

キリスト教的ゲルマン世界における「和解」

——ヘーゲル歴史哲学の宗教哲学的側面——

桐 原 隆 弘

目 次

はじめに

1. ユダヤ教とキリスト教、または自然との敵対と和解
2. 『歴史哲学講義』におけるユダヤ教観
3. キリスト教的ゲルマン世界における「和解」
4. ヘーゲルの和解概念と歴史観の批判

はじめに

カントはユダヤ教に対してキリスト教を特徴づける要素として、道徳的内面性、来世信仰および普遍性を挙げている¹⁾。このうち道徳的内面性はもともとイエス・キリストの偽善批判（他人に見られ、賞賛されるための善行の批判）²⁾に由来し、律法の外面的遵守（適法性 Legalität）に対置される、神を前にしての純粋な良心（道徳性 Moralität）を意味する。この内面性を生涯をとおして徹底させ、さらに理念として現世の生活を超越して妥当させようとしたのが来世信仰であるとも言えよう。律法主義から内面の良心へのこの転換を、カントはユダヤの選民思想に対置される普遍人類的立場と結びつける。彼にとってキリスト教会は人類の信仰上の統一へ向かう唯一の出発点であり、キリスト教史はイエスの事績と聖書の記述内容を中心とする歴史的信仰に基づきながらも、純粋な理性的・道徳的信仰（「見えざる教会」）へ至る唯一の道筋であった。そしてこの見解においては、特に選民思想批判において、カントの歴史観と反ユダヤ主義的言説との奇妙な一致点が見られる。言い換えるなら、カントの普遍主義的歴史観にはキリスト教中心史観およびユダヤ教蔑視が不用意な形で混入している。

だがカントにおいてはこの観点は理性主義、普遍主義の陰に隠れて伏在しているにすぎなかった。これに対しキリスト教中心史観を臆することなく前面に打ち出したのがヘーゲルである。ヘーゲルはキリ

スト教文明をローマ帝国崩壊後から封建時代、宗教改革、市民革命を経て近代プロイセンに至るまでのヨーロッパ文明と同一視するため、彼のキリスト教中心史観は同時にヨーロッパ中心史観でもある。ヘーゲルの歴史観を概観した際に分かることは、彼がそこで主題としているのは、西洋史における「対立と和解」だということである。この「対立と和解」の射程は極めて広い。さしあたり三つの観点を挙げておくと、それはまず、①史実上の「対立と和解」であり、ペルシアとギリシア、ギリシアとローマ、ローマとゲルマン世界それぞれの外交軍事上の、文明の存亡に関わる対立が、ゲルマン世界において最終的に収束するという見通しにおいて示される。つぎに、②歴史理論上の「対立と和解」として、ゲルマン世界内の「宗教と国家」、「聖と俗」の関係が加わる。これをヘーゲルは彼の弁証法哲学の原型にはかならない「三位一体」（父・子・精霊）図式を「キリスト教的ゲルマン世界」の発展史に適用することによって描きだす。われわれはしばしば、聖と俗が「一体」であったのが中世の時代であり、近代以降はそれらが「分離」（政教分離）すると考える。これに対しヘーゲルはむしろ、教会が世俗権力に介入することで絶えざる対立を惹起していた中世から、宗教改革を経て、とりわけドイツにおいて宗教原理が世俗国家の精神として浸透し、実現されていく過程を「聖と俗の和解」と見る。

さらに、③宗教哲学上の「対立と和解」として、ユダヤ教とキリスト教の関係、とりわけユダヤ教からキリスト教への「移行」ないし「発展」が取り上げられる。ユダヤ教においてたがいに対立・疎外関係におかれていた主体（人間）と客体（自然および社会）は、ギリシア文化の「美」の精神を受け入れ、固有の仕方です「生命」と「愛」の精神を豊かにしていったキリスト教において克服され、和解へと至るとされる。初期のヘーゲルによれば美、生命、

愛はカント倫理学にも欠けていたため、彼はユダヤ教とカント倫理学をとともに、前者における律法への隷属、後者における理性の自律という相違にもかかわらず、形式主義的宗教・道徳として一括し、内容豊かで精神に富んだ実体的人倫の構想によってこれらは克服されたものと見なす。

ヘーゲルの歴史哲学において興味深いのは、カントが論じ残していた宗教と歴史の絡み合いを詳細に論じていく際の彼の生き生きとした筆致（語り口）である。ユダヤ教とキリスト教の関連については、30歳直前のヘーゲルが『キリスト教の精神とその運命』において、神学徒らしく「旧約・新約」両聖書の内容を踏襲しながら詳細に論じている。50歳のころベルリン大学で行われた歴史哲学講義は政治史の哲学的把握を主題としたため、そこでは宗教哲学的問題は詳述されない。しかし適宜簡潔に示される歴史における宗教の意義に関する彼の見解は、明瞭なキリスト教中心史観またはヨーロッパ中心史観にもかかわらず（あるいはそれゆえにこそ）、普遍主義のオブラートでキリスト教中心史観を隠しているカントとは対照的に、その三位一体図式による歴史解釈とともに、読者の関心を一層強く惹きつける要素をもっている。さらにそこには、現在のドイツにおける地方分権の源流とも言えるゲルマン民族の精神性に関する記述や、十字軍における聖遺物崇拜への反省から純粋な内面性の宗教へと向かっていく中世後半のキリスト教の描写など、単に三位一体または弁証法の図式の機械的適用にとどまらない、講義で語られるヘーゲル歴史観の精彩に富む内容を垣間見ることできる。

以下においてはこうした点を踏まえつつ、『キリスト教の精神とその運命』および『歴史哲学講義』におけるヘーゲルのユダヤ教観とキリスト教観を概観したうえで、ヘーゲル歴史哲学における宗教哲学的主題として「キリスト教的ゲルマン世界における和解」を剔出する。そして特にユダヤ史に関し、ヘーゲルにおいては十分に扱われていたとは言えない論点をめぐって批判的に検討する。

1. ユダヤ教とキリスト教、または自然との敵対と和解

1798年から1799年にかけて執筆されたヘーゲル

の『キリスト教の精神とその運命』³⁾は、若きヘーゲルのユダヤ教とキリスト教それぞれへの見方を明確に示している。そこで際立っているのは、ユダヤ教において「自然」がもっぱら人間に対する敵対的關係においてとらえられている点である。ノアの洪水における破壊の暴威は言うにおよばず、律法 *das Gesetz* と自己抑制の戒め *das Gebot* の峻厳さがユダヤ教全体の基調として描かれる。敵との「和睦」ですら、次のように「敵対關係」を克服するばかりか、これを「永遠化」するものとしてとらえられている。

[...] 両者 [ノアとニムロデ] は敵と一種のやむをえざる和睦 *ein Friede der Not* を結んだが、そうすることによって敵対關係 *Feindschaft* を永遠化した。両者はいずれも、[ギリシア神話におけるように] デウカリオンとピュラーという美しい夫婦⁴⁾が彼らの洪水ののちに敵と和解して、人間を再び世界との親愛な關係 *Freundschaft mit der Welt* へ、自然へと招き寄せ、歓楽によって窮乏と敵対關係とを忘却させ、愛の平和 *Friede der Liebe* を結び、美しい諸国民の祖先となり、そうして彼らの時代を、新たに生まれ・その青春を保っている・一つの自然の母にならせたのと同じように敵と和解したのではなかった *keiner versöhnte sich mit ihm [dem Feinde]*。(5-6頁)

ユダヤ教はヘレニズム時代、ギリシア文化と接してこれと対立關係にあった⁵⁾。ユダヤ教の諸派（エッセネ派、パリサイ派、サドカイ派）の相違は、当時偶像崇拜と享楽によって「精神を墮落させる」とユダヤ人によって考えられたギリシア文化に対して、政治上、または教義上いかなる態度をとるかが一つの指標となる⁶⁾。ヘーゲルは今の引用箇所、同じ「洪水」のモチーフに即して、ユダヤ教を自然との敵対、ギリシア神話を自然との和解として特徴づけようとしている。

また、ノアの洪水後の「ユダヤ人の真の始祖」（1頁）アブラハムを、ヘーゲルは自然および社会との關係を拒絶しひたすら自立と孤立を目指す人物として描きだす。彼は肉親と祖国を放棄したが、それはもっぱら「全くだれにも頼らない独立独歩の男となり、みずから首長となるため」であり、「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頁)。

すべてのものに自己を対立させ、周囲から自己を区別・孤立させ、自然を支配していく精神⁷⁾。これがヘーゲルの理解するアブラハムの性格である。必然的に、アブラハムの神は家族神、国民神とは異なる、愛と美からは疎遠で目に見えない(それゆえに偶像化を禁止する)、冷徹に命令を下す、そればかりか「嫉み深」くさえある超越者であった⁸⁾。

ヘーゲルはユダヤ教とギリシア文化を自然、共同体および神性の観点だけではなく国法の観点からも対比し、ソロンおよびリュクルゴスの律法においては自由民の権利が明記されていたのに対し、モーセの律法においては真の意味での市民の権利はなく、ただ全民族の「抑圧の平等」、「権利をもちえないことの平等」があるだけだと断じている⁹⁾。

ヘーゲルはユダヤ人のおかれた苦境の原因は、ユダヤ人自身が他民族との、自然との(そして結局は神との)和解を拒んだことにあると見ている。和解は、ギリシア的な美の精神が可能とする。これを拒んだことが、ユダヤ人を孤絶させ、悲惨に追いやっているというのである。

ユダヤ民族が今日もお困っているみすばらしい、恥ずべき、浅ましい状態に至るまでの、あいついで起こったあらゆる状態は、彼らの根源的な運命のもろもろの帰結と展開とにほかならない。この運命に彼らはしいたげられたのであるが、彼らがそれを美の精神 *der Geist der Schönheit* によってなだめ、そのようにして和解 *Versöhnung* によって止揚するに至るまで、彼らはしいたげられることであろう。(29頁)

和解の基礎にある美の精神すなわち感受性そのものを拒んでいる以上、孤立、疎外を克服することはできない。しかしユダヤ教においては、感覚的なものからの精神的なものの区別と抽象化が教義の中核に据えられていた。このことをヘーゲルは「人類に対する憎悪 *das odium generis humani*」とすら呼ぶ¹⁰⁾。

それでは『キリスト教の運命とその精神』において、ヘーゲルはキリスト教に関してはどのようなこ

とを述べているであろうか。キリスト教神学の研究を出発点としているヘーゲルは、イエスの愛の精神をユダヤ的律法主義に対置し、さらにカント的形式主義道徳にも対置して、キリスト教的道徳と宗教の優位を証明しようとする。ユダヤ的、またはカント的「対立」に対して、キリスト教は「和解」の精神に満ちている。この時期のヘーゲルのキリスト教論をあえて一言でまとめるならこのようになるであろう。その際ヘーゲルは、服従に対する欲求または自発的善行¹¹⁾、空虚な遵法に対する美の精神、義務への尊敬に対する傾向性・嗜好の重視、といった対立軸をもうけて、「律法に対する従順より高いあるもの」「律法を不用にするもの」、すなわち人間の全体性を回復する「愛の精神」を浮き彫りにしようとする¹²⁾。

この時期のヘーゲルにとって「和解性」*Versöhnlichkeit* とは、ユダヤ教の律法またはカントの定言命法におけるような、概念上の「対立」を前提としてその対立を「止揚」すること(またはその状態)というよりはむしろ、その対立を越えてこれを無化するもの、自発的な善行によって義務行為を不用にするものを表現している。そこでは、正義(ディカイオシュネー)に友愛(フィリア)を対置し、後者が広く実現されている共同体においては前者は不用となる¹³⁾と述べたアリストテレスを連想させる記述が見られる。次の文章はそうした記述の典型例である。

われわれは、それ自身のうちに〔律法より〕より多くのものを含んでいるこのもの〔充足するもの *Ausfüllendes*〕、あたかも律法が命ずるであろうように行為する傾向、律法がそれによって律法としての形相を失うような、嗜好〔傾向性〕の律法との一致 *Einigkeit der Neigung mit dem Gesetze* と呼ぶことができる。このように嗜好〔傾向性〕が〔律法と〕合致することは、律法のプレーローマ〔充実〕であり、一つの存在である。通常の表現に従えば、それは可能性を全きものとするもの *das Komplement der Möglichkeit* である、なぜなら、可能性は客体であり、一つの思惟されたものとしては一般者であるからである。存在は主体と客体とがそれにおいてその対立を失ってしまう、主体と客体との一つの総合 *Synthese des Subjekts und des Objekts* である。同様に、一つの徳であるあの〔あたかも律法の命ずるであ

ろうように行為する) 傾向 Geneigtheit は、それにおいては律法(カントはそのゆえにこれを常に客観的律法と呼んでいる)がその一般性を失い、そうして同様に主体はその特殊性を失い、両者はその対立を失う一つの総合である。ところがカント的な徳においては、この対立が依然として存し、一方は支配するものに、他方は支配されるものになる。嗜好の律法との合致は、律法と嗜好とがもはや相異なるものではない、というような性質のものである(Die Übereinstimmung der Neigung mit dem Gesetze ist von der Art, daß Gesetz und Neigung nicht mehr verschieden sind)。そうして律法の嗜好との合致という表現は全く不適当である。というのは、こういう表現においてはなお、[一般者である] 律法と特殊者である嗜好とが相対立するものとして立ち現われ、そうして道徳的心情、律法に対する尊敬および律法によって意志が規定されていることなどが、それとは異なるものである嗜好によって支えられていると理解されがちであり、そうして、合致している両者は相異なるものであるから、合致もまた偶然的にすぎず、互いにフレムトなものとの統一にすぎず、一つの思惟されたものであるであろうからである。しかしこの場合、律法の充足の場合、[...] 義務や道徳的心情やその他のものは一般者であること、つまり嗜好に対立することをやめ、[他方で] 嗜好は特殊者であること、つまり律法に対立することをやめるから、上述の合致は生命であり、相異なるものの関係としては愛であり、概念・律法として表現されると必然的に律法に、言いかえると、自己自身に等しく、あるいは、現実的なものとして、嗜好として、概念に対立させられると、また同様に自己自身に、嗜好に等しいものである一つの存在である。

こうして、『殺すな』という戒めは、すべての理性的存在者の意志に対して妥当するものとして認識され、一般的律法の原理として妥当する一つの原則である。イエスはこういう戒めに対して(愛の一樣態である) 和解性といういっそう高い精神 ein höherer Genius der Versöhnlichkeit を対立させるのである。この精神は上述の律法に反した行為をしないばかりでなく、この律法を全く不用にし、それにとっては律法のように乏しいものは全然存在しないほど、はるかに豊かな生き生きした充実せるものを内に含んでいる。和解性においては律法はその形相を失い、概念は生命によって駆逐されるので、概念においてすべての特殊者を包摂する普遍性 Allgemeinheit が和解性には欠けているが、それは単に見

かけだけの損失にすぎず、和解性が交渉をもつに至るのはおそらくは少数の個体であろうけれども、それらとの生き生きした関係の豊かさのゆえに、真の無限の収穫である。和解性は現実的なものを排除せず、思惟されたもの、もろもろの可能性を排除するのである(Sie [die Versöhnlichkeit] schließt nicht Wirkliches, sondern Gedachtes, Möglichkeiten aus)。 (51-53頁)

このように、和解性、とりわけ愛は偶然的で普遍性を欠いてはいるが、しかしヘーゲルはそれを補って余りあるほどの収穫が和解性と愛から得られるのだと言う。欲求、嗜好・傾向性、美の精神、そして愛によって特徴づけられるキリスト教は、結局のところ、和解性の道徳、または「愛と生命の道徳」(51頁)である。ユダヤ教における律法の他律的強制に、カントの自律、自己強制を対置することではなく、強制するものとされるものの対立を超えた和解性こそが、若きヘーゲルの理解するキリスト教の精神である¹⁴⁾。

2. 『歴史哲学講義』におけるユダヤ教観

若きヘーゲルの神学論文である『キリスト教の精神とその運命』においては、ユダヤ教の律法主義およびカント的形式主義道徳に対して、和解性すなわち愛と生命の道徳がキリスト教の精神であるとして強調された。ここで彼は宗教および道徳における教義内容に踏み込んで彼自身の立場を表明している。これに対し、1820年代に行なわれたヘーゲルの歴史哲学講義においてもやはりユダヤ教およびキリスト教が言及されるが、教義の観点からよりはむしろ主として歴史的意義の観点からである。

ここではこの講義録¹⁵⁾から、ヘーゲルのユダヤ教観とキリスト教観に重点をおいて見ていきたい。有名な歴史の発展段階説(東洋: 少年期、ギリシア: 青年期、ローマ: 壮年期、「ゲルマン世界」: 老年期)¹⁶⁾において、そもそもユダヤ民族はどこに位置づけられるであろうか。狭義には「東洋」であり、ヘーゲルの分類では「ペルシア」に属することになる¹⁷⁾。しかし本来ユダヤ民族は中東だけでなく、ヨーロッパ、北アフリカ、ロシア、アメリカ等の広範な地域の歴史において重要な役割を果たしているものであり、これを「東洋」ないし「ペルシア」

の狭い枠に押し込めるのは相応しくない。だがそれをあえてヘーゲルは行い、しかも初期のキリスト教論で詳述されたユダヤ教は、その歴史的重要性をもちや認められていない。それはおそらく、ローマ帝国とのユダヤ戦争の後、ユダヤ民族が離散を余儀なくされ、各国の少数派となったことによるのであろう。歴史上重要な役割を果たした諸国家を中心に構成された歴史哲学において、ユダヤ民族の占めるべき位置がごくかぎられたものとなるのはやむをえないことであろう¹⁸⁾。

とはいえヘーゲルは、ごく限られた分量においてはあれ、同時代のアジアの諸宗教と比べた場合のユダヤ教の特異性を、とりわけその一神教および精神性に即して強調している。初期以来の「自然との対立」というモチーフ¹⁹⁾だけではなく、東洋において第一原理をなしている「自然」を神格化することなく、これを被造物の地位におとしたうえで、創造主としての精神的な唯一神を打ち立てた点において、「東と西をわかつ分水嶺」に位置するとさえ、ヘーゲルは述べている²⁰⁾。初期において強調された、アブラハムにおいて最も顕著に見られる自立性・孤立性は、排他性と自民族中心主義という、ユダヤ民族およびユダヤ教全体の性格として誇張して描かれている²¹⁾が、それでもなお、「精神的なもの」das Geistige、「理念」Ideeが「感覚的なもの」das Sinnliche、自然からきっぱりと分かれて登場したことにヘーゲルはユダヤ教の最大の意義を認めており、さらにそれだけではなく、ユダヤ的精神性は後の（キリスト教的ゲルマン世界における）和解に向けての出発点であり、自然崇拜を克服した「真の道德と正義」wahrhafte Moralität und Rechtlichkeitの根源がここにあるとも述べている²²⁾。だが、具体的にどのようにユダヤ教の原理が「和解」への、また「真の道德と正義」の実現への歴史において役割を果たしてきたかという点への言及は見られない。初期の考察と同様に、ユダヤ民族のおかれた悲惨な境遇が強調して記述され、内紛と分裂、それにともない複数の偶像が建設されたことによる偶像崇拜の蔓延にも言及される。「客体としての神は、純粋に精神的なものと考えられたけれども、崇拜する主観の側は偶像にとらわれ、非精神的になっていたのです」（上 323 頁）。こう述べてヘーゲルはユダヤ民族における精神性と自然性の分裂状態を指摘す

る²³⁾。別稿で検討したように²⁴⁾、中世の異端の神学者ヨアキムは、ヘーゲルの歴史把握に類似した三段階図式で、第一の「父の王国」をヘブライ語聖書の世界と見、これに第二の「子の王国」すなわち「新約聖書」の世界を対置して、両者の連続性が実質的に証明されるのが第三の「精霊の王国」であるとした。「三位一体」のこの図式はヘーゲルにおいては西洋史の発展段階に適用されるのだが、ヘーゲルは「旧約・新約」両聖書の相関関係を詳述することに基づいてこの図式を明示的に歴史認識において適用することはない。彼はまずこの図式を形而上学的な発展の論理図式（弁証法）に高めたうえで、これを歴史認識においては主として「キリスト教的ゲルマン世界」の内的発展に限定して適用するのである。一方、後述するように、ユダヤ教およびユダヤ民族の世界史上の役割は、ヘーゲルの歴史認識においてはあくまでもキリスト教の前史としての位置にとどまっている。

3. キリスト教的ゲルマン世界における「和解」

さて、ユダヤ教およびユダヤ民族への言及が量的にも質的にもごく限られたものであるのに対し、キリスト教に関してはその歴史的意義の観点から実に詳細に述べられているのがヘーゲル歴史哲学の特徴である²⁵⁾。まず神が人間の姿をとるということに関して、ヘーゲルは次のようにギリシアの神々の特徴をインドの神々と比較して描出する。

なんらかの自然力を内実として、それに外から人間の形をかぶせただけなのがインドの神だとすれば、精神的なものを内実とし、自然的なものはたんなる出発点にすぎないのがギリシアの神です。しかし他方、ギリシアの神はいまだ絶対の自由な神ではなく、人間的な限界をもつ特殊な精神であり、外界の条件に左右されるような特定の個性をもつ精神だといわねばならない。客観的に美しい個体の形をとるのがギリシアの神々です。（下 40 頁）

このように「精神」をその本質とするギリシアにおける神の擬人化を、ヘーゲルはキリスト教における神の受肉²⁶⁾と比較して次のように述べる。

ギリシアの神々が人間のすがたをとることをよしとする人は、キリスト教の神に人間のすがたが欠けているといったりする。シラーはいう。／神々がまだ人間的だったから、／人間は神々しい存在だった。——しかし、ギリシアの神々がキリスト教の神よりも人間的だと見なすわけにはいかない。キリストのほうがずっと人間らしい人間だからです。生き、死に、十字架の死に苦しんだキリストは、ギリシアの美しい人間とは比較にならぬほど人間的です。(下 47-48 頁)

この表現から明らかなように、ヘーゲルは神の受肉の正当性を当然のこととして前提している。この点に関してヘーゲルは、「人間として」姿を現したイエス自身ではなく、イエスにおいて体现された精神こそが神的なものであると主張することになる。例えば次の文を見よう。

キリスト教とくらべたとき、ギリシア宗教の真の欠点をなすのは、すがたをあらわすことに神々の最高の境地があり、それで神の全体がつくされてしまうとされていることです。キリスト教では、すがたをあらわすことは神の一要素にすぎず、すがたをあらわした神は身を滅ぼして死にたえ、死ぬことによってはじめて神の座に位置を占めることになるのですが。これにたいして、ギリシア神はギリシア人の前から消えていくことはなく、しかも、あらわれるのは大理石像、金銅像、木像、空想像にかざられる。なぜ神は肉体をもった人間としてはあらわれないのか。理由は、自由な美しいすがたに仕上げられた人間だけが、名誉と価値をもつと考えられたことにある。精神が自分をうみだし、本当の自分をつくりだすというのは、たしかに精神の一面ではあるが、他の一面は、精神がもともと自由であり、自由こそ精神の本性的いし概念だということです。ギリシアは思考によって自己をとらえることがなかったために、精神の一般的性格も、人間の概念も、キリスト教的な意味での神の本性と人間の本性の潜在的同一性も、いまだ知らなかったのです。神に生身の人間のすがたをとらせ、この人間に神の本性をやどらせることができると確信できるには、自信に満ちた内面的な精神の登場を待たねばなりません。(下 48-49 頁)

物質においてまたは観念において美しい明確な形姿をもって現われるとされたギリシアの神々と、肉

体を失った段階においてこそ神と人間の同一性を確信させるキリスト教の神。これらの間にはアジアの諸宗教とギリシアの宗教との違い以上に大きな違いがあると思われる。その一方で、この神のユダヤ教における唯一神との関連性、またはそれとの整合性は歴史哲学では触れられないままである。

キリスト教が主題的に論じられるのは、「ローマ世界」の章の第3編「帝政の時代」においてである。そこではあらためて次のように、キリスト教の前史としてユダヤ教の教義が触れられる。

自分の内面をきたえあげ、自分のむなしさとみじめさに苦しみ、内面の状態をこえたむこうのなにかにあこがれる、という心の動きは、[...] ユダヤ民族に固有の心性というべきで、そこにユダヤ民族の世界史上の意義と重要性がある。精神が分裂や苦しみの疎外状態から自分にかえってきて、絶対の自己意識を獲得するという高度の動きも、そこを出発点として生じてくるのですから。[...] この精神を神話として表現したものが、『旧約聖書』の冒頭にある原罪の物語です。／神のすがたに似せてつくられた人間が、善悪を識別できる知恵の木の実を食べたために、絶対の満足を得られなくなる、というのが物語のあらすじです。罪はもっぱら認識にあって、認識することが罪ぶかいことであり、人間は認識のはたらきによって生まれながらの幸福をうしなってしまう。ここには、意識をもつことが悪だ、という深遠な真理がいにあらわされていて、実際、動物は悪でも善でもなく、また、うまれたばかりの人間もそうです。意識があらわれることによってはじめて、無限の自由をわがままとして行使する自我と、純粋な意思の内容たる善とのあいだに、分裂が生じてきます。生まれながらの統一を破棄する認識のはたらきこそが原罪ですが、これは偶然に生じるものではなく、精神に永遠につきまとう歴史的宿命です。罪なく楽園に生きるという境遇は、動物の境遇です。楽園は、動物なら踏みとどまれるが、人間はそこに踏みとどまることができない。動物は無自覚なまま神と一体化しているが、人間は自分を自覚する精神だからです。この自覚、この意識は、同時に、一般的な神の精神からの離脱でもあって、わたしが善と対立する抽象的自由に執着するかぎり、それこそがまさに悪の立場にたつことです。したがって、原罪は人間につきまとう永遠の神話であって、まさにそれによって人間は人間となるのです。(下 165-166 頁)

続いて、最終的な和解に至るまでの端緒として、ユダヤ民族の苦難が描かれる。

[...] 木の実を食べたアダムを見て神がいったという、「見よ、善と悪を識別するアダムは、われらの同類となった」[「見よ、人はわれわれのひとりのようになり、善悪を知るものとなった。彼は手を伸べ、命の木からも取って食べ、永久に生きるかも知れない」創世記 3. 22] ということばです。[そのことばにおいては] 神が蛇のことばを追認している。とすると、人間が精神によって、つまり、普遍と個の認識によって、神そのものをとらえるという命題は、絶対の真理をあらわしていることになる。が、それを最初にいうのが、神であって、分裂の状態にある人間ではないことに注意したい。和解の満足ははまだ人間のものではなく、人間の全存在にかかわる絶対究極の満足はまだ見いだされず、ただ、神のみがそれを知っているのです。当分は、苦しみでの自己感情がこえることのできない最後の境地であって、人間の見いだす満足は、家族をまもったり、カナンの地を所有するといった、つかのまの満足にすぎず、神のうちに満足を見いだしてはいない。神殿で神に犠牲をささげ、目に見える犠牲や内面の悔悟によって神への贖罪はおこなわれているのですが。(下 166-167 頁)

ユダヤ教においては「和解」が神によって独占的に先取りされているという見解は注目し得る。実際にはユダヤ人自身はこの和解のチャンスを現実的に与えられることのないまま、ローマ帝国によって離散の苦境に追いやられることになる²⁷⁾。カントは、ユダヤ教徒にとって律法とは主として世俗生活の秩序を保障する法を意味していたのであって、内面の宗教、道徳に向かうものではないと述べていた²⁸⁾。こうした見解をヘーゲルも共有していると言えよう。ヘーゲルはカントよりも一歩踏み込んで、一人ひとりの人間が神の理念を実現するにあたっての和解の可能性が、ユダヤ教においては閉ざされているという点を強調している。

歴史上、ローマ帝国の圧政に対するユダヤ人の蜂起（66年、113年、132年）およびユダヤ人の敗北（70年；エルサレムの破壊、135年；エルサレムおよびパレスチナ・ユダヤへのユダヤ人の立入禁止、生存者の奴隷化）によって、ユダヤ人のローマ時代

は終わりをむかえた。これとは対照的にキリスト教はローマ帝国の国教となり（380年、392年）、ユダヤ教とキリスト教の明暗ははっきりと分かれることになる。しかしユダヤ教はここに命運尽きたのではけっしてなく、「離散文化」の道を新たに歩みはじめることになる²⁹⁾。イスラーム文化最盛期において、あるいはビザンツおよびイスラーム世界（特にウマイヤ朝支配下のスペイン）を介してのヨーロッパ文化の「12世紀ルネサンス」³⁰⁾において、ユダヤ教徒が果たした役割は重要であるが、ヘーゲルは（当時の歴史研究の制約もあってか）こうした点に触れることはない。若きヘーゲルはギリシア的「美の精神」を欠いたユダヤ教はけっして和解に至ることはないであろうと述べたが、実際の歴史の中では、ヘレニズムと対峙したユダヤ人はこれを次第に特に学問の領域で吸収し、それをもって中世ヨーロッパの学問の発展に寄与したのである³¹⁾。

教義の面ではヘーゲルはヨアキムとは違って三位一体説を「旧約・新約」聖書の調和という観点からとらえるのではなく、形而上学的に「自己同一的な一なるもの」が「自己分裂によるばらばらの単独存在」を経て、「統一のうちにある区別」（「主観と神の一体化」としての「精霊」）へと自己還帰するという形でとらえている³²⁾。このとらえ方自体は、ヘブライ語聖書における神による和解の先取りという見方と同様に、『歴史哲学講義』における神学的見解として興味深いものがある。しかし講義の性格上、この点の詳述はなされない。むしろ同講義の眼目はキリスト教の歴史的意義、とりわけ「キリスト教的ゲルマン世界」の概念にある。

キリスト教の歴史的意義としてしばしば指摘されるのは「奴隷制の破棄」である。キリスト教の出現による道徳の飛躍的な改善については、ランケなども指摘するところであるが³³⁾、ヘーゲルは、人間としての人間の価値は家柄や国柄を超越していること、主観的自由の原理が無反省な共同体原理としての慣習や、特殊で偶然的な諸力、迷信、信託などは相容れず、その点においてギリシアなどの諸宗教とは一線を画することを明記している³⁴⁾。さらに、無限の内面世界が開かれることによって、理性と宗教、世俗 Welt と宗教それぞれの領域が明確に区別される。しかしヘーゲルによればこれはあくまでも「違い」Unterschied であって「対立」Gegensatz で

はない。理性は精神の本質であって、神的なものであると同時に世俗的なものでもあるし、したがって宗教も世俗の国家もともに理性に根差していることにかわりはなく、むしろ国家の自由は宗教によって実証 *bewähren* され、確証 *bestätigen* されるのだという。そこでヘーゲルは、「歴史がおこなうのは、宗教を人間の理性として出現させること、いいかえれば、人間の心にやどる宗教原理を世俗の自由としても実現することにほかならない」と、彼の歴史哲学の基本的な方向性を提示する³⁵⁾。これによって、心の内面 *das Innere des Herzens* と実生活 *Dasein* との分裂が破棄される、つまり和解に至るということになる。

さてこの内面世界と実生活の和解を実現させることヘーゲルが考えたのが、ゲルマン世界 *die germanische Welt* にほかならない。この語をヘーゲルは、ローマ帝国没落以後の西欧世界全体を指す語として用いている。これは単に「ゲルマン民族大移動」以後の過去の出来事ではない。そうではなくこの語は、カトリック的中世ヨーロッパとルネサンス、宗教改革、大航海時代、啓蒙、そしてフランス革命以後の、とりわけドイツを中心とする文明圏全体の歴史的現実そのものを意味する。

ヘーゲルは次のように、ゲルマン諸民族 *die germanischen Völker* の使命をキリスト教原理、精神の自由という「人間と神の和解」の実現にあると明記している。

ゲルマン精神は新しい世界の精神であり、その目的は、自由が無限に自己をあきらかにするところにうまれる絶対の真理を実現すること、いいかえれば、形式と内容が絶対的に統一された自由そのものを実現することにあります。ゲルマン諸民族の使命とは、キリスト教の原理の担い手となることにある。精神の自由という人間と神との和解の原理は、かの諸民族のいまだ素朴で粗雑な心情のうちに植えつけられているが、この諸民族の今後の課題は、世界精神のながれにしたがいつつ、真の自由の概念を、たんに宗教的共同体のうちに実現するだけではなく、この世界〔此岸、世俗世界〕においても主観的自己意識を出発点として自由につくりあげることにあります。(下 200 頁)

「かの民族のいまだ素朴で粗雑な心情」 *die noch*

unbefangenen, ungebildeten Gemüter jener Völker という表現に注目したい。ヘーゲルは彼自身も属しているゲルマン諸民族の出発点における野蛮さを率直に認めている。ゲルマン諸民族が未開化の状態では歴史の表舞台に登場し、キリスト教の教化を受けて変質したことによって、世界史的意義をになうに至ったということ、彼は認めているのである。

未成熟な状態で世界史の表舞台に登場したという点において、ゲルマン諸民族の形成する歴史は先行諸民族の歴史とはおのずから様相を異にする。他の諸民族は、文化文明を完成させた状態で他の文化文明と対峙し、外的勢力との抗争を歴史の主内容としていたのに対し、ゲルマン諸民族の歴史においては本質的に「外部」が存在せず、自身の内部に異質なものを *das Fremde* を取り込んで、これを克服しつつ内的に発展していくという経路がそのまま全体の発展に直結している。このようなゲルマン諸民族固有の歴史の特質をヘーゲルは、「自分のなかに入って自分と関係していく歴史」 *ein Insichgehen und Beziehen auf sich selbst* と呼んでいる³⁶⁾。

東洋史のうちペルシア史が西洋史の発展に直結し、中国やインドは西洋史の発展とは直接的には無関係であるとヘーゲルは述べている³⁷⁾。歴史的移行 *ein geschichtlicher Übergang* というものは、ヘーゲルによれば帝国の没落 *ein untergegangenes Reich* であり、これはペルシア世界とギリシア世界の接触によって初めて起こるのだという³⁸⁾。具体的には、ペルシア戦争（前 500-前 449）および、（マケドニアのフィリッポス 2 世によるアテネ・テーベ連合軍撃破（前 338）を経たのちの）アレクサンドロス大王による東方遠征・ペルシア帝国首都（スサ）占領（前 331）が、帝国の存亡に関わるペルシア世界とギリシア世界の接触の例であろう。また、ギリシア世界とローマ世界の接触としては、アレクサンドロス帝国以後のギリシア人王朝としてのプトレマイオス朝エジプト（アントニウスと結んだクレオパトラ）が、（のちにアウグストゥスの称号を与えられて帝政を開始する）オクタウィアヌスによって滅ぼされたアクティウムの海戦（前 31）を挙げることができよう。

それではこれらの歴史的移行と、ローマ世界からゲルマン世界への歴史的移行は原理上どのように異なるのであろうか。この点に関してヘーゲルは次の

ように述べている。

かくて、ゲルマンの対外関係はギリシアやローマとはまったくちがう。そうなのは、キリスト教世界が完成した世界だからです。原理は満たされ、一日がとどおりなく終了するのがキリスト教で、理念がもはや不満を感じるということがない。個々の主体そのものがいまだ個人の枠内にとどまるかぎり、教会はたしかに個人にむかって永遠の未来を約束してくれはするが、しかし、教会は神の精神を内部に生かし、罪人にゆるしをあたえる、現実の天国でもあるのです。だから、キリスト教世界は絶対の外部というものをもはやもたず、あるのはただ、理念の上では克服されてしまった相対的な外部だけで、それについては、克服していることをはっきりさせるだけで十分です。したがって、近代世界については、対外関係が時代を決定する要素とはならない。(下 201-202 頁)

ここでは「ゲルマン世界」die germanische Welt は「キリスト教世界」die christliche Welt におきかえられ、さらに同じものが「近代世界」die moderne Welt とも表現されている。このことから明らかであるように、ヘーゲルは「完成した世界」die Welt der Vollendung としての「キリスト教的ゲルマン世界」を想定し、さらにこれを近代ヨーロッパの 19 世紀前半までの到達地点から、統一された文化文明圏として理解している。このキリスト教的ゲルマン世界にとっては、一切の外部の文化文明は、(十字軍の際のイスラーム文明、大航海時代のアメリカ大陸も含めて；下 201 頁) 自身の存亡に関わる絶対的な外部ではなくて、その都度の内的状態を反映した相対的な外部にすぎなくなる。このような歴史のとらえ方は、イエスの死と復活を通じて、人間と神との距離が一挙に縮められ、神の国の世俗世界における実現の日は近いとする、アウグスティヌス、ヨアキム、そしてエティンガーらの神学における、終末論的人間学のキリスト教的解釈の系譜³⁹⁾に属するものである。

さてヘーゲルは、キリスト教的ゲルマン世界の歴史を、三位一体の図式を用いて三段階に区分する。第一期(「父の王国」)は、ローマ帝国内のゲルマン民族の登場から、キリスト教民族としてのゲルマン民族の誕生を経て、カール大帝の時代までである。

第二期(「子の王国」)は、神権政治(教会)と封建君主制(国家)がそれぞれ自立し、たがいに対立する時代である。これはカール 5 世(1500~1558)の時代まで続くとされる。第三期(「精霊の王国」)は、宗教改革以後の西欧世界であり、自由の精神の再生、および教会と国家の和解によって特徴づけられる(下 203-205 頁)。この区分の基調をなすのは「宗教と世俗の対立と和解」である⁴⁰⁾。

率直に言うなら、この「和解」への歴史的過程はきわめて恣意的に構成されている。この図式に即して、ヘーゲルは中世のカトリックの時代において宗教と教会が対立していたのに対し、宗教改革以後のプロテスタント諸国(とりわけドイツ)においては両者が「和解」するという見方を披露することになるが、それでは近代の原理としての「政教分離」はどのように説明しうるのか、明確にはならない。ヘーゲルによれば、フランス革命が急進化して宗教原理を政治から排斥したのに対して、プロテスタント国においては暴力的な政治革命ではなく、宗教改革においてすでに、啓蒙と神学が手を取りあう形で社会改革が実現されており、「プロテスタントの世界では、すでに述べた人間と神との和解によって、思考の原理が社会正義を形成する力をもつことが意識されている」⁴¹⁾。しかしこれはルター以後の三十年戦争などの社会的混乱や、ルター自身の農民戦争に対する弾圧などの史実が直視されていない点において、歴史把握として一面的であろう⁴²⁾。とはいえいずれにせよ、三位一体の図式で恣意的に構成された歴史像、特にその図式の下で割り振られた宗教と世俗の和解に関する内容は、実はそれほど重要ではない。むしろ、ゲルマン諸民族、およびキリスト教それぞれの内容に関して、ヘーゲルが伏線ないし傍流に位置づけながら行っている具体的ないくつかの指摘においてこそ、ヘーゲルの歴史哲学講義のとりわけ「キリスト教的ゲルマン世界」に関する章の真の意義を見いだすことができるように思われる。

たとえばヘーゲルは、粗野な性質をもつことを彼自身認めたゲルマン諸民族固有の共同体精神を次のように指摘している。

自由意思による結合 eine freiwillige Genossenschaft と、軍司令官や諸侯への自由な服属によって、共同体の中心が形成される。そこでの人間のつながりは忠誠心に

もとづくつながりであって、ゲルマン人の第一のモットーが自由 Freiheit だとすれば、第二のモットーが忠誠心 Treue です。個人は自分のおもいのままにある人物のもとにおもむき、そこでむすんだ関係をみずからの力で確固不動のものとしします。これは、ギリシア人もローマ人もなかったことです。アガメムノン〔トロイア戦争総大将〕と諸国の王たちとの関係は、支配・服従の関係ではなく、特定の目的をめざす一時的な自由の連合 eine freie Assoziation であって、アガメムノンは指揮権をもつにすぎない。ところが、ドイツの結合 die deutschen Genossenschaften は、客観的な事柄 objektive Sache をめざす結合であるだけでなく、精神的な自己 das geistige Selbst をそこに投入し、主体的に心の底からおのれ一身を賭けた〔内奥の主体的人格性 die subjektive, innere Persönlichkeit に関わる〕結合です。（下 218 頁）

自由な個人の忠誠心を核とする人間同士の結びつきは、封建的な分権構造を必然的にともなう。このこともヘーゲルは指摘しており⁴³⁾、結果的にはあるが、統一国家の形成がドイツにおいて遅れることになる⁴⁴⁾原因を見抜いている。その主観的な要因としてヘーゲルはゲルマン諸民族における、明確な目的意識を伴う「性格」Charakter とは対照的な、ありのままに全体を受け入れる「情緒」Gemüt すなわち「意思と関係する精神の全体がなにかにふんわりとつつまれたあいまいな状態」で、その中に身をおく人間に「漠然と一般的に満足感をいだ」させる、「善意 Wohlmeinen と似ている」ものを指摘している（214-215 頁）。このように、情緒に満ち、個人的な自由と忠誠心の中で生きているというゲルマン諸民族の特性描写は、ヘーゲルの中世への眼差しを思わせる。『法哲学綱要』（1821 年）においてヘーゲルがイギリス的な慣習法を否定し、理性的に構築された実定法に基づく法治国家を建設することの必要性を説いていること⁴⁵⁾と比べるなら、『歴史哲学講義』におけるゲルマン諸民族のここでの特性描写は若干異質な社会・国家観を連想させる。英仏の統一国家が帝国主義へ突き進んだのとは異なる、分権的で自足的な歴史の経路をこのゲルマン民族観から、実際にヘーゲル自身が展開した社会・国家観に反して、構想することさえも、不可能ではなかったのではないか⁴⁶⁾。

また、キリスト教の文脈においては、十字軍における聖遺物崇拝の否定に関する指摘が興味深い。すなわち、十字軍の真の意義は、それまでの、またエルサレム奪還の動機づけともなった聖遺物崇拝 Reliquiendienst が否定・克服され、真に精神的な神としてのイエスが崇拝されるようになったことにあるという。この点に関してヘーゲルは次のように述べている。

しかし、墓こそはまさに逆転の生じる本来の場所であり、感覚的なものがむなく消えていく場所です。キリストの墓の前で、キリスト教徒の思いこみははかなく消え、まじめな思考がはじまります。生身のキリストその人の跡などどこにもないことがわかると、思考の転換が生じ、「なんじの聖者が腐れゆくと思うなかれ」ということばが実感として納得される。墓のなかにキリスト教の究極の真理があるわけではない。[…]「おまえたちはどうして死んだもののなかに生きたものをもとめるのか。生けるイエスはここにはいない。かれは復活したのだ」と。おまえたちの宗教の原理は、墓のなかの死者といった感覚的なもののうちにもとめられるものではなく、おまえたち自身の生きた精神のうちにもとめられねばならない、というわけです。（下 280 頁）

この箇所は先に引用した箇所、すなわちギリシアの神の明瞭な擬人化に対し、生身の姿を消したイエスへの精神的崇拝が対比されている箇所と見事に符号する。聖遺物のような目に見える自然物ではなく、「精神的に自立した人格」das geistige Fürsichsein der Person こそが、真に求めるべき「世俗と永遠を結合したこの人」das Dieses, als das Verknüpfende des Weltlichen und Ewigen である。ここに人間の主体性 Subjektivität が神的なものとの関連を規定するもの die Bestimmung des Verhältnisses zum Göttlichen として確立され、これ以後の歴史は「自己を信頼する時代」die Zeit des Selbstvertrauens、「自主的に活動する時代」[die Zeit] der Selbsttätigkeit となり、「西洋は東洋のキリストの墓に永遠のわかれを告げ、主体の無限の自由という西洋の原理 sein [des Abendlandes] Prinzip der subjektiven unendlichen Freiheit をとらえることになる（下 281 頁）。

4. ヘーゲルの和解概念と歴史観の批判

ヘーゲルは1820年代の『歴史哲学講義』において、キリスト教を受け入れたゲルマン世界、すなわちキリスト教的ゲルマン世界において、宗教と世俗、精神と自然、主体と客体を初めとして、歴史観の上でも神学理論においても対立する主要素が和解に至ると述べた。「[...] プロテスタント教会によって宗教と法の和解がもたらされています。世俗の法と食いちがったり、それと対立したりするような良心は、けっして神聖な良心でも宗教的な良心でもありません」(下373頁)。この表現に典型的に見られるように、同講義では、聖と俗が対立したまま、世俗世界が宗教を排除しつつ急進革命へと向かったフランスとは対照的に、ドイツにおいては特に宗教改革以降、宗教と法、聖と俗が相携えて歴史が形成されていくとされる。前節で述べたように、本稿はヘーゲルの歴史観におけるこのような党派的・イデオロギー的側面にはそれほど興味をもつものではない。むしろ、「キリスト教的ゲルマン世界」に関連してヘーゲルが伏線的に触れた点、特に「ゲルマン世界」に関しては、ゲルマン諸民族の情緒性と共同性の指摘、そして「キリスト教」に関しては、十字軍以後、聖遺物崇拝が衰退し、精神・精霊としてのイエスへの信仰および自分自身の内面性・精神性への信頼が根づいていったことの指摘、これらが本稿の問題意識からは興味を引かれるところである。

一方、1798年から1799年にかけて著された『キリスト教の精神とその運命』においては、若きヘーゲルがユダヤ教の律法主義、カントの形式主義的道德と対比しつつ、キリスト教の愛と生命の道德を称揚していた。そこではアブラハムの自立・孤立の傾向がユダヤ民族およびユダヤ教全体の特徴として受け継がれるとされた。ギリシア的な美の精神を排除するユダヤ民族は、苦境を免れることはないであろう、このようにヘーゲルは考えた。あたかもキリスト教においてのみ精神の原理と生命の原理が相互の和解に至るかのよう、ヘーゲルは(歴史上も教義の上でもキリスト教の源流である)ユダヤ教とキリスト教の対立点を強調する。

中世の異端の神学者、フィオーレのヨアキムは、父の王国、子の王国、精霊の王国を、それぞれ旧約

聖書、新約聖書、そして現代の世界と見立て、後にヘーゲルもゲルマン世界に関して採用することになる歴史の三段階発展論を構想した。ヘーゲルの三段階論とは時代も問題意識も異なるため、両者を安易に比較することはできない。しかし三段階論の点に限って見た場合、ヨアキムが「新約・旧約」両聖書の教義上の和解が「精霊の国」において果たされうると考えていたのに対し、ヘーゲルは歴史哲学においてはもっぱらキリスト教世界内部での聖と俗の和解を念頭においていたことが顕著な違いとして浮かび上がる⁴⁷⁾。聖と俗の対立から和解へ、というのは歴史哲学上の課題である。ヘーゲルは『キリスト教の精神』の時点においてすでに、旧約聖書の思想が新約聖書によって克服されていると考えており、「旧約・新約」両聖書間の関係を初めとする教義上の対立と和解を改めて取り上げることはない。しかし離散以後も主としてタルムードとシナゴグを通じて連綿と受け継がれていったユダヤ教は、まさにその教義上の問題を継続して問うていったとも言えるのだ。

聖遺物崇拝に象徴されるように魔術的なものとどこまでも妥協していった中世のキリスト教徒は、封建制度のもとで王侯貴族、僧侶、農民の三身分によって固定化されていた⁴⁸⁾。ユダヤ人は商業と金融業を営んで「ギシギシと軋む封建社会機構の潤滑油」⁴⁹⁾となり、いずれの身分もそこから恩恵を受けていた⁵⁰⁾。だが次第にキリスト教徒の中産階級が興隆し、それとともにユダヤ人は職を追われた⁵¹⁾。十字軍以後、ユダヤ人は黄色い印をつけさせられ⁵²⁾、さらに中世末期からナポレオンの時代に至るまでドイツ系のアシケナジ・ユダヤ人はゲットー(強制居住区)に囲い込まれた。一方特にスペイン系のセファルディ・ユダヤ人は15世紀末のスペイン追放まで学問の世界で活躍し、かつて拒絶していたヘレニズム文化を吸収して知的に洗練された文化を生み出した。それだけでもすでに、ギリシア精神を受け入れないためにユダヤ人は苦境に陥っているとす、初期ヘーゲルの見解は修正を要する。しかし『歴史哲学講義』を見るかぎり、ヘーゲルは(カントと同様に)ユダヤ教とユダヤ民族の内的発展にはまったく関心を示していない。

そもそもキリスト教的ゲルマン世界における「和解」という見通しは、歴史の見方としても不十分と

言わざるをえない。そのことは、ゲットの解放を行ったのは、いったんはユダヤ教徒に接近したが拒絶されたために弾圧に転じたルターのドイツ⁵³⁾ではなく、ナポレオンのフランスにほかならないということを見ただけでも分かる。キリスト教世界はむしろ、ゲットの例にも表れている通り、ユダヤ人を抑圧する側に回った。とはいえ、中世ヨーロッパにおいてはこの抑圧（「反ユダヤ主義」）はキリスト教への改宗によって解消される類のものであった。ディモントが『ユダヤ人』において指摘するところによれば、中世の反ユダヤ主義はキリスト教世界の統一性を保持するための宗教政策の一環であって、相応の「合理性」をそなえていた⁵⁴⁾。中世の閉鎖的な経済社会において、ユダヤ人に暗黙裡に許された金融業が、実は中世経済のなくてはならない潤滑油であったことはその間接証拠となろう。これに対し、19世紀末以降の「反セム主義」は、改宗によっても止むことのない、不合理な人種的偏見に訴えかけるものであった。ディモントは、不安定な近代社会の生み出した身分の定まらないホワイトカラー階級、ハンナ・アーレントの言う「階級脱落者」*déclassé*のルサンチマンこそが、反セム主義の温床となったのだという⁵⁵⁾。

そうした中でユダヤ人は実業、科学、芸術、哲学に多くの優れた業績を残すことになるが、その背景となるのは何かという問いは、必然的に、歴史の中で変動しながらも相対的に首尾一貫性を保ってきたユダヤ思想とは何か、という問いとなる。祭儀と神殿のユダヤ教はエルサレムの破壊によって、タルムードとシナゴグによる軽装のユダヤ教へと変質し、合理化された。そのユダヤ教とユダヤ民族に対し、キリスト教世界は厳しい宗教政策で自由を制限しながらも、その一方で学問と金融業の領域において彼らを利用した。宗教改革はキリスト教そのものの側から教義上、ユダヤ教に接近することにつながったが、実際のゲット解放はフランス革命以後の世俗主義がもたらした。こうした錯綜とした関連こそが、西洋史における「対立と和解」の本来の主題とされるべきであろう。ヘーゲルの言う聖と俗の対立と和解は、キリスト教世界の狭い問題圏に属するにすぎない。こうした観点から、ユダヤ思想（ユダヤ教およびユダヤ人の哲学）とキリスト教思想の関連をあらためて問うことが課題となろう⁵⁶⁾。

注

- 1) 拙論「カントにおける『人類』の概念とユダヤ教・キリスト教観」、『下関市立大学論集』第56号 第2号、2012年。
- 2) 「自分の義を、見られるために人の前で行わないように、注意しなさい。もし、そうしないと、天にいますあなたがたの父から報いを受けることがないであろう。」マタイによる福音書（『口語 新約聖書』日本聖書協会）6.1.なお、ここで言われる「義」すなわち善行とは施し、祈り、断食である。
- 3) ヘーゲル『キリスト教の精神とその運命』木村毅訳、現代思潮社1969年。同翻訳書から引用頁数を本文中に記載する。ドイツ語原文を併記する際にはG.W.F.Hegel, Werke (Frühe Schriften), Suhrkamp 1986.を参照する。引用文中〔〕内の記述は訳者による補足、□内の記述は桐原による補足である。なお、訳文を一部改めた。
- 4) ギリシア神話による。人間の不信心に怒ってゼウスが起こした洪水のことをプロメテウスによって知らされた夫婦は、箱舟をつくって難を逃れ、子孫を繁栄させた。
- 5) 「ユダヤ人がギリシア人の支配下に入ると、真の敵はヘレニズムだった。ギリシア人とユダヤ人のその後のたたかいは、アレクサンダーのヘレニズムと予言者が説いたユダヤ教との思想戦だった。予言者たちが勝った。」マックス・I・ディモント『ユダヤ人 神と歴史のはざままで』藤本和子訳、朝日選書1984年、81頁。
- 6) エッセネ派はハスディーム（「敬虔な人びと」）派の主流であり、宗教的瞑想を重視した。パリサイ派はエッセネ派の俗世離脱に反対し、ギリシア的習慣・道徳に反対しながら芸術・哲学を受容した（政治的保守主義と宗教的自由主義）。これが後にユダヤ主義の主流となる。サドカイ派はギリシア化に積極的に賛成し、ギリシアの習慣・道徳を受け入れて神殿祭司を重視し、芸術・哲学に反対した（政治的自由主義と宗教的保守主義）。サドカイ派はパリサイ派と対立し、エルサレム立入禁止とともに消滅した。ディモント『ユダヤ人』88-90頁。
- 7) 「アブラハムをその親族から連れ去った精神こそはまさに、彼がその生涯においてぶつかったもろもろの異邦人のただ中を通して彼を導いて行った精神である、それはすべてのものに対して自己をどこまでも厳しく対立させて行く精神 *der Geist, sich in strenger Entgegensetzung gegen alles fest zu erhalten* であり、無限の敵意ある自然を支配する統一にまで高められた思惟されたもの *das Gedachte erhoben zur herrschenden Einheit über die unendliche feindselige Natur* である。アブラハムは、彼

の家畜の群れを引き連れて、果てしなき土地の上をここかしことさまよったのであるが、彼には、この土地の一片さえ、耕作し、美化することによって、それになじみ、そのようにしていつくしみ、自分の世界の部分として取り上げるなどといことは考えもつかなかった。土地はただ、彼の家畜が牧草を食い尽くして行っただけであった。[…] 彼にひかげと涼味とを恵んだ森さえも、彼はまもなく捨て去った、彼は実際森のうちに、神のもろもろの現われ Theophanien、彼の崇高な客体全体の諸現象を見たのではあったが、その森にさえも愛をもってとどまるということをしはしなかった。彼は土地に対してと同様に人々に対しても、どこかよそからこの世にきた客 ein Fremdling auf Erden のようであった。人々と入り交じっていても、彼は常に一人の旅びと Fremder にすぎず、いつまでもそうであった。[…] 彼は放浪して行く途上で常に、すでに集まっていくつかの小民族を形成している人々にぶつかったのである、[しかし] 彼はそのような諸関係へ入り込みはしなかった。彼は彼らから穀物を手に入れる必要もあった、それにもかかわらず、彼は彼に他の人々との平穏な共同生活を命ずることになる恐れのある彼の運命に対して逆らった。彼は〔他の人々から〕自己を区別することに固執した Er hielt an seiner Absonderung fest、そうしてこの区別を、彼はまた、彼自身とその子孫に課せられた一つの身体上の特徴〔割礼〕によって目だたせたのである (die er auch durch eine sich und seinen Nachkommen auferlegte körperliche Eigenschaft auffallend machte)。] 7-8頁。

- 8) 「アブラハムにとっては、彼と絶対に対立している世界全体は、いやしくもそれが無となることを免れている場合には、自然の内なる何もかもあずかることのない、すべてのものが支配を受ける、世界全体にとってフレムトな神によってになわれているのであった。」 9頁。「アブラハムの神はもろもろの家族神や国民神 die Laren und National-Götter とは本質的に異なっている。自分の家族神を敬う家族や、自分の国民神を敬う国民も、なるほど、自己を孤立させ、全一なるもの das Einige を分かち、その部分から残余の諸部分を排除したには違いないが、しかし、彼らはその際同時に、他の諸部分をも許容するのであって、[…] 他のものの家族神は家族神として、国民神は国民神として承認するのである。これに反して、アブラハムとその子孫の嫉み深い神 Abrahams und seiner Nachkommen eifersüchtiger Gott 「わたしはあなたの神、主であって、あなたをエジプトの地、奴隷の家から導き出した者である。あなたはわたしのほかに、なにものをも神としてはならない。あなたは自分のために、刻んだ像を

造ってはならない。上は天にあるもの、下は地にあるもの、また地の下の水のなかにあるものの、どんな形をも造ってはならない。それにひれ伏してはならない。それに仕えてはならない。あなたの神、主であるわたしは、ねたむ神であるから、わたしを憎むものは、父の罪を子に報いて、三、四代に及ぼし、わたしを愛し、わたしの戒めを守るものには、恵みを施して、千代に至るであろう。」出エジプト記 20.2-6] には、アブラハムだけが、そうしてこの国民だけが、一つの神を有する唯一のものであるという驚倒すべき要求 (die entsetzliche Forderung, daß er allein und diese Nation die einzige sei, die einen Gott habe) が潜んでいたのである。」 10頁。「無限の主体 das unendliche Subjekt は見えないものでなければならなかった。なぜなら、すべての見えるものは限られたもの Beschränktes であるから。[…] 神々の像 Götterbild はイスラエル人たちにとっては、全く石か木にすぎなかった。[…] そうして、愛の直観と美の享楽において像を神化すること seine [des Götterbildes] Vergöttlichung in der Anschauung der Liebe und im Genuß der Schönheit などは夢にも思わないのである。／感覚のための像 Gestalt が与えられてはならないにしても、見えない一つの客体を信心し礼拝するには、やはり一定の方向とこの客体を含む境域とが与えられなくてはならない。モーセはそれを幕屋の至聖所によって、のちには神殿の至聖所によって与えた。ポンペイウス [前 106-前 48; 前 63、ユダヤ進軍、神殿立入後、ユダヤ教儀式を許可] が神殿の最奥所、すなわち、崇敬の中心点に近づき、そこに国民精神の根基、おそらくはこの特異な民族に生気を与えている魂を一つの中心点において認め、彼らの信心の対象である一つの本体、彼らの畏敬の対象である或る意味深きものをも、一目見ようと期待していたのに、神秘の内へ踏み込んでみると、後者に関しては裏切られ、前者は一つの空虚な空間であることを見いだしたとき、おそらくは非常に驚いたことであろう。」 16-17頁。

- 9) 「ギリシアの両共和国 [アテネおよびスパルタ] においてこれらの律法が生じた理由は、それがなければ発生する不平等のために貧民の自由が脅かされ、政治上廃棄されてしまう恐れがあったということである。ユダヤ人たちの場合には、彼らはすべてのものを所有物としてではなくて単に貸与されたものとして占有しているにすぎないのであって、もともとなら自由や権利をもっていなかったからであり、彼らは国民としてはすべて無に等しかったからである 「[地は永代には売ってはならない。地はわたしのものだからである。あなたがたはわたしと共にいる寄留者、また旅びとである。]」レビ記 25.23, 「あ

なたの兄弟が落ちぶれ、暮して行けない時は、彼を助け、寄留者または旅びとのようにして、あなたと共に生きながらえさせなければならない。」35]。前者のギリシア人たちが平等たるべしとされたのは、すべての者が自由であり自立的であったからである、ユダヤ人たちが平等たるべしとされたのは、すべての者が自立の能力をもっていなかったからである (jene Griechen sollten gleich sein, weil *alle* frei, selbständig, die Juden gleich, weil *alle* ohne Fähigkeit des Selbstbestehens waren)。[...] 市民の自由ということは、モーセや彼の民族の精神の調べとはなんら調和するところのない一つの法理想 ein Ideal einer Verfassung である。不動産を増加できないことは、土地に対する権利の平等の一掃結ではなくて、土地に対してなんら権利をもたないことの平等の一掃結であった (Die Unfähigkeit, die liegenden Güter zu vermehren, war nicht eine Folge der Gleichheit der Rechte am Boden, sondern der Gleichheit, gar keine Rechte an ihm zu haben)。[...] 国民としてのユダヤ人たちの相互の関係は、彼らの見えない支配者 Regent に対する、またこの支配者の見うべき侍臣たち Diener や役人たちに対する、彼らすべての依存性の平等にほかならず、したがって、国民権 Staatsbürgerschaft というものもともと全然存在せず、そうして上述の依存性においてあらゆる政治的律法、すなわち、あらゆる自由権法 Freiheitsgesetze の条件が奪い去られていたので、内的国家法とか、国家法を規定する立法的権力とかに類似するようなものも、ユダヤ人たちのもとでは全然見いだすことができなかつた。あたかも、すべて専制政治のもとにおいては、内的国家法というものを問題にすることが矛盾しているのと同様である。[...] なんらの権利ももたず、抑圧されるべき何ものも存在しない一民族が、いかなる権利に対してそれを失う危険を恐れねばならなかつたであろうか (Für welche Rechte hatte ein Volk Gefahr zu fürchten, das keine hatte und bei dem es nichts mehr zu unterdrücken gab?)。] 25-27 頁。

- 10) 「他の諸民族と入り混じったことによって、婚姻や友愛の絆によって、奴隸的ではなくて、友愛的な共同生活のあらゆる様式 jede Art eines nicht knechtischen, sondern freundschaftlichen Zusammenlebens によって、彼らの間にある共同的なもの ein Gemeinschaftliches が発展した。彼らはともに太陽を享受し、ともに月や星を仰ぎ見るのであった。あるいは、彼らがみずからの感覚を反省するときには、彼らを統一しているもろもろの絆、もろもろの感覚を見いだすのであった。そうして彼らは、それらの天体を一つの生けるものとして表象することによって、彼らは神々をもつのである。ユダヤ国民性

の魂 die Seele der jüdischen Nationalität、人類に対する憎悪 das *odium generis humani* がほんのちょっとでも弱まり、より親愛なもろもろのダイモーンがこの魂をもろもろのフレムトなもの融和 einigen させ、そうしてあの憎悪の立てた境界を踏み越えさせるやいなや、彼らは背教者 Überläufer となり、彼らの今までと同様の奴隸状態のうちには存在しなかつた一つの享受の世界 das Gebiet eines Genusses へとさまよい入ったのである。[...] 彼らとその全運命、憎悪という旧い契約 der alte Bund des Hasses を一挙に振り捨てて、一つの美しい統一を組織することがいかにしてできたであろうか (wie hätten sie ihr ganzes Schicksal, den alten Bund des Hasses auf einmal abschüttern und eine schöne Vereinigung organisieren können?)。彼らはまもなく再びあの旧い契約へとたたきもどされた。なぜなら、[...] 他の諸民族と入り混じった結果は彼らへの従属であったからである。圧迫は再び憎悪を呼び起こした。そうしてそれと同時に、彼らの神も再び目を覚ました。独立への彼らの衝動は、本来、ある固有のものに従属することへの衝動でもあった (ihr Trieb nach Unabhängigkeit war eigentlich Trieb nach Anhängigkeit von etwas Eigenem)。] 30-31 頁。

- 11) この観点は『歴史哲学講義』においても現われる。
- 12) 「ただ単に主を礼拝すること、全くの奴隸状態、喜びもなく快樂も愛もない服従 ein Gehorsam ohne Freude, ohne Lust und Liebe を要求したもろもろの戒め、言いかえると、神礼拝のもろもろの戒めに対して、イエスはそれらの戒めにまさに対立するもの、すなわち、人間の一つの衝動 ein Trieb、さらに一つの欲求 ein Bedürfnis さえも対置した。もろもろの宗教的行為は最も精神的なもの、最も美しいものであり、発展を通じて必然的に起こるもろもろの分離をもなお統一しようと努めるもの、しかも理想における統一を完全に存在するもの、現実に対してもはや対立しないもの、として現わし示そうとする——しかも一つの行動においてこの統一を表現し裏付けようとする——ものであるから、もしもろもろの宗教的行為にあの美の精神が欠けているなら、それは最も空虚な行為、自己の否定の意識を要求する最も無意味な奴隸状態、人間が彼の無であること、彼の受動性を表現する一つの行動である。それに比べると最もありふれた人間的欲求でも、やはりその中にはたとえ空虚であっても一つの存在の感情 Gefühl とか維持 Erhaltung とかが直接横たわっている、そういう欲求を満足させることはすでに受動性を超えたことである。」39-40 頁。「律法というものは対立せるものを対立せるままに放置し、しかも概念そのものは現実的なものとの対立のうちに

なりたつので、概念は一つの当為 ein Sollen を表現する。」44頁。「人間をその全体性において回復しようとした一人の人 (ein Mann, der den Menschen in seiner Ganzheit wieder herstellen wollte) (イエス) は、人間の引き裂かれた状態に、あるかたくなな自負を付け加えるにすぎないような道をとることはできなかった。律法の精神において行為するということは、イエスにとっては、もろもろの嗜好 [傾向性] の反対を伴いつつ mit Widerspruch der Neigungen、義務への尊敬から行為する、ということの意味することはできなかった。なぜなら精神の两部分 (心がこのように引き裂かれている状態では、このように言うほかはない) は、一方が一つの排除するもの、したがってそれ自身によって制限されたものであり、他方は一つの抑圧されたものであるから、まさにそのことによって、律法の精神においては全然存立せず、かえって律法の精神に反して存立することとなるであろうからである。」47-48頁。「[...] 山上の垂訓は律法から律法的なもの、すなわち、律法の形相を取り去ることを律法の多くの例を手がかりとして遂行した試みであって、律法に対する尊敬を教えているのではなく、律法を充実に erfüllen しはするが、律法を律法としては止揚し、したがって律法に対する従順より高いあるものであり、律法を不用にするものを示しているのである。義務の命令は一つの分離を前提し、概念の支配が一つの当為 [「すべし」] において自己を告げ知らせているのであるが、この分離を超えて高いものは、これに反して、一つの存在であり、生命の様態 eine Modifikation des Lebens である、この様態は客体に関して考察される場合にのみ排他的 ausschliessend であり、したがって制限されているのである。というのは、排除ということは客体の制限されていることによってのみ与えられ、客体のみかかわるからである。イエスが律法と対立させ、しかもその上に置くものを戒めとして表現する場合 [...], この言い回しは義務の命令の当為とは全然別な意味での戒めなのである。この言い回しはただ、生けるものが思惟され、言い表わされ、生けるものにはフレムトな概念という形で与えられることの帰結にすぎない。これに反して、義務の命令はその本質上一つの一般的なものとして、一つ概念である。そうして、もしそのように生けるものが一つの反省されたもの ein Reflektiertes、言われたものの形で現われるなら、『すべてのものに優って神を愛し、自分を愛するようにあなたの隣り人を愛せよ』という、生けるものにはふさわしくないこういう表現の仕方を、カントが『実践理性批判』第一部、第一篇、第三章において] 愛を命じた律法に対する尊敬を要求する一つの命令 (ein Gebot, welches

Achtung für ein Gesetz fordert, das Liebe befiehlt) と見なしたのは、はなはだしく不当であった。カントが命令と呼んでいる [この] ものを [...], 彼が、彼のいわゆる義務の命令に還元したことは深い意味のあることではあるが、それは概念と現実的なものとの対立のうちに成立する義務の命令と、生けるものを言い表わす全く非本質的な仕方との混同 (Verwechslung des Pflichtgebots, das in der Entgegensetzung des Begriffs und des Wirklichen besteht, und der ganz außerwesentlichen Art, das Lebendige auszusprechen) に基づいている。そうして、愛というものは、あるいは、カントがこの愛というものに与えねばならないと考えている意義では、すべての義務を喜んで遂行する alle Pflichten gerne ausüben ということは命ぜられうるものではない、という彼の注意書きはおのずから消え去ってしまう。そうしてそれとは反対に、カントが上述のイエスの言葉を被造物の到達しえない神聖性の理想とみなして、再びそれに与えるのを惜しまない敬意もまた、同様に余計な浪費である。なぜなら、義務は対立を必要とするが、喜んですることは対立を必要としないであろうから (weil Pflichten eine Entgegensetzung und das Gernetun keine Entgegensetzung forderten)、ある理想において義務が喜んでなされるものとして表象されるなら、そのような理想は自己撞着的であるからである。そうして彼がこの自己撞着を不統一のまま彼の理想の中にもちこたえることができるのは、彼が理性的被造物 (奇妙な組み合わせだが) は転落することはできるが、あの理想に到達することはできないと解釈するからである。」48-50頁。

13) 「…親の子に対する愛 [フィリア] は、人間においてのみならず、鳥類やたいがいの動物においてもまた本性的に存在しているようであるし、同種のもののあいだにおいてもやはりこれと同様であって、とくにこの傾向は人間の場合において著しい。だからわれわれは、ひとに親切な (フィラントローポイ = 人間愛に富んだ) ひとびとを賞賛するのである。国外をあるいてみると、あらゆる人間がいかにお互いに対して家族的で親愛的なものであるかが見られるであろう。また、愛というものは国内をむすぶ紐帯の役割をはたすもののごとくであり、立法者たちの関心も、正義によりもむしろこうした愛に存しているように思われる。すなわち協和 [ホモノイア] ということは愛に似た或るもののように思われるが、立法者たちの希求するところは何よりもこの協和であり、駆除しようとするところのものは何よりも協和の敵たる内部分裂 [スタシス] にほかならない。事実、もしひとびとがお互いに親愛的でさえあれば何ら正義なるものを要しないのであるが、逆に、し

かし、彼らが正しきひとびとであるとしても、そこにやはり、なお愛というものを必要とする。まことに、『正』の最高のものは『愛という性質を持った』それ（フィリコン）にほかならないと考えられる。」アリストテレス『ニコマコス倫理学（下）』高田三郎訳、岩波文庫 1973 年、66-67 頁。

- 14) 「イエスもまた、罪と罪の赦しとの間の関連、神からの離反 *Entfremdung von Gott* と神との和解 *Versöhnung mit ihm* との間の関連を、自然の外に見いだしたのではなかった。[...] イエスは和解を愛と生命の充実 *Lebensfülle* との中に置き、あらゆる機会にほとんど変わるところのない形でそれを言い表した [...]。彼が信仰を見いだしたところでは、彼は大胆に、『あなたの罪はゆるされた *Dir sind deine Sünde vergeben*』と言い渡した。このように言い渡したのは、罰を客観的になくするとか、依然として存立している運命を破壊するとかいうことではない。そうではなくて、それは、イエスにさわる女の信仰のうちに自己自身を、イエスと等しい一つの心を認め、この心が律法と運命を超えていることをそこに読み取り、そうしてこの心に罪の赦しを告げ知らせた確信である。一人の人間に対するそのように全き信頼をもって、彼に対するそのような献身をもって、みずからには何ものをもとどめることのない愛をもって、清い者〔イエス〕に身をゆだねることができるのは、ただ、清い魂、あるいは、清められた魂 *eine reine oder gereinigte Seele* だけである。」90-91 頁。「ユダヤ人たちの精神においてはもちろん、衝動と行為、欲望と行いそれぞれの間、生命と犯罪、犯罪と赦しそれぞれの間には、一つの超えがたい谷、一つのフレムトな裁きが立っていた。そうして彼らが、人間における罪と和解の間の、愛における、一つの紐帯 *ein Band zwischen Sünde und Versöhnung im Menschen in der Liebe* へ差し向けられたとき、彼らの愛なき実体 *liebloses Wesen* は激昂させられずにはいなかった。[...] なぜなら、彼らは実体 *Wesen* のあらゆる調和、あらゆる愛、精神および生命を一つのフレムトな客体にゆだね、人びとを統一しているあらゆる霊 *Genien* を放棄し、自然をフレムトなもの手に引き渡してしまっていたからである。彼らをつなぎ合わせていたものは、権力ある者によって与えられたもろもろの律法という鎖であった。主に対して従順でなかったという意識は、罰を受けることによって、あるいは、負い目を返すこと *Schuldbezahlung* によって、直ちにその安らぎを見いだした。良心の呵責というものを、彼らは罰に対する恐怖としてしか知らなかった (*böses Gewissen kannten sie nur als Furcht vor Strafe*)。」93 頁。「愛における和解は、ユダヤ人のように服従へ帰ることではなくて、一つの解放

であり、支配を再び承認することではなくて、生ける紐帯、愛という一つの精神、相互の信頼、支配という点から見るなら最高の自由である一つの精神を回復することによって、支配を止揚することである。それはユダヤ人の精神にとっては不可解きわまる、その反対物である一つの状態である。」94 頁。「しかし、愛は犯罪者に運命との和解を得させるばかりでなく、また人間をして徳と和解させる。言いかえると、もし愛が徳の唯一の原理でなかったなら、すべての徳は同時に一つの背徳 *eine Untugend* であるであろう。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、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。」99 頁。

- 15) 講義録はヘーゲルの没後弟子の E.ガンスの編集により第一版（1837 年）が、後にヘーゲルの息子 K.ヘーゲルの編集により第二版（1840 年）が出版された。本稿では、ヘーゲル『歴史哲学講義（上）（下）』長谷川宏訳、岩波文庫 1994 年を用いる。同翻訳書から引用頁数を本文中に記載する。訳文は一部改めた。ドイツ語原文を併記する際には G.W.F. Hegel, Werke 12 (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*), Suhrkamp 1986. を参照する。
- 16) 正確な意味で「発展段階」に相当するのは、アジアでも中国やインドではなく、ペルシア以降の歴史である。「ペルシア王国に来て、はじめて歴史とのつながりが出てきます。ペルシア人は最初の歴史的な民族であり、ペルシアは過去に存在した最初の王国です。中国とインドが停滞しつづけ、自然のままな植物的な生活を、なんとか現在にいたるまでもちこたえているのにたいして、ペルシアは、歴史の存在をしめす唯一の証拠ともいべき、発展と変革の経験をもっています。中国とインドは、わたしたちの手で歴史の世界に組みこまれることによって、はじめて歴史的存在となるのです。」上 282-283 頁。中国とインドの位置づけに関しては訳者の長谷川宏氏が次のようにコメントしている。「東洋ではひとり人間が自由であり、ギリシア・ローマでは特定の人間が、ゲルマン国家ではすべての人間が自由である、という有名なテーゼをそのままうけとると、東洋に属する中国やインドもゲルマン近代にながれこむ源流として構想されているかに見えるが、[...] 中国論、インド論はそのように語られてはいない。むしろ、東洋のこの二国は近代とは異質な世界として、その不自由さや非合理性こそが強調される。その意味で、中国とインドはヘーゲルの世界史のなかに確たる位置を占めるといふより、世界史の裏側にある世界というのがふさわしいのだ。」下 379 頁。

- 17) 「広い意味でペルシア帝国に属する [フェニキア人とならぶ] もう一つの沿岸民族が、ユダヤ民族です。」上 318 頁。
- 18) しかし実際にはユダヤ人は、世界史上の要所要所で複数の大文明・大文化を媒介する役割を果たしている。
- 19) 「フェニキア人にとっては、精神的なものがなお自然の制約をうけていたが、ユダヤ人にとっては、それがまったく純粋な形であられる。思考の純粋な産物ないしは自己の思考が意識されるようになり、精神的なものが、自然と極端に対立し、自然との一体化をきびしくしりぞけるものとして展開されます。」上 318 頁。
- 20) 「そこに、東と西をわかつ分水嶺がある。精神は内面に沈潜し、精神的なものを支配する抽象的な根本原理をとらえるのです。東洋では第一の基礎と見なされた自然が、いまや被造物の位置に格下げされ、精神こそが第一のものとなる。神は万人の創造主であるとともに全自然の創造主であり、絶対の活動力であることが認識されます。が、この偉大な原理は、さらに突きつめると、排他的な唯一神へと行きつく。」上 318-319 頁。これに対し、「ヘロドトスによると、神を人間のすがたであらわすことを嘲笑するペルシア人には、偶像などといったものはなく、かれらはどんな宗教でもうけいれる、ときには偶像崇拜に怒りを爆発させることはあるけれども、ということですよ。」上 311 頁。
- 21) 「ユダヤの宗教はどうしても排他的な要素をかかえこまざるをえず、一民族だけが唯一神を認識し、一民族だけが唯一神にみとめられる、という考えをぬけていくことができない。ユダヤ民族の神はアブラハムとその子孫の神にすぎないので、その宗教思想には、国民的特性と地域崇拜がからみあっています。この神と対立する他のすべての神々は、邪神とされます。」上 319 頁。
- 22) 「いまや精神的なものは感覚的なものときっぱり袂をわかち、自然は外面的なもの、神聖ならざるものへと格下げされます。実際、それが自然の真実のすがたというもので、自然という外面的なものにあらわれた理念が、和解へと到達するのはもっとあとのことです。理念の最初のことは自然と対立するところであって、こうして、これまで価値なきものとされた精神が、ここにはじめてその価値を獲得し、自然にも正当な位置があたえられる。自然は自分の外に出たもの、他からの力をうけるもの、創造されるものであって、神が自然の創造主であるという観念は、神の位置を高めにおくと同時に、自然の全体を神の装飾品たらしめ、いわば神の奉公人たらしめるものです。高みにあるこの神にくらべると、インドの神 [万物の根底にあるブラフマン以下の、山、川、動物、太陽、月、ガンジス川などといった、神と見なされる感覚的な諸事物=神体] はたんに途方もなさが誇張されたものにすぎません。こうして、精神性が強調されると、官能的で非道徳的な行為が特別視されることはもはやなく、それはむしろ神にふさわしくないこととされる [これに対し、バビロニアの『知恵の書』には自然物崇拜が見られ、祭祀において残酷さと結びついた官能が取り入れられた]。一なる非感覚的な精神だけが真理であるとされ、ここに、思考は自立した自由な思考となり、真の道徳と正義が登場する。」上 320 頁。
- 23) この分裂状態の要因として、ヘーゲルは奇跡や迷信に見られる不十分な自然認識を挙げている。「自然が神聖視されることはなくなったが、知性によって自然を理解するところまではまだ行っていないのです。」上 322 頁。
- 24) 拙論「歴史哲学における和解概念の起源と展開——ユルゲン・ヒュレン『人間学の基本構造としての疎外と和解』(1982年)を手がかりに」広島大学応用倫理学プロジェクト研究センター編『ぶらくしす』2012年度号。
- 25) これはフランス革命がカトリックを全面否定しようとするに及んだのに対し、プロテスタントがキリスト教の原理を世俗において実現させる、というヘーゲルの信念に基づいているであろう。
- 26) Mesnchwerdung Gottes または Inkarnation のこと。
- 27) 「ところで、家族の維持や土地の所有に見いだされる外形上の満足を、ユダヤ民族からうばいとったのが、ローマ帝国のきたえあげ Zucht の歴史です。[...] ユダヤ人の民族としての存在を否定したのはローマ人が最初です。シオンの神殿は破壊され、神につかえる民族はちりぢりになった。かくて、一切の満足はうばいさられ、民族は最初の神話の立場になげかえされて、人間の内面的本性に苦しむことになる。ローマ世界の突きつけてくる一般の運命にたちむかうのは、悪の意識と主へのまなざしです。ここでの唯一の関心事は、善悪の意識という根本理念が客観的で一般的な意味を獲得し、人間の本性を満たす具体的な本質としてとらえられることです。かつてのユダヤ人にとっては、カナン地こそが具体的なものであり、民族自体が神に選ばれた民族だった。が、いまやそうした具体的内容はうしなわれ、そこから、不幸の感情と、選民にふさわしい内容を保障してくれるはずだった神への絶望の念が生じてくる。が、人びとは、悲惨のきわみにあって、盲目の運命になすすべもなくつきしたがうのではなく、無限のエネルギーをもって神にあこがれる。」下 167-168 頁。
- 28) 拙論「カントにおける『人類』の概念とユダヤ教・

- キリスト教観」参照。
- 29) ディモントによれば、ヘレニズム時代にユダヤ文化は三つの中心地をもち、それはエルサレム、アレクサンドリア、そして「離散文化」である。このうちアレクサンドリアのユダヤ文化は4世紀に衰退・消滅した。これに対し、エルサレム破壊に先立ってラビ・ヨナハン・ベン・ザッカイが69年に設立したイエシヴァー（ユダヤ学問研究所）を擁する、エルサレム北のヤブネー Yavne は、世界中に散って行ったユダヤ人の魂の拠り所となった。すなわちベン・ザッカイとその弟子たちはタルムード（宗教的法典）を作り、レスポンス（質疑応答集）と呼ばれる一種の「通信教育」を行い、ユダヤ人の強固な内面的規律を保った。さらにユダヤ人は奴隷化されたユダヤ人を買戻しによって救い、シナゴーク（会堂）での礼拝を標準化し、異教徒の政府以外に固有の税を集め、経済的自立を心がけ、人口減少を防ぐために嬰兒殺しと独身主義を厳しく罰した。『ユダヤ人』上 107、113、125-130 頁。
- 30) スペイン中央（カスティリア）のトレドにおいて、イスラーム教徒、ユダヤ教徒、キリスト教徒の共同作業によってギリシア・ローマの哲学・神学・科学の諸文献がアラビア語からラテン語に翻訳されたのがその一つのきっかけとなっている。
- 31) 最も重要なのはマイモニデス（Moses Maimonides イブン・マイムーン；1135-1204）であろう。彼はユダヤ教にアリストテレス哲学を導入し、トマス・アクィナスに影響を与えた。彼はタルムードの法典化およびモーセ五書の合理的解釈に寄与し、ルネサンス・ヒューマニズムの先駆者と言われる。また翻訳家として重要なのは、アリストテレス主義者アブラハム・イブン・ダウド（Abraham ibn Daud、-1180 頃）であり、彼はヘブライ語、ギリシア語、アラビア語の著作をラテン語に翻訳し、アラビア数字と零の観念をヨーロッパに伝えた。『ユダヤ人』においてディモントは次のように、ユダヤ人のヘレニズム文化受容について概括している。「マホメッド教徒風の新しい服の下にかくされていたのはユダヤ主義ではなくてヘレニズムだった。『ユダヤ・ルネサンス』はユダヤ主義の復興ではなくて、ヘレニズムの復活だったのである。ギリシア・ローマ時代にヘレニズムとたたかったユダヤ人、エピクロス派の思想とたたかったユダヤ人が、こんどはユダヤ人の解放者をよろこんで迎え、贅沢を受け入れ、合理主義を賛美したのである。それまでにはとても考えられなかったような職業が新たにユダヤ人の職業になった。ユダヤ人は天文学者や数学者や化学者や翻訳家や財務大臣になった。」上 204-205 頁。「アレクサンダー大王に征服されてヘレニズム文明に最初に出会ったとき、ユダヤ人はヘレニズムにどのように

- 対応したらよいかわからなかった。聖書をその文化の中心に据えていたユダヤ人には、彼らの宗教だけが真の宗教と呼ばれるにふさわしい、神から授かった聖書を持っていることがそれを証明しているのではないかという確固とした自信があった。それ以上の証拠はいらなかった。だから哲学や論理学や科学を用いて自分たちの思想を弁護する必要はなかった。哲学も論理学も科学ももとをただせば、懐疑主義が生み出したものなのだから。アレクサンダーとその配下のギリシア人がユダヤ人に出会ったとき、[...] そこではじめて、ギリシア人は信仰というものに出会ったのだし、ユダヤ人は理性というものに出会ったのである。ユダヤ人の指導者たちは自分たちの始原的な思想の体系がギリシア人との思想戦では勝てないだろうと気づいた。そこで彼らはギリシア人から論理学と哲学という武器を借りた。ギリシア的な思考によって補強されたユダヤ人の信仰は、信仰を欠いたギリシア人の思想よりも強いことがのちになってわかった。ギリシア人は消えたが、ギリシア人の文化の伝統を偶然のことから承けついでユダヤ人は生き残ったのである。」上 206-207 頁。
- 32) 「主観と神との一体化は、時が満ちたとき、この世に出現します。この一体化を意識することは、神の真理を認識することです。真理の内容をなすのは、精神そのもの、精神の生き生きとした内面の運動です。純粋な精神（精霊）である、という神の本性は、キリスト教のうちで啓示されます。しかし、精神（精霊）とはなにか。それは、まず、自己同一の無限の一なるもの、純粋な統一体であり、ついで、自己分裂し、統一体とはべつものになり、普遍的な一に對立するばらばらな単独の存在となる。が、この分裂は、単純に自己と関係する原子としての主観が、それ自体、普遍的な一であり、自己と一体化している、というかたちで克服されます。だから、精神（精霊）とは絶対的な区別を経て絶対的に自分にかえてくるもので、愛の感情や知のはたらきがそのあらわれであるといえるのですが、そのいいかたは、精神の三位一体——父と子と（統一のうちにある区別としての）精霊の三位一体——をとらえたいいかたです。[...] 精神は自分と對立するものを他者として設定し、この区別を踏まえて自分自身にかえていく、というのです [...]。他者を純粋な理念としてとらえれば、神の子イエスがそれにあたるが、それを特殊な相のもとにとらえれば、世界や自然や有限な精神も他者であって、とすると、有限な精神も神の一要素だということになる。つまり、有限な精神たる人間が神の概念のうちにふくまれるわけで、そのことはまた、キリスト教において人間と神の統一がうちたてられる、ともいいあらわせます。」下 169-170 頁。

- 33) 「〔美術、詩、学問および国家における天才の創造と〕同様にまたひとりひとりの道徳的あるいは宗教的存在についても、進歩をみとめることができない。けだしこのものもまた神に直接つながるからである。もっとも、昔の道徳的観念が不完全であったということはいえるかもしれない。しかしキリスト教の出現が真正の道徳と宗教とをもたらしていらい、この方面においても、もはやなんらの進歩も現れえなかったのである。またたとえばギリシア人の間においては復讐の公認にかんするごとき、ある種の民族的な通念がおこなわれていたけれども、キリスト教によってかかるものが一掃せられるにいたったということも確かにある、しかしキリスト教の本質的なものは、それだからといって以前の不完全な状態によって準備せられておったわけではなく、キリスト教は一つの突発的にあらわれた神的な現象であったのである。」ランケ『世界史概観 近世史の諸時代』鈴木成高・相原信作訳、岩波文庫 1978年、43-44頁。
- 34) 「あらゆる個人が神の恩寵と究極目的の対象であって、神は、すべての人間の幸福をのぞむのです。したがって、あらゆる特性をまったく排除し、人間がまさしく人間であるというそのかぎりにおいて、人間は申し分のない無限の価値をもつのであって、この価値は、家柄や国柄などのちがいをすべて超越します。」下 186-187頁。「かつてのギリシアの共同体精神のありかたは、もはやそのままのかたちではキリスト教世界には通用しない。ギリシアの共同体精神は反省されることのない慣習として存在するが、キリスト教の原理は、真理の成長する土壌をなす自立した内面世界だからです。反省されることのない共同体精神は、主観的自由の原理にたいしては、もはや太刀打ちできない。ギリシアの自由は幸運と天才の自由であり、いまだ奴隷や神託の存在する余地があったが、いまや、神のまなざしのもとに絶対的自由の原理があらわれる。人間はなにかに従属することをやめ、神の愛につつまれて、自分が神にみとめられた存在であることを意識します。[...] 神霊にたいしてしか膝を屈しない精神の内面世界を前にして、すべての特殊な力は威力をうしなう。こうして、神託や鳥占いなどの迷信はすべて消えうせ、人間には無限の決定権がみとめられます。」下 187-188頁。
- 35) 「理性とは精神の本質であって、神の精神をも人間の精神をもつらぬくものです。また、宗教と世俗のちがいも、宗教が感情や心のうちに理性をもとめ、神の形をとった真理や自由の殿堂であるのにたいして、おなじ理性にしたがう国家が、現実の知や意思のうちにあらわれる人間の自由——内容的には神の自由ともいえる自由——の殿堂である、というちが

いにすぎない。だから、国家における自由は、宗教によって承認され確認されるのであって、というのも、国家の共同規範は宗教の根本原理を実現したものにほかならないからです。歴史がおこなうのは、宗教を人間の理性として出現させること、いいかえれば、人間の心にやどる宗教原理を世俗の自由としても実現することにほかならない。こうして、心の内面と実生活との分裂が破棄されるのです。」下 189頁。

- 36) 「歴史のしめすところ、ゲルマン民族の発展の過程は、これまでの民族とはまったくちがうのです。ギリシア人やローマ人は、国内で成熟した文化をきずいたのちに外にむかいました。反対に、ゲルマン人 *die Germanen* は、まずはじめに、外にむかってながれだし、世界に広くあふれだしていき、文明民族の腐敗し空洞化した国家を征服する。そしてそのあと、異質の文化、異質の宗教、国家機構、立法制度に刺激をうけて、ようやく民族としての発展がはじまるのです。かれらの民族形成は、異質なものを内部にうけいれ、それを乗り越えるという形をとるので、その歴史は、どちらかといえば、自分のなかに入って自分と関係していく歴史です。もちろん、十字軍の遠征や新航路の発見やアメリカの征服など、西洋世界 *die Abendwelt* が外にむかう動きもありませんが、しかし、それらの動きのなかで、西洋世界が、先行する世界史的民族とぶつかることはないし、これまで世界を支配してきた原理をおしのけることもありません。ここでは、外との関係は歴史に付随する現象〔相対的外部〕にすぎないので、歴史のありかたに本質的な変化をもたらすようなものではなく、むしろ、そのときそのときの国内の変化を正直に反映するものです。」下 200-201頁。
- 37) 注 16。
- 38) 「ギリシアにむかって、概念の必然にうながされて、内発的に移行していくのはエジプトの精神ですが、エジプトは大ペルシア帝国の一地方ですから、歴史上の移行はペルシア世界とギリシア世界の接触によって生じる。ここにはじめてわたしたちは、歴史上の移行というものを、つまり、帝国の没落を、目のあたりにします。／中国とインドは、すでに述べたように、いつまでも持続する国ですが、ペルシアはそうではない。ギリシアへの移行は内発的なものですが、それはまた支配権の移行という外面的な形となってもあらわれる。以後は、それが歴史事実としてくりかえし登場します。ギリシア人はローマ人に王笏と文化をあげわたし、ローマ人はゲルマン人に征服される、といったように。この移行に目をむけると、たとえばペルシアについてただちに思うかぶのは、中国とインドは国が存続するのに、ペルシアはなぜ没落したか、という疑問です。ここで

- なによりも遠ざけねばならないのは、滅亡よりも存続のほうがすぐれたことだ、という偏見です。かわることのない山のほうが、香りをうしなってあわただしく葉をおとす薔薇よりもすぐれているわけではない。ペルシアにおいてはじめて、自然と対立する自由な精神の原理があらわれたので、そうなると、自然の存在はさかりをすぎ、凋落していく。ペルシア帝国には、自然を離脱していく原理があって、それは自然に埋没した世界〔東洋〕よりも高い位置にある。その原理こそ前進の必然性を切りひらくもので、ここに精神がすがたをあらわし、自己の実現へとむかうのです。中国人は故人となつてはじめてその価値をみとめられるし、インド人は、自分を殺してブラフマンの境地に入り、完全な意識喪失の状態生きながら死んでいるか、うまれながらに生きた神であるかのいずれかです。ここには変化 *Veränderung* も考えられなければ、前進 *Fortschreiten* も考えられない。前進は、精神の自立 *Selbständigkeit des Geistes* がうちたてられたとき、はじめて可能となるからです。」上 361-362 頁。
- 39) 拙論「歴史哲学における和解概念の起源と展開」。
- 40) 「ゲルマン世界は、外見からすると、ローマ世界の延長のようにはしか見えない。が、その内部にはまったく新しい精神が息づいていて、そこから世界が再生してくる。その新しい精神とは、自分の足でたつ自由な精神であり、絶対的な主体性の自覚であつて、この内面世界に対立するのが絶対的な外部世界です。／こうしたゲルマン世界の原理からひきだされてくる区別ないし対立が、教会と国家の区別ないし対立です。一方で教会が絶対的真理の場として形成される。教会は真理を意識化するものであり、同時に、主体を真理にふさわしい存在へみちびくものですから。他方に、世界に目的を設定する世俗の意識たる国家があつて、その出発点となるのは、愛国心、忠誠心、主体性一般です。ヨーロッパの歴史は、一つ一つの原理が教会と国家の二領域でそれぞれどう発展し、ついで、この二領域が相互にどう対立し、また、それぞれの内部でどのような対立が生じ […]、そして最後に、この対立がどう和解するにいたるのか、そのありさまをしめすものです。」下 202-203 頁。
- 41) 「抽象的原理をかかげるドイツ哲学の当面する、現実の具体的な世界は、精神の要求を内面的に満足させ、良心にやすらぎをあたえるような世界です。というのも、プロテスタントの世界そのものが、思考のなかで自己意識の絶対の頂点を意識にもたらすものであるとともに、共同体の法をやすらかにうけいれつつ、宗教と一体化したプロテスタントの心情が、個人の権利や国家体制をめぐるすべての法的内容の源泉となっているからです。つまり、ドイツでは啓蒙思想が神学と手をとりあう間柄にあるのですが、フランスでは逆に教会とまっこうから対立します。ドイツでは俗界の一切がすでに宗教改革によって改善され、未婚や貧困や怠惰をよとする墮落した社会制度が廃止され、悪徳の源ともきかけともなる教会の無用な財産や慣習の強制もなくなっている。宗教権力が俗界の法に介入することから生じる、言語に絶する不正も存在しないし、教会の聖別をうけた王の不正、つまり、君侯のわがままにすぎないものが聖別をうけたわがままなるがゆえに神々しく神聖なものとなされるような不正も、存在しない。君侯の意思は、人権や正義や全体の幸福をめざす賢明さをもつときにかぎって価値があるものとされる。思考の原理はすでにそこまで現実と和解するにいたっているので、プロテスタントの世界では、すでに述べた人間と神との和解によって、思考の原理が社会正義を形成する力をもつことが意識されているのです。」下 355-356 頁。
- 42) ルターの思想そのものにドイツの後進性を読み取るという、ヘルムート・プレスナーのような歴史解釈をヘーゲルに望むのは無理であるとしても、宗教改革が社会変革を不要にしたという見解（「ドイツでは俗界の一切がすでに宗教改革によって改善され、未婚や貧困や怠惰をよとする墮落した社会制度が廃止され、悪徳の源ともきかけともなる教会の無用な財産や慣習の強制もなくなっている […]」；前注）はあまりにも党派的でイデオロギー的であろう。
- 43) 「共同体における個人の自由と、仲間としてのつながりという二面が統一されるためには、国家が形成されて、義務と権利が個人の恣意にゆだねられるのではなく、法律上の関係として確定される必要があります。 […] ところが、ゲルマン国家の場合には、それとは反対に、社会関係が全体にかかわる機構ないし法律という性格をもたず、徹底して私的な権利と義務の関係へと拡散しているところに特色がある。そこには、共通するものがあるにはあるが、それが全体をつらぬく構造をもつてはいない。法律はまったくの特例法だし、権利はどこまでも特権です。つまり、国家は個人的権利のよせあつめであつて、そこに合理的な国家社会がなりたつためには、いくつものたたかひを経るなかで労苦を積みかさねなければならないのです。」下 219 頁。
- 44) 近代国民国家の成立の遅れとドイツ精神史との関連性については、ヘルムート・プレスナーの『遅れてきた国民』において詳細に分析されている。H. プレスナー『遅れてきた国民—ドイツ・ナショナルリズムの精神史—』土屋洋二訳、名古屋大学出版会、1991 年。
- 45) 「 […] もろもろの慣習法 *Gewohnheitsrechte* でさ

えもまた——動物だけが自分の法則を本能としてもち、人間だけが自分の法則を慣習としてもつ存在であるのだから——思想として存在し、意識されるという要素を含む。慣習法と法律との違いは、慣習法が主観的で偶然的な仕方意識され、それゆえにそれ自身より無規定的であり、また思想の普遍性に曇りがあり、さらに個々のあれこれの側面においても全般的にも、法の知見が少数者の偶然的な所有物となっているという点にあるにすぎない。慣習法は慣習であるというその形式ゆえに、生活に根差している *ins Leben übergegangen zu sein* という利点があるとされるが（人は近ごろ、とくに死物や死せる観念となっているものについて通暁しているときにかぎって、生活とか生活に根差しているということを口にするものだが）、これは思い違いである。なぜなら、国民の間で通用している法律が、書かれ、編纂されているからといって、ただちに習慣であることをやめるわけではないからである。慣習法が編纂され、集成されるに至るということは、いくらかの教養を享受している国民にはすぐに起こるべきことであるのだが、そしてその際にはこの集成したものは法典となるのだが、単なる集成である以上は、無形式、無規定性、欠落性を特徴とすることになる。このような集成法典が語の本来の意味での法典と区別されるのは、とりわけ、後者が法の諸原理をその普遍性において、したがってまたその規定性において、思考しつつ把握した言明しているということによってである。周知のように、イギリスの国法またはコモンローは、定款（形式的法律）およびいわゆる不文法からなる。ところがこの不文法もやはり書かれているのであり、その知識は必然的に、[...] 読む作業によってしか得ることはできない。事柄そのものにおいてもまた実際の司法においても、そこからどれだけの混乱が生じるかは、識者が描いているとおりである。とくに注目されているのは次のような状況である。まず、この不文法は裁判所の判決ならびに判事 [自身] がもつものであるために、判事が同時に次から次へと立法者となってしまふ。次に、判事は先行する判事による不文法の宣言行為に、ある場合には依拠しまたある場合には依拠しないことになる。というのは、当該判事自身が自分の心の中に不文法をもっているため、それに従って先行する判決が自分のもつ不文法に合致するか否かを判定する権利を有するからである。[...] 教養ある国民から、またその国民の中の法律家階層から法典を作成する能力を奪うことは——なぜならそこで問題となるのはけっして、内容上新しい法律を作るのではなく、既存の法律の内容をその規定された普遍性において認識すること、つまり、特殊なケースへの応用を付け加えながら、その内容を思

考しつつ把握することなのであるから——当該国民または当該法律家階層に対してなすうる最大の侮辱であるだろう。」 G.W.F. Hegel, Werke 7 (Grundlinien der Philosophie des Rechts) Suhrkamp 1986, S.362f. (§ 211).

- 46) すでにカントは植民地主義を批判していたし、またシェーラーは第一次世界大戦中、アングロサクソン主導の経済競争から解放された「中央ヨーロッパの自給」という展望を抱いていた。特に後者はそれ自身が戦争イデオロギーであったのだが、今日、グローバル化が主流となる中で、地域の経済的自立（それはフィヒテの「閉鎖的商業国家論」の一要素でもあった）は社会理論の代替案として参照に値する。詳細は拙論「ヨーロッパ文化の『再建』と諸文化の『調和』——マックス・シェーラーにおける転換点としての『ドイツ戦争』(1)」、広島大学応用倫理学プロジェクト研究センター編『ぶらくしず』2010年度号、を参照のこと。
- 47) そもそもヘーゲルにとって「父の王国」「子の王国」「精霊の王国」とはそれぞれ、キリスト教的ゲルマン世界の誕生、教会と世俗権力の分離・対立、両勢力の和解（自由の精神の現実世界での実現）、を意味するものであった。
- 48) 「封建制度はただ三種の社会階層しか認めていなかった。11世紀のある賢者の言葉を借りていえば、それは『戦争をする貴族と祈りを上げる僧と働く農奴』だけの社会であった。市民とか商人階級というのは存在しなかった。ユダヤ人がそこを埋める役を担うことになったのである。」ディモント『ユダヤ人』下11頁。
- 49) 同49頁。
- 50) 「もしかしたら、金融業こそユダヤ人が中世に行った貢献のうちでももっとも重要なものであったかもしれないのだ。それなしでは封建制度そのものが崩壊していたかもしれない。」同63頁。凶作の年の翌年の種蒔きで使う穀粒の購入資金、城の購入資金、大聖堂や壁画の資金などのためにユダヤ人の金融が用いられた。同64頁。
- 51) その際、「公正な利子」（マイモニデス）の観念をもたないキリスト教徒の金融業者によって利子が高騰したという。同65頁。
- 52) 第四回ラテラン公会議における教皇インノケンティウス3世の決定（1215年）による。同会議の議題は、キリスト教教理の再定義、アルビジョア異端説への対策、改宗しないユダヤ人への対策であった。同13頁、23頁。
- 53) 「彼 [ルター] の誠実な [ルター派への改宗の] 提案をユダヤ人が拒絶したことは、ルターにとってはまったく思いがけない、残酷な打撃だった。そこで彼は仮借ない反ユダヤ主義者に転じた。しかしその

ときのルターは、すでに幻滅を味わい友人にも裏切られた病める男であったことを考えあわせなければ公平ではない。彼はユダヤ人に対して敵対するようになったばかりか、新教を通じて自由の身になるうとしたドイツの農奴たちに対しても敵対するようになっていた。狂信的な者を除いては、もはや彼に耳を貸す者はいなかった。他の物たちは経済的・政治的・目的のためにルターの新教主義を利用していった。」同 27 頁。

- 54) 同 121-122 頁。「今日のアラブ世界のユダヤ人に対する感情は非論理的、非客観的要因によって起こされているものだろうか、それとも、客観的な、党派的な、政治的考慮によって生み出されているものだろうか？ その当否はべつにして、アラブ人は、ユダヤ人はアラブ人のものである土地からアラブ人を追い出したと考えるから、ユダヤ人を怖れるにじゅうぶんな理由があると思っている。アラブ人は、ばらばらの党派を統合するために恐怖を利用するとい

う従来どおりの政治ゲームをやっているのだ。それはたしかに反ユダヤ的ではある、が、反セム主義ではないのである。」同 123 頁。

- 55) 同 126 頁。

- 56) この点において興味深いのは、ユダヤ思想の系譜に属する Th.W.アドルノである。彼の哲学は、歴史哲学一般、またはヘーゲル弁証法との関連において、また反セム主義の根源に関して、多くの参照すべき論点を提供している。彼はヘーゲルの和解概念に独特の読み替えを試みてもいる。なお、アドルノの父はワイン商人のオスカー・アレクサンダー・ヴィーゼングルント Oscar Alexander Wiesengrund であり、母はイタリア系歌手のマリア・バルバラ・カルヴェリ＝アドルノ Maria Barbara Calvelli-Adorno) であった。ユダヤ人である父ヴィーゼングルントは結婚前にプロテスタントに改宗している。アドルノは母方の姓である。