

論文

『精神現象学』における「有機的なもの」について⁽¹⁾

野 尻 英 一

1. 序 ——倫理と無限——

「この無限の空間の永遠の沈黙は私を恐怖させる。」(パスカル『パンセ』1657年頃)⁽²⁾

「けれども、この〈永遠に知られざるもの〉も、今は、冷たい、人を寄せつけぬものではなく、つねに更新されていく探求を刺激する挑戦、進歩の尽きざる可能性の保証となった。」(J. デューイ『哲学の再構成』1920年)⁽³⁾

現代において倫理学のとりうるかたちを示すことは、現代において「倫理的な姿勢をとる」ことがどのようなことであるのかを示すことでもある。ここで「倫理的な姿勢をとる」とは言っても、それは道徳的に正しい人間たらしめること等を意味するのではない。善とは何か、悪とは何かという問いの水準では倫理というものが語りえない地点にわれわれはいる。そして、そのことには根拠がある。この根拠を示し、この根拠に基づいて生に対すること、これを倫理的な姿勢と呼ぶ。先に結論を言えば、倫理的な姿勢とは、われわれの恐怖、不安、不満などにわれわれという事態の深きものが現れてきているとする姿勢であると考ええる。そしてこの倫理的な姿勢について理論的に解明すること、これが私の考える倫理学である。

われわれの恐怖、不安、不満と述べた。われわれの恐怖や不安や不満はすべて、われわれの現実性をもつ無限性から生じると考える。現実性とは、私が私であり、そこにある物がそこにある物であり、この世界がこの世界であるという確実性のことであり、また無限性とはこの場合、このような確実性がほんらい根拠をもたないものであること、ゆらぐものであることを意味する。われわれの持つ現実性に根拠がなく、ゆらぐものであることからわれわれの恐怖、不安、不満は生じる。

冒頭に掲げた、無限の深淵に対するパスカルの恐怖はほんらいわれわれ全員のものである。それは人間につきまとう根源的な恐怖である、はずだ。しかしわれわれ現代人の日常においてパスカルの深淵は縁遠いものとなっている⁽⁴⁾。冷戦構造下、世界大戦が可能性としてあったときには、その破滅の予感がわれわれにとって「深淵」でありえたかもしれない。しかしソ連崩壊後、深淵はわれわれの前から姿を消した。対抗する勢力が合衆国の政治や経済に同等の力を持って拮抗しうる可能性は少ない。あとは平坦に続く無限の過程があるのみである。この状況を指して「歴史の終り」を宣言する者がいても不思議はない。

今日の政治的状況の以前にも、いくつかの思

想はすでに二十世紀の科学技術や民主主義政治、自由主義経済は「無限の過程」であることを指摘していた。近代の端緒に於いて、パスカルが恐怖した、私個人と無限とのあいだの橋渡しできない深淵は、デューイの言明に見るごとく「無限の過程」へと変形され、われわれ現代人はそれを生きている。われわれは無限の深淵への恐怖のかわりに、無限に続く過程に駆りたてられ、その中で漠然とした不安を感じたり、満たしても満たしきれない欲求につきまとうている。無限はわれわれを探求の過程へと誘うものであるが、同時に不安の源でもある。

われわれが落としこまれているこの無限の過程というものがいかにして生成するのかについては、すでにヘーゲルが『精神現象学』において述べている。無限を純粹な否定性としてそれ自身のうちに内蔵するような対象のことをヘーゲルは「有機的なもの (das Organische)」と呼んでいる。彼は「有機的なもの」を過程としての対象であると言った。ここには近代以降の人間の意識のあり方について考えるための重要な鍵があるはずだ。このような問題提起が本論考の課題である。ヘーゲルにおける有機体概念がいかなる論理と構造を持つものであるか、またそれが彼の思想全体においていかなる位置と権利を持つものであるかを確認することが必要である。それはわれわれがわれわれ自身の問題に向かい合うためにヘーゲルの思想をどのように援用することができるのかを考えることでもある。

2. 有機体と弁証法

三木清はすでに1928年の論文「有機体説と弁証法」⁵⁾において、ヘーゲルの著述に頻繁にあ

らわれる有機体の概念がヘーゲルの思想の根本である弁証法に対してもつ意味を問題にしている。ただし三木の場合には否定的に問題提起をしている。三木は有機体説がヘーゲルの思想における願きの石となっていると考えた。要するに三木はヘーゲルの観念弁証法とマルクスの唯物弁証法とを区別したいのだが、その区別をおこなうにあたって、ヘーゲルに見られる有機体説を格好の材料として取り上げるのである。三木によればヘーゲルの弁証法は観念論の基礎の上に立つがゆえに、「思弁的なもの＝肯定的・理性的なるもの」への傾向性を含み、これが弁証法の真髄である「弁証的なもの＝否定的・理性的なるもの」と矛盾をきたす。それゆえに観念弁証法は唯物弁証法への転化を必然とする。ヘーゲル弁証法におけるこの「思弁的＝肯定的なるもの」をもたらししているものこそ観念論の遺産としての有機体説なのである。

三木は有機体説における有機体の概念を「全体によって部分が規定されているもの」として理解している。三木にとって有機体説は歴史的発展に関する一つの理論として把握されるが、有機的発展と弁証法的発展は以下のように対比される。

1. 有機的発展は「連続的」であるが、弁証法的発展は「転化」「飛躍」を含むものである。
2. 有機的発展の動因は諸部分を包む統一であり「全体」であるが、弁証法的発展の動因は全体のうちに内在する「矛盾」である。
3. 有機的発展においてはつねに「保存」ということが主となるが、弁証法的に発展においては保存と同時に「破壊」が、肯定と共に「否定」が重要である。前者は改良主義的、後者は革命主義的である。
4. 有機的発展においては全体は「所

与」であるが、弁証法的発展においては全体は「課題」である。(5. は省略)

三木は上記のような区別の上で、ヘーゲルにあっては弁証法は著しく有機体説への傾向を含んでいると主張する。その根拠は、ヘーゲルにとって全体は与えられたものであることが幾重もの理由から必要であったからとされる。宗教的経験によって与えられた全体的な神、循環する噴泉水のごとくすべのものがそこから湧出しすべてのものがそこへと帰っていくところの、自己展開する汎神論の神がヘーゲルの目指すところである。このようにして全体が与えられているものであるならば、すべては永遠の現在である。全体がすでに与えられたものとして考えられているから、ヘーゲルにあっては体系は重なりあう「層」ではなく、完結した組立として支えあう「構造」の性質を有する。このときヘーゲルの体系は弁証法的でありながら有機体説の性格もおびることになる。保存ということとは有機体説の一つの要素であるが、過去のあらゆる部分が永遠の現在のうちに保存されているということをヘーゲルは言うのであるから、この点においてヘーゲルの汎神論的弁証法は有機体説とつながる。

では、このようなヘーゲルの有機体説への傾向は何をもたらすのであろうか。三木は、ヘーゲルの弁証法を観念弁証法たらしめている有機体説への傾向は結果として実践を不可能にする、という。ヘーゲルの体系は閉じている。何に対して閉じているかと言えば、現実に対して閉じている。体系は即自、対自、即自且つ対自の三位一体の論理によって構成され、もしこの三位一体の弁証法的規則に従わない現実があるときには現実はそのことによって罰せられるべきなので

ある。

またヘーゲル弁証法において歴史は存在しない。なぜならば現代が発展として、歴史として把握されないからである。確かにそれは過去のうちに発展を認めはするが、現在そのものを発展の過程にあるものとして理解することをしない。それゆえ観念論的な弁証法は歴史的発展の段階説を論じつつ、従来の発展の最後の形態である自らの時代を批判しえることなく、かえってこれを究極的なもの、一切の過去の発展のテロスとする。現代はつねに永久に持続するものとしてのみある。それゆえに観念論的な、有機体的な弁証法は実践を不可能にするのである。一方、実践的唯物論にとっては現代の現実が問題である。ここにおいて歴史とは現代を意味し、現代を弁証法的に把握することが最大の課題であって、過去、現在、未来の一切を包む永遠なる体系の叙述が要求されているのではない。マルクスは現代社会の事実の忠実な分析から出発する。その結果として、彼は現代のうちに共産主義社会への転化の必然を見出したのである。こうして三木によれば「マルクス主義にあっては事物の弁証法的必然性の把握はわれわれの実践の地盤」⁽⁶⁾となっているのである。

さて、確かに三木の言うごとく、もしヘーゲルのいう体系が、部分は全体によって規定されるという有機体説の論理にしたがっているものであるとするならば、ヘーゲルの弁証法は発展、飛躍の契機を失い、したがって、彼の弁証法に則り実践をおこうなうことは不可能となろう。ヘーゲルにおける有機体概念の取り扱いを検討することは、ヘーゲル哲学をわれわれがどう理解し受容するかという根本問題につながる。しかし三木の問題提起がその後国内のヘーゲル研

究において積極的に受け継がれているとは言い難い。例えば高山守の1993年の論文「ヘーゲルにおける有機組織という虚像」⁽⁷⁾においても、三木の問題提起は根本的な解決を見ないままやり過ごされている。高山は三木の「ヘーゲルの弁証法は保存、肯定への傾向を強く持つ」という結論に反対であり、ヘーゲル弁証法における破壊、否定の契機を強調すべきであると主張する。そのために高山は、確かにヘーゲル自身が有機体、有機的という言葉を頻繁に使用するのであるけれどもそれはヘーゲルの本当の思想からはかけはなれた「虚像」にすぎない、と結論するのである。

私は高山の言うようにヘーゲルの哲学の本質を「概念主義」とみることで、すなわち「あらゆる知は没落する」という立場に見て取ることに賛成である。しかし、それゆえにヘーゲルにおける有機体を「虚像」と結論するのは早計ではないだろうか。高山の論の構成は重要な点を見落としている。そもそも三木がヘーゲルの有機体説に論及した際に問題にしていたことは実践の問題であった。確かに、三木はヘーゲルの有機体説への傾向によって、所与である全体の肯定がヘーゲル弁証法の帰結となり、われわれの実践への契機を失わせしめることを主張した。しかし三木は同時に、マルクス主義における唯物弁証法がわれわれの実践を可能にすることを主張する際、唯物弁証法が絶対的な否定主義、すなわち流動主義ではないことをも同時に述べておくことを忘れたかった。

「絶対的な流動主義がまたそれ自身のひとつの永遠主義であることは、近くはベルグソンがその例を示すであろう。矛盾と転化との弁証法的なる運動についての意識はひとつの実

践的な意識としてのみ現実的である。そして実践的な意識にとってのみ時間の諸契機は現実的であることができる。」⁽⁸⁾

われわれの実践というものは絶対的な肯定主義においても絶対的な否定主義においても不可能になるということである。高山のごとく、ヘーゲルの全体や絶対者を「創造的無」と言うこと、したがって「有機的な全体」が虚像であると言うことはヘーゲルの弁証法を弁証法的であるがままにしておくためには必要なことであろう。しかしそこにおいては三木が提起した実践上の課題、すなわち現代のわれわれにとってヘーゲルの思想なり弁証法なりがいかなる意味をもちうるかという課題は見失われている。

3. 「有機的なものの観察」

三木が正しくも問題提起したように、「有機体」の問題は「実践」の問題と本質的に結びついている。ただしそれは三木においても高山においても考えられていなかったかたちにおいて結びついているのである。このことは別段難しいことではない。それは『精神現象学』において「有機的なもの」が扱われている箇所、およびその前後の展開から読みとることができる。不思議なことに三木も高山も『精神現象学』の「理性」においてまさに文字通り「有機的なもの (das Organische)」が扱われた箇所にはまったく言及していない。そこで本稿では、この箇所におけるヘーゲルの有機体についての扱いを確認し、当初の問題に戻ることにする。以下ではヘーゲルの叙述において「有機的なもの」が三木や高山の言う「有機体」とはまったく異なった様子を見せていることが確認されるであろう。

『精神現象学』の「有機的なものの観察 (Beobachtung des Organischen)」において、有機体は意識に対して対象が現われる形態の一つとして、つまり「ひとつのものの見え方」として規定されている。これによると有機体とは、過程として把握されたところの対象であるということになる。他者や環境へ関係しながら己れを維持すること、この運動として把握される対象が有機体である。このような対象化がなされている以上、ヘーゲルにおいて有機体説への傾向性が彼の思想全体ならびにその帰結を支配しているという三木の結論には再検討が必要であるということになろう。ヘーゲルにおいて、有機体が一つの対象のあり方として規定されていることと、彼が体系への志向を語ること、また「有機的な統一」という表現が使用されること、これら三者のあいだにはどのような関係があるのかが検討されなくてはならない。まさに、その目的のために好都合な叙述が『精神現象学』においてなされている。そこでは「有機体」、「生命」、「体系」、「全体」のみならず「世界史」までもが語られており、『精神現象学』のなかでも殊に密度の高い叙述となっている。

「有機的なものの形態化の推理的連結において媒語には種と個別的な個性としての種の現実態とが属しているが、もしもかりにこの媒語が自分自身において[類の]内的な普遍性と[地の]普遍的な個性という両極を具えているとすれば、この媒語は自分の現実態の運動に即して普遍性を表現し、また普遍性の本性を具え、かくして自分自身を体系化しつつ展開することであろう。じっさい意識はこのような具合に、普遍的な精神とこの精神の個性、言いかえると、感覚的な意識との

間に媒語として意識の諸形態化の体系を具えているのであり、しかもこの体系は、全体にまで己れを秩序づける精神の生命としてのものであるが、——この体系こそはこの書において考察せられるところの体系であり、また世界史 (Weltgeschichte) として自分の対象的な定在をもつところの定在である。しかるに有機的な自然はなんらの歴史をもたない。……その理由はこの点には全体が現にあるのではないということであるが、全体がこの点に現にあるのではないのは、ここでは全体が全体として対自的にあるのではないからである。」(SS. 224-225)⁽⁹⁾

ここでヘーゲルが言っていることは一体どういうことなのか。ここを中心として前後の論理展開の文脈のなかでヘーゲルの意図を明らかにしてみよう。

「有機的なものの観察」の叙述は「A 意識」、「B 自己意識」に続く、「C 理性」のなかの初めの章、「V 理性の確信と真理」に含まれる。このV章はさらに「観察する理性」、「理性的な自己意識の己れ自身を介する現実化」、「即自且つ対自的に実在的であることを自覚している個性性」の三節からなるが、このうちの「観察する理性」の節に「有機的なものの観察」の叙述は含まれている。

「観察する理性」とはどのような意識の形態であるかといえ、端的に言って、自分自身があらゆる実在であることを確信している自己意識であること、ということになる (S. 179)。「C 理性」に先立つ「B 自己意識」の形態において、意識は「媒体」を通して対象を認識することで、いっさいの対象が個別者でありながら普遍的な対象として把握できることを確信する

ようになった。これは世界には何か不変で永遠なものがあることと、自らの個別性により認識される対象は卑小な自己によって認識されるものでしかないこと、この両者の間で引き裂かれた「不幸な意識」⁴⁰がようやく見出した安心の境地である。普遍的で権威ある「媒体」を通して対象を認識することによって、意識は自分の認識が自分の卑小な恣意ではなく、さりとて世界が自分から離れて疎遠なものとしてあることから逃れている。

ここから「V 理性の確信と真理」は始まる。意識がかく確信をもち、対象を自立して存在する物として見るができること、それが媒体の力であることを意識はまだ知らない。これは意識が媒体を対象化して考えることができていないためである。媒体が媒体として働くためには媒体と媒体を使用する「個」が存在しなくてはならない。両者の関係の問題が未解決のままであることによって、確信を持って世界を認識する理性の確信は没落する。つまり理性としての意識は、媒体もまた流動し変化する物であるということを認識する。この没落と共に理性としての意識は「精神」となる、とヘーゲルは言う。

この理性の没落の道程において「有機体的なものの観察」は重要な転換点としての役割を果たしている。『精神現象学』全体の見地から見てもなお重要な転換点となっていると言えるだろう。その理由は「有機的なものの観察」において、意識が対象を「過程」として見ているからである。このことが、意識が「精神」の境地に達するうえできわめて重要な役割を果たしていると考えられる。

対象を過程として見ること、このような意識

の形態をヘーゲルは「有機的なものの観察」と呼ぶ。

「過程を具えながら、これを概念の単純態のうちに具えているような対象が有機的なものである。有機的なものとは、かかる絶対の流動性であって、このうちにあっては、よってもって有機的なものがただ他者に対してあるものにすぎなくなるような限定は解消せられている。……そこで有機的なものとは〔他者への〕関係においてさえも己れ自身を維持するものである。」(S. 196)

有機的なもの（有機体）とは、他と関係する過程を自ら備えながら自らを保つものである。有機体は物の諸限定の中にとけ込んでいながら、これら諸限定との連続から分離し自分だけで存在している。例えば有機体と環境は分離し、対象として相互に関係しあう。とはいえ、このようなとき両者の関係はあくまで傾向性の指摘程度に留まるだろう。環境と有機体の関係は非有機的な対象における諸限定のように、互いのうちに互いが即座に反照し、一つの普遍的な関係性に解消されてしまうような関係ではない。

「有機的なものの観察」において対象が示すこのような自立性は、われわれが対象の規定関係のある範囲の幅で区切っていることによる。そのような〈幅〉の起源を意識はまだ自覚していない。意識は有機的なものの統一と運動がなぜ生じるかについて解答を持たない。確実な知を見出したい意識は有機的な対象のさまざまな規定について普遍性を見出そうとする。環境と有機的個体の影響関係に法則性を求める思想、自分自身に関係する存在として有機的個体をとらえる「目的論」⁴¹、有機的個体を互いに規定しあう機能連関として理解する「内なるもの」

の思想¹²，などさまざまなかたちで意識は有機的なものが有機的なものとしてふるまう理由，すなわちある規定の連関がなぜ他者と関係しながら自己同一を保つひとつの連関としてあるのか，その根拠を追求しようとする。しかし，それらの諸思想はいずれも有機的なものの本質，「過程としてある対象」を見失っているが故に，失敗せざるを得ない。

絶対的な流動の中にありながら現象をある〈幅〉（＝普遍的な個性）で区切って対象として観察していること，そのような〈幅〉は限定でありながら流動するものであるという無限的／普遍的なものであること，つまりヘーゲルの言う意味での「概念」としてある。現実が目的と宥和しないのは，対象が対象として分離せられる際に働いている〈幅〉が一つの限定でありながら，しかも恣意的な限定ではなく普遍的な限定であるためである。「有機的なもの」を一つの対象／一つの個体として認識しているのは，「観察する理性」が盲目的に使用しているこの普遍的な限定のためである。

ヘーゲルが「有機的なものの観察」で言う「内なるもの（das Innere）」（S. 202）の思想とは，目的論における目的の外在性を根本的には解消しないまま「有機的なもの」の過程をいくつかの契機に分離することである。それは「有機的なもの」の空虚な自己還帰の運動を「感受性」「反応性」「再生」などの普遍的な諸契機に分割してとらえ，また「有機的なもの」の現実の過程をそれら諸契機の「表現」としてとらえる。目的論における目的と現実との分裂が，ここでは有機体における「普遍的な機能」＝「内的な特性」と，その表現である「組織」＝「外的な形態」に転化されているのである。

これは「有機的なもの」が他と関係しつつ，他との関係に解消されないで一つの対象として自己を維持するという，この抽象的な運動を「有機的なもの」自身のもつ「部分」として構成して見せたにすぎない。

ある生物が特定の量の食物を食し，それにしたがって特定の運動能力を有し，また別の生物は別のごとくであるとして，そのような各個の諸特性の量的な相違はいずれにしる，「有機的なもの」が一つの「有機的なもの」であるということにはなんの影響も与えない。「有機的なもの」の本質は，自己を維持することである。したがってそれが「感受性」がマイナス5，「反応性」がプラス5，「再生」が絶対知5とかたちで数値化されようとも，「有機的なもの」が「有機的なもの」として自己を維持するという一つの結果は変わらない。要するにそこには，ある量が存在するという帰結が存するのみである。「有機的なもの」においては，他との関係性がすべて自己を維持することの円環に解消されてしまうから，そのような「内なる」区別を立てても結局は無意味なのである。有機的なものにおいては「内なるもの」とは一つの円環そのものであることになり，しかも，それが個々の有機体自身が具える円環であることになる。例えば，ゾウガメがゾウガメであること，ゾウガメとしての諸特性を有して自己維持をしていることは，カメレオンがカメレオンであることの諸特性を有して自己維持をしていることとは相互に関連がない。

非有機的なもの場合には，このようなことは生じない。非有機的なものの諸特性は例えば一つの本質的な特性である比重に還元される。比重は相対的な規定である。水の比重が鉄の比

重と違うことには相互に関連がある。非有機的なもの場合にはそれは相互依存的な規定なのである。非有機的なものが一つの非有機的なものとして存在していることは、非有機的なものにとって本質的なことではない。化学物質の類を例に挙げるなら、一つの化学物質はもちろん一つの対象として存在しているのだが、それ自身として自己を保つことがその対象の本質ではない。その化学物質としての本質規定は、他の化学物質との連関においてこそとらえられている。それは化学変化の過程において見出される一要素にすぎないのである。このことは、非有機的なものがその外に存する過程の一部として見られていることを意味する。

非有機的なものにおける比重は、たとえ他の外的な諸性質に対して否定的であるとしても、その否定性は「単純な否定性 (die einfache Negativität)」(S. 221)にとどまる。比重の規定自体が、諸物質間の相互関係による規定であり、そういう意味では比重の規定はたとえ他の外的な諸性質に対して否定的に振る舞うとしても、それ自身もまた、他の外的な諸性質同様、他の物質との相互連関によって規定されている規定性であり、他を否定することによって自己も消失してしまう否定性である。この消失においては、本当にあるのは諸物質相互の関係のみであるということになる。

これに対して、「有機的なもの」において「内なるもの」の関連の円環が発揮している否定性は、「純粋な否定性 (die reine Negativität)」(S. 221)であり、これは非有機的なものの「単純な否定性」とは異質である。「有機的なもの」の「内なるもの」は一つの流動する連関として外的な諸性質に対して否定的

に対峙するものであるが、しかし、この「内なるもの」自身は、相互規定的な普遍性、その外部の関係において本質が見出される規定性としてあるのではなく、それ自体において普遍的であり否定的であるという規定性である。つまり「有機的なもの」は、それ自身において否定性を内蔵した対象であり、外部との関係において自分を否定するのではない。「有機的なもの」は自分で自分を否定する。他との連関において自分を否定するのではない。

「『有機的な統一』とは己れ自身へ自同的に関係することと純粋な否定性との統一のことである」(S. 221)

他との連関において自分を否定しているということは、その他と自分との連関が一つの関係として、過程として把握されていることになり、そういう関係／過程としての普遍的なものは自分の外にあることになる。しかし「有機的なもの」はその普遍的なものを自分自身に内蔵し、しかもこの普遍性はそれ自身において普遍である。有機的なものが内蔵するこの普遍は「類 (Gattung)」(S. 221)と呼ばれる。

類とは一般的な生命としての流動性であると考えればいいであろう。その内容は純粋な否定性であるから無である。つまりそれは「有機的なもの」が自ら過程を備える対象として、自己を過程として展開するために必要な原動力としての否定性なのである。他との関係において自らを普遍的な関係性へと解消せしめるのではなく、それ自体において普遍的であるということは、純粋な否定性と言うしかない。このような否定性を内蔵した対象が「有機的なもの」である。

「過程の原理である純粋な否定性は有機的な

ものの外に属するのではない」(S. 222)

「観察する理性」の意識においてはこの非有機的なものと「有機的なもの」における否定性の相違はまだ自覚されていない。それゆえに意識はここにおいて、「有機的なもの」の現実が、非有機的なものと同じように相互規定性に則った「体系(System)」に整理できるものと思ってしまう(S. 224)。体系は結局は数的な規定の系列となるのであるが、このような数¹³の系列は「種(Art)」(S. 222)である。

「種」とは何かといえ、一つの連関として展開された個別性の系列である。「観察する理性」は、対象を対象自体において普遍的なものとして、つまり対象自体において合法則性を見えるものとして見ようとするのであるから、「有機的なものの観察」においても「有機的なもの」の個別的な諸特性が、それら相互にある合法則的な連関を有する系列として整理できることを期待する。それが「種」の系列である。しかしこの系列への期待は裏切られる。

「有機的なものの観察」は、個別的なものの諸特性の連関それ自体が一つの普遍的なまとまりとして個別的なものの本質であることにすでに気づいてしまっている意識の形態である。ここでは連関がある〈幅〉で区切られて対象として見られている。連関がある〈幅〉で区切られていることに必然性はない。それは偶然的な区切りである。この区切りは、意識が対象に対し、普遍的で必然的な関係をもって展開しているながら、同時に意識の対象であることを期待するところから生じる。こういう特殊な期待のもとに生成する「特殊な種類の対象」(S. 196)が「有機的なもの」としての対象なのである。実際、連関を連関せしめるのは意識自身である。

それでありながら意識は対象に意識からは独立した連関を見せることを期待している。そうでないと意識は対象の「知」としての確実性に寄りかかれなからである。だが一つの連関が対象として区切られ見られたとしてもその区切りには根拠がない。根拠がないにも拘わらず、その区切りのなかで対象は一つの連関として完結し対象として自立することを要求される。そうでないと、外的な関係性に解消されない対象を意識は観察することができなかったからである。そのように根拠のない自己完結性を強いられるものとしての対象は自己を保存する連関として観察されるが、そのような対象が「有機的なもの」ということになる。

「有機的なもの」には全体が反照する。有機的な対象はそれ自身で一つの全体であることを要請されるのである。かく要請されながら同時に「有機的なもの」は対象として、その個別性に合法則的な連関を持つことをも要請される。ここに軋轢が生じる。「対象として」合理的であるということは、その諸特性が法則的につまり他との連関において説明できると言うことでなくてはならない。そうでなければ対象は自由にそれ自身の諸特性を勝手に具え、また変更できるものとして現れてきてしまうであろう。しかし実際には「有機的なものの観察」においては対象はそうには現れない。少なくともまだこの意識の形態においては対象は対象としてそれなりに動かしがたい個別的な諸特性をそれぞれ持つものとして現れている。だからこそ意識はそこに合法則性を期待し、これを系列に並べていく。この系列が「種」である。しかし事態的には、一つの連関を区切って対象としていることは意識自身が無自覚におこなっているこ

とであり、対象自身の法則性によるのではない。だから、対象の系列である「種」の分類は、この普遍的な個性から「暴力 (Gewalt)」を受ける。ヘーゲルが「地 (Erde)」⁴⁴の暴力と呼ぶものである (S. 224)。

「有機的なもの」が現実展開する個性と、「有機的なもの」が普遍として持つ個性との間に軋轢がある。「有機的なもの」が普遍として持つ個性とは類のことであるが、これは生命としての自己維持というかたちで表現されている「純粋な否定性」のことである。これが「有機的なもの」には与えられている。この「純粋な否定性」としての自己維持は本来はいかなる大きさの〈幅〉として連関が展開されようとも必ず自己に還帰する運動である。したがって、これはあらゆるものを自己としその自己に還帰する真の意味での全体となりうる力を持っている。この力がいま「有機的なもの」という対象においては現れているのだが、あくまで対象は意識の対象として見られているためにこの力は対象としての幅の中に押し込められている。意識はこの幅のうちにおいて自己還帰する、いわば小宇宙的な全体として「有機的なもの」を見ている。だから大いなる地球生命の流れと個別的な生物のうちに生命が推理的に連結される。(SS 223-224)

「有機的なもの」が対象として、つまり意識に対してある対象として見られるために要請される現実的な諸特性の系列が「種」の系列であり、これはいわばほんらい大宇宙である「類」が小宇宙として対象に押し込められているために、「限定された普遍」として現れているのである。これには無理がある。このことをヘーゲルはこう表現している。

「類は数という普遍的な限定にしたがって己れを諸種に区分するのであるが、……こういう区分の仕事を靜かに営んでいるうちに、類は地という普遍的な個体の側から暴力を蒙る」(S. 224)

ここで言われている「地」の暴力とは、自然における生けるものの存在の連鎖が実際には「観察する理性」が期待するようには理性的な系列としては現れてこないことを意味する。博物学の試みる理性的な自然の系列は、必ず現実の自然によって裏切られ、みすばらしい穴だらけの体系となる⁴⁵。自然は「有機的なもの」としてはそれ自体では理性的ではないのである。これは「有機的なもの」の存在を存在たらしめている「普遍的な個性」が働いていることにまだ意識が気づいていないからである。個別化の力が未知のものとして働いていることにより、試みられる体系と現実の存在系列が一致しないということになる。だから、意識はここに働いている「普遍的な個性」という原理をはっきりと自覚することへと向かわなくてはならない。

そのためには、「観察する理性」は対象をそれ自身で理性的であるものとして見ることをやめなくてはならない。「観察する理性」においては対象が理性的なものとして現れてはいるが、対象を理性的なものの普遍的なるものとして見ていることにおいて、かろうじて「観察する理性」は理性なのであって、己れ自身が真に理性なのではない。ここでは理性は己れの理性であることを対象を通して受けとっている。現実の種と理性的な体系による種とが乖離してしまう原因がここにある。意識が真に確実な知を掴もうとするならば、「普遍的な個性」すなわち現実の対象を対象たらしめている個性の原理

について把握しなくてはならないだろう。その起源はどこにありそれはどのように働いているのか。それを把握しない限りは、意識は「地」の暴力に振り回されることになる。それを把握した上で意識が知を展開できるのであればそれは真の体系となるであろう。その準備として「意識の経験の学」はあるということになる。

この章の冒頭の引用箇所 (SS. 224-225) で言われる「世界史 (Weltgeschichte)」あるいは歴史とは「精神の現象」としての歴史であり、『精神現象学』においては「VI 精神」以降の展開に属する。「有機的なものの観察」という意識の形態において生じる体系は自然観察としての体系であるが、これは真の体系ではない。なぜならこの体系はその展開の動因を外部に持つからである。したがってそれは盲目的に展開される体系となる。体系が真に全体として展開されるためには、意識は体系の展開と消失とともに引き起こしているもの、体系の源を見すえつつ体系を展開しなくてはならない。

4. 自己を物とする理性、行為する理性

ヘーゲルの叙述は「有機的なものの観察」の後、「自己意識の観察」を経て「行為する理性」へと進む。この進行の必然性について、また「有機的なものの観察」が後の展開に対して持つ意味についてきちんと解説している書物は少ない。ここでは簡略に述べるが、それは次のごとくである。

「有機的なもの」は一つの独立したものとして、それみずから「普遍的な個性性」を、つまり他との連関的な規定によらずに自己を自己として規定できるような、しかもその規定が普遍的であるような規定を持っている対象である。

この「普遍＝個別」という事態は、要するに自己還帰という円環運動を意味するのであるが、これはどこから来るのか。意識はこのような「普遍＝個別」の起源としてありうる観察の対象は唯一「自己意識」であること、すなわち自分自身（人間）であることに思い至る。

ここで理性の観察は人間へと向かう。初めは自分自身の本質の純粹態を観察すること、つまり思惟の諸法則（論理学的法則、心理学的法則、個体の行動法則）を見出そうとする。思惟の諸法則は、個体が外的な世界／現実をいかに扱うか、いかにそれと関連するかについての法則の類であるが、これらの法則の試みも完全とはならない。個体の諸特性を説明するどのような法則を立ててみようと、そのような法則はあくまでそうした傾向性や連関が見られるという程度に留まり、個体の個体として振る舞う自由を説明しきれないからである。個体が現にそう「ある」ということと、個体がなにをする「べき」であるかということの間には必然的な結びつきはなく、むしろそのような結ぶ付きをみずからおこなうこと、そのような円環が個体である。

そこで意識は、自己意識が自分に対置せられた世界に対してもつ法則性を思惟の諸法則として見出すことはあきらめ、なんとか個性性の円環自身のうちに法則性を見出そうとし、個体の諸特性のうち個体の自己表現であると考えられるものつまり「身体 (Leib)」(S. 233) の観察に向かう。身体はすでに「ある」ものとして与えられたものでありながら、また個体のものとして「作る」こともできるものであるという二重性を持っている。自分のものでありながら与えられたものであるという二重性をつなぐ必然

性を見出そうと努めることのうちに、意識は自分自身の個性性が物であること、自己意識である己れが物であることを認識していく。

その過程の絶頂としてヘーゲルは頭蓋論⁴⁶をあげている。意識は自分のうちに自分の意志ではどうにもならない堅固な部分、しかもそれが自分の特性を表したものとなっているような部分を見出そうとして、頭蓋論にまで至る。頭蓋のかたちが我々の個性性を決めているというわけである。頭蓋論の帰結は、それ自体としては馬鹿げたものであり、我々はそれを決して真には受けないのであるが、しかし頭蓋論のようなものが唱えられるところには重要な真理が現れてきているのである。それは、前記の身体の一重性をつなぐ必然性を見出そうとつとめるうちに、意識は自分自身の個性性が物であること、自己意識である己れが物であることを認識するからである。しかし、ここでいう己れが物であるというのは古典的な意味での唯物論ではない。ここで言われている「物」とは、すでに「観察する理性」にとっての対象としての物であるのだから、普遍的な物⁴⁷である。

このとき「自己意識は物を己れとして、また己れを物として見出した」(S. 263)ことになる。自己意識は「観察する理性」の初めにおいては、媒体の力によって観察される対象つまり物が普遍的なものとして観察されることの安定性に寄りかかっていた。しかしこれまでに見てきたように、意識は「有機的なものの観察」などを通して、この安定性の根拠を最終的には自分自身のうちにある「物」の普遍性に見出した。自分のうちに物として普遍な部分、自分の恣意にはならない部分があり、これが堅固な物として働いてくれることを認識したのである。簡単

に言えば、意識にとって、人間としての普遍性が知の確実性の基準となったということである⁴⁸。物として見出された個性性は対象ではあるけれども、同時に自分自身であるから、このような個性性を普遍的なもの、堅固な知として頼みにする意識は「行為する理性」となる。

「行為する理性」とは言うなれば、「観察する理性」の「有機的なものの観察」において、対象をある〈幅〉の過程を有する対象としてみていた意識が、自分自身をある〈幅〉であると見なすようになった形態のことであろう。ここでは意識は、自分自身が普遍的な物である自己意識であることを確信しているから、この自分が展開する過程の〈幅〉について確信を持っている。つまり自分の行為に確信を持ち、自分の行為そのものを確実な知と見なすのである。あるいは知とは自分の行為のことであると見なす意識である。

一つの行為の円環が自己であることが現れてくる。行為の円環とはその内容が捨象された「事そのもの (Sache selbst)」(S. 304)である。この「事そのもの」は、現実的な環境や手段や結果の偶然性とは独立に維持される。このような普遍的な円環と現実的な事との統一が「仕事」であり、仕事のうちに意識は自己を實現し把握する。それゆえ仕事において個性性と対象性そのものの相互浸透が実現している (S. 304)。あらゆる事は事そのものであることで相互に交換可能であり、諸個体間の間で置換可能である。「事」がすべての人びとに対してある普遍的なものとしてあること、この交換可能であるというかたちにおいて個性性と普遍性との相互浸透である全体が現れている。

私にとって「事」であることが他人にとって

も事であること、つまり事そのものがすべての人びとにとって実在であることを見ることによって、意識は事そのものが本質的な実在であることを認識する。事そのものが本質的な実在であるということは、ある普遍的な〈幅〉をもって現実があるということであり、このような現実があらゆる個体にとって等しく共通のものとして経験されるということである。個々の個体的な意識は自分の事を行為しつつ、この事がまた普遍的な事であることをも意識している。個体は一つの自己でありながら普遍的な自己でもある。これはヘーゲルにおいては「絶対的な事」と呼ばれ「人倫的な実体」とも呼ばれるが、ここでそう呼ばれているものをわかりやすく言うならば、普遍的な人間であること、あるいは人間性とも言うべきものであろう。それは〈人間〉という普遍的な幅である。意識はこれを対象的に考えることはできるが、それも〈人間〉として与えられた個性としての意識がその個性自身を考えることになるのであり、そのような意味ではこの対象を越えて出ることは意識にはできない。そうしたものとして、この人間としての幅は絶対的なこととしてある。つまり、意識はそれをただあるものとして受けとる以外にない。意識はそれを意志することも可能ではない。なぜならすでに意識はそれであるからである。

このようなすでに与えられたものとしての幅は、「同語反復」(Tautologie)＝「立法的理性」(Die gesetzgebende Vernunft)の規則によっても、「矛盾律」(Satz des Widerspruchs)＝「査法的理性」(Gesetzprüfende Vernunft)によっても、その対象としての正当性を確認することはできない (S. 319)。同語反復は内容

をまったく捨象した形式的な真理を言うものであるから、ある内容を受け入れると同時にまったく正反対の内容を受け入れることになる。矛盾律は矛盾しないことをもって真理と言う基準であるが、どのような範囲においての矛盾を査定するのが任意である、あるいはその査定する範囲を矛盾律自身は指定できないから、どのようなことに対してもその対象とする範囲によっては矛盾しないと言いうる。同語反復や矛盾律は「理論的な真理 (theoretischer Wahrheit)」に対して形式的な基準であることができるのみであるし、「実践的な真理 (praktischer Wahrheit)」に対してもそれ以上のものでは決してない (S. 319)。理論 (である) や実践 (べし) はすでにある〈幅〉において可能になっており、それは先にも行ったように〈人間〉という幅であるが、この幅はただあるものとしてあるのであり、これを対象化して検証することはできない。〈人間〉としての個別的な意識にとって事はつねにすでに〈人間的な事〉として起こってしまっているものであり、これを止めることはできない。

こうして私にとって事がつねにすでに〈人間的な事〉として現れていることが確かで安心なこととしてあるとき、そしてそのような安心を敢えて動かそうとはしない境地にあるとき、「このことによって私は人倫的な実体のうちにある」(S. 323) ことになり、ヘーゲルに言わせればこの意識は「精神 (Geist)」(S. 324) である。

5. 精神が現象することの問題

ヘーゲルの言う精神とは、いわば個と普遍性との相互浸透の境地である。それは〈人間的な

事」の幅が唯一の実在であることを自覚し、その幅によって展開される過程がすべての実在であること、すなわち世界であることを自覚した立場である。しかし精神が精神として真に自己を自覚するようになるためには、精神が精神を対象として見るができなくてはならない、とヘーゲルは言う。そのことによって精神は初めて「学の立場」へと至ることができる。

だが精神はあらゆる実在が〈人間的な事〉であること、己れが世界であることを知っているのである。このような精神が自己を知ることができるであろうか。精神が自分自身を把握するためには、自分自身ではないものを見出さなくてはならないが、精神に他者はない。精神とはあらゆる現象の展開が自己であることを自覚した意識であるからだ。したがってこの精神自体がまた現象することなど原理的にあり得ないはずである。現象するためには、現象するものが現象する場がなくてはならない。場とは現象するもの以外のものであり、隙間である。つまり無である。あるいはここに隙間というかたちで無が現れている。だが精神が充満する精神であるならこのように無が現れることはありえないはずである。

それならばそもそも「精神」が不可能だったのではないか。このような問題提起がヘーゲルに対して可能である。精神とは意識が意識しうる限りの全体であったはずである。そのような全体が仮に何らかの運動をし現象したとして、それがそれ自身である意識にはどう意識されるというのか。かつてK. ポパーはこの問題についての確な批判をおこなった。彼はすべてのものが変化したとしたら何が変化したかがわからないから全体が運動するだとか変化するだとか

いう考えは論理的に破綻している、と述べたのである¹⁹。全体である精神の自己認識の問題について、ヘーゲルの答えは、精神はそれ自身の「歴史」として現象する、というものであった。

「精神が『現象』するのは、必然的に時のうちにおいてのことであり、精神は自分の純粋な概念を把握していない間じゅうは時のうちに現象するのであるが、このさい「把握しない」というのは時を消去しないことを意味している。」(S. 584)

精神は自分自身の保持している諸契機を時間系列において表現する。このことは、精神がみずから持つすべての諸契機、すなわち「意識の経験の学」で見られてきた意識の諸形態をある〈幅〉を有する過程として保持していることによつてのみ可能である。ここには時間発生についての論理があるが、時間論については別の機会に譲る。

全体が展開した諸契機を有しながら、すべてが収束してしまった全体ではなくて、重なり合う層のようなものとしてある〈幅〉を有すること、このようなことが前提にあるからこそ精神が全体である自分を全体として、しかも「歴史」として生成するということが可能となるのである。ここで生成した歴史を自分自身として、純粋な概念として獲得するとそれは「体系」であり精神は学の立場を実現している。

全体が収束し完結した統一となってしまうないで、ある〈幅〉を有する過程として存在する。これを可能にしているものは「有機的なものの観察」において言われていた「純粋な否定性」と同じものである。精神であることの安心はそれほど容易にはない。むしろ不安や不満があることの方がわれわれの現実である。それは全体

が〈幅〉としてあるということである。

6. 「有機的なもの」と「純粋な否定性」

統一された全体への収束をさまたげ亀裂を入れるものとしての「純粋な否定性」。この起源がどこにあるのかについては不明である。あるいはむしろこう考えるべきであろう。われわれの現在、われわれにとって現象がつねにすでにある〈幅〉を持った〈過程〉として現れることにある。このことが最初にあり、そこから意識の諸形態への遡行（意識の経験の学）と、精神の現象することとしての歴史への展開（精神現象学）がおこなわれるのだ、と。つまり『精神現象学』という書物中での展開に即して言えば、「有機的なものの観察」の箇所がわれわれの現時点であるとする見方である。この「見方」の子細な検討は本論考の範囲を越える。しかしわれわれの最初の現実が「純粋な否定性」を内蔵した、ある幅を持つ〈過程〉であるとしたら、ヘーゲルにおける「体系」や「歴史」とはなんであるかということについての再考が必要であろう。体系や歴史を所与の完結した「全体」としてとらえるか、展開することによって「全体」であるようなものとしてとらえるか、という二つの解釈の方向性がありうる²³⁾。後者の立場をとる場合には、すべての展開の原因として「純粋な否定性」があり、これによって亀裂を入られた、さまざまな層の複合としての現実がわれわれに現れてくることになる。

しかし、このような解釈は、ヘーゲルが『精神現象学』の後半、すなわち当初予定されていた「意識経験の学」の部分を超えてさらに展開された部分（金子武蔵の解釈によれば²⁴⁾ 本来の意味での「精神の現象学」にあたる部分）に

おいて確かに読みとることのできる、全体性への志向とは相容れないことになる。展開された体系の全体を概観することで、精神は自身あらゆる物であり、自分の他に存在者をもたないような唯一の存在者であり、それ自体が世界である精神、つまり絶対精神の高みへと至り、『精神現象学』の叙述は完結する。『精神現象学』がこのように完結しなければならない理由には、神義論上の、また存在論上の要請があったとする読み方はヘーゲル解釈としてはむしろ伝統的なものであろう。確かにこのような伝統的な読みを可能にしてきた傾向性が『精神現象学』にはある。若いときに理想主義者であったヘーゲルが現実との和解を遂げ、「現実そのものがすでに理性的であることを見直す」²⁵⁾。これが『精神現象学』の真骨頂、特に後半の真骨頂であるとする解釈が一般的である。『精神現象学』のクライマックスが、いわば現実の歴史と自己意識との「和解の大団円」²⁶⁾ となっていることには、ヘーゲル哲学の目的性²⁷⁾ が現れている。「和解の大団円」がヘーゲルの結論であるとするれば、確かに三木が指摘したごとく、ヘーゲル哲学においては実践は不可能となる。

一方、すでに見たように、『精神現象学』における「有機的なもの」は、潜在している個性によって体系を展開する対象、過程としての対象であることがわかった。そして、この個性を可能にし、過程を駆動させるものとして「純粋な否定性」というものが働いていることがわかった。「有機的なものの観察」において述べられたこの「純粋な否定性」が、「行為する理性」における「普遍的な個性性」へとつながり、そのことが、全体が展開するということ、全体がみずからを歴史および体系として展開す

るということの原理となっていることも見た。

『精神現象学』の「有機的なものの観察」において、体系が有機的なものの運動の過程において展開されるものとしてあることには、ヘーゲル哲学のもつ批判性²⁹が現れている。

われわれがもつ個別的な個性が、普遍的な個性と一致せずにはずれていること、このことから目的と行為、理想と現実等々の実践における諸契機（契機）の分離と結合、すなわち過程が生じる。過程が〈幅〉をもった過程としてあり、〈点〉として収束してしまわないからこそ、われわれの欲求があり実践がある。実践の問題をこのように、理想と現実との連続性において、すなわち〈幅〉において捉えることは哲学史上、ヘーゲルにおいて初めてなされたことだと言って良いだろう。そして、本論考においてつぶさに見たように、それは『精神現象学』の「有機的なものの観察」を起点とするのである。そう考えると、この論考の冒頭で述べたように、われわれが無限の過程を生きる者として、そのような過程において恐怖や不安、不満をもつ者としてあるという事態に対し、批判的な分析を加えるための方法を「有機的なものの観察」を起点として得ていく可能性が見えてくるのではないだろうか。

7. 結語

三木はヘーゲルにおける有機体説への傾向が否定性の契機を失わせるものであると主張したが、すでに見たようにヘーゲルにおいて有機体は「有機的なもの」として「純粋な否定性」を備えた対象として捉えられている。この点で、三木の批判は『精神現象学』の結論としての目的性に対しては妥当であるが、『精神現象学』

の展開において「有機的なものの観察」が果たしている役割を見過している。三木の批判は、ヘーゲルがシェリングの自然哲学における有機的連関の思想をそのまま継承したとするならば妥当であろう。しかし「有機的なものの観察」の箇所は、シェリングの、諸部分に先立って存在する全体としての有機体²⁹のイメージとはおよそ異なった叙述となっており、『精神現象学』のその後展開のダイナミズムをもたらす重要な役割を果たしている。むしろこの箇所は『精神現象学』のなかでもかえって三木の言う意味での「弁証法」が現れている箇所とは言えないだろうか。われわれの過程としての実践を可能にしている否定性の構造を解明する端緒が、逆説的にも「有機的なもの」の名のもとに示されていると言えないだろうか。

とはいえ、高山が主張するごとくヘーゲル哲学の本質をただ「否定性」とし、「有機体」への言及をヘーゲルの「虚像」として片づけてしまうのも問題である。「否定性」と一口に言っても、ヘーゲルにおけるどのような否定性がわれわれにとって問題であるのかを論じなければならない。三木の批判するように単純な否定主義、たんなる流動主義もまた別の形態の永遠主義である。まさにわれわれにとって「否定性」がどのようにして現れるのかを考えるために、『精神現象学』の「有機的なものの観察」を検討することが必要であると言える。

本論考においては「有機的なもの」がヘーゲル哲学の全体において果たしている役割について、詳細をつくした考究を提供することはできない。本論考はただ『精神現象学』の展開において「有機的なものの観察」が果たしている役割について内在的な分析を加えたのみである。

いずれにしろ「純粋な否定性」を内蔵した過程としての対象、『精神現象学』における「有機的なもの」は、三木や高山が批判するような「個を抑圧する全体としての有機体」として単純にかたづけられることができるようなものではないことは銘記しておくべきであろう。むしろそこはヘーゲル哲学そのものをわれわれがどう捉えるかという問題の鍵が隠されている箇所であると考えられる。これをふまえて、次のような今後の課題をあげることができる。

1. ヘーゲルは当時のドイツ思想界の状況においてどのように有機体思想を受容し、彼独自の「有機的なものの観察」についての思想を作り上げたか。端的にはヘーゲルとシェリングにおける有機体思想の差異について、あるいは「有機的なものの観察」におけるヘーゲルの「方法」について。
2. ヘーゲルが「有機的なものの観察」の箇所において行ったことは、今日的な表現で言えば、自然科学と社会科学とをつなぐ試みであったと言えるが、この試みをもつ目的性と批判性について。ヘーゲルが体系を目指したことと実際には体系を完成できなかったこととの関係について、あるいは「有機的なものの観察」における「方法」と『精神現象学』の帰結との間の齟齬について。
3. 上記二つを経由したうえで、われわれにおける認識と倫理の関係について。すなわち、ヘーゲル哲学における目的性と批判性の問題をわれわれはどのようにしてわれわれの現実に応用可能な「方法」へと精錬できるかについて。全体性—個性性、認識—行為の連関が無限の過程として現れる構造

の解明について。

ヘーゲルの「方法」を明らかにすることは、畢竟、われわれ自身の「方法」について明らかにすることとなる。このような研究を通して、冒頭に掲げたわれわれにおける倫理的な姿勢の理論的な解明が可能になると考える。本論考はその解明の端初を『精神現象学』の「有機的なものの観察」を考察することで示した。

以上。

注

- (1) 本論考ではヘーゲルの『精神現象学』における「有機的なものの観察」の箇所に注目することを主張したが、筆者はこの箇所について広く海外の先行研究にまで渉猟を及ぼすことはできなかった。それについては目下の課題である。したがって、本論考はあくまでヘーゲルの著作、特に『精神現象学』の読解と国内におけるヘーゲル研究の参照という土俵の上で書かれたものにすぎず、そう言った意味では多くの課題を残すものとなっており、これは筆者の認めるところである。紙幅の都合もあり、本論考では「有機的なものの観察」の箇所における論理と、それが前後の展開において果している役割について内在的な考察を加えるにとどまった。残された課題と、本論考の位置づけについては最後の節でも触れておいたが、読者におかれては、本論考が問題提起に重きをおいていることを念頭にお読みいただきたい。
- (2) 『世界の名著29パスカル』中央公論社、p. 156
- (3) John Dewey, *Reconstruction in Philosophy* (1920), The Collected Works of John Dewey, mw. 12. 118.
- (4) 真木悠介は、『時間の比較社会学』（岩波書店、1981年）において「近代人は死の問題を、意識の底に封印している」（p. 303）と述べ、パスカルの恐怖を抽象的に無限化されていく時間関心の中に解消しようとする近代人の意識構造について分析している。その結果、われわれは「人生の意味を、つねに『時間』のなかなたに向って疎外してゆく」（p. 290）。近代的な個我が無限（空間的な）の虚無に浮かぶものとして自己を認識することと、無限（時間的な）の過程のなかにその個我を解消

していくこととの関連について、社会学的な考察を行った例として出色である。

- (5) 『三木清全集第三巻』, 岩波書店, 1966年所収。
(なお簡略のため三木における旧字体はすべて新字体とした。)
- (6) 三木前掲書, p. 333。
- (7) 高山守「ヘーゲルにおける有機組織という虚像」, 『現代思想臨時増刊「ヘーゲルの思想」』青土社, 1993年所収。
- (8) 三木, 前掲書, p. 329。
- (9) ヘーゲルのテキストからの引用については、ズアカムプ版ヘーゲル著作集第三巻のページ数を示してある。なお、日本語訳については岩波書店版金子武蔵訳を参照し、必要に応じて改訳を加えてある。原典における斜体は訳では下線に置き換えてある。
- (10) この不幸な意識の境地は、まさしく冒頭で引用したパスカルの不安につながるであろう。
- (11) 金子武蔵の解説に詳しいが(金子武蔵訳『精神の現象学・上巻』岩波書店, p. 672), この箇所ではヘーゲルはカントの目的論について彼なりの克服を試みている。カントは『判断力批判』において、有機体の考察には因果的な機械論のほかに内面的客観的合目的性の見地をもってする目的論の必要性を唱えた。しかし、カントは究極的には、合目的性は主観的な格率であって、客観的な原理ではないとした。有機体においてもそこに見出される合目的性は、主観が対象の外から付与するものであるということになる。このようにカントが考えたことは、カントが認識の目的と目的の認識を区別したことを示す。カントは科学的な認識が成立し展開することの確実性つまり知の自立性と、主体が世界に対する際の自律性をそれぞれ区別した。これはわかりやすい区別であるが、当然、双方が外的なものに留まってしまう困難を抱える。われわれが生物という対象を細かに区分していけばいくほど、それについての知識はより多くより確実になっていくが、そうになっていくほど、それらが一つの生物、有機体としてあることができるのはなぜかということとはわからなくなっていく。ヘーゲルは、対象としての有機体がまずあって、その活動の合目的性が対象の外にあるというカントの区別を廃棄し、意識の対象としての有機体が

あることそのものにすでに有機体の合目的性が現れていること、つまり、有機体という対象自体が目的であると解釈した。言うなれば、ヘーゲルはカントが客観的な対象としての有機体と主観的な格率としての合目的性として区分したものを一緒にくたにして一つの「有機的なものの観察」という事態として論じるのである。これは意識が対象のうちに自分自身を認識しているということであり、それゆえ、観察する理性は理性の端初であるわけなのだが、しかし、ここでは自己意識はまだ対象を外的な対象としてみているから、有機体の存在とその活動の目的性とは分離せられている。ヘーゲル的には、そこには、まだわれわれ自身が把握していないわれわれがある、ということになるであろう。有機体論から意識が自分自身を観察し認識することへ向かうというこのようなつながりが『精神現象学』において可能になったことは、自然哲学と精神哲学、今日でいう自然科学と社会科学の連続性が示されたということである。まさに、カントともシェリングとも異なるヘーゲル哲学の面目躍如はこの「有機的なものの観察」から「行為する理性」へのつながりにあると言って良い。

- (12) この箇所においては、シェリングの有機体論の克服が試みられている。シェリングはキールマイヤーの有機体についての所論をもとに、感受性と刺激反応性という二つのファクターの比例的あるいは反比例的な増減関係という数的な処理によって有機体の法則性を得ることができるとした。ヘーゲルはシェリングの自然哲学が創始した自然の思弁的把握という企図には大きく賛同するものの、シェリング派の自然哲学がさかんに展開したこの種の数的な法則性には批判的であり、感受性と刺激反応性というような両極の区別はあくまで概念上の区別であることを主張した。「絶対者を『主観的なものと客観的なものの絶対的無差別』と規定したシェリングの哲学的存在論そのものの誤謬」(高山守・藤田正勝編著『シェリングとヘーゲル』晃洋書房, 1995年所収, 渡辺祐邦「授与と継承——ヘーゲルの体系におけるシェリング自然哲学の意味」, p. 68)が、数的な系列を自然に本質的な区別として捉えてしまうことにつながることをヘーゲルは指摘したのである。ヘーゲルはこののちの「地の暴力」の箇所において、シェ

- リングの自然哲学がかかえる困難を明らかにする。
- (13) ヘーゲルにおいては「数」は相対的な規定性、体系的な規定性として考えられている。以下を参照。

「ヘーゲルが数を一つの「体系」という観点から捉え、個々の数の定義の基礎を、その「集まりの数」としての側面よりも、むしろ、当の数が「体系」内でどのような位置（順序）を占めているかという側面に求めようとしていることは、それ自身注目し得る点である（例えば、現在の標準的な自然数論——デデキント・ペアノの公理系——で考えても、個々の自然数は、0を起点とする「後続者」(successor)として、まさに相互の順序関係に基づいて定義されており、「集まりの数」としての側面はこの順序関係から派生させられている。この点は、Russel (1903, 1919) 等を参照。）」(『ヘーゲル事典』弘文堂、1992年、pp. 267-268)

- (14) 地 (Erde) はヘーゲルにおいては、地水火風の四元素の中で個性性を象徴する元素であり、諸元素の過程において否定的な統一としての力を発揮するものとされる。これについては『自然哲学』に詳しい叙述が見られる。例えば次のごとくである。「物質の概念とは、重さ（重力）である。この概念は、自分の契機を、さしあたり自立的な、しかも元素的な実在性として展開する。このようにして、地（球）は、個性性の抽象的な根拠である。地球は、その過程のなかで、ばらばら状態の抽象的な元素の否定的な統一として、したがって実在的な個性性として自己を指定する。 (§ 289)」また次のような叙述もある。「地性 (Erdichkeit) は、これらの契機をそれぞれの差異のあるままで個体的な統一に統括する統合性である。地性は、このような統合性として、これらの契機を過程へとかきたてながら、この過程を維持する力である。 (§ 285)」

- (15) 自然が現実としては偶然性を露呈し、それ自体として理性的なものとして自足しえないこと、これはヘーゲルにおいては「自然の無力」と呼ばれるが、この「自然の無力」の思想こそ、ヘーゲルとシェリングの自然を区別するものである。（松山壽一『ドイツ自然哲学と近代科学』北樹出版、p. 219を参照。）

- (16) 頭蓋論はヘーゲルの当時の流行であり、ヘーゲルはこれを批判の対象として取り上げた。そのような時代状況は現代のわれわれには関係がない。しかしわれわれは頭蓋論を例えば現代における、遺伝子による決定論などに置き換えて読むことができるであろう。この点については、「精神は蛋白質だ」という例（加藤尚武編『ヘーゲル「精神現象学」入門【新版】有斐閣選書、1996年、p. 282）や、頭蓋を今日では脳に置き換えて読めばよいとする示唆（速川治郎『ヘーゲル精神科学とわれわれ』北樹出版、1998年、p. 240）などもある。

- (17) それはM・フーコーが言うように言葉でありかつ物であるような物である。

- (18) フーコーは『臨床医学の誕生』において医学的なまなざしがすべての人間科学の基礎であると述べ、身体を物としてみる医学的なまなざしの成立を医学的叙述の中に執拗に追い求めている。のみならず、フーコーはあらゆる実証科学の基盤を医学に求めるのである。フーコーが浮かび上がらせる「まなざし」の成立とは畢竟、ヒューマニズムの成立であろう。ヒューマニズムとは人間性が普遍性の基準であるという確信である。

- (19) K・ポパー／久野収ほか訳『歴史主義の貧困』中央公論社 (Karl R. Popper, *The Poverty of Historicism*, Routledge & Kegan Paul, 1957)。

- (20) 体系については、最近のヘーゲル研究では次のようなことが明らかになってきている。緻密な体系を膨大な著作によって完成させた思想家であるというヘーゲル像は崩れつつあるということである。「ヘーゲルという哲学者のイメージは変わった。大規模な著作の完成者ではなくて、完成度の低い乏しい著作のメモを残し、膨大なおしゃべりを学生に書きとらせた人へと変わった。（加藤尚武編『ヘーゲル哲学への新視角』創文社、1999年、加藤尚武による序文、p. xxxvii）」ヘーゲル生前の刊行著作は四冊にすぎない。『精神現象学』（1807）、『大論理学』（1812-1816）、『エンチクロペディー』（1817初版）、『法哲学』（1821）である。このうち、『エンチクロペディー』と『法哲学』は講義のための要綱として刊行したものであり、初めから口頭で補填する意図で書かれている。それゆえ整合した論述とはなっていない。ヘーゲル

が、きちんと最後まで著作として記述を仕上げたのは『精神現象学』と『大論理学』にすぎない。他の著作は、『エンチクロペディー』、『法哲学』を含めて、『美学』、『哲学史』、『歴史哲学』、『宗教哲学』などすべてヘーゲルの自筆ノート、学生の講義ノート、弟子の補填などが弟子たちの手で編集されて作り上げられたものである。ヘーゲルは当時の諸科学の最新の成果を精力的に渉猟し、つねにそれらの知識をまとめようとしてまとめきれず断片的な叙述に手を加え続けた。そうだとすれば、ヘーゲルが完成された体系について語りそれが全体として真であると言ったことと、実際にヘーゲルがなしとげたこととの間には齟齬がある。この意味について考える必要性が出てきている。

- ②1) 金子武蔵訳『精神の現象学・下巻』岩波書店、1979年、訳者序を参照。
- ②2) 加藤尚武『哲学の使命』未来社、1992年、p. 158。
- ②3) 加藤尚武編『ヘーゲル「精神現象学」入門〔新版〕』有斐閣選書、1996年、p. 282。
- ②4) 目的性とはこの場合、完成された体系としての全体、それによって個々のものが理解され意味を得るようなそういう全体を認識することが目指されている傾向性のことを言っている。
- ②5) 批判性とはこの場合、われわれにとっての現実が運動や過程としてあることを認め、そこに働いている否定性を見出していこうとする傾向性のことを言っている。
- ②6) 加藤尚武編『ヘーゲル哲学への新視角』創文社、1999年所収、伊坂青司「イエーナ『自然哲学』構想の成立」、p. 34。

本稿は早稲田大学特定課題研究助成費（課題番号98A-887）による成果の一つである。