

国家と宗教

——ヘーゲルにおけるその連関の諸相——

訓 覇 曄 雄

今日では、国家と宗教はそれぞれ固有の領域をもち、たがいに相侵すことは許されないとする、いわゆる政教分離の考えが一般である。しかしその思想的根拠が深く吟味され、それが現実を完全に説明しうるものであるか否かの検討が、十分になされているとは思われない。右の考え方の根底には、宗教は個人の内面的魂の問題のみにかゝわるものだとする宗教的個人主義の思想があつて、その点で、宗教の側から、この問題にたいして、積極的にアプローチする契機に欠ける憾がある。つまり宗教を問題にすることがそのまま、国家との関りを問題にすることになりにくい。他方、個人は全体においてはじめて完成する、また真理は全体との連関のなかで決まるといふヘーゲル的な思考法において、はじめて、国家と宗教の関係という問題は、それを積極的

にとりあげる思惟動機をもつと考えられる。

そのヘーゲルにとっては、自己の思索をはじめたチュービンゲンの学生時代からベルリーンの教授生活にいたるまで、国家と宗教はその哲学の実質をなす問題であり、この両者の連関の動向が、彼の思索の段階を印づけるといってもよい。しかし、さまざまな思惟動機からむ両者の相互連関の深甚の意義をきわめることは、はなはだ困難である。そこで小論は、イエナ時代からベルリン時代にいたる両者の連関の諸相を表面的に辿り、そこにどのような思惟動機が、どのように働いているかを取りだして、今日的課題を考える資にしたいと思う。

一八〇五／六年の『实在哲学』において、ヘーゲルの思想を、イエナ前期とイエナ後期に分けうるほどの、大きな転換が生じている。それは、直観と概念という用語にみられるような、認識的、観想的考察方法から、意志、知性という用語による実践的考察への、また宇宙論的見地から、いわゆる実践的見地への転換と言える。(Vgl. Rosenz. I, S. 183f.)^①このことが、国家と宗教の関係について、どのような変化をよび起しているであろうか。以下簡単に、イエナ時代のヘーゲルの、この問題に対する考え方の変遷を辿っておこう。^②

『人倫の体系』および『自然法論』は、自然法をめぐって論議のテーマとされてきた近代の自然概念を、作為的なもの、思考の産物にすぎぬものとみなし、生き生きとした全体性としての自然の直観から出発しようとする。このような近代の自然概念をこえた人倫的自然とは、その本性上個別者よりもさきなる民族であり、政治、学芸、宗教、民俗が、すべて民族として全体をなしているポリス的人倫である。この人倫的自然の本性を、その全実在においてとらえ、それを機能させていくこと、つまり人倫体系を構想

し維持することこそ、国家学としての自然法研究の使命であった。そこでヘーゲルは、『人倫の体系』において、国家の静的組織としては身分制を、ついで動的に全体を維持する機能としての統治には、特殊に墮することなく普遍的全体の意義を保っていく絶対統治と、特殊のなかで機能してそれらに普遍的意義を浸透させていく相対統治を考えている。そして後者は、それぞれの普通の性格に依じて三つに分かたれ、欲望の体系、正義の体系、訓練の体系を形成する。この最後の体系は、個別者を教養・陶冶して絶対人倫を自覚させ、それを各個別者において顕現せしめようとするものである。

ただこの手稿は、訓練の体系を、僅か二頁足らず論じただけで、未完のまま終っているが、ローゼンクランツによれば、この体系の内容は、学芸の形成・陶冶、ポリツァイ、戦争、植民である。(Vgl. Rosk. S. 132) さらにローゼンクランツおよびハイムによって報告され、 Hoffman によって、この手稿の続稿と名づけられた論稿 Fortsetzung des „System der Sittlichkeit“ (Dok., S. 314-325) において、ヘーゲルは、特殊個別へ分散する運命を内包している人倫体系を、死の危険で脅かし、全体に立ちかえる機縁を与えるものとして、戦争の役割をあげ、ついで哲学に戦

争の補完物としての役割を与えることによって人倫体系を閉じようとした。戦場に出るのは第一身分(貴族・戦士)とそれに従う第三身分(農民)であるが、特に第一身分は勇気の身分として、戦争における死——特殊個別性を止揚する絶対労働——をとおして、自己否定的に絶対人倫にあらずかりうる。しかし、そのような否定的転回の不可能な人々、戦場に出る義務のない人々(第二身分、経済身分)に残された、真理の絶対的認識の道が、思弁、哲学なのである。そこからさらにヘーゲルは、哲学の観念性を克服するものとして、宗教、とりわけその極点たる、「最も美しき形態」としての宗教儀式 *Kultus* の意義を論ずる。民族が、その神を儀式において直観し、それに浸り、それに融合するとき、個別と普遍の分裂は止揚される。ここで考えられている宗教は、政治と学芸と歴史が民俗、宗教儀式となつて融合している古代の美的宗教である。そしてこの宗教は、哲学とともに、統治の一体系である訓練の体系に属し、こうして宗教は国家の一機能として、国家に内属せしめられている。

もちろん『人倫の体系』、『自然法論』において、全てがこのように完結しているわけではない。すでに「人倫の悲劇」にみられるように、とくに経済の原理たる個別性の原

理は、絶対人倫を破壊せんばかりに延べ広がっている。また宗教も、その青年期に既成キリスト教批判から出発したヘーゲルは、古代の民族宗教の賛美者から除々に脱出して、カトリシズムでもプロテスタンティズムでもなく、啓蒙の宗教批判をとってきた当代における、自由な絶対民族にふさわしい普遍宗教、新しい宗教 *neue Religion* の樹立を構想している。(Vgl. *Roek.*, S. 135-141) この個別性の原理の深い認識と、主体概念の発見者としてのキリスト教の再認識とが軸となつて、イェナ後期の思想への転換が生じているのである。

一八〇三/四年の『実在哲学』は、ヘーゲルがはじめて、国家と個別の人間の間の中間領域たる市民社会を、詳細に描き出そうとしたものである。(Vgl. *Roek.*, I, S. 178) しかし、ここでは、個別者も家族も全体性を有するが、それは観念的なものであって、普遍たる民族の前では消滅する運命にある。「彼の個別的自由は我意にすぎず、それは死である」(J.R. Ph. I, S. 232, Anm. 2)とこののであるから、この手稿は、『人倫の体系』に比して新しい要素は含まれていないといつてよ。

だがここで積極的にテーマにされようとした市民社会、産業社会の、さらに詳細な分析を試みる一八〇五/六年の

『実在哲学』では、知性と意志を包含する意識としての自我の、その他在を介した承認の運動によって、労働、経済、法の問題を一つの論理で説明し、人格概念を基礎として、普遍意志と個別意志の相即が目指されている。しかし両者の背反と侵害は、強権的法による陶冶 *Bildung*、つまり力による普遍の形成を必要とする。しかしこの力は、ついに産業社会の産みだす偶然性、富と貧困の偶然性を止揚することはできない。(この対立の)必然性、それは個別的現存在の完全な偶然性であるが、それがまたこの現存在を支えている実体」(J. R. Ph. II, S. 233)であり、この全体が「意志の最高の分裂、内面の反抗と憎み」(ibid.)なのである。この分裂を統合すべく国家権力 *Staatsgewalt* が登場するが、ヘーゲルが「富としての国家 *Staat als Reichthum*」(J. R. Ph. II, S. 242)とこうように、これは市民社会にすぎず、国家ではない。国家は、「完全な自由と個人の自立性における普遍性」(Rosz., Bd. I, S. 180)だからである。このような、普遍者たる「承認をうけた存在」に反発する「意志の最高の分裂」「絶対的個別の原理」(J. R. Ph. II, S. 251, Anm. 2)を認めざるを得ないヘーゲルであるが、しかしそれゆえ一層、国家を構成するにあたって、個別者から出立することはできない。近代は、「より高次の分裂」

に到達し、「各人が完全に自己にかえってしまい……現存している普遍者から分離しながら、それでも絶対的であるという我意にいたった。」(J. R. Ph. II, S. 250)だから、すべての市民が相寄り契約して、普遍意志が形成されるのではない。普遍意志こそ、「最初の⁹⁹の *das Erste* であり、本質なのである。」(J. R. Ph. II, S. 245)だが「最初のもの」たるこの普遍意志は、一体どこからくるのであるか。

民族という人倫的自然が創造されており、所与としてのその民族の直観から出発するのが、古代ギリシャに範をとった『人倫の体系』の立場であった。そこでは、国家の生成は、いわば自然的、宇宙論的次元に属する。しかし、意志を基調とする一八〇五/六年のこの手稿は、個別と普遍の相即を、自然にみるのではなく、自我にみようとする。だから「最初のもの」は、自然ではなく歴史において、普遍意志の権化である強烈な個人の圧制にみられることとなる。テセウスがそうであり、ロベスピエールがそうであった。このように、国家が力によって、服従への陶冶によって、ことさらに打ち樹てられねばならぬということは、国家とそれ以前の段階の断絶の意識がそれだけ深いということである。市民社会は個別主体から出立するが、国家は普遍意志を「最初のもの」とする。ここには、原理における

断絶がある。

さて国家が以上のように考えられるとすると、それと宗教との関係はどうなるであろうか。この手稿においては、芸術、宗教、哲学は、形式的にはなお国家構成の一部をなしているが、すでに内容的には国家をはみだしている。

「国家構成」の序論的部分の終りに、本論の内容計画のときものが示されているが、それはすでに一、全体の構成分肢、外的で確固とした有機組織（身分制） 二、各身分の心情、自己意識 三、宗教 となつている。そして心情（*Gesinnung*）については、各身分に即する心情が人倫性、それらを越えて普遍にあずかる心情が道徳性とよばれている。これは、人倫性の概念になお附着している自然性から區別して、個別と普遍を終局的に綜合する心情を、自由な主体の心情として、道徳性と名づけているのである。そしてこの道徳性が完全に充たされるのは、宗教においてであり、独立の節を与えてこの宗教を論じようとしているところに、国家と宗教の関係について大きな変化の生じたことが思われるのである。

個別と普遍の相即を、国家構成そのものに即して、客観的、現実的に達成できない近代の精神的境地においては、「自己確信的精神」つまり自由は、主体の意識において、

その完全な姿で獲得されるほかない。「絶対に自由な精神は、いまやもう一つの世界 *eine andre Welt* を生むのである。——その世界は……そこにおいて精神の仕事がそれ自身において完成し、精神が自己自身を直観するにいたる世界である。」(J.R. Ph. II, S. 263) こうして古代民主制がもっていた外的現実的自由は喪われるが、それに代って内面的自由、思想的自由 *Freiheit des Denkens* が確立される。(J.R. Ph. II, S. 251)

ところで、イェナ期の代表作である『精神現象学』は、いまのわれわれの問題に対して、どのような意義をもつてあろうか。対象意識、自己意識、理性の段階を経歴してきた意識は、「精神」の章において、その社会的場面で個別意志と普遍意志の宥和を達成しようとする。それは、古代人倫性から出発して、個別が普遍へと自己を形成・陶冶する教養の自己疎外的精神を経て近代の啓蒙にいたる歴史を辿って、絶対自由にゆきつく。それは、一切を自己の意識に解消し、一切を自己の意志の流出とみることによって、また一切の精神の疎外を終らせようとする意識である。フランス革命の経過において示されるように、この絶対自由の自己実現の過程は、自己を対象化し、個別化する一切(社会の組織化、統治行為など)を否定し、対象的世界を

否定しつくしたそのはてに、個別意志の抹殺(テロル)に終着する。天界を地上にひきおろし(Phan., S. 423)、実体と自己意識の相即を、完全な姿で地上に実現しようとした絶対自由のなしうる「唯一の仕事と行動は死」、しかも無意味な死だったのである。(Phan., S. 418)

『精神現象学』は、国家構成の試みのゆきつく先をこのように見定め、ここから精神は二方向に歩みだす。一方は、歴史をこえて、自覚的精神の他の国へ in andres Land (Phan., S. 547) 移りゆき、道徳・宗教・絶対知という内面の世界、非現実の世界において、個別と普遍、実体と自己意識の完全な相即を成就しようとする。他方では、自己の出発点に投げ返され、あらためて歴史の必然のサイクルを繰り返さねばならない。循環の歴史哲学を提示しているかみえるこの地点で、宗教は決定的に国家を超えたいえる。しかし、『精神現象学』は、超えられた国家そのものの具体的在りようを提示せず、以後数年、ヘーゲルは政治ばなれの状態にある。

二

さて以上によって、宗教が、国家への包摂からでて、それを超越するにいたる次第が明らかになった。以後一八〇

九/一一年の『哲学的予備学』から、一八一七年のハイデルベルク『エンチクロペディ』、一八二二年の『法の哲学』、一八二七年および一八三〇年の『エンチクロペディ』にいたるヘーゲルの体系においては、その名称は異っても、その内容においては、絶対精神は完全に別立され、その内部も芸術・宗教・哲学に三分されている。だから一八〇五/六年の『実在哲学』で、ほぼ絶対精神が別立されようとしていたその傾向が、『精神現象学』で決定的になったといつてよい。客観的精神から絶対精神への移行を、完成した体系においてみると、まず『哲学的予備学』は特別な記述をしていないが、絶対精神の三分を説明するにあたって、精神の哲学は、(1)概念のなかにある精神、(2)精神の実現、に対してさらに(3)芸術・宗教・哲学における精神の完成、を考察すると言う。(Prop. S. 200) この実現 Realisierung と完成 Vollendung を区別するものは何であるか。一八三〇年の『エンチクロペディ』では次のように言われている。すなわち、民族精神は外的現存在のうちにあつて、特殊的、被制限的である。さらに、個々の民族精神の有限性をかなぐりすてた世界史における思维的な精神も、自己の世間性 Weltlichkeit をすてて、絶対精神の知へ高まろうとする。(Enzy. S. 430 f.) これは、一八〇五/

六年の『実在哲学』で、「国家構成とは、精神が自己からその内容を産み出すことである。……だが対象の形式においてである」(J. R. Ph. II, S. 264)と、ついで、精神の外化、客体化は、個別性、偶然性を払拭できぬことをいうのと同じである。しかし、それがどのように有限であるのか、どのようにして精神の実現は完成にいたりえないのかを、さらに問えば、ハイデルベルク『エンチクロペディ』では、精神的実体は、死の恐怖のうちで *in der Furcht des Todes* 自己の被制限性から解放され、無限性へ高まるといわれている。(H. Enzy., Bd. 6, § 452, S. 366) この死は、世界史を舞台にした諸民族間の闘いにおける死であるが、精神が自己実現を求めて努力する *Bildung* その終局に経験されるこの死の恐怖は、まさに『精神現象学』において、絶対自由が経験する、あの無意味な死の恐怖と同じであろう。さてこのように、超国家の領域を立てることによって、ヘーゲルの体系は完結し、それは『哲学的予備学』から三つの『エンチクロペディ』をつうじて変らない。ということとは、実はわれわれが当面のテーマとしている国家と宗教の関係の問題は、彼の体系そのもののなかにその場をもたないということなのである。精神が実現を目指したものは、客観的精神の場では完成されず、絶対精神においてははじめ

てその完成をうる。このように、ヘーゲルの体系構成が直線的に理解されると、そしてわれわれがみてきた彼の思考の進みゆきからしてもそうなのであるが、両者の相互関係は、超えるものと超えられるものの一方的関係になってしまう。事実、ことさらに両者の関係に言及しているのは、『法の哲学』と一八三〇年の『エンチクロペディ』であるが、前者においては、国家が普遍性を現実の区別へと分化し、しかもそれを自覚している絶対者であることが説かれた二七〇節の註および補遺においてであり、また後者においても、客観精神の最後の節、つまり絶対精神への移行を論じた五五二節の註においてなのである。このように、国家と宗教の関係の問題は、ヘーゲルの体系にとって、単なるアネクドットなのであろうか。われわれは、この問題が委細をつくして明らかにならないかぎり、彼はいわゆる逆立ちした観念論者であったり、反動家であったり、またユートピアンであったりして、真に現実的な思索家でもなくなくと思うのである。しかし彼自身の体系はいま述べたようなものであるから、われわれは、アネクドットのなかに、あるべきヘーゲルを探ぐらなければならない。ただ体系から自由になった場所、また体系の確立していない場所では、例えば『宗教哲学講義』は、「宗教の国家への関係」とい

う章をもち、また『歴史哲学講義』も、両者の対応関係を原理と事実にわたって述べているのである。そこでいまふり返って、体系が確立されんとしていた、一八〇五／六年の『实在哲学』を考察の手がかりとしてみよう。

この『实在哲学』は、さきに述べたように、形式の上からは宗教が国家に包摂されながら、内容的にはそれをこえ、国家において求められていたものが、もう一つの世界にその完成をえんとしているのであるが、その世界、つまり絶対精神の領域が論ぜられる場所で、「国家と教会の総合的結合」という節をもって体系を終わっているのである。

さてこの『实在哲学』において、宗教と国家の関係が論ぜられるとき、注意すべきはキリスト教の意味である。青年期において、人倫の宗教としては古代民族宗教が賛美されたが、『人倫の体系』の続稿においては、宗教史の考察から、「新しい宗教」が待望されていた。(Vgl. Rosk. S. 135-141)しかし近代の「個別性の原理」の深刻な認識に直面して、国家観が近代化するとともに、キリスト教の三位一体の原理が、絶対の真理とみなされるにいたっている。それは国家構成において、個別性の支配する市民社会と、その自己への帰一を要求する普遍としての国家の宥和、すなわち自由の実現が、自己否定を介してのものであり、そ

の構造において、キリスト教の三位一体と同一であることが認識されているのである。こうして、普遍(神)が、個別的人間(キリスト)となりながら、個別者に死んですべての人間の自己(精霊、教団の精神)となるという、この構造が、真理であり、自由であり、その客体化が国家であるという、以後のヘーゲルを貫いている思考のパターンが、ここに出來あがっている。もちろん、ここで教団の精神 *der Geist der Gemeinde* の教団とは、特定民族宗教の民族に対し、普遍宗教を表す言葉となっているのである。

そして、いうところの教会と国家の関係は次のように表現されている。「教会は国家、すなわち現存する精神において、その対立者をもっている。教会は、思考に高められた国家である。」(T. R. Ph. II, S. 270)この二つは形式上は対立しているが、その本質においては同じである。(ibid.)だから、現実の、不安定な国家は、その完全な保証を、教会においてもつのである。(T. R. Ph. II, S. 271)ここに両者の同一と区別、統一と分離が、直截に語られている。このような端的な表現をとった、一層深刻な思想的課題の萌芽は、その後どのように展開するであろうか。それが以下の考察の主題である。

三

宗教と国家の関係を考えるにあたって、ヘーゲルの念頭には、二つの批判されるべきテーゼがあった。その一つは、近世にいたって、とりわけイギリス、フランスの啓蒙思想家によって、寛容思想と関連しつつ主張された、『国家と宗教の分離』というテーゼである。他の一つは、当時のドイツで、F・シュレーゲル等のロマンチカーによって、「あたかもそれで以って国家学がつきるかのように」(R. S. 220)主張されていた『宗教は国家の基礎』というテーゼである。

前者はその根底に、宗教はもっぱら主体の内面的な魂の問題にかかわり、国家は各人の生存、財産、自由を維持するために、各人の自由を制限する機構であるという、一種の二元論をもっている。政治と宗教が一体となった古代ポリスを賛美するヘーゲルを思えば、このテーゼは、どこからみても批判の対象であることは当然であるが、この時期ヘーゲルは、すでに民族宗教でなく、キリスト教を近代の普遍宗教とみなしている。その理由の一つは、さきに述べたように、三位一体の教義にあった。しかもこの教義のより深い意味は、歴史的、事実に、宗教改革によって、プロ

テスタンティズムとして明らかにされたとヘーゲルは考えている。『歴史哲学講義』は、宗教改革の意義を、「闘いとられた宥和によって、世俗的なものも、そのなかに真理をもちうるものだという意識がえられた」(PAG. S. 502)と表現している。ただ信仰によってのみ *sola fide* 人は神に直接し、それによって自己自身のもとにある *Bei sich selbst sein*、つまり自由であるというルターの教えによって、僧俗の区別も、特定の教会の宝も、特定の業も、意味を失う。これまで世俗的なものは悪とみられ、善はあくまで彼岸にあると考えられてきたが、この世の一切が神聖化された。

分離できないものを相互に無関係なものとみなすこと、また国家は宗教から独立にそれ自身の根拠をもち、それゆえ宗教はあってもなくてもよいもの、あるいはせいぜい望ましい附加物であると考えること、これらは「われわれの時代の巨大な誤謬である」(Bury, S. 552, S. 432) かくては、国家は俗物そのものであり、「本来の人倫的なものは、こうして国家からまったく抜け落ちてしまう」(R. S. 270, S. 228) ところでこのような「分離」批判は、世俗的思想の批判にとどまらず、宗教の側からの「分離」思想の批判、つまりカトリシズムの批判ともなるわけである。「カトリシズムは、本来世俗的なものを眼中におかず、こ

うして宗教というものが、一方で、俗事に超然としているので、他の側(俗事)もそれから離れて、一人だちすることになる。」(PhG., s. 502)ヘーゲルはその実例として、カトリズムが主張する、独身、貧困、盲目的服従に対して、結婚、勤勞、自由な服従を提示する。(PhG., s. 503f.)彼にとって、これはよほど適切な説明に思われたのか、このほか『エンチクロペディ』でも『宗教哲学講義』でも、同様のことを述べている。(Vgl., Enzy., S. 433 ff., Rel. I, S. 240 f.)いやこのことは、適、不適にとどまらず、このときプロテスタンティズムが、彼の思想の核心となり、歴史の動向を見定める規準となっていたことを意味している。

『歴史哲学講義』は、自由の宗教たるプロテスタンティズムに自由な国家が対応し、不自由な宗教に不自由な国家が対応するとして、ロマン民族に宗教改革が波及しなかった理由を、「分離」の思想に求めてゐる。(PhG., s. 501f.)いやさらに一步進めて、一定の宗教に一定の国家形態が対応し、一定の国家形態に一定の宗教、芸術、哲学が対応する、というところまで言いおよんでいる。(PhG., s. 73)

さて《宗教は国家の基礎》というテーゼであるが、もちろんヘーゲルは、このテーゼそのものを否定するのではない。『法の哲学』の序言に顕著にみられるように、当時の

ドイツの一風潮であった、信念、靈感、感情、敬虔を最高のものとして、このテーゼが、「正しき人間には法律はない。敬虔たれ、そうすれば、君は君の欲するものを、ほしのままにできよう」(R., s. 223)という意味に理解されることに反対するのである。そこでは、国家統治にかかわる一切が、恣意の問題だとされるからであり、この一種の宗教的狂信が、一切の国家制度や法律秩序を、心情の内的な無限性にふさわしくない拘束物だと呪詛することになるからである。また宗教が確かに人倫の基礎だとしても、そこに立ちどまり、抽象から現存在へと進まないならば、結局具体的な決定を恣意にゆだねることになるからである。また『宗教哲学講義』は、次のような、これとは逆の解釈の危険をも指摘している。つまりこのテーゼが、「国家を保持する諸力たる、法律や政府に従っているとき、人は神に従っているのである」(R. I, s. 238)と解されるなら、人は何であれ法と政府に従うべきことになり、行政や立法は、こうしてまた恣意にゆだねられるにいたるからである。いずれもこのテーゼの真の意味を否定している。それは、正しくは次のように理解されなければならない。すなわち「宗教がこうして……国家の本性を神の意志として含むとしても、同時に宗教の宗教たる所以は、たんに基礎 *nur*

Grundlage にすぎず、ここが両者の分かれるところである。」(R., S. 222) ここには、国家と宗教の統一と分離が同時に語られているが、その内容と意義については、後に考察するとしよう。いずれにせよヘーゲルは、以上みてきたように、一方では両者の「分離」を批判することによって、「宗教改革なき革命」 eine Revolution ohne eine Reformation (Enzy., S. 436) を「近世の愚事」 eine Torheit neuerer Zeit (ibid.) だと否定し、他方では、両者の安易な合一を批判して、「国家は教会と分離することによってのみ自己の使命とするところ、つまり自覚的な合理性と人倫性に達しえた」(R., S. 232 f.) と結論する。この相反するかと思われる二つの主張は、国家と宗教のどのような本質的、原理的關係から生ずるのであるか。

さてこの国家と宗教の關係について、いまわれわれがとりあげている諸著作においては、ヘーゲルは、一見ほとんど同じようなことを、しかもきわめて単純なことを述べているにすぎないようにみえる。しかし少しく立ちいってその意義を確定しようとする、さまざま要素が錯綜して一義的な理解はむつかしい。そこでまず最も平明な図式を描いてみて、問題点を考えてみよう。

宗教と国家の基礎は、本質的に同一である。 *an und für*

sich identisch (Rel. I, S. 236) 宗教は最高真理の知であり、さらにはえば自由の精神である。人は神の前で、神の意志にかなうとき、自由であり、神において自己自身をもつ。

一方国家は、自由のこの世俗における実現であり、宗教と国家の根底にあるのは、ただ一つの自由の概念 *ein Begriff der Freiheit* である。(Rel. I, S. 236 f.) 両者は対立 *Gegensatz* でなく、あるいは区別 *Unterschied* にすぎなく、この区別を、『歴史哲学講義』は次のように言っている。

「宗教そのものは、心情と心胸のなかにある理性であり、神における表象的真理と自由の殿堂である。これに対して国家は、同じ理性についての、現実界の知識と意欲における人間的自由の殿堂である。」(PhG., S. 405) また『法の哲学』も、「教会と国家が、真理や合理性の内容の対立 *im Gegensatz des Inhalts* でなく、形式の区別において *im Unterschied der Form* あることを認識するのが、哲学的洞察である。」(R., S. 229) と言及、この区別の両項を、原則 *Grundsätze* と心術 *Gesinnung* とよんでゐる。(R., S. 233) 『宗教哲学講義』も、実定的立法と心術の二つの体系をあげ、「この両側面、心術と形式的法制は、不可分であり、かつ相互に不可欠である」と言っている。(Rel. I, S. 244) このように、自由の理念があり、それは内と外、主観

的側面と客観的側面へと自己を実現しようとする。しかしこれは単なる平行関係ではない。外は内の客観面である、相対有限な世俗存在は神の本質の現存在であるとの認識に立てば、内が外の、宗教が国家の基礎なのである。このような図式的説明には、ヘーゲル哲学のダイナミズムはまったくみられず、それはきわめて静的な、まったく平板な体系的説明にしかみえない。一体心術とは何であり、何故そこに真理がより完全に実現しているのであろうか。また弁証法のダイナミズムはどうなっているのであろうか。

ところでヘーゲルは、『エンチクロペディ』において、神への高揚における否定 *Negation* の契機の重要性を強調し、「真の宗教と真の宗教性は、ただ人倫性からのみ現れってくる *hervorgehen*……神の理念が自由な精神として知られるのは、ただ人倫性から、そして人倫性をでることによってのみである。だから人倫的精神の外に真の宗教と宗教性を求めても無駄である」(Enzy, S. 431 f.) と言う。

この点については、国家構成において精神の完成に達しようとして果さなかった一八〇五/六年の『実在哲学』が、脈絡のとおりにくい手稿であるとはいえ、それだけより直截に語っている。「かれ(人間)は、永遠なるものを獲得するには……知と意とをもって、現実性に死ぬのである。」

(R. J. Ph. II, S. 270) この現実性とは国家であるが、このことは、『精神現象学』の、あの絶対自由の経験した死の恐怖に通じ、そこで委細をつくしてのべられた。宗教は国家に死ぬことにおいてのみ顕現する。

だが『エンチクロペディ』はさらに続けて、「現われてくるということ」*Herhorgehen* は、現われたもの(宗教)が、それを媒介して現われさせたもの(国家)に先立つもの *Präus* であり、その真理であることなのだという。(Enzy, S. 432)ヘーゲルはこの「先立つもの」を、プラトン批判にからめて次のように説明する。プラトンは、哲学によって明らかにされた理念が、国家の原理にならねばならないと言った。国家は哲学から出るのである。しかし哲学によって一般的、実体的なものが思惟されたとしても、事柄はそれにつきない。自然的なものにおいては、一般性(類)とその現実存在 *Existenz* が区別されるが、人間的なもの、意識、精神においては、類とその現実存在の他に、この類の思惟する者、表象する者における現実存在が区別されなければならぬ。ヘーゲルは、アリストテレスの「その思惟は思惟の思惟である」*hō noēsis noēsis noēsis* (『形而上学』第十二巻、第九章、1074 b10. 出隆訳、「アリストテレス全集」12、四二九頁、岩波書店)を引いて、思惟された真理を

思惟する思惟の主観性、精神の主観性の独立存在性 *Fürsichsein* を強調する。感情、直観、表象はこの主観面に属する。それ故、絶対精神を表象するものとしての宗教は、ここにその座をもち、概念のこととしての哲学に先行する。

つまり宗教は時間において国家に先立つのである。(Enzy., S. 437) さきに、国家は客体面であるに対して、宗教はその主観面として、実定的立法と心術の区別が言われていたが、その心術の意義がここに語られていると言えよう。「諸々の個人の心術は、実体の知であり、かれらの諸関心が全体と同一であることの知である。」(Enzy., S. 403, § 515) つまり心術は、個々人の自己の本質の自覚であるが、いまアリストテレスを引いて、それが思惟の現勢態 *Entelechie des Denkens* (Enzy., S. 437) であるというとき、そこに国家の本質が最もアクチュアルに現成していることを言うのである。そしてこの心術において、宗教は自己に還った国家であるといえる。

それでは、宗教から国家へは、どう考えたらよいであろうか。ローゼンツヴァイクは、主観的心術と実体的秩序の争いは、同じ内容の異った顕現として解決できる。抗争はない。それは、国家は宗教の終ったところで始まるからである *weil jener da einsetzt, wo diese aufhört.* ①

(Rosz., II, S. 185) 精神が理性的、客体的な形態をとりうること、したがって真理の主観的形態から生ずるさまざまな主張に対して、国家には客観的合理的な法を主張する権利があることを説き、宗教的狂信をいましめる趣がある『法の哲学』の立場からいえば、この解釈も肯定できよう。しかしどのように宗教は終るのであろうか。『实在哲学』は、「宗教そのものは、現存在 *Das Sein*、直接的な現実性を必要とする……宗教は現実を欠いたものであるが、この現実を欠いたものは、現実的精神において、その自己をもち、それゆえ止揚されたものとなる……」(J. R. Ph. II, S. 271) と言って、宗教は現実においてその本質 *Selbst* をもち、現実を欠いたものとしては止揚されねばならぬと言う。宗教は国家において死なねばならぬ。しかしこの側面をへーゲルは充分に語り尽しているとは思われない。またそこに彼の国家と宗教の関連についての説明がダイナミズムを欠くかに思われる理由があるが、この側面の考察は他日を期したい。

註

① 文中に引用した著作の略号は、以下のとおりである。

Dok.:………*Dokumente zu Hegels Entwicklung*, hrsg. von J. Hoffmeister, Fromman, 1936.

J. R. Ph. I ... *Jenenser Realphilosophie I*, Felix Meiner, 1932.

J. R. Ph. II... *Jenauer Realphilosophie*, Felix Meiner, 1969.

Phän. *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner, 1952.

Prop. *Philosophische Propädeutik*, *Samtliche Werke* von H. Glockner, Stuttgart, 1927-40, Bd. 3.

H. Enzy. *Enzyklopädie und Schriften ans der Heidelberger Zeit*, *Samtliche Werke* von H. Glockner, Bd. 6.

PhG. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Hegel Werke, Bd. 12, Suhrkamp, 1907.

Rel. I *Vorlesungen über die Religion I*, Hegel werke, Bd. 16, Suhrkamp, 1971.

R. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Felix

Meiner, 1955.

Enzy. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* 1830, Felix Meiner, 1959.

Rosk. K. Rosenkranz; G. W. F. Hegels *Leben*,

Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.

Rosz. F. Rosenzweig; *Hegel und der Staat*, R.

Oldenbourg, 1920.

② これらについて詳しくは、拙稿「イェナ期ヘーゲルの国家と宗教——人倫国家から道徳国家へ——」(『哲学論集』第二十三号)および「イェナ期の国家観と『精神現象学』——政治とそれをこえること——」(『大谷大学研究年報』第三十集)を参照された。本論文(七)は、右の二論文の要約である。

③ 例えば、『哲学的準備学』には、後の精神哲学にあたる部分には、「精神の社」Wissenschaft des Geistes とあり、その内部で、「その概念における精神」「実践的精神」「その純粋な叙述における精神」という名称で区分されている。

(本学教授 哲学)