

学問的認識論としての『精神の現象学』「序文」

—— (その一) 第一段落、第十二段落

Die »Vorrede« der *Phänomenologie des Geistes* als wissenschaftliche Erkenntnistheorie — 1. §§1—12

神山 伸弘

KAMIYAMA Nobuhiko

一 はじめに

ヘーゲルの『精神の現象学』⁽¹⁾の「序文 Vorrede」——のみならずその全体——についての解説は、すでに本邦において古典的な金子武蔵訳の浩瀚な解説がある⁽²⁾。また、今日では、山口誠一がこの Vorrede を「序説」として翻訳を示しながら「解明」を試みている途上である⁽³⁾。こうしたなかで、本論をなすことの意義をその目的と先行研究との関係で明確にするよう試みることは、ヘーゲルの「序文」における言明の鑒に倣って「不要」を申し立てたいところではある。

ヘーゲルの『精神の現象学』が——あるいはそれ以外の著作でも——

まともに読めるようになるためには、代名詞等の指示先を明確化することや、省略語法といった修辭を踏まえることや、言葉の時代性に思いを致すことなど⁽⁴⁾、基礎的な作業が欠かせないが、それを成し遂げたとしてもなお険しい山道が残っている。その山道は、文脈の見通しがなかなかにつけにくいことにある。

その第一にして最大の岩場は、われわれがヘーゲルと同じ時代と場所に生きていない、というごくごく当然のことにある。ヘーゲルは、『精神の現象学』全体を通じてみずからが参照し批判した思想についていくつかの例外を除いて明示的な言及を避けている。これは、学問的なルーズさというよりも、ヘーゲルなりに学問的普遍性に配慮したからだと忖度

したい。⁽⁵⁾しかし、そうした参照を削ってみたところで、なんらかの想定があつてこそ腑に落ちることがあるとすれば、とりわけのちの時代の者にとつてはそうした参照が不可欠である。当時のひとであれば、ヘーゲルが生きた時代に向きあつた論壇の雰囲気そのものを共有して当てこすりの議論を楽しめたかもしれないが、われわれは、そうした雰囲気どころか論壇の細かな配置状況も満足には知りえていない、という現状がある。ヘーゲルの議論にあるこうした褻が分らないために、言葉の普遍性にかこつけて文脈破壊の理解に拘泥して自縄自縛になつて崖から転落を遂げてしまう。こういった険しさがある。そこで、当てこすりをそれとしてはつきりと位置づけて文意を開いていくべきなのだが、かといつて、これにはまったく気の遠くなる作業が必要で、それを全部理解しきつたうえで事に臨もうと思えば、おそらく極楽でヘーゲルと対座して聴くのが捷径かと思われるほどである。

もう一つの岩場は、ひとに読まれる著作としての「完成度」の問題がある。おのが読解力を棚上げしてあえていえば、こと「読者に分らせる」態度については案外に疎かにされていたのではないか、と思われる。この点は、出版社に原稿を督促されて十分な整理や推敲をなしえなかつたことに一端もあるのだろうが、⁽⁶⁾「話したように書く」といった口述筆記風にして入り組んだ論理の「味」を楽しむには、それなりの「通」になるしかない。ヘーゲルは、晩年『精神の現象学』の改訂に着手するが、序文の前半部分の若干の文章を推敲しただけで、その生涯を閉じた。勝手な推測だが、それを全体としてやりきるのは、あまりに憂鬱な作業で

あつただろう。しかも、やり切つたとしたらそのこと自身が「味消し」になるのだから、生きていても途中でできつと放棄したくなつたのではあるまいか。『精神の現象学』を「学問のシステム第一部」とする体系構想が放棄される一因に、哲学観の旋回といった高尚なこと以前のこうした文体的不整合が強く作用したのではないかと思われてならない。

そこで、『精神の現象学』の文章がもつ岩場を一度は平坦にすべく読んでみる必要に迫られる。そのことの筆者なりの到達点を示すのが、ヘーゲル研究で馬齢を重ねた筆者があえて本稿を起こす目的である。また、ヘーゲルの『精神の現象学』『序文』に関係する諸研究への参照は、管見なるがゆえに大きな異説と自説補強にかかわつて示すことでお許しを請いたい。なお、おもには筆者の能力のなさにより、また折よく本誌紙数の都合により、論考全体を数回に分けて公表することにさせていただく。

二. ヘーゲルの内容目次

ヘーゲルは、『精神の現象学』に「目次 Inhalt」を付けているが、そのうち、「序文」については、下位の小項目を立てるかたちでそれに対応するページ数を指示している。しかし、その本文では、見出しのかたちでそれを掲げることがない。当然ながら一つのページには複数段落の跨ることがあるから、どの位置から小項目に対応する内容が展開されるとみるべきなのか、文意を検討して明確にする作業が求められる。このさい、段落を単位として新項目が起こされていると考えるのがもつとも自

然な判断であろうが、本文に見出しが掲げられていない事情に照らすと、そうした判断で適切なのかどうかも予断抜きに吟味する必要がある。また、全集版、またそれに基づいた現行哲学文庫版における「目次」のページ付けは、あくまで当該書籍でのページの指示であり、それはヘーゲルが校正した初版のページ付けと異なって編集者の判断によるものだから、あくまで一つの解釈として受けとめなければならない。つまり、その妥当性の吟味も必要だ、ということである。⁽⁹⁾

ところで、「序文」の小項目は、その概要を示すもので、一つのまとまった文章になっているとさえいえる。まずは、それをそのまま——コシマは読点として、一文のピリオドは句点として、セミコロンはそれとして、初版のページ参照をそのままにして——訳出しておこう。

「序文」すなわち学問的に認識することについて。真なるもののエレメントは概念であり、概念の真なる形態は学問的なシステムである (S. VII.)。精神のいまの立場 (S. VIII.)。形式主義に反して、原理は完結するものではない (S. XV.)。絶対的なものは主語であるが (S. XX.) ところで主語はなにであるか (S. XXI.)。知のエレメント (S. XXIX.)。このエレメントへの高まりが精神の現象学である (S. XXXII.)。表象された周知のものを思考枠組に変えること (S. XXXVI.)、また表象された周知のものを概念に変えること (S. XXXIX.)。そのかぎり、精神の現象学は、否定的であり、いいかえれば偽を含む (S. XLIV.)。物語の真理と数学の真理 (S. XLVIII.)。哲学的な真理の自然とその方法 (S. LV.)、

これは図式的な形式主義に反する (S. LIX.)。哲学を学究するさいの要件 (S. LXXI.)。否定的に〈関わる〉「理屈をこねる思考」と (S. LXXII.)、肯定的に〈関わる〉「理屈をこねる思考」とこの思考の主語 (S. LXXIV.)。健全な人間悟性として自然的に哲学すること、天才として自然的に哲学すること (S. LXXXIV.)。結語、公衆に対する著者の〈関わり方〉 (S. LXXXVIII.)。⁽¹⁰⁾

「序文」は、『精神の現象学』の「絶対知」までの全体が完結したあとに書かれた事情と、『精神の現象学』が「学問のシステム第一部」として位置づけられている事情、そして「序論」と実際は無題の「導入」とのあいだに「精神の現象学」の中扉が入れられている事情、これらをあわせて考えたとき、次の著作となる『論理学』（一八二二年以降）に橋渡しをする文章としてこの「序文」を読むという姿勢もありうるところである。⁽¹²⁾

しかし、ヘーゲルが「序文」で意図するところは明確である。すなわち、„Vorrede: Vom wissenschaftlichen Erkennen.“ というかたちで、„Vorrede“ と „Vom wissenschaftlichen Erkennen“ がコロんで結びつけられているように、後者は、「序文」の冒頭の小項目として位置づけられているのではなく、「序文」全体の趣旨を総括していることがで⁽¹³⁾きる。ここからすれば、「序文」は、「学問的に認識することについて」を主題とするのだと、ヘーゲルによってはっきりと位置づけられているのである。すなわち、『精神の現象学』の「序文」は、主要には、学問的

認識論を展開するものであって、この課題意識を外した解釈は、いわゆる「勝手読み」の外れだといえるべきだろう。

これに照らして考えると、『精神現象学』の「序文」の「目的」は、「『絶対知』を補つて、『論理学』への道を開くことでもある。」とか、「概念の努力を自分で引き受ける」なるヘーゲルの言明を取り上げて「この序文は、『精神現象学』の「序文」というより、むしろ『論理学』の序文となっている。」とかいった理解は、いかがなものであろうか。こうした理解では、「絶対知」が不完全な叙述だとしなければならぬし、それにあたかも『精神の現象学』には概念的に把握するものがないかのようになってしまう。しかも、いわゆる序文不要論を示唆する「序文」でもってまだ見ぬ『論理学』の「序文」をヘーゲルが記しているといった二重の不整合を来す読みをわれわれに強いることになるだろう。

まずは、著作としての『論理学』との関係をそのように前提とすることなく、学問的認識論として『精神の現象学』の「序文」を読み切る必要性を痛感する。にもかかわらず、ぜひとも今後の著作との関係を明確にする必要があるというのなら、『論理学』に限定せずそのあとに続くべき「自然哲学・精神哲学」といった「实在哲学」をも含んだ「学問の体系」全体⁽¹⁵⁾への「序文」として学問的認識論を展開するものと、素直に受け取っておきたい。⁽¹⁶⁾

以下、ヘーゲルの内容目次ごとに、その本文の解釈を与えていくことにしよう。そのさい、「解釈」に相応する全訳を掲げるだけの紙面がないので、必要な場合、入手しやすい訳を頼りにしていただきたい。もちろん、

ん、本論での訳文はそれらとは大幅に異なるが、原文の段落番号および段落中の独文の文番号は掲げておくので、対応させるにさほど不自由はないはずである。

三 「序文」の検討——学問的認識論の序文について

序文への慣習的説明要求

ヘーゲルは、序文に対し「慣習」的に求められていることを、(一)著作の「目的」や「きっかけ」の「説明 Erklärung」⁽¹⁷⁾、(二)「前時代」「同時代」の「論考」と著作との関係の「説明」だとする理解を示す。この二点についてのヘーゲルの見解は、まず前者(一)〈目的論〉は第一段落第二文以下において、次に後者(二)〈関係論〉は第二段落において示されることになる。

ところで、こうした「慣習」的な「説明」の要求は、「哲学的な著作の場合には余計」であるとか、「懸案の事柄 Sache」⁽¹⁸⁾の自然 (Natur) からして不適当な (unpassend) うえに役立たずで (zweckwidrig) やえある」とか言明されていることから、さしあたり、この言明自身がヘーゲルの立場であると理解されるであろう。しかしながら、テキストは、
scheint ... nicht nur überflüssig, sondern ... unpassend und zweckwidrig zu seyn.“とあって、ヘーゲルは、そうした言明が「見かけ scheinen」でしかないと示唆している。⁽²⁰⁾のちの第四八段落第十一文 (LVIII) では、たいいていの「序文」というものが「自由な流儀」で「好

奇心を物語って教えを垂れるさい、恣意や偶然態と混ぜ合わされたまま
 である」と指摘しており、慣習的説明要求に応える水準がこのようなも
 のであれば、余計・不適當・役立たず²³といった理解は、一般の序文
 ではその実相を示しているといえるだろう。しかし、ヘーゲルの認識で
 は、「序文」たるものの本質がそこでみられる。自由・物語・恣意・偶
 然²⁴とは異なるものであるからこそ、余計・不適當・役立たず²⁵であ
 ることをあくまで「見かけ」とするのだと思われる。

これらを踏まえたとき、ヘーゲルが「哲学的な著作」に序文が不要で
 あるとする積極的な主張をなしていると理解することも可能なかもしれ
 ないが、それでも「序文」を記すヘーゲルの意図は、すくなくとも、
 この慣習的説明要求の持つ意味を明確にしながら、それを逆手にとつて、
 「哲学的な著作」がこの「慣習」にどのように応接すべきかを示そうと
 しているのだと思われる。(以上、第一段落第一文)

この慣習的説明要求が「余計」なり「不適當なうえに役立たず」だと
 いう「見かけ」が生ずるのは、その「説明」が、「礼儀 (schicklich)」とし
 て、「傾向やら立場やら、一般的な内容やら帰結やらについて物語風に
 (histolisch) 跡づける (Angabe)²⁶」ことを求めたり、「真なるものをあれ
 これと話すもろもろの主張 (Behauptungen) やら請けあい (Versicherungen)
 やらを結びつける」ことを求めたりすることによる。この「主張」や「請
 けあい」は、第五四段落で、「独断論」の表現形式であることが指摘される。
 ヘーゲルによると、こうした「跡づけ」などは「哲学上の真理を具現す
 (darstellen)²⁷」べきやり方として通用するはずがない」から、これらが求

められるのであれば、哲学としては、慣習的説明が不要なのである。

だが、それではいったい、ヘーゲルが持ち出した「哲学上の真理を具
 現すべきやり方」とはなにか？ これは自明なことだろうか？ ヘーゲ
 ルは、おおよそそれが自明でないことに自覚的である。なんとも、慣習
 的説明要求を斥けるためには、じつに、「哲学上の真理を具現すべきやり
 方」を展開するよう迫られる羽目に陥ってしまうのである。そして、こ
 のことは、当然ながら、「哲学上の真理を具現する」というみずからの著
 作の「目的」と、これを「具現する」方法をめぐる他の著作との関係を
 明らかにすることでもあつて、これすなわち、ヘーゲルがみずから斥け
 てみせた慣習的説明要求に自分なりの仕方であらうに、いかに応えざるをえない、
 ということなのであつた！ そこで、ヘーゲルは、慣習的説明要求に対
 して、その通常の理解を批判しながら、哲学としてのまともな説明をす
 ることによって、その責めを塞ごうとするのである。であるがゆえに、
 「序文」は、「学問的に認識すること」を主題とせざるをえないわけだ。

(以上、第一段落第二文)

著作の「目的」論——特殊の展開不在批判

慣習的説明要求の第一は、著作の「目的」や「きっかけ」の「説明」
 であつた。ヘーゲルは、「目的」の概念に焦点を当て、「哲学」と「解剖
 学」とを対比しながら、それぞれに対して異なつた要求がなされる不当
 な取り扱いを批判する。

すなわち、一方で「哲学」の場合、「特殊なものを自分のうちに含む
 普遍態のエレメントにあることを本質としている」ことから、「特殊なも

の」が不可欠で、それを「みずからのうちに含む」よう「現に成し遂げる Ausführung」ものなの⁽²⁸⁾に、慣習的には、それが「非本質的」だとみなされ、実態としては、「現に成し遂げる」ことをそちのけにして「目的や最終帰結」や「完全な本質」といった「普遍態のエレメント」のみを表現するように求められている。実際、そういう哲学もあるわけで、それに対しては、のちにヘーゲルが第二段落以降(XXVf.)で明確に批判することになる。(以上、第一段落第三文)

他方で「解剖学」の場合、「生命のない現存在の面から身体の諸部分の知見などを考察する」わけだが、「普遍的な表象」には価値がなく、むしろ「特殊なものに心を砕く必要があるとだれもが確信している」。しかも、「目的」といった「普遍態」があげつらわれるときにも、「この神経、あの筋肉など」といった「特殊なもの」を「概念」抜きに物語ることとで済まされている。ここで注目すべきは、「生命のない現存在」を取り扱う学問では、こうした方法で十分に通用することである。(以上、第一段落第四・五文)

ようするに、学問の「目的」として、「哲学」の場合は、「普遍態」が求められて「特殊なもの」が捨て去られ、「解剖学」の場合は、逆に「特殊なもの」が求められて「普遍態」もそれに還元されて捨て去られている。こうした正反対の学問観があり、「哲学」の場合にも、ヘーゲル的には「特殊なもの」が必要なことから、「解剖学」と同様になるべきなのかもしれない。

しかしながら、「解剖学」の方法は、「概念を欠いた物語風のやり方」

であるから、実のところ「学問の名に値しない知見の集合」をもたらすにすぎず、「哲学」がこれと同じ轍を踏むとなれば、二重の意味で「真理を把握できない」とされる。すなわち、一方では、「特殊なもの」は不要なのにそれが示されるという世間一般の「哲学」観の意味で、他方では、「概念を欠いた物語」という学問の本質に関わる意味で。これは「学問」観として „Ungleichheit“ である。この „Ungleichheit“ には「学問」的尺度が異なる点で「不平等」の意味と、「学問」ならざる方法に従うことで「真理を把握できない」事態になるという「異常事態」⁽³⁰⁾の意味が込められている。(以上、第一段落第六文)

なお、「解剖学」については、「理性章A節a自然の観察」における第二七六段落(286ff.)で言及されているように、ヘーゲルにとっては、「感受性」、「反応性」、「再生産」の三つのモメントへの関心がある。これについては、シェリング、キリアン⁽³²⁾が関わっている。また、同「c自己意識をみずからの直接的な現実態への関係で観察すること」の「頭蓋論」第三三〇段落(336ff.)でも言及されており、これについては、ガルが関わっている⁽³³⁾。ヘーゲルは、ブルーメンバツハの『比較解剖学ハンドブック』⁽³⁴⁾やヒルデブラントの『人間の解剖学教科書』⁽³⁵⁾を所持しており、これらも参考にしたと思われる。ヘーゲルの「解剖学」への言及は、医学の根源となる基礎的な学問という位置づけも意識していたのではないかな。ちなみに、シェリングは、バイエルンのランツフート大学で一八〇二年「医学名誉博士」の称号を得ている⁽³⁶⁾。(以上、第一段落)

著作の「関係」論——賛成・反対の二分論批判

慣習的説明要求の第二は、「前時代」「同時代」の「論考」と著作との関係の「説明」であった。この「説明」に反対するヘーゲルの理由は、「哲学とは異質な関心を引き入れ」、「真理を認識するさいになが肝要なのかを曇らせる」というものである。⁽³⁷⁾ その「異質な関心」の根本は、「現前する哲学のシステムに対して賛成か反対か」という二分法を迫る「思いつき *Meynung*」⁽³⁸⁾ の政治主義にはかならない。*Meynung* は「意見」とも訳しうるが、ようするに、当人には確たるものとして思い浮かんだ考えではあっても、それにさしあたり固執したからといって、みずからが依拠する客観的な根拠が過ぎ去ってしまったえば容易に他の「意見」に移りうるなかである。これにかかれは、「哲学のシステム間の〈違い〉」は、たんなる「矛盾」でしかなく、その間に「真理が次の段階に展開する」あり方を「概念的に把握する」ことがない。（以上、第二段落第一文、第三文）

こうしたヘーゲルの評価は、「哲学」の根本問題に触れるものだろう。というのも、「哲学」の固有の方法がソクラテスに倣って問答であるならば、相手の議論を駁することなくみずからの主張を展開することのできないのが「哲学」というものだからである。したがって、ある「哲学のシステム」が存在主張できるためには、ほかの「哲学のシステム」が存在しなければならず、この間には否定のかたちであるにせよ密接不可分な関係があるわけである。⁽³⁹⁾

ヘーゲルの『精神の現象学』が、みずからのものとは異なる「哲学シ

ステム」であるフィヒテやシェリングあるいはそのほかに対する批判が伴っているとしても、ヘーゲルは、「ほかを捨ててみずからに就け」といった折伏の立場を採ったわけではないことをよくよく確認しておきたい。とりわけ、この「序文」がヘーゲルのシェリング批判として——その当のシェリング自身によっても——一面的に読まれるときには、ヘーゲルが意図せざる「関心」を呼び覚ましてしまったということになるだろう。だから言ったことではない。「思いつき」しかできない手合いには、「序文」は書くべきではないのである。「見かけでは争い矛盾しているようなものが持つ形態のなかに、たがいに必要不可欠な構成要素を認識することもできないのが一般的である。」しかし、ヘーゲルにとっては、「植物」の「流動する自然」と同様に、ほかの「哲学のシステム」も「必要不可欠」であって、このことによって「哲学」の「有機的な統一」、「全体の生命」が成り立っているわけである。⁽⁴⁰⁾（以上、第二段落第四文、第七文）

序文への慣習的説明要求への応答——現実的な認識ではない

以上、序文への慣習的説明要求——「目的」と「関係」の明示——の批判的検討を踏まえて、さらに、ヘーゲルは、「認識の〈はじめ〉」以上のものでして「現実的な認識として通用する」ことを判断基準とする。そして、序文への慣習的説明要求に対してそれを愚直に受けとめて応えることは、「懸案の事柄」そのものを回避する「意識的サボタージュ」と断ずる。ここには一部容認的な論理も含まれていて、「認識の〈はじめ〉」として話題を限定するのであれば、序文の位置づけやそれへの対応は可能だ、とするものだろう。『論理学』の「始源」論はそれにあたる。

しかし、慣習的説明要求があくまで目的と関係の明示を求めるものであ
る以上、哲学としては序文においてはやりきれるものではない。「認識の
〈はじまり〉」であるのであれば、それは、哲学としては「現実的な認識」
として通用するわけでもない。しかし、〈はじまり〉が求められているわ
けではないのだから、哲学としては、「現実的な認識」に踏み込まざるを
えず、できない「出鱈目」に手を染めることにならざるをえない。

(以上、第三段落第一文～第三文)

より具体的にいうと、第一の「目的」論に対応して、「懸案の事柄は、
その目的ではなくそれを現に成し遂げることによって論じ尽くされる。」
とされる。ここには、ヘーゲルの「目的」理解、すなわち、「目的は、そ
れだけで独立するなら、生命を欠いた普遍的なもの」でしかないという
考えが働いている。「目的」がこのようになると、「現実態」から「傾向」
が「抜き去られ」、さらにこの「傾向」すらも「抜き去られ」てしまう。
ようするに、そこには生命はなく、解剖学が相手にする「屍」しかない。
したがって、ひいては「目的」は達せられないのである。それは、当然
であろう。「現に成し遂げる」こと抜きには、「目的」は達成されるはず
がないからである。(以上、第三段落第四文)

また、第二の「関係」論について、他の論とヘーゲルの論との〈違い〉
は、「懸案の事柄の限界」として理解される。ヘーゲルの論理では、みづ
からの論は、そうした他によって規定される限界を具えるがゆえに、独
自に成り立つはずなのである。(以上、第三段落第五文)

こうしたことを踏まえるなら、第一の「目的」論にしても、第二の「関

係」論にしても、やろうと思えば簡単で、というのも、「懸案の事柄」に
取り組む必要がなく、「自分自身に寄り添う」だけ——つまり自分勝手に
議論を展開するだけ——で足りるからである。(以上、第三段落第六文・第
七文)

ヘーゲルは、「内実ある至純なもの Gehalt und Gediegenheit」——すな
わちだれが見ても明らかなもの——について、「評価 beurteilen」する
態度と「把握 fassen」する態度とを対比して、「評価」するよりは「把
握」するほうが難しく、さらに「評価と把握とを一体化することの困
難さを指摘するが、これは、中心的には、「把握すること」に哲学的な課
題があることの指摘であろう。すなわち、「評価」とは、「関係」論にか
かわって、議論に白黒をつける態度のことをいうのであろう。「把握」
は、「目的」論にかかわって、「現に成し遂げる」ことをいうのであろう。
ヘーゲルは、ここで、『精神の現象学』全体において、当時の諸議論との
「関係」においてそれらを「評価」しながら、「目的」を「現に成し遂げ
る」という「難しい」ことを遂行する旨宣言しているのである。(以上、
第三段落第八文)

「生命」の「教養形成」論——「目的」論への礼儀

ヘーゲルは、第四段落で、「実体的な生命 substantielles Leben」に議論
を転ずる。形容詞とはいえ「実体」への論及はここが初めてとなる。⁽⁴²⁾

いま、文脈の転換として「転ずる」としたが、「生命」については、
すでに第一段落において、「解剖学」に関し、これが「生命のない現存在
の面から身体の諸部分の知見などを考察する」ものとして否定的に言及

されていた。これに対して、第二段落では、「植物」の「流動する自然」について触れ、「生命」の全体性を積極的に主張していた。第三段落では、「目的」論を「生命を欠いた普遍的なもの」だと位置づけていた。ヘーゲルの理解によると、死せるものを扱う「解剖学」との対比で、哲学は、「生命」のある「自然」を取り扱うものなのである。したがって、「生命」は、哲学にとって議論の土俵として「実体的」であり、「直接態」なのである。

このさい、「生命 Leben」を人間の「生活」⁴³⁾として限定的に理解してはならないと思われる。金子武蔵は、「人間が絶対者や神に対して信頼を抱いている状態」とし、「実体的生活とは信仰の生活のことである」としているが、「実体」といえばもっぱら「絶対者や神」と理解する態度によってこの解釈は生まれている。しかし、よしんばそのように解したとしても、「絶対者や神」から生み出されるとされる「人間以外の生命」が除外されるわけではない。

ところで、哲学が「生命」を取り扱うとはいっても、ヘーゲルがここまで論じてきたことからすれば、この言明は〈はじまり〉にすぎない、という問題を孕んでいる。これをそのままのかたちで示して哲学が成り立つわけでもない。だから、こうした「実体的な生命の直接態」からは、ヘーゲル自身が「教養形成」して「脱出 Herausarbeiten」せざるをえない。哲学が死せる「解剖学」を批判するなら、哲学は「生命」をそのものとして扱わざるをえないが、であるがゆえに、「直接態」としての「生命」からは「脱出」しなければならないのである。⁴⁴⁾ 生命が直接態であれ

ば、それを超えたものが指示されなくてはならないからである。このさい、ヘーゲルが「教養形成」に必要なこととして主張するのは、「懸案の事柄の思考枠組 (Gedanke)」⁴⁵⁾にまで労働して登りつめること、そして「根拠に基づいて」「生命」の「直接態」を甲論乙駁することである。(以上、第四段落第一文)

このように、「生命」を〈はじまり〉としてこれを〈おわり〉(目的)とするのが、哲学の本懐である。ヘーゲルは、序文への慣習的説明要求に対して、それを逆手にとって序文の本義を説明し、よつてもつて、「学問のシステム」の議論の土俵を確固として築いた。そして、「精神の現象学」としては、哲学は、死せる「解剖学」とは異なつて、「生命」をそのままのかたちで説明すべきなのだから、「生命」自身が「懸案の事柄そのものに関わるという経験を積ませる場」を設けるということである。そして、このことこそが、「社交界でも礼儀になつた地位 *Ein de Conversation ihre schickliche Stelle*」を獲得する方法だとのみずからの信念を披歴する。ヘーゲルの「序文」は、序文の慣習的説明要求における「目的」論への「礼儀」になつた応答なのである。(以上、第四段落第二文)

(一) 真なるもののエレメントは概念であり、概念の真の形態は学問的なシステムである。

「真なるもののエレメントは概念であり、概念の真の形態は学問的なシステムである。」との小項目は、「序文」の下位項目として最初のもの

ともいえる。『精神の現象学』がプロセスとして達成すべきものは、この「真なるもののエレメント」である「概念」に高まることである。そして、そのように位置づけられた『精神の現象学』が「学問のシステムのうちの第一部」(第二七段落第一文)⁽⁴⁶⁾——これは一八三一年のヘーゲル自身の改訂で削除された——とされるわけだから、少なくとも初版出版の時点では、「概念」に高まるプロセスそのものも「学問」とみなしていた、ということができる。

このさい、『精神の現象学』では「概念」が登場せず、次の『論理学』でこそ「概念」が登場するといった分断的な理解をしてはならないだろう。『精神の現象学』でも、それが「真なるもの」を展開するかぎり、概念がはたらいっている。したがって、すでにそれ自体では「概念」に高まっている。しかし、『精神の現象学』における各種議論の出発点は、「概念」そのものではなく、「概念」ならざる表象にある。いずれ本論考でも詳論することになるが(次号以下)、この場ではのちの小項目でいう「表象された周知のものを思考枠組に変えること」、「また表象された周知のものを概念に変えること」が『精神の現象学』の基本的な課題となっていることを指摘するにとどめる。

小項目の開始地点

ところで、「序文」で記されたこの小項目の開始地点は、ページ数でいえば原書Ⅲ頁であり、段落開始をもって小項目も開始するとすれば、第六段落にみるのが良さそうに思う。たしかに、第六段落冒頭は、前の第五段落を参照するかたちだが、「真理がみずからの現実存在のエレメン

トをただ概念のもとにのみ持つ」としている。しかしながら、第六段落の中心的な主張は、ヘーゲルが対面する「現代」では、「概念の形式と正反対のものが要求されている」(第六段落第三文)とする批判であって、小項目を積極的に展開するものではない。しかも、第六段落では、「学問的なシステム」についてはそのものズバリで言及されておらず、むしろそれは、第五段落冒頭にある。こうしたことをあわせて考えたとき、「真なるもののエレメントは概念であり、概念の真の形態は学問的なシステムである。」との小項目は、すでに第五段落で始まっている、とみるべきだろう。⁽⁴⁷⁾

学問的なシステム

ところで、ヘーゲルは、「概念」⁽⁴⁸⁾に先立って、まず、「学問的なシステム」の要求から議論する。すなわち、「真理が現実存在する真の形態には、真理の学問的なシステムがあるだけである。」(第五段落第一文)このさい、「システム」については語ることが留保され、「学問」についての議論がなされる。「システム」への言及は、「序文」の範囲において、これ以降は、第十七段落、第二四段落、第二五段落、第二七段落、第三八段落、第四八段落、第七一段落。いずれについてもいえることだが、「システム」の具体的な内容展開は留保され、ほぼ「学問」と同義なものとして語られる。たとえば、第二四段落第一文において、「知は、学問として、つまりシステムとしてのみ現実的であり、またそのようなものとしてのみ具現しうる」とされている。こうした留保は、序文の場においては当然のこと、内容は、実際の議論展開ではじめて提示できるとする立場と同

列であろう。

「知への愛」から「学問」へ

ヘーゲルは、「哲学」の原義である「知への愛 (Jeloe)」から「学問」への哲学観の転換を図ろうとしている (第五段落第三文)。「学問」と訳す *Wissenschaft* は、「知」と訳す *Wissen* から派生した語である。*Wissen* に接尾辞 *-schaft* をつけることにより、その「関係・状態・地位・職・行為など」(独和大辞典 第二版、小学館)の意味を付け加えている。哲学が「現実的な知」にならなければならないとする目標からすれば、「学問」は、「現実的な知」をもたらし「行為」であるとともに、それを達成した「状態」であることになる。⁽⁴⁹⁾先に指摘した「学問」と「システム」の同一視の立場を入れ込んで考えると、ヘーゲルは、「現実的な知」を「システム」化することを「学問」だと考えているわけである。

もっとも、「哲学」が「学問」だとするのは、ヘーゲルの創見によるものではない。たとえば、フィヒテは、『知識学の概念——あるいはいわゆる哲学の概念について』の冒頭で「哲学は一箇の学 (*Wissenschaft*) である」としている。⁽⁵⁰⁾「学問」が「現実的な知」であるとするのは、カントの学問観にもある。さしあたり、『純粹理性批判』における「経験的思考一般の要請」によると、「経験の質料的条件 (感覚) と関連するものは、現実的である (*wirklich*)」としている。⁽⁵¹⁾「純粹理性の建築術」では、「体系的統一 (*systematische Einheit*) は、通常の認識をはじめて学 (*Wissenschaft*) たらしめるところのもの」だとされる。⁽⁵²⁾カントは、体系的に親和的である。⁽⁵³⁾しかし、フィヒテは、「体系的形式 (*systematische*

Form) は学にとつては単に偶然的であろう。それは学の目的ではなくて、むしろ単に目的に対する手段にすぎないであろう。」とする。⁽⁵⁴⁾シェリングは、哲学を学問だとはするが、「絶対的全体をすべての部分において完結している体系 (*System*) として実在的にとらえる (*begreifen*)」ことには疑念を挟んでいる。もしこのことが可能であれば、「叡知 (*Intelligenz*) は有限であることをやめて、一切 (*Alles*) を本当に「*Eines*」としてとらえるが、しかしまさにそれゆえに何物をも特定のものとしてとらえないことになろう」。⁽⁵⁵⁾ようするに、哲学が体系として実在を全体的に把握しようとしても、哲学は「一」以外を語ることができない、というのである。

こうしたなかで、ヘーゲルは、カントの素志に復帰して、哲学を学問としてシステム化する意欲をはっきりと示したのだと思われる。

「知への愛」からの脱却の意図について、もう一点留意しておくべきは、それが「愛」からの脱却でもある、ということである。⁽⁵⁶⁾この点については、「愛」によって「知」を曇らせる立場への、のちの言及を参照すること。すなわち、第六段落で「神の愛」、第七段落で「宗教も愛も」、第十九段落で「愛の遊び」、第三三段落で「神は愛である」とされて、おもに宗教的な「愛」が語られているが、いずれも認識に「愛」をさしはさむさいの曇りが問題とされる。

知が学問である必然態

「知が学問である」ことには「必然態」があり、それは「内的な必然態」(第五段落第三文)と「外的な必然態」に分かたれる (第五段落第四文)。

その「内的な必然態」は、「知の自然」だとされ、これは哲学がその「満足いく説明」を「具現する」とする。ということは、『精神の現象学』全体が、「知が学問であること」の「内的な必然態」の「具現」だということになる。

その「外的な必然態」は、「内的な必然態」が「形態のかたちで表象させるもの」である。このさい、「外的な必然態」は、実際に知を営む「人格の偶然態」とか個体としての動機とかといったことを度外視して普遍的な仕方で把握」されるものである。端的にいえば、個々人の知のあり方とは別水準の世間における学問的到達点が想定されるだろう。

それにしても、「内的な必然態」や「外的な必然態」とは唐突な表現であり、なにごとが「必然態」として理解されているのか、このままでは不分明とするしかない。ヘーゲルとしては、「内的な必然態」は哲学が具現するとしたし、「外的な必然態」はその形態だとしたのだから、これらの必然態は今後の議論で展開されるべきものとして読者に対し、ご希望の態度で臨んでいる、と理解するのがテキストの限界内での解釈になるだろう。

ただ、学問をめぐるこのように内外の必然態を問題とする発想には、シェリングの『学問論』の議論が関わっている可能性がある。すなわち、シェリングは、「外的な体制の実現 Realisierung eines äußern Organismus」の「必然態」を次のようにいう。「現実的な知識は根本知 [Urwissen] の契機的な顯示 [Offenbarung] だから、必然的に歴史的な面をもち、また一切の歴史が理念の表現としての外的な体制の実現を目指す限り、学問

は客観的な現象や外的な存在 [Existenz] 「一つの外的な体制」を自分に与える必然的な努力をなすのである。」これに対し、哲学は、こうした「外的な体制」として現象する「内的な体制を表現したものの der Abdruck des innern Organismus」だとされる。⁽⁵⁷⁾

ところで、ヘーゲルでは、「内的な必然態」が「形態」化することの類例として、「時間 (Zeit) がみずからのモメント (ihrer Momente) の存在を表象させる」ことを参照させている。金子武蔵は、この「Zeit」を「時代」と読み、「ihrer Momente」を「この必然態の諸契機」と読む⁽⁵⁸⁾（この読みは、第五段落第五文での「Zeit」理解と連動している）。しかし、これは深読みのしすぎではないかと思われる。「was die innere, in der Gestalt wie die Zeit das Daseyn ihrer Momente vorstellt.」とこの原文で、「wie」文は「副文である。」この文は、「was die innere, in der Gestalt vorstellt.」と「wie die Zeit das Daseyn ihrer Momente vorstellt.」の二文が、「vorstellt」を共有して縮約する修辞にかかったものである。この縮約の観点からすると、「ihrer」は、「Zeit」を指示している、と読むべきである。したがって、「時間は、みずからのモメントの現存在を表象させる」。「時間」の「モメント」とは、「現在・過去・未来」であるから、それと同じように、「内的な必然態は、形態のかたちで、なにかを表象させる」とは、これまでの学問的到達点（過去）を踏まえて新たに達成すべき課題（未来）がいま現在に意識させられる、ということである。そして、この「なにか」が「外的な必然態」として現れるというのである。このように、学問的認識論は、時間の契機に促されて課題の明確化

が迫られることになる。

哲学が学問に高まる時

ヘーゲルは、「哲学が学問へと高まる時がきている(an der Zeit ist)」(第五段落第五文)ことを、みずからのいま現在の課題として認識している。「Es ist an der Zeit, daß ...」というのは、『独和大辞典』によると、「...すべき時がきた」という一般的な表現である。金子武蔵は、この「Zeit」も「時代」と読む。これは、あまりに誇大ではないか。このことは、次の第六段落における「Ueberzeugung des Zeitalters」の理解の仕方とも連動するので、そこでまた議論したい。いずれにせよ、「an der Zeit ist」の「Zeit」を「時代」と読むだけの意味がない、という平凡な理解に立てば、前文の「Zeit」も同様に「時代」と読むだけの意味がないことに落ち着く。ここでの「時」は、大状況的な「時代」意識——歴史意識——などではなく、「内的必然態」が展開するさいの「時」であり、のちに小見出しとして「精神のいまの立場」とあるように、ヘーゲルが論壇意識をもった現在なのである。

しかし、この「時」がきているという切迫感を「直示する aufzeigen」ことが、「哲学を学問化するという目的を掲げる」ヘーゲルの「試みを正当化する唯一の真なる方法」だと、ヘーゲルが確信しているわけではない。この文は、接統法二式の反実仮想文で、よしんば肯定的要素があるとしても淡い願望程度のことではないが、おそらくそれすらもヘーゲルは抱いていない。この点は十分注意しておく必要がある。「時」を「直示」したとしても、それがすぐさま反駁されることは、「感性的確信」の

議論の本質の一部をなしており、ヘーゲルは、重々そのことを承知している。だから、接統法二式なのである。

もっとも、ヘーゲルの「試み」を「正当化」することに一縷の望みがあるとするれば、「学問に高まること」が、「哲学を学問化するという(diesen)目的」の「必然態を証明し」、この「目的を現に成し遂げる(ausführen)」からであるが、これは、実際に哲学が「学問に高まる」こと以外ではない。だから、「哲学が学問へと高まる時がきている」といくら「直示」してみても、いっこうに埒が明かないのである。したがって、こうした理由づけも失格であって、それゆえに接統法二式で書かれることになる。(以上、第五段落)

真理の現実存在のエレメント——概念

「学問」が「真理の真の形態」だということは、「真理」の「現実存在のエレメント」が「概念」だということである(第六段落第一文)。当然ながら、ここには、「学問」が「概念」によって展開されるという学問観がはたらいっている。「概念」を重視する学問観の第一に挙げるべきは、もちろんカントのものである。しかしながら、こうした「概念」の立場は、「時代の信念 Ueberzeugung des Zeitalters」(同)とは「正反対」(同第三文)の立場になってしまっている。その「時代の信念」は、次のようなものである。

概念に反対する直観、直接的な知、宗教、存在の立場

ヘーゲルは、「真なるもの」が、「絶対的なもの」の「直観」(59)「直接的な知」(60)「宗教」(61)「存在」だとする立場を(第六段落第三文)、「時代の信念

に広がっている大きな思い上がりの表象」(同第一文)として槍玉に挙げ
る。端的にいえば、「絶対的なものの感情と直観」を標榜する立場である。
全集版編集者が指摘するには、この「感情と直観」の立場は、シュライ
アマハー (Friedrich Schleiermacher, 1768—1834) のものである。実際、
シュライアマハーは、「宗教の本質は、思考でも行為でもなくて、直観と
感情である。」としている。⁽⁶²⁾

このさい、槍玉にあげられる「存在」については、「それも神の愛の
中心にあるものではなく、むしろ絶対的なもののそのものの存在 nicht im
Centrum der göttlichen Liebe, sondern das Seyn desselben selbst」(VIII) と
う限定がつけられている。

金子武蔵は、この「*desselben*」を「*Centrum*」と読むが、はたし
て妥当だろうか。⁽⁶³⁾ そのように解するときには、「神の愛の中心にある」「存
在」と、「中心そのものの存在」との差が不明になると思われる。とくに
留意すべきは、前者が否定され後者が肯定されていることであり、両者
の差が正反対になるくらいの開きがないと腑に落ちない、ということであ
る。もちろん、金子も、そのぐらいのことは弁えていて、中心に対し
て「周辺」を持ち出し、おおむね、前者を「周辺」、後者を「中心」とし
て理解することでのこの差を明確にしようとしている。しかし、すこぶる
晦渋である。ここは、金子自身も容認しているように、「*desselben*」は、
「*das Absolute*」と考えるべきであろう。

そのうえで、「神の愛の中心にある」「存在」とは、人間(とくには人
の子イエス)であると考え、「絶対的なもののそのものの存在」とは、そ

の父なる神と考えるのが簡明なとらえ方だと思われる。というのも、ヤ
コブ・ペーメの思想のなかに、「神の愛の中心」が個々人に露わになると
いう考え方があり、ヘーゲル自身がペーメに通じていることを踏まえる
と、こうしたペーメ的な人間の神的存在を問題とするのではなく、それ
を隔絶した「絶対者」にむけて「直観と感情」により直接に跳躍する発
想を批判したと理解するなら、文脈に合致する解釈となると思われる
からである。⁽⁶⁵⁾ (以上、第六段落)

(二) 精神のいまの立場

小項目の開始地点

この「精神のいまの立場」についても、前と同様に、小項目の内容が
どの位置から開始するのか、という問題がある。初版の内容目次でのペ
ージ指示は、「VIII」である。この頁は、VII から VIII に跨る第六段落
のうち第三文以下(該段落三分の二の分量)と、第七段落第三文中途まで
を含む(該段落三文の一分量)。第七段落第一文で「*einer solchen
Forderung*」という「*solchen*」の指示先は、第六段落第三文の
「*gefodert*」に対応しており、すなわち、「概念の形式と正反対のもの」
を「要求」することになる。ようするに、第六段落第三文以下は、第七
段落と一体のものとして読むことができるのである。つまり、内容目次
という「精神のいまの立場」の議論は、まるまる VIII 頁から始まっ
ているとみても差し支えないといえよう。

本論考では、このことを指摘するにとどめ、第六段落第三文以下の内容については、それ以前と一体のものとして先に検討しておいた。

思考枠組のエLEMENTで営んでいた実体的な生命

「自己の真価を意識した(seilbsbewußte)⁽⁶⁶⁾精神の現在立っている段階」は、端的にいえば、「実体的な生命 das substantielle Leben」(第七段落第一文)の「喪失」の「意識」の段階である。ヘーゲルは、この現状認識を踏まえ、「時代の信念に広がっている大きな思い上がりの表象」(第六段落第二文)を克服し、みずからの「概念の立場」を鮮明にしようとするわけである。

しかし、それにしても、「思考枠組のエLEMENTで営んでいた実体的な生命」ということで、いったいなにを想定しているのか。これはさらに、「信仰(Glauben)のこうした直接態」と言い換えられ、「本質と和解しているという意識、また本質が内的にも外的にも普遍的に現在しているという意識によって占められていた確信の満足や安心」と敷衍されるのであるが、ヘーゲルが想定している事態を明確に描き出すことが案外に難しい。

もつとも、金子武蔵のように、「ヘーゲルにとつての当面の論敵であるロマンティカー」を意識して「中世キリスト教の宗教生活が意味されている」⁽⁶⁷⁾と理解してしまえば、さほど困難はないのかもしれない。しかし、これについては、「古典古代」だとするメツツケの理解もあり、さほど単純ではない。⁽⁶⁸⁾

ここは、文理的に考えてみよう。「実体的な生命」については、すで

に第四段落第一文で言及されていた。しかし、そのさいには、特段、宗教生活をめぐる議論でもなかった(それでも、金子武蔵は、そのさいにも「信仰の生活」⁽⁶⁹⁾だとしていた)。ここでは、むしろ、「生命」の理解をめぐって、死せる「解剖学」的な道を歩むのか、それとも生命をとらえる哲学の立場に立つのか、という分かれ道が提示されていた。すなわち、宗教論ではなく、「学問的に認識する」あり方についての議論であった。金子の解釈は、「信仰」という言葉を梃子に「Leben」をもっぱら人間の「生活」として解釈するのだが、こうした解釈は、「学問的に認識すること」を主題とする「序文」の位置づけに照らして、筋違いの方向に進んでいると思わざるをえない。

もちろん、ヘーゲルは、「自己の真価を意識した精神の現在立っている段階」に照らして「哲学の具現」(第六段落第三文)の「要求の現象」(第七段落第一文)を考えるとするのだから、ここは、山口誠一が指摘するように「世界精神の一定の段階との対応」の「記述」として受けとめる必要もあるのだろう。その「精神」が深く人倫的な生活に関わっていることを思えば、「実体的な生命(Leben)」ではなく「実体的な生活(Leben)」としてとらえるべきなのかもしれない。

しかしながら、第七段落における「実体的な生命」の議論は、この箇所のみならず、先ほど参照した第四段落もそうであるが、次の第八段落での議論とも関連させながら理解しなければならないと思われる。すなわち、第八段落第二文では、「かつて人びとは、広大で豊かな思考枠組と像とを天空(Himmel)にちりばめていた。」としており、このことも「実

体的な生命」に関わるとみななければならない。こうした「天空」をも含む対象が第七段落第一文でいう「実体的な生命」に含まれるとするなら、もちろん「天空」のことも人倫的な生活に深く関わる——というよりはその生活によって必要とされたともいえる——であろうが、「実体的な生命」は、人間の生活を超えた万有に関わるものととらえるべきであろう。

実体的な生命と信仰の直接態への不満

ところで、このさい、注意すべきは、「実体的な生命」や「信仰の直接態」を拒否しているのが「自己の真価を意識した精神」の側だ、ということである。もちろん、「実体的な生命」にせよ、「信仰の直接態」にせよ「精神」との相関で存在するものだともれば、むしろ「実体的な生命」や「信仰の直接態」の方が「自己の真価を意識した精神」を拒否している、ともいえるのかもしれないが、いずれにせよ、「実体」や「信仰」の側は旧態依然である、と想定したほうが一貫性がある。つまり、ここで生じている事態は、「実体」や「信仰」が崩壊したから「自己の真価を意識した精神」の側がなんとかしなければならぬ、というのではなく、旧態依然たる「実体」や「信仰」に「精神」の側が嫌気をさした、ということである。「自己の真価を意識した精神」が「実体的な生命を超えてしまい」、「信仰の直接態を超えてしまっている」とは、そのことである。とくに、この点を強調しなければならないのは、「本質的な生命がその精神から失われた」であるとか、「その喪失を意識」(第七段落第三文)するであるとかいわれるため、その喪失が「実体」や「信仰」それ自体の喪失にまで及んでいると誤解されかねないからである。そうではない。「実

体的な生命」や「信仰の直接態」は存続しているのである。しかし、それは、第十段落で「実体の(腐敗した沸き返り Gähnen)」ともされるように、腐敗の極致にあるものとして。だから、「自己の真価を意識した精神」は、臭気を発する「実体」や「信仰」から離反してしまったのである。ゆえに、「精神」は「実体的な生命」を失ってしまった。ようするに、「実体」は、「精神」の外にはあるかもしれないが、「精神」との一体性をもってその内には存在していない、ということである。

こうした腐敗せる「実体的な生命」や「信仰の直接態」を拒否することは、ヘーゲルも含めた多くの者——おもに啓蒙思想家——が採る立場である。しかし、その行き着く先は正反対の方向にもなりうると、ヘーゲルはみている。この点が、哲学Ⅱ学問論の根本問題となってくる。

概念が、しからずんば恍惚か——哲学の路線闘争

「実体的な生命」や「信仰の直接態」を拒否するのは、それと反対の「別の極」にある、「実体を欠いた〈折れ返り Reflexion〉」の立場である。⁽⁷⁰⁾「折れ返り」は、「直接態」を離れて、それを考え直すものである。

だから、「折れ返り」の立場に留まりつつ、「みずからの精神がなにであるかということを知る」(第七段落第四文)、「実体の閉鎖性を開いてそれを自己意識へと高める」、「混沌とした意識を思考された秩序へと、また概念の単純さへと連れ戻す」、「洞察」(同第五文)に立った「哲学」を志向するのが、ヘーゲルの立場であり、その主張する「学問」である。

これに対し、「折れ返り」の立場をも拒否するものがある。⁽⁷²⁾それは、「実体的なあり方」と存在の至純なものとを「修復する」(第七段落第四文)

あり方であり、「思考枠組が分離されているのを一緒にくたにし、区別立てをしていく概念を抑圧し、本質をめぐる感情を回復する」、「敬虔 *Erbauung*」(同第五文)を旨とする「哲学」を標榜するものであり、おもにロマンティカーの主張するものである。それは、端的に非学問的なあり方であって、宗教や芸術を主要な土俵とする。

ヘーゲルの立場は、「学問」として、「概念」により、「(懸案の事柄 *Sache*)」が冷静に前進する必然態⁽⁷⁶⁾をつかむことによって、「実体の豊かさを維持し、さらにこれを遠くまで広げていく」(第七段落第六文)ものである。これに対し、ロマンティカーの立場は、実体の維持や拡張を謳いながらも、「美しく神聖にして永遠のもの」や「宗教や愛」といった「撒き餌」をばらまいて「恍惚(法悦) *Ekstase*」とさせるばかりである。それは、「腐敗して沸き返る *gährende*」(精神の吹き込み *Begeisterung*)⁽⁷⁵⁾に堕するしかない。⁽⁷⁶⁾ (以上、第七段落)

「前時代」「同時代」の思想状況

ヘーゲルは、第八段落において、時間を意識した叙述を行っている。この経緯をまずは整理しておこう。ここでは、慣習的説明要求のいう「前時代」「同時代」の「論考」についてヘーゲルがどうとらえたかが示されている。

① 第八段落第一文では、第七段落冒頭と同様に、「*Dieser Forderung*」(三格)という表現がみられる。「*Dieser*」であるから近接とすることで直前の第七段落に指示対象を求めれば、第四文の「*verlangt*」の箇所を考えるか、第五文の「*Diesem Bedürfnisse*」に求め

るかの分かれになるが、内容的には、第七段落の冒頭の「*einer solchen Forderung*」と同様である。すなわち、第七段落では、「概念」か「恍惚」かの路線対立が示されているわけだが、この「*Forderung*」を内容的に明示すれば、「概念の形式と正反対のもの」の「要求」であるから、第八段落の「*Forderung*」も、この種の「要求」、すなわち「恍惚」の「要求」であると理解しておく必要がある。

このように「恍惚」によって実体と存在の修復をしようとする努力が現在形 (*entspricht*)⁽⁷⁷⁾で表現されていることに注目すれば、これは、ヘーゲルと「同時代」の思想状況と考えることができる。すなわち、「人びと」は、「(地上にある) 感性的でありふれている個別的なもの (*Sinnliche Gemeine und Einzelne*)」にどっぷり浸かっている「状態にあるとみなされ、天空とは切断されているとみなされるので、「人びと」の「まなざしを(天空にある) 星々へと向けさせる」には、「一心不乱の骨折り」が必要になっている状況である。端的にいえば、感性的なものと超感性的なものとが無関係なものとされながら、かえってそれを関係づける努力がなされている思想状況である。ただし、このさい、「人びと」が「神的なものをまったく忘れて (*vergessend*)」しまっているわけではない、という留保も示されている。この部分は、「かのように *als ob*」の文で、接続法二式の反実仮想で書かれており、「忘れる」ことは、ヘーゲルの状況認識と異なっているのである。そのようにみなしているのは、もちろん、「恍惚」を重んずる立場のほうである。

② 第八段落第二文では、「かつて (*sonst*) 人びとは、広大で豊かな思

考梓組と像とを (mit weitläufigem Reichtume von Gedanken und Bildern) 天空 (einen Himmel) にちりばめていた (hatten ... ausgestattet)。(第八段落第二文)とする。すなわち、過去完了形で書かれるこの文では、「かつて」ともあるように、ヘーゲルの「前時代」の思想状況について語られている。この文において、「思考梓組 Gedanken」と「像 Bildern」とは、いずれも、複数形であることに留意したい。一つの「天空」にさまざまな「思考梓組」を担った「像」が描き出されている、ということである。そして、「存在するものすべてについて」(Vom allem, was ist)、『それ (es) = allem) を天空 (Himmel) に結びつける光の糸 (光線 Lichtfaden) に意味が認められ (lag die Bedeutung)、『まなざしは、この光の糸をたどり (gitt)、『この現在を超えて、神的本質に、言うなれば彼岸の現在に上昇した』(同第三文)とする。この第三文は、過去形で表現され、第二文と同時期への言及とみてよいだろう。この文と第二文を合せれば、「地上 das Irdische」のあらゆる個々の存在が、それぞれに、「天空」にある「思考梓組」を担った「像」と結びつけられている、というところから紹介されているわけである。①との対比で端的にいえば、感性的なもの、超感性的なものが密接に関連づけられ、むしろ、感性的なものよりは超感性的なものの方へ重心が傾いている思想状況が示されているといつてよい。というのも、同第四文では、「経験 Erfahrung」が通用するまでのあいだに「地上」に目を向けるためには長期間にわたる「強制 Zwang」が必要であったことが述べられるからである。このように、第八段落第二文から第四文までが「かつて」の時期としてまとめられ、

その終端は、「経験」が通用する時期ということになる。「経験」は、「この世の感性が臍けになり混乱している状態に」、「明晰さを」はめ込み、「現在するものそのものへと注意を向ける」(同第四文)のである。

③ そして、第八段落第五文では、「いまでは Jetzt」と現在に復帰することになる。ここでの思想状況は、①と同様である。すなわち、「地上を超えて感性を (im) = Sinn) 高めるためには同じような暴力 (Gewalt) が必要なほど、見かけでは (scheint) 感性 (Sinn) が地上のものに根づくようになっていようだ。」とされている。また、同第六文では、「神的なものに飢えている感情」から、つまらぬかたちであれ「神的なもの」を求めているといった「見かけ scheint」が生じているのである。いずれも「見かけ」であって、実相は、これとは違ったありようをしていると示唆されているのであり、①で示された趣旨と基本的に変わらない。

感性和超感性的の結びつきかたと「経験」という画期

このように、第八段落は、「経験」を画期として、②「前時代」(過去)と①③「同時代」(現在)のありようを対比し総括しているわけである。すなわち、「前時代」は、感性和超感性的が結合し、一般には超感性的に傾斜し、感性の把握には努力を要したのに対し、「同時代」は、感性和超感性的が切断され、感性に傾斜し、超感性的の把握には努力を要している、というのである。ちなみに、この「経験」は、現行哲学文庫版の註釈によると、なによりもフランシス・ベーコンの思想ということになる。⁽⁷⁸⁾

天空と地上を結びつける「光の糸」

さて、このような「前時代」と「同時代」の対比に相当するヘーゲルが念頭に置いた思想はなにか。

「前時代」については、「天空」に「思考枠組」を担った「像」が描かれるわけだから、ただちに思い浮かぶ浅はかな想定としては、ギリシア神話の世界にもとづく星座の世界ということになるのではないか。⁽⁷⁹⁾そして、その星座の世界が地上の個々の存在と結びつけられるのだから、ここには占星術が想定される。⁽⁸⁰⁾ヘーゲルが『惑星軌道論文』を著してケプラーの意義を宣揚している経緯に照らせば、⁽⁸¹⁾ケプラーの人となり、すなわちケプラーが占星術師でもあった事情は、十分に熟知していたと思われる。また、ヘーゲルのこの論文では、プラトンの『ティマイオス』篇への言及がみられる。⁽⁸²⁾ここから推せば、プラトンの「魂と星との関係、また眼と光の関係を議論していることも、当然ながらヘーゲルの念頭にあったであろう。⁽⁸³⁾また、ベーメの思想もこのことと関係するであろう。たとえば、ベーメは、『物の記号』において、「ひとは、天空(Firmament)に七つの惑星を見るし、地球(Erde)に固定した七つの金属を見る。」「下界でも、上界のあり方と同様のことが金属のうちにある。」「神自身は、光のもとに宿る。」として、これらを相互に関連づける。⁽⁸⁴⁾このように「光」によって「天空」に結びつけられてこそ、第七段落第一文でいう「本質と和解している」という意識、また本質が内的にも外的にも普遍的に現在しているという意識によって占められていた確信の満足や安心」が得られるのだと思われる。

超感性での「恍惚」

他方、「同時代」については、まずはなによりもカントの哲学が考えられるであろう。カントにおいて超感性的なものへの努力は、「自由」「魂の不死」「神」といった超越論的な理念を要請として確認することに向かう。カントの努力が概念的なそれであるのに対し、ロマンティカーは、超感性的なものを感性的な「感情と直観」で達成しようとする。⁽⁸⁵⁾すなわち、現状では、「概念」ではなく「恍惚」に陥ろうとしているわけである。

いくら「神的なものに飢えている」としても、そうした目標達成は、ヘーゲルからすると、いずれも「精神にとつておつまみ(Ergückung)」程度のものでしかない。しかし、これでも満足できるといのが現在の精神状況だ。ヘーゲルは、これを「貧相な姿」だと憐れみ、「精神がなにで十分と思っているかで、精神の失ったものの大きさが測られる」(第八段落第七文)とするのである。もちろん、それは、精神の巨大な損失にほかならない。(以上、第八段落)

敬虔批判

ヘーゲルは、第九段落冒頭で、前段落のあり方を「感受することEmpfangen」を「控えたり」、「与えることGeben」を「ケチったり」する態度だとし、これを「学問の作法」ならざるものとして批判する(第九段落第一文)。このさい、「感受すること」は、「地上」の「経験」であり「感性」をもつことであって、「控え」るとは、それを無視して超感性的の「天空」に舞い上がらせることであろう。また、「与えること」は、「天空」の「神的なもの」をもたらすことであり、「ケチ」とは、それを真

なるかたちで——すなわち「概念」として——与えずして「恍惚」とさせてお茶を濁すことであろう。

„Empfangen“と„Geben“は、もともとキリスト教的にきわめて大切な態度である。たとえば、いわゆる「山上の垂訓」において、イエスは次のように言う。「求めなさい。そうすれば、与えられる (gegeben)。探しなさい。そうすれば、見つかる。門をたたきなさい。そうすれば、開かれる。だれでも、求める者は受け (empfangen)、探す者は見つけ、門をたたく者には開かれる。〔中略〕あなたがたの天の父は、求める者に良い物をくださるにちがいない。だから、人にしてもらいたいと思うことは何でも、あなたがたも人にしなさい。これこそ律法と預言者である。」(「マタイによる福音書」第七章第七～十二節。訳は新共同訳、原語はルター版による。⁽⁸⁶⁾)

このような『聖書』的脈絡があるからこそ、「学問の作法」論がまず先を変えて滑らかに「敬虔さ Erbauung」の批判に向かうこともできる。ヘーゲルがここでいう「敬虔さ」とは、「現存在と思考枠組が地上においてみずから多様であることを霧 (Nebel) のなかに包み込んで (einhüllen) こうした無規定の神性を無規定のまま享受しようと願う者」(第九段落第二文) のことである。

敬虔主義ということでは、シュライアマハー (Schleiermacher) が関係すると思われる。その名の Schleier は、グリムによると、本来は透視性のある布の「ベール」を意味するが、比喩的にも用いられ、その筆頭として「霧 Nebel」というのがある。また、なにかを「包み込んで (einhüllen) 覆い隠す verbergen」ものの喩えでもある。⁽⁸⁷⁾「ベール作り Schleiermacher」

は、「地上」では「現存在と思考枠組が」「多様」であるのに、それを「無規定な神性」といった無規定態に流し込み、それを信仰するみずからの内面を重んじて、「おのれ自身に向かつてなにか夢中になって語りかけ、そうやって自慢の種 (手段 Mittel) を見つける」と揶揄しているわけである。

シュライアマハーの『宗教論』によれば、「宗教の本質は、思考でも行為でもなく、直観と感情である。宗教は万有 (Universum) を直観しようとし、万有独自の具現と行為において信心深く宇宙に耳を傾けようとする。」⁽⁸⁸⁾このさい、シュライアマハーにとって、「万有」は、宗教の対象として「神」の別名とみなすことができる。⁽⁸⁹⁾「宗教は、万有の現存在と行為についての直接的な経験、すなわち個々の直観と感情のもとで成り立っている。そのそれぞれは、ほかのものと関連することも依存することもなく、それだけで独立して存立する。導出や結合といったことに宗教は関知しない。」⁽⁹⁰⁾このような「万有」がヘーゲルの見方からすれば「無規定」であることは、首肯できるだろう。その「直観と感情」が「万有」をとらえた「瞬間」を、シュライアマハーは、次のように描く。「現象や出来事がいつも求めてきた愛する形態としてかたちになると、私の魂はこの形態に逃げ込み、私はこの形態を影ではなく聖なる本質そのものとして抱きしめる。私は無限な世界の胸元に顔を埋め、この瞬間、私は無限な世界の魂となる。というのも、私は、無限な世界のすべての力を感じ、その無限な生命を私独自の生命のように感じるからである。この瞬間、無限な世界は、私の肉体である。というのも、私は、無限な世界の

筋肉と肢体をどこからどこまでも私独自のものとしてしまい、無限な世界の最内奥の神経が私の感性や憧憬にしたがって私のもののように動くからである⁽⁹¹⁾」

シュライアマハは、宗教と哲学とを、方法的に根本的に異なるものとしてとらえる。すなわち、「哲学が、その本性上、システムのものになる傾向をもつと同じくらい、宗教は、その本質全体に照らして、システムのものから遠ざかる」。「宗教は、「超越論的哲学のように」本質を設定したり、自然を規定したり、無制限な論証や演繹に迷い込んだり、究極原因を探求したり、永遠の真理を宣言したりする傾向を採ってはない。」⁽⁹²⁾

それゆえ、「現実的な知」を——「感情」ではなく——「概念」に基づくものとしてとらえそれをシステムにしようとするヘーゲルにとつては、「哲学は、敬虔 (erbaulich) であろうなどと思わぬよう、用心しなければならぬ。」(第九段落第三文) のである。(以上、第九段落)

規定されたあり方への反感＝無節度・恣意

こうした第九段落の主張があり、また、「宗教」がわれわれにとつて「最高でもっとも価値の高いもの」であることを示そうとするシュライアマハの意気込みを踏まえれば、ヘーゲルが第十段落冒頭で示す「学問を断念する」立場や「(精神の吹き込み) (感激⁽⁹⁴⁾や沈鬱 (Trübsat) が学問よりも高級だ」とみなす立場として当てこすられているのは、まずはシュライアマハの思想とみていいだろう。そして、同第二文でいう「預言者風の話題 (Reden)」も、シュライアマハの『宗教論』の副題

である „Reden“ が念頭に置かれているとみていいだろう。「敬虔」が「慎重らしく控えること Genügsamkeit」であるならば、「宗教」が「最高である」と意気込むことも、「精神の吹き込みや沈鬱」を「自負する必要もほとんどない」(第十段落第一文) はずである。ここで、ヘーゲルは、シュライアマハへの敬虔主義が、じつは敬虔さを欠いている無節度・恣意であることも暴いているのである。そして、このことをヘーゲルは次のように掘り下げる。

ヘーゲルは、「規定されたあり方 Bestimmtheit」をわざわざ「ホロス (Horos)」と言い換える。これは、ギリシア語 *Opos* の音写で、「境界 (a boundary, limit, frontier, border)」(Liddell and Scott) の意味がある。なお、現行哲作文庫版の註では、これを「概念的な規定」の意味だとし、「目標、終わり、目的といった限界や限度 (Maß)」の含意があると述べる。⁽⁹⁵⁾ ここで、⁹⁴ „Horos“ を持ち出すのは、第八段落で「天空」と「光の糸」について語ったことと関連させるためであろう。「ホーロス (Horos)」は、「エジプトの神」であって、「イーシスとオシリスの子」とされ、「ギリシアではハルボクラテース」として現れるとされ、ときに「ギリシアのヘラクレス、アポローン、エロース」と同一視されるという。⁽⁹⁶⁾ このうち、「アポローン」との同一視と考えるときには、これが「音楽、医術、弓術、予言、家畜の神。また光明の神としてポイボス Phoibos 《輝ける》なる呼称を有し、ときに太陽と同一視される」という。⁽⁹⁷⁾ こうした含意を踏まえれば、「光」によって「規定されたあり方」がはつきりすること、そしてこの「規定されたあり方」が学問に関わることを、*Horos* に託してい

るのである。「光」のイメージを多用するロマンティカーや敬虔主義——これは啓蒙主義も同様であろう——が、「光」を持ち出すならば、当然にして「規定されたあり方」が生じるだろうと当てこすっているわけである。

にもかかわらず、「規定されたあり方（ホロス）を軽蔑の目で眺めて、概念や必然態をただ有限態にだけ住まう（折れ返り）」だとみなして、概念や必然態から遠ざかろうと意固地になる」（第十段落第二文）のが当世の支配的な思想だとヘーゲルは喝破する。⁽⁹⁸⁾ヘーゲルは、これが「節度と規定されたあり方とを軽蔑すること」（同第五文）だと批判する。その思想の「節度」のなさをいうために、その量的な規定に関わる「外延 Extension」と「内包 Intensität」、「広がり（横幅 Breite）」と「深さ（奥行 Tiefe）」に言及して「浅薄」を指摘し（同第三・四文）、⁽⁹⁹⁾もって「恣意」（同第五文）であるその思想は、エッセンマイヤーのように「神聖」や「神」を唱えながらじつはこれを冒瀆するものだ、というのである。

「抑えることのできない実体」の „Gähren“（第十段落第六文）は、それに「身をゆだねた人びと」の「自己意識に覆いをかけて悟性を放棄する」あり方に照らせば、芳香をもたらず「醗酵」ではなく、やはり、饅えて異臭を放つ「腐敗した沸き返り」としなければならぬだろう。また、「眠りのうちに神から知恵をお授けいただける」 „die Seinen“ とは、『詩編』第二十七章第二節の「朝早く起き、夜おそく休み／焦慮してパンを食べる人よ／それは、むなしいことではないか／主（*an*）は愛する者（*seinen Freunden*）に眠りをお与えになるのだから。」（新共同訳。原語はルター訳）を念頭に置いている。ヘーゲルのテキストで「愛する者 *die*

Seinen」と所有代名詞が大文字になっているのは、所有主体が「神・主」であることによる。たしかに、ヘーゲルのいうように、「眠り」のうちに生まれるものは「夢」でしかないにちがいない。（以上、第十段落）

誕生の時代

ヘーゲルは、みずからが生きる「時代 *Zeit*」を「誕生の時代」と呼び、「新しい時期（*Periode*）への移行の時代」（第十一段落第一文）だとする。このさい、「精神」は「みずからが現存在し表象する世界と縁を切り、それを葬り去って過去のものとする」といった「みずからを改造する労働をしている」「最中である *steht im Begriffe*」とするが、そのさいに、慣用句の構成部分ではあるが *Begriff* を用いていることにはそれなりの意味がある（同第二文）。端的にいえば、「過去」から未来を拓いていくために、このことがヘーゲルによつて「概念的に把握 *begreifen*」されている、というアピールである。これは、感情に対する概念の優位の主張ともいえるが、この概念的な把握自体が「精神」のあり方でもある、という指摘である。このさい、「移行の時代」ということでは、解釈の伝統に流されてフランス革命による政治的・社会的な変革を最初に想定しがちであるが、もちろんそれもあるとしても、「序文」として第一義的にはそのテーマである「学問的に認識すること」に関わるものとして理解する必要があるだろう。⁽¹⁰¹⁾

「精神」は、みずからのあり方を静止させはしない。それは、「生命」として当然にして生きているからである。だから、「精神」は、「不断の前進運動を続けている」（第十一段落第三文）。だとすれば、「精神」の（概

念的な把握」も、解剖学的に静止したものではなく、その動的な生きたあり方を哲学的に表現できなければならない。ヘーゲルは、「新生児の出生」（同第四文）になぞらえて、「精神」も「みずからを形成」して「新しい形態」になるとする。この比喩は、「精神」が「生命」であると納得できるならば、とってつけたこじつけの比喩ではなく、事の真実を抉ったものとして腑に落ちるのではあるまいか。

「退屈だ！ つきあいされるか！」

もともと、この新たな「精神」がいまだ「胎児」のあり方をしているときには、「以前の精神の世界が持つ構造」が「部分的には続々と解体し」てはいるものの、なおも全体的には残存していて、「精神」が「新しい形態」になるための「世界の動揺」が「個々の徴候によって示唆されるにすぎない」とされる（第十一段落第四文）。

では、その「個々の徴候」とはなにか？ それは、なにか前衛的な活動だろうか？ もちろん、それもあるにはちがいない。しかし、ここでヘーゲルが着目するのは、個々の魁ではなく、全体的な「動揺」のあり方である。

それは、「存立し続けているもののなかに蔓延する退屈 (Langeweile)」にはかならない。「Langeweile」は、原義的には「長い間」であるから、新しいものとの関係ではまずは「待たされている」感覚のものだろう。待たされて、待たされて、待ちぼうけている……、そうした「退屈」！ これこそが「世界の動揺」の「個々の徴候」なのである。

そして、この「退屈」のなかで生まれる「軽快な感性 Leichtsin」は、

この「退屈」に「つきあいされるか！」と拒絶する「移り気 Leichtsin」であって、「未知のものへの漠然たる予感」であり、「それまでとはなにか別のものが接近する前触れ」なのである。

こうした「退屈」と「移り気」として現れる全体の「漸次的な崩壊」は、さしあたり「全体の相貌を変えるには至らない」としても、いずれ「一瞬にして新しい世界の形成物を据えつける閃光のごとき日の出によって中断され」、新しい世界を生み出すことになる（第十一段落第五文）。

だから、「退屈」と「移り気」は、現体制にとつてはもつとも危険な兆候にはかならない。そして、これが現れてしまうと、いずれ現体制は一挙に崩壊する。学問と同様である。「退屈」な哲学は、まずもってあくびを誘うが、軽薄で浅薄な哲学を横行させる元凶でもある。こうしたとき、真正の新たな哲学が生ずるのである。こうした把握は、のちのミネルヴァのフクロウの議論の原型であろう。（以上、第十一段落）

子供とドングリ——概念を教養展開する権利

「世界の新しい形成物 die Neue」（第十二段落第一文）は、学問が生み出した「精神」の「新しい世界」である。だが、これは、外面的には、「出生してきたばかりの子供」が「完全な現実態をほとんど具えていない」のと同様のひ弱な姿しか持ちあわせていない。もちろん、まともな親であればいたいけな我が子をかかわりあって育てるはずだし、これと同様に、正しい学問であればこうした脆弱な「新しい形成物」を教養形成していきたいわけである。いや、そうする保護責任がある。この新しい「形成物 die」を「無視して放置する außer Acht lassen」わけにい

かない。その責任を果たす「義務」は、学問の「権利（正しさ）」なのである。

この「新しい形成物」は、「新しい」からには「直接的なあり方 Unmittelbarkeit」（第十二段落第二文）をしており、ヘーゲルが先に示した「真なるもののエレメント」（第六段落第一文として）「到達した（erreicht）」概念である。¹⁰³しかし、いかにこの「概念」が勘所をおさえているとしても、もちろんそれは凝縮したままで「全体」が展開した姿を見せているわけではない。それだけではつまらない。ヘーゲルは、このつまらなさを、「全体」としての「櫨の木 Eiche」が見たいのに「概念」としての「ドングリ Eichel」が示される不満の比喻で示す（第十二段落第四文）。¹⁰⁴「学問」は、「概念」をもって嚆矢とするとしても、当たり前だがそれで「完結する vollendet」（同第五文）わけではないのである。

感性・時空のリセット——概念展開の永劫回帰

『精神の現象学』は、「概念」への高まりを作り上げるプロセスであるが、これが完結して「概念」に「到達した」とたんに、その「直接態」である「概念」は、新たにまた展開を要求するわけである。「学問のシステム第一部」である『精神の現象学』の成果となる「概念」のエレメントが、さらに次の「第二部」以降として展開を必要とするゆえんである。展開の出発点となる「概念」、すなわち「新しい精神の（はじまり Anfang）」は、「多様な教養形成形式の広範な変革の産物であり、たびかさなる紆余曲折と骨折りによって購われたもの」（第十二段落第六文）である。この「教養形成」と「紆余曲折」「骨折り」は、ヘーゲル自身の『精神の現象学』

の展開のありよう——すなわち「哲学」の「内的な必然態」——であるとともに、「世間における学問的到達点」という「外的な必然態」の姿でもある（第五節第四文）。

「教養形成」によって生み出された「概念」は、新たな（はじまり）であるが、いわば感性的な時空内容がリセットされて「延長（空間）」からも継起（時間）」からもみずから戻って行った全体」（第十二段落第七文）となっている。この「全体」は、成果の終端として無時空・無感性のあり方をしており、「概念」もわかりである。ヘーゲルの場合、『論理学』がそうした意味を担うことになるだろう。「ドングリ」は、「全体」が凝縮し「生成した単純な概念」だが、その「現実態」は、「諸形態」を「新たに」「展開」して（同第八文、「力強い幹を持ち枝を広げて葉をこもりと茂らせている櫨の木」（同第四文）となっていく。¹⁰⁵このことをヘーゲル自身の学問構想にかませると、「概念」は、「学問のシステム第一部」の『精神の現象学』によって「生成した感性 gewordenen Sinne」だが、内容が凝縮されて無内容になっているかぎり、「学問のシステム第二部」でこれを新たに展開して、まずは「無時空」の「概念」を議論し（『論理学』、その後「時空」に解放された「概念」を展開して（『実在哲学』）、その豊かな内容を示すことになる。（以上、第十二段落）

しかも、これらが終結しても、哲学の「現象」は、また新たな展開を要求することになるだろう。¹⁰⁷「概念」はこうして永劫回帰する。

（つづく）

註

- (1) 本稿をなすにあたっての底本は、*System der Wissenschaft von Ge. Wilh. Fr. Hegel, D. u. Professor der Philosophie zu Jena, der Herzogl. Mineralog. Societät daselbst Assessor und anderer gelehrten Gesellschaften Mitglied. – Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes. – Bamberg und Würzburg, bey Joseph Anton Goebhardt, 1807* である。底本には、一橋大学社会科学古典資料センター所蔵のもの二冊のマイクロフィルム版を用いた。その一冊は、中山伊知郎文庫のもの（請求番号 Nakayama O-15. 以下「中山」という）であり、もう一冊は、八十島誠之氏の寄贈本（請求番号 Gienke-A227. 以下「ギールケ」という）である。底本のいわゆる「導入 Einleitung」（実際は無題）の前には、中山の場合、「第一部。精神の現象学という学問 I. Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes.」というタイトルページ（裏白）があるのみだが、ギールケの場合は、同様の「第一部。精神の現象学という学問」というタイトルページに続いてさらに「第一部——意識の経験という学問 Erster Theil. – Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseyns.」というタイトルページ（裏白）が加わっている。なお、今日では、ゲーグル・ブックスで同様の諸版のPDF版を入手することが可能である。
- 本稿は、石川伊織（新潟県立大学）、柴田隆行（東洋大学）、早瀬明（京都外国語短期大学）との共同研究による成果の一部である。この場を借りて謝意を記しておく。
- (2) ヘーゲル『精神の現象学』上巻、金子武蔵訳、岩波書店、二〇〇二年（以下「金子訳」）。
- (3) 山口誠一『「精神現象学」序説冒頭の解明』、『法政大学文学部紀要』第五六号、一〇一四頁。同『「精神現象学」序説（Vorrede）』第三節・第四節の解明——『絶対知は事象（Sache）と取り組む』——、同第六一頁、五九〜七一頁。同「ヘーゲル『精神現象学』序説』第五節・第六節の解明』、同第六二頁、三二

〜四二頁。同『「精神現象学」序説』第七節〜第一〇節の解明』、同第六五号、一〇一四頁。同「ヘーゲル『精神現象学』序説』第一一節〜第一三節の解明』、同第六七号、一三二〜一三五頁。

(4) 今日では、インターネットを通じて、グリムの辞典を容易に参照することができる。次のサイトである。http://woerterbuchnetz.de/DWB/（二〇一五年二月七日アクセス現在）Vgl. *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm, 16 Bde. in 32 Teilbänden, Leipzig 1854-1961. 以下「GRIMM」と略す。*

(5) 参照すべきものが多岐に及び紛れが生ずる懸念もあったであろう。あるいは、明示的な批判的論及が人間関係や学問的生命に致命傷を与えかねないと懸念したからではないか、という「侍僕の態度」で付度することも可能かもしれない。フィヒテは、無神論論争でイエナの教壇を追われた。ヘーゲルは、『精神の現象学』を出版準備したとき、まだイエナの私講師であった。ヘーゲルの韜晦は、みずからの哲学的な真理が人びとの生活感覚を脅かすことを率直に理解したことによるもので、ソクラテスのな死を招かないための苦渋の策だったのではないか。とはいえ、公刊物として意味をなさなければ、著作としては失敗する。だから、読者が十分推量できる程度の当てこすりとは与えておく。などといった今日でもよくありそうな執筆態度。

(6) 初版に附された正誤表は三ページに及び、そこでは六五項目の修正がなされている。

(7) 周知のように、金子訳はこうした方針である。

(8) 全集版 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Gesammelte Werke*, In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 9: *Phänomenologie des Geistes*, Hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede, Felix Meiner, Hamburg 1980. Vgl. S. 5—7. 現行哲学文庫版: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des*

Geistes, Neu hrsg. von Hans-Friedrich Wessels u. Heinrich Clairmont, Mit e. Einl. von Wolfgang Bonsiepen, (Philosophische Bibliothek, Bd. 414), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1988, Vgl. S. 2a.

(9) 金子訳、四五五頁以下では、「小見出し」の「最初のものは『真なるものの場面は概念であり、そうして概念の真実の形態は学的体系であること』であるが、しかし、その頁づけは我々のテキストでは九頁ではなく、一二頁となっている。」とする。その「九頁」とは、序文の開始ページのこと。金子訳の「台本」は、「ラッソー・ホフマイスター版の第四版（一九三七年）」だとされている。本書未見であるが、ホフマイスター版第六版（一九五二年）では、たしかに「一二頁」となっている。金子が主張したいのは、「真なるものの場面は概念であり、…」の小見出しが出るまでの間は、「序文中の序文とでも言うべき箇所であって序文と…」とこのことについて論じていることになる（四五六頁）としよう。

ホフマイスター版: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Nach dem Texte der Originalausgabe, hrsg. von Johannes Hoffmeister, (Philosophische Bibliothek, Bd. 114), Verlag von Felix Meiner, Hamburg 1952.

(10) 括弧内の頁数は、初版のもの。頁数指示のコンマと文のコンマが兼ねている箇所があるがとくに示さない。ゲシュペルトは、傍点で示す。

(11) これは、初版本で「序文」の直後に正誤表が附されていることで容易に判断できる。また、『精神の現象学』の製本指示を参照のこと。現行哲学文庫版五四七頁以下参照。

(12) イポリットは言う。「この序文は、とりわけ、『現象学』〔中略〕と『論理学』〔中略〕とが関連のあることを断言する意図をもっている。」イポリット『ヘーゲル精神現象学の生成と構造』上巻、市倉宏祐訳、岩波書店、一九七二年、三頁。Cf. Jean Hypolite, *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'esprit*

de Hegel, Aubier, Paris 1946, p. 9.

(13) 金子は言う。「目次には」「序文」という「この語にすぐ次いで」「学的認識について」*Vom wissenschaftlichen Erkennen*とあるが、これは序文全体の趣意を表明したものであろう。」金子訳、四五五頁。三浦和男の理解もしかり。ヘーゲル『精神の現象学序論*学問的認識について』三浦和男訳、未知谷、一九九五年（以下「三浦訳」）参照。ミラーの英訳では、本文において、「Vorrede」を内容目次にしたが、この「PREFACE: ON SCIENTIFIC COGNITION」と敷衍している。Cf. Hegel's *Phenomenology of Spirit*, Tr. by A. V. Miller with Analysis of the Text and Foreword by J. N. Findlay, et al., Oxford University Press, Oxford 1977. ベイリーの英訳現行版でも同様（第二版第七刷一九六六年の抜くと異なる）。Cf. G. W. F. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, Tr., with an Introduction and Notes, by J. B. Baillie, Dover Publications, Mineola / New York, 2003; Georg Allen & Unwin, London 1966. けれども「この見識であらう。」なお、次も参照。Frank-Peter Hansen, *Vom wissenschaftlichen Erkennen: Aristoteles – Hegel – N. Hartmann*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2005, S. 11.

(14) 田中芳美「ヘーゲル『精神現象学』の「序文」研究」、『大阪教育大学紀要』第一部門第三六巻第二号、一九八七年、七七頁。なお、傍点は神山のもの。

(15) 原崎道彦は、ヘーゲルの「一八〇五―一八〇六年の体系構想」として、「体系第一部」が「精神現象学」、「体系第二部」が『論理学』「自然哲学・精神哲学」からなっていたことを実証的に解明している。原崎道彦「ヘーゲル『精神現象学』試論 埋もれた体系構想」、未来社、一九九四年、五四―五七頁参照。

(16) 山口は、『精神現象学』の序説が、結論部たる絶対知の章のあとに、哲学体系全体への前書きとして書かれた（傍点神山）と指摘する。山口、『精神現象学』序説冒頭の解明、六頁。

(17) 「説明」は「悟性」から「自己意識」に転換するときに鍵になる認識態度

である。第一六三段落参照。

(18) Sache の訳として「懸案の事柄」とするのは、その語の成り立ちが「紛争 Streitigkeit」の対象にあるからである。Vgl. *GRIMM*, Bd. 14, Sp. 1592 ff.

(19) 金子訳は「目的に反する」。三浦和男も同様。三浦訳、九八頁参照。山口訳は「害にさへなる」(山口、前掲論文)。以下、訳文の指摘は、いずれも容易に参照可能なので、頁数を省略。Vgl. *GRIMM*, Bd. 32, Sp. 970, „ZWECKWIDRIG, adj. seinen zweck verfehlend, unsinnig, falsch, schädlich“.

(20) 牧野紀之は、「ヘーゲルの scheinen はほとんど常に「〜と見えるが実際はそうではない」という含みを持っている。」とする。ただし慧眼である。G・W・F・ヘーゲル『精神現象学』牧野紀之訳、未知谷(二〇〇一年(以下「牧野訳」)、二七頁。山口も「この scheinen に着目し」「学の叙述を理解する人々にとってそのように「思われる」(scheinen)という言葉で結んでおり、それは学の叙述を理解している人びとにとってそのように「思われる」が、実はそうでない、ということの意味する」としている。山口、前掲論文、四頁。

(21) 『精神の現象学』への言及は、おもに冒頭からの段落番号と段落中の文番号によって行い、必要に応じて初版そのもののページ付けで行う。なお、三浦訳とミラー訳は、段落番号を冒頭に附している。

(22) 山口は、「ふつうの序説 [Vorrede] は説明であり」「説明が哲学的真理の叙述にふさわしくないから」「序文」不要論が生ずると考える。山口、前掲論文、三〜六頁参照。

(23) 金子は言う。「哲学的著作は普通の意味での序文をかくことはできないのである。」金子訳、四五六頁。加藤尚武は言う。「哲学的な著作にとって本来は、まえがきは不要だということが書かれている。」加藤尚武編『ヘーゲル「精神現象学」入門』、講談社学術文庫、二〇一二年、四八頁。『序文はいらない』と語る『序文』があるという不整合」ともいわれる。同、五〇頁。「普通の意味での」と「本来は」との懸隔は甚だしい。なお、引用文の傍点はいずれも神山のもの。

(24) historisch あるいは History にいつては、Geschichte「歴史」との対比で、「物語」「史伝」とでもすべきであろうである。金子は、ヘーゲルにおいて「ヒストリー」とは、内的連関の明かでない事実あるいは事項を羅列し記述し物語るものとする。金子訳、四五八頁参照。山口は、historisch を「並べ立つ」と訳す。山口、前掲論文、二一八頁参照。ヨウェルは“a narrative, a storytelling statement, or simply an empirical one.”と訳す。Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Hegel's Preface to the Phenomenology of Spirit*, Translation and Running Commentary by Yirmiyahu Yovel, Princeton University Press, Princeton 2005, p. 63. グリムは「ゲーテの文を引き」そこにある „historisch“ を „enthält nur bericht, keine reflexion“ と釈義している。Vgl. *GRIMM*, Bd. 10, Sp. 1580.

(25) グリムにゆくと „ANGABE, f. indicatio, designatio“ (*GRIMM*, Bd. 1, Sp. 336) であり、designatio で考へると、ヘーゲルがわざわざトリックでこの語を強調して用いたのがよく分る。すなわち、designatio は、動詞 designo の名詞形で、designo には「英語として “to make out, point out, trace, designate, define” の意味があり、このうち “trace” には「…の跡をたどる [トレンス] という意味がある」 Cf. *An Elementary Latin Dictionary*, by C. T. Lewis, Oxford University Press, Oxford 1891. 『新英和大辞典』第六版、研究社、二〇一二年参照。

(26) 「主張する独断論 (behauptender Dogmatismus) に代わって、請けあつ独断論 (versichernder Dogmatismus) すなわちみずから自身を確信する独断論 (Dogmatismus der Gewissheit seiner selbst) として姿をみせた例の觀念論」(第五四段落第八文 LXIII f.)。この議論は、フィヒテに関連する。「主張する独断論」は「独断論の一般的なあり方である。キーズヴェッター (1766—1819) は „dogmatisch (behauptend)“ として「独断的」と「主張する」とを等しくものとみなし、これを「懐疑的 skeptisch」に對置する。Vgl. J. G. C. C.

Kiesewetter, *Grundriß einer reinen allgemeinen Logik nach Kantischen Grundsätzen, zum Gebrauch für Vorlesungen, begleitet mit einer weitern Auseinandersetzung für diejenigen, die keine Vorlesungen darüber hören können*, 2. völlig umgearbeitet und vermehrte Aufl., Berlin 1795 (Google), S. 141, 557. フィヒテは「存在」を「第一の根源的な概念」とみなす従来の「独断論」が、それ以外の考え方ができないと「請けあう Versicherung」以外になくなっていることを逆手にとり、フィヒテ自身の体系のほづが「こつにゆく考えあうがでるのだ」と「請けあう Versicherung」をひんじ「たんに主観的なものにすぎなうみずからの無能力を請けあう」(Versicherung)しか独断論者には残されていなく」とせうせう。Vgl. Johann Gottlieb Fichte, „Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, für Leser, die schon ein philosophisches System haben (1797)“, in: *Fichtes Werke*, hrsg. von I. H. Fichte, Bd. 1, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1971, S. 499. フィヒテ「知識学への第二序論」鈴木琢真訳、『全集』第七巻、哲書房、一九九九年、四五〇頁以下。なお、鈴木訳では「Versicherung は「断言する」である。議論の内容の真理性を議論する者が主観的に「保証する Versicherung」のが「請けあう独断論」である。」(27) ヨヴェルは「darstellen, Darstellung」を「理性的本質を感性的ない経験の媒体に翻訳する」という意味がある」と「exhibiting, exhibition」を訳すせうせう。Cf. tr. by Yovel, *op. cit.*

(28) シェリングは「その『学問論』で次のように言う。『学問や芸術におうて特殊なものは、普遍的なものや絶対的なものを、己のうちに宿す限りにおいてのみ価値をもつ。』シェリング『学問論』勝田守一訳、岩波文庫、一九五七年、十二頁。Vgl. Schelling, Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, 1803, in: *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke*, Abt. 1, Bd. 5, Stuttgart / Augsburg 1859 (Google), S. 212. メッツケは「クーゲルの根本確信」として「普遍的なものが存在するのは、本質のモメン

トであると同時に生成のモメントでもある具体的な特殊化があつてのみのことである」と註釈する。Erwin Metzke, *Hegels Vorreden, mit Kommentar zur Einführung in seine Philosophie*, Heidelberg 1949, S. 141.

(29) かつて「生命のない現存在」を対象とする学問として「解剖学」は格好の例であるが、これは数学を範とする学問にも通用する。たとえば、第四二段落。

(30) „Ungleichheit“ といひ „anomalia, diversitas“ の意がある。Vgl. *GRIMM*, Bd. 24, Sp. 980.

(31) Schelling, „Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie“, in: *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke*, 1. Abt., Bd. 3, Stuttgart u. Augsburg 1858 (Google), S. 198 f., 204.

(32) C. I. Kilian, *Entwurf eines Systems der Gesamten Medizin, Zum Behuf seiner Vorlesungen und zum Gebrauch für praktizierende Aerzte, Erster oder fundamentaler Theil darstellend die Allgemeine Heilkunde oder generale Physiologie, Nosologie, Therapie und Arzneimittellehre*, Jena 1802 (Google), S. 54 ff.

(33) F. J. Gall, „Des Herrn Dr. F. J. Gall Schreiben über seinen bereits geendigten Prodnomus über die Verrichtungen des Gehirns der Menschen und der Thiere an Herrn Jos. Fr. von Retzer“, in: *Der Neue Deutsche Merkur vom Jahre 1798*, hrsg. v. C. M. Wieland, Bd. 3, Weimar 1798 (Google), S.314, 317 f., 322 f.

(34) J. F. Blumenbach, *Handbuch der vergleichenden Anatomie*, Göttingen 1805 (Google).

(35) G. Friederich Hildebrandt, *Lehrbuch der Anatomie des Menschen*, Bd. 1—2, Braunschweig 1789; Bd. 3, 1791; Bd. 4, 1792 (Google). 447 クーゲルの蔵書を知るべきの資料は、次のものを加藤尚武氏に参看せういただいた。Vgl. *Verzeichniß der von dem Professor Herrn Dr. Hegel und dem Dr. Herrn*

Seebeck, hinterlassenen Bücher-Sammlungen: ... Berlin 1832, S. 61. 今日では、次のサイトで参看できる。 <http://pics.sns.tindex.php?page=TOC&id=38&lang=it> (二〇一五年二月七日アクセス現在)

(36) 『世界の名著 43 フィヒテ シェリング』、岩崎武雄編、中央公論社、一九八〇年、六三七頁。

(37) イポリットは言う。「ヘーゲルは、同時代の哲学者たちのなかに自分を位置づけ、自分自身の哲学の独自性を明らかにしている。」イポリット、前掲邦訳、三頁。 Cf. Hypolite, *op. cit.*, p. 9.

(38) Meynung を「思いつき」と訳すのは、グリムの理解からする。グリムは、カントの用例も参考に、「なにものかに関して信じたり表象したりすることに関係して、それと見なす (daß für halten) 幻想する (wähnen)」の意だとしている (MEINEN 6)。Vgl. GRIMM, Bd. 12, Sp. 1931. そのカントの用例の一つは、次の箇所から一部取られている。カントは言う。「信憑 [Fürwahrhaben] 真とみなすこと」、すなわち判断の主観的妥当性は、確信 [Überzeugung] (これは同時に客観的に妥当するものである) との関係で、次のような三つの段階を持っている、すなわち、臆見 [Meinen]、信仰 [Glauben]、知識 [Wissen] がそれである。臆見 [臆見すること] とは、主観的にも客観的にも不十分であると意識している信憑である。信憑が主観的にだけ十分であって、同時に、客観的に不十分と見なされているなら、それは信仰 [信じること] とよばれる。最後に、主観的にも客観的にも十分な信憑は、知識 [知ること] とよばれる。主観的に十分であることは確信 (私自身にとつての) とよばれ、客観的に十分であることは確実性 (Gewißheit) (あらゆるひとにとつての) とよばれる。『純粹理性批判』下巻、宇都宮芳明監訳、以文社、二〇〇四年、八六九頁以下 (B.850)。グリムは、「言葉の意味のなかにあるよろめいて不十分なものがしばしば強調される」とする。Meynung に充てうる訳語として、前掲のカントの訳のように、「自分ひとりの考え。私見。」「『角川漢和辞典』を意味する「臆

見」もありえようが、この語は、グリムのいう浮遊性よりも推測性に傾くと思われる。石川文康の「憶測」も同様。『純粹理性批判』下、石川文康訳、筑摩書房、二〇一四年、四六九頁。ただし、のちに Meynung が主題化されるヘーゲルの「感性的な確信 (Gewißheit)」にとつて、この浮遊性は決定的に重要であり、しかも推測性はむしろ端的に斥けられるべきだと思われるからである。また、この語を「思いこみ」と訳すというのも、「①そうだとばかり信じきっていること。」「②それ以外にはないと固く心に決めること。」「(大辞林 第三版) の意味となり、たしかに客観的には不十分かもしれないが、主観的には充分に不動であって不適切である。なお、「思いつき」には、「①ふと心に浮かんだこと。」「②よい考え。よい工夫。着想。」「③あるものに心を寄せること。ひいきにすること。」「(同) の意味があり、第一の意味に解すれば、その考えの直接性のみならず浮遊性も伝わってくるであろう。

なお Meynung を「思いつき」と訳すことは、ギリシア語の δοξα の訳語としてそれが用いられることと矛盾しない。たとえば、リーマーの『希独辞典』では、δοξα の第一義として、Meynung, Wahn, Gedanke, den man sich von einer Sache macht; Einbildung von einer zukünftigen; auch Erwartung. が挙げられ、広範である。Vgl. Friedrich Wilhelm Kiemer, Griechisch-Deutsches Hand-Wörterbuch für Anfänger und Freunde der griechischen Sprache, Erster Theil, A—K, 3. neu bearbeitete und vermehrte Aufl., Jena und Leipzig 1819 (Google), S. 467. おそらく、このうち、日本語の「思い込み」にもっともふさわしいドイツ語は、Wahn ではないかと思われる。

(39) 山口は、次のように言う。「一つの哲学体系に対する反対論を自由に保持すること、対立したかみえる哲学体系の両者を相互に必然的であると認識することと同じ事態である。」山口、前掲論文、一三頁。

(40) 本邦中等教育の教科書・参考書等では、弁証法の説明として、ここに記された次のテキストを引き合いに出すことが多い。「つばみが消えて花がにわかに

咲くのであるが、これを、つばみが花によって論駁されたということが仮に許されるなら、その伝でいくと、果実によって花は植物の偽の現存在であることが説明されるし、果実は花に取って代わって植物の真理として姿を見せることになる。これらの形式は、相互に区別されるばかりでなく、たがいに相容れないものとして排斥しあってもいいというわけである。しかし、植物には流動する自然があるから、これらの形式が同時に有機的な統一の構成要素となるのであって、この統一の点で、これらの構成要素は決して抗争しあわないばかりか、どの要素も他の要素同様に必要不可欠となる。そして、この三者が対等に必要不可欠であることがあってはじめて、全体の生命が成り立っている。」(第二段落第四文(第六文)ここでのヘーゲルの力点は、「有機的な統一」であり「全体の生命」であって、「論駁」はこの「統一」に収斂し、しかも「統一」は「論駁」を要求する、ということである。なお、こうした植物の成長のイメージは、ゲ

ーテの『植物変態論』から得ていると思われる。「規則的メタモルフォーゼは、前進的メタモルフォーゼと名づけることもできる。なぜならそのメタモルフォーゼは、最初の子葉から、果実という最終の完成(Ausbildung)にいたるまで、つねに段階的に活動することが認められ、ある形態から順次に他の形態へと変形し、いわば精神的な[geistigen]梯子の上を、両性のよる生殖という自然の頂上をめざして昇っていくものだからである。」ゲーテ「植物学」「植物変態論」、野村一郎訳、『ゲーテ全集』14、潮出版社、二〇〇三年、第六節、五五頁以下。

Vgl. J. W. von Goethe, *Versuch die Metamorphose der Pflanzen zu erklären*, Göttingen 1790 (Google), S. 3. なお「亀甲」の補足は神山の『S. Vgl. Verzeichnis der von dem Professor Herrn Dr. Hegel... a. a. O., S. 57.

(41) いずれも鉱物用語であって、ヘーゲルが鉱物学会員であることに留意する必要がある。「Gehalt」は「内実」と訳すが、含有されているものである。その含有量に多寡があるなかで、「Gehalt」も当該物質に着目する点では「純度」ともいえるのだが、その純度の高さを明確に語るものが「Gediegenheit」[至

純なもの]である。Vgl. Rudolf Augustin Vogel, *Practisches Mineralsystem*, Leipzig 1762 (Google). それはそうと、ここでヘーゲルが言いたいことは次のことである。すなわち、たとえば、目の前の現ナマが、「金」として評価に値すると明白に分かるとして、「金」がいかに成り立つのかを理解しているのか？そして、そうした成り立ちのものが、「金」として評価に値するのか？ヘーゲルは、こうした思考プロセスを要求しているわけである。

(42) 『精神の現象学』における「substantielles Leben」への言及は、この箇所と第七段落におけるものの二例に限られる。なお、本文での「substantiell」, „Substanz“への言及は、「第三章 力と悟性」の第二三六段落を初出とする。ここでは、「力」を「実体 Substanz」として、「力の区別項」を「実体的なものの substantiell」として設定せざるをえない事情を説く。この用例にしたがえば、「実体的なもの」とは、「実体そのもの」というよりは、「実体に属する、ないし含まれるなにか」ということになる。

(43) 金子訳、四六〇頁。なお、三浦は、次のように指摘する。「ヘーゲルは、こうした表現 [das substantielle Leben] によって、環境にどっぷり漬かり込んでいるような精神的態度、つまり、外部世界と個人の内面とのあいだに何の葛藤も緊張関係も生じてこないで、したがって何の反省思惟も入り込んでくる余地のない意識の状態を想定している。」三浦訳、一〇六頁。これは、金子の解釈の系だと思われる。

(44) ヘーゲルは、みずからの学問的な教養形成の経歴について、それが「人間の下位の欲求から始まった」とし、現状としては「折れ返りの形式 Reflexionsform」をとり「システム」と変貌しているが、今後の課題として「人間の生命[Leben]に立ち戻ってそれに関与する (Bingreifen)」ことだと述べている。『Hegel an Schelling, Frankfurt am Main, den 2. Nov. 1800. “in: Brief von und an Hegel, Hrsg. v. J. Hoffmeister, Bd. 1, (Philosophische Bibliothek, Bd. 235), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1952, S. 59 f. 『ヘーゲル書簡集』、小島貞介訳、日

進堂書店、一九七五年、三九頁参照。

(45) *Gedanke* を「思考枠組」と訳す。グリムによれば、「いまの時点で支配的な意味」は、「思考することの、あるいは思考する感性の産物 (*erzeugnis*)」、素材 (*arbeitsstoff*)、道具 (*werkzeug*)」(*GEDANKE* II.2.) であり、哲学的には、これを「障害物である像や感覚から解放して」「純粋な思考を確立する努力」のことになる (II. 5.)。Vgl. *GHZM*, Bd. 4, Sp. 1943, 1949, この語は、「思想」と訳されることが多いが、その日本語としての一般的な意味は、「(1) 人がもつ、生きる世界や生き方についての、まとまりのある見解。多く、社会的・政治的な性格をもつものをいう。」「(2) [*thought*] 単なる直観の内容に論理的な反省を施して得られた、まとまった体系的な思考内容。」「(3) 考えること。考えつくこと。」「(*大辞林*) 第三版」であるから、ここで言う「まとまりのある見解」ないし「まとまった体系的な思考内容」というのが、無内容に傾く「純粋な思考」に反するので、*Gedanke* を「思想」と訳すことは不適切である。なお、のちにヘーゲルは、「*Gedanke* が客観的な *Gedanke* として世界の内的なものをなしていると言うと、見かけとして、自然のもろもの(もの)に意識を帰するかのようになるかもしれない。我々は、人間が思考 (*Denken*) によって自然的なものから区別されると言うのであるから、(もの)の内的な活動を思考だと受け取り理解することに抵抗を感じるのである。そうすると、我々は、意識を欠いた *Gedanke* の体系として自然を話題とし、シェリングの言うような化石化した観智を話題としなければならないのかもしれない。だから、誤解を避けるためには、*Gedanken* という表現を使うかわりに、思考、規定 (*Denkbestimmung*) と言ったほうがよい。」としたと伝えられている。Vgl. G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Theorie Werkausgabe, Bd. 8, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Erster Teil, Die Wissenschaft der Logik, Mit den mündlichen Zusätzen, Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion

Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1970, §24 Zusatz 1, S. 81. ヘーゲル『小論理学』(上)、松村一人訳、岩波文庫、一九五一年、一一六頁以下参照。このヘーゲルの言明に照らして、*Bestimmung* を「規定」と訳すことと区別し、無内容な「枠組」を用いて *Gedanke* を「思考枠組」とするのは、「純粋な思考」をいささか表現しえていたのではないかと考へる。

(46) 現行哲学文庫版、二二頁参照。

(47) この小項目の開始位置の理解には曰くがある。初版では、当該開始位置を VII 頁とし、そこでは、第五段落中途から始まり、第六段落に続く。この版では、第五段落と第六段落の間に空行はない。『友の会版全集』初版、第二版とも (*Freundesvereins-Ausgabe*, Bd. 2, Berlin 11832, 11841) では、当該開始位置を六頁とし、そこでは、第四段落中途から始まり、第五段落、第六段落と続く。この版では、第五段落と第六段落の間に空行はない。ホフマイスター版では、当該開始位置を十二頁とし、第四段落中途から始まり、第五段落、第六段落と続くが、第五段落と第六段落との間に空行を設け、あたかも第六段落からがこの小項目の開始だと理解するように仕向けている。ズーアカンブ社版 (*Theorie Werkausgabe*, Frankfurt a. M. 1970) では、当該開始位置を十四頁とし、空行の処置も含め、基本的にホフマイスター版に倣っている。全集版および現行哲学文庫版では、当該開始位置を六頁とし、そこでは第四段落中途から始まり、第五段落、第六段落と続く。ホフマイスター版やズーアカンブ社版のように、第五段落と第六段落との間に空行を設けない。ホフマイスター版 (第四版) にしたがうメツケも、第六段落からこの小項目が始まると考へる。Vgl. Metzke, a. a. O., S. 147. なお、この場合でもメツケは、第五段落で第六段落の議論が始まっているとみなしている。Vgl. a. a. O., S. 149. 金子は、「ランソン・ホフマイスター版第四版 (一九三七年)」に依拠して訳しているが、第五段落をもつてこの小項目に該当するとしている (金子訳、七頁)。牧野は、この第五段落

と第六段落との間の空行を重視し、第六段落をこの小項目の開始と理解する。
牧野訳、三七頁参照。

- (48) 「哲学的認識は概念からの理性認識であり、数学的認識は概念の構成による理性認識である。」カント『純粹理性批判』下巻、「Ⅱ 超越論的方法論」第一章 純粹理性の訓練、宇都宮監訳、七七九頁 (B. 741)。

- (49) なお、この点は、この当時の学問観に即して議論する必要がある。グリムの辞書では、その多義を説明しているが、「知らせ (nachricht, kunde)」、「個人的な」知識 (kenntnis)、「知 (wissen)」、「客観的な知、専門知 (wissenszweig)」、「学問分野 (disciplin)」と大分類する。ヘーゲルが Wissenschaft を用いた背景として、「学問」が「価値概念」となり、十八世紀初めには、「gute, hohe, edle, kluge, rechte wissenschaften」という言葉の繋がりが普通のものとなり、十八世紀中頃には、「学問の要求にふさわしい」という意味の wissenschaftlich という言葉が成立する。「人間精神がたんなる経験や思弁を超えて合法的な連関の認識に迫ること」に Wissenschaft が用いられる。Vgl. *GHMM*, Bd. 30, Sp. 796 f.

- (50) フィヒテ「知識学」の概念——あるいはいわゆる哲学の概念について(一七七四年)、隈元忠敬訳、『フィヒテ全集』第四巻、哲書房、一九九七年、二二頁。Vgl. Fichte, „Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, 1794“, in: *Fichtes Werke*, Bd. 1, S. 38. ちなみに、この「Wissenschaft」がひとたび学となりやむをすれば、それが決して過度ではないう謙遜からして従来もっていた名称——すなわち、物知り [Kenner]、道楽 [Liebhabe]、物好き [Dilettantismus] という名称——をこの学が脱ぎ替えるのは正当だと言えよう。前掲訳書、二九頁。Vgl. a. a. O., S. 45. 原語の「補足」は神山のもの(以下同様)。

- (51) カント『純粹理性批判』上巻、宇都宮監訳、以文社、二〇〇四年、三〇八頁 (B. 266) 参照。

- (52) 『純粹理性批判』下巻、宇都宮監訳、八七九頁 (B. 860)。

- (53) 「一切の哲学的認識の体系 [System] が哲学である。」前掲訳書、八八三頁 (B. 866)。

- (54) フィヒテ、前掲訳書、一三三頁。Vgl. a. a. O., S. 39.

- (55) シェリング『学問論』、前掲訳書、九六頁以下。Vgl. Schelling, Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, in: a. a. O., S. 280. Vgl. Merzke, a. a. O., S. 146.

- (56) ヘーゲルの「反感はけだし愛が当時のロマンティカーの合言葉であった」とによるであろう。金子訳、四六〇頁。

- (57) シェリング、前掲訳書、九七頁。Vgl. Schelling, a. a. O. 原語の補足は神山のもの。邦訳中の「亀甲」を「大括弧」に改めた。

- (58) 金子訳、七頁、四六一頁参照。

- (59) 金子は、「シェリング」をさすという。金子訳、四六一頁参照。

- (60) 金子は、「直接知」というのはシェリング、ヤコービ、シュライエルマッヒヤー、ノヴァーリス、シュレーゲル兄弟などのロマンティカーの立場全体をさす表現」だとする。前掲箇所参照。

- (61) 金子は、「シュライエルマッヒヤー」をさすという。前掲箇所参照。

- (62) Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Über die Religion, Rede an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Mit einer Einleitung hrsg. v. Andreas Arndt (Philosophische Bibliothek, Bd. 563), Felix Meiner Verlag, Hamburg 2004, S. 29. シュライエルマッヘル『宗教論』、佐野勝也・石井次郎訳、岩波文庫、一九四九年、四九頁参照。

- (63) 金子訳、四六二頁参照。山口誠一も同様。山口「ヘーゲル『精神現象学』「序説」第五節・第六節の解明」、三六頁参照。

- (64) 「書物にしたがって心と精神を探索して、その精神が汝らに生まれついていて汝らに神の愛の中心 (Centrum der göttlichen Liebe) が明らかにされてい

ることが分かるなら、汝らは神を認識するだろう。」Jacob Böhme, *De triplici vita hominis, oder: Hohe und tiefe Gründe vom dreifachen Leben des Menschen durch die Principia*, ... (1620), in: *Theosophia Revelata. Das ist: Alle Göttliche Schriften des Gottseligen und Hochehrleuchten Deutschen Theosophi Jacob Böhmens*, T. 1, 1715 (Google), Sp. 829. 本書は、ヘーゲルの所有したものと同様。

(65) 山口は、ヤコービの思想でこの文脈を理解しようとしているが、晦渋である。山口、前掲論文、三八頁以下。

(66) *selbstbewußt* を「自己の真価を意識した」と訳すのは「自己 *selbst*」が後続の被修飾語であることを明確にする趣旨による。「真価」という語がなければ「自己」が被修飾語と切り離されて理解される可能性が高まる。グリムによる *selbstbewußt* は「自分独自の価値を意識する者」について語られる。

Vgl. *GRIMM*, Bd. 16, Sp. 463.

(67) 金子訳、四六二頁。

(68) イポリットは「直接的な状態」として「中世の素直な信仰」を想定する。

Cf. G. W. F. Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*, Tr. de Jean Hyppolite, T. 1, Paris 1941, p. 9. ヨヴェルは「中世文化」あるいは「アンシャン・レジームのような伝統志向の文化」ではないかとする。Cf. Yovel, *op. cit.*, p. 76. しかし、メツケは、中世キリスト教の時代はすでに分裂の時代であると指摘し、「実体的生命の統一」があるのは古典古代だとする。Vgl. Metzke, a. a. O., S. 150. 口誠一は「古代ギリシアからローマのストア主義の時代までを大雑把に整理している」とする。山口「『精神現象学』『序説』第七節―一〇節の解明」一頁。

(69) 金子訳、四六〇頁。

(70) *Reflexion* は「反省」と訳されることが多く、『大辞林』(第三版)でも「反省」の第二義として *reflexion* を挙げつつ「注意・感覚・思考など、意識の作用を自分の内面・自己自身に向けること。何らかの目的や基準に照らしつつ行

われる判断であり、普遍原理の窮極的把握そのものとは区別されることが多い。

ヘーゲルがカント・フイヒテなどの哲学を、現実の具体性にまだ媒介されていない抽象的な内省、理性に至らぬ悟性的思惟による反省哲学と呼んだのはその意味による。」と説明するに至っている。しかしながら、日常一般に「反省」は、『大辞林』でいう第一義「振り返って考えること。過去の自分の言動やありかたに間違いがなかったかどうかよく考えること。」として考える以外になく、つねに道徳的な意味が付きまとい、ヘーゲルの著書にある *Reflexion* をその意味で理解することは不適切である。また、「術語」と心得て前掲第二義を参照して理解していくとしても、その意味で一貫して理解することも困難である。そこで、ラテン語としての「反射・反映」の原義にたち戻り、*Reflexion* を「折れ返る」「折れ返り」と訳すべきだと考える。ヘーゲルの翻訳書でこのような訳を採用しているものとしては、たとえば、藤野渉・赤沢正敏訳「法の哲学」(『世界の名著 44 ヘーゲル』、中央公論社、一九六七年、所収)がある。

(71) メツケによると、「啓蒙思想」、具体的にはカントやフイヒテの立場。Vgl. a. a. O., S. 150.

(72) メツケによると「ヤコービ、シェリングの立場。Vgl. a. a. O., S. 150 f.

(73) イポリットによると「美」はシラー、「神聖にして永遠」はシェリングの『ブルーノ』への当りすぎ。Cf. Tr. de Hyppolite, *op. cit.*, p. 10.

(74) 山口によると「恍惚」はノヴァーリス。山口、前掲論文、七頁参照。なお、ノヴァーリスは「理性の状態は恍惚としたものである。Der État de Raison ist ekstatisch」とのメモを残している。Novalis, *Das Allgemeine Brouillon. Materialien zur Enzyklopädistik 1798/99*, Mit einer Einl. von Hans-Joachim Mähl, (Philosophische Bibliothek, Bd. 450), Felix Meiner, Hamburg 1993, S. 208. なお、このノートは「一九〇一年に初刊行のため、それとしてはヘーゲルは未見。

(75) „gähnen“ は「h を取って gähnen で引く」。Vgl. *GRIMM*, Bd. 4, Sp. 1151.

gären は、「醗酵」が本義だが、「腐敗」によるものも意味する。⁷⁶ „Begeisterrung“ は、もとの動詞 begeistern が他動詞で「感激させる」などという意味だから、能動の意味をもちうる。begeistern は、„spiritus indere, inspirare“である。Vgl. GRIMM, Bd. 1, Sp. 1291. シュライアマッハーは言う。「宗教の生命全体は、自然のうちに生きているものでもあるが、全体という——つまり一にして全という——無限の自然のうちに生きている。宗教は、すべての個別的なもの人間がこうした自然のなかで値するものを、またその帰趨を、個々の形式と本質が自然において永遠に醗酵すること (Gärung) のうちに直観する。」Schleiermacher, a. a. O., S. 29. シュライエルマッヘル、前掲訳書、五〇頁参照。

(76) 現行哲学文庫版の註によると、以上は、C・A・エッセンマイヤー、J・ゲレス、F・H・ヤコービ、F・シュレーゲル、F・シュライアマハ、J・J・ワグナーへの当てこすり、ということになる。なお、三浦訳、一九一頁以下参照。

「神性」・「永遠」については、エッセンマイヤーの次を参照。「§三三三 それゆえ、認識が届く程度に応じて思弁の届く程度もあるが、認識は絶対的なものなかではじめて消尽する。絶対的なものなかでは、認識は認識されるものと同一であるし、それゆえ、この絶対的なものは、思弁にとっての南中点である。／したがって、この点を越えたところにあるものは、もはや認識ではありえず、むしろ予感ないし祈りである。あらゆる表象、あらゆる概念、あらゆる理念を超えて、そして一般に思弁の彼岸にあるものは、祈りがやはり念頭に置くものである。——すなわち、神性である。——このポテンツは、無限に高いところにある淨福であり、永遠なものとしてある。」C.A. Eschenmayer, *Die Philosophie in ihrem Uebergang zur Nichtphilosophie*, Erlangen 1803 (Google), S. 25.

また、ワグナーの次を参照。「しかし、悟性が我々の魂の有限態の一側面で

あるかぎり、またこの魂の本質の完璧さにとともに入り込もうとするかぎり、我々は、もちろん、悟性に敬意を払うべきである。——しかしながら、我々にとっては、つねに、永遠のものだけが神聖であり、それだけで独立してそれ自身なにかとして通用しようとする有限なものは、軽蔑すべきものである。」Johann Jakob Wagner, *System der Idealphilosophie*, Leipzig 1804 (Google), S. 28.

「精神の吹き込み」については、ゲレスの次を参照。「したがって、純粋な知性のかたちをした理性だけが、より高次の世界を直接的に眺めるだろう。彼岸から降りてくる光は、地上の精神である悟性にとっては、ただ理念のペールを通じて透けて見えるようにして放射するだろう。地上の精神である悟性は、隠された神的なものを、ただカバーを通じて予感することで見つけるだろう。そして、この隠された神的なものは、最高の精神の吹き込み (感激) というモメントのかたちで理性の光雲を裂いて、理性の理念のかたちで地上の言葉を話し、死すべきものたちにみずからを聴こえるようにする。」「したがって、神秘的国が恩寵 (親切) の国であるのは、芸術 (人為) と学問の領域が天才の国であるのと同じであり、天才がありふれた悟性にとってより高級な賜物であるのと同じである。ありふれた悟性は、この高級な賜物を概念的に把握して獲得することができない。そして、より高級な活動は、ありふれた悟性のかたちでは精神が吹き込まれたものを独自の恣意にしたがって扱い、ありふれた悟性が預言者の精神で (もの) を言い形成するようにさせるのである。」I. Görres, *Glauben und Wissen*, München 1805 (Google), S. 108, 111.

(77) 山口は、ノヴァーリス、またそれが参照するバラケルススが想定されていると指摘する。山口、前掲論文、八頁参照。

(78) 現行哲学文庫版、五五九頁以下参照。なお、山口は、カント哲学以降の可能性を指摘している。山口、前掲論文、九頁参照。ヨヴェルは、「ヘーゲルについてしばしば信じられていることは反対に、ヘーゲルは、経験を軽んじていない。」とする。妥当な見解であろう。また、ヨヴェルは、ペーコンのほかに、

ガリレイとロッキの名前を挙げる。Cf. Yovel, *op. cit.*, p. 79.

(79) 三浦は、「周知のように、ギリシア神話にあらわれるような古典古代の世界では、夜空を美しく飾る星々には星座の形でさまざまな形象が読みこまれており、現世の出来事はこれらに深く関連するものと考えられていた。すなわち、これらの出来事の本質や意味はこの現世の出来事そのものの中にはなく、この彼岸のイマージュの中にあるとされていた。こうした思想はルネッサンス期にいたったものなオルネッサンス・プラトニズムの形で生きてくる。」と指摘する。ただし慧眼である。三浦訳、一一三頁以下。

(80) 山口は、この時期を「ヨーロッパ中世の時代」としている。そして、この「思想[Gedanken]」を「キリスト教に使える哲学」、また「形象[Bildern]」を「キリスト教のイエスやマリアなどの表象」とする。山口、前掲論文、八頁参照。〔補足〕は神山のもの。なお、山口は、第七段落第一文の「実体的生命」を「古代ギリシアからローマのストア主義の時代」のものと解するわけだが(註(68))、「経験」を画期としたことでの「前時代」の解釈は、それとずれている。

(81) 「ケプラーの精神的素質と才能がどれほど純粋なものであったかが分かる。」G・W・F・ヘーゲル『惑星軌道論』、村上恭一訳、法政大学出版局、一九九一年、三六頁参照。Vgl. Ge. Wih. Frid. Hegel, *Dissertatio Philosophica de Orbitis Planetarum*, Jena 1801 (Google), S. 20.

(82) ヘーゲル、前掲訳書、六四頁以下。Vgl. a. a. O., S. 32.

(83) プラトン『ティマイオス』種山恭子訳、『プラトン全集』12、岩波書店、一九七五年、五八頁、六五頁以下。「全体を構成してしまうと、それを星と同じ数だけの魂に分割し、それぞれの魂をそれぞれの星に割り当て、ちょうど馬車にでも乗せるようにして乗せると、この万有の本来の相を示して、かれらに運命として定められた掟を告げたのです。」「火のうちには、焼く力は持っていないけれども、穏やかな(ヘーメロン)光——つまり、日ごとの昼間(ヘーメラ)——に固有な光——をもたらずという性質のものがあるので、神々は、およそそ

いったものが一つの身体になるように仕組んだわけなのです。というのは、われわれの内部にもそれと兄弟分の純粋な火があるので、神々はそれが眼を通して流れるようにした」のです。なお、アリストテレスも「占星術の正当性についても詳しく語っている」とされている。ニコラス・キャンピオン『西洋史と西洋占星術』、鏡リュウジ監訳、柏書房、二〇一二年、一七頁参照。

(84) Jacob Böhme, „De Signatura Rerum, Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen“, in: *Theosophie Revelatae, Das ist, Alle Göttliche Schriften des Gottseigen und Hoherleuchteten Deutschen Theosophi Jacob Böhmens, Der 2. Teil, [Holle] 1715 (Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel)*, Cap. 4-16, 27, Cap. 8-46, Sp. 2206, 2209, 2262. 「シグナトゥーラ・レールム——万物の誕生とするしについて——」南原実訳、『キリスト教神秘主義著作集』第十三巻、教文館、一九八九年、四一、四五、一〇二頁参照。なお、原書は、ヘーゲルが所有したものと同様。「聖なるものの源」への「回帰とは、魂が天空を文字通り移動することではなく、むしろ内に向かうことで心の中で達成される。愛や光が天から流出したように、私たちは、私たちの中にある光や愛との接触をつうじて、聖なる結合を果たすことができる」。キャンピオン、前掲訳書、二八六頁。

(85) 山口は、おもにノヴァーリスの思想との関連性を主張する。山口、前掲論文、八頁以下参照。

(86) イエスが十二信徒を布教に遣わすときに命じた言葉に次のものがある。「行って、『天の国は近づいた』と宣べ伝えなさい。病人をいやし、死者を生き返らせ、重い皮膚病を患っている人を清くし、悪霊を追い払いなさい。ただで受けた(empfangen)のだから、ただで与え(gebt)なさい。」「(『マタイによる福音書』第十章第七―八節)なお、同第二〇章第一―十六節の「天の国」の例として「ぶどう園の主人」が「労働者」に異なる労働時間に同一の賃金を与える説話も参照。「後にいる者が先になり、先にいる者が後になる。」なお、ルター

版については、次を参照。Vgl. *Die Bibel, oder die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments*, verdeutscht von D. Martin Luther, Nach der Original-Ausgabe von 1545, Stereotypendruck 7. Aufl., Stuttgart 1858 (Google).

(87) Vgl. *GRIMM*, Bd. 15, Sp. 580.

(88) Vgl. Schleiermacher, a. a. O., S. 29. 前掲訳書、四九頁参照。

(89) 「シュライエルマッヘルにとって宇宙とは存在及び生起の全体、即ち世界、自然、人類、歴史などを意味する。」シュライエルマッヘル、前掲箇所、訳註。シュライアマハーにおいて「宇宙」と「神」とを同一視できるかどうかの問題が生ずるが、これは、そのスピノザ主義と関連させて検討する必要がある。Vgl. Michael Roth, *Gott im Widerspruch? : Möglichkeiten und Grenzen der theologischen Apologetik*, Berlin 2002, S. 58 f.

(90) Vgl. Schleiermacher, a. a. O., S. 33. 前掲訳書、五五頁参照。

(91) Schleiermacher, a. a. O., S. 41 f. 前掲訳書、六八頁参照。

(92) A. a. O., S. 16, 24. 前掲訳書、三二、四三頁参照。

(93) Vgl. a. a. O., S. 11. 前掲訳書、二四頁参照。

(94) ヨヴェルは「Begeisterung」が、カントの批判する「Schwärmerei」に通ずることを。Cf. Yovel, *op. cit.*, p. 79.

(95) 現行哲学文庫版、五六〇頁参照。

(96) 高津春繁『ギリシア・ローマ神話辞典』、岩波書店、一九六〇年、二六九頁参照。

(97) 前掲書、二六頁。「ポイボス」は、第七三七段落で登場する。

(98) ヤコビは言う。「人間には、その理性によって、真なるものの学問の力能があるのではない。むしろ、みずからが無知であることの感情と意識しかないのである。だから、真なるものの予感しかないのがある。」Friedrich Heinrich Jacobi, *Jacobi an Fichte*, Hamburg 1799 (Google), S. 28. エッセン・ハイヤー

ーとゲレスについては、註(76)参照。

(99) メツツケによると、「空虚な広がり」は「啓蒙」の立場のものであり、「預言者風の話題」は、これに対立して、かえって「空虚な深み」という「一面的な極」に至っていると読む。Vgl. Metzke, a. a. O., S. 151 f.

(100) エッセン・マイヤーは言う。「表象や理念のかたちでの認識にも人間の行為にも一切関係ないものが、神聖なものである。私の言っていることがはっきりしないなら、次のことを熟慮してみるとよい。君のなかで同じ直観や同じ感情を覚醒させるためには、私が意のままにできるのは空虚な言葉でしかなく、最高のものを見出すためには、私は、低次なものや従属的なものからなにかをまったく借りる必要もなく、むしろこうしたすべてのものを最高のものから遠ざけなければならぬ」ということを要する。」C. A. Eschenmayer, *Der Exerit und der Fremdling. Gespräche über das Heilige und die Geschichte*, Erlangen 1806 (Google), S. 25.

(101) シュテークラーは、これとの関わりで、十九世紀に化学、生物学、人類学、電磁気学、心理学などが進展したことを指摘する。Vgl. Pirmin Stekeler, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar*, Bd. 1, (Philosophische Bibliothek, Bd. 660a), Felix Meiner, Hamburg 2014, S. 207 f. ヨヴェルは、カントとナポレオンへの関係を指摘する。Cf. Yovel, *op. cit.*, p. 82.

(102) アーヴィング (1728—1801) は「人間に関する経験と探究」の「88—九二」人間のあらゆる活動と文化の真の衝動はねについて。」の節で、次のように言う。「自然は、そのはたらきの点で一様である。自然の計画はシンプルであって、自然の手段は単純である。自然は、しばしば、最大の革命を、見かけたところわずかでない衝動はねの漸次的な展開によって惹き起す。それゆえ、自然が進めるこの進行は、概してゆっくりとした隠れたものであるが、その代わりそれだけいっそう確実なのである。」Karl Franz von Irwing, *Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen*, Bd. 3, Berlin 1779 (Google), S. 153.

Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, hrsg. v. J. Hoffmeister, frommann-holzboog, 1936, S. 425. Vgl. Metzke, a. a. O., S. 153.

(103) メツツケは、「直接的なあり方」が「概念」であることについて、「対象が廃棄されて概念的なあり方をして、das begriffene Aufgehobensein des Gegenstandes」と説明する。Vgl. Metzke, a. a. O., S. 154.

(104) こうした植物の成長の比喩は、ゲーテの『植物変態論』と深く関係していると思われる。「八七 このような芽がその作用においては、成熟した種子とひじょうによく似ていること、また、将来の植物の全形態はしばしば種子よりも芽のなかですっとよく認められることが知られている。」「九三「…」種子は、その閉じ込められた状態によって芽と区別され、その形成と母体からの分離の原因が明白であることによって無性芽と区別されるものであるが、それにもかかわらず、種子は芽および無性芽と近親関係にあるのである。」ゲーテ、前掲訳書、九二頁以下。Vgl. Göthe, a. a. O., S. 54, 57. なお、註(40)参照。

(105) イポリットは「この点で、シェリングの「絶対者」を批判しているとする。

Cf. Tr. de Hypothesis, op. cit., p. 13. 山口は「この第十二段落第八文を、「普遍的個人」と「特殊的個人」との関係としてとらえているが、晦渋である。山口、「ヘーゲル『精神現象学』「序説」第十一節―十三節の解明」、二〇頁参照。

(106) Sinn は「『精神の現象学』で Bedeutung と同文で現れるところもあり、「意味」なごし「意義」の訳は回避した。Vgl. S. 61, 274, 309, 358 f., 370, 593, 648. Sinn, sinnlich, Sinnlichkeit の系列があるであろうから、「感性」と訳するのが道理であろう。「感官」「官能」ではあるまい。

(107) 神山伸弘「自然と和解する精神——成熟期ヘーゲル精神哲学の「根本問題」」、加藤尚武編『ヘーゲルを学ぶ人のために』、世界思想社、二〇〇一年、一一六―一二二頁参照。