

## 初期ヘーゲルにおける政治と神学

伊 藤 一 美

哲学者としてのヘーゲルは、同時に政論家でもあった。特に初期ヘーゲル研究のなかで、キリスト教を論ずるヘーゲルとともに、政治を論ずるヘーゲルが、例えばフランス革命との関係でとり上げられてきた。「しかし「若きヘーゲル」において神学的研究と政治学的研究とのからみ合いは依然として不明のままに残されている。」<sup>(1)</sup>本稿は、これら両者の関連を説明しようとするが、テュービンゲン時代、ベルン時代、フランクフルト時代の論稿を中心として論を進めたい。

### 1 政治・社会と宗教

ヘーゲルのキリスト教批判の論稿は、フランクフルト時代の『キリスト教の精神とその運命』において集約されているが、それに至るまでの諸論稿は、そこへと向かって深化・整合されていった足跡とみる事が出来る。したがって、いくつかの定まった構成要素をもっている。(1)ユダヤ民族、(2)イエス、(3)イエスと弟子、(4)ソクラテスとその弟子、(5)ギリシア・ローマ、そして(6)教会史、などがそれである。これらの中で、ヘーゲルの問題意識が最もよく現われているのは、(1)、

(2)、(5)についての議論である。そこで、初めにこれらを素材として初期ヘーゲルの政治と神学の問題を論じてみたい。

ヘーゲルは、イエスの登場にさきだつユダヤ民族の悲惨さを語る。

彼らは日常生活の瑣事にいたるまで、律法によって一律に拘束され、律法を体現している僧侶階級の支配に服していた。ユダヤ人たちには

「神の存在は、真理としてではなく、命令として現われるのであった。」<sup>(2)</sup>この神に彼らは徹頭徹尾依存していた。だから、彼らは理性と

自由とを忘れ、彼らの生活意識は、ただ飲食にのみかぎられていた。

自由な生を保持しようとするなどなかった。彼らの精神は奴隷根性に囚われていた。しかし、それだけではなく、彼らユダヤ人たちは政治的にも否定された存在であった。例えば、大いなるヨベルの年<sup>(3)</sup>

には「窮乏の結果自分のもち物や自分自身を売り渡してしまったものは、彼の物件を回復せられ、なおそのほか七年目ごとには彼の人格権を回復せられ、より多くの田畑を取得した者は元どおりの所有耕地の範囲へもどらせられた」<sup>(4)</sup>のだが、ヘーゲルによれば、これはソロン

の改革のように富の不平等が自由を脅かす危険を防ぐためではなく、

「土地は恩寵によつて家族に譲与されているにすぎなかつた」<sup>(5)</sup>からである。したがつて、土地の売買は神の掟にそむくことであり、ヨベルの年は神の命令を貫くためのものであつた。それは、政治的自由や平等のためではなかつた。彼らはいかなる自由も権利も持っていないから、国民としては無に等しかつた。ギリシア人のいう平等とは、すべてのものが自由であり、自立的であるということであつたが、ユダヤ人が平等というときは、それはすべての者が自立の能力をもっていないという意味であつた。このようにユダヤ民族は宗教的にも、精神的にも、政治的にも否定された存在であつた、とヘーゲルは語っている。

「この戦慄すべき現実をのがれるために、人々はもろもろの理念に慰めを求めた」<sup>(6)</sup>のだが、このときイエスが登場したのだった。「イエスは自分の民族の悪を根底から攻撃した。すなわち、高慢な敵愾心に満ちた態度であらゆる国民 (Nation) から孤立していることを攻撃した。そしてすべての人間を神へ、普遍的な人間愛へ導こうとした。愛も精神もない、勤行の機械主義を放棄するように導こうとした」<sup>(7)</sup>。イエスは信頼された。だが、それは「大部分彼の奇蹟のためであつた」<sup>(8)</sup>。ユダヤ人の精神は形骸化していたから、イエスのよびかけの真意はひびかなかつたのである。だから、イエスの教えがユダヤ人に受け入れられたとき、それは何か既成的なものに変形していく必然性をもつていたのである。

このように、ヘーゲルはユダヤ人の民族的状況と、イエスの出現と行為とを内在的連関においてとらえているのである。すなわち、ヘーゲルは民族的状況と宗教とを精神—政治—社会状況の連関性においてとらえている。

われわれは、同様の議論を、ギリシア・ローマ社会とローマ社会の中でキリスト教信仰が拡大していく過程とを論じた論述のなかにもみることが出来る。ヘーゲルの議論によれば、自由なローマはすくなくとも自由を失う最後の国だという名譽をもっていたし、また「ギリシア・ローマの宗教は、もっぱら自由な国民のための宗教でしかなかつた」<sup>(9)</sup>。しかし、幸運な戦争や財産の増大がぜいたくや快適な生活をもたらすとともに、アテナイやローマには軍人貴族や富裕貴族が生まれ、彼らが支配者となつた。「人々は、すすんで国家での優位と権力を譲り渡した」<sup>(10)</sup>。この時、人々はこの優位と権力をふたたび貴族階級から取りもどしうろと思つていたのであつたが、しかし事態はそうはならず、逆に貴族階級の優位と権力が固持、強化された。ヘーゲルによれば、こうなつたのもモンテスキューが説く徳——それは共和制の原理としての感情や意識であり、理念のためには個人の生命を犠牲にもするという感情や意識であるが——その徳がすでに人々の精神から喪失してしまつていたからである。国家が自己の活動の所産であるという考えが、国民の魂から消えた。けだし、ひとりの人間、あるいはごく少数の人間だけが全体をあずかつていたからである。だか

ら「国民は他とかみあつてはじめて価値をもつ個々の歯車でしかなかつた」<sup>(11)</sup>。かくて、国民はそのために生き、そのために死んでもよいというような普遍的な理念を見いだせなくなつていた。「自分が制定した法に従う自由、平和時には自分で選んだ政府に、戦時には自分で選んだ指揮官に従う自由、決定にあつた計画を遂行する自由は失われてしまつた。あらゆる政治的自由が失われてしまつた」<sup>(12)</sup>。人々にとつて、人生の目的は日々のパンを手に入れて、安楽に暮らすことだけとなつた。もはや、人々は公の徳というものを持たない大衆となつた。このような大衆に必要なものは、悲惨な境遇を補償してくれる他の支柱、他の慰めであつた。キリスト教が、それであつた、とヘーゲルは言う。そして、次のようにも言う。「ローマ国家の頹廢がキリスト教のゆりかごであつた」<sup>(13)</sup>。この国の没落によつて、キリスト教は支配を拡大していったのである。「けだし、この宗教は同じような墮落と、同じような、ただ色あいだけがちがうむなしさと欠陥とをもつていた民族のもとで生じたからである」<sup>(14)</sup>。

ここには、ユダヤ民族の状況と、そのなかからイエスが出現したことを説くベクトルと逆のベクトル、すなわちキリスト教がローマ社会での政治的自由と自由の意識の崩壊とをまつて、そこへと浸透していくベクトルがかたられている。しかし、共に国民的状况(政治的・社会的・精神的状況)とキリスト教という問題構成に概括されうる。

## 2 既成性

この問題構成のもつている意味は何か。このことを、まずキリスト教批判の内容から探ってみよう。「初期キリスト教徒たちは共通の信仰で結びついており……一つの集団を形成した」<sup>(15)</sup>。これが原始教会であつた。そこでは、個人が回心をしてはじめてこの教会に信仰を約束し、教会もその個人に信仰を要求したのであつた。もし、ある個人がこの教会をもはや必要としなくなったとき、その個人は自由に去ることができた。原始教会は、各人の自由な信仰を媒介にした結合体であり、各人の権利や国家の権利とは関係のない結合体であつた。だから、それは主体的な結合体であつた。しかも、教えと迫害との共有により、彼らの結合は一層強められた。最初の幾世紀かは、教会はこのような「共和国」であつた。

だが、すでにこの「共和国」で、意見は自由であるという原則と、多数意見に従うのが義務であるという主張との衝突がみられた。意見というものがもつ本性からすれば、個々人は多数意見に従うべきだといふ主張はおかしい。ましてや信仰の問題を多数決で決することは、もっとおかしい。だが事実は論争の終結とともに、勝つた方は少数派の服従という原則を適用するよう主張し、敗れた方は信念の自由をさげんかだ。しかし、勝者の力の前に負けた側は反逆者として虐待された。このことは、原始教会が拡大して国家のようなものになつてしま

い、多数意見が信仰の法となったことを示している。本質的にいえば、このことは信仰上の法が、すべて信仰の統治者によって作られるようになったということを示している。「教会が私的集団から国家に移行するとともに、私事は国事となった。その本性上から自由であり、そしてあったものが義務となった<sup>(16)</sup>。人々は自己の理性の場を失い、また理性と矛盾しているものでも義務として認めた。その結果、教会という国家の主な目的は、キリスト教徒が「法」に従っているかどうかを監視することとなった。このことは、教会がその信仰に従わない人間を破門する権利を持つにいたったということである。しかも、教会という国家は世俗国家と一体であったから、破門は同時に人間の人間から国家構成員としての市民権をも奪うことであった。異端者は決して市民権を得ることはできなかった。少数者は、信仰の自由も政治的自由も市民権も奪われた。人々の権利はここでも等しく空虚であった。

さらに、教会は教育を支配し、教会の成員たちが疑いを抱いたり、他の意見をもつことがないように、悟性や理性が固有な働きをなすことができなくなるような教育をしたのであった。ただし、教会の教育体系の基礎は、「或る学ばれたもの」*etwas Geleertes* である。すなわち、行為や真理の死んだ体系が、それであった。それが命令として語られると、その言葉と観念とが想像力や記憶に刻印され、悟性と理性の法則は沈黙してしまふ。このことは、教会が自由な選択と決意の可

能性とを全く否定したということである。「そればかりか、教会はわれわれの考えかた、感じかた、意欲のしかたをも法で定めた<sup>(17)</sup>。すなわち、感謝や怖れの感情や心持ちさえも命令した。教会の教育は「能力を自由にのばしていくという子供の自然権を踏みじり、自由な市民のかわりに奴隷を育て上げていた<sup>(18)</sup>。かくて、キリスト教徒は実体的にも、内在的にも教会の支配をうけ、服従するに至った。ヘーゲルは語る、「キリスト教徒は、ユダヤ人と同じ状態に陥った<sup>(19)</sup>。ユダヤ宗教の特徴である律法への隷従が、ふたたびキリスト教会のなかに見られるに至った。キリストの教えは既成的な宗派の信仰となった。「人間に対して道徳法をある与えられたものとして定立する<sup>(20)</sup>」という特徴をもっているのが既成宗教であるが、キリスト教はそのものとなった。ヘーゲルのキリスト教批判の内容は、この既成性 *die Positivität* の概念に集約されるが、それは人間にとって客体的となっている構造全体である。

既成性は、律法による支配と服従との関係をつくる根源であるが、それは『キリスト教の精神とその運命』のなかでは運命 *das Schicksal* と表現されたのだったが、その既成性をつくりだしたものは何か。ヘーゲルは、まずその原因をユダヤ的状况、イエスとその弟子たちとの関係のなかに求める。ヘーゲルによれば、イエスは宗教と道徳とを道徳性 *die Moralität* へと高めようとした道徳的な教師であった。しかし、律法に服従していた人々に徳を教え、道徳の頽廢している時代の

流れに抗していくためには、彼は自分の主張を權威 *die Autorität* に基づけて語らねばならなかった。かくて、イエスは自己の教えが神の意志であると語り、自己の教えに權威を与え、さらには奇蹟でもって教えを權威づけもした。この奇蹟信仰ほど、イエスの教えを權威化し、既成化するのに寄与したものはなかった。とすれば、このことが既成性の原因であるのか。

ヘーゲルの議論をさらに聞こう。ヘーゲルによれば、イエスは歴史的状况からやむなく權威を用いたのだが、そのイエスの教えの核心を、それをこえて理解し、伝え得なかった弟子たちに、その根源があるという。このことを、ヘーゲルはソクラテスとその弟子たちとの関係に比しながら語る。「ソクラテスの弟子たちはソクラテスを愛したが、それは彼の徳と哲学のためであり、彼の人格のゆえに彼の徳と哲学とを愛したのではない」<sup>(21)</sup>。このこと自体、彼らが単なる模倣の哲学者ではなく、それをこえるものであったことを意味している。彼らは独創力をもっており、ソクラテスの徳と哲学とに独創の印を与えたのである。それ故、彼の弟子は生徒ではなくみなそれぞれ教師であった。しかし、イエスとその弟子たちの場合はそうではなかった。弟子たちは、ユダヤ的な偶然的なものを放棄してはいたけれども、しかし「時代の子」でもあり、偶然的なものに依存する精神を捨てきつてはいなかった。「彼らは、共和主義者が祖国に対してもっているような国家に対する関心をもたず、彼らの関心はすべてイエスという人物に

限られていた」<sup>(22)</sup>。彼らは、他の一切の關係からのがれ、ひたすらイエスと交わり、イエスの教えを享受し、イエスに似た存在になろうとした。したがって、彼らもっているイエスの教えについての確信の基礎は、イエスと友人であることと、イエスへの依存とであった。イエスの徒になりきることであった。かくも、イエスの權威は大きいものであった。イエスとイエスの教えには「われわれが自分の信仰を隷屬させることを拒みえないような權威」<sup>(23)</sup>が伴っていた。「弟子たちは、この權威を神の意志の一部として、したがって義務として認識した」<sup>(24)</sup>。この權威は、使徒を十二人に限ることで一層確乎としたものとなった。「最大の信望を一定の人数に制限することによって、それら諸個人の信望が基礎づけられたのである」<sup>(25)</sup>。このことが、教会制度の拡まりとともに一そう本質的なものとなり、公会議となり、そこでの多数決にもとづく決定が信仰の基準として世界に命令された。ここに諸個人にとつて、客体としてたち現われる構造がつくりあげられたのである。だから、ヘーゲルはかの權威に既成性の原因をみるのである。しかし、この權威とは何か。

ヘーゲルによると「權威とは……一般に偶然的なもの *die Zufälligkeit* である」<sup>(26)</sup>。だが「必然的なもの *die Notwendigkeit* は偶然的なものから生ずる」<sup>(27)</sup>。必然的なものは偶然的なものとして生ずる。したがって、權威とは必然的なものの現象であり、權威に必然がやどっている。この必然的なものとは神であり、神の意志である。神はある種の

強制権をもっている。この神の権利から信者はのがれることは出来ない。信者にとっては、この力が精神の上に、自己の存在の全領域に作用しており、この支配に従ったときにはじめてキリスト者となりうる。それ故「信仰への資格は、理性が自由と自主性とを喪失して、よそよそしい力に何物をも対置出来なくなることを前提とする」<sup>(28)</sup>。すなわち、キリスト教徒は、「われわれの外にある或るもの、与えられた或るもの」*etwas außer uns Bestehendes, etwas Gegebenes* に支配されている。神が、そのようなものとして存在しているところに、既成性の根源がある、とヘーゲルは語る。

### 3 内在性—主体性

このようなキリスト教批判は、人間の内在性が支配され、自由が奪われていることに対するヘーゲルの告発であった。だから、かの批判によって、ヘーゲルが内在性を主張し、その確立を問うていたといかえることも出来る。それは、ヘーゲルがイエスを道徳性の教師であったとする点に現われている。イエスは「その国民の宗教心に道徳性を教えこもうとした」<sup>(30)</sup>とヘーゲルはいう。すなわち、イエスは「国民に精神と心情とに注意を向けさせた」<sup>(31)</sup>。これらは国民が「彼らの法に従う際に、それが神意にかなうためには生き生きと活動していなければならぬものであった」<sup>(32)</sup>。一般的にいえば、イエスは人間の行為の起源を衝こうとしたのである。その意味から、イエスの教説と原則は道

徳性の形成を、個々の人間形成をねらいとしていたといえる。イエスは「宗教と道徳とを道徳性へと高め、その本質をつくりあげている自由を復興しようとした」<sup>(33)</sup>。国民の道徳心をゆりおこし、心情 *die Geminnung* に働きかけたのであった。あるいは次のようにもいうる。人間の内面性を充実すること、人間の内在に自由と主体性とをうちたてるのがイエスのねらいであった、と。

同様のことを、われわれは『イエスの生涯』でもみることができる。「理性は、人間にその使命を教え、生の絶対的目的を教えるのである」<sup>(34)</sup>。この理性とは一切の制限と無縁で純粹な理性であり「神そのものである」<sup>(35)</sup>。たしかに、この理性も曇らされることもあるが、全く消されてしまうことはない。「理性のかすかな光は闇のなかでさえずねにともされている」<sup>(36)</sup>。この人間の価値を確立すること、理性を形成することこそ、真実の源泉であり、すべての人間が自分自身のうちにこの源泉を開示できる。このことを初めに説いたのはヨハネであったが、「しかし、人間にその生活原理の荒廢をあらためさせ、真の道徳性と神の純なる崇拜を認識させるのにより貢献したのはキリストであった」<sup>(37)</sup>。ここでもやはりヘーゲルにとって、イエスは道徳性の教師であった。だから、ヘーゲルがキリスト教を既成性として批判することによって、逆に内在性を提起しているのであるといえる。

このことは、ヘーゲルが『キリスト教の精神に関する草稿』<sup>(38)</sup>のなかで述べている道徳性についての論述からも証明されうる。そこでヘー

ゲルは、人間的生の分裂とその揚棄の問題を論じている。ヘーゲルによると、カントの実践理性は普遍性の能力であり、個別を排除する能力である。それ故、道徳命令は個別性と対立し、それを支配しようとする法である。だから、道徳行為には限定がともなう。すなわち、義務のみが主張され、個別が排除される。したがって、これは生のなかに分裂をつくり出すだけである。実践理性の立場では、生への関心が強まれば強まるほど、分裂が深くなって、理念は失なわれ、生はますます自己分裂する。ヘーゲルによると、この生の分裂を揚棄するものが道徳性である。「イエスは律法に主体を対置したのだろうか」<sup>(39)</sup>と述べ、「道徳性は生のなかの分裂の揚棄である。道徳性の原理は愛である」<sup>(40)</sup>と語る。ヘーゲルは人間の内在に愛をうちたてようとしており、ここにも内在性―主体性をかたるヘーゲルを見いだすことができる。

たしかにヘーゲルは内在性―主体性を問うている。しかも以上の議論から、ヘーゲルによるキリスト教批判は、キリスト教のなかでの人間の内在性―主体性を問うているのだといえる。あるいは、キリスト教は主体的宗教 *die subjektive Religion* たりうるか、否かと問うているのだともいえる。このことをより一般的にいえば、主体的宗教とは何か、と問うているといえよう。そして、この問いは本質的にはキリスト教を越えて、そしてそれを含めて一般的に内在性 *die Innerlichkeit*―主体性 *die Subjektivität* を問うているのであるといえる。

#### 4 国民精神

心情にふれる主体的宗教とは何か。それによってヘーゲルは何を語っているのか。

ヘーゲルは、テュービンゲン時代に『国民宗教とキリスト教』という稿を残しているが、これを手がかりに論を進めよう。そのなかで、ヘーゲルは客体的宗教 *die objektive Religion* と主体的宗教という問題設定を行い、一方ではキリスト教を客体的宗教として批判し、他方ギリシア宗教を主体的宗教として賛美し、それにならって国民宗教を構想している。

客体的宗教は「信じられている信仰」 *fides quae creditur*<sup>(41)</sup> であって、生きている信仰ではない。そこで作用しているのは感動なき感情であり、独創なき思考であり、内在性のぬけおちた信仰であり、「利潤を生まない資本」 *ein totes Kapital*<sup>(42)</sup> にすぎない。客体的宗教は「悟性と記憶」<sup>(43)</sup> からなり、「(客体的宗教は)頭のなかに整理されている。それは体系化され、書物に書かれ、他人に言葉で語られる」<sup>(44)</sup>。しかし、それは心情にひびかない。それは内在性をひからびたものにしていく。だから、ある人間について、彼には宗教があると、われわれが語るるとき、それはその人が宗教について多くの知識をもっていることを意味しているにすぎない。それ故、客体的宗教とは死んだ資本としての知識の集りにすぎない。だから、そこでなされている行為は、内在

性なき形骸化された行為にすぎず、現にいま行為がなされていても、心はそこにはなく、ただ行為が教典にそってなされているだけである。そこでは、ただ種々のきまりがあるだけである。したがって、「客体的宗教は抽象である。……（それは）自然学者が、昆虫を殺し、植物を乾燥し、獣を剝製にし、ブランドーに漬けて保存している標本棚である」<sup>(45)</sup>。客体的宗教とは、こうした標本の集りである。だから、そこでの信仰や道徳行為は生のない、死んだものでしかない。そこで語られているのは神とわれわれとの係りあい、神と全世界との関係などについてであるが、それは学問的な、むしろ形而上学的な認識でしかない。それは理屈をこねまわす悟性の認識であって、宗教ではない。それは、ただわれわれの義務や願望が神の理念や魂の不死という考えと結びついているのだ、と説く神学である。そこでは生がぬけおちており、むしろ「開かれた自由な心という美しく繊細な植物が、この重荷におさえつけられてしまう」<sup>(46)</sup>。だから、客体的宗教では、それが核となって外へと開かれてくるものは何もない。

これに対して「主体的宗教は、ただ感情や行為においてのみあらわされる」<sup>(47)</sup>。教義や宗教の力が人間の感情の織物に織りこまれて、行為への衝動となり、それらのなかで生き生きと現われる。このような宗教が主体的宗教である。そこでは、心情と宗教的動機とが共鳴し合っている。だから「主体的宗教は、存在の内在での活動であり、（そこから）外へとはたらきかけることであり、生氣がある」<sup>(48)</sup>。この主体的

宗教は、自然がどんな人間にも植えつけた繊細な気持、道徳性からおこってくる気持を胚種としている。「自然は、人間のなかに道徳性に対する感覚を、より隔った目的に対する感覚を、単なる感性という形でおいた」<sup>(49)</sup>が、これを土壌とするのが主体的宗教である。換言すれば、われわれの本性には、倫理的には確乎たるものではないが、悪い傾向に走るのをいましめ、最善を望むという感情、すなわち同情や親切や友情などがあるが、これらの感情を貫きとうしているものに倫理的感情としての愛があり、これが原理となって主体的宗教を基礎づけるのである。人々は、この愛によって他人のうちに自己自身を見出す。すなわち、愛において人々は自己を忘れて、他人のなかで生き、感じ、行動する。そのかぎり「愛は理性に似た或るものをもってい」<sup>(50)</sup>感情である。だから、そこでは人間は他者のなかでも自己を相互にみとめ合う。しかも、それが連りとなるから諸個人を結び合せ、共同体へと人々を結び合せる。それ故、主体的宗教とはギリシア宗教のような国民宗教 *die Volksreligion* である。その仕事は、構想力と心に働きかけて、精神に力と感激を生起せしめることである。すなわち、まどろみがちな自己の品位の感情を目ざめさせること、国民が品位を落すことがないようにすること、これが国民宗教の仕事である。だから、キリスト教を私的宗教とすれば、この国民宗教は公的宗教である。国民宗教では、その教説を押しつけたりはしないし、良心に暴力をふるうようなこともない。そこでは、理性にも似た愛がたらぬかれ



ているから、想像や心や感性と普遍的なものとの区別はなく、ともに揚棄されており、それ故生のすべての欲求と公的行為とが結合されて一体となっている。だから、国民宗教は、次のような性質をもっているといえる。「Ⅰその教説は、普遍的理性に基づくものでなければならぬ。Ⅱ想像と心と感性は、そこでなにか得るところがなければならぬ。Ⅲ国民宗教は、生のすべての欲求——公的な国家の行為が、国民宗教に結びつくような性質のものでなければならぬ」(52)と。国民宗教とは、人間に内在するものを全体的に包含し、そして公へと開られた宗教である。

この国民宗教は国民精神 *der Volksgist* を形成するとヘーゲルは語る。すなわち、ヘーゲルによれば、国民宗教は人間のなかに生きていく良い感情・愛をたずねて「自然の、この美しい織糸を自然に即してひとつの高貴なリボンに編みあげる」(53)が、このリボンが国民精神である。だから、国民精神は国民宗教の内実を自己のものとしている。したがって、そこでは、理性と感性、私的なものと公的なもの、政治とも一体である。だがしかし、国民精神がそのようにあるためには、政治も社会もそれを保障するものでなければならぬ。政治や社会において公と私の分裂があつては、このような国民精神は実在しえない。かくて、ヘーゲルは語る。「……国民精神を形成するのは、一部は国民宗教の仕事であり、他面では政治状況の仕事でもある」(54)と。だから、政治と国民精神と国民宗教とは一体的連関性のなかにある。

「国民精神、その歴史、宗教及びその国民が到達した政治的自由の段階は、ひとつの紐で編みあわされていて、相互の影響からも、また性格からも別々に切り離して考察すべきではない」(55)すなわち、宗教を問うことは国民精神を問うことであり、そして国民精神を問うことは政治を問うこととならざるを得ない。また、こうもいえる。ヘーゲルにおいては、内在性—主体性を問うことは政治と遭遇せざるを得ない、と。けだし、それは端緒的問いが、そのような構造をもっているからである。

## 5 政治

政治を論ずるヘーゲルはどうだろうか。そこにおいても同様の議論がみられる。

「ヘーゲルの哲学のように、ひたすら革命の哲学であり、しかもフランス革命の問題を中心的核としている哲学は、他には一つもない」(56)と、ヨアヒム・リッターが語っているが、ヘーゲル哲学も「時代の子」として、フランス革命の申し子であった。この意味で「革命歌の合唱」も、「自由の樹」も真実性をもってくる。ヘーゲルは自己の「たそがれ」においても、フランス革命への共感を語っている。「ここに於いて権利の思想、権利の概念がどっと一度に立ち上ることになったが、これに対して古い不正の陳腐は何の抵抗もできなかった。……これは輝かしい日の出であった。思惟をもつ限りのすべての者は共にこ

の新紀元を祝った。崇高な感激が、この時代を支配し、精神の熱狂は、恰も神的なものと世界との実際の宥和がここにはじめて成就されたかのように、世界を震撼させたのであった。<sup>(57)</sup> この熱狂を内容的に深化、展開したのがヘーゲル哲学である。<sup>(58)</sup>

確かに、ヘーゲルは初期の一時期、共和主義者であった。例えば一七九八年に出版された『カル親書訳』<sup>(59)</sup>で、ヘーゲルは次のようなカルの主張を支持している。「憲法の良し悪しを、支払う税金の大小で測ることは重大な誤りである。この場合、イギリス憲法が最悪のものとなろう。ただし、彼らのように高い税を払っているところはほかにないからである。しかし、それにもかかわらずイギリスほど繁栄し、個人的にも国民的にも尊敬を受けている国はヨーロッパには存在しない。というのも、イギリス人は自由だからであり、彼らは自由にもとづく権利を享受しているからであり、一言でいえば、彼らは自分自身に課税しているからである」<sup>(60)</sup>。カルは、政治を政治的自由、政治的主体性を尺度に評価している。これをうけてヘーゲルは語る。「一国の憲法の良さは、支払っている税金の大きさによって評価されない」<sup>(61)</sup>。と。そして、アメリカ革命もイギリス議会が決定したアメリカの輸入茶に対する税が高く、そのためにこうむる損害のために起ったのではなく、「わずかな金額のこと……最も重要な権利を失ってしまった」というアメリカ人の感情が、アメリカ革命を生じさせた<sup>(62)</sup>、とも語り、カルと共に人民主権による共和政治を主張している。共和政治は人民

と政治との一体化であるというるが、しかし、その一体化は人民の内在における私と公との一体化と、相前提しあわずしては存在しえない。ここに、政治と内在性との連関の設定をみることができる。

さらに、同一七九八年にヴェルテンベルグ地方の政治情勢が流動化したなかで、地方民会 *die Landstände* の改革を訴える政治評論<sup>(63)</sup>を発し、「ヴェルテンベルグの執行部 *die Magistrate* は人民によって選挙せられねばならない」<sup>(64)</sup>とよびかけている。そして、「……今こそ、人々が……公共的なもの *das Allgemeine* についての配慮を魂に強制すべきときであろう」<sup>(65)</sup>と語り、人々が共和政治の担い手となるよう訴えている。ここにも、共和主義とそれを支える公・私の合一を密めた内在一性—主体性への指向をみることができる。

古代共和国論におけるヘーゲルの議論はどうか。古代共和国は、ヘーゲルによれば、個人の政治的自由を基軸とした美わしき共同体であった。「彼らは自由人として、彼ら自身が定めた法律に従い、彼ら自身が自分たちの指導者とした人物に服従し、彼ら自身が決めた戦争をしたのだ」<sup>(66)</sup>。だから、戦いに財産も、情熱も、生命も捧げた。しかし、それは自由な共和主義者として、自己の理念のために、自己の義務心からであったから代償や補償とは無縁であった。自己の国家という理念の前には、個人としての自己の姿は消えた。彼らは、個人の存続や永遠の生などを望むこともなかった。死も恐怖ではなく、「死はギリシア人には生の喜びを想起させた。……それはギリシア人にと

つては生のかおりであったが、われわれにとっては死のかおりである<sup>(67)</sup>。けだし、彼らにとっては私的なものと公的なものが対立してはいなかったからである。それ故、彼らは個人としても、私的なものと公的なものとの合一という内在性をもっていた。むしろ、彼らには公・私という言葉がなかった。だれもが自由人であった。だれもが自分なりの法に従って生活していたが、国家の理念がそこにあった。道徳も同じであった。日常生活が道徳と一体であったから、生活自体が道徳原理の実践であった。したがって、生活自体が道徳の教育でもあり、学習でもあった。彼らにとっては、国家も道徳も生活そのものであった。たとえ、彼らが自由という言葉をもっていなかったとしても、真に自由であった。この自由が、古代共和国の国民精神の基調であった。それ故、古代共和国は自由な人々の共同体であった。ギリシア宗教の基調も自由であった。たしかに、彼らの神々も一切を支配し、人間を苦しめたり、幸福にしたりもすることができた。しかし、ギリシア宗教では神の意に反する自由も人間に保障されていた。「彼ら人間の意志は自由だった。彼らは自分自身の法に従っていた。彼らは神の命令を知らなかった。あるいは、彼らが道徳法を神の命令であると語ったとしても、それは彼らにとってはどこにもなかったし、いかなる文字によっても与えられていなかった<sup>(68)</sup>」。ギリシア宗教は自由な国民のための、自由な国民宗教であった。

ヘーゲルの古代共和国論によれば、古代共和政治とともに、国民精

初期ヘーゲルにおける政治と神学(伊藤一美)

神も、国民宗教も存在しえた。すなわち、自由を基調とし、しかも私的なものと公的なものを一体化している国民精神が、古代共和国の国民精神であったのだが、それは古代共和政治があつて、はじめて存在しえたのである。政治と国民精神は一体的連関性をもっている。

『ドイツ憲法論』<sup>(69)</sup>における議論はどうか。ヘーゲルはここで、ドイツ的自由 *die deutsche Freiheit* をフランス的自由 *die französische Freiheit* とを論評し、「第三のもの」<sup>(70)</sup> *Drittes* を導き出している。それは、フランス的自由を絶対自由 *die absolute Freiheit* として批判している『精神現象学』でも語られている。ヘーゲルによれば、ドイツ的自由とは「個別者の自由意志に固執して、普遍者のもとへの服従には反抗する」<sup>(71)</sup> ことである。このため、ドイツ帝国は三〇〇余にもおよぶ諸領邦が皇帝からなれば独立し、国家解体の状況にあった。他方、フランス的自由のもとでは、血腥い遊戯がくりひろげられるだけだった。ヘーゲルは語る。「ここ一〇年以來、ヨーロッパ全体は自由をえんとしてもがくひとつの民族の恐るべき格闘に注意を附釘けにし、そのためにおしなべてヨーロッパ全体が動揺のうちにあった……」<sup>(72)</sup>と。自由をめぐるひとつの民族の恐るべき格闘、これがフランス的自由の帰結であった。かかる帰結が生じたのも、フランス的自由が絶対自由であるからである。すなわち、ヘーゲルによれば、絶対自由とは、個別意志が絶対的自由をもつとともに、同時にそれが一般意志 *volonté générale* でもあるとされている考えである。だから絶対自由において

は、個別意志にとつて、「世界はただちに自己の意志である」<sup>(73)</sup>し、また世界は「全個人そのものの意志である」<sup>(74)</sup>。かくて、各人の意識的行爲がただちに一般意志の行爲となる。したがつて、すべての人間の絶對的な平等も絶對自由の内容である。こうして、絶對自由のもとでは組織も、分業も、身分も、国家も否定される。もし、行政組織がつくられたならば、それは一般意志の実現であるが、同時にそれが絶對的平等や個別の絶對的自由を否定したことになり、組織は人々と敵対してしまつてゐる。だが、絶對自由とは個別意志がただちに一般意志であるから、常にいづれかの個別意志によつて組織がつくられ、そして己だけが一般意志であり、普遍だと称して、他を個別として排除する。しかし、排除された個別も逆の主張をする。このように両者は結び合わない。両者を結びつける媒語がない。政府も反政府も、ともに徒党である。したがつて、「一般的自由（絶對自由のこと）の唯一の仕事及び行果は死であり」<sup>(75)</sup>、しかも内面的なひろがりや成果のない死である。「キャベツの頭を割るとか、水をひとのみするとか、それ以上の意味をもっていない」<sup>(76)</sup>死である。絶對自由の帰結は死を伴う流血の遊戯でしかない。かくて、「……自由についての理解に変化が生じ、（ヨーロッパ全体は）以前の空虚さと曖昧さから純化せざるを得なかつた」<sup>(77)</sup>。すなわち、「この血腥い遊戯において自由の雲は消え失せ、この雲を抱擁しようとして諸民族は悲惨のどん底に落ち込んだので、自由についての明確なイメージと理解とが世論のうちに滲透するに至

つた」<sup>(78)</sup>。ここに、ドイツ的自由の崩壊と合わせて、「絶對自由が何であるかを経験した」<sup>(79)</sup>人々には、「自由のためには確乎たる統治が必要である」<sup>(80)</sup>という国民的自覚が生じた。この自由において、個が個にとどまろうとすることも、また個がただちに普遍だといふ主張も消え、私的なものと公的なものとが一体化される。この自由は第三の自由でもいえるもので、新たな内在性、国民精神である。この立場において、人々は「否定と区別を受け容れて集団組織に服し、分け与えられて制限された仕事に帰る」<sup>(81)</sup>。ここに新たな政治体制、「第三のもの」がつくりあげられ、政治においても私と公とが一体化される。

ヘーゲルは、政治を論ずるなかでも、それを国民精神との連関性において論じているが、それはヘーゲルの語る公と私との合一した政治が、私的なものと公的なものとが合一している国民精神とともに存在しうるものであるからである。

## 6 結 び

ヘーゲルの神学的研究とは、キリスト教の批判であり、主体的宗教の追求であり、国民宗教の追求となつてゐる。それは、*das Glauben* をこえて、内在性―主体性の追求となり、自由、愛、理性とにたものなどと表現されているものを内実とした内在性―主体性である。ベルン時代までに時代を限定していえば、それは共和主義的政治・社会を視角したものであり、そこでの内在性―主体性である。また『ドイツ

憲法論』以後、フランクフルト時代についていえば、「第三」の政治体制とそこでの内在性―主体性、すなわち国民精神とを連関的に問うている。

ヘーゲルにおける政治と神学との連関性とは、公と私との合一した国民精神の追求を出発点としているが、それは同じく公と私との合一した政治の実現なしには存在しえないからして、理想的政治社会と国民精神との連関的問いとなっている。前者は共和主義、そして立憲君主制となった。後者は開られた内在性―主体性であり、そして「第三」の自由という国民精神である。別のいいかたをすれば、神学的研究は、宗教が開られた内在性―主体性のなかにおしあげられて生きることによって政治学的研究と連関し、政治学的研究は政治のシステムとともに、それを支える国民精神をも問うことによって、神学的研究と連関している。両者は内在的連関性をもっているが、それは公と私との合一の問題を、ヘーゲルのいえば「<sup>(82)</sup>神的なものと世界」*das Göttliche, die Welt* との自己同一的現実化を問題の核としているからである。

(完)

注

- (1) 「現代思想」一九七三年一二号、六一頁、船山論文。
- (2) Nohl, H. *Hegels theologische Jugendschriften*. S. 254 ff. N. 247. 訳文は木村訳「キリスト教の精神とよの運命」(N. S. 241-342 所収) 二五頁、現代思潮社刊。
- (3) レビ記 一五・八―五五 参照。

初期ヘーゲルにおける政治と神学(伊藤一美)

- (4) N. S. 254 木村訳 二五頁。
- (5) N. S. 255 木村訳 二六頁。
- (6) N. S. 259 木村訳 三四頁。
- (7) N. S. 149
- (8) N. S. 160
- (9) N. S. 221
- (10) N. S. 222
- (11) <sup>(81)</sup> N. S. 223
- (12) N. S. 140
- (13) N. S. 224
- (14) N. S. 176
- (15) N. S. 176
- (16) N. S. 205
- (17) N. S. 208
- (18) N. S. 189
- (19) N. S. 208
- (20) N. S. 212
- (21) <sup>(82)</sup> N. S. 163
- (22) N. S. 233
- (23) N. S. 165
- (24) N. S. 165
- (25) N. S. 164
- (26) <sup>(82)</sup> N. S. 145
- (27) N. S. 234
- (28) N. S. 234
- (29) N. S. 212
- (30) N. S. 154
- (31) <sup>(82)</sup> N. S. 207
- (32) N. S. 154
- (33) N. S. 154
- (34) <sup>(91)</sup> (92) N. S. 75
- (35) N. S. N. S. 385—S. 398 所収
- (36) N. S. 387
- (37) N. S. 387
- (38) N. S. 388
- (39) N. S. 388
- (40) N. S. 388
- (41) <sup>(82)</sup> (43) (44) N. S. 6

- (45) (46) (47) (48) N.S.7  
 (49) N.S.8  
 (50) N.S.18  
 (51) 支配—服従の関係がなく、神と人間とが一体化している宗教の意。ヘーゲルはそれをギリシア人の宗教にみた。本稿5節参照。  
 (52) N.S.20  
 (53) N.S.19  
 (54) (55) N.S.27  
 (56) Ritter, J. Hegel und französische Revolution (Suhrkamp) S. 18 理想社版 出口訳 一九頁。  
 (57) Hegel, G. W. F. Werke 12, S. 529 引用文武市訳「歴史哲学」(岩波書店) 上巻三二—三頁。  
 (58) Ritter の前掲書参照。拙論「ヘーゲルにおける分裂の概念」(幾徳高専紀要一) 参照。フランス革命に頂点をみる近代を思惟したところを意。  
 (59) Hegel, Werke I S. 255-S. 267 所収 金子訳「政治論文集」(岩波文庫) 参照。  
 (60) ibid. S. 257  
 (61) (62) ibid. 258  
 (63) ibid. S. 268-S. 273 所収  
 (64) (65) ibid. S. 268  
 (66) N.S. 221  
 (67) N.S. 47  
 (68) N.S. 222  
 (69) Hegel, Die Verfassung Deutschlands Politische Schriften (Suhrkamp) 所収 出口 Ver. 訳。  
 (70) ibid. S. 129  
 (71) ibid. S. 75  
 (72) ibid. S. 129  
 (73) (74) Hegel, Phänomenologie des Geistes. S. 415 出口 Ph. 訳。  
 (75) ibid. S. 418  
 (76) ibid. S. 419
- (77) Ver. S. 129  
 (78) Ver. S. 130  
 (79) Ph. S. 419  
 (80) Ver. S. 131  
 (81) Ph. S. 420  
 (82) 注(75) 参照。

昭和五十一年十月二十八日受理

## Die Politik und die Theologie des jungen Hegel

Kazumi ITOH

### **Abstrakt**

Der junge Hegel studierte die Politik und die Theologie. Diese Abhandlung versucht, durch die Erörterung der Problematik des jungen Hegel die Beziehung zwischen den beiden klarzumachen.

Nach unserer Betrachtung bedeutet Hegels Kritik über das Christentum die Hervorhebung der Innerlichkeit-Subjektivität. Dies führt aber zur Behandlung der Volksreligion und des Volksgeistes. Nur auf Hegels Tübinger-und Bernerzeit beschränkt, so ist sie in seiner Abzielung der republikanischen Politik und Gesellschaft aufgestellt.