

「想像にとっての真理——若きヘーゲルとヘルダー」
クリストフ・ヤメ(リューネブルク大学)

(※以下、原典からの引用部分を中心に訳出)

p. 1, l. 7

「どんな民族(Volk)にも、その民族固有の、想像(Phantasie)の対象がある(……)。独特の宗教や法制(Verfassung)をもっていた民族、あるいは、その宗教や法制の一部、その文化の一部を外国から摂取したけれども完全に自分のものとして消化しきった民族は、すべて——たとえばエジプト人、ユダヤ人、ギリシア人、ローマ人は、このような国家的想像(Nationalphantasie)をもっていた」(GW 1, 359)〔邦訳 I, 228 頁〕¹。

l. 14

「ところが、私たちの国のように、私たちの土壌に育ってきて私たちの歴史と絡みあっているような宗教的な想像(Phantasie)がないところ、また、政治的な想像がひとかけらもないところでは、民間で、固有の想像の残り滓が、ここかしこ、迷信の名のもとに、こっそり這いずりまわっているにすぎない(……)」(GW 1, 360)〔邦訳 I, 230 頁〕。

p. 1, l. 21-p. 2, l. 2

「国民(Nation)のうち比較的教養のある人たちの抱く想像は、並の(gemein)人たちの抱く想像とはまるで別の領域のものだし、この教養階級のために仕事をしている著述家や芸術家たちの描きあげるものは、場面に関してであれ、登場人物に関してであれ、並の階級の人たちには、まるきり、ちんぷんかんぷんなのである。——これとは逆に、かつてのアテナイの市民は、資格が不足しているために公の国民議会での投票権を与えられていなかった市民でも、いや、奴隷として売られねばならなかった市民でさえも(……)、アガメムノンやオイディプスとは何者かを、ペリクレスやアルキビアデスと同様によく心得ていた。」(GW 1, 361)〔邦訳 I, 231 頁〕。

p. 2, l. 8

それ〔少年期の早いうちから無理やり押しつけられたさまざまな宗教の歴史〕には、「不快感がともなっていたりしている。この不快感は、美しいものを鑑賞して楽しむという、魂の力の自由なはたらきから出てくる気持ちとは、裏腹なものである」(GW 1, 362)〔邦訳 I, 232 頁〕。

l. 23

「古代文学のたしなみ(Geschmack)、したがって文芸(schöne Künste)のたしなみが広がってくるにつれて、国民のうち教養ある人たちは、自分の想像のなかに、ギリシア神話を吸収してきた。(……)また、他の人たちは、ドイ

¹ 引用されたヘーゲルのテキストのうち、断片“Jedes Volk...”(GW 1, S.359-378)と *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* (TWA 1, S.274-418)の二つに関しては、(底本は異なるが)次の邦訳を参照し、巻号と頁数を〔 〕により並記した。ヘルマン・ノール編『ヘーゲル初期神学論集 I・II』久野昭・水野建雄訳、以文社、1973-74年。ただし、訳語・表記の統一、引用上の都合などを考慮して訳を変更した箇所もある。邦訳の底本(*Hegels theologische Jugendschriften, nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin, hrsg. v. Dr. Herman Nohl, Tübingen 1907*)とアカデミー版・ズールカンブ版全集とのあいだにテキストの決定的な異同はさしあたり見当たらなかった。なお、引用文中の〔 〕はヤメ氏による補足、〔 〕は訳者による補足を表す。

ツ人に向かって、かつてドイツ人の根底から出て育ったドイツ人本来の想像を、ふたたび提供しようと努めた。(…
…)今日のドイツ人は、そういう風にしか想像していない。国民が失った想像をふたたび蘇らせるのが無駄なこと
だというのは、いまに始まった話ではなかった(……)。片や昔のドイツ人の想像の方は、今日となっては、自分の
寄りすがり結びつきうるようなものが、何ひとつ見当たらない始末である(……)」(GW 1, 362)〔邦訳 I, 233 頁〕。

l. 30

クロップシュトックの問い「トウイスコー*たちの祖国は、アカーヤ**なのか」(頌詩『丘と林』)は、論争的な反問でこ
う切り返される。「トウイスコーたちの祖国は、一体、ユダヤなのか」(GW 1, 362)〔邦訳 I, 234 頁〕。

* トウイスコー:タキトゥスの記述によればゲルマン民族の始祖。

** アカーヤ:古代ギリシアの地域名。ホメロスでは、テッサリア南東部の名であるが、のち、ペロポネソス半島の北部の地域
をさす名となった。〔以上、邦訳 I, 234 頁訳注参照〕

p. 2, l. 32-p. 3, l. 5

旧約聖書の大部分が「本来の歴史」で、「新約聖書はもともとそうでないのだが、そういう、信仰の義務にかかわ
りのあるもの」は、本来すぐれた意味で「民族の想像の対象」として適したものでありうるし、啓蒙に反するもので
はないという。それなのに、「啓蒙されはじめている、すなわち、自分の悟性と自分の経験上の法則が普遍的なも
のであることを要求しはじめているすべての人にとって、しかも、そういう部類の人間の数はどんどん増える傾向
にあるのだが、そういうすべての人にとって——[旧約聖書の歴史は]大部分、とても口に合わない」(GW 1, 363)
〔邦訳 235 頁〕。ただ「二種類の読者」にしか、この歴史は受け入れられない。すなわち、それを素直に真実と見な
す素朴な人びとと、「その際、それが悟性にとって真理か、それとも真理でないかを(……)問うことなど全然思い
もよらず、ただ、主観的な真理、想像にとっての真理のみを思っている」読者である(GW 1, 363)〔邦訳 I, 235 頁〕。

p. 3, l. 8

ヘーゲルはこの箇所では三つの可能な読みを区別している。第一のいわば素朴な読みは、モーセにより神が直接
的かつ感性的に知覚されたことを信じている。第二の啓蒙された見地は、神がかつてそこに存在していたことか
ら出発するものの、神が感性的に現存することは否定する(これに関してヘーゲルはレッシングのナータンを援用
している)。そして第三の読みでは、「神を知覚することは主張されるが、神を客観として知覚することについては
触れられていない」(GW 1, 365)〔邦訳 236 頁〕。こうした例に即して見れば、三つの読みが次のように区別される
場合に、ヘーゲルが「想像にとっての真理」ということで何を言おうとしているのかが明らかになる。「第一の判断
は、モーセのなかにはたらいていたのが感覚と悟性だったことを、第二の判断は——それがただ想像のみだった
ことを——第三の判断は想像と理性だったことを、主張している」(GW 1, 365)〔邦訳 I, 236 頁〕。

l. 21

「想像にとつての真理に関しては誰しもが一致するところであり、人びとがつねに悟性の混入した想像しかもたな
ければ、奇蹟は受けつけがたいものとなる。あらかじめ定められた目的に対する合目的性を判断するために、少な
くとも判断力がつねに想像に引き込まれている。ヘルダーは、美的判断力、すなわち構想力の自由という側面か
ら、そうした意味において旧約聖書を論じた、最初にしておそらく唯一の人である。それは新約聖書では不可能な
作業である」(GW 1, 409)。

I.

p. 4, l. 20

『〔人類〕最古の記録(Aeltesten Urkunde [des Menschengeschlechts])』第一部で扱っているのは、創造の歴史および「人類がまだ子どもだった」時代である(104/287)。ヘーゲルの観点からまさに有益なのは、第二部「エジプト人の神聖な学問への手がかり」である。ここではモーセが実定的な立法者(Gesetzgeber)として登場する。すなわち、「いくら平明に、明確に、実定的に語っても語り足りない、どこにでもいるつまらない立法者」(153/327)である。こうした見解は早くも1787年には放棄される。が、いまの段階では、たとえば十戒についてこう言われている。「外から見れば、十戒には何の脈絡もない!記憶に残そうという構想がない!内から見れば、個別的なもの、番号を振られた実定的な強制以外の何ものでもない!」「モーセによる安息日の律法(Gesetz)」については、「国民の律法」であると言われている(155/328f.)。

p. 5, l. 22

「最初の英雄時代」はノアの洪水とともに終焉を迎え、「まだおぼろげな薄明のなかではあるが私たちの時代」が始まる(253)。「バベルの塔」とニムロデ(256ff.)について瞥見した後で、ヘルダーはアブラハムの話をする。「アブラハムはなぜ自分がもて居た場所にとどまらなかったのだろうか。その後続いた一切の悪の根拠は、そこにあるのではないだろうか。——彼が流浪者だったからであり、流浪の民たちが皆彷徨していたからである。彼ではなく、彼の父からしてすでに自分の家族を連れて彷徨していたのだ(……)」(285f.)。ヨセフの歴史を見た後で、モーセが中心的に取りあげられる。モーセが「ヘブライ人による詩の使用とその精神」の根拠になる(349)。とはいえ、詩は、モーセが果たした三つの主要な功績——そこには所業(Tat)や、法権利(Recht)ないし預言も入る——のほんのひとつにすぎない。「健康、習俗、政治的秩序、礼拝がただひとつの行い(Werk)となっているように、彼〔モーセ〕の立法(Gesetzgebung)は、私たちが(……)もつ最も古い模範である」(353)。

p. 6, l. 1

「像の語りや唱歌が(……)ヘブライ人たちによる詩の主な二つの入り口である」(29)。燃えさかる茨の茂みのなかに神が現れるという例に即して、ヘルダーは預言者の召命や職務についても論じている(46ff.)。出エジプト(91ff.)や紅海〔葦の海〕の渡歩(100f.)は、モーセの「みわざ〔行い〕」としてとくに讃えられている。ライマールスに対してはこう言われる。「これらの出来事について最近向けられている疑いはことごとく、逃げに逃げを重ねたような有様で、度を過ぎたものである(……)」(100)。

l. 9

「モーセによる立法には、律法以外のものには服従せず、律法に対して誰ひとり勝手な振る舞いをしたりしないような、自由な国民を形成するための理念があった。神自身が立法者にして律法の番人となり、さらに王となったのである」(120)。年に三度の大祭もまた、自由な祝祭の核心をなすという。自由であるためは本質的に「像がない状態」(Bildlosigkeit)が必要である。つまり、律法を通じてのみ支配する神が必要なのである。神は「神殿のなかに自らの玉座を〔もたなかった〕。律法の書が神の玉座だったのである。(……)国民の礼拝を民族の法制と一体のものにし、律法そのものを、神と国民との同盟、契約、降伏条約(Kapitulation)として神聖化すべきだという、この上なく美しい表象である」(128)。モーセによる第三の制度は祭司の一族であり、第四が供物である。「モーセは、(……)根絶しがたい自由を彼の民族の根本的な律法にすると、彼の全国民、とりわけ長子を(……)エホバの財産として聖別した。いまや神は自らの権利によって鎮まったわけである。つまり、モーセは父に自らの息子を贈り、その代わりに父から一匹の獣を贈り物として賜ったのだ(……)」(140)。モーセによる立法が預言書や詩篇

の言葉に与えた影響(146ff.)を瞥見した後で、ヘルダーは次のように結論するにいたる。「モーセによる立法の目的は、供物でも罪の赦しでもない。自国の浄福であり、エホバの民の政治的繁栄である」(149)。

p. 6, l. 33-p. 7, l. 4

モーセによるとイスラエルの民には、時代に適った「根本的な法制」が何もなかった。「モーセの目指した精緻な法政治(Nomokratie)と、この地域のすべての民族にあつては十分独裁といえる一種の神権政治的な君主制——この対立しあう二つのものが相互に争っていた。こうしてモーセの律法は、政治的に〈自由の律法〉であるはずが、民にとっては奴隷律法とならざるをえなかった」(90/262)。彼らの愛国心は「誤解された古き律法への奴隷的依存」に墮したのである(91/62)。

p. 7, l. 7

「手短に」ヘルダーがまとめているように、「[イスラエルの民は]自分の土地に根ざした政治的文化を成熟させるまでには決していたらず、それゆえまた栄光や自由の感情を真の意味で抱くところまでいたらなかったため、教育において腐敗した国民である」(97/67)。

l. 16

彼[ヘルダー]にとってより重要なのは、律法と歴史の統一である。「さらに言えば、律法と歴史とは相互に織り合わされています。とりわけ、シナイ山の立法という奇蹟中の奇蹟がそうです。(……)両者[律法と歴史]がどうして切り離されなければならないのか、私にはわかりません。聖書の章句を引き裂いて、そのきわめて特別な内的連関を破壊し、民族のこの歴史、またその前の歴史や後に続く歴史の精神がおしなべて嘘だと暴き立てるのでもなければ」(I, 56ff.)。

p. 7, l. 32-p. 8, l. 4

第九書簡では、預言者エゼキエルとヨナに関して次のように言われている。「そのようにして歴史は始まり、進行し、終焉します。出来事の経過全体を創作(Dichtung)と見なす仮定に誰も行きつかなかつたのが私には不思議でなりません。たとえば多くの人がヨブの歴史を創作と見なしてきましたし、またユデイト記、トビト記、それからエステル記の一部にしても明らかにそうであるわけです。そうすると奇蹟的なものは——大抵の嘲笑的的となっているわけですが——合目的に選り抜かれた美ということになるでしょう。全体の意味は変わりません。それは現実の歴史から、言い換えれば作り出された創作ではない歴史から帰結されるでしょう」(I, 135)。

p. 8, l. 4

もちろんヘルダーは、Lowth との論争のなかで同時に次の点も指摘している。つまり、私たちがもっている、古典期の作者たちによって刻み込まれた創作者や創作についての概念を、旧約聖書の作者(たち)に投影してはならない、ということである。「なぜなら、およそ聖書の三文作家(Skribent)は、(ギリシア人やローマ人の意味においてはもちろんのこと、近代人の意味においても)創作家であろうとはしなかったからである。彼の詩は芸術ではなく、自然であり、言語表現の性質であり、目的や効果の必要に迫られたあり方だったのである」(II, 15)。

l. 16

「もしあなたが、この聖書を、そこに漂う根源の空気の中で享受しようと思ひ、そしてとりわけ最近の黴臭い牢獄のような学校のさまざまな抽象概念に用心し、さらには私たちの社会から、最も高尚な古典古代のあの神聖なる

原像の数々に無理やり押しつけられた、美といわれるものに対して慎重な態度をとるのなら、羊飼いたちとともに羊飼いになり、農耕民族とともに農夫になり、太古の東方人たちとともに東方人になるがよい。」(II, 12f.)

l. 21

旧約聖書の作者たちは、たとえば墮罪の物語に読みとれるように、歴史的—哲学的な書き方を心がけていた——ただしそれは、「人間の幼年状態なりの」(II, 20)書き方である。こうした「人類がもつ、体験された子どもの話〔歴史〕の像」(II, 25)においてはすべてが「自然的」で「真実」で「直観的」(ebd.)である。この像を想い起こすには、時代の精神ないし物語の精神に身をおいてみなければならないのである。「その当時の信仰に、とくに東方のシャーマンの魂に(……)身をおくすべを心得ている者には、自分の場所にいながらにして——神の扱いであればバラムの考え方に適ったかたちで、予言者の耳に響く獣の言語であればその神託方法の目的に合致したかたちで——すべてがよくわかり、歴史全体がきわめて自然なグラデーションのなかにあることがわかるだろう。こうして、この歴史全体のなかでは、自然的表現の面から見ても、言葉は変化することを知らない、ということを見いだすであろう(……)」(II, 31f.)。

II.

p. 9, l. 5

彼〔ヘーゲル〕はこう述べている。「ユダヤ人たちの文書のなかに私たちは人間たちの過去の歴史、個別的な状況およびかつてあった精神を見るし、ユダヤ人の宗教的な行事のなかには命じられた行為を見るが、その精神や目的や思想は私たちにってはもはや存在しないし、もはやいかなる真理ももたない。彼らにとってはこれらすべてはまだ真理と精神とをもっていたが、彼らの真理、彼らの精神をもっていたのであって、彼らはそれが客体的になるままに放置しておかなかった」(TWA I, 415)〔邦訳 II, 256 頁〕

III.

p. 10, l. 27

ヘルダー『人類最古の記録』が終わるところでヘーゲルの「ユダヤ教の精神」は始まる。ノア、大洪水、「最初の大地の沈没」(190/162)の所ではこう述べられる。「ここに最初の世界の円遷が、すなわち人類全体の最初の謎にして巨大な範型が終焉する」(197/168)。

p. 11, l. 1

ヘルダーにとってモーセの立法は戒律主義、すなわち律法の支配であり(vgl. 120 und 173)、「眼に見える王座で自由な民族の律法を支配すること」(ebd. 174)である——ヘーゲルの「ユダヤ教の精神」では、このテーゼに全面的な無効宣言が下される。

l. 15

「以上の事件に続くユダヤ民族の状態、この状態はその民族が今日なお当面している尾羽うち枯らした、浅ましくも、みじめな状態に及んでいるのだが、これらは〔すべて〕彼らの元来の運命の帰結と発展以外の何ものでもない。彼らは(……)この運命を美の精神によって宥和し、こうして和解によって止揚するまで、運命により虐げられるであろう」(TWA I, 292)〔邦訳 132 頁〕。

p. 12, l. 2

祝祭にも安息日の取り入れにも、ヘーゲルは最終的に否定的な見方をしている。すなわち、たしかにそれらは「モーセの法制のなかで最も人間的なものである」(TWA I, 285f.)が、しかし安息日は消極的な自由でしかなく、中身は空虚なままで、「みじめな無感覚の統一こそ最高のもの[である]とするような民族の立法者にはじめて思いつくことができたわけである」(TWA I, 286)〔邦訳 II, 125 頁〕。

l. 15

ソロモン以降、ユダヤ民族は内部から全面的に混乱に陥れられる。「ユダヤ民族が他の国民に向けたあの狂気じみた残忍と瀆神の仕打ち」がいまや「この民族自身の内奥に」(TWA I, 295)向けられ、預言者たちは、国民の「逃れ去ってしまった守護霊」(ebd.)をふたたび蘇らせようとしたが、それも失敗に終わった。なぜなら、彼らは「生命の深みから新しい精神」を喚起する代わりに、古の悪しきもの[デーモンの力]とつながろうとしたからである。〔邦訳 II, 135 頁以下〕

l. 24

ヘルダーは旧約聖書の啓示の歴史のうちに、神の計画が徐々に展開し明らかになるさまを見ており、また立法や預言や詩を通じてイスラエルの民に与えられた啓示の歴史を、救世主の表象が徐々に成熟してゆくことだと見なしている。したがって彼は、キリスト教の成立を、イスラエル・ユダヤの国民宗教が啓示の歴史という神的な構想のなかに最初から据えていた目的だと見なしている。他方でヘーゲルは、このユダヤ教とキリスト教のあいだに絶対的な断絶しか見ていない。だが、何が残るかといえば次の洞察である。旧約聖書の歴史は、(ライマールスのように)「私たちの悟性で」、イスラエルの人びとの解放の歴史という風に捉えることなどできない。それは「ユダヤ人たちの想像と追想的生活のなかに現存していた」(TWA I, 281)ものとしてのみ捉えられるのだ、と。〔邦訳 II, 119 頁〕

(作成・阿部ふく子)