

ヘーゲル『精神現象学』の成立と方法の問題

大 田 孝 太 郎*

目 次

- 序
- I. 『精神現象学』成立の時代背景
- II. 思想史的背景——思想史の三段階把握——
- III. <反省文化>批判
- IV. <有限性の実在論>批判
- V. <媒介>の立場
- VI. <叙述>方法
- VII. bestimmte Negation

序

「個人に関していうと、誰もがもともとその時代の子であるが、哲学もまたその時代を思想の中で把握したものである。」(VII. 26)¹⁾とは『法の哲学』序文のヘーゲルのよく知られた言葉である。この言葉は、功なり名をなした彼が登りつめた高所から哲学と世界の在り方について、いささか達観したような趣きで語られているように見えるが、しかしそれはむしろ、その思想的出発点から常に時代と切り結ぶ形で哲学に携わってきたヘーゲルが、来し方を振り返り、そして行く末を案じながら、現在その中に身を置いている時代との緊張関係の中から発せられた言であると受け取るべきであろう。

ヘーゲルはその生涯にわたって常に時代と向き合うことによって哲学してきたと言える。ヘーゲルが最初と最後に公にしたのが政治論稿であったことはそのことを象徴しているだろう。一見抽象的で難解なように見える彼の哲学体系全体を貫いているものは、みずからが生を受け

ている時代に対する強烈な批判意識である。

このように言えば、人はただちに反論するかもしれない。若いころはともかくとして、晩年の『法の哲学』の著者は、時代との緊張関係に身を置くどころか、時代を傍観し、哲学はいかにあるべきかを教えるものではなく、「存在するところのものを概念的に把握すること」(das was ist zu begreifen) (VII. 26) がその使命である、と言っていたのではなかったか。哲学は一つの時代が終わった後にその時代を解釈するにすぎない、夕暮れ時に飛び立つ「ミネルヴァの梟」ではなかったのか、と。

そして、その証拠として人は『法の哲学』序文のかの有名な箇所を挙げるのが常である。

「世界がいかにあるべきかを教えること (das Belehren) に関してさらに一言付け加えるなら、そのためには哲学はもともと、いつもやって来るのが遅すぎるのである。哲学は世界の思想として、現実がその形成過程 (Bildungsprozess) を終えて、みずからを仕上げた後で初めて、哲学は時間の中に現れる。……哲学がその灰色に灰色を重ねて描くとき、生の姿はすでに老いたものになっているのであって、灰色に灰色を重ねてはその生の姿は若返らされることはできず、ただ認識 (erkennen) されるだけである。ミネルヴァの梟は、黄昏がやってくるときにはじめて飛びはじめる。」(VII. 27-28)

「世界がいかにあるべきかを教えること」について哲学はいかなる役割を果たすか、ということに言及したこの有名な箇所ではヘーゲルが言いたかったことは、哲学はもともと現実を越えたものを認識の対象とはしない、ということであ

* 広島経済大学経済学部教授

る。「教えること」(Belehren)という言葉をやがざやがざイタリック体にして強調し、「認識する」(erkennen) ことに対立させていることからもうかがえるように、哲学の使命は、あるべき理想を教えることにあるのではなく、「あるところのものを概念的に把握すること」にある。「哲学はもつぱら存在するものを認識するものであって、単にあるべきもの、したがって現に存在しないようなものは哲学のあずかり知るところではない。」(VIII. 108) とヘーゲルは言い切る。しかしそれは哲学が現実をそのまま追認することをもちろん意味するのではない。

『精神現象学』(1807年)よりさかのぼること数年前、イエーナ初期に書かれた『ドイツ国制論』の中でヘーゲルは、それまでヘラス的な共和国の中に見出していた個と全体との調和の理念や「運命との和解」をそれに託したイエスの愛の宗教といった「あるべき」理想から現に存在する政治や宗教を批判してきたみずからの方法態度を改めて、すでに次のように語っていた。

「われわれをいらいらさせたり苦しめたりするのは、あるところのものではなくて、物事があるべきごとくにはないということである。しかし、もしわれわれが、物事がそうでなければならないがごとくに事実もまたそうであることを認識する場合には、言い換えれば、恣意や偶然にしたがって認識するのではない場合には、物事が事実そうあるべきことを認識していることになるのである。」(I. 463)

「あるべきもの」(理想)を「あるもの」(現実)に対置することによって「あるもの」を外在的に批判するのではなく、「あるもの」の中に「あるべきもの」を認識すること——すなわち相互に何の関連もなく一見バラバラに存在しているように見えるもろもろの偶然的な事実の中に必然的な連関を見出すこと、言い換えれば存在するものの全体を「一つの精神に支配された事からの体系」(I. 464)として把握すること——

このことがとりもおさずヘーゲルの言う「存在するものを理解すること」(das Verstehen dessen, was ist) (I. 463)の意味にほかならない。

かのヘーゲルの悪名高い「理性的であるものは現実的であり、現実的であるものは理性的である。」(VII. 24)という命題も、上記の観点から理解されるべきものである。

ヘーゲルにとって「現実」(Wirklichkeit)と「現象」(Erscheinung)は区別すべきものである。「現象」とは『精神現象学』の言葉でいえば「存在することも存在しないこともできる無」(III. 134)である。したがって、「現象」は偶然的な存在であって、「偶然的なものは可能的なもの以上の価値をもたない存在であり、有るかもしれずまた無いかもしれないものである。」(VIII. 48)とヘーゲルは言う。かくて現象、あるいは偶然的なものは、真の「現実」から区別されなければならない。「現象」は現に存在するものではあっても、偶然的な非存在であり、それに対して「現実」は必然性と結びついた存在である。「真の現実性は必然性である。すなわち現実的であるものはそれ自身のうちにおいて必然的なのである。」(VII. 429)とヘーゲルが言う所以である。

かくてみずから生を受けた時代の中に、「単に偶然的のみかけ上の存在にすぎない「現象」を突き抜けて、真に必然的で「現実的なもの」を認識すること——これが哲学の担わなければならない課題となる。

『精神現象学』はまさにこの課題を真正面に見据えて時代と格闘した魂の記録でもある。

I. 『精神現象学』成立の時代背景

ヘーゲルは、みずから生を受けている時代を『現象学』の序文で次のように描いている。

「私たちの時代が誕生の時代であり、新しい時期への過渡期であることを見てとるのは難しい

ことではない。精神はその現存の形からしても、その観念（思想）からしても、これまでの世界と断絶して、それを過去へと葬り去ろうとし、自分を形成し直すという仕事に取りかかろうとしている。」(III. 15)

ヘーゲルは同時代を、「誕生の時代」と呼び、古い時代から新しい時代へ移りゆく「過渡期」と位置づける。「過渡期」というのは、古い時代のものとは単に絶縁するというのではなく、古い時代の文物や諸制度といった諸々の現存する形態や、文化や思想といった観念形態を保存しつつ、それらを新しい時代の諸関係の中へ位置づけ直し形成し直す、そういう時期なのである。

かかる過渡期はまた、新しい時代の文化、法、制度などの諸々の形態が古い諸形態を乗り越えて、みずからを形成し始める「発酵」(Gährung)の時期でもある。哲学は、新しく生まれた諸々の形態を通じて「発酵」しつつある新しい精神を読み取り、それを承認しなければならない³⁾。

新しく生まれ出た精神とはどのようなものなのか。それは、これまで人間にとって疎遠でよそよそしいものとして存在してきたものを取り除いて、自分の手で現実を新しく作り変える自由を人間の精神が獲得したことを意味する。「現象学」が書かれた頃と同じ時期の講義の末尾で、ヘーゲルは次のように語っている。

「世界に新しい時期が発生した。今や世界精神はすべて自分に疎遠で対象的な存在を取り除き、最終的に自分を絶対精神として把握し、そうして自分にとって対象的となるものを自分のうちから産み出し、こうして対象的なものを安んじて自分の力の中に保持することに成功したようである。」⁴⁾

今や人間の意識は、これまで自分に疎遠なものと考えられていた一切の対象的なものを乗り越えて、その中に自分自身を見出し、かくてみずからを「絶対精神」として無限な自己意識にまで高まっている。哲学はこの新しい精神を承

認し、それを証明しなければならない、というわけである。

かかる新しい精神が「発酵」する機縁を与えた酵母たるべき時代の出来事とは何であったか。それはヘーゲルにとってフランス革命であったことは言を俟たないであろう。

多くの人たちと同じく、ヘーゲルにとってフランス革命は時代を画する大事件であった。というよりも歴史が始まって以来、類をみない偉大な事件であった。それは人間の権利の思想——人権思想——が現実世界を覆い尽くしたということであり、人間の自由な意思が原理として打ち立てられ、古い特権や制度はこの原理の前に崩れ去ったということである。「いまや、権利の思想に基づいて憲法が制定され、これ以後は一切のものがこの基礎の上に築かれることになった。」(XII. 529)

こうしてフランス革命は、思想あるいは精神が現実世界を支配すべきことを初めて人間に認識させるに至った。かかる意味において、ヘーゲルがこの大事件を「かがやかしい日の出」に譬えたことは周知のごとくである。

ヘーゲルにとってフランス革命の歴史上の意義とは、人間の自由な意思がすべての現存のものを覆い尽くし、「神的なもの」と世界との現実の和解」(ibid.)、すなわち思想と存在、有限なものとは無限なもの、地上的なものとは神的なものが一つのものとして認識されるに至った、ということにある。それは自由な人間、理性的な人間の尊厳をこの上もなく高く評価する時代の到来を告げるものであった。若いヘーゲルは1795年に、フランス革命後の高揚した気持ちを友人のシェリングに次のように書き送っていた。

「ところで、僕たちは人間の尊厳を高く評価し、人間をあらゆる精神と同列に置く自由の能力が具わっていることを承認することに、どうして今にして思い至ったのであろうか。僕は、人間がそれ自体としてこれほど尊敬するに値す

るものと思われているということほど時代の良きしるしはないと思う。これこそ圧制者どもと地上の神々の頭から後光が消え去った証拠だ。哲学者たちがこの人間の尊厳を証明すれば民衆はいずれこの尊厳を自覚することを学ぶだろう。⁵⁾

フランス革命が提起した自由の理念を擁護することにかけては人後に落ちないヘーゲルではあったが、同時に彼は、この理念が現実を飛び越えて、抽象的なもの(=恐怖政治)に行きつかざるを得なかった必然性をも冷静に見極めようとする。

周知のように、『現象学』の「精神」章では、古代ギリシアから始まってフランス革命に至る「世界の諸形態」の歴史が、「自己意識」を発条として現象学的方法にしたがって叙述される。『現象学』においてフランス革命は、「絶対自由と恐怖」というタイトルのもとに扱われ、この革命の掲げた自由の理念が、その意図とは正反対のものに結果せざるを得ない経緯が語られる⁶⁾。「絶対自由」(die absolute Freiheit)という自己意識こそが、フランス革命を歴史的に必然たらしめたと同時に、この革命の挫折をも運命づけた当のものだというわけである。

「絶対自由」とはヘーゲルによれば、個々人が自分の意志を「無媒介に」(unmittelbar) (III. 434) 普遍的意志(万人の意志)であると僭称する意識の形態である。ヘーゲルにとって本来「自由」とは、自分と対立する「他なるもの」を媒介にして初めて手に入れられるものであるが、フランス革命が実現した「絶対自由」はそれとは反対に、集団や組織、身分や制度、等々といった自分を取り巻き、自分を形成するはずの一切の媒介物を排除して、直接無媒介にみずからの普遍性、絶対性を主張する。かかる「絶対自由」の行きつくところは「恐怖」であり「死」である。なぜなら個別的で主観的な意志が、自分に対立する一切のものを無きものにするこ

によって、みずからの絶対性を証しせんとするからである。ここにヘーゲルは「絶対自由」の抽象性とその挫折の原因をみるのである。

かかる「絶対自由」はどのようにして歴史的に生成してきたのか。周知のようにヘーゲルは、それを、「啓蒙」と「信仰」の争いの帰結として描いている。「啓蒙」は、一切の对象的なものを止揚して、そこに自分(人間)自身を認めようとする自己意識である。かかる意識は『現象学』では、「純粹洞見」(die reine Einsicht)と呼ばれる。「すべてのものを自己として把握する」(III. 362) ところのこの「純粹洞見」は、「信仰」と徹底的に争うことになる。というのも「信仰」は「啓蒙」とは逆に、自分の精神の本質(=神)を自分に疎遠な存在として对象的な形でもっているからである。「信仰」が崇めるこの疎遠な存在(神)は、信仰する者自身の意識が生み出したものなのであるが、「信仰」はこの事を自覚していない。それゆえ「信仰」は、単なる感覺的個物(偶像)と人間の自己意識の産物としての絶対本質(神)を区別することができず、両者を混同してしまう。「信仰」のかかる混乱を「啓蒙」(=「純粹洞見」)は批判し、感覺的なものと思惟の産物たる絶対本質を区別することによって現実的な力を発揮するのである。かくて一切の疎遠なもの、对象的なものの中に「自己」を見いだす「純粹洞見」において、対象と自己意識、存在と思惟の同一性が自覚されることになる。

ここで注意しなければならないのは、存在と思惟の同一性が、現実の世界の中で、啓蒙の自己意識に現れる場面を、ヘーゲルは功利主義的な「有用性」(Nützlichkeit)の中にみていることである⁷⁾。「有用性」とは、『現象学』においては、「財富」(Reichtum)と自己意識の関係が、啓蒙の自己意識に現れたものだといってよいだろう。「財富」に外化された人間の諸関係が、社会全体を覆い尽くすとき、そこに現れる

自己意識の支配的な形態が「有用性」なのである。それは次の言からも明らかであろう。「すべてのものは、それ自身であるとともにまた他なるもののためにある。すなわち、すべてのものは有用である。」(III. 415)

かかる「有用性」の世界において、思惟と存在、此岸と彼岸、地上的なものと神的なもの等々といった近代世界が生み出した二元性が解消される。

「信仰の真理の国には、現実性の原理、すなわちこの個別的なものとしての自己確信の原理が欠けているが、しかしこの現実性、すなわちこの個別的なものとしての自己確信には、即自が欠けているのである。純粹洞見の対象においては、これら二つの世界が統一されているのである。自己意識が対象を洞察し、この対象において個別的な自己確信（自分の対自存在）をもち、自分自身の享受を得ているかぎりにおいて、こうした対象が有用なものなのである。——こうして天上は地上に移しおろされたのである。」(III. 431-432)

かくて、「有用性」において、現実の世界と信仰の世界を分断していた「教養の国」の二元論は和解し、神的なものと地上的なものは一つのものとなるにおよんで、新しい自己意識の形態として「絶対自由」が登場する。

ここまで「啓蒙」と「信仰」の抗争から「有用性」の世界を経て、「絶対自由」の世界にいたる歴史的経緯を『現象学』の叙述にしたがって簡単にみてきたわけであるが、ここで改めて問わなければならない。フランス革命が実現した自由が、「絶対自由」という抽象的な自由に陥らざるをえなかった原因をヘーゲルはどこにみていたか。

われわれの見解はこうである。「絶対自由」の抽象性はまさに「有用性」の抽象性に帰着する。「有用性」という「財富」によって規定された量的で抽象的な関係において、人間（自己意識）

は一切のものと関係する。「有用性」の世界では、自己意識が対象的存在の中に自己を洞見するといっても、それは対象との多様な関係を否定して、功利的な「有用性」という観点からのみ対象に関係することに他ならない。ここでは私的で主観的な効用をあらゆる対象の中に直接に置き入れことによって、対象の多様性を否定してしまう。ここから「絶対自由」の抽象性が帰結する。「有用性」の世界を地盤として生まれてきた「絶対自由」はそれまでの制度や文化を否定し、直接無媒介におのれの普遍性を主張した。そこにヘーゲルは「絶対自由」の恐怖と失敗を見届けたこと、先に述べたとおりである。

「絶対自由」が抽象的な自由に墮してしまったとはいえ、現実の世界と神的な世界、存在と思想を一つに結びつけようとしたその理念はヘーゲルにとって歴史の偉大な所産として未来に向かって継承しなければならないものであった。

II. 思想史的背景——思想史の三段階把握——

フランス革命が提起した思惟と存在、天上的なもの（神的なもの）と地上的なもの（現実世界）の和解は、革命後二十年近く過ぎた当代の思想的世界において、いまだ正しく把握されていない、というのが『現象学』の著者の思想的な診断であった。

一方では具体的に存在する現実世界の本質をとらえるのに、思惟や思惟の道具である概念によるのではなく、「感情」や「直観」によって直接無媒介に対象をとらえるのが真理にいたる道であると主張される。「思想のなす区別を一緒くたにし、区別する概念を抑圧して本質についての感情を再興すべきだと主張し、洞見よりもむしろ信心 (Erbauung) を認めるべきだと主張するのである。美しいもの、聖なるもの、永遠なもの、宗教、そして愛、こうしたものが食いつく気持ちにさせるのに恰好の餌なのである。概

念ではなく忘我が、事がらが進展してゆく冷徹な必然性ではなく、わき上がる感激こそが実体の豊かさをつかまえ、拡めていくものだといふのである。」(III. 16)

かかる「直観」や「靈感」によって直接無媒介に実体的なものをとらえようとする立場は、実はこれと正反対の思想のアンチテーゼとして出てきたものである。それは地上的なもの、経験的なものを絶対視して、かかる有限な世界の中に真理を打ち立てようとするものである。いうまでもなくこのような相反する思想的立場のうち前者に属するのはドイツのロマンティカーであり、後者はイギリス経験論をその哲学的基盤にもつ啓蒙主義、そして啓蒙の理論的表現ともいふべきカント哲学およびその亜流である。

実体的なものを直観や靈感によってとらえようとするロマンティカーの立場と、感覚や知覚によってとらえられる経験的世界に真理の国を築こうとする経験論や啓蒙主義の立場は実は、対立し抗争し合っているだけではなく、相互に補完し合っている。

経験論(啓蒙主義)とロマンティカーとのかかる相互補完的な対立——このような状況がヘーゲルの眼前にみえていた思想状況であった。

ヘーゲルはこのような現在の思想状況を、過去の思想的なあゆみの所産として、いわば歴史的なもの重ね合わせて理解する⁶⁾。すなわち彼はこれまでの思想の歴史を三つの階梯に分けて、みずからの思想的立場の必然性・正当性を立証しようとするわけである。

ヘーゲルは、地上的なものと天上的なもの、此岸的なものと彼岸的なもの、有限なものと無限なものといった二つの世界がいかなる形で結びつけられていたか、あるいは結び付けられなかったか、という観点から思想史を三つの段階に分ける。

第一段階：かつて天上と地上、彼岸と此岸の両世界は人びとの信仰を通じて和らぎを得てい

た。信仰や思想の光によって両世界は直接に結びつけられ、人びとはかかる「実体的な生」(III. 15)の中で安らぎを得ていたのである。

第二段階：しかし、やがて地上的なものと天上的なものは引き裂かれ、人びとの眼はもっぱら地上的なもの、日常的なものに注がれるようになる。こうして長い時間をかけて、「現在のなものそのものへの注意、経験と呼ばれるこの注意が関心をひくもの、妥当するもの」(III. 16)とみなされるようになった。

第三段階：しかるに現在は、第二段階とは正反対の状況が出来している。人びとは、地上的なもの、経験的なもの、現在のなものの中にその眼差しを向け、そこに真理を見出そうとした結果、神的なもの、彼岸的なものは遠く人間の手の届かないところに押しやられしまい、現在では見失われてしまった神的なものを再び人間の手に取り戻すために、獅子奮迅の努力がはらわれている。「今度は人心が地上的なものにあまりにもかたく根ざしているので、ここから引き上げるには、以前(第二段階——引用者)と同等の無理やりの力が必要のようである。流離人が砂漠でせめてただ一掬の水をとこがれるように、精神の英気を回復するために、神的なもの一般をかすかなりとも感じ取ろうとあこがれているかに見えるほどみすばらしい姿をしている。」(III. 17)

こうして人びとは現在、一方では地上的なものにしがみついて、神的なものを遠ざけ(啓蒙主義)、他方では現実の世界を飛び越えて、神的なものを「靈感」や「直観」によって再び取り戻そうとしている(ロマン主義)。

どちらの思想的立場もフランス革命が切り開いた地平(=神的なものと地上的なものとの和解)を正しく把握していない。ヘーゲルは、かかる啓蒙主義とロマン主義の対立は、哲学が解決しなければならない焦眉の問題であると考えて、問題の所在を次のように指摘する。「この対立

(啓蒙主義とロマン主義の対立——引用者)は学問的教養が現在それを解決しようと骨身を削りながらまだ十分に理解していない最も重要な問題であるまいかと思われる。一方の側は材料の豊富さと悟性の分かりやすさを誇り、他方の側は少なくともこの悟性のわかりやすさを軽蔑し、直接的な理性性と神々しさを誇りとしているのである。」(III. 20)

III. <反省文化>批判

一方では、現実に存在する豊富な素材とそれを表現する感覚や悟性に真理のありかを求めようとし、他方では感覚や悟性によってとらえられるものを軽蔑し、それを飛び越えて直接に神的なものに安らおうとする——かかる二つの立場を止揚し、両者を一本の糸で結びつける「媒介」の論理が要請されているわけである。

かかる媒介的方法を構築するためには、経験的なものを絶対化するのではなく、かといって神的なものを超絶化し既成化するのでもない方法が模索されなければならないであろう。振り返れば『現象学』に至るまでのイェーナ期(1800-1807)を通じてヘーゲルが「真の哲学」の方法として求めていたものこそかかる方法にほかならない。

さて、かかる「真の哲学」を樹立するためにまず何よりもなされなければならないのは、経験を絶対化して、そこに真理の基盤を見出す当代の哲学思想に対する批判的吟味である。同時代の思想が、一方で人間の認識能力を経験的世界に限定し、こうして有限なもの、経験的なものを絶対化し、他方で経験(認識)を越えた無限なもの、神的なものを「信仰」や「直観」あるいは「直接知」にゆだねようとする。有限なもの、無限なものを引き裂くこのような二元的思考の枠組みの中にヘーゲルは時代の精神的病弊の根源を見出す。

ヘーゲルが、以前のベルン期やフランクフル

ト期に、キリスト教の「既成性」に批判の矢を向け、さらにキリスト教の「運命」を歴史的に見届け、そしてまたドイツの現状に手厳しい評価を下すに至ったのも、人間の全体的「生」の分裂=喪失を眼のあたりにして、かかる分裂を止揚して、いかに人間の全体性を回復するか、という根源的な問題につき動かされてのことであつたと言える。

イェーナ期に至って、かかる問題の解決に向けて、哲学の方法にまで立ち降りて原理的に究明することが目論まれるのである。

真の哲学的認識は、人間の「生」を分断する二元的思考を止揚して、全体的な「生」の認識へと高まらなければならない、というわけである。

「哲学の課題は、これら二つの前提(存在と非存在、有限と無限など——引用者)を合一すること、存在を非存在の中へ——生成として、分裂を絶対者の中へ——その現象として、有限なものを無限なものの中へ——生(Leben)として定立することである。」(II. 20)

ヘーゲルがイェーナ期の初期に、カントやヤコービ、フィヒテの哲学を「反省哲学」(Reflexionsphilosophie)として批判の俎上にのせるのも、これらの哲学が、経験的なもの、あるいは有限なものを絶対化し、神的なもの、無限なものを認識の彼岸に置くことによって、有限なもの、無限なものを分断し、両者を架橋する方法を断念することで、真の哲学的な方法を放棄しているからである。時代を支配するかかる二元論的な哲学を周知のようにヘーゲルは「反省哲学」と規定し、これらの「反省哲学」を生み出す地盤となった近代文化を「反省文化」(Reflexionskultur)(II. 181, 291)と呼ぶ。

周知のように「反省」とはヘーゲルにおいては「悟性」と等置せられ、「区別」と「制限」の能力を意味する。それゆえ「反省文化」とは反省によって生み出された文化、すなわち、本来

一なるものとして結びついていたものを区別し分断することによってすべての領域に二元的思考、二元的枠組みが支配するようになった文化のことである。「デカルト哲学はわれわれの北西世界の近世の文化の内に一般に広範に広まっていた二元論を、哲学的な形で表現していた。」(II. 184) と言うように、ヘーゲルは精神と物体を厳密に区別したデカルト以来、あらゆる文化領域にわたって二元性に染め上げられた近世ヨーロッパ文化を「反省文化」と規定し、それを批判の俎上にのせようとする。精神と物体、魂と肉体、信仰と理性、自由と必然等々といった初期の対立がやがて文化の進展にともない、理性と感性、有限と無限、主観と客観等々といった対立形式に移行している (Vgl., II. 21)。二元性を鮮やかな形で原理的に定式化したデカルト以来、さまざまなヴァリエーションを経ながら、ヨーロッパ文化はかかる二元性のパラダイムの中で育まれてきたというわけである。当代の哲学もかかる「反省文化」の所産であると同時に、「反省文化」をその原理において表現したものである。「二元論的な対立が最高度の抽象に達し、哲学はわれわれの反省文化の圏内から抜け出せないでいる。しかし——両極の対立が尖鋭であればあるほど真の哲学に移行しやすい。」(II. 181) と言われるように、分裂と対立に染め上げられた「反省文化」が今やその極点にまで達していて、みずからの中に自分を否定する諸条件を熟成させ、新しい哲学が生まれる「発酵状態」(II. 184) へ移行する準備をととのえている、というのがヘーゲルの時代診断であった。この認識は『現象学』にそのまま引き継がれることは言うまでもない。

「反省文化」がその極限に達しているということは、確かに危機の時代ではあるが、同時に分裂を克服して生き生きとした全体性を取り戻そうとする「哲学の要求」(II. 20) があらわれるときでもある。「哲学はその時代から現れ出るも

のであるが、……それは時代の混迷に立ち向かっている人間をみずからの手で回復し、時代が引き裂いてしまった全体性を回復するためなのである。」(II. 120-121)。

こうしてヘーゲルはイェーナ期に、混迷する時代の元凶であるところの「反省文化」をその原理において表明している当代の哲学の批判を通して「真の哲学」を模索する。『現象学』に至るイェーナ期を通じてヘーゲルが求めたものこそ、「反省文化」の所産であるとともにこの文化を原理的に支えている「反省哲学」を批判することによって、新しい時代に照応する新しい哲学を準備することであった、と言える。

IV. <有限性の实在論>批判

周知のようにヘーゲルは『信仰と知』(1802年)の中で、当代の代表的哲学たるカント、ヤコービ、フィヒテの哲学を、「反省文化」の理論的表現としてみなし、「主観性の反省哲学」という名称の下に一括して批判している⁸⁾。これら反省哲学に共通する特徴は、(α)人間の認識を有限なもの(経験的なもの)に限定することによって有限なものを絶対化し、こうして(β)無限なものを認識の彼岸に置き、(γ)有限と無限の対立をどこまでも固持する、というところにある (Vgl., II. 296)。

これら三つの特徴を要約してヘーゲルは「反省哲学」の根本的な特徴を「有限性の实在論」(II. 297)あるいは「有限者の観念論」(II. 298)と規定している。この二つの規定は一見相反するようにみえるが、その意味するところは同じで、有限なものにのみ絶対的な实在性を認めるのが「反省哲学」の根本規定だというわけである⁹⁾。

問題になるのは、「反省」が絶対的なものとして固定化した有限なもの無制限なものとの対立をいかに「一つの体系」(II. 298)に高めるかということである。

先にわれわれは、ヘーゲルが『現象学』の序文でそれまでの思想の歴史を三段階に分けることによって、当代の思想状況の位置と問題点を浮き彫りにして見せたことに言及した(II)。かかる思想史の三段階に照応する哲学が、後年の『エンツィクロペディー』では、「客観性に対してとる思想の三つの立場」として批判の俎上にのせられるとともに、ヘーゲルみずからの哲学的立場の必然性と優位性が絶対的な自負をもって語られる。

かかる三つの「立場」(Stellung)の第一のものとして、「古い形而上学」(die alte Metaphisik)すなわちカント以前に存在したライブニッツ＝ヴォルフの哲学が、二番目には、「経験論」と「批判哲学」が、そして最後に「直接知」が考察される。これまでの三つの哲学的立場が歴史的な体裁をとって批判的に吟味されるわけであるが、ヘーゲルにとって過去の哲学は、単に後に残された屍ではなく、現在の意義をもつものである。例えば、「古い形而上学」について次のように言われる。

「しかしながら、このような古い形而上学は、哲学の歴史に関してのみ以前のものであるにすぎず、それ自体としては、常に現存しており、それは理性的な対象の単なる悟性的な考察である。それゆえ、この形而上学の方法と主要内容を立ち入って考察することは、同時に差し迫った現在の関心呼び起こすものである。」(VIII. 93)

ヘーゲルにあっては、歴史的考察は常に現在の認識に結びつけられ、両者の認識が昇華されたものが、「論理的なもの」にほかならない。いわゆる論理的なものの三側面である「(α)抽象的あるいは悟性的側面、(β)弁証法的あるいは否定的理性的側面、(γ)思弁的あるいは肯定的理性的側面」は、上記した三つの過去の哲学的「立場」を示すと同時に、現に存在するあらゆるものの真理の契機でもある(Vgl. VIII. 168)。

『現象学』も『論理学』と同様、＜歴史的なもの＞と＜論理的なもの＞を重ね合わせて論じていることはおのずから明らかであろう。

ところでヘーゲルは、上記の三つの哲学的立場についてどのような評価を下しているのか、以下簡単に見てみよう。

「古い形而上学」は思考が事物の本質をとらえることができることを疑わなかったことをヘーゲルは、後の経験論や批判哲学に比して、「優れた点」(VIII. 106)として高く評価する。

人間の思惟に限りなく信頼を寄せているという点で、伝統的な形而上学は、認識を経験的なものに限定する経験論や批判哲学より、その哲学的精神において優っている、というわけである。

しかしこの形而上学は有限な思惟規定によって無限な理性的対象をとらえようとしたところにその難点がある。それは思惟規定の「批判的」認識を欠いていたために周知のようにカントの批判を招いた。

カントの批判哲学は、悟性の能力である有限な諸規定と理性の能力である無限な諸規定を明確に区別することによって、伝統的形而上学が不問に付した思惟諸規定の批判的吟味を遂行した。

カントが伝統的形而上学を批判する際に依ってたつ真理基準は「経験」(有限なもの)である。「経験」を「認識の唯一の地盤」(VIII. 112)と考えている点で、ヘーゲルは、カントとイギリス経験論の両者が哲学精神を同じくするものとみなす。先にIIIの反省文化批判のところでも触れたように、イェーナ初期にすでにカント哲学は、ヤコービ、フィヒテの哲学と並んで、ロック、ヒュームの経験論哲学が、「ドイツの土地で一層広範に、一層体系的に織りなされたもの」(II. 377)と位置づけられていた。後年『エンツィクロペディー』で、経験論と批判哲学をひと括りにして批判されるのも同じ観点からである。

批判哲学はしかしながら経験論とは違って、経験的認識を真実とみなないで、「現象」の認識にすぎないものとみなす。悟性認識が経験的なものに繋がれている有限な認識であるがゆえに、その内容をカントが「現象」と呼んだことを、ヘーゲルが「カント哲学の最も重要な成果」と称賛する (Vgl. II. 341, VIII. 122)。にもかかわらずカントは、悟性認識を絶対化し、「現象を認識することが、認識する唯一の仕方であると独断的にみなされる」(II. 313) ことになるのである。それは、後年の『論理学』の言葉でいえば、「対象を真に認識しないところの真なる認識」(V. 39) という自家撞着であろう。

批判哲学も経験論も具体的な現実の中に真実を求めようとしたことに対してヘーゲルは称賛を惜しまない (Vgl., VIII. 108)。しかし両者とも経験的なもの、有限なものを絶対化し、それを真理判定の基準にしてしまったのは、ヘーゲルにとっては独断論以外の何ものでもないのである。

ヒュームは経験を拠り所にして超感覚的なものの認識の可能性を否定した。カントはヒュームの懐疑論によって、「独断のまどろみ」を覚まされ、「批判」という荆棘の道を歩んだ。しかしヘーゲルにとって、カントがみずからの哲学の必然性を、独断的→懐疑的→批判的というシエーマで了解していたことに異議をとなえる。とくに後二者の懐疑的→批判的には同意できない。ヒュームの懐疑論も、それを乗り越えたはずのカントの批判哲学も、双方とも経験そのものを疑うどころか、逆にそれを唯一の真理の基盤と考えている「独断論」であるからである。

V. <媒介>の立場

有限なもの(「現象」)と無限なもの(「絶対者」)を結びつけるのは、「悟性」あるいは「反省」である。悟性は、われわれに直接与えられている経験的なものを規定し、限定するとこ

ろの「区別する概念」(III. 16)であり、その能力である。悟性は、感覚的なものと理性的なもの、現象と絶対者、自然的意識と絶対者、自然的意識と学的意識を媒介するものである。「完全に限定されたものにしてはじめて公教的(exoterisch)であり、理解できるものであり、学習されてすべての人の所有するところとなり得るのである。——悟性を通じて理性的な知に至ろうとするのが、学をめぐす意識の正当な要求である。」(III. 20)

ヘーゲルにとって無限なもの、あるいは絶対者は、有限なもの、経験的なものの彼岸にあるのではない。もしも無限なものが有限なものの彼岸にあって、有限なものと同立しているなら、無限は有限によって限定され制約されるがゆえに、一つの有限に引き下げられてしまう。それゆえ無限なものは、単に有限なものの彼岸にあるのではなく、「有限なものを止揚されたものとしてみずからの中に含む」(VIII. 122) のでなければならない。そうだとすれば、絶対者(無限なもの)は、現象(有限なもの)を通してのみみずからを顕わにすることができないであろう。「現象」をカントのように「物自体」(無限なもの)の外におくのではなく、「現象」を絶対者の認識のための媒介たらしめること——この事が論理化されなければならない。

カントによれば、感覚に与えられる多様なものを、「私は考える」という一つの意識(自己意識)に統一づけるのは、「純粹統覚」のはたらきである。現象の多様を「自己意識」の根源的統一へとたらし「純粹統覚」によってはじめて、対象の認識が可能になる。「純粹統覚は、一切の可能な直観における多様なものを総合する原理を与える」¹⁰⁾ とカントは言う。こうしてカントは悟性概念の源泉を自己意識の根源的同一性たる自我のうちに見出した。

ヘーゲルは、カントがカテゴリーの演繹の「最高点」¹¹⁾ とよぶ「純粹統覚」の総合的なはた

らきの中に、自我（思惟）と多様な現象（存在）との根源的同一性としての「理性の理念」が表明されていると解釈する（Vgl., II. 318）。ヘーゲルによれば、統覚の根源的統一に現れている「理性」は、そこから自我と存在、主観と客観の分かれてくる「第一のもの」（II. 308）である。したがって現象の多様を一つの自己意識のうちへ統一する統覚の理性的なはたらきは、単に主観的なものではなく、「自体」（Ansich）（II. 309）であり、「絶対者そのもの、真実在そのもの」（VIII. 118）なのである。

ヘーゲルがカント哲学の中に認めたかかる「真の思弁的側面」（II. 328）は、しかしながらカント自身によって蹂躪されてしまう。自我（主観）と存在（客観）の同一性であり真実在そのものである自己意識の根源的統一は、カントにあっては、対立の一方である主観的なものに押しやられ、有限化される（Vgl., 318）。『エンツィクロペディー』では次のように言われている。「カントは、かの自己意識の統一を単に先験的と呼び、そしてその意味するところは、自己意識の統一は単に主観的なものにすぎないのであって、したがってまた自体的に存在する対象そのものには属さない、ということであった。」（VIII. 118）

かくて自我と存在との根源的統一としての理性の理念は、カントにあっては「反省」によって引き裂かれ、主観と客観、現象と物自体、有限と無限は対立したまま固定されてしまい、こうして認識を、前者に、すなわち、現象（有限なもの）に限定してしまうのである。

問題は「反省」あるいは「悟性」によって引き裂かれた統一を、「悟性」が生み出す思惟諸規定にそくしていかにかに回復するかということである。

「悟性」が多様な現象を規定するところの区別する思惟能力である。そういうものとして悟性は現象に錨をおろしている。他方、悟性はみづ

からがうみだす思惟諸規定の源泉を自我のうちにもっている。悟性の思惟諸規定をそのものにそくして（ヘーゲルの言葉で言えば、「即自かつ対自的に」）考察し、その否定を媒介にして、自我の根源的統一（理性）へと高まる道程が明らかにされなければならない。「思惟の諸形式は即自かつ対自的に考察しなければならない。それらは対象であるとともに対象の活動そのものである。それらは自分で自分を吟味し、自分自身にそくして自分の限界を規定し、自分の欠陥を証示しなければならない。」（VIII. 114）

悟性は、区別し、規定するところの主體的な思惟能力であり、現象の多様性を自我へと統一する主体そのものである。「分解のはたらきというものは、悟性の最も驚べき偉大な力」（III. 36）であることをヘーゲルは強調する。悟性の生み出す概念による区別に足を止めることこそ、悟性という自我のはたらきの巨大な威力である。

「主体とは限定（Bestimmtheit）にみずからの境位^{エレメント}のうちで定在を与えること」（III. 36）とヘーゲルが言うように、「主体」とは、悟性の規定（限定）作用における二重の意味、すなわち、区別すると同時に、区別されたものを自我のもとに統一する「媒介」のはたらきのことである。

「媒介とは、自己運動する自己同等に他ならない。即ち媒介とは、自己自身への反省であり、対自的に存在する自我という契機であり、純粋な否定性であり、あるいは純粋な抽象にまで下ろせば、単純な生成である。自我あるいは生成一般、この媒介するはたらきは、その単純性のゆえにまさに生成する直接性であり、直接的なもの自身である。」（III. 25）

上記の引用文からも明らかのように、「媒介」が「自己自身への反省」であり、「自我」という「純粋な否定性」であり、「生成する直接性」であることは、これまでのわれわれの説明からおのずから理解されるであろう。『精神現象学』は、「反省」という認識論的次元、「自我」とい

う存在論的次元、「生成」という歴史的次元、という三つの次元を統一的に把握する観点から、まさに「媒介」の体系として叙述しようとしたものと言える。かの実体-主体テーゼの論拠となるのも「媒介」の論理であることは容易に推察できるであろう。

こうして、経験的なもの、有限なものを絶対化するのではなく、それを無限なもの、絶対的なものの「現象」として把握し、かかる「現象」としての経験的なもの、有限なものを媒介にして、無限なもの、全体的なものを構成すること、——この事が論理化されなければならない。

「教養文化においては、絶対者の現象であるものが、絶対者から孤立し、自立的なものとして固定される。しかし同時に、その現象は、自分の根源を否定することができず、現象の諸限定の多様性を全一的なものとして構成することに向わなければならない。」(II. 20)

「反省哲学」が絶対化した有限なもの、現象、経験から出発して、その絶対的なあり方の否定を通じて全一的なもの、無限なもの(絶対者)へと至る道筋をつけること——ヘーゲルの言葉でいえば「絶対者を意識において構成すること」(II. 19)——ここにヘーゲルは「真の哲学」(II. 302, 403)の方法を見出そうとする。

意識が絶対者へと至りつくためには、目の前の個別的な感覚的な経験から始めて、普遍的、全一的なものをめざしてさまざまな経験をつまねばならないであろう。ここに諸々の意識の経験の体系的な叙述が要求される。

「意識は普遍的な精神とこの精神の個性性、つまり感覚的な意識との間の媒介(Mitte)としての意識の諸形態の体系(das System der Gestaltungen des Bewusstseins)をもっているものであり、しかもこの体系は全体にまで秩序づけられる精神の生命であるが、この体系こそ本書(『現象学』)で考察される当のものであり、しかも世界史として自分の対象的な存在をもつ

ているものなのである。」(III. 225)

ここに『現象学』の構造が端的に言い表されている。個別的な意識の経験は、あくまでも個に即した「意識の詳細な教養の歴史」であるが、それは同時に世界史の中に具体的な形態をもっているのである。

VI. <叙述>方法

ヘーゲルは、『現象学』の序文での叙述の仕方についてつぎのように述べている。「もっとも容易なことは、内容のある堅固なものを評価する(beurteilen)ことであり、それより困難なことは、それを把握する(fassen)ことであり、もっとも困難なのは評価と把握を結びつけて、その叙述(Darstellung)を生み出すことである。」(III. 13)

反省文化の中で生きている人間の自然な意識は、経験的なもの、感覚的なものを唯一の真なるものと思ひなして、そこをみずからの棲息基盤としている。ヘーゲルは『信仰と知』の中で、「反省文化」について、それが経験的なものや現象に何らの疑念もさしはさまないがゆえに「常識の文化」(II. 298)と蔑称していたが、かかる反省文化の中に生きている人間の自然な意識を高踏的に批判するのではなく、あくまでも、自然で常識的な意識に即しながら、その批判(Beurteilen)と理解(Fassen)を結びつけて叙述することが『現象学』の課題となる。

「この(現象知の)の叙述は真実の知にまで迫っていく自然的意識の道程であるとみなすことができる。すなわち、魂がみずからの本性によってあらかじめ設けられた駅々としての自分の一連の形態を遍歴していき、その結果、みずから自身をあますところなく完全に経験することによって、自分が本来自分自身において何であるかについての知に到達して、精神にまで純化せられるさいの道程であると、この叙述はみなすことができる。」(III. 72)

darstellen というドイツ語は、「叙述する、表現する」という意味のほか、「役を演じる、演技する」という意味も併せ持つ。『現象学』は意識という主人公が、みずからの対象と対話を繰り返して、対象の認識の深まりに応じて、自己意識、理性、精神——というように姿を変えながら、そのつどみずからの役を演じつつ自己形成を重ね、全体的な認識が高まっていく教養劇である、と言えよう。そこには、当時の教養小説の影響ばかりでなく、ヘーゲルが若き日から愛読していたギリシア悲劇の筋立てが舞台回しの役を演じていることも見逃せない。

周知のように、『現象学』では、経験している〈当の意識にとって〉(für Bewusstsein) あることと、哲学知(絶対知)の高みから意識の経験を把握している〈われわれにとって〉(für uns) あることとの間に区別がたてられ、そしてこの区別が『現象学』の叙述の展開を可能にしている。「発生したものは、意識にとっては(für Bewusstsein) たんに対象として存在するにすぎないが、われわれにとっては(für uns)、同時に運動(Bewegung)ならびに生成(Werden)として存在する。」(III. 80)とヘーゲルは言う。

この場合、経験している当の〈意識〉と経験の全体を見通している〈われわれ〉は、ギリシア悲劇における、仮面をつけた〈役者〉と〈観客〉の関係に比せられるであろう。

例えば、ソフォクレスの『オイディプス王』において、自分の素姓を知ろうとするオイディプスの真実の知への欲求が、かえってそれまで経験してきたみずからの人生がたんなる虚妄(思い込み)の上に築かれたものにすぎないことを次々に明らかにし、こうして自分の隠れた真実が白日のもとに暴きだされるに至って、みずから盲となって破滅への道を歩む。

テバイの国に荒れ狂っている疫病の災いから人びとを何とか救おうとするオイディプス王が神託の言に従って疫病の原因となっているとさ

れる先王ライオスの殺害者を捜し出そうとしたとき、当のオイディプスの意識と観客の意識は区別される。観客はオイディプスの意識と行為の結末がいかなるものとなるか知っているが、オイディプス自身にはもちろんそれがわからない。演じている役者と観客の意識が対立していることによって、と言うよりも対立しているからこそ、観客は役者に共感と哀感を感じ、こうして悲劇が進展していく¹²⁾。

『現象学』においても、自分の知が真実であると確信している〈当の意識〉とこの意識の非真理を見抜いている〈われわれ〉の知との区別と対立が舞台回しの役割を演じている。〈当の意識〉にとってたんに眼前に直接的に存在している対象にすぎないものが、〈われわれ〉から観れば、媒介された存在であり、言い換えればその存在が背後に残してきた「運動」と「生成」の所産なのである。ヘーゲルが次のようにも言っている。

「真理の無媒介な登場は、この真理の現前の存在を抽象したものであり、この存在の本質をなし自体存在をなすものは、絶対概念である。つまり、この存在が生成してそうなった運動なのである。」(III. 181)

かくて自然的意識は、真実で確実な知であると思い込んでいたものが、実は正反対のものへと転化する。この悲劇(自己否定)をくりかえしながら、意識は一段一段と真実の知に近づいていく。意識の自己否定の深まりが同時に真理へと登りつめる階段でもある。この道程は、かのオイディプスがみずからの確信を揺るがす者にたいして不信と疑惑の眼差しを向けたように、「懐疑の道」(der Weg des Zweifels)であり、そしてさらにこの懐疑の道行きは、みずからの生き方＝行き方を破壊(否定)することになる真実の知にまでおのれを駆り立てずにはおれないがゆえに、「絶望の道」(der Weg der Verzweiflung)でもある(Vgl. III. 72)¹³⁾。「現象

知というものは、真実にはむしろ実現されていない概念であるにすぎないものを、最も実在的なものと考えるのであるが、この道程は現象知が真理でないことを自覚的に洞察するものである。それゆえ、この道程は徹底的に遂行される懐疑主義 (der sich vollbringende Skeptizismus) である。」(III. 67) とヘーゲルは言う。

こうして「現象知」という有限な知あるいは経験的な知の否定を介して意識が無限な知、理性的な知へとみずからを高め、形成することが「意識の経験の学」がたどる道程である。

しからばかかる意識の否定はいかにして遂行されるのであろうか。

周知のようにヘーゲルは、すでに1802年に書かれた『懐疑論論文』において、ロックやヒューム、そしてその流れをくむカント哲学をはじめとする当代のドイツ哲学にみられる近代の懐疑論と古代ギリシアの懐疑論を比較し、前者が後者に較べて懐疑論としていかに不完全なものであるかを論じている。この論稿でヘーゲルは、近代の懐疑論が、経験や現象を「否定しえない確実性」をもつものとして、そこにいささかも懐疑の眼を向けないがゆえに、懐疑論と称しながら実は「法外な独断論」(II. 357) である、と断じている。それに対して古代の懐疑論が、現象そのものに懐疑の矛先を向けて、現象知の確実性を絶対的に否定したことを、古代懐疑論の「高貴な本質」(edles Wesen) (II. 214) として賞揚する¹⁴⁾。

「[古代の] 懐疑主義者は、あらゆる知覚に『否定しえない確実性』を与えたりせず、それらを単なる仮象とみなした。そして対象について、その仮象に則って言明されることとまったく反対のことも、同様に言うておかなければならない、すなわち『はちみつは甘くもあり苦くもある』ともいっておかなければならない、と主張した。」(II. 224) とヘーゲルは言う。

古代の懐疑論は、感覚、現象、経験といった

有限なものについての認識がみずから言明するものと反対の言明をも同時に対置することができるがゆえに、「現実中存在するものはすべて他のものによって制約されている」(II. 238) と主張する。それゆえに現象にかかわる認識は一面的で部分的であり、したがって真の認識ではあり得ず、常に他なるものによって制約され限定されざるを得ない。したがって現象に関してある命題(「はちみつは甘い」)が主張されるとき、それに対立する命題(「はちみつは苦い」)も同等の権利をもって主張される。かかる懐疑主義の原理から生み出される「アンチノミー」(II. 239) に巻き込まれざるをえないということは、現象知が部分的な知であって真実の知ではないことを告知している¹⁵⁾。

逆に言えば、ある命題が、それと対立する命題を排除して、それだけで主張されると、それは部分的、一面的な知を他なるものとの連関から断ち切ってみずからの普遍性を主張するがゆえに「偽」なのである (Vgl. II. 230)。

こうして古代の懐疑論は経験的な認識が絶対的に確実であるどころか、一面的、部分的で不確実な知であることを論証し、経験知、現象知を直截に否定してしまう。

ヘーゲルにとって「真の哲学」は部分的な知であってはならず、部分知をもおのれの内に含んだ全一知(絶対知)でなくてはならない。古代の懐疑論は、経験知が真理ではないことを論証した。この点はあくまでも正しい、とヘーゲルは考える。しかしこの懐疑論は、経験知を端的に否定し、それと真実の哲学知(全体知)との関連を問わない。「古代の懐疑主義は哲学のように肯定的な側面をもたず、知に関しては純粹な否定性 (eine reine Negativität) を主張したが、同様に哲学に背を向けることはなかった。」(II. 237) とヘーゲルは言う。古代の懐疑論は現象を絶対的に否定したという点では「肯定的側面」はもたないが、それは全一知たる哲学に敵

対したのではない、というわけである。ヘーゲルはこう解釈した上で、それを逆手にとって、懐疑論の「純粋な否定性」を真の哲学たる全一知へと橋渡しする「最初の階梯」(II. 240)として解釈し直すのである。「懐疑論は絶対者の認識の否定的側面であって、理性を肯定的側面として直接前提する」(II. 228)と言われるように、ヘーゲルは、現象知→現象知の否定(懐疑論)→哲学(全一知)というように認識の階梯を区別し、懐疑論を絶対者を認識するための否定的媒介たらしめようとするわけである。

VII. bestimmte Negation

『精神現象学』は上記の現象知から出発して、現象に対する懐疑(「懐疑の道」)を媒介にして絶対知に至る「意識の教養の詳細な歴史」を物語ろうとする。そのためには懐疑主義が現象に下した「純粋な否定性」に新たな解釈がほどこされなければならないだろう。というもかかる「純粋な否定性」は現象する有限なものを空虚の深淵にほうり投げて、そのあとにいかなる肯定的なものをも残さないがゆえに、懐疑主義の否定は、後に空虚のみを残す「純粋な無」(II. 82)であり、したがってそれ以上の認識の進展を許さない。

現象の否定は、すべてを無に帰する絶対的な否定ではなく、ある内容をみずからの内に蔵している「限定された否定」(bestimmte Negation)でなければならない、というのがヘーゲルの周知の見解である。

「結果がその真実の姿においてあるように、すなわち限定された一定の否定として把握せられるときには、これによってすぐさまある新しい形式が発生しており、かくて否定のうちに移行がなされており、そうしてこの移行によって諸形態をあますところなくつくす完璧な系列がおのずと生じてくるのである。」(III. 83)

後に何ものも残さない懐疑主義の「純粋な否

定性」を解釈し直して、一定の肯定的な内容を同時にもち合わせている「限定された否定性」と捉えることによって、新しい意識の形態への移行が可能となり、かかる意識の諸々の形態が絶対者へと橋渡しする「完璧な系列」を形作るのである。

しかし、かく言う「限定された否定」に関するヘーゲルの言はただちに理解できるようなものではない。

『現象学』の「序論」(Einleitung)で定式化された上記の「限定された否定」が、意識の教養の過程を絶対知へと先導する論理的推進力であることをヘーゲルは自明視しているようである¹⁶⁾。

しかし『現象学』の最初の意識形態である「感覚的確信」から「知覚」→「悟性」→「自己意識」→「理性」と進展していく中で、「序論」で説明されたような「限定された否定」が論理的展開の原動力になっているとはにわかには理解しがたいのではなからうか。事実、これまでヘーゲルの「限定された否定」について解釈者を悩ましてきたと言える¹⁷⁾。

われわれもこの概念について十分納得のいく説明は出来るとは思わないが、我々なりに若干説明してみよう。

そもそもヘーゲルは、具体的な現実の場面で「限定された否定」をどのように表象していたのであろうか。それを知るためには、『現象学』出版後、バンベルクでの新聞編集者を経て、友人ニートハンマーの紹介で1808年に新しい教育制度のもと、ニュルンベルクのギムナジウムの校長兼教授に就任したヘーゲルが、教育の現場から発言したものが参考になる。ヘーゲルは、ギムナジウムの校長として初めて臨んだ終業式の式辞の冒頭で、現在の新しい学校制度がメラニヒトン以来の古い制度を土台にしてはじめてその存続が可能であることを強調して次のように語っている。

「新しい施設は全く新規の施設によらずに、何世紀にもわたって存続した古い施設を受け継いでいるという利点をもっている。これによって新しい施設であるにもかかわらず長く存続してきたもの、永続的なものであるというすでに在る表象がこの施設に結びつけられて、信頼をもって迎えられた。……しかし、この信頼の本当の根拠は、この新しい施設が全体の本質的な改善と拡張とにかかわらず、古い施設の原理を保持 (erhalten) するものであり、そのかぎりでは古い施設の継続であるにすぎないということである。こうした事情が新制度の優れた特徴であることは注目されてよい。」(IV. 313)。

「新しい施設」は「古い施設」を全面的に否定するものではなく、「古い施設」を踏み台としてそこから結果として生じてくるもので、旧施設を全体として「改善および拡張」したものである。したがって、新施設は旧施設の全面的な否定ではなく、旧施設から由来するものとして、それを新しい制度の中へ移し入れ組み替えることによって「保持」するものでもある。

古典語の習得についても上記の制度の場合と同じ観点からヘーゲルは以下のように言う。

例えば、ラテン語の習得は、かつては諸々の学問研究の中核的な位置を占め、「教養を高める唯一の高度な手段」(IV. 314)であった。しかるに現在では、その習得方法は機械的な作業に墮し、学問にたいする実利的な要求の高まりとあいまって、教養の唯一の手段としてのラテン語は後景に退き、それに替って目的に適合したヨリ実利的な学問や技術が台頭してきた。こうしてラテン語は学問の中心な地位から転がり落ち、他の学問と肩を並べることになったが、ヘーゲルによれば、かくラテン語の支配、その排他性が否定されることによって、かえってラテン語本来の占めるべき位置が得られ、そこから自由に羽ばたくことができるのである。「このような隔離と制限によって、古典語の勉強は、

これまでより一層自由にそして完全に実施されるという真実の地位と可能性とを得た。」(IV. 316)とヘーゲルは言う。ラテン語がこれまでの支配的な地位を否定され、「隔離と制限」によって諸々の学問の一つとなって初めて、みずから独立した自由な立場からラテン語の勉強が可能となる。こうして古典語の勉強は、「学問的教養の基礎」(IV. 317)としてみずからの使命を全うすることで、かえって学問全体の真の部分となり、全体を活気づけることができるのである。或るもの(ラテン語)は、制限され限定される——つまり否定される——ことによって独立と自由を得るが、それが同時に全体(学問全体)との生き生きとした関係を可能にするのである。ヘーゲルはこの事を一般化して次のように述べる。

「ある組織の自由と強さの真の指標は、この組織がもつさまざまな契機がそれぞれの内にみずからを深め、そしてみずからを完全な体系にまで仕上げながら、互いに何の嫉妬も疑念もなしに、それぞれの仕事を営み、かつ仕事が営まれるのを見るときであり、そしてこれらすべてが、それでいてある一つの大きな全体の部分にすぎないといったときであろう。ほかから切り離されて、自分の原理においてみずからを完全なものにするもののみが整合的な全体となる。すなわちしかるべきものとなるのである。このものは深さと多方面にひろがる力強い可能性を得るのである。」(IV. 316-317)

上記の引用文の含意を一言でいえば、個が独立して初めて全体の真の部分になりうる、ということであるが、これを論理的な表現にいかえれば、個が自分を限定(否定)することによって真に全体と統一される、ということになる。

上記のような見方は、制度や古典語の習得の場合にとどまらず、文化や思想上のものまで含めて、およそ有為転変をこととする存在するも

のすべてに貫かれる。「古いものを全体への新しい関係の中に置き入れ、このことによって古いものの本質的なものはこれを保持 (erhalten) するとともに、古いものを改め更新することを通して、時代の要求を満たすに至った。」(IV. 314) と言われるように、古いものは、新しいものによって「否定」されるが、それは古いものが無きものにされ全的に否定されるのではない。そうではなくて、古いものは新たに全体との「関係」の中で姿を変えて「保持」されるのである。

以上のような「限定された否定」にまつわる存在観が論理的な表現に昇華されたのが、Aufheben であることは言うまでもない。周知のように、ヘーゲル哲学の論理的魂ともいべき aufheben (止揚する) という概念には、「否定する」(negieren) という意味と共に、「保存する」(aufbewahren) あるいは「保持する」(erhalten) という意味も同時に含まれる (Vgl. III. 90, V. 113f., VIII. 204)。「限定された否定」によって、古いものは廃棄されるのではなくて止揚されるのである。以下の『論理学』の言を、先のヘーゲルの具体的な制度観や古典語の教育に関する見解を思い浮かべながら読むと、「限定された否定」あるいは「止揚」の意味するところがヨリ明確になる¹⁸⁾。

「止揚されたものは、そのことによって無になるのではない。無は直接的なものである。それに対して止揚されたものは媒介されたものである。それは非存在であるが、しかし存在から由来するところの結果としての非存在である。だからそこから生じてきた規定性を自身のうちに保持している。」(V. 113-114)

以上のような説明では、しかし、「限定された否定」という概念について、ヘーゲルがどのような具体的な表象をもっていたかを明らかにされたにすぎない。「限定された否定」において、否定されたものが無に帰するのではなく、一つの肯定的なものを生み出す、と言われる場合、

一つの否定が、いかに肯定的なものに止揚されるか、その論理構造が明らかにされなければならない。

先程、古きものが新しきものによって「否定」される場合、古きものは「全体への新しき関係」(ein neues Verhältnis zu dem Ganzen) の中に置かれることによってみずからを「保持」する、というヘーゲルの言を引用した。

そこで言われているところの、或るものの「否定」(Negation)→或るものの全体との「関係」(Verhältnis)→或るものの「保存」(Aufbewahrung) または「保持」(Erhaltung) という三つの段階はいかなる論理的な必然性もっているのか。

これまでに述べてきたように、ヘーゲルは、現実に存在する個々のものは一見するとそれだけで自足し自立しているように見えるが本質的には「絶対者」(全一的なもの)の「現象」として存立している、と考える。われわれの眼の前に現象する有限なものは、いささかも自立的ではなく、他者との関係において、そして究極には絶対者(全体)との関係において存立している、というわけである。われわれに直接与えられているのは、有限な個々のものである。有限なものを媒介にして、絶対者を現前化せしむること、これが哲学の課題となる。有限な個々のものを定立するのは「反省」である。「反省」が定立する有限なもの、制約されたものが、「絶対者」の「現象」だとすると、「絶対者」は「現象」を通じてしかみずからを表わしえないはずである。

問題となるのは、反省が他のものとの関係を排除して定立した個々の規定が、相互に関係づけられたものとして、全体性(=絶対者)の中へいかに止揚されるか、ということである。

個は全体と対立して自立的な在り方をしているかぎり個として存在する。しかし同時に個は、他の個々のものに制約され依存しながら、他の諸々の諸関係の全体の中でその存立を得ている。

そうであるならば、個はみずからの中に矛盾した規定を含まざるを得ない。したがってまた個々のもの(=有限なもの)を定立する「反省」も二重の意味を持たなくてはならない。

「絶対者」との対立を固持し、個々のものを他の関係から切り離して定立する「反省」を『差異論文』でヘーゲルは、「孤立的反省」(II. 26)と呼んでいる。言うまでもなく、かかる反省の立場は、先に言及した「有限性の実在論」をみずからの拠り所とする「反省哲学」の立場である。これに対して、「孤立的反省」が定立する個々の有限なもの、の自足的な在り方を否定して「絶対者」に関係づける反省は「哲学的反省」(II. 25, 57)あるいは「理性としての反省」(II. 25)と呼ばれる。

われわれの眼前に存在する個々の有限なものはすべて、自立的な在り方をしていると同時に他のものに制約され依存しているとすると、「孤立的反省」が定立する個々の規定は、必ずそれと対立する規定がそれに向かい合うことになる。そこにヘーゲルが「アンチノミー」を見出したこと、先に懐疑論との関係で触れた。

周知のようにカントは伝統的な形而上学の宇宙論を反駁するため、四つのアンチノミーを示した。宇宙は時間・空間的に有限か無限か、物質は無限に分割可能かどうか、等々といった問題に関して、カントは対立する主張が、「同等の権利と必然性ともをもって」(VIII. 128) 証明し得ることを示そうとした。かかるアンチノミー論の中に、カントが事実上、「悟性の諸規定が必然的に自己自身と矛盾するものである」(V. 38) ことを示し、「仮象の客観性と思惟諸規定の本性に属する矛盾の必然性」(V. 52) を証明してみせたことに対して、ヘーゲルは最大限の賛辞をおくる。

しかし、もちろんヘーゲルのアンチノミー解釈は、カントとは根本的に異なる。

まず挙げられる相違は、悟性の諸規定が必然

的に矛盾に陥らざるを得ないのは、カントの場合のように「宇宙論」のような特殊な対象にのみ見られるのではなく、およそ悟性規定が適用されるすべての概念、表象、理念の中に見られるのでなければならない、という点である。ヘーゲルは言う。「アンチノミーについて注意すべき大事なことは、アンチノミーは、宇宙論から取ってこられた四つの特殊な対象の中に見出されるだけでなく、あらゆる表象、概念、そして理念の中に見出されるということである。この事を知り、対象をかかるとして認識することは、哲学的考察の本質に属する。」(VIII. 127-128)。

次に挙げられる相違点はアンチノミーそのものの解釈に係る。

カントはアンチノミーの中に悟性認識の有限性の証左を見出し、そこから、「悟性は経験を踏み越えてはならない」(V. 13) と結論づける。こうしてカントは認識を経験界(現象界)に限ってしまう。カントにとって、アンチノミーは経験界と叡知界、現象と物自体、有限なもの、無限なものを分断する隔離壁にすぎない。このゆえに「反省哲学」としてヘーゲルが批判の俎上にのせたこと、先に述べたとおりである。

ヘーゲルもカントと同様、悟性(=反省)規定がアンチノミーに陥るのは、悟性規定による無限なもの(=「理念」)の把握が不可能であることを告げている、とみる。カントはそこに悟性が経験を越えてはならない理由を見出したのであるが、ヘーゲルは逆に悟性的認識の一面性を越えて全体的認識としての「理性」へ高まらなければならない必然性を見出す。というのも「理性は矛盾するものを合一し、両者を同時に定立しかつ止揚する」(II. 36) からである。こうして理性的なもの(無限なもの)は、「アンチノミーの媒介者」(II. 320)として、悟性(反省)規定の諸々の対立・矛盾から演繹されなければならない。

先の言葉でいえば「孤立的反省」が定立した個々のものは、自足的なものとして相互に排除しあい対立しあうが、それらが相互に関係づけられることによって、アンチノミーそのものを存立させている高次の「媒介」（「理性としての反省」）がアンチノミー自身によって指示されている、というわけである。

ここにいたって、先に「制度」や「古典語の習得」にそくしてヘーゲルの「限定された否定」を説明してきたことが、論理的に昇華された形で表現されていることに気付くであろう。

【精神現象学】は、「反省」（＝意識）が定立する限定された有限な規定が、みずから「否定」することで他なるものへと「関係」づけられ、かかる関係の総体が絶対者として把握されるのである。「限定された否定」とは、まさにこのプロセスを可能にする鍵概念なのである。

注

- 1) ヘーゲルのテキストは原則として、ズールカンブ版【ヘーゲル著作集】(Werke in zwanzig Bänden, Suhrkamp Verlag)を用いる。VII. 26は【著作集】の第七巻二六頁を意味する。
- 2) 藤井哲郎は、「ドイツ国制論」の清書稿の「序論」で「存在するものを理解すること」を表明したヘーゲルがこの言葉に託した具体的な意図を、「近代、とりわけドイツ的近代に内在的な共和主義を見いだすこと」の中に探り当てているが、けだし正当な解釈である。(藤井哲郎【ヘーゲルにおける共和主義と市民社会】(宝塚出版、二〇〇二年)三九頁以下参照。)
- 3) Vgl., *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, hrsg. von Joh. Hoffmeister, F. Fromann Verlag, S. 352
- 4) Rosenkranz, *G. W. F. Hegels Leben*, S. 202
- 5) Hegel an Schelling, Bern, den 16. April. 1795, In: *Briefe von und an Hegel*, hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg, 1969, Bd. I. S. 24
- 6) 【現象学】の「絶対自由」論について、筆者は「無限判断」論との関係で以前にやや立ち入って論じたことがある。大田孝太郎【「精神現象学」におけるヘーゲルの市民社会観——「絶対自由」の挫折と「無限判断」——】(大阪大学文学部哲学第二講座発行【哲学論叢】第三号昭和53年)ここの叙述はこの論文に負っている。
- 7) 【有用性】概念をヘーゲルはシラーから継承した

ものと思われる。シラーは「人類の美的教育についての一連の書簡」(1795年)の中で、「物質的必要」が「時代精神」を覆うようになったとして、次のように述べている。「当今は、物質的必要(das Bedürfnis)が力をふるい、墮落した人間性はその暴虐なくびきの下に屈している。有用さ(der Nutzen)が時代の偉大な偶像となり、すべての力はこれに仕え、すべての才能はこれに忠誠を誓わなければならない。」(Schiller, *Über die Ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, Zweiter Brief, in: Schillers Werke, Bd. II, Carl Hanser Verlag, München, 1984, SS. 446-447)

- 8) この点についての立ち入った論述については、「媒介」概念の成立という観点から、「反省哲学」を考察した以下の論稿をご参看ねがいたい。大田孝太郎「イエーナ初期のヘーゲル」(【広島経済大学研究論集】第11巻第3号)
- 9) 有限なものを絶対化するの、ヘーゲルはヨリ直接的に「絶対的有限性の独断論」(II. 380)とも呼んでいる。
- 10) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A117
- 11) Kant, *a.a.O.*, B133
- 12) 演じている役者がみずからの不整合に気づかないのは、「悲劇」にも「喜劇」にも共通する。だから矢崎美盛のように【現象学】の展開を、「舞台上の所作が、不整合なるものを整合的らしく結び付けて、得得となっている喜劇」に比する人もいる(矢崎美盛【ヘーゲル精神現象論】岩波書店、1972年、96頁以下参照)。しかし、ヘーゲルが【美学講義】で指摘しているように、ギリシア「喜劇」は、役者自身が、自分の不整合(矛盾)をまったく超越して、「主観性の浄福や安逸」(XV. 528)にとどまっている。それに対してギリシア「悲劇」では主人公みずからの矛盾を、「運命」や「法」という「実体的なもの」をめざして、おのを止揚せざるをえないのである。それゆえ【現象学】の全過程は「喜劇」よりも「悲劇」に比すべきであろう。
- 13) 【現象学】では、ひとつの意識の確信が、意識の進展によって、虚偽へと転変し、こうして生まれた新たな意識が同じ転変を繰り返すように、ギリシア悲劇でも一つの悲劇の終わりが、また新たな悲劇の始まりでもある。オイディプスはみずからの手で盲目となったあと、娘のアンティゴネーとその妹に向かって、次のように言うとき、その後のアンティゴネーの悲劇が暗示されているとも言えよう。「お前たちのためにも、わしは涙なしにはいられない。もうお前たちを、見ることのできなくなったわしではあるが——。おもえば何というつらい人生が、お前たちにのこされていることだろう。」(ソポクレス【オイディプス王】藤沢令夫訳、岩波文庫、1480行以下)
- 14) 懐疑論に対するヘーゲルの評価は、「懐疑論論文」以来晩年に至るまで変わらない。【エンツィク

ロベディー]でも、経験的なもの、感覚的なものに批判の刃を向けて、その「むなしさ」(Nichtigkeit)を示した古代の懐疑論を「気高い懐疑論」(der hohe Skeptizismus)と称賛され、近代の懐疑論が経験的なものを依りどころにして、経験(感覚)を越えたものの普遍性や確実性を否定したことに対して厳しく批判されている(Vgl. VIII. 87, 112, 175-176)。

- 15) ここでヘーゲルが古代の懐疑論の原理をカントのアンチノミー論と重ね合わせて論じていることに注意すべきである。ここからヘーゲルは、「アンチノミー」がカントのように「宇宙論」のような特殊な対象のみ見出されるばかりではなく、悟性認識に関わるすべての対象に見出される、という。このことは、後論との関係で特に注意すべきである。
- 16) ヘーゲルは、「否定的なもの」の中に「肯定的なもの」を「保持」することは、「理性的認識における最も重要な点」(VI. 561)と言い、かかる「限定された否定」の実例は、「論理学の全体」(VI. 561)である、と述べている。
- 17) 例えば、高山 守氏は、「ヘーゲルの言う「規定(限定…引用者)された否定」、したがって、「概念」の「必然的で完全な生成」、ひいては、「体系」なるものは、容易に認めがたいだろう。ヘーゲルの構想する「体系」なるものは、やはり、不可能ではないか。」と言い切っておられる(高山 守「ヘーゲル哲学と無の論理」(東京大学出版会、2001年、199頁以下参照)。かかる解釈は、高山氏独特のヘーゲル理解から来ているようである。高山氏は次のように言われる。「……ヘーゲルが哲学においてもくろむことは、「暗闇」、「無」である「絶対者」を、それ自体として捉えてしまおうということなのである。……これによって、「絶対的な差異」もまた解消してしまおう、と。しかし、このくろみは、決して知りえないもの(「無」)を知る(「存在」にもたらず)という、まさに抜き差しならぬ逆説を孕む。」(同書、12頁)。高山氏は、ヘーゲルが「絶対者」がそれ自体、「無」であり「暗闇」である、と言っておられるが、これは、ヘーゲルの真意を誤解するものである。ヘーゲルは、「絶対者」そのものが「無」だといっているのではなく、「悟性」あるいは「反省」にとって、「絶対者」は「無」だといっているにすぎない。ヘーゲルが「絶対者」を「無」であり「夜」であると言うのは、すべてものを区別し限定する「悟

性」にとって、「絶対的な総合」たる「絶対者」は「無限定なものであり無形態なもの」であるからである(Vgl. II. 24)。なるほどヘーゲルは、「無」あるいは「夜」としての「絶対者」が「最初のもの」であり、そこから多様な現象(=光)が現われ出てきたと言っている。しかし、それは、事柄そのものにとっては「絶対者」は「最初のもの」であるが、それを認識する「われわれ」にとっては、「後のもの」である、という意味である。ここで、「よく知られたもの」から「認識されたもの」へ、というアリストテレスの言を引き合いに出すまでもないであろう。あるいは「悟性を通じて理性的な知に至ろうとするのが、学をめざす意識の正当な要求である。」(III. 20)というヘーゲル自身の言葉を想い起こすのもよい。だからこそヘーゲルは次のように言うのである。「哲学の課題は、これら二つの前提(「光」としての「有限者」と「夜」としての「絶対者」——引用者)を合一すること、すなわち、存在を非存在の中へ——生成として、分裂を絶対者の中へ——その現象として、有限者を無限者の中へ——生として定立することにある。」(II. 25, Vgl. II. 120)。だから「絶対者は、意識に対して構成されるべきである。」(II. 25)というヘーゲルの言は、高山氏の言われるように、「絶対的な差異」を解消してしまうことではない。その正反対である。絶対者は、悟性が定立する「区別」あるいは「差異」を通じてのみ把握されうる。絶対者は「同一性と非同一性の同一性」として、「差異」が必須のエレメントであることは言うまでもない。高山氏のように「絶対者」から「差異」を排除してしまつたら、「限定された否定」もそれに基づく「体系」も意味をなさないのは当然であろう。

イボリットは、「限定された否定」について、「<全体>が意識に内在していなければ、否定がいかにして本当の内容をもつことができるか、理解できないであろう」と正しく説明しているが、しかし、その論理構造を彼は明らかにしていない。(Vgl. Jean Hyppolite, "Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel" tome I, p. 20)

- 18) 実際、「エンツィクロペディー」では、法律や制度に関して、aufhebenの両義的な意味が説明されている。事がらそのものの両義性をこのドイツ語が正確にとらえており、そこにヘーゲルはドイツ語の「思弁的精神」をみる(Vgl. VIII. 205)。