

「不幸な意識」について (I)

—ひとつの Hegel 解釈—

中 埜 肇

序

ヘーゲルの哲学体系の成立過程を追求するときに見出される注目すべき問題の一つは、1800年をもって境せられる彼の生涯における二つの時期、つまりフランクフルト時代とイェナ時代、の間に横たわる深い思想的断層である。前者においては、「キリスト教の精神とその運命」*Der Geist des Christentums und sein Schicksal* という労作の中に提示された「愛による運命の和解」¹⁾ *die Versöhnung des Schicksals durch die Liebe* のテーマによって象徴されるように、彼の関心の焦点は広い意味での生の問題に集められ、それが主として宗教もしくは神学研究というかたちで表現せられた。そしてヘーゲル青年期の宗教神学研究は、そのほとんどすべてがキリスト教の歴史的考察²⁾ という主題の下に行われたにもかかわらず、そこで彼の用いた観念や方法の中には、幼時より彼の精神に深く浸透していたギリシア悲劇の影響が強く働いているのであって、このことは既に多くの学者たちによって指摘された。³⁾ このようにヘーゲル哲学とギリシア悲劇との間にある深い内面的関連に注目することによって、あるひとつとはヘーゲルの思想体系そのものを *Pantragismus* とさえ呼ぶのである⁴⁾ が、このような傾向は彼

-
- 1) *Hegels theologische Jugendschriften herausgegeben von Hermann Nohl* (以下 Nohl と略記), S. 283
 - 2) *Der Geist des Christentums und sein Schicksal; Das Leben Jesu; Die Positivität der christlichen Religion usw.*
 - 3) z.B. W. Dilthey: *Die Jugendgeschichte Hegels* (SW.IV), S.86
 - 4) K. Rosenkranz: *Hegels Leben*, S.80; H. Glockner: *Hegel II, Hegels sämtliche Werke* (Glocknersche Ausgabe) XXII, S. 333

のフランクフルト時代およびそれ以前において特に強烈に現われる。極めて概括的な言い方をすれば、1800年以前をもって、ヘーゲルの *pantragische Periode* と呼ぶこともできよう。

これに反してイェナ時代に入ると、その最も初期の著作である「フィヒテ哲学体系とシェリング哲学体系との差異」 *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801) においてさえも既に彼独特の論理的思弁の傾向が強くと現れ、生の問題に対する関心は完全にその背後に退いてしまうかに見えるのである。そしてこのような論理的思弁こそいわばヘーゲルの本領であり、彼の思索のエレメントであると一般に考えられているのであって、一切の存在と歴史とを理念の自己展開の過程として説明しようとする彼の逞しい論理的エネルギーの故に、ヘーゲルの思想は多くの学者によって *Panlogismus* と称せられるが、¹⁾ この傾向は既にイェナ時代初期において顕著に現れはじめるのである。ところで何故1800年を境にしてこのように顕著な思想上の変化が、一見唐突と思われるほど、急激に現われるのであろうか。またこの思想的ギャップを埋め、相対立する二つの傾向を結びつけるものは無いのであろうか、もしあるとすれば、それはいかなるものであろうか、という疑問が当然提出されるであろう。²⁾

ところが実はこのような思想的断層の存在、もしくは思想体系内部の二元性は、ヘーゲルの場合、単に上に述べたような1800年をめぐる発展史上の問題であるにとどまらず、彼の世界観そのものに内在する本質的特徴なのである。何となればヘーゲルの哲学には一見相対立するかに思われるいくつかの契機、例えば合理性と非合理性、キリスト教と異教、神学と論理などが含まれており、これらの対立項を何らか仕方で総合するところにヘーゲルの学問

1) B. Erdmann に始まる多くの哲學家たち。なお *Panlogismus* はヘーゲルの場合を含めて、単に汎論理主義というよりもさらに広く汎理性主義 *Allvernunftlehre* と解せられるべきである。

2) もっともいわゆる「1800年の体系断片」 *Systemfragment von 1800* をもって、この断層を埋めるのにある程度役立つものと見做すことも決して不可能ではないが、充分とは言えないであろう。

的課題があったともいえるからである。簡単に言えば彼の哲学の本質は多元的な契機を綜合統一しようとする **aspiration** である。元来ヘーゲルの哲学は純粋な論理的構築でもなければ、単純な合理主義的構想でもなくて、「理性の達し得ない基底を何とかして合理化しようとする努力であり」、¹⁾ 「ヘーゲルの弁証法は論理であるよりも前に、まず歴史的生成を理解し、時間と概念とを和解せしめようとする思惟の努力である」²⁾ つまり「この合理主義者の魂の底にあるものは二重の秘密であり、このオプティミストの魂の底にあるものは二重の苦悩である」³⁾ このようにして自らの思想に内在する対立的契機を統一し、体系的二元性を克服しようとする努力はヘーゲルのすべての著作に現れていると言っても過ぎるものではない。

上に述べたように、ヘーゲルの発展史的二元性と体系的二元性とが重なり合った現象として1800年をめぐる思想的断層を指摘することができると思われるのであるが、われわれの課題はこの断層の底にあって、一見非連続と見えるものを繋ぎ、対立する要素を媒介し、**Pantragismus** と **Panlogismus** とを架橋するものを求めることである。あるいはそのような媒介者として一種の **Aristotelianism** というような超越的なファクターの介入を予想することもできるように思われるし、フィヒテ哲学の影響をそこに認めることも不

1) J. Wahl : *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, p.108

2) J. Hyppolite : *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel* (以下 *Introduction* と略記), p. 27

3) J. Wahl : *ibid.*

Wahl はこの点について次のようにも説明する。「ヘーゲルの仕事はロマン主義を克服し、ドグマを合理化し、同時に究極的には理性と現実とが一致する無時間的な調和の中に、具体的な世界の矛盾や悲劇そのものをいわば消滅せしめることであったということはもとより認められる。それにもかかわらず依然としてヘーゲル哲学の根底には悲劇的で、ロマンティックで、宗教的な要素があること、そしてヘーゲル哲学全体をこのようなもので作り上げてしまうことは誤りであるにしても、その哲学全体がいわばそれによって色付けされていることは真実である。あたかも概念の連鎖のように見えるこの教説の根源には、一種の神秘的直観と積極的な情熱とがある」(op. cit., préface V)

可能ではないかも知れないが、これらの因子はいずれも1800年を中心とする時期にはそれほど決定的な意味を持っていたとは確認できないのである。むしろ「pantragisme から panlogisme への移行は容易である。それは全能にして公正な『運命』の中に概念の弁証法を見出すだけで充分である」¹⁾とされるように、概念そのものの内在的展開によってその間の移行媒介を説明することが可能であるとわれわれは考える。そしてそのような媒介概念としてここに「不幸な意識」 **das unglückliche Bewusstsein** を取上げ、これの歴史的体系的分析を通して先に提示した課題を追求したいと思うのである。予め結論を言うならば、「不幸な意識」は生そのものに内在する **Problematik** であると同時に論理的構造を持ち、ヘブライズムに関するものであると共にヘレニズム的であり、神学的であるばかりでなく思弁的な概念でもある。そしてたまこの観念は言うまでもなく精神現象学の中で、意識の発展過程における一形態として登場するものであるが、実はその根源的な意味から言えば、ヘーゲルの全著作を貫く重要な基礎概念であり、「弁証法の魂」として彼の体系の核心にあり、折に触れてさまざまな姿で出現することに注目すべきであろう。

1

周知のように、「不幸な意識」は精神現象学の中で、「自己意識」の最後の、つまり「理性」へ移行する直前の段階として登場する。そしてそこでの叙述は、「不幸な意識」の「不幸」である所以が、ユダヤ教から中世カトリック教に至る宗教的意識形態の中に繰返し出現する存在と本質との分裂→統一→分裂という過程を必然的にたどるところにあるものとして描いている。このようにユダヤ教からキリスト教に至るヘブライズムを形成する精神の特質が不幸にあるとする考え方は、ヘーゲルにおいて、精神現象学に限られず、例えば歴史哲学²⁾等にも見られることであり、さらに彼が既にテュー

1) J. Hyppolite : Introduction, p. 42~43

2) Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Reclams Ausgabe), S.414

ビンゲンの学生時代に作製したものと推定される民族宗教に関する断片的論文の中でも、ギリシア人を「幸福な民」とし、キリスト教徒を「不幸な人」とする観方が現われているが、われわれはこの「不幸な意識」とヘブライズムとの結びつきの問題に関して、さし当ってフランクフルト時代に焦点を合せて考察すべきであると考え。何となれば精神現象学における「不幸な意識」の叙述は、実は前に挙げたフランクフルト時代の「キリスト教の精神とその運命」という論文を前提とし、これと密接な関連を持つものであると考えられるからである。つまりこの論文では、現象学において「不幸な意識」と呼ばれるべきものが「運命」という観念によって表現され、ユダヤ教およびキリスト教における「不幸な意識」はそれぞれ「アブラハムの運命」および「イエスの運命」の中に凝縮されているのである。たしかに生における問題性という点でも、その論理的構造においても、「不幸な意識」は「運命」と共通なものを持ち、後者が前者の先行形態であることは明らかであると言い得るのである。しかもまたこの「運命」という観念そのものがヘーゲルの思想的発展の中でそれ自身の歴史を持つ。すなわち「運命」はヘーゲルが幼少の時から親しんで来たギリシア悲劇から由来し、長く後年の思想にまで影響を及ぼすのである。もともと運命という観念はキリスト教的意識にとってはむしろ異質的なものであり、「イエスの運命」という発想はそのままでは正統キリスト教的であるとは言えないであろう。「ここでのイエスの立場は、ヘーゲルがギリシア悲劇から運命の概念を借り来って、普遍的なものにまで拡大したところのそれである」¹⁾ こうしてヘーゲルのキリスト教解釈には強い異教的傾斜があり、「不幸な意識」は「キリスト教的 Pantragismus」²⁾であるということが出来る。つまり「古代悲劇がキリストの悲劇への序曲をなす」³⁾わけである。

そこで先ず若いヘーゲルの思想において成熟した運命の概念に一瞥を加え

1) W. Dilthey : *ibid.*

2) H. Glockner : *op. cit.*, S. 566

3) J. Hyppolite : *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*
(以下 *Genèse* と略記), p. 186

よう。この概念の成立に与って力のあったのは、既に述べたように、ギリシア悲劇によって触発醸成された彼の内面的思索体験であったであろうが、それ以外に彼の外面的生体験（例えばフランクフルトで彼自らその証人とならなければならなかった、チュービンゲン神学校以来の親友である詩人フリードリヒ・ヘルダーリンをめぐる愛の悲劇）をもその成立契機に数えることができるように思われる。しかしいずれにしても運命観念が若いヘーゲル、特にフランクフルト時代の彼の思索の結晶であることは疑いが無い。「ヘーゲルの弁証法の基礎にあり、否定および矛盾の理論によって論理的洗練を受ける前に、歴史に関するヘーゲルの最初の考察に靈感を与えたのは、（運命という）悲劇の一定の概念である。運命ということばは既にベルン時代の労作にも見られるが、この観念がヘレニズムおよびギリシア悲劇によって靈感を与えられて、彼の哲学の中心的な役割を果たすのは特にフランクフルト時代においてである。……フランクフルト時代の前景を過ぎるものは、生全体および生のあらゆる表現の中にある非合理的な要素である。しかし未来の論理学の著者（ヘーゲル）は、神秘主義や非合理的な汎神論に没頭してしまうことなく、この生を把握するにふさわしいところまで理性を拡大しようと努める。運命の観念は、正確に言えば、このような合理的非合理的概念であって、ヘーゲルはこれの援けを借りて、生と歴史との独自の弁証法を作り上げたのである」¹⁾

さて人間の倫理的行為には常に決断による可能性の選択が先行する。むしろ決断と選択とが行為の主要契機である。そして主体によって選ばれた可能性は直ちに現実性へと転化し、主体との間に明確な緊張関係が成立する。行為の倫理はその関係の理法であると言ってよいであろう。特に行為の成立する現実の状況が二個の離接的（*alternative*）可能性に分裂している場合、その一方を選びとることは、それに与みし、それに対する責めを負うことであると同時に、他方の可能性に敵対し、それから与えられる反作用を主体的に引き受けることでもある。このことはヘーゲル自身が精神現象学の中で、ソボク

1) J. Hyppolite : Introduction, p. 39~40

レスの悲劇「アンティゴネー」を借りて詳しく論じているところである。もしサルトルの概念を用いることが許されるとすれば、行為は本質的にアンガジュマン (engagement) である。行為することによって人間は可能性より転化した現実性の中に身を投じ、これに自らを賭けるとともに、現実を自らの中に引入れる。すなわち行為を通して人間は自己を現実化するのである。そして運命はまさしくここに現われる。運命とは、簡単に言えば、行為することによって自らの上に引受けられた現実性である。従って運命は行為の **Doppelgänger** であり、行為のあるところに必ず運命は出現する。「運命とは行為そのものの等しい反作用であり、自分が自ら敵に廻したものの反作用である」¹⁾ しかも行為は決意の実現であり、自己そのものの外化であるから、この反作用は外化された自己の元の自己に対する反動である。言い換えれば運命とは自己が自己に対して他者となり、自己に対して敵対すること、つまり自己の分裂状態であり、分裂された自己である。自己の分裂は意識の対自化であり、自己意識に他ならない。本来ならば自己同一体であるべき自己が自らを意識することによって自らを疎外するばかりでなく、本来あるべき自己同一性(本質)と現にそれがある自己分裂(存在)との分裂に苦しむのが自己意識の真実態であり、運命とはまさしくこのような自己意識が現実化されたものである。従って運命は自己と自己との分裂疎隔が大であればあるほど怖るべき姿をもって深刻に現われる。故に運命の深さは自覚の射影であるということができよう。そしてここで既にわれわれは「運命」が実は「不幸な意識」に他ならないことを知るのである。両者はいずれも自己意識を本質とするものに他ならないからである。

ヘーゲルはさらに「生」 **Leben** の概念を用いて運命を説明する。「生」とはあらゆる存在者をその基底において包括する普遍的な実体であり、あらゆる存在者の内部に浸透する無限で汎通的な実在であるから、自他無差別で不死のものである。こういうものを基礎概念とするところに、若いヘーゲルの

1) Nohl, S. 281

思想が例えばディルタイによって「神秘的汎神論」 *mystischer Pantheismus* と呼称される理由もあるわけである。「生は唯一の神においてあるから、自らの生と他の生とは決して別のものではない」¹⁾ 従って自己そのものの分裂した状態である自己意識は、この「生」そのものの引裂かれた状態 *Zerrissenheit des Lebens* に他ならないのであって、この点から見るならば、運命は人間存在が自己意識によって生を分裂せしめた結果生じた事態である。つまり行為と自己意識と運命とは常に密接に関連し、これらのものを媒介して自己は真に現実的な個体となるのであるが、その反面でこれらのものはいずれも生の無限性を傷つける営みであるということになる。そして傷つけられた生はかえって敵として出現し、自らを傷つけた行為者の上に怖るべき威嚇と圧力を加えることになる。「あたかも友人としてマクベスのところへ来たバンクオーが、殺されても滅びてしまわないで、次の瞬間には亡霊となって宴席に現われたように、『生』は殺されると復讐の女神エウメニデスを放つのである」²⁾ また運命の対立威圧によって、逆に行為者は自らの生の破壊を痛感しなければならない。「行為者が自らの生の破壊を感じ、あるいは自分が破壊されたことを識った時から運命の作用は始まる」³⁾ しかも自らの生を破壊したものは実は自らに他ならない。自己は今や敵として自己に対立して出現する。「運命は自己についての意識、しかも敵対するものとなった自己についての意識である」⁴⁾ こうして運命は無限な生の自己分裂であると同時に、自己が自己から疎隔すること、言い換えれば自己の超越的内在態であり、内在的超越態である。「運命は暴力的な力ではなくて、外面性において現われる内面性であり、個人の本性 (*vocation*) の表現である」⁵⁾ つまり運命は自己であり、自己は運命となる。

1) Nohl, S. 280

2) Nohl, *ibid.*

3) Nohl, S. 282

4) Nohl, S. 283, Anm.

5) J. Hyppolite : Introduction, p. 43

2

以上に述べたような運命概念の分析によって「不幸な意識」が「運命」の中にその先行形態を見出すことは明らかとなったであろう。つまり両者に共通する特質は、それが自己そのものが必然的に含む自己疎外であり、自己が自己であることによって同時に他者となるという自己の超越即内在、合一即分裂の意識であるということに他ならない。そして精神現象学の全体に亘って「意識の経験」として叙述せられるところも、思惟と対象、確信と真理との分裂→合一→分裂の過程であるから、「不幸な意識」は精神現象学の基本的テーマと言えるわけである。実際のところ、意識がまだ確信と真理との媒介的同一性に達し得ず、従ってそれが自らの特殊性に固執することによって、かえって自己を否定し、それによって具体的普遍に達しない限り、意識は原理的に不幸である。これに反して幸福な意識とは、「まだ自らの不幸を識らぬ素朴な意識か、それとも意識の二元性を超え、分裂の彼方にある統一を見出した意識に他ならない」¹⁾ということになる。このように考えれば、自己意識はすべて本質的に不幸である。それは自己意識というものが単に二つの自己を含むということではなくて、それがあたかも確信と真理との対立と同じように、あるがままの自己とあるべき自己との対決と齟齬の関係、言い換えれば二つの自己が合一すると同時に分裂するという矛盾の意識であり、従って生そのもの自己分裂であって、この自己意識と共に生の苦痛は始まるからである。「生を意識することは生そのものの分裂であり、対立的反省である。言い換えれば、真の生が欠除しているのを知ること、自分が無の側から投返されているの見出すことである。このような自己と自己との不同一、つまり反省における合一の不可能についての感覚が実に主観性というものの基底である」²⁾ すなわち自己意識は主観性の本質であり、主観性は自らの中に統一と不統一との違和を見出し、それを克服しようとしながら

1) J. Hyppolite : Genèse, p. 184

2) J. Hyppolite : Genèse, p. 185

も達せられない苦悩を経験する。こうして「不幸」は主観性の本質的な属性である。

「抽象的な形式においては、不幸な意識とは人間の有限な生と、無限なものに関する人間の思惟との矛盾の意識である」¹⁾ これを少し別の角度から見ると、「一面で不幸な意識は生の偶然性を超えて自らを高め、自己の不変の、真の確実性を知ると同時に、他面でそれは他律的に決定された存在にまで引下げられ、空無の中に引入られた意識として、すなわち変化し、本質を失った意識として自らを見出す」²⁾ ということになる。いずれにせよ、不幸な意識は、要するに、存在と本質との分裂の意識である。しかしヘーゲルはこの意識の分裂を単に抽象的一般的な形式において捉えるということをしないうで、その具体的な表現を精神の歴史的発展形態の中に求め、不幸な意識の現実形態をユダヤ教やキリスト教の中に見出したのである。これは根本において理性と現実、論理と歴史との同一性を信ずるヘーゲルとして当然のことであり、彼の全体系、全著作を通ずる本質的傾向であった。ところで精神現象学の叙述に従えば、不幸な意識の前提として、「主と僕」**Herr und Knecht** の弁証法がある。それによると、主人は命令し支配するのに対して、奴僕はこれに聴従し奉仕する。僕は主の欲することを為すから、僕の行為は実は主のそれである。僕は労働し、主はその成果を享受する。その限りにおいて主は僕に優越するのである。しかし他面で、主は僕が労働によって制作したものを享受するのであるから、主は逆に僕に依存することになり、また僕は形成し制作するから、それによって物を支配すると同時に、それを通して逆に主をも支配することになる。こうして主と僕との関係は逆転し、主が僕に依存し、僕は主に優越する。このような「主と僕」もしくは「支配と隷従」**Herrschaft und Knechtschaft** の正逆矛盾の関係が内面化され、自己意識の中にもたらされた時、それは不幸な意識となる。「この新しい自己意識の形態は、一方では自己を解放し、不変で自己同一的なものとしての自

1) J. Hyppolite : Introduction, p. 25

2) J. Hyppolite : Genèse, p. 187

己であり、他方では絶対的に混乱転倒するものとしての自己であるという二重の意識—すなわち自分自身の矛盾の意識であるような意識である。従って初めは二つの個体、すなわち主と僕とに配分されていた（意識の）二重化が一つにまとめられる。こうして自己意識のそれ自らにおける二重化（それは精神の概念において本質的なものである）が存在することになる。しかしこの二重性そのものはまだ統一に至らない。「不幸な意識とは二重化され、まだ矛盾に陥ったままのものとしての自己に関する意識である」¹⁾

さて精神現象学の叙述において、「不幸な意識」の第一段階はユダヤ教の立場に類比せられ、その特質は不変な意識と可変な意識との対立関係として示される。つまり不幸な意識は当然自らの内部における分裂を識っているから、自らのありのままの姿（存在）を可変的なものと不変的なものとの分離対立と考え、その反対にこの両者の統一をあるべき姿（本質）と見做すことによって、存在と本質との深い分裂を自覚するのである。そしてこの分裂の状況の中であって、不幸な意識は、その本性上、非本質的な存在から脱却して本質的な境位に達しようと努力するのであるが、ここで相対立する存在と本質とは共に同一の意識に属し、かつその不可欠な構成要素をなしているから、存在と本質との分裂は自己意識の中に必然的に含まれるべきものであり、またそれに永遠に纏綿すべきものである。いわばこの分裂がなければ自己意識そのものもあり得ないことになるのである。しかも不幸な意識の「不幸」はそれにとどまらない。意識が自らの努力によって、存在と本質との距離を次第に縮少し、遂に両者が合一して、分裂と統一との合致が完成し、それによって自己意識が抽象性の境位を脱して具体的普遍に達したと思われる瞬間、実は両者の距離が依然として無限であり、意識はやはり、本質的な分裂の中に置かれているということを見出さざるを得ないというのが、自己意識にとって宿命的な分裂の、すなわちその「不幸」の真相なのである。「ユダヤ民族は救いの門のすぐ前に立っていた。それだからこそかえって最も甚

1) *Phänomenologie des Geistes* (Hoffmeisters Ausgabe), S. 158

しく神に見離されたものであった」¹⁾（客観的な立場から見れば、あるいはヘーゲルのことばを用いて *für uns* には、存在と本質との無限の疎隔を徹底的に自覚することが、かえてこの分裂を合一へと、特殊性を普遍性へと導くゆえんなのであるが、このことはまだ现阶段の自己意識には識られていない。つまりこの段階で自己意識は分裂と統一との矛盾に関する弁証法的実態を認識せず、これらを単に抽象的に区別し、前者を否定することによって後者に到達しようとのみ努めるが、実は前者の否定は後者の否定に他ならないというのがこの弁証法の本質なのである。）「勝利を得たことが実は屈服したことに他ならないというような敵に対する戦が現存する。ここでは勝利と屈服とのいずれか一方の結果に達したことが、実はかえて反対の結果に移行することなのである」²⁾「非本質的なものからの解放は、実は非本質的なものに再び陥ることである。理想というものは、それが私の中にあれば、もはや理想ではないし、それが私自身の外にあるとすれば、私はそれに達することができないのである」³⁾一般的に考えて、自己のあるべき姿を意識することは、自らのあるがままの姿の空しさをいっそう強く識ることに他ならない。本質に向って接近しようと努力すればするほど、かえて存在の虚無へと引戻される。本質と存在とが相互に否定的に対立しながら、それでいて一方の否定が他方の肯定とはならないで、かえてその否定となるという矛盾、この常に存在し決して渝ることのない矛盾を意識することは恐らく永遠に和解することのない苦悩である。そしてこの苦悩こそユダヤ教の本質をなすとヘーゲルは考える。そこでひとは神と人という絶対的に対立したものの無限の距離を限りない苦痛をもって感じなければならないのである。

本質と存在、不変者と個別者の無限の疎隔、および両者の合一と分裂との矛盾が上に指摘したようにユダヤ教的意識形態の本性を為していたが、意識はその発展過程においてこれを克服しなければならない。「不幸な意識はこ

1) *Phänomenologie*, S. 250

2) *Phänomenologie*, S. 159

3) J. Hyppolite : *Genèse*, p. 191

こから不変者へと高揚する働きに移る。しかしこの高揚の働きそのものがこの意識なのである。従って直接的にはこの高揚はその反対物の意識であり、換言すれば個別者としての自分自身についての意識である。こうして意識の中へ入って来る不変者は、まさにこれによって同時に個別性によって触れられ、個別性を伴ってのみ現存することになる。不変者の意識の中で個別性を抹擦してしまうのではなくて、個別性は不変者に対する意識の中のみ現われる」¹⁾ここに展開されるのは、それを克服しようとする努力が実は分裂の自覚であるという弁証法である。そして「ここでヘーゲルによって示されたプロセスはユダヤの予言者に相当する」²⁾イザヤ、エレミア、エゼキエル等旧約の予言者たちはユダヤ民族の運命を共に体験することによって、そこに現れた神と人との限りのない距離を深い苦痛をこめて歎き訴えた。しかし彼等にとって神人の関係はもはや形式化したユダヤ教一般におけるそれと同様ではない。神は端的な超越者ではなくて、実存する単独者としての人間にとつての、そして人間によって触れられ得るものとしての神である。予言者たちは神の前に立つこの自己と、この自己の前に顕現する神とを、上に述べたような弁証法的関係において自覚した。神はわが前に在しながら、しかも無限に隔っていることを識るからこそ、彼等の訴えはあのように悲痛きわまりないものであった。「不変者は単独な実存の内部でしか到達されないし、また単独な実存は不変者へのこのような接近中のみ自らを見出す。……………こうして個別的意識は神へと高められ、神は個別的な意識において実現せられる」³⁾しかしいずれにしてもユダヤ教世界における意識は深い不幸の中に沈湎していると言わなければならないであろう。

ユダヤ教的意識の陥ったこの深い不幸の体験の中から、この不幸を克服しようとして、別の形態における不変者と個別者との結合が出現する。それは神と人間との直接的合体によって、神と人との疎隔を無くし、両者の分離と

1) *Phänomenologie*, S. 159~150

2) *J. Hyppolite : Genèse*, b. 193

3) *J. Hyppolite : Genèse*, p. 194

合一との統一を実現しようとするものであり、神そのものが人間の姿となって地上に來臨することである。言うまでもなくそれは神人としての、神の受肉としてのイエスである。イエス・キリストというこの新しい形態において、不変者と個別者、本質と存在、無限と有限とが直接に統一され、前に述べた二重の矛盾は克服される。その意味でイエスは弁証法的形象である。しかしながら、ここでも依然として問題は残る。第一にイエスにおいて、不変な神が個別的な形態を獲得し、不変者と個別者との統一が一度は達せられたわけであるが、この受肉の神を信ずる人間そのものは単独な実存としてなおその統一から取残されているということである。われわれにとって神は依然として限りない彼方にあり、神と人との疎隔はわれわれの信仰において深い痛みである。われわれ自身の個別性はまだ不変性へと媒介されていない。イエスは確かに神人として媒介者であるが、このイエスもわれわれにとっては彼岸的な存在である。つまり媒介者でさえも彼岸的であるほどに神人の分裂は深刻で、人間は救いに遠い。イエスにおいて不変者と個別者との統一が形態として成立するようになって見えても、それは却っていっそう深い神と人間との本質的な断絶を明らかにすることになる。「実は不変者が形態を得ても、それが彼岸であるという契機は単に残存するばかりではなくて、むしろいっそう鞏固にされている。まことに個人的実在性という形態を得ることによって、一面ではもとより不変者が個別意識に近づけられたようにも見えるが、しかしその反面で不変者は……実在的なもののもつあらゆる冷酷さで個別意識に対立する。不変者と一になろうとする希望は希望にとどまらざるを得ないのである」¹⁾ それのみではない。第二にこれよりも遙かに深刻な悲劇が現れる。何となればすべて形あるものは必ず滅びる。人間イエスは磔刑によって死ななければならない。不変者も形態を持つことによって死ぬのである。「存在している一者 **das seiende Eins** はその本性によって、すなわちそれがまとった実在性によって、必然的に時間の中では消失し、空間の中では遠

1) Phänomenologie, S. 161

ざかり、全っく隔ったままのものとなる」¹⁾ こうしてイエスの死によって神も死ぬのである。歴史性が否定されることによって、それと合体していた永遠性も否定される。しかし神が死ぬとは何事であろうか。キリスト教者にとって、これより怖ろしい事実はなく、これより深い絶望はないであろう。「神は死せり」ということばと共に、一切のものの喪失が意識される。残るものは暗い虚無のみである。 *vanitas vanitatum vanitas.*²⁾ (未完)

1) *Phänomenologie*, *ibid.*

2) Vgl. *Phänomenologie*, S. 523; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, *sämtliche Werke* (Glocknersche Ausgabe) XVI, S. 306. なお本論文次節参照。