法政大学学術機関リポジトリ
HOSEI UNIVERSITY REPOSITORY

PDF issue: 2025-07-12

ヘーゲル『精神現象学』における理性の自己確信の諸相

村上，恭一

(出版者 / Publisher)
法政大学教養部
(雑誌名 / Journal or Publication Title)
法政大学教養部紀要．人文科学編 / 法政大学教養部紀要．人文科学編
(巻 / Volume)
78
(開始ページ / Start Page)
1
(終了ページ / End Page)
18
(発行年 / Year)
1991-02
(URL)
https://doi.org/10.15002/00004695

Hosei University Repository

ヘーゲル『精神現象学』における理性の自己確信の諸相

村上恭一

はじめに

周知のように、ヘーゲル自身による『精神現象学』における項目の区分は、いたって簡単である。彼がはじめに掲げた目次によれば、次のようになっている。

A〔意識〕
　Ⅰ　感覚的確信
　Ⅱ　知覚
　Ⅲ　力と悟性
B　自己意識
　Ⅳ　自己確信の真理
C〔理性〕
　Ⅴ　理性の自己確信と真理
Ⅵ　精神

Hosei University Repository

Ⅶ　宗教

Ⅷ　絶対知

右のうち第三の項目にあたるCには、元来表題は示されてはいないが、一般的に通説では「理性」があてられている。そして、このC〔理性〕の下位項目は、(AA)理性、あるいはV理性の自己確信と真理であると見なされる。この下位項目としての理性は、さらに次のごとく三項目（三段階）に区分される。――(A)観察的理性の段階、(B)実践的理性の段階、(C)現実的理性の段階。これらの三段階においては、観察と行為、そして行為の結果ないしは行為の実現としての現実的理性のことが意味されているのである。

本稿において、われわれがさしあたって吟味の対象とするのは、この下位項目としての理性の右にいうような本題に入るに先立っての、いわば序論〔Einleitung〕に相当する部分である。これを最も普及しているテキストの一つである「哲学文庫」版によって示せば、一七五頁から一八二頁までの箇所であって、ラッソンはこのわずかの部分をさらに三段階に区分している。すなわち、(1)観念論、(2)範疇、(3)空虚な（主観的）観念論の認識。[1] ここでは、便宜上ラッソンの試みたこの視点に即して、各項における根本問題を解明したいと思う。

Ⅰ　ドイツ観念論

「意識は、個別的な意識が自体的には絶体的な本質であるという思想を自ら得ることによって、自己自身のうちに還帰する」(Ph. 175)。この命題をもって、「理性」論の第一歩ははじまる。[2] というのも、理性は意識の自己内復帰として生ずるものだからである。自己意識は、この場に先行する段階においては、自己自身と和解がえられず、自己自身と分裂した意識であった。かつてこの自己意識は、即自存在〔自体存在〕と対自存在〔自分だけでの存在〕というこの二つの境地を統一にもたらしえず、このため意識自身にとって世界が変化する現象と不変なる本質とに分裂することに悩まされた。このところに、この意識の不幸があった。しかるに、この不幸な意識にとって悩まさ

Hosei University Repository

れるこの区別が実は意識自身によって措定されたものであり、また分裂が生じる場を形成しているのが当の意識であるということが自覚されることによって、意識は理性の境地へとたかめられる。[3] 言いかえると、意識にとってまつわりついていた区別が、「媒語(ミンナ)としての教会」において媒介をえて統一に達することとなって、このときやっと意識のうちには「あらゆる真理であるという確信」が生起することになる。ここにおいて意識は、理性の境地に達しているといえる。この境地こそ、理性としての自己確信にほかならない。

このような意識の自己運動の成果をヘーゲルは、次のように定式化する。

「意識の真理は、さきに両極がまったく離れ離れに現われてきた推理のなかで、媒語として現われるものであり、この媒語は、不変な意識に向かっては個別者が自己を断念したと告げ、また個別者には不変なものがもはや個別者に対立する極ではなくて、個別者と和解していると告げる」(Ph. 175)。

ここにおいて個別者は、完全に普遍性を実現することとなり、主観性は客観性に転換することになる。言いかえると、(B)自己意識は、(A)〔対象〕意識と結合し、両者の統一をえて、自己は対象と一つになるということである。つまり、(A)と(B)との統一としての(C)は、理性の段階にほかならない。この意識の運動の経過を歴史的な展望のもとに立って言えば、中世キリスト教の禁欲主義(アセチシズム)の苦しみがあってはじめて、近世的な理性を実現しようとの運動も意味をもってくるのではないかという点をヘーゲルはここで暗に言おうとしているようである。だが、さしあたっては、この場に居合わせている自己意識自身がこれらの点を自覚しているわけではない。

「この媒語は、両極を直接的に知っており、両極を関係づける統一であり、また両者〔両極〕の統一の意識であり、そしてこの統一をこの媒語は意識に、したがって自己自身にも告げる。すなわちこの媒語は、すべての真理であるという確信である」(Ph. 175)。

こうして理性が登場してきたとはいえ、この理性の自己確信は、まだ主観的確信の程度を出ない。そこでこの主観的確信を客観的真理にまで高揚させるにあたっての弁証法的運動が、この場合理性の当面の課題ということになろう。[4]

Hosei University Repository

さて、理性はまず観念論として現実に関係することになる。ここに観念論という用語がしばしば用いられているが、これに関連してカントおよびフィヒテの哲学が引合いに出されているところから考えて、ドイツ観念論が意味されていることは明らかである。[5]

自己意識が理性であることによって、これまで他的存在に対してとっていた意識の否定的な関係は、肯定的な関係に転ずると言われる。確かに、これまで自己意識は自己の外的対象に対して否定的（消極的）に関係してきた。「だが、自己自身を理性として確信するようになったいま、自己意識は世界ないし現実に対して安らぎをえたので、それらを受けとめ耐えることができる。というのも、自己意識は自己自身を実在であると確信しており、すべての現実は自分以外のものではない〔自己意識にほかならない〕と確信しているからである。自己意識の思惟はそれ自身で直ちに現実だからである。そういうわけで、自己意識は現実に対して観念論の態度をとることになる」(Ph. 176)。

これまで自己意識が歩んできた過程を顧みるに、かつて自己意識は世界を理解したのではなくして、せいぜい世界を欲望し、労働によって加工することはしたが、その世界から自己のうちに退き、自分のために世界を滅却し、また意識としての自分自身をも滅却してしまった。すなわち、世界を実在であると意識し、そして同時に世界を虚無なものと意識する自己自身を亡ぼしてしまったということである。

「こうして自己意識が自らの真理としていたものの墓が消え失せ、己れの現実を滅却すること自身が滅却されて、意識の個別性が自分〔自己意識〕にとって自体的には絶対的な本質〔絶対の実在〕となったいま、この時点ではじめて、自己意識は世界が自分の新しい現実的世界であることを発見したのである」(Ph. 176)。

これを歴史的背景に即してみれば、自己意識がこれまで自らの真理の拠りどころとしていたカトリック教会の権威がいまや失墜し、ここに中世キリスト教の精神的世界は終焉したことになる。これまでいっさいの学問・宗教・封建体制をことごとく巻き添えにしていたカトリック教会が、自らの滅亡にさいして、図らずも理性を実現したということは何とも皮肉というほかはないようにみえる。だが、あとから展望してみると、自己意識の展開する自己媒介的推理の過程において現われてきた媒語、すなわち「この媒語〔カトリック教会〕は、あらゆる真理であると

Hosei University Repository

いう確信である」ことを表明することになる。そしてこのことによって、この媒語〔としての教会〕はすでに自らが歴史の転換点に立っていることを言わずもがなに語っているのである。中世のカトリック教会は、やがてくる次の時代のために理性を実現することで自らの使命を終え、消え去ってゆくほかはない。こうしてルネッサンスを経て近代的な自己確信のもとで、理性の境地に立つ自己意識は、いまや眼前の世界が自分の新しい現実的な世界であることを発見するにいたるのである。

先行する前段階においては、世界はただ消え去ることにおいてのみ自己意識の関心事であった。ところが、ここ理性の立場においては、自分にとっての新しい現実的世界が存続するところに自己意識の関心が向けられることになる。というのも、世界の存続が自己意識自身の真理〔真実態〕であり、現在（Gegenwart）となっているからである（Ph. 176）。

こうして理性は、全実在であるという意識の確信であると規定される。観念論は、この確信の概念をこう言明するのである。理性として現われてくる意識が、この確信を無媒介に（unmittelbar）具えているように、観念論もまたこの確信を無媒介に〔直接的にそのまま〕言い表わして「自我は自我である」(6)というのである。すなわち、ここにおいてフィヒテの「自我＝自我」という確信がえられることになる。

この「自我＝自我」（Ich bin Ich）という命題は、一見空虚な同語反復（タウトロギー）であるようにみえる。フィヒテのこの根本命題について、フィンクは次のように解している。

「自我＝自我ということはむしろ、主体としての自我が自分にとって対象となるすべての実体のうちに自分を見い出すことができるし、また見い出さねばならない、ということである。ヘーゲルはこの直接的観念論の原理をもっとはっきりした形で説明して、自我がそれ自身にとって対象となる、それも何かほかのものは存在しないことを意識しているので、唯一の対象となる、全実在と全現在となる、と言う。〈直接的観念論〉のこの特徴づけで驚くことは、全面的に行きわたっている否定ということである。理性は自分を存在そのものの総体性と解しており、排他的に自己を宣言して、自分の他にはあるいは自分と並んでは何も存在しないし、あるのはまさに無だけだと主張

Hosei University Repository

するのである。[7]」

理性の自己確信は、こうしてフィヒテ流に直接的な断言（Versicherung）という形をとって言い表わされることになる。この場合の自我は、唯一の対象であり、実在である。右の箇所においてフィンクも指摘しているように、「私の対象となる自我[8]」というのは、「〔この自我以外には〕どんな他者も存在しない〔非存在〕という意識を伴った対象であり、すなわち唯一の対象であり、あらゆる実在性にして現在するものすべて(alle Realität und Gegenwart)である」(Ph. 176)との確信に立っているということである。

ところで、「精神の現象学」において、意識がこれまで「意識の経験の学」に即して遍歴してきたそれらの過程を顧みるに、まず第一に私念〔思いこみ〕・知覚・悟性の弁証法的運動において、対象的に自体的に存在するものは、意識に対してあるかぎりにおいてあることが証明され、次に自己意識の欲望・主と奴、ストア主義・スケプシス主義・不幸な意識の弁証法的運動において、意識に対して存在するものは、また自体的にも〔客観的にも〕存在するということが証明されたわけであった。このような各段階を経過し、媒介を経て、やっといまいうようなただ一つの真理[9]に帰着したことの確信に立つこの場の意識は、これまでの意識および自己意識の確信の真実をわきまえているはずである。この点から言えば、当面の理性の自己確信が、無媒介に達成されたものでないことは明白である。つまり、われわれの視点からみれば、この場の理性の確信は、これまでの意識の経験による媒介の成果として概念的に把握された確信であるようにみえる。

ところが実は、いま新しく理性として登場してきた意識自身は、先行の形態からの生成を自覚していないのである。すなわち、「この意識は、そのまま〔無媒介に〕理性として現われてくるときには、自分の道程〔意識の経験の道程〕に背を向け、これを忘却している」(Ph. 177)と言われる[10]。つまり、こうして無媒介に登場してくる理性は、右にいう真理をただ確信して登場するにすぎないのである。理性は、自己の確信がこれまでの経験によって媒介されていることを忘却することにより、しかじかの道程を経ず、ただ確信としての自己を断言する〔つまり、「あらゆる実在である」ことを断言する〕だけであるから、この場合あくまでも断言（Versicherung）の域に止ま

Hosei University Repository

り、この断言の内容は、自己自身にもまだ概念的に把握されてはいないということである。

理性の直接的確信としてのこの観念論は、「自我は自我である」という確信から、いきなりこの自我以外にどんな他者も存在しない〔いっさいの他者の非存在〕ということを無媒介に主張しようとする。さらになお、この観念論がこれまでの意識の経験の道程を無視して、無媒介にこのような主張を繰り返すとき、この観念論はまずもって自分自身を概念的に把握していないがゆえに、相手にも自分を把握できるようになしえないということで、いよいよ醜態をさらすことになる。例えば、この観念論は無媒介の〔直接的〕確信を主張するとき、この確信には別の直接的な確信が〔これまでの過程の確信もまた〕これに対抗して同等の権利を主張することになる。つまり理性は、各人の意識の自己意識に訴えて、「自我は自我である」とか「自我の対象と実在とは自我である」[11]と言うが、しかし理性が真理をこのような訴えによって基礎づけるときには、別の確信の真理をも、つまり「自我に対して他者が、ある〔別のものが存在する〕」という確信の真理を認めざるをえないことになろう。

以上を要するに、理性が、「自我に対して他者が存在する」と言われる場合、実にこの他者を媒介として認めることによって、この反対の確信から復帰（Reflexion）して立ち現われるときにはじめて、理性の自己自身についての主張は、ただ単に確信や断言である以上に、真理として、しかも唯一の真理として現われることになるということである[12]（Ph. 178）。

II　範疇について
——あるいは、ヘーゲルの範疇観——

前節において、理性の自己確信が単なる確信であるにとどまって、客観的真理になりえないことの理由が、フィヒテの主観的観念論の場合を引き合いに出して例証された。それは要するに方法論上の問題であり、主として形式に関する問題であった。ところで、問題の理性のこの確信は、むろん媒介を経たものではないから[13]、この確信の内

Hosei University Repository

容をなす「あらゆる実在」(alle Realität) と言われるものも、実は「まだ全く一般的なものであり、実在性の純粋な抽象である」(Ph. 178) にすぎないと見なされよう。それゆえ、この「存在するものの純粋な本質態」としての自我、あるいは全実在について、これを「自分のもの」であると断言する自我は、「単純な範疇」であるにすぎないとみられる。

かつて範疇というのは、一般に存在するものの本質態であると考えられていた。[14] がいまこの場合〔観念論において理性の確信の内容として言い表わされる場合〕には、範疇はただ思惟する現実としての存在者の本質態ないしは単純な統一であると考えられる。言いかえると、この場合の範疇というのは、「自己意識と存在とが同一本質であること」を意味しているということである。この場合、この思惟と存在の同一は、相対的な同一ではなく、絶対的に〔即且対自的に〕同一なのである。なお、ヘーゲルはこう述べている。――「ただし、一面的で素朴な観念論は、右にいうこの統一をまた再び意識と見なして一方の側におき、これに対して即自〔客観〕を対立させる」[15] (Ph. 178)。

確かに範疇は、右にいうような意味で、自己意識と存在との単純な統一ではある。この単純な統一としての範疇は、しかし自体的〔即自的〕には区別をもっている。というのも、「範疇の本質とは、他的存在〔区別〕ないし絶対的区別において、直接的に〔無媒介に〕自己同一を保つことにほかならないからである」(Ph. 178)。そこでこの区別は、完全に透明であり、区別でありながら同時に区別でないような区別として現にあると言われる。そしてこの結果、「この区別は範疇の数多性として現われてくる」(Ph. 178) という。[16]

ところが、素朴な観念論は、自己意識と存在との単純な統一を無媒介に把握しているが、この統一をあらかじめ絶対的否定として把握しようとはしない。このため、「範疇のうちには区別ないし種類がある」という点が、単純な統一――全実在であるという理性の単純な統一――という事柄より以上に理解しがたいことになる。この点に関してフィンクは、次のように注釈している。

「唯一の、世界全体にわたる、理性として特徴づけられた存在、それは現象の多数性と多様性とを否定して、還元的に自我、自我性、主観性のみを妥当させる思想行程で獲得されたのであるが、――この一なる、統一的存在が

Hosei University Repository

いまや同時にそれ自身が内的多数性と多様性であると規定されることになる。カテゴリーそのものがカテゴリーの束に分解することになる。[17]」

だがそれにしても、一体どうして絶対的同一であるはずのものに区別が生起してくるのであるか。この問いを前にして素朴な観念論は、この範疇の区別としての数多性をただ断言するよりほかはない。とにかく区別は区別として現にあるのである、と。だが、このような直接的な断言によっては、当面の問題の正しい解決にはいたりえないであろう。つまり、ここには依然としてあの「より一層理解しがたい」と言われる問題が残ることになる。

いま右のアポリアを脱するのに、一つの試みとして提示されたフィンクの解釈に注目したいと思う。――彼がいみじくも指摘しているように、理性は全実在であり、唯一の存在であると同時に自己分裂する存在であると言われる。理性は元来、区別項をもっているのではなく、かえって理性は自己分裂を遂行して自分を区別するということである。例えて言えば、「純粋自我のうちで、純粋悟性そのもののうちで区別がはじまることによって、ここでは直接性〔無媒介性〕や断言や発見が廃棄されて、概念的把握がはじまることになる」(Ph. 179) とも言われる。そこで、理性は自らにとって外的で、疎遠な諸区別に従うことなく、むしろ理性は自分自身のうちで自分を区別し、さらになおこうして区分し分裂することによって自分を規定することこそ、いままさに期待されていることではないか。[18] したがって、範疇の数多性〔諸区別〕を悟性自身が示しえないばかりに、カントが試みたように、「範疇の数多性を、例えば判断表から引き出すというような仕方で見出したものとして受け取って、これを承認するなどというのは、実に学を侮辱するものと見なされるべきである[19]」(Ph. 179)。

ところで、数多の範疇が区別項であるかぎり、これを統一する何らかの根底となるもの、すなわち絶対的統一をなすようなものがすでに前提されているはずである。確かにこの場合、いわゆる純粋範疇が絶対的統一をなすものにほかならない。そこで、この純粋範疇〔絶対的統一〕と数多の範疇〔区別項〕との相互関係を次に考えてみなければならない。まずさしあたってここに推考せられることは、諸々の数多の範疇と純粋範疇との間に種と類の関係が成り立っているのではないかということである。そうだとすると、純粋範疇はそれら数多の範疇に対して「類あ

Hosei University Repository

るいは本質」であることになり、したがってそれら（数多の範疇）と対立しているのではないことになる。だが、この「数多の範疇」ということ自体がすでに両義的（zweideutig）な面をもっているということだ。それというのも、これら数多の範疇は、なるほど純粋範疇の諸種であることにおいてこの類と対立しているわけではないが、しかし同時に数多性つまりこの区別項という点において、純粋統一としての範疇（つまり類としての純粋範疇）に対立する他的存在でもあるとみられるからである。さらに言えば、数多の範疇はこの数多性（多数態）であることのために、事実上、純粋範疇の統一に矛盾していることが分かる。そこでこの純粋範疇は、この己れに矛盾する「数多性」を止揚せざるをえない。そしてこれを止揚することによって、類としての純粋範疇〔純粋統一〕は、己れを諸区別項の否定的統一として構成することになる。が、否定的統一というものになると、そのかぎりでこの統一は、あの最初の直接的〔無媒介〕な純粋統一も区別項そのものも排除した「個別性」という一つの新しい範疇となる。[20]

フィンクは、この論点に関する注釈としてこう述べている。

「〔否定的統一として立つことによって〕理性は個別性になり、理性はいわば多くのカテゴリーを、たとえそれが主観存在のまだ未分化の統一や全体性であろうとも、己れから排除する仕方で自己を定立する。[21]」

こうして登場してきたこの新しい範疇としての個別性は、排他的意識（ausschließendes Bewußtsein）のことであり、排他的であるというかぎりにおいて、ある他者が自己（この意識自身）に対して存在していることを意味し、したがって自ら他者と対立して存在するものであることを認める。そこでこの個別性は、排他的一者（ausschließendes Eins）であることによって、同時に他者を指示する純粋図式[22]となると言われる。個別性というこの範疇〔純粋図式〕が指示する他者とは、さきに排除された最初の諸範疇のことであり、すなわち純粋本質態と純粋区別のことにほかならない。こうして、ここに範疇として、純粋統一〔＝普遍〕・数多性〔＝特殊〕・個別性〔＝個別〕という三つの契機が得られたことになる。これらの三つのモメントは、各々が固定して実在するのではない。むしろそれらは、相互に他を指示し合い、また交互に移行し合うということである。すでに指摘したように、これらの諸契機間には、明瞭に弁証法的関係が認められるであろう。詮ずるに、観念論における範疇とは、このような弁証法的

Hosei University Repository

運動によって形成される概念であると言える。

ヘーゲルは、これらの点に関して次のように規定している。

「この相異なる契機の各々は他の契機を指示するが、しかし同時に、それらの契機のうちのどれも他のもの〔他的存在〕になることはない。純粋範疇は諸種を指示し、諸種は否定的範疇ないし個別性へ移行する。そしてこの最後の個別性の範疇は逆にかの最初の諸範疇〔諸種〕を指示する。このさい個別性自身はいずれの範疇においても己れとの明瞭な統一を保っている純粋意識であるが、しかし統一といってもこの統一は、やはり他者の方へ指示されているものであり、また他者といってもそれは存在すると同時に消失しており、消失すると同時にまた再び生まれ出るようなものである」(Ph. 179-80)。[23]

Ⅲ　空虚な観念論の認識

以上みてきたところから、ここに純粋意識が「二重の仕方で措定されている」ということが分かる。すなわち、一方において純粋意識は、ちょうど例の「力の遊戯」にみられたように、基底的な力が両力の対立に分裂し、こうして生起した両力が交互に他に転換し合って再び基底的な力に立ち戻り、そしてこの基底的な力がさらにまた両力に分裂するというこの循環のうちに「無限性」を形成するごとく、このようにいまこの意識は、まさに「安らいのない去来」(das unruhige Hin-und Hergehen) として措定されている。が他方においてこの純粋意識は、己れが真理であることを確信しているという点で、「安らいだ統一〔一者性〕」でもある。[24] このような意味で、この純粋意識のあり方は、動静二様の仕方で規定されることになる。

確かに、この統一という点からみれば、あの動きの方が他者であり、またあの動きからみると、この安定した統一の方が他者であることになろう。だが、己れが全実在であるとの確信に立つ理性の視点からすると、右にいう運動の全体、つまり動静二様のあり方の全体が純粋意識そのものの真実態であることになる。なお言いかえると、本

Hosei University Repository

質〔実在Wesen〕としての意識は、単純な範疇としての自己から出て個別性と対象に移行し、対象においてこの移行の過程を直観し、さらに自己から区別されたものとしての対象を否定して我がものと〔自己のものとzueignen〕し、こうして自らが意識自身でも対象でもあるような全実在であるのを確信すると言明する。それゆえ、意識はこのように流動的な過程の全体そのものであることになる。

ところで、この純粋意識の最初の言明は、例えばバークリの場合にみられるように、いっさいは「自分のもの」(das Mein)であるという、この抽象的な空しい言葉にすぎない。というのも、範疇を通して思惟する観念論においては、全実在であるというこの理性の確信はまだやっと「自分のもの」という純粋範疇の程度のものでしかないからである。すでに指摘したように、観念論は確かに単なる「断言」であるばかりでなく、いままたみるようにそれは、「空しさ」ないしは「空語」(leeres Wort)でもある。なおフィンクは、ここに「空虚な」という形容詞によってヘーゲルが最初の理性的な思考可能性を特徴づけていることを指摘したあと、この小節に「空虚な観念論」という小見出しがつけられる所以を是認することによって、この箇所の立場の概略を次のように述べている。

「この観念論は世界と世界のうちのいっさいのものに対して、自我的でないいっさいのものは自我—にとって—存在するものと特徴づけられ、したがって〈現象〉と名づけられる、という主観の基本姿勢を表わしている。自我はいわばいっさいのものの上に推定上の普遍的所有権の印を押す。すべての存在に意識の私のもの〔所有〕が明示され、諸物は感覚と表象と見なされ、それらはそれらであるところのものにおいて理解されないで、それらがわれわれに現われる仕方や様式において理解される。見られた物は私のなかの像的印象となる。見られた物自体は私に属するそれの外観の背後で私から消え去る。[25]」

ともあれ空虚な観念論は、あらゆる存在について、これらが意識にとって「私のもの」であることを指摘するだけで、また諸物を感覚または表象である〔存在するとはesse est percipi〕と主張するだけで、この抽象的で空しい「私のもの」が完全な実在性をもつことを証示しえたと妄想している。「すべては私のもの」というこの空虚な範疇を充たすためには、理性は「一つの疎遠な衝突[26]」(ein fremder Anstoß)という外来のものに頼ら

Hosei University Repository

ざるをえない。というのも、この観念論における理性は、この外来の「衝突」のうちにこそ感覚ないしは表象の多様性の源泉があると妄信しているからである。こうしてみると、このような主観主義の立場にある観念論は同時に絶対的経験論にならざるをえないのではないか。つまり、フィヒテ流の絶対自我の哲学は詮ずるにバークリの哲学と何ら異なるところはないではないか、とするヘーゲルのフィヒテ批評は、確かに鋭くはあるが、幾分皮肉めいているようでもある。

この点に関連してなお贅言するに、先述のバークリおよびフィヒテの場合と同じように、例の「統覚の統一」を主張するカントの場合もまた同じ自己矛盾をかかえているとみられる。それゆえ、同種の観念論の立場にあるこの純粋理性は、自分にとって本質的であり、自体でもありながら、それでいて自分自身のうちに具わっていないような他者(あるいは自分にとって外来の、疎遠なもの)に達するために、「真なるものの知」(ein Wissen des Wahren)でないような知へと自分自身によって連れ戻されることになるということである。そこでこの場の理性は、意識的にまた意志的に、真ならぬ知であると自らを断罪することになり、あげく私念〔思いこみ Meinen〕や知覚から脱することができないのである。

「〔空虚な観念論の立場での〕この理性は、統覚の統一と物という端的に対立した二重のものをともに実在〔本質〕であると主張するというあからさまな矛盾に陥っている。このさい、物が外来の衝突と呼ばれようと、それとも経験的実在(ヴェーゼン)と呼ばれようと、それとも感性とか物自体とか呼ばれようと、いずれにしてもそれの概念においては同じものであり、例の〔統覚の〕統一にとっては外来のもの〔疎遠なもの〕にとどまっている」(Ph. 181)。

この空虚な観念論は、理性の抽象的な概念しかもっていないために、繰り返しいまいうような矛盾や悪無限といったものに陥ることになる。またそうなるのは、この観念論がこともあろうに理性の抽象的な概念を真理として主張するために、本来理性が同時に全実在であるはずなのに、この観念論にとっては、まさに理性の実在でないようなものが、そのまま実在として生じてくるからである。このようなわけで、さきの断言する観念論の場合も、またこの空虚な観念論の場合も、要するに「理性の自己確信」をただ述べているにすぎず、したがってそれらの言明は

Hosei University Repository

「空しい言葉」にすぎないことを自ら示すだけに終わり、その確信を真理すなわち現実性へと高めることができないのである。

ヘーゲルは、この「理性の自己確信と真理」のいわば序論にあたるこの小節を次のように結んでいる。含蓄のある言葉ではある。

「しかしながら現実の理性というものは、〔空虚な観念論のように〕これほどまでに不整合なものではない。かえって理性は、まだやっとあらゆる実在であるという確信にすぎないのであって、理性はこうした概念〔自己理解〕においては、確信であり自我であるにとどまって、まだ真実には実在でないことを自覚しており、かくして己れの確信を真理にまで高めるべく、また空虚な私のものを充実するように駆り立てられるのである」(Ph. 182)。

結びにかえて

以上述べたところから明らかであるように、理性は自らの他者を求めながら、しかし同時にこの他者において、自分自身以外の他のなにものをも所有していないことを知っている。要するに理性は、ただ己れ自身の無限性を求めているにすぎないことが分かる。確かに理性は、自らのうちに現在をもち、〔世界の〕現在が理性的であることを確信しているので、いまや理性は世界に対して遍く関心をもつようになった。

こうして理性は、己れを存在する対象として、つまり「現実の、感覚的に現在する姿として」自己を見つけ出し、わがものにしようとする。このことは何を意味しているか。これはすなわち、理性が観察しようとすることを意味している。理性は自分で観察を企て経験を行うのである。

なお、これらの諸問題は、A 観察する理性のテーマである。われわれは、続稿においてこれを検討することにしたい。

Hosei University Repository

注

(1) 本稿において、以下に原典を引用する場合には、いわゆるホフマイスター版（G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes, hrsg. v. Johannes Hoffmeister, Hamburg 1952²）に依拠した。なお、この書の巻末に、かつてラッソンが提示した詳細な目録が収録されている。五六五頁以下参照。

(2) Eugen Fink, Hegel: Phänomenologische Interpretation der Phänomenologie des Geistes. Frankfurt am Main 1977. なお最近、この書の邦訳が刊行された。オイゲン・フィンク『ヘーゲル――『精神現象学』の現象学的解釈――』加藤精司訳（国文社、一九八七年）。ただ叙述に関して、いくらか饒舌に流れ過ぎる嫌があるが、副題が示しているように、この原典をとり扱った特色ある研究書の一つに数えられることは確かである。この「理性」論に関しても博識による分析がみられる。以下の引用にあたっては、この邦訳書による。

(3) 前掲書、三〇三頁参照。

(4) C〔理性〕の項に付された見出しに、V Gewißheit und Wahrheit der Vernunftとの題がつけられているゆえんである。

(5) すでに諸家によって指摘されていることだが、ヘーゲルの『精神現象学』は、その外面的構図をみるかぎり、カントの『純粋理性批判』に対応しているようにみえる。すなわち、カントのこの第一批判書においては、まず(Ⅰ)感性論、次に(Ⅱ)悟性論、そして最後に(Ⅲ)理性論が展開されている。周知のように、ヘーゲルは『精神現象学』において、まずはじめに感覚的確信の弁証法からはじめ、次に悟性論のもとで現象と超感覚的世界ないしは物自体などのカント的な諸問題をとり扱い、そして最後に理性論を展開している。このうち、狭い意味での理性の項にあたるV「理性の確信と真理」における理性論は、カントの「先験的弁証論」に対応しているとみられる。ただし、これらの根本的差異については、いましばらく措く。

さらになおヘーゲルによると、「理性は、全実在であるという意識の確信である」と言われる。つまり観念論は、この確信の概念をこう言い表わすということである。理性として登場してくる意識が、この確信をそのまま〔無媒介に〕具えているように、観念論もこの確信をそのまま言い表わして「自我は自我である」という。ここでは、言うまでもなく、フィヒテ哲学のことが意味されていることが分かる。カント哲学を前提にして自我の哲学を構成したフィヒテ、さらにフィヒテ哲学を絶対自我の方向に展開したシェリング哲学のことが、この箇所においてヘーゲルの念頭にあったところから、ここにいう観念論は、ヘーゲルとほぼ同時代のドイツ観念論のことと見なされよう。

(6) フィンクは、テキストのこの箇所をほぼ次のように解している。――「理性は、それがいっさいの知といっさいの存在全般であるかぎり、すべての実在である。〈すべての実在〉とは世界的規模のものであって、個物の充実ではなく、すべ

Hosei University Repository

ての世界内部存在者一般にわたっての全体的唯一の存在である。〔中略〕……理性は自分が、世界全体のなかの全存在者における存在であると宣言する。理性は世界であり、また世界は理性である。現実は思考にほかならない。ヘーゲルはこれを〈直接的観念論〉と呼んで、この観念論をフィヒテの定式〈自我は自我である〉で捉える」(フィンク、前掲書、三〇六―七頁参照)。

(7) フィンク、前掲書、三〇七頁参照。

(8) この原文を示せば、Ich, welches mir Gegenstand ist, であるところから、これを厳密に訳すと、「自我にとって対象であるところの自我」(Ph. 176) となろう。

(9) このただ一つの真理とは、「存在するところのもの、言いかえると、ただ自体でのみあるものは、意識に対してあるかぎりである、意識に対してあるものは、また自体的にもある、という真理である」(Ph. 177)。

(10) 新しく生起した当事者は、自らが先行の形態から生起したものであることを自覚していないということの指摘は、すでに「緒論」(Ph. 74) にみられる。また、自己意識が自らの経験の道程を忘却していることの指摘は、「感覚的確信」(Ph. 86) にみられる。

(11) この箇所の原文を示せば、mein Gegenstand und Wesen ist Ich となっていて、これを直訳すれば「私の対象と本質は自我である」(Ph. 177) となる。

(12) この箇所は、ヘーゲルの哲学的視点から試みられたフィヒテの観念論に対する批評である。さらになおヘーゲルがこの直接的観念論の立場に加えた評言（ないしは提言）を付記しておくに、理性がこのように無媒介に現われてくるのは、理性にとって現前する存在を抽象することにほかならない。が、この存在の本質と自体存在とは絶対的概念であるということ、つまりこの存在が生成してきた存在であるという運動(die Bewegung seines Gewordenseins)だということ、――このさい、この点が忘却されてはならないということだ。

(13) 「観念論は一つの直接的な〔無媒介な〕確信を言明する」(Ph. 177) と言われる。なお、前節末尾参照。

(14) この箇所は、アリストテレスの範疇論のことが念頭におかれている。因に、アリストテレスが与えた定義によれば、存在するものについてなされる述語の最高の分類をもって「存在のカテゴリー」と見なされて、ここに「実体・分量・性質・関係・場所・時間・能動・受動・状態・所有態」からなる十個のカテゴリーが挙げられたことの経緯は、すでに周知のとおりである。

(15) この箇所においてヘーゲルは、カントの範疇論を念頭においていたものと思われる。とくにカントは、直観に対立する純粋悟性概念つまり先験的思考諸形式を範疇と解した。すなわち、彼によれば、直観によって与えられた多様を自我が先

Hosei University Repository

験的統覚において範疇に従って総合的に統一するとされる。この箇所はこの点に対するヘーゲルの批評であると考えられる。つまり、範疇というのは、直観の多様に対立するようなものではなく、むしろこの対立を越えたものとしてさしあたっては主観と客観、自我と非我〔対象〕というような区別項のない単純な統一(einfache Einheit)と解されるべきである。

(16) ここにおいて、フィンクはこう述べている。「観念論のこの段階で主観性であると宣言された存在は、同時に存在様式でもあるところの多様な思考様式に分裂する」(フィンク、前掲書、三一七頁参照)。このことは、とくにカント(範疇の形而上学的演繹のこと)、さらにはフィヒテのことを予想して言われたものであろう。

(17) フィンク、前掲書、三一八頁参照。

(18) 右同書、三一八—九頁参照。

(19) この箇所は、周知のようにヘーゲルのカント批評として、第一批判書中「先験的分析論」の第九節において、判断表から範疇表を引き出した点が念頭におかれている。すなわちカントは、純粋悟性概念つまり先験的思考諸形式(範疇表)を「判断の諸形式を手引きにして」見出し、それらを三項ずつの範疇(例えば、単一性・数多性・総体性を量のうちにおくように)の組合せにして、量・質・関係・様相の四つの綱に整理した。したがって、それらは四綱十二目からなる。

(20) この箇所までにいたる論理構造は、諸範疇相互間の内面的発展を意味しているようにみえる。例えばカントの量の範疇は、単一性・数多性・総体性から成っているが、ヘーゲルのみるところでは、これらの範疇相互間には何らの展開もみられないという。そこでヘーゲルは、これらの範疇の諸契機間に弁証法的関係を導入しようとするのである。例えば、「イェナ論理学」の成果を経て、いまここに形成されている「純粋統一—数多性—個別性」という弁証法的関係によって貫かれた論理構造は、晩年の論理学では、「普遍—特殊—個別」という図式に発展することになる。(例えば、『エンチュクロペディー』のうち、小論理学の一六三節を参照)。

(21) フィンク、前掲書、三二〇頁参照。

(22) ここにいう「純粋図式」(das reine Schema)とは、自己意識のうちにおける純粋直観と純粋悟性概念というこの両者相互の関係を示す「純粋悟性の図式」のこと。なお、ここに言われている個別性の範疇にとっての他者というのは、純粋本質態と純粋区別としての範疇のことにほかならない。

(23) 因に、この箇所の論理展開を考えるにあたって、ヘーゲルの原典中これと類似した箇所を指摘するに、まずは「力と悟性」の段階において、「力とその外化〔発現〕」を通じて弁証法的論理を展開している箇所こそ最適であると言える。Vgl. A. III. Kraft und Verstand, S. 102-29.

(24) ここにいう純粋意識とは、フィヒテにおける「自我=自我」としての純粋自己意識のことを指している。なお、いまみ

Hosei University Repository

られるような弁証法的な媒介を経て、いわゆる具体的普遍の境地に立つ個別性も、常にひるがえってこの自己同一的な純粋意識を指示するということである。

(25) フィンク、前掲書、三二三頁参照。

(26) この用語に関しては、フィヒテの『全知識学の基礎』(木村素衛訳、下巻、岩波文庫、一九四九年)第二部理論的知識の基礎、第四章第一定理、二八八頁(初出)以下参照。

*

付記。私が本稿を草するにあたって、常に依拠したヘーゲルのテキストおよび参考文献については注に記したとおりであるが、なおこの原典の邦訳に関しては、金子武蔵氏ならびに樫山欽四郎氏の邦訳書を参照し、教えられるところがあった。また本稿のテーマを含む研究書では、とりわけ樫山欽四郎『ヘーゲル精神現象学の研究』(創文社、一九八〇年)の両書を参照させていただいた。なお欧文のものでは、次の書にみるべきところがあったので記しておく。

Claus-Artur Scheier: Analytischer Kommentar zu Hegels Phänomenologie des Geistes, Freiburg/München 1980.