

シュライエルマツハー『宗教講話』とヘーゲル ——ヘーゲルの思想的転換をめぐって——

鈴木 寛

はじめに

シュライエルマツハー(一七六八—一八三四)とヘーゲル(一七七〇—一八三二)は、カントの哲学革命とスピノザルネッサンスを機縁としたドイツ観念論的思潮のなかを生き抜いた同時代人である。ティリツヒが、前者を神学的領域、後者を哲学的領域における偉大な綜合者と評するように⁽¹⁾、ドイツ精神史は彼らにおいて、近代精神と神学的伝統との統合の二つの頂点を見る。この二人の関係と云えば、ヘーゲルが哲学部教授として赴任(一八一八)したベルリン大学における、神学部教授シュライエルマツハーとの対立が有名である。このベルリン期に対して、ベルリン期以前の二人の関係はあまり注目されることはない。我が国では特にそうである。小論は、これまで正面から取り上げられることがなかった初期の二人の関係に着目する。小論では、一七九九年のシュライエルマツハー『宗教について 宗教を軽んずる教養人への講話』(以下『宗教講話』)が、ヘーゲルの思想形成に少なからぬ影響を与えたとの視点に

立つ。一八〇〇年頃のヘーゲルの思想的転換は、シュライエルマツハーの影響なしには生じなかったと見る。

ヘーゲルの思想家としての歩みは、ベルン、フランクフルトの家庭教師時代の草稿群を編集した『初期神学論集』(Hinzl)に代表される青年期の宗教研究を経て、イエナ移住(一八〇一年一月)とともに一つの転換点を見出す。イエナ以前では、哲学に対する宗教の優位が主張されていた。イエナ移住とともに両者の位置づけは逆転する。イエナ移住が哲学者ヘーゲルの出発点をなす。

この転換を象徴するものとして、しばしば引用されるイエナ移住の直前に書かれたシェリング宛の手紙の一節がある。

「人間の下位の欲求から出発した私の学問形成において、私は学へと駆り立てられざるを得なかった。そして青年時代の理想は、反省の形式へ、同時にひとつの体系へと転化せざるを得なかった。」⁽²⁾

この手紙の日付は一八〇〇年の一月二日である。一八〇〇年の秋頃には先の転換がヘーゲルの内部で生じていたと推測さ

れる。この転換への一七九九年の『宗教講話』の影響を探る場合、一八〇〇年のヘーゲルの草稿が注目される。二つの断片から成る『一八〇〇年体系断片』（後半の断片の最後に九月一四日の日付がある）、その一〇日後に書かれた『キリスト教の実定性改稿序文』、がそれである。実際これらの草稿には、『宗教講話』との思想的親近性が認められる。『体系断片』では、哲学に對する宗教の優位性や、「反省」に對立する「感情」という言葉などにおいて、『改稿序文』では、実定性をめぐる議論において、『宗教講話』の影響が推測される。しかしながら、これらにはシュライエルマッハー及び『宗教講話』への直接の言及はない。

それゆえ、これら一八〇〇年の草稿に對する『宗教講話』の影響の有無は、ディルタイの指摘以来、クローナー、ヘリング、グロツクナー、キンマーレ、ランゲ等によつて議論されてきた⁽⁴⁾。だが議論の中心は、ディルタイ以後『体系断片』の方にしほられ、『改稿序文』との関係はほとんど顧みられてこなかった。しかし我々の問題関心から言えば、むしろこの後者の草稿の方が重要である。改稿は序文部分で中断されているが、この中断はむしろ挫折と言つた方がよい。この挫折が、ヘーゲルにそれまでの立場の挫折を自覚させ、立場の転換を促したのである。『宗教講話』が機縁となつて、『改稿序文』が執筆され、『改稿序文』の挫折とともにヘーゲルの立場が転換したとすれば、哲学者ヘーゲルが生まれるきっかけをつくつたのが、まさしくシュライエルマッハーであつたことになる。

『宗教講話』の影響を想定することによつて、『改稿序文』の執筆動機の問題も解決されることになる。ヘーゲルはなぜベルン期の『キリスト教の実定性』（一七九五／九六）を改稿しようとしたのか。これについては、もちろん改稿するに至るまでの、特にフランクフルト期におけるヘーゲル自身の思想の変化があつたことは間違いない⁽⁴⁾。しかしながら、改稿の直接の動機としては、『宗教講話』の影響を考えた方が了解しやすい。ヘーゲルは、『宗教講話』の実定宗教論に觸発され、かつて実定性を正面から取り上げた草稿を改めて書き直したのだと考えられる。

いずれにしろ、以上の視点は、『宗教講話』についてのヘーゲルの直接の言及がないだけに、仮説的なものにとどまらざるを得ない。それゆえ以下の考察では、まず直接の言及が見られるイエナ期の書物からこの仮説の可能性を探り、その後で『宗教講話』と『改稿序文』における実定性の問題を取り扱うことにしたい。

一 『宗教講話』に對するイエナ期の評価

『宗教講話』についての直接の言及が見られるのは、一八〇一年『差異論文』と一八〇二年『信と知』である。ここでは比較的詳しく論じられている『信と知』から見ていくことにしたい。『信と知』において、ヘーゲルはシュライエルマッハーの宗教觀に對してアンピバレントな評価をしている。

まず最初にシュライエルマツハーの宗教観を簡単に述べよう。

「宗教は、形而上学のように、宇宙をその本性に従って規定し、説明しようとは望まないし、道德のように、自由の力や人間の神的自由意志から宇宙を形づくり、完成しようとしめない。宗教の本質は思惟することでも行動することでもなく、直観 (Anschauung) と感情 (Gefühl) である。

宗教は宇宙を直観しようとし、宇宙自身の表現と行為のなかで、敬虔の念をもって宇宙に耳を傾け、子供のような受け身の態度で、宇宙の直接の影響にとらえられ、充たされようとする。」(R.28f.)⁵⁾

シュライエルマツハーは、当時の啓蒙主義的な宗教蔑視の傾向が生じた原因を、宗教が、哲学や道德と結合されていることに見た。彼は宗教をそうした結びつきから解放するとともに、新たな宗教観を提示しようとした。その際彼にとっては神の観念でさえも、宗教にとって不可欠なものとは見なされない (R.69)。彼は宗教を「宇宙の直観」であるとする。宇宙とは、しばしば「無限なもの」、「世界精神」とも言い換えられる「全体」を言い表す概念である⁶⁾。これは、「宗教はそのまったき生を……全体、すなわち、一にしてすべて (Eines und Alles) であるものの無限な自然のなかで生きる」(R.29)と言われるように、彼が心酔する「聖なる放逐されたスピノザ」(R.31)の神即自然の思想に影響を受けた概念である。他方「直観」は、カントの感性論の影響の基に、直観の受動性、対象の独立性の確保を意図した概念である。すなわち「すべて直観するとは、直

観されたものが直観するものへ及ぼす影響、すなわち、直観されたものの根源的、独立的な働きに基づいている」(R.31)とされる。彼は、「宇宙の直観」、「無限なものとの直観」というみずからの立場を、一切を主観の働きに還元しようとするフイヒテ的観念論に対して、「高次の實在論」(R.32)と呼んでいる。さて、この「宇宙の直観」をヘーゲルは評価する。

「この講話では、自然は、有限な現実の総和としては根絶され、宇宙として認められている。それによつて憧憬は、現実を飛び越え永遠の彼岸に逃れることから連れ戻され、主観乃至認識と、到達不可能な絶対的客観との間の隔壁は取り払われ、苦痛は享受において宥和され、際限のない努力は観照のうちで満足を得ている。」(II, 391)

ヘーゲルは「宇宙の直観」において、主観と客観との分裂が克服されていると見る。しかしながら「この宇宙の直観の主観的客観性は、やはり再び特殊なもの、主観的なものに留まらざるを得ない」(II, 391)と言う。ヘーゲルは、宇宙の直観が「宗教的芸術家の名人芸 (Virtuosität)」においてのみ可能な、極めて個人的内面的なものでしかないと思なす。宇宙の直観における主観と客観は少数の者へのみ可能な個人的体験、つまり主観的なものにすぎない。その結果「こうした主観的なものが、固有の宇宙の直観を表現することにおいても、この直観を他者のうちに生み出すことにおいても、本質的な生命性と真理性をなさなければならぬ」(II, 391f.)のである。

ヘーゲルは、こうした原理に基づく限り諸々の小教団のアド

ミズムを招くと見なす。この原理では教団の活動も「教化と靈化の名人 (Virtuose) としての僧侶」の「直観の主観的特異性 (Eigenheit)」（II, 392）に左右されることになる。その結果、様々な特異性に基づいた様々な教団が形成されることになるのである。ヘーゲルは、こうしたアトミズムにおいては「宇宙の直観は、精神としての宇宙の直観ではありえない。なぜなら、精神であるものは、諸々のアトムの状態では宇宙として現存しないからである」（II, 392）と言う。こうした批判には、当然シュライエルマツハーが一時属していたヘルンフト派に対する批判も込められているであろう。

結局シュライエルマツハーにおいては、「憧憬の主観性が観照の客観性のうちに高まり、和解が現実性との間でなく、生きるものとの間で、個別性との間でなく、宇宙との間で生じたとしても、この宇宙の直観ですら再び主観性となってしまっている」（II, 392A）のである。ヘーゲルの批判の要点は、宇宙の直観に対する客観的な表現形式、客観的な実現形態の欠如、と云うことができる。ヘーゲルは、一方で「宇宙の直観」を認めつつ、その客観性の欠如を非難するというアンビバレントな評価をしている。

次に『差異論文』へと時間を遡りたい。例のシェリング宛の手紙から約八ヶ月後、一八〇一年七月の日付をもつ序文に次のような短い一節がある。

「『宗教講話』のような諸現象が思弁的な欲求に直接関わることはないとしても、それら諸現象と諸現象が受け入れられて

いることは、……一つの哲学への欲求を示している。」（II, 13）

ここには『信と知』におけるような強い批判的論調は見られない。だがランゲのように、『講話』について一度だけの短い言及がある一八〇一年の『差異論文』では、確かにシュライエルマツハーの問題設定が、まだ正しい方向にあるものとして理解されている。けれどもそれに対するシュライエルマツハーの回答は、適切な哲学的構想の欠如として理解され、既に拒否的姿勢が支配的である」と、『信と知』との共通性を読みとることができよう。ここでも『信と知』と同様、ヘーゲルのアンビバレントな評価を指摘することができる。『宗教講話』は、一方で哲学の欲求に合致している。しかし他方でそれは思弁的な欲求に関わらない。ヘーゲルは「分裂こそ、哲学の欲求の源泉である」（II, 20）と言う。「合一する力が人間の生から消え失せ、対立項が、それらの生き生きとした関係と交互作用を失って自立的になったとき、哲学の欲求が生ずる」（II, 22）のである。主観と客観、有限と無限とが対立し、対立が固定されるとき、哲学の欲求、すなわち、対立を克服しようとする欲求が生ずるとされる。ヘーゲルは、この哲学の欲求に『宗教講話』が合致していると見る一方、その非思弁的、非哲学的性格を自分との相違点とする。

さて我々の考察の意図は、ヘーゲルの宗教から哲学への転換にシュライエルマツハーが影響を与えたのではないか、という仮説の妥当性をイエナ期の著作から探ろうとするものであつ

た。両著作は、この仮説を積極的に証明するものと言うことはできないが、少なくともこの仮説を否定するものではない。対立の克服という問題意識は二人の共有のものであり、一方が哲学、他方が宗教という克服方法において両者は区別される。だが宗教に優位性を認める『体系断片』の時点では、克服方法においても、シュライエルマッハーと一致していたのである。ヘーゲルの転換が、『改稿序文』を介して生じたという推測が成り立つ。

二 実定宗教論

最初に「実定的 (positiv)」、ないし「実定性 (Positivität)」という言葉で簡単に説明しておこう。例えば、実定法 (positive Recht) といえば、それは現実に、実際に制定された法を意味する。これは、超経験的・超歴史のとされる自然法、理性法に對立している。実定性とは、第一義的には或るものが現実に存在している事態を意味するにすぎない。だが、理性と對置され、理性の観点から評価されるとき、それが理性に基づいたものではない限りで、他律性、權威性という意味を持つことになり、啓蒙主義的理性によつて断罪されるべきものとなる⁸⁾。実定宗教という場合も同様であり、啓蒙主義的思潮のなかで、それはまさしく批判、断罪の対象であった。以下、実定宗教についてのシュライエルマッハーとヘーゲルの議論を粗描する。

① シュライエルマッハー

シュライエルマッハーは、「第五講 諸宗教について」において、実定宗教を扱っている。彼も啓蒙主義と同様、一方では実定宗教における退廃を認めている (R137)。だが他方彼は啓蒙主義と異なり、退廃を根絶すべきものとしてではなく、必然的なものと見ている。すなわち彼は、「無限なものが、不完全で制限された覆いをまとい、時間の領域及び有限な事物の一般的影響の領域のうちへと降り、それらの支配に身を委ねると、たちまち、至る所で多くの墮落が起こるのは不可避である」(R137) と認識している。この観点から彼は、「我々には平凡で低俗に見えるものの中にも、神的なもの、真なるもの、永遠なるものの痕跡を探し求め、最も微かな「隔たった」痕跡すらも崇拜するのが、あらゆるものの本来的な宗教的見方なのである」(R137) とする。

シュライエルマッハーにとつては、宗教の現実態乃至諸現象、すなわち実定宗教は「無限な宗教がみずからを有限なものにおいて表現する際の特定の形態」(R138)、「肉となった神」(R139) なのである。実定宗教は、批判され、根絶されるべきものではなく、それを通じて無限なものに到達しうる不可欠の存在なのであり、また無限なもの側から言えば実定宗教は、その歴史的経過のなかで無限なものがおのれを表現し、実現する際の不可欠の存在であると言える。すなわち「全的宗教は、現れては再び消えていく諸形態の無限の連続においてのみ表現される。この諸形式のどれか一つに含まれているもののみが、全的宗教を完全に表現することに、何らかの貢献をする」

(R. 145) のである。

この観点から、啓蒙主義の自然宗教が厳しく批判される。啓蒙主義は実定宗教を批判し、合理的な自然宗教を要求する。だがそれは単なる抽象物でしかない。自然宗教は「本来的に決して存在し得ない、漠然とした貧弱で憐れむべき一つの観念」(R. 136) にすぎず、それは「宗教の特定の形式でもなく、宗教の固有の個体的な表現でもない。自然宗教しか信じないという人々は、宗教の王国に定住の場をもたない異邦人である」(R. 153)。「彼らの実定的なもの、恣意的なものに対する反抗は、同時にまた、一切の規定されたもの、現実的なものに対する反抗である」(R. 154)。自然宗教にはまさしく次のような譬えが似つかわしい。

「君たちは、誕生以前の魂の状態について詩人が語ることを思い出して欲しい。すなわち、魂が、この人やあの人であることを欲せず、人間一般であることを欲したために、この世に出ることを力づくで拒んだ、という。こういう生命に対する抗議が、自然宗教の実定的宗教に対する抗議である。そしてこれが、自然宗教の信奉者の永遠の状態なのである。」(R. 155)

シュライエルマツハーはこのように、啓蒙主義およびその自然宗教を批判し、実定宗教に対する現実主義的、歴史主義的観点を提示している。こうした観点がヘーゲルに影響を与えたと推察される。

② ヘーゲル

ベルン期の『キリスト教の実定性』の段階のヘーゲルは、ま

さしく啓蒙主義的理性の立場に立っていたと言える。彼は、宗教を實踐理性の要請として捉えるカント的な立場から、すなわち道徳性の観点から宗教を評価する。彼は、「あらゆる真の宗教、さらにはまた我々の宗教の目的と本質は、人間の道徳性である」(I. 105)とし、実定宗教を「権威に基づき、人間の価値を道徳のうちに置かない、あるいは少なくとも道徳のうちにだけ置くのではない宗教」(I. 108)と定義している。道徳性を基準とするとき、実定宗教は批判の対象であらざるを得なかった。

このようにベルン期では、啓蒙主義的立場から、普遍的理性の立場から宗教の実定性が非難された。だが一八〇〇年『改稿序文』では、まさしくこうした立場に反省が加えられる。ヘーゲルはまず実定宗教と自然宗教との対立から考察を始める。

「宗教の実定性という概念は、近代になって初めて登場し、重要なものとなっている。実定宗教は自然宗教と対置され、その際前提となつてゐることは、人間本性はただ一つしかないのだから、自然宗教はただ一つのみが存在するだけだが、実定宗教は多くの存在が可能である、ということである。この対置から既に明らかなることは、実定宗教は、反自然的、あるいは超自然的宗教であるということであろう。実定宗教は、悟性や理性の手に負えない概念や知識を含み、自然的人間からは生じないような感情や行為を要求する。」(I. 217)

ここでの自然宗教の立場こそが、むしろ以前のヘーゲル自身の姿であった。しかし今や以前の自分への批判を込めて自然宗

教を批判する。啓蒙主義的な自然宗教と実定宗教との対置は、人間本性乃至人間性という普遍的概念に基づいている。民族や諸個人が有する多様性は「人間性の特徴が定められることによって、偶然性、先入見、誤謬となり、それとともに、こうした多様性に似つかわしい宗教が実定宗教となる」(I, 218)。こうした普遍的概念が今や批判の対象となる。「人間本性」というものが純粹に存在したことは一度もなかった」ではないか。そもそも「純粹な人間本性とは一体何なのか」。そんなものは存在しないのではないか。むしろ「人間本性」という普遍的概念は無限の変容を許す」ものであり、「変容は必然的」なものではないのか (I, 218f)。ヘーゲルは本性について次のように結論づける。

「生きた本性は、本性の概念とは永遠に別物である。したがって、概念にとつて、単なる変容、全くの偶然性、余計なものであったものが、必然的なもの、生命あるもの、おそらくは唯一「自然的」で美しいもの、となる。」(I, 219)

こうした現実主義的観点に立つてヘーゲルは、実定性について今や次のように主張するに至る。

「宗教は今や実定的でなければならぬ。なぜなら、そうでなければ如何なる宗教も存在しなくなるだろうからである。」(I, 219)

普遍的概念の立場から見れば、実定的でない宗教など存在しない。しかしながら、啓蒙主義が求める自然宗教は、存在するはずのない抽象物にすぎない。啓蒙の理想主義は批判され、実

定宗教に対しては、現実主義の観点から一定の意義が認められなければならない。

この点でヘーゲルが、シュライエルマツハーと共通する現実主義の立場に立つていたと言うことができる。現実主義の立場に立ちつつヘーゲルはさらに、実定性に対する新たな視点を模索している。

ヘーゲルはまず、ある宗教が実定的であるか否かを測るものとして「時代の本性」という観点を導入する。ある宗教とその時代の本性とが一致しているかどうかで実定性如何が決定される。宗教が、時代の本性と乖離し、その時代に生きる人々によって自由を抑圧するものと受け止められるとき、その宗教は実定宗教である。逆に、人々が「自分の意志を断念し、与えられただけの規則に機械のように服従」していても、時代の本性に適合している限り、その宗教は「実定宗教ではない」(I, 219)ことになる。その場合本性がどんなに惨めなものであっても、「宗教はみずからの究極目的を果たしている」とされる。

だが「時代の本性」の導入は、ヘーゲルに困難な問題を投げかけた。時代の本性の観点からは、どんな迷信も実定的であることもあれば、そうでない場合もありうる。こうなると、もはや実定性に対する批判は原理的に不可能となる。もちろん、批判者自身が属する時代には可能であるが。批判が不可能なのは、ヘーゲルも気づいていたはずである。しかしながらヘーゲルは、自分は実定宗教を弁護するわけではない、「そうではないんだ (Nicht)」(I, 220)と言う。批判の可能性を簡単に認め

てしまつては、ベルン期以来の美定性をめぐる研究が、全くの水泡に帰してしまふ。ヘーゲルは、原理的に不可能にも関わらず、ベルン期以来の理想主義、批判主義の可能性を探ろうとする。最後の悪あがきとも言うべき美定性批判が展開される。

美定性を批判するためには、新たに批判のための尺度が立てられなければならない。ヘーゲルが新たに導入するのは、人間本性の「理想 (Ideal)」である。

「人間本性の理想は、人間の規定や、人間の神に対する関係についての普遍的概念とは全く違ふ。理想は特殊性、規定性を許容する。そればかりか、固有の宗教的行為、感情、慣習、余計なもの、普遍的概念に照らせば氷や石にしか見えないような多くの余計なものを要求する。」(I, 220)

人間本性の理想は特殊性を含む。抽象的な普遍的概念の場合と違つて、ここでは、特殊性、偶然性が必然的なものと見なされ、一定の意義が与えられている。そして美定性については次のように主張される。

「普遍的概念にとつて」余計なものが自由を廃棄する場合にのみ、余計なものは美定的となる、すなわち、余計なものが悟性と理性に対して思い上がった要求をし、悟性と理性の必然的法則に矛盾する場合にのみ、美定的となるのである。」

(I, 220)

余計なもの、偶然的なものが悟性や理性に対して優先権を主張する場合、もしくは、永遠なもの、聖なるものと偶然的なものとの結合が人間にとつて必然的であるとしても、偶然的なもの

のそれ自身が永遠性や聖性を主張する場合 (I, 221)、偶然的なものは美定的となる。従つて「ある宗教が美定的であるかどうか、という問題は、宗教の教義や掟の内容に関わるのではなく、宗教がその教義の真理を証明し、その掟の実行を要求する際の形式に関わる」(I, 221)とされる。くだいて言えば「美定性に対する問いは、内容に関わるというよりもむしろ、宗教はあくまで与えられたものであるべきだとか、自由なものとして与えられ、自由に受け取られるべきだ、という仕方に関わる」

(I, 222c) ということになる。

しかし、この観点に立つたとしても、美定性に対する「批判」可能性の問題は解決されていない。確かに人間本性の普遍的概念の場合と異なり、偶然性が視野に取り入れられることになつてはいる。しかしながら、美定的であるか否かを判断するものとして、悟性と理性というやはり普遍的なものが持ち出されている。批判に関する限り、人間本性の普遍的概念の場合と変わりはない。やはりこの観点も「時代の本性」という立場からの批判可能性を越えるものではない。ヘーゲル自身、この観点に立つた批判には限界があることを自覚していたはずである。

「悟性や理性が裁判官でありうるのは、ただそれらが裁判を依頼されたときだけである。悟性的であれ、理性的であれ、という要求のないものには、悟性と理性は断じて裁判権をもつていない。」(I, 220)

この観点に立つなら、「理性的であれ」という要求のない時

代に対する理性からの批判は不可能である。実定性は批判の対象であるべきだというヘーゲルの願望はやはり挫折せざるをえない。「時代の本性」という視点を取り入れた時点で挫折することは目に見えていた。『改稿序文』は挫折すべくして挫折した草稿なのである⁹⁾。

結び

ヘーゲルはシュライエルマツハーと同じように、自然宗教を批判している。普遍的概念の抽象性を批判するヘーゲルは、「個別の存在それ自身の特性を見出すには、普遍的概念とその特徴から脱却しなければならない」(R 142)とするシュライエルマツハーと同じ認識に立っている。この点にシュライエルマツハーの影響を見ることは容易である。だが実定宗教に対する両者の態度には違いがある。シュライエルマツハーでは、実定の宗教が無限なもの個体的現象として捉えられ、批判の態度は少ない。それに対してヘーゲルでは、ベルン期以来の批判的態度がなおも残っている。「時代の本性」という批判不可能な原理を導入しつつも、彼はなお「人間本性の理想」という新たな尺度を用い批判を試みた。だがその試みは結局挫折し、ヘーゲルに立場の根本的な転換を迫った。ヘーゲルに残された道は、おそらく、実定的なものを無限なもの現象として捉えるシュライエルマツハーの思想を受け入れつつも、シュライエルマツハーを越えるべく、その思想を哲学の土俵で論じること

であった。それを示唆する一節が『改稿序文』のなかに既にあらわれている。

「この点〔実定性を無限と有限との関係のなかで捉える観点〕に関する研究が、諸概念を用いて根本的になされるものならば、それは最終的に、有限なもの無限なものに対する関係の形而上学的考察へと移っていくだろう。」(I, 224f)

実定性が、無限と有限との関係のなかで捉えられ、その関係についての形而上学的関心が述べられている。『改稿序文』の挫折とともにヘーゲルの関心は、この形而上学に移り、有限なもの絶対的なものの現象と捉える『差異論文』の思想として結実する。

シュライエルマツハーによって再吟味を迫られたヘーゲルは、改めて実定性と取り組むなかで、それまでの自分自身に決別せざるを得なかった。それとともに「哲学者ヘーゲル」が誕生するのである。ヘーゲルが体系形成へと向かった背景には、フイヒテ、シェリング等の影響も推察されるが、『改稿序文』の挫折ということも無視できない原因の一つと考えられる。「哲学がその本性から体系的なものに傾きやすいのと同じ程度において、宗教はその本質からいって、いっさいの体系から遠ざかる」(R 10)と言うシュライエルマツハーに対して、まさしく体系としての哲学を目指したのがヘーゲルなのである。

註

- (1) P. ナイリッピ、佐藤敏夫訳『近代プロテスタント思想史』、新教出版社、一九七六、一一二、一五四頁。
- (2) Briefe von und an Hegel. hrsg. v. J. Hoffmeister. 59f.
- (3) W. Dilthey: Die Jugendgeschichte Hegels. In: Ges. Schriften. Bd. 4. 148ff. 久野・水野訳『ヘーゲルの青年時代』、以文社、二〇二頁以下。
- R. Kroner: Von Kant bis Hegel. 2. Aufl. Tübingen 1961. Bd. 2. 56, 60.
- Th. Haering: Hegel, Sein Wollen und sein Werk. Aalen 1963. Bd. 1. 560.
- H. Grockner: Beiträge zum Verständnis und Kritik Hegels. Bonn 1965. (Hegel-Studien. Beiheft 2.) 249f.
- H. Kimmeler: Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Bonn 1970. (Hegel-Studien. Beiheft 4) 108, 270.
- D. Lange: Die Kontroverse Hegels und Schleiermachers um das Verständnis der Religion. In: Hegel-Studien. 18 (1983). 206-214.
- (4) 『改稿序文』に至る思想の変化については、多田茂「青年ヘーゲルにおけるキリスト教の実定性の問題」、倫理学年報四〇、一九九一、に詳しい。
- (5) 『宗教講話』(Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. 略 R.) からの引用は、マイナー社、哲学文庫版による。ヘーゲルからの引用の主なものは、ズーアカンプ社版全集からのものであり、ローマ数字はその巻数である。
- (6) 「宇宙」について石原謙氏の説明を引用しておこう。『「宇宙」という語はシェユライエルマツヘルのみならず、ロマンティック派の愛用語にてあらゆる存在及び生起の総体を意味し、世界、自然、人類、歴史上の一切の事象を包括する、否な寧ろ「宇宙」は万有の根底をなせる生ける活動であって、其の能動的作用が自然界及び殊に人事界に於て表現されて居るのである。』(『石原謙著作集』第一巻、二五九頁、岩波書店、一九七八年)
- (7) D. Lange, a. a. O. 214.
- (8) 城塚登『人類の知的遺産 ヘーゲル』、講談社、九三頁以下参照。
- (9) ある歴史的な対象を考察し、判断する際の基準、尺度に関するごとの議論が、後に反省されて、『精神現象学』の「当の意識」と「我々」という二重の視点、意識自身に内在する尺度に基づいた意識自身の自己吟味、という「意識の経験の学」に結実したと言えよう。

(すずきさとる 筑波大学大学院哲学・思想研究科在学中)