

第三章 絶對宗教

以上述べた如き諸段階を経て、宗教の概念は、その完全なる實現に到達する。ヘーゲルはこれを絶對宗教と名付ける。而して絶對宗教とはヘーゲルによれば基督教に他ならない。宗教哲學講義の第三部門をなす「絶對宗教」の編はヘーゲルの基督教解釋に他ならない。

ヘーゲルは「精神現象論」に於て、基督教が世界史に登場するに至る内的外的の歴史的精神的條件を極めて美しく描寫した。⁽¹⁾ クーノー・フイツェルは此の箇所をヘーゲルの書いた最も美しきものの一つと呼んだ。⁽²⁾ 併し絶對宗教論の最初に於ては此の様な歴史の側面には觸れず、たゞ歴史の背後にある理念の展開として、これを取扱つてゐる。中程に於て我々はヘーゲルが歴史的方法を用ひて基督教の出現を説明してゐるのに出會ふ。一體ヘー

ゲルの體系に於ては論理的方法と歴史的方法とが混合して用ひられ(その最も著しい例を我々は「大論理學」と「精神現象論」に於て見る。) 而して宗教哲學に於ては此の兩方法が最も混亂して用ひられてゐる。例へば第一部「宗教の概念」と第三部「絶對的宗教論」は論理的方法により、第二部「規定宗教」は歴史的方法による。而して各部門の内部に於ても亦此の兩方法が入りまじつて用ひられてゐるのである。⁽³⁾

(1) Hegel: Phänomenologie des Geistes (Lessons Ausgabe) S. 483.

(2) Kuno Fischer: Geschichte der neuern Philosophie, 8. Band, I. S. 125.

(3) Rudolf Haym: Hegel und seine Zeit S. 418.

さてヘーゲルが神の下に何を理解するかは我々は既に第一部「宗教の概念」の最後「神の思辨的概念」に於て充分に見た。ヘーゲルが説く神とは「大論理學」の最後

の歸結としての「絕對的理念」に他ならない。それは彼の全哲學の根本原理であり、彼が最も多く用ふる言葉を借りれば精神である。それは、一切の萬物がそれである所のものであり、それは自らを別つて萬物を産み、而して更に自らの中に自ら措定した區別を止揚することによつて萬物をこれに歸一せしめる。「神は精神である」とはヘーゲルが彼の宗教哲學に於て立てた根本命題である。

ヘーゲルは此の「神は精神である」と云ふ根本命題を立てることによつて、基督教の説く神と彼の哲學の根本原理たる精神とが同一のものたることを示し、以て啓蒙主義以來知識人に信用を失ひつつある基督教を辯護し、又逆に自らの哲學を、此の牢固たる傳統をもつ基督教によつて裏付けせんとしたのである。第三部絶對宗教論はかかる意圖を以て（たとへそれが無意識的にせよ）行はれたる、彼の哲學の原理を以てする基督教解釋に他ならぬ。

然らばヘーゲルの此の意圖は成功したか。公平な目で見て、我々は然りと答へるに躊躇する。基督教の本質如何と云ふ尠大複雑殆ど解決の不可能と思はれる大問題は

暫く措いて、ただ基督教の大いなる代表者、例へばパウエル、アウグスチヌス、ルツテル等に就いて見るも、彼等に於て、神と人間との無限の隔絶の感情所謂被造物感情が彼等の宗教の重要な要素をなしてゐることは否定出來ないのであつて、ヘーゲルの如く神と人間との本質の一致を説く一元論は到底これと一致し得ないのである。

其處には根本的な相違が存する。併しながら同時に我々は、ヘーゲルの教義解釋は、彼の如き一元論的立場よりする解釋の代表的なるものとして、不朽の價値をもつものであること、従つて彼が此の方面に残した影響の甚だ大いなることをも忘れてはならないのである。

さて精神は先づ第一には未だ自己分割の過程に入らざる純粹自己同一の立場にあり、第二に自己自身の中に於て自己分割をなして他者を措定し、第三に此の區別を止揚して自己に歸る。従つて精神は此の三つの形式に於て考察されねばならぬ。第一は永遠的なる自己自身の中に於ける存在——即ち論理學の範疇を借りれば普遍性の形式である。第二は他者を措定した現象の段階、即ち特殊性の形式である。第三は現象よりの自己自身への還歸、即ち絶對的個別性の形式である。ヘーゲルはこれ等を、

基督教教義の言葉を用ひて夫々父の國、子の國、精靈の國と名付けた。先にも述べた如くヘーゲルは第三部絶對宗教論に於ては、彼の哲學の原理を以て基督教を解釋せんとするのであるが、併し彼の歴史的现象に對する解釋の他の場合に於ても見られる如く、其處には歴史的事象に對する深き洞察と共に間々、彼の強力なる腕力を以て事實や概念を自分の都合のよい様に無理にねじ曲げた個所も見られるのである。例へば此の場合にても、彼の云ふ精神の自己運動の三段階を父の國、子の國、精靈の國と名付けても勿論差し支へないであらうが、併し又必ずしもさう名付けねばならぬと云ふ必然性は乏しいと思ふ。勿論ヘーゲルによれば、基督教教義に於ても「父」とか「子」とか云ふ場合、宗教は表象の立場に立つもの故から我々の表象に直接與へられる日常的な言葉が用ひられるのであつて、これが文字通りではなく、象徴的に理解されねばならぬことは云ふ迄もないのである。これは今迄にも屢々説いた通りである。

第一節 永遠的理念に於ける神。

父の國。

父の國とは、ヘーゲルによれば、彼の永遠の理念に於

て見られたる神である。思惟の地盤に於ける神、世界の創造以前の、或は世界の創造とは無關係に見られたる神である。それは未だ自己の内に籠り、未だその實在性に於て措定されてゐない。そしてその限りに於ては抽象的理念である。即ちこれは我々が今迄見て來た神の思惟的理念に當るのである。我々は此處に於てヘーゲルが彼の「大論理學」をも、世界創造以前の神の姿の敘述と呼んだことを想起すべきである。

さて此の思惟の地盤に於ける神も三つの契機を含む。第一は未だ區別の存しない、自己との抽象的同一性である。第二に此の抽象的同一性は自己分割に進まねばならない。自己に於て自己を區別しなければならぬ。第三に、然しながらかく區別されたものも尙自己に他ならぬ……即ち此處に於て行はれる區別は未だ眞の區別ではないのである。區別を措定しながら、しかも同時に此の區別を止揚する様な區別である。(ヘーゲルによれば此の區別が眞に普遍者に對抗して他者としての規定を有するに至るのは次の子の國に於てである。父の國に於ては、區別は尙思惟の地盤に於て論ぜられてゐるのであつて、未だ眞の實在性を持たぬのである。これは丁度彼の

論理學の内部に於て論ぜられてゐる區別と、論理的理念とそれの自己疎外によつて措定された自然との區別、との關係に比較されるかと思ふ。)

精神はかくの如き三契機を含む。そして若しこれを感情的方面の言葉を以て表現するならば、我々は「精神は愛である」と呼び得るであらう。ヘーゲルによれば「神は愛である」と云ふ普通よく言はれる言葉も決して日常的な意味に於てではなくして以上述べられた意味に於て理解されねばならぬのである。蓋し愛とは何か。愛とは區別されたものの間の、相互に抱く同一の感情である。私が或るものを愛する時、私は自己の意識を、自己の存立の根據を、自己の中に持たずに、他のものの中にもつ。そして他のものはその意識を、その存立の根據を、その中に持たずに私の中にもつ。かかる同一性の直観、感情こそ愛である。神が愛であるとはかかる「區別すること(Unterscheiden)」、そして又區別することの虚無性、かかる區別の遊戯」(XVI. 227)と解されねばならない。

基督教教義に於て三位一體と言はれるものも、ヘーゲルによれば精神の、神の、かかる永遠的理念を言ひ表は

したものに他ならない。「我々は云ふ、神は永遠に彼の子を産む。神は自己を自己より區別する、と。かくて我々は神より語り始める。神は此のことをなし、措定された他者に於て端的に自己自身と共にある(愛の形式)、と。併し此の場合我々は、神が此の行爲全體であると云ふことをよく知らなければならぬ。神は端初である。彼はこのことをなす。併し彼はそれと同様に又終りでもある、全體である。その様に全體として神は精神である。單なる父としての神は未だ眞實なるものではない。(猶太の宗教に於ては、その様に子を缺けるものとして意識されてゐた。) 神は寧ろ始めであり且終りである、と云はねばならぬ。彼は彼の前提である、自己自身を前提となす。(これは區別すると云ふことの他の形式に過ぎぬ。)

彼は永遠の過程である。」(XVI. 229)

即ちヘーゲルによれば基督教教義の三位一體と彼の哲學の根本原理、即ち自己自身の中に於て自己を分ち、而して更に此の區別を止揚する精神、は全然同一のものを表はするのである。ただ基督教が、未だ思辨的段階に遠ざかる通常の意識に對して此の眞理を闡明する必要上、父とか子とか産む等の表象を用ふるに對し、純粹思惟の地

盤にある哲學は概念を手段として此の眞理を闡明すると云ふ差別がある丈である。

三位一體説は、其の内容に於ては、かかる思辨的理念なる故、感覺的考察法或は悟性に對しては不可解なるもの、神祕である。勿論神祕と云ふのはこれらの考察法に對してであつて、普通の意味に於て神の性質が神祕だと云ふのではない。基督教に於ては神は啓示されてゐるのである。彼が何であるかを人に認識さすべく自を明にしてゐるのである。ただ感覺的考察法とか悟性に對してのみ神祕なのである。

感覺的考察法に於ては外面性や、相互外在が根本規定である。一つのもが此處に、他のものが彼處に存在する。各々が獨立せるものであつて、同一の空間を二つのものが占有することはあり得ない。區別が再び止揚されると云ふことはあり得ない。悟性に對しても同様であつて、悟性は思惟規定を定立し、それに固執する。一つの思惟規定が、それと反對の思惟規定に結びついてゐることを知らないのである。自己の他者との統一と云ふことを知らないのである。かゝる感覺的考察法や悟性に對して、三位一體説の中に含まれる理性的なるもの、思辨的

なるものが理解出來ぬのは當然である。

近世に入り悟性的認識が勢力を得ると共に、基督教の中に含まれる他の思辨的内容と共に三位一體説も亦、悟性の攻撃を受けることとなつた。一、二、三、と三つの獨立せるものがどうして一であるか、と。ヘーゲルは云ふ、此處では一とか三とか云ふ數が問題なのではない。數を數へると云ふことは最も無思想なことに屬する。此處で問題になつてゐるのはその様な悟性の興り知らぬ理性的な内容なのである、と。かくの如く三位一體は「自然及び精神の全内容が、その絶對的眞理として、それへ向つて辯證法的に押し寄せる」中心點である。(XVII, 229) 従つてそれは精神史上無數の異なる形態に於て現はれてゐる。それは先づ印度の宗教に於てトリムルテイ (Trimurti) なる粗野な形態に於て現はれた。そして其の後のものとしてヘーゲルは、ピタゴラス學派、プラトーン、アリストテレス、フイロン、そして近世に於いてはヤコブ・ベーメの名前を擧げてゐる。

第二節 意識と表象の地盤に於ける

神の永遠的理念。子の國。

以上説いた如く父の國に於ける區別は未だ眞の區別で

はない。それは論理的な區別であつて、區別が未だ眞の他者としての實在性を所有してゐる譯ではない。蓋し父の國は、世界即ち自然や有限的精神創造以前の領域、未だ時間、空間等の範疇に入らざる領域、だからである。かゝる區別が次に眞實の區別、時間空間等の範疇に入つた區別とならなければならぬ。ヘーゲルにはかゝる區別の領域を子の國と呼んでゐる。

既に述べた如く、これはヘーゲルの體系全體に於て、理念の内部に於ける區別と、此の理念が自己外化を行つて、自然に移行した時の、其の理念と自然との區別に比せられ得るであらう。これは更に突き詰めれば、存在と思惟との關係(ヘーゲル哲學に於ては存在と思惟との一致は、その基礎を形づくる根本的命題である。併しそれに關して我々に興へられるヘーゲルの説明は決して充分に我々を満足せしめるものとは云ひ難い。)と云ふ最も困難なる大問題に結びついてゐるので、ヘーゲル自身の説明も餘り明瞭でない。父の國と子の國との關係に就いてヘーゲルは次の様に述べる。

「第二の(子の)領域の第一の(父の)領域に對する關係は次の様である。即ちそれは即自的には同じ理念である

が、併し他の規定に於てあるのである。かの第一の分割の絶対的行爲は即自的には此の第二のそれと同じものである。たゞ表象が兩者を二つの全く異なつた地盤や行爲として區別するのである。(XVI. 251) 即ち神に於て、理念に於て、純粹思惟に於て、未だ本來的の力を持たない區別が、表象や有限的精神に於て、眞の他者としての規定を得るに至るのである。「意識と表象の地盤に於ける神の永遠的理念。或は區別。子の國」たる標題がある所以である。

さて此の區別によつて、他者が生ずるのであるがヘーゲルに於ては又此の他者の規定に關して多くの疑問が存するのである。ヘーゲルが前節に於て三位一體の意義を強調したことを知り、而して神の分割によつて他者が生ずると説くのを聞く場合、人は此の他者の下に、父に對する子を、更に具體的に云へば基督を、想到するのは蓋し當然のことであらう。然しながらヘーゲルは此の他者の下に決して子を、基督を、考へてゐるのではないのである。ヘーゲルは明白に斷つてゐる。「此の立場に於ては我々は他者を子としてではなくして、外的世界として、眞理の外にある有限的世界として、有限性の世界と

して、もつ。(XVI. 251) 我々は此處にヘーゲルの思想に於ける明白な混亂を見るのである。

此のことの由つて来る所は何處か。ヘーゲルの宗教哲學全體の、或は少なくとも其の第三部絶對宗教論の一つの重なる意圖は、彼の哲學の根本原理と、基督教の教義の一致を示すことにあつた、とは我々の既に述べた所である。従つて第三部絶對宗教論は、ヘーゲルの哲學の原理を以てする基督教教義の解釋と云つても差し支へないのである。併しながら元來ヘーゲルの哲學と基督教とは相異なつたものであつて、間々兩者の間の部分的一致を示し得るにせよ、兩者の完全なる一致と云ふことは到底望むべくもないのである。従つてヘーゲルの説く所には往々強力なる詭辯があり、又或る場合には如何ともなし難き食ひ違ひが其の儘存してゐる。此の他者の規定等も其の一例に他ならない。

我々はヘーゲルの説く此の「子の國」を仔細に見る時我々はそれが二つの相異なれる部分から成り立つてゐるのを發見する。一つはヘーゲル自身の哲學の極めて簡單な素描であり、他は基督教教義——基督論や基督の死の意義等——の解釋である。そして此の第一の部分から第

二の部分への移行は極めて曖昧の中に行はれる。

さて以上に述べた如く、「父」は「子」へと轉化しなければならぬ。抽象的理念は、眞實の他者の規定をもつた他者を指定しなければならぬ。此の他者は世界である。時間空間の範疇に入れる現象の總體である。此の世界は先づ差し當つては自然である。然しながら此の自然は即自的には精神なる故、再び自己止揚を行つて精神に歸らなければならぬ。精神はかくの如く自然を媒介として生ずるものなのである。かくして我々は有限の世界は二つの部分、即ち自然的世界と有限的精神の世界との二つの部分、より成り立つてゐるのを見る。有限の世界は神の自己分割により生じたものである。其處には神的理念が反映してゐなければならぬ。従つて有限的精神は外的の自然的世界を觀察して、其處に神の姿を認めることが出来る。(神は精神であり、而して自然は意識ではない故、自然は精神に就いて直接知ることは出来ない。) かくて自然は人間にとつて神の姿の啓示となる。人間は自然の中に神の姿を認め、高く神に迄高揚する。神の存在の宇宙論的證明は此の高揚の論理的表現に他ならぬ。

然しながら、とヘーゲルは云ふ。かくの如く自然をただ自然として見るのは未だ高き觀察法とは云ひ難い。人は更に進んで自然さへをも精神的なるものとして、即ち人間の自然性として、把握せねばならぬ。而して此のことは必然的に我々を人間の自然(Natur)即ち性質、規定(使命)の觀察へと導かざるを得ない、と。

かくの如くヘーゲルは表には同一の自然と云ふ概念を掲げつゝ、其の概念の内容をかへることによつて、我々をいつしか第二の部分即ち、絶対宗教論本來の課題をなす基督教教義の解釋及び基督論へと導き入れるのである。

第二の部分に於てヘーゲルの説く所は「精神現象論」「歴史哲學」等の中の基督教敘述の個所と略々同様である。

人間の本性(Natur)如何に關して古來相反せる二つの見解がある。一つは人間は本性上(von Natur)善なりと云ひ、他は人間は本性上惡なりと云ふ。此の二つの見解は一見全然相反せる見解の如く見える。そして事實若し人が抽象的に此の一方に固執する時、彼の見解は偏頗的、抽象的にならざるを得ない。然しながら若し人が更

に近づいて此の二つの見解を詳細に吟味するならば、彼は此の二つの見解は決して相反せるものに非ず、寧ろ雙方共に眞理を云ひ表はすものなることを發見するであらう。それは雙方共に眞理である。各々が盾の半面を言ひ表はしてゐるのである。たゞ問題は此の「本性上」(von Natur)と云ふ語句の解釋如何にある。此の本性上の意味の取り方によつて、此の二つの見解ともに、誤謬ともなり得るし、又眞理ともなり得るのである。

人間は「本性上」善である、彼は神に像つて造られた従つて彼は本性上神に等しい、と云ふ場合、此の「本性上」は、「本來は」「即自的には」の意味に解されねばならぬ。人間と神との本質の一致が云はれるが、それは飽くまで本質の一致なのであつて、人間が、此の經驗的自我的儘で、即ち特殊的な衝動、欲望、恣意を持つた其の儘で神と等しいと云ふ意味では決してない。彼のもつかくの如き自然性、直接性、を否定して彼の概念に、本質に、一致する所に、彼の即自を實現する所に、人間の規定(使命)が存するのである。

かくの如く人間の自然存在、即自存在は否定さるべきものである。即ち人間の自然存在、即自存在は惡であ

る。かくして我々はいつしか第一の「人間は本性上善である」と云ふ命題より第二の「人間は本性上悪である」と云ふ命題に移行したのである。即ち第二の場合に於ける「本性上」は自然存在 (Natürlichsein) の意味に解されねばならぬ。自然的の人間とは、彼の自然性が、直接性が、即ち彼の特殊な情熱、衝動、欲望、恚意が彼の行動の格率となつてゐる人間のことである。未だ自己の中の普遍性を自覺するに至らぬ人間のことである。勿論かゝる人間とても、人間である以上概念上は、本性に於ては、善であることは云ふ迄もない。

以上の様な人間の善悪の規定の考察をヘーゲルは創世紀の最初に出て来るアダムとエヴァの樂園喪失の神話に結びつける。此の樂園喪失の神話の解釋はヘーゲルの好んで取り扱ふ題目で、我々は「歴史哲學講義」の中にも又宗教哲學講義の第二部規定宗教論の最初に於てもこれに出會ふ。此の神話は云ふ。「人間は最初は善であり、樂園に於て幸福に暮してゐた。併し蛇に誘惑されて認識の木の實を食ふことにより、墮罪し、天國を逐はれるに至つた」と。ヘーゲルは云ふ。天國に於ける善の状態と云ふのは、實は未だ眞實の善の状態ではない。それ

は未だ善も悪もなき無差別の状態である。それは動物に於けるが如き、自然性、直接性との直接的統一である。人間は其處に於ては未だ人間の名に値しない。認識によつて人間は始めて善悪の區別を知り、道德的意識を獲得する。此の段階に至つて始めて人間は自己を自覺するに至るのである。かく自然的統一が破れ、自己の内に分裂が生ずるのは一見悪と見えるかも知れない。然しながら認識とは又同時に自己の本性の認識、自己のあるべき姿の認識、をも意味するのである。天國は人間の住む所ではない。それは神と動物の住む所である。額に汗して自らのパンを得、自己の自然性を克服して、精進努力眞實の具體的統一(それは動物に於けるが如き直接的統一ではない)に至るべきが人間の本當の姿である。即ち認識は分裂の、悪の、根源である。と同時に又、統一の、眞實の善の、救ひの、泉でもあるのである。即ち此の神話は人間の本性の規定を表象の形式に於て示すものである。「人間は自己の内に於ける對立——善と惡の對立——の無限性に來らなければならぬ。彼は自然的なるものとしての自己を惡と知り、かくて對立をたゞ一般的にのみでなく、自己自身の中に於ける對立を知らなければなら

なす。」(XVI. 269)

以上がヘーゲルの與へた人間の規定であり、これは彼の宗教哲學の根柢に横はる根本的思想の一つである。ヘーゲルは第二部規定宗教に於ても、此の見地即ち人間が自然との直接的統一より脱して、先づ分裂の段階に入り、次いで、此の分裂を一步一步克服して高次の段階に進む、と云ふ見地から諸宗教を歴史的に組織してゐるのである。(勿論これは理念の側面に就いて云へば、宗教の理念の實現と云ふことに他ならない。) これは人間自身に就いて云へば自己の本質を實現すると云ふことであり、眞實の自由を獲得すると云ふことである。此の意味に於て我々は宗教史をも亦「自由の意識に於ける進歩」と呼ぶことが出来よう。但し此處に云ふ自由は、歴史哲學講義に於ける自由とは若干異なつたニュアンスを持つた、例へば基督の言葉にある「汝等もし常に我が言に居らば眞にわが弟子なり。また眞理を知らん、而して眞理は汝らに自由を得さすべし」(ヨハネ傳第八章、三十一、三十二節)の如き意味の自由、或は又「主は即ち御靈なり、主の御靈のある所には自由あり」(コリント後書第三章、第十七節)の如き意味のそれなることは云ふ迄も

なす。

大いなる調和、統一を得るには、先づ大いなる分裂の闘争、苦惱を経ねばならぬ。絶對的統一たる基督教が出現する爲には世界は大いなる陣痛の苦しみを經驗しなければならなかつた。此處に於て我々はヘーゲルが又方法を一轉して、例へば「歴史哲學」、「精神現象論」等に於て見られる如く、歴史的方法によつて基督教の登場を説明するのを見出すのである。

さて分裂、對立は二つの形式を持ち得る。第一は人間が彼自らの中に於て對立を持つ場合である。即ち人間が自らを惡と感ずる場合である。これは即ち神に對する對立である。第二は人間が世界に對して對立、分裂の状態にある場合である。人間は此の時自らを不幸と感ずる。第一の場合に於ては人間は常に、彼が内部に於て矛盾なることを意識し、自己自身に就いての苦惱を持つ。彼は神と自分の姿とを比較し、其の間に無限の隔たりが存することを痛ましく感ずる。彼は神の純粹な、精神的な統一に至らんことを欲し、しかも現實に於ては無數の自然的特殊性の中にとらはれたる自然的人間に過ぎない。彼は自らを塵芥の如く感じ(Demütigung)、自らに就くて

悔恨の涙にくれる (Zerknirschung)。ヘーゲルは猶太の宗教の中にかくの如きものを見る。

第二の對立は世界に對するそれである。人は世界に對して種々の要求をもつ。先づ第一には自然的存在として世界に對して自然的欲望の充足を要求する場合であるが、今此處ではこれは問題にしない。蓋し我々は今人間の本質に就いて語つてゐるからである。より高きものとして人は世界に對して人倫性に關する要求を提出する。これ等はそれが人間の**本質に關する**、自由の諸規定である限り當然充足されねばならぬものである。併し羅馬の墮落せる世界に於てはこれらは充足され得なかつた。人は世界からは、**ねかへされ**、自己の理性の要求は自己自身の中に於て満足せしめるより外なかつた。併し此の満足は抽象的である。蓋しそれは世界を抽象し、世界を斷念することによつてのみ得られた満足であるから。これ我々が羅馬の世界の歸結として見るストア主義及び懷疑主義である。

ヘーゲルによれば世界歴史上に登場した諸宗教——それをヘーゲルは第二部規定宗教に於て考察し、一つの歴史の有機的連關に迄組織した——は終局の所此の二つの

大きな對立を、其の結末として齎したのである。今や此の對立は極度に迄緊張され、人々の心は、大早に雲霓を望むが如く、此の對立の解決を待ち望んだ。「時満ちて神は其の御子を送り給ひき」と云ふ聖書の言葉は此のことを指すのである。

我々は先に進む前に以上の敘述の中に存する矛盾を指摘せねばならぬ。元來ヘーゲルが此處で述べ、又後程も述べんとする對立とは、人間の自己の内部に於ける對立である。自己の内に沈潜し、自己の本質の神であることを知り、此の自己の眞實の本來の姿と實際に於て自分がある所の、此の自然性の中は捉らはれたる姿との對立と云ふ意味である。然しながら猶太の宗教に於ける對立とは、我と神との對立である。猶太教に於ては神は無限大であり、人間は無限小であり、人間が自己の内に神の姿を見、これと冥合すると云ふ神祕的合一 (unio mystica) の思想はない。猶太の宗教に於ける Demüthigung とか Zerknirschung とか云ふのも、人間の被造物感情である。事實ヘーゲルも他の個所に於ては猶太教をかく理解し、神と人間との間に無限の距離を置く點に注目して屢屢これを奴隸の宗教と云つて蔑んでゐる。ストア主義に

於ても對立は自己と世界との對立であつて、決して自己内部に於ける對立ではない。

第二に我々は此處に於てもヘーゲルの宗教史の構成に就いての矛盾を指摘することが出来る。第二部規定宗教論に於ては、理念は猶太の宗教、希臘の宗教、羅馬の宗教と云ふ前段階を経て、基督教に至ると述べられてゐるが、此處に於ては希臘の宗教は擧げられてゐない。

此の對立が——即ち人間の内部に於ける、彼の本質・彼の本來の姿・即ち神と、彼が實際にある姿、此の自然的の諸規定に捉へられたる彼、との對立——が止揚されなければならぬ。これは彼の本質に根ざす最も切なる要求である。

此の對立の止揚の可能性の第一の條件となるものは此の對立が事態自體に於ては、即自的には、止揚されてゐると云ふことである。勿論此の對立は人間が自己の力によつてこれを止揚するのである。併し人間がなし得ることとは、先づ事態自體の中に存在せねばならぬ。如何に人間が力を盡さうとも、事態の中に存在せぬことを成し遂げることは出来ない。人は如何に大力であらうとも萬貫の石を上げることが出来ない。如何に健康であらうと

千年の壽命を保つことは出来ない。余の辭書に不可能と云ふ字はないと云ふ蒙語は、先づ事態の中にその可能性が保證されてゐる範圍内の事柄に就いてのみ云ひ得ることである。

さて此の神と人との對立が即自的に止揚されてゐると云ふことは我々は既に充分に、「神の思辨的概念」に於て見て來た所である。神は自らを區別して自然と有限的精神を措定する。而してかく自らを區分して他者を措定することは神にとつて偶然的なる、恣意的なる行爲に非ず、神の本質より出づる必然的行爲である。かく自らを區分して他者を措定することによつて始めて神は眞實の神なのである。未だ自らの中より他者を措定せざる神は眞實の神ではない。他者はそれ自らの存在性を神より受け取るが、それと同時に又神の本質的契機なのである。

此の神の思辨的概念はヘーゲルの宗教哲學の核心であり、又同時にヘーゲルの思想全體の根本原理であると云ふことに就いては既に述べた。今や基督の歴史に於ける登場を説明する爲の原理としてそれは又も持ち出される。即ち以上の様な神と人間との本質の一致の思辨的把握は、一部の思辨的能力ある人々にのみ恵まれたる特權

である。然しながら神と人間との本質の一致は、すべての人間の最重要なる關心事として、最も素朴、單純な思想の持主に對しても、その眞理性が明らかにされねばならぬ。従つて「此の理念、神の本質と人間の本質との一致、は確實性に迄來らなければならぬ。直接的感官的直觀の形式、外的現存の形式を受け取らねばならぬ。要するに此の理念は、世界に於て見られ經驗されたものとして現はれなければならぬ。かくて此の統一は全く時間的な、完全にありふれた現實性の現象に於て、或る「此の」人間 (Jünger Mensch) ——それは同時に神的理念として知られ、單により高き存在一般としてではなくして、最高の・絶對的の・理念として、神の御子として、知られるが如き「此の」人間——に於て意識に對して示されなければならぬ。」(XVI. 283) 神であり同時に人である神人基督はかゝる要求に應へる爲に出現したのである、と。

我々は先にヘーゲルが第三部絶對宗教論に於て説く所は、彼の哲學の根本原理なる精神——自己を區分して他者を措定し、而して更に又此の他者を止揚する精神——の説と、傳統的の基督教教理とを結びつけやうとするも

のである、と云つた。そして又此の兩者は到底完全には結びつき得ざるものである、と云つた。絶對宗教論の中に於て所々に不整合な個所が散見するのは此の爲である。今や我々は絶對宗教論の中心個所に差しかかつたのであるが、此の不整合、無理、詭辯も亦大寫しに寫し出されて來るのである。

先づ第一に、以上に述べた様な基督出現の理由の直ぐ次に、これとの關係を全然説明することなしに、理念の辯證法よりする第二の理由が持ち出される。直接的存在は神自身に於ける契機である故、精神の性質を人間に啓示することが要求されてゐる限り、此の契機も亦現はれねばならぬ。従つて神は此の直接性の形式に於て現はれねばならぬ、と。そして「實在性の、直接的個別性へ迄の完成は、基督教の最も美しき點である」(XVI. 285) と讚美される。併したとへ人が、理念が直接的存在として現はれることを承認するとしても、そのことは、何故それが歴史上にただ一回起らなければならなかつたかの説明とはならない。此の點に關してグヴィツド・シュトラウスのなした抗議は正常である。曰く「神的性質と人間の性質との一致の理念は、私がそれを歴史上ただ一

回ただ一人の人に於て實現されたと見る場合よりも、全人類に於て實現されてゐると考へる場合の方が、遙かに高い意味に於て眞實ではなからうか」と。

(1) Arthur Drews: Hegels Religionsphilosophie S. 463.

David Strauss: Leben Jesu. II. 734.

此處に於ける個體性の説明は、我々をして法律哲學綱要の中の個人たる君主の演繹を想ひ起さしめる。ハイムが、後期のヘーゲルには妥協が見られる——法律哲學に於ては現存國家との、宗教哲學に於ては傳統的教會及び教義との、それが——と非難してゐるのもあながち不當とのみは云へないのである。

基督は教會教義に於ては神人 (Gottmensch) と呼ばれる。神にして人と云ふ表現は到底悟性の立場にては理解され得ないものである。基督がかかるものとして理解されるに至つたのも彼の死後先づ少數の弟子達に對して、次いで廣く教團に對して、であつて、基督を存命中目のあたり見た弟子達にしても此のことを理解したのは僅か一、二名に止まつてゐた。我々は基督がその本質に於て、即ち神人として、神の性質と人間の性質との一致を示すものとして、理解されるに至つた過程に就いてのヘ

ーゲルの説明を聞かう。

基督と云ふ歴史的现象に就いて人は二様の見方をすることが出来る。一は基督を人間として、外的事情に於てこれを見る仕方であり、他は精神に於ける、又精神を以てする見方である。ヘーゲルは前者を直接的見方、後者を信仰による見方と呼んだ。若し人が基督をソクラテスに比較し、基督は人類の説法者である、眞理の殉教者である、と云ふに止まるならば、それは未だ第一の見方であると云はねばならぬ。ヘーゲルによれば、基督在世當時は、極く小部分を除いて人は第一の見方に立つてゐた。而して基督の死を轉機として、第二の見方が徐々に勢力を得て來たのである。

基督は在世中、説法者、高々豫言者として民衆の前に現はれた。彼は新しき宗教を説く。それは神の國の教である。神の國とは、人間と神との宥和の意識である。此の宥和を状態として言ひ表はしたものである。これは新しき宗教である。従つてそれは先づ現存するものの否定と云ふ革命的側面を持たねばならぬ。すべての地上的な事物、世俗的な事物は價値なきものと云はれる。價値あるものはただ一つ、即ち神の國を得ると云ふことであ

る。今迄人倫的、正義に合へることとして妥當して來た事柄も、神の國を得る障礙となる限り、打ち棄てられねばならぬ。「我が母、我が兄弟とは誰ぞ云々」「彼の手を劬に置いて躊ふものは神の國に適せざるなり云々」「明日の日を思ひ煩ふな」「汝の持ちものを貧者に與へて我に従へ云々」。

此等の人倫性を否定する教説はヘーゲルによれば、新しき宗教が先づ現存せるものより人の心を引き離す必要ある限りに於てのみ重要なのであつて此の宗教が地盤を獲得した曉にはその重要性を失ふものである。何となればそれは元來矛盾を含むが故に。例へば、若しすべてを貧者に與へれば貧者はなくなるであらう。否貧者が富者となり、富者が貧者となるであらう。(人倫性の立場に立つヘーゲルは、種々の宗教に於て説かれる人倫性否定の説教は甚だ嫌なのである。)併しかかる現前世界の否定は教説の消極的な側面であつて、積極的内容は飽く迄神の國を得よと云ふことである。「何よりも先づ神の國と彼の正義を得んことを務めよ！」而して此の神の國に入るには何等の仲介をも必要としない。心の清きこと、神の國に地盤をもつ絶對的意向、そののみが人を此

ヘーゲルの宗教哲學(承前)

の神の國へ移すのである。即ち内面性の無限的價値が此處で説かれてゐるのである。これはヘーゲルによれば、嘗て人類が語つた最も偉大な言葉である。

基督の目はただ神の國に向つて注がれ、此の世に於て價値あるもの、偉大なものと考へられてゐるものも基督の目には稊芥以上には映らなかつた。かかるものを追ひ求める彼の民族、更に人間一般、を基督は憂愁の目を以て眺めた。(殊に當時猶太民族は內的即ち信仰に於ても、外的即ち政治的にも危機にあつたのである。)

此の神の國を得んことを務めよと云ふ命令は、種々の状況や場合に適用されて種々の道徳的命令、誠となる。而して此等の道徳的命令の中心的位置を占めるものは「汝自らを愛する如くに汝の隣人を愛せよ」と云ふ命令である。此の命令は就中彼の弟子達の間に遵守されなければならぬ。それは彼等を結ぶ紐帯とならなければならぬ。何か他の、家族の目的、政治上の目的等があり、これらの目的の爲に、或はこれらの目的と並んで、相互に愛せよ、と云はれてゐるのではなく、他のすべての目的を捨て去つて、ただ端的に相互を愛せよと命令されてゐるのである。其處には他の特殊的目的を容れる餘

地があつてはならないのである。

基督は以上の如きことを説いた。若し人が基督をかか
る教の説教者として、そしてただそれ丈のものとして、
見るならば、それは基督の直接的な見方、不信仰に於け
る見方である。かかるものとして人は基督をソクラテス
と比較することが出来る。ソクラテスも亦内面性を人々
の意識に齎らした。人は通常の權威に止まるべきに非
ず、自らに確信をつくり、此の確信に従つて行動せねば
ならぬと教へた。ソクラテスの内面性は彼の民族の宗教
的意識に反し、國家權力と衝突し、其の結果彼は殺され
た。基督とソクラテスはかくの如き類似點を持ち、かく
の如き同じ運命を辿つた。但し基督の説く神の國はソク
ラテスの説く内面性よりは遙かに深いものであるが。

然しながら基督はただかかる説法者に止まるものでは
ない。彼は又豫言者として語つた。「我は神よりして語
り、神は我を通して語る」と云つた。否、更に進んで、
神との同一性の確信に於て「女よ、汝の罪は許されたり」と
神の尊嚴を以て云つた。即ち基督は自らを或時は「人
の子」と呼び、又或る時は「神の子」と呼んだのである。

然しながらかかる基督の本性、即ち神であり、又同時

に人であると云ふ本性、は基督の生前は人の目から蔽は
れてゐたのであつて、基督の死によつてやうやく人の目
に現はれることとなつたのである。「基督の教説はそれ
自身としてはただ表象、内的感情、心に關するもの故、
それは彼の生涯と運命に於ける神的理念の現示によつて
補はれるのである。かの神の國は教説の内容としては最
初未だ表象されたる、一般的理念に過ぎない。然しなが
らそれは此の個體（個人）を通して現實性に歩み入るの
である。」(XYI. 294)

基督の死は、其處に於て始めて人々の意識が、外的把
捉よりして内的な・信仰による・靈に於ける又靈を以て
する・把捉に移る轉換點である。

基督は天國を説き、人々に悔い改めを勧め、其の爲に
最も痛ましき屈辱的な死を死んだ。基督の新らしき宗教
は現存せる世界、人倫性等の否定と云ふ一面を持つこと
を我々は先に述べたが、それは今や基督の死によつて裏
づけされたのである。基督は新しき宗教、神の國を説
き、現存世界はこれに報ゆるに最も恐しき、最も屈辱的
な死を以てした。基督は自らの主張を撤回することによ
つて、かかる運命を免がれることも出来たであらう。併

し基督はそれをしなかつた。基督は喜んでかかる運命を受け取つた。我々は此處に兩者の間の對蹠的な對立を見るのである。人々の意識に於て、又現存世界の規定に於て、最も恐しき、屈辱的なものが、最高のものに、最も光榮あるものに、されたのである。かく最も不名譽なるものが最も光榮あるものとされることにより、一切のものに就いての價値の轉倒が行はれ、今迄人々の生活を規制してゐた精神的紐帶が搖り動かされ、解きほごされることとなつた。

但し我々にかかる價値の轉倒が行はれることが可能であつた地盤として當時一般の精神的狀況をも擧げねばならぬ。羅馬の皇帝は絶對的權力を持つてゐた。個人の生命を始め、徳、正義、身分、其の他一切のものが皇帝の意向一つでどうにでもなつた。而して皇帝自身の意志を搏るものは何もなかつた。一切が皇帝の恣意に依存してゐた。従つて今や新しき宗教が現はれた時何ものもそれに抵抗することが出来なかつた。すべての人倫性、人心に於て妥當するものが既に破壊されて内部に力を持つてゐなかつたから。ただ一つ現存國家は刑罰を以て、死を以てこれを脅かすことが出来た。併し自己の世界を自己

の内部に於てもつ新しき宗教は、死と云ふ外面的な力を恐れなかつた。

以上述べた死の意味は、併し消極的な側面である。それは基督の教説に、現存世界の否定と云ふ消極的な側面があつたのに對應する。否寧ろ、教説にかかる消極的側面の裏づけと云つた方が正しいであらう。基督の死には更に積極的な側面があるのである。

神が死んだ、神も亦死ぬ。これは世の中にあり得べき最も恐しき考である。永遠的なものは一つとして存在しない。神の中にさへ否定がある……たとへ明瞭でないにしろ、かすかながら基督の中に神的なるものを豫感してゐた弟子達は、基督がかくも痛ましき屈辱的な死を遂げたことを見て、落膽絶望した。然しながら基督は復活した。そして弟子達に現はれた。弟子達はここに始めて基督の死を、信仰を以て把握することが出来たのである。我々は、父の國、理念の國に於て、神が自己内存在を止揚して他者を指定するのを見た。神が神である爲に自己の直接性、抽象的普遍性を止揚するのである。それと同様のことが此の第二の領域、子の國に於ても行はれるのである。即ち此の第二の領域に於ては神は最初直

觀、感覺的表象に對する直接性としてあるのであるが、今や此の存在する個體としての直接性、即ち人間性が止揚されねばならぬ。死とは前に述べた如く人間の、有限性の、屬性である。死とは有限性である。従つて基督の死とは此の死自身の死である。否定の否定である。基督が死に、而して復活することによつて「有限性、人間性が、端的に神なる基督に於ては、本來のものではなかつたこと」が示されたのである。「基督は人間性——それは神的生命の契機である——を、それを死によつて抹殺せんが爲に、受取つた」のである。(XVI. 301)

即ちヘーゲルによれば基督の生涯の歴史、即ち「死して復活し、天に擧げられ、神の右手に坐し給ふた」と云ふ歴史の中に、神と人間との本質が具體的に人間の直觀に對して、感覺的存在として啓示されてゐるのである。即ち神と人間とは本質的には一であること、より詳しく云へば「人間的なるものは神にとつて異質的なるものではなく、此の他在、自己分割、有限性は神自身に於ける契機——併し勿論消滅すべき契機——である」(XVI. 309) ことが示されたのである。所謂神と世界の符和と云ふも此のことを指すに他ならない。

以上に於て我々はヘーゲルの基督教解釋の中心點を述べた。此の解釋が當を得たものか否か。三位一體論及び基督論は基督教教理の中心問題として二千年來論議を繰返された大問題である。ヘーゲルの解釋の當否を判定するには、自ら三位一體論、基督論等に就いて若干の知見をもつことが前提され、従つて此の知見なき我々はただ沈黙する他ないが、併しそれにしてもラッソンの「絶對宗教のヘーゲルの哲學的基礎づけは比肩するものなき、不朽の傑作である」と云ふ説には若干疑問を持たざるを得ない。我々は此處にヘーゲルの鋭き頭腦を見るが、併し内容的には要するに古來の教義に自らの哲學の原理を入れて解釋した (hineintönen) ものに他ならない。即ち彼の哲學の根本原理たる精神と基督教教理の根本原理たる三位一體とを等價と置き、而して基督は此の三位一體の感覺的直觀に對し具現したものと見るのである。其の場合重點は飽く迄も彼の哲學の方に置かれてゐるのは云ふ迄もない。人が「ヘーゲルの歴史の解釋は一見した所は基督中心的 (christozentrisch) であるが、實際は論理中心的 (logozentrisch) である」と云つたのも當然であらう。

(1) Georg Lasson: Einführung in Hegels Religionsphilosophie S. 100.

(11) W. Schultz: Die Grundprinzipien der Religionsphilosophie Hegels und der Theologie Schleiermachers. S. 103.

今迄も屢々述べた如く、元來ヘーゲルの一元論的立場と基督教の二元論的立場とは終局に於て到底一致し得ざるものである。ヘーゲルは彼の強力な頭腦を以て論理を動かしてゐるか、併し人が仔細に彼の説を檢討する時、種々の無理や矛盾を發見するに困難でない。果せるかな、ヘーゲルの死後ダヴィッド・シュトラウスの投じた一石によつて、此の種々の困難を内包する基督教を繞つて引き起された論争はヘーゲル學派分裂の端緒となつたのである。我々は簡單に此のことに觸れて置きたい。

ヘーゲルの基督教解釋は、基督の生涯の歴史と彼の哲學と云ふ二つのものを結びつけたものである、とは我々が既に屢々述べた所である。此の二つのは結びつき得るものかどうか。其の結びつきには必然性があるかどうか。論争は此の最も中心點に關して引き起された。

此の間に對する答は三つである。第一は、兩者は必然性を以て結びつき得るとなすものである。即ち神人の理

ヘーゲルの宗教哲學(承前)

念、神と人間との本質の一致と云ふ理念よりして、我々が今日知つてゐる如き基督の生涯の歴史が必然性を以て全部演繹されるとなす説である。これは即ち理念よりして歴史的事實が與へられるとなす説である。これが所謂右派で、マールハイネツケ、ガープレル、ゲツシエル等がこれに屬する。第二の答は兩者の間の必然的連關を否定するものである。即ち神人の理念よりして基督と云ふ歴史上の或る時期に現はれた個體は演繹されないと云ふ。

これは明にヘーゲルの先驗主義(Apriorismus)の否定である。これは所謂左派で、かくの如き區別の提唱者であつたシュトラウス自身自らをかかふるものに數へた。第三の答は此の中間を行くもので、基督の生涯の歴史には成程種々の矛盾があり、殊に奇蹟等は不可解であるが、併し重要な部分は、神と人間との本質の一致と云ふ理念によつて與へられる、となすものである。これ所謂中央黨で、ローゼンクランツがこれに數へられた。

第三節 教團の地盤に於ける理念。

若しくは靈(精神)の國。

基督の死を轉機として、基督の本質——即ち神は三位一體、換言すれば自らを區分して、他者を措定し、更に

此の他者を止揚して己に歸する精神であり、而して基督は神の此の性質を人間一般に啓示せんが爲の具現であると云ふ本質——が人間に把握される。此の把握は、以前には信仰による把握、靈による・靈に於ける・把握と名づけられたが、聖書による言葉を用ふれば聖靈の來降 (Ausgiessung des heiligen Geistes) である。教團は此處に成立する。

我々は先に「子の國」に於てヘーゲルの説く所に存する種々の矛盾を指摘したが、次の「教團の地盤に於ける理念、靈の國」に於ても此の矛盾が延長されて存在してゐるのを見出すのである。先づ氣の附くことは、Geist と云ふ言葉である。これはヘーゲルの哲學に於ては彼の哲學の根本原理をなす精神を意味し、基督教教理に於ては der heilige Geist 聖靈を意味する。兩者が異なつた内容をもつものであることは云ふ迄もない。併しヘーゲルは彼の論理の操縦に都合のよいやうにこれらを用ひてゐる。これと對應して教團と云ふ言葉も或時はその基督教に於ける本來の意味に於て、即ち教會の意味として用ひられ、或時はより廣く現實全體、歴史全體——ヘーゲルの謂ふ所の精神が實現される場所——の意味に用ひられ

る。

さて基督は感覺的直觀に於て人々に現はれた。併し基督の本質が人々に明になつたのは基督の死と其の復活によつてである。基督の出現は歴史上一回起つた事件である。併しヘーゲルによれば一回とは「常に」を意味し、基督と云ふ一人の人は「すべての人」を意味する。基督は自らを「神の子」と呼び、又「人の子」と呼んだ。此のことの眞實の意味は、「すべての『人の子』は『神の子』である。若しくは『神の子』とならねばならぬ」と云ふことである。(XVI. 294) 基督は歴史上一回現はれた現象であるが、普遍性をもつ。「かかるが故にそれは感官から遠ざかり、過ぎ去り、過去の歴史となる。此の感覺的な仕方は消失して表象の領域に上昇せねばならぬ。」(XVI. 310) かくして教團に於て基督の信仰が生ずるのである。

以上がヘーゲルの基督の一回性と其の信仰の起源に對する説明であるが、これが種々の困難を含むものであることは先にも述べた通りである。

教團とは基督に對する信仰によつて結ばれるものであるが、ヘーゲルによれば基督に對する信仰とは「神と人

間との本質の一致」に對する信仰に他ならない。ヘーゲルは此の兩者を同一視する。又ヘーゲルは、基督教に於て、それによつて基督教に對する信仰が得られるとなされる聖靈の來降と、人間と神との本質の一致に對する認識とをも同一のものとなすのである。

教團の各員は、自己がその根柢に於て神なることを自覺することによつて相互に結びつく。彼等は皆同一の根柢につながる。否同一の精神の分化して生じたものである。従つて「個體の多數性はただ假象」に過ぎないのである。(XVI. 313) 個體同志はかかる意識に於て相互に愛し合ふ。其の愛は何か他の特殊な目的を混合し、それによつて不純にされた愛ではなくて、端的な愛である。基督教に對する信仰が「神と人間との本質の一致」に對する信仰であつたやうに、基督教に對する愛は、此の「神と人間との本質の一致」に對する愛、即ち人間の自己の本質に對する愛である。而してかくの如く各個體が自己の本質を自覺して、相互の愛に生きる教團に於て、我々は神は現存せる、現實的な精神として其處に住んでゐると云ふことが出來よう。

即ちヘーゲルは基督教で云ふ教團を、彼が第一部「宗

ヘーゲルの宗教哲學(承前)

教の概念」の結論として得た神の思辨的概念を以て説明するのである。即ち精神の自己認識は、精神が自己を個々の有限的意識に分割し、此の有限的意識の中に於て、彼の本質に就いての知が、かくて神の自己意識が、生ずることによつて行はれるものであるが、ヘーゲルによれば、此の精神の自己認識の行はれる場所が教團なのである。かく解する場合、教團の意味が非常に擴張されて、眞理を求むる哲學者等は此の教團に屬する最も敬虔なる信徒であると云ふ歸結も生じよう。事實ヘーゲルも此のことを否定しない。「基督教の眞實の信仰内容は歴史を以てに非ずして哲學によつて義證 (rechtfertigen) されねばならぬ。精神がなすことは歴史ではない。精神が問題とするのは即自且對自的なるもの丈である。過去の事柄に非ずして、端的に現存するもの丈である。」(XVI. 288)

併し「靈の國」の第二の部門をなす「教團の實現」の個所に於てはヘーゲルは此の教團の意味を再び狭くとして、所謂教會の意味に解する。教會とは個人が眞理を獲得し、聖靈が彼の中に於て現實性をもたが爲の施設である。此處に於ては眞理は今始めてつくり出されるべき

ものではなくて、既に前提されてゐる。此の眞理が教義であるが、ヘーゲルによれば諸々の教義は詮する所神と人間との宥和の教に歸する。子供は産まれ落ちると洗禮を受けなければならぬ。洗禮とはヘーゲルによれば、子供は教會と云ふ共同體の中に生まれたのであつて、決して敵對的な世界に産まれたのではないと云ふことを示すものである。さて子供は最初は未だ即自的に精神なので、眞に實現された精神ではない。従つて眞理は最初は、前提されたもの、一般に承認されたもの、換言すれば權威として彼に與へられる。然しながら終局に於て此の權威に承認を與へるものは彼自身の精神である。即ち眞理は元來彼の中に存するものである。

此の眞理が、神と人間との本質の一致であると云ふことは我々が既に屢々見た所である。人間は此の眞理を實現しなければならぬ。此のことは可能である。何となれば此の眞理を實現するには、人間は、自己のその中に捉はれてゐる特殊性、我欲、自然性、一言で云へば惡、を放棄して、自己本來の姿に歸ればよいのであるが、此の惡は打ち克たれ得るものだからである。惡はヘーゲルによれば、ペルシヤの宗教或はカントの哲學で云ふが如

く、獨自の力を持つてゐて善に對抗するものではない。否それ所か我々は一度犯した罪さへも、懺悔することによつて取り消すことも出来るのである。懺悔とは「人間が眞理に迄高まることによつて、罪が即自且對自的に打ち克たれたものとして知られることである。」(XVI. 335) かゝる眞理の實現、即ち神との一致、*unio mystica*は教會に於ては聖餐式によつて象徴される。「教會の絶えざる維持——それは同時に教會の絶えざる創造である——は教會の各員の内部に於ける、基督の生涯、受難、復活の永遠の繰返しであるが、此の繰返しは外面的には聖餐式に於て行はれる。かゝるが故に聖餐式は基督教説の中心をなすものであつて」(XVI. 338) 従つて聖餐式に與へられる意味の異なると共に教説も異なつた色調を帯びるのである。舊教に於ては聖餅は聖變化 (*Konsekration*)によつて現在せる神となる。かく外的、感覺的事物がその儘で神と考へられると云ふ外面性は舊教を貫く特性である。こゝよりして人間は内面性、自主性を缺き、外的權威よりして彼の知識、行爲の規準を受取ると云ふことが結果する。これに反しルッテル派の考へ方によれば、聖餅は其の儘ではたゞの感覺的事物に過ぎず、

人がそれを破壊し食すること、即ち感覺性、外面性が破壊されること、によつて始めて神の現存性の感情が生ずるのである。即ち此の場合には外的なるものに非ず、精神と信仰に於てのみ其の場所をもつものである。かゝる内面性はルツテル派を貫くものである。

「靈の國」の第三部門をなす「精神的なるもの」普通の現實性迄への實現」に於ては、靈の國即ち教團の意味は又々大擴張されて、現實全體、歴史全體の意味にとられてゐる。ヘーゲルが宗教の意味を廣狹種々に用ひてゐることに就いては我々は既に述べたが、此處に於ては最も廣き意味——即ち「今迄生起したこと及び日々生起しつゝあることは神自身の御業である」と云ふ歴史哲學最後の句に於て見られる如き、現實全體、歴史全體が神の行爲であると云ふ最も廣き意味——に用ひられてゐる。そして此處に述べられてゐることも、歴史哲學其の他に於て述べられてゐることの簡単な要約である。

宗教は差し當つては精神的なものであり、教團は内的なものである。然しながら端的に内的なるものはあり得ない。内と外とは結びついてゐる。端的に内的なるものと云ふのは、たゞ外的なるものを抽象したものに過ぎな

い。従つて神の國としての教團も客觀性と結びついてゐるのであつて、これに對し何等かの態度をとらざるを得ない。否これは精神自らの要求である。何となれば精神は自らを實現し、具體的な現在性をもつことを欲求するからである。教團が對立する客觀性に二つある。一つは外的な客觀性即ち具體的に云へば外的な直接的な世界であり、他は内的な主觀性即ち具體的に云へば内的な思想世界である。

(一) 外的な世界に對し教團は三つの態度をとり得る。

(a) 第一は精神が自らとの宥和、平靜を獲得し、又維持せんが爲に、外的世界に對し消極的態度をとり、これを斷念し、自らの内に引籠る態度である。これは中世の僧院制を指すものであらう。此の態度が抽象的であることは云ふ迄もない。何となれば先に述べた様に内と外とは結びついてゐるもので、個人は既に各自の内に世界性を持つものだからである。「主體の中に於ける世界(性)は、自然、社交的生活、藝術、學等に對する衝動である」(XVI, 34e) (b) 第二の形式は宗教性と世界性とが相並んで存在し、しかも相關係する場合である。即ち兩者は支配と被支配の關係に立ち、しかも宥和されたるもの即ち

宗教性、教會が、宥和されざるもの即ち世界を支配せねばならぬ。然しながらかかる關係に立つことによつて教會は非精神的なる世界性を自己の内に取り入れることとなる。未だ宥和されざる世界の諸々の情熱、恚意、惡、がかかる教會の支配に入り込む。かかる支配に於ては外面性が、非自由一般が、原理となる。これ中世の教會政治を指すものであらう。教會内に於けるかかる傾向は其の極度に於て教會の墮落として現はれる。(c) 第三の形式は、宗教の原理である宥和、自由の精神が世界に入り込み、これを慘透し、これを形成する場合である。ヘーゲルは人倫性にかゝる神的意志に基礎を置くものであると見る。宗教と世界との宥和はこゝに於て始めてなし遂げられる。「人倫性に於て宗教と現實性、世界性との宥和が存在し、完成される」(XVI. 314) しかもヘーゲルによれば人倫性の最高の形態は國家である。「眞實の宥和——それによつて神的なるものが現實性の領域に於て自己を實現する所の——は人倫的國家生活の中に存する。」(XVI. 344) ヘーゲルに於ける國家と宗教との關係に就ては既に第一章に於て述べたから此處では略する。

以上に於て見た如く教團の意味は非常に廣く解されて

殆ど現實全體、歴史全體の意味に解されてゐる。宗教はその最も完成した形態としては、世界を滲透して國家とならねばならぬのである。

以上に於て我々が見たヘーゲルの敘述は彼の歴史哲學に於て與へられてゐるものの簡單な要約であるが、これと平行したことがあるが、彼が□「教團の精神」の内的思想世界に於ける實現として呼んでゐる所も、啓蒙主義の哲學以後自己の哲學に至る哲學史の簡單な要約なのであつて、「教團の精神」は「精神一般」と置き換へても差し支へなきものである。啓蒙主義——ヘーゲルの此の個所に於ける説明によれば、啓蒙主義とは、宗教に於て獲得された理性の自由を主張するものであると云ふ(XVI. 344)——の原理は抽象的普遍であつて、神の具體的な姿即ち自己を分ち、而して此の他者に於て自己と統一されてゐると云ふ三位一體の姿、を理解することが出來ない。従つて反省的悟性は基督敎の諸々の表象を攻撃する。啓蒙主義の思考法は精神の自由の自覺を有する點に於て取るべきであるが、その原理とする抽象的普遍性は未だ眞理を把握する能力を持たない。(ヘーゲルはかかる反省的悟性の立場に立つものとして、啓蒙主義と並べ

て回々教を擧げる。我々は此處に唐突として回々教が現はれたことを首肯し兼ねるのである。ヘーゲルが第二部規定宗教に於て此の重要な世界三大宗教の一に一言も觸れてゐないと云ふことは其の場所で述べて置いた。ヘーゲルは或はそのために此處で回々教に就いて一言しようとしたのかも分らぬと思ふ。

眞理を具體的に把握することは哲學（勿論ヘーゲル自らの哲學を指す）の立場に於て始めて可能である。哲學は其の思辨的方法を以て、宗教が表象の形に於て所有する眞理内容を概念の形に於て把握する。「哲學は眞理を認識し、神を認識すると云ふ目的をもつ。何となれば神が絶對的眞理であるから。其の限りに於ては神と彼の展開（を把握すること）に比しては他の何ものも努力に値しない。哲學は神を本質的に、具體的なる精神的實在的普遍性として認識する。……哲學——それは神學である——のなすことは、宗教の理性を示すこと丈である。」（XVI. 352）即ち我々は宗教哲學講義の最後に於て、哲學も宗教も等しく神をその對象としてもつ。たゞ哲學は神を概念の形式に於て、宗教は神を表象の形式に於て、把握する差異がある丈である、と云ふ「精神現象論」

ヘーゲルの宗教哲學（承前）

「哲學綱要」にも説かれた有名な説に又も出會ふのである。但し「哲學綱要」に於ける宗教より哲學への移行の個所を讀むと哲學が宗教よりもより高次の段階であるかの如く解し得られるが、宗教哲學講義に於てはヘーゲルはその然らざる旨を明白に斷つてゐる。「哲學に對して、哲學は己を宗教よりも優れたりとなすと云ふ非難がなされた。然しながらこのことは既に事實に於て間違つてゐる。何となれば哲學はそれと同一の内容をもつのであつて、たゞその内容を思惟の形式に於て與へる丈であるから。」（XVI. 353）

ともあれ宗教はその實踐的側面に於ては人倫性、國家に於て、觀念的側面に於ては哲學に於て、その完成せる形態をもつのである。このことはヘーゲルの宗教が如何なるものであるかを、更に又逆にヘーゲルの人倫性、國家及び哲學が如何なるものであるかを示すであらう。

（終）