

翻 訳

若きヘーゲルの宗教思想 (4)

——自由と疎外——

ポール・アスヴェルト 著

大 田 孝 太 郎 訳

本書の第一章および第二章の目次

序 論

第一章 修業時代—シュトゥットガルトとチュービンゲン (1770—1793)

- 一 時代の宗教的状况 (以上第一回目の翻訳)
- 二 若きヘーゲルのシュトゥットガルト時代 (1770—1788)
- 三 テュービンゲン神学校時代 (1788—1793) (以上第二回目の翻訳)

第二章 ベルン時代 (1793—1796)

第一節 改革家ヘーゲル

- 一 キリスト教教義の批判 キリストと宗教的疎外
- 二 『イエスの生涯』 (以上第三回目の翻訳)
- 三 イエスの宗教から教会制度へ

第二節 テュービンゲンの神学者たちとカントの宗教哲学

- 一 シュトールとカント
- 二 ジュースキントとフィヒテ (以上第四回目の翻訳)

第三節 ヘーゲルとシェリングとの往復書簡 (1794—1795)

- 一 1794年12月24日から1795年7月21日まで

二 哲学の原理としての自我に関するシェリングの論文

三 シェリングの自我に関する論文に対するヘーゲルの立場

第四節 ベルン時代最後の神学的断片

一 形而上学的疎外

二 摂理と奇跡

三 実践理性の要請

第二章の結論 詩 エレウシス

三 イエスの宗教から教会制度へ⁽¹⁾

キリストは、ソクラテスと同じく一人の賢者であった。⁽²⁾キリストの弟子たちは、彼の教えを權威信仰に、ひとつの宗派に変えてしまった。ヘーゲルはこの変化を説明するのに、キリストと彼の境遇、そして彼の使徒たちの性格に関係する一連の要因を挙げている。

まず第一に認めなければならないのは、キリストがユダヤ人であったことである。彼は、神の啓示された意志に基づいて福音を宣べ伝えた。このようなやり方はユダヤ教が伝統的に保持していたものである。確かにキリストは、誠実な啓蒙主義者として、みずからは、神の目から見て本当に大切なもの、すなわち道徳上の正しさのみに重きを置いた。しかしそれにもかかわらず、旧約聖書の啓示をキリストが信じていたために、彼の弟子たちが彼の本当の教えを見誤るはめになったのである。

さらに、キリストは、ユダヤ教の形式主義に対する闘いの中で、理性よりも彼自身の人格に一層多くの注意を払うよう仕向けなければならなかった。周知のように、ユダヤ人たちは、彼らの宗教的、^{シゲイエル}社会的、政治的な掟をすべて神自身から受け取ったものと思い込んでいた。神にたいする受動的な服従は、彼らの栄光の太いなるしるしであったのである。信仰は個人の考えをすべて抹殺してしまっていた。研究といっても、靈感をうけた源に関するものに限られていた。だから、ユダヤ人たちに、型にはまった彼らの信仰の不十分さを認めさせようとする学者は、彼らユダヤ人の心の琴

線に触れようと思えば、自分の方でもその主張を神の權威に基づけないわけにはいかなかったのである。理性に、すなわちわれわれの精神の道徳的要求に訴えようとすることは、間違いなく失敗の憂き目に会うことであつたろう。それゆえ、イエスは、自分を信じる人は父なる神を信じているのであり、父なる神から教えを受けたもののみを自分は教えているのだと主張せざるを得なかったのである。自分は神と特別なつながりがあるとキリストが実際に信じていたかどうか、また、すべての人間の心に刻み込まれた法則を神の啓示だと彼が単純に考えていたかどうか、という問題に関しては判断を下そうとは思わない、とヘーゲルは言っている。キリストは、この法則が命じる以外のものは教えていないことを自覚していたからこそ、まったく当然のこととして、自分は神の意志を伝えているのだと主張することができたのである。⁽¹³⁾

同様に思い起こさなければならないのは、民衆のもとにあったイエスが出会った聴衆の一部は、待ちこがれた救世主をイエスの中に見出したいという希望に身を託したということである。イエスは、無碍に彼らの誤りを悟らせることを欲しなかった。彼はただ、彼らの希望に、もっと道徳的な色合いを与えようとしただけであつて、彼が栄光のうちに立ち現れる時を彼の死後に引き延ばしたのである。それにイエスは、ユダヤ人たちの悪意あるふるまいに対して、みずからの安全、みずからの自由、みずから生活を絶えず守らなければならなかった。だから彼は、新たに自分の人格について語らざるを得なくなったのである。しかし彼はユダヤ人たちの陰險な策略の犠牲となって死んだのである。彼のこの死は弟子たちにとって、自分たちの主であり友である人物の面影を一段と魅力あるものにし、彼らの宣教にさいしては、イエスの教えの本来の価値を犠牲にして、イエスの人格を褒め讃えることにたいしてそれだけ一層優位な地位を与えるように彼らに仕向けたのである。

イエスが彼の同胞の無教養な輩を引きつけるために、人目につく奇妙な行動に身に任せたのも事実である。その行動は奇蹟であつたのであろうか。

ヘーゲルは、奇蹟の實在に対する一切の反対論や、奇蹟の可能性に反対する哲学者の議論をもよく承知している。彼は、このような反論に立ち入りたくはないと言明している。弟子たちの眼にはイエスの行いが奇蹟として映じたこと——このことはすべての人が認めることであるが——を知ればヘーゲルにとってそれで充分なのである。他のどのような要素よりも、奇蹟こそがキリスト教を、そしてその道德さえをも、権威宗教にしてしまうのに寄与したのである。イエスが信仰を要求したのは、彼がなした奇蹟のゆえではなく、彼の教えの内容のゆえであり、また普遍的に必然的な真理は、理性そのものに基礎づけられなければならないのであって、感覚的世界に現れる偶然的なものに基礎づけられてはならない、ということを神学者に言っても、いまやすべてが、義務として負わされる徳の性格でさえも、あくまでもキリストの権威の上に基礎づけられているのである。奇蹟がそれを行う者の権威を基礎づけ、またそれを行う者の権威がその行為を基礎づける。キリストにたいするわれわれの尊敬の念が生ずる源となるのは、もはやキリストの道德的な教えではなく、キリストへの信仰こそ、彼の道德的な教えにたいするわれわれの尊敬の念の基礎にあるものなのである。しかし、このような回り道の後、最後に神への真の奉仕に到り着くのならば、そのことはすべて骨折りがいのないことではなかろう。残念なことに、多くのキリスト教徒たちは、そこに到り着かず、彼らは、口先だけの奉仕〔*Lippendienst*〕や外面的な行い、そしてなんらかの決められた感情や特にある種の歴史的出来事にたいする信仰を、宗教の本質だと考えているのである。

しかし、もしも使徒たちの大いなる性格と彼らの主にたいする強固な絆が存在しなかったならば、上にあげた要素はすべて、キリストの宗教を宗派に、後には国家に姿を変えしめるのに充分ではなかったであろう。使徒たちを特徴づけていたものは、大いなる謙虚さ、大いに実直な精神、ありあまる勇氣、彼らの主にたいする絆の比類ない強さであった。しかし、彼らは非常に小さな社会階層出身の職人たちであった。キリストは、彼らの

視野をわずかに広げたが、彼らがユダヤ人としての偏見を克服するまでには到らしめることはできなかった。使徒たちが彼らの主と交わったとき、それは彼らみずからが徳や自由をわがものとする機会ではなかった。使徒たちは、外から与えられた絶対者としてのキリストに結びついていたのである。彼らが誇りにしていたことはもっぱら、キリストが語ったことをよく理解し、それを忠実に守り、何ひとつそれに手を加えずに広めることに限られていた。ソクラテスの哲学が宗派に墮することがなかったのは、なによりもソクラテスの弟子たちがキリストの弟子たちと根本的な点で異なっていたからである。イエスの弟子たちは、少しばかりの大したこともない関心を断念して、キリストという人格に身も心も結びついていた。彼らは、公共的なものへの関心、共和主義者ならだれもが持っている生来の関心を自覚していなかった。彼らの視野はキリストという人格に限られていたのである。これに反してソクラテスの友人たちは、若い頃から、はるかに調和のとれたやり方で自分たちの関心をさまざまな方面に向けていたのである。彼らは人間が一人の人格に身も心も捧げ得るなどということは思ってもみなかった。彼らにはたいてい、ソクラテスと交際するようになる以前に、すでに他に何人かの哲学の教師がいた。彼らはソクラテスをその徳と哲学ゆえに愛したのであって、ソクラテスそのひとのゆえにその徳と哲学を愛したのではなかった。ソクラテスは、みずからの祖国のために戦い、勇敢な戦士として、また実直な市民として、市民としての徳を実践したのである。ソクラテスの弟子たちは、ソクラテスに操られる無気力な道具となることに甘んずることはなかった。彼らは、ソクラテスから教えられたことの上に、自分自身の独創性の印となるものを刻みつけ、みずから自身の哲学の学派を創設し、国家有数の人物となり、優れた将軍となったのである。使徒たちの気質がどのようなものであるか、その実例を挙げてもらいたいと人は望むかもしれない。イエスは、自分の信頼できる友の数を十二人と定めるのを適当なことだと考えていた。ところが、この数がイエスの宗教の将来にとって致命的なものとなったのである。キリストが使

徒たちに全権を与えた、ということを聖書の中に読み取れるのは、キリストの復活の後になってからのことではないだろうか。しかし、偉大な神は、地上に徳と神の国を広めるために、全権をもっているのである！国家においては、権力を行使する責任を負わされている民衆の代表者の数を定めることは必要なことであるが、「徳の宗教」〔*Tugendreligion*〕においては、そのようなことをすることはできない。われわれはここに、——とヘーゲルは言う——キリスト教の国家組織の始源に、公会議の始源に、居あわすことになる。公会議では、投票による多数決によって何が真理であるか、誤謬であるかを決定し、そして公会議の命令が真理の基準として人びとに押しつけられるのである⁽⁴⁾。

特別な神慮によってものを見る必要のない時代の後、キリスト教がヨーロッパの諸国家で支配的となった⁽⁵⁾。キリスト教には、人間たることの放棄と人間性の喪失 (*aliénation*) という原理が存在していた。

諸々の人は思想の自由を、というよりも全人格を奪われていた。「私が哲学体系を信じる場合、私の理性が要求するならば、私はこの信念を変える権利を留保していた。キリスト教の集団に足を踏み入れる場合に、改宗者は何が真理であるかを自分で決める権利をこの集団に譲り渡したのである。そして自分の理性とは無関係に、また理性と矛盾してでもこれを受け入れるという義務を自分に引き受けたのである。彼は、社会契約の場合と同様に、彼の意志を、多数の声に、すなわち一般意志に従わせる義務を引き受けたのである。このような状態に身を置いて考えると、胸に恐怖がよぎる。……そして、実際に歴史に照らして吟味してみると、各人が自分個人のために、また自分の子孫のために、われわれの知と信仰の最も大切なことがら……のうちで、何が真理であり、何が善であり正義であるかを、自分で判断するという一切の権利を断念したために、人類が如何に不幸な文化形態をもったのか見れば、まことに悲しむべき思いがするのである。——キリスト教宗派がその構成員の間で実現しようとした完全性という理想は、時代によって異なっていたが、全体としてみればどの時代でもこの

上なく混乱していて、不完全なものであった。このことは、この理想をどのようにして実現すべきかという方法、すなわち意志と理性（理論理性と実践理性）の一切の自由を押し殺すこと、このことからすでに推し量ることができるのである。⁽⁶⁾」

プロテスタント教会は理論的には、このような状況に終止符を打ったが、実践上では、この教会もまた多数の声によって決定された正統を打ち立てたのである。プロテスタント教会は理論の上では思想の自由という原理を表明しておきながら、その教育制度がこの原理を適用することを不可能にしたのである。実際のところ、「もしも教会がその教育を通じて、宗教上の考えから悟性と理性を完全に抑圧し、または少なくとも恐怖で想像力を満たしてしまい、そのために理性と悟性が思いきってみずからの自由を自覚したり、宗教上の事柄に…自由を持ち込んだりすることができなくなり、またそうすることが許されなくなってしまうとすれば、その場合教会は、……能力を自由に形成していくという子供の自然権を傷つけ、自由な市民のかわりに奴隷を育てあげていたことになる。さらに、……教会は信仰をもつように教育する。すなわち、理性や悟性を開発して、それらがみずから本来の原理を形成することができるよう、あるいは眼前にもってこられた事柄をその法則にしたがって判断できるようにはされていないのである。むしろ、想像力や記憶に刻み込まれる観念や言葉が恐怖で武装せられ、神聖不可侵の、目も眩む光の中で命令として語られると、悟性と理性の法則は、その輝きの前に口をつむがさるを得ず、用いられてはならないものとされ、あるいは、この観念や言葉は悟性と理性にたいして別の法則を命じるようになる。——したがって、この別の立法によって理性と悟性は、自由を、すなわち自分に固有なものであり、自分の本性に基づく法に従う能力を奪い取られるのである。」⁽⁷⁾

以上のことはすべて、各人が自由に教会にはいり、何の束縛も受けずにそこを離れることができるかぎり、まだほんの小さな不幸にすぎない。残念なことに、国家は教会に隷従させられ、もっとも神聖な権利の幾つかを

失った。市民的権利を享受したり、特定の役職につくことができるかどうかは、どこかの教会に所属しているかどうかによって決定されるに到ったのである。⁽⁸⁾市民の懲罰は——とヘーゲルは言う——市民的領域にまかせなければならない。そればかりか、教会がその構成員の一人を束縛しようとするような場合、国家のなすべき義務は市民の自由を保護することである。ヘーゲルは、教会に社会契約の理論を適用する。教会は契約によって設立された自由な社会として以外にはみなされ得ないのである。なんらかの宗教上もしくは道徳上の恩恵を受けるために、人びとは、寄り集まって社会をつくる。そうすることで、人びとは自由に、なにがしかの生得の権利を放棄し、教会という共同体にみずからのなにがしかの権利を自由に与え、自由になにがしかの義務を受け取るのである。こうして彼らは、社会の規則を遵守する義務を負うのである。しかし、彼らはどのような場合でも、あくまで自由にこの契約を解消して、再び独立を取り戻すことができる。そしてこの時から、教会という共同体は、彼らにたいしていかなる権利をもはやもたない。それからまた、人間が教会に譲り渡すことができない権利がある。教会が暴力を行使しようとする場合、国家の義務は市民の自由を保護することである。

キリスト教が広まるにつれ極めて重大な変化が生じたの点は、——とヘーゲルはさらに言う——道徳を促進する仕方である。教会が一つの私的な共同体から国家へ変化したために、道徳という私事を促進することもまた国家の事柄となった。教会は道徳の諸原則を定め、この原則をわがものとする手段を体系化した。そして、決疑論という名の下に、この原則を個々の場合に適用する細分化された学問を生み育てたのである。これがすべてではない。命令と禁止という掟の手から逃れたものは、禁欲の教えの手の内に落ち込むことになる。この禁欲は、「いかなる思想も自由にさせず、いかなる行為、いかなる無意識の眼差しをも、歎び、愛、友情、社交などそれがどのようなものであれ、いかなる享楽をも制御されないままにはしておかない。この禁欲は、……魂にたいして、魂を陶冶すべき多くの修行

を命じる。そしてこの禁欲は、……敬虔な態度をとるすべての敵にたいして、……また、とくに目にみえない地獄の敵にたいして、巧みに、合法的に策略を弄する戦術上の幅ひろい知識なのである。⁽⁹⁾」

このように、既成的宗教は、与えられたものとして、外部から道徳法則を定めるのである。「人間がこのような外的な法典に服従するのは、……理性の権利に反するものであるから、教会の権力全体は不法である。みずから自身で自分の法を定め、この法の適用に対しては自分だけが責任を負うという権利は、何びとといえども放棄できない。というのは、この権利を譲渡すること〔*Veräußerung*〕は、人間であることをやめることになるからである。しかし、人間のこの権利の譲渡を阻止するのが国家の仕事ではない。——このことは、人間に、人間であれと強制しようとすることを意味し、そして、このこと自体が権力なのである。——中世と近代におけるキリスト教会のすべての宗派が生まれたのは、その基礎に個々人の人間が権利をもち、みずから自身が立法者であるという感情があったからである。しかし、野蛮な時代には、あるいはその支配者から野蛮だと決めつけられる社会階級においては、このような立法の原理は、普通は、思い上がった、粗野な、とりとめもない空想であった。しかし、この空想の所産として時には理性の美しい火花が輝いたのである。そして、その時、自分の心から自分で法を定めるといふ譲り渡すことのできない人間の権利が常に主張されたのである。⁽¹⁰⁾」

＊

＊ ＊

宗教上の自由、疎外、再獲得、このような言葉は、確かにヘーゲルの説明をもっともよく要約しているもののように思われる。ひとは十九世紀もしくは二十世紀のどこかの自由思想家のものを読んでいような気がするのではなからうか。しかしながら、過度の比較は危険であろう。ヘーゲル

はキリスト教徒として語ることを願っているのである。彼はキリスト教の中身をくり抜く。しかも内側からそうするのである。彼はプロテスタント教会の近代主義者と呼んでよいような人間のグループに属している。しかし、この世紀初頭のカトリックの近代主義は、それが登場しはじめたときに力をなくしたが、プロテスタントの人びとの近代主義は成功を収め、ドイツでは、一方で「内在主義者の」神学や自由神学を生み出し、他方で政治的な面に関しては、一八一四—一八一五年のフランスの敗北の後、あのドイツ国家の（極めて曖昧模糊とした）キリスト教とあのギムナジウムの制度——この二つのものは後にニーチェとナチスが非難攻撃することになる——を生み出すのに力があつたのである。

いずれにせよ、ヘーゲルはまったくキリスト教教理から自由〔*dogmen-frei*〕である。天と地、慈悲深い神と弱くて罪深い人間との歴史上の行き違いはなくなった。もはや後にのこっているのは光輝ある孤独のうちにある神だけである。ヘーゲルは頭をあげ、特別すぐれた人間の尊厳を自覚して、——なぜなら人間はその理性の中に神の導きの糸である神的火花をもっているからである——地上に最高善を実現しようとする。しかし、この神そのものは姿を消して非人格的な絶対者にとって代わることになる。「この絶対者の中にこそ」、この語の本来のまったき意味において、人間は「存在する」。人間の自由——人間の自律、自我の創造、自我による自我の定立——は、さらに深い、一層根本的な意味を、つまり本来の神的な意味を獲得することになる。

（注）

- (1) Nohl, *op. cit.*, pp. 152-211. 読者は、ここのところに、若干の不整合を見出すであろう。それは、ヘーゲルがいずれは印刷するためにこれらの部分を書いたので、慎重を期して若干の点でいくらかあいまいなままにしている、という事実に戻せられる。例えばヘーゲルがカントと同様キリストの復活を信じていないことは確かである。ヘーゲルは、いわゆる復活 (*sogenannte Auferstehung*) について、きわめてしばしば語っている。にもかかわらず、彼が、弟子の側から、キリスト

教宗派の設定に貢献したものを論じるとき、彼が語っているのは、ただ、復活後に弟子たちに与えられたありあまる権力についてのみであり (p. 163)、自分の名と自分の教を地上全体に広めるためによみがえった人であるキリストによって与えられた秩序のみである。(p. 164)。

- (2) ヘーゲルが、自分が検討してみたいと思っている問題を、如何なる言葉で提出しているかは、以下のとおりである。「この教師は、制度として取り入れられた宗教それ自体にたいしてではなく、宗教のしきたりを守れば道徳法則の要求は満足されたのだ、という道徳的な迷信にたいしてのみ語った——そして権威に基づく徳……ではなく、みずから自身の自由な徳を要求したのである。このような教師が、既成的な(権威に基づき、道徳の中に人間の価値をまったく定立しないか、あるいは少なくとも道徳の中にだけは定立しない)宗教にきっかけを与えたなどということをわれわれはどうして期待し得ようか。イエスは純粹に道徳的な宗教の教師であって、既成的宗教の教師ではなかった。……またイエスの教えは、なんら、イエスという権威に基づけようとするものではなかった。このような考え方にたいして、二派が現れてきた。……」(Nohl, *op. cit.*, 邦訳, 一四四—一四五頁)
- (3) そして、ヘーゲルは付け加えている。「人間が、自分自身の生来の能力と自由を放棄するという、また人間は、あれほど進んで、永遠の保護の下に屈するので、理性の鎖に愛着を感ずることが大きければ大きいほど、その鎖はますます、重荷になるということ、このようなことがどれほど広く行われているか、その実例をだれも日々眼前にするのである。」(Nohl, *op. cit.* p. 159. [邦訳, 一五〇頁])
- (4) そして、ヘーゲルは、彼の説明のこの部分を、次の言葉で締めくくっている。「イエスの教えにみられるこのようなさまざまな事情がきっかけとなって、次のことが生じた。イエスの宗教を保持し広めていく人たちが、神の意志を知り、神の意志にたいして義務を負うのは、もっぱらイエスの権威にのみ基づいていたということ。また、彼らはみずからこの権威を神の意志の一部として……承認したということ。理性は単なる受動的能力でしかなく立法的能力ではないとされたということ。……このようなことが生じたのである。」(Nohl, *op. cit.*, p. 165. [邦訳, 一六〇頁])
- (5) Nohl, *op. cit.*, pp. 220~230. (邦訳, 二三八—二五六頁) われわれはこのテキストを後に分析するはずである。
- (6) *Ibid.*, pp. 177-178. (邦訳, 一七七—一七八頁)
- (7) Nohl, *op. cit.*, p. 189. (邦訳, 一九四—一九五頁)
- (8) 『キリスト教の既成的性格』に関する論稿を読めば、神学者たちは、ヘーゲルが教会とその本性、教会と国家との関係、教会の起源とその歴史に関する問題について、いかに密度の濃い思索をしているかを、またこの問題を理解するためには、ドイツのプロテスタント教会の歴史をどの程度知らなければならないかを、

ただちに理解するのである。

(9) Nohl, *op. cit.*, pp. 205-206. (邦訳, 二一七頁)

(10) Nohl, *op. cit.*, pp. 212-213 (邦訳, 二二七頁)

第 二 節

テュービンゲンの神学者たちとカントの宗教哲学

一七九五年にヘーゲルとシェリングが交わした書簡を理解するために、読者が知っておかなければならないのは、テュービンゲンの神学者たちが老カントと若いフィヒテの宗教哲学を利用しながらもそれを締め出そうとしたいいくつかの企てのことである。われわれはこのことについて、若干言及することにしよう。

一 シュトールとカント

カントの著作『単なる理性の限界内における宗教』が公刊されると、早くもテュービンゲン大学の教義学の教授が反論をしたためた。ラテン語で書かれたこの反論は、翌年、この教授の弟子のジュースキントによって以下の題名で翻訳された。『カントの哲学的宗教論に関するゴットロープ・クリスチャン・シュトール博士の注解, ラテン語からの翻訳』(*D. Gottlob Christian Storr's Bemerkungen über Kant's philosophische Religionslehre. Aus dem Lateinischen*) (テュービンゲン, コッタ書店, 一七九四年)。これらの神学者たちの戦術を大まかに説明してみよう。

カントによれば、理論理性は超感性界へ入り込むことはできない。理論理性は、超感性界を肯定することも否定することもできないのである。ただ実践理性だけが、差し迫った必要にせまられてこの限界を踏み越え、理論理性にとっては作業仮説にすぎなかった実在に対して、(信仰を表明したり、またはそれを拒絶することによって) 態度表明をおこなうことができるのである。

したがって、理論理性の名の下に、啓示、奇蹟、肉体の復活、あるいは三位一体というような聖書の教義を拒絶することは、カントの本意に反するであろう。

もしもこれらの教義が実践理性の攻撃に身を晒すならば、神学の立場は一層不安定なものとなろう。しかしながら、そうであることを実際に (in concreto) 認める前に、その攻撃が真の道德原理に基づいているかどうかよく調べる必要がある。そしてもしそうならば、問題となっている見解が本当に聖書の教えるところのものなのかどうか調べてみなければならない。

道德的原理の名の下に不当に攻撃された聖書の教義の例としてシュトールが挙げているのは、悪魔の誘惑の可能性、最初の祖先以来の悪への性向の遺伝による伝達、キリストの人格への崇拜である。実践理性によって正当な攻撃を受けている見解で、不当にも聖書の教義の中に数え入れられているものの例として彼が出しているのは、「贖罪の教義に同意するだけで罪の赦しが得られるのに充分であるとするような迷信的で言語道断な、しかも極めて有害な幻想」である。

最も困った敵は、本来理性を超えたものとしての聖書神学には関心がない (se déintéresser) と主張する人びとである。彼らは理性を超えたものを否定するのではない。彼らはこの点に関しては態度を決めず、しかもそうする権利を自分はもっているということを示すことで満足している。カントの思想と最も激しい論争が始まるのがまさにこの点なのである。著者はカントの攻撃を三つの部類に整理する。

唯一われわれに関心があるのは——とカントは言う——、実践理性の要求から出てくるものである。しかるに理性を超えるものは、この要求から出てこないし、また出てくることはあり得ない。したがって、啓示という本来の既成的な部分は、それが真であろうと偽であろうと、われわれにとっていささかの実践的な関心もないし、またあり得ない。そして、啓示というこの既成的部分にたいする信仰を永遠の救いのための不可欠な条件とするという教会の主張は、実に法外なものである。教会の信仰、歴史に基

づく信仰、権威による信仰は、かつては人間を道徳性へと導くために必要であり得た。おそらくそれは今でも若干の人たちにとって必要であろう。それにもかかわらず、教育を通じて人びとがこのような信仰をなしですませるように仕向けることによって、また、神が全能であると考えのような純粋な理性宗教が一日もはやく現れるために力を貸すことによって、このような信仰が無用になるように務めなければならない、ということはあくまで正しいことなのである。

シュトールは素早く反論することによって、このような攻撃の矛先をかわそうとする。

彼は、キリスト教の教義全体を吟味することは、実践理性の要求であることを明らかにする。彼の考え方の筋道は次のようなものである。われわれの内に存在している能力には、理性（この能力は、われわれの私的な利益を考えに入れずに、命令したり、禁じたり、許したりする）と感性（これは常に、ただこの私的利益に都合のいいものだけに捕われている）と意志（この能力は、どのような場合でも、どちらかよい方に決定しなければならない）とがある。しかし、意志が理性に有利な決定を下すことができるのは、道徳が同時に幸福へ導くことをそれが知っている場合にかぎられる。というのも幸福欲は、本質的にあらゆる有限な理性的存在者に内在しているからである。幸福はわれわれの欲求に不可欠な対象なのである。この幸福欲は、極めて強力なもののなので、もし道徳が天国へ到る道でないならば、人間は感性を犠牲にしてまでも理性に従うことはできないであろう。人は道徳法則の神聖さを疑いはじめ、この神聖さを理性の新たな幻想と考えるに到るまでになるであろう。ところで、人間本性の道徳的創造者の存在がなければ、すなわち、人間本性によってはこの地上で不充分にしか実現できない調和を来世において徳と福の間に打ち立てることができるほどの神聖不可侵で強力な神の存在がなければ、幸福欲というものは虚しく、幻想的なものとなろう。もちろん、幸福への期待は、道徳法則に従う決定的な動機ではない。それは、道徳法則に従うための必要条件にすぎないの

である。

シュトールは、神の存在をあかしするためのカントの証明を彼なりに整理した後、反論をおこなう。道德法則への服従は非常に困難なものである。したがって、この服従は宗教の絶大な影響力を必要とする。ところで、この影響力は、宗教的な真理とそれを確立するにたる証明の数が多種多様であれば、それだけ一層強いものとなろう。だから、ちょうど、神の存在をあかしするための道德的証明が、『判断力批判』で論じられている自然神学的証明によって地固めされ補強されているのと同様、また、われわれの道德的信仰が、人間本性を観察することによって強められ生氣あるものとなるのと同様、キリスト教教義の本来の歴史的部分も、——もしもそれが本当のことならば——道德的信仰を強め、生氣あるものにするのに少なからず寄与しているのである。このことは、キリストの人格に関する歴史上の教えの場合に特にあてはまる。イエスは彼のおこなった奇蹟によって神が存在することを証明する。彼はその復活によっても、われわれの道德上の望みを実現する生きたあかしとなっているのである。

こうして、実践理性は、われわれがキリスト教教義の全体を吟味することを要求する。ところが、この吟味によって明らかになることは、キリストが真に神的な權威を利用することができるということである。だから、われわれは態度を決めて、われわれの信仰をキリスト教の教義全体におし広めざるを得なくなる。ここから著者のシュトールは、カントの議論の第二の反論へ向かうことになる。

教会の既成的信仰を支えるために考え出された歴史に基づく証明は、ほんのわずかの確実性しかもたないように思われる。ここで著者は、われわれがすでに知っている彼のキリスト教擁護論を大まかに示すことによって、反論している。著者は指摘する。カントもそう思っているようであるが、たとえ奇蹟を認めるにしても、そのことでわれわれの自然的能力を誤って使用したことにはならない、と。なんらかの奇蹟を認めることは、奇蹟をこの世の普通の在り方にしてしまったりすることを意味するのではな

く、また、公共の事柄や私的な事柄、また学問の発展に混乱をきたすことを意味するのでもない。

しかし、最後に、たとえ若干の学識ある神学者が抱く歴史に基づく信仰が自由で道理にかなったものであり得るにしても、それにもかかわらず——とカントは考える——、新約聖書を解釈して、その権威を確立するのに必要な言語学上の知識、歴史上の知識、それに真偽を識別する知識をも持ち合わせていない大多数のキリスト教徒は、必然的に、盲目的な信仰、すなわち奴隷の信仰をもつことになろう。実際のところ、大多数の人びとは、その信仰を、聖書にさえ基づけるのではなく、少数の聖職者の変わりやすくて矛盾した見解に基づけざるを得ないであろう。しかしこの少数の聖職者は、しばしば、真理よりも支配することに気をとられているのである。

この最後の攻撃たいして、著者は、対人論証 (*ad hominem*) によって反論している。すなわち同じ批難は、自然宗教にたいしても向けることができるというのである。この自然宗教において、彼が言った (*αὐτός ἐφη*) ことは、既成的宗教においてと同様、広くゆきわたっており、不可避なものなのである。この著作はこのような応答で終わっている。

二 ジュースキントとフィヒテ

ジュースキントは、シュトールの著作の翻訳の余祿の部分で、フィヒテの著作である『あらゆる啓示への批判の試み』(*Versuch einer Kritik aller Offenbarung*) への批判を公にしている。以下に述べるのはこの論述の本質的な考えかたである。

ジュースキントは宗教一般の概念を、実践理性の要請より引き出すことから始める。

道德法則によってわれわれの意志は、ア・プリオリに、最高善の実現、すなわち道德性とこれに相応する程度の幸福を実現することを欲求せざるを得ない。

このように定義された最高善が可能であるためには、われわれは、自然とははっきり異なるもの、すなわち神の存在を要請しなければならない。

われわれはこの存在に次に挙げるような完全性を与えなければならない。この存在は、知性的存在でなければならず、世界を創造したのでなければならない。またそれは、この世界を道徳法則に従って治めなければならない。さらにまたそれは、全く完全なもので、全知全能等々でなくてはならない。最後に、われわれはこの存在を道徳の立法者と考えなければならず、そしてわれわれの理性にア・プリオリに告げ知らされている道徳法則の中に神の法則を見なければならない。これらの実践的な（その原因ばかりではなくその結果においても実践的な）真理の全体が客観的な宗教を構成する。これらの真理を理論的かつ実践的に承認するのが、主観的宗教なのである。著者はこの後、もっぱら客観的宗教について語っている。

宗教一般は、自然宗教と啓示宗教をその種 (*espèces*) として含むところのひとつの属 (*un genre*) である。それゆえ、これら二つの宗教が種のうえで異なるのは如何なる点かを知ることが問題となる。その相違はもっぱら適用される認識原理にあるのだろうか、あるいはまた宗教の内容にあるのだろうか。適用される認識原理の観点に立てば、宗教は、それがもっぱら人間の内にある認識原理に、すなわち人間の理性にその基礎を置いているかぎり、自然的であると言える。それに反して、宗教が、さらに人間の外部からの原理、すなわち、感覚界で行われる神による超自然的な因果関係にその基礎を置いているかぎり、その宗教は啓示宗教と呼ばなければならない。そうだとすると、種のうえの相違が、同時に内容上の相違でありうるかどうかを知ることが問題になる。われわれが——と著者は言う——、啓示宗教の内容を自然宗教の真理にア・プリオリに限定せざるを得ないような如何なる正当な理由もない。感覚界で行われている超自然的な因果関係によっては、神は理性に与えられているのとは別の真理をわれわれに伝えることはできないことを、フィヒテがすでにア・プリオリに確言で

きる権利があるのはなにゆえなのか自分にはわからない、とこの著者は言う。真理という無限の財宝の中には、実践的な(すなわち道徳に有用な)至宝という点では、理性だけで充分発見できるような宝しかないのはどうしてなのか。

定義された意味での啓示は、どんな条件があれば可能なのか。このような問題に関する根本的原理については、この著者はフィヒテと意見を同じくする。啓示は道徳がそれを要求する場合に可能なのである。しかし、この著者は、フィヒテがきわめて狭いやり方でこの要求を規定していると考えている。感覚が唯一の主人として支配し、すべての道徳的感情が消え失せ、道徳法則を認めようとする意志さえもはや存在しないほどまでに、人類全体が(あるいは少なくとも国民全体が)道徳的頹廢にほんとうに陥っていなければならないのだろうか。ほんとうに啓示が、問題となっている国民に道徳的感覚や宗教的感覚を与える絶対に唯一の可能な手段でなければならないのであろうか。著者はそうは考えずに、啓示の道徳的要求を、もっと広くもっと合理的な仕方で定義しようとする。

ジュースキントとフィヒテとの間の本質的な対立は、明らかに啓示の可能な内容に関わっている。

著者は自らの見解を繰り返すことから始める。もしも、啓示とは、実践的な真理が神的な事柄に関して感覚界でおこなわれている超自然的な因果関係を通じて一般的な仕方で現れることである、と定義されるなら、なぜ啓示の可能な内容が実践理性の要請に限られるのか、ということはア・プリオリには分からない。なぜ理性には到達できない真理が大きな実践的関心呼び起こすことができないのだろうか。

このあと著者はフィヒテの反論に長くかかずらわっている。このフィヒテの反論を著者は以下のような仕方でまとめている。

既成の真理の啓示は道徳的に不可能であろう。すなわちそれは道徳的に有害であるがゆえに不可能であろう。

既成の真理の啓示はわれわれの本性からみても不可能であろう。すなわ

ちそれはわれわれの本性に矛盾しているからである。実際のところ、この真理がわれわれの思考法則に、すなわちカテゴリーに合致するか、または、この真理がこの思考法則を超えるものであるか、これら二つのうちのどちらか一つなのである。もしこの真理がわれわれの思考法則を超えているならば、この真理はわれわれにとっていかなる意味ももたない。この真理はわれわれに何も語らない。もしこの真理が思考法則に合致しているならば、それは、この事実そのものによってみずからの固有の性格を失う。超自然的なものが人間の本性の一部にされるからである。ジュースキントは、フィヒテのこの二番目の反論に対して次のように答えている。いかなる対象もカテゴリーなしには思惟され得ないということはいかにも正しい。啓示された真理は、それがわれわれにとって意味をもつためには、カテゴリーによって思惟されなければならない。しかし、だからといって必然的に超自然的なものをわれわれの本性の一部にしてしまうことになるだろうか。あきらかに否である。ここで提出されている大きな問題は、一般的な形で言えば、批判哲学の原理は、どの程度まで、どのような条件で、またどのような意味において、カテゴリーを超感性的実在に適用することができるのか、ということである。

最後に、フィヒテによれば、既成的な真理の啓示は啓示の概念自身に矛盾する。実際のところ、この真理にたいする信仰は、問題となっている啓示の神的な権威にのみその根拠をおくことができる。しかし、この神的な権威自体は、それに先行するものに、すなわち啓示された真理の道徳的な必要性にのみその根拠をおくことができる。したがってこの権威はこの啓示された真理にたいする信仰の基礎をなすことはできない。もしも奇蹟を啓示の神的な権威の根拠とすることが可能ならば、おそらく、このような矛盾は取り除かれるであろう。しかし、フィヒテはこの可能性を認めない。この矛盾を取り除くために奇蹟に助けを求める必要など一向にない、とジュースキントは答える。既成的な真理にたいする信仰は実践理性の要求にその根拠をおくことは十分可能なのである。確かに、実践理性はこの既成

的な真理を発見することはできないが、しかし、いったん人がみずからこの真理を発見してしまえば、この真理が実際に実践的要求に合致するということをどうして実践理性は認めることができないのだろうか。

最後に問題となるのは、これまでに表明された諸原理をどのようにして適用すべきか、またある場合に神の啓示の実在性をどのようにして認めるべきか、ということである。

フィヒテが実践理性の諸原理から出発するのは正しい、と著者は考える。がしかし、われわれを納得させるにはこれらの原理だけで充分であると考えるのは誤っている。歴史的理論的理法をもつ理性にのみ基づく確信は、それほど強固なものではないということは確かに正しい。啓示に有利に働く可能性のある議論には、常にそれとは反対の意味をもつ多くの可能性が対置されるので、理論理性は、自分だけで啓示に有利な議論を展開することを非常にしばしばためらうであろう。しかし、他方、実践理性もまったく同様に、自分だけでは理性的な確信を基礎づけることはほとんどできないのである。

このような一般的な原理を表明した後、ジュースキントはこの原理をキリスト教に適用する。キリスト教の神の証明のすべては、——と彼は言う——イエスの教えの内面的価値から、すなわちこの教えが実践理性の必要と一致することから出発しなければならない。このようにして、イエスのこの教えが超自然的な起源をもち得ることが示される。この仮説はのちに理論的、歴史的理法に関する議論によって確証されなければならない。奇蹟が介在するのはこの点である。

著者は、実践理性が奇蹟の解釈において果たす決定的な役割を明らかにする。そしてわれわれは、著者のこのやり方に注意を喚起しておこう。というのも、このやり方から、後に問題となる若いヘーゲルの諸々の反論がよりよく理解できるからである。奇蹟と呼ばれている異常な出来事は、実践的な関心全体から引き離されると、それ自身われわれの関心から遠のく。奇蹟という出来事が歴史的に実在することが証明されても、それだからと

いって奇蹟の歴史的事実性がわれわれの関心事となるのではない。実践理性を通じてのみ、一方でわれわれは奇蹟という出来事にたいしてはっきりした立場をとるように強いられ、従ってこの出来事にたいして説明を求めざるを得なくなり、他方では最も道理にかなった説明を用いるように、すなわち、神的原因に助けを求めるように促されるのである。そして著者は、神の存在をあかしする証明と、奇蹟と呼ばれている出来事の神的原因ををあかしする証明とを対比しようとする。前者の場合、理性が関心あるがゆえにわれわれは、最高善の、すなわち徳と福との間の調和の実在性を認めざるを得なかった。同時にわれわれは、この調和を説明するためには、最も道理にかなった仮説に、つまり神の存在に助けを求めるよう促されたのである。後者の場合、キリストの教えが示している実践的関心のゆえに、われわれは歴史が証明する異常な出来事にたいしてはっきりした態度をとらざるを得ないのである。同時にわれわれは、これらの異常な出来事を説明するために、最も道理にかなった仮説、つまり神的原因という仮説を受け容れるように促されるのである。

この著作は一つの批評で締めくくられている。この批評は、それによって当時のプロテスタント界の考え方をよりよく理解できるものなので、われわれはこの批評を紹介することにしよう。著者は、すべての人にとって必要でないものは誰にも必要ではないからそれは神の啓示の対象となり得ない、というフィヒテの原理をしりぞける。それに対してこの著者は、すべての人が啓示全体にたいして必ずしもはっきりした立場をとる必要のないことを認める。私が真剣に吟味してみて、そのような啓示された教義が、私個人にたいして如何なる実践的関心をも呼び起こさないことが分かれば、私はこの教義にこれ以上関心をもたないでおく権利をもっている。おそらくきつと読者は、この主張を、先のパラグラフで論じたカントの立場に結びつけることであろう。客観的真理と、この真理にたいしてはっきりした立場をとることとの間に存在するこのような乖離は、十八世紀末の宗教教育に重要な役割を演じたのである。おそらく、シュトールとジュース

キントは、彼らが属していた教会が当時表明していたようなキリスト教の本質的な真理が、普遍的な実践的要求に見合うものと考えているのであろう。しかし、実践理性の優位を認め、啓蒙の人間中心主義に迎合することによって、われわれの信ずるところでは、彼らはキリスト教の中に破壊的な原理を導入することになるのである。

われわれがすでに先ほど指摘したように、旧テュービンゲン学派〔*die alte Tübinger-Schule*〕の護教論と教義論は、ルター派の正統と啓蒙の人間中心主義との間の一種の妥協の産物である。この犠牲となるのは、主としてルター派の正統の精神である。

老カントと若いフィヒテの宗教哲学も同様に、啓蒙と、敬虔派という形態をとったキリスト教との間の一種の妥協の産物である。彼らの宗教哲学は、啓蒙のおめでたい楽天主義に身も心も没してしまうことなく、人間を中心に置き、宗教に人間の自由の教育者としての役割を担わせるのである。若きシェリングは、これらの原理を、その論理的帰結にまで押し進めるであろう。彼は、自然宗教が、膏藥と松葉杖を必要とする体系をもつ既成的宗教と同様、脆弱で無気力な教義であると言うことになろう。

実践理性の要請を利用することによって、テュービンゲンの神学者たちは、カントの実践哲学にひそんでいる弱点を明るみに出すことに彼らとしては寄与したのである。