

『精神現象学』 宗教章「啓示宗教」を読む

山崎 純

1. ヘーゲルと宗教:『精神現象学』までの展開

青年期:ギリシャ人の晴れやかな祝祭を称賛し,キリスト教の陰鬱な儀式を批判。

イェーナ期:キリスト教の理念化→キリスト教との和解

その現場が『精神現象学』「宗教」章:キリスト教の聖餐をギリシャ的な祭祀の構造で捉え,ギリシャ的理念を継承するものとして位置づける。

同時にそこに,宗教を哲学へ止揚する,あるいは「概念への逃避」というモチーフも。

2. 「宗教」章概観

A 自然宗教

a 光 [ユダヤ教]

b 植物と動物

c 工匠

B 芸術宗教 [ギリシャの祝祭宗教]

a 抽象的な芸術作品 [供犠, バッカス祭における神人合一, 神の死と再生]

b 生きた芸術作品 [オリンピアの競技]

c 精神的な芸術作品 [悲劇, 喜劇:仮面が落ちる=実体の主体化]

C 啓示宗教 [キリスト教:神人一体の理念の完成, 供犠→聖餐, 対象意識と自己意識の一致]

3. 啓示宗教への移行

芸術宗教の回顧

芸術宗教をとおって精神は実体の形式から主体の形式へと踏み込んだ。この主体化は神的な本質実在が人間となることである。これは彫像から始まる。けれども彫像は大理石などの外的形態のみをそなえていて,それを創作する芸術家の内面は彫像の外に出ている。内と外とのこの分裂はしかし,祭祀において一つになった。かくして芸術宗教の結論である喜劇において両者の統一が完成するが,同時にこの統一は〈自己〉の極のほうへ移行してしまった。意識の個別性のなかで自己を完全に確信している喜劇の精神のなかに,あらゆる本質実在が没してしまった。喜劇の〈軽み〉は,「〈自己〉は絶対的な本質実在である」という命題を語る。かつては実体であった本質実在,自己のほうがその属性であった本質実在が,述語になりさがつて,精神がこの自己意識のなかに自身の意識を失ってしまった(400)。

主語と述語の転換＝実体の主体化

絶対的な本質実在(das absolute Wesen)が自己(das Selbst)である。



自己(das Selbst)が絶対的な本質実在(das absolute Wesen)である。

喜劇における実体の消滅から実体の再興へ

喜劇の〈軽み〉のなかに実体が没した。この叙述には、地上における最も美しい共同体を失ってしまったという喪失感が色濃く漂っている。ギリシャへの挽歌（←「精神」章のローマの「法状態」, 「抽象的な人格」や, 「自己意識」章の「ストア的自立性」「不幸な意識」との対応関係の記述。「不幸な意識は、完全に幸福である意識すなわち喜劇の意識の裏面だ。……実体の喪失にして自己の喪失。“神は死せり”」(401)。

神々の永遠の掟への信頼も託宣も声をひそめ、彫像はいまや魂の抜けた亡骸^{なきがら}であり、讃歌は信仰が抜け去った言葉にすぎない。神々の祭壇は精神的な供物を欠き、競技や祝祭を催してみても、神の実在との悦ばしい一体感は戻ってはこない。詩神のさまざまな作品〔叙事詩、悲喜劇〕にも、精神の迫力が欠けている。……これらの作品はわれわれに伝えられてはいるが、いまでは樹からもぎ取られてしまった美しい果実である。これらをわれわれに伝えてくれた親愛な運命も、その果実を支えていた樹、その実体をなしていた大地と元素、果実のうま味を決めた気候風土、その成長の過程を支配していた季節の移り変わりまでは与えてはくれない。かくして運命はこれらの芸術作品とともにその世界を与えはしない。これらの作品が花咲き実を結ぶ人倫的な生活の春と夏とを与えてはくれない。ただ、こうした現実をつつみ隠しこんだ思い出を与えてくれるだけである」(402)。(前回講義追加資料)

人倫的な生活(das sittliche Leben)は古代ギリシャのポリスを指す。

『精神現象学』のなかでも最も美しいと評される叙述。ここからは、失われたギリシャ世界への痛切な挽歌が聞こえてくる。主観性のめざめを自覚した喜劇の〈躁〉は、じつは神喪失を嘆く不幸な意識の〈鬱〉と表裏一体なのであった。その喪失感「神は死せり」という言葉で言い表される。あらゆる神の実在は喜劇の意識のなかに立ち還っていく。この意識は実体の完全な外化放棄である。これとは逆に、不幸な意識は、絶対的にあるべき自己確信の悲劇的運命である。こうした自己確信のなかで、あらゆる本質実在を、さらには自己についての知すらも失ったという意識である。つまりは実体も自己も喪失したという意識である。この意識は、「神は死せり」という苛酷な言葉で言いあらわされる苦痛である(523,401)。

あらゆる神的実在は喜劇の意識のなかに立ち還っていく。喜劇の意識は実体の完全な外化放棄(die vollkommene Entäusserung)である。これとは逆に、不幸な意識は、絶対的にあるべき自己確信の悲劇的運命(das tragische Schicksal der ... Gewissheit seiner selbst)である。この不幸な意識はこうした自己確信のなかであらゆる本質実在を、さらには自己についての知すらも失ったという意識である。つまりは実体も自己も喪失したという意識である。この意識は「神は死せり」という苛酷な言葉で自分を言い表す苦痛なのである(523, 401)。

ヘーゲルは、青年時代より憧れてきたギリシャ的和合の再興がもはや不可能であることを確認している。

4 彼岸性を克服する啓示宗教の彼岸的な表象

喜劇の行き過ぎは実体の喪失を招いた。だからと言って、「〈自己〉は絶対的な本質実在である」という命題の主語と述語を入れ換えて、「絶対的は〈自己〉である」としたら、再び自然宗教に舞い戻ってしまう。実体の再興は、あくまで主体的な自己意識の原理を生かしながら、自覚的になされなければならない(521,400)。つまり、自己を滅却して自然宗教へ戻るのではない。自己の主体的・能動的な行為＝自己犠牲をとおして、実体と自己との統一を達成する。

自己意識は自分を犠牲にすること(Aufopferung)をとおして、実体を主語としてつくり出す(522, 400)。

ここに近代の課題がある。その世界史的な使命をになって古代的精神の廃墟のなかからキリスト教が登場する。「不幸な自己意識がいだく哀切と憧憬は新しい精神が生成出現するための陣痛である」(525,403)。「神の子イエス」という規定のなかに「実体が自分自身を外化して自己意識となる」という実体の主体化が実現する(525,403)。

受肉

このように神的実在が人間になること(Menschenwerdung des göttlichen Wesens 受肉)、あるいは神的実在がその本質からして直接的に自己意識の形態をとること、このことこそが絶対的宗教の単純な内容である。つまり、絶対的宗教では本質実在(das Wesen)が精神であることが知られている。言い換えれば、絶対的宗教とは、本質実在が自分を精神であると自覚した意識である。というのは、精神というのは、自己外化したなかに自分を知ることだからである。したがって、この絶対的宗教では、神的実

在が啓示されている (geoffenbart)。神的存在が啓示されているということは、神的存在の何たるかが知られているということである。それは神的存在が精神として知られていることによって、その存在が本質的に自己意識である存在として知られているということである。意識の対象が自分以外の疎遠なる他者であるときは、意識にとって何か隠されている (geheim)。絶対的な本質存在が精神として意識の対象になることによって、この隠されてあることが終わる。……かくして精神が、その概念からして、啓示されたものであるということが、精神の真の形態である。精神のこの形態、精神のこの概念こそが精神の本質であり実体である。精神は自己意識だということが知られた、つまり精神は自己意識に対して直接的に啓示された。精神は自己意識そのものであるからだ。神の本性は人間の本性と同一である。この同一性が、〔イエス・キリストにおいて〕直観されるものである(525,405-406)。

「父」なる神 (絶対的な本質存在) が受肉し「神の子」イエス・キリストとして現前する。彼岸から此岸へ。隠された (geheim) 本質存在はあらわになった (geoffenbart)。

受肉は「神的存在が自分の抽象態と非現実態を断念して、自己を卑俗化すること」(539,414)である。これは絶対的なものの自己犠牲である。遥かかなたの隠れたる神 (父) が人間的な自己意識 (子) となって、神性 (普遍) と人性 (個) との合一が生じている。

しかし、それは、イエスの直接の弟子たちの意識に、歴史的イエスという「一個の感性的な他者の形式」で直観されているにすぎない。それは「対象性という〔主客〕不同」の形式に依然としてとらわれている (530,407-20)。

受難と復活

受難 (神の死) によって、この個別的なイエスにつきまとう肉体的な姿が消滅する。弟子たちが「見る、聴く」という感性的形式で捉えていた「直接的に現前する神」が消え去る。「かつて見た、聴いた」ものとして、教団の表象へと移される。神人は肉体という直接的な対象性において死し、「教団の普遍的な自己意識」(531,408) すなわち精神的共同体として復活する。

この人〔イエス〕は直接眼前にある神である。彼の死によって「ある (Sein)」は「あった (Gewesensein)」〔Wesen 本質・存在〕へと移行する。この人を見たり聞いたりすることが過去のこととなってしまったときに初めて、意識は精神的意識となる。かつてこの人は感性的存在として意識に対して立ちあらわれていたのであるが、「この人はいまや精神〔霊的共同体〕のなかに復活したのである」(531,407)。

現前するイエス → 過去のイエス・物語られたイエス・キリストへ。ナラティヴ=解釈をとおしたキリストへ。感覚されたものから表象へ。

これはイエスとして「形態化された〔神的〕存在が自分の直接的な定在を再び犠牲にして〔受難〕、存在へと帰って行く〔昇天〕という運動」(541,415-36)である。神的存在はこ

の二重の自己犠牲を通して、精神的な主体として再生している〔聖霊の降臨〕。

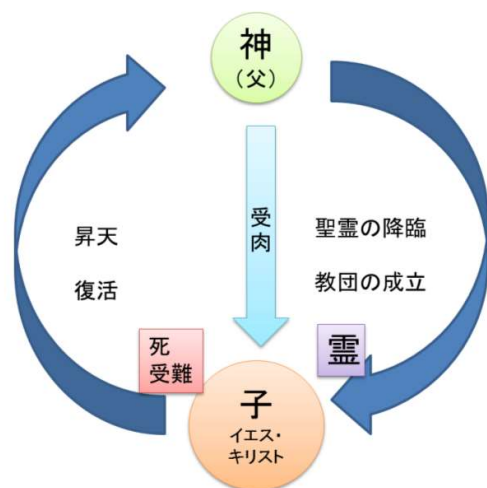
マタイ伝のなかでキリストは言う。

「はっきり言うておく。あなたがたが地上でつなぐことは、天でもつなぐれ、あなたがたが地上で解くことは、天でも解かれる。また、はっきり言うておくが、どんな願いごとであれ、あなたがたのうちの二人が地上で心をつにして求めるなら、わたしの天の父はそれをかなえてくださる。二人または三人が、わたしの名によって集まっているところには、わたしもそのなかにいるのである」(18:18-20)。

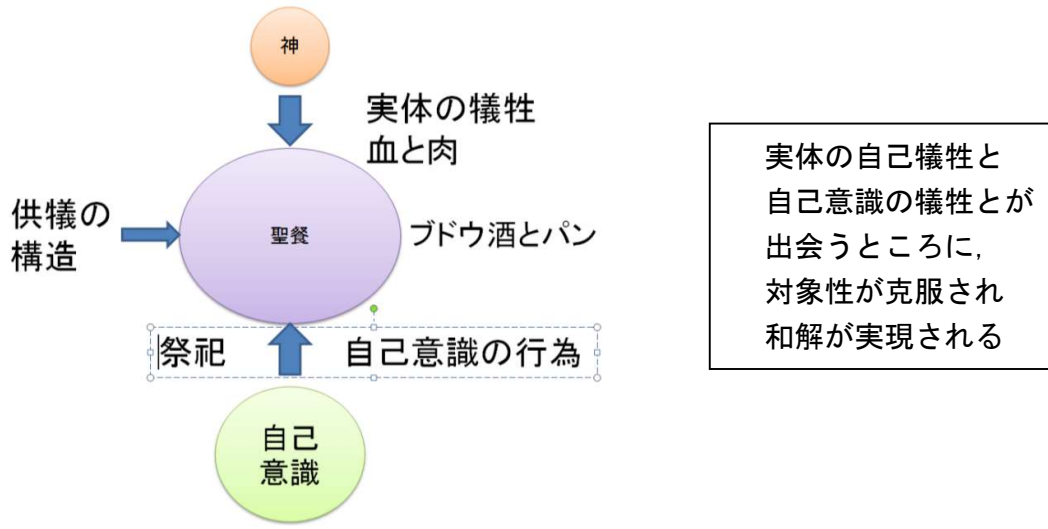
イエスは、近寄って来て言われた、「わたしは天と地の一切の権能を授けている。だから、あなたがたは行って、すべての民をわたしの弟子にしなさい。彼らに父と子と聖霊の名によってバプテスマ洗礼を授け、あなたがたに命じておいたことをすべて守るように教えなさい。わたしは世の終りまで、いつもあなたがたと共にいる」(28:18-20)。

1821年の『宗教哲学講義』で、ヘーゲルはこれを引いて、聖霊について解釈している(講義録 *Vorlesungen*. Bd.5.S.76)。

彼岸に存在する神から、精神＝教団という共同体に現前する「神」(われわれ自身の精神)への転換のイメージ。実体の主体化。失われた実体の、自己意識による再興＝主体の実体化。



この発展をヘーゲルは、ギリシャ的な供犠の理念がキリスト教の聖餐に引き継がれ完成されるという論理で正当化する。



実体の自己犠牲と自己意識の犠牲とが出会うところに、対象性が克服され和解が実現される

供儀から聖餐へ

〔古代ギリシャの〕供儀のなかで「絶対精神の秘密が打ち明けられていた」。すなわち、実体は自己を開示して実現する主体であり、秘密をもたないという秘密が打ち明けられていた。けれども、神的存在は、まだ自分を「ただ直接的な精神、自然の精神」として開示しえなすぎない。神はまだ人間とはなっていなかった。キリストの出現において、神が自己意識的な「人間となる」ということが初めて実現する。キリストにおいて「神性と人性との同一が直観される」(529,406)。「精神〔神〕は自己意識的な精神〔神人〕として自己意識〔人間〕に向かってみずからを捧げる」。「神的存在が自身の抽象性と非現実性を断念して、自己を卑俗なものとする事(Selbstnietrigung des göttlichen Wesens)」(539,414)。受肉、受難、復活というキリストの事蹟のなかで、神が人間となり、人間が神となる。これが「犠牲」を介した和解のプロセスとして描かれる。

表象から概念へ——自己意識の側の努力

表象という形式の限界。Vorstellen=前に立てるという「不完全な形式」。感覚的な直接性がまだ残っている。思考による普遍性、概念にまだ達していない(531f.,408)。

キリスト教の聖餐をギリシャの祭祀の現代的代替物として正当化したかに見えたヘーゲルは、なおも宗教の形式の不十分さを指摘して、キリスト教との和解を拒んでいる。

表象というこの形式は、精神が自身の教団のなかで自分を意識する際の規定を形づくっている。この形式は、精神の自己意識ではあってもまだ、自分の概念としての概念にまで成長していない自己意識である。つまり媒介はまだ完成されていない。そのために、存在と思考とのこのような結びつき方のなかには、**精神的な本質が彼岸と此岸とに二分されたままで和解していないという欠点がある**。内容は真なのだが、そのす

すべての契機が表象の地盤に置かれているために、概念で把握されていない。それらは完全に独立した側面とされ、相互に外面的に関係し合うものとなっている。真なる内容が真なる形式において意識されるためには、意識がいっそう高い教養を身につける必要がある。その時には、意識は〔これまで〕直観していた絶対的な実体を概念にまで高め、自分が意識しているものと自分の自己意識とが同じものであるということが意識自身に自覚され(für es selbst), 和解に達するであろう。このことはわれわれにとっては、もともと(für uns oder an sich)すでに生じていたことだった。……

〔この教養形成による和解の達成は〕精神がその教団(Gemeine)においてなしとげる運動である。言い換えれば、それは精神の生命である。したがって、このように自らをあらわにした精神が本来的に(an und für sich)に何であるかが明らかにされるのは、教団における精神の豊かな生命が、いわばねじれをほぐして最初の糸状のものに戻すようにして、精神の最初の筋道へと立ち返ることによってではない。例えば、初代の不完全な教団の表象や、あるいはさらに、現実の人〔イエス〕が語ったことまで立ち返ることによってではない(532,408)。

①純粋な実体という形式 → ②思考という境地^{エレメント}：定在あるいは個性へと下って行く運動 → ③自己意識そのものという境地^{エレメント}：表象や他であることからの還帰(533.409)。

ヘーゲルのプロテスタンティズムは「原始キリスト教に還れ、聖書に還れ」という発想ではない。啓蒙の洗礼を受けた新プロテスタンティズムである。ここには、三位一体論の歴史哲学がある。

ヨアヒム・フォン・フィオーレ(Joachim von Fiore 1130-1202)：神の支配の歴史を「父の王国」、「子の王国」、「霊の王国」という三段階で捉える救済史を構想。

三位一体の位格を世界史の時間に適用した「三つの世界秩序(status)」

第一の秩序において、人間は律法の下に**奴隷**的に服従する。

第二の秩序において、われわれは現に恩恵の下に**神の子**らとして服従している。

第三の秩序において、われわれは神の子から**神の友**となり、より豊かな恩恵の下に自由を享受しうる。

このように歴史は「**神の奴隷**たること」から「**神の子**たること」へ、そしてさらに「**神の友**たること」へと発展して行く。その段階がそれぞれ、「父の王国」、「子の王国」、「霊の王国」である。「主の霊のおられるところに、自由がある」(コリント 3・17)と言われるように、「霊の王国」において自由の最高段階が達成される¹。

この救済史論を近代になってレッシング(Gotthold Ephraim Lessing, 1729- 1781)が

¹ J. Moltmann, Trinitat und Reich Gottes. Zur Gotteslehre. Munchen. 1980. J・モルトマン『三位一体と神の国』土屋清訳、新教出版社、1990年、326頁以下による。

再び取り上げ、これを下敷きにして『人類の教育』（1780年）を書いた。若い頃から「レッシングの信奉者」（Br.1.21）と呼ばれたヘーゲルは、早い時期からこうした構想になじんでいた。「哲学史」講義や「世界史の哲学」講義のなかにも、ヨアヒムの救済史を直接ひいている箇所がある。

三位一体論は自由の哲学にとっても重要だった。「原始キリスト教会への復帰」という発想をヘーゲルは、「最初の現象がもつ直接的な定在としての根源を概念の単純性と取り間違い、……個別に私念された形態と過去を没精神的に想起すること」（533,409）として拒否している²。

表象から概念的思考へ

教団の〔理解の方法である〕表象はこのような概念的思考ではない。それはこの内容を〔精神の生成と連関の〕必然性を抜きにして捉えるので、**概念の形式ではなく、父と子といった自然的な関係を純粹意識の世界に持ち込むことになる**。教団の行う表象は思考そのものにおいても表象的に振る舞うので——この表象にも本質実在は啓示されるにしても——その諸契機は表象の外面的結合作用のゆえに、バラバラに現れてしまい、固有の概念に基づいて関係し合うことがない。……表象するという形式と、自然的なものからとってこられたあの関係〔父と子〕を超え出て行かなければならない（535, 410f.）。

自分自身を外化（sich selbst entäussert 讓渡）して死に赴くことによって、絶対的な本質実在（das absolute Wesen）は自分自身と和解する。死に赴くというこの運動のなかで、絶対的な本質実在は自分が精神であることを示すのである。つまり、抽象的な本質実在〔天上の神〕が自己を疎外して、自然的に定在し、自己という現実をもつようになる〔受肉〕。この抽象的な本質実在が他のものとなって、あるいはそれが感性的に現在することが、**第二の他在化〔受難・復活〕によって取り消され***、止揚された現在として、普遍的な現在として設定される〔聖霊の降臨→教団の設立〕。これによって〔最初の抽象的な〕本質実在はこの普遍的な現在のなかで自分自身になったのである。その時、現実の直接的な定在〔イエス〕は止揚されて普遍的なもの〔聖霊〕になっているので、その本質実在にとって疎遠で外面的なものではなくなっている。したがって、**この死はその本質実在が精神として復活すること**（sein Erstehen als Geist）なのである。

自己意識的な本質実在の直接的な現在が止揚されると、それは**普遍的な自己意識としての本質実在**である。絶対的な本質実在である個別的自己が止揚されたというこの概念は、それゆえ直ちに、**教団というものの創設を表現している**。教団はこれまでは

² 三位一体論は自由の哲学については、山崎純『神と国家』創文社、2003年、pp. 183-196 参照。

表象のなかに留まっていたが、いまや自己内に還帰して自己のなかにある。これによって精神はその規定の第二の境地から第三の境地に移る。すなわち自己意識そのものへと移る(540f, 415)。

*zurückgenommen を金子訳は「取り戻され」と訳す。イエスとして感性的に現在するようになったことが「取り消される、撤回される」と読まれるべきだ。

精神は第三の境地において、普遍的な自己意識のうちに立てられている。精神は精神の教団(seine Gemeinde)である。この自己意識は表象とは異なる。この普遍的な自己意識である教団の行う運動とは、すでに潜在的には(an sich)生成しているものをあらわにして作り出すことである。死んだ神的人間あるいは死んだ人神は潜在的には(an sich)普遍的な自己意識である。その人神が普遍的な自己意識となっていることが、この自己意識にとって生成しなければならない(543, 417)。

聖餐における対象意識と自己意識との一致

実体の主体化はしかし、実体の側からの一方的な犠牲だけで実現するのではない。この過程は、同時に人間自身の陶冶形成(Bildung)にほかならない。この和解の表象は、教団という普遍的な自己意識の共同の行為すなわち聖餐によって創出再現されなければならない。というよりも、この共同行為のまったなかで初めて普遍的な自己意識が成立する。

父・子・霊という三位一体性を完結させる「精神〔聖霊〕」としての神の顕現とは、聖餐において共同精神が発揚することを意味する。それは、信仰する意識が神的実体の自己犠牲という事蹟(Geschichte)を自分の個別史(Geschichte)として追遂行し、自己の個別態を死にいたらしめ、教団という共同精神として再生することにほかならない。

この〔感性的な〕個別的なものが存在しなくなり、精神〔霊〕の普遍性へと変容する。精神〔霊〕は教団のなかに生き、日々そこに死するととも甦る(544,418)。

神の死と再生とは、こうした事態をイメージしたものである。教団が神として崇める対象が、今や教団自身に住まう共同精神となる。教団が信仰の対象(神)について抱く意識が、そのまま教団の〈自己〉の意識(愛の共同体)となって、ここに対象意識と自己意識との一致が実現する。実体側の犠牲と、それを追体験する自己意識の側の犠牲とは、じつは、同一のプロセスの両面なのである。この双方の犠牲の出会いが**実体の主体化を成就する**。これは、自己の対象化をとおして自己を認識するという「意識の経験」の最高段階である。これまでの精神の歩みである人類史が、すべて神的な歴史として意識の前に立てられ表象されているからである。この最高度に外化された「表象を掴みとること(Ergreifen)」が、パンを神の肉として掴みとるという行為において実現している(545,418)。この掴みとること(Ergreifen)が概念把握(Begreifen)への橋渡しとなって、

「絶対知」へと移行する。

この知は精神化である。それによって実体は主体となる。抽象的で生気を欠いた実体が死んで、現実的となり、単一で普遍的な自己意識となった(546,419)。

このようにしてヘーゲルは、ギリシャの供犠・共餐における神人一体の理念がキリスト教の聖餐において完成されるとした。つまり供犠と聖餐とを<神の死と再生>というテーマのもとに、同一の論理の連続的發展において捉えた。聖餐をギリシャ的祝祭の理念的継承、その現代的等価物として正当化した。再興されるべき人倫的実体(国家)の理念型。「教会は思想のうちへと高められた国家」(GW.8, 283f. 1805/06年の「精神哲学」³)。

キリスト教の表象性の克服

教団の表象のなかには、神の彼岸性を克服する神人一体の理念がある。けれども、それが**表象という形式**においてあるかぎり、**彼岸性を克服するという内容が彼岸性の形式をまとっている**。「和解の表象」はあっても、それが「彼岸という対立をまとっている」。

〔イエスによる和解が〕過去のかなたのものとなって現れるように、意識自身の和解も〔終末の〕未来の遙かなたのものとして現われる。それは彼岸に横たわる和解である(548,420)。

ヘーゲルはキリスト教との全面的な和解をなおも拒んでいる。和解の完成、彼岸性の全面的な克服は、感覚的なものが混じっている表象を**思考によってとらえ直す**ことによってなされる。それによってしかし、対象性のみならず、対象そのものが消滅する。ここに『精神現象学』の大きな特徴がある。

まだ残っている課題は**対象性という形式**を廃棄することだけである。それは対象が自己のうちへ還っていくものとして現れるという一面的なことと解してはならない。むしろ対象そのものが意識にとって消滅するものとして現れる。「このようにして**意識の対象を克服しなければならない**」(549,422)。意識が対象をすべてのみ込んだとき、そこに「絶対知」が成立する⁴。

善と悪との対立から和解へ

対象性・彼岸性の克服というこのプロセスは、善と悪との対立を経て和解へ、というプロセスでもある(537-543,412-418)。墮罪→贖罪→和解についてのヘーゲルによる合理的解釈。

³ ヘーゲル『イェーナ体系構想』加藤尚武監訳、法政大学出版局、2012年(2刷)、p. 239

⁴ 「宗教」章についてのここまでの展開について、『加藤尚武著作集』第2巻 p.82-132 参照

自然状態（エデンの園＝楽園）には善も悪も存在しない。神の掟に反して禁断の実を食べる→悪・知恵

自己はこの自然性から身を引いて自己内に還帰(in sich zu gehen)しなければならない。それは「悪になる」ということでもある。しかし、自然性の側面は本来潜在的にすでに悪なのである。したがって、これが自己内に還帰するということ(das insichgehen)は、自然的な定在は悪であることを、改めて自分に納得させることにほかならない。表象する意識には、世界が現に悪になること、世界が現に悪であることが理解されている。絶対的本質實在が現に和解しているということも理解されている。

かくして表象的意識のなかでは、自然的な自己意識が**内面化すること**(das Innerliche werden)は現存する悪そのものであったが、自己意識の地盤では、この内面化は悪を、定在のなかにすでにもともと(an sich)あったものとして**知ること**(das Wissen)である。それゆえ、**知ることはたしかに悪になることではあるが**、しかし、悪についての思想の生成(Werden des Gedankens des Bösen)にすぎず、したがってそれは和解の最初の契機として承認されていた。なぜなら、この知は自然の直接的な状態(これが悪と規定されている)から自己内に還帰することであり、自然的な直接性を脱却することであり、罪に死すること〔ローマ 6・11〕だからである(543f., 417f.)。

墮罪＝知恵の獲得＝自己認識は悪であるとともに、和解の契機。人間は「自然状態を脱却しなければならない」。ヘーゲルは悪を自己内還帰と捉え、二面的に解釈する。

善悪論の背景

「罪」はキリスト教の根本テーマであり、罪からの救済の宗教というのがキリスト教の自己理解である。人間は自由意志による選択によってたやすく悪に陥ることができる。けれども、善に立ち還るには自由意志の力だけでは足りない。罪の赦しという神の恩恵が必要である。この恩恵は贖罪者キリストの十字架上の犠牲によって与えられた。キリスト教会は「教会を媒介とする以外に神の恩恵に与かることはできず、罪からの脱却は不可能」と説くことで、人々を教会の権威に服従させてきた。罪と救済の教義は教会の支配を維持するための最大の武器として長く利用され続けてきた。24歳のヘーゲルがシェリングに宛てた次のような手紙がある。

宗教と政治とは共謀して働いてきました。宗教は専制主義が望むことを教えてきました。つまり、人間を侮蔑し、人間にはなんらかの善をなして自力でひとかどのものたらんとする能力がないということを教えてきました(1795年 Br.1-23f.)。

罪の教義との対決

当時の教会はぬぐい去ることのできない罪を強調し、その罪の報いとしての煉獄や地獄についての恐るべきイメージをかき立て、「この恐怖から逃れるには教会の権威にすぎる以外にない」と説いて民衆を追い詰めた。原罪の教義のペシミズムに、啓蒙主義のオプティミズムが挑む。罪悪の教義をめぐる理論闘争。カントやフィヒテやレッシングなどが人間理性は自力で道徳的な善をなしうると説いた。このことにヘーゲルは新しい時代を切り開く力を期待していた。

ベルリン時代の宗教哲学講義でも、罪の教義との対決は重要課題。

「創世記」の墮罪の物語の解釈において、「善悪を認識できる樹」というメタファーが決定的に重要である。認識の樹は、自然を脱することが善悪の認識に高まることだという事態をイメージしている。聖書によれば、禁断の実を食べた罪は「最初の人間」が犯し、その後の人類すべてに相続された(Erbsünde 原罪：相続される罪)。けれども、「最初の人間」というのは、たまたまそこに居合わせた或る一人の人間なのではなく、絶対的に最初の人間、つまり概念から見た人間のことである。それは、**意識をもった人間一般が認識へと向かうことで必然的に分裂へと歩み出ていくこと**をイメージしている。そう解釈すれば、「ただ一人の最初の人間」という観念も、その修正としての「相続による伝達」という観念も不要だ。さらに、禁断の実を食べたことへの**罰として与えられた労働は精神労働**をも視野に入れば、結局は**認識という労苦**と結びつく。神は、知恵をつけてしまった人間が今度は楽園にある「^{いのち}生命の樹」を食べて不死となることを恐れて、人間を楽園から追放した、と聖書にある。「生命の樹」は永遠に生き続けたいという人間の願望を表している。「生命の樹」から遠ざけられた以上、人間は認識によってのみ不死となる。というのも、認識し思考することは人間の生の根幹であり、認識によって関係の総体を把握すること、普遍的な全体性へ高まることは、個体の有限性を越えて不滅性へと通じるからである⁵。

5 まとめ ベルリン時代の宗教哲学講義をも展望して

(1) 絶対精神の意味

絶対的精神とは精神の自己自覚

ヘーゲルの絶対的精神はふつうデカルトのコギトが絶対化された「神がかった」ものと受け取られている。しかし絶対精神論の形成過程をたどってみると、これが誤解であることが分かる。絶対精神論はもともと、古代ギリシャ人達がポリスの祝祭のなかで祖国の理念を生き生きと確証する場面に、その発想の根をもっていた。若きヘーゲルは、当代の多くの知識人同様、〈ギリシャ〉を理想化し、ポリスを歴史上、地上に現在した唯一の自由な共同体と見ていた。そして、その自由な共同性が祖国の守護神への共同の崇拜すなわち国民的祝祭のただ中で顕現される姿に、限りない憧憬を抱いていた。ギリシャの芸術宗教

⁵ ヘーゲル『宗教哲学講義』山崎純訳、創文社、2001年、pp.350-353

(祝祭・祭祀)へのこの若き日の憧れが哲学的に捉え直され、芸術、宗教、哲学という三分野となって、国家の文化的媒体として位置づけられていく。

『精神現象学』 エンチクロペディ「絶対精神」

VII 宗教

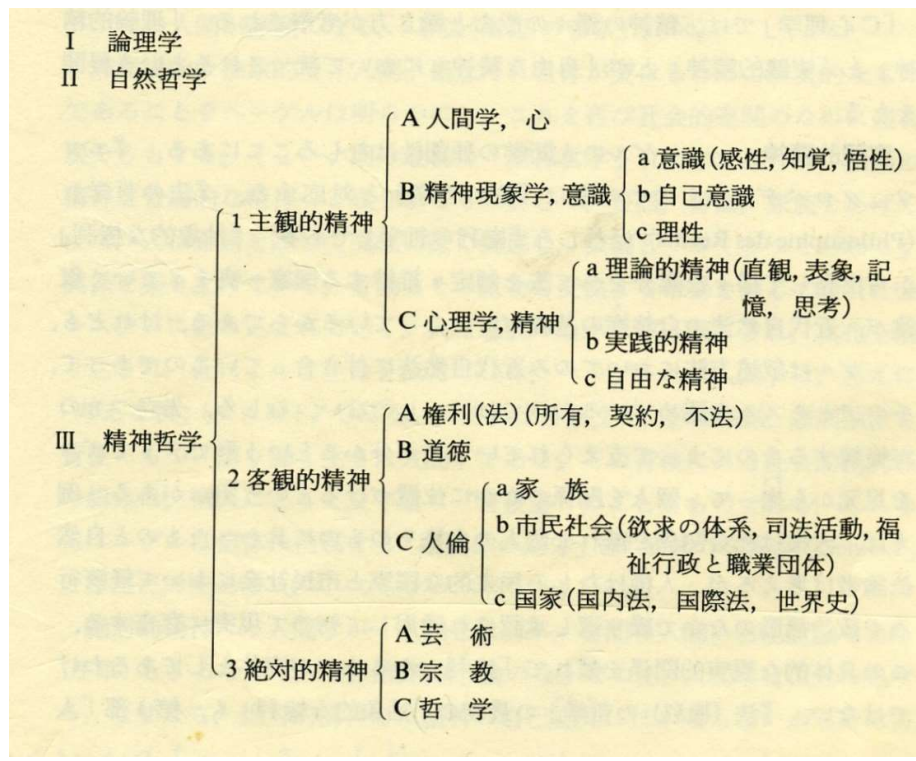
B 芸術宗教 → 芸術

C 啓示宗教 → 宗教

VIII 絶対知 → 哲学

これがのちに「絶対的精神」として「客観的精神」から独立させられたため、国家との連関が見えにくくなった。

エンチクロペディ(1817,1827,1830年)の体系



こうした形成過程を見れば、絶対的精神はけっして天下りの神がかった理念ではなく、国民が文化を媒介として獲得する自己意識であることが分かる。それゆえ絶対的精神は客観的精神の一要素という元々の構想のなかで捉え直した方が分かりやすい (14頁の1805/06年の「精神哲学」『体系構想Ⅲ』参照)。この両者を合わせて、客観的精神とは、人々が社会生活のなかで言語、労働、実践といった相互行為を通じて織り上げている広い意味での文化的世界にはかならない。それは歴史のなかで堆積し伝統として連綿と受け継

がれていく「社会的・文化的・象徴的空間」(メルロ＝ポンティ)である。個人は自分とは他なる客観世界に自己を外化しながら、この他なるものにおいて自分を受け戻す。外化をとおしての自己実現、すなわち「他において自己のもとに在ること」、これがヘーゲルが求めた人間の自由の場であった。

国民の鏡としての宗教・文化

われわれが生物的な生を維持していくためだけならば、経済活動を含んだ市民社会の領域までで足りる。しかし、人間はただ生物として生きるだけでなく、自己像を対象化し、それへと同化することによって初めて自己を確認できる。個体の自己同一性の確認と同じような機制が国家という実体にも必要とされる、とヘーゲルは考えている。宗教や文化は国民を映す鏡である。→絶対精神論の核心

社会は物質的基盤の再生産のみならず、文化的再生産を日々繰り返している。われわれは芸術や宗教や学問といった営みのなかでみずからを対象的に描きだし、それを媒体として「自分が何であるか」を知る。このような文化的再生産の機制を組み込んだ社会的統合体がヘーゲルの「国家」(人倫)なのである。それは単なる政治的国家ではない。分かりやすく言えば、国民は共通の文化をもちえた時に初めて一個の国民として存立し、一市民(個体)はこの文化という媒体を介して自己を確認しうるのである。

キリスト教の人間学化の試み

ギリシャ人の祝祭への憧れのなかに「絶対的精神」論の根がある。のちにこの青春の憧れを断念せざるをえなくなったとき、ヘーゲルはキリスト教にこの意味をもたせようとした。ヘーゲルによるキリスト教の思弁化をこうした背景から捉え直してみると、それがキリスト教の神秘化による正当化どころか、**共同体という他なるものへの関わりが同時に自己への関わりであるような自由な和合形式は何か**、という合理的な人間学的な探究であったことが分かる。**神学の秘密は人間学にある**。そこに神秘的なものは何もない。それは、キリスト教の首尾一貫した**脱神話化**であり、人間学化の試みであった。「神学の秘密は人間学にある」というフォイエルバッハのテーゼは、すでにヘーゲルのなかにあった。

(2) 宗教と国家

自由な宗教に対応する自由な国家はどこに？

「精神」章：人倫→疎外→道徳性。

人倫＝古代ギリシャのポリスという実体が前提。フランス革命の「疎外」を克服した「道徳性」に対応する国家はない(高田純先生講義)。「良心」から絶対知へ移ってもよかった？

「宗教」章：ユダヤの「光の神」→……ギリシャの祝祭→キリスト教の聖餐→絶対知に対応する国家形態はついに出不来。それは、哲学への導入である『精神現象学』の課

題ではなかった。1805/06年の「精神哲学」(『体系構想Ⅲ』)では、

- I 概念から見た精神 (→主観的精神)
 - II 現実的精神 (→客観的精神)
 - III 国家体制
 - A 諸身分
 - B 政府
 - C 芸術, 宗教, 学 (→絶対的精神)
 - 芸術 (彫塑, 絵画, 音楽, 詩)
 - 宗教
 - 自然宗教 [ユダヤ教?]
 - 美的・神話的宗教 [ギリシア宗教]
 - 絶対的宗教 [キリスト教]・父・子・聖霊, 教団の精神, 祭祀
- 国家と教会の総合的結合
- 教会は国家の内的保障
- 宗教は国家の支配下に置かれ, 国家に用いられ, 奉仕する。
- 国家が教会に服従すれば, ファナティズムか僧侶支配になる。
- 哲学=絶対的な学 (思弁哲学→自然哲学→精神に還帰→世界史)⁶

ベルリン時代の宗教哲学講義 (1827年): **哲学と国家における宗教の実現**という思想
教会と国家の関係の歴史を次の三段階として捉えている。

- 1 教会が世俗を断念し, 世俗と対立し, 否定的に関わる [原始キリスト教団～中世]
- 2 宗教が世俗と外面的に関わり合い, 世俗を教会の支配下に置こうとする。それによって, 教会は逆に世俗に取り込まれる。教会の墮落と精神世界における絶対的な矛盾が露呈する [中世カトリック教会と世俗権力との争い]
- 3 自由の原理が世俗そのものへと浸透することによって, この矛盾が人倫において解消される (近代プロテスタント国家)⁷

これは, 「父の国」, 「子の国」, 「霊の国」という時代区分に対応する。教団のなかに生き生きと現前する連帯感が世俗的現実のなかに実現することを展望している。

1831年の「宗教哲学」講義はこの方向性をいっそう鮮明にした

神的なものが現実のなかに引き入れられ(eingeschlagen), 現実が神的なものによ

⁶ ヘーゲル『イェーナ体系構想』加藤尚武監訳, 法政大学出版局, 2012年(2刷), pp. 228-243

⁷ ヘーゲル『宗教哲学講義』創文社, 376-392頁

って貫かれ (durchdrungen), 世俗的なものが即かつ対自的に正当化されるのは国家の体制においてです。なぜなら, 国家体制の基礎は**権利と自由の法則という神的な意志**だからです。**神的なものが現実の領域に実現して行くのが, 真の宥和ですが,**これは人倫的で法的な国家生活のなかに成り立ちます。これこそ世俗世界の真の錬成なのです。

自由と理性の原理という「神的なものが世俗的現実のなかに実現して行く」。ヘーゲルとキリスト教との和解は, 自由と理性の宗教として理念化しすぎたキリスト教との和解であった。

ヘーゲルは 18 世紀以降の「啓蒙化されたプロテスタンティズム」=「新プロテスタンティズム (Neuprotestantismus)」の陣営に属する。

宗教と国家との和解

ヘーゲルは, プロテスタンティズムにおける聖と俗との和解を重視している。中世という時代は, 聖と俗との対立からくる矛盾と混乱の巣窟。中世カトリック教会は「三つの誓い」(純潔, 清貧, 服従)をかかげ, 「世俗を断念する」よう説いた。

三つの聖性(Heiligkeit)	世俗の倫理(Sittlichkeit)
司祭の独身制 (純潔)	結婚という 家族 の倫理
営利活動を否定する清貧	勤労にもとづく所有という 市民社会 の倫理
教会への盲目的な服従	理性的な法への服従という 国家 の倫理

家族, 市民社会, 国家それぞれの人倫 (Sittlichkeit 世俗の倫理) に反する三つの聖性を撤廃して, 初めて宗教と国家との和解の基礎が据えられる。宗教改革がこの和解をもたらした。そこにヘーゲルはルターとプロテスタンティズムの最大の功績を見る。

精神は自分自身のなかで和解を遂行しなければならない。精神の〈自己〉がこの和解のなかへと進入しなければならない。いまや共同倫理〔国家〕的な面もこの和解と信仰心のなかへと踏み込んでいかななければならない。かくして神的なものが彼岸に固定的な位置を保つことをやめる。倫理的で法的なものは神的なものであり神の命令であって, 内容からして, これ以上に高いもの, これ以上に神聖なものはないということが意識されるようになった。それゆえ, かつては独身がそれ以上ない高い価値をもっていたが, いまや結婚がそれ以上ない高い価値をもつに至った。ルターはみずからが結婚を尊重していることを示すために, 妻を娶った。そのことで彼に浴びせられる誹謗をけって恐れていないことを示した (1831 年「世界史の哲学」講義のカール・ヘーゲルによる筆記録)。

国家を宗教よりも優位に置く

彼岸性を克服して「他のものにおいて自己のもとにある」という自由の実現形態を、ヘーゲルは最終的に立憲国家に求める。

立憲国家の理念のもと、教会への盲目的な服従に代えて、理性的な法への服従という国家の倫理を立て、宗教を世俗国家の法のもとに置いた。世俗国家の優位。ただし、この「世俗化」は、聖（宗教）と俗（世界）とを初めから対置し、宗教的信仰の原理が世俗化していくという発想ではない。聖と俗との対立そのものをのり超え、「宗教と国家のなかに自由という一つ概念」が貫くというのがヘーゲルの考えだ。それは世俗の脱世俗化 (De- Sakularisierung der Weltlichkeit) と言える。

政教分離。宗教の私事化（宗教集団は市民社会の一団体）：しかし、宗教と国家は深いところで結びつく。1830年の七月革命勃発後の最晩年の思索、国憲と主観的確信・心構え (Gesinnung) の関係についての思索。これも『精神現象学』における〈実体の側の犠牲〉と〈主体の側の犠牲〉との出会い（というより、同一のプロセスの二面）という発想と連続している。

心構えと実定法との関係についての二つのタイプ (1831年宗教哲学講義 V. 3. S. 346⁸)。

α プラトンの共和国のような、心構えを中心とした古代的システム。

β 宗教は私事であって、国家は宗教に干渉せず、宗教も国憲に干渉すべきでないという近代的システム

αのように「心構えだけというのも一面的」で、国家は立ち行かない。βのように、「万事が実定法によって処理され」、「心構え、宗教、良心はどうしてもよい」というのも、一面的。この一面性の両極を右から左へ激しく揺れ動いたのが七月革命だったとヘーゲルは見る。

このような一面性の大きな一例をわれわれはごく最近の時事ニュースのなかで体験したばかりです。フランス政府〔シャルル十世下のポリニャック内閣〕の尖端には或る宗教的心構え〔王権神授説〕が見られましたが、この心構えは国家一般を無権利なもの (ein Rechtloses) とみなし、法と人倫という現実に対立的に振る舞いました。つまり、最近の革命〔七月革命〕は国憲の諸原理に矛盾した宗教的良心の帰結でした。しかも今やその同じ国憲に従って、個人がどのような宗教を信じるかは問題ではないとされています。この軋轢が解消される日はまだまだ遠い先のことです。……国民にとっては、法と人倫というこの〔具体的に〕規定されたものは、その最後の確証をただ現存する宗教の形式においてのみもつのです。そしてこの現存する宗教が自由の諸原理と結びついていないときには、いつも分裂と解決されざる不和が存在します。すなわち国家においてまさに起きてはならない敵対関係があ

⁸ ヘーゲル『宗教哲学講義』創文社、418頁

るのです。……そこで明かになったことは、形式的に完成された憲政においても**最後の頼みの綱はやはり心構えである**ということです。この心構えは国憲のなかで脇へおしのけられましたが、今や一切の形式を蔑視して台頭して来ています。こうした矛盾が存在し、しかもそれについての無自覚が支配的です。これにわれわれの時代はいま悩んでいるのです（同 419-420 頁）。

（3）現代的意義

「形式的に完成された憲政においても**最後の頼みの綱はやはり心構えである**」。

「自由な国家における政治以前の道徳的基盤」をテーマにハーバマースとヨーゼフ・ラッツィンガー枢機卿(1927-、2005-2013 年教皇ベネディクト 16 世)とが 2004 年 1 月に対論⁹。

人間の尊厳にふさわしい社会の基礎づけをめぐる問題。ラッツィンガー枢機卿はそれを「世界を統べているもの」と表現。「このような根本的な知的反省を行う議論においては、自己の態度の基本的な前提、基礎的確信、宗教的および世俗的な最終的基礎づけがはっきり現れてくる。ハーバマースの場合、それは**ポスト形而上学時代の世俗的思考における実践理性**、ヨーゼフ・ラッツィンガーにあっては、いっさいの合理的な共同の取り決めに先行する、人間が神の被造物であるという**現実である**」（編者シュラーのまえがき）。

ハーバマース「民主主義的法治国家における政治以前の基盤」

世俗化された自由な国家は、その**国家自身がもはや支えることのできない規範的前提に依拠している**のではないかと、という問題。この問いに現れているのは、デモクラシーに依拠した立憲国家は**はたしてその存続のためのもろもろの規範的な前提を自らの〔文化的〕資源によって更新していくことができるのか**、という疑念である。また、こうした国家は、深く根づいている世界観、あるいは宗教、いずれにせよ**集団的に通用する倫理的伝統なしにはやっていけない**であろう、という推測。……

法が完全に実定法化された後の政治的支配において、はたして世俗的な正当化、つまり、非宗教的な、あるいはポスト形而上学的な正当化が可能であろうか、という問い。……

それはモチベーションに関する問題である。つまり、このように世界観の上で多元主義的な政治的共同体においては**はたして、手続きと原則に限定された、せいぜいのところ形式的なだけの背景的合意**を前提にするだけで規範的安定化が可能な

⁹ Jürgen Habermas / Joseph Ratzinger, *Dialektik Der Sakularisierung. Über Vernunft Und Religion*. 2005 ユルゲン・ハーバマース&ヨーゼフ・ラッツィンガー『ポスト世俗化時代の哲学と宗教』岩波書店、2007

のだろうか、つまり、相互に無理をしない単なる共存体制(暫定協定)を越えたかたちでの安定性を獲得しうるだろうかという疑いは残る。

仮にこの疑いを打ち消すことができたとしても、リベラルな秩序が国家公民の連帯に依存しているということは変わらない。とするならば、この連帯の源泉が、社会全体の「行き過ぎた」世俗化の結果として涸渇しかねないという議論がある。…私は、文化のおよび社会的世俗化を二重の学習過程として理解するように提案したい。つまり、啓蒙の伝統も、宗教の教えも、ともにそれぞれ自己の限界についての反省に行きつかざるをえないような学習過程である。ポスト世俗化の社会との関連で最後に出てくる問題は、リベラルな国家は、信仰を持った市民にも、信仰を持たない市民にも、彼ら相互の交流にあって、どのような知的態度と、規範に関する相互期待を望まざるをえないか、という問いである¹⁰。

ラッツインガー「世界を統べているもの——自由な国家における政治以前の道徳的基盤」

〔西洋的合理性に対する異文化からの疑問から〕まず出てくるのは、キリスト教信仰と世俗的合理性という二つの文化が普遍性を持っていないという事実である。…比較文化や宗教社会学の観点から言えば、ヨーロッパ的な世俗化は本当のところ特別の奇妙な道で、軌道修正の必要があるのではないかという問いには一定の意味がある。……

西洋の流れによって作られたわれわれの世俗的合理性の自明性は実際問題として特定のいくつかの文化的コンテクストと結びついているのであり、そういうものとして人類全体に理解してもらえないものではないこと、そして、人類全体のなかで全面的に発動しうるものでもないこと、こうしたことを世俗的合理性は認める必要がある。言葉を換えて言えば、すべての人々が同意できるような合理的な、あるいは倫理的な、または宗教的な、世界の究極の謎を解くような定理、それが見つかればすべての支えとなるような定理というものは、存在しない。……

宗教のパトロギーはきわめて危険なものである。それゆえ、理性の神的な光を宗教に対するコントロール機関としてみる必要がある。……しかし、理性のパトロギーというものもある。この理性の傲慢は、宗教の場合に比べて危険度が低いということはないどころか、むしろ、その潜在的な有効性から見れば、もっと恐るべきものである。核兵器、そして製品となった人間を考えてほしい。それゆえに理性に対しても、逆にその限界について警告が発せられなければならない。そして理性は、人類の偉大な宗教的伝統に対して耳を傾けることを学び取らねばならない。理性が完全に解放され、この学ぶ用意を、理性と宗教のこの相関性を捨て去るなら、理性は破壊的となる。……

¹⁰ 同書 2-8 頁

インターカルチュラルな文脈のなかで、……キリスト教信仰と西洋の世俗的合理性が……聴くこと、つまり、こうしたさまざまな文化との真の相関性にコミットすることこそ重要である。この相関性のなかで、さまざまな文化が理性と信仰の本質的な相関性を受け入れるようになれば、普遍的な浄化のプロセスが動きはじめ、そのプロセスのなかで最終的には、すべての人間がなんらかの感じで知っている、あるいは感じている本質的な価値や規範が新たな輝きを得て、世界を統べているものがふたたび人類において働く力となりうるのである¹¹。

『精神現象学』『啓示宗教』での彼岸性を克服する試み、最晩年の心構えと実定法との関係についての思索は、かかる現代の課題——信と徳なくば立たず——につながっている。

ハーバマースとラッツィンガーとのかかる対話が成り立ちうる前提についてもヘーゲルは明快に説明していた。ヘーゲルは1831年の「世界史の哲学」講義で「法治国家の安定がプロテスタンティズムのなかにもみある」と語った。今日、カトリックが優勢な国家においても、民主的な諸国家は、宗教的寛容と政教分離の原則を確立し、国家と宗教との対立を基本的に克服したかのように見える。これは、ヘーゲルのテーゼが妥当性を失ったからではなく、カトリック教会自身が大きく変わったからである。とくに第二ヴァチカン公会議（1962-65年）において教会の現代化がなされ、それ以降、ヘーゲルが求めた宗教と国家との和解が基本的に達成され、両者の理性的な協力関係が確立された。その意味でカトリック教会が宗教改革の要素を受け容れたと見るならば、「法治国家の安定がプロテスタンティズムのなかにもみある」というヘーゲルのテーゼは現代の民主主義国家においてむしろ実現したのである。

1980年代以降、宗教は、国家と結びつかない形で、再び公共化・政治化した。この現象をカサノヴァは「宗教の再公共化＝脱私事化(de-privatization)」と名づけた(ホセ・カサノヴァ『近代世界の公共宗教』)。こうしたなかで、政教分離の原則のもとで国家と宗教はどのような切磋琢磨(良き相互協力・相互批判)の関係をもちうるか、が現在問われている。反面、最近の民族主義の激流は、宗教と国家との和解の必要性を痛感させる。宗教と国家との「軋轢を解消される日はまだまだ遠い先のこと」という、かつてのヘーゲルの嘆きを現代に重ねてみるができるだろう。

¹¹ 同書 42-46 頁