

ヘーゲルの宗教哲學

里 見 泰 穩

ヘーゲルは一七七〇年八月廿七日ストウツトガルトに生れた。父は、公爵の役人をしてゐた。彼の家庭は古新教精神に充ちてゐる、質朴な嚴肅さがあつた。此の彼の家庭の雰囲気は彼の優れた特質に、深い影響を與へたと言はれてゐる。一七八八年テュービンゲン大學神學部に入り、此處でシェリング及びヘルデルリンと同窓となつた。此處での生活は一七九三年の秋まで續いた。以來一八〇〇年まで七年間、當時の僧侶、教育者の不幸であつた家庭教師の時代が續いた。ベルンで三年、フランクフルトで四年家庭教師として過ぎなければならなかつた。一八〇一年イエナ大學私講師となり、一八〇五年員外教授となる。ナポレオン戦争あり、そのため大學が經濟困難に陥つたので、一八〇七年辭職、一八〇八年——一八一六年までニールンベルグのギムナジウムの校長、一八一六年ハイデルベルク大學教授、一八一八年ベルリン大學に轉任、在職中、一八三一年コレラに罹つて歿した。

ヘーゲルの宗教哲學は、宗教の普遍的契機として思惟を置く。此の點に於て彼は、シュライエルマツヘルに對立して居り、キエルケゴールの宗教哲學說に對立しゐるわけであり、従つて亦近代の辨證法神學とも對立的な立場に至つてゐる。ヘーゲルは思惟を宗教の普遍的地盤と考へるからと言つて宗教に於ける表象や感情の契機を全然否定するのではなく、只かゝるものも、思惟に貫かれて始めて成立すると言ふのである。従つてカントが宗教を理性的道德的限界内に限つて宗教哲學を説いた如き局限されたものではない。又カントは、神の存在の證明を理論理性の立場からは不可能なるものとして是れを否定してゐるが、ヘーゲルは、その恢復に努力してゐる。これはヘーゲルの意味する思

惟が、カントの言ふ思惟と異なることをも示すものである。かゝる思惟の地盤の上で宗教を解するヘーゲルの宗教哲學は現代日本の宗教情態に照して見ても、研究對象として興味あるものである。ヘーゲルの宗教哲學を見るには、彼の青年時代に於ける宗教的著作は別として、その主要なるものは、「精神現象學」(Phänomenologie des Geistes, 一八〇七年)及び彼の哲學の全貌を伺ふ事の出来る體系である所のエンチクロペディー(Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, 一八一七年)の内に於ける宗教に關する部分と彼の最も晩年の講義である所の「宗教哲學」(Philosophie der Religion)とを挙げれば足りる。此の中、「精神現象學」は、ヘーゲルが未だ、彼の哲學體系を完成する以前の著作であると云ふ點から、後の二書からは切離して考へらる可きである故、彼の宗教哲學はその完成した姿に於ては、「エンチクロペディー」と「宗教哲學」とに依ればよいわけであり。更に「宗教哲學」は、「エンチクロペディー」に於ける、その部分を、詳細に展開したものととして、此の書のみによつて見ても、彼の宗教哲學は充分に伺ひ得るわけである。勿論、彼の宗教哲學に對する深い理解を持つ爲めには、ヘーゲル哲學の核心である辨證法の把握、従つて、ヘーゲル哲學の全貌涉獵が必要である。此の意味から「精神現象學」(一八〇七年)と、「論理の科學」(Wissenschaft der Logik; 一八一二年—一八一六年)との間に於て、ヘーゲルが、ギムナジウムの學生の爲めにもせる勞作として、カール、ロービングランツに依つて公刊された「哲學入門」(Philosophische Propädeutik)は、ヘーゲル哲學入門のよき鍵と言ふことが出来る。此の書はヘーゲルが彼の哲學體系を練つてゐた時代のものであるから、彼の哲學體系の全貌を伺ひ得ると共に、宗教哲學に就いても、簡單に示されてゐるからである。「エンチクロペディー」や、「論理の科學」を涉獵して辨證法的論理の理解の後に「宗教哲學」に向ふことは、最も願はるべき事であらう。然し普通行はれてゐるやうに「法律哲學」(Grundlinien der Philosophie des Rechts; 一八一二年)

や「宗教哲學」から、論理の理解へと進むことも、一つの勉學の方法なのである。具體的な事例を多く持つてゐるところとは、純粹な原理を理解するために援けとなるものだからである。かくて、ヘーゲルの「宗教哲學」の研究はヘーゲル哲學理解への第一階梯であるとも言ふことが出来る。「宗教哲學」は、ヘーゲル自身に依つて、著作の形式によつて出版されない儘に終つた。故に、ヘーゲルが、大學で行つた四回の講義（一八二一年、一八二四年、一八二七年及び一八三一年）を基礎に彼の弟子が編輯したものが、現に吾々が接し得るものである。第一版は一八三二年に、第二版が一八四〇年に出版され、第二版に於いて、かなりの改訂が施された。此處では、ヘーゲルに始めて親しまうとする人のためのヘーゲル「宗教哲學」の紹介が課せられてゐる。ヘーゲル集（グロツクナー版）第十五、十六の二卷に依つて、簡単な紹介を試みたいと思ふ。

二

ヘーゲルは、「宗教哲學」の冒頭に「宗教を獨立に哲學的考察の對象とし、そして此の考察を一の特殊部門として哲學の全體に附加することを私は必要と考へた。」（十五卷S十九）と言つてゐる。然らば宗教と哲學は如何なる關係にあるか、哲學の全體系と、その特殊部門たる宗教哲學とは如何なる關係に立つか、此處から吾々は問題に入つて行かう。宗教哲學の端初は神を以て始まる。「宗教並に哲學の對象は客觀性そのものに於ける永遠の眞理であり、神であり、神に外ならず而して神の説明である。」（十五卷S三十七）、かくて、「哲學はその對象を先づ何よりも宗教と共有してゐる」のであり、それ改に、ヘーゲルに依れば哲學は宗教を説明することに依つて、只自己を説明し、自己を説明することによつて宗教を説明することになる。即而對自的に存在する永遠の眞理に従事するものとして、哲學は宗教と同じ活動である。かく哲學は神に従事すると言ふことに於いて、宗教と同一的であるが、その神に従事する様式と仕方

とに於て區別せられる。宗教は單なる表象を以て、永遠の眞理に従事するのであり、哲學は、思想を以つて、概念を以つて、そのことに従事するのである。然し、哲學が單に純粹思想として規定された場合には、それは、即自的に存在する論理的理念であり、その限りに於ての神であるが、「然しながら神は、單に即自的に存在する様なものでなく、それは同様に、本質的に對自的であり、單に思想の中に於て自己を保つ本質であるのみならず、又現象する・自己に對象性を與へる・本質であるところの絶對精神である。」(十五卷S四十三)神が理念であり、絶對者であり、思想及び概念に於てとらへられた本質であるとの點からのみ考へれば、此の神を對象とする宗教哲學は、論理哲學との共通性の上にある。然し、宗教哲學に於て、對象となる神は、論理哲學に於けるが如き即自的なるものではなく、「即自的に思想に於て存在し、同時に現象し、自己も顯示するが、然し、無限的現象に於て、自己内反省するところの精神として、自己を顯示する場合のかゝる理念である。」(十五卷S四十四)のであり、従つて、宗教哲學に於て考察されるものは、ヘーゲル哲學體系の端初である所の、最も純粹なる、抽象なる媒介なき「有」に比較する場合には、はるかに具體的なるものであり、「有」が哲學の他の諸部門を通じて、媒介され、發展させられたものである。

「エンチクロペディー」に於て、宗教が、その體系の第三部精神哲學の中の絶對精神の項の中で藝術(Die Kunst)に次いで、啓示宗教(Die Geoffenbarte Religion)として論ぜられ、更にそれが哲學(Die Philosophie)に發展して、體系を完結してゐるのを見ても、宗教哲學の全哲學體系に於ける地位を知ることが出来る。

三

ヘーゲルは、宗教哲學の緒論に於て、哲學と宗教との關係に就いて問題としなければならぬ二、三の前問題に觸れた後に、宗教哲學の分類を與へてゐる。三つの部分に分けられる此の分類は、一つのを、三つの部分に分割切

斷して、そこに並列されてあるといふやうなものではなく、「この分類は精神自身の運動、本性及び行爲」(十五卷S七十六)であり、而も此の精神自身の運動及び行爲は外部から、その運動の根源を仰ぐのではなく、あくまで、それ自身の運動であり、概念の自己發展であるが故に、この精神自身の運動、本性及び行爲を、「我々は謂はゞ單に傍觀するにすぎない。」(十五卷S七十六)かくて、「分類は概念を通じて必然的である。」(同上)而して此の、「進行の必然性は發展そのものの中に於て初めて叙述され、解明され、證明されなければならぬ。」(同上)これは宗教哲學のみならず、一般にヘーゲルの學の方法なのである。

「概念の諸契機に従つて、宗教の叙述及び發展は三つの部分に於て生起する。我々は宗教の概念を先づ普遍的なものに於て考察するであらう。次に自己を分割し區別する概念としてその特殊性に於て考察するであらう。此れが判斷(原始分割)、制限性、差別、及び有限性の側面である。而して第三に自己を自己と繋合する概念即ち推理或は概念のその規定性―茲に方では、概念は自己に不等であるから―の自己自身への還歸を考察するであらう。」(十五卷S七十五)。是れが「精神自身の律動、純粹な永遠な生命。」(十五卷S七十六)なのであり、吾々は、此の精神の自己運動の必然的發展を傍觀すればよいのであつて、それに何物も外部から、つけ加へる必要はない。此の三部分の内、普遍性(Allgemeinheit)の側面は、「宗教哲學」の第一部、「宗教の概念」(Begriff der Religion)に於て、特殊性(Besonderheit)の側面は、第二部「規定宗教」(Die Bestimmte Religion)に於て考察され、この概念の規定性の自己自身への還歸は、自由なる、完成された、絶對的宗教として、第三部「絶對宗教」(Die absolute Religion)の項を構成する。これは個別性(Einzelnheit)の側面である。此の三つの部分を通じて、學の全體及び概念の全發展が遂行されるが、此の各々の三部分は又、普遍性と特殊性と個別性の三つの契機(Moment)に分たれる。契機とは、それが、眞反對

に區別されてゐるが故に統一されるもの、即ち揚棄 (Aufheben) されるものの意味である。従つて前述の如く運動のうちにあることを意味する。個別性の契機は宗教の社會的側面を説くものであり、特殊性の契機は宗教の個人的側面を説くものであるとも言ひ得るであらう。そして、普遍性の契機は、一般に宗教の普遍的な關繫を問題としてゐる。

四

かくて、宗教哲學の第一部「宗教の概念」も、「普遍性の契機」「特殊性の契機或は分化の領域」「分化の揚棄或は儀禮」の三部分を持つが、此の宗教の概念に於ける、普遍性の契機を爲すものは思惟である。此處から宗教哲學の端初が起されるのであるが、「證明されてゐない様なものは、一として自己の中に現はれしめないといふこと、此のことは一切の學特に哲學の持つ少くとも形式な一要求である」。(十五卷一〇三)のであるから、ヘーゲルの宗教哲學に於ても、論理學に於けると同様に端初を如何にして得べきかが先づ問題となる。然し宗教哲學は、哲學に於ける一つの學であり、その限りに於て、他の哲學的諸部門を前提してをり、従つて成果である。故に「宗教哲學」に於ては、新たに端初を起すことは爲されない。

かくて「宗教哲學」に於ては、「熟知」(Bekannte) されてはゐるが、學的には未だ尙發展せしめられず、且つ認識 (Erkante) されてゐない、神の表象。(十五卷の二〇四) を假りに取り上げて、そこから端初が起される。「此の端初は學的には未だ抽象的である。たとへば胸は此の表象に充ち充ちてゐるとしても、學に於て問題となるものは胸の中にあるものでなくて、意識、仔細に云へば思想の形式に到達せる思惟的意識に對する對象としておかれてゐるものである。この内容に充てるものに思想、概念の形式を與へることが我々の學の仕事である」。(十五卷S 一〇四—一〇五) かくて、神—それが一者であり、普遍者であり、絶對的眞理であり、一切を促へ包括し、一切はそれから出てそれに

還り、永遠にその中に含まれてゐる所の神——を以て宗教哲學の端初が起される。此の二者は、我々の精神のどの活動を地盤としてゐるかと言へば思惟なのである。思惟が、此の二者、神と名けられた内容の地盤であると立言するとなれば、此處に思惟とこの内容との間に一つの區別を有することになるのであるが、「この區別は一應反省にとつてのみ得られるものであつて、對自的には未だ内容の中に全然含まれてゐないものである。」(十五卷S一〇八)、此の端初に於ては我々は唯一つ絶對者を持つのみである。此處には、何等の區別も分化もない。かくて「思惟は此の普遍者の場所であるが、然し乍ら此の場所は、差し當つては此の二者、永遠なるもの、即而對自的存在者の中に、吸收されてゐる。」(十五卷一〇九)、此の如き普遍者が端初であり、出發點である。かゝる普遍者に於ける、かゝる内容や、かゝる規定を、我々は未だ宗教と呼ぶことは出来ない。

五

宗教哲學に於ける端初としての内容たる神は、何等の區別なき無規定的普遍性に於ける精神である。一切の區別は此の普遍性の中に消え失せてゐるのであるが、神は本質的に精神であり、知るものとしてあるのであるから、こゝに精神の精神に對する一の關繫(Verhältnis)が存在する。此の關繫の基礎の上に、宗教が成立する。精神自身は最初は直接的であるが、それは精神であるが故に、必然的に、自己自身を通じて對自的になる。これが精神の生命である故に第一には精神は沒關繫的であり、觀念的であり、理念の中に閉ぢ込められてゐる。第二の側面に於ては、精神は有限性のうちにあり、他者が自己に對してあるが故に、關繫の中に立つてゐる。茲に宗教的關繫が始まる。「此の有限性の揚棄が宗教的立場であり、此の立場にあつては神は、自然的並に精神的世界の一切の富がそれに還歸してゐる絶對的なる力及び實體としての意識の對象である。」(十五卷S一二六)此の宗教的「立場に於て關繫の中に現はれ、概念

自身に於ける内的必然性が自己を發展せしめ完成せしめるまで、此の關繫の諸形式を加工し發展せしめるところの意識」(十五卷S一二九)が次に考察される。此の關繫の領域は、宗教の概念に於ける特殊性の領域である。

六

宗教的精神の現象の領域に於て考察される宗教意識の諸形態は、主觀的側面に該當する感情(Gefühl)と、客觀的側面であり、内容の様式である直觀(Anschauung)表象(Vorstellung)の様式及び思惟(Denken)そのものの形式である。

感情の形式に於ては、我々は、直接的に神に就て知る。此のことは、素朴な意味を持つてゐる。その限り、此のことは全く正しい。然し、此の神に就ての直接知のみが唯一の神に就ての知であるとの偏頗な意味を主張する場合には此の直接知は値のないものとなる。「知とは、一般に、對象が他者であり、その存在は私の存在と結合されてゐると言ふことである。」(十五卷S一三二)「知は思惟である。そして思惟は普遍者であり、抽象的普遍者の規定、存在といふ直接性を含んでゐる。此れが直接知である。」(十五卷S一三四—一三五)存在は、我々がヘーゲルの論理學の端初として、遭遇する所の空虚な、最も抽象的な意味にとられた普遍性であり、何等の進んだ、反應を持たない純粹な自己關繫である。存在は抽象的普遍性としての普遍性である。かくて、直接知と云ふも、論理學の中にあるのであり、従つて此の知は思惟である。只最も貧弱な思想であるだけである。「人が直接知は思惟の區域外にあると信じこの様な區別をひつさげて流浪するとき、それは最大の無知。」(十五卷S一三五)である。「直接知云ふ最も貧弱な規定に従つても尙宗教は思想に歸屬するものである。」(十五卷S一三五)尙「此の宗教的感情に於て神への信仰が我々に與へられてをり、この感情は、そこに立てば神は存在すると言ふことが我々にとり絶對に確實であるやうな最も内的な

地盤である。」(十五卷S一三七)と云はれるが、「感情は、その中に内容が全く偶然的なものとして措定されてゐるところの形式である。」(十五卷S一四三)が故に、神の存在が我々の感情に於て確認されるときは、この神の存在は偶然的である。神は本質的に思惟の中にある。かくて「感情のみを記述する哲學は、經驗、歴史、及びそれらの偶然性に立止まり、内容をもつた思想を未だ取り扱つてはゐない。」(十五卷S一四五)とヘーゲルが言ふとき、暗にシュライヘルマツツへの宗教哲學が攻撃されてゐるのである。かくて「感情は、我々がその中に唯一にして眞なる神を見出し得ることから餘りにもかけはなれたもの。」(十五卷一四六)であり、若しその中に此の内容を見出す場合には既にこの内容を感情以外の何處からか知つてゐなければならぬ。感情にあつては、我々は神を、その自立的存在の側面からも、その内容の側面からも、見出さなかつた。直接知に於ては、對象は、存在的ではなかつた。寧ろ對象の存在は、此の存在の根據を感情に於て見出したところの知的主觀の中へ落ちて行つた。」(十五卷S一四九)かくて宗教的感情は、本來對象を持たず、只それを充してゐる内容を有つてゐるのみである。而も感情が精神の中にあるものとして、眞なるものである爲には、そして又然るものであるが故に、その内容を自己から區別して、それを對象化し、客觀化する。かくて、感情は對象を空間性と時間性との中に措定し、外面性に於て措定するに至る。茲に直觀の意識は顯はれる。此の直觀は、藝術的直觀である。直觀は、主觀的であり、偶然的である感情に比較する時は、客觀性に於て眞理が現はれてゐるが、尙この「直觀に於ては、宗教的關繫の總體、即ち對象と自己意識は離散してゐる。」(十五卷S一五三)かくて、この宗教的關繫は再び、自己自身を揚棄し、統一として措定される。かくて必然的に直觀は表象の意識へ高められる。表象の形式へ、宗教が高揚されると、その「内容は感性的直觀や映像(Bild)的な仕方直接的に把握されるのではなく、抽象化の道を取つて間接的に把握され、感情的なるものは普遍的なるものへ高揚さ

れる。」(十五卷S一五四)かくて、「表象は普遍性の形式、思想の形式へ高められるが如き映像」(十五卷S一五四)である。

「一切の精神的な内容、關繫一般は、その内的な諸規定が、自己を單純に自己に關係せしめ、そして自存性の形式に於てあると言ふ仕方であらうと捉へられる時、表象である。」(十五卷S一五九)此の如き精神的規定は、「そして又」がその聯結方法であり、未だ自己内に分析して居らず、未だ相互に關係し合ふやうな諸區別を指定してはゐないのであり、單に抽象的な、單純な自己關係に於て考へられてゐるのである。従つてその内容の關係は外的であり、従つて尙偶然性の形式の内にある。

此の「表象の内容は思惟に於て内的聯關及び絶對的必然性の中へ移される。この内的聯關及び絶對的必然性は自由の状態に於ける概念に外ならない。」(十五卷S一六六)表象は外的必然性の圈内に留つてゐるのであるが、「思惟に於ては此等の形態の關繫は觀念性の關繫である。従つて、どの形態も自存的に孤立してはゐない、寧ろどの形態も他の形態に對する一の反射と言ふ仕方を取つてゐる。各區別、各形態は従つて透明なるものであり、暗黒に且つ非透徹的に獨立して存立してゐるものではない。」(十五卷S一六七)かくて宗教の眞理性は思惟の形式に於て顯現してゐるのである。理性が、宗教の住み得る地盤である。

七

次に宗教の概念の「第三の契機分化の揚棄」としての儀禮が論ぜられる。「通常人は、「儀禮」(Oultus)と言ふ表現を單に制限された意義に於てとらへ、そのもとに只外面的、公的行動のみを理解し、情意の内的行動には餘り重きを置かない。然し乍ら我々は儀禮を内面性、並に外的現象を包括する、かゝる行爲としてとらへるであらう。」(十五卷S八

十三)とヘーゲルは儀禮に、深い彼一流の意義を與へやうとする、前の分化の領域に於ては、運動は一般に、自己自身に對して客觀的となると言ふ神の概念の運動、理念の運動である。茲に於ては、神は自己自身に對象的であり、この對象性を自己自身の中に包括してゐる自己意識である。かくて、こゝに區別が顯はれ、有限性と無限性との對立が構成される、こゝには尙、二元論が打立てられてゐる。かくて此處での無限性は、眞の無限性ではない。かゝる分化の統一を理論的に、亦實踐的に人間の内に持ち込むこと、此のこゝのうちに儀禮が成立すること。「儀禮にあつては、神は一方の側に、自我は他の側に在り、そして規定は私自身の中で私を神と繋合すること、私の眞理としての神の中で私を知り、私の中で神を知ること、——かゝる具體的な統一にある。」(十五卷・三二一)

「儀禮は絶對的精神を構成する内容の現在性で在り、この現在性に依つて實に神の内容の歴史は本質的には又人類の歴史である。かくて儀禮は神の人間への、人間の神への運動である。」(十五卷・二五六)宗教は、儀禮に於て、情緒の純粹性及び清淨性を得やうと努力する。即ち人倫性たらんとする。而して、この人倫性は現世に於ては、國家として實現せられてゐる。従つて、宗教と國家とは最も密接に聯關して居り、自由の概念、及び究極目的として合致してゐる。人間は儀禮に於て分裂を揚棄し得たが故に自由である。國家は世界に於ける自由、現實性に於ける自由である。「かくて宗教と國家の中には、自由と言ふ一の概念が存在してゐる。この一概念は人間の持つ最高のものであり、人間に依つて實現されるものである。神に就いて惡しき概念を持つ民族は又惡しき國家を、惡しき統治を、惡しき法律を持つ」(十五卷S二五七)國家と宗教との詳細なる聯關を考察することは世界史の哲學に屬することである。然し乍ら、「國家と宗教とは分裂し、異なる法則を以つてゐることもあり得る。」(十五卷S二六〇)則ち國家に於て妥當する法及び人倫なる原則、かゝる地上的なるもの世俗的なるものと、宗教に於ける、天上的なるものとの矛盾分裂である

蓋し宗教に於ける神は、自己自身に歸還するものだからである。そこでは世俗的なるものは、永遠性の中に奪はれてあるからである。これは、國家にとつては宗教の危険性でもある。

八

以上、普遍性、特殊性、個別性の三契機を通じて、宗教の普遍的概念が考察せられた、この宗教の概念は、單に哲學的意識の内に内在してゐるのみではなく、亦世界及び人類の意識の内に現在してをらねばならぬ。即ち宗教の概念は自己を現實化し發展せしめねばならぬ。かくて宗教の普遍的概念は自己を分割し、根源的な規定を自分から作る。此處に特殊化の領域が顯はれる。此れが判断若しくは規定宗教の段階である。(判断とは、根源的分割を意味する。)
「普遍者自身が規定作用へ、特殊者へ決心する。」(十五卷S二七一)のである。概念はかゝる運動の中に必然的にあるものである。「宗教の概念を遂行し、それを意識の對象となすと言ふことは、精神の數千年に亘る仕事であつた。此の仕事に於ける過程は、直接性と自然性から出發し、これを克服する過程である。」(十五卷S二七三)のであり、「而して宗教は精神の精神に對する關繫であり、直接性、自然性に於てではなく眞理性に於ける精神に就いての知である。」(同上)のであるから、「宗教の規定作用は、自然性から概念への進展である」(同上)かくて、先づ差し當つて内容上未だ規定性を脱却してゐない規定宗教を含む。かくて、先づ自然宗教の領域が顯はれる。此の領域にあつて、宗教は更に三つの段階を推移する。即ち自然的宗教、これは呪術であり、宗教の契機が含まれてゐて、而も未だ高揚の契機が自然性の中に閉されてゐるものである。此れは精神的なるものと自然的なるものとの統一である。かくて意識は自己を單なる自然的なるものとして知り、自己から眞なるもの、本質的なるものを區別する。そして此の本質的なるものの中にあつては、自然性、有限性は空無なるものとして知られる。

然し未だこゝでは、自然性を越へての精神の高揚は、差し當り未だ徹底的に遂行されてゐないところの段階であり、此れは意識の自己内分裂の段階に於ける宗教であり、その歴史的實存は、三つの東洋の宗教即ち支那宗教、印度宗教、佛教である。これは、それ／＼此の順序に隨つて、規準の宗教、空想の宗教、内自存在の宗教と名けられる。規準の宗教に於ては、「呪術の立場であつた所のかの直接的宗教からは確かにぬけてゐる。蓋し特殊的精神は今や實體と區別され、此の實體に對して、これを普遍的な力とみるやうな關繫に立つてゐるからである。かゝる實體的關繫の最初の歴史的實存である。支那の宗教に於ては、實體は本質的存在の範圍即ち規準として知られる。」（十五卷S四〇二—四〇三）かくて、孔子、老子が問題とされ、その規準として、天や道や罪が考察せられ、五行、五原色、五常、五基督等が考察せられる。空想の宗教としては婆羅門教が考察され、次に自己内在の宗教としては佛教が規定せられる。佛教に於ては、「絶對者は自己内在として無規定態であり、一切の特殊者の絶滅態である。」（十五卷S四〇二—四〇三）とヘーゲルは言ふ。かくてこの宗教の形式に於ては、無と非有とが窮極至高のものである。かくて、人間が自己を無にすることが、人間に取つて最高の品位あることである。

かくて次には、自由宗教への過渡に於ける自然宗教として、光の宗教（ベルシヤ宗教）、苦悶の宗教（シリア宗教）謎の宗教（エジプト宗教）が考察せられる段階に達する。

以上、呪術からエジプトの宗教までの段階に考察されたものは、規定宗教中に於ける自然宗教の段階であるが、これに次いで「精神的個性、或は自由なる主觀性の宗教」の段階に入る。こゝでは、崇高の宗教、美の宗教、及び合目的性或は悟性の宗教が考察せられる。此等の歴史的實存は、その順序に従つて、ユダヤ宗教、ギリシヤ宗教、ローマ宗教である。

九

宗教の概念は、規定宗教の領域を通して、發展、顯示されて、有限的宗教の最終點に立つてゐるローマ宗教まで到達してゐる。こゝから眞理の宗教への過渡が遂行される。かくて、この概念は、自己内へ還歸するのである。「宗教の概念は宗教の中に於て自己自身に對して對象的に成つてゐる。今や即而對自的に存在する精神は、その展開に於て最早、自己の個性的諸形式、諸規定を眼前に持つてゐるのではなく、自己を最早何等か或る規定性制限性に於ける精神として知るのではなくして、今や精神は、かの諸制限、この有限性を克服した、而して即自的に存在する精神は對自的に存在してゐる。即自的に存在する對自的精神のこの知は知る精神の即而對自的存在であり、完成された絶対宗教であり、この中に於ては精神、神の本質が啓示されてゐる。これが「キリスト教である」(十五卷S九十九)

啓示宗教は、神を三位一體なるものとして表象する。神は精神であり、精神は思惟のうちに成立する。故に、精神は思惟活動として自己をそれ自體から區別して、それ自體の他者を措定せねばならぬ。かくし精神は他者の内に據自的に存在し、他者から自己へ復歸しなければならぬ。これに應じて自己統一、自己區別及びこの區別を揚棄せる具體的の統一の三契機が精神の本質をなす。則ち永遠の據自的存在としての普遍性の形式、現象としての特殊化の形式對他的存在、即ち現象からの自己自身への歸還としての絶対的個別性の形式の三契機である。この三つの契機は、三位一體として表示せられる。神の理念は、此の三つの形式の内に實現せられるのである。「吾々は一般に理念を神的自己啓示として觀察す可きである。そして此の啓示は三つの與へられたる規定を取る。」(十六卷S二二一)ヘーゲルは此の三位一體を、キリスト教の普通の宗教論の仕方に従つて、神、子、及び聖靈の表現を用ひ、而も此の三概念は一つの全體、若しくは、總體を僞すものであるが故に、「父の國」、「子の國」、「聖靈の國」と名けてゐる。又神と世界は

創造以前の、世界外の、自己の永遠性に於ける即而對自的神」と名け、之に反して、現象の領域であり、自然及び有限的精神である、時間空間内の世界たる「子の國」は特殊化の領域であるから、「世界の創造」であり、「意識及び表象の要素に於ける神の永遠の理念」とも呼ばれる。精神はかゝる現象から自己自身へ歸還するものであり、自己自身と融和し一になるものであり、これの實現の場所は「聖靈の國」であり、「教國の要素に於ける理念」である。

此の領域に於て精神が現實性へと向つて實現せられる。こゝに、神の國と子の國、即ち現世の國との融和が成立する。「神」のものが現實態の内に於て實現せられる根據たる眞の融和は、人倫的並に法律的國家生活の内に成立する。これが現實態の眞の潛勢力である。人倫態の中に宗教と現實態、世界性との融和が現存してをり、且つ完成せられてゐる。」(十六卷S三四四)

かくて、宗教の概念は完成せられるのであるが、宗教の内容は、哲學の内容と同一的である。

以 上