

『精神現象学』の神学的解釈

——ヘーゲルのキリスト論——

松 田 央

Summary

The Theological Interpretation of "Phenomenology of the Spirit" — Hegel's Christology —

Hiroshi Matsuda

The understanding of christology presupposes the right teachings of God. God is a substance and subject too. Christ's divinity has a substance, and appears among us, the human world by the kenosis ("going out from himself," *Äußerung des Gottes* in German). This motif designates the subjective phase of God. Therefore the second moment in "Phenomenology of the Spirit" (namely that man as a self-consciousness goes out from himself, *Äußerung des Menschen*) must presuppose the first moment in this work (that reversely God who is a substance becomes a self-consciousness). The entity of God is revealed by the incarnation of Christ, and the possibilities of docetism and anthropological interpretation are excluded.

Hegel's christology presupposes the teachings of reconciliation, and this corresponds to the fact that ancient christology presupposes soteriology because christology without soteriology becomes mere ideal metaphysics.

According to Hegel's philosophy, the unity of the divine and human nature is attempted by a logic that God takes a form of self-consciousness. That is to say, that self-consciousness goes out to a substance and finds himself, the self in the substance, and reversely the substance, the divinity goes out to a self-consciousness and finds himself in the self-consciousness. The unity of both comes to be possible in the communion, but it necessarily requires not only christology but also pneumatology, and a motif of the death and resurrection of Jesus is required to transfer from christology to pneumatology.

Hegel last made the universality of the spirit logical in the representation of the sacrament, and tried to systematize a motif which is the reconciliation, the unity between the particular (the man) and the universal (God). This motif was his theme from his adolescence. I will succeed to his form of the conception on christology, and at the same time get over some ambiguities on the conception of time in his christology.

I 序

現代の神学はキリスト論の危機に立たされている。これはキリスト論のないイエス研究が横行していることに原因を発生している。もちろんこのような研究は今日に始まったことではなく、すでに前世紀から行われていることである。しかし今日のイエス研究は死海文書などを資料にして、それを史実的根拠にするという学問的体裁を持ちながら、それによってイエスが神の子であることを否定していることに特色を持っている。その代表的なものは、M・ベイジェント/R・リー『死海文書の謎』高雄利数訳（柏書房）1992年とB・スーリング『イエスのミステリー』高雄利数訳（NHK出版）1993年である。これらの研究が死海文書を誤って解釈していることを、O・ベッツ/R・リースナー『死海文書・その真実と悲惨』清水宏訳（リトン刊）1995年が証明している。これについては『福音と世界』（1995年8月号）に書評が載っているので詳しいことはそれに譲りたい。

このような信仰なきイエス研究は、イエスの教えと教会の教えを分離し、前者を史実、後者を虚構として決めつける。なぜいつもキリスト教の教義は攻撃されるのか。それはイエスが神性を有することがキリスト教の本質となっているからである。神学はイエスの神性への確信から始めなければならない。ところでヘーゲルは、ルター派のキリスト論を継承して、イエスにおける神性を肯定しながらも、啓蒙主義以降の近代の哲学を視野に入れつつ、独自のキリスト論を展開している。わたしは現代のキリスト論を構築するためにヘーゲル哲学を基礎にしたいと考えている。そこで本論文ではヘーゲルの『精神現象学』をテキストにしてイエスの神性を神学的に解釈し、そこから従来の課題を検討し、そして新たなキリスト論を構成することを試みる（テキストにおける（ ）の中の日本語はわたしの補足である）。

II 実体と主体

1. 生成する神

<テキスト>

「生ける実体は主体として、純粹で単純な否定態であり、まさにそうであることによって単純なものを二つに分裂すること、あるいは対立的に二重にしながらこの二重化がかくして生じたところの相互に無関係な相違とその対立とを再び否定するという働きである」¹⁾。

<解釈>

<実体> (Substanz) をもたない神は、人間の主観と区別することのできない幻影にすぎない。それ故スピノザが神を唯一の実体と見なしたのを初めとして、カント、フィヒテ、シェリングなどの哲学者はいずれも神を実体として理解している。神はたしかに実体として理解されるべきであり、聖書の神は主観的観念論や不可知論のそれとは区別される。しかし神が単なる実体に留まる限りは、人間の意識にとって神は秘密であり、隠れている。つまり神は人間の意

識にとって一つの対象としての他者であり、〈疎遠なもの〉(fremdes) にすぎない。他方で神の啓示によって神の実在は人間の意識にとって〈顕わである〉(offenbar) が、これは意識の対象が神の自己であり、人間の自己とは疎遠なものではなく、人間の自己と不可分の一致をなすことを意味している。いかえれば実体としての神は主体となっている。これは歴史的には神が人となったこと、つまりロゴスの受肉において実現した。

ヘーゲルは、神が〈主体〉(Subjekt) でもあり、主体とは単純な否定態のことであるという。この否定態には二重性があり、神が〈定在〉(Dasein) において否定的に限定されることおよびかかる限定を立てながらこれらを再び否定的に一致させることである。〈定在(定有)〉とは、実在性をもった存在(有)であり、一般にあることに対して個々のあるものを意味する。つまり神の本質である霊・精神は、神の国から人間世界へと外化して受肉において否定的に限定され、定在として生まれ、神人の死と甦りによって、つまり否定の否定によって再び自分のところに戻り、自分と一致する。このように神はその生成(受肉, 死, 甦り, 昇天)において自らが主体であることを啓示するから、真なるものとは自分自身となる生成であるといえる(その意味で神のケノシスは、単なる自己放棄ではない)。

それ故ヘーゲル哲学に従って、我々は神を〈生成〉(Werden) の視点から論じなければならない。キリスト教における神論の本質とは、まさに生成のモチーフに見いだされるといっても過言ではない。ただしここで誤解してはならないのは、ヘーゲル的な生成とは自然のそれではなく、歴史のそれであるということである。さもなくばキリスト論は、ヒンドゥー教的な汎神論と区別できなくなる。

2. 絶対精神

〈テキスト〉

「このこと(実体は本質的に主体であること)は、絶対者をもって精神であると言明する表象において表現されているが、精神というものは最も崇高な概念であり、近代およびその宗教に属する概念である。ただ精神的なものだけが現実的である」²⁾。

〈解釈〉

ヘーゲルのいう〈絶対者〉(das Absolute) とは、宗教的表象では〈神〉と呼ばれる。しかも聖書では神は〈霊〉(πνεῦμα) として表象されている。日本語の〈精神〉も〈霊〉もドイツ語では〈Geist〉という一つの用語で表されるから、ヘーゲルのいう〈精神〉は、人間の属性としての精神に限定されない。またここでいう近代とはキリスト降誕以降の時代を指すから、実質上はキリスト教の信仰において神は精神・霊として表現されてきたといえる。そこで絶対者に関する精神は、特に〈絶対精神〉(der absolute Geist) と称されている。ところが聖書における pneuma とはいかなる本質を有するのか、またそれはいかにして人間の認識に現れ出るとかという形而上学の問題は、ヘーゲル以前には本格的に論じられていないのである。

ヘーゲルによれば、精神的なものは第一に実在あるいは即自的に存在するものであり、第二に他者に関係するもの、限定されたもの（他的存在と対自存在）である。第三に自分の外に存在しながら、自分自身の内に留まるものである。このような運動する存在を、ヘーゲルは〈即自かつ対自〉（an und für sich）の存在と呼んでいる³⁾。すなわち〈絶対精神〉とは単なる人間精神ではなく、それより以前にある実在であり、初めから抽象的、普遍的にある。しかし絶対精神は人間精神に〈なり〉（werden）、人間とかかわることにおいて人間精神において具体的に現れ出る。しかし絶対精神はこのように対自的に他的存在として自分を個別化しても自分を消失させるのではなく、自分自身として留まる。それでは次に絶対精神が人間精神になったこと、つまりロゴスの受肉について考察しよう。

Ⅲ 神が人となったこと（Menschwerdung Gottes）（受肉論）

1. 実体の外化

〈テキスト〉

「この精神（絶対精神）は実体（Substanz）の形式を捨てて自己意識の形態をとって、この形態において〈その存在〉（Dasein）の内へと歩み入る（中略）。この精神はひとりの現実の母をもっているが、ひとりの父は即自的に存在する父である。なぜなら現実態つまり自己意識と実体としての即自（Ansich）とがこの精神の両方の契機であり、そしてこれらが相互に外化しあうことにより、一方が他方になりつつ両者の一致としてこの精神は〈その存在〉の内へと歩み入るからである。

自己意識が一方的にただ自分自身の外化だけを把握して（中略）、実体のほうで即自的にも自分自身を外化し放棄して自己意識となっていない場合には、真実の精神は自己意識に対して生成していない（中略）。この方法では精神はただ〈その存在〉の内に空想として形成されただけであるが、この空想は熱狂（Schwärmerei）である⁴⁾。

〈解釈〉

ここで〈実体〉と〈自己意識〉という用語が述べられているが、それらは各々キリスト教神学では神性と人性に相当する。カルケドン信条を代表とする伝統的なキリスト教の教理は、キリストのヒュポスタシス（位格）における神性と人性の一致を表明するものの、その一致がいかにしてなされるのかという論理の形式化がまだ不明確である。ヘーゲルはそれを自己意識の形態をとった実体というモチーフから解決しようとしている。

〈その存在〉とは人間の感性を通してとらえられる肉体を持った神人キリストであり、また現実の母とはマリア、即自的に存在する父とは永遠の父なる神を指す。つまりキリストは現実の母をもったのだから、その受肉は歴史的な出来事であった。

〈熱狂〉とは〈仮現論〉（docetism）という異端を指している。それによれば、キリストは人間の形を装って地上で生活した神的な存在であった。彼らはイエスの歴史的な生をそうらしく見えるが実際は単なる〈仮象〉（実体のない見せかけ）と考える⁵⁾。つまり人間イエスの内に

は神性の実体は存在しないことになる。これは肉の世界が精神のそれよりも劣ったものと考え、ヘレニズムの世界観（ギリシア哲学）から生じている⁹⁾。彼らによれば、キリストが神性を有するためには、現実の肉体を持つてはならないのである。これに対してヘーゲルは、キリストの受肉において実在としての神が証言されていると考え、仮現論を排除している。

子なる神は即自的には父なる神から精神（霊）として生まれ、精神の内に父と子は交わっている。この精神なる子が自己意識の形態（人間精神）をとって、人間の意識の前に〈そこ〉(da)にあるものとして、つまり感性でとらえられるものとして地上に現れ出る。子は人間の形態として生まれたから、現実にはマリアという母がいる。しかも子の位格の内に自己意識（人性）と実体（神性）との相互の交わりがある。つまり自己意識が実体へと外化して実体の内に自己を見だし、また反対に実体（神性）が自己意識へと外化して自己意識の内に自己を見だしている。この交わりの内に両者の一致が可能となる。もし外化が前者においてのみなされるならば、ヘーゲルがいうようにキリストへの信仰は空想的な熱狂となり、神性の実体を欠いた仮現論に陥る。従って真の信仰にとってはキリストの位格において神の実在が顕わにされていなければならない。つまり神は自己意識の形態をとったが、そこにおいても神の実在性は失われていないのであり、それはすでにカルケドン信条において「キリストは神性を完全に所有し、同時に人性を完全に所有する」という定式によって表現されている。

このテキストで語られているように、イエスは紛れもなくひとりの現実の人間として生き、伝道の活動をした。ペテロを筆頭とする十二弟子たちは、現実〈そこ〉に人間として生きたイエスを感性を通して直接に見て、イエスの内に実体である神性を確信し、イエスの教えの内に神のこばを聞いた（マタイ16, 16；ヨハネ1, 49）。

このようにキリスト教の教理では神の受肉はキリスト降誕という一回性の出来事に限定されているから、神性と人性の相互交流もキリストの位格に限られている。ところがヘーゲルは神の受肉をキリストの場合にのみ限定しないという解釈がある⁹⁾。この解釈によれば、ヘーゲルは汎神論的な世界観を前提にして多くの神人を想定しており、キリストにおける神の受肉はその一つの例にすぎないということになる。たしかに『精神現象学』の中では「個別の神人 (der einzelne göttliche Mensch) が即自的に存在する父と現実の母をもっているように、普遍的な神人である教団 (der allgemeine göttliche Mensch, die Gemeinde) もやはりその固有の行動と知を父として永遠の愛を母としてもっている⁹⁾」という文章があり、教団において神の受肉が反復しているようにも受け取れる⁹⁾。しかしここでは〈個別の神人〉、つまりナザレのイエスと、イエスの弟子たちによって成立した〈普遍的な神人〉、つまりキリストの教団との間には明確な区別がある。なるほどイエスの位格におけるようにキリストの教団においても実体としての神と自己意識としての人間は相互に外化し、交流している。教団の行動（聖礼典）と知（神学）によって個別の自己意識は神の実体へと外化し、普遍的な自己意識に高められる。しかしJ・イポリットが述べているように、教団はまだ絶対知の不完全な形式でしかない。神性と人性の和解の表象は、教団において自己意識の中に還帰しているが、この還帰は教団にとってまだ現実的なものではない¹⁰⁾。ヘーゲルも「(教団の意識が得る) 満足自体が一つの彼岸という対立

を克服できないままに留まっているから、自分自身の和解は遠いものとして、すなわち未来の遠いものとして自分の意識の内に入り込んでくる。それは（キリスト）という他の自己が成就した和解が過去の遠いものとして見なされるのと同様である」¹¹⁾ と語り、教団においては神性と人性との和解・一致は実現していないことを示している。教団は〈普遍的な神人〉と称されているが、教団においてはキリストの位格と同じ次元において神の実体が自分を外化して自己意識となっているわけではない。教団の意識は「過去への憧憬と未来への熱烈な期待」（J・イポリット）との間にあって、不幸な意識から解放されていないのである。それ故『精神現象学』においても完全な意味での神の受肉は、キリスト降誕という一回性の出来事であったと解釈することができる。

またヘーゲルは『宗教哲学』で古代ギリシアやインドの宗教における神的な人々（受肉した神々）を紹介しているが、彼らは人間となったキリストとは明確に区別されている。なぜならヘーゲルはここで「理念が熟成し、時が満ちたときにこれに結合されることができたのはキリストだけであり、従ってキリストにおいて理念の実現が見られた」と書いているからである¹²⁾。この〈理念〉(Idee)とは、キリスト教の唯一神が哲学的に純化された実在（絶対者）であり、ロゴス（論理）と精神と自然の三者はそこから分化し、それを具体化したものである。そしてキリストにおいてのみこれら三者は完全に備わっているから、理念はキリストにおいて初めて完全に具体化したのである。

2. 三つの契機

<テキスト>

「こうして絶対精神が自己意識の形態を即自的に得たのであり、こうすることによってまた自分の意識に対してもこの形態をとったが、この現象としては次のとおりである。すなわちこの精神が一つの自己意識として、すなわちひとりの現実の人間として〈そこ〉に存在すること、精神が（感覚的な）無媒介の確信に対して存在すること、信仰する意識がこの神性を見ること、感じること、聞くことが世の中の信仰であるというようにである。こうして（神が人間となったこと）は空想ではなく、現実のことである（中略）。

このように（キリストとして）そこに存在する精神の自己は、完全に無媒介態の形式を備えている（中略）。神は無媒介に自己として、すなわちひとりの現実的人間として感性として直観されていて、こうしたときのみ神は自己意識である。

神の実在（Wesen）が〈人となること〉（Menschwerdung）、すなわち神の実在がその本質に従って無媒介に自己意識の形態をとることが絶対宗教の単純な内容である（中略）。このように実体が主体であり、自己であるから、この絶対宗教において神の実在が顕わになり、啓示されている」¹³⁾。

<解釈>

我々は『精神現象学』のテキストの中に二つの対立する内容の契機があることに気づくべき

である。それは <転倒> (Umkehrung) という契機であるが、これは実体が主語 (主体) となり、反対に自己が述語 (客体) となることである。第一の契機とは、実体としての神が自分自身を外化し、放棄して自己意識となることであり、第二の契機とは、その反対に自己意識としての人間が自己を外化して自分を <ものたること>、自分を普遍的な自己となすことである¹⁴⁾。

イポリットによれば、第二の契機は歴史的な民族や共同体による絶対精神の表象であり、最初は自然宗教における神の表象から始まった (宗教の現象的な様相)。人間の精神は外化して、天体や石や木など自然のものに自分の精神を映し出す¹⁵⁾。それは主体の客体化であり、精神は有限の客体の内に無限の精神を意識するが、これが自然崇拜または偶像崇拜である。従ってもし第二の契機だけで考えるならば、キリストを神と信じることは、有限な人間の精神が外化してキリストの人格の内に自分を対象化し、無限精神に高めたものである。つまり神人キリストとは結局対象化された人間の自己意識であり、それが無限化されたものにすぎないことになる。我々はこの傾向をフォイエルバッハの人間論的解釈に見ることができよう。フォイエルバッハは意識の無限化を信仰において必然的な要素と見なし、キリストを神と信じることは、有限な精神が外化して、キリストの人格の内に自分を対象化し、無限精神に高めたものにすぎないと解釈する。果たしてヘーゲルのキリスト論はそうのように解釈されるべきものなのか。たしかにヘーゲルは次のように、神の本質と人間の本質との区別を曖昧化しているようにも受け取れる文章を書いている。

「こうして神性と人性とは同一であり、そしてこの一致 (Einheit)こそは (イエス・キリストにおいて) 直観されている」¹⁶⁾。

「神性と人性とは即自的に分離されたものではない」¹⁷⁾。

たしかにヘーゲルは『宗教哲学』でも「神性と人性とは即自的に異なるものではない」と語っている¹⁸⁾。

彼は神を人間に引きずり落としてしまったのか。神の受肉、すなわち神の精神が人間精神になったということは、フォイエルバッハがいうように神が人間によって映し出された幻影であり、人間の苦悩と願望を投影したものにすぎないのか。キリスト教とは人神礼拝、すなわち人間を神として礼拝する宗教にすぎないのか。しかしイポリットの解釈に従えば、ヘーゲルはたしかにこのような人間論に傾いているが、神を完全に人間に還元することを拒否している。ヘーゲルは何らかの形式で人間を超越することが必要であることを主張している。もし神の精神・霊が人間精神に還元されるならば、神の子は甦ることはなく、ニーチェやハイデッガーの哲学に見られるように <神の死> や <神の不在> という深刻な課題だけが残るだろう¹⁹⁾。

このようなフォイエルバッハ的な人間論からキリスト論を守る働きをするのが、第一の契機である。これは実体を有し、即自的に絶対精神である神が自分を啓示することであるが、これは人間に自分を現すことによって自分の前に自分を現すことでもある (神の自己啓示)。神は時間 (歴史) の中に現れるという本質をもち、そのように現れながら自分の前には永遠性において現れるという二重の本質をもつ。すなわち神が神であるのは自分自身を知る限りにおいてで

しかない。神は人間精神において自分を知る（神の自己知）。逆にいうと、これは人間における神の精神が人間をして神を知らしめるということである。ヘーゲルはこの契機の原型を古代ギリシアの芸術宗教に求めている。というのはこの宗教においては自然性が止揚されて、自己という形態となり、自己を知る契機があるからである。つまり単なる自然という即自的な直接性（無媒介性）を越えて、対自的に有限な自己となった精神があると考えられている。

そして第三の契機は、以上の二つの契機の一面性を止揚するものであり、キリスト教という啓示宗教である²⁰⁾。初めに神の啓示、つまり第一の契機がある。人間が神を知るということは第一の契機から可能になるから、人間は神を単なる認識の客体とするのではなく、神において自分を知ることになる（第二の契機）。これは〈純粹透見〉（die reine Einsicht）の働きであるが、純粹透見とは実在を実在として知るのではなく、実在を自己として知ること、つまり自己意識の内に知ることであり、対立や運動の側面のみを抽象する。従って純粹透見は、現実的なものにせよ、即自的に存在するものにせよ、自己意識にとって他者たる自立性を止揚し（aufheben）、これらを概念とすることに向かう。ただし第二の契機が第一の契機を前提としている以上、それはもはや古代の仮現論や近代の人間論の誤りに陥らない。このように両方の契機は相互に転倒することによって、第三の契機へと高められ、一致する。これは教会の教理・教説では〈ペリコーレーシス〉（περιχώρησις）という概念で論じられてきたが、それはキリストの位格の内に神性と人性が交流し、両者が一致していることを説明している。これはカルケドン信条（451）によって教義となり、それによると、キリストは完全な神性と完全な人性を有するが、二つの本性は混合、変化、分割、分裂せずに存在する²¹⁾。しかしここではまだ両性の一致がいかんして可能であるのかという論理の形式化が不十分である。

そこで東方教会ではアンヒュポスタトス（ἀνυπόστατος）（anhypostasia とも呼ばれる）やエンヒュポスタトス（ἐνυπόστατος）（enhypostasia とも呼ばれる）の論理によって両性の一致を試みた。前者はアレクサンドリアのキュリロスの影響を受けた人々による教説で、キリストの人間性はヒュポスタシスを持たないことによって、三位一体における神的位格性と結びつくと考えたのである。ただしこの場合の〈ヒュポスタシス〉は、三位一体論におけるキリストの〈位格〉（persona）の意味ではなく、〈本質〉（φύσις）と同じ意味である。後者はビザンティオンのレオンティオスの教説であり、ダマスコのヨアンネスに継承された。これはキリストの人間性がそれ自身のヒュポスタシスを備えていないが、完全にアンヒュポスタトスとなっているわけではないという教説である。つまりキリストの人性はロゴスのヒュポスタシスの中に見いだされるという²²⁾。

そしてヘーゲルが「神性と人性とは即自的に同一である」と語るとき、それはフォイエルバッハの人間論を意味するのではなく、ペリコーレーシスの原理を意味していると解すべきである。ヘーゲルによれば、神の実在は受肉して人性を備えるが、この出来事の内には神性と人性との両者が即自的には分離したものではないということの意味している。というのも、神の実在は即自的に、つまり初めから自分自身を外化し空しくしているから、〈そこ〉の存在（感覚的な現実存在）は神的実在にとっても即自的には疎遠なものではないということが含まれてい

るからである²³⁾。ところでヘーゲルのキリスト論は和解論を動機にもち、それは彼の初期の作品である『キリスト教の精神とその運命』から一貫して継続した動機である。彼によれば、精神という媒介において神と人とは和解・一致するのであるが、これは教会の用語を用いれば、救済論の視点からキリスト論を展開したものであり、古代教会からすでにキリスト論は救済論的動機を持っていたのである。たとえば、「人間が神となるために神は人間となった」と、エイレナイオスは語り、神化と受肉を結合している。つまり古代のキリスト論における第一のモチーフは、ロゴス・キリストが全く人間一般の性質を取ったということであり、それはキリストにおける人性を媒介として人間が神の本質に類似することが可能となると考えたからである。これを〈神への類似〉(ὁμοίωσις θεῷ) という。ところが W・パネンベルクの解釈によれば、人間の罪の償いを強調するところのカンタベリーのアンセルムスの贖罪論が中世一般に広がったために、救済論の関心は人間の神化から罪の償いへと移った。そしてこの概念はルターの贖罪論を初めとしてプロテスタントの教理にも受け継がれることになったのである²⁴⁾。

〈神への類似〉という側面においては、ヘーゲルの和解論は東方教会における神化に似ているが、媒介としての人性を自己意識として解釈することに独自性をもつ。ここでいう自己意識とは活動する精神の原理であり、ヘーゲル哲学は神が自己意識の形態をとるという論理によって神性と人性との一致を試みるが、それはキリスト論だけでは不十分であり、聖霊論を要請する。

IV キリスト論から聖霊論へ

1. 三つのエレメント

ヘーゲルの自己意識の展開とは自己否定であり、それは神との関係で自分を外化し、いわば神を鏡として自分を客体化して自分の実存を映し出すことであり、自分の空しさを観ることである。しかしそれは同時に神との和解 (Versöhnung) と一致 (Einheit) という救いに通じるのである。ところが私見によれば、我々は人間の限界として自己を否定する力をもたない。〈自己否定〉を語るとき、まず神自身の〈自己否定〉の出来事が先行していることを忘れてはならない。というのも〈神が人間となったこと〉(Menschwerdung Gottes) は、絶対精神としての神が自己を外化し放棄して、有限な精神となったことであるから、それは神の自己否定の始まりである。しかも自己否定はそれに終わらず、キリストの受難と復活にまで至る。というのも神と人間の間には絶えざる対立と戦いとがあり、それが運命的な力として人間を支配しているが、和解と一致とは神が自らかかる運命的な力を克服することによってのみ成就されるからである。この内容についてヘーゲルは次のように語っている。

「神の命とその認識は、たしかに神が自分自身との間に行う愛の戯れとして語られ得るが、もしこの理念が否定的なものについての真剣さ、苦痛、忍耐、労苦を欠いている場合にはこの理念も敬虔な感情や無味乾燥なものにさえ陥ってしまう」²⁵⁾。

ここで〈愛の戯れ〉とは直接にはドイツの初期ロマン派の詩人であるノヴァーリス (1772-1801) の思想を指しているが、神との一致の思想も、それがキリストの受難を忘れていたら

ば、それは単なるロマン主義的な宗教感情にすぎない。神の受肉とはただ神が人間の形態をとったというだけのことでなく、キリストの受難という悲劇を予定している。それではキリストはなぜ十字架の上で苦しみ、死ななければならなかったのか。これについての『精神現象学』の答えは次のとおりである。

<テキスト>

「神はあるがままに顕わになり、啓示されている。神は即自的にあるとおりの神として <そこ> に存在し、神は精神として <そこ> に存在している (中略)。

精神は (イエスという) 自己意識の無媒介態においては個別的な自己意識であって、普遍的な自己意識に対立しているので、この意識は (ほかのものを) 閉め出す一者 (Eins) であり (中略)、(他のものにとっては) 一つの感覚的な他者であるという形式をもっている。このほかのもの (ペテロ) の意識は精神を自分の精神としてまだ知っているのではなく、いい換えると精神はまだ個別的な自己であると同時にまだ普遍的な自己として、つまりすべての自己として <そこ> に存在するのではない (中略)。

この人間 (イエス) は無媒介に現存している神だから、彼の存在は既存へと移っていく。ところで彼はこの感覚的現前を (他のものたちの) 意識に対してもっているが、この意識は彼を見ること、聞くことをやめるのであり、この意識は彼を見てしまったのであり、聞いてしまったのであることにすぎなくなる。しかしこのことによって初めて他のものたちの意識自身が精神の意識となる。前には彼 (イエス) は感覚的な <そこに存在するもの> (Dasein) としてこの意識に対して <現れ出た> が、これと同じく彼は精神においてこの意識に対して <現れ出た>」²⁶⁾。

<解釈>

ペテロのキリスト告白 (マタイ16, 16) は、誤りではなかったが、不完全なものであった。というのは彼の信仰はナザレのイエスという直接的で感覚的な表象の中に限定されていたからである。それ故イエスが復活して昇天した後は、イエスを過ぎ去ったもの、遠く隔たったものと見なすことになったが、この信仰はまだ不完全な形式を有するにすぎず、表象のエレメントの段階にあり、感覚的な無媒介態と普遍態 (純粹思考) とを混同することである。

ここでヘーゲルはイエスに関して <aufstehen> (現れ出る, 立ち上がる) という動詞を用いている。イエスは二つの段階において弟子たちに現れ出た。つまり、イエスは地上において <そこに存在するもの> として弟子たちの感覚を通して現れ出た。この段階では客体性と自分との不同性を止揚し終えておらず、弟子たちの信仰は <思慕> (Andacht) の段階に留まり、純粹な思考の内へと還帰し終えていない。ところがイエスは、死んで復活した後は弟子たちの精神の意識において現れ出た。精神の意識とは、聖書では <聖霊> あるいは <パラクレートス> (παράκλητος) (ヨハネ16, 17) と呼ばれる。

ところでヘーゲルは絶対精神の真実態を(1)純粹思考のエレメント(2)表象のエレメント(3)自己

意識のエレメントの三段階に分ける。

第一のエレメントは教団の実体であり、教団の即自的（内面的）なものである。その実体が精神・霊でないような教団はもはや、キリストの教団と呼ばれる資格をもたない。これは最初には純粋な実体という形式においてであり、精神は最初には単一で自己同一的な永遠の実在である。この永遠の実在が自分の内から自分とは区別されるもの、つまり〈子〉または〈ロゴス〉と呼ばれる実在を生み出す。子は父と区別されるが、子は父の内へと還帰する。というのも両者とも永遠の実在であり、父と子という表象における区別は実在が自分を自分から区別することにほかならないので、結局自分は自分に還帰するからである。

第二のエレメントでは精神は内面性から表象すること、つまり客体性の内へと歩み入る。つまりこの精神が〈そこ〉の存在へと歩み入り、一つの世界を創造する。さらに精神は自己否定により自己を外化し〈そこ〉の存在、つまり個別の実在となる。従って上のテキストは第一のエレメントから第二のエレメントへの移行を示している。

〈テキスト〉

「(父なる神という) 抽象的実在者は、(すでに人になることによって) 自分から疎遠となり、(受肉して) 自然の〈そこ〉の存在と自己的現実とをもってしたが、抽象的実在の〈他者であること〉、つまり感覚的現前 (Gegenwart) は (死という) 第二の〈他者となること〉によって取り戻されている。それは (他のものたちを閉め出す個別的現前ではなく)、止揚された、普遍的な現前として定立されている (中略)。

この死は精神としては〈甦り〉(Erstehen) である」²⁷⁾。

〈解釈〉

これは第二のエレメントから第三のエレメントへの移行を示している。神人イエスの死は即自的に存在する実在 (実体) が自分を外化し空しくするということの必然的な結果である。父と呼ばれる抽象的実在はまだ全体において限定されたものであり、具体的一致の一面性にすぎない。というのは具体的実在こそ全体的な一致を備えているからである。そこで神は〈人となること〉によって人間の形態を受け取ったが、それはまだ特殊な形態であり、この表象が精神になるのは、第三のエレメントである自己意識においてであり、形態化された実在が自分の無媒介の〈そこ〉の存在を再び否定して (犠牲にして) 実在の内へと還帰する運動においてである。実在は自分の内に帰って行くこと (復活と昇天) において普遍的な精神になる。ただしこの自己還帰の運動の前に神は一度〈死ななければならない〉のである。

2. 神の死と甦り

〈テキスト〉

「仲保者 (der Mittler) の死とは、単に彼の自然的側面の死、すなわち彼の特殊な対自存在の死に留まるのではない。神の実在によって脱ぎ捨てられてすでに死んでいる体という被いだけ

ではなく、神の實在という抽象も死ぬ（中略）。

だからこの表象の死は、自己として定立されていない神の實在という抽象の死をも内包している。この死は『神自身が死んでいる』という不幸な意識の悲哀のこもった痛ましい感情であるが、この厳しい表現は内面の極みにおいて（区別があっても）自分を単一に知ることを表現したものであり、意識が『自我は自我である』という暗闇の深淵（Tiefe）の内へと還帰することである。この深淵はもはや何者も自分の外にありと区別せず、知ることのないものである²⁸⁾」。

<解釈>

<抽象>（Abstraktion）とは、表象される多くの事柄を特定の側面から一部だけを引き出し、思惟の対象とする精神作用をいうが、<神の實在という抽象>とは、神を精神・霊として自己意識の内にとらえるのではなく、自分とは疎遠なよそよそしい客体として、つまり静止して自分とは対立した實在としてとらえる信仰の働きである。そこで「神の實在という抽象が死ぬ」ということは、対象化された實在としての神の不在を意味し、それは神を教団の自己意識の内にとらえようとする聖霊信仰の始まりであり、また神が純粹透見の内に現れ出ることに通じることを意味する。直接的に現前する神は消滅せねばならず、かつて現前した神はもはやここにはいない。

イエスの死は仲保者の死であると同時に <神の死> でもあるが、それはこのような二重の否定を媒介として積極的な意味をもつ出来事として帰結する。青木茂が『ヘーゲルのキリスト論』で説明しているように、キリスト教の伝統的な教理・教説では、イエスの死は人類の罪の贖いとして説かれているが、ヘーゲルは贖罪、罪のゆるし、義認などのキリスト教用語を殆ど使わない²⁹⁾。ヘーゲル哲学によれば、キリスト教の教理・教説が語っている <救い>（Erlösung）という用語はまだ表象の形式から解放されておらず、それをさらに純粹に概念化した <和解>（Versöhnung）または <一致>（Einheit）という用語が用いられるべきであるということになる。そしてキリストの死と甦りによって、教団は普遍的自己意識の内に神を見いだすことができるのであり（神の實在という抽象の死）、神と人との和解と一致への道が切り開かれた。

神人（Gottmensch）は歴史の流れにおいて消滅しなければならないが、霊のキリストとして甦ってくる。神人がかつて存在したことが聖餐の <想起>（ἀνάμνησις）において再現され、聖霊において現在化する。イポリットが解釈しているように、ヘーゲルが意図する <想起>（Erinnerung）とは文字どおり事柄の内面化であり、精神化（Begeisterung）である³⁰⁾。「わたしを想起して、これを行いなさい」（Iコリント11, 24）というイエスのことばは、単なる過去ではなく、もっと高い次元への回帰であり、また現在化でもある。というのは過去はキリストの教団の歴史に媒介されて生きた精神となっているからである。現代の我々はもはや個別者としてのイエスに出会うことはできないが、聖礼典においてこの個別者と教団の意識とが結合して、霊なるキリストが現前するのである。

3. 聖礼典

こうして第三のエレメントでは精神はさらに現実の自己となり、自分の内へと還帰して主体となる。ただし精神が即自かつ対自に明らかにされるのは、原始教団の諸表象や史的イエスに還元されることではない。史的イエスにたち帰ろうとする欲求は、個別的な無媒介性への憧憬であり、それではイエスとの疎遠な関係を克服することはできない。現実的に考えても我々の精神はもはや原始教団や史的イエスの時代に逆戻りすることはできない。しかも精神は歴史とともに自己展開していくのだから、弟子たちや原始教団の信仰が現代のそれよりも理想的な姿をもっていたということはいえない。

<テキスト>

「自分を自分の表象から区別するところの自己意識としての教団が行う運動は、即自的にはすでに生成しているものを顕わにし、創り出すことである。神人 (der göttliche Mensch) または人神 (der menschliche Gott) が死んでしまったということは、即自的には普遍的な自己意識が生じてくるゆえんである。この人神がこの自己意識に対して、その自覚において普遍的な自己意識とならなければならない」³¹⁾。

「把握すること (Begreifen) とは、神の实在が人間になることによってさらに神の实在の (贖いの) 死によって、神の实在が自分の <そこ> の存在との和解を得ているという表象をつかみとることである。この表象をつかみとることは、表象において甦りと呼ばれたものを、すなわち神の实在が個別的な自己意識から普遍的なものに、または教団になることをより明らかに表現している。神人の死も死としては抽象的な否定態であり、自然的普遍態において終わりを告げるにすぎない運動の無媒介の結末である。死はこの個別者の存在しないことから変容した精神の普遍態となっているが、この精神はその教団の中に生き、その内に日々死ぬとともに甦る」³²⁾。

<解釈>

「表象をつかみとる」とは聖餐のパンと杯をとること、つまり恩寵を受け取るという信仰の受動性を指している (マタイ 26, 26-28)。

変容した精神の普遍態とは、山上の変貌で予告された復活と昇天の栄光の姿である。金子武蔵の解釈によれば、ヘーゲルの意図する <変容した精神> (der erklärte Geist) という用語は、絶対の他者的存在の内に純粹に自己を認識することを可能にするエーテル (Äther) に比べられるべき哲学的認識のことであり、しかもそれは天上のものである。古代ギリシアではエーテル (αἰθήρ) とは、神々が住む透明な天空であり、アリストテレスの哲学ではそれは人間の理性靈魂よりすぐれた天体靈魂のためにその体を形成する元素を意味する。スコラ哲学ではそれは地水火風以外の第五の元素にあたる³³⁾。

絶対精神はナザレのイエスにおいてひとりの個別者として、つまり <そこ> の存在として人間精神に自己を啓示したが、イエスの死と甦りの出来事により、第三のエレメントである自

己意識へと移行した。そして自己意識とは自分が他者的存在においても自分を維持しつつ知ることである。これは変容した精神の普遍態と同じ趣旨である。従って聖礼典において信徒の自己意識が罪に死ぬといっても現実に死ぬのではなく、自己意識の個別性が死んで普遍的になることであり、これは自己意識が自分を純粹に知ることである³⁴⁾。

青木茂の解釈によれば、ヘーゲルは宗教的な表象としてとらえられたイエスによる和解（罪の贖い）から絶対知による和解の成就を目指している³⁵⁾。伝統的なキリスト教の教理によれば、復活したキリストは昇天したが、信徒たちは終末時に起こるキリストの再臨と最後の審判、そして神の国の到来という出来事まで救済の完成を待たなければならない。原始教団において神の国の到来、つまり和解と一致は間近に迫った将来のこととして信じられたが、それ以降は、はるかに遠い未来の事柄になった。そこでヘーゲルにとって、過去における地上のイエスへの憧憬と未来への熱烈な期待は教団の欠陥であり、教団は勝利を自分の外に投げ捨て、救いを彼岸（終末）に期待するということになる。つまりこのような終末論には〈不幸な意識〉（自分が真二つに分裂していて、ただ矛盾にすぎないものであるという意識）の残存物が認められ、それは克服されるべきものであるということになる。もしそうであるならば、現在生きる我々と神との関係は、相変わらず分裂し、対立したものなのだろうか。そこでヘーゲルは現在の分裂状態とはるか未来の和解の完成との間にある時間の隔たりを克服しようと試みた。それは人間の意識を絶対精神へと高めることによって、つまり絶対知の出現によってである。それ故ヘーゲルによれば、神は歴史において自己を外化し、すでに現在において臨在している。このような歴史観は終末論の現在化であり、現在の終末論であるといえよう。

このような終末論は果たして純粹の〈終末論〉といえるのか。キリスト教の信仰では神の経綸の完成はあくまで終末時という未来において期待されていて、教団の神学も信仰もこの地上においてはどこまでも未完成なものであり、個別の現実存在と永遠なるもの（普遍的なもの）とが一致することはありえない。ところがヘーゲルはこの一致があたかもすでに彼の時代に可能であるかのような期待を抱かせる。そこでヘーゲル哲学は〈絶対知〉でもって神の次元にまで到達しようとした「知のおごり」(Hybris) であるという批判がある³⁶⁾。不完全な知がいきなり絶対知に発展するはずはなく、不完全な教団がいきなり絶対精神へと高められるはずがない。ヘーゲルは教団が普遍的な自己意識の内に神の精神（聖霊）を見いだすというが、それはともすれば神が〈実体〉であるというもう一つの側面を忘れることになりがちである。神の実体性を肯定することは、人性とは異質な神の固有性を保持することに通じる。すでに論じたように、たしかにヘーゲルは神が実体であることを認め、それを前提にして生ける実体としての神が主体になるという〈生成〉の契機を提示している。しかし〈神の死と甦り〉の契機により、神の実体性と絶対的他者性とは止揚され、解体する危険に曝されている。そこでは教団は自己意識において聖霊を見いだすのではなく、無限に高められた人間の自己意識を見いだすにすぎない。そのような誤りに陥ることなくいかにして神の精神を見いだすことができるのだろうか。このような問題についてJ・イポリットは次のように論じている。

「ヘーゲル体系の難点のすべては有限と無限、個別と普遍という究極の関係が、時間と永遠と

いう形式のもとに集められるところにある。『現象学』は絶対の自己知の時間的な条件を示している。しかしこの絶対知は概念的にいかにか把握すべきなのか。不完全な教団の次にいかなる教団が続くのか。歴史が示しているのは生まれては死んでいったさまざまな国家だけである。この生と死において精神は自分自身を自分の他在において自己同一なるものとして見いだす。この精神は自己知の中に魂の救いを得るが、この自己知が永遠の自己知、すなわち哲学となる。しかし哲学は知でしかないのか。それとも同時に行為でもあるのか³⁷⁾。

イポリットが指摘しているように、即自的に時間を越えている絶対知がいかなる形式において現実存在の中に時間的狀態をもち、人性の生成過程となることができたのかという課題が生じるが、ヘーゲル哲学においてこの解決は明白ではない³⁸⁾。そして世界史の契機としての絶対知は、その時間的な契機と時間を越えた即自的な真理とを和解せしめているが、それはきわめて漠然とした形式で示されているにすぎない。このようにヘーゲルはキリスト教的終末論を乗り越えようとしたが、それに成功せず、かえって厄介な問題を引き起こしてしまった。

V 結 論

キリスト論の理解は正しい神論を前提にする。神は実体であり、主体である。キリストの神性は実体をもっているが、人間世界へと外化することによって我々に現れ出る。これは神の主体的側面を示している。

従って『精神現象学』における第二の契機は第一の契機を前提にしなければならない。すなわちキリストの受肉によって神の実在性が啓示されたのであり、これによって仮現論と人間論の可能性は排除される。

ヘーゲルのキリスト論は和解論を前提にするが、これは古代のキリスト論が救済論を前提にしていることに対応している。それは救済論のないキリスト論が、単なる観念論的な形而上学となってしまうからである。

ヘーゲル哲学では神が自己意識の形態をとるという論理によって神性と人性との一致を試みる。つまり自己意識が実体へと外化して実体の内に自己を見いだし、また反対に実体（神性）が自己意識へと外化して自己意識の内に自己を見いだしている。この交わりの中に両者の一致が可能となるが、それはキリスト論だけでは不十分であり、聖霊論を要請する。そしてキリスト論から聖霊論への移行のためには、イエスの死と復活の契機が要請される。

最後にヘーゲルは聖礼典の表象において精神の普遍性を論理付け、彼の青年期以来の課題である個別（人間）と普遍（神）との和解・一致というモチーフを体系化しようとした。しかしそこにはキリスト教本来の終末論から逸脱したところの終末の現在化が見いだされ、ここにヘーゲル哲学の論理的欠陥がある。ただしヘーゲルの解釈論に留まることがわたしの本意ではない。ヘーゲル哲学におけるキリスト論の概念形式を基本的に継承しつつも、その中にある時間概念の曖昧さを超克して、独自の終末論的キリスト論を形成することが今後の課題として残されている。

- 1) Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes* (Felix Meiner Verlag), 1988 (= *Phänomenologie*), S. 14.
- 2) *Ibid.*, S. 18f.
- 3) *Ibid.*, S. 16.
- 4) *Ibid.*, S. 492f.
- 5) docetism は、*δοκέω* (…のように見える) を語源とする。この教説によれば、神の子キリストは人間イエス (ナザレのイエス) と全く別個の存在である。
- 6) アラン・リチャードソン『キリスト教神学事典』(教文館) 1995年, 182ページ。
- 7) G・W・F・ヘーゲル『精神の現象学 (下)』金子武蔵訳 (岩波書店) (=『現象学』) 1979年, 1656ページ。
- 8) *Phänomenologie*, S. 514.
- 9) 『現象学 (下)』1656ページ ; Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 2. Aufl., Bd. 2 (Suhrkamp Verlag), 1993 (= *Religion*), S. 278f., 310.
- 10) J・イポリット『ヘーゲル精神現象学の生成と構造 (下)』市倉宏祐訳 (岩波書店) 1973年, 354ページ。
- 11) *Phänomenologie*, S. 514.
- 12) *Religion*, Bd. 2., S. 310f.
- 13) *Phänomenologie*, S. 494f.
- 14) *Ibid.*, S. 492f.
- 15) J・イポリット, 前掲書, 314, 320-324ページ。
- 16) *Phänomenologie*, S. 495.
- 17) *Ibid.*, S. 507.
- 18) *Religion*, Bd. 2., S. 278 ; G・W・F・ヘーゲル『イエーナ精神哲学』尼寺義弘訳 (晃洋書房) 1994年, 123ページも参照。
- 19) J・イポリット, 前掲書, 319ページ。
- 20) *Phänomenologie*, S. 449f.
- 21) H・デンツィンガー, A・シェーンメツァー『カトリック教会文書資料集』浜寛五郎訳 (エンデルレ書店) 1988年, 69, 70ページ。
- 22) Lampe, G. W. H. (ed.), *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford University Press), 1961, pp. 164, 485 f. ; アラン・リチャードソン, 前掲書, 39ページ, 73ページ ; エバハルト・ユンゲル『神の存在』大木英夫ほか訳 (ヨルダン社) 1984年, 193-195ページ。
- 23) *Phänomenologie*, S. 507.
- 24) W・バネンベルク『キリスト論要綱』麻生信吾ほか訳 (新教出版社) 1982年, 33-37ページ (ただしルター神学を初めとして, プロテスタントの救済論は贖罪論に限定されないという倉松功氏 (東北学院大学) の指摘もあり, 今後の検討を要する)。
- 25) *Phänomenologie*, S. 14.
- 26) *Ibid.*, S. 496-498.
- 27) *Ibid.*, S. 507.
- 28) *Ibid.*, S. 512.
- 29) 青木茂『ヘーゲルのキリスト論』(南窓社) 1995年, 91ページ。ただし, ヘーゲルが、『宗教哲学』において「この死 (イエスの死) は, 我々のために罪を贖う効力を持っている (dieser Tod ist so genugtuend für uns)」(*Religion*, S. 293) と語っていることには注意を要する。
- 30) J・イポリット, 前掲書, 345, 346ページ ; *Phänomenologie*, S. 512.
- 31) *Ibid.*, S. 509.
- 32) *Ibid.*, S. 511.

- 33) 『現象学 (上)』 470ページ。
- 34) Phänomenologie, S. 511.
- 35) 青木茂, 前掲書, 96-97ページ。
- 36) 同書, 97ページ。
- 37) J・イポリット, 前掲書, 355ページ。
- 38) 同書, 391, 395, 396ページ。

(原稿受理1997年4月14日)