

ヘーゲルの宗教哲學

高橋 巨

緒言

ヘーゲルは宗教哲學の領域に於ても大きな業績を残した。普通ヘーゲルはカント、シュライエルマツヘルと並んで近代神學の礎を置いた一人に數へられる。一八三一年に於けるヘーゲルの死に續く三十年代に於て、ヘーゲル哲學の諸部門中最も多く論議の對象となつたのは宗教哲學であつた。併し宗教哲學殊に其の基督教論を繞る激しい論争の嵐の過ぎ去つた後、人々の關心は漸次他の諸部門に向けられ、ついで十九世紀後半の自然科学的實證的風潮の擡頭と共にヘーゲル哲學支配の全面的崩壊となつたのであるが、近時に於けるヘーゲル復興にも拘らず、宗教哲學はそれの最も閑却された部門であるかの如く見える。併しそれも偶然ではない。ヘーゲルの哲學は種々の要素から成り立つてゐるが、其の中に於てライブ

ニッツ的豫定調和的樂天觀が一つの柱となつてゐることは否定出来ないであつて、現時の如く歴史の轉換期に際し、所謂没落の危機が、意識するとせざるに拘らず人の心の上に黒い影を投げてゐる時代にあつてヘーゲルの哲學が無條件的に受け入れられないのはもとより當然であり、其の中でも殊にかゝる樂天的人生觀の核心と、これも漸次力を失ひつゝある基督教教理の結合である彼の宗教哲學が最も現代人に對し異質的に感ぜられるのは當然だからである。併し歴史はヘーゲルが説いた如く辨證法的發展をなすものである。現時勢力ある實存哲學、辨證法神學の一つの源泉と見做されてゐるキエルケゴールもヘーゲル、シエリングの宗教哲學を學び、而してこれの否定として彼の説が生じたのであり、彼の執拗なる論理も彼の敵手ヘーゲルに負ふ所甚だ多いと云はれる。更に又宗教哲學はヘーゲルの人生觀の核心を最も簡明な

る形で示すものであり、殊に我國の人が西洋の思想家を學ぶ場合、彼等西歐人の精神的底流となり、彼等の土地に於ては一つの雰圍氣として存在し、而して我國に於ては全然これが缺けてゐるもの即ち彼等の宗教基督教に留意することが肝要と思はれるのであるが、此の様な點からもヘーゲルの宗教哲學は學ぶに値するものを持つてゐると思ふ。

序 説

第一節 ヘーゲルの宗教哲學の性格

ヘーゲルは一八二一年、一八二四年、一八二七年、一八三一年の四回宗教哲學に關する講義を行つた。其の弟子達のノートやヘーゲルの手稿を基礎にして編纂したのが全集本の中の宗教哲學であるが、我々は先づ此の本に就いて注意しなければならぬ。

ラッソンは此の全集版の、一版のマールハイネツケ、二版のブルノー・パウエル兩人共の編纂の仕方の決して上出来でなかつたことを述べてゐる。事實宗教哲學が他の歴史哲學、美學等と比較して編纂の劣ることは以前から云はれてゐたことである。多くの重複があり、同じ様

な事柄に就いて種々の箇所にて述べられ、又個々の部分の間の論理的關係の我々を納得せしめないものが多い。よつてラッソンは、ヘーゲルの手稿を基礎にし、又マールハイネツケ、ブルノー・パウエルの編纂以後に於て入手することが出来た多くの材料を基礎にして新たな編纂を試みた。これ哲學文庫の中に於て我々の所有する版である。今此の兩版を比較して見るに、我々はその配列の順序等の非常に異なつてゐるのを發見するのである。全集版に於て前に置かれたものが、ラッソン版に於ては違つた表題を附せられて後の方に置かれてゐたりしてゐる。其の爲理解の容易になつた部分もある代り、又却つて理解の困難になつた箇所もあり、全體から云つてラッソン版は量の増加と共に冗漫も亦増加したと見られるのであつて、各節の論理的連關等矢張依然として我々を納得せしめないものが少なくない。

我々は先づ第一に我々が有する「宗教哲學」の形が此の様に不完全なものであることを嘆かざるを得ないのであるが、併し同時に既に此處に重要な問題が存在してゐることを見逃してはならない。

「宗教哲學」の形の不完全は、其の編纂の不出來も一

部の原因であらうが、併しそのみに盡きるものであらうか。假りにヘーゲルに今暫く齡をかしたならば、彼は例へば彼の歴史哲學に於て見られると同じ位の論理的一貫性をもつ宗教哲學を我々に與へたであらうか。我々は此のことに疑をもつのである。

ラツソンは四回に亙る宗教哲學の講義は各回毎に相當相違してゐた。しかも其の相違も、説く材料は大體同じで、その順序が、即ちヘーゲルがそれに與へんとした論理的連關が異なつてゐたと云ふ。最早晩年に近く既に彼の根本的思想はきまつてゐたヘーゲルが、近々二三年の間隔を置いてなした四回の講義が此の様に毎回違つた形をもつたと云ふことは何を意味するのであらうか。勿論ヘーゲルはより完全なる形を、より明晰なる論理的連絡を、と努力したに相違ない。然しながら若し彼の云ふが如く、絶對者が自己分割をなし、一つの規定が自己を止揚して次の規定に移行するとするならば、其の各々の規定は夫々抜き差しならぬ自己獨自の位置を占める筈であつて、或時は或る順序に、他の時は他の順序に、と云ふ譯には行かぬ筈である。勿論より完全なる論理的展開の下に宗教現象を示さんとヘーゲルの努力によつて宗教哲

學は毎回違つた形を與へられたのであらうが、併し毎回其の様に異なつた形が與へられ得たと云ふことは、其の底に本當の緊密な論理的展開がなかつたと云ふことである。一體ヘーゲルの體系に於て、例へば其の主著「精神現象論」「論理學」「哲學綱要」等に於ても、各項目の發展、連絡に相當恣意と無理、不自然さ等の存することは誰しも氣付く所である。勿論かく云へばとてそれがヘーゲルの偉大さを傷けるものでないことは云ふ迄もない。ヘーゲルはあらゆる所に於て辨證法を見た。自然の営みに於ても、歴史の動きに於ても、人間精神の發展に於ても、其の他何れの分野に於てもすべては同一の運動、絶對精神の、即ち神の、活動である。このことを具體的な材料を用ひて明にしようとしたのがヘーゲルの哲學であるが、かゝることは事實一個の人間のなし遂げ得べからざることである。従つて所々に見られる恣意と不自然、無理が彼の思想の雄大さを傷けるものでないことは云ふ迄もないが、併し事實は事實として、此の様な恣意、不自然、無理の存することは認めねばならぬであらう。而して我々の考によれば此の様な恣意、不自然、無理は彼の「宗教哲學」に於て最も多く見られるのである。すべて

を論理の展開として示さんと欲したヘーゲルの意圖は、宗教哲學に於ては失敗してゐると言はざるを得ない。我々がもつ「宗教哲學講義」の形の不完全は、その最も多くをヘーゲル自身に負ふと我々は考へる。形の混亂、不統一は、内容の混亂、不統一に由來する。我々は種々の要素、種々の部分を見る。併しそれ等は、それ等自身として、相並在してゐるのであつて、それ等を包む有機的な統一を我々は見ないのである。

(1) Hegel: Begriff der Religion (Lessons Ausgabe) S. 320

以上のことは如何なる理由によるものであらうか。我は此處に於てヘーゲル哲學の宗教性及びヘーゲル哲學に於て宗教が如何なる意義を有するかを考察せねばならぬ。

ヘーゲルが青年時代から宗教に深き關心を有したことは周知のことである。人間の一生の中に於て最も重要な時期たる、將來の發展の基礎になる青年時代に於て、ヘーゲルの努力と時間の大きな部分は原始基督教の研究に捧げられた。彼の根本思想たる辨證法が此の原始基督教の研究に負ふ所大なるはデイルタイが「ヘーゲルの青

年時代」に於て示した所である。宗教はヘーゲルの思想が其處に於て甦くまれた搖籃であつた。ヘーゲルは一切に於て、すべての所に於て辨證法を見た。辨證法は絶對精神の、神の、運動である。すべては神の運動、神自身に他ならない。「今迄生起したことや日々生起することは神より出、神なくしてはあり得ない許りでなく、本質的に云つて神自身の業である。」²⁰ かゝる目を以て一切を眺めたヘーゲルは深き汎神論的體驗を有してゐたに相違なく。我々はN・ハルトマンが呼んだ如くヘーゲルをもスピノザと同じ様に「神に酔へる人」と呼ぶことが出来る。これは一應の意味に於てであつて、我々は後程此の言葉を撤回せんとするのである。

(1) Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Reclams Ausgabe) S. 563.

かく迄宗教的であるヘーゲルに於て、宗教哲學が甚だ混亂せる内容と形式をもてることは如何なる所に起因するのであらうか。我々は其の原因として左のことを挙げ得ると思ふ。

(一) 先づ以上に見られる如く、ヘーゲルに於ては一切が神の顯現である。一切が宗教である。ヘーゲルは、彼

の根本思想を説いた「大論理學」は「自然及び有限的精神の創造以前の・彼の永遠的本性に於ける神を敘述」するものであると云つた。而して「大論理學」に於て研究の對象となつてゐるのは人間のすべての思惟の範疇であり、而してヘーゲルに於ては思惟即存在なる故、一切の存在である。一切の存在が即ち神の顯現である。「すべて理性的なるものは現實的であり、すべて現實的なるものは理性的である」と云ふ、種々の解釋の餘地ある爲屢、論争的となる法律哲學序文の句も、理性的なるものはヘーゲルに於ては神的なるものと同意義語なる故、少なくとも汎神論的一面をもつてゐることは否定出來ない。すべてのものの眞實態は神である故、すべて此の眞實態に關係あるものは宗教と呼ばれる。人倫も神的なるものであり、國家も、學も神的なるものであり、哲學は最高の・神への奉仕と呼ばれる。即ちヘーゲルに於ては一切が神であり、一切が宗教である故、世界との對立に於ける神、他の分野との區別に於ける宗教、と云ふものはあり得ないのである。従つて我々は彼の哲學全體が宗教であると云ふことは云ひ得る。併し彼の哲學の内部に於ける、哲學の一部としての宗教哲學と云ふことは本來

云ひ得ないのである。

(1) Hegel: Wissenschaft der Logik. (Lessons Ausgabe) Bd. I. S. 31.

(=) 以上のことを他の言葉で表現すれば、我々はこれを「神の世界超越よりの神の世界内在へ」と云ふことが出来る。中世より近世への轉換は一言で云ふならば、神が中世に於てもつてゐた人間に於ける絶対支配を失ひ、人間が自己を自覺するに至つたと云ふことである。人間が、自己の存在を神の前に於ては無に等しいものと考へ、只管神を恐れ、神の前に拜跪してゐたのに對し、今や人間は自己の存在の矢張それ自體に價值あるものなるを認めるに至つた。人間にそれ獨自の價值が興へられ、従つて人間の現世に於ける活動にも亦それ獨自の價值が興へられるに至つた。蓋し中世に於ては、此の現世はかの世に至る準備の意義しかもち得なかつたのである。人間は自己の心の内に有する「自然の光」に従つて、自信に満ちてあらゆる方面に、活動を開始した。中世に於けるが如き、權威に對する盲目的信仰の如きは斷乎として却けた。

かゝる生活態度が、人間及び現世活動に積極的價值が

興へられると云ふよき側面と共に、若し極端に走り、「人間」、更に「人間の現世活動」、「人間の理性」のみが唯一の價值あるものとされ、中世の「神に對する敬虔」が失はれる時、當然惡しき側面をも露呈するに至るであらうことは見易きことである。若し人間が眞にその自ら自信するが如き強力なるもの、大いなるもの、高きものであるならば、かゝる破綻も起らぬであらう。併し事實客觀的には、人間はいと小さきものである。あらゆる所に於て自己の制限を感じしめられるのが即ち人間の存在である。自己に何等の制限なく、自己は無限なりと誇稱するのは、たゞ自己のもつ制限に氣付かざる淺薄に由來する。近世初期以來、自信に満ちた活動を示した人間の理性は啓蒙主義に於て其の一つの頂點に達したが、併しまさに其處に於てそれは自己の淺薄性を曝露するに至つたのである。そしてそれが宗教の領域に於て最も擴大された形に於て起つたと云ふことも蓋し當然のことに屬する。

人間はいと小さきものである。然り、深き心をもつ者、落着いた靜かな目を以て人生と宇宙を觀察する者にとつては、それは餘りにも明かな事實である。然るに一

方、近世人としての彼は、同時に人間及び人間の現世活動にも亦價值を認めざるを得ない。一度目覺めた理性は、中世人の如く、己を空うして只管神の前に拜跪することを彼に許さぬ。かゝる彼に今や如何なる態度が残されてゐるか。それは一つしかあり得ない。此の兩者の何れをも否定せず、その何れにもそれ自身の價值を認めると云ふ態度である。一方神の高く深く大いなるを認めつつ、しかも他方人間及び人間の現世活動にも積極的價值を認めると云ふ態度である。これは中世の意識と近世の意識との兩者より其の惡しき點を捨て去つて、其の良き點のみを綜合せんとする態度である。(或は更に根元に遡つて云へば、基督教精神と希臘精神の綜合である。)啓蒙主義の後を受け、これの否定として現れた獨逸觀念論(更に文學者の範圍をも含めて云ふ時はゲーテ時代、更に一層包括的に云ふならば新人文主義)は實にかゝる人生態度を其の基調とするのである。

人間と神との綜合統一、それが今や問題である。その方法は一つしかあり得ない。人間の中に、人間の現世活動の中に、現世そのものの中に神性を認めることこれである。カントの説く人格の觀念は、日常性の平面上の

に存在する經驗的自我と異なることは云ふ迄もない。カントの人格觀念は神々しきものを有する。カントは「我々の内なる神」を説いた。ゲーテの人生觀の中核をなすものは、人間をも自然をも貫く同一の宇宙的生命と云ふ汎神論的感情である。其の他當時哲學・文學・歴史等あらゆる方面で活躍した大小幾多の人々は皆同じ様な生活感情に生きてゐたのであつた。そしてヘーゲルの哲學が此の生活感情、時代意識に論理的表現を與へんと試みた最も大規模な意圖であつたことは云ふ迄もないであらう。

ヘーゲルは以上述べた中世の宗教的態度と近世の、彼の時代の、即ち彼自身の、宗教的態度を區別し、前者を神聖性、後者を人倫性と呼んだ。此處に云ふ人倫性は勿論外見上は我々が普通意味する所のそれと異なる所はないのであるが、併しそれが、それが其處より出で來つた深き根柢と共に見られてゐると云ふことは、即ち神の顯現として見られてゐると云ふことは、云ふ迄もない。人間は、人間の現世活動は、人倫は、神の顯現に他ならない。先に引用した「日々生起するすべてのことは神の御業である」と云ふ歴史哲學の終結の句がある所以である。神の

世界超越より神の世界内在へ！「神的精神が現世的なるものを貫徹せねばならぬ。」⁽¹⁾「神的精神が現實に導入せられねばならぬ。」⁽²⁾

(1) Hegel: Enzyklopaedie § 468.

(2) Hegel: Enzyklopaedie § 477.

第二節 ヘーゲル哲學の宗教性に就いて

ヘーゲルの云ふ「人倫性」の立場、神の世界内在の生活感情が、其の時代一般の生活感情であつたと云ふことは既に述べた。ヘーゲルの哲學も、彼自ら云ふ如く、「時代の子」であつたことは云ふを俟たない。さてかゝる生活感情、普通一般に言はれてゐる言葉を用ふれば「新人文主義」は宗教とは云ひ得ないと云ふ議論がある。我々は今序でに此の非難に答へようと思ふ。かゝる論者は云ふ、宗教の本質は、神と人間との間の絶對的懸隔の感情に存する。神は大いにして人間は其の間に於ては無に等しいと云ふ感情のみが眞の宗教感情である。人間にそれ自身の積極的價値を認めるのは、既に神の大いさに就いての、神の御業の博大に對しての、感情の缺如に基づく。かゝるものは宗教的とは呼び得ないと。即ちかゝる議論の論者は人間を否定し、人間の現世活動、人間の文

化を否定し、一切の時間的なるものを否定し、¹⁾、端的に自己對永遠者の關係に入らんとするのである。現代の有方なる一派をなす辨證法神學はかゝる立場をとるやうであるが、併し上に述べ來つた所を振り返つて見れば、かゝる立場は、それを否定してヘーゲルが自己の人倫性の立場を主張した所の神聖性の立場に他ならぬことは明であらう。我々はもとよりかゝる種の體驗の存することを否定せんとするものではない。併しその様なものでなければ宗教ではない。宗教とはかゝるものに限る、従つてカントやゲーテやヘーゲルは宗教を持たないと云ふ議論には同意出来ない。

カントは宗教に「宗教とは（主觀的に觀察すれば）すべて我々の義務を神の命令として認識することである」と云ふ定義を與へた。人これを解釋して、カントは宗教の根柢に道徳を置いた、道徳によつて宗教を基礎づけた、と云ふ。それはさうかも知れぬ。併しかゝる深き意味を與へられた道徳律が、普通我々が考へてゐる道徳と異なることは云ふ迄もない。我々は寧ろかゝる意義をもつた道徳律はそれ自身宗教であると云ふべきではなからうか。

(1) Kant: Die Religion innerhalb der blossen Vernunft. (Vorläuders Ausgabe) S. 179.

更にゲーテを例にとつて見る。「神を認識すると云ふこと——神が自らを啓示する場所に於て、神が自らを啓示するが儘に——それこそ全く地上に於ける淨福である！」と云ふたゲーテ、そして此の地上に於ける神の啓示を求めて、あらゆる文化の領域に於て、其の八十二歳の長き生涯を通じて、精進を續けたゲーテ、晩年「ウィルヘルム・マイステルの遍歴時代」に於て有名な三つの畏敬を説いたゲーテ（第一編第二章）、誰が此のゲーテに宗教なしと云ひ得るであらうか。

以上に於て我々はカント、ゲーテ、ヘーゲル等を代表者とする當時の時代意識、即ちヘーゲルの言葉を借りれば「人倫性」の立場、も亦充分宗教的と呼べるべきものであると云つた。そして我々はカントやゲーテを例にとつて此のことを示した。今やヘーゲルをも例にとるべき順となつたが、併し實はヘーゲルに就いては、即ちヘーゲルの宗教性に就いては、これを全面的に承認するのに我々は若干躊躇を感ずるのである。

一口に時代意識と云ふ。或る時代の文化的産物がすべ

て同じ時代意識に擔はれたもの、同じ時代意識を地盤として其處より生じたものであることは疑ひないが、併し文化的産物は又同時に個體の創造するものであつて、夫の個體の個性の入り來ることは云ふを俟たない。遠方より眺むる時同一の根本的色彩を示してゐるが、近寄つて見る時は、各人夫々の色彩を持つてゐるのである。同一の時代意識の表現でありながら、しかも千様萬態なのである。上に於てはカントやゲーテ等をも含めての此の時代の意識全體をヘーゲルの「人倫性」の立場と呼んで、その宗教的と呼ぶべきことを示したが、併し更に仔細に検討する時、カントやゲーテとヘーゲルとの間に大いなる相違の存することはもとよりである。

一體ヘーゲルの宗教哲學を讀んで誰しも感ずることは暗さがないと云ふことであらう。これは宗教哲學のみに限らない。彼の哲學全體に就いても云へることだらうと思ふ。併し一體暗さのない所に宗教があり得るだらうか。暗さとは、何か大きな、人間の力にても如何ともし難いものを、外に或は内に、感ずることである。人間の有限性、無力、人間の罪の自覺、何かその様な否定的なるものを持たぬ宗教はあり得ない。東洋の佛教のことは暫く

措いて、基督教にても、其の偉大なる二三の代表者パウロ、アウグスチヌス、ルツテル等を見るも、神は大いにして其の被造物たる人間は神の前に於ては無に等しいと云ふR・オットーの所謂被造物感情 (Kreuzunggefühl) はその何れにも共通したものである。ヘーゲルは基督教を唯一の眞理なりとし、而して自らの哲學が基督教の眞髓を得たものとなし、彼の宗教哲學第三部絶對宗教論はかゝる見解の下に基督教の解釋を試みたものであるが、彼の解釋がそれ獨自の價値をもつものであることは別として、基督教の解釋としては甚だ偏したものであることは否定出來ないのである。ヘーゲルには基督教の重要な一要素たる被造物感情がない。ヘーゲルはルツテルを重んじ、自らルツテルの足らざる所を補ふものと云つてゐるが、併しルツテルの宗教に於ても此の被造物感情が重要な位置を占めてゐることは既に人の指摘する所である。ヘーゲルの宗教哲學の根本命題は「人間と神とは本質を一にする」と云ふことである。併し此の命題には元來「神と人間との間には無限の懸隔が存する」と云ふ感情が裏打ちされてゐるべきではなからうか。併しヘーゲルはかの肯定的側面を強調するのみで、此の否定的側面

には殆ど觸れる所がない。青年時代の原始基督教研究時代に於ける根本思想の一つも、此の神と人間との間の無限の懸隔の思想——ヘーゲルはこれを猶太教的要素と名付けた——を黜して、調和、統一を説く希臘の思想を揚げることにあつた。我々はベルリン大學の就任講演を始め、彼の著書の至る所に於て、余は既に宇宙の眞理を把握し得たりと云ふ自信に満ちたヘーゲルを見るが、自己内の分裂或は自己以外のものとの對立或は自己の制限に苦惱するヘーゲルの姿は何處にも發見し得なす。

(1) Hegels Sämtliche Werke. (Glockners Ausgabe) Bd. 16. S. 338.

(11) Werner Schultz: Die Grundprinzipien der Religionsphilosophie Hegels und der Theologie Schleiermachers. S. 230.

カントもゲーテも決してかくの如き自信をもつことは出来なかつた。被造物感情は決して古來の偉大なる基督教者に於てあつた如き形に於て彼等の中にあつた譯ではなすが、併しこれに似た感情が彼等の心の奥底に存したことは疑ない。カントは人間の認識の限界を説いた。勿論彼は認識の限界を説いたに止らず、同時に眞實態の世界

としての道德的世界を説いたのであるが、併し此の道德律が、人間の認識能力を以ては見透し得られぬ深き底を有するものであることは疑を容れない。カントは「信仰に場所を與へる爲に、智識を制限しなければならなかつた」のである。カントの思想がドイツ神祕主義より系統を引ける暗きものを有することを人は彼の著書の隨所に感ずるであらう。

ゲーテに於ても同様のことが云へると思ふ。樂天的に見えるゲーテは反面絶えず心の内に深淵の存することを感じてゐた。ゲーテは文化のあらゆる領域に研究を重ねたが、しかも常に自己の、そして人間一般の、知識し得る範圍の如何に小なるかを感じてゐた。

「我々は一體何を知つてゐるのか。我々のすべての小才智を以てどれ丈のことがなし得ると云ふのだ！」

人間は世界の問題を解く爲に生れて來たのではない。問題の始まる所を探り、而して理解し得られるものゝ限界内に止まる爲にである。

宇宙の諸々の動きを測るには彼の能力は充分でない。宇宙の中に理性を導入せんと欲することは彼の小さな立場としては全然無駄な努力である。人間の理性と神の理

性とは二つの非常に異なつたものである。

我々が人間に自由を許容するや否や神の全智は失はれる。何となれば、神が私は何をするであらうかを知るや否や、私は神がそれを知つてゐる如くに行爲すべく強制されてゐるのであるから。

このことを私はたゞ、我々が如何に少しゝか知らないか、又神の祕密には觸れぬがいと云ふ證據として擧げるのである。

又我々はより高き格率は、それが世の中に役立つ限りに於てのみ語るべきだ。其の他のは自分の内に留めて置かねばならない。併しそれは我々がなすことの上に、隠れた太陽の穩かな光の様に、その輝きを擴げるであらう。

(1) Erkennans Gespräche mit Goethe. Erster Teil.
den 12. October 1825.

尙我々はヘーゲルのシュライエルマツヘルとの對立を擧げることが出来る。ヘーゲルが如何にシュライエルマツヘルと對立したか、そして如何に激しい痛罵を彼の「絶對依存の感情」に對して浴せたかを我々は又後程説くであらうが、シュライエルマツヘルの「絶對依存の感

情」がかの被造物感情より系統を引くものであることを人々は否定し得ないであらう。

以上云つた様にヘーゲルには此の様な暗さが缺如してゐるが、そのみでなくヘーゲルの宗教哲學には一般的に云つて感情的要素、情緒的要素が輕視されてゐるのである。否宗教説の中に於てこれ等が輕視されてゐる許りでなく、彼の宗教哲學自體が甚だ此等の要素を缺いてゐるのである。大抵の哲學者に於ては、我々は直接我々の胸に迫り來る言句、思はず心を打たれる言句に出會ふものであるが、ヘーゲルの哲學に於ては不思議と此のことがない。すべてが論理の面に投射され、其處に於てたゞ其の論理的關係が、辨證法的關係が冷靜に觀察されてゐる。勿論ヘーゲルは客觀主義の立場に立つもので、主觀的なるもの例へばなまの感情等は輕蔑するのであるが、併しそれにして人間が感情的動物である限り、内に籠れる深い感情は言句の末にほど走り出るものではなからうか。

以上のことよりして我々は多小大膽であるが、一つの疑問を提出したい。「果してヘーゲルの哲學は本當に深い宗教を含んでゐるのであるか。果してヘーゲルに深い

宗教的體驗があつたのであるか」と。

自然界に於ても人間の歴史の世界に於ても其の他到處に於て、たゞ一つの精神の活動を、辨證法を、見たヘーゲルの目は深き汎神論的宇宙觀に熔はれてゐたと我々は始めに云つた。併し我々は今此の言葉を撤回せんとするのである。人はヘーゲルの哲學を最も適當には辨證法的汎神論と名付けることが出来る。それは汎神論である。我々もそれを否定しやうとは思はぬ。併し其の汎神論は頭腦丈から生れた汎神論ではないと人は斷言し得るであらうか。それはヘーゲルの頭腦からではなく、ヘーゲルの心から生れたものであると斷言し得るであらうか。

ヘーゲルの哲學に於ける方法は最初より大體歴史的であつたと云つてよいであらう。彼の青年時代の一番の勞作たる「基督教の精神とその運命」を見て、彼は其處に於て原始基督教そのものよりも、寧ろより多く歴史の辨證法を學んでゐるのである。「歴史哲學」は云ふに及ばず、「精神現象論」にして「論理學」にして、それは彼の強大な頭腦による該博な歴史的智識の集積を彼の理念によつて組織したものと云ひ得るのであるが、併し此

の中心になる理念そのものは、カント以後の獨逸觀念論の思想の方向や當時の時代思潮を併せ考へる時、左程深き體驗なくとも、頭腦からのみにても生じ得たものではなかつたらうか。兎に角彼の中心理念たるべき汎神論的核心そのものよりも、その表現としての歴史的素材の組織の方が重みを持つてゐたことは確で、これヘーゲルの死後間もなく彼の學派が分裂した所以である。彼の絶對唯心論より唯物論が、彼の「神と人間との本質の一致」の説よりフオイエルバッハの「人間が神を創つた」と云ふ人間中心主義が導き出され得たことは、既にヘーゲル自身の所謂絶對唯心論の中核をなすべき宗教性の薄弱を語るものではなからうか。

以上私はヘーゲルの哲學の宗教性に就いて、始めはこれがあると云ひ、次にはないと云つたかの様で、讀者は私が何を云ふてゐるのか迷はれるかも知れない。私の眞意はかうなのである。或る人々、例へば現代の辨證法神學は獨逸觀念論には眞の宗教はないと云ふ批評をするが、併しこれは宗教と云ふ言葉のとり様で、カント、ゲーテ、ヘーゲル等所謂ヘーゲルの人倫性の立場はこれを充分宗教的と云ひ得ると思ふ。但し「神と人間との絶對

的懸絶」の意識が宗教の重要な要素であることは疑ないのであつて、此の感情の稀薄なるヘーゲル（ヘーゲルはカントやゲーテに比較して甚だ稀薄である）は、果して彼の體系に於て彼が主張してゐる程の（何となればヘーゲルの體系によれば一切が神の顯現であるから）深い宗教的體驗を持つてゐたか否かは若干疑問に思ふと云ふのである。

第三節 ヘーゲル當時の宗教哲學の狀況

以上に於て我々は簡單ながらヘーゲルの宗教哲學の特徴を示したので、以下ヘーゲルの説く所を見て見よう。併しそれには先づヘーゲルの時代の宗教哲學乃至神學の狀態を見て見なければならぬ。何となれば哲學はすべて時代の批判であり、時代の思想を地盤として其處より生れるものであるから。

(一) 人間が自己を自覺し、中世に於ける如き、權威への盲目的服従を拒むに至つたことが、中世より近世への轉換をなすのであるが、さて此の後人間は自己の内の理性をあらゆる方面に使用しつゝ、歩一步彼自らの領域を開拓して行つた。而して此の様な傾向のある一つの頂點に達したのが啓蒙主義である。人々は此の理性をすべて

のものに對する唯一の規準とし、これを以てすべてを測り、此の悟性に適合せぬものはすべて不合理なるもの、謬まれるものとして却けられた。かゝる啓蒙主義の銳鋒が最も鋭く、古き傳統と、從つて其の中に多くの非合理的なるもの、不合理なるものを包含する基督教に向けられたことは云ふ迄もない。基督の處女マリヤよりの生誕、基督の様々の病人に施せる奇蹟、基督の死よりの復活其の他、單なる悟性を以て批判すれば荒唐無稽と云はれても致し方のない個所が聖書中に散在してゐる。啓蒙主義は此等の歴史的啓示宗教の妄想を發き、之に代ふるに人間の理性に基礎を置く理性宗教を以てせんとした。獨逸にてはライプニッツ・ヴォルフの合理論より出でたるライマールス、ゼームレル。英國にてはベーコン、ロツクの經驗論に基ける理神論の諸家。佛國にてはヴォルテールを始めとして百科全書の諸家等、かゝる風潮は澎湃として西歐全土を風靡した。

(二) かゝる攻撃に對して、傳統的基督教はもとより自己を防衛する術を知らなかつた。それは自己の古き傳統を楯に、悟性の云ふ所の虚偽なるを、そして啓示宗教の説く所の眞實なるを、たゞ主張するに止まつた。自らも

理性の立場に立つて、啓蒙主義の誤謬を指摘することはもとよりなし能はぬ所であつた。それは理性と信仰とを區別した。そして理性は、思惟は、哲學は、信仰にとつて有害なるものであると主張する以外のことにはなし得なかつた。かゝる傳統的信仰の殻の中に閉じ籠らうとする神學の活動領域が當然、古來の信仰、基督教的表象、教義の墨守、或はこれ等や聖書の（彼等の言葉を借りれば、純粹歴史的）解釋、敷衍に止まることは明である。

以上二つの立場は夫々眞理を含むものである。若し人々が各自の悟性に従ふとすれば、人々は當然基督教を捨て、理性宗教に與みせねばならぬ。併し基督教は其の様な區々たる矛盾指摘によつて覆されるには餘りに古き強大なる傳統を持つものである。否それのみでない。事實基督教は人間の本質の奥深き底に根を据えた深い眞理を含むものである。此の様な二律背反、カントの言葉を借りれば「頭と胸との矛盾」は當時眞理を求むる眞剣な人々の最も大きな苦惱となつた。其の後現はれた、カントを先頭とする獨逸觀念論も一言で云へば此の「頭と胸との矛盾」の解決の企圖とも云へるのである。そして若し啓蒙主義の合理主義的要素に着目して、これを希臘的

態度と呼ぶならば、それはクローナーの云つた様に基督
教精神と希臘精神の綜合とも云へるであらう。⁽¹⁾

(一) R. Kroner. Von Kant bis Hegel. Bd. II S. 250.

上の二つの立場の矛盾の解決の企圖は色々であつた。
(三) カントは人間の悟性の限界を規定した。人間の悟性の認識範圍を現象界にのみ制限した。そして神、不死等の宗教的概念はこれを實踐理性の要請の上に基礎づけた。
(四) ヤコービはカントの認識の限界を説けるに反對し、直接的認識即ち感情、信仰は實在を把握し得るとなした。シュライエルマツヘルは其の「宗教講演」に於て宇宙の直觀と感情を説いた。尙我々は一般的潮流として既に啓蒙主義以前より、獨逸神祕主義より出た敬虔主義^{ピエタス}の精神運動があつたことを忘れてはならない。自己の内に神を求め、深き内面性をもつた此の精神運動が獨逸文化に與へた影響に就いては今更説くを要すまい。カント、シュライエルマツヘル等皆此の雰圍氣の中に育まれたことは周知のことである。

以上の種々の立場が、ヘーゲルの宗教哲學の其處より生れた地盤であり、又それらをヘーゲルが自己の立場の中に綜合した反定立である。ヘーゲルはこれ等を如何に

批判するか。

先づ我々が注意しなければならぬことは、我々が現今有するヘーゲルの「宗教哲學講義」に於ては上に説いた(一)(三)四が相互にはつきりと區別されてゐないと云ふことである。ヘーゲルは啓蒙主義の名の下に或時は(一)のみを、或時はカントをも含めて、或時は更にヤコービの信仰哲學をも含めて説いてゐるのである。

先づ(一)に就いては、ヘーゲルは次の如く云ふ。啓蒙主義的悟性の基督教批判は事實基督教の中に存する不合理なるもの、背理的なるものを指摘し、人々を權威に對する盲目的信仰より覺醒せしめた點に於て不朽の功績をもつ。併し宗教はかゝる悟性を以てしては窺ひ知るを得ぬ深き一面を有するものである。基督教の表象、例へば原罪、三位一體等は悟性の立場よりすれば不合理と見えるかも知らぬが、それは悟性の立場以上の深き宗教的眞理を含むものである。

(二)に對して、即ち傳統的信仰の殻の中に閉じ籠り、理性を信仰にとつて害あるものと宣言し、教會の教義や聖書を單に歴史的なるものとして研究し、これに理性的解釋をなすことを、即ち哲學的研究をなすことを、拒み恐

れる傳統的神學者の群をヘーゲルは、俵給を貰つて他人の財産を管理し、帳簿をつけるが、それが一向自分の持金には關係のない番頭と嘲笑してゐる。(XV. 五十八頁。以下特に断りなきものはグロツクナー版全集第十五、十六卷である。)此等の人々は理性を以て解釋することを拒絶するが、一體理性を以てせざる解釋とは如何なるものであるか。理性を以てせざる純[○]粹[○]歴[○]史[○]的[○]解釋なるものはあり得ないのである。聖書、教義の解釋が時代によつて如何に變遷してゐるかを見よ。各々の時代は、夫々自己の意識を、自己の理性を、以て解釋するより他ないのである。

カント、ヤコービ、シュライエルマツヘル等に對するヘーゲルの批判は、我々はこれをヘーゲルの宗教論の敘述自身の中に於て述べるであらう。蓋しこれ等の人々に對するヘーゲルの批判はヘーゲルの宗教哲學の重要な部分を占め、否ヘーゲルの宗教哲學の第一部「宗教の概念」は大部分此の批判自身の中に存すると云つてもよい程である。そしてこれもヘーゲルの哲學の原理より云へば當然のことである。蓋し批判と眞理とは別々に存在するものではないからである。我々は他を批判する時、自

ら信ずる眞理を以てこれを批判する。自説の眞理なることによつて他人の説の眞理ならざることを（或はヘーゲル流に云へば、それが不完全なる眞理なることを）示すことが即ち批判である。従つて他に對する批判は結局自己の信ずる眞理の展開に移行せざるを得ない。そしてこれを逆に云へば、自己の信ずる完全なる眞理も、他の不完全なる眞理の先行することによつて始めて存在し得るのである。

第一章 宗教の概念

ヘーゲルの宗教哲學は精神哲學の一部門として、哲學の基礎的部分即ち「精神現象論」や「論理學」を豫想し、これを前提し、これ等の導出せる結論を使用する。否彼の宗教哲學の論理的中心部分をなす其の第一部「宗教の概念」に就いて云ふならば、シュライエルマツヘル等に對する批評及び「禮拜」の章の一部分を除いては、實は其の主要の思想に於ては、ヘーゲルは何ら新しいことを説いてゐない。どの部分も彼の他の何れかの書に於て——殊に論理學に於て——既に説いたことの重複か然らずば宗教的對象への適用に過ぎない。そしてこれも既に

我々の述べた如く、彼の論理學が彼自らによつて思辨的哲學と呼ばれたことを、又若し宗教を云ふならば彼の哲學全體が即ち宗教であつて、彼の哲學の一部としての宗教はあり得ないことを、想起するならば、蓋し當然のことと云ふべきであらう。ハイムは「ヘーゲルの宗教哲學は彼の論理學の淺薄な歸結に過ぎない」と云つたが、我々も此の批評の眞理なるを認めざるを得ないのである。

(1) R. Hayn: Hegel und seine Zeit (1857) S. 409.

さて宗教哲學の第一部「宗教の概念」に於ては先づ第一に神に就いて、即ち未だ自己分裂の状態に入らざる、即自の状態にある神に就いて語られる。第二に神が自己分割をなし、無限者と有限者、神と人、との對立が生じた状態に就いて語られる。これ宗教的關係である。第三に此の有限者が、自己の本質の無限者なるを知り、自己の特殊性を放棄して、自己の本質なる無限者と合致するに至る過程が語られる。これ禮拜である。以上の三段階がヘーゲルの辨證法的形式たる即自、對自、即自且對自に對應することは云ふ迄もない。

第一節 神

神とは何であるか。我々が論理學の最後の結果とし

て得たものは「絶對的理念」「絶對精神」の概念であつた。此の絶對精神即ち自己自身に於て・自己自身の本性によつて・自己分割をなし、而して更に此の自己分割を止揚して自己の内に歸ると云ふ運動がヘーゲル哲學に於ける最後の原理であつて、これが彼の宗教哲學に於て神であることは云ふ迄もない。宗教哲學に於て神は精神であると云ふことは既に前提された命題である。

さてヘーゲルは此處に於て、當然彼に對し行はれてゐた二つの非難に答へる。(一) 在世中にも彼の哲學は汎神論である、スピノザ主義である(レツシング、ゲーテ以來スピノザは此の時代の流行となつてゐて、汎神論の下に最も多くスピノザが考へられた)と云ふ批評を受けた。而してヤコービはスピノザ主義は必然的に無神論に導くと云ふて非難した。此の爲ヘーゲルは宗教哲學の所々に於て汎神論、スピノザ主義を批評し、又自己の哲學のその何れにも非らざることを屢、説明してゐる。

神とは何であるか。神は絶對的に眞なるもの、即且對自的に普遍的なるもの、すべてを包み、すべてを支へるものである。宇宙の眞羅萬象は皆それ自身の獨立性をもたない。これ等すべてを支へるものは神である。此の様

な意味に於て神は絶對的の實體、唯一の眞の現實的なもの、と言はれる。そして萬物はその様態と云ふ意味しか持たない。若し此の立場に止まるならばスピノザ主義と云ふ批評も亦致し方ないであらう。然しながらヘーゲルは此の立場に止まるものではない。彼の最後の原理は實體ではなくして精神である。精神は、自己自身に於て自己分割をなし、更に此の分割を止揚する運動である。此の運動の反面、精神は同時に自己との同一性を保つものであつて、此の同一性の面に着目して云ふならば我々はこれを實體とも云ひ得るであらう。併し實體は飽く迄精神の一側面、一契機に過ぎぬことが注意せられねばならぬ。

(二) 第二にヘーゲルは「精神現象論」「哲學綱要」に於ても屢、なした様に此處に於ても、彼の哲學が「同一哲學」であると云ふ非難に答へる。精神と雖も自己との同一である、と云ふことは變りない。併しヘーゲルの「精神の立場」は此の様な抽象的同一性に止まるのではない。此の同一を如何に規定するか、肝要なのであつて、哲學と云ふもの全體が實に此の同一性の規定の研究に他ならないのである。

かくの如く、我々に對して最初のものとしてあるのは精神、無規定的な普遍性に於ける精神、未だ分割を持たない精神である。さて此の精神は自己分割をなし、區別が生じなければならぬ。此の區別は、精神的な區別として意識である。そして此處に於て始めて宗教が生ずるのである。蓋し宗教とは神と意識、即ち人間と神との關係だからである。

第二節 宗教的關係

一 宗教的立場の必然性

宗教に就いて我々の先づ證明すべきことは、宗教が存在すること、且宗教が必然的なるなることである。蓋しこれは決して自明の事柄ではないからである。當時啓蒙主義の宗教批判の結果として、教養階級の間には宗教に對する懷疑が生じた。教養階級の一部に於て「神の存在一般が、又宗教が精神の眞實態であることが、否定されてゐる。否それのみでない、かゝる人々は眞劍に主張する『僧侶は欺瞞者である。彼等は人々を自己の奴隷となし置かん爲に人間に宗教を吹込むのである。』と。」(XV, 115) さて宗教的立場の存在すること、又その必然性は、ヘーゲルの哲學的方法よりすれば、一つの仕方によつて

のみ示されることが出来る。「但しヘーゲルが此處で云つてゐる宗教の意味は、本來の宗教の他に藝術、哲學をも包括した絶對精神の領域全體を指してゐるのである。

ヘーゲルは「哲學綱要」(五五四節)に於て宗教を此の様な廣い意味に用ひてゐる。」即ち常識が、日常的意識が、最も手近にあるもの、最も確實なるものと考へてゐるものより出發し、このものが自己の含む矛盾によつて、その眞實態に、即ち次の段階に移行することを、そしてかくして遂に自然的世界及び精神的世界の最も具體的なものとして、絶對精神に到達することを、示すと云ふ方法である。「我々にとつて先なるものは本性上後なるものである。」日常的意識にとつて最も確實と思はれるものは實は、最も後なるものとして、絶對精神に、即ち神に、基礎づけられてゐる。……併しながらこれは實はヘーゲルが「精神現象論」又「哲學綱要」に於て説いたことに他ならない。否、實はヘーゲル哲學全體が此のことの解明に他ならない。従つてヘーゲルが宗教哲學講義に於て「宗教的立場の必然性」の下に説くことは彼の哲學の内容の極めて簡單なる素描である。

先づ自然は運動、過程である。此の過程の最後の眞理

は精神への移行である。即ち自然の眞實態は精神に他ならない。

精神は先づ差し當つて直接的である。即ち未だ有限的であつて、精神が即自且對自的にあるものと、精神の意識の中にあるもの、とが相違してゐる。然しながら精神は此の有限性に止まることは出来ない。蓋し對自的になると云ふこと、即ち自己が本來それである所のものを意識するに至ると云ふこと、即ち自己の自覺に至る活動性、此の運動それ自體が即ち精神なのであるから。かく精神が自己の本質の神なるを自覺せる立場が宗教的立場に他ならない。即ち宗教的立場は絶對的に眞實なるもの・第一のものである。自然的及び精神的宇宙のあらゆる豊富が、此の中に吸収されてゐるのである。

以上に述べた如く、有限的精神は、自己及び自然の考察に於て、其の本性上、有限性に満足することを得ず、その根柢として全體性を、無限性を追求して止まぬものであるが、此のことを最も明白に示すのは中世以來屢屢試みられた「神の存在の證明」である。

ヘーゲルは頗く初期より「神の存在の證明」に深き關心を持ち、大論理學に於ても哲學綱要に於ても隨處にこ

れに觸れてゐる。宗教哲學講義に於ても我々は屢、これに關する議論に出會ふが、特に死ぬ前二年、彼は「神の存在の證明」に關する獨立の講義をなした。これは全集にも宗教哲學講義の附録としてのせられてゐる。(これは惜しいかな未完成なものであるが、宗教哲學講義中ヘーゲル自身の筆になつた唯一の部分である。)

周知の如くカントは、純粹理性批判第二部辨證論に於て、ヴォルフにより纏められた此等の「神の存在の證明」の論に批判を加へ、それ等の何れも論理的に誤謬を含み、成立し得ぬことを主張した。カントの態度は始めから此等の證明に對し攻撃的である。彼の意圖はこれ等の證明を排し去つて、道德律の要請による神の存在の證明を立てるにあつた。彼は「信仰に場所を與へる爲に、知識の領域を制限しなければならなかつた。」之に反しヘーゲルの態度は此等の證明に對し同情的である。

此等の證明は三つに分れる。(一)宇宙論的證明は、現前せる偶然的存在より出發してその眞實態としての必然的存在者へ、(二)目的論的(自然神學的)證明は現前の世界が目的關係を含む事實より出發して、此の目的關係を設定するものとしての絶對者へ、遡る。此の二つ

の證明は共に現前せる、所與の存在よりの上昇なる故、從つてその神の規定も有限的なるを免がれない。〔三〕本體論的證明は神の自由なる・純粹なる「概念」より出發し、神の「存在」を證明せんとする。カントは本體論的證明に對して「私が百ターレルを頭の中で考へたとて、それは私の財布の中の百ターレルを意味しない云々」と云ふ奇贅な批評をなして世間の喝采を博したが、ヘーゲルは一再ならず、百ターレルの如き卑俗なる對象と最高の存在者たる神とを一緒にしてゐるカントの淺薄を痛烈に攻撃してゐる。

ヘーゲルによれば、「存在」(有)は最も抽象的なる段階である。「有」は單純なる自己關係である。無媒介性である。而して「概念」は、その中に於てすべての區別が吸收されたもの、すべての規定性がたゞ「觀念的に」存在するもの、である。此の觀念性は止揚された媒介、止揚されたる區別である。概念はそれ自身、自己への絶對的關係、同一性、無媒介的同一である。故に概念はそれ自身に於て「有」を契機としてもつてゐる。「概念」と「有」とを引き離し、對立させるのは悟性の抽象的な立場である。かゝる論據に立つてヘーゲルは本體論的證明

を最も眞實に近きものと見做した。⁽¹⁾

(1) Hegel: Die Beweise vom Dasein Gottes (Lassons Ausgabe) S. 172.

勿論ヘーゲルとても此等の證明が其の儘で妥當すると云ふのではない。これをカントのなした如く、論理的推論と見る時、それが形式に於て種々の難點を含むことをヘーゲルも承認する。蓋しこゝに於て用ひられてゐる論理は悟性的推理であるが、こゝに於て問題となつてゐる如き最高域の眞理は思辨的思惟によるに非ざれば把握し得ないからである。然しながらヘーゲルは此等の證明をたゞの論理的推理と見ない。それは實に人間の神への高揚と云ふ本質的關係の論理的表現に外ならぬ。たとへ形式が如何に不完全であるにせよ、此の内容は決して廢棄さるべきものではないのである。

二 宗教的意識の諸形式

宗教は人間と神との關係である。即ち人間の神に就いての意識である。此の關係に就いて我々は四つの形式を區別することが出来る。即ち感情、直觀、表象、思惟である。これ等がヘーゲルが哲學綱要の中の「主觀的精神」の項に於て述べた精神の諸能力に對應するものであるこ

とは云ふ迄もない。

(一) 感情の立場

宗教の地盤ちばんは、我々がそれを以て神を把握し得る器うぐい官は、感情に非ずして思惟である、と云ふのはヘーゲルの宗教哲學の根本的主張の一つである。當時啓蒙主義又ゲーテの古典主義に對する反動として浪漫主義が大きな勢力を持つてゐた。これは宗教的方面に於てはノヴァーリス、シュライエルマツヘル、ヤコービ等に其の代表者を持つたが、冷靜なる性格を持ち、概念の明晰を喜ぶ主知主義者ヘーゲルがかかる風潮に對し嫌厭たるものがあつたのは云ふ迄もない。彼は種々の論據を擧げて熱情的にこれを論駁してゐる。

我々はヘーゲルの論駁を大體二つに區別し得る。即ち直接知を説くヤコービに對してと感情を説くシュライエルマツヘルに對してとであるが、勿論ヘーゲルが兩者をはつきりと區別せずして一括して説いてゐる個所もある。蓋し此の兩者は相互に親近性や連關をもつものであるからである。

(A) 信仰（直接知）に對する反對。ヤコービは云ふ、我々は我々が身體を持つてゐると云ふことや外界の存在

を論證によつて知るのではない。我々はそれを信おずるのである、換言すれば直接知るのである。神や自由や不死等もこれと同様悟性を超越したもので、證明するを得ず、我々はそれを信する、即ち直接知る他ない。我々がそれを知る方法はこれ以外にはないのであつて、悟性的認識は誤謬を齎らすのみである、と。

ヘーゲルはヤコービの説に對して次の様に批評する。世の中に直接的なもの、無媒介的なものは一つもない。無媒介と云ふ時、それは既に媒介に對して云はれてゐる。無媒介と云ふものを、それが媒介されたものと離れて自己のみの獨立性をもつものの如く考へるのは悪しき悟性の立場である。

直接的知識に關しても事情は同じである。直接的知識も直接性の一つの場合に他ならないから。即ち直接的知識と云ふが如きものはあり得ないのである。直接的なる知識とは、我々がそれに際して媒介の意識を持たない知識である。併し事實に於てはそれは媒介されてゐるのである。知識と云ふ時我々は何かを知識するのでなければならぬ。我々がたゞ知識であるならば、我々は何ものをも知識しないであらう。すべての知識には主觀的なるも

のと共に内容がなければならぬ。即ち相異なるものの間の關係がなければならぬ。これは本質的に媒介を含む。知識が現實的である限り、其處には知るものと知られるもの、従つて關係と媒介が存する。

又外的なる意味に於ても宗教的な知識は本質的に媒介された知識である。それが如何なる宗教であらうとも、人は或る宗教の雰圍氣の中に生れ、其處に育てられる。又積極的宗教の場合、宗教的信仰は啓示によつて媒介されてゐる。人は此の事情を外的なものと云ふかも知れない。それは外的であらう。併し矢張本質的なものであることに變りない。又人は、成程此等のものによつて宗教は私の中に齎らされたが、今私が信仰（直接知）を持つ場合、既に此等から脱け出てゐる、これを後にしてゐる、と云ふかも知れない。併したとへそれらが彼にとつて過去のものであるにせよ、それが彼の信仰に對して媒介になつてゐることは變りないのである。

更に又我々は確實性 (Gewissheit) と眞實 (Wahrheit) とを區別しなければならぬ。人が或ことに就いて確實性 (確信) を持つてゐることによつて、我々がそれが眞理であることと云ふことは出来ない。

更に又、人は直接知を信仰と呼び、此の信仰を知識に對立させ、信仰は思惟の領域以外に存すると云ふ。併し此の對立は空虚なものである。私が信ずるものを、私は又知る。それは私の意識の中に於ける内容である。それは思惟の領域外に存するものではない。

(B) 感情に對する反對

次に「私が神を感情の中にもつ」と云ふことは如何なることであるか。或る内容を感情の中にもつと云ふことは、それが私のももの (das Meinige)、此の特殊的個體としての私のももの、であると云ふことである。それは或る内容の感情であり、同時に自己感情である。さて此のことを更に仔細に見るならば、此の場合、對象の存在性が、對象から引き離されて、私の中に移し置かれてゐることを我々は發見する。私の存在は絶對確實なものである。すべてのものを私は疑ふことは出来る。併し私自身の存在を疑ふことは出来ない。何となれば私が疑ふものであり、疑それ自身であるから。私は對象を表象し、對象を信ずる。信じられたものは私の意識の中に於ける存在に過ぎない。故に若し此の對象が存在するものと云はれるべきならば、彼の存在の根據が與へられなければな

らぬ。これは神に就いても同様である。若し神が存在として示さるべきならば、此の存在は自我の中に其の根源を持たねばならぬ。而して我々は未だ經驗の立場に立つてゐるが故に、私は、それによつて神の存在が私の存在と直接的に結びついてゐることが分る何かの觀察し得るものを示さねばならぬ。このものが感情である。即ち感情に於て神は私の存在の中にあるのである。

我々は先に(A)に於て確實性に就いて述べたが、確實性の立場と感情の立場とは勿論連關をもつものである。「確實性が内容をもち、より具體的になると、感情と云はれる。そして此の感情が、神に對する我々の知識と信仰の根據であると云はれる。」(XV. 137)

以上がヘーゲルの見た感情の立場の主張であるが、ヘーゲルは此の感情の立場を次の様に批判する。

先づ第一に感情はあらゆる多様な内容を受け容れることが出来る。花や音の感覺的事物、愛や憎、正、不正又宗教的な感情としての神の感情等……。又實在するもの、存在するもののみならず、虚構されたもの、偽のもの、非現實的のものも其の内容となり得る。想像、空想された對象をも我々は感ずる。即ち感情は最低のもの、最

卑小のものから最高のもの、最高貴のもの迄を其の内容となし得る。従つて或る内容が感情の中にあると云ふことは、其の内容を少しも優れたものとする譯ではない。或る感情が眞實の、優れた種類のものであると云ふことは、それが感情であると云ふことによるに非ず、其の内容如何によるのである。従つて我々が我々の感情の中に神の存在することを示し得たとしても、それは全く偶然的に、或る特殊の内容として、他の内容と並んで、存在するに過ぎない。神が感情の中にある場合、其の點に關しては、神は最も卑小な内容と少しも變る所はないのである。従つて若し感情の中に我々が神を見出した場合、我々は實はそれ以前に何かの方法で神を知つてゐなければならぬのである。さうしなければ我々はそれを感情の中に見出すことはあり得ないのであるから。

第二に感情は各個の經驗的自我と結びついてゐる。感情の規定性は經驗的自己意識に屬する。思惟、概念を以ては我々は普遍性の地盤に於てあり、従つて事態の眞相を明にし得るのであるが、感情を以てしては此のことはあり得ない。或者は或る感情を有すると云ひ、他の者は其の様な感情を有せずと云へば、もうそれで相互の交通

は終りになつたのである。概念によらず、感情を楯にとる人を我々はほつて置くより他ない。

第三に感情とは人間のみならず、動物も亦これを有する所の形式である。感情は動物的、感官的な形式である。絶對的に普遍的なるものである神は、その根元を感情に有するに非ず、普遍者に於て、思惟に於て、有する。動物は宗教を持たず、人間のみこれを持つと云ふ事實よりして既に人は、神は思惟を通して又思惟の中のみ存在すると云ふことに氣付くべきである。

かくの如くヘーゲルは感情説に反對するが、併し彼は「感情宗教も實際(或る仕方)に於ては)眞實のものであり得る」とも云つてゐる。但し此處で彼の云ふ感情が、以上に於て彼の反對したものは全然意味が異なることに注意せねばならぬ。此處で彼の云ふ感情とは「人々は法、道徳、神等を心情の中に持つてゐなければならぬ」と云はれる場合の如く、或事柄が或人を全然滲透して、其の人の性格となり、意向となつたことを云ふ。かゝる意味に於ては神が我々の感情の中になければならぬことは云ふ迄もない。併し我々は神は思惟に屬するものであり、かゝる神の内容が把握され、又産出される地盤は飽

く迄も思惟であつて、後にこれが感情の地盤に移されたのであることを忘れてはならぬ。

(1) Hegel: Begriff der Religion (Lassonsausgabe) S. 106.

以上がヘーゲルの、主として當時神學界に勢力のあつたシュライエルマツヘルの感情説に向けられた論難である。周知の如くシュライエルマツヘルは壯年「宗教講演」に於て宇宙の直觀と感情を説き、後年「キリスト教の信仰」に於て絶對依存の感情を説いた。一體ヘーゲルの宗教哲學の中にはシュライエルマツヘルに對する反對の爲に制約され更に變化された部分が少なくないのであつて、例へば元來宗教の地盤は表象であるべきであるのに「哲學綱要」の中にはその様に説かれてゐる(宗教哲學講義に於ては頻りに「宗教の地盤は思惟である」と説かれてゐる)。

(1) Werner Schultz: Die Grundprinzipien der Religionsphilosophie Hegels und der Theologie Schleiermachers. S. 123.

ヘーゲルの感情説に對する批評は成程と思はれる點もある代り、又ヘーゲルの所謂屁理窟(Hispannement)と

思はれる點も少なくない。それは感情、又直接知の論理的分析として興味があるが、併しそれが果してヤコービ、シュライエルマツヘルの急所を突いてゐるか否かは疑問であらう。蓋し宗教は心の深みから出づるものであつて、ヘーゲルが此處に於て説いてゐる如き兎や角の議論を以ては動かし得ないものであるからである。或る内容が感情の内⁽¹⁾に存すると云ふ理由によつて是認され得ない⁽²⁾と云ふ點は我々は肯定するが、併し感情は人間のみならず、動物も亦これをもつ最下等の形式であると云ふ議論に至つては明に行き過ぎであつて、これはプライデラーの云ふ如く、精神的感情と感性的感覺を混同するものである。事實ヘーゲルの感情に對する考察には甚だあきつらないものがあるのであつて「哲學綱要」の中の精神哲學の部に於ても感覺と感情とを殆ど類似のものとして扱つてゐる個所もある。例へば「我々の言語は感覺と感情とに就いて殆ど透徹せる區別を與へない」と云つてゐる。ヘーゲルはかゝる批評の爲一般の惡評を招き(ヘーゲルには此の他、若し絶對依存の感情が基督教の本質ならば、餅の前に付む犬こそ最も眞の基督教者であらうと云ふ痛烈なる語句もある)それ以前も仲のよくなかつたヘー

ヘーゲルの宗教哲學

ーゲルとシュライエルマツヘルとは益々不和になつた。
 (一) Otto Pflaiderer: Geschichte der Religionsphilosophie
 伊達保美氏譯、宗教哲學史五百一頁。
 (二) Hegel: Enzyklopädie § 42a.
 たゞ以上の批評を通して我々の見得ることは、一體ヘーゲルは感情を甚だ低く評價してゐると云ふことである。彼の宗教説に感情的情緒的要素が甚だ缺乏してゐることは、彼の宗教説の大きな缺點である。殊に彼の基督教解釋たる第三部絶對宗教論を讀むものは、宗教の重要な要素たる感情や情緒が無視されて論理のみが中心點位置を占めてゐることに氣付くであらう。シュライエルマツヘルの絶對依存の感情と云ふも宗教的體驗であつて、此の體驗なきものには無意義の言葉に過ぎないであらう。抑々絶對依存の感情は基督教の重要な要素をなす被造物感情と同じ系統に屬するものであらうが、ヘーゲルが此の感情をもつてゐなかつたと云ふことに就いては既に序説中に述べた。又ヤコービの無知の哲學(Philosophie des Nichtwissens)に就くと云ふも、昔からかかる主張は種々の形で現はれてゐるのであつて、若干の論證を以て覆され得るには餘りに深く人間の心の奥底に

根ざすものであらうと思ふ。

以上の感情の段階に於ては對象は、神は、感ぜられてゐる。即ち經驗的自我と神の感情が、一つの狀態として、結びついてゐる。經驗的自我と純粹我の區別が存するが、未だそれとして定立されてゐない。従つて次には此の區別が定立されねばならない。しかも差し當つては外面性と云ふ客觀的規定性に於て、即ち時間性空間性に於て、定立されねばならない。これ直觀の段階である。神の感情の段階はかくて神の直觀の段階に、即ち藝術直觀の段階に、移行する。

(二) 直觀の形式

神なるもの、精神的理念を意識に、先づ第一には直接的直觀に、對自的ならしめんとする要求が藝術を産む。藝術家は彼の精神に胚胎せる神の理念に、實在性を附與せんとして努力する。併し一度藝術品が完成するや、それは彼から離れた獨立性を得るに至るのである。

さて直觀の立場に於ては、觀るものと觀られるものと區別された二つのものである。蓋し藝術作品は直觀に對する外的對象であり、藝術家がこれに與へた形式、主觀性は單なる外的なる主觀性であつて、自己自身を知

る、自己意識ではないからである。かゝる自己意識は、他の意識に、即ち見る主體に、屬する。「直觀に於ては、宗教的關係の總體は、即ち對象と自己意識は、未だ相分離せるものである。宗教的過程はたゞ見る主體に屬し、しかも此のもの内に於て完全でなく、感覺的な觀られる對象を必要とする。他方對象が眞理であるが、これが眞理である爲には、彼の外にある自己意識を必要とする。」(XV.153)

さて此處で次の段階への移行が起らざるを得ない。即ち宗教的關係の總體が統一として定立され、すべての過程が自己意識の地盤に於て行はれると云ふ段階である。これ表象の立場である。

(三) 表象の形式

表象は多くの直觀(像)より或る根本的規定を抽出したものである。感官的なるものは此處に於ては普遍性即ち思惟の形式に高められる。直觀の段階に於ては、理念とそれの表現の仕方が一つに結びついてゐた。併し表象に於ては、絶對的眞實の理念は像によつて把握されないと云ふこと、かゝる像による表現の仕方は其の内容を充分に表現し得ないものであると云ふこと、が知られてゐ

る。

さて、表象に於て内容は普遍性即ち思惟の形式に於てあるが、併し未だ思惟として定立されてゐる譯ではない。即ち感官的なるものより完全に自己を解放したのではなく、未だ感官的なるものを自己に附着させ、自己の要素としてこれが必要としてゐるのである。感官的なるものよりの完全なる解放は思惟の始めてなし得る所である。

更に又表象が意識せる普遍性は、その對象の抽象的普遍性、無規定的な本質、に過ぎない。これを規定する爲には又感覺的なるものを必要とするのである。「かゝるが故に表象は直接的感覺的直觀と本來の思惟との間の絶えざる動搖に於てある。」(XV. 156) 表象は感覺的なるものゝ抽象によつて生じた思惟である。而して此の思惟は未だ此の感覺的規定性を克服するに至らず、従つて表象の内容は普遍的なるものでありながら、感官性の形式を必要とする。

さてヘーゲルは宗教的表象を三種に別ける。第一は象徴である。神の子、神の怒、神の復讐等と云ふ場合がこれに當る。我々はこれ等が悟性を以て其の字義通りに取

らるべきでないことを知つてゐる。即ち我々によく知られた、我々の日常的の表象から取られた此等の關係が、神の中に於ける關係に類似してゐると云ふ理由によつて、我々はこれを用ひるのである。第二は比喩的な神話である。創世記の最初に認識の木、その木の實を食して善惡を認識するに至つたと云ふ木、がこれの例である。第三は神的の歴史、更に具體的に云へば基督の歴史である。基督の歴史は我々が例へばホーマーに於て見ることが出来るギリシヤの神々の神話とは全然類を異にするものである。基督の歴史は實際の歴史ゲシヒテ即ち生起ゲゲニヒテせる事柄である。さて歴史は、あへて神的の歴史と限らず、一般的に二つの側面をもつものである。一は時間的には繼起せる、空間的には並存せる、事件や行爲の系列、葛藤であるが、人は第二のものとしてこれ等の感覺的諸規定の中に、人倫性の普遍的法則を認識することが出来る。第一の側面は表象に對してあり、第二の側面は理性に對してある。神の歴史の場合、此の第二の側面をなすものは、神的行爲、神的活動、神なる・超時間的なる・歴史(生起)である。此等が此の歴史の内的なる眞實のもの、實體的なるものである。此のものは本來は理性の對

象なのであるが、併し我々は既に先に、表象は既に普遍性を、思惟を（但し不完全なるそれを）含むと云つた。従つて、其の人の意識が未だ眞の思惟に、概念に、到達してゐない人も此の神的歴史に含まれる質體的なるものを感じ、それに就いて明晰ではないが、漠然たる意識をもつことが出来るのである。眞の思惟に、概念に、思辨的思惟に、到達し得る人々は多くない。人間の大多數は表象の段階に止まる。併しそれだからと云つて彼等に眞理が隠されてゐると云ふ譯ではない。後程見るであらう如く表象はその含む矛盾によつて更に次の段階に、思惟の段階に、進展しなければならぬ。これ哲學の段階である。併し元來哲學と宗教とは相對立するものではない。ヘーゲルの有名なる言葉によれば、哲學は眞理を概念の形で表現し、そして「宗教はたゞ、表象の形に於ける、眞實なる内容である。哲學が始めて質體的眞理を與へねばならぬと云ふ譯のものではない。人類は眞理の意識を受け取る爲に哲學を待たねばならなかつたと云ふことはなかつた。」(XV, 166)

然らば表象は如何なる缺點をもつか。

先づ第一に表象に於ては、其の内容は單純性の形式に

於てある。例へば神の表象と云ふ場合、それは單純なものであつて、區別された諸規定が措定されてゐない。或は次に、たとへその諸規定が措定されてゐるとして、それらはそれ自體に關係するものとして、即ち相互に獨立的なものとして、ある。例へば「神は全智であり、且正義であり、且慈悲である」と云ふ場合、此の全智、正義、慈悲等は夫々獨立的な・それ自らに關係するものであつて、未だ此等が分析され、それ等の區別が措定され、そして相互に關係づけられたものではない。これらはたゞ「且」によつて結びつけられたものに過ぎない。第三に、或は更に一步思惟の方に進んだものとして、表象は自己の内に關係を含む場合もあるが、此の時も其の關係は偶然的、外面的であつて、必然性を含んでゐない。例へば神が世界を創造したと云ふ何れの宗教にも見られる神話をとつて見よう。此の場合、神が一方に、世界が他方にあるが、此の間の創造と云ふ關係が甚だ明瞭でない。必然性を含むでゐない。思惟の立場に於て云へば、これは絕對者が自己を根元分割して、對自的になると云ふことであるが、其の様な、自己自身による他者への移行、しかも此の他者との同一性、と云ふ含蓄は此の

「創造」と云ふ言葉の中には措定されてゐないのである。これと同様に攝理と云ふ思想や歴史の運動等も、表象の立場に於ては、神の世界計畫と云ふ表象に基礎づけられる。併しこれは基礎づけにはならない。それはたゞ我々にとつて不可解な、又探求すべからざる領域に移されたと云ふに過ぎない。

即ち表象に於ては其の内容は興へられたものである。表象は、それがその様にあると云ふこと丈しか知らない。内容と自己意識の結合が主觀的性質のものである。内容が私に興へられ、私の心がそれに眞理なりとの證言を興へるのであるが、此の關係が本能的なものである。未だ發展した關係でない。従つて未だ概念の要求をもたぬ人々にはこれでよいが、思惟の要求をもつ人はこれでは満足出来ない。

以上の様な諸々の矛盾を止揚するものとして、意識は思惟の段階に進まなければならぬ。即ち先づ第一に、表象の單純性の中に諸々の區別された諸規定が把握され、此の表象が自己の内に多様を含むものとして理解されねばならぬ。次に此等の諸規定の相互の關係が考量されねばならぬ。即ち夫等相互間の差異や矛盾が明にされねば

ならぬ。第三に此等の相異なる、又相矛盾せる諸規定を、それ等の矛盾にも拘らず、結びつける必然性が理解されねばならぬ。表象に對しては、有限者が興へられてゐた。直接的にあつた。が思惟に對しては此のことはあり得ない。思惟に對して有限者とは、それ自身ではあり得ないものである。彼の存在の爲に他者を要求するもの、他者によつてあるもの、である。直接性が表象の主眼な範疇であるとすれば、思惟にとつては媒介が主要な範疇である。

悟性の立場。思惟は其の抽象的な段階に於ては先づ悟性である。悟性は宗教的表象に向ひ、其の中に種々の矛盾や不合理を發見し、そしてこれを指摘することによつて其の宗教的表象の誤謬なることを宣言する。或は又己の立場の有限的概念を用ひてこれを自己流に解釋せんとする。例へば「原罪」とか「三位一體」に對してとれる悟性の態度がかゝるものである。かゝる悟性的態度を我々は啓蒙主義の既成宗教批判や聖書批判に見る。然しながら悟性的思惟は元來有限性に固執し、有限性を其の原理とし、従つて眞に無限性を把握し得ないのである。然るに宗教的表象はかゝる眞の無限性を含むものである。

悟性的思惟は自己を止揚して眞の無限性の立場、思辨的立場、理性の立場、に進展せざるを得ない。

四) 批評

以上の様に宗教的意識は感情、直観、表象の段階を経て思惟の段階に到達したのであるが、我々は思惟の段階に於けるヘーゲルの宗教的意識の内容を敘述する前に暫く立止つて、以上ヘーゲルが説く所を若干批判せねばならぬ。

我々は先づ第一にヘーゲルの説く所に大きな矛盾の存することを指摘せねばならぬ。

ヘーゲルは宗教に就いて、「哲學と宗教とは相矛盾するものではない。元來眞理は一つしかあり得ない。同じ眞理を宗教は表象の形に於て表現し、哲學は概念によつて表現する文である」と云ふ有名な定義を下した。ヘーゲルはこれを「哲學綱要」に於て説いた許りでなく、「宗教哲學講義」の隨所にも此の種のことを言つた言葉は見られる。此の定義が普通ヘーゲルの宗教と哲學との區別に就いての考として人に信ぜられてゐる。事實それはさうであらう。ヘーゲルの體系全體の立場に立つて考へる時、事實これがヘーゲルの考であつたと見るのが最も妥

當だと思はれる。

併し若し此の考を正しいとし、そしてこれを以て彼の宗教哲學講義を見る時、宗教は元來表象の立場であるとすれば、宗教は上に説いた段階に盡きる譯である。以下ヘーゲルが思惟の立場に於ける宗教として説く所は、實は最早宗教ではないのである。それは哲學である。即ち宗教のもつ内容の哲學的解明であるが、哲學的解釋は飽く迄哲學であつて宗教そのものではない。「宗教はすべての人に對してあらねばならぬ。即ち彼等の思惟を純粹化し、存在するものを思惟の純粹的地盤に於て知る人々、換言すれば神が何であるかの思辨的認識に迄到達した人々、に對してあらねばならぬが、それと同様に、感情や表象以上に超越してゐない人々に對してもあらねばならぬ。」神の思辨的認識、それは既に哲學であつて宗教ではない。以下ヘーゲルが思辨の立場として説く所は、無限者と有限者との關係に就いての考察であるが、そしてこれが彼の宗教哲學全體に於て最も重要な個所であるが、これは彼が大論理學に於いて説いた有限と有限との辨證法の、神と人との關係への適用に過ぎない。

(1) Hegel: Die Beweise vom Dasein Gottes (Lassons

此處に我々が最初に述べたヘーゲルの宗教哲學に對する批評の論據があるのである。其の批評とは次の様であった。若し宗教を云ふならば、ヘーゲルの哲學全體が宗教である。其の中の一部としての宗教、と云ふことは云ひ得ないことである、と。若しヘーゲルの云ふ如く「宗教とは、哲學が概念を以て表現する眞理を、表象の形を以て表現するものである」とすれば、彼の宗教哲學の基礎的論理的部分たる第一部「宗教の概念」に於てかゝる意味での宗教を取扱つた部分は極めて僅である。又分量ならざる部分である。「宗教の概念」の中心部分には、神と人間との關係、具體的にヘーゲルの思想を云へば、神と人間との本質の一致を説いた部分であらうが、これは上に述べた如く、宗教の内容の哲學的解明即ち哲學であつて既に宗教ではないのである。即ち「宗教哲學講義」を外面的に見ると、宗教的意識が、感情、直觀、表象の意識形態を経て、思惟に於て其の眞の姿に達するが如くであるが、併し本來の宗教は表象の段階に止まるものであるとすれば、思惟の段階は最早宗教ではなくて哲學で

ある。これ上に擧げたヘーゲルの「宗教は感情や表象以上に超越してゐない人々に對してもあらねばならぬ」と云ふ言葉によつても明であらう。我々は此の思惟の段階に附せられた「思惟の形式に於ける宗教的關係の必然性と媒介」なる表題を注意して讀まねばならぬのである。否それのみでない。ヘーゲルが宗教に於ける直觀の立場として擧げたものは、上に述べた如く内實に於ては藝術の立場である。元來ヘーゲルに於て「宗教」なる言葉は或る時は廣い意味に於て、或時は狭い、普通我々が用ひる如き意味に於て用ひられてゐる。前者の場合としては例へば「哲學綱要」(五百五十四節)に於て見られる如く、哲學、藝術と狹義の宗教三者を包括する、絶對精神の領域全體を指してゐるのである。そして此の様な混亂は、上に述べた「若し宗教を云ふならばヘーゲルの體系全體が宗教なので、其の一部としての宗教はあり得ない」と云ふ事實の異なつた表現に過ぎない。

即ちヘーゲルの心の中には二つの傾向があつた。「宗教は、哲學が概念を用ひて表はす同一の眞理を、表象を以て表はす」と云ふ命題も、此の命題の内に於ける違つた個所を強調することによつて相異なる二つの意味が生

じ得るのである。即ち「眞理を表象を以て表はす」と云ふ點に重點を置けば、宗教は其の手段とする表象のもつ辨證法によつて次の思辨的思惟の段階即ち哲學の段階に移行せざるを得ないと云ふ點が強調されることとなる。即ち宗教は「不完全なる哲學」と云ふ意味を得ることとなる。既に「精神現象論」に於て藝術、宗教（但し「精神現象論」に於ては藝術は未だ宗教の中に包括されてゐて、此の區別は藝術宗教、啓示宗教となつてゐる）絶對知として精神の具體化の段階を規定したのを見れば、又其の他の「哲學綱要」「論理學」に徴して見るも、主知主義者ヘーゲルの思想の主要な傾向が、此の、宗教を不完全なる哲學と見ることにあつたことは明であらう。併しかゝる考が抽象的なるは云ふを俟たないのであつて、現實に嚴として存する宗教と云ふ強力なる事實にヘーゲルも目を蔽ふことは出来なかつた。それは「不完全なる哲學」と云ふ定義を以て説明し去るには餘りに根柢深きものを持つのである。これヘーゲルの心の中には「宗教は表象を以て眞理を表現する」と云ふ他の觀方が生ぜざるを得なかつた理由である。これは宗教を其の表現手段の不完全の故に哲學の下位に置くものでなくて、眞理を表

はすと云ふ點に着目して哲學と異なつた、それ獨自の價値と位置を宗教に容認せんとするものである。ヘーゲルの宗教説の中には此の二つの考方が混在してゐて、或時は一方に、或時は他方に重點が置かれ、以て其の宗教説を不透明にしてゐるのである。

此の様な宗教の意味に於ける混亂はヘーゲルの用ひた思惟なる言葉の多義性に對應する。宗教の地盤は、それを以て我々が神に到達することが出来る器官オργανは、思惟である、と云ふのはヘーゲルの宗教哲學に於ける重要な命題の一つである。我々は宗教哲學講義に於て繰返し／＼此の主張に出會ふ。併しヘーゲルが用ひる思惟なる言葉は甚だ曖昧なのであつて、場合によつて種々の意味に用ひられてゐる。しかもそれが上に述べたヘーゲル自身に於ける宗教と云ふ言葉の多義性や、更にヘーゲル自身の宗教に對する上に述べた二種類の態度の間の動搖と相聯關してゐるのである。

元來のヘーゲルの「哲學綱要」に於ける「宗教は哲學が概念を以て表現する眞理を、表象を以て表現する」と云ふ定義よりすれば、思惟は哲學に、表象は宗教に、本質的に屬するが如く思はれるのであるが、しかもヘーゲ

ルが「宗教の地盤は思惟である」と主張する理由の一つは、上に於て既に述べたヘーゲルの宗教と思辨的思惟（即ち哲學）との關係の曖昧さである。第二の理由は當時勢力のあつた浪漫派の感情尊重、殊にシュライエルマツヘルSchlegelの宗教説に對する反對である。このことを我々は既に述べて置いた。即ちヘーゲルに於ては時と場合により思惟なる語は種々なる意味に用ひられてゐるのであつて、(一)感情に對しての人間特有の理性活動の意味（ヘーゲルがシュライエルマツヘルに反對して、感情は人間、動物共に所有する意識形式であると主張してゐるのは此の場合である）に用ひられてゐる場合もあれば(二)又は分析的悟性的活動(三)又は眞の綜合的思辨的の理性活動に用ひられてゐる場合もある。而して特に注意しなればならぬのは(一)の場合であつて、かゝる意味に於ては、直觀も表象も皆思惟の活動の一形式と考へられてゐるのである。これは「哲學綱要」の中の主觀精神の項の「心理學」を見れば肯かれることである。即ち此の場合には思惟によつて人間の精神活動全體を指してゐるのであつて、直觀も表象も其の本質に於ては思惟に他ならぬとされる。「思惟自身が直觀や表象として自己自身を現は

す」のである。「思惟は又表象でもあるのである」而して此の直觀を手段とするものが藝術であり、表象を手段とするものが宗教であり、本來の思惟（即ち思辨的思惟）に對應するものが哲學であるが、此の點殊にヘーゲルの宗教に就いての考が動搖してゐることに就いては既に述べた。要するに我々はデカルトの「我思ふ、故に我あり」と云ふ命題に於ける「思ふ」が狹義の知的活動のみでなくて、廣く感情や意志を含めた廣いものである如く、ヘーゲルが「宗教の地盤は思惟である」と主張する時、其の思惟なるものが決して狹き知的活動のみを指すものではないことに注意しなければならぬのである。但し主知主義者ヘーゲルに於て、やゝもすれば知的要素が他の要素を壓せんとする傾があることは認めねばならないのであるが、此の廣き意味の思惟と、彼の狹き意味のそれの主知主義的傾向との間の動搖が、上に述べた彼の宗教一般に對する二種の態度と共に彼の宗教説を不透明に、又理解し難くなしてゐるのである。

(1) Hegel: Die Beweise vom Dasein Gottes (Lassons Ausgabe) S. 177.

ヘーゲルが宗教と云ふ嚴然たる事實に目を蔽ふ能はざ

るも、尙彼の主知主義的傾向の故に、宗教を「不完全なる哲學」と見做さんとする傾向のおつたことは、實はヘーゲルに眞の宗教に對する理解の乏しかつたことを示すものであるが、此の一例として彼の表象に對する批評を擧げることが出来ると思ふ。ヘーゲルは宗教に於ける「父と子」「創造」又更に「神の怒」「神の復讐」等の言葉はたゞ譬に過ぎないのであると云ふ。併し舊約聖書を讀む時、人は「神の怒」「神の復讐」等云ふ語が如何に烈しさを以て説かれてゐるか見るであらう。エレミヤやイザヤにとり神は「生ける神であり」、「叛ける民を怒によりて、酒^{ブネ}杯を踏む如くに踏み躪る神」(以賽亞書、第六十三章)であつた。勿論此處に云ふ「怒」とは、人間的な述語の量的に無限に高まつたものと解されてはならず、其の限りに於ては比喩とも云ひ得るのであるが、それは他く迄もオットーの云ふが如く、非合理的なるもの、感情の、象徴なのであつて、決してヘーゲルの云ふが如く、表象から概念へと云ふ方向の知的な比喩ではないのである。

(1) Rudolf Otto: Das Heilige S. 102.

伍) 思惟の形式

以上を以て宗教的意識は思惟の段階に到達した。ヘーゲルが説く思惟と宗教との關係に就き甚だ曖昧な點があるのは上に説いた如くである。従つて「宗教は眞理を表象を以て表現するもの」と云ふ定義をとるならば、ヘーゲルが此處に説く思惟の段階は既に哲學であつて、宗教ではないと言はねばならぬ。事實ヘーゲルが此處で説いてゐることは、彼が既に他の箇所⁽¹⁾に於て、殊に大論理學に於て説いたことの繰返し或は要約である。クローノイ・フイツシエルが彼のヘーゲル敘述に於て一言の斷りもなしに此の箇所を全部省略して了つてゐるのも故なしとしない。思ふに、フイツシエルは、彼の著書中には論理學等に就いての敘述もあるので、これをこゝに繰返す必要を認めなかつたものであらう。併しかゝる論理學に就いての敘述をもたぬ我々は、此の思惟の段階に就いても——しかも可成り詳細に——敘述せねばならぬ。蓋し此の箇所が、それとヘーゲルの謂ふ所の宗教との關係如何は別問題にして、彼の思想の、又人生觀の、中心をなすものであるからである。ヘーゲルの思想の中心部分⁽²⁾は彼の辨證法であり、辨證法とは矛盾せるものの統一である。而して最も大いなる矛盾對立に於ける最も大いなる

統一とは無限者と有限者、神と人間とのそれを描いて他にないであらう。

(1) Kno Fischer: *Geschichte der neuen Philosophie*
B. II. S. 95r.

思惟は我々が先にも述べた如く二つに區別される。一は反省(と觀察の)、即ち悟性の思惟であり、他は眞實の理性的思辨的思惟である。而して宗教的對象を論議する我々にとつて、此等の思惟による、人間と神、有限と無限、との關係に就いての、考察が對象となることは云ふ迄もない。即ち我々は有限性とはそも／＼何を意味するか、又有有限性と無限性との眞の關係如何を考察せんとするのである。

(A) 有限性と無限性

有限性は二つの形式に於て現はれる。反省的思惟に於ける有限性、思辨的思惟に於ける有限性これである。

人間は有限的存在である。これ人間の根本的規定であらう。至る處に於て人間は自己以外のものを、自己の他者を、自己の限界を、感じ、見る。然しながら人間が自己の有限性を見、感じる時、彼は既に何らかの意味に於て無限性を知つてゐるのでなければならぬ。此の暗々裡

に知れる無限性に自己を比較して、自己の有限性を見、感じるのでなければならぬ。さうでなければ自己の有限性をも知ることが出来ない。植物も亦有限的事物である。併し植物は自己の有限性を感じない。自己の有限性を感じ、知ると云ふことは精神的事物の特權である。人間に對しては、制限、限界は、彼がそれより超出してゐる限りに於てのみ、ある。限界の意識の中には既にそれよりの超出が含まれてゐる。

故に人間は自己の有限性を感じ、見ると同時に、かゝる有限性の規定を受けないもの、即ち無限的なるものを考へる。人間が自己を、世界を、觀察し、到る處に於て有限性を見、かゝる有限性に満足するを得ずして無限的なるものに高揚するは、理性的な人間の本質に屬することであつて、古來より試みられた幾多の神の存在の證明がかゝる高揚の論理的表現に他ならぬことに就いては既に述べた。

併しながらかゝる無限性は消極的規定しかもたない。即ち止揚された有限性と云ふ規定しか持たない。それは有限性の否定であつて、且それ丈のものである。それは有限性の「彼岸のもの」であつて、それ丈のものである。

無限性をかゝるものをして規定するのが反省的思惟の立場であるが、かゝる立場に於て無限性と有限性との關係は如何なるものであらうか。有限でないもの、それが無限であり、無限でないもの、それが有限である。有限と無限とは相對立するものである。有限者より「有限者の抽象的否定としての、非有限者としての、無限者に移行せられるが、此の無限者は、有限者を自己の内に含むものに非ず、有限者に對して他者である。」(XV. 193) かゝる自己の外に有限者をもつ無限者は、實はそれ自身又有限者に他ならぬ。反省的思惟はかく有限者と無限者（實はこれも有限者）を對立させ、そして此の對立に固執する。

さて此の反省的思惟の段階の中にも我々は更に種々の段階を區別し得るであらう。而してこれを大別すれば、第一は此の有限と無限との對立そのものに固執し、更にそれ以上の反省を加へないものである。ヘーゲルは猶太教の中にこれの例を見た。第二は此の有限と無限との對立を認めながら、しかもこれに満足するを得ずして、此の兩者の間に架橋せんと腐心するものである。ヘーゲルはこれを完成の段階に於ける反省と呼んだ。(XV. 198)

此の「完成の段階に於ける反省」は如何に思惟するか。それは有限者より出發し、有限性の規定をもたぬものとしての、非有限者としての、無限者に到達する。而して此の「完成の段階に於ける反省」は此の兩者の關係を更に反省し、此の無限者は實は有限者が（有限者は此の場合具體的に云へば自我である故）自我が、措定したもので、即ち自我によつて措定された思想物である、とする。故に我々は此處に於ては、いつの間にか有限と無限との關係が轉倒してゐるのを見る。無限者を措定する有限者は、實はそれ自身無限者でなければならぬ。と同時に、他のものによつて措定される無限者は、實は有限者でなければならぬ。此の場合自我を有限的として措定し、且又此の有限的なるものの彼方に無限者を措定するものは、自我である。即ち自我が此等の規定の主體である。自我が眞に肯定的なるものである。そのものの中に於て對立が消失する所のものである。

さてヘーゲルが此の立場の下に具體的に何を考へてゐたか、明でない。實は此の邊の所は、原文そのものの不完全に基づくのであらうと思ふが、相矛盾せる思想が混在してゐて一貫性を缺いてゐる。

「此の立場は哲學の立場（即ち思辨的立場）に隣するものである。何となればそれは反省の最高の立場であるから。」（XV. 200）と云ふ所や前後の關係から見ると、ヘーゲルはカントやフイヒテの絶對我を念頭に置いてゐるが如くである。然しながら同時に、此處で云はれてゐる自我は、直接的なる此のもの、即ち經驗的自我を指してゐると見ざるを得ない個所もある。（XV. 200, 201）さうすると此の自我はフオイエルバツハやマツクス・スチルネルの説く如き自我と考へざるを得ない譯であるが、前後の關係から云つて、ヘーゲルは矢張カントやフイヒテを念頭に置いてゐたことは確であらうと思ふ。但しヘーゲル自身の體系がそれらの人々の體系の徹底化に過ぎないカントやフイヒテの思想を其の儘公平に敘述してゐるとは云へないであらう。「此の觀念性、その中に於て一切の規定が消失し去る此の火、は此の立場に於ては未だ完成されざる否定性である。直接的なる此のものとしてこの自我が唯一の實在性である。他のすべての諸規定は觀念的に措定されてゐる、燃えて了つてゐる。たゞ私が私を保つのであつて、他のすべての規定は、私がそれを欲する時に、妥當するのである。私自身の規定と、一切は

たゞ私自身によつて措定されてゐると云ふことのみが妥當する。觀念性は徹底的に遂行されてゐない此の最後の尖端は否定されねばならぬものを未だ含んでゐる。即ち本來は「此のもの」としての自我は眞理を實在性をもつてゐないのである。」（XV. 201）併しカントやフイヒテの説く自我が決してかゝる「此のもの」としての經驗的自我でないことは、カントやフイヒテ自身の明白に斷つてゐる所である。

以上の如く反省は有限と無限との對立を定立し、そしてこれに固執する。或は此の對立を止揚せんとし、有限者を無限者となすが、しかも此の際有限者、「此のもの」としての有限者、に依然として固執してこれを捨てることが出來ぬ。有限と無限との對立の眞の止揚を我々は思辨的立場に於て始めて持つことが出来る。

眞の無限とは上に述べた様な、反省的立場に於ける有限と無限とを契機として内に含む様な無限である。眞の無限者は有限者に對立するものに非ずして、これを契機として自己の内に含むものに他ならぬ。蓋し上にも述べた如く、有限者に對立する無限者はそれ自身一つの有限者に墮して了ふからである。「眞の無限者は絶對的否定

性即ち肯定——他面自己自身の内に於ける媒介である肯定——である。無限者の單純なる統一、同一性、肯定は決して眞理ではない。自己を自己自身の内に於て分割すると云ふことが無限者にとつて本質的である。無限者は第一に肯定であり、第二に區別であり、第三に否定の否定としての肯定が、即ちかくて始めて眞理としての肯定が、生ずるのである。」(XV. 208)

以上によつて我々は二種類の無限を得たが、これがヘーゲルが大論理學、哲學綱要等で屢々熱心に説いてゐる悟性的反省的立場に於ける悪しき無限と理性的思辨的立場に於ける眞の無限であることは云ふ迄もない。

(B) 宗教の思辨的概念

以上述べたことを更に具體的に述べれば次の如くである。

我と神とは相互に排他的に對立してゐるものではない。若しさうであるとすれば神は我を自己の外にもつこととなるが、自己の外に何もかもつものは絶對ではあり得ない。若し神が絶對であるべきならば、自己の内を、有限者を、もつより他ない。有限者が何處より生ずるか云ふ間には、それは神の中より、とより他に

答へ得ない。有限者は何處に於て存在するかと云ふ間には神の中に於て、とより他に答へ得ない。有限者は何によつて、何が原因となつて存在するかと云ふ間には、神の自己分割によつてとより他には答へ得ない。神は何故に自己分割をするかと云ふ間には、それは神の本質であるから、とより他には答へ得ない。

同じことを有限者の側面から云へば、有限者は、神と離れて、獨立した存在をもつものではない。有限者は、其の本質に於ては、無限者である。有限者は其の根柢に於ては無限者につながる。但し即目的には無限者につながり、従つて神性の顯現であるとも、すべての有限者自身がこれを自覺してゐる譯ではない。有限者は種々の段階を経て漸次自己の本質を自覺するに至るのである。我々は此の觀點からヘーゲルの體系を展望して見たい。最も直接的にして確實と思はれる感覺、意識の段階より出發し、自己意識、理性、精神の段階を経て、精神が自己の絶對精神たるを自覺するに至る過程を説いたものが、「精神現象論」である。更に具體的な自然現象に就き、一見我々の精神と對立せる、異質的なもの如く見える自然も、實は精神の自己外在に他ならぬことを説明し

たものが自然哲學であり、精神が更に一轉して自己本來の領域に歸り、其處に於て人間的歴史的社會的現象として自己を展開する姿を示したものが精神哲學である。而してこれ等の頂點として宗教があるのであつて、「宗教の地盤は、神が一切の内容、一切の眞理、一切の現實そのものであると云ふ絶對的意識である。」(XV. 215)「我々は此處で、既に上に於て述べた如く、宗教が廣義に、即ち宗教と哲學と兩方を含めた意味に用ひられてゐることを注意せねばならぬ。」而してかゝる神とはヘーゲル哲學全體の最後の原理たる絶對精神に他ならないことは云ふ迄もないのであつて、ヘーゲルは既に「精神現象論」の序説に於て「主體としての絶對者」の概念として、更に彼自らが思辨的神學と呼んだ大論理學に於ては其の最後の結論としての「絶對的理念」として、我々にこれを説いてゐる。ヘーゲルの哲學全體は、實は此の神が如何なる仕方に於て「一切の内容、一切の眞理、一切の現實そのもの」であるか、の説明であると云つてよからう。我々が始めに「若し宗教を云ふならば、ヘーゲルの哲學全體が宗教である。其の一部としての宗教と云ふことは、あり得ない」と云つた論據は此處にあるのである。

ヘーゲルの宗教哲學

- (一) Hegel: *Phänomenologie des Geistes* (Lassons Ausgabe) S. 17.
 (二) Hegel: *Wissenschaft der Logik* (Lassons Ausgabe) Band. II. S. 483.

以上のことに就いて我々はヘーゲル自身の言葉をこゝに引用したい。蓋しこれはヘーゲルの宗教哲學のみならず彼の全體系の中心をなす重要な思想であるからである。

「宗教は精神の絶對精神への關係である。その様にしてのみ知るものとしての精神は同時に知られるものである。このことは精神の絶對精神への關係である許りでなく、絶對精神そのものは、我々が區別として他端に置いたものへの自己關係をなすものである。そしてかくてより高き意味に於て宗教は、自己を自己自身に關係さす精神の理念である。絶對精神の自己意識である。……宗教は又意識である、そして従つて有限的意識を自己自身に於てもつてゐるが、併し此のものは有限的意識として止揚されてゐる。何となればそれに就いて絶對精神が知る他者は、彼自身であつて、彼が自己を知ると云ふことに於て始めて、彼は絶對精神なのであるから。精神が自

己自身に於て自己を分つことによつて意識の有限性が生ずる。併し此の有限的意識は精神自身の契機である。精神自身が自己分割であり、自己限定、即ち自己を有限的意識として措定すること、である。このことによつて絶對精神は意識換言すれば有限的精神、によつて媒介されたものとしてのみある。従つて彼は自己の有限化によつて、彼自身に就いての知識となる爲に自己を有限化せねばならぬのである。かくて宗教は有限精神の媒介による、神的精神の自己に就いての知識がある。かゝるが故に宗教は、その最高の理念に於ては人間の關心事ではなく、本質的に云つて絶對的理念自身の最高の規定である。』(XV. 216) (未完)