

# 学問的認識論としての『精神の現象学』「序文」

—— (その五) 第二七段落、第三七段落

Die »Vorrede« der *Phänomenologie des Geistes* als wissenschaftliche Erkenntnistheorie — 5. 8827-37

神山 伸弘

KAMIYAMA Nobuhiro

## 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、同「(その四) 第二六段落」同第五三号、二〇一八年、一九～三二頁、の続編である。

以下に本号までの内容目次を掲げておく。

## 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) ところで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。(第五三号)
- 一. はじめに

(七) このエレメントへの高まりが精神の現象学である。

学問のシステム第一部『精神の現象学』の課題——無知から知へ。「概念的に把握する」一貫性。従来の指導との根本的な差異。二層の個体——個別と普遍。

「知」の不完全性からくる遍歴。個々人の教養形成と実体生成の相即。「知とはなにか」という目標と時間性。いまある〈それ自体〉から〈それだけで独立した存在〉へ。

(八) 表象された周知のものを思考枠組に変えること、

表象された周知のものは「実体」よりは「自己」のもの。個別的な「自己」の直接的な媒介は「表象」を超えない。「知」は「普遍的な自己」の「行い」。「周知のもの」への依拠は自己欺瞞。「周知のもの」という形式を廃棄する表象分析。

分析による「思考枠組」の入手。否定的なものエネルギー。「力のない美」に依拠しない。「精神」は支離滅裂のなかで自分を見出す。主語∥魔力。

(九) また表象された周知のものを概念に変えること

「内的なもの」の吐き出しと「普遍的なもの」の細分化の傾向。思考枠組の流動化による普遍態の現実化の課題。流動化に向けた純粋な思考のモメント化。思考枠組から概念へ。概念の自己運動という精神的な本質態の誕生。本質態（概念）の自己運動が学問の自然。有機的全体は必然態である。学問の第一部「精神の現象学」と学問の他の部分との区別。知と対象態との対立は精神内の対立。経験と未経験。へわたしと〈わたし〉の対象である実体との区別。実体の選言判断。存在と知の一致∥精神の現象学の終結。精神の現象学∥知のエレメントの準備。

(以上本号)

(七) このエレメントへの高まりが精神の現象学である。

学問のシステム第一部『精神の現象学』の課題——無知から知へ

ヘーゲルは、一般的に理解される「学問ないし「知」と、それが「生成」する局面とを、すくなくとも『精神の現象学』では区分する。そして、前者の「学問ないし「知」の局面は、学問のシステムの第二部として構想され、その「生成」の局面は、学問のシステムの第一部である『精神の現象学』として位置づけられる。(第二七段落第一文)

この「生成」は、端的に言えば、〈無学問〉ないし〈無知〉が「学問ないし「知」として開花するもの」と考えることができる一方で、他方では、「学問」なり「知」とみなされていたものが〈無学問〉ないし〈無知〉に転落するものとしても考えられなければならない。こう考えると、き忘れてはならないのは、この「生成」の局面をとくに主題化するものが『精神の現象学』であることは、標榜された意図からして当然であるとしても、その「生成」から——したがって『精神の現象学』から——さしあたり切り離されて位置づけられる「学問ないし「知」においても、「生成」が内蔵せざるをえないことがそれらの概念のしからしむるところである、ということである。というのも、「学問ないし「知」は、つねに〈無学問〉ないし〈無知〉との相関でしか成り立たないからである。「学問ないし「知」は、〈無学問〉ないし〈無知〉に自覚的に取り

組まざるをえないだろう。

ヘーゲルは、ここで、「知」の出発点と終着点(目的)を明示する。(第二七段落第二文)

出発点である「最初にあるものとしての知」は、「直接的な精神」とも呼ばれ、その表面的な命名に反して、「精神」であるところか「精神を欠いたもの」とされる。また、「知」としては、「最初にあるものとして」ということでは、「本来の知」になりえていないもの、とみなされることになる。このさい、「本来の知」とは、「学問の純粹な概念である『学問のエレメント』」だとされるから、逆に、「最初にあるものとしての知」は、この「学問のエレメント」に達していないものとみなしなければならない<sup>②</sup>。(第二七段落第二文)

《無学問》ないし《無知》が「学問」ないし「知」として開花することを主題化する立場からすれば、「最初にあるものとしての知」は、《無学問》ないし《無知》にすぎず、もちろんそれが「知」としては「精神」に通じるところがあるとしても、その「知」が「学問」になりえていない以上、「精神を欠いたもの」にすぎない、という議論である。これを前提として考えれば、「精神」となりえていないかいは、「学問」であるかどうかにかかっている。

### 「概念的に把握する」一貫性

では、「知 Wissen」と「学問 Wissenschaft」との違いはなにか。日本語としては、「知」と「学問」とは、直接的な字面でつながるところはないが、ドイツ語では、「学問」には、字面で「知 Wissen」に接尾辞 schaft

が付き、「知」にその分の意味付加がなされている。この点は、すでに述べておいた<sup>③</sup>。それを繰り返し返せば、『現実的な知』を『システム化』すること<sup>④</sup>に、「学問」の意味を認めていたといつてよい。これは、本段落、すなわち第二七段落第一文でも認められていることである。

したがって、この場での焦点は、「学問の純粹なエレメント」すなわち「現実的な知」を『システム化』する「純粹なエレメント」とはなにか、ということになるが、もともと、これは、「真理」の「現実存在のエレメント」と同じとみなしうるだろうから、「概念」ということになる(第六段落第一文)。そうなると、「学問の純粹な概念である『学問のエレメント』を産出するためには、概念は、長い道のりを通るあいだずっと労働しなければならぬ」(第二七段落第三文)というのは、《いま、産出されていない概念を、その産出されていない当の概念によって産出するために、その当の概念が労働する》といった言明にならざるをえない。

これは、実際に可能なことだろうか？

この言明の問題点は、せいぜい最終結果として「概念」が「産出されるのだとしても」、その結果が先取りされており、《無から有への創造》のように見えて、じつは《有から有への創造》だという論点先取の虚偽がある、ということである。

もともと、その「概念」は、「自己産出」する「対象」のことであった<sup>⑤</sup>。だから、いま手元に「概念」がないとしても、「対象」さえあれば、「知」の側が思い煩う必要もない、ともいえる。となれば、ひたす

らに「対象」に任せておけば「概念」が生じてくると考えてよい、ということになる。だが、しかし、そこには、「否定的なものによる痛みや忍耐強い労働」が課せられている、ともいわれていた(第一九段落第一文)。ということは、ただ「対象」に任せておきさえすれば、自働的に「概念」が手に入る仕組みがあるわけではない。

ここでのヘーゲルの主張の根幹は、 $\langle$ 無い概念 $\rangle$ を $\langle$ 有る概念 $\rangle$ に転換するために、「対象」に即して我々自身が「概念的に把握する」労働をする以外にない、ということだが、しかし、いま手元にその当の「概念」がないときに、「概念的に把握する」とは、いつたいいかなる作業、 $\langle$ せよ、 $\rangle$ というのか。これからのヘーゲルの議論は、この問題をめぐって進行する。ただ、この場でいえることは、「概念」は $\langle$ 無い $\rangle$ に $\langle$ せよ $\rangle$ 有る $\langle$ にせよ、概念的に把握する」運動は、その有無の間に、一貫して働いている、ということである。くどいかもされないが、「概念」が $\langle$ 無い $\rangle$ とされるときですら、「概念的に把握する」ことが働いている、ということである。このことは、矛盾する言明に響くかもしれないが、これが、『精神の現象学』の方法論と見定めなければならぬ。

### 従来の指導との根本的な差異

いわゆる $\langle$ 無知 $\rangle$ が「知」に至る通常の教育指導であれば、確立した方法があるというべきなのだろう。知るべき「内容」や「形態」はずでに確立しており、いわば $\langle$ 問 $\rangle$ と $\langle$ 答 $\rangle$ のかたちで生徒に納得させるなり暗記させるなりの工夫によって、記憶という「知」としてそれを定着させればよい<sup>⑤</sup>。しかし、それは、ヘーゲルのいう「概念的に把握する

労働」にはまったくそぐわない。(第二七段落第三文)

他方、フィヒテに見られるような「学問の基礎づけ」といった方法論<sup>⑥</sup>でも「概念的に把握する」労働は生じない。フィヒテは、「人間的知識の端的に無制約的な、絶対的第一原則を探索しなければならない」として、それを「事行 [Tathandlung]」だとする。その「第一原則」は、「証明されることもできず、また規定されることもできない」し、「事行」も「われわれの意識の経験的な諸規定のもとにおいて現れるものでもなければ、現れうるものでもなく、むしろ、かえってすべての意識の根底にあつて、これのみが意識を可能ならしめるもの」(傍点…神山)だとされる<sup>⑦</sup>。ようするに、ヘーゲルの目指す「知」の「生成」ではなく、むしろ「無知」の機制をさらに掘り下げて説明する必要性に迫られる代物になるだろう。(第二七段落第四文)

これらの教授法に共通していることは、 $\langle$ 答 $\rangle$ なり「原則」なりが、「知」の営み——すなわち「概念的に把握する」労働——とは別の次元で、完成して、それをたんに受け入れるだけだ、という点である。ヘーゲルは、こうしたあり方を、「ピストルをぶつ放すみたいに、絶対的な知から直接的に始めて、ほかのもろもろの立場を気にする必要はないと宣言してこれらを即刻始末するような $\langle$ 精神の吹込み Begeisterung $\rangle$ (感激)」でしかないという。こうした擲諭は、ピストルでお化け(Gespens)を撃つたつもりが、精神(Geist)にはその痕跡も認め(Nach)られず、じつは娘を射殺してしまっていた、という逸話を利用しているかもしれない<sup>⑧</sup>。いずれにせよ、当てずっぽうの議論でしかない、ということであ

る。(第二七段落第四文)

## 二層の個体——個別と普遍

ここでの問題の焦点は、我々自身もまだ理解していない「概念的に把握する」ことを知らない「教養形成がなされていない立場」から、たんに学問論一般を論ずることへと飛躍することではなく、まずは、「個体」——それは当然個別的なそれ——の「知」の向上をとらえること、しかもそれを握って離さず、さらに「普遍的な感性(Sinn)」で「普遍的な個体」すなわち「世界精神」を「教養形成 Bildung」として考察していくことである。(第二八段落第一文)

精神をめぐる個別と普遍の二層の関係は、『精神の現象学』において、つねに問題とされるものとして、留意しておかなければならないことであろう。すなわち、「意識の経験」とはいっても、その「意識」はつねに「個別」に閉じ込められている、という認識論的個別主義ないし個別認識至上主義に立ついわれがない、ということである。そのことは、個別的な意識といえども、つねに普遍的な意識に関与してそれを利用して、みずからの意識を説明することに如実に現れる。

そして、さらに留意すべきは、これら二層の間わりは、ヘーゲルの場合、「普遍的な個体」が持つモメントを展開し、「普遍的な個体」の「具体的な形式と独自の形態化を勝ち取っていく」という点にある。まず、「教養形成がなざされていない」個体が普遍的な意識に関与する以上、〈群盲象を撫でる〉なかで、「普遍的な個体」のありようが——断片の寄せ集めであるかもしれないが——見えてくるに違いないからである。

また、そのことは、「普遍的な個体」の「それぞれのモメント」が「具体的な形式と独自の形態化を勝ち取る」ということでもあるのである。

### (第二八段落第二文)

たしかに、こうした「個別」と「普遍」とを繋ぐ実際の「特殊な個体」は、「具体的な形態」であるかもしれないが、「不完全な精神」として、ある特定の規定態を際立たせたせ、それ以外の諸規定態を曖昧にする。

我々の設定した〈群盲象を撫でる〉の例では、柱か綱か扇か壁かなどといった部分論に堕してしまうが、『精神の現象学』では、意識(感性、知性、悟性)、自己意識、理性といった層が共働して「精神」が意識され、さらに「宗教」で「精神」自身が意識化され、最終的にそれらを貫通する「絶対知」というシステムが示されていくことになる。

### 「知」の不完全性からくる遍歴

しかし、「特殊な個体」は、つねにその一部しか具体的に問題にせず、こうしたシステム化した全体のなかでみずからを位置づけることができず。その意味で、「特殊な個体」は、具体的であっても不完全なのである。(第二八段落第三文)

もつとも、議論進行のなかで、「より高い位置にある精神」ともなれば、「より低い具体的な現存在が貧相なモメントに引き下げられている。」だから、当面する高次の「精神」を議論するときには、「特殊な個体」がなすのと似て、以前は具体的であった「覆われ、単純な陰影」になっ  
てしまい、専門的研究者にしてもその陥穽に陥って、低次の議論を忘れてしまうことがある。(第二八段落第四文)

だから、すでに「知」を獲得したと得意になり「学問の純粋なエレメント」に立っていると胸を張る（学者）なるもの——これは「もつと高い位置にある精神を实体としてもつ個体」などではありえない。そう思い込むとすれば（パロディ）であろう——にしても、その「学問の純粋なエレメント」すなわち「より高い学問」に取り組むつもりなら、「精神」がじよじよに高まっていく「過去を遍歴する」ことが必要なのである。「精神の現象学」は、それを実際に遂行する「学問」であって、であるからこそ、執筆時において「学問のシステム第一部」と位置づけられたのである。それは、「予備的な知見 Vorbereitungskennnisse」のことものであるかもしれないが、それを「丹念にたどって、その内容を現在に生かす」意義を有している。（第二八段落第五文）

### 個々人の教養形成と実体生成の相即

ここでヘーゲルは、「個々人」が「普遍的な精神の教養形成の諸段階」を「遍歴する」ことと、「普遍的な精神である実体」が「みずから、自己意識を与えて」みずからを生成させる「ことの同時性を語っている。簡単にいえば、「個々人」が「普遍的な精神」をみずからのものにしなれば、「普遍的な精神」は端的に存在しなくなる、ということである。「個々人」とっては、「個体の実体」ではあっても「非有機的な自然」にすぎず、有機体である「個体」にとつて（疎遠なもの）である。そうした状態を放置するならば、いくら「普遍的な精神」が過去に「教養形成」され豊かな「現存在」を「所有物」とした成果をもちあわせていたとしても、すべてが烏有に帰する。こうした「普遍的な精神」は、もは

や存在しなくなるのである。

だからこそ、「個体」に対しては、「普遍的な精神」という当座は「非有機的な自然」を「撰取」し、みずからに有機化すること——「それだけで独立してそれを占有すること」——が、「実体」によって要請される。とはいえ、このように要請する「実体」は、そうした「教養形成」を成し遂げた「自己意識」以外のなものでもなく、こうした「自己意識」の消え去った「実体」なるものは、もはや「実体」とすら呼べない忘れ去られたものに成り下がるだろう。（第二八段落第六・九文）

### 「知とはなにか」という目標と時間性

ここでの「学問」すなわち「精神の現象学」は、「個々人」の「個体」が「教養形成する運動」と、「普遍的な精神」という「実体」のモメントとなったものを「必然的なあり方」で「具現する Darstellung」ものとして位置づけられる。そのさいの到達「目標」は、「知とはなにか」を「個々人」の「精神」が「洞察 Einsicht」するに至ることである。（第二九段落第一・二文）

これは、「道のりの長さ」の点でも、「どのモメントも」「それ自身が一つの個体的な形態全体」であることから「絶対的に考察される」点でも、そうそう簡単なことではない。「手段なしに目標を達成する」といった不可能なことを求める「ことはできない。短兵急に「ピストルをぶつ放す」ことは、けつしてその「手段」たりえない。もちろん、表面的に見れば、ヘーゲルは、ここでみずからの『精神の現象学』の議論につきあう「忍耐」を要求しているわけだが、しかし、それを、わが野心のこ

ととしてではなく、むしろ「実体」のあり方そのものとして客観的に正當化しようとする。(第二九段落第三、五文)

すなわち、「個体の実体」である「世界精神」は、時間のなかで、「これらの形式」をも、すなわち「どのモメント」をも必要とし、これを「教養形成」する「労働」——「世界史」という「労働」——を「引き受ける忍耐力」を持ちあわせていたからこそ、「世界精神」として自覚化しえたのだ、というのである。先ほど、「普遍的な精神である実体」が「みずからに自己意識を与えて」「みずからを生成させる」というヘーゲルの議論を紹介したが、これは、別様にいえば、「普遍的な精神である実体」が「みずからに自己意識を与える」こと自身が、「教養形成」する——「忍耐」を必要とする——「労働」の所産だ、ということである。ということとは、当然ながら、「教養形成」する「労働」のあり方いかんで、「普遍的な精神である実体」のあり方も、大いに異なってくる、ということである。

おそらく、ここには、空間における「世界精神」についても、同様の指摘もすることができるだろうが、それがテキスト化されていないこの「序文」では、その欠を見逃しておいてもよいだろう。とはいえ、「ピストルをぶっ放す」例に倣って現在の状況をとらえてみれば、武装民主主義をいまだ維持する二一世紀のアメリカ合衆国の教養形成段階は、一六世紀の秀吉による刀狩以前のそれではない、ということである。もちろん、だからといって、日本の教養形成段階が現在のアメリカ合衆国をあらゆる面で凌駕している、などというつもりはさらさらしない。ここ

で指摘したいポイントは、教養形成の諸側面がつねに時間や空間に規定されて跛行的にしか成立しえない、ということの一事である。(第二九段落第五文)

この「労働」の「忍耐」の過酷さについて、ヘーゲルは、「わづかばかりの労働ではみずからの実体を概念的に把握することができない」と言いながらも、そうした過酷さを緩和するかのよう、「個体はわづかな苦勞しかしないので済む」などと、甘言を弄するかにみえる。なぜか？  
**いまある〈それ自体〉から〈それだけで独立した存在〉へ**

ヘーゲルは、「実体の概念的な把握がそれ自体で完成して、もはや内容というものが、可能態にまで身をやつした現実態であり、圧縮された直接態になっている」ので、すでに個体は、その「内容」を考えて「所有物」にしているからだ、という。さらに、このことを前提に、「現在をへそれ自体の存在」に反転しなければならないことはない」ともいう。

「実体の概念的な把握がそれ自体で完成している」とか、その「内容」が「現実態」にして「直接態」であり、「考えられていること Gedachtes」であって、すでに個体の「所有物」になっているとみれば、「それ自体 selbst」が一般的に認識されるところの理解する以外にない。こうした言明は、カント的な批判意識をかるがると超えているわけだが、ヘーゲルは、特段にその根拠をこの場で示すわけでもない。この言明が Vorrede として、「前口上」におけるものにすぎないことを割り引くとしても、それこそ、ヘーゲル自身が「ピストルをぶっ放す」真似を演じ

たと思えない代物である。(第二九段落第六・七文)

ヘーゲルは、この箇所、第二版への校正でかなりの手を入れているが、本質的な意義は変わっていないと評価しておきたい。ただ、「それ自体 das Ansicht」(第二九段落第七文)について、第二版への校正では、「もはやたんに根源的なものでも定在のなかに埋め込まれたものでもなく、それよりもすでに想起された、(ermemte)へそれ自体」<sup>⑩</sup>として「いること」からすると、ヘーゲルがみずから舌足らずであったことを反省したことは確かだと思われる。

このことに照らして考えれば、「それ自体」の含意は、カントが批判しようとした現象に対する本体を指示するのではなく、erinnernされたものとして、初学の、「自然な意識」が「覚えて、いること」を念頭に置きさえすればよいことになるだろう。そして、「実体の概念的な把握がそれ自体で完成している」という言明も、同様のレベルで理解すればよいことになる。ようするに、この場の「それ自体」は、「そもそも」(小学館『大独和』116<sup>⑪</sup>)といった「本来性」を意味するというよりは、「自分のもとに」(同116<sup>⑫</sup>参照)あるものを意味していると考えるべきだろう<sup>⑬</sup>。

だからこそ、ヘーゲルは、へみずからのもとにあること||みずからにかかわること das Ansicht<だけでは駄目なのであって、それを「それだけで独立した存在 Fritschsein」の形式に反転しなければならぬ、と強調する。この後数段は、「それだけで独立した存在」をめぐる議論へと進展していく。(第二九段落第七文)

## (八) 表象された周知のものを思考枠組に変えること

表象された周知のものは「実体」よりは「自己」のもの

第二九段落冒頭では、「個々人」の「個体」が「教養形成する運動 bildende Bewegung」が「学問」により「具現」すべき一課題として挙げられていた。ここでは、「知」や「学問」が問題であるから、「現存在 Daseyn」を新たに「形成すること bildend」を、したがって、それ以前の「現存在」を「廃棄する」実習をするまでもない。ただし、この「現存在」は、「知」や「学問」へと「形成」されるのだから、その「現存在」自身は、無くても(廃棄されても)差し支えない。ただ、その「現存在」は、「個々人」のうちに、「さまざまな形を伴った mit den Formen」表象 Vorstellung」や「周知のもの Bekanntheit」が残っているはずだ。(第三〇段落第一文)

「表象」と「周知のもの」とは、水準の異なるものである。「周知のもの Bekanntes」は、精神の処理を終えたもので<sup>⑭</sup>、精神の「活動」や「関心」がなくなってしまうものである。ヘーゲルは、テキストで明示しないが、「周知のもの」との対比で「表象」を考えると、精神の「活動」や「関心」がまだ存在しその処理過程のなかにあるものとみてよいだろう。(第三〇段落第三文)

個別的な「自己」の直接的な媒介は「表象」を超えない

先に《個々人の教養形成と実体生成の相即》について述べたが、「現存在」が「表象」となること(最初の否定)によって、「実体」が「現

存在」を取り戻すことになるが、いまは「現存在」自身がなくてもよいのだから（「廃棄」されたのだから）、本当は「表象」の形態で取り戻していることになる。つまり、「実体」には、当の「現存在」はなく、その代わりの「表象」のみがあるはずだが、ヘーゲルは、「実体」に「表象」があるとはせずに、「自」（Selbst）の「エレメント」に「表象」が「直接的に移し変えられている」とする。「自己」とは、一般に、個別的自己と普遍的自己とが対立的に意識されながら統一している局面で用いられるものであるが、ここでは、「実体」から「自己」に移されている点で「実体」がもつ普遍的な含意を残しながらも、それが「表象」である点で個別的な意識のほうが強調されていると理解すべきだろう。

第三〇段落第二文の「es hat also noch denselben [sc. Daseyn] Charakter»のesは、「Das in die Substanz zurückgenommene Daseyn」と取らざるをえないであろうが、これが「自己のエレメント」に「直接的に移し変えられている」のだから、内容的には、「現存在」よりも「表象」として理解すべきものである。ヘーゲルは、たんにDaseynとだけ受け取られると意味不明になることから、校正版では、「このesを»dieses ihm erworbene Eigenhum»と変更している。このEigenhumは、「自己」のそれであることよって、より「表象」の含意を帯びてくる。

それはそうと、「現存在」は、「概念的に把握されていない直接態や動かない無関心さという性格」を持つとされ、「実体に取り戻された現存在」も同様の性格を持つといわれる。そして、これをいいかえるに、「現存在は、表象に移行してしまった」とするわけだが、こうした迂回した

議論が必要なのも、「表象」を直接に「実体」に帰するわけにいかない、という点にこそあるだろう。「表象」は、「現存在」に対応するものであるとしても、それはあくまで「自己」のものであって、「実体」に属すべきは「現存在」だ、というヘーゲルの根本的な把握である。この点を否定すれば、「実体」は「表象」である」という、表象主義者と同じの見解に陥ることになる。ヘーゲルは、この迂回を、自覚的に遂行したと思われる。

ただ、この迂回は、ためにするものだとは言いがたい。というのも、「実体」は〈主語〉であるから、当の「実体」を「現存在」として表現するなら、たとえば、「神(S)は、現にこのイエス(P)である。」などといった命題になるだろう。ここでは、「神」という「実体」たる〈主語〉(S)に、その〈述語〉(P)「イエス」が属している、という主張になる。しかし、「イエス」が実際に〈主語〉の〈述語〉たりうるかは、それを主張する「自己」の信仰箇条でしなくなる。だから、この〈S ≡ P〉は、「実体」の命題から滑り落ちて、「自己のエレメント」で主張されるにすぎないものとなる。そうすると、「イエス」は、「実体」たる〈主語〉についての命題の「現存在」を示す〈述語〉ではあっても、それは、「自己のエレメント」での〈S ≡ P〉でしかない。この命題では、「イエス」は、「現存在」として「直接態」であり、「動かない無関心さ」しか示していない。こうしたものを「表象」というのである。(第三〇段落第二文)

### 「知」は「普遍的な自己」の「行い」

「神は、現にこのイエスである。」という命題が「表象」や「周知のもの」を超え出ることができなかったのは、それが、個別的な「自己」のもとで行われる「直接的な媒介」、「現存在する媒介」にすぎないからである。これが、「自己」は「自己」でも、個別的な「自己」ではなく、「普遍的な自己」の「行い」へと、「思考の関心」へと進展していく必要がある。(第三〇段落第四文)

### 「周知のもの」への依拠は自己欺瞞

先に、「表象」と「周知のもの」との水準の違いに言及しておいたが、「表象」が個別態のほうに振れるとすれば、「周知のもの」は普遍態のほうに振れる。これにしたがえば、「普遍的な自己」の「行い」へと進展していくためには、「表象」ではなく「周知のもの」に依拠すればよいのではないか。

しかし、ヘーゲルは、「周知のもの」は、そのことに甘んじて、認識されてもいないし、「もつとも下品な自己欺瞞であり他人を欺くこと」だと酷評する<sup>15)</sup>。(第三一段落第一・二文)

それに対して、「周知のもの」とされるものが、「表象」に見いだされるのか、皆に通用しているのか、さらには、そもそも「周知のもの」であるのどうかを吟味する必要がある、と断ずる。(第三二段落第五文)

### 「周知のもの」という形式を廃棄する表象分析

ここで、ヘーゲルは、テーテンスやラインホルトによる表象分析を念頭に置き、「表象」が「周知のもの」だという形式を廃棄したことで

彼らの功績を認める。(第三二段落第一文)

たとえば、テーテンスは、我々の表象は、先行したものを修正したもので、我々の現在の感覚には、根源的な表象である感覚表象が発生するとする<sup>16)</sup>。また、ラインホルトは、「表象」に広義と狭義を認め、広義には、感覚から概念把握までを含めた直接的な作用をいい、狭義には、それらの共通するものをいう、とする<sup>17)</sup>。さらに、プラトナーは、「表象」を「低次の認識能力」の働きとして、「感性 Sinn」と「空想 Phantasie」とに分類し、さらに、「感性」を「外的感性器官の働き」と「心」という固有の器官における前者の働きに依存した変形に分ける。また、「空想」は、「空間的不在を表象するさいの能力」として、その要素として、「記憶」、「表象の覚醒」、「表象と空想の結合」、「想起能力」、「想像力」を挙げる<sup>18)</sup>。

### 分析による「思考枠組」の入手

こうした分析は、ヘーゲルにとつては、「表象をその根源のもろもろのエレメントにまでばらばらにすること」であり、「目の前に見いだされた表象という形式」を脱して、「それ自身固定的で静止した周知の諸規定である思考枠組(Gedanke)」<sup>19)</sup>を、「自己」が手に入れて所有していることを見せたものと位置づけられる。「このように分離されたもの」が「本質的なモメントだ」とヘーゲルは考える。「というのも、具体的なものは、みずから分離し非現実的なものとするのでしか、みずから運動するものとならない」からである。なぜか？(第三二段落第二〜四文)

## 否定的なものエネルギー

ヘーゲルは、ここで、「運動」が生じて持続するための「エネルギー」のことを考えている。

「閉じられて静止した円環」すなわち「みずからのモメントを保持する実体」があるとしても、それは「直接的なへ関り」であって、なんら「驚く」に値しない。このさい、「円周から外れた」とみられる「偶有的なもの」——すなわち先の「みずからを分離し非現実的なものとする」もの——を想定することができるか、どうか。

そうしたものを想定することに無理があり、「円環」は「閉じられて静止した」ままであるならば、当然ながら、まったく「運動」のない事態のみがある。それは、我々の世界が完璧に凍結して（絶対零度）なんの身動きも取れない、というイメージを念頭に置けばよい。しかし、むしろ、こうした「運動」を否定することのほうが無理というものだろう。だとすれば、「閉じられて静止した」とみられている「円環」を破るなり脅かしたりする「円周から外れた偶有的なもの」——すなわち「他の現実的なもの」——こそが当の「円環」と結びついており、こうした関連のなかでのみ当の「円環」がそのものとして「独自の現存在」と「分離独立した自由」とを勝ち取らなければならない、ということである。これこそが、みずからを「静止」から「運動」へと進展させる「エネルギー」を想わせるものである。

ヘーゲルは、このような、「他の現実的なものとの関連で、独自の現存在」と「分離独立した自由とを勝ち取る」ことを、「否定的なもの

もつ不気味な威力」だとする。この「否定的なもの」は、「他の現実的なもの」の独占物ではなく、みずからがこの「他の現実的なもの」との関連を持ちあわせることであり、したがって、みずから自身が「否定的なもの」なのだと理解しておかなければならない。

いま、この場では、「認識」が主題となり、「表象を分析する」なかで「思考枠組 *Gedanke*」という「分離されたもの」が獲得されることをヘーゲルが高く評価しているわけだが、この「分離」を遂行するのが「悟性」である。このように「分離する」「否定的なもの」は、「思考のエネルギー、純粋なへわたし」のエネルギー」だとされる。（第三段落第五〜七文）

この「否定的なもの」の極北は、「死」である。「死」は、ありふれた事柄でありながら、「わたくし」の「死」に真剣に向きあうには、「最大の力」が必要になる。だから、たいていは、みずからの「死を念頭に置く」ことなく、生活していくのが知恵というものである（これを「存在忘却」として語るのがハイデガーだろう）。（第三段落第六文）

## 「力のない美」に依拠しない

次いで、ヘーゲルは、「力を欠いた美 (*Kraftlose Schönheit*) は、悟性のことを憎たらしいと思う」とつなげる。ここで、「悟性」は、「分離」する働きをするものだから、より直接的には、「美」の「分離」ないし「分析」することが、「美」の「敵」だ、ということである。なぜなら、「悟性は美に対してできないことを期待する」からだ、とされる。「できないこと」とはなにか。これが問題である。（第三段落第七文）

この箇所は、現行哲学文庫版編集者の註のないところだが、「力を欠

いた美」ということでいかなる議論を想定するか、所説芬々たるころがあり、ギリシアから中世に至る美術作品を想定してみたり<sup>18)</sup>、あるいは、ロマン主義者の考え方を想定してみたりして<sup>19)</sup>、一定しない。

ただ、ここでは、「死」(第三段落第八文)と「生命」(第三段落第一〇文)とを挟むかたちで「美」が現れており、たとえば、「若人」の「美」と「老人」のそれとを「分離」「分析」し、「悟性」的観点からは、「生命」も「美」も存在する以上、「生命」を維持するように「美」もそのまま維持するといった「できないことを期待する」(第三段落第九文)ゆえに、「美」は、こうした不可能を要求する「悟性」を憎む、というのが、文脈理解としてもつとも難点の少ないものではないだろうか。とりわけ、「死を避けて、荒廃しないように、みずからを純粹に保存する生命ではなく、死に堪え、死のなかでみずからを維持する生命が、精神の持つ生命である。」(第三段落第二〇文)とされることからすると——その「死」は「個々人」の個体レベルですでに生じてしまっているとしても——、なおさらに生老病死の感性的なあり方を「それを避ける」力のない美」の解釈として選びたいところである<sup>20)</sup>。

**「精神」は支離滅裂のなかで自分を見出す**

おそらく、現に「生きている」ときは、「生きている」ときで、その瞬間に同時に「死」を想う生き方を、我々はしていないと思われる。これらを同時に想いながら生きざるをえなくなつたとき、我々は錯乱しないだろうか？ もちろん、この錯乱を避けたいと思いつつも、現実にはそうした局面に突き出されてしまうことも、我々の予期しうることだろう。

ヘーゲルは、こうした根本的な錯乱を直視して思考する。「精神は、絶対的な支離滅裂 (Verzerrtheit) のなかに自分自身を見出すことによつてのみ、みずからの真実を勝ち取る。」このことは、我々が直面したくも考えたくもない「否定的なもの」から目を逸らすのではなく、「精神」が否定的なものを直視し、それにこたわること (Verweilen) によつてのみ可能である。ヘーゲルは、こうした「こたわり」を「否定的なものを存在に反転する魔力 (Auberkraft)」だともいっている。これは、神秘的言説か？ (第三段落第一一〜一三文)

### 主語Ⅱ魔力

ヘーゲルは、こうした「魔力」を「主語」と同一視する。(第三段落第一四文)

我々は、「(五)主語は何であるか。」の節で、「主語」のありようについてすでに議論しておいた<sup>21)</sup>。その議論の詳細はそこに譲り、ここでその成果の要点として強調すべきは、「主語」自身もそれ自体で「成ること」でなければならぬ。「ということである。いまし敷衍すれば、『主語』という「点」そのものがみずから『述語』を『付け加えて』いく『運動』でなければならぬ。」ということである。

ヘーゲルは、第三段落第一四文でも同様に、「主語」というものは、自分のエレメントで規定態に対して現存在を与えることで、抽象的な直接態、すなわち存在する直接態だけを一般的に廃棄して、そのことによつて真なる実体となる」としている。

「存在する直接態」の「廃棄」、これこそが、「主語」の具える「否定

的なもの」であり、このことによつて、「支離滅裂」を解消し、「存在」を回復する。ここで重要なことは、この「存在」は「実体」ではあるものの、ふたたび「直接態」でもあつて、「主語」がみずから媒介する以上、「主語」の「媒介そのもの」だ、ということである。したがつて、「支離滅裂」を解消して「直接的な存在」を回復したとしても、またその「直接的な存在」は、いずれなんらかの「支離滅裂」に陥る、ということである。そして、その解消と、存在の回復。これを繰り返す力が、「エネルギー」であり、「魔力」なのである。

#### (九) また表象された周知のものを概念に変えること

「内的なもの」の吐き出しと「普遍的なもの」の細分化の傾向  
 前節(八)の「分析による『思考枠組』の入手」の項で、『表象』が『周知のもの』だという形式を廃棄した」という積極的な意味について考えた。論者のどの分析に依拠するにせよ、その「思考枠組」は、「表象」と同様に、「自己」のものである。このことを、第三段落冒頭で、ヘーゲルは、「表象されたものが純粋な自己意識の所有物になる」という、普遍態へのこうした高まり」として回顧しつつも、「教養形成」としては「完結」していないと指摘する。(第三段落第一文)  
 なぜなら、それは、昔ながらの手法として、「自然な意識」が、「現存在」の——「出会つたすべての出来事」の——分析に終始して、「思考枠組」という普遍態を獲得したにすぎないからである。それが、最近の

傾向としては、そうした普遍態が獲得されているにもかかわらず、「自己」の「内的なもの」を「外に掃き出し」て表現したり、「普遍的なもの」をさらに「細切れに」したりする嫌いがある。そして、こうしたものを素材にして、「直接的で感性的なあり方から純化」した「思考されかつ思考する実体」として「個体」を形作つても、意味がない、とヘーゲルは考える。(第三段落第二・五文)

#### 思考枠組の流動化による普遍態の現実化の課題

「思考枠組」が「普遍態」であるとしても、「固定的な規定された思考枠組」となつており、静止した身動きの取れないものとしてしかとらえられていないのが現状である。ここには、「生命」がない。

したがつて、次に必要なことは、こうした「固定的な規定された思考枠組」を廃棄して「流動化 *Flüssigkeit*」し、そこで生じている「普遍的なもの」を「現実化すること」、「精神を吹き込むこと *Begeistern*」によつてそれを生きたものとするのである。(第三段落第五・六文)

#### 流動化に向けた純粋な思考のモメント化

分析された「思考枠組」は、へわたしに属しており、このへわたしは、否定的なものであつて、「思考のエネルギー」であつた。だから、「諸規定は、へわたし」というものを、つまり否定的なものの威力を、いかえれば純粋な現実態を、実体として、またその現存在のエレメントとしている」というのである。まずもつて、「思考枠組」がへわたしの「思考のエネルギー」の配下として、へわたしに同様の否定態であることを確認しなければならない。

難問は、その先にある。この場合、「わたし」が頂点に立っているわけだから、「わたし」自身が「固定化」してしまえば、同時に、「思考枠組」も固定化し、死する（石頭）。もっとも、これには、やむをえない事情もあった。「わたし」自身は、現存在（「純粹に具体的なもの」）に与つての「固定点 Fixes」であつたし、「表象」や「周知のもの」、さらには「思考枠組」といった「もろもろの区別」をする「無制約態」である。「固定点」でもあつた。

すでに、「直接態」は、そのものとしては廃棄され、媒介によつてあらためて「直接態」を回復することについて述べた。これは、「閉じられて静止した円環」なるものに関することであつたが、「わたし」という「直接態」についても同様のことがいえる。ヘーゲルは、第三三段落第八文において、「思考枠組が流動的になるのは、純粹な思考であるこの内的な直接態がみずからをモメントとして認識することによつてである。」と述べる。つまり、簡単にいえば、全体をまとめたかに見える頂点化した「わたし」そのものが、その全体のいわば下位の部分である「モメント」にすぎないと自覚することである。この自覚はどのようにして生まれるのか？

「純粹な思考自身についての純粹な確信が捨象されること。」また、「わたし」という「自分で自分自身を設定する固定点」を放棄すること。（第三三段落第七・八文）

### 思考枠組から概念へ

こうした「わたし」の思考の「確信」を捨象し「固定点」を放棄する

ことができるならば、「純粹な思考枠組」は「概念」になる、とヘーゲルはいう。

これは、たんに《思考枠組の無私性》として受け止められるなら、「真理」には普遍性が要求される以上、おそらく疑問の余地なく肯定されるであろう。しかし、ヘーゲルの主張をこのような無私性として平板に理解するなら、そのよう脱私粉飾された「思考枠組」は、「わたし」がな以上、「思考のエネルギー」をもたない。したがつて、こうした「思考枠組」は、いかに「概念」と称しようとも、静止した死せるものとなる。ヘーゲルが放棄するよう求めているのは、あくまで「わたし」の「確信」なり「固定化」なりなのであつて、「わたし」そのものではない、という点は、けつして忘れられてはならないことだと思われる。そして、のように求められた事態の核心は、「概念」に、「否定的なもの」という「エネルギー」が込められていることである。

こうした「否定的なもの」の「エネルギー」による「運動」が込められているがゆえに、「純粹な思考枠組」は、「概念」の名を正当に冠せざるをえない。なぜなら、ある「思考枠組」へ「A」は、「否定的なもの」であるがゆえに、いかなるかたちにせよ「非A」を分析的に含まざるをえないだろう。しかし、こうした反対の事態の内包までを「思考枠組」に背負わせるわけにはいかない。むしろ、これを内包しうるのは、「包みこむ *umfassen*」という含意のある言葉である「概念 *Begriff*」の役割である<sup>(2)</sup>。

このことによつて、「純粹な思考枠組」は、「わたし」という「否定的

なものへの「エネルギー」を含み、こうしたものをも内包しうるものとして「概念」となる。「真理」の普遍性要求の観点からすれば、「 $\neg A$ 」でも「 $\neg A$ 」でもいい方になると、排中律を破る点で形式論理的には不正となるかもしれないが、「 $\neg A$ 」である以上は、「 $\neg A$ 」というものが「 $\neg A$ 」があることで予定されている」という言い方になるならば、形式論理しか認めない者でも承認せざるをえないのではないか。だから、ヘーゲルは、「純粹な思考枠組」は、「 $\neg$ 否定的なもの」を包含する点ではじめて、「真理のかたちをしたものとなる」というのである。

### 概念の自己運動という精神的な本質態の誕生

「純粹な思考枠組」は、「概念」としては、すでに述べたように、みずからの反対物を否定的に包含している。だとすれば、「概念」は、その「反対物」をも議論せざるをえなくなり、またその逆も起こることになる。「純粹な思考枠組」すなわち「概念」が「自己運動」せざるをえなくなるゆえんである。ちなみに、「概念」それ自身が「円周 Umfang」の意味も持つから、「自己運動」の「円環 Kreis」を連想させてくれる。

これまでの議論は、「実体の概念的な把握」とはいかなることか、をめぐってなされてきた。そのさい、第三段落第七文では、「わたし」というものを、つまり否定的なもの威力を、いいかえれば純粹な現実態を「実体」としたわけだが、その「実体」は、いまや「否定的なもの」の「エネルギー」を持って、反対物をも包含する「概念」であることが明白になった。このことによって、「概念」は、「流動化」し、「精神」が「吹き込」まれている。だからこそ、「純粹な思考枠組」である

「概念」は、「実体」にとって「精神的な本質態」ということができるのである。(第三段落第九文)

### 本質態(概念)の自己運動が学問の自然

『精神の現象学』の「序文」は、あらためていうまでもなく学問的認識論であるが、ここで「学問的なことの自然」は、「純粹な本質態」——これは「純粹な思考枠組」・「概念」・「精神的な本質態」の代表である——の「自己運動」であるとされる。いわゆる「概念の自己運動」ということへの一般的不信ないし嘲笑は、「概念」に「わたし」の「思考のエネルギー」が内蔵せざるをえないことを「知らない」あるいは「認めたくない」ところからくるだろう。(第三段落第一文)

### 有機的全体は必然態である

ヘーゲルは、ここで、「実体」のあり方と「知」「自己」がその舞台となる)のあり方の両面から「本質態」の「自己運動」を位置づけようとする。

まずは、「実体」の面。「純粹な本質態」——第三段落末では「精神的な本質態」——は、実体を構成する部分であったから、その「本質態」の内容のつながりは、実体を実現する「有機的な全体に至る必然態であり広がり」だということになる。つまり、「実体」の「運動」は、「有機的な全体に至る」ことである。

ここで「有機的」なる修飾がなされるのは、第二段落以来のことで、そこでは、「つぼみ—花—果実」の連鎖に触れて、「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」

とあり、「これらの構成要素はけっ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(nothwendig)となる」(第二段落第六文)とされていた。このことからすると、ヘーゲルにとって、「必要不可欠」であることが「有機的」であることに随伴すべき必要条件であることが知られる。であるから、「有機的全体に至る」運動は「必然態」でなければならぬのである。(第三四段落第二文)

次は、「知」の面だが、その「運動」のことを「知の概念が達成される道程」と呼び、それは、前述と同様、「必然的で完璧な生成」であるほかはない。ヘーゲルは、この観点から、「偶然的に哲学すること」の不具合を申し立てるが、ようするに、任意の「対象」や関係に依拠して「理屈をこね」、「特定の思考枠組」から「推論」・「演繹」することへの拒否である。これは、当時の——そして今日のもあろう——学者風情の手法への批判といつてよい。これに対して、ヘーゲルは、「必然的で完璧な生成」のほうが「意識の完璧な素人のあり方(Weltlichkeit 世俗性)<sup>(28)</sup>」を含んでいると自負する。(第三四段落第三文)

### 学問の第一部『精神の現象学』と学問の他の部分との区別

ヘーゲルは、前段落を受けて、第三五段落冒頭で、「知の概念が達成される道程」を「具現する」のが「学問の第一部」すなわちこの『精神の現象学』であるとする。これに対し、『精神の現象学』の「終結」は、第三七段落第七文で告げられる。その間の第三六段落から第三七段落第六文までは、『精神の現象学』と学問の他の部分との区別を明示しようとする論述である。

なぜ学問の他の部分に先立って、「学問の第一部」として『精神の現象学』が必要なのか。ヘーゲルは、その理由を、「最初のものとしての精神が持つ現存在」が「直接的なもの」、「はじまり」であって、「いまだみずからへの還帰になっていない」「直接的なエレメント」にあるからだという。「直接的なもの」「はじまり」は事実その通りであろうが、「還帰になっていない」というのは、説明を要する。

第三七段落第八—一〇文でいわれる『精神の現象学』が終結して準備した「知のエレメント」では、「精神の諸モメント」が「みずからの対象をみずから自身として知る単純態の形式」で「広がる」とされ、「存在」と知との相互の対立に陥らない」とされている。

ということは、『精神の現象学』では、「最初」で「直接的な」「精神」は、その「終結」に至るまでの間、「みずからの対象をみずから自身として知る」ことなく、つねに「存在と知との相互の対立」に苛まれている、ということになるだろう。すなわち、「還帰がない」というのは、へみずからの対象がみずから自身ではない」という議論に終始せざるをえない、ということになるだろう。

ヘーゲルは、こうしたへ不還帰を二つの対立に分けて論ずる。第一に、意識がもつ「知」と「対象態」との対立であり、まず第三六段落で議論される。第二に、へわたし」とへわたし」の対象」である実体との対立である。これは、第三七段落で議論される。

### 知と対象態との対立は精神内の対立

「精神の直接的な現存在」という「エレメント」である「意識」は、「知」

と、それに「否定的な対象態」という二つの「モメント」を持つとされているが、ここで留意すべきことは、逆に、「知」も「対象態」も、いずれも「意識」であって、さらには「精神」でもある、ということである。普通の理解では、「知」の「モメント」を「意識」や「精神」に属させ、「対象態」はそれらに属させない、というものである。もちろん、ヘーゲルは、「対象態」を「知にとつて否定的」とするのだから、この「否定」を、「意識」や「精神」と「知」とを断絶させる契機ととらえることも可能かもしれない。しかし、そう理解すると、「知」と「対象態」との分裂は、けつして解消されないことになる。(第三六段落第一文)

ヘーゲルは、「精神」が「直接的な現存在」の「エレメント」で「みづからを展開する」以上、「意識」と「対象態」の「対立がつきまとう」とする。だから、この「対象態」も「精神」に属することに違いはなからう。「精神の諸モメントのすべてが、意識の形態として姿を見せる。」とされる場合も、たとえば、それが「知覚」、「悟性」などといった「形態」であるとしても、そのさい同時にそれら諸形態にみあった対象態を想定しなければならず、しかも、それも、「精神」に属する、と言わなければならない。(第三六段落第二文)

そうでなければ、第一の、意識が「知」と「対象態」とに分裂する「道筋をたどる学問」において、「意識がなす経験」のもつ意味がヘーゲルの言明に逆らっていくことになるからである。そもそも、この「学問」では、「実体とその運動がどのように意識の対象となるか」というかたち

で実体が考察される」とされる。ここでみられるように、「実体とその運動」は、「意識の対象」である。直後に「精神的な実体」といわれるように、「対象」はあくまで「実体」すなわち「精神」に属するものである。そのように理解したうえで、「意識」が「知」と「対象態」に分裂して生ずる「意識がなす経験」は、「対象態」についての「経験」ではあっても、同時に「精神」についての「経験」でもある、ということである。(第三六段落第三文)

### 経験と未経験

ただ、ここで重視しなければならないのは、第三〇段落でも生じたことだが、「意識」が「経験」したことは、「実体」についての「経験」にほかならないが、「実体の自己にとつて対象としてある」と厳密な位置づけがなされることである。「意識は、みづからの経験のうちにあるものしか知らないし、概念的に把握することもしない。」おそらく、「意識」の立場からは、このように言う以外にはないだろう。しかし、第三〇段落でも指摘したのと同様に、「経験」を「実体」のものと言いつれば、「未経験」のものは「実体」から置き去りにされ、ヘーゲル自身が経験主義に絡めとられることになる。こうした予防線としての「自己」を導入する意味は、「未経験」なものにあたかも予知しているかのような予言者の「知」をヘーゲルは認めないところにあると考える(第三六段落第四文)。「精神の直接的な現存在である意識」は、「知」と「対象態」とに分裂しているわけだが、この統一の一項(精神・意識)とその分裂の二項の都合三項は、いずれも「知」の「対象」となることができる。というの

も、「対象」は、「精神」や「意識」と無関心のものではなく、すでに示したように、「精神」や「意識」に属していたからである。すると、「精神」は、「対象」として「知の否定的な対象態」であって、「精神」と「知」の親近性を認めるかぎり、「対象」は、「精神」の——その「自己」に——つての——「他のもの」ということになる。「知」は、この「他のもの」を「経験」することによって「精神的な実体」を得ることになる。「精神」は、みずからが「対象」となったとき、「対象」という「他のありかた」を「廃棄する」ことによって、みずからに復帰する。(第三六段落 第五文)

ようするに、「経験」とは、当該対象とは「疎遠」であることから脱して、当該対象を「現実態と真理のかたちで」みずからの「所有」となるような運動である、とされている。こうした議論進行は、感覚主義とは別の次元で、経験主義の本道を歩んでいると思うが、いかがであろうか。(第三六段落第六文)

### 《わたし》と《わたし》の対象である実体との区別

《わたし》が「実体」そのものでない以上、《わたし》と《わたし》の対象である実体《のあいだには、否定的な「区別」がある。この否定的な「区別」をどうとらえるか。(第三七段落第一文)

ここでヘーゲルは、古代哲学史を振り返るが<sup>24</sup>、「否定的なもの」としての「自己」は、ここではとらえられなかったとする。ヘーゲルの議論で重要なポイントは、「こうした否定的なものは、《わたし》と対象との不等態としてさしあたり現象するとすれば、同じくうちに、実体がそ

れ自身みずからと不等であることである。」という論法である。こういうるのは、現にある「実体」を否定的にとらえる(さしあたり個別的)「自己」は、別の「実体」を想定しており、現にある「実体」と「自己」が想定した「実体」とが「不等」であればこそ、「自己」のとらえ方以上に、二重にとらえられた「実体」間の「不等」がある、という把握があるからである。(第三七段落第二・三文)

これは、案外に革命的な発想である。保守的に考えれば、現体制に否定的な想定は、現体制と同等の水平的対抗ポジションを持つものではない。にもかかわらず、個人の不平が全体に掻き消されるのではなく、「自己」そのものの想定する《実体》が現体制と同等に渡りあえる、とするからである。そのことは、さらに次のことで強化される。

### 実体の選言判断

「見かけとして実体の外に出ていって実体に対抗する活動態である、うなものは、実体独自の行いであり、実体は本質的に主語であることがはっきりする。」(第三七段落第四文) すなわち、実体に対して、実体ならざる個人が対抗しているのではなく、実体のなかで、実体がどうあるべきかが争われている、という論理である。「実体は本質的に主語(Subject)」であるというのは、「実体」にいかなる「述語」をぶら下げるのか、Aという属性なのか、Bという属性なのか、という選言判断が迫られている、ということである<sup>25</sup>。そして、その判断が遂行されたとき、《実体とはなにか》への問いが、問う「意識」そのものによって明白になる。「実体がこのことを完全に示すことによって、精神は、みずからの現存

在をみずからの本質と同等なものにした。精神にとつては、『自分がどのようなものであるか』というように自分が対象となるものがあつて、直接態という抽象的なエレメント、知と真理の分離という抽象的なエレメントは、克服されている。」(第三七段落第五文)

### 存在と知の一致⇨精神の現象学の終結

『精神の現象学』の出発点では、対象と知る「わたし」との不一致、すなわち「存在と知との相互の対立」に苛まれていた。しかし、『実体』のあり方が「わたし」のそれと完全に一致させた、というのが、実体(主語)の選言判断であつた。長い「道程」のなかで、「存在」は、「絶対的に媒介され」ながら、『精神の現象学』の課題を達成したのである。「存在は、実体的な内容であつて、この内容は、同時に直接的に「わたし」の所有であり、利己的 (selbstisch) であつて、別の言い方をすれば、概念である。こうして精神の現象学は終結する。」(第三七段落第六・七文)

### 精神の現象学⇨知のエレメントの準備

「精神が現象学で準備するものは、知のエレメントである。」(第三七段落第八文) すでに『存在と知の一致』が達成されているわけだが、これまでの「道程」は、それらの不一致の連続であつたともいえる。そうなると、『精神の現象学』で「知のエレメント」が広がるとしても、このエレメントでは『存在と知の一致』を前提とするから、ここに至つた「道程」を再度繰り返すことにはならない。だから、あくまで「このエレメントで精神の諸モメントが広がるのは、みずからの対象を自分自身として知る単純態の形式のこと」(第三七段落第九文) となる。

『存在と知の一致』が前提となるので、「存在と知との相互の対立に陥らない」とのヘーゲルの言明は、形式的には容認してよいかもしれない。しかも、「内容」はすでに「概念」になつているのだから、本序文冒頭の「真なるものエレメント」を達成した、とのヘーゲルの自負心に共感を寄せても悪くはないだろう。

だが、その「概念」の来歴を考へてみたとき、一概にある特定の「概念」を「真なるもの形式をとつた真なるもの」といふのかどうかは、保留すべきところがあるかもしれない。なぜなら、ヘーゲルの議論でも、「概念」の元は「思考枠組」であり、さらにその「思考枠組」の元は「表象」であつて、「概念」の根をたどればたどるほど「経験」的なものに突き当たり、その「経験」への「わたし」の態度いかんで別の「思考枠組」、別の「概念」も生じ来ることが、考えられるからである。しかも、実際、歴史の進展とともに、新たな「概念」が——その是非は論ぜず——発生してきている。

ただ、いずれにせよ、ヘーゲルは、この『精神の現象学』を遂行しきること、「真なるもの形式をとつた真なるもの」を扱ひうる「知のエレメント」を示して見せ、「単純態の形式」から「全体へと有機的に組織化していく諸モメントの運動」を『論理学』という鏡映視的な (speculativ) 哲学として展開しうる、という確信を得たことだけは、哲学の歴史として確認しておいてよいことである。

(つづく)

註

- (1) 拙稿、第五〇号、四四頁で、原崎道彦「ヘーゲル『精神現象学試論』に言及した。
- (2) 山口誠一は、この箇所に関し、「この文で問題となるのは、直接的精神が直接的であるがゆえに精神を欠いていることである。端的にいえば、知識が最初にとる姿では、精神現象としての知が直接知と同一視されて無効になっている。」と指摘する。山口誠一「ヘーゲル『精神現象学』序説」第二七節「第二九節の解明」『法政大学文学部紀要』第七四号、二〇一七年、二二頁参照。
- (3) 拙稿、第五〇号、二九頁参照。
- (4) 拙稿、第五二号、一六頁以下参照。
- (5) いわゆる『教理問答書』がその典型であろう。Vgl. *Luthers Kleiner Catechismus, Als Leitfa den beim Unterricht im Christentum, aufs neue bearbeitet von J. G. C. Neide, Magdeburg 1801* (Google).
- (6) J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794/1795). *Grundlage des Naturrechts* (1796). 山口は、ラインホルトが念頭に置かれているとみる。「ラインホルトは、たとえば、『人間の表象能力についての新理論』のなかで、『あらゆる哲学の第一根本命題』として、『意識において表象は、主観によって客観および主観から区別され、かつ双方に関連づけられる』という意識律を提出している。」山口、前掲論文、二四頁参照。
- (7) 次の訳による。ヨハン・ゴットフリープ・フィヒテ著『全知識学の基礎 聴講者のための手稿』隈元忠敬訳、『フィヒテ全集』第四卷、哲書房、一九九七年、九〇頁。
- (8) Vgl. *Erzählungen interessanter Geschichten, Lannu, Gedichte, Anekdoten und Aufsätze für Stammbücher, Zweiter Theil, Stuttgart 1797* (Google), S. 61. メツケは、「ピストル」をシェリングへの当てこすりとする。Vgl. Metzke, *Hegels Vorlesungen*, S. 177. なお、これに倣って、金子は、「ヘーゲルの『哲学史講義』を参照して、『シェリングに関する部分に『ピストルから』という表現があるところから、シェリング及びロマンティカーをさすことは明らかである。』とする。金子訳、四七一頁参照。Vgl. G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden, Theorie Werkausgabe, Suhrkamp Verlag, Bd. 20, Frankfurt am Main 1971*, S. 452.
- (9) 現行哲学文庫版、二六頁参照。
- (10) 小学館『大独和』1a)⑥⑦ sich は四格であり、1b)⑥⑦ sich は三格である。\*an sich ist die Gefahr nicht groß; auf das object sich beziehend: («GRAMM, Bd. 16, Sp. 711)へみずからに関係する」と理解してよいのだろう。
- (11) 金子は、「『そこ』の存在に関わる精神がもう済んだこととしているもの」に現れる「精神」を「古代ギリシアの精神」としているが、時代懸隔甚だしく、失当と思われる。金子訳、四七二頁参照。山口誠一は、第三〇段落第二文に関し、「古代ギリシアでは実体は表象へ移行した。」と表題をつけ、金子の解釈の継承している。山口誠一「ヘーゲル『精神現象学』序説」第三〇節「第三二節の解明」『法政大学文学部紀要』第七五号、二〇一八年、三頁参照。
- (12) 「自己Selbst」については、拙稿、第五二号、二〇頁参照。
- (13) 以下、第三二段落第三文については、山口の指摘で十分だろう。「神と自然はスピノザやシェリングの基礎概念であり、感性と悟性は、カント『純粋理性批判』の基礎概念である。そして、このような基礎概念は、哲学命題ではなくて、表象命題で表現されるのである。表象命題では、主語は、固定した主体であり、述語は偶有性なのである。カントのいうアプリアリオリな総合命題やフィヒテの根本命題もこの点では同様である。」山口、前掲論文、五頁参

照。

- (14) テーテンスは言う。「我々が修正してあとに残しておいた痕跡で、我々のなかにある能力によってふたび引き出したり解いて出したりするものが、我々の表象をなしている。」「表象とそれに先行する修正との関係が、表象における本質的な性格である。」「我々の変化した状態が我々のうちに現在に現前するさいに、そうした我々の変化した状態によって、すなわち我々の感覚によって、我々のうちに根源的な表象が発生する。」「私は、最初の根源的な表象のことを感覚表象と呼ぶ。」「根源的な表象は、他のすべての表象、すなわちすべての派生的な表象の質料であり素材である。」「Johann Nicolas Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, Bd. 1, Leipzig 1777 (Google), S. 16 f., 22 ff. 現行哲学文庫版、五六八頁参照。
- (15) ラインホルトは言う。「表象という言葉は、その広い意味では、感覚、思考枠組、直観、概念、理念といった、我々の意識のうちで感覚し思考し直観し概念把握する直接的な作用として出てくるものすべてをまとめるものである。」「(第九節)「表象という言葉は、その狭い意味では、感覚や思考枠組、直観、概念、理念が相互に共通に持ちあわせるものだけをまとめるものである。」「(第十一節) Karl Leonhard Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, 2. Aufl., Prag und Jena 1795 (Google), S. 209, 214. 前掲書、同頁参照。
- (16) Vgl. Ernst Platner, *Philosophische Aphorismen, nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte*, Ganz neue Ausarbeitung. Erster Theil, Leipzig 1793, §44, S. 42; §46, S. 44; §225, S. 118; S. 122 f.; S. 139 f.; S. 142 f.; S. 166 f.; S. 168 f.
- (17) 「思考枠組 Gedanke」については、拙稿、第五〇号、四九頁参照。
- (18) たへんば、Hans Georg Gadamer, *Istituto italiano per gli studi filosofici, Hegel*

*und die antike Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990 (Google), S. 49.

- (19) たへんば、Otto Pöggeler, *Hegels Kritik der Romantik*, Wilhelm Fink, München 1999, S. 128 f. 金子は、「ノヴァーリスの耽美主義」だと指摘する。金子訳、四七三頁
- (20) そして、この場合には、ゲートを念頭に置く、という理解に近づくことになる。Hans Leisegang, *Denkformen*, Walter de Gruyter, 2014 (Google), S. 102 f.
- (21) 拙稿、第五二号、二頁以下参照。とくに、十三ページ参照。
- (22) グリムによると、「BEGRIFF」の第一義は、「1) *complexus, umfang, nach begreifen* 4, *was räumlich begriffen, umfangen ist*:\*である (GRIMM, Bd. 1, Sp. 1311)。「umfangen」が「包みこむ、取りまく」(小学館『大独和』1)を意味し、「umfang」には「円周」の意味がある(同)。
- (23) ルフェーブルは、カントの『判断力批判』が関わっているとす。 Cf. G. W. F. Hegel, *Préface de la Phénoménologie de l'esprit*, p. 202.
- (24) アリストテレスは言う。「レウキッポスとその仲間のデモクリトスとは、「充実体」と「空虚」とがすべての構成要素であると主張し、前者があるもの〔存在〕だと言い後者をあらぬもの〔非存在〕だと言った。すなわち、これらのうちの充実し凝固しているもの〔固体すなわちいわゆる原子〕はあるものであり、空虚へで希薄なものはあらぬものだとしている(だからかれは「あらぬものはあるものに劣らずある」とも言っている、というのは、空虚のあるは物体〔充実体〕のあるに劣らず、との意である)」、そしてこれらをすべての事物の質料として原因であるとしている。(第一巻第四章) アリストテレス「形而上学」(二〇頁(985 b 5-b 10))。ディオゲネス・ラエルティオスは、エピクトロスの説を次のように紹介する。「また、もしかりに、われわれが空虚とか、場所(コーラー)とか触れえない本性のもの(アナペース・

ビュシス)と名づけているものが存在していなかったとすれば、もろもろの物体は存在するところを持たなかっただろうし、またそれらの物体は、明らかに動いているのが見られるのに、そのなかを通って動くところをも持たなかったであろう。(第一〇巻第一章「エピクロス」四〇)ディオゲネス・ラエルティオス『ギリシア哲学者列伝』(下)、加来彰俊訳、岩波文庫、一九九四年、二二三頁以下。

(25) この Subject を「主体」と訳しても構わないが、そのときには、選言判断という論理性が失われる嫌いがあるうし、「実体」と「主体」とを分離してとらえる非ヘーゲル的な特定の立場からすると、非主体的な「実体」が形態変化する、といった自然主義ないしは神秘主義を許すことになろう。

(26) *speculativ* を「鏡映視的な」と訳すことについては、拙稿、第五一号、三五頁以下参照。