

ヘーゲル『精神現象学』Vorredeの考察

大 田 孝 太 郎*

目 次

序

1. 同時代認識と「哲学の要求」
 - 1.1 「反省文化」と哲学の課題
 - 1.2 フランス革命とヘーゲルの時代認識
 - 1.3 「絶対自由」と「無限判断」
 - 1.4 新しい「精神」の出現と「哲学の要求」
2. 同時代の哲学批判
 - 2.1 時代の産物としての「反省哲学」
 - 2.2 『信仰と知』における「反省哲学」の批判
 - 2.3 『精神現象学』「序文」における「反省哲学」の位置づけ
 - 2.4 「反省文化」のパラダイム——啓蒙とロマン主義の対立
3. 「媒介」の体系としての『精神現象学』の生成
 - 3.1 「反省哲学」批判から「真の哲学」へ
 - 3.2 新しいパラダイム論としての「精神」の現象学
 - 3.3 媒介知としての「悟性」=「反省」
 - 3.4 「実体」=「主体」——媒介論の成立

結びにかえて

序

ヘーゲルが一八〇七年に『精神現象学』（以下『現象学』と略称する）を出版したとき、彼みずからが新聞紙上に自著の広告文を書いていたことが知られている（III. 593）¹⁾。

この広告文の冒頭でヘーゲルは、『現象学』が「生成する知（das werdende Wissen）を叙述する」ものであると述べ、この著作が、本来の学（論理学）へと生成する過程を叙述するものとして、言い換えると「論理学」へ至る「準備」（予備学）として、みずからの哲学体系の第一部門であることを表明している²⁾。そして

『現象学』の全体的構成について、おおよそ以下のように述べている。

「精神」現象は、その直接的な定在である意識が「感覚」を出発点として「悟性」「自己意識」「理性」といったさまざまな形態をとりつつ、「意識」がそれらの諸形態を、いわば「道程の駅々」（die Stationen des Weges）³⁾として一步一步前進し、最後に意識の「確信」と対象の「知」が一致するところの「純粹な知」である「絶対知」——これが本来の学である論理学のエレメントである——という目的地にまでたどり着く、という形で叙述されることができる。

この「精神」の大いなる旅路の主要な駅々として、「意識」（感覚・知覚・悟性）、「自己意識」, 「観察し行為する理性」（すなわち理論性と実践理性）, そして「精神」としての「人倫的精神」「教養された精神」「道徳的精神」「宗教的精神」が配される。

この道程のさまざまな駅は、旅をしている当の本人（「意識」）にとっては何の脈絡もなく偶然的で無秩序な経験を通して行き着いたところのように思われるが、たどり着いた最後の目的地（すなわち「絶対知」）から振り返るとおのおのの宿駅は目的地に至るための必然的な通過点であることが明らかになる。『精神現象学』は、「意識」がその旅路の道程でさまざまな経験を積んで、その目的地である「絶対知」へと到達する全行程を叙述しているわけだが、周知のように、この行程の舞台回しをしているのが、経験を積みつつある当の「意識」を目的地（「絶対知」）から見守っている「われわれ」の立場である。

こうして『精神現象学』は、「精神のさまざま

* 広島経済大学経済学部教授

まな現象をその必然性にしたがって叙述する一つの学制的な秩序」を導くところの体系の第一部として位置づけられる。

ヘーゲルは『現象学』の自著広告の中で、その内容についておおよそ以上のような説明をしている。そしてこの広告文の最後に、彼をして『現象学』を書かした動機や思想状況などが述べられている長大な「序文」について——特に読者の注意を促して、より広範な人々に自著に対する興味を持ってもらうためであろう——これ以上はのぞめないほど簡潔に次のように語っている。

「序文の中で著者は、哲学が立っている現段階における哲学の要求 (Bedürfnis der Philosophie) であると著者に思われていることについて、さらに現在哲学の品位を貶めている哲学的な諸形式の越権や横暴について、そして、哲学と哲学の研究において何が大切であるかについて、表明している。」

筆者の手元にあるホフマイスター版『現象学』の総ページ数 (約五五〇ページ) の十分の一に達しようかというほどの長い「序文」の内容を、ヘーゲルはこの広告文では上記のごとく簡単に三つの項目にまとめているわけであるが、この簡潔な要約から、一見まとまりのないようにみえるこの「序文」でヘーゲルが言わんとしていることの核心的な部分がどの辺にあるのかが明瞭に読み取れるということもできるのである。

この三項目をヘーゲルの意を汲んでわれわれなりにまとめると次のようになろう。

- (1) 時代に課せられている「哲学の要求」
- (2) かかる時代の要求に応えることができず、哲学本来の使命を忘れて不遜な態度に陥り、哲学の品位を貶めている当代の諸々の哲学に対する批判
- (3) 時代の産物である諸々の哲学への批判を通して、新しい時代の要求に応えるべき真の哲学を確立するために何が重要であ

るかを明らかにすること。

『現象学』の「序文」は、ヘーゲルがイェーナ期において、いわゆる「青年時代の理想」を「反省形式」を媒介として、何とか「哲学」の手に掬い取ろうとして悪戦苦闘した最終的な成果を、時代の思想的状況との対質の中で表明したのと言っても許されるであろう。『現象学』に至るまでの若きヘーゲルが他の哲学を批判する場合、総じてそれまでみずから自身が拠っていた立場に対する自己批判でもあることは、青年時代におけるカントの「道徳性」やプラトンに由来する「愛」の思想の受容と批判などを思い起こせば容易に首肯できることである。

ここ『現象学』においても、その「序文」で批判されるカントの二元論、フィヒテの「自我」、シェリングの「知的直観」、ロマンティカーの「直接知」や「愛」の立場は、単に他者の立場の批判にとどまらず、青年時代の一時期ヘーゲルみずからがそれらの立場に立っていたことに対する自己批判でもある⁴⁾。そしてヘーゲルの他の哲学への批判は、単なる全面的な批判ではなく、彼の哲学体系の諸々の契機として新たに位置づけられることになる。こうして他哲学の批判と自己批判はみずからの哲学体系の中に止揚される。

このように同時代の哲学思想の受容と批判の上に立って、みずからの哲学の独自性を積極的に主張せんとしたのが『現象学』の「序文」であると言えるが、常識をはるかに越えるこの「序文」の長大さとそこに含まれている問題の多岐性のゆえに、「序文」全体についての簡にして要をえた概観を得ることは極めて難しい。

そこで先の広告文でヘーゲル自身が「序文」の主な内容として挙げた三項目 ((1) 哲学に対する時代の要求 (2) 同時代の哲学批判 (3) 真の哲学の確立のための要件を念頭におきながら、われわれの観点から「序文」を考察することにしよう。

1. 同時代認識と「哲学の要求」

1.1 「反省文化」と哲学の課題

「哲学の要求」(das Bedürfnis der Philosophie)という言葉自体は、周知のように『フィヒテとシェリングとの哲学体系の差異』(一八〇一年)(以下『差異論文』と略称)において初めて使用される(Vgl. II. 20, 22, 24, 45)⁵⁾。

ヘーゲルはこの論文の中で、デカルト以来の近代のヨーロッパ文化を、精神と物体、有限と無限、自由と必然等々といった二元的な対立に刻印づけられている文化とみなし、文化が進展するのにともなう今日ではかかる対立は、「理性と感性、知性と自然、そして一般概念としては、絶対的主観性と絶対的客観性との対立という形式に移行している」(II. 21)と診ていた。かかる近代以後の二元的文化を、他の論文では周知のように「反省文化」(Reflexionskultur)(II. 181, 298)と呼んでいる。そして、かかる分裂に刻印づけられた文化がその頂点に達している、というのがヘーゲルの同時代文化に対する診断であった。

「反省文化」に浸透している分裂や対立が最高度に達しているということは、かかる分裂を克服して「全体性」が回復される前夜でもある。「最高の生命ある全体性は、最高の分離からの自己回復によってのみ可能である」(II. 21-22)とヘーゲルは言う。

かかる状況においてこそ、もろもろの対立・分裂を克服し、それを一つの生きいきとした全体性にまでまとめあげる「哲学」が要請される。「合一の力が人々の生のうちから消失し、もろもろの対立がそれらの生きいきとした連関と相互性を喪失して自立的なものになってしまったとき、そのとき哲学の要求が発生する。」(II. 22)。

「分裂」や「対立」こそ、「哲学の要求」がそこから湧き出てくる源であるというわけである。「反省」によって染め上げられた時代とその文

化が、その成熟の極点に達し、いまやその内に含まれ固定されてしまっている分裂や対立を止揚すべき新しい哲学が時代そのものによって求められている、というのがヘーゲルの時代認識であった。したがって、「哲学の要求」とは、端的にいうと、「全体性を回復せんとする要求」(II. 24)にほかならない。

それゆえ『差異論文』では「哲学の課題」が次のように設定される。「哲学の課題は、これら二つの前提を合一すること、すなわち存在を非存在の中へ——生成として、分裂を絶対的なものの中へ——その現象として、有限なものを無限なものの中へ——生として定立することである。」(II. 25)

かかる『差異論文』の問題意識を受け継いで、時代の隅々にまで浸透した「分裂」を、絶対者の「現象」として「精神の生」の中に位置づけ、こうして絶対者を意識に対して構成することを通じて、時代の病巣を根本から止揚する新しい哲学が、時代そのものによって要請されている、というのが『現象学』の著者の時代認識であった。『差異論文』における「哲学の課題」は、『現象学』では次のように言い換えられていると言ってよいであろう。

「精神の生とは、死を回避して、荒廃から自分を清く守る生ではなく、死を耐え忍び、死の中でみずからを保つ生のことである。精神がみずからの真理を獲得するのは、その絶対の分裂の中であって、そのうちに自分自身を見出すことによるのみである。」(III. 36)

そしてここには、『現象学』こそ、新しい時代に照応する新しい哲学の生誕地であるというヘーゲルの自負が含まれている。「序文」でヘーゲルが、みずから生を受けている時代を、「誕生の時代」と呼び、「新しい時期への過渡期」(III. 18)と位置づけているのも、かかる自負に裏打ちされていることであるのは言うまでもないであろう。

1.2 フランス革命とヘーゲルの時代認識

新しい時代へと移り変わろうとしているこの時代は、人間の世界を形成してきた「精神」が、次々と古いものを解体しながら、徐々に成熟していき、やがて新しい「日の出」(der Aufgang) (III. 19) によって一挙に新たな「精神」として現れ出てきた時代である。

しかしながら、新しい「精神」の日の出は、日の出にふさわしく一挙にして突然出現してくるにしても、何も下地のないところから無媒介に突然生まれてきたわけではない。絶えず変化し前進してやまない「精神」は、一つひとつ過去の建物を解体してゆきながら漸進的に進み、通常の人間の意識には見過ごされてしまうようなこの緩慢な量的な変化は、ある限界点に達すると質的な変化を呼び起こし、突如として「新しい建物」が姿を現すことになる。

「胎児が長いあいだ静かに養われてきた後、呱呱の声をあげると共に、それまで量的にのみ増加してきた過程の漸次性が中断され、——質的飛躍 (ein qualitativer Sprung)——こうして今や子供が生まれるのと同じように、自分を形成する精神も新しい形態に向かってゆっくりと成熟していき、自分のこれまでの世界の建物の小さな部分を一つずつ次から次へと解体していく——。このようなゆるやかな瓦解は、全体の相貌を変えることがなかったが、やがて日の出 (Aufgang) によって断ち切られて電光石火、一挙に新しい世界の建物が立ち現れるのである。」(III. 18)

ここで言われている「日の出」とは、フランス革命によって切り開かれた地平から照らし出される新しい「精神」の姿を意味することは言を俟たないであろう。

後年の『歴史哲学講義』においても、フランス革命が「壮大な日の出」(ein herrlicher Sonnenaufgang) (XII. 529) に喩えられていることは周知のとおりである。そこにはこの革命

に対するヘーゲルの一貫した評価をみてとることができる。ヘーゲルにとってフランス革命は時代を画する事件であったことは言うまでもないが、それは哲学や思想にとっても決定的に重要な出来事であった。この歴史的イベントによって始めて、人類は、「頭で、すなわち思想で立ち、この思想に基づいて現実を築きあげる」(ibid.) 段階に達したのであり、こうして「思想が精神的現実を支配しなければならぬということ」を認識するに至った」(ibid.) からである。

このところで言われている「思想」とは「人権の思想」(ibid.) のことであり、この事件によって人権思想が一挙に広まり、古い特権や制度は打ち破られ、自由と理性が人間の意志の原理となる。それはヘーゲルにとって、主観的なものと客観的なもの、有限なもの、無限なもの、此岸的なものと彼岸的なものが「思想」に貫かれることによって一つになること、すなわち「神的なものと世界との現実の和解」(ibid.) の可能性を高らかに表明した事件でもあったのである。

しかしフランス革命に対するヘーゲルの評価はここまでであって、革命が提起した上記のような二元的なものの「和解」は抽象的で形式的なものにとどまったがゆえに、社会的な分裂がさけられなかったと断ぜられる。人びとの個別的な意志が直接無媒介に普遍的な意志を詐称することによって、「原子としての個別意志の原理」(XII. 534) が王座につき、法や制度といった媒介物を一挙に跳び越えてみずからを主張するにいたる。ここにヘーゲルは革命の失敗と革命後の社会的分裂の要因をみたのである (Vgl. XII. 534 以下)。

フランス革命にたいするこのような評価は、もちろん『現象学』においても変わらない。というよりも『現象学』のフランス革命観がそのまま『歴史哲学講義』に踏襲されているといつてよいであろう。

1.3 「絶対自由」と「無限判断」

周知のように、『現象学』ではフランス革命が生み出した世界は、「絶対自由」という、歴史が到達した人間の自己意識の頂点に位置づけられる。「絶対自由というこの不可分の実体が世界の王座にのぼり、どのような力もそれに対抗することができない。」(III. 433)

「絶対自由」とは、端的に言う、すべての実在的なものの中に、直接無媒介に自己自身を確信する自己意識であり、いっさいの対象的なものを廃棄して直ちに自分の意志をその中に読み込む自己意識である。「この個別的意識は同時にまた無媒介に (unmittelbar) 普遍的意識であることを自覚している。」(III. 434)

したがって個人の意志は、社会の諸々の組織や制度などをくぐり抜けて媒介的に教養をつむことによって普遍的意志へと高められることはなく、むしろ逆にそれら諸集団や諸制度を一挙に跳びこえて、直接無媒介に普遍意志に高まろうとするがゆえに、いかなる実りある普遍的な仕事や事業も成就することはできないのである。

かくて「絶対自由」の世界にあっては、一方では他なるものを一切排除してみずからの絶対性を主張する狂暴な個別的意識と、他方では、対象的な多様な媒介物（諸制度や組織など）を超越した単純で冷酷な普遍的意識が、両極をなすとともに、双方を結びつけるいかなる媒語も存在せず、両者の関係は「無媒介な純粹否定」(III. 436)であって、両極は相互に直接に対立しながら同時に無媒介に結合されている。

したがって、他なるものを媒介とする自己形成を経ずにみずから直接に普遍者を僭称する個別者の行動は、他者の否定（つまり「死」）と「恐怖」に行き着かざるを得ないのである (Vgl. III. 437)。

以上のように、個別的意識と普遍的意識が直接無媒介に結びつく「絶対自由」の世界であるフランス革命は、——『現象学』の他の箇所

で使っているヘーゲルの論理学の用語を使えば——「無限判断」の世界である、ということになる⁶⁾。

周知のように、「無限判断」とは、主語と述語が質的にまったく異なっているにもかかわらず、両者を無媒介に関係づける判断である。「現象学」に即していえば、「観察する理性」が、対象的な自然の中に「自己」を求め、最後に「頭蓋論」において理性が到達する認識は「自己は物である」という「無限判断」である (Vgl. III. 260f.)。かかる判断は、一切の対象的なものの中に自分の実在を確信している理性が最後に到達した真理命題であるが、当の理性的な意識にとって、「自己は物である」という無限判断は、質的に異なった主語と述語の無媒介な結合（統一）を表現しているがゆえに、「自分自身を止揚する判断」(III. 262)であり、したがって、この判断は「物は自己である」という正反対の判断をも直接みずからの中に含んでいる。

自然の観察という「存在の形式」(III. 261)において「自己は物である」という真理を見出した理性は、いまやこの判断の思弁性にみちびかれて、「物は自己である」という「対自（自己）存在の形式」(III. 261)においてその遍歴を続けることになるのである（観察する理性から行為的理性へ）。

以上のことから明らかなように、「無限判断」は、経験している当の（自己）意識にとって、主語と述語の直接的で無媒介な一致として「表象」されるが、「われわれ」にとっては、「存在」（もの）と「自我」（自己）との媒介関係の結節点なのである。「かの無限判断という契機は直接性から媒介あるいは否定性への移行点である。」(III. 260-261)といわれる所以である。

『現象学』の「絶対自由」の世界においても、先に指摘したように個別意志と普遍意志の無媒介な結合である「絶対自由」がその玉座についた「無限判断」の世界として描かれていること

は、上記の説明からも容易に推察することができるであろう。

周知のように、『現象学』では「絶対自由」の世界は、「教養の世界」における「財富」と「国権」、思想の次元では「啓蒙」と「信仰」の対立の結果として生じてきた世界として叙述されるわけだが、「絶対自由」という自己意識は、このように歴史的にも社会的にも媒介された意識であることを自覚すること無く、みずからの絶対性を直接無媒介に主張する。その結果「死」と「恐怖」の世界を現出せしめたこと、さきに言及したとおりである⁷⁾。

1.4 新しい「精神」の出現と「哲学の要求」

ところでヘーゲルは、すべての媒介物を直接否定するような「絶対自由」という抽象的な意識が、分裂と対立に染め上げられた「教養の国」からどのようにして生じてきたと考えているのであろうか。

『現象学』では「絶対自由」の世界は、直接には「有用性」の世界から導き出される。「有用性」とは教養の世界を支配するに至った「財富」によって規定された功利的な関係であるといえることができる。「財富」が支配するということは、個別者が絶対的な目的であり、他者は個別者の手段にすぎないものになるということである (Vgl. VII. § 182)。

しかしそれと同時に個人は他者と関係することなくして自分の欲望を全体として満たすことができないから、他者に依存せざるを得ない。「個人が自分の欲求のためにする労働は、自分自身の欲求を満足させるだけでなく、他の人々の欲求をも満足させる。そして個人が自分の欲求を満足させることができるのは、他の人々の労働を通じてのみである。」(III. 265) こうして各人は相互に「他者を利用するとともに利用される」(III. 416) のである。ヘーゲルはかかる市民社会の人間関係を「有用なもの」と規定

する。

「すべてのものは、それ自身において存在しているとともに、他なるもののためにも存在している。すなわち、すべてのものが有用な (nützlich) のである。」(III. 415)

こうして貨幣を尺度とする富（「財富」）が、「教養の世界」たる近代市民社会の全体を覆うことによって、すべてのものが「有用性」という観点から関係づけられるに至るのである。

かかる「有用性」の観点からすべての対象的なものを止揚して、人間（＝自己）との関係に解消してしまおうとする自己意識が「啓蒙」に他ならない。「啓蒙」は「有用性」を武器として「信仰」に対して戦いをいどみ、彼岸（神）の国をも「有用性」の世界へと解消してしまう。こうして現実の世界と神的な世界は「有用性」において合一されることになる。

「(有用性において——引用者) これら二つの世界（「信仰の国」と「現実の国」——引用者）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. 430-431)

かくてここにおいて、「教養の世界」として特徴づけられた近代世界の二元論——此岸と彼岸、現実の世界と信仰の世界、等々の対立——は「有用性」という一点において合一され和解せしめられることになる。こうして生じてきた「有用性」の世界は、しかしながら、「財富」によって生み出された量的で抽象的な関係が支配する世界である。「有用性」に浸された自己意識は、私的効用という一面的で量的な側面からのみ、すべての他者と関係行為するにいたるのである。

ここにおいて、すべてのものが「有用性」という功利的で一面的は関係に解消され、自己意

識と対象との一切の具体的で多様な関係は否定されることになる。かくて自己意識は諸々の制度、組織、集団という媒介物を直接否定することによって、無媒介に自己の普遍性を主張するにいたる。ここにかの「絶対自由」の世界が出現したことは先に述べたとおりである。

「有用性」の世界から生まれた自己意識として、「絶対自由」はみずからの意志が、直接無媒介に普遍意志であることを確信している意識であることをヘーゲルは次のように述べている。「世界はこの（「絶対自由」という——引用者）自己意識にとって端的に自分の意志であり、しかもこの意志は普遍意志である。」(III. 432)

「絶対自由」を体現したフランス革命が提起した思想的な課題は、ヘーゲルによれば、先に(1.2および1.3)述べたように、「自己」と「対象」、「主観」と「客観」、「此岸」と「彼岸」などの二元論の解消、すなわち「神的なものと世界との現実的な和解」であった。こうして出現した理念を担うべき新しい精神は、同時代の人々の前に直接に存在している。

この新しい精神は同時に、「自分を形成する精神」(III. 18)が紆余曲折を経て獲得した産物（結果）であり、その目的でもあった。しかし「結果」として、あるいは「目的」として直接に現存しているものは、それだけで現実性をもっているのではなく、それはおのれの実現過程と一緒にすることによってはじめて現実性をもつことになる。

「事柄はその目的の中に汲みつくされるのではなく、その実現の過程のうちにおいてのことであり、また結果も現実的な全体ではなく、その結果を生んだ生成と合わせた全体なのである。」(III. 13)

ある事柄を「概念的に把握する」とは、ヘーゲルによれば、その事柄をそれが生まれてくる必然的な過程の産物として把握すること、言い換えれば、存在するものをその生成過程に媒介

された結果として捉えること、にほかならない。

こうして時代が引き裂いた「分裂」状況と、歴史過程に媒介された現実を統一的に解釈して、そこから新しい哲学が必然的に要請されている、ということが「哲学の要求」というヘーゲルの言葉に込められているということができであろう。引き裂かれた現実を止揚して全体性を回復するためには、哲学は、「愛知」という名を脱して体系的な知へと高まらなければならない、というのが哲学の要求であり課題であるというわけである。「哲学を学にまで高めるべき時代がきている」(III. 14)ということが時代そのものによって必然的に要請されている当のものなのである。

時代そのものが要求している思想の課題がでてくる地盤である「分裂」状況とは具体的にいかなるものであろうか。

2. 同時代の哲学批判

2.1 時代の産物としての「反省哲学」

フランス革命が提起した思想上の課題、すなわち思惟と存在、主観と客観、此岸と彼岸との和解という課題は、先に述べたように「有用性」に規定された自己意識である「絶対自由」の抽象性のゆえに歴史的現実的には実現するにはいたらず、問題は将来へと残されることになった。

当代の諸々の哲学は、地上的なものと天上的なものの和解というフランス革命が切り開いた思想的な地平に立つことができずに、近代の「反省文化」に影を落としている二元論的パラダイムにからめとられて相互に対立し合いながら本来の哲学から遠ざかっている、というのが『現象学』の著者が同時代の諸々の哲学に下した評価であった。

かかる同時代の哲学を、『現象学』の自己広告文でヘーゲルが「現在哲学の品位を貶めている哲学的な諸形式の越権や横暴」と批判的に特徴づけていたことは拙論の冒頭で紹介したとお

りである。

哲学の品位を汚している、とヘーゲルが言うところの当代哲学の越権的な行為とは具体的にいかなるものであろうか。

ヘーゲルにとって、理性をそのエレメントとする哲学は、部分的な知であってはならず全一的な知でなければならなかった。哲学とは有限なものをみずからの中に含む無限なものを対象とする学であり、したがって有限と無限の實在的綜合たる「理念」こそが「真の哲学」の対象である。ヘーゲルはすでに『教授資格取得論文テーゼ』（一八〇一年）の第六テーゼで「理念は無限なものと有限なものの統一であり、すべての哲学は理念のうちにある。」と語っていた。

そしてこのテーゼの翌年に書かれた『信仰と知』では、かかる有限と無限の絶対的統一たる「理念」は、実現することができない「要請」ではなく、「唯一の真なる實在」であると表明される（Vgl. II. 302）⁸⁾。

こうして哲学とは理性的認識に基づくものであり、それは本来「理念」を対象とする学である。ところが当代の哲学は、有限と無限の絶対的な綜合たる「理念」を引き裂き、「絶対的なもの」（＝理念）を有限者の彼岸に置くことによって、理性的な認識を断念してしまうのである。「理性はみずからが絶対的なもののうちに存在することを断念すべきであり、ただちに絶対的なものから排除され、そして絶対的なものに対してもっぱら否定的にふるまうというような、以前なら哲学の死とみなされたことが、今や哲学の最高の眼目となったのである。」（II. 289）

主観性（概念）と客観性、有限と無限の絶対的統一たる全一的な知であるべき本来の哲学はその崇高な「理念」から離れ、感覚的なもの、現象、有限なものを唯一の實在と認め、無限なものの、永遠なものを「無」（II. 410）とみなして理性的認識の彼岸に置き、こうして当代の哲

学は、無限なものの認識という哲学固有の目的を放棄して有限性の中に閉じこめることによって哲学本来の使命を忘れ、みずからの品位を貶めているのである。全一的なもの、無限なものの認識を断念して、有限な世界を住处として、そこに絶対的な實在性を確信している当代の哲学は、『信仰と知』では、「絶対的な有限性および主観性の独断論」（II. 380）とか「有限性の實在論」（II. 297）などと呼ばれて批判の俎上にのせられている。

有限なものと無限なもの、あるいは主観性と客観性が極限にまで分離され、絶対的に固定されてしまっているのが「反省文化」の病因であり、かかる病の元凶たる絶対的な二元性を止揚して全体性を回復することを哲学の課題にしていたことは先に言及したとおりである。

かかる哲学の課題を果たすためには、まず強固な二元性に固執している当代の哲学を批判的に吟味する必要があることは言を俟たない。

2.2 『信仰と知』における「反省哲学」の批判

周知のようにヘーゲルは『信仰と知』（1802年）において、上記のような二元論的パラダイムという同一の枠内にとどまりながらも、同時に互いに異なり対立し合ってもいる当代の代表的な哲学としてカント哲学、ヤコービ哲学、フィヒテ哲学を挙げ、これらの哲学をひとまとめにして「主観性の反省哲学」と規定し、批判の俎上にのせている⁹⁾。

ヘーゲルが上記三者の哲学を「主観性の反省哲学」と呼ぶのは、先に述べたように、それらの哲学が、有限と無限、主観と客観を「反省」あるいは「悟性」によって分断し、有限なもの、主観的なものだけにのみその實在性を認めて、無限なものを人間の認識の彼岸に置くからである。かかる二元論的パラダイムの中に生息し、有限で主観的なものに知の真理規準を求めること——これが「主観性の反省哲学」に共通して見出さ

れる特徴である (Vgl. II. 295)。

「反省文化」の所産であるかかると二元論的哲学 (=「反省哲学」) を内在的に批判して、時代の混迷の元凶となっている「分裂」や「対立」を克服する視座を獲得し、よって、みずから新しい時代に照応した哲学の担い手たらしめようというわけである。

「主観性の反省哲学」として一括されているカント哲学、ヤコービ哲学、フィヒテ哲学をいかにヘーゲルが批判的に継承しているのか、——この問題を簡単にでも振り返っておくことが、『現象学』の「序文」を理解するために必須の作業であると言ってもよい。というのも「反省哲学」の内在的な批判をとおしてはじめて彼独自の「媒介」の哲学が『現象学』序文で表明されるからである。

ヘーゲルはこれら三哲学に共通する原理を上記のように、有限と無限の絶対的な区別と無限なものとの認識不可能性において認めながら、その内部で相互に対立する側面をも持ち合わせていることを指摘する。すなわち、カント哲学は、反省哲学全体の「客観的側面」を表わし、ヤコービ哲学は「主観的側面」を、そしてフィヒテ哲学は「両側面の総合」を表わしているとされる (Vgl. II. 296)。このような規定は、一見するとはなはだ図式的にみえなくもないが、ヘーゲルにとってはみずからの哲学の正当性を導くための必然的な諸階梯でもあると言える。

2.2.1 カント哲学

「反省文化」をそれぞれの立場から体系化しているこれら三者の哲学の中で、カント哲学こそ「反省文化」一般をその原理において止揚するための最も根源的な問題を提出しているとヘーゲルは考える。カント哲学が——後年のヘーゲルの言葉でいえば——「近世ドイツ哲学の基礎と出発点」(V. 59) をなすことはヘーゲルの若い時からのゆるぎない確信であったと言ってもよいだろう。

ヘーゲルはシラーに倣って、カント哲学の中に「二種類の精神」(II. 269) を見ているが、この言葉からも明かなように、ヘーゲルは一方では、カントの言説の中にみずからの求める思弁的な理念の原理を見出すとともに、他方では、それを「反省」によって根こそぎにし、主観的なものにまで貶めてしまうカントを批難するのである¹⁰⁾。

周知のようにカントは、「現象」と「物自体」を人間の認識によっては架橋不可能なものと考えた。カントによれば、人間の認識能力の中で有限な「現象」を認識するものは「悟性」であり、現象を超えた無限な「物自体」を認識するのは「理性」の能力である。

「内容なき思想は空虚であり、概念なき直観は盲目である」¹¹⁾ という周知の言葉に言い表されているように、カントは、経験に基づく「現象」の認識を、真理を構成する絶対的認識と見定め、「物自体」の認識は経験的な内容を含まないがゆえに、空虚なもの断じた。

カントは学としての形而上学の可能性を、「ア・プリオリな総合判断はいかにして可能か」という周知の問いの中に求めた。しかしカントは悟性につながれた有限な経験的認識を唯一可能な認識であると主張することによって、無限なものとの理性的認識を断念しまった。しかしながらヘーゲルにとっては、このア・プリオリな総合判断のうちには、「主語」と「述語」、「特殊」と「普遍」、「存在」と「思惟」が絶対的に同一であるという「理性の理念」が言い表されているのである (Vgl. II. 304, 318)。

かかる「理性の理念」あるいは「思弁的理念」(II. 388) は、ヘーゲルによれば、思惟の生み出す概念(カテゴリー)が対象にたいして客観的に妥当するのは如何にしてか、という「権利問題」をあつかっている『純粋理性批判』中の「先験的演繹論」において事実上表明されているのである。そしてカントが「先験的演繹論」

の「最高点」¹²⁾ 呼んでいる「純粹統覚」の統一の中に、ヘーゲルは、主観と客観との根源的で絶対的な同一性としての真正の観念論の原理をみとめるのである。

周知のように、「純粹統覚」とはカントによれば、あらゆる表象に伴っているところの「私は考える (ich denke)」という表象、つまり「自己意識」¹³⁾ のことであり、対象の認識はこのような自己意識の同一性によってのみ成立する。「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」¹⁴⁾ とカントはいう。

この「統覚の根源的総合的統一」¹⁵⁾ (KrV. B 137)こそ、ヘーゲルによれば、思惟と存在、主観と客観がそこから分かれてでくる「第一のもの、根源的なもの」(II. 308)であって、それはカントが考えたように単なる主観的なものではなく、真に無限なものとしての「自体」(Ansich) (II. 309usw.)であり、対立するものの真の総合である「理性」(II. 308)そのものにほかならない。

カント哲学に事実上みられる上記のような「真の思弁的側面」(II. 328)は、カント自身によって蹂躪されてしまい、主観＝客観としての自己意識（「純粹統覚」）の根源的統一は、対立の一方である主観的なものに押しやられ、有限化されてしまう。

ヘーゲルは、カントが経験につながれた悟性概念による認識を、「現象」と呼んだことを機会あるごとに賞賛する (Vgl. II. 341, 363, VIII. 122, 146usw.)。しかし他方でカントは悟性による現象の認識を独断的に唯一のものとして絶対化し、現象を越える理性的な認識を虚妄としてしりぞけるのである。これはヘーゲルの後年の言い方をすれば、カントの悟性による認識とは「対象を真に認識しないところの真なる認識」(V. 39)という自己撞着にほかならない。

かかる自己矛盾にカントが陥った原因は、

ヘーゲルによれば、かの「アンチノミー」に対する不完全な解決の仕方にある。

カントはアンチノミーのうちに悟性概念の有限性を認め、それを「現象」と呼んだことをヘーゲルが高く評価したこと、先に言及した。しかしカントは、悟性が経験を越えたものを認識しようとするアンチノミーに陥るがゆえに、人間の認識は経験（現象）を越えてはならない、と結論付ける。

アンチノミーを招来するがゆえに、思惟（悟性）による規定を「現象」の規定にすぎないとカントは一方で認めながら、他方ではこの経験にもとづく「現象」の認識を絶対化してしまうのである。こうしてアンチノミーは、「現象」（有限）と「物自体」（無限）を媒介するのではなく、逆に両者を断絶することによって、真実の認識を経験（現象）界に限ってしまうことになる。かかるアンチノミーの解決の仕方は、ヘーゲルにとって、現象の認識にすぎないものを真実の認識であると誤認することに他ならない。

それゆえ、アンチノミー（矛盾）はカントにおいては現象を越えてより高次の真理（理性）へと向かうための媒介ではなく、逆にアンチノミーを何か主観的なものに貶めることによって、現象の認識を絶対化してしまうのである (Vgl. II. 319)。こうしてカントにあってはアンチノミーはいささかも解決されてない。

2.2.2 ヤコービ哲学

カテゴリーを、主観的なものというよりもむしろ、制約されたもの、という観点から正しく理解したのがヤコービである。ヤコービは次のように言っている。「われわれが概念把握できる形で生じ現存すべきすべてのものは、条件づけられた形で生じ現存しなければならない。そうであるならば、われわれが概念把握するかぎり、われわれは条件づけられた諸条件の連鎖のうちにとどまっていることになる。」¹⁶⁾

ヤコービにとって、認識とは原因—結果の連関による論証の全体であるが、われわれの経験する有限な世界の認識は、制約された理由（原因）にもとづいて制約された帰結（結果）を導き出す一連の説明であるがゆえに、制約された連鎖のうちにとどまらざるを得ない。

ヤコービは、思惟の産物である悟性概念を有限な制約されたものと考え、概念にもとづく認識は有限なものを超えることができない、と主張する。したがって無限なものは概念による認識によっては捉えられないものであって、それは信仰にゆだねられるほかないことになる。

「（ヤコービにおける）この信仰は、永遠なものを絶対的な客観（客体）として定立し、こうして認識をこの客観から分離され結びつけられぬものとして定立し、こうして認識は、主観的なものおよび形式的な知としてしか承認されないことによって理性的な認識を排除してしまうのである。」（II. 381）

こうしてヤコービにあっては信仰と概念的思惟とは対立するものであり、無限なもの（神）についての理性的認識は、つねに制約され媒介されている概念的知をまったく含まない「直接知」となる。ここに無限者の認識能力である「理性」は、「直接知」という無限者に対する主観的な「憧憬」や「苦悩」へとその姿を変えるのである（Vgl. II. 394）。ヘーゲルがヤコービ哲学を「反省哲学」の「主観的側面」を表しているというのは、このような理由からである。

他のものに制約され媒介された認識は、その有限性のゆえに無限なものを捉えることができない、というヤコービの洞察をヘーゲルは評価する。しかしヤコービはそこから無限者（神）に関する知は直接的で無媒介なもの（信仰）でなければならないと結論づけたが、ヘーゲルによれば、それは有限なもの（媒介されたもの）が自分自身を止揚して全一的なものに高まるという有限者の本性をヤコービが見誤ったからで

ある。だからヘーゲルはヤコービ哲学を以下のように評するのである。

「（ヤコービの論文では）経験的意識が理性的直観の中で没落し、一切の有限性が無限なものの中に沈み込み、そして孤立した悟性でも孤立した理性でもない自体としての一つの全体性だけが認識される、という具合には理解されていないのである。」（II. 375）（注）

2.2.3 フィヒテ哲学

周知のように、フィヒテ哲学の原理は、主観と客観の同一性たる「自我＝自我」であり「知的直観」である¹⁷⁾（Vgl. II. 52）。フィヒテはかかる絶対的同一性から、すべての知の形態を内在的に演繹しようとする。カントが明らかにした「純粹統覚」における自己意識の根源的統一をフィヒテは無制約な自我の自己定立の働きとみなし、これをみずからの哲学体系の基礎にすることによって、ここから「全意識の体系的導出」¹⁸⁾を試みた。

かかるフィヒテ哲学の側面を、『差異論文』では「思弁の真の所産」（II. 115, Vgl. II. 51）と讃えられ、後年の『エンツィクロペディー』では、自我の産出する思惟諸規定をその「必然性」において「導出」（ableiten）しなければならないことに注意をうながしたのは、フィヒテの「はかり知れない功績」であると賞賛されている（VIII. 117, Vgl. VIII. 147）。

しかしながらフィヒテ哲学における自我＝自我という体系の原理は、「知識学」の最初に直接無媒介に主張される（第一原則）ため、ただちに非我が自我の外部から対立してくることになる（第二原則）。かくて体系の原理である自我＝自我という第一原則は、ただちに「非我」（客観）によって制約を受けることになる。そこで思弁的な関心から自我と非我の綜合が企てられるが（第三原則）、自我＝自我と非我との対立はフィヒテにあってはどこまでも前提とされているため、両者の綜合は思弁的な真の綜合

ではなく、「部分的な総合」(II. 60)でしかありえない。

部分的総合はまたあらたな部分的総合を呼び起こさざるを得ず、かくて総合はどこまで行っても成就されず、「無限進行」(II. 70, 414)となる。かくて自我=自我なる絶対的同一性は、フィヒテにおいてはヤコービと同様、認識の彼岸(信仰)にあり、主観的な「要請」(II. 415)にとどまらざるをえず、知は「自我は自我に等しくない」という非同一性(反省)を超えることができないのである(Vgl. II. 409)。

かくてフィヒテの哲学体系においては、自我=自我という絶対的な同一性が思弁の原理として宣言されるが、それはあくまでの要請にとどまって、体系にまで構成されるに至っていない、というわけである(Vgl. II. 60-61)。

2.3 『現象学』における「反省哲学」の位置づけ

以上述べてきた「反省哲学」に対するヘーゲルの評価をここで簡単にまとめておこう。

ヘーゲルはカント哲学の中に、二つの「精神」を認める。すなわち、カントは、一方では、「現象」(有限)と「物自体」(無限)を厳格に区別するが、同時に他方では、カント哲学の中には、かかる二元論自身を内在的に止揚する論理が用意されている、というのである。

「カテゴリーの演繹」においてカントは、多様な現象を自己意識の自我の下に統一する働きを「純粹統覚」と呼んだが、統覚の根源的な統一こそ、ヘーゲルによれば、主観と客観がそこから分かれ出てくる第一の根源的なものであり、したがって「真実在」そのもののなのである。多様な現象と自己意識(自我)を媒介するのが純粹悟性概念でありカテゴリーである。

このようにヘーゲルによれば、カントはカテゴリーの演繹において、思惟と存在、主観と客観の同一性としての「理性の理念」を事実上表明していたのであるが、悟性のカテゴリーに

よって無限なもの(理念)を認識しようとするアンチノミーに陥ることからカントは人間の認識は経験を越えてはならないという結論を引き出した。こうしてカントは主観と客観を媒介するはずのカテゴリーを客観的なものから反転させて、何か主観的なものに貶めてしまった。しかしヘーゲルからすると、悟性のカテゴリーがアンチノミーに陥るのは、カテゴリーが主観的なものだからではなく、制約されたものだからである。

ヤコービは、悟性概念を有限で制約されたものとみなすことから出発する。概念による認識は有限な現象世界をさまよい彷徨するがゆえに、制約され条件づけられた認識である。したがって悟性認識は、制約された原因によって制約された結果を導き出すことであって、認識はあくまで制約された連鎖のうちにとどまらざるを得ない。それゆえ無限なもの(神)に関する知は制約され媒介された悟性概念によっては把握することはできず、「信仰」(「直接知」)にゆだねなければならない。

ヘーゲルは、ヤコービが悟性認識を制約された有限な知であることを明白にしたことを多とする。しかしヤコービが、そこから無限なもの(知)が制約や媒介を含まない無媒介な直接知(信仰)であると結論したことに異をとらえるのである。後年ヘーゲルが「ヤコービは、媒介の中で媒介自身を止揚するという本質的な思惟の本性を認識しなかった」(VIII. 133)と批判しているように、制約せられ媒介された悟性認識は、「アンチノミー」を介して自分自身を理性的認識へと高めるという「思惟の本性」に気づかなかったというわけである。

フィヒテは、カントが「純粹統覚」のうちに見出していた主観と客観がそこから分かれ出てくる「自己意識」の根源的同一性たる「自我=自我」から出発する。そこからフィヒテは諸々の知の形態を内在的に演繹しようと試みる。か

かるフィヒテの企てを「はかり知れない功績」とヘーゲルがほめたたえたこと、先にみたとおりである。

しかし、フィヒテにあっては、体系の原理である自我＝自我が、直接無媒介に主張されることによって、たちまち非我によって制約されることになり、この対立を克服するために、自我は無際限な「努力」¹⁹⁾に駆り立てられることになる。かくて自我＝自我は無限の「要請」とならざるを得ない。

かかるフィヒテ哲学の欠陥を乗り越えるためには、経験的自我が非我との対立を通じて絶対的な自我へと高まる長い媒介の道程を経なければならぬだろう。

こうして『精神現象学』への道が用意されることになる。

以上のようなイエーナ初期の反省哲学批判を踏まえて『現象学』が執筆されるわけであるが、『現象学』ではそれに加えて、反省哲学が出現する思想状況を歴史的な観点から位置づけなおすことによって、ヘーゲルみずからの新しい哲学が生まれる歴史的必然性をも示そうとしているといってもよいであろう。

ヘーゲルはこのような二元論的なパラダイムの中に絡めとられるに至った当代の思想状況が出現した歴史的経緯を、『現象学』の序文の中で以下のように三段階にわたって描いている。

(1) かつて有限な人間は思想と表象を通じて、天国（無限なもの）と直接に結びついていた。有限なものとは無限なもの、地上（此岸）と天上（彼岸）は、思想や信仰の糸によって結びつけられ、此岸の生と彼岸の生は直接に和らぎを得ていた。このようなかつての人々の「実体的な生」(III. 15) をヘーゲルは次のように美しく語っている。

「かつて人間は、豊かな思想と表象に飾られた天国をもっていた。存在するあらゆるものは、光の糸によってその天国につながり、この糸に

よって存在の意義を得ていた。人びとの眼はこの現在に停滞することなく、かの光の糸をたどって現在をこえ、神的な実在にそそがれ、いわば彼岸によこたわる現在にそそがれていた。」(III. 16)

(2) しかし、やがてかかる美しい調和の世界は引き裂かれ、地上と天上、此岸と彼岸、有限なものとは無限なものは架橋不可能なものとして相互に対立するものとなり、人びとの眼はもっぱら地上的なもの、有限なものにそそがれるにいたる。

「精神の眼は力づくで地上のものに向けられ、それを見つめるように仕向けられねばならなかった。——現在のなものそのものに対する注目、つまりいわゆる経験を興味あり価値あるものたらしめるためには、長い時間が必要であった。」(III. 16-17)

近代社会になって、人間はそれ以前の中世的な神中心の世界から脱け出し、地上的なもの、経験的なもの、現在のものの、一言でいえば有限なものに目を向け、そこに真実のありかを求めた結果、神的なもの、彼岸的なもの、無限なものは人間の手に届かないものとして背後に押しやられしまった、というわけである。

(3) しかるに今日では逆に、神的なもの、天上的なもの、無限なものを再び人間の手に取り戻すために、以前人びとが天上から地上にその眼差しを向け変えたときに劣らぬ努力が払われているのである。

「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、ここから引き上げるのには、以前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)

以上のように、反省哲学の歴史的立場づけを

踏まえて『現象学』が執筆されるわけであるが、『現象学』では、まずなりよりも「直接知」に立脚するヤコービをはじめとするロマンティカー全般が厳しく批判される。「思想のなす区別を一緒にたにし、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。……概念ではなく忘我が、事がらが進展してゆく冷厳な必然性ではなく、湧き上がる感激こそが実体の豊かさをつかまえ、広めていくものだというのがのである。」(III. 16)

『信仰と知』においてはまだ批判されていないかったシェリングの「知的直観」の立場も、ここ『現象学』では、経験や現象の世界を一挙に飛びこえて、内容をもたない空虚な「形式知」(Vgl. III. 21) として、ロマンティカーともどもヘーゲルの批判を浴びることになる。ヘーゲルが『現象学』の序文で、シェリングを含めた「直接知」の立場にたつ人々をとりわけ厳しく批判するのは、「物事の限定を軽蔑して、概念と必然性ともって、ただ有限なものの中に住まうにすぎぬ反省であると見て、故意に概念と必然性から遠ざかる」(III. 17) からである。かかるヘーゲルの言の中に、『信仰と知』におけるヤコービの批判が反映されていることは贅言を要しないであろう。

概念による事がらの必然的な展開を無視して、直接無媒介に真理のうちにあるという「うぬぼれ」に対してヘーゲルは厳しい批判をひかえないのである。

これに対して、カントやフィヒテは不十分であったが「概念」を媒介として真理に至りつこうとした。

ヘーゲルは、カントから、悟性的認識が「アンチノミー」を媒介として理性的認識へと至る道を読みとった。

フィヒテからは、絶対的自我がもろもろの経

験的な自我を介して、みずからを一つの有機的な形態へと組織化する方法を学びとった。

こうして、「意識」あるいは「自我」が「現象」の認識 (= 悟性認識) を媒介として、絶対知 (= 理性的認識) へ至る道が一つの学として提示されるに至る。

このことを以下において『現象学』の「序文」にそくしてみよう。

2.4 「反省文化」のパラダイム——啓蒙とロマン主義の対立

先に言及したように、ヘーゲルは、『現象学』の「序文」で、当代の思想状況を歴史的パースペクティブの中でとらえている。

近代以前から近代にかけて、そして近代の末端としての当代への人間の生の移り行きをヘーゲルは、実体的生⇒反省的生⇒神的生として把握し、それに照応する思想の諸段階を、古い形而上学⇒経験論 (啓蒙主義)⇒直接知 (ロマン主義) と考えているのである²⁰⁾。

それゆえ、当代の思想状況というのは、一方では、地上的なもの、経験的なもの、有限なものを絶対化し、そのなかに真理のありかを求め、神的なもの、無限なものを人間の認識の彼岸へ押しやることによって忘却の川へ流し去り (啓蒙主義)、他方では、汚物にみちた有限な経験的世界を一挙に跳び越えて、神的なもの、無限なものをたぎり立つ「靈感」や「直観」によってとらえようとする (ロマン主義)。

啓蒙主義とロマン主義の対立——両者は絶対的に対立しながらも、全体としての反省文化の分裂状況を担っているものとして相互に前提しあっている。かかる状況こそ『現象学』の著者にその解決をせまっている当のものなのである。それゆえ「序文」でヘーゲルは問題となる本質的状况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分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)。

3. 「媒介」の体系としての『精神現象学』の生成

3.1 「反省哲学」批判から「真の哲学」へ

感覚と悟性によってとらえられた有限な経験的世界を真理の唯一の住処とする啓蒙主義と、「直観」や「靈感」によって直接に神的なもの、無限な実体的なものをとらえようとするロマン主義との対立を全一的な観点から和解せしめることが『現象学』の課題となる。

この課題を達成するためには、啓蒙が主体化(主語化)した有限な感覚的世界とロマン主義が実体化した無限な神的世界の両者を単に対立したものとしてみるだけではなく、同時に本質的に同一のものとしてとらえ返す視点に立たなければならない。すなわち、その視点とは、有限なもの(感覚的経験的世界)と無限なもの(理性的神的な世界)は相互に対立しているだけでなく、前者を後者の「現象」とみなすことによって、両者は相互に他を媒介としてのみその存立を得ている、ということである。無限なものは有限者を媒介としてのみ真の無限者となり、有限なものは無限者を介してはじめてその存在が可能であるというわけである。

かかる視座に立つことによって初めて、有限なものを絶対化する啓蒙主義の一面性と逆に無限なものを有限なものとは切り離して実定化するロマン主義のもう一つの一面性を止揚することができるのである。二元的分裂に刻印づけられた反省文化の所産である啓蒙主義とロマン主義は、反省文化の二元的パラダイムの中で相互に対立しながら、双方ともこのパラダイムを乗

り越えることができない。ヘーゲルは、対立している双方を包み込む全一的な知の立場に立つことによって、新たな知の枠組みを創出しようとする。そのような知は必然的に体系的な知にならざるを得ないであろう。これこそ『現象学』の著者にとって、時代そのものが哲学に要求しているものなのである。

3.2 新しいパラダイム論としての「精神」の現象学

反省文化とその落とし子たる反省哲学によって分断された有限と無限、地上的なものと神的なものを和解させるべき全一的な知が時代そのものによって求められている。「哲学を学にまで高めるべき時代がきているのを証示するというのが、この目的をもつ試みのただ一つの真なる正当化であろう。なぜなら、時代はこの目的の必然性を明らかにするであろうし、それどころか実現しさえするであろうからである。」(III. 14)

無限なものは直接にわれわれに与えられているわけではない。われわれに直接に現前しているのは、無限者の「現象」としての有限なものである。それゆえ有限な「現象」を媒介として無限なもの(絶対的なもの)を意識に対して構成することが『現象学』の課題となる。『精神現象学』という題名がここに由来することは言うまでもない。われわれに直接与えられている「現象」を、「物事の限定」による「概念と必然性」を通じて「現象」の総体へと到りつくこと——それは一つの学的な体系を要求するであろう。

かかる体系は、一人の哲学者の頭の中にのみ存在するのではなく、時代そのものが要請している当のものなのである。

「意識は普遍的な精神とこの精神の個別性、すなわち感覚的な意識との間の媒語としての意識の諸形態の体系をもっているものであり、しか

もこの体系は全体にまでみずからを秩序づける精神の生であるが、この体系こそ本書（すなわち『現象学』——引用者）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定在をもっているのである。」(III. 225)

意識はその最も直接的なものである感覚的な意識から出発し、その道程に宿駅として設けられている意識のさまざまな形態を経巡ることによって、その目的地である普遍的・絶対的な意識（絶対知）へと一步一步近づいていく、その過程を叙述するのが、周知のように「意識の経験の学」としての『現象学』である。かかる道程の体系的な叙述は意識とその対象との関係の中でおこなわれると共に、その現実的な定在を歴史の中にもっているのである。したがって意識が経験する道行きは、人間の意識の発展の歴史をその背後に持っており、意識自身が積んでいく「教養の歴史」は、「影絵でかたどられた世界の教養史」(II. 27)でもあるのである。

3.3 媒介知としての「悟性」＝「反省」

ところで、個別的で感覚的な意識が、途中の宿駅である諸々の意識の諸形態をくぐりぬけ、これら諸形態に対応する諸々の対象を媒介として普遍的な自己知（絶対知）へと導かれるとき、この個別的な意識と普遍的な知を媒介するものは何であろうか。

物事を区別し分離する能力としての「反省」あるいは「悟性」こそが、かかる媒介知を担うものとして指示される。悟性は、「学」（絶対知）と非学的知（感覚的意識）を媒介するものとして、『現象学』ではじめて位置づけられることになるのである。

「完全に規定されたものであってはじめて同時に公教的であり、把握することができるものであり、学習されることができ、すべての人の所有となりうるものである。学の悟性的な形式はすべての人々に提示された学への道であり、

悟性を通じて理性的知識に至ろうとするのは、学へと向かう意識の正当な要求である。」(III. 20)

デカルトが、「良識」というすべての人に分け与えられているところの真と偽を区別する判断力に訴えて、彼の学問体系を構築したように、ヘーゲルも、「悟性」が生み出すしっかりと「区別する概念」(III. 16)を媒介項とすることによって、すべての人が理解しうる「公教的な」哲学の体系をめざす。もちろん、哲学はそれ自体としては、人びとの一般的な「常識」とは正反対な「秘教的な」ものである。ヘーゲルはイエーナ初期に次のように語っていた。

「哲学とは、その本性からしてある秘教的なものであって、それ自身としては庶民のためのものではない。また大衆の近づきうるものでもない。悟性にたいして、従ってまたなおさらのこと常識……に対して真正面から対立することによってのみ、哲学は哲学なのである。このような常識との関係でいえば、哲学の世界は逆立ちした世界（eine verkehrte Welt）なのである。」(II. 182)

ヘーゲルはアリストテレスと同様に、民衆が哲学にまで高まる可能性を認めていると共に、哲学が民衆の「常識」にまで身を落とすことを戒めているのである。問題は、民衆の「常識」を「哲学」へと媒介すること、「公教的」なものから「秘教的」なものへ導くことである²¹⁾。

周知のように『現象学』は人々の常識をそのエレメントとする「自然的意識」を出発点として、この意識が絶対的な精神へとみずからを形成するところの「意識の教養の詳細な歴史」(III. 73)を叙述する。最初の「自然的意識」は、意識と対象、主観と客観といった二元的対立を染められた反省文化に育まれた「常識」を体現した意識であると言っていいであろう。

「自然的意識」が自然だと言われるのは、この意識が反省文化の所産であるにもかかわらず、

意識と対象の対立を固定されたままにしていることが「自然」だと思ひ込んでいるからである。

「自然的意識」は、みずからの意識が反省文化といういわば人為的なものの産物にすぎないのにもかかわらず、自然本来の意識であると思ひ違いをしている、というわけである²²⁾。

悟性的反省を媒介として自然的意識を哲学知へと導くことが『現象学』の課題となる。

「この叙述（現象知の叙述——引用者）は真なる知にまで突き進んでいく自然的意識の道程であるとみなすことができる。言い換えれば、魂が、みずからの本性によってあらかじめ設けられている諸々の駅としてのみずからの一連の諸形態を遍歴していき、その結果、自分自身を完全に経験することによって、自分が自分自身において何であるかについての知に至りついて、精神にまで純化せられるときの道程であると、この叙述はみなすことができるのである。」(III. 72)

このような「自然的意識」の道程は、文字通り自然で実在的な知だと思ひ込んでいるこの意識の知が真理に反するものであることを自覚していく道行きでもある。それゆえ、それは「疑惑の道程」であり、さらに言えば、「徹底的に完遂される懐疑主義」であり、「絶望の道」である (III. 72)。

悟性的反省が「自然的意識」と「絶対知」との媒介項だとすれば、「絶対的なもの」すなわち全体的真理の把握のためには、「反省」あるいは「悟性」は全体的認識にとって不可欠な媒介でなければならない。

「もし反省を真なるものから排除して、絶対者の積極的な契機として把握しないというようなことがあれば、それは理性を誤認しているというものである。反省こそ真なるものを結果となすところの当のものであるが、しかし同時にまた結果がその生成することに対してもつ対立を止揚するのをもた反省である。」(III. 25)

3.4 「実体」＝「主体」——媒介論の成立

周知のようにヘーゲルにとって、「真なるものは全体である」(III. 24)。全体は個々の構成部分の寄せ集め (Aggregat) ではなく、諸部分の相互関係の総体 (Totalität) としての有機的全体である。個別的なものから出発して、個々のものの相互連関を通じて、全体を構成すること、特に『現象学』の課題は、それを意識に対して構成することである。その場合、個は有機的全体の一部であるから、個と全体は本質的に一なるものであり、個は全体の「現象」あるいは「反照」として捉えられる。このことを認識論的に言えば、現象知を全体知（絶対知）の反照（＝反省）された知（反省知）としてとらえ返すことにほかならない。

したがって、全体（絶対知）は、みずから自身が反省（反照）した現象（反省知）を媒介にしてみずからを構成することに向かわなければならない。全体（実体的なもの）はかかる意味において、現象を媒介としてのみ、「自己自身となる生成」(III. 23) なのであり、それゆえ「主体」でもある。

「生ける実体とは、真実には主体であるところの存在、すなわち言い換えると、真に現実的である存在であるが、そうであるのは、もっぱら実体が自分自身を定立する運動であるかぎりにおいてのことであり、すなわち、自己の他になることを自分自身と媒介することであるかぎりにおいてのことである。」(III. 23)

こうして「意識」にとって、全体（実体的なもの）は、自分自身を定立するところの主体であり、「反省」（「悟性」）を媒介にしてのみ真実で現実的な知として生成するのである。

ヘーゲルのいう「媒介」とは、全体的なもの（絶対者）の自己媒介の謂いであることは特に注意しなければならない。このような意味において、「存在は絶対的に媒介されている」(III. 39) というテーゼはヘーゲルの形而上学的世界

観をその根底から支えているものである。『現象学』において、「媒介」は次のように定式化されている。

「媒介とは、自己運動する自己同等性にほかならない。すなわち媒介とは、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、この媒介する働きは、その単純性のゆえにまさに生成する直接性であり、直接的なものの自身である。」(III. 25)

このヘーゲル独特の煮詰まった文章の中に、彼の言わんとする「媒介」の意味内容がすべて含まれているといってもよいであろう。ヘーゲルによれば、「媒介」とは何よりも「自己が他となることを自己自身と媒介し調停する運動」(III. 17)にはかならない。したがってそれは他なるものの中に自分自身を認め、こうして自分を取り戻す主体の運動であると言えるであろう。かかる「媒介」としての主体の運動を可能にする契機が、先の引用文からも明らかのように、「反省」(「否定性」)、「自我」、「生成」、「生成する直接性」といったヘーゲルの哲学体系にとってなくてはならぬ概念なのである。

ヘーゲルが「媒介」を「反省」、「自我」、「生成」、「(生成する)直接性」などの概念に関連づけて定式化することができたのは、それまでの彼の紆余曲折を経た長い思索の旅の成果によるものである。今やここ『現象学』において彼は、「反省」という認識論的次元、「自我」という存在論的次元、「生成」という歴史性の次元、という三つの次元を統一的に解釈する視座から、精神の現象を「媒介」の体系として叙述しようというわけである。かかる「媒介」概念の確立によって、ヘーゲルは同時代の哲学の中で独自の立場を占め得ることを自負できたのである。『現象学』がヘーゲル哲学の「生誕地」と呼ばれるべきだとするならば、それは何よりも、「媒

介」概念の成立に求められなければならない。

結びにかえて

われわれは、ヘーゲルが自著の『精神現象学』についてみずから自身がしたための宣伝文を手がかりに、『現象学』の「序文」の言わんとするところを考察してきた。

この「序文」を通して明らかになったように、ヘーゲルは時代が提起している課題と常に向き合いながら思索してきたと言えるであろう。

ヘーゲルの時代認識の中心に位置するのは、フランス革命であった。革命の精神がヨーロッパの他の国に広がっていく最初の勝利だといわれる「ヴァルミーの戦い」を目の前にして、かのゲーテが「この場所から、そしてこの日から世界の歴史の新しい時代が始まる」と喝破したことはよく知られている。このゲーテの言葉はまたヘーゲルのものでもあったことは、これまでのわれわれの考察からも明らかであろう。

哲学者としてのヘーゲルにとって、フランス革命は何よりも人間の「絶対自由」を宣言した事件であった。「絶対自由」とは、それまで人間にとって疎遠なもの——それが「神」であるにせよ、「国家」であるにせよ——とみされていたものが人間の思想と意志によって正当化されなければならない、ということである。人間の意志、人間の思想が社会的現実を根底から支えるものとして認識され、いまや思想が全てのものを支配する原理とみなされるにいたるのである。それは後年の『歴史哲学講義』のよく知られた言葉でいえば「神と世界との現実の和解」という理念が現れた「輝かしい日の出」であったのである。

しかしながら、フランス革命が生み出した「絶対自由」という自己意識は、われわれがみてきたように、一切の媒介物を排除して直接無媒介に自己の普遍性を主張したがゆえに、「死」と「恐怖」の世界を生み出さざるをえなかった。

この革命が提起した、人間と神との和解、地上的なものと神的なものとの和解という理念は、「絶対自由」の抽象性のゆえに、引き裂かれてしまい、近代の「反省文化」が生み出した二元論的な「分裂」は止揚されないまま依然として存続している。

このような状況において、ヘーゲルは「反省文化」の所産たる「反省哲学」の批判をつうじて、フランス革命の理念の正当性を証ししようとしたと言えるだろう。

「反省哲学」に対するヘーゲルの批判は、われわれが見てきたように、決して超越的なものではなく、「反省哲学」の議論にそくしてその不整合と矛盾を突くという形の内在的な批判であった。ヘーゲルは「反省哲学」の中に、主観と客観、有限と無限、此岸と彼岸とを分かちつ牢固な二元論を見出すと共に、同時にかかる二元論を乗り越えるものを「反省哲学」自身の中に読み取ろうとしたのである。

こうしてフランス革命によって切り開かれた新しい時代の思想的地平に立って当代の代表的思想と格闘しながら、ヘーゲルがみずからの独自の立場を最初に表明したのが『精神現象学』の「序文」であった。この長大な「序文」の抽象的で難解な表現から透けて見えるのは、常に時代そのものが提起している問題と誠実に向き合いながら思索してきたヘーゲルの姿である。

「哲学はその時代を思想の中で把握したものである」という『法の哲学』(1821年)序文にみられるヘーゲルの周知の言葉は、一見「思弁」をこととするように思われるヘーゲルの哲学にそぐわないように思われるかもしれないが、ヘーゲルこそ時代そのものと真摯に向き合って、時代というロドスのうえでみずからの哲学を鍛え上げていった哲学者であった。それを我々はヘーゲル哲学の生誕地というべき『現象学』の「序文」にそくして見届けてきたわけである。

注

- 1) 「ヘーゲルの自己広告」(*Hegels Selbstanzeige*)と題して、『ヘーゲル著作集』第三巻の末尾に収められている。
ヘーゲルのテキストは原則として、ズールカンパ版『ヘーゲル著作集』(Werke in zwanzig Bänden, Suhrkamp Verlag)を用いる。III. 593 は『著作集』の第三巻五九三頁を意味する。
- 2) この時点で、ヘーゲルは第一部である『現象学』につづく第二部として『論理学』を、残りの部門に『自然の学』と『精神の学』を配する体系を構想していた。
しかしながら周知のように、『現象学』初版の書名に冠せられていた(体系の)「第一部」という名称は、晩年(ヘーゲルが死去する直前)の改訂に際して削除されるに至り、体系の第一部であり導入部であることをやめる。これ以前にすでに『現象学』は『エンツィクロペディー』における体系のトリアーデ(論理学——自然哲学——精神哲学)の中の「精神哲学」の一部分(「主観的精神」)に収まっていたからである。(この点については、細川亮一『ヘーゲル精神現象学の理念』(創文社、2002年)九四頁以下、を参照。)
- 『現象学』の「序文」では、『現象学』が「学の第一部」(III. 38)をなすと言われているが、それは、この文言を訂正する間もなくヘーゲルがこの世を去ったからである。(金子武蔵訳『精神の現象学』の訳者註、二六(2)、三〇(1)、三三(3)を参照。)
- 3) Weg(道程)や Stationen(駅々)という表現は『現象学』の「序論」(Einleitung)でも使われていて、ほぼ同じ内容のことが語られている。(Vgl. III. 72)
- 4) 総じてヘーゲルの他思想に対する批判は、それまでみずからが依拠していた立場の批判でもあり、その意味で自己批判である場合が多い。例えばヘーゲルはベルン期ではカントの道徳的自立の立場にたって、キリスト教の「既成性」を批判し克服しようとするが、周知のようにフランクフルト期になると、カント的な義務の命令も人間の内面を抑圧するものとして批判するにいたるが、このようなカント批判も同時にそれまでの自分自身が拠っていた立場の自己批判であることはいうまでもない。フランクフルト期において、ヘーゲルがある草稿の中で「命令の既成性、客体性を心情が止揚し、心情の制限を愛が止揚し、愛の制限を宗教が止揚する。」(*Hegels theologische Jugendschriften*, hrsg.v.H. Nohl, Tübingen, 1907, S. 389)と書くとき、これはそれまでのヘーゲルの自己批判の経緯を語っているものと考えていいだろう。さらにフランクフルト期からイェーナ期にかけて「愛」⇒「宗教」⇒「哲学」へとその拠ってたつ立場が変わっていくのも同じ自己批判の経緯を示すものである。もちろん『現象学』の序文でシェリングの「知的直観」やロマンティカーの「愛」を批判する場合

- も同じことが言える。
- 5) 「哲学の要求」という言葉は、後年『エンツィクロペディー』においても使用されているが、ここでも「悟性的な思惟」がみずから陥った「矛盾」を解決せんとするときに「哲学の要求」が生じると言われている。Vgl. VIII. 55 (§ 11)
 - 6) H. Schmitz, *Hegel als Denker der Individualität*, Verlag Anton Hain KG.1957, S. 144 f.
 - 7) この点に関しては、シュミッツの前掲書を参照。H. Schmitz, *ibid.*, S. 145
 - 8) 『エンツィクロペディー』でも、「理念」は、「即自かつ対自的な真なるものであり、概念と客観性との絶対的な統一」であると規定される。そしてかかる「理念」を理性的思惟によって認識することが哲学の哲学たるゆえんであると述べられている (vgl. VIII. 367 以下)。
 - 9) 「媒介」思想の成立という観点から、『信仰と知』におけるヘーゲルの「反省哲学」批判を考察したものとして、筆者の以下の論文を参照されたい。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』第十一巻第三号) カント、ヤコービ、フィヒテについての以下の叙述は、この論文に負っている。
 - 10) シラーは、『人間の美的教育についての書簡』(一七九五年)の中で、カントの先験哲学に言及して、内容と形式、質料的なものと形相的なものを区別し、両者を矛盾したものとするのは、カント哲学の書かれた「文字」に言い表されているかもしれないが、「カントの体系の精神のうちには断じてない」と言っている。Vgl. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, Dreizehnter Brief, in: Friedrich Schiller Werke in drei Bänden, Bd. II, Darmstadt, 1984, S. 473
 - 11) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A51=B73
 - 12) Kant, *ibid.*, B133
 - 13) Kant, *ibid.*, B132
 - 14) Kant, *ibid.*, A117
 - 15) Kant, *ibid.*, B137
 - 16) Jacobi, *Werke*, hrsg. V. F. Roth u. F. Köppen, Nachdr. 1980. IV-2, S. 154
 - 17) Fichte, *Werke*, hrg. v. I. H. Fichte, Bd. I. S. 98, 446 usw.
 - 18) Fichte, *ibid.*, S. 477
 - 19) Fichte, *ibid.*, 262, 270 usw.
 - 20) 後年『エンツィクロペディー』においても、『論理学』への序論というべき「予備概念」(Vorbegriff)の中で、「客観性にたいする三つの立場」をそれぞれ順追って、「古い形而上学」⇒「経験論と批判哲学」⇒「直接知」という風に考察し、知(主観)と対象(客観)の同一性をそのエレメントとする論理学への導入部としている。
 - 21) プルタルコス『英雄伝』の中の「アレクサンドロス」伝で、次のような逸話が紹介されている。(プルタルコス『英雄伝』(中)井上一訳、ちくま文庫、1987年、15頁)
アレクサンドロス大王は、師のアリストテレスが一般の人たちに公開しない秘密の教えを著作として公表した、と聞いたとき、アジアの遠征地から師アリストテレスに、「共にたづさわった秘密の学問的論説を一般に公表するのはよろしくありません。」と書き送った。これに対してアリストテレスは、「自分の哲学は、公刊されているが公刊されていない。」と弁解したと言われている。
以上のエピソードに対して、ヘーゲルは次のようにコメントしている。「哲学はたしかに、民衆が哲学へ高まる可能性を認めねばならないが、しかし、民衆にまでみずからを貶めてはならない。」(II. 182)
 - 22) ボンジーベン (W. Bonsiepen) は次のように言っている。
「ヘーゲルは「序文」では近代の反省的文化によって形成された一種のまったく特定の自然的意識を念頭においている。このような意識が近代文化の分裂を解消することもできないままに、そのまま分裂を分裂として固定してしまったのである『現象学』が目指したのは、まさに自然的意識のこの独自の形式を克服することであった。」(O. ベゲラー編『ヘーゲルの全体像』谷嶋喬四郎訳、以文社、1988年、95頁。