

文化 第81巻 第1・2号 一春・夏一 別刷
平成29年9月25日発行

自己意識と無限な本質

—ヘーゲルの宗教哲学における崇高の宗教について—

嶺 岸 佑 亮

自己意識と無限な本質

——ヘーゲルの宗教哲学における崇高の宗教について——

嶺 岸 佑 亮

序

ヘーゲルにとって、宗教哲学は、ただ単に哲学体系の一部門として位置付けられるだけに過ぎないのではない。むしろ、体系全体の頂点を飾る役割を担っており、それどころか体系全体の中心点をなしてさえいる。なぜなら、宗教哲学で問題となるのは、有限な存在者が信仰の対象との関係を通じて自らを自由であると意識することであるのだから。すなわちそこでは、有限な存在者の〈自由〉と〈自己意識〉という二つの極めて重要な事柄が論じられているのである。これらの事柄は、ただ単に近代哲学の問題であるだけでなく、古代ギリシアに端を発してキリスト教哲学を経由する一連の思想的伝統に連なるものでもある。

その際、ヘーゲルがこうした伝統を引き受ける仕方には非常に独特なものがある。どういうことかという、彼以前の哲学者たちがもっぱらキリスト教的文脈から、かつキリスト教世界に範囲を限定して議論を展開したのに対し、ヘーゲルはたとえば古代オリエントやギリシアのような他の様々な文化・世界に対しても目を向けており、より開かれた態度で考察を行っているのである。

ヘーゲル自身がキリスト教世界に属しており、テュービンゲンの神学校時代以来プロテスタンティズム神学に親しく接してきたことは事実である。のみならず、ベルリン期に四度に渡って行われた宗教哲学に関する講義においても、キリスト教こそ「完成された宗教 (die vollendete Religion)」であり、宗教本来の概念に即応したものであるとされるのはその通りである。だがヘーゲルによれば、キリスト教以外の様々な宗教においても有限な存在者の〈自由〉と〈自己意識〉の獲得はある程度まで達成されている(1)。そうしたことは、と

りわけ彼が「崇高の宗教 (Religion der Erhabenheit)」と「美の宗教 (Religion der Schönheit)」と呼ぶもの、すなわちユダヤ宗教とギリシア宗教において顕著に認められる。

なかでも前者の「崇高の宗教」は、無限なものとしての神と有限な存在者の両者の間の関係がその多様な可能性に従ってきわめて豊かに展開されている点で注目される。どういうことかという、有限な存在者は、無限なものとしての神と対比するならば、単なる仮象 (すなわち、真の意味で存在するのではないもの) とされるに過ぎない場合もあれば、あるいはまた、無限なものによってその存在を保たれるとされる場合もある。ヘーゲル自身、その思索の発展において両方の理解の間を揺れ動いていた。そのことは、フランクフルト期の一連の神学論考からベルリン期の宗教哲学に関する講義のテキストに至るまでを丹念に跡付けるならばはっきりと見て取れる。有限な存在者と無限なものとのをめぐらした問題は、ただ単に特定の宗教についての問題という、特殊性性格のものであるだけにとどまらず、そもそも有限と無限の間関係をどのように理解するのかという、哲学上の根本問題にも密接に関わってくる。ヘーゲルにおける「崇高の宗教」を取り上げることで、こうした根本問題に対して新たな角度から光を与えることも可能となろう。

以下では、ベルリン期の『宗教哲学講義』のうち、ヘーゲルの論述がまとまった形で残されている 1821, 24, 27 年度のテキストを手掛かりに、有限な存在者の〈自由〉と〈自己意識〉がどのようにして獲得・確保されるのかについて考察する。

1. 仮象としての自己意識 ——神とは本質である——

フランクフルト期のヘーゲルは、テュービンゲンの神学校時代以来の友人であるヘルダーリンと協同して古代ギリシアの文学と哲学の研究に打ち込んでいた。ヘーゲルは、古代ギリシア的な理想美のうちに調和や統一を見届けており、近代的悟性や反省に特有な分裂や断片化と対比的にとらえていた。そうしたものの見方は、同時期に書かれた一連の神学論考からもはっきりと見て取ることが出来る。1798年から1800年の間に書かれたと推定される一連の断片に対しては、『キリスト教の精神とその運命 (Der Geist des Christentums und sein

Schicksal)』という表題が付せられている。その中の「ユダヤ教の精神 (Der Geist des Judentums)」と題された部分では、ユダヤ教に特徴的な律法の思想がカント的な定言命法と重ね合わせられつつ、批判的に述べられている (2)。

ヘーゲルの批判は、ユダヤ教においては真理に達するには至っていない、という点に集約される。ヘーゲルからすれば、〈真理を知る〉ということは、真理に拘束されたり従属することを意味するのではなく、むしろ真理によって解き放たれて自由を獲得することを意味する。それなのに、ユダヤ教では自由な関係ではなく、「命令 (Befehl)」に従うという従属関係が認められるに過ぎないというのである (3)。「真理とは、何らかの自由なものである。我々は、こうした自由なものを支配するのでもなければ、自由なものによって支配されるのでもない。それゆえ、神の定在は、真理としてではなく、むしろ命令として現れる」(SW1,288)。

周知のように、ユダヤ教では、人間が守り、行うべき事柄は、神が与えた律法というかたちをとる。何が正しく、何が善いのかということは、人間が自分で判断して決定することに基づくのではなく、神によって定められており、その通りに遵守しなければならぬのである。『出エジプト記』第 20 節にみられるように、十戒の教えは、「～してはならない」というようにして、禁止を表す命令のかたちで言い表されている (4)。ヘーゲルが批判するには、まさにこのことによって、人間には自立性や自発性が認められず、ただ単に神に従属するだけに過ぎないことになる。「ユダヤ民族は、どこからどこまでも神に依存している。ひとが依存するところのものは、真理の形式を有し得ない。というのも、真理とは美であるからである。悟性によって表象するならば、真理の消極的な性格とは自由である」(ibid)。

ベルリン期になると、ユダヤ宗教に対するこうした批判的態度は和らげられる。1821 年に行われた最初の宗教哲学についての講義では、ユダヤ宗教は「崇高の宗教」と特徴付けられる。この「崇高の宗教」は、「美の宗教」としてのギリシア宗教と並列的に論じられており、ともに「規定された宗教 (bestimmte Religion)」、あるいは「有限な宗教 (endliche Religion)」としての位置付けを与えられている。

フランクフルト期の神学論考とは異なり、1821 年度の講義では「崇高の宗教」の神に対して「真理」としての性格が認められている。「真相はどうかといえば、実際には、絶対的にして一なるもの (das Absolute Eine) が真理

であり、有限な存在が止揚されたものであり、観念的なもの（das Ideelle）なのである」（GW17,108）。ここでは有限な存在者と神的なものが対比的に述べられている。両者がそれぞれどのようなものであるのかについては、別々に規定づけることが出来ず、むしろ一体的な関係のもとにとらえられる必要がある。それはどうしてかといえば、もしも神的なものが「一なるもの」とあるように唯一神として理解されるとすれば、そしてまたこの唯一神に真理が帰属するとすれば、それ以外のものには〈真である〉ということが認められ得ないからである（5）。

有限な存在者は、神的なものから離れている限り真理から遠ざかっており、真ならざるものとして存在するに過ぎない。有限な存在者が「存在する」といっても、本当の意味で存在するのではなく、あくまでも「止揚されたもの」として存在するに過ぎない。このようにして、有限な存在者は、「仮象（der Schein）」としてのみ成り立つに過ぎないとされる。「威力（die Macht）の宗教は、自己意識そのものをそれ自身における仮象としてのみ含んでいるに過ぎない」（GW17,109）。このように1821年度の講義では、有限な存在者は、それ自体としてみるならば否定的なものに過ぎないとされる。

こうした理解の背景には、1813年に公刊された『大論理学（Wissenschaft der Logik）』の「本質論（Die Lehre vom Wesen）」における本質、並びに仮象についての議論が挙げられる。同書では、本質は、「存在の真理」（GW11,241）であるとされており、本質こそ真の意味で存在するものであるとされている（6）。これに対し、それ以外の一切のものは、「存在」としての性格を奪われ、否定的なものへと格下げされる。ヘーゲルは、「仮象」に特有な否定的性格を次のように言い表す。「仮象の存在は、存在が止揚されていることのうちのみあり、存在が取るに足らないものとされていることのうちのみある」（GW11,246）。この場合、本質と仮象の両者は、ただ単に別々のものとして関係するのではない。仮象は、本質に先立ってそれだけで存在するわけではない。むしろ、仮象がまさしく「仮象」として存在するのは、本質が真の意味での存在として示されることによる。

したがって、〈仮象が否定的なものとされること〉と〈本質が存在の真理として明らかとなること〉は、実際には同じ一つの事柄を言い表している。ヘーゲルは、このことを「本質とは、それ自身において自らが映現することである（das Scheinen seiner in sich selbst）」（GW11,249）というように表現する。ま

さに同じ表現は、1821年度の講義でも用いられている。すなわちそこでは、「本質は、それ自身に対して（für sich）映現することである——（抽象的な意味でのそれ自身にとってあること（Fürsichsein）なのではない——）」（GW17,108）と述べられている。これによれば、本質の映現のはたらきは他なるものに対して向けられるのではなく、自己関係的であると理解される。本質は、仮象によって明らかにされるのではない。そうではなくて、本質は、自ら自身で自らを明らかにするのである（7）。

このようにして、本質には〈自らを顕現する〉というはたらきが帰属する。

「内的なものは、映現するのであり、自らを顕現するのだが、顕現のはたらきを行うものとしてのみ存在するのであり、感覚的な定在の次元にまで降りてくることもなければ、そうしたもののうちに自らの定在を求めることもない。顕現とは、本質の定在である。だがこの定在とは、あくまでも内的なものとしての本質の定在であり、本質は内的なものであり続けている」（ibid）。

ここにみるように、神的なものは、有限な存在者に対して自らを明らかにする。神的なものは、有限な存在者にとって未知なるもの、隠れたものであるのではない。そうではなくて、有限な存在者が自らをまさしく有限であるにとらえ、自覚するということのうちにこそ、神的なものは立ち現れるのである。

だが、こうした顕現はなお不十分さを含んでいる。そのことは、神的なものとは有限な存在者の両面からいえる。まず、前者についていえば、たとえ神的なものがまさしくそのものとして明らかになるとしても、それが具体的に一体どのようなものであるのか、ということまでは明らかになっていない。この点については、ヘーゲル自身「神は、それ自身において未規定である」（GW17,132）と述べている通りである。なぜ未規定なのかといえば、神的なものはあくまでも有限なものや限定・制限の否定として立ち現れるだけに過ぎず、それ以上の積極的な規定が与えられることがないからである。1821年度の講義では、先に見たように、神的なものに対して「威力」（GW17,109）という特徴付けが与えられてもいる。この特徴付けは、神的なものが一切の有限なものを自らのもとに従属させていることを意味する。それは、一切のものにとって「主（der Herr）」なのでもある。「こうした否定的な威力は、必然的に主体（Subjekt）として——自ら自身に関係するところの否定的なものとして

——規定されている。この威力とは、主——一切のものに対する支配者——である」(ibid)。

また、有限な存在者についていえば、自分が「主」のもとに服していることを知るだけに過ぎず、自らが一体どのようなものであるのかについてそれ以上に知ることがない。有限な存在者は、それまで親しんでいた有限な事物から引き離され、それらのものを支配する「主」へと向きを変えただけに過ぎず、それ以上の何ものも持ち合わせていない。「自己意識は、それ自体としてみるならば——純粋な対象であり、かつ思想においてのみ把握され得るようなその対象から区別されるならば——それ自身のうちに規定を伴うことのないような空虚で形式的な自己意識である」(GW17,132)。したがって、有限な存在者が〈自らを意識する〉といっても、きわめて乏しい内容を含むだけで、不十分であるといわざるを得ない。有限な存在者は、どこからどこまでも「主」に従属するだけで、それ自身のうちに何ら積極的なものを有していない。その限り、有限な存在者は、「奴隷 (der Knecht)」(ibid) として仕えるに過ぎないのである(8)。次節では、有限な存在者と神的なものとの間にみられる〈主と奴隷の関係〉についてさらに検討することにしよう。

2. 自己意識の有限な事物からの解放

——神とは主である——

1821年度の講義では、有限な存在者が獲得する自己意識はあくまでも消極的なものに過ぎないとされる。この場合の自己意識は、有限な存在者の〈自己関係〉であると同時に、〈他なるものとの関係〉をも含んでいる。なぜなら、有限な存在者は、神的なもの自らを対比することで、自らの何たるかをとらえるからである。有限な存在者は、自ら自身のもとにありながらも、より高次のものとしての神的なもののもとに服しているのでもある。〈自ら自身のもとにある〉ということは、本来ならば〈何ものにも拘束されない〉ということの意味するはずなのに、かえって自らを従属的なものへと貶める結果となってしまっている。「自己意識は、その絶対的な対立のうちにある——自己意識とはすなわち、純粋な自由であるのだが、絶対的な不自由さのうちにある——あるいは、〔この自己意識は、〕主に対する奴隷の自己意識である」(GW17,132. なお、〔 〕は論者による補足)。

かくして、有限な存在者は、二つの在り方の間で分裂してしまっている。すなわち、自らが現に生きているその現実的な在り方とそうした現実の一切をひっくるめて支配するところの「主」のもとにある在り方との間で。有限な存在者は、こうした分裂を解消出来ずにいる。ヘーゲルは、こうした事情を次のように言い表す。「生の実在性は、こうした自由の意識のうちへと受け取られるにはなお至っていない——生の実在性は、理性的であるには至っていない——この実在性は、完全に抽象的である——意識は、充実化された神的な意識であるには全く至っていない」(GW17,133)。有限な存在者が神的なものをたずね求めようとするのは、自らが現に生きる「生」をこの神的なものにおいて意味付け、よりすぐれたものとし、それにより充足を得たいと願うからである。それなのに、有限な存在者は、神的なものに仕えてそのもとにとどまるだけで、自ら自身へと立ち返って来ることがない。

こうした問題を考える上で手掛かりを与えてくれるヘーゲル自身の言葉がある。ヘーゲルは、四度にわたって開かれた宗教哲学についての講義のいずれでも、イスラム教について立ち入った考察を行っていないが、1821年度の講義にはユダヤ教と一まとめにして批判的に言及している箇所がある。そこで問題とされているのは、唯一なる神を信仰の対象とする一神教における「一なる者 (der Eine)」としての神の在り方である。注目すべきことに、神が「一なる者」である場合、有限な存在者は、この神を信仰することによって真の自由を手にするのではなく、むしろその具体的な生の全体において従属的なものとされるといっているのである。「ユダヤ教やイスラム教といった、神が「一なる者」という抽象的な規定においてのみとらえられるようなすべての宗教において、人間のこうした実在的な不自由さが基礎をなす。神に対する人間の関係とは、過酷な奉仕 (ein harter Dienst) である」(GW17,134)。

神が「一なる者」であるということは極めて重要な規定であり、決して否定されるべきではない。ただし、有限な存在者がこの「一なる者」とどのように関係するのかという、その仕方が問題なのである。こうした問題意識の背景として、1807年の『精神現象学』の「自己意識」節における主人と奴隷の関係についての議論が挙げられる。そこでは、主人は神的なものとされてはおらず、二つの自己意識の間関係について論じられているという点に1821年度の講義との違いはあるが、自己意識がある絶対的な威力を有した主人のもとに仕える場合の在り方が問われているという点では同じ議論の地平に立っている。

1807年の『精神現象学』では、奴隷が主人に仕える場合、奴隷の特定の性質や所有物が喪失の危機にさらされるだけではなく、むしろ奴隷の存在そのものが根本から揺るがされる事態が生じているとされる(9)。「この意識は、あれやこれといったもののためであるとか、あれこれの特定の瞬間に不安を抱くのではなく、その本質全体のために不安を抱くのである」(GW9,114)。奴隷は、実際に奉仕を行う間だけ主人に仕えるというのではなく、生きている限りずっと主人に従属し続けている。奴隷が所有するものは、奴隷自身のものではなく、あくまでも主人から所有を許可されたものに過ぎないのであり、そうした許可を取り消されたり、無理矢理奪われる可能性に絶えずさらされている。こうした絶対的な従属のもとでは、「一切の固定的なものが絶対的な主人のうちで揺らいでしまって」(ibid) おり、「一切の存立が絶対的に流動化すること」(ibid) が生じている。

ただし『精神現象学』の叙述に従うならば、こうした事態は、有限な存在者にとって単に否定的な意味を有するだけにとどまらない。有限な存在者は、奉仕のはたらきを通じて、自らの〈自己〉というものが有限な諸事物に依存するのではなく、むしろそこから自立しており、自ら自身に立脚していることを自覚するようになる。ヘーゲルは、有限な存在者のこうした在り方のことを「自己意識の単一な本質、絶対的な否定性、純粋な仕方ですらにとってあること」(ibid) と特徴付ける。1821年度の講義では、こうした積極的な側面については触れられていないが、次に行われた1824年度の講義では、この側面にまで踏み込んだ論究がなされる。有限な存在者にとって神的なものが「主」であるとされることに変わりはないものの、この「主」に対して仕える仕方が積極的なものとして見直されるに至る(10)。こうした点に着目するならば、1821年から24年にかけての間にヘーゲルの理解が大きく転換していることが分かる。

1824年度の講義では、「主の恐れ (die Furcht des Herrn)」という考えが前面に出てくる。この考えは、旧約聖書の知恵文学の伝統を踏まえたものである。『箴言』の最初の節では、「主を畏れることは知恵の初め」という有名な格言が述べられている(11)。ここでいう「恐れ」は、無知や無自覚に由来するのではない。むしろそれは、神的なものがいかなるものであるのかということ、まだおぼろげな仕方ながら窺い知ることによって生じる。ここには〈知〉の契機が認められる。そうである以上、〈主を畏れる〉ということは、「主」に対して盲目的に服従することを意味し得ない。有限な存在者は、熟慮した上で

自覚的に神的なものに従うのである。

その際に重要な役割を果たすのが「否定性 (die Negativität)」である。ここでいう「否定性」は、有限な存在者が自分自身や自分を取り巻く様々なものを自発的に放棄し、「主」に向き変わるようにさせる (12)。

「こうした主の畏れは、私の威力の反対物であり、意識の反対物である。主の畏れにおいて、一切の固有の力や一切の特殊な関心の意識が消失する。こうした主の畏れにおいては、地上的本性に属する一切のものや、移ろいゆくもの、偶然的であるものの一切が断念される。このようにして、主の畏れは、絶対的な否定性である」(VPR II ,344)。

注意すべきことに、有限な存在者が地上的なものや偶然的なものから引き離されることは、有限な存在者を空虚なものとしてしまうのではない。むしろ有限な存在者は、「主の畏れ」を通じて地上的なものへの執着を断ち切り、そうしたもののうちに沈み込んでいた在り方から立ち返って、自らが本来いかなるものであるのか、ということについて反省するようになる。1821年度の講義とは異なり、ヘーゲルは、こうしたことのうちに不自由さではなくて、自由を認める。

「主の畏れは、こうした絶対的な否定性である。この否定性は、自由の本質的契機の一つである。ここでいう畏れは、何かを恐れるという、悪い意味での恐れなのではない。そうではなくて、畏れとは、一切を消失させるとともに、一切を断念するところのものである。〔中略〕人間は、特殊なものに依存している。自由な人間は、一切の依存から自由である。このようにして、主の畏れは、一切の特殊な関心からの解放である」(ibid)。

ここでは〈依存からの自由〉ということが述べられている。これは、前節で取り上げたフランクフルト期の神学論考とは正反対の理解を示している。このように1821年から24年にかけての間にヘーゲルの態度が変化した背景には、シュライエルマッハーの『信仰論』に対するヘーゲルの批判的態度・対決が挙げられる (13)。同書で重要な役割を担う「依存の感情 (das Gefühl der Abhängigkeit)」は、ヘーゲルがシュライエルマッハーを暗に批判する際に頻繁に持ち出したものなのであった (14)。

〈主を畏れる〉ということは、神的なものが自ら自身よりもすぐれたもの、高次のものであることを認めることである。有限な存在者は、こうした畏れといったものから更に進んで別の何かを求められることはない。むしろ畏れこそ、有限な存在者が到達すべき目的なのである。「主を畏れることは知恵の初め」であるのだといっても、「主」以外の何かはその先に待ち受けているわけではない。そうではなくて、他ならぬ「主」こそすべてなのであり、まさにこのことを知ることが肝心なのである。この場合、〈知る〉ということは、特定のものの性質や状態を知ることを意味するのではなく、「神が承認されていること（das Anerkanntsein）、神が賛美されること（das Gepriesen werden）、神の栄光（die Ehre）」（VPR II ,334）というように、崇拜の対象として祈りを捧げることを意味する（15）。

とはいえ、神的なものがまさしくそのものとして立ち現れるのは、有限な存在者が地上的なものや偶然的なものから身を引き返し、向き変わることによるとしても、そうした偶然的なものや世界が神的なものの威力によって存在しており、かつ有限な存在者がそうした世界のうちに身を置くことに変わりはない。だとすれば、神的なものが世界に対してどのように関係するのかという、その仕方が問われてくる。次節では、この点について検討することにしよう。

3. 主体は、はじまりであるだけでなく、同時に結果でもある ——神とは崇高なものである——

「崇高の宗教」においては、神的なものは、隠れたものであるとはされない。神的なものは、世界に対して自らを示し、明らかにする。それもただ単に時折偶然にというのではなく、恒常的かつ必然的にそうなのである。神的なものが世界から隔絶したものであるのは確かにその通りである。だがだからといって、世界との関わりを全くもたないというのではなく、世界に対して常にほたらきかけているのである。ヘーゲルによれば、神的なものが〈崇高なもの〉であるのは、まさにこのようにして自らを顕現することに基づく。1827年度の講義では、崇高について、次のような特徴付けが与えられている。「世界のもとでの神の真の顕現（die Manifestation）とは、絶対的かつ永遠なる顕現である。こうした顕現がとる仕方やその形式は、我々が〈崇高〉と呼ぶところのものとして現れる。まさにそれゆえに、この宗教は、崇高の宗教と呼ばれ

る」(VPR II ,569)。

この場合、世界は、あるがままの在り方において肯定的なものであるとはされない。むしろ世界は、否定されるべきものとして示される。なぜなら、世界は、あるがままの在り方において見るならば、神的なものにそぐわないのであるから。神的なものは、世界に対してはたらきかけつつも、同時にまさに同じ世界を遥かに超えた高みにあるのである。だからこそ、神的なものは〈崇高〉であると特徴付けられるのである。

ところで注目すべきことに、ヘーゲルによれば、「崇高の宗教」における神的なものは、実体 (die Substanz) であるとはされない。彼が若い頃からユダヤ系オランダ人の哲学者であるスピノザから非常に大きな影響を受けてきたことを考慮するならば、このことは驚くべきことに思われる。この点を理解するためには、「崇高」という特性と併せて、神的なものに対して「知恵 (die Weisheit)」という特性が帰されていることを踏まえる必要がある(16)。「知恵」は、前節で引用した『箴言』の言葉からも窺われるように、旧約聖書において極めて重要な役割を担っている。世界は、無秩序や混乱のうちに置かれているのではなく、むしろ神的なものによって一定の秩序を与えられている。世界のうちに存在する諸々の事物やその秩序、並びに世界そのものは、神的なものはたらきの目的なのである(17)。

「神とは、知恵である。このことのうちには、神の自己規定や判断のはたらきが含まれており、更にはそうしたことと併せて、神の創造のはたらき (das Erschaffen) と呼ばれるところのものが含まれる。知恵とはどのようなものかといえば、知恵のうちに目的が存在しており、かつ知恵が規定的である、ということである」(VPR II ,563)。

ヘーゲルは、まさにこうした在り方に基づいて、神的なものに対して「主体 (das Subjekt)」としての特性を認める。ヘーゲルにおける「主体」の考えは、1807年の『精神現象学』の序文ではじめてまとまった形で提示され、その後1812年から16年にかけて公刊された『大論理学』で体系的に理論化されたものである。その一方で、この「主体」の考えは、キリスト教的な三位一体としての神の教義を哲学的に解釈し直したものである。そのことを考え併せるならば、「崇高の宗教」における神的なものに対しても「主体」としての特性が認

められているということは、非常に注目すべきことだといえる。既に 1821 年度の講義以来、「主体」や「主体性 (die Subjektivität)」について言及されていたが、1827 年度の講義では、次のようにきわめて明確に言い表されている。

「神は、このようにして定立されたものに対して、すなわち、その被造物 (das Geschöpf) であるところの世界に対して、この被造物の規定された在り方や否定の総体性に対して、直接的な存在の総体性に対して前提されたものであり、絶対的な主体である。この主体は、絶対的に第一のもの (das absolute Erste) であり続ける。ここに、自らへと関係する主体性 (sich auf sich beziehende Subjektivität) という、神の根本規定が存在する。この主体性は、それ自身のうちに存在し、とどまり続ける主体性としてみるならば、第一のものである」(VPR II ,565)。

「主体」の根本特徴となるのは、自発的な活動性である。「主体」は、それ自身のうちに閉ざされているならばなお不十分である。それは、その外へと向かって開かれているのでなければならない。こうした開かれた在り方においてこそ、「主体」は真の意味で〈それ自身のうちに存在する〉といえる(18)。そのことについては、ヘーゲル自身次のように明確に述べるとおりである。「それ自身のうちにある無限な主体は、崇高 (erhaben) とは呼ばれ得ない。そのようなものとしての主体は、端的な意味において絶対的なものであり、神聖 (heilig) である。崇高は、現象としてはじめて存在するのであり、この無限な主体の世界に対する関係としてはじめて存在するのである」(VPR II ,569)。

このようにみるならば、崇高や知恵や「主体」といったものが別々の事柄を指すのではなく、実際には同一の事柄を言い表していることが理解される。すなわち神的なものとは、真の意味で存在するところの本質であり、一切のものがそのもとに服すところの「主」であると同時に、一切のものに対して一定の秩序に基づいてはたらきかけ、自らをあるがままに示すのである。したがって、神的なものが「一なる者」であるということは、ただ単にそれが唯一神であることを意味するだけでなく、その様々な特性が同じ一つの事柄へと収斂することを意味するといえる。

とはいえ、「崇高の宗教」における「主体」は、なお不十分さを残している。なぜなら、たとえ神的なものに「自己規定」の契機が認められるとしても、あ

くまでも「一なる者」であり続ける以上、神的なものそのものうちでは規定付けが十分に展開され得ないからである(19)。神的なものは、有限な存在者やこの存在者が身を置く世界から隔絶したものとして否定的にとらえられるものの、それ自身において具体的にどのようなものであるのか、ということについては積極的な仕方ではとらえられない。知恵や崇高といったものも、あくまでも「被造物」に対する関係を言い表すのであって、神的なものの自己関係を言い表すのではない。こうした事情について、ヘーゲルは次のように述べる。

「神の知恵や、自己規定のはたらきは、依然としてその展開を辿っていない。神の理念におけるこうした展開は、神の本性 (die Natur Gottes) が啓示されている宗教においてはじめて存在するようになる。ここでこうした理念の欠陥となるのは、神が一なる者ではあるものの、それ自身においてみるならばこうした一性 (die Einheit) という規定態において存在するに過ぎず、それ自身において永遠に自らを展開するところのものであるわけではない、ということのうちにある。」(VPR II ,574)。

「主体」がそれ自身において依然として十分に展開を遂げていないということは、ヘーゲルによれば、「崇高の宗教」が宗教としてみた場合になお完全な段階に到達していない、ということの意味する。「崇高の宗教」においては、神的なものは、有限な存在者によって意識されるだけにとどまる。換言すれば、神的なものは、あくまでも有限な存在者の意識の対象であって、自ら自身を意識することはない。これに対し、「完成された宗教」、すなわちヘーゲルの理解する意味でのキリスト教では、神的なものそのものにも「自己意識」の契機が帰属する。「神は、それ自身意識であり、自ら自身における自己区別のはたらきである。そしてまた、神は、こうしたそれ自身における自己区別のはたらきとして意識であるのだから、意識としてみるならば、我々が意識の側面と呼ぶところのものに対し、自らを対象として与えるのである」(VPR III ,178)。これによれば、有限な存在者が神的なものを意識することが可能であるのは、神的なもの自身に意識としての側面が認められることに基づく。したがって、有限な存在者の自己意識は、神的なものを根底とするといえる(20)。こうした理解は、フランクフルト期の『キリスト教の精神とその運命』以来、ヘーゲルが一貫して主張し続けてきたものである。だが、「崇高の宗教」では、こうし

たことは達成され得ない。なぜなら、そこでは神的なものがまさに〈崇高なもの〉であるとされることにより、あくまでも有限な存在者から隔絶したものとされるのであるから。

「崇高の宗教」における不十分さは、別の側面からもいえる。すなわち神的なものに特有な「主体」は、そこから一切のものが由来する「はじまり (der Anfang)」をなすに過ぎず、それらのものから立ち返って「結果 (das Resultat)」として規定されるには至っていない。

「主体性は、ここでは絶対的にはじまりをなすところのものである。だがそれは、あくまでもはじまりをなすところものに過ぎないのであって、この主体性が結果としても規定されているというわけではない。〔中略〕神的な主体性が結果として規定され、自ら自身を創造するのだとして規定されているならば、この主体性は、具体的な精神としてとらえられていることであろう」(VPR II ,565)。

とはいえ、こうした「はじまり」は、ただ単に「崇高の宗教」にとってのはじまりであるに過ぎないのではない。そうではなくて、この「はじまり」は、『宗教哲学講義』の中で「崇高の宗教」に続いて叙述される「完成された宗教」にとってのはじまりなのでもある(21)。なぜなら、「一なるもの」であるとともに無限な本質であるという、神的なものの性格は、「完成された宗教」においても引き継がれているからである。「完成された宗教」は、「崇高の宗教」の立場を放棄したり根本から否認したりするのではなく、むしろ自らの構成のために必要なものとして取り入れるのである。

核となる契機を継承し、更に発展させるという態度は、『大論理学』の中心的思想である「概念 (der Begriff)」を踏まえたものである。すなわちここでは、「概念の実在化 (die Realisierung)」は、はじまりそのもののうちにはない。むしろ実在化とは、「認識のはたらきの更なる展開全体の目的であり活動である」(GW12,240)と述べられている。注目すべきことに、「実在化」は、ここでは単に何かを作り出したり、何かにはたらきかけることを意味するわけではない。「実在化」とは、はじまりのうちにあるものをその展開全体において認識することなのである。しかも、ここでいう〈認識〉は、自らが本来それであるところのものをその具体化においてはっきりとらえるという、〈自己意識〉

なのである(22)。そうだとすれば、有限な存在者が信仰を通じて神的なものへと関わるということは、自らとはかけ離れたものに対する関係なのではなく、むしろそうした関係を通じて自ら自身をとらえ返し、自らの〈自己〉を真の意味で獲得することなのだといえる(23)。ヘーゲルの『宗教哲学講義』における「崇高の宗教」は、こうした有限な存在者の自己意識について改めて再考し熟慮するよう促している。

結び

以上の考察を通じて「崇高の宗教」における有限な存在者と無限な本質としての神的なものとの関係の仕方を見てきたのであった。その際、ヘーゲルの最初の構想(すなわちフランクフルト期の神学論考と1821年度の講義)によれば、有限な存在者は、ただ単に神的なものに従属するだけに過ぎないとされるのに対し、1824年以降の構想では、むしろ神的なものとの関係を通じてこそ自由を獲得すると理解されるのであった。神的なものに対するこうした関係は、単により高次のものに向き合うことを意味するだけなのではない。有限な存在者は、関係を通じて自らが本来的に何であるのかを自覚するに至る。このようにして、「崇高の宗教」においては、有限な存在者の〈自由〉と〈自己意識〉の獲得という事柄が核心をなしている。

とはいえ、こうした事態はあくまでも「完成された宗教」のための前段階としての役割を果たすに過ぎず、真の意味での〈自由〉と〈自己意識〉の獲得は「完成された宗教」においてこそ達成されるはずではないのか、という反論が提出されるかもしれない。だがこの反論は、特定の価値観の上に立脚しており、それ以外の価値観を一方的に判定・評価しており、一面性を免れない。ヘーゲルが宗教哲学という領域を新たに開拓しようとしたのは、まさにこうした一面性を克服することを目指してのことなのであった(24)。ただ単に自分が属する特定の宗教の価値観を絶対的な尺度とし、それ以外の一切の宗教に対しても同じ尺度を当てはめようとするならば、それぞれの宗教に独自の本質についての理解の可能性を閉ざしてしまうことになる。ヘーゲル自身、キリスト教、もっというならばプロテスタンティズムの立場に立っていることは否定すべくもない。だが、自分自身が拠って立っているところのものがどのような由来を有しており、他の様々なものといかなるつながりを有しているのか、とい

うことを知ることはきわめて重要である。なぜなら、人間という有限な存在者は、〈知る〉というはたらきによってこそ際立った位置付けを占めているのだから。宗教哲学においても「知」の立場を貫き通したヘーゲルの思索からは学ぶべきことが大いにあるといえる。彼自身、「知」の立場を堅持することによってこそ、「崇高の宗教」についてより深く理解し、積極的な仕方理解することを学んだのであるのだから。

註

ヘーゲルのテキストからの引用は以下の通り。

G.W.F. Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, hrsg. v. Walter Jaeschke, Hamburg, 1983f.

Teil 2 : *Die bestimmte Religion* (VPR II と略記)

Teil 3 : *Die vollendete Religion*, (VPR III と略記)

G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, htsg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Frankfurt a/M, 1971 (SW と略記)

SW1 : *Frühe Schriften*

G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, hrsg. v. Nordrhein – Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg, 1968ff. (GW と略記)

GW9 : *Phänomenologie des Geistes*

GW11 : *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik*(1812/1813)

GW12 : *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik oder die Lehre vom Begriff* (1816)

GW17 : *Vorlesungsmanuskripte I (1816-1831)*

- (1) 1827 年度の講義におけるヘーゲル自身の言明によれば、宗教が究極的に目指すところの目的は、「精神が精神に対して」存在することにあると理解される。同講義の「規定された宗教 (die bestimmte Religion)」の序論となる部分では、次のように述べられている。「精神が精神に対して存在するようになるという、すなわち精神の精神に対する関係 (das Verhältnis des Geistes zum Geiste) という、その絶対的な真理へと宗教が至るためには、そしてまた、精神自身はその絶対的に無限な規定態 (wahrhaft unendliche Bestimmtheit) へと到達するためには、こうした歩みが条件となる。これらの規定された宗教は、意識の特定の段階であり、精神についての知の特定の段階である。これらの宗教は、真の宗教が立ち現れるために必要な諸条件であり、精神の真の意識のために必要な諸条件である」(VPR III ,414f.)。

- (2) 以下の論考は、カントの『単なる理性の限界内における宗教』におけるユダヤ教についての論述がヘーゲルに対して与えた影響について論じている。Gonzalo Portales, *Hegels Frühe Idee der Philosophie. Zum Verhältnis von Politik, Religion, Geschichte und Philosophie in seinen Manuskripten von 1785 bis 1800*, Stuttgart-Bad Cannstatt bes. S. 167ff.
- (3) ヘーゲルの叙述は、メンデルスゾーンに対する言及に続けてなされている。メンデルスゾーンとの関係については以下を参照。Gonzalo Portales, *Hegels Frühe Idee der Philosophie*, bes. S. 174f. 以下の論考は、こうしたヘーゲルの理解に対し、シラーとヘルダーリンからの大きな影響があることを指摘する。Reinhard Leuze, *Die außerchristlichen Religionen bei Hegel*, Göttingen, 1975, bes. S. 164ff. 1796年以降のシラーからの影響については bes. S. 151ff. また以下も参照。Hans Liebeschütz, *Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Beer*, Tübingen, 1967, bes. S.30.
- (4) 十戒における戒めの特徴については以下を参照。W・H・シュミット、『十戒 旧約倫理の枠組みの中で』、大住雄一訳、教文館、二〇〇五年、二六頁以下。モーセと十戒の関係については以下を参照。E. オットー、『モーセ 歴史と伝説』、山我哲雄訳、教文館、二〇〇七年、一〇三頁以下。
- (5) ユダヤ教における唯一神信仰の形成の歴史については以下を参照。ベルンハルト・ラング、「ヤハウェのみ運動とユダヤ神教の形成」、『唯一なる神 聖書における唯一神教の誕生』、B・ラング編、新井章三・辻学訳、新教出版社、一九九四年、六三～一四二頁、特に八五頁以下。山我哲雄、『一神教の起源 旧約聖書の「神」はどこから来たのか』、筑摩選書、二〇一三年、五一頁以下。
- (6) 以下の論考は、『出エジプト記』第3章14節の「在りて在るもの」としての神の概念をプラトニズムの歴史との関係から論じている。その際ユダヤの観念によれば、神の「存在」は、ギリシア哲学とは異なり、実体や自在性としてではなく、むしろ〈常にあり続ける〉という意味での現在として理解されると指摘する。Werner Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt a. M., 1972, bes. S. 9ff.
- (7) 以下の論考は、神の自己顕現の問題について、『大論理学』「本質論」の「現実性」章における「絶対的なもの (das Absolute)」との関係から考察している。Falk Wagner, *Theo-Logik. Ein Beitrag zur theologischen Interpretation von Hegels »Wissenschaft der Logik«*, in: *Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799-1812)*, hrsg. von W. Jaeschke, Hamburg, 1994, S. 195-220, bes. S. 213ff.
- (8) 以下の論考は、1821年度の講義における主と奴隷の関係がフランクフルト期におけるヘルダーリンからの影響をとどめている点を指摘する。Reinhard Leuze, *Die außerchristlichen Religionen bei Hegel*, bes. S. 169ff.
- (9) 『精神現象学』の「自己意識の自立と非自立。主と奴隷」節については、以下の

論考が「承認 (die Anerkennung)」の概念をもとに論じている。Ludwig Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg/München, 1979, bes. S. 68ff.

- (10) 以下の論考は、1821年度から24年度の間ヘーゲルの理解が転回を遂げた要因として、三つの点を挙げている。それによれば、1) 『ヨブ記』に対する理解の深まり、2) ヘーゲルを汎神論者だとする批判・攻撃に対する応答・弁護、3) プロイセンにおけるユダヤ人問題が要因とされる。山崎純、『神と国家 ―ヘーゲル宗教哲学』、創文社、一九九五年、一七八頁以下。
- (11) 『箴言』1、7。訳文は新共同訳に従う
- (12) このようにみるならば、神的なものは感覚的世界から隔絶していることになるが、そのことが歴史哲学の文脈において有する意義について以下の論考が論じている。Hans Liebeschütz, *Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber*, bes. S. 38.
- (13) ヘーゲルとシュライエルマッハーの関係については、以下の論考が詳細に論述している。山崎純、『神と国家 ―ヘーゲル宗教哲学』、五一～一二二頁。一八二四年度の講義における「信仰論」との対決については、八五頁以下を参照。
- (14) 1821、22年刊行の『キリスト教信仰論』序論の第9節では、「依存の感情」について次のように述べられている。「一切の敬虔な心の動き (alle frommen Erregungen) に共通するもの、それゆえ、敬虔さの本質とは、我々が我々自身のことを端的に依存的であると意識するということなのであり、すなわち、我々が自分たちが神に依存しているのを感じるということである」。Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Der christliche Glaube, nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1821/22)*, in: ders. *Kritische Gesamtausgabe*, Bd.7 Teilband 1, hrsg. von Hermann Peiter, Berlin・New York, 1980, S.33.
- (15) 以下の論考は、「崇高の宗教」においては礼拝のうちのみ有限な存在者の自由があると指摘する。岩波哲男、『ヘーゲル宗教哲学の研究 ―ヘーゲルとキリスト教―』、創文社、一九八四年、五五五頁。
- (16) 以下の論考は、ヘーゲルが1824年度の講義以降「知恵」の概念に対して重要性を付与した背景として、同じ1824年に刊行されたF.W.C. ウムブライト (ハイデルベルクの旧約聖書学者) の『ヨブ記註解』を挙げている。Reinhard Leuze, *Die außerchristlichen Religionen bei Hegel*, bes. S. 171ff.
- (17) 神の世界支配の秩序と知恵の関係については以下を参照。関根正雄、「イスラエルの知恵」、『関根正雄著作集 第五巻 旧約学論文集 (上)』、新地書房、一九七九年、三五一～三六四頁、特に三五四頁以下。
- (18) 主体がその外に対して開かれた在り方をするということについては、以下の拙論を参照されたい。嶺岸佑亮、「定立されていること」と自らを根拠とすること ―ヘーゲ

ル論理学における現実性について——」、『ヘーゲル哲学研究』第20号、こぶし書房、二〇一四年、一五八～一七一頁、特に一六七頁以下。また以下の論考は、ヘーゲル論理学における主体性をアリストテレスの『形而上学』第12巻における「思考の思考」としての神の思想の伝統のもとに解釈する。その際、ヘーゲルの理解がアリストテレスから区別されるのは、主体性が生産的・構成的とされる点にあると述べられる。Klaus Düsing, *Subjektivität in der klassischen deutschen Philosophie von Kant bis Hegel. Ein programmatischer Überblick*, in ders.: *Aufhebung der Tradition im dialektischen Denken. Untersuchungen zu Hegels Logik, Ethik und Ästhetik*, München, 2012, S. 159-182, bes. S. 179ff.

- (19) 以下の論考は、「完成された宗教」における三位一体的神概念を手掛かりに、神的なものに特有な主体性における規定の問題について論じている。Herbert Huber, “Das Absolute ist der Geist”, in: *Die Flucht in den Begriff. Materialien zu Hegels Religionsphilosophie*, hrsg. von Fr. W. Graf und F. Wagner, Stuttgart, 1982, S. 228-246, bes. S. 240ff.
- (20) この点については、以下の拙論を参照されたい。嶺岸佑亮、「自己であることの根源への問い —ヘーゲルのベルリン期の宗教哲学講義における精神の証しと自己知をもとに—」、『文化』第79巻第3・4号、東北大学文学会、二〇一六年、二七六～二九六頁、特に二八二頁以下。
- (21) ただし、このような順番は、1827年度の講義にのみ当てはまる。そこでは、「美の宗教」、「崇高の宗教」そして「完成された宗教」の順となっている。これに対し1821年度と24年度の講義では、「美の宗教」の方が「崇高の宗教」のあとに登場する。ヘーゲルのユダヤ教に対する評価の変化については、以下を参照。山崎純、『神と国家 —ヘーゲル宗教哲学—』、一六七頁以下。
- (22) 以下の拙論では、『大論理学』における概念の本来的な活動とは自己認識であり、自己意識であることについて論じている。嶺岸佑亮、「純粋な自己意識の学としてのヘーゲル論理学」、『実存思想論集』XXX、理想社、二〇一五年、一二三～一四〇頁、特に一三三頁以下。
- (23) 宗教においては、祈り (die Andacht) が重要な契機となる。信仰の対象に対して祈りを捧げるとは、この対象に意識を集中させることである。そこには一種の思考 (das Denken) の働きの認められる。思考と祈りとの間にみられるこうした連関については以下を参照。岩波哲男、『ヘーゲル宗教哲学入門』、理想社、二〇一四年、八七頁。
- (24) これに関連して、宗教哲学において歴史上の様々な宗教を扱う場合、哲学的原理に基づく体系的秩序付けと歴史上の (時間的) 登場順序との間の関係が問題となる。これについては以下を参照。Walter Jaeschke, *Zur Logik der Bestimmten Religion*, in: *Hegels Logik der Philosophie. Religion und Philosophie in der Theorie des*

absoluten Geistes, hrsg. von D. Henrich und R.-P. Horstmann, Stuttgart, 1984, S. 172-188, bes. S. 183ff. Ders., *Die Vernunft in der Religion*. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1986, bes. S. 288ff.

Selbstbewußtsein und unendliches Wesen Über die Religion der Erhabenheit in Hegels Religionsphilosophie

Yusuke MINEGISHI

Religionsphilosophie spielt für Hegel eine so wichtige und entscheidende Rolle. Denn was dort thematisiert ist, ist das Freiwerden des Endlichen durch seinen Gegenstand des Glaubens. Das Endliche gewinnt dabei die Freiheit und sein eigenes Selbstbewußtsein. Damit übernimmt Hegel eine der wichtigsten Grundfragen der Philosophie in seine Religionsphilosophie. Die Art der Hegelschen Übernahme der überlieferten Grundfrage hat ein eigentümliches Profil. Denn alle anderen vorhergehenden Philosophen vor ihm haben ausschließlich aus dem christlichen Gesichtspunkt her religionsphilosophische Themen diskutiert. Dagegen ist Hegel offen für die anderen Kulturen wie der Orient, das Ägypten, das Judentum und das Griechentum. Nach ihm könne das Endliche seine Freiheit und sein Selbstbewußtsein eigentlich nur in der "vollendeten Religion", nämlich im Christentum vollkommen und seinem Wesen gemäß gewinnen. Aber auch in den anderen Religionen kann das Endliche dies bis zu gewissem Maße erreichen. Das gilt besonders für die Religion der Erhabenheit und die der Schönheit, nämlich die jüdische Religion und die griechische Religion. Vor allem ist die Religion der Erhabenheit dadurch bemerkenswert, dass dort die Weisen der Beziehung zwischen dem Endlichen und des Göttlichen in verschiedenen Modellen entfaltet werden. Hegel hat in seiner viermaligen Vorlesungen über die Philosophie der Religion zu seiner Berliner Zeit dies ausführlich erörtert. In diesem Aufsatz möchte ich klarmachen, wie das Endliche in seinem Verhältnis zu seinem Gott seine Freiheit und sein Selbstbewußtsein gewinnen und so zu seinem eigenen Selbst werden kann.