

ヘーゲル宗教哲学の形成と構造

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2018-01-12 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 山崎, 純 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.14945/00024386

ヘーゲル宗教哲学の形成と構造

山 崎

純

かつて一九七〇年前後から続々と登場してきた若きヘーゲル研究は、これまでのヘーゲル像を一新する新鮮な衝撃にあふれていた。体系期の晦渋な文体からは想像もできないようなみずみずしい感性と情念がわれわれの心をとらえた。その後、研究の焦点はイエーナ期における体系の形成過程の解明へと移り、新資料の発掘を伴いながら、今日まで発展している。このなかでヘーゲルの哲学を出来上がった固定的なものとしてではなく、形成のダイナミズムのなかで発展的に捉えていく方法が確立してきた。ところが発展史的考察はイエーナ期か、せいぜいニュルンベルク期までで止まる。ハイドルベルク期以降は、すでに獲得された原理の応用・展開というイメージで捉えられ、硬直したヘーゲル像がそのまま残されてきた。この分裂がヘーゲル学の現状である。そこにはやむをえない資料的な制約があった。しかし、ハイドルベルク期以降の講義録の新テクストが近年あいついで刊行されるにおよんで、この時期の発展史研究がようやく可能となってきた。いまや発展史的方法をベルリン時代にまで貫き、これまでの初期ヘーゲル研究の成果と結びつけなければならぬ。若きヘーゲルと老ヘーゲルとの分裂したイメージを克服するためにも、これはさし迫った課題である。

講義録のなかでも資料状況が恵まれているのが、「宗教哲学」と「自然法と国家学あるいは法（権利）の哲学」である。このうち後者については、一八二一年に『法（権利）の哲学』がテキストとして刊行され、その後は「綱要に基づく講義」となつて、細部の変化はあつても、編成原理や基本的枠組みの改変は少ない。これに對して、「宗教哲学」は教科書をもたない「草稿に基づく講義」であるため、学期ごとに大きな変化が見られる。そこには、編成原理の変更をも含む重大な思想的展開があつた。「芸術の哲学」（美学）や「世界史の哲学」（歴史哲学）も「草稿に基づく講義」であつた。これらについても、基本構成をも含めて大きな変動があつたと予想されるが、残念ながら、資料状況は良くない。「芸術の哲学」については一八二三年の講義録、「世界史の哲学」については一八二二―三年の講義録の刊行が予告されているのみである。したがつて、宗教や国家や歴史といった精神哲学の分野における体系期の思想的変容については、『宗教哲学講義』を基本にせざるをえない面がある。この意味でも『宗教哲学講義』の新版（一九八三―五年^①）に基づく研究はベルリン時代の発展史研究全体のなかで重要な位置を占めてくる。

そのための最も基礎的な作業として、まず「宗教哲学」講義の各年度ごとの編成原理と構成の変化を歴史的―構造的視点から考察し、「宗教哲学」の形成過程を明らかにする必要がある。とりわけ講義全体の編成を規定しているのが「第一部 宗教の概念」である。ここでヘーゲルは、そもそも宗教を哲学的にどう捉えるべきかを論じ、講義全体の構成原理を提示しようとしたからである。ところが、彼はここで非常に苦心した。宗教にはすでに久しく特別な関心を寄せてきたが、これまででは、キリスト教などの具体的な宗教との対決のなかで、宗教のあるべき姿を探究してきた。そもそも宗教とは何かという総論を大学の講義のテーマにするのは初めてであつた。苦しい試行錯誤の末に、宗教哲学の体系的構成の基本が獲得されたのは、ようやく三回目の一八二七年のことであつた。この間に、基本的な叙述原理をめぐつて根本的な変更さえ生じている。この苦闘の跡を、序論と第一部について、年度を追つて見ていくことにする（構成比較表を適宜参照して頂きた

い)。

一 体系的原理の不在

(1) 一八二一年の序論

初年度の序論でもともと意図されていたのは、「宗教哲学」という講義の目的(A)と「宗教に対する宗教哲学の関係」(B)を提示することだった。序論からは、宗教哲学が何を意図し、何をめざしたか、その根本的な動機を読み取ることが肝要である。

開講にあたって、ヘーゲルは宗教哲学は神を対象とするが、この神と宗教についての認識を「もう一度真剣に」取り上げ直すことが「これほど重要で必要な時代はかつてなかった」と述べている(V.3.5)。

「さまざまな学問の拡張がほとんど際限のないものとなり、知識のすべての領域が見通しがきかないまでに拡大されたことによつて、有限な事物の認識はますますひろがった。だが、それに比例して神についての知識の範囲はますます狭まってきた。かつて、あらゆる学が神についての学であるという時代があった。これに対して現代の特徴は、ありとあらゆるもの、しかも無限に多くの対象については知っているが、ただ神についてだけは何も知らないということにある。かつて、神について知り神の本性を究めたいという衝迫と関心とが支配した時代があった。精神はこの仕事をおいてほかにどんな安らぎももたず、また見出さなかった。精神はこの要求を満たしえないときには不幸だと

感じた。他のすべての関心や認識は取るに足りないものと思われた。現代はこの要求を見限り、そのための努力をやめてしまった。タキトウスは古代のドイツ人について「神々に対して無頓着 (*seculi adversus Deos*)」であったと述べたが、われわれは認識に関して再び「神に対して無頓着 (*seculi adversus Deum*)」になつてしまったのである」(V. 3. 6 上四九〜五〇)。

個別の実証諸科学が拡大発展するにつれて、神についての知が狭められていくというこうした状況は、今日の精神風土を先取りしている。ヘーゲルはこの流れがカントの批判哲学に発していると見る。カント以降、「神については何も認識できないということが最高の洞察とみなされ」、「一種の先入見にまでなつてしまった」(同)。そこに宗教的認識をめぐる時代の分裂状況が現れてくる。啓蒙の知性は宗教の内容に介入して、宗教を理性によつて受け容れうるものに変えようとする。それでも宗教と理性とを合致しえない時には、「宗教に対して無関心になつて、宗教はそのままにしておかれるか、攻撃されるかのいずれかとなる」(V. 3. 33)。他方、実定宗教と敬虔な宗教感情の側は、こうした啓蒙の知性に不信を抱き(V. 3. 27)、知的な洞察の要求を放棄して、素朴な宗教的感情に帰ろうとする。しかし、この感情にいったん身を委ねてしまうと、精神はもはや自分ととり纏めておくことができなくなり、ついには、単なる「憧れ」となつてしまう。啓蒙の悟性と敬虔な感情とは一見水と油のように対立しながら、神を認識しえないという点で「共通している」のである(V. 3. 16)。実定宗教(教会教義)と、これに知性的な批判を加える啓蒙主義、そして感情の上に宗教を再建しようとする敬虔主義、この三つともえの対立が時代の分裂を彩っている。これがヘーゲルの状況認識であつた。啓蒙主義以後、宗教の再建はいかにして可能か、これが彼の問題意識であつた。啓蒙が宗教と洞察との分断を引き起こしたあとで、ヤコービとシュライアーマッハーらは宗教的感情のうえに宗教の再建をもくろんだ。ヘーゲルはこれを一つの失敗例とみる。知性が理性となりきらずに悟

性のレベルにとどまったことを、分裂の原因とみる。それゆえ、ヘーゲルは思弁的（理性的）な宗教哲学をもって、宗教と理性とを和解させ、宗教を再建する道を探ろうとする。

「本講義は、啓蒙主義が最高のものとみなすこととは正反対のことを、つまり、神を認識するという目的をもつことを宣言する」（V.3.7f.）。

ヘーゲルは開講一番かくも挑発的に自らの講義の目的を語った。啓蒙の冷たい知性主義と認識を蔑視する敬虔主義の情緒主義、両者の不毛な争いによって結果した神認識の空洞化に抗して、宗教の再興を図ること、ここに宗教哲学講義の根本動機があった。

（2）一八二一年の第一部

このように攻勢的な構えで講義は開始されたが、第一部では準備不足から目をおおいたくなるような破綻に陥っていく。途中で別の構成を思いついたり、全く新しい章があとから付け加わったりしながら、結局、体系的な叙述原理を見出せないままに終わっている。

まず、宗教の概念を一般観念から借りてくる。そこから宗教の概念把握へと進み、「宗教の概念、宗教的立場の必然性」を導き出そうとする。この時の発想はこうだ。宗教にとって危機的な当時の思想潮流のなかにあって、なおかつ宗教的立場の必要性を主張するさいに、いきなり宗教の思弁的定義を立ててとりかかっても、単なる断言に終わってしまう。そこ

で、宗教について一般に流布した考え方から出発して、そこから宗教の概念をとり出し、その上で宗教の必要性（必然性）を証明しようとした。つまり、経験から思弁へという『精神現象学』的な道をとった。ところが、いよいよ本格的に「必然性」の証明に入るところで、ヘーゲルはこの手続きが不適切であることに気づいた。宗教についての謬見が氾濫しているなかで、自らが考える宗教の真の概念を提示して、証明の目標を明確にする必要を感じたのである。そこで、それまでの叙述を中断して、「宗教とは絶対的に真なるものについての意識である」という哲学的定義を示す（V.3.113）。「これは、われわれがさしあたって表象から知った宗教の規定についてのより詳しい理解である」（V.3.115c）と述べているが、これはしかし、一般的な觀念から經驗的に得られたものではなく、彼自身が避けたいと考えていた断言調の定義である。現に、こうも言われている。「この宗教的意識の内容はへ絶対的に普遍的な真なるものである。それは自分で自分を規定し、けっして外から規定されず、自己を規定するのに他者を必要としない」（V.3.114）。

「外から」ではなく「自分で規定した」この定義をふまえて、B章の末尾では、「さて次はこの宗教的立場の必然性の認識、この立場の「真理性の証明である、と述べる（V.3.129）。ところが「C この立場の必然性」という章の冒頭では、「もしわれわれがこの必然性の本性を考察してみるならば、そこに示されるものは、この必然性がこの講義では十分詳細には叙述できないということ、そしてその理由であつて、むしろここではこの必然性とその歩みについて了解することだけが課題である」と述べている（V.3.130）。

この論述の乱れからは、ヘーゲルの困惑ぶりがまざまざと読み取れる。第一部の冒頭で、宗教の概念と宗教的立場の必然性を明らかにすることが課題として掲げられた（V.3.95）。ところがいよいよそのタイトルを持った章に来たところで、これは本講義では十分にはなしえない、と言う。これでは聴講生も少なからず当惑してしまうのではないだろうか。「ここでは十分にできない」理由は、そのためには哲学体系の全体を語らなければならなくなるからである。講義前に書かれた

草稿は当然にもこれを避けた。しかしおそらくヘーゲルは教壇に『エンツュクロペディ』を持参して、論理学から自然哲学を経て精神哲学へ至る歩みを即興で概観したと思われる。さらに「精神哲学」の内部については「精神現象学」をも援用して、意識から精神の生成、そして人倫的精神から宗教への展開をかけ足で示している(V.3.133ff. 上二二四～一二二)。けれどもこれはやはり別の講義でなされるべきものである。もしこれを詳しく展開したら、「宗教の必然性」に到達するはるか手前で、学期は終了してしまうであろう。このおそろしさにヘーゲルは気づいた。そこで「必然性の証明」を途中で断念して、同語反復的な断言をしばしば繰り返している。これらは「宗教哲学」が証明すべきことをすでに前提した断言である。これが当初の計画の否定であることは明らかである。

結局、初年度講義の第一部では、最初に打ち出した「宗教の一般的観念から概念へ」という基本路線を途中で撤回するという失態を演じてしまった。本来、第一部では講義全体の体系的原理が提示されるべきであつた。しかし、これを最後まで示しえないままに終わっている。宗教の本質的核心に突入できないまま、そのまわりをぐるぐると回っているというもどかしさを感じさせる論述である。

二 体系的原理の獲得

(1) 一八二四年の序論

三年後に再び開講された時には、前回とは比較にならないほど構成がしっかりしてきた。序論ではまず、A哲学一般、B時代の要求、C実定宗教、この三者に対する宗教哲学の關係が論じられる(V.3.31)。

「A 哲学一般に対する宗教哲学の關係」を冒頭に立てたのは、前回の失敗をふまえたからである。「宗教の概念」はすでに哲学体系の先行する部分の帰結として示されている。宗教哲学はこの終わりを始まりとして、そこから出発できる(V. 3.37)。つまり、「宗教の必然性の証明」はすでに他の所で済ませてあるとして、ヘーゲルはこの課題から自分を免除したのである(第一部B—2参照)。

「B 時代の要求に対する宗教哲学の位置」という章では、一八二一年のC章の内容をひきついで、理性神学への批判をいっそう明快に展開した。ここでヘーゲルは「理性神学(Vernunfttheologie)」をきわめて広い意味で用い、これに「啓蒙(時代)の神学」全体を包摂している(V. 3.45)。とりわけ批判の対象になっているのは、自然神学(合理神学)よりも、パウルスらの合理主義的な聖書釈義と教義学であり、シュライアーマッハーの感情神学である。感情神学をも理性神学にあつさり含めてしまうのには戸惑いを覚えるが、ヘーゲルはしかし、これら諸々の宗教思潮のなかに、次のような時代の或る共通した傾向を読み取っている。つまり、この時代の神学は「理性から出発しながら、理性は神について何も認識できない」として理性を貶めている。彼らが語りうるのは、せいぜい「神は存在する」とか、「神は至高存在(das höchste Wesen)である」といったことのみで、神は生き生きとした具体的な内容を失い、「空虚で死せるもの」、「抽象の真空」となってしまう」と批判している(V. 3.42ff.)。これは表向きは、ヴォルフやイギリスの理神論者ハーバート(Herbert of Chertbury)への批判である。しかし、シュライアーマッハーも『信仰論』のなかで神を「至高存在」と規定しており、これは実は「シュライエルマッハーへのかくされた批判」なのである(V. 3.382.)。一八二一年に、啓蒙の悟性と宗教感情とが、互いに一見きびしく対立しながらも宗教の内容を空疎なものにしたという点で共犯だ、と批判されていた。この見方が、理神論批判に感情神学批判のメッセージをのせることを可能にしている。したがって、ここでは理性と感情の違いは意に介さず悟性的認識の限界のみが次のように指摘されている。

「神学が言う理性なるものは實際は抽象的悟性以外のなものでもなく、これが理性の名を詐称していたのです」。「この悟性の方向は啓蒙と呼ぶ夜のなかにのみとどまろうとし、そしてその夜の中に輝く認識の光を敵視せざるをえないのです」(V.3.42,45)。

「認識の光を敵視する啓蒙という夜」とは、光 (lumière) を意味する啓蒙 (Aufklärung) に対する、この上ない痛烈なイロニーと言えよう。ヘーゲルが「啓蒙の神学」のなかに、いわゆる自然神学のみならず、合理主義的な聖書釈義、感情神学をも含めて、丸ごと批判の対象にしているのは、いかにも大雑把な議論のように思われるかも知れない。しかし彼のこうした構えには、時代の風潮に対する厳しい認識が根底にある。『哲学史講義』のヤコービ以降の講述に、その認識がよく表われている。そこには、近年の哲学・思想動向をヤコービに始まる危険な主観主義の動きと捉え、これと厳しく対決しようとする姿勢が見られる。ヤコービの影響力について、こう述べている。

「ヤコービの立場は、哲学者や神学者がどんなに反論をくわえようと、人々の喜んで受け入れるところとなり、大いに流布しました。どこもかしこもヤコービ思想で埋まり、哲学的な認識や理性を圧して直接知がもてはやされています。人々は理性や哲学について語るが、それはまるで盲人が色について語るようなものです。靴の場合なら、物差しと足と手があつても、靴屋でなければ靴は作れない、と見るくせに、哲学となると、直接知さえあれば誰でも哲学者になれ、思ったことが言え、哲学に精通したことになる、というのです。……信仰や直接知のものと、どんな内容も捉えることができる。……私が直接に知る一切は信仰である。かくして信仰という表現がどんな種類の内容にも用

いられることになる。それが現代のもっとも一般的な立場なのです」(『TW. 20. 323f.』『哲学史講義』長谷川宏訳、河出書房新社 一九九三年 下三八六〜七)。

ヘーゲルはこの「もっとも一般的な立場」から「主観的理性の独裁という結論が出てくる」のを見て取り、「すべての形而上学と哲学とが消え去り、哲学ならざる哲学だけが通用するとは、真理にとつてなんと荒涼たる時代でしようか!」と嘆いている(同 384 下三八四)。彼はこの危険な主観主義とさまざまな分野で対決せざるをえなかった。『法(権利)の哲学』序文のフリースの国家論への批判もしかりである。「宗教哲学」では、これが主観主義的な神学・宗教論との対決となった。自由の契機を孕む「主観的確信」の原理は、これをもう一度、宗教的伝統という実体のなかに連れ戻さなければ、自由の真の実現はありえない。これが「啓蒙の神学」への対決姿勢の根底にある思いであった。

それゆえ啓蒙の神学的潮流をしりぞけたのちに、ヘーゲルは実定宗教そのものに歩み寄ろうとする。啓蒙によつて神は空虚なものとなつてしまつたが、じつは教会の三位一体の教義のなかに、その豊かな内容が保たれているとして、あえて次のように言う。

「もしも神を精神として語るならば、神を、教会において父と子の関係という無邪気な表象様式をしたこの「三一性」の規定によつて捉えなければなりません。それゆえ、神の三一性についての教会の規定こそ、精神としての神の具体的規定と本性です。もしも精神がこの具体的な規定で捉えられないならば、精神は空虚な言葉となつてしまいます」(『V. 3. 42』)。

三位一体論の輕視は當時の神学の一般的な傾向であつた。それは理神論や新神学(Neologe)に遡る。けれども、ここでとりわけ念頭に置かれているものは、シュライアーマツハーの『信仰論』だと思われる。シュライアーマツハーは三位一体論を無視はしなかった。しかし『信仰論』のなかで三位一体に言及されるのは千頁を超える大作のなかで、わずかに二頁、末尾の五節(CG:§186-196)だけである。三位一体へのこの輕視に、ヘーゲルは大驚いたようである。『信仰論』第二部についての読書ノートには、『信仰論』から「これまでにあげた諸定理(*)は、それらが直接的で敬虔な意識の説明を含む限りにおいて、キリスト教の信仰論を完全なものにしている」という一文を抜き書き、*の箇所「キリストの位格についての教理なしに」とメモしている(SW.11.686)。この箇所までの論述でシュライアーマツハーはまだ三位一体論を取り上げていないのに、「以上の定理で、キリスト教の信仰論が完全に叙述された」という言葉にヘーゲルは驚きを禁じえなかつたようである。このメモからは彼の啞然とした気持ち伝わってくる。したがって、三位一体論を輕視する傾向に対する批判もシュライエルマツハーに対する隠された批判である(V.3.382)。

ヘーゲルは教会教義のなかで語られる三位一体的神こそ生き生きとした神であるとして、この実定宗教の教会教義に対して、「宗教哲学は限りなく近くに立ち、むしろ悟性によつて最小限に切り下げられた教会の教義を復興するのが宗教哲学の仕事だ」とまで言う(V.3.45)。青年時代から振り返ってみても、実定宗教とヘーゲルとの距離がこれ程までに縮まったことはいまだかつてなかった。しかし、それは正統派の「歴史神学」へ還ることを意味しない。歴史神学は聖書の字句や他人の証言に信仰の根拠を求めようとするが、これをヘーゲルは「他人の富を登記するだけで、自分自身の資産(能力)をもたない商店の帳簿係」のようなものと皮肉っている(V.3.44)。ヘーゲルは「聖書と原始キリスト教会に還れ」という立場はとらない。それ以後の精神の歴史的発展がそれによつて否定されるからである。なによりも近代の自由の原理がそれによつて丸ごと葬り去られるからである。彼が近代主観主義を超えて歴史の実体に立ち還ろうとするのは、人間を過去の

或る時点に固定するためではなく、近代の主體的自由の原理をそれを生み出した偉大な精神の歴史全体に結びつけるためなのである。したがって、先の発言を単なる保身のためのものとみるべきではない。この主張の根底には、時代の思潮に對する危機感と、この風潮のなかで一氣に消し去られようとしている宗教の理性的内容を哲學的概念によつて救い出さんとする哲學の根本要求を看取すべきである。

さらにヘーゲルは、キリスト教の歴史を振り返つて、今日「合い言葉」にさえなつてしまつた「哲學と宗教との對立」が、じつはプロテスタンティズム以降の新しい傾向であり、それまでのキリスト教会の伝統には両者の敵對關係はなかつた、と言う。たとえば、「スコラ學は教会の哲學でした。實際カトリック教会にはプロテスタント教会よりもより多くの思弁哲學が現存します。プロテスタント教会において初めて〔哲學と教会の教えとの〕分裂が現れたのです」と言う(V.3.48)。「E 概観」では、一八二一年の開講以來はじめて「宗教哲學」全体の成熟した体系的展望が示される。第一部の「宗教の概念」が「自己の本質、自己自身を意識している精神の概念」であると定義され、その「精神」が次の三つの局面において展開される(V.3.55f.)。

(1) 神の形而上學的内容

実体的局面。

(2) 意識に現れた神

実体と意識との区別の局面。

(3) この区別の廃棄

祭祀における実体と意識との統一。

これはまったく新しい構想というわけではない。すでに二一年草稿の第二部、第三部の實際の論述の原理であつた。もとはと言えば、第一部内部の編成原理ではなく、講義全体の構成原理であつた。實際、「この三つの契機は宗教一般の概念に属し、1は抽象的な概念、2は概念の實現の過程、3は両者〔主体と対象と〕の同一性です」と言い直される(V.3.56)。これは明らかに講義全体の編成原理となるべきものである。⁽³⁾。その後の二七、三一年の講義から振り返つてみても、ここに

「宗教哲学」の体系的原理が初めて明確に提示された決定的な瞬間を認めうる。ところが、ここで定礎された原理をヘーゲルは講義全体のなかで貫かなかつた。それどころか、第一部に対しても適用しなかつた。彼は宗教をめぐる諸思想との対決、とりわけシュライアーマツハー批判に心を奪われていた。そのために、せっかく獲得した体系原理を然るべき場所で積極的に展開することができなかつたのである。ここで示された区分原理と第一部の実際の展開とは、あたかも異なる年度に属するかのよう乖離している。⁽⁴⁾

(2) 一八二四年の第一部

十一年間にわたる講義期間全体を見渡してみると、一八二四年の第一部は叙述原理が転換する過渡期にあることがわかる。そこには、二一年草稿の原理と二七年以降に定着する原理の両方が、十分に統一されることなく並存している。流動的で過度的な性格を最後まで引きずっている。それだけに生々しい形成過程をさらけ出して興味深い(LPR. I. 71)。二四年の第一部こそ、ヘーゲル宗教哲学の成立の現場なのである。

まず冒頭で、宗教へのあい異なる二つのアプローチが区別される。一つは、人々が宗教について抱いている通念から出発するアプローチ。もう一つは、学の体系(『エンツュクロペデー』)の成果を前提として、そこから出発するアプローチである。前者は「A 経験的考察」、後者は「B 思弁的考察」である。すでに序文で思弁的な編成原理が提示されたのに、第一部では再び、経験的な表象から概念へ、という道がとられる。この路線はすでに二一年に破綻していた。もしもその時に陥った苦境を明確に失敗として心にとめていたなら、ここでは初めから潔く後者の道をとるべきだった。しかしここでもまだ宗教についての諸々の謬見の論駁に心急ぐものがあつた。しかも、宗教が主観的な内面においても基づかなけれ

ばならないという要求が、時代の新しい原理だとしたら、これを単純に謬見として切つて捨てることはできないとも考えていた。それゆえヘーゲルは言う。

「経験的な表象が示す諸々の規定はわれわれにとつても重要であり、われわれはこれらを思弁的考察においても利用します。……この経験的な立場はたしかにからつぽで空疎な主観性にほかなりませんが、しかし絶対的精神の理念といういつそう高次の立場における一契機でもあるのです」(V.3.165f.)。

この主観性の神学へのこだわりが「経験から思弁へ」という構成をとらせたのである。

「A 経験的観察」は『精神現象学』を髣髴とさせる方法で、直接知から出発して、感情、悟性的反省、理性的思考へとしだいに高まっていくプロセスを観察する。これらの意識形態への批判は、その矛先がシュライアーマッハーの感情神学にむけられている。一八二一年に開講を決断したとき、まだ『信仰論』は出版されていなかった。「宗教哲学」講義はこれを先回りして迎え撃つ形になった。第一巻が刊行されたとき、二一年度の講義はすでに第二部に入っていた。刊行後ヘーゲルはすぐにこれを読んだ。七月中旬ころに講述されたユダヤ教の節のなかで、「依存感情」という『信仰論』のキーワードが登場する(V.4.64)。しかし、この時の対決はけつして十分なものではなかった。批判というよりも揶揄とも言うべきレヴェルであった。その後、一八二二年七月に『信仰論』の第二巻が出る。この時もヘーゲルは早速読んで、抜き書きを作っている。二四年の『宗教哲学』第一部は、『信仰論』が完結しその全容を知りえた段階で初めて行った講義である。このA章のなかで、シュライアーマッハーとの全面的な対決が初めて遂行される。それは聴講生をうんざりさせるほど執拗なもので、テキストにして実に五十頁を超える長さである。ここではこの詳細をたどることは避け、核心的な批判のみを

抽出することにした。争点は有限なものとの無限なものとの関係をめぐる問題である。悟性によって捉えられる両者の関係をヘーゲルは次のように整理する。——私（自我）は有限なものであり、否定的なものである。これに対して、神は無限なものであり、有限なものの否定、すなわち、否定的なものの否定＝肯定的なものである。それは自己の能力・意欲を自覚した私の自己意識の彼岸である。しかし、彼岸を肯定的なものとして規定したのは自我自身だ。自我はもともと「私に對する私の同一的關係」として、肯定的なものとして規定された。それゆえ、肯定的なものとしての彼岸（神）に、肯定的なものとしての自我が対立させられる、という關係がある（V. 3. 128）。

ところが、主観性がもう一段、反省を深めると、結局、有限も無限も消え去ってしまう。それをヘーゲルは次のような鋭い論理で主観性を真空の袋小路へと追い詰めていく。——「あの彼岸を産み出したのは私であり、有限なものも無限なものともに私が産み出したものである」。このことを反省すると、この二つの区別項は消滅してしまう。私は有限と無限というこうした規定の上に立つ支配者である。両者とも私によつて産み出され、私のうちで、私によつて消滅する。かくして、私が初めに私の外の彼岸に置いた肯定とは私である、という命題が立てられる。それゆえ、私は否定の否定である。すなわち、私を否定するものとして立てられたこの無限なものを再び否定しかえすものである。結局ここに生じていることは、自己意識としての私が私に固執し、私をまさしくこの私の空無さのままで、活動的で実行力ある無限者に祭り上げるといふことである。これが自分に固執する主観性の最高の立場である。それはあらゆる内容を根絶し片づけてしまうであろう無限の主観性である。けれども、この主観性そのものの、有限性のこうした頂点だけはなおも自分を保持し続けている。そこでは、あらゆる内容が雲散霧消して空虚になっているが、しかし、一人この空虚さそのものだけは消失せずに自分を保持しつづけている。結局この主観性に欠けているのは、まさしく客観性である。この立場は謙虚を唱えるが、この謙虚たるや一方で、神についてなにかを認識し知ることをあえてしない。他方でしかし、それは真なるものを自分から排

除して、この彼岸において自らを肯定的なもの、唯一實在的なものとして立てる。それゆえ、この謙虚 (Demut) なるものは、むしろ高慢 (Hochmut) なのである (V. 3. 198ff.)。

これは或る思想家、或る著作への逐条的な批判ではない。主観主義の直接性の論理の核心を抽出し、これを決定的な破綻へと追い詰める論法である。結局、主観性の立場には、有限なもの否定という宗教の本質的要件が完璧に欠落しているのである。本来、自己の有限性に否定的に関わって初めて、神の無限性に肯定的に関わることができる。ところが、直接知の立場はこれとは逆である。自己の有限性が有限性のままで肯定され絶対視され、反対に神の無限性は否定される。直接知は彼岸と此岸の深淵に橋を架けようともがく。しかし、無限なものは彼岸にある知られざるものにとどまるか、それともへ自我によって立てられたそれ自体としては肯定的ではないものへとされるかのいずれかとなる。直接知は有限と無限の關係の把握に失敗し、宗教の次元を捉えそこなつた。「意識のこの立場においては、本来いかなる宗教の立場も可能ではない」(V. 3. 205)。こうヘーゲルはこの長い批判を締めくくり、理性的認識へと移行する必要(必然性)を説く。

かくして、B 章に入つてやつと思弁(理性)的立場で宗教を論じる地点にたどりつく。B—1 では「宗教は絶対的に普遍的な対象についての意識である」(V. 3. 22)という定義が示される。ところが、そこから直ちに宗教の概念の展開に入るのではない。なおも「宗教的立場の必然性」という課題にこだわり、B—2 で、宗教の必然性は哲学の他の学科の帰結として生じるとして、一八二一年よりずっと圧縮された形ではあるが、論理学から自然哲学、精神哲学への展開を通覧している。こうして、「B—3 宗教の概念の実現」でようやく「宗教の概念」を展開するところに達した。ここまでで既に第一部の五分の三を費やしている。ここで

1 自然的なものと精神的なものとの実体的統一

2 自然なものと精神的なものとの区別

3 この区別の放棄、両者の統一への還帰

という編成原理が示される(V.3.229)。この「宗教の概念の実現」のプロセスは、本来は宗教史のテーマである。実際ここで、自然宗教からキリスト教までが通覧されている(V.3.231ff.)。第二部の実際の叙述も、自然宗教から精神的宗教への高まりとして展開されている。ところがヘーゲルはこの原理を神と意識の關係に移して、こう定式化し直している。

1' 神と意識との実体的統一

2' 神と意識との区別

3' 祭祀におけるこの区別の止揚

ここでつかまれたパラダイムは実は「宗教哲学」の全体に貫かれるべきものである。現に、第二部は歴史上の各々の宗教をこの三分法で叙述して行く。第三部のキリスト教の叙述もほぼこの三分法に即そうとしている。ところが第一部をこの編成原理に即して展開するにはもはや遅すぎた(L.P.R.17f.)。そもそもこの三分法はすでに序論のEで提示されたものであった。だから、さつさと第一部の冒頭からこの線で叙述されるべきだった。ところがヘーゲルは反哲学的な宗教思想との対決にまだあまりにも心を囚われすぎていた。そのため、二二年の失敗を繰り返す形で、経験的表象との対決に時間を費やし、第一部の終わりにやっと宗教哲学の思弁的な編成原理を再び提示したのである。とはいえ、それは全く無駄というわけではなかった。この詳細な対決を通じて、思弁的な概念から出発するしかないことが改めて確認されたからである。ともあれ、三分法が再度提示され、これで第一部の結論部分が締めくくられると思うと、またもや裏切られる。先の三分法が

1' 2' }

a 理論的關係、すなわち神についての表象

3' — b 実践的關係、すなわち祭祀

という二分法にくくり直されるからである。

1'は他者との関係に入る以前の神についての観念であるが、ここでは1'と2'とを關係のなかの契機として扱う。1'は独立して論じられることがない（これが初めて独立して論じられるのは、一八二七年の第一部のAにおいてである）。こうしてaでは、神と意識との區別を前提とした理論的な宗教的關係が論じられる。bでは、この區別を祭祀という実践のなかで克服する営みが論じられる。ただし、宗教的關係は實際はすでにA章のなかで、直接知、感情、信仰などとして叙述されたため、ここでは扱われていない。かわりに、神の現象のさまざまなあり方が、自然宗教からキリスト教に至るまでの宗教史のなかで概観されている。

bの祭祀論には多様なテーマが入り込み過ぎているが、注目すべきことは、祭祀を「なぜ信仰するのか、という信仰の根拠」(V.3.237)の問題として扱っていることである。他人の証言や奇跡といった外面的な「証拠」に基づくのではなく、祭祀のさなかに教会堂のうちに立ち現れた共同精神の内面的な確証にこそ信仰は基づくべきである。ヘーゲルはこれを「精神による精神についての証言」(V.3.238)と表現する。ここにはもはや、意識と彼岸の客体との分裂は克服され、教団という共同精神が自己自身について証言する直接性が実現している。ヘーゲルはこれを「真実の信仰」の「真実の根拠」であるとして、シュライアーマッハーの直接知の『信仰論』に対抗して、みずからの信仰論を、個別性の否定(V.3.250)と知の媒介(V.3.253)を経た合一として積極的に展開しようとする。つまり、ヘーゲル自身の信仰論は祭祀論として展開されたのである。

三 体系的叙述の実現

(1) 一八二七年の序論

一八二四年の講義はいい反する二つの方向性をもっていて、構想の一貫性を欠いていた。二七年になって初めてヘーゲルは、二四年の序論の「E 概観」で提示された構想を一貫させ、「宗教哲学」の全体を叙述することに成功した。三一年でも、この基本線が維持されている。宗教哲学の体系は、第二部(宗教史)の内部編成を除いて、二七年にその基本が固まったと言える。したがって、第一部に関しては、ヘーゲルの成熟した思想としては、二七年の講義が優先されるべきである。

序論は二四年の初めの四章の内容を引き継ぎながら、二章に整理統合された。だが、時代の思潮に対して宗教哲学がとるスタンスは重大な転回を示している。二四年には、当代の宗教思潮に対して全体として否定的であった。主体(主観)性の要求の意義がそれなりに評価されながらも、その否定的側面が強調されていた。ところが二七年には、主観性の傾向が全体として歓迎すべきものとして肯定的に評価されている。じつは主観性の主張に対する両面的評価は四つの学期のいづれにも見られる。しかし、二四年までと、二七年以降とは、明らかにアクセントの移動がある。二一年に初めて「宗教哲学」が開講されてからすでに六年が経過していた。開講の直接の動機であったシュライアーマツハーとの対決はすでに当初の新鮮さと緊急性を失っていた。新鮮さが失われたのは、二四年にシュライアーマツハーの思想内容に踏み込んだ全面的な対決が遂行されたからである。緊急性が失われたのは、論争状況が大きく変化したからである。友人のヒンリッヒスの著作に寄せた序言(一八二二年)のなかで、ヘーゲルはシュライアーマツハーを揶揄して、こともあろうに、宗教が「依存性の感情」にもとづいているなら「犬こそが最良のキリスト者であろう」と書いてしまった(GW 15. 137. 海老沢善一

訳『ヘーゲル批評集』梓出版社 一九九二年、二三九頁）。これが、激しい敵意と憤激をひきおこした。これ以降、ヘーゲルを汎神論者だとする攻撃が始まったのである（Rog. III 二九五）。覆面の攻撃書があいついで現れた。一八二三年には『罪悪と贖罪者についての教理、あるいは懷疑者の真の聖別』が、ヘーゲルをスピノザ、フィヒテとともに「概念の汎神論」と規定した（作者はトールク。二五年に改訂版刊行）。一八二九年には、『ヘーゲルの教説について。あるいは絶対知と現代汎神論』が、「ヘーゲルの教説によつてキリストの教えが改変され、キリスト教は絶対知によつて歪められている」と攻撃した（作者はヒュルゼマン）。感情神学への攻勢的批判は、より危険な敵をめざめさせてしまった。これ以降ヘーゲルは自身と思弁哲学をまもりぬく防衛的論駁へとスタンスを変えなければならなくなった。ルター派正統主義が宗教的な内容を自己意識にとつて外的な權威によつて固定しようとするとき、ヘーゲルはこれとの闘争のなかで直接知の内面的確信の立場に「最も重要な同盟者」を見出した。⁽⁶⁾この学期にヘーゲルは直接知の「論争的側面を当面わきに置いて」（V. 3. 72）直接知と自己の哲学的立場との共通性に意識的に目を向けようとする。直接知の「意識と神との不可分の統一」という思想には、「精神による精神の証言」という宗教哲学の根本思想が含まれている、と評価するようになる。二四年の祭祀論では、共同精神の内面的確証（Überzeugung）の思想を積極的に打ち出しながら、これが直接知の主観的確信（Gewissheit）と混同されないように、両者の相違をことさら強調していた（V. 3. 233f.）。二七年には逆に、両者の共通性が強調される。「外的な權威や他人の認証を一切しりぞけ」内面的確信を重んじる最近の傾向は、「哲学自身の根本規定が一般通念の一般的な先入見」となったものであり、むしろ「幸運と見るべきである」とまで言うようになる（V. 3. 70f.）。

「このような時代の確信の根底には〔われわれの〕宗教哲学の基本要素と根本概念が結びついています。それゆえ、哲学の邪魔になると勘違いされたこうした見解に対して論争し、われわれの学のために道を開けてやる必要などない

のです。……哲学にもっとも鋭く対立していると思つてゐる〔直接知の〕主張の方でも、その内容をよく見てみれば、実は彼らが闘つてゐる相手〔宗教哲学〕と一致していることが分かるでしょう」(V. 3. 74f.)。

当時の論争的布置のなかでこの発言が具体的に何を意味するかは明らかであろう。ヘーゲルはこれまで直接知を敵視してきたことを「勘違い」だったと反省し、とりわけシュライアーマツハーに対して和解の手を差し伸べてゐるのである。つまり、シュライアーマツハーの主観性の神学を、精神としての「神の主観性」という思弁哲学の原理を守る闘いの味方につけようとしたのである。

「C 概観」では、一八二四年の講義がもつていた二重性がとりのぞかれ、全体の体系が非常に明快になった。経験から思弁へというこれまでの方法が撤回される。思弁的概念は経験という他のものから導き出されるのではなく、「自分みずからを説明する概念 (der sich explizierende Begriff) が方法なのであって、あらゆる学、あらゆる知にはこのただ一つの方法しかない」(V. 3. 83)とされる。その概念自身の展開を「精神そのもののリズム」(V. 3. 85)として、全体が次のように構想される。

第一部	概念そのもの	宗教一般	普遍性
第二部	規定性における概念	有限な宗教	特殊性
第三部	規定性から自己自身に立ちかへつた概念	真実の宗教	個別性

さらに「宗教的立場の必然性の証明」という課題が、哲学の他の学科で証明済みとして (V. 3. 265)、わずか三行で片づけられる。

全体としてみて、一八二一、二四年では、思弁哲学の立場からの「断言」を避けるために、経験的意識から宗教への必

然的な高まりを示そうとする努力が見られるのに対して、二七年にはこれがきつぱりと切り捨てられ、すでに「精神の概念」を捉えた思弁の立場からの演繹的な展開となっている（第一部の構成比較表で二七年以降の上半分が空白になっていることが、これを端的に示している）。これによって、一方で体系的展開が明確になったと同時に、他方でまた思弁の独断という印象を強めることにもなった。

（2）一八二七年の第一部

第一部の「A 神の概念」、「B 神についての知」、「C 祭祀」という三部構成のなかで初めて、一八二四年に獲得された原理による叙述が実行される。神の実体相から、意識との対立を経て、祭祀における実体と主体との統一へと到る過程である。

「A 神の概念」は神の実体相についての初めての独立した叙述であり、以前の講義に対応するものがない。二四年には「B—3」の三分のなかで、これが第一の局面としてあげられていたが、実際には独立した項目としては採りあげられなかった。したがって、二四年の構想がここで初めて実行に移されたわけである。同時にまた汎神論攻撃に應えるためにもこの章が立てられた。ヘーゲルはここで「神が絶対的真理であり、あらゆるものの真理である」ことを「全哲学の帰結」として「断言」し、「唯一神」の立場を鮮明に打ち出す（V.3.266ff.）。その上で、みずからの哲学を汎神論とする非難に反駁する。

トールクらは「汎神論」を、経験的に実存する個別的な事物そのものを神と見る立場と理解し、ヘーゲル哲学をも「すべては神（All-ist Gott）」とする汎神論だと攻撃する。これによれば、普遍的なものは、個々に実存するものすべてを総

括したもの、すなわち総体性 (Allheit) のレベルということになる。これに対してヘーゲルは、彼らが Allheit (総体性) と Allgemeinheit (普遍性) とをとり違えている点を衝く。「神はすべてである。神はこの紙である」等々と言うような汎神論は、宗教の歴史のなかで主張されたことは一度もなかった。「例えば、この紙、この木が神である、などということを誰も夢にも考えなかったし、誰も主張しなかった。ましてや、そんなことが哲学において主張されたことはいまだかつてなかった」。例えば、インドの神々が「われは金属のなかの光沢なり」と言う時、それは神が金属だと言っているのではなく、神が「金属のなかの輝き」「生きとし生けるものの生命」であることを意味している。つまり金属などの「個物の総計としてのすべて (das Alles)」が神なのではなく、「個物から取り出された普遍的な実体的なもの」が神なのである (V. 3. 273f.)。こうヘーゲルは本来の汎神論を弁護する。

しかし、当時すでに「汎神論」という言葉がこのような低俗な意味で流布している状況のなかで、「汎神論」という言葉を捨てた方がむしろすっきりすると思った。そこでいわゆる東洋的汎神論＝スピノザ主義を「汎神論というよりも実体性の表象と呼ぶ」(V. 3. 275)。その上で、たんなる「実体性の表象」とは異なる思弁的な神概念のちがいを明らかにする。思弁哲学はたしかにこの実体性の契機をひきついでいる。そこをつかまえて、「またもや(ヘーゲル)哲学は同一性の体系だ」という浅薄な論難がなされる」(V. 3. 276)。これに対してヘーゲルは、実体はたしかに自己同一的だ、問題はしかし、この自己同一性という「統一の規定を実体として捉えるか、それとも精神としても捉えるか」にある、と言う(同)。思弁哲学は神を「たんに実体であるだけではなく、精神としても規定される」ものとして捉える (V. 3. 277f.)。浅薄な論敵どもは実体の統一の捉え方の違いを無視して、いわゆる汎神論もスピノザ主義も思弁哲学も一把ひとからげにして非難しているのである。こうした誤解からもわかるように、有限なもの、無限なもの、主観的なものと客観的なもの、個別的なものと普遍的なもの、この両面の統一の解明こそが決定的に重要だとヘーゲルは言う。それゆえ、「全哲学はこの統一性の規定につ

いての研究以外のなものでもない」と言う (V. 3. 276)。

汎神論攻撃への反駁は一八二四年の講義にも見られる。だが、じつに興味深いことに、二四年と二七年とでは、論駁の方向がまったく異なるのである。二四年には、直接知の立場が必然的に汎神論的な見方にならざるをえない、という批判がなされる。つまり直接的な主観としての自我を絶対視すれば、個別的な「魂を神の実存と見る汎神論的な見方」にならざるをえない (V. 3. 244, 246)。この点は正統派の「神学者達からさえもなされている非難である」 (V. 3. 244) と言う。その上で、思弁哲学が捉える「精神としての神に対する自己意識の關係は、この種の汎神論とはまったく異なる」として、汎神論攻撃をかわそうとしていた。要するに汎神論攻撃のしり馬に乗って、ともに直接知を攻撃することで、身の安全を図ろうとした。ところが、この攻撃の矛先がますます自分に向いてきていることに気づくや、戦略を大きく転換する。こうして二七年には、外的權威をふりかざす正統派に対する共同闘争を直接知に呼びかけるようになる。

「B 神についての知」は神と意識との宗教的な關係 (宗教心理) を 1 直接知 (信仰) から、2 感情、3 表象、4 思考へとしだいに高まりゆく過程として叙述する。同じ内容が二四年では「A 經驗的觀察」のなかで、B の「宗教の思弁的概念」に達する以前の克服すべき態度として扱われていた。しかしここでは、すでに思弁的な宗教哲学の立場から、宗教的關係を構成する一契機として正當に位置づけられているという点に、決定的な違いがある。とりわけ直接知と宗教感情に対しては、両面的評価を維持しながらも、その積極的意義を評価する方に重点を置いている。宗教的確信が感情や心情 (Herz) のなかにも根をおろすことを近年ひとは要求するようになったが、「これは正しい要求だ」とヘーゲルは言う (V. 3. 246f.)。その意義を認めた上で、「感情が、何が真実で何が倫理的であるかの規準にされる」ことを批判する (V. 3. 290)。感情のなかには高貴なものもあれば、憎しみ、怒り、悪しき情念など、ありとあらゆるものがある (V. 3. 291f.)。人間はこのような感情の偶然性に身を委ねるわけにはいかない。この偶然性は、表象によって与えられる客觀的内容と、内容同士

の矛盾をとり除いて「緊密なまとまり」へもたらず思考によって乗り超えられなければならない、と言う（V.3.297, 300）。ヘーゲルが直接的な感情よりも表象や思考を優先するのは、歴史的伝統という実体に結びつくことを重視するからである。感情神学は感情の内面にある宗教心を絶対視する。けれども、この直接性の背景には、「教えや授業によって感情が目覚めさせられ、醇化され、陶冶され、心情のなかにもたらされる」という媒介がある（V.3.296）。宗教心がこうした教育（Bildung）に媒介されていることを見逃してはならない。この媒介は結局は人類の精神的な労苦の全歴史に結びついている。もしもこの媒介を無視して、直接的な感情にのみ生きようとすれば、それはこれまでの「精神の労苦」のすべてを無に帰することになる。それは結局は、近代にいたって達成した「自由の原理」をも葬り去ることにつながる。この点でヘーゲルは心情主義に対する批判をいささかも弛める気はない。けれども論調は冷静で説得調である。「宗教が感情にも根ざさなければならぬ」という主張の意義を持ち上げつつ、これを直接知と媒介知との統一へと導いていこうとする。直接知と媒介知とを対立的に捉えること自体が乗り越えるべきだと言う（V.3.302）。そもそも直接知というものは存在しない。「直接的なものは同時に媒介されており、直接性は本質的にそれ自身媒介されたものである」（V.3.303）。例えば、ピアノの名手が難しい曲を「直接的な動作で」といとも簡単に弾けたとしても、それは厳しい練習という「多くの個々の媒介的動作の結果なのである」（V.3.307f. の叙述を 209 の二四年の叙述で補う）。また「われわれがアメリカについての直接的な知をもつ」といっても、そのためには船が建造され、航海術が発達し、「コロンブスが発見した」という「多くの媒介を経なければならぬ」（同、および『哲学史講義』TW20.338 長谷川訳下三九〇頁）。それゆえ、直接知と媒介知とはけっして対立するようなものではないのである。

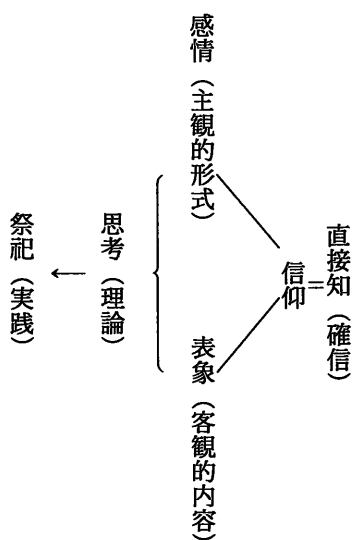
「この宗教的感情、精神のうちにおけるこの自己啓示はあらゆる知と同じくたしかに直接性ではあるが、しかし媒介

を自己内に含む直接性なのである」(V.3.307)。

こうしてヤコビやシュライアーマッハーの立場も「矛盾なく」「宗教哲学」のなかに吸収されていく。だから両者がむきになって対立しあう必要などないと言わんばかりである。

B章は「4 思考」の最後に「神の存在証明」を扱い、そこから理論から実践へと転回し、Cの祭祀論へとつながっていく。以上の議論を図で示せば左ようになる。

「B 神についての知」の展開



「C 祭祀」は二四年のそれにくらべて、議論が限定され、すっきりした叙述になっている。二四年に見られた祭祀の歴史的な考察はとり除かれ、祭祀の本質論に焦点があてられている。ここに成熟した祭祀論の要諦を見ることが出来る。

まず、宗教の理論的な関係と実践的な関係について述べられる。神以外のものを対象とした通常の認識の場合、「理論的關係のなかで、私は対象によって満たされる」。これに対して、意志をもって対象に実践的に立ち向かうとき、「初めて主客の区別が始まる」。実践はこの対立を乗り越え、「矛盾を廃棄しようとする活動である」。ところが、神を対象とする関係では、事態はこれとは逆である。神が人間にとって彼岸にある他者であるという点に、宗教における理論的・実践的關係の特殊性がある。つまり、理論的な関係では此岸にある私と彼岸にある神との対立がある。これに対して、祭祀という実践的な関係は、「私を私自身の内なる神と結びつけ、神の内なる私と私の内なる神を知るという使命をもつ」。通常の実践では、対立から始まり対立の克服をもつて終わる。統一はこれから初めて創り出さなければならぬ目標である。これに対して、宗教的实践である祭祀では、「神と人間との和解が絶対的 (an und für sich) に完成されているということが、前提である」。この和解を自覚することが課題である。すでに潜在的 (an sich) に成立している和解を自覚化 (für sich) し、「絶対的 (an und für sich) に成就されたこの和解に参与しているということ、これが祭祀という行為」の特徴であるときれる (V. 3. 330ff.)。イエーナ期にギリシア的な祭祀宗教を断念したあと、このように祭祀の意味が自信をもつて明確に語られたのは初めてである。「精神現象学」ではオリンピアのような「競技や祝祭を催してみても、今ではもう自己」と「神的」實在との悦ばしい統一は戻ってこない。」と嘆いていた (GW. 9. 40f. 金子武蔵訳一〇九〇頁)。宗教における和解が現実の自由の国家として実現していいところでは、いくら祭祀を催しても、それによって和解が生まれるものではない、ということをは語っている。「和解はすでに成就している」という言葉は、一八二七年の時点で、自由な国家の上に成り立つ自由な宗教を現実的な可能性として認めてもいいという心境に達したことを物語っている。これも二七年にかけての大き

な転換の一つである

次にヘーゲルは祭祀における和解の自覚の深まりを次の三段階で叙述する (V. 3. 333f.)。

1 祈り (Andacht) における対象 (神) への没入。

2 供犠 (Opfer) やサクラメントにおける所有の断念。このなかで和解の感情が外面的・感性的にも表現される。

3 主体性そのものの断念。所有という外的事物を断念するだけでなく、全身全霊 (Hens) を神に捧げること。

3 が「祭祀における最高の形式である」。それは、利己的な「直接的な自然性を、もっとも内面的な悔い改め」をとおして克服し、「心を浄化し、純粹に精神的な基盤に高まることである」(V. 3. 334)。この意味での祭祀が「胸の奥の奥まで (durch und durch) 遂行され、心情と意志とが申し分なく普遍的で真実なものへと陶冶されると、そこに人倫が現存することになる」と言われる(同)。祭祀における和解の内面化は、その徹底が自閉に終わるのではなく、人倫的世界へと展開していくことが強調される。内面的な宗教的心情と外面的な国家体制とはふつうは対極的に捉えられる。宗教的確信と国家とのこうした分裂を克服することが、ヘーゲルにとって大きな課題だった。両者は最終的には祭祀論のなかで結びついていく。

「人倫はもつとも真実の祭祀である」、さらに「哲学もたえざる祭祀である」とも言われる(同)。哲学の務めは「自己の主観性、その個別的な虚しい主観的な思いつきを脱却し、純粹な思考のなかで真なるものにかかわり、ひたすら客観的な思考にのみしたがってふるまうこと」であるからだ (V. 3. 335)。こうして、宗教の最高の行為である祭祀と人倫国家と哲学とが合一する地点が指し示される。ヘーゲルは、キリスト教信仰は「知」のみでは十分ではなく、むしろ「実践」のなかこそ存するという敬虔主義の要素をも、自己の体系のなかにとり込んでいる。しかもこれが主観的なものに終わることなく、人倫へと展開すべきものとしている。こうして二七年には宗教と国家との深い結びつきが確かめられるに到ったのである。このような宗教文化論的視点からの宗教と国家との深い結びつきについての考察は、三一年に本格的に展開され

ることになる。

四 シュライアーマツハーへのさらなる接近と七月革命への反応——一八三一年

この学期の第一部は、一八二七年に確立された叙述を基本的に引き継いでいる。シュトラウスの摘要と旧版に編入された資料だけでは、この学期の全容を知るにけつして十分ではない。それでもこれから分かる明らかな転換を二点にしぼって考察したい。

「B 宗教の単純な諸形式」は二七年のBの内容を引き継いでいるが、「信仰」の位置が大きくずれていることが目につく。二七年には信仰は直接的確信の最初のもつとも素朴な段階に置かれた。三一年には、感情と表象に続く第三の形式としてもつとも上位に置かれる。感情において主客未分化であつたものが、表象で分割・二重化する。「表象のなかにばらばらに現れた」ものが、再び宗教的感情のなかにとりまとめられると、「信仰」となる。それは「敬虔な祈り (Andacht)」となつて現れる。これまで「信仰」の上にあつた「思考」が項目としては消えている。かくして「信仰」が最高の段階に据えられ、この概念の正当性がこれまで以上にはつきりと認められた。ここにシュライアーマツハーへの一層の歩み寄りを見ることができ。おそらくこれは『信仰論』改訂版への反応と思われる¹²。

三一年の第一部でもつとも大きな変更点は、「国家に対する宗教の関係」という新しい章が加わつたことである。宗教と国家の関係はこれまでも断片的に言及されてきた。だがこれは本来は国家哲学のテーマであるということで、独自にとりあげられることはなかつた。それがこの年に独自の項目として論じられたのは、前年の七月革命の影響である。ここでヘーゲルは教会と国家との統一ではなく、宗教と国家との深い統一を語り、それがプロテスタンティズムの原理によつて

のみ可能となる、と述べている。⁽¹³⁾

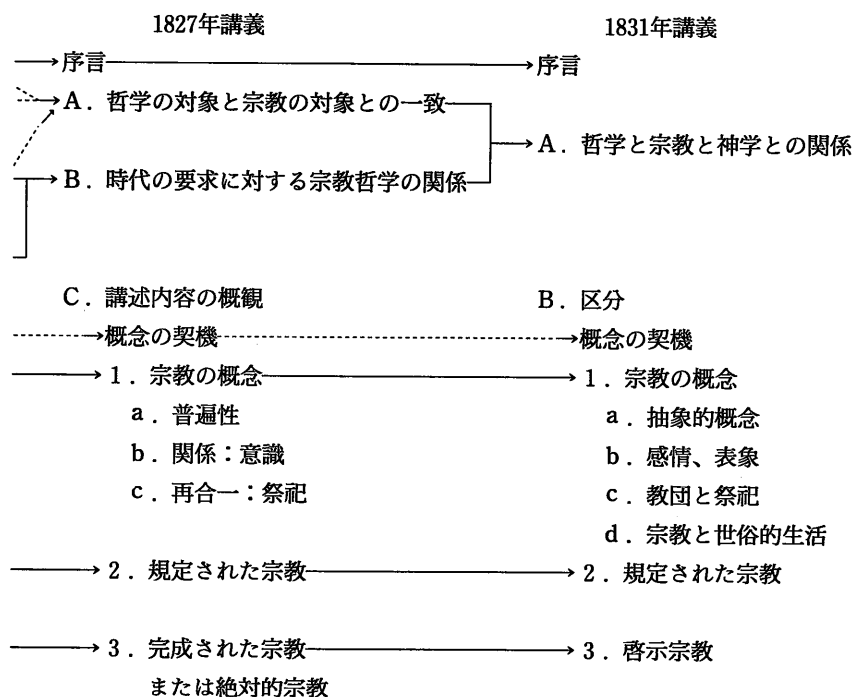
五 結語

ヘーゲルはシュライアーマツハーの『信仰論』の刊行計画を聞きつけ、これを迎え撃つ形で、「宗教哲学」の開講を慌ただしく決断した。そのため、初年度には目を覆いたくなるような破綻に陥り、ついに体系的原理を示しえないままに終わつた。一八二四年には、第一部のなかで初めて体系的原理が提示されたが、第一部そのものをこの原理で叙述するには到らなかつた。ここで獲得された原理を講義全体に貫くことに成功したのは、やっと一八二七年のことだった。一八三一年の最後の講義はこれを基本的に引き継いでいる。したがって宗教哲学の全体の構成が固まつたのは一八二七年ということになる。ヘーゲルはすでに四十年前も前に宗教のテーマから哲学的思索の道に入ったが、宗教哲学の体系が確立したのは意外にも遅かつたのである。

しかも、一八二四年から二七年にかけて、大きな転回が生じている。初めは、宗教の経験的表象から宗教の思弁的概念へと『精神現象学』的な道を進むうとしていた。これが二七年以降は、宗教の思弁的概念からの演繹的な展開へと変化した。これによって叙述の構成がすっきりしたが、反面、天下りの独断的な印象を強めることにもなった。

ここにさらに、一八二四年から二七年にかけての論争状況の変化という外的事情が関わってくる。感情神学への攻勢的批判が新たな敵を刺激し、汎神論攻撃への防戦に追われることになった。このことが宗教哲学の構成にも大きな影を落としている。直接知に対する評価、信仰の位置づけなどが大きく変化してきている。新敬虔主義と結びついた正統派の復活という宗教的反動に抗して、シュライアーマツハーとの同盟を望むようになる。

第一部の末尾を締めくくる宗教と国家と哲学との合一という思想も、一八二七年になつてはつきりしてくる。これは「エ
ンツクロペディー」の改訂版（一八二七年六月）で初めて明確に打ち出されるが、これは「宗教哲学」講義の発展過程と
深く関わっているのである。



(LPR. 1. pp. 66-67 の表をもとに作成)

「序論」の構成比較表

1821年草稿 (Ms)	1824年講義
序言	序言
A. 宗教哲学の目的	A. 哲学一般に対する宗教哲学の関係-----
B. 宗教に対する宗教哲学の関係	
C. 宗教的意識と非宗教的意識との対立-----	B. 時代の要求に対する宗教哲学の位置-----
D. 宗教と学問的認識との和解の必要性	C. 実定宗教に対する宗教哲学の関係
	D. 先決問題
E. 区分	E. 講述順序の概観
1. 宗教の概念	1. 宗教の概念
	a. 普遍的実体
	b. 実体と意識との区別
	c. この区別の廃棄としての祭祀
2. 概念の展開	2. 規定された宗教
3. 概念の完成	3. 啓示宗教

——は先行する講義に直接依拠していること、

-----は直接依拠していないが、テーマが類似していることを示す。

1827年講義

1831年講義

→ (Cへ)

→ (始元の問題)

A. 神の概念-----→ A. 普遍的概念

→ B. 神についての知 B. 宗教の単純な諸形式

1. 直接知 (信仰)

2. 感情-----→ 1. 感情

-----→ 3. 表象-----→ 2. 表象

4. 思惟 3. 信仰

a. 思考と表象

b. 直接知と媒介知

c. 神への昂揚としての宗教知

(神の存在証明)

→ C. 祭祀-----→ C. 祭祀

(cf. MsのA)

D. 国家に対する宗教の関係

(LPR. 1. pp. 78-79 の表をもとに作成)

第一部「宗教の概念」の構成比較表

1821年草稿 (Ms)	1824年講義
A. 宗教一般の概念	(B.3.a.b.と「序論」へ) ----
B. 宗教的立場の哲学的概念	→ A. 経験的考察
1. 外的必然性と内的必然性との差異	1. 直接知
2. 宗教の概念の思弁的定義	2. 感情
3. 絶対的普遍性 (思考) と 絶対的個別性 (感情) の 統一としての宗教的關係	3. 意識についての詳述
	4. 有限性と無限性の関係
	5. 思弁的概念への移行
	B. 宗教の思弁的概念
C. 宗教的立場の必然性	→ 1. 宗教の概念の定義
D. 芸術と哲学に対する宗教の關係	→ 2. 宗教的立場の必然性 ----
	3. 宗教の概念の実現
1. 直観 (芸術)	} ----→ a. 理論的關係： 神の表象 ---- (cf. MsのA)
2. 表象 (宗教)	
3. 思考 (哲学)	
	b. 実践的關係： ---- 祭祀 (cf. MsのA)

注

引用は次の略号で指示する。邦訳がある場合は、その頁を漢用数字で示す。ただし、訳文は行論との関係で一部変更せざるをえなかった。()内は引用者による追補である。傍点も引用者による強調である。

CG. F.D.E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube* 1821/22 (Nachdruck 1980 Berlin)

GW. G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*. Hamburg.

LPR. Hegel, *Lectures on the philosophy of religion*. Ed. by P. C. Hodgson. vol. 1-3. Berkeley 1984-87.

Ros. Rosenkranz, *G.W.F. Hegels Leben*. Berlin 1844 (Nachdruck 1977) 中華書局『ヘーゲル伝』(みすず書房 一九八三年)

SW. G.W.F. Hegel, *Sämtliche Werke*. Hrsg. von J. Hoffmeister. Hamburg.

TW. G.W.F. Hegel *Werke* in 20 Bänden Hrsg. von E. Moldenhauer u. K. M. Michel. Suhrkamp.

V. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Hrsg. von W. Jaeschke. Bd. 3-5. Hamburg 1983-1985. 旧版に対応箇所がある場合には、木場深定訳『改訳宗教哲学』上、中、下巻(岩波書店 一九八二、四年)の頁数を掲げる。

(1) 拙稿「ヘーゲル『宗教哲学』研究の新段階——旧版の問題点と国際共同編集版の意義」(『人文論集』静岡大学人文学部 第43—2号 一九九三年一月) 参照。

(2) この概観は草稿にはなく、ヘーゲルのノートからこうだと思うるパウアー版にのみ見られることから、そのように推測できる。

(3) W. Jaeschke, *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1986. S. 246.

(4) 同

(5) 拙稿「隷従の宗教から自由の宗教へ——『宗教哲学』講義におけるユダヤ宗教の評価の転回について」(『現代思想』21—08 一九九三年七月) 参照。

(6) [F.A. Tholuck], *Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner, oder Die wahre Weihe des Zweiflers*. Hamburg 1823. S. 234. (インデルホルツ大学図書館蔵)

(7) [Hülsemann], *Über die hegelische Lehre oder absolutes Wissen und moderner Pantheismus*. Leipzig 1829. S. 210. (マンハイム大学図書館蔵)

- (8) W. Jaeschke, *a.a.O.* S. 256.
- (9) ティリッヒも『一九世紀と二〇世紀のプロテスタント神学の展望』（ティリッヒ著作集別巻3 白水社 一二九頁）のなかでこれとまったく同じことを言っているが、多分この典拠はヘーゲル（『エンツュクロペディ』第五七三節）であろう。
- (10) 成瀬治『伝統と啓蒙―近世ドイツの思想と宗教』法政大学出版局 一九八八年、五二頁
- (11) 拙訳 D・F・シュトラウス「ヘーゲル『宗教哲学』講義（一八三一年）の摘要」（『ヘーゲル研究』第25号 一九九二年）
- (12) LPR. I. 279-280. n. 37. 『信仰論』改訂版との関係については別稿であつかう。
- (13) これについては別稿で詳しく論じた。拙稿「七月革命の衝撃とヘーゲル―宗教と国家の関係をめぐる最晩年の思索」（『文化と哲学』第10号 一九九三年一月）参照。
- (14) 拙稿「プロテスタンティズムの原理と近代国家の精神―世俗化テーゼとヘーゲル」（『東北哲学会年報』第9号 一九九三年八月）参照。

（本名 松田 純）