

運命の精神、あるいは、精神の運命

—ヘーゲル『精神現象学』宗教章の基底—

飯泉 佑介

1. はじめに——『精神現象学』の中の宗教史？

『精神現象学』の「宗教 (Die Religion)」と題された章は、古代オリエントの諸宗教（ユダヤ教、ゾロアスター教、エジプトの宗教）を主題とする「自然宗教」節、古代ギリシャの文化や芸術作品を論じた「芸術宗教」節、そして、イエス・キリストと原始キリスト教団の活動に主眼を当てた「啓示宗教」節からなる。こうした諸宗教の区分は後年の宗教哲学に引き継がれ、例えば、1827年の宗教哲学講義では、古代オリエントからギリシャ、ローマに至る「歴史的に現存する」諸宗教が「真なる宗教 [としてのキリスト教] の発生にとっての必然的な諸条件」として段階的に考察されている (V 4a, 415)¹。対して、『精神現象学』の場合、宗教とは、何よりも「自分を精神として知る精神」、すなわち、いわば共同体の自己表象であり、宗教章で叙述されるのは、この自己表象と実際の共同体（「現実的精神」）とが「等しくなる」過程である (GW9, 367)。それゆえ、宗教章の展開が何らかの歴史性を帯びるとしても、それは単純な諸宗教の歴史的・理論的展開としての宗教史ではなく、一風変わった「精神の歴史」とならざるをえない。

実際、宗教章を一種の宗教史として評価する研究者は少なくないものの、それが、一体、どのような意味での歴史なのかという点については未だ議論の一致を見ていない。「生の自己理解の形式が合理的にその後継者に引き継がれる [...] 弁証法的歴史」 (Pinkard 1998, 252) という見方もあれば、「宗教史の理念的形態に集中した世界史の全体」 (De la Maza 1998, 158) や、「ある神的歴史」としての「神話-学」 (Vieweg 2008, 594) とする解釈もあり、実に多様なのである。

この問題に新たな光を当てるべく、本稿は、芸術宗教から啓示宗教への移行という論点を取り上げたい。ヘーゲルにとってキリスト教の歴史的・理論的成立を意味するこの移行は、宗教章の中心テーマであるばかりか、続く絶対知の達成にもかかわる重要な論点である。それにもかかわらず、同箇所は謎めいた詩的な表現に満ちており、テキスト読解上の難所の一つと見なされてきた (金子 1979, 1651,

Bertram 2017, 256) ²。そこで注目したいのは、啓示宗教冒頭部の「運命の精神」(GW9, 403)に関する叙述である。この叙述は一般に、古代ギリシャに対するヘーゲルの憧憬を表すと見なされてきたが、本稿の分析によれば、そこには「実体の主体化」と「意識の経験」という方法論的契機が見出されるはずであり、そうした契機を伴う精神の運動こそは、それを巡って転換が行われる宗教章の中心軸と解釈されるのである。こうした観点から、ヘーゲルの考えるキリスト教の成立過程を解明するとともに、同章全体の基底としての精神の歴史、いわば精神の運命を浮かび上がらせるのが、本稿の課題である。

以下では、初めに当該論点に関する先行研究を検討し(第2節)、続いて「運命の精神」についてのヘーゲルの叙述を概観する(第3節)。さらに、この叙述を「実体の主体化」と「意識の経験」という観点から考察した上で(第4節、第5節)、宗教章全体を視野に収めて、本稿の結論を導き出したい(第6節)。

2. キリスト教の成立要因——先行研究の検討

まずは、芸術宗教から啓示宗教への移行についての既存の解釈を検討するところから始めよう。有力な解釈は、二つある。一つ目は、啓示宗教における芸術宗教のモチーフの反復に着目した解釈であり(金子 1979, 1652, 山崎 1995, 41, Siep 2000, 234-5)、二つ目は、先行する自然宗教と芸術宗教の統一として啓示宗教を理解する解釈である(Wohlfart 1981, 170-6, Jaeschke 1986, 208, De la Maza 1998, 183-4)。

第一の解釈で移行の論拠とされるのは、二つの宗教の間でいくつかのモチーフ、とりわけ「神の人間化」というモチーフが繰り返されているということである。「神の人間化(die Menschwerdung Gottes)」とは、さしあたり、芸術宗教節で論じられる古代ギリシャの「[神々の]彫像」、「祭儀」、「喜劇」を指しており(cf. GW9, 400)、いってみれば、「神的実在」が人間の身体活動や共同体の儀式を通じて顕わになることである。同様の事態は、自然宗教節で語られるオリエントの諸宗教にも見られなくはないものの、「東洋[オリエント]の宗教」の「神の人間化」は「真理をもたない」(GW9, 370)とされる。一方、キリスト教は、神の受肉を教義の核心とする。そのため、当然ながら、「神的実在の人間化、もしくは、それが本質的且つ直接的に自己意識の形態をもつことは、絶対的宗教[=啓示宗教]に固有の内容である」(GW9, 405)。以上を踏まえて、例えば、金子武蔵は、「神が人間と成ることはすでにギリシャ芸術において事実上行われていたことであり、少なくとも

も用意せられていたこと」なのだから、キリスト教の成立は「一種の歴史的証明」であると主張するのである（金子 1979, 1652）。

二つ目の解釈は、啓示宗教を自然宗教と芸術宗教の統一として理解するものだった。根拠としては、ヘーゲルが、自然宗教を「意識の形式」に、芸術宗教を「自己意識の形式」に対応させ、さらに、啓示宗教を「両者の統一」と規定していることが挙げられる³（GW9, 368）。ただし、ヴォールファートはより踏み込んで、啓示宗教節冒頭で「自己は絶対的実在である（*das Selbst ist das absolute Wesen*）」（GW9, 400）という命題と、その反対命題「絶対的実在は自己である（*das absolute Wesen ist das Selbst*）」が提示され、両者の「真なる合一」（GW9, 403）が啓示宗教と見なされていることを論拠とする（Wohlfart 1981, 172-3）。ヴォールファートによれば、前者の命題は自然宗教の帰結に、後者の命題は芸術宗教の帰結に、そして両者を統一した「第三命題」は啓示宗教に対応するのだから、啓示宗教は自然宗教と芸術宗教との統一によって成立したことになる。

以上の二つの解釈は、啓示宗教への移行の説明として、どこまで妥当であるといえるだろうか。まず、第一の解釈についていえば、確かに二つの宗教の間でさまざまなモチーフが繰り返されていることは否定しがたい。ヘーゲル自身、例えば、芸術宗教で「[バックス祭の]パンとワインの秘儀は、まだ肉と血の秘儀ではない」（GW9, 387）と指摘することによって、啓示宗教における「肉と血の秘儀」、つまり、キリスト教の聖餐式をいわば予告している⁴。しかし、いくらモチーフが反復されていようと、そのこと自体を移行の根拠と見なすのは正当とはいえない。本来、移行とは、先行する精神から後続する精神が成立する事態を指すのだから、後続する精神を前提した上で、先行する精神との同一性を指摘することは、何ら移行の説明にならないのである⁵。

それに対して、啓示宗教を自然宗教と芸術宗教の統一によって導き出す第二の解釈は、先行する精神から後続する精神を導出している点で、まだしもヘーゲルによる移行の理解に近い。実際、宗教章の進行は、意識から自己意識への移行、そして両者の統一への移行という弁証法的運動と異なるものではないのである。もっとも、注意しなければならないのは、こうした説明における具体性の欠如である。確かに、啓示宗教節冒頭部に依拠したヴォールファートの説明は、自然宗教+芸術宗教=啓示宗教といった単なる形式論ではない。彼は、それぞれの宗教を表す諸命題の動的関係を論じており、その思弁的論理を的確に捉えている。（すなわち、「神的実在は自己である」という自然宗教の帰結は芸術宗教によって「否定」され、「自己は神的実在である」という命題が成立するが、この第二命題も「否

定」され、「神的存在は自己である」という啓示宗教の思弁的な第三命題へと「転回」する（Wohlfart 1981, 173。）しかし、同じ箇所ではヘーゲルが、「[命題の転回は] 自己意識自身に対して、自己意識自身によってもたらされる」（GW9, 400）と述べている点を、なぜかヴォルフガートは見逃しているのである。

そもそもヘーゲルによれば、「学的方法」の本質は「その[学の]内容の内的な自己運動の形式」にあり、『精神現象学』の場合、この「内容」は「意識」である（GW11, 24-5）。そうであるならば、二つの命題の統一によって啓示宗教が特徴づけられるとしても、そうした統一は実際には意識の運動を通じて実現されなければならない。命題間の関係を把握すれば移行を説明したことになる、というわけではないのである。

それでは、キリスト教を成立させる具体的な運動とは、何だろうか。それこそ、「運命の精神」（GW9, 403）とそれに付随する「不幸な意識」の運動に他ならない。そこで次に、「運命の精神」に関するヘーゲルの叙述に目を向け、問題の所在を明確にしたい。

3. 「運命の精神」の叙述

「運命の精神」が主題化されるのは、啓示宗教節冒頭部のある長い段落である。かつてクーノ・フィッシャーが「『精神現象学』という」作品全体の中で最も美しい箇所（Fischer [1911] 1973, 424）と呼んだことで知られるその段落で、ヘーゲルは、古代ギリシャの精神文化や芸術作品が過去のものになってしまったことを告げている。すなわち、アポロンの神殿で響き渡った「神託」は鳴り止み、神々を象った「彫像」からは魂が失われ、「賛歌」は単なる言葉となり、神事としての「競技」や「祭祀」を行う者たちはもはやいない（GW9, 402）。それゆえ、

今や[古代ギリシャの] 諸々の作品は、我々にとって（für uns）存在するところのものである。——[それらは] 樹々からもぎ取られた美しい果実である。少女がかの果実を贈ってくれるように、親しげな運命は我々にそれらを差し出す。運命が与えてくれるのは、果実の定在の現実的生命ではない。つまり、果実を実らせる樹ではなく、大地やそれらの実体をなす四元素ではなく、それらの規定性をなす風土ではなく、またそれらの生成の過程を支配する年月の移り変わりでもない。——それゆえ、運命が、かの諸々の芸術作品とともに、我々に与えてくれるのは、その世界ではなく、それらがそこで花を咲か

せ実を結んだ人倫的生活の春と夏でもなく、もっぱらこの現実を包み込んだ想起 (*Erinnerung*) だけである。(GW9, 402)

ヘーゲルによれば、古代ギリシャの卓越した文化と芸術作品を育んだ自然環境や共同体は永久に失われてしまった。それらについて「我々」が知ることができるのは、「運命」によって与えられた「想起」を通じてのことにすぎない。「運命」は、シラーの詩「異郷の少女 (*Mädchen aus der Fremde*)」における「少女」のように「親しげに」古代の栄華を思い出させてくれる。

もちろん、シラーを引き合いに出すまでもなく、古代ギリシャのポリスを究極的理想とする見方は、18-19世紀の当時、決して珍しいものではなかった。他ならぬヘーゲル自身も、わずか数年前まで、古代ギリシャのポリスのうちに、個人と共同体との絶対的な統一である「絶対的人倫」(GW4, 449)を見出す立場をとっていたのである⁶。だが、『精神現象学』のヘーゲルは、古代ギリシャを理想化するだけでは済まない。

しかし、我々にかの芸術作品を手渡してくれる運命の精神は、かの「古代ギリシャの」民族の人倫的生活と現実より高次である。というのも、この精神は、これらの作品のうちではなお外面化させられていた精神の内化 (*Er-Innerung*) だからである。——それは、かのあらゆる個々の神々と実体の属性を、一つのパンテオンへと、つまり、精神としての自分に自己意識的な精神へと集約する悲劇的運命の精神 (*der Geist des tragischen Schicksals*) なのである。(GW9, 402)

ヘーゲルは、ジャン・リュック＝ナンシーが主張するように、古代ギリシャの芸術作品が継承されることで「芸術に新しい精神が到来する」(Nancy 2008, 52)と考えているのではない。むしろ芸術の精神が消滅するところで、「(悲劇的) 運命の精神」は「内化」し、「精神としての自分に自己意識的な精神」が生成するのである。「運命の精神」や「内化」の意味の解明は、次節の考察のためにとっておこう。ここで押さえておきたいのは、この新たな精神が、「自分自身を精神として知る精神の概念」(GW9, 407)としての啓示宗教の精神を示唆しているということである。つまり、キリスト教は、失われた古代ギリシャの想起を条件として成立するのである。「これらの諸条件のこうした総体性は、この[啓示宗教の]精神の生成、つまり、概念、換言すれば、自体的に存在する出現を構成する」(GW9, 402)。

もっとも、上の引用文で、古代ギリシャのみならず、「一つのパンテオン」、すなわち、古代ローマも「諸条件」のうちに含まれていることを見落としてはならない。すでに「運命の精神」の叙述以前にヘーゲルは、古代ローマにおける「抽象的普遍性のパンテオン」やその意識としての「不幸な自己意識」に言及していたが (GW9, 401)、問題の段落では、自己意識章や精神章で主題化された「ストア主義」や「法状態」などにも論及している。「純粹概念」、つまり、イエス・キリストの登場が語られるのは、そのすぐあとである。

[これらの] 諸形式は、[誕生を] 期待し急き立てられながら、諸形態の円周を形作り、それは、自己意識として生成しつつある精神の誕生の場所を取り囲む。一切を貫徹する不幸な自己意識の苦痛と憧憬は、これらの諸形態の中心点であり、精神の出現の [ための] 共同の陣痛である。[それは] かの諸形態をその諸契機とする純粹概念の単一性である。(GW9, 403)

この印象的な叙述は、当時の読者にとって、羊飼いと動物に見守られて厩で生まれたイエス・キリストの誕生という情景を思い起こさせるのに十分だっただろう。苦痛に満ちた古代ギリシャの想起と、やや簡単な古代ローマの考察を経て、ようやく啓示宗教の登場が語られるのである。

続いてヘーゲルは啓示宗教の内実を論じ始めるが、その点については立ち入らない⁷。問題は、キリスト教の成立にとって「運命の精神」が、いかなる役割を、どのように果たすのかという点である。以下では、方法論的な観点から「運命の精神」を分析し、その意義を明らかにする。

4. 実体の主体化としての「運命の精神」

従来解釈において「運命の精神」の方法論的意義はほとんど認められていないものの、時折「想起」に関係付けられて注目を集めることがないわけではない。例えば、「運命の精神」を「この箇所でのもっとも興味深い問題」と指摘するハリスは、「想起」を、ロマン主義者の「憧憬」とは異なり、我々が「歴史的知識」の中で生きていることの「哲学的把握」と解釈する (Harris 1997, 657) ⁸。ジープが「哲学的想起」(Siep 2000, 235) という表現を用いるのも同様の含みがあるだろう。

しかし、上の引用文を見ればわかるように、ヘーゲルは、決して「我々」や哲学者のなす「想起 (Erinnerung)」を強調しているわけではない。それどころか、

「想起」は、わざわざ「精神の内化 (*Er-Innerung*)」と言い換えられている。この言い換えの意図を斟酌するならば、失われた古代ギリシャの叙述は、——ただの想起にせよ、「哲学的想起」にせよ——外在的認識ではなく、当の古代ギリシャを踏破してきた精神自身の自己反省を意味すると考えなければならない。精神は自分を反省するからこそ、その分だけ、反省以前のあり方、つまり、古代ギリシャの「民族の人倫的生活と現実」より「高次」なのである (GW9, 402)。こうして「運命の精神」とは、自分自身へと反省する精神の運動を意味すると考えられる。

さて、この精神が反省する先は、精神自身が展開してきた過程としてのギリシャ、つまり、芸術宗教の過程に他ならない。そこで本節では、芸術宗教節を詳しく考察することで、「運命の精神」の意義をより明確にしたい。

4. 1 自然宗教から芸術宗教へ

もともと、芸術宗教を検討する前に、その前提をなす自然宗教の帰結を確認しておく必要がある。自然宗教とは、「自分を自然的な、あるいは、直接的な形態をとった自らの対象として知っている」(GW9, 502) 精神のあり方である。この精神は、「a. 光の実在」(ユダヤ教) から⁹、「b. 植物と動物」(ヒンドゥー教)、「c. 工匠」(エジプトの宗教) へと展開することで自然性を脱し、最終的に「意識」という形態を得る。とはいえ、それは、単に「神的なもの」が自己意識をもつことを意味するのではない。自然宗教の展開によって「精神の絶対的実在という意識をもつ現実的精神」、あるいは、「人倫的、もしくは、真なる精神」が現われる (GW9, 376)。「神的なもの」を支える人間的主体とその共同体という基盤が露わになることこそ自然宗教の帰結であり、また芸術宗教の出発点である。

このような精神の規定は、精神章人倫節の「実体」を思い起こさせる。すなわち、実体とは、「あらゆる人のすべての行為によって、彼らの統一と同等性として生み出された、普遍的な作品」としての共同体、つまり、古代ギリシャのポリスである (GW9, 239)。だが、ヘーゲルの考えでは、実体は本来精神であり、精神は「運動そのもの」(GW9, 419) である以上、実体が安定することは決してない。実際、芸術宗教節に入るや否や、たちまち実体は解体されることになる。

この動向をはっきり看取できるのは、芸術宗教節の最後、「c. 精神的芸術作品 (*das geistige Kunstwerk*)」だろう。「精神的芸術作品」とは、古代ギリシャの「叙事詩 (*Epos*)」、「悲劇 (*Tragödie*)」、「喜劇 (*Komödie*)」の形式を指すが、ヘーゲルは順を追ってこれらの作品の諸形式を考察し、最終的に作品世界内の「神々」と作品に関わる人間が一致すると主張する。「叙事詩」を省略すると、「悲劇」で

は、「普通の民衆」が「長老のコーラス」を通じて神々や英雄たちを讚美し、また観客として、英雄を支配する「ゼウス」に「恐怖を抱い」たり、苦悩する英雄に「同情を寄せ」たりする（GW9, 392-3）。そこでは神的実在と人間の実在との間に一定の距離（区別）があるのだが、一方「喜劇」では、「演者の固有な自己は、その〔登場人物の〕人格（Person）と一致し」、「観客は自分に表象された〔上演された〕もののうちで完全にくつろぎ、自分が演技しているのを観る」（GW9, 399）。こうして喜劇作品の上演において、「神的なもの」と「人間的なもの」は一致する。ただし、一致するのは、諸個人という主体においてであり、神々としての実体の方は消失している。まさに「芸術宗教によって〔精神は〕実体という形式から主体という形式へと立ち入った」（GW9, 400）のである。

こうした事態は、いわゆる「実体の主体化」として理解することができる。「真なるものは、実体（Substanz）としてではなく、同様に主体（Subject）としても把握され、表現されなければならない」（GW9, 18）という主張は、周知のとおり、ヘーゲルの根本思想であるが、宗教章の場合、それは、芸術宗教の各作品、特に「喜劇」の形式に見て取られるとされる（cf. 加藤 1992, 137）。しかし、先の考察によれば、個々の芸術作品だけでなく、芸術宗教の展開そのものが実体の主体化の過程であることがわかる。というのも、それは、自然宗教によって成立した実体が揺るがされ、個々の人間的主体に還元されるという一つの精神の運動過程として理解できるからである。

まさにこのことを明示するのが、啓示宗教冒頭部で提示された「運命の精神」の意義であるといえよう。「運命の精神」における精神の「内化」とは、精神が自分自身としての古代ギリシャを反省する運動だった。このとき、ギリシャのさまざまな芸術作品に現われていた精神、つまり、「外化させられていた」精神は「内化」し、「かのあらゆる個々の神々と実体の属性を」「精神としての自分に自己意識的な精神へと集約する」（GW9, 402）。「運命の精神」は、自らの反省的運動を通じて、芸術宗教としての自分の運動過程全体を一つにまとめ上げ、そのことによって自ら主体化しているといえるのである。

4. 2 実体の主体化の二つの帰結

ところで、このように解釈することで、先に取り上げた二つの対立命題は、「運命の精神」に伴う帰結として理解することが可能となる。ヘーゲルは、「運命の精神」について論じた直後で、第一命題「絶対的実在は自己である」を「実体は、それ自身にとって自分を外化し、自己意識になるという側面」と呼び、第二命題

「自己は絶対的実在である」を「自己意識は、それにとって自分を外化し、物性に、換言すれば、普遍的自己にするという側面」と呼ぶ（GW9,403）。まず、前者の「実体の外化」が実体の主体化の運動そのものであることは、これまでの考察から明らかだろう。芸術宗教そのものが、「実体の外化、その自己意識への生成」であり、「意識を欠いた必然性の移行」である（GW9,403）と見なすべきである。

一方、後者に関連しては、もともとヘーゲルが、「自己は絶対的実在である」というこの命題は「[...] 非宗教的、現実的精神に」、つまり、古代ローマに「属する」と指摘していたことを思いささなければならない（GW9,400）。実際、芸術宗教における実体の主体化は、芸術作品の形式の変容だけでなく、「[デーモスの] 個人性という原理が [...] 共同体を公然と僭称し」（GW9,398）、ソフィストたちによる「偶然的な個人性の私念と恣意の遊戯」（GW9,399）に満ちるという事態をもたらしていた。こうした共同体レベルの変容は、そのまま古代ローマに引き継がれる。すなわち、古代ローマの共同体は、「あらゆる者がそれぞれの者として、つまり諸人格として妥当する」「平等」な「法状態」（GW9,260）であり、そこでの意識形態は「ストア主義」や「懐疑主義」（GW9, 116-21）となっている。このとき「自己意識」は、もはや個別的意識を指すのではなく、「現実的精神」の原理をなすと考えなければならない。したがって、古代ローマの共同体の登場こそ、「自分を普遍的自己にする」「自己意識の外化」の意味することなのである。

こうして、「運命の精神」が、実体の主体化の過程とその結果として二つの命題を含んでいる以上、それから導出された「純粹概念」が両者を「そのもとに (an ihm) 備えて」（GW9,403）いても不思議ではない。それどころか、「運命の精神」の運動そのものが、主語（主体）の述語（実体）への転化とその反対の運動を含んだ、「両者の真なる合一」（GW9,403）である。したがって、ヘーゲルの想定するキリスト教の成立に、ホイスラーの指摘するような「超越的な仲介者」や「〈時が満ちたこと〉を言葉にする [...] 聖霊」（Häußler 2008, 388）は必要ない。「純粹概念」が「現実の母と自体的に存在する父をもつ」（GW9,403）のは、他でもない「運命の精神」においてである。

もっとも、この精神が啓示宗教の登場にとって必要十分な条件であるからといって、それが直ちに啓示宗教の精神になるわけではない。そこには、意識による精神の運動の媒介が不可欠である。最後にこの点を明らかにしたい。

5. キリスト教の成立における意識の経験

すでに指摘したように、ヘーゲルは、「運命の精神」を叙述する直前で、古代ローマの意識形態である「不幸な意識」もしくは「不幸な自己意識（das unglückliche Selbstbewußtseyen）」について触れていた。このことは、単にキリスト教の起源を歴史的に説明するために、古代ギリシャに加えて、取り急ぎ古代ローマに言及したことを意味するのではない。「不幸な意識」を他の意識形態との関連の中に置かならば、それが「運命の精神」を構成する理論的な要素であることが見えてくる。

まずヘーゲルが、「不幸な意識」を「喜劇的意識」との関係で特徴付けていることに目を向けたい。「あらゆる神的実在が[そこへと]還帰し」、「実体の完全な外化」であるような「完全に幸福な、喜劇的な意識」（GW9, 401）は、さしあたり芸術宗教節における「喜劇」の意識を指すと考えられる¹⁰。先に見たように、「喜劇」において「神的実在」は、それを演じる役者と観客、つまり、人間の実在としての「自己」へと収斂していたからである。この意識は「自己は絶対的実在である」という「この虚しさ（Nichtigkeit）それ自身」（GW9, 399）を目の当たりにしている。主体（意識）と実体（対象）は当の意識にとって完璧に一致しており、その間にはいかなる間隙もないために、それは「完全に幸福」なのである。

それに対して、「不幸な意識」は、自己意識章の規定によれば、「二重化し、ただ矛盾しているだけの実在としての自分の意識」である（GW9, 121）。それゆえ、「不幸な意識」にとっての対象は、意識自身であり、同時に意識ではない、つまり、この意識にとっては、意識自身とその対象との間の矛盾だけが存在する。ただし、啓示宗教節の「不幸な意識」は、ただの個別的意識ではなく、「実体の意識」（GW9, 400）——そして、そういうものとしての「不幸な自己意識」に他ならない。それは、「自分のこの確信におけるあらゆる本質性の喪失の意識であり、まさに自分についてのこの知——つまり、主体と同様、実体の知の喪失の意識である」（GW9, 401）。このことは、「不幸な意識」が、芸術宗教における実体の主体化という過程において精神の自己矛盾を知る意識であることを意味する。

このように、「喜劇的意識」も「不幸な意識」も、自分にとって、もはや実体、もしくは、神的実在は存在しておらず、ただ「自己」、つまり、人間の実在のみが現前していることに違いはない。しかし、前者の意識は、あらゆるものが主体となったという過程の結果に没入しているのに対して、後者の意識はそこに至る過程を知っている。「不幸な意識はこの喪失全体についての知である」（GW9, 401-2）。それゆえ、「不幸な意識」と「喜劇的意識」は、コインの表裏のように、互い

に「対立」しつつも「補完」し合うのである (cf. GW9, 401)。

こうして見ると、古代ギリシャにおける精神の運動過程が、「我々にとって (für uns)」のみならず、「不幸な意識にとって (ihm)」も生じていることがわかる (GW9, 402)。上述の第二命題との関係でいえば、「実体が自己意識であり、まさにそれゆえに精神であるということが、[自己]意識に対して (für es) 存在している」(GW9, 403)。その意味は、「運命の精神」が意識の観点から叙述されているということだけではない。この自己意識的精神は、意識の対象となって初めて、「実体の形態を脱して、自己意識の形態において定在に歩み入る」(GW9, 403) のである。

こうして、啓示宗教を表す命題への転回は、ヘーゲル自身が予告していたように、「不幸な [自己] 意識」に「対して」、また、それ「によって」「もたらされたといえる (GW9, 400)。とはいえ、「不幸な意識」自身が神の子イエスをそれとして認識し、キリスト教の成立を知ると考えたら、間違いである。この意識にとって、「運命の精神」の結果は、依然として「神は死んでしまった」という「苦痛」以外の何ものでもない (GW9, 401)。それと異なる仕方でこの結果を受け止めるのが、「信仰する意識 (das glaubende Bewußtseyn)」である。この意識は「[自己意識としての神の] この神性を見て、感じて、聞く」のであり、「このことは、この意識において現実的である」(GW9, 404)。つまり、「信仰する意識」にとっては、主体であり且つ実体であるような精神が、自己矛盾的な虚しいものではなく、現実的なものとして現れている。「不幸な意識」において「意識によってもたらされ、熱望された」「[啓示宗教の] 内容」は、「信仰する意識」にとっては「本質的に対象的な、表象作用の内容」なのである (GW9, 409)。

さらに、このような事態は、ヘーゲルの用法に従えば、キリスト教の成立における意識の経験と理解してよいと思われる (cf. GW9, 60-1)。すなわち、過程を度外視して帰結だけを見ている「喜劇的意識」と異なり、「不幸な意識」は、実体が主体化する過程そのものを「見て」おり、その過程の結果として捉えている。しかし、この過程において実体と主体との矛盾を見て取る「不幸な意識」に対して、

「信仰する意識」は実体と主体との統一を結果において知っている。こうして「信仰する意識」が初めて、実体であり且つ主体であるような存在、「神的なもの」としての自己意識であるイエス・キリストを認識するのである。「直接的意識、もしくは、存在する対象の意識 [=信仰する意識] の認識を通じて、つまり、その必然的運動を通じて、自分自身を知る精神は、我々にとって出現する」(GW9, 403)。

6. おわりに——宗教章の基底にある精神の運命

本稿では、「運命の精神」の方法論的な役割に着目することによって、芸術宗教から啓示宗教への移行のあり方を究明してきた。啓示宗教は、ただ自然宗教と芸術宗教との形式的統一や命題間の関係によって導出されるのではない。それは、自然宗教から芸術宗教までの過程を踏破してきた精神が「運命の精神」として自分自身を捉え、主体として「内化」した結果として成立するのである。だが、そうした「運命の精神」は「不幸な意識」の対象となり、さらに「信仰する意識」の対象となって初めて、その「自己意識」の登場、すなわち、イエス・キリストの誕生として表現されうるのである。

以上の解釈について、まずは、それが特異な方法論的主張を含んでいることに留意しておきたい。研究者の中には、その理論構成から見れば、『精神現象学』に宗教章が組み込まれる体系的必然性はないとする者もある（Röttges 1981, 171, Pöggeler [1973]1993, 222-3）。そうした主張に対して、宗教章のうちに緒論で規定される「意識の経験」を見て取る本稿の解釈は、一つの反論になるだろう。

しかし、より意義があるといえるのは、この解釈が、宗教章を貫く一つの精神の歴史を浮かび上がらせるという点である。ヘーゲルは、「純粹概念」の登場を「現実的な世界精神が自らこの知に到達した」（GW9, 404）事態と見なしているが、そうして成立した啓示宗教の「教団（Gemeinde）」は、そのまま絶対知章における哲学史、つまり、「現実的歴史（wirkliche Geschichte）」（GW9, 430）に接続する。啓示宗教が「運命の精神」を媒介にした芸術宗教からの帰結であるかぎり、宗教章から絶対知章に至る理論展開は、一つの世界史的精神によって貫徹されるのである。それこそ、その俎上で神による天地創造やイエス・キリストの所行がなされる、根底的な精神の運命であるといつてよい。

それゆえ、『精神現象学』の宗教を単なる「意識と自己意識との弁証法」と見なし、「[神の] 自己への漸次的接近」を表していないとするイエシュケの批判は当たらない（Jaeschke 1986, 208）。ヘーゲルは、啓示宗教の「啓示（Offenbarung；顕現）」を「先行する[オリエントとギリシャの]世界の希望と期待」がそこにのみ「衝迫する」ものと考え、その内容、つまり、神における自己直観を「自己意識に生じ、世界全体を捉える」と主張していた（GW9, 407）。神の自己啓示（顕現）は、むしろ宗教の歴史を反省する精神の運動からのみ生じるのである。

¹ ただし、同じベルリン時代の宗教哲学講義でも、年度によってその歴史的展開の論理は異なる。

る。山崎(1995, 123-196)、及び、下田和宣の近日刊行予定の研究書を参照。

² 近年の『精神現象学』研究では、共同体に属する個人の相互的な「実践(Praxis)」という観点から宗教章の読解を試みるものが多い(Pinkard 1998, 221-8, Stekeler-Weithofer 2014, 862-3, Bertram 2017, 253-5)。だが、共同体内の個人の反省や行為にのみ注目するこれらの解釈が、どこまで宗教の諸形態の——区別はともかく——移行関係を説明できるかは疑わしい。

³ 例えば、ラバリエールはこの対応関係を強調するが(Labarrière 1985, 152-61)、デ・ラ・マザによれば、宗教章の構成はより複雑で、「通時的-歴史的基礎」と「共時的-体系的基礎」を組み合わせて考えなければならない(De La Maza 1998, 161)。

⁴ 「肉と血の秘儀」はキリスト教の聖餐式を表すが、啓示宗教節で「この[変容したイエスの]精神は、その教団の中で生き、そこで日々死に、復活する」(GW9, 418)と表現される事態は、まさに聖餐式を意味すると理解するべきであろう。

⁵ 同様の批判は、意識は啓示宗教という「表象」の段階を超えて「概念」の段階である絶対知に至らなければならないから、啓示宗教が必要だとする加藤尚武の解釈にも妥当する(加藤1992, 174-7)。先取りした結論から遡って過程を正当化する手法は、道程を一步一步着実に歩む『精神現象学』になじまない(cf. GW9, 41)。

⁶ 『自然法論文』(1802/03年)では、古代ギリシャの「絶対的人倫」が称揚された上で、そうした「過去」と近代の人倫の「現在」との対比が強調される(GW4, 482)。それに対して、ヘーゲルが初めて宗教史を体系的に構成したとされる同年の「自然法講義草稿」(1802年夏)では、古代ギリシャのポリスの崩壊とともに「美しい神的世界」が「追憶の対象」となり、古代ローマという「その[人倫的]苦痛の時代」が到来し、「キリストがその時代全体の苦しみを心底から言葉にする」ことによってキリスト教が成立するという過程が叙述されている(GW5, 461)。

⁷ 啓示宗教の「内容」は、第一に、天地創造(思考の段階)、第二に、イエス・キリストの受肉と受難(表象の段階)、第三に、原始キリスト教団の活動(自己意識の段階)という三つの境位を巡る(GW9, 409)。宗教章最大の論点である啓示宗教から絶対知への移行については、稿を改めて論じなければならない。

⁸ 「運命の精神」を「ヘーゲルの『[精神]現象学』そのものの精神」(Harris 1997, 656)とするハリスの解釈は興味深いが、本稿で明らかにするように、この精神は啓示宗教への移行という限定された文脈でこそ意味があると思われる。

⁹ 自然宗教節の「光の本質(das Lichtwesen)」は、従来、ペルシャのゾロアスター教を指すと考えられてきたが、今日ではユダヤ教を指すという解釈が有力とされている(cf. Jaeschke 1986, 209-15, 山崎 1995, 282-90)。ともあれ、このように解釈が分かれるのは、ひとえに宗教章、特に自然宗教の諸宗教が、固有名ではなく、「諸表象」(GW9, 369)によって表されているからである。

¹⁰ ただし、「法状態では[古代ギリシャの]人倫的世界とその宗教は喜劇的意識のうちに沈み込んでいる」(GW9, 401)といわれるため、「喜劇的意識」は古代ローマの意識へと引き継がれていると考えた方がよい。

[文献表]

1. 全集

GW: Hegel, Georg W. F. 1968-. *Gesammelte Werke*, Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaft, Felix Meiner. (略号GWの後に巻数とページ数を記す。)

V: Hegel, Georg W. F. 1983-. *Vorlesungen: ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Felix Meiner. (略号Vの後に巻数とページ数を表す。)

2. その他の文献

加藤尚武. 1992. 『哲学の使命——ヘーゲル哲学の精神と世界』, 未来社。

金子武蔵. 1979. 『精神の現象学』(下巻), 「ヘーゲル全集」第5巻, 岩波書店。

- 山崎純. 1995. 『神と国家：ヘーゲル宗教哲学』, 創文社.
- Bertram, Georg W. 2017. *Hegels »Phänomenologie des Geistes«: Ein systematischer Kommentar*, Reclam.
- De la Maza, Luis Mariano. 1998. *Knoten und Bund- Zum Verhältnis von Logik, Geschichte und Religion in Hegels „Phänomenologie des Geistes“*, Bouvier.
- Fischer, Kuno. [1911] 1973. *Hegels Leben, Werke und Lehre*, Kraus Reprint.
- Häußler, Matthias. 2008. *Der Religionsbegriff in Hegels „Phänomenologie des Geistes“*, Karl Arber.
- Harris, Henry Siltón. 1997. *Hegel's Ladder II: The Odyssey of Spirit*, Hackett Publishing.
- Jaeschke, Walter. 2003. *Hegel-Handbuch: Leben-Werk-Schule*, J.B. Metzler.
- — —. 1986. *Die Vernunft in der Religion: Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Frommann-Holzboog.
- Labarrière, P.-J. [1968]1985. *Structures et mouvement dialectique dans la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier.
- Nancy, Jean-Luc. 2008. *Le poids d'une pensée, l'approche*, La phocide.
- Pinkard, Terry. 1998. *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge University Press.
- Pöggeler, Otto. [1973]1993. *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Karl Alber.
- Röttges, Heinz. 1981. *Der Begriff der Methode in der Philosophie Hegels*, Anton Hain.
- Schmidt, Josef. 1997. „Geist“ „Religion“ „und absolutes Wissen“ ein Kommentar zu den drei gleichnamigen Kapiteln aus Hegels „Phänomenologie des Geistes,“ W. Kohlhammer.
- Siep, Lutwig. 2000. *Der Weg der 'Phänomenologie des Geistes'*, Suhrkamp.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin. 2014. *Hegels Phänomenologie des Geistes: Ein dialogischer Kommentar. Band 2: Geist und Religion*, Felix Meiner.
- Vieweg, Klaus. 2008. “Religion und absolutes Wissen: Der Übergang von der Vorstellung in den Begriff.” in *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Klaus Vieweg and Wolfgang Welsch (ed.), Suhrkamp, 581-600.