

ヘーゲル『精神現象学』 「序説」 第5節・第6節の解明

YAMAGUCHI, Seiichi / 山口, 誠一

(出版者 / Publisher)

法政大学文学部

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

Bulletin of the Faculty of Letters, Hosei University / 法政大学文学部紀要

(巻 / Volume)

62

(開始ページ / Start Page)

31

(終了ページ / End Page)

41

(発行年 / Year)

2011-03

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00007582>

ヘーゲル『精神現象学』「序説」第5節・第6節の解明⁽¹⁾

山口 誠 一

『精神現象学』「序説」第5節・第6節は、ヘーゲル思索史にあつて、体系概念をもっとも明確に語った箇所の一つである。学の体系としての哲学が、時代の必然によって登場し、同時代のロマン主義と対立する根拠が明快に提示されているのである。なるほど、学の体系の実現は、学としての哲学の可能性への問いを提出したカント以降の当然の流れであつた。そして、学への道にして学の体系第一部たる『精神現象学』本文を書き終えた高みで当該2節はまさに表明されている。しかし、その後、学の体系第二部の第一編『論理学』を公刊したところで学の体系の実現は頓挫した。その後は、イエシュケもいうように⁽²⁾、ヘーゲルは「講義の中の体系」の試みへと迷走してゆくことになり、ついに学の体系は講義においても著作においても実現されることはなかつた⁽³⁾。

I 「序説」第5節の解明

A 《第5節》訳文

(1) (真理の真の形態は学の体系である)

真理が現実存在するためにとる真の形態は、真理についての学の体系のほかにはありえない。

(2) (〈知に向かう愛が、現実的な知になる〉という目標への接近に協力する)

哲学が学の形式に近づくこと、いいかえれば、知に向かう愛という哲学の名から脱却して、現実的な知になるという目標に哲学が近づくこと、この仕事に協力しようというのが私の目ざすところである。

(3) (学はものを知ることの内側からの本性的必然である)

ものを知ることが学でなければならない、という内的必然性は、ものを知ることの本性的うちに存する。

(4) (現実的知の本性的必然は哲学の叙述によって説明される)

この点について十分に説明するためには、哲学そのものを叙述してゆくしかない。

(5) (現実的知の外的必然と内的必然の同一性)

しかし、[著者の] 個々の人物や個人的動機が偶然であることを度外視して[現実的知の] 外的必然性を、普遍的な仕方ではとらえるかぎり、その外的必然性は、時代が内的必然性の諸契機の定在を示すという形態において、[現実的知の] 内的必然性がとる本質と同一のものである。

(6) (学への道としての『精神現象学』の課題)

したがって、哲学が学に高まる時がきているのを示すことができれば、それが、哲学を学に高めるという目的をもつさまざまな試みを正当化するための、唯一で真の正当化であろう。

(7) (学の実現)

なぜなら、それが示されれば、私たちの時代は、この目的が必然であることを証拠だてるばかりでなく、この目的を同時に実現することになるからである。

B 《第5節》 註解**(1) 真理の真の形態は学の体系である。**

形成陶冶という精神の営みの最終場面が学の体系であり、それは、より具体的には、学の体系第一部としての『精神現象学』で始まる。学は序説第12節では「精神の世界の冠」といわれている。樹冠ともいわれた冠とは、真理の形態としての体系を喩えている。ここで、これまでの形成陶冶が体系という形をとるのである。ところで、「真理が現実存在するためにとる真の形態」という表現は、第6節冒頭では「真理の真の形態」と簡略にいかえられている。これは、カントのいうア・プリオリな総合命題そしてフィヒテやラインホルトのいう根本命題は、真理の誤った形態であるということに伴っている。なぜならば、真理は全体であり、この全体を形態として表現するのは、哲学命題の連鎖たる学の体系以外にないからである。

(2) 〈知に向かう愛が、現実的な知になる〉という目標への接近に協力する。

まず、ここで表明されているヘーゲルの協力の企てが実行される条件は、いわゆるドイツ観念論の動向という枠で見ると存在しなかった。なぜならば、おそらくヘーゲルが協力しようとした主要な相手である当のフィヒテやシェリングにとっては、『精神現象学』が執筆され公刊された頃には、哲学が学の形式に近づくようにすることは、第一目標ではなくなっていたからである。おそらくヘーゲルは、フィヒテの『全知識学の基礎』(1794年)や、シェリングの『わが哲学体系の叙述』(1801年)を念頭に置いていたのであろう。けれども、フィヒテは、ちょうど『精神現象学』の序説が執筆され公刊された1807年には、いわゆる後期フィヒテ哲学の思索圏で書いた『浄福なる生への指教』を公刊している。そして、そこで、彼は、神の愛に知識学も到ることによって知識学の地盤である反省が滅却されることを主張している。また、シェリングも、『精神現象学』が公刊されて二年後には、『人間的自由の本質』を公刊し、学としての哲学は、無底(Ungrund)としてのキリスト教的愛に支えられていることを強調するようになっていく。

このようにして、フィヒテとシェリングの両人は、『精神現象学』が公刊されて、ヘーゲルの哲学が本格的に著述されはじめた頃には、もはやヘーゲルが協力する相手とはいえない状況にあった。してみれば、哲学を学に高めるといふヘーゲルの企てには、協力者はいなかったのであって、その企てはヘーゲル独自のものとなっていた。

そこで、つぎに、その企てが、ヘーゲル自身の著述とりわけ『精神現象学』の中で実行されている実

情を解明する。まず、「哲学が知に向かう愛という哲学の名から脱却しえて」という目標の前半部についていえば、それは、実際には、真なる知に向かって歩み実際にそれを所有するということ以外の方途で実行されることはない。つまり、『精神現象学』の歩みは、「知へ向かう愛」を徹底的に踏破することなのである。たしかに、その愛は、文字どおりに語られているわけではないが、「欲望一般」(135)としての自己意識に体现されている。自己意識は、「感性的世界のひろがり全体」(ebd.)と「自己意識の自分自身との統一」(ebd.)とが対立し合う状態を克服しながら、己れの本質へ到ろうとする。「知に向かう愛」は、自己意識の本質たる〈絶対知へ向かう欲望〉として語られている。

ところで、この欲望が満たされたときには、愛は目標を実現し役割を終えるのであるから、絶対概念が啓示されたときには、いまのべた意味での愛は姿を消すことになる。むしろ、このことは、絶対概念が、いかなる意味でも愛と係わりを持たないことにはならない。たしかにヘーゲルは、『精神現象学』では、愛については驚くほど寡黙であり、まれに、否定的な語調で語るだけであるかに見える。それどころか、「美しいもの、神聖なもの、永遠、宗教、愛は、〔實在に〕食らいつく快感を呼び起こすために要求されている餌である」(8)とすらのべられ、愛はヘーゲルのいう概念に対置されている。

しかし、ヘーゲルは、このような感情としての愛を否定する一方で、神の愛を肯定することを示唆している。すなわち、ヘーゲルは、神の生と神の認識が「愛の自分自身との戯れ」として語られる場合にも、本来、その戯れに、「否定的なものが持つ真剣さ、苦悶、忍耐、労苦」が備わっていなければならない(15)とのべている。そして、このような意味での否定的なものが、実際の『精神現象学』の叙述では、まさに「絶対精神の刑場」(531)として表現されている。なぜならば、ここにおいてこそ、あの不幸な意識の「神自身が死んでいる」という苦悶の感情(511)が表明されるからである。だが、さらに、ここで絶対に見落としてはならないことがある。それは、先のヘーゲルの表明の中で、哲学が「学の形式に近づくようにすることに協力する」(傍点筆者)といわれているが、哲学が「学の形式に到達することに協力する」とは言われていないことである。少なくとも、絶対概念が啓示されたことは、哲学が学の形式に到達したことを意味するものではないのである。端的に言って、「学の形式」とは、あくまで『論理学』の弁証法的運動の場である純粹概念であって、絶対概念ではないのである。つまり、『論理学』そして實在哲学体系の実現こそが、「現実的知」を意味する。

(3) 学はものを知るものの内側からの本性的必然である。

この言葉は、アリストテレスの「人間は本性的にものを知ることを欲する」と比べると含蓄深い。アリストテレスの言葉は、「ものを知ることに向かう愛」であるのに対して、ヘーゲルのこの言葉は「現実的知」なのである。前者の知の本性が、後者の知を内的に必然に含んでいる。アリストテレスは、人間の本性にものを知ることに向かう愛を見たが、ヘーゲルは、さらにももの知るものの本性に学の内的必然を見た。また、アリストテレスは、経験、技術、学問、知恵という順で哲学に到達している。こうして、アリストテレスによれば哲学は、第一の原理・原因を対象とする学問である。ヘーゲルは、意識の経験から哲学としての学に到達する。その際に、意識の経験の対象も、哲学の対象も推理の中項として事象(Sache)である。そして、アリストテレスのいう第一の原理・原因は、ヘーゲルにあっては、事象

そのもの (Sache selbst) そして自己 (Selbst) に対応する。こうして、学を内側から必然とする〈ものを知ること〉の本性とは、学の体系を構築する推理なのである。

(4) 現実的知の本性的必然は哲学の叙述によって説明される。

この表現は、これまでのヘーゲルの用語とはさしあたって矛盾する。なぜならば、説明は、哲学の叙述と対質されていたからである。精神の形成陶冶で、説明が形成陶冶の手はじめとなり、哲学の叙述が形成陶冶の樹冠となったかぎり、当該矛盾の解消の手がかりが見えている。つまり、最初の説明が植物の種子であれば、その必然的本性は、当該植物の完成たる樹冠としての学的叙述に実現される。説明は、この実現によって満たされる。

(5) 現実的知の外的必然と内的必然の同一性。

ものを知ることが現実的知つまり学にならなければならないという内的必然と外的必然の同一性には、二つの限定がある。第一は、学の体系を叙述した人とその動機を度外視することである。動機とは、先行する哲学体系を克服しようとすることなのである。したがって、叙述者と哲学体系の固有名を度外視しようというわけである。第二は、外的必然は「時代が内的必然性の諸契機の定在を示すという形態において」内的必然の本質と同一だということである。この点については、ハンゼンが「この内的必然性に対応するのは、事象によって冷徹に前進するという外的必然性であり、事象の構築原理は、自己を放棄しながら規定する概念の構築原理に対応する」⁴⁾と説明している。しかし、この説明は、依然として外的必然と内的必然の同一を説明しきれていない。『エンツェクロペディ』では、ヴォルフ学派という固有名が度外視されて「古い形而上学」という事象ないし客観的思想と規定され、カント哲学という固有名が度外視されて「批判哲学」という事象と規定され、ヤコービ哲学という固有名が度外視されて、「直接知」という事象と規定される。この三つのそれぞれが内的必然の契機の時代における定在つまり事象を示している。ところで、現実的知の内的必然の本質帰結は、「実体は本質的に主体である」という命題に表現されており、その帰結は、「哲学体系そのものの叙述」から導かれる。

(6) 学への道としての『精神現象学』の課題。

ここでは、哲学体系そのものを叙述することが、「哲学が学に高まる時がきているのを示すこと」を含んでいることをのべている。そのことを課題とするのが、学への道でありながらすでに学の体系第一部となる『精神現象学』なのである。換言するならば、哲学体系そのものの叙述とは、まず、「哲学が学に高まる時がきているのを示すこと」としての『精神現象学』の叙述であり、つぎに実際に実現することなのである。たしかに、カント、フィヒテ、シェリングも哲学を学を高めようとしていた。しかし、それを本当に正当化することができたのは、『精神現象学』だけだと自負してはばからないのである。

(7) 学の実現。

「哲学が学に高まる時がきているのを示すこと」は(6)でのべたように『精神現象学』の課題であり、「絶対者が主体である」ことを洞察することである。注意すべきは、「哲学を学に高めるという目的をもつさまざまな試みを正当化するための、唯一で真の正当化であろう」とさらにいわれていることである。なぜならば、「絶対者が主体である」という目的は、さまざまな仕方で試みられることをここでヘーゲル

は表明しているからである。問題は、そのさまざまな試みにとって「唯一で真の正当化」が『精神現象学』であるということなのである。そして、この正当化の内的必然にもとづいて、時代がこの学を実現することになる。このかぎりでは、学の実現は、『精神現象学』体系に限られている。それゆえに、前者が、『精神現象学』でも、『論理学』第一版でも予告されていた。

ヘーゲルが、哲学を学に高めるという課題を、時代の内的必然においてとらえるということは、ヘーゲルのヤコービ評価によく示されている。「[...] ヤコービの徹底した精神は、哲学を知の源泉においてとらえ、哲学のこのうえもなく力強く充実した内容に没頭したのであった。さもないと、哲学が、たとえ形而上学の題材のなかで、分析したり区別したり張り合わせたりしようと努力しても、また、思惟可能性を案出し、他の可能性を論駁しようと努力しても、もしもそれが、一つの実体的なものについての、充実した無限な直観と認識をみずからの土台とせず、また、そのためにさらなるいっさいの規定を手放すことがない場合には、すべての認識規定が唯一それを通してのみ真理をうる観点が欠落するからである。すなわち、『いっさいは永遠の相のもとで考察されなければならない』と、スピノザが表現している観点が欠落するのである。そして、前者の実体的なものについての直観と認識がスピノザ主義であり、また、その所有者の一人がヤコービである。ヤコービは、かつての形而上学の時代の、このような抜群に卓越した観点を携えて登場した」(W4, S. 432)。このようにして、ヤコービが哲学を知の源泉でとらえたときの洞察がこう説明されている。「ヤコービは、絶対的な実体から絶対的な精神へのこうした移行をみずからの内奥で行っていたし、抗しがたい確信の感情に動かされて、神は精神であり、絶対的なものは自由であり人格的である、と叫んだのである」(W4, S. 435)。こうして、実体-主体説は、時代の内的必然であって、ヘーゲル固有の哲学ではなかった。

II 「序説」第6節の解明

A 《第6節》訳文

(1) (真理は、概念の圏域で学として現存することがこれまでの帰結である)

真理の真の形態は、学であることだと述べた。同じことを言いかえるならば、真理が現実中存在するのは、概念という圏域においてのみであることが真理として主張される。

(2) (ヘーゲルとロマン主義との対立)

そのことで、つぎのことは承知のうえである。つまり、現代の人々のあいだに信念として広くゆきわたりたいへん幅をきかせているところの、ある考え方 (Vorstellung) とその帰結に対し、以上の主張が矛盾することである。

(3) (ヘーゲルの主張も断言である)

したがって、この矛盾について説明しておくことは、無駄ではないであろう。もっとも、ここではその説明も、それが反対しようとする相手と同様、断言以上には出ることができない。

(4) (現代の没概念的真理観)

すなわち〔現代のその考え方によれば、〕直観とか、絶対者の直接知とか、宗教とか、存在一神的愛の中心における存在ではなくて、当の中心そのものの存在一といったもののうちにだけしか、あるいはむしろこうしたものとしてだけしか、真なるものは現存しない。その場合、哲学を叙述するためにそこから同時に要求されるのは概念の形式とは反対のものである。

(5) (絶対者についての感情と直観を表現する)

絶対者は概念的に把握されるのではなく、感じられ直観されるべきなのであり、絶対者についての概念ではなくて絶対者についての感情と直観が発言の主導権をにぎり、それが言葉に表わされるのでなければならないというのである。

B 《第6節》 註解

(1) 真理は、概念の圏域で学として現存することがこれまでの帰結である。

この文は、二種類の真理にかかわっている。第一に、学としての真理形態ないし現実存在である。第二に、真理の形態についての主張としての命題的真理である。後者は、序説の説明のレベルで成立する真理である。このような真理は、本来成立しないはずである。真理の真の形態が学であり、その圏域が概念であるということは、ニーチェの真理 - 概念関係についての見方と軌を一にする。違いは、それをヘーゲルは肯定し、ニーチェは否定することにある。ニーチェは、「道徳外の意味における真理と非真理について」(1873)でまず真理についてこういっている。「それでは、真理とは何なのであろうか。真理とは^{メタファー}隠喩、換喩、擬人観〔人間の姿に型どった見方〕などの動的な一群であり、要するに人間的な諸関係の総和であって、それが詩的にまた修辭的に高められ、転用され、修飾され、そして永い慣用の後に、ある民族にとって確固たるもの、規範をなすもの、拘束力のあるものと思われるようになったものである。すなわち真理とは、それが幻影であることを忘却されてしまった幻影、使い古され具体的には無力になってしまった^{メタファー}隠喩、肖像が消えてしまってもはや貨幣としてではなく、金属とみなされるようになった貨幣なのである。わたしたちはそれでも、真理への衝動がどこから由来するかを相変わらず知らない。これまでのところわたしたちは、社会が存続するために設定しているところの義務について聞いてきたにすぎないが、それは真実であることを求めている義務、ということは慣習的な^{メタファー}隠喩を用いるよ^{メタファー}うにという義務で、それゆえ道徳的に表現すれば、確固たる因襲にしたがって嘘をつく義務、万人に対し拘束力をもつスタイルで群を成して嘘をつく義務にはかならない。いうまでもなく、人間は自分がこういう状態だということを忘れている。したがって人間は右に示した仕方^{メタファー}で、無意識に、何百年の習慣に応じて嘘をついているのである。—そしてほかならぬこの無意識性により、まさにこの忘却により、真理の感情に到達しているのだ。ある事物を赤いとして、別の事物を冷たいとして、第三の事物をロがきけないとしていい表わさなければならない義務感に即してめざめてくるのは、じつは真実に関わっているという道徳的感動にほかならない。人間は真実が尊敬すべきものであり、信頼すべきものであり、有益なものであるということ^{メタファー}を、自分のために論証するが、それも、自分が誰からも信用されない、万

人から排斥されている虚言者の正反対の者であるといいたい気持ちから出ていることである」(KSA1, S. 880f.)。

さらに、ヘーゲルと同じように真理が概念によって成立することを説明している。「このとき彼は自分の行動を理性的な挙動として、抽象作用の支配下に据えている。こうなれば、彼は突然の印象によって、直観によって自分が引きさらわれることにもはや甘んじない。彼はすべての印象を普遍化して、色彩もさめはてた冷たい概念へとこれを変えて、自分の生活と行動との乗物をこれに結びつけるのである。人間を動物に対して際立たせているすべての点は、直観的の隱喩^{メタファー}を一つの図式へと昇華させるこの能力、いかにすれば形象を一つ概念へと解消させるこの能力にいつにかかっている」(KSA1, S. 881)。

この概念は、建築物のように「新しい世界」を体系秩序として築くことについてはこう説明している。「この図式の領野においては、最初の直観的印象のもとではどうにもうまく行きそうもないようなことが、可能になってくるのである。可能になってくるのは、階級や等級にしたがって一つのピラミッド型の秩序を築き上げるといこと、法律、特権、服従、限界規定の新しい世界を創り出すことで、この新しい世界は、最初の印象だけから成り立つあの直観の世界に対立していて、それに比べより強固、より普遍的、より周知の、より人間的な、それゆえ規制力のある命法的な世界とってよいだろう。直観的の隱喩^{メタファー}はどれもみな個性的で、他に似たものを持たないので、いつもあらゆる分類の網からもれてしまうのだが、これに反し概念という大きな建築物は、ローマの納骨堂のようながっしりした規則正しさを示し、数学の特徴をもなすような厳格さと冷やかさを論理において発揮しているといえる」(KSA1, S. 881f.)。

ニーチェは、概念的建築作業を、隱喩形成の偶然に支配されている「骰子遊び」に喩えてこうのべている。「概念のこの骰子遊びの内側では、『真理』とは、骰子の目が刻まれている通りにあらゆる骰子を使用すること、骰子の目を精確に読み、正しい分類表を作成し、階級の秩序や位階の序列に決して違反しない、といったことを指している。ローマ人やエトルリア人が数学的な硬い線で天空を縦横に裁ち切り、このように限界づけた空間を神殿と見立てて、そのなかへ神を祀りこんだように、どの民族も自分の頭上にこうした数学的に截分された概念の声望を戴いていて、今や真理の要求とは概念の神をその神の住む領域に求めさえすればいいことと理解しているのである」(KSA1, S. 882)。

このような「概念の神」とはとっても、真理は概念でできている以上、結局人間の姿の投影でしかない。「もしもだれかがある物を小藪のうしろに隠しておいて、それをちょうど元の場所に探し出し発見したとしても、こういう探索や発見はさして得意になるべきこととはいえない。しかし理性圏内における『真理』の探索と発見とはしよせんそういうものなのだ。わたしが哺乳動物の定義をこしらえておいて、一頭の駱駝を検べてから、『見なさい。これは哺乳動物だ』と説明したところで、なるほどそれでなんらかの真理は明るみに出されるだろうが、しかしその真理の持つ価値は限られている。つまりわたしのいおうとしているのは、そういう真理は、徹頭徹尾人間の姿の投影であって、人間を度外視して『真理それ自体』といえるような、現実的で普遍妥当的であるようなたったの一点をすらも含んではないということである」(KSA1, S. 882f.)。

(2) ヘーゲルとロマン主義との対立。

ここでは、ヘーゲルの学の体系についての主張も、ロマン主義の信念もともに断言として対立しあう。学的叙述ではなくて、説明となる。「現代の人々」(der Zeitalter)とは、ヤコービ、シェリング、シュライアマッハーといった学者たちを指している。そして、これらの人々の「考え方」(Vorstellung)とヘーゲルの主張とが矛盾し合うように見えると述べている。したがって、この矛盾はあくまで見かけであって、精神の形成陶冶のうちに前者も契機として位置づけられれば矛盾は解消するのである。

(3) ヘーゲルの主張も断言である。

むしろ、ヘーゲルの主張は、体系へと展開する可能性をもっているのに対して、ロマン主義の主張は、体系に展開しないという違いがあることになる。しかし、シェリングやヤコービの主張は、つぎに検討するように反体系的だとは単純にはいえないのである。したがって、ここでの対立図式はあまりにも単純すぎたといえよう。

(4) 現代の没概念的真理観。

イッポリートによれば、「直観」は、ロマン主義全体に共通の用語であり、「絶対者の直接知」と「神的爱の中心そのものの存在」は、とりわけヤコービを指している⁽⁵⁾。「宗教」と「感情」はシュライアマッハーを指している。これに対して、金子武蔵によれば「直観、直接知、宗教、そうして愛のうち、直接知というのはシェリング、ヤコービ、シュライエルマッヒャー、ノヴァーリス、シュレーゲル兄弟などのロマンティカーの立場全般をさす表現であり(エンチュクロペディー 61-78 節)、また直観というのはシェリング、直接知というのはヤコービ、宗教というのはシュライエルマッヒャー、愛というのはノヴァーリスを、それぞれ特にさしているであろう⁽⁶⁾」ということになる。まず、金子武蔵の註釈には、不正確な記述が二点ある。第一に、直接知が、一方では、「シェリング、ヤコービ、シュライエルマッヒャー、ノヴァーリス、シュレーゲル兄弟などのロマンティカーの立場全般をさす表現」であるとしながら、他方でヤコービを特に指しているとしている。第二に、「存在—神的爱の中心における存在ではなくて、当の中心そのものの存在—」という句における「存在」を「愛」と誤読した上で、「愛」はノヴァーリスを特にさしているであろうとしている。このような点からも、イッポリートの註釈がより妥当であろう。

これらの対応関係のうちで、より立ち入った註釈が必要となるのは、「存在」の後に付された「神的爱の中心における存在ではなくて、当の中心そのものの存在」という句である。まず、ここでの「中心」とは、前後の論脈から「絶対者」の比喩である。してみれば、当該の句の前半部「神的爱の中心における存在ではなくて」は、神的爱という円の中心に置かれたかぎりでの絶対者の存在が、ヤコービの存在ではないことをのべている。むしろ、後半部は、神的爱の円の円周がない中心だけになったような絶対者の存在がヤコービの存在であることをのべている。前半部における存在は、思惟でもあり直観でもあるような端緒としての存在である。いわば、円周を描く端初としての中心なのである。そして、この円周と中心があって初めて神的爱という円が成立する。これに対して、ヤコービの存在は、円周のない中心そのものの存在なので神的爱が成立していない。ヘーゲルは、1817年に「F・H・ヤコービ著作集第三

巻の書評」でこうのべている。「哲学的な見識という点から見て、もっとも意義深く重要な点は、ヤコービが神の認識の直接性という契機をもっとも明確かつもっとも力強く際立たせたことであった。彼はつぎのようにいう。神はけっして死んだ神ではなく、生きた神である。さらに神は、生きたもの以上であり、精神であり、永遠の愛である。そして、神がこのようなものであるのは、神の存在が抽象的な存在ではなく、自己のうちで自己を動かす区別作用であり、自分から区別された人格イエスにおいて自己自身を認識するからである。神の本質は、永遠の媒介である人格としての神＝イエスを統一へと永遠に連れ戻すかざりで、直接的に存在する統一である。そしてこの連れ戻しが、まさにこの統一、すなわち、生・自己感情・人格・自己についての知の統一なのである。このようにヤコービは述べる。こうしてヤコービは、神について知る人間に備わった超自然的なものであり、神のものである理性について、理性は直観であり、生および精神として本質的に媒介であるから、理性はその媒介を克服する作用として直接的な知である、と主張したのである」(W4, S. 435)。ここでは、『精神現象学』と異なり、直観や直接知がヘーゲルのいう思弁理性からヤコービの精神として広く理解されてはいるが、『精神現象学』の問題箇所と対応する説明が見られる。つまり、神が永遠の愛ととらえられた上で、「神の存在が抽象的な存在ではなく、自己のうちで自己を動かす区別作用であり、自分から区別された人格イエスにおいて自己自身を認識する」とされている。「中心そのものの存在」がここでいう「抽象的存在」であり、「神的愛の中心における存在」とは、「自己のうちで自己を動かす区別作用であり、自分から区別された人格イエスにおいて自己自身を認識する」ような自己にほかならない。ところが、ヤコービの文字は、このような円周運動としての媒介を欠いた抽象的な存在だった。「しかし、ヤコービにおいては、媒介から直接性への移行は、むしろ媒介を外的にまったく廃棄するという形をとっている。そのかざりで、理性的な直観から分離されたために、認識の媒介運動を遠ざけるのが、反省的な意識なのである。それどころか、ヤコービはさらにいっそうさきへ進み、この媒介運動は、この直観にとって邪魔で有害であるとすら断言している」(W4, S. 436)。ここでの「直観」が円の中心であり、「認識の媒介運動」が円の円周に対応する。「ここで二つの運動が区別されなければならない。第一の認識は、絶対的ではなくて、他のものに制約され根拠づけられている対象や形式にのみかかわる有限な認識それ自身であり、したがって、媒介がその本質をなしているような認識である。つぎに第二の認識は、たったいま挙げた反省である。それは、第一の認識の対象が媒介の内容であり、主観的な認識様式が媒介の形式であると宣言し、こうして、この対象も認識様式も絶対的ではないと宣言する。したがって、一方では、第二の認識はそれ自身媒介されている。というのも、この認識は本質的に第一の認識に関係づけられており、第一の認識をみずからの前提とし対象としているからである。他方で、第二の認識は第一の認識の克服であり、それゆえにさきに述べられたように、媒介の克服である媒介である。言い換えれば、ただそれ自身媒介であるかざりでのみ媒介の克服である。まさにそれゆえに、媒介の克服としての認識は、直接的な認識である。この認識がみずからの直接性をこのようにとらえていなければ、この直接性が理性のもつ直接性であり、石のもつ直接性ではない、ということがとらえられない」(ibid.)。

さらにいえば、ヘーゲルがヤコービのいう存在が「神的愛の中心における存在」ではないとしている

のは、それが、聖書の「ヨハネの第一の手紙」第 4 章第 16 節「神は愛である。愛のうちにいる者は、神におり、神も彼にいます」と一致しないことも含意しているかもしれない。円のごとき愛としての神が人間のうちにあるかぎり、神の存在は、円の中心であるが、愛のうち人間がいるかぎり、愛の存在は円そのものである。ヤコービのいう存在は前者しか語っていないのである。

ところで、『精神現象学』執筆開始の頃、ベルリンにも、愛に媒介を導入する講義を締め括ろうとしていた哲学者フィヒテがいた。その講義は、『浄福なる生への指教』と題され、同年に刊行されている。フィヒテによれば、神的愛は、絶対存在の自己保持であり、反省との絆である。そして、反省の背後に存在する絶対者に対する愛が愛の内容・素材についての反省を促進する。そのことによって、反省は、愛の内容と素材を固定した対象的存在者となし、つぎに無限性へと分裂させ、別様に形態化し、自分の世界を創造する。最後に反省は、再び神的愛となることによって、神の中に存在して自己を純粹に無にする⁷⁾。フィヒテもヘーゲルとともに学の立場を尊重し、さらにヨハネ福音書を尊重する以上、同じような愛の立場に到達したのである。

ヘーゲルが挙げている「直観」「絶対者の直接知」「宗教」「存在」のうちで、「真なるもの」をとらえる方法が、「直観」であり、とらえられた真なるものの形式が「存在」であり、両者を表現しているのが「絶対者の直接知」であり、さらには宗教である。たとえば、シュライアマッハーによれば、「宗教の本質は思惟でも行為でもなくて、直観と感情である」。したがって、「概念の形式」とは反対になる哲学叙述の形式は、「直観」「絶対者の直接知」である。つまり、「概念の形式」は、媒介を伴っているが、「直観」「絶対者の直接知」は、媒介を伴わない。そしてそれはまた、真なるものを絶対者ないし存在ととらえる点では軌を一にするが、その存在が、神的愛という円の中心であるか、その円のない中心そのものであるかという点で違っている。

(5) 絶対者についての感情と直観を表現する。

ここでは、絶対者を概念的に把握することと、絶対者を感じたり直観することとが対置されている。概念的に把握することを、部分をとらえる分析的思惟と解釈すれば、それに対して、絶対者ないし宇宙の全体をとらえる直観ないし感情がたしかに対立することはありうる。しかし、たとえばシュライアマッハーにあっても、思惟も直観もそれだけのものではない。なぜならば、直観も個別的なものにかかわっているので、多数の直観を総合する思惟を必要とするからである。また、概念的把握を思弁的に解釈したとしても、直観と対立するとはいえない。なぜならば、ヘーゲルの『論理学』冒頭の純粹存在を論じた箇所では、純粹存在はまた純粹思惟であり、それは直接的だから直観でもあるとされているからである。本当の対立は、概念把握と直観とを分離するかしないかという対立なのである。

註

本文の引用文の後の括弧内の算用数字は、G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807). Hrsg. v. H.-F. Wessels u. H. Clairmont, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1988. の頁数である。筆者による補足は、〔 〕で括り、ひとまとまりの表現は、〈 〉で括った。原文隔字体は、圈点を付けて表示した。

- (1) 本論考は、拙論「『精神現象学』「序説」第3節・第4節の解明—《絶対知は事象と取り組む》—」, 『法政大学文学部紀要』, 第61号所収, 2010年, 59頁~72頁と関連している。
- (2) Vgl. W. Jaeschke, *Hegel-Handbuch. Leben-Werk-Schule*. Verlag J. B. Metzler, Stuttgart/Weimar, 2005, S. 519ff.
- (3) 拙論「ヘーゲル哲学史の体系的位置」, 久保陽一編『ヘーゲル体系の見直し』, 理想社, 2010年, 139頁~150頁
- (4) Vgl. F.-P. Hansen, *Hegels "Phänomenologie des Geistes". "Erster Teil" des "Systems der Wissenschaft" dargestellt an der Hand der "System-Vorrede" von 1807*. Königshausen & Neumann, Würzburg, 1994, S. 32.
- (5) Cf. G. W. F. Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*. t. 1, tr. par J. Hyppolite, Aubier, Édition Montaigne, Paris, 1941, p. 9.
- (6) 金子武蔵訳『ヘーゲル全集4 精神の現象学』, 上巻(第3刷), 岩波書店, 1973年, 461頁。
- (7) Vgl. J. G. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben*. Hrsg. v. H. Verwey, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1983, S. 155ff.

文献略号

W: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Werke in zwanzig Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu editierte Ausgabe*. Redaktion: E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1969-1979. (*W*の後に巻数と頁数を記してある)

KSA: F. Nietzsche: *Sämtliche Werke. Studienausgabe in 15 Bänden*. Bd. 3, Hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag/de Gruyter, Berlin/New York, Neuausgabe 1999, S. 590ff. (*KSA*の後に巻数と頁数を記してある)