

〈研究論文〉

犠牲による「無限の接近」の展開

鈴木 亮三

はじめに

本稿では、ドイツ観念論・ロマン主義思想のなかの一つの重要な争点であり、多くのヴァリエーションにおいて「無限の接近/努力/前進 *unendliche Annäherung / unendliches Streben/ unendlicher Progreß*」(以下、一括して「無限の接近」あるいは、「接近」と表記する。)等と言われる問題について、「犠牲 *Aufopferung*」の観点から考察する。と言っても、この「無限の接近」自体が、どれほど当時の思想家たちの心をとらえていたかについて、ここで触れておく必要があるだろう。それには、ヘルダーリンのシラー宛書簡(1795年9月4日)がよいであろう。

自分自身に対する不満と、私を取り巻くものに対する不満とが、私を抽象的な事柄に引き入れました。私は、哲学の無限の前進という理念 *die Idee eines unendlichen Progresses der Philosophie* を発展させようと試みております。(SHA.VI-1.181)¹

ヘーゲルの親友であるこの詩人は、自分の時代の哲学上の中心点を端的に把握し表現した。「哲学の無限の前進という理念」がそれである。研究史上では、古くは例えばO.ペゲラーがヘーゲルの術語で「宥和せざる主体性」と規定した問題系を指す²。ここ数十年の間に、再び、ロマン主義思想研究、とりわけE.ペーラーによる一連のF.シュレーゲル研究や、初期ロマン主義とドイツ観念論の関係を詳細に論じた、M.フランク、D.ヘンリッヒやF.バイザーの浩瀚な研究が公刊されている³。しかし、ドイツ観念論のなかの統一主題として捉え、この「接近」の問題を定点として考察

¹ ヘンリッヒによれば、この書簡で言われている「無限の前進」は、「哲学それ自体の理念であって、道徳的世界形成の無限の前進としての哲学内部だけにある理念ではない」。Henrich(1991, 70)この区分に従えば、本稿で扱うフィヒテ、シェリング、ヘーゲルをはじめとした論者たちは、哲学それ自体と実践哲学とのうちで探求していたと規定できるが、それぞれの思想家の思索した領野は、より広範で多様であったと言いうるであろう。ヘルダーリンの理路については、Henrich(1992)に委ね、本稿では立ち入らない。バイザーは、知的直観を主軸とするこの書簡に、フィヒテの実践哲学を越えようとする意図を読み取っている。Beiser(2002, 393-4) ヘルダーリンももちろん、犠牲の思想の系譜にあるが、これについては、別稿に委ねる。

² Pöggeler (1998, 67)

³ ペーラーは、「無限の完全性 *unendliche Perfektibilität*」の理念をロマン主義とドイツ観念論のうちに見ている。この理念は、「熱狂とメランコリー、肯定と懐疑、同意と否認の反立的運動となって表明されるが、しかし、現実性のうちに交互に生み出されて現出する」。(Behler 1989, 16)この「両義的特性」は、本稿で見るカントの「接近」についての規定とある程度重なる。ただし、ペーラーがカントの「接近」について依拠

したときに、哲学的にどのようなことが言いうるかについてだけでなく、問題の展開の詳細の解明など、残された課題が多いように思われる。本稿もその全容ではなく、ごく限られた部分を扱いうるにすぎない。がしかし、「犠牲」という系をたよりに、カントを始点としてこの問題を考えるならば、これまで注目されてこなかった「接近」の問題の展開とその焦点が明らかになるであろう。

(1)「接近」の完了あるいは成就の不可能性：客体的犠牲から主体内的犠牲へ

『実践理性批判』(1788)において、カントは新約的な隣人愛を道徳法則の原像とし、これへの接近を説いている。

神を愛するとは、神の命令を喜んで行う、という意味であり、隣人を愛するとは、隣人に対するあらゆる義務を遂行する、という意味である。……あらゆるものよりも神を愛し汝の隣人を汝自身として愛せ、というあらゆる道徳法則のなかの法則は、福音書のあらゆる道徳的戒めのように、人倫的心術をその完全性において表現しており、この心術は神聖性の一つの理念Idealとしては、いかなる被造物によっても到達できないのであって von keinem Geschöpfe erreichbar、したがって私たちがそこへと近づこうと努め、不断の、しかし無限の前進においてそれに等しくなろうと努めるべき原像である das Urbild···welchem wir uns zu nähern und in einem ununterbrochenen, aber unendlichen Progressus gleich zu werden streben sollen。つまり、理性的な被造物がいつの日かそこに到達し⁴あらゆる道徳法則を完全に喜んで遂行することができるようになったならば、彼のうちには、道徳法則から逸脱させるような欲望の可能性がまったく存在しない、ということの意味するであろう。なぜなら、そのような欲望の克服 Überwindung は、つねに主体に犠牲 Aufopferung を要求するのであり、自己拘束、すなわち、まったく喜んで遂行しないものへの内的強制を要するからである。(KpV.97-8)

するのは、『永遠平和のために』(1795)のなかの通俗的な記述にある「持続的に接近する beständig näher kommen」などの表現であって、本稿で論じる『純粋理性批判』や『実践理性批判』の厳密な形容詞的区分については論じていない。(Behler1989, 88-9)フランクやバイザーも同様で、例えば後者は同時代の「接近」の主題を「探求の無限の前進においては接近できるが到達できない目標 a goal that could be approached but never attained in the infinite progress of enquiry」という仕方規定しており、カント独自の設定については言及できていない。Frank (1997)Beiser (2002, 8)

⁴ カント自身も、すでに『純粋理性批判』のなかでプラトンに仮託して次のように述べていた。「人間は徳の理念を含むものに合致して行為することなど不可能であるということは、この思想にキメラ的なものがある、ということの意味するものでは決してない。なぜなら、その不可能にもかかわらず、道徳的に価値があるか否かを判断する際には、必ず道徳の理念を介さなければならないからである。したがって、それ自身の程度からみて規定され得ないような障壁が人間本性の内にあり、その障壁がわれわれを道徳的完全性からどれほど遠ざけていようとも、徳の理念は、道徳的完全性への接近 Annäherung zur moralischen Vollkommenheit にとって必然的にその根拠 Grund として存在する」(KrV.351)。この時期のカントから『実践理性批判』への変化の意義についてはここでは立ち入らない。本稿の論脈に限って言えば、根拠 Grund から、目的 Zweck としての原像に変わった、と言いうるようになる。このような変化があったとすれば、それは、『実践理性批判』に主に依拠したフィヒテの思想以降において、「接近」の問題が変貌していく一つの理由になるであろう。

人間は、自らの有限性において、道德の完全な表現である隣人愛の実現に向かわなければならない。その歩みは有限性において進められる限り、被造物としての人間は一つ一つの積み重ねを持つ。これが「不断の」前進である。しかし、同時に、神聖性のひとつの理念である限りで、隣人愛の達成は端的に不可能である。だから、「不断の」前進は、「しかし」同時に終わりの無い「無限の」前進である。道德法則から人間を逸脱させる可能性のある欲望は尽きることはなく、したがって、道德的な前進に有限な終わりなど設定できないからである。克服したのもつかの間、理想は遠のいていく。たしかにこれは『実践理性批判』において、変奏されつづける主題である。しかし、この箇所において、「前進」すなわち「接近」に対して、二つの形容詞がつけられ、両者の間に「しかし」をカントが挿入した理由に注目しなければならない。このように「しかし」を二つの形容詞の間に意図的に挿入する用例は、他に、「理性的であるが、しかし、有限な存在にとって Einem vernünftigen, aber endlichen Wesen、無限の前進は der Progressus ins Unendliche、道德的完全性の低い段階からそのより高次の段階への進歩であるにすぎない。」(KpV.141)、というものもある。ここでの対比は、前後が逆になっているものの、本稿で論じている二つの形容詞と重なりうるものである。この文章は、さらに次のように続く。「時間の制約がそれにとって何ものでもない無限なる者は Der Unendliche, dem die Zeitbedingung nichts ist、われわれにとって終わりの無い endlos この系列のうちに、道德法則との一致の全体 das Ganze を見出す」(ibid.)。さしあたり、このような文脈のなかで考えると、「不断の」は時間の制約のうちにあることを意味し、「無限の」は時間的制約を超えていることを意味するものとして理解することができるであろう。

ともあれ、行為としての宗教的儀礼における客体的な犠牲の供出は、主体の内部において行われる欲望の抑制と等しいものと見なされ、このようにして、個々人の内部に犠牲の祭壇が築かれることになる。客体的な犠牲ではなく、内的犠牲としての主体の欲望をささげることへと議論は展開していく。この一節は、やがて、魂の不死の要請の根拠となるであろう。いずれにせよ、接近の成就是、「希望 Hoffnung」(KpV.142)として担保されるに留まった。「見える教会」への奉仕から「見えざる教会」(RI.109)へのそれへの転換を説いた、後のカントの書物『たんなる理性の限界内における宗教』(1792 以下『宗教論』)を見ると、「接近」に関わる同様の語群の対比がある。

しかし人間がその格率の根拠からして頹廃しているならば、自分の力でこの革命を成就させて自ら善い人間になることなど、どのようにして可能なのであろうか。そのうえ、よりによって義務は善い人間になるよう命じるが、それはわれわれになし得ることしか命じないものなのである。これを合一するには、思惟のあり方にとっては革命が必然的であり、(思惟のあり方を妨害する)感官のあり方にとっては、漸次的改革が必然的であり、したがって、人間にとっても可能でなければならない、という仕方以外にない。つまり次のように言う。すなわち、人間は、それによって悪しき人間になった自分の格率の最上の根拠を、唯一の変転せざる決意をもって転倒させるならば(そしてそのようにすることで新しい人間に着替えるならば)、その限りで、原理と思惟のあり方からすれば善を受け入れる主体である。ただし、持続的な活動と生成においてはじめて nur in kontinuierlichem Wirken und Werden、善い人間なのである。つまり、人間は原理を自分の意志の最上の格率として獲得し、この原理が純粹で堅固である場合には、悪しきものからより善いものへと通じる持続的な前進 ein beständiges Fortschreiten の(狭きものではあるが)善き道の上に自分は居るのだ、というこ

とを望みうるのである。これは、心の(意志のあらゆる格率の)叡智的根拠を見透かす者にとっては、つまり、神にとっては、現実において(神に嘉された)善き人間でもある。神にとっては、前進のその無限性は一だからである。してみれば、その限りで、この転換は、革命と見なされうる。しかし、人間は時間の内部での感性を支配することのみ己れ自身とその格率の強さを保守できるのだから、人間を評価するには、その転換は、より善いものへの常なる持続的努力 *ein immer fortdauerndes Streben zum Bessern* としてはじめて存在するのであり、したがって、転倒した思惟のあり方としての悪への性癖の漸次的な改革 *allmähliche Reform* としてはじめてそうなのである。(R1.52)

ここでも、「前進」につけられた形容詞の区別は活かされている。「不断の前進」を「漸次的改革」や「より善いものへの常なる持続的努力」と規定している。「漸次的」も「持続的」も、有限な歩みが積み重ねられることを意味する形容詞に他ならない。*immer* という副詞がつけられても、*unendlich* ほどの響きはない。有限であり持続的な一步を積み重ねるが、部分的なものでしかない(改革としての)道徳的行為は、無限という形容詞の前にあまりにも無力であり、この自覚が、カント実践哲学を支えていた。しかし、ここでの「改革」と「革命」という表象へのシフトにおいて、神的な視点からみれば、両者の区別は無くなりうる、とカントは述べている。これは、先に言及した、『実践理性批判』における、人間の有限な道徳的行為のうちに道徳の成就という全体を見出す「無限なる者」という議論をさらに進展させたものとして理解できるであろう。ここでは部分としての改革と全体としての革命という表象になっている。

これは、カントが「無限な」という形容詞を「接近」から外したことを意味するであろうか。少なくとも、ここではカントの論調にいくらかの変化があるようにも見える。「心術の革命」(R1.51)と区別される「改革」は、「革命」にとって不要か、という問いを提出し、それに対してカントが、「持続的な活動と生成においてはじめて、善い人間なのである。」と述べていることに注目する必要がある。ここでは、一見すると「無限」の文字を取り外しているように見える。そこに付けられた「してみれば～の限り」以下に続けられている条件は厳格であるという他はないが、『実践理性批判』において「前進」につけた「無限」という足枷は、いくらか軽くなったともみることができる。人間の有限性に由来する「改革」としての前進を、単に否定しているだけではなく、肯定的にも捉えているからである。この変化は後続の人間たちに、どのように受け取られていったであろうか。

この「接近」の問題を扱うにあたって『実践理性批判』にまず言及したのは、カントに続いて理論的な進展をみせた一人であるフィヒテの哲学的一歩が、その書物から始まっているからである。カントの『宗教論』のいわば前夜に、フィヒテは『あらゆる啓示の批判の試み』をカントに送り、そのうえで1791年にカントを訪ねている。この論文は、カントの助力で匿名出版された(1792)ことはよく知られている。この論文を書くなかで、フィヒテの念頭には、おそらく、カントの『実践理性批判』のあの一節があったはずである。

……われわれの内なる傾向性が道徳法則とより一層一致すればするほど、われわれの権利はますます拡張されていくはずであるから、われわれはそれ〔浄福という規定され得ない理念〕へと絶えず接近していく *sich stets annähern* のである。しかし、われわれは、有限性という制約を無化すること *Vernichtung der Schranken der Endlichkeit* なしにその理念に決して到

達できない。……なるほど、一方で、規定されうるものは経験的であるが、しかし他方で、規定する側は純粹に精神的であった。この規定から演繹される淨福という理性の理念において、経験的なものすべてが除去されれば、この理念が純粹に精神的に捉えられることになるであろうが、このようなことは、感性的存在者にはもちろん可能ではない *nicht möglich*。(SW.V.39)

カントと異なり、ここでは隣人愛ではなく淨福が到達目標として掲げられているが、二人の文章を重ねてみると、およそ、フィヒテがカントから汲み取った要素を読み取ることができる。カントは「接近」に、*ununtergebrochen* と *unendlich* という *aber* によって区別される二つの形容詞をつけ、隣人愛の実現という最終目的に人間は *erreichbar* でないとしていた。フィヒテは、そのかわりに、副詞 *stets* を付け、人間の有限性 *Endlichkeit* をもって *unendlich* に代え、カントと同じ様に接近の完了を不可能とした。別の箇所では、「自己の克服 *Selbstüberwindung*、自分の最も愛する傾向性の犠牲 *Aufopferung*」を接近の条件としている (SW.V.88)。『実践理性批判』から本稿が先に引用した箇所を下敷きにして、フィヒテが記述しているのは明白である。接近に関するカントの語群をフィヒテがほぼ余さず引き継いでいるように見える。この主題は、理論的には、後の『全知識学の基礎』(1794)でも繰り返される。

対置されたものは、〔これに〕なお何か対置されたものがある限り、絶対的な統一がもたらされるまで、結合されなければならない。ただし、その時になればわかることであるが、この絶対的な統一は、およそ、無限なるものへの接近が完了することで実現されうるのであろうが、しかし、それが完了するということが不可能なのである *welche freilich, wie sich zu seiner Zeit zeigen wird, nur durch eine geendete Annäherung zum Unendlichen hervorgebracht werden könnte, welche an sich unmöglich ist.*。(SW.I, 115.)

接近が完了するということが、接続法(仮定)の世界のこととして記述されている。だから、それは、理論的には、「それ自体不可能である」。『全知識学』のフィヒテはさらに、実践部門において、次のように続けている。

理念もまた、自我の所産であるが、この理念は無限に高まる。……このような努力一般は無限である。しかしこれはそのものとしては意識されないし、され得ない。意識は反省によってはじめて可能であり、反省は規定によってはじめて可能だからである。(SW.I.269)

無限という理念もまた、「自我の所産」であるがゆえに、客体的であり制約を持つ。「無限でありかつ客体的であること」は端的に「矛盾」である。このようにして、「無限の理念はわれわれの念頭を漂い続ける」(SW.I.269-270)。しかし、フィヒテによれば、この高まりのなかにも調和はあり得る。実践的な感情としてである。

調和は現にあり *da sein*、ここでは充足の感情である適意の感情が生じる。これはすなわち、充足や全き意味での成就の感情である。(しかし、この感情は、必然的に再帰する憧憬

Sehnenのために、つかの間だけ持続するだけである。)(SW.I.328)

「憧憬」は、F.シュレーゲルのSehnsuchtをひくまでもなく、哲学の別名であるとするならば、「接近」と表裏の関係の語であると言いうる⁵。再帰する憧憬は、無限の接近を促すこの哲学の根本感情である。それでも、「調和」とは、接近しえたことを指し、これが不全であったことが判明するまでのつかの間、「適意」がある。これを『宗教論』の影響ととるべきかはわからない。しかし、「無限の」という「接近」の完了を無効化する形容詞は、ここでは、『実践理性批判』における機能から、わずかに変容しているのではないだろうか。カントの『実践理性批判』における絶えざる前進とそれを拒む「無限」という条件との対立や、その宗教論において用いられた「神」という視点からの両者の対立の解消の可能性といった道具立てが、フィヒテのなかに矢継ぎ早に定着していったと考えたほうがよいであろう。『啓示批判』のフィヒテに比べれば、矛盾の意識が生じる前に、調和が「現に存在する」可能性が実践的に開かれていると言うべきだからである。この可能性をめぐって、他の論者も思考を進めていくことになるであろう。

(2)「接近」の「現にあること」のうちでの成就——あるいは「接近」の前提の批判

本稿の冒頭に掲げたヘルダーリンは、シラーの『美的教育書簡』を越える著作『新美的教育書簡』の執筆を構想していた。書簡は次の様に続いていた。

いかなる体系に対してもなされなければならない不可欠な要請、すなわち、絶対「自我」——これは、あるいは、他の用語でも表現できましようが——における主体と客体の合一は、なるほど美的に、すなわち知的直観においては可能であるが、理論的には、円周率の近似と同様に、無限の接近によってのみ可能であること、また、思惟の体系を現実化するためには、行動の体系にとつと同様、一種の不死性が必然的であること、を示そうと試みております。それによって、どの程度まで懐疑派が正しいか、あるいは正しくないか、証明しようと考えております。(SHA.VI-1.181)

不死性の要請は必然的であるとしつつも、カントが不可能としていたことを、可能としている点で、ヘルダーリンはカント以降の思想的境位に立っている。だからこそ言うべきか、ヘルダーリンは、カントの残しておいた軀、「不断の、しかし、無限の」という二つの形容詞の区別を、もはや意識していないように見える。この書簡と同じ頃、ヘルダーリンの盟友であったシェリングは、『教条主義と批判主義に関する書簡』(1795-6)のなかで、「接近」という主題の前提を批判している。

全ての哲学者——最古の哲学者さえも——は、少なくとも次のように感じていたように思われます。すなわち、ただ自分自身にとってのみ現に在り、自分自身だけに全く満足し、いかなる客体的世界をも必要とせず、まさにそのため客体的世界の制限から解放されてより高次

⁵ Frank(1997, 863)ただし、シュレーゲルにとっては形容詞endlichのみが焦点にあったことが分かる。ベラーの言うように、フィヒテと違い、シュレーゲルの発想がゴンドルセ由来のものであったことと関係するのかもしれない。Behler(1989, 265ff.)

の生をわれわれが生きる一つの絶対的状态が、われわれには存在しなくてはならない、と。知性的存在のこの状態を、彼らはみな己の外に置き移しました。彼らは、自分のよりよき自己が絶えずその状態に近づく努力をするが *unaufhörlich jenem Zustande entgegenstreben*、つねに決して完全にはそれに到達できない、と感じていたのです。(Achter Brief) (SchW. I.321)

シェリングは、カントの二つの形容詞について、「不断の」を *unaufhörlich* という語で拾い、「無限の」を接近が不全のままであり続けることのうちに拾っている。この時点で、シェリングがカントをそのまま引き受けていないことがわかる。そのうえで、こうした同時代の問題設定は古来からのものであるとし、その批判とそこからの離脱を図っている。スピノザを引きつつ(「浄福は徳の報酬ではなく徳そのものである!」、対立そのものから出発しないことを提案する。

道徳性はそれ自身最高のものになることはできず、ただ、絶対的状态への接近、すなわち絶対的自由への努力であることができるだけなのです。……われわれは報償としての浄福 *eine belohnende Glückseligkeit* を信じる限り、浄福と道徳性、感性と理性が対立し合う原理 *widerstreitende Principien* であると前提しています。しかし、このようなことをすべきではありません。そのような対立 *Widerstreit* は端的に消失すべきなのです。(SchW.I.322)

「接近」の問題を辿るうちに、枠組みとその要素が変容しているのがわかる。カントが接近すべき先として挙げていたのは、神聖性を代表する、隣人愛という「道徳法則の原像」であった。フィヒテは、カントに問題設定の枠組みに関して忠実であったが、理論的には「無限なるもの」という語に代え、実践的には浄福を設定していた。シェリングはさらに、浄福を目標とするフィヒテからも離反し、「絶対的状态」すなわち「自由」という概念を用いている。カント自身も『実践理性批判』からその宗教論において少しずつ「変化」を示していたが、『啓示批判』におけるフィヒテのようなカントへの忠実さは、後続の世代には少しずつ失われていった。シェリングは、本稿で論じてきたカント以来の二つの形容詞の区別について、有限な現在の状態と接近すべき目的という位相で語り、これらの「対立」を論じている。そして、カントやフィヒテも採用していた前提をも廃棄する。シェリングは、ここでは、有限な道徳的行為とそれによって得られる報償 *Belohnung* という関係を前提することを廃棄する⁶。だがしかし、「犠牲にする」という際の、否定性は引き継いでいる。シェリングは対立を超えていく主体を、己れ自身を否定するギリシア悲劇の英雄(オイディプス)に求めていく。

敗北する *unterliegen* と英雄は自由でもなくなってしまう。敗北しながら、自分の自由の喪

⁶ カントもすでに『宗教論』のなかで、ある意味で報償の観念を否定していた。犠牲を含む儀式それ自体と恩寵 *Gnade* との関係性を否定する文脈においてである。「平等の法則に従って何度も反復されるこの〔キリスト教の〕教会共同体の刷新、永続、伝播などの儀式(聖餐式)……この儀式の執り行ないに神が特別な恩寵 *besondere Gnaden* を結びつけ給うたなどという賞賛することや、この儀式は教会のなす行為にすぎないのにそれがさらに恩寵の手段でもあるという教義を信仰箇条のなかに取り入れるといったことも、宗教の妄想であって、しかも宗教の精神に反する作用以外には何も及ぼし得ない妄想なのである」。(RI.226)

失Verlustゆえに運命を非難します。ギリシア悲劇であっても、自由と敗北とのつじつまを合わせることはできなかったのです。自由を剥奪された存在だけが、運命に敗北しえたのです。——それは、不可避の罪に対する罰であっても自らの意志で担い、自分の自由の喪失そのものによってまさにこの自由を証し、そのうえ自由な意志を表明しながら没落するという、偉大なる思想なのです。(SchWI.336-337)

ここには、神話的な想像力(構想力)のなかでの「自由」の成就が描かれている。実践的な「対立」の前提も廃棄し、新たな展相を切り開いたというべきであろうか。ともあれ、カントやフィヒテらが、何らかの現実的な否定、道徳法則の命令の持っている、無条件な否定性はここでも活きている。いかに英雄であったとしても、単純な「成就」が待っているわけではない。そのような想像力は恣意的な操作であって、「思想」と呼ぶに足らない。むしろ、自由を喪失しながら自由の存在を証明していくという仕方で、つまり、通常意識にとっては、否定的な仕方で、成就すべきものを成就していく様が見届けられている。自らのキャリアをフィヒテの理解者として始めたシェリングは、かつて、『哲学の原理としての自我』(1795)において、「無限の持続unendliche Dauer」(SchWI.200)を説き、「かくして、無限なものにおいて現実的であり人間の最高の使命であるものを、有限な自我もまた、世界のうちに生み出すよう努力すべきである。」(SchWI.242)と締めくくっていた。ここでは、ギリシア悲劇をたよりに、自由の否定のなかでのそれ自身の成就という論理を構築している。シェリングは、「不断の」と「無限の」という対立を課す問題構成の前提を廃棄し、否定性の発現が同時に成就である、という境位を示したのである。ここでは、敗北Unterliegenも犠牲と同じ否定性の語群の内に存在することは明白である。してみれば、この否定性は確かにカント以来のものであり、「接近」の条件であり続けている。

その後、無神論論争に巻き込まれたフィヒテは、論文『神の世界統治に対する私たちの信仰の根拠について』(1798)を公刊する。

実践哲学は次の様に言う。その[把握しきれない制約]意味は存在する最も明白にして確実なものであり、そうした制約は、君が万物の道徳的秩序の内に占めている特定の位置のことである。君がその制約に従って知覚するものに実在性がある。この実在性は、君に関係する唯一のものであり、君にとって存在するものである。そのように君の知覚するものは、義務命令の不断の解釈die fortwährende Deutung des Pflichtgebotsであり、君がなすべきであるがゆえになすべきことの生ける表現である。……この道徳的秩序はわれわれの考える神的なものである。真なる信仰は正しい行いによって構成される。この正しい行いが唯一の信仰告白である。そのつど義務が命じるものを、結果について疑念も思案もなしに、敬虔にもとらわれなく遂行すること。これによって、この神的なものがわれわれにとって活けるものとなり現実的なものとなる。(SW.V.185)

グリムのドイツ語辞典によれば、fortwährendは“in die zukunft hinein durch wiederholung fortgesetzt; weiterhin andauernd.”の意であり、unendlichの意味を持たない。したがって、fortwährendという形容詞は、カントのununterbrochenと同じ、道徳法則の原像へ繰り返し続けて進むことを意味する形容詞であるというべきである。ただ、ここには、カントが「接近」の間

題を少しずつ位相をかえて論じ、「不断の」という語について、これに連なる「持続的」という語を重ねつつ強調していったことが念頭にあったであろう。この強調の付加は、フィヒテに「現に在ること」への後押しとなったかもしれない。実際、シェリングも、その流れの内に身を置いていた。フィヒテもまた、公衆へ訴える文章であることも手伝ってか、「無限の」という形容詞はここでは退き、「不断の」接近の強調へと、シフトしているように見える。しかし、「信仰告白」として、この「接近」を説く場合、カントの付した厳格な条件が活きているとも考えられる。ただし、実践的な側面からみた接近に焦点を合わせることで、そこに神的なものがいまや現前している。「これが真なる信仰である」(ibid.)。接近の成就される境位そのものが、フィヒテによって、完全に地上に降り立った。結果を考慮に入れずに無条件に遂行されるべきものとして道徳を掲げ、フィヒテはこの文章を、シラーの詩を引用して終えている。

すべてが永遠の変転のうちに巡ろうとも、変転のなかに安らかな精神が持続している beharren。(SW.V.189)

フィヒテもまた、詩人の息吹を何ほどか吸い込みながら、変転のうちに持続する、すなわち「現に存在する」ことの可能性を模索していたことになる⁷。

(3)客体的な犠牲を介した「接近」への回帰——無条件的否定性という軸をめぐる

シェリングの思考が展開しつつあるなか、ヘーゲルもまた、先のヘルダーリンの書簡とほぼ同じ頃に、シェリングに宛てて次の様に書いていた。

私は一度、ある論文のなかで、「神に近づく sich Gott zu nähern とはいかなることか」について明らかにしようと試みたことがあります。実践理性が現象の世界に命じるということのうちに要請が満たされ、残りの要請も満たされる、と思ったのです。(1795年8月30日) (Br.30)

「充足」すなわち、「接近」の成就を、実践的な問題として捉えている。この前提は、フィヒテ以来のものである。ヘーゲルの言う「ある論文」とは、実際のところは何を指すのかは明らかではない。ともあれ、H.ノールによって『神学論集』として編まれた草稿群のなかに、容易に接近という語を見出すことができる。もちろん、ヘーゲルにもカント的な内的犠牲を評価していた頃(草稿『イエスの生涯』など)はあるが、同時に、ロマン主義的なギリシア熱をも持ち合わせていた。以下はその一部である(1792-3)。

普遍的な兄弟化の祝祭であるはずの祝祭で、多くのひとびとが畏れるのは、梅毒患者が自分よりも前に兄弟の杯を享受してそこから感染しないかどうかということである。したがってひとびとの心情は集中力をきらして聖なる情緒のうちに保持されなくなり、儀式の間は犠牲

⁷ シラーの『美的教育書簡』でも、フィヒテと同じ可能性が、「遊戯」という無条件性のうちに追求されていた。Vgl.(ÄEM Vierzehnter und Fünfzehnter Br.)

Opferをポケットから取り出して皿の上に置かざるをえなくなってしまう。——反対に、ギリシア人たちは、自然の歡喜に満ちた贈り物によって、花ばなによって飾りたて、歡喜の色で装い、友愛と愛へ誘う開かれたその面持ちで快活さを繰り広げながら、己れのよき神々を奉る祭壇へと近づいていったのである *nahen*。(HWI.42)

ヘーゲルは古代ギリシア人たちが祭壇に生き活きと近づく姿に憧れを抱いていた。これもこの時代の一つの音調であるが、客体的犠牲を祭壇に届けるギリシア人を肯定的に描写していることは注目してよいであろう。カントは客体的犠牲から主体的犠牲への移行をもって神学から道徳への転換を図った。フィヒテは、カントのそのような意図を受け継いではいたが、カントの設定していた「接近」の不可能性を越えて、客体的世界のなかでのその可能性を追求していた、ということになるだろう。このような流れのなか、シェリングは客体的世界のなかでの主体の自己否定そのもののうちに自由の実現を見ていた。ヘーゲルは、犠牲そのものの哲学的な意味にあらためて注目していく。ただし、カント・フィヒテの影がなおも色濃かった頃、最後の晩餐の意義を論じた草稿(1798-1800)で、ヘーゲルは次のように述べていた。

イエスの弟子たちがそこにおいて一つである精神は、客体として外的な感情に現前し、現実的なものとなっている。しかし、客体的になった愛、すなわち事物となったこの主体的なものは、再びその本性へと環帰し、食べることのうちで再度主体的になる。(HWI.367)

カントの言う原像としてのイエスは文字通り犠牲であった。イエスの愛の原理に支えられた食事によって、ひとびとの間に一性が成就される。しかし、それぞれがパンと葡萄酒を口にすることで現出したものは、時とともに消滅する。「神的な何ものかは約束されながらも、それは口のなかで溶け去ってしまう」(HWI.369)。ここに、つかの間の成就を容れるフィヒテの残響を見ることも可能である。

当時、犠牲の問題に別の角度から臨んでいた者として、フリードリヒ・シュレーゲルも忘れることができない。彼は、シュライアマハーと共同して、断片を集成し、自らも編集に参画する雑誌『アテネーウム』で発表していた。今日、シュレーゲルのものと確定している断片に、次の様なものがある。(Ideen Fr.131. Aug. 1800.)

犠牲の秘められた意味は、有限なものが有限であるという理由で、これを無化することである。この理由だけで犠牲が行われることを示すために、最も高貴で美しいものが選ばれなければならない。なによりもまず、地上の花弁たる人間が選ばれなければならない。人間を犠牲として供することが、最も自然な犠牲である。しかし、人間は地上の花弁以上のものである。人間は理性的であり、理性は自由であって、それ自身、無限なものへと永遠に自己規定するものに他ならない。かくして、人間は自己自身のみを犠牲にすることができ、低俗な者には何も見えないがいたるところに遍在している聖域においても、それを執り行う。……無化 *Vernichten* の熱狂のなかで、神的想像の意味がはじめて啓示される。死のただなかで、永遠なる生の閃光がほとばしる。(KFS.A.II.269)

ここにも「接近」の思潮を見ることは容易である。犠牲、すなわち無化のうちに、神的なものが現れる。具体的な物、あるいは人間それ自身を否定することで、接近が果たされる。この断片の出版の数ヶ月後に、シェリングだけでなく、やがてヘーゲルも集うことになる——しかしフィヒテが去った後の——イェーナにおいて、シュレーゲルは「超越論的講義」を開始し、導入部の末尾で、人間と自然という体系の二つの部門から「宗教の諸要素」が生じる、とし、さらに次のように述べた。

- 1)ただ一つの世界だけが存在するということ。それは、無限なるものへの環帰 *Rückkehr ins Unendliche* に他ならない。
- 2)形成だけが現実性を持つのであり、諸力の戯れ〔遊戯 *Spiel*〕が現実性を持つわけではない、ということ。死においてのみ真なる生がある、ということ。

これらの命題は宗教の要素である、ということ、媒概念があらゆる実定宗教の核を成しているということから、すでに認識することができる。媒概念とは、犠牲の概念のことである。つまり、この概念が持つ目的は、絶対的な一性へと環帰し、己の対置において生が溶解されるほどに生が拡張するという目的なのである。(KFS.A.XII.36)

シュレーゲルは持続的に犠牲という主題に関心を持っていた。それは、絶対的な一性への環帰、生のそれ自身の溶解と拡張を意味するものであった。シュレーゲルの断片をヘーゲルが読んでいたかどうかはわからない。しかしヘーゲルも「犠牲」の語を用いて、同じ時期にまとまった草稿を書き記していた。14.Sept.1800というめずらしく脱稿の日にちが記されたいわゆる「1800年体系断片」(以下「体系断片」)である。ここには「無限なるもの」、「犠牲」の文字がある。

人間は、物を堅固に保持しようとするならば、——否定的に表現するならば——宗教の制約を満たさないことになるであろう、すなわち絶対的な客体性から解放され有限な生を越えて己を高めるという制約を満たさないことになるであろう。そのような人間は、なおもそれだけで何ものかを固持し、かわらず支配に終始したり依存に囚われたままであったりするので、無限な生との合一を果たすことができないであろう。/それゆえ、所有の必然性は人間の運命であり、人間は所有のうちのほんのわずかな分だけを犠牲として供する。なぜなら、所有の運命は必然であり、廃棄されえないのであって、かれは一部を神の前でも無化し *vernichten*、友人との共同を通じて残りの部分の無化から可能な限り特殊性を取り除くが、それはその無化が無目的的過剰 *Überfluß* であるということによってなされる。そして、この無化の無目的性によってのみ、言い換えれば、無化のためのこの無化によって、人間は自分の合目的無化のそれまでの特殊な関係を贖い *gutmachen*、それと同時に、それ自身に関係づけられない無化によって、無化の全くの無関係性によって、すなわち死によって、客体の客体性を完成させてしまったのである。そして、たとえ客体に関係づけて無化する必然性は残りつづけるとしても、無化のための無目的な無化は時折生じるものであり、このような無化こそが絶対的客体への唯一の宗教的無化であることがわかる。(HWI.I.424-425)

ここでのヘーゲルは、「接近」と書かずに、*Erhebung* と記したが、これらは類語であり、カン

トによってすでに犠牲とともに印象的に用いられていた(KpV. 181)。さらに、ここには、以前のヘーゲルが踏み込めなかった犠牲の本質が詳細に記されている。シュレーゲルの言う、「有限なものが有限であるという理由で、これを無化すること……。この理由だけで犠牲が行われる……」という思考と、ヘーゲルの言う「無目的な無化」という思考に近さを探ることはそれほど困難なことではないであろう。無化のうちに無限な生が立ち現れ、死という無化においてそれが頂点に達するという思想は、ヘーゲルがこの草稿を脱稿した後に講義でシュレーゲルが発することになる「死においてのみ真なる生がある」という命題とそれほど遠くはないであろう。しかもここでは、「無化のための無化」⁸「無目的な無化」としての「無限な生への高揚」は「時折 zuweilen」生じる、と述べられている。カントが『実践理性批判』において如何なる意味でも否定した接近の完了は、「時折」という限定はあるものの、確かにここに現に存在していることが見届けられている。さらに、シュレーゲルとヘーゲルに共通している、有限性の無条件的／無目的の否定としての犠牲に注目する必要がある。これは、カントも持っていた思想である。例えば、『判断力批判』(1790)に次のような文章がある。

純粹かつ無制約的で知性的な満足の対象とは、われわれの内部において道徳法則に先行する心情のあらゆる動機のうちその威力を揮っている道徳法則である。この威力は本来、犠牲によってはじめて感性的にわかるので *sich nur durch Aufopferung ästhetisch kenntlich machen* (道徳法則は、内的自由のためとはいえ、一種の剥奪であるが、この超感性的能力の底知れぬ深淵 *eine unergründliche Tiefe* を、見通すことのできないものにまで及ぶ結果とともに、われわれのうちに露見させる)、その満足は、感性的な側面(感性との関係において)からみれば、否定的なもの、すなわちこの[感性的な]関心に反するものであり、知性的な側面から見れば、肯定的であり、関心とも合致する。(KU.143)

道徳法則の命令は、感性的な関心、ヘーゲルの言う「物への固執」を否定する。しかし知性的／叡智的 *intellectuell* な関心からみれば、道徳法則それ自身の成就是肯定的である。犠牲的な、徹底的な否定のうちに、底知れぬ深淵において人間に叡智的なものの何であるかが感性的に提示される。普遍的道徳法則は、仮言的ではなく、定言的、すなわち無条件的である。この無条件性は、客体に向けられたときも同じである。有限なものを人間から否応なく「剥奪」する。ここで述べられている「犠牲」には——そして『判断力批判』において道徳法則とともに言及されるものにもまた——、比喩としての響きは感じられない。ヘーゲルたちもまた、一切の目的、条件が取り去られた犠牲のうちに、神的なものの現出を見出している。無条件的という点で、犠牲それ自体について、客体的／主体内的の区別、時間性という条件が廃棄されると言いうる地点——「深淵」を、シュレーゲル、ヘーゲルもまた、カントと共に見ているように思われる。

この系譜には、もちろん、フィヒテ、英雄の没落のうちに顕現する自由をみたシェリングも含まれている。彼らは、カントのいう「深淵」をそれぞれの仕方で、しかし、無条件的否定という一つの軸を中心に、思索したとすることができる。カントにおいてすでに、感性のもとで「接近」の

⁸ この思想が後に「否定の否定」としての「無限」へと連なることは容易に見て取ることができるであろう。(HW.V.150ff)

成就が現に存在する可能性を求める傾向があったといえ、言い過ぎであろうか。それも、感性的なものの無条件的な否定のもとに、という後続の人間たちが踏襲した根本テーゼとともにである。

直接与えられた世界を、そのままに神的なものの「成就」とみることはできない。しかも、そこに住まう人間は、主体内部のものであれ、客体的対象であれ、自らのもののうちのなんらかのものを無条件に否定しなければならない。「接近」の問題圏のなかでドイツ観念論が——ロマン主義とともに——共同的に成熟させたのは、無制約的な否定による神的なものの成就という思想である、ということが出来る。『精神現象学』(1807、以下『現象学』)のヘーゲルは、カントの道徳法則のかわりに、フィヒテとともに「精神Geist」を立てて、カントの言う「深淵」を覗き、次のように記録したとも言うる。

死にひるみ荒廃から純粹に自分を守る生ではなく、死を耐え死のうちで己れを保持する生こそが、精神の生である。絶対的な分裂のうちで己れを見出すことによって始めて、精神が己れの真理を獲得するのである。何かについて、これは何物でもない、誤りであるなどと言って、それを用済みにして別の何かに移っていくときのような仕方で、否定的なものから眼を逸らすような肯定的なものとして、精神がこの威力なのではない。むしろ、否定的なものを直視しそのもとに留まることによって始めて、精神はこのような威力なのである。このように留まることが、否定的なものを存在に転化させる魔力なのである。(HW.III.36)

「接近」する先と自己との間に対立——「絶対的分裂」をここではさしあたり重ねるならば——があり、それを乗り越えようとするというこれまでに見たロマン主義とドイツ観念論に共通する根本動機の残響を聞くことも出来るであろう。そのうえで、ここでの「肯定的」「否定的」の用法が、カントのそれと重なることを考え合わせるとどうか。道徳法則の遂行、犠牲のもたらす結果としての感性的なものの否定は、道徳法則それ自体にとって、叡智的なものにとっては、肯定的であった。精神は、直接的な感性的なあり方に固執するのではなく、これにとって「否定的なもののもとに留まる」、すなわち、否定された現実性の中に顕現する。カントの道徳法則も、ヘーゲルの精神も、共に、神聖性の別名であることを想起すれば足りるであろう。

ヘーゲルの「体系断片」の犠牲に関する思考には、『現象学』公刊前に、もうひとつの挿話がある。K. ローゼンクランツの報告によって記録されている1802年の「自然法講義」のIronie——これはシュレーゲルの術語である——としての犠牲がそれである。

宗教において、客体的なものの実在性とともに、主体性と特殊性もまた廃棄されたものとして定立されることを、[ヘーゲルは]要求している。主体性は、否定的自由として普遍的理性性のこの高次の領域のなかでなおも保持され、それどころか(当時は画期的であったシュライマハーの『宗教論』に抗して言及したことであるが)卓越性Virtuositätとしても保持されるのならば、精神を精神の形態において現象せしめようとしていないことになるであろう。これに対して、宗教の本質とは、すなわち、精神は、己の個体を全く恥じ入らず、いかなるものにも現象することを拒まず、いかなるものも精神を支配する力となって精神を呼び起こすことができる、ということなのである。しかし、主体性の廃棄は、主体性の端的な無化で

はなく、その経験的個性の無化に他ならないのであり、従って、この浄化によって精神の絶対的本質を絶対的に享受することである。……宗教は宗教である限りで、学問と芸術とを排除するので、学問と芸術の補完としてのひとつの行為、すなわち儀式である。祭祀とは、神への奉仕として偉大なる精神にたいして個別性の一部を犠牲にしこの供犠によって残りの所有を自由にすることによって、主体性と自由とをその最高の享受へと高めるものである。犠牲における個別性の無化を現実にする事で、己の高揚が思惟のうちのみでのことであるという欺瞞の一面性から主体は救済される sich retten。この行為、人間のはかなくも有用な行為が、宥和なのである。(R. 133-4)

ここでも、贖罪、救済が説かれ、「絶対的な本質」の感性的な享受、すなわち現実性における接近の完了の可能性について思考されている。一般的には、ヘーゲルは「悟性哲学」の立場を越え出て、「体系断片」の時点で、シュレーゲルと思想的に親密であったシュライアマハーに異を唱えたと言われてきた⁹。実際、ローゼンクランツもそのように注釈を入れている。しかし、「体系断片」とこの講義において採用されている術語などからして、ヘーゲルがシュライアマハーから多くを汲んでいることも注視すべきである¹⁰。シュライアマハー『宗教について』(1799)の一部を掲げておく。

かくして、人間は、その意志によって有限なものへと己を追いやり、この有限なものに対して無限なるものを定立し、規定されたものと完全なものへと努力を集中させ、この努力に対して無規定で無尽蔵なものの中に拡大する動揺 Schweben を定立する。このようにして人間は、その過剰な力 überflüssige Kraft に無限なるはけ口をこしらえ、己の本質との平衡と調和を再建する das Gleichgewicht und die Harmonie wieder herstellen。(Reden.64)

ここで念頭に置かれているのは、明らかに祭祀であり、無条件性のもとに供される犠牲のことと思われる。有限なるものを無限なるもの前に否定する。「体系断片」のヘーゲルもまた「過剰」に注目し、その供犠論を組み立てていた。その後のヘーゲルは、1802年のいわゆる「信仰と知」論文で「思弁的聖金曜日を再建する wiederherstellen」(HW.II.432)と述べているように、シュライアマハーからの術語的影響を読み取ることができる¹¹。こうした語も含め、ヘーゲルが多くをここから吸収していることは確実である¹²。さらに、カントは「心術の革命」を「再生」(RI.52)と呼んでいたが、これは、ヘーゲルが共同性(「体系断片」における「友人との共同」という語)という基盤の上で

⁹ Pöggeler (1998, 149)がその代表である。

¹⁰ 「体系断片」そのものがすでにシュライアマハー『宗教論』への反応であった可能性については、Sans (2015, 289)が論じている。

¹¹ もっとも、『現象学』以降、調和、平衡といった概念を宥和の低次の概念として位置づけることや、客体における儀礼行為が無条件性を支えるものでなくなることについて、ヘーゲルが洞察していることを含め、以下ですでに論じたことがある。鈴木亮三(2013)

¹² 本稿で見たようなヘーゲルが同時代から受けた影響について考えるとき、ヘーゲルはおそらく1804年頃にロマン主義運動から離れたが、この決別と絶対的観念論の内容とは関係が無い、とバイザーが述べていることを念頭におくべきであろう。Beiser (2005, 350)

主体性の成立に力点を置いていたことへとつながる¹³。人間はその過剰な力自身の過剰な無目的の否定を介して救済される、とヘーゲルが言うとき、カントの「犠牲による接近」の一連の思索をも聴き取ることができるのである。

本稿でカントをさしあたりの起点とした「接近」の問題について、フィヒテ以降の人間たちは、カント自身も含め、そのつど大きく変容した。そこには、犠牲という実践的かつ宗教的な主題、すなわち無条件的否定の思想が彫琢される生々しい思考の現場を見出す事ができるのである。

文献表

一次文献(著作集以外のものには、著者名の後に出版年を記した。引用に際しての略号を末尾に示す。著作集からの引用の場合は、その略号に、ローマ数字の巻数、頁数を併記し()内に入れて文中に組み込む。引用文中の[]内は本稿筆者による補足である。なお、すべての強調を再現しているわけではない。)

Hölderlin, Friedrich, *Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe*, Stuttgart; Kohlhammer, 1943-85. (SHA)

Kant, Immanuel(1781), *Kritik der reinen Vernunft*, PhB37a, Hamburg; Meiner, 1990. (KrV)

—— (1788), *Kritik der praktischen Vernunft*, PhB38, Hamburg; Meiner, 1990. (KpV)

—— (1790), *Kritik der Urteilskraft*, PhB507, Hamburg; Meiner, 2001. (KU)

—— (1792), *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, PhB45, Hamburg; Meiner, 1978. (RI)

Fichte, Johann Gottlieb, *Fichtes Werke*: Nachdruck von Johann Gottlieb Fichtes Werke hrsg. von I. H. Fichte, Berlin; Walter de Gruyter, 1971-. (SW)

Schiller, Friedrich (1795), *Über ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, RUB Nr.1806, Stuttgart; Reclam, 2000. (ÄEM)

Schelling, Friedrich Wilhelm Josef, *Schellings Werke*: Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung, hrsg. von Manfred Schröter, Berlin; C.H. Beck, 1927. (SchW)

Goethe, Johann Wolfgang (1795), *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, RUB Nr.7826, Stuttgart; Reclam, 1982. (WML)

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt am Main; Suhrkamp, 1969-71. (HW)

—— *Briefe von und an Hegel* Bd. 1, Hrsg. von Johannes Hoffmeister, Hambrug; Meiner, 1969³. (Br)

¹³ T.ピンカードは、ヘンリッヒらの研究を振り返って、カントとフィヒテは「あまりに形式的な」主体性の説明しかなかったが、それ以降の人間は、自己意識の成立の問題を、「構想力の創造性と世界への責任という二つの概念、言い換えれば、自己の生と集団的社会的生の両者のなかでの個別性の重要性という二つの概念」の問題へとシフトさせ、一層詳細な議論を展開させることになった、と概括している。Pinkard (2002, 136-7)ただし、とりわけ社会的生に即した議論に関して、カント道徳神学のなかでの犠牲の問題が、フィヒテを経て、ヘーゲルへと展開されたと考えるのが本稿の立場であり、ヘンリッヒの区分(註1参照)の道徳哲学だけでなく、宗教哲学もそこに大きく関与している、ということができようであろう。構想力と「接近」の交錯については、以下で論じたことがある。鈴木(2022)

- Rosenkranz, Karl (1844), *Hegels Leben*, Darmstadt; Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968. (R)
Schlegel, Friedrich, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, München- Padeborn-Wien; Verlag
Ferdinand Schöningh, 1958ff.. (KFSA)
Schleiermacher, Daniel Ernst (1799), *Über die Religion Reden an die Gebildeten unter ihren
Verächtern*, PhB563, Hamburg; Meiner, 2004. (Reden)

二次文献(著者名(出版年, 頁数)のように表記し、文中に組み込む。web辞書についてはこの限りではない。)

- Behler, Ernst (1989), *Unendliche Perfektibilität*, Padeborn; Ferdinand Schöningh.
Frank, Manfred (1997), *Unendliche Annäherung*, Frankfurt am Main; Suhrkamp.
Beiser, Frederick (2002), *German Idealism*, Cambridge; Harvard University Press.
Henrich, Dieter (1991), *Konstellation*, Stuttgart; Klett-Cotta.
——(1992) *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*. Stuttgart;
Klett-Cotta, 1992.
Pöggeler, Otto (1998), *Hegels Kritik der Romantik*(1956¹), München; Wilhelm Fink Verlag.
Pinkard, Terry(2002), *German Philosophy 1760-1860*, Cambridge; Cambridge University Press.
Sans, Georg(2015), „Wie ist Philosophie als Wissenschaft möglich? Und wie viel Religion ist dafür
nötig?“ in; *Der Frankfurter Hegel in seinem Kontext*, Hrsg. von Thomas Hanke und Thomas M.
Schmidt, Frankfurt; Vittorio Klostermann, 2015, S.269-296.
Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, [https://woerterbuchnetz.
de/?sigle=DWB#0](https://woerterbuchnetz.de/?sigle=DWB#0)
鈴木亮三(2013)「ヘーゲル哲学におけるオイディプス問題」『ヘーゲル哲学研究』、第19巻、155-
167頁。
——(2022)「『構想力の動揺』と『無限の接近』」『フィヒテ研究』、第30号、39-52頁。