

体系内の宗教

—『精神現象学』における宗教の位置づけ—

鈴木 覚

はじめに

無限と有限、普遍と個別との対立を克服すること、このことをヘーゲルはおのれの思想課題とした。イエナに移り住む(1802)以前では、この克服を成し得るものは、哲学ではなく宗教であると考えられていた。『一八〇〇年体系断片』で、ヘーゲルは「哲学は真の無限なものをおのれの領域外に定立しななければならぬ」(U433)とし、有限な生から無限な生への高まりは宗教に託された。だがイエナ移住とともに、この課題を担うものとして哲学の側により積極的な意義を認めるようになる。『自然法講義草稿』の言葉を引用してみる。

「数千年にわたって、世界とその発達形成を支配してきた対立と苦悩の全エネルギーを自分の内に含むと同時に、この対立を越えて自分を高めるような認識、このような認識を与えうる

のは、ただ哲学だけである。」¹⁾

このように宗教に代わって哲学がおのれの思想課題を果たすものとなり、イエナ期にヘーゲルは自己自身の哲学を確立する。このヘーゲル哲学のなかで、宗教が如何なる取り扱いを受けることになったかは周知の通りである。ヘーゲルは、哲学と宗教は、認識形式が違っただけで、内容は同じである、と主張するようになった。

小論の考察は、この哲学と宗教の内容の同一性にしぼられる。この主張は一見すると確かに、宗教に対して哲学と同等の地位を与え、その存在意義を保証するものと見える。だがこの主張はむしろ、宗教の固有性の剥奪を意味すると考えられる。ヘーゲルは、体系家として宗教を自己の哲学に組み入れることによって、むしろ宗教固有の宗教性を破壊しているのである。このことをイエナ期の思索の成果であり、ヘーゲルの最初の主

著である『精神現象学』（以下『現象学』）に即して明らかにしていきたい。この際、同一性に関して二つの点を問題にする。

一つめは、神である。確かに、哲学と宗教は共に絶対的なものを対象とする。だが、哲学の神、ヘーゲルの神は、本当に信仰者の神と同一と言えるのだろうか。つまり、それは信仰者の側からも同一であると是認されるようなものだろうか。

ここでは、ヘーゲルの神は信仰に値するようなものではないことを明らかにしたい。

二つめは、宗教と体系全体の関係である。ヘーゲル哲学体系（論理学、自然哲学、精神哲学）と神の三一性が対応していることは周知の通りである。神の三領域と体系の三領域との同一性がどうして成り立つのか。この主張の根拠を明らかにすることで、同一とされる宗教が、単に体系内の宗教であるにすぎないことが理解されるであろう。神の場合と同様、この同一性も、哲学の側からの一方的な断言にすぎないのである。

ところで、この二点目の考察を『現象学』で行うことに対して、不適切ではないかとの指摘を受ける可能性がある。そこで、あらかじめここでその妥当性を主張しておきたい。確かに『現象学』は、論理学、自然哲学、精神哲学として展開される学の体系のかたちをとつてはいない。しかし、体系は『現象学』を前提しており、また、「学の抽象的な諸契機の各々には、現象する精神一般のひとつの形態が対応している。定在する精神は学より豊かではないが、その内容において学より貧しいものも

ない」(58)とされるように、『現象学』は、学への導入部の内容をもちつつも「学の体系、第一部」でもある。しかも後にも述べるように、『現象学』は「Ⅶ宗教」以降、単なる「精神の現象」の枠を越え出た内容となる。つまり、絶対精神、真理の領域に入るのである。『現象学』の「宗教」と体系を結びつけることは不当ではないのである。

一 ヘーゲルの神

ヘーゲルにとつて神とは如何なるものであるかが、まず第一に解明されるべき問題である。我々が考察の対象とする『現象学』は、この問題のための最適のテキストであると思われる。理由はこの書物が有する、特有の理論構成、叙述方法にある。

周知のように、『現象学』の元々の表題は「意識の経験の学」であった。様々な経験を通じて、低次の意識形態は、学的立場たる「絶対知」にまで高まりゆく。この意識の行程を叙述するものが「意識の経験の学」であった。この「意識の経験の学」は執筆途中で「精神現象学」へと変化した。この変更については様々な解釈が試みられている^③。だがこの変更が、「意識の経験の学」の根本的な問題意識、すなわち、意識を絶対知に高める、という問題意識そのものの放棄を意味するわけではない。『現象学』は最後まで、「意識の経験の学」でありつつ「精神現象学」でもあるのである^④。我々が注目したいのは、「意識の経験の学」における叙述方法であるが、これも、幾分

変更は被るものの、最後まで維持されていると考えられる。

ヘーゲルは、意識の経験を叙述するために、「当の意識」と「我々」という二つの観点を用いた。意識は、絶対知に至るまでの様々な意識形態において、その意識形態に応じた対象を持ち、これについての経験をjする。ある一つの段階の意識の経験は、次の段階の意識形態を生成させるのだが、その際この移行の必然性は、経験する当の意識自身には自覚されない。新しい段階の意識は、この段階が生成するまでの媒介過程を知らず、また新しい段階における「新しい対象は、意識にとってどのようなに生起するかは知られずに、意識に対してあらわれる」(80)。新しい段階への移行、新しい対象の発生は「意識の背後」で起こることとされる。ヘーゲルはこのように、経験をjする当の意識を、各々の段階における共時的な意識と規定する。これに対して、意識の経験の行程を通時的視点から眺め、意識の背後で生ずる生成、移行の必然性を捉えるのが「我々」である。新しい段階において「発生してきたものは、意識にとつては、単に対象としてあるにすぎないが、我々にとつては、同時に運動及び生成としてある」(81)。この「我々」の視点は、学的視点、あるいはヘーゲルという著者の視点であり、また『現象学』を読む読者の視点でもある。学的視点を共有することによつて、経験をjする意識ばかりでなく読者自身も学的立場に高まりうる。

いずれにしても、注目すべきなのは、『現象学』においては、ある対象が二つの側面から考察されている、ということである。

ある。我々の問題関心に即せば、『現象学』では、「当の意識にとつて」神であるものが、「我々にとつて」、つまりヘーゲルにとつては如何なるものであるかが明示されているのである。

「Ⅶ宗教」で意識の対象となるのは神である。「Ⅶ宗教」は「我々」にとつては、絶対精神の領域に含められる。神とは、宗教的意識が捉えた絶対精神のことである。別の言い方をすれば、絶対精神を表象したものが神である。問題はこの絶対精神が何であるかである。この絶対精神は、宗教的意識がイメージする神とさほど違いはないものなのか、それとも宗教的意識が許容できないほど異なるものなのか。『現象学』に限つて言えば、後者であると考えられる。『現象学』における「我々」にとつての絶対精神と、「当の意識」にとつての神との間のズレは大きいように思える。理由は、この絶対精神が、「Ⅶ宗教」の前段階から継承されたものだからである。先に述べたような前段階からの連続性が、やはり「Ⅶ宗教」への移行の際にも存在するのである。

「Ⅶ宗教」の直前の段階、すなわち「Ⅵ精神」の最終段階とは、「美しい魂、悪とその赦し」という副題をもつ「良心」である。「良心」でヘーゲルは、自分と同時代のドイツの思想状況を踏まえて、様々な良心形態を論じている。この「良心」の中でも、『現象学』にとつて重要な意義をもつのは、副題に挙げられている、「美しい魂」、行動する良心の「悪」、この悪に対する批評する良心の「赦し」、である。いわゆる良心の相

互承認である。副題は、項目の単なる羅列ではなく、統一、区別、再統一、というヘーゲル特有の弁証法的運動を表現している。そして注目すべきことに、これが絶対精神の運動として述べられているのである。「美しい魂」は、弁証法的運動における最初の抽象的な統一としての絶対精神であり、対立を経て成立した相互承認は、実現された具体的統一としての絶対精神なのである(493)。

この絶対精神が、「Ⅶ宗教」において「対象として表象される」(497)。それが神である。「我々」にとって良心の相互承認における精神であるものが、宗教的意識にとっての神となる。しかも「Ⅵ精神」と「Ⅶ宗教」との連結には時間性が全く無視されている。「Ⅶ宗教」は古代オリエントの宗教(自然宗教)から始められている。近代ドイツにおける絶対精神が、古代オリエントの神となる。この強引な連結が、「我々」にとって、ヘーゲルの思考の中では可能なのである。

この良心の相互承認と神との密接な関係は、「Ⅶ絶対知」を見ればより明瞭となる。

絶対知は、啓示宗教における表象性が克服されることよって成立するとされる。「Ⅶ宗教」は、「A自然宗教」、「B芸術宗教」、「C啓示宗教」に三分されているが、その中でも啓示宗教は「絶対的宗教」(G)と呼ばれ、特別視されている。啓示宗教においてこそ、絶対精神は三一性の構造をもった絶対精神として存在しうる。このように啓示宗教の内容は絶対精神であり、真理であるが、「精神自身と精神のなかで区別される

諸契機は、表象すること及び対象性の形式に属する」(575)。内容は真理であるものの、それがまだ哲学知に相応しい形式の内にあるのではない。「表象すること(Vorstellen)とは、感覚的直接性とその普遍性、つまり思惟とをごちゃ混ぜに結合することである」(556)。思惟とは自己関係的意識であり、思惟のもつ内容も自己的なものである。だが表象は、自己的な思惟の内容に感覚的存在を結びつけ、自分の前に立て(vorstellen)、対象化、彼岸化、他者化してしまう。啓示宗教に付きまとうこの表象性が克服されれば絶対知が成立する。表象の形式が、哲学知に相応しい概念ないし自己の形式になる必要がある。

この、宗教が有する表象性を克服すれば哲学知となる、という構図は、『現象学』以降の著作にも共通するヘーゲル特有の論法である。だが、表象から概念へ、という抽象的な定式化のレベルでは共通するものの、その具体的な克服方法において、『現象学』はそれ以後の著作におけるのとは異なる内容をもつ。『現象学』以後では、表象性の克服は、哲学的思惟によってなされると言える。表象における思惟と感覚的存在との混合を純化し、哲学的思惟の内にもたらし、概念把握であり、内容の自己化である。これに対して『現象学』は、哲学的思惟による克服というかたちをとらない。その理由は、先にも述べたこの著作が有する特有の問題意識、叙述形式にある。要するに『現象学』では、経験する当の意識自身が絶対知へと高まらなければならぬのである。意識形態そのものが表象性を克服しうるものでなければならぬ。啓示宗教においては、絶

対精神が表象性の形式において、意識の对象的な内容として与えられている。この表象性、対象性を意識自身が克服するためにはどうすればよいのか。ヘーゲルが示した方法は極めて単純である。意識自身が絶対精神であればよいのである。意識自身は、自己自身が絶対精神であれば、対象性も他者性もなくする。この自己による表象性の克服が『現象学』における概念把握なのである。

絶対精神自身である意識によって表象性が克服されるのだが、ここでヘーゲルが何らかの新しい意識形態を持ち出してくるわけではない。ヘーゲルによって「意識のある特殊な形態」(S80)をとった絶対精神とされるのは、先の「美しい魂」である。「美しい魂」から良心二形態の間の相互承認に至る三一的運動が、啓示宗教の表象性を克服するものとして改めて取り上げられる。「宗教において内容であったもの、言い換えると、他者を表象する形式であったもの、これと同じものが、ここでは自己のおのれの行為である」(S55)。表象における神の三一的運動と、良心の相互承認における自己の三一的運動とが同一であると主張される。

「Ⅷ絶対知」ではこのように両者の同一性が示されるにすぎず、これによって絶対知が成立するとされる。もつとも両者が同一なのは当然である。先に述べたように、「Ⅷ宗教」における神は、元々「Ⅵ精神」における良心の相互承認において成立した絶対精神の表象形態だからである。「Ⅷ絶対知」で良心の相互承認が改めて取り上げられる意義を問うならば、ヘーゲル

が「良心」、「宗教」、「絶対知」において次のような図式を成立させようとしたためだと答えることができよう。ヘーゲルは、絶対精神にも三つの階梯を与えたと考えられる。「Ⅵ精神」の良心における絶対精神は、絶対精神であるにしても、絶対精神が絶対精神として意識されていない無自覚態ないし直接態にある絶対精神であると言える。次に啓示宗教における絶対精神は、絶対精神として意識されるにしても、表象性を帯びた対象態における絶対精神であると言える。そして絶対知における絶対精神は、表象性を克服して対象態から自己内還帰した絶対精神であると言える。良心の相互承認、啓示宗教、絶対知はそれぞれ、絶対精神の、即自態、対自態、即且つ対自態、という図式をなすと考えられる。この図式のため「Ⅷ絶対知」において改めて良心が取り上げられるのである。

いずれにしても、我々が確認すべき事柄は、ヘーゲルが絶対知を成立させるため、言い換えれば、右の図式を成立させるため、神の三性を良心の相互承認の三一性と同一視している、ということである。神は、絶対知の成立過程の中に、時間性も無視するヘーゲル固有の論理展開の中に、完全に組み込まれてしまっている。果たして、このようなヘーゲルの思考空間において主張される「宗教的意識にとつての神」と「ヘーゲルにとつての神」との同一性、すなわち「神」と「良心の相互承認」との同一性を、宗教的意識は許容できるだろうか。もちろん、できるはずはないだろう。

二 体系と宗教

ヘーゲルがおのれの論理学を特徴づけた有名な言葉がある。

「この内容は、自然と有限精神の創造以前の、みずからの永遠の本質における神の叙述である、と表現されうる」(515)^五。この言葉に象徴されるように、ヘーゲル哲学は、論理学に限らず体系全体としても神学的性格をもつ。論理学、自然哲学、精神哲学として展開されるヘーゲルの哲学体系と、父、子、聖霊という啓示宗教における神の三つのペルソナ、『現象学』に即せば、純粹思维、表象、自己意識の三つのエレメントが対応していることは周知の通りである。だが実際に啓示宗教の記述そのものとヘーゲルの全体系とを見比べてみると、このような対応は単に外面的、形式的なものにすぎないのではないか、という疑念が生じてくる。確かに啓示宗教においても、ロゴス、自然、有限精神、無限精神などについての言及はなされている。だがそこで論じられている内容は、ヘーゲル哲学が包括するすべての対象領域に比べれば、あまりに貧弱である。それなのに何故ヘーゲルは同一であると主張しうるのだろうか。このことは、啓示宗教の部分だけの考察では答えは得られない。宗教と『現象学』全体との関係が考察されてはじめて、理解が可能となる。ヘーゲルは、宗教と哲学体系の同一性を成立させるため、宗教に対して或る体系構成上の役割を与えているのである。

『現象学』における宗教の役割を考察する際、ヘーゲルが書いた(とされる)『現象学』の自著紹介が一つの手掛かりとなる。

「この第一部(精神現象学)は生成する知を叙述している。知を基礎づける場合、心理学的な説明とか、あるいはまたもっと抽象的な解明に代わって、精神現象学が登場しなければならぬ。それは学に至る準備を一個の観点から考察するのであるが、その観点に立つことによって学は新しい興味ある学となり、そして哲学の第一の学となる。それは様々な精神の形態を旅路の宿駅として自分の内に含む。これら宿駅を通ることで精神は純粹知あるいは絶対精神となる。この歩みは、さらに幾つかに細分されるこの学の主要区分において考察される。すなわち、意識、自己意識、観察し行為する理性、精神そのものである。精神は、人倫的精神であり、教養形成された精神であり、道徳的精神であり、さらに最後に様々な形式をもった宗教的精神である。一見したところ混沌のごとく現われ出る精神の諸現象の富が、それらを必然性にしたがって叙述する一つの学的な秩序へともたらされる。この必然性において不完全なものは解消され、その次の真理であるより高次のものへと移行する。これらが窮極の真理を見出すのは、さしあたっては宗教においてであり、そしてさらに全体の帰結たる学においてである。」(593)

『現象学』は、ヘーゲル自らの学への導入部の役割をもち、学的立場とは言えない自然的意識から、学的立場たる絶対知に

至るまで、様々な精神形態が叙述される。この学へと至る過程において、究極の真理がまず宗教において見いだされるとヘーゲルは言う。究極の真理が見いだされるのは、他方では学である。「究極の真理(die letzte Wahrheit)」と言いつつも、それが二つの領域に存在するのは、内容は同一で形式が違うという、哲学と宗教の関係を言い表す際のヘーゲル特有の論法と同じである。いずれにせよここで理解すべきことは、『現象学』において「Ⅶ宗教」と「Ⅶ絶対知」は真理の領域にあり、それゆえその構成上『現象学』は「Ⅶ宗教」から質的に転換する、ということである。

質的な転換とは、具体的に言えば、実体(Substanz)から主語・主体(Subjekt)への転換のことである。周知のように、ヘーゲルはおのれの学の課題を、「真なるものを実体としてではなく、同様に主語・主体としても把握し表現すること」(25)、という一言に集約した。まさしくこの実体から主語・主体への転換が、学の成立に先立ち宗教において行われるのである。

ヘーゲルは、「Ⅶ宗教」における精神に対して、それ以前の部分を「みずからの世界における精神ないし精神の定在」と呼び、「後者は、その諸契機が別々に表れ、各々が自立的に表れる限りでの精神の全体のうちにある」(48)と言う。諸契機としてヘーゲルは、「Ⅶ宗教」以前においてそれぞれ独立した章を構成している、「意識」、「自己意識」、「理性」、精神を意識するに至っていない直接的な精神としての「精神」、を挙げて、「それらの総括された(zusammengefaßt)総体が、みずからの

世界の定在一般における精神を形づくる」と言う。これに対して宗教については、「宗教はこれらの諸契機の全経過を前提しており、それらの単一な(einheitlich)総体、乃至は絶対的的自己である」と言う。「Ⅶ宗教」以前では諸契機に分かれたかたちでそれを展開させていた全体的精神が、「精神の完成」(49)である宗教に至って単一なもの、自己となる。「自己(Selbst)」とは、変化のなかにあって「自同的なもの(Selbiges)」のことである。ヘーゲルは、多様なあり方をしつつそれらを否定的に統一し単純性の内に含むものを、人間存在に限らず「自己」と呼ぶ。自己とは、まさしくヘーゲルの言う概念であり主体・主語である。全体的精神の諸区別項は、「Ⅶ宗教」以前では「実体の属性」であるのに対して、「Ⅶ宗教」では「主語の述語」である(50)。主語とは、述語が外的にくっつけられるところの静的、固定的な点ではなく、おのれ自身を述語へと限定し、他となりつつも自分自身にとどまるものである。主語はまた主体を意味する。「Ⅶ宗教」に至って、精神は実体から主語・主体に転換し、「Ⅶ宗教」は、精神の自己展開の場となるのである。

「Ⅶ宗教」においておのれを展開させる精神には、その諸契機として「Ⅶ宗教」以前が含まれている。その意味で宗教は、「精神の完成」の場であるとともに、それら諸契機にとつての「根底(Grund)」であるとされる。「Ⅶ宗教」における精神は、「Ⅶ宗教」以前のみずからの諸契機とし、それらを自己の単一性のうちに含んだ全体的精神であり、この精神が主体となつて

おのれを展開させる。この全体の自己展開という構造は、我々に或る序論の言葉を想起させる。「真なるものは全体である。だが全体とは、おのれの展開を通しておのれを完成させる本質・実在にはかならない」(S. 5)。これはヘーゲルが、自分の哲学が体系の体裁をとることの真理性に關して述べた言葉である。また序論では、体系が「根底」からの展開であると主張されてもいる(S. 5)。ヘーゲルは、宗教と哲学を、全体の展開という観点から同一と見なしているのである。「Ⅶ宗教」以前を包括した全体的精神が、ひとまず「Ⅶ宗教」において表象の形式でおのれを展開した後、「Ⅷ絶対知」において獲得される概念の形式によっておのれを展開させたものが、論理学、自然哲学、精神哲学と続くヘーゲルの哲学体系なのである。

かくして、ヘーゲルが絶対的宗教と見なす啓示宗教において精神がみずからを展開させる三つのエレメントと、精神の自己展開であるヘーゲル哲学体系の、論理学、自然哲学、精神哲学という三領域が一致するのである。ヘーゲル哲学の全領域が宗教において論じられている訳ではないにも関わらず、両者は一致するのである。こう主張できるのも、「Ⅶ宗教」における精神は「Ⅶ宗教」以前のすべてを包括している、という建前があるからである。問題はこの建前である。どう考えてもこの建前は、ヘーゲルの思考上の、ヘーゲル哲学にとつてのものではない。実際に存在する宗教がこうした前提をもっているはずがない。それゆえ体系としてのヘーゲル哲学という点では、何らかの既存の宗教はもちろんのこと、既存の宗教を哲学的に解釈

しただけのものとの同一性も厳密には主張し得ない。ヘーゲルによって哲学体系と同一と見なされるているものは、哲学的に解釈されているだけではなく、歴史の先後を無視するヘーゲル特有の論理展開に組み入れられ、体系構成上の意義を付与された宗教、つまり体系内の宗教以外の何ものでもないのである。ヘーゲルは、有限者、無限者、人倫、歴史など、一切を包括しうるものとして「精神」という概念を採用し、精神の自己展開という一種の神学的体裁をとる壮大な哲学体系を構築した。だがその神学的な体系のなかで、宗教そのものは変質を被らねばならなかった。神も宗教も体系上の意義を負わされ、体系の内部に完全に組み込まれた。哲学と宗教の同一性の主張は、哲学に対する宗教の固有性、独立性の剥奪を意味するのである。

〔註〕

(1) ヘーゲルの著作からの引用は主として G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp から行い、Bd. 3, *Phänomenologie des Geistes*, からの引用には頁数のみ、それ以外のものには巻数と頁数を記した。

(2) *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, hrsg. v. J. Hoffmeister, S. 325. 加藤尚武訳「ヘーゲル『自然法講義草稿』」、加藤著『哲学の使命』、未來社、一九九二年、三二六頁。

(3) これについては、藤田正勝「現代ドイツにおける『精神現象学』研究の状況と意味」、理想六〇五号、一九八三

年、を参照。

(4) これについては特に、W・マルクス、上妻精訳『ヘーゲルの精神現象学』、理想社、一九八一年、を参照。
書名問題に関して我々としては、ヘーゲル自身の次の言葉を引用するにとどめたい。

「出版の際には学の体系第一部と名づけられていた私の精神現象学においては、精神の最初の最も単純な現象、直接的な意識から初めて、意識の弁証法を哲学的な学の見方まで発展させ、この立場の必然性を、このような進展によって示すという方法がとられた。だがこのためには、単なる意識の形式的なものにとどまることはできなかった。なぜなら哲学知の立場は、同時にそれ自身において、最も内容豊かな、最も具体的な立場だからである。したがってこの立場は、結果として生じてくるものとしては、例えば道徳、人倫、芸術、宗教のような、意識の具体的な諸形態をも前提している。それゆえ哲学的学の固有の部門の対象である内容の発展が、同時に、さしあつたつて形式的なものにのみ限られているように見える意識の発展に含まれる。その際、内容が自体的なものとして意識に関係している限り、内容の発展はいわば意識の背後で進行せざるをえない。このことによって叙述は一層複雑となり、具体的な諸部門に属するものが、一部分既に、かの序論に含まれてくる。」(891f.)

(5) ちなみにこの言葉はヘーゲル哲学の神学的性格を証拠立

てるものとして頻繁に引用される。だがその際、引用文中の「と表現されうる[Man kann sich ausdrücken,dab...]」という部分が省略されてはならない。あくまでこの言葉は、表象的な言い方では人はこう表現できる、という意味において理解されるべきである。

(6) Heidegger, Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, S. 114 原佑・渡辺二郎訳『世界の名著ハイデガー』中央公論社、二二三頁。

(すずき・さとる 筑波大学大学院哲学・思想研究科在学中)