

Title	ヘーゲルの愛の思想について
Sub Title	Idee der Liebe bei Hegel
Author	西村, 皓(Nishimura, Hiroshi)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1972
Jtitle	哲學 No.60 (1972. 12) ,p.175- 202
JaLC DOI	
Abstract	<p>1. Nach dem Plane Hegels sollte sein Werk-"Der -Geist des, Christentums und sein Schicksal"-mit der Geschichte der jüdischen Religiosität beginnen, denn die Darstellung des Christentums bedurfte zu ihrer Begründung den Gegensatz desselben zum jüdischen Gesetz. 2. Von Abraham führt die jüdische Geschichte zu einer weiteren Stufe der Religiosität in der Gesetzgebung des Moses. Es wächst die Entfremdung von den Menschen wie von der Natur, die Armut des Lebens, die Hilflosigkeit inmitten der Gewalten, die das Volk umgeben, und so muss zugleich das Bedürfnis der Ergänzung eine gesteigerte Energie der Transzendenz und Macht des Gottes hervorbringen. 3. Die Griechen leben, nach Hegel, im Bewusstsein des göttlichen. Gehaltes der Natur und des Staates, und so herrschen bei ihnen Schönheit, Leben, Liebe und Glück. Durch das Leben der Juden. geht unendliche Trennung und Entgegensetzung, Passivität der Masse, Unglück. Hegel zeigt wieder, wie aus diesem Zustand die jüdische Religiosität und ihr Gegensatz gegen die griechische herauswächst. 4. Hegel erfindet im Christentum die neue Sittlichkeit. Erstens ist die der Gesinnung, d. h. die Geneigtheit so zu handeln. Neigung ist in sich gegründet, hat ihr ideales Objekt in sich selbst, nicht in einem Fremden. 5. Zweitens aus der ruhenden Gesinnung erhebt sich ein Streben, die isolierten Akte zu vervielfältigen ; es entsteht das Bedürfnis eines Ganzen der Vereinigung : die Liebe. 6. Es braucht noch ein Letztes. Bei der lebendigsten Vereinigung des Menschen ist immer noch Trennung. Dies ist das Gesetz der Menschheit. Aber die schöne Religion lebt in dem Ideal, das völlig vereinigt. Die religiöse Handlung, das Geistigste, das Schönste, strebt auch die durch die Entwicklung notwendigen Trennungen noch zu vereinigen und stellt die Vereinigung im Ideal als völlig seiend, der Wirklichkeit nicht mehr entgegengesetzt dar. So geht über die Liebe als Lebenszustand hinaus das religiöse Bewusstsein vom Zusammenhang alles Lebens in der Liebe.</p>
Notes	
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000060-0175">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000060-0175</a>

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.

## ヘーゲルの愛の思想について

西 村 皓

## 序 論

私がこの小論において取扱おうとする問題は、青年ヘーゲルはキリスト・イエスをいかなる者として理解したか、そして就中イエスの愛の精神をいかなる内実をもつものとして理解したか、ということである。この問題は私にとって非常に興味ある問題であるが、またいざ着手してみると、非常に困難な問題であることを改めて痛感した。

私がこの問題に関心をいただいた理由を述べることは、私のこの小論に対する研究態度ないし方針を明らかにすることにもなるので、そのことに少し触れたいと思う。

話は私の学生時代にさかのぼるが、当時私はソクラテスの愛の思想を『シンポジオン』を中心にして研究していた。そのとき一番問題となったのが追求的志向的愛と自足的犠牲的愛、すなわちエロスとアガペーとの内的関連の問題であった。これは従来教育愛の問題をめぐるしばしば論議的となっていたし、また現在でも最も困難な、したがって最も慎重に熟慮すべき問題である。この両者は互に質的に異なるものであるとする論にも種々の見解があるであろうが、しかしそれらの見解の大体の一致点は、エロスとアガペーを、例えば三次元の世界と四次元の世界のように考えている、さらにいえば、エロスは人間相互間の愛であるのに反して、アガペーは神と人との間における愛であると考えていることであろう。しかしそのように考えてもなおやはりともに「愛」であるということに関しては、そこに何らかの説明がなされなくてはならないであろう。エロスとアガペ

—とこの共通の「愛」との意味関連はいかに説明されたらよいのであろうか。

事実、ソクラテスの愛もイエスの愛もともに単なる特殊の別々の「愛」であるしかないのであろうか。ソクラテスのエロスは『シンポジオン』において語られている限りでは決して一つの特種な愛ではなかった。それはあらゆるエロティカをその根底において統一する所のもの、すなわち最も根源的な意味においてすべてのエロティカをそれにおいて包摂する所の魂の美における働きであった。そこでは自足的犠牲的な愛も魂の崇高さにおける働きとして欲求的志向的なエロスのうちに含まれるものであった。しかしソクラテスとイエスが、時代からいって約四～五世紀も隔っていることからして、ソクラテスはイエスの愛の精神、愛の宗教の何たるかを知る由もなかったことはいまさらいうまでもない。しかし、それにもかかわらずソクラテスのエロスの思想の中には自足的犠牲的な愛の精神が脈打っているように私には理解されたのである。私をしてかく考えさせた『シンポジオン』の一節をここに挙げるならば、それは次の如くである。「いまや漸く愛の道の極致に近づくとき、突如として一種驚嘆すべき性質の美を観得する。そしてそれは永遠の姿を保つ美そのものとして彼の前に現われる。……この美を観る者のみが真の徳を——それを把握するのは真理なるが故に——産出することが可能である。この真の徳を産出してこれを育てあげた者は神の友となることが許される。またそこにおいてこそ死すべき人間も不死のものとなることができる (211—212)。」さらにもう一つの理由は、それがすべてのエロティカの統一であるというならば、キリストの愛もソクラテスの愛の論理的帰結としてそのうちに含まれなければならないか、あるいはまたソクラテスのエロスもイエスの愛も結局は同じ精神に帰一するのではないかということ、是である。イエスの愛の精神が真実前者に属するものか、あるいはまた後者に属するものか、あるいは両者いづれにも属さず全然別の意味をもつものとして理解されるべきものか、この問

題はソクラテスの思想に対して最高且つ最深の意味においてその充実さに驚嘆し且つ敬服した私にとってもなおキリスト教の崇高な愛の精神の真意の明確ならざる限り、依然として未解決のまま残される。

では、何故この問題に答えるために私がヘーゲルの青年時代の著作を取り上げたかといえ、それは彼がこの著作においてキリスト教の精神とギリシア悲劇の精神との融和をはかろうと試みているからである。

私は、以上に述べたような疑問と関心を以って、『キリスト教の精神とその運命』のうちとくにキリスト教の精神、すなわちイエスの愛の精神についてできるだけ理解に努力するつもりである。

## 第一章 ユダヤ教の精神とユダヤ民族の運命

ヘーゲルはこの著作をユダヤ教の歴史の敘述から始めた。というのは、キリスト教の敘述はその基礎づけのためにはこれをユダヤ教の律法と対立させる必要があったからである。なるほどユダヤ教はキリスト教の母胎ではあったが、キリスト教はユダヤ教のうちに巢食っている有害な部分を断ち切っている。この有害な部分は後述に委ねるとして、この切断はかえってユダヤ教を貫いている本来の優れた生命を自由にし、且つそれを完成させるためであった。そしてこのことを真に理解するためにヘーゲルのとった態度は、キリスト教に対してもユダヤ教に対しても等しく批判的歴史的立場に立って考察した、ということである。このような立場からなされる表現は到る処に見出されるが、就中次に述べる言葉は彼の歴史観の一端を如実に示している。

「われわれがこのイスラエル民族解放の事実を、われわれの悟性を以ていかにして理解しうるかということは、上述の場合と同様、ここでは全く問題ではありえない。問題は、その事実がユダヤ人の空想と回想の生活のうちいかに現前していたか、にある。つまり、この事実における彼らの精神の行為が問題なのである(248~249)。」あるいはまた、「ユダヤ文化の状

態を子供の状態とし、その言語を未成熟の子供の言語とすることはできない。その言葉にはなおいくらか子供らしい響きが根深く保存されている。しかしそれ以外の、自己を表わすための重苦しい仕方はむしろ一つの国民のこの上ない歪められた形成の結果を示すものである (305)。」すなわちユダヤの宗教は、それがわれわれに与えている限りでは決して幼少の国民の表現ではなく、そこには一つの精神の発展過程の歴史的終末がある。ヘーゲルがこのように歴史的批判的見地——あるいは歴史を精神の歴史とみる立場——からユダヤ教並びにイエスの人格や事業を考察したいということは、極めて注目すべきことであると思う。たとえば、「奇蹟」を説明する場合、それは自然律を破壊するものであるとまづ前提して、イエスの復活は弟子たちの、世間を欺く宣伝であるとしたり、またイエスが海上を歩いたのは、実はさに非ずして海辺を歩いたのであると説明するが如き、いわゆる啓蒙思想家の言説は、なるほど従来の伝承に対する盲目的信仰を打破したという意味では大いに功績があったであろうが、いまだその奇蹟をその時代の信仰思想において、換言すれば、その歴史的意義において理解したとはいえない。結局それは何の解答にもなっていない。それは彼ら自称「合理」主義者が彼らの独善的な世界観に一致せしめんとする単なる牽強附会にすぎない。しかしながら、それ自身歴史的運命を背負っているかかる宗教の問題は、自己の独りよがりの思想を標準として牽強附会すべきではなく、これをその時代の信仰より、すなわち歴史的に説明されなくてはならない。この意味でヘーゲルが偉大な歴史的理解力の所有者であったということは、彼のこの著作の価値を益々得がたいものに行っているといえることができる。

さて、ヘーゲルは、ユダヤ民族の歴史はアブラハムを以て始まる、としている。なぜなら、「彼の精神は彼の子孫のすべての運命を支配した統一」であり、魂である (243)」からであった。ここでも歴史をあくまで精神の歴史として捉えようとするヘーゲルの立場がうかがえるであろう。またへ

ーゲルは同じ箇所、「アブラハムはさまざまの力と戦い、あるいは彼が強制や誘惑に屈して異端のものを受け入れて、自己を純粹に保ちえなかった場合、それぞれに応じて彼の精神はさまざまの形で現われる。すなわち武装と戦争の種々の形態をとるか、あるいは強圧者の桎梏に堪え忍ぶというような仕方となって現われる。そしてかかる形式こそ運命と名づけられるものである(243)」と述べているこの運命なるものも、ヘーゲル独自の精神の立場を暗示しているであろう。これらの言葉は彼の哲学上の根本思想を示していると思う。

ヘーゲルは、キリスト教の根本精神に言及する前に、まづユダヤ教の精神を解明しようとしている。これは、キリスト教がユダヤ教に対立して現われたものであると同時に、ユダヤ教がキリスト教の準備者としてあったということからして当然の順序であろう。

ヘーゲルによれば、アブラハムにおけるユダヤの信仰はすでに自然との統一にある素朴な意識の段階からはるかに離れている。ヘーゲルが歴史の最初の段階をかかると考えていたことは、彼が自然状態の喪失について語っていることからして明瞭である。すなわち、「アブラハム以前における人類の発展の過程について、すなわち自然状態の喪失に次いで起った原始状態が種々の仕方でその破壊された統一を再び回復しようと努力したこの重大な時期については、わずかに漠然とした足跡しか残されていない(243)。」そしてこの統一が分裂する最初のモメントをヘーゲルはノアの洪水に見出している。「ノアの洪水が人間の心情に与えた印象は深い傷であり、且つまた自然に対する恐しい程の不信の作用となったに相違ない(243～244)。」つまりここで人間は自然を害意あるものとして経験し、自然に対する人間の信仰は破壊され、それに代わって最も恐しい不信仰が現われたのである。かつては親しくて平穏であった自然が、それまで人類が自然に対して抱いてきた信仰に報いるのに最も破滅的な、抗し難い暴力を以てしたのであった。そしてその狂暴さといったら何の仮借もなく一切のもの

を荒廃させてしまった程であった。

ところで、このように分裂し反目したものの間に残された道は何かといえば、ただ支配するものと支配されるものとの関係だけである。この関係が、まさに、ユダヤ民族の精神に運命としてのしかかった外力であった。そしてノアは、この分裂せる世界の統一を超越的な支配関係、神とその律法の思惟された理想の中に再び作り出すことよって、この運命との和解を計ろうとしたのである。これに反してニムロド (Nimrod) は自然に対して防禦する者の地位をとり、動物をより強いものの法の下に従属させ、新しい洪水を防ぐために人間を強い力によって結合させて神々に反抗することによってこの運命と和解しようとしたが、この両者とも不可能に終わったのである。彼らが運命をあくまで外的な力として自己に敵対するものとしか見ることができなかつたからである。自然と愛との融和のない所に真の和解は成り立たない。ディルタイは、ユダヤ的なものとギリシア的なものを対比させようとするヘーゲルの試みについて、次のように指摘している。ここにすでにヘーゲルの提示するユダヤの歴史（発展）とギリシアのそれとの間の対立が現われている。ヘーゲルは、愛が自然と和合し、かくしてより美しい国の祖先となったドイカリオンとピル人 (Pyrrha) を想起している (D. IV. 71)。

アブラハムは自然と離れたユダヤの冷酷な精神の完全な典型であるとヘーゲルはみている。すなわち、ヘーゲルは次にこの事蹟と性格を詳細に論じている。アブラハムが故郷と自分の家族とを見捨てるとともに、すなわちその共同生活と愛の美しい関係を放棄するとともに、彼の生活には分裂と対立が支配するようになった。ここでもヘーゲルはユダヤ人とギリシア人を対比させている。「カドムス (Kadmus) やダナウス (Danaus) ともまた彼らの祖国をもっていたが、戦争でこれを失い、それで彼らは愛し合うために自由に暮す土地を求めた。しかしアブラハムは愛そうとはしなかつたし、またこれによって自由に暮そうとは思わなかつた (246).」すなわち

アブラハムが生活した土地には遊放者は何らの関係ももたなかった。アブラハムは人々の間を異国人として通って行ったのである。「アブラハムは地上の他国者であった。この土地に対すると同じように、人間に対してもまた他国者であった(246).」だからアブラハムは、小さな集団をなした人々と出会ってもそれを友として交わるといふようなことは決してしなかった。彼は決して彼らとの関係に深入りしないで、堅く自己の「孤立」を守ったのである。神の信仰というものも一般にその日常生活の特質から切り離されては考えられない。むしろそこから導き出されてくるものではないだろうか。アブラハムの場合もそういえると思う。つまりアブラハムは、それを想えば自己の孤独な現実の惨めさが消え去っていくように感ぜられる、そういった一人の支配者、支え手、彼岸のものを求めた、と考えられる。このようにアブラハムの神の根拠が自己を全世界に対立させ、これを軽蔑し支配せんとする彼の特異な生活態度の中にあつたがために、彼独りが神の恩寵者となつたのである。だからアブラハムの神は、本質的に古代ローマの氏神や各々の国の国民神とは異なるのである。この氏神や国民神を崇拝する国民は、一応他と孤立し、関係も少なく他を排斥してはいるが、同時にまた他者自身の信仰をも認容した。しかるにアブラハムとその後裔の奉ずる神は、他の民族に対して、丁度アブラハム自身がそうであつたように、敵意をもつたものであつた。

エダヤの歴史は、アブラハムの段階からモーゼの律法における、より高い信仰の段階へと進んでいく。アブラハムにおいて育まれた人間からの疎外、同じく自然からの疎外、生活の窮迫、さてはこの民族を取り巻く諸強国の中にあつての頼りなさは、いよいよ増大する。したがってそれとともに、この自己の力の欠乏を補うべく、彼らには超越者の増強された勢力、神の権力が必要だったのである。

かのエジプト脱出は、単に神エホバとモーゼの仕事で、民衆はただ受動的に動いたにすぎなかつた。そしてこの移動は、英雄的行為と偉大さを以



てユダヤ人自らの手によって行なわれたのではなく、自分たちだけのために、彼らの空想の中で、彼らの神によって行なわれた。そしてエジプト人はエジプト人で、悩むがままに放置されたのである。この不運なエジプト人に追われたユダヤ人は、多くの嘆き声を聞きながら立去っていった。

ユダヤ人は自らの手を下さずして地上に倒れた敵を見て喜ぶといった下劣な楽しみを味わっている。彼らは自分の蒙る悲しみだけは意識するが、それは惹き起すにいたった不幸の原因に対しては涙を流す勇氣ある意識をもたなかった。ユダヤ人は勝つには勝ったが、それは斗いとしたものではない。これに反してエジプト人は敗れはしたが、それは敵によって敗れたのではなく、服毒者が睡眠中に殺されたように、目に見えぬ攻撃に敗れたのである。エジプト人に対するこの民族の関係、仕打ちは、瞞着者のそれである。

ここでもまた無限の分離、対立、大衆の受動性、不幸がユダヤ人の生活を貫いている。すなわち、「ヘーゲルはこの段階においてもユダヤ人の心的状態とギリシア人のそれとを対照させている。ギリシア人は、自然の、そして国家の内容が神的のものであるという意識の中に生きている。だからそこでは、美や生や愛や幸福が支配している。これに反してユダヤ人の生活を貫いているものは無限の分離と対立であり、大衆の受動性であり、不幸であった。そしてここでもまたヘーゲルは、この状態からしてユダヤ的信仰とギリシア的信仰との対立が生まれてくることを示している(D. IV, 72)。ユダヤ人の信仰におけるが如く、神が無限の客体として全てであれば、人間は本質的には無であり、まったく空虚な生命のないものとなり、人間はただその神の恩寵によって生きているにすぎないであろう。彼らがこのようにただ神の許す限りにおいて何者かであるにすぎないならば、彼らは自分のものとしては何らの権利も何らの愛ももちえない、ただ精神上の隷属と動物的存在としてのみ許された作り物でしかありえないであろう。そこでは理想的なもの、自由なもの、美しいものはすべて非現実

的なものとして生活から追い出されている。これは愛や悦楽や美の直観において行なわれるギリシア人の「現実の神化」と対立するばかりでなく、この対立においてヘーゲルは、見えない神におけるユダヤの一神教に対して、ギリシアの多神教を高く評価しているという極めて注目すべき示唆をわれわれに与えている。

従来の見方からすれば、ユダヤの一神教はギリシアの多神教に対して高く諸価されてきたのであるが、ここではヘーゲルは、その従来のやり方に鋭く反対している。ユダヤ一神教の「形式」をとるか、ギリシア多神教の「内実」をとるか。ヘーゲルは後者を高く諸価したのである。そしてヘーゲルはユダヤ民族と彼らの神に対する関係をアンチテーゼとジンテーゼの論理的な関連の中に把握している。「一つの全体的立法の原理は祖先から受け継いだ精神であった。——すなわちこの原理は、一切の真理と一切の諸関係を包括しているもの、無限の客体であり、したがって精神は本来的に唯一の無限の主体である——人間がその与えられた生命を前提として、生ける絶対の主体、いわば唯一の綜合である限りこの原理はまさしく客体と呼ばれうるものである。そしてアンチテーゼは、一方はユダヤ民族であり、他方はその他の全人類と世界である。このアンチテーゼは真の純粹の客体である。これは彼らの外にあるもの、すなわち無限なものに対立してあるが、内容なく空虚で生も死もなく——一種の無である。ただこの無限なものがアンチテーゼを何かに変ずる限りにおいて何か或るもの、一つの作られたものになる、がそれはそれ自身のための生活も権利も愛ももたないような存在ではない(250)。」つまりここでヘーゲルの言わんとすることは、ユダヤ人の暗い信仰はやがて彼らの生活に重圧を加え、しかもこの神に対しては人間は取るに足らぬものであり、無限の客観的絶対者がすべてであれば、その国民は本質上内実のないもの、空虚な生命のないものとのり、彼らはただ神の許す限りにおいてある何者かであり、神の隷属者である他の何ものでもない。しかし神と人との対立的関係が止揚されるとき、

人間は真に自分のものとしての生活や愛や権利をもつ。すなわちそこには神と人との合一がある。しかしヘーゲルはここではまだ神と人との精神の合一の問題には直接触れてはいない、ただ彼の根本思想の片鱗をのぞかせているにとどまっている。

次いでヘーゲルはこのユダヤ的信仰からモーゼの律法の一般的原則を導き出している。それはすべて神が主人であって、人間のすべての行為は神への奉仕か、あるいは神が人間に許した享受である、という理念から出ている。したがって、このような律法の下にあるユダヤ人は国家の一員としては無である。各人はただ神との関係において価値をもつ存在にすぎない。したがってユダヤ人の行為は、できるだけ宗教と関連させなければならない。国家は人間の外部にあるよそのもの (das Fremde) である。また神をもつ所有権の徴として、またこれを預るものの徴として、土地でとれた産物の十分の一が神に支払われねばならなかった。「人間の肉体はただ貸し与えられたものにすぎず、本来の自分のものではなく、下僕が主人から与えられた仕着せをきれいにしておかねばならないように、汚さずに保たれていなくてはならない (251).」

このような律法のもとでは犠牲というものも、ただ人間は自分のものとしては何ももたず、神の恩寵によってそれを受け、所有するという意味から行なわれるにすぎないであろう。いかなる召使もただ主人ひとりに養育され、のちに直接その家政を計り、全国にわたる会計をよく取り扱い、家僕としての務めをよく果した。そして彼らには最も卑賤な仕事をする者から大臣に至るまで様々の階級があったが、神の秘密——秘事——に関することは大臣自身さえも与かり知らなかったのである。これと同様に、その一般の祭司が奉仕以外のことを習ったり教えたりすることはほとんどできなかった。この秘事そのものは、いかなる人間にも洩らすべからざる全く未知のものである。そして人間はただこれに盲従しうるにとどまる。ここでヘーゲルはエロイジスの神を対照させている。それによれば、エロイジス

の神への想像、感情、興奮、帰依、そしてこの神の啓示はなにびとにも許されたが、これを口にするには許されなかった。それは何故かといえば、そうすることによって、つまりは言葉によって汚されると考えたからである。しかるにイスラエル人は、神の秘事や行事や奉仕の規則を口にするのが許されていた（申命記 30. 11）。というのは、そうしたことには神聖なものではなく、神聖なものは常にこれら可視的事物の外にあると考えられていたからである。ユダヤ民族の神に対するかかる関係の結果として、神はモーゼに対して真理の中に姿を現わし、そこで本質を示すということにはせず、ただその隠された意志から出発する命令においてのみ姿をみせる。ヘーゲルは、メンデルスゾーン (Moses Mendelssohn) が真理は国家の法律というような形式を以て示されるものではないとしているのは正しい、といっている (253~254)。なぜなら、真理と名づけられるものは、かかる形式や信条で表わされるものではなく、真理は、われわれがこれを支配することも、またこれに支配されることもない、自由のものだからである。それ故、神の現存ということ、彼らに対して、真理としてではなく命令として現われてくる。このように服従することは、決して真理の形式をもちえない。なぜなら、「真理は悟性によって表象された美であり、真理の消極的性格が自由であるから (254)。」

ヘーゲルが詳細に記述しているユダヤ宗教史の次の段階はイエスの時代にまで及んでいる。すでに述べたように、ユダヤ教の基本は「律法」であった。ユダヤ人はこの「律法」において神の聖なる意志をみた。そしてそこでは神と人との関係は、主人と家僕の関係に等しかった。つまり支配するものと支配されるものとの関係であった。このような関係は冷厳そのものである。彼らには自主独立の精神はない。なるほど彼らは法律のもとではすべて平等であった。しかしその平等たるや万人みな自主独立なきが故の平等、いってみれば、不平等の平等である。国法のもとに国民の権利を律する場合を考えると、モーゼの場合は二人の有名な立法者ソロンとリュ

クルゴスはその共和国に打ちたてたものと非常によく似てはいるが、それはあくまで表面的形式的方法の点にとどまるものであって、その根本精神においては非常に違うのである。すなわちソロンとリュクルゴスは富の不平等のため、自由が脅やかされる危険を国家から除くために所有権を制限し、不平等の富から起る多くの不合理を除去したのであるが、モーゼの場合はどうかというと、家族の財産は永久に保護され、貧乏のために所有物や人体を売った者もユダヤ人の大祝典年（50 目毎に行なわれる）にはその物権を取り戻すことができたし、またその他の所有権は7年目毎に回復できた。その時田畑を多く得ていたものは、もとの耕作地の境界まで引き下らなければならなかった。このようにその結果だけを見ると両者とも同じようなものに思われるが、ギリシアのこの法律の根本精神は、この法律がなければ不幸が生じ、貧者の自由が危くなり、やがては政治的破滅に陥いる可能性があったのでこれを防ぎ守るという所にあったのである。ところがユダヤ人の場合は、何らの自由も権利ももっておらず、何物も自己の所有物でなく、すべては神から借りたものであり、国家の一員としては誰も何一つもってはいなかった。「ギリシア人はすべての者が自由で独立していたので、これを平等に保つ必要があった。ユダヤ人はすべて独立の力がなかったために平等にする必要があったのである（255）。」

今日でもなお続いているユダヤ民族の惨めな醜い状態は暫く措くとして、この民族の従ったすべての境遇は、彼らの根源的運命の結果と発展であるというほかないであろう。この根源的運命、この無限の力に彼らは強く対抗したのであったが、彼らはこの運命のために虐待されたのである。ヘーゲルはいう、「彼らが美の精神によって運命と和解し、この和解を通して運命を止揚しないうちは、依然として永く虐待されるであろう（256）。」ヘーゲルのここにいう「美の精神」や「和解」については後になって愛の精神とともに明確に示されているからして、ここでは運命、とくにユダヤ民族の運命について考察する。

一般に幸福を求めてかえって独立を失い、また征服されることによってかえって再び独立への勇気をうるという運命、こうした運命はたいいていの民族に共通する運命であるように思われる。ヘーゲルはユダヤ民族の運命の場合、これを二つの特殊な変容を辿ったものとしてみている。

その一つは、ユダヤ人は近隣の諸民族の礼拝形式をとり入れることによって、異国人とそしてまたさらに自然自体とさえも結び合うようになった際、彼らの心情には以前に比して一層人間的な感情が高まってきて、こうして一層友情的な関係が進み、彼らはさらに美しい精神を予感して異教の神に仕えたが、しかしこの異教の神への奉仕についても運命は相変わらず彼らを襲い、彼らはその信者になりきれず、ただこの神の奴隷になるにすぎなかった。いまや彼らはかつて自分自身およびその理想に打ち負かされていた世界に、逆に隷属するようになった。すなわちエホバを中心とする共同性は当時人びとの容易に賛成する所ではなかったのである。しかし他民族との混合により名誉と友情の結合により、奴隷的でなく友好的な共同生活の方法によって彼らのうちにも共同的なものが発展してきた。つまり彼らは一諸になって太陽を喜び月を眺め星を仰いだ。あるいは彼らが自己の感情を反省したとき、彼らはおのずから統一されている感情の紐帯を見出し、その星座をみては彼らが一つであるという同じ感情を想像し、星座は生きているものと考えることによって彼らは神々をもつにいたった。人類嫌悪というユダヤ的国民性の精神がほとんど失われ、友情のデーモンが彼らを異国のものと結びつけ、その嫌悪の限界を超えるに従って、彼らは逸脱者となり、いままでの奴隷生活になかったものを享樂するようになった。彼らが受け継いだ遺産のほかに、人間的な心情を摂取しうる余地がまだ十分あるという経験、この経験こそは主人より受けたものの他に、なお自分のものと称すべきものが十分あるという奴隷の抗命、不満であった。彼らもまた人間性を正しく感ずることができるようになり、本来の自由民に隷属する奴隷に再びならないようになったとき、この人間性ととともに彼

らの力は自然に弱まっていった。いかにして彼らがその運命である憎悪の古来のきずなを一気に断ち切って、美しい統一の組織を作りうるかということは、彼らのうちにある矛盾であり苦悩であった。彼らは間もなく再び鞭を以て運命に追い立てられた。すなわち彼らの共同性と国家の壊滅によって、彼らはさらに強力な権力者の餌食となり、他民族との統合も結局他民族への服従となったからである。「圧迫は再び憎悪を喚びさました。それと共に独立への衝動は真実なにか唯一の者に服従しようとする衝動となった(258).」すなわちこの民族の力はいまや外部にではなく内部に向った。つまり外面は服従していても、内面において「われは唯一神の選民なり」という優越感をもつにいたった。そしてこの感情は益々根強いものとなるばかりであった。

その二は、他の民族の独立の状態は幸福な美しい人間性を有していたのに反して、ユダヤ人の独立の事情は完全な受身のものであり、憎しみに満ちたものであった。彼らはただ生の享樂にのみ満足せねばならなかった。なぜなら彼らの独立は、わずかな飲食、ぎりぎりの生活を彼らに保証してくれたにすぎず、したがってこの独立を得ることはわずかなものを保つ代りに一切のものが失われるか、あるいは危険にさらされるかというようなわけであるからして、残るものはただ生きるということだけであった。彼らはこれを守りこれに満足した。しかしこうしたわけであるから、このような生の享樂は彼らをして多くの困難に堪え、多くのものを犠牲にすることを教えた。ユダヤ民族は少くとも他の国民の恐ろしさをよく知っていた。そしてそれを知れば知るほど、ユダヤ民族は観念で他を支配し現実では他に支配されるというような民族になっていった。すなわち一般にユダヤ人は現実に自己を諦めながらも、なお来るべきメシアを渴望した。彼らはメシアの到来とともに彼らの民族の世界制覇を心に願った。彼らの立つ瀬はそれ以外にないと信じたからである。彼らはほかのことはさておき、一度彼らの信仰が攻撃されるや、彼らはその奉仕のために頑強に戦った。

神への奉仕のために戦うとき、彼らは禁律さえも犯すことが許された。たとえば、他の命令によってはいかなる暴力によっても侵害を許さなかったほどの覚悟を示した安息日の祭さえもこれを犯してよかった。こうして彼らの行為は冒瀆的な狂気と化し、最も狂暴なファナティズムとなってしまったのである。このファナティズムはローマ人の適切な支配のもとに一時和らいたが、それはもう一度最後の光を発し、遂に崩壊してみずからを葬り去ったのである。

ヘーゲルは最後にユダヤ民族の運命をマクベスの運命に比して次の言葉で結んでいる。

「ユダヤ民族の大きな悲劇は決してギリシア的な悲劇ではない。この悲劇は恐怖も同情も喚び起しえない。なぜなら、この両者すなわち恐怖と同情とは、ただ美しいものの必然的な過誤を犯すという運命からのみ生れるからである。ユダヤ民族の悲劇はただ嫌悪を喚び起すだけである。ユダヤ民族の運命はマクベスの運命である。すなわちマクベスは、自然そのものから離脱し、自己ならざる他のものに執着し、かくてそれへの奉仕故に人間的本性のすべての神聖なものをふみにじり、遂には自己の神々に見棄てられ（なぜなら神は客体であり、マクベスは奴隷であったから）、その信仰そのものにおいて粉碎されねばならなかった（260）。」

ユダヤ民族の悲劇的運命の特質は、ヨブ記においてよく現われているであろう。すなわち、正しく善良なヨブは、神と悪魔との間になされた賭の試験台にされ、かくてヨブは、まったく悲惨な運命のどん底にたたき込まれることになったが、結局は、ヨブは神の信仰によってみづから救われるのであるが、これは要するにマクベスの場合、彼がダンカン王を弑逆して王位につき、遂にはダンカン王の長子の攻め来るに及んでその一部将のために打ちとられるという運命は、そもそもあの三人の魔法使いのためにあやつられているものと解されるが故に、ともにこの両者の悲劇的運命は、背後にこれを試み、あるいは操作するものがある、しかもそのものに対し



て彼らはどうすることもできず、ただそれに随い仕えるのみである。いつてみれば、彼らの運命は、外的権力ないし圧力として、個人ないし民族に上から襲いかかるといふ形式となって現われてくる。これがユダヤ民族の運命とマクベスの運命との共通点であろう。

しかるにこれに反してギリシアの悲劇的運命は、これを背後にあって操るというものもなければ、また悲劇の原因は彼ら悲劇を演じているものの誰もの中に存するというのではなく、つまり誰の罪にも帰せられないものである。彼らはみな、自己の正しさを信じて行為している。にもかかわらず結果は悲劇に終ってしまったのである。つまり古代ギリシアの悲劇は、その主人公の性格なりあるいはその意図といったものとはまったく無関係に種々の事情が紛糾してからに、そこからして不可避的に生ずるものである。こういう性質の悲劇は、誰彼を罰してこれを処分するなどというような方法によっては何ら解決するものではない。なぜなら、誰にもその悲劇に到らしめた責任はないからである。しかし彼らの精神は、そこでは完全に傷つけられ、非常な苦痛を味わっている。この苦痛は、どのようにして根底から慰められ払拭されうるであろうか。これはいままでに事実として生じたすべての対立や分離背反を根底から宥和統一する精神、すなわち愛の精神によってはじめてその運命と和解することができるのではないだろうか。ここに愛による運命の和解の問題が提出されてくる。

## 第二章 愛による運命の和解

「やがてユダヤ人の運命のさまざまな要素が醗酵しようとする最後の危機の直前に、イエスが現われた (261)」というヘーゲルの一断片の冒頭の言葉は、ここにイエスの歴史的発端が存することを示している。内部的醗酵の時代、すなわち異質のグループが互に反撥糾合し合って遂に一つの全体にまとまり、やがて純粋な対立すなわち公明な戦いが起るにいたった時代において、多くの党派的暴動が最後の幕を前にして起っていたのであ

る。ヘーゲルはこのような状勢からしてメシア思想の発生、イエスの出現の必然性、そして彼の避くべからざる運命などを理解している。

ヘーゲルはここでキリスト教とユダヤ教との対立の問題に侵入する。ユダヤ教が単に主人に奉仕すること、すなわち直接的な奴隷性、歓喜も愛情も伴わない服従を求める命令に対して、イエスはこれと全く反対のもの、すなわち人間の本能や欲求を対立させた。そこでは宗教的行為は最も精神的なものであり、最も美しいものであり、また発展による必然的な背離をも統一せんと努力する所のものであり、しかも理想に完全に合致しつつもはや現実に対立することなく、したがって一つの行為のうちにも現実を示し、これを確証せんとするものである。すなわちヘーゲルにおいては、宗教の本性は一切の対立を統一し、一切の分離を結合する所にあり、かつこの統一や結合が単なる彼岸的当為ではなく、如実を現実たる所にある。これを行為において直接証明するのが宗教本来の立場にほかならない。

しかるに、ユダヤ教の律法の精神は、まったく和解されない罪をめぐって永遠の対立と分離とをあらしめている。つまり、命令と服従の律法の精神においては、たとえ服従が徹底して行なわれたとしても、それは心からの喜びを以てなされたものではなく、そこにはなお対立せるものが全く調和されることなく残存しているであろう。そこで真の調和に達するためには、律法の精神そのものが否定され高められねばならないということになる。従ってイエスがユダヤ的律法に対立させた人間の本能や欲求という主観的心情は、カントにおけるモラリテートの如きものとは全く異なるであろう。そこでは理性は、感性的衝動に対して絶対他者としてある、つまり客観的な実践理性は道德の命令者であり、人間の本能とか欲求とかいう主観的心情はその服従者であるにすぎない。

しかるに、イエスは、人間のこの本能や欲求を宗教的行為の核心として認めたのである。そして、かかる宗教的行為こそ最も精神的であり、最も美しいものだというのである。それはその行為が人間の最も自然な本性か

ら出たものであるからして、純粹にして汚れなく最も美しいといったのであろうと思われる。すなわち、人間的自然そのものは全く何ら他によって脚色されず、その内において捉えられるものは真理そのものであり、従ってまた美そのものであり、それは本来的に自由なものである。しかもそれが最も精神的であるというこの言葉の中には、ヘーゲルが人間の本質的な姿を、精神——それは単なる個別的な精神ではなく、全生命的なものである。単に個別的な精神は可變的であり特殊的であり制約的である——において捉えていることを示すものではないだろうか。「かくして美の精神を欠いた宗教的行為は最も空虚なものである(262)」というヘーゲルの言葉は全く正しい。ここにいう美とは、しかし、アポロ的な静觀的美ではないことはいうまでもない。

さて、イエスはいまも述べたように全く客觀的な外面的な禁戒の精神を否定し、これに代うるに全く人間の知らなかったもの、誰も気づかないか、むしろは押し隠していたもの、すなわち主觀的心情一般を以てしたのであったが、さらにまた彼は道徳的ないし市民的法律一般に対しても反対した。この道徳的ないし市民的法律は、人間の自然的關係を禁止の形式をもって表現し、そのためこの全部あるいは一部が客觀的になる場合には、これに関連して種々の混乱や錯誤が生ずるようになる。というのは、一体法律なるものは、諸々の対立物を一つの概念に統一するものであるからして、その概念はその本性上統一をその対立のうちにおくが、この概念そのものも現実との対立において成立するものであり、従ってそれは一つのゾレンを表現するものとなる。そしてこれらのモメントから法律の形式が生じてくるのである。そしてもしこの法律が人間によって理解されるという形式に従ってみられる限り、法律は道徳的である。

しかるに、特定の対立物を規定的に統一するという内容からのみみると、ゾレンが概念の特質から生ずるのでなく、他の外部の力によって強調されるので、その限りでは法律は市民的となる。この場合には反対の統一

ということは考えられないし、また主観的なものではないためにこの市民的掟は多数の人間の対立する限界を内包している。しかるに、「純粋な道徳的法律は、唯一の生けるものうちにおいて対立の限界を決定するものである (264).」 そこでこういうことがいえよう。市民的法律は生けるものの相互の対立関係を外面的に規定するものであるのに反して、一方道徳的法律は一人の人間のうちの一つの面と他の面との対立、ないしは一つの力と他の力との対立を内面的に規定するものである。ヘーゲルは次のように述べている。「このような法律 (道徳的法律) は、この性質からみると、その一部は積極的である。なぜなら、この法律は、他には未知の一面的な力を反省させるものであり、それ故にこれによって他のものを排斥するか、あるいは支配するからである。しかしこの道徳的法律が全く積極的 (律法的) になりうる場合がある。それは、これが一人の人間の力としてではなく、全く他の力として働き、人間がこの支配者を自己の内ではなく、外にもつ場合である。イエスはこの法律の掟を、単に主観的なもの、個人的な恣意によるものにするために来たのではない。この法律が普遍的なものであることを示し、この普遍性が人間の能力、一般性や理性の能力の表示であることを示し、人間の力の所産を示す理性の発展によってこの法律に客観性と実証性を与えんとして来たのである (265 a)。

ここでヘーゲルは全くカントの道徳説に反対する。法を与える普遍的な理性と我々の衝動や性向との垂離は、まさにカント道徳説の立場にとどまるものである。しかしイエスは、人間をあくまでその全体性において再建しようとしたのである。だからたとえ命令が人間の意志の自律性に基づいてなされるといっても、それは法のポジティブイテートの一部を除去したものにすぎない。ヘーゲルは次のような比喻でこのことを説明している。「ツングースの黄教僧と、教会と国家を以て君臨していたヨーロッパの牧師とを比較し、その義務命令に服するのをみた場合、前者が自己を奴隷とし、後者が自由をもっているという差違は認められない。ただ前者が

主人を自己の外にもつのに反して、後者は主人を自己の内にもち、同時にこれの奴隷となるという相違があるにすぎない(265~266)。」すなわち、カントの道德は、個別が一般に圧制されること、一般的なものがそれに対立する個別的なものに勝つことである。ここでは理性はあくまで感性的衝動に対して第三者として対立する絶対の他者である。ヘーゲルがカントの義務や当為の概念の中に見出したものは、命令と服従を旨とするユダヤ的律法精神であった。しかるにイエスの道德は、法則への服従を強要する義務命令の道德ではなく、そこでは法則は止揚され、もはや法則なるものを必要としない、いわば無法則の道德である。

上述のように、カントの道德は、人間の能力、理性、普遍性の能力に根ざすものであった。そしてここには自律性があるが故に、理性はわれわれを支配する所のわれわれ自身の権力となったのである。これによって実際ユダヤ的な、他者への奉仕は廃棄されたことになる。がしかし、人間をその全体において再び建て直そうとする人は、この人間の心理の面を振りもぎって取ってしまうというような道を選ぶことは容易ではない。というのは、ここにもやはり対立がある、つまり生命体自身の中に一つの力の、他の力に対する対立が存するからである。だからして、ヘーゲルは義務に対するカントの尊崇を、ユダヤ的隷属に対してそれほど優れたものとは考えなかったのである。さきにも述べたように、ヘーゲルは、カントが規則づくめの教会宗教の信者に対して用いたツングースのシャーマンやモグール教の譬えを半ば嘲笑的にカントの義務命令の信者に適用した。そして両者の区別は、教会宗教が人を自由にし、ツングースやモグールは人を奴隷にするという点にあるのではなく、後者が主人を自己の外にもつのに対して、前者は自己の内にもつ、だがやはり自己自身の奴隷である、という点にあった。すなわちカントにおいては、特殊なるもの、つまり衝動、性向、心情としての愛、感性、その他何と名づけられようとこれらのものすべてにとら

て、普遍的なものは必然的かつ永遠に他のもの、客観であり、どこまでも破壊しえない実在であった。ヘーゲルはここで再びこれを統一、全人間の単一性と対立させる。

ヘーゲルは、実際、命令なるものを一般に斥ける。それはいかなる意味においても人間を奴隷にするからである。たとえそれがカントにおけるように人間の意志の自律性に基づくとしても、やはりそれは人間の生命全体の感覚から発するものではないから、そしてなおかつそれは絶対他者として自己の全生命的な心情に対して命令者として君臨するからである。このようにして彼は命令なるものを斥けるのである。だからたとえば、もしイエスが掟に「神と汝の隣人を愛すべし」という新しい命令を対立させたとしても、この“Gebot”という表現は、カントの義務のもつ“Sollen”とは全く違った意味のものであると考えられる。つまりヘーゲルの解釈によれば、イエスのこの言い廻しは不本意ながらとらざるをえなかった概念の形式を借りて考えられ表現されたものであるにすぎないのであって、義務命令が普遍的なものとしてその本性上概念であるのとは異なる。換言すれば、イエスの宗教のもつ倫理では、命令の形式はただ言い廻しの上だけのものであるが、カントの道德では、それが彼の倫理の本質自体に基づいているということである。こういうわけで、カントが「わけても神を愛し、汝自身の如く隣人を愛せよ」ということを命令と名づけたことは彼の大きな誤謬であるといわねばならない。なぜなら、カントは、概念と現実とが対立して、そこに義務命令があると考えて、それを生けるものの本質的な表現様式と見まちがえているからである。

ヘーゲルの考えでは、人間の本質における生々した関係は、こうした義務命令の形式では捉えられないのである。ヘーゲルがイエスのこの言葉を生の本質的な理解の上に立って解釈しなければならないといているのは、とくに注意せねばならないことであろう。ヘーゲルによれば、「神を愛す」ということは、自己が生全体のうちにあること、自己が何ものにも

制約されずに無限の中にあるのを感じることである。もちろんこの調和の感情の中には、なんらの普遍性もない、というのは、調和の中にあっては特殊な抗争をやめて和解しているからである(296)。」特殊が特殊としてあくまで対立し、互いに制約し合っている所には、調和はありえないであろう。そしてまた「自己の如く汝らの隣人を愛すべし」とは「彼を自己自身と同じく愛する」というのではなく、「彼を汝であるものとして愛せよ」ということであろう。なぜなら「彼を汝であるものとして愛せよ」という感情は、より強い生とか、より弱い生とかの感情ではなく、平等の生の感情であろう。換言すれば、「彼と汝と一なる如く彼を愛せよ」ということであって、問題はだからして“*liebe ihn, als der du ist.*”の‘*ist*’がいかなる意も味をもっているかということであるが、それは彼も汝も本質的に同一生命を享受するものであるという全生命的感情を表現したものであると思う。愛が本来かかる全生命的感情であるならば、それは命令されるという性質のものではなく、したがって愛においては、すべて義務の観念は失われる。カントが愛に与えるべく考えた意味——それは一切の義務を悦んでなすということであるが、愛をそのように考えるならば、愛は決して命じうるものではない、ということに彼は気がついていないのではないか。なぜなら、愛の中では一切の義務の観念が失われているからである。一体義務というものが喜んでなされると考えるのは、それ自身に矛盾を含んでいる。つまり、義務は必ず反対を要求する、そこには命ずる者と命ぜられる者との対立があるが、喜んでなす行為にはいかなる対立もなく、ここでは理想と現実は一である。

さて以上のようなヘーゲルのカント道徳説の批判は、大体二つの条項に基づいてなされてはいないだろうか。すなわち、一つは、カントが実践理性にその最高の表現をみせているように、人間のうちに自律的な無制約者を承認したことである。しかしこれはカントの優れた点であろう。他の一つは、彼はこの無制約者を多に対する一、特殊に対する普遍という形式に

においてしか持ちえなかったということである。これは彼の限界であろう。

さてヘーゲルはイエスの倫理のうちに、カントのそれと異なった新しい道徳を発見した。そのプロセスをディルタイに従って省みるならば、彼はそれを三つに分けている。

第一は、心意すなわち性向に関する道徳である。性向はそれ自身の中に根づいており、その理想的対象を自己自身のうちにもち、他のものの中にはもたない (D. 79)。「すなわちそれは自己の外なる主人の命令の中にも。又理性の法則道徳の中にもその存在根拠をもたない。それはイエスによってユダヤ人の喜びのない服従に対立せしめられたものである。それはユダヤ的服従の精神に対立するもの、すなわち人間に本来的な衝動であり、欲求であった。イエスは命令や服従を人間の自然に根づかせることによって廃棄したのである。しかしこの心意にも制約がある。すなわち、心意はその対象によって、またそれによって廃棄される垂離の特殊な様式によって制約されている。垂離は本来静止するもので、条件が入り来ってはじめて行為する、そしてそれを結合する。心意はただ行為に現われてはじめて見えるものとなり、また行為に現われてもただ不完全にしか提示されない。というのは、行為が示すものは、行為に現わし行為の結果として現われる客体的な事態にすぎず、生ける合一ではないからである。合一は単にこの行為の中に存するにすぎないから、常に個別的で、常に何らか孤立したものである。従ってこの行為の中に生起するとき、それはもはや合一されてはいない。これはまだ主観的精神の意識の段階にとどまるものであろう。

そこでより高きものが要求される。これが第二の段階である。静止的な心意から次にこの孤立的な行動を集め合わそうとする努力が高まってくる。「合一された全体への欲求、すなわち愛」(das Bedürfnis eines Ganzen der Vereinigung: die Liebe) が生まれる。愛は行為の無限の多様性の中に全体性を創り出そうと努め、個々の行為の制限性に多数者を通じ全体性、無限性の様相を与えようと努める。「愛は諸瞬間における多くの点を



結合する。しかし世界，世界における人間，世界の支配，これはそれにもかかわらずなお存立する (D. 80).」したがってここにもなおまた一つの制限がある。愛は生命の統一であるが故に，それは離反発展および生命の変化ある形態を前提とする。つまり愛の合一は完成的であって，はじめ未展開の合一の状態から出発するが，この未展開の合一には分離の可能性と世界とが対立し，さらには人間の全体を人間に対立させるが，ここではまだ合一と分離とがさらに合一されねばならないという問題が残されたままである。ここに愛の制限性がある。

そこでもう一つ最後のものが必要となる。宗教はもはやこの愛の限界についてなにも知らない。人間はいかに生命ある合一といっても，なお常に分離がある。これは人間性の法則ともいえるであろう。しかし「美の宗教」は「完全に合一せる理想」の中に，さらに附言すれば，「敬虔なる行為，最も精神的なるもの，最も美しきもの」の中に生き，発展を通じて必然的に現われてくる分離をもなお合一することに努め，合一を完全なものとしてもはや現実に対立しない理想の中に提示する。かくして愛におけるすべての生連関の宗教的意識は，生の完成的合一へ向っていくのである。

さて律法の信仰から新しい信仰へと導いたこのイエスの意識における革命は，ヘーゲルによれば，イエスの神に対する全態度を変化させずにはおかなかった。律法の対象性，他律性の廃棄からは，当然の帰結として，神，イエス，彼の教団，生活の全体を愛の中に合一させる内在的な生の連関が生まれてきた。人間が自身で意志をもつことになると，人間は神に対して単に受動的な関係とは全く異なる関係に立つこととなる。しかし二つの自立的な意志，二つの実体は存在しない。神と人間とは一つにならなければならない。だが人間は子，神は父である。人間は独立した自分自身で存立するものではない。人間はただ何かに対してのみ，限定されたものとしてのみ，したがってまた，父が彼の中にある限りにおいてのみ存在する。「彼らもまた我と一つであれ」というのは，イエスがその弟子に求めた信仰で

あった。それは父の子における、子のその弟子における真理の内在の信仰とあってよいであろう。すなわち弟子たちはすべて実体ではなく、また個々に分たれ、ただ普遍的な概念において一つとなっているにすぎないというようなものではなく、弟子たちはイエスの内にあり、イエスは彼らの内にあるものであって、両者はその信仰において、その精神において一つになっているのである。イエスは葡萄の幹であり、彼の弟子たちはその蔓である。この分割のうちに同じ自然があり、全体における同じ生命がある(314)。」

神は愛である。愛を外にしては神は存在しない。神のものでないもの、愛を知らないもの、こういうもののみが神を自己の外なる理念のうちにもつものである。神がイエスにあったこと、イエスが人間のうちに住むこと、これを信じないものは人間を侮蔑するものであるとあってよいであろう。愛が人間の中に住み、神が人間の中に住むなら、神々なるものは存しないであろう。語られるものは唯一の神でなければならない。

以上がこの基本的断片の要約であるが、ここにすでにヘーゲルの愛の思想の根本的な見解が示されてはいないだろうか。すなわち、ヘーゲルにおいて、愛は分たれたものの中に合一として、単一の中に対立の廃棄としてある。したがって、愛の宗教としてのイエスの宗教は、また人間の精神と神の精神との合一の体験でもある。そしてまたこの統一が、一度だけただ一つの例としてイエスの人格の中に実現されたのではなく、神の精神は人間の精神の中に顕現しており、この二つの精神の統一がイエスの宗教において意識されたのである。そしてこの神の精神と人間の精神と愛との統一的関連のうちには父と子と聖霊とが唯一の神の三つの格として現われるという、かの三位一体説に対するヘーゲルの解釈が用意されている、とみることができるのではないだろうか。ヘーゲルがこのような立場にあったとすれば、彼はこの時すでに当時の空想的な神秘主義にもまた合理主義にも共に反対していたことが判明するであろう。なぜなら空想的な神秘主義も合

理主義も共に人間と神との垂離を基礎としていたと考えられるからである。空想的神秘主義はこの垂離を超自然的な行動の中でなくそうと努めていたし、また合理主義は何の変哲もなく垂離を固持していた。すなわち、空想的神秘主義は自己と宗教のうちに支配している本体とを区別し、したがってまた、精神とは無縁な客体の支配という観念のもとに立っていた。これに反して合理主義は、神と人間との合一が少しも超自然的なことではないということを知らない。しかしそれは、合理主義が存在と当為、概念と実在などを分けて、これらをあくまで対立させている立場に立っている限り、当然の帰結であろうと思われる。ヘーゲルはこの二つの立場をアウフヘーベンする。ヘーゲルは総じて反省的悟性の立場、いふなれば反省哲学に反対する、——このことはすでに述べたカントの道德説に対する彼の批判などで明らかな所である。しかし彼のこの思想は、まだ完全な形で体系化されてはいないが、彼の無限なる生と愛との思想のうちには、こうした反省的悟性の立場を超えた考え方が支配しているということだけははっきりといえることである。(未完)

(追記) 本文中の引用文でただ数字だけを示したもの——例えば (314)——は、Lasson 版の “Geist des Christentums und sein Schicksal”. の頁末を示し、(D. 61) とあるのは、Dilthey 全集 (Teubner, 3 Aufl. 第 4 卷の “Die Jugendgeschichte Hegels” の頁末を示す。

## Idee der Liebe bei Hegel

*Hiroshi Nishimura*

### Résumé

1. Nach dem Plane Hegels sollte sein Werk—“Der Geist des Christentums und sein Schicksal”—mit der Geschichte der jüdischen Religiosität beginnen, denn die Darstellung des Christentums bedurfte zu ihrer Begründung den Gegensatz desselben zum jüdischen Gesetz.

2. Von Abraham führt die jüdische Geschichte zu einer weiteren Stufe der Religiosität in der Gesetzgebung des Moses. Es wächst die Entfremdung von den Menschen wie von der Natur, die Armut des Lebens, die Hilflosigkeit inmitten der Gewalten, die das Volk umgeben, und so muss zugleich das Bedürfnis der Ergänzung einer gesteigerten Energie der Transzendenz und Macht des Gottes hervorbringen.

3. Die Griechen leben, nach Hegel, im Bewusstsein des göttlichen Gehaltes der Natur und des Staates, und so herrschen bei ihnen Schönheit, Leben, Liebe und Glück. Durch das Leben der Juden geht unendliche Trennung und Entgegensetzung, Passivität der Masse, Unglück. Hegel zeigt wieder, wie aus diesem Zustand die jüdische Religiosität und ihr Gegensatz gegen die griechische herauswächst.

4. Hegel erfindet im Christentum die neue Sittlichkeit. Erstens ist die der Gesinnung, d. h. die Geneigtheit so zu handeln. Neigung ist in sich gegründet, hat ihr ideales Objekt in sich selbst, nicht in einem Fremden.

5. Zweitens aus der ruhenden Gesinnung erhebt sich ein Streben, die isolierten Akte zu vervielfältigen; es entsteht das Bedürfnis eines Ganzen der Vereinigung: die Liebe.

6. Es braucht noch ein Letztes. Bei der lebendigsten Vereini-

gung des Menschen ist immer noch Trennung. Dies ist das Gesetz der Menschheit. Aber die schöne Religion lebt in dem Ideal, das völlig vereinigt. Die religiöse Handlung, das Geistigste, das Schönste, strebt auch die durch die Entwicklung notwendigen Trennungen noch zu vereinigen und stellt die Vereinigung im Ideal als völlig seiend, der Wirklichkeit nicht mehr entgegengesetzt dar. So geht über die Liebe als Lebenszustand hinaus das religiöse Bewusstsein vom Zusammenhang alles Lebens in der Liebe. (Fortsetzung folgt)