

ヘーゲル哲学における生と死の概念について
— 『論理学』における「生命の矛盾」を基盤として—

山 田 有希子

宇都宮大学教育学部紀要
第63号 第1部 別刷
平成25年（2013）3月

Über den Begriff des Lebens und Todes in Hegels Philosophie
— aufgrund des Widerspruchs von Leben
in der Wissenschaft der Logik —

YAMADA Yukiko

ヘーゲル哲学における生と死の概念について

— 『論理学』における「生命の矛盾」を基盤として—

Über den Begriff des Lebens und Todes in Hegels Philosophie
— aufgrund des Widerspruchs von Leben in der Wissenschaft der Logik —

山田 有希子
YAMADA Yukiko

はじめに 生と死を「問う」ことについて

われわれが「生」、およびその対概念である「死」について問いを立てるとき、その問いのあり方や方法はさまざまである。たとえば、医学的、生物学的な観点をはじめ、人口の増減、自殺者の増加等々の統計学的観点においてもそれは重要な問いの対象であり、もちろん、哲学的・宗教的観点からも、「生」と「死」には古来より高い関心が向けられてきた。

生と死をめぐるこうした種々の問いの途方もない闇に巻き込まれないために、さしあたり、ジャンケレビッチの「死の人称性」の議論¹に依拠しながら、そこに一条の光を当ててみよう。生と死の対立は、もっとも抽象化すれば、生（いる・存在）と死（いない・無）として区分される。まず、3人称的死として位置づけられるのは、医学・生物学・人口統計学等々、自然科学的な観点からみた、いわゆる「客観的」な問題である。これに対して、2人称的死、すなわち、「私」にとってかけがえのない「あなた」の死は、客観的に数量化される3人称的領域に組み込まれることを徹底的に拒否し続ける死である。3人称的観点において捉えられる死は、いわば代替可能な死、何らかの形で取り返し可能な死であると言える。たとえば、自殺者の増加、合計特殊出生率の低下問題等、日本の人口減少が問題になるとしても、地球全体でみれば相変わらず人類は増加し続け、ここでの死者は、次々と他の生によって補填されていく。あるいは、医学的観点からの第三者の死は、たとえば、数値化されデータ処理され、将来の医療、新たな生に寄与するものとして位置づけられる。そして最後に、1人称的死への問いは、ジャンケレビッチによれば、2人称の死をきっかけとして私に意識されるものであるが、1人称の死は、私の死でありながら、私を経験不可能な死、経験したその瞬間に経験そのものが主体とともに失われるといういわば「限界」経験である。これは、2人称の死とは質的に異なる「虚無」であり「喪失」であると言えよう。いわゆる宗教的な「死後」を想定しない限り、それは「語りえぬもの」「絶対的な無」とでもいうべきものである。キルケゴールやハイデガーが死について問題にしたのも、この「私」の死（＝絶対的な無）であった。この絶対的な「私の死」と対比すると、「あなたの死」は、それが私にとってどれほどの虚無感をもたらし、絶望の経験であったとしても、それが深ければ深いほど、そうした無が成立する場としての私の生はそれだけ一層「ある」ものでなければならない。それは道徳的・規範的な意味を担って、それでも私は生き続けなければならない、といったようなことではない（少なくとも直接的にはそうではない）。たとえば「すべてを失った」「私にはもう何も無い」というとき、そこで浮き彫りになるのは、字義通りの「すべての喪失」「完全な無」であるよりも、そうした「ない」のありかとしての「私」が常にすでに「ある（いる）」という形而上学的・存在論的構造である。言いかえれば、あなたの「死」という圧倒的虚無が次第に新たな積極的意義や価値を生み出しうるのも、そ

うした「私の生(ある)」においてなのである。最後に、1人称的な死は、たしかに生との対立関係にはあるが、その対立は、3人称的な、さらに、2人称的な「生対死」における相対的対立を超えた、つまり、そうした相対的対立そのものを根こそぎ無化するような否定、絶対的対立における無(絶対的な無)であるといえる。

さて、生と死にかかわる問いの暗の中に一条の光を当てながら、あらためて現代の諸問題に目を向けてみると、3人称化され氾濫する死の問題に、常に根源的な無が隠されていることが予感される。たとえば「臓器移植法」²によって、心臓死に代わる「新たな死(脳死)の基準」が成立し、それとともに、医師の父権主義に代わり患者の「自己決定権」なるものがますます強調されるようになり、医療制度・サービスのあり方のみならず、われわれ一人一人の死生観なるものに生々しい影響を与えている。この他にも尊厳死(death with dignity)法の制定をめぐる動き、出生前診断、遺伝子操作による「デザイナー・ベイビー」問題等々、いわゆる生命倫理問題がいくつも浮かび上がる。これらの背景にあるのは、生物学³あるいは生命科学⁴の発展であるが、そこには、遺伝子組み換え作物からバイオエネルギー問題、「生物多様性条約」(Convention on Biological Diversity (CBD))⁵の締結に至るまで、「生命」という言葉が、国策・国益ともつながる政治性、イデオロギー性を有する傾向が指摘できる。もちろん、「環境倫理」的な観点からも、「生」がキーワードになることは間違いない。わけでも2011年の東日本大震災・福島第一原発所問題においては、3人称的死の取り扱いの中で2人称的死が際立ち、それと同時にわれわれの脳裏をかすめたのは1人称的死であった。これをきっかけとして、ますます環境意識は高くなり、「持続可能な発展」という理念とともに、地球全体を大きな生命体として考える「ガイアとしての地球」論⁶が改めて見直されつつある。このようにして、「現代における最大のイデオロギーの一つ」⁷とされる「生命」は、西洋思想・哲学史上の「理性」にかわる「理性よりも大きな概念(スーパーコンセプト)」⁸とも言われるようになった。しかし、その意味は、それがこのように社会制度やわれわれ一人一人の価値観や思考にまで大きな変容をもたらしている一方で、にもかかわらず「よく考えると、その意味内容や定義がはっきりしないような、そういう支配的概念」⁹であるという点にある。われわれは、気がついたときには常にすでに生きている。それゆえ、「生命」についてよく知っているはずであるのに、いざその意味を問われると途端に分らなくなる。しかも、私の死にいたっては、とうてい解明のしようがない「語りえぬもの」として、にもかかわらず「私の生」に憑りついている。「私の死」に限界づけられる「私の生」は、無に限界づけられた途端に、一条の光も効果なく吸い込まれていく。吸い込まれていくその先があるとすれば、それは暗闇ともいえぬ暗闇である。

生(Leben)は、こうして第一義的には死(Tod)の対概念として論理的・抽象的に整理されうが、日本語文化圏では、生命、命、生活、人生等々、多様な意味を担い、それぞれに哲学的な議論を巻き起こす概念である。この途方も無い問いのなかで、だからといってその問いを放棄するわけにもいかない。どこまでも論理的に問い続けること、論理を問い直しながら問い続けること、これこそはヘーゲルからわれわれが学ぶことのできる基本的な姿勢である。

§1 ヘーゲル哲学における「生(Leben)」の前史

(1) フランクフルト期(1797～1800年)「生の哲学」からイェーナ体系形成期(1801～08年)へ

ヘーゲルのテキストには、そのすべての時代を通じて「生(Leben)」「生命的(lebendig)」「死(Tod)」等々の言葉が頻繁に登場する。ヘーゲル哲学においても「生と死」は、その哲学全体にもかかわる重要なキーワードであり、とりわけ、フランクフルト期の哲学は「生の哲学」とも呼ばれる。この時期のヘーゲ

ルにとっては、「生」は、まずもって「絶対者」「無限者の生」であり、「結合と非結合の結合 (Verbindung der Verbindung und Nichtverbindung)」¹⁰として定式化され、これは、ヘーゲル哲学の代名詞と言われる「弁証法」の基本構造、「同一性と非同一性の同一性」¹¹の原型と見られている。

ただし、このころのヘーゲルは、哲学よりも宗教に、ヘーゲルの後の言葉でいえば、「概念」よりも「直観」を重視する立場にあり、その「弁証法」が未完成の時代であったとされる。「生」とらえるのは、哲学や概念ではなく、宗教であり、さらにロマン主義の影響から「愛」がその関心事でもあった。形式的に整理するならば、「生あるもの」を、哲学（この時代は「反省」＝「ものごとを分割して理解する知」の意）は、「対立」（生の多様性、種々の個別的な生）とその「統一」（生それ自体、普遍的な生）に分離してしまい、非結合（対立）と結合（統一）を結合することができない。対して、宗教こそは、それを「無限の生」としてとらえるという構想を抱いていたのである。

しかし、イェーナ期以降、ヘーゲルは、こうした「生の哲学」¹²から離反し、次第に「精神の哲学」を頂点とする体系構想を育てていくと言われる¹³。その代表的著作『精神現象学』（1807年）は、当初「学の体系への第一部」として公刊され、その後、「絶対精神」を最終部とする＜「論理学」―「自然哲学」―「精神哲学」＞という三部構成からなる哲学体系『エンツュクロペディ』（1817年初版、27年第二版、30年第三版）が構想された。このように哲学的立場を変えていくポイントは、ヘーゲルにとっての哲学の真理（絶対者、無限者、理念）は「直観」や「宗教」の立場においてではなく、あくまでも哲学の立場において「概念把握 (Begreifen)」すること、この時代の言葉では「概念の労苦 (Anstrengung des Begriffs)」(Phän. 3. 31)をひきうけるべきとするその哲学的決意にある。こうした決意を押し進めた、当時の時代背景として、とりわけ以下の三点を確認しておこう。

(2) 時代背景

① 「自然の数学化」という近代プロジェクト¹⁴および「生命」観察・実験の流行

17世紀以降の啓蒙主義的理性への信頼とともに機械論的自然観が拓かれ、ヨーロッパでは、ギリシャ以来の「自然哲学」にかわり現代の「自然科学」の原型となる新しい学が成立した。ガリレイ、ケプラー、デカルト、ニュートンらによる「自然の数学化」という近代プロジェクトの幕開けである。その影響から、従来の中世的な神学の観点からではなく、実際に自分の目で観察・実験をするという自然への新たな眼差しが、当時の知識人達の間にも広まる。それとともに、力学だけで理解できない熱による物体の形態変化や、生物の有機的な仕組みにも関心が集まってくる。「有機体 (Organismus)」を哲学の問題として本格的に論じたカント『判断力批判』出版の1790年頃には、トレンプレーによるヒドラの再生実験の影響から、フランス啓蒙主義者の知識人や自然愛好家たちの間で、トカゲ、ザリガニ、カタツムリなどの再生実験が大流行していたという¹⁵。

② ロマン主義的・有機体的自然観の台頭

こうして機械論的自然観に対して反動的に台頭してきたのが、ロマン主義的な、有機体的自然観である。バーダー¹⁶の「死せる機械論」では、自然の物理現象における「力の外在性」対「生ける有機体」における「力の内発性」という構図が調えられた。バーダーは、有機体に内在する「根源的エネルギー」に生命の自律的な「自発性 (Spontaneität)」を見定め、これがシェリング『自然哲学の理念 (Idee zur Naturphilosophie)』(1797年)に影響を与える。機械論の限界を唱え、生命ある有機体の特徴を「自己産出」運動に求めたのがシェリングの自然哲学である。

18世紀後半から19世紀初頭におけるドイツの自然哲学は、バーダー、シェリング、シュテフェンス、ノヴァーリス、リッターなど、ロマン主義の運動と切り離して考えることはできない。ヘーゲルも、

自らの自然哲学を構築するにあたりその概念装置を、機械的 (mechanisch)、力学的 (dynamisch)、化学的 (chemisch)、有機体的 (organisch) として調えたが、これは基本的にロマン主義的有機体論を踏襲したものである。すなわち、有機体を頂点とし、機械論を対局におく自然観である。それは後の体系期においてもほぼ変わらない¹⁷。ただし、体系形成期以降、「有機体」さらに「自然」という概念の意味づけが、とりわけ「精神」との関係において、大きな変容を見せていく。

③ ドイツ自然哲学における有機体論

Organismus(有機体)という言葉のカント自身は用いず、そのテキスト内で検索されるのは、ein organisches Wesen、organisiertes Wesen(有機的存在者)である¹⁸。ドイツ語、ドイツ思想における Organismus の語の定着は、カントの後の世代からであったといわれる。カント以後、ロマン主義の影響をうけつつ、フィヒテ、シェリング、ヘーゲルと続くドイツ観念論の系譜に、有機体概念を哲学的に問題にする伝統が生じたのである¹⁹。

「有機体」とは、機械と同様に部分から構成された組織体ではあるが、機械とは異なるのは、全体の構成を調整したり維持したりする機能を内部にもつ点にある。また、機械は故障した場合、外からの修理を待たなければならないが、有機体は一定の範囲において自己修復機能をもち、さらに、生殖によって「自己生産」する。カントは有機体的存在を「自己自身を組織化していく存在者 (das sich selbst organisierende Wesen)」「自己増殖的に形を成していく力 (eine sich fortpflanzende bildende Kraft)」²⁰をもつものと規定している。

繰り返しになるが、ヘーゲルの哲学は、初期からロマン主義の影響を色濃く受け、体系形成期においても自然哲学においては基本的な諸概念を共有していた。しかし、イェーナ期後半から、ロマン主義と決別し、かといって、単純に啓蒙主義的理性の自然観に戻るのでもない、独自の哲学体系を構築していく。その中で、自然の位置づけ、および、独自の有機体論を発展させていったと考えられる。では、その体系発展史を、以下に簡潔にみておこう。

(3) イェーナ体系構想の変容について——「自然哲学」を軸に

ヘーゲル「自然哲学」の体系は、最終的に「1. Mechanik (機械学) 2. Physik (物理学) 3. Organische Physik (有機的な自然学)」の三部構成をとるにいたる。ここでは、当時の自然科学の諸分野のほぼすべてが網羅され、それらはこの三部構成のうちのどれかに組み込まれている。「1. Mechanik (機械学)」では物体の運動論や天体力学が、「2. Physik (物理学)」では光学、熱学、音響学、化学などが、「3. Organische Physik (有機的な自然学)」では、鉱物学、地質学、地理学、植物学、動物学などが扱われている。

この組み入れには、イェーナ期以来、「非有機的なもの」の対極に「有機的なもの」を上位に位置づける哲学的視点が反映されている。ただし、「3. Organische Physik (有機的な自然学)」において最高位に位置づけられる「動物的な有機体」についてヘーゲルは、その増殖や世代交代を「悪無限」とみなし、進化論的な発展を認めず、それが彼の自然哲学のアキレス腱とも言われる。ところが、イェーナ前期 (1801 - 03年) では、自然哲学中心主義に立ち、かならずしも進化論的発想を否定していなかった。それが、「精神の哲学」の構想を確立した 1805 - 06年になると、それと連動して進化論を捨て去ったとみられるのである²¹。このことは、ヘーゲル哲学全体においてどのような意義をもつのであろうか。

「有機体」論は、彼の哲学大系 (論理学—自然哲学—精神哲学) において、自然哲学の最終部、すなわち、精神哲学への移行部にあたるが、イェーナ後期以降、ヘーゲルは「自然」から「精神」が生成する>という構想について、従来の観点からの転換をはかっている²²。こうした変化は、テキスト上

「自然哲学Ⅲ」と「精神哲学Ⅱ」の間²³において起こったとみられるが、ヘーゲルは、＜自然科学的にとらえられた自然から、いかにして人間の「精神」「意識」「理性」なるものが発生するか＞という観点は断念したと考えられる²⁴。この移行の問題を「感覚組織と結びついて形成される神経系の中でも、高等哺乳類の中樞神経系である脳が発達し、そこに理論的能力としての人間の精神が形成される」²⁵と記述している論考もあるが、こうした生物学のパラダイムにおける進化論ではとらえられない「人間精神」の意味およびその生成にこそ、ヘーゲルは体系構想においてもっとも苦心していたと考えられる。また、以下にみるように、体系期において、「生」（あるいは「生命」）という概念が直接考察されるのは「論理学」の一分野であり、「生命」は、ヘーゲルの全体というよりも、あたかも一部分に押し込められるかのように位置づけられるのである。

以上をふまえ、改めて体系全体の位置づけから、ヘーゲルにおける「有機体」論（およびそこでの「自然における生命」）、そして、「論理学」の一分野としての「生命」について考察していこう。

§2 ヘーゲル哲学における「生」の位置づけ

(1) ヘーゲル哲学の体系

① 論理学—自然哲学—精神哲学

「論理学—自然哲学—精神哲学」の三部構成からなるヘーゲル哲学の大系は、『エンツェクロペディー』という表題にもあらわれているように、全学問を網羅的に、学際的視点から（といっても、当時は学際的という発想はまだないであろうが）、彼独自の体系的観点から構築しようとしたものである。

「自然哲学」と「精神哲学」とは、近代の物心二元論の構図が反映された二区分としてひとまずは理解できるが、先に指摘したように、扱われる内容は多岐にわたり、現代の学問分類でいえば自然科学と社会科学に関する当時の最先端の学問研究が、ヘーゲル独自の観点から配置されている。「精神哲学」についても、個人の生理、心理から始まり、意識や自己意識や理性について、さらに、理論的精神と実践的精神を考察したのち（第一部 主観的精神）、法と道徳性と人倫（家族・市民社会・国家）をへて（第二部 客観的精神）、最終的に、芸術・宗教・哲学の領域（第三部 絶対精神）へと展開する。

それぞれの分野は「1 論理学 即かつ対自的にある理念の学」「2 自然哲学 自らの他者においてある理念の学」「3 精神哲学 自らの他者から自らへと還ってくる理念の学」として「理念(Idee)」を軸に構想されており、ヘーゲルにおいて「理念」とは、「このようなさまざまに異なった段階において自己を叙述するもの」(8.65. Enzy I. § 18)である。ただし、これら三部門を「種類の種のように、それぞれの区別において実体的な静止したものである」というように表象[イメージ]することは「正しくない」(ibid.)とされる。全体系についてはそのように「並列的」にはなく、展開「内容の中に、より高い円環へのその移行をも認識しなければならない」(ibid.)のである。すなわち、全学問の基盤は、第一部論理学にあり、それは、第二部自然哲学をへて、最終的に第三部精神哲学へと展開していくが、それは直線的な展開ではなく、その終結部（絶対精神）において、ふたたび、論理学に還ってくるという円環構造をなしているのである。

② 形而上学(存在論)としての論理学

ヘーゲルが全学問体系の基盤（はじまり、かつ、おわりとしての基盤）に論理学をおいていること、さらに、ヘーゲルにおける論理学とは、形而上学（存在論）としての「論理学」であるということ、これが本論の問題と関わり重要である。われわれは主に言葉によって物事を理解し（分かる＝分ける）、

他者との意思疎通をはかり、社会生活を営んでいる。ヘーゲルにおいても、言葉の構造がすなわち論理の構造であり、さらに、存在あるいは世界の構造であった²⁶。ただし、ヘーゲル以前の「形式論理学」のように、言葉や論理は、主観の側にあるたんなる形式であって、世界あるいは客観の側にそれを押し当てて物事を理解する、というような道具的なものではない。言葉や論理による世界の分け方の基本は、「ある」と「ない」（肯定と否定）であるが、ヘーゲルの論理学は、この「存在」と「無」、および、両者の「統一」としての「生成」という、「矛盾」概念に関わる考察（第一部「存在論」）からはじまる。そして、第二部「本質論」ではカントのカテゴリー（原因と結果、実体と属性、可能性と現実性等々）や、同一律・排中律・矛盾律等といった伝統的論理学の基本原則が考察され、最終の第三部概念論では、アリストテレス以来の「概念—判断—推論」の形式が扱われる。すなわち「思弁的論理学 [=ヘーゲルの論理学] は、従来の論理学・形而上学を含んでおり、同じ思考形式、法則および対象を保存」(GW. VIII. 53) するものなのである。しかし、重要な点は「同時にそれは、これらの思考形式、法則、対象を、また別のカテゴリーによって、より進んだ形に形成し、変形する」(GW. VIII. 53) という点である。端的に、ヘーゲルが目論んでいたのは、カントやアリストテレスにおいて静的に扱われてきた諸概念相互の連関を重視し、いわば動態的な論理学を描き出すということである。さらにその運動性がたんなる形式ではなく、存在そのもののあり方として描かれようとしたのである。

③ 体系の展開について——概念の自己運動・有機体的発想

こうした哲学大系の展開、あるいは「弁証法」をヘーゲルは「概念の自己運動」(Phän. 3.37)²⁷として記述する。さらに、その弁証法的運動やその体系は「有機的全体のリズム」(Phän. 3.54f.)とか「有機的な全体」(Phän. 3. 37f.)として叙述される。ヘーゲル哲学の「弁証法」を説明するものとして、教科書的に頻繁に引用されるのが、胚のメタファー (GW. IX. 8) である。その他にも、主要な命題は数多く挙げられる(Phän. 3.36, Diffe. 2.21f. 他)

『精神現象学』さらに『大論理学』を基盤とする体系期以降、「生の哲学」から「精神の哲学」へと移行したとみられるヘーゲルではあったが、以上のように「生」および「有機体」という哲学モデルを完全に捨て去ったわけでは決してなく、むしろ、依然としてそれはその哲学全体にかかわる重要な概念であり続けたといえよう。

(2) ヘーゲル哲学における「生命」の位置づけ

以上のようなヘーゲル哲学そのものの生成を「生命」を軸に見てみると、①学全体の展開である弁証法が依然として生命モデルにおいてとらえられているように見える一方で、②「生命」が体系の一部——具体的には『大論理学』（第三部『概念論』第三章「理念章」）、および「自然哲学」における「有機的自然学」——において弁証法によってとらえられている、という二側面が見えてくる。すなわち、ヘーゲルにおいて「生命」とは、その体系の「全体」であると同時に「部分」なのである。しかし、それは単に部分が全体の縮図になっているという単純な関係では理解できない。というのも、①の場合、説明項である生命が被説明項に対して自明の概念でなければならないが、それは上にみたように、たんなる比喩的な表現にとどまるものであり、その内実は②『論理学』（および、「自然哲学」において考察される被説明項となっているのである。こうして、ヘーゲルにおいて「生命」とは、まるでウロボロスの蛇（自分の尾を噛む蛇）のような矛盾を孕む概念になっているとも言えるであろう。この一見複雑な関係をときほぐすため、まずは②の場合、被説明項としての「生命」に関するヘーゲルのテキストを考察していこう。

(3) 『大論理学』「理念章」における「生命」について

「生命」は、『大論理学』の最終章「理念章」(1. 生命 2. 認識 3. 絶対的理念)において「直接的な理念」(6.474.WL II)として考察される。ここに登場する諸概念は、「自然哲学」における「有機的な自然学」²⁸における「動物的有機体」とほぼ重なる²⁹。それゆえ、適宜、そのテキストも援用しつつ、考察していこう。

① 生命ある個体

「生命」章においては、やはり三部構想によって、「A 生命ある個体」「B 生命過程」「C 類」が展開される。「A 生命ある個体」では、生命の内部における「再生」という機能が重要である。これは「生殖」という意味での「再生」ではなく、呼吸、栄養摂取、排泄等を通じて新陳代謝を繰り返すという、動物一個体内部での機能が念頭におかれている。ヘーゲルは、ブラウン、ハラー、キールマイヤーの影響を受けたシェリングの自然哲学を批判的に継承しつつ、当時の生物学の概念装置を用いている。すなわち、動物的有機体を「感受性(Sensibilität)」、「刺激性(Irritabilität)」、「再生(Reproduktion)」という三つの機能から分析し、その機能を果たすための組織として、それぞれ、外部からの刺激を感覚する「神経組織」(感受性に対応)、運動のための「骨組織」「筋組織」(刺激性に対応)、食物を消化するための「内臓組織」(再生に対応)を考察する。これらの諸部分は、それぞれの機能をはたしながら、全体として、機械的關係、化学的關係に還元されない、「自己再生産」という意味での「再生」機能を実現するのである。先のカントによる「自己自身を組織化していく存在者(das sich selbst organisierende Wesen)」という規定と重なる機能であり、20世紀後半の生物学において提唱された「アロポイエシス(allopoiesis, 異種の産出)と対比的に理解される「オートポイエシス」(autopoiesis, 自己創出)³⁰へも通じる概念といえるであろう。ここで再生されるのは「形態(Gestalt)」(9.436.Enzy II)である。

ただし、ここでヘーゲルは、このようないわば外面的に観察された、知覚的特徴を問題にしているのではなく、再生される「自己」の論理的構造を問題にしている。「・・・この客観性[=有機体の形態にあたるもの]は、概念の総体性であるが、しかしこの総体性は、概念の主観性または否定的統一を自己に対立させており、そしてこの概念の主観性または否定的統一が真の中心性、すなわち概念の自己自身との自由な統一をなしている。この主観が、自己との単一な、だが否定的な同一性として、個別性の形式における理念であり、生命のある個体である。」(6.475.WL II)。生物学的に客観的に観察されうような「再生」機能においては「形態」が再生されるのであるが、ヘーゲルはこの再生機能の担い手としての「自己」ともいべき「統一性」を、「否定的統一」として、すなわち「形態」およびその「再生」機能という客観的なものではなく、それを否定したところに「真の中心性」として成立するものとして見定めるのである。

② 生命過程

続く「B 生命過程」では、「A 生命ある個体」とそれをとりまく自然との関係が描かれる。この「(生命)過程は、欲求をもってはじまり」(6.481.WL II)、他なるものを「同一化」しようとする「衝動」(6.481f.WL II)である。たとえば、有機体は、食欲から他なる自然を摂取し、あるいは、自然環境と闘争しながら生息環境を整え、自らの生命とそれらを「同化」していく。「この同化はそれとともにさきに考察された個体の再生過程と一体になってあらわれる」(6.483.WL II)。つまり、「A 生命ある個体」の「再生」の前提として位置づけられるのが「B 生命の過程」である。

ここでは、このようにやはり生物特有の、しかし、ごく一般的な生命過程が描かれているのであるが、同時に、ヘーゲルはこの過程を「絶対的な矛盾」(6.481.WL II)として考察する。「欲求」あるい

は「苦痛」という契機は、いわば欠如状態あるいは他なるものとの不調和状態であろうが、それに駆り立てられて、それらを克服、否定するという仕方では生命ある個体はその同一性を確保できない。そうした事態を「矛盾」ととらえるのである。「・・・これらの自然物は、自己のうちに自分たち自身の否定態をもち、この自分たちの否定態が自分たちにむかっており、自分たちの他在のなかで自己を維持するという、無限の力をもった現実性である。——矛盾は考えられないと人びとは言うが、しかし矛盾はむしろ生命のあるものの苦痛においては現実的な現実存在ですらあるのである」(6.481.WL II)

徳増氏は、「欲求」「苦痛」という契機における「矛盾」について、鋭い解釈を提示している。「欲求ないし、苦痛の主体は、その都度の特定の欲求・苦痛を実現・克服しているさなかで、次々と否定され新たに形作られるのであるが、このように次々と否定され新たに形作られる活動なしには、欲求・苦痛の主体は存在しない」³¹。「自然哲学」において、「動物的な有機体」は、「地質学的自然」よりも、さらに「植物的自然」よりも、主体性や自由度の高い有機体として上位に位置づけられる³²。しかし、たとえば、「喉が渴いた」という苦痛があって「欲求」が起こる。しかし、欲求の起こるきっかけは、苦痛であるが、欲求はその自分の原因を消去する（否定する）ように働く。自分が存在するのは苦痛のお蔭であるが、それを無くそうというように働くのが欲求であり、これは例の蛇が「自分で自分の存在を食い尽くそうとする」と同様の自己否定的あり方と言える。欲求とは、欲求自身を否定する動きを自らのうちにもっている、と言ってもいいであろう。あるいは痛みや欲求の主体というものを想定したとしても、それは、何かそれ自体として直接的に成立しているものではなく、苦痛の克服、欲求の充足といった過程そのものを通じて、かつ、その否定態として、いわばその影のようなものとして辛うじて成立するものである。苦痛や欲求そのものが消えてしまうと、その否定態として成立する主体も消える。いわば欲求や痛みと区分できずそれとべったりと一体化したようなものがこの段階における主体性といえるものであろう。この段階の生命は、動物のみならず、人間においても、生理的欲求、快苦といった心的状態しかなく、いわゆる自我や自己意識が成立していないと考えられている胎児や乳児等の生命を想定することもできるであろう。

③ 類

「生命」章の最後「C類」で論じられるのは、「性交」「生殖」「病気」「死」等の、動物的有機体の一般的な特性である。「C類」は、これまでの展開と同様、「B生命の過程」のさらなる前提として位置づけられる。「個体が自己と同じ類に属する他者のなかで自己感情に達し、他者との合一によって自己を補い、この媒介によって自己と類を連結し、類を現存へともたらそうとする衝動」、これが「性交」である(9.516.Enzy II. § 369)。ここで、生命ある個体が「性交」によって類と連結するというのは、生殖によってふたたび「A生命ある個体」が産出され、類が継続される事態と対応する。

「A生命ある個体」「B生命の過程」の段階では、生命ある個体はまだ否定的、消極的なあり方にとどまり、「C類としての生命」、すなわち、生命そのものではなかった。しかし、Cにおける「繁殖」(6.486.WL II)によって、個体が「生命という類」と一体化するという構図がうちたてられている。ここでヘーゲルは、「概念論」における「個別」「特殊」「普遍」の概念装置³³を、それぞれ「生命ある個体＝個別」、「両性＝特殊」、「類＝普遍」として捉えなおし、生殖によって、個別が普遍と同一化するという概念の運動を見定めようとしている。そして、最終的な「類＝普遍」においてようやく「生命の理念」が一—これまでのように消極的なものではなく—積極的なもの、「実在的・普遍的な生命」(6.484.WL II)として成立する、というのである。「個体 [A 生命ある個体] は、潜在的には (an sich) にはたしかに

類であるが、しかし個体は自覚的には (für sich) には類ではない。「類は、生命の理念の完成」(6.485.WL II) として、「生命」においてもっとも上位に位置付けられる。この「類」の段階をヘーゲルは「類の自己への還帰」(6.486.WL II)、類が自ら自身を取り戻すことととらえるのである。

以上のような考察から、＜多種多様な個々の生命はたんに生成消滅するだけであるが、対して、その「繁殖」を通じて、普遍としての「類」は実体的なものであり続ける。すなわち、死ぬのは「個」のみであり、「普遍」は常に生き続ける＞という、個よりも普遍を優位におくイデア論としての「理念 (Idee)」を読み取ることができるかもしれない。ところが、テキストの続く箇所において、ヘーゲルは、この繁殖の過程を、新たな「A 生命ある個体」が反復的に産出されることにすぎず、事態は「逆戻り」であり、たんなる「悪無限」的な運動として意味づける。さらに、ヘーゲルは、「個体の死」の方にむしろ着目し、それを即「精神の出現」として位置づけるのである。「個体としての生命」は、そのうちに「生まれながらの死の萌芽 (Keim des Todes)」(9.535.Enzy II . § 375) をはらんでおり、「おのずからなる死」(9.535.Enzy II . § 375) を迎えるが、この「自然ある生命の死」が即「精神の出現」として「より高い側面」(6.486.WL II) をなすものなのである。

こうした「動物的生命」から「精神」への急展開については、飛躍や断絶という印象を受けるが、さしあたり形式的に概念整理しておくならば次のようになろう。「精神」とともに出現した「主体性」は「具体的普遍」(die konkrete Allgemeinheit) (9.535.Enzy II . § 375) とされる。すなわち、この展開において、個別 (具体) か普遍 (抽象) かという対立の構図を矛盾的に乗り越えた存在として、「具体かつ普遍」という概念が登場しているのである。

以上をふまえ、改めて、本節で提起された問題、ヘーゲルにおいて「生の哲学」から「精神の哲学」への転換の意味について、また、それとともにヘーゲル哲学における「生」のパラドキシカルな位置づけについて、考察していこう。

§ 3 「生命」と「精神」

(1) 「生命」から「精神」へ

『大論理学』『理念章』における生命は、人間独自の生命ではなく、動物とも共通の生命のあり方であった。そこには、欲求、苦痛等の「主体性」に似た契機が、他 (食物、周囲の環境等) との関係における「自由」の高まりに応じて序列化されていたが、それはいまだ「精神」以前の段階として位置づけられる。しかし、そのように精神以前の段階といえるのは、その序列の基準として、精神の構造を、生命一般のあり方とは異なる人間独自の生への関係として、上位におくという物差しが常にすでに用意されている限りにおいてである。

また、「生殖」＝「類」の成立と同時に「個体の死」によって、「精神哲学」への移行が語られていたことにおいては、後のキルケゴールやハイデガーの「死」の概念の先駆的発想を読み取ることもできるかもしれない。たんに動物的に (即自的に) 生きることから、死を自覚することによって、はじめて本来的な生を生きるとでもいうような考察である。ここには、動物的な生命 (自然の生命) と人間的な生命 (精神の生命) との断絶がある。「・・・動物は、類をたんに感覚するにすぎず、類について知るのではない」(10.20.Enzy III . § 381 Zusatz)

「自然哲学」から移行した「精神哲学」の冒頭では、「精神」について、とりわけ「精神の認識」について次のように語られている。「精神の認識はもっとも具体的な認識であり、したがって最も高く、最も困難な認識である。汝自身を知れ、この絶対的な命令はそれ自体からいっても、それが言い表され

た形で歴史的にあらわれたときからいっても、ただ単に個人の特定の能力、性格、傾向、弱さなどについての自己認識という意味をもっているのではない。そうではなく、人間の真実態の認識、即且つ対自的な真実態の認識、という意味を持っている。すなわち、精神としての本質そのものの認識という意味である」(10.9.Enzy III. § 377)。古典的な哲学の課題である「汝自身を知れ」(gnothi seauton)という標語を持ち出し、それは「精神としての本質そのものの認識」であり、それが哲学における「自己認識」であるという。

体系構想において、ヘーゲルが腐心したことの一つが、いわゆる3人称的生物学的パラダイムに定位置した進化論では捉えられない「人間精神」の成立についてであった〔§ 1 (3) 参照〕。「地質学的な自然」→「植物的な自然」→「動物の有機体」→人間という進化についての問題は、現代においてなら、化学や生物学の観点からかなり解明が進められている。DNAレベルではヒトとチンパンジーは1～4パーセントほどの違いしかなく、数値的・量的な差はわずかであるとも言われる。ヘーゲルの時代には、進化論的発想は生物学の分野でまだ理論的に弱い見解にすぎなかったのだが、ヘーゲルが、自然(的生命)から精神へという移行の連続性を放棄したのは、そうした時代的制約からだけではない。むしろ、ヘーゲルは、自然と精神との関係を、生物学的な時間の順序ではなく、「概念の発展」の順序で構想するに至ったのである。そして、この転換がヘーゲルをして『精神現象学』を書かせ、「精神哲学」を頂点とする体系構想をもたらしたとも言えよう。

「§ 222において、たんなる直接的な個々の生命性の死は、精神の出現であると言われた。そのとき、この出現はもちろん肉体的なものではなく精神的なものである。すなわちこの出現は、自然的出現として理解されるべきではなく、概念の発展として理解されるべきである。」(10.25.Enzy III. § 381 Zusatz)

こうした「自然」よりも「精神」に優位を認める「精神哲学」の構想においては、ただしく肉体(自然的生命)と精神(精神的生命)との単純ないわゆる近代的二元論的区別が理解されてはならない。また、精神の立場を「絶対的に最初のもの」³⁴としたヘーゲルを、人間中心主義的論点先取をおかした、啓蒙主義的理性の典型として批判することも外的である。先にも指摘したように、若きヘーゲルはロマン主義を放棄して啓蒙主義を選択したわけではないのである〔§ 1 (2) 参照〕

(2) ヘーゲルにおける「精神」

ヘーゲルの立場を端的にいえば、われわれは常にすでにヘーゲルの洞察した「精神」である。そして、精神であるということは、「生命とは何か」「生きるとはいかなることか」を常にすでに問うている、つまり、問わざるをえない自己「分裂」の意識であるということに他ならない。「生命とは何か」と問うことは、すなわち、「生命」との一体から、それを問いの対象として設定し、自己を分離することを意味する。この問いの構造は、まず対象があって、それについて主観が問いをたてるというものではない。むしろ、順序としては、「問い」の成立以前に対象はなく、問いの成立と同時に始めて対象が「生命」として成立し、また、その問いの主体が成立するという構造である。

さらにいえば、われわれは、「生命とは何か」を問いながら(分離)、かつ、同時に生きている(結合)。あるいは、「生命とは何か」という問いを問うことそのことが、人間が「生きること」そのものであるという応え方も可能である。つまり、問うこと自体がそのままその問いの答えであるような、そうした問いなのである。

「自然哲学」の「有機体的な自然学」、『大論理学』「理念章」で考察される自然生命(植物・動物等)もたしかにそれ自体「生命」であり、生きている。ただし、それは「悪無限」的生命であり(形態や肉

体レベルでは、能動的な運動や変化を示しつつも)、自らの生を自覚的に「問う」ことはないのみなされる。しかし、人間は、「生命とは何か」を問いながら(分離)、かつ、同時に生きている(結合)。そして、その分裂と結合それぞれ自体を自覚(結合)したあり方をしているのが人間であり、精神の立場である。問いを立てることで精神は分裂する。この自己分裂の構造は、しかし、たんなる分裂状態(非結合、同一性の喪失)ではなく、それこそが自己である(結合)という自己同一性(同一性と非同源性の同一性)である。私は絶えず私でないことにおいて私であるという構造を人間の運命としてヘーゲルはとらえなおしたのではないだろうか。

ここには、カントのように、動物性や肉体性とは無関係な、冷静な理性の自己批判でもなく、また、「矛盾」を回避するために「経験」にのみ自らの「認識」を制限した哲学でもなく、自らのうちに動物的なもの、死の必然性をはらみつつ、同時に、それを乗り越えるような「問い」の場を常にすでに生きている人間精神がある。こうした人間精神の生こそが、ヘーゲルの精神であり、最後まで保持し続けた、その哲学全体そのものとしての「生」(精神の生)であると言えるのではないだろうか。ここからは、ヘーゲルにおける精神の「生」(Leben)とは、命、生活、人生、等々多種多様な観点すべてを含む、豊かな「精神の生」の展開を展望することができるであろう。実際「精神哲学」の展開は、先に概観したように〔§ 2 (1) 参照〕、主観的精神および客観的精神として内容豊かに展開され、「精神」の「歴史」も問題になる(ヘーゲルにおいて、自然には「生成」が認められるのみで「歴史」はない)。ときにヘーゲルにおいては、「精神」は「絶対者」そのものともとらえられ、とにかくすべてが精神である>というような説明も可能であろう。また、「精神哲学」および『精神現象学』の各章におけるヘーゲルの鋭い人間精神洞察は、マルクス、ラカン、コジェーブ、アドルノ等、後の思想・哲学にも大きなインスピレーションを与えた。

(3) おわりに ―― 今後の課題と展望 ――

最後に今後の課題とともに、ヘーゲルにおいて、そうした魅力あふれる精神の構造は、第一に、やはり「自己意識」という構造であることを確認しておきたい。第二に(というより、これが本来第一になるはずであるが)、そうした自己意識の構造を理念として明らかにするのが、「論理学」であるという点を反復しておきたい。

ヘーゲルにしたがえば、歴史、とくに哲学の歴史について「数千年にわたってこの仕事〔歴史をつくるという仕事〕を続けてきたのは、生きた精神である。そして、生きた精神の思想的本性とは、自分が何であるか、を自覚することであり、そしてこのように自己を対象とするや否や、同時にすでにその対象化された自己を越え、自己のうちで一段と高い段階に立っている」(8.58.Enzy I. § 13)。後に、「精神」についてキルケゴールは「ヘーゲル主義」を批判しながら、「死に至る病」の冒頭で次のように言った。「人間は精神である。精神とはなんであるか。精神とは自己である。自己とはなんであるか。自己とは自己自身に関わる一つの関係である。いいかえれば、この関係のうちには、関係がそれ自身に関わるということがふくまれている」³⁵。キルケゴールは「個としての自己」にこだわりながらヘーゲルを批判したのであるが、われわれの生命において「個の死を精神の出現」とみるヘーゲル生命論は、生命の自己関係の論理構造を明らかにして、キルケゴールを生みだすべくして生んだといえるであろう。しかも、いまは両者の差異は別にすると、ここで問われている生命においてはその死が同時に問われなければならない。まさに死を問うことは生を問うこと、生きる(存在)ということは死(無)を問題にすることであるという関係が、この問いのもうひとつの本質構造をなしていると展望される。

このことが第二の点、すなわち、論理学における「概念」のヘーゲル哲学上の位置づけ問題に関わる。

すなわち、ヘーゲルにおけるこうした精神の自己関係的分裂の構造を可能にするのは、その「問い」の成立を可能にするのは、言葉（概念）であるということである。「精神哲学」における豊かな人間精神の歴史、あるいは、弁証法的歴史展開は、いわばオブジェクトレベル、あるいは、「現象」としての生という位置づけにあるものであり、むしろ、その「本質」としての精神をなすのは、メタレベルでの「生」、すなわち、『大論理学』の「生」——ただし、それは以上で考察した理念章の「生命」ではなく——論理学の「はじまり」において既に示されていた「存在と無と生成」の弁証法、「矛盾」（「ある」と「ない」との矛盾）概念³⁶であるということ、このことが同時に（あるいはそれ以上に）見定められなければならないのではないか。「精神哲学」の「主観的精神」、「客観的精神」の展開は、あくまでも「有限的精神」にとどまり、無限なる「絶対精神」という体系の終結でたどり着くのは、芸術でもなく、宗教でもなく、改めて「概念」としての「哲学」（論理学）である。こうして全体系は「おわりにおいてはじまりに還る」という円環構造をなすのである。以上のオブジェクトレベルとメタレベルという区別は、それゆえ、やはり分離されるものではもちろんなく、メタレベルでの本質態は、本質として現象のオブジェクトレベルに先立つものでありながら、オブジェクトレベルの具体化としての現象をまっではじめて成立するという、本質と現象の矛盾的自己同一の構造において考察されなければならないであろう。それが「精神としての本質そのものの認識」という哲学の課題である。こうした新たな「概念の労苦」を次なる課題として確認しながら、ひとまずはヘーゲルにおける「生命」概念の考察の区切りとしたい。

注

ヘーゲルのテキストからの引用の略記号は以下の通り。基本的に Suhrkamp 版ヘーゲル全集（G.W.F.Hegel Werke in zwanzig Bänden, Suhrkamp）の巻数および頁数を施してある。アカデミー版全集（Gesammelte Werke, hrsg. von Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaft）からの引用は、GWの略記号の後、巻数および頁数を施してある。

WL I = Wissenschaft der Logik, Erstes Buch .1812/13

WL II = Wissenschaft der Logik, Zweites Buch.1812/13

Phäno = Phänomenologie des Geistes

Diffé = Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie

¹ Vladimir Jankélévitch, *Penser la mort ?*, 1994, Liana Levi. 原章二訳、『死とはなにか』青弓社, 1995年, pp.13-14

² 「臓器の移植に関する法律」平成9年7月16日法律第104号。最終改正は平成21年7月17日法律第83号。一般には「臓器移植法」と呼ばれる。

³ 生物学(Biologie)という言葉が、生(Bio)の学(Logos)として提唱されたのは、1802年ラマルク(Jean-Baptiste Lamarck)による。ラマルクはその7年後、ダーウィンに50年先だって進化論を提唱する。トレヴィラヌス(Gottfried Reinhold Treviranus)らもほとんど同時にこの語を使用している。生物学という名称は、博物誌の重要な一部門を思わせるような名称であるため、生化学などによって主導されている昨今の研究は「生命科学」と呼ばれるのが相応しいとされている。Biologyという語そのものは、1800年にカール・フリードリッヒ・ブルダッハ(Karl Friedrich Burdach)が創作した造語である。松永澄夫『近代科学の分析の方法と生命科学』『哲学史を読むI』東信堂, 2008年, p172 - 221 参照。

⁴ 注3を参照。

⁵ 1992年採択, 93年5月28日日本締結, 93年12月29日発効。

⁶ ジェームズ・ラヴロック(スワミ・プレム・ブラブダッダ訳)『地球生命圏—ガイアの科学』工作舎, 1986年, p36

⁷ 野尻英一『意識と生命—ヘーゲル『精神現象学』における有機体と「地」のエレメントをめぐる考察』社会

評論社, 2010年, p.34

⁸ 中村 桂子『自己創出する生命』哲学書房, 1993年

⁹ 野尻, 前掲書, p.34

¹⁰ 『1800年の体系断片』〔GW. I . 419-422〕

¹¹ 『差異論文』〔Diffe. GW II .96〕, 『大論理学』〔GW. V. 74〕〔GW. VI. 41〕

¹² 一貫してヘーゲルを「生の哲学」ととらえる解釈としてはH.Marcuse, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit* ,3.Auflage, Klostermann, 1975. 吉田 茂芳訳『ヘーゲル存在論と歴史性の理論』未来社, 1980年

¹³ ヘーゲル哲学を「精神」からとらえる代表的見解については、岩佐 茂・島崎 隆 編著『精神の哲学者 ヘーゲル』創風社, 2003年。

¹⁴ 新田 義弘「無為自然と有為自然—自然と人間のあいだ—」『生命と知』すずさわ書店, 1997年, p.137

¹⁵ 野尻, 前掲書, p.87

¹⁶ F.バダー『基礎生理学への寄与』(Beiträge zur Elementar-Physiologie, 1797)。バダーのロマン主義哲学については、伊坂青司「バダーにおける自然と人間——ミュンヘン・ロマン主義の成立」『自然哲学研究』第5号, 自然哲学研究会, 1992年を参照。

¹⁷ ヘーゲルとロマン主義の関係に関する論考としては、伊坂青司『ヘーゲルとドイツ・ロマン主義』御茶の水書房, 2000年を参照。

¹⁸ 野尻, 前掲書, p.86

¹⁹ 加藤 尚武「有機体の概念史」『シェリング年報'03 第11号』晃洋書房, 2003年

²⁰ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Berlin Akademie Verlag [KU, V, 374]

²¹ 野尻, 前掲書, p.160ff. 島崎 隆『ヘーゲル弁証法と近代認識—哲学への問い』未来社, 1993年, p.83

²² 注21参照

²³ ホフマイスターは、イエーナ大学でのヘーゲルの講義科目名をもとに、同時期の草稿を『实在哲学Ⅰ』『实在哲学Ⅱ』と名付け整理した。以下は、両者と、これらの間にある『LMN』(論理学Logik, 形而上学Metaphysik, 自然哲学Naturphilosophie)と呼ばれる草稿とを、『イエーナ体系構想Ⅰ～Ⅲ』として整理したものである(加藤 尚武監訳『イエーナ体系構想』法政大学出版局所収, 1999年)。

・イエーナ体系構想Ⅰ 1803/04年 『实在哲学Ⅰ』= 自然哲学Ⅰ + 精神哲学Ⅰ

・イエーナ体系構想Ⅱ 1804/05年 『LMN』 = 論理学 + 自然哲学Ⅱ

・イエーナ体系構想Ⅲ 1805/06年 『实在哲学Ⅱ』= 自然哲学Ⅲ + 精神哲学Ⅱ

²⁴ 野尻, 前掲書, p.160ff.

²⁵ 伊坂 青司「ヘーゲル自然哲学における生命=有機体論—ロマン主義的自然観との関連において」『東北哲学会年報 第9号』東北哲学会編, 1993年, p.46

²⁶ 「思考の諸形式はまず人間の言語の中に表示され保存される。・・・人間の内面を形成する一切のもの、人間に表象される一切のもの、人間が自らのものにする一切のもの、それらの中に言語は容赦なく浸透している。・・・それほどまでに、論理的なものは人間にとって自然的であり、論理的なものは人間に固有の自然(本性)であるとすら言える。」(5.20.WL I)

²⁷ 「この〔必然的な〕運動によって、純粋な諸思想は、概念になる。そうしてはじめてそれらは、真のあり方をするそれらそのものであり、自己運動するものなのである」(3.37.Phäno)

²⁸ 「自然哲学」の最終部「有機体的な自然」は、①「地質学的な自然」②「植物的な自然」③「動物的な有機体」という三部構成をとっている。①から③への展開は「次第に、主体性が獲得されていく」という観点で構成されている。①は「死んだまま横たわっている有機体」(§ 341)であり、②については、「形態化」「同化」「生殖」の三つの「生命過程」が分析される。③も、②とほぼ同様の三過程をもつが、動物の形態化においては、自己感覚の契機としての「感受性」、自己運動の契機としての「刺激性」、肉体の普通の再生の契機としての「再生産」の三つの契機が分析される。

²⁹ ただし『自然哲学』における有機体としての生命の体系上の位置づけを形式的に整理しておく。「概念と実在」が分離し、「理念(=概念と実在の統一)が外化」した自然の段階にある。すなわち、そこでの生命は「自然」の生命として、「存立の外観へとなげだされ、非有機的自然のもとに自分の制約を持っている限りでの生命」(6.471.WL II)である。対して『大論理学』における「理念としての生命」においては、全体的統一と部分的独立の論理的関係(類と個体の矛盾的統一関係)が最終的に扱われる。ここでは、後に、概念即実在、すなわち「理念」の完成形が展開される。ただし、これが、いわば宙に浮いた抽象的理念であるわけではないことが、「生命」における「客観性〔有機体の形態を指す〕」によって具体的に示されていくため、「自然哲学」と同様の論考がここで持ち出されている。

³⁰ Maturana, H.R. and Varela, F.J., *The Tree of Knowledge: the Biological Roots of Human Understanding*, 1987, New Science Library: Boston; 1992, 管啓次郎訳『知恵の樹—生きている世界はどのようにして生まれるのか』朝日出版社, 1987年。および河本英夫「生命」『事典哲学の木』講談社, 2002年, pp.623-636参照。

³¹ 徳増多加志「生命と精神——ヘーゲル哲学におけるイデーとしての生命——」『鎌倉女子大学紀要 第6号』, 1999年, p.20

³² 注29を参照。

³³ この生命章の展開を、概念論の「個—特—普」の構造から読み解く解釈としては、高山守「なぜ、生命は尊いのか—ヘーゲル『論理学』における生命論に即して」『哲学雑誌』119号, 哲学会編, 有斐閣, 2004年, pp.92-110参照。

³⁴ 「・・・精神が自然のなかから生まれるということは、あたかも、自然が絶対的に直接的なもの、最初のもの、根源的に措定するものであり、それに反して精神はたんに自然によって措定されたものであるかのように解されてはならない。むしろ自然が精神によって措定されており、そして精神が絶対的に最初のものである。」(10.24.Enzy III. § 381 Zusatz)

³⁵ 松浪信三郎訳「死に至る病」『キルケゴール著作集11』白水社, 1995年, p.20

³⁶ ヘーゲル特有の「矛盾」の概念については、高山守『ヘーゲル哲学と無の論理』東京大学出版, 2001年, 第6章。および拙論「ヘーゲル論理学における「矛盾」の概念とカントのアンチノミー論批判」『ヘーゲル哲学研究』第17号, 日本ヘーゲル学会, 2011年, pp.163-177を参照。

なお、本研究は、平成22-24年度科学研究費 若手研究(B)「ヘーゲル及びドイツ観念論における生命概念研究—現代社会における倫理問題の礎として」の研究成果の一部である。