る特定の宗教が，国民にとって自然的であるか，実定的であるかは，国民の宗教的自己感情によって決定され得る．宗教が事実上，実定的宗教であるとしても，その評価は，宗教が人間生活の実状に根差し，国民生活に確実な実定的関係を持っているかどうかによる．けれども，宗教が一つの国民の歴史の上で，その様な仕方で自らを必然的に形成する場合，人間的意志の自由は，ただ「一面的な基準」(N. 141頁) であるに過ぎない．

人間生活全体のみが，反省を通じて，この宗教の意味を規定する．宗教そのものは，しかし上述のように，客観的現実的に規定されるが，同様に，極めて主観的に制限された愛によって考察された．ヘーゲルでは，存在論化の志向は意識の領域に向けられているけれども，その意識が現実に生命に於て展開されるかどうか，又，反省の機能が正しく解せられているかどうかは，ヘーゲルの思索のこの発展段階ではまだ明らかでない．生命の中に於ける愛と構想力とは，しかしながら既に対立せるものの媒介の方向へと働いている．

註（1）「現存在」Dasein と云う概念は殆んど，また，「現に存在するもの」Daseyendes と云う概念は全く，「神学手稿集」では現れないが，それは表現上のことであり，ヘーゲルの思惟に於て当時既に内容的には，この両概念は考えられていたのであるから，ここでそれを使用することは妥当であると思われる．

（2）「現実」Wirklichkeit と云う概念はフランクフルト時代には，まだ後期に於ける様に正確に規定されていない．「現実とは，本質と存在の直接の統一である」（エンチクロペディ 1830年 142節）「現実」とは当時，外的に我々から独立して成立しているものを意味している（N. 376頁以下参照）．

三．宗教の本質と絶対者——主観的なるものの克服に於ける生命と反省

主観的なものと客観的なものの間で媒介する中心に於ける構想力の作用は，今や，生命と云う包摂概念の下に考えられねばならぬ．ヘーゲルは，フランクフルト時代に，現に存在するものを根本的な生命と云う概念を導きの糸として運動性の中で解決しようと試みる．[1]

存在の経験は，生命を包括し，また規定する全体性と云う理念に向い，それは個別性及び制限性に本質的に対立している．しかし，それにも拘らず生命という概念は，ここではまだ或る特別なカテゴリーとして固定されず，それ故まだ発展の過程に於て，即ち，後期の意味で「精神」として，それ自身の運動性に於て考えられていない．そのため，次の様に述べられ

ている．「純粋な生命（自己意識）を考えることが課題である……純粋な生命の意識（純粋な自己意識）は，人間が何であるかの意識であろう．その中ではいかなる差別も，いかなる発展した現実的な多様性も存在しない」(N. 302頁)．「純粋な生命」は，個人と世界，有限的生命と無限的生命と云う対立するものへの思惟の分裂を克服し，絶対的存在を把捉しようとする．それは差別や多様性と対立して，合一へと，媒介されたものへと発展する．この意味でヘーゲルは次の様に述べている．「純粋な生命は存在である．」「神的なものは純粋な生命であるから……それについて語られる場合には，必然的に自らの中にいかなる対立も内含されてはならない」(N. 303頁以下)．自己意識としての純粋な生命は，ここで明らかに「存在」として規定され，あらゆる現に存在するものはそれと融和され，統合される．そこに自己意識の存在論化への萌芽は含まれているけれども，その展開に当っては，なお一つの前提条件が満たされねばならぬ．即ち，純粋な生命が絶対的存在の性格を保ち得るために，反省による媒介は具体的生命に於て，必然的な姿で現れて来なければならぬ．何故ならそれはまさに，後期の意味では対自存在[(2)]としての存在理由を獲得する自己意識であるがためである．生命が人間的なものであり，純粋な生命が自己意識であり，それが生あるものの限界の中にあるが故に，それは運動性の中に於て発展せねばならない．それにも拘らず，反省がその折々の統一を，同時に両極に分離したり，対立を媒介したりするので，自己意識の存在論的意味はまだ充分に明らかにされない．ヘーゲルはヨハネ福音書のプロローグの中に，最も単純な「反省の言葉」を見出す．「神とロゴスは，存在するものが二つの観点から考察されねばならぬ故に，区別される．何故なら，反省はそれが反省されたものの形式を与えるものを，同時に反省されないものと仮定する．まずいかなる分割も対立もその中にはない合一として，同時に，合一の分離や無限の分割の可能性を抱くものとして反省は存する」(N. 306頁以下)．存在するものも人間自身もまた無限の生命の全体から自らを分離し，そして分離さ

れている．反省は，分割し分離し対立させる原理であり，同時に規定された存在としての自己自身へと自己を引き戻す．それ故反省は動的な生命の運動性に於ける一つの契機である．分離を措定する一般的な生命の原理は，同時に再び分離性の領域を越えて働く生命性と同一である (N. 346頁以下参照)．しかし，その場合，ヘーゲルは当時にあっては作用する理念として有限の中に無限を把えることを可能にする考えをまだ展開していなかった．「無限的なものと有限的なものとの関係は勿論神聖な秘密である．何故ならこの関係は生命そのものであるから」(N. 309頁以下)．生命はかくて結合と非結合の結合である——この表現は，反省以外の一つの存在を予示する反省の産物である(N. 348頁参照)．神的なるもの，或は宗教は後のヘーゲル的意味では有限なものの無限なものへの高揚として表象されねばならず，この無限は精神であり，有限と無限の統一である．それにも拘らず，生命は当時のヘーゲルの思索に於て，その具体性の故に中心的地位を占める．しかし，生命はまだ弁証法との方法的関連に於て考えられていない．そのため，生命は疑いもなく後の意味では「精神」に相応するにも拘らず，全体としての存在するものの流動性に於てのみ把握される．その理由は，現実に関して「反省」がまだ後にイエナ時代に於ける如く，存在の様相に於ける自己意識の対自存在として考えられていないことに存する．

構想力，愛及び理性と云う媒介諸概念の発展は，分離概念でもあり媒介概念でもある反省との関連に於て，今や新しい視野の下に現れて来る．宗教の領域に於ては，構想力は主観（その内容は感情としての愛である）から客観（その形姿は共同体，教会として実定性の中に於ける宗教である）への移行を認識すると云う側面で作用している．宗教的現存在の主観と客観に分離した実在は，愛の媒介によって，その孤立した抽象性を克服し，統一にもたらされ得る．理性の愛との関連について，ヘーゲルはベルン時代に次の様に述べていた．「根本原理は…愛であり，愛が他の人間に於て自己自身を見出すが故に，理性と類似的なものである」(N. 18頁)．ここで，フランクフル

ト時代でもまた愛が「理性と類似的なものを有する」かどうかが問われねばならない．フランクフルト時代では，愛は既に述べた如く，本来は感性と結びついたものとして，ただ主観的にのみ考えられている．そして，宗教は構想力の助けをかりて初めて実現される．「この構想力によって本質とされた愛は，神性である」(N. 376頁)．宗教の本質がフランクフルト時代にはかなり主観的に考えられているけれども，信仰の存在様式は客観との関係に於て規定されている．愛及び理性は，反省する行為によって信仰を越え出て，自らを一つの「存在」に構成する客観的所与と云う性格を既に獲得している．「信仰は，二律背反がそれを通じて統一されている統一されたものが我々の表象に存在しているようなものである」(N. 382頁)．信仰に於て，現に存在するものの有する多様性は二律背反から解放されて居り，その結果，矛盾に於て見られる対立は，反省によって存在の統一性へと媒介される」(N. 382頁以下参照)．しかし，矛盾及び矛盾するものは，現に存在するものの内部で運動性に於て成立している対立の統一を前提としている．「矛盾するものは，既に統一されたと云うことによってのみ，矛盾するものとして認識され得る」(N. 382頁)．統一，即ち，様々の分離を通じて到達した媒介は，まさにそれ故に，あらゆる存在するものの根底となっている根源的綜合を指示している．信仰に相応して愛はもはやただ単に主観的のみではあり得ず，まず全体性として表現され，更に反省によってまさに生命に於て分離される具体的生命の領域へと持ち来たらされねばならない．「あらゆる反省は愛を止揚し，客観性を再び作り出し，それと共に再び諸制限の領域が始まる」(N. 302頁)．それ故，反省は客観性及び客観にとって構成的なものとして考えられねばならない (N. 376頁参照)．主観性と客観性とを貫き通しその統一を達成する反省は，さらに生命に於て成立する．生命や存在の流動性に根差し，主観的なものと客観的なものを自らの中に統合する反省は，後に「イエナ論理学」(76頁以下) に於て主観的並びに客観的反省と云う規定に至り，そして「信仰と知識」に於て，即ちカ

ント，ヤコビ及びフィヒテの「反省哲学」を論ずるに当って，絶対者の高みに達する精神に至る．「反省哲学」の意識はヘーゲルの必然的前提を形成し，そこに自己意識が立ち現われる．反省が生あるものの本質に即した全体性として作り出すものは，概念を自らにとり戻すこと Sichzurücknehmen であり，概念が自己自身へ還帰すること Insichzurückkehren である．それは規定し制約する契機としてではなく，その発展に於て規定され制約される契機として生ずる．反省の形式は，ただ単なる生命観に於てのみでなく，生命の本質を考察することに於ても成立する．

このように，まず生命に於て現れる統一は，ある一定の形式にとどまり得ず，愛の媒介によって初めて存在の運動性へと考えられる理性にまで発展せねばならぬ．

註（1） ヘーゲルの思索のこの志向は，若干の研究者によって正しく認識されている．W. Dilthey „Die Jugendgeschichte Hegels“ (s. 138), R. Kroner „Von Kant bis Hegel“ (Bd. 2, S. 147), H. Marcuse „Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit“ (s. 229).

（2） 1830年の「エンチクロペディ」では次の様に述べられている．„Das Fürsichsein als Beziehung auf sich selbst ist Unmittelbarkeit, und als Beziehung des Negativen auf sich selbst ist es Fürsichseiendes, das Eins,—das in sich selbst Unterschiedslose, damit das Andere aus sich Ausschließende“ (§. 96).

四，愛の二重構造に於ける存在の運動性と生命に関しての三位一体論

主観と客観の生命に基づく統一は愛によって規定される．「理論的綜合は全く客観的に，主観に全く対立せられる．実践的行為は客観を無化し，全く主観的である．愛に於てのみ人は客観と同一である」(N. 376頁)．その場合，愛は感情に制約されたものとしてのみではなく，存在に於て規定されたものとして措定されている．

ヘーゲルは「キリスト教の精神への原案」と云う断片で，道徳，愛及び宗教の三段階の相互関連を述べている．「志操は誠の実定性，客観性を止揚する．愛は志操の制限であり，宗教は愛の制限である」(N. 389頁)．ここで「論理学」に於ける概念の弁証法が想起される．しかし愛だけではこの三段階の相互規定をなし得ない．愛は一つの円環過程を形づくる．即ち，生命や根源的愛と云う未発展の合一から，反省によって生じた分離を経て，再び生命の発展せる合一に戻るのである．愛はそれ故に，自らに既に存在しているものを，第一に生成すべく有しているものである．愛は既述の様に，規定されたもののみではなく，規定するものである．ここで後に「論理学」で展開される様な，有の弁証法の形式が，その原初的姿で把握し得る．愛が，規定されるものであると同時に規定するものであるが故に，それは二重構造を有し，次の様に云われる．「宗教的なものは，それ故，愛の補全である(反省と愛は統一され，両者は結びついて考えられている)」(N. 302頁)．第二章の初めに述べた見せかけだけの矛盾——「宗教は愛と同一である」「愛はまだ宗教ではない」——は，今や，愛のこの二重構造の洞察を通じて解消されるに至る．

「キリスト教の精神とその運命」と云う手稿で，「愛」は発展概念として展開される．神の国は，現実にではなく心の中でのみ支配する愛の共同体である(N. 333頁参照)．心の中で，眼に見えない精神に於て主観的に規定して作用するものは，しかし，規定された生成や眼に見えるものとの関係で考えられねばならない．それ故，愛以外にもう一つ別の紐帯が必要であり，それによって神の国は現実の形姿を得るのである．「彼等（使徒達）の宗教，彼等の純粋な生命への信仰はイエスと云う個人にのみ関っていた．イエスは彼等の生ける紐帯であり，啓示され形づくられた神的なものであった」(N. 333頁以下)．生けるイエスと云う教区を構成する紐帯はイエスの死によって再び眼に見えるものと見えないものへ引き裂かれた．「しかし復活に於て，そして天に向って高貴なもの於て，像は再び生命を見出し，愛は

その一致の表現を見出した……宗教の要求はこの復活したイエスに於て，この形づくられた愛に於てその充足を見出す」(N. 334頁)．個々人の宗教的に規定された心情に於て，この結合は達成され得，宗教の要求は充足する．客観化された愛，即ち教区に於ては，しかしまだ何等の充足も存在しない (N. 336頁参照)．教区を構成するのに必要である紐帯は愛が客観化されたものでなければならぬ．それが神自身であることは出来ない．「神の客観的側面はただ単に愛の形姿であるばかりでなく，自己自身にとっても成立しているが故に，美に於て形づくられた愛を保持することは，まさしく復活せるイエスの宗教的側面である」(N. 334頁以下)．ここでヘーゲルが歴史上のイエスに愛の最高の形姿を見出していることを注意しなければならない．けれども復活せるイエスの存在様相は全く別に把えるべきである．イエス自身に破れざる統一と調和が保たれてはいたが，それはまだ未展開であった．それ故，イエスと云う神人は一人の人間の如く行い，反省し，生命から分離した．生けるイエスは規定する愛を啓示し，また規定された愛もイエス像の中に存在した．しかし，イエスの死後，形づくられた愛としてのイエスの愛は生ける愛として他の形式をとる．生ける愛がイエスの生命それ自身，即ち具体的なものに根差すのに対し，形づくられた愛は，今やその現実への客観化を失った抽象的な構想力の媒介によってのみ表象された愛に於て成立する．愛が復活の際に主観によって形づくられるが故に，規定されたものとしての愛の客観的性格は失われて行く．イエスの形づくられた愛の実現を，使徒達によって設立され指導された教区が果さねばならない．何故キリスト教が自らを実定的宗教として措定したかと云うことは，ここでイエスの死を通じて客観的に表象された愛と主観的に形づくられた愛の間の分離に於て明らかとなる．イエスの生命に於ける規定する愛と規定された愛の未発展の合一は復活に於て分離し，形づくられた愛の形成が始まる．「宗教の要求はその充足をこの復活したイエスに於て，この形づくられた愛に於て見出す」(N. 334頁)．復活せるものへの愛は，そ

の際いかなる客観的なものも，理性的なものへのいかなる類似もそこにはない主観的意義のみを有する．生あるイエスの主観的愛と客観的愛の合一はまさにその死と共に失われるのである．フランクフルト時代に媒介概念としての愛と共に始まる発展は，ここに再び分離に向うのである．その分離はフランクフルト時代の生命の形而上学では克服出来ないものである．

ヘーゲルの特異な三位一体論は，以上述べたところと並行的な思考展開を示している．その展開も生命という形而上学的概念の上に立っている．「イエスは自らを……神の子と呼ぶばかりではなく，人間の子と呼んでいる……しかし人間は神性のない一つの本性，一つのものではなく，概念，思考されたものである．そして人間の子とはここでは人間と云う概念に包摂されたものを云う．イエスは人間であり，或る本来的な判断である．述語は或るものではなく，或る一般的なものである」(N. 309頁)．生命に関する父と子の間の関係にとって，ヘーゲルのヨハネ福音書の冒頭の解釈は特に重要である．「ヨハネ福音書の冒頭は，より本来的な言葉で神と神的なものを表現する一連の命題を含む……最初にロゴスがあった．ロゴスは神と共にあった．神はロゴスであった．ロゴスの中に生命があった．しかし，この諸文章は判断の有する欺く仮象のみを持っている．何故なら述語は，反省の表現が判断の中に必然的に含む様に，概念でもなく一般的なものでもなく，述語は自ら再び存在するもの，生あるものである」(N. 306頁)．ここで「より本来的な言葉」として反省の判断によって主観的にのみ取り除かれるものは，イエスの言葉自身に関わる．「イエスの語ったところによると，父は私の中にあり，私は父の中にあり，私を見た者は父を見たのであり，父を知る者は私の教説が真理であることを知っている．私と父は同一である」(N. 312頁)．更に「子としてのイエスの父への関係は子の関係である．何故なら，子は本質に於て，精神に於て，その中に生きる父と同一であると感ずる」(N. 312頁)．神の子としてのイエスは本質に於て，即ち個々の生あるものに於て父と同一であると感ずる．精神 Geist は聖霊

heiliger Geist を意味せず，ただ生あるものを意味する．もしもヘーゲルにとって Geist が heiliger Geist として考えられているならば，Geist が本質と同一ではあり得ない．ヘーゲルは生命或は生あるものに三位一体論で決定的な場を与えている．「子の父への関係は統一や概念ではなく……生あるものの生ける関連，同じ生命である」(N. 308頁，311頁参照)．これによって神とイエスが生命そのものを媒介として同一であることが，認識出来る．その場合，聖霊が父と子の関係でどんな役割を果すか，更にこの役割がヘーゲルにとって本質的であったかどうかが問われなければならない．

ヘーゲルはヨハネ福音書第四章二四を次の様に解釈している．„Gott ist ein Geist, und die ihn anbeten, die müssen ihn in Geist und Wahrheit anbeten“ (N. 313頁，下線筆者)．新約聖書でこれに相応する箇所は少し異っている．„Gott ist Geist, und die ihn anbeten, die müssen im Geist und in der Wahrheit anbeten“．ヘーゲルは heiliger Geist と云う概念を決して用いず，又 Geist と云う概念に定冠詞を附与することを避けている．„Wie könnte dasjenige einen Geist erkennen, selbst nicht ein Geist wäre? Die Beziehung eines Geistes zu einem Geist ist Gefühl der Harmonie, ihre Vereinigung; wie könnte Heterogenes sich vereinigen? Glauben an Göttliches ist nur dadurch möglich, daß im Glaubenden selbst Göttliches ist“ (N. 313頁，下線筆者)．それ故 der Geist は der heilige Geist ではなく，また神自身への信仰は表現されず，神的なもの Göttliches への信仰のみが問題である．ヘーゲルにとっては ein Geist とは無限の生命そのものに外ならない．„Das unendliche Leben kann man einen Geist nennen, im Gegansatz《zu》der abstrakten Vielheit (des Toten)“ (N. 347頁)．神への信仰はヘーゲルでは，単に生あるものに於ける「感情」或は「礼拝」としてのみ把握される．

ヘーゲルにとっては，生命によってのみ他の生命の本質が認識され得る．かかる生命は思惟する生命として措定されるが，それはしかし信仰に於け

る有限的なものと無限的なものを，反省を媒介として統一出来ない (N. 347頁参照)．生命は有限的なものと無限的なものとの止揚ではあるが，それ自身の唯一つの対立が，反省の働きに於て哲学的に解明されるまで，その対立は解決されない．この様にして，宗教の本質はフランクフルト時代の終りに，ヘーゲルによって究極的に次の様に規定される．「有限的なものから無限的なものへではなく……有限的生命から無限的生命へのこの高揚が宗教である」(N. 347頁)．媒介概念としての反省が当時まだ未完成であるがため，生命の形而上学は，それが既に完全な融和を表現すべきであるにも拘らず，精神哲学へも，またドグマティカーやオルトドクセンに反対して全く新しい立場へも発展しない．けれどもヘーゲルによって解釈された「哲学的」三位一体論は，すでに宗教に於ける無限な個々の生あるものを指示している．それはしかしイエスの死後，愛の形姿に於てまだ魂の中にとどまっている (N. 368頁参照)．

具体的統一を目指しての愛の展開はイエナ時代に於て初めて遂行される．生命の形而上学は同時代の哲学者との対決に於て，特に反省の存在論化によって克服される．フランクフルト時代までの自らを「表象する精神」の優位は「表象された精神」，更には「絶対精神」の展開を妨げている．表象する精神は，感情，構想力，愛，反省及び宗教に於て示され，主観性へ制限されている．表象された精神の客観化は，生命を越えて，存在論化の過程として存在の運動性は於て把握されねばならぬ．そして，この存在論化はイエナ時代に於ける反省と云う概念の変容によって初めて可能となる．

(未完)