

精神の自己意識としての宗教

——ヘーゲル『精神現象学』の宗教論に関する一考察——

飛田満

小論は、ヘーゲルの『精神現象学』⁽¹⁾における宗教論について考察し、そこで展開されている宗教概念(「宗教とは精神の自己意識である」)の意味内容を明らかにしようとするものである。

一 思弁的宗教概念の端緒

ヘーゲルは、ベルリン時代の一八二一年から三一年にかけて都合四回、「宗教哲学」についての講義を行なった。これらの講義は、彼の死後、聴講者の筆記や彼自身の草稿に基づいて編纂され、何度か『宗教哲学講義』⁽²⁾として公刊されたが、ヘーゲルの宗教論の決定的な開陳は、まさにこの『講義』のなかにこそ求められるべきである。しかしながら、宗教の問題がヘーゲルの青年期からのすぐれた中心的なテーマであったこともまた、たしかに揺るがすことのできない事実である。

周知のように、ヘーゲルはテュービンゲンでの学生時代からベルンとフランクフルトでの家庭教師時代にかけて、宗教に関する多くの論稿を書きとめた。ルソーを手懸りにギリシア的な「民族宗教」

を構想する『民族宗教とキリスト教』(一七九二—一七九四年)、カントの理性宗教の立場から、イエスを「徳の教師」として描く『イエスの生涯』(一七九五年)、キリスト教の実定的權威的な性格を告発する『キリスト教の既成性』(一七九五—一七九六年)、一転してヘルダーリンの影響下に、イエスの宗教を「愛」の宗教として捉え返し、汎神論的な「生」の弁証法を展開する『キリスト教の精神とその運命』(一七九八—一八〇〇年)などが、まとまったものとして挙げられる。これらの論稿は、今世紀初頭に、H・ノールによって編集され、『初期神学論集』⁽³⁾として出版されたが、ヘーゲルの宗教哲学の研究にとつて、この『論集』が与えた影響の大きさには測り知れないものがある。

イエーナでの私講師時代には、矢つぎばやに現れる体系構想に対して宗教論は、たしかに背景に退いたかと思えるが、これらの構想においても宗教の問題は、やはり重要な位置を占めていた。「神の永遠の受肉の直観」⁽⁴⁾について語る『差異』⁽⁵⁾論文(一八〇一年)、「神の死」の哲学的な解釈を見出す『信と知』⁽⁵⁾論文(一八〇二年)、宗

教を体系の最終部門として「全体が一つに集約すること」と規定するイエーナ初期の講義草稿（一八〇一—〇三年）、「自然宗教」からキリスト教を経て「新しい宗教」に到る宗教の「世界的な」展開をスケッチする『人倫の体系』続稿（一八〇二—〇五年）などが、この時期のヘーゲルの宗教哲学的な思索を示す文献として挙げられる。

しかしながら、青年期のこうした論稿や論文、草稿における宗教についての論述は、後年の『講義』における宗教哲学に照らしてみるならば、厳密には「宗教哲学」とは見做しえないようなものである。というのは、これらの論述は「有限な精神の媒介による神的な精神の自己知」という「思弁的な宗教概念」の意味ではまだ宗教を理解していないからである。このような宗教概念にまで進むのは、W・ヤエシユケが言うように、「自然哲学・精神哲学」草稿（一八〇五—〇六年）と『精神現象学』（一八〇七年）とが最初であろう。実際、「自然哲学・精神哲学」草稿には、「絶対宗教は、神が自身自身を確信する精神の深みであることを知ることであり」という一節がある。

『精神現象学』においては、宗教について、あちこちでさまざまなことが述べられている。そのうちで、かの「思弁的な宗教概念」が展開されるのは、「宗教」の章においてのことである。ここでは、宗教とは「精神の自己意識」であり、言い換えると「自分を精神として知る精神」（絶対精神）である、とされている。ただし、この精神も、「無媒介に自分自身の純粋な自己意識」であるときは、「精神の意識」とは、言い換えると「現実的な精神」とは区別されるとい

うところから、さらに宗教が「完成」するのは、両方の精神が互いに等しくなり、精神の現実が宗教によって包括されるだけでなく、精神が「自分自身を意識する精神」として自ら現実的となり、自分の意識の対象となることである、とされている。とすれば、R・クローナーが言うように、「精神現象学」において「宗教とは、有限な精神によって表象された絶対精神の自己意識である」ということになる。

しかしながら、ここで次のような問いが生ずるのである。いったい宗教が「精神の自己意識」であるとは、どういうことなのか。そしてまたこの「精神の自己意識」と「精神の意識」との関係は、どうなっているのか。以下では、こうした問題に着目しながら『精神現象学』の「宗教」の章を検討し、かの「思弁的な宗教概念」の真相にも迫ることを試みたい。

二 精神の意識と精神の自己意識

(一) ヘーゲルは、『精神現象学』の「宗教」の章の冒頭で次のように述べている。「一般に、意識、自己意識、理性、精神として区別されるこれまでの諸形態のうちにも、たしかに宗教が絶対実在一般の意識として出現した。だが出現したのは絶対実在を（対象として）意識している意識の立場からのことであった。しかるに絶対実在が即自且対自的にそれ自身としては現象していなかった。すなわち、右の諸形式のうちには精神の自己意識が現象することはなかったのである」(33)。この一文でヘーゲルが説こうとしているのは、例えば金子武蔵氏の解釈に従えば、宗教には広狭の二義がある

ということである。⁽¹²⁾ すなわち広義においては、「悟性」の章の「超感覚的なもの意識」、「自己意識」の章の「不幸な意識」、「精神」の章の「人倫的精神」における「冥界の宗教」、「自己陳外的精神」における「教養の世界の信仰」あるいは「啓蒙の宗教」、「自己確信的「精神」における「道徳性の宗教」というように、「宗教」の章以前にも、すでにいくつかの宗教的現象が考察されている。しかしそれらは、絶対実在を自分とは違う何かとして意識する「絶対実在一般の意識」にとどまっている。これに対して狭義においては、「宗教」の章で、「即且且対目的に現象する絶対実在」としての宗教が考察される。それは、自分自身を絶対実在として意識する絶対実在そのものであり、しかもそうした自己意識的な実在は「精神」にはかからないから、宗教は本来、「自分を精神として知る精神」、すなわち「精神の自己意識」であると言うことができる。⁽¹³⁾

このようにして、「宗教とは精神の自己意識である」と言われるが、しかしJ・イポリットも指摘するように、この定式は様々な理由からして曖昧である。⁽¹⁴⁾ なるほどこの定式により、「意識」の立場から「自己意識」の立場が区別されているということは明らかである。だが注意されねばならないのは、ここでは同時に、実在を表象する意識からこの意識に現象する実在が区別されているということである。もっともはっきり言うならば、ヘーゲルはここで、人間が神を知る仕方だけを問題としているのではなく、神が人間において人間によって神自身を知る仕方をも問題としてゐるのである。このような事情から、我々はここでなお「現象学 (phénoménologie)」に関わっているのか、あるいはすでに「本体学 (nouménologie)」

に入っているのではないか、といった問いも生じよう。⁽¹⁵⁾ あるいは、我々は「宗教」の章とともに『精神現象学』における一つの決定的な「転換点」に立つとも言われよう。⁽¹⁶⁾ いずれにせよ、こうした転回をもたらずものは、かの「精神の自己意識」への立場の変更にはかならない。

(2) さてヘーゲルは、宗教における「自分自身を知る精神」について、それが「無媒介に自分自身の純粋な自己意識」(39A)である所以を説いている。彼によれば、こうした「自己意識」においても精神は、対象として前に置かれ表象されるときには、たしかにそれ自体として「あらゆる現実」を自分のうちに含む普遍的な(絶対的な)精神であるという意義を持つ。とはいえ、この精神がそうした意義を持つのは、「自由な現実」という形式においてのことではない。つまりこの精神が含む現実は、精神のうちに包み込まれ、精神のうちに止揚されているから、「現実」とはいつでも、それは思考された現実」である。こうして、精神の「本来の現実」は、宗教の外に出ることになる。翻って、宗教的精神は「無媒介に自分自身の純粋な自己意識」であると言うことができる。そこで、改めて、ヘーゲルは精神の「自己意識」を精神の「本来の意識」から、言い換えると「宗教における精神」ないしは「自分を精神として意識する精神」を「現実的な精神」あるいは「世界における精神」(世界精神)ないしは「精神の定在」と呼ばれうるものから区別する。そのさう、彼によれば、この区別において後者の「定在」を形作るのは、精神の諸契機(意識)「自己意識」「理性」「精神」の「総括された総体」である。これに対して前者の「宗教」は、精神の諸契機

の全経過を前提する「単一な総体」であり、それらの「絶対的な自己」である。さらに、「宗教」については次のようにもまた言われている。「宗教は、精神の完成であり、意識、自己意識、理性、精神という精神の個々の契機は、自分たちの根底としてのこの完成のうちに戻って行き、また帰って行ってしまっている」(86)。そのため、宗教と精神の諸契機との関係は、「実体」とその「属性」との関係にも喩えられる。したがって、宗教が精神の諸契機の経過を「前提」するといっても、それは論理的な意味においてのことであって、時間的な意味においてのことではない。

要するに、イポリットの表現を用いれば、「宗教の弁証法」は、一方では「精神の自己知の内的な発展」であり、他方では「或る種の世界精神の反映」である。この二つの弁証法は、実は一つではない。世界精神の進展と精神の自己知の進展とは、「相関的」であるからである。⁽¹⁷⁾しかし、この「相関的」ということが、果たして何を意味するか。それは明らかに、イポリットが期待するような「平行的」ということではない。P・J・ラバリエールは、印象的な図式を用いつつ、この相関を、「垂直の秩序」と「水平の秩序」とからなる「二重の相関」として解釈することを試みる。これに対してJ・ハイリッヒスは、ラバリエールの考える相関が、一つの宗教形態に多くの現実的精神の形態が対応する「きわめて無規定な相関」であり、ヘーゲルが問題にした相関は、むしろ一つの宗教形態に一つの現実的精神の形態が対応する「規定された秩序」である、と批判する。⁽¹⁹⁾我々は、ここで彼らの論争に立ち入ろうとは思わない。ただ確認したいのは、宗教の発展と現実的精神の発展との間に

は或る種の相関関係があり、したがって特定の宗教形態には特定の現実的精神の形態が対応しているが、しかし宗教において、現実的精神の諸形態は、「それらが系列をなして」(宗教「以前に」)現象したときとは違った仕方でも秩序づけられる」(ibid.)ということである。

(3) ヘーゲルは、このように宗教的精神(「自分を精神として知る精神」)を現実的精神から区別する。のみならず、この区別に基ついて、さらに「精神現象学」全体における「宗教」の体系的意味を開示する。しかしながら、このことによってすでに、宗教の内の構成も示唆されている。

彼によれば、右の区別が止揚されるのは、「自分を自分の(確信にではなく)真理に従って知る精神」(36)においてのことである。そこでは、したがって「精神の意識」と「精神の自己意識」とが和解し一致することになる。しかるに、宗教がようやく「無媒介に」あるにすぎないことでは、右の区別はまだ精神のうちに「還帰」していない。ここで「本質」をなしているのは、「あらゆる真理であると自任し、またこの真理のうちにあらゆる現実を含んでいると自負する自己意識」(ibid.)である。すなわち、それによって精神の「本来の現実」がその外に出してしまったあの「無媒介に自身自身の純粋な自己意識」である。してみれば、宗教における精神の「運動」は、精神が「絶対精神」として現実的であるためには、それ自身、「精神の諸々の不完全な現実を通じての精神の完全な現実の生成」過程であることになる。実際、この運動は次のように要約されている。

「精神の第一の現実は、宗教の概念そのものであり、言い換える

と無媒介な、したがってまた自然的な宗教 (natürliche Religion) としての宗教である。この宗教において精神が自分を知るのは、自然的な、あるいは無媒介な形態における対象としてのことである。しかるに第二の現実とは、必然的に、止揚された自然性という、言い換えると自己という形態において自分を知るものである。したがって、この現実とは芸術的な宗教 (künstlerische Religion) である。というのには、「自然的な」形態が自己という形式にまで高まるのは、意識の創り出す働きを介してのことであり、この働きを介して意識は、自分の対象のうちに自分の行為を、言い換えると自己を直観するからである。最後に第三の現実とは、前の二つの現実の一面性を止揚するものである。「そこでは、」自己が無媒介な自己であるとともに無媒介態が自己である。精神は一般に、第一の現実においては意識の形式においてあり、第二の現実においては自己意識の形式においてあるのだが、そうだとすれば精神は、この第三の現実においては両方の現実の統一という形式においてある。すなわち、精神は即自且対自存在という形態を持っている。そして精神がこのようにして即自且対自的に存在する通りに表象されているとき、それは啓示宗教 (Offenbare Religion) なのである」(368)。

この箇所は、『精神現象学』の「宗教」の章で、最も重要な部分の一つであると言えるだろう。テキストから我々は、少なくとも次の三つのことを読み取れる。

(一) 宗教には「自然宗教」、「芸術宗教」、「啓示宗教」の三つがある。

(二) 自然宗教は「意識」に、芸術宗教は「自己意識」に、啓示

宗教は「意識」と「自己意識」との統一に、対応する。

(三) 精神は、自然宗教では無媒介な形態において、芸術宗教では自己という形態において、啓示宗教では自己が無媒介なものであり無媒介なものが自己であるような形態において、自分を知る。

注目に値するのは、宗教が区分されるにあたって「意識」と「自己意識」との区別が持ち出されていることである。すなわち、これまでも「精神の意識」と「精神の自己意識」との区別は問題になっていたのだが、これからは「精神の自己意識」における「意識」と「自己意識」との区別が問題になるのである。そこで次に、実際に「宗教」における精神の運動を跡付けながら、宗教の区分に対して意識と自己意識との区別が持つ意味について考えてみたい。

三 「宗教」における精神の運動

(一) 右の宗教区分に従えば、「自然宗教」は、言わば意識の宗教であることになる。ところで「意識」は、『精神現象学』の最初の三章で、さらに「感覚的確信」と「知覚」と「悟性」とに区分されている。そこで自然宗教も、これらに対応して、さらに「感覚的確信」の宗教としての「光」の宗教と、「知覚」の宗教としての「植物・動物」の宗教と、「悟性」の宗教としての「工匠 (Werkmester)」の宗教とに区分されている。

すでに見たように、宗教は「自分を知る精神」であるのだが、ヘーゲルによれば、この精神も「意識」として自分を対象に持っている。そして精神が、かかるものとして最初に無媒介に「分裂」するさいにとる形態の規定は、「無媒介な意識」に、言い換えると「感

覚的確信」に属する規定である。すなわち、精神が自分を直観するのは、「存在」という形式においてのことである。このような「感覚的確信」の宗教は、最も純粹な存在である「光」を神として崇めるペルシアの宗教にみてとれる。次に、「知覚」の対象が物の多様性であるように、自分を知る精神もまた自分の「単一態」(純粹自我)を規定して「多様な対自存在」とし、無数に多くの精神へと分散する。この文字通りの「汎神論」は、最初はこれらの精神の「平和的な存立」であり、やがてそれ自身のうちでの「敵対的な運動」となっていく。このような「知覚」の宗教は、植物や動物を神として崇めるインドの宗教にみてとれる。さらに「悟性」の対象が物の「内的なもの」であるように、自分を知る精神もまた内と外、「魂」と「身体」との分離を止揚することに努力する。そのため精神は「工匠」となり、自分の「行為」によって自分自身を対象として創り出す。しかし、この「作品」のうちはまだ自分自身を把握することがないために、彼の行為は「蜂が自分の巣を造るような一種の本能的な労働」にとどまっている。エジプトのピラミッドやオベリスク、円柱建築や象形文字などが、そうした「労働する精神」の作品として挙げられる。ところが、この精神がスフィンクスを創り出すと、その「本能的な」労働は終息する。「というの、そこにおいては自己意識を形作る工匠の活動を、同様に自己意識的な、自分を言い表す内的なものが出迎えにやって来るからである」(37c)。こうして「悟性」の宗教は、自ら産み出した作品を神として崇める「工匠」の宗教であり、かかるものとしてそれは「芸術家」の宗教に移行する、とされている。

(2) したがって、「芸術宗教」は、言わば自己意識の宗教であることになる。ところがこの宗教は、「自己意識」の章に対応するというよりも、むしろ「精神」の章の「人倫的な精神」を自分の「現実的な精神」として持っている。ということは、ここで「芸術宗教」というのはギリシアの「自由な民族」の宗教であるということである。そこでこの宗教は、かかる民族が産み出す芸術作品に対応して、さらに「抽象的な芸術作品」の宗教と、「生ける芸術作品」の宗教と、「精神的な芸術作品」の宗教とに区分されている。

最初に、「抽象的な芸術作品」としては、「彫像 (Bildsäule)」と「讃歌 (Hymne)」と「祭祀 (Kultus)」とが挙げられる。このうち「彫像」は、アテナの像にみるような純粹に人間的な像であり、スフィンクスの像にみるような動物的な、人面獣身の像ではない。しかしながら彫像は、やはり石として、すなわち「物」として定在する神であり、その形態には、これを創り出す自己意識の活動性が対立する。「こうして、芸術家が自分の作品において経験するのは、自分が決して自分と同じものを創り出さなかったということである」(38c)。これに対して「讃歌」は、「言葉」として定住する神であり、そのかぎり「真実に自己意識的な定在」である。しかしながら讃歌は、彫像が物として「静止した定在」であったとするならば、言葉として「消失する定在」である。また彫像においては対象性が解放され、無媒介な自己が欠けていたと言うならば、讃歌においては対象性が自己のうちに閉じ込められ、形態となることが不足していると言えるだろう。ところで、このように対照的な「彫像」の客観的な神の形態と「讃歌」の主観的な神の形態とを「統

「」するものは、「祭祀」である。祭祀は、現実には「供御(Hin-gabe)」において始まるが、この「供御」というのは、人間(自己)が自分の所有物を放棄して、これを神(実在)に献上することである。しかしそのさい、ヘーゲルによれば、「犠牲にされる動物は神のしるし」(例えば山羊はアポロンのしるし)であり、また消費される果物は生けるケレス(穀物の神)やバッコス(葡萄の神)自身である」(38)。とすれば、供御とは人間の犠牲的行為であるだけではなく、同時に神が自分自身を犠牲にすることもある。したがって、この犠牲にされたもので人間が饗宴を催して飲食を樂しむときには、神の對象的定在が人間の自己意識的定在に転化して、自己は実在と自分が一つであるという意識を持つ、とされている。

次に、「生ける芸術作品」としては、エレウシスの「密儀(Mysterium)」にオリュンピアの「祝典(Fest)」とが挙げられる。したがって、これは、前段の「祭祀」論の続行であると言えらる。要するに、祭祀は、一方では「密儀」において、「バッコスの感激(Dächtige Begeisterung)」のなかでの神人の合一という契機を展開し、他方では「祝典」において、美と力とを兼備した人間の「生ける身体性(Lebendige Körperlichkeit)」という契機を展開する。この二つの表現のうちには、自己意識と神的実在との統一が存している。だがまだ両者には、それらの均衡が欠けている。すなわち、バッコスの感激のうちでは、「自己」がこの感激の外にあり、これに対して生ける身体性のうちでは、「実在」がこの身体性の外にあり抜けている、というのである。

最後に、「精神的な芸術作品」としては、ホメロスの「叙事詩

(Epos)」と、アイスキュロスやソφοクレスの「悲劇(Tragödie)」と、アリストファネスの「喜劇(Komödie)」とが挙げられる。まず、「叙事詩」のうちにあるものは、普遍性の極の「神々」が特殊性の媒介によって個別性の極の「歌手」と結合されているところの「推理」である。そのさい中間の媒語をなすものは、アガメムノン、アキレウスらの「英雄」たちであり、彼らは歌手と同じように個別的な人間でありながら、同時に神々と同じように普遍的な表象である。しかし神々の方もまた、オリュポスの十二神に見るように、普遍的な威力でありながら、同時に個別的な形態を持っており、しかも人間と同じように自由に自発的に行爲する。のみならず、この神々は特殊な神々として互いに他の神々と関係し、反目し抗争し合うことになる。これに対して「悲劇」は、「運命」を中心にして、「人倫」としての神的実在と、「英雄」を演ずる俳優と、「民衆」を代表するコロス(合唱団)とから構成されている。ここで神的実在が現れるのは、多様な神々としてではなく、「神々の掟」と「人間の掟」とに、あるいは「家族」と「国家」とに分裂した二つの「威力」としてのことである。しかもこの二つの威力は各々、それを「パトス」として負っているアンティゴネとクレオンのごとき二人の英雄を持っている。したがって、神的実在は同時に英雄のなかに体现されており、そのさい英雄とは、右の二つの威力のいずれか一方のうちに自分の意識を置き、またいずれか一方の威力を發動させ実現するところの「普遍的な個性性」である。しかし、このように相互に対抗して現れてくる二つの威力の真実は、その両方が等しく正当であるが故に等しく不当でもあるということである。こ

うして二つの威力は相互に没落し、ここに両者の統一としての「運命の不動の統一」が証される。このように「悲劇」においては、「運命」は一切を否定する威力である。自己意識はこの威力のうちでは自分自身を認識せず、むしろ没落するだけである。ところが「喜劇」においては、まさにこの自己意識が自ら運命として現れる。そこでは俳優が、劇中の人物（英雄・神々）となるために一旦は仮面を被って演ずるが、やがてこの「みせかけ」の仮面を脱ぎ捨てて、再び自分のありのままの日常の姿で現れて、その姿により神々も自分ともクロスや観客とも異なるものではないことを見せつける。この「軽やかな心（＝軽率）(Leichtsinne)」を言い表す命題は、ヘーゲルによれば、「自己が絶対実在である」(400) というものである。したがって、「芸術宗教は、こうした自己において完成し、完全に自分のうちに還帰した」(399)、とされている。

(3) さて、「啓示宗教」は、これまでの言い回しに従えば、意識の宗教としての「自然宗教」と自己意識の宗教としての「芸術宗教」とを統一する宗教としての「絶対宗教」である。そのかぎり、この宗教は言わば理性の宗教でもあるのだが、この宗教の（その成立当初の）「現実的精神」は、「精神」の章の「法的状態」の精神である。つまり、ここで「啓示宗教」というのは、ローマに始まるキリスト教のことである。ところで、この宗教においては神が「精神」であることが知られる。すなわち精神とは、実在ではあるが自分の他の存在となり、この他の存在のうちで自己同一を保つ運動であり、したがってそれは、(i) 即目的にだけ存在するものではなく、(ii) 対目的にも、そのかぎり対他のにもまた存在するもので

あり、(iii) そのように自分の外に存在しながらも自分の内にとどまるものであり、言い換えると即自且対目的に存在するものであるのだが(28)、まさに神とはそうした「精神」であり、したがってそれは、右の三つの契機に対応して、「純粹思惟」と「表象」と「自己意識」とを自分の境地 (Element) とし、これらの境地を遍歴するところの運動であり、このことを三位一体のうちに表象される「出来事」として知るのが啓示宗教である。

そこです、精神は「純粹思惟」の境地においては単純な自己同一な永遠の実在である。しかしそうした純粹さは空虚な抽象にすぎないので、精神はむしろ自分を否定して自分の他者となる。すなわち、それは「定在」のうちに歩み入り、現実的な存在となって「表象」の境地に移行する。この運動を、啓示宗教は世界の「創造」として表象する。

こうして、被造物たる人間は、最初には自然的な無媒介な定在である。しかしこの定在は個別的な存在であるかぎり「自分のうちに入って行く」、つまり自分の「無垢」な状態を止揚して対目的自己的な定在に転化する。ここに「悪」の生ずる所以がある(墮罪)。ところで「善」と見做されるものは、かの単純な神的実在であるのだが、その実在も、悪との対立のうちにあるかぎり抽象的善であり、自分自身と、すなわち悪なる自分の疎外態と和解除していない。そこでこの対立を解消するために、実在は、自分を外化し、言い換えると自分の他者となり、ひとつの現実的な定在する自己意識として現れる、つまりひとりの人間となる(愛肉)。こうして神的実在が見られ触れられ聞かれるようになり、この神人(イエス)に

において人間は神性と人性との同一性を直観し、神を精神として知るようになる。しかし精神は、自己意識のかかる直接態においては、個別的な自己意識であって他の個別的な自己意識に対立している。人間は、この感覚的に現在する対象的な個別者を精神として知っても、まだ「自分自身を精神として知る」ことがない。ところで実在は、個別者として自ら感覚的存在の運動を完結させる、つまり神人イエスが「贖罪の死」を遂げる。この第二の自己外化によって、実在は、意識に対する感覚的他者という形式を解消し、人間と内面的に一体となって、人間の精神のうちに精神として「復活」する。こうして、精神は表象の境地から「自己意識」の境地へと移行する。

神の実在は、即自的には「普遍的な自己意識」となっており、自分の定在と和解するに到っている。しかし即自的には生成したことが、さらに対自化されねばならず、言い換えると人間自身が「自分において自分に対して」精神へと高まらねばならないが、この運動を表現しているのが「教団 (Genade)」の聖典であり、すなわち「洗礼」と「聖餐」の式である。すでに表象の境地において「自分のうちに入っていく」精神の自然的な無媒介な定在が即自的に悪であると規定されたのであるが、いまや自己意識の境地においてはこのような定在が悪であると知られ捨てられる。これが洗礼である。したがって、ここに教団の意識は「罪に死する」。この運動に続いて、表象の境地において「精神としての復活」と言われたことが自己意識の境地において生み出される別の運動が起こってくる。これが聖餐である。すなわち教団の意識は、差し出されたパン

と葡萄酒とを飲み食いしながら、神(神の実在)が、自分自身を卑しくする(外化する)という出来事によって、つまり受肉と死とによって人間(自分の定在)と和解している、という表象を掴み取る。この表象が掴み取られることによって、神人の死は、死としての「抽象的な否定性」から「教団のうちで生き、そこで日々死にかつ蘇る精神の普遍性」(48)に「変容」する。ヘーゲルによれば、「死に耐え死のうちで自分を保つ生」(52)こそが「精神の生」であり、したがってかかる精神の普遍性は個別性を内含する普遍性であって、個別性に対立する普遍性ではありえない。神人の死は、イエスという個別的存在の死であり、言い換えると神が人間であるがゆえに遂げる自然的な死であるが、このことは神の人間化が極限に達し受肉が完成したことを示している。神人の死は同時に神の実在という「抽象的普遍」の死であり、言い換えると人間に対して超越的なかぎりの神の死である。ヘーゲル自身、「神の死」の秘義について次のように述べている。「この死は、『神自身が死んだ』という不幸な意識の悲痛な感情である。この苛酷な表現は、最も内的に自分を単純に知ることを表し、意識が『自我||自我』という夜の深淵に還帰することであって、この深淵は、自分のほかにはもはやなにも区別せず知らない。この感情は、したがって実際、実体の喪失と実体が意識に対立することの喪失である。しかし同時に、この感情は、実体の純粋な主体性であり、言い換えると対象としての、あるいは無媒介なものとしての、または純粋実在としての実体には欠けていた自分自身についての純粋な確信(確実な知)である。したがってこの知は、精神化(Begisterung)であり、これによって実体

は主体となり、実体の抽象性と没生命性が死んだので、実体は現実的となり、単純な普遍的な自己意識となっている」(419)。

このようにして、精神は「自分自身を知る精神」である。言い換えると、精神にとって対象であるところのものは、精神自身である。ところで、宗教の概念は「精神の自己意識」であったから、ここでその概念が実現されたことになる。と同時に精神は、ここでは「現実的な精神」である。しかもその精神は、「自分自身を確信する精神」であり、かかるとして、それは「精神」の章のロマン主義的な「良心(Gewissen)」である。ともかくも、精神がこのように「現実的な精神」であるのは、精神が自分の本性の三つの境地を遍歴することによってである。してみれば、この運動は、「現実的な精神」と「宗教的な精神」との区別を止揚して、「自然宗教」から「芸術宗教」を経て「啓示宗教」に到る精神の運動全体を完結させるものである。

四 結論

以上のことから、「宗教」における精神の運動は、「精神の現実の生成」過程であるとともに「精神の自己意識の生成」過程でもあるということが首肯されよう。すでに見たように、この精神の第一の現実、異質無縁な自然対象を神として崇拜するオリエントの「自然宗教」であり、この宗教において、精神は自分が無媒介な存在であることを知る。つづいて第二の現実、自ら創り出した芸術作品を神として讚美するギリシアの「芸術宗教」であり、この宗教において、精神は自分が「自己」であり人間の個体であることを知る。

そして第三の現実、啓示された精神そのものを神として表象する「啓示宗教」としてのキリスト教であり、この宗教において、精神は自分が即自且対目的な「精神」であることを知る。してみれば、H・フーバーが言うように、一宗教の神観念は精神が自分を何として把握するかを表している。そのさい、精神が自分があるがままに精神として把握するのは、言うまでもなく「絶対宗教」たるキリスト教においてのことである。そしてこのように「宗教的・表象的な、しかし完璧な精神の自己把握として解釈されたキリスト教の立場から、今度は歴史的に登場した諸々の宗教の一種のヒエラルヒーが建てられる」⁽²⁰⁾。

ここからまた、「宗教とは、有限な精神の媒介による神的精神の自己知である」という例の「思弁的宗教概念」の意味するところもおのずから理解できるように思われる。すなわち、ここで「有限な精神」というのは、『精神現象学』の言葉に翻訳するならば、「現実的精神」のことであり、これに対して「神的精神」というのは、「宗教的精神」のことである。そして宗教的精神は「自分自身を知る精神」と言われたが、「精神」とは「自分を外化することにおいて自分について知ること」であったから、「神的精神」が自己知を得るのも自分を現実化し「有限な精神」となることにおいてのことである。このことを、ヘーゲルは『エンチクローペディ』(一八三〇年)の中で、もっとはっきりと次のように書いている。「神は自分自身を知るかぎりにおいてのみ神である。神の自己知は、さらに人間における自己意識であり、神についての人間の知であるが、この知は神における人間の自己知へと進んで行く」⁽²¹⁾。

しかしこうなると、ヘーゲルは神を人間化し人間を神化しているのではないかと問うてみたかも知なるであらう。「神にまつての意識は人間の自己意識である」と主張してヘーゲル神学を人間学に変改したフォイエルバッハも、「人間の自己意識がすべてである」と断言して、ヘーゲル哲学の無神論を暴露したブルノ・バウアーも、そう問うてみたにちがいない。それどころか晩年のシェリングでも、ヘーゲルは、「神は人間の意識の外には全く現存せず、本当は人間が神であり、神が人間であるにすぎない」ということを言おうとしたのだと覚えていた。いずれにせよ、ヘーゲルに従えば、神は人間において、また人間を介して自分を知るものである。人間が神を知ることとは、神が自分を知ることでもあると同時に人間が自分を知ることでもある。したがって、宗教が精神の自己意識であると言われる場合にも、そうした二重の意味において「自己意識」であると理解されねばならぬであろう。

注

- (1) G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *Hegel Gesamte Werke* 9, hrsg. v. W. Bonsiepen u. R. Heede, Hamburg 1980. 引用は『こころ』に、本文中に頁数のみを記す。
- (2) F. マールハイネケ版(一八三二年)、B. ヴァーラー版(一八四〇年)、G. ラッソン版(一九二五年)、K. H. イルティンク版(一九七八年)、W. ヤエシユケ版(一九八三年)。
- (3) *Hegels theologische Jugendschriften*, hrsg. v. H. Nohl, Tübingen 1907.
- (4) G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, in: *Hegel Werke in zwanzig Bänden* (以下 HW 以下) 2, Redaktion E. Moldenhauer u. K.M. Mischel, Frankfurt a.M. 1970, S. 112.
- (5) G.W.F. Hegel, *Glauben und Wissen*, HW 2, S. 432.
- (6) *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Stuttgart 1936, S. 335. Vgl. K. Rosenkranz, *G.W. F. Hegels Leben* (1844), Darmstadt 1963, S. 179.
- (7) J. Hoffmeister (Hrsg.), a.a.O., SS. 314-325. Vgl. K. Rosenkranz, a.a.O., SS. 132-141.
- (8) G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, HW 16, S. 198. 『こころ』の版は、ヴァーラー版に拠る。
- (9) W. Jaeschke, *Die Religionsphilosophie Hegels*, Darmstadt 1983, S. 2.
- (10) G.W.F. Hegel, *Jenauer Systementwürfe*, *Hegel Gesamte Werke* 8, hrsg. v. R.-P. Horstmann, Hamburg 1976, S. 280.
- (11) R. Kroner, *Von Kant bis Hegel II* (1924), Tübingen 1977, S. 403.
- (12) 金子武蔵訳『精神の現象学』(十卷) 一三二七-一六〇〇頁、索引五八頁等。
- (13) 『こころ』に「絶対实在」を神と同定する「性急」な判断を斥けて、この概念の『精神現象学』における使用法の「体系

- 的な「解明を試みた。それによつてこの概念には、第一に意識の「自体」、第二に共同体、第三に個人人格、そして第四に第一の客観的な側面と第三の主観的な側面との統合とらう四つの意味があり、これらによつて「宗教」とは第四の用法を帰せらるゝ。W.v. Doeren, *Die Bedeutung der Religion in der Phänomenologie des Geistes*, in: *Hegel-Studien Band 4*, Bonn 1969, S. 96ff. ロンヘーヤは「絶対實在」を極めて端的に「人類」であり「国家」であるといつてゐる（この意味での「絶対實在」は、ヘーゲルの分類では第二の用法に含まれる）が、このよつて「無神論的な解釈」が「宗教」とせらるゝ可能性といふは疑問である。A. Kojeve, *Introduction à la lecture de Hegel* (1947), Paris 1968, p. 198.
- (14) J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris 1946, p. 515.
- (15) J. Hyppolite, *ibid.*
- (16) J. Heinrichs, *Die Logik der Phänomenologie des Geistes*, Bonn 1974, S. 418.
- (17) J. Hyppolite, *op. cit.*, p. 521.
- (18) P.-J. Labarrière, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris 1968, p. 158f.
- (19) J. Heinrichs, *a.a.O.*, S. 423f.
- (20) H. Huber, „Das Absolute ist der Geist“, in: *Die Flucht in den Begriff*, hrsg. v. F.W. Graf. u. F. Wagner,

- Stuttgart 1982, S. 231.
- (21) G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, HW 10, § 564.
- (22) F. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums* (1841), Stuttgart (Reclam), 1969, S. 53.
- (23) B. Bauer, *Die Posanne des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen* (1841), 大庭健訳『くーゲルを越へ最後の審判』御茶の水書房、一九八七年、七二頁。
- (24) F.W.J.v. Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung*, in: *Schellings Werke Ergänzungsband 6*, hrsg. v. M. Schröter, München 1983, S. 154. Vgl. M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin 1970, S. 224.

(著者) 筑波大学大学院哲学・思想研究科