

ヘーゲルの倫理學に於ける

「自由」についての基本的考察

(下)

阿 部 行 人

四

ヘーゲルの國家は、その中に於て國家のイデーが實現せられ、當爲と存在とが合致するに至つてゐる國家として「完成せられた國家」である。併し乍ら此の完成は、決して平面的な世界性を意味するものと考へられてはならない。彼の辯證法が立體的なる高昇的發展過程である以上、國家は凡ゆる契機を含んだ、人倫的なものにおける即自對的な絶對必然性として存在しなければならぬ。國家は人倫的なイデーの現實態である——即ちそれは人倫的な精神、それ自身明らかなる實體的な意志としての精神であり、且それは自らを考へ自らを知

り、自らの知る所を知る限りに於て完成するのである」(Phil. d. Rechts § 257) 國家は人倫的全體として、自由即必然の關係に於ける自覺的な自由の實現なのである。其處に於てこそ、「國家は、具體的自由の現實態」(Wirklichkeit der konkreten Freiheit) である」(ebenda § 260) 所以が存するのである。

國家が現實態として現存するといふ事は、それが客觀的に存在するといふ事ではなくてはならぬ。換言すれば、國家の現存性はその法的な組織的全體性に存しなければならぬ。國家の根柢をなすものは、且又同時に民族精神の客觀的規定をなすものは「憲法」であり、ヘーゲルは之を「國家の確固たる基礎」(ebenda § 265) と呼ん

である。如何なる民族も國家を有しない限り、思惟された規定としての法に於ける普遍妥當性を獲得することは出来ない。かゝる民族——國家といふ移行を、民族の「自覺的な人倫的實體」(Encyklopädie § 535) の自己發展と見る處に、彼の即自對目的に理性的なるものとしての國家の人倫的意義を見得るであらう。従つてかゝる國家にあつては、個人は媒介としての存在を持たねばならず、否定的契機として存しなければならぬ。それ故に個人は國家を離れては存しない。否國家に於てのみその獨自の意義を見出し得るであらう。即ち個人は國家に於てのみ自由であり、又「法に従ふ事のみが自由である。何故なれば、その意志は自己自身に従ひ自己自身と共に在るのであり、従つて自由だからである」(Phil. d. Geschichte S. 49) 此處に我々はヘーゲルの國家觀が、ホッブス・スピノーザ・ルソー等の近代的思潮の中に流れる所の、國家を「個人の目的に奉仕する手段」として考へる契約的國家觀とは對蹠的な立場に立つギリジヤ的國家觀——國家の中に生活してこそ個人は自己の眞實を獲、國家の道德的傳統に従つてこそ眞に道德的に生活し

得るとするが如きギリシヤ的な實體的倫理觀に親近性を持つの見得るであらう。國家が個人の目的を達成せんが爲の手段であり「個人の徳は自由に存するが國家の徳は安全の中にのみ存する」とする契約説は、自由と必然主觀と客觀との分裂的統一を含むものとして斥けられねばならない。即ち國家を個人の安全保障の爲の機關としてのみ考へるのは、ヘーゲルにとつては正しく「各人が自ら目的であり、他のあらゆるものは彼にとつては無である」(Phil. d. Rechts § 182 Zusatz) 所の市民社會との混同である。彼の國家は、單に即自的な意味の民族協同體的家族主義國家と、抽象的普遍性を以てその特質とする市民社會との統一として——即ち前者の世界が *Gemeinschaft* の世界と通じ、後者の世界が *Gesellschaft* の世界を意味するとすれば、ヘーゲルのそれは兩者の綜合として生ける全體としての眞に現實的なる國家といはねばならぬ。「國家は自己の普遍性に迄高められた特殊の自覺に於て、國家が有するところの實體的意志の現實態として存し、即自對目的に理性的なるものである」

(ebenda § 258)

ヘーゲルが國家を獨自の理性的立場に於て捉へ、而も單なる抽象的な機構としてではなく民族の生そのもの内容とする現實的な存在として考察した事は特に注目されねばならない。國家生活は現存する、現實に生ける生活である。勿論現實的とは實存的といふ意味ではない。惡しき國家は「實存しはするが眞の現實性を有しない。現實的なものは必然的である」(ebenda § 270) 何故なら現實態は常に普遍性ととの統一に於ける必然性を持たねばならぬからである。

此處に我々はヘーゲルの國家が——彼自らそれを「人倫的全體」「自覺的な人倫的全體」「具體的自由の現實體」と名付けてゐることによつても明らかなるが如く——民族精神の自覺性・現實性・人倫性・全體性を基盤として、之等の諸契機の綜合に於て存するのを見得るであらう。さうして之等のモメントは、又正に眞實の自由そのものの缺くべからざるモメントでもなければならぬ。自由なる精神の現實性・自覺性・人倫性については既に述べた各節で略々明らかになし得たであらう。それ故に此處では我々はその全體性について、殊にその最も

具體的な形をとつて現はれた彼の國家に於ける全體性について更に考察を進めるべきであらう。

ヘーゲルの國家に於ては、その絶對的な目的は個人の目的を手段として奉仕せしめる事によつて成就される。それ故に個人は今や單なる個人ではなくして、却つて國家を成立せしめる契機なのである。個人は國家的生命に於て自らの本質を獲得する——即ち個人は國家に於てのみ自己自身を知り、永遠の仕方に於て存在しなければならぬ。従つて個人の最高の義務は「國家の成員」(Mitglieder des States; Phil. d. Rechts § 258) となる事であり、その義務を果すことによつて、單に主觀的形式的な本質的内容を缺く自由ではなくして、自らの本質としての國家に自覺的に繋がる事によつて實現する具體的自由を獲得するのである。

個人に對して最高の權利を有する彼の國家は、「地上に於ける絶對權力」(ebenda § 331) として存在する。カントがあく迄個別者を中心とし、且目標としてゐる點に於て、又各國の政治秩序を論ずるに當り、公民的憲法組織は republikanisch でなければならぬと説いてゐる

2 (Kant; Zum ewigen Frieden, I Definitivartikel)
 點に於て、啓蒙主義哲學一般の特色を傳へて極めて平民
 的・民主々義的であつたのに反し、出發點も又目標も全
 體者そのものを基準として置いたヘーゲルは、逆に選舉
 制を斥け、世襲君主に於て國家主權の持つ人格性の意義
 を認めた。併し乍らそれ故に彼の國家が動もすれば人民
 の意志と切離して考へられた、いはゞ超越的存在として
 の傾向を有することは、人民の意志の表現たるべき「國
 會」の敘述に當つて次の様に述べてゐるのを見ても明ら
 かであらう。「……人民は人民が何を意志してゐるかを
 知らない……人が何を意志するか、尙進んでは即自對自
 的に存在する意志が理性が何を意志するか、之を知るの
 は深き認識と洞察との成果であつて全く人民の知る所で
 はないのである」(Phil. d. Rechts § 301) 又民主々義
 に於ては最も重要な意義を有する「輿論」でさへ、彼
 にとつては一面「永遠なる正義の主體的原理」として、
 いはゞ神の聲として尊敬さるべきであるが、同時に神を
 十字架にかけバラバを赦した「無限なる誤謬」(ebenda
 § 317) として輕侮さるべき矛盾なるものとして存す

る。勿論一面の眞理は認めるにせよ、之等の考へ方が極
 めて保守的である事は見逃せないであらう。しかもカン
 トが永遠の平和の理念を打建てたのに反し、ヘーゲルは
 多數の個人や或ひはある國家の没落さへ豫想される戦争
 を、「世界精神を宿せる國家精神がその承認を要求する
 點に於て世界史的意義を有する」(ebenda § 351) もの
 と認め、其處では個人の生命さへ「消失する契機」(ein
 verschwindendes Moment: ebenda § 324) と考へて
 る。此處にヘーゲルの、カントとは異なる透徹せるリ
 アリストの面が見られるであらうが、併し之等の點より
 彼がプロイセン王國の御用學者として非難され、又以後
 のドイツを中心として結成せられた國家萬能思想に對し
 て責を負はされたのは寧ろ當然の事であり、更に戰時中
 彼の國家の「絶對性」が所謂極端なる國家主義者の利用
 する所となつたのも、彼がかゝる傾向を有したからに外
 ならない。

併ら乍らヘーゲルは、既に述べた如く現實の國家を哲
 學者として論理的に基礎づけてゐるに過ぎない。彼は人
 倫的具體性を有する國家を哲學的に基礎づけはしたが、

フイヒテの如く國家改革の主張者ではなかつた。「世界が如何にあるべきかを教へる爲には哲學は餘りにも遅れてゐる。現實がその形成過程を完了しそれ自身纏つたものとなつた後に、初めて哲學は世界の思想として世に現はれる。概念が教へる此の事を、歴史が同様に必然的に示してゐる。即ち現實的なるものが成熟して初めて、實在的なものに對して理念的なるものが現はれ、そして理念的なるものは此の實在的なる世界をその實體に於て把握し、知的王國の形態に築き上げるのである。哲學がその灰色を灰色に描く時、生命の姿は既に年老いてゐる。灰色を灰色に描いても生命の姿は若返らされず、たゞ認識されるのみである」(ebenda. Yorrede S. 20)——此の言葉から考へてみても、彼が政治に對して如何なる態度を採つてゐたかはおのづから明らかであらう。それ故に上述の非難のみでヘーゲル哲學の缺點を問ふのは輕率であり、又かゝる危険性を有するとしても、彼が普遍的理性性と個別的實踐性との結合としての國家を個人の上位に置き、其處により高き自由を認めた點、換言すれば社會性・歴史性に關聯せる眞の人間性の理念を打樹てた點

は、確かにより多くの眞實性とより多くの必然性を有するであらう。

此の事は彼の國家が個人との關係に於て、單に必然性のみを要求して個別的なるものの自由を許さないのではなく、特殊的・個別的なるものの實在性を認めてゐる點を強調する事によつて更に明らかに指摘し得るであらう。個人の自由は國家に於て、「自己自身を通じて、常に普遍者の利益に推移するのみならず、知識と意志とを以て之を自己の實體的精神として承認し、自己の窺極目的として此の普遍者の爲に働く事」(ebenda § 260)の中に、「實體的統一に引戻された」主觀性の原理の中に存するのである。さうしてヘーゲルは之を「近代國家」に於て認めた。此處に彼の所謂「近代國家」とは、先に擧げた如き啓蒙時代の近代國家の理念性とギリシヤ的な實體的倫理觀との綜合として解し得るであらう。「近代國家の本質は、普遍が特殊の完全なる自由及び個人の繁榮と結び付くこと、従つて家族並に市民社會の利益が國家に總括されねばならないこと、而も目的の普遍性は自己の權利を主張すべき特殊性自身の知識及び意識なしに

は伸張し得ない事に存する」。(ebenda § 260 Zusatz)
 個人の生命の安全・自治・言論の自由・信仰の自由等は、個人が國家の中に在つて初めて存し得るのである。此處に「國家は個人がその中に於て自己の自由を保持し之を楽しむ爲の現實態」であり、「寧ろ國家が、否それのみが自由の積極的實現であり充足である」(Phil. d. Geschichte S. 48) 所以が存するであらう。國家に於ては個人の權利と義務とは一致せしめられ、個人の持つ藝術・文化・宗教等は凡て國家に集中せられる事に於て意義を有する。かくして個人の國家に對する關係は必然的であると共に——否、必然的であるが故に具體的自由を獲得するのである。

此處に我々は、觀念論の最も完成した體系をヘーゲルの國家論に於て見出し得るであらう。何故なら、「理性的に」「永遠に」「普遍性と個別性とが具體的統一を得、個と全とは相即の關聯性を以て國家を形成してゐるのであるから。國家は精神が自己自身を造つた世界であり、自らを實現する理性の權力をその基礎として有する。然も彼にとつては理性こそ絶對的なるものであり、國家の

イデオは現實的なる神なのである。それ故にヘーゲルの國家に於ては、理念性の表現以外には何一つとしてなく、國家は完成したものととして存し、一つの「地上的・神的なるもの」(Phil. d. Rechts § 272)として尊敬されねばならない。此の點彼の國家は民族精神の上に立つ以上、「神の歩み」としての世界史の流れに注ぐものであると共に、既に世界史的な意義を含むものであると言ふ事が出来るであらう。

然し乍ら我々が歴史の上に立つて眺めれば、現實の國家は圓環的に自己自身で完結せるものといふよりも、寧ろ完成を知らぬ直線の姿を採るものであらう。それこそヘーゲルにとつては「悪しき無限」として非難すべきではなかつたか。歴史の世界に於ては必然性と共に偶然性が支配し、且又その故にこそ實踐的意志が尊重されねばならぬのであらうが、之に比すれば「偶然的なるものは必然的であり」(Wissenschaft der Logik I, S. 685) 歴史は精神の自覺であり、「世界史は自由の意識に於ける進歩である」(Phil. d. Geschichte S. 24) としてゐるヘーゲルの考へ方は、結局歴史意識に對する彼の思辨的

な態度を如實に示すものである。而も又その故に「諸々の民族精神の辯證法」(Encyclopädie S. 548)として、即ち「世界の審判」(die Welgerichte: Phil. d. Rechts § 340)としての世界史も畢竟それが「神の擲理」により豫め決定されてゐるといふが如き目的論的決定論に終らざるを得ず、又一時代に於ける權利づけられた存在としては、常に世界史的な一民族があるのみに止まつたのである。彼のかゝる傾向は國家觀に於ても——即ち國家の基盤をなす客觀的精神が既に絶對的精神を志すものである以上、恰も今迄存在したあらゆる國家が理性的・完成的であるかの如き感を抱かせられる。要するに彼の觀想的合理主義は次第に宿命論的傾向を辿り、動もすれば未來性を忘れ勝ちとなる缺陷を有する。ニーチェが、「神の歩みはヘーゲルの頭の中でのみ理解され得るものである」と述べ、「彼にとつては世界過程の最高點と終結點とは、正に彼自身のバルリン時代と一致する」(F. Nietzsche: Von Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, Nietzsches Werke I. s. 354)と難じつゐるのも、此の點に外ならない。さうしてそれは、結局は彼の辯證

法に於ける豫想性とても稱すべきもの——理性が實在を支配するといふ論理主義が負ふべき責と言はねばならぬであらう。

併しヘーゲル哲學に於ける著しい思辨的合目的性の支配が、漸く觀想的なものの色調を強め實踐的なものの影を薄くして行つた事は争はれないであらうし、此の場合特に重大なる意義を持つものでなくてはならない。かの「理性的なるものは現實的であり現實的なるものは理性的である」といふ命題は、始と終との完全な一致を主張する點に於て一應一つの目的論ではあつたが、併しそれは元來體系一般を客體的・論理的に捉へるものであつて、決して主體的・實踐的に把握するものではなかつたのである。然りとすれば、彼の所謂自由は實踐的自由といふよりも寧ろ自覺的自由のみに止まつたのではなからうか。更に言を進めれば、彼自身抽象的自由を極力排斥したにも拘らず、抽象を拒むことそれ自體が觀想的・抽象的となつて了ひ、結局その自由は單なる知的狀態を脱し得なかつたといはねばならない。現實性・具體性を終始その標語として打建てたヘーゲル哲學が、最も抽象

的・觀念的なる哲學とされてゐるのは以上の一般性に依るものであらう。此の見地に立つて見れば先づ第一に注目すべきは、國家論に於て彼が「現實との和解」を貫かんとすればする程、益々彼の原理とその原理に適用さるべき歴史的現實的存在との差が大きくなつて了ふといふ

點である。蓋し彼は——既に述べた如く——飽く迄純粹の哲學者としてあらん事を欲し、現實の國家を彼の思想の究極の原理に當嵌めて論理的に表明せんとしたに過ぎなかつた。しかも又それが爲に、彼の觀念的方法によつては如何ともしがたい事實上の困難に逢着したのではなからうか。哲學がミネルヴアの梟であるとすれば、一面それは哲學が民族精神の最高の段階に立つ事を意味するであらうが、裏を返せばそれは單に觀照的なる自己自身の思惟による把握として、哲學が民族の最高の本質ではない事を——否、哲學は民族精神とは何の繋りもない事を示すものに外ならない。何故ならば、未來に對する實踐性なき處には、民族の老衰と停滞文化の爛熟と頽廢以外の何物もあり得ず、又やがては哲學をそれ自體の退歩死滅を意味する事となるであらうから。此處に我々は、論

理の頂點に登りつめたヘーゲル哲學の危機を見るのである。

約言すれば、彼が法哲學に於て自由の觀念を基盤として立ち、且その歴史的社會性との關聯の立場から之を發展の形態に於て把握せんとした事は、固より誤りではなく寧ろ彼の明察を賞しなければならぬであらうが、結局發展の形態そのものが發展せず、體系そのものが自己内完結的となつたのは、勿論彼の形式的・圖式論的になり了つた辯證法に歸せらるべきであり、更に溯れば、それは彼が法哲學序文に於て示した「理念の現實化」といふ彼の哲學全般に互る思想に於て既に含まれてゐた缺陷と言はねばならない。此處にヘーゲルを「超越出來ない」所以が存するのであらうが、かかる彼の根本的な態度には、動もすれば主觀性を輕視せんとする傾向を辿る危険が存する。従つてそれは單なる現實肯定に走り易く、且又それに伴つて意志の實踐性を危くし勝ちとなる——此の缺陷は正しくヘーゲルの致命的缺陷といひ得るであらう。

ハルトマンは、カントの意志の自由が普遍的な原理上

の自由・理性の先驗的自由ではあつても、決して個々の人格の自由ではなかつた事を非難し、自由の主體たる人格は單なる「倫理的先驗的主體一般」に過ぎぬと述べてゐる。(N. Hartmann; Ethik S. 635ff) 人格が überindividuell である限りに於てそれは實體性を喪失する——従つて彼の自由の基盤たる自律 (Autonomie) も眞の意味での自律ではなくして理律 (Logonomie) であり、やがては他律 (Heteronomie) となつて自由を破壊し去るのであるが、之等の言葉をヘーゲルに當嵌めれば、ヘーゲルは理律によつて自律 (自由) と他律 (必然) とを綜合統一し、其處に自由を見出さんとしたと言ふべきであらう。然るに彼の「理律によつて統一せられた自由」が實踐性を失つたのは、一つには理律が他律に通ずるからであり、他の一つは理律それ自體の抽象性に依る。全體性を捉へることを以て具體的と呼び、部分的・一面的抽象性を飽く迄斥けたヘーゲルも、此の點ではカントとは違つた意味で一面性を脱し切れなかつたのである。

抑も個人が全體的聯關性を離れては單なる抽象的概念であり、逆に全體も個人なくしては現實として考へられ

ないとすれば、主觀的道德性は、最早人倫に迄止揚さるべき契機としてのみ解する事は出来なかつたものではあるまいか。固よりカント的な道德性が人倫に迄高められ具體化するべき一面は確かに存してゐるのであるが、それと共にヘーゲル的な人倫も又道德性に包まれてあるべきであらう。その點から考へれば、彼の所謂民族精神に即してあるべき具體的自由も、依然として平面的に普遍的な、従つて抽象的な自由に止つたのも當然の事と思はれる。其處では個人の實體的自由等は勿論求められない。

否、彼の所謂「世界的個人」さへ、結局は世界精神實現の爲の「意識なき道具」(Bewußtlose Werkzeuge; Phil. d. Rechts § 344) に過ぎなかつたのではあるまいか。「思惟が存在を生産する」とは觀念論に對する一般の批評であるが、ヘーゲルの場合、思惟は自由をも生産したのである。

併し乍ら我々は翻つて、何故に彼が一面自由意志の永遠なる發展過程としての辯證法的思索を續けたにも拘らず、他面却つてその辯證法を終結的ならしめ、現實と和解する途を選んだかといふ問題に觸れなければならぬ

い。それは結局彼の哲學の背景をなす宗教的なるものを、哲學的に解明せんとする彼の合理主義的精神に歸せられるであらう。デイルタイが述べてゐる如く、青年時代の彼に強い感動を與へた神祕主義の思想は、又當然彼に合理主義を要求した。(Dilthey, Jugendgeschichte

Hegels S. 139) 宗教的非合理主義思想が思辨的な合理主義の立場に進み、辯證法的論理の自覺に基いて體系化して行つたプロセスを見ると、我々は其處に宗教的精神の辯證法的内在的發展を窺ひ得よう。逆に言へば、彼の論理學の基盤は、論理學を超えた彼の宗教性そのものの中にあるのである。而もヘーゲルの所謂「生成」「發展」は——既に述べた如く——眞に werden して行くものではなく、彼の「絕對精神」「絕對的理念」は寧ろ始めから措定されてゐた事を思ひ合せれば、それは全く彼の哲學の傾向の一つたる汎神論的性格の結果に外ならぬと考へられる。否、彼の辯證法自體が——普遍と特殊との相互媒介の全體に於て一つの目的論的存在論を含み、それによつて個體の完成がそのまゝ普通の成就となる點に於て——彼の辯證法論理そのもの持つ宗教性が

此處に見られるのではなからうか。従つて我々は最後に、彼の思想の根柢をなす宗教性を考察し、更に宗教によつて貰かれた自由の意義について觸れねばならない。

五

近代に於て、合理的・普遍的な倫理秩序を宗教的信念のフアンチックな偏見から脱せしめ、人間理性の内面的自己規定の中に認めんとする傾向が、次第に倫理的秩序と宗教的意識との乖離を要求し、所謂「宗教なき倫理性」への一途を辿つた事は一應肯定されてよいであらう。ニーチェの「神は死せり」との言葉が端的に表はす如く、宗教的意識の本來的意義は漸く薄れて行つたのである。併し乍ら我々はその反面啓蒙時代以後の哲學者が如何に宗教に關して深い關心を寄せてゐたかを考へる事も忘れてはならない。特に十八世紀——十九世紀初頭の哲學にあつては、中世キリスト教的な人間觀の遺産が實質的に深く精神を支配してゐた限りに於て——例へばカントが「單なる理性の限界内に於ける宗教」(Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft)

といふ立場に立つて、宗教を倫理性の側から合理化して把握せんとする試みにも見られる如く——宗教性の否定に於てのみ倫理性の自律が探究されたものではなかつた事も又認められねばならぬであらう。

ヘーゲルの宗教觀も此の時代の潮流の中の一つとして、倫理的意識と宗教的意識との間の、調和と矛盾の中に介在するものに外ならない。しかも既に觸れた如く、彼の哲學は青年時代の深い宗教的體驗——キリスト教的汎神論的體驗にその基礎を置くものであり、それと共に近代的な合理主義的傾向が加はつてゐる。兩者の結合が彼の哲學的體系の基底をなすものである以上、ヘーゲルに於ける宗教の根本的基盤をなすものは、哲學に於けると同様精神であり、思辨的理性でなければならなかつた。即ち「哲學はその對象を何よりも先づ宗教と共有してゐる」のであり、「宗教並びに哲學の對象は、客觀性そのものに於ける永遠の眞理であり、神であり、神に外ならず、さうして神の説明である」。(Phil. d. Religion S. 37) 宗教は、即自對目的に存在する永遠の眞理性に従ふものとして哲學と同じ活動であり、従つて宗教も論理的

辯證法的思惟によつてのみ理解され得る。換言すれば宗教は本來精神の宗教であり、神は「單に即自的に存在するものではなくして同時に本質的に對自的であり、單に思想の中に於て自己を保つ所の本質であるのみならず、同時に自己に對象性を與へる本質である所の絶対精神」(ebenda. S. 43) でなければならぬ。かくしてヘーゲルは、素朴的信仰を脱した、神を精神として認識するに至る立場に立つのである。彼に於ける神の概念は、自己自身について知つてゐる限りの神であり、神が自己を知るといふ事は、人間に於ける神の自己意識に外ならぬ。「神についての人間の知は、神の中に於ける人間の自知に進む」(Encyklopädie S. 564) である。若し神なる言葉が人間の理性を超越するものを意味するならば、ヘーゲルは最も透徹せる無神論者であるといふべきであらう。蓋し、彼程絶對者の内在と可知とを強調した哲學者はないのであるから。Denken im Gott——之こそヘーゲルに於ける宗教の本質的基盤なのである。此の點に於て彼の宗教觀は、宗教に於ける思惟を徹底的に排撃して、歸依の感情を以て宗教の核心なりと主張したシ

ユライエルマツヘルのそれとは、實に對蹠的な地位を占めてゐるのを見得るであらう。

絕對者の認識は、之を表現せんとするならば、その方法は藝術的方法——即ち象徴的方法による外はないであらう。ファウストの見得るのは太陽そのものではなくて虹のみである。宗教は一般に具體的表象による表現を要求するが、此の場合その表現は人間の表現を超越した超表現的表現である——この事は古來宗教が神話的要素を含み、多く象徴を以て語られてゐるのを見ても明らかであらう。併し乍ら象徴は、ヘーゲルに於ては論理の世界に轉化されねばならず、宗教は辯證法的思辨に於てのみ把握されなければならない。「信は力なり」とは信仰の外界よりの獨立性を最も強く表現したものであるが、それが感覺的なものを意味し、或は論理によつて裏づけられない信である場合には、彼にとつては宗教的狂信以外の何物でもなかつたであらう。

併し乍ら神の存在を合理的・智的方面からのみ證明せんとするのは、有限の世界に於ける神を見て、その存在を單なる可想的の世界に引下さんとする誤謬である。かゝ

る有限性を止揚して神に至るには、否定性の契機——即ち「それによつて出發點に於ける本質的内容がその有限性より純粹にせられ、それによつて自由に生れ出る否定性の契機」(Encyklopädie S. 552)を必要としなければならない。のみならず彼にとつては常に、眞なるものは現實性に於て存在しなければならぬ。さうして此處にそれより出發せらるべき所のものはヘーゲルに於ては人倫的自己意識であり、その中に存在すべき現實性とは人倫的實態に外ならない。

かくして普通には最も個體的と考へられてゐる宗教は、内容上人倫に於てのみ成立し、又人倫はその基礎として宗教を有しなければならぬ。しかも國家が人倫的なものの進化であり、現實化であるとすれば、國家の實體性は宗教に在るのは當然であらう。此處に我々は宗教と國家との不可分の關聯を見得るのである。宗教を悟性的・抽象的範疇より捉へんとすれば、國家と宗教との間には當然相違が存するであらうが、ヘーゲルの理性的思惟は却つて兩者がその志す所の具體的なる自由の概念、その究極目的とに於て一致するものとして、兩者の關聯

を正しく把握し得たのである。何となれば宗教は固より絶對的眞理それ自體であるが、而もその内容とする所のものは、自己の内に否定的契機を含んで媒介的に純化せられる所の人倫態の外にはあり得ないからである。かくして「人倫態はその基本的原理として明らかにせられたる、且そのためにかゝるものとして現實的なる宗教の眞實態より、又それのみより出て來るのである。國家の人倫態と國家の宗教的精神性とは相互に堅い保證を有す」(ebenda § 552) のである。

併し乍ら此の事は、既述の國家觀に着目すれば寧ろ當然の事と思はれる。元來彼の國家とは、「現實的形態をとり、一つの世界の組織に迄自己を展開させてゐる現在的精神としての神的意志である」(Phil. d. Rechts § 270) と述べてゐるが如く、それが現實的であり具體的であり世界史の潮流へと志すものである限りに於て、世界史を自己の計畫の遂行とする神の攝理の下に立たなければならず、従つてそれは宗教に於てその基礎を求め、且又必然的にその中に包含せられて初めて最高の保證と最高の自由とを得るに至るのであるから。この意味

に於て、國家自體が宗教性を持つ——否、國家自らが「絶對精神」の原理によつて立つ以上、「神的意志」の具體的實現として「地上の神の國」なのである。それは中世に於ける神政政治思想が教會の權威によつて成遂げられたのに對し、いはゞ「見える教會」(unsichtbare Kirche) による神的理性の具體的實現とでも云へるであらうか。其處に神を中心とせる國家の新しい——さうして又恐らくは最後の——精神的基础づけを見得るのであるが、此の事は姑く措いて、我々は法哲學に於て之とは全く逆の事を語つてゐる點——宗教と國家との分裂的傾向を有する點について一言觸れなければならない。

ヘーゲル哲學の一つの又最も重要な課題は神の實在性を歴史的現實的國家と結びつけて論證する事であり、又其處に理性と信仰との融和統一を見出す事であつた。それ故に國家は所謂「神的意志」の顯現として、宗教とは必然的な關聯性を要求するものであつた。にも拘らず一方に於て、國家は「現在の精神」であり「現實的形態」をとるものである限りに於て、「本質的にそれが一つの法的な義務の形を採る事を必要とする事によつて、宗教

とは分たれてゐるのである」(Phil. d. Rechts § 270 Zusatz) 彼にとつて國家は宗教と同一の理性・同一の精神によつて人間自由の實體を形造るものであつたが、一面、内面性のみを分野とする宗教とは區別されねばならぬ點を持つのである。のみならず、宗教に於ける絶對者の表象が、既に述べた如き宗教的狂信となつて現はれ、國家の法さへ無視せんとする場合、即ち宗教が「一つの國家の如く振舞ひ」「暴君的宗教」(ebenda) に迄惡化するならば、當然國家は之に對する政治的權力を有するであらう。即ち現實に於ては、宗教も又國家の支配下に置かれねばならず、その下に宗教は限定されなければならなかつたのである。

此處に我々は宗教と國家との矛盾的な統一を見得るであらう。彼にとつて、政治團體たる國家を内面的に統一すべきものが宗教だつたのであるが、宗教のかくの如き現實的把握は、逆に國家の宗教的制約——宗教に對する拘束力を主張するといふ結果になつてしまつた。「現實との和解」は再び破れてしまつたのである。蓋し彼が國家に「堅い保證」を與へるものとして要請したのは、國

家の本質を含む「單なる根本状態」に過ぎぬ宗教——否、抽象的な宗教性であつて、現實的な宗教そのものではなかつたのではあるまいか。換言すれば、彼の國家哲學の底を流れてゐる基礎的な宗教的體驗は、彼の哲學全般の場合と同じく、著しく形而上學的なものに止まつてゐると云はなければならぬ。畢竟それは、既に國家觀の節に於て述べた觀照と實踐・自由と必然との觀想的結合の破綻が、此處に最も明確な形をとつて露呈されたものであるといふ事が出來よう。

カントが自由の問題を一應「神」とは分離して考へたのに反し、ヘーゲルは自由の概念を全く神の觀念と直結するものとして求めた。即ち彼の哲學の基本的原理たる「理性」「自由なる精神」とはキリスト教の「神」の觀念に外ならず、従つてその哲學は、神が世界を支配するものとして神の攝理に於て國家を現實的に把握し、世界的發展を論理的に證明せんとするものでなければならなかつた。「今や理性的なるものは神的な命令でもある」(Phil. d. Geschichte S. 509) のである。それ故に、自由が全く客觀的に規定されざるを得なかつたのと同様

に、彼に於ては宗教も亦理性的な論證を必要とし、其處に神學と哲學との綜合・統一が企てられたのである。然しかゝる綜合そのものの中に批判的要素が内在する以上、理性は自らの獨立の權能を主張し、やがては宗教の内容を喰盡し、信仰を自らの内容として包含せねば止まなかつた。その結果、宗教は必然的に宗教的形而上學となり了つたのである。フォイエルバッハの「絕對哲學は我々に對して確かに神學の彼岸を此岸にした、併しその代りに現實的世界の此岸を彼岸にしてしまつた」(I. Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft § 24)といふ非難は、彼の哲學の二つの面を鋭く突いたものである事を認めねばならない。即ち一方ではヘーゲル哲學が所謂「神學の面を覆つた人間學」であることを語ると共に、他方彼に於ては、カントとは逆に、哲學は再び「神學の奴婢」となる傾向が指摘されてゐる。何故なれば、信仰を理性の對象とし、神の主體性を認めない彼の哲學は、宗教とは最も近づき乍ら最も非宗教的であつたといひ得るであらうし、又同時に我々はその逆の面を——彼にあつては、人間性の自由が、神が自らを知る

意味での自由の契機として存し、結局は人間性の自由は全く止揚されてしまつてゐる事を擧げ得るからである。

併し乍ら我々は翻つて、論理的辯證法的思惟に於てのみ理解されねばならず、且その限りに於て現實的具體性を獲る筈であつたヘーゲルの宗教が、それとは全然逆になり、極めて具體的性格の薄く形而上學的宗教に止まつたのは何故であらうかといふ問題について考へなければならぬ。我々はそれを彼の辯證法そのものの性格に於て求め得るであらう。有が無を介して成に於て己に還るといふ彼の辯證法にあつては、その過程に於ける媒介としての無が、生きた否定として活らく點にその基礎を持ち發展的性格の意義を有する。然るに思辨的合目的色彩を次第に濃く現はして來たベルリン時代のヘーゲルの思想は、生ける辯證法の否定的性格を漸く失ひつゝあつたのである。否定として活らかざる否定は肯定と同じである。即ち彼の辯證法に於ける否定的契機は、肯定の爲の否定、否定として現れた肯定的契機として存するに至つた。その限りに於て、彼は徹頭徹尾「有」の立場に立つてゐると言ふのは過言であらうか。否更に、彼の辯證法

は、單なる論理といはんよりも、寧ろ存在の論理・存在の爲の法則とさへ言ひ得るのではなからうか。然りとすれば、ヘーゲルの辯證法が一面イデーの自覺の過程としての意義を有するものであると共に、他面完結的圖式と化したのも、又當然の事と云はなければならぬ。さうして又、かゝる「生きた否定」の面の消失は、宗教の哲學的合理化が生んだ必然的な結果とも見得るであらう。

併し更に考へれば、辯證法をかゝるものにならしめたのは、一應彼の「體系への要求」であるといへるであらうが、結局は、彼の綜合に於ける自力的な精神——人間理性の自律性に外ならぬであらう。さうしてそれが、體系の理性的論證に活らく以上、自由性と必然性とは必然性に於て統一せられ、論理は圖式論化し、歴史は固定し、遂には實踐的性格の極めて薄い哲學になつてしまつたのではなかつたか。換言すれば、ヘーゲルの自由は往相性と還相性との往相的統一の中に存する以上、ひとり往相面のみを強調する事となつて、其處に於て宗教的自由が實踐性を得べき筈の還相面は全く薄れてしまつた。觀想的・自覺的自由は、宗教的な自由とはむしろ反對の

側に立つ。それ故に、人倫態より出た神の觀念に於ける自由の意識も、畢竟キェルケゴールのヘーゲルに與へた所謂「考へられたる現實」(die gedachte Wirklichkeit)の中に於ける考へられたる自由の外ならぬ。

先に述べた如く、宗教に於て其の絶對者を表明せんとする時、象徴的な方法による外はないとすれば、之を論理的に解明せんとする事は極めて困難であると思はれる。併し乍ら、絶對者は象徴的方法によつて表現されるとしても、宗教そのものは象徴ではなく、まさしくレアールそのものの上に立たねばならぬ。象徴を象徴として理解するのは、單なる論理の世界に於てであつて宗教の事ではない。「彌陀の五劫思惟の願をよく／＼案すればひとへに親鸞一人が爲なりけり。さればそこばくの業を持ちける身にありけるをたすけんとおほしめし立ちたる本願のかたじけなさよ」(歎異鈔、後序)といふ親鸞の言葉は、最早象徴と解すべきでなく、又論理的思惟の結果でもなく、業を業として身にあて懺悔し、彌陀の本願を稱へる生きた言葉、現實そのものの姿として受取られねばならぬ。それ故にその現實は、彌陀の本願を「親鸞

一人」といふ單なる特殊の輿機に於て見たのでもなく、又直ぐ様親鸞を以て代表せられる「十方衆生」といふ普遍者に於て見たのでもない。宗教を單に個人的なるものとして眺むれば、主觀的・狂信的な域を脱し得ないのは當然であらうが、唯普遍的にのみ見る事も、單に理論的な態度として宗教的眞理を傳へないものであらう。それは最早特殊を媒介とせる普遍者への平面的統一にあるのではなくて、「親鸞一人なり」といふ個別そのものへの轉入に於て、行的媒介による立體的統一に存しなければならず、且それによつて却つて眞の普遍性を獲得するのである。

勿論ヘーゲルに於ても普遍は即特殊であり、此の二つの否定的相互媒介によつて現實的に永遠な自由に到達し得るとは繰返し主張されてゐる處である。併し乍らヘーゲルのそれは、親鸞に於ける教學と異つて、それ自身著しく理性的・合理的であり、徹底的に論理的であり、自らもいふ如く、「唯思辨的なる方法によつてのみ理解され得るものである」(Phil. d. Rechts § 24) 従つて彼の場合には、全的に理性的なるもの・自力的なるものに貫か

れてゐるといへるであらう。然もそれにも拘らず、否それ故にこそ、自力的なるものを自力的に主張したヘーゲルは、却つて眞の實踐性を失つてしまつたのではなかつたか。思辨による自由はやがて思辨による支配、思辨による拘束を意味する事となりはしなかつたであらうか。自由が一般に實踐的基盤に立たねばならないとすれば、それは最早存在論的な辯證法的思辨、普遍と特殊との平面的統一によつて獲られるものではなく、個體の行的媒介を通じての實踐的統一が必要なのである。換言すれば。それは既に論理的過程を経なければならぬ自覺的・觀想的自由ではなくして、無自覺の自覺として現れる實踐的自由なのである。其處に於てこそ我々は、ヘーゲルよりも更に高い意味での自由即必然・往相即還相の世界が成就されるのを見得るであらう。それは最早ヘーゲルの世界ではない。併しそれと共に我々は、此處にこそ突きつめられた人間性の永遠の像の一つとしてのヘーゲル哲學の價値を見出すであらう。

完

引用のテキストは Wissenschaft der Logik, Philosophie der Religion (Glockner) を除き、すべて Gans 版による。