OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	イエナ期ヘーゲルにおける宗教の概念
Author(s)	小松, 洋一
Citation	待兼山論叢. 哲学篇. 1978, 11, p. 1-15
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/6761
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

イエナ期ヘーゲルにおける宗教の概念

小松洋一

イエナ期ヘーゲル（一八〇一―一八〇七）の思索の集大成であり、同時にヘーゲル哲学の生誕を告げる『精神現象学』（一八〇七）は「絶対知」をもって「精神」の最終形態とする。ヘーゲルによれば、「絶対知」とは「精神の形態において自己を知る精神」であり、端的に「実体としての主体を知る知」、「概念で把握する知」なのである。[1] そしてヘーゲルは、この「実体としての主体」たる「精神」をまさに「絶対者」であるとして次のように述べる。すなわち「実体が本質的に主体であることは、絶対者を精神として言い表わす表象の中に表現されている――この精神は最も崇高な概念であり、近代とその宗教とに属する概念である」[2]。我々はこの「近代とその宗教」という言い方に注意せねばならない。ここでいう近代の宗教とは「啓示宗教」たるキリスト教であり、この中に「精神」としての「絶対者」の概念が顕現しているというのである。これは、ヘーゲルが、歴史上形態をもった宗教であるキリスト教において、自己の哲学を自覚していることを端的に示している。事実、この『精神現象学』の「絶対知」の最前段階は「啓示宗教」がその位置を占め、それは「表象」（Vorstellung）の形ではあるが、すでに「絶対知」の内容を含むものとされているのである。ということは、ヘーゲルの哲学がしばしば絶対者の学とされる

場合、その「絶対者」の内容を解く鍵は、ヘーゲル自身のキリスト教解釈にあると見なければならない。その際とりわけ重大な意義を持つのが「イエスの死」の問題であり、『精神現象学』の最後にも、「絶対精神は、刑場（die Schädelstätte）という自らの王座がなければ生命なき孤独であろう」[3]と述べられ、イエスの「刑死」ということが「絶対者」の概念を決定的なものにしたことが窺われるのである。では、ヘーゲルはこのイエス、もしくはその死からいかにして絶対者の概念を得たのか、またその際「実体が主体である」の「主体」といかなる関連をもつのか、それが問われねばならない。周知のように、ヘーゲルはイエナ期以前において多くの宗教論稿を残している。当然そこには様々のイエス像が語られているのである。が、「イエスの死」そのものに、より自覚的力点がおかれるのはこのイエナ期においてである。そのことは「絶対者」の成立と軌を一にする。

ところでこの「絶対者」を、ヘーゲルはイエナ期初頭『フィヒテの哲学体系とシェリングの哲学体系との差異』（一八〇一・七――以下『差異』論文と省略す）において、次のように哲学的に定義する。[4]

「絶対者は同一性と非同一性の同一性である」

これはイエナ期直前のフランクフルト期『体系断片』（一八〇〇・九・一四）では「生命」とされ、次のように言われたものであった。[5]

「生命は結合と非結合の結合である」

イエナ期『差異』論文の「絶対者」は、「哲学の前提」として語られ、この同一において非同一を、非同一において同一を見るのが絶対者の思惟たる哲学とされる。そこでフランクフルト期『体系断片』でとりあげられている「生命」にはすでにこの「絶対者」の内容が存在しており、したがって『体系断片』から『精神現象学』にわたっ

ての哲学的思惟の連続性がここで指摘されてもよいように思われる。ところが、『体系断片』では、この「生命」は哲学ではとらえられないとされる。この「結合」は「反省の外にある存在」[6]であり、反省は「あるものが措定されることによって、同時に他のものは措定されずに排除される」[7]という悪しき「無限進行」となるからである。一方「宗教」は「有限なる生命から無限なる生命への高揚」[8]とされ、それゆえ「生命」は宗教のものなのである。したがって「哲学は宗教をもって終りとせねばならない」。なぜなら哲学は「思惟」であり、「思惟」は「非思惟」との対立を持ち、その上「思惟するもの」と「思惟されるもの」との対立にも襲われるからである。このことを、『差異』論文で言われた、「絶対者」は「哲学の前提」であることと比較するならば、我々はフランクフルト期とイエナ期の間に奇妙なズレを見ざるを得ないであろう。フランクフルト期『体系断片』での哲学は、すでに「絶対者」である「生命」を把握できない消極的なものであり、「宗教」にその道を譲るのに対し、他方イエナ期での哲学は「絶対者」の哲学となっている。しかも『差異』論文ではさらにこの哲学の課題は「有限なものを無限なものへ、すなわち生命として措定することにある」[9]（傍点筆者）とされ、「生命」は哲学のものとなっている。したがって両哲学の内容には大きな差異がある。エーレンベルクはこの点に関して「歴史的かつ神学的思考方式から、体系的論理学的思考方式への一つの飛躍」[10]があるとさえ言っている。こうした哲学的思惟の連続性と飛躍性という矛盾を踏まえるならば、我々はイエナ期ヘーゲルの宗教を論じることの重大さを知り得よう。「絶対者」をキリスト教の教義から説明するというだけにとどまらず、問題はヘーゲル哲学形成期全体にわたっての哲学と宗教そのものの内在的関係にまで広がっているのである。本論はこの視点から、イエナ期ヘーゲルの宗教論を中心として哲学と宗教の関係を考察することを目的とする。

イエナでヘーゲルは全期間にわたって論理学、形而上学、実在哲学（精神哲学と自然哲学）を含む全哲学体系を講じているが、その根底には神的なものが一貫して自覚されている。ホフマイスターの報告によれば、ヘーゲルは「形而上学講義においてとりわけ実在哲学への移行をより一層明確に発展させようと努力していた」が、「当時このことを全く思弁的神学的態度で行なっていた」という。[11] イエナ期も終りに近い一八〇六年夏学期の実在哲学講義においてなおヘーゲルは「単一な理念」を「神的密儀の力」と呼び、「絶対者の内在的弁証法」を「神の生命過程」(der Lebenslauf Gottes) として次のように述べる。「神の自己自身としての直観が宇宙永遠の創造である。宇宙において各点は相対的全体性として自己独自の生命過程をもっている。この実在的なものが分離分散すること、多様なものが措定されることが神の慈愛である。しかし個別的なものが個別的なものとしての自己を止揚し、自己の普遍性を示す、…この活動は直観の認識であって……神の正義である。……永遠に自己同一的自己意識としての神は休らうと同時に生成するというこの宇宙の二重の過程の中で無媒介に沈むことはない……その限りで神は永遠の知恵であり、かつ祝福である。各々の相対的全体性は、それがたとえ極小のものであろうと、その生命過程においては救済されている」。[12] この叙述から読みとれるのは宇宙の「各点」における「生命過程」が余すところなく神の「祝福」を受けており、そこに「自己同一」な神の直観が働いているという、神と宇宙の生ける関係（三位一体的キリスト教の神観）である。これはイエナ期以前からヘーゲルがつねに考察の対象としてきたものであり、フランクフルト期『キリスト教の精神とその運命』（以下『運命』論稿と省略す）の表現を借りるならば「神の精霊（精神）が子の内にあり、子の諸々の制限から外へ出、様態を止揚し、全体を再生する」[13]という「神」、「子」、「精霊」の関係である。ここにも神の直観という表現が見出せ、[14] そこにおいては「直観するものと直観さ

れるものが主体と客体であるという対立は消失している」[15]とされる。こうした神的全一性はフランクフルト期ではとくに前述の「生命」の表象を用いて述べられ、「神の子」でありかつ「人の子」であるイエスはその神的存在において「本質的同一性」[16](Wesenseinheit)を体現するものであった。しかし『運命』論稿では正面からとりあげられなかったこのイエスの死を一八〇二年の『信仰と知識』と同じ頃に書いたと思われる『人倫の体系』続稿ではヘーゲルはあえて中心の視座においている。

この論稿でヘーゲルは宗教そのものを「世界史的」観点から構想し、その中でキリスト教の位置を明確にしようとする。すなわち宗教を三つの段階で登場させる。第一は「精神とその実在が個体性の中で根源的に和解している」宗教、「同一性」の宗教であり、これを「自然宗教」(ギリシャ宗教)とする。第二は「精神が自己の同一性の無限の差異から出発し、その差異の外で相対的同一性を構成して和解する」宗教で、これがユダヤ教およびキリスト教である。[17]そして最後に第三として「新しい宗教」端的に言ってヘーゲル哲学が生じる。内容を吟味する前にこの三形態の宗教、とりわけ自己の哲学を「宗教」として最終段階にもってきていることを見れば、ここでヘーゲルが宗教を弁証法的に定式化しているのが理解されよう。すなわち即自的合一であるものが「分裂」の自己展開を経て即かつ対自的合一となるトリアーデの形を「ギリシャ宗教」→「(ユダヤ教)→(キリスト教)」→「新しい宗教」にあてはめているのである。

第一のギリシャ宗教は「非分裂」の世界であり、ここでは「神々との対話」が「生命との交際」でもある。この宗教はしたがって「美しい神話」[18](die schöne Mythologie)と呼ばれる。もともとヘーゲルの宗教的意識において「美」は少なくない評価を与えられている。『運命』論稿でも「美」は「神性」(Göttlichkeit)とも言われ、[19]「主

体的なものと客体的なもの、また感覚と……悟性とを想像（die Phantasie）によって一つの美なるもの、すなわち神の中で合一しようとする欲求が……宗教への衝動である」[20]とされている。しかしこの「美」は理想である。ヘーゲルの思惟の中では「美」はそのままではもちこたえることはできない。「この美しい神々の世界はそれが生きた精神と共に滅んでいかざるを得ない」。「理性がそこで精神の形態をとって客観的となった古代の自由な国家群（ポリス）は、その生き生きとした生命性を失」い、「自然宗教の神殿は空しいもの」となる。[21]こうして古代ギリシャ世界が崩壊したあとには「無限の人倫的苦痛」が生み出された。この「無限の苦痛」はローマ時代に求められる。「ローマ人は諸民族の生ける個体性を破壊し……個別化の上に空しい普遍性である彼らの支配権を拡大した」[22]。しかしヘーゲルはこのローマ世界の出現をもって、でき事（Geschehen）としての「歴史」すなわち「自然であることが終った世界」（die Welt, die aufgehört hatte, Natur zu sein）と見る。美しい調和の世界であったギリシャ的合一が終焉し、「分裂」の時代の始まりをもって歴史的世界とするのである。そこに生まれたのがユダヤの宗教である。この民族はローマ世界という「個別化の時代」、そこに「なんら和解を見出せない時代」にその「分裂」の苦痛をもっとも深く体現した民族であった。フランクフルト期ではヘーゲルはこのユダヤの宗教に多くの著述を残しているが、ここではごく簡単にふれているだけである。がこの続稿に先立つ『差異』論文の中で「全体性は……最高の分裂からの回復によってのみ可能である」[23]と述べられてあることを見れば、ここで我々は『精神現象学』の次の引用箇所を補うことを許されよう。「ユダヤ民族は…救いの門のすぐ前に立っている」。なぜなら「精神は自己還帰する際の対立が大きければそれだけ一層偉大」だからである。[24]

ここに「和解」の宗教たるキリスト教が登場する。しかしこの「和解」は決して一義的なものではない。それ

はこの宗教の「創始者」たるイエス・キリスト自身に体現されるのである。キリストは「彼の時代すべての苦痛をもっとも内的な深みから言い表わし、自己の中に担っていた精神の神的なるものの力、和解の絶対的確信をその上へ高める」ことによって「一宗教の創始者」となった。[25]「和解」とは神と人との「和解」であり、キリスト自身が「神と一である」ということの「受肉」をさす。しかしこの「和解」を言う当の相手は空しい普遍性（皇帝）に支配されたローマ国家であり、神と絶対的に分たれているユダヤの民なのである。ここにおいてキリストは時代の苦悩を「世界となった自然への絶対的侮蔑において」[26]言い表わす。マタイ伝のことば「われ地に平和を与えんがために来れりと思うべからず。われは平和にあらずして、かえって剣を与えんがために来れり」が、この「侮蔑」によってキリストは「一人の罪人」(ein Verbrecher) として死を宣告される。「最も屈辱的であり最も不名誉な」刑死をとげたのである。このキリストの死はしたがって「世界に対する侮蔑をあらためて是認し、それを確固とした点にせずにはおかなかった」ものである。[27]「十字架」はこの「神的でない自然」を象徴するシンボルとされる。がここにこそキリスト教の「軸」(Angel) たるものがあるとヘーゲルは言う。「この宗教は……一人の罪人として死んだ神のでき事の中にその原理をもっている。一人の罪人として死は、それだけならただ一つの個別的なものにすぎないであろう。一般的必然性としての死の光景はいかなる宗教的な無限な苦痛をも呼び起しはすまい、だが十字架にかかって死んだ者は同時にこの宗教の神なのであり、それとともにこの者のでき事は神的でない自然の無限の苦痛を表わしているのである」。[28]神が人の形態をとって現出したという「受肉」においてたしかに神と人とが和解されはしたがしかしこの神は自ら「この地上で」死んだ。だからここには再び「自然の分裂」「無限の苦痛」がある。がヘーゲルはこれを「必然的エレメント」とする。何故か。その理由はすなわち「この苦痛

なしに和解はいかなる意義、いかなる真理ももたない」[29]とする、「和解」において「分裂」を、「分裂」において「和解」の教義たり得ることを説くからである。「無限に和解するために、無限の苦しみを呼び起す」のがキリスト教の「原理」となるのである。ここでとらえられた「和解」はしたがってもはや抽象的即自的な「和解」ではない。具体的に言えばキリストの「復活」であり、この世において肉として死んだキリストが「精神（霊）」(Geist)として復活したその「和解」を意味する。「神が地上で自ら死んだという考えは、ただこの無限の苦痛の心情を言い表わしている、それは神が墓の外へ復活したという（考えの中に）和解（の心情）が言い表わされているのと同じである」。「神は自己の生と死によって汚された。（しかし）神の復活によって人間は神的なものとなった」[30]。

「新しい宗教」たるヘーゲル哲学の理念はまさにこの「苦痛」と「和解」にある。すなわち「無限の苦痛をとりいれ」ながらしかもそれを「消失」させる「根源的和解」をこの哲学がなすのである。[31]『信仰と知識』でヘーゲルは次のように述べる。「純粋概念すなわち全ての存在がそこに沈んでいるところの無（Nichts）の深淵としての無限性は、無限の苦痛すなわちGott selbst ist tot. という心情を純粋に契機としてしかしまた最高の理念として示さねばならない。……したがって哲学に絶対的自由の理念、絶対的苦痛すなわち思弁的聖金曜日（der spekulative Charfreitag）を真理全体の中に……呼び起し得なければならない」[32]。

この文章はこれまで述べてきたヘーゲルの考えを展望する上で甚だ含蓄に富んだ文章である。しかも「絶対者」の顕現を見る上で。まず「思弁的聖金曜日」の「思弁」とは何か。それは『差異』論文で端的に「神事」(Gottesdienst)とされ「絶対的生命の生ける直観であり、したがってそれと一つであるもの」なのである。[33]（我々はここで先述した「神の直観」を、したがってそこでは直観するものと直観されるものとの区別が消え去っていることを思い浮

べねばならない)。そしてこの「思弁」に対して「絶対者」が「自己の無限の直観の中で自己自身を産出するもの」として現われるが、この「直観」は言い換えれば「神の永遠の受肉(Menschwerdung)という直観」[34]に他ならない。しかし「受肉」は今まで見てきたように神の犠牲、キリストの死を示すものであった。したがってここには「無の深淵」がある。「無限の苦痛」がある。が今やこの越え難い「無」をこそ「最初のもの」とせねばならないのである。「無は最初のものであり、ここから全ての存在、全ての有限なものの多様性が生じてくる」[35]。それゆえヘーゲルはこう断言する。「哲学の最初のものは絶対的な無を認識することである」[36]と。「この無、無限性の純粋な夜から、その母なる場である秘かな深淵から真理は生じ来る」[37]。

では「絶対的自由」の「自由」とは何であるのか。「自由」は「内的なものとして措定されたときの絶対者の性格」[38]である。では「外的」と見なされたものは? ヘーゲルはそれを「必然」とするのである。そしてこの両者は「観念的な(ideell)要因であり、実在的な(reell)対立の中にあるのではない」[39]したがって「絶対者は両形式のいずれにおいても自己を絶対的なものと措定し得ない」[40]とする。すなわち「絶対者」たることによって「自由」は「必然」であり、「必然」は「自由」なのである。こうした「自由」をヘーゲルは『信仰と知識』の少し後に書かれた『自然法の学的取扱い方』論文でとりわけ興味深い形で展開しているが[41]、中でも次の叙述に注意したい。

「絶対者は……否定的に絶対的な無限性、純粋な自由である。この否定的な絶対者、純粋な自由はそのあらわれ(Erscheinung)においては死なのである」。「あらわれにおける死」が何を意味するかはもはや語る必要はあるまい。神の自己否定たることが「絶対者」の自由を規定するのである。

では最後に「無限性」を我々は問おう。これまでしばしば出てきた「無限性」は右の『自然法』論文では端的

に「運動」(Bewegung)そして「変化」(Veränderung)の原理であり、「対立項への絶対的移行」したがって「否定的絶対者」である。[42] しかしこの「運動」たる「無限性」を我々は一八〇五―六年の『イエナ実在哲学』の中に適用することでより実り多い内容を得よう。

ここでヘーゲルは「神は……である」(Gott ist……)の命題をいくつかあげているが我々はその中の二つを考察したい。すなわち (1)「神は愛である」[43](Gott ist die Liebe.) (2)「神は精神である」[44](Gott ist der Geist.)だがこれらは一般的判断命題ととってはならない。なぜならもしそう受けとるのであれば主語たる神は先取りされた固定した点とされ、それに「愛」や「精神」の述語がつけ加えられる静止したものとされるからである。[45] フランクフルト期での言い方を用いれば「神的なものについて反省の形式で表現されたものは直接的に背理(widersinnig)」なのである。[46] それゆえこの両命題は主語たる「神」が自己自身へ帰る運動として見られねばならない。まず「愛」であるが、これは端的に「他者の中で自己を知る」こと、「大いなる認識」「認識の認識」と呼ばれる。[47]「各々が他者に対立しているまさにそこにおいて他者と同一であり、……他者が自分自身なのである」。[48] もっと言えば「各々が他者の中で自分を知るまさにそのことによって、各々は自分自身を放棄している」[49]姿が「愛」なのである(傍点筆者)。この言い方はヘーゲル一流の抽象的表現になっているが、彼のごく初期にも我々は類似の表現を見出すことができる。すなわち「……愛は他の人間の中で自分自身を見出し、あるいはむしろ自分自身を忘れて自分の実在から外へ出て、同時に他人の中で生き、感じ、行為する限りそれは理性と同じものをもつ」[50](傍点筆者)。「自分自身を放棄する」や「自分自身を忘れる」というのは「愛」においての自己滅却、端的に、「献身」[51](Hingebung)を言う。しかしこれをさらに見ていけば「愛」は次のような「推理の運動」とされる。すなわ

ち「各項が自我によって満たされ、直接そのようにして他者の中にあり、他者におけるこの存在が自我によって分たれ、自我に対して対象となる」[52]。すなわち「自我」がこの推理の運動の媒介になっている。ところがこの媒介たる「自我」とは以下のものなのである。「自我は純粋なる動揺（Unruhe）の形式であり、運動でありすなわち消失という夜（Nacht des Verschwindens）なのである」[53]。これを『精神現象学』序論で言われている「媒介」と比較してみたい。すなわち「媒介は自ら動く自己同等性であり……対自的に存在する自我という契機であり、純粋な否定性である」[54]。この両者は全く同じことを述べていると言える。媒介は端的に消え去るものなのである。がしかし、その消失（否定）たることにおいてまさに合一（肯定）を保つ運動なのである。若いヘーゲルはジュリエットのことばをもって「愛」としている。「与えることで一層私は得るのです」[55]と。したがってここで我々は「神は愛である」の本質的理解に達しよう。キリストという媒介者の死（der Tod des Mittlers）は、神と人との無限の和解を示す。「愛」は、「自我」という消失の媒介によって合一され、したがって絶対的否定の運動、あるいは推理の運動たり得ている。すなわちさきに「判断」の形で述べられた命題が、今や「愛」の「媒介」を通して推論となっているのである。ここで宗教と哲学の関係を我々は見ることができる。ヘーゲルの哲学形成に果した、イエナ期宗教概念の意義を我々は知るのである。

したがってこの時点で我々は「神は精神である」の内容を知ることになる。すなわち「宗教において、精神は絶対的に普遍なものとして自己にとって対象となる」[56]が、そうした「絶対的宗教」は「神が自己確信的精神の深みであることの知」であり、それゆえ「神は全てのものの自己（das Selbst）」なのである。がこの「自己」は「自我」と同じである。なぜなら「自己確信的精神の深み」の「深み」がまさしく「自我」とされるからである[57]。ゆ

えに「自己」は「自己内還帰」とされることによって「運動」であり、「概念」とされることによって「否定性」を負うものである。[58] また「普遍的な知」であることによって「抽象的実在の外化（Entäußerung）」を知るのである。この「外化」こそが「神的なものの自己犠牲」[59]を意味し、ここで「神は人である」という受肉の命題が「神は自己である」と同義になるのである。『精神現象学』でヘーゲルは以上のことを端的にこう言う。「……精神は自己の外化の中で自己自身を知る知である。がそれは自己の他在の中で自己自身との同等性を保持する運動であるところの実在なのである」[60]（傍点筆者）と。「自己の外化」は正しく「死へと赴くこと」とされている。[61] 死という最高の否定に自ら運動する精神、そこではじめて「運動の主体」たるものが顕現しているといえよう。「神が自ら死んだ」(Gott selbst ist gestorben.)ことで、自我＝自我の夜の深みへの還帰が言われているとヘーゲルが「絶対知」の直前で述べるとき、[62] 彼はイエナ期での「絶対者」のまさしく完成を見るのである。なぜならこの期の初頭でヘーゲルはこう言っていた。「絶対者は夜である」[63]と。

注

（1） G.W.F.Hegel, *Werke 3, Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp Verlag, 1970, S. 582. 以下*P.d.G.*と略。
（2） *P.d.G.*, S. 28.
（3） *P.d.G.*, S. 591.
（4） *Werke 2, Jenaer Schriften*, S. 96.
（5） *Werke 1, Frühe Schriften*, S. 422.
（6） *Werke 1.*, S. 422.
（7） *Werke 1.*, S. 422. cf. *Werke 1.*, S. 374.

(8) *Werke 1.*, S. 421.
(9) *Werke 2.*, S. 25.
(10) *Einleitende Bemerkungen* v. H. Ehrenberg in "*Hegels Erstem System*" Heidelberg, 1915, S. XI.
(11) *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, hrsg. v.J.Hoffmeister, 1936, S. 348. 以下*D.*と略。
(12) *D.*, S. 349.（なお金子武蔵訳『精神の現象学』上の六〇〇頁を参照）。
(13) *Werke 1.*, S. 389f.
(14) *Werke 1.*, S. 386.
(15) *Werke 1.*, S. 386.
(16) *Werke 1.*, S. 377.
(17) *D.*, S. 317.
(18) *D.*, S. 317.
(19) *Werke 1.*, S. 408.
(20) *Werke 1.*, S. 406.
(21) *D.*, S. 317f.
(22) *D.*, S. 318.
(23) *Werke 2.*, S. 21f.
(24) *P.d.G.*, S. 257.
(25) *D.*, S. 319.
(26) *D.*, S. 319.
(27) *D.*, S. 319.
(28) *D.*, S. 320.
(29) *D.*, S. 320.
(30) *D.*, S. 320.

(31) *D.,* S. 324.
(32) *Werke 2.,* S. 432.
(33) *Werke 2.,* S. 113.
(34) *Werke 2.,* S. 112.
(35) *Werke 2.,* S. 25.
(36) *Werke 2.,* S. 410.
(37) *Werke 2.,* S. 431.
(38) *Werke 2.,* S. 108.
(39) *Werke 2.,* S. 107. ここで ideell は観念的に「止揚された」(aufgehoben) を意味すると考えられる。cf. *Jenenser Logik, Metaphysik u. Naturphilosophie,* hrsg. v. G. Lasson, *Philosophische Bibliothek, Bd. 58,* 1967, S. 82.
(40) *Werke 2.,* S. 107.
(41) *Werke 2.,* S. 476–9.
(42) *Werke 2.,* S. 454.
(43) *Jenaer Realphilosophie,* hrsg. v. J. Hoffmeister, *Philosophische Bibliothek, Bd. 67,* 1969. S. 202. 以下 *JR.,* と略。
(44) *JR.,* S. 268.
(45) cf. *P.d.G.,* S. 26f.
(46) *Werke 1.,* S. 373.
(47) *JR.,* S. 201. S. 202. Anm.
(48) *JR.,* S. 201.
(49) *JR.,* S. 201. Anm.
(50) *Werke 1.,* S. 30.
(51) cf. *Werke 1.,* S. 247.
(52) *JR.,* S. 202.

(53) *JR.*, S. 185. Anm. cf. *JR.*, S. 188f. Anm.; S. 204. Anm.
(54) *P.d.G.*, S. 25.
(55) *Werke 1*, S. 248.
(56) *JR.*, S. 266.
(57) *JR.*, S. 267.
(58) *JR.*, S. 268. Anm.
(59) *JR.*, S. 268. Anm.
(60) *P.d.G.*, S. 552.
(61) *P.d.G.*, S. 565.
(62) *P.d.G.*, S. 572.
(63) *Werke 2*, S. 24f.

（大学院学生）