

ヘーゲル『精神現象学』における絶対知の身分について

— 「啓示宗教」と「絶対知」の章の分析 —

星 敏 雄

『精神現象学』の宗教と絶対知の章も命題や判断が叙述のキーワードになっている。芸術宗教では「喜劇の命題」（「自己は絶対的実在である *das Selbst ist das absolute Wesen*」）が語られ、啓示宗教ではその「换位命題 *der umgekehrte Satz*」が（「絶対的実在は自己である」という形を取るはずだが、ヘーゲルは明示的に文章としては提出していないが、）重要な役割を果たし、絶対知の章では『精神現象学』の三つの頂をなす三つの無限判断が絶対知の成立に不可欠の役割を果たすのである。

I. 「最終的転換点」としての宗教

— 「喜劇の命題」と换位命題 —

宗教の章で取り扱われる問題は、絶対精神、神の問題である。この場合、宗教 *Religion* は、よく知られていることではあるが、*re + ligare = <結びつける>* という意味を持っている。宗教 *Religion* は *religare* として、個別的なものと神的なものの結合であると言ってさしつかえないであろう。

神が、『精神現象学』の「良心」の箇所で見出した。意識の章から精神の章までの『精神現象学』の叙述は、その「根拠」⁽¹⁾ または「深み」⁽²⁾ という表現をヘーゲルは使うが、それらの根拠=深みとして「宗教」を持つ⁽³⁾。精神現象学のこれまでの議論は簡略化して言ってしまうと、「意識の立場」に立つ「自然的意識」が、不可避免的に、「実体」を持つということをおぼろげに強く抽出してゆくことであった。これまでの種々の「意識の諸形態」はそれだけで存立することが出来ないことがその

都度ヘーゲルによって指摘されてきた。それは結局突き詰めて言えば、それらが実体を把握していないことがそれらの落度であった。その実体を把握している候補として挙がってくるのが「宗教」である。宗教は一つの「意識の形態」として『精神現象学』でヘーゲルによって取り上げられる、居並ぶ候補の一つである。その評価は別として事実として先取的に言えば、ヘーゲルは宗教に対してのこのような資格を与えることにネガティブである。この資格に合うのは「絶対知」ひとりあるのみであるとヘーゲルは主張する。しかし後に解釈として主張するが、この「絶対知」は一つの「意識の形態」ではない。「絶対知」はヘーゲルによって提唱される一つの新しい知の在り方つまり「知の形態」なのであり「意識の形態」を脱却している。ともあれ、宗教以前の章は「絶対的实在の意識」⁽⁴⁾に留まる。つまり実体という絶対的实在を、把握は出来ないにしても、意識はしている。ところが宗教では「この実体が表に出てくる」⁽⁵⁾。宗教の章の議論は、実体であるところの「精神の自己意識」⁽⁶⁾が問題となるのである。

「良心」の箇所で作成した、「絶対精神」は、「良心」が実体としてそれを必要とするという、ネガティブな、つまり否定神学的な議論であり、ポジティブな形で示されたわけではなかった。「悪と赦し」において、「良心」は、「自己的 selbstisch」な存立を捨てる。そこに、「絶対精神」が成立した。「おのおのが純粹知であることを知っている、二つの自我の間に現れた神」⁽⁷⁾がこの絶対精神である。もちろんこの神の在り方が宗教の章で展開されるが、既に良心の箇所でこの神は輪郭を与えられている。第一に、人倫の箇所で示されたように、不文律的な、人倫の冥界の宗教でもなければ、第二に、道德の箇所で示されたような、当為の目標である、道德的世界の彼岸でもないのであって、第三に、良心の箇所で示されたように、「二重性へ延長された、自我の定在」⁽⁸⁾なのである。つまりこの神は事柄の外にあるのではなく、自我＝自己意識の中にあるものである。

宗教の章は、しかし、「意識の経験の学」の一つの章として⁽⁹⁾、神を、意識はどのように把えようとするかを、対象意識から、再び論じ直す。宗教は、その登場においては、直接的である。それは、まず、現実的精神である。現実的精神とは、「意

識の現実的世界に於ける生活」⁽¹⁰⁾であり、「自己の世界に於ける精神」⁽¹¹⁾であり、「意識」に停まる⁽¹²⁾。これに対して、「宗教的精神」は、「自己意識」であり⁽¹³⁾、「自己を精神として知る精神」である⁽¹⁴⁾。現実的精神と宗教的精神の対立が、宗教の章の叙述を動かすものである⁽¹⁵⁾。「現出する神」は、「現出（現象）」したものと、対象的存立をえる。この定在に歩み出た統一は、再び、対象意識に固有の対立におちいる。そこで、神と現実意識は対立する。宗教の章は、意識（自然宗教）と自己意識（芸術宗教）と精神（啓示宗教）の三段階を再び通って、「精神の自己意識」へと展開する。

ヘーゲルの神は、「自然一般の創造者」ではないといわれる⁽¹⁶⁾。それは、「精神の自己意識」と呼ばれる。それは、絶対精神が、自己意識を持つということだろうか。以下、概観してみよう。

自然宗教は、「絶対精神」を、「対象的なものの形式に於て」⁽¹⁷⁾知る。例えば、太陽崇拜、花や動物の崇拜、ピラミッド、オベリスク等である。

芸術宗教は、作品を意識的に創作する。芸術家の創作によって、実体は流動化する⁽¹⁸⁾。例えば、彫像、神託、讃歌、宗教的儀式、オリンピック、悲劇、喜劇である。このような、神への奉仕によって、人間的自己意識と神の統一が予感される。「芸術宗教によって、精神は、実体の形式から、主体の形式へ歩み入った。」⁽¹⁹⁾ 芸術宗教は、産出する神的なものの形態の中に、自己意識を定立する。「神的實在の、このような人間化は、彫像からはじまる。」⁽²⁰⁾ 芸術宗教の展開の終わりに至って、喜劇は、この人間化を、極限にまでもたらず。実体は、完全に、自己の中に外化される。「個的意識でありながら、自己を全く確信する精神（即ち、喜劇）の中に、全ての実在性は、沈んでいる。この軽率が言表する命題は、自己は絶対的實在である（das Selbst ist das absolute Wesen）なのである。」⁽²¹⁾ この喜劇の命題は、「實在、実体を、そして、そこに於て自己は、偶有性であるものを、述語へ引きおとしてしまう。」⁽²²⁾ 悲劇の役者は、仮面をつけ、そのことにより、自己を自己以上の英雄として、神々の運命を表現する。喜劇の役者は、この仮面を捨て、普通の人である。彼は、人倫のさだめの空しさを、笑いと諷刺で否定してしまう。この幸福な意識は、

しかし、一切の神的なものの喪失であり、同時に、不幸な意識となる。それは、「神は死んだ」という悲哀である⁽²³⁾。

啓示宗教は、先の喜劇の命題（「自己は絶対的実在である」）に対して、換位命題（*der umgekehrte Satz*）⁽²⁴⁾を示す。喜劇は、現実的自己を主語とした。この「自己は、述語におとされ、そして実体が主語（*Subjekt*）へ高まる。」⁽²⁵⁾この実体の主語への高まりは、自然宗教へ、即ち、恐ろしい威力をもつ彼岸的な神へ戻るのでもなければ、また、悲劇へ、即ち、地下の運命へ戻ることもない。そのことは、絶対的自己意識としての神が、自己を外化して、人間の形態をとることだとされる。この神的実在の人間化、即ち、受肉が、「絶対的宗教の単純な内容である。」⁽²⁶⁾神的実在は、「自己意識の形態」をとる。（ヘーゲルの言葉ではないが、私が補えば「絶対的実在は自己である。」）啓示宗教は、事柄の上では、換位命題の実現である。「この換位（*Umkehrung*）は、自己意識自身に対して、自己意識を通して、実現されるだろう。自己意識は、意識して、自己を廃棄するから、この自己外化に於て、自己意識は保たれて、実体の主語に止まる。しかし、自己を外化したものとしては、同時に、実体の意識である。即ち、自己の犠牲によって、実体を主語として、産出したから、自己意識は、主語自身の自己である。」⁽²⁷⁾難解な文章であるが次の様に解釈されてよいだろう。換位された命題は、実体を主語とする。しかし、この主語と自己意識は、離れていない。この主語は、自己意識に意識されている。実体と自己意識は、相互に浸透している。自己は述語に引きおろされているが、同時に、主語に止まっている。そのようにして、主語は、自己意識に知られたものである。自己と実体という二つのものに於て、この「二つが、同じ価値で、本質的である」⁽²⁸⁾ということが、この場合重要なことである。啓示宗教は、この換位を遂行する。それによって、精神は、実体でありながら、自己意識でもある。「精神は、一重で、自己の中に止まる自己意識であるのと同様に、自己の対象的実体としての意識である。」⁽²⁹⁾

啓示宗教の内容に戻れば、それは、神の受肉、人間化であった。この啓示は、出来事として、所与として与えられる⁽³⁰⁾。この直接的信仰を、精神的なものに高めるのは、教団である。神の啓示は、一回的な出来事として、過去のもの、遠くのもの

である。それは、記憶の中で、普遍性をえる。キリストは、死ぬことによって、教団の中で、このように復活する。死によって、この神人は、実体であることを止め、主体となる⁽³¹⁾とされる。教団の精神は、「自己自身を知る精神」であり、そこには、直観と直観されたものの区別はない⁽³²⁾。「運動するものは、精神であり、精神が運動の主体であるが、それは、また、運動の過程そのもの、または、それを通じて、主体が遍歴するところの実体である。」⁽³³⁾精神は、対象でもあり、また、対象を把握するものでもある。このようにして、精神は、自己意識である。この自己意識に於て、精神は、「最終的転換点 (Wendungspunkt)」⁽³⁴⁾に立つ。「自己意識は、自己の自然的定在を放棄して、純粹否定性をえる。」⁽³⁵⁾

しかし、宗教は、この「肯定的意義」を理解しない。「この否定性、即ち、知の純粹内面性が、同様に、自己自同的実在であること — 即ち、実体は、絶対的自己意識であることに、この点に至ったこと」⁽³⁶⁾を理解しない。それ故、宗教の他者性の止揚が課題となり、絶対知の章へ持ちこされる。宗教は、過去と将来に思いをはせ、現在をみない。そこでは、救いは、将来にゆだねられる⁽³⁷⁾。それは、「表象の形式」に於てあり、和解は、自己意識自身のものではない。

以上は、ヘーゲルの議論の概略である。啓示宗教の意味は、どこにあるのか。それは、実体は、我々に超越的在り方をせず、我々の許に、完全に、よそよそしさなしで、自己意識の対象としてあるということを示す。実体は、良心の章に於て、主語的なものとして、ネガティブに、不可避免的に立てられた。この実体は、我々の意識の中にないものでなく、我々の中にある。実体が自己外化するとは、実体が、このように、我々の許に降りているということである。この実体の外化は、自己意識の外化によって、受けとめられる。自己意識は、「自己の自然的定在」を放棄することにより、「純粹否定性」となる。もし、意識が、自らの定在、即ち、主観 — 客観の存立態に固執しながら、実体を追い求めるとすれば、頭蓋論や、良心の矛盾となってしまう。実体の外化を受け入れる、自己意識は、「内面性」である。『精神現象学』の各段階で、意識は、自己の実体を、自己の外の物に、また、自己の内の物的なものに、関係付け、そのことにより絶望におちいった。ここでは意識は、実体

を内面性に於て、把える。知と知の対象は、自己の中に包含され、「自己関係」となる。これが、ヘーゲルの自己意識と言うべきである。

しかし、この自己意識の成立の為には、神の自己外化を要する。自己意識は、簡単に、レディ・メイドで、事実的に既に出来上がっているのではないということである。勿論、それは、ヘーゲルの執ようなほどの、主観の一面性の批判がある。「自己意識が、一面的に、自己だけの外化を把握するなら……これによつては、真実の精神は、まだ、自己意識にとっては、生じていない。なぜなら、その限りに於ては、存在一般、即ち実体は、それ自身の側に於ても、己れ自身を外化して、自己意識となつたのではないからである。その場合、全ての定在は、唯、意識の立場から、精神的実在であるにすぎない。」⁽³⁸⁾ 意識の立場に立つ自己意識は、ヘーゲルの自己意識と区別され、批判される。意識の立場は、確かに、『精神現象学』の各段階で、その実体を持つことが指摘された。意識は、しかし、それを、意識に固有な、主観—客観分裂の、対向関係に於て把握するのである。その場合、意識にとって、実体は、意識に対立するものとして、意識の外の彼岸の実体とされてしまう。意識は、自己の支えである実体を、自己の中に持たない。実体を把握することは出来ないことになる。ヘーゲルは、啓示宗教の出来事を引きあいに出すことによつて、この実体が我々の許にあることを示す。「現実性、即ち、自己意識と、実体としての即自は、精神の二つの契機であり、その相互的外化によつて、一方が、他方なることによつて、精神は、この両者の統一として存在しうる。」⁽³⁹⁾ 精神は、内面性、自己意識として、内（精神）と外（実体）を、共に、内に含む、「二重化に於ける統一」であり、二元論を内に含む一元論である。『精神現象学』の各段階で示されたように、全体性に立つ哲学は、存在と思惟を共に、本質的として、無限性を要した。人間は身体でも精神でもあるものであつた。この無限性という統一は、しかし、自己意識の意味付けによるのである。存在と思惟の双方でありながら、その統一として、思惟である自己意識、それが、ヘーゲルの自己意識である。そのようにして、存在と思惟の統一である。この統一である内面性は、しかし、それに意味付けられぬ外を持たないのだろうか。それに対する、ヘーゲルの答は、神の実体の自己外化、即

ち、キリスト教の教団の存在であった⁽⁴⁰⁾。

しかし、キリスト教は、この実体の外化を、自己意識の営みによるとはせずに、他者の技つまり他者であるキリストのおくり物とする。また、その教義は、物語という、表象形式を持つ。その止揚が、絶対知の章の課題である。

II. 絶対知の成立

絶対知の章の課題は、啓示宗教の成果である、精神の表象性・対象性の止揚と学への展望を示すことにある。「啓示宗教の精神は、その意識そのものを、まだ克服していない。同じことだが、その現実的自己意識が、その意識の対象ではない。この精神自身は、一般に、そして、そこで区別される契機は、表象性と対象性の形式に属している。」そこで、「この単なる（表象性・対象性の）形式の止揚のみが、まだ問題である。」⁽¹⁾

この表象性の止揚は、しかし、簡単にすまない。その概略は、次のようである。この止揚は、第一に、単に「対象が自己の中り帰ってゆくものとして、自己を示す」という具合に、「一面的」であってはならない。第二に、それは、それとともに、「自己意識の外化が、物性 (Dingheit) を定立するものである」という具合に、この「対象の克服」は、理解されなければならない。更に、第三に、以上のことは、「我々」によって知られるというのではなく、「自己意識に対しても」知られるという「積極的意義」がなければならないとされる⁽²⁾。

自己意識の外化による物の定立が必要とされることは、次のように説明される。一方で、「自己意識は、自己自身を外化する。」「この外化に於て、自己意識は、自己を対象として定立する。即ち、対象を、対自存在の（対象との）不分離の統一故に、自己自身として定立する。」⁽³⁾ 自己意識は、自己の中へ引き込もった、抽象ではない。それは、自己意識の内の対象の極として、対象を持つ。この対象は、自己意識によそよそしいものではない。「自己意識は、この外化を」定立するのと同様に、また、それを「止揚し、自己の中へ戻っており、かくして、自己の他的存在

そのものに於て、自己の許に存在する。(in seinem Anderssein als solchem bei sich ist) ⁽⁴⁾つまり、対象性の克服は、抽象と呼ばれる自己意識、単なる意識の自己確信によって、なされるのではなく、自己の対象・実在と同一である自己意識によってなされる。外化に於ても、その外化と不分離の統一を保つということが重要である。ヘーゲル的自己意識は、このような、自己の定立と、一方で、不分離でありながら、他方、この定在を、自己意識の一方の極として、自己意識自身の内に含んでいる。全体性の知である為には、意識の規定と、それからみ出るものを、双方、一にして同一の観点に於て把握しなければならない。そして、この一にして、同一の観点が、自己意識であるということになる。

この事態は、良心と啓示宗教に於て成立していた。良心では、自己意識は、外的存立を欠く内面としては存立しないということが示された。良心は、自己の存立(定在)を、他ならぬ自己として引き受けたのであった。この自己の存立との「不分離の統一」は、美魂によって承認された。この承認を、良心は神とした。この相互承認は、啓示宗教の神の受肉によって、ポジティブに示された。私の存立=私は、神の自己外化によって承認された。この承認されたということは、しかし、「我々」の意味付けによる。啓示宗教は、他者性、表象によって、これを示したのにすぎない。それは、積極的意義を持たねばならぬ。自己意識自身に対して明らかとならなければならない。これは、哲学という知識に立つ学問に期待される。哲学は、第三の運動のみでなく、第一、第二の運動をも、その全体性に於て、汲み尽すのである。

この運動は、意識の立場に立つ『精神現象学』に於ては、概念論理的ではなく、「意識の形態の形式」における、意識の議論として示される。対象は、まだ概念形式でも、全体性でも、精神的本質態でもない ⁽⁵⁾。

意識に属する契機は、第一に、「直接的意識に対応する、直接的存在、即ち、物一般」、第二に、「知覚に対応する」「意識に他となること」「関係」、「対他存在と対自存在」つまり「限定性」であり、第三に、「悟性に対応する」普遍的「本質」である。これらは対象の三つのカテゴリーであるとともに、概念の三契機でもある ⁽⁶⁾。

この対象の三契機に対応し、それらを把握する、「意識の形態」は、第一に、「観

察的理性」であり、第二に、「有用性」であり、第三に、「良心」である⁽⁷⁾。これらは、各々、①「自我の存在は物である」、「自我は物である」、そして、②「物は自我である」、③「自我の定在」は自我である。または、自我は自我であるという無限判断に於て、その態度が示される。これらが、先の対象の三契機を把握することを、示した後、これら三形態が最後の良心に含まれることが証明される⁽⁸⁾。良心は、美魂 — 悪 — 赦しの運動に於て、観察的理性 — 有用性 — 良心の運動を含み、統合しているとされる⁽⁹⁾。

このような準備の後に、この良心に、啓示宗教を、更に、統合させる。「意識と自己意識の和解」は、「一方では、宗教的精神に於て、他方では、意識そのものに於て、二重の側面から実現された。」「両側面の結合が、まだ、示されていない。」「この結合は、精神の諸形態のこの系列を終結するものである。」⁽¹⁰⁾ この結合は、啓示宗教の対象性の克服である。第一に、啓示宗教自身、教団の自己意識に於て、両側面の結合を、「即自的」には持っていたということが指摘される。しかし、結合は、そこでは即自的である。結合は、正しくは、宗教と反対の自己意識的精神の側面、即ち、「自己内反省の側面」、従って、「自己自身と、自己の反対を、単に、即自的な、一般的な仕方ではなく、対自的に、展開され、区別された仕方を含む側面」⁽¹¹⁾ に属する。啓示宗教では、即自的に、両側面は示されていたから、「まだ欠けている統合は、概念の一重の統一 (die einfache Einheit des Begriffs) である。」⁽¹²⁾ 第二に、ヘーゲルはこの概念を、『精神現象学』の「意識の形態」の中から取り出す。それは、「美魂」である⁽¹³⁾。「美魂は、純粹透明なる統一に於て、この精神のもつ、自己自身の知であり、— 純粹な自己内存在の、この純粹知を、精神として知る自己意識であり、— 神的なものの直観であるのみならず、神的なものの自己直観である。」⁽¹⁴⁾ 美魂は、先には、行動的場面で論じられたが、ここで知的場面へ取り戻される。第三に、この美魂が、啓示宗教の内容を包含し、それに概念の統一を与える次第が、説明される。啓示宗教の三位一体説、思惟 — 表象 — 自己意識を、美魂は、美魂 — 悪 — 赦しの中へ包含できる。美魂は、自己意識であり、啓示宗教の内容は、それによって、「意識に対するもの」となる。良心と美魂は、同じものであるとみ

てよい。良心は、美魂として出発し、悪におち入り、その悪、自己の定在を、自己のものとして引き受けた。この承認の根拠を、外的神におかずに、自己の内におく限り、それは、神的なものの直観でなく、神的なものの自己直観になるわけで、美魂である。

この「自己の実在で、真なる内容に、同時に、自己の形式を与え、そのことによって、自己の概念を実現し、この実現に於ても、自己の概念に止まる精神」という、「精神の最後の形態」が「絶対知 (das absolute Wissen)」である。または、「概念把握する知 (das begreifende Wissen)」である。⁽¹⁵⁾ 全体性を把握する知として、自己と自己の反対を、同一の観点において把握する場合、自己と自己の反対を契機として含む全体者、それが、実体であり、真の内容と呼ばれるものだが、それも、主語として、自己意識の把握しうるものとなる。これを把握するのは、もはや、自然的意識に止まり、物を自己に対して知り、自己を物に対して知る、主観 — 客観の分裂に止まる知ではなく、それから、解放された知 (das absolvierte Wissen) なのである。知は、対象への関係からの解放 (Absolvenz) をなし遂げ、解放の完成 (Absolvieren) に至り、今や、完成からの放免 (Absolution) を獲得したのである。⁽¹⁶⁾ 『精神現象学』は、こうして終結する。それは、古代形而上学の存在論が、近世的な主観 — 客観分裂という知的状況においても、可能であることを示す。『精神現象学』は、かくして、意識の立場から、思弁的命題である、概念へ高まる道程である⁽¹⁷⁾。第一に、認識主観は、事柄に外的であることを止める。思惟と存在の同一、体系の主体と認識主観の統一とは、このことではないのか。事柄に外的な、認識主観の設定に対する批判である。これは、ドイツ観念論に止まらず、近世、即ち、デカルト以来の主観 — 客観の分裂に対するヘーゲルの批判であった。第二に、実体が、我々、自己意識の許に降りているという指摘は、実体が、彼岸的在り方をするのではなく、主語となり、更に、述語にまで降りていることの証明であった。実体は、静的主語であることを止める。この場合、ヘーゲルにとっては、啓示宗教という段階が必要であったようだ。神は死んだという思想を、一方で、それ故、意味付けるのは、神ではなく、我々人間であるとする。これは、ニーチェに遠くない。しかし、他方、ヘ

ーゲルは、かくして、実体問題、即ち、存在の根拠、存在問題も、我々人間に、完全に論じうるとする。神は死んだというのは、超越的在り方をする実体は設定できないということである。それが、絶対者は精神であるということの意味である。そして、この精神の立場が、近世のものとするのは、アリストテレス哲学の無知に由来するとされた⁽¹⁸⁾。実体問題を、我々の述語的側面から、それに即して問題としえるというのが、アリストテレス哲学等、古代ギリシャの哲学の核心であるとヘーゲルは考えていた。このように実体を問う知的な力が自己意識である。これは、アリストテレスのノエーシス・ノエセオース *νόησις νοήσεως* なのである⁽¹⁹⁾。第三に、しかし、このヘーゲルの絶対知は、単純に、成立するのではなかった。それは、自己確信という、近世的認識に止まる自然的意識として、様々な意識の形態に於て、内的阻止に会い、絶望の道程を経て、自己の全存立をおびやかされ、自己の悪の赦しを乞い、自らの定在を引き受けるものである。このような、否定的媒介を経て、ようやく、自己生成するものなのである。第四に、絶対知の立場の可能性は、弁証法によるということである。自然的意識と実在的知との間の (*δια*) 話し合い (*λέγειν*) が、弁証法を成立させている⁽²⁰⁾。自然的意識は、しかし、実体なしですまじうるとする。これに対して、実在的知が、自然的意識の内在的論理を顕わにし、それが、実体を必要とすることを示す。この実体を、更に、意識は、自己の圏域において処理しうると考える。そこで、意識がどのように、それを処理するのかをみる (*Zusehen*)⁽²¹⁾ わけである。意識は、結局、意識の立場に立ってはいは、それを解説しえぬことを解からされ、概念の地平へ出る。『精神現象学』は、単に、概念を、つなぎ合わせているのではない。第五に、ヘーゲルのこの哲学の在り方は、同一性哲学として、実体を自明として立てる哲学の批判であった。観察的理性や悟性といった自然科学の領域、自己意識の実践的領域、更に、宗教の領域の論理を、そのまま追うことで、それらが、それら自身において、実は、実体を無意識に、または、意図的に、認めているということを示すのである。

III. 絶対知と学

このようにして、『精神現象学』は、意識の地平から概念の地平へ高まる。知の対象は、もはや、「意識の形態」ではなく、「概念の形態 (die Gestalt des Begriffes)」⁽¹⁾である。「精神がかくして、概念を獲得すると、精神は、この (概念という) 自己の生命のエーテルに於て、定在と運動を展開し、そして、精神は、学である。」⁽²⁾「精神の諸契機は、学に於ては、もはや、意識の一定の諸形態 (bestimmte Gestalten des Bewußtsein) としては、示されず、……一定の諸概念 (bestimmte Begriffe) として示される。」「精神現象学に於て、各々の契機は、知と真の区別であったが」、「学は、この区別とその止揚 (の運動) を含まない。というのは、契機は、概念の形式を持つから、契機は、知と、知る自我の対象的形式を、直接的統一に於て結合している。」⁽³⁾『論理学』の対象は、「思惟規定」、「概念」である⁽⁴⁾。それは、主観的意識と客観的对象の統一であり⁽⁵⁾、「不分離に存在するものとして、知られる。」⁽⁶⁾「論理学の仕事は、その中で、思惟規定が、どのくらい、真なるものを把握しうるか、思惟規定を考察することにある。」⁽⁷⁾それは、絶対者のカテゴリーである、述語的概念を、絶対者、即ち、実体の定義として吟味することにある。実体 — 主体テーゼの実現は、論理学の理念へ持ちこされる。“Wenn Hegel in der Vorrede (ed. Hoffmeister, S.19) ”erklärt :» das Wahre (der Philosophie sei) nicht als Substanz, sondern ebensosehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken «, dann sagt dies : das Sein des Seienden, die Anwesenheit des Anwesenden ist erst dann offenkundig und damit vollständig Anwesenheit, wenn sie als solche für sich selbst gegenwärtig wird in der absoluten Idee.” (M. ハイデガー)⁽⁸⁾以上のことを、『精神現象学』と関連付けてみよう。第一に、『精神現象学』と『論理学』の関係について、現象学は、純粹知の生成として、「学への準備 (die Vorbereitung zur Wissenschaft)」⁽⁹⁾として、書かれた。これは、少なくとも、『論理学』の初版まで、即ち、1812年頃までは、堅持された。「精神現象学から……その究極的、絶対的真理として、純粹知が、生ずるということが前提される。」⁽¹⁰⁾ところが、1817年の『エンチクロペデー』初版から、現象学

は、だんだんと消されてゆく。「私は、先に、精神現象学を……それが、純粹学に先行し、学の概念の産出であるという意味で、哲学の第一部として取り扱った。しかし、同時に、意識とその歴史は、他の哲学的学問同様に、絶対的始元ではなく、哲学の圏域の一分肢 (ein Glied in dem Kreise der Philosophie) である。」⁽¹¹⁾『精神哲学』の部分としての「精神現象学」でもある。勿論、この文章は、同時にという言葉が重要である。同時に、純粹学に先行する。1827年の『エンチクロペデー』版以降三版に於て、『純粹に思惟せんとする決意 (Entschluß, rein denken zu wollen)』⁽¹²⁾によって足りるとされる。現象学という「序論」、「認識の全形式を貫く、否定的学としての懐疑主義」は、「余計な道程」となる⁽¹³⁾。更に、1831年の『論理学』二版で、この前提は、始元の直接性に限られ、その直接性も止揚されて、終りを始めに持つ円環となる⁽¹⁴⁾。このように『精神現象学』の運命は語られるとされる⁽¹⁵⁾。しかし、1831年の『論理学』の二版も、現象学を前提として認めるのである。「始元は、純粹知が、意識の究極的、絶対的真理であることによって媒介されている。……論理学は、その限り、現象する精神の学を、自己の前提として持つ。」⁽¹⁶⁾ 純粹知は、統一へ帰入したのものとして、他者への関係を止揚して、一重の直接性であり、「純粹存在」である⁽¹⁷⁾。絶対知は、また、始めから、概念の地平でやり直すのである。第一に、『論理学』の理念の章に至って、再び、「絶対知」が出現する⁽¹⁸⁾。第二に、『精神現象学』の絶対知は、実体を把握しえる自己意識ではあったが、実体の規定は、まだ持っていない。「実体が、この(絶対知という)認識に於て持つ啓示 (Die Offenbarkeit) は、実際は、秘匿 (Verborgenheit) である。というのは、実体は、まだ、自己を欠いた存在であり、唯、自己確信 (即ち、自己意識としての絶対知) が明白なのである。」⁽¹⁹⁾ この自己を欠く存在が、論理学の始元なのである。「決意」に関しても、絶対知が、元来、悪と赦し等に於て成立しているのであって、絶対知の成立そのものが、決意、または、学への意志に於て成り立っていることは明らかではないのか。更に、『精神現象学』と『精神哲学』の「精神現象学」は、基本的に異なっており、混同されては、ならない⁽²⁰⁾。前者は、知の生成であり、後者は、その知に基づいて、求められた、絶対理念に従って、一般存在論として、意識

の定義を与えるのである。G. シュミットに従えば、前者は、induktiv であり、後者は、deduktiv なのである⁽²¹⁾。

絶対知が、秘匿である点について論じておこう。絶対知は、もはや意識形態を対象とするのではなく、概念の形態を対象とする。絶対知の対象は、概念であるが、その概念が展開されれば、学となる。絶対知という「即且対目的に存在する精神は、その（概念という）諸契機に区分されれば、（論理学の叙述に入れば）……概念把握一般ではあるが、それは、概念把握としては、実体にまだ到達していない。」⁽²²⁾「実際、知る実体（即ち、自己意識としての絶対知）は、その形式や概念形態（絶対理念であるが）よりも早く定在している。実体は、まだ展開されていない即自または根拠である。」⁽²³⁾絶対知は、知るものとして、知られるものとの統一に於て、自己意識である。この絶対知は、ようやく、概念の地平で、実体探求ができる段階まで高まったということなのである。実体 — 主体テーゼや思弁的命題でも明らかのように、実体が問題なのであった。ところが、絶対知の章は、自己意識の議論に集中している。絶対知によって、実体が獲得されたのではなかったのだ。絶対知は、『精神現象学』に於ては実体を獲得する力（Vermögen）に停まるのである⁽²⁴⁾。絶対知は、知識内容（Wissenschaft）でなく、知（Wissen）と呼ばれた。

「概念に於ては、……契機が、充実した全体より、早く現われる。その契機の運動が全体の生成である。これに対して、意識に於ては、全体は、概念把握されていないが、契機よりはやく存在する。」⁽²⁵⁾現象学に於ては、実体は、意識に対抗するものとして、それに取り込めぬものとして、その都度現われる。論理学に於ては、実体は、カテゴリーの最終形態、絶対理念で充足する。

第二に、概念、絶対者の定義について論じてみよう。ヘーゲル的概念は、いままでの解釈から、少なくとも、次のことは解かる。それは、まず、実体の規定である。対象の全体の規定である。概念は、主観・客観に分裂して意味付ける意識によってでなく、絶対知、それは、また、概念把握する知であるが、この絶対知によって把握されるということである。この概念、更に、理念（die Idee）は、近世哲学的、意識の内の観念（idea）、表象内容ではない。絶対知は、自己意識として、実体を、そ

の極として持つのであったが、その対象に対する態度は、意識の立場に立つ対向関係でなく、端的に、思惟と存在の不分離の統一であった。概念という言葉は、哲学史的には、プラトンの *εἶδος*、*ιδέα* アリストテレスの *καθόλου*、*λογος*、*ὄλος*、デカルトの *ideae innatae*、ロックの *idea* 等に当たる。論理学や心理学、それに存在論の領域に、かなり曖昧に使われているが、元来は、実体や存在論の問題と密接なつながりを持っている⁽²⁶⁾。近世的に規定された、*idea* としての概念に、プラトン・アリストテレス的意味を取り戻すこと、そのことにヘーゲルは、努力したのではなかったろうか。

次に、絶対者 (*das Absolute*) でヘーゲルが、何を意味したのかということであるが、キリスト教的神でなく、実体だったのではなかろうか。ヘーゲルの神に対する態度には、不明瞭なところがある。一方で、問題にしないと言われているが、他方で、認めているようでもある。これは、しかし、当時の時代状況によると推測できないだろうか。絶対者に関して、次の箇所は、どう理解されるのか。有名な、「絶対者が、即且対自的に、既に、我々の許にいないならば、いることを欲しないならば」という序文の文章の5行前で、次の様に、ヘーゲルは言う。“*Wenn wir von einem formierten Dinge das wieder wegnehmen, was das Werkzeug daran getan hat, so ist uns das Ding — hier das Absolute — gerade wieder so viel als vor dieser somit überflüssigen Bemühung*”⁽²⁷⁾ 物と絶対者は同じ事柄を指すのではないのか。また、絶対者の自己外化が語られた、啓示宗教の後で、絶対知の対象の三契機は、物、規定性、本質であった⁽²⁸⁾。絶対知において、再び、物と知の場面へ戻ってきている。ヘーゲル哲学は、存在するものの概念的考察である。その場合、存在するもの (*was ist*) は、時に、物と呼ばれた⁽²⁹⁾。例えば、“*Die Logik fällt daher mit der Metaphysik zusammen, der Wissenschaft der Dinge in Gedanken gefaßt.*”⁽³⁰⁾ という表現がそうである。絶対者は、哲学史的には名詞形で使われたのは、ニコラウス・クザーヌスに始まるといわれている。ギリシャ哲学には、直接、これに相当する言葉はない。*τὸ ὄν*、*ὑποκείμενον*、*ἀνυπόθετον* 等が、意味的には、相当するのではないかとされる⁽³¹⁾。いずれにせよ、ヘーゲルの絶対者は、必ずしも、我々の日常場面から遊離したものとは考え

る必要は、ないのではなかろうか。『論理学』のカテゴリー、概念は、「絶対者の定義」⁽³²⁾である。この場合、主語である絶対者は不要であって、問題なのは、述語であるとされる⁽³³⁾。定義は、述語面から規定されてゆく。その定義は、例えば、最初の定義は、存在であり、本質、概念等であり、その最高の定義は、理念である。『論理学』は、このような、実体の定義の追求である。さて、理念は、実体の意味を強く持つ。理念は、「概念の概念」であり、「真なるものそのもの」、「全真理」である⁽³⁴⁾。

「なにかあるものが、真理を持つとしたら、それは、その理念によって、真理を持つ。または、それが、理念である限り、唯、真理である。」⁽³⁵⁾ または、「全て現実的なものは、それが、自己の中に、理念を持ち、理念を表現する限り、存在する。」⁽³⁶⁾ 理念は、「概念と実在性の統一」⁽³⁷⁾、「理念的なものと実在的なものの統一」⁽³⁸⁾であるが、それは、adaequatio、即ち、認識とその対象との一致ではない。もしそうなら、それは、真理でなく、「単なる正しさ (bloße Richtigkeit)」であり、そこでは、唯、「意識への関係」が問題にされているにすぎない⁽³⁹⁾。また、理念は、彼岸的イデア界の「原像」⁽⁴⁰⁾でもない。理念は、「絶対的判断 (das absolute Urteil)」である。「概念は、それが、真に自己の実在性に達した時、次のような絶対的判断である。その主語 (Subjekt) は、自己を自己へ関係付ける否定的統一として、自己を自己の客観から区別し、その客観性の即且対自的存在であるような、絶対的判断である。」⁽⁴¹⁾ この絶対的判断と、現象学序論の思弁的命題は、同じ事柄を指しているのではないのか。また、更に、現象学の無限判断に関しても、判断論の箇所ではなく、概念論の理念の箇所で次の様に言及される。「理念は、無限判断である。その側面の各々が、自立的全体でありながら、正に、このような全体へ完成されることによって、他にも移行してしまっているような無限判断である。」⁽⁴²⁾ そして、実体 — 主体テーゼも、理念に於て、先にハイデガーも指摘したように、実現される。「絶対者は、普遍的な、一つの理念であって、それは、判断するもの (als urteilend) として、自己を、規定された諸理念の体系へ特殊化するものである。この諸理念は、しかし、唯、一つの理念の中へ、即ち、その真理へ戻ってゆくものである。この判断によって、次のことになる。即ち、理念は、さしあたって、一つの、普遍的実体であるが、

その展開された、真の現実態は、それが、主体であり、精神であることになる。」⁽⁴³⁾ 理念は、主体性 (Subjektivität)⁽⁴⁴⁾ である。勿論、この『論理学』の理念の在り所は、詳しい究明を、必要とするが、現象学に於て獲得された、自己意識の在り方と同じ構造を持つことは、理解しうる。自己の他在在り方 (定在としての存立) と、自己とを、全体性として、不分離の統一に於て把握する。しかも、この把握は、一切の他者性のない、自己意識である。この自己意識としての絶対知は、しかし、知識内容でなく、知識作用であった。絶対知は、思惟として、概念の場面で、実体の探求をした。その最高の定義、理念に於て、再び、絶対知に、ヘーゲルは言及する。絶対理念を把握するのは、絶対知なのである。

さて、メルロ・ポンティは、論文、「ヘーゲルにおける実存主義」⁽⁴⁵⁾ で、ヘーゲル哲学の意義を次のように言った。ヘーゲルは、一世紀このかた哲学的潮流となった全てのもの、例えば、マルクス主義、ニーチェ、現象学、実存主義、精神分析等の根源にある。彼は、二十世紀の任務である「不合理なものを探求し、それを拡充された理性に統合することを目的とする試みに、はじめて着手した。」⁽⁴⁶⁾ 「もしさまざまな立場を超えて、一つの真理への希望を捨てず、主体性に対して強い愛着を持ち、新古典主義および有機的文明への希求を保持しているならば」、「ヘーゲルの起源を忘れようとしている……諸学説を、再びその起源へ結びつけることは」重要なことである⁽⁴⁷⁾。「それらの学説にとって共通の言語が見出され、決定的な対決が行なわれるのはそこなのである。」⁽⁴⁸⁾ そして、その場面のヘーゲル哲学とは、「1807年のヘーゲル」、即ち、『精神現象学』である。『精神現象学』は、一つの「戦闘的哲学」であり、「その絶対知とは、哲学ではなくて、おそらく一つの生き方である。」⁽⁴⁹⁾

「ヘーゲルにとっては、人間は、一挙に、明確に、自らの思考を所有する意識となるのではなく、自己に委ねられて、自己を理解しようとする生命であるという意味において、ヘーゲルの実存主義が存在するのである。」⁽⁵⁰⁾ このメルロ・ポンティの意義付けは、ヘーゲル哲学の現在性 (Aktualität) を、余すところなく語っている。ヘーゲルが、『精神現象学』で問題としたのは、意識とその対象の関係、世界外的認識主観の設定の拒絶、形而上学の可能性の問題であった。そして、これらの

問題は、今日の哲学的状況を規定しているのではないだろうか。ヘーゲルは、かつて、即ち、死の8日前に、『論理学』第二版への序文で、プラトンの故事を引き合いに出して、こう言った。プラトンは、その『国家』篇を、七回書き直したという。もし、そうであるとすれば、一層深刻な原理、広汎な材料を前にして、七十七回推敲する、自由な時間が欲しかったと。⁽⁶¹⁾ 事情がそうであるなら、ヘーゲルの時代よりも、より一層深刻な状況、例えば、科学の発展、価値の相対化の時代において、どれ程の修練が必要なのであろうか。

引用の略は次に従う。

1. G.W.F.Hegel, *Werke*, Suhrkamp ズールカンプ版全集 — 略号 W
2. *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von J. Hoffmeister, 1952 6、ホフマイスター版 — PhG
3. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, in *Werke*, VIII, IX, X, — Enz
4. *Wissenschaft der Logik*, hrsg. von G.Lasson, 1934, 1967 — W.-L.
5. *Wissenschaft der Logik, Erster Band, erstes Buch. Das Sein.* (Faksimiledruck nach der Erstausgabe von 1812) hrsg. von W.Wieland, 1966 — W.-L. (初版)
6. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, erste, sogenannte Heidelberger Ausgabe*, in *Jubiläumsausgabe* Glockner, VI, 1956 — Enz (初版)
7. 精神の現象学、上巻、金子武蔵訳、岩波書店、1971; 精神現象学、下巻、金子武蔵訳、岩波書店、1952 — 各々金子訳上巻、金子訳下巻

(注)

I

- (1) PhG S.477
- (2) PhG S.478
- (3) PhG S.477
- (4) PhG S.473
- (5) PhG S.476
- (6) PhG S.473
- (7) PhG S.472
- (8) 「精神の自己意識」によって何を理解すべきかは問題である。cf. J. Hyppolite, *Genèse et Structure de la phénoménologie de l'esprit*, II, p.514-521. 特に、Ce n'est donc plus un monde que connaît la conscience, ou un au-delà de soi toujours déplacé comme dans la vision morale du monde, mais c'est l'esprit qui connaît l'esprit, et cette pure reconnaissance de soi dans l'autre est la conscience de soi de l'esprit (p.516)
- (9) si nous avons bien encore affaire à une phénoménologie, ou si nous ne sommes pas déjà avec ce chapitre de la religion dans une nouménologie, J. Hyppolite, 前掲書、II、p.515
- (10) PhG S.475
- (11) PhG S.475
- (12) PhG S.475
- (13) PhG S.475
- (14) PhG S.475
- (15) Cf. J. Heinrichs, *Die Logik der "Phänomenologie des Geistes"*, 1974, S.414-418
- (16) PhG S.480
- (17) PhG S.481

- (18) PhG S.492
- (19) PhG S.521
- (20) PhG S.521
- (21) PhG S.521
- (22) PhG S.521
- (23) PhG S.523
- (24) PhG S.522
- (25) PhG S.521
- (26) PhG S.528
- (27) PhG S.522
- (28) PhG S.522
- (29) PhG S.522
- (30) J.Hyppolite, 前掲書、Ⅱ. p.541
- (31) PhG S.546
- (32) PhG S.547
- (33) PhG S.546-547
- (34) PhG S.547; cf. S. 140 “Wendungspunkt” を術語的に使用されている。
- (35) PhG S.547
- (36) PhG S.547
- (37) PhG S.548
- (38) PhG S.526
- (39) PhG S.526
- (40) W.Becker, Hegels “Phänomenologie des Geistes”, 1971, S.134-136

Ⅱ

- (1) PhG S.549
- (2) PhG S.549
- (3) PhG S.549
- (4) PhG S.549
- (5) PhG S.550
- (6) PhG S.550
- (7) PhG S.551-552
- (8) PhG S.552
- (9) PhG S.552-553
- (10) PhG S.553
- (11) PhG S.553
- (12) PhG S.553
- (13) PhG S.553-554
- (14) PhG S.554
- (15) PhG S.556
- (16) Heidegger, *Holzwege*, S.124-125; 渡辺二郎、ハイデッガーの存在思想、462頁-463頁
- (17) 『精神現象学』の一貫性を主張せぬものとして、O.Pöggeler の説がある。「意識の経験の学」と「精神現象学」へ、彼は分けた。現在の文献解釈の明らかにしたところによるとヘーゲルは、事実上は、「意識の経験の学」という題名を捨てた。彼は序文 PhGS.75 の Punkt der eigentlichen Wissenschaft des Geistes の、本来の学を、「精神哲学」とする。(O.Pöggeler, *Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes, Hegel-Studien*, Bd. I, 1961 S.282) 勿論、これは、本来の学を「論理学」とするハイデッガーに対する批判である。(M.Hedegger, 前掲書、S.181) ペゲラーは、『精神現象学』と『精神哲学』の根本的差異を理解しない。このペゲラーの話は、フルダや、W. マルクスによって承認された。(Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, S.123, 131, 147; W.Marx, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, S.80) しかし、後に、ペゲラー自身、この説を撤回してしまう。「精神の本来の学は、思弁的哲学とし

74 ヘーゲル『精神現象学』における絶対知の身分について

ての論理学である。精神の本来の学の点は、指でそこと示しうる、その学の中の点ではなく、論理学の性格である。」(O.Pöggeler, *Die Komposition der Phänomenologie des Geistes, Hegel-Studien, Beiheft 3*, 1966 in: *Materialien zu Hegels "Phänomenologie des Geistes"*, 1973 S.351)

- (18) 年来の筆者の持論である。
- (19) cf. Enz S236 Zu.
- (20) 渡辺二郎、前掲書、464頁
- (21) PhG S.72

III

- (1) PhG S.557
- (2) PhG S.562
- (3) PhG S.562
- (4) W.-L.I.S.32
- (5) W.-L.I.S.42
- (6) W.-L.I.S.42
- (7) Enz §24 Zu.2
- (8) M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, S.68
- (9) W III.S.593
- (10) W.-L (初版) S.6
- (11) Enz (初版) §36
- (12) Enz §78Anm.
- (13) Enz §78Anm.
- (14) W.-L.I.S.54
- (15) Fulda.前掲書; G.Schmidt, *Hegel in Nürnberg*, 1960, S.151-152
- (16) W.-L.I.S.53
- (17) W.-L.I.S.54
- (18) W.-L. II .S.413
- (19) PhG S.557
- (20) G.Schmidt, 前掲書, S.150-151、152
- (21) G.Schmidt, 前掲書, S.152
- (22) PhG S.557
- (23) PhG S.557
- (24) cf. A.Kojéve, *Hegel*, hrsg. von I.Fetscher, 1985, S.34
- (25) PhG S.558
- (26) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd1, Begriff の項
- (27) PhG S.64
- (28) PhG S.550
- (29) cf. Enz §24. Zu.1
- (30) Enz §24
- (31) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J.Ritter, Bd1, 1971 das Absolute の項
- (32) Enz §85
- (33) Enz §85
- (34) W.-L. II . S.484
- (35) W.-L. II . S.407
- (36) W.-L. II . S.409
- (37) W.-L. II . S.409
- (38) W.-L. II . S.410
- (39) Enz §172
- (40) W.-L. II . S.412
- (41) W.-L. II . S.411

- (42) Enz §214 Anm.
- (43) Enz §213 Anm.
- (44) Enz §215 Anm.
- (45) メルロ・ポンティ、「ヘーゲルにおける実存主義」、『意味と無意味』、水戸多喜雄訳、国文社、107-118
頁
- (46) メルロ・ポンティ、前掲論文、107頁
- (47) メルロ・ポンティ、前掲論文、107-108頁
- (48) メルロ・ポンティ、前掲論文、108頁
- (49) メルロ・ポンティ、前掲論文、109頁
- (50) メルロ・ポンティ、前掲論文、111頁
- (51) W.-L.I.S.21-22