

学問的認識論としての『精神の現象学』「序文」

——(その三) 第二十段落～第二五段落

Die »Vorrede« der *Phänomenologie des Geistes* als wissenschaftliche Erkenntnistheorie — 3. §§20—25

神山 伸弘

Nobuhiro KAMITYAMA

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「学問的認識論としての『精神の現象学』「序文」——(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、の続編である。

前稿では、紙幅と能力の関係で「(5)主語はなにであるか」の途中で論考を切らざるをえなかったため、本稿では、それを補完して完遂する。
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。主語の生命。他と成る否定態としての主語、その〈折れ返り〉・円環。神の場合は…。樂園追放。人間の労苦。(以上第五一号)
- 真理は全体。媒介された直接態。〈わたし〉は〈成ること〉である。同一態への復帰としての全体が真理。目的論追放の陥穽。「反実仮想の自然」という「神」の「奇跡」。「奇跡」なるものを思考すること。アリストテレスの目

的論と（不動の動者）。（おわり）は（はじまり）である。「神」は「主語」たりえない。「主語」という（点）そのものの「運動」。「主語」は「システム」を形成する。「原理」への「反駁」が秩序である。「精神」は「主語」たりうる。「精神的なもの」が「現実的なもの」——「現実的なもの」とは？（わたし）ではなく（われわれ）。「現実的なもの」がみずからを「精神」として「知る」。「自己産出」する「対象」が「純粹な概念」。「精神」の自己知が「学問」である。
（以上本号）

（五）主語はなにであるか。（承前）

真理は全体

第十八段落第三文では、「真理は、自分自身の生成であつて、円環である。」とされ、第十九段落第五文では、「本質」が「展開された感性化形式」という富の全体で把握され表現されなくてはならない。ことが明らかになった以上、これらを引き継ぐ本段落第二十段落第一文における「真理は全体である」とのヘーゲルの主張は、推論として当然であろう。ただし、この「全体」は、「生成」においてあるものであり、（はじまり）があれば（おわり）もあるものであるが、仕上がり済みの（おわり）のかたちだけを直接に示しさえすればよいものではない。その「全体」は、あくまで、「みずから展開すること（Entwicklung）」によつてみずからを完結する（vollendend）本質」なのであつて、その「展開」にこそ意味があるのである。こうした「全体」にとつて、仕上がり済みの（おわり Ende）

などは、まったくの（一部）でしかない。よくいう、《公式だけを暗記してもだめだ》というやつである。（第二十段落第一・二文）

このことを「絶対的なもの」という「主語」であらざるをえないもの——についていうなら、それが（はじまり）として鎮座しますだけでは「展開」がなされていないのだから、その「帰結 Resultat」である（おわり）——すなわち（述語）——を（導く）ことによつてこそ、「絶対的なもの」の「真実の姿」にして「現実的なもの」が明示されることになる。ヘーゲルは、同じように（おわり）を意味する言葉ではあつても、「主語」から（述語）を（導く）関係をも含意する Resultat というフランス語起源の言葉¹⁰をあえて用いることによつて、このことを明確にしよとする。そして、こうした導出といった産出——したがつて表象の言葉でいえば（創造）——をすることこそが、「絶対的なもの」がもつ自然のなりたち」だとするわけである。（第二十段落第三文）

万が一その展開が——たとえば「A||A」といったトートロジーによつて——無内容なものであるなら、《絶対的なものは無内容なものである》といった話らないことにならざるをえないだろう。もちろん、こうした評価はその主張者の意想外のことであろうから、当人は、そうした無内容を露見させてしまう命題論理——「帰結」の要求——を「矛盾」として葬り去りたいにちがいない（第二十段落第四文）。しかしながら、（はじまり）や「原理」、そして「絶対」、「神的」、「永遠」といった「言葉」は、それだけでは、「そこに含まれているものを言明していない」のだから、「直接的なものである直観」に終始するのは（直接主義・直観主義）、じつ

はこうしたことで、なに「とも語つてはいないのである(同第五・六文)。

これに対して、「媒介」は、まず、そうした「一つの言葉」〈S〉であることをやめて、これが〈S || P〉という「命題」のかたち「移行」して、〈S〉とは違う〈S || P〉になるといった〈他になること〉である(〈S〉 ↓ 〈S || P〉)。このさい、この命題がトートロジーでないかぎり、「主語」である〈S〉が〈述語〉である〈P〉といった〈他になること〉でもある(〈S ↓ P〉)。直接主義からすると、このように〈他になること〉は、問題とすべき当のものとは〈別の紛い物〉を掴ませるわけだから、〈A || A〉の同一律を〈真〉とみなせば、〈偽〉ということにならざるをえないだろう。

なるほど、こうした異論にはもつともなところもある。その異論の真の主張は、「媒介」が〈他になること〉で〈おわり〉になつてはならない、ということであろう。だから、むしろ、その〈他になること〉である〈S || P〉がさらに「撤回され」て、元の「一つの言葉」〈S〉に復帰するところまで「媒介」しきらなければならぬ。ヘーゲルの構想する「媒介」は、《〈他になること〉によつて〈おわり〉になることが〈はじまり〉となつている》というものである。(第二十段落第七文)

こうした「媒介」であれば、〈別の紛い物〉を掴ませることではないはずだから、同一律的に納得のいくところではないのか? いや、しかし、同一律としては、〈P〉という——「絶対的なもの」〈S〉という「言葉」以上の——異物が差し挟まるのがけつして許せない。だから、直観主義は、「命題」形式をとるはずの「認識」を不純なものとして「放棄」

するしかない。というのも、「認識」というものは、カントにしたがうかぎり、盲目でも空虚でもないかぎり、「概念」と「経験」との結合として、つねに「命題」としての〈判断〉の形式をとる以外にないからである。⁽²⁾

もつとも、それは、〈他になること〉で止まつて〈相対〉化した「認識」でしかない、と言えるかもしれない。しかし、そこから進んで、〈他になること〉という〈相対〉を「撤回」することなくして、「絶対的なもの」がそのものとして納得できるものとなるだろうか。むしろ、〈相対〉を「撤回」できないのであれば、〈絶対〉をとらえ損ねるといわざるをえないだろう。もつとも、直観主義は、こうした〈相対〉に移行すること自体を拒絶するのである。そうである以上、直観主義は、〈絶対〉をとらえるという「絶対的な認識」そのものを「放棄」することだというほかはない。だから、〈相対〉への移行が「認識」として当然のモメントであるなら、それを「撤回」するところはまだ突き進むことができるかどうか、まさに問われているのであり、ヘーゲルとしては、この責を引き受けようと思うのである。(第二十段落第八文)

媒介された直接態

このように、「媒介」を「忌み嫌う」のは、「絶対的な認識」において〈他になること〉ばかりをみて、「みずから運動する〈みずから自身と同等なあり方〉」、「みずから自身のなかに〈折れ返ること〉」を見ていないからである。しかし、「媒介」というものは、つねに〈みずから自身と同等〉になり、「みずから自身のなかに〈折れ返ること〉」でしかない。こうした「媒介」は、「認識」としては、「それだけで独立して存在する〈わ

たし」がしていることである。これを〈直接態〉として表現するなら、〈他になること〉という否定をさらに否定して元の〈直接態〉に復帰する「純粹な否定態」であり、こうした「單純な〈成ること〉」である。ヘーゲルがここで「純粹」、「單純」というのは、こうした「媒介」による〈他になること〉が消失しているとみるからである。(第二段落第一・二文)

「絶対的なもの」を〈わたし〉が「認識」するとき、「絶対的なもの〈S〉は〈P〉である」という〈命題〉で表現することになるが、このとき、この〈命題〉は、「絶対的なもの」という、〈わたし〉とは決定的に異なる〈他のもの〉についての言明であるようにみえるけれども、じつは、ほかでもない〈わたし〉が言明しているにすぎない。そして、おそらく、直観主義の立場からは、であればこそ、「絶対的なもの」についての〈わたし〉の言明は、無効だとされるのだろう。このように、「認識」においては、〈他のもの〉についての言明がつねに〈わたし〉がする言明として表現されざるをえないのは、たしかなことである。そこで、ヘーゲルは、〈わたし〉という「認識」の場のあり方を考えざるをえなくなる。

〈わたし〉は〈成ること〉である

ヘーゲルは、第二段落第三文で、*„Das Ich, oder das Werden überhaupt, dieses Vermitteln ist...“*と書き起し、「わたし」が一般の〈成ること〉と同格だと明示し、それゆえ、〈成ること〉である以上、〈わたし〉は、〈媒介すること〉だと敷衍する。これは、内容的には、第二文の簡単な言いかえである。こうした〈わたし〉(自我)観がフィヒテの自我論を参照していることは、言うまでもないだろう。ただ、それよりも

ここで重要なことは、〈わたし〉ではないなものか(たとえば非我)にも通用しそうな〈成ること〉と、〈わたし〉とが、同次元でとらえられることにより、さしあたり〈わたし〉とは違う——〈わたし〉が言明する命題の——〈他のもの〉と、〈わたし〉とが、〈成ること〉という共通性を持ちあわせていると指摘していることである。すなわち、〈わたし〉がする〈他のもの〉についての言明のうち、〈他のもの〉が——その〈他のもの〉に——〈成ること〉と、〈わたし〉が——その〈わたし〉とは別の〈他のもの〉——に〈成ること〉とは、〈成ること〉として同じだ、という指摘をしているのである。

そして、〈わたし〉は、このような〈成ること〉——したがって「媒介」——であるとともに「單純」であるからには、「直接態」でもある。つまり、〈わたし〉は、〈成ること〉・「媒介すること」によって、〈わたし〉とは〈別の他のもの〉に解消するのではなく、その〈別の他のもの〉でありながら以前と同じ〈わたし〉であり続けるわけである。ヘーゲルは、〈わたし〉が言明する命題にも、〈成ること〉として、同じような「單純」と「直接態」への復帰があると指摘する。すなわち、主語〈S〉が命題〈S||P〉に展開したとき、主語とは別の〈他のもの〉である述語〈P〉に移行したように見えるが、それは〈成ること〉の一面でしかなく、〈S||P〉の全体として〈S〉であること、つまり、〈S〉↓〈S||P〉↓〈S〉として「單純」で「直接態」である主語となっている、と指摘するわけである。

ヘーゲルは、このような〈折れ返り〉の構造——すなわち「直接態」

が「媒介」されて「直接態」に戻ること——を指摘することで、「直接態」を把握したいとの直観主義の願望がじつはかなえられているとするのである。ここでの問題の焦点は、よしんば「直接態」が「真理」であるとしても、この「直接態」に〈折れ返り〉が控えていることを認めうるかになかにある。ヘーゲルは、この〈折れ返り〉を「絶対的なものの肯定的なモメント」とみなさないのは、「理性の誤認」だとする(第二段落第四文)。ここでは、カントがその『判断力批判』において、「悟性」や「理性」とは区別するところに「判断力」を置いたことが念頭に置かれているであろう³⁾。また、カントのいう「判断力」は、「規定的判断力」と「反省的判断力」とに区別されるが、ここでのヘーゲルの問題圏では、「主語」が「絶対的なもの」あるいは〈わたし〉という普遍的なものであり、その〈述語〉が〈特殊なもの〉であるから、その特殊な〈述語〉から普遍的な「主語」に〈上昇〉することは、カントの用語法にしたがって「反省的 (reflexiv 折れ返りとなる)」と言えるわけである。したがって、「絶対的なもの」はさておき、すくなくとも〈わたし〉についていえば、それが同時に〈判断力〉として、〈折れ返り〉を含みこんだものである。

同一態への復帰としての全体が真理

ヘーゲルは、この〈折れ返り〉によって、〈述語〉から「主語」——さしあたり〈わたし〉——への復帰がなされ、したがって〈はじまり〉の「主語」が同時に〈おわり〉の「主語」と同一態となるとみる。この同一態は、〈述語〉を媒介することによってその「単純さ」を否定されているから、もちろん「A || A」といったたんなるトートロジーではない。

しかし、〈はじまり〉と〈おわり〉は、この命題での「A」に相当するから、形式論理上のいわゆる同一律を破るものではない。このようなかたちで、〈折れ返り〉によってこそ、命題は、同一律という形式論理を守ることが可能になる。これこそは、「帰結において単純なものだとはつきりする真なるものの形式」(第二段落第五文)にほかならない。そして、このことが同時に、媒介によってこそ生じる——ヘーゲル的な——「全体が真理」という主張とも一致するのである。であるがゆえに、ヘーゲルは、こうした二重の意味で、「折れ返り」とは、真なるものを帰結するものである(「同」というのである)。

また、〈折れ返り〉は、〈おわり〉を〈はじまり〉に復帰させることによって、〈わたし〉が、それとは〈別の他のもの〉に〈成ること〉でありながら、以前と同一の単純な〈わたし〉にとどまることを明示するわけだから、〈成ること〉によって〈別の他のもの〉という〈別の紛い物〉を〈掴ませるわけではない。ところが、〈折れ返り〉抜きのたんに〈成ること〉だけでは、こうした〈別の紛い物〉になり終わるともみられかねないから、たんに「真なるものが成る」と言っても、ここには「偽なるものが成る」ことにもなりかねず、したがって「真なるものを帰結とする」と言うのと対立することになるだろう。だから、〈成ること〉には、〈折れ返り〉が不可欠であり、そのことによって、『真なるものを帰結とすること』と『真なるものが成ること』とのあいだに生ずる対立を廃棄するのである。

第二段落では、その後、「胎児」と「理性」とが取り上げられるが、

これは、「わたし」を——カントのいうアンチノミーに即して——「人間」の「自然」と「自由」とでとらえなおし、「自然」という「それ自体」としての「人間」が「自由」として「それだけで独立」するのは、「理性」の「教養形成」によることを指摘するものである。(第二段落第六文)

ここで、ヘーゲルは、「人間の成長」をめぐるこうしたある意味で常識的な理解に訴えるわけだが、その狙いは、「理性」なり「自由」なりが、「媒介」を必要とし、そしてその「帰結」が「単純な直接態」として当の「それ自体」としての「理性」なり「自由」なりに「折れ返る」ことを納得させること、ひいては「わたし」が「他のもの」に「成り」そして「折れ返る」ことで単純に「わたし」であることを納得させることにある。もつとも、それらの「折れ返った」「それ自体」は、「媒介」によって「自己の真価を意識した」ものであるから、「それだけで独立」して「自己のことを忘れてはならない。この論理は、「自由」が、「自然」との「対立」でありながらも「自然」と「和解」し、「自由」であり続けることで「静止」しているとすることで、こうした論理こそは、カントのいうアンチノミーにおいて「自由」が「それ自体」として肯定されることを支持するものであるとともに、次段落においてアリストテレスの〈不動の動者〉を持ち出す機縁となるものである。(第二段落第六〜八文)

目的論追放の陥穽

このさい、「理性」は、いずれにせよ「理性」に「折れ返る」のだから、「(はじまり)の「理性」は、「理性」を〈おわり〉として目的としている。だから、「理性」は、みずからを〈目的〉とする「合目的な行い

zweckmäßiges Thun」である(第二段落第一文)。

しかし、こうした目的論は近代において弾劾され、機械論が主流になっている。目的論の追放は、経験論にも合理論にもその根を持っている。たとえば、ベーコンは、形而上学における目的因の探求が自然学でもなされている弊害を指摘し、「自然学的研究において、他の原因といっしょに目的因をとり扱うことは、すべてのほんものの自然学的原因の厳密な注意ぶかい探求を中断し、一応は納得させるもつともらしい原因(二・一三・四参照)だけにとどまるきつかけを人びとに与えて、それ以上の探求をひどくはばみ、そこなつた⁶⁾と指摘する。あるいは、スピノザも言う。「自然はなんの目的も立てずまたすべての目的原因は人間の想像力以外の何ものでもないことを示すのに他言を要しない。」「しかしまだ付け加えたいことがある。それは、目的に関するこの説は自然をまったく顛倒するということである。なぜならこの説は、実は原因であるものを結果と見、また反対に〈結果であるものを原因と〉見る。また最後にこの説は最高かつ最完全なものを最不完全なものにする。」⁶⁾

目的論でもヘーゲルがとくに「外的な合目的性」の「追放」をいうのは、カントの次の言明を念頭に置いていることだろう。カントは言う。「外的合目的性(ある事物がほかの事物に対して持つ有効性)は、その事物が直接的にか間接的にかそのものに有効であるような事物の現存が、それ自身だけで自然の目的であるという条件の下においてのみ、外的な自然目的と見なされることができる、ということである。だがそのこと(ある事物の現存がそれ自身だけで自然の目的であること)はたんなる自然

観察によつては決して決着されることができないから、相対的合目的性は、それが仮言的に自然目的を指示するとしても、それでもなんら絶対的な目的論的判断の資格を与えない、ということが帰結する。⁽⁷⁾

しかし、目的論の追放には、すでにみたように、命題論理における「主語」と《述語》とのあいだの《折れ返り》の關係を見失う、という陥穽がある。すなわち、通例の目的論といえ、ある事象と他の事象との關係を「もつともらしく」——たとえばカントが指摘するように「有効性」で——外面的に結びつけるだけだから、そのようなものであるかぎり、有害なものとして追放されるべきであることは、論を俟たない。しかしながら、このことによつて、相互の事象が内在的に関連しあっていること——したがつて内的合目的性——の探求へと進展するのではなく、目的論を形而上学のみ通用するものとして性格づけるのでは、自然の探求自身が外面的関連に終始し、その内在的なものを放置して、さらには形而上学とのかかわりを断絶することになる。その結果は、自然の究極目的として「神」を持ち出すしかない、というアロゴスである。

「反実仮想の自然」という「神」の「奇跡」

ヘーゲルは、このさい、「誤解なれる」とのある思考 *mikantantes Denken*⁽⁸⁾ より「反実仮想の自然 *vermeinte Natur*」⁽⁹⁾ のほうが「高い地位にのぼり」と言うこと（第三段落第二文）⁽¹¹⁾、理性の越権を想定して認識批判をするカントの立場を——「誤解」に基づく揶揄をも含意しつつ——いちおう容認しながらも、その認識批判の根柢にある「自然」の機械論的な——あるいは因果論的な——理解をもつて真理の典型とすることを

低次なものとして斥け、「反実仮想の自然」とみなされているものの理解こそが課題になっていると提示する。

ここでは、「反実仮想の自然」という表現で意味されているものをより明確にする必要がある。⁽¹²⁾

この表現は、ツェトララーの事典にある長大な「奇跡 *Wunder*」⁽¹³⁾ の項でたまたま引用された文章のなかに見出すことができるが、それが用いられた文脈をたどることで、その表現の哲学的な含意の一例をつかむことができる。

ツェトララーの事典が取り上げる「奇跡」とは、「神が創造した原因によつてではなく神自身によつて生じる」「超自然的な作用 *Wirkungen*」のことである。ツェトララーは、「奇跡作用 (*Wunderwerken*)」に関する誤解集と特殊な見解集」の区分で、⁽¹⁴⁾ 同僚編集者にしてヴォルフ派哲学者のルートヴィヒ (Carl Günter Ludovici 1707—1778)⁽¹⁵⁾ が「運動法則」には「恒常的なもの *beständig* (*perpetuas*)」と「一時的なもの *zeitig* (*temporarias*)」があると区別し、後者は「神の、まったく特殊な最終目的 (*Endzweck*)」ゆえにある特定の時間に通用する（強調は神山）としたことを取り上げる。⁽¹⁶⁾

そして、同じヴォルフ派のシュテイーブリツ (Johann Friedrich Steubitz 1707—1772)⁽¹⁷⁾ がルートヴィヒのそのような議論を反スピノザ主義——さらには反ライブニッツ主義・反ヴォルフ主義——として批判していることを全面的に引用する。⁽¹⁸⁾ その反スピノザ主義とは、ルートヴィヒがいうような「一時的な」「運動法則」は、「奇跡 *Miracul*」であり、「自然の秩序とその法則とを破壊しかねない」からである。もつとも、このさいに

「原状回復という別の奇跡」がありさえすれば、「自然の運行」が破滅することもないであろうが——したがってライブニッツともヴォルフとも折り合いがつかであろうが——、ルートヴィヒの議論ではそれが無理であることをシュテューブリツは論証していく。そして、この論証のなかで「反実仮想の自然法則 *vermeinte Natur-Gesetze*」なる表現が登場するのである。⁽¹⁹⁾

シュテューブリツは、まず、「一時的な *zeitig*」[運動法則]をあえて「ときどきにしか通用しない法則 *die nur manche Zeit geltende Gesetze*」と言い換え、そのような「法則」であれば「自然的である」として、「奇跡もまた自然的な出来事 (*Begebenheiten*)」であり、けっして超自然的な出来事ではない」とする。そして、「もろもろの運動法則は、自然の法則としてはたがいに類似性を持ちあわせている」のだから、「矛盾しあうものではない」とする。そこで、「法則」が、一方で「必然的で不変であり不可欠」とされながら、「そのときどきに (*Gan und wann*)」しか通用しない法則」と「あらゆる時 (*allezeit*)」に通用する法則」とに分けるのが適切とは思えないという。⁽²⁰⁾

このように論じたのち、シュテューブリツは、ルドヴィヒの論法を次のように概括する。「たがいに対立する法則から結果して生ずる作用にとつては、その二つの法則のいずれもが自然的であるか、そうでないか、いずれかである。そうでないときは、ただ一種類だけが自然的であるか、いずれの種類も自然的ではない。たがいに対立し廃棄しあう法則に起因するような出来事があるのだから、その二つの法則のいずれもが自

然的ではありえない。(「ルートヴィヒ」教授は、「いずれの種類も自然的であるはずがない」とは主張しないだろう。なぜなら、さもなければ、それには、「みずからの反実仮想の自然法則 (*seine vermeinten Natur-Gesetze*)」からなら自然的な出来事も起因しない」とする矛盾があるからだろう。その結論としては、ただ一種類だけが自然的であらざるをえないことになる。これはすなわち、「だから、他方の種類は、超自然的で、したがってなら自然法則にしたがって進むのではない」ということである。「ここから、「恒常的な法則」に反する作用である「神の直接的な行為」が適用されることになる。⁽²¹⁾

しかし、シュテューブリツによれば、「奇跡作用」と呼ばれるような「一時的法則 *leges temporarias*」はなく、それゆえ、「自然の秩序は破壊されない」し、それゆえ「原状回復という奇跡も現象しない」。「恒常的法則」と「一時的法則」とは対立するとされるのだから、「一時的法則」による作用があつたら、その後引き続き作用もすべて「一時的法則」による「奇跡」とならざるをえないだろう。⁽²²⁾シュテューブリツの議論の紹介はここで途切れるが、「二時的法則」による作用が連続するなら、それは「恒常的法則」となら変わらない、という結論が控えていると推測する。

ツェトララーの事典は、同僚編纂者ルートヴィヒの立場を支持するものだから、当然ながらこうしたシュテューブリツの論評は批判の対象としてとりあげられており、それへの反論を続ける。ただ、われわれの主題からすると、そこまでも逐一跡づけて迷い道に入るべきではないだろう。

この場で重要なことは、ルートヴィヒによって「反実仮想の自然法則」とされるものでシュテューブリツが念頭に置いたものがなにか、ということである。

「自然」か「奇跡」か、という二項対立で考えたとき、「反実仮想の自然法則」ということで、明白に「自然」と銘打っているわけだから、シュテューブリツの整理にしたがえば、「奇跡」である「一時的法則」ではなく、「自然」である「恒常的法則」が（固く考えられている）と思えよう。しかしながら、シュテューブリツの主張全体では、「一時的法則」といっても、それに続くものは「恒常的法則」に則った「自然的な出来事」とならざるをえないことを問題としているとみられる。だとすれば、「反実仮想の自然法則」とは、ルートヴィヒがいう「一時的法則」であり「奇跡」のことだとみることができよう。

実際、ツェトララーの事典の反論は、「奇跡」といっても「自然的な出来事であつて超自然的な出来事ではない」とするのが核心である。そのような言い方が「異端」と思えるひとは、「奇跡」が「一時的な運動法則によつて生じたもの」と説明するかぎりですべてを「超自然的な出来事」と呼んでもよいとする。

「恒常的法則」として機械論的な物理法則を念頭に置くことができる。とすれば、「一時的法則」は、少なくともそれから逸脱するものだということである。

「奇跡」なるものを思考すること

ヘーゲルが「反実仮想の自然」のほうを「高い地位にのぼり」と表現

するとき、このようなヴォルフ派の論争を念頭に置いていたとまでは実証的に断定することができない。しかし、その当時一般的に流布していたはずのヴォルフ派の議論そのものはともかく、すでに解明されている機械論的法則のみならず、未解明の自然現象までも法則的に説明する学問的欲求は確実に存在していたはずである。そして、そうした説明の仕方は、ルートヴィヒ的な言い回しでは「一時的な「運動法則」なる「反実仮想の自然法則」となるはずであり、シュテューブリツ的には、それが「恒常的法則」ということになるであろう。もつとも、こうした「法則」の指摘だけでは、まったく無内容なものであり、「奇跡」やら「超自然」に結びつかざるをえないわけだが、それを内容的に規定すれば、今日という（仮説）の設定と変わるところがないと思われる。⁽²³⁾

ここでヘーゲルが提起していることは、学問的には未解明の事象がなにに起因するかを探求する姿勢や課題意識の高さである。それは、未解明である以上、「奇跡」やら「超自然」だとすることもでき、さらには「神の「最終目的」によつて生じたものと語られる可能性があることである。こうしたことは、今日でも横行している。ようするに、未解明の事象は、つねに神秘的なものに見なされうるし、神秘主義の源泉ともなるのである。

ヘーゲルは、「反実仮想の自然」が「高い地位にのぼり」ということで、学問的に解明されるべき事象が山積していることを示唆しているのだと思われる。そして、その解明のためには、機械論や因果論を超えた——ヴォルフ派的な言い回しでは「恒常的法則」を超えた——水準でこ

の事象にあたらなければならぬのである。

このさい、そのような未解明の事象〈X〉は、「主語」として、〈わたし〉の単純さと同じ単純さを有していることに注目しておきたい。いざれ、それには、なんらかの解明によって〈述語〉〈B〉が与えられることになるであろうが、当該事象〈X〉は、つねに〈B〉から〈折れ返り〉還帰していく先となる。したがって、ここには、目的論の構造があり、しかも〈X〉が「奇跡」(不可思議)であることから、概念的に思考する学問と表象に寄りかかる宗教とが交差する地点でもある。

これらのことは、認識する〈わたし〉とその対象となる「主語」との同一構造を闡明し、思考と存在との同一性を確保する論理だとみなすことができる。そして、ここで学問と宗教とが並び立つ事態こそ、次の段落での「神」の表象が問題とされることへの伏線ともなっているのである。

アリストテレスの目的論と〈不動の動者〉

ヘーゲルは、目的論ということで、その大元締めであるアリストテレスの『自然学』の議論に回帰する。

アリストテレスは、「自然が、それのためにであるそれとしての原因」すなわち「目的因」の部に属するものである」として、概略、次のように議論する。⁽²⁴⁾「なにかのために、〔目的適合性〕は、自然によって生成し存在する物事のうちにも存すること、(2)「なんらかの終りの存する物事においては、これに先行する物事およびこれに継続する〔中間の〕物事はこの終りのために〔終りを目ざして〕なされるのである。ところで、

このことは、実にそのなされるとおりにもとも自然的にそうあり、自然的にそうあるとおりにもその各々はなされる」こと、また、「こうした生成過程において」先のは後のもののためにである」こと、(3)「もつとも明白に自然の目的性の認められるのは、動物においてである」として、「燕が巢を作り、蜘蛛が網を張り、また植物が、その果実のために葉を生やし、栄養をとるために根を上になく下におろしなどするのが、自然によってであるともなにかのために、でもあるとすれば、自然によって生成し存在する物事のうちにこうした原因〔目的因〕の存することは明白である」こと、以上である。

このうち、議論の核心をなすものは、(2)の「終りのためになされる」という論理であるが、アリストテレスは、これを「形相」に結びつける。すなわち、「自然というのに二義、すなわち質料としての自然と型式〔形相〕としての自然とがあり、そして形相の方は終り〔目的〕であって、その他はこの終りのためにであるからして、形相そのものは、その他のものどもがそれのためにであるそれとしての原因〔目的因〕であらねばならない。」とする。ようするに、自然の形相は終りとして目的だ、ということである。

こうしたアリストテレスの議論を、ヘーゲルは、「この目的は、直接的なものであり、みずから運動する——つまり主語である——静止しているものである。」と解釈する。この解釈を理解するには、アリストテレスの『形而上学』での議論を参照する必要があるだろう。⁽²⁵⁾すなわち、アリストテレスによれば、形相と質料とが統一しているさい、「事物の最後

の「事物に最も近い」質料とその型式とは、前者は可能的に、後者は現実的に、同じであり一つである。すなわち、事物は、質料という可能態から形相という現実態へと運動する。そして、「各々の事物をその可能態から現実態へと動かす者があるということ以外には、他になんらの原因もない。」として、その運動の主体である「動かす者」を示唆する。出陣によれば、この『動かす者』(knousan)は、『能動するもの』(potisan)と同じもので、結局、可能的なものが現実的になるあらゆる転化の終極の原因としてあげられるところの・それ自らはなんらの可能性をも残さない・全くの現実態なる『第一の不動の動者』を指す。⁽²⁶⁾と説明する。ヘーゲルのいう「みづから運動する静止しているもの」とは、まさにこの「不動の動者」にあたるものとみてよい。(第二段落第三文)

アリストテレスの場合、この「不動の動者」は、「一つで永遠なもの」であり「神」ということになるが、⁽²⁷⁾ヘーゲルがそこまでもアリストテレスに追随しているとはいえないであろう。というのも、この「不動の動者」をヘーゲルは「動かすこと」というこの静止しているものの抽象的な力」と言い換え、さらに、「それだけで独立した存在」、「純粋な否定態」とし、「一つで永遠なもの」とは限らないものにも通用する論理レベルに引き下げているからである。それは、スピノザ的な自己原因としての実体を超えて、ライブニツ的なモノダを想定したほうが分かりやすいところである。⁽²⁸⁾(第二段落第四文)

〈おわり〉は〈はじめり〉である

現実態としての〈おわり〉が可能態としての〈はじめり〉であるとす

るなら、〈はじめり〉が〈おわり〉を目的とするということは、可能態である〈はじめり〉を現実化する〈おわり〉に至ることもあるから、その間にレベルの違いはありつつも、〈はじめり〉が〈はじめり〉を目的としているともいえる。このような〈折れ返り〉の構造——すなわち再帰構造——を担った言葉が「自己 Selbst」⁽²⁹⁾であり、これは、〈はじめり〉でもあれば同時に〈おわり〉でもあるあり方を指示することになる。そして、こうした再帰構造は、〈折れ返り〉として、「主語」と〈述語〉との関係でもある。

その「主語」の位置に座るのは、「直接的なもの」としての「概念」であり、命題という形式による判断を介して、〈述語〉から「主語」たる「概念」に〈折れ返る〉。「主語」は、「直接的なもの」としては、可能態であり、同時に現実態としては無内容であるから、「純粋な現実態」ではない。しかし、ここに含まれる運動は、こうした「純粋な現実態」(可能態)を内容ある不純な「現実態」に転換していく。(第三段落第五文)

こうした現実化こそが「現に成し遂げる ausführen」というものであり、「現に成し遂げられた目的」は、つねに、内容ある不純な「現存在する現実的なもの」ではないわけである。しかし、これは、なにか「概念」から逸脱したもののではない。それは、「概念」(可能態)を「繰り広げて entfalten」「成る」と werden」なのである。

そして、ここにある「動態 Urnube」は、再帰構造を担う「自己」——「主語」の「概念」であり、命題として「判断」であり、「主語」への〈折れ返り〉として「概念」であるもの——のあり方であり、思考する〈わ

たし)のあり方であるとともに、存在する思考対象のあり方でもあるのである。「自己」は、再帰構造として、つねに直接態であり単純態であるほかはなく、「みずからをみずからに關係させる同等態」なのである。(第三段落第六文)

「神」は「主語」たりえない

こうした「主語」の位置に座る「概念」がいかなるものであるかが次に問題とならざるをえないが、「実体」——アリストテレス的ないわゆる〈第一実体〉——は、もっぱら「主語」になるもので〈述語〉にはなりえないから、ともかくこの「実体」を「主語」の位置に据えてしまいたいところである。ところが、そのようにしても、「実体」にいかなる〈述語〉をつけようか。ここで思考が停止する……。

「実体」と思しき「絶対的なもの」を「主語」の位置に据えて表象してみればなんとかなるのではないか。たとえば「絶対的なもの」である「神」を取り上げたらどうか。これならばたとえばキリスト教でイメーヂが湧く。そもそも、「ヨハネの手紙一」に「神は愛です。」とあるではないか(第四章第十六節)。あるいは、フイヒテは、「愛のうちに神はあり、神は自己自身のうちに在るように永遠に存続する」と言っているし、また、「かの生き生きと働いている道徳的秩序はそれ自身神である。私たちはこれ以外の神を要しないし、またこれ以外の神を捉えることができない。」⁽³²⁾とも言っている。(第三段落第一文)

しかし、ヘーゲルは、「このような命題では、真なるものが、直截に主語として設定されているにすぎず、みずからをみずから自身のなかに〈折

れ返らせるもの〉(sich in sich selbst Reflectiren)の運動(Bewegung)としては具現されていない。」として、この種の命題が無意味であると切り捨てる(第三段落第二文)。ここで、ヘーゲルは、〈折れ返らせるもの〉がないというのだが、命題は、それ自体で〈述語〉から「主語」へと〈折れ返る〉性格を持っているのではなかったか？

たしかに、「主語」は、「みずからのなかに折れ返ったもの」として設定されている(第三段落第六文)。しかし、ヘーゲルは、「神」といったこの種の「主語」が「感性を欠いた(sinnlos)音声」「たんなる名前」でしかなく(同第二・三文、また、「みずからのなかに折れ返ったもの」である主語)が「先取りされている anticipirt」(同第七文)とする。すなわち、「折れ返り」はあっても、すでに「主語」が立てられた時点で「述語」の内容をそこに密輸入しておいて——先取りして折れ返らせておいて——表現としてはそのものとして隠蔽し、「神」と記した「主語」のハンカチを取り除けば、〈述語〉のたとえば「愛」がめでたく現れる、といった調子の手品だと批判しているわけである。こうした詐術に比べるなら、古代人は、「純粋な概念、存在、〈一つのもの〉」といったもの、そうじて「意味(Bedeutung)⁽³⁴⁾となるもの」に別の「感性を欠いた音声」を加えなかった点できわめて誠実である。⁽³⁵⁾端的にいえば、「主語」となるものは、「意味」を有するものでなければならぬのである。

だが、こうしたヘーゲルの主張には、「神」には十分に「意味」がある、との反論もできそうである。しかしながら、ここで念頭におくべきことは、ヘーゲルは、「神」を語るさいに、ただ一つの宗教しかない、という

立場で臨んでいない、ということである。世界全体に目を配るまでもなく、キリスト教自身が散り散りに分裂しているなかでは自明のこととして、「神」ということではいかなる「意味」があるのかは、この「主語について知っている者に密接に結びつく」(第三段落第八文)しかない。ヘーゲルは、この種の「主語」の場合、その「意味」内容は、それを話す者次第であつて、〈わたし〉の立場から抜け出すことができないのである。だから、「神」は、たんに〈わたし〉の理解するところにつけた〈固有名〉ではないのである。

「主語」という〈点〉そのものの「運動」

〈わたし〉が〈成ること〉であるのと同じように、「主語」自身もそれ自体で〈成ること〉でなければならぬ。それゆえ、「主語」は、「神」のように「固定的な〈点〉」(第三段落第八文)であつたり「静止的な〈点〉」(同第十文)であつてはならない。こうした固定的・静止的な〈点〉には、それ自体に〈折れ返り〉の「運動」などないのである(同第九文)。むしろ、「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。こうであつてこそ、「主語」は、「自己運動 Selbstbewegung」としての「現実態」たりうるのである(同第十文)。

想い返せば、ヘーゲルは、第二段落において、〈わたし〉が「認識」の場として命題を言明せざるをえないことに注目して、その〈わたし〉が、「単純」でありながら「媒介」された「直接態」として〈折れ返り〉を持ちあわせていることを解明した。これと同様のことを、ヘーゲルは、命題そのものに要求するのである。すなわち、「主語」は、〈点〉として

「単純」でありながら、みずから運動して「述語」を明示し、この「媒介」を経て「主語」に復帰する〈折れ返り〉であることで、「現実態」たりうるのである、と。このように、「主語」を立てる〈わたし〉のあり方と「主語」自身のあり方が同一であるとき、〈わたし〉の言明する命題は「主語」そのものの「現実態」たりうる、という見通しをヘーゲルは持っているのだと思われる。

「主語」は「システム」を形成する

「主語」がみずから動いて「述語」を明示しつつみずからに〈折れ返る〉、こうした「概念の現実態」から、ヘーゲルは、「知」が「システム」として「現実的」だとする。すなわち、「知(Wissen)は、学問(Wissenschaft)⁽³⁶⁾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」とする。(第二段落第一文)

「学問」を「システム」としてとらえたのは、カントである。「どの教説も、システムであるとき、すなわち、認識が原理(Prinzipien)によつて秩序づけられた全体であるとするなら、それは、学問である。」そして、その秩序要件は、「認識の結びつき」が、「根拠とその結論のつながり ein Zusammenhang von Gründen und Folgen」であることにある。⁽³⁷⁾

「原理」への「反駁」が秩序である

ヘーゲルは、「システム」が「原理」による秩序をもつとするカントの考え方を受け継ぎつつも、その「原理」自身がかかえる問題を指摘し、「原理」をいわば同一律的に貫徹することが秩序たりえないことを示そうとする。

ヘーゲルの考えは明快である。「哲学の原則 (Grundsatz) とか原理」は、「それが真なるもの」であろうとも、「普遍的なものにすぎない」し「(はじまり) にすぎない」以上は、「誤り falsch」であり、そうした「欠陥 Mangel」があるのである(第二四段落第二文)⁽³⁸⁾。ここには、「普遍的に通用する第一の原則」を「変化しない永続的なメルクマールによって固定化する」ことに執心するラインホルトに対する批判が控えている。⁽³⁹⁾

したがって、秩序を形成するのは、「原則」「原理」そのものがかかえる「欠陥を直示する (aufzeigen)」「反駁 Widerlegung」(第二四段落第三・四文)である。この「反駁」は、「反対の請けあい (Versicherungen) や閃いたこと (Blitz) によって外からやってみるものではなく」。そうではなく、「根源的な」「反駁」は、「原則自身から取り出され展開されている」のである(同第五文)。このさい、「反駁」には、「否定的な側面」のみならず「肯定的な側面」も含んでいることを見失ってはならない、とする(同第六文)。

〈はじまり〉がもつ——「直接的であり」「目的」であるといった——「一面的な形式」に「否定的に〈関わること〉によってこそ、〈はじまり〉は、「本来的に肯定的に現に成し遂げ」られることになる(第二四段落第七文。〈はじまり〉の「欠陥」「誤り」を「直示することから進んで、このように〈はじまり〉を「現に成し遂げる」ことこそがより良いことなのである(同第八文)。

「精神」は「主語」たりうる

すでにみたように、ヘーゲルによれば、「神」は「主語」たりえな

った。しかし、表象的な言い方になるが、三位一体の一位相である「精神」であれば「主語」たりうる、というのが、ヘーゲルの主張である。

このさい、ヘーゲルは、「絶対的なものを精神として言明する表象」という言い方で、読者のキリスト教表象を誘う。すなわち、その篤い信仰者であれば、「ヨハネによる福音書」におけるイエスの言葉「神は霊 (Geist) である。だから、神を礼拝する者は、霊と真理 (Wahrheit) をもって礼拝しなければならぬ。」(第四章第二四節)⁽⁴⁰⁾がただちに想起されるであろう。

ヘーゲルは、「精神」を「もつとも崇高な概念」だとし、「近代 neuere Zeit」と「その宗教」に密接に結びつく、とする。「近代」ということでのどのような範囲を考えるべきかは曖昧だが、ヘーゲルがみずからのルター主義を公言しているところからすれば、宗教改革後を想定して大きな過誤はないかと思われる。⁽⁴¹⁾(第二五段落第一文)

それはそうと、「神」なら駄目で、なにゆえ「精神」であればよいのか。「神」が「主語」として失格であった理由は、「神」には、「述語」の内容が先取りされてすでに折れ返らされていることにあった。ここから、「神」のなんたるかは、〈わたし〉の勝手に属することに成り下がってしまうのである。だとすれば、「精神」が「主語」たりうるのは、このような先取りされ折れ返らされた内容が〈はじまり〉として見当たらないことになければならない。

「精神的なもの」が「現実的なもの」——「現実的なもの」とは？

しかし、ヘーゲルは、にわかに「精神」から議論しようとはしない。

ここでは、案外に、『精神の現象学』の著述内容全体の流れ——すなわち「意識」・「自己意識」・「理性」の展開をまっつて「精神」章が登場するところ——を意識したかもしれない。

それはともかく、ヘーゲルは、「精神的なものだけが現実的なものである」と宣言し、しばらく、「現実的なもの」の議論に集中する。

「現実的なもの」は、「主語」としては、「本質」であり、「それ自体 *an sich*」で存在している。しかし、その「主語」は、「述語」をもたらしつつそれを撤回しみずからに〈折れ返る〉構造も有している。だから、「主語」である「現実的なもの」は、「みずからに〈関わるもの〉 *sich verhaltend*」であり、「述語」の点で「規定されたもの *bestimmt*」ということになる。

「主語」ととつて「述語」は、みずからのものでありながらも「他のあり方 *Anderssein*」でもある。しかし、この「述語」を撤回して「主語」に〈折れ返る〉のだから、「主語」である「現実的なもの」は、「それだけで独立した存在 *Fürsichsein*」ということになる。ヘーゲルは、これを、「規定態つまり〈みずからの外にあること *Aussersichsein*〉のかたちで、みずから自身のうちにどどまる (*in sich selbst bleibend*)」と言い換える。そして、このようにして、「現実的なもの」は、「それ自体でもそれだけで独立してもいる *an und für sich*」のだという。けれど、「それ自体」である「主語」から、「それだけで独立した」「主語」に復帰して、この両者が一体になっているからである。⁽⁴²⁾ (第二段落第二文)

〈わたし〉ではなく〈われわれ〉

なんと、ヘーゲルは、このようにして、「現実的なもの」に〈折れ返

り〉の構造があることを示してしまった。だとすれば、これは、「神」という〈固有名〉の小品と同じ手口ではないのか？

いや、ここで展開されていることは、「主語」と「述語」の関係を念頭において、「現実的なもの」を「それ自体」(主語)と「他のあり方」(述語)、そして「それだけで独立した存在」(主語)にあてはめたものでしかないから、なんらかの規定態を「主語」に隠すがごとき詐術には当たらないとみるべきなのだろう。

とはいえ、「神」の場合、〈わたし〉の勝手が入り込むことを指摘した手前、ヘーゲルは、「現実的なもの」という「精神」の場合は、〈わたし〉の勝手ではない、という論理を明示しなければならなくなる。このため、出来あがった「それ自体でもそれだけで独立してもいる」という事態は、〈わたし〉の勝手ではなく、「われわれ」にとつて *für uns* のことだと、⁽⁴³⁾ みんなを道連れにすることにした。イエスが「神は霊である」と言ったのは、サマリアの婦人への呼びかけとしてであった。そのさい、「あなたがたは知らないものを礼拝しているが、わたしたちは (*wir*) 知っているものを礼拝している。救いはユダヤ人から来るからだ。」(ヨハネの福音書 第四章第三節)ともイエスは言っていたではないか。

しかし、ここでも「あなたがた」と「わたしたち」が明確に対立しているように、〈わたし〉の代わりに〈われわれ〉を持ち出したとしても、勝手のレベルが特殊な〈われわれ〉に格上げされたにすぎないともいえる。⁽⁴⁴⁾ すなわち、主観主義から間主観主義に乗り換えたにすぎないのである。だから、〈われわれ〉を持ち出して、カントが素朴に信じた普遍

的な客観的妥当性を保証することはできない。おそらく、この点は、ヘーゲルの哲学全体において、ヘーゲルみずからが自覚的に格闘した問題だと思われる。しかし、それは躰きの石ではなく、ヘーゲルの思索のばねともいべきものである。この点を論ずることは、本稿の目的を大いに逸脱するので簡単な見直しをつけることで満足しなければならないが、ヘーゲルは、〈われわれ〉の認識一致を時間と空間に解放して、歴史と人民（そしてそれが含む身分）の経験レベルの普遍態を位置づけつつ、それを包括するシステムを構築しようとした、ということである。

〈われわれ〉を持ち出すことにはこのような問題が伏在するため、さしあたりそれを度外視するには、「〈われわれ〉にとつて」は、こうした「それ自体でもそれだけで独立してもいる」という事態があらかじめ「主語」に設定されている「それ自体」なのだ、と畳みかける必要があるのである。⁽⁴⁶⁾ そのように扱いうるのは、〈われわれ〉は、「現実的なもの」を「それ自体」と「他のあり方」と「それだけで独立した存在」からなるものとして「それ自体」の「主語」に丸め込んでしまっているからである。しかし、こうした「それ自体」が未展開であればこそ、それがいずれ「学問」として展開されざるをえなくなるのである。

いずれにせよ、「現実的なもの」が〈おわり〉として「主語」に還帰したとき、そこにある「現実的なもの」は、「他のあり方」という媒介があるのだから、〈はじまり〉の「主語」のときのあり方とは異なる相貌を示すことになる。しかも、その間に同一態も認められるとしなければならぬのだから、その同一態は、双方のそれぞれの「現実的なもの」と

は異なる「精神」として把握されなければならない。であるがゆえに、「現実的なものは、精神的な実体なのである」。⁽⁴⁷⁾（第二五段落第三文）

「現実的なもの」がみずからを「精神」として「知る」

しかし、「現実的なもの」が「〈われわれ〉にとつて」「それ自体」になつてしまったということは、この「現実的なもの」は、未展開のまま命題として知られていない、ということでもある。それだから、「現実的なもの」は、「それだけで、独立して、それ自身でも、また」「それ自体でもそれだけで独立してもいる」としなければならぬ。だから、「現実的なもの」は、「現実的なもの」というみずからを「対象」にしなければならぬ。このとき、「現実的なもの」は、命題として、「主語」として「直接的に存在し」、「述語」として「媒介された対象」となり、さらには、「主語」への還帰として、「対象」として「廃棄され」、「現実的なもの」に「折れ返った対象」にならなければならない。このさい、「現実的なもの」は「精神」であつたから、「現実的なもの」がみずからを「精神」として「知る」、あるいは、「精神」がみずからを「精神」として「知る」ことになる。（第二五段落第四文）

「自己産出」する「対象」が「純粋な概念」

こうして、「現実的なもの」は、「〈われわれ〉にとつて」「それだけで独立した」ことになる。

このさい、「現実的なもの」は、「精神」であり「対象」であるから、「精神」が、つまり「対象」が「それだけで独立した存在」だということである。そして、こうした「現実的なもの」がみずからを産出して

くのだから、これは、同時に、「精神」が「対象」を、「対象」が「対象」を「自己産出する Selbstzeugen」ことでもある。ただ、ヘーゲルは、当面は、「対象」の「自己産出」に話題を限定する。これは、「対象」での筋を「純粋な概念」とし、「精神」での筋を「学問」として整理するためである。

「対象」が「精神的な内容」として「自己産出」されるほどにまで「それだけで独立」すると、その「対象」は「純粋な概念」となり、「対象」としての「現存在」も有することになるし、同時に「みずからの内に折れ返った対象」でもあることになる。(第二五段落第五文)

「精神」の自己知が「学問」である

「精神」が「みずからを精神として知る」、この「精神」が「学問」である(第二五段落第六文)。ここで言及される「学問」をヘーゲルの体系で位置づけて理解しようとして、「純粋な概念」への言及が先行することを根拠に、『精神の現象学』を外して『論理学』以降のことがその「学問」として想定されているとは、さしあたり理解すべきでないだろう。(49) というのも、のちの第二七段落第一文において、「一般的にいう学問の、すなわち知のこうした(第二六段落でいう)生成こそ、学問のシステムのうち第一部であるこの『精神の現象学』が具現するものである。」とされているように、「知」の「生成」も「学問のシステム」に含まれるとみられるからである。

また、同様に、「学問は、精神の現実態であり、精神がみずから独自のエレメントにおいて築いた国である。」(第二五段落第七文)とされるさ

いの「学問」も『論理学』以降のこととはいえないだろう。たしかに、第二七段落第三文において、「学問の純粋な概念である「学問のエレメント」を産出するためには、概念は、長い道を通るあいだずっと労働しなければならぬ。」としているが、ここでいう「学問のエレメント」は、あくまで「学問の純粋な概念」のことであって、たんに「純粋な概念」が念頭に置かれる「精神のエレメント」とは差異のあるものである。

(つづく)

註

- (1) “RÉSULTAT. s. m. Ce qui résulte, ce qui s'ensuit d'une délibération, d'une conférence, d'une assemblée, d'un principe, d'un fait, etc.” *Dictionnaire de l'Académie Française*, 5th Edition (1798), Analyse et Traitement Informatique de la Langue Française (<http://www.atilf.fr/>) 2248。
- (2) 経験的な総合命題を念頭に置く。カント『純粹理性批判』上巻、宇都宮監訳、以文社、二〇〇四年、五三頁 (B, II f.) 参照。
- (3) 『批判』は、諸事物をアプリアリに認識するわれわれの能力にだけかわるのであり、それゆえ不快の感情や欲求能力を除外して、認識能力だけをとり扱うが、さらに認識能力のうちでも、自らのアプリアリな諸原理に従う悟性だけを取り扱い、判断力や理性（同じく理論的認識に属する能力としての）は除外される。カント『判断力批判』上巻、宇都宮訳、以文社、一九九四年、一三頁。Vgl. *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preussischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften, 9 Bde., Anmerkung 2 Bde., Berlin 1968, Bd. 5, S. 167. 「判断力は、われわれの認識諸能力の秩序におとつて、悟性と理性の間で中間項をなす」。前掲書、一五頁。Vgl. a. a. O., S. 168.
- (4) 「判断力は一般に、特殊なものを普通なもののおとつて含まれてゐるものとして思考する能力である。普通なもの（規則や原理や法則）が与えられてゐると、特殊なものをその下に包摂する判断力は、「中略」規定的である。しかしただ特殊なものだけが与えられていて、判断力がこのもののために普通なものを見出さなければならぬとすれば、判断力はたんに反省的である。」前掲書、四〇頁。Vgl. a. a. O., S. 179. 「自然における特殊なものから普通なものへ」と上昇する職務を持つ反省的判断力は、それゆえある原理を必要とするが、

しかし反省的判断力はこの原理を経験から借りることはできないのであって、それと言つても、この原理は、まさに一切の経験的諸原理の、同じく経験的ではあるが、いさう高次の諸原理の下での統一と、したがってそれら両原理の間の（一方の他方への）体系的従属関係の可能性を基礎づけなければならぬ原理だからである。それゆえ、反省的判断力は、このような超越的原理を自分から自分自身にのみ法則として与へざるがためであるのであり、この原理を他から取つてくることはできず（中略）またそれを自然に指定する（）とゆべきでない。前掲書、四一頁。Vgl. a. a. O., S. 180.

(5) 現行哲学文庫版、五六七頁参照。ネーロン『学問の進歩』服部英次郎・多田英次訳、岩波文庫、一九七四年、一七〇頁。Cf. Francis Lord Verulam, *Of the Proficiency and Advancement of Learning*, ed. by b. Montagu Esq., London 1838 (Google), p. 148. Cf. Francisci Baconis, “De Dignitate & Augmentis Scientiarum”, in: Francisci Baconi, Baronis de Verulamio, Vice-Comitis S. Albani, Summi Angliae Cancellarii, *OPERA OMNIA*, quae extant: Philosophica, Moralia, Politica, Historica, [...] Hactenus Nunquam Coniunctim Editae, Jam vero Summo Studio Collectae, Uno Volumine Comprehensa, & ab innumeris Mendis repurgata: Cum Indice Rerum ac Verborum Universalis absolutissimo, His Praefixa est Auctoris Vita, Impensis Joannis Baptistae Schonwetteri, Francofurti ad Moenum 1665 (Google), 91 f.

(6) 現行哲学文庫版、五六七頁参照。スピノザ『エチカ——倫理学——』上、島中尚志訳、岩波文庫、一九七五年（改版、初版一九五一年）、八六頁以下。Cf. Benedicti de Spinoza, “Ethica, Ordine geometrico demonstrata et in quinque partibus distincta in quibus agitur”, in: *Benedicti de Spinoza opera quae supersunt omnia*, Iterum edenda curavit, praefationes, vitam auctoris, nec non notitias, quae ad historiam scriptorum pertinent,

- additit Henr. Eberth. Gottlob Paulus, volumen posterius, Ienae 1803 (Google), p. 71 f.
- (7) 現行哲学文庫版、五六七頁参照。カント『判断力批判』下巻 三二頁。Vgl. *Kants Werke*, Bd. 5, S. 368 f.
- (8) „MISZKENNEN, verb. falsch oder fehlerhaft erkennen, verkennen.“ Vgl. *GRIMM* Bd. 12, Sp. 2300.
- (9) *vermeinen* は「根本的には『fest im sinne haben, halten (固くまゐる)』のつもり記憶する」の意。Vgl. *GRIMM* Bd. 25, Sp. 854. その過去分詞 *vermeint* に「この含意はあるが、後代『現実的なものに対立して知る im gegensatz zu wirklichem wissen』「客観的に正しくこの対立して主観的に subjectiv gegenüber dem objectiv richtigen」という含意が生じ悪く意味に固定した。
- (10) ルフェーヴルは“pseudo-nature”と訳す。Cf. G. W. F. Hegel, *Préface de la Phénoménologie de l'esprit*, Traduction, introduction et vade-mecum par Jean- Pierre Lefebvre, Paris 1996, p. 63.
- (11) 原文は、„Die Erhebung der vermeinten Natur über das miskannte Denken“. 金子訳は、「誤解せられた所謂自然を、これまたあやまって認識された思惟より以上のものに高めたこと」(二〇頁)。櫻山訳は、「まちがってそう思いこんだため、自然を思惟以上のものと見あやまった結果」(二二五頁)。「まちがってそう思いこんだため」は、誤訳であろう。牧野訳は、「自然と思考とを誤解した上より自然のほうが思考より高いのだという説が出たり」(六一頁)とする。ただし、*miskennen* と *vermeinen* を同義ととらえて「か」そのさいの「思考」と「自然」で想定されてくるものを明確にする必要性を考えると、なかつたためであろう。
- (12) 金子訳は「この点にこころをいへば説明する」ことがなく。
- (13) *Johann Heinrich Zedlers Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste* (1731-1754), Bd. 59, Sp. 1897—2083. Vgl. <https://www.zedler-lexikon.de/index.html?c=blaettern&seitenzahl=1011&bandnummer=59&view=100&|de>
- (14) Vgl. a. a. O., Sp. 1975 ff.
- (15) Vgl. Koch, Peter, „Tudovici, Carl Günther“ in: *Neue Deutsche Biographie (NDB)*, hrsg. von der historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 15 (1987), S. 305 f. [Online-Version]: URL: <https://www.deutsche-biographie.de/gnd117281387.htm#ndbcontent>
- (16) Vgl. Zedler, a. a. O., Sp. 1992 ff.
- (17) Vgl. *Lexikon der vom Jahr 1750 bis 1800 verstorbenen deutschen Schriftsteller*, Ausg. bearbeitet von Johann Georg Meusel, Bd. 13, Leipzig 1815, S. 387—392.
- (18) Vgl. Zedler, a. a. O., Sp. 1994 ff.
- (19) この表現は、ヴォルフ派にかかわり一般に行われていたものとみられる。たとえば、ヴォルフ批判者のランゲ (Johann Lange 1670—1744) は「ヴォルフの道徳体系における「完全性 Vollkommenheiten」の推奨が「人間の自然の法則」によって求められる義務だと指摘し、その証明のなかで、資産の増加に伴う費消が「自然法 jus naturae」であり、それに伴う悪習や腐敗を「反実仮想の自然法 das vermeinte jus naturae」とする。Vgl. Joachim Lange, *Bescheidene und ausführliche Entdeckung der falschen und schädlichen Philosophie in dem Wolffianischen Systemate Metaphysico von Gott, der Welt, und dem Menschen; und unsonderheit von der sogenannten harmonia praestabilita der commercii zwischen Seel und Leib: Wie auch in der auf solches System gegründeten Sitten-Lehre: nebst einem Historischen Vorbericht*, Halle 1724, S. 444, 449. Vgl. Alwast, Jendris, „Lange, Joachim“ in: *NDB*, Bd. 13 (1982), S. 548 f. [Online-Version]:

- URL:https://www.deutsche-biographie.de/gnd118569376.html#ndbcontent
- (20) Vgl. Zedler, a. a. O., Sp. 1995 f.
- (21) Vgl. Zedler, a. a. O., Sp. 1996.
- (22) Vgl. Zedler, a. a. O., Sp. 1996 f.
- (23) vermeinte Natur という表現は、ヘーゲルの当時において、医学でも用いられていた。「実際、みずからの見解を主張した若干の著述家たちも、二三の例を調べて、血液の欠陥となる性状〔壊血症〕の反実仮想の自然 (die vermeinte Natur) を規定しなければならぬのである。それは、病気のまごには鮮明だが、それ以外ではいかにがわしいものである。」Franz Milman, *Untersuchung über den Ursprung der Symptome des Scorbutus und der Faulfieber*, Aus dem Englischen übersetzt von Hermann Wilhelm Lindemann, Berlin 1795 (Google), S. X. 英語原著での表現は、"supposed nature" である。Cf. An Enquiry into the Source from whence the Symptoms of the Scurvy and of putrid Fevers, Arise: [...], London 1782 (Google), p. vii.
- (24) 以下、出隆『アリストテレス哲学入門』岩波書店、一九九九年、一九三―一九五頁参照。これは、アリストテレス『自然学』第二巻第八章 (198b10―199a32) 抜粋訳。「キッコロー」による補説と傍点は出のもの。
- (25) 以下、出前掲書、一五二頁参照。アリストテレス『形而上学』(1045b7-22) 抜粋訳。
- (26) 出、前掲書、一五三頁。
- (27) 出、前掲書、一七二頁、一七八頁。それぞれ、アリストテレス『自然学』(258b10―259a20)、『形而上学』(1072b13―30) 抜粋訳。
- (28) ヨヴェルは、ヘーゲルによる目的論再興をライプニッツにしたがったものと解釈する。Cf. Xovel, p.106.
- (29) 周知のように、'selbst' は、ギリシア語の „αὐτάραχος, αὐτότατος“、古典

- ラテン語の „ipsissimus“、中世ラテン語の „met-ipsinus“ に対応する語である。Vgl. *GRIMM*, Bd. 16, Sp. 445. グリムの辞書による、'selbst' の名詞としての用法は、十八世紀初頭になって見られてきた (Illa)。そのなかでも注目すべきは、「個人の特殊な自己」(das besondere selbst des einzelnen) が普遍的な自己 (einem allgemeinen) に対立している」という含意で用いられることへの指摘である (IIB)。その用例として次のようなヴァイラントのものが挙げられる。「誰もが、そのことについては、みずからの特殊な自己 (sein besonderes selbst) を忘れていた。こうした特殊な自己 (dieses) は、自己 (selbst) をただ祖国においてのみ感じたのである。」最後の「自己」は普遍的な自己であろう。また、「しばしば個人の自己が個人の本質の一部としてのみ現象し、このさい、この本質は、たいていの場合自己とは分離している。」その用例として次のようなヘルダーのものが挙げられる。「私自身 (selbst) を仔細に振り返ってみると、私はみずからの小さな自己が区分されている」とに気づく。このことから、「内的なより善く自己 (ないし「わたし」) を話題にする」ことにならなければならない。Vgl. *GRIMM*, Bd. 16, Sp. 452 f.
- (30) 出、前掲書、一三七頁。アリストテレス『カテゴリー論』(2a11―19) 抜粋訳。
- (31) 現行哲学文庫版、五六七頁以下参照。フィヒテ「幸いなる生への導き」、量義治訳、『フィヒテ全集』第十五巻、四二四頁以下。Vgl. Johann Gottlieb Fichte, „Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch Religionslehre, 1806“, in: *Fichtes Werke*, Bd. 5, S. 543.
- (32) 現行哲学文庫版、五六七頁参照。フィヒテ「神の世界統治に対する私たちの信仰の根拠について」、久保陽一訳、『フィヒテ全集』第十一巻、三四頁以下。Vgl. Johann Gottlieb Fichte, „Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, 1798“, in: *Fichtes Werke*, Bd. 5, S. 186.
- (33) なお、現行哲学文庫版では、ゲレスとワグナーへの参照指示がある。五六八頁参照。ゲレスは言う。「したがって、人為 (Kunst) が理性的な(もの)

の知に対するように、宗教は神的な（もの）の知に対して。神智学は、この二つの関わりで、男性的なものとして現象し、これに対して、宗教は、女性的なものとして現象する。理性は、理念を天に導く（Himmelsteier 小学館「天に達する」ヤコブのはしご（創世記 28:12））さいにエネルギーに、自由に、力強く登っていくが、さらにより高くより高く登っていくさいにいつも新たなベールをはがして、みずからの本質が最高の美化に値するところまで、そして神的なものの栄光をよほすこれ以上濁らせたり焦がしたりすることのないところまで、この本質をいっそう純化し、この本質は、完全に色が抜けて晴れきって理性の天に立つことになる。これに対し、信仰は、神的な（もの）を崇拜して神的なものの本質に沈潜することである。これは、永遠の自然の秘密にこのように静かに没入して、あのように、神聖なものに近寄ろうと求めて予感し、よりよい世界を憧れて憂鬱になり、内での敬虔な感情の暖かい海に溶け込んでやつれ、礼拝と神的な情動とで深く親密になり、地上の愛を聖化し美化する。だから、もともと女性的なものの印が信仰には刻印される。信仰のなかでは、有限なものが愛から愛へとつねにより高く進展し、永遠なもの心胸に安らぎ、阿吽の呼吸で愛し愛されるままでなる。」I. Görres, *Glauben und Wissen*, München 1805 (Google), S. 115. フーグナーは言う。「しかし、悟性が我々の魂の有限態の一面面であるかぎり、またこの魂の本質の完璧さに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.

(34) Bedeutung を派生させる動詞 bedeuten は、ラテン語で significare のことである。Vgl. GRIMM, Bd. 1, Sp. 1225.

(35) 現行哲学文庫版、五六八頁参照。プロテイノスは言う。「それゆえ、一者

は万有ではないであろう。万有なら、一者はもはや一者でありえないからである。また一者は知性体でもないであろう。なぜなら、知性体はすなわち万有であるから、一者は知性体であることによっても、やはり万有となるであろうから。また一者は存在でもないであろう。なぜなら、存在は万有だからである。」(エネアス VI 9 「善なるもの一なるもの」)「しかしながら、原因というものは、それを原因として生ぜしめられたものと同じではないから、したがって万物の原因となるものは、万物のどれでもないことになる。またしたがってそれは、他のものに善を供給するけれども、それ自身は決して善とよばるべきではなく、むしろあるいはほかの一切の善を超越した善と言わらるべきものである。」(同六)『プロテイノス全集』(エネアデス)第四巻、田中美知太郎・水地宗明・田之頭安彦訳、中央公論社、一九八七年、五六九、五八一頁。Vgl. *Plotins Schriften*, Übersetzt von Richard Harder, Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen, Bd. 1, Die Schriften 1—21 der chronologischen Reihenfolge, a Text und Übersetzung, Der Philosophischen Bibliothek Bd. 211a), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1956, S. 176 f., 190 f.

(36) テリトは「Wissenschaft の意味を」、A. nachricht, kunde, kennntnis, wissen, „B. wissenschaft als objectives wissen, wissenschaftszweig“, C. wissenschaft als disciplin.“に大別するが、「system」に関係するのは、「このうちのCである。Cの用法は、十六世紀には生じているとのことだが、もともととは「システムティッシュに秩序づけられた知ではなく、実践的に役立つ適用も含むあらゆる学問分野」であった。しかし、十八世紀はじめには、「学問」が「価値概念」になった。そして、「啓蒙では、学問が最初の哲学的な定式化を獲得した」として、ヴォルフの用法を挙げる。「我々が知っているというのは、疑いえない根拠から正しい推論を通じてもたらされたものをいうのがふつうである。そして、主張していることが疑いえない根拠から正しい推論によってもたらされて

るるごう巧みさを学問と呼ぶのである。」Vgl. *GRMM*, Bd. 30, Sp. 781 ff.

(37) Vgl. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, 1786, in: *Immanuel Kants Werke, sorgfältig revidirte Gesamtausgabe in zehn Bänden*, Bd. 8, Leipzig 1838, S. 441 f. カント「自然学の形而上学的原理」大竹正幸訳、『カント全集』12、岩波書店、二〇〇〇年、五頁以下参照。Vgl. *GRMM*, Bd. 30, Sp. 797.

(38) 『差異論文』への参照指示は、イポリットにある。Cf. Tr. de Hypothèse, p. 22. 同様の指摘とともに、『アフォリスメン』にも「同様の見解」があるとの金子武蔵の指摘は、金子訳、四六九頁参照。

(39) 現行哲学文庫版、五六八頁参照。ラインホルトは言う。「私は、普遍的に通用する第一の原則を、哲学に必要なものである唯一のものだとみなし、哲学が人類に対して利益を与えるべきであるなら、哲学がこの原則を闘い取らなければならないとみなしている。」「表象でできるものの領域において変化しないものを変化するものから区別し、それを変化しない永続的なメルクマーによって固定するために思索家がおこなった普遍的で持続的でとどまることのない努力というものが、昔からあるすべての哲学的な営みであった。偶然的なものから必然的なものを区別する究極の表象可能な根拠が発見され、あらゆる誤解をはねのけるのに確保された普遍的に明白な究極の原理に還元されないときには、そのように固定することは、もちろん失敗せざるをえない。」Karl Leonhard Reinhold, „Ueber das Bedürfniß die Möglichkeit und die Eigenschaften eines allgemeingeltenden ersten Grundsatzes der Philosophie“, in: Karl Leonhard Reinhold, *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, Erster Band, das Fundament der Elementarphilosophie betreffend, Jena 1790 (Google), S. 94, 109.

(40) 現行哲学文庫版、五六八頁参照。引用は新共同訳、補足はルター訳による。以下同様。

(41) ただし、ヘーゲルは、イエスの登場によってすでに近代となっているという意識を持ちあわせている。この点については、金子訳、四六九頁参照。ヨヴェルは、「精神」の立場が生じた点で、スピノザ以降のこと、さらにはドイツ観念論の登場をもって近代としている。Cf. Tr. by Yovel, p. 112.

(42) 警告だが、こうした「現実的なもの」の論理は、ヘーゲル『論理学』ではその「存在」論で扱われることになる。

(43) 金子は(二)の〈われわれ〉を「我々哲学的考察」と解し、いまやこの理解が通説になっていると思われるが、失当だと思われる。もちろん、哲学者を〈われわれ〉から排除する必要もないが、「精神」は、哲学者にだけあるわけではない。金子訳、四七〇頁参照。

(44) シュテークラーは次のように指摘する。「≡われわれ」をどのように理解するか≡がかえって問題である。すなわち、それは、単純に、多くの人びとを引き合いにするとか、またその人びとの意見を引き合いにするということではない。この命題は、ある意味でカント哲学や支配的神学の中心的な成果なのである。フイヒテやまたその後のシェリングで〈超越論的〉〈わたし〉をなにかしら話題にするさいに極度の——やはり取り除きたい——不明確さがつきまとっているとはいってよ。」Vgl. Stekler, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Bd. 1, S. 238.

(45) 「実践の原則とは、意志の普遍的規定を含む命題であり、さまざまな実践的規則はこの規定の下にある。〔中略〕実践的原則は、その条件が客観的に妥当する、すなわちあらゆる理性的存在者の意志に妥当すると認められる場合は客観的であって、実践的法則である。」カント『実践理性批判』宇都宮芳明訳、以文社、二〇〇七年（初版一九九〇年）、四五頁。Vgl. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, *Kants Werke*, Bd. 5, S. 19.

(46) 金子は、「我々に対して」を「即目的 [an sich]」と同じとする。ただし、*„oder“*で両者が結ばれているからであろう。この理解もいまや通説であろう。

が、失当である。というのも、のちの「われわれ」にとつて「も」それだけで独立して」の問題が生じ（こちらは „oder“ で結ばれておらず、前者が副詞規定である）、これとの対比が不明になるからである。金子訳、四六七頁参照。ちなみに、ヨヴェルも “For us, or in itself” を “A common expression” とする。Cf. Tr. by Yovel, p. 112

(47) 金子は、「精神的な実体」に対してわざわざ「精神ではなく」精神的な実体」と補足し、註で、「精神ではあるが、しかしまだ主体的ではなく実体的存在の対象的直接的なもののこと」との解釈を示すが、失当であろう。なぜなら、第三段落第一文において、「実体」が「主語」「主体」だと明示されており、それを翻すほどの説明をヘーゲルはなんら施していないからである。金子訳、一三三頁、四六七頁参照。なお、金子の誤解は、メッツケの焼き直しである。Vgl. Metzke, *Hegels Vorreden*, S. 173.

(48) 原文 „Er ist für sich nur für uns, in so fern sein geistiger Inhalt durch ihn selbst erzeugt ist; in so fern er aber auch für sich selbst für sich ist,“ に対応する。金子は、冒頭の Er を「ハイリー」の “spirit” にしたがって „Geist“ とする訳をし、この文の理解に混乱を招いている。それは、とくに、金子訳の「精神的な内容が精神自身によって生産せられている」に關し、「創造の教義の」ときものが考えられているであろう」と註せざるをえない点、さらにこれが、「純粹な概念」との關係を不明にする点に現れる。金子およびハイリーの訳は、誤訳と断じたい。金子訳、一四四頁、四七〇頁参照。Cf. Tr. by Bailie, p. 86; イポリット、また樫山と三浦は、我々と同様「対象」となっている。Cf. Tr. de Hypollite, p. 23. 樫山訳、一七七頁参照。三浦訳、一四八頁参照。

(49) 金子および牧野は、ハイ川の *Wissenschaft* を『論理学』と理解する。金子訳、四七〇頁参照。牧野訳、六九頁参照。