



ヘーゲルの人倫の哲学（一）

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2011-12-15 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 浜谷, 征彦 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.24729/00006466

ヘーゲルの倫理の哲学 (一)

浜谷 征彦

はじめに

我々が、その最も深い自覚の例をカントにみることで近代的人間の倫理思想は、ヘーゲルに到って新しい問題に遭遇する。たとえば、人間性の疎外とよばれる事態、市民社会的人間と国家との関係、歴史的意識の発展と超歴史的な意識の動揺等の問題である。これらの諸問題は、近代の倫理思想をいわば突き破るような形で、それに続く新しい時代が産み出しつつあった問題であり、ヘーゲルの時代が自らの歴史的現実の内奥において当面していた諸問題なのであった。そして、かかる、歴史的現実が自らの内に含む諸問題——矛盾——は、それを問題として受け止め把握する主体においては同時に克服されるべき課題となるが、ヘーゲルの哲学は、まさしくこのような課題に対するものとして成立してきた、と言いうると思われる。

とはいえ、ヘーゲルが彼の時代の内奥にひそむ以上の如き根本問題が存したのであり、それはまず、宗教の問題、中でも原始キリスト教の歴史的諸研究であり、次には政治・社会的な現実問題であった。あとの問題は、宗教のそれと合表裏する形でつねにヘーゲルの関心の対象であったが、対仏戦争に破れ、祖国の荒廢と悲惨さを目の当りにしなければならなかったフランクフルト期以降に、とくに差し迫った問

題として浮び上ってくる。

しかし、一見すると異なった系列に属するかに思われるこれら二つの領域を貫き、両者を構成要素として自らの内に担っているものは、我々はその成員ではあっても単なる個人の集合体とは見做されない社会・精神的な領域、すなわち民族共同体の理念であるが、これこそ若きヘーゲルの傾注した問題なのであった。ヘーゲルが宗教を主題的に取り扱っているのも、それが、民族の生命と精神の本質的な諸契機の一つであり、政治的なものと相俟って民族共同体の理念を構成している主要素であるからに他ならない。それ故、教説家、あるいは政論家としてのヘーゲルの足下に、彼の哲学以前においてさえ、我々は哲学者としてのヘーゲルを見失ってはならないであろう。彼の哲学はかくて、宗教と国家の問題を契機として共同体の理念（人倫の哲学）を究明する中で、漸次自覚されてきた先の根本問題に対する対処と解決を、そのつど含んだものとして成立してきた、と言いうことができるように思われる。だから、彼の哲学はまず人倫の哲学として現われる。確かにヘーゲルの人倫（*Stichtzeit*）は、後の雄大な体系の中では、精神哲学の客観精神の部に属し、あたかも彼の体系の一構成部門にすぎないかのようにみえるが、ヘーゲル哲学の形成過程からみればむしろ逆であった、人倫の哲学の成立過程の中にこそ、後の哲学体系への基盤が求められねばならない。その意味では、人倫の問題は、単にヘーゲル

の抑々の初めから関心の中心を占めていた分野と言うだけでなく、おそらく彼の哲学体系がこれを周って形成されたと思ふ程に、ヘーゲル哲学の、いわば根柢に存する実存的な問題領域だったのである。人倫の問題において、ヘーゲルはリアリストとして現われる。その意味では、かの思弁的な『論理学』の根柢にもたえず人倫の領域、あるいは現実界への顧慮が払われていた、と言うことができる。

本稿は、そのような実存的な人倫の哲学の解明を、ヘーゲルの思想形成の過程に一つの照明を与える意図をもって試みられたものである。

一

ヘーゲルの哲学は、歴史上かつて例をみない程巨大な世界的出来事が続発した激動の時代に形成された。彼は『法哲学』の序文で哲学を「思惟において把握された時代である⁽¹⁾」と記しているが、この言葉は、ヘーゲルの哲学が彼の時代に起つたすべての事柄に、いかに密接に結びついているかを示している。それ故、彼の哲学の本質を理解しようとするなら、我々はまず、彼の思索生活が本格的な意味で開始された時期、すなわち一七九〇年代のドイツの社会的政治的背景を知ることから始めなければならない。

近世初頭、一はやく封建諸勢力を克服し、強力な中央集権的統一国家を形成していたフランスやイギリスなどの先進国とは対照的に、ドイツは当時、まだ中世的雰囲気を多分に残していた。当時のドイツは、神聖ローマ帝国の名の下に広大な領土を擁していたが、事実は、プロシア・オーストリアを含む大小三百余りの領邦国家の集合体にすぎず、一九世紀に至っても、統一国家を形成しえないでいた。領土の主権は、外国との同盟締結権をも含めて一六四八年のウェストファリア条約で最終的に確定されていたし、彼らはドイツの利害に反してでも、自国の強化に専念していたので、帝国公法はさながら私法の「土地台帳」

の如くであった。政治機構は各地に分散されて機能は麻痺し、⁽²⁾ 経済は遅ればせながらの重商主義的政策にも拘らず一般に脆弱であった。農奴制は広く行なわれていたし、農民は封建的な身分制度にしばられて隷従を強いられていた。領主たちの多くは、専制君主のつねとして、フランス流の豪奢な宮廷生活に明けくれ、財政が窮してくると重税を課し、なかには領民を傭兵として賃貸したり、あげくの果には自分の圍さえ売り渡すものさえいた。そのような状態はエンゲルスの言う如く、「もし、無数の出典がそれを証拠だてなかったら、五〇年前のドイツの状態がこんなだったとは誰も信じられない⁽³⁾」位であった。当時のドイツ国は、いみじくもヘーゲルが『ドイツ憲法論』の冒頭で述べているように、もはや国家ではなかったのである。⁽⁴⁾

自国の、かかる後進性にも拘らず、否むしろそうであったからこそ、一七八九年のフランス革命は、当代の青年知識層に、とくに強い衝撃を与えた。彼らは、自由・平等・博愛に象徴される革命の理念の中に、絶対自由と自律的な人間の尊厳を挙揚するカントの哲学と同一の原理が働いていることを認め、そこに歴史の決定的な転換を目撃して熱狂した。苛酷な圧制の時代は去り、新しい時代が、今まさに始まると思われた。政治クラブが結成され、フランスの新聞が熱心に読まれた。学生たちはマルセイユを高唱し、中には興に乗じて自由の樹を植えたものもいた。その中にはヘーゲルの他に、ヘルダーリンやシェリングも含まれていたという。そしてヘーゲルは、仲間のうちでも、自由と平等の最も熱心なアジテーターの一人と見做されていたのである。「カントの哲学体系とその最高の完成から、ぼくはドイツにおける革命を期待しているのだ⁽⁵⁾」というヘーゲルの言葉は、当時の青年たちの精神の雰囲気をよく伝えている。

しかし、彼らのそのような行為は、激昂せる意識の自然な発露ではあっても、現実的には無力なものとならざるをえなかった。なぜなら、革

命の理念は、革命遂行の主体たる中産市民層のうちにこそ受肉するのであって、それを欠く場合には、単なる理想に止らざるをえないからである。当時のドイツが、まさにそうであった。だから、フランスの場合とは異なり、革命への現実的な担い手を欠くドイツにおいては、啓蒙思想の展開も、現実的な政治権力の場で行われるというよりかむしろ、精神的な領域に移され、そこで、ある内的な形態をとらざるをえなかったのである。

そのような情況にあって、青年たちの関心は、過去へ向けられ、個人と国家とがある調和的な統一を形成していた古代の都立国家の上にそそがれた。ギリシア悲劇は、美と崇高の精神に満されており、国民の自由と平等の権利が保証されていたポリスでの生活は、彼らの羨望の的であった。それ故、古代ギリシアは若きヘーゲルにとっても、ために過ぎ去った歴史上の一時期ではなく、社会・国家の現実的変革のための永遠の指標であり、同時に無比の典型なのであった。

宗教改革以来、ドイツには、外的な現実や形式的な思惟によって揺がすことのできない、美と自由と道徳の王国が根を下していた。この伝統は、ドイツ観念論を内的に規定しており、法的現実界が対象である場合にでも、それに心情の平安を付与した。カントは国家の基礎を道徳においたが、ヘーゲルは、その精神をうけて、国民の道徳的改革が革命に不可欠な前提であると考⁽⁶⁾えた。そして彼は、道徳性を規定する要素を歴史の中に求め、その要素を宗教においてみいだしたのである。宗教こそ、人間の心的状態の最上の表現であって、つねにその人倫と相関的である。かくて、祖国の改革を求める若きヘーゲルは、その担い手を、彼にとって理想と思われたギリシアの宗教に範をとりつつ、民族宗教として構想するのである。

二

チュービンゲン神学校在学中に起草されたと推察される『民族宗教

とキリスト教』の基本稿は、周知の如く、ルソーの「市民の宗教」と同じく、「国民の精神的高揚と醇化⁽⁷⁾」を目指す真の宗教を、民族宗教にみい出し、道徳と宗教・歴史の関係を、国民生活との統一な結合の場において究明することを意図したものである。この論稿の主導的立場は、カントの実践理性の思想であるが、そこで我々が出会おうのは、むしろギリシアの理想である。そこには、彼のギムナジウム時代から親炙し、大学時代、ヘルダーリンとの交友によって深められたギリシア精神に対する深い理解と強い憧憬とが反映している。一切のものが人間的であり、美しい調和をたもっている古代ギリシアに対するヘーゲルの強い憧憬は、三十年戦争によって決定的となったドイツの物心両面に亘る分裂を、とくに強く意識せねばならなかった当時のドイツの知識層一般にみられる新人文主義的傾向であるが、この思潮はカントの「道徳性」を、ヘーゲルに固有な意味での「人倫」たらしめているかと思われる程である。というのも、そこでヘーゲルは、人間存在の本質と共同体の理念を、ともに一つの生ける具体的な統一体として捉えているからである。

ヘーゲルによれば、人間が理性から与えられる最高の課題は、「この世に最高善を実現すること、道徳であること」であるが、その課題を実現するには、「人間的な性向の全てにわたって⁽⁸⁾「⁽⁹⁾「精妙な影響力をもつ宗教に依存せねばならないように、理性と感性、あるいは理論と実践とは、人間存在の本質的な構成要素として不可分に結びついているものである。「ある道徳体系の中では」とヘーゲルは言う、「純然たる道徳心を抽象的に感性から区別しなければならぬとしたら、その区別が厳密に行なわれれば行なわれるだけ、感性を道徳心より低くみることになる」と。それはかりではない。両者の峻別は、むしろ我々がそれにまつわられている感性に独立性を付与することになる。道徳が実践理性の法則を遵奉するところに成立する以上、理性に従う

ことはもとより不可欠であるが、だからといって、「人間の一切の行為や努力の構成要素」である感性を無視することは、道徳性の実現という本来の目的に反するといふのである。人間を「感性と理性から合成された存在⁽¹²⁾」として規定するヘーゲルにとって、理性と感性は、あたかも料理における塩、自然における光の如き関係にあり、両者の調和的な結合のもとに人間の行為は、その特有の光沢を湛えて発現する。それ故、ヘーゲルの追及する民族宗教は、神学の如く、単なる知識や弁説に係わる、いわゆる「客観的宗教」ではなく、感情と行為において表現される「主体的宗教」でなければならない。宗教は「心胸の事柄⁽¹³⁾」なのである。

かかる観点からヘーゲルは、もっぱら感性に働きかけ、それに内在する道徳的なものに対する感覚を喚び起し、かくて道徳法則を遵奉する高貴な心情を育成することを、宗教の使命であると考える。従って、民族宗教の主体的な原理は、理性と類似的でありながら、それ自体感性的な性格を有するもの、すなわち「愛」に求められる。彼は言う、「経験的な性格の根本原理は愛である。愛は理性に類似している。それは、丁度、理性が普通妥当的な法則の原理として、叡智的世界の市民として、自己を一切の理性的存在者の中で再認識する如く、愛は、他の人間において自己を見い出すもの、あるいはむしろ己れを忘却し、自己の存在を脱して他者の中で生き、そして感じ働くものである。」⁽¹⁴⁾

愛のもつ、この脱自的な性格と共に、宗教の他の側面である共同性が出現する。愛とは、例えば敬愛であり、友情であり、好意であり、同情である。愛の働くところ個としての個人はありえない。個人は、愛の脱自性を媒介することによって共同体へ参入出来るが、そこでは自己の我欲から解放されるが故に、共同体においてこそ、自己の自由を積極的に実現することができる。ここに我々は、後のイエナ時代に到って明確な自覚にもたらされる人倫の命題の先駆思想を確認しうる

であろう。人倫の命題には、次の如く述べられている。「他者との人格の共同は、本質的に、個人の真の自由を制限するものとしてではなく、却って自由の拡張とみられなければならない。最高の共同が最高の自由なのである。」⁽¹⁵⁾——それ故に、真の宗教は、個である限りの人間を、その全一性において捉える「主体的」な宗教であると共に、かかる個人を超個人的な共同体へと超越せしめる「公共的」な宗教でなければならない。そのように、ヘーゲルにおける宗教研究は、何よりもまず(民族)共同体に関連づけて捉えられていたことに、我々はまず注意しなければならない。

共同体は、浪漫派におけると同様、若きヘーゲルにとっても、目的論的に解明される既成概念ではなく、むしろそれ自身から理解されるべき一つの生命現象であった。そして、その中で最も完全な形態を有するものは民族共同体であつて、それは、家族、政治的、および宗教的な個々の共同体を自らの現象形態としてもち、それらを力動的な、生ける相互作用のままに包括する最高の現実態である。民族精神とは、民族共同体の中にあつて種々の共同体の関係を内面より統一する主体として定立されている概念に他ならない。当時のヘーゲルは、宗教をも生ける民族生活の一要素として取扱っているが、そのことは例えば「基本稿」における次の叙述によつても明らかである。「民族の精神とその歴史、その宗教及びその政治的自由の段階は、その相互の影響からいつても、その性質からいつても、相互に切り離して考察すべきではない。これらは一つの紐で編み合されている。それは恰も、三者の内のおいづれを欠いても何も為しえず、また各自それぞれ、他のものから、何程かのものを受け取っているようなものである。」⁽¹⁶⁾

以上、簡単にみてきたところからもわかるように、「基本稿」におけるヘーゲルの問題は、人間の本質を構成する諸要素を、対立としてではなく、逆に一つの総合として、しかもそれを歴史と宗教・政治を

表現形式として有する民族共同体の理念のうちに止揚して捉えること、その意味での共同体の理念に参加しうる宗教を民族宗教として解明することであったが、かかる意図をもって書かれた「基本稿」のうちには、晩年の『法の哲学』において展開される構想を、萌芽的にはあれ、全て含んでいると言えるのである。その意味では『精神現象学』の Vorrede の次の言葉——「真理とは、自己自身が生成することであり、自らの終りを目的として前提し、始まりとし、それが実現され、終りに達した時に初めて現実的であるような円環である」——は、ヘーゲルの思想遍歴そのものをも表わしている興味深い。他の全ての天才と同じく、ヘーゲルもその最初において既に完成していたのである。

しかし、「個体の成長と共に、全体は均衡をもって進歩するものではない」⁽¹⁸⁾ように、ある契機の偏重がもたらす対立によって統一が破られることは、あり得ることである。哲学を「時代の子」と規定するヘーゲルにとって、それは就中、フランス革命の影響とその思想的基礎づけと解されるカント哲学とによってもたらされる。だが、ある契機の偏重によって統一が分裂せしめられる時、そこに現われるのは疎外の事態であるが、かかる事態をヘーゲルは、実定性と運命の両概念によって深く省察し、そこからの解放を「愛による運命との和解」の思想のうちに見いだそうとしている。

三

一七九三年の秋、チュービンゲンの大学を卒業したヘーゲルは、スイスに赴き、そこで三年に亘る不幸な家庭教師時代を過ごす。ベルン滞在中にヘーゲルは、『民族宗教とキリスト教』——続稿——、『イエスの生涯』、『キリスト教の定定性』なる三篇の手記を残しているが、それらの諸篇を支配している根本精神は、まぎれもなくカントの実践理

性の思想である。チュービンゲンでもヘーゲルは、自らの思想的拠点をカントに求めていたが、そこではカント的用語を用いていたにも拘らず、行間にはヘーゲルの独自性がにじみでていた。しかるにここでは、判然とカントの立場に立つ。それは、九三年に出たカントの『単なる理性の限界内の宗教』が作用しているかもしれないが、何よりも実定的なキリスト教批判の基準を明確化する必要性に迫られたからであらう。ともあれ、『民族宗教とキリスト教』の続稿の中で、ヘーゲルは次のように語っている。「宗教の働きは、道徳の立法者としての神の理念をつうじて、道徳の動機を強めることであり、神の理念によって立てられた究極目的である最高善に対する、我々の実践理性を充すことである」⁽¹⁹⁾と。つまり、「一切の真なる宗教、従ってまた我々の宗教の目的と本質は道徳性である」が故に、宗教はかかる道徳性を捉進し、完成にもたらすものとして、それ自身、「理性の実践的要求」⁽²⁰⁾に根差した道徳宗教に他ならないと言っているのである。

『イエスの生涯』は、この立場に立って、イエスをカントの意味での実践理性の体現者として描いている。イエスは、そこでは徹底して人間イエスであり、一人の理性的人間として登場している。すなわちイエスをして超越的なキリストたらしめる超自然的な出来事、処女懐妊、奇蹟、復活等については一言も触れられず、またそれを思わせる章句については、すべて非神話化の作業が施されている。「敵を愛せよ」とは「敵の人間性を尊敬せよ」ということであり、荒野における悪魔の誘惑は「自然支配の力を追求すること」と、内在化して解されるかかる努力に狂奔することは、「人間の尊厳」を恥かしめる所以であると判断し、心にかかれた不滅の「道徳の永遠の法」に対して、あくまで忠実であることを誓っている如くである。イエスは、自己の心胸の内に「神的閃光」⁽²¹⁾として宿る理性に照して立法し、これに則って行為することを説く内面的な道徳の教師であった。イエスの宗教を、か

かる道徳宗教と解する当時のヘーゲルにとって、イエスの精神は、フランクフルト時代での如く愛にあるのではない。ユダヤ的な律法を補全するものは、愛ではなく、ここでは、道徳的心情である。宗教の目的と本質を「道徳性」に見出し出している先の引用文は、次のように続いている。「全ての特殊な教説、これを弘布する一切の手段等は、その価値と神聖度に関して、この目的との親疎によって評価されるものである」と。これらの表現によって我々は、「人間の道徳的改善は、全ての理性宗教の本来の目的をなすものであるから、これはまた、一切の聖書解釈の最高原理を含むであろう」というカントの精神が、当時のヘーゲルの思想動向を根本的に支配していたことを、認めないわけにはいかない。それ故、ベルン時代におけるヘーゲルの学問的課題は、宗教の本質を實踐理性のモラリテートの中に見いだす立場から、イエスの宗教をかかえる理性宗教として挙揚しつつ、歴史的宗教、とくにキリスト教の実定性に批判的検討を加えることであつたのである。けれど、ここで言う実定性 (Positivität) という概念は、理性に基づいてではなく、外的な權威によって与えられたものを、その權威の故に信ずる——他律的——ということを意味しているからである。

しかし、当時の、著しくカント的色調をおびた普遍理性の立場では、民族や宗教の如き歴史性を本質的要素とする事象に対して充分な理解を示すことは、もとより不可能なことであつた。ヘーゲルの鋭い歴史感覚も、カント哲学の圧倒的な支配下であつてはその威力を充分に發揮することはできなかったのである。なぜなら、カントのモラリテートの立場は、それ自体普遍的な実践理性が自己立法的に直接個別意志を限定するところに成立する以上、単なる個別を意味するものではないことは勿論であるが、しかし、かかる普遍意志が要求として當為の形で現わされる場合は、いぜんとして個的自己の立場を脱するものではないからである。換言すれば、理念的には普遍性を主張しえても、現実

的には個別性を脱しえないが故に、民族、国家といった歴史的社会的現実を真に基礎づける原理とはなりえず、ただ當為としてそれらに對置せられるだけだからである。従つて当時のヘーゲルが、キリスト教に含まれた非理性的要素、その歴史的な性格、言い換えれば実定性の問題を、宗教の本質に反するものと考へ、一般に歴史的宗教のもつ積極的な意義を否定せざるをえなかつたのも、けだし当然のことと言えよう。

にも拘らず、ヘーゲルの行程がカントのそれと同一だと思つたら、見間違ふことになるであらう。そのことは、例えば、ベルン時代の主著とも見做さるべき『キリスト教の実定性』において、カント的に解されたイエスの理性宗教が、実定的なキリスト教に転化していった歴史の必然性を、当時の社会的枠組の中でイエスがとらざるをえなかつた教化活動の形態そのものの中に見いだしていること、及び、ギリシアの自由な宗教の没落とキリスト教受容の歴史的根拠を、ローマ末期の時代精神の中に求めているヘーゲルの手法によつてもこれを示すことはできよう。そのように、彼の思索の内奥において既に歴史であるヘーゲルが、カントのような分別的悟性、あるいは抽象的な理性の立場に止まりえないことは、むしろ当然のことと言わなければならぬ。なぜなら、歴史的なものを軽視すること自体、自らの思想的基盤そのものを否定することに他ならないからである。そのような前提の下においてのみ、我々は、純粹理性と実定性、すなわち歴史的要素とを所謂弁証法によつて再び結合しようとするヘーゲルの、その後の試みを理解することができるのである。

ヘーゲルは、人間の自律と共に生命の豊かさや歴史の変容の大きさも放棄することを欲しなかつた。だから、ベルン時代の終りに彼は、人間理性の抽象的な諸概念に生命の諸相を對立させるのである。つまり、純粹理性の人間本性に関する抽象的な理念は、宗教及び社会全体

において、実定的なものとそうでないものとを区別する基準とはならない、と言うのである。ヘーゲルはこう言っている。「人間本性の一般的な諸概念はあまりにも空虚であるので、宗教の特殊な、また必然的に多様な要求に対して尺度を与えることはできない。」⁽²⁴⁾かくて、カントのように純粹に否定的でない自由が現われねばならない。生き生きとした自由、従って、人間とその歴史との和解が問題となる。

宗教は、元来、人間の本性の特殊な歴史的形態として独自の人倫的資格を有するものである。従って、その理解には、非歴史的な啓蒙主義の合理的諸概念の放棄が前提されねばならない。そして、抽象的悟性は歴史を介して理性へと発展し、啓蒙主義的反省は思弁的汎神論へと転換すべきであって、当時のヘーゲルの関心の対象が歴史的なものであったところからしても、このような転換の内的必然性は、すでに熟していたのである。かくて、フランクフルト後期の『キリスト教の実定性』の改稿において、実定性についての新しい規定づけが登場してくる。「宗教においては行為、人格、思い出が神聖なものとして通ることが、ありうる。理性はそれらすべてに、偶然性を指摘する。

——理性は、神聖であるものが永遠であり不滅であることを要求する。しかし、理性はそのようにしても、これら宗教的事物の実定性を示したわけではない。なぜなら、人間は、不滅なものや神聖なものを偶然的なものに結びつけることがありうるし、また、ある偶然なものに結びつけねばならないからである。人間は永遠なものを考えるにあたって、永遠なものを思惟の偶然性に結びつける。」⁽²⁵⁾

実定性は、宗教の社会的発展と密接に結ばれて一体となり、その具体的な歴史的展開を担う不可欠な要素である。その悪い意味では実定性は、すべて生きているものの必然的な変化から生じてきたもの、したがって、死んだ残りかす、その生き生きした意味を失って、もはや歴史の残滓でしかない要素であるにすぎない。実定性についての新し

い見解は、ヘーゲルに、宗教的なもの一般についての理解を可能にする。それ故、実定性の概念は、ヘーゲルの初期の民族宗教の直観を、歴史的展開の場へもたらすための媒概念となったのであり、その過程においてカントの抽象的理性は破棄され、歴史的理性——弁証法的理性が——誕生するのである。この転換は、すでにベルンをあとにした一七九六年八月、ヘルダーリンに送った詩エロイジスに顕著に認められる神秘的汎神論への傾斜の中にも窺われるが、しかし、その決定的な転回が行なわれたのは、フランクフルトにもされた断片的手記、『キリスト教の精神とその運命』においてである。

四

ローゼンクランツの報告によれば、ヘーゲルは一七九八年八月に、カントの『道徳形而上学』の批判的研究に着手している。⁽²⁶⁾そこで彼は、カント倫理における合法性と道徳性とを、高次の概念である「生」において統一しようと努力している。すでに、カント哲学と袂をわかつていたヘーゲルは、いまやカントの道徳的リゴリズムに対して、正面切った批判を試みるようになる。「人間を、その全体性において再建しようとするものは、人間の破砕状態 (Zerstückelung) に頑迷な自ほれを加えるにすぎないような途をとることはできない。なぜなら、かかる破砕状態においては、一方は排除するもの、従って、制限されたものであり、他方は圧迫されたものとなるからである。」⁽²⁷⁾道徳性は、理性と感性、義務と傾向との鋭い対立を人間の内に持込んで、人間性全体を内的に分裂させる。それは、支配と服従の掟を内に宿した「不幸な意識」であり、「破壊しがたい実定性」⁽²⁸⁾を含んでいる。それ故、ユダヤ教とカントの倫理との間には、「前者が主人を外にもつのに、後者は自己の内にもち、同時に自分自身の奴隷であるという區別」⁽²⁸⁾があるにすぎない。カントのように、道徳性に固執し、感性による幸福

を自ら断念しながら、両者の統一を彼岸の神に要請する意識の在り方が如何に高貴であり、崇高ではあつても、ヘーゲルはそこに止ることはできなかった。彼は内的には理性と感性が調和をもち、外的には運命と和解した幸福な魂であることを欲したのである。

しかし、カントの道徳法則も法則としては理性と感性との統一である。従つて、人間がこの法を破る時、法は、その行為の内容に対応した内実をもつて立ち現われ、その人間にきびしく対立する。しかも、罪を犯したものとつて、それは外的脅威を伴つておそいかかる、これが犯罪者に伴う必然性であり、罰である。そして、法は罰を必然的に加ふるけれども、決して罪そのものを許すものではない。なぜなら、法はそれを犯したものを裁く抽象的普遍だからである。罰せられた罪人は放免されても、法は決して彼を暖かく包まない。彼の心には愛ることなく良心の苛責、罪のやましき、卑屈さが残る。そこでは、概念と生命との全き不一致は避けられない。正義の法においては和解は決して存在せず、一たび傷つけられた魂は、癒されることがない。これが法則と律法において類似するカントの道徳性に基づく宗教とユダヤ教に対する、ヘーゲルの解釈である。

それに対してヘーゲルは、イエスをして法（律法）を軽蔑し、その上に高まることを要求せしめている。彼は、法よりも深く人間を支配する根源的なものを、生・運命のうちに見いだす。ヘーゲルによれば、運命は特殊を裁く抽象的普遍ではなく、特殊をも包む具体的普遍である。「運命においては、罰は敵意をもつた力、個体としてある。その個体において普遍と特殊とは合一されている。運命はまた、存在論的には、未展開の生——分裂した生——再合一した生という、生の自己運動の一契機としての「生の分裂態」である。それ故、運命とは彼自身の生命であり、しかもその生命が分裂して敵として現われた場合の、彼自身の意識である。」

この運命は、行為によって我々に自覚される。「行為以前にはいかなる分離・対立もなく、さらに、支配するものもない。」³¹⁾未展開の生は人間の行為によって穢され、傷つけられた時に分裂し、罰としての人間となる。人間は、他人を傷つけたように思うが、実は、自分の生を破壊し、失つたにすぎない。彼は良心に鋭く喰い入る刺に悶え、懊悩に呻きながら、失なわれた生を憶れる。そして、ここに、運命との和解の可能性は、すでに生じているのである。「運命の法と権利は人間から生ずるが故に、根源的状态・全体性への還帰が可能となる。」³²⁾そして、「再び自己をみいだした生の感情が愛であり、愛において運命は自己と和解する」³³⁾のである。

若いヘーゲルにおいて、カントの分裂をこえた綜合の思想は、この和解の思想として現われる。「哲学においても生においても、重要なのは対立者の和解である。哲学で和解を行なうのは悟性よりも広汎な理性であり、生においては愛である。明らかにここでは反省による悪しき悟性統一に対する拒否が行なわれており、後年の高次の哲学体系に対する完全な類比がある」⁴³⁾そのように、生命の統一感情が、愛と規定されることによって、ヘーゲルの神秘的汎神論の原理が、生命であると同時に愛であることが明らかとなった。法則によって悪として、すなわち、罪として、善及び正義から差別され、排除された反価値を、永遠の不道徳性と墮落から救い、和解させるものが愛である。——そして、この愛の立場、すなわち、チュービンゲンの学生の時、民族宗教の主體的原理とされ、いまや、生の様態として立ち現われてきた、このような高次の愛の立場、すなわち、「愛による運命との和解」の立場こそ、本来的にヘーゲルに固有な立場なのではないか。デイルタイが、この立場を神秘的汎神論と名づけているのも、おそらくはヘーゲルのこの立場が、愛という生命感情において、絶対的生命と融合することに、人間の到達しうる最高の境地が示されている、とされたか

らであろう。彼の、チュービンゲン時代から間断なく続けられてきた若きヘーゲルの宗教研究の意義は、その歴史的研究をつうじて、自らの新しい思想的拠点を獲得したことに求められねばならない。

生命及び愛の原理に到達することによって、カントの理性宗教、あるいはユダヤ教における矛盾に対して、一応の解決が下されたとは言えるが、しかし、これで全て問題が解決したのではない。なぜなら、イエスの原理である愛は、生命の統一感情であり、換言すれば、愛は心胸の事柄であり、主観性をその性格としているからである。そして、そこにイエスの教えとしてのキリスト教の限界があるのである。

心胸の原理である愛に残された問題は、客観的な歴史的现实の問題である。これをイエスに即して言えば、彼の心胸の法則には罪と汚濁に満ちた世俗の世界が厳しく対立し、これとの対決において彼を待ちうけていたのは、十字架の運命であった、と言うことができる。イエスのように完全な生を生きることによって運命と和解した者も、現実との抗争においては、悲劇的な運命を免れることはできなかったのである。イエスの没落は、国家との対立抗争の結果である。このことの確認は、当然のこととしてヘーゲルに、国家を運命として担うことを要求せしめた。

もとより国家と宗教は、ヘーゲルにあってはつねに相関的であった。しかし、いままではどちらかと言えば、宗教の方がより重要なものと考えられていたと言えるであろう。そのことは、ヘーゲルが初め、民族宗教を構想することが、祖国の改革に寄与しうる真に現実的な方途であると考えていたことによっても示されている。そしてそれを、まずカント的な理性宗教の中に、次いでイエスの愛の宗教の中に求めてきたのである。その過程はすでに辿られた。いまそれを要約すれば、道徳性はユダヤ教の外的実定性を否定し、自律を強調するが、それ自身の内支配と服従の関係を宿した不幸なる意識であり、それに内在

する対立の止揚を、根源的な生の領域を開示することによって可能にしたのがイエスの愛の教えであった、と言うことができる。しかし、イエスの受難を契機として、この関係にも転換が生じざるをえなかった。つまりヘーゲルは、イエスの宗教も現実と和解しえず、すでに考察したような民族宗教たりえぬとすれば、真の民族宗教が成立するためには、まず国家が、そこにおいて人間の共生が自由の伸張と共に可能であるような国家が成立していなければならない、という想定に到るのである。かくして国家論は、いまや必然的である。イエスの愛は、自らの豊かさをその拡がりにおいても享受するためには、自らを社会や国家と有和させなければならないのである。(未完)

註

- (1) Hegel, G. W. F., Grundlinien der Philosophie des Rechts, 1970 (Suhrkamp) S. 26
- (2) 王位はオーストリアのハプスブルク家が占めていたので、皇帝はウィーンにいたが、帝国議会はレーゲンスブルクにあり、最高裁判所はヴュツラールにあった。
- (3) 『マルクス・エンゲルス選集』第二巻五九二頁大月書店。
- (4) Hegel, G. W. F., Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, hrsg. v. G. Lasson, 1923 S. 324
- (5) Derselbe, Briefe von u. an Hegel, Bd. I, hrsg. v. J. Hoffmeister, (1795, 4.16)
- (6) ヘーゲルは、『歴史哲学』の中で、こう言っている。「良心の解放を俟たずに権利と自由との束縛を取り去ろうとすること、宗教改革なしに革命がありうることをそのことが抑々間違っている。」
- (7) Derselbe, Hegels theologische Jugendschriften, hrsg. v. H. Nohl, 1923, S. 5

- (8) ditto S. 62
- (9) ditto S. 8
- (10) ditto S. 4
- (11) ditto S. 4
- (12) ditto S. 357
- (13) ditto S. 10
- (14) ditto S. 18
- (15) Derselbe, Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, hrsg. v. G. Lasson 1923 S. 65
- (16) Derselbe, Hegels theologische Jugendschriften, hrsg. v. H. Nohl, S. 27
- (17) Derselbe, Phänomenologie des Geistes, hrsg. v. J. Hoffmeister, 1927, S. 2)
- (18) ditto S. 261
- (19) Derselbe, Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, hrsg. v. G. Lasson, S. 407 S. 61
- (20) ditto S. 153
- (21) ditto S. 79
- (22) ditto S. 153
- (23) Kant, I., Die Religion innerhalb der Grenzen der blosser Vernunft, hrsg. v. K. Vorländer, 1961 S. 122
- (24) Hegel, G. W. F., Hegels theologische Jugendschriften, hrsg. v. H. Nohl S. 141
- (25) ditto S. 142f
- (26) Rogenkranz, K., Hegels Leben, 1963, S. 87
- (27) Hegel, G. W. F., Hegels theologische Jugendschriften, hrsg. v. H. Nohl S. 266
- (28) ditto, S. 266
- (29) ditto, S. 267

- (30) ditto, S. 280
- (31) ditto, S. 280
- (32) ditto, S. 288
- (33) ditto, S. 283
- (34) Glockner, H., Hegels sämtliche Werke, vrsq. v. H. Glockner Bd. 21 S. 288

付記 本稿は、昭和五十一年度の「関西倫理学会」で、同題で研究発表したものの一部に手を加えて作成したものである。