

ヤコービそしてヘーゲルにおけるピエティスムス

中 島 秀 憲

はじめに

青年時代から晩年に至るまでヘーゲル (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1770-1831) がヤコービ (Jacobi, Friedrich Heinrich 1754-1814) に関心を持ち続けていたことは明らかである。彼は、論文や書評、講義、書簡、著作において度々ヤコービに言及しているのである。興味をひくのは、例えば1817年の『ヤコービ著作集第三巻の書評』における「賞賛しつつ批判する」¹⁾という温和な批評に比べ、ヤコービに関する最初の叙述である1802年の『信仰と知』(シェリングとヘーゲルが共同で刊行した『哲学批判雑誌』中の論文)におけるヤコービ批判が特に群を抜いてnegativで手厳しいということである。弟子のケッペン (Köppen, Friedrich 1775-1858)²⁾からその内容の報告を受けた後、同年の3月末、ヤコービはF. Bouterweck (当時、ゲッティンゲン大学の哲学教授) に送った手紙の中で「ケッペンは直ちに、シェリングそして私が全く知らないヘーゲルとかいう輩によって新たに発行された哲学批判雑誌第一号の出現について知らせてきた。その雑誌には、(私に対する) 激しい怒りが支配しているらしい」³⁾と述べている。但し、ヤコービはこの論文がシェリング (Schelling, Friedrich Wilhelm von 1775-1854) によるものと考えている。

当時、未だ大学教師の職を得ていなかったヘーゲルは、著名な哲学者の批判を通して自らの思想を世にアピールする必要に迫られていた。この格好の材料の一つとしてヘーゲルが大家ヤコービに目をつけたことも当然である。自らの思想を統一的に仕上げることもなく、とりとめもなく一方の極から他方の極へそしてその逆へと動き回るヤコービはヘーゲルにとって「難癖」をつけるための材料の宝庫であったであろう。だが、ヤコービ批判の厳しさの理由はそれだけであろうか。その論文において彼はヤコービ哲学を精査し、近代精神の一契機としてのその本質を明らかにしようとしている。「何とか難癖を」とは異なる学的な熱意や真摯さが感じられるのだ。すなわち、ここでヘーゲルは、神学論から初期哲学形成に至る自らの苦しい思想的歩みを、ヤコービの揺れ動く思索に重ね合わせていたのではないだろうか。ヤコービがその間を動き回っている極は決して支離滅裂なものではない。それは例えば、一方では、汚れた現

実を逃れて主観性の内でのみ美を享受するというピエティスムス的な、すなわち「美しい魂」的な内面性であり、他方では、自らの絶対的確信に基づいて積極的に共同体や現実へと向かおうとする「行為する意識」的な魂である。このヤコービの明確な矛盾こそが、『キリスト教の精神とその運命』において袋小路（「美しい魂」的な宗教の限界）に入り込んでしまった若きヘーゲルに、克服すべき課題（「美しい魂」と現実との和解）を指し示したのではなかろうか。共通の出口を目指しているからこそ、その扉に手がかりそうな場所にいながら、その前で逡巡している先達ヤコービの姿は、ヘーゲルにとって歯がゆく耐え難いものではなかったのか。それゆえ、そのヤコービ批判が熾烈なものとなったのではないだろうか。

やがて、『信仰と知』のヤコービ批判の数年後、ヘーゲルは『精神現象学』において「美しい魂」と「行為する意識」の和解を成立させ、宗教を自らの体系にエレメントとして位置づけ、そして、絶対知への手がかりを掴むのである。ここにヤコービが大きく寄与しているのではなかろうか。ヤコービは決して「美しい魂」に留まっている人間ではない。彼は激しく揺れ動いているのである。例えば、ヤコービの「信仰」という言葉の多義性の中に、その揺れ動きが表現されているのである。それは、ある時は「感覚的確信」そして個人的内面性を、そしてまたある時は「神信仰」そして生き生きとした共同体性や現実性を意味している。

本論文の大まかな流れは次の通りである。「1 ヤコービ」は、ヤコービが多用する「信仰」の意味を明確にしつつ、彼の全体的な思想を概観していく。「2 神学論時代のヘーゲルの宗教観の展開」では、道徳的宗教から「美しい魂」的な宗教へ、そして「美しい魂」の挫折へと到るヘーゲルの思想展開がたどられる。「3 初期哲学時代のヘーゲルにおける「美しい魂」の克服」は、まず、「美しい魂」に欠けている反省的精神をヘーゲルが如何に捉えているかということを探っていく。ついで、ヤコービの思想を手がかりとしてヘーゲルが「美しい魂」と反省的精神との合一へ向かって行ったということを明らかにしていく。「4 自らの哲学体系を形成したヘーゲルの「美しい魂」の克服」では、「美しい魂」の克服が彼の思想の核となっているということが明らかにされるであろう。「5 良心の神とキリスト教の神」で究明されることは次の事柄である。ヘーゲルが現代精神⁴⁾の中に神の誕生を見ているということ、そして、その神とキリスト教の神とを同一なものとして捉えているということ。「6 ピエティスムス、ヤコービ、ヘーゲル」は、まず、現代精神の中に神を捉えるというヘーゲルの非常に宗教的な思想の背景には彼のピエティスムス的な信仰があるということを探っていく。次に、一見非常に宗教的なヤコービの思想にはピエティスムス的な信仰が欠落してい

るということを明らかにしていく。

1. ヤコービ

1.1 ヤコービの略歴, 同時代のヤコービ像

1743年、ヤコービはデュッセルドルフの富裕な商人の次男として生まれる。カトリックの勢力が強いデュッセルドルフにあって、父は小さなルター派の教会の信者であった。長男（後に詩人となる）は自由放任主義で育てられたが、ヤコービは幼い頃から父の跡を継いで商人となるよう躾けられる。このような厳しい教育の中、彼が逃避したのは宗教的な思索の世界であった。幼い頃から彼の遊び相手は、同年代の子どもではなく、ピエティスムス的な心情を有する年老いた下働きの女性であった。8歳あるいは9歳の頃、彼は永遠なものに触れるという体験もしている。堅信を受けた後、彼は“Feinen”というピエティスムス的なグループのメンバーとなる。商人の勉強をするためにフランクフルト（1759年）そしてジュネーブ（1759年～1762年）に滞在する。この時期に彼はカントやルソー等の哲学も学ぶ。そしてルソー信奉者やヴォルテールと知己になる。1764年、父の強い希望によりデュッセルドルフに戻り、毛織物商に専念する。その後1772年、ベルク公国より招聘されて御料局参議となり、公国の財政の発展に大きく寄与した。1779年、バイエルンの招きにより、税務・通商省の枢密顧問となる。彼はアダム・スミスの自由経済を導入しようとしたが、多くの抵抗に会い、数ヵ月後に実質的にこの職を失ってしまい、デュッセルドルフ近郊のペンペルフォルトに移り住む。1794年、フランス軍が迫ってきたため彼は北部ドイツに逃れる。1804年、友達の要請により彼はバイエルン科学アカデミーの再建に着手し、1804年同校の校長に就任する。この時の就任演説「教養社会、その精神と目的」が後にシェリングとの争い⁵⁾を引き起こすことになる。当時シェリングはバイエルン芸術アカデミーの理事長であった。1813年ヤコービはバイエルンの爵位を得ている。1819年、ミュンヘンにて永眠。

同時代人のヤコービ像を伝えるものは、ゲーテ (Goethe, Johann Wolfgang von 1749-1832) やレッシング (Lessing, Gotthold Ephraim 1729-1814), フィヒテ (Fichte, Johann Gottlieb 1762-1814), メンデルスゾーン (Mendelssohn, Moses 1729-86) 等の多数の書簡, そしてFr. シュレーゲル (Schlegel, Friedrich von 1772-1939) の「ヤコービのヴォルデマール論」(1796年) やヘーゲルの多くの論及(まとまったものとしては『信仰と知』の中のヤコービの章) がある。例えば、ゲーテはヤコービの『スピ

『ノザの教えについて』を読んだ後、1785年10月ヤコービに手紙を書いている。彼はその中で、スピノザを無神論とする説には同意できないと述べ、ヤコービの「信仰」という言葉の多用について次のように諷めている。「……この流儀(結論に入るところで「信仰」いう言葉にかかわること)は、信仰ソフィストたちにとってのみふさわしいものです。意思の全ての確信を曖昧にし、そして曇りでもってその確信を覆ってしまうことが、彼らにとって最高次に重要なこととならざるを得ません。その曇りの中にあるのは、揺れ動いて空虚な富です。彼らは、真理の根本についてはこれを動揺させることができません」⁶⁾と。

ノヴァーリス (Novalis⁷⁾ 1771-1801) は、シュレーゲルがヤコービの著作を一気に貪り読み、学び、賞賛したと伝えている。シュレーゲルはまず、現代文化について次のように述べる。「人間の諸々の力は自由な結合においてのみ健全であり得るのだが、これらの力は全く分離して個別化している。この分離と個別化が現代文化の本来的な原罪である」⁸⁾と。ここにシュレーゲルは、分離や個別化を推し進める啓蒙的理性に対して心の権利を守ろうとしているヤコービを肯定的に評価する。だが、同時に彼はヤコービの限界をも捉える。それは、『ヴォルデマール』を含めヤコービの哲学や文学が主観的・個別的なものでしかなく、客観性を有し得ないというものである。ヤコービは『ヴォルデマール』の序文で叙述の目的を「説明できてもできなくても、人間性があるがままに、もっとも確かに眼前に呈すること」としているが、シュレーゲルはこの「人間性」(Menschheit)を「Fr.H. ヤコービ性」(Fr.H. Jacobiheit)と呼ぶ。つまり、ヤコービが表現する人間性の内に、全ての人に通じるものを読み取ることができない、ヤコービという個人的な性格しか読み取れないと言うのである。シュレーゲルは、ヤコービの活動全体を、概念と言葉へと齎された個別的な生命の精神と呼ぶ。

以上ゲーテやシュレーゲルが描くヤコービは、極度に主観主義的・感情主義的である。ヤコービを主観的と見なす点ではヘーゲルも同様である。だが、後述するように、ヘーゲルはヤコービを、感情とは対極にある反省的精神としても捉らえているのである。

1.2 ヤコービの信仰について

[神信仰]

それではまず、ヤコービのGlaubenが有しているさまざまな意味の一つである神信仰を彼の論文や小説の中を探ってみよう。その対象たる神は超越格・創造神である。

(以下、書簡体の作品は会話調で、論文は断定調で訳している)。

神は存在します。私の外に存在する、生き生きとしてそれだけで存属する実在であります。もしそうでなければ、私が神ということになります。それ以外の第三のものは存在しないのです⁹⁾。

さらに言おう。制約されているもの或いは自然的に媒介されているものの外にあるものは、同じく、われわれの認識の領域の外にあり、概念によって理解されることはできないのである。それゆえに、超自然的なものはそれが与えられるままにしか、つまり「それはある」という事実としてしか、われわれによって受け取られことができないのだ。

全ての諸々の実在の中に存するこの実在の超自然的なものを全ての言語は神と名づけるのだ。

宇宙の神は単に宇宙の大工ではない。神は創造者であり、その無制約的な力は実体に従って事物に作用するのである¹⁰⁾。

私は知性的で人格的な世界の根源を信じる¹¹⁾。

この意識¹²⁾は、知性がそれのみで活動的であり、最高次のそして唯一のわれわれに真に知られている力であるという確信そのものである。つまり、この意識が、同じく直接的に、原初の最高次の知性に対する、自然を知性的に創りあげて法則を与えた存在に対する、すなわち精神である神に対する信仰をわれわれに教えるのだ¹³⁾。

必然性の中にある自然とは異なり、人間は自由を有している。自由があるからこそ、真・善・美も存在する。この自由の根源に、知性をもって創造的に働く神を想定せざるを得ない。ヤコービは次のように述べる。

全てが自然であり、自由が存しないということは不可能である。なぜなら、それのみが人間を気高くし高貴にしているもの、すなわち、真・善・美がただの欺瞞、嘘、偽りであるということは不可能だからである。もし自由が存しなければ、真・善・美はただの欺瞞である¹⁴⁾。

真なるもの、美なるもの、そして善なるものは確かに存在します。そして神もまた確かに存在します¹⁵⁾。

神は精神であり、善なるものの力なのだ¹⁶⁾。

この超越神たる神をわれわれが知ることはできない。われわれは、ただただ信仰するのみである。そしてこの信仰は、カント (Kant, Immanuel 1724-1804) の『純粋理性批判』の言葉を借りて、「学には到達し得ない、真なるものの領域」der Wissenschaft unzugänglichen Ort der Wahren¹⁷⁾ (J. III 5) と表現される。すなわち、

神は知られることができません。ただ信じられることができるのみです。知ら

れ得るような神は決して神ではありません¹⁸⁾。

神は存在します。しかも私の外に、生き生きとして存続する神として存在するのです¹⁹⁾。

[同胞に対する共感としての信仰]

ヤコービの信仰は同胞に対する共感や関わりも意味している。小説『アルヴィル』の中でヤコービは、登場人物の一人ジリーを通して、このような信仰を喪失している人間を描こうとしている。3月8日付の親友クレルドンへの手紙の中で、次のようにジリーは、叔母が臨終を迎えようとしているときの自分の心情を綴っている²⁰⁾。

全ての人には本当に心から涙を流して咽び泣いていました。確かに、その悲しみは心底から湧き出ていました。しかし、根底において、それは何なのでしょう。ほんの少しの後悔、ほんの少しの感謝、「もうすぐ臨終を迎えようとしている人がもはやこの世にいらなくなってしまったら」という怪訝な思いに対する惨めな恐れ、死の有様を前にした不安。ああ、ほんとうに、なんと全てはお互いに矛盾していることなのでしょう。私は冷ややかにそこに座っていました。病人の肉体的な苦しみによって肉体的に苦痛を与えられて。誰とも共感することはできませんでした。……そして、その時、これら全てのことははっきりと目の当たりにした私は、この人々の群れの中で、全く関わりを持たないで。しかし、ああ、私の存在の最内部で、耐えられないいろいろな考えに私の心はぐらついていたのです。——さまざまな名前をもつ「あなた」が、全ての人々をお互いに引きつけて、お互いを絡み合わせています。「あなた」とは何なのでしょう。わたしと「あなた」が共同体の源であり、大河であり、大洋なのでしょう。でも、どこからどこへと流れていくのでしょうか。

わたしには暗い穴と大きななべが見えます。その鍋の中でマクベスの魔女たちが、動物や人間の体の雑多な部分、つまり、蛙の足、狼の牙、蝙蝠の毛、ユダヤ人の肝臓、モンゴル人の唇、そしてありとあらゆるいろいろなものをかき集め、名前のないものを準備するために、魔法を使い念入りに料理しています。そしてついに、その雑多なものからあらゆる幽霊が出現するのです。……

しかし、その翌日、彼女は快晴の下に友人のゾフィーと共に散歩に出かけ、温和な気持ちを回復する。次は、3月7日にクレルドンに宛てた手紙の中の一節である²¹⁾。

……私はいつの間にか気づかないうちに本当に自信に満ちた被造物となりました。この被造物は神の世界の美に歓喜し、その心は期待で満ち溢れていました。

そうです。親愛なるクレルドンよ。自分が何を期待しているのか分からないの

ですが、期待で満ち溢れていたのです。そして、善や美でも一杯だったのです。そして、この心地良い混乱、この薄明かりによって、私は明るい気持ちとなり、またいかなる不信仰も私をかき乱すことができなかつたのです。

[感覚的実在性の信仰，精神的実在性の信仰]

さらに、ヤコービは感覚的実在性についても信仰という言葉を用いている。信仰は感情的なものではあるが、それは単に内面性（主観性）にとどまるのではない。外的（客観的）で実在的な世界と内面性との生き生きとした接触なのである。この感情はあらゆる経験の第一のもの、根源的なものであり、それ以上遡って証明され得ないものなのである。つまり、この根源的な感情の対象は、ただ信じられるものなのである。彼は対話体の作品で次のように述べる²²⁾。

私：私があなたの眼前に現に座っていて、あなたと語り合っているということを、あなたは信じますか。

彼：信じるだけではなく、それを私は知っていますよ。

私：どこからあなたはそれを知るのでですか。

彼：私がそれを感じているからです。

私：あなたは、私がここにあなたの前に座り、あなたと語っているということを感じているのですね。このことは私にとってまったく不可解です。何がって？

ここに座りあなたと語っているこの私が、あなたにとっては感情なのですか。

彼：あなたは私の感情ではありません。私の感情の外的な原因なのです。その原因と結びついたこの感情が、私が「あなた」と呼んでいるものと同一の表象を私に与えるのです。

私：……あなたが言われることは次の通りですね。原因として原因を感じることは、外的な原因つまりあなたの感情の外部にある現実的な対象を感じるということであると。それでは、あなたは何に基づいてそれを知るのでですか。私に言って下さい。

彼：感覚的な明証によって私はそれを知っています。私がそれについて持っている確信は直接的な確信です。私自身の固有な現実存在に関する確信と同じように。

以上ヤコービが述べている確信の対象は、明らかに有限なものである。その対象は決して人間を超越した無限なものではない。その二つの対象の間には大きなエレメントの違いがあるように思われる。しかし、ヤコービはこの二つの対象に関する確信を同列に置き、そして前者の確実性をもって後者の確実性を基礎付けようとする。

真実の存在、それは感情においてのみ認識される²³⁾。

全ての現実性、物質的なものも精神的なものも、感情を通じてのみ確証される。この確証を越えたところに、あるいはその外に、いかなる確証も存在しないのである²⁴⁾。

[総括 ヤコービの信仰]

以上述べたことから明らかになったように、ヤコービの信仰の対象は、事実として存在する感覚的な事物、我と他者との生命の通った生き活きとした関わり、そして人間の自由や真・善・美の根源である神の存在である。ヤコービは信仰を他の言葉でも言い表そうとしている。例えばTrieb, Instinkt, Vernunftがそうである。前の二つの衝動と本能という言葉は非常に主観的で個別的な印象を与える。しかし、ヤコービは全く逆の「類としての生命体の共通形式」の意味をこれらの言葉に持たせようとしているのである。つまり、それらは客観性や普遍性の意味を有しているのである。また、Vernunftは文字通りvernehmenの能力、つまり、概念把握的な知と端的に対立する受動的な能力なのである。彼は次のように述べる²⁵⁾。

私が本能と名づけるのは、生命ある自然のあらゆる類の自立性の特徴や様態を根本的に規定しているものである。「根源的に」というのは「まだ経験されていない快・不快を考えない」という意味である。すなわち、この自立性の特徴や様態をもって全ての類は、その固有な現実存在の行為を自ずから始め、そしてこれを独力で継続していくものとして考えられなければならないのである。

1.3 『アルヴィル』や『ヴォルデマール』に現れるヤコービの二面性

ヤコービの小説の主人公アルヴィルやヴォルデマールは決して「美しい魂」的な性格のみを有しているのではない。彼らは相反する方向性も持っている。一方は積極的に現実に立ち向かい、他の人々との生命溢れた関係を築こうとする方向性である。また、他方は、現実に失望してこれから逃避し、主観性や個別性のうちに絶対的なものを得ようとする方向性である。(但し、全体的に見ると、後者の方向性がより強烈に描かれている)。次の友人ルツィエへのアルヴィルの手紙²⁶⁾は、その時その時の感情に従って行為するとい彼の確信を表している。

人間は非常にしばしば、現在の感情を抑圧し、これを信じもせず信頼もしない
と欲せざるを得ません。つまり、単に、むしろ文字に従って行動せざるを得ませ
ん。逆に、彼が掟を脅かそうとすると、そいつは偽善者、ならず者となってしま

います。彼が実直に掟に従うならば、彼は次第に感覚や感情を失います。そのような徳に熟練すればするほど、彼は冷たく、下品になってしまいます。常に単に（盲目的であれ意識的であれ、いかなるものであれ）過去の意志に導かれるならば、今や、もはや彼は自分自身の意志を持たないことになるのです。今後、彼ができることは、自分自身を飛び越えて、舞い上がるということだけです。

すなわち、人間は現在の感情そして意思のままに行為しなければならない。なぜなら、個々人が決断を強いられる状況は繰り返しが効かないものであり、その時々状況に応じた感情そして意思が生き活きとした生命を有しているのであるから。過去の感情や意思、あるいはそれに基づいて築かれた道徳は、生命のないただの文字なのである。

アルヴィルのこのような生き方に対し、ルツィエは、「人間は一人で存在することはできない。ともに生きる人々の存在があってこそ、個人の生命が可能であり、他の人々のとの共生のためには、個人の生命の固定化あるいは存続が人間の心にとって不可欠である」と主張する。

あなたの金ぴかの哲学は、形式と呼ばれるものが全て追放されることを、そして善や美がそれ自体に基づいて自らを形成していることを知りたがっています。そしてあなたは、人間の性格が液体に似ていることを考慮しません。液体は、器の中にあるのでなければ、形態を持ったり存続したりすることはできないのです²⁷⁾。

各々の人間性には根本的な諸命題とその諸命題の何らかの連関とが属しているのです。これらのことについて何か無用なもののように論じることは全く無意味です。われわれは、感情が感性と、思想が感情と均衡を保っている人々を賞賛するので²⁸⁾。

ヤコービの真の思いは、アルヴィルの主張のみによってではなく、彼とルツィエの対話全体を通して汲み取らなければならないであろう。ルツィエを描くことにより、ヤコービはアルヴィルの限界を叙述しているのである。

アルヴィルと同じくヴォルデマールも自らの個別性や主観性を重視する。しかし、ヴォルデマールは、他があつて初めて我があるということを十分に自覚している。

人間は、自分自身よりも他人において自らを感じます。われわれの肉体的形態は他の肉体においてのみ知られることができます。他の肉体はわれわれの肉体を反射しているのです。われわれの魂は、他者の精神を媒介として自らを感じることができるのです。他の精神は、われわれの魂についての印象をわれわれの魂に投げ返しているのです。これが土くれたる人間の鼻に吹きかけられた生き生きとした息です²⁹⁾。

ヴォルデマールは主観性や個別性の内に絶対的なものを掴み取ろうとする。だが、その絶対的なものはそれのみでは（現実性や共同体性との関わりなしでは）暗くて空虚なものである。彼はこの暗さや空虚感から逃れるようともがいている。時には、自己の生命と他の生命とが同じ生命で貫かれていると感じるが、その感情はまた消え去ってしまう。

私は恐れていたのです。……私の内にそして私の周りに生じた闇と空虚を前にして。不安に駆られて私は両手を伸ばしました。それがどのようなものであれ、私に現実性や実在の感情を与えるものを掴み取ることができるかどうかと³⁰⁾。

ヴォルデマールは日毎に快活にそして陽気になりました。彼自身、生まれ変わったように感じていました³¹⁾。

ヴォルデマールは、つい今日の朝までは勇気と信仰に満ちていました³²⁾。

すでに私（ヴォルデマール）の心から全ての信仰と全ての信頼が逃れてしまったのです³³⁾。

以上述べたように、ヤコービの小説に現れる主人公たちは主観性や個別性の内に安住しているのではなく、客観性や現実性を模索している。しかし、結局主観性や個別性を脱することができないのである。

2. ヘーゲルの宗教観の展開

2.1 カントの宗教論

ヘーゲルの神学論の歩みは、大まかに捉えれば、道徳的宗教から愛と美の宗教へ、という展開を示している。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。

カントによれば人間は、経験界を離れ超越的な世界に向かう衝動を内在的に有している。その衝動の根源が理性である。彼は「悟性は規則によって現象を統一する能力であるが、理性は悟性の規則を原理の下に統一する能力である」³⁴⁾と言う。悟性も理性も同じく概念による思惟能力である。しかし、悟性の概念がカテゴリーと呼ばれ、経験にのみ限定されるのに対し、理性の概念であるイデーは経験の範囲内に限定されることはない。つまり理性は、より大きな原理の下に種々の判断を結びつける能力あるいは推理能力である。カントは「理性は認識を原理から引き出す形式であり、推理の能力すなわち間接的に判断する能力である」³⁵⁾と定義する。原理は統一的な世界観を得るための土台である。ゆえに必然的に原理は可能な限り少数でなければならぬ。つま

り「理性の究極的目的は無制約者である」³⁶⁾。体系的統一を得るために、ある制約の下で存在しているものについて、われわれはそれを制約しているものを求めなければならぬ。さらにわれわれはその制約者を制約しているものを探さなければならない。かくしてわれわれは、何ものによっても制約されていないものすなわち無制約者の発見に至るまでこの探求の歩みを止めることができないのである。

われわれが悟性の働きを統一づけるために理性を使用している場合、われわれは正しく理性を使用している。カントはこの理性仕様を統制的使用 (regulativer Gebrauch) と名づける。しかし、われわれが悟性の働きを越えて無制約者を求めようとすると、われわれは誤って理性を使用することにもなる。カントはこの使用を構成的使用 (konstitutiver Gebrauch) と名づける。靈魂・宇宙・神という無制約者はわれわれの直感の対象とは決してなり得ない。それらは、無制約者を求めていくという自らの能力によって理性自身が構成していったものである。それゆえわれわれは「靈魂は不滅か」、「宇宙に始まりがあるか」、「神が存在しているのか」等の形而上学的な問題について「そうだ」とも「いや、そうではない」とも決着をつけることができないのである。このような問題の考察において、われわれは誤って理性を使用しているのである。つまり、われわれは、われわれが自ら築き上げたものを、われわれの手に染まっていないものとしてすなわち客観的なものとして観じているに過ぎないのである。

しかし、カントは決して形而上学的世界を否定しようとするのではない。彼は理論理性を批判的に吟味することによって、この形而上学的世界のために場所を空けておこうとするのである。そして、この世界への方向性を有するのが実践理性である。理論理性が認識に関わるのに対して、実践理性は意志あるいは欲求能力に関わる。

われわれ人間は、理性的であると同時に感性的でもある存在者である。われわれは絶えず理性によって感性を抑圧しなければならない。ここに、理性的存在者としての人間の尊厳が存するのである。ゆえに理性の声は命令として現れてくる。もし、完全に理性的である人間がいるのなら、彼あるいは彼女は心のままに、自己命令なしに道德律を実現できるであろう。彼あるいは彼女にとって道德律の実現は幸福であり喜びであろう。しかし、現実にはそのような神的な人間は存在し得ない。われわれ人間の幸福や喜びは感性から離れることは決してできない。だから、われわれは幸福や喜びに思いを馳せることなく、ひたすら理性の声に従わねばならない。これが、われわれ人間が成し得る最上の善 (das oberste Gut) である。しかし、これは最高の善 (das höchste Gut) ではない。最高善とは道德と幸福の一致であり、われわれ人間が決して到達し得ない地点である。

理論理性の立場では、靈魂・宇宙・神という形而上学的な事柄は理性の誤りとして

排された。しかし、実践理性の立場では靈魂と神に関して事情が異なってくる。われわれ人間は単なる感性的な存在者にとどまるのではなく、道德において形而上学的世界あるいは叡智の世界への方向性を有している。このように感性的かつ理性的であるわれわれが道德と幸福の一致を求めるのは必然である。しかし、やはりわれわれが感性的存在者から脱することは不可能である。われわれは道德のより完全な実現へと向かって無限の歩みを続けなければならない。この無限の歩みということから靈魂の不滅が要請される。そして更に、靈魂が不滅であると仮定しても、われわれは、最高善はもちろんのこと、完全な道德の実現（最上善）にすらも到達できないであろう。それでもわれわれは最高善つまり道德と幸福の一致を求める。これは感性的存在者でもある人間の宿命である。かくて、道德と幸福の一致を可能とさせる神の存在が必然的に要請されるのである。

ここに神と道德とが結びつき、われわれの義務は神の命令であるという表象が成立することになる。そして、この結びつきによって道德律が強化されるのである。カントにとって真の宗教は道德的宗教であり、これに唯一値するのがキリスト教なのである。彼は『宗教論』（正しくは『単なる理性の限界内における宗教』³⁷⁾）においてこれを明らかにしようとする。以下、キリスト教の根本的な教義である「原罪」と「救済」をカントが如何に道德的に捉えているかを概観してみよう。

アダムとイブは「善悪を知る木の実を食べてはならない」という神の命を破り、罪に染まってしまう。カントによれば、人間が神の命に背き禁断の実を食べたということは、經驗的存在でも叡智的存在でもあり得る人間が、自らの自由ですなわち自らの責任で感性的動機に流されてしまうことを表している。ゆえに原罪 (Erbsünde) はアダムとイブに限定されるものでもなく、また、子々孫々へ代々受け継がれるものでもない。われわれ人間の存在の本質が原罪という物語で表現されているのである。われわれは人間である限り、日々新たに罪に墮している。われわれは常に努力して感性的衝動を抑え、叡智界へと無限の歩みを進めなければならないのである。

カントにとってイエス・キリストは完全な人間の理想そのものである。われわれは、この神の子に対する実践的信仰において神意にかなうことを希望できる。この希望があるからこそ、われわれは感性の誘惑や道德実現の困難にも屈せずに確固として完全な道德性へ向かって歩むことができるのである。イエスにその完全性が表現されている道德律は理性の事実として全ての人間の内に、經驗に束縛されることなく存在しているのである。では、なぜ、道德律の理念であるイエスが十字架の上に死なねばならなかったのであろうか。カントは次のように考える。—— 道德律の声に従うことのみを念じながら日々の生活において道德を実践し続けても、われわれは罪の傾向性から逃

れることはできない。罪は罰をもって償われなければならない。この罰とは、われわれが自らの内の古き人間すなわち感性に囚われた罪深き存在をひたすら否定し、新しい人間すなわち完全な道徳性に向かう際の苦悩である。自ら人間の罪を背負ったイエスの十字架上の死は歴史的なあるいは他人事の出来事として捉えられてはならない。道徳的完全性に向かっているわれわれは、自らの日々の事柄としてイエスの死を体験しなければならないのである。

2.2 カントへの傾倒、カントからの離脱、そして「美しい魂」へ

『民族宗教とキリスト教』では、ヘーゲル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」³⁸⁾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」³⁹⁾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⁴⁰⁾として、「イエスは宗教と道徳とを道徳性にまで高め、その本質が存在するところの自由を再興しようとした」⁴¹⁾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徳性の内に限界を感じるようになる。ヘーゲルが求めているのは共同体の生き生きとした生命あふれる関係である。

ヘーゲルはまず、『キリスト教の精神とその運命』を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」⁴²⁾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、そこに心的なものが存する。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」⁴³⁾と。また断片6においては「宗教は愛と一つである」⁴⁴⁾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い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」⁴⁵⁾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」⁴⁶⁾。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」⁴⁷⁾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」⁴⁸⁾。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。

2.3 ヘーゲルにおける「美しい魂」の挫折

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、そしてイエスの宗教の原理の高まり、つまり道徳から愛へ、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)」⁴⁹⁾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、要求や必要の平存」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を、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」⁵⁰⁾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、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⁵¹⁾。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」⁵²⁾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」⁵³⁾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』の最後の箇所は次の文章で終わっている。「……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、キリスト教会は右往左往したのである。しかし、一つ的人格的ならざる生ける美しさの内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

的な行為と世俗的な行為とが、決して一つに融け合うことができないということが、キリスト教会の運命なのである」⁵⁴⁾。

3 初期哲学時代のヘーゲルにおける「美しい魂」の克服

3.1 シェリングとヘーゲル

やがてヘーゲルの関心は表面的には宗教から哲学へと移り始める。1800年11月ヘーゲルは、当時医学研修のために一時イェナ近くのバンベルグに滞在していたシェリングに次のような手紙を送っている。「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ず、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ねばなりません。私はなおその体系に取り組みながら、今や人間の生活に立ち入るためにはどのような帰路が見出せるかと自問しています」⁵⁵⁾。翌年つまり1801年1月にヘーゲルはフランクフルトを去り、シェリングのいるイェナに移り、本格的に哲学者への道を歩み始める。そして同年7月に最初の著作である『フィヒテ哲学体系とシェリング手哲学体系の差異』（一般に『差異論文』(Differenz Schriften)と呼ばれている)を公刊する。

彼はこの著作において、分裂 (die Entzweiung)こそが「哲学の必要」⁵⁶⁾の根源であると主張する。彼によれば、分裂とは、人類の歴史が野蛮から教養へと進展し、それに伴い生の表現が多様となり、合一の力が人々の生命より消滅して、さまざまな事物がその生き生きとした連関や相互作用を喪失してしまった状況を指す。「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。一方の前提は「絶対的なものそのもの」であり、他方の前提は「意識が総体性から抜け出ていること」(das Herausgetretensein des Bewußtsein aus der Totalität)である。そして哲学の課題はこの二つの前提を合一することである⁵⁷⁾。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内に、つまり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生命として定立しなければならない⁵⁸⁾。ゆえ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」に関わらざるを得ない。

ここでヘーゲルは先験的な知すなわち $A=A$ という根源的同一性から出発する知に着目する。彼によれば「先験的な知は反省と直観との両者を合一する。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との同一性が意識の内に入り込んでくる。先験的となる限りにおいて

知は、単に概念とその制約或いは両者のアンチノミーすなわち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をすなわち存在をも定立する⁵⁹⁾。先験的な知においては、存在と知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。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。そしてこの両者の同一性を産み出すのが思弁 (Spekulation) なのである。

ヘーゲルは先験的知の頂点をフィヒテ哲学の内に捉える。フィヒテにおいてはIch=Ichが絶対的なものである。確かに彼の哲学にはIch=IchとIch=Nicht-Ichという主観的同一性と客観的同一性を表す根本命題が存している。しかし、両者の命題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。ヘーゲルの考えでは、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達しえず、結局、本質的にIch soll gleich Ich sein (我は我に等しくあるべきである) というSollen (すべしである) の立場に留まっている。ヘーゲルは次のように述べる。「先験的な視点に対して絶対的なものは構成されてはいるが、現象は構成されていない。両者 (絶対的なものと現象) はまだ相互に対立しあっている。同一性が同時に現象の内に定立されていないので、あるいは同一性が客観性の中に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、主観的なものであり、現象は完全に否定されてはいないということもできる⁶⁰⁾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を評価する。「同一性の原理は全ての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⁶¹⁾。ヘーゲルは、シェリング哲学完成の暁には「同一と非同一の同一」すなわち対立と一なる存在を同時に含む絶対者が構築されると期待するのである。彼は言う。「(シェリング哲学においては) 思弁的反省の対立は、もはや主観と客観ではない。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⁶²⁾と。

しかし、ヘーゲルは忠実なシェリング学徒に留まることはできなかった。『差異論文』の5年後の1807年に刊行された『精神現象学』の序文においてヘーゲルは次のようにシェリング哲学を批判する。「自ら (シェリング) の絶対者を、諺にあるように、全ての牛が黒くなる闇夜であると称している⁶³⁾そして「ピストルから発射されたかのように直接的に絶対知から始めて、その他の諸々の立場については少しの考慮もしないと宣言することによって片付けてしまう⁶⁴⁾と。つまりシェリングにあっては抽象的、感

情的同一性の中で現象が否定されてしまっていると言うのである。

このヘーゲルとシェリングの乖離は突然生じたのではない。1802年当時、両者の差異性の萌芽は既に存在していたのである。この差異は例えば両者の当時の芸術観の相違に現れている。シェリングは1797年の『自然哲学の理念』と1799年の二本の『自然哲学の体系』の論文を踏まえ、1800年に『先験的観念論の体系』を発表している。自然哲学に関する論文は、自然がいかにかに精神へと高まり、精神との同一性に達するかを論じたものである。『先験的観念論の体系』は逆に、精神がいかにかに自然との合一へ達するかを述べている。この精神の歩みすなわち「精神のオデュッセイ」⁶⁵⁾の最終段階が芸術であり、芸術において精神と自然との合一が実現される。つまり、芸術家は意識をもって創作活動をなすのだが、しかし芸術家を導いているのは彼の主体性ではなく、彼の内の「暗い」⁶⁶⁾無意識的な力である。完成された芸術作品は、意識をもって創り出されたという面では自由の産物であるが、無意識が導いたという面では自然の産物である。芸術作品において、意識的な活動と無意識的な活動という相対立する活動が合一され、しかも客観的な形態として存在しているのである。

シェリングによれば、哲学も芸術も共に同じ知的直観であるが、しかし、その直観が前者においては主観的なものに留まり、後者においては客観的なものとなっている。彼にとっては芸術こそが「哲学の唯一にして真実の永遠の機関 (Organon) であり、証書 (Dokument) である」⁶⁷⁾。哲学に客体性を与えれば芸術となり、芸術から客体性を取り去れば哲学となる。また、芸術は天才によってのみ可能である。なぜなら、「自然の自由な恩寵」⁶⁸⁾を得ている天才においてのみ全体の理念が個別的な諸部分に先行しているからである。しかし、芸術は「天才による、天才のため」に終わるものではない。それは真の普遍性を有している。シェリングは次のように言う。「哲学も確かに最高次のものに到達している。しかし、哲学は言わばひとかけらの人間をこの最高次の地点にまで到達せしめるに留まる。芸術こそは全人類をあるがままの姿で、この地点つまり最高次の認識に到達せしめる。そして、ここに哲学と芸術の永遠の区別、芸術の奇跡が存する」⁶⁹⁾と。

次に当時のヘーゲルの芸術観を探ってみよう。『差異論文』において彼は人類の歴史を振り返り、古代ギリシャの宗教において完成された最高次の美的完全性でさえも、教養の進歩のある段階までしか力を持ち得ないと述べ、現代の高度に発達した教養世界における分裂の克服に対して芸術の非力を見て取るのである。確かにシェリングにおいては観念的なものと実在的なもの、精神と自然との「無差別」が求められている。しかし、この「無差別」は、啓蒙的悟性や反省に対立する感情や直観、あるいは一般的な人間悟性に対立する芸術的天才の創造性や個性である。それは、後のシェリング

の「非合理の哲学」に通じるものであり、反省をも含む同一性をも求めるヘーゲルの方向性とは大きく異なっている。ヘーゲルは何としても、自らが到達している最高地点すなわちイエスの美的宗教を突破しなければならなかったのである。当時ヘーゲルは次のように芸術を捉えている。「芸術も思弁も、その本質においては礼拝 (Gottesdienst) であり、絶対的生命を生き生きと直観することであり、絶対的生命と一なる存在である」と。この「自らを形成する、または自らを客観的に見出す絶対的なものの直観」は無意識と意識の側面に分けられるが、この無意識の側面が芸術であり、意識の側面が思弁である。この芸術は更に「いわゆる芸術」(die sogenannte Kunst) と宗教とに分けられる。「いわゆる芸術」は広義の芸術の客観的側面を、宗教は主観的側面を表す。絶対的なものは広義の芸術(「いわゆる芸術」と宗教)に対しては絶対的存在という形で現れるが、思弁に対しては「自らの無限な直観において自らを産出するもの」として現れる。思弁は絶対的なものを生成として捉え、生成と存在の同一性を定立する。ゆえに「自らを産出するもの」として思弁に対して現れるものは同時に、絶対的な存在としても定立される。芸術も思弁も絶対的なものではあるが、芸術においては絶対的なものが生成としてではなく、存在としてのみある。ここに、ヘーゲルが芸術(宗教も含む)よりも思弁に高い位置を与えていることは明白であろう。

もしヘーゲルが当時のシェリングの体系(美的立場での合一の構築)に従い続けていたならば、相変わらず彼はフランクフルト時代の自らの美的立場を脱却することはできなかつたであろう。既にヘーゲルは美的立場あるいは芸術に限界を見出しているのである。では、イエナ時代のヘーゲルはイエスの美的宗教を完全に捨て去ってしまったのであろうか。いや、決してそうではない。ヘーゲルが求めているものは絶対的なものと有限なもの或いは反省との生き生きとした合一である。この絶対的なものは人間の反省や主観によって築き上げられたものであってはならない。やはり、絶対者は反省や主観を超越したものでなければならない。絶対者は、反省から逃れようとするイエスの美的宗教の性格も有しなければならないのである。滝沢克己によれば、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止めた。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。拙稿「滝沢克己のヘーゲル」において私はこの滝沢の解釈について次のように批判した。——滝沢は、イエスの宗教を越える原理を見出そうとして苦悩しているヘーゲルの歩みを見落としているのではないか⁷⁰⁾。——だが、潜在的にイエスの宗教がヘーゲルのうちに生き続け、そして『精神現象学』において復活していると捉えるならば、滝沢の解釈も正鵠を射たものとな

るであろう。(ただし、滝沢がイエスの宗教の「死」や「否定」を積極的に捉えていないということは否めないであろう)。

私は、このイエスの宗教の新生に大きな働きをなしたものがヤコービの思想であると考え。若きヘーゲルのヤコービ観が集約して論じられているのが『信仰と知』のヤコービの章なのである。では、このヤコービ観を探ってみよう。

3.2 ヘーゲルのヤコービ観

[ヤコービにおける有限性の絶対化]

ゲーテやシュレーゲルの評に現れているように、一般にヤコービの哲学は感情哲学や信仰哲学と考えられている。つまり有限性や悟性を逃れ感情や信仰において無限との合一を得ようとする面が強く捉えられる。しかし、ヘーゲルはまず、ヤコービ哲学の根底に潜む有限性の絶対化をそのスピノザやカント批判の内に探ろうとする。

ヤコービは「全体が部分より先であることは必然である」という根拠律を、論理的根拠律（「同じものは同じである」という命題で表現される）と因果関係（原因と結果、継続）とに分け、前者は抽象的統一であり、後者は経験概念であるとする。彼は、論理的根拠律には客観的な生成や契機が欠けており、これが真の総体性たり得るためには因果関係が付加されねばならないと主張する。ヤコービはこの理論を武器としてスピノザやカントを攻撃する。例えばスピノザの欠点を以下のように論じる。——スピノザは継起する有限な諸事物の現実存在に関する自然的説明を完成しようとした。しかし、彼は諸事物を理性概念に従って、同時に存在するものとして認識した。つまり彼は根拠律を単に論理的にしか捉えなかった。——ヤコービは、スピノザの継起は主観的なものに過ぎないと断定し、主観的な継起でさえも、主観の内でそれを産み出す現実的継起が必要であって、結局、論理的根拠律では全てが不可解なものとなってしまおうと言う。ヤコービは因果律の重要性について「しかし、もしも人が因果律を、そして因果律と根拠律の区別をおろそかにしなければ、人は時間の内に確固として存在するであろう（人が時間を離れて抽象的観念の世界に陥ることはないであろう）」⁷¹⁾と述べる。ヘーゲルはヤコービのこのスピノザ批判の源を時間や継起の消滅の不安に捉える。すなわち、その不安とは、以前や以後がなく全てが必然で同時である理性概念によって、あるいは永遠なものという理念の内で有限性が消滅してしまうのではないかというものである。

ヤコービは思弁的哲学者に向かって「君たちにあっては、理性は悟性に依存している。悟性は構想力に、構想力は感性に、感性は再びア・プリオリな能力としての構想

力に依存している。この構想力は何に依存しているのか。明らかに何のものにも依存していない。構想力は真の亀であり、——純粹に自己から自己自身を産み出し、全ての可能的なものの可能性そのものとして、可能的であるもののみならず、おそらく可能的でないものも産み出す⁷²⁾と言う。ヘーゲルの把握するところ、ヤコービの主旨は「いかにカント哲学はア・プリアリな判断に至るのか。いかにそれは絶対者を有限の誕生へと、純粹な時間を諸々の時間へと、純粹な空間を諸々の空間へともたらずのか。(結局、それは不可能である)⁷³⁾」ということである。ヤコービはカントの構想力を一般の意味の構想力すなわち想像力と考え、カントの多様性は空想の産物に過ぎないと言うのである。このカント批判に対してヘーゲルは次のようにカントを擁護する。「カントは感性のア・プリアリなものを統一と多様性との根源的同一性において、しかも多様性へと沈められた統一の勢位において先験的構想力として定立する。しかし彼は悟性を、感性のア・プリアリな総合的統一が普遍性にまで高められ、それゆえこの同一性が感性と相対的に対立するという点に定立して、また理性を、再び先行の相対的対立の一層高い勢位として定立している」と。カント自身はこの普遍性を形式的で純粹なものとして固定しているのだが、ヘーゲルはカントのこの思想の内に、自らの内に統一を保ちつつ自らを多様として産み出す理性、真の理性の萌芽を認めるのである。

[ヤコービにおける「美しい魂」]

ヘーゲルは次いでヤコービの内に、もう一つの方向性つまり有限なものを否定して永遠なものに向う信仰を捉える。カントやフィヒテの信仰もこの方向性を有している。彼らにあっては、有限者たる人間は真の絶対的認識に到達し得ないとされる。かくてその認識は、有限者が自らを否定し無限者へと憧れる信仰の場に定立される。ヘーゲルは彼らの信仰を哲学的信仰と呼び、反省や哲学とは無縁な常識の内の素朴な信仰と対比する。この素朴な信仰にあっては、現実世界の諸事物や自己自身にはいかなる絶対的な価値も与えられず、それらは無なるものと意識される。だが、哲学的信仰にあっては「信仰に逃れているのは、素朴な信仰とは全く異質の理性である。この理性が有限性を否定し、主観性を廃棄するために反省から逃れているのであり、反省や主観性に対する対抗によって触発されている⁷⁴⁾」とヘーゲルは言う。哲学的信仰においては、反省や主観性が廃棄されつつ、逆に「反省の否定」の反省や、「主観性の廃棄」を意識する主観性が救われ、正当化されてしまうのである。ヘーゲルは、この「否定された主観性」の意識という主観性がヤコービに内で自らの純粹性や美しさを誇るという意識へと、主観性や個別性の高揚と聖化へと変容していることを把握する。ヘーゲルはこれをヴォルデマールの内に見ようとする。ヴォルデマールは人間の内なる人倫

的衝動を人間の内なる神とする。この衝動は神聖なものであり、人は自らの固有な確信に従って行為しなければならない。ヴォルデマールはこの典型としてブルータスを引く。民族や公共に反して自らの信念のままにシーザーを殺した彼の行為は、真に正しいものとみなされるのである。ヘーゲルは、『ヴォルデマール』に限らず、その他のヤコービの小説の登場人物についても次のように非難する。「しかし、これらの諸形態の根本基調は、客対性のこの意識的な欠如であり、思慮深さではなく、常に自らの人格性を反省することであり、この永遠に主観へと立ち還る考察である。この考察は、人倫的な自由の代わりに、最高次の苦しみ、憧れに満ちた利己主義、それに人倫的虚弱性を定立する。この自己考察は美しい個体をもって、信仰において生じる次の変革を企てる。その変革とは、このような個別的な美の意識によって、主観性が廃棄されるという意識と、利己主義とが否定されるという意識とを与え、だがまさにこの（個別的な美の）意識によって極端な主観性と内面的な邪神崇拜とをもたらし、同時にそれを正当化してしまおうとすることである」⁷⁵⁾と。

[ヤコービの二面性についてのヘーゲルの解釈]

ヘーゲルは『信仰と知』の結びの章で、カント、ヤコービ、フィヒテの各哲学について、「そこにおいて教養の諸側面とみなされるもの、すなわち総体性の中の個々の次元を絶対的に定立し、体系にまで仕上げるのが完全に表現されている」⁷⁶⁾と述べる。教養つまり近代精神は学として個々にではあるが、その契機を網羅して自らの全き像を組み立てている。しかし、個々の精神は、精神全体の中の自らの位置を未だ知らず、相互に偶然的敵対的なものとして現れている。ヘーゲルは『信仰と知』という哲学的叙述において近代精神の全体的な真理像を、つまり主観性（ヤコービ）、客観性（カント）、主観・客観性（フィヒテ）を描写し、その真の姿、つまり主観性あるいは人間中心主義の範囲の内で既に頂点に登りつめている姿を露わにし、各契機に自己反省を迫るのである。（『信仰と知』の副題は「カント、ヤコービ、フィヒテ哲学としての、その形式の完全性における主観性の反省哲学」である）。この哲学的叙述にあって初めて、精神は自らを眺めること、つまり自己反省することができるのである。かくして時代精神は、自らの姿—最高地点に達しているが、その地点は絶対的なものではなく制約されたものであるということ、自らの歩みが神的なものを喪失した主観性の歩みにすぎなかったということ—を認識し、真の主観・客観へと向かわねばならないのである。特にヤコービ哲学については、「美しい魂」的な様相の背後に隠されているその真の姿、つまり、有限性や反省に向かおうとしているあるいは有限性や反省に立脚しているその運動が明らかにされなければならない。

もし、時代精神の哲学的表現たるヤコービ哲学を端的に無視去るのであれば、それは『神学論』中の「イエスの宗教」の「現実を離れて主観性へ逃れる」ということ以上の失敗を犯すことになるであろう。なぜなら、ヤコービにおいては、「美しい魂」的な精神とともに、反省に立脚しようとする精神が既に確固として存在しているのだから。

4 自らの哲学体系を形成したヘーゲルの「美しい魂」の克服

4.1 ヘーゲルに対するヤコービの寄与

上述したように、ヘーゲルは、ヤコービの有限性の絶対化に対してはその思弁性や絶対性の欠如を、また「美しい魂」的性格に対してはその現実性の意識の欠如を激しく非難している。このヤコービ像と、私が「1 ヤコービ」でヘーゲルを離れて概観したヤコービ像とはほぼ完全に重なり合うであろう。正にヘーゲルの非難は的を射ているのである。しかし、先述したようにわれわれはこの非難を文字通り受け取ってはいけないであろう。

直前に述べたようにヘーゲルはヤコービの小説の主人公たちの中に最高次の苦悩、憧憬に満ちた利己主義、そして人倫的虚弱性を見て取る。分裂や対立を逃れ主観性の内に避難するという点では、これらの主人公たちも『キリスト教の精神とその運命』のイエスも、共にその本質を同じくする。だが、イエスと主人公たちとの間には大きな差異も存する。分裂や対立を原理とするユダヤ教を根底から批判するイエスは、分裂や対立を超越的してこれに立ち向かわねばならない。他方、主人公たちとその友人たちの間には大きな世界観の相違が存在しているが、その両者の間には何らかの関係性が存在している。すなわち、例えばアルヴィルにはアマリアやルツィエが、ヴォルデマールにはヘンリエッテが、ジリーにはクレルドンが、対照的な人物として関わっている。主人公たちは、客観性や固定あるいは他者との共生等を重視する友人たちとの接触によって、絶えず現実性へ眼差しを向けざるを得ないのである。また、友人たちも主人公たちによって真の实在性や真の現実性に関心を持たざるを得ず、そして自らの個別性や有限性あるいは固定性を反省せざるを得ないのである。ヘーゲルはこれらの主人公たちや友人たちの関わりの中にイエスの宗教を突破する何かを感じ取ったのではなからうか。

主人公たちとその友人たちは、共通の根底なしに相互に対立しているのではない。双方とも真の和解を得ようと、あるいは絶対的なものに近づこうと努力しているので

ある。ただ前者は純粋な主観性へと、後者は制限や固定という客観性へと向うのである。ヤコービが描くこれらの人々の中に、あるいはヤコービの精神の中に、ヘーゲルは無限への憧れと有限の絶対化という相矛盾する方向性を捉えるのである。そしてこの相矛盾する方向性に時代の反省文化を捉えるのである。つまりヘーゲルが「美しい魂」を現代というエレメントで考察し、その一契機としてとらえることができるようになったのは、ヤコービのお蔭ではないであろうか。かくしてヘーゲルは『キリスト教の精神……』を一步も二歩も越えることができたのではないであろうか。

『信仰と知』においてヘーゲルは、現代文化を反省文化あるいは常識文化と呼び、その特質を理性と信仰の地位逆転に捉える。かつて理性は宗教的信仰の侍女であった。しかし今や、理性は自立性を獲得し、信仰が無限性や超越性の場で神聖なものとして直観するものを有限性や現象の場に引きずりおろし、これを攻撃するのである。例えば信仰は十字架の内に絶対者による有限者の救済を観じるのであるが、理性はこの十字架をただの木や石としか捉えないのである。かくて信仰は神の客観的な直観を断念して個人の心の中に寺院と祭壇とを築き、嘆息と祈りとが神を求める。しかし、ヘーゲルの鋭い洞察は、現代の信仰が有限性から逃れつつ、逆にこれに染まっていき、これを絶対的に肯定する方向に向っているという状況を見逃さない。彼は啓蒙主義やその一形態である幸福主義について「その根本性格が、プロテスタンティズムの美しい主観性を経験的なものに、経験的な現実性との全ての和解を拒むその苦悩の詩文を、有限性に満足し且つその有限性についての良心をもつという散文に変えてしまったのである」⁷⁷⁾と。すなわち、現代にあっては、有限なものが絶対化して無限なものを放逐してしまい、そこから有限と無限との、感性と超感性との絶対的対立が生じている。だが啓蒙的理性はこれに気付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、安心を受け取っている。この和解は確かに主観・客観との統一ではあるが、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・把握できないもの・認識されえない神として対立している。ヘーゲルは、カント哲学・ヤコービ哲学・フィヒテ哲学がこの対立を体系的にそして哲学的に完全に網羅して表現していると考ええる。カント哲学は、その対立を絶対的概念や実践法則と表現し、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憬や癒しがたい苦悩としての感情の主観性に変えており、対立の主観的側面を表している。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憬あるいは主観的な同一性として定立してい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。かくしてヘーゲルは、「美しい魂」を現代文

化の一契機として捉える段階に到達し得たのである。彼に課せられている仕事は、「美しい魂」と反省的精神との和解である。これは『精神現象学』の「精神」の章の「自己確信的な精神」の節において完成される。

4.2 ヘーゲルによる精神の展開

[近代に到るまでの精神の歩み]

『精神現象学』の「精神」の章においてヘーゲルは、古代ギリシャ世界から現代に至る歴史の流れの中に精神の「自己」の展開を以下の如く探っている。

人間精神の源は、古代ギリシャにおいて典型的に現れている「真なる精神・人倫」である。人々は昔から存在している神々の掟や人間の掟に従って生活している。人々はその掟に身も心も委ね、「自己」を主張することを知らない。個人と社会、人間と神々は相調和している。しかし、この調和は精神の自然状態におけるものに過ぎない。例えば、掟は男の掟（人間の掟、国の掟）と女の掟（神々の掟、自然の掟）のように、肉体的性という自然によって分けられている。かくして、古代ギリシャの全てが相調和した世界は精神の「自己」の発展に耐えきれずして崩壊し（ヘーゲルはここでソフォクレスの『アンティゴネー』⁷⁸⁾を念頭においている）、ローマ帝国が興りローマ法が成立する。この法的人格が第一の自己である。この法の下で個人は抽象的な法的人格（例えばその所有権に関して）として自らの存在の公共的な承認つまり普遍性を得る。しかし、この自己は直接的・形式的に妥当するのみで、その普遍性はそれ自身の内に区別を持たない。つまり自己の内容が生じていないのである。その内容をなすものは、自らを現実に存在する神であると意識しているローマ皇帝の恣意的で偶然的な力である。多数の自己はアトムの自己であり、これらの自己と絶対的自己との間には何の連関性もない。かくて精神は自らの直接性を放逐し（自らを外化し、あるいは自らに疎外的となり）、自らの内に内容を築いていかねばならない。

この自らに対して疎外的となって内容を産み出す精神つまり自己疎外的精神は歴史的には中世から近世にかけての精神である。精神は次第に神の下を離れ人間主体の極の方向へと移行する。精神は自らの手で、自らの自然状態とは全く疎遠な社会秩序、経済組織、国家組織あるいは天上の国々を築いていかねばならない。この精神の発達した形態の啓蒙的精神は「世界は神のためではなく人間のためにある」と断固主張する。この主張は1791年のフランス革命における理性の祭典でその頂点に達する。人間の自我は神から全く離反し、人間中心の自由を持つことになる。個人の個別的な意志はそのまま普遍的な意志とされる。普遍的意志が現実的となるためには、必然的に

一つの個別者に集中されなければならない。なぜなら多数の異なった普遍意志というものは存在しないからである。この精神の究極の姿はフランス革命における絶対的自由である。この自由は生（なま）の直接的に現実的なものであり、このなれの果ては、各人・各党派が自らの絶対的自由を主張し合ってお互いに殺しあうという狂気のテロリズムである。この絶対的自由が第二の自己である。やがて自己は死の恐怖によって生（なま）の現実の自由の限界を身をもって経験し、自己の絶対的否定を学ぶ。精神は、絶対的自由が政治や経済という現実的世界において実現されるものではないということを知り、絶対的自由を精神の内面において実現しようとするのである。

精神は自ら築き上げた世界を、物的で現実的なものとしてのみならず、精神すなわち自己としても把握しなければならない。つまり、自己確信的とならねばならない。かくて精神は「自己確信的精神・道徳」へと移行する。ヘーゲルはこの精神において18世紀から19世紀初めにかけて（つまりヘーゲルにとって現代）の精神運動を考えている。この精神の最初の段階の道徳的自己意識（カント的精神）は精神世界において自らの普遍性を自由にする。彼は外的なものに従うのではなく、自らが認めた義務に自由な意志として従う。だが、自己意識が自らの世界の内でのみ自由になればなるほど、外的な現実世界も自己意識から自由となる。つまり、一方は義務の法則の世界、他方は自然の法則の世界が没交渉的に確固として存在する。ゆえにこの自己は現実性と精神性の間を揺れ動くのみで、非現実的で行動し得ないものである。

しかし、道徳的自己意識は自らの揺れ動きの自覚を通して、自らが純粹義務さらには神的立法者を定立していたということ、あるいはそれらが「自己」に他ならないことを知る。この自己意識は、自己がその偶然性において完全に妥当することを、そして自分の直接的な個別性が純粹知や行動あるいは真の現実性や調和であることを知る。かくて、自己意識は自己の内に還帰し、具体的な道徳的精神すなわち良心となるのである。これが第三の自己である。道徳的自己意識にあつては、個々の「場合」に即して多数の具体的で個別的な義務が生じ、形式的で普遍的な純粹義務と対立していた。しかし、良心にあつては普遍と自己との分離が止揚されている。かくて良心は自らの個別性に基づいて純粹義務をなしていくことになる。良心はまず「行為する意識」として現れる。ところで、この「純粹義務」はこの意識にとってのみ普遍的あるいは神聖なものであるのではない。他者にとってもそうでなければならない。だが、行為そのものによって行為者は「純粹義務」を示すことはできない。つまり、他者は行為そののみをいくら詳細に検討してみても、行為者が道徳的であるとか不道徳であるとか判断することはできない。この行為の内容をなすものは衝動や傾向という自然的なものであり、卑俗な現実性そのものなのであるから。ヘーゲルは次の例を挙げている。

——従兄弟のピュラデースとともにオレステースは姉イピゲネーアを助けるために、彼女が囚われている神殿に潜入する。しかし、彼らは発見されて難局に陥るが狂気のふりをしてそれを乗り切る。——人を欺くという行為は外面的には「純粹義務」ではない。もし、何の事情を知らないわれわれが彼らの行為を目撃した場合、彼らを不道德だと非難するであろう。彼らが自らの行為を「道徳的なもの」たらしめようとするならば、彼らはわれわれに「自分たちの行為は良心に基づいてなされたのだ」と断言しなければならない。すなわち、その行為を「道徳的なもの」となすのは行為者の自己確信の断言的な言葉なのである。かくて、この意識は「私は純粹義務に従って行為している」という自己確信を表明し、他者による承認を得ようとする。

[近代の精神である「美しい魂」の成立とその本質、そしてその崩壊]

良心は、断言という言葉によって自己という形式に内に普遍性を獲得することになったが、ここに良心は、「行為する意識」とともに「美しい魂」という形態も取ることにもなる。ヘーゲルは次のように言う。「良心はかくしてその最高の至上権にあって、規定された法や義務の各々の内容を越えて、その知や意志の内に任意の内容を与えるのである。良心はその直接知の内的な声を神的なものとして知る道徳的な天才である。そして同様にこの天才はこの知において現実存在を知るのだから、彼はその生命を自らの概念の内に有する神的な創造力なのである。またこの天才は自己自身の内における神礼拝である。というのは、彼の行為はこの自己自身の神聖な直観なのであるから⁷⁹⁾と。「美しい魂」が断言をなすのは、自らの良心が恣意的あるいは偶然的や個別的なものではなく、普遍的なものであり神的なものであるということを証するためである。ゆえにこの良心は、自らの普遍性を承認してくれる他者を持っており、「共同性」への方向性も有しているはずなのである。だが、この天才たる良心がなすことができる唯一の行為は、自己自身の内の神的なものを賞賛・礼拝することである。彼らも一種の共同体あるいは教団を形成する。彼らは自分たちの良心性や良き意図を互いに確認して断言し合い、お互いの純真さを喜び合う。しかし、現実性や客観性それに他者性は彼らから抜け出てしまっている。ゆえにこの共同体にあっては、主観と客観、自己と他者、絶対的なものと有限なものが真に相調和していない。かくて、この意識は他者や対象を喪失した孤独な自己意識となってしまう。ヘーゲルは言う。「この自己は自らの内面の尊厳を行為と現実存在によって汚しはしないだろうかという不安の中に生きており、己れの胸の純潔を保つために現実との接触から逃避している。そして究極の抽象にまで先鋭化した自己を断念できないという状態、また自らに実体性を与えることができないという状態、言い換えると、自らの思考を存在へと転換して絶対的

な区別に身を委ねることができないというわがままで無力な状態にしがみついている。……自分の諸契機のこのような透明清澄な純潔さの内において、いわゆる美しい魂と呼ばれる一つの不幸な魂の輝きは内面において次第に衰えて行く。そしてこの魂は空中に失せる形の定かでない霧のように消え失せる」⁸⁰⁾と。

行為する良心は、全ての規定的な義務を越えて自らが「この自己」として純粹義務の内容を満たしているということを明確に意識している。かくて、この良心は自らの行為が良心的であるということの表明をもって、「この自己」とは異なる自らの純粹な自己を完全に自覚している。しかし、その行為の目的は純粹義務の内に自らの個別性から得られる内容を満たすことである。この良心は行為において、特殊で個別的なものとしての自己を意識しているのであり、自己が普遍性あるいは義務と対立していることを知っている。つまり、この良心は自覚的に自己を本質とし、普遍的なものを単なる契機にしているのである。

他方、美しい魂にとっては普遍性こそが本質なのであり、自己は廃棄されるべき契機に過ぎない。この良心は個別性と普遍性との対立に陥っていない。その理由は、この良心が行為せず、現実との関わりを拒むからである。彼らにとっての普遍性は思想の内に存するのみである。その唯一の行為は判断あるいは批評である。美しい魂は「行為する良心」の行為の個別性の側面に固執し、特殊な義務しか見出さない。彼らにとって「行為する良心」は悪であり偽善的である。美しい魂は「行為する良心」を批評する。そして、この批評によって「行為する意識」は自らの特殊性を反省する。しかし、美しい魂も特殊性を免れているのではない。この良心は、行為に踏み出せないまま、行為が欠如した自らの言葉を卓越した現実であると受け取ってもらいたいと願っているのである。この点において美しい魂も偽善的なのである。行為する意識はこの特殊性の同一性を直感し、これを表明して、批評する意識に対して自ら「私はそうだ」と告白し、相手の同様の告白を期待する。しかし、美しい魂はこの共同性を突き放し、他者との連関を拒否し、自分だけで孤独に存在しようとする。相手に対して自らの魂の美しさを対抗させ、自分の内面に閉じこもるのである。ヘーゲルは言う。「これによって普遍的意識は精神に見捨てられた意識であるということを示している。……美しい魂は和解を得ていない直接性におけるこの矛盾の意識としては混乱して狂気となり、そして癒しがたい肺病の内へと飛散していく。かくて実際にその孤立存在の冷酷な固守は終わるのだが、しかし、産み出されるのは存在の精神のない統一である」⁸¹⁾と。

上記の引用文の狂気や肺病という言葉は、ヘルダーリンやノヴァーリスを連想させる。ヘーゲルの旧友ヘルダーリンは1802年頃より精神状態が悪化する⁸²⁾。また、ノヴァーリスは1801年肺病で28歳という若さで亡くなっている。ヘーゲルの「美しい魂」は

無論彼らも含んでいるであろう。だが、それだけであろうか。上述の行為する意識と美しい魂との関わりを考えると、ヘルダーリンやノヴァーリスの活動にそのストーリーの原型を読み込むことは困難であろう。特に彼らと行為する意識との関わりが希薄であるように思われる。良心の弁証法的運動については、ヘルダーリンやノヴァーリスの生き様よりもむしろ、ヤコービの小説に描かれている主人公たちやその友人たちとの関わりがその大きなモチーフになったのではなかろうか。ヘーゲルは、ヤコービの登場人物のストーリーを受け継ぎ、精神の歴史の一段階としてその運動を叙述したのではなかろうか。

[美しい魂と行為する良心の新生、人間の内に現れた神]

ヤコービの小説において「美しい魂」と「行為する良心」の関わりは大団円を迎えていない。「美しい魂」は時には現実性へのまなざしを向けることもあるが、また再び内面性へと閉塞していく。しかし、「美しい魂」が破綻することはない。他方、ヘーゲルにあっては「美しい魂」は「行為する良心」との連関を拒み、自己崩壊するのである。だが精神は死に絶えない。ヘーゲルは次の如く述べる。「真の、すなわち自己意識的な、現実に存在する同等化は、その必然性に従って既に、先に述べたところのものに含まれているのである。冷たい心が砕けて普遍性に高まることは、自らを告白した意識に表現された運動と同一である。精神の傷は傷跡を残すことなく癒されるのである。行為は不滅なものではなく、精神によって自らの内に取り戻されるのである。行為において、意図として、あるいは現実性の否定性やこの否定性の制限として存在するところの個別性の側面は直接的に消滅するものである。実現する自己、つまり自己の行為の形式は全体の単なる一契機である。同様に判断によって規定し、行為の個別側面と普遍的側面との区別を固定する知（美しい魂）も全体の単なる一契機である。——前者（行為する良心）はその現実を支配する精神の力を表す。そして後者（美しい魂）は自らの限定された概念（行為する良心の行為を個別性と普遍性とに分割し、その個別性のみを取り出して、行為を悪とすること）を越えて、これ（自らの限定された概念）を支配する力を表すのである」⁸³⁾と。

『キリスト教の精神とその運命』においてヘーゲルは「律法から道徳へ、道徳から愛へ、愛から宗教へ」という構想を練りつつも、イエスの宗教は現実世界から逃避し、自分たちだけの愛と美の世界へとめり込んで行った。だが『精神現象学』にあっては、「美しい魂」の自己崩壊の後、精神の一契機として新たに生まれ変わるのである。傷を癒した精神の中で「美しい魂」も「行為する良心」も真の和解を成し遂げるのである。そしてここに宗教あるいは神が誕生するのである。ヘーゲルは言う。「和解の言

葉は、現実存在する精神である。この精神は、自分自身を普遍的な本質として純粹に知る知を、自らに対立しているものにおいて、つまり、自分自身を絶対的に自己内存在する個別性として純粹に知る知の内において直観するのである。この和解の言葉は相互承認であり、この相互承認は絶対精神なのである。……二つの自我が、対立している自らの現実存在を捨て去るところの和解の〈そうである（私は悪である）〉は、二重性（個別性と普遍性）へと拡張された自我が現実存在することである。しかもこの自我は、二重性へと拡張されながらも自己同一を保ち、自らの完全な外化の内において、つまり自らに完全に対立するものの内において自己確信を持つのである。——この和解の〈そうである〉は、自らを純粹な知として知る二つの自我の間の真っ只中に現れる神である』⁸⁴⁾と。

4.3 ヘーゲルによる歴史的宗教の展開

「美しい魂」は一旦消滅するものの、新たに生まれる。そして、この「美しい魂」と「行為する良心」との和解を通して神が現れる。しかし、これは、精神の運動つまり人間の主体性の運動の中に現れた神であり、客対性の欠如という限界を有している。ここでヘーゲルは、客体性すなわち個別的歴史的宗教のうちに神の自己顕現および精神の自己把握の運動を跡づける。彼によれば、その最終段階（キリスト教）において、神は真の神に到達し、同時に精神は己れの本質を完全に把握するのである。さらにヘーゲルは、精神の運動と宗教との運動が実は同一の運動の主体的そして客体的な側面を表しているということを明らかにするのである。

宗教の第一段階は自然宗教である。この段階の精神は感覚の段階にある。精神はこの宗教において、神あるいは神々として現れている自らの実体を自己として意識することができない。やがて闇の世界から抜け出た精神にとってその実体は、まず、無形態という形態を有する光（オリエントの神）として現れる。自己は闇であって光によって圧倒されるのみである。光は自らに反射することなく闇の内に吸い込まれるのみである。しかし、逆に闇は光によって個物へと生成する。かくて精神の実体は多様で静かな個物の存在すなわち植物として姿を現す。だが、個別存在の本質は否定であり、やがてお互いに死を賭けて争う。ここに実体は動物として表現される。（以上、インドの宗教）。この激しい相互憎悪の中で個別的な存在は疲弊し、別の形態すなわち無機的で結晶的な秩序の世界へと移っていく。実体は自然的な事物ではなく人工物（作品）として現象する。当初の作品は動物的本能によって形成される。それはピラミッドやオベリスクのような結晶体的な非生命的なものである。やがて、実体は単なる本能的な段

階を越えて、動物的生命と人間的生命とが混在したもの（スフィンクス）として自らを表現する。（以上、エジプトの宗教）

次の宗教の段階はギリシャの芸術宗教である。自由な民族であるギリシャ人は自由な精神活動をもって作品を作り上げていく。まず、精神は大理石に神像を刻む。これは人間の姿をとっており、もはや形態的には異縁な神ではない。しかし、これは生身の肉体性を欠けている。人々は神像に向かって賛歌を捧げる。しかし、神像は冷たく立ちつくすままであり、彼らの言葉は空しく消えていく。ここに、実体と自己とが一つになって喜びに満たされるという芸術すなわち祝祭が始まる。バッコス祭とオリンポス祭である。バッコス祭において、神々は大地の霊となり、自ら果実となって人々に食べられてしまう。これによって大地の霊は人間に身を委ねたのである。狂乱して踊っているのは、実は巫女そのものではなく、大地の霊なのである。他方、オリンポス祭においては、生きた美しい身体が静止した神像に取って代わる。だが、バッコス祭においては自己が、オリンポス祭においては精神的実在がかけている。かくて両者を統合するものとして精神的芸術作品が現れる。バッコスの威力は家族あるいは神々の掟という実体へと、オリンポスの威力は民族共同体あるいは人間の掟という実体へと生成していく。芸術作品は三つの境位、つまり叙事詩・悲劇・喜劇という展開を経る。叙事詩で表現されるのは人間や自然を統括する雑多な神々である。やがてこれらの神々も概念化され、普遍性を表す共同体の神々と個別性を表す家族の神々とに二分される。劇中の登場人物は一方をパトスとして背負っており、それゆえ他方のパトスとの対立の中で没落せざるを得ない⁸⁵⁾。これが悲劇である。かくして精神は、個別性や普遍性を離れ、抽象的で個別的な自己に目覚める。神々や英雄に扮していた役者は仮面を脱ぎ捨て、登場していた神々や英雄が実は人間に他ならないということを観客に暴露する。これは客体性あるいは実体の喪失であり、「神は死んだ」⁸⁶⁾のである。かくして、現実社会においては、実体を欠いている形式的な自己すなわち「法的人格」が誕生するのである。この事態は「絶対者は自己である」という命題によって表現される。

宗教の最後の段階は啓示宗教つまりキリスト教である。宗教の歩みで残された課題は、逆命題「自己は絶対者である」の内容の実現である。つまり、神が死んだのであれば神は生まれなければならない。客体的に実在あるいは実体が自己とならねばならない。これがイエス・キリストの誕生である。しかし、神は神のままイエスへと生まれたのではない。もし神的実在が、自己内存在や現実存在あるいは自然にまで降り下らず、悪と全く対立したままであるならば、それはわれわれ人間を超越した抽象的で異縁な神であろう。われわれ人間や自然の実在や実体として存在する限り、神は悪を内包しなければならない。かくてヘーゲルはイエスの内に積極的に悪を掴み取ろうと

する。イエスは第二のアダム、しかも墮罪以降のアダムなのである。

では、絶対實在にとって他者である悪（すなわち人の子イエス）は神的なものから抜け落ち、これから端的に離反したままなのであろうか。もしそうであるならば、絶対實在の「絶対」は名ばかりの空虚なものになってしまうであろう。なぜなら、それは個別や自然という悪との対立という制限を纏っているのだから。悪と善はその各々の實在性を保ちつつ和解へと到らねばならない。この和解の実現こそイエスの贖罪死の真の内容である。教団という宗教的意識は、その内容を思想として把握し、洗礼という思想を通して和解を自らの血肉となすのである。

5 良心の神とキリスト教の神

宗教的精神は、神の自己否定（受肉）および「神の自己否定の否定」（イエスの犠牲死）という表象（物語）の中に自らの真の内容すなわち神的實在と有限性との和解を認知している。この精神に対して神的實在が真実のままに啓示されている。しかし、ヘーゲルはその限界を見逃さない。彼は言う。「啓示宗教の精神は自らの意識そのものを克服していない。つまり、その現実的自己意識は自らの対象となっていない」と。すなわち、その精神は啓示されている内容を遠い昔の出来事の物語として受け取るのみで、未だ自らの精神の運動の内容として把握することができないのである。

この宗教的意識を補完するのが、自己確信的精神の完成態である良心の運動なのである。自己疎外的精神とは異なって自己確信的であるがゆえに、良心は自らの築き上げた精神的世界の中に自己を認知していく。そしてこの精神的世界の運動は、宗教的世界においての實在の運動に対応しているのである。精神的世界において、「美しい魂」は完全な普遍性という極に達した後、崩壊していく。言わば神の受肉（普遍性の自己否定）である。また、完全な個別性に到達した「悪」すなわち行為する意識は自らの悪を告白する。これは言わばイエスの贖罪死（個別性の自己否定）である。これらの死（否定）を通して個別者たる「行為する意識」と「美しい魂」の間に和解が成立し、両者とも真の精神として新たに生まれるのである。そして、ここに神が誕生するのである。真の自己認識に到達した精神について述べている箇所が『精神現象学』の最終章の「絶対知」である。ここでヘーゲルは次のように述べる。「この概念（精神が神的なものを対象として且つ自分自身として直感すること）が自らを満たすのは、一方では行為する自己確信的精神においてであり、他方では宗教においてであった。後者（宗教）において概念は絶対的な内容を内容として獲得したのであるが、これは、表象という、意識にとって他在という形式によってであった。これに対して、前者（行為す

る自己確信的精神)の形態にあつては、形式は自己そのものである。というのは、その形態は行為する自己確信的精神を含んでいるからである。つまり自己は絶対的精神の生命を貫いているのである」と。

6 ピエティスムス、ヘーゲル、ヤコービ

[ヘーゲルとピエティスムス]

「美しい魂」の自己崩壊からその新生へと至る叙述は唐突ではあるが、ヘーゲルの論理に従えば一応の説明は可能である。つまり、「美しい魂」は、精神の純粋な契機としての普遍性に高まるためにはその最高次の形態にまで純粋化されることが必要であり、個別性と絶対的に対立しなければならない。かくて、それが、個別性を本質とする「行為する良心」との和解を拒むことは当然である。「行為する良心」との和解の場面では「美しい魂」は一旦滅びざるを得ないのである。つまり滅びることによってのみ「美しい魂」は精神の純粋な契機として新たに誕生するのである。また、何とかして宗教の歴史的な運動と精神のそれとを対応して捉えようとするならば、両者の内に「概念—その自己否定—その自己否定の否定—概念の自己実現」という同一の弁証法を探り出すことも可能であろう。これによって確かに「両者に同一の運動が見られる」という説明は可能となる。しかし、説明は証明には決してなり得ない。宗教がその客観的な側面であり、精神がその主観的側面であるという絶対的なものの実在の運動のみが証明となりえるであろう。私はここに、それ以上遡って証明し得ない根底的なもの、すなわちヘーゲルの内のピエティスムス的信仰が働いているのではないかと考える。

ヘーゲルの故郷ヴュルテンベルクは古来多くの偉大な宗教家、文学者、哲学者を生んでいる。ヘーゲル以外にも、例えば、ベンゲル (Bengel, Johann Albrecht 1687-1752), エティンガー (Oetinger, Friedrich Christoph 1702-80), P.M.ハーン (Hahn, Philipp Matthäus 1739-90), J.M.ハーン (Hahn, Johann Michael 1759-1819), ブルームハルト親子 (父 Blumhardt, Johann Christoph 1805-80, 子 Blumhardt, Christoph Friedrich 1842-1919), ヘルダーリン, シェリング等を挙げることができる。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る。それは「神的なもの(絶対者)が被造物(有限者)の中に潜んでおり、神的なものは被造物との関わりにおいて自らを発現させている」というヴュルテンベルク・ピエティスムス的な宗教的心情である⁸⁷⁾。

ヴュルテンベルク地方のものも含めたピエティスムス一般の基本的特色は次の5点にまとめられるであろう。①ピエティスムスにあつては、教会での礼拝よりも小さな

サークルにおける宗教的教化のほうが上位に置かれた。②彼らは自らを主における新生者と意識し、教会にのみ属している大多数のキリスト教徒よりも優れていると感じていた。③礼儀正しく生き、自らを新生者と見なすだけでは、まだピエティストとは言えない。集会の仲間から兄弟と呼ばれ、新生者として受け入れられることによって初めてピエティストたり得る。④俗世からの分離は彼らの同胞感情を強めた。彼らは、生き方や信仰において俗世から分離してしまったという意識をもって生活し、将来においても大多数の生ぬるい見せかけのキリスト教徒や教会およびその他の様々な形式の公的生活から分離するという確固たる意志を有していた。⑤個々のピエティスト達は自らの新生について常におぼつかなく感じていたが、兄弟たちに支えられて、迷うことなく神の恩寵を信じ、悔い改めによって罪を克服することを求め、回心の深い感情を通じ、個人的な癒しの様々な段階を経て、永遠の癒しに達することを求めた。

ヴェルテンベルクのピエティスムスは、ヤコブ・ベーメ (Böhme, Jakob 1575-1624) やフランスやイギリスの神秘主義の影響を受け、終末論的傾向をより強く帯びていた。当初集会 (Konventikel) や教化は牧師によって、ついで学識ある平信徒 (代議士や法律家等) によって主宰されていた。1780年頃からこの主宰者に織物工、農夫、肉屋、靴職人等の素朴な民衆が加わる。彼らの一部は急速にセパラティスト的な性格を帯び始めた。例えば自ら子どもの洗礼を行い、教会における堅信式を拒否し、子どもたちを学校へ行かせなかった。彼らにとって啓蒙的な神学者によって支配されていた領邦協会に従うことは悪魔に身を引き渡すことを意味していた。彼らは現実における自分達の政治的・社会的・宗教的な夢の実現を断念し、1836年に始まるとベンゲルが預言した新千年王国に期待をかけていた。19世紀に入り、多くのセパラティストが新天地を求めて北米やロシアに移住し始めた。

その『シェリングとヘーゲルのシュヴァーベン的精神の予感』⁸⁸⁾において、シュナイダーはヘーゲルやシェリングの思想の核にヴェルテンベルクの精神性 (特にピエティスト・エティンガーの) を強く捉える。彼によれば、この精神性こそがシェリングやヘーゲルをカント的な啓蒙主義やフィヒテ的な主観主義或いはヤコービ的な感情主義それに「疾風怒濤」の革命的な刺激から切り離し、彼ら独自の哲学を形成した実体なのである。シュナイダーが書名の中に「予感」を用いているように、確かにエティンガーとヘーゲルやシェリングとの間には類似する思想 (例えば生命概念) の存在が予感される。だが、予感を超えてポジティブに実証することは困難であろう⁸⁹⁾。例えば、ヘーゲルがピエティストあるいはピエティスムスに直接言及しているのは、全ての彼の執筆物の中の僅か三箇所である。最初の言及は彼のシュトゥットガルトのギムナジウム時代の日記である。非合法であった「集会」を公的に認めるよう君主に働き

かけたピエティストのモーザー (Johann Jakob Moser, 1701-1875) が亡くなった時、ヘーゲル (当時18歳) は「われわれの領邦の輝き」と彼のことを賞賛している。次に、ベルンの家庭教師時代の論文「実定宗教としてのキリスト教」(1795-6年) において、ピエティスト達の信仰や道徳の体系が教会の規則から逸脱していると非難されることに対して、彼らを擁護して「彼らはルター派教会の体系を他のルター派信者よりも完全に体現しているように思われる。彼らがルター派信者の大多数よりも傑出しているように見えるのであれば、それは、ルター派信者において人間悟性と本性とが彼らの生命や感情が体系へと順応していることを妨げているからである」⁹⁰⁾と言う。最後の言及が『宗教哲学講義』(1821年, 1824年, 1827年, 1831年) である。この講義ノートでは次のように言われている。「ピエティズムは信心深い感情生活に没頭する。ピエティズムは客観的な真理を承認しようとせず、教義すなわち宗教の内容に背いている。それは確かに媒介すなわちキリスト教会への関係を保持している。だが、この関係は感情の内に、つまり内的な情感の内に留まるものとされる。誰でも、自分の神、自分のキリストを持っている。自分自身の個別的な宗教や世界観を有するという特殊性はもちろん人間の内に存在するものである。だが、宗教の内では、この特殊性は教団の生活によって吸収され、真に信心深い人たちには何の力も持たず、無視されるのである」と⁹¹⁾。

上述のように、ヘーゲルの著作等を通しては、彼とピエティズムとの積極的な直接的連関を実証することが非常に困難である。だが、特に青年時代のヘーゲルがピエティズムに深い関心を寄せていたことは明白である。

「実定宗教としてのキリスト教」において、ヘーゲルは、組織化され制度化された教会が必然的に実定性 (Positivität: 生命性の欠如や固定性を意味している) へと落ち込まざるを得ないと考える。教会は本来、自らの信仰に基づく信者の自発的な同意による集団である。多数や一部の意見が集団の意志を決定することは教会の概念にそぐわないのである。ヘーゲルは、カトリックはもちろんのこと、信仰の自由を阻害するあらゆることに対して反抗 (プロテスト) すべきプロテスタント教会でさえも、一部の代表者の意見によって信者全体の信仰が規定されていると見なす。ここにヘーゲルはピエティズムの中にカトリックやプロテスタント教会に抜きん出たものを捉えるのである。

『キリスト教の精神とその運命』におけるイエスの宗教も「美しい魂」であり、ピエティズム的なものでもある。イエスは愛と美という主観性の内で合一を探ろうとして、現実から逃避してしまう。イエスの下、俗世から隔離された世界の中で相互の愛を確認し喜び合う人々がサークルを築く。これは、まさしくヘーゲルの時代のヴェル

テンベルクのピエティズムである。

『信仰と知』のカント・ヤコービ・フィヒテの哲学は思想である。これらを具体的な宗教運動と結びつけることは困難であるように思われる。しかし、ヘーゲルは彼らの哲学を、絶対的なものを喪失している現代精神が主観性の内で神を求めている運動として捉えている。この文脈ではそれらの哲学はピエティズムに通じるものを有しているのである。

『精神現象学』中の「美しい魂」は良心の一種である。しかし、これも根底においてピエティズム的な本質を有しているのである。彼らは、自らの個別性や特殊性をもって現実の中に理念を実現していく「行為する良心」との関わりを拒否して、自分達だけの美しい世界に閉じこもっていく。そして自己崩壊していく。その後、新しく生まれた「美しい魂」と「行為する良心」との間に現れるのは神なのである。彼らは客観的に神的なものを認識するのみならず、自らを神的なものとして意識するのである。まさしくこれはピエティストが信仰の本質と見なす「主における新生者」である。ヘーゲル自身、良心の運動の中にその事態を認めているのであり、ピエティズムの中に啓示宗教の最高次の形態を見て取るのである。エティンガーは、歴史の終末においてあらゆる生命は神的生命へと高まるという信仰を有していた。これはまた、ヘーゲルの思想でもある。長いその歩みにおいて精神は自らの内容を自ら産み出し、かつその内容を神的なものとして把握するのである。

[ヤコービとピエティズム]

ヤコービに大きな影響を与えたと思われる下働きの女性が属していたピエティズムや、青年時代にそのメンバーであったピエティストのグループのFeinenについて⁹²⁾、その詳しい内容は全く不明である。だが、ピエティズム的なものを彼のうちに捉えることは可能である。先述したように、ヤコービの小説中の登場人物のアルヴィルは形式や固定性を逃れ、感情の世界へ向かう。また、他者との連関を求めつつも、ヴォルデマールは自らの個別性や主観性の内に絶対的なものを求めていく。確かにアルヴィルやヴォルデマールは具体的な信仰的共同体に属しているのではない。ゆえに彼らとピエティズムを直接的に連関づけることはできないであろう。しかし、現実という場で他の人々との生き生きとした連関を探ろうとするが、結局は現実世界のしがらみを逃れ、自分だけの主観的な世界へと閉塞していくという主人公たちの生き様は非常にピエティズム的である。

では、その主人公たちと同じように、ヤコービもピエティズム的なのであろうか。彼は「信仰」を強調する。その意味の一つが主観性と現実性との調和であった。だが、

その信仰は感覚的事物に対する信仰と同じ地平に置かれていた。かくて、神的直観の確信は、空間に物が存在するという確信の内に基礎付けられることになる。この確信が最も根源的なものである。これを越えてあれこれと思索を重ねて根拠を求めるようになると、神が持ち出されざるを得ない。だが、神は人間を超越したものであり、知識でもって詮索されることはできない。神は信仰されるのみである。このようなヤコービの思想に染められて、ヘーゲルが描く「美しい魂」とは異なり、ヤコービの小説の主人公たちは自らの神的直観を絶対的なものとして徹底することがない。現実世界へ連れ戻されたり、そしてそこを抜け出て内面の世界へ向かったりということの連続である。また、先述のジリーやアルヴィルの告白に現れているように、その内面性も非常に情緒的である。そこには「神的なものに貫かれて主のうちに新たに生まれた」というピエティスト特有の劇的な体験が見られない。このような体験は、例えばドイツピエティズムから大きな影響を受けたイギリスのジョン・ウェスレー (John Wesley 1703-1791)⁹³⁾に現れている。彼は1738年5月の日記の中で次のように語っている。「夕方、私は嫌々ながらアルダースゲイトの集会へ出かけた。誰かがルターの『ローマ人への手紙の序文』を読んでいた。……彼は、キリストへの信仰を通じて神が働きかける変化について説明した。私は心が異常に熱くなるを感じた。キリストが私の罪を、そうして私自身さえも取り去り、私を罪と死の掟から救ったという確信が私に与えられた」と。

おわりに

ヘーゲルは彼の時代の特色を分裂と捉えていた。無限と有限との根本的対立、そして有限の内の様々な対立……。神学論時代のヘーゲルは分裂克服の原理を美的なあるいはピエティズム的なイエスの宗教の内に求めた。しかし、イエスの宗教は反省や現実との鋭い対立に陥っていた。彼は袋小路に入り込んでしまったのである。

この窮地から救ったのがヤコービの小説の登場人物である。内面性の中に閉じこもろうとする主人公達は、友人達との関わりによって現実の中へと連れて来られる。しかし、また彼らは現実から逃避し内面世界へ逃れようとする。これらの小説がヘーゲルをして、過去のイエスの時代においてではなく、現代において「美しい魂」と現実との和解を考えさせる契機となったのである。確かに若きヘーゲルはヤコービに対して激しい批判を加えている。しかし、ヘーゲルはヤコービの中に自らの苦闘を見ていたのである。そしてヤコービにおいて和解への出口が見えていと確信しているのである。だからこそ、扉を開けることを躊躇しているヤコービに対する歯がゆい思いが

仮借ない非難となって現れているのだ。

結局、ヤコービは「美しい魂」的あるいはピエティスムス的な精神と現実的精神との和解を達成することができなかつた。しかし、ヘーゲルはその思想的文脈において「美しい魂」と「行為する良心」との和解を完成させることができた。一般にヤコービは信仰哲学者と、ヘーゲルは思弁哲学者と呼ばれる。だが、ヤコービの神信仰は感覚的事物の確信と無媒介に同じ地平に置かれている。ゆえに神も現実世界も相互に孤立して存続し続けている。双方ともに抽象性を免れえず、また、死と新生を得ることもできない。他方、ヘーゲルの「美しい魂」と行為する良心の和解は、特に「美しい魂」が死して新たに生まれるという事態を経ているのである。すなわち、われわれは、ヘーゲルのこのような思想の根底にピエティスムス的な新生の信仰を認めざるを得ないのである。この信仰がヘーゲルのうちで生命をもっていたからこそ、彼は和解を達成させることができたのである。この意味でヘーゲルが信仰哲学者、ヤコービが不信仰哲学者と名づけられても良いかもしれない⁹⁴⁾。

体系完成時のヘーゲルにおいて、イエスの「美しい魂」的宗教は死して後、新たな生命（抽象的で個別的なものではなく、真に普遍的なもの）として誕生するのである。ヘーゲルの一貫したピエティスムス的な信仰の中に「美しい魂」あるいはイエスの宗教は生命を持ち続けていたのである。

Pietismus in Jacobi und Hegel

Hidenori NAKASHIMA

Zusammenfassung:

Der junge Hegel hat den Charakter seiner Zeit als die Entzweiung, zum Beispiel, die der Unendlichkeit und Endlichkeit, oder die der mannigfaltigen Gegensätze in der Endlichkeit erkannt. In seinen *Jüngendschriften* hat er in der schönen oder pietistischen Religion Jesu Christi die höchste Prinzip, die Entzweiung zu überwinden, gesucht, Aber Jesus und seine Schüler haben vor der Verunreinigung durch die Berührung mit der wirklichen Welt fruchtet und in die Welt der schöne Seele flüchtet. Die Religion hat in die Entgegensetzung zur Reflexion oder der Realität greaten. So hat Hegel hat in eine Sackgasse geraten.

Es ist die Helden in den Romanen Jacobis, die Hegel von seinem Notlage gerettet haben. Die Helden, die die Neigung in die Innerlichkeit zu fliehen haben, werden von ihren Freunden in die wirkliche Welt zurückgeführt. Aber sie retten

sich wieder auf die Subjektivität. Die Romane haben Hegel die Gelegenheit gegeben, nicht in der Vergangenheit als Jesus lebte, aber in der modernen Welt die Versöhnung der schönen Seele mit der Wirklichkeit zu denken. Doch warum hat der junge Hegel Jacobi so heftig kritisiert? Meines Denkens ist der Grund folgendes. Hegel hat in Jacobi dem schweren Kampf seiner selbst gefunden, und war überzeugt, daß der Weg zur Versöhnung nicht fern ist. Aber Jacobi hat gezögert, das Reiseziel zu gelangen. Diese Zauderei Jacobi hat den jungen Hegel nervös gemacht.

Später in der *Phänomenologie* hat die schöne Religion einmal gestorbt und nochmal geboren als ein Moment der Geist, das ist, als Allgemeinheit geworden. Hegel hat seine Jugend in württembergischer pietistischer Klimat verlebt. Ich denke, daß die wesentlichen Gedanken der pietistische Religion, z.B. die Wiedergeburt, seither in Hegel gelebt haben.

Von Kind auf hat Jacobi ebenso in der pietistische Umwelt gewachsen. Und die Helden seiner Romanen sind wie oben erwähnt sehr pietistisch. Aber Jacobi's Glauben an den Gott ist gesetzt unmittelbar auf das gleichen Niveau als Glauben an die sinnliche Dinge. So werden seine schöne Religion und die wirkliche Welt einander isoliert und fortdauern. Sie können nicht wiedergeburt werden. Hier ist Jacobi gar nicht pietistisch.

※本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

- ※ ヤコービの引用は、Friedrich Heinrich Jacobi Werke, 1976, Darmstadtに基づく。J.と略称。J.の後のラテン数字は巻数を表す。
- ※ ヘーゲルの引用は、G.W.F. Hegel Werke in zwanzig Bänden, 1971-79, Frankfurt am Mainに基づく。H.と略称。H.の後のラテン数字は巻数を表す。
- ※ 煩瑣ではあるが、ヤコービの引用文は全て原文を註に掲げている。ヤコービは、言うに言われぬ微妙な感情的ニュアンスを何とか表現しようとしている。私の訳はその微妙な色合いを全く表現し得ていないように思われる。ご叱責そしてご指導を頂ければ幸いである。

- 1) 例えば、神を精神や人格として捉える思想を賞賛しつつ、その媒介を捨て去る姿勢を批判している。
- 2) Friedrich Koppen (1775-1858) : ヤコービの弟子的存在。ヤコービ全集の刊行に深く関わっている。ま

た、ヤコービが健康上の理由で中断した論文をケッペンが引き継いで執筆してもいる。

- 3) Köppen meldete mir zugleich die Erscheinung des ersten Heftes eines neuen, von Schelling und einem mir ganz unbekanntem Herrn Hegel herausgegebenen kritischen Journal der Philosophie, worin ein gewaltiges Zorn herrschen soll. (hrsg. v. Günther Nicolini, *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, 1970 Hamburg) 訳文中の括弧内は私の補足。
- 4) 無論、ヘーゲルの現代である。
- 5) 対立の根本は神観の相違である。ヤコービの神は万物を超越している。シェリングの神は万物に内在している。
- 6) Eben so wenig kann ich billigen wie du am Schlusse mit dem Worte glauben umgehst, dir kann ich diese Manier noch nicht passiren lassen, sie gehört nur für Glaubensophisten, denen es höchst angelegen seyn muß alle Gewißheit des Wissens zu verdunckeln, und mit den Wolcken ihres schwankenden luftigen Reichs zu überziehen, da sie die Grundfesten der Wahrheit doch nicht erschüttern können. (herausgegeben im Auftrag der Großherzogin Sophie von Sachsen, Goethes Werke IV. Abteilung Bd.7, S.110)
- 7) Novalisはペンネーム。本名はHardenberg, Friedrich von.
- 8) Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, Friedinand Schöningh Thomas Verlag, 1976, Bd.2, S58. (1. Ausgabe, 1796)
- 9) Gott ist und ist außer mir ein lebendiges, für sich bestehendes Wesen, oder Ich bin Gott. Es giebt kein drittes. (J. III S.44) 斜線部は原文では強調体。訳では傍点を付している。以下同様。
- 10) Und ferner: da alles, was ausser dem Zusammenhange des Bedingten, des natürlich vermittelten liegt, auch ausser der Sphäre unserer deutlichen Erkenntnis liegt, und durch Begriffe nicht verstanden werden kann: so kann das Übernatürliche auf keine andere Weise von uns angenommen werden, als es gegeben ist, nämlich als Tatsache—Es ist!
Dieses Übernatürliche dieses Wesen aller Wesen nennen alle Zungen: den Gott.
Der Gott des Weltalls kann nicht bloß der Baumeister des Weltalls sein; er ist Schöpfer, und seine unbedingte Kraft hat die Dinge auch der Substanz nach gewirkt. (J. IV-2 SS.155, 56)
- 11) Ich glaube eine verständige, persönliche Ursache der Welt. (J. IV-1 S.59)
- 12) ヤコービによれば、「この意識」は、スピノザのごとく抽象的な理性に安住せず、現実をしっかりと見据えて自由に行為していく。
- 13) Wie dieses Bewußtsein die Ueberzeugung selbst ist: Intelligenz für sich allein sey wirksam; sey die höchste, ja die einzige uns wahrhaft bekannte Kraft: so lehrt es auch unmittelbar den Glauben an eine erste allerhöchste Intelligenz, an einen verständigen Urheber und Gesetzgeber der Natur, an einen Gott, der ein Geist ist. (J. IV-1 SS.32, 33)
- 14) Es ist unmöglich, daß alles Natur und keine Freiheit sei, weil es unmöglich ist, daß was allein den Menschen adelt und erhebt—das Wahre, Gute und Schöne—nur Täuschung, Betrug und Lüge sei. Das ist es, wenn Freiheit nicht ist (J. II S.320)
- 15) So gewiß es ein Wahres, Schönes und Gutes gibt, so gewiß gibt es einen Gott.“ (J. I S.250)
- 16) Gott ist der Geist und die Gewalt des Guten.“ (J. III S.287)
- 17) J. III S.5
- 18) Gott könnte nicht gewußt, sondern nur geglaubt werden. Ein Gott, der gewußt werden könnte, wäre kein Gott” (J. III S.7)

- 19) Gott ist, und ist außer mir ein lebendiges für sich bestehendes Wesen“ (J. III S.49)
- 20) Alle weinten und schluchzten recht ernstlich. Gewiß ... ihre Trauer ging von Herzen! Aber im Grunde, was war es ? Etwa ein wenig Reue, ein wenig Erkenntlichkeit, armselige Scheu vor der Befremdung, wenn die jetzt Scheidende nicht mehr da sein würde, Bangen vor dem Bilde des Todes. O wie gleicht doch alles einander so widerlich! Ich saß da so kalt: körperlich gepeinigt von dem körperlich Leiden der Kranken; konnte sonst mit niemanden sympathisieren ... Und nun ich, welcher dies alles klar vor Augen steht, mitten unter diesem Haufen, ganz ohne Teilnahme; aber, ach, im Innersten meines Wesens erschüttert von unerträglichen Gedanken.“ (J. I S.7, 8)
- 21) Und so wurde ich unvermerkt wieder das gute zuversichtliche Geschöpf, das nichts als Wonne über der Gottes=Welt Schönheit, und volle Hoffnung im Herzen hatte. Ja, alle Hoffnung, bester Clerdon, ohne zu wissen, was ich hoffte; alles Gute alles Schöne: und diese liebe Verworrenheit, diese Dämmerung war es eben, warum mir so wohl war; warum kein Unglaube mich wach stören konnte. “ (J. I S.11)
- 22) Ich: Glauben Sie, daß ich gegenwärtig hier vor Ihnen sitze und mit Ihnen rede ?/Er: Das glaube ich nicht bloß; das weiß ich./Ich: Woher wissen sie das ?/Er: Weil ich es empfinde./Ich: Sie empfinden, daß ich hier vor Ihnen sitze und mit Ihnen spreche ? Das ist mir ganz unverständlich. Was ? Ich, wie ich hier sitze, hier mit Ihnen spreche, bin Ihnen eine Empfindung ? Sie sind meine Empfindung nicht, sondern die äußerliche Ursache meiner Empfindung. Die Empfindung, verknüpft mit ihrer Ursache, gibt mir diejenige Vorstellung, die ich Sie nenne./Ich: Und dann sagen sie mir nur, woher Sie wissen, daß die Empfindung einer Ursache als Ursache, die Empfindung einer äußerlichen Ursache, eines wirklichen Gegenstandes außer Ihrer Empfindung ist ?“ (J. II SS.141.2)
- 23) Das reale Sein—gibt sich ihm Gefühle allein zu erkennen.“ (J. II S.105)
- 24) Alle Wirklichkeit, sowohl die körperliche ... als die geistige ... wird dem Menschen allein durch das Gefühl bewährt; es gibt keine Bewährung außer und über dieser“ (J. II SS.108, 9)
- 25) “Ich nenne Instinkt diejenige Energie, welche die Art und Weise der Selbsttätigkeit, womit jede Gattung lebendiger Naturen als die Handlung ihres eigentümlichen Daseins selbst anfangend und alleintätig fortsetzend gedacht werden muß, ursprünglich (ohne Hinsicht auf noch nicht erfahrene Lust und Unlust) bestimmt“ (J. I XV)
- 26) Allzu oft muß er [ein einzelner Mensch] sein gegenwärtiges Gefühl unterdrücken, ihm nicht glauben, nicht trauen wollen; folglich bloß mehr nach dem Buchstaben handeln. Umgeht, verdreht er das Gesetz, so wird der Kerl ein Heuchler, ein Schurke; unterwirft er sich ihm redlich—so kommt er allmählich um Sinn und Gefühl—wird, je höher er die Fertigkeit seiner Tugend treibt, desto kälter, geschmackloser; gehorcht inner nur (blindlings oder sehend—wie es kommt) seinem ehemaligen Willen, er hat jetzt keinen eigenen Willen mehr; kann sich hinfort weiter über sich selbst empor schwingen.“ (J. I S.190)
- 27) Eure Flitterphilosophie möchte gern alles, was Form heißt, verbannet wissen. Guten und Schönen sich selbst aus sich selbst bilden; und ihr bedenkt nicht, daß der menschliche Charakter einer flüssigen Materie gleicht, die nicht anders als in einem Gefäß Gestalt und Bleiben haben kann“ (J. I S.216)
- 28) Zur Menschheit eines jeden Menschen gehören Grundsätze, und irgend eine Zusammenhang von Grundsätzen; und es ist barer Unsinn, hievon als von etwas Entbehrlichen zu reden ... Wir preisen

- denjenigen, bei welchem der Empfindung das Gefühl und dem Gefühl der Gedanke die Wage hält“ (J. I S.217)
- 29) Der Mensch fühlt sich mehr im andern als in sich selbst. Unsere körperliche Gestalt können nicht gewahr werden als in einem andern Körper, der sie vor uns abspiegelt; unsere Seele kann sich nicht empfinden als mittels eines andern Geistes, der ihren Eindruck auf sie zurückwirft. Dies ist der lebendige Odem in der Nase des Erdenkloßes.“ (J. V S.49, 50)
- 30) Mir graute ... vor der Finsternis und Leere, die in mir und um mich entstand. Ängstlich streckte ich beide Arme aus, ob ich nicht etwas noch ergreifen könnte, das mir ein Gefühl von Wirklichkeit und Wesen wiedergäbe.“ (J. V S.119, 20)
- 31) Woldemar war mit jedem Tage froher und heiterer geworden. Er fühlte sich wie neugeboren. Alle Menschen waren ihm lieber, und er war es allen Menschen und sich selbst.“ (J. V S.66)
- 32) Woldemar war erst heute morgen noch so voll Mut, so voll Glauben.“ (J. V S.342)
- 33) Shon war aus meinem Herzen aller Glauben, alle Zuversicht entflohen.“ (J. V S.388)
- 34) *Kritik der reinen Vernunft*, 1787, B 359.
- 35) *ibid.* B 386.
- 36) *ibid.* B 445.
- 37) *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1792-4.
 この書が世に現れたとき大きな反響を呼び、一時発禁処分さえ受けていた。
 啓蒙君主であったフリードリッヒ 2 世の後を継いだフリードリッヒ・ヴィルヘルム 2 世は啓蒙思想ではなく神秘思想を好んだ。この国王の下、プロイセンでは宗教や学問の分野において激しい反動が生じた。反動勢力の中心となったのが神学者ヨハン・クリストフ・ヴェルナーであった。1788年ヴェルナーは、聖職者が厳密に信仰告白を守ることを狙って宗教告示を公布した。さらに1791年彼は全ての出版物を検閲する機関を設けた。1792年よりカントの『宗教論』は部分ごとに順次刊行されたが、第一論文「人間の本性における根源悪について」は許可、第二論文「善の原理と悪の原理について」は当初は不許可、後に許可となった。1793年に第二版への序論を除いて『宗教論』全体が刊行されたが、その直後カントはヴェルナーを介してフリードリッヒ・ヴィルヘルム 2 世の勅書を受け取った。その要旨は次の通りである。
 ——貴殿はキリスト教における多くの根本教義を歪曲・軽視するために貴殿の哲学を悪用してきた。『宗教論』においても貴殿はこれを行っている。われわれは貴殿が誠実に責任を取ることを望み、貴殿が将来に同じ過ちを犯さないことを要望する。——カントは国王の命には逆らえず、「教義の歪曲・軽視」に関しては自己弁護しつつも、「宗教に関する発表は、講義においても著作においても一切いたしません」と誓わざるを得なかった。
 1799年フリードリッヒ・ヴィルヘルム 2 世が死去した後、学問や宗教の自由が幾分取り戻された。しかし、その後も「無神論論争」という形で、宗教を理性的に捉えようとする立場と宗教を理性から守ろうとする立場との激しい争闘が繰り返られるのである。
- 38) H.I S.83.
- 39) *Hegels theologische Jugendschriften*, hrg. v. Herman Nohl, 1907, Tübingen, S.87.
- 40) H.I S.105.
- 41) *ibid.* S.106.
- 42) *Hegels theologische Jugendschriften*, S.368.
- 43) H.I S.242.
- 44) *ibid.* S.244.

- 45) *ibid.*
- 46) *ibid.* 245.
- 47) *ibid.* 249.
- 48) *ibid.*
- 49) *ibid.* S.298.
- 50) *ibid.* S.306.
- 51) *ibid.* S.308.
- 52) *ibid.* S.310.
- 53) *ibid.*
- 54) *ibid.* S.418.
- 55) *Briefe von und an Hegel*, hrg. v. J. Hoffmeister, 1951, Hamburg, Bd.1 S.59.
- 56) H.II S.20.
- 57) *ibid.* S.25.
- 58) *ibid.*
- 59) *ibid.* S.42.
- 60) *ibid.* S.50.
- 61) *ibid.* S.94.
- 62) *ibid.* S.115.
- 63) H.III S.22.
- 64) *ibid.* S.31.
- 65) *System des transzendentalen Idealismus*, in *Schellings Werke*, hrg. v. Manfred Schröter, München 1956, Bd.2 S.628.
- 66) *ibid.* S.616. シェリングは、芸術家を創作へと導く不思議な力を「天才の暗い概念」(der dunkle Begriff des Genies) と表現している。
- 67) *ibid.* S.627.
- 68) *ibid.* S.618.
- 69) *ibid.* S.630.
- 70) 『九州産業大学国際文化学部紀要』第29号(平成16年), pp.119-150
- 71) H.II S.342, J. IV-2 SS.146, 7. 括弧内は私による補足。
- 72) *ibid.* S.365, J. III SS.115, 6. 真の亀：古代インドの宇宙観によると世界は象の背に支えられている。この像は大きな亀の甲羅の上に立ち、さらにこの亀はとぐろを巻いた大蛇の上にいる。ヤコービはこの亀を、自己自身に基づいて世界を産み出している亀と解釈している。
- 73) *ibid.* S.366. 括弧内は私による補足。
- 74) *ibid.* S.382.
- 75) *ibid.* S.387.
- 76) *ibid.* SS.430-1.
- 77) *ibid.* S.294.
- 78) オイディプスがテーバイ王位を退いた後、二人の息子ポリュネイケースとエテオクレースは一年交代で王位に就く。まずポリュネイケースが、次いでエテオクレースが統治する。やがて一年が経ったが、エテオクレースは位を譲らず、兄を国外に追放する。兄はアルゴスに逃れ、王の娘と結婚する。やがて兄はアルゴス軍を率いてテーバイに攻め込んだ。テーバイ軍とアルゴス軍の激しい戦いの中、兄弟は決闘し、差

し違えて二人とも命を落とした。摂政となりテーバイを治めた叔父のクレオンはポリュネイケースを国法に背いたものとして宣言し、その埋葬を禁止する。しかし、アンティゴネーは兄の遺体を埋葬しなければならない。それが家族の守り神の掟なのである。アンティゴネーは野ざらしとなっていた兄の遺体を盗み、これを墓に埋葬する。国法を守る立場にあるクレオンは姪のアンティゴネーを生きながら岩屋に閉じ込める。アンティゴネーは窟の中で縊れる。クレオンの息子ハイモーンはアンティゴネーの婚約者であった。彼は彼女の死体を発見し、悲しみのあまり自殺する。ハイモーンの母も、この悲報に接して自ら縊れる。

79) H. III S.481.

80) ibid. SS.483-4.

81) ibid. S.491.

82) ヘーゲルとヘルダーリンはチュービンゲン神学校の同期生である。また、シェリングは一年後輩である。神学校を卒業した後、ヘルダーリンはイエナに赴いて家庭教師で生計を立て、フィヒテ(当時イエナ大学教授)の熱狂的な聴講者となる。1795年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る。そこで彼に大きな精神的影響を与えるのが、ゴントルト家夫人のズゼットである。彼にとってズゼットは、彼が理想の時代とする古代ギリシャの女性の具現である。1797年彼はヘーゲルに家庭教師の職を世話してフランクフルトに招く。1798年、夫人との仲を邪推したゴントルト氏との不和が原因でフランクフルトを去り、ズゼットと別れた悲痛な気持ちの中、各地を転々として家庭教師をしつつ文筆活動が続ける。この頃『ヒュペーリオン』を執筆する。1801年イエナ大学の私講師になろうとするが失敗。1802年精神状態が危うくなり、家庭教師の職も失う。1807年以降廃人同様となり、友人の世話の下に余命を長らえるのである。その後36年間錯乱した精神状態で暮らしたのはチュービンゲン神学校のすぐ近くにある塔(現在ヘルダーリン塔と呼ばれている)であった。

他の仲間と共に『ヘルダーリン詩集』(1826年)を編集した同郷ヴェルテンベルク出身の詩人主ワーブは以下のように報告している。「1802年5月10日、ヘルダーリンはフランスのボルドーからラドいつへ帰国するための旅券の交付を受け、6月7日ケール付近で国境を越え、しばらくしてシュテュットガルトに現れた。混乱した顔つきと荒々しい態度で、絶望的で精神錯乱の状態、途中で強盗に襲われたという言葉で裏付けるような服装で」と。また、1803年6月にヘルダーリンの来訪を受けたシェリング(当時イエナ大学教授)はヘーゲルにその様子を次のように伝えている。「イエナで私が見た最も悲惨な有様はヘルダーリンのそれでした。——彼の様子は私に身震いを催させました。——当地では彼を回復させる希望は全くありません」と。また、45年後、シェリングは当時を回想してシュワーブ宛の手紙の中で次のように述べている。「それは心痛む再会でした。と言いますのは、私は、繊細に弦が張られたこの楽器(ヘルダーリン)が永遠に壊れてしまったと直ちに直観したのです。かつて彼の心を打った思想を話しますと、彼の最初の答えは正確で的を射ているのです。しかし、話が次の言葉に移りますと、糸が途切れてしまうのです」と。

ノヴァーリスはイエナ、ライプツィヒ、ヴィッテンベルクの各大学で、カントやフィヒテの哲学を学ぶとともに法律学や自然学も修めた。大学を卒業した後、テンシュテット郡役所で事務関係の仕事に就く。23歳の時、13歳の少女ゾフィーと恋に陥る。彼女との結婚に備えて生活の基盤を固めるため、あるいは父の仕事を受け継ぐために、彼はザクセン製塩所で働き始める。しかし、二人が幸福の絶頂にある時、既に悪性腫瘍がゾフィーの体を蝕んでいた。彼は病床の彼女を何度も見舞い、彼女の病を治すべく必死に医学も勉強した。だが、1793年彼女はこの世を去った。以降彼は、死せるゾフィーの魂との霊的な結合を目指し、死を憧憬するのである。彼の思想は魔術的観念論と称されることもある。

83) H. III SS.491-2.

- 84) ibid. S.494.
- 85) 註75を参照。
- 86) H. III S.526.
- 87) 拙論「ヴュルテンベルク地方の宗教的風土 —その歴史的風土—」(『九州産業大学国際文化学部紀要』第24号, 2003年, pp.19-33) を参照いただければ幸いである。
- 88) Robert Schneider, Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen, 1938 Würzburg.
タイトル中のシュヴァーベン (Schwaben, 形容詞形はschwäbisch) はヴュルテンベルク地方の古名である。
- 89) エティンガーとヘーゲルの連関を指摘する研究者は多いが, そのほとんどがシュナイダーを根拠としている。私の知る範囲では, その連関の研究でシュナイダーを越えるものは未だ現れていない。
- 90) H.I S.186.
- 91) H.X VII S.335.
- 92) 本論文79頁を参照。
- 93) メソディスト派の宗祖。ドイツのピエティストのツィンツェンドルフから大きな影響を受ける。ツィンツェンドルフは神学的体系に反対し, 心情や感情, 信仰体験を重んじた。彼にとってはキリストによる贖いが信仰の中心である。創造と贖いを通じて啓示された神が子なる神, イエス・キリストなのである。ウェスレーは信仰体験のみならず福音の実践すなわち貧しい人々に対する愛の実践をも重視した。彼の有名な教えは「可能な限り稼ぎ, 可能な限り蓄え, そして可能な限り与えよ」である。
- 94) ただし, ヤコービからすると, 神の超越性を否定するヘーゲルはスピノザ主義の無神論者ということになるであろう。