

信仰と体系知の相克

—ヘーゲル『宗教哲学講義』1821年の形成史的意義—

小林亜津子

ヘーゲルの『宗教哲学講義』の元の素材となった講義ノートの時代別の編纂が進み、ヘーゲル像が大きく変わろうとしている¹。すなわち「完成した最後の哲学者」という永遠の相のもとにある哲学像から、歴史的な形成過程の中で苦悩と変転の中に生きた変貌像への転換である²。この転換は、単にヘーゲルのテキストについての部分的修正にとどまることなく、ヘーゲルの思想的な位置づけにもまた変更を迫るものと思われる。なぜならば、フォイエルバッハの聞いたヘーゲルはマルクスの読んだヘーゲルではないかもしれないというような、時代の微小差が影響関係にも決定的な意味をもつことが明らかになりつつあるからである。

しかし、ヘーゲルは単に時代の中で絶えず姿を変えていたのではない。その都度、自己の思想の一貫性を保とうと努力する中で変貌しつつあったのである。その思索の軌跡をたどれば、あらゆる時期を通じて杓子定規のように同一の規

¹ ヘーゲルの宗教哲学の素材を編集し刊行するという新しい形での資料編集の歴史は、イエシュケ「概念からの逃避」(W. Jaeschke, Die Flucht vor dem Begriff, Hegel-Studien Bd.18, S.295-354, 1983.) S.297-309に描かれている。この論文には、最近の文献におけるヘーゲル宗教哲学の取り扱いかたについての概観(S. 309-316)があり、有益である。

² 宗教哲学の決定版となった『宗教哲学講義』のイエシュケによる新版(全三巻)の発行とその特徴、及びその旧版との差異等については、Hegel-Studien上での次の二つの書評がある。『宗教哲学講義』の旧版の編集上の諸問題をほぼ完全にカバーしたイエシュケ版は、その資料価値が確定している。W. Graf, Die Neuausgabe der Berliner Religionsphilosophie, Hegel-Studien Bd.19, S.317-326, 1984(第1巻)。

G. Amengual, Besprechungen, Hegel-Studien Bd.22, S.211-217, 1987(第2巻、3巻)。
また、新版についての情報は、編者イエシュケの「編者序文」(Jaeschke, Vorwort des Herausgebers, 1983)、及び英訳版のホジソンの「編者序文」(P. C. Hodgison, Lectures on the Philosophy of Religion, 1984, Editorial Introduction)に詳しい。

定の反復にとどまっているという様相もあれば、同じことを語りつつ微妙に違っていくという様相も見せる。各時期毎に同一と差異が問題となるような変貌の跡を残している。

新しいヘーゲル像の構築にとって不可欠な作業は、ヘーゲルの晩年に4回にわたって行われた宗教哲学講義（1821、24、27、31年）の内容を、時代によって変遷している要素と、時代によって変遷していない要素に分けて全体の歴史的な見取り図を明確に示すデータベースの作成である。

詳細な議論は、そのデータベースの完成後になされるべきであるとはしても、まず、全体の概要がつかまれないことにはデータベースの設計ができない。

全四回の講義を通じての共通の論点として、ヘーゲルは神の知的理解を哲学の唯一の目標であると共に、キリスト教の本性そのものでもあると主張する。この神の概念把握という立場から、最も強く批判の対象となるのは、神を学的認識ではなく、感情や直接知でもって捉えようとする感情神学であり、また神を冷たい悟性で対象化してしまう、ヴォルフらの自然神学（悟性神学）、精神の自律化を促すはずの真理を他律化してしまう教会教義である。特に、24年にはシュライエルマッハー、27年以降は新敬虔主義が、ヘーゲルの主だった論敵であると言われている。そして彼らに対して宗教と哲学、信仰と知の対立が、思弁哲学によって和解可能になる必然性が示される。

時代毎の異同を大まかに対照した時に、はっきりと浮かび上がるのは、4回の講義の内、1821年の講義の特異性である。

第一に、1821年講義に関してのみ、ヘーゲル自筆のノートが現存し、学生のノートは現存しない。ヘーゲルの宗教哲学思想の考察対象の中で、ヘーゲル自身による現存する唯一の草稿である以上、この21年草稿は他のノートの解釈のための尺度となるように思われる。しかし21年草稿は内容上の諸問題によって、他のノートを解釈する際の基準とすることができるかどうか、微妙な問題となる。

第二に、それは他の年度との構成上、内容上の差異が「ここ（1821年）でヘーゲルは自己の哲学の同一性を否定する」³と言われるほどに著しく、また講義草稿という性格上、所々に読解困難な箇所があるからである。他の年度のものが読みやすい講義録であるだけに、この21年草稿は「破綻」し、「混乱」をきたしてしているとさえ言われている⁴。この草稿に関しては、現在のところ、その読解の困難さ、他の年度の講義からの大きな逸脱もあって、詳細な解釈が保留されている⁵。

第三に、講義の中でも特に、ヘーゲルが宗教哲学の中心概念を語っているのは序文であるが、21年草稿の序文は、他の講義と重なり合う部分が極めて少なく、また、逸脱部分の独自性が序文の統一的解釈を妨げている。しかもその特異性の解明は、序文部分のみならず、『講義』の全体的な見通しを得る上で極めて重要である。

21年草稿の序文の逸脱部分に目を向けると、他の講義録にない信仰と知の対立の厳しさが描き出され、この草稿で両者の対立を、ヘーゲルが他の講義よりもはるかに深いところで受けとめていたことが分かる。というのも、この講義の開講のきっかけはシュライエルマッハーの『信仰論』の出版であると言われているが⁶、21年草稿の序文で、実際にヘーゲルが自らの「宗教哲学」に乗り越

³ Lu De Vos, *Gott oder Die Absolute Idee*, Hegel - Studien Bd.29, S.110, 1994.

⁴ 前掲書の他に、山崎純「『宗教哲学』の生成と構造」129、153頁、『神と国家』創文社、1995年を参照した。

⁵ 例えばロッカーは、その著『ヘーゲルの理性宗教』（Stephen Rucker, *Hegel's Rational Religion*, Associated University Presses, Inc. 1995）において、度々、イエシュケ版の『宗教哲学講義』について触れているが（p.79ff., 121ff., 149ff.）、その際彼がベルリン期ヘーゲルの宗教哲学思想として引き合いに出すのは、24年、27年の講義に見られる記述のみである。21年の草稿の評価が困難なために回避したのではないと思われる。

⁶ ヘーゲルの『宗教哲学講義』の開講と、シュライエルマッハーの『信仰論』の出版との関連を最初に指摘したのは、当時、新版の編集の途中であった、イエシュケの *Religionsphilosophie Hegels*, 1983, (S.73) である（岩波哲男訳『ヘーゲルの宗教哲学』早稲田大学出版部、1990年）。以後、ヘーゲルの『宗教哲学講義』の開講が、『信仰論』の出版を意識したものであったという説は、新版の研究において頻繁に指摘される。

W. Graf, *Die Neuausgabe der Berliner Religionsphilosophie*, Hegel - Studien Bd.19, S.324, 1984.

Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion*, Ed. by P.C. Hodgson. Berkeley 1984, Editorial Introduction (p.2ff.)。これと併せて、ヘーゲルの『宗教哲学講義』におけるシュライエルマッハー批判、シュライエルマッハーとの論争状況の関わりにおける『講義』の変遷等についても、度々考察される。上に挙げた英訳の「編者序文」の他、以下の文献を参照した。

W. Jaeschke, *Schleiermacher und Hegel*, Hegel - Studien Bd.23, S.327—341, 1988.

えさせる課題として、終始意識していたのは、ヤコビであった可能性があるからである。シュライエルマッハーを超えるためには、まずヤコビを超えなければならぬと、ヘーゲルが自分の課題を設定した可能性がある。

また、草稿の最後の部分で、ヤコビによる信知の厳しい対立の極みから、キリスト教の存在理由が見いだされている。すなわち、信知の絶対的な対立は、キリスト教においてのみ和解可能であるというのである。それは、キリスト教という歴史的に特殊な宗教において、宗教の普遍的な「概念」が実現されることを意味する。

そこで本稿では、こうした 21 年草稿序文の特異性に着目し、ヤコビとの対決をめぐる展開される宗教と学的認識の問題、そして宗教における特殊と普遍の問題をはらんだキリスト教の特性に焦点を当てていきたい。

第一章 1821 年草稿全体の概観

本稿で取り扱うこの 1821 年の草稿についてはフォスによる概観があるので、議論の手順として、序文に入る前にまずその全文 (S.111-112.) について、吟味してみることにしよう⁷。1821 年のヘーゲルの講義草稿の全体に対する印象としては、特に不正確なものではないと思われる。フォスは、まずその全容をつぎのように描き出す。

「この最初の講義録においては、二つの相対立した傾向が存在する。

この最初の傾向が意味するのは、完全な宗教哲学を打ち建てようというヘーゲルの

M. Merklinger, *The 1821 Concept of Religion, Philosophy, Theology, and Hegel's Berlin Philosophy of Religion*, 1821-1827, S.17-42, New York, 1993

山崎純「恐怖政治と宗教反動の時代を生きて——ベルリンにおけるヘーゲルとシュライエルマッハー」51-122 頁、『神と国家』創文社、1995 年。

また、新版以前の両者の関係については、ディーツ・ランゲ「ヘーゲルとシュライエルマッハーとの宗教理解をめぐる確執」を参照した。本論文は、講義録の再編集が刊行される以前の最後の論文という歴史的な位置をもつと思われる。従来、常識的に語られてきた「ヘーゲルとシュライエルマッハーとの宗教理解をめぐる確執」を多少、思想的な文脈をまじえて再確認している。

⁷ Lu De Vos, *Gott oder Die Absolute Idee*, Hegel-Studien Bd.29, S.110-112, 1994.

試みである。……第二の傾向は、論理的な思弁に対応する宗教の展開を叙述しようとしたことである。」(S.111)。

奇妙なことにフォスはこの二つの傾向が「対立する」ということを説明していないばかりか、実際には対立しないという印象も与えるような説明をしている。少し長くなるが、第一の傾向についての説明を引用しよう。

「この完全な宗教哲学は、概念によって必然性を明らかにする論理学に、方法論的には依拠しているが、その後、哲学のあらゆる他の諸契機を統合する。こうした完全性は、先行する体系全体を繰り返すことによって、宗教の概念においても、キリスト教においても、達成されているように思われる。だから宗教は、あらゆる有限な諸現象の真理を成す。宗教はある対象、つまり、自然神学の対象でもあり、宗教一般における精神であるところの神を有している」(ibid.)。

ここに述べられた内容は、次のように要約できる。

- a) 論理学が概念による必然性を明らかにする。[論理]
- b) 哲学のあらゆる他の先行する諸契機を統合する完全性が、宗教の概念・キリスト教において達成される。[先行形態の統合]
- c) 宗教は、あらゆる有限な諸現象の真理であり、自然神学の対象でもあり、宗教一般における精神・神を有する。[有限な宗教の止揚]

フォスの論述は結局、この三点を反復するだけで、対立し合う第一と第二の傾向があるという指摘を裏付けることには成功していないように思われる。

後続の部分を用いて、彼の論述が[論理][統合][止揚]という項目の反復に過ぎないことを明らかにしよう。

「あらゆる存在するものの真理であるからには、宗教はあらゆる論理的な諸契機を乗り越え、単なる世界の諸契機であるに過ぎず、その諸契機に関して、学の方法に従うところの、こうした諸契機を統合するのである[→統合]。同様に論理的な諸契機は、論理学全体に対応する規定された宗教を構成する。そのような論理学は、内在的な方法を成し、ここでは表象における抽象的な宗教概念の対象化の実例である[→論理]。精神とキリスト教、すなわち完成された宗教における絶対的な理念との同一化が示すのは、概念と実在性との統一が、そのような仕方与えられると

いうことである〔→止揚〕」（ibid.）。

問題は、このような統合や止揚の過程が、歴史という形をとるということである。フォスは、その辺の事情を次のように述べている。

「この概念と実在性との統一は、ただ概念が統体性を示すだけではなく、また実在性自身が自己意識において現れるということである。抽象的な仕方では、この理念は存在証明において表わされている。より具体的に考察すると、問題になるのは、精神の理念としての神の表象である。ただ精神のみが、様々な諸事実や諸状況として表象されるところの、内的な諸契機の矛盾である。それ故表象の展開は一つの歴史である、あるいは精神の理念は表象へもたらされ、そしてそこで展開し尽くされる」（ibid.）。

ここでは、さまざまな事項が並列的に語られているにすぎない。

- a) 統一は自己意識に現れる。
- b) 抽象的な仕方では、この理念は存在証明に表わされる。
- c) 精神のみが、様々な事実や状況として表象される内的な諸契機の矛盾である。
- d) 精神の理念は表象へもたらされ、一つの歴史として展開し尽くされる。

フォスはここで「表象という非本質的な形式だからこそ歴史という形で意識に現れる（非本質的歴史性）」というモチーフと、「精神は矛盾を通じて自己を統合する本質的な意味で歴史的な存在である（本質的歴史性）」というモチーフとを、自分で自分にはっきりさせないまま、ヘーゲルの講義録の印象として記述している。つまりは、歴史的な形態をとるということが、精神という無形のものが形態化され、具体化されるという契機と、諸形態の系列が統合の過程となるという契機とを含むのであり、この二つの契機は、もともと予定調和的に一致するものではないにもかかわらず、ヘーゲルの草稿の中では、ありふれた形で登場してくる。

その系列の終局の形態は、つぎのような意味を含んでいる。

「ある自己意識においては、精神は現実的なものとして、見なされる。精神が死に

において神的な、永遠の理念の外化の最高の契機を把握した後、精神は祭祀の内で現実的である。この点で精神は絶対的な理念、絶対的な真理の最高の、純粋な意識である。すなわち、精神は真理の自己意識あるいはそれ自身、絶対的な理念なのである。宗教哲学は、その際、こうした祭祀の最高の叙述である。宗教哲学は一方における（自然神学や啓蒙主義の）抽象的な思惟と、他方における宗教の内容との、分裂した活動の宥和である」（ibid.）。

- a) 精神が死において神的な、永遠の理念の外化の最高の契機を把握する。
- b) 精神は絶対的な理念・真理の最高の、純粋な意識であり、かつ、それ自身、絶対的な理念である。
- c) 宗教哲学は、自然神学や啓蒙主義の抽象的な思惟と、宗教の内容との分裂を止揚する、祭祀の最高の叙述である。

ここでもまたフォスは、実際には上の項目を列挙したのと同じ程度の記述をしているだけだが、草稿の印象はかなりよく伝えている。問題は、真理の根源が最高の宗教にあって、その真理が哲学全体の要になるとヘーゲルが考えていたのか、それとも、真理そのものは哲学的な概念（彼の論理学）にあって、その表象化された表現が宗教であると解されるべきかという点である。ヘーゲルの草稿が、この点での明確な言明を回避しようとしたと解される可能性もある。

次にフォスによる第二の傾向の説明を引用するが、これがすでに引用し、分析した部分の反復が多く含まれ「二つの相対立した傾向」と呼ぶことが困難である。

「第二の傾向は、論理的な思弁に対応する宗教の展開を叙述しようとしたことである。宗教は、それが絶対的な理念に対応する限りにおいてのみ、真である。神はその場合、絶対的理念としてののみ、真である。神は、自己の完成された宗教の実在性において神である時にのみ、絶対的理念と一致する」（ibid.）。

この文章では、宗教の独自性が成り立たない。むしろ、宗教的な真理は、哲学的な真理に還元されてしまう。すると宗教の独自性がどこにあるのだろうか。

「しかしこうしたことは、神が既にそうした理念の最高の形式であったということ

を意味するのではない。と言うのも、宗教は自らの思弁的な対象を、意識の措定という形式においてのみ、持つからである。宗教的な、思惟する自己意識は、（論理学におけるような）思惟の純粋な運動ではない。この宗教的な思惟は、思惟の諸規定の自己運動ではなく、ある主体の思惟であり、主体の思惟が、それ自身まだ有限な思惟との対立にとどまっているところの絶対的な思惟へ高まるということである。この高まりは、ある主観的な自我の一面的な形式である。こうした自我そのものが、思惟であり、また思惟されたものでもある限りにおいてのみ、宗教の思弁的な規定が与えられる」（112）。

この文章は、まるでヘーゲル自身の混乱した表現をそのまま採録したような印象になっている。しかし、分析すれば、比較的容易にヘーゲルの宗教哲学の核心部分が判明する。

- a) 宗教は、論理学におけるような思惟の純粋な運動ではなく、それ自体が理念の最高の形式なのではない。
- b) 宗教は自らの思弁的な対象を、意識の措定という形式においてのみ、持つある主体の思惟である。
- c) 主体の思惟が、それ自身まだ有限な思惟との対立にとどまっている絶対的な思惟へ高まる。

つまり、宗教はそれ自体が有限な思惟の形式でありながら、その有限性を克服するものでもある。この最後の「一押し」の要因が、結局は概念にあり、論理の力であるのか、哲学そのものがその完成を宗教に負っているのかという問題について、フォスは意外にも、明確な答えを見出している。

「だから、それが、完成された宗教、概念において神がいかにあるかということなのである。概念は自己の客観性への真なる移行である。あるいは概念は自己の真実態において弁証法である。だから神は論理的な概念の実例、あるいは絶対的な実例であるに過ぎないのである。だから神は、第一の傾向におけるように概念の真理を形づくられているのではなく、ましてや絶対理念の真理を成しているのでもない。そうではなく、神自身の過程が純粋な理念の模範的な展開を成しているのである」（ibid.）。

すると結局フォスが「二つの相対立した傾向」と述べたものは、宗教があらゆる真理を統合するという宗教中心主義的な傾向と、宗教の真理は哲学的な真理に還元されるという哲学中心的な傾向とであったということになるだろう。これは、ヘーゲルの宗教哲学全体にかかわる基本的な問題であって、ここまで抽出してくると 1821 年草稿の特色とは言いにくくなる。では、1821 年草稿の特色はどこにあるのであろうか。

第二章 21 年草稿序文の構造的な矛盾

21 年の序文全体における基本的な問題点は、哲学と宗教の関係について、両者が一般的に和解可能な構図になっているという前半部分での観点と、ヤコビの論点を提示して、和解不可能な対立を和解可能にする点にキリスト教の特性があるという論点との整合性である。そしてこの表面上の不整合が、4つの序文中、21 年草稿の序文の特異な性格を形づくっている⁸⁰。

どうして、ヘーゲルは一般的な意味ではすでに和解が成就されている哲学と宗教の関係を、ふたたびきびしい対立の様相に引き戻してしまったのだろうか。

この謎を解くために、以下、まず序文前半部分において展開される信と知の和解の構図を概観し、その後、21 年草稿にのみ展開されている“宗教と爾余の意識（あるいは世俗意識、学問知）との分裂”についての叙述をひとまず追ってみよう。この中では両者の対立を背景に、その根底にある思惟の限界が語られる。そこでは前に述べたヤコビの論点が追認されよう。最後に、ヤコビの主張によって示された、信知の絶対と和解不可能な対立を、和解可能にする唯一の

可能性を見出されたキリスト教の特質を明らかにしていきたい。

1. 『宗教哲学講義』各年に共通する基本概念

四回の講義すべての序文の前半でヘーゲルは、「宗教哲学」の必要を当時の時代状況を背景とした“時代の欲求”であるとし、神の可知性についての時代的反省を展開する。そして神の不可知性が「最高の洞察」と見なされている時代状況に対し、神の認識、信仰と知の和解は、キリスト教においてア・プリオリに可能であり、しかも神や宗教の知的理解こそはキリスト教の本性に他ならないと明言している。

「我々が神について何も知り得ないとか、我々は神を認識することができないといった教説は、我々の時代において、一つの完全に承認された真理、一つの決定された事柄、すなわち、ある種の先入見となっている。…我々の時代は、あらゆるものや各々のものについて——確かに無限な量の諸対象について——は知っているが、ただ神についてだけは知らないという顕著な特徴を持っているのである。…タキトゥスが古代のドイツ人達について言明していたのは、彼らは神に対して無関心であったということであったが、我々は認識の観点から再び、神に対して無関心になったのだ」(V.3.6)。

神を知ることができると信じることは人間の思い上がりだと考える敬虔主義、カント主義は、当時の一般的な風潮であった。

人間の認識を有限な事物の諸現象に制限し、真理を彼岸に留める——神は認識され得ず、信じられるのみである——カントやヤコビにおいて達せられたこの

⁸しかしこの不整合が1821年草稿の特徴として指摘されることは、ほとんどない。例えば、この草稿について述べた、最近のマークリンガーの論文「1821年の宗教の概念」(P.M.Merklinger, *The 1821 Concept of Religion, Philosophy, Theology, and Hegel's Berlin Philosophy of Religion, 1821-1827*, p.17-42, New York, 1993)の中では、1821年草稿の例外性が全く見落とされている。序文に関して言えば、全四回の講義すべての共通部分である前半部分の主張のみが取り上げられ、後半部分との不整合については何の指摘もされていない。つまり信と知がア・プリオリに和解可能であるという、前半部分の論点と、後半部分の、信と知の絶対的な対立というもう一つの論点との相克、緊張といった、21年草稿独自の性格が捉えられていない。21年草稿の特徴を描く際には、この草稿の特異性こそが、まず指摘されねばならない(特にp.17,18参照)。

帰結、この敬虔な意識は、自らこそが、神に対して最も謙虚な人間であると自負している。しかし、神の不可知に基づいた敬虔さこそは、実は、人間の最たる傲慢さに他ならない。「謙虚であることは正しい」と、自らの正しさを自負している謙虚な人間こそが傲慢になるという「ずらかし」が起こるからである。

「人はそのような立脚点〔神の不可知〕を、内容に関して、人間の卑下の最終段階と見なさねばならない。その最終段階においては、人間がこの卑下を最高のものとして、そして自らの真なる規定として証明すればするほど、同時に人間は、ますます高慢になる」（V.3.7）。

これに対しヘーゲルは、神の知的理解こそが、キリスト教の本質であり、本講義の目的は「神を認識すること」であると明言する。

「私は、そのような立場とそのような帰結とを、キリスト教の全き本性とは正反対であると言明する。キリスト教によれば、我々は神を、神の本性と本質とを認識すべきである。そしてこの認識を、最高のものと見なさねばならない。…ここで十分に留意され、説明されねばならないのは、この講義はむしろそれとは反対のことをなし、それが最高のものと見なすもの——神を認識するという目的をもつということである」（V.3.7-8）。

こうした時代認識と、キリスト教における神の知的理解、信知の和解可能性は、後の年度の序文においても繰り返されており、21年序文が他の序文と重なり合う数少ない箇所となっている。

哲学と宗教の関係は、24年の序文では以下のように叙述される。

「哲学は総じて、神を対象として、本来、唯一の対象として持つのである。哲学は決して、以前呼ばれていたような〔意味での〕世間の知恵（Weltweisheit）ではない。つまり、哲学は信仰との対立において、そのように呼ばれていたのである。しかし哲学は実は、この世についての知ではなく、この世ならざるものの認識である。すなわち哲学は、外的な現存、経験的な定在と生命ないしは形式的な宇宙についての認識ではなく、永遠であるところのものすべての認識であり、神が何であるか、そして神が自己を現す際の、神の本性の展開のすべてについての認識である」（V.3.33-34）。

この叙述の内容を分析すると、a) 哲学は信仰に対立しない、b) 哲学は世界についての経験的な認識ではない、c) 哲学の認識対象は、無限者、神であるということになる。

27 年の講義でも、哲学と宗教は対立するものではなく、哲学的認識は宗教と同様に、無限者を対象とするということが言われる。

「…哲学の内容、哲学の欲求と関心は宗教と全く共通している。宗教の対象は哲学と同様、永遠の真理、すなわち神であり、神以外にはなく、神についての開示である。哲学が宗教を開示することによって、哲学は自らを開示する。哲学が自らを開示することによって、哲学は宗教を開示する」(V.3.63-64)。

24 年、27 年の双方において、神の可知性、また哲学による神の認識は信仰と対立しないということが言われている。つまり、信知の和解、無限者の認識が、「宗教哲学」を展開する際の大前提となっているのである。

このように各年度の序文の前半部分でヘーゲルは、信仰と知の和解がキリスト教において可能であるという主張をなしている。しかし 21 年の草稿に限ってヘーゲルは、序文の途中から独自の展開へと向かう。宗教と世俗知や学問知との関係についての叙述が、序文の半分以上を割いて語られる。そこでは宗教意識と、学問知の形づくる有限性の領域との分裂の過程と対立の様相が描き出されていく中で、信仰と知の絶対的な対立が浮かび上がる。

そこに内在する啓蒙悟性批判、理性神学、感情神学への批判は、後の講義でも繰り返されているが、21 年草稿の信知の対立は、ヤコビの認識論によって切り込まれ、他の講義にない厳しさを呈している。

ヤコビは信仰と知の極端な対立を示している。学的認識によっては絶対者は捉えられない。なぜなら認識は因果等の有限性のカテゴリーを形づくり、無限なものを有限性へと引き下げてしまうからである。このヤコビの論点は、媒介知で絶対者を捉えようとするヘーゲルの立場にピタリとはまってしまう。そもそも彼の「宗教哲学」の可能性自体が厳しい懷疑に晒されることになる。しかしヘーゲルはここで、『スピノザ書簡』の中で展開されている、ヤコビのこの主

張を繰り返し提示し、それを敢えて自分の「宗教哲学」の試金石とする。ここからヘーゲルに神の認識、信仰と知の和解へのいかなる血路が拓かれ得るのか。

第三章 ヤコビによる論証知への批判

1. 『スピノザ書簡』

そもそも信仰と哲学が対立する必然性はどこにあるのか。この必然性に関する限り、ヘーゲルはヤコビの見解を非常に強く意識している。ヘーゲルがその「哲学史」で『スピノザ書簡』から引用した部分を、改めてヤコビの原文に立ち返る形で吟味してみると、ヘーゲルの宗教哲学の成立にとってヤコビの論点が、どうしても克服しなければならない必然的な課題を形成していたことが分かる⁹。ヤコビの論点の基本的な構えは次の文に示される。

「理性概念の領域の外部にある、すなわち、自然という制約された存在者の連関の外部にある、ある継起的な世界の現存在の可能性の制約は確かにあるだろう。それ故理性は、かの制約を追求する場合に、自然に属さないもの、あるいは超自然的なものを、ある自然的なものに変え、あるいはまた、自然的なものを超自然的なものに変えようとする。このようにして、理性が自らの本分の外まで出てはたらく時、理性は、自分の目的に向かって一步も近づくことができない。むしろ理性は、つねに制約されたものの諸制約、自然法則やメカニズムを明らかにするだけである」(BLS.419)。

ここには理性は制約の連鎖の中に成立し、絶対者は制約の連鎖の中には成り立たないと言う構造的な矛盾が示されている。したがって理性は自然的な制約の連鎖と超自然的なものとの連関を構成せざるを得ない。しかし、自然と超自然の関係が、連鎖と脱連鎖の連鎖という構造になるならば、理性は連関と脱連関の連関という構図を自らのものとせざるを得ない。ヤコビの視点でみれば、こ

⁹ヘーゲルのヤコビ論については、「哲学史」の「ヤコビ」の章(Bd.20.315ff.)、『エンチクロペディー』50、62、63節の本文及び註(Bd.8.130ff.)を参照した。

れは不可能である。理性の連鎖で連鎖の外にある絶対者は捉えられない。

ヤコビは連鎖と脱連鎖の連鎖を不可能なものとしてしりぞけているが、この不可能性の構造はヘーゲルの目でみれば「同一と非同一の同一」という思弁性の中核そのものに他ならない。ヤコビのスピノザ批判そのもののの中にすでにヘーゲルの思弁が内在しているが、ヤコビはその思弁を不合理だとしてしりぞける。

さらに上の引用の註には、認識のはたらきの特徴が明示される。

「ある事柄を、その最も近い原因から導き出すことができたとき、あるいは、順番からいってすぐ前にある諸制約を見抜いたとき、その事柄が捉えられたことになる。我々がこのような仕方で見抜き、あるいは導き出すことのできるものが、我々の一つのメカニズム的な連関を示すのである」(BLS.419)。

事象にはそれに近接する直接的な原因がある。原因と結果という連鎖はこのような近接の連鎖である。あるものはそれに近接する他のものによって規定されている。ヘーゲルの目で見れば思弁性の母体であるものが、ヤコビの目で見れば絶対者の不在の構造になる。「分かること」、「説明すること」はヤコビの目で見ればこの近接性(媒介)を指摘することに他ならない。それならば他者によって規定されるという存在条件を満たすものだけが「わかる」、「説明できる」という事柄に含まれる。もしも絶対者がこの近接関係の彼岸であるならば、神をこの近接関係の網の中に捉えることはできない。すなわち絶対者の知解は不可能であるという結論になる。

そこでヤコビの主張は、以下の帰結に行き着く。

「こうして今やあらゆる先行するものに従って、無制約なものは、自然の外部に、そしてあらゆる自然的な連関の外部にある。…制約されたものの連関の外にあるものはすべて、我々の明晰な認識領域の外にあって、概念によっては理解することができない。だから、超自然のものは、それが事実として我々に与えられている——それがある——という形でしか捉えることができない。この超自然のもの(無限なるもの)、あらゆる存在の本質をなすもの、それが、だれもが神と名づけるものである」(BLS.426-427)。

ヤコビにとっては、認識が本質的に媒介知であり、対象の媒介性を示すことである以上、いかなる媒介性をも帰属させることのできない絶対者は、知性には与えられることがなく、感性によって直接的に捉えられるのでなければならない。

こうしたヤコビの立場からすると、絶対者を認識する知的、哲学的、体系的試みは、絶対に不可能である。認識が近接の連鎖による事物の制約づけという性格をもつ限り、ヤコビにとって無制約なものを認識するということは、脱連鎖と連鎖との連鎖、無制約なものの制約化という矛盾、混乱以外の何者でもない。絶対者を認識するというこの「矛盾」は、次の叙述に集約される。

「無制約なものの諸制約を発見し、絶対的な必然に可能性を見だし、無制約のものを構成してそれを概念的に把握しようとすることは、…[不可能に近い]。なぜなら、我々に理解可能な仕方、生成したり存在したりするはずのものは、すべて、制約づけられた仕方、生成したり存在せざるを得ず、概念的に理解しようとする限り、我々は制約付きの制約という連鎖を逃れられないからである。この連鎖がとぎれるとき、我々の理解もとぎれ、自然とよばれる関係そのものも、とぎれてしまう。…ところで、無制約で、結びつきがなく、——それゆえ、自然の外にあるものの概念的な理解が成り立つとすれば、そのためには、無制約なものが無制約であることをやめ、それ自体が諸制約を受け入れるものとならねばならない。絶対の必然が可能なものとなり、可能なものによって構成されるようにならねばならない」
(BLS.424-426)。

ヤコビにとって思惟の用いるカテゴリー、近接の連鎖が諸対象を有限化し、制約づけるものである以上、学的認識によって絶対者を把握することは絶対に不可能である。思惟が無限なるものに触れると、その時既に、無限なものは無限でなくなっている。そこで敢えて、神を認識、すなわち媒介知で捉え、近接の連鎖に巻き込もうとする者には、神の従属性を示す宿命論、すなわちスピノザ主義への道が用意されている。

「あらゆる証明の道は宿命論への道に行き着く」(BLS.225) 10。

ヘーゲルも思惟や認識を媒介知であると考え、思惟はすべて媒介で成り立っている。したがって絶対者の学的認識を目指す『宗教哲学講義』でのヘーゲルの立場は、ヤコビから見ると、絶対者を媒介知で捉えるという「矛盾」をおかし、「スピノザ主義」へ陥らざるを得ないものである。ヘーゲルが絶対者の可知性を主張するからには、自らがこの「宿命論」(スピノザ主義)への道を歩まずに、信知の和解を成就できることを示さねばならない。信仰と知の和解の道は、他にもあったであろう。しかしヘーゲルは、自らを敢えてこの窮地に立たせ、ヤコビの論点を切り返すことで、「宗教哲学」の正当性を示そうとする。

2. ヤコビの受容と対決

ヘーゲルは21年草稿において、自らの思弁哲学の立場とは異なった、ヤコビの認識論を展開しながら、信仰と認識の対立の必然性について語るのである。

「…自我すなわち思惟することは、関係一般であり、しかも、存在するものの関係づけである。…認識は、在るところのもの、及びその必然性へと向かい、[そしてこの必然性を]原因と結果、根拠と帰結、力とその発現の関係において、ないしは普遍者、類の、まさに偶然性の内へ行き着く個別的な現存物に対する関係における[ものとして把握する]」(V.3.20)。

これはまさに先に述べたヤコビの論点の追認である。思惟とは因果性等のカテゴリーによって、有限な諸事物を関係づけることである。認識はあらゆる諸現象、諸事物を、因果性や個別と普遍といった関係の網の中に捉え、そうした諸関係の連鎖の中に制約づける。個々の事物が直接性や偶然性を洗い落とされ、種々のカテゴリーの中で他の諸事物と関係づけられ、媒介されたものとなる。このような有限な諸現象の内にめぐらされた諸関係は、有限な諸事物の有機的

¹⁰ヘーゲルは「哲学史」の中で、この箇所を以下のような補足をしながら、引用している。「あらゆる証明の道は宿命論(スピノザ主義、無神論)への道に行き着く」(Bd.20.318)。

な体系を形成する。

「認識と学問は、これら個々の現存物から、それらがその直接性によって持っているところの偶然性を取り除き、このような仕方では多様な素材を内在的な関係の内に相互に措定し、——その事物を他の諸事物へ関係づける。——そして有限な諸現象の豊かさが相互に持つところの諸関係を考察し、そしてこのような仕方では有限の世界を自己自身の内へ包み込んで一つの宇宙体系となす。従って、認識はこの体系の外にある何物をもこの体系のために必要としないようになる」(V.3.20)。

認識や学問の作りあげる、この自己完結的な体系は、諸関係によってつながれた有限な諸事物の総体、つまり「宿命論」的な宇宙のネットワークである。「宿命論」的な体系のメカニズムの中に組み込まれた、あらゆる制約された存在者の総体は、学問という「有限なものの王国」(V.3.21) を作り上げる。しかし諸事物の連鎖は、有限な諸事物の相互関係の中を循環しているだけであり、そうした諸連鎖から外れている無制約なものとは接点をもたない。すなわち、神や宗教はこの体系には属さない。無限者は、自然という制約された存在者、有限者の総体の外部に、あらゆる自然的な連関の外部にある。

したがって宗教には認識の領域の外部に残された感情のみが帰属する。

「宗教はそれ故、単調な感情へ、ある永遠なものに対する精神の内容を欠いた高揚等々へと収縮する(schrumpft)が、しかし永遠なものについては何も言われないことになる。と言うのも、およそ認識するということは、永遠なものを有限なものの領域、有限なものの連関へ引き下げることになるだろうからである」(V.3.22)。

思惟が原因と結果というようなカテゴリーによって認識する限り、どのような対象も有限的でしかありえない。すなわち思惟の用いる色眼鏡(カテゴリー)が対象を有限化する。悟性という論証の手法では絶対者の情感をとらえることはできない、という方法的な限界がヤコビの哲学によって、皮肉なアイロニーを込めて描き出される。そのときヘーゲルが思惟を放棄しないと言う立場に立つ以上は、神の思惟的認識そのものは放棄せざるを得ないのかという問いがヘーゲルに突きつけられてくる。

3. 論証知と宗教の絶対的な対立

「従って厳密学 (sciences exactes) は宗教とは反対の方向に向かっている」
(V.3.20) ^{11 12}。

ヤコビの主張による宗教と認識との対立を、ヘーゲルもまた明確に追認する。
宗教の敬虔な情感と有限者の整合的な連関である学問の相反する性格は、因果性の問いにおいて、最も明瞭に見て取れる。

ある事象の根拠や原因を求める場合、敬虔な宗教意識は、いかなる事象に対しても（事物のみならず、自然現象や歴史的な事件、人間の幸不幸も含めて）、神の意思やはたらきの内にその根拠と原因とを求めることができる。雷光やローマ帝国の没落の原因が神に求められる。あらゆる諸対象に対し、敬虔な情感をこめて「神がそれを創り給もうたのだ」と言うことができる。それ故あらゆる事象は神へ関係づけられ、諸事物の連関は神という中心点を有することになる。

しかし他方、思惟による因果性の問いに対しては、有限なものの領域の内に見出される特殊な、ある有限な根拠が示されなくてはならない。思惟のはたらきによって創られるのは、いかなる中心点も持たない、ひたすら有限な諸事物の諸連鎖からなる体系である。神の世界創造や神の摂理についての認識は、因果性の守備範囲を超えている。また神も、認識の唯一の場としてのそのような連関の仕組の外にあるのである。

あるいは、先にヤコビの言ったように、「ある事柄を、その一番近い原因か

¹¹ 両者の区別については、『エンチクロペディー』62 節、また、Jacobi, Briefe über die Lehre des Spinoza, 2. Ausgabe. 1789, S. 419–420 を参照した。

¹² 『エンチクロペディー』63 節における以下の叙述を参照した。

「——ヤコビはとりわけ、厳密学 (sciences exactes) が自然の諸力や諸法則の認識において収めた、かがやかしい成果を目の前にしていた。この有限なものの地盤においては、もちろんその中に無限なものは見出されない。まさにラランドが、くまなく空を搜してみたが、神は見つからなかったと言った通りである (60 節註参照)。この地盤における最後の成果として生じたものは、外的な有限物の不定な集合体としての普遍的なもの、すなわち物質であったので、ヤコビが諸々の媒介物の中をただ進むだけの道の上では他にいかなる出口をも見なかったのは当然である」 (Bd. 8. 149ff.)。

らみちびきだすことができたとき」、事柄を認識したことになるのであれば、思惟においては、遠い原因は問題にされないことになる。最も遠い原因とえば、それは神である。しかし対象の一番近くにある具体的な原因が認識されるべきで、神は一般的な原因であるに過ぎない。

このような両者の相反する特徴を、ヘーゲルは端的に叙述する。

まず宗教は以下のように特徴づけられる。

「 α) 絶対的な素材、絶対的な統体性(Totalität)、神——中心点——あらゆるものを神の内へ沈め、神へ関係づけること、ただ神によって措定される、観念論——」(V.3.22)。

一方には絶対的な素材がある。つまり、絶対的な総体性であって、これがスピノザ的に言えば唯一の実体であり、神なのである。神は、あらゆる連関の中心点であり、この実体としての神という中心点の中にすべてのものは沈殿している。すべてのものがこの中心点に関わり、ただこの中心点によって措定されている。これが観念論の真意である。

これに対して認識や学問は次のように言われる。

「 β) 有限な素材、有限な知、中心点のない、必然的な連関の意識」(V.3.22)。

認識の対象となる有限な素材に着目すると、それは有限な知と意識を形づくる。それは自分自身の内に中心点をもたないような必然的な連関である。aの真理はbにあり、bの真理はcにありという連関のしがらみを形づくるが、どこにも中心点がないので、自立的実体が不在で、ただ関係だけが限りなくつながっているという存在モデルになる。これが「宿命論」的な宇宙体系、つまり学問の性格である。

厳密学と宗教とがこのように対立するのであれば、これはまさにヤコビの論点を裏書きするものとなるだろう。

第四章 キリスト教における和解

1. 「宗教哲学の欲求」

こうして信と知の対立を際立たせた上で、ヘーゲルは自らの「宗教哲学」を打ち出す。「宗教哲学」はこうした和解不可能なものの和解なのだ。

「宗教哲学は、このような和解〔歩み寄り、均等化〕(Ausgleichung)——有限なものにおける無限なもの、無限なものにおける有限なもの、——心情と認識、宗教的なもの、すなわち絶対的な純粋感情と知性との宥和」(V.3.22)。

宗教哲学は、通常、絶対に和解不可能なものの和解である。有限なものにおける無限なもの、無限なものにおける有限なもの、あるいは心情と認識、感情と知性といった、相対立するものの和解なのである。ヤコビの指摘において構造的に不可能であったことが、なぜ可能になるのか。ヘーゲルの立場からすれば、まさに「分裂こそ、哲学の欲求の源泉」¹³だからである。上の引用に続く部分では、『フィヒテとシェリングの哲学体系の差異』に見られる彼の欲求概念が示される¹⁴。

「このことが宗教哲学の欲求、(哲学一般の必然性)である。この宥和においては、認識の最高の欲求、概念や理性の最高の要求に適っていなければならない。認識、概念把握は、何ひとつ譲歩することができない。(それは)無限の実体的な確信〔自由で自己関係的な確信〕であり、自由である。そして問題になっている事柄が規定されている限りでは、〔認識の〕必然性や依存性の確信、〔認識の〕尊厳や崇高さの確信であり、知、洞察、確信である。しかし全く同様に、この認識は、絶対的な内容の品位を損なうことがない。この内容は、有限性へ引き降ろされたり、我々にただ感情的な仕方、あるいは粗野な仕方でもたらされることもない」(V.3.22-23)。

¹³ Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, 1801, Bd. 2.20. 山口、星野、山田訳『理性の復権』、p.15、批評社、1985年。

¹⁴ ヘーゲルの欲求論については、幸津國生著『哲学の欲求——ヘーゲルの「欲求の哲学」——』弘文堂、1991年を参照した。

宗教と学的認識との絶対的な対立を、ヘーゲルは自らの欲求論を持ち出し、「宗教哲学の欲求」として捉え返す。すなわち、<この信仰と知の対立の厳しさは、宗教哲学の欲求の強さに比例する。最も深い分裂こそが最も強い欲求を呼び起こし、その欲求の強さに応じて最高の宥和が実現する>。

こうして欲求論によって、和解不可能なものの和解が可能になる必然性が示され、「宗教哲学」の存立根拠が、哲学の必然性に支えられたものとなる。

2. 表象と思惟

しかしさらにまた、欲求論が展開され、この宥和を実現できる宗教は、唯一、キリスト教のみであるということになる。ここでキリスト教が他の諸宗教と明確に区別され、思惟との宥和の可能性へ開かれていることが示される。すなわち、キリスト教はそれ自体がもっとも深い矛盾を含む宗教だから、この宗教と哲学の矛盾も克服できるというのである。

「このような〔知と信の和解の〕欲求は、直接的に、他の諸宗教におけるよりも一層近く、キリスト教の内に存する。と言うのも、 α) キリスト教は自ら、絶対的な分裂から始まるからである。欲求は、分裂の内にある場合にのみ、〔生じる〕。異教は、始めから明朗な宥和存在を含んでいる。だからキリスト教は、明朗ではなく、自ら欲求を目覚めさせ、苦痛から始まり、この苦痛を目覚めさせ、精神の自然的な統一、人間と自然との統一を引き裂き、自然な満足を破壊する。…（人間は本性から善である、という現代の教説は、キリスト教を否定する〔ダメにする〕ものである。）それ故、主体や自我の、無限な絶対者からのこのような分裂は、精神を駆り立てて自己の内に取り戻させる」（V.3.23）。

しかしキリスト教における宥和は、まだ表象にとどまっている。このキリスト教の表象を出発点として、思惟との和解の可能性が模索される。

「 β) しかしこのような宥和は、さしあたり、自らまた素朴な信仰、感情や情感の領域の内にある。しかしさらに、この意識は信仰であり、真なるものと見なされている。知は表象から始まる」（V.3.23-24）。

キリスト教の宥和は、最初は表象であって理性とは離反する。しかし、この表象は知に開かれており、理性との和解の可能性を含んでいる。

この表象と思惟の和解にあたってヘーゲルは、キリスト教という特殊な宗教が、他の宗教と異なって、宗教の普遍的な概念を含み、その表象性の持つ内容の普遍性ゆえに、思惟へ開かれていると主張する。つまり、表象と思惟の和解の可能性は、キリスト教の表象性のもつ、独自の性格に由来する。キリスト教の表象が、思惟や理性との和解を可能にするのは、それが表象ではあっても、理性的な内容を含んだ表象であるからである¹⁵。

以下、表象と思惟の和解を論ずるにあたって、ヘーゲルは、思惟のない表象と思惟的な表象という微妙な区別を前提にして、その微妙な区別を担うキリスト教においてこそ和解が可能だという結論に向かう。

「 β ）…〔キリスト教においては、〕神の本質や本性も開示されている。〔キリスト教は〕そうした内容の展開〔なのである〕。それ故キリスト教は本質的に教義（理論）であり、表象と思惟を与える。たとえ単なる神や神の本性と行為についての表象〔聖書の物語〕に過ぎないとしても、それは普遍的内容や思惟についての表象であるので、直接的に思惟なのである」（V.3.24）。

聖書の物語等におけるキリスト教の表象は、普遍的内容を含んだ表象であるが故に、そのまま思惟である。キリスト教という歴史的に特殊な宗教、イエスをめぐる一連の物語が、宗教の普遍的な概念を含むことになる。

「認識の原理に立っているものとして〔理性的な認識の原理の範囲を守りながら〕、キリスト教は、こうした内容 α ）〔に展開〕を与え、 β ）本質的に表象に対するものとしてではあるが、ただし直接的な思い込み、直観の仕方からは分離されている

¹⁵ 宗教の表象性に関して、イエシュケはヒルデガルト・コルデホフ（Hildegard Coldehohff: Das Problem der Überwindung der Vorstellung in Hegels religionsphilosophischem Manuskript. Dss. phil. München 1973）を重視（S.334—336）している。そこでは五つの局面が分類されている。a）終局点としての表象を分析的に解明すると、b）「概念の超越論的な構造」が析出される。すなわち c）直観と表象と思惟の連関である。それに続くのは d）概念と表象と祭祀との関係で、宗教史の文脈に含まれる。e）最終部分は宗教哲学の全体構造への、宗教の哲学への止揚という展望における結論である。ここには従来の研究史には見られない新しい視点での「表象」の分析が見られるが、本稿ではそれ以上の言及は差し控える。

ようなものとして展開する。そしてただ直観や表象にもっと単純な仕方とどまっている」(V.3.24)。

キリスト教は、表象の立場ではあっても、直接性・自然性の立場ではなく、より純粋で知に開かれている真理である。また、直接的な表象は否定するが、直観・表象そのものは否定しない。そして直観・表象を用いても、他の宗教と比べてより純粋な形で用いている。

「[直接的な思い込みや表象の場合のように分離を回避するのではなくて]分離を
終いまで貫いて、そうするのである[つまり理性的な表象主義]。それ故素朴なもの
ではなく、諸々の直観およびそれに適合した表象に自然的に依拠することに対抗
する[主観的な表象ではなくて理性的な]表象としてである。…」(V.3.25)。

キリスト教の表象性の場合、理性の表象化といっても、直観主義のような没理性的な表象化ではなく、むしろそれと相対する理性的な表象主義である。キリスト教の表象性のこうした性格が、キリスト教の思惟との和解可能性を支えているのである。

それ故キリスト教には、自らの持つ理性的な表象の内にある真理を、認識や理性の欲求に完全に合致する形式によって展開し、真理を直観主義的な表象で捉える立場と対決する使命が課せられる。

「キリスト教は、それ故、認識を本質的に自己自身の内にもっており、そしてこの
認識を形式として、形式の世界として完全に整合的に展開し、同時に、かの内容
が与えられた真理として、単に表象や感情に対してのみ、存するところの形式[直接性の形式]と対決しなければならない」(V.3.25)。

このキリスト教における信知の宥和は、いくつかの考察を要する問題をはらんでいる。それは結局、表象と思惟との和解が表象のうちにあるという「矛盾」、またキリスト教という特殊な宗教の表象が普遍的な内容を含む、という宗教における特殊と普遍の構造上の問題に集約されよう。

むすび

宗教と哲学は一般的に和解可能であるというテーゼが一方にある。しかし、他方に、宗教と哲学はキリスト教においてのみ和解可能であるというテーゼがある。

そのもっとも厳しい対立の中からのみ和解の可能性が生まれるといういうことは、宗教のさまざまな多様な形態をならべて見たときには、宗教についての普遍概念そのものが歴史的には特殊な宗教、すなわちキリスト教において可能になるということを意味する。ここに宗教の普遍と特殊の関係が、特殊であるが故に普遍的という特異な関係を含むものでなければならないという構造的な難問が発生する。

同じ構造は、しかし、精神の歴史の中では、しばしば観察することができる。何故に、西欧近代という特殊な文化だけが人間的自我という存在の普遍性を確立したのか。なぜ近代西欧が理性の社会秩序を形成したのか。歴史の問いは、何故に特殊は普遍的な役割を演じることができたのかという問いである。

すべての歴史的なものの中には、特殊なものが普遍的な役割を担うという構造がある。歴史の始元の時点では、東洋の専制こそが普遍的な意義をもった。ギリシャ・ローマの文化が、歴史の普遍性という主役を演じることができたのは、やがてキリスト教ゲルマンの文化の普遍性にとって代われるまでの期間であるが、それぞれの時期を支える基本的な構造連関は、特殊なものの普遍性である。

この構造にヘーゲルが最初に着目するのは、歴史哲学においてではない。宗教哲学におけるキリスト教の普遍性こそが、歴史一般の基本構造を最初に告げていたのである。

キリスト教の歴史的文脈の中での普遍性こそが歴史性の構造の原型である。すなわち、宗教哲学は必然的に宗教の精神史を包括せざるをえないのである。そ

れが精神の歴史という、宗教のもうひとつの展開場面との必然的な連関を見通すことのできる地平に我々をして立たしめる根拠は、キリスト教という歴史的に特殊な宗教が普遍的な「概念」を実現するという事情にある。

一般的な意味での和解の可能性を、ふたたびヤコビの論点に定位して対立の様相に突き落とし、そこからキリスト教の存在理由をみいだすという 1821 年の構想の中にこそ、概念と歴史の深い連関が潜んでいると考えざるをえない。

((テキストからの引用について))

引用は以下の略号で指示する。

BLS. = Jacobi, Briefe über die Lehre des Spinoza. 2.Ausgabe.1789.

V.3. = Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Hrsg. Von W. Jaeschke, Bd.3. Hamburg 1983.

また、Suhrkamp 版から引用する場合には、巻数とページ数の併記によって、その箇所を示した。

尚、引用中の [] 部分は引用者の補足的解釈であり、() 部分はヘーゲル自身による補足、あるいは原語を示す。

(こばやしあつこ 博士後期課程一回生)