

運命と歴史

—若きヘーゲルにおける歴史意識の成立をめぐって—

岡 崎 英 輔

何であれ、生れるものにはその時というものがある。ヘーゲルの哲学にとって本質的ともいえる歴史意識も、その思索の当初からヘーゲルのうちにあったわけではない。たしかに、伝記作者たちも伝えていくように、すでに少年時代から強い現実感覚をもち、ひたすら現実にのみ関心を向け、併せて古典と歴史とを熱心に学ぶヘーゲルではあったが、この現実感覚が歴史意識に深化するまでには、なお多年にわたる思索の営みを経なければならなかったのである。この、さながら産みの苦しみにも似た思索の跡を、われわれは青年期のいわゆる『神学手稿集』のうちに認めることができる。それゆえ、以下において、ヘーゲルの歴史意識の成立過程を、神学手稿集のうち『キリスト教の精神とその運命』と題せられる手稿を中心に、辿ってみたい。その際、「運命」の觀念の考察が主題的なものとなる。この運命の觀念こそヘーゲルの歴史意識の源となったものだからである。

—

『ヘーゲル初期神学論文集』と題され、ノールによって一九〇七年にはじめて公刊された手稿はすべてイエス・キリスト像をめぐる一連の神学的省察である。けれども、これらにおいてヘーゲルの思索を導く根本的関心はイエスその人やキリスト教についての単なる学問的研究にあるのではなく、むしろ、「人間性をその全体性において恢復するこ

と」(N. 266)——カント風にいえば、「見えざる教会」を現実に設立することにある。このような実践的関心が彼の現実認識から発したものであることには疑問の余地はない。すなわち、当代の宗教的現実が人間性を抑圧し疎外しているとの認識が彼の関心の根柢にある。それゆえ、神学的省察に終始するかにみえる手稿集は同時に当代の宗教的現実すなわちキリスト教に対する批判論集であるといつてよい。だが、この批判は宗教のみに関わるのではない。宗教こそ具体的精神としての民族精神の本質的諸契機の一つとみるヘーゲルからすれば、宗教と政治とは覆い合うものであり、それゆえ宗教の批判は、とりも直さず、当代の政治の批判なのである。こうして、ヘーゲルにおいて宗教批判は現実そのものの批判となる。それゆえにこそ、人間性をその全体性において恢復するということが、イエス・キリスト像の省察をこととする神学的、手稿のなかで言われたのである。

だが、全手稿が挙げてその実現を目指す「全体性において恢復された人間性」とは何であろうか。それは、現実の人間が置かれている状況の対極および「もはや国家ではない」(『ドイツ憲法論』)現実のドイツの対極として予象されうるものであろう。それは、さしあたり、何ものによつても疎外されることなく現実と和合している人間であり、かかる人間の存在根柢としての生ける共同体であるといつてよい。かかる共同体においては、現実とは異なり、普遍性が普遍性として機能し、国家の正義(法)が、とりも直さず、国民の正義であり、人間がみずからの本性を失うことなく国家と結びつく。宗教も、公共的な国民宗教として、人間を抑圧することがない。かかる共同体としてヘーゲルの念頭にあったのが彼が終生愛着し憧憬しつづけたギリシアのポリスの共同体であることは明らかである。

人間性を全体性において恢復するとは、したがって、かかる共同体を打ち立てることなのである。とはいえ、かかる共同体を樹立するために現実的政治行動をもってすれば目的は達せられえないであろう。なぜなら、行動とは外からの暴力であり、特殊に対するに特殊をもってすることであり、何らかの所有の掠奪であり、こうして共同体の要諦

である和合（合一）を排除するからである。むしろ、かかる共同体を打ち立てるとは、人間本性（自然）を心中において高めることであり、さらに言えば、「あまりに自然から遠ざかった」（Z. 335）人間が自己のうちに本来的に有する道徳性と、これに相即する神性の可能性とを現実化することであるといえよう。ヘーゲルはイエスにかかる共同体の設立を、したがって人間性の恢復を托しつつその足跡を追う。イエスはもはや歴史上のイエスその人ではない。ヘーゲルの思索とともに「人の子イエス」の道を歩むイエスである。そしてこの歩みの中でヘーゲルは「実定性」の問題に逢着するが、この実定性を「運命」と捉え直すことにより、人間性の恢復の可能性を明らかにするとともに人間存在の歴史性を自覚することになる。だが、これを跡づける前に、手稿集におけるヘーゲルの思索の歩みの概略を素描しておきたい。

ベルン時代の手稿である『民族宗教とキリスト教』は、実定的宗教としてのキリスト教にあるべき宗教としてカント的・道徳的理性宗教を対置し、後者の観点からイエスの宣教活動を解釈する。すなわち、ここでは人間性を抑圧している現在のキリスト教に対抗し克服し、もって人間性の恢復をはかるための立脚点がカント的理性宗教におかれているのである。『イエスの生涯』はこの観点から書かれた一箇の宣教書にはかならない。

しかし、カント的理性宗教こそがあるべき宗教なのであるか。この疑問が次第にヘーゲルの意識にのぼるようになる。もし、理性宗教があるべき宗教であるなら、その具現者であるイエスが創めたキリスト教が実定的でありうるはずがない。にもかかわらず、現実のキリスト教は実定的なのである。この「実定性」の問題に想い到るとき、理性宗教そのものの存立が問題的なものとならざるをえないのである。——しかしヘーゲルには理性宗教を放棄することができない。むしろそれは実定性から護られなければならない。こうして『キリスト教の実定性』の基本稿は理性宗

教（道徳性）を保持する観点から、実定性を外的・歴史的に成立したものであるとして否定的に跡づけることになる。すなわち、徳の教師イエスの自律の教えが他律的権威（律法）にのみ服従しているユダヤ民族に受け容れられるためには、それ自身徳とは無縁なものを、権威に対する権威として説かざるをえず、イエスの死後、この徳に無縁なものがユダヤ民族と精神構造を同じくする弟子たちにより信仰の中心に据えられ、さらに教団が公的宗教に拡大するにつれ、現在の権威的実定的なキリスト教会に生成した過程が跡づけられるのである。だがこの実定性の生成の過程は、イエスの宣教活動からすれば、すべてその挫折にほかならない。

実定性の由来をたずねつつ徳の教えが挫折する経過を歴史のうちに追認したヘーゲルはこの挫折の原因を問わざるをえない。いったいこの挫折の真の原因は何なのか。理性宗教はなにゆえに実定的宗教に陥らざるをえないのか。——イエスの教えが実定的なものに転じたのはたしかにイエスの死後、弟子たちや教団によってであった。しかし、それも実はイエスその人のうちに原因があるからではないのか。このように問うて、ヘーゲルは実定性の原因をイエスの宣教活動そのもののうちに認めることになる。すなわち、道徳という主体的なものを客体化して表現せざるをえないという宣教活動こそが実定化の源なのである。そしてこの認識がヘーゲルに実定性の概念の再検討を迫ることになる。なぜなら、道徳性はヘーゲルにとって依然として実定性から護られなければならないが、ほかならぬこの道徳性が実定性の源であるとすれば、道徳性が護られうるためには、実定性は単に否定され克服されるべき否定的なものではありえないであろうからである。

『道徳性・愛・宗教』と称せられるフランクフルト期の断片は実定性の再検討を含む。実定性はここでは道徳性の実現にとつて不可欠なものと扱え直される。というのも、道徳的主体はその実践活動において自己を客体に転化せざるをえないことが承認されているからである（N. 374）。とはいえ、道徳的主体はその客体化においてすべて実定化する

るのではない。客体化され実定化されたようにみえても、それが主体によって生けるものとされるならば、実定的ではない (N. 375)。主体的なものになりえない客体的なものが実定的なのである (N. 374)。こうして、先にはイエスの宣教活動を一方的に挫折させたかみえた実定性は、主体と客体との対立においてではなく、主体の客体化として、言いかえれば、それを承認することによって主体化されるべきものとなる。――実定性がこのようなものと考えられるにいたったからには、人間性の回復はいまや主体による客体の支配や排除においてではなく、両者の合一のうちに求められるべきものとなろう (N. 376)。この合一を現実化・感性化してヘーゲルは「愛」と呼ぶ。したがって人間性の回復・実定性の克服は愛において成就されることになるはずであった。けれどもその具体相はこの断片では展開されない。

二

「実定性」が「運命」として把え直され、この運命が根源的合一である「愛」を達成するための否定的媒介項として登場してくるのは『キリスト教の精神とその運命』においてである。根源的合一が「愛」という言葉によって感性化され、実定性がそれ自身悲劇的色彩を帯びる「運命」という言葉によって把え直されるにあたっては、いわゆる「フランクフルトの危機」が重要な役割りを果たしたであろう。しかし、ここではこの間の経緯には立ち入らない。いずれにせよ、フランクフルト期においてヘーゲルの思索がより具体性を増し、合一への関心もいっそう切実なものとなっていた。この状況のもと、先に『道徳性・愛・宗教』においてその可能性が示されながらも、展開されずに終わった愛における人間性の回復の試みがなされることになる。

こうして、ヘーゲルがこの手稿で呈示しようとするのは愛の和睦（とその挫折）のプロセスである。だが、そのためには和睦されるべき実定性が先ず呈示されなければならない。それはイエスの愛の和睦を喚び出すものとしてのユ

ダヤ民族の歴史的現実の全体である。しかも、この民族は一箇の原理によつてはじめて歴史的統一性を有するが、そのことが、とりも直さず、民族の運命であるような民族なのである。それゆえ、ヘーゲルはユダヤ民族とその経歴とを「アブラハムの精神」から説き起すことになる。

「名実ともにユダヤ民族の父祖であるアブラハムから、この民族の歴史がはじまる。すなわち、アブラハムの精神は、その子孫たちのあらゆる運命を支配した統一「的原理」であり、魂なのである。この精神は、それがさまざまな勢力に拮抗して戦うにつれて、また――それが「外来の」勢威や誘惑に屈した場合には――異質の要素を混えて不純になるにつれて、そのつど姿をかえて現われてくる。すなわち、アブラハムの精神は、さまざまな形態で武装し抗争し、あるいはいっそう強大な相手勢力の桎梏を負うて、姿を現わしてくる。そして、この精神が帯びるこれらの形姿が、すなわちその運命と呼ばれるものなのである」(N. 243)。

アブラハムの精神こそユダヤ民族に民族としての統一性を与え、そのことによつて民族を支配と隷従という敵対関係において導き、勝利と屈従の経歴――運命――を味わわせる当のものなのである。けれども、この精神も、それ自体としてみれば、ユダヤ民族のみかかわるものでもなければ、アブラハムにおいて突如として生じたものでもない。それは人間精神の一つの在り方なのである。この間の事情は、のちにイエスに体现されることになる愛の精神に關しても同様である。すなわち、アブラハムの精神であれ愛の精神であれ、いずれも、自然と人間との分裂状態――「自然状態の喪失」をその生存の条件とせざるをえない人間精神が、みずから自然との合一を恢復するためにとる根本的な在り方なのである。このように根本的であつてみれば、その起源は神話的表象のうちに認めることができよう。こうしてヘーゲルはそれぞれの精神の由来を洪水伝説から示そうとする。

ノアの洪水は人びとに自然に対するはかり知れない不信感を植えつけた。かつての自然への信頼に代つて、いまや

自然と人間との対立関係が形成せられる。この関係のなかで「人間が存続しうるためには、自然が支配されねばならぬ」(N. 244)。そして「全体は理念と現実と二分されるほかない」のであるから、「支配の最高の統一〔的原理〕は思惟されたものなかにあるか、現実的なものなかにあるか、のいずれかである」。ノアは統一的原理を理念のなかに求め、ニムロデは現実のなかに求めた。しかし、いずれによるにせよ、それによって実現されるのは、分裂した自然的世界の支配による再統一である。それは敵となった自然との間に結ばれた「窮余の和睦」であり「敵対関係の恒久化」(N. 245)にはかならない。のみならず、それは人間をも支配関係におく。すなわち、「理念」は人間に「律法」と命令を課し、「現実」は人間の上に「専制支配」打ち立てたのである。——この、支配による対立の統一という精神の在り方に対し、ギリシアの洪水伝説はこれとは異なる精神を示している。すなわち、「デウカリオンとピュラというより美しい夫妻は〔ギリシアをおそった〕大洪水のあとで、人間たちを再び世界との親愛関係へ——自然へ——招き入れ、……窮迫と敵意を忘れさせ、愛の和睦を結んだ。こうして彼らは美しい民族の始祖となり、そして彼らの時代をば、その青春の美しさを保ちつつける新生の自然の母とならせたのである」(N. 246)。対立の愛による和睦である。この精神はアブラハムの精神ではない。

「アブラハムがそれによって一族の父祖となる最初の行為は離叛である。その離叛は、共同生活と愛の絆を、アブラハムがそれまで人びとと自然とともに生きてきたさまざまな関係の全体を引き裂くのである。青春時代のこれら美しい関係を彼はことさら突き放したのであった」(N. 244)。彼は生けるものとの対立関係にみずから入りこむ。なにゆえか。それは「全く独立不羈の男となり、みずから首長となるためであった」。すなわち、支配者たらんとしたためである。こうしてアブラハムはノアとニムロデの正統的後継者である。彼の心を占めるものは、いまや自然と共同世界に対する冷淡さのみである。彼は「地上の異邦人」(N. 246)である。このようにして対立関係を固持し、支

配関係を打ち立てようにも、アブラハムひとりでは支配を実現することができない。それゆえ、その実現を彼は彼の奉ずる理想（神）に委ねる。それは彼がみずからの精神のなかに宿す理念であり、この理念に奉仕する彼は理想の特恵を享受し、彼ひとり「神の寵児」となる。この神と子は、神性の根が「世界全体に対する彼の侮蔑」にある以上、愛の関係にはなく、対立関係における窮余の和睦としての契約の關係に立つ。こうしてみずからの神に絶対的に服従することにより、アブラハムは共同世界と自然とを現実的に、または観念的に再統一する。統一は支配關係の貫徹となる。それゆえユダヤ民族が順境にあるときは、支配は存分に發揮され、他民族に暴虐苛酷のかぎりをつくして容赦することがない。けれども、この統一が敵對關係にもとづくものである以上、外的偶然によってこの關係がゆるむとき、すなわち、定住の地を得、他の民族に平和裡に関わるようになると、民族の統一もゆるみ、彼らがこれまで支配してきた世界に逆に隸屬することになる。

ヘーゲルは、このアブラハムの精神がモーゼの律法として体制化され、その死後、独立と他民族への隸屬の時代が相繼ぎ、そしてそこから彼らのエル・シャダイによる再統一、すなわち支配關係の確立をめざす予言者たちが登場した次第を述べ、これらユダヤ民族の悲劇を、ギリシア悲劇と對比して、「マクベスの運命」と性格づける。すなわち、ユダヤ民族の悲劇は「みずから自然に離叛し、異形の靈に取りすがってこれらに奉仕し、もって人間の本来の聖なるものをすべて踏みじり、殺害し、ついにはおのれの神々にさえ見離されてその信ずるところのもの自体に打ちくだかれざるをえなくなったマクベスの運命なのである」（N. 260）。——この性格づけによってユダヤ民族の歴史的现实を完結的に叙述し了えたヘーゲルは、このマクベスの運命全体をイエスに引き渡す。それは、この「運命」を「愛」によって和解せんがためにほかならない。

三

だが、この「愛」とは何か。山上の垂訓に闡説してヘーゲルは愛が生きとし生ける存在自身の生ける関係であることを述べ、さらに次のように言う。「隣人への愛は、各人めいめいが現実交渉をもつ人びとへの愛である。思惟されたものは、愛されるものではありえない。愛を命ずるわけにはいかないし、愛は感性的であり、傾情である。……愛の本質は疎縁な他者を支配することではない。……愛が何ものも支配せず、他者に対する敵対勢力ではないということこそ、愛の凱歌なのである。……愛そのものはいかなる当為をも告げない。愛は何らかの特殊なものに対立させられた普遍的な規則ではなく、それは概念の統一ではなく、精神の和合であり神性である」(N. 295f.)。

愛は対立の和合であり支配の克服である。それは先ず生けるものの感情であり、「再び自己自身にめぐりあう生の感情」(N. 283)として「生」の様態にはかならない。そして、この「生」という根源的統一は人間本性として「自然」にほかならず、それゆえ、愛とはまた自然への回帰の感情であるといつてよい。——けれども、愛について、「愛がはじめて客体的なものの威力を打ち破る」(N. 286)とも言われる。このような、客体的なものの全領域を突きくずす愛とは、しかし、心情にとどまっているようなものではないであろう。それは、主体的心情の客体化として統一を有する愛の共同体をも意味するであろう。愛は主体的であると同時に客体化しうる感情である。

イエスはこのような愛の体現者として、マクベスの運命全体に対立し、これを転じて自然への回帰を説くものとして登場する。しかし、ヘーゲルはイエスの登場を告げたその口でイエスの愛が挫折することを予告している。すなわち、イエスはユダヤ民族の全体に対立するが、「彼が止揚しようとするや努めていた敵対関係は、ただ敢為によってしか抑制しえないもの、愛によっては和解させることができないものである。それゆえにこの運命の全体を克服しようとした彼の崇高な企ても、彼の民族においては挫折し、彼自身はその犠牲とならざるをえなかったのである」(N. 261)。

イエスはユダヤの律法の実定性を愛の純粋性によって克服しようとする。すなわち「実定性には人間を対立させ、

律法とその義務には徳を対立させ、そしてこれらの徳において実定的人間の不道徳性を止揚」(N. 276) しようとする。この試みが山上の垂訓にほかならない。それは律法を廃するのではなく成就するものである。だがそれは徳に就いての世俗の評価とは「全く異なる正義と光を、全く異なる生の領域を靈感をもって告知する叫び」(N. 267) であり、それゆえユダヤ人によって「憎悪され迫害される」こととなる。彼らからすれば、イエスの教えは憤激の対象であり、イエスの説く思想は狂人の思想にほかならない。しかも、イエスの思想が彼らの「精神の要諦」を攻撃するものであることが彼らの意識にのぼったとき、彼らは「不俱載天の憎しみ」をいだく(N. 302)。イエスは「原理そのものの相剋」という運命的状況に直面しつつ、世界とかかわるみずからの態度を決定しなければならない。しかしイエスの前には二つの選択肢しかない。すなわち、「ひとつには民族の運命を彼の運命として民族の必然性を担い……彼の精神を彼らの精神と合一させるか、それとも、彼の民族の運命を自分から突き放すか」(N. 328) という選択である。前の場合には、彼の美しさ、彼と神的なるものとの連帯が犠牲になる。後の場合には彼自身の内なる生をみずから発展することも享受することもなく内面に保つことになる。言いかえれば、愛は感情としての愛にとどまらざるをえない。イエスは後者すなわち民族の運命を拒絶するほうをえらび、したがって愛をえらびとる。すなわち、彼の自然(愛)と世界とを分離する。しかしこのことこそ、すべての運命を拒絶しようとしたイエスが逆に運命にとらえられた点なのである。なぜなら、彼は「父や母、息子や娘を私よりも深く愛する者は、私の同行者たる資格がない」(N. 329) と告げざるをえなかったからである。この言葉が示すのは愛の挫折以外の何ものでもない。それはイエスの運命である。

イエスは愛の挫折、したがって「自然と世界の分離を深く感ずるにつれて、彼はいよいよそれに平静に耐えることができなくなり、彼の活動は世界に対する果敢な反応となった」(N. 329)。それは、とりも直さず、かかる分離を

招来したユダヤ民族の運命に対する敢為による克服の試みにほかならない。彼は分裂する。「こうしてイエスの実存は、世界からの絶交であり、そして世界から天上への逃避であった。彼は充たされずに終る生を理念の世界で再興し、反抗に際会することに神を仰ぎみた。しかし部分的には、イエスの実存は神的なものの実行であり、そのかぎりでは運命との闘争であった。それはひとつには神の国を弘布する戦いであり、神の国の現示によって世界の王国の全体はおのずから崩壊し消滅していた。またひとつには、その闘争はたまたま彼に衝突した運命の個別的部分にたいする直接反撃の戦いであった。——このほかに、直接に国家として姿を現わしてイエスの内でも意識にのぼっていた運命の部分にたいする態度があるが、この部分にたいしては彼は受動的に振舞っていたのである」(N. 329)。

内面における神的なものの保持。そのことが惹き起す闘争と忍従——しかしこの闘争と忍従こそはイエスが転じようとしたユダヤ民族の運命であった。みずからの純粹性を守り通すべくユダヤ民族の運命に対立したイエスはまさにそのユダヤ民族の運命によって捉えられたのである。これがイエスの運命であり、愛の挫折である。この運命は「人の子」イエスがこの民族の精神によって圧殺されることによって完成する。すなわち「神の子」イエスにおいて愛が成就するのである。

イエスの計画——愛の和睦——は教団に引き継がれたはずであった。しかし彼らが引き継いだのは、イエスがユダヤ民族の運命との間に心ならずも取り結んだ窮余の和睦すなわち自然と世界の分離であった。「彼らの連帯の本質は、人間たちからの隔離と相互間の愛であった」(N. 330)。この愛はイエスの精神をみていない。したがってそれは個々人のあいだの和合とは無縁である。それは神における和合であり、ただ神のみにおける和合となるべきものである。信仰において和合する彼らは「或る現実世界を自分たちに対立させ、そこから自分たちを隔離する」。こうして世界に対する対立関係が固定され、これが結末の原理の本質的要素となる。ここにおいて成立する「愛は、どこま

でも愛の——神への信仰の——形態を保持して、みずから生にとけこんで生の諸形態のなかで具現されるにはいたらないものでなければならぬ」(N. 330)。なぜなら生の形態は彼らを世界にかかわらせるからである。こうして世界に対する彼らの態度は「世界との接触に対する不安、あらゆる生の形態に対する怖れ」となる。それゆえ彼らの愛は空疎である。

「この愛はまだ宗教ではない」(N. 332)。宗教となるためには、この愛はみずから忌避するところの世界とかかわらなければならない。なぜなら「主體的なものと客體的なものを和合させる必要こそ……宗教への衝動」だからである。こうして「ひとつの感情であり、或る主體的なものである愛は、表象されたもの・普遍的なものとの融合して、礼拝に値する神々しい実在としての形態を帯びなければならない」(N. 332)。けれども彼らはこの実在を表現するのに「復活したイエス」ではなく十字架にかけられた人の子イエスの形態をもってする——ここに、十字架のイエスをもって信仰の対象とし、そこに信仰の同一性、教祖の同一性を有する共同体としてのキリスト教が成立する。すなわち空疎な愛の共同体としての教団がみずからの統一性を保つために十字架にかけられたイエスを紐帯としたとき、キリスト教が成立したのである。それはみずから世界から隔離した教団が世界にかかわったことを意味する。「この点こそ、世界とのあらゆる結合のそとで純潔を堅持する愛においてすべての運命を免れたかにみえた教団が、逆にこの運命のわなに捉えられた点である。そしてこの運命の核心は、あらゆる交渉を忌避する愛を一教団〔全体〕へ拡散させたことにあり、そしてこの運命は一面では教団そのものの拡大によってますます発展し、他面ではこの拡大をつうじて世界の運命といよいよ多く衝突することになり、そして——無意識に世界の運命の多くの側面を内に取り入れるにつれ、また、世界の運命に反抗するにつれ——ますます不純になっていったのである」(N. 336f)。してみれば、キリスト教の成立と存続が、とりも直さず、教団の運命であり、愛の挫折なのである。

ところで教団のこの運命はキリスト教会において転ぜられうるであろうか。しかし、十字架のイエス、すなわち「天上の無限で無際涯なものと、どこまでも有限な事物の集合にすぎない大地との中間に浮遊する」(N.335)神を信仰の核心としながら、「神的なものはただ意識のなかに現存するのみでけっして生のなかに現存すべきものではない」(N.341)という対立関係をかたくなに固持するところに和解はない。「個別的人格でない生ける美のなかで安らぎを得ることは教会の本質的性格に反することなのである。そして教会と国家、礼拝と生活、篤信と德行、聖職と世俗とがけっしてひとつに融合しえないということが、教会の運命なのである」(N.342)。ヘーゲルは教会の現実をこのように突き放して筆を擱く。

だが、ヘーゲルの出発点はこのような現実を克服することではなかったか。神のものとカエサルのものとの、自然と世界との分離を克服し和合せ、もって人間性を全体性において恢復することこそ、彼の根本関心ではなかったか。ところがいま、この現実が、和合の可能性すら示唆されることなく、運命として突き放されたのである。ここに愛の挫折が、したがってイエスの挫折が完成し、ヘーゲルその人の挫折も極まったようにみえる。人間性の恢復は完全に不可能となったようにみえる。しかしそうではない。恢復への道を拓くものがある。それが「運命」という概念である。

四

愛は挫折せざるをえない。生ける和合を恢復することは不可能のようにみえた。そしてかかる挫折をもたらし和合の感情を絶望へ押しやるもの、それが「運命」であった。それは、具体的には先ずもって歴史的現実である。けれども、この現実が現実としてではなく、また、先にみたような実定性としてではなく、ほかならぬ「運命」として呈示せられるとき、現実が運命という言葉のもつあらゆる意味合いを帯びることになる。ヘーゲルはユダヤ民族の歴史的現

実をマクベスの運命として把え直し、これにイエスを対立させた。イエスは運命に対抗する。そして挫折する。しかし、イエスのこの対抗と挫折において運命ははじめおのれを開く。なぜなら、運命はそれにあらがうものにかおのれを開示せず、そして開示することが、とりも直さず、あらがうもの没落なのである。イエスの運命のみならず、ユダヤ民族の運命、キリスト教の運命が濃い悲劇的色彩を帯びざるをえないのは、運命のこの性格に依る。

だが、運命は何を開示するのか。すでに運命という觀念がそれを告げている。すなわち、或る事柄を運命として感受しうるのは人間のみ可能なことであるが、このことが、とりも直さず、運命が人間存在の根柢にかかわるものであることを示唆しているのである。こうして、運命とは人間がまさにそれによって人間であるところのもの、すなわち人間の本性にかかわる。イエスが、そしてヘーゲルがそれに対立し挫折し、根柢に立ち帰ることによって顕わならしめたのは人間の本性なのである。

では、この本性とは何なのか。このように問うことは、ヘーゲルにおいて運命とはいかなるものであるかを問うこととであり、同時に、ヘーゲルが歴史的現実を運命と把えた根柢を問うことである。

「運命」についてのヘーゲルの用語法は、すでにみてきたところからも明らかのように、一定していない。それは一つにはこの言葉自体がもつ多義性に由来すると考えられ、他方、ヘーゲル独自の意味で使われているからである。しかしいづれにせよ、それが必然性において把えられていることに変わりはない。その際ヘーゲルの念頭にあったのが、彼が愛着しつづけたギリシア悲劇の運命観であることは明らかである。

ギリシア悲劇においては、運命（モイラ）は、人間がみずからの「分け前」に応じて行爲するとき、おのずから出来ず。運命とは「分け前（モイラ）」なのである。——とはいえ、人間はおのれの分（分け前）を知らない——死すべきものがどうして知りえよう。知らずに「分け前」を越え——これが「ヒュブリス」である——モイラを傷つけ

るとき、傷つけられたモイラは「ネメシス」をもって復讐する。傷ついたモイラが人間に贈り届けた自己、これがネメシスであり「運命(モイラ)」なのである。ここにおいて人間は没落し運命が成就するのである。——例えば『アンチゴネー』のクレオンもアンチゴネーも、おのれの使命すなわち「分け前」——それはみずから選びとったものではない——をただひたすら果すが、そのことが、とりも直さずそれぞれの没落となるのである。両者とも、何ゆえに没落せざるをえないのかを知らない。両者ともおのれの「分け前」を知らず、したがってそれを越えたことも知らないからである(知るのはコロスのみである)。それゆえ両者とも、みずからの没落を免れようのない非合理的必然性・宿命として甘受するほかはない。

だが、人間がこの「分け前」を知りえたならどうであろうか。オイディプスはみずからのおぞましい運命を——神託によって——予知し、これから逃れようとする。しかしこの行為が運命を招き寄せるのである。なぜなら彼はモイラに死すべきものの知を——分を越えて——対置し、モイラを傷つけたからである。それゆえ彼はおのれの知が無知であることをモイラに思いしらされ没落せざるをえない。——いづれにしても運命は行為においておのずから出来するのである。とはいえ、オイディプスの行為は『アンチゴネー』におけるそれとは異なる。彼の行為は彼の知にもとづく。この知がなければ彼の行為は成立しない。彼の運命はそのような自覚的行為が招き寄せたものなのである。したがって、ここでは運命がおのれの運命として把握られ理解されることができずであった。けれども彼を導いた知が、神託という疎縁なものに由来する以上、彼の行為も自由な行為ではなく、それゆえ、運命も依然として宿命という性格を脱しえない。

運命とは人間が行為するとき等しなみにふりかかる必然性であり、この必然性を認識することが魂のカタルシスであるというギリシア的運命観・悲劇観は、人間存在を主体的自由においてみるヘーゲルによって、その構造において

ではないが、内実において大きく変えられることになる。すなわち、ヘーゲルにおいて運命は人間の自由な行為にかかわるものとなる。ギリシア悲劇に自由は存しない。それゆえにこそモイラは宿命と観ぜられた。いまや運命は自由な行為から発する。すでにみたように、アブラハムの最初の行為は離叛であるが、それもみずから選びとった行為であった。というのも離叛には愛からなされる離叛もありうるのに、彼は愛のない離叛をみずから選んだのである。そしてこの行為が闘争か隷従かというユダヤ民族の運命を開いたのである。また、この民族の運命を愛によって生と和解せよとするイエスの主体的行為は、この民族の運命を却けることによってそれに捉えられるという運命を招いていた。世界からの隔離を旗印にした教団が世界とかかわらざるをえない運命に陥る様はすでにみたとおりである。

——このように、運命を招来するのは自由な行為であり、運命と自由は対立するものではないのである。

とはいえ、「自由」の相異によって運命の性格も異なってくる。自由が選択の自由であるとき、そこでは対立関係が前提されており、それゆえ主体の及びえない部分を留保する。それは主体的な自由ではない。したがってここにおいて出来する運命も主体の及びえない、それゆえ理解しがたい非合理的な宿命として現われざるをえない。ユダヤ民族の運命・キリスト教会の運命が宿命の色合いをもつのは右の理由による。それゆえ、宿命ではなく本来的に運命と呼ばれるものは主体的自由にもとづく行為によってのみ出来される。その自由とは対立関係を克服したものである。それゆえ運命は愛という自由な行為においてはじめて出来する。そして愛は「再び自己自身にめぐり合う生の感情」であったのであるから、運命とは、ここでは「自己自身の、しかし敵としての自己自身の意識である」(N. 283)。この運命は愛において和解される。愛による運命との和解が可能となるのである。

このようにヘーゲルは人間の行為を主体的で自由な行為とみることににより、運命と和解する道を拓いた。ここににおいて「人間性を全体性において恢復すること」が可能となり、イエスはユダヤ民族の「窮余の和睦」を転じて「愛の

和睦」にいたらせ、ヘーゲルは「神のもの」と「カエサルのもの」との分離を克服しえるはずであった。

しかし、すでにしばしば確認したように、愛は挫折しなければならなかった。愛という主体的な感情は、それが内面的なものにとどまるべきでないならば、それは客体的なもの、すなわち歴史的現実にかかわらざるをえず、さればといってみずからの純粹性を守るため歴史的現実から逃避しようとするならば「最高の負目なさに最高の負目が結びつき、すべての運命からの超越に、最高の、もっとも不幸な運命が結びつきうるのである」(N. 286)。いずれにしても愛は挫折せざるをえなかったのである。

宿命は和解されえない。運命も和解されえないことが、いままた明らかとなった。さきに和解への道とみえたのはそうではなかった。だが道はある。それも愛の道である。それは、みずからの行為によって出来させた疎縁な現実を、みずからの運命として愛をもって承認することである。

愛が挫折する経過をイエスとともに迎ってきたヘーゲルに残された道はこれ以外にはない。こうして彼は愛の和睦とその挫折の全体をみずからの運命として承認する。この承認とは全体性としての愛であり、さきに挫折した当のものであった。それがいま甦ったのである。こうして彼が直面して迎ってきた運命の全体が彼の運命となる。アブラハムの精神もイエスの精神も教会の精神もヘーゲルの精神と疎縁なものではない。むしろそれらは一箇の精神がそれぞれ限定されたものであり、したがって精神の運命なのである。人間性回復の歩み、すなわち、回復―挫折―再回復の過程を経て根源的合一としての全体へいたる歩みも、精神の歩みであり、精神の歴史である。それはとりも直さず、また精神の運命なのである。

ヘーゲルは人間性の回復の試みがつねに運命によって挫折すること、そこから新たな回復の試みが企てられ、そしてこの回復と挫折が現代にいたるまで止むことがなかったのを見た。それは、人間がつねに歴史的現実には制約される

歴史的存在であることを気付かせた。しかし運命が和解されない以上、したがって歴史が終らない以上、人間性の恢復は不可能である。ここにおいてヘーゲルは、運命に直面しつつそれをおのれの運命として承認する。それは、とりも直さず、現在の場に立ちつつ現在を深化（内面化・想起）することにほかならない。この深化において過去と現在が結び合う。現在は過去の現在であり、過去は現在の過去となる。——ここにはじめてヘーゲルにおける歴史意識が成立する。いまやはじめて歴史全体を問うことが可能となったのである。

以上のように、ヘーゲルに人間存在の歴史性を気付かせ、歴史を意識させたものが「運命」なのである。運命を承認する彼は運命の栄光と悲惨を知っている。しかし彼はそれを、ギリシア悲劇のコロスのように、唱い上げ解き明したりはしない。彼はそれをみずからのものであり、叙事詩人のように、ただ叙述するだけである。

(一九七七・六・三〇)

追記

引用文の数字はすべて Hegels theologische Jugendschriften, hrsg. v. H. Nohl, 1907の頁付である。

なお『キリスト教の精神とその運命』に関する訳文は概ね「現代キリスト教思想叢書」(白水社)第五巻所収のもの(細谷貞雄先生、岡崎共訳 一九七四)に拠った。

本稿を草するにあたって参照し、また教示を受けた著作等の一部をその標題のみ記しておきたい。

Dokumente zu Hegels Entwicklung, hrsg. v. J. Hoffmeister, 1936

Hegel; Die Verfassung des Deutschen Reichs, hrsg. v. G. Mollat, 1935

Hegel; Phänomenologie des Geistes, hrsg. v. J. Hoffmeister, 1952

Hegel; Philosophie der Geschichte. (Reclam) 1961

運命と歴史

Briefe von und an Hegel, Bd. I, hrsg. v. J. Hoffmeister, 1952

Harris; Hegels Development, 1972

Dilthey; Die Jugendgeschichte Hegels, in Dilthey's Schriften Bd. W, 1921

Foster; Die Geschichte als Schicksal des Geistes, 1929

細谷貞雄先生「若きヘーゲルの研究」一九七一

イポリット「ヘーゲル精神現象学の生成と構造」(市倉宏祐氏訳)一九七二—三

イポリット「歴史哲学序説」(渡辺義雄先生訳)一九七四

(おかざき えいすけ・弘前大学人文学部助教授)