

若きヘーゲルの宗教論、あるいは〈律法〉と〈道德〉の弁証法

堅 田 剛

一 純粹理性としての神

ヘーゲルには、青年期に書いた一連の宗教論文がある。生前に公表されることはなかったが、生の哲学者として知られるデイルタイが注目し、弟子のノールが編集して、一九〇七年に『ヘーゲル初期神学論集』なる標題のもとに出版された。青年時代のヘーゲルを研究するためには、必読の文献である。

手稿に留まり、一部は紛失したものと考えられるため、完全な復刻とはいえないものの、ノールが編集したのは以下の諸論文である。執筆時期の推定も添えながら、『初期神学論集』所載の順にしたがって掲げる。<sup>(1)</sup>

民族宗教とキリスト教（一七九二～九三年、九四年）

イエスの生涯（一七九五年五月九日～七月二十四日）

キリスト教の実定性(一七九五年秋～九六年夏、一八〇〇年)

キリスト教の精神とその運命(一七九八年冬～九九年夏、一八〇〇年)

一八〇〇年の体系断片(一八〇〇年九月十四日以前)

このうち最も知られているのは『キリスト教の精神とその運命』であるが、本稿ではまず『イエスの生涯』から論じてみたい。キリスト教の成立に直結したイエスの言動をあらためて検討するためには、若きヘーゲルによるイエス伝が相応しいと思われるからである。ここには、〈律法〉と〈道徳〉についてのイエスの思想が端的に語られているからだ。

『イエスの生涯』は、新約聖書中のマタイ・マルコ・ルカ・ヨハネの四福音書にも匹敵する、ヘーゲルによる近代的な福音書である。福音書とは、神の国の訪れを伝えるキリスト教の教典のことだ。だがあらかじめ指摘しておくならば、『イエスの生涯』は神の子キリストの伝記というよりは、人間イエスの伝記となっている。換言すれば、そこで述べられるイエスの教えは、宗教的な教義というよりは世俗的な道徳論なのである。

『イエスの生涯』を書いた当時の二十四歳のヘーゲルは、テュービンゲン大学の神学院を卒業し、ベルンの貴族であるシュタイガー家で家庭教師をしていた。ヘーゲルが本気で牧師職を目指していたとは思えないが、従来の神学の批判的な検討は、結果的にせよ、後年のヘーゲル哲学にとって決定的な基盤となった。そのほとんど最初の習作が、『イエスの生涯』である。

『イエスの生涯』は、ガリラヤの地への登場からゴルゴタの丘での十字架上の磔刑にまで至る、人間イエスの宣教活動の記録である。ここに若きヘーゲルのイエス理解が現れていることはいまでもない。この論稿は次の文章

で始まる。

純粹な、いかなる制約も無用な理性とは、神そのものである。——ゆえに理性に従って、世界全般の計画が秩序づけられている。理性こそは、人間にその使命を、つまり人間の生にとつての無条件の目的を教えるものだ。しばしば理性は曇らされるものの、まったく消されることは決してなく、暗闇の中にあつてさえ、理性のかすかな光は、ともかくも保たれてきたのである。<sup>(2)</sup>

この一節は、明らかにヨハネ福音書第一章冒頭の「太初に言あり、言は神と偕にあり、言は神なりき。……」<sup>(3)</sup>を踏まえている。キリスト教神学の教理によれば、言葉は父・子・聖霊の三位一体との関連では聖霊としての神格にほかならない。さらに「言」<sup>(1)</sup>の原語がギリシア語のロゴス (Logos) であることに遡るならば、言葉は世界を支配する根本原理であるとする、ストア派の哲学にも繋がる。

このロゴスの理解については、ルターは「言葉」(Wort)とドイツ語訳したのだが、そのほかにも多様に解釈されており、その典型はゲーテの『ファウスト』にみられる。ゲーテは『ファウスト』第一部の書齋場において、「太初に言ありき」の箇所を、「太初に意ありき」「太初に力ありき」「太初に業ありき」と次々と訳し変えてみせる。<sup>(4)</sup>ゲーテにとつては、ロゴスは言葉に留まらず、意 (Sinn) や力 (Kraft) や業 (Tat) であるということだ。

ヘーゲルがこれらのことを知らなかったはずはない。だが彼はロゴスをあえて「純粹な理性」(reine Vernunft)と解釈したうえで、まさしく理性の枠の中で『イエスの生涯』を書き始める。ここにカントの影響を認めないわけにはいかないだろう。<sup>(5)</sup>若きヘーゲルは、イエスを神の子としてよりは近代的個人としての人間に置き換えて論じよ

うとしている。

カントの『純粹理性批判』(一七八一年)によれば、純粹な理性とは先驗的<sup>ア・プリオリ</sup>な認識能力であるが、それはまたプラトンのアイデアでもあって、超人間的な存在と人間とを繋げる能力である。<sup>(6)</sup>さらに純粹理性の視点から、カントは神に関してこう述べている。すなわち、「そのような存在者の概念こそが、先驗的な理解において考慮された神の概念なのである。上述したように、こうして純粹理性の理念が先驗的な神学<sup>7</sup>の対象になるのである」と。<sup>(7)</sup>詳細は省くが、純粹理性の枠組みを前提とするかぎりでは、神は神学の対象である。カントはこのように書いて、実は神を人間学としての哲学の中に閉じ込めようとした。

若きヘーゲルが、カント哲学から大きな影響を受けたことは疑いない。ヘーゲルは『イエスの生涯』の冒頭で、神は純粹理性であると記すことによって、神の子イエスではなく人間イエスを描く旨を宣言する。そしてイエスの宣教行為を、実践理性に即して論じようとするのである。

イエスの宣教行為の意味は、端的には例の山上の垂訓に現れる。イエスは信奉者たちを引きつけて近郊の丘に登り、そこで「幸福<sup>さいわひ</sup>なるかな」の定型で始まる八つの教えを示す。この中には、「幸福なるかな、心の貧しき者」や「幸福なるかな、悲しむ者」といった逆説的な教えもみられ、たちには理解しにくいものも含まれる。<sup>(8)</sup>もともと宗教的な教えに逆説が伴うことは珍しくなく、親鸞の「悪人正機<sup>しよま</sup>」説(善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや)<sup>(9)</sup>などもそうである。だが人間イエスの思想としてこれを解するならば、山上の垂訓は規範性をもたない、単なる現実肯定の論理になる。イエスの現実肯定は、そのかぎりではモーゼの十戒以来のユダヤ的律法に對置されることになるだろう。

ヘーゲルによれば、イエスの宣教の意味は律法の形式的遵守ではなく、律法遵守のあり方を根底的に批判するこ

とにあった。もとより聖書を踏まえてのことではあるが、ヘーゲルは山上の垂訓の直後に、イエス独自の律法観を登場させる。

私が律法の無効を説くために来たなどとは、思わないでほしい。律法への責任を破棄するためではなく、律法を完全なものにするために、私は来たのだ。——この死せる骸骨に、精神を吹きこむためである。——天地は消え失せることがあるかもしれないが、道徳律の要請は、つまりその要請に従う義務は、消え失せることがない。——自身や他人にこの義務の遵守を免除する者は、神の国の民なる名を掲げるに値しない。だがこの遵守をみずから果たし、他人にもこの遵守を尊重させる者は、天国に入ることであろう。——だが、律法の全体系を満たすために私が持ち出すのは、次の根本条件である。すなわち、パリサイ派や君たちの民族の学者たちのように、もっぱら人間の裁きの対象となりうる律法の字句の遵守でもって満足するのではなく、律法の精神において義務への尊敬から行為する、という根本条件である。<sup>(10)</sup>

『イエスの生涯』から引用したこの文章は、マタイ福音書の「われ律法おきてまた預言者こほを毀つために来れりと思ふな。毀たんとて来らず、反つて成就せん爲なり。……」(第五章一七節以下)に対応している。聖書のこの箇所は、イエスは旧い律法に代えて新しい律法をもたらし、などと解釈されている。神との契約における旧約から新約への更新、また宗教改革としてのユダヤ教からキリスト教への変革が、救世主メシヤとしてのイエス、つまりイエス＝キリストによってなされたことを示す、福音書でも最も重要な箇所である。

ところが、ヘーゲルの描くイエスは、律法の成就(プレーローマ)という聖書の文言から離れて、律法そのもの

の否定に向かうかのようなのである。引用文にある「パリサイ派」とはユダヤ教の原理主義者たちであり、「君たち民族の学者」とはユダヤ教の教理を權威主義的に解釈する律法学者のことであるが、ヘーゲルのイエスは、こうした宗教的でありながら、かえって世俗的なユダヤ教的律法の批判に留まっていない。むしろキリスト教そのものがユダヤ教化していくことを見越して、律法のあり方そのものを根本的に批判していくのである。とはいえ、このことを論証するためには諸々の手続きが必要なので、それは暫く後回しにしたい。

それよりも、ヘーゲルのイエスの言葉にはしばしば道徳論が出てくるので、まずはこのことに着目しておきたい。引用箇所にも「道徳律」という端的な表現がみられるが、これに加えて「律法の精神」なる言葉も、「精神」に重点を置いてみれば、これが〈律法〉よりは道徳を意味していることがわかる。たとえば、先の引用部分に続いて、イエスはこう述べている。

君たちの律法書に現れるいくつかの例を用いてこのことを説明するならば、旧い戒律として、汝殺すなかれ、というものが知られている。——人を殺した者は、裁きの場に引きずり出されるべきである。——とはいえ、君たちに言いたいのだが、他人の死が、ただちに犯行の可罰性をもたらすわけではない。——しかしながら、自分の兄弟に不当に恨みを抱く者は、この世の裁きによっては罰せられないとしても、律法(1)の精神によれば、その者は人を殺した者と同様に、罰を受けるに値するのである。——

イエスは、二つのことを論じている。一つは律法の効力の問題、他の一つは律法の精神たる道徳に内在する厳格性の問題である。

まず律法に關してだが、イエスが例示する「汝殺すなかれ」はモーゼの十戒に由来する律法中の律法ともいべき基本的な戒律である。だがこれに違反したとしても、直接に神が罰するのではなく、現実には世俗の裁判所が罰するのである。しかも、なんらかの理由で殺人行為が処罰されないこともある。たとえば、行為者が心神喪失のために、裁判所が律法上の罪を認めない場合もあるだろう。結果的には、「汝殺すなかれ」の戒律さえ、絶対的な効力をもたないということになる。

だが他方では、兄弟(同胞)を恨むといった、人間世界ではありがちな心情については、道徳的な視点から殺人行為にも等しい罰が神から下されるとするのである。

単純化を承知でいえば、イエスは律法よりも道徳の優位を説いている。殺人を禁じる(律法)よりも、同胞を恨むなという(道徳)のほうが重要だとするのである。律法が禁じるのは殺人という外面的行為であるが、同胞を恨むことは差し当たりは内面的な心情である。しかも、殺人は地上でも罰せられないかもしれないが、同胞を恨む者は天上で罰せられるのだから、道徳に反する心情のほうが律法に違反する行為よりも、より悪質ということになる。このようにして、イエスは(律法)を否定したうえで代わりに(道徳)を据える。律法の欠陥を道徳で充足するとしたほうが、律法の成就というマタイ福音書の趣旨に合致するではあるが、イエスの厳しい教えは、やはり律法的なもの否定とすべきであろう。

付け加えるならば、同じようなことはやはり十戒に含まれる有名な「汝姦淫するなかれ」についても指摘される。これは他人の妻と性的交渉をもつことを禁じる律法と解するのが妥当であるけれども、イエスは異性に情欲を抱く心情そのものが不純であるとする。<sup>(12)</sup>しかしながら、姦淫行為はともかくとしても、異性にまったく情欲を感じない者は稀ではないだろうか。

総じて、イエスは〈律法〉に対してきわめて批判的である。このことによって、〈道德〉なるもう一つの規範にユダヤ教改革の可能性を提示している。律法は形式的であり形骸化されやすい。まさに「死せる骸骨」(Totus Gerippe)と化しやすいのだ。そしてこれを生ける肉体に戻すのが律法の精神たる道德ということになる。だが道德は取りあえずは内面的なものであって、その遵守が本物か否かは他人には見えないだけに、より内にこもって自省的なものとなる。ありていにいえば、道德が真に遵守されているかは神のみぞ知るといふことだ。世俗の裁判所が裁くことができるのは外面的行為であって内面的心情ではないのだから、神に委ねるしかないということである。

## 二 道德の根本律法

ヘーゲルが描くイエス像は、まさにカントと二重写しになっている。たとえば、マタイによる福音書にはイエスの新しい律法たる道德の総括的な表現として、「然らば凡て人に為られんと思ふことは、人にも亦その如くせよ」(第七章一二節)という教えがみられる。ヘーゲルの『イエスの生涯』はこれを受けて、「賢明なる普遍的規則とはこうだ。すなわち、君たちが人々にして欲しいと思う行為を、君たちも人々にする、ということである——道德の規則」と記している<sup>(13)</sup>。聖書では〈律法〉としている規範を、ヘーゲルは〈道德〉(Sittlichkeit)と言い換えており、これだけでもイエスはカントの言葉で語っていることに注目したい。

ところが、ヘーゲルは手稿のこの箇所を抹消して、さらにカントの道德論を前面に出しつつ、イエスにこう語らせている。



君たちが望むこと、「それ」が人々のあいだでの普遍的律法として君たちに対しても妥当するように、そういう格率にしたがって行為しなさい。——これが道徳の根本律法である。<sup>(14)</sup>

ヘーゲル自身が明記しているわけではないが、この箇所を読んで想起するのは、カントの『実践理性批判』(一七八八年)に現れる例の定言命法である。「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するように行為せよ」という規範だ。<sup>(15)</sup>ヘーゲルは「普遍的律法」(allgemeines Gesetz)と言ひ、カントは「普遍的立法」(Allgemeine Gesetzgebung)と言うように、表現こそ微妙に異なるけれども、ヘーゲルがイエスをしてカントの定言命法を語らせていることは明白である。

このようにして、イエスの福音は、ヘーゲルによってカントの道徳論に変容させられる。いうまでもなく、定言命法は無条件の絶対的命令の形式であるけれども、これがイエスの道徳の厳しさについてのカント的表現である。福音書にあつては、律法の原則に言及した直後に、「狭き門より入れ」と述べられる。新しい律法たる道徳は現実には実行困難な規範であるが、これが人間に課されたイエスの命令なのだ。

ヘーゲルはこれに対応して、「この法の門 (Pforte des Rechts) から徳の神殿 (Tempel der Tugend) に入りなさい」と記している。まさに〈道徳〉は〈律法〉よりも厳しく、入るに困難な狭き門なのである。そして、その困難さは、律法は形式的・外面的に遵守すれば足りるが、道徳の場合には実質的・内面的な義務づけが求められることによる。かくして、道徳的規範は社会の同胞の目から遮断されて、ひたすら内面的心情へと入り込むことになる。人間の心情にまで立ち入れるのは神のみであるから、内なる神を良心と名づけてもいいのだが、『イエスの生涯』を執筆するに際して、ヘーゲルはこの神を純粹理性と呼んだのであった。

さて、イエスの宣教活動はユダヤ教的な律法の形骸化を糾弾し、代わって独自の道德観を提示したものであった。しかしこのことは、当のユダヤ人たちには歓迎されなかった。イエスの教えの厳しさはともかくとしても、人々の求めていたのは、ローマ帝国への隷属からの政治的解放であったからだ。もしイエスが世俗的な意味での救世主あるいは革命家であったなら、彼はそれなりにユダヤ社会に受け入れられたかもしれない。

だがイエスは、みずからを世俗的救世主ではなく、あくまでも宗教的救世主であろうとした。聖書ではこのことが繰り返し確認されているが、その極め付きは次のような教えであろう。周知のように、イエスの時代、ユダヤの地はローマ帝国の属国であり、このことの結果としてローマ帝国のデナリ貨幣が用いられ、ローマ皇帝への税金もデナリ貨幣で納めねばならなかった。イエスを貶めようとして、どうして皇帝に税金を納めねばならないのかと問いかけた者の意図は、イエスが納税の義務を否定すればただちに反逆者として告発することであった。

けれどもイエスは、貨幣にはローマ皇帝の肖像が刻してあることを指摘して、「カイザルの物はカイザルに、神の物は神に納めよ」と語る(ルカ福音書、第二〇章二五節)。これを単に政治と宗教の分離と理解するのが一般だが、むしろ地上の救世主たることを否認することで、イエスを危険人物として告発する企てを回避するための肩すかしと弁としておきたい。こうしてイエスは、ユダヤの人々から救世主に祭り上げられることを避けたのであった。<sup>16)</sup>

イエスはユダヤ的律法の支配を拒否したが、ローマ帝国の支配は容認した。これを宣教上の戦略とすることもできようし、人間としてのイエスの保身策とすることもさえてきよう。しかしながら、かえってこのことによって、パリサイ派や律法学者たちの眼には、イエスは律法に対する先鋭な批判者と映ることになる。彼は(律法)を外的な規範にすぎないと批判し、反面で(道德)を内面的な規範であるがゆえに称揚する。

『イエスの生涯』において、内なる道德は「道德律」として以下のように語られる。

私はもつぱら、自分の心情や良心の偽りのない声だけを尊重している。——この声に誠実に耳を傾ける者に對しては、その真理が光を放つ。——この声を聴くこと、私はそのことだけを自分の弟子たちに求めているのだ。この内なる律法は自由の律法なのであり、自身によって与えられたものとしてのこの律法に、人間は自発的に服従する。この律法は永遠であり、その中には不死の感情が存在するのだ。——人間たちにそれを知らせるといふ義務のためには、忠実な牧者が羊の群れのためにそうするように、私は喜んで生命を捨てる。——君たちは私の生命を取ることができ、私から生命を奪うのではなく、私自身が自由に生命そのものを犠牲にするのだ。——君たちは奴隷である。なぜなら、君たちは律法という軛を負っているからだ。律法は外から課されているので、君たち自身を大切にするかぎり、様々な愛着心に執着することから君たちを引き離す力をもたないのである。<sup>(17)</sup>

「道徳律」(moralisches Gesetz) と「律法といふ軛」(Joch eines Gesetzes) なる用語にも着目しておきたい。前者を道徳、後者を律法として対立的に捉えるのは簡単だが、双方にGegenなる言葉が用いられている。要するに、〈道徳〉と〈律法〉の対立は、いわば内なる律法と外なる律法の対置であつて、ここには通底する路があるということである。すでに紹介したように、そもそもイエスは、律法を破棄するためではなく成就するために登場した。このこと自体が、単純な対立関係を否定する。ここには、すでに弁証法的な発想がみられる。その前提となる律法の存在的人格については後述する。

『イエスの生涯』の著者としてのヘーゲルは、相変わらずカント的道德論を踏まえているが、その際の鍵言葉は「自由」である。〈律法〉はユダヤ人の一挙手一投足を外部から拘束するがゆえに、本質的に不自由な規範である。だ

が〈道德〉は心の中の良心に依って内面から自発的に従う規範であるから、なんら自由を損ねることはない、という論理だ。ただしヘーゲルは、道德の自主的な遵守について、「カント的な徳の自己強制」<sup>(18)</sup>ともするのだが。

もとより、こうした対比に反論することは容易である。〈道德〉が内なる規範であるにしても、ある者が心の中を何を感じるかは他人のあずかり知るどころではなく、当人の外的な行為によつてはじめてその者の道德が推測できるのだとすれば、それは純然たる内的規範とはいえない。同様にして、〈律法〉が外的規範であるとしても、その規範に心から従う者にとつては、律法の遵守はなんら自由の束縛とはいえないであろう。道德と律法のカント的対置は、現実には単純にすぎるのである。

先に引用した箇所についても一つ注目すべきは、イエスにおける死の覚悟が道德的義務と結びついて現れている点である。イエスの宣教活動は、地上の救世主を期待する多くのユダヤ人を失望させたし、反律法的な言動はとりわけパリサイ派や律法学者たちの恨みを買うことになった。イエス自身も、間もなくみずからの生命が終わることを予感していた。このことの宗教的な意味づけはともかくとして、彼は律法的規範の遵守は外面的な服従で済むけれども、道德的規範は命がけて遵守すべきことを教えている。言葉としては美しいだけに、生命を賭けながらもなお自由であれというのは、凡人にとつてはあまりにも厳しすぎる規範ということになる。

再三の警告を無視した結果、イエスはゲッセマネの園で、ユダヤ教の最高指導者たる大祭司カヤパが派遣した兵士たちに捕らえられる。大祭司のもとには評議員たちが集まっていた。イエスがみずからを「神の子」だと言明したので、ユダヤの最高法院は神を冒瀆したとして死罪相当と判断した。だが評議会には死刑判決を下す権限がなかったために、イエスはローマ帝国総督のピラトに引き渡された。評議会は、イエスが「ユダヤの王」を自称していると告発した。ピラトは判断を避けるべく、過越祭のためにエルサレムに来ていたガリラヤ地方の領主ヘロデ・アン

テパスのもとにイエスを送った。ヘロデは自身の裁判権を留保して、イエスを再びピラトに委ねた。ピラトはせいぜい鞭打ちが相当としたが、ユダヤ人たちはあくまでも死刑を要求した。ピラトはイエスは無罪だと心証を得たのだが、ユダヤ人たちは執拗に十字架架での死刑を要求した。結局、イエスは磔刑に処せられて死んだのである。

以上がイエスの死にいたる概要である。ユダヤ教の指導者たる大祭司および評議会、ガリラヤの君主ヘロデ、ローマ総督ピラトとのあいだで、イエスの運命が盤回しにされたことが興味深い。これをまとめれば、ユダヤ人たちは宗教的律法によって、ピラトは世俗的法律によって、イエスを裁いたということだろう。すなわち、宗教的律法とはモーゼの律法の冒頭にある「汝の神なる主の名を、偽って唱えるなかれ」を指すし、世俗的法律とは宗主国たるローマ帝国への反逆の禁止を意味する。

神の冒瀆にしても国家への反逆にしても、いずれも最大級の重罪であるにはちがいない。もっとも、ユダヤ人は洗神の罪を死罪に値すると考えたが、ピラトは反逆の罪を鞭打ち程度の罰で足りると考えた。「神の子」を自称する洗神の罪は、それだけで極刑に相当するということだろうが、それは何よりも、ユダヤ人にとって看過しえないほどにイエスの宣教行為が影響力をもち始めたということでもある。これに対して「ユダヤの王」の僭称は、ピラトには大して政治的脅威を感じるものとは思えなかった。十字架刑を政治犯への刑罰と考えて、ゆえにイエスを政治的革命家とする説もあるが、これは過大評価というものである。<sup>(19)</sup>

ちなみに律法、(Gesetz) も法律 (Gesetz) も本質的には同じものであるが、ユダヤの律法にせよローマの法律にせよ、これらは「神の子」を公言する行為、もしくは「ユダヤの王」を自認する行為という外面性によって評価される。けれども、イエス自身が唱えた道徳は、本来は行為に現れない内面的心情を評価する規範であつたはずだ。したがって、カントの道徳論からすれば、イエスの〈道徳〉は〈律法〉(法律) によっては裁けない規範というこ

とになる。

けれども、現実はそのようではない。実際には、内面的な道徳も純粹に個人の心情に留まることは稀であり、他の個人との関わりの中で必ず外面的な行為に繋がっている。換言すれば、いかなる道徳的心情も道徳的行為として社会的評価を得ることを避けることはできないのである。このかぎりでは、イエスよりもユダヤ人やピラトのほうが、イエスの宣教行為についての確な判断をおこなったとさえいえる。

いっそイエスは彼らの期待に応えて、ユダヤ教改革運動なりローマ帝国からの独立運動なりをおこなうべきであったのかもしれない。そうすれば、弟子たちもそれなりに納得できるかたちで、イエスの死を受け入れることができただろう。しかし現実のイエスは、律法の破壊を否定したうえで、世俗的な救世主となることを拒絶した。そこで律法を成就するのは、ひたすら内面へと向かう観念的なカント的道德論であった。

道徳論には、それが個人の内面的規範に留まるかぎり、どうしても自己満足的な趣が漂う。だが『イエスの生涯』を書いた時点では、若きヘーゲルはそのことに気づいていない。そればかりか、たとえば『キリスト教の精神とその運命』においては、彼は〈道徳〉に比べての〈律法〉の劣位性について、むしろその理論化をいっそう進めることになる。このことは次節で検討する。

それはともかくとして、イエスの死は、弟子たちにはとうてい納得できるものではなかった。遺された弟子たちは、イエスの惨めな死をなんとか意味づけるべく、十字架に象徴的な意味を付与しようとした。このことは必然的に、ユダヤ教の偏狭な民族性を批判して、より普遍的な新しい宗教を模索することになる。ここでも、律法はユダヤ教の偏狭な教義の源泉としてもつばら否定的に扱われることになる。こうして、イエスの死によって、キリスト教が誕生したのである。

妙な言い方かもしれないが、イエス自身は、ユダヤ的〈律法〉の枠組みに留まり、カント的〈道德〉になお固執したということである。

### 三 フレムト／ポジティブ

『イエスの生涯』には、若きヘーゲルの〈道德〉と〈律法〉に関する論理がすでに表出している。だがこの問題をさらに深化させるためには、彼の『キリスト教の精神とその運命』に立ち入らねばならない。これもやはり手稿に留まっているが、ヘーゲルの初期の宗教論の中では、哲学的考察の深化において最も完成度が高いものといえる。すでに紹介したように、ノールの推定によれば、これは一七九八年から翌年にかけて主要部分が書かれた。当時ヘーゲルは、スイスを去って、フランクフルトの豪商ゴーゲル家の家庭教師を務めていた。

『イエスの生涯』と同様に、『キリスト教の精神とその運命』も福音書に沿ってイエスの宣教活動を描いている。けれども後者の場合、ユダヤ教の成立からイエスの登場を経てキリスト教団の成立にまで筆が及んでおり、ユダヤ教のみならずキリスト教についても、その「精神と運命」を論じている。このことは、イエスの道德論の意義を相対的に薄める結果にもなりかねない。『キリスト教の精神とその運命』は、若きヘーゲルの宗教論の中では最も有名なものではあるけれど、こうした問題を抱えていることは指摘しておく必要がある。

むしろ『キリスト教の精神とその運命』は、宗教論としてよりも規範論として読み直すべきだろう。ここに類出する二つの鍵言葉、「フレムト」と「ポジティブ」を手がかりに、そのことを検証してみたい。

あらかじめ両語の意味について確認しておく。まず「フレムト」(fremd)という形容詞だが、これは主体性を

前提としたうえで、この主体から見て外部的な何かの有り様を指す。たとえばフレムトな言語 (fremde Sprache) とは、自国語とは異質の外国語のことである。また「ポジティブ」(positiv) とは、同様に主体性を前提として、自分の外側に設けられた異質な制度の有り様を示す形容詞である。ポジティブな法 (positives Recht) が実証、可能な実定法を意味することは、法を少しでも学んだ者にとっては周知のことからである。

このことを踏まえないかぎり、以下の文章を理解することはできない。イエスが、正確には若きヘーゲルが、カントの道徳論を継承しながらも、これを克服しようとする可能性を秘めた箇所である。邦訳書によっては、「イエスの道徳とカントの道徳律」などと題された手稿の部分に相当する<sup>(20)</sup>。あまりに長い引用は問題の所在を拡散させてしまうので、説明を挟みながら、少しずつ紹介する。

イエスは純粹に客体的な命令に、まったくフレムトなもの、つまり主体的な命令一般を対置したのであるが、これとは別に、様々な観点から道徳的もしくは市民的な命令と呼んでいる諸々の規則にも反対した<sup>(21)</sup>。

ここには、①純粹に客体的な命令、②主体的な命令、および③道徳的・市民的命令という、大別して三種の規範が対比的に論じられている。

これまで述べてきたところでもあるが、第一の「純粹に客体的な命令」(die rein objektiven Gebote) とは、神に由来する〈律法〉のことである。これに対する第二の「主体的な命令」(das subjektive Gebot) とは、イエスの教えとしての〈道徳〉のことにほかならない。ユダヤ教的な律法とイエスの道徳との対立は、『イエスの生涯』における最大の主題であった。ここまでは、ユダヤ的世界へのイエスの登場の意義として、キリスト教の成立を展望



する宗教論の範囲で捉えることができる。

ところが第三の「道徳的もしくは市民的な命令」(moralische oder bürgerliche Gebote)なる表現は、古代的なユダヤ世界から一挙に近代市民社会へと飛躍した表現である。これまでイエスに仮託して語っていたカントが、<sup>(22)</sup>突如イエスの仮面を脱いで姿を現したような趣がある。市民社会の個人道徳というよりは、市民社会が実現しないまま内面化された私的道徳こそ、カント特有の道徳であったからだ。付け加えれば、イエスの仮面を脱いだカントの正体は、本当は『キリスト教の精神とその運命』を書いているヘーゲルのはずなのだが、若きヘーゲルはカントの道徳論に疑念を提示しつつも、いまだカントの仮面を脱ぐにはいたっていない。

それはともかく、ここで用いられている「フレムト」は、純粹に客体的な命令とは異質、<sup>(23)</sup>主體的な命令、という意味であつて、いまだヘーゲルに固有の意味を担うものではない。

道徳的な命令と市民的な命令の区別について、ヘーゲル自身は如何に説明するのか。先の引用に続く以下の文章にも着目しておきたい。

律法なるものは対立するもの同士の概念における統一であるが、統一とは対立するものを対立するものとして残すし、概念そのものは現実的なものとの対立において成り立つ。ゆえに概念は当為を表現するのである。概念がその内容によってではなく、概念は概念であり人間によって作られ捉えられるという、その形式によって考察されるかぎりでは、命令は道徳的なものである。内容のみに注目して、ある対立するものの一定の統一とされ、したがって当為も概念の特性に由来せず、フレムトな権力によって守られているかぎりでは、命令は市民的なものである。<sup>(23)</sup>

いかにもヘーゲル的な論法であって晦渋ではあるが、これは〈律法〉という概念についての論述である。律法(Gesetz)は、対立するもの(Entgegengesetzte)の統一だなどという言葉遊びも、実は深い意味もっている。ここで対立しているのは、概念を構成する理想と現実という二つの要素である。だが理想と現実は一致しないのが常である。殺人がない世界という理想は、現実の殺人によってしばしば裏切られる。だからこそ、汝殺すなかれという当為(Sollen)において対立は対立を残したままで統一される。このような論法こそがヘーゲルの弁証法であるけれども、これが単なる詭弁でないことは強調しておきたい。そもそも当為とは、現実化を目指す理想、あるいは理想を追求する現実であるからだ。

ヘーゲルは、道徳的な命令とは概念の形式に即した当為であり、市民的な命令とは概念の内容に即した当為である、という。何々すべしという命令に対して自主的に従うのが道徳的命令の要請であり、フレムトな権力の強制によって従うのが市民的命令の要請であるということだ。ただし、このことがそれぞれ当為概念の形式と内容に対応する理由は語られていない。それよりも、ここでは「フレムト」な権力が、命令を遵守する主体からみて、外部的なものであることを確認しておけば足りる。

そしてようやく、もう一つの鍵言葉である「ポジティブ」が表れる。やはり先の引用箇所が続く文章である。

純粹に道徳的な律法は、市民的な律法になることができない。すなわち、純粹に道徳的な律法においては、対立するもの同士もその統一もフレムトなものとしての形式をもちえないのである。純粹に道徳的な律法とは、諸力の制約に関わるものであって、その活動も活動ではなく、他人に対する関係にもならないようなものなのだろう。律法が端的に市民的な命令として作用するならば、それはポジティブな律法である。また市民的な

命令は、その実質によれば道徳的な命令に等しいのであるから、あるいは、客体的なものの概念における統一も非客体的な統一を前提とするか、非客体的な統一でありうるのだから、もしも市民的な律法が道徳的な律法になるとすれば、もしもこの当為がフレムトな権力の指図ではなくて、独自の概念の帰結、つまり義務への尊敬であるとするならば、それは市民的な律法という形式の止揚ということであるだろう。<sup>(24)</sup>

ヘーゲルは、「純粹に道徳的な律法」(rein moralische Gesetze)と「市民的な律法」(bürgerliche Gesetze)を厳格に区別する。純粹に道徳的であるというのは、個人道徳に留まるということだが、これは他人との対立や対立関係の統一についても、それが他人事であるがゆえに関知しない。市民的な律法が想定する対立や統一の形式も、純粹に道徳的な律法にとつては、フレムトな、つまり外部的なものなのである。他方で、市民的な律法はポジティブな律法である。ポジティブという形容詞の意味については直接には明示されていないけれども、一般的には定立されたという意味で用いられる。したがって、ポジティブな律法(positive Gesetze)とは、近代的な言い方によれば、実定法としての法律のことにはかならない。

ところが若きヘーゲルは、あえて「フレムト」と「ポジティブ」を同義的に用いているように思える。こうした物言いが乱暴にすぎるとは承知のうえだが、二つの形容詞に共通の立ち位置があることは認められるだろう。いずれもカント的な主体の視点に立って、およそ客体的なものに対して批判的な立場を採っていることだ。カント哲学にとって、主体としての孤立した個人の実在は大前提である。ゆえに個人にとって外部的なものは、すべてフレムトで忌避すべき存在ということになる。ポジティブな、つまり権力によって定立された当為などは、最も個人の自由を脅かす規範ということになるのだろうか。

カントからすれば、当為の源は心の内部の声である。良心としてもいいし、内なる神としてもいい。命令とはいっても、外部からの指図ではないし、義務づけといっても自主的な規制であるから、なんら個人の自由を損なうものではない。このように、ヘーゲルはあくまでもカント的な立場で、道徳的律法の市民的律法に対する優位を繰り返すのである。

「市民的な律法という形式の止揚」なる表現も、福音書にみられる「われ律法また預言者を毀つために来れりと思ふな。毀たんとして来らず、反つて成就せん爲なり」を想起させる。<sup>フレイリッヒ</sup>成就 (Erfüllung) とは未だ満たされないものを満たすことで、ヘーゲルによれば「可能性の充足」であるが、<sup>25)</sup>止揚 (Aufhebung) という弁証法的な言葉も、単なる廃棄ではなくて、対立を克服して質を高めることにほかならない。市民的律法は廃棄されるのではなく、道徳的律法に向けて完成されねばならないのである。

とはいえ、道徳的律法もフレイムトでポジティブなものに変容する可能性を常に内包している。ヘーゲルは、このことにも注意を向ける。念のためにいえば、実定性などと訳されるポジティブイテート (Positivität) とは、ポジティブの名詞形である。

このような仕方にあつては、以下のことが期待されるかもしれない。すなわち、イエスは道徳的命令のポジティブイテートに抗して、つまり単なる適法性に抗して活動したのであり、また彼が教えたのは、律法的なものも、一般的なものであつて、その拘束性全体は一般性のうちにあるということが期待されるかもしれない。というのも、一方では、すべての当為、つまりすべての命じられたことは、たとえフレイムトなものとして知らされたとしても、他方では、概念(一般性)としては主体的なものであるからだ。このことによって、すべての当為

は、人間の力、一般性の能力、理性の所産として、その客体性、ポジティヴィテート、他律性を喪失し、また命じられたことは、人間の意志の自律性に根拠づけられたものとして現前するのである。<sup>(26)</sup>

多分に屈折した表現であるが、なんとか解釈してみよう。ここでは、純粹な道德的命令ではなく、いわば世俗的な道德的命令について述べられている点に注意したい。純粹な道德的命令はもとより、単なる道德的命令も、主体にとつてはやはりフレムトなものであり、ポジティブなものである。ゆえにこれを形式的に遵守するだけだとしても、それは適法的な態度ということになる。むしろこの欺瞞的な態度は、それを命令の一般性のゆえとすることで、市民的命令の場合よりも始末が悪い。そればかりか、道德的命令さえもが有する客体性やポジティブな性格を見失わせることで、本当は他律的に遵守しているにも拘わらず、あたかも自律的に遵守しているものと錯覚させることにもなる。

もちろん、ヘーゲルははまだカント的に考えているから、客体性としてのフレムトやポジティブには批判的である。けれども、市民的な命令はもとより、道德的な命令までもがフレムトでポジティブな性格を免れないのだとしたら、さらには、本当は純粹に道德的な命令など実在しないのだとしたら、当為のポジティヴィテートを否定するわけにはいかない。もしかししたら、ポジティヴィテートは、規範の存在性格そのものに関わっているかもしれないからである。

カント的な論理にしたがえば、道德さえも主体からすればフレムトでポジティブな規範であることを免れない。道德的な主体性は、規範から「客体性・実定性・他律性」を奪い取る。<sup>(27)</sup>しかしながら、この論理を逆転させれば、客体的で実定的<sup>ポジティブ</sup>で他律的な規範が存在するということになる。ここで詳論する余裕はないが、これこそが律法的(法

律的)なもの(das Gesetzliche)の存在の秘密ということになるだろう。

#### 四 律法―道徳―法律

ヘーゲルの『キリスト教の精神とその運命』においてしばしば言及されるのは、「愛における運命との和解」と称される思想である。たしかに魅力的な表現ではあるが、実はヘーゲルによってその内容が十分に論じられているわけではない。手稿の中では、こう書かれている。「自分自身を再び見出す生命の感情とは、愛である。そして愛において運命は和解するのである」と。<sup>(28)</sup> いわば「愛の弁証法」であるが、ディルタイならこれを「生の弁証法」と名づけたかもしれない。<sup>(29)</sup>

右の文章はまずは宗教論として解釈すべきである。たとえば、イエス個人にとって神は愛なる精神であったが、自身の死を予感したイエスは、この愛に身を委ねることによって、死の運命を受け入れた、というように。ユダヤ教の神は罰する神であり、キリスト教の神は赦しの神だといわれるけれども、少なくとも人間イエスにとっては、神は愛にほかならなかった。

だがここでは、宗教論としてではなく、規範論として「愛における運命との和解」の意味を検討してみる。まず指摘しておくべきは、ヘーゲルにとつての「愛」とは、カントの「理性」の代替物であったということだ。若きヘーゲルは、カント哲学に即してキリスト教を「理性宗教」として再解釈しようとしたからだ。しかしながら、この試みは失敗したといわざるをえない。すでに述べてきたように、ユダヤ教的律法をカント的道徳で乗り越えようとしても、純粹に道徳的な命令は個人の内面の奥深くに留まるだけだし、現実の道徳的命令は市民的命令として社会規

範になった途端に、ユダヤ教的な律法との相異が見失われるからである。このように〈律法〉にも〈道徳〉にも頼れないからこそ、ヘーゲルは「愛」を持ち出して現実と妥協しようとしたのである。

にも拘わらず、「愛における運命との和解」なる発想は、新たな規範論の可能性を孕んでいる。先ほどの文章の前後を含めて、あらためて引用してみよう。

敵対的なものも生命として感じられるがゆえに、この中には運命との和解の可能性が存在する。したがって、こうした和解はフレムトなものの破壊や抑圧ではないし、自己自身の意識と他人における己の望ましい様々な表象とのあいだの矛盾とか、律法に従うこととそれを成就することとのあいだの矛盾、つまり概念としての人間と現実的なものとしての人間とのあいだの矛盾でもない。自分自身を再び見出す生命の感情とは、愛である。そして愛において運命は和解するのである。犯罪者の行為は、このような性質からみれば、なんら断片ではない。生命つまり全体的なものに由来する行動は、全体的なものを提示する。だが律法の違反である犯罪は、単なる断片にすぎない。というのも、違反の外にも、違反には含まれない律法があるからである。生命に由来する犯罪は、この全体を提示するものの、ただし部分的にである。こうして敵対する諸々の部分は、再び全体的なものへと合流することができるのである。<sup>(30)</sup>

相変わらずの晦渋さではあるけれど、述べられていることは意外にも単純である。すなわち、愛によって対立は解消し、生命としての全体が再統一される、ということだ。それほどに愛は寛大で包摂的なものなのだろう。けれども「愛における律法および義務からの解放」(Gesetz- und Pflichtlosigkeit in der Liebe)といった人間的現実を

超えた宗教論よりも、<sup>(31)</sup>そこに垣間見えるもう少し具体的な言明のほうが、規範のあり方を考えるには有意義である。一例として、律法の遵守と成就との矛盾に関してだが、これはすでに指摘したとおり、イエスの登場の意味と深く関わっている。イエスは愛の教えを示すことによって、〈律法〉と〈道徳〉の矛盾を和解させようとした。これをカントの用語で表現すれば、適法性 (Legalität) と道徳性 (Moralität) の総合ということになるだろう。

また、犯罪は単なる律法違反ではなく、違反の外にも別の律法がある、とも述べられる。如何なる行為が犯罪であるかを定める律法と、犯罪に対して如何なる罰を下すかを定める別の律法のことだろうか。だとすれば、これは近代刑法における「犯罪と刑罰」の総合ということになる。

ヘーゲルは「愛における運命との和解」を語りながら、実は現実世界においては、これはなんの解決にもならないということに気づき始めている。〈律法〉対〈道徳〉なる愛の図式では、宗教的悟りとしてならともかく、現実社会に生きる人間には、なんら具体的な行動指針を示すことはできない。なぜなら、「愛そのものはなんの当為も語らない」からである。<sup>(32)</sup>

ところで、「愛における運命との和解」なる思想は、『キリスト教の精神とその運命』という手稿の標題とみごとに対応しているようにみえる。正確に言えば、「愛における運命との和解」は、ヘーゲルの手稿中にそのまま見出される表記ではないし、『キリスト教の精神とその運命』も編者ノールが付した標題ではあるのだが、それはそれとして、愛(精神)と運命の対立という構図は、宗教における理想と現実の関係をうまく表現している。この構図の延長線上に、理想と現実の対立というさらに哲学的な関係を見出したとしても、あながち見当外れとはいえないからである。周知のように、後期のヘーゲルは、例の「理性Ⅱ現実」図式(理性的なものこそ現実的であり、現実的なものこそ理性的である)<sup>(33)</sup>のもとに、自身の哲学大系を収斂させた。これの萌芽的な枠組みとして、「愛における



運命との和解」なり「精神とその運命」を位置づけることができるように思えるのだ。

もちろん、このことを検証するためには、ヘーゲル哲学の諸概念とその相互関係についての検討が必要である。たとえば、「愛」(Liebe)と「精神」(Geist)とは同義的であろうか。これは、イエスにとって神はなによりも愛であり、ヘーゲルにとって「精神」は哲学的に表現された神であるとして、比較的容易に同定できる。また「運命」(Schicksal)と「現実」(Wirklichkeit)であるが、前者には現実的結果をそのまま受け入れるといった諦観のよなものがあるけれども、ヘーゲルの「現実」には、いわば受動的な結果ではなく、新たな現実の起点となりうる能動的な運動が潜んでいる。さらに「理性」(Vernunft)概念に関していえば、これはカントのような観念的で非現実的な認識能力ではなく、ヘーゲルの場合、単なる理想(理念)(Idee)に留まらずに理想を現実化する運動的な側面を孕んでいる。

問題は、初期ヘーゲルの「愛における運命との和解」と後期ヘーゲルの「理性⇌現実」図式との相異である。本稿では後期ヘーゲルにまでは立ち入れないけれども、前者は対立を統一するとしながら対立は対立として残るが、後者における対立の総合は対立がさらなる発展への契機となる。換言すれば、前者はカント的な二分法に留まっております、後者は三分法(正―反―合)としてのヘーゲル独自の弁証法なのである。

これを規範論に即して敷衍するならば、カントの場合、〈律法〉と〈道徳〉は対立したままで、しかし〈道徳〉が優位に置かれる。だがヘーゲルは、この〈道徳〉が純粹に道徳的な命令と単に道徳的な命令とに区分する。そのうえで単に道徳的な命令も第二の〈律法〉たる「法律」に発展することを示唆するのである。要するに若きヘーゲルは、一方でカントの純粹な道徳の顔を立てながら、他方では〈道徳〉の先に「法律」を展望しているのである。すなわち、《律法―道徳―法律》の弁証法である。

〈道徳〉からみれば、〈律法〉も〈法律〉も主体的個人にとつてはフレムトな存在である。フレムトはもとより否定的な形容詞として用いられており、のちの『精神現象学』（一八〇七年）における疎外論でも明らかのように、いまだヘーゲルも個人的主体の实在というカントの主体論を踏まえている。この個人主義の克服は、最後の著書となる『法の哲学』（一八二〇年）にみられる共同体論において確立されることになるだろう。

ところで、ガロデーはマルクス主義的立場からではあるが、「疎外」概念とポジティヴィテートを結びつけて、こう指摘している。すなわち、「この『実定性』（positivité/Positivität）の概念は、疎外（alienation/Entfremdung）の概念の前奏曲<sup>34</sup>となつて、若きヘーゲルの思想の中で非常に大きな位置を占めている」と。そのとおりだとしても、ヘーゲルのポジティヴィテート概念は、主体性論に留まることなく公共的な規範論へと向かう可能性を秘めていたということだ。

若きヘーゲルが律法についてポジティブなる形容詞を用いるとき、すでにフレムトとは微妙に異なつたある種の肯定性が見出される。辞書的な解説からすれば、ポジティブは肯定的とか積極的といった前向きの意味をもつ形容詞であるから、それは当然なのだが、しかし規範に関するかぎり、若きヘーゲルはフレムトと並んで明らかに否定的な意味で使用しているのである。ポジティブな規範は、個人的主体の外に置かれた法であるかぎり、フレムトな性格をもつ。肝心なのは、このことを否定的に捉えるか肯定的に捉えるかである。

否定的に捉えるというのは、ポジティブな規範、つまり定立された規範が主体の外部に何か客体的なものとして立ちただかり、そのかぎりで主体を疎外する、もしくは主体の自由を阻害するからである。反対にフレムトな規範を肯定的に捉えることができるのは、規範が客体化することによって、その規範の指示内容が明確になり、この枠内では却つて主体の自由が保障されるためである。

念のために付け加えるならば、規範が定立されるとは、端的には命令等の内容が文字でもって記されるということである。そもそもモーゼの十戒は石板に書かれたとされるし、すでに十三世紀のトマス・アクィナスは定立された法(人定法)(*lex positiua*)は書かれた法(*lex scripta, lex litterae*)だと言明した。そして後年のヘーゲル自身も『法の哲学』において、実定法(*positives Recht*)を成文法つまり書かれた(*geschrieben*)法と説明している<sup>(35)</sup>。

ユダヤの律法(*Gesetz*)も近代的な法律(*Gesetz*)も、定立(*setzen*)された法であり、つまりポジティブな法である。律法や法律について、これをフレムトな法として自由を束縛するとみるか、文字どおりポジティブ(肯定的)な法として、これによる自由の保障を受け入れるかは、各々の世界観に関わっている。カントのように個人の実在を大前提とする個人主義の立場を採るか、それとも後期のヘーゲルのように共同体主義や歴史主義に立脚して、個人の絶対性を相対化するかの相異である。

本稿は若きヘーゲルの宗教論を主題としているので、法の実定性論の内容についてはこれ以上は立ち入らない。ここでは、ポジティブ概念評価の逆転に繋がるであろう、若きヘーゲルの規範論をあらためて整理するに留める。

若きヘーゲルは規範を、①律法、②純粹道徳、③市民道徳の三種に分けている。ヘーゲルのイエスによれば、〈律法〉はフレムトな規範であつて、形式的な遵守のみで事足りる。これに対して〈道徳〉は単なる〈律法〉の否定ではなくて、むしろ〈道徳〉でもって〈律法〉の内容を成就しようとする。ここまでは、変則的ではあるが、道徳と律法の二項対立であり、カント哲学の二分法を継承している。

ヘーゲルの説明が足りないのは、ともに〈律法〉に対立する〈道徳〉であるはずの、②純粹道徳と③市民道徳の関係である。ここに拘りたいのは、両者に相異がないとすれば若きヘーゲルはカント的道徳論の枠内に留まっていることになるし、相異があるとすれば、この時点でヘーゲルの三分法、つまり弁証法の萌芽を見出せることになる。

るからである。仮に②純粹道徳と③市民道徳は質的に異なるという前提に立つならば、ここがヘーゲルにおけるカントとの訣別の起点となるであろう。

ヘーゲルがどの時点でカント哲学を乗り越えたかに関して、ローゼンクランツの次の一節は示唆的である。ここには、早くもフランクフルト時代において、若きヘーゲルが老カント批判を試みていた様子が窺える。批判の眼目は、カントの道徳を止揚した人倫なる視点である。

彼〔ヘーゲル〕は、ここですでに、ポジティブな法の適法性と、自己自身を善または悪として知る内面性たる道徳性とを、高次の概念において統一せんと努めた。この概念は、彼がこの抜き書きの中でしばしば端的に生と呼び、のちには人倫と呼んだものである。カントにおける自然の抑圧に対して、また義務概念の絶対主義によって生じる教条性へと人間を破砕することに対して、彼は抗議したのである。<sup>(36)</sup>

カントの純粹道徳は、孤立した個人の内面に留まる規範である。だが市民道徳は、市民社会の成立を踏まえた公共的な規範である。公共的である以上は、個人における規範の遵守は社会的行為という外的側面で評価され、内面的動機は公共的規範にとっては評価の外に置かれる。このかぎりでも市民道徳もまた、律法と同様にフレムトな規範にならざるをえない。もとより、市民道徳が国家の法律に発展する歴史的必然までは、若きヘーゲルは論じていない。ヘーゲルの思想的未熟ということもあるし、そもそも宗教論としては法律に言及する必要はなかったという点ともある。だが若きヘーゲルは、やがて宗教論から離れて、政治論の中で規範の存在性格を論じる必要に迫られる。その際に鍵概念となったのが、規範のポジティブイテートであった。

翻つて考えてみれば、カントの個人道徳論は、〈律法〉批判としてはイエスによって擁護されている。しかし同時にイエスによって、少なくとも純粋道徳の実行不可能性が暴露されることにもなる。このようにして、〈律法〉と〈道徳〉の関係は、律法と市民道徳の関係へと変容する。しかしながら、律法も市民道徳も、個人にとってフレムトなものである点では変わらない。こうして〈道徳〉と〈律法〉の問題は、市民社会における道徳と国家における法律の問題として、後期ヘーゲルの最大の課題となるのである。

若きヘーゲルは、カント(イエス)と訣別して、今や宗教的な「律法」の哲学から「法律」と国家の哲学へと歩を進めようとしている。

- (1) Herman Nohl (Hrsg.), *Hegels theologische Jugendschriften*, Nachdruck, Frankfurt/Main, 1966. 執筆時期の考証については、vgl. Giesela Schüler, *Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften*, in: *Hegel-Studien*, Bd. 2, 1963, S. 111ff.; Wolf-Dieter Marsch, *Gegenwart Christi in der Gesellschaft. Eine Studie zu Hegels Dialektik*, München, 1965, S. 306ff.; H.S. Harris, *Hegels Development, Toward the Sunlight 1770-1801*, Oxford, 1972, p. 517ff.
- (2) Nohl, a.a.O., S. 77 『イエスの生涯』久野昭訳、ノール編『ヘーゲル初期神学論集』Ⅱ、以文社、一九七四年所収、九頁参照。
- (3) 聖書からの引用は、原則として『文語訳 新約聖書』岩波文庫、二〇一四年、による。
- (4) Johann Wolfgang von Goethe, *Faust, Erster Teil*, in: *Werke in 14 Bänden*, Bd. 3, München, 1989, S. 44. ゲーテ『ファウスト』第一部、相良守峯訳、岩波文庫、一九五八年、八六頁。山下肇訳、ゲーテ全集、第三卷、潮出版社、一九九二年、四二頁参照。
- (5) Vgl. Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, hrsg. v. Karl Vorländer, Philosophische Bibliothek, 1978. カント『たんなる理性の限界内の宗教』北岡武司訳、カント全集、第一〇巻、岩波書店、二〇〇〇年。

参照。

- (6) Ders. *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. v. Raymond Schmidt, *Philosophische Bibliothek*, 1976, S. 55, 349. カント『純粋理性批判』上巻、篠田英雄訳、岩波文庫、一九六一年、七八頁。中巻、三三二頁。
- (7) Kant, *aa.O.*, S. 558. 訳、二四八頁参照。
- (8) マタイ福音書、第五章。新約聖書神学の八木誠一は、「山上の垂訓の実行不可能性」と述べている。実際、イエスはモーゼの律法の「殺すなかれ」に対しては兄弟に腹を立てるな、「姦淫するなかれ」に対しては色情を抱いて女を見るな、「偽はり誓ふなかれ」に対しては一切誓うな、「目には目を」に対しては悪しき者に手向かうな、「隣人を愛せ」に対しては敵を愛せ、といったように、現実には実行困難なことを述べている。八木『増補 イエスと現代』平凡社ライブラリー、二〇〇五年、七九頁、八〇頁以下。
- (9) 『歎異抄』改版、岩波文庫、一九八一年、四五頁。なお福音書にも似たような教えがある。「我は正しき者を招かんとにあらで、罪人を招かんとて来れり」(マルコ福音書、第二章一七節)。
- (10) Nohl, *aa.O.*, S. 82f. 訳、一〇頁以下参照。
- (11) Ebd., S. 83. 訳、一一頁参照。
- (12) Ebd.
- (13) Ebd., S. 87. 訳、二七頁参照。
- (14) Ebd.
- (15) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, hrsg. v. Horst D. Brandt u. Heiner F. Klemme, *Philosophische Bibliothek*, 2003, S. 41. カント『実践理性批判』波多野精一・宮本和吉・篠田英雄訳、岩波文庫、一九七九年、七二頁参照。
- (16) Vgl. Nohl, *aa.O.*, S. 120. 訳、七九頁参照。
- (17) Ebd., S. 98. 訳、四五頁参照。
- (18) Nohl, S. 293. 訳、一八七頁。
- (19) 土井正興『イエス・キリスト』三一新書、一九六六年、一〇八頁以下(反ローマ運動の指導者)。滝澤武人『人間イエス』講談社現代新書、一九九七年、二二三頁(ローマ帝国への政治的反逆)。八木、前掲書、二五頁(ローマに対する叛乱の首

謀者)。

- (20) 『キリスト教の精神とその運命』中壜肇訳、ノール編『ヘーゲル初期神学論集』Ⅱ所収、一四四頁以下。
- (21) Nohl, S. 264. 『キリスト教の精神とその運命』木村毅訳、現代思潮社、一九六九年、四三頁参照。この邦訳書は、「フレムト」と「ホジナイーフ」にあえて訳語を与えないことにより、期せずして両用語の特殊性を際立たせている。
- (22) 「イエスの口を通して語るカント」に『*vgl. Hegel, Early Theological Writings, transl. by T.M. Nox. Philadelphia, 1948, p.v. (Prefatory Note).*』キリスト教の精神とその運命』木村訳、二一四頁(あとがき)参照。
- (23) Ebd., S. 264. 木村訳、四四頁参照。
- (24) Ebd., S. 265. 訳、四四頁以下参照。
- (25) Ebd., S. 268. 訳、五一頁参照。
- (26) Ebd., S. 265. 訳、四五頁参照。
- (27) Ebd.
- (28) Ebd., S. 283. 訳、七七頁参照。ノールの師であるティルタイも、自身の生の哲学の観点から、この箇所に注目している。Wilhelm Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, 5. Aufl. in: *Gesammelte Schriften*, Bd.4, Stuttgart u. Göttingen, 1974, S. 91. ティルタイ『青年時代のヘーゲル』甘粕石介訳、名著刊行会、一九七六年、一六〇頁。
- (29) ヘーゲル『キリスト教の精神とその運命』伴博訳、平凡社ライブラリー、一九九七年、三二四頁(解説)。
- (30) Nohl, aa.O., S. 282f. 訳、七三頁以下参照。
- (31) Ebd., S. 275. 訳、六四頁以下参照。
- (32) Ebd., S. 296. 訳、一〇三頁参照。
- (33) G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 7, Frankfurt am Main, S. 24. ヘーゲル『法の哲学』Ⅰ、藤野渉・赤沢正敏訳、中公クラシックス、二〇〇一年、二四頁。
- (34) Roger Garaudy, *Dieu est mort, Etude sur Hegel*, Paris, 1970, p. 39; *Des. Gott ist tot, Eine Studie über Hegel*, übersetzt v. Theodor Lücke, Berlin, 1965, S. 46. 中壜肇『ヘーゲル』シネルヴァ書房、一九七〇年、二二二頁参照。
- (35) 出エシブト記、第三二章一八節。トマス・アキィナス『神学大全』第十三冊、稲垣良典訳、創文社、一九七七年、八二頁。

- Hegel a.O., S. 362. ヘーゲル、前掲書、II、一四〇頁。
- (36) Karl Rosenkranz, Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben, Neudruck, Darmstadt, 1977, S. 87. 引用文中の傍点部は原文では隔字体。ローゼンクランツ『ヘーゲル伝』中笠肇訳、みすず書房、一九八三年、九七頁。Vgl. Franz Wiedmann, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Hamburg, 1965, S. 27. ヴァーイートマン『ヘーゲル』中笠肇・加藤耀子訳、理想社、一九八二年、三六六頁参照。ヘーゲルはカントの『道徳の形而上学』(一七九八年)について、綿密な抜き書き(Kommentar)を作成している。