

道徳法則の認識と意志規定の統一：ヘーゲル『国民宗教とキリスト教』の研究

末吉，康幸

<https://doi.org/10.15017/1397843>

出版情報：哲学論文集．24，pp.21-36，1988-09-20．九州大学哲学会
バージョン：
権利関係：



道徳法則の認識と意志規定の統一

——ヘーゲル『国民宗教とキリスト教』の研究——

末 吉 康 幸

はじめに

ヘーゲルの著作を、現実や事実を、或いは人間や歴史を、単に理論化し説明した壮大な体系とみなすならば、「体系を死せる意見」(II/15)⁽¹⁾にしてしまい、哲学は、完全に見失われてしまうであろう。ヘーゲルの哲学的思索は、それ自身すでにヘーゲルの生の「実現」である。例えば、『宗教哲学』緒論では、「私は戦っているその一方だということではない、私は戦っている両者であり、また戦い自身である」(XVI/69)と語り、また一方、『法哲学』序文では、「認識が得るのは、現実とのより温かい平和である」(III/27)と述べる。すなわち、ヘーゲルにとって、哲学し認識することは、自分自身における戦いであり、それを通して現実との和解を実現することなのである。そうであるならば、ヘーゲルの著作は、完成し完結した静止的な体系としてではなく、我々も参加することによって遂行される認識の努力の過程として読み解かれ

るべきであろう。

それではいつたい、その参加の糸口は、どこにあるのであろうか。このような哲学の努力は、どのような問題から生まれてきたのであろうか。

一八〇〇年十一月のシェリング宛のヘーゲルの手紙は、彼の哲学への出立を述べたものとして有名である。彼は、そこで哲学への出立を次のように述べている。「人間の下位の要求からはじまった僕の学問的教養において、僕は学問へと駆り立てられざるを得なかった。そして、青年時代の理想は、反省形式へ、同時に体系へと転化せざるを得なかった。このことに携わる間ずっと、僕は、今、自問している。人間の生の内へ食い込むために、いかなる還帰が見出されるのかと」。(2)ヘーゲルは、この手紙を書く以前に、宗教研究を行っていた。そこで、彼は、国民宗教の創始によって、理想を実現する方策の探究を行い、理想の実現にとつてのキリスト教の適格性を吟味し、理想の実現を阻んでいるキリスト教の実定的な有り方を分析していた。その研究の結果、彼の思索の原動力であつた理想が、ヘーゲルを哲学へと駆り立てたのである。すなわち、ヘーゲルの哲学への出立は、青年時代の理想の追求の継続、或いはその結果なのである。

小論では、『国民宗教とキリスト教』⁽³⁾という表題が与えられた論考の研究を通して、ヘーゲルの青年時代における宗教研究の中心的な問題を析出することによって、彼の思索の原初の問題を明らかにしたい。

(一) 主体的宗教と客体的宗教

ヘーゲルのベルン時代の宗教研究は、「人間の最高目的は、道德である。この目的を促進する人間の性向の中で、宗教への性向が、最も卓越した性向である」(N. 52)が故に、行われたのである。また、「いっさいの真なる宗教、さらに我々の宗教の目的と本質は、人々の道德性である」(N. 153)と述べられているように、人々が道德的であることに係わるものであり、

道德的である生を理想として、その実現のために、宗教が求められている。ヘーゲルにとつて、第一に問題であるのは、道德性である。道德性の実現のために宗教においてどのような方策が必要か、が考察される。テュービンゲン時代からベルン時代にかけて書かれた『国民宗教とキリスト教』という未完の論考において、ヘーゲルは、「主体的宗教」を「国民宗教」として創始することによって、理想を具体化し、道德性を実現するための方策を探究している。

ヘーゲルのこの考察は、カント実践哲学の決定的な影響のもとで遂行されている。道德性とは意志の規定根拠が理性の法則であること (Z.4)、また、「最高善が全体において現実になることを希望しうるために、実践理性は神性への―不滅への―信仰を要求する」(Z.9) という実践理性の要請を一応受容し、「(この要請が、) 宗教の発生する芽である」(Z.9) と考えている点において、根本的にカントの影響のもとに考察している。

しかし、ヘーゲルの考察は、カント実践哲学のそれとはその順序において、大きく異なっている。カントは、道德法則の実現等の条件を考察する「道德的人間学」に、道德法則をア・プリオリに純粹に提示する「道德形而上学」を必然的に先行させている。一方、ヘーゲルは、この論考において、道德性の実現を論じているにも係わらず、道德法則の内容を語ることはないし、また、法則や義務を具体的に提示することもない。さらに、当時のキリスト教が道德性を実現するものではないと批判するときも、道德法則に基づいて批判するのではない。そしてさらに、イエスや使徒たちの個々の教説には純粹な道德と相容れないものがあつたとしても、「キリストの道德の全精神はあらゆる最も崇高な道德と一致にもたらされうること、また、それらの発言において法則に対する無条件の服従が厳命されること」(Z.58) という点においてキリスト教を評価している。この論考において、法則の内容や個々の義務は問題ではない、ただ人間が服従すべき法則があるということだけが肝要なのである。人間の知がどのようなであろうが、「普遍的に妥当する原理があるということ」を認める」(Z.13) ことが出発点なのであり、考察を導いているものなのである。

ヘーゲルはこの論考の課題をまず次のように設定する。「私の意図は次のことを探究することではない。すなわち、どのよ

うな宗教的教説⁽⁵⁾が、心にとつて最も関心あるのか、或いは、魂に最も慰めと高揚を与えうるのか、を探究することではない。また、国民をより善良にし幸福にすべき宗教の教説はいかなる性質のものであるか、を探究することではない。私が探究しようとしているのは、宗教の力と教説が人間的な気持ちの織り物の中に織り込まれ、その行為への動機に付き添い、それらの気持ちの内では生けるものであり作用していることを実証するには――すなわち宗教の教説と力が全く主体的になるには――いかなる準備が必要かということである」(Z.8)。すなわち、言わば、ヘーゲルは、「道徳形而上学」を空所にしたまま、キリスト教を道徳性において評価し批判しているのであり、道徳性の実現のための方策を、即ち「道徳的人間学」を、考察しているのである。

何故、ヘーゲルは道徳法則の内容を提示して、その実現の方策を考察しないのか。「普遍的に妥当する原理は、常識にとつて明らかであり、あらゆる宗教にとつて根底にある」(Z.13) からののか。或いは、カントによつてすでに法則は定式化されているからなのか。そして、主体的宗教の課題とは、道徳法則に対する尊敬が道徳法則実現のための十分な動機ではないが故に、感覚や感情を協働せしめることなのか。⁽⁸⁾

むしろ、ヘーゲルは、主体的宗教を客体的宗教に對置するとき、実現されるべき道徳法則や義務をまず確定して、そして人々に働きかけるといふことを拒否している。しかし、「道徳形而上学」を空所にしたまま「道徳的人間学」を遂行するというのは、或いは実現されるべきものを空所にしたまま実現の方策を考察することは、矛盾ではないか。或いは、「道徳的人間学」を先行させることによつて、「誤った、或いは少なくとも甘やかしの道徳的諸法則を作り出す危険に陥る」⁽⁷⁾のではないか。そうであれば、道徳性の実現という課題のもとに、客体的宗教に對置して主体的宗教を創始しようとするとき、いかなる問題が考察されているかが問われねばならない。

主体的宗教を客体的宗教に對置するとき、ヘーゲルは、道徳性の実現という課題においていかなる問題を考えているのであろうか。

客体的宗教とは、「神と魂の不死という、理念との我々の義務と願いの連関についての全体系」(Z.1.8)であり、そこで働いているのは悟性と記憶である(Z.9)。それに対して本来「宗教は、……(このような)単なる学識ではない。……宗教は心に関心を起こさせるのであり、我々の気持ちと意志を規定することに影響を及ぼすものである」(Z.5)。この後者の本来の宗教が、主体的宗教である。そして、「(悟性の)見識や啓蒙は、人間に道徳性を与えるものではない。啓蒙や見識は、心の善良さや純粹さに対すると価値を無限に減ずる。啓蒙や見識は、本来、心とは通約不可能である」(Z.15)が故に、ヘーゲルは、客体的宗教を否定し、主体的宗教を創始しようとする。すなわち、客体的宗教は悟性の事であり、道徳性とは心の事であるが故に、主体的宗教を創始しようとしている。

何故、悟性は道徳性を実現するものではないのか。

悟性は確かに、根本法則を純化し、その純粹性において根本法則を提示する点においては功績があるが、しかし、単なる学識は意志を規定することに影響を及ぼすことはなく、「悟性は、根本法則を実践的にすることは決してない」(Z.15)からである。さらに、「最良の道徳を手にしている者が、普遍的根本法則についてと同様にまた個々の義務や徳目についてきわめて厳格な諸規定を心得て、実際の行為の際に、規則と例外のこの集積を考慮しようとするならば、永遠に不安で自分自身と不和であるような紛糾した行為が、結果として生じる」(Z.15)からである。すなわち、行為は、悟性が法則や規則を認識し提示することによってもたらされるのではない。悟性による法則の認識は、法則によって意志を規定することではないし、法則を行為にもたらすものでもない。行為が発動するのは心においてである。行為の発動においては、悟性は心に従属する。悟性の提示する法則や規則によって心を規定しようとすれば、即ち心を悟性に従属させようとすれば、人間の内に分裂をもたらさざるをえない。ヘーゲルは、根本法則を純化された形で提示した悟性の功績を認めながらも、しかし、これが行為或いは意志規定に先立って確定され、行為の際に参照されるという事態を拒否している。すなわち、道徳法則の認識と意志を規定することが、分離していることを拒否している。この分離は、人間の内に分裂しかもたらさないのである。

悟性の優位がもたらす分裂に対して、ヘーゲルは、「人間は自分で行為すべきであり、自分で働きかけるべきであり、自分で決心すべきである。自分の代わりに他者に行為させておいてはならない。——自分の代わりに他者に行為させる場合、人間は単なる機械であるにすぎない」(N. 124)と主張する。悟性の優位は、人間を機械と化してしまい、心を物として客体化してしまうのである。「心と思いを吟味し良心を裁き罰する越権」(N. 41)を悟性に許すことは、すなわち、悟性によって自分の生を裁断することは、自分の生を機械と化してしまうことであり、人間が自分の権利を喪失してしまうことである。カントは、感性によって規定され自然法則に従って動かされる人間の有り方を精神的自動機械と呼んでいるが、ヘーゲルは、さらに悟性への心の従属もまた、人間を機械と化すことだと考えている。客体的宗教に対して主体的宗教が対置されるとき、主体的宗教の創始という課題は、このように人間を機械と化することに対して、人間が「自分で決心し行為する」ことを実現することである。すなわち、人間を行為や決心の主体たらしめることである。この文脈の中で、道徳性或いは道徳法則の問題は考えられているのである。

そこでの最大の問題は、道徳法則の認識と意志を規定することが分離されるならば、人間に分裂をもたらし、人間を機械と化してしまうということである。したがって、すでに道徳法則或いは義務は確定されたことであるとして、それに基づいて人々の意志を規定するための方策を探究することはできない。道徳法則を確定し、これに合わせて主体を形成することもできない。また、ヘーゲルは、最良の道徳を手にした者として、考察を行うことはできない。求められているのは、道徳法則の認識と法則による意志規定の統一である。それゆえ、人間が道徳的なことへと結実する道徳性の認識が、宗教へと委ねられているのである。ヘーゲルは述べている。「神の認識は、その本性から言って、死せるものではありえない。神の認識は、人間の道徳的本性の内に、実践的要求の内に、その起源を有し、神の認識から再び道徳が生まれてくる」(N. 481)。

また、主体的宗教を国民宗教として実現するという課題は、孤高なる者として道徳の神聖性へと駆け登ることを不可能にする。ヘーゲルは、国民宗教の創始という課題と共に、仕事や交際等の日常生活の内に在る人々を在るがまま受け入れ、そ

において道徳性の実現を見定めねばならない。しかし、そのことは在るがままの人々を、そしてそのような自分自身をそのまま肯定することではない。人間の主体性こそが、主体的宗教において実現されるべき課題であるのだから。

ヘーゲルの探究は、道徳法則からの探究ではなく、道徳法則への探究なのである。そうであれば、ヘーゲルのこの探究において問われるべきは、在るがままの人々が、「自分で決心し行爲する」ということ即ち行爲の主体となる根拠としての道徳法則の認識、即ち、同時に道徳的に意志を規定するような根本法則の認識を得ることができる条件であり、それを得ることができる場面である。

(二) 自然への信頼

在るがままの人々の一人としての自分自身において主体及び道徳性の成立の方策を考察するヘーゲルの視線は、人間の感性を問題にし、道徳性の成立の条件を考察しなければならない。「人間一般と人間の生を考察する際、我々は、人間の感性(外的及び内的自然への、或いは人間をとり囲み人間がそこで生きているものへの、また感性的傾向と盲目的本能への、人間の依存)をとりわけ考慮にいれなければならない」(Z.4)のである。

感性への考慮においてヘーゲルは、感性が道徳性の実現を阻む要因であるとは考えていない。「自然は、道徳的なもののへの、遠くの目的への感覚を、純然たる感性としての人間の内においたのである」(Z.8)と述べ、「自然(人間本性)への信頼」を示している。⁹⁾ヘーゲルのこの「自然への信頼」と言われているものは何なのか。

普通、道徳性における分裂と言うと、理性と感性の分裂であるが、理性の理念としての道徳性の人間本性への浸透を、ヘーゲルは次のように語る。「光りがすべてに浸透し、すべてを満たして全自然にその影響を示しながらも、決して実体としては表されないが、しかし諸対象にそれらの形態を与えるように。……このように理性の理念は人間の感情の織物全体を生気

づけ、この理念の作用によって行為は固有の姿を人間に示すが、理性の理念自身はその本質の点で自分をめつたに示さない。しかし、理性の作用は、一つの繊細な素材としてすべてのものに浸透し、あらゆる傾向や衝動に固有の色彩を与えているのである」(N. 4)と。道徳性は、実体としてそれだけで、行為、さらに傾向や衝動といった人間の内的自然から分離されてあるのではない。また、人間の内的自然は、自立的にそれだけで形態を具えているわけではない。それら内的自然は、道徳性によって、心において一つの全体に織り上げられ、形態を与えられるのである。道徳性と感性は、分裂したものとしては、考えられていない。むしろ、感性の領域に属するものは、徳に染められることによって、固有の姿を得るのである。すなわち、それらの持つ本来的な可能性を拓くのである。それは、結局、「人間の」ということであろう。そうであれば、ヘーゲルの「自然への信頼」とは、傾向や衝動等の内的自然が道徳性によって陶冶される可能性への信頼である。

そしてさらに、道徳性は、この陶冶を通して、人間を行為の主体とするだけではなく、傾向や衝動の主体ともする。むしろ、この内的自然の主体であることによって、人間は、行為の主体であるのである。というのも、(一)で見たように、ヘーゲルが「自分で決心し行為する」というとき、この主体性には、単に行為の原因としての責任者であるということを超えて人間の統一が求められているのであるから。すなわち、道徳性の実現によって、人間は、自分自身において内的に一である全体として初めて主体となり、人間において支配と服従という分裂はなくなっている。こうして、実現されるべき理想とは、神聖性⁽¹⁰⁾である。また、内的自然の陶冶の可能性への確信故に、ヘーゲルは、この神聖性の実現の可能性を確信している。

しかし、「主体的宗教に際し、考察において最も重要なのは、心情が宗教的動因によって規定されるに相応しいか否か、或いはどの程度相応しいかである」(N. 7)。道徳性の実現が課題であり、また意志を規定するような道徳法則の認識を得ることが課題であるとき、この陶冶の可能性がどこにあるのかが問われなければならない。「人々に如何に働きかけるかが問題であるとき、人々があるがままに受け入れ、自分の自由を直接に増すわけでもなくも自分の本性を高貴にしうる、そのような善良な衝動や気持ちをすべて探し出さなければならない」(N. 19)。

我々の本性の内に織り込まれていて、人々に最善を要求する気持ち、ヘーゲルは指摘する。それは、「同情・親切・友情等」(N.18)である。そして次のように述べる。「傾向という領域の内部に閉じ込められた経験的性格には、また道德的感情も含まれている。この道德的感情が織物全体にその繊細な糸を送りこんでいるはずである。この経験的性格の根本的原理は、愛である」(N.18)と。愛は、人間の自然において、我々の感情という織物の全体にいきわたっている原理なのである。愛が道德的感情の原理であるのは、「愛は他の人間の内に自分自身を発見し、むしろ自分を忘れて自分の現存から出て自分を定立する。言わば、他者の内で生き感じ活動する」(N.18)点においてである。したがってまた、「愛が、たとえ行為の受動的な原理であっても」(N.18)、非利己的であり、快・不快の原理によって動くのではない。そうであるかぎり、愛は、快や悦びをめざす自己愛の原理ではない。愛は、自愛を超えることにおいて自分を実現するのである。したがって、ヘーゲルが、道德的感情において見出すのは、カントと異な⁽¹²⁾って、感性的に制約されている領域＝傾向性の領域の内に、快や悦びをめざしているのではなく、それを超える感情である。すなわち、感性的制約のうちに、すでにそれを超えるモメントが感情の全体にいきわたっていることを、ヘーゲルは確信している。

しかし、道德的感情と呼ばれているものは、「法則への尊敬から生じたものでもないし、それ自体に価値があるのでない」(N.18)と言われる。それでは、この感情は、何故に、「道德的」と語られているのか。道德法則が意志を規定することが、道德性の成立であると考えられている以上、道德性が成立しているが故に、「道德的」と言われているのではない。他者の内に自分自身を発見するという愛の構造が、理性と相似であるから、愛は道德的感情と言われているのでもない。そうであれば、道德法則によって意志が規定されることではなく、この構造が道德性の実現ということになってしまう。また、道德法則を表しているが故に、そう言われるのでもない。ヘーゲルは言う、「根本法則を立てるには経験主義は、もちろんまったく役立たない」(N.19)と。人間が感性的でもあることへの考慮は、根本法則を明らかにするためのものではない。根本法則は、人間本性において見出されるものではないのである。

愛は、「自分の本性を高貴にしよう、そのような善良な衝動や気持ち」(Z.19)であり、「宗教的動因によって規定されるに相応しい」心情である。ここで「自分の本性を高貴にする」というのは、先に引用したように、衝動や気持ちに理性の理念が浸透して、本来の主体としての人間のそれとなることである。そうであれば、愛は、人間の本性に理性の理念が浸透する可能性の条件である。言い換えれば、人間本性が理念を受容する条件である。そのようなものとして、「道徳的」と言われているのである。すなわち、愛は、「(主体的)宗教がそこで初めて成育できるような耕地」(Z.8)なのである。そして、宗教とは、同時に意志を規定する道徳法則の認識であるのだから、愛は、宗教の或いは道徳性の種子そのものではないが、道徳性の種子¹³⁾法則の認識を我々人間が獲得し、同時にそれを意志の規定として育てることができるときの必要条件である。ヘーゲルの「自然への信頼」とは、我々の内的自然の陶冶の可能性への確信であり、その可能性の条件として、感性的な感情のうちに、同時に意志の規定でもあるような道徳法則の認識を可能にする素地があるということの確信である。その素地は、愛である。しかし、愛は、道徳性の実現の十分条件或いは根拠なのではない。愛は、道徳性を実現にもたらす認識が可能であるために人間が具えていなければならない必要条件である。

(三) イエスへの信仰

人間の経験的性格のうちにおいて、道徳法則に出会うことがないとすれば、意志を規定するような仕方では道徳法則に出会う場は、どこにあるのだろうか。

ヘーゲルは、宗教的教説も理性によって正当化されるべきものとしている(Z.21)。また「抗しがたく、理性は義務と徳の自足の偉大な根本法則へと導く。この自足を、神の理念と単に結びつけることによってではなく、回りくどい異質の動因によって促進しようとすることは、既に神聖冒瀆である」(Z.50)と語り、法則や義務以外のものによって道徳性を促進す

べきではないと考えている。たとえば、「あの世での賞罰の期待」(N.55) に関する教説によって道徳性を促進することを、そしてこの教説そのものを拒否している。そうであれば、理性による法則及び神の認識の他に、宗教及び信仰が求められねばならないのは何故か。それは、イエスその人への信仰故である。ヘーゲルのイエスへの信仰には、いったい何が込められているのであろうか。

ヘーゲルは、ソクラテスとイエスを対比して様々の点でソクラテスを肯定的に評価している。例えば、「ソクラテスは、石工のような印も、自分の名を知らしめよという命令も、魂を叱りつけ、魂に道徳性を注入する方法も残さなかった。へ善(ayadon)は、生まれつき我々とともにあり、説教によって注入されえないものである。人間を善に熟達させるために、彼は回り道を示さなかった。……彼は、正しき門を叩いた。彼は、人間を自分自身の内へ導き入れただけである」(N.340)と述べる時、その陰画としてイエスの像が含意されている⁽¹⁴⁾。このように、徳の教師としては、ソクラテスの方を評価している。

しかし、「極めて大きな実践的重要性を持つのは、イエスの出来事である。単にイエスの教説や彼に帰される教説ではない」(N.56)と語る。すなわち、イエスの教説や徳の教えより、むしろイエスその人自身が重要なのである。ヘーゲルは、今の引用文の後すぐ次のように述べている。「善を愛し正義を正しく行うためには、すなわち一時的な善良な情動によって徳の見掛けを持つのではなく、自由な選択に基づいて徳を愛するためには、根本法則が、我々の自然学に対する形而上学の優位が、或いは感覚的なものに対する抽象的理念の優位が必要である。どういう場合に、気持ちよりも根本法則が、個人よりも法則が支配することが、人類に到来するのであろうか。人間のもて徳が見えるように現れるならば、すべての死すべき者は、徳をきつと愛する、とプラトンは語った」(N.56f)。イエスへの信仰において道徳性の実現のために決定的に重要なのは、根本法則の支配の実現のためにプラトンが要請したことを満たすもの——即ち徳自身の現在——としてのイエスの出来事である。すなわち、イエスの出来事的重要性とは、道徳法則との我々の出会いそのものに係わるのであり、徳の実例・範例としてイエスは必要とされている。

ではないかなる点で、イエスはソクラテスに対して卓越しているのか。イエスが卓越している点は、また、哲学よりはむしろ宗教がめざされた理由をも示すであろう。

範例としてのイエスは最初は次のように語られる。

「まさに神的なものの混入・付加こそが、有徳の人間イエスを徳の理想たらしめている。彼の人格の神的なものがないならば、我々は、単なる人間しか見ないだろう。しかし、イエスにおいて、我々は、真の超人的理想を見る。……さらに、この理想は、冷たい抽象観念ではないという利点がある。すなわち、我々は、理想が語るのを聞き、行為するのを見るところに、理想の個別化は、我々の精神と類縁のものを、我々の感情にとつてより近くにもたらしめている。したがって、ここイエスの場合には、信ずる者にとつてもはや有徳の人間ではなく、徳自身が現れている。ソクラテスの場合には、相貌のみから、我々はいつも隠された影や以前の戦いを前提しがちである。ここイエスの場合には、非のうちどころのない、非物体化されていない徳を、信仰は得るのである」(Z.57)。

ソクラテスの場合には、あくまで「有徳の人間」しか見られない。それに対して、イエスにおいては、第一に、神的なものの『超人間的なものが見られる。それ故、第二に、「徳の理想」、即ち神聖性が、信仰するものにとつては、感覚的に現在しているのである。

しかし、このように述べられたイエス像は改められる。それは、至福の条件として、徳の実現の代わりに、キリストへの信仰が代置されることへの批判を通してである。この代置は、次のようにして生じる。「善良なる者は至福に値する」(Z.63)、しかし、「人間には道徳性の能力がないが故に、道徳性は至福の最上の条件たりえず、したがって至福は起こりえないから、神の慈悲ある恩寵によって、人間ができる別の要素が代置されている。―即ち、キリストへの信仰が」(Z.64)。ヘーゲルがこの代置を拒否するのは、「人間には道徳性の能力がない」ということの否定によってである。だがしかし、イエスが、徳の理想であるのは、その超人間性故であるのならば、「神聖性の理念は〔我々人間から〕全く切り離されて孤立化さ

れ、……この理念は感性的自然のもとでの制約とは両立しえない」(N.66) ことになる。そうであれば、人間の道徳的無能力を否定することには、根拠がなく、この無能力は肯定されなければならないことになる。それ故、ヘーゲルは、イエスの超人間的性格を排除する。

イエスの超人間的性格を排除してもなお、イエスがソクラテスに優位をもつのは何故か。ヘーゲルが、ソクラテスに好意を持ちながらも、やはりイエスを信じ、哲学より宗教がめざされているのは何故か。

イエスの超人間性を排除してもなお、イエスの内に神的なものが必要とされる。「我々が、神人の内に有る真に神的なものを見出すのが、……彼の精神、彼の心術が道徳法則に一致している点においてであるとしても、我々にとつてはなお、神人が必要であろう。もつとも、道徳法則の理念は、我々が結局自分自身からとつてこなければならぬ」(N.67)。イエスの神的なものは、その超人間性を失ってもなお保持されるのである。神的なものは必ずしも、超人間性というわけではない。その神的なものは、心術の道徳法則との一致である。そして、この法則が我々の内なるものであり、イエスは感覚的に現在しているこの世の者である限り、この点において、イエスは我々と類を同じくする者である。しかし、イエスにおいては、彼の心術が道徳法則とすでに一致しているのである。そうである限り、イエスへの信仰において、なお保持されているのは、理想がイエスにおいて感覚的に現在しているということである。すなわち、「キリストへの信仰は、人格化された理想への信仰である」(N.67)。

しかし、その道徳法則が我々の内なるものであるのならば、法則の認識のためには、ソクラテスのように人間を自分自身の内に導くことだけで、何故、不足なのか。イエスの信仰において保持されているのは、道徳的理想の感覚的現在である。これが、なぜ求められるのか。人間が道徳性を実現する根拠は、意志規定と統一した道徳法則の認識であった。そして、感性的に制約されている人間にこの認識が可能である必要條件は、愛という経験的な性格であった。そうであれば、人間が法則を認識し、徳を愛するためには、根本法則と共にその感覚的現在が必要である。すなわち、感性的に制約された人間に

においては、「人格化された理想への信仰」を導きとして、我々の内なる理性の道徳法則に出会うことが可能になるのである。それ故、「キリストにおいて、人間だけではなくまた名だけではなく、徳自身が認識され愛されることを成就にもたらし、いかなる施策によるのか」(Z. 8)という問題が、新たに立てられる。しかし、この問いの探究は、『国民宗教とキリスト教』においては断念されている。次の論考『イエスの生涯』において、イエスその人の心に火を付けていた「神的火花」(Z. 12)を認識することが試みられる。もはや、道徳法則の認識のための施策が問題ではなく、認識することそのものが試みられる。

むすび

ヘーゲルの思索の原動力である理想とは、(二)で述べたように、道徳性の実現によって、人間が、その内的自然を陶冶し、自分自身において内的に一である全体として主体と成ることである。その主体の実現において最大の問題は、(一)で述べたように、意志規定と道徳法則の認識の分離である。それ故、『国民宗教とキリスト教』においてヘーゲルの原初の思索を方向づけているものは、意志を規定することと統一した道徳法則の認識の獲得という課題である。ヘーゲルの探究は優れて実践的であり、ヘーゲルは「実践的哲学者」⁽¹⁵⁾たらんとしている。

この認識は、感性的な制約のもとにある人間においては、(二)と(三)で述べたように、人間本性の陶冶の可能性と愛という感情への信頼に基づいて、イエスへの信仰を導きとして得られる。しかし、イエスへの信仰は、「神の認識は、人間の道徳的本性の内に、実践的要求の内に、その起源を有し、神の認識から再び道徳が生まれてくる」と言われるときの神への信仰、或いは、真理について「多くの表象の仕方が可能である」としても、或いはまた「危険な狂信に点火される」(Z. 50)としても保たれるべき、「普遍的に妥当する原理があるということ」への確信(この信がヘーゲルのこの論考の出発点であり導きで

あつた」とは異なるものが含まれている。すなわち、感覚的に現在する事柄への信が含まれている。それ故、イエスへの信仰によって、感性的に制約されている人間に、「普遍的に妥当する原理があるということ」への確信の内容が与えられ、この確信が向かつているものの積極的な認識へと我々が導かれるのである。また他方では、内容が感覚的現在への関わりの内に与えられる限り、理性による正当化或いは吟味を必要とし、「理性の限界を超えるものが、規定されたり主張されたり」(Z. 59) してはならない、と考えられている。しかし、イエスへの信仰が、我々の内なる理性の法則へと導くものであれば、この吟味において同時に理性も吟味されるのであり、理性は自分の内へと還帰するのである。

理性は、信を導きとして知へいたる。信と知の緊張において、即ち、信を導きとしつつ、信の在り方を吟味し、信を知へもたらす緊張において思索を遂行することは、ヘーゲルが自覚的に採っている基本的な思索の態度である。例えば、『精神現象学』におけるように、認識する以前に認識の限界を定めることを拒否して、確信と知の緊張において思索が展開されているように。そして、その緊張から、弁証法は生まれる。

信と知の緊張において思索を遂行することがヘーゲルの基本的な態度であるとしても、ここ『国民宗教とキリスト教』では哲学より宗教がめざされ、後には宗教より哲学がめざされる。そうであれば、ヘーゲル哲学の原初の問題は、この信と知の関わりの内にある。その問題は、内的に一である主体としての人間の存立の如何に本質的に係わる。

信と知の関わりがいかなる変化をうけ、宗教より哲学がめざされるのは何故か。主体とは何か。信と知の緊張における思索の行方と射程の探究は、今後の課題とせねばならない。

註

(一) G. W. F. Hegel Werke in zwanzig Bänden, Suhrkamp Verlag. この全集からの引用は、引用直後に、ローマ数字で巻数をア

ラビア数字で頁数を記す。

- (2) *Brief von und an Hegel*, hrg. v. Johannes Hoffmeister, Felix Meiner Verlag Bd. 1, S.59.
- (3) テキストは、次を使用。*Hegels theologische Jugendschriften*, hrg. v. Herman Nohl, Tübingen 1907, Nachdruck/Frankfurt a. M. 1966. このテキストからの引用は、引用直後に「N」を添えて頁数を記す。「国民宗教とキリスト教」は、このテキストのS.1からS.71まで。
- (4) vgl. *Die Metaphysik der Sitten*, Immanuel Kant, Werkausgabe B. VIII, suhrkampff taschenbuch wissenschaft, S. 322.
- (5) 教説とは、道徳法則に関して言えば、道徳法則の表象である。それは、カントにおいては、定言命法という形で述べられたものである。
- (6) 「若きヘーゲル」藤田正勝著、創文社、26頁参照。
- (7) カント前掲箇所。
- (8) vgl. *Kritik der praktischen Vernunft*, Immanuel Kant, Werkausgabe B. VII, suhrkampff taschenbuch wissenschaft, S. 222.
- (9) 「若きヘーゲルの研究」細谷貞雄、未来社。第一章四節。
- (10) カント前掲書、S. 143参照。
- (11) カントが実践的愛と受動的(pathologisch)愛とを区別する時と同じ用語が使用されている。vgl. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe B. VII, suhrkampff taschenbuch wissenschaft, S. 25.
- (12) vgl. *ibid.* S. 77.
- (13) 「イエスの生涯」において、「時かれた種子とは、倫理法則の認識である」(N. 92)とされている。
- (14) この節のイエス像の検討は、「若きヘーゲルの研究」(細谷貞雄、未来社)第一章二〜六節を参考に行っている。しかし、ヘーゲルにおいて保持されるイエス像の評価に関して、筆者と細谷氏は異なる。
- (15) *Die Metaphysik der Sitten*, Immanuel Kant, Werkausgabe B. VIII, suhrkampff taschenbuch wissenschaft, S. 503.
- (16) 小論26頁。

(福岡工業大学非常勤講師・昭和六十年本学大学院博士課程修了・西洋哲学史)