

文化 第79巻 第3・4号 一秋・冬一 別刷
平成28年3月25日発行

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 —

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—

嶺 岸 佑 亮

序

「自己であること」は、各自にとって何よりも身近で固有なことである。だが、それがその根底においてどのようなものなのかということは、答えるに容易ならざる問いである。自己をその根底においてあるがままに認識しようとする試みは、古代ギリシアに端を発し、古代末期にはキリスト教神学に引き継がれるに至る。例えばアウグスティヌスは、『三位一体論』の中で、父・子・聖霊の三位一体なる神のアナログアとしての精神の記憶・理解・愛の構造を手掛かりに、神の似像としての精神について形而上学的探求を行っている¹。

こうした三位一体やその似像としての精神という考えのうちに示されているように、有限な存在者がまさに有限でありつつも、その本質のうちに無限なものとの反映が認められるのは果たして如何にしてなのかということや、有限な存在者が無限なものについての知を介して自らの本質を知るにあたって、他ならぬそれ自身の本質が無限なものに呼応するというを有限な存在者自身が認めるのは如何にしてなのかということは、神学のみならず哲学的な見地からも重要な問題であるといえる。

こうした有限な存在者の自己認識とそれをめぐる有限と無限の関係の問題は、近代のいわゆるドイツ観念論の系譜に属する哲学者であるヘーゲルの精神の考えにおいても重要な位置を占める。ヘーゲルは、1804/5年の『体系構想Ⅱ』の「形而上学」で「絶対的な精神」という独自の考えをはじめて明確に打ち出す。この考えは、後に形而上学的な問題設定から範囲を広げつつ、1817年にハイデルベルクで初版が刊行された『エンチクロペディ』の「精神哲

学」での、芸術・宗教・哲学からなる絶対的な精神の領域の考えに引き継がれる。芸術・宗教・哲学の三本柱を軸とするこうした考えそのものは、1805/6年の『体系構想Ⅲ』の「精神哲学」で既にその骨格が提示されている。その際、これら三者は、それぞれ感性的・表象的・思弁的とその形式は異なるものの、絶対的なものを叙述するという内容の点で異なるところはないとされる。

もとより、このように絶対的な、或いは無限な精神が中心的な座を占めるからといって、有限な精神が退けられることがあってはならない。それというのも、有限な精神は、それが精神である限りは、無限な精神と異質でどこまでも隔たっていることなどあり得ないはずだからである。ヘーゲルに従うならば、精神は、自らを精神として知ることによってこそ、まさしく精神なのである。有限な精神は、このようにして自己知のプロセスを自ら担うことによって主体性をなす。他方で無限な精神は、この有限な精神の主体性を支える根底をなしている。有限な精神は、自らの根底としての無限な精神を知ることによって真に精神となる。ヘーゲルの宗教哲学は、有限な精神が無限な精神を知ることによって同時に自ら自身を知るというプロセスを、とりわけキリスト教的思想との関連において示しているといえるが、それと同時に、他方では近代的な自己意識の考えに立脚しつつ、「自己であること」に対して独自の光を投げかけている。

フランクフルト期のヘーゲルは、宗教における「有限な生から無限な生への」「人間の高揚」(SW1,421)ということについて論じており、既に有限な存在者の内なる無限の問題に取り組んでいた。そこでは、「無限な生は精神と呼ばれ得る」(ibid)と述べられている。このことが言わんとするのは、有限な精神は、自らの生を無限なものへと高めることにより、無限な精神との一定の統一のもとにある、ということである。

このような統一が可能であるためには、有限な精神の有限性が無限な精神とのつながりを妨げるのではないことが示されねばならない。そのことは、無限な精神自身のうちに有限性がその契機として含まれることで示される。ヘーゲルの論理学では、有限性を内に含んだ無限性こそが真の無限であるとされるが、神的なものたる無限な精神にとって有限性は疎遠ではなく、むしろ固有の契機をなしていなければならないであろう。

以下では、ヘーゲルの宗教についての思索が包括的で円熟した形で示されているベルリン期の『宗教哲学講義』の中の「宗教の概念」と「完成された宗教」を基に、同じ宗教的文脈において関連するヘーゲル自身の先行する他のテ

クストも必要に応じて考慮に入れつつ、特にキリスト教に関連する視点から考察する²。というのも、後に見るように、キリスト教においては人間という有限な存在者特有の「弱さ」や「もろさ」が積極的な契機として認められており、そうしたものが神的なものに疎遠なものであるとはされず、却って「弱さ」においてこそ、有限な存在者と神的なものとの密接な結びつきが示される、とされているからである。

また、宗教においては、これも後に見るように、信仰の対象を知ることにおいて同時に自己を知るという、「知」の境地こそが重要であるということも確認されよう。宗教においても、信仰の対象を真なるものと認めるには、信じる者がそれをまさに真であると確信し、自らによってそのことを確証するという、主体的な「知」のはたらきが欠かせない。またヘーゲルに従うならば、有限な精神が獲得する「知」は、個別的であると同時に普遍的であると理解される。こうした普遍的な自己知に立脚してこそ、ヘーゲルの宗教哲学は「哲学」としての境地を獲得するに至る。

一 有限な精神が自己意識へ至るプロセス 一自然のままであること一

そもそも有限な精神がまさに精神であるのは一体どのようにしてなのだろうか。まずはそこから見て行こう。有限な精神は、ヘーゲルによれば、差し当たっては未だ精神であるに至っていない。というのも、この有限な精神は、どのような仕方であれ様々な現定や制約を抱えており、そうした限定された在り方へと沈みこんでしまっているからである。ヘーゲルは、このように有限な精神が自らの限定に埋没した在り方のことを「自然のままであること(Natürlichkeit)」(VPR1,262)と特徴付ける。「直接的な自然のままであることは、精神を自由にさせない契機である。精神は、自然のままの精神である限りでは、自らによって定立されていない」(ibid)。有限な精神がまさに精神であるためには、それは、まずもって「自然のまま」の在り方に埋没することから脱して、自らを精神としてとらえ、自覚するのでなければならない。

そのためには、有限な精神は、ヘーゲルに従うならば、むしろ自らの内的なあり方をいかなる他のものによらず、自発的な活動によって定立し、展開しなければならない。このように見るならば、有限な精神には、一方では直接的で「自然のまま」であり、否定されなければならないような在り方と、また他方

では精神としての内的で本来的であり、まさしくそのものとして実現されねばならないような在り方との二側面が備わっているのが分かる。このことからすれば、有限な精神にとって、その内的で本来的な在り方は、単なる素質にとどまってはならず、むしろ他ならぬこの精神自身によってまさしくそのものとして自覚されるのでなければならない、ということが出来る。「>人は、もともとそれ自体で善い<—すなわち、人は、内的な仕方でのみ善いのであり、その概念からしてのみ善いのであり、従って、その現実性からして善いというわけではない。人は、精神である限り、現実的に、すなわち自らに対して自らが真実にそれであるところのものであるのでなければならない」(VPR3,221)。

この文章に示されているように、内的なものは、ヘーゲルによれば、現実的なものとしてこそはじめて真の意味で「内的なもの」として存在するといえる。このように、内的なものが現実的に存在するには、自己意識の契機が欠かせない。精神は、自らを精神であるにとらえ、現実的に精神として存在することによってこそ、初めて精神であるわけである。そのことは、次の文章に明確に示されている通りである。「精神は、もともとそれ自体で精神である、というはずではない。むしろ、精神は、自らにとってあることによるのみ、精神なのである」(VPR3,134)。

ヘーゲルによれば、このように有限な精神が自らの内的な在り方を自覚するという自己意識とともに、この有限な精神のうちに「分離(Trennung)」が生じる³。すなわち、有限な精神は、「自然のまま」であるような自らの沈み込んだ在り方から自らを引き離そうとするが、その際自らの内的な在り方、或いは「自らが本来それであるところのもの」に照らし合わせるならば、「自然のままであること」が自らにとってふさわしくない、ということが当の有限な精神自身に対して浮き彫りになるのである。

「>自然からして善い<とはすなわち、>直接的に良いくということである。精神は、自然のままのものや直接的なものであるのではない、というまさしくこうしたものなのである。人は、精神である限り、自然のままであることから抜け出して、自らの概念と自らの直接的な定在とのこうした分離へと移行する、というこうしたものなのである」(VPR3, 221/2)。

有限な精神に対して上に述べたような自己意識が生じるためには、この精神

は、自らを閉ざすことなく、自らよりも高次のものに直面し、それと自らの在り方を対比することで、自らの有限性を自覚する必要がある。このことは、有限な精神が無限な精神を不可欠の契機とすることを意味する。有限な精神は、このようにより高次のものから翻って自らへと反省することによって、自らの現にある在り方が無限な精神から隔絶しており、更には自分自身にもふさわしくないということを自覚する。

こうした分離や区別の源は、他ならぬ有限な精神自身の「認識 (die Erkenntnis)」(VPR3,137)のうちに求められる。このことが意味するのは、「認識」のはたらきが備わっている者にとって、現にあるがままの在り方に直接沈み込むことはふさわしくない、ということである。というのも、有限な精神は、まさにこの「認識」のはたらきによってこそ、a) 直接にあるがままの在り方から自らを引き離し、b) この在り方を自らに対して客観化し、c) それによってそうした在り方から自ら自身を、或いは別の言い方をするならば、自らが本来あるはずのあり方を区別するに至るからである。

こうした認識によって、有限な精神は、自らが沈み込んでしまっているような有限で単に個別的であるに過ぎないような在り方にとらわれることなく、むしろそこから自らを引き離し、それを客観的にとらえるようになる。とはいえ、有限な精神は、そのようにして自らの在り方をとらえるに至ってもなお、自らに本来ふさわしいはずの在り方を実現出来ないままにとどまっている。有限な精神は、このようにして、「自然のまま」であるような現にある通りの直接的な在り方と、本来あるはずのふさわしい在り方という、それ自身における二つの在り方の対立のうちに置かれ、この対立から抜け出せないままにとどまっている。

こうした対立や分離に伴って、独立した内面性という契機も同時に生じる。すなわち、有限な精神は、自らが現にどうあるのかを自らとらえるからこそ、その現にあるあり方が自らにふさわしくないと自覚することが出来るわけである。このように、有限な精神は、「分離」によって、いわば自らが自ら自身にはじめて向き合うようになる。現に今置かれている在り方を認識することは、その在り方を超えて、そもそもそれが本来いかなるものであるはずなのかも同時に指し示している。

「人間の自然は、それがそうあるはずのものではない。認識こそが人間に対し

てこのことを開示し、また、人間がそうあるはずでない存在を産み出す。自然のままの人間は、それがあらずの通りには存在していない。この「はず」は、人間の概念である。また、人間がそのようにあるのではないということは、分離において、またこの人間がもともとそれ自体でかつそれ自らにとってあるところのものとの比較においてはじめて生じる」(VPR3,138)。

ヘーゲルに従うならば、有限な精神は、このような「比較」を行うことによってこそ自己意識へと至ると理解される。この自己意識は、有限な精神自身の「認識」と「比較」のはたらきによって生じる限り、自己関係的であるといえる。けれども、自己関係的なものであるとはいっても、その成立に際しては同時に無限な精神が介在していることも忘れてはならない。有限な精神の自己意識は、無媒介的であるのではなく、むしろそれ自身のうちに媒介を含んでいるのである。

このように、有限な精神の自己意識は、純粹に自己充足的で自己完結的なものではあり得ない。というのも、自らを自ら自身としてとらえるためには、a) この「として」という言葉に示されるように、区別のはたらきを欠くことが出来ないということが一方にあるからであり、また他方では、b) 有限な精神は、「自然のまま」の在り方のうちに沈み込んでしまっている限り、自らを自ら自身から引き離して自ら自身のうちで区別付けを行うことが出来ないままにとどまるからである。そうしたそれ自身における区別付けを行うことが可能なためには、ヘーゲルによれば、有限な精神に対してより高次のものが立ち現われることが欠かせない。

有限な精神は、自らにとっての対象である無限な精神を媒介としてこそ、はじめて本来の意味で自己意識へと至る。だが、このような「認識」によって、現に今ある在り方があってはならないものとして否定されるだけではない。というのも、そこには同時に、有限な精神が本来どのようなものであるのかという、その本質的なあり方が浮かび上がってくるからである。有限な精神は、より高次のものに向かうものとしてとらえ返され、それによりそれ自身において「普遍的なもの」として示される。ヘーゲルは、そのことを次のように言い表す。

「この客観的なものにおいて、私は、この私としては否定されているものの、

他方で同時に、自由なものとしてそのうちに含まれている。私の自由は、同時にこの客観的なものによって保たれている。そのためには、私が普遍的なものとして規定され、普遍的なものとして保たれ、私にとって普遍的なもの一般としてのみ重要である、ということが必要である」(VPR1,206)。

だが、有限な精神は、そのように「この私として」の現にあるがままの在り方において、自らが否定的なものに過ぎないことをとらえる一方で、その間にもなお現に存立し続けている。有限な精神は、より高次のものを前にして消え去ってしまうのでは決してない。むしろ、それは、無限な精神に直面することによって、自らを普遍的な相の下に見つめ直す。

このようにして、有限な精神は、自由なものへと高められる。有限な精神が自らをより高次のものとして意識するために「客観的なもの」が欠かせない以上、この「客観的なもの」は、こうした精神にとってかけ離れたものではなく、むしろ何か通じ合うところなければならないだろう。次節では、このことが果たしてどのようにして可能であるのかについて見ていくことにしよう。

二 精神が精神を証しする —対象を知ることと自己意識—

中世の偉大な思想家のひとりであるアンセルムスは、「知らんがために我信ず」と述べている。この言葉に示されるように、信仰に立脚しつつ、そこから知へと進むことは、宗教においてもやはり極めて重要であると見なければならぬであろう⁴。そもそもキリスト教では、その初期において既にパウロ書簡の中で「わたしたちは、今は、鏡におぼろに映ったものを見ている。だが、そのときには、顔と顔とを合わせて見ている」と述べられているように、「顔と顔とを合わせ」て神を直視することこそが信仰の目標であるとされていた⁵。こうしたことから、信仰においては、見知らぬものに対してではなく、むしろ明らかなものに対して関わることこそ重要であるのが分かる。というのも、信仰の対象は、信じる者にとって窺い知ることの出来ないような疎遠なものではあり得ないはずなのだから。

ヘーゲルにおいても、信じる者は、信仰の対象である真なるものをまさしくそのものとして認めることが出来なければならないはずである。というのも、ヘーゲルによれば、信じる者は、真なるものを単にそのようなものであるのだ

ろうと推し量るだけではなく、むしろそれを明確にとらえることが出来なければならないのだから。このことが可能だとするならば、信じる者が純然たる有限なもの、制限されたものに過ぎないことはあり得ないことが分かる。むしろ、信じる者自身のうちに無限な精神と通底する何ものかが同時に認められなければならないはずである。

信じる者が自らの対象を明確にとらえるということは、同時に a) この対象のうちに自ら自身に固有なものの反映を認め、それによって b) 自ら自身のうちにあるものとしての、自らの固有なものへと振り返って目を向けることを意味する。ヘーゲルは、こうしたことを「精神が精神について証しすること (das Zeugnis des Geistes vom Geist)」として言い表す。

「信仰において、私は、信仰の根底であるものを自らのものとする。すなわち、この信仰の根底は、私にとって他なるものであるのをやめる。我々は、真の信仰をこう規定することが出来る。すなわち、真の信仰とは、私の精神の証しであり、精神が精神について証しすることである、と。そのことのうちには、信仰においてはいかなる他の外的な内容も座を占めることはない、ということが含まれる。精神が証しするのは精神についてだけであり、外的なものについてではない」(VPR1,238)。

有限な精神の「証し」は、一方では、有限な精神それ自身による自発的な活動であると理解される。けれども同時に、こうした活動を行うところの精神は、この「証し」によって明らかとなった当のものを、他ならぬ自ら自身の根底としているのでもある。このようにして、ヘーゲルは、精神の「証し」のうちに媒介の契機が含まれていることを示す。だが、この媒介は、単なる欠陥を意味するのではない。むしろ、それによって、有限な精神自身が無限な精神のうちに根差しており、従って両者は完全に異質で隔絶しているのではないことが示される⁶。ヘーゲルは、こうした事情について次のように述べる。

「あらゆる活動性は媒介されている。所産としてもたらされるものは、もともとそれ自体でかつそれ自らに対して既に存在しているのでなければならない。活動性とは、定立することに他ならないのであり、自らに対してあること、という規定を分かち与えるに他ならない。精神的な活動性は、定立されるべきも

の前提のもとでのみ可能である」(VPR3, 162)。

有限な精神が無限な精神を「証し」するとは、自ら自身がこの無限な精神に根差しているのを知ることである。有限な精神は、「証し」において自らとは無縁で異質なものを証しするのでは決してない。むしろ、それは、他ならぬ自らの最も固有なもの、自ら自身の根底を証しするのである。このように、「証し」とは、精神であるものが精神であるものに対して「証し」を与えることであり、精神が精神に対して明らかになることなのである。精神は、それ自身精神であるところのもの以外のいかなるものによっても「証し」を与えられることはない。そうであるならば、対象である精神を知るためには、同時にその対象を知る者自身が、他ならぬ自ら自身を精神として知るのでなければならぬであろう。

以上のように見るならば、対象としての精神をまさに精神としてとらえるということは、実際には自らの外なるもの、或いは自らとは区別される別のものへと向かうことを意味するのではないのが分かる。むしろ、このはたらきとは、真実には有限な精神の自己認識のはたらきに他ならない。ヘーゲルに従うならば、「真の信仰」がまさしく「真」たる所以は、信じる者が真なる対象を通じて自らの真の在り方を自覚する、ということのうちにある。

この場合の自覚というのは、信じる者が「自然のまま」にあるような直接的な在り方、或いは現にある通りの現実の在り方を事実的にとらえ、直視するといったことにとどまるのでは決してなく、むしろ信じる者自身が、自ら本来の在り方とはそもそもどのようなものなのか、ということについて省察することを意味する。またそれと同時に、この信仰が「真の信仰」であるのは、有限な精神の「私は信じる」というような、自発的でそれ自身に立脚するような態度をその基礎とするだけではなく、この信仰の対象が単に他なるものに対してのみならず、それ自身において存在し、またそれがそれ自身によって真なるものであるような客観的なものである、ということによっているのでもある。

これに対して、「私は信じる」という主観的な態度こそ、一切の真なるものを真なるものたらしめる基礎であり、従って、一切の内容は、それ自身のうちに含まれる客観的な実質によって真であるのではなく、「私は信じる」ということを尺度とする、というような直接知の立場について、ヘーゲルは、1802年の『信仰と知』以来、一貫して批判し続けてきたのであった⁷。

精神は精神によってのみ認識されるということ、ヘーゲルは若い頃から一貫して主張してきた。1798年から1800年にかけて書かれた草稿『キリスト教の精神とその運命』では、知よりもむしろ愛や生における合一という思想が支配的であるが、そこでは同時に次のように「精神の精神による認識」という考えも既に打ち出されている。

「それ自身精神であるのではないようなものが、一体どのようにして精神を認識出来ようか。精神の精神に対する関係は、調和の感情であり、両者の合一である。異質なものがいかにして合一し得るといえるのか。神的なものへの信仰は、信じる者自身のうちに神的なものが存在することによってのみ可能である。信じる者は、自らが信仰するもののうちに自ら自身を、自らの固有の本性を見出す」(SW1,382)。

このように見るならば、信じる対象との「合一」がそもそも可能であるには、その対象のうちに他ならぬ信じる者自身の「自己」が見出せなければならぬ、といえよう。従って、信じる者が無限な精神という対象に関わる際には、a) この対象についての知とともに、b) 信じる者自身の自己確信も同時に獲得するのだからなければならない。これと同様な対象と確信との関係について、ヘーゲルは、ベルリン期の『宗教哲学講義』では次のように述べる。

「自己意識は、絶対的な内容について知る限り、また、内容の確信である限り、自由である。すなわち、自己意識は、その特異性を、自らにとってあることや対象から自らを個として締め出すという、他を寄せ付けないあり方を自らから脱ぎ棄てる。自己意識は、そのようにして自らの本質について知る。また、自己意識がこうした自らの対象に与える証し、すなわち、この対象が真なる対象であるという証しは、自己意識自身の証しである。自己意識は、このことにおいて真理の確信を有する」(VPR1,243)。

この文章が言わんとするのは、無限な精神が有限な精神に対してまさに真なるものとして示されるためには、有限な精神が他ならぬ自ら自身においてかつ自ら自身によってこの対象を真であると認めなければならない、ということである。有限な精神は、このように真と認め、確信することによって、同時に対象

から隔たった単に個別的で特異な自らの在り方を脱し、自ら本来の普遍的な在り方を実現する。それによってこそ、有限な精神は「真理の確信」を得るに至る。

ところでヘーゲルによれば、無限な精神は、有限な精神が自らを普遍的な知において知るといふまさしくそうした知のプロセスにおいて、それ自身自らを無限な精神として知るといふ、こうした自己知のはたらきを行うと理解される。だとすれば、「証し」する有限な精神のみならず、「証し」の対象である無限な精神自身も、「自己意識」として特徴付けらねばならないだろう。だが、このことは一体どのようにして可能なのだろうか。次節では、このことについて検討しよう。

三 無限な精神の内なる有限性 —精神は自らを顕わす—

前節で見たように、無限な精神が有限な精神によって証しされ、明らかなものとして知られ得る以上、無限な精神は、有限な精神にとって近付き得ないような彼岸ものではあり得ない。確かに無限な精神は、有限な精神にとってより高次のものであり、またそうしたものであり続けている。けれども、有限な精神がこうしたより高次のものを知るといふことは、同時に自ら自身を高められたものとして自覚することでもある。そうである以上、無限な精神は、有限な精神と密接で内的な連関を持つのでなければならぬはずであろう。

ヘーゲルに特徴的なのは、無限な精神が有限な精神を超越し隔絶したものであるとされるのではなく、むしろ「有限」であることが無限な精神それ自身にとって必然的に帰属する、ということである。すなわち、「有限」であることは、無限な精神そのもののうちに固有の契機として内在するのである。「有限なもの、無限なものの本質的契機である。有限なものは、神の本性のうちに存在する。であるならば、神こそが自らを有限化し、自らのうちへと諸々の規定を定めるものである、ということが出来る」(VPR1,212)。ここに見るような「それ自身のうちに有限を含む無限」という考えは、1804/5年の『体系構想Ⅱ』の「論理学」以来、ヘーゲルが終生主張してきたものである。

ヘーゲルは、本来の思弁的論理学のみならず、宗教の領域においてもこうした「それ自身のうちに有限を含む無限」という考えに対して重要な位置付けを与えている。こうしたことは、キリスト教における人となった神とこの神の十

字架における死という教義の意味を、ヘーゲルが若い頃から考え抜き、自らの理論に取り入れようとした努力の成果である。ヘーゲルによれば、このような有限なものや、それが自然のままである限り伴うような「もろさ」、「弱さ」といった否定的なものは、無限な精神にとって無縁なものでは決してない。このことは、1827年度の講義では有名な「神は死せり」の言葉のもとに次のように言い表される。

「>神自身死せりくとルターの賛美歌にある。それによって、人間的なもの、有限なもの、もろいもの、弱さ、否定的なものが神的な契機であり、そうしたものが神自身のうちにあり、また、有限性、否定的なもの、他であることは、神の外にあるのではなく、他であることとして神との統一を妨げることはない、という意識が表明されている。他であること、否定的なものは、神的本性そのものの契機として知られている」(VPR3,249/50)。

有限な精神は、既に見たように、差し当たって「自然のまま」であると理解される。だがヘーゲルによれば、この有限な精神は、だからといって無限な精神から隔てられてしまうのではない。むしろ、「有限」とらわれた在り方や、またそれに伴う「もろさ」や「弱さ」が、無限な精神そのもののうちにその「契機」として積極的に含まれており、だからこそ、有限な精神は、「証し」によって自らを自由なものとして意識することが可能となる。

パウロ書簡では、「力は弱さの中でこそ十分に発揮される」と述べられている⁸。そもそも、キリスト教は、人間特有の弱さや制約を積極的なものとして受け止めてきたのであった。このように、「弱さ」を退けるのではなく、むしろそれを介して神的なものとの密接な関わりを示そうとする考えは、キリスト教独自のものであり、またそれを際立たせるのものでもあるといえよう。

無限な精神は、a) 自らのうちに「有限性」を含みつつも、b) それによって自らであることを失うことなく、無限であり続ける。有限な精神は、無限な精神自身のこうしたあり方に立脚することによってこそ、自らの「自然のまま」のあり方を脱することが出来る。このように、有限性は、有限な精神と無限な精神との密接な関係を妨げるのでは決してない。「両側面は単にそぐわないのではなく、このようにそぐわないにも関わらず、両者の同一性は存在する。他であること、有限性、弱さ、人間本性のもろさは、和解の実体的なものをなす神

的な統一に対して、いかなる損害も与えることは出来ない」(VPR3,235)。

有限な精神は、もっぱら認識や思考という自らの最高・最善のはたらきを行う部分においてこそ、無限な精神との「和解」を果たすと想定されるかもしれない。だがヘーゲルによれば、そのように最高の部分だけが無限な精神と触れ合うのではない。むしろ、有限な精神は、「弱さ」や「もろさ」といったものをもひっくるめて、無限な精神との和解を果たす。無限な精神は、他ならぬそれ自身のうちに「有限性」や「弱さ」や「もろさ」という契機を内包することによって、有限な精神自身の「自己」というものを保ちつつ生かしている。

ヘーゲルによれば、「和解」とは、隔たりや対立から逃げることなく、むしろそうしたものを自らのうちに引き受けることであると同時に、自ら自身の本質を真の意味で自ら固有のものとすることでもある。「和解とは、こうした分離や、こうした引き離しの否定であり、互いのうちに自らを認識することであり、自らを自らの本質において見出すことである。和解とは、そのように自由なのであり、静止的なものではなくて、むしろ活動であり、疎遠さを消失させる運動である」(VPR3, 107)。

ところで、このような「和解」の考えは、キリスト教では絶対的なものから有限な存在者に対して無償で与えられる「恩寵」という思想のもとに理解されている。こうしたキリスト教的な思想に従うならば、有限な存在者は、無償の賜物が与えられることに対して、それ自身ではいかなる功績や貢献を果たすこともないとして理解される。これに対し、ヘーゲルは、「和解」が成立するためには、有限な精神自身の自発的な活動が必要不可欠であり、積極的な契機として認められなければならない、と主張する。というのも、自ら自身とは異なるものからの働きかけを受け取るだけの受動的な態度は、有限な精神にふさわしいものではあり得ないからである。有限な精神は、むしろこのような自発的な関わりによってこそ、はじめて自ら自身のもとにあるようになり、「自由」を獲得する。

「証し」する有限な精神だけが活動的であるわけではない。そもそも「精神の本性とは顕わすことである」以上、無限な精神自身、自らを顕わすことで活動的であるのでなければならないだろう。「神は、自らのうちに閉ざされているもの、現象しないものとしてとらえられてはならず、精神としてとらえられねばならない。現象しない神など抽象的なものである」(VPR1,229)。ここにみるように、無限な精神のうちには、他なるものに対して自ら自身を顕わすとい

う、「現象」の契機が含まれている。

無限な精神は、その「現象」において自らをあるがままに顕し、自らをまさにそのように自らを顕すものとして意識する。無限な精神は、ヘーゲルによれば、その一部だけを顕すのではない。むしろ、無限な精神は、顕わとなることで、有限な精神によってそのあるがままに知られ得るのである。このようにして、無限な精神は、「現象」することで a) 他なるものによって知られるとともに、同時に b) それ自身この他なるものの本質をなすことが示される以上、自らを自ら自身に対して顕わにするといえる。このようにして、無限な精神は、自ら自身を意識する。

『精神現象学』の「啓示宗教」では、「神的本質が人となること (die Menschwerdung des göttlichen Wesens) (GW9,405) において、この「本質」が「精神として知られる」(ibid) という考えが明確に述べられていた。それとともに、この「精神」が次のように特徴付けられていた。「精神とは、自らの外化において自ら自身を知ることである。この精神とは、自らの他であることにおいて自ら自身との等しさを保ち続けるような運動であるところの本質である」(ibid)。

ヘーゲルに従うならば、精神は、他ならぬ自ら自身にとって精神として存在すると同時に、他なるものに対しても自らを精神として開示し、この他なるものにおいて精神として知られることではじめて、それ自身精神として存在する。従って、精神は、同じく精神であるところの他なるものに対して精神として明らかとならねばならない⁹。しかるに、このような精神の他なるものへの関わりとは、他なるものの中に自ら自身の固有のものを見出しそれと認める、という自己確証に他ならない。

ところで、無限な精神にとって、「他であること」は、単に有限な精神との関係においてだけ成り立つようなものではない。というのも、ヘーゲルによれば、無限な精神にとっての「他なるもの」とは、単に有限な精神のことを意味するのではないからである。すなわち、無限な精神は、自らを示すことで、他ならぬ自ら自身にとって「他であること」になる。言い換えるならば、無限な精神にとっての他なるものとは、「自ら自身の他なるもの」に他ならないのである。

無限な精神は、自らにとって他となることで、自らを有限な精神に対して示しつつも自ら自身であり続けており、従って、有限な精神へと関わることに

よっても自己同一性を失うことはない。このように、自らが自らにとって「他なるもの」となり、この「他なるもの」において自ら自身と同一的であり続けるという考えは、イエーナ期以来、ヘーゲルにとって重要なモチーフの一つをなしている¹⁰。

四 有限な精神の主体性とその根源

無限な精神が自らをあるがままに顕わす活動は、いかなる第三者によるのではなく、無限な精神自身によって行われる。その限り、この活動は、それ自身の「主体性」に基づいているといえる¹¹。これに対し、有限な精神もまた、無限な精神を証しすると同時に自ら自身を知るという、こうしたそれ自身の活動によって「主体性」をなしている。というのも、この「証し」は自発的なものであるからであり、従って有限な精神は、こうした活動において自らを自ら自身によって担っているからである。自らの自発的な活動によって自ら自身を担うということは、精神にとって極めて本質的なことであるといえる。このような自発性においてこそ、精神は、実体さえをも自らに固有の「内容」として獲得することが出来る。

主体性の考えは、デカルトの「我思う故に我あり」に示されるように、近代哲学に特有なものである以上、例えばキリスト教のような宗教のうちにこの考えが場所を占めるのは筋違いではないのか、と異論が差し出されるかもしれない。けれどもヘーゲルによれば、思考する自我が自ら自身に立脚し、自ら自身を原理とするという考えは、ルターに端を発するプロテスタンティズムの考えに深いところにつながっている。ヘーゲルは、プロテスタンティズムのうちに「人間が自ら独自に思考することという、主体的な原理 (das subjektive Prinzip des eigenen Denkens des Menschen)」(SW20, 50)を認めている。従って、有限な精神が無限な精神との関係において行う活動は、積極的なものとして認められなければならないのが分かる¹²。

自発的に活動する有限な精神は、一個の自立した存在としてみるならば個別のなものである。だがだからといって、恣意的に振る舞ってよいわけではない。というのも、ヘーゲルに従うならば、有限な精神は、同時に普遍的である限りにおいてのみ、真の意味で自ら自身に立脚し、自立的なものとして存在することが出来るからである。このような意味での普遍性は、有限な精神にとっ

での「実体」である、ということが出来る。ヘーゲルによれば、「主体性」には、同時に「実体」という契機が欠かせない。彼は、「実体に等しいものとしての主体性、或いは無限な形式」(VPR3,104)というように、「主体性」を「実体」の思想と不可分であるととらえていた。そのことは、『精神現象学』序文における「同時に実体でもある主体」という彼の根本思想のひとつからも理解されよう¹³。

有限な精神が差し当たって「自然のまま」であるに過ぎないからといって、そうしたことは、この有限な精神が全く無価値であることを意味するわけではない。むしろ、有限な精神が「主体性」をなしており、またそのようなものとして自己自身へと至ることは、宗教において何よりも肝心な事柄である。「主体性が絶対的な契機として認識されるということは、我々の時代の偉大な進歩である。このことは非常に重要な規定である」(VPR3, 101)。

「汝自己自身を知れ」というかのデルフォイの言葉は、既に古代ギリシアの時代に言い表されていた。だが、一個人が有限な存在でありつつもそれ自身において無限であり、それによって絶対的な価値を有している、ということは、ヘーゲルによれば、古代においては未だ知られざるままにとどまっていた。自己の内面へと深まることによって有限と無限との対立へと陥り、自らのうちに分裂を抱え込むということは、ヘーゲル自身が理解するように、近代に特有の問題であるといえよう。ヘーゲルは、近代における有限と無限との関係についてこう言い表している。

「主体が自ら自身のうちへと深まることは、また、有限なものが自ら自身を無限なものとして知り、この無限性において有限性を背負い込んでおり、また対立を背負い込んでおり、この対立を解消すべく駆り立てられているということは、近代世界に属するこうした立場の偉大さである」(VPR3, 112)。

「古代人たちは、こうした対立にまで至ることはなかったし、こうした分裂にまで至ることはなかった。こうした対立にまで至るということは、精神の最高の力である。また、精神とは、この対立をとらえ、他ならぬこの対立において自らを無限にとらえるという、こうしたことに他ならない」(ibid)。

このように見るならば、ヘーゲルが有限なものを軽視し、もっぱら無限なも

の、或いは絶対的なものだけを重視していた、という見方は的外れであるのが分かる。むしろ、自らの活動によって自らを制限から解き放ち、自らを高められたものにするこのうちにこそ、有限な精神自身の自由が成り立つ。このような自由は、無限な精神を根拠としつつも、他ならぬ有限な精神自身によって実現され、獲得される。というのも、有限な精神は、無限な精神との関係においても自ら自身のもとにあり、自らに対して存在するという在り方を失うことは決してないのだから¹⁴。

無限な精神は、盲目の必然性の運命というギリシアの宗教や、掟を与える主というユダヤの宗教の場合とは異なり、有限な精神自身の本質から隔絶した疎遠なものではない。むしろヘーゲルによれば、有限な精神が自ら自身にとって自らが本来それであるところのものとして存在する、というまさにこのことこそ、無限な精神にとって何よりの関心事なのである。「今や同時に、人間の尊厳は、遙かに高次の立場へと置かれている。こうしたことによって、主体は、絶対的な重要性を得るに至っており、神の関心の本質的な対象であるに至る。というのも、この主体は、自らに対して存在するような自己意識であるのだから」(VPR3, 140)。

こうして見るならば、有限な精神は、無限な精神、或いは絶対的な精神に比べて、単に低次のものに過ぎないのでもないし、また取るに足らず退けられるべきであるような、単に否定的なものに過ぎないのでも決してないことが分かる¹⁵。というのも、有限な精神の主体性は、無限な精神に根差している以上、根絶されてはならないはずであるのだから。ヘーゲルが既に『1800年の体系断片』の中で、有限が単に打ち捨てられることで無限が立ち現れるのではないことを次のように明確に述べていたことをここで想起しよう。

「人間のこうした高揚は、有限なものから無限なものへの高揚ではない。— というのも、そういった有限なものや無限なものといったものは、単なる反省の所産に過ぎず、そうしたものとして見るならば、両者の分裂は絶対的なものだから—。そうではなくて、有限な生から無限な生への高揚こそが宗教である。この無限な生は、精神と呼ばれ得る」(SW1,421)。

ここに述べられているように、有限な精神が自らを超えた彼岸にではなく、他ならぬ自ら自身が担いかつ自ら自身がそこに根差すところの「生」において自

らのうちなる無限を見出すことのうちにこそ、有限な精神が「自然のまま」のあり方を脱して自らをその根底において知るという「高揚」の意義があるといえよう。こうした有限の内なる無限を求め、見出そうとする姿勢は、1800年頃の初期の時期のみならず、ベルリン期の宗教哲学にも認めることが出来る¹⁶。

このように有限な精神が自らの自発的な活動によって自らの内的で本来的な在り方を確かなものとしていくことは、無限な精神との関係の核心をなしている。ヘーゲルがその宗教哲学において果たそうと目指したのは、単にキリスト教という特定の既存の宗教の擁護や、或いはその教義を哲学的な形式へと変換し普及させることではない。むしろ、宗教という現象のうちにはじめて現実のものとして示された、自己の内なる無限や、「自らのもとに在り自らに対して存在する」という自由の考えを、彼独自の思索の根本問題として引き受け、それを哲学的に展開させることこそ、ヘーゲルが目指していたことであるといえる。

結び

以上に見てきたように、有限な精神は、a)「自己であること」の根源を無限な精神のうちに有しながらも、b)自らを自ら自身においてかつ自らの自発的な活動によって知る。そして、有限な精神は、c)この「知」においてこそ、真の意味で自己自身として存在するようになる。従って、有限な精神は、宗教において、自らとはかけ離れた彼岸の異質なものや超越的なものを求めるのではない。宗教の核心は、ヘーゲルに従うならば、自己をそれ自身固有の本質において知り、それにより「自己であること」が自らにとって真に固有のものとなることのうちにある。もとより、宗教哲学が「宗教」を対象領域とする以上、神的なものが何よりも重要であるのは言うまでもないであろう。だがそれと同時に、ヘーゲルの宗教哲学がまさに「哲学」であるのは、有限な精神が無限な精神との関わりを通してそれ自身「普遍的なもの」へと高まり、それによって自らを知るという、こうした有限な精神自身の主体的な「知」のプロセスを提示しているからに他ならない。

有限な精神の有限性は、決して単に否定されるだけの消極的なものなのではない。むしろ、この有限性は、積極的なものとしてとらえられており、自らを知るその主体性のうちに内なる無限が立ち現われ、それによって、有限な精神

自身のうちに無限な精神自身への通路が開かれるというのである。有限な精神は、このようにして、真実には自らがいかなるものにもとらわれず、自らのもとにあり、自由であることをとらえるに至る。このように有限な精神が真の自己へと解き放たれるという思想こそ、今日においてもなおヘーゲルから学ぶべき何よりも肝要なことであろう。

注

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.

Teil1 : *Einleitung, Der Begriff der Religion* (VPR1 と略記)

Teil3 : *Die vollendete Religion*, (VPR3 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*

SW20 : *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*

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)

GW4: *Jenaer kritische Schriften*

GW9 : *Phänomenologie des Geistes*

¹ Aurelius Augustinus, *De trinitate*, Hamburg, 2001, S. 46ff., 216ff. ヘーゲルの精神概念とキリスト教の三位一体の関係については以下の論考を参照。W. Pannenberg, *Der Geist und sein Anderes*, in: *Hegels Logik der Philosophie. Religion und Philosophie in der Theorie des absoluten Geistes*, hrsg. v. D. Henrich und R.-P. Horstmann, Stuttgart, 1984, S.151-9.

² ヘーゲルは、ベルリン時代に1821, 24, 27, 31年の計4回、宗教哲学の講義を行っているが、1821年度については、自筆のものであるという利点があるが、講義全体の構想が未だにまとまり切らないままにとどまっているきらいがある。そのため、本稿ではヘーゲル自身の構想がよりまとまった形で示されている24, 27年度の講義録を基に論じることにした。なお、各年度の講義の特徴については新版テキスト編者イエシユケの以下の論考を参照。W. Jaeschke, *Die Vernunft in der Religion*, Stuttgart-Bad Canstatt, 1986, S. 229ff.

³ こうした考えのうちには、ユダヤ・キリスト教における原罪の観念が反映していると見ることが出来よう。またこの「悪」の考えについては、既に1807年の『精神現象学』の「啓示宗教」の章でも論じられている。その中で、「悪」とは、「精神の自然のままの定在が自らのうちへと向かうこと (das Insichgehen des natürlichen Daseins des Geistes)」(GW9,414)であるとされており、有限な精神が現にあるあり方から自らの内面へと反省することと悪の考えとの間に関連が成り立つことが示されている。vgl. GW,9,412ff, 417f.

⁴ ヘーゲル自身のアンセルムスへの言及についてはVPR1,65 参照。

⁵ 『コリントの信徒への手紙一』13, 12。

⁶ フルダは、『エンテクロペディー』における「精神の証し」について言及しつつ、「証し」とは、主体と実体との統一であり、従って主体的な確信と客観的な真理との統一を含んでいる、と指摘している。H. F. Fulda, Hegels Begriff des absoluten Geistes, In: *Hegel-Studien* Band 36, Hamburg, 2001, 171-198, bes. S. 195

⁷ vgl. GW4, 315ff., 321ff.

⁸ 『コリントの信徒への手紙二』12, 9。

⁹ レーヴィットは、人間と神との両者それぞれが互いのうちにありながら自ら自身のもとにあることのうちに精神の自由が成り立つという点を、また、この自由とは、相手から対象的な異質さを取り去って自らに対して獲得していく、というプロセスであると指摘している。K. Löwith, Hegels Aufhebung der christlichen Religion, in ders.: *Vorträge und Abhandlungen. Zur Kritik der christlichen Überlieferung*, Stuttgart • Berlin • Köln • Mainz, 1966, S. 54-96, bes. S. 82.

¹⁰ なお、『精神現象学』の序文では精神についてこう述べられている。「精神は、対象となる。というも、精神とは、自らにとって他なるもの、つまり自らの自己の対象となり (diese Bewegung, sich ein anderes, d.h. Gegenstand seines Selbsts zu werden)、また、この他であることを止揚する (dieses Anderssein aufzuheben) という、こうした運動なのだから」(GW9, 29).

¹¹ 以下の論考は、無限な精神の主体性を、キリスト教の三位一体の考えと関連付けて論じている。F. Wagner, Religiöser Inhalt und logische Form. In: *Die Flucht in den Begriff. Materialien zu Hegels Religionsphilosophie*, hrsg. v. F. W. Graf und F. Wagner, Stuttgart, 1982, S. 196-227, bes. S. 199ff., 218ff.

¹² パネンベルクは、神学の側から、有限な主体性の自立性を積極的に擁護している。彼によれば、有限な主体性は、絶対的なものを自ら自身の根源とし、自らの目標としているが、その際、そうしたことはこの主体性の自立性と矛盾するのではない。W. Pannenberg, Buußtsein und Subjektivität, in ders.: *Metaphysik und Gottesgedanke*, Göttingen, 1988, S. 34-51, bes. S. 46ff.

¹³ Vgl. GW9, 18.

¹⁴ 有限な主体の自発的な活動性を近代的な自由の考えと関連付けて論じた以下の

論考を参照。D. Henrich, Über Selbstbewußtsein und Selbsterhaltung. In ders.: *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*. Stuttgart, 1982, S.109-130, bes. S. 125.

¹⁵ ヘーゲルにおいては、絶対的なものは、有限なものの彼岸なのではなく、またこの有限な個別的存在者を消失させるのでもなく、むしろ反対に、この有限な存在者がそれ自身として存在することを可能たらしめるという点をヘンリッヒは的確に指摘している。D. Henrich, *Bewußtes Leben. Untersuchungen zum Verhältnis vom Subjektivität und Metaphysik*, Stuttgart, 1999, S. 38f.

¹⁶ バイアーヴァルテスは、ヘーゲルにおいては、フランクフルト期のみならず、ベルリン期の宗教哲学においても、有限な主体性が思考によって絶対的なものへと高揚する、ということのうちに宗教の本質が成り立つという点を的確に指摘している。W. Beierwaltes, *Negation, Differenz, Identität*. In ders.: *Identität und Differenz*, 2. Aufl., Frankfurt a/M, 2011, S. 241-268, bes. S. 247ff.

本稿は、平成 26 年度に東北大学大学院文学研究科に提示し、学位を授与された博士論文の一部に基づいている。

Die Frage nach dem Ursprung des Selbst-Sein. — Das Zeugnis des Geistes und sein Sich-selbst-Wissen in Hegels Philosophie der Religion —

Yusuke MINEGISHI

Das Problem der Selbsterkenntnis des Endlichen und dessen Bezugs zum Unendlichen ist eine der wichtigsten Fragen in der Philosophie. Dieses Problem hat höchste Wichtigkeit vor allem in Hegels Theorie des Geistes. Seit seiner Jenaer Zeit (1801-1807) hat Hegel seinen Gedanken von dem absoluten Geistes aus verschiedenen Perspektiven her entwickelt. Wenn der absolute, oder unendliche Geist auch eine zentrale Rolle im ganzen System Hegels spielt, so darf man nicht derart denken, dass der endliche Geist gegenüber jenem unendlichen Geist zurückgewiesen werden soll. Denn der endliche Geist ist, insofern er wirklich Geist ist, gar nicht andersartig als der unendliche Geist noch gänzlich abgetrennt von diesem.

Nach Hegel ist der Geist gerade dadurch Geist, dass er sich selber als Geist weiß. So gesehen, gehört dem endlichen Geist die Subjektivität zu, indem er den Prozess des Selbstwissens durch sich selber vollzieht. Die Endlichkeit des endlichen Geistes stört nicht dessen internen Bezug zum unendlichen Geist. Sondern dieser enthält vielmehr in sich selber die Endlichkeit als sein eigenes Moment. Hegels Philosophie der Religion in seiner Berliner Zeit zeigt diese positive Rolle der Subjektivität des endlichen Geistes. In diesem Aufsatz möchte ich diese Sachlage näher erörtern.