

## 滝沢克己のヘーゲル

中 島 秀 憲

### はじめに

私が滝沢克己の思想に初めて接したのは、1970年代に刊行された『歎異抄と現代』<sup>1</sup>や『宗教を問う』<sup>2</sup>、『自由の現在』<sup>3</sup>等のごく僅かな著作であった。各々数箇所、ヘーゲルの名が出てくるものの、それほど詳しくヘーゲルについては論述されてはいなかった。また、触れられているとしてもヘーゲルに対して消極的な評価しか与えられていなかった<sup>4</sup>。当時大学院生としてヘーゲルの宗教哲学を専攻していた私は滝沢に強い関心を持つこともなく、その後約20年間ほとんど滝沢の著作を読むことはなかった。ところが、数年前に偶々読んだ木村毅訳『キリスト教の精神とその運命』中の滝沢による「序文」（初出1952年。以下「序」と略称）は私の滝沢観を一変させた。滝沢は、ヘーゲルに対して消極的な評価とともに非常に積極的な評価も与えているのである。その消極的な評価も、観念論の権化として無関心にヘーゲルを突き放すものではなく、「折角真実を把握しながら……」という悔しさあるいは苛立ちに基づくものであった。その後、「序文」の数年前に書かれた『現代哲学の課題 — 宗教と科学と哲学 —』（以下、『現代哲学の課題』と略称）を読むうちに、滝沢克己の思想の源流の一つはヘーゲルではないのかという思いが強まってきた。

さらに滝沢の著作を読み進むうちに彼のピエティズム的な精神は私の関心をますます強く惹くようになった。ヘーゲルの故郷、ドイツ南西部ライン河上流の右岸に位置するヴェルテンベルクは、ヘーゲルの他にも、古来多くの偉大なピエティスト、文学者、哲学者を生んでいる。例えば、ベンゲル、エティンガー、J.M.ハーン、ブルームハルト親子（特に子ブルームハルトは、滝沢克己の師カール・バルトに大きな思想的影響を与えている）、ヘルダーリン、シェリング等の名を挙げるができる。われわれは、これらの人々の中に共通する思想あるいは信仰を認めることができよう。それは「神的なもの（絶対者）が被造物（有限者）の中に内在しており、神的なものは被造物との関わりにおいて、そして被造物自身の活動を通じて自らを発現する」という非常にピエティズム的な世界観である。

私の現在の研究テーマは「滝沢克己とドイツ観念論（カントやヘーゲルを中心に）」

そして「カール・バルトとピエティスムス」である。本論文は前者のテーマに関連し、滝沢がヘーゲルに取り組んでいた頃の著作『現代哲学の課題』や「序」をテキストとして、彼の初期ヘーゲル観はいかなるものであるのか、ヘーゲルの思想（特に初期神学論における）が彼の内でいかなる生命を有しているのかということを追求していく。まず第1章では、初期ヘーゲル研究の歴史について概略していく。第2章では、私がいかにヘーゲルの初期神学論（特に『キリスト教の精神とその運命』）や初期哲学論を捉えているのかについて、第3章では、滝沢哲学に関して全くの初心者である私がいかに彼の『現代哲学の課題』と「序」を把握しているのかについて論述していく。そして第4章において私は批判的に滝沢の初期ヘーゲル観を吟味していく。

## 第1章 初期ヘーゲル研究の歴史

[チュービンゲン、ベルン、フランクフルト、イエナのヘーゲル]

初期ヘーゲルの「初期」は、一般にチュービンゲン、ベルン、フランクフルト、イエナの各期を指す<sup>5</sup>。ではまず、初期ヘーゲルの略歴について述べていこう。

1770年、ヘーゲルはヴュルテンベルク公国のシュトゥットガルトに役人の子として生まれる。ギムナジウム卒業後、1788年つまりフランス革命の前年にヘルダーリンとともにチュービンゲン大学神学校に入学する。1790年にはシェリングも入学し、三人の交流が始まる。1793年、ヘーゲルはヘルダーリンとともに神学校を卒業した。しかし、当時、卒業生が直ちに聖職者や教師の職を得ることはほとんど不可能であった。彼らはまず、貴族や富裕な商家の家庭教師の職で生計を立てなければならなかった。ヘーゲルは1796年末までにベルンの貴族シュタイガー家の家庭教師を勤めた。この時期に書かれた論文の内、主要なものは『民族宗教とキリスト教(初稿)』(1793年)、『イエスの生涯』(1795年)、『実定宗教としてのキリスト教の性格』((1795年から1796年)である。

卒業後ヘルダーリンはイエナに赴き、ヘーゲルと同じく家庭教師をしながらフィヒテの講義を熱心に受講していた。1795年彼はイエナからフランクフルトに移り、豪商ゴントルト家の家庭教師となった。1797年初頭、ヘーゲルはヘルダーリンの世話でフランクフルトに行き、1800年末までの三年間、馬市商人ゴークル家に寄宿することとなった。この時期に書かれたヘーゲルの主要論文は、神学的な『キリスト教の精神とその運命』(1797年から1800年初頭にかけて)、政治論的な『ヴュルテンベルクの最近の内情について』(1797年)、神学的あるいは哲学的な『1800年の体系断片』(1800年)である。

1801年初めにヘーゲルは、シェリングの誘いを受けてイエナに移り住む。この1801年以降、彼の著作は、『フィヒテ哲学とシェリング哲学体系の差異』（1801年）、『信仰と知』（副題は「カント、ヤコービ、フィヒテ哲学としての、完全な形式における主観性の反省哲学」。1803年刊行）、『精神現象学』（1807年）等の哲学的なものとなってくる。つまり、1800年から1801年にかけて、彼の思索は「宗教から哲学へ」と転換するのである。

#### [ヘーゲル初期論文の研究の歴史]

ヘーゲル初期論文が注目され始めたのは、ヘーゲルの死後70年ほど経った1900年代からである。それ以前、初期論文は未熟な単なる断片としてほとんどの研究者の関心を惹かなかった<sup>6</sup>。例外的な少数派の一人がヘーゲルの伝記研究者のローゼンクランツであった。彼は、初期神学的断片のカオスから後のヘーゲルの世界が出現したと考え、断片のクロノロジーや内容の展開の順序付けに情熱を傾けたのであった。欠陥があるということは先駆者としてやむを得ないことであったが、全体として彼が特定した執筆年月日は早期の方へ偏っていた。そしてローゼンクランツの研究の集大成『ヘーゲル伝』<sup>7</sup>（1844年）を内容的にそして資料的に補完しようとしたものがルドルフ・ハイムの『ヘーゲルとその時代』<sup>8</sup>（1857年）であった。しかしハイムの関心の中心はヘーゲル後期の哲学的体系であり、初期思想の固有性は十分に評価されなかった。

初期ヘーゲルの研究に最初の転機をもたらしたのはディルタイであった。彼は初期遺稿をチュービンゲン、ベルン、フランクフルトの三期に分類し、各々の期間においてヘーゲルの思想の展開を探り、後のヘーゲル哲学の核を捉えようとした。しかし、『ヘーゲルの青年時代』<sup>9</sup>（1906年）として結実したディルタイのクロノロジーは全体として雑なものであった。また、ディルタイの「フランクフルト期の汎神論的な立場が後のヘーゲル思想の核である」という理解がそのクロノロジーに多大の影響を与えていた。つまり、あまりに汎神論的な傾向が強調され、「絶対者と有限者との対立そして合一」という問題に苦悩している若きヘーゲルの姿が不鮮明になってくるのである。

ディルタイの研究を引き継ぎ発展させたのが弟子のノールであった。彼は、断片の内容の展開に即してではなく、一部の字体の展開（例えば、AやB、k、s、t等の文字）に即して執筆時期を特定するという画期的な方法を発見した。これによって彼は初期神学論の断片を秩序付け、1907年に『ヘーゲル初期神学論』<sup>10</sup>を刊行するのである。個々に幾つかの点に問題はあるものの、結果的に全体としてその段階付けは思想的内容の展開に対応している。この著作は初期ヘーゲル研究の原典である。

出版直後からノールの著作は多くのヘーゲル研究者に強い刺激を与えた。かくて、

従来の資料が整理し直され、あるいは新たな資料が発見され、さらに様々な角度から初期ヘーゲルの思想が掘り起こされるようになったのである。例えば、ファルケンハイムは、1798年フランクフルトで出された匿名の訳『ベルン市に対するヴァートラントの昔の国法的関係』（原語はフランス語）がヘーゲルの手になるものであることを突き止めた。またラッソンはヘーゲル初期の政治論文やギムナジウム時代の論文を集成して、『ヘーゲル政治・法哲学論文』<sup>11</sup>（1913年）を刊行した。さらにホフマイスターは先達の研究成果を取りまとめた上に、テュービンゲン時代の説教も含めて『ヘーゲルの展開に関する記録』<sup>12</sup>（1936年）を出版した。以上のような研究がなければ、若いヘーゲル思想の政治的・経済的側面に照明を当てて論究したルカーチの『若きヘーゲル』（1948年）も現れることはなかったのである。

ノールの研究をさらに精査したものがギゼラ・シューラーの「ヘーゲル初期論文のクロノロジーについて」<sup>13</sup>という論文である。彼女はさらに厳密な「筆跡鑑定」を行い、あるいはヘーゲルの原稿の余白に記されている数字の意味を解明し<sup>14</sup>、ノールの幾つかの誤りを正し、さらに正確なクロノロジーを完成したのである。

私はシューラーのクロノロジーに従ってノールの『ヘーゲル初期神学論』を何度も精読している。確かに同じ内容が繰り返し現れ、まとまりを持った論文とは決して見なされないであろう。しかし却って、その錯綜した論述からは「躓いては立ち上り、また躓いては立ち上り」の連続というヘーゲルの思想的悪戦苦闘が生き活きと伝わってくるのである。現在に至るまでシューラーの研究を凌駕するクロノロジーは現れてはいないと私は確信している。

#### [フランクフルト期のヘーゲルの執筆]

シューラーは、ノール以外にもローゼンクランツやラッソン等の資料に収められている断片も含めて、シュトゥットガルト期、テュービンゲン期、ベルン期、フランクフルト期の断片を網羅して時期特定を行っている。紙数の関係で私は、ノールの『ヘーゲル初期神学論』に収められている断片の中でフランクフルト期のもののみを下に抽出した。また、番号は私がつけたものである。『ヘーゲル初期神学論』の構成は次の通りである。——『民族宗教とキリスト教』（1～72頁）、『イエスの生涯』（73～136頁）、『キリスト教の実定性』（137～240頁）、そして『キリスト教の精神とその運命』（241～342頁、この内ユダヤ教やユダヤ民族に関する叙述が241頁から260頁まで、イエスの宗教についての内容が261頁から342頁までである）、『1800年の体系断片』（343～351頁）、補遺（355～402頁。補遺の中で『キリスト教の精神とその運命』に関連するのは368頁から402頁までである）—— 下線部がひかれた数字の断片は本論に、

それ以外の断片は補遺に収められている。

- 1 Die Geshichte der Juden lehrt… (370～71頁) 〈草稿／1797年初頭〉
- 2 Joseph. Jüd. Alterth… (368頁) 〈メモ／1797年初頭〉
- 3 Abraham, in Chaldäa geboren… (368～70頁) 〈草稿／1797年初頭〉
- 4 Abraham, in Chaldäa geboren…(371～73頁) 〈断片3の修正／1797年7月前〉
- 5 Positiv wird ein Glauben… (374～77頁) 〈メモ／1797年7月前〉
- 6 so wie sie mehrere Gattungen… (377～78頁) 〈断片的なメモ／1797年夏〉
- 7 welchem Zwecke denn alles Übrige… (378～82頁) 〈草稿の断片／1797年11月頃〉
- 8 Fortschreiten der Gesetzgebung… (373～374頁) 〈要点／1798年〉
- 9 Glauben ist die Art… (382～85頁) 〈草稿／1798年〉
- 10 Mit Abraham dem wahren StammVater… (243～45頁) 〈草稿／1798年夏から秋にかけて〉
- 11 Abraham, in Chaldäa geboren…(245～60頁) 〈草稿／断片4の修正・加筆・削除／1798年秋〉
- 12 Zu der Zeit, da Jesus… (385～98頁：Grundkonzept zum Geist des Christentums) 〈メモ／1798年秋〉
- 13 B. Moral. Bergpredigt… (398～403頁) 〈メモ／1798年秋から1799年初頭〉
- 14 Abraham, in Chaldäa geboren… (245～60頁) 〈本稿／断片11の修正・加筆・削除／1798年秋から1799年初頭〉
- 15 [leben] digen Modifikation… (261～342頁) 〈草稿を集成／1798年秋から1799年初頭〉
- 16 welchem Zwecke denn alles Übrige… (378～82頁) 〈断片7の修正／1798年秋から1799年初頭〉
- 17 Jesus trat nicht lange… (261～342頁) 〈断片11から断片15までの原稿の修正・削除・加筆／1799年から1800年〉
- 18 absolute Entgegensetzung… (345～351頁：Systemfragment von 1800) 〈1800年9月14日以前〉
- 19 Der Begriff der Positivität einer Religion… (139～151頁：Die Positivität der christlichen Religionの改定稿) 〈1800年末あるいは1801年〉

シューラーの最も偉大な功績は、断片12の執筆時期を明確に特定し、これを『キリスト教の精神とその運命』中の「キリスト教の精神」の基本草稿と位置づけたことで

あろう。もちろん、最初にこの断片を「基本草稿」と名づけたことから、ノール自身、これが「キリスト教の精神」の基本枠組みであるということは予感していたことであろう。また、論文の集成ということからも、同じ内容を重複して本論としてまとめることは不可能であったであろう。だが、やむを得ないとは言え、この断片が「補遺」に収められたことは、ノールが意図しなかったであろう方向性をヘーゲル初期神学論の研究に与えてしまったのである。この方向性があまりに既定的なものとなってしまったために、シューラーの献身的な研究にもかかわらず、そのもっとも重要な部分が今でも見逃されてしまっていると言える。

次章で詳述するが、その方向性とは、「宗教から哲学へ」というヘーゲルの歩みを「生命から精神へ」と一直線的に捉える解釈である。拙論「1801年のヘーゲル」(『宗教哲学研究』第4号, 1987年)において私は、本論・補遺の区別に囚われることなくヘーゲルの思索を追い、従来の定式的な解釈とは異なる見解、すなわち「神学論においてヘーゲルはイエスの宗教を見限った」という見解を述べたのである。以下、「1801年のヘーゲル」を土台とし、これに加筆・削除・修正を施しながら私の初期神学論についての解釈を述べて行こう。

## 第2章 私の『キリスト教の精神とその運命』の解釈

上に略述したように、1800年から1801年にかけてヘーゲルの思索の中心は明らかに宗教を離れ哲学に向かっている。では、この「宗教から哲学へ」の転換は何を意味するであろうか。定式化されている解釈はおおよそ次のようなものである。ヘーゲルは神学論における「生命」のうちに、後に『精神現象学』において見られるような「精神」を既に捉えているのだが、まだそれを概念把握できる基盤を欠いていた。それゆえヘーゲルは哲学へ向かわざるを得なかったのである、と。この定式的な解釈に従えば、『キリスト教の精神とその運命』におけるイエスの宗教、すなわち愛と美の立場において生命の合一を実現しようとする宗教は、未熟な段階ではあるが、既にその合一を達成している。惜しむらくは、ヘーゲルはまだ宗教の枠内に留まっており、概念把握の段階に達していないのである。

しかし、このような解釈は正鵠を射ているのであろうか。確かに神学論におけるヘーゲルの「生命」は、一なるもの・対立・再合一という弁証法的な概念、「精神」的な概念を含んでいる。しかし、私の解釈に従えば、その弁証的な概念は、何としても真の生命をイエスの宗教にのみ求めていた神学論においては単なる概念、形式であり、その実質的な内容をいまだ含んでいない。だからこそ、ヘーゲルは神学論におけるイ

エスの宗教に限界を見出し、哲学に向かわざるを得なかったのである。そうであるならば、「ヘーゲルがイエスの宗教における再合一を、哲学によって再確認し体系化した」という定式的な解釈は明らかに誤っていると言わざるを得ない。

[ヘーゲルの神学論の展開—— 道德・愛・宗教]

ヘーゲルの神学論の歩みは、大まかに捉えれば、道德的宗教から愛と美の宗教へ、という展開を示している。(引用直後の丸括弧内の数字は、スラッシュの前がノールの『初期ヘーゲル神学論集』、その後がズーアカンパ版ヘーゲル全集<sup>15</sup>第一巻による頁数である)。

初期の神学論にあってヘーゲルはカント特にその『宗教論』(1793年)の影響を強く受けている。『民族宗教とキリスト教』では、彼はイエスを徳そのものとして捉え、「イエスの内には神的なものがあるとしても……人間的理想以上のものに向かおうとするわれわれの傾向にとっては好都合なことである」<sup>16</sup>(57/83)と言う。また、『イエスの生涯』においては、マタイ第七章「狭き門」がカント的に転釈されて、イエスは「あなた方が何を望むにせよ、それが人間の間で普遍的な規則として、あなた方にも妥当するように、そういう格律にしたがって行為しなさい。——これがあらゆる立法の内容であり、またあらゆる民族の聖なる書物の内容である。この門から徳の神殿に入りなさい。この門は確かに狭く、この門への道は険しい」(87/--<sup>17</sup>)と人々に訴える。更に「キリスト教の実定性」は、一切の本当の宗教、それにわれわれの宗教の目的と本質とは、人間が倫理的になることに外ならない」(153/105)として、「イエスは宗教と道德とを道德性にまで高め、その本質が存在するところの自由を再興しようとした」(154/106)と語る。しかしやがてヘーゲルは、普遍によって個別を強制的に支配しようとするカント的な道德性の内に限界を感じるようになる。

かくてイエスの宗教は愛と美の立場へと高まっていくことになるが、ヘーゲルはまず、ユダヤ教の叙述から始める。断片1と断片2は、人間と自然の対立あるいは人間による自然の支配を特色とするユダヤ民族の歴史を略述する。断片3と断片4は、その歴史の中でも、アブラハムが神の言葉に従って故郷のウル(現在のイラク南部)を離れ、キャナーン(パレスチナの古名)へ向かったという点に着目し、これを次のように解釈する。「アブラハムがそれによって一国民の父祖となったそもそも最初の行動は、共同生活と愛の絆、すなわち、彼がこれまでその中に生きてきた人間や自然に対する諸関係の全体を引き裂く一つの分離であった。彼はその青年時代のこの美しい関係を自分から突き放したのである」(368, 371/--<sup>18</sup>)と。次いで、ヘーゲルの関心は、ユダヤ教における人間と自然との対立あるいは人間相互の対立から、カント的な普遍と個別との対立に移って行き、その対立の克服がメモに書き留められる。その対

立克服の原理は「愛」であった。断片5の中の“Religion, eine Religion stiften”というタイトルがつけられている節で、ヘーゲルは愛について述べる。「主観と客観、あるいは自由と必然とが、自由は自然であり、主観と客観とは分離し得ないというように、合一されるものと考えられるならば、そこに神的なものが存する。このような理念があらゆる宗教の対象である。……(カントにおけるような)理論的総合は全く客観的なものとなり、主観に鋭く対立する。……実践的活動は客観を滅ぼし、全く主観的なものである。——ただ愛においてのみ、人は客観と一つなのである。客観は支配することも支配されることもない」<sup>19</sup>(376/242)と。また断片6においては「宗教は愛と一つである」(377/244)と述べられ、プラトンの『パイドロス』の一節が訳出されている。「かつて永遠なる美を十分に観得した者、つまり秘儀を受けた者が、美あるいは非肉体的なイデーをそのまま写した神々しい顔立ちを目にする時、まずおのきが彼を貫き……ついで……彼は、聖像や神に対するごとくにその愛する人に生贄を捧げるであろう」(378/244)と。ここでは明らかに、愛と靈感のみが神的な美を観照し得るという『饗宴』や『パイドロス』におけるプラトンの美的思想、ないしは、真の精神的連帯を有する美的共同体を愛によって構築しようとするヘルダーリンの思想の影響が見られる。しかし、ヘーゲルはこのような美的立場に立脚しつつ、更により具体的にどのような場で愛とその表現形態である美が可能であるかを探ろうとする。断片7において、愛が成立する場は生命であり、逆に愛において生命は、一・対立・再合一へと活動できると考えられている。この生命は弁証法的な性格や生物学的な色彩を備えている。例えば「真の合一、本来の愛は、ただ生命あるものの許でのみ生じ得る」(379/245)。従って「愛においても、分離したものはまだ存在する。だがもはや分離したものとしてではない。つまり一なるものとして在る。そして生命あるものが生命あるものを感じる」(379/249)のである。「芽はますます自らを解き放して対立へと向かい始める。その展開の各段階は分離であるが、それは再び生命の全領域そのものを獲得するためである。つまり、一なるもの、分離したもの、そして再合一したもの。合一したものは再び分離する。しかし、子どもにおいて合一そのものは分離しないものとなっている」(381/249)。続いて断片8, 9は、愛の宗教とモーゼの宗教、実定的宗教(権威に基づく宗教)及びカント的な宗教との比較考察を行っている。以上、断片1から断片9までの叙述を通して見られるヘーゲルの思索の歩みは、ひとまずイエスの行為そのものを解釈する立場を離れ、生命と愛という概念を考察の核として再合一への模索の途上にある。

生命と愛、これこそが自らが依拠する原理であるということを十分に自覚した後、ヘーゲルは再び「ユダヤ教の精神」の執筆に取り掛かる(断片10と断片11)。だがヘー

ゲルはこの叙述を中断し、『民族宗教とキリスト教』以来の自らの思索の歩みを振り返り、改めて論述の展開の構想、——ユダヤ教からイエスの宗教へ、イエスの宗教の原理が、道徳から愛へ、愛から宗教へ——を確認するのである。これをメモした断片 12 “Zu der Zeit, da Jesus” が、ノールによって「キリスト教の基本草稿」と名づけられているものである。

「キリスト教の基本草稿」においてヘーゲルはまず、イエスが現れた頃のユダヤ社会の状況を捉えて、これを多様な教養、生活形態、要求や必要の並存から生じた、もはや一つの全体像の存在しない分裂と見る。ユダヤ教内部においても、分裂を克服しようとする様々な運動が生じたが、再合一を遂げることは不可能であった。なぜなら、ヤハウエとアブラハムの関係に見られるがごとく、ユダヤ教の原理そのものが、「異縁なるもの (ein Fremder)」(386/298) に対する従属であり、人間と神との最も根源的な分裂に外ならないからである。ヘーゲルはその点に、ユダヤ教を根底から攻撃するイエスの出現の必然性を見ている。そしてイエスの宗教の展開を、(a)道徳、(b)愛、(c)宗教という過程を追って探ろうとするのである。われわれは、「多様な教養、生活形態、要求や必要の併存」という言葉からも、ヘーゲルがこのユダヤ社会と現代（もちろんヘーゲルの）を重ね合わせているということ、そしてイエスの内に現代における分裂の克服の原理を探し求めているということを感じることができよう。

断片中のイエスは、まずユダヤ教の律法主義に対して、道徳的に行為する傾向を対置せしめる。しかし道徳的な行為は、対立との和解ではなく、対立の排除である。これは対立との対立を纏う不完全なものであり、限界をもつものである。かくてイエスは、道徳よりも一層深い運命という地平に立つ。運命の場において生命は、愛によって生命と和解し得るであろう。ヘーゲルは「運命とは、行為を意識することではなく、自己自身を、全体としての自己自身を意識することである。この全体の意識が反省され、対象化されたものである。この全体は、自らを傷つけた生命あるものだから、再び自らの生命、愛へと環帰することができる」(392, 3/306) と捉える。

(a)道徳、(b)愛、(c)宗教という展開区分からもわかるように、ヘーゲルは、この(b)愛の段階すなわち愛による運命との和解を宗教の究極形態とは見なせずに、その前段階としている。彼は更に(b)愛の宗教を乗り越え真の宗教へと向かう運動を探ろうとする。(c)宗教の章から引用してみよう。「客体を否定することではなく、客体と和解すること。支配するものとしての掟は徳によって廃棄される。徳の限界は愛によって廃棄される。しかし愛そのものは感情であり、感情と反省は合一されない」(394/308)。ここでヘーゲルは、愛は感情であって、反省や客体とは合一し得ないという点に愛の限界を見て取る。とすると、(b)愛を克服した(c)宗教は、反省や客体と愛との和解を成し

遂げるものであるということになるであろう。(c)宗教において彼は、主としてマタイ福音書に沿ってイエスの宗教の歴史の内に愛を越える原理を見出そうとするが、結局、この時点では消極的な原理しか捉えることができない。例えば第十章の「兄弟は兄弟と争い」の教えを「彼(イエス)の改革の普遍性は放棄される」(396/310)とし、また第十三章の「故郷ナザレでのイエス」を「美が全てから逃れてしまった時、彼は美のみをまず再興するために全てを放棄してしまった」(396/310)と解釈している。(次いで断片13においてヘーゲルは、再びマタイの福音書に従ってイエスの足跡を辿り、イエスの宗教の意義と問題点を探ろうとしているが、その根本基調は断片11とほぼ同様である)。

しかし、ヘーゲルは、イエスの宗教の内に分裂克服の原理を見出そうとする歩みをやめたのではない。その宗教が克服しなければならない問題点を明確に意識に昇らせ、一層深く思索をめぐらすのである。彼は再び、その内容がユダヤ教に関する諸断片を修正・削除・加筆し、断片14を完成する。この断片は後に修正が加えられていないので、本稿的なものみなしてよいであろう。これにノールは「ユダヤ教の精神」というタイトルを与えている。この後ヘーゲルは、イエスの宗教に関する叙述に入り、ほぼ全体的なものを書き上げる(断片15)。しかし、彼は再度、愛・美・生命が考察の中心である断片7を書き直す(断片16)。そして断片15を修正・削除・加筆して本稿とも言える断片17を完成するのである。

かくてノールが、断片10、断片14と断片17を本稿、その他の断片を補遺として、『キリスト教の精神とその運命』というタイトルでまとめるのである。この本稿は、内容的、構成的に「キリスト教の基本草稿」とほぼ同一である。構成的には、ユダヤ教、道徳、愛、宗教の区分が対応し、内容についても、イエスが現れた時代は神的なものと人間との分裂であり、イエスの宗教の原理は愛と美であり、イエスの宗教の運命は現実から逃避した心の内面への閉塞であるという構造を同じくしている。では、「本稿」において彼は、「キリスト教の精神の基本草稿」におけるイエスの宗教の限界を突破する原理を見出し得たのであろうか。『キリスト教の精神とその運命』の最後の箇所を木村毅訳で紹介しよう。「……世に対する神と世界との、神的なるものと生との、対立の内部に存在するこの両極の間に、キリスト教会はあちこちとぐるぐる走り回ったのである。しかし、一つの人格的ならざる生ける美のうちに憩いを見出そうとすることは、キリスト教会の本質的性格に反することである。そうして、教会と国家、神に仕えることと生、敬虔と徳、霊的な働きと世俗的な働きとが、決して一つに融け合うことができないのは、キリスト教会の運命である」(現代思潮社刊、195頁)。

〔最後期の神学的断片あるいは最初期の哲学的断片『1800年の体系断片』〕

1800年の9月に書き上げられた『1800年の体系断片』では、再びイエスが姿を消し、生命の立場に基づいて分裂克服の原理が模索されている。まず前半部を辿って行こう。生命は多様かつ一なるものである。この生が反省によって、静止しているもの、存続するもの、固定した諸々の点、諸々の個体として、われわれの制限された生の外に定立されると、それが自然である。自然はわれわれの有限な生との対立を有するので、「自然は、そのものとしては生命ではない。反省によって確かに優れた仕方に取り扱われてはいるが、固定された生である」(347/420)と捉えられる。ヘーゲルは続いて「自然を観察し思惟する生」(347/420)の内に、反省によって定立、固定された生である自然を乗り越える働きを探ろうとする。この生は、死せるものから生命を、すなわち思惟された関係ではなく生き生きとした力強い無限の生命を取り出し、反省の定立の一面性と矛盾を克服しようとする。ヘーゲルは、この生が哲学的な生ではなく宗教的な生であると見なす。「この人間の高まり、これは有限なものから無限なものへの(無媒介的な)高まりではない。なぜなら、有限なもの、無限なものというのは、単純な反省の所産にすぎず、そのようなものとしては、反省の分離は絶対的であるから。この高まりは、(反省的な高まりではなく)有限な生から無限な生への高まりであって、宗教である」(347/421)と彼は考える。この「有限な生から無限な生への高まり」は「結合と非結合の結合」(348/422)である。つまり、「有限な生」は生の多様性を内包しつつ「無限な生」へと高まる。かくて「生命あるもののこのような(固定されたままの)部分存在は、宗教において廃棄される」(348/422)が、しかるに「哲学は思惟であり、それゆえ一方では、思惟されないものとの対立を、他方では、思惟するものと思惟されるものとの対立を有している」(348/423)とみなされる。ここではヘーゲルは、哲学の内に次のような消極的な働きしか認め得ない。すなわち、「哲学は全ての有限なものにおいて有限性を示し、理性によって有限なものとの統合(Vervollständigung)を要求しなければならないが、特にそれ自身の無限性(有限なもの単なる総体としての無限性、悪無限的無限性)による錯覚を認識しなければならない。かくして哲学は、真の無限なものを自己の領域外に定立しなければならない」(348/423)のである。

このように「1800年の体系断片」の前半部においてヘーゲルは上述のような楽観的宗教観——宗教という立場に立ちさえすれば、すぐにでも分裂が解消されうるといような宗教観——を表明している。『キリスト教の精神とその運命』に引き続き、宗教の内に何らかの分裂克服の原理を見出そうとするヘーゲルの熱意は十分に汲み取ることができる。しかし、われわれは、ヘーゲルのこの「宗教」に実質的な内容を見て

取ることはできないであろう。案の定、後半部になると、この「有限な生から無限な生への高まり」は限定を受けてくる。彼はここで「宗教は、定立された生としての無限なものへの、有限なものへの何かある高まりである。そして、そのような高まりは必然的である。なぜなら後者は前者によって制約されているからである。しかし、人類の一定の本性が、合一と対立のいかなる段階に立っているかは、無限定の本性という点で偶然性である」(350/426)述べる。つまり、時間・空間を超越した人間本性というものは空虚であると言うのだ。人間本性は無限定的なものであり、この無限的な本性が、時間・空間という偶然的なものの必然的制約の下で特定の本性へと生成する。そして、この特定の本性に応じて、これに適合する宗教が生まれるのである。そうだとすれば、「有限な生から無限な生への高まり」としての宗教、真の宗教は、分裂の存在しない古代ギリシャの幸福な民族においては実現可能であろうが、古代ユダヤ民族や近代ドイツ民族のように深い絶対的分裂に苦悩する不幸な民族にあっては全く実現不可能である。後者のような民族の宗教についてヘーゲルは、「有限な生から無限な生への高まりは、単に有限な生を越えた生であり得るだけであろう」(351/427)と否定的な見解を示す。つまり、この高まりも、やはり対立の一項から他項への無媒介的、反省的移行に過ぎないのである。

この断片の結びの段落の後半部でヘーゲルはフィヒテ哲学とユダヤ民族に言及している。それによれば、絶対的な分裂が存在して、客観的なものが固定されるのがユダヤ民族の場合であり、主観的なものが固定されるのがフィヒテ哲学の場合である。フィヒテ哲学についてヘーゲルは「救いにおける自我は、全てのものを対立させ、全てのものを自らの足元にもつのだが、この救いは時間の現象であって、人間となることができない絶対的な異縁な実在者 (ein absolute fremder Wesen) に依存するという救いと根底においては同一である。もし、この実在者が人間となってしまった(つまり時間のうちに)としても、この合一における実在者は、絶対的に特殊なもの、絶対的に一なるものにとどまるであろう」<sup>20</sup>(351/427)と述べる。われわれは「もし、この実在者が……とどまるであろう」という引用の中に、『キリスト教の精神とその運命』におけるイエスの宗教の現実を読み取ることができよう。イエスの宗教は、時間的、人間的、偶然的なものとして現象しているが、真の普遍性に対立した絶対的なもの(すなわち絶対的に特殊なもの)、多様性を排除した抽象的で絶対的なものに終わっているのである。しかし、ヘーゲルはフィヒテ哲学に消極的な評価を与えながらも、その「時間の現象としての救い」に望みをかけようとする。ヘーゲルはこの断片を、「この救いは、たとえ時間との合一が卑しく低劣なものであるとしても、最も価値あるもの、最も高貴なものである」(351/427)という言葉で結んでいる。

## [哲学への歩み]

1800年11月、ヘーゲルは、当時医学研修のために一時イエナ近くのバンベルクに滞在していたシェリングに宛てた手紙の中で、哲学への志向を明確に表明している。

「……人間の低い欲求から出発した私の学問的形成において、私は哲学へと駆り立てられなければならない、また青年時代の理想は反省の形式へ、同時に一つの体系へと変わらなければなりません。私はなおその体系に取り組みながら、今や、人間の生活へ立ち入るためにはどのような帰路が見出されるか、と自問しています。……」<sup>21</sup>

と。翌年つまり1801年1月にヘーゲル自身もイエナに移り、上の手紙にあるように本格的に哲学者への道を歩み始める。そして同年7月、最初の著作である『フィヒテ哲学体系とシェリング哲学体系の差異』（一般に『差異論文』と呼ばれる）を公刊するのである。

彼は『差異論文』において、分裂（die Entzweiung）こそが「哲学の必要」（ゾーアキャンプ版ヘーゲル全集第2巻20頁。以下同様で数字のみを記す）の源であると主張する。彼によれば、分裂とは、人類が野蛮から教養へと進展し、それに伴い生の表現が多様になって合一の力が人々の生命より消滅し、諸矛盾がその生き生きとした関係や相互作用を喪失してしまった状況を指す。ヘーゲルはしかし、即座に直接的に哲学がかかる分裂を克服し得るとは考えない。哲学もまた、時間と空間という制約を受けて偶然的なものとして現れるのだから。だが、哲学においては、偶然性は偶然性に留まるのではない。彼は「この偶然性は、絶対的なものが客観的な総体性として自らを定立するということから把握されねばならない」（22）と考える。つまり、「哲学の必要」は、分離や分裂を固定する働きである反省を通して、二つの相対立する前提として捉えられるのである。一方の前提は「絶対的なものそのもの」、他方の前提は「意識が総体性から脱け出ていること」（das Herausgetretensein des Bewußtseins aus der Totalität）であって、哲学の課題はこの二つの前提を合一することである（24）。哲学は、存在を非存在の内に、つまり存在を生成として定立し、分裂を絶対的なものの内に、すなわち分裂を絶対的なものの現象として定立し、そして有限なものを無限の内に、つまり有限なものを生命として定立しなければならない（25）。そのために、哲学は反省を超越的に廃棄するのではなく、「哲学的思惟の道具としての反省」（25）に関わらざるを得ない。逆に反省も自ら哲学へと高まらねばならない。彼は「反定立を定立するものとしての孤立した反省は、絶対的なものを廃棄するであろう。この反省は制限と存在の能力である。しかし、理性として反省は絶対者との関係をもつ。そして反省はこの関係によってのみ理性である。反省は、自らと全ての存在、制限されたものを絶対者に関係づける限りで、それらを否定する。しかし、同時にまさしく、存在

や制限されたものは、その絶対者への関係によって存続を得る」(26)と述べる。

反省は哲学にとって「道具」として必要であるが、反省それのみを取り出すと、それは直観なき純粹知であり、経験的な直観に対立している。ここでヘーゲルが着目するのは、先験的な知、つまり  $A=A$  という根源的同一性から出発する知である。すなわち、「先験的な知は反省と直観の両者を合一する。それは同時に概念と存在である。直観が先験的となることによって、経験的直観において分離していた主観と客観の同一性が意識の内に入り込んでくる。知は先見的となる限りにおいて、単に概念とその制約、あるいは両者のアンチノミー、つまり主観的なものを定立するだけでなく、同時に客観的なもの、存在をも定立する」(42)のである。先験的な知においては存在と知性は合一されているので、先験的直観も先験的知も同一のものとなる。ただし、この同一のものの概念的要因が強くなると、それは先験的知と呼ばれ、実在的要因が強くなると先験的直観と呼ばれる。この先験的直観と思弁との関係をヘーゲルは次のように言う。「思弁にとっては、有限なものは無限なるものの焦点の放射物であり、この焦点は放射物を放射し、同時に放射物によって形成されている。放射物の中に焦点が定立され、焦点の中に放射物が定立される。先験的な直観において全ての対立は廃棄されている。知性による、そして知性にとって構成された宇宙と、客観的なものとして直観され、知性から独立して現れる組織としての宇宙との区別は全て否定される。この同一性の意識を産み出すものが思弁であり、思弁において観念性と実在性とは一つであり、思弁は直観である」(43)と。

このようにヘーゲルは思弁に対して最高の位置を与える。しかし、だからと言って彼は、思弁が既に真の絶対的同一性に到達しているとは考えない。思弁は「無限に多様な形式において自らを表す永遠にして一なる理性の歴史」(47)の中にある。それはまず、反省のごとく脈絡もなく定立から反定立に移るのでなく、有限なもの、制限されたものを絶対的なものに関連づけなければならない。つまり「絶対的同一性」という原理のもとでの一つの相対性の内に有限者に関連づけ、体系づけなければならない。しかし、出発点としてのこの先験的な「絶対的同一性」の立場、つまり即自的にはいかなる対立も存在しないという立場に立てば、現象は否定されることになる。この立場は未だ真の思弁に達していないのである。

ヘーゲルは、このような先験的哲学の頂点をフィヒテ哲学の内に見ている。フィヒテ哲学においては、 $Ich=Ich$ が絶対的なものである。なるほど、彼の哲学には、 $A=A$ 、 $A=B$ という主観的同一性、客観的同一性を表わす根本命題が存在している。しかし、 $A=A$ 、 $A=B$ を統一するために実体関係ではなく、因果関係が導入されている。ヘーゲルによれば、このためにフィヒテ哲学は、一方が他方を支配するという形

でしか同一性に到達し得ず、結局本質的に、Ich soll gleich Ich seinというSollenの立場、主観的な立場にとどまっているのである。ヘーゲルは「絶対的なものは先験的な視点に対して構成されているが、現象に対しては構成されていない。まだ両者（絶対的なものと現象）は相互に対立し合っている。同一性が同時に現象の内に定立されていない、あるいは同一性が客観性の内にも完全に移行していないので、先験性そのものは一つの対立したものであり、現象は完全に否定されてはいない、ということもできる」(50)と述べる。

ここからヘーゲルは、フィヒテ哲学の欠陥を補充し、真の同一性を構築する萌芽をシェリング哲学の内に認めようとする。ヘーゲルは次のごとくシェリング哲学を積極的に評価する。「同一性の原理は全ての<sup>22</sup>シェリングの体系の絶対的原理である。哲学と体系は合致している。同一性は部分において失われていない。ましてや結果において失われていない」(94)と。ヘーゲルは、シェリング哲学体系の完成の暁には、その絶対者は「同一と非同一との同一」であり、一なる存在と対立とを同時に含むであろうと期待するのである。「(シェリング哲学においては)思弁的反省の対立は、もはや客観と主観ではない。その対立は、主観的先験的直観と客観的先験的直観である。前者は自我であり、後者は自然である。両者は、自己自身を直観する絶対的な理性の現象である」(115)と述べる。

ヘーゲルは、断片12(1798年秋)以降、そしてより明確に断片17(1799年から1800年)以降、美において感性界と超感性界、精神と自然、主観と客観とを統一しようとする立場(フランクフルト時代のヘルダーリン、あるいは当時のドイツにおけるロマンティカーたちの一般的な立場)に限界を認め、1801年に至るまでイエスの宗教の内部に美的立場を乗り越える運動を見出そうとする。しかし、イエスの宗教の内に彼が見出すことができた最高次の原理は、反省とは決して合一し得ない愛と美という主観的内面的原理であった。かくして彼の関心の中心は、イエスの宗教から反省へと移るのである。

1801年の『差異論文』におけるヘーゲルは、分裂を絶対者の現象として積極的に捉えようとする。しかし「分裂は絶対者の現象である」という命題のみでは、神学論に見られた「結合と非結合の結合」や「有限な生から無限な生への高まり」と事態は同様であり、抽象的形式的同一性から抜け出ることができない。ヘーゲルはここで、神学論とは異なって、現象する運動そのものを究明しようとする。つまり、分裂を産み出し、促進し、固定する反省にこそ高い意義を認め、反省と絶対的なものとの連続性を捉えようとするのである。

哲学的に「反定立を定立する能力」と表現される反省は、より具体的な人間的生に

においては、宗教的生と世俗的生とを分裂させ、世俗的生の内部においても教養を発達せしめるとともに、堅固な対立や諸制約を無限に生じせしめる。このように全てが制限されたものとして対立的に存在している世界、「生命の真昼」(35)に安らっているのが常識(der gesunde Menschenverstand)である。ヘーゲルは反省に重要な意義を認めるのだが、だからと言って、世俗の世界あるいは常識をそのまま肯定するわけではない。

常識は日常生活の個々の事柄について、反省や推理を用いることなく、常識的なレベルの理性すなわち絶対的確信や絶対性の感情に従って対処している。この無意識的な感情や直感において常識は、制限と非制限との同一性を有している。しかし意識の面では、現象や個々の事柄は、非制限と絶対的に対立している無なるものとされている。常識にあつては制限と非制限とが意識と無意識の場に分離して保たれ、相互に否定しあうことがない。だからこそ常識は、意識の場で有限性を否定してはいても、その現実生活においては無意識の場の有限性と無限性との同一の感情に支えられて、躓くことなく十分に有限性を満喫できるのである。ヘーゲルは、この制限と非制限の同一性について「この制限の絶対的なものへの態度、関係が信仰と呼ばれる」(32)と述べる。さて、彼は「常識は反省によって混乱の内に定立され得る」(31)と考える。例えば常識は、反省に対抗するために自らの無意識的直接的な自己確信を命題の形で表明するが、その時直ちに命題の基礎付けが必要となり、その無意識の世界に反省が入りこむ。かくて常識は、自己反省によって無意識の同一性の否定に到らざるを得ない。ヘーゲルは述べる。「理性は、これ(意識と無意識との否定)をもって、自らだけが絶対的同一性を反省すること、自らだけの知、それに自ら自身を自己固有の深遠に沈める。そして生命の真昼であるこの夜、単純な反省と小理屈をこねる悟性のこの夜の中で、両者(支弁と常識)は互いに出会う」(35)と。

『信仰と知』の趣旨は次の通りである。——現代にあつては、啓蒙的な理性によって有限なものが絶対化され、無限なものが放逐されている。かくて、有限と無限、感性和超感性との間に絶対的な対立が生じている。だが啓蒙的理性はこれに気づかずに、幸福論の中で和解を、つまり経験的な主観と卑俗な現実性(客観)との和解を得て安心を受け取っている。この和解は確かに主観・客観の統一ではあるが、有限性の範囲のものでしかない。この有限性に対して、有限性の外にある無限性が、説明できないもの、認識されえない神として対立している。この対立を宗教的に表現するのがプロテスタンティズムである。すなわち人々は、宗教的直観の内容を貶める悟性を逃れ、感情や主観の内にのみ神を追い求める。そして、この対立を体系的あるいは哲学的に完全に網羅して表現しているのが、カント哲学、ヤコービ哲学、フィヒテ哲学である。

カント哲学は、その対立を絶対的概念、実践法則として表現し、対立の客観的側面である。ヤコービ哲学は、対立と絶対的に要請された同一存在とを無限な憧れや癒しがたい苦悩という感情に変えており、対立の主観的側面を表す。フィヒテ哲学は、客観性や根本命題という形式を要求する点ではカント的であるが、この純粋な客観性の主観性に対する対抗を、憧れや主観的同一性として定立する点ではヤコービ的であり、対立の主観・客観性を表現する。――

特に1801年からはっきりと現れるヘーゲルの「宗教から哲学へ」という歩みは、決して「宗教から」の方向転換ではなく、彼の思索の場の高まり、「真の宗教」への歩みである。なぜなら、彼の哲学的関心は、統一なき分裂あるいは多様性である反省を、いかに絶対的同一性の原理に関係づけるかということであり、この反省と同一性との和解こそが彼の考える究極的宗教なのであるから。しかし、「場の高まり」であるとしても、そのことは、『キリスト教の精神とその運命』における「イエスの宗教」が直線的に向上して「真の宗教」に高まるということではない。両者の間には質的な断絶が存在する。「イエスの宗教」そのものを、道徳や「愛と美の生命」の立場を越えて哲学的（概念把握的）に如何様に捉えようとも、それは抽象的同一性にとどまり、その中に真の同一性を認めることは不可能であろう。「真の宗教」は、美と愛を原理とする「イエスの宗教」から疎外されている反省の理性への、つまり同一性への環帰運動、しかも世俗的生あるいは「生命の真昼」をも巻き込む自己否定的運動によってのみ実現され得るであろう。

### 第3章 『現代哲学の課題』と木村毅訳『キリスト教の精神とその運命』の序の概要

[[『現代哲学の課題』<sup>23</sup>の概要]

以下、引用直後の丸括弧内の数字は、スラッシュの前が『滝沢克己著作集第5巻』（法蔵館刊）、後が『現代哲学の課題』（創言社刊）による頁数である。

『現代哲学の課題』は、もともと九大のキリスト教青年会、社会科学研究会、九大社会部の共同主催の集会でなされた講演『宗教と科学と哲学』に、その後さらに詳しくなされた省察を加えて成立したものである。「序」において滝沢は講演意図を次のように述べる。「同じ問題（宗教と科学と哲学）についての私の考え――われわれ人間にとって大切な問題は、宗教か、倫理か、芸術か、哲学かそれとも科学か、等々であるよりも、むしろ主として、それらのもの一々が、真に自己成立の根底から必然に湧き出たものか、それともその根底を遊離した自己の空虚を埋めるためのあがきにすぎぬか、ただこの一点にのみ懸かっているという、この二十年来私にとって次第に明らか

になってきた一つの思想—を、折があったら一度、学生たちのあいだでゆっくり話しあってみたいという、私自身の希望にもとづくものであった」(87/5, 6) と。

「緒論」において滝沢は、宗教と科学の差異に関する一般的な見解に対し疑問を呈する。その見解とは、第一に、宗教は内面的・主観的なものであり、科学は事実に客観的なものであるというもの、第二に、宗教にあっては世界そのものの本質が、科学においては世界の内部に事物と事物との関係が問題になるというものである。滝沢は「しかし果たしてそういうことがいえるかどうか、それがわれわれにとって、さしあたっての問題である」(93/11) と言う。

「一 自己認識としての対象認識」において、滝沢は主としてカントに依拠して（あるいはカントを超えてカントの思想を敷衍して）、その根底において対象認識が自己認識に他ならないことを明らかにしようとする。彼は次のように言う。「かれら(デカルトやカント)が物を知るのは感覚するだけでなく思惟するのだということに注意した時……われわれ人間が物を知るということを、ほんとうにあるがままのすがたにおいて捉えていたのだとってよいのではなかろうか」(95, 6/15), 「わたしが或る物を対象として知るといふのは、……むしろわたしという一つの物が、その置かれている世界において与えられうる存在ないし運動の一定の制約を、その感覚において与えられた他の或る物に即して、具体的に表現するということである」(97/17), 「カントが「すべてわたしの表象(感覚)には、わたしが考えるということが伴いなければならぬ」……と行った時、……知るものがすなわち知られるものであり、知られるものがすなわち知るものだという、知るものと知られるものの同一を意味していたと考えなくてはならない」<sup>24</sup> (98/18)。

「二 対象認識としての自己認識の可能性」において滝沢はまず、カントの「実体、因果その他のカテゴリーはただ現象界にのみ適用されうるものであって物自体の世界にまでこれを及ぼすことは許されない」(105/28) という原則について、積極的そして消極的評価を与える。すなわち、一方において、このカントの原則は、われわれの認識が科学的となるために、決して忘れてはならないものである。他方、カントは「それ(機械的唯物論的な世界観)を超えて現実に存在する人間に課せられている大切な問題に対する一般の関心を喚び起こしつつ、みずからもまたその究明に挺身しようとしたのであった」(106/28) が、しかし、科学以前の形而上学に陥ることを極力警戒したために、せつかく「経験の豊穡な地盤」(107/29) に立ち還ったにも関わらず、これをそれ以上耕すことを断念してしまったのである。

ついで滝沢は、ベルグソン、フォイエルバッハ、弁証法的唯物論者の内に上述のカントの限界を突破する何か、そして彼ら自身における新たな限界を探ろうとする。す

なわちベルグソンは「おのれのうちに潜在的な何ものも含まない現実的存在が、それ自身機械的力学的な規定に従いながら、しかもこれを超えて独立に洞察され検証される本質的規定を含んでいる、あるいは含むようになるということは、決してありえないことではない」(110/33)という新しい生命的規定を的確に表現したのである。しかし残念なことに、ベルグソンにおいては「精神もしくは生命の緊張を全然含まない物質的存在ないし運動は、ただその緊張の弛緩した一形態として、機械的力学的ということだけを永遠にその本質をなすもの」(111/34)と考えられた。また、唯物論者フォイエルバッハにおいては、「精神現象もまた物質的運動の一種にすぎないことを洞察しながら、なお、動物的本能から区別されるさまざまな人間的要求や行為を、その真実の原因から客観的に把握する用意が欠けていた」(113/37)。このフォイエルバッハの弱点を補うのが弁証法的唯物論者である。すなわち彼らは、「人間生活の歴史的進歩を求めて、現実の世界のただなかに生活しつつ、大胆な実践もしくは実験を介して現実の事物そのものを執拗に考察することにより、……現実の諸物の本質と事実、科学における方法と研究、したがってまた科学的認識の主観と客観の、混同すべからず分離すべからざる関係を、唯一の弁証法的物質の歴史的現象的形態として明確に把握した」(117/41)。だが、われわれは弁証法的唯物論の立場に留まっていることはできない。つまり「われわれは百尺竿頭さらに一步を進めて、本質的に一定の順序をもつさまざまな現象形態を取る物質の何であるか、唯一実体としての物質のその本質はいかなるものかを問わなければならない」(118/42)。

弁証法的唯物論者は素直に科学の進歩に期待を寄せているが、滝沢は「科学」の中に二つの重要な事柄を見てとる。一つは科学の否定的側面である。つまり「科学は物の本質を明らかにするその哲学的・思索的な側面においてさえ、いつもただ現象したかぎりの物の特殊な本質、すなわちそれと他の同様な物との間の関係に関わるものであって、現象したかぎりの物と現象する物それ自体とのあいだの直接の関係、すなわち現象する実体としての物の本質に直接に関わるものではありえない」(120/45, 6)ということである。もう一つは、われわれがこのことを省察して、「物自体の認識に関し、「科学の進歩」に対する漠然たる期待(いいかえると頑固極まる信仰)を潔く放棄する時、そこにおのずから、この問題の厳密に客観的な解決のための、まったく新しい方途が開かれてくる」<sup>25</sup>(122/47)ということである。

「三 人間の自覚もしくは宗教理解の三段階」において滝沢は、パスカルやキェルケゴールの内に「人間の自己そのもの、現実の物そのものの本質の問題」(125/51)と関わるものを捉える。パスカルやキェルケゴールは、「単に生物的な痛みや生計の苦しさに還元することのできない、したがってまた、ただ医薬や経済制度の改革によって

解消されることのできない、不安な気持ちを経験した」(125/51)。ただ幸いにしてパスカルにあっては、「人間本来の不幸な状態」(126/54)を通して真の宗教が現象しているのである。その真の宗教の本質とは「人間は、かれ自身は、今やかれにとって、事実ただ罪に堕ちた被造物として、しかもなお創造者なる、聖なる神においてある者となった(130/58)」という事実、「罪に堕ちた被造物が今もなお聖なる神においてあるという、絶対に矛盾するもののこの統一の事実」(131/59)である。なお、宗教理解の三段階とは、「現象論的」(宗教が環境や時代によってさまざまな形態をとって現れているという理解)、「実体論的」(その現象の源には「人間本来の不幸の状態がある」という理解)、「本質論的」(罪に堕ちた被造物が絶対矛盾的に聖なる神においてあるという理解)である。

「四 新しい哲学の基礎とそこから見られた哲学の基本的諸問題」において滝沢は、宗教の本質をより明確に「被造物即創造者」(135, 他多数/63, 他多数)と表現し、これを唯一の事実として、新しい哲学を基礎づけようとする。彼は言う。「われわれが物の派生的現象的形態から物の実体を漠然と想像することをやめて、現象としての有限の物と、実体としての無限の物のとの犯すべからざる区別と離すべからざる統一を、被造物即創造者、創造者即被造物として明確に、真にありのままな弁証法的性格において捉える時、われわれは、創造者が創造者として働く(自己自身を示す)ということとは、逆に被造物が被造物としてどこまでも創造者となる(絶対の創造者の一步は一步より充実した映像となる)ということであり、そうして正にこの一つのことこそ、被造物の被造物としての基本的本質にほかならないことを了解する。有限の物質が現実存在するということは、いつもただ被造物として、神の映像として、あるということである。そうしてこの簡単な事実のなかに、物質と精神、必然と自由、真実と虚偽等、この世界の内部において現象するあらゆる対立の統一もまた含まれているのである」<sup>26</sup>(137/66)。それゆえに精神から物質が生じるのでもなく、また逆に物質から精神が生じるのでもない。物質も精神も被造物として、自己矛盾的に物質即精神そして精神即物質なのである。ただ、全ての被造物が絶対の創造者にあるといっても、自己の内にどれだけ多くの他者を含んで自己活動していくか、あるいは受動の範囲を広めていくかという程度の差異が存する。その程度に応じて、無機物、植物、動物、そして人間という被造物が生まれてくるのである。われわれ人間こそが真に神の似姿なのである。かくて人間は、「ただに絶対の創造者との永遠の関係においてのみならず、他のもろもろの被造物との関係においてもまたつねに、自己自身から独立な、他者の制約のもとに、これを求め、見出し、形づくりつつ、したがってまたそれによって審かれつつ生きているものといわなくてはならない」(146/77)。生産手段の進化、ある

いはそれに応じた社会の進化は、「それ自身全く必然的に——すなわち単に孤立的に考えられた「自由な自己」からではなく、物が被造物としてつねにより明らかに創造者を表現するべくあるという自然そのものの根本的な制約から本質上不可避免的に——起こってくることなのである」(146/77, 8)。つまり「被造物はただ創造的な被造物としての自己自身の必然性にしがたってのみ、真に自由に自己自身(すなわち世界)を表現し形成することができる。自己自身がそこから生成してそこに置かれている環境に忠実であることによつてのみ、真に主体的に働くものとなることができる」(150/82)。真偽や善悪という価値の対立も、自由な自己ではなく必然的決定の内部において生じるのである。

「五 哲学と宗教、その真実の区別と統一について」は、さらに宗教の本質へと思索を深めていく。一般に、哲学と宗教について、前者の本質は自由な思考、後者の本質は神的啓示の護持という区別がなされている。だが、滝沢はイエスにあっては宗教的信と自由な思考とが一であったと考える。「イエスにおいて神の働きは人の働き、人の言葉は神の言葉であつたとしても、それは決して、かれにおいて神と人とがただ単に同一だったということではない。……イエスは終始一貫、全くわれわれと同じただの人として、言うべきことを言い、為すべきことを為したにすぎない」(154/87)。「イエスとその弟子たちないしわれわれとが被造物即創造者という一点において、全く同一の基底に立っているという、絶対に普遍かつ必然的なこの唯一の事実を離れて、イエスを罪なる自己の救い主なる、唯一の神と信じる時、われわれは最も敬虔に神を崇め、最も謙遜におのれの罪を告白すると見せて、その実はただおのれの恣意を満たすために、真実の神に背を向けているのである」(157/90)。イエスにとって信じるということは、「かれ自身における創造者と被造物の区別と統一を明確に弁えつつ、被造物としてどこまでも創造的に働くために、あらゆる既成の権威を超えて物そのもののがたを見きわめていくということであつた」(157/91)。そして滝沢は、哲学と宗教の真の統一について明確に次のように主張する。「このようにしてわれわれは、われわれが宗教において自己自身を超えた権威に頼るのは、ただ人として真に自由になるためであり、哲学においてどこまでも自由に考えるのは、ただ真に頼るべき権威を発見するためにほかならないことを知る。人間がそれを離れては存在しえないその創造者に背いた一つの物、被造物であることを忘れた被造物として、しかもなお同じ創造者においてあるという、この唯一の事実に基づいて、この現実の世界に発生する現象の一つだという点では、宗教と哲学との間に少しの相違もありえない」(167, 8/103)。

この哲学と宗教の真の統一に関して、滝沢はヘーゲルに対して肯定的そして否定的評価を与える。滝沢は、ヘーゲルが絶対の基底に触れつつ、「絶対者に対する人間の応

答あるいは問答そのものの実質的な深まりを、宗教、道徳、芸術などそれぞれの現象に即して克明に追求している」(172/109)ことを積極的に評価する。そして、ヘーゲルが「自己自身における聖なる創造者と罪なる被造物との絶対的区別——最も単純素朴なキリスト教徒が、ナザレのイエスと自己自身との絶対的区別の形に即して感知した侵すべからざるこの区別」(171/107, 8)を見失ったという点に滝沢は重大な欠陥を捉える。

最終章「六 現代哲学の課題——歴史の真実の主と人間主体——」において滝沢は、今日の精神的状況を次のように捉える。——弁証法的唯物論者は個々の科学の方法や根本概念に絶対の信頼を置いている。しかし、彼らは、その方法や概念に反映されている物の基本的本質を直接的に把握しようとするあらゆる試みを、形而上学的思弁や迷信として排除する。また他方、個々の科学を超えて実在を認識しようとする人々は、その認識が実在の客観的反映であって個々の科学的認識とその方法を同じくするということを否定する。——ここに滝沢は、近代の自然科学が近代の人間の人間としての自覚と同時に成立したことを、つまり「自然科学の対象としての物の認識は、そのそもその始めから人間の自己存在の場に関する、そのかぎり自己自身に関する、認識として開けてきた」(174/111)ことに注意を喚起し、この認識の展開をデカルト、カント、ヘーゲル、フォイエルバッハ、ブルジョア自由主義者、マルクスの流れで明らかにしようとする。

デカルトは、物の機械的力学的な本質の観念によってだけでは「自由な自己」の実質的内容が明らかにならないということを直覚し、伝統的な神観念を援用して自己存在の場の限界を創造者なる神のものとして明らかにした。これによって認識に対応する物質が被造物として把握されることになるはずなのだが、「ただ惜しいことにかれば他方、当時の自然科学に制約されて、延長物の本質をどこまでもただ機械的力学的なものとして規定することを免れなかった」(175/112)。

これに反してカントは、自然科学的な対象認識が自己存在の認識として始めて成立することを明らかにした。しかし、カントは「それまでの自然科学の原則によっては人間の自己存在の現実的基盤の究極的制約は、したがってまた自己そのものの何であるかは、実質的に少しも明らかになっていないこと、いな、決して明らかになりえないことをはっきりと自覚」(175/112, 3)し、この問題の理論的解釈を断念したのである。

カントのこの限界を突破したのがヘーゲルである。滝沢はヘーゲルを積極的に評価していく。「ヘーゲルはもともと、多くの哲学史家の非難するように、人間存在の個体的現実を人間的概念の普遍の中に解消しようとしたのではなかった。むしろかれはた

だ、今此処に一個の物として存在する自分自身に、永遠普遍の絶対者がすでに来ていたことを、イエス・キリストに関する聖書の宣べ伝えを通してはっきりと自覚したのであった。……かれが絶対者の規定として、個体即絶対者、有限者即無限者というのは、前者のなかに後者が潜在的に含まれているというのではなく、またその逆でもない。そうではなくて有限の個体がたしかに絶対の無限者において、しかし、いなまさにそれなればこそどこまでも一つの有限な物として、同様に有限な他の物によって規定せられ、逆にまた他の物を規定しつつ、一定の制約にしたがって、存在し活動するほかはないというのである」(176/113)。滝沢は、この「現に存在する自己自身に宿る真実の絶対者の自覚」(177/115)の萌芽を『キリスト教の精神とその運命』に認める。ここから翻ってヘーゲルは、絶対者の現象的规定に囚われたさまざまな哲学的認識の諸形態を『精神現象学』において吟味していくのである。「それによって、かれ以前には対象的な物それ自身の規定としてはどうしても把握されることのできなかつたすべての生命的なるものが、生物の知覚や欲求のみならず、カントの「良心」やキリスト教の礼拝など、もっとも高尚な人間の思考や意志や行動までもが、それぞれに厳密な規定をもった物そのものの存在もしくは運動方式として、对象的に把握せられた」(178/116)。しかし、ヘーゲルも限界を有しているのだ。滝沢は言う。「ただし、かれがもしも真実いうところの「絶対精神」に徹底するならば、かれの「絶対精神」それ自身がやはり意識の一形態にすぎないことを肝に銘じて、「絶対精神」を基準として現実の物の世界を見るかわりに逆にどこまでも現実の物そのものに眼をとどめつつ、かれの「絶対精神」そのものを他のもろもろの「精神現象」と同等な歴史的出来事の一つとして吟味し、限定し、批判するべきはずであった。……しかるにかれは、いったん物の絶対的规定の認識に到達するやいなや、この認識を基準として、歴史的世界の一切を割り切ることを欲した。そこにかれの哲学のマンネリズムが胚胎した」(178, 9/116, 7)と。

このようなヘーゲルの権威主義を払拭して現実の物そのものに還帰しようとしたのがフォイエルバッハである。しかし彼は、ヘーゲルが明らかにした物そのものの弁証法的本質を見失ってしまい、通俗の体験主義に顛落してしまった。そしてヘーゲルの論理学はマルクスによみがえることとなる。

滝沢はブルジョアの自由を「ただの迷夢」(181/119)と捉える。つまり、その自由は自己存在の現実的基盤を無視したものであり、「自由主義的なブルジョアたちは、かれにとってたまたま現れた経済的境遇を奇貨として、かれらが人間的労働の制約を離れて、「自由に」その事業を企て、その資本を蓄積できると信じている」(181/119)に過ぎないのである。この迷夢はマルクスによって打ち砕かれることになる。マルクス

経済学は「人間生活の現実的物質的な基盤あるいはそれに現れた物（商品）の分析を通して獲得された人間労働の本質の洞察を導きとし、広汎かつ精密な歴史的事実の観察を援けとして到達された資本主義社会の運動法則の真に客観的な批判的解明は、ことさらにそれを意図することなしに、「自由な自己」の存在に関するブルジョワ的意識（イデオロギー）を粉碎してまったく新しい自由の意識を発生せしめた」<sup>27</sup>（180／118）。だが、このようにマルクスを積極的に評価しつつも、滝沢はそのうちに限界を見出す。すなわち、マルクスが「現実には生きて人間を対象として客観的に把握したといっても、それはかれの場合、本質的にただ人間がその生活必需品を獲得するための生産的労働に関わるかぎりにおいてであって、それ以上ではなかった。一個の全体として生きて人間それ自体の本質、人間的自己の存在そのもの、あるいはその一切の活動の根本的制約は、以前として不明瞭のままであった。したがってかれが明らかにした人間生活の物質的制約というものも、その実はただ、真に基底的な物質的制約の内部において、人間の誕生とともに現れるところの、相対的基底的な物質的制約すなわち経済的制約にすぎなかった」（182／121）。

滝沢は次のように現代哲学の課題をまとめる。「哲学は、ただそれが創造者においてある被造物の哲学として真の絶対者の認識となるのみならず、最後までそれにとどまる時にのみ、真に必然的に、物の現実的な存在と運動に——一定の時と処における或る一人の人の生活に——結びつくことができる」（190／130）。そして「絶対に創造的な、真実の歴史の主体にその栄光を返すところの創造的主体的な被造物の哲学、すなわち赦された罪人の徹底的自覚としてのみ、哲学は今日、キリスト教神学と、ヘーゲル哲学の体系と、マルクスの史的唯物論における積極的なものを新しく生かして、実存主義的絶望をその根底から克服することにより、経済社会の資本主義的倒錯を逆転する実践的運動を、真に人間的主体に展開するために、その応分の寄与をなすことができるであろう」（191／132）。

### 〔「序」の要旨〕

滝沢の「序」の初出は「九州大学哲学年報」（第12輯。1952年1月。タイトルは「ヘーゲル『キリスト教の精神とその運命』について」）であり、『現代哲学の課題』の初出の約2年後である<sup>28</sup>。以下、要旨を述べていく。引用直後の括弧内のローマ数字は現代思潮社刊（1969年）による頁数である。

滝沢は、相対立する陣営すなわち実存主義と史的唯物論からのヘーゲルに対する批判をもって「序」を始める。前者の批判は「人間の自己そのものの個体的・現実的存在Existenzを遊離している」（i）、後者の批判は「一切の人的・歴史的発展の基礎

をなす物質的制約を無視している」(i)というものである。滝沢は、これらの批判がヘーゲル哲学の重大な欠陥を突いているということを認める。しかし、『キリスト教の精神とその運命』に関してはこれらの批判は当たらないと考える。

滝沢は『キリスト教の精神とその運命』について次のように解説する。「このときのヘーゲルがともかくもすでに、純粋な理性あるいは良心の權威への<sup>とら</sup>囚われを脱して、自己存在の事実そのものに帰ってきたこと、カントにとっては単に人間的な良心からの「要請」にすぎなかった神が、ヘーゲルにとってはいまや、この事実そのものに宿る絶対のロゴス、人間にとってそれを拒否することのまったく不可能な生命そのものとして、脚下に受けとられたことは、疑いを入れない事実だと思われる。人間の本性もしくは自然 (menschliche Natur) そのものが、事実においては単にいわゆる人間的な諸能力から成り立っているのではなく、逆にかえって、すべてこれらの能力を絶対に否定するものを含んでいる。しかもすべてそれらの能力がそこにおいて事実絶対に断たれているところ、そこにすべてそれらの能力が生まれ出る点があるのである」<sup>29</sup>(iii)と。一般に「運命」は外から人間に襲いかかるものであると考えられている。しかし、滝沢の考えるところ、それは「人間の自己成立の根底に今もなお太初の日のごとく現在する永遠の生命の証拠、絶対の愛なる神の侵すべからざる權威の<sup>しるし</sup>徴」(iv)なのである。ゆえに、「運命」は、われわれにとって異縁なものではなく、「その瞬間におけるわれわれ自身の所為」(iv)なのである。ただ、「ひとりナザレのイエスは、生命そのものの上<sup>30</sup>のごとき可能性の、現実の人としての、完全な実現であった。それは人間が本来、ただそのような形においてのみ、それ自身でありうる姿であった」(iv)。イエスは、かれの弟子を初めとしてすべての人々に、かれ自身のごとくなることを求めた。しかし、後のキリスト教会はイエスを超越的な神としか捉えず、「運命」を克服することができなかつたのである。

滝沢は上のようなヘーゲルの思想の中に、「かれ自身の獲得した一つの観念を絶対的な中心とする固定的体系への危険な傾き」(v)と生命そのものの自然の基盤への密着とを捉える。滝沢は、ヘーゲルが後者の立場を深めなかつたことを残念がる。滝沢は言う。「かれのそれまでの意識がそこに消え、新しい認識がそこに生まれた生命の基点それ自身を、自然のものとしての人間を、さらに精密に省察するよりも、むしろ新しく生まれたその思想を絶対的な出立点としました目標として、自然と人生の全体と歴史の全発展を解釈しようと焦つたこと、それはたしかに、フォイエルバッハの批評のとおりヘーゲルがなお悪しき意味において中世的・神学的なもの、科学以前の囚われた考え方を、完全に抜けきらなかつた証拠であった」(v)と。ここに滝沢は史的唯物論や実存主義のうちにヘーゲルの思想を補完するものを捉える。「自然の物としての人

間のありのままな生活に眼を転じたこと、しかも、資本主義社会の徹底的な観察と分析を通して、人間の歴史の物質的な動きを支配するロゴスを少なくともその経済的生産力の本質にかかわるかぎり明確に把握して、将来の研究の方法を確立したこと」

(v)において史的唯物論は、ヘーゲルよりも一層科学的である。また、「人間の心の奥の奥、肉体の芯の芯からの不可解な動きをそれとして純粹に考察しつつ、人間の存在、いな存在一般の究極の秘密を明確に捉える」(v, vi)という実存主義者の念願はヘーゲルよりも自由な立場に立っている。

しかし滝沢は、その思想の観念性と体系の抽象性にのみ囚われて、ヘーゲル哲学の非難に終始することは大きな不幸であると主張する。彼は述べる。「かれの体系の中心となった思想が、最初にそこから現れて生命の基礎そのものは、かれがそこに撞着したその幸いな日と同じように、今日のわれわれにとってもまた厳然として存在している。その限り、現実的なものは理性的なものだと言い、個物がすなわち絶対の普遍者だと言ったかれのことばにも、決してこれをむげに<sup>しりぞ</sup>斥けることを許されない、永遠に新しいある真実が含まれていると言わなくてはならない。……現実<sup>に</sup>存在する物そのものはかれら(史的唯物論者)の全く考え及ばぬ深さを潜めてかれら自身をあやつりつつある。……実存する物の深所は、いわゆる実存主義者らの嗜好と饒舌にかかわりなくそれ自身において明確なロゴスを宿して、われわれがそれに耳を傾けるのを待っている」(vi)。すなわち、実存主義と史的唯物論の双方に欠けているものを再び見出し、これを克服するためにもヘーゲル哲学の誕生(『キリスト教の精神とその運命』にまで遡って、この生命を掴み取らねばならないのである。

#### 第4章 滝沢克巳と初期ヘーゲル

[滝沢克におけるヘーゲル]

私は、『現代哲学の課題』において滝沢が言わんとしていることを次のようにまとめたい。——物質も精神も被造物として創造者においてある。また物質も精神も自己矛盾的に創造者である。よって、精神は自己矛盾的に物質であり、物質は自己矛盾的に精神である。宗教、科学、哲学のいずれも、その根本においては絶対的基盤の認識に他ならないのである。——

滝沢は、デカルト、カント、パスカル、キルケゴール、マルクス等の哲学者の内に、それぞれの方向性からこの基盤に触れつつも、この基盤の十全な認識に到達し得ないあるいはこの基盤の上にしっかりと立脚できないという限界を捉える。デカルトやカントは、その根底において対象認識が自己認識に他ならないという真実を把握しながら

らも、それ以上突き進むことを止めてしまったのである。デカルトやカントの限界を突破したのがヘーゲルであった。彼は絶対者即有限者そして精神即自然の認識を壮大な体系へと仕上げた。しかしやがて、彼は精神中心の世界へと埋没して行った。ヘーゲルの精神即自然の論理学はマルクスに受け継がれた。マルクスは人間活動の基底に物質的制約を捉えたのである。だが、その物質的制約は相対的基底にすぎなかった。人間的自己の存在そのものに関わる真に規定的な物質的制約というものは彼においては不明瞭なままであった。物質的制約をいくら解明しても解消されえない「人間本来の不幸」を意識しているがパスカルやキルケゴールである。この「人間本来の不幸」を通して「罪に堕ちた被造物が今もなお聖なる神においてある」という事実を目覚めたのがパスカルであった。

かくて滝沢にとって今や機は熟しているのである。現代の哲学が為すべきことは、キリスト教神学（イエスにおいて絶対者と有限者の統一と区別を承認）、ヘーゲル哲学（絶対者即有限者を精神の側面から表現）、史的唯物論（絶対者即有限者を物の側面から表現）の積極的な点（絶対の基底に触れているという点）を活かして、今日の実存主義的絶望を克服して資本主義的倒錯克服するという運動に寄与することである。

『現代哲学の課題』以前の滝沢においては、若きヘーゲルの「絶対者即有限者」「精神即自然」という思想に対する積極的評価は全く現れていないように思われる<sup>31</sup>。また、1939年の著作<sup>32</sup>には「カントやヘーゲルをさえ、殆ど読んでいなとってよい私が……」という本人の言がある。（もちろんこれは謙遜に決まっているが）。おそらく、滝沢が若きヘーゲルに高い価値を見出す契機となったのは、九州大学文学部の演習で『精神現象学』（1944年度から1947年度まで<sup>33</sup>）、そして『キリスト教の精神とその運命』（1948年度？から1951年度まで<sup>34</sup>）を使用したことだったであろう。特に後者について滝沢が熱意をもって取り組んだということは木村毅の言葉からも明らかである<sup>35</sup>。

「序」は、滝沢の喜び——自らが触れてそして確実に捉えた根本的事実、すなわち人間成立の根底に永遠の生命あるいは絶対の愛なる神が存在するという事実をヘーゲル自身も覚っていたのだ——という喜びに満ち溢れているように私には思える（本論文22頁を参照）。時系列的に『現代哲学の課題』は「序」に先行するが、前者における滝沢のヘーゲル評価の源は『キリスト教の精神とその運命』にあるのだ。以降滝沢が「絶対者即有限者」「精神即自然」を説く時、しばしばヘーゲルの名が掲げられるのである。

だが、「絶対者即有限者」（滝沢）と「同一と非同一の同一」（ヘーゲルの用語。神学から哲学への移行期において彼は神学論時代の自らが把握した真理をこの言葉で表現している）という根本体験へと到る道筋は両者においてかなり異なっている。まず滝

沢の根底にあるのは、人間を超越しつつ人間の基底に現存している愛の神であった。この根底が「絶対者即有限者」すなわち生命であり、そしてこの生命の完全な実現態がイエスであった（本論文140頁を参照）。運命とは、人間を包み込みつつも人間を越えるという神の真実態である。われわれがイエスのごとくある時われわれは運命を克服することができるというのである。他方、ヘーゲルにあっては、生命の概念が現れるのは、彼がイエスの行為そのものを解釈する立場を離れた時であった（本論文126頁を参照）。また、この生命は、非常に具体的な自然的な生命であった。それは、彼が生命を説明する際に用いる言葉から明らかである。その言葉とは、例えば、「芽」や「子ども」（本論文126頁を参照）そして「木」等である。また、その理念が美や愛という主観性に留まっているイエスの宗教は運命から逃れることはできない。つまり、イエスの宗教自身、生命を傷つけているのである。ヘーゲルがイエスを積極的に捉えるようになるのは、神学論ではなく『精神現象学』においてである。ここにおいてイエスは絶対者の個別態と捉えられる。われわれ人間は、イエスを単なる超越者として表象的に（物語的に）捉えてはならない。われわれはイエスの内に自分自身を概念把握しなければならないのである。——しかし、道筋こそ異なれ、「絶対者即有限者」も「同一と非同一の同一」も、その根本においては同一であると私は確信している。

『キリスト教の精神とその運命』について滝沢と私の解釈の相違]

ヘーゲルが「生命」の内に絶対者即有限者あるいは「同一と非同一の同一」を捉えていたということについては、私も滝沢に同意する。だが、ヘーゲルのイエス（あるいはイエスの宗教）観については、私どもの間には大きな相違がある。滝沢のヘーゲルは、イエスについての福音を通して永遠普遍の絶対者が到来したことを自覚し、そして、神を自己存在の事実そのものに宿る絶対のロゴス、生命そのものとして脚下に受けとめたのであった（本論文141頁参照）。そしてヘーゲルにとってナザレのイエスは、運命から生命へと立ち返るという可能性の、現実の人としての完全な実現態であった。

私のヘーゲルは分裂克服の原理をイエスの内に必死に求めようとする。その原理とは、まず道徳、次いで生命と愛であった。生命は生命としてのみ自らと和解することができる。傷つけられた生命は運命として生命に襲い掛かってくるが、しかし、愛によって両者は癒されるのである。だが、愛は主観的なものであり、客観あるいは現実との対立を有する。イエスの宗教は、愛を越える原理を見出さねばならないのである。しかし、彼はその原理を見出せなかった。かくて彼はいったん、美的な愛の共同体であるイエスの宗教を離れるのである。そして、やがて、「個別性」や「受肉」の内にへ

ーゲルのイエスは新たな生命として甦ってくるのである。

『精神現象学』において、ヘーゲルは「受肉」(Menschwerdung des göttlichen Wesens——直訳すれば「神的存在が人間となること」<sup>36)</sup>)を重視する。それは「個別的個人がすなわち絶対的存在である」ということを証しているのである。ゆえに全ての人間は神の子なのである。ヘーゲルのこのイエス観はまさしく滝沢のものでもある。先述のごとく、演習において滝沢はまず『精神現象学』、次いで『キリスト教の精神とその運命』を精読している。「前者に展開されているイエス観が、たとえ体系的に論述されていなくとも、後者の中に潜在的にあるいは信仰的に含まれている」という解釈も成立するかもしれない。しかし、果たして滝沢がこのような解釈を取っていたのかどうか……。 (当時の演習に出席していた学生たちの受講ノートあるいは滝沢の註が記されているテキストが発見されれば、事情がもっと明確になるであろう)。

ディルタイの『ヘーゲルの青年時代』は、1900年代から今日に到るまで初期ヘーゲル研究に大きな影響を及ぼし続けている。それまでほとんど関心を持たれていなかった初期ヘーゲル(特にフランクフルト期)の内に汎神論的傾向を捉え、これを後のヘーゲル哲学体系と関連づけたことは彼の偉大な業績であった。しかし、前述したように、汎神論的傾向にのみ眼を奪われているディルタイには、絶対者と有限者の分裂に苦悩するヘーゲルの姿が全く見えないのである。滝沢は「序」においてディルタイの書を評して、ヘーゲルを歪めていると批評している。滝沢はそれ以上のことを述べていないが、余りにも汎神論的な傾向を強調するディルタイの姿勢を批判していることは明白であろう。まだディルタイ全盛と言ってもよい1940年代においてこのような批判がなされたということは滝沢の慧眼を証しているのである。

## 終わりに

『現代哲学の課題』が世に現れたのは今から半世紀以上昔のことである。「実存主義」、「史的唯物論」等の言葉も今や哲学史のテキストの中でしか見出せないような古めかしいものであるかもしれない。しかし滝沢がこの書の中で憂慮していること、例えば唯物論者の「人間がいつかはそれ自身歴史の究極的主体となりうるかのような妄想」あるいは実存主義者が感じている「不安、焦燥、倦怠」という「人間本来の不幸な状態」、さらには自由主義的ブルジョワたちの「たまたま現れた経済的境遇という奇貨によって自由を維持できる」という迷夢は、今日、克服されているのであろうか。

今や理性の力によって人間は神に代わりつつあるようである。例えば、最先端の科学技術を用いて、「物」を作るように、思い通りの遺伝子を有する人間を創造するこ

とも可能となっている。また、その野放図な経済活動により人間は自然を破壊しつつある。さらには、現在地球上に存在する核兵器を同時に使用すれば地球を破壊することもできる。この状況下、一部の諸国の人々は物質的文明の結実を享受し、思う存分自由な生活を楽しんでいるように見える。しかし、果たして人間は平安な状態にあるのであろうか。

現代において、滝沢が『現代哲学の課題』で展開している「精神即物質」、「創造者と被造物の区別と統一」等の思想、あるいは若きヘーゲルが『神学論』において模索した「絶対者と有限者の同一と非同一」や「生命」等の思想を新たに評価することは有意義ではなかろうか。

Hegel in Katsumi Takizawa

Hidenori NAKASHIMA

Zusammenfassung:

Takizawa schätzt den jungen Hegel hoch darin, erstens, daß er im Leben die Identität des Absoluten mit dem Endlichen und des Geistes mit der Natur erkennt, und zweitens, daß er Jesus als die völlige Realisierung des Lebens betrachtet. In Bezug auf dem ersteren stimme ich Takizawa zu, aber betreffs des letzteres habe ich Einwände. Meiner Interpretation nach hat der junge Hegel sich bemüht, in Jesu die Prinzip zu finden, die das wahre Leben realisiert. Aber er konnte nicht sie finden. Also hat er von der Theologie sich getrennt und nach der Philosophie sich umgewandt.

Trotz der Meinungsunterschied erkenne Ich sicher die Überlegenheit des Gedankens Takizawas an, der es beabsichtigt hat, die Unglücklichkeit in unser Zeit durch die Philosophie des jungen Hegels zu überbinden.

Die Herrschaft des Geistes über die Natur ist jetzt mehr und mehr in Wachsen, und man glaubt, durch die Frucht der materialen Zivilisation frei leben zu können. Aber lebt man in Ruhe? In diesen Umstände dürfte der Gedanke der Gleichheit des Geistes mit der Natur, oder der Identität des Absoluten mit dem Endlichen in Leben neu bewertet werden.

※本論稿は文部科学省科学研究費補助金による研究成果の一部である。

註

- 1 三一書房, 1974年。
- 2 同上, 1976年。
- 3 同上, 1979年。
- 4 迂闊なことに私は『バルトとマルクス』(1981年。三一書房)を読んでいなかった。この書において滝沢は「ヘーゲルは……カントがこれを恐れてやまなかった事実存在する有限の個と絶対に区別されながら直ちに一である絶対主体(人間とそのように一なる真実の神)に, しかもほかならぬ福音書をとおして, 出会ったことがあったのだ(『キリスト教の精神とその運命』参照……)」(215頁)と述べているのである。
- 5 もちろん, 研究者によって「初期」の定義は様々である。
- 6 これは例えば, 最初に刊行されたヘーゲル全集(1832年より)の収録作品にも現れている。そこに収められているのはイエナ期以降の作品のみなのである。
- 7 Karl Rosenkranz, *G.W.F. Hegels Leben*, Berlin, 1844.
- 8 Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlin, 1857.
- 9 Wilhelm Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, in W. Dilthey: *Gesammelte Schriften*. Bd.4. Leipzig u. Berlin 1921.
- 10 *Hegels theologische Jugendschriften*. hrg. v. Herman Nohl. Tuebingen 1907.
- 11 *Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*. hrg. v. Georg Lasson. Leipzig 1913.
- 12 hrg. v. Johannes Hoffmeister, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stuttgart 1936.
- 13 Gisela Schuler, Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften, in: *Hegel-Studien* Bd2. Bonn 1963. S. 111-159.
- 14 例えば, 彼女によれば, ヘーゲルは, 草稿の執筆を中断して再び新たに書き続ける際に, たとえその用紙に十分な空白があったとしても文章を接続することはせず, 新しい用紙を用いた。例えば, 24ボーゲン目の上の5が意味しているのは, 「24ボーゲン目で執筆を中断。そして別の草稿を25ボーゲン目から28ボーゲン目に執筆。その後, 中断した執筆を29ボーゲン目で再開」ということである。つまり,  $24 + 5 = 29$ を意味するのである。ところがノールはこれを「5ボーゲン目へ」と解釈していたのである。
- 15 *G.W.F. Hegels Werke*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am M. 1970-71.
- 16 点線部は途中省略を表す。以下同様。
- 17 ブーアカンブ版に『イエスの生涯』は収められていない。
- 18 同上。
- 19 丸括弧内は私による補足。断りが無い限り, 以下同様。
- 20 丸括弧内はヘーゲル自身による補足。
- 21 *Briefe von und an Hegel*, hrg. V. Johannes Hoffmeister, Hamburg, 1952, S.59.
- 22 傍点部はヘーゲル自身の強調である。
- 23 初出は「哲学年報」第9輯(1950年7月)。後に単行本として1952年3月に乾元社より出版された。現在刊行されているものは、『滝沢克己著作集 第五巻』(法蔵館。1973年2月。第II部に収められている)と『新訂増補 現代哲学の課題——宗教と科学と哲学——』(創言社。2004年4月)である。『現代哲学の課題』の構成は, 「序」, 「緒論」, 「一 自己認識としての対象認識」, 「二 対象認識としての自己認識の可能性」, 「三 人間の自覚もしくは宗教理解の三段階」, 「四 新しい哲学の基礎とそこから見られた哲学の基本的諸問題」, 「五 哲学と宗教, その真実の区別と統一について」, 「六 現代哲学の課題——歴史の真実の主と人間的主体——」, 「註」となっている。

- 24 丸括弧内は滝沢自身による補足。
- 25 同上
- 26 同上
- 27 同上
- 28 『キリスト教の精神とその運命』は1969年7月に現代思潮社より刊行されているが、木村の原稿は1951年6月以前に仕上げられている。滝沢は既に1949年までには『キリスト教の精神とその運命』の研究に取り組んでいたのである。これは木村の「あとがき」からも明らかである。彼は次のように邦訳のきっかけを述べている。「昭和二十四年、九大文学部教授滝沢克己先生のご好意により、先生の演習に参加を許され、この論稿（ヘーゲル『キリスト教の精神とその運命』）を学ぶうちに、その素晴らしい内容に魅せられてしまった」と。そして滝沢に次の謝意を表している。「この翻訳を始めて以来、ご多忙のなかにも、終始かわることなき熱意と愛情をもってご指導くださった滝沢先生には、感謝の意を表すべき適当な言葉を知らぬほどである」と。
- 29 丸括弧内は滝沢自身による補足。
- 30 原文では「右」である。（原文の縦書きを横書きに変更したため）。
- 31 私の未熟な研究、そして乏しい資料収集のゆえに、残念なことに「思われる」という叙述しかできない。
- 32 「西田哲学と田辺・高橋博士の哲学」（『滝沢克己著作集第一巻』法蔵館、1972年。338頁）。初出は『現代日本の哲学』（三笠書房、1939年2月）である。
- 33 『九州大学五十年史』（1967年）の230ページを参照。
- 34 1951年度に関しては「昭和二十六年九州大学文学部講義題目」より、1949年度に関しては上記の註28より明らかである。1950年度以前の講義題目は、現在探索中である。
- 35 上記の註28を参照。
- 36 hrg. v. J. Hoffmeister. G.W.F. Hegel *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg 1952. S528.