

# ヘーゲルの『精神の現象学』(1807)における聖餐論

嶋田律之

キーワード：ヘーゲル、キリスト教、聖餐、パネンベルク

## 問題の所在

すでにヘーゲルの生前から、ヘーゲル哲学に対する汎神論疑惑があった事はよく知られている。ヘーゲル自身はそれを否定するために、当時の宗教局へ弁明の手紙を書き<sup>1</sup>、また、著作の中でも汎神論との疑いがかけられないように注意を払っていた<sup>2</sup>。しかし、そうしてもその汎神論疑惑を完全に払拭することができなかった。そしてヘーゲルの死後、ヘーゲルの弟子たちによる様々なヘーゲル哲学解釈が生まれ、いわゆるヘーゲル右派、左派、中央派へ分裂した。右派からはキリスト教の護教的な哲学思想が生まれ、左派からはキリスト教を人間学化したフォイエルバッハ、マルクスの哲学が誕生していった事もよく知られている。その際、ヘーゲルが汎神論者か、あるいは、キリスト教徒か、しかもヘーゲル自身が述べるような「正統なルター派」であるのかを区別する事は確かに困難を有していた。その理由の一つは、ヘーゲルの宗教に関する記述が少なく、ヘーゲルの死後、弟子達のノートから編集された『宗教哲学講義』に大部分を依存せざるを得なかったからである。

しかし、それはいわゆるヘーゲル後期のベルリン大学で行われた『宗教哲学講義』の中の問題だけでなく、それにさかのぼる十数年間の宗教についての沈黙が始まる前の、ヘーゲルの主著である『精神の現象学』<sup>3</sup>(1807年)の中にも、ヘーゲルの宗教思想を理解する事が困難である理由が存在する。というのも、『精神の現象学』は最終章の絶対知章に至る直前に宗教章が構成されて展開されているが、この宗教章が直後の絶対知章と、また宗教章の直前の章である精神章との必然的な接続に成功しているのかどうか、長い間論議され続けてきたからである。つまり、それほど『精神の現象学』における宗教章は、一種独特な、突飛な位置づけとなっているからである。具体的にいえば、宗教章は自然宗教から、芸術宗教を媒介として、絶対宗教としてのキリスト教をもって頂点として完成される。しかし、実は、その前に配置されている精神章の終わりで既に絶対知は成立しており、そして、絶対知章はこれまでの意識の陶冶の道程のふりかえりとしてのみ展開されているにす

ぎないのである。とすれば、多くの研究者から宗教章の存在意義が問われ、中には宗教章は『精神の現象学』における「余計な混乱」であると断罪されても来たのである<sup>4</sup>。

確かに、直前の精神章ですでに意識が到達した絶対知の立場は即自的な完成であって、「自らの絶対の他者において、自己を知る」というヘーゲル哲学の原理である概念運動がさらに必要となってくる。その機能を担うのが宗教章の存在意義であり、具体的に言えば、人間にとっての絶対の他者である神的存在の中に人間自身を知る、というプロセスが宗教章の役割となっているのである。そして、ヘーゲルによればこのプロセスはキリスト教において完成するのである。なぜなら、キリスト教における「神が人と成ること」を意味する「受肉」、そして、「イエス・キリストの十字架の死」がそのプロセスを構成する本質的契機としてあるからである。しかしそこで終わるのではなく、この概念運動の完結をさらにキリスト教団自身が同じく「他在における自己知」として完成させなければならない。そして、それがヘーゲルによれば「聖餐式」において完成するのである。

それ故、もしこの「聖餐式」において「絶対の他在における自己知」という概念運動が完成するのであれば、この「聖餐式」解釈の中にヘーゲルが汎神論者なのか、それとも、キリスト教徒、しかも、正統的ルター派であるのかを判断できる基準点が存すると言えるであろう。なぜなら、聖餐式の意味はキリスト教徒にとって究極の自己をキリスト教徒であることを自覚できる場であり<sup>5</sup>、その証拠に宗教改革の時代において聖餐式の意味をめぐるローマ・カトリック教会、ルター、ツヴィングリ、カルヴァン、というキリスト教各派が激しく論争した点であったからである。それ故、ヘーゲルの聖餐論を解明することができるならば、自ずとヘーゲルの宗教的立場もまた明らかとなってくるのである。

これまで、確かに、ヘーゲルの聖餐論について様々な解釈が既に呈されてきている。例えば、山崎によれば、『精神の現象学』におけるヘーゲルの聖餐解釈は、ギリシャの祝祭で行われた「犠牲の供犠」と連続性を有し、その完成であるとする<sup>6</sup>。「(ヘーゲルの聖餐式理解では) 神的実体の犠牲とそれを追体験する個体の犠牲」<sup>7</sup>の神人一体化の儀式と解釈する。このような解釈は確かに聖餐式がある意味において「神人一体化」の儀式であることをとらえている点で正しいであろう。しかし、特に、山崎が聖餐式を「犠牲の供犠」「神的実体の犠牲とそれを追体験する個体の犠牲」の儀式と解釈する事には大きな問題が生じるのである。というのも、ヘーゲルがもし「正統的なルター派」であるならば、そのルター派が聖餐理解において他の宗派とは区別される論点が二つあり、その一つに山崎の先述の解釈は合致しないからである。つまり、ルイス・ベルコフが述べるように、カトリックの理解に対して、「(宗教) 改革者たちはみな一様に主の晩餐に関する犠牲説と中世的化体説とを排斥した」という点である<sup>8</sup>。ここでは、特に、聖餐におけるパンとブドウ酒の贖いの犠牲説をルターは激しく否定したのであった。そもそも、カトリック教会が維持してきている聖体拝領における贖いの犠牲説とはパンとブドウ酒の「実体変化説」との連関から主張されてきた。「実体変化説」とは1050年頃にトゥールのベレンガリウスが聖体拝領においてキリストの体は本質においてではなく、力においてその聖体拝領の中に真に現臨する

と主張し、しかし、それにもかかわらず物質素は実体においては変えられず、そしてこの変化と力とを確実にするためにはただ単に聖別だけでなく、拝領者の側の信仰も同じように必要であることを主張したことに始まる。これをきっかけに、ベレンガリウスに対して、ランフランクス（1089年）とフンベルトゥス（1059年）とが激しく反対したのであった。彼らによれば、聖体拝領において「キリストの体そのものが司祭の手によって真に保持され、裂かれ、そして信者の歯によって噛み砕かれる」のである。この見解はトゥールのヒルデベルトゥスによって最終的に定義され（1133年）、化体説（実体変化説）と名付けられる。そして、それは1215年の第4回ラテラン会議によって正式に採用され、信仰箇条となったのであった<sup>9</sup>。この決定において要するに、贖い主であるイエス・キリストの聖体拝領におけるパンとブドウ酒の実体変化されたものを、信徒が「歯によって噛み砕く」という行為によって、贖いのために犠牲となり死んだキリストと一体化し、その受領した信徒の罪が赦されるという意味となる。これが贖いの犠牲としての聖体拝領の意味である。

しかし、誰よりも最初に、ルターはこのような聖体拝領を贖いの犠牲の儀式として解釈することに次のような問いをもって反対したのであった。なぜなら、このような聖体拝領の解釈は、なぜ既に十字架において全ての人間のために一度死んだキリストが、聖体拝領における信徒のその行為によって実体的に繰り返され、補完されなければならないのか、その理由がないからである。

このような「贖いの犠牲説」に対して、ルターが主張したのがいわゆる「感謝の犠牲説」であった。ルターの『大教理問答』における「聖餐」の定義は次のように述べられている：「私たちの主イエス・キリストの体と血とは、パンとぶどう酒との中で、またそれらの物の下で、私たちキリスト者がそれらを食し、飲むようにとキリストの言葉によって定められ、かつ与えられた」<sup>10</sup>。この短い聖餐定義の中で「私たちキリスト者がそれらを食し、飲むようにとキリストの言葉によって定められ、かつ与えられた」という言葉の中にはイエス・キリストは聖餐式への招き主として描かれている。この「招き」の中には既にキリストの贖いの死による、罪の赦しが前提されているのである。それ故、キリスト者はこのキリストの聖餐への招きに「応答」して、その招きに「感謝」して、パンとブドウ酒を食することによって、既に赦されている事を確認するのである。それは、イエスの生涯の中で、イエスがしばしば、罪人を招き、共に食事をすることによって、罪人を救いにもたらせた出来事をも想起させる事なのである。しかも、究極的にこのような聖餐式解釈が意味している事は、イエスが宣教した「神の国の到来」を先取りすることとして聖餐式は行われると、ルターは考えていたのである。

それゆえ、本論文では、特に論争の多い『精神の現象学』の「宗教章」におけるヘーゲルの聖餐解釈を明らかにすることによって、少なくともこの時期のヘーゲルが汎神論的傾向にあったのか、それとも、やはり既に正統的ルター派のキリスト教徒であったのか、を明らかにしたい。その際、論点となるのは、聖餐解釈における「贖い犠牲説」<sup>11</sup>と「感謝犠牲説」という2点に収斂することになる<sup>12</sup>。

## 第1章 「贖いの犠牲」としての聖餐解釈

『精神の現象学』は自然的意識の絶対精神への生成プロセスの叙述、逆に言い換えると、絶対精神の諸意識形態への現象プロセスを叙述したものであるから、その長い道程の中にキリスト教的意識（信仰）がそれぞれの意識段階において登場してくる。その中で、最後に位置づけられているのが「聖餐式」における意識形態（信仰意識）である。それ故、この意識形態はキリスト教における最高段階にある意識であると同時に、『精神の現象学』におけるプロセスの観点からしても、最終章に設定されている「絶対知」（ヘーゲル哲学自身の立場）の直前の段階に置かれている。その際、ヘーゲルはこの「聖餐式における意識形態」の「表象性」、「対象性」が克服された意識形態を「絶対知」と定義するのである。

そもそも聖餐式とは、プロテスタント教会における洗礼と共に認められている聖礼典であり、礼拝の中でパンとブドウ酒を食することを神の救いのしるしとして享受する宗教儀式である。ヘーゲルはこの聖餐式を「表象を掴み取る事」と定義する。つまり、聖餐式においてキリスト者は神からの赦しとして神との一体化を体験するのであるが、しかしその際、神と人間との差異・超越性を克服することが、最終的な絶対知へ至る最後の難関である。それを可能とするのが、キリスト教の信仰意識であり、また聖餐式なのである。それ故、「表象を掴み取ること」、神の子・キリストとの超越性を止揚・廃棄される事とは、キリスト者がこの聖餐の中で自己と神が一体化されている事を概念的に、必然性として自覚することによって、初めて絶対知へと到達するのである。このことをヘーゲルは次のように言う：

「したがって「把握すること（ベグライフェン）」と言っても、この自己意識にとっては、自然態といえども、止揚せられたときには普遍的な自然態であるから、自分自身と和らぎを得た自然態であるのを知ることであるという概念を掴み取る事ではなくして、却って神の実在が自分自身を外化し空しうするという「出来事」によって、すなわち神の実在が人間となるの「出来」することによって、またさらには神の実在の（アガナイの）死によって、神の実在が自分の「そこ」の存在と和らぎを得ているというかの表象を掴み取る事である」<sup>13</sup>。

そうして、キリストは聖餐式の中では、十字架につけられ死に、しかし、復活して天に昇り、そこから霊（精神・Geist）としてキリスト教団に降臨し、聖餐式においても現在していると、教えられる。このプロセスをヘーゲルの哲学的言語で表せば次のようになる：

「（キリストの）死はその今しがた述べられた概念となっているのであり、死はこれが無媒介に意味するものから、すなわち「この」個別者の存在しないことから「変容（Verklärung）」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内に行き、その

うちにおいては日々の死するとともにヨミガエルことを得ている」<sup>14</sup>。

これまで、この『精神の現象学』におけるヘーゲルのキリスト教観について多様な解釈がなされてきたが、その中でも主流となっている解釈がいわゆる、ヘーゲル左派的な解釈である。例えば、その代表者にフォイエルバッハが述べた「(ヘーゲル哲学の中では) 神学の秘密は人間学である」という、キリスト教の合理的な「人間学的」<sup>15</sup>な解釈である。このような合理的な「人間学的」なヘーゲル解釈では、このキリスト教の sacrament である聖餐論は「脱神話化され」、神と人間の等価的な相互承認という、神の人間化と同時に人間の「神」化の「行事」として理解されるのである。それは具体的には、キリストの体と血でもあるパンとブドウ酒が食され、体内へ摂取されることによって、キリストの十字架の死という贖いの犠牲を信仰する意識は「追体験する個体の犠牲」<sup>16</sup>の意識を意味するのである。

また、このようなヘーゲル左派的な解釈とは異なって、この時代のヘーゲルの聖餐論を「イエス・キリストの差し出した血であり肉であるから、これらを飲み食いすることは、キリストの血肉を同じうすることである」とし、上記と同様に、キリストの十字架の死という犠牲との同化、「追体験」であるとするのが金子武蔵の解釈である。金子は『精神の現象学』の邦訳を緻密な注釈つきで完成させた、日本におけるヘーゲル研究の基礎を作った人であるが、彼の邦訳にはドイツ語の訳を補うための括弧がつけられ、ここ聖餐論においてもしばしば原文には無い「アガナイ」という言葉を補うことによって、聖餐を次のようにキリストによるアガナイの犠牲の信者の「追体験」として解釈している：

「したがって当面の箇所においては、聖餐式については、右の諸関連においてそれを持って「知と肉との密儀」として、信者たちが生きているのは、また救いを約束せられているのは、キリストのアガナイの死によることであり、そうして分かつたて食いパンはその肉であり、飲むぶどう酒はその血であるから、キリストにあやかって彼らも罪に死し、愛の業に生くべきであるというように意味において、なお論が進められるべきであったと考えられる」<sup>17</sup>。

ここで金子が解釈するヘーゲルの聖餐論は結局、キリストの贖いの犠牲に「食らい」「飲む」という信仰者の行為を通して「あやかる」事がその意味するところなのである。

## 第2章 ルターの聖餐論における「共在説」と「感謝犠牲説」

ところが、ここでキリスト教聖餐論に係る決定的な問題が生じる。周知のごとく、ヘーゲル自身が「ルター派である」と自任するプロテスタントルター派において、その創始者ルターが宗教改革において最も固執した論点が聖餐論であったことはよく知られている。

ルターはまず、ローマ・カトリック教会の聖餐論に対して異議を唱え、また、のちに同じくプロテスタント教会の改革派の代表者の一人ツヴィングリとも激しい論争を行った。その際に、ルターがカトリック教会に対して特に反対した点が、パンとブドウ酒の実体変化説（化体説）であり、それと必然的に連関している「贖いの犠牲説」であった。というのも、「ルターは、ローマのミサに対する批判において、何よりも、キリストの犠牲は（ミサの執行によって人間が）補充することができたり、またそれを必要とするであろうという考えに対して、背を向けた」（カッコ内は筆者の補筆）からであった。「ルターにとっては、ミサの犠牲は業の義（*Werkgerechtigkeit*）へと片寄り<sup>18</sup>、実際そのもつともびつたりとした表現形式と思われた」<sup>19</sup>からであった。

ルターおよび、ルター派の伝統においては、聖餐は第一には、贖いの犠牲ではなく、約束（*promissio*）とそれに対する感謝、そして、応答としての自己献身の意味を持つ。つまり、イエス自身にまでさかのぼることのできる聖餐において、イエスは我々を食事の交わりへ招いておられるのであり、また、そのことの中に含意している将来の救いへの参与（*Teilnahme*）<sup>20</sup>の約束がなされているのである。ルターは次のように言う：

「キリストのこの約束を確信し、疑いなく神にそれ信頼するために、キリストは私たちに最も貴重なそして高価なしるしと誓約をくださった。それはパンとブドウ酒のもとに与えられた彼の体と血である。これらは、それをもってキリストが私たちのためにこの貴重なそして恵み深い宝の贈り物と約束を獲得されたものと、まさしく同じものであるのだが、キリストは、私たちがその約束された恵みを受け取り、受け入れるようにとご自身の命を明け渡したのであった」<sup>21</sup>。

それ故、ルターおよびルター派の伝統においては、聖餐においてそれを享受する人々は、キリストの将来の約束の確認とそして同時に、その約束に対する感謝、そしてそれに応答した献身（*Opfer*）が本来の意味なのである。

そうだとするならば、金子、そして、山崎のヘーゲル聖餐論の解釈が「贖いの義性」と、実体的にキリストとなったパンとブドウ酒を食する信者のそれへの「あやかり」という意味と見做す事は、むしろ、カトリック教会の聖体拝領の解釈の伝統に基づいており、さらにそのことは、ルター派であると自任するヘーゲル自身の立場とは、異なるのではないかという疑問が生じることになる。金子自身次のように指摘している：「かの表象を掴み取ること」・・・、「かの表象」というのは・・・すなわちアガナイの表象であり、そうして特に *Ergreifen* というのは、「取りて食べ」の「取る」の事であるが」と、聖餐がアガナイの犠牲の意味であることを正しく主張する。しかし他方で「この「取る」は恩寵を受け取ることとしての信仰の受動性<sup>22</sup>を示したものとして、ルターが「教会のバビロン捕囚」においていたく重んじたものであったから、ルター派の人として成人したヘーゲル、特にチュービンゲン大学において1792年の冬学期から93年の夏学期にわたってルター派の礼拝式入門

という講義〔ハリスの89ページにある講義題目表〕を聴いたヘーゲルの熟知するところであったであろう<sup>23</sup>とも言う。しかし、ルター派の礼拝式を熟知していたヘーゲルならば、ルターがカトリック教会に対して挙げた先の異議をも熟知していたはずだろう。

上述したように、『精神の現象学』の聖餐論の本文には「アガナイ」という言葉は無い。また、そう読み取ることのできる文章もないように思われる。ただ、確かに、テーマとなっているのは神と人の一体化であり、聖餐において人が自らの他在（パンとブドウ酒における神的存在であるキリスト）において自分自身を、但し表象的に知るという事である。それ故、次にヘーゲルのこの聖餐論の中にルター的な解釈を読み取る可能性を提示してみたい。その際、それを試行しているのがドイツのルター派神学者のW. パネンベルクの思想である<sup>24</sup>。

### 第3章 パネンベルクの聖餐論

パネンベルグは聖餐論をまず、カトリック、ルター派、改革派の伝統的な論争とは違う観点から導こうとする。それが「教会一致運動」の観点である。その際、まず確認されなければならない事は「聖餐式というのはキリストの死を思い起こさせるという事で、ただ過去へと向かっているのではなく、同時に希望の表れの出来事でもある」<sup>25</sup>という事である。このことを確証させるために、パネンベルグは聖餐に関する聖書の分析から始める。パネンベルグによると、新約聖書の「最後の晩餐」についての報告はこれまで考えられてきたような旧約聖書のユダヤ教の伝統にある「過ぎ越しの祭り」<sup>26</sup>に必ずしも一方的に結び付けられる必要がないのである。確かに、共観福音書における「最後の晩餐」の記述は「過ぎ越しの祭り」の食事として場面設定されている。しかし、そうだからと言って「最後の晩餐」が「過ぎ越しの祭り」の食事そのものの意味をそのまま継承していると考え、そこで呈される犠牲の子羊をイエスと直接に結び付ける証拠は共観福音書に見出すことは困難であると言う<sup>27</sup>。少なくともヨハネ福音書ではそのような設定は無く、「矛盾している」<sup>28</sup>と言うのである。むしろ、「主の食卓」の記述は伝統的に共観福音書におけるその記述部分だけから解釈するのではなく、イエスの生涯全体と関連させて解釈するべきであるとパネンベルグは主張する。そうだとすると、イエスがしばしばその生涯の中で行った罪人を招いて共に食事をするという出来事が、むしろ「最後の晩餐」への連続性を有している事として考えられるのである。パネンベルグはここでゴルヴィツァーの次の言葉を援用する：「聖餐の創設は、「弟子たちや取税人や罪人たちとの食卓の交わり」の継続にある、食卓の交わりへの現在の招き（E. ローマイヤー）であるが、しかしそれは、現在の招きとして、その御国を受け取った高擧された主の招きであり、したがってまた神の国の食卓の交わりへの招きでもある」<sup>29</sup>と。この解釈は、確かに、ルター派的伝統の意味での「約束」という聖餐の意味を含んでいる。そして主の招きに与る者たちはこの「神の国の食卓の交わりへの招き」の約束を聖餐式において「先取り」できるのである。

しかし、このようにカトリックの伝統的理解である「贖いの義性」としての聖体拝領という意味に代えて、「将来の約束された神の国の先取り」としての聖餐式理解を主張することができるためには、大きな問題をパネンベルグは克服しなければならない。それがカトリック教会におけるパンとブドウ酒の「実体変化」の教義である。前述したとおり、この教義は「贖いの犠牲」の教義に必然的に連関しているのであるが、パネンベルグは伝統的なこの「実体変化」の教義は現代においては「意味転換の思想」(Gedanke eines Bedeutungswandels (Transsignifikation))として理解されて、実体変化説としては「時代遅れのものとなっている」<sup>30</sup>事を指摘する。

この「意味転換の思想」とは対象の意味は、その対象がおかれている現実が有する意味の諸連関全体から規定され、それ故、その意味連関全体の変化に応じて、対象の意味が変化するという、解釈学的立場である。ここでは、われわれの現実や自然的事実もまた、それへと関係している人間の有する意味連関全体から、そのつど新しい意味を受け取っていくのである<sup>31</sup>。そうだとすれば、この立場から見れば、カトリック教会の実体変化説においても、その実体の概念は意味の概念によって新しく理解されることができるのである。なぜなら、実体とは、ある対象が「このあるもの」という意味として存在する所のものであるからである。

そして、この「意味転換の思想」を聖餐式のパンとブドウ酒の享受に適用するならば、イエス自身に遡ることのできる「制定の言葉」<sup>32</sup>との連関において、次のように解釈される。聖餐式において発せられる牧師による「制定の言葉」のなかで、“これは私の体である”というイエスのパンについての言葉が宣べられるならば、そのパンは単なるパンでありながらも、「私の体」、そして（もしそのアラム語 *gwf* が本来は人格全体を意味していると理解できるならば<sup>33</sup>）「イエスの人格全体」というイエスの意味連関全体（イエスの全生涯）から理解されることができるのである<sup>34</sup>。

他方で、パネンベルグによれば、聖餐式における杯の言葉「この杯は、私の血によって建てられる新しい契約の血である」は、そのパウロによって伝承された形式において、イエスの死に基づく新しい契約を目指しているのである<sup>35</sup>。

しかし、パネンベルグはこのような「意味転換の思想」を聖書テキストの単なる新しい解釈に基づいてのみ、自らの解釈に導入しているわけではないのである。このような中世から続く「実体変化説」から「意味転換の思想」が可能となるためには、中世カトリック教会が寄って立っていた思想的立場であるアリストテレス主義的立場からの移行も必要であると主張する<sup>36</sup>：「実体変化の考えは、まさにアリストテレス的地盤では、哲学的に矛盾したものとして現れるかもしれず、従ってまた実体の変化という矛盾を、偶然の変化という事なしに、奇跡として尊重しようとし」<sup>37</sup>た立場なのである。そして、その移行を可能とした哲学的立場がヘーゲル哲学であったと言うのである<sup>38</sup>。



## 第4章 実体変化説と感謝犠牲説を媒介する「意味転換の思想」：アリストテレス主義からヘーゲル哲学へ

カトリック教会の伝統的な聖体拝領の理解の基盤である「実体変化説」が「意味転換の思想」として現代新たに理解できるようになるためには、アリストテレス的な実体－属性概念がさらに発展させられなければならない、とパネンベルグは言う。つまり、アリストテレスにおいては実体に対してその固有性、属性は関係として理解され、その関係とはそれまでの二つの事物の間にある唯一の関係としてではなく、相互関係（第一のもの第二のものに対する関係と、それとは区別されて、第二のもの第一のものに対する関係という相互関係 Relation）として考えられた。例えば、実体を質量－形相、可能態－現実態という2つの相互関係から説明するアリストテレスの考え方である。しかし、近代の自然科学の発展の際にこのアリストテレスの思考から空間と時間の相互関係の体系が独立した結果、例えば、ロックの哲学におけるように事物の第2性質を第1性質へと還元することによって、それまで事物に固有に属すると考えられてきた性質の概念が解消されてしまったのであった。そうして、カントは実体－属性の関係について語る時、実体カテゴリーを関係カテゴリーの中の一つの下位カテゴリーとして位置づけることができたのであった。それに続いて、ヘーゲルはさらにこの実体カテゴリーと関係カテゴリーの相互関係的な必然性を明らかにしたのであった。それが「概念」、「真無限運動」とよばれる構造を有する精神概念である。それ故、ヘーゲルにおいては、実体は何であるのかは既にそれが置かれている現実性としての意味の諸連関全体とその変化への反省から必然的に規定されるのである。そうして、「本質あるいは実体が意味と相互に関係しているならば、その時実体は、もはやアリストテレスにおいてそうであるような、全ての変化にとっての普遍的基礎ではなく、それ自体一つの過程の中に引きずり込まれてしまう」<sup>39</sup>事によって、そのつど新しい意味を獲得するのである。

確かに、ヘーゲルにおいてはこの実体と意味連関とのプロセスは一つの予め前提された自己完結的な体系の中に「引きずり込まれ」ているのであるが、それに対して、パネンベルグによれば、この実体と意味の諸連関のプロセスは、そのつど「開かれている」のである。なぜならば、そのプロセスは解釈学的循環の中に置かれており、ある出来事や事物の意味が究極の意味を有することは、いまだ歴史の中では最終的には確定していないからである。一つ、一つの出来事や個々の対象の意味はそのつど新しい意味連関全体に関係づけられ、開かれており、そのつどそれらの独自の意味が新しく決定されるのである<sup>40</sup>。

そうして、このように近代以降のヘーゲルにおいて明らかになった実体変化を意味転換として理解しうようになったことを、聖餐論にパネンベルグは適用するのである：「そのような意味の変化は、もしイエスによって招待されている食事の料理が、イエスとの交わり、従って神の未来との交わりのしるしと手段となるならば、今でも起こっているのでは

る」<sup>41</sup>とパネンベルグの解釈学的立場で結論する。もちろんこの際、最終的に「意味変化は、凌駕されることのない終末論的な意味、すなわち究極性をもつのである」<sup>42</sup>ではあるが。

しかも、パネンベルグによれば、その際「これは私の体である」という制定の言葉の中に、究極の意味連関全体としての「将来の神の国の到来」が、その聖餐の中で始まっているという意味を受け取るのである。その意味において、パネンベルグにとって、実体変化説は「意味転換の思想」として理解されるならば、聖餐式は神の国の「先取り」という意味を持っていると言えるのである<sup>43</sup>。そうだとするならば、ここには、イエス・キリストが何らかの超自然的な実体としてパンという物質の中に入って、パンが実体変化し、そのパンに信徒が「あやかる」事ではなく、むしろ、イエスをキリストとして信頼して、パンを享受することを、感謝<sup>44</sup>の中での神の国の先取りとして理解できるのである。

他方で、ルター派の神学者としてパネンベルグは「実体変化説」に反対して「共在説 (Konsubstantiation)」を主張したルターについて次の様に評価する：「ルターの共在論は、パンとブドウ酒が、聖餐式によって、それらが以前あったところのものであることを単にやめるのではなく、それらが現在のキリストの存在への参与において受け入れられている点で、正しかった」<sup>45</sup>。しかし、ルターはヘーゲルにおいて初めて明確にされた意味連関による実体・本質の「意味転換の思想」を知らなかったが故に、実体変化説を「無意味なものとして直ちに否定した」のであった。意味転換の思想によって、実体変化説は新たに理解できるはずであったにもかかわらずにである。

更に、パネンベルグはここで「意味転換の思想」を導入することによって、実体変化説を新たに理解し直しているだけではないのである。そうではなく、やはり、パネンベルグはこのような「意味転換の思想」のなかに、さらに、ルターが再発見した「信仰義認」の原理を見て取るのである：聖餐における「諸要素の意味変化は、イエスの招きから出ており、またイエスの招きに伴うイエスへの信仰によって、神の代理人への信仰として承認される」、「それとともに、意味変化の概念によって、初めて、ルター的聖餐理解の決定的基準が、実体変化の考えの中に場所を見出すのである」<sup>46</sup>と主張する。それは、聖餐式において、信徒は自分が罪あるものと自覚しながらも、それにもかかわらず、聖餐に招かれ、また、それは、将来の神の国へと招かれていると信頼して、聖餐式に進み出て、制定の言葉のもとに、中で、パンとブドウ酒を享受する事を、イエスの招きの確信、神の国への招き、すなわち、信仰義認のしるしとして感謝の中で受け取るのである。さらに、このようにカトリック教会の伝統的な聖体拝領の理解の基盤をなしている「実体変化説」を「意味転換の思想」として解釈し、それに伴って「贖いの犠牲」としての意味から「感謝の義性」としての意味へと理解可能となるパネンベルグの提唱する聖餐論の中には、パネンベルグの「先取り」論を構成要素として含んでいるのである。そして、この「先取り」論こそが、パネンベルグの神学をヘーゲル哲学から区別できる論点でもあるのである。

## 第5章 パネンベルグの予見論と信仰義認説

既に、聖餐式のパネンベルグの信仰義認に基づく解釈の中に含まれていた、聖餐式における神の国の「先取り」論はそれ故信仰義認論を基盤とするルター派の伝統の中にあると言える。そうであるならば、翻って我々が問題としたヘーゲルの『精神の現象学』の中に「先取り」という原理があるのかどうか、を明らかにすることによって、ヘーゲルが「正当なルター派」であることの一つの判断材料を呈することができるであろう。

先にも引用したヘーゲルの『精神の現象学』における「聖餐論」の規定はこうであった：「したがって「把握すること（ベグライフェン）」と言っても、この自己意識にとっては、自然態といえども、止揚せられたときには普遍的な自然態であるから、自分自身と和らぎを得た自然態であるのを知ることであるという概念を掴み取る事ではなくして、却って神的存在が自分自身を外化し空しうするという「出来事」によって、すなわち神的存在が人間となるの「出来」することによって、またさらには神的存在（のアガナイの）死によって、神的存在が自分の「そこ」の存在と和らぎを得ているというかの表象を掴み取る事である。」

この文中において聖餐式の中で「掴み取る」事柄とは、神と人との一致を可能とするキリストの体と血である。その際、その「掴み取る」仕方は表象的な仕方（総合・「ごちゃ混ぜ」<sup>47</sup>）である。それ故、ヘーゲルによればこの「表象的な掴み取り」から、その「対象性」を克服、純化して、さらに「概念的把握」に生成することによって、絶対知へ至ると言われるのである。

しかし、パネンベルグによれば、ここにこそヘーゲルに対して正当に批判されるべき点が存するというのである。なぜなら、ヘーゲルの思考全体に亘って、そもそも、対象がそれを把握しようとする自己意識に既に内在的な論理規定によって、拘束されてしまっているからである。例えば、ヘーゲルの聖餐解釈においてもパンはいつも既にそれを享受しようとするキリスト者の自己意識に内在する論理規定によって拘束されて受け取られるのである。それは、先にパネンベルグが提唱した「意味転換の思想」とは異なる。それ故、パネンベルグはヘーゲルの思想を救うとすれば次のような提案を呈する：「ヘーゲルによって概念にまでもたらされた考え方のうちいずれを選ぶかとなると、唯一真剣な選択肢は、神の本質そのものを自由の絶対的な将来から理解し、その逆に神の自由の能力の根底に存するものと考えないという事であろう。自由の絶対的な将来としてのみ、先行する本質の本性の必然性に服することのない自由は思惟されうるはずなのである」<sup>48</sup>。

ここにパネンベルグの独自の「先取り」概念が用いられて、先行的に本質を確立しそこからその本質に規定された諸属性を考えるという仕方ではなく、むしろ、本質の諸属性のその都度の全体的連関から、その本質が何であるかを暫定的に規定していくという考え方への逆転である。なぜならば、ヘーゲルの考え方によっても、今ここにある「現実的なも

のは、自らの絶対的な必然性をなす「内的な同一性（即ち実体、本質）」を一現実的なものが他の実体とは異なるものである限りで—自分自身の内に有しておらず、自らが区別される他のものとの統一の内に有している」<sup>49</sup>のであり、しかし、各々の現実的なものが区別される他の現実との統一は全体的にまだ歴史的には完結しておらず、もっぱらその都度完結するであろう将来の統一への暫定性を伴う「先取り」によってのみ可能となるからである<sup>50</sup>。パネンベルグによれば、それゆえ、「将来は現在の現実を理解するのに不可欠の地平なのである」。そして、この「自らが区別される他のものとの統一」が意味全体であり、いわゆる「解釈学的地平」であるのである。そして、各々の現実の意味は意味全体の完結という将来が成就する時に初めて、偶然的に思われた各々の出来事が絶対者の必然性と一致し、言い換えれば、神の摂理であったことが知られるのである。ここに、パネンベルグがヘーゲル哲学を批判的に発展させ、自らのものと成している点があるのである。つまり、ヘーゲルの哲学を絶対知という既に自己完結した知としてではなく、未だそれに適した現実的な形態を有さない理念として<sup>51</sup>、それゆえ、「未だ完結していない将来の意味全体への先取り」としてとらえ返す点が、パネンベルグの神学の核心であると言える。

パネンベルグはこのヘーゲルの自己完結的な「概念を先取りに貶める事は、ヘーゲルの思惟に対して外面的に持ち出されるべきアンチテーゼをなすだけでは決してない」<sup>52</sup>という。そうではなく、「むしろ、ヘーゲル的な思惟諸規定は、その弁証法的な本性において、それ自身に即して予見的なものであることが判明するのである」<sup>53</sup>と結論する。それは、ヘーゲルの体系構想における絶対知から論理学、自然哲学、精神哲学、そして宗教哲学へ完結していく構想を見ても明らかであり、また『精神の現象学』において自然的意識が常に自らを越えて絶対知への段階を登っていく点に含まれる理性の開放性がその事を示している。また、ヘーゲルにおいても、意識の経験の学の端緒からすでに、本質的な「創造的威力」として概念が前提されていたことに代わって、もっとも単純な意識において、その自己意識へと解消されずに、依然としてその自己意識の基盤となっている根源的な対象意識が存在し、それは確かに、ある一定の対象へ向けられた予見や、先取り、プロレープシスとはまだ確定できないものの、全ての正しい概念化においては、意味全体の取り戻すことのできない事態に対するある直観的な感情が、またそれとともに、全ての人間の認識の暫定性についてのある無媒介な意識が同伴されている事も明らかになるのである<sup>54</sup>。そしてこの「非主題的な直観」、「感情」こそが、実は、ヘーゲルがカントの有限性の哲学を越えようと彼自身もまた、シュライエルマハーの宗教論の影響を通して、見出していた「全体直観」であり、さらに、それは、「デカルトの第3省察」で言われている「哲学的反省によっては取り戻すことのできない無限者の直観」にまでさかのぼることのできる考えなのである。

しかも、ヘーゲルの「概念」を「先取り」として理解しようとするパネンベルグの試みは、『精神の現象学』の聖餐論の「表象の境地」こそが、いまだ現実的に可能となっていない絶対知章の直前にある箇所として、『精神の現象学』の最高点として理解することがで

きるようになるのである。そうであれば、次のヘーゲル聖餐論の結語の言葉も、むしろ、積極的に理解することができるようになるのである：

「しかし実在と自己とのこの統一が即自的には成就されているのであるから、意識の方でもやはり自分の和らぎについてのかかる表象は、これをもってはいるけれども、しかし、持っているのは、あくまでも表象としての事である。即ち意識が満足に到達するのは、自分の純粋な否定態に実在と自分との統一という肯定的な意義を（仲保者を介して）外から付け加えることによっている。したがって意識の得る満足自身が一つの彼岸という対立を背負わされたままに留まっているから、意識にとっては自分自身の和らぎが自分の意識の内へ入り込んでくるのは、一つのはるかに遠いものとしての事であり、すなわち未来の方向における一つのはるかに遠いものとしての事であるが、この事は、（仲保者という）他の自己が成し遂げてくれたところの和らぎが過去における一つのはるかに遠いものとして現われてくるのと同じである」<sup>55</sup>。

このヘーゲルの叙述は、聖餐論の目的であった「表象を掴みとる」ことが未だ克服されない事を意味している。しかし、パネンベルクの観点から見れば、そもそも、表象性の克服が不可能であった事を証明していることになる。キリスト教団は聖餐式の中でも神と人との一体を教団の意識の中へ完全には解消できない事、むしろ、聖餐式という表象の境地こそが最高の把握形態であることを示しているのである。しかも、それは、カトリック教会における「実体変化説」に支えられる神秘的な神人一体性ではなく、ルター派が支持する「共在説」という信仰形態における神人一体性の把握形態である。この中では、過去のイエス・キリストの贖いの死は神を主体とするアナムネーゼによって現在化され、しかし、他方で、現実的なキリストの再臨・神の国の到来はいまだ未来の事として、言い換えれば、神の国は「先取り」として意識される、という過去と未来の分裂が克服されないままに、聖餐の中で同時に起っているのである<sup>56</sup>。

## 結びにかえて

パネンベルグはヘーゲルの絶対知概念を、歴史的に未だ完結していない真理全体の「先取り」として解釈することによって、ヘーゲルの論理的に拘束された体系を解釈学的方向へ発展的に「修正」する。そうすることによって、哲学概念だけでなく、汎神論とそれに歴史的に対立してきた伝統的キリスト教理解の両者を止揚しようとするのである。

なぜならば、既にそのもっとも顕著な例として、ヘーゲルの聖餐式の解釈を「あやかり」、「贖いの義性」、「実体の犠牲とそれが追体験する個体の犠牲」と解釈することによって、聖餐式は供犠の儀式とみなされ、それによって、ギリシャや他の諸宗教との連続性の中に置かれることになり、それはとりもなおさず、汎神論からの唯一神教への連続に、キ

リスト教は位置づけられてしまう恐れがあるからである。さらに、そのような汎神論から合理的に連続する一神教という理解は、結局は人間学へと解釈されてしまうかもしれないからである。

ヘーゲルの哲学を人間主義化されたキリスト教として見、それゆえ、汎神論としても判決を下したヘーゲル左派の人々は、ヘーゲルの絶対知を一つの既に自己完結した概念として前提した事に原因があった。またこれらの人々は、この前提から、キリスト教を批判したのであった。他方で、当時のキリスト教神学の側もまた、啓蒙主義的理性批判、また、ヘーゲル左派の自己完結的概念からの批判を前にして、「逃避した敬虔な内面性という避難場所を約束された土地そのものと見なした」のであった。(例えば、ヘーゲルの同時代人のヤコービなど、) その意味で、これらの「逃避した」キリスト教神学もまた同じ意味で自己閉塞的な自我をもっている。しかし、パネンベルグはヘーゲルの絶対知を「将来へ開かれた真理の先取り」と見直す可能性があることを示すことによって、将来の真に完成される神学から見れば、汎神論もそれに対立する自己閉塞的なキリスト教理解もまた、そこへと至る歴史のプロセスの一つのモメントとして見直すことができるのである。但し、ルターの聖餐理解にみられる「贖いの犠牲説」から「感謝の犠牲説」への解釈の転換を最後になすことによってである。

それとともに、ヘーゲル『精神の現象学』における「聖餐論」がパネンベルグの解釈に従って自己完結的な概念運動としての精神を未完結な「意味転換の思想」として「修正」できるのであれば、ヘーゲルの「聖餐論」は信仰義認というルターの基準を含むものとして理解されうるのではなかろうか。そのためには、さらにヘーゲル哲学体系内における聖餐論の解明が必要であろう。

(了)

## 注

- 1 ホフマイスター編『ベルリン遺稿集』S.527-575: 参照 岩波哲男『ヘーゲル宗教哲学入門』理想社 2014年 P.102; この弁明書は文部大臣宛に出された。その冒頭部分に次のように述べている「ルター派のキリスト教徒である私がそのようなものとしてカトリックの精神と教義について意見開陳するのは当然のこと。・・・」
- 2 参照 ヘーゲル『エンチクロペディ』(第2版)1827年 序文
- 3 ヘーゲル (金子武蔵訳)『精神の現象学』岩波書店 1979年
- 4 参照 Hegelstudien Beiheft Bd.1 S.134ff.
- 5 岩波は「キリスト教世界においては(我が国のような異教世界ではそのことは理解されないであろうが、) 聖餐にどのような立場をとるかという事は、その人の信仰の根幹にかかわる。このことについて何を語るかは、その人がどう考えているかの符丁のようなもの」であると言う。参照: 岩波哲男『ヘーゲル宗教哲学入門』理想社 2014年 P.99
- 6 山崎純『神と国家—ヘーゲル宗教哲学』1995年 創文社 P.45
- 7 同上書 P.44
- 8 ルイス・ベルコフ (赤木善光・磯部理一郎 訳)『キリスト教教理史』日本キリスト教団出版局 1989年 P.274

- 9 同上書 P.273 参照。；トリエント公会議1652 第2条以下参照。
- 10 マルティン・ルター『大教理問答』ルーテル文書協会；改訂版 1957年 P.38
- 11 W.Pannenberg, "Systematische Theologie" Bd.III. S.340.:「キリストの犠牲の sacramental 的な繰り返し、反復あるいはその補完」としての聖体拝領をカトリック教会では Meßopfer と言う。その聖書的根拠は出エジプト記24章11節を挙げることができる。他方で、キリストの犠牲の sacramental 的な感謝による献身を Dankopfer と言う。その聖書的根拠はパウロの『ローマの信徒への手紙』12章1節にある：「こういうわけで、兄弟たち、神の憐れみによってあなた方に勧めます。自分の体を神の喜ばれる聖なる生けるいけにえとして捧げなさい。これこそ、あなた方のなすべき礼拝です」。
- 12 Ebd. メランヒトンは確かに「贖いの犠牲」と「感謝の犠牲」とを聖餐の意味の中で区別したが、ルター自身は区別しなかった。しかし、ルターは一貫して聖餐式の主体が人間ではなく、神である事を前提にしており、感謝の犠牲の意味を「キリストの贖いの犠牲の中へ引き入れさせられる事 (sich-hinein-ziehen-lassen)」として理解した。
- 13 ヘーゲル (金子武蔵訳)『精神の現象学』下巻 岩波書店 1979年 P.1129
- 14 同上。
- 15 山崎純 同掲書 P.47
- 16 同上書 P.44
- 17 金子武蔵 訳『精神の現象学』岩波書店 1979年 下巻 1130ページの注(1) P.1419
- 18 ルターの「信仰のみ」(sola fidei) の原理に対して、カトリック教会の神人協同性(行いの業の必要性)を意味する。
- 19 W.パネンベルク(大木英夫、近藤勝彦監訳)『現代に生きる教会の使命』2009年 聖学院大学出版界 P.207f；W.Pannenberg, "Systematische Theologie" Bd.III. S.341.
- 20 同上書 P.201
- 21 A.E. マクグラス(藤原淳賀訳)『聖餐その歴史と実践』キリスト新聞社 2010年 P.15
- 22 「信仰の受動性」とはルターが再発見し、プロテスタントの原理となっている「信仰義認」の概念である。
- 23 金子武蔵 訳『精神の現象学』(上) 岩波書店 P.661
- 24 W.パネンベルク(座古田、諸岡 訳)『神の思想と人間の自由』法政大学出版 1991年 P.111:「信仰するものは、自分の正義をすべて放棄することによって、信仰においてキリスト及びキリストの義に、したがってまた神の義に与るようになるという、ルターにおける義認信仰とキリスト教的自由との連関を、ヘーゲルは驚くほどの確に認識していた」と言う。
- 25 W.パネンベルク(大木英夫、近藤勝彦監訳)『現代に生きる教会の使命』2009年 聖学院大学出版界 P.180
- 26 参照 出エジプト記24章3節以下。(新共同訳聖書)
- 27 W.Pannenberg, "Systematische Theologie" Bd.III. S.321.
- 28 W.パネンベルク大木英夫、近藤勝彦監訳)『現代に生きる教会の使命』2009年 聖学院大学出版界 P.200；W.Pannenberg, "Systematische Theologie" Bd.III. S.318ff. パネンベルクによれば、マルコやマタイの聖餐記述は後に拡大された理解であり、それに対してパウロ、ルカの聖餐理解の方が先立っていると言う。しかし、他方でパネンベルクはJ.エレミアスを反例としても挙げている。同書 P.212
- 29 H. Gollwitzer in: Gespräch über das Abendmahl, EVA, Berlin 1959, S.24.
- 30 W.パネンベルク(大木英夫、近藤勝彦監訳)『現代に生きる教会の使命』2009年 聖学院大学出版界 P.183
- 31 「(対象を規定することを) そこにおいて現実が経験される場所の意味の諸連関への省察から、またそれらの変化から出発している。我々が関係している自然的諸事実は (Gegebenheit)、それ

- ら関係している人間の態度のその都度の意味連関において、新しい意味を受け取る」。
- 32 コリントの信徒への手紙（1）11章23節～26節（新共同訳聖書）
- 33 「パンの言葉は、その推測されるアラム語の原型（guph）において、イエスの体をその物質敵失においてではなく、イエスの自己（das Selbst Jesu）としてよんだという事」参照：W. パネンベルク（大木英夫、近藤勝彦監訳）『現代に生きる教会の使命』2009年 聖学院大学出版界 P.203
- 34 Vgl. W. Pannenberg, “Systematische Theologie” Bd.III S.325f.
- 35 W. パネンベルク（大木英夫、近藤勝彦監訳）『現代に生きる教会の使命』2009年 聖学院大学出版界 P.203；W.Pannenberg, “Systematische Theologie” Bd.III. S.318. パネンベルクは「新しい契約」の解釈のための聖書根拠をエレミヤ書31章31節以下を挙げる。それに対して、「犠牲の血」とするカトリック教会の聖書根拠は出エジプト記24章11節以下である。
- 36 W.Pannenberg, “Systematische Theologie” Bd.III. S.330
- 37 W. パネンベルク（大木英夫、近藤勝彦監訳）『現代に生きる教会の使命』2009年 聖学院大学出版界 P.216f.
- 38 W.Pannenberg, “Systematische Theologie” Bd.III. S.332. Anm.643.
- 39 W.Pannenberg, “Sein und Zeit” in “Metaphysik und Gottesgedanken” 1988, S.54.
- 40 W. パネンベルク（大木英夫、近藤勝彦監訳）『現代に生きる教会の使命』2009年 聖学院大学出版界 P.217
- 41 同上書 P.218
- 42 同上書 P.218
- 43 W.Pannenberg, “Systematische Theologie” Bd. III. S. 331.
- 44 Ebd. S. 340.: ここで、パネンベルクは聖餐が「感謝という形式で遂行される」事を強調する。その際、感謝とは人間の脱自的な高揚であるとし、聖餐式の中の想起によるキリストの贖いの死は、人をその人の外へ、つまり、キリストのもとへ導くからである。感謝において人は「己を空しい」ものとするのである。
- 45 ルターは、物質素が「単にやめるのではな」い（共在する）、と主張する点に、改革派との違いがある。そこでは、一つに完全に合理化しないルターの態度があるが、さらにここには、聖餐式を精神化することによって、時間性・歴史性を解消してしまうことへの躊躇があったのではないか？それは、パネンベルクの解釈である予見論における「すでに—今だ」の保持にもつながるであろう。
- 46 W. パネンベルク（大木英夫、近藤勝彦監訳）『現代に生きる教会の使命』2009年 聖学院大学出版界 P.221
- 47 ヘーゲル『精神の現象学』P.1113：表象の境地とはいまだその対象が主体としてではなく、実体としてのみ、没交渉的に、「自分自身を相互に他者から分離し対立しているものとしてしかない。
- 48 パネンベルク（座古田、諸岡 訳）『神の思想と人間の自由』法政大学出版 1991年 P.140
- 49 同上書 P.136
- 50 参照 同上書 P.140
- 51 山崎純 同掲書 P.45；「啓示宗教」に対応する現実的な国家形態は見当たらない」
- 52 パネンベルク（座古田、諸岡 訳）『神の思想と人間の自由』法政大学出版 1991年 P.174
- 53 同上書 P.174
- 54 同上書 P.140
- 55 ヘーゲル（金子訳）『精神現象学』P.1134以下。
- 56 笹沢豊によると、「キリスト教の精神は「真の内容」を持っているが、教団の意識は表象の境位にあるために、イエスの死と復活を遠い過去の出来事として受け取り、神の実在との和解をはるかな将来の「彼岸」の出来事として理解するだけで、この出来事の連関の必然性を把握することができない」のが「表象」である。参照 加藤尚武 他編集 『ヘーゲル事典』P.417