

# 学問的認識論としての『精神の現象学』「序文」

—— (その四) 第二六段落

Die »Vorrede« der *Phänomenologie des Geistes als wissenschaftliche Erkenntnistheorie* — 4. §26

神山 伸弘

KAMIYAMA Nobuhiko

## 要旨

本稿は、神山伸弘「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」『跡見学園女子大学文学部紀要』第五〇号、二〇一五年、十九〜五五頁、同「(その二) 第十三段落〜第十九段落」同第五一号、二〇一六年、十七〜四一頁、同「(その三) 第二十段落〜第二五段落」同第五二号、二〇一七年、一〜二三頁、の続編である。

以下に本号までの内容目次を掲げておく。

- 一．はじめに
- 二．ヘーゲルの内容目次

- 三．「序文」の検討——学問的に認識することについて。
    - (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。
    - (二) 精神のいまの立場 (以上第五〇号)
    - (三) 形式主義に反して、原理は完結するものではない
    - (四) 絶対的なものは主語であるが、
    - (五) 主語はなにであるか。(第十九段落まで第五一号、第二〇段落以降第五二号)
    - (六) 知のエレメント
- 第二六段落がもつ論理構造を透明化する必要性。「純粹な自己認識」の場面＝「絶対的に他であること」。「純粹な自己認識」＝「エーテル」の哲学的考察。「純粹な

自己認識」＝「エーテル」のヘルダーリン起源。「エーテル」理解のニュートンの段階としての「普遍態」。「エーテル」は精神・イエス・父の依代である。「ゴルゴタの丘」との対応。「哲学の（はじまり）」と「純粋な自己認識」の関係。最初から「純粋な自己認識」ができるわけではない。「単純な直接態」がもつ（折れ返り）の度数。「学問」がわの「希求」と「個体」がわの「権利」。「個体」の「絶対的な自立態」と「直接的な確信」に架ける「梯子」。「梯子」外しによる「学問」と「意識」の相互顛倒。非自己意識的な「意識」としての「自然な意識」。「自然な意識」の「自己意識」が「直接的な自己意識」。

（以上本号）

## （六） 知のエレメント

### 第二六段落がもつ論理構造を透明化する必要性

ヘーゲル『精神の現象学』「序文」第二六段落を正確に理解するには、二つのことを見透しておくことが必要不可欠である。すなわち、一つには、その議論の論理構造を整理することであり、いま一つは、とりわけ、「エーテル」という、実在のようにも、たんなる表象のようにもとれるものの正確な理解である。

このうち、前者、すなわち論理構造を整理して理解することは、きわめて初歩的なことで当たり前のことであるから、ことあらためて示すまでもないことのようにも思えるが、ヘーゲルの批判的想定が織り込まれて議論が進行するところから、本筋を見失う可能性が大きい。「エーテル」の提示といった透明性のイメージにもかかわらず、本段落の論理構造が

混濁しているように思えるのは、私だけであろうか。

本段落の——「エーテル」論を中心とする——実質的な検討に先立ち、論理構造の骨格を念頭に置いておくことは、その理解を透明にするための手助けになるだろう。

十五文からなる比較的長いこの段落は、次のように分節化してみると、その主張が簡明的確に理解されるのではないかと思われる。以下、箇条書きしてみる。

- (1) 「絶対的な（他のあり方）のうちに純粋に自己認識すること」（＝エーテル）が、「学問」の「根拠」である（第一文・第二文）。「このエレメント」は、「純粋な精神態」であって、その「直接態」であるとともに「折れ返り」である（第三文・第五文）。
- (2) 「学問」は、「自己意識」が「学問」の「エーテル」にまで高まるよう要求するが、「個体」は、そこにまで高まる「梯子」を要求する（第六文・第七文）。そのように要求する「個体の権利」は、「個体の絶対的な自立態」、「個体」が「直接的な確信を持つ」とからくる（第八文）。
- (3) 「対象的な（もの）」との「対立」で「みずからを知る」（①の論理参照）ことを否定すると、「学問」は「意識」の「彼岸」「顛倒」「逆立ち」である（第九文・第十一文）。「直接的な自己意識」が「現実態の原理」だから、これとは別に「それだけで独立して存在する」「学問」のほうが「非現実態の形式」をとるので、そのとき、

「学問」は、「それ自体」「目的」「内的なもの」であり、「精神」ではない（第十二文、第十四文）。

(4) 「学問」は、「自己意識を学問と一つのものとして設定しなければならぬ」（第十五文）。

このうち(3)は、「学問」が「非現実態」として無意味化する脇道を戒めるものだから、おもな論脈から外れているとみなすことができる。こうした分節的理解をもとに本段落をさらに要約すれば、次のようになる。

「絶対的な（他のあり方）のうちに純粋に自己認識すること」（Ⅱエーテル）が「学問」の「根拠」だが、「個体」は、「絶対的な自立態」や「直接的な確信を持つ」ので、「学問」にまで高まる「梯子」を要求する。だから、「学問」は、これに応えて、「自己意識を学問と一つのものとして設定しなければならない」。

こうしてみると、今日の大学におけるアクティブラーニングの要請を聴くような風情にもなってくる。

それはそうと、この議論の前提となるのは、「学問」と「自己意識」とは相反しうる——というよりは直接的には相反している——、という認識である。別の言い方をすれば、「学問」とたんなる「自己意識」とは、水準が違う、水と油だ、という理解である。しかし、これを単純に是認して胡坐をかくと、こんどは「学問」の担い手がなくなってしまう。

当然ながら、「学問」の担い手は、「自己意識」以外にはないからである。もしも、「自己意識」抜きにでも「学問」を担いうる者がいるとされるのであれば、それはA Iのごとくあらかじめプログラミングされた盲従者・事大主義者でしかないであろう。

しかし、では、それらの水準の違いを認めながら、それらが一体になるものであることをどう説明するのか。おそらく、これらを接合するものとして現れるのが「エーテル」なのである。

**「純粋な自己認識」の場面Ⅱ「絶対的に他であること」**

では、「エーテル」の役割の予想が立ったところで、第二六段落の實質的な検討に入っていこう。

その冒頭の「純粋に自己認識すること」というのは、前段落第二五段落第五文で「純粋な概念」に言及したことを継承したものである。そこでは、「純粋な概念」が「自己産出Selbstverzeugen」をする働きを有するものとして導入されていた。そして、このさいの「自己産出」とは、「対象の精神的な内容が対象それ自身によって産出されて (erzeugt) くる」という含意のものである。すなわち、ここで、「対象」は「純粋な概念」であるから（概念が概念を産出する）ことが「純粋に自己認識すること」だといえる。

ヘーゲルは、この「純粋に自己認識すること」がなされる場面を「絶対的に（他であること Andersen）」だと指定する。前段落第二文において、（他であること）は、「精神的なもの」である「現実的なもの」が規定態を有するために不可欠なものであった。こうした（他であること）

が「絶対的に」と形容されるのは、「精神的なもの」である。「現実的なもの」が同文で「それだけで独立している」とされることから、〈相対的なもの〉ではないからだ。パラフレーズしてもいいだろうが、前段落第一文で、「絶対的なものを精神として言明する表象」に言及することに直結しているからだ。と考えるほうが分かりやすい。ここでは、「表象」であつて「概念」ではないが、この「表象」を「概念」に変えること自身が学問の課題であることを、ヘーゲルは第三段落以降に示すことになる。いずれにせよ、「精神」と「現実」と「絶対」は相携わるものなのである。

### 「純粋な自己認識」Ⅱ「エーテル」の哲学的考察

「純粋に自己認識すること」は、「エーテル (Aether) そのもの、(als solches)」（強調は原文）に比せられる。

この「エーテル」には、ギリシア神話由来のところがあり、そこに込められた意味の変遷をたどることは、興味深いことであるから、それ自体で大きな探求課題となるだろう。そうした古来より語られる「エーテル」にプラトンやアリストテレスが注目したのも、人びとの表象に広く訴えるところがあるからだと思われる。ただ、その場合でも、彼らは、自然学の領域の問題として、これを扱っていることに注意する必要がある。<sup>(1)</sup> アリストテレスが「なにか神的なものが存在する」場として「エーテル」に言及しているとしても、それは、まず、人びとの伝承の確認であつた。「エーテル」と「神的なもの」とを結合させる表象に埋没するわけではないことに哲学的考察の本質的な意味がある、ということである。

ヘーゲルを論ずるこの場では、彼が「純粋な自己認識」を「エーテル」

だとするさいになにを念頭に置いているのかに迫る必要があるだろう。「純粋な自己認識」ということでアリストテレスが表象的に語る神的観照に短絡させるのでは、なお不足のところがあると思われる。とりわけ、金子武蔵のように、「エーテルなる語が用いられるのは、「学」が常識よりもはるかに高次であることを指し」（金子訳、四七〇頁）ているとするのでは、もちろんことほど左様かもしれないが、常識と哲学的意識との断絶に傾く解釈になりかねない。ここで「エーテル」をもちだすヘーゲルの意図は、そのようなところにあるのではないのではないか、というのが、我々の主張である。

### 「純粋な自己認識」Ⅱ「エーテル」のヘルダーリン起源

ヘーゲルが認識と「エーテル」とを結びつけることになるのは、ヘルダーリンとの交友によるところが大きいと思われる。すなわち、ヘルダーリンは、その詩「パンとワイン」<sup>(2)</sup>において、永遠の「父」を「エーテル」とみなす（第六五行）。ここで「父」は、キリスト教における〈父なる神〉であり、ギリシア由来の「エーテル」がそれに重ねられる。

この「エーテル」が「純粋に自己認識すること」の換喩でありうるのは、『ヨハネによる福音書』を念頭に置くことで了解がつく。すなわち、その第十四章第六・七節では、次のように言う。「イエスは言われた。『わたしは道であり、真理であり、命 (Leben) である。わたしを通らなければ、だれも父のもとに行くことができない。あなたがたがわたしを知っているなら、わたしの父をも知ることになる。今から、あなたがたは父を知る (kennen)。いや、既に父を見ている。』」つまり、我々は、「子」

なる「イエス」を「知る」ことによって、「父」なる「神」をも「知る」ことになるわけである。

そして、「イエス」が十字架上で死してのちは、その復活としての「精神」を「知る」ことよって、「父」を「知る」ことになるだろう。すなわち、「イエス」は、先の言に続けて、みずからの死後を予想し、自分以外の神の「弁護者」である「精神」を次のように約束する。「わたしは父にお願ひしよう。父は別の弁護者 (Tröster) を遣わして、永遠にあなたがたと一緒にいるようにしてください。この方は、真理の霊 (Geist der Wahrheit) である。世 (Welt) は、この霊を見ようとも知ろうとも (kennen) しないので、受け入れることができない。しかし、あなたがたはこの霊を知っている。この霊があなたがたと共におり、これからも、あなたがたの内にいるからである。」(ヨハネによる福音書第十四章第十六・十七節)

ちなみに、Tröster は、「慰める trösten」からくる「慰める人」がもともとの意味だが、転じて「ワイン」などのアルコール類も含意する。<sup>(3)</sup>「ワイン」(杯) が「イエス」の「血」、「契約の血」の表象であることは言うまでもない。「ワイン」は、「パン」という(からだ)に対して「精神」なのである。

こうした換喩の意味連関があればこそ、「エーテル」の認識が我々一人ひとりに求められることをヘルダーリン自身は詠いあげる。すなわち、次のように詠われる。「来世なるものは (Keines [= Kein künftiges Leben]) 現実になつていない。というのも、我々が心胸なく影だからだ、我らの父なるエーテルが、認識されて (erkant) 、万人おのおのものとな

るまでは。」(一五三・一五四行)<sup>(4)</sup>

ヘーゲルのテキストの場合、「父」が語られず、「エーテル」が「そのもの」として強調されている。このさい、ヘルダーリンとの対比では、《「エーテル」自身に注目せよ》ということ、キリスト教における「父」の「表象」を排除しているともいえるだろう。そのように排除することよってこそ、「エーテル」の「自己認識」という含意が純粹に表現されることになる。

### 「エーテル」理解のニュートンの段階としての「普遍態」

「エーテル」が「自己認識」であるとしても、その「エーテル」は、「哲学」が要請するような「普遍的なところでの知」でありうるのか？ こう問わざるをえないのも、「哲学は、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」(第一段落第三文)以上、「自己認識」としての「エーテルそのもの」には、かならずや「普遍態」の含意がなければならぬからである。

もしも、「エーテル」がもつばら「父」のところになく、我々のもともたないならば、もちろん「父」自身のほうは「自己認識」できたとしても、「我々」のほうには、その「自己認識」が閉ざされることにならぬのではないか。あるいは、若干緩和して「子」であるイエスが、さらに緩和して(聖人)に列せられるほどに優れたとされる者のみが、「父」なる神のごとくの「自己認識」をすることができただけで、そうした「自己認識」は、凡夫のないうところではないのではないか。

もちろん、こうした問いに肯定的に答えることもできるだろう。しか

し、そのときには、「自己認識」を「哲学」の要請として主張することができなくなる。ソクラテスに課された課題がこうした「自己認識」であった以上は、先の問いに肯定的に答えるなら、我々は「哲学」を断念する以外にない。

「自己認識」としての「哲学」が不可能だとするこうした主張に抗うには、「エーテル」は、「我々」を貫くかたちで——たんに天上にましますものではなく——「我々」一人ひとりのうちにある「普遍的なもの」でなければならない、といえなければならない。

こうした「普遍的なもの」として「エーテル」を理解するために——またその理解を人びとと共有するために——寄与したのが、ニュートンによる「エーテル」のとりえ方であろう。すなわち、熱が空気中であろうと真空中であろうと同じ速さで伝導することから、「空気よりはるかに疎で微細な」「はるかに弾性的で能動的な」「すべての物質に浸透する」「媒質」を想定し、さらに、光の屈折 (Refraction) や反射 (Reflection) を起こすこれと媒質が同じものではないかとする。そして、ニュートンは、この「媒質」を「エーテル媒質 (Ethereal Medium)」と呼ぶ。<sup>5)</sup>

ニュートンのそうした主張の今日的な妥当性はともかく、ヘーゲルの生きた時代において、「エーテル」は、熱や光を伝える媒質として、天上にしかないものではなく、「我々」を貫き「我々」のうちにある「普遍的なもの」として理解されるものだったのである。

もつとも、今日的には、「エーテル」の存在主張が自然科学的に無理筋であるからには、それと連座して、ヘーゲルのいう「純粋な自己認識」

も無意味だとする論も立ちうるかもしれない。しかし、ヘーゲルの議論は、自然科学的な「エーテル」の存在に「純粋な自己認識」を還元して基礎づけるものではないことに注意しておこう。ヘーゲルがそのように表現する意図は、「エーテル」として、我々の「自己認識」が「純粋」でありうること、またすでに述べたように、「我々」を離れたどこかでなされているものではないことを一般的に訴えるところにある。(第二六段落第一文)

### 「エーテル」は精神・イエス・父の依代である

先に示したように、イエスは、「わたしを通らなければ、だれも父のもとに行くことができない」と宣べた。イエスそのものが現在しない時代にあつては、「精神」を通ることによって、「父」のもとに行くことになる。しかし、その「精神」とはなにか。これは、いまだ見られても知られてもいない。これが『福音書』的な出発点となる。

ヘルダーリンは、「父」を「エーテル」としたから、我々が知りうる向う(彼岸)にそれを追いやる面をもっている。だから、「来世なるものは現実になつていない」と言わざるをえず、それが「認識されて」いないことを現実とせざるをえなかった。しかし、「エーテル」は、たとえ現時点で「認識されて」いないとしても、ヘーゲルにしてみれば、精神的な「普遍態」として、たしかに現在しているのである。

我々が、現在において(イエスを見ている)とするならば、それは、たかが宗教的情熱だとして黙殺されるのが関の山であろう。それは、(精神を見ている)としても、同様ではないか。「精神」は、ただそれだけの

ことであれば、たんなる「言葉」にすぎず、「神」という「言葉」を語る  
ことと同じく空しいことだからである。

ましてや、〈わたしはイエスである〉とか、〈わたしには神霊が宿って  
いる〉とか、〈わたしは神である〉とか言い出せば、それは、もはや狂い  
としかいえないなにかにちがいない。

こうした情熱や狂いなどから「哲学」が発することはない。

しかし、「エーテル」であるならば、それは、現在しているとみられ  
るもので、さらに「精神」につながるものなのである。だとすると、「エ  
ーテル」は、ヘルダーリンに同調しての「父」であることから進んで、  
ヘーゲルにとつては、「精神」の依代でもある、ということになる。そし  
て、「精神」はイエスの「弁護者」であつたから、「エーテル」は、イエ  
スの依代でもあるのである。

### 「ゴルゴタの丘」との対応

このように「エーテル」が「精神」とイエスと「父」の依代であれば  
こそ、ヘーゲルが『精神の現象学』末尾において「ゴルゴタの丘」(され  
ばこの場所) Schafstättle」(八〇八段落第十一段落)<sup>6)</sup>に言及する意味が明  
確に理解できるようになる。すなわち、ここでは、「概念的に把握された  
歴史」をもって、「絶対的な精神を想起すること」であるとともに、「ゴル  
ゴタの丘」だとしている。『精神の現象学』は、いわば「もろもろの精神」  
が繰り広げられかつその形態が死して消失していく「歴史」の場であつ  
て、この場が「ゴルゴタの丘」だということである。いうまでもなく、「ゴ  
ルゴタの丘」は、イエスの〈体〉(形態)を十字架に磔にした場であるが、

いずれイエスは「精神」として復活することになる。これは、『精神の現  
象学』でいうと、「絶対的な精神」にあたる。

すでにみたように、『精神の現象学』では、「エーテル」は「純粹な自  
己認識」であつたが、さまざまな知の形態にあつても、この「エーテル」  
は滲透し続ける。これは、前の形態が後の形態にとつて代わられること  
でもあるが、前の形態が減びながら「エーテル」が残り続けることは、  
イエスが十字架に磔にされてさらに復活する表象と一致する。だから、  
『精神の現象学』は、「ゴルゴタの丘」なのである。

「ゴルゴタの丘」が〈体〉の残像をとどめているとすれば、『精神の  
現象学』の最末尾にくるシラーの詩の改作引用は、この「エーテル」を  
ポジティブに表現したものだといえるだろう。すなわち、それは、「そう  
した精神の国の杯から、／その無限態が泡立つてくる (schäumt)<sup>7)</sup>とい  
うものだが、この「泡立ち」こそは、発酵として、「エーテル」が発散す  
る姿なのである。

### 「哲学の〈はじまり〉と「純粹な自己認識」の関係

第二六段落第二文では、「哲学の〈はじまり〉は、意識がこのエレメ  
ント(「純粹な自己認識」)にすることを前提とし、あるいは要求する」と  
する。このさい、考えてみなければならぬのは、こうした「前提」や  
「要求」は、すでに叶えられ満たされている必要があるのか、あるいは、  
そうでなくとも、その「前提」や「要求」を認めそれに応える姿勢を持  
ちさえすればよいのか、ということであろう。あるいは、それ以外のな  
にかであるかもしれない。というのも、「前提」や「要求」は、それが現

在に実現できていないからこそなされるなにかのはずなのだが、〈はじめり〉の段階でこれらが実現できているのであれば、それをこと改めて始める必要もないはずだからである。

「哲学」がすでに、「純粋な自己認識」に達していることをみずからの「前提」や「要求」とするのであれば、「哲学」は無用であり廃棄される。なぜなら、それは、「哲学」の〈おわり〉だからだ。

とはいえ、「純粋な自己認識」をあらかじめ念頭に置かずそれを求める気力もない者がはたして「哲学」を営むことができるだろうか？（第二六段落第二文）

### 最初から「純粋な自己認識」ができるわけではない

「純粋な自己認識」は、いまは〈ない〉としても〈ある〉ものとなる。だから、「純粋な自己認識」である「エーテル」が、「みずから完結し透明となる」のは、「生成の運動」なのである。そして、このためには、「純粋な自己認識」の実現を当の「自己意識」が目指さなければならぬ。そして、最初は「完結し透明」となっていないかもしれないが、我々が「エーテル」に浸潤されていることだけは確かである。しかし、だからといって、そうした浸潤をもって我々が「純粋な自己認識」を達成しえているわけではない、という理解もなければならぬ。（第二六段落第三文）

### 「単純な直接態」がもつ〈折れ返り〉の度数

同じ「エーテル」——したがって「純粋な自己認識」——でありながら、それが〈ない〉・〈ある〉の「生成の運動」をともなうかぎり、いわ

ばその〈純度〉にも変化があるとみなければならぬ。とはいえ、そうした〈純度〉の変化があろうとも、この「エーテル」は、「純粋な精神態」であり「単純な直接態」であることに変わりはない。どのような〈純度〉であろうとも、その「エーテル」は、「晴れ上がって透明となった本質態 *verklärte Wesenheit*」<sup>(8)</sup>であることに違いはない。

では、その〈純度〉は、なにで決定されるのか？ それは、同様に「単純な直接態」でもある「折れ返り」——これはニュートン的には「エーテル」を媒質として起きる——の度数であろう。その度数を、開始と完結とで区別して○と一とで表現し、前者を「折れ返り」の〈ない〉「単純な直接態」、後者を「折れ返り」の〈ある〉それだなどと説明するのは単純すぎるが、「折れ返り」の〈ない〉——度数○——とされるものも、それが〈ある〉——度数一——とされるのが「生成」であるから、開始では「折れ返り」が〈ない〉と見えたとしても、それが同時に〈ある〉——これを見据えなければならぬことに十分に注意を払わなければならない。いづれにせよ、喻えを交えるならば、酒米をどの程度磨くかにかかわらず、できた酒は酒そのものであるが、磨きの足りぬ米でできた酒と磨き切ったそれによる酒とでは、その芳醇さが異なる「精神」の「直接態」になるということである。しかし、だからといって、「磨き」さえすればよい、というものでもなければ、「磨き」の足りぬものもそれなりの味を醸し出す。（第二六段落第四・五文）

### 「学問」がわの「希求」と「個体」がわの「権利」

さて、「生成の運動」を具えた「純粋な自己意識」が、「エーテル」と

して「学問の根柢をなす地盤」であるなら、その「純粹な自己意識」は、すくなくとも個々の〈わたし〉においてその「生成の運動」を営んでいなければならないはずである。しかし、この営みも、純度が異なるとするならば、「自己意識」は、「哲学」すなわち「学問」に向かうこともあれば、それに背を向けてスタートラインにすら立たないこともありうる。だから、ここでは、その「はじまり」から実際に「学問」することへとまずは一歩踏み出すことが必要になる。

「自己意識」のこうしたあり方と「学問」との関係は、相互関係であるが、これは、モメントとしては、「自己意識」から「学問」への方向と、「学問」から「自己意識」への方向とに分解することができるだろう。

ヘーゲルは、後者の、「学問」から「自己意識」への方向性が、「学問」と「ともに mit」、またその「なかで in」生きることができ、また生きるように「との」希求」であると指摘する一方、これに対して、前者の、「自己意識」から「学問」への方向性が、「学問」に「達するための梯子 (Leiter)」<sup>(9)</sup>を求める「権利」だと指摘する。(第二六段落第六・七文)

「**個体**」の「**絶対的な自立態**」と「**直接的な確信**」に架ける「**梯子**」

ヘーゲルによると、「学問」への「梯子」を求める「権利」が生じるのは、「自己意識」の「個体」が「絶対的な自立態」を有して「絶対的な形式」となっており、「知」の「形態」や「内容」が「いかなるものであれ」、それに「直接的な確信」を持つからである。だから、「学問」のほうが「自己意識」に対して「学問」と「ともに」その「なかで」生きる「よう求めても、「自己意識」のかわは、みずからの「知」の「形態」

や「内容」に「直接的な確信」を有しているので、そのまま放置すれば、みずからのあり方に停滞して、「学問」の最初の第一歩すら踏み出すことができない。(第二六段落第八文)

だから、「学問」と「自己意識」とのこうしたレベルの違いに「学問」自身が十分留意して、「学問」のほうが「自己意識」と「一体化」するようにし、「自己意識」が「学問」に「密接に結びつく」ように仕向けなければならぬ。(第二六段落第三文)

「自己意識」のほうが「絶対的な自立態」を持つわけだから、「学問」がみずからの「形態」と「内容」を「外化表現」して、「自己意識」と同様に「絶対的な自立態」をもつ(それ自身それだけで独立するためには、「自己意識」を学問と一つのものとして設定しなければならない)。このように「一つのものとして設定する」ためにこそ「梯子」が必要なのである。(第二六段落第一五文)

「**梯子**」外しによる「**学問**」と「**意識**」の相互顛倒

「自己意識」は、「絶対的な自立態」であることから、「学問」との関係では、それを「対象的な〈もの〉」とすることになるし、この「対立」においてみずからを「知る」ことになる。このような「知」の立場を、ヘーゲルは、「意識の立場」と呼ぶ。ここで留意すべきは、「意識」は、もちろん「対象」を「知る」のでもあるが、同時に「みずから」を「知る」のでもあって、それゆえ「自己意識」だということである。

にもかかわらず、「意識」と「自己意識」を対立させて別領域のものとして隔絶させるならば、「自己意識」が「学問」のエレメントとなるか

ざり、「意識」は、「自己意識」——さらには「精神」——と隔絶しているわけだから、非学問的なものとみなされることになるだろう。したがって、「意識」と「自己意識」とを分断する哲学的思考は——ヘーゲル解釈も含めて——、「学問」を脱意識化し、「意識」を非学問化する。「意識」と「自己意識」——したがって「学問」——との間の「梯子」を外した事態、これが、「意識」の「真理」と「学問」のそれとの相互顛倒を生み出すのである。それにしても、「意識」抜き「学問」とは、いったい何者なのか？（第二六段落第九・十文）

### 非自己意識的な「意識」としての「自然な意識」

「自然な意識 *das natürliche Bewußtsein*」という表現は、『精神の現象学』においてここではじめて出現する。文脈に照らしてその意味を考えるなら、「自己意識」に対立してそれと完全に区別され隔絶させた「意識」ということになるだろう。それが「自然だ」とされるのは、「自己意識」との対立が「精神の喪失」（第二六段落第九文）に直結するからである。

こうした「自然な意識」は、「自己意識」にも「精神」にも通路を持たない以上、「学問」とは無縁である。したがって、「自然な意識」にとって「学問」は「不必要」なのであり、これに「学問」をするよう唆すのは、「暴力 *Gewalt*」以外のなものでもない。<sup>(10)</sup>（第二六段落第十一文）

### 「自然な意識」の「自己意識」が「直接的な自己意識」

このように、「意識」と「自己意識」とを峻別すると、「意識」は「自然な意識」となるが、「自己意識」は、「絶対的な自立態」を具えるから、対象をもつことなく媒介されることのない「直接的な自己意識」となる。

このさい、「学問」のほうは、「自己意識」をみずからのエレメントとしているが、それは、「直接的」であるばかりでなく、「折れ返り」をもも具えているものであるはずだった（第二六段落第五文）。だとすると、「直接的な自己意識」は、「意識」と峻別されて、対象を持つことなく媒介されることがないわけだから、「折れ返り」を具えることがないため、「学問」の「外」に「それだけで独立して存在する」ことになってしまう。だが、そうした「直接的な自己意識」こそが「現実態」であるわけだから、「学問」は、この「現実態」の「外」にある「非現実的な形式」になってしまう。（第二六段落第十二文）

このように「学問」が「非現実的な形式」になると、「学問は（それ自体）でしかなく、目的でしかない」。そして、その「目的」は、「非現実」なのだから、「外化表現」されない「内的なもの」でしかない。とはいえ、「内的なもの」なのだから、それもなにか「精神的なもの」なのであるまいか。しかしながら、「精神的なもの」となるためには、「現実的なもの」（前段落第二文）でなければならぬ以上「意識の立場」が必要であり（第二六段落第九文、そうした「内的なもの」は、この「意識の立場」を峻拒するのだから、「精神的なもの」ではないのである。つまり、「学問」は、「目的」として「非現実」で「内的なもの」でしかなく、「意識」を欠くからには、「主語」たりえず「実体」のままにとどまる。すなわち、「学問」は、「述語」を具えた内容のあるものにならないのである。（第二六段落第十四文）

こうしたすべては、「意識」と「自己意識」の間に架けるべき「梯子」

を外したことから出来た。だとすれば、この「梯子」をどう架けていけばよいのか、それが次に——第二七段落以降で——考えるべき事柄になってくる。

(一〇〇)

(1) プラトン『ティマイオス』編では、「空気」のうち「最も澄み切ったもの」のことを「アイトール」と呼ぶとしている。プラトン「ティマイオス」58D『プラトン全集』12、種山恭子訳、岩波書店、一九七五年、一〇一頁。アリストテレス『天体論』では、古来「土・火・空気・水」とは別の「第一物体」が存在する「最高の場所」を「アイトール」と名づけている<sup>1)</sup>、としている。そして、「アイトール」と呼ぶのは、「絶えるときなくそれがいつも(マエイ)走っている(テイーン)からである。」と説明する。そして、「火」を「アイトール」と名づけるアナクサゴラスを批判する。アリストテレス「天体論」村治能就訳、『アリストテレス全集』4、岩波書店、一九六八年、二七〇頁<sup>2)</sup>、一二頁参照<sup>3)</sup>。

(2) Vgl. Friedrich Hölderlin, „Brod und Wein“ in: *Sämtliche Werke*, Frankfurt-er Ausgabe, Bd. 6, Elegien und Epigramme, Historisch-Kritische Ausgabe herausgegeben von D. E. Sattler, Verlag Roter Stern, 1976 (Google), S. 203—262. テキストは『シヨラー＝ラジニョッタ版』(II.: S. 241—245)、『リッツマン版』(V.: S. 248—252)、『フランクフルト確定版』(VI.: S. 258—262)で相違に異なる。フランクフルト確定版での関係詩句は、次のとおり<sup>4)</sup>。 „Vater Aether verzehrt und strebt, wie Flammen, zur Erde, /

Tausendfach kommt der Gott. Unt liegt wie Rosen, der Grund / Himmlischen ungeschickt, vergänglich, aber wie Flammen / Wirket von oben, und prüft Leben, verzehrend, uns aus.“ (父なるエーテルは、炎の)とく、身を焼き尽くしてひたすら地球に降り注ぐ、／神は幾度でも訪れたまう。ゆえに、大地は薔薇の)とくに広がれり、／恒星は動かさずして過ぎ去れど、それは炎と同じこと、／神は上より働きたまひ、その生命は身を焼き尽くしてわれらを吟味しきる。)なお、九連からなるこの詩のうち、生前に発表されたのは、第一連のみで、一八〇七年の)とく。Hölderlin, „Die Nacht“, in: *Musenalmach für das Jahr 1807*, Hsg. v. Leo Freiherrn von Seckendorf, Regensburg (Google), S. 90 f. ただし、この詩は、一八〇〇年から一八〇一年にかけて作られ、その後さらに推敲されたとされる。Vgl. *Sämtliche Werke*, S. 203. したがって、ヘーゲルはヘルダーリンの詩想を念頭に置いていると我々が主張するのは、ヘルダーリンとの交友のなかでそれを知りえていた<sup>1)</sup>、という想定を前提としている。ちなみに、この詩の全体が最初に公開されたII版の関係詩句は、先のもと根本的に異なる。すなわち、 „Vater Aether! so rufst und fliegst von Zunge zu Zunge, / Tausendfach, es erträgt keiner das Leben allein, / Ausgetheilet erfreut solch Gut und gegeben, genommen / Wirds ein Jubel, es wächst alternd des Wortes Gewalt / Vater Aether und halt, so tief, so ewig die Nacht ist, / So vermessen die Noth, siegend und schaffend hinab, / Denn so kehren die Himmlischen ein, so steigt in Nächten / Vorbereitet herrab unter die Menschen ihr Tag.“ A. a. O., S. 242 f. この邦訳については、ヘルダーリン『パンと葡萄酒』ハイネゼン<sup>2)</sup>、手塚富雄訳『ヘルダーリン全集』2、河出書房新社、一九六七年、一一二頁参照。なお、すでに、メツツケがヘルダーリンとの類似性を指摘している<sup>3)</sup>。Vgl. Metzke, *Hegels Vorreden*, S. 175. ンフ

エーテルは、「エーテル」の換喩が、ヘルダーリンが師事したハインゼ(Johann Jakob Wilhelm Heine 1746—1803)に考えの近いザムエル・トマス・ゼンメリンク(Samuel Thomas Sommerring 1755—1830)の『魂の器官について』に依拠しているとする。 Cf. G. W. F. Hegel, *Préface de la Phénoménologie de l'esprit*, Traduction par J.-P. Lefebvre, p. 193. ゼンメリンクは、「脳室(Hirnhöhle)」間の連絡は「流動体」(脳脊髄液・脳漿)によつていとするとする一方、ライプニッツ、ニュートン、オイラー、カントらを引き合いに出して、「宇宙でもっとも重要な根源的運動をするエーテルは流動体ではないか」として、「共通感覚」はこの「流動体」にあるとする。 Vgl. S. Th. Sommerring, *Über das Organ der Seele*, Königsberg 1796 (Google), S. 37, 41 f.

(3) Vgl. „TRÖSTER 3.c.3“, *GRIMM*, Bd. 22, Sp. 987.

(4) II・V版に従う。 „Keines wirkt, denn wir sind herzlos, Schatten, bis unser / Vater Aether erkannt jeden und allen gehört.“ Vgl. *Sämtliche Werke*, S. 245, 252. 訳は「手塚訳と異なる。手塚、前掲訳、一一五頁参照。VI版では「次のとおり。 „Nicht im Anfang, nicht an der Quell. Ihn zehret die Heimath. / Kolonien liebt, und tapfer Vergessen der Geist.“ (「精神がわが家にいるのは」始めでも源でもない。故郷は「その精神を食い尽くし／植民地を愛している。しかも、したたかに忘れることが精神というものなのだ。 ) A. a. O., S. 262.

(5) ニュートン『光学』島尾永康訳、岩波文庫、一九八三年、第III編第一部疑問一八・一九・三〇九・三二〇頁参照。 Cf. Isaac Newton, *Opticks: or A Treatise of the Reflections, Refractions, Inflexions and Colors of Light*, 3. Ed., London 1721 (Google), Qu. 19—20, p. 324.

(6) 『マタイによる福音書』第二十七章第三三節参照。

(7) Vgl. Schiller, „Freundschaft“, in: *Schillers Werke*, Bd. 3, S. 74. ヲゲルは「シラーの『魂の国 Seelenreiches』を「精神の国 Geisterreiches」に改作した。

(8) 金子は「verklärte Wesenheit」を「変容された本質態」と訳し、『福音書』をもとに「イエスが天上に昇る姿を想定する。たとえば、『マタイによる福音書』第十七章第一〜三節では、次のようにある。「六日の後、イエスはペトロ、それにヤコブとその兄弟ヨハネだけを連れて、高い山に登られた。イエスの姿が彼らの目の前で変わり、(verkläret)、顔は太陽のように輝き、服は光のように白くなった。見ると、モーセとエリヤが現れ、イエスと語り合っていた。」「エーテル」がイエスの依代であつてみれば、金子のように解することでも通用しそうだが、「エーテル」は、「エーテル」としてしか見えず、イエスとしては見えていないことが肝心のところである。

(9) 梯子 (Leiter) については、『創世記』第二十八章第一〇〜一七節参照。「ヤコブはベエル・シエバを立つてハラシムへ向かった。とある場所に来たとき、日が沈んだので、そこで一夜を過ごすことにした。ヤコブはその場所にあつた石を一つ取つて枕にして、その場所に横たわつた。すると、彼は夢を見た。先端が天まで達する階段 (Leiter) が、地に向かつて伸びており、しかも、神の御使いたちが、それを上つたり下つたりしていた。見よ、主が傍らに立つて言われた。『わたしは、あなたの父祖アブラハムの神、イサクの神、主である。あなたが今横たわつているこの土地を、あなたとあなたの子孫に与える。あなたの子孫は大地の砂粒のように多くなり、西へ、東へ、北へ、南へと広がつていくであろう。地上の氏族はすべて、あなたとあなたの子孫によつて祝福に入る。見よ、わたしはあなたと共にいる。あなたがどこへ行つても、わたしはあなたを守り、必ずこの土地に連れ帰る。わたしは、あなたに約束したことを果たすまで決して見捨てない。』ヤコブは眠りから覚めて言った。『ま

ことに主がこの場所に、(an diesem Ort) おられるのに、わたしは知らなかった。』そして、恐れおののいて言った。『<sup>10</sup> (diese Stätte) は、なんと畏れ多い場所だろう。これはまさしく神の家 (Gottes Haus) である。そうだが、<sup>11</sup> (こ)は天の門 (die Pforte des Himmels) だ。』(傍点は神山) イエスは、これを参照して、次のように言ったとされる。イエスは、「更に言われた。『はつきり言うておく。天が開け、神の天使たちが人の子の上に昇り降りするのを、あなたがたは見ることになる。』』<sup>12</sup>ヨハネによる福音書』第一章第五一節。

金子は、ニグレンの『エロースとアガペー』に依拠して、シナイの修道僧ヨハネス・クリマックスの書『楽園への梯子』に言及している。金子訳、四七一頁参照。 Cf. Anders Nygren, *Agape and eros*, translated by Philip S. Watson, Philadelphia 1953, p. 598. Cf. Ioannis Climaci *Batis Montis*

Synai, *Scala Paradisi*, Coloni 1583 (Google). 金子は、これに依拠して、実体の主体化を読み込むが、ヘーゲルがここで言う「梯子」は、文脈上、「学問」と「意識」との間に架けられるものであるから、金子の解釈は失当である。

(10) <sup>11</sup> (こ)には、ルソーの『学問芸術論』が関係する。「政府や諸法律が、人間集団の安全と幸福とに応じるのに対して、学問、文学、芸術は、政府や法律ほど専制的ではありませんが、おそらく一そう強力に、人間を縛っている鉄鎖を花環でかさり、人生の目的と思われる人間の生まれながらの自由な感情をおしこらし、人間に従属状態を好ませるようにし、いわゆる文化人を作りあげました。」ルソー『学問芸術論』前川貞次郎訳、岩波文庫、一九六八年、十四頁。 J. J. Rousseau, « Discours qui a remporté le prix à l'Académie de Dijon, en l'année 1750. Sur cette Question proposée par la même Académie: Si le rétablissement des Sciences et des Arts a contribué à épurer les mœurs », in: *Oeuvres complètes de J. J. Rousseau*, T. 13, Mélanges, T. 3., Deux-Ponts 1792 (Google), 31 f.