

き込み」等の「研究メモ」が書齋に残されているそうである。滝沢先生のヘーゲル理解を真に精確に・体系的に知るためには、これら未発表・未刊の手稿群の解読・整理が是非とも必要ではないかと思う。

注

〔1〕『滝沢克己著作集5』（法蔵館、一九七三年）二〇九頁以下参照。

『キリスト教の精神とその運命』を詳細に読む者は、フオイエルバッハの批判を受けたヘーゲル自身、いったんは確かに、聖書ないしキリスト教との格闘をとおして、人間的・主体的生命のいわば原点ともいうべきもの、現象界の特定の諸対象とは全然別な唯一の・根源的对象——ヨハネ伝に、「太初の言」といい、「われは生命なり、真理なり」と親しく語る絶対者——に逢着したことを疑わないであろう。彼の哲学の核心は、まさに、人と本来一なる神・神と直ちに一なる人の発見、従ってまた、すべての人の、根源的・無条件的な連帯関係の自覚すなわち愛であった、と。

②消極面については次のように指摘する。

ただヘーゲルでは、いつのまにか右の逢着の体験・自覚の方に重心が懸かってしまう。真に実在するもの、神聖不可侵のものは、正しい人間的自覚、完成された精神（「絶対精神」）だということになる。その途端に、人間そのものの主体性（自由）絶無の面、物質的事実的存在性は、それに固有な重さ、けっして「精神」に吸収・融解されない堅さを失って、ただ「精神」の最低段階にまでおとされる。…人間の神聖を、その完成された自覚に見て、絶対無条件に与えられている人間存在の共通基盤それじたいに置かなかつたかぎり、彼は知らず識らず、歴史的な事実を枉げて歴史を整理する理性主義的傾向、物質的生産労働そのものをなお精神の「疎外形態」として軽視する観念論的偏向に墮すること免れなかつた、と。

滝沢先生のヘーゲル理解は、基本的には以上の①②で言い尽くされていると言えるであろう。このような、『キリスト教の精神とその運命』のみを重視するように見える滝沢先生のヘーゲル批評に対して、世のヘーゲル主義者たちは、おそらく、「偏った」ヘーゲル理解として一笑に付するであろう。しかし、三島（淑臣）先生や創言社社主村上朗氏のお話によると、滝沢先生のヘーゲル哲学との取り組みは尋常なものではなく、とりわけ『精神の現象学』や『法の哲学』を深く研究され、ヘーゲルとの悪戦苦闘の跡を記した詳細な「研究ノート」「講義ノート」類、あるいは原書への「書

〔8〕滝沢克己著『読解の座標』一七五～一七六頁参照。

〔9〕〔10〕同右一七六頁参照。

〔11〕『滝沢克己著作集7』所収「聖書のイエスと現代の思惟」（法蔵館、一九七三年）二二二～二二頁参照。

〔12〕久松真一博士の「根元仏」「仏行」について詳細は、滝沢克己著「仏教とキリスト教」（『滝沢克己著作集7』二四九頁以下）を参照されたい。

〔13〕『滝沢克己著作集7』三五〇頁参照。

〔14〕滝沢著『読解の座標』一七六頁参照。

〔15〕『滝沢克己著作集7』三四〇頁参照。

〈おわりに〉

以上のように我々は若きヘーゲルの神学的思惟と、その滝沢哲学への影響の一端を見てきた。先にも述べたように、滝沢はヘーゲルを本格的・体系的に論じた著書・論文を書いてはいない。従って、各著作の（注を含めて）断片的に書かれたヘーゲル論をつなぎ合わせて「滝沢のヘーゲル理解」を考察せざるをえず、精確さという面では今後の研究にまたねばならないであろう。

滝沢の著作の中でも「万人の事としての哲学」^①のヘーゲル論は、彼のヘーゲル理解を比較的詳しくまとめて言明している。そこで滝沢のヘーゲル評価を多少の補足を加えながら、①積極面と②消極面に区分して紹介し、最後に今後の課題を呈示して小稿の結びとしたい。

①滝沢はヘーゲル哲学の積極面を次のように評価する。

挙げて、これを厳しく批判した。滝沢は、ヘーゲルの伝統的キリスト教批判に関しては、次のように肯定的に受け止めているように見える。「後々のキリスト教会は、…自分自身の根底に働くイエスの霊を受けてイエスの友となるかわりに、ただイエスの姿に囚われて、再び、かつてのギリシア人やユダヤ人のそれよりも甚だしい運命の囚虜（とりこ）となった¹⁴」と。もう少し補足すれば、滝沢のキリスト教会批判はヘーゲルのそれよりも徹底している。例えば滝沢は言う。「キリスト教徒、なかにも教会の指導者たちが、…キリストの肉にとらわれる時、かれらの教会はたちまち、キリストの霊とは似てもつかない悪霊によって充たされることとなるであろう。その瞬間、…『キリスト教会』はその本来の基盤に背き、空しい『天』に向かってバベルの塔のごとく急速に動き始める。みずからを空しくしてすべての人の処にある神の子の霊、肉の甦りの可能性と必然性とを指し示すかわりに、あらゆる大衆の労苦の成果をやみくもに収奪してみずからの外見を飾りつつ、やがて必ず来るべき自己分裂と崩壊の禍を、いよいよますます甚だしくするほかないのである¹⁵」と。まさに滝沢は、キリスト教会の自己分裂と崩壊への転落の原因は、教会が「イエス・キリストのペルソナに含まれる二重の区別と統一」を理論的・体系的に明らかにする努力を怠り、「キリストの肉」に依りかかってきた、その点にあったとするのである。そして、この滝沢の真にラディカルなキリスト教会批判が同時に「イエス・キリストのペルソナ」に関する考察が不十分なヘーゲルのキリスト教会批判の不徹底をも指弾していることは言うまでもない。

注

(1) Vgl. Hegel, *Der Geist des Christentums*, Werke I, S. 399.

(2) (3) (4) (5) A.a.O., S. 401.

(6) A.a.O., S. 406.

(7) A.a.O., S. 418.

かない。彼に「神なくして生きられるか」と問いかけて「運命との和解」を迫る娼婦ソーニャに頭を下げて新しい生命に入るか、あるいは、ソーニャの眼差しを退けて滅びへの途（「絶望」「罪」）を選ぶかのどちらかである。

②右の「運命」論につづいて、滝沢はイエスに触れて次のようにいう。「ひとりナザレのイエスは、生命そのものの右のごとき可能性の、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¹⁰」と。バルト神学との批判的取り組みを経て確立された、この滝沢のイエス理解を滝沢自身の言葉でもう少し丁寧に表現すれば、「神われらとともに在す」〈Immanuel〉という「事柄そのもの」〈Sache selbst〉とその「充全な、生ける徴」〈deren vollendetes und lebendiges Zeichen〉と、絶対不可逆的な二重性（「イエス・キリストのペルソナの二重性」）を含みもつ、神と人との「仲保者」としての「神の子キリスト」なる「まことの人」イエス、¹¹と言い換えることができる。

この「神の子キリストなる・まことの人イエス」という滝沢のイエス論から見ると、ヘーゲルのイエス像（「個体化された一つの光」）は実に曖昧である、すなわち聖書が証しする「イエスはキリストである」〈Jesus ist Christus.〉というその同定の根拠、その〈ist〉の意味が明らかでないし、その問題関心さえ希薄のように見える。滝沢は、若きヘーゲルが人間をその極限において、その消滅点（vanishing point）との関係において見た、その点を高く評価しながらも、しかし、ヘーゲルの「イエス・キリストのペルソナ」に関する考察の不徹底・曖昧が彼のイエス理解の曖昧を惹起したとし、更に続けて、ヘーゲルが「人間の本性」といい、運命との和解もしくは克服として「愛」と名づけたものが、例えば久松真一博士の「根元仏」「仏行」と同様な曖昧を含んでいたかぎり、¹²ヘーゲルの「絶対精神」の哲学は、一方に実存哲学から、他方に史的唯物論からの批判を招かなければならなかったと指摘するのである。¹³

③前述のように、ヘーゲルはキリスト教会の問題点（「イエスという一つの個体への他律的依存」「世・国家との対立」）を

批判の手法はキリスト教団にも適用される。

イエスの教えを忠実に守る彼の弟子たち・キリスト教団もイエスと同様の運命に囚われる。ただ、教団の場合、イエスと違って、「世との不断の衝突はもはや消え失せ⁶」ていた。彼らは世に対して活発な闘争をすることなしに生きていた。この消極的側面に対して、教団の構成員間の愛の紐帯が強調された。世との亀裂が深まれば深まるほど、教団の構成員間の結び付きは、イエスという一つの個体を絆として、益々強化されていった。従ってキリスト教会と世との対立は益々拮抗し、決定的なものとなった。「教会と国家、神に仕えることと生命、敬虔と徳、靈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がキリスト教会の運命である⁷」。

以上のようなヘーゲルのイエス及びキリスト教会批判に対して、滝沢は、勿論、相違点（とくにイエス論に関して）を含みつつ、以下のような好意的な批評を加えている。

①例えば、滝沢はヘーゲルの「運命」概念を、積極的に受容しながら滝沢哲学の用語に言い換えて、「一般に人間の『運命』といわれるものは、その実かえって、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権威の徴であった⁸」と語り、更に「運命から生命へ立ち帰る可能性は、われわれ人間にとって、その歩みゆく各瞬間に、生命そのものにおいて、すでに与えられている。それなればこそわれわれ人間の罪はどこまでも言いのがれるすべのない罪であり、われわれがそのもとに苦しむ『運命』はその瞬間におけるわれわれ自身の所為なのである⁹」と解釈している。このようなヘーゲル―滝沢の「運命」概念は筆者をしてドストエフスキの小説を想起させる。『罪と罰』の主人公ラスコーリニコフは高利貸しの老婆を殺した。しかしそれは金を取るためではなく、単に、ナポレオンの如く強者にはすべてが許され得るか、自由を試すためであった。しかし彼は唯一匹の虱に過ぎないことが明らかとなった（生命の根源規定からの離反↓運命の来襲）。ラスコーリニコフに残された途は二つし

Ⅲ ヘーゲルのキリスト教批判と滝沢の批評

一七九〇年代のドイツはフランス革命の影響の下、政治的にも精神的にも未曾有の動揺と危機の時代であった。その中で若きヘーゲルは、自由な人格の確立と自主独立な国家社会形成のためにどうしても必要な、真に確実な基盤の上に立った思想（宗教・哲学）を求めて、フランス啓蒙思想、シラー、レッシング、ルソーを読み、カント、フィヒテに没頭するという思想的「遍歴時代」を送った。そしてフランクフルト時代に福音書のイエスと実存的な（出会い）を経験した。それ以前の、どこかよそよそしいイエス像とは比較にならないほど迫力があり、生き生きとした美しいイエス像を描いてみせた。すなわちヘーゲルは、彼がヨハネ福音書に導かれて発見し得た「真理」、「神即人間、人間即神」という全ての人間存在の根源に在って万人を規定する根底的統合原則としての「神の支配」¹「ロゴス」、その「真理」²「ロゴス」をそれとして精確に認識し、その根源的規定に完全に忠実に生きた一人の人・イエス、そういうイエスを描いたのである。

しかし、そのイエスにも彼の運命があった。ヘーゲルはイエスを、彼は国家・社会に対して「受動的態度」をとり続けた、と批判するのである。「イエスは世の変わらないのを見て、世を避け、世とのあらゆる関係を避けるのである。彼が彼の民族の全運命と衝突する限り、たとえ彼の態度が彼に矛盾するように見えても、それに対して受け身の態度（passiv）を取るのである」¹。イエスの運命は「彼の国民の運命のゆえに苦しむことであつた」²。しかしイエスは「彼の国民の運命を彼自身の運命とし、（中略）彼らの精神に彼の精神を合致」³させることはしなかった。イエスは彼の民族の運命を自分から突き放し、自分を「彼の自然（Natur）」⁴と世（Welt）」⁴から分離させて生きた。従って、「行為と現実のうち自然が生きてくる」⁵ことはなかった。そこにイエスの挫折の究極の原因があつた。このようなヘーゲルのイエス

ものであったかどうかについては、三島淑臣「婚姻の人倫性と市民社会——ヘーゲルのカント婚姻論批判をめぐって——」（加藤教授退官記念論集『法理学の諸問題』所収）二二九頁以下を参照されたい。

- (20) Vgl. Hegel, *Der Geist des Christentums*, S. 324.
- (21) A. a. O., S. 359f.
- (22) A. a. O., S. 346.
- (23) A. a. O., S. 342.
- (24) A. a. O., S. 343.
- (25) A. a. O., S. 345.
- (26) A. a. O., S. 370.
- (27) Vgl. Hegels *theologische Jugendschriften*, S. 303.
- (28) A. a. O., S. 303.
- (29) A. a. O., S. 303.
- (30) Vgl. Hegel, *Der Geist des Christentums*, Werke 1, S. 383.
- (31) ヘーゲル全集の『精神の現象学・下巻』（金子武蔵訳、岩波書店）一〇九八頁参照。
- (32) 「ヨハネによる福音書」第一章参照。
- (33) Vgl. Hegel, *Der Geist des Christentums*, S. 372ff.
- (34) A. a. O., S. 384.
- (35) Hegel, *Systemfragment von 1800*, in: *Werke 1*, S. 427f.
- (36) ヘーゲル全集4『精神の現象学・上巻』（金子訳、岩波書店）六三五頁の訳者註（その二）を参照。
- (37) Vgl. Hegel, *Der Geist des Christentums*, S. 376.
- (38) デイルタイ著、久野昭・水野建雄訳『ヘーゲルの青年時代』（以文社、一九七六年）一四二頁参照。
- (39) 滝沢克己『読解の座標』一七九〜一八〇頁参照。
- (40) ヘーゲル著、長谷川宏訳『哲学史講義・下巻』（河出書房新社、一九九三年）一八一頁以下（ヤコブ・ベーム）参照。

注

① G. W. F. Hegel, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* (1798–1800), *Werke 1* (Suhrkamp). なお、この論稿の邦訳には、信太正三（創元社、一九五〇年）、木村毅（現代思潮社、一九六九年）、細谷貞雄・岡崎英輔（白水社、一九七四年）、中禁肇（以文社、一九七四年）の諸氏の手になるものがあり、同論稿の解説・訳出に際して大きな便宜を得たことを付記する。

② 細谷貞雄『若きヘーゲルの研究』（未来社、一九七一年）一六二頁参照。

③ Hegel, *Positivität der christlichen Religion* (1795/96), *Werke 1*, S. 104ff. 邦訳『ヘーゲル初期神学論集Ⅰ』（以文社、一九七三年）一一九頁以下参照。

④ Hegel, *Das Leben Jesu*, in: *Hegels theologische Jugendschriften*, hrsg. von H. Nohl, S. 75.

⑤ 細谷・前掲書一六五頁参照。

⑥ Vgl. Hegel, *Der Geist des Christentums*, *Werke 1*, S. 277.

⑦ A.a.O., S. 279.

⑧ ヘーゲル『歴史哲学・中』（武市健人訳、岩波文庫）五四頁参照。

⑨ Vgl. Hegel, *Der Geist des Christentums*, S. 286.

⑩ A.a.O., S. 295.

⑪ A.a.O., S. 317.

⑫ カント『実践理性批判』（波多野・宮本訳、岩波文庫）五〇頁参照。

⑬ Vgl. Hegel, *Der Geist des Christentums*, S. 301.

⑭ A.a.O., S. 322ff.

⑮ A.a.O., S. 323.

⑯ A.a.O., S. 323.

⑰ A.a.O., S. 323.

⑱ A.a.O., S. 324.

⑲ このようにユダヤとカント哲学を同一視するヘーゲルのカント理解は二面的すぎるといふ謗りを免れない。けだし、カント哲学全体の精確な理解の上に立った正当な批判とは言いがたいからである。従って、ヘーゲルのカント批判をそのまま他律的に受け入れることは控えられねばならない。何れにせよ、ここでは、ヘーゲルの思想形成の道筋を辿ることに専念して、ヘーゲルのカント批判が妥当か否かについての考察は別の機会に譲りたいと思う。なお、ヘーゲルのカント批判が果してカント本来の思想に対して全く適正な

とって、一人の人として現われる。無限者と有限者との連関は、もちろん聖なる秘密である。なぜなら、この連関は生命そのものだからである³⁷という『精神と運命』の文章を引用して、「ここにヘーゲルの宗教哲学の根本概念が見い出される³⁸」と批評し、このような青年ヘーゲルの思索を「神秘主義的汎神論」として定式化した。

デイルタイが神秘主義をいかなる哲学と考えていたかは不明瞭であるが、もしデイルタイが、青年ヘーゲルの神人論を、人間の生命を神の生命の一契機にしてしまう、あるいは、対立しているものの一項を他項のなかに消滅させる、そういう通俗的な意味での神秘主義的汎神論として捉えたとしたら、そのヘーゲル理解は誤っていると言わざるを得ない。(この点に関して、滝沢はデイルタイを次のような厳しい論調で批判している。「デイルタイ流に歪められた『青年時代のヘーゲル』を介して、かれの『論理学』や『体系』が論じられてきたことは、わが国の哲学にとってはもとより、宗教にとって、文学にとって、いな社会科学にとってさえ、一つの大きな不幸であったと言わなくてはならない³⁹」と)。

確かにヘーゲルは神秘主義哲学に対して好意的であった(例えば、エックハルト、ヤコブ・ベーム⁴⁰に対して)。しかし、青年ヘーゲルを神秘主義者と見なすことは余りに性急な判断であろう。ヘーゲル『精神と運命』のキリスト論(第三章「イエスの宗教」)は、イエスの生涯と思想(「第二章イエスの道徳」)と統一のかつ相補的な関係にある。すなわちヘーゲルは、伝統的なキリスト教神学の(父・子・聖霊の)三位一体の教義に依拠しながら、(a)ヨハネ福音書を通して発見した、神とわれわれ人間との絶対に不可分・不可同の関係(生命のかかわり)と、(b)肉のイエス、人間的主体であるかぎりのイエスの、人間的主体としてのふるまい・姿(歴史のイエス)とを区別しつつ、統一的に、つまり弁証法的に捉えている。このようなヘーゲルの弁証法的な「イエス・キリスト」論は、神人関係を静的統一と考える神秘主義とは全く相反すると言わざるを得ない。

ある。

②対立せるもの・死せるものとしての個々のもの・制限されたものは、同時に無限の生命の木の小枝である。全体は各部分の外にあるが、各部分は同時に一つの全体、一つの生命である。ヘーゲルは他の箇所、神（全一生命）と人（各部分）は、一本の幹が枝や葉や果実の親であるような関係であると説明している。

③有限なものは諸々の対立をもっている。光に対しては暗黒（やみ）が存在する。洗礼者ヨハネは光ではなかった。彼は光について証ししたにすぎない。彼は全一なるもの（das Einige）を感じはしたが、それは彼の意識に純粹には現れなかった。彼の意識は生命そのものに等しくはなく、ただ生命に等しい一つの意識（イエス）のみが光であった。

「諸々の部分のうちには、同一の自然、全体のうちにある等しい生命がある」³⁴。従って、各部分（人間）は全体（神）ではないが、全体と等しい自然・生命をもつ、その限りで「全体即部分、部分即全体」ということになる。このようにヘーゲルはヨハネ福音書のキリスト論に基づいて彼独特の弁証法的な「全一なる生命」論を確立し、それによって根底的な視座から、悟性的な神・人二元論（ユダヤ教、フィヒテ）を批判し、神認識の可能性を基礎づけるのである。（『一八〇〇年の体系断片』³⁵という手稿において、ヘーゲルはユダヤ教とフィヒテ哲学はただ方向が相反するだけで、根本の性格は同一であると記している。すなわちヘーゲルによれば、フィヒテは自我を絶対者としたが、そのために非我に撞着し、両者の分裂的対立関係は永遠に固定化された、他方、ユダヤ教は神を絶対的支配主とし、人間を奴にすぎないとしたが、そのためにフィヒテと同じく対立に終始したのである。³⁶）

ここでデイルタイの見解について簡単に触れていきたい。デイルタイは彼の著書『ヘーゲルの青年時代』（一九〇六年）の中で、「父（神）と子（イエス）の関係は、心情の一体一致、原則の同等というような概念ではなく、生けるものと生けるものの生ける関係であり、等しい生命である。」「神の子はまた人の子でもある。神的なものは、ある特殊な形態を

イエス同様に、高い自然が彼らに内在していること——を知らない、この点にあった。それ故に、ペテロが彼の内に、神から生まれたもの (der Gottgezeugte)、生命の子 (der Sohn des Lebens) を認めるとき、イエスはペテロを祝福して「あなたにこの事をあらわしたのは、あなたの有限性〔ヘーゲル訳——原文は血肉〕ではなく、「天にいます」わたしの父である」(マタイ伝十六章十七節)と言ったのである。²⁸ヘーゲルはこの聖句を「あなたの内にある神的なものが、わたしを神的なるものとして認識した。あなたはわたしの本質を理解した。わたしの本質があなたの本質のうちに反響を呼び起こした」²⁹と解釈して、イエスとペテロの共鳴し合う(先後)関係を明らかにしている。

『精神現象学』(一八〇七年)の中の「神的存在が人間となる (Menschwerdung) こと」、このことが絶対宗教(キリスト教)の単純な内容である³¹という言述から明らかのように、ヘーゲルのキリスト論はヨハネ福音書第一章を出発点とし、そこから神・人関係を考察している。このことはヘーゲル哲学全体を理解する上で極めて重要である。

「初めに言(ロゴス)があった。言は神と共にあった。言は神であった。この言は初めに神と共にあった。すべてのものは、これによってできた。できたもののうち、一つとしてこれによらないものはなかった。この言に命があった。そしてこの命は人の光であった。光はやみの中に輝いている。そして、やみはこれに勝たなかった。…そして言は肉体となり、わたしたちのうちに宿った」³²。

ヘーゲルはこのヨハネ福音書冒頭の聖句に次のような解釈を加え、自己の神人論を基礎づける。³³

①言そのものは神とともにあり、両者は一つである。現実的なものの多様性・無限性は、現実的としての無限の分割である。すべてのものは言によってある。世は神性の一つの流出ではない。なぜなら、そうでなければ現実的なものは徹頭徹尾一つの神的なるものということになるであろうからである。しかし現実的なものとしてはそれは流出、すなわち、無限の分割の部分である。しかし、同時に部分のうちに、あるいは無限に分割するものうちに生命 (Leben) が

弁証法的方法の原型を見ることができるのである。

3 ヘーゲルのキリスト論

ヘーゲルは更に論述を進めて、「イエスの宗教」と題された章において「イエスの思想」の背景にあつてそれを根拠づけた「キリスト論」Ⅱ「神・人」論を展開する。ヘーゲルは福音書、とくに「ヨハネによる福音書」に導かれながら「イエス・キリストのペルソナ」を説明し、それによって、そもそも人間とは何ものか、神と人との関係等々の神学的・形而上学的諸問題に答えていこうと試みるのである。

「ユダヤ人たちの被支配の原理と彼らの無限の支配者とに対して、イエスがどのように対立し、直接何を対立させているかを見ることは、最も興味深いことであろう。彼らの精神の中心点であるこの点において、「イエスの」戦いは最も執拗ならざるをえなかった。なぜなら、この点において彼らの有する一切のものがひとまとめにして攻撃されたからである²⁶。すなわち、神を自己の主・命令者と考えたユダヤ人たちの神観念（神と人の絶対的対立）に対して、イエスは「神の人間に対する関係を父の子に対する関係」と捉え、ユダヤ人たちを激昂させる。ヘーゲルは、「（イエスは）神を自分の父と呼んで、自分を神と等しいものとされた」というヨハネ伝（第五章）の言葉を導きの糸として「神と人の関係」の秘密を読み解いていく。「イエスは、彼の行なうところは彼の行ないではない、彼の語るところは彼の思いではない。彼の力と教えとはすべて父から彼に与えられたものである²⁷」と言明した。勿論、イエスは神ではなく、人間である。しかし、人間であると同時に「神の子 Sohn Gottes」であり、従つて諸々の制限に囚われない「一つのより高い自然 eine höhere Natur」²⁸が彼の内に在るのである。ユダヤ人たちの根本的誤りは、彼ら自身神から生まれたものであること――

↓傾向性)の違いはあれ、根底においては同じなのである。¹⁹⁾

それでは、ユダヤ律法主義とカント倫理学を同じ地平のものと見なす「イエスの思想(福音)＝愛の精神」とはいかなる考えであるのか。ヘーゲルは福音書の「山上の垂訓」を解釈しながら、その思想内容を明らかにする。「道徳性以上に高いイエスのこの精神は山上の垂訓のなかでは、直接、律法に向けられて現われている²⁰⁾」。「イエスは、あるフレムトな主の律法に従う完全な奴隷状態に対して、自分の律法に従うという一つの部分的な奴隷状態、カント的な徳の自己強制を対立させたのではなかった。そうではなくて、支配もなく服従もない諸徳、愛の諸様態を対立させたのである²¹⁾」。

ヘーゲルはイエスの思想と生涯を〈愛による運命との和解²²⁾〉と捉える。すなわち、〈運命〉とは「生命」(「全一なる生命」[「全一なる自然」]が損なわれているところに立ち現われる「威力」である。「全一なる生命から逸脱することによってのみ、(中略)一つフレムトなものが造り出される²³⁾」。「犯罪者は彼がかかわりをもつのは他人の生命だと思っていた。しかし彼はただ自分の生命を破壊しただけである。なぜなら、生命は全一なる神性のうちにあるので、生命は生命から区別されないからである。(中略)犯罪者はただ生命の親和性(Freundlichkeit)を破壊しただけであり、生命をさかさにして敵にしたのである²⁴⁾」。犯罪者が罰を受けて彼自身の生命の破壊を感じ、あるいは良心の呵責において自らを破壊されたものと認めるところから、彼の「運命の働き」が始まる。その限りで言えば、「運命」は「生命」が害されている所に立ち現われるものであるが故に、確かに「否定的な威力」であろう。「しかし、運命において人間は彼自身の生命を認識する。(中略)運命は失われた生命への憧憬(生命喪失の感情)を引き起こすのである²⁵⁾」。そして、この憧憬によって「生命」の癒しが始まる。運命の働き・威力を経て、自己自身を見出す〈生命の治癒力〉、これこそが〈愛〉であり、この〈愛〉によって「運命」は「和解」されるのである。

以上のように、我々はヘーゲルの「愛による運命との和解」論を辿ることによって、その中にヘーゲルの思惟様式・

発起点」を発見し、自分自身の思想的視座を確立していくのである。ヘーゲルのこの〈転回〉のプロセスを辿れば以下のようになる。

「命令を遵守せよ。それらは汝らの精神の命令であるから。汝らの父祖に課せられていたが故にではなく、汝らが自分自身に課しているが故に」。¹⁵〈他律から自律へ〉、これがベルン期ヘーゲルの思想的立場であったが、こうした考え方が今や批判の対象となる。上述のカント的自律主義の立場から見ると、成る程「イエスは道徳的な命令の実定性(Positiveität)に対して、つまり単なる遵法(Legalität)に対して戦ったのであり、イエスが示したのは、いかなる当為、いかなる命令も一方では確かにフレムトなものとして現われはするが、しかし他方、概念(普遍性)としては一つの主体的なもの(ein Subjektives)であり、それによって、当為・命令は、人間的な力・普遍性の能力・理性の産物として、己の客体性・実定性・他律性を失い、そして命ぜられたものが人間の意志の一つの自律(Autonomie)に基づくものとして現われる、ということである」¹⁴とすることができかもしれない。がしかし、ヘーゲルはこのベルン期のイエス像をきっぱりと捨て去る。「こういうやり方では実定性(Positiveität)は部分的にしか除去され得ない」¹⁵と。「なぜなら、義務の命令は特殊者とどこまでも対立する一つの一般性であり、一般性が支配する場合には、特殊者は抑圧されたものであるからである」。¹⁶

ヘーゲルによれば、律法に他律的に隷従するユダヤ人と自己の義務の命令に服従する者との間には、前者は自己を奴隷としているが、後者は自由である、という区別はない。むしろ「前者は自己の外に主人をもっているのに対して、後者は自己の内に主人をもってはいるが同時に自己自身の奴隷である、という区別があるだけである」¹⁷。「人間をその全体性において回復しようとした一人の人(イエス)は、人間の引き裂かれた状態に或る頑な自負を付け加えるにすぎないような道(カント)をとることはできなかった」¹⁸。ここにおいて、ヘーゲルのカント批判は定まったかに見える。ヘーゲルの新しい思想的地平から見れば、「ユダヤの律法主義」も「カントの自律主義」も、外面性(神↓人)、内面性(義務

られていたのではなかったから——戦ったのではなかった。そうではなくて彼は（ユダヤの運命の）全体と対立したのであった。したがって彼自身はこの運命を越えていた。そうして彼の民族にこの運命を越えさせようと試みた¹¹。

以上、我々は『実定性』と『精神と運命』の「ユダヤ—イエス」論をそれぞれ見てきた。それによって、両者の間に、問題対象を捉える基本的な方法において根本的な違いがあることが明白となった。確かにヘーゲルは『精神と運命』によって思想上の新たな歩みを始めたのである。

2 イエスの生涯と思想

我々は1においてフランクフルト期ヘーゲルの新しさを見てきたが、次に『精神と運命』のイエス論、とくに「イエスの思想」に関するヘーゲルの理解を明らかにしていきたい。

『精神と運命』のイエスは、ベルン期ヘーゲルのイエス像のように、何よりもまず第一に「純粹実践理性の根本法則」

（Ⅱ「君の意志の格率が、常に同時に普遍的立法の原理として妥当しうるように行為せよ」¹²）の遵守を人々に要求するカント的自律の教師としてではなく、カントの自律的道德とは全く異なる「愛」の宣教師として登場する。ここで注目すべきは、イエスの「愛」は、ユダヤ律法主義の人間疎外的状態を徹底的に暴き出し、その歪みの病巣を完膚無きまでに批判するに止まらず、その批判の射程がカントの道德哲学にまで及んでいる点である。ヘーゲルはイエスの思想（福音）をカント道德哲学に対立させることによって、明確な形で自己を「カント批判者」として位置づけるのである。これはすなわち、フランクフルト期以前の自己の立場からの〈根本的転回〉を意味した。ヘーゲルは、福音書のイエスの言葉を実存的に聴き取りつつ、それによってカント的倫理思想からの転回点Ⅱ「人間の主体性（かれ自身の自由）の完全な消滅即

支配した統一的魂であった。ヘーゲルは「アブラハムの精神」を克明に分析しながらユダヤの運命を明らかにしようとする。「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、共同生活と愛との絆、すなわち、彼がこれまでそのなか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⁶」。アブラハムはギリシア人たちが求めてやまなかった美しい諸関係（「共同生活と愛との絆」「祖国」等々）を自分から突き放したのである。アブラハムと世界の関係は、支配するか、支配されるかしかなかった。ところが「アブラハム自身は、対立せる無限の世界に対して可能な唯一の関係、すなわち、支配を実現することができなかつたので、その支配は彼の理想にゆだねられていた⁷」。この理想こそ、アブラハムの神、従って彼の子孫・ユダヤ民族の妬み深い神、「他者を排斥する一者⁸」であった。

ユダヤ民族の解放者にして立法者モーセも彼の民族の運命を克服するには至らなかつた。彼はユダヤ人の徹底的な受動性の故に何度も窮地に立たされた。ユダヤ人たちは「礼拝を行ないうることの保証以外には、物理的生存を維持し、こういう窮乏に対してそれを守るといふ、単なる空虚な欲求のほかは、何も彼らに残っていない⁹」。ユダヤ人はすべてのもの（「神」「世界」「永遠なるもの」等々）に対してフレムト (fremd) な関係しかもちえなかつた。従って、他からフレムトな取り扱いしか受けなかつた。しかし、ユダヤ人たちが彼らの悲劇的な運命の虐げから逃れうる道は一体どこにあるのか。ヘーゲルは実に意味深い表現で「運命」からの脱出口を指し示す。「生命」の深みへ下り、「美の精神」の治癒力によってユダヤの運命と和解させられる以外に出口はない、と。

ユダヤの預言者たちが「生命の深みから一つの新たな精神を呼び起こ¹⁰」そうと試みたが失敗に終わった。ヘーゲルによれば、「美の精神」の体現者イエスこそが、ユダヤの悲劇的運命が何に由来しているかを正しく認識していたが故に、「運命」をのりこえ得る唯一の人であった。「イエスは単にユダヤの運命の一部分と——彼はそれの他の一部分にとらえ

ユダヤ民族の悲惨な状態はいかにして生じたのか。ユダヤの精神は杓子定規の掟（「律法」）を遵守しなければならぬ重荷のために圧迫されていた。それは日常生活のどのような瑣末な行為をも一律に拘束して、一般の民衆から遊離し、少数の上級階級の人たちだけに利益をもたらすところの不自由かつ非人間的な掟であった（例えば、安息日の掟にみる律法主義の倒錯）。国家が外国の権力に屈服したとき、深く傷つき怒りを含むものとなったこの民族の精神には、「律法」に隷従すること以外には何も残されていなかった（ユダヤの律法主義＝他律的隷従状態）。ユダヤ人の中にも、律法主義に囚われない自由な活動を求める要求に目覚める人たちがいた。エッセネ派の教師たち、バプテスマのヨハネ等々である。「しかし、人間にその墮落した生活原理をあらためさせ、真の倫理と純真な敬神とを認識させるためにヨハネ以上に貢献したのは、キリストである」⁴。イエスは宗教と徳とを道徳性（Moralität）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。律法の字句を盲目的に守るのではなく、ただ道徳法則に服従することの中のみ価値を見出した。イエスはユダヤ人の宗教心にモラリテートを植え付けようとしたが、この企ては完全に失敗したのである。

以上のようなベルン期ヘーゲルの「ユダヤーイエス」像は、フランクフルト期の『精神と運命』では次のように全く違った姿で現れる。

ヘーゲルはまずイエス論の前史として「ユダヤ民族の精神」史論を展開する。ここに描かれたユダヤ民族は、もはや「永遠なる道徳法則」のみに忠実であり続ける徳の教師イエスに対置された、道徳性によって克服可能な「ユダヤ教の状態」ではない。むしろヘーゲルは「ノアの洪水からイエスの出現当時いたるまでのユダヤ民族の信仰の歴史を同一の悲劇的運命のきびしい貫徹として、完結的に叙述」⁵しようとしている。ユダヤ民族の歴史は、カント実践哲学の道徳概念によってはもはや克服できない歴史的運命としてヘーゲルの前に立ち塞がっていた。

しかし、ユダヤ民族の悲劇的運命とは何か。ユダヤ人の真の父祖アブラハムの精神こそ、彼の子孫のあらゆる運命を

II ヘーゲル『キリスト教の精神とその運命』^Iについて

旧くはデイルタイをはじめルカーチやイポリットも含めて、若きヘーゲルに深い関心を寄せる哲学者たちは、評価の仕方は異なるにせよ、一様に『キリスト教の精神とその運命』（以下『精神と運命』と称す）に注目してきた。その主たる理由は、ヘーゲルがそれ以前まで全面的に依拠していた「カント哲学」とここにおいて初めて本格的に対決し、彼独自の世界観・人間観を確立して、以後の思想形成の基盤を築くことができたからである。ヘーゲルのこの論稿は二つの中心部分からなる。イエスの思想（福音）を叙述し、それを解釈した部分（第二章イエスの道徳）と、イエス・キリストのペルソナを神学的形而上学的に論述した部分（第三章イエスの宗教）である。

1 フランクフルト期ヘーゲルの新しさ

まさしく「イエス・キリストの謎との対話は、若きヘーゲルの多年にわたる思想的課題であった」²。ベルン時代（一七九三〜九六年）のヘーゲルはカントの『実践理性批判』（一七八八年）『たんなる理性の限界内の宗教』（一七九三年）を下敷きにして『イエスの生涯』（一七九五年）『キリスト教の実定性』（一七九五〜九六年）を書いているが、しかし、この二著作の中で描かれているイエス像と、フランクフルト期（一七九七〜一八〇〇年）の『精神と運命』のそれとは全く異なっている。例えば、イエス登場の前史ともいえるべき「ユダヤの精神」の解釈の基本姿勢、及び、イエスのユダヤ教的境位の克服の方法が根本的に相違しているのである。以下において、相違点を具体的に見ていきたい。

まず、『キリスト教の実定性』³（以下『実定性』と称す）の「ユダヤ―イエス」論を簡単に紹介したい。

エスがその真の徴となつて語り・行為した人間存在の原事実（滝沢の表現によれば、神人の原関係Ⅱインマヌエルの原事実）を発見し、福音書のイエスとの真の出会いを通して、『精神と運命』を書き、思想的転回を果たしたのである。まさに、若きヘーゲルのこの著書に至つて、「近代の精神はついに、デカルトの発見した自己存在の座は、何らあとからの操作をまつこと、要することなしに、それじたいただちに〈神〉の座であるという、驚くべき発見に到達した^Ⅱ」のである。

しかし、滝沢が上述のように「ヘーゲル哲学の真の誕生地でありその秘密」であり、ヘーゲル弁証法的方法の源泉と見なした『キリスト教の精神とその運命』とは一体いかなる著作であるのか、次章において、その内容について簡単に触れておきたい。

注

- ①ヘーゲル著、松村一人訳『小論理学・上』（岩波文庫、一九七〇年）一九頁参照。
- ②マルクス著、向坂逸郎訳『資本論（一）』（岩波文庫、一九九〇年）三二頁参照。
- ③『世界の名著・キルケゴール』（中央公論社、一九七五年）五七頁の訳者注参照。
- ④エンゲルス著、松村訳『フォイエルバッハ論』（岩波文庫、一九七一年）九〇頁。
- ⑤ハンスリゲオルク・ガダマー著、本間・座小田訳『科学の時代における理性』（法政大学出版局、一九八八年）二九頁参照。
- ⑥西田幾多郎著『続思索と体験』（岩波文庫、一九九四年）九五頁参照。
- ⑦滝沢克己著『自由の原点・インマヌエル』（新教出版社、一九七〇年）二九七頁参照。
- ⑧滝沢克己著『読解の座標』一七三頁参照。
- ⑨同右一八一頁参照。
- ⑩同右一七四〜五頁参照。
- Ⅱ滝沢著『自由の原点』二九七頁参照。

の体系を見るためには、ヘーゲル哲学の真の誕生地でありその秘密である『精神現象学』から始めなくてはならない。炯眼な哲学者でもあったマルクスは、さすがにこのことを見ぬいていた（『経済学・哲学草稿』）。しかし残念なことに、かれは、『現象学』の数年前に書かれた『キリスト教の精神とその運命』を知らなかった。もしもかれがこの草稿の存在を知っていたら、マルクスは、まさにここにこそ「ヘーゲル哲学の真の誕生地」、〈その秘密〉の生き生きと開示されていることをみとめたであろう⁹⁾という叙述、また、『精神と運命』の木村毅氏による邦訳（現代思潮社刊、一九六九年第二版）のために書かれた序文の中の次の批評から明らかである。

『キリスト教の精神とその運命』におけるヘーゲルが、福音書の伝えるイエスの生涯を本質的にまた歴史的に、どこまで正確に感じ取ったか、——その点を立ち入って言えば、今日はなはだ多くの議論がありうるであろう。しかし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権威への囚われを脱して、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本来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、疑いをい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の生まれ出る点があるのである¹⁰⁾。

すなわち、滝沢によれば、若きヘーゲルは虚心坦懐に「聖書」を読むことによって（眼光紙背に徹す！）、福音書のイ

しかし滝沢にとってヘーゲル哲学は、「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」(実存哲学)とか、「一切の人間の・歴史的発展の基礎をなす物質的制約を無視している」(史的唯物論)という批評では片付けられない深さと幅広さを有する近代的思惟の源泉ともいべき哲学的思想体系であった。「ヘーゲルは、人間に可能な一切の知にとつての枠組みであり、包括的な全体であろうとする哲学の誇り高い要求を、自分の思惟のうちで敢えて擁護しようとした本当に最後の人であった」⁵ というガダマーのヘーゲル批評は滝沢のそれと同じであったと言えよう。確かに、滝沢は『西田哲学の根本問題』『カール・バルト研究』『デカルト「省察録」研究』等のような形で、ヘーゲルそのものを直接考察の対象とした著書・論文を著わしてはいない。しかし、かつて「私の今日の考が多くものをヘーゲルから教えられ、また何人よりもヘーゲルに最も近いと考えると共に、私はヘーゲルに対して多くのいべきものを有っているのである」⁶ と言明した西田幾多郎と同様に、「現代」を思惟する哲学者・滝沢にとつても、ヘーゲル哲学はデカルトに端を発する古典的近代精神の「悪戦苦闘の極限であり、完成であった」⁷ がために、現代思想の源流でもあるその哲学との思想的学問的対話・対峙は不可避であったといつても過言ではない。

滝沢のヘーゲル研究において特に注目すべきは、ヘーゲル哲学の最も積極的なものを、若きヘーゲルが「ただ自己自身のために、当時のドイツ国民のために、日々の生活の真に揺るぎない抛り処を発見すること、教育と政治の根本に関して最も徹底した実践の方法を樹立する」⁸ ことを目指して執筆した『青年期ヘーゲルの神学論集 Hegels theologische Jugendschriften』とりわけこの論集中の、新約聖書の福音書の伝える「イエスの生涯・思想」との実存的出会いの産物ともいべき傑作『キリスト教の精神とその運命 Der Geist des Christentums und sein Schicksal』(一七九八〜一八〇〇年)の中に見出した、この点である。

ヘーゲル『キリスト教の精神とその運命』(以下、『精神と運命』と称す)への滝沢の高い評価は、例えば「ヘーゲル

己を敬い、自己が最高のものに価するという自信を持たなければならぬ。精神の偉大さと力は、それをどれほど大きく考えても、考えすぎるといふことはない。宇宙の閉ざされた本質は、認識の勇氣に抵抗しうるほどの力を持っていない。それは認識の勇氣の前に自己を開き、その富と深みを眼前にあらわし、その享受をほしのままにさせざるをえないのである¹と語り、聴講する学生たちに「精神の偉大さと力」「理性の無限な可能性」を訴えるが、このような哲学観・人間観はのちに孤高の実存哲学者キルケゴールによって「創造主・神と被造物・人間の決定的差異」を無視した余りに楽天的・理性絶対主義的な考えとして、厳しく論難される。同様にカール・マルクスは『資本論』「第二版後書き」のなかで「私の弁証法的方法は、その根本において、ヘーゲルの方法と異なるだけでなく、それとは正反対のものである。ヘーゲルにとっては、彼が理念という名のもとに一つの独立の主体にさえ転化させている思考過程が、現実的なものデミウルゴス（造物主）であって、現実的なものはただその外的現象をなしているにすぎない。私においては、逆に、理念的なものは、人間の頭脳に轉移され翻訳された物質的なものにほかならないのである²」と述べて、ヘーゲル哲学の観念主義（「ヘーゲルの弁証法は逆立ちしている」）を批判した。少年の頃、ある日不意に「自分はそもそも何ものなのか」「このわたしはもともとどこから来て、とどのつまりはどこへ行くのか」という奇妙な問い（「人生の根本問題」）に取り憑かれ、紆余曲折の末、「この地上を確実に歩むために」（デカルト）、この無気味な問いに真正面から取り組む覚悟で哲学の勉強を始めた滝沢先生（以下、敬称を省略する。）の思想遍歴は、大学者ヘーゲルよりもむしろ、「僕にとって…なくてはならないものは、真理を、つまりこの僕にとっての真理を見いだすことだ。この僕がそのために生きかつ死んで悔いないイデーを見いだすことなのだ³」と日記に書きつけた青年キルケゴール、及び「哲学者たちは世界をさまざまに解釈したにすぎない。大切なことはしかしそれを変えることである」（フョイエルバッハに関するテーゼ⁴）と喝破したマルクスにはるかに近いように見える。

滝沢哲学におけるヘーゲルの影響について

永尾 孝雄

目次

- I 問題の提起——ヘーゲルと滝沢哲学
- II ヘーゲル『キリスト教の精神とその運命』について
 - 1 フランクフルト期ヘーゲルの新しさ
 - 2 イエスの生涯と思想
 - 3 ヘーゲルのキリスト論
- III ヘーゲルのキリスト教批判と滝沢の批評
〈おわりに〉

I 問題の提起——ヘーゲルと滝沢哲学

多くの人々は「ヘーゲルと滝沢哲学」という並べ方に対して少し奇異な、全く性格の違う・共通点に乏しい哲学の組み合わせのような印象を受けるであろう。周知のように、ドイツ・プロイセン国家の招きを受けてベルリン大学の教壇に立ったヘーゲルは最初の講義で「真理の勇氣、精神の力に対する信頼こそ哲学的研究の第一の条件であり、人間は自