

F. Hegel における「人倫」思想の出発

沼 田 滋 夫

The Inception of Hegels Idea of 'Sittlichkeit'

by Shigeo Numata

The present thesis is intended to inquire into Hegel's thought of 'sittlichkeit' at the beginning of formation of his philosophy (namely, at the time of Tübingen and Bern). Scrutinizing the meaning of his religion study, I make it a main subject to understand an inevitable combination of his insistence of subjective moral religion and his historical social study of Christinity, and take out, in this combination, the course in which Hegel goes over Kant's morality.

ヘーゲルの「人倫」(Sittlichkeit)の思想は彼の哲学的思索の始まるとともにその萌芽を現している。萌芽は未展開であるだけにかえって後の体系づけられた思想の核心を端的に示しているとも言える。ここで私が試みようとするのは、ヘーゲルの「人倫」の哲学の解釈のために、まづ彼の青年時代の前期であるチュービンゲン、ベルン時代の彼の思索を辿り、そこから「人倫」の問題を検討しなおそうとすることである。ヘーゲルにおける「人倫」問題は今日の倫理問題の根本に直接つらなっているということが、この試みの動機に含まれていることはいままでもない。その最も深い自覚の例をカントに見ることのできる近代の人間の倫理思想は、ヘーゲルに至って新しい問題に遭遇する。それは近代の倫理思想の帰結であるとともに新しい時代が生み出す問題の前ぶれである。例えば人間性の疎外と呼ばれること、市民社会的人間と国家との問題、歴史的意識の発展と超歴史的存在の意識の動揺の問題等々。もとよりこれらはヘーゲルの場合 18 世紀末から 19 世紀初頭にかけてのドイツのあの歴史的社会的状況精神的状況の制約の下にあるが、今日にそのまま続き、今日の人間存在の条件の中で広く一般の切実な問題となってくるものであると言えよう。

およそヘーゲルにおけるドイツ観念論哲学の完成が同時にその崩壊への第一歩であり、新時代の哲学の始めをなすという一般に認められている歴史的事実に誤りはないとしても、なお先行する諸哲学の歴史的問題の完成の面を重視するか、現代哲学への出発の面を重視するか、或はヘーゲルにおける如何なる面に現代の問題への方向をみるか、この点については意見は分れる。ヘーゲルの青年時代の研究についてもそうであって、例えば相分れる見解の代表的なものとして、ディルタイの「ヘーゲルの青年時代」(Dilthey, Die Jugendgeschichte Hegels.) に対するルカーチの「若きヘーゲル」(G. Lukacs, Der Junge Hegel.) の如きを挙げるができる。ディルタイではカントに

出発するドイツ観念論哲学の諸問題の展開が、若きヘーゲルの宗教研究の中で汎神論的な解決を見出してゆく過程が「生」の哲学の方向に理解され、ルカーチでは当時のドイツの後進性の中で観念的形態をとりつつもヘーゲルの哲学の根底には現実的客観的な歴史の弁証法が次第に形成されてゆく過程に重点がおかれる。このような相違は取り上げる資料の側面の相違にも基くが、このこと自身がまた結局それぞれの問題意識の相違に因ることでもある。このようなことは所詮避け難いことであるとしても、私はただ出来るかぎり虚心に倫理問題を中心としてヘーゲルに近づくことを努めようと思う。

—

当時のドイツの有名な人達が殆どそうであったように啓蒙の思潮がヘーゲルの出発点をなしている。ヘーゲルが少年から青年にかけての時代を過す 1700 年代が終りに近づいた頃のドイツの最も進んだ精神の運動は啓蒙の発展にあったわけであるが、彼はこの運動の中で育ち忽ちその運動の先端に立つこととなる。当時のドイツはまだ政治的には分立せる小邦の絶対主義の時代であり、市民革命以前にあるが、隣国フランスでは革命が勃発し、これが遅れた社会的条件の下にあるドイツにとって人間の自由へのあこがれを育てる一つの直接的な契機となるというような状況にある。精神の領域もちようどこのような状況に応じていたわけであり、カント哲学はこの領域の最も深い流れの一つをなしている。正統的キリスト教信仰は啓蒙的悟性の反省の対象となっており、キリスト教の歴史的内実そのものが啓蒙の中心的課題となっていたし、レッシング等のスピノザ的汎神論が勢をえていたのもこの頃である。そして特にこの宗教の問題はそのまま社会的政治的問題の意味をもっていたことも注意されなければならない。¹⁾

ヘーゲルが自ら記しているものによると、²⁾ 彼が最初の公的教育を受けたのは出生地シュトゥットガルトのギムナジウムであって、このプロテスタンティズムの学校では古代語と現代語並びに諸学問の初歩が教授の中心をなしていたが、次いで彼は 1788 年 18 歳の 10 月に両親の希望に従ってチュービンゲンの神学校に入る。ここで最初の二年間を語学、哲学、数学等の勉強にささげた後更に三年間 93 年の秋までここで神学中心の研究を続ける。ヘーゲルの全哲学を貫いているところのギリシャ的なものとキリスト教とは彼の育った基盤であったことは既にこれだけのことから知られるのである。ところで上にふれた当時のキリスト教信仰乃至神学の状況はそのままこの神学校の状況でもあったが、ハイムの説明をかりると、「その頃神学は世紀の潮流の渦中にあった。」「古い真正の素朴な正統派は死に瀕していた。すべての神学者が合理論者、或は自由思想家であったわけではないが、すべてのものは多かれ少かれ合理主義の精神に、理解欲と啓蒙欲との要求に影響されていた。正統派もまた一つの啓蒙の特徴をもった。台理主義の反対者もまた道德化と実用化との同一地盤の上にその反対物をもって現れた。」³⁾ デルタイによると「なるほど当代の悟性教養はこの神学校にも侵入し、その哲学、神学を揺り動かさずにはおこななかった、だがこの正統的ルッター的信仰の昔からの本拠では、人人はこれと悟性との間にむしろ一つの妥協を見出そうと努めていた。」⁴⁾ というのがこの神

学校の状況であって、ヘーゲルの先生の一人シュトール (Ch. G. Storr) の超自然主義 (Supernaturalismus) などはまさにこの妥協である。ところでここでのヘーゲルの生活について、彼自ら「私は神学の古代文芸と哲学とへの結びつきの故に習慣から神学の勉強に忠実に止っていた。」⁵⁾ と言っていることは興味深い。妥協的な神学はもはや彼を十分引付けるものでなかったことが推測されるのである。理性と信仰、哲学と宗教との関係というヘーゲル哲学の課題もこの頃から彼をとらえ始めていたであろうことも考えられる。彼の道德問題についての関心もちょうどこのような位置から発展してくるものである。

ところでこの道德的関心に強い影響を与えているものの一つはやはりカントであると思われる。若きヘーゲルを形成してゆく契機を数えあげようとするれば、結局当時の一切の思想にふれなければならぬとしても、殊にカントの占める位置は大きい。この学校でヘーゲルは正式にカント哲学を学んでいるが、その先生は右のストール、及びこの人の弟子のフラット (Joh. friedr. flatt) であった。ストールはカントの立場をその弁論論のために取り入れており、フラットは純粹理性批判の講義をし、道德論の批判もしたという。⁶⁾ もとよりヘーゲルのカントへの接触はこれに止るものでなく、カント的なものの影響をいえばこれ以前にも及んでいるわけである。たとえば当時カントはヴュルテンブルグのピーティスム (Pietismus) に強い影響を与えていたので、それがヘーゲルの両親を通して幼い彼に影響を及ぼしたろうことにまでさかのぼりうるのである。

他方、この 1788 年来の彼のチュービンゲン時代はちょうどライン一つ距てた隣国の市民革命の時に当っており、この事件が若いヘーゲルに如何なる影響を与えたか、これも彼を理解する上で大切な要素であろう。級友たちから「老人」の名を奉られていた彼もこの事件に対しては熱狂の血を湧かしたこともあるらしい。大革命の報をえた時、彼は彼の自己形成にとって非常に大切な友人であったヘルデルリン (Hördellin) やシェリング (Schelling) と共に記念樹を植えて自由をことほいだともいわれるし、当時、革命関係の禁書を読む学校内の政治的なクラブの一員として活動したともいわれている。⁷⁾ また彼が当時イギリスやフランスの啓蒙主義の文献を色々読んでいることも、⁸⁾ このような背景と関連をもっていたものであろう。ルカーチはヘーゲルにおけるこの大革命の影響を大変重くみて、このことをヘーゲルの歴史的社会的な関心、政治的な関心に結びつけている。⁹⁾ ルカーチの場合には、このような関心、問題意識を若きヘーゲルの中心に据えようとする意図が働いているため、よけいこのような点を重視していると思われるが、ルカーチのこの見方はともかくとして、ヘーゲルのカント的内的自由をこえて社会的自由を問題とし、歴史的世界の実践を問題とする方向へ発展する一つの契機をここにみることは無理ではないであろう。

1793 年秋、彼は学業を終え神学のカンディダートの試験に合格し、牧師職の資格をえて後、この資格と関係なしに自由な研究をするために外国であるベルン (Bern) で家庭教師の職につく。これから 96 年秋までが彼のベルン時代である。

ベルンでの彼の生活はチュービンゲンの延長の感があり、チュービンゲン以来の友人

ヘルデルリン、シェリング、ニートハーマー (Niethammer) 等との交友の中でその共通の問題、神、理性、自由、道徳、政治等の思索が深まってゆく。ここで彼が読んだと思われるものは極めて多方面に亙るが、その大よその方向としては、ギリシヤの古典、グロティウス (H. Grotius)、ヒューム (Hume)、ギボス (Gibbon)、シラー (Shiller)、ホルスター (G. forster) 等の歴史書、イエナ大学のバウルス (E. G. paulus)、チュービンゲン大学のストール等の宗教哲学的なるもの、フランス革命が論じたりされた歴史的的政治的雑誌ミネルバやフランスの新聞、その他メンデルスゾーンの当時有名な「エルサレム」(Jerusalem) やレツシングの「賢者ナターン」(Nathan der Weise)、等の如きもの、及びスピノーザ、カント、フィヒテ等をあげることが出来るが、¹⁰⁾ これらからわれわれは如何なるヘーゲルを想像すべきであるか、彼の論文を読む際にもこの事情は参考とされる必要があろう。

ただここではやはり、カント及びフィヒテが、さらに言えばこれに先行するスピノーザが、かなり基礎的な意味をもっていたことは誤りが無いであろう。前記の友人達との間に取り交されている書簡には殆どカントの名が出てこないものはない程であり、続いてはフィヒテが登場しているのであって、これも偶然ではないように思われる。シェリングがチュービンゲンからヘーゲルに宛てて、カントの実践理性の神の要請によって従来の理論的、歴史的な神の証明が崩れたこと、これは今や哲学の時代がきたことを示すものだということ、カント哲学をさらに高めるものがフィヒテであること、そして、シェリングが直接聞いたカントをたたえるフィヒテの言葉等について所信を書き送った¹¹⁾ のに対して、ヘーゲルはそれに賛成しながら、「しばらく前から私はまたカント哲学の研究をとりあげている。それはカントの主要な成果を今普通に行われている多くの考えに適用して学ぶため、或は後者を前者によってよりよきものとなすためである。」ということ、1795年1月末の手紙¹²⁾ の中で述べているが、およそカントとともに新しい時代が始まったという確信は彼等に共通のものであった。そしてそれは、も早オーストリアな「神」の概念は存しないということ、主観の創造的自発性、絶対的な自我とそ一切であり、これが神であること、それ自身尊敬に値するものは人間であり、自由であり、理性であるということ、このような考えを含むものであって、これが当時のヘーゲルの基調をなしていると考えられるのである。ベルン時代のヘーゲルはこのような立場を受け入れこれを中心に置きながら前記の諸問題に関心を向け、当時の社会的現実の中で自己を形成していったものであることは、彼の読書傾向、書簡等から推察されるのである。しかしこのカント、フィヒテ的方向が必ずしもカント、フィヒテそのままでないことは当然であろう。後に決定的な相違をみせるものが、既にここでも微妙な形においてではあるが姿を見せている。たとえば次のような一節はこのことを語っている一つの例と考えることも出来よう。「私は人間がそれ自身かくも尊敬に値するものとして置かれているということ、このことよりこの時代のよりよい徴候はないと信ずる。圧制者どもの頭目や地上の神神の光背が消えたということが、その証拠である。哲学者は人間の尊厳を示し、民族はそれを感じずることを学ぶようになるであろう。そして民族は蹂躪され

た権利を要求するのではなく、自らそれを我ものとする。宗教と政治は一つ屋根の下に住んでいるが、宗教は専制政治が欲したものが人類の侮辱であり、それ自身何ものかであるところの或る一つの善に至ることの不能であることを教えた。何かがあるべきであるというイデーの拡充によって、つねに一切をそれがあるままに受け入れるところの法に束縛された人人の無感覚は消えるであろう。」(95年4月16日シェリング宛書簡)¹³⁾ もとよりこの一節からもわれわれはカント・フィヒテ的なものを捜しだすことは出来るが、ここに見出される歴史的・政治的見方、人間の現実的・全体的な見方というものは、むしろカント、フィヒテと相違するものを感じしめるといわねばならない。ここではおそらく彼の読んだ歴史書等の影響、或は、「カリエール (Carrier) が断頭の刑に処せられたのをあなたは知っていますか。あなたはまだフランスの新聞を読んでいませんか。」(94年クリスマス前夜シェリング宛書簡)¹⁴⁾ の如き彼の関心との結びつきを想像してみても誤りではあるまい。

そこでこのようなヘーゲルの歴史的・社会的方向を彼の中でどのように位置づけるかが、チュービンゲン・ベルンを通じての問題となるが、ルカーチがこの方向を若きヘーゲルの潜在的ではあるが本質的なものであると見ていることは前に述べた通りである。前掲 95年4月16日の書簡の一節を引用した箇所ではルカーチは、「ヘーゲルはここでカント的な仕方で怠惰な反動的な存在に対してそれを変ずる Sollen を もち出す。……しかしここでは Sein と Sollen との対立はカントにおけるごとき経験的私と叡智的私との間の個別的人間の個人的心理における対立ではなくて、社会的・政治的生活自身における進歩的傾向と反動的傾向との対立なのである。そこでこの社会的・政治的内容に関連させて言えば、支配哲学、宗教に対するヘーゲルの戦いは、専制主義一般に対する彼の当時の戦いのイデオロギー的部分であったということが明らかである。」¹⁵⁾ と言っている。これはたしかに従来の多くの青年ヘーゲルの解釈が、見過してきたか、軽視してきた側面であって、ルカーチ自身の歴史観は一応別にしても十分注意すべきものと考えられる。ヘーゲルが自由と人間的尊厳という場合、書簡等の資料による限り、それが少くとも政治的・社会的意味をかなり含んでいることは明かである。要するにその基礎的立場においてはドイツ観念論の線上を動きつつも、も早その立場だけでは包摂しえない現実の歴史的・社会的諸問題を抱いて、しかもこれを包摂しえないことを十分自覚せずにいるということ、ここにこの時代のヘーゲルの位置があると言うべきである。そしてこの位置がまさにヘーゲルの「人倫」思想の出発を可能にするものであることをわれわれは知るのである。というのは「人倫」とは一つの客観的な歴史観に支持されていることが特徴であると共に、それは単なる歴史思想ではなくて主体的な観念論を含むものと考えられるからである。

註

1) Vgl. R. Haym, Hegel und seine Zeit, 1857. 邦訳松本芳景, ヘーゲルとその時代。

G. Lukács, Der Junge Hegel, 1948

- W. Dilthy, Jugendgeschichte Hegels, 1906. [Ges. Sch. VI]
 J. E. Spenle, Der Deutsche Geist von Luther bis Nietzsche, 1949
- 2) H. Nohl, Hegels theologische Jugendschriften, 1907. Vorrede. S. VIII-IX
 - 3) R. Haym, 上掲訳書 36 頁—37 頁。
 - 4) W. Dilthy, a. a. O. s. 9
 - 5) H. Nohl, a. a. O. s. IX
 - 6) Vgl. T. Steinbüchel. Das Grundproblem der Hegelschen philosophie, 1933. Bd. I S. 12 f.
 - 7) Vgl. R. Haym, 上掲書 41 頁, G. Lukács, a. a. O. s. 37
 - 8) Vgl. J. Hoffmeister, Dokumentl zu Hegels Entwicklung, 1936
 - 9) Vgl. G. Lukács, a. a. O. s. 37—45
 - 10) Vgl. J. Hoffmeister, a. a. O.
 - 11) J. Hoffmeister, Briefe von und an Hegel, Bd. 1 Hamburg, 1952. Brife Nummer 7
 - 12) J. Hoffmeister, a. a. O. B. N. 8
 - 13) J. Hoffmeister, a. a. O. B. N. 11
 - 14) J. Hoffmeister, a. a. O. B. N. 6
 - 15) G. Lukács, a. a. O. s. 39

二

以上を一応の前提としてわれわれはこの時期におけるヘーゲルの著作を問題としうるところに至った。この期の著作は何れも当時出版されるに至らなかった草稿であり断片であって、今世紀になって始めてノール (Nohl) によって編輯出版された「ヘーゲル青年時代の神学的論文集」(Hegels theologische Jugendschriften) に含まれているわけであるが、問題はまずこれが「神学的」と呼ばれる点にある。

たしかにここでヘーゲルが没頭しているのは宗教特にキリスト教に関する事なのであるが、彼が伝統的な神の概念をすてていることは既にふれた通りなのであるから、それが従来の神学のはんちゅうに属するものでないの言うまでもない。そこで彼が宗教を問題としたことの意味が問われねばならないが、外的事情から明かなことは第一に彼がその中で育ったドイツの啓蒙主義にとって、啓蒙的悟性とキリスト教の歴史的現実とは如何に結びつけらるべきであり、キリスト教は如何に基礎づけらるべきであるかが一つの中心的課題をなしてきたものであり、人間の生命や精神に関する最も深い問題は、彼がどのような立場に立つにせよ、キリスト教との関連を離れて考えることは出来なかったということであり、第二は彼自身大学では五カ年間神学科に籍を置いて宗教問題を専攻してきたものであるという事情であろう。このような事情からその研究は宗教研究の形をとっているものの、そこに探求されていること自体は決して単なる神学の問題ではないと言えるのである。カントの実践理性における神の要請が彼と彼の友人達との間で共感をもって理解されていた¹⁾ 一事からも知られるように、神の信仰の問題は実は彼にとって、道德問題を媒介とすることによってのみ論ぜられるものであり、宗教問題はまた真実には道德問題であったこと、しかもこの道德問題はまたヘーゲルにおいては社

会的現実の歴史的把握の問題と密接に結びついているものであることが注意されるべきである。このことはただ著作の内容から知られるだけでなく、さきに取り出した当時の彼の問題意識にも応じていることになる。つまりここには宗教問題←道德問題←歴史的社会的問題という内的な問題の関連があるが、これはまたこの逆の関連、宗教問題→道德問題→歴史的社会的問題でもあって、これら三者は何れがより基礎的な意味をもつかがにわかに決定しがたいところにかえって特徴の存するものである。ルカーチは、「偏見のない注意深い読者はこれら著作の中に殆んど神学的なものは見出さないで、むしろ若きヘーゲルの全く神学に敵対を表明する声に出遇うであろう」とし、ノールやラッソン(Lasson)が神学問題を基礎的なものとして位置づけようとしているとして、これに反対して反キリスト教的な社会的実践の方向に中心的意味を見出そうとしている。²⁾ たしかにヘーゲルは既成的な(Positiv)キリスト教信仰、神学に対しては十分批判的である。しかしそれは既成的なそれに対してであって、このことをもって宗教問題の位置をことさら軽くみることもまた警戒されるべきであろう。ただここでは何よりも現実的な人間の実践的生活が関心の中心にあると考えられるのであり、この生活を精神の深みに於て規定すると考えられる限りにおいて宗教が問題となるのであるが、しかもこの道徳的宗教は単に個人の内面のことがらとしてでなく、民族の歴史の中で、或は民族の歴史として考察されるのであって、この観点から既成的なキリスト教は批判の対象となることとなる。

この期における神学的論文と呼ばれているものの性格がこのようなものであるとすると、われわれはこの方向がちょうど、「人倫とは自由の理念である。……それは現存する世界と自己意識の本性とになった自由の概念である。」³⁾といわれる「人倫」をさし示しているものに外ならないことに気付く。そうだとすれば、人倫思想はヘーゲル哲学の始まるとともに始まるのであり、より適切にはヘーゲル哲学は人倫の問題から出発すると言いうるであろう。

それではこのような観点からする時、これらの著作はわれわれに何を語っているであろうか。いま私は宗教が問題とされるのも何処までも人間の実践生活に即してであると言ったが、まずこの意味から考えてみることにする。

彼がここで宗教と呼んでいるのは神の学問的認識や神的世界の形而上学のことではなくて、現実的生命の生きた真理に関することであり、実践の原動力として感覚を通して生きて働いているところの信仰生活を中心とするものであることは明かである。「宗教とは決して単なる神や神の性質についての、神とわれわれの関係や、世界との関係についての学問ではなく、或はいつでも理性によってとり入れられるとか、他の一方でわれわれに知られるとかいうようなことであるところの魂の持続でもなく、単なる歴史的或は理論的知識でもなくて、それは心(Herz)をかき立てる(interessiert)ものであり、われわれの感受性と意思規定とに影響をもつものである。このような影響をもつのは、われわれの義務や法則が神の法則として表象されることによって強い印象をもつことと、神の偉大さと恵みの表象がわれわれの心を驚異と謙虚と感謝とをもってみたま

ことによってである。このようなことが宗教の概念のなかにある。⁴⁾これがまとまった宗教の規定としてはおそらく彼の最初のものであるが、この心を動かし感受性と意志規定とに影響をもつという点がこの時既にその関心の中心になっていることがわかる。この文章に続けてすぐに彼は、「それ故宗教は 道徳と道徳の 動機に新しい高揚の熱情を与え感官の衝動の力に対して力強い防壁となる。」と続けている。そしてやがて彼にとっては宗教問題は即ち道徳問題であり、それは宗教が道徳の根源をなしているというだけでなしに、道徳はまた宗教の根源をなしているという意味になってくる。神の認識、宗教の成立そのものの根源が人間の道徳的本性 (Moralische Natur) の中になければ、それは「神学」ではあっても宗教ではないとされ、「神や不死に関する知識もただ実践理性の要求として求められる限りにおいてのみ私は宗教に数える⁵⁾」⁵⁾「宗教とは心のことがらであり、実践理性の要求の故に心をとらえるものである。……その部分部分を実現するためにはわれわれに義務が課せられるのであるが、最高善が全体として実現されるために、実践理性は神性についての、不死についての信仰を要求するのである。これが少くとも宗教の発生するところの芽である。⁶⁾」⁶⁾のであり、かくて、「神の認識は人間の道徳的本性の中に、実践的要求の中にその始源をもち、またその認識から再び道徳が生じてくる。⁷⁾」⁷⁾「凡ゆる真の宗教、そしてわれわれの宗教の目的と本質 (der zweck und das wesen) は人間の道徳にある。⁸⁾」⁸⁾とされるのである。ヘーゲルの宗教観はいまこのような立場に立っている。宗教とはただ実践的信念としてのみ意味をもつものであり、宗教と道徳とは言わば同じ平面に立っている。ところで神の存在の観念はただ実践理性の要求としてのみ生ずるとされるこの場合、これはただ認識の順序としてのみかく言われるのであるかどうか。存在の順序として神の第一存在は何処まで信ぜられているであろうか。この点、われわれはかなり否定的に解しなければならないと思う。このことには前にふれた如くカントの「実践理性の神の要請」の影響が大きいと考えられるが、しかしこれはもはやカントに止まっているものではないと言うべきである。「宗教の目的と本質」が「人間の道徳」にあるとするヘーゲルと、「実践理性批判」の終りに近く「純粹実践理性の要請としての神の存在」の箇処で、神聖なる神の存在の栄光を語るカントとの相違が注意されるのである。

かくしてこの期のヘーゲルにとって宗教の問題はすなわち実践の問題であることとなる。

註

- 1) J. Hoffmeister, Briefe von und an Hegel. Band I, 11.
- 2) G, Lukács, a. a. O. s. 34.
- 3) Hegel, Grundlinien der philosophie des Rechts. § 142
- 4) H, Nohl, Hegels theologische Jugendschriften. s. 5
- 5) H. Nohl, a. a. O. s. 8
- 6) H. Nohl, a. a. O. s. 9
- 7) H. Nohl, a. a. O. s. 48 f.
- 8) H. Nohl, a. a. O. s. 153

三

以上のような実践理性の要求から道徳的義務の根源としてその意味の認められる「生きた」宗教、これをヘーゲルは「主体的宗教」(subjektive Religion)と呼んでいる。主体的宗教の主張はまた主体的な道徳の主張に外ならないが、この主体的なとはそもそものような意味をもっているであろうか。彼のこの期の倫理思想を知るためにはこのことが非常に重要であると思われる。

主体的宗教は客体的宗教(objektive Religion)に対立するものとしてそう呼ばれる。¹⁾客体的宗教とは言わば神学の中の宗教であり、宗教が、その成立の根源であると考えられている人間の主体的要求を離れて、死せる知識、慣習となって生命を失っているものである。それは頭で組み立てられ、体系づけられ、書物に叙述され、話によって運ばれるものであり、悟性と記憶とに關することがらである。ここにも実践的知識が属してはいるが、しかしそれは死んだ知識としてであるに過ぎない。彼はたとえとして、客体的宗教は自然科学者の蒐集した死んだ標本の如きものであるとも言う。

このように記憶や知性のことがらと実践理性の主体的な働きそのものとの対立に二つの宗教の区別は存するが、この場合、記憶や知識との対立に於て実践理性の働きには心(Herz)や感情や感覚が結びつき、この点が強調されることが注意される。たとえば、「主体的宗教で注意さるべき最も大切なことは、心情(Gemüt)がどこまで、そしてどのように宗教的動機によって規定されているかということであり、宗教的動機が如何に敏感であるかということであり、其処でどのような表象が特に心(Herz)に印象を与えるか、如何なる感覚が魂(Seele)の中におきかかるとのことである。」²⁾このようなことが繰り返して述べられ、具体的には、義務の声、道徳感情、愛、信頼、好意、同情、等が大切なものとされる。特にフランクフルトの時代に至って極めて重要な意味をもつ「愛」はここでも時に主体的なるものの中におかれて、愛とは自己を忘れて他者の中に自己を見出し、自己が他者において生き感じ行為するものであり、ちょうど理性が普遍的に妥当する法則として各理性的存在者の中に自己を認めるのとアナログであるというように説明されている³⁾のは面白い。

そこで主体的宗教或は道徳の主体的なるものの性格は、実践理性を中心とするように見えながら、他方においてこれは常に感性的なものと結びついているように思われるが、この点でもわれわれはカントの影響の下に立ちながら、既にカントとは異質的なものを示しているヘーゲルをみることが出来る。カントも「人間学」においては「感性のための弁護」をこころみるし、「道徳形而上学の基礎づけ」においては道徳法則に対する尊敬(achtung)の感情が道徳性の実現にとってもつ価値を認めている⁴⁾とはいえ、尊敬は唯一の理性感情であり、道徳原理の確立に当っては感性を明確に拒否して実践理性の自律を徹底させる。この期のヘーゲルにも至るところこのカントの影響のみられるのも事実ではある。94年のものと推定されている断片に実践理性意志を中心テーマにしているものがあるが、ここには、「それ故実践理性のみが神についての信仰を基礎づけ

る。「実践理性は自己活動的に法則をもたらす(hervorbringen)。法則は上級欲求能力の事実の如く見えるけれども。」「衝動は非我(フイヒテの意味である。筆者)によって規定される。——感性的欲求能力・動物的欲求能力の意欲の材料は理性によって秩序づけられる。——」⁶⁾等の如く実践理性と感性との明瞭な区別の上に立つ考えがみられるし、其の他の場所でもカント倫理学をほおふつさせる言葉に出遇うこともある。或は95年の「イエスの生涯」と名づけられている草案などにも、これを表面から読む限りたしかにわれわれはカント的な道徳的理性信仰が固執されているのを見る。それ故か表面だけをみている限り、ディルタイが「ここには人間精神の先験的関連をとくカントの教説の徹底的な貫流(folgrichtige Durchbildung)を見出すことが出来る。この影響の下に彼はいたるところで自らに法則を与える人間理性の自律的能力を強調した。それ故倫理も彼にとってはカント固有の意味において超経験的であり、理性の普遍妥当的な本質に基礎づけられたものであった。」⁶⁾というのにも背けるようにも思える。

しかし果してそうであろうか。なるほどこの期のヘーゲルがカント的理性を感性との二元論と道徳的理性宗教の影響の下に立っていたことは否定されないが、それにも拘らず、この影響は当時の流行思想としてただ表面を色どっていたのであり、表現の相似程にはヘーゲルはカント的でないということが、この期の著作全体から受ける私の感じなのである。彼が理想としている主体的宗教の主張には実践理性が表面に出されながらも、これは死せる客体性に対していつも心(Herz)や心情(Gemüt)や魂(Seele)において生きるものである点が強調され、感情や構想力が重視されていることは既に述べたが、ヘーゲル的なものの萌芽がこのような形で現われているものとして、この点にわれわれは注目したいのである。理性と感性との統一としての具体的な人間こそ主体的宗教の担いでとしての生きた生体である。「たしかに道徳の体系においては純粹の道徳性は抽象的には感性から区別されねばならず、後者は前者の下に従ぞくするでもあろう。——だがそれだけにわれわれは人間一般とその生(Leben)の観察に際しては外的・内的な自然に従属する人間の感性を——人間をかこみ、そこで人間が生きている感性と感覺的傾向性と盲目的な本能とへの人間の従属を特に勘定に入れなければならない。——人間の本性はただ理性のイデーを孕んでいるに過ぎないのである。——ちょうどそれは塩が皿の料理に染み渡っているようにであり、しかもそれは上手な料理の如く、何処にといつてそれを示すことは出来ないが、しかも全体にその味が行き渡っている如くにである。」⁷⁾このような言葉にも人間の理性と感性との統一的把握への傾向をみることが出来る。或は「そこから本来すべてのものが形成される素材の大部分(Hauptmasse)はただ感性のみである。」「見落されがちだが」「人間は感性と理性との両者からともに定立されている存在である。」⁸⁾等の言葉を見出すことも出来る。このようにみる時われわれは、デカルト以来の人人の共通財産になっていた理性と感性との区別——カントの二世界観はヘーゲル哲学の始めにおいて既に拒否される方向に進んでいること、このことが既成的宗教への反抗、主体的宗教の主張の中で一つの重要な導きの糸になっていることを知る。理性と感性との対立としての抽象的な人間における理性よりも、主体的な心の

働きと客体的な記憶内容の支配、生けるものと死せるものとの対立に於ける生けるものとしての人間が始めから彼の思索の中心にあったのであり、従って真に生きるものとして理性をも感性をもともにそなえた具体的全体的な人間こそ主体的宗教の主体なのである。このようなヘーゲルと抽象的な実践理性の立場をとるカントとの相違はまた先(二)に述べた両者の宗教観の相違に由来するとともに、宗教観の相違を生んだものであると考えられる。というのはカントの場合抽象的な実践理性の自律はその裏に超越的な神を予想することによってのみ可能だったが、ヘーゲルにおいて可能的には自ら徹底的に自律的なものとなった人間は、それ自身何ものにも基づかないものとして、自らありのままの全体的人間であることが相応しいということである。さてまた全体的人間の主体的宗教は全体的人間の主体的道徳の主張である。道徳はここではただ理性的なるものの実現にのみ成立するとはいえない。道徳的当為は絶対的な理性法則の定言的命法であることをやめて、全体的な人間存在の現実的な自らによる充実を意味するものに変ろうとしているのである。なおヘーゲルのこの全体的現実的な人間観及びその倫理を立証するものとして幸福や自由の概念のカントとの相違等を指摘することも出来るが、この点でもヘーゲルのそれは抽象的な「あるべきところのイデー」(eine Idee, wie es sein soll)ではなくて、現実的な「あるところの理想」(ein Ideal, das ist)であり、自己自身の内に含むものをただ充実せしめることとしての sein-sollen を語っている⁹⁾といえる。このヘーゲルの人間観についてスタインブュッヘル (T. Steinbüchel) は「このヘーゲルの人格理念は」「すでに萌芽として弁證法の契機を含んでいる。つまりこの人格理念には凡ゆる内容が保持され調和を保っている。人間の全体性においてその内実は宥和している。まだ必然的な対立の宥和という運動は欠けているが、分離せるもの的一致、異なるものの統一、感性と理性との統一というようなヘーゲル独特の直観がここで既に示されている。」¹⁰⁾ と言っているが、この点をわれわれも認めなければならない。

ところでこの生ける現実的な全体的人間及びその人間の生の充実としての倫理——すなわち人倫思想の萌芽——の方向へ彼の思索を進めてゆく契機としてわれわれにはまだ考察すべき他の問題が残っている。そこでこの点を見るのが次の問題となる。

註

- 1) この宗教の二つの分け方は Tübingen での Hegel の先生である ch. G. storr に既に存したといわれる。Vgl T. Steinbüchel, a. a. O. s. 141 f.
- 2) Nohl, a. a. O. s, 7
- 3) Nohl, a. a. O. s. 18
- 4) Vgl. I.Kant, Grundlegung zur Metaphysik der sitten. Reclam-Verlag 1952. s. 41
- 5) Nohl, a. a. O. s. 361
- 6) W. Dilthey, gesammelte Schriften. bd. 4. s. 21
- 7) Nohl, a. a. O. s. 4
- 8) Nohl, a. a. O. s. 357

9) Vgl. Nohl, a. a. O. s. 236-239

10) Steinbüchel, a. a. O. s. 147

四

ヘーゲルが書き残した最初のまとまった草稿は「民族宗教とキリスト教」(Volksreligion und Christentum) と呼ばれるものであるが、このことから知られるように、民族宗教が強く彼の関心をとらえていたことは、われわれの問題にとってまた極めて大切な意味をもっている。彼のこの期の宗教問題の意味は一応先に考えたが、この宗教が民族の問題として歴史的に考察されるということ、このことなかには彼の主観主義的観念論的方向と歴史的客観主義的方向、或は理的と現実、個人と社会、理性と感性等々の対立するものの統一の思索が既に現れているのであって、このことが人倫の問題にとって大切な意味をもっているのは言うまでもない。実は上に述べた主体的宗教・道徳の現実的な全人間性とは、単に個別的主体を意味するだけでなくまた民族的主体、集团的主体の意味をももつものであり、主体的宗教とはまた民族宗教の概念に結びついているものであることを注意しなければならない。彼には別に公的宗教 (öffentliche Religion) と私的宗教 (privat Religion) という言葉があるが、公的宗教が具体的には民族宗教であり、従って主体的宗教は公的宗教に結ばれるものなのである。主体的宗教の主体は民族の歴史を通して具体的に把握されるところの現実的な全体的人間であつたといえよう。

民族宗教とはそれが宗教と呼ばれる限り神と不死との信仰を中心とするものではあるが、それが民族全体の一つの精神と化し民族という具体的共同体の高揚せる精神、高貴な心となって民族の実践を導くところの力となるという点に重点がおかれるものである。ところで当時実際には民族宗教は如何なる形において力をもっていたか。ヘーゲルによると、たしかに宗教はわれわれの人生の最も重大なことがらの一つであって、それは何よりも社会的共同的な習俗として強い力をもっている。われわれは既に子供の時に教えられて、神への禱りをおぼつかない言葉で捧げ、手をあげて至高者に合掌し、またわれわれの記憶には未来のわれわれの生活に慰めを与えるような、その時にはまだ理解されないいろいろな命題が詰めこまれる。われわれが成人した時には宗教との交渉は生活の大部分を占めることとなり、思想感情の全範囲が宗教につながる。誕生、婚姻、死、埋葬等の人生の重大事のすべてに宗教的なものは加味されるというのである。だが勤行 (Gebäuche) や儀式 (Zeremonie) や既成的命題等の習俗の上に成立している民族宗教は、それが民族にとって普遍的であっても、必ずしも理性的真理の上に立つものとはいわれぬものである。「そこで民族宗教は(それは宗教の概念自体に結びついていることではあるが、)もしその教説が生命と実行に真に結びついているべきならば、単に理性に基けられてあることは不可能である。——既成的宗教は必然的にそれによってわれわれに宗教が伝えられるところの習俗についての信仰の上に立っている。」¹⁾といわれねばならない。現実的な生命と実行とを尊ぶヘーゲルにとって、だから習俗は決して廃せら

るべきものではないが、さりとて理性的真理の側面からすれば、これら習俗はただけいけんな感覚の目覚めと教化に役立つだけであって、神自身の栄光となるものではないとされ²⁾なければならない。その偶然性をそのまま承認することは出来ない。こうして彼は理性と、歴史的社会的なる習俗との矛盾の問題につき当るわけであるが、ここに上に言った主観主義的観念論の方向と歴史的客観主義の方向との出会がある。やがて彼はこの矛盾の問題を媒介として諸対立の統一の思索へ足を踏み入れてゆくこととなり、歴史的社会的なるものへの関心を強めてゆくのであるが、この民族宗教の草稿においては歴史的社会的なるものの思索はもとよりまだ不十分ではある。

彼が民族宗教の理想としてあげているところの次の三点もこのようなヘーゲルの位置において理解されるべきものであろう。それはいくらか曖昧な点を含んでいるがそれを整理して言えば、その一は民族宗教は普遍的理性に基けられねばならないがその教説は広く民衆に働きかけるためには単純でなければならないし人間的でなければならず、しかも民族の精神的教養や道徳の歴史的段階によく適合したものであるべきこと。第二はすべての民族宗教は必ず心と構想力とにおいて働くものでなければならぬが、それは純粋な理性宗教が人間の魂、民族の魂の中に込み入っているという意味においてである。この意味で勤行等も大切なものであるがそれは形式化したものでなくて民族の精神と一体化したものでなければならない。第三は民族宗教は実生活の要求から遊離したものであってはならず、公共的な国家活動がこれに結びつくものでなければならない。そしてこれによって民族精神が涵養されるのでなければならない。おおよそ以上である。³⁾ 彼がこのような民族宗教の実際の理想と考えたものがギリシャ民族の宗教的精神生活であって、特にこれが各人の自由な心情が同時に公的生活に結ばれた自由な民族の宗教であるという点が理想とされる。これに対してキリスト教は歴史的には私的宗教 (Privat Religion) であったとして批判されるのである。⁴⁾ こうして先にわれわれがみた現実的な全体的人間の内容はいよいよ明らかである。それはたんに個人的人間や抽象の人間一般ではなくて具体的な民族としての社会的な人間であり、一定の歴史を担ったものであるが、それが歴史の段階に適応しつつしかも理性を魂として主体的に結ばれ働くものであることが望まれているといえよう。先に問題とした彼の理性と感性との統一の見方もこのような彼の立場の一つの帰結として考えるときより明かになってくると思う。

さて彼がキリスト教の歴史を私的宗教とみてこれに批判的であったことは今述べたが、主体的宗教の主張の面からしてもキリスト教の実際の歴史は批判されるべきものを多く含んでいるというのが、彼の考えである。つまり彼はキリスト教における全体的主体的人間が疎外されていることの歴史的認識に立っているのであるが、ここから彼はどのようなキリスト教の状態は如何にして生起したのであるか、そのような人間を疎外するものの本質は何であるかという問題に改めて取り組むに至る。これが「キリスト教の既成生」(Posifivität der christlichen Religion) と呼ばれる草稿であって、これは次のフランクフルトの時代にまで続く問題であると共にさらに後の「疎外」(Entfremdung) の問題にも連なるものであるが、これは現在のわれわれにとっても大切なものを含んで

いる。それは「民族宗教」で徹底せられぬままに結びつけられている理性の真理と歴史的なるものとの問題が其処でさらに追及されることになるということを中心とするものであり、彼の倫理についての課題もより明瞭につかまれるようになることである。そこでつぎに「キリスト教の既成性」がわれわれの問題となる。

註

- 1) Nohl, a. a. O. s. 14
- 2) ebenda
- 3) Nohl, a. a. O. s. 21-29
- 4) Vgl. Nohl, a. a. O. s. 49

五

キリスト教の「既成性」(Positivität)とはキリスト教の歴史についていわれることであって、それはイエス自身の教えとは区別されるものである。イエスの教えそのものについては彼は理性的な宗教をみようとする。「キリスト教の既成性」の直前に書きあげられている「イエスの生涯」(Das Leben Jesu)がこのことを示しているが、ここでは彼はイエスの宗教が真実には実践理性の主体的宗教であり、イエスは外面的伝統的なる権威としての神の律法の下におけるパリサイの徒に対立して、内面の純粹性に道徳法則への要求を見出し神の力を味うことを教えたものであることを立証しようとする。「純粹にして凡ゆる制限の不能なる理性こそ神性そのものである。——それ故世界の計画はすべて理性によって秩序だてられている。」¹⁾この言葉をもって「イエスの生涯」の叙述は始まり、理性と道徳法則をもった精神に神の尊嚴は基礎づけられねばならぬとされ、それ故「彼は理性を信ずるためには如何なる権威をも必要としなかった。」²⁾とイエスを解する。「律法の精神において、義務の尊嚴から行為せよ。」³⁾という意味が山上の垂訓の箇条では強調され、イエスはパリサイの徒を、「汝等は神の命令を尊敬しないでただ人間的慣習だけを考えている。」⁴⁾と難じているとされる。このようにイエスをみるヘーゲルにとって歴史的キリスト教のみじめな姿——生命を失い精神の拘束と化した姿は強く批判されねばならない。だがそれは歴史における何がそのような状態を生み出したものであるか。しかし他方において、宗教が民族の実践的な力となるためには、歴史的な習俗の如きもただ否定しきることは出来なかった。「民族宗教とキリスト教」と「イエスの生涯」を経て彼が当面した主要な問の一つがここにあったと思われる。これは「民族宗教」の草稿でも既に存していた問の深化である。

「キリスト教の既成性」の予稿⁵⁾の始めに近いところに次のような言葉がある。すなわち「さてもちろん宗教はポジティブになったのである。しかしそれはただなった(ist geworden)のであって、始めから(ursprünglich)そうであつたのではない。ただ宗教はポジティブであるよりほかはない(sein muss)。何故ならさもなければ宗教は全く存在しえないであろうから。宗教は過ぎし時の、今は無縁である相続分としてのみ残っている。それでもなおその要求は尊敬され、おそらくはその本質がわからなければ

わからないほどいよいよ高く尊ばれ畏れられている。」⁶⁾と。この考え方がここでの始めの、そして基本的なものであると思われる。彼によれば宗教は原理的には主体的なものでなければならず主体的に働く精神としてのみその生命があるが、しかし宗教が歴史的な社会の現実として存在してゆくためには、反ってこの内的生命を失って非本質的なものに依存すること、すなわちポジティブになることが必然的である。そうでなければ宗教は存続しえないと考えられている。今や主体的宗教（主体的道徳）の立場そのものの反省も必至でなければならぬと考えられるが、ここで彼が努力を集中するのは既成的なキリスト教信仰の由来の克明な歴史的研究である。

このキリスト教の歴史的研究はユダヤ民族の客体的な神への奉仕と律法への奴隸的服従がどうして起きたかから始まり、ユダヤの歴史の中からのイエスの出現、イエスの教えがイエスの意に反しその弟子達の間で再び既成的なものとなってゆくことの究明、教団の拡大にともなって愈外面化する信仰生活、教会と国家との結託の歴史というように続けられる。ここでは一方において前述の基本的立場が貫かれているように見えながら中心は信仰生活、精神生活の歴史的運動の必然性を社会的政治的な客観的歴史の必然性とかからみ合わせて追及するということである。民族を囲む自然の偶然的状況や、民族の性格の如きものも歴史のエレメントとして取り上げられている。ここで主体的な精神は一定の社会的現実の中で自己を実現するために何故に自らに対立するポジティブなるものを生み出さざるをえないか、自ら生み出したものがまた如何に自らを圧迫するものとなるか、というような考え方——たとえば宗教と道徳の本質たる自由を呼び戻さんとするイエスは民族の道徳的無感覚の故にそれに適応した仕方では真理を告げねばならず、それはまた結果としてイエスの教説の真理よりもその人格や外的行動を大切なものとして受け取らせることになり奇蹟の信仰も生れる。これはまた本来の信仰を疎外し、圧迫するものとなる。⁷⁾——が基本的なものとしてみられることは特に注意されなければならない。これは後のたとえば「精神現象論」(Phänomenologie des Geistes)等に見られる精神の弁証法的運動の萌芽と考えられるものであるが、ともかく精神が主体的姿と客体的姿とをとって運動することの思索の第一歩がここにみられる。倫理問題について言えば、これは必ずしもまだ彼の自覚に達していないとはいえ、カント倫理の止揚が始まっているということである。しかしこの点をあまり先走って考えることは、この時代のヘーゲルを忠実に理解することにならないのも事実である。

上に例を引いて来たように客体的なものは主体的真理が客観的歴史的现实に適應して成立してくるものとして、主体の客体化であるという意味をたしかにもっているが、一たんこうして成立した客体的なものはポジティブと同義であり、つまりそれは主体的精神の真理に対置されて、これを外から圧迫しこれに奴隸的服従を強いる否定的なものであるという考え方がここでは一貫しているように見える。つまり真理は客体に対立する主体にあって、客体的なものの積極の意味はまだ認められていないし、従って主客の統一における真理の問題はまだ明瞭に彼の思索をとらえてはいないようである。ところで、たしかにこの「キリスト教の既成性」については一応こう言えるのであるが、

しかしそう言い切ってしまうことにはまた問題がある。たとえば、客体的なものがポジティブなものとして、主体的な精神（宗教・道徳）を圧迫し、その死をもたらずと考えられるのは、それが主体的精神にとってこれと相いれない所与性（Gegebenheit）をもち、歴史的に暫時的なものでありながら永遠なるものの如き権威性（Autorität）をもって現れ、また歴史的なるものとして偶然性（Zufälligkeit）を意味するという諸契機によるが、これら諸契機を追及してみるとわれわれはまた微妙な問題に出会うのである。いま「偶然性」をとり上げてみよう。普通、「偶然性」の概念は自然的理性的必然性に対立するものとして時代と場所に制約された歴史的社会的偶然性を意味しているが、もはや彼の考えにはこれだけに止まらないものが含まれていることがわかる。つまり自然的理性とか人間の自然とかを彼は抽象の一般的概念としてのみ考えているのでなくて、歴史的偶然性もある場合には自然的理性的必然であることを認めているのである。ある場所では彼は、人間性自然の無限に多様な現象を一般概念で把握する抽象を批判して、「しかし生ける自然はつねにその概念とは別のものである。だから概念にとっては単なる変容であり、純粋な偶然的であり、余計なもの（ein Überflüssiges）であったところのものが、必然的なもの、生けるもの、おそらくは唯一の自然的なるものと美しきものとなる。」⁸⁾といひ、また「人間性の一般的概念はもはや十分ではないであろう。意志の自由は一面的な規準になる。何故なら人間の習俗や性格そしてこれらに関連している宗教は概念による規定にかかわりをもたないからである。」⁹⁾という。或は「人間性の理想は人間規定についての、そして人間の神への関係についての普遍的概念とは全く異ったものである。人間の理想はもとより特殊性、規定性を許すものであり、さらに本来の宗教的行動、感情、勤行、余計なものを必要とするのである。」⁹⁾とも述べる。これらの言葉からも私が上に言ったことは証拠づけられよう。特殊なものの偶然的なものは必ずしも人間性から排除されるものではなく、従って必ずしもそれらはポジビテートであるのではないこととなる。じじつわれわれは次のような言葉にも接する。すなわち、「人間は偶然的なものに永遠性・神聖性を結びつけるし、また必然的に結びつけるものである。（それは、）人間が永遠なるものを思惟することにおいて、彼の思惟の偶然性に永遠なるものを結びつけるのである。（しかし、）悟性にとってある如きものとしての偶然的なるものが、永遠性・神聖性及び崇教の要求をする時には別である。この時にはポジビテートについて語る理性の権利が生ずる。」¹⁰⁾（文中の（ ）内は筆者）と。つまり、ここでは明かに彼は偶然的なものを理性的な偶然性と悟性的な偶然性とでも呼ぶべきものの二つに区別して、後者はポジティブであるが前者はそうではないとしている。永遠なるものを思惟する主体が自らを必然的にそれに結びつけて客体化すところの歴史的に偶然的なるもの、これをわれわれはポジビテートと呼ぶことは出来ないということである。これに対して「悟性にとってある如きものとしての偶然的なるもの」とは、主体的理性の必然的な客体化としての偶然性でないところの、従って本質を欠いた（Wesenlos）偶然性であり、これが本質的なもの、永遠なるものの如く、自らを強要する時、ここにポジビテートが成立すると解される。

さて以上の如き側面に注意するとき、さきに述べたように、この草稿では一般的には道徳宗教の真理は主体にあり、これに対立する客体の歴史的社会的なるものは、主体にとってのポジビテートとして単に否定的な意味しかもたないと言えるが、しかし他方では歴史的社会的偶然としての客体は主体の必然的な客体化として、積極的な意味をもち、主体-客体的真理の運動の思索が緒についているのがみられることを認めなければならない。前の部分は彼がキリスト教の歴史について観察からえて来たものであり、後の部分は、その歴史の観察の中で、ギリシャ宗教を理想として頭に描きつつ達した理想の方向を示しているものと思う。

なおこのような主体-客体的真理（われわれの問題でいえばすなわち人倫）への方向を可能としたもの、少くともその重要な点は、ヘーゲルの取り上げた人間が、或は精神的主体がたんに個別的なものではなく、歴史における社会的集団でもあったことにあるのも注意されねばならない。ルカーチはこの主体の集団性について、「ここではポジビテートは何よりも主体の道徳的自律性の揚棄を意味する。」から「この理解はカント道徳に大変近いと思われるかも知れない」が、「ヘーゲルが本来考えていた主体はカント的道徳的主体と同一ではない。」それは、「つねにある社会的歴史的主体である。」「主体の規定は若きヘーゲルでは曖昧であるが、彼の概念の内容は——ポジティブならざるギリシャ主義、歴史的な道徳的理想が問題である限り——個別的主体の道徳的自律と全民族の民主的集団性と一致である。」¹¹⁾としているが、首肯されるところが多い。

かくてイエスにおいてその理想をみるとされた主体的道徳宗教がポジティブなものとなる歴史的由来を尋ね、ポジビテートの本質を究めようとした若きヘーゲルは、このキリスト教の歴史的研究の中で歴史的客体的な精神の理解を深めてゆくことになり、その結果もともとカント的道徳とは異質的なものを含んでいた主体的実践理性の道徳は主客体的世界の人倫への方向に明かに一步を踏み出すこととなる。しかしここでのポジビテートの問題はまた今後さらに追及されるべきものを残しているが、それは次のフランクフルトの時代をまっただなお思索が続けられるものである。

註

- 1) Nohl, a. a. O. s. 75
- 2) Nohl, a. a. O. s. 79
- 3) Nohl, a. a. O. s. 83
- 4) Nohl, a. a. O. s. 95
- 5) Die Positivität der Christlichen Religion, は前後4回に亘って書き改められるが、これはその最初のもの。
- 6) Nohl, a. a. O. s. 141
- 7) Vgl. Nohl, a. a. O. s. 153-162
- 8) Nohl, a. a. O. s. 141
- 9) Nohl, a. a. O. s. 142
- 10) Nohl, a. a. O. s. 143
- 11) G. Lukács, a. a. O. s. 46 f

六

以上私は若きヘーゲルの思想形成の出発点に立って、特に後の人倫思想の萌芽とみられるものに注意してその問題点を取り出してみようとした。一応当時の彼をめぐる環境、彼の生い立ちを参考として彼の著作に向ったのであるが、ここで注目したのは彼の宗教観、これに関連する人間観、民族宗教の問題、及びキリスト教の歴史的研究におけるポジチビテートの問題である。

これらの問題はもとより別別に理解さるべきではなく、一つの全体的関連において解釈すべきであるが、そこから彼の人倫思想形成にとって最も重要な契機をなすと考えられるものをいえば、それは彼の主体的道徳宗教の確信と、歴史的社会的なものに対する深い関心とであり、この両契機の必然的な結びつきの理解こそわれわれにとっての中心の課題となるものである。主体的道徳宗教の主張は実体とは主体であるという彼の後の根本思想をこの時既に語っているものであるが、啓蒙思想の中からヘーゲルによって明確にとり出されてきたこの主張は倫理思想の歴史にとって決定的な意味をもつことになる。それは見えざる神の手を何程か予想することにおいて、まだ人間の自律の不徹底さを残していた近世の倫理が徹底的な自律に達したことを意味するであろうからである。だがこのことを達せしめたものは何であろうか。われわれはそれが、宗教生活の歴史的社会的現実を、生きた人間の立場から問題とするヘーゲルの態度であったことを知る。しかしこの関係はまた逆の関係でもある。つまり超越的な神を離れたことが、彼に歴史的社会的なものへの目を開かせたとも言えるであろう。徹底的な主体であり自律的なものである人間とはもはや抽象的な個人であることを許さないからである。ここにまた主体的道徳の主張が社会的なる道徳に連るものでなければならぬことを知るが、この方向をヘーゲルはその哲学の出発点において示しているのである。この方向が同時に理想主義的当為の道徳から現実的な人間の歩みとしての道徳への道であることもいうまでもない。ところで徹底的に自律的であり、歴史的にして社会的なる人間とは如何なる人間を意味するであろう。この点についての一つのこと、徹底的な自由がまた徹底的な必然であるあることのヘーゲルの自覚をまだわれわれはみることが出来ないとはいえ、「キリスト教のポジチビテート」に関する思索はやがてそこに至らんとする苦闘であることを感ぜしめる。