

「世界に内在する神」—ヘーゲルの愛の思想—

松田 央

Summary

God Immanent in the World —Hegel's Thought of Love—

Hiroshi Matsuda

G. W. F. Hegel, a German philosopher grows in German Protestant ethos, and tells that he wishes to remain a Lutheran through his life. However he is never satisfied with Lutheran faith and theology, because German Protestantism represented by Lutheran does not become ripe as a racial religion. According to Hegel, Protestant Churches have forgotten God's immanence, as they emphasizes remarkably God's transcendence. He longs for ancient Greek world, especially the religion of immanent mystery. But according to my view, it is not Greek religion but theology of Gospel according to John that influences Hegel's spirit more deeply. He tries to reconstruct German Christianity by learning John's theology of love, especially mutual immanence (perichoresis) of Father and Son and finding an embodiment of divinity and love (life) in Jesus. He thinks that divinity dwells in the world and at the same time the world dwells in divinity through person of Jesus.

I 民族宗教

1. ドイツ精神とギリシャ精神

G・W・F・ヘーゲルは青年期をチュービンゲン大学神学部で過ごしたが、そこでヘルダーリン、シェリングと出会い、友情を暖めた。彼ら三人はギリシャ哲学の神概念、特に汎神論の影響を受け、エレア学派のクセノファネス（前565頃生）が説いた「ヘン・カイ・パン」（*én kai πᾶν*）を仲間の合言葉としたと言われる。これは「一つにして全体」という意味であり、神は普遍的な一者（*tō én*）であり、一つでありながら世界全体を含んでいるという思想である。従って世界の内の個別的なものはすべて、同時に普遍的な神自身でもあるということになる。そしてヘーゲル研究の通説によれば、青年ヘーゲルはこのような汎神論を基盤とした古代のギリシャ世界にあこがれて、それを祖国ドイツの宗教にも適用したいと考えていたようである。ただし私はこの通説に疑問を抱いており、後に論じるように、ヘーゲルの精神の最も深いところにはギリシャ思想ではなく、ヨハネ福音書の思想があると思われる。いずれにせよ、彼は幼少期からプロテスタントの精神的土壤で育ち、また生涯ルター派の信徒であり続けたいと自分で語っているが、当時のルター派の信仰や神学に決して満足していたわけではない。なぜなら彼にとってルター派を代表とするドイツのプロテスタントはまだ十分に民族宗教として成熟していなかったからである。

当時のドイツは、三十年戦争の影響もあって、産業は荒廃し、近代化が著しく遅れ、しかも300あまりの小さな領邦（Land）に分裂していた。そして各領邦には封建的な君主（Landesherr）が君臨し、その下に貴族、市民、農民という厳格な身分体制が定められていて、国民の大多数である農民（大半は農奴）は、様々な搾取と束縛により塗炭の苦しみを味わっていたのである。ルターによって始められたドイツの宗教改革は、農奴を解放するための民主的な力とはなりえず、結果としては宗教戦争（三十年戦争）を引き起こし、多くの良民に災いをもたらした。もちろんスイスやイギリスなどのようにプロテスタントが民主革命の原動力となった例もあるから、プロテスタント信仰が政治や社会の領域において必ずしも無益であるとは言えない。しかしへーゲルの目からは、ドイツのプロテスタント教会は祖国の危機を救うためには何の益にもなっていないように思われた。これに関してチュービンゲン時代のヘーゲルは次のように語っている。

「民族精神、歴史、宗教、その政治的自由の程度は相互にそれらの影響によって考えられるのではなく、またそれらの性質によって分離されて考えられるのでもなく、一つの束へと編み合わされている」¹⁾。

すなわち、彼にとって神学的な問いは第一次的に政治的な問い合わせであり、宗教は単なる教理や個人の内面の問題だけではなく、政治的な概念でもあった。そこで政治、社会そして文化の分野においても国民に影響を及ぼしうる民族宗教の必要性が痛切に感じられたのである。

ヘーゲルは民族宗教の模範をギリシャ悲劇、とくにソフォクレスの『オイディプス王』『アン

ティゴネ』などに求めた。そこでは種族対種族、個人（家族）対種族という人倫（人間関係）における陰鬱で悲劇的な運命が強調されている。この運命（Schicksal）は、ギリシャ世界において戒律や法が絶対的普遍性を持たないことから生じる。そこでは国家の法（人間の戒律）と個人（または家族）の倫理（死者の靈を弔うという神々の戒律）が矛盾、対立し、市民はどちらの戒律に従っても罪を免れることはできなかった。それゆえ運命は不条理なものであり、ギリシャ悲劇では人間が戒律に従って真実に生きようとすればするほど、かえって不幸になっていくことが描かれている。すなわち、ヘーゲルはこの不条理な運命と苦闘しながらそれを堪え忍ぶことを哲学の課題とした²⁾。彼にとって戒律は相対的なものにすぎず、そしてギリシャ精神とは二つの戒律のディレンマから生じた不条理な運命と対決して真の自由を見いだし、さらに新しい倫理を確立するものであった。人間の戒律も神々の戒律も没落しなければならなかつた。さらに彼にとって当時のドイツを取り巻く状況はまさにギリシャ悲劇の過酷な運命として映つたのであり、この運命と対決する力と勇気をドイツ国民に対して与え、国家と社会において自由を実現する宗教こそが民族宗教としての条件を満たすことになるのである。

2. ヘーゲルのキリスト教批判

このように青年ヘーゲルはギリシャの宗教を高く評価したが、それに対してプロテスタントの倫理には満足しなかったようである。それについて彼は次のように語っている。

「なぜ徳の戦いにおいて我々を強める人間の実例、つまり感性的なものを超えて我々の内にある力が主人となり、我々の内に神の火花を感じる人間の実例が我々に届かないのか。（中略）人間は神聖さの理念を完全に孤立化させ、ただ遠い本質と共に並べ、感性的な自然の下への縮小とは一致しないものと見なした。すなわち人間は堕落した自然の列に属する。従ってもしもこの道徳的な完全さに帰することができるとすれば、それは我々の本来の本質における一部を形成するのではなく、すべての本質におけるあの本質の我々との結合によってのみ、すなわち我々の内に彼が住むこと（Sein Einwohnen in uns）によってのみ、彼の働きは我々の内に可能となる」³⁾。

ここではまず民族宗教の第一の条件として国民の徳を向上させる機能を有することが求められている。宗教も実際に国家や国民生活に寄与しうる能力を持たなければならないということであるから、きわめて実学的な発想がここに認められる。「神の火花」とは、神が人間に与える自立的な理性のことであるが、それによって初めて人間は徳を高め、不条理な運命を克服することができる。ところが、ヨーロッパの歴史、特にドイツの歴史においてそれはまだ実例として出現していない。なぜならば、従来のプロテスタントは「神の火花」を遠い彼岸のものとして追いやり、原罪論によって人間を罪人としてのみ規定し、惨めに堕落した自然の中に位置づけるからである。ヘーゲルによれば、プロテスタントは神の超越性を強調するあまり、神の内在性（聖なるものと神秘の内面化）を忘れてしまった。とくにルター派の正統主義においてパウロの信仰義認の教えは法的なものに解釈され、義認に関するルターの壮絶な実存的な体験は形骸化された。そこにはギリシャ悲劇に見られるような人間の尊厳や美しい精神はない。それ

ゆえ青年ヘーゲルには、プロテスタント信仰は当時の荒廃したドイツの精神をそのまま容認しているだけのものに映ったのであろう。

しかしパウル・ティリッヒが解釈しているように、ヘーゲルはギリシャの宗教に傾倒しつつも、キリスト教を捨てなかつた⁴⁾。それは彼が生涯において「神の火花」の源をどこまでもキリスト教に求め、そしてカントの「信仰と理性」という二元論的な調停を超えて、一元論的な理性宗教をキリスト教の精神に見いだそうしたことからもわかる。ヘーゲルの宗教哲学の神髓はここにあると言っても過言ではなかろう。そして上の文章からもその萌芽が認められる。すなわち、「彼」とは神人イエスのことであり、「彼が住むこと」とは、イエスが信仰者の精神に住むことによって「神秘的な一致」(unio mystica) が実現することを意味している。ヘーゲルはここにドイツ国民における道徳性の向上の可能性があることを信じたのであろう。

それではヘーゲルが批判しているキリスト教の原罪論は、どのような経緯でヨーロッパの文化に受容されたのであろうか。ここで彼は原罪論に関する社会学的な分析を行っている。

「退けられた人間の悪い気分への盲目的服従を行うことは、最も堕落し、道徳的に無力な国民である。そのような国民は自分自身とすべての神々から立ち去り、個人の生活を営む。彼らはしるしと奇跡、つまり神性の保証を必要とするが、それは道徳性の理念をとらえるためではなく、この信仰は個人にのみかかるべく。それゆえ、ローマ人において公共の道徳が消滅した時代にキリスト教が歓迎された」⁵⁾。

ティリッヒは、このヘーゲルの分析が方法論的に非常に重要であり、興味深い視点を持っているということを指摘している⁶⁾。つまりヘーゲルはここでキリスト教の「原罪」を史実化し、原罪とは古代ローマ時代における自立性と矜持を失った市民の墮落状態として理解した。人間の品性が卑しくなったために、美しい人間性に懐疑的になった人々にとってキリスト教の原罪論は、非常に現実的で正鵠を得たものと見なされたのではないか。キリスト教はそのようなローマ帝国においてこそ受け入れられたのであり、高貴な人間性を確信していたギリシャ共和国の時代には、おそらく受け入れられなかつたのではなかろうか。そしてキリスト教は美しい人間性から乖離したローマ社会において、いっさいの肯定的な価値を現実の彼岸に、すなわち超越的な神に移してしまつたのではないか。このようにティリッヒはヘーゲルの分析を参考にして、キリスト教の原罪論を批判しているが、本論文ではこの問題を詳しく検討する余裕はない。

3. 民族宗教への道

以上のようにヘーゲルはキリスト教そのものから離れたのではなく、反対にキリスト教を基盤としてギリシャ文化を模範にしながら、ドイツの民族宗教を作りだそうと試みていた。そのためには当時のキリスト教を批判して、妨げとなる部分を修正する必要があると考えたのである。それでは民族宗教の条件とはいかなるものであったのか。

それはまず第一にユダヤ教における神の超越性の克服である。キリスト教は一方でユダヤ教(旧約思想)、他方でギリシャ哲学を継承したが、ヘーゲルによればキリスト教における神の超越性の概念は、ユダヤ教におけるそれに多くを負っているために、現実生活から遊離したもの

になっている。

たとえば、ユダヤ教ではアブラハムはイスラエルの父祖、信仰者の模範として尊敬されているが、キリスト教会もその教えに従っている。しかしへーゲルはこの教えを痛烈に批判する。すなわち、アブラハムは青年時代に父テラと共に祖国カルデアから出て、カナンに向かった（創世11:31）。彼はさらに75歳の時、神の啓示を受けてハランを出発し（同12:4）、生涯を通して放浪生活を続けた。アブラハムとテラは祖国を追われたのではなく、自主的に祖国を捨て去ったのである。言い換えれば、彼はカルデアにおける共同体と住民同士の愛の絆から自分を分離し、引き裂いたが、この信条を生涯にわたって貫いた。それゆえ、ヘーゲルにとってアブラハムという人間は根本的に世界や自然と対立している。彼は自由になるために祖国や同胞への愛を放棄し、そのために世俗社会は彼にとって本質的に疎遠な（fremd）ものとして映った⁷⁾。彼はエジプトの国王を決して信用せず、偽りと計略によって自分を守ろうとした（同12:10以下）。そして彼に友好的な異教徒に対しても一定の距離を保ち、なるべく親密になることを避け、また一族にカナン人の血が入ることを嫌った（創世23:24）。そして、彼が信仰した神（旧約の神）は、ほかのすべての神々とは本質的に異なっている。なぜならほかの神々は氏族、部族、国家などの共同体や自然の中に定着し、融和しているが、旧約の神は地上世界全体から乖離し、疎遠なものとして留まっているからである。この神は共同体や自然の中には入り込みず、アブラハムとその子孫イスラエルを世界から孤立させる。

従ってイスラエルは神に対しても世界に対しても、いつも分離されているという不幸な意識を抱いている。ヘーゲルはこの「不幸な意識」がキリスト教信仰にも残存し、それがキリスト教を民族宗教にすることを妨げていると考えた。またイスラエルの神は超自然的で無限なものであるから、見えないものでなければならなかった。なぜなら見えるものは有限で、自然の属性を持っているからである。従ってイスラエルにおいて偶像や自然物の崇拜（つまり異教の神々の崇拜）は厳しく禁止され、この戒めを侵害する者は石打の刑に処せられた（申命5:8-9；17:1-7）。そこで神が臨在すると信じられたエルサレム神殿の至聖所においても契約の箱が安置されているだけであった（出エジプト26:34；列王上8:6）。そしてローマの将軍ポンペイウス（前106-前48）がエルサレムに侵入し、イスラエルが固く信じている神の神秘の具象性をこの目で見ようと期待して神殿の至聖所に入ったが、契約の箱以外には空虚な空間しか見いだせなかつたのである。この事実はおそらく彼を非常に落胆させたことであろう。つまりヘーゲルによれば、ギリシャやローマの神殿とは違って、至聖所は具象性において聖なるものでも神秘的な領域ではなく、真の聖なるものは永遠に世界の外にあり、見ることも感じることもできないものであると考えざるをえなかった⁸⁾。

ここでヘーゲルはユダヤ教の神秘とギリシャ宗教のそれを対比し、前者が一貫して超越的で疎遠な（fremd）ものに留まり、彼岸の状況にあると考える。つまり前者には具象性が欠けている。それゆえ、ユダヤ人はこの世で神の「神秘」（奥義）を受けられることはない。ところで古代ギリシャの「神秘」（μυστήριον）とは、人間の理性では到達できない経験に関する厳密に密儀的な（esoteric）意味を持つ。これに対して、ユダヤ教の伝統では「神秘」はギリシャのよう

に厳密な意味での密儀的なものではなく、それは超越的な神が歴史に介入して、救いと審判を行うことを通して示され、そしてそれは召命を受けた者にはすでに今や明らかになり、また終わりの日にはすべての者に明らかになる事柄である。その結果、イスラエルは聖別された者もそうでない者も、すべて同じ状態であり、神により近い集団はない。新約聖書はこの伝統を継承し、「神秘」は、主としてキリストにおける神の救済行為に関連している。これに対してギリシャの宗教には具象性があり、聖別された者の像を造り、それを観察することができる。これに関してヘーゲルは偶像崇拜を戲画化している第二イザヤ（イザヤ44:9-20）を批判する⁹。第二イザヤはここで「偶像を造る者は皆むなしく、彼らの喜ぶところのものは、なんの役にも立たない。その信者は見ることもなく、また知ることもない。ゆえに彼らは恥を受ける」と語っている。ところがヘーゲルによれば、第二イザヤは異邦人の宗教を全く理解していない。すなわち、ギリシャの偶像において表現されているものは、神自身ではなく、エロースと美である。ギリシャ人も神それ自体を偶像で表すことができないことを知っていたが、芸術の美において神の神秘を見ることができると信じたのである。その美によってこの世の中で信徒は具象的な神秘を体験することができる。これに対してユダヤ教では神秘の具象性は否定されるから、偶像は神性とは疎遠なものであり、空疎で無力なものにすぎない。

ただしここでヘーゲルが批判しているのはユダヤ教または旧約思想そのものではなく、その精神を継承したプロテスタンティズムの主観性の原理である。プロテスタンティズムは神の働きの場を個人の主觀の中にのみ設け、神を彼岸の世界に位置づけるから、この世で神を直観することを断念する。そこで客観的な世界には神性は宿らず、それは物質的な素材で構成されているにすぎない。従って民族的な次元において人が神の神秘にあずかること、つまり神と人が同じ空間を共有することは不可能である。

そこで第二に民族宗教においては神秘的なものをこの世界で感じる必要があるが、それは偶像崇拜を持ち込むことではなく、信仰における理性と感性との一致であり、愛の原理において実現される。ヘーゲルがギリシャの偶像崇拜を擁護しているのは、その具象的な神秘性のゆえであり、それはより具象的で、しかもより深い神秘を有する愛の原理に取って代わられる。ヘーゲルが理想としている民族宗教は理性と感性との一致によって実現される最も美しい形式を有する。彼の哲学はよく誤解されるように、実定的な（制度的な）宗教であるキリスト教を理性宗教に還元することではなく、実定宗教を民族宗教に転換することである。特に彼の初期の作品においては神秘的な感情が重視されている。この宗教の特色はカントの道德宗教との対比で明らかになる。すなわち、カントは啓蒙主義によって分裂してしまった信仰と理性の関係を調停するために、「私は信仰を容れる場所を得るために知識を除かねばならなかった」¹⁰と語る。これは神の認識が人間の理性によっては不可能であり、神の問題については理性を超えた信仰の領域に委ねるほかはないということを意味する。しかしこれは結局信仰というものが不確実で主観的なものにすぎないということを暗示することになる。つまり神という「物自体」はどこまでも「仮想的存在」（Noumenon）、つまり「ありそうなもの」にすぎず、あくまで消極的な意味を持つにすぎない。それゆえ、キリスト者は非常に曖昧で本当に存在するかどうか

わからないようなものを信じているだけであるということになる。そこでカントの哲学において神の恩寵およびキリストの受肉、十字架、復活、昇天などの神学的概念はもはや重要な意味を持たず、宗教も理性の限界内で思索されたものに留まっている。つまり彼によって宗教は最高の道徳に、また神は彼の倫理判断を正当化するための権威に引き下げられている。神学は人間論、つまり人間の自己理解に還元される。しかもこのような道徳的な神は人間に語りかけたり、人格的な交わりを持たないから、死んだ神と同様である。カントが理想とする自由人は、神の救済や神との和解を必要としない。それゆえ、神は人を究極的な孤独へと退去させるから、そこには神と人との決定的な断絶がある。そこでこの哲学は後のニーチェによる「神は死んだ」という告知の伏線になっていると思われる。

ヘーゲルはこのような宗教論に不満を持ち、神の存在を理性によって積極的に位置づけようとする。そのために彼は後に『フィヒテとシェリングの差異』(通称『差異』論文) や『信仰と知』などにおいてカント流の理性概念を批判し、理性の機能を高めようとしている。なるほどカントにおいても「悟性」(Verstand) と「理性」(Vernunft) とは区別され、前者は感性的直観の対象を思惟する能力であり、後者は最高の認識能力として論理的能力、すなわち間接的に推理する能力と先駆的能力、すなわち自ら概念を産出する能力とを含んでいる。しかしカント流の理性は経験に直接に適用される悟性認識を前提とし、これを理念によって統一するものにすぎないから、純粹理性の思弁によって我々の認識を拡大することはできないとされる¹¹⁾。そこでヘーゲルは、カント的な理性は悟性的なもののは延長にすぎず、他者を客体として、つまり自分の外にあって対立するものとして認識することしかないと考える。これに対してヘーゲル流の理性による「思弁」(Spekulation) とは、あたかも鏡に映して自己を見るように、対立するものの内に自己を見ることである。これを自己鏡映的思惟と名付けることができよう。これによって信仰の無意識的なものは意識の上に浮上する。初期ヘーゲルにおいては「思弁」の用語はまだ登場しないが、その概念的な原型はすでに彼の愛の概念において見いだされる。すなわち、ヘーゲルにとって愛には理性的要素と感性的要素とが含まれているから、愛は理性と感性との中間層である。なぜなら一方で愛の属性は感情 (Gefühl) であり、自分を自分のものとして持っている命の感情であるからである。すなわち愛はパトスや情動であり、刺激の経験によって影響されるという経験論的なものである。およそパトスのない愛はパリサイ的な律法概念になってしまう。そして愛は他方で理性的でもある。愛はパトスという必然性の契機によって生じるが、同時に理性によってこのパトスから自由であり、それを超えて外の世界に通じていて、パトスに対して優越的であり、かつパトスよりも普遍的である¹²⁾。すなわち、人は愛によって他者の内に自己自身を見いだし、あるいは自己を他者の実存から指定し、他者の内に生きて感じ、活動することができる。これは感情の経験だけでは不可能であり、理性を媒介として初めて可能となる。ただしこの理性とは人間のそれではなく、神のロゴスから来るものである。後に述べるように、ヘーゲルは自己鏡映的な愛をヨハネのロゴス・キリスト論から学んでいる。従ってヘーゲル的な愛とは、パトス的なロゴスなのである。そして後に彼は愛の概念においてパトスよりもロゴスに比重を置くようになる。この点において宗教感情を重視

したノヴァーリスやシュライエルマッハーなどのロマン主義と区別される。

またヘーゲルが語る「神秘の一致」(unio mystica) は、敬虔主義 (Pietismus) のそれとは異なっている。彼は敬虔主義の感情の内に真正な道徳を破壊するものを見いだす。というのはそこでは理性は感情に屈服し、また特定の感情が強制的、作為的に呼び起こされるからである⁽³⁾。それは自然にわき上がる純粋な感情ではなく、偽りの意識を含んでいる。しかも敬虔主義者は他者の信仰を気にして、「あの人には敬虔な感情が欠けていて、神性との一致を持たない」と悪い評価を下す傾向にある。よってヘーゲルは敬虔主義の感情が不健全で偽善的なものであると批判する。彼の時代のルター派は、靈の客觀性に固執する正統主義と靈の主觀性に固執する敬虔主義との二つに分裂していた。前者は教義と典礼を守ることに専念し、形式主義に陥った。後者は靈性や宗教感情への過度の没頭を引き起こし、主觀主義に陥った。そしてロマン主義は敬虔主義の流れから発展したものと言えるから、やはりこの欠点を抱えている。これに対して、ヘーゲルはいずれの立場も袋小路に入り込むと考えて、両者の中間の道を歩もうと意図したのである。そして彼は超越性の克服と愛の原理における原型を求めた。言い換れば、眞の命とは何かと自分に問い合わせた。その答えをまず古代ギリシャの宗教に存在したとされる自由と友情の精神に求めた。しかし彼はそれだけでは満足せずに、より深い精神をイエスの愛に求めた。彼はイエスの愛の内にパトス（情念）とロゴス（論理）の一一致を見いだしたのである。すなわち、全体としての命を見いだしたのである。これはいわば「生の哲学」の萌芽であると言えよう。それゆえ現代の多くの神学者たちのように、ヘーゲル哲学を単に合理主義の哲学として分類することは偏見であると言えよう。

II 愛の精神

1. イエスの精神

古代ギリシャの宗教に存在したとされる自由と友情の精神についてヘーゲルは次のような考察をしている。

そこでは神々は人間世界の中で歩き回っていた。従って、神々と人間とが共存する場があり、両者の間には「友情」(Freundschaft) の関係があった。しかしその後、神々は人間から離れ、ユダヤ教では神は主人、人間は僕となった。神は力と権威によって人間を隸属させ、人間を支配する君主となった。たとえばなるほど旧約聖書では神はイスラエルに対して恵みを与えていた。神は奴隸となっていたイスラエルをエジプトから解放し、彼らに「乳と蜜の流れる土地」(カナン) を与えて、繁栄を約束した(申命 5:6; 6:3)。しかし神の解放行為は、イスラエルを完全に自由にするものではなく、神への隸属状態を可能にするための準備にすぎなかつたのではないか。というのは神はイスラエルに対して無条件で恩寵を与えるのではない。神はイスラエルが神の律法に服従するという条件のもとに恩寵を与えようとした。従って、ユダヤ教では主体であるイスラエルは、絶対的客体である神に奴隸的に屈服し、自分の自立性を喪失するという依存性の関係が成立する。ところがこの関係は主体が客体を恐れ、そこから逃走したいとい

う正反対の心理を生じさせる。たとえば、詩編の詩人は「わたしはどこへ行って、あなたのみたまを離れましょうか。わたしはどこへ行って、あなたのみ前をのがれましょうか。わたしが天にのぼっても、あなたはそこにおられます。わたしが陰府に床を設けても、あなたはそこにおられます。わたしがあけばの翼をかって海のはてに住んでも、あなたのみ手はその所でわたしを導き、あなたの右のみ手はわたしをささえられます」と語っている（詩編139:7-10）。ここには神へのアンビヴァレントな感情が表現されている。すなわち、神への依存の感情およびその正反対として神から逃れたいという感情とが共存している¹⁴⁾。

このように青年ヘーゲルの見解によれば、イスラエルの宗教には神と人間との間に真実の愛の関係がない。なぜなら、愛は同等の間にのみ生じる友情であり、我々人間の本質の鏡に対してのみ行われるからである。そこで彼は古代ギリシャの宗教を肯定的に、ユダヤ教を否定的に評価した。しかし生涯を通して彼の宗教論にさらに深い影響を与えたのは、イエスの愛の精神（Genius）であった。

ヘーゲルの聖書解釈によれば、ユダヤ教は単に神を礼拝することだけを要求する律法によって、人間を神の奴隸にし、人間から喜び、楽しみ、愛を奪ってしまったが、イエスは律法に対して人間の衝動や欲求を対置して、人間を律法から解放しようとした¹⁵⁾。衝動（Trieb）とは何かが欠乏していると感じられるとき、この何かを求めて欠乏感を満たそうとする主体の働きを起こすものである。欲求（Bedürfnis）とは、主体にとってのある欠乏状態を示し、この欠乏を満たすための活動への起点である。たとえば安息日に弟子たちが麦の穂を摘んだことをパリサイ人がとがめたときに、イエスは「安息日は人のためにあるもので、人が安息日のためにあるのではない。それだから、人の子は、安息日にもまた主なのである」と反論した（マルコ2:23-28）。人間の命（Leben）は全体的な視野で考察しなければならない。すなわち人間の命には道徳や良心のほかに自然な衝動や欲求というものがある。ところがパリサイ人は前者だけを尊重し、後者を抑圧したので、人間の命が損なわれてしまった。なおヘーゲルは「衝動」「欲求」「傾向」（Neigung）などの用語を使用している。厳密な哲学的解釈ではそれらは各々区別されるかもしれないが、この論文においてはその区別は重要なものではない。それらは「パトス」（情念）という一つの概念に包括されるものであろう。

そしてイエスは自然な衝動や欲求、つまりパトスを見直すことによって人間の命をその全体において回復しようとした。またイエスはパリサイ人と異なり、山上の説教で律法に対する尊敬を教えない。イエスは律法を律法としては止揚し、律法に対する従順というパリサイ的な倫理よりも高いものによって律法を不要なものとする。すなわち、それは全体としての存在であり、「命の変容」（Modifikation des Lebens）である¹⁶⁾。ここでヘーゲルはパリサイ人の律法主義を批判することによってカントの道徳主義を批判している。すなわち、カントは感情や傾向（Neigung）からではなく、もっぱら義務に対する純粋な尊敬から行為することだけが道徳的であると考えた。たとえば「心をつくし、精神をつくし、思いをつくして、主なるあなたの神を愛せよ。自分を愛するようにあなたの隣り人を愛せよ」（マタイ22:37-39）というイエスの教

えに愛の精神が示されているが、カントの解釈ではこの教えは義務の尊敬からのみ実践されるものであって、喜びの感情を伴ってはならない。従ってこれでは道徳という疎遠な力によって人間は支配され、束縛されることになると思われる。そして愛において義務の観念とパトスとが分裂し、後者はいつも抑圧されるか、排除されている。これに対してヘーゲルによれば、イエスの愛はカントのように（あるいはパリサイ人のように）パトスの抵抗を伴いながらそれを捨てることによってではなく、パトスを生かすことによって実現された。つまり愛、つまり命は必然的に倫理とパトスを包含する全体的なものである。

イエスは群衆に向かって、彼らが期待しているものとは全く別のもの、すなわち一つの異なる「精神」(Genius)を告知する。彼は聖靈を受けて、道徳の通俗的な評価から離れ去り、一つの異なる正義と光、つまり命の異なる領域を宣べ伝える。この領域は世俗のものではないので、世俗から憎まれ、迫害される。これは律法という欠陥あるものの充足であるが、それは傾向と律法の一致であり、律法の「プレーローマ」(*πληρώμα*)、つまり律法の充満と呼ばれる。たとえば、旧約の基本的な律法である十戒では「あなたは殺してはならない」という命令が規定されている（出エジプト20:13）。これに対してイエスは兄弟に怒るものは裁かれると警告する（マタイ5:22）。すなわち、イエスは「殺すな」という命令に対する従順よりも人間愛という志操(Gesinnung)を優先させ、それによって律法以上に高い精神を告知しているのである。この精神は愛の一様態である「和解性」(Versöhnlichkeit)であり、律法よりもはるかに豊かで生き生きとした充満したものを内に含んでいる¹⁷⁾。

2. 律法と運命

ヘーゲルは律法に内在する矛盾を指摘し、それに代わる運命の概念を提示することによって、イエスによる罪の赦しを解釈している¹⁸⁾。

律法は自然に対立し、その内容上犯罪にも対立している。なぜなら律法は犯罪者を処罰し、その命を奪うこともあるからである。そして犯罪は自然の破壊(Verbrechen)であるが、律法も実はそれと同じことをしていて、律法は一つの欠けているもの、つまり一つの「隙間」(Lücke)を表現している。というのは律法は犯罪者の命を破壊することによって自然全体の命を破壊し、一つの隙間を作るからである。つまり律法は「殺してはならない」という命令を下しながら、実際には命の破壊を行うという矛盾に陥っているが、なぜこのようなことになるのか。

ヘーゲルの考察によれば、正義には一般的なもの・思惟されたものとしての正義および、現実的な正義、つまり一つの生ける者の内に存在するものとしての正義があって、両者の間には矛盾がある。もしもある者が死罪に値する罪を犯せば、その者を赦すことは一般的な正義に反することになる。従って、彼は罰として必ず殺されなければならないが、これは現実的な正義、つまり個体としての命を尊重するという正義に対立することになる。従って、律法には本来的な意味での赦しや和解はありえないことになる。

このように律法が命の外側にあって命と対立しているのに対して、「運命」(Schicksal)は命

の内側に存在する。つまり律法による罰は自然（自分）の外側にある、自然とは疎遠なものとしての恐怖を与える。ユダヤ人は良心の呵責を罰（審判）に対する恐怖として受け取り、自分の負い目を債権者である神に返済することによって恐怖から逃れようとした。これに対して運命による恐怖は疎遠なものとして生じる恐怖ではない。運命は自己自身についての意識であり、自己自身を一つの敵対的なもの（罪）として意識する意識である。すなわち、ある事柄を「運命」として受け取るかどうかは個人の意識によって相違することになる。従って、それはいつも個人の運命であり、個性、パトス（傾向、衝動、欲求）など律法によって否定され、排除され、罰で威嚇されているすべてのものを包含する。従って人は自己自身の内に命を見いだす愛の感情によって自分の運命と和解する可能性を有する。そして、この愛はイエスの教えによって宣べ伝えられている。イエスはパリサイ人と異なり、罪とその赦しの概念を自然の中側に見いだした。彼は「罪の女」に対して「あなたの罪は赦された」と宣言した（ルカ7:48）。ここでヘーゲルは愛の本質を「心情」（Gemüt）として規定する。罪の赦しとは、罪を客観的に消し去るとか、依然として存在する運命を破壊するということではなくて、それはイエスが彼女の信仰の内に自分と等しい一つの心情を認め、この心情が律法と運命とを超えていることをそこに読みとったということなのである¹⁹⁾。つまり、イエスは清い魂を持っていたので、「罪の女」の中に清められた魂を見いだすことができた。このように信仰は精神による精神の一認識であり、互いに等しい精神のみが互いに認識し合い、理解し合うことができる。「罪の女」はほかのユダヤ人のように、神の審判に対する恐怖からイエスに接近したのではなかろう。彼女はおそらく自分の命の中に満たされないものを感じ、自己自身の内にある敵対的なものを運命として意識していたのであろう。それゆえ、彼女を苦しめるものは彼女と疎遠なものではなく、むしろ彼女の内側にあるものであった。そして彼女がイエスに会ったとき、命を充満させる愛をイエスの内に見いだした。この出来事は彼女の外側で起こったのではなく、彼女の内側を通してイエスの内側で起こったのである。イエスは「この女は多く愛したから、その多くの罪は赦されているのである。少しだけ赦された者は、少しだけしか愛さない」と語っている（ルカ7:47）。これは罪が赦されるためにはその数量だけの愛という善行を積まなければならぬということではない。またイエスを多く愛する者はその報酬としてイエスに愛されるということでもない。そうではなくて、自分の心情をイエスに多く注ぐ者は、それだけイエスの愛によって自分の命を充満させることができるという意味である。自分の命を自分の力によって拡大しようとする者は、自分の中に敵対的なもの、つまり罪を作り出す。しかし自分の命（愛）を自分の外側に、つまりイエスに注ぎ出す者は、逆にイエスの愛によって満たされることにより、自己の内なる運命と和解し、命の充満を楽しむことができる。なぜならイエスこそが命と愛の根源であるからである。

それではなぜイエスは命と愛の根源であると言えるのか。私見によれば、それはイエスが「罪の女」の心情を受け入れ、彼女の心情と一つになる力を持っていたからである。ヘーゲルは「受容」という言葉を使っていないが、「自分と等しい一つの心情を認める」ということや「精神による精神の一認識」とは、まさに相手の人格や心情をそのまますべて受容することである

と解釈しうる。言い換えれば、自己の心情を相手の心情と一致させない者は、眞の愛を理解することはできない。これに関連してティリッヒの見解によれば、「信仰による恵みからの義認」(疎外された人間の神による受容)の命題が現代のプロテスタントの説教と教えにおいてほとんど完全に見落とされていて、たとえそれが教えの定式としては守られていても、教えの精神において葬り去られている。そしてこの受容の命題は心理療法(Psychotherapie)において新たに認識されたために、教会の信徒は牧師ではなく、心理療法医に助けを求めるようになった。ティリッヒはこの事実を深刻に受け止め、自分自身を受け入れることができない者を神が受け入れているということが宣教の中心であり、説教や牧会にとって基本である、と警告している²⁰⁾。

青年ヘーゲルは当時のプロテスタントの信仰や神学に対してティリッヒと同じような批判的意識を抱いていたのではないだろうか。そして彼はイエスの愛から「心情の一致」、すなわち「受容」の心情を学ぶことによって、キリスト教の本来の精神を再発見したのであろう。ただしそれはプロテスタントにおける信仰義認の教理をそのまま踏襲することではなかった。というのは信仰義認の教理は、イエスの十字架による贖罪が基本要素になっているが、ヘーゲルにとってイエスの愛による受容はそのような条件を伴っていない。彼の解釈によれば、イエスが「罪の女」に対して「あなたの罪は赦された」と宣言したとき、それは十字架の贖罪を前提にしていない。もっともヘーゲルの聖書解釈は、プロテスタントの贖罪論を逸脱したものかもしれないが、原始キリスト教の教えに反するものではないと思われる。なぜならすでにヨハネ福音書では、贖罪の概念は十字架の出来事に限定されていないからである。そこではイエスは「世の罪を取り除く神の子羊」(ヨハネ 1:29,36)であり、イエスの生涯全体が贖罪と献身の使命を帯びていて、十字架はその終局点にすぎない。しかも十字架は、イエスが栄光を受けるための過程となっている(同12:23-24)。そして初期ヘーゲルの思想は基本的にこのようなヨハネの神学を継承しているのである。

さらにヘーゲルが論述しているイエスの受容の精神は、精神分析のそれとも異なることに注意すべきである。後者はクライアントの感情を理解し、彼(彼女)の人格をありのままに受け入れることである。これに対して前者はそれに留まらない。ヘーゲルにとってイエスは神の子であり、彼に出会う人の内側に清められた魂を見いだす。「罪の女」の場合も同様であった。イエスの受容は、罪人と見なされていた人々の中に清められた魂を認めて、それを神性の高さへと引き上げることであった。

3. 神のマスク

ティリッヒの解釈に従えば、ヘーゲルはルターの神論から大きな影響を受けているが、ルターの神学において神の本質はいつも隠されていて、そのマスク(Maske)を通してのみ我々に現れる²¹⁾。ここでもう少し詳しくルターの神学について考察する必要が生じてくる。

パウル・アルトハウスの解釈によれば、ルターの神論は哲学的な「思弁」からではなく、罪人としての自覚から生じている。「思弁」(Spekulation)は神をその「即自」(An-sich)にお

いて、つまりその莊厳さにおいて、つまり天国において認識しようとする²²⁾。ここでの「思弁」とはヘーゲル的な意味ではなく、一般的な意味で使用されるものであり、具体的な信仰体験を伴わない抽象的な思惟のことを言っている。また「即自」とは一般的、抽象的なものを意味する。そこでこの「思弁」は神を抽象的な概念として、あるいは伝統的な社会通念から学んだ像としてとらえようとするから、そこから描かれる神は莊嚴で栄光に包まれた絶対者である。しかし人間は罪の中に墮落しているから、その本性によっては「裸の神」(Deus nudus)、すなわち栄光の神を知ることはできない。従ってこの「思弁」においては栄光の神と人間とは相互に敵対しているのである。だからこそカントの観念論において神は理性を超越したものとして認識の対象外に置かれ、信仰の領域に閉じこめられたのである。つまりカントの二元論はルター神学から生じる必然の帰結であり、神と人との対立・分裂は固定化されているが、この思惟の枠組みはバルト、ブルンナーなどの初期弁証法神学に色濃く反映している。

もちろんルターは神の啓示を認めるが、彼にとって人間に啓示される神は、「衣をまとった神」(Deus indutus) または「仮面 (Maske) をかぶった神」である。ルターによれば、「神は覆われて我々に到来し、我々のために霧と影を作る」(Ideo tectus ad nos venit, facit nobis nebulam et umbram)²³⁾。聖書の神は無限において見いだされるのではなく、自分を有限化し、人間化し、具体的な場、つまりエルサレム神殿の中に自分を束縛する。神は具体的な行為と特定の歴史においてのみ、つまり預言者と約束においてのみ示される。そこで人は神と出会うが、しかしそれは神それ自体ではなく、神の衣、神のマスクにすぎない。

ところでルターの神論は「隠された神」という旧約思想から形成されている。すなわち、モーセがイスラエルの神に「あなたの栄光を示してください」と頼んだとき、神は「あなたはわたしの顔を見ることはできない。わたしを見て、なお生きている人はないからである。見よ、わたしのかたわらに一つの所がある。あなたは岩の上に立ちなさい。わたしの栄光がそこを通り過ぎるとき、わたしはあなたを岩の裂け目に入れて、わたしが通り過ぎるまで、手であなたをおおうであろう。そしてわたしが手をのけるとき、あなたはわたしのうしろを見るが、わたしの顔は見ないであろう」と答えた(出エジプト33:18-23)。すなわち、神と人間との間には本質的な差異があり、人間は神の顔、つまり神の本来の姿を見ることができない。もしもそれを見ようとすれば、その人は必ず殺されてしまう。人間の本性は神の栄光に耐えることができないからである。

実はこの思想に類似したものがギリシャ神話にある。ギリシャの神々は人間にその眞の姿を示さず、現れるときは必ず人間の姿で現れる。たとえばゼウスは愛人セメレに対して最初は人間の姿で現れたが、彼女の懇願によってついに雷光と雷鳴と共にその眞の姿を現したので、彼女はその炎によって焼き殺されてしまった。しかしイスラエルの神は、はっきりと人間の姿によって現れることはなく、その「後ろ姿」しか認識されない。神の「後ろ姿」とは何か。それは歴史化された神であり、言い換えれば過去に存在した神である。旧約の物語は歴史化されている。なるほど神は過去においてアブラハム、モーセ、そして預言者などのユダヤ人に現れたかもしれない。しかし現在、神殿は消滅し、預言者もいない。聖書の読者にとってその神は

過去の世界で行動した神であり、今はその痕跡を留めているだけである。現代の我々にとって神は不在であり、我々は神のいない世界に住んでいるように思われる。神の最終的な救いは、はるか遠い未来のかなたへと先送りされているように思われる。従って、神学者は「神の後ろ姿」を見ながら、神の有限化されたもの（可視的なもの）を認識するほかはない。そして神の可視的なものは新約においてはイエスの十字架と苦しみである。しかしそにおいても神は隠されたものとして啓示され、神の言葉の背後に、その彼岸に神自身（Deus ipse）がひかえている²⁴⁾。

このモティーフは青年ヘーゲルによって大胆に展開されている。すなわち、第一に彼はイエスにおいて有限化され、人間化された神を見いだす。イエスが神の子であることは、その神性によってではなく、その人性によって啓示されるのである。第二にヘーゲルは「神の不在」をユダヤ教だけではなく、当時のプロテスタント思想に見いだすのである。この認識は後に「不幸な意識」や「神の死」の思想へと発展している。彼によれば、キリスト教が民族宗教になりえない根本的な原因は「神の不在」にあるから、神を終末時に押しやるのではなく、神を現在化することが必要なのである。

ヘーゲルにとって旧約の律法は、神と人とを対立、分裂させ、神を主人、人を奴隸とする関係を固定化させた。そして律法が規定する罰は神の審判に等しいから、律法はその侵害者にとっては威嚇するデーモン（Dämon），つまり恐ろしい靈として映り、和解は不可能となる。ティリッヒの解釈によれば、ヘーゲルはルターにおける神のマスクをデモニッシュ（恐ろしい靈のような）なものとして理解する²⁵⁾。そこでまずルターによるデーモンについて説明すれば、それは悪魔（Teufel）と同一視されているが、善惡二元論の宗教に見られるような、神に敵対する原理ではなく、神の手段あるいは道具であり、侵害者の罪に対する呪いと怒りの人格化である。神は自分自身によってではなく、手段や道具によってそれを行う。そこでルターの悪魔論を発展すれば、悪魔は現象において怒りの神と同じであると解釈しうる。神のマスクは我々の存在に対応していて、神を失った者にとって神はデモニッシュなマスク（恐ろしい形相）によって現れる。神を信じない者にとって神は実際にデモニッシュであり、それが出会いとして感じられる。

現象において怒りの神と悪魔が同じであるということは、心理学的に展開すれば、悪魔は神の影法師であると言えるのではないか。神の絶対的な正義は悪人を滅ぼさなければ完成されないが、悪人を殺すことは神自身が制定した正義、つまり「汝、殺すなかれ」（申命 5:17）という律法に反することになる。そこで神においても正義は完成されないという運命が神自身の内にある。従って神の怒り、弾劾、あるいは罰は神の本体ではなく、影の部分において行われざるをえない。破壊や呪いは神自身の人格において現れてはならない側面である。それゆえそれは神の影として生きるほかはない。影は物理的な実体を持たないが、光の欠如である限り、実存するから、単なる虚無ではない。神の本質、つまり愛、慈悲、赦しという光の要素が強くなればなるほど、影の部分である悪魔の本質も鮮明となる。すなわち死をもたらす冷酷、峻厳、苛烈という本質である。

ところがヘーゲルはデモーニッシュなものとしての神との出会いを真実なものとは考えない。神の怒り、審判は神のデモーニッシュな仮面にすぎない。眞の神との出会いは、イエスの人格を通した神と人との心情の一致であり、命の充満である。

III 神の内在

1. イエスの神性

ヘーゲルはイエスの神性をギリシャ思想からではなく、ヨハネ福音書のキリスト論から引き出している。

「二つの自立した意志、二つの実体はない。神と人とは一つにならなければならない。しかし人間は子（Sohn）であり、神は父である。人間は自立しているのではなく、人間が対立し、変容（Modifikation）である限りにおいてのみ、自分自身で存在する。それゆえ、父は彼（子）の内にいて、この子の内に彼の弟子たちもいる。彼らも彼（子）と一つである。現実の実体変化があり、すなわち現実に父が子の内に住み、子が彼の弟子たちの内に住んでいる。これらすべては、複数の実体ではなく、また完全に分離して単に一般的な概念においてのみ一つなのでもなく、ぶどうの木とそのぶどうのようなものである。神性の生ける命（Leben）は彼らの内にある。イエスは彼に対するこの信仰を要求する。すなわち、人の子への信仰である。すなわち、父が彼の内に住むということと、彼（イエス）を信じるものは誰でも、そのものに彼（イエス）が住み、また父も住むということである。（中略）彼（イエス）を単なる人間の教師とすることは、神性を世界と自然と人間から取り去ることである。イエスはメシアと呼ばれた。人の子だけがそうであり、ほかの人はそうなりえない。自然に対する不信仰のみがほかのもの、つまり自然を超えるものを期待することができた。しかし、自然を超えるものは自然の下にあるもののかたわらにだけ現に存在する。というのは全体は、分離されているにもかかわらず、いつもそこになければならないからである。すなわち、神は愛であり、愛は神であり、愛以外のほかの神性はない」²⁶⁾。

ヘーゲルにとって神の本質とは愛であり、そして統一された命である。愛は全体（ein Ganzes）であり、総和（die Summe）ではない。後者は本来一致していないものを第二次的に結合しただけの作為的なものにすぎない。これに対して前者は、本来は一致していたものが現実には分裂していることを意味している。これはヨハネの思想に基づいていると思われる（I ヨハネ 4:16）。つまり、イエスはまことのぶどうの木、信徒はぶどうの枝である。ぶどうの木から枝に樹液が流れるように、イエスから信徒へと神性という命が流れ込む。イエスは死を克服した命そのものであり、命の源である。それゆえイエスの愛に留まるものは、イエスの命を永遠に受けることができる（ヨハネ10:28;11:25;15:1-10）。すなわち愛とは個別の命を神という包括的な命において統一するものである。というのは神的なものは完全に純粋な命であり、必然的に自分自身の内に對立するものを含んでいないから、対立し、分裂している人間の命を一つに包括する力を持っているのである。

「神と人とは一つにならなければならぬ」（Gott und der Mensch müssen also eins sein）

とはどういう意味なのだろうか。反省の概念によれば、人間的本質と神的本質は区別、分離され、両者は絶対に異質なものとして指定される。悟性の機能とはまさにこの反省のことである。ユダヤ人たちはこの概念しか持っていないから、人間と神との間に超えがたい一つの裂け目を意識していた。そこでイエスが神を自分の父と呼び、自分と父とが一つであると語ったとき、ユダヤ人たちはイエスが神を冒瀆していると考えた（ヨハネ10:30）。人間は完全に独立した命ではなく、神の命から派生した一つの変容（Modifikation）にすぎない。人間は自分を神と対立させたり、あるいは自分が一つの命の変容であって、命の根源ではないと意識する限りにおいて神から自立しているにすぎない。人間は信じるもの自身の内に神的なもの、すなわち光と命があることに気づく（ヨハネ4:24）。ヘーゲルによれば、人間の内在する神性とは愛の精神であり、信仰とは人間の精神が神の精神によって認識され、愛されていることを認識することである。このような神における愛の精神は、聖書では聖霊と呼ばれている。そして人の子に逆らう者は赦されるが、聖霊に逆らう者は永遠にその罪を赦されない（マタイ12:32）。人の子に逆らうということは一度イエスにつまずくことであり、つまずきは神の愛によって赦される。しかし聖霊に逆らうということは、自己の内なる神性を破壊することを指し、それは自ら神との交わりを遮断しているから、もはや神の愛と命を受けることができないのである。

ヘーゲルが語っている父と子の相互内在のモティーフは、ヨハネの神学の重要な要素を形成している。子は父の内にいて、父は子の内にいる（ヨハネ14:11）。これは子が父の永遠性の内に留まっていたこと、そして子の受肉によって反対に父の神性が子の内に留まっていることを意味している。しかも父と子の相互内在の原理は、子と弟子たちとの関係にも適用されている。弟子たちは子の内に留まり、子は弟子たちの内に留まる（同14:20;15:4）。これはイエスの実存が神によって決定され、それと同様に弟子たちの実存がイエスによって決定されることを表している。さらにこれは神性の命が父から子を通して弟子たちへと継続的に流れ出していることをも意味している。このようにヘーゲルはヨハネの神学によってイエスの内に永遠の命を見いだしたのである。

それゆえヘーゲルは「イエスを単なる人間の教師と見なすことは、神性を世界と自然と人間から取り去ることである」と語っているのである。キリスト教の伝統ではイエスの神性は、先在のロゴス・キリスト論によって基礎づけられてきた。これはキリストが永遠の初めに父から生まれたロゴスであったが、人類の救済のために受肉して人間イエスとなったという教説である。従って神性は世界、自然、人間を超越した異質なものであって、本来それらには宿っていないという思想を前提としている。従ってこのキリスト論によれば、イエスにおける神性と人性との一致を説明することは困難である。ところがヘーゲルは神性を世界、自然、人間から切り離してはならないと考えている。すなわち彼のキリスト論は、地上を歩んだ人間イエスから思考を始めて、その人性や自然の内に神性を見いだそうとする論理である。これは第一に神性と人性とが決して単純に同一であるということではなく、神から人への神性の内在的流出を意味している。まことのぶどうの木からぶどうの枝へと神性が内在的に流出しているのである。また第二に彼のキリスト論は神性が人性とは異質のものではなく、むしろ具体的な人性である

愛を捨象しては具体的な神性を語ることができないということを意味している。イエスの愛は人間として最高のものであったからこそ、神の次元にまで到達していると言えるのである。それゆえイエスにおける神性と人性とは区別されながらも一致する。しかしながらイエスが神性を有するからと言って、イエスを単純に神と呼ぶことはできない。なぜなら、彼は「人の子」つまり眞の人間であるからである。イエスが人の子であるということは、彼が個体性 (Individualität) を有しているということである。従って、イエスは自分を神それ自体ではなく、「神の子」として意識する。彼が神の子であるということは、彼の内に神の靈 (聖靈) が宿っていたということである。彼の力と教えとはすべて父から与えられたものである。彼の命は彼の内にあるが、同時に彼よりも高い存在から来る。それを彼は父と呼ぶ。

ヨハネ福音書の冒頭では神と神的なものについて一連の定立的命題が示されている。「初めに言葉（ロゴス）があった。言葉は神と共にあった。言葉は神であった。この言葉は初めに神と共にあった。この言葉に命があった。そしてこの命は人の光であった」（ヨハネ 1:1,2,4）。ヘーゲルの解釈によれば、これらの文章の述語（・・・であった）は概念ではない²⁷⁾。つまりこれらの述語は一つの反省（主語と述語を区別、分離し、区別されたものを固定する機能）の表現が必然的に包含しているような一般者ではなく、それ自身存在者であり、生ける者である。すなわち、ここではロゴスは一つの現実的なもの、個体としてとらえられている。しかし反省の論理によれば、「神=ロゴス」とはならない。神はロゴスという形式における素材に限定されるものではないからである。従ってストア派の哲学に見られるように、ロゴスを普遍的存在者としてとらえなければ、ロゴスが神であるという命題は成立しない。それではロゴスが一つの現実的なもの、個体でありながら、同時に一つの無限で純粋な命、すなわち神であるという命題がなぜ成立しうるのか。

これに関して、後にヘーゲルは「フィヒテとシェリングの差異」という論文の中で二つの命題について論じている²⁸⁾。第一の命題は「A=A」であり、一方の A は主体としての A であり、他方の A は客体としての A である。これは対立しない二つの間においてのみ成立する一致を意味している。悟性 (Verstand) はこの同一性しか認めない。従って悟性にとってもしも B が A と異なっているならば、第二の命題「A=B」は、絶対に成立しえない。もしもこれが成立するならば、それは「A=A」と同じ意味を持つ命題にすぎない。カントが語る「理性」 (Vernunft) はこの「悟性」の範囲内にあり、有限性の制約を克服することはできない。従ってこの「理性」によっては神を認識することはできず、神と人との二元論的な分裂は永続する。これに對して、ヘーゲルの「理性」は第二の命題の成立を認める。つまりこの「理性」は主体と客体の差異を認めつつ、両者の一致を実現すると説かれる。

それゆえ、ヘーゲルの自然哲学において「木が石である」という文章は意味を獲得しうる。そして「ロゴスは神であった」（ヨハネ 1:1）、「イエス・キリストはまことの神、永遠の命である」（ヨハネ 5:20）は、「A=B」の命題に相当するが、これはカント的な理性によっては決して理解できるものではなく、ヘーゲル的な理性によってのみ理解できるものである。彼にとって神とキリストとの関係、神と人間との関係、あるいは神と世界との関係は、生ける関係であ

り、神秘的にのみ語りうるものである。つまりヘーゲルの理性とは、神秘的な事柄を理解しうる能力である。「イエスは神である」という命題は、「A=A」の意味ではないから、イエスと神との間に差異がないということではない。なるほど両者の間には差異があるが、これは「変容」(Modifikation)としてのそれである。つまりイエスの命は父の命の変容であり、生ける者の無限性を現し出していると言える。

ところでヘーゲルにとってイエスの復活の信仰的な意味は何か。ヘーゲルはイエスの復活が史実であるかどうかという問題をあまり重要視しない。彼は復活の史実性の観点が悟性の事柄に留まり、信仰にとっては無意味であると考える。というのは復活を史実的に理解しようとする試みは、それを過去の客観的出来事として固定化することにつながり、生きているものをとらえることにはならないからである。重要なことは、イエスが現在生きていて、我々に働きかけているかどうかである。これはルードルフ・ブルトマンの復活理解を先取りするものであり、復活の現在化であると言えるが、この復活論はヨハネの思想から発展している。つまりヨハネ福音書においてイエスと聖霊は一体化しているが、この関係はイエスが地上を去った後も続く。すなわち、聖霊降臨とは、イエスが昇天した後にその代わりに聖霊が後継者として信徒に留まるという意味ではなく、イエスが聖霊と一体になって地上に再来するということである。なぜなら、聖霊降臨とイエスの再臨は同時的に起こると預言されているからである（ヨハネ14:3,20;16:16）。別れの説教では聖霊の到来と共にイエスの再臨が約束されている。

ただし、肉体を持った神の子はすでにこの世にいないのだから、残された弟子たちは、もはや一個の人格の内に無限の命（神性）を見ることはできない。イエスの死と共に弟子たちは再び見えるものと見えないもの、現実と靈との分裂へと引き戻される。なるほど靈は不死で、弟子たちの想起の内にイエスの人間性の像は残るが、想起は不完全な像にすぎない。この像はイエスの復活、昇天により聖霊、つまり命を吹き込まれる。靈と体は一人の神における新しい一致の内に収斂する。

もっともヘーゲルは神性の客觀性を否定しているのではなく、それは教団を統一する愛において表現されると考える。イエスが永遠の命を内に持っているのと同様に、彼を信じる人々もまた無限の命に至るはずである（ヨハネ 6:40）。ヘーゲルによれば、この無限の命は二つの聖礼典によって象徴化されている²⁹⁾。その第一は水によるバプテスマであるが、これは無限なものの中へ入って一杯になってみたいという憧憬を象徴的に満たしてくれる。水の中へ潜り込む者は、目の前に疎遠なものを持っているが、それはたちまち彼の周囲を包んでしまい、彼を世界から引き離す。そして充満する水の中には、間隙はなく、限定も多様性もない。それは多様な世俗を忘却させ、最も單一で同一の世界を感じさせる。バプテスマにおいて神の靈は彼らの本質に浸透し、彼らは神的なものの中へ聖別され、彼らの本質はイエスによって完成された神的なものの内に生きている（マタイ 28:18-20）。その第二は聖餐（主の晚餐）であるが、パンとぶどう酒は単に客体的であるだけではなく、ヘーゲルにとってそれは神秘的な行為である。一つのパンを食べ、同じ杯のぶどう酒を飲むことは、愛と精神において信徒たちを一致させる。イエスの体と血が彼らの中に浸透して、彼らを神的にし、愛にする。このようにキリストの共同

体は、一つの概念によって統一されているのではなく、命と愛によって統一されている。愛において人間は他者の内に自分自身を再発見する。それゆえ愛は命の統一であると言えよう。

ただし青年ヘーゲルはイエスの愛によって単純に世界が統一されると考えていたわけではない。むしろ彼は教会と国家、神への奉仕 (Gottesdienst) と命 (Leben)、敬虔と徳、靈的な働きと世俗の働きとが、決して一つに融合することができないということがキリスト教会の運命であると述べている³⁰⁾。後に彼は各々二つの対立したものを融和させることを哲学上の課題とし、その可能性をプロイセン王国に求めたが、それは結局失敗に終わっている。

2. 汎在神論

以上のようにヘーゲルは、ユダヤ教およびドイツのプロテスタントの超越的な神概念を批判し、二元論を廃棄しようとしているが、これは汎神論的な一元論への転換を意味しているのだろうか。ここで汎神論 (Pantheismus) そのものの定義が問題となってくるが、「すべては神である」 (Alles-Gott-Sein) という意味における汎神論はヘーゲルと無関係である。すなわち、一般的な汎神論の定義によると、それは万有、森羅万象、宇宙における個々の事物がすべて直接的にあるがままで神であると主張する神概念である。しかしへーゲルの見解によれば、そのような汎神論は実際の宗教や哲学において存在しなかった。スピノザ主義でも東洋的な汎神論でも神的なものはある内容の一般的なもの、諸事物の本質のみであり、個物としての万有ではない³¹⁾。ただしハンス・キュングが解釈しているように、ヘーゲルは生きていて運動する、人間と世界の "In-Gott-Sein" (神の内にある存在) の意味における「汎在神論」 (Panentheismus) を肯定していると思われる³²⁾。たとえば、ヘーゲルにとって神は現在し、遍在し、すべての精神の中にある精神として存在する³³⁾。つまり神は彼岸にある超越的な存在ではなく、人間精神に内在する神であり、かつそれは一つの絶対精神としてあらゆる個別の精神を一つに一致させ、全体的に包括している。有限な個物の中に無限な精神が宿っていて、有限な精神は無限な精神の中に自己を見いだす。それゆえ、神は人間と世界に内在していると同時に、人間と世界は神に内在しているとも言える。これはすでに論述したように、ヨハネ福音書における父と子の「相互内在」のモティーフを応用した思想であろう。すなわち、子が父の内にいて、同時に父が子の内にいるように、弟子たちが子の内にいて、同時に子が弟子たちの内にいる (ヨハネ14: 11, 20)。青年ヘーゲルは、このモティーフがイエスと世界全体の関係にも当てはまると考えたのであるが、それについて彼は次のように述べている。

「空間として計測できない無限の存在は、同時に特定の空間の内にいる。それはあたかも次のようにである。すなわち、すべての天空が彼を包み込むことができなかつたが、彼は今やマリアの膝の上にいる」³⁴⁾。

ウルリッヒ・アーゼンドルフの解釈によれば、この文章はルターの『小教理問答書』における使徒信条の解説に対応している。すなわち「私は、父から永遠の内に生まれたまことの神であり、乙女マリアから生まれたまことの人、イエス・キリストが私の主であると信じる」という解説である³⁵⁾。しかもここではすでに神と人との分裂というカント的な二元論の克服が試み

られている。「彼」とはイエスを指している。イエスは神性を有するがゆえに、全世界はイエスの神性を包み込むことはできない。しかしイエスは同時に人性を有するがゆえに、母マリアはイエスの人性を抱くことができる。上の文章においてイエスにおける神性と人性との一致のモティーフが美しく語られている。イエスの人格において神は世界に内在し、しかも神性そのものは人性や自然に還元させず、無限性を保有する。従って、神性が世界に内在すると言っても、それは一般的ではなく、あくまでイエスの人格を通してであり、イエスの受肉を前提としていると解すべきである。すなわち、神性が我々の精神に宿るのは、イエスの人性を通してであり、それ以外にはありえない。

それゆえ、ヘーゲルの汎在神論は新プラトン主義における流出説とは異なり、世界が一般的に神からの神性の流出（Emanation der Gottheit）で満ちているという思想ではない。なぜなら、もしもそうなれば、現実的なものは徹頭徹尾一つの神的なものということになるが、個々の自然はそれ自体が神性を有しているとは言えないからである。ヘーゲルは現実的なものが無限の分割の部分であると述べているが、私見によれば、それは「精神的な意識において」という限定が付いていると解釈すべきであろう³⁶⁾。そしてヘーゲルによれば、対立するもの、死せるものとしての個々のものは、同時に無限なる命の木の小枝である。全体は各部分の外にあるが、同時に各部分は一つの全体であり、生ける者たちの生ける関係であり、つまり一つの等しい命である³⁷⁾。ここで彼が用いている「生ける者」（das Lebendige）という用語は、プラトンの用語<*ζωον*>（生命体）に由来している。プラトンは神を不死の生命体と呼んだが、それは宇宙の唯一の原理、唯一の生きた体系である³⁸⁾。しかしそれによってヘーゲルがヨハネの神学をギリシャ的に換骨奪胎したと決めつけることはできない。というのも、すでに古代教会の時代から神学者たちは、新プラトン主義を始めとするギリシャ哲学の用語をさかんに用いているからである。たとえば偽ディオニュシオスとエリウゲナが世界の創造を説明するために善の流出や発出という新プラトン主義的な概念を用いている。しかし彼らはそれを新プラトン主義の意味とは全く異なる新しい意味で用いているのである。これはキリスト教のギリシャ化と言うよりもむしろ新プラトン主義のキリスト教化と言うべきであろう³⁹⁾。この現象はヘーゲルの場合にも当てはまると考えられる。彼は「生ける者」「一つの等しい命」というプラトン的な用語を用いているが、それは宇宙の唯一の原理のような形而上学的概念として表現するためではなく、ヨハネ神学の命の概念をより明確に表現するためである。すなわち、木の枝としての弟子たちまたは信徒は、永遠の命であるイエスにつながることによって「生ける者」として生かされ、「一つの等しい命」として一致することができる。言い換えれば、イエスは弟子たちまたは信徒の内に留まるが、同時に彼らはイエスという実存の内側に留まって、イエスによって一つの生ける者とされる。従ってこれは一種の汎在神論であるが、ヘーゲルはそれによって宇宙の哲学的な原理を説明しているのではなく、イエスの救いによって永遠の命にあづかるという福音を語っているのである。

IV 結論

一般に誤解されているように、ヘーゲル哲学は決して単なる合理主義でも理想主義でもない。また青年ヘーゲルは、たしかに古代ギリシャの世界と文化にあこがれたが、それによってキリスト教を否定したり、廃棄しようとしたのではなく、むしろギリシャ文化を模範として民族宗教としてのキリスト教の再構築を模索した。彼の哲学にはすでに初期の段階において新プラトン主義的な神秘思想、古代ギリシャの運命論、ルターの神論などが複雑に混合している。これらの思想がヘーゲルに影響を及ぼしたことについては、すでに従来のヘーゲル研究によってある程度、論証されてきた。しかし初期ヘーゲルとヨハネ福音書との関連性については、今までほとんど顧みられることがなかったと言えよう。以上論述してきたように、ヨハネの神学、なかんずくそのキリスト論は、青年ヘーゲルの宗教的精神と世界観の形成に深い影響を及ぼしており、彼のイエス研究はヨハネのキリスト論を主要なモティーフにしていると言っても過言ではない。彼はヨハネの神学から神性の内在性、および愛（命）の全体性、根源性を学び、イエスの人格に神性と愛（命）の具現化を見いだした。そこに見いだされる生命力に満ちた精神と鋭い宗教批判は、ニーチェ哲学を先取りするものであり、今日の我々にも強く訴えかけるものを持っている。とくに心情の一致および世界に内在する神性という視点からイエスの愛を解釈していることは注目に値する。そしてヘーゲルはヨハネの神学を基本にして汎在神論を開拓し、それによって国家と社会に有益な民族宗教を構築しようとした。さらに晩年の彼は宗教そのものを哲学に止揚させようとした。

しかし彼の理想は結局実現せず、キリスト教は民族宗教にはならなかつたし、信仰が理性に取って代わられることもなかつた。またプロイセン王国は、反動的な官僚国家の色彩をますます強めていった。そこでティリッヒは、ヘーゲル哲学が現実世界の否定的な要素や絶望的な要素を捨象していると批判する。そこでは神と人間、彼岸と此岸はいつも分裂、対立している。人間の悲惨さは哲学によって解決されることはない。ヘーゲルは両者の和解をあまりにも急に求めたために、それがすでに観念において実現したかのように思いこんだのである。従ってティリッヒは、ヘーゲル哲学を「ヒュブリス (Hybris)」、すなわち神のようになろうとする人間の実例と見なす。ヒュブリスとは神的領域への自己栄光化を意味する。これは謙虚な精神においてもありうるから、高慢さと同じではない。ただしヘーゲルがヒュブリスに陥ったとき、人間を支配している有限性、不安、疎外などの深刻な実存的問題を見落としてしまつたのである。

注

- 1) Tillich, P., Vorlesung über Hegel (hrsg. v. E. Strum), Walter de Gruyter, 1995 (=Vorlesung), S. 104f. パウル・ティリッヒは、フランクフルト時代の講義録（1931-1932）に初期ヘーゲルの重要な神学論文を丹念にまとめて、簡潔に解説している。
- 2) 沢田章『ヘーゲル』（人と思想17）清水書院、1970年、32ページ以下。
- 3) Tillich, P., Vorlesung, S. 119.
- 4) Ibid., S. 53.

- 5) Ibid., S. 119f.
- 6) Ibid., S. 120–122.
- 7) Hegel, G. W. F., Frühe Schriften (Werke 1), Suhrkamp, 1994 (=Schriften), S. 277–279.
- 8) Ibid., S. 285.
- 9) Tillich, P., Vorlesung, S. 184.
- 10) イマヌエル・カント『純粹理性批判（上）』篠田英雄訳, 岩波文庫, 1961年, 43ページ。
- 11) イマヌエル・カント『純粹理性批判（下）』篠田英雄訳, 岩波文庫, 1962年, 67ページ。
- 12) Tillich, P., Vorlesung, S. 118.
- 13) Ibid., S. 129f.
- 14) Ibid., S. 201f.
- 15) Hegel, G. W. F., Schriften, S. 318.
- 16) Ibid., S. 324.
- 17) Ibid., S. 327.
- 18) Ibid., S. 338f., 343, 346, 354.
- 19) Ibid., S. 354.
- 20) Tillich, P., Offenbarung und Glaube (Gesammelte Werke 8), Evangelisches Verlagswerk, 1970, S. 328f.
- 21) Tillich, P., Vorlesung, S. 257.
- 22) Althaus, P., Die Theologie des Luthers, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1983, S. 32.
- 23) Idem.
- 24) Ibid., S. 240.
- 25) Tillich, P., Vorlesung, S. 257–259.
- 26) Hegel, G. W. F., Schriften, S. 304.
- 27) Ibid., S. 373.
- 28) G・W・F・ヘーゲル『フィヒテとシェリングの差異』戸田洋樹訳, 公論社, 1980年, 34ページ以下。
- 29) Hegel, G. W. F., Schriften, S. 365–369, 389–393.
- 30) Ibid., S. 418.
- 31) Hegel, G. W. F., Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. 1, Suhrkamp, 1986 (= Religion, Bd. 1), S. 98.
- 32) Küng, H., Menschwerdung Gottes, Serie Piper, 1989, S. 170.
- 33) Hegel, G. W. F., Religion, Bd. 1., S. 40.
- 34) Hegel, G. W. F., Schriften, S. 424.
- 35) Asendorf, U., Luther und Hegel, Franz Steiner, 1982, S.262;『ルター著作集第1集第8巻』聖文舎, 1971年, 580ページ。
- 36) Hegel, G. W. F., Schriften, S. 374.
- 37) Ibid., S. 376.
- 38) Hegel, G. W. F., Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. 2, Suhrkamp, 1986, S. 514.
- 39) R・L・シロニス『エリウゲナの思想と中世の新プラトン主義』創文社, 1992年, 63ページ。

(原稿受理1998年4月17日)