

三位一体論と弁証法

—ヘーゲルの「神的三角形」について—

青 木 茂

はじめに

(一) 墮罪神話の意味

三位一体論というキリスト教の教義とヘーゲルの弁証法論理との関わりを主題として考察するために、最初に、キリスト教の歴史的伝承として非常によく知られている墮罪神話のことを考えてみよう。「三位一体論」といい「弁証法」といい、いずれもきわめて「抽象的」といわれる議論であるが、それを直観的なイメージとして生き生きと再現している表象がこの神話だからである。

ヘーゲルは、この物語り、つまり、『旧約聖書』の「創世記」のはじめにでてくる、禁断の木の実を食べてパラダイスを追われたアダムとエヴァの物語りの哲学的意味について次のように述べている。¹⁾

「自然と精神との」分裂の起源および結果に関する古い表象の一例は、墮罪に関するモーゼの伝説としてわれわれに与えられている。そしてこの伝説の内容は、一つの根本的な信仰箇条の基礎、すなわち、人間は原罪を負うものであるから救済されなければならないという教義の基礎をなしている。論理学は認識をとりあつかうものであり、墮罪の伝説にも認識とその起源および意味がとりあつかわれているのであるから、論理学のはじめにあたって、まず、墮罪の伝説を考察するのはその所を得たものであろう」と (E. § 24. Zusatz 3 VIII. S. 88)。

ここに述べられているヘーゲルの所説を解説しながらテーマへの序論にしよう。墮罪に関するモーゼの伝説という宗教的表象を、認識をとり

あつかう論理学——それはヘーゲルの場合、結局のところ弁証法論理学にゆきつく——のはじめに持つてくるところに、「哲学は宗教を説明することによってのみ自らを説明し、また自らを説明することによって宗教を説明する」(P. R. XIII. S. 28) とつうヘーゲルに独自の哲学—宗教理解がある。ヘーゲルは、哲学と宗教との間に歴史的に演じられてきた敵対、矛盾、いな、それを越えた損傷、冒瀆、破壊の関係を否定して、むしろ両者の結合と統一、和解を生涯にわたり終始一貫して主張しつづけた。²⁾ 宗教も哲学もその対象とする学問的な課題は永遠の真理を探究することであり、神と神の本性に由来する認識をめざしているからである。さて、ここでヘーゲルが述べている墮罪神話の解釈をわかりやすく分節して説明すれば次のようになるであろう。

(1) 墮罪以前、パラダイスにいる人間の状態、すなわち「直接態における精神生活は、まず、無邪気および率直な信頼としてあらわれる」。それは人間と自然とが一体となって生きている状態である。このような状態をヘーゲルは精神の「即自態」(Ansichsein または即自存在) と呼ぶ。裸でいながら恥ずかしいとも思わないで、エデンの園で満ち足りた生活をしていたアダムとエヴァは文字どおり天国に居たのである。

(2) けれども彼らは神の命に背いてリンゴの木の実、すなわち知恵の木の実をたべた。それによって彼らはその目が開け、神のように善悪を知るものとなった。神はエヴァに「わたしはお前に生みの苦しみを大いに増す。お前は苦しんで子を生む」といわれ、またアダムに「地はお前のために呪われ、お前は一生苦しんで地から食物をとる」といわれて、

彼らをパラダイスから追放する。人間精神の歴史はこの墮罪からはじまる。

墮罪とはそれゆえ、自然と一体になって生きてきた自然史の状態から離れ、その統一を放棄して「精神が自己分裂する」という驚くべき事実を示している。それをヘーゲルのコトバ——弁証法論理の最も基礎的なターム——でいうと次のようになる。

「精神生活は、その即自態にいつまでもとどまっていなくて、〈対自的〉(fürsich)に存在することによって、自然的な生活から、もつとはつきり言えば動物的生活から区別されるからである」と。

「モーゼの伝説によれば」とヘーゲルはつづいて述べている。「人間が最初の統一を失うようになった誘惑は外部から(蛇によって)人間のところへやってきたことになっている。しかし実際は、対立へ足をふみいれること、すなわち意識の目覚めは、人間自身のうちにその原因をもっているのであって、このことはあらゆる人間のうちに繰りかえされている歴史である」と。アダムの墮罪が普遍的な人間の「原罪」(Erb-sünde)と呼ばれる理由がここにある。

(c) しかしながら「このような分裂の立場もまたへ止揚」(Auf-heben)されなければならない。そして精神は自己自身の力によって分裂を越えて統一へ復帰しなければならぬ。この統一は精神的な統一であって、復帰の原理は思惟自身のうちにある。すなわち、「傷を負わせる」(die Wunden schlagen)ものも傷を癒すものも、ひとしく思惟なのである。

キリスト教は、認識の始まりが罪のはじまりであり、人類の精神史のはじまり——人類が精神として自己を発見し自覚した時代のはじまり——であることを示していると同時に、この人間の罪からの解放がどんな道をたどらなければならぬかを教えている。人間の意識において分裂や罪に陥ることはさげ難い。けれども原罪というかたちであらゆる人間をまきこんでいる分裂は決して最後の状態ではあり得ないのである。直接的な自然的統一の分裂と対立のあとに、ふたたび統一と和解への道をすすむ。ヘーゲル弁証法のコトバで表現すれば、「即自存在」と「対

自存在」とを統一した「即自的かつ対自的な存在」(Anundfürsich-sein)である。精神とは、それゆえ、直接的な、〈二重の〉(ひとえの)(einfach)自然的統一ではなくして、媒介された統一であり、即自と対自の矛盾した在り様を「モメント」(契機、構造的要因)としてふくんだ統一である。

かくして弁証法論理の最も基本的な形態は墮罪神話のなかにも鮮やかにその具体的なイメージを提示しているといえよう。

(二) 受肉

即自存在より対自存在への移行、運動、生成は、単に自然状態より人間状態への、つまり墮罪の場合にのみ現れる論理ではない。むしろ神が人間になること、ロゴスが人間の姿、肉のかたちをとってこの地上に出現したという出来ごとのなかできわめて明確に語られているのである。いわゆる「受肉」(incarnatio)の論理である。

キリスト教の信仰告白が救済史という長い歴史的傳承のなかで直観し語り継いできた出来ごとを、哲学が、即自より対自へという形式のもとに洗練し普遍化して表現することのできた事柄の一つが、この「受肉」という概念であった。〈incarnatio〉はドイツ語訳をつければ〈Menschwerdung Gottes〉(神の人間化)である。だから神の子(神のロゴス)がナザレのイエスという歴史的な人間の姿をとって地上に出現したという、後述するように、もともと三位一体論の第二格たるイエス・キリストについていわれた教理なのである。それが弁証法論理の発端における運動の原理、生成の原理として概念化されている。いわば弁証法そのものの原理といわなければならない。ヘーゲル哲学の秘密はへはじめに受肉ありきなのである。

ヘーゲル哲学の解釈としてほとんど周知となっている事柄をことさらに主張するのは、われわれが、「受肉」という考え方のなかに次による内容を含ませたいからである。

(1) ヘーゲルは青年時代、当時の若い研究者としての慣例にしたがって、大学卒業後の生活の資を家庭教師にもとめ、スイス・ベルンのフ

オン・シュタイガー家に住込みで雇われていた。その若いヘーゲルは——二七歳ごろ——、自分の志向する哲学の基本的な狙いを次のように記している。それは支配と隷属の身分的な差別、主体と客体との知的な区別を越えて、全面的な運命との和解をもとめた心境の告白である。

「主体と客体があるいは自由と自然が、自然がすなわち自由であるように主体と客体とがもはや分離され得ないように、そのようにへ和合している」(vereinigen)と考えられるところ、そこに神的なものが存在する。このような理想があらゆる宗教の対象なのである。神性とは主体であると同時に客体である。神性については、それが客体に対立している主体であるとか、客体を持ったとか言うことはできない」と (I. S. 29)。

(2) このような主体と客体との和合は生命の活動において最も顕著にあらわれる。この場合、われわれは、ヘーゲル哲学の出発点として、ドイツ・ロマン主義全体に共通する傾向と結びついた、生命についての独自の経験とその概念的把握への関心が強かったことを忘れてはならないであろう。しかもヘーゲルにとって問題なのは、生物学的意味における生命よりも「精神の生命」なのであり、シェリングのようにへ自然の直観よりも人間の自覚であり、生物学的な衝動よりも人間的な運命である。ヘーゲルにおいて、自然は自然それ自身として考察されるのではなく、「隠された精神」として理解される。ベルンからフランクフルトを経てイエナに移った後(一八〇四年ごろ)、ヘーゲルは、「自然の精神は隠された精神である。それは精神とおなじ形態でみずからを展開するものではない。自然はただ自然を認識する精神に対する精神であるにすぎず、それ自身におけるへ即自的精神」であって自己自身に対するへ対自的精神」ではない」と記している。

ここから「自然とは精神のへ他在」(Andersein)である」という有名な(あるいは悪名高い)命題がみちびかれる。ヘーゲルにしてみれば、近代の自然科学の、あるいはそれに拠ったデカルトやカントの哲学の、機械論的自然観(生きている自然ではなくて死んだ自然を原形とする自然観)を克服して、精神と自然との統一を回復することが緊急の哲学的課題だったのである。自然とは理念がその具体的な実在性を獲得する最

初の段階であるともいわれる。自然とは理念のへ受肉」した姿だということもできるであろう。

(3) へ受肉」というキリスト教の教義がここで普遍化される。直接目で見ることのできない観念あるいはへ気」(Sphäre)が具体的な形をとって現れたものとして物一般の存在を説明するという広く「観念論」と呼ばれる思惟形式がここから生まれる。

ところでへ生命」を客観的に与えられた対象的生命ではなく、自ら生きている生命、その担い手(ヒュポケイメノン、Träger 主体)としての生命を考えてみよう。その場合、生命は、自己のなかに自己を越えた普遍的な生命あるいは理念が宿って自己を突き動かしている、自らの意志によって生きているのではなく、へななものか」の意志によって生かされているという経験にぶつかることがある。われわれは生きているのではなく生かされているのだという事実は、広大無辺の宇宙空間にあって、ほとんど無限ともいえる銀河系の星々になかで、生命をはぐくむ唯一つの惑星の四六億年目にむかえた危機的状況を背景として、こんにち、万人の目にあきらかになつて生きているけれども、古くから、哲学や宗教はその形而上学的な直観を通して、この生の真実を訴えてきたのである。

己れを越えたもの(超越者、絶対者)の意志によって己れがゆり動かされているという経験の告白は、「もはやわれ生くるにあらず、キリストわがうちに在りて生くるなり」(『新約聖書』「ガラテヤ書」二・20)と記した使徒パウロの場合に典型的に現れているけれども、むしろ、そうしたへ宗教的経験」のみに限られるわけではない。一人の政治家が「天命にしたがうという厳肅な気持ちをもって」宰相の印綬を帯びるのも、「神気が乗り移る」という高揚した気概で俳優が舞台上に立つのも、それぞれのへ受肉経験」と呼ぶことのできる生の転機を示すものである。このような転機をうながすへななものか」を、摂理、運命、神気など、何と名づけようとも、そうした生命のダイナミックな運動をとらえようとする論理が弁証法にはかならない。

第一節 三位一体論

(一) ニカイア会議

『新約聖書』の供観福音書マタイ伝(七〇年以後に書かれたといわれる)のなかにはきわめて明瞭に、伝道中のイエスが「父と子と聖霊との〈名〉(単数形)によって、弟子たちに洗礼をほどこすという記事があり(二八・19)、ヨハネ福音書(九〇年ごろに現存のような形で流布しはじめたといわれる)は、その序文において、キリストを永遠なる神の言葉の受肉者として証している。しかし三位一体というコトバは、そのものとしては、聖書のなかのどこにも見出だされない。キリスト教の信仰内容を表現するために、ギリシャ語の〈三〉(trias)をこの意味で最初に用いた人は、シリアのアンチオケ(地中海の東海岸、現在のトルコ領東南部)の主教(二六九年〜一九〇年ごろまで在任)テオフィロス(Theophilos)であり、初めて三位一体の意味で〈trias〉というギリシヤ語を使った。ラテン語の〈trinitas〉を神学用語として最初に用いたのはテルトリアヌス(Tertullianus, ca. 150/160〜ca. 220)であったといわれる。⁽⁶⁾

三位一体論(父—子—聖霊の三つの〈人格〉「ペルソナ」の一体性)がキリスト教の正統な教義として公認されたのは、キリスト教史上よく知られているように、ニカイア会議(三二五年)が最初である。現在のトルコ領イスタンブール、当時ニカイアと呼ばれた地に、コンスタンティヌス大帝(在位三二四年〜三三七年)によって召集された会議である。キリスト教の正統的信仰を表明するために「ニカイア信条」(Symbolum Nicaenum)の原形——後世さまざまなヴァリエーションが作られるけれども——が制定される。

この信条の確定によって異端として排斥され弾圧されたのがアリウス派(三世紀後半)の唱えた、父なる神のみを神とし、イエス・キリストの神性を認めなかった「アリウス主義」である。三位一体論においては、子は父なる神とその〈本質〉(ウシア)を共にする〈同質的な実体〉(ホモウシア)であるが、その神性の持ちかたを異にしているといわれる。

(1) 父なる神は他からなものも受けることのない、〈即自〉(An-sich)において神性を持つ。

(2) 子は父に〈対する存在〉(Fürsichsein)として父から生み出された子であり、〈対自〉において神性を持つ。ここに先述したキリストの受肉という教義がはいる。この受肉を認めないアリウス派は、世紀末にすでに流布していたキリスト仮現説(ドケタイズム)とともに、異端として退けられる。

(3) 聖霊は父と子を媒介するのだから、〈即自的かつ対自的に在る〉(Anundfürsichsein)ことになる。父と子から、呼吸が吐き出されるように「発出」(spiratio)されることによって神性を保持している。ただしギリシヤ正教は聖霊が「子からも」(filioque)発出することを認めていない。

(二) キリスト教信仰とギリシヤ哲学

ギリシヤ哲学とキリスト教との関わりは、キリスト教がパレスチナの辺境からヘレニズム世界へ、地中海沿岸からローマ世界へひろがってゆくにつれて次第に深いものになってゆく。ギリシヤ宗教においても——それは、キリスト教が、ヘーゲルの場合、「啓示宗教」とか「絶対宗教」と呼ばれるのに対して、「芸術宗教」と呼ばれるのだが——、その内部において新ピタゴラス派や新プラトン派の奉ずる神々は民衆が奉じていたような空想の神ではなく、「思想の神々」(Götter des Gedankens)になっていったとヘーゲルは述べている(P. R. XVI, S. 29)。そして〈ギリシヤ教父たち〉(griechische Kirchenväter)のなかの最もすぐれた人たちによって、あの哲学と宗教との結合——相互の敵対や破壊ではなく——が実現したとみている。

この場合、哲学と宗教とを相互に結びつけているのが「概念的認識」(Begriffendes Erkennen) (P. R. a. a. O.)と云うヘーゲルに独特の考え方である。事柄を三一論的構造として、あるいは同じことだが弁証法的論理によってとらえることである。ヘーゲルは次のように述べている。「教父たちは神学が思惟的・概念的意識をもった宗教であるという前提か

ら出發したがゆえに、その宗教的態度は本質的に〈概念的〉(dogmatisch)であった。キリスト教の教会はその教義内容の最初の発端を教父たちの哲学的教養に負っているのである」と。

例えば、ニケーア会議以前の教父哲学者として中世哲学史において必ず取り上げられるオリゲネス (A. Origenes, 185~254) の場合、キリスト教の教義とプラトンの・新プラトンの哲学との融合がみられる。「神性」(Gottheit) のなかに子が生れ聖霊が發出するという考えは、新プラトン派の「流出説」(Emanationslehre) によって巧みに表現される。あふれる水はわき出る泉の噴出に比せられるのであり、あるいは放射し拡散する光のイメージによって伝えられる。泉や光の比喩は、その後の中世スコラ哲学においてもしきりに用いられた。泉の水や——むろん源が涸れないかぎり——光は、溢れだし拡散していつてもなにも失わずにその实在性を保持したままである。

プロチノス (Plotinos, 204~269) の「一者」(to hen) が父なる神に、そこから最初に流出した「ヌース」(nous) が子に、そしてその次の「魂」(psyche) が聖霊に対応する(ことは容易に見てとることが出来よう。子は神から生まれたものであるが被造物ではなく、父と等しく永遠であることを論証しようとする)、流出論あるいは發出論が、被造物一般の「無からの創造」(creatio ex nihilo) とは区別して、子と聖霊の存在を説明するために用いられたのである。

「神は第一の〈基体〉(hypostasis)であり一者である。ヌース(精神)と魂という他の二つは神以外のものである。三位一体についての思弁も神が一者と同一であるとされるときにのみ意味があったであろう」。

ヘーゲルが拠ったとされる『新約聖書』「ヨハネ伝」のキリスト受肉説、すなわちロゴス説は、オリゲネスによっても取り上げられている。ロゴスないし言葉は神の創造の「原型」(パラダイグマ)であり、諸々のアイデアのアイデアであり、神と被造物との媒介者として働く。さらに「このロゴスの「先在」(Präexistenz)」という考え方は、プラトンのものであるといわれる。オリゲネスが採用したギリシャ哲学の観念はキリスト教的背景と枠のなかに見事に融合している。それゆえ、「オリゲネスは、ま

さしく、キリスト教の最初の偉大な体系的思想家」といわれるのである。ニカイア会議の三位一体論がアリウス派の「キリストは神的でも永遠でもない」という教義を異端として退けたとき、父と子の「同質の実体」(homo-ousia) ということがいわれたが、これも明らかにアリウストテレス (Aristoteles, B. C. 384~322) の実体論を継承している。父と子と聖霊とはウシアを一つにする——ホモウシウスである——三つのペルソナである。この関係は、すでに一〇〇年前にテルトリアヌスが述べたように、根と木と実、泉と河と流れが三にして一つであるという比喩によって明確にとらえられるであろう。

(三) ヘーゲル三位一体論の特徴

ここでプロテスタント・ルター派ヘーゲルの三位一体論の特徴を述べてみよう。それは、三位一体論をめぐるキリスト教の教理史あるいは思想史を背景に考察した場合、際立って明らかになるであろう。

さて、ニカイア会議における三位一体論、そのなかで採用されたアタナシウス (Athanasius, ca. 295~373) の神の言葉の受肉論については、重大な疑義が提示されている。それは、「アタナシウスの受肉論において特徴的なことは、受肉論が十字架論へと展開しないでそれ自身のうちに完結している」という指摘である。つまり否定的な評価である。なぜなら、受肉した神の子たるイエス・キリストが「受肉論として完結する」、いいかえれば、受肉した行為によって人間を救済するという究極目標は達成されたとみられるから、「十字架論へと展開しない」、つまり十字架上のイエス・キリストの死という歴史的事実を神の必然的行為として要求しない、ということになるからである。

十字架の死は空しかった、ということになる。アタナシウスの場合、朽ちるべき人間の身体は、受肉したキリストの言葉に「与かり」(Partizipation, teilnehmen) ——これまたプラトンのアイデア論のキーワードである——、それによって救いに「与かる」ことになる。人間の救済は、死ぬべき実体が永遠の実体に分与し変質することによって完成される。このような永遠なる実体としての神という概念は、ギリシャ哲学におい

て顕著に語られていたように、それ自身不滅な、生成と変化を越えた永遠に存在する「不動の」(akineton)存在者(アリストテレスのいう神)である。

かくしてギリシャ哲学の影響を受けたヨーロッパのキリスト教神学は「苦しめない神」(theos apathes)という觀念によって「骨の髄まで規定された」といわれる。父と子が「同質的」(ホモウシウス)と規定されることによって、キリストの「肉における存在」は神と等しく永遠化されたけれども、同時に、十字架上の死という極限の苦しみ、つまり「受苦」の意味がないがしろにされたからである。いわゆるキリストの「両性論」(Dyophysitismus, Zweinaturenlehre)——キリストは神にして、人にして神という両性をそなえているという教義——も、両性を区別して、キリストの人性にのみ苦難と十字架の死を帰したならば、神性は依然として苦しむことはないであろう。「穩健なキリスト仮現説」が古代教会を貫いて保持されていた理由がここにある。

ニカイア信条として公認された正統派の信仰告白は、その後、カルケドン會議(四五一年)、コンスタンチノポリス會議(六八〇年)、フランクフルト會議(七九四年)……など、中世一〇〇〇年の歴史を通して繰りかえし論議され、修正され、継承されてゆく。しかし「神は苦しめない」というテーゼは基本的に変わらない。三位一体論、ひいてはキリスト論をふくんだ神学論争は、当時、単に神学理論の角逐、対立のみならず、こんにち風にいえば、イデオロギー闘争をふくむ広範な社会的論争であった。いうまでもなく、こうした論争は、一五一七年以降の宗教改革にはじまる新旧キリスト教会の分裂と抗争によって全くその相貌を変えていく。

プロテスタント・ルター派の信者であったヘーゲルにとっての三位一体論の特質を考える場合、さしあたり二つのことを挙げたい。第一に一七世紀ルター派教会の受難節において歌われた「神その人が死に給えり、十字架上に死に給えり」という賛美歌のことは、ヘーゲルにとって「本音」であり、文字どおり「神自身が死んだ」という不幸な意識の苦しむべき感情」(PH. III. S.572)を表していること、とくに近代の宗教が

そこに根を置く特別な感情とみなしたこと(II. S.432)である。神自身の死ということがヘーゲル哲学の「原体験」であったということである。二番目に三位一体論のなかのキリスト両性論に対する批判が哲学の領域におけるヘーゲルの二元論批判に連動している、ということである。

(一) ルター派の神学、とくに初期の神学を指すコトバとして「十字架の神学」(theologia crucis)ということがいわれる。十字架上のイエスの死は信仰者にとって自らがその「担い手」として、つまり主体的に負うべき苦難なのであり、さらに、それを負うことによって神との新しい、いっそう深い関係がつけられてゆく、それを象徴するのが十字架なのである。受肉の論理はまた墮罪、外化、疎外をも意味するのだが、その極限が十字架の死によって表現されているのである。

ヘーゲルはこのような「神の死」を、受難週聖金曜日の出来ごととして、さらに思弁的な聖金曜日の出来ごととして掲げ、その意味を「全面的な真理性と神喪失の過酷さのただ中で再興すること」(II. S.432)こそ、自らの哲学的課題であると思ひ定めたのである。「神の死」という痛ましい出来ごとがヘーゲル哲学の「原体験」といわれる所以である。

(二) キリスト両性論とは、神と人との本質的な区別から出発して、ついでその結合について語る、いわば、「二元論的」な発想である。これについてモルトマンは次のように解説している。

「神の存在は、常住、不変、不可分で苦難を受けることができず、また不死である。人間存在はそれに対して無常で移ろいやすく分割可能で苦難を受け、死すべき存在である。キリスト論における両性論は、この基本的区別から出発し、この区別からキリストにおける二つの性質の「人格的統合」(unio personalis)を考えようとするものである」と。

両性論の考え方は、哲学の領域でいえばカントの認識論における直観と概念の二元性とその総合判断という考え方にぴったりである。こうした二元論への批判が、青年時代のヘーゲルにおいて、カント、ヤコビ、フイヒテの「主観性の反省哲学」に対する批判に展開していくのであり、それがまた『信と知』(一八〇二年)の末尾におけるヘーゲル自身の哲学的問題提起へと繋がっていく。すなわち「神の死と復活」というキリ

スト教の教義の哲学的論理による概念化、普遍化である。哲学的二元論が一方でスピノーザ的一元論、他方、区別し分離した二世界説によって悩まされるように、両性論から出発するキリスト論もまた、一方では「単性論」(Monophysitismus)、他方では「分離キリスト論」(Trennungschristologie)のいずれか一方を選ばざるをえないというディレンマにぶつか¹⁵⁾る。それは、結局のところ両性の混合、「ごちゃ混ぜの表象」(synthetische Vorstellung) (PH. III. S.560)¹⁶⁾に終わるほかならぬであって、ヘーゲルは、これを絶対精神の「概念」に対する宗教的「表象」一般の欠陥である、として批判するのである。

一元論(あるいは単性論)でも二元論(あるいは両性論)のいずれでもないとするれば、どこに思惟の発端を持っていくか、一元と二元とを、へもともとしてその契機として、あるいは分節としてふくむ三一的構造、三一論、「神的三角形」(das göttliche Dreieck)にヘーゲルは精神の法則をみいだすのである。

第二節 神的三角形について

(一) 一元論でも二元論でもない

K・ローゼンクランツ (K. Rozenkranz, 1805～1879) は、その『ヘーゲル伝』のなかでイエナ時代のヘーゲル(三〇歳代の前半)の遺稿のなかに「神的三角形」(göttliches Dreieck)について論じられた労作の重要な断片(一八〇四年の春ごろに書かれたものと推定される)が残っていることを紹介している¹⁷⁾。

この断片はヘーゲル自身の手によって書かれた草稿ではない。こんにち既に失われてしまった草稿をもとにして、ローゼンクランツがそれを紹介した文章である。したがって地の文はローゼンクランツである。それゆえ、「神的三角形」というコトバが草稿のなかの本文に、あるいは表題として、ヘーゲル自身の手によって書かれていたかどうかは、もはや確かめようがない。また三位一体論の伝承史のなかで「神的三角形」という呼び名は使用されたことがないそうである。けれどもこの断片のなかで「聖なる三角形」(Das heilige Dreieck)というコトバはたしか

に用いられている (II. S.537)。さらにヘーゲルの「就職テーゼ」(Habilitationsthese, August 1801) (II. S.533) は、よく知られているように、その第三条において「四辺形へ自然ノ法則デアリ、三角形へ(精神ノ法則) (lex mentis)デアル」と述べている¹⁸⁾。三角形という図形は、ヘーゲルにとって親しみのあるイメージだったにちがいない。

ところで、ヘーゲルは哲学的知をもっぱら「体系」(System)として、つまり「自己自身を分節化」(sich selbst gliedern)、全体として作りあげる知と考えていた。体系、全体、それを構成する有機的部分としての諸契機、諸々の節または肢体という考え方は、まさしく、一元論、二元論、あるいは多元論のいずれでもなく、三一論ないし三位一体論であり、弁証法的な論理とならなければならぬ。ここにおいてヘーゲルの思索が「神的三角形」によって具象化された体系的な知へと展開していくのは、必然的な歩みといわなければならないだろう。いまやヘーゲルは、「数百年にわたって信仰が自己の最高の財産をそのような形で崇めてきたところの「三位一体」の表象を断じて(没理性的) (vernunftlos)なものとしてはならぬ」(II. S.536)と書きしるすのである。

(二) ベーメとヘーゲル

このような体系的な知の構築を目指す出発点において、ヘーゲルのなかに、F・バーダー (F. Bader, 1765～1841)と並んでヤコブ・ベーメ風の「神智学」(Theosophie)があったことをローゼンクランツは伝えている。三角形のシンボルに三位一体論を結びつけることは昔から多くの著作家によってなされてきたといわれるから、「神的三角形」の発想に、ベーメの直接的な影響があったとはいえない。しかしながらヘーゲル哲学とドイツ神秘主義思想との関わり、とくにJ・ベーメ (J. Böhme, 1575～1624)に対するヘーゲルのなみなならぬ傾倒ぶりは、一方でそのきわめて批判的な姿勢を考慮したとしても、後年の(一八一六年以降)哲学史講義 (XX, S.91ff.)のなかでも明らかである。

ベーメは「テュートンの神智学者」(theosophus teutonicus)¹⁹⁾と呼ばれ、ルター主義のなかで教育を受け、同派からの迫害に遭ったにもか

かわらず、終生、ルター主義にとどまった北ドイツの靴職人である。ヘーゲルは、ベームをもってドイツの最初の哲学者であり、その哲学的思惟の内容は、まことにドイツ的であり、またプロテスタント的であるという。プロテスタント的とは、「睿智的な世界をみずからの〈心情〉(Gemüt)のなかに移し入れ、己れ自身の意識のなかに、かつて彼岸のなかにあった一切のものを直観し、知り、感ずるという原理である」(XX, S.94)。

とくに注目すべきことは、ベームの哲学を貫いている独自の思想が、「総じて三位一体論にあること、一切のものなかに神の三位一体をとらえ、あらゆる事物を三位一体の〈露呈〉(Entfaltung)ならびに表現として捉えること」である。これはまさしくヘーゲル自身にあてはまることである。これには少し説明を要する。それはこういうことである。

ドイツ神秘主義の思想からヘーゲル——のみならず、いわゆるヘドイツ観念論——として一まとめにされる哲学者たち——が受け継いだ認識のなかの著しい特色は、神が自らおこなう意識の運動や認識の過程と人間の自己意識や認識の過程とが重なるという考え方である。この前提がなければ〈深遠なる〉ヘーゲルの〈形而上学的思弁〉なるものも、まったく空虚なホラ吹きになってしまうだろう。

ところでベームの神智学の思想とは次のようにいわれる。「ベームは嵐のごとくに神に迫り、最後に神そのものがそこから生まれる場所において、すなわち人格としての神の根底である〈神性〉(Gottheit)そのものにおいて、善と悪との共通の根を見いだして魂の安らぎを得ることが出来た」⁽²⁰⁾。「神性」は人格的な神の存在に先立ち、神は世界の創造に先立つから、ここから当然「神統記」(Theogonie)や創造論が生まれてくる。天地創造以前の神の論理としてヘーゲルの「論理学」(Wissenschaft der Logik)が構想されたことは、肯定・否定のいずれの意味においてもあれ、あまねく知られている。「なんじは如何にして天と地とを創ったか」(quomodo fecisti caelum et terram?)というアウグスチヌス(A. Augustinus. 354~430)が神に向かつて投げかけた問いは『告白録』(第一一巻)、知識の客観的な普遍性と全体性とを限りなく追及する

ヨーロッパ哲学のいわば宿命のような課題である。ロマンチズムの哲学はこの問いを大上段から振りかざしたわけである。ヘーゲルもまた「われわれは論理学の内容を、自然と有限精神との創造以前の永遠なる本質のうちにあるところの、神の叙述ということが出来る」(L. V. S.44)といって憚らない。世界を超越し世界の外にあって「天地創造以前から存在するところの永遠なる即自的かつ対自的な神」(P. R. XVII. S.213)というキリスト教の神の〈論理的定義〉もここから生まれてくるであろう。

神秘主義が神との無媒介な、あるいは同じことだが直接的な、瞑想的直観による合一、いわゆる「神秘的一体」(unio mystica)を目ざしたのに対して、そこに体系、構造、分節化、媒介といった論理的プロセスを導入しようとしたのが「神的三角形」を構想したヘーゲルの基本的動機である。

そしてこのことは、ヘーゲルをベームから決定的に区別する要素でもあった。ヘーゲルは、ベームの神智学が形式を持たないことをきびしく批判し、とくに神秘主義の曖昧な美辞麗句に認識の明晰さと表現の明快さとを対立させたからである。「一面では、ベームは、人間の魂を生命にみちびき、魂のなかに神的生命を生み出し、魂そのもののなかの角逐と闘争を直観することに向かっているが、……ベームは概念を持たないので、「その仕事は」戦慄的な苦痛の多い戦いとして表象される。われわれは問題解決に対して焦燥感をいだく。「ベームの哲学は」その叙述と表現とにおいて〈粗野な〉(barbarisch)形式である」と(XX, S.96)。

ヘーゲルはベームの思想に対してその形式のないことを批判する一方で、その内容を肯定的に受け継いだといえよう。ヘーゲル哲学はかくして「秘教的」(esoterisch)ではなくして「顕教的」(exoterisch)であり(PH. III. S.20)「概念的」(begrifflich)理解可能な学問なのである。

(三) 諸々の三角形の三角形

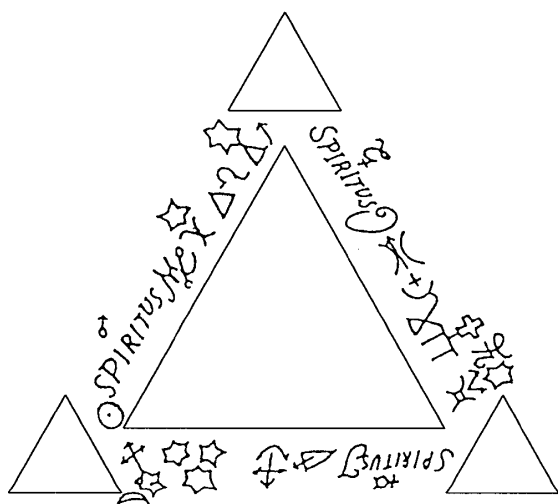
このようなわけで一切のものを絶対的に認識し保持しようとする努力、運動は、神的なるものと人間的なるものとの一元論的同一でも二元論的

対立でもなく、一元と二元、同と不同をふくむ合一という形の積み重なりになる。ヘーゲルは「諸々の三角形からなる三角形のうちに三位一体を概念的に把握」(begreifen)しようとする」(II. S.536)。

「諸々の三角形からなる聖なる三角形が閉じられる。聖なる三角形は他の諸々の三角形のうちにおいて仕上げられ、それを通して自己自身のうちに還帰する神の理念である」(II. S.537)。

ここで神的三角形が諸々の三角形から成り立っていることに注目したい(左の図形を参照)。この図形についてローゼンクランツは次のような説明を加えている。

「ヘーゲルの弁証法的な精神は、へ一重の(enfach)三角形では満足しなかった。ヘーゲルは理念の生命を表現するために、いくつかの三角形からなる三角形を構想し、各々の三角形はいやしくも一度は頂点となりまた一度は中点となるだけでなく、自分のなかでもその辺の一つ一つでこのプロセスを通過しなければならないような具合に、諸々の三角形



が互いに貫きあって運動するようにした」と。

ここには神的三角形の構造について二つのことがいわれている。

まず諸々の三角形と定冠詞つきの三角形というのは、さまざまなレベルの三角形が、丁度「ポルピュリオスの樹」のように、類、種、個の方向に特殊化、あるいはその逆に普遍化していく。第二にそれぞれの三角形がそれぞれの内部においても、相互に貫流し転換し合っている、ということである。

(1) 諸々の三角形の三角形とは、ほとんど無数の三角形が重なり合って重層構造を示していることである。それぞれの三角形の示す三位一体の構造は、そのまま弁証法の論理構造として、ヘーゲル哲学全体にあまねく浸透している。

周知のように、ヘーゲル論理学、あるいは同じことだが、ヘーゲルの存在論は、「存在」(Sein)、「本質」(Wesen)、「概念」(Begriff)という最も基礎的な三肢構造をなしており、その構造は、そのまま、個々の概念の普遍、特殊、個別に対応しているし、ヘーゲル哲学そのものの体系、すなわち、論理、自然、精神、という体系の骨格をも形成している。その存在の「在りよう」(Seinsweise, Seinsart)を、「即自」、「対自」、「即かつ対自」と呼べば、例えば、へ生命へ全体もまた、即自的生命(生命一般)、対自的生命(欲求)、即かつ対自的生命(人間的生命)という三肢構造によってとらえられる。「対象意識」は、これまたよく知られているように、感覚、知覚、悟性の三段階を通じて展開しているし、この対象意識を「即自」、その否定たる自己意識を「対自」、それらを統一した意識である理性を「即かつ対自」と呼べば、それは、人間の意識の三位一体的な在り方をそれぞれ示しているということができる。その感覚的意識がはじまる、まさにその直接的な発端が「墮罪」として(前掲一ページ)、あるいは、感覚的確信における直接的な統一が「離れ落ちる」(herausfallen) (PH. III. S.83) こととして、そこに諸々の三角形のなかの一つが働いていたといえよう。それは同時に、定冠詞つきの三角形の働きに連動しているのである。感覚の出来ごとのなかに絶対者が「臨在」(パルウシア)し、そこに絶対者の意志が、まさに神的三角形の論

理が現われているのである。⁽²³⁾

この三角形による個体化、あるいは、逆の普遍化は、どこまでいっても、三角形という構造そのものを解消することにはならない。直接的なものとは、つねに媒介されたものであり、媒介された直接性である。実在の底はどこまでいっても二重底、いな、三重底であって、決して「一重」(einfach) (ひとえ) ということはない。対象の存立構造そのもののなかに、「三一構造すなわち対立の統一」がある、とみるヘーゲルにとって、カントのいう対立構造すなわちアンチノミーは、いたるところに遍在しているし、この三一構造を示すヘーゲル哲学の「最初の真理」(erste Wahrheit) (L. V. S. 86)⁽²⁴⁾ は、ヘーゲル哲学のいたるところに発見することが出来る。ヘーゲル哲学のどこを切っても、「金太郎飴」を切ったときのように、「最初の真理」という「金太郎の顔」をみる事が出来る。⁽²⁵⁾

それゆえヘーゲル哲学はいたるところでこの最初の真理を、すなわち神的三位一体論の真理を「証し」しているのである。まさしく「哲学は宗教を解明することによってのみ哲学自身を解明する」(本論一ページ)のである。

(2) 次に三角形が「相互に貫流しあって運動する」(Durch-einander-hindurch-bewegen) とはどういうことか。

これはまたプラトンの地・水・火・風の「要素」(ストイケイア)が相互に争い、入り混じり、交換しあって、結果として区別されたものの同一性が生まれてくる運動である。四元素が相互に浸透しあって新しいものを生みだしてゆくイメージは、容易に四辺形と結びつくであろう。まさに「四辺形ハ自然ノ法則ナリ」といわなければならぬ。

「相互に貫流しあって動く」という運動が、まさしく、弁証法という論理にダイナミックな方向性を与えているのである。運動のエネルギーは、三肢あるいは三契機(即自存在、対自存在、即自かつ対自的な存在)の関わりから生まれる矛盾・対立である。このような論理的形式の神学的表象が、神からの、子と聖霊の発出、神による世界の創造からはじまって、人間精神の歴史の始まりである墮罪、十字架上のイエスの死、

さらに復活や救済の出来ごととして描かれる。イエス・キリストの誕生すなわち受肉とは、即自存在より対自存在への運動であるが、それを神的三角形でいえば、頂点A(父なる神)が二分(Entzweiung)することによって、B(子なるイエス・キリスト)とC(聖霊)との両端にわかれ、子と聖霊とも相互に貫流しあい、転換しあって、BはCになりCはBになる、「両力の遊戯」(Spiel der beiden Kräfte) (PH. III. S. 113. S. 116. S. 133) を通じて一つとなり、再び父のもとに戻る。

弁証法的な項、節、契機を包攝して成り立つこの神的三角形は、それ自身として一つの全体であり、弁証法的な運動・生成そのものである。ここには、それぞれの契機として矛盾し対立し合うものが、それ自身において「同一」(Identität)であるという、前述のベーメの思想からさうらに遡ってクザーヌス(N. Cusanus. 1401~1464) につらなる「反対者の一致」(coincidentia oppositorum)——ヘーゲルでいえばまさしく「無限判断」——という考えがある。そしてこれらの対立項や契機の相互貫流や相互転換をヘーゲルは「無限性」(Unendlichkeit)と呼ぶ。なぜならヘーゲルは「無限性」を定義して次のように解するからである。「なにか或る仕方で限定されているものが、——この場合でいえばBが——「むしろこの限定の正反対である」——この場合はC——、「という純粹な自己運動の絶対的動揺」(PH. III. S. 133) である。

ヘーゲルに独特の、わかりにくい、きわめて「抽象的」な表現だけでも、自然のなかのあらゆる「個体的」な生物の自立的な活動のことをイメージとして描けば容易に理解できる。生命とは矛盾の統一、こんにち風にいえば「マイナス・エントロピー」である。相反する力、対立する運動を有機的な組織・構造としても、また機能的な振るまいや行動としてもふくんでいる生命は、この無限性が実現している実在にはかならない。ここにはまた「現実的無限」という文字どおり「形容矛盾」としか言いようのない——だからまたそれ自身において、つまり「純粹に」——三肢構造を持ったヘーゲルに独特な言い回しが登場する。

受肉すなわちイエスの出現も、『精神現象学』においてこのような意味での無限性の実現として、つまり神にして人、人にして神という相反

する属性の同一性として解釈されるのである。ヘーゲルは次のように書く。

「したがって最低のものが同時に最高のものであり、全く表面に歩み出てきて顕わであるものが、まさにそうであることにおいて最深のものでもある。このゆえに、至高實在が一つの存在する自己意識として見られ聞かれなどしたということ、「イエスの地上の生活のことを当時の人々が直接見たり聞いたりしたこと」、このことは実際においては至高實在の概念の完成であり、そうしてこの完成によって實在は實在であるがごとくに無媒介にへそこへ」〔紀元三〇年ごろ、パレスチナ・ガリラヤ地方の或る特定の場所〕に存在するのである」(PH. III. S.53f.)と。

第三節 三位一体論より弁証法へ

(一) カルケドン信条以後

紀元四五一年のカルケドン会議において採択された「信仰定式」を「カルケドン信条」(Symbolum Chalcedonense)と呼ぶ。ニケア会議以後に生じた神学論争に終止符を打ち、後代の正統派キリスト論の基調をつくりあげたといわれる。この信条においてはキリスト論における「二性一人格」(duae naturae unapersona)が強調されているが、それは、キリスト論をめぐる伝統的な単性論と両性論の対立・論争(本論六ページ以下)に対してどのようなスタンスを取ったであろうか。

キリストの受難や死はキリストの「神性」(natura dei)においてではなくして、「人性」(natura hominis)において生じたと謳っているかぎり、「苦しまない神」の伝統はそのまま継承されているといっているであろう。神の二性は区別されるけれども分離されず、また混同もされない。神と子は一つの「位格」(hypostasis)において完全に融合している。

ところで前節で述べたように、ヘーゲルの「神的三角形」の三頂点 A・B・C の相互の貫流運動は、『精神現象学』においては両者が相互に転換する「両力の遊戯」である。この無限性の運動は「交替と変転との原理」(PH. III. S.128)とも呼ばれたが、この名称は、カルケドン信条の神人両性に関する事柄を「中世の神学者が両性のアンティメタスタシス

(交替)、アンティドシス(交換)などと解したことから得られたものであろう」と指摘されている⁽²⁷⁾。ただし、ヘーゲルがチュービンゲン大学の神学生であったときに信条史の講義をきいているからであると。

このカルケドン信条における「両性の交替と変転」という考え方は、ルターの神学において「属性の交流」(communicatio idionatum, Mitteilung der Eigenschaften)論になる⁽²⁸⁾。ルター派の信徒であったヘーゲルがこの議論を承知の上で、「無限判断」や「両力の遊戯(無限性)」という自分自身の哲学の体系構成のためのキーワードを作りだしていったであろうことは十分に想像できよう。

その場合、ヘーゲルの「神的三角形」は、二つの意味において「属性交流論」を徹底したものだといえることができるであろう。二つの意味においてはその内容と形式とにおいて、ということである。まず内容から考えてみよう。

「内容において」とは、ヘーゲルが神の性と人の性の交流をさらに深めたということである。神にして人、人にして神とは、ヘーゲルでいえば、まさしく「無限判断」そのものであり、「属性交流論」から生まれる、パンネンベルグの指摘したディレンマ(本論七ページ、注(15)参照)についてのラディカルな解決法であろう。否、むしろ逆である。この伝統的なディレンマを解決するための論理として「神的三角形」の論理、つまり、三位一体論のヘーゲル的解釈が、ひいては弁証法論理そのものが生まれてきたといえるであろう。

ヘーゲルの弁証法論理をカントのアンティノミーを生みだした超越論的論理からへだてる決定的な条件は、カントのアンティノミーとその解決法としての「消極的弁証法」が対立する二項——テーゼとアンティテーゼ、両性論に翻訳していえば神と人——を「区別し分離する」のに対して、ヘーゲルの弁証法は、相対立する両項を「区別するけれども分離しない」という点に見出だされる。それゆえ、ヘーゲル弁証法の特徴は、周知のように、単に消極的な否定のみならず、同時に、積極的な肯定をふくんだ弁証法なのである(L.V. S.52)⁽²⁹⁾。これは、結局のところ、カントの二元論的な発想とヘーゲルの三一論的な発想との相違に帰着する

であろう。⁽³⁰⁾ だからこそ、この「区別すれども分離せず」という、カルケドン会議の「神にして人」の両性論に関する結論が、ヘーゲル弁証法の論理構築にとって決定的な役割を演じたといわなければなるまい。ただその両性論は、字義どおり二義的であり、曖昧であり、矛盾しており、極端にコンテキスト依存型の概念である。その解釈をめぐって際限のない学派間の論争が一〇〇〇年にわたって続いてきたのである。

さて、ルターの両性論についてパンネンベルグはつぎのように批判する。⁽³¹⁾

「イエスの人性への高貴な〈神的属性〉(göttliche Eigenschaften)の〈交流〉(Mitteilung)を唱えるルター派の教義に対して、改革派は、イエスの人間存在の〈独立性〉(Eigenständigkeit)を危うくするものだ、といって非難したが、これは正しかった」と。〈Eigenständigheit〉⁽³²⁾とはいわゆる「位格」(ヒュポスタシス)の独立性であり、それが神の本質と一致するか、というアンテノミー、ディレンマが三位一体論にまつわる長年のアポリアである。それについてのヘーゲルの三位一体論——神的三角形の内容となるもの——をパンネンベルグは肯定的に評価している。そして、「ヘーゲルは〈相互的な自己献身の一致〉(Einheit der wechselseitigen Selbsthingabe)として三位一体論を理解したといい、次のようなヘーゲルの『宗教哲学講義』のなかの文章を引用している。⁽³³⁾

「自分の孤立を止揚することが、ヘルゾンすなわち主体のもつ特性である。人倫性と愛は、主体の特殊性、すなわち、特殊な人格性を止揚して普遍性へ掲げることである。……友情も同様である。……それゆえ、人格性を、他者へのこのような〈沈潜〉(Versenken)へ没入〈Ver-senktsein〉⁽³⁴⁾によって獲得する(アハ)を、まさに、人格性の真の本性にほかならぬ」(P. R. XVII. S.233)。

(二) 表象より概念へ

神的三角形という「イメージ」(Bild)を通じて自分なりの三位一体論の内容を盛り込もうと考えていたヘーゲルにとって、その形式との間の

食い違いや齟齬ははなはだしく、そこに、はやくも「表象と概念との間の緊張」⁽³⁵⁾が生じていたようである。

ローゼンクランツは、三角形という図形、すなわち直観的なイメージと、三位一体論、さらに弁証法的論理という概念すなわち形式との間のギャップに、ヘーゲルがこの草稿を書きながら苦しめられていたことを指摘している。観念は、一方において個別的な、直接的に存在する無限な多様性のなかに分散してしまうし、他方、媒介された普遍性として思惟の柔軟性や生動性を保持していると思われたからであろう。新しい形式——それは、とどのつまり、体系というところまで行きつく——を生みだすための、しかも途中で放棄された試論的な草稿がいくつか残っていたらしい。それらの難解な遺作からは、ヘーゲルの意図についての明晰な観念はむろん得られない。ただ推測できることは次のような程度のことではないかと、ローゼンクランツは述べている。

「ヘーゲルの思弁は、はじめ、神智学的な形式をもっていたが、そこで弁証法的な思考のエネルギーと、グノーシス流の直観形式がもつ具象性とがきびしい分裂に陥った結果、間もなく、もつと純粹でもつと論理的な形式へと進まざるを得なくなった」⁽³⁶⁾と。

自分自身の哲学的思想内容をもつ新しい形式——それが「体系」(PH. III. S.32)に結びつくことをヘーゲルは早くから自覚していた——への模索が、その後の「論理学・形而上学・自然哲学」の草稿を生み出し(一八〇四—一八〇五年)さらに、学の体系第一部としての『精神現象学』(一八〇七年)の執筆へと進むのである。ヘーゲルの目の前には、神学的な色彩の強い三一論——「神的三角形論」——から弁証法論理への、つまり、学の形式を求めての徹底した概念化への道が開かれてくる。

これを宗教的表象から哲学的概念への移行と見てよいであろう。

表象の思惟は個別的・直観的な「イメージ」(Bild)にくらべれば一般性の形式を備えている。したがって直観的イメージのように直接的に現存する無限の個性性へ制限され分散されることはない。「対象の本質をなすただ一つの根本規定が確保され、表象する精神の前に〈思い浮かべ

られる」(vorschwebt werden)] (P. R. XVI. S.139)。けれども概念のもつ形式的普遍性、その展開の必然性、精神にとつての内的性格——概念の展開は精神そのものの運動であるから——、といった点からみれば、表象のもつ特殊性、偶然性、外的な性格は低次の認識様式たることをまぬがれないであろう。直観的像、表象、概念は、ちょうど、『精神現象学』の「対象意識」における、感覚、知覚、悟性の場合とおなじような三一的構造をもって展開する。そこに「表象の弁証法」が考えられよう。

このような意味での表象的思惟への批判をヘーゲルは『精神現象学』において前面に押しだして議論をすすめている。そこにヘーゲル哲学の学、体系、論理、普遍性、公教性さらに自分の哲学の「へ解りやすさ」(begreifende Verstehbarkeit) (7) の成否をも、いわば「賭けて」いるといつてよいであろう。

このようなわけで、ヘーゲルは『精神現象学』において、歴史的に実在するいわゆる「実定宗教」としてのキリスト教を「啓示宗教」あるいは「絶対宗教」として説明する箇所において、ニカイア信条やカルケドン信条への批判を念頭に置きながら次のようにいう。

精神は「表象という形式、自然的なものから取ってこられた諸関係の形式」を「越え出て(hinausgehen)行かなければならない」と (PH. III.S.560)。

前述した(本論一ページ)、父と子という神の二性が一つのヒュポスタシスにおいて完全に融合しているというカルケドン信条の属性の交流論は、宗教的表象の持つ典型的な思考方法だということになる。それゆえ、この思考方法は、「精神であるところの運動の諸契機を互いに他に移行する諸契機と考えないで」「神と子を神的三角形を構成する契機、したがって互いに他に転換する契機、と考えないで」、それぞれが孤立して動きのとれない「実体」(ヒュポスタシス)ないし「主体」(プロソポーン)と解する態度である⁽³⁵⁾。そしてこのような表象という思惟形式をとったおかげで、神的三角形によって保持されていた内容までも捨て去ってしまう。いいかえれば、「内容を、一つの歴史的な表象と、伝統

という歴史的な遺産とに「格下げしてしまふ」(herabsetzen)のである」。挙げ句の果て、三位一体論は、ヘーゲルにいわせれば、「父と子と聖霊の関係のなかに持ち込まれた幼稚な関係であり、幼稚な自然的形式だ」(P. R. XVII. S.234)ということになる。

実定宗教としてのキリスト教に対するヘーゲルの批判はアイロニカルであり、辛辣にしてなかなか手厳しい。表象より概念へと「越え出ていく」精神の歩みは、歴史的なキリスト教の思想を越えて「絶対知」へとすすんでいく。この絶対知は、三位一体論という表象的思惟を乗り越えた弁証法という形式において自己自身を自覚し、同時に体系の知として己れを完成するのである。

終りに——精神の優位——

ヘーゲルは「精神」というキーワードを用いて、キリスト教の三位一体論を概念的に理解しようとした。その成果が弁証法というきわめて独創的な論理学を生みだした。その労苦にみちた若い日の研鑽の途上において、「神的三角形」に関するメモを書き残したというのが本論の主旨である。

「神的三角形」を神と人間とに共通する精神の法則と考える前提として、ヘーゲルは人間的な自己意識の構造が神の自己意識に重なる面をもつ、という神秘主義思想の論理を受け入れている。否、この考え方は神秘主義だけでなく、ギリシャ正教から区別された意味での、⁽³⁶⁾アウグスチヌスにはじまる西方キリスト教世界の伝統に基づく、といつてよい。その流れのなかに、自己意識のモデルによって三位一体論を解釈するヘーゲル哲学を置くことができよう。ヘーゲル弁証法はこのような伝統的思想のいわばラディカリゾールンクなのである。

ところで、三位一体論のなかで、聖霊あるいは精神はどんな位置を占めているであろうか。もともと「三角形とは精神の法則である」といわれた(ヘーゲル就職テーゼ第三条——本論七ページ)。三一的構造は精神の働きを示すのに最も適した形式ではないか。

「神的三角形」の草稿のなかでヘーゲルが注目しているのは、精神の

働きとその力である。「教会の伝承のなかで、その表象的な表現からみて、聖霊は、それを呼気としてへ吐きだす」(Trauchen)——「発出する(spiratio)本論四ページ」——父や子に従属しているように見えるけれども……聖霊こそまず統一なのであり、これなしには父と子の区別は無意味になる」と(II.S.536)。ヘーゲルによれば「神の概念として、より適切でありより理解しやすい表現は愛である。しかし精神は愛よりもっと深く」(II.S.536)。

『新訳聖書』「ヨハネ伝」のロゴス論からはじまるヘーゲルのキリスト教理解にとって、父と子と聖霊のうち聖霊の働きが最も重要な役割りを演ずるであろうことは十分予想できる。父なる神は、子たるイエスのほかに「別の助け主」を送って人間とともに居らせて下さる(「ヨハネ伝」一四—一六)からである。西方教会は、アウグスチヌス以来、三位一体論の統一をつねに関係の統一とみなしてきた。「信仰にとって聖霊は真理であり」(XX.S.96)、神と人とを媒介する働きを「概念の概念」として論理化した弁証法が最後にたどりついた「主体」(ヒュポスタシス)は「絶対精神」なのである。

キリスト教の三位一体論の哲学的解釈は、かくして、「神的三角形」という発想を通じて弁証法論理へ、「聖霊の神学」から「精神の哲学」へと展開していく。

ここにはヘーゲル哲学に対する、最初に一寸触れたように、さまざまな方向からの批判という形で露呈したアポリアを指摘することができる。その一つを紹介しながら終りにしたい。

三位一体論の理論的弱点として、三位一体論が、父・子・聖霊の「位格性」(Personhaftigkeit)を解消しかねない、ということが指摘されている⁽³⁷⁾。相互の独立性と一体性の相反する要求をいかに調停するか、という難問である。東方の正教会が一貫して認めようとしなかった、そして東西教会分裂の一つの原因ともなった、アウグスチヌスの「フイリオクェン」問題——注(36)参照——もこの弱点から生じたといえよう。ヘーゲルの場合それがもっと甚だしくなるように思われる。

ここで「両方の遊戯」に現れた三角形各頂点の相互に転換する運動の

ことを思い出してみよう。頂点Aの自己同一、すなわち即自存在たる神は、自己同一の存在へとして⁽³⁸⁾、つまり對他存在となつて、底辺におけるB(神の子)、C(聖霊)とに分裂し、BとCとの相互転換、Aへの還帰の繰り返しが行われる。無限性の実現である。

これは三位一体論における父と子と聖霊の位格とあきらかな食い違いをみせる。「形式的にみて完全に均衡がとれていると考えられた、神の三つの位格を構造的に媒介するヘーゲルの試みは、教会の三位一体論からは必然的に偏つたものになる」⁽³⁹⁾。子は父から生まれたものであるが父は子から生まれたものではない。それを論理値のひとつしい三項関係とする弁証法にとっては、父と子の「自然的表象」は「幼稚な子供じみた関係」しか示していないかもしれないが、単に論理的な概念——たとい弁証法的な概念であっても——には尽きない秩序を示しているのである。

「神的三角形」の魂ともいふべき聖霊は絶対精神となり、絶対精神が自己を知る知は絶対知となる。けれどもわれわれは、「絶対的」という形容詞によって、超時間的に存続する同一実体の表象や、それに寄り掛かって表象しているわれわれ自身の姿勢を呼び起こしてはならない。

実体的な表象の否定は——それは近代の知性による「神殺し」の積極的な意味である——、絶対精神や絶対知を思惟する我々自身の主体的な姿勢に対してこそきびしく課せられなければならない。絶対精神の実体化は、あるいはその論理学の歩みが不動の完結性を持つといったヘーゲル自身がいだいた幻想は、まさしく弁証法的な否定の原理によって乗り越えられなければならない。周知のように、『精神現象学』の歩みがそれによって大団円を告げる舞台は、「絶対精神のゴルゴタ」として設定されている。なぜ絶対精神の「成就」ではなくして、「ゴルゴタ」でなければならないのか、その理由をわれわれは以上のように考えるのである。

了

注

(1) 本論文におけるヘーゲル・テキストからの引用は、すべて、ズールカンパ版ヘーゲル全集 (G. W. F. Hegel: Werke in zwanzig Bänden. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1971) による。本文中のカッコのなかに「ローマ数字でその巻数を、アラビア数字でその頁数を示す。『精神現象学』Phänomenologie des Geistes, 1807. [PH]、『大論理学』Wissenschaft der Logik, 1813. [L]、『エンチクローペディー』Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, 1830. [E]、および『宗教哲学講義』Vorlesungen über die Philosophie der Religion. [P. R.] の引用は、その都度の引用の冒頭に、それぞれの著書を表示する「」付きで示したような略記号を添えた。

なお、ヘーゲルのテキスト、参考文献より引用した文のなかに、「」付きで挿入した箇所は、筆者により意味を補足するために追加した文章である。

(2) にも拘らず、アンチ・キリスト者ヘーゲルとプロ・キリスト者ヘーゲルという全く正反対の評価が政治的な右派、中央派、左派のセクト的対立を含んで、ヘーゲル没以来こんにちまで絶えることなく行われていることも、これまた、社会思想史、哲学史およびキリスト教史における周知の事実である。(Vgl. K. Löwith: Von Hegel zu Nietzsche. Zürich, Wien, 1949. 柴田治三郎訳『ヘーゲルからニーチェへ』I、II 岩波書店 一九五二年)。

実定宗教としてのキリスト教を最大の力で弁証(apologien)したものが、最強の敵となり破壊者になるという歴史のアイロニーがこの場合にも指摘できよう。哲学における「存在」は、神学における「神」に対応する根本問題であり、知は神についての知と人間についての知の両極の間を運動するからである。われわれは、むしろ、プロ・キリスト者ヘーゲルという観点から議論を進めたい。その論証は本論全体の論旨によるといわなければならぬだろう。

(3) 孔子 (BC. 551~479)、釈迦 (BC. 566~486)、ソクラテス (BC. 470~399)、そして西暦前八世紀から出現した旧約聖書の予言者たちよりイエスの誕生にいたる四〇〇〇年の期間は、人間が人間自身を精神として発見した時代、いわゆる「精神革命」の時代、あるいは「哲学革命」の時代、K・ヤスパースのいう「枢軸の時代」(Achsenzeit)である。伊東俊太郎『比較文明』六六ページ以下、東大出版会 一九八五年
K. Jaspers: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. S.19f. Piper.

München 1949.

ヘーゲルの場合にも、「精神」というのは最も崇高な概念であり、へわれわれにより近い時代 (neuere Zeit) とその宗教に属する」(PH. III. S.28) と述べているとき、この時代とは、「アジアの東方的時代 (光は東方より) およびギリシャ・ローマの時代から区別されたキリスト教ゲルマンの時代であること」、その時代はキリストの誕生をもって始まったこと、かくしてそれまでの世界史が新しい転回を行う「軸」(Angel)の時代を迎えたこと、このような歴史認識がみられる。金子武蔵訳『精神の現象学』上巻 訳者注 その一 四六九ページ 岩波書店 一九七一年

(4) 観念、理念、あるいは精神や気が受肉、(外化) (Entäusserung)、さらに疎外 (Entfremdung) によって、直接目にみえる物や人の形、歴史上のさまざまな出来事になるという発想は、日本思想史のなかにも指摘できる。次に藤田東湖 (1806~1855) の漢詩の一部を紹介しよう。

文天祥「正気ノ歌」二和ス

天地正大ノ気	粹然トシテ神州ニ鐘マル
秀デテハ不二ノ嶽ト為リ	巍々トシテ千秋ニ聳ユ
注イデハ大瀛ノ水ト為リ	洋々トシテ八州ヲ環ル
発シテハ万朵ノ桜ト為リ	衆芳与ニ儔イ難シ
凝ツテハ百鍊ノ鉄ト為リ	鋭利兎ヲ断ツ可シ
.....
世ニ汚隆無キニアラス	正気時ニ光ヲ放ツ
乃チ大連ノ議ニ参ジ	侃々トシテ懼曇ヲ排ス
乃チ明主ノ断ヲ助ケ	焰々トシテ伽藍ヲ焼ク
中郎嘗ツテ之ヲ用イ	宗社磐石安シ
清丸嘗ツテ之ヲ用イ	妖僧肝胆寒シ
.....

(5) 『NHK 地球大紀行』6 —— 太陽系第三惑星・四六億年目の危機——
日本放送協会出版部 一九八七年
さらに次のようなことを指摘しなければならない。
現代科学とくに宇宙物理学における「ハッブルの法則」の発見 (一九二九年)、「宇宙背景放射現象」の発見 (一九六五年) 以来、いわゆる「ニューサイエンス」といわれる科学があつたテーマは、古来宗教があつたて

きたテーマに接近してきた。これはニュートン物理学の場合に比較して、現代のコスモロジーの持ついちじるしい思想的意味の変化である。なぜか。むかしむかし宗教的神話や民話のなかで語られてきた天地創造の物語りを、同一の事柄として、現代の宇宙論は科学的にあつかうことが出来るようになったからである。すなわち、現代の宇宙創成論に対して、量子力学が有効な概念装置を提供し、この理論を反復して実験し実証できる機器——例えば人工衛星に積まれた各種の惑星探査機、地上の電波望遠鏡、分光計、パラボラアンテナ、電子計算機など——が新たに開発されたからである。

- (6) 以下の記述は次のようなキリスト教関係の辞典を参照した。
- 『カトリック大辞典』II 富山房 一九四八年
『キリスト教大辞典』 教文館 一九六三年
『新約聖書大辞典』 キリスト新聞社 一九七一年
『旧約・新約聖書大辞典』 教文館 一九八九年
(7) J・ヒルシュベルガー 高橋憲一訳 『西洋哲学史』I 古代三九六ページ 理想社 一九六七年
(8) F・コプルストン 箕輪秀二・柏木英彦訳 『中世哲学史』三三二ページ 創文社 一九七六年

(9) 北森嘉蔵 「受肉」 前掲『キリスト教大辞典』五三〇ページ
(10) 近代哲学においてこのような実体概念によって神を定義した典型的な哲学者はスピノザである。「神とは、絶対に無限なる〈実有〉(ens) いかえれば、各々が永遠・無限なる本質を表現する無限に多くの属性からなる実体、と解する」(『エチカ』第一部、定義六)。この「実体」を、同時に、「主体」としても把握し表現することがヘーゲルの自らに課したテーマになる (Ph. III, S.23)。

- (11) 北森嘉蔵 「最近のキリスト論の特質」 九六ページ以下 『キリスト論の諸問題』『神学』二六・三七合併号 東京神学大学神学会 一九七五年
近藤勝彦 『現代神学との対話』5、マコトニ神、マコトニ人 一五〇ページ以下 ヨルダン社 一九八五年
(12) J・モルトマン 喜田川 信ほか訳 『十字架につけられた神』一二八ページ 新教出版社 一九七六年
(13) 拙稿 「ヘーゲルのキリスト論」 六二九ページ以下 『なぜキリスト教か』 創文社 一九九三年
(14) J・モルトマン 前掲訳書 三二一ページ
(15) W. Pannenberg : Grundzüge der Christologie, S.331. Gerd Mohn, 1964
麻生信吾・池水倫明訳 『キリスト論要綱』三八八ページ 新教出版社

一九八二年

(16) ヘーゲルが「啓示宗教」の説明のなかで明らかにカルケドン信条のことを念頭に置きながら、その表象による表現を批判している箇所である。

「もちろん、この表象することにとっても、実在は啓示されているにしても、しかし実在の諸契機に至っては、この表象することにとっては、かかる〈ごっちゃませ〉の表象の故に、一方では各自それぞれ自身互いにばらばらになり、その結果として諸契機は各自自身の概念によって互いに関係しあうのではないことになるし、他方ではこの表象することが自分の純粋な対象から退いてしまい、この対象へ関係するにしても、ただ外面的にのみ関係することになる」。金子武蔵訳 前掲書 下巻 一一一ページ および訳者注その一 一四〇六ページ以下

- (17) K. Rosenkranz : G. W. F. Hegels Leben. (1844) S.101ff. Darmstadt 1971 中壱 肇訳 『ヘーゲル伝』一〇八ページ以下 みすず書房 一九八三年

ローゼン克蘭ツによってまとめられた草稿は、ズールカンパ版ヘーゲル全集第二巻や『ヘーゲル研究』第一〇巻に、本文に掲げた三角形の図形は、ズールカンパ版の同じ箇所ならびに『ヘーゲル研究』第八巻五六ページに収録されている。

Rosenkranz' Bericht über das Fragment vom göttlichen Dreieck (1804) (II, S.534-S.539)

H. Schneider : Zur Dreiecks-Symbolik bei Hegel. S.55ff. "Hegel-Studien" Bd.8 Bonn. 1973

H. Schneider : Anfänge der Systementwicklung Hegels in Jena. S.133ff. "Hegel-Studien" Bd.10 Bonn. 1975

加藤尚武訳 「神の三角形について」 二六八ページ以下 『現代思想』

二月 臨時増刊号 青土社 一九七八年

(18) 金子武蔵 『精神の現象学への道』1 ヘーゲルの就職テーゼ

ページ以下 岩波書店 一九八九年

K. Rosenkranz : a. a. O. S. 158 中壱 肇訳 前掲書 一五〇ページ
「四辺形は自然の法則である」に関連して、「三論とプラトン」『テイマイオス』の「類比的な結合」(Band der Analogie) プラトンの「三元性」(Dreihheit) 「三肢構造」(Triade) (Triplizität) のあることが指摘されているが、ここでは取り上げなかった。三元性が精神の法則でもあることは真にプラトンのものである。もっとも、このようなプラトニズムがギリシャ教父のなかで、キリスト教の神を三角形によって表象しようとする考え方を生

みだしたであろうことは、容易に想像できる。

cf. H. Schneider: Anfänge der Systementwicklung... usw. S.144ff.

(19) 「テュートンの神学者」とは、典型的なドイツの哲学者という意味である。その理由は、ベームが情意の深底より、しかも母国語によって哲学的な思索をなしたからである。神哲学とは、自然の秘密の奥底に深く入って神と神秘的な合一をなし、神の本質を直観や感情によって認識しようとする宗教的傾向を意味する。

上田泰治訳 『ヘーゲル 近世哲学史』上巻 二八四ページ 訳注 世界文学社 一九四九年

(20) 野田又夫 『西洋哲学史』 一二ページ以下 ミネルヴァ書房 一九六五年

(21) K. Rosenkranz: a. a. O. S.199 中巻 肇訳 前掲書 一八一ページ

(22) ポルピュリオスの樹 (Arbor Porphyriana)

ポルピュリオス (ca. 232—ca. 305) は、新プラトン学派、プロティノスの弟子でプロティノスの著作の編纂者および伝記作者として有名である。その名前を冠したこの樹は (実際に書いた人は後代のスコラ学者であるが)、アリストテレス論理学における類・種・個の関係を系統的に図解した樹木の絵として、こんにちまで伝えられている。

(23) それゆえ「離れ落ちる」という事柄は、『精神現象学』『啓示宗教』の説明の箇所 (PH. III. S.51) で再度登場する。金子武蔵訳 前掲書 一三九五、一六五七ページ参照

(24) 「いまやこの存在と無との統一が最初の真理」として終始一貫して基礎となり、後続のすべてのもののエレメントをなすものである以上、〈成〉(werden) そのものはむろんのこと、それ以下のすべての論理的規定、すなわち、〈現存在〉(Dasein) や質、一般に哲学の全概念はこの統一の例証である」(L. V. S.86)。

(25) 拙論「カントとヘーゲル」——神の存在論的証明をめぐる——

一三ページ 『哲学研究』 五五六号 京都哲学会 一九九〇年

(26) 園部不二夫 「カルケドン信条」 二二九ページ 前掲『キリスト教大辞典』

さらに、カルケドン会議における「統一キリスト論」(アレキサンドリア派) と「分離キリスト論」(アンテオケ派) との議論と、そのやりとりから生みだされた結論、すなわちカルケドン信条の運命については、パンネンベルグの詳しい解説がある。その運命とは「新しく確立された信条が問題解決の新局面を開かず、神学的対立命題を各自の立場(単性論、両性論、

仮現説など) に共存させようと試みた、まさに調停の信条であった」という。カルケドン会議以後のキリスト論はこの両性論をめぐる展開され、そこにさまざまなキリスト論、古代教会、ギリシャ教会、古プロテスタンティズム、改革派、ルター派、新プロテスタンティズム……などのキリスト論をたどることができる。

W. Pannenberg: a. a. O. S.113ff. 259ff. 麻生・池永 前掲訳書 一三一ページ、三五〇ページ

(27) 金子武蔵 『精神の現象学への道』 一八二ページ 前掲書

(28) W. Pannenberg: a. a. O. S.305 麻生・池永訳 前掲書 三六一ページ

(29) ヘーゲル弁証法の特徴をカント弁証法との比較においていえば次のようになる。

「いまいうような弁証法的なものによって反対を統一のなかに把握することにおいて、あるいは、肯定的なものを否定的なものなかに把握することにおいて、思弁的なものがつかまれる」と (L. V. S.52)。

また「止揚 (Aufheben) という弁証法の基礎語についてヘーゲルは『エンテイクロペディ』において次のように述べている。

「いながら、ここでドイツ語の〈止揚する〉という言葉が二重の意味をもつことに注意すべきである。止揚するという言葉は一方では〈除去する〉〈否定する〉という意味をもっている、……[他方また]〈保存する〉(aufbewahren) という意味をもっており、この意味で、われわれは或るものがよく〈保存〉(aufheben) されているともいう。このように同じ言葉が否定的な意味と肯定的な意味とに用いられる二義性を、偶然と見てはならない。ましてそれを混乱の原因であるとして、ドイツ語を非難する種にしてはならない。われわれはむしろ、そのなかに単に悟性的な〈あれか・これか〉を越えているドイツ語の思弁的精神を認識しなければならぬ」(E: § 96. Zusatz VIII. S.204f.)。

(30) 拙論「カントとヘーゲル」一五ページ および注(19) 前掲論文

(31) W. Pannenberg: a. a. O. S.311 麻生・池永訳 前掲書 三六六ページ

近藤勝彦 前掲書 一五二ページ

(32) W. Pannenberg: a. a. O. S.183 麻生・池永訳 前掲書 一一〇ページ

(33) H. Schneider: Anfänge der Systementwicklung... usw. a. a. O. S.150

(34) K. Rosenkranz: a. a. O. S.101 中巻 肇訳 前掲書 一〇八ページ

(35) 金子武蔵訳 前掲書 下巻 訳者注その一 一四〇六ページ以下

(36) ギリシャ正教は聖霊が「子からも」(filioque) 発出することを認めていな

いことは本論四ページに書いたとおりである。このことがアウグスチヌス以来の西方キリスト教神学にたいして持つ意味については、次の論文を参照。

山村 敬 「本質とエネルギーの区別について」——「本質とヒュポスタシスの区別」との関連において——二七ページ以下 『中世哲学研究』

三三三号 中世哲学会編 一九九一年

山村 敬 「ギリシヤ正教」一五五ページ以下 武藤一雄・平石善司編 『キリスト教を学ぶ人のために』 世界思想社 一九八五年

「三位一体において、子は父から生れ、聖霊も父から発出する。同じく父から出る点で、子と聖霊の区別は紛らわしい。そこで聖霊は〈子からも〉(filioque)出ると説明を加えれば、子と聖霊の区別がより明瞭になり、理解しやすくなる、とアウグスチヌスは考えるのである(『信仰と信条』IX・一九)。しかし、「アウグスチヌスは間違っていた。なぜなら」三位一体は理解の対象ではない「からである」。それは認識者の立場を超え出る営みなのであった。filioque付加によって、アウグスチヌスは、認識者の立場を超え出る営みそのものを、いま一度認識者の対象にしてしまうのである。これが、信仰と理性の並立という西欧キリスト教に固有な問題の意味である。filioqueは絶対的意味をもつローマ的普遍性を歪めるがゆえに重大である」(前掲書 一五八ページ)。

(37) W. Pannenberg : a. a. O. S.182 麻生・池永訳 前掲書 二〇九ページ

(38) 〈として〉という接続詞は、自体的存在が既に「他」との関わりの中に入り込んでいる、あるいは、「他」との関わりを含んできたことを示すコトバになる。即自より対他あるいは対自への運動の始まりである。フッサールやハイデッガーの現象学においても、意識の志向性の働きによって〈もの〉が意識に現前してくる初発の動きをあらわしている。その場合の〈として〉のことを「解釈学的〈として〉」(Hermeneutische <Als>)と云う。

(39) H. Schneider : Anfänge der Sytementwicklung.. usw. a. a. O. S.150

(40) 拙論 「ヘーゲルのキリスト論」六三〇ページ 前掲書

(41) 刑場 (Schädelstätte) のこと

エルサレム郊外でイエスが十字架において刑死した場所(「マタイ伝」二七一—三三)であり、その地形からゴルゴタ(ヘブル語で頭蓋骨)と呼ばれる。

加藤尚武ほか編 『ヘーゲル事典』一三四ページより 弘文堂

一九九二年