

ヘーゲル『学の体系』

「第一部 精神の現象の学」「理性」章冒頭(通算二二二—二五三段落)^①

石川伊織

神山伸弘

柴田隆行

早瀬明訳

翻訳の趣旨

ヘーゲルのいわゆる『精神現象学』は、ドイツ語としても破文、非文の多いきわめて読解困難な書物だと評されることがある。そこで勢い、分からないところを飛ばしてみたり、勝手な背景知識で埋めてみたりして、解釈者の独創的な「翻訳作文」が仕立てられることになる。従来の学術的研究でも、構文構造、代名詞の指示対象の吟味をぎりぎりのところまでしているとは言い難いところがあるし、よしんばしていても、管見、間違いもかなりある。もちろん、日本語にも問題がある。だから、『精神現象学』の従来諸訳を読ん

でも明晰な理解に到りえないのは、むしろ当然すぎることだ。しかし、それらの吟味を徹底的にやり抜いて、ヘーゲルの修辞感覚をつかみ、日本語の特性をわきまえて訳すならば、『精神現象学』は、まったくもって明快な書物としてたち現われてくる。もっとも、これは、日常的な共同討議によってこそ可能なことである。われわれは、インターネット環境の成立という学問研究の新たな基盤の上に立って、これを実践している。本稿は、入稿時点での討議対象に従った。この翻訳によっても『精神現象学』が明快な書物であると納得していただけないとしたら、それはわれわれの非力であって、ヘーゲルのせいではない。

第五章 理性の確信と真理

「二三一」①意識は、「個別的な意識それ自体が絶対的な本質である」というみずからが把握した思考枠組で、自分自身に戻って行く。②不幸な意識にとって、それ自体の存在は、意識自身の彼岸のものである。③しかし、意識の運動は、意識上次のことを成し遂げている。すなわち、完全に展開した個別態を、つまり現実的な意識である個別態を、意識自身⁽¹⁾の否定的なものとして、すなわち対象的な極として設定したということ、言いかえると、意識の独立存在を捨じり出しそれを存在にしたということである。⁽²⁾このように成し遂げることで、この普遍的なものとして意識との統一も、意識にとって生じている。こうした統一は、我々にとって、もはや意識の外に属するものではない。廃棄された個別的な意識が普遍的な意識だからである。また、こうした統一は、我々にとって意識そのものの上で意識の本質となっている。意識は、先のようなみずからの否定態で自分自身を維持するからである。④意識の真理は、極が

絶対的に離れ離れに保たれて登場した推論のなかで中間として現れたものである。この中間は、不変的な意識に対して「個別的な意識は、自分を諦めている」と言明し、個別的な意識に対して「不変的な意識は、個別的な意識にとってもはや極でなく、個別的な意識と和解している」と言明する。⁽³⁾⑤こうした中間は、双方の極を直接的に知って関係づける統一であり、この統一を自覚する意識である。この統一は、意識に対して二つの極のことを言明するし、そのことによって自分自身⁽⁴⁾が、ありうるかぎりの真理であるという確信⁽⁵⁾だと言明するのである。

「二三二」①自己意識が理性であることによって、自己意識がいままで他の存在に対して否定的に関わってきたことは、肯定的に関わることに転化する。②いままで自己意識にとっては、自分の自立態と自由しか問題にならなかつた。それは、自己意識にとってみずからの本質の否定的なものとして現象した世界や、そのように現象する自分の特異な現実態を犠牲にして、自分だけで独立して自分を救い、自分を維持せんがためである。③しかし、自己意識は、自分自身が理性だと請けあうので、

世界や自分の特異な現実態の向うにある安息の静止を受け入れ、これらに耐えることができる。というのも、自己意識は、自分自身が実在態だと確信しているからである。つまり、現実態がすべて自分にほかならないと確信しているからである。自己意識の思考は、直接的にそれ自身現実態である。このため、自己意識は、世界や自分の特異な現実態に対して観念論として関係することになる。④自己意識に対し世界がいははじめて生じたかのようにして、自己意識が把握される。こうして、自己意識は、自己意識に対して存在する。自己意識は、あらかじめ世界を理解しているわけではない。自己意識は、世界を欲し、世界を加工する。自己意識は、世界から自分に引きこもり、それだけで独立して世界を根絶し、自分自身をも根絶する。これは、自己意識が意識だからである。つまり、世界が本質であると意識し、また世界が空無であるとも意識するからである。⑤自己意識は、自分が真理とする墓を失い、^⑥自分の現実態を根絶すること自身を根絶し、意識の個別態が自分にとってそれ自体絶対的な本質となった後で、この点ではじめて、世界を自分の新しい現実的な世界として発見する。この世界が自己意識にとって関心事となるのは、以前は世界が消失する点にだけあったが、「いまでは」世界が永続する点にある。というのも、世界が存立し続けることは、自己意識にとって、自分の特異な真理であり現在だからである。自己意識が確信をもつのは、世界のなかで自分を経験することだけである。

二三三 ①理性とは、ありうるかぎりの実在態であるという意識の確信である。観念論は、このように理性の概念を言明する。②理性とし

て登場する意識が直接的に、こうした確信を自分で具えているように、観念論も理性を直接的に「自我は自我である」と言明する。^⑦これは次のような意味である。私にとって対象となる自我は、自己意識一般の場合のように、空虚な対象一般にすぎないものでもないし、自由な自己意識の場合のように、並存して、まだ通用している他の諸対象と交流を避ける対象にすぎないものでもない。^⑧そうではなく、この自我は、他のどの対象も存在しないという意識を伴った対象で、唯一の対象であり、ありうるかぎりの実在態であり現在である、という意味である。③しかし、自己意識は、たんにそれだけで独立してありうるかぎりの実在態であるばかりでなく、それ自体でもそうである。こうなるのは、まずは、自己意識がこうした実在態となり、あるいはむしろ自分がこうした実在態だと証明することによってである。④自己意識がこのように証明されるのは、次の道によってである。すなわち、まずは、思いつきや知覚、悟性の弁証法的な運動で、他の存在がそれ自体として消失する。そして次に、主人態と奴隷態のなかでの意識の自立態による運動、つまり、自由という思考枠組による運動や懐疑的な解放による運動、自己分裂した意識の絶対的な解放の闘いによる運動で、自己意識に対してしか存在しないような他の存在が自己意識自身にとって、は消失する。こうした道である。⑤相次いで二つの側面が登場した。意識にとって本質や真なるものは、一方の側面では、存在という規定態をとっていたが、他方の側面では、ただ意識に対してのみあるという規定態をとった。^⑨⑥しかし、この二つの側面は、一つの真理に還元された。すなわち、存在するもの、つまりそ

れ、自我は、意識に対してあるかぎりではないし、意識に対してあるものがそれ、自体でもある、ということである。⑦こうした真理である意識は、理性として直接的に登場することによって、先ほどの道を背後に退け、忘れてしまっている。つまり、直接的に登場した理性は、ただ自分の真理の確信としてだけ登場しているのである。⑧だから、理性は、もっぱら、ありうるかぎりの実在態であると請けあうが、このことをみずから概念把握しているわけではない。というのも、忘れ去られた先ほどの道のほうが、直接的に表現されるこの主張を概念把握することだからである。⑨そして、同様に、この主張は、その道を踏まなかった者にとっても、そうした純粋な形式で聞かされると——具体的な形態ではその者もきつとみずからそう主張する——概念的に理解できないものとなる。

〔二三四〕①したがって、先の道を叙述せずにこうした主張を始める観念論は、純粋な請けあいでもあり、この純粋な請けあいは、概念的に捉えられることもなければ、他の請けあいに対して概念的に理解させることもできない。②この観念論は直接的な確信を表明するが、それには別の直接的な確信が対立する。この別の直接的な確信も、先ほどの道に對してだけは確信を失ってしまっている。③だから、この別の確信の請けあいも、同じ権利で、先の確信の請けあいに並び立つことになる。④理性は、「自我は自我である」や「私の対象と本質は自我である」という各々の意識の自己意識を抛りどころにする。そして、どの意識も、理性に對してこの真理を否認しないであろう。⑤しかし、理性は、そうし

た抛りどころでこの真理を基礎づけることにより、別の確信の真理を是認することになる。すなわち、その確信とは、「それは、私にとって、他の自我である」、「自我とは異なるものが、私にとって、対象であり本質である」ということである。つまり、自我が私にとって対象であり本質であることにより、私は自我である。それは、自我が、一般に他のものから私を引き戻して、一つの現実態として他のものに並んで、歩み寄りながらのことではない。⑥——理性が、対立するこうした確信からの折れ返りとして登場してはじめて、みずからについての理性の主張は、たんに確信や請けあいとしてではなく、真理として、それも他の真理と並んでではなく、唯一の真理として登場する。⑦直接的な登場は、理性が現前しているという抽象であるとしても、そのように現前していることの本質やそれ、自体の存在は、絶対的な概念、すなわち概念の生成の運動である。⑧——意識は、意識されてゆく世界精神のどの段階にいまあわせているかに応じて、様々な仕方、他の存在、すなわち自分の対象への関わりを規定してゆくであろう。⑨世界精神がそれぞれの段階で自分と自分の対象とを直接的に、どのように見出し規定するのか、あるいは、世界精神やその対象がそれだけで独立して、どのように存在するのか、こうしたことは、世界精神がそのときすでに何になつて、いるのか、あるいは、世界精神がそのときすでにそれ、自体として何であるのかによって決まる。

〔二三五〕①理性とは、ありうるかぎりの実在態であるという確信である。②しかし、こうしたそれ、自体、つまりこうした実在態は、やはり、徹頭徹尾普遍的なものであり、実在態の純粋な抽象である。③それは、

自己意識それ自体、それ自身がそれだけで独立して存在する最初の肯定態である。だから、自我は、存在するものの純粋な本質態、つまり単純なカテゴリーにすぎない。④かつて、カテゴリーは、存在するものの本質態——存在するもの一般の本質態であるのか、意識に対して存在するもの本質態であるのかは、つきりしないが——であるという意味を持っていた。^⑩ いまでは、カテゴリーは、存在するもの本質態ではあるが、もっぱら思考する現実態として、^⑪ 存在するもの単純な統一なのである。すなわち、カテゴリーとは、自己意識と存在が同じ本質だということであり、比較して同じなのではなくそれ自体だけで独立して同じ本質だということである。⑤一面的な悪しき観念論のみが、この統一をふたたび意識として一方の側に置き、この統一にそれ自体を対置する。^⑫ ⑥——ところで、このカテゴリー、つまり自己意識と存在との単純な統一は、自分に区別を具えている。なぜなら、カテゴリーの本質は、まさに、他の存在のなかで、つまり絶対的な区別のなかで、直接的に自分自身と同等であることだからである。⑦だから、区別はある。しかし、その区別は、完全に透明であり、同時にいかなる区別でもないような区別としてある。⑧この区別は、カテゴリーの多数態として現象する。⑨観念論は、自己意識の単純な統一がありうるかぎりの実在態であると言明しながら、しかも、その統一を、絶対的に否定的な本質——こうした本質のみが自分自身の身に否定あるいは規定態、区別を具える——として概念的に捉えることなく、直接的に本質とする。^⑬ ⑩だから、カテゴリーのなかに区別ないし種があるという第二の点が、「単純な統一という」第一の点より

も概念的に理解しがたいものとなる。⑩一般に、こうした請けあい——カテゴリーの種類にはある一定の数があるという請けあいもそうだが——、新しい請けあいである。しかし、この請けあいがそれ自身含意していることは、それを請けあいとしてもはやよしとする必要がない、ということである。⑪というのも、純粹自我のうちで、つまり純粹悟性自身のうちで、そうした区別が始まる時、それとともに設定されているのは、ここで直接態、つまり請けあうことや発見することが放棄されなければならず、概念把握が始まらなければならないということだからである。⑫だが、また逆戻りして、カテゴリーの多数態をたとえば判断から発見されたというようならかのやり方で受け容れ、それでよしとするのは、^⑭ 実際は、学を辱めることと見なされなければならない。もし悟性が純粹な必然態である自分自身に必然態を示すことができないとすれば、悟性は、他のどこで必然態を示しうるというのか。

〔二三六〕①ところで、理性には、〈ものごとく〉の純粹本質態とその区別が属するので、本来的には、〈ものごとく〉について、すなわち、意識にとって自分自身の否定的なものにすぎないようなものについて、もはや一般に語られることなどありえないだろう。②そこで、多数のカテゴリーが純粹なカテゴリーの種だということは、純粹なカテゴリーが大多数のカテゴリーの類、つまり本質であって、それらに対立するものではないということである。③だが、多数のカテゴリーとは、すでに二義的なものだから、加えてそれは、多数態ということ、純粹なカテゴリーに対する他のあり方をそれ自体で身に具えている。④多数のカテゴリ

リーは、実際に、この多数態によって純粋なカテゴリーと矛盾する。そして、カテゴリーの純粹統一は、多数態をそれ自体で放棄しなければならぬが、そうすることによって、區別を否定する統一として成立することになる。⑤だが、純粹統一が △否定する統一であるとなると、それは、區別そのものを自分から排除すると同様に、最初にあった直接的な純粹統一そのものも自分から排除することになる。そして、そういう純粹統一が個別態なのである。これは一つの新しいカテゴリーである。この新しいカテゴリーは、排除する意識である。排除する意識だというのは、他の意識がこの意識に対して存在することを意味する。⑥この個別態は、カテゴリーが概念から外的な実在態へ移行したものである。この実在態とはつまり純粹な図式のことである。この図式は、意識であるが、同様に、個別態であり排除する へ く であるから、他の図式の暗示でもある。⑦しかし、このカテゴリーにとっての他のものとは、最初の他の諸々のカテゴリー、すなわち純粹本質態と純粹な區別でしかない。そこで、純粹本質態では、ということはずなわち、他のものが設定されているところで、あるいはこうした他のものそのものところでは、意識も同時に他のものそのものになっている。⑧これら相異なる契機の間各々は、たがいに指示しあうが、しかし同時に、他の存在になってしまふということもない。⑨純粹なカテゴリーは、種を指示するが、この種は、否定的なカテゴリーすなわち個別態に移行する。しかし、この個別態は、純粹なカテゴリーに戻るよう指示する。純粹なカテゴリーは、それ自身純粹意識である。その場合、純粹意識は、個別態と純粹なカテゴリーのいずれのかたちをとっても、こうした明晰な自己統一のままにとどまるが、同様にして他のものに向かうよう指示される統一である。もっとも、この場合の他のものは、存在しながら消え去っており、また、消え去っていながらふたたび産み出されているようなものである。

「二三七」①我々はここで、純粹意識が二重の仕方設定されているのを見る。一方では、動的に行ったり来たりすることとして設定されている。この動きは、意識のすべての契機を循環し、これらの契機のなかで他の存在を浮かび上がらせているが、この他の存在は、把握したと思うときには放棄されている。他方では、むしろこれらの契機の真理を確信している静的な統一として設定されている。②後者の統一にとっては、行き来する運動が他のものであるが、この運動にとっては、静的な統一の方が他のものである。意識と対象はこうした交互規定を通して入れ替わる。③したがって、意識は、一方で、自分にとって、行ったり来たりして探し回ることであり、その対象は、純粹なそれ自体であり本質である。意識は、他方で、自分にとって、単純なカテゴリーであって、その対象は、區別という運動である。④しかし、意識は本質であるから、それ自身次のような経過の全体である。すなわち、単純なカテゴリーとしての自分から出て、個別態と対象へ移行し、そしてこの対象のもとでいまの経過を眺め、対象を區別されたものとしては放棄して自分のものとする。そして、意識そのものであると同様にその対象でもあることである。ありうるかぎりの実在態であるというこの確信こそ自分のあり方が重なると言明する。本質としての意識はこのような経過の全体なのである。

「二三八」①意識の最初の言明は、「すべては私のものだ」という〈この〉抽象的で空虚な言葉にすぎない。②というのも、「ありうるかぎりの実在態である」という確信が、当初は純粹なカテゴリーでしかないからである。③対象のなかに自分自身を認識する最初のこの理性を表現しているのが、空虚な観念論である。空虚な観念論は、理性を当座にあるようにしか受け取る理解をしないし、また、あらゆる存在において、意識がもつこの純粹な私のものを指摘し、〈ものごと〉を感覚であるとか表象であるとか言明することで、純粹な私のものが汲み尽くされた実在態だと示したのだと錯覚する。④それゆえ、観念論は、同時にまた絶対的経験論であるほかはない。というのも、空虚な私のものを満たすためには、すなわち、私のものを区別し、それをすべて展開し形態化するためには、観念論の理性にとって疎遠な衝突が必要で、感覚や表象の多様態は、ともかくこの衝突のなかにあるとされるからである。⑤したがって、この観念論は、懷疑主義と同様に、相互に矛盾しあう二重の意味になる。もっとも、懷疑主義が否定的に表現されるとすれば、この観念論は、肯定的に表現される点で違う。とはいえ、この観念論は、純粹意識と、ありうるかぎりの実在態という、矛盾する思考枠組を統合することもしなければ、疎遠な衝突つまり感性的な感覚や表象と、同等の実在態という、矛盾しあう思考枠組を統合することもせず、むしろ、あちらからこちらへ、一方に身を投げ出すかと思えば今度は他方へ身を投げ出し、悪無限へと、すなわち感性的無限へと落ち込んでいたのである。

⑥理性は抽象的な私のもの、という意味でのありうるかぎりの実在態であ

り、他のものは私のものにとっては無関心の疎遠なものであるということになると、先には思いつきと知覚、そして、思いついたもの、知覚されたものを把握する悟性として出てきた他のものによって、まさにそのような理性の知が〈私のもの〉という意味で設定されていることになる。⑦同時に、こうした知が真の知でないことは、この観念論自身の概念によって主張されている。というのも、統覚の統一のみが知の真理だからである。¹⁶⑧したがって、こういった観念論になってしまう純粹理性は、自分にとって本質的に存在する他のものに到達しようとして、言い換えればそれゆえ理性が自分自身のうちに持たないそれ自体である他のものに到達しようとして、真なるものについての知ではないそうした知へと自分自身で突っ返されてしまう。理性は、こうしてみずからの知と意志によって、真ならざる知だという判決を自分に対して下すし、自分自身にとってなんの真理でもない思いつきと知覚から足を洗うことができないのである。⑨理性は、統覚の統一と〈ものごと〉という二重化して真っ向から対立しあうものがともに本質だと主張する矛盾に直面している。〈ものごと〉は、それが疎遠な衝突と呼ばれようと経験的本質と呼ばれようとも、あるいは感性的態と呼ばれようと〈ものごと〉それ自体と呼ばれようとも、その概念においては、統覚の統一にとって疎遠な〈ものごと〉でありつづける。¹⁷

「二三九」①この観念論は以上のような矛盾に陥っているが、その理由はこうである。すなわち、この観念論は、理性の抽象的な概念をもって真なるものと主張するが、そのために、理性というのが同時にありう

るかぎりの実在態であるはずなのに、観念論にとって直接的には、むしろ理性の実在態にならないものと同程度の実在態が生じてしまうからである。理性は、静止することのない探求であり続け、この探求は、探求のさなかでは発見に満足することがまったくできないと説明する。②——とはいえ、これほど首尾一貫しないのは、現実的な理性でなく、むしろ当初はありうるかぎりの実在態だという確信にすぎない。理性のほうは、そのような抽象的な概念だという点で、確信として自我としてまだ真実に実在態でないと意識し、自分の確信を真理にまで高め、空虚な私ものを充実させようと、駆り立てられるのではないか。

A 観察する理性

〔二四〇〕①ところで、この意識にとって存在は自分のもの、だという意味を持つが、我々はもちろん、この意識がふたたび思いつきや知覚になつてしまうのを見る。もっとも、この意識は、たんなる他のものの確信になってしまうのではなく、みずからがこうした他のものそのものであるとの確信をもって思いつきや知覚になるのであり、我々はそのように見ている。②へものごとくで数々のことを知覚したり経験したりすることは、以前の段階では、意識にとってそのように起こることではなかった。しかし、現段階では、意識がみずから観察をし経験をするのである。③思いつきや知覚は、我々には以前の段階で廃棄されたものである。現段階では、意識が自分自身に対してこの思いつきや知覚を廃棄する。理性は、真理を知ることを目指し、思いつきや知覚ではへものごとく

とくであったものを概念として見出そうと目指し、つまり、こうしたへものごとくとしてのあり方¹⁸で自分自身の意識だけを持つとうと目指す。④理性は、みずからに現在を持ちあわせているという確信であり、つまり現在が理性的であるとの確信だから、いまでは、世界に普遍的な関心を抱いている。⑤理性は、自分とは別の他のものを求めるが、それは、こうした他のものには自分自身より他に占有するものがないと知っているからである。理性は、自分の特異な無限態しか求めないのである。

〔二四一〕①まず、理性は、現実態でみずからを予感するだけで、理性を一般にもつぱら自分のもの、だとしか知らないから、こうした意味でみずからが請けあった所有物の普遍的な占有獲得に着手し、どんな高いところでもどんな深いところでも理性の主権の目印をつけていく。②しかし、こうした表面的なへ私のもの¹⁹というのは、理性の究極的な関心ではない。そのような普遍的な占有獲得の喜びがあっても、理性の所有物には、なお疎遠な他のものが見出されてしまう。抽象的な理性は、こうした疎遠な他のものを自分自身に具えていない。③理性は、純粹自我が存在すること以上に自分がより深い本質であると予感するし、区別や多様な存在が自我にとって自我それ自身のものとなるよう要求してしまふし、自我がみずからを現実態だと直観し形態やへものごとくとして現在に見出されることを要求してしまう。④しかし、理性がへものごとくの内臓すべてを穿り出し、さらにすべての内臓の血管を全部開いて、そこから理性の返り血を浴びることを望むのなら、理性は、こうした幸運に出会うことがないだろうが、あらかじめ理性自身でみずからを完成し

て、その後に理性の完成を経験できるようにならなければならぬはずである。

〔二四二〕①意識は観察する。すなわち、理性は、存在する対象として、つまり現実的な、感性的に現在のあり方のものとして、みずからを見出し持とうとする。②もちろん、こうした観察をする意識は、「意識は、自分自身ではなく、反対にへものごと」としての、へものごとの本質を経験しよう」と思いつくし、またそう語る。③この意識がこのように思いついたり語ったりするのは、意識は理性であるものの、意識には理性がまだ理性として対象となっていないことからくる。④意識は、へものごとと自分自身とが等しい本質として理性を知っているのなら、また「理性がもっぱらこうした意識のみ理性固有の形態で現在にありうる」と知っているのなら、むしろ自分に特異な深みにはまり、理性をここで、つまりへものごととしての深みで探そうとするだろう。⑤意識が理性をこうした深みで発見するなら、理性は、現実態のうちのみずからの感性的な表現を直観するために、この深みから這いずり出して現実態に即するよう命じられるが、ただちにこの表現を本質的に概念として受け取るだろう。⑥理性は、ありうるかぎりの実在態であるという意識の確信として直接的に登場しているように、存在という直接態の感性で理性の実在態を受け取り、同様に、自我とその対象的な本質との統一を直接的な統一という感性で受け取る。こうした直接的な統一では、存在と自我という契機を理性が分離して再統合するようなことをまだしておらず、つまり、理性は、こうした直接的統一をまだ認識していない。

⑦したがって、理性は、観察する意識として、へものごととに訴え、「へものごと」を自我に対立する感性的なへものごとだと受け取るのが理性の真理だ」と思いつくが、理性の現実的な行いは、この思いつきと矛盾する。というのも、理性は、へものごととを認識し、みずからの感性態を概念へと、つまり同時に自我である存在へと、それゆえ思考を「存在する思考」へと、あるいは存在を「考えられた存在」へと転換し、「へものごと」には概念としてだけ真理がある」と実際には主張するからである。⑧ここで、こうした観察する意識には、「へものごと」とは何か」ということしかないだろうが、我々には、「意識がそれ自身何か」ということしかないだろう。とはいえ、意識の運動の結果は、意識がそれ自体としてあるあり方にそれだけで独立してなる点にあるだろう。

〔二四三〕①観察する理性の行いは、その運動の契機で次のように考察されなければならない。観察する理性は、自然と精神ならびにこの両者の関係を感性的な存在としてどのように受け取るのか、また、存在する現実態としてみずからをどのように探求するのか、と。

a. 自然の観察

〔二四四〕①思考枠組を欠いた意識が観察や経験を真理の源泉だと宣言するとき、たしかに、観察する理性の言葉は、あたかももっぱら味覚や嗅覚、触覚、聴覚、視覚が問題であるかに聞こえる。意識は、味覚や嗅覚などを推奨することに夢中になって、次のように言うのを忘れてしまふ。「意識は、実際のところまた同じくらい本質的に、こうした感覚

の対象を自分ですでに規定してしまっているし、こうした規定は、意識にとって少なくとも先の感覚と同程度に通用する」。②この意識はまた、ただちに次のように白状してしまうだろう。「意識にとって問題なのは、一般に知覚することばかりではない。たとえば、『このナイフがその煙草入れのそばにある』といった知覚は、観察として通用させるわけにいかない」。③知覚されたものは、感覚的な、へこれという意味ではなく、少なくとも普遍的なものという意味を持つべきなのである。

《記述一般》

〔二四五〕①こうして、この普遍的なものは、当初は自己同等にとどまるものにすぎず、その運動も、この同じ行いが同等の形式で繰り返されることにすぎない。②その限り対象のなかに普遍、態、つまり抽象的な、へ私のもの、へしか見出さない意識は、対象の本来的な運動を自分自身のほうで引き受けるほかはない。少なくとも意識は、まだ対象の悟性でないから、現実態のなかでただ個別的なあり方で現前するものを普遍的なやり方で表現するみずからの記憶であるほかはない。③へものごとの記述というのは、そのように個別態から表面的に抜け出すことだし、同様に普遍態という表面的な形式である。こうした形式では、感性的なものが、それ自体それ自身で普遍的なものとならずに、受け容れられる。こうしたへものごとの記述は、まだ対象自身に運動を持っていないし、運動は、むしろ記述のなかにしかない。④だから、対象は、それが記述されるや、関心を惹かなくなる。記述が枯渇しないためには、一つの対象を記述したら、別の対象を取り上げ、不断に探し回らなければならな

い。⑤新しいへものごとを一つ残さず見つけ出すのがもはやそう簡単でなくなれば、すでに見つけ出したへものごとに立ち返って、それをもっと分割し分解して、へものごとのあり方の新しい側面をさらにそこに嗅ぎつけなければならぬ。⑥休みなく静止することのないこの本能は、けって材料に事欠かない。新しい特段の類を見つけ出したり、ましてや個体でありながら普遍的なものの本性を具えている新しい惑星を見つけ出したりすることは、⁽²¹⁾幸運な者たちだけに許される。⑦しかし、象やオーク、金のような特段のもの、類や種といったものの領域は、多くの段階を経て、混沌とした動物や植物、また岩石種——つまり力や技術によってはじめて表に出てくる鉱物や土壌など——を無限に特殊化することに移行する。⑧そうした普遍的なものという無規定態の国では、特殊化がふたたび個別化に近づき、しかもあれこれの個別化にまでまったく降りてくるので、観察と記述に対しては無尽蔵の埋蔵品が口を開いている。⑨しかし、観察と記述に対して見渡しきれない領野を開いているへここで、つまり普遍的なものの境界で、観察と記述が見つけたいのは、測りきれないほどの富でなく、むしろ、自然の障壁と自分自身の行いの障壁にすぎない。それ自体で存在するかに見えるものが偶然態でないかどうかを、観察と記述はもはや知ることができない。混乱していたり未熟であったりする形象や弱々しい形象、元素的な無規定態からほとんど発展していない形象の刻印を具えたものは、たんに記述されるだけのことですら要求することができない。

《メルクマール》

〔二四六〕①こうした探求と記述にとっては「へものごと」だけが問題であるように思われるとしても、我々の見るところ、探求と記述は、実際に感性的な知覚に沿って進まない。探求と記述にとっては、「へものごと」を認識するよすがのほうが、それ以外の感性的な性質の広がりよりも重要である。もちろん、「へものごと」自身はそうした性質を欠くことができないけれども、意識はそれなしでもすむ。②本質的なものと非本質的なものとをこのように区別することによって、感性的に散り散りばらばらになることから抜けて概念が浮かび上がり、そのとき、「認識には、少なくとも「へものごと」と同程度に、自分自身が本質的に問題だ」と、認識が表明していることになる。③このように本質態が二重化すると、認識は動揺する。つまり、認識にとって本質的で必然的なものが、「へものごと」にあってもまたそうであるのか、と。④一方で、認識が「へものごと」をたがいに区別するためのメルク、マールは、もっぱら認識のために役立つべきものである。しかし、他方で、「へものごと」にとって非本質的なものでなく、むしろ次のことが認識されるべきである。すなわち、「へものごと」自身が、存在一般という普遍的な連続態から身を引きちぎり、他のものから遮断されて、それだけで独立に存在するようにするのはなにもものなのか、これが認識されるべきである。⑤メルクマールは、認識に対して本質的な関係を持つだけでなく、「へものごと」にとって本質的な規定態も持つべきで、人為の体系は、自然の体系そのものに合致すべきだし、⁽²²⁾自然の体系だけを表現すべきである。⑥理性の概念からすれば、こうしたことは必然的である。そして、——この観察

での理性の振る舞いはただ「本能」としてのことなので——、この理性の本能は、観察の体系でも次のような統一に到達した。すなわち、理性の対象は、本質態とか独立存在とかを身に具えていて、たんにこの瞬間やこの「へこのごと」といった偶然であることがない。理性の対象は、こうした性状をして統一されている。⑦たとえば、動物を区別するメルクマールは、爪と歯から取られている。⁽²³⁾というのも、実際にそれらによって、認識だけが動物をたがいに区別するだけでなく、当の動物自身がたがいに身を引き離し、そうした武器によって、動物は、それだけで独立したものととして、また普遍的なものから特殊化したものとして、みずからを維持しているからである。⑧それに対して、植物は、独立存在に至らず、個性性の限界に触れるだけである。したがって、植物は、両性への分裂の外観が示されている限界点で取り上げられ、区別されてきた。⁽²⁴⁾⑨しかし、植物より下位にあるものは、もはや他のものから自分を区別することができず、対立に至るとなくなってしまう。⑩静止した存在と関わり、のなかにある存在とは、たがいに抗争する。「へものごと」は、関わり、なかにある存在としては、静止した存在で見るとは別のものになってしまう。これに対して、個体は、他のものとの関わりをなかで自分を維持する。⑪だが、そのようにして自分を維持することもできず、経験的、⁽²⁵⁾なあり方で存在するのは別のものに——化学的、なあり方で——なるものは、認識を混乱させる。つまり、あれこれの側面を頼りにしてよいのかという抗争に認識を陥れる。なぜなら、「へものごと」自身は決して同等でありつづけるものではなく、あれこれの側面は「へものごと」にお

いてはばらばらに崩壊するからである。

〔二四七〕①したがって、自己同等にとどまる普遍的なものがこうした人為の体系と自然の体系のなかで有する意味は、認識が自己同等にとどまるものであるのと同様に、へものごとくそのものも自己同等にとどまるものである、という点にある。②しかし、同様に、同等なものにとどまる規定態の各々によって、規定態の進行して行く一連の系列が静止的に記述され、その規定態の各々はそれだけで独立して持続する空間を保持するが、同等なものにとどまる規定態のこうした拡張は本質的にその反対に移行して、これらの規定態は混乱する。というのも、メルクマールは、普遍的な規定態であって、規定されたものとそれ自体で普遍的なものという、対立するものの統一だからである。であるならば、普遍的な規定態は、こうした対立とならばらばらになるにちがいない。③ところで、一方では、規定態が自分の本質を有している普遍的なものを征服するとなると、他方ではこれと反対に、普遍的なものが、同じようにして、規定態を支配する主人のあり方を保持し、規定態をその限界に追いやり、そこで規定態の諸々の区別や本質態をませこぜにする。④観察すれば、これらの区別や本質態が秩序立てて別々に整理され、そこになにか確固としたものが得られたつもりになるが、観察は、他の諸原理がある原理に手をかけて犯し、移行や混乱が生ずるのを見ることになり。さらに、この原理のなかでは、当初まったくばらばらだと思っていたものが結合していたり、一緒に数えていたものがばらばらになっていたりするのを見ることになる。その結果、原理から個々の規定を奪った

り、原理が到達する普遍態を沈黙させたり、原理を思考枠組のない観察と記述に差し戻したりするような審級があると指摘されて、たとえば動物や植物が本質的なメルクマールとしている原理の最も普遍的な諸規定というまさにこの点で、自己同等なものにとどまる静止的存在にそのように固執することは、愚弄される目に遭うにちがいない。

〔二四八〕①それゆえ、単純なもので自制したり、感性的に散り散りばらばらになるのを普遍的なもので制限したりするこうした観察は、自分の対象について、自分の原理が混乱するのを発見する。それは、規定されたものが、本性からして、反対の規定のなかで失われてしまうにちがいないからである。したがって、理性は、むしろ、とどまっているように見せかけた惰性的な規定態から出て、その規定態の真実のあり方を観察するところまで、すなわち、その規定態が自分の反対と関係することを観察するところまで、進まなければならない。②本質的なメルクマールと呼ばれているのは、静止する規定態であって、それは、単純なものとして表現されたりそう捉えられたりするように、自分を自分のなかに取り戻す運動の消えゆく契機だという自分の本性となっているものを提示しない。③いまや理性本能は、「本質的にそれだけで独立して存在するのではなく、対立するものに移行する」という規定態の本性に従って、この規定態を拾い上げるところまで来たので、理性本能は、法則とその概念を、もちろん、存在する現実態としてのそれを、探し求めるが、しかし、この現実態は、実際には理性本能に対し消失してしまうだろうし、法則の両面は、純粋な契機や抽象態になるだろう。その結果、

法則は、感性的な現実態が無関心に存立することをそれ自体として根絶したという概念の本性をまもって浮かび上がる。

《法則》

〔二四九〕①観察する意識からすれば、感性的な存在が観察する意識に対して存在するあり方である経験のなかに法則の真理があるのであって、それはそれ自体で独立してあるのではない。②しかし、法則が概念のなかに自分の真理を持たないなら、法則は、なにか偶然的なものであって必然態でなく、つまり実際に法則でないことになる。③だが、法則が本質的に概念として存在するということは、法則が観察に対して現前することと衝突しないだけでなく、むしろ、法則は、そのように現前するがゆえにかえて必然的な存在を持ち、観察に対し存在する。④理性的普遍態という感性で普遍的なものは、概念が身に具えている感性でも普遍的である。それは、この普遍的なものが、意識に対して現在の現実的なものとして現れるとか、概念が、へものごとくや感性的な存在というあり方をして現れるとかするためである。——だが、そうだからといって、この普遍的なものは、自分の本性を見失ったり、惰性的に存立し続けることに、すなわち無関心な連続に墮してしまうことがない。⑤およそ普遍的に通用するものは、普遍的に通用してもいる。存在すべきものは、実際にも存在している。そして、ただ存在すべきでしかないものは、真理を持たない。⑥この点に理性の本能が固執するのは、それなりに当然のことであって、思考枠組というもの——それは、存在すべきだというだけで、いかなる経験に見出されずとも、べきだと

いうことで真理を持つべきものである——によっても、——仮説によっても、理性の本能は迷わされることがないし、千篇一律のへべき」という、その他目に見えない一切のものによって迷わされることもない。というのも、理性はまさに、実在態を持っているという確信だからである。そして、意識にとつてそれ自身の本質として存在しないもの、すなわち、現象しないものは、意識にとつてまったくの無である。

〔二五〇〕①法則の真理が本質的に実在態だということは、観察にとどまるこうした意識にとつて、たしかに、概念やそれ自体普遍的なものどふたび対立することを意味する。すなわち、こうした意識の法則としてあるようなものは、観察にとどまる意識にとつて理性の本質ではない。この意識は、法則のなかになにか疎遠なものが含まれていると思いつく。②だが、意識は自分のこうした思いつきを、次のような行いによって論駁する。それは、法則の真理を主張しうるためには、意識に対して個々の感性的なへものごとくすべてが法則の現象を示していたはずだという感性をもって、意識自身がみずからの普遍態を受け取るわけではない、という行いである。③「石を地面から持ち上げて、手を離すとそれが落ちる」というために、意識は、けっしてそれをすべての石で実験するよう要求しない。むしろ、意識は、おそらくこう言うだろう。「これは、少なくとも非常に多くの石で実験されなければならず、そうすれば、それ以外の石については、最大の蓋然性をもってまったく当然ながら類推に基づいて推論されうるだろう」と。④しかし、類推は、まったくの当然さを与えないだけでなく、その本性からしてしばしば

自己論駁することになってしまい、その結果、類推そのものに基づいて推論すると、類推はむしろいかなる推論も許さないことになってしまう。

⑤類推の結果は、蓋然性に還元されるであろうが、こうした蓋然性は、真理と比べたら、蓋然性がより低いとかより高いとかいった区別を失う。蓋然性がいくら高いといっても、真理と比べればなものでもない。⑥だが、理性の本能は、実際にこれらの法則を真理だと仮定し、法則の必然態——理性の本能はこれを認識していないが——と関係させてはじめて、前述のように区別してしまう。さらに、純粹概念の洞察にまでまだ至っていない意識に対して真理が現前するような不完全なあり方を特徴づけるために、理性の本能は、事柄そのものの真理を蓋然性に引き下げると、そうなる、普遍態は、単純で直接的な普遍態として現前するにすぎなくなる。⑦しかし同時に、この普遍態のために、法則は意識に対して真理を持つ。「石が落ちる」ことが意識にとって真理なのは、意識にとって石が重いからであり、言い換えれば、石は、重さを持つことでそれ自体で独立にそれ自身地球との本質的關係——それは落下として表現される——を持つからである。⑧したがって、意識は經驗を通して法則の存在を持つが、同様に概念としての法則をも持つのである。そして、こうした二つの事情からしてのみ、法則は意識にとって真理となる。法則が法則として通用するのは、それが現象を通して現れると同時にそれ自体概念だからである。

〔二五二〕①この意識の理性本能は、法則が同時にそれ自体で概念であるがゆえに必然的に、しかし自分がそれを欲していることを知らぬま

まに、法則とその諸契機を概念にまで純化することにみずから向かっていく。②理性本能は法則を実験にかける。③法則がまずどのように現象するかというと、法則は、不純なかたちで、つまり個別の感性的な存在によって包み隠されたかたちで現われ、法則の本性をなす概念は、經驗的な素材に埋もれたかたちで現われる。④理性本能は、実験すること、あれやこれやの事情の背後で何が継起しているのかを発見しようとする。⑤こうした実験によって、法則は、より一層、感性的な存在に浸されてしまうように見えるが、しかし、この感性的な存在は、むしろ法則で失われていく。⑥この探求は、法則の純粹な諸条件を発見するという内的な意味を持つが、それが言わんとすることは、たとえそう表現している意識の方が思いついてそれではなにか違うことを言うつもりだとしても、法則を概念の形態へと完全に高め、規定された存在に法則の諸契機が拘束されることをいっさい根絶する、以外のなものでもない。⑦たとえば、最初は、マイナスの電氣の前兆が樹脂電氣で、プラスの電氣の前兆がガラス電氣であるが、いずれも、実験によってこうした意味をまったく失い、純粹にプラスとマイナスの電氣となって、へものごとの特種なあり方にそれぞれがもはや密接に結びつかなくなる。電氣的にプラスの物体が存在し、電氣的にマイナスの他の物体が存在する、と言うことができなくなってしまう。⁽²⁶⁾⑧同様にまた、酸と塩基の関わりと両者相互の運動も法則を形作り、この法則では、これらの対立項が物体のかたちで現象している。⑨しかしながら、こうした分離された両方のへものごとへは、けっして現実態を持ちはしない。両方のへものごとを分離させた

暴力といえども、両方の「へものごと」がただちに一つのプロセスにふたたび入ることを妨げることができない。というのも、両方の「へものごと」は、こうした関係にはかならないからである。⑩両方の「へものごと」は、歯や爪のように独立してあり続けることができないし、歯や爪のように明示することもできない。⑪中性の産物に直接に移行してしまふことが両方の「へものごと」の本質だが、このことは、両方の「へものごと」の存在をそれ自体で廃棄された存在にする、つまり一つの普遍的な存在とするのであり、酸と塩基は、ただ普遍的なものという真理を有するのである。⑫したがって、ガラスと樹脂とが電氣的にプラスでもマイナスでもありうるように、酸と塩基も性質としてあれやこれやの現実態に結び付けられているのではなく、むしろ、それぞれの「へものごと」は、相対的に酸性であったり塩基性であったりするにすぎない。決定的に塩基であると、あるいは酸であると見えるものも、いわゆる「合体」では他方に対立する意義を獲得する。⑬——以上のような方で、実験の結果は、特定の「へものごと」の性質としての契機ないしは活性を廃棄してしまい、述語をその主語から解き放つのである。⑭これらの述語は、その真理において、ただ普遍的なものとしてのみ見出される。したがって、このような自立態であるために、これらの述語は、質料という名を獲得している。だが、ここで言う質料は、物体でもなければ諸性質でもない。なるほど、ひとは、酸素などや、プラスとマイナスの電気や、熱等々を物体と呼ぶことに用心する。⁽²⁸⁾

「二五二」①これに反して、質料は、存在している「へものごと」では

なく、普遍的なものとしてある存在、つまり概念というあり方での存在である。②理性は、まだ本能であるので、こうした正しい区別を立てるにもかかわらず次のような意識がない。すなわち、理性は、あらゆる感性的な存在に法則をあてがって実験することにより、まさにそのことで法則のたんに感性的でしかない存在を廃棄するし、理性の本質態は、理性が法則の諸契機を質料だと受け取り理解することにより、法則にとって普遍的なものとなり、感性的でないのに感性的なものである「質料」という表現、物体性を欠くにもかかわらずなお対象的な存在である「質料」という表現で語られるが、こうした意識がないのである。

「二五三」①さてそこで、本能はどのような方向に進んでみずからの結果にいたるのか、そしてこのことにより理性本能の行う観察にどのような新しい形態が登場するのかが見られなくてはならない。②我々は、感性的な存在から自由になった純粹法則を、実験するこうした意識の真理と見る。この純粹法則は、感性的な存在のなかに現前しながらもそのなかで自立的で束縛されることなく自己運動する概念であり、感性的な存在に埋没しながらもそれから自由である概念であり、しかも単純な概念だと、我々は見るのである。③しかし、真理には結果であり本質であるものが、いまやこの意識そのものにとって対象として登場する。しかも、当の意識にとって、この対象が、結果ではなく、先行する運動との関係を欠いているから、真理には結果であり本質であるものが、対象の特殊なあり方として登場する。そして、この対象に対する意識の関わり方も、もう一つ別種の観察として登場する。

注

(1) 凡例

一 本訳稿の底本は、一橋大学古典資料センター所蔵の 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 Geobhardt, 1807. じよあへ。じゆんがく 一六二—一八九頁、すなわち「理性」章冒頭の通算三三—三五段落を訳出した。この底本に二種あり、I. Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes の後に Erster Theil. — Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseyns. の罪がある。この (Gierke-A227) じよあへが (Nakayama o 15) があへ。このほか、後者の罪のみのもがあるが、未見。これらのある事情については、「Ursprünglicher Zwischen Titel», in: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Hamburg 1980, S. 469—471 を参照のこと。以下、本書を「全集版」とし、なお、訳出に当たっては、一般的に普及している Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke* 3, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main 1970 のテキストとの比較を進めながら行った。以下、本書を「スーアカンフ社版」とし、また、全集版を基礎とする Gerog Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Neu herausgegeben von Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont, Mit einer Einleitung von Wolfgang Bonsiepen,

Philosophische Bibliothek Band 414, Hamburg 1988 を参照した。以下、本書を「哲学文庫版」とし。

- 二 段落の冒頭に底本通算の段落番号を〔亀甲括弧〕で記す。注記において段落番号に言及するときには、それはすべて底本通算の段落番号である。
- 三 底本の一文の冒頭に当たる位置に段落における文番号を丸囲み数字で記す。
- 四 底本のイタリックの位置は、傍点で示す。さらにゲシュペルトに見える位置は、トニックで示す。
- 五 底本目次にある目次題目で本文に記載されていないものは、一行用い〔二重山括弧〕で示す。
- 六 文の理解を助けるために、適宜「鍵括弧」や「山括弧」——ダッシュ——を用いる。定本におけるダッシュは、——裏ケイ——で示す。
- 七 文の理解を助けるために、補足が必要な場合は、〔亀甲括弧〕によって示す。
- 八 代名詞等指示語の類は、指示対象を開いて訳すのを原則とした。
- 九 従来から一般的に行われている訳語を断りなく変更しているところがある。たとえば、Ding は「物」ではなく「ものごと」、Gedanke は「思想」ではなく「思考枠組」、Meinung は「思い込み」または「私念」ではなく「思ひこみ」、Reflexion を「反省」ではなく「折り返し」、Versicherung は、「断言」ではなく「請けあい」などとしている。語義と文脈を考えたとき、それで一貫させるのが適切だと判断をしたためである。
- 十 訳語は、基本的に一貫させることを旨とし、訳し分けをする場合は、明確な判断基準を持つように努めた。ただし、不注意による遺漏があるかもしれない。

ず、諸氏の叱正を請いたい。

十一 本訳稿は、神山伸弘が二〇〇三年度跡見学園女子大学特別研究助成費の交付を受けて、石川伊織（新潟県立女子短期大学）、柴田隆行（東洋大学）、早瀬明（京都外国語短期大学）とともに行った共同研究の成果の一部である。なお、本訳稿および注記の最終的な文責は、神山にある。

(2) おおむねこの訳文に対応する箇所への全集版の注によれば、「自己意識の自由」第二二九段落第一文末尾を参照のこと。「非本質的な意識は、みずからの自我を放棄し、みずからの直接的な自己意識を一つのへものごとくにし、対象的な存在としたという確信を真実に持っている」。

(3) ④に対応する箇所への全集版の注によれば、「自己意識の自由」第二二四段落第二文以下を参照のこと。「二二四」②媒介された関係こそ否定的な運動の本質をなす。この運動のなかで、意識は自分の個別態に逆らうが、それと同様に、この否定的な運動は、関係それ自体としてみれば、肯定的でもあって、意識自身にとって、このような意識の統一はここから生み出されるであろう」。

(4) 「不変的な意識」と「個別的な意識」のこと。

(5) 初版では、*ausspricht, die GewiBheit alle Wahrheit zu seyn* だが、ズーアカンプ社版では、*ausspricht, [ist] die GewiBheit, alle Wahrheit zu sein* となっている。istの補足が不要な読み方を示した。全集版では、補足がない。

(6) 「自分が真理とする墓を失い」に対応する箇所への全集版の注にみれば、「自己意識の自由」第二二七段落第十文以下参照のこと。「二二七」⑩だが

ら、意識に対して現在に口をあけることができるのは、意識の生命の墓ではないことになる。⑩しかし、こうしたこと自身が一つの現実態であるし、持続的な占有を保証することは現実態がもつ本性に反するから、墓がこのように現在あるのも骨折りの闘いでしかなく、このような闘いは敗北せざるをえないのである」。

(7) 本段落冒頭からおおむねここまでの訳に対応する箇所への全集版の注。「ヘーゲルが引き合いに出しているのは、フィヒテの観念論である。これは『実在態の絶対的な総体性』は自我の側にあるとするものである。Vgl. *Fichte: Grundlage*. 8, 14, 65, bes. 57 f. Vgl. *Fichte: Werke*. Bd. 1. 94, 99, 134, bes. 129.」

(8) おおむねこの訳文に対応する箇所への全集版の注によれば、このヘーゲルの議論では、「自己意識の自立態と非自立態」における第一八六段落以下と、「自己意識の自由」における第二〇〇段落以下を参照のこと。

(9) この訳文に対応する箇所への全集版の注によれば、このヘーゲルの議論では、「自分自身の確信という真理」冒頭第一六六段落以下を参照のこと。

(10) この訳文に対応する箇所への全集版の注。「ヘーゲルは、アリストテレスの『カテゴリー論』を引き合いに出している。ヘーゲルは『存在するものの本質態』としてのカテゴリーに言及するとき、ウーシマ (*ousia*) (実体、本質態) の概念をほのめかしている。Vgl. *Aristoteles: Categoriae*. Bd. 1 7E; vgl. auch *Metaphysik*. Z 1. Bd. 2. 365 B–Γ. Vgl. *Aristoteles: Opera*. 2a 11 ff. 1028a 10–1028b 7.」

(11) 初版では、*als denkende Wirklichkeit* だが、ズーアカンプ社版では

als denkende[r] Wirklichkeitである。rの補足が不要な読み方を示した。全集版では、補足はない。

(12) この訳文に対応する箇所への全集版の注。「カントとフイヒテが考えられている。本訳注十七参照」。

(13) この訳文に対応する箇所への全集版の注。「本訳注七参照」。

(14) この訳文に対応する箇所への全集版の注。「カテゴリー表の編成に当たったカントの導入を指している。Vgl. Kant: Kritik der reinen Vernunft. B 105ff.」

(15) 「理性によって疎遠な衝突」に対応する箇所への全集版の注。「ヘーゲルはフイヒテの衝突の議論を引き合いに出している。本訳注十七参照」。

(16) この訳文に対応する箇所への全集版の注。「ヘーゲルはカントによる統覚の統一の議論を引き合いに出している。本訳注十七参照」。

(17) 本段落第七文から十文までの訳文に対応する箇所への全集版の注。「ヘーゲルは『統覚の総合的統一』(vgl. bes. Kritik der reinen Vernunft. B.131-136)に関するカントの議論およびその感性論(B 33-73)の概念(BXXVII, 294-315)を考えている。ヘーゲルは『衝突』に関するフイヒテの議論を結びついている。Vgl. Fichte: Grundlage. 195f. Johann Gottlieb Fichte: Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre. Jena und Leipzig 1796. 24. Vgl. Fichte: Werke. Bd. 1. 227f; Bd. 3. 33. ヘーゲルは、同時にフイヒテ、カントの物自体の概念をフイヒテが解釈変更したことに注目して考慮しているが、このフイヒテの解釈変更については、次を参照のこと。Fichte: Zweite Einleitung

in die Wissenschaftslehre für Leser, die schon ein philosophisches System haben. In: Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten. Hrsg. von Johann Gottlieb Fichte und Friedrich Immanuel Niethammer. Bd. 5, H. 4. Jena und Leipzig 1797. 373-377. Vgl. Fichte: Werke. Bd. 1. 488ff.」

(18) 「以前の段階で」に対応する箇所への全集版の注によれば、「以前の段階」ということで「知覚」章冒頭第一一一段落第四文にある「普遍態の原理が我々に生じている」、「力と悟性」章冒頭第一三一段落第五文「我々には、この対象が意識の運動によって生じてくるのだが、このため、意識が対象の生成に組み込まれていて、対象の側の折れ返りと意識の側の折れ返りが同一になる」ということが指示されている。

(19) 初版では、um in dieser ihren sinnlichen Ausdruck anzuschauen, aber ihn sogleich wesentlich als Begriff nehmen. だが、ズーマカンフ社版では、um in dieser ihren sinnlichen Ausdruck anzuschauen, würde aber ihn sogleich wesentlich als Begriff nehmen. ʽwürdeが竄入される。全集版は、初版通り。

(20) 初版では、ihreだが、ズーマカンフ社版では、注記して seine に変更している。全集版では、変更せず。ズーマカンフ社版の変更は、ラッソンの版に由来している由。

(21) 一七八一年ハーシェルの発見した天王星の観測位置と、ニュートン力学から計算された位置の差から、海王星の存在が予言されていたが、一八四六年ガレがこれをほぼ予言どおりに発見した。これにより、ニュートン力学が揺

るべきなものになったといわれる。中沢清「太陽系」『日本大百科全書』第十四巻、小学館、一九八七年、五七五～八頁参照。

(22) 初版では、*das künstliche System dem Systeme der Natur selbst gemäß seyn* だが、*ブーマカンフ社版では、das künstliche System soll dem Systeme der Natur selbst gemäß seyn* といふのが竝入される。全集版は、初版通り。

(23) この訳文に対応する箇所への全集版の注。「ヘーゲルは、動物種の区分を一面ではアリストテレスのもの、他面ではリンネのものを引き合つて出つてゐる。Vgl. Aristoteles: *Historia animalium*. B. I. Bd. I. 444 A—445 f. Vgl. Aristoteles: *Opera*. 499b 6—500b 13. Vgl. ferner *Carolus Linnaeus: Systema naturae, sive regna tria naturae systematice proposita per classes, ordines, genera, & species*. Leyden 1735. *Observationes in regnum animale*. ヘーゲルは、みづかしの知識をおそらへし、F・ブローメンバッハより受け取った。ヘーゲルは、イエナ期の自然哲学でこのブローメンバッハに明確に言及してゐる。Vgl. *Hegel: Gesammelte Werke*. Bd. 6. 200. 加えて、ブローメンバッハの『自然史ハンドブック』がヘーゲルの蔵書のなかにあった。ブローメンバッハは、アリストテレスやリンネを参照するなどしてゐる。Vgl. *D. Joh. Friedr. Blumenbach: Handbuch der Naturgeschichte*. 4. sehr verbesserte Aufl. Göttingen 1791. 48. 「心は、ちまひちまひな人為の体系を持つてゐる。著名な人々は、この人為の体系によって、哺乳類を整理しようとした。たとえば、アリストテレスの区分は、歯と爪の差異に基づいており、この区分は、

レイ（Ray）などが取り上げて、さらに改良した。しかし、このさい、アリクイやナメケモノなどといった全体的に非常に似通つたもつとも近縁の類が分離されたのをさえないで、また、たゞ異なつた目に移つたのをさえない。これは、もっぱら、一方に歯が多く、他方に歯が少ないからである。リンネは、歯を分類根拠に選んだ。この方法によると、他に劣らず、不自然極まりない分離、あるいは奇妙極まりない結合に出会うことになる。Vgl. auch *Johannes Raius: Synopsis methodica animalium quadrupedum et serpentini generis. Vulgarium notas characteristicas, rariorum descriptiones integras exhibens: cum Historicis & Observationibus Anatomicis perquam curiosis. Praemittuntur nonnulla De Animalium in genere, Sensu, Generatione, Divisione, &c.* London 1693. 121ff.」哲学文庫版の注に「F・V『自然史ハンドブック』は、一七七九年刊行。

(24) この訳文に対応する箇所への全集版の注。「ヘーゲルは、このように区別がなされるリンネの植物雌雄体系を引き合つて出つてゐる。Vgl. *Carolus a Linné: Systema vegetabilium secundum classes ordines genera species cum characteribus et differentiis. Editio decima quarta*. Göttingen 1784. 211ff. リンネは、雌雄同株（*Monoclea*）と雌雄異株（*Dioecia*）を区別するなどしてゐる。雌雄同株とは、雄花と雌花が分離してゐるが、植物の同一の幹にあるもの、雌雄異株とは、雄花または雌花の一方しかつけない植物のこと。こうした区分の解説については、次を参照のこと。Vgl. *D. Joh. Friedr. Blumenbach: Handbuch der Naturgeschichte*.

4. sehr verbesserte Aufl. Göttingen 1791. 497f.]」

(25) 「それだけで独立して持続する」に対応する原語は、für sich zu gewähren. 1)の原語への哲学士文庫版の注は、「für sich zu gewähren」im Sinne von >dauern<; Dt. Wb. IV, 1, 3. Sp. 4818ff.」であり、これに従う。『Dt. Wb.: Deutsches Wörterbuch. Von Jacob Grimm u. Wilhelm Grimm. 14 Bde. Leipzig 1854-1956. Nachdruck: München 1984.』

(26) ⑧に対する全集版の注。「クーゲルが1)1)で指しているのは、古い電気理論をB・フランクリンが克服した1)1)である。〔全集版への参照注後記〕フランクリンは、もはや、ドゥ・フェー (Du Fay) のようにガラス電気と樹脂電気を区別することをせず、まったく一般的にプラス電気とマイナス電気を区別する。同一の物体が、電氣的にプラスにもなればマイナスにもなる。」

Vgl. *Des Herrn Benjamin Franklins Esq. Briefe von der Electricität. Aus dem Engländischen übersetzt, nebst Anmerkungen von J. C. Wilcke.* Leipzig 1758. Vorrede; Anmerkungen 8 41.] なお、この注で参照されている「力と悟性」第一五二段落第四文への注。「クーゲルは、ここで、さまざまな電気理論を引き合いに出している。B・フランクリンは、ドゥ・フェーや、そのプラス電気とマイナス電気の支持者と区別するときに、電流のみを基礎とする。ヘーゲルは、『プラス電気とマイナス電気という二つの本質』に反対するとき、フランクリン理論に味方している。電氣的質料の性質が研究された論文のほかに、ヘーゲルは、とくにドイツ語の翻訳を目にすることができたが、その翻訳者序文は、電気理論の歴史や、とりわけフランクリン理論について立ち入って記している。Vgl. *Des Herrn*

Benjamin Franklins Esq. Briefe von der Electricität. Aus dem Engländischen übersetzt, nebst Anmerkungen von J. C. Wilcke. Leipzig 1758. Vorrede.]」

(27) ⑨⑩に対する全集版の注。「クーゲルは、1)1)で、酸と塩基に関する1)・1)・1)のアントニールの規定を引き合いに出している。Vgl. *Jakob Joseph Wintert's Darstellung der vier Bestandtheile der anorganischen Natur. Eine Umarbeitung des ersten Theiles seiner Proclusionen und Accessionen von dem Verfasser. Aus dem Lateinischen übersetzt von Dr. Johan Schuster.* Jena 1804. 22ff. 『酸じまじたり塩基じまじたりする変動する物体という第二カテゴリー。これは、たいていは中性の物体にはかならない。中性の物体は、飽和点でアディアポラであるが、過飽和状態で酸性になったり塩基性になったりする。…1)1)した中性の基体は、酸になったり塩基になったりする1)1)のな1)1)とくに酸の原理または塩基の原理で精神を吹き込まれるはずである』。物体に精神を吹き込む酸の原理または塩基の原理は、非物質的なものとして理解される (vgl. 46 Anm. 16)°。物質的な基体とそのへ精神の吹き込みへとの間には、直接的な引力が成り立たない (vgl. 241)°。〈合体〉(Synsomatie) の概念については、その三三頁以下を参照のこと。『酸と結合する酸、塩基と結合する塩基という第四カテゴリー。これは、我々が引力と呼ぶ物理的質の形式を確かにもっているが、その場で考察されるべき媒介原因に依存し、次の点で中性的結合以上のものなので、引力とは本質的に区別される。これは、第一に、味覚や、色素の色を変える力を本質的ではないかたちで相互に中和する。第二に、温度や、水

またはガスの含有その他偶然的な事情によって可能になり、まさにそれゆえこうした外面的な影響の度合いによって不断に変更される関わり以外には、どの関わりによってもこれは消えない。酸と塩基を結合するものとは二つの観点で対立しそのようなまったく異なった解消の仕方をする²⁸⁾ことを、今後、²⁸⁾合体 (Synsomazie) と²⁸⁾じつと独自の名前で区別することが許されよう」。

(28) ⑭ 「したがって」以下に対応する箇所に関する全集版の注。「当時の化学や物理で頻繁に使われた『質料』 (Materie) 概念の使い方については、F・A・C・グレンの説明を参照のこと。グレンの『自然論』は、ヘーゲルの蔵書にあった。Vgl. Friedrich Albrecht Carl Gren: *Grundriß der Naturlehre*. 4. verbesserte Ausgabe. Halle 1801. S 530 (Wärmematerie), S 639 (Lichtmaterie), S 839 (Zusammensetzung des Sauerstoffs aus Materien), S 1229ff (elektrische Materie), S 1420ff (magnetische Materie), S 1534 (Gewittermaterie).」