

「カオス」から「秩序」へ

——「最終的な真理」の場としての『精神現象学』「宗教」章——

久富 峻介

問題の所在

ヘーゲルの『精神現象学』（1807年）は、刊行以来、さまざまな解釈者によって（毀誉褒貶を含みつつ）非常に多くのバリエーションに富んだ解釈を施されてきたことは周知の事実と言えよう。しかしながら、——多くの哲学書が、一般的にそうした傾向を持っているとはいえ——『精神現象学』の場合の解釈方針の多様さは、並外れて異様なものである。なぜならば、『精神現象学』とは何を呈示したものなのか、あるいは、どのようなヘーゲルの狙いが込められているのかといった、本来は解釈者のあいだで大筋は一致しているはずの核心的な部分でさえ、見解の統一が図られているとは到底言えないからである。それは、後述するように、『精神現象学』には著作としてはいくつか致命的な「欠陥」があるからであり、必ずしもヘーゲルが、誰も到達できないばかりか追跡すらできない地点へと達してしまっただけというわけではない。それでも、「『精神現象学』をひと言で説明すれば、何についての本なのか？」という、素朴で、ある意味では当然の疑問に対して、研究者でさえ返答に窮するのは、やはり異例の事態と言わねばならないだろう。それに加えて、このような著作としては致命的な「欠陥」とも言える難点を抱えているにもかかわらず、哲学史上の重要なマイルストーンに数え上げられ（『精神現象学』というタイトルを耳にしたことすらないという哲学研究者は、ほぼ存在しないだろう）、いまなお多くの関心を集めているという事実も、冷静に考え直せば、不思議なことだとしか言いようがない。「欠陥」を孕んでいることが、直ちにその著作に「価値がない」ことに直結しないのは、『存在と時間』などの例外はあるとはいえ、そう頻繁に見られることではない。当然のことながら、大抵の場合、著作の「欠陥」は、それが「失敗作」であることの証拠と見なされてしまうだろう（もちろん、『精神現象学』をそう見なす者も存在する）。

『精神現象学』は大著である。だが、その課題はシンプルであり、体系としての「学」の「生成」を叙述することにあると言える。この「学」は『精神現象学』に先立って、あらかじめ設えられているのではなく、『精神現象学』の完成とともに成立する。その「生成」のプロセスは、「意識の諸形態」ないし「現象する知」（GW9, 55）の展開を介してなされる。だが、問題となるのは、この「生成」が「必然性」のうちに現われてくるというテーゼである。当然の疑問として、現存するかどうかも分からない「必然性」を前もって想定することなどできないのではないか、あるいは、「学」が成立したあとに、その過程が当初ありもしなかった「必然性」を伴っていたなどと主張することは可能なのか、といった考えが次々と浮かぶだろう。「学」の「生成」なるものが、

経験する自然的意識にとっても、「我々」¹にとっても、当のヘーゲル(『精神現象学』)にとっても完成する途上にあっただのであれば、なおさらそうである。当初ヘーゲルは『精神現象学』を「学の体系第一部」として構想していたが、のちにそれはたんに「学」をもたらず「導入」や「予備学」であるだけではなく(つまり、梯子のように「学」に外在的であるだけではなく)²、それ自身「学的な体系」であるとされ、「本体学」たる「論理学」への導入という役割を捨てたことを踏まえると、事情はより錯綜してくる。以上のことから、『精神現象学』には「欠陥」があると見なされたり、予告した課題を果たしていないと理解されたりしてきたし、あるいはヘーゲルの洞察を活かそうと、そうした不備には目を瞑り、各章の内容の魅力的な部分をピックアップして読み替えるという試みがなされてきた³。

しかしながら、本稿では、『精神現象学』のかの本来の課題を明らかにし、そのプロジェクトの核心に対してヘーゲルがどのような解答を示していたのか、という大きな問題の一端に着手してみたい。それには多くの困難があるとはいえ、たとえばヘーゲルの叙述をすべて正当化しよう理屈づけをするのではなく、その核心的な狙いを解明することにのみ論点を絞るならば、それは決して不可能なことではない。しかしそのためには、本稿が明らかにするように、『精神現象学』を逐語的に、前から後ろへと逐条的に追跡していくのではなく、解釈者がその全体を(構造論的な観点)から読み替え、ある種の大胆な再構成をすることが必要不可欠である。やはり、ヘーゲルの叙述そのものには、不備や不十分な点が多く認められることは否定しがたいのである。よって、本稿がとるアプローチは、ヘーゲルの手による資料や書簡などを含めて、ありとあらゆる文献学的な成果を援用しながら、『精神現象学』の重要な箇所を大胆に再構成するという方法をとる。こうしたアプローチにとって最も重要な示唆を与えてくれるドキュメントのひとつが、1807年に『一般学芸新聞』に掲載された「自著広告」

¹ 本稿では、術語としての「wir」「uns」はすべて「我々」と表記する。

² Vgl. GW9, 28-29.

³ 現代のヘーゲル解釈に認められる複数の潮流は、そうした試みのバリエーションとして整理することができる。たとえば、イェーナ期ヘーゲルの社会哲学的な洞察を評価するハーバーマスや、ヘーゲル哲学の核心を承認論に見定めるジープやホネットらの流れを挙げられる(Habermas [1969]; Ders., [1999]; Siep [1979=2014]; Honneth [1992])。他には、『精神現象学』の社会的・間主観的な理論が知の客観性の問題と関連していると解釈するピピン、ピンカード、シュティッカー、ベアトラムらの読み方もある(Pippin [1989]; Pinkard [1994]; Sticker [2015]; Bertram [2017])。これらの解釈では、「宗教」章以降の議論、特に「絶対知」をどうアクチュアルな次元にまで「読み替えられるのか」に苦心しており、一方ではそれを見込みのない悪しき形而上学的発想だと切り捨てたり(Habermas [1999], pp. 186-229)、他方では、共同体で共有される間主観的な知のことだとして、より「穏当な」理論に切り詰めたりといったアプローチが試みられている。後者の潮流に強い影響を及ぼしているのは、ピンカードが唱えた「共同的反省行為」の叙述としての「宗教」章解釈である(Pinkard [1994], pp. 219ff.; Sticker [2015], SS. 101-122; Bertram [2017], SS. 253ff.)。本論で明らかにするが、いずれの試みも「宗教」章以降の議論のせいぜい半分しか読み解くことができていないという解釈上の問題を含んでいる。

であり、そこでヘーゲル自身が述べている「宗教」章の唯一無二の体系的機能についての理解である。それによって、私たちの探求の中心が必然的に「宗教」章の〈構造論的読解〉に置かれねばならない理由も明らかになるだろう。そうした〈構造論的読解〉によってのみ、「宗教」章固有の問題機制に取り組むことが可能になることが示されるはずである。本稿の主題となる「宗教」章のテキスト解釈は、「絶対知」章（ひいては『精神現象学』というプログラム）を読解するための「準備作業」を意味すると言えるだろうが、本稿は『精神現象学』全体を再構成するのではなく、「体系」に対して「宗教」章が担っているその構成的な役割を論じることに課題を集中させたい。その具体的なアプローチを、私たちは本稿の後半部で行なうことになる。

本稿は、以下の手順をとる。まず、ヘーゲルの『精神現象学』の体系性を理解するために、この著作がどのような特質を持つものとして構想されたのかを示そう。もちろん、「体系」としての哲学というアイディアはヘーゲル以前にも、ヘーゲルの死後にも認められるものであり、それゆえに「哲学が体系であること」はヘーゲルの固有性を特徴づけるものではない。問題は、ヘーゲルの「体系」がどのような特質のものなのかということである。その一端は『精神現象学』の「序文 (Vorrede)」からも伺うことができようが、私たちの確信では、そのポイントを精確に理解するには、『精神現象学』に認められる「学」の「必然性」という概念を押さえることが不可欠である。次に、『精神現象学』「宗教」章の冒頭部の解釈によって、主題となる「学の必然性」を論じ、「精神」章まで辿ってきた「現象知」の系列が、「体系」たる「学」の「モメント」に対応するという主張を検証する。本稿の基本的なスタンスによれば、「宗教」章の本質は、宗教的な意識に目覚めた主体の協働的な歴史的進展にあるのではなく、「現象知」を「学のモメント」へと転換させる最初の境位であることに存する。この後者のポイントを見逃すことは『精神現象学』全体の狙いを捉え損なうことを意味する。最後に、これまでの整理を踏まえて、実際に〈構造論的アプローチ〉をすることによって「宗教」章の冒頭部の叙述の体系上の意義を解明したい。

1. 「学」の必然性とは何か——「現象知」と「学のモメント」

1.1 『精神現象学』というプログラムの固有性

そもそも、「*Phänomenologie*」というタームそれ自体はヘーゲルの独創ではない。とはいえ、ヘーゲル以前に何らかの「現象学的」哲学が時代のメインストリームになったことはなく、実際に、「現象学」というアイディアは、ヘーゲルの時代には（今日根拠なく漠然とそう思われているような想定に反して）ポピュラーなものではなかった⁴。それゆえ、ヘーゲルの「(精神の)現象学」のコンセプトを明らかにするためには、何が彼の独創的な発想であり、逆に何がそうではないのかを理解しておかねばならな

⁴ 田端 [2015], 552 頁。

いだろう。とりわけ、『精神現象学』がそう主張するように、「学」の構想という観点から、そのオリジナリティの所在を明らかにしておく必要がある。たとえば、カール・ローゼンクランツは、ヘーゲルの時代にすでに「現象学」という術語の使用が認められることについて、次のように述べている。「現象学という名称は、ドイツ哲学ではすでに馴染みがあった。カントは、『自然学の形而上学的な原理』のなかで、感覚を通して物質的な運動〔を捉えるときに〕現われる仮象についての教説をそう呼んでいた。それより以前には、ランベルトが『新オルガノン』において、認識と意欲一般における仮象についての教説をそう名づけている」（強調はすべて引用者）⁵。ローゼンクランツが述べていることは、間違っていない。だが、これは、ヘーゲルがなぜ（当初）「学の体系の第一部」（と想定されていた）を「現象学」と名づけたのか、あるいは、なぜ「絶対知に至る自然的意識の学の行程」が「現象学」と呼ばれるのか、ということまでは説明してくれない。

ローゼンクランツが言うように、思想史的には「現象学」とは、そもそも「仮象」の教説を扱う学問領域の名称であった⁶。ランベルト（Johann Heinrich Lambert, 1728 - 1777）が『新オルガノン』（1764年）においてはじめてこの術語「Phaenomenologia」を使用したときも、彼はこれを、真理と区別される「仮象」の「phaenomena（現われ）」の理論の意味で用いた⁷。これらの区別が必要なのは、真理は「仮象」の背後にあるからである。次いで、ヘルダー（Johann Gottfried Herder, 1744 - 1803）が『人類最古の古文書』（1774 - 76年）において、ランベルトの路線を継承しつつ、それを「視覚（Optik）の理論」へと応用した。それによって、感性学〔美学〕のための新しい根拠づけとしての「現象学」を構想した。以上から、先に見たカントの基本線がランベルトにしたがっていることは明らかだろう。ただし、カントが先述の意味でこの術語を使用するまでには紆余曲折があり、彼は一時期『純粹理性批判』の「超越論的仮象」の理論である「超越論的弁証論」を「phaenomologia generalis（一般現象学）」として構想したが、やがてその計画は破棄され、「弁証論」は現在の私たちが知っているような構成になった⁸。第一批判公刊後の1786年になって、カントは『自然学の形而上学的原理』で運動と静止とを様態のカテゴリーから規定する「純粋な運動理論」のための部門を

⁵ Rosenkranz [1977], S. 204（ローゼンクランツ [1983], 185頁）。

⁶ Vgl. Joahim Ritter und Karlfried Gründer [1989], SS. 486-489.

⁷ ランベルトについては、藤本 [2011], 119-152頁を、ランベルトとカントとの対比については、久保元彦 [1987], 286-304頁を参照。

⁸ 1770年9月2日付けのランベルトの宛カント書簡には次のようにある。「形而上学においては、純粹理性の概念と原則のみが重要であるのに、その形而上学において感性の最も一般的な法則が誤って大きな役割を演じています。形而上学に先立って、あるひとつのまったく特別な学を立てることが必要であるように思われます。それは、たんに消極的な学（一般現象学 phaenomologia generalis）ではありますが、しかしそこにおいて感性の諸原理にその妥当性と限界が規定されます」（KA 10, 98）。このときのカントによれば、「一般現象学」は、「感性的なものが混入する本来の形而上学を守る」ための「予備学」（ibid.）と位置づけられる。

新たに「Phänomenologie」として構想し直すことになる⁹。つまり、「現象学」はカントに至って真理を「仮象」と区別する〈感性的な現われの批判〉のための領域であることを完全にやめ、自然科学的な見地から、物体が現象する際の運動の変化を理論化する部門の名称を担うようになるのである。ランベルトからカントまでのいずれにしても、諸学のうちのごく限られた「仮象論」や「現象論」といった個別的な学問領域が「現象学」と呼ばれていることに大きな変わりはない、と言えよう。したがって——ドイツの哲学史上に存在しなかったとは言えない点で、ローゼンクランツの言は否定できないとしても——「現象学」はドイツ哲学にお馴染みとまでは言えず、その使用方法すらまちまちである。ゆえに、哲学の術語としては非常にマイナーであったことも、まったく不思議ではない。視覚に対する現われの解明という点では、どちらかと言えばヘーゲルの「現象学」よりも、むしろフッサールの言う「現象学」の考えに近いと言えよう。ただ、これらはいくまでも歴史的・文献学的に言えることの一部である。長年のヘーゲル研究において研究者によって挙げられてきた人物や著作を列挙するだけでも、エーティンガー (Friedrich Christoph Oetinger, 1702 - 1782)¹⁰説に始まり、ブルーケ¹¹、ヘルダー、ノヴァーリス、フィヒテ¹²、シラー¹³、ゲーテの『色彩論』説¹⁴、そしてカッシーラー¹⁵、ブプナー¹⁶、ボンジーペンらが唱えるラインホルト説などがある¹⁷。だが、『精神現象学』の読解に対して、「現象学」という術語のサンプルを余すところなく蒐集することは、あまり有益な結果にならないだろう。その理由は、ヘーゲルの「現象学」が何を示す学 (の分野) なのかを考えればよく分かる。

当初、自らの「学の体系 (の第一部)」を「意識の経験の学」としていた 1807 年のヘーゲルが、何に触発されて「現象学」を構想したのか、という問題には明確な証拠をもって応えることはできず、間接的、状況証拠的な事実を集めて、蓋然的な仮説を与えることしかできない。『イェーナ体系構想 III』(1805/06 年) には、「意識の経験 (Erfahrung des Bewußtseyns)」と呼ばれる学の領域があることが示唆されているが¹⁸、1807 年以前には「Phänomenologie」という術語は登場しない。最後に書かれた「序文」と「自著広告」によると、『精神現象学』について、「学一般の生成、あるいは知の生成こそ、体系の第一部である精神現象学が呈示するところのものである」(GW9, 24)

⁹ ボンジーペンもまた、この術語の歴史的な使用例を時系列的に解説している (Bonsiepen [1988], SS. XII-XV)。

¹⁰ Schneider [1938], SS. 58-60.

¹¹ Wundt [1945], S. 333.

¹² Hoffmeister [1952], SS. VII-XVII.

¹³ Glockner [1968], SS. 401ff.

¹⁴ Bonsiepen, *ibid.*

¹⁵ Cassirer [1974], S. 38.

¹⁶ Bubner [1969], SS. 157-159.

¹⁷ 近年の研究のうちでこの問題を最も包括的に扱っているのが、クルグロフである。vgl. Krouglov [2008], SS. 9-31.

¹⁸ Vgl. GW8, 196.

ないし「この〔第一〕巻は、生成する知を呈示する」(GW9, 446)と言われる¹⁹。だがこれに対して、最初に書かれた「緒論 (Einleitung)」では、「運動や生成」(GW9, 61)はあくまでも「意識の経験の学」(ibid.)と理解され、その学が生成した末に「精神の本来的な学」(GW9, 61)に一致すると言われるときでさえ、その生成の学が「(精神)現象学」と呼称されることはない。よって、「生成」や「精神」の概念は、問題解決の本質的な手がかりにはならない²⁰。ヘーゲルは、ほぼ間違いなく、執筆当初は「現象学」という構想をしていなかったが、それでも彼が「学の生成」を「現象学」と呼ばねばならなくなかったのは、執筆途中(おそらく1807年に入ってから)で「体系第一部」の構想自体に変更が生じたことが原因だとしか考えられない。しかしながら、私たちが確実に言えるのは、ここまでである。したがって取り組むべきは、「現象学」というコンセプトがヘーゲルにとっていかなるものなのか、という方向からのアプローチであろう。

ヘーゲルは、1807年以降、「(精神)現象学」を「絶対者」ないし「絶対知」の「現象の理論」として理解するが、それと同様の意味で「現象学」を名づけたのは、哲学史ではフィヒテとラインホルトだけである。このコンセプトという観点からすれば、フィヒテやラインホルトの「現象学」構想が『精神現象学』のそれに最も近いと言える。具体的に言えば、ラインホルトの『概観 - 寄稿集』(1802年)と、フィヒテがベルリンで私的に開催した「知識学」講義の第二回(1804年)だけが、「絶対者」の顕現としてのヘーゲル的 *Phänomenologie* の先例と言える。ヘーゲルの他には、この二人だけが彼に先立って「絶対者」の現象する学を「*Phänomenologie*」として構想したのである。ヘーゲルの「現象学」は、さしあたりこれらの「現象学」構想を背景としているのだと見なしうる。しかしながら、フィヒテの講義はごく限られたサークルのうちのみ(しかも一回限りで)行なわれたもので、イエーナにいたヘーゲルがそれを知ること、おそらくなかった(人伝に耳に入れた可能性を完全に排除する理由はないのだが、その場合、ヘーゲルがその詳しい内容をどうやって知ったのか、それが主著のタイトル変更を迫るほどのものだったのか、など別の問題が次々と生じる)。よって、最も可能性の高い仮説は、ヘーゲルはラインホルトの『概観 - 寄稿集』の「現象学」に触発されたのではないか、というものである。この仮説を支持しているのが、ヴォルフガング・ボンジーペンと田端信廣である。ボンジーペンは、「ヘーゲル〔のアイディア〕は、直接的にはラインホルトの現象学 - 構想に遡ることができよう。〔…〕ヘーゲルの『精神現象学』は、〔『概観 - 寄稿集』において〕ラインホルトが意図してい

¹⁹ 『精神現象学』の改訂に関する晩年の覚書にも、「学に先立って、意識をこの学の立場へもたらすこと」(GW9, 448)とある。

²⁰ そもそもヘーゲルは『精神現象学』においてさえ、「精神現象学」という術語をほぼ使うことすらなく、「現象学」という単独の使用は認められない。「現象学」という言葉が使われるときは、必ず「精神の」というタームを伴っている。よって、「現象学」にとって「精神」がひとつのキーワードである、とは言える。

たような「自然の現象学」に対抗する立場と解しうるであろう」と言う²¹。田端は、ボンジーペンを踏まえ、フィヒテとラインホルトの術語の使用法の違いを詳細に解明しつつ、ラインホルト説を支持している。「彼〔ヘーゲル〕もまたラインホルトの「現象学」に触発されて、最初の主著の表題に「現象学」という名称を冠するようになった可能性はけっして排除できない。主題内容の面からも、成立時期の面からも、ラインホルトの「現象学」よりももっと近いフィヒテの「現象学」を、おそらくヘーゲルは知ることはなかった。〔……〕ヘーゲルが（ラインホルトが「現象学」を論じた）『概観 - 寄稿集』の第四分冊〔1802年刊行、引用者〕に眼を通したことは大いにありうる。というより、そう考える方が自然である。〔……〕一八〇一～〇二年の期間、シェリング - ヘーゲル連合の主要な論敵はラインホルト的「実在論」であったことを勘案すれば、彼がその第二分冊以降にも注目していたと考えるのが自然である」²²。もちろん、フィヒテの「現象学」がどこに由来しているのか、という問いも当然成り立ちうるし²³、そこからヘーゲルを捉え直すこともまた可能だろう。あるいは、ラインホルト以外の様々なモチーフが混線していることも、当然ながら否定はできない²⁴。しかしながら、蓋然的な仮説のうち、最も可能性の高いのはやはりラインホルトの影響が最大の要因だったとするものであろう²⁵。「現象学」の術語の問題については、これ以上確証的なことは言えない。

しかし、『精神現象学』を特徴づけているのは、「現象学」という「マイナーな」コンセプトだけではなく、ラインホルトのものとは区別される「進行の方法論」と、その進行の結果示される「体系論」にも求められる。意識の経験が進行する原理は、周知のように、「緒論」で述べられている。それによると、その方法論の核心は、経験する当事者たる意識の観点と、それを観望する超越論的な観点の違いを利用することにある。それらの視点の違いは、「意識に対して」起こっている事態と、「我々にとって」明らかな事態との差として顕在化し、それらのあいだの「落差」を解消すべき「矛盾」として捉え、それを次々に「止揚」していくことで意識の諸形態からなるひとつの系列が形成される。さしあたり、ヘーゲルは前者を「知」(GW9, 58)、後者を「真理」あるいは「概念」(GW9, 58, 59)と呼ぶが、『精神現象学』は、その「知」と「概念」が

²¹ Bonsiepen, *op. cit.*, S. XVI.

²² 田端 [2015], 565 頁以下。

²³ ピシェは、フィヒテの「現象学」の起源問題について、ランベルトが有力だとし、その根拠となるドキュメントを『新オルガノン』ではなく、1770年10月13日付けのランベルトのカント宛書簡に指定している (vgl. Piché [2010], pp. 36-7)。田端は、フィヒテの「現象学」も、内容の観点から見て、ラインホルトの「現象学」の影響が大きいことを論証している (田端 [2015], 552 頁以下、特に 562-3 頁)。

²⁴ クルグロフは、ラインホルト説が有力であることを認めつつ、さらに「可能な出所」として、こちらもランベルトを挙げている (vgl. Krouglov, *op. cit.*, SS. 29ff.)。

²⁵ 「緒論」に認められる意識の構造にもとづいた「知」と「真理」の区別もまた、ラインホルトの「意識律」を下敷きに行っている。

一致するまで経験が繰り返されるということを「学へと至る道」ないし「弁証法的運動」(GW9, 60)の原動力としているのである。このとき、意識の対象の側もまた経験の主体たる意識と相即の関係にあり、その関係論によって規定されているため(つまり、主体に対してそのつど現われるものが、そのつどの「対象」となるため)、事態の「落差」の解消に沿って意識も対象も次々と変化する。たとえば、意識のゲシュタルトが〈「感性的確信」→「知覚」→「悟性」〉と変化すれば、それに相即するかたちで対象もまた〈「このもの」→「性質」→「力」〉と変転する、といった具合に。

だが、このいわゆる「自体」と「対自」との「落差」を利用する方法論は、すでにフィヒテにも認められる。フィヒテは『全知識学の基礎』第三章において、「絶対的自我」の無限な活動を阻害する「障害 (Anstoß)」の根拠づけを「知識学」の「理論的部門」は演繹できず、よって(経験的)意識の成立根拠(「実在性」)もまた根拠づけることができないことから、「ここ〔理論的部門〕では、第一〔根本命題〕はたんに統制的妥当性を持つだけに過ぎない」(GAI/2, 282)と述べる。したがって、フィヒテは「理論的部門」が「独断論的」に見えることをあらかじめ断っている(ゆえに、彼は「理論的部門」を「体系的スピノザ主義である」(ibid.)と特徴づける)。そこで、第四章では「理論的部門」で演繹した議論の系列を、「我々の哲学的反省」の次元と「自我の意識のうちにおける事実」の次元とに区別²⁶し、それを後者に「対自化」すること、つまり、かの両視点の断絶を解消することによって、言わば、フィヒテは「絶対的自我」を「統制的原理」から意識の実在性の「構成的原理」へと転換しようとしていると言えよう。これが「実践的部門」の基本的な課題である。彼は、このことを「表象の演繹」において「知識学は人間精神の実際の歴史である」(GAI/2, 365)こととして呈示する²⁷。両者の共通点は、ともに、ことがらに即した「知の形式」と「超越的な観察者の視座」を区別していることにある。おそらくヘーゲルは、この区別をフィヒテから輸入している。そして「知の形式」(フィヒテ)にしる「自然的意識」(ヘーゲル)にしる、意識にとって「背後で(あるいは、無意識に)」生じているかに見える対象の生成という事態が、実際には自ら自身の働きによってもたらされたものであるにもかかわらず、当の意識はそのことを知らないとされている点で、一致している。

²⁶ シュトルツェンベルクの簡潔な表現を借りれば、この二つの視点は「外部からの知、すなわち知識学者の知」と「テキストそれ自身において解明される知の形式」の区別と言い換えられる(vgl. Stolzenberg [1986], S. 277)。ただし、彼は「1801/02年の知識学」を解明するのにこの区別を使っている。フィヒテはこの両視点のうち、知識学者の超越論的反省について、よりはっきりと「人為的な(künstlich)」ものとも言っている(GAI/2, 363)。またフィヒテは、後年の1797年の『知識学への第二序論』では両者を「精神的な行為の非常に異なる2つの系列」として区別し、一方を「哲学者の観察の系列」、もう一方を「哲学者が観察するところの自我の系列」(GAI/4, 210)としている。

²⁷ よって、この「対自化」はこれまでの「反省の方向」とは「反対の方向」の「反省」とされる(vgl. GAI/2, 365)。

ただしここで指摘したいのは、ヘーゲルがフィヒテと同じだということではなく、ヘーゲルの「我々」という視座の導入がヘーゲルに固有の方法論ではないことを指摘しておくことである。もっと言えば、両者のあいだに認められる違いに留意することの方がはるかに重要である。それは、「我々」の地位と役割に関係している。

意識の経験が進行に関する要点だけ述べておけば、フィヒテとヘーゲルの違いは、ヘーゲルがかのパースペクティブの「落差」を、もっぱら意識の経験の段階的進行の動力としていることにある。『精神現象学』の場合、先行する意識の経験と後続のそれとの連関を「我々」が認め、より高次の意識形態へと導くための「付け加え (Zuthat)」（GW9, 59）をするというかたちで、そのつど経験のプロセスへと介入する。よって、ヘーゲルの場合には、意識のうちに自らの制限を破っていこうとする「力 (Gewalt)」（GW9, 57）は認められるものの、フィヒテの「構想力」に相当する力は進行の牽引力にはならない。それに加えてフィヒテの場合、パースペクティブの次元の差は、対立する反対方向の「反省」運動として現われるのだが、ヘーゲルにおいては、両視点は、経験の進行に即して言わば「並走」するかたちをとる。「我々」は、このように経験のプロセスに「並走」することでそのつどの前後の連関を見通すだけであるから、フィヒテのように「哲学者 (知識学者)」であったり、あらかじめ「学」の立場に立っていたりする必要はない。『精神現象学』の「我々」とは、「知識学」と同様に行程の「観察者」ではあっても、そのつどの意識と対象の関係論に制約された役割を担っているだけであり、それゆえに「我々」が『精神現象学』の叙述を「学」へと強引に引っ張りこんでいるのではないかというような疑いの余地はないのである。「緒論」で説かれる「我々」の「付け加え」、「観望 (Zusehen)」（GW9, 59）、「観察」（GW9, 61）などは、どれも出現すべき「学」を前提にしたものではなく、経験のプロセスにともなって、「自然的意識」とともに徐々に「学」の立場へと接近していくような、場面に嵌入的な視点の役割を示しているだけなのである²⁸。

以上のように、「現象学」を仮象の学ではなく、「絶対者」が現象する学の部門と見なす点、そしてその「現象」の進展を「有限な意識の立場」と、それに並走する「我々」とのあいだの視座の落差を利用しながら展開させていく点に『精神現象学』の方法論の固有性を見定めることができる。つまり、「絶対者」の顕現という固有のプログラムと、意識の背後で生じる前後の脈絡を見通し、それらをひとつの道程へと紡ぐことで

²⁸ フィヒテにおける「観察する哲学者」は、「すべての経験をすでに行なってしまう」立場にある (GAI/4, 210)。さらにフィヒテが「かの自己自身を構成する自我は、哲学者自身の自我に他ならない。哲学者は、先述の自我の働きを自己自身のうちにのみ直観することができるのであり、この働きが直観できるためには、哲学者がこの働きを遂行せねばならない」 (GAI/4, 214) とか、「〔知識学の読者の〕誰もが、自己自身を思惟することができるだろう」 (GAI/4, 215) などと言うとき、「知識学」の行論は一種の「我々 (= 哲学者)」の「自己観察」であることが分かる。これに対して、ヘーゲルの「我々」にはこれらの含みはまったくなく、「意識の経験」は「自己観察」でもなければ、「読者 (= 我々)」に「学」の立場を要求してはいない。

そのプログラムを実現するという方法論とをともにそなえていることに『精神現象学』の特殊性が存するのだ、とまとめることができよう。

1.2 『精神現象学』の「欠陥」——ヘーゲルのシェリング宛書簡から

近年のヘーゲル研究において、いわゆる「現象学の論理」問題は、特に評判が悪いものの筆頭に挙げることができる。その理由は、おそらく大別すれば二つ挙げることができよう。ひとつには、『精神現象学』(もっと言えば、ヘーゲル哲学)からアクチュアルな洞察を新たに引き出そうとする近年の試みにとって、この議論はあまりにも途方もないもののように映るからだと思われる。たとえば、「精神」の諸形態の裏には「論理的必然性」があるのだ、などの主張をそのまま活かすには、一般的な議論としては負荷が大きすぎるだろう。もうひとつには、1960年代から続いた一連の論争を経た今もなお、議論に明確な決着が着いたとは言えないからだと考えられる。そもそも、『精神現象学』の「論理学」なるものが存在するかどうか、(そのように推察される余地は大いにあるとはいえ) 確実なことではない。『精神現象学』に(現存する)「論理学」を重ね合わせるアプローチは、その労力に比して、統一的なコンセンサスを得ることが容易ではないのである。いずれにせよ、これらを端的にまとめれば、いまの私たちがそこから何か肯定的・生産的な結論を導き出すのが非常に難しいのである。「現象学の論理」は、言わば『精神現象学』の「食べられない部分」と見なされていると言える。同じ理由で、近年は「宗教」章や「絶対知」章もまたその固有の文脈を離れたところで論じられている傾向があり、特に「絶対知」は比較的研究の中心からは外されているか、付随的で軽い扱いを受けていることは否定できないだろう²⁹。しかし、以下で示すような問題機制を踏まえれば、『精神現象学』を解釈するに際して、果たしてそうした態度で本当によいのか、ということはいま一度顧みられるべきではないと思われる。とはいえ、仮にこのような方針が正しいとしても、私たちはこの問題の端緒をどこに求めればよいのだろうか。

通常、ある書物の方針や全体像、それを貫いている原理を掴もうとすれば、目次や導入部を見て、全体的な構成を先に頭に入れればよい。しかしながら、これは有名なことであるが、『精神現象学』にはそうしたアプローチを許さない事情がいくつか存在する。第一に、「目次」がローマ数字による順番づけと、アルファベットによるそれ³⁰が存在し、両者が一致しなかったり、重複したりしてしまっている。したがって、目次の並びから「論理」や「原理」を引き出してくるのが容易ではない。実際に、「宗教」章と「絶対知」章でこれまでの行程を振り返るときにクローズアップされる「意識の諸形態」は、「目次」からはまったく見通すことができないような、まさしく

²⁹ 註の3を参照。

³⁰ (A) 意識、(B) 自己意識、(C) (AA) 理性 (BB) 精神 (CC) 宗教 (DD) 絶対知、となっている。

「カオスな」やり方でピックアップされているようにしか見えない。第二に、そもそもこの著作のタイトルが、出版過程の途中で「意識の経験の学」から「精神の現象学」へと変更されている。そのため、当初から一貫した方針のもとで書かれたものではない可能性がたびたび指摘されてきたし、この変更は「精神の現象学」が「体系の第一部」に数えられるのか否か、という大きな問題にも関わるものでもある。ここではその問題に立ち入らないとしても、「目次」や「導入部」は、この著書の方針を詳らかに示してくれているとは言えないことは確かである。この点と関連して、第三に、執筆当初に書かれた「緒論」と最後に付された「序文」とでは、必ずしも内容が重ならない部分もあるため、上述したような一般的なアプローチをとることができない。これらのことから、『精神現象学』が異質な著作であることが分かる。

こちらにもまた周知の事実には属するが、『精神現象学』にはこうした著作としては重大な「欠陥」があることをヘーゲル自身も認めている。1807年5月1日付けのシェリング宛書簡には、次のように書きつけられている。

とうとう僕の著作が出来上がりました。しかし、不幸な紛糾が生じ、部分的にはその構成を歪めさせたしたものと同様の混乱が出版業者や印刷業者でずっと続き、それが見本刷りを友人たちに配るときにも起こっているのです。[……]この第一部は、本来は導入ですが、——〔本来は、というのは、〕率直に言えば、僕はまだこの〔学の〕導入段階（Einleiten）から先に進んでいないからなのですが、この第一部の理念について君は何と言うのでしょうか。——詳細に入り込んだことが、全体を見渡すことにとって害となっていることは、僕も感じています。[……]個々の部分も、〔完全なものに〕仕上げるためには、さらに多くの下仕事を必要とします。[……]最後の部分がかなり不格好なこと〔に関しては〕、君の寛容さは、そもそも〔僕が、これを去年の〕イェーナの戦いを前にした夜中に仕上げたということで、大目に見てくれるでしょうね（Br. 161f.）。

ヘーゲルが彼の友人に弁明しているのは、出版をめぐる不運な事情が『精神現象学』の構成にまで及び、細部にこだわり過ぎたことがかえって全体像を見通しにくくしてしまったこと、さらに執筆に際して時間的に余裕を持てなかったことで、特に著作の後半部分が不完全なままに出版されてしまったことなどである。この書簡ではいくつか重要な問題に触れられているのだが³¹、私たちの目を引くのは、後半の叙述が損なわれてしまったことである。その程度は、戦火のなか執筆し、晴れて自らの著作を公刊し終えた直後のヘーゲル自身も認めざるをえないほど（本来、著作を仕上げた直後の著者には、満足感や自負があつてしかるべきだろうが）であったのだという。これ

³¹ この点については、原崎 [1994] に詳しい。

らの周辺事情は「学」の「生成」にとっては致命的なことだが、私たちの確信では、「現象知」と「学の本質」の対応を明確に呈示するという後半部の主題にも、当然かの「不幸な紛糾」の影響が及んでいると考えざるをえない。

ところで、この紛糾を解きほぐすことを主な目的のひとつとしていたのが、イエーナ期のクロノロジーに沿って一連の草稿群を解釈し、その全体像を再構成しようとする文献学的・発展史的研究であった。この過程でいくつもの論争が生まれ、「現象学の論理」問題も論じられるようになったのである。そこで、私たちも「宗教」章に関係する「現象学の論理」問題の端緒をこれらの草稿群と1960年代以降一時期盛んに行なわれた研究に求め、それらの成果を参照する必要があるだろう。しかしながら、私たちの課題にとって重要なのは、『精神現象学』の「論理」あるいは「必然性」のもとで一体何が意味されているのか、である。すなわち、ヘーゲルのうちにどのような種類の「必然性」があるのかということを一度分節化しておくことが、かの「学の本質性」の問題に取り組むための効果的なアプローチであるように思われるのである³²。それによって、『精神現象学』を裏づけている「論理」はどの「論理学」構想なのかということではなく、『精神現象学』で言及される「ロジック＝論理」とはどのような特質のものなのかを考えてみたい。以下では、一旦迂回をして研究史で争われてきた「現象学の論理」問題の要点にも触れておこう。そうすることで、2節で論じる「宗教」章が突き当たっている「論理」問題の所在もまたよりはっきりと見えてくるはずである。

1.3 「現象学の論理」問題——『精神現象学』の「必然性」

(1) 「学」の方法論と「必然性」

「現象学の論理」問題が重要視されてきた理由は、少なくとも二つ挙げることができるだろう。ひとつは、ヘーゲルが『精神現象学』のうちで繰り返しその進展の「必然性」を説き、それが『精神現象学』の体系的な学的性質の根幹を成していると考えているからである。もうひとつは、第一の論点に関連するが、「意識の経験」の進展が織りなす意識の形態の系列・歴史のプロセスが「学の本質」に対応するというテーゼが存在するからである。「必然性」にせよ「学の本質」にせよ、『精神現象学』構想が依拠している「論理（学）」を解明することが、これらの問題にアプローチする最良の道のひとつだという期待のもとで、発展史的・文献学的研究が進められたのだと言える。本節では、ひとつめの「必然性」の問題を論じ、「意識の諸形態」と「学」の関係については後に取り上げることにしよう。

ヘーゲルは、『精神現象学』の「緒論」や最終部の「絶対知」章、そして（最後に書いた）「序文」で繰り返し「必然性」に言及している。それらによれば、「進行の系列」（GW9, 57）と呼ぶにせよ「精神の諸形態の系列」（GW9, 425）と呼ぶにせよ、そこに

³² 原崎 [1993], 240-243 頁を参照。

は「進行の必然性」(GW9, 58)が認められるという。この「必然性」は、形式論理学の推論や演繹に認められるような種類の「必然性」ではない(vgl. GW9, 31ff.)。ヘーゲルによれば、これらはいずれも「外的必然性」(GW9, 11)である。これらと区別される哲学の「内的必然性」(GW9, 11, 39. vgl. 429)とは、あくまでも対象に内在的であって、彼はそれを「対象の生命」(GW9, 39)や「ことがらそのもの」(GW9, 11)に即して、その結果生じてくるものだという。そのような必然的連関を持った知の全体が、「学的体系」「学の形式」(ibid.)なのである。敷衍すれば、この系列の「必然性」こそが知の「体系性」のメルクマールであり、「学」のしるしだと言える。この「学」が「精神の本来的な学」として『精神現象学』の到達点に設定されるが、この目標もまた、進行に内在的・必然的に与えられるとされる。「知にとっては、[学の]目標は、進行の系列と同様に必然的に設定されている。目標は、知がもはや自分自身を越えて行く必要がないところ、知が自分自身を見だし、概念が対象に、対象が概念に一致するところにある」(GW9, 57)。

このように「必然性」が「学」の「生成」にとって内在的であることについて、ヘーゲルは『精神現象学』の方法論に関連づけながら、次のようにも述べている。すなわち、「学の本来の叙述は論理学に属する、あるいはむしろそれは論理学自身である。というのは、方法とは、全体の構築が自らの純粋な本質態において打ち立てるものに他ならないからである」(GW9, 35)。このことから、ヘーゲルは、かの「必然性」を生み出す原理は「学」の方法論に他ならず、この叙述が「論理学」に一致すると考えていることが分かる。「純粋な本質態の運動が、学性一般の本性を成している。この運動は、[学の]内容の連関として考察すれば、この内容の必然性であり、それが有機的な全体へと拡がっていくことなのである」(GW9, 28)。『精神現象学』が採っている戦略は、「学」の内容の自己運動が方法論そのものであり、かつ、その方法論のうちに「学」の内容の必然的連関や、全体を余すところなく包括するための原理が含まれるとすることであり、おそらくヘーゲルは、それによって外在的なアプローチを回避していると考えている。「序文」は、この哲学の方法論が内容に内在的であることを繰り返し説き、数学を名指ししながら外在的方法論を執拗に非難している。

それでは、「論理学」の叙述そのものでありながら、その固有の本性が必然的に「学」を駆動させるファクターとは何か。『精神現象学』のヘーゲルにとって、それは「概念」である。この「概念」とは、精神がその進展運動を通して「自己意識」(GW9, 429)——これは「対自」や「主体」(ibid.)への転換とも言い換えられるが——となった末に成立する、対象性を止揚しきった「対象」(ibid.)のことであり、「学」の境位たる「絶対知」と同義である(「精神の自己意識」については、2節で後述する)。ヘーゲルは、「学とは、概念の固有の生命によってのみ有機化される」(GW9, 38)と述べ、「概念の必然性」(GW9, 36)こそが、「意識の諸形態」の現象学的な進展を担保すると説く。ゆ

えに、ヘーゲルは「自らの存在において自らの概念であることの本性のうちには、一般に、論理的必然性 (*logische Nothwendigkeit*) がある。この論理的必然性だけが、理性的なものであり、有機的な全体のリズムである。[……] この必然性だけが、思弁的なものなのである」(GW9, 40) と述べ、すぐさま続けて「学的な方法の本性は、一方では内容から分離されていないことにあり、他方では〔その方法が〕自ら自身で自分のリズムを刻むことにある。すでに注意したように、この本性は思弁的哲学のうちでその本来の叙述を持つ」(GW9, 41) と主張することができたのである。以上のことから、ヘーゲルに忠実にしたがえば、私たちは、現象学が辿る〈個々の現象〉の背後（あるいは「意識の諸形態」の背後）には、「必然性」がありながらも、それは「生成」のプロセスに即して成立するのであり、なおかつその「必然性」をその進展に内在的な論理だと見なさねばならない、ということになる³³。

しかし、こうした主張をそのまま無批判に受け容れるのは、あまりにナイーブであろう。とりわけ、ヘーゲルが、『精神現象学』が叙述する「意識の諸形態」の進展が余すところのない「完全な系列」(GW9, 57) であることを同時に主張してもいることを思い起こすとき、この「必然性」が体系の構成にとって果たす役割は、あまりに過大だと言わねばならない。一体、このような「現象知」の全範囲を網羅してくれる「内在的な」「必然性」は、どこから生じるのか。そして、その「内的必然性」は本当に「現象知」の領域をカバーしてくれるのか。一般的な観点からすれば、このような方法論や「概念」は、非常に強い原理と見なされるだろうが、その「充たされた内容を自らで自己運動させる魂」(GW9, 38) もまた——『精神現象学』が主張するところに反して——実際のところ、「外在的な」論理的な方法論にしたがっているとか、それを下敷きにしているとかいう疑問を呈する余地は当然ありうる。あるいは、結果としても

³³ これらの問題について、『論理学』の「緒論」では次のように言われる。「私は、『精神現象学』において、意識が自分とその対象とのあいだの最初の無媒介な対立から絶対知にいたるまでの進展運動を述べた。この道程は、[……] その結果、学¹の概念を獲得した。[……] しかし、学¹の定義、より詳しく言えば論理学の定義は、かの〔『精神現象学』における〕学¹の発生²の必然性のうちのみ、その証明を持つ」(GW11, 20)。さらに、「『精神現象学』は純粋な学¹の概念の導出に他ならなかった」(ibid.) も述べられる。したがって、先に見た「概念」は、正確に言えば「学¹の概念」（もっと言えば、ここでは「学¹」は「論理学 *Logik*」と同義である）のことを指しているのであろうが、いずれにしても、生成しつつある「学¹」の概念を、「学¹」に先立って『精神現象学』の前提にすることができないことには変わりはない。このことは、「我々」が「自然的意識」に先立って「学¹」の立場に立っている必要がないことと符合する。

以上のことを勘案すれば、1808年5月20日付けのニートハンマー宛書簡において、ヘーゲルが「イエーナでは、自分の論理学について、いまそれに取りかかっているようにはそれに基礎を置いていなかったし、詳細に講義したこともありませんでしたが、もし数年のあいだだけでも講義していたら、たぶんもう少し[いまの状態を]何とかすることができているでしょう」(Br. 230) と書きつけた理由も推測することができる。この発言が一見して奇妙に映るのは、ヘーゲルが実際にはイエーナで「論理学」を何度も構想し、特に LMN 草稿ではかなり詳細な記録を残しているからであるが、この報告の真意は、「学¹」や「概念」をまだ構築できていなかったというところにあると思われる。

たらされるものを暗に前提にしてしまっているのではないか、という批判をすることも可能だろう。というより、そう考える方が自然であるとさえ言えよう。ヘーゲルが行なおうとしていることがらの性質上、彼はこの手の批判には「読めば分かる」としか答えようがないであろうが、とりわけ自らの「体系」が固有の完璧な原理を持ちながらも、それが一切の前提を排除しているという強い主張には、首肯しがたいものがあるように見える。総じて、これらの難題の源泉は、件の「必然性」をどう理解すべきなのか、という問題にあると考えねばならない。

(2) 「現象学の論理」——「論理学的必然性」の消息

この「論理学」の在処をめぐって、(ときには、現存する『精神現象学』のテキストを離れて) イェーナ期の文献学的研究による「現象学の論理」問題が生じたわけである。本稿では、「現象学」構想と「論理学」構想との対応のうちに「意識の諸形態」の連関・「必然性」を見る立場を「論理学的必然性」と整理しておきたい。すでに述べたように、この問題には明確な決着が着いたわけではなく、またその細かな文献学的な論拠やテキストの対応関係を検討することも、本稿の課題ではない。ここでは、『精神現象学』の論理性や「必然性」の輪郭をはっきりとさせるために、これらの要点を押さえておきたい³⁴。

20世紀の前半にヘーリングが、『精神現象学』はあいだに断絶を含む「欠陥」のある書ではないかという疑念を呈して以降³⁵、『精神現象学』に認められるかの「不幸な紛糾」を解きほぐそうという試みが度々なされてきた。フルダは、1965年に「イェーナ体系構想Ⅲ」の「精神哲学」の後半に現われるいわゆる「思弁哲学のスケッチ」³⁶や、1809年のニュルンベルク時代の「論理学」のうちに『精神現象学』に対応する構想があるとする説を唱えた³⁷。このフルダの説をペゲラーが批判し、「私たちに、現象学の行程を統一的に、最初から一義的に編成されたものとして解明してくれるようなヘーゲル論理学の行程は存在しない。むしろ、1804年の論理学・形而上学ともニュルンベルク期の論理学構想ともその行程が一致しないような論理学をイェーナ期の最後にヘーゲルが切り開いたと見るのが有益だろう」³⁸とし、「現象学の論理学」の存在に非常に否定的な見解を示していた。

³⁴ この問題の概観については、以下を参照。Busche [2008]; 久保陽一 [2010]; 原崎 [1994]。

³⁵ Haering [1963]。

³⁶ 「①絶対的存在・②相関・③生と認識・④知る知・⑤精神・⑥自己についての精神の知 ([a] speculative Philosophie] absolutes *Seyn*, das sich andres, (*Verhältnis* wird) Leben und Erkennen – und wissendes Wissen, Geist, Wissen des Geistes von sich – [...])」という6つの概念からなる系列のこと (vgl. GW8, 286)。

³⁷ Vgl. Fulda [1965], SS. 95, 142。

³⁸ Pöggeler [1966] S. 57。ここでは、特にニュルンベルク期の論理学への対応を批判している (vgl. SS. 52-54)。

こうした反論を受けて、フルダは「思弁哲学のスケッチ」やニュルンベルクの論理学との対応関係を撤回し、1804/05年の「イェーナ論理学・形而上学・自然哲学」草稿（以下、LMNと略記する）や『精神現象学』そのもののうちに「現象学の論理学」の所在を求めるようになる³⁹。ペゲラーもまた上述の論文でLMNの重要性を否定することなく、ヘーゲルの思想形成に対するその構成的な意義を認めており⁴⁰、その後もヨハンネス・ハインリッヒス⁴¹、ヘルマン・シュミッツ⁴²、久保陽一⁴³、田端⁴⁴らがLMNの役割の重要性を強調している。

そもそもこうした解釈上の厄介な問題が生じるのは、抽象的な「学の本質」、つまり「論理」を構成するカテゴリー的な本質に「現象知（現象する精神）」の形態が対応するとされるからである。

〔……〕学の本質的な諸本質のそれぞれには、現象する精神一般の形態が対応する。定在する精神は、学よりも豊かではなく、その内容において学より貧しいわけではない。こうした意識の諸形態という形式において学の純粋な諸概念を認識することは、これらの諸概念の実在性の側面を成している。この〔実在性という〕側面からすれば、これらの諸概念の本質、つまり学において思惟としての単一の媒介のうちで措定されたところの本質とは、この媒介の諸本質を打ち砕き、そして内的な対立〔知と対象の対立〕にしたがって自らを表現している（GW9, 432）。

この対応関係を説明するために、「現象知」と並行する「論理的必然性」を解明するのは、もっともであるばかりか、最善のアプローチのひとつにさえ見える。というのは、ヘーゲルによれば、論理学的な概念の自己運動における思惟の本質は、その本質に合致する「現象知の本質（意識の本質）」を見いだすばかりか、それだけではなく逆に「現象知の本質」の側も概念の論理的な分節化のうちに対応するカテゴリーを持っているからである。換言すれば、「論理」は〈現象のレベル〉において自らの対応物を「意識の本質」として持ち、反対に「現象知」は〈論理のレベル〉において

³⁹ Fulda [1966], SS. 95-99. フルダは、2007年にも改めてフルダ [1965] の誤りを認める言及をしている（vgl. Fulda [2007], SS. 392-393）。

⁴⁰ ここでは詳述しないが、ペゲラーはその後かえって「思弁哲学のスケッチ」との対応関係を積極的に認めるようになるが（Pöggeler [1973]）、すでに1966年の段階で（『精神現象学』の下敷きになった「論理学」の存在は否定しつつ）『精神現象学』に繋がる思想の萌芽がイェーナ期に認められる可能性は排していなかったように思われる。

⁴¹ Heinrichs [1974].

⁴² Schmitz [1960], SS. 16-39. なお、後年ヘルマン・シュミッツは「思弁哲学のスケッチ」との対応があるとする説を「誤っていると思う」（Schmitz [1992], S. 301）とはっきり批判している。

⁴³ 久保陽一、前掲書。

⁴⁴ 田端 [1986].

自分に相当する「ロジック」を系列の根拠として持っている、ということになるはずである。これら二つの事態は、本性上、同じことがらでなければならず、二つは同一の事態を違う観点から述べているに過ぎない。こうした理由で、「論理的必然性」の分節化は「意識の形態」の分析に有用であるように思われたわけである。

だが、LMNを『精神現象学』に重ねようとする際に特に困難となるのは、論理的運動と現象学的運動との関係をどう統合的に理解するかである。『精神現象学』によれば、この一見独自の機序にしたがう（悪く言えば、恣意的な）「現象知」の系列は、たしかにその「純粋な」＝「論理的な」系列と一致するはずである。しかしながら、LMNの目次からも分かるように、モメントとなる「現象知」は、明らかに論理的モメントとは別の概念的機序・系列にしたがっているように見える。もしLMNの、特に「論理学」が『精神現象学』を支配する法則として想定されているとすれば、それは「意識の経験」の叙述に外在的なシェーマから「現象知」を配置するという、極めて記号的な操作を意味してしまわないだろうか⁴⁵。こうした読解は、かの「内的必然性」のテーゼに代表される『精神現象学』の基本的なスタンスとは相容れない。こうした方針が含む問題は、それだけではない。いずれかの「論理学」が『精神現象学』の青写真となったという想定は、当初ヘーゲルが『精神現象学』を「学の体系第一部」とし、それに後続する本体学が他ならぬ「論理学」であったことを無視している⁴⁶。たしかに、LMNと『精神現象学』が互いに協力的な関係にあったことは間違いないだろう。私もまた、LMN草稿が『精神現象学』が対して持つ卓越した意義は否定しえないと考える。とりわけ、「学」を構成する方法論や「弁証法的運動」は、この草稿がなければまったく別のものになっていたかもしれない。それゆえ、内容上、両者に対応が見られることも不思議ではない。しかし、それは「論理学」のほうもまた導入としての「現象学」を必要としていた事実を見過ごしてしまっているように思われる⁴⁷。

概して、この問題を考察する際に注意すべきは、「学」のモメントと「現象知」の形態とのあいだには、単線的な、単純な直線的な一対一対応の関係は決して成立しえない、ということである⁴⁸。この論点については、2節で詳述するが、さしあたりここでは、「論理的必然性」を求めたり、『精神現象学』とLMNとのあいだの対応関係を発見しようとしたりする立場の誤謬の源泉が、「現象」と「論理」のあいだに〈単純な一対一対応関係〉を想定することにあるという点に留意しておけばよい。

いずれにしても、本稿が問題にしているのは、『精神現象学』が、何か「学」に対して〈外在的な〉論理を持たないということである。注意したいのは、ここでの本稿の

⁴⁵ 同様の指摘は、フルダがすでに行なっている（Fulda [1965], SS. 91-92）。

⁴⁶ Vgl. Busche, *op.cit.*, S.140.

⁴⁷ ベグラーは、「現象学」と「論理学」の「同根源性」を主張する（Pöggeler [1966], S. 52）。しかしながら、『精神現象学』と「論理学」を、根を同じくする「二叉に割れた木（Zwiesel）」という譬えで定式化するのはミスリーディングであるように思われる。

⁴⁸ Vgl. Chiereghin [1980], p. 294; 田端 [1986], 85頁。

狙いが、「ヘーゲルが何かの「論理的な」構想をまったく頭から抜け落ちさせて『精神現象学』を右から左へと書いていったのだ」ということを示すものではない、ということである（実際問題として、ヘーゲルが記憶喪失にでも陥っていない限り、そうした主張をすること自体がナンセンスであろう）。そうではなく、ここでは、『精神現象学』の叙述のうちから、内在的に論理性を引き出すことができるのか（あるいは、ヘーゲルがそれに成功しているか）という理論的次元のことがらが本質的な問題である。それに答えるためには、『精神現象学』の叙述を具体的に再構成する他はないだろうが、そのときには「論理的必然性」を求めることには慎重でなければならない。もちろん、テキストの再構成が容易ではないからこそ、こうした間接的なアプローチが試みられていることは言うまでもない。

1.4 「必然性」の行方——「歴史的必然性」と「想起」論

「必然性」を考察するにあたって、次に有力な候補となるのは「緒論」で主張される『精神現象学』に特異な方法論から「必然性」を説明しようという試みである。上述したように、『精神現象学』は「経験する意識」や「対象」にとって明らかな事態と、その運動を観望する「我々」との視点の落差を進行の原動力にしている。この差異の顕在化が進展の駆動力となりうるのは、「我々」が運動の前後の連関を洞察し、後続する「形態」＝「モメント」への「移行」の根拠を指摘するからである。これらの連関は、意識の背後で起こっているため、当の「経験する意識」にとっては見通すことができない。ヘーゲルはこれを「付け加え」と呼ぶが、言葉の響きに反して、その本質は「弁証法的な進展」の原理とも言うべき強い介入と見なさざるをえない。もちろん、「我々」が関与するからといってそれが方法論として破綻していることを意味するわけではないが、「学」の「必然性」という観点からすれば、こうした強力な介入も、ヘーゲルが説くような強い「学」の「必然性」を完全に明らかにしてくれるものではない。というのは、この方法論的原理だけでは、「ことがら A」と「ことがら B」との連関づけの解明になりはしても、それだけではかの「内的必然性」の説明をすることが困難だからである⁴⁹。

たしかに、「学」の方法がこの原理にもとづいていると解せば、「その本来の叙述」が「論理」と一致するということの説明はできよう。その方法論によれば、意識に対して存在する「所与のもの A」が、「弁証法的運動」を経て、その可能性の制約となる

⁴⁹ こうした立場は、以下の文献に典型的に見られる。Dove [1970], SS. 615-641.

久保は『精神現象学』の方法論について、「一方で諸概念の直線的で時間的な進行と、他方で円環的同時的な総括（「想起」）とが絡み合いながら進行している」（久保陽一、前掲書、263頁）とし、「ヘーゲルの「学」における「必然性」とは、〔……〕所与のものの弁証法的根拠づけの意味での「必然性」であり、それゆえ内容のうちに「内的連関」が出てくることになる」（264頁）のだとする。この指摘は間違っていないのだが、「想起」と「必然性」について、もう少し詳しい説明が必要であるように思われる。

「根拠 B」へと「移行」する。それと同時に、この連関が「 $A \rightarrow B \rightarrow C$ 」と直線的で時間的に（つまり、前方に）進展することが、後方への、その形態の根拠への「還行」（「 $C \rightarrow B \rightarrow A$ 」）でもある。この連関を汲みつくすことが「意識の経験の学」だということになるだろう。しかしながら、ヘーゲルはもう少し強い「必然性」を説いているように見える。「絶対知」章では、次のように述べられる。

〔学の〕モメントは、意識や表象から自己意識のうちへ行ったり、逆に自己意識から意識や表象のうちへ行ったりするような運動において登場するのではなく、〔現象において特定の形態をとらねばならない〕意識における自らの現象から自由になった純粋な形態、純粋概念とその前進運動は、ただ概念自身の純粋な規定性にのみ依存している（GW9, 432）。

ヘーゲルによれば、「学」のモメントの登場の仕方は、「意識の諸形態」の系列に従属しているのではなく、「純粋な形態」ないし「概念の規定性」だけにしがっているのだという。先述したように、この「概念」とは「論理的必然性」を備えた「絶対知」のことを指しており、かの強い「必然性」のテーゼはここに由来している。こうした強い原理は、「緒論」の方法論だけでは到底説明できるものではない。

だが、非常に厄介なのは、とはいえ「意識の形態」の系列が形成するプロセスと「現象知」とが無関係であると解してはならないことである。とりわけ「絶対知」章に顕著なことであるが、むしろヘーゲルは「学」の「生成」に関連づけながら「歴史」の概念が持つ決定的な意義を強調している。

この目標、つまり絶対知、言い換えれば自らを精神として知る精神は、諸々の精神（Geister）がそれぞれ自身においてどのようなであり、その国の編成をどのように完遂するのかについて、精神の想起＝内面化をそのやり方として持っている。これらの精神の保存は、その自由で、偶然性の形式において現象してくる定在の側面からみれば歴史であり、その概念的に把握された編成という側面からすれば現象する知の学である。両者は、一緒になると、概念的に把握された歴史になり、それは絶対的精神の想起＝内面化とその刑場を形成する（GW9, 433-434）。

もし「概念の規定性」＝「論理性」を内在的で必然的なものと解するならば、「歴史性」はたんに外在的なものだと見なされうるかもしれない。あるいは、そのつどの「精神」がとる「定在」が「偶然性の形式」において（つまり、〈現象のレベル〉で）表現される「学」の概念のことに他ならないとはいえ、「歴史」は、ただ「論理」に付き随うかたちでそれを正当化し、それを反映するだけの仮象のステージのように見えるかもし

れない。そうだとすれば、ここにかの悪名高き神秘主義的・進歩主義的歴史観を見てとり、それによってただある種の現状肯定に資するだけのヘーゲルの歴史主義を批判することもできるだろう。しかし、彼が「概念的に把握された歴史」について語っていることに注目するとき、彼の「歴史」概念を、「論理」対「歴史」という単純な図式的・形式的な二者択一のもとだけで整理することはできない。少なくとも『精神現象学』のヘーゲルについて言えば、「歴史」は「学」に外在的なたんなる史実の寄せ集め（仮象）でも、歴史的事象を追認するためのエクスキューズのようなものでもなく、独特な意味を込めて理解されている。

先の引用の「自由で、偶然性の形式において現象してくる定在の側面」とは、端的に言えば「現象知」が「時間」において生成してくることを意味している。ゆえに、「歴史」は時間において現われる「精神」の概念に他ならない。肝心なのは、その「時間」という制約された形式によってしか現われることができない「学の抽象的なモメント」と、概念的思惟との連関である。

歴史とは、知りながら自らを媒介する生成であり、——時間へと外化された精神である。[……] この生成は、諸々の精神（Geister）の緩慢な運動と継起（träge Bewegung und Aufeinanderfolge）である。つまりそれは、諸々の像の画廊であるが、この像のそれぞれは精神の完全な豊かさで飾りつけられている。[生成が] 緩慢であるのは、自己が自らの実体の全的な豊かさに浸透し、消化せねばならないからである。精神の完成は、精神が何であるかを、そして自分の実体を完全に知ることのうちに存するので、この知は精神が自己内に行くこと（*Insichgehen*）であり、そのことにおいて自らの定在を捨て去り、自らの形態を想起＝内面化に委ねるのである（GW9, 433）。

「論理」と「歴史」の関係で特筆すべきは、精神の「緩慢な運動」である⁵⁰。なぜ、「精神」は「緩慢」なのか。この引用文は次のように読むことができる。すなわち、「時間」という現象の領域へと外化され、そこで展開された本来的には抽象的な「学」のモメントは、〈現象のレベル〉で余すところなく汲み尽くされている。言わば、「学」の素材は出揃っている。「概念的に把握する（begreifen）」とは、それらを「精神の自己知」として、「精神」自らが自己として知ることを意味している。それが、「浸透」し「消化」することの意味である（「精神の自己知」については、2節を参照）。それゆえ、ここでの「想起（Erinnerung）」（より正確に言えば、「宗教」章以降の「想起」）は、たんに何かを記憶に留めることではなく、「学」の「エレメント」となる「精神の自己知」

⁵⁰ 「歴史的必然性」と「精神の緩慢さ」については、Busche, *op. cit.*, SS. 144-145を参照されたい。しかしながら、本稿が以下で論じるように、ブッシュェが最も重要視する「目的論的必然性」をヘーゲルの「必然性」の本質だとすることは賛同しない。

の究極的なあり方を仕上げるための、特殊な思惟の作用と見なさねばならない。「精神」は「歴史」を「想起する＝思い起こす」のと同時に、完全な「自己知」たるべく、「知」の「内面化（*Er-Innerung*）」（*ibid.*）を行なう。

その際、この「想起＝内面化」論には、二つのポイントが含まれているように思う。ひとつは、この概念的思惟作用が、かの「緩慢さ」を説明してくれることにある。私たちが見失ってはならないのは、『精神現象学』が本来的に最も叙述すべきことがらは、「意識の経験」の詳細でも「現象知」でもなく、「学」の「生成」だということである⁵¹。前者は、後者と結びつく限りで『精神現象学』にとって重要となる。この結びつき方こそ、「緩慢な運動」や「消化」と呼ばれる事態が表現していることである。たしかに、意識の「歴史的な」諸形態は、「概念的に把握された編成」（つまり、〈論理のレベル〉や〈「学」のレベル〉とも言うべき「純粋な論理的」観点）からすれば、外在的に見えるかもしれない。だが、それは数学の場合のようにたんに外在的な尺度ではなく、「現象する知の学」がそこへと一度——「絶対者」が私たちに「現象」という形態をとって「下降」してくれるように——「精神」が現われるのに、不可欠なエレメントでもある。

精神が、自分が何であるかを知っているようなものとして現存するのは、自らの不完全な形態を克服し、自らの意識に対して自分の本質の形態を調達してやり、そしてそのような方法で、自分の自己意識を意識と同一化させるという労苦を完遂し終えるより以前にはなく、またそうでなければその他のどこにも現存しない（GW9, 428）。

〔……〕精神は、必然的に時間のうちに現象する。精神は、自らの純粋な概念を把握しないうちは時間のうちに現象するのだが、このこと〔概念を把握しないこと〕が意味しているのは、時間を抹消しないことである。〔……〕この概念が自分自身を把握するときには、自らの時間形式を止揚することになる（GW9, 429）。

ヘーゲルによれば、「学」や「絶対知」は成立するより以前に、ひとまず「意識」や「精神」の「形態」というかたちをとって現象せねばならない。このことを言い換えれば、「学」の概念は、一度「現象」の領域へと顕現し、自らの不完全な諸形態を克服することを通じてしか成立しえないことになる。こうした「学」への方途が、「絶対知」や「学」を前提とせずに、有限な立場からそこへと至る『精神現象学』のプログラムがとっている基本的な戦略であることは言うまでもないだろう。むしろ、この過程を描

⁵¹ 「学一般の生成、あるいは知のこうした生成こそが、体系の第一部である精神現象学が叙述するものである」（GW9, 24）という叙述を思い出されたい。

くことこそが「精神が現象する学 *Phänomenologie des Geistes*」であると言ってもよい（そうでなければ、そもそも『精神現象学』が最初から破綻したプロジェクトだったということになる）。純粋な論理的・概念的「学」は、「時間」や「現実性」のうちに現われ、その後で「時間」という形式を止揚せねばならないわけである。さて、このことを私たちがこれまで考察してきたことに即して解釈し直すならば、目標である「学」の概念は、「意識自身の学へ陶冶の詳細な歴史」である「意識の諸形態の系列」（GW9, 56）が形成する歴史的現実性に対して、つねに、必ず遅れて登場するのだと解せる。こうした概念的思惟に特有の「事後性」——ちょうど「ミネルヴァのフクロウ」が、黄昏になってようやく飛び立つように——との関連でのみ、「概念的に把握された歴史」と「絶対的精神の想起＝内面化」は理解可能なものとなるだろう。こうして把握された「（論理的）必然性」（とヘーゲルが呼ぶもの）を、ここでは「歴史的必然性」と呼びたい。この「想起＝内面化」論の核心は、概念的な把握作用によって「歴史的必然性」を生成させることにある⁵²。

もうひとつは、この「想起＝内面化」という働きの本質は、「内へともたらずこと」と表現されてはいるものの「何かが内側にあるか、外側にあるか」という空間的次元のものではなく、現象する形態の「論理的な連関」を概念把握することにある、ということである。本稿の見立てでは、その最初の「構造化」「再編」が「宗教」章冒頭部の課題である。あらかじめその概念把握の要点を述べておけば、「歴史」において時系列的な継起として「現象」した〈現象レベル〉での系列を「通時的モメント」と見なすならば、それらのモメントを「共時態」へと統合し直すことが求められている。「絶対知」章で繰り返し述べられる「時間の抹消」は、「偶然性の形式において現象してくる定在」の系列（「歴史」）を「概念的に把握された歴史」へと仕立て直すことに他ならないのである。よって、「想起＝内面化」は、空間的でもなければ、もはや時間的でもなく、時間性を超越してしまうことなのである。もちろん、この時間性の超越は、時間性を抹消することが大事なのではなく、モメントのあいだの「論理的連関」の生成と表裏一体であり、その結果生じる事態に過ぎない。ここで私たちに要求されるのは、もはや『精神現象学』の「論理学」構想の所在をテキストの外で特定することではなく、むしろ『精神現象学』のうちにこの再編成の現場を見いだすことである⁵³。

⁵² マルクス・ガブリエルは、「偶然性の形式」が「必然的な論理的完遂（achievement）」という意味で、「必然性が偶然性を支配する」のがヘーゲルの言う「必然性」であるとする。それに対して、そのような操作の「偶然性」を強調するのがシェリングであり、シェリングの言う「必然性」とは、世界のうちにある「偶然性」を「必然性」に従属させないような「遅れてくる必然性」だとする（vgl. Gabriel [2011], p. 103, 122）。この読解を通して、ガブリエルはシェリングの「必然性」に自らの「世界」論を重ね合わせて論じるのだが、ガブリエルによるヘーゲルの「必然性」の理解は不十分と言わねばならない。

⁵³ 近年「想起」の概念に注目するのがブランダムであるが、彼は必ずしもヘーゲルの用法にしたがっていないので、この「概念的な把握」という観点から総括することが必要なように思われる。Vgl. Brandom [2019].

2 『精神現象学』「宗教」章冒頭部の課題とその統体化機能

2.1 『精神現象学』の「自著広告」（1807年11月）

1807年の春に『精神現象学』を出版したのち、同年11月25日付けの『一般学芸新聞』「知的広報欄」にヘーゲルが寄せた「自著広告」には「宗教」章の唯一無二の、特別な役割がはっきりと示されている。すなわち、

〔意識、自己意識、理性に続いて〕人倫的精神、陶冶された精神、道徳的精神としての精神それ自身が考察され、最後に宗教的精神としての精神が、そのさまざまな形態において考察される。一見するとカオスとして呈示される精神の諸現象の豊かさは、学的な秩序にもたらされる。この秩序はその必然性にしたがって精神の諸現象を表現し、そのうちで〔この諸現象の〕不完全さは解消され、それらの最も近接する真理であるより高次のものへと移行する。精神の諸現象は、さしあたり宗教のうちに、そして次に全体の結果としての学においてその最終的な真理を見いだすのである（GW9, 446. 強調は引用者）。

ヘーゲルによれば、『精神現象学』の「宗教」章は、一見すると無秩序に現われてきた「精神の現象、諸形態」を「学的な秩序」、「必然性」へと再編成したのだという。少なくとも、『精神現象学』を書き終えた著者自身はそう確信している。そうだとすれば、その内実は一体何であり、私たちはその具体相をどこに見定めればよいのだろうか。あるいはこれは、「精神」が演じる「宗教」の舞台で、混沌のうちに突如として秩序の光が現われるというヘーゲル流の「デウス・エクス・マキナ」を説いているのだろうか。

ヘーゲルの「自著広告」の内容と、『精神現象学』で叙述されてきたことを併せて勘案するに、彼はおそらく次のような行程を思い描いていたのだと推定できる。すなわち、有限な主体たる意識がそのつど採ってきた「諸形態」が織りなす「ひとつの系列」は、さしあたり、あたかも何ら必然性をともなっていない連なりであるかのような外観を示す。それゆえ、この「諸形態」の「現象的で」「カオスな」系列それ自身のうちには、何らかのロジカルなものを見いだすことはできない。しかし、それは非学的な、「現象する知」の立場から見た場合の話である。ひとたびそれが「学的な秩序」というパースペクティブから捉え直され、その配列が「現象する知」とは異なる立場から見直されるとき、私たちはその「現象学的な現われ」が、実はある特定の「秩序」に支配されていたことを、回顧的に、言わば事後的に認識するのだ、と。このことを、かつてフランコ・キエレギンが「宗教」章の読解に使用した印象的な天文学的メタフ

ァーに託して言い換えるならば、次のようになる⁵⁴。すなわち、地上の私たちが観察する天体の運動は、太陽系とそのうちの惑星の運動法則を理解しない人にとっては、あたかも無秩序に動き回っているかのように見える。だが、たとえば火星が順行したり逆行したりするかのように「見える＝現象する」のは、地球を中心にして、地上の立場から天体を観測しているからに過ぎない。ひとたびそれをコスモロジカルな見方に変えるならば、火星の運動は逆行しているのでも、地球を中心にしてその周軌道上で特殊な従円を描いているのでもなく、太陽を中心とした周期という「規則」にしたがったものであることが判明する。その場合も、天体の公転運動それ自体は、観測者にとって「カオス」に見えていたかつてのものとは本質的に一切変わりはないのだ、と。かくして、「精神の諸形態」に即してこれまでの展開を眺めていた視点をローカルなものの特徴づけるならば、その地上のローカルなパースペクティブでは捉えることができなかった「天体」＝「精神の諸現象」の「規則」＝「論理」が、グローバルなそれを通して浮き彫りにされ、「その不完全さが解消される」ことになる。以上が、「自著広告」の主旨だと理解できよう。「学的な秩序」への再編成の実態は、「カオス」の実相が「秩序づけられたもの」だということを開示することである⁵⁵。

したがって、かの「精神の諸現象の豊かさを学的な秩序にもたらずこと」とは、——「～へともたらず in etwas bringen」という語の持つ一般的なイメージとは異なり——「精神の諸形態」を「現象知」の外側で設えられた論理の枠組みのなかへと当て嵌め直すような形式的・記号的・外在的操作を意味するのではなく、それを「学の本質」として捉え直すというパースペクティブの転換のことを表わしているのだ、と考へねばならない。それはちょうど天体の運動を解体し、私たちが信じる天動説の描く

⁵⁴ Chiereghin, *op. cit.* pp. 413-414.

キエレギンの解釈は、出版翌年に早くも Franco Volpi がドイツ語で書評を書き、紹介している (Volpi [1981], SS. 645-648)。だが、その貢献に反するように、キエレギンのテーゼはヘーゲル研究において殆ど受容されていない。近年、そうした数少ない例外の一人としてキエレギンの解釈方針を評価している研究者にドイツのホフマンがいるが、彼は（おそらく、半ば意外なことだという驚きと失望をもって）それがヘーゲル研究において「殆ど受容されていないのだが」と断り書きを入れている (vgl. Hoffmann [2008], S. 313. このとき、「殆どいない」と断られてはいるものの、具体的にそれを受容した文献は挙げられていないため、実質的には皆無なのかもしれない)。著者の友人であり、キエレギンのもとでヘーゲル研究をした経験のあるパオロ・リヴィエリ氏によれば、キエレギンのテーゼは、イタリアのヘーゲル研究史でも同様に幅広く受け容れられているとは言い難いとのことであった。

日本でも事情はほぼ変わらないが、田端が例外的にキエレギンの解釈を取り入れ、肯定的に評価している (vgl. 田端 [1986, 1992])。本稿は「宗教」章の読解にあたって、キエレギン、ホフマン、田端らの解釈に多くを負っている。

⁵⁵ 『精神現象学』のうちでそうしたプロセスを描いたのだというヘーゲルの確信は、その年のうちだけではなく、実のところ晩年まで維持されていたのではないかと思われる。その傍証に、1831年に書かれた『精神現象学』の改訂のための覚書にも、「意識の背後にある、論理 (Logik, hinter dem Bewußtseyn)」 (GW9, 448) と記されている。この「背後にある」とは、おそらく上述したような事態を想定している。ヘーゲルの言う「論理」もまた叙述とともに、それに即して生じてこなければならぬからである (vgl. GW9, 40-41)。

円の体系へと惑星を置き換えることができないのと同じことであり、私たちには「現象知」をことさらに外在的な秩序のうちへと従属させることもまた不可能なのである。もとより、そうした「力技」は必要ではない。そうではなく、その運動を観測する立場の転換のみが重要なのである。このパースペクティブの向け替えは、先行研究では「概念的再編成」や「経験の再構造化」と呼ばれてきたものに他ならない⁵⁶。

以上のことが明らかになったいま、「宗教」章を読み解くためには、現象学の「論理」、「学の必然性」の問題を回避することができなかつたこともまた自ずと理解されよう。いまや「宗教」は若き日の宗教論の枠組みをはるかに越え出て、独自の領域で学的な課題を担うようになってきている。ホフマンの表現を借りれば、『精神現象学』「宗教」章の「宗教」は「兼用語法的な＝シレプシ的な (sylleptisch)」⁵⁷意味で理解されている。それが何を兼務しているのかを具体的に述べるならば、ひとつには人間の宗教的な「生」の歴史的発展を示しているのと同時に、もうひとつには精神の現象を「学的な秩序」へと編成するという体系的機能を託されている、と考えなければならない。そして、こうした特殊な〈宗教のシレプシス〉は、哲学の歴史全般においてかつて一度もなされなかつた企てであり、その後誰によっても、のちのヘーゲルによっても二度と試みられることのなかつた、真正の意味で『精神現象学』に固有の唯一無二のプロジェクトなのである。

さらに私たちは、「自著広告」のうちの「精神の諸現象は、さしあたり宗教のうちに、そして次に全体の結果としての学においてその最終的な真理を見いだす」という言葉にも、よくよく注意を払っておかねばならない。このことが表現しているのは、「宗教」章で向き替えられたパースペクティブは「絶対知」章のそれと本質的に同じ次元に属している、ということである。別の言い方をすれば、「絶対知」がもはや特定の「現象知」を対象にはしないのと同様に、「宗教」もまた「現象知」に関わるものではなく、ともに「最終的な真理」たる「精神の自己知」のエレメントを構成するための特殊な

⁵⁶ 日本では、こうした観点で『精神現象学』を讀解する立場をとる研究が殆ど皆無と言ってもよい状況である。そうしたなかで、先の註で示した田端が例外的にこの著書を構造論的・方法論的な視点から解明している。この解釈方針は、ハインリッヒスの特徴づけにしたがうならば、「建築術」と言ってもよい (vgl. Heinrichs, *op. cit.*, S. 80)。このような方法論的・構造論的・建築術的な観点から『精神現象学』を讀解しようとするのは、他にはラバリエールやシャイアーがいる (Labarrière [1968]; Scheier [1986])。こうした解釈方針は、決してたんなる「形式論」や「図式論」と同一視してはならない。

ところで、なぜ「宗教」と題される章でこうした再編がなされるのか。その直接的な証拠をテキストのうちに見いだすことはできないが、イエーナ期の構想で「宗教」が「全体を再びひとつに総括すること (die Resmition des Ganzen in Eins)」ないし「理念の最初の単一性への帰還 (die Rückkehr zur ersten Einfachheit der Idee)」と述べていることにまで遡ることができるかもしれない (Hoffmeister [1974], S. 335; 同様の指摘は、金子, 1333 頁; De la Maza [1998] S. 53, 203)。なお、ここでの体系構想は、「哲学入門」講義の講義草稿断片 (「絶対的本質の理念とは… (Die Idee des absoluten Wesens…)」)と同様に「論理学」「自然哲学」「精神哲学」「絶対的精神」から成る四部構成をとっている (vgl. GW5, 262-265)。

⁵⁷ Hoffmann [2008], S. 65; [2009], S.311.

位相と理解せねばならない、ということを示しているのである。そのエレメントとは、「純粋な自己認識」＝「学」の境位として、ヘーゲルが「エーテル」(GW9, 22, 432)⁵⁸と呼ぶものに他ならない。

このことについて、アッセンベルクは「自己意識」という術語による特徴づけに着目し、「精神の自己意識」としての「宗教」と、意識の形態のひとつとしての「自己意識」という両「自己意識」の位相・次元の根本的な違いを強調している。それにしたがえば、「精神の自己意識」の「自己意識」は、『精神現象学』の「建築術的〔構造上の *architektonisch*〕原理」と解せねばならない⁵⁹。この「自己意識」とは、かの「(純粋な)自己認識」「エーテル」「学」の境位の異名である⁶⁰。両者の共通性は、せいぜいその術語があるものの「自己反省」、「自己帰還」、「自己連関」の構造を表現していることにあるに過ぎない。この区別に関して、『精神現象学』全体の観点から、もう少し補足をしておこう。意識形態としての「自己意識」は、他者である他の自己意識との鏡像的な相互関係のうちで「無限性」を体現するものとされる (vgl. GW9, 109ff.)。これに対して「精神の自己意識」の場合、単純に同様の「無限性」構造を体現しているのだ、とは即断できない。というのは、「精神の自己知」では、たんに「無限な」関係を実現することだけではなく、その「自己知」の「形式」と「内容」の一致が問題となるからである。そのことは、「良心」節の末尾で成立した「純粋な自己知」が「まだ自己意識ではな」(GW9, 362)く、いまだ「精神の没内容的な形式」(GW9, 425)にとどまる、と特徴づけられていることにはっきりと表われている。このとき「形式」と「内容」は、たんに精神の「能産」と「所産」の関係と解してはならない。「絶対知」は、「形式」と「内容」とが根源的に同一であることをその成立要件として要求している。そうだとすれば、「精神の自己知」は、「形式」と「内容」のあいだの「区別そのもの」、「他者性」そのものが止揚されることを要求しているのだと理解せねばならない。以上の理由で、「序文」では「エーテル」は、たんなる自己認識ではなく、「絶対的な他在における純粋な自己認識」(GW9, 22)だと言われる。この「純粋性」は、「他

⁵⁸ 「当時、ヘーゲルは理念としての精神の概念から自然としての実在的な自己実現への移行を、エーテルという概念によって行なった。彼は、絶対的精神をエーテルとして措定したわけだが、エーテルとはたんにただ一切のものを貫通するだけでなく、一切そのものなのである。エーテルは、凡俗どもによる経験 (Empirie) から少なくとも抵抗する媒体としては承認されてきたが、ヘーゲルはこのエーテルを、特に好んで、神秘的で、疑いなくキリスト教のロゴス論を仄めかす詩的表現 (Poesie) によって描写したのである」 (Rosenkranz, *op. cit.*, S. 116. 邦訳, 119頁)。

⁵⁹ Aschenberg [1976], S. 293. ただし、アッセンベルクは「精神の意識」としての「精神」と「精神の自己意識」としての「宗教」が「絶対知」のモメントとなることを説明するとき、これらを「(諸)原理」と理解している。

⁶⁰ 田端は、以上のことを次のような事態として理解する。すなわち、「宗教」章は「絶対知」と同じ位相でそれまでの現象学的運動の「概念的再編成」を行っており、そのことは、ヘーゲルが「絶対知」章で宗教の運動を改めて再編していないことに表れているのだ、と (田端 [1992], 16, 21頁)。

者性」そのものが「止揚」されることを暗に意味しており、ヘーゲルが「宗教」章の冒頭部で「単一性」や「透明」と呼ぶことがらと同義である (vgl. GW9, 364-365)。別の表現をすれば、純粋な「自己知」とは、自己同等性と差異性を備えており、それがゆえに〈「自己を(=区別)」「(自分だど)知る(=同一性)〉という事態が成立する。つまり彼は、「自己意識」という術語によってこの構造的特徴が示されることに依拠して、「エーテル」を「精神の自己意識」と呼んでいるのである。かくして「精神の自己知」の「建築術」にとって、「宗教」は「絶対知」章と同様の意味で、その本質的な領域を形作っているのだと見なす必要がある。

以上の理由から、『精神現象学』の叙述のうちにある、ヘーゲルの本来の狙いを解釈しようと欲するのならば、私たちは「宗教」章のうちで「カオス」ではなく「秩序」に、かの「兼用語法」のうち、前者ではなく後者の「体系的な機能」の方に比重を置き、それらをより正確に洞察しなければならない。このことを最も雄弁に物語っているのが、かの「自著広告」と言える。またそれゆえに「宗教」章は、独自の意味で「(現象学の)論理」と相即不可分の関係にあることも見落とされてはならないのである。このような背景を踏まえるとき、私たちはたんに「宗教」章の叙述に仔細に(ローカルに)立ち入るだけでなく、グローバルな観点から「宗教」章を含めた『精神現象学』全体を捉え直さなければならないことが分かるだろう。これを別言すれば、『精神現象学』を「精神の諸現象の最終的な真理の場」として再構成するということである。覆い隠されてしまった全体像に関して、私たちは「自著広告」を通してその大まかな枠組みを獲得することができたように思うが、こうした状況ゆえに、「宗教」章、「絶対知」章の読解には、テキストの枠組みを離れた観点もまた必要となるわけである。こうした意味で、「自著広告」はイェーナ期のヘーゲルの思想的総決算である著作の、その核心的な狙いがどこにあったのかを明示している重要なドキュメントだったのである⁶¹。

しかしながら、これまでのカオス的な「精神の諸形態」の系列は(兎にも角にも)「必然性」にしたがっているのだ、というヘーゲルの確信に全面的に依拠して、それを私たちのほうでも同様に繰り返すだけでは、ことがらを解明したことにはならない。たとえヘーゲル自身がそう確信しているのだとしても、そのテキストが果たして本当にそうした課題を遂行していると評価しうるのか、ということ再び問い直さなければならないだろう。ここで重要なのは、かのパースペクティヴの転換がいかんにして可能になっているのかという「方法論」を問うことである。また、これは「絶対知」に関して該当する。すなわち、「絶対知」とはいかなる知であるのか、それはどのようにして成立されうるのかを私たちは問題にしなければならない。これらの取り組みは、

⁶¹ 実際、『精神現象学』を(先の言葉で言えば)「建築学」的な観点から読解しようと試みる研究者には、この「自著広告」はしばしば好んで引用される(vgl. Hoffmann [2008], S. 65; [2009], S. 311; De la Maza [1998], S. 150; 田端 [1986], 79頁)。

とりもなおさず『精神現象学』というプロジェクトそのものの成否を問うことを意味する。それらを解明するためには、『精神現象学』のテキストを解読する他はないだろう。このパースペクティブの転換を最初に示すテキストこそ、「宗教」章の冒頭部、より詳しく言えば「Knoten」や「Bund」といった図形による「幾何学的比喩」の箇所であり、このテキストは『精神現象学』全体の課題との関連でのみ意味を持つ⁶²。

2.2 「宗教」章の幾何学的図式論の意義——「進展」と「還行」

(1) 「単一な統体性」とは何か——「直線」と「円環」

本稿がこれまで論じてきたことから、問題の核心が「最終的な真理」のエレメントを成立させるその「方法論」にあることが明らかになるだろう。そして、それを解明するアプローチこそが〈構造論的解釈〉に他ならない。ただしこうした方針は、残念ながら、各国の数少ない研究者によってなされているに過ぎず、その貴重な試みも散発的にしか行なわれていないという状況にある。そこで、本稿のアプローチや議論の重点をよりはっきりと輪郭づけるためには、やや冗長ではあっても、研究史で争点となってきたポイントをあらかじめ整理しておくことが必要であろう。とりわけ、そうした論争が殆ど注目されてこなかった日本の状況を鑑みれば、本章の主張をより有効で、説得的なものにするためには必要な議論であるように思われる。

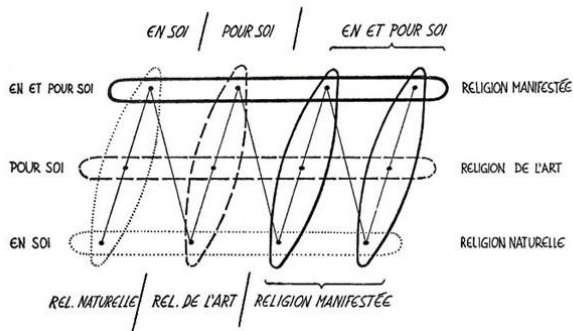
この「宗教」章の問題機制にいち早く注目したラバリエールは、「この「宗教」章の冒頭部は、おそらく、この著作とその内容がそれをめぐって編成されるところの諸構造についての、最も明瞭で、最も推敲を重ねたテキストである」と評している⁶³。この評価は、正しいと言える。それでは、意識の経験に即して現われた「現象する知の豊かさ」が「学的な秩序」へと編成し直されるという事態は、具体的にいかにして遂行されるのか。

ラバリエールの〈構造論的解釈〉によれば、「宗教」章冒頭部の再編は「垂直の秩序」と「水平の秩序」にしたがった「現象知」の組み換えとして理解される⁶⁴。

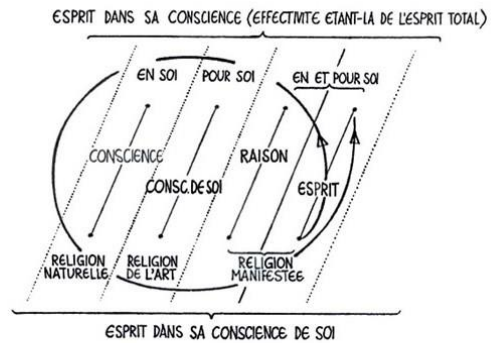
⁶² しばしば散見される「宗教章不要論」はまったく誤っている。Vgl. Röttges [1976]; Wagner [1971].

⁶³ Labarrière, *op. cit.*, pp. 148-9.

⁶⁴ Labarrière, *op. cit.*, p. 155; 158. Vgl auch Schmidt [1997], SS. 323-324.



Labarrière (1968) p. 158.



Labarrière (1968) p. 155.

ラバリエールは、「意識」・「自己意識」・「理性と精神」の進行を、それぞれ「自体 (en soi)」・「対自 (pour soi)」・「即かつ対自 (en et pour soi)」のモメントの進展と解する。たとえば、「意識」は「自体」の秩序にしたがった経験のプロセスを描き、次に「対自」である「自己意識」へと「移行」するのだという。彼の読解では、「理性」と「精神」が合同で「即かつ対自」のモメントに相当するとされる。

だが、それだけではなく、各章の行程は、「意識」章が「感性的確信」「知覚」「悟性」から構成されているように、それぞれがまた横断的に区切られる。この基本となる三つの形態が、「自己意識」章以降も、段階を高めながら繰り返してトリアーデを作りながら進展することから、ラバリエールはそれを「垂直の秩序」を横断する「水平の秩序」と見なす。そして、このトリアーデもまたそれぞれ「自体」・「対自」・「即かつ対自」を代表しているのだという。このように、彼は「良心」節までの全行程を図式的に整理したうえで、「宗教」章では、その構造が言わば「透かし彫りになる」ように、その全体と「宗教」章とが重なり合うように編成していることに冒頭部の意義があるのだと主張した。

しかし、これはいささか強引な図式論に陥っていると言わねばならない。たしかにヘーゲルにとって「3」という数字が特別な意味を持っており、『論理学』を引き合いに出すまでもなく、トリアーデがヘーゲルの体系を構築するという説それ自体は奇妙ではない。とはいえ、『精神現象学』のテキストがラバリエールの秩序によって綺麗に裁断できるかと言え、そうではない。「自己意識」章や「精神」章のうちにこのトリアーデを形成していない箇所があることはもちろん、特に疑問なのは、「理性」と「精神」が一緒になって「即かつ対自」のモメントを表わしているという主張であり、これには無理があるように思われる。実際、ラバリエールの解釈に触発されて「宗教」章冒頭部の構造論に注目したハインリッヒスもまたこの見解を批判し、冒頭部の論述

には適合しないとされた⁶⁵。以下では、LMN との対応ではなく、『精神現象学』のテキストを解釈することで、〈構造論的読解〉を試みたい。

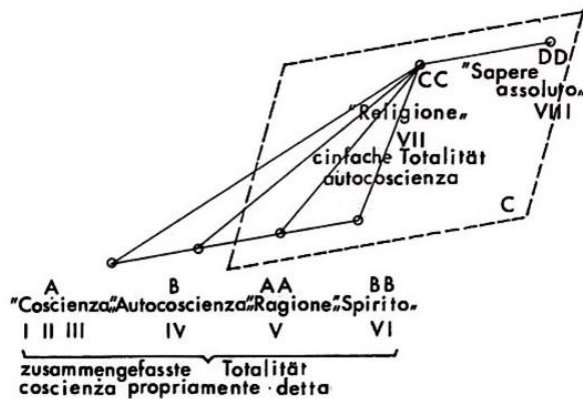
「宗教」章の冒頭部は、さしあたり「精神」章から「宗教の概念」(GW9, 367) への移行が論じられるのだが、繰り返しになるが、「カオスとして呈示される精神の諸現象の豊かさ」を「学的な秩序」にもたらずことにこそ、解釈の重点が置かれるべきである。この「経験の再構造化」は、「意識」から「精神」章までの「精神の諸現象」を「精神の全体」として把握することから始まる。少し長いが、以下の箇所は冒頭部で最も重要な箇所のひとつであるため、すべて引用したい。

第一に、自己意識と本来の意識とが区別され、宗教と世界における精神あるいは精神の定在とが区別されるが、後者〔「本来の意識」、「精神の定在」〕が精神の全体のうちで成立しているのは、精神の諸モメントがバラバラに登場してきて、この各モメントが対自的に自らを表現する限りでのことである。この諸モメントというのは、意識、自己意識、理性、精神である。——この精神というのは、まだ精神の意識〔＝「精神の自己意識」〕ではない〔たんなる〕無媒介な精神のことである。それらのモメントの総括された統体性 (*Ihre zusammengefaßte Totalität*) が、精神の世界的な定在における精神一般を形作っており、そのようなものとしての精神は、いままさに言及した諸モメントである普遍的な規定性においてこれまでの諸形態を含んでいる。宗教とは、これらの諸モメントの全的な経過を前提にしているものであり、これらの諸モメントの単一の統体性 (*die einfache Totalität*)、あるいは絶対的自己である。——ところで〔第二に〕、これらの諸モメント〔は以前のように進行するが、その〕経過は、宗教への関係においては、時間〔の形式〕において表象されてはならない。ただ全的な精神だけが時間〔という形式〕において存在するのであり、そのようなものとしての全的な精神の諸形態であるところの諸形態〔だけ〕が継起において表現されるのである (GW9, 365)。

ヘーゲルは、「精神」章の「精神」を「精神の本来の意識」とし、それに対して「宗教」章で登場する「精神」を「精神の自己意識」と定義する。後者の「自己意識」が特異な意味で用いられていることは、すでに述べた通りである。その際、これまで意識が辿ってきた経験のプロセスがひとつの全体として見直される。それが「精神の諸モメント」となることの意味である。私たちにとって厄介なのは、そのモメントとされるのが「意識、自己意識、理性、精神」であること、そしてその諸モメントがバラバラに登場して、「総括された統体性」を形作っていることの内実がどこにあるのか、である。

⁶⁵ Heinrichs [1974], SS. 422-424. Vgl. auch Kainz [1983], pp. 152ff.

それを明らかにする前に、この「統体性」論のポイントを押さえておこう。キエレギンは、これを以下のように図式的に整理している⁶⁶。



Chiereghin (1980) p. 283.

「意識」から「精神」までの系列（「A、B、AA、BB」あるいは「I、II、III、IV、V、VI」）とは、本稿の表現に置き換えれば〈現象知のレベル〉の「諸形態」のことである。この図は、それらの〈現象レベル〉の知と、〈論理レベル〉にある「宗教」章と「絶対知」章の議論（「CC、DD」あるいは「VII、VIII」）とのあいだの位相の差を明確に示してくれている。さらにこの図は、〈現象レベル〉の「諸形態」が「総括」されることによって〈論理レベル〉のモメントとなること、そして「総括された」全体が、「宗教」（CC、VII）ではもはやたんなる寄せ集めではなく、互いの区別が止揚されている「単一な統体性」となることを的確に図示している。以上のようにして、先の「統体性」論は、さしあたりこの構造的転換を表現するものであると理解すればよい。

さて、これまでの「意識」から「精神」までのプロセスが集約されて「全的な精神」ないし「全体」を形成していることから、「学」ないし「絶対知」のモメントとなるべき素材がすべて完全に出揃っていることが分かる。それでは、なぜモメントは「完璧に」汲み尽くされていると断言できるのか。それは、全体を構成する素材たるモメントが何かのリストに照会されることによってではなく、「精神」章「良心」節で「自己知」が成立したことが担保している。この「自己知」は、すでに述べたように、精神の最終的な「自己知」＝「絶対知」の「形式」であるに過ぎない。とはいえ、「自己の全範囲を充たす」（GW9, 362）ような「純粋に自己自身を知ること（das reine sich selbst

⁶⁶ Chiereghin, *op. cit.*, S. 283.

Wissen)」（ibid. Vgl. 361）、そうした知の「純粹態」（GW9, 362）は成立している。ゆえに「宗教」章以降は、この「自己知」の「対自化」（つまり、「精神の自己意識」の実現）が問題の中心になるわけだが、そうした課題は、精神の範囲のすべてが汲み尽くされたからこそ可能になっている⁶⁷。そのようにして寄せ集められた全体が「総括された統体性」であり、〈偶然性＝時間＝定在の形式〉において現象した「意識の諸形態」の系列から構成されている。言わば、「現象知」が〈現象レベル〉で捉えられたまま、さしあたり以前の諸形態と地続きなままに纏められただけの全体性が「総括された統体性」なのである。

それでは、「弁証法的運動」の結果、相互に根拠づけられたはずの「意識、自己意識、理性、精神」の系列が「バラバラに登場する」とされるのは、なぜなのか。特に、「緒論」にもとづけば、諸形態の系列がバラバラになることなど、原理的に起こりえないのではないか。

その理由は、ひと言で言えば、「諸モメントがひとつの全体へと寄せ集められ、総括されてはいても、それらのあいだの真の内的必然的連関を欠いたまま一括されている」⁶⁸からである。このことは、モメントが〈現象レベル〉での寄せ集めであり、「全的な精神が時間という形式において」表現されることや、モメントの系列が直線的に並ぶことと同義である。この場合、「直線」は、進行の方向性やモメントが幾何学的に真っ直ぐ配列されていることを表わしているのではなく、そのモメントが必然的・論理的連関のうちに置かれていないことをシンボライズしている。直線的進行と対比されるのは、もちろん「円」や「円環的進行」であるが、こちらもまた同様に、「学」が図形的に「丸」を作図することを主張したいのではなく、諸モメントが論理的連関のうちに置かれることを代理的に象徴している。その論理的連関は本性上「無時間的」であるがゆえに、「宗教への関係においては、時間の形式において表象されてはならない」のである。

このことと同様のことを述べたと見なしうるイエーナ期の草稿が残されている。それは、1803年から1804/05年のあいだに書かれたと推定されている「体系への二つの註（Zwei Anmerkungen zum System）」と題された原稿である⁶⁹。この草稿は主に哲学の

⁶⁷ もう少し詳しく言えば、「良心」と「普遍的意識」が行なう「相互承認」が「自己同等性」と他者との「差異性」を含む自己内帰還運動を成立させたことで、この「全範囲」は成り立っている。この「全範囲」が「絶対的精神」（GW9, 361）に他ならない（vgl. auch GW9, 364）。この過程は「同一性」と「差異性」ばかりか、「個別性」と「普遍性」の両契機を媒介するという役割を担っているのだが、その構造論的観点からの読解は以下の拙稿を参照。久富 [2020], 4節。

⁶⁸ 田端 [1986], 79頁。

⁶⁹ Vgl. GW7, 364. 邦訳は「絶対的認識としての哲学とその始元」と題され、ハイス [1981] に所収されている。

「始元」の問題を論じているのだが⁷⁰、ここで注目したいのは、「直線」と「円環」でシンボリックに表現される幾何学的図式論の意味である。この草稿は、「哲学体系は、ひとつの絶対的な根本命題から導出されるのか」という、「学」としての哲学、「体系」としての哲学観を前提にして展開される。このドイツ観念論に特有の問題機制について、必要な限りで簡単に補足をしておこう。

哲学が「体系」形式でなければならないという要請や、「学」としての「哲学」という考えは、極めて時代的なものである。その発端は、ラインホルトが『純粋理性批判』「超越論的弁証論」第一章「理念一般について」のカントの「表象」論に未解明の部分を見いだしたためである。カントは「理念一般について」において、人間の「表象」を「類 - 種 - 個」からなるツリー状の系統として整理し、それを「表象の階梯」と呼んでいる (vgl. A 320, B 377)。この階梯は、「類」たる「表象一般 (*Vorstellung überhaupt*)」、「表象 (*representatio*)」を頂点として、その下に個々の特殊な諸表象を組織的に分類、配列している。ラインホルトによれば、たしかに、この階梯は「表象」どうしの系統的關係を示してはいるものの、肝心のそれらを統べる頂点の「表象一般」そのものが何であるかは明らかにされていないままである。ラインホルトが批判哲学の未解明の「前提」と呼んだのは、この「類概念」たる「表象一般」に他ならない。よって、ラインホルトの『人間の表象能力の新理論試論』(1789年)の主題は、「表象」概念に向けられることになったわけである。彼はそれによって、批判哲学の「前提」を解明する必要性を説き、その「前提」の「帰結」たる批判哲学を「表象」概念(「表象」能力)が根拠づけるという(批判哲学のさらなる根拠づけ)の構想を示した。その後翌1790年10月には、ラインホルトはその構想を深化させるかたちで『哲学者たちのこれまでの誤解を是正するための寄稿集』第一巻(以下、『寄稿集 I』)を発表し、「根元哲学」の構想に着手した。最も重要なことは、この『寄稿集 I』が後年のドイツ観念論のあらゆる著作、哲学者に先駆けて、「体系」を哲学の中心的な主題にしたことである。それは「哲学の概念」の究明から始まり、哲学は今や「厳密な学としての哲学」にならねばならず、「哲学の哲学」あるいは「諸学問の学」へと高められねばならないというテーゼを打ち出している[……。]。周知のごとく、こうした体系的哲学理念は、フィヒテ知識学の綱領的論文「知識学の概念について」に鮮明に刻印され、その後も若きシェリングやヘーゲルの哲学観にも大きな影響を与えた。そのような「学としての哲学」は「根元哲学 (*Elementarphilosophie*)」と呼ばれ、その全体は「遍く認められた (*allgemeingeltend*) 第一根本命題」に基づけられねばならないと主張される⁷¹。フィヒテ、シェリング、ヘーゲルをはじめとするドイツ観念論の哲学者たちによって描き出された哲学の「小宇宙」は、それぞれが別々に思いついた結果偶然もたらされたも

⁷⁰ 田端 [1991] が、この「始元」の問題を詳しく論じている。田端 [1993] とあわせて、これらは LMN 草稿についての最も詳細な日本語のコメンタリーのひとつである。

⁷¹ 田端 [2015], 134-135 頁。

のではなく、間違いなくラインホルトの著作という歴史的背景のもと、この「学の学」構想をひとつの焦点として運動していた。「現代の眼から見れば、あまりにも古典的な、この「体系としての哲学」の構想は、当時哲学界に強いインパクトを与えた。そればかりか、ラインホルトの哲学思想のうち後世まで最も強い影響力を及ぼし続けたのは、「第一根本命題」を基底とする「学としての哲学」構想であったといっても過言ではない⁷²。知の根拠づけというドイツ観念論にお馴染みの形而上学的な問題機制は、イエーナ期のヘーゲルの問題関心をも強烈に規定していたのである。

以上のコンテクストを踏まえて、「体系への二つの註」に戻ろう。ヘーゲルはこの草稿で、根本命題の確実性を後続する諸命題へと転移させる「基礎づけ主義」を批判し、それを「無際限に越え出て行く直線という形式」(GW7, 343)と言っている。それは、基礎づけの方向性が一方通行であることも意味しているが、何よりも「基礎づけるもの」と「基礎づけられるもの」とが、互いに他方を「自分の外に」(GW7, 344)持たざるをえないことを示している。つまり、直線的進展とは〈根拠づけるもの—根拠づけられるもの〉の相互外在性をシンボライズしている。それと対比される「円環」は、——「自己内に帰還する円環的線 (Kraislinie)」(GW7, 343)という表現からも容易に推察されるが——勝義には、根拠づけが自ら自身のうちで遂行されることをその要件としている。

したがって、「直線」を根拠づけの「相互外在性」の、「円環」をモメントの相互内在的な自己内根拠づけの象徴だとするならば、モメントが「バラバラに登場する」ように見えるとは、モメントどうしの内在的な相互連関が見いだされていないことを意味していると解さねばならない⁷³。これらを踏まえれば、「諸モメントの単一な統体性」の意味するところも自ずと推察されるだろう。つまり、ただの寄せ集めによって形作られる全体は、たんにモメントが成す「総和」に過ぎないのに対して、「単一な統体性」が意味しているのは、モメントどうしの論理的連関が見通されることによって、統体性が有機化されることに他ならない⁷⁴。「宗教」の「単一な統体性」とは、バラバラの

⁷² 同上、215頁。この一連の「学の学」構想の最終局面——『寄稿集I』の登場から数えて実に17年もの歳月が流れている——に現われたのが、ヘーゲルの『精神現象学』なのだと言えよう。

⁷³ シュミットは、宗教の「無時間性」を「いつ、どこで登場しようとも」という「恣意性」の意味で理解しているが、本稿の見立てでは、これは正しくない (Schmidt, *op. cit.*, S. 318)。たしかに、「宗教」章に限らず、「不幸な意識」や「信仰と純粹透見」(もう少し広く理解すれば、「力と悟性」や「真なる精神」)においても宗教的な態度が登場し、任意の段階で「宗教的なもの」が登場することができるように見えるかもしれないが、「無時間性」のポイントは、「宗教」章の果たすべき体系上の役割が〈現象レベル〉の「直接的進行」のうちではもはや遂行されえないことにある。これは、『論理学』が規定性の時間的継起の関係を描いていないのと同様である。

⁷⁴ ホイスラーは「総括された統体性」が不十分なのは、「この系列が本当に完全であるか、それが本当に〔宗教の〕エレメントの本質的なモメントを〔すべて〕含んでいるのか、という問いにまったく答えることができないから」であり、それを「意識の経験の対象に」すべきだからである、と理解している (Häußler [2008], S. 215)。たしかに、冒頭部の問題機制は「精神」

「カオス」が有機的で論理的な「学的な秩序」へともたらされることであり、「通時態」が「共時態」へ転換したことを指しているのである⁷⁵。よって、この再編成は、『精神現象学』における「直線的進展」から「円環」への抜本的な転換と言い換えてもよいであろう。

(2) Knoten と Bund——「単一的統体化」論

私たちは、さしあたり「宗教」章の「概念的再編成」のプロセスを「直線」から「円環」への転換と重ねることで解釈した。その見立てによれば、「意識の諸形態」や「モメント」の配置もまた、自己内根拠づけにふさわしいかたちに「置き直される」はずである。「宗教」章のテキスト自身もまた、このことをはっきりと示している。「これまで登場してきた諸形態はいまやこのような仕方配列されているが、それは、これまでの系列において現われたのとは違った仕方である」(GW9, 366)。つまり、展開の系列がもたらした「学」の「素材」は維持されつつも、その配列が新しくなるのである。

これまで考察された系列においては、諸モメントは自らのうちへと深まりながら、自らの固有の原理におけるひとつの全体へと自分を仕上げた。そして、この認識することは深み、あるいは精神だったのであり、そこにおいて、それだけでは存立を持たないところの諸形態 [= 諸モメント] は自らの実体を持っていた [だけであった]。しかし、いまやこの実体が歩み出てきたのである。この実体は自ら自身を確信する精神の深みであり、この深みは個別的な原理に対して、孤立して自らのうちで全体になることを許さない。そうではなく、これらの諸モメントをすべて自分のうちに集約し、総括することで、自らの現実的精神の全的な豊かさのうちで前進して行き、現実的精神のすべての特殊なモメントが全体の同じ規定を自分たちのうちで共同的に取り入れ、受け取るのである (GW9, 367)。

まず、「精神 (精神の本来の意識)」と「宗教 (精神の自己意識)」とのあいだの段階的な差異を強調するために、二つの全体性のあり方が「実体」と「現実性」の観点から区別される。両者の差異は、「精神の本来の意識」では、その諸モメントが「実体」ではあっても「自己意識」にふさわしいあり方で「対自的」ではないことに求められるという。とはいえ、「精神」章の「精神」は「(人倫的) 実体」(vgl. GW9, 238) であるとともに「(人倫的な) 現実性」(ibid.) でもあったはずであるから、これはいささか

の「対自化」にあるのだが、さしあたりモメントが「総括される」ことと、それらがすべてを汲み尽くしているかどうか不明であることは無関係である。

⁷⁵ モメントの「共時化」については、Chiereghin, *op. cit.* p. 431; Häußler, *op. cit.*, SS. 210-211; 田端 [1986], 76 頁に同様の指摘がある。

奇妙な特徴づけに思われる。たしかにこうした疑問はもっともなのだが、この議論の焦点は、もう少し精緻に理解しなければ見えてこない。

精神の本来の意識という規定が自由な他者的存在という形式を持っていないことによって、精神の定在は、精神の自己意識からは区別されており、そうして精神の本来の現実性は、宗教の外に出ることになる。たしかに、両者〔宗教と現実性〕のひとつの精神 (EIN Geist) が存在してはいるのだが、しかし精神の意識が両者を同時に (zumal) 包括しているわけではない。[……] 我々は、世界における精神と自らを精神として意識している精神、言い換えれば、宗教における精神とが同じものであるということをやいま知っているのだが、宗教の完成は、これら両方の精神が互いに同じになることのうちに存する。[互いに、というの] つまり、精神の現実性が宗教から包摂されるだけではなく、反対に、精神が自らにとって自己意識的な精神として (als seiner selbstbewußter Geist) 現実的になり、精神の意識の対象になることのうちに存するのである (GW9, 364-365)。

「精神の本来の意識」では、「精神」の「定在」であった「世界」や「現実性」は「規定された形態」に過ぎず、「自由な他者的存在という形式」で現われてきていない。その根本的要因は、「精神」が「自己意識」となっていないことにあるのだが、ここでの対比のポイントは、「精神」が本来あるべき「現実性」を持っていなかったことに置かれている。ヘーゲルは、このような「精神」と「宗教」の違いを唐突にスピノザ的術語で説明するのだが、その理由は、おそらく彼が「精神の自己意識」としての「宗教」の運動を次のように理解しているからである。すなわち、「意識の諸形態」を自らのモメントとして自分のうちに取り込んでいる「宗教」の在りようは、無限に「属性 (Attribute) (GW9, 366) をそのうちに含んでいるスピノザ的な「実体」と重ね合わせることができ、よって「宗教」とは「意識、自己意識、理性、精神」という「モメント」=「属性」を展開する「実体」であり「根拠」(ibid.) であると見なしうる、と。つまり、スピノザの「属性」が「実体」に由来する変容態であるのと同様に、いまや「精神」の「規定された形態」は「実体」の「属性」であり、それは自らのうちに根拠を持つその「現実性」の展開と考えられるわけである⁷⁶。「この自らを知る精神の規定された諸形態にも、意識、自己意識、理性、精神の内部でそれぞれ〔のモメント〕に即して特殊に展開されたところの規定された諸形式が属する」(ibid.) ことは、こうした構図の観点から、スピノザに対する構造上のアナロジーによって理解されている。「精神」の「モメント」の展開としての「現実性」だけが「実体が歩み出てきた」と形容されるにふさわしい。「宗教」の観点から言えば、「現実性」が「自由な他者的存

⁷⁶ したがって「属性」という術語は「宗教」章以降にしか登場しない。

在という形式」であるためには、それが「精神」自身の「モメント」の発展でなければならない。「現実的精神の全的な豊かさのうちで前進する」ことの本質的な意味は、「精神の自己意識」が「宗教の完成」に向けて展開されることにある。よって、「両方の精神が互いに同じになる」とか、「精神が自らにとって自己意識的な精神として現実的になる」などは、このプロセスが「精神の自己意識」自身の自己展開と見なしうることの結果——もともと、スピノザ自身はそれを「実体の自己意識」や、その「モメント」の展開とは呼ばないであろうが——生じるわけである。こうした意味で、「意識、自己意識、理性、精神」は「対自的には存立を持っていなかった」とか、「本来の現実性」を持っていなかったなどと捉え直されているのである⁷⁷。

さて、こうした「宗教の生成」は「モメント」の配置転換によって起きるのであった。それによって「現実的精神」の展開としての「宗教」章の行程が、「精神の対自化」や「精神」の自己連関運動と同定される。その配置転換は、——『精神現象学』の議論に限らず——必ずしも素材の空間的位置関係を並び替えることによってだけでなく、「パーネスケグティヴの転換」によっても可能である⁷⁸。このことを示したのが、以下の「宗教」章冒頭部のもうひとつの最も重要で、なおかつ最も難解な叙述である⁷⁹。

このような自ら自身を確信する精神とその運動がこれらの諸モメントの真の現実性であり、それぞれのモメントに個々に帰属するところの即且つ対自的な存在である。かくして、これまでのひとつの系列が〔たしかに〕その前進〔運動〕において諸々の結び目〔結節〕(Knoten)によってこの系列における諸々の還行(Rückgänge)を示して、これらの結び目から再び〔直線状に〕一本の直線(in Eine Länge)が続いたのに対して、〔これまでの配列とは異なったやり方で諸形態が現われている「宗教」章の〕いま、このひとつ〔であった〕系列が、普遍的な諸モメントであるこれらの結び目に即して、言わば折り曲げられ、多数の線へと寸断されたのである。そしてこれらの多数の線は、ひとつの束へと(in Einen Bund)束ねられるのと同時に、特殊な線のどれもが普遍的な諸モメントのうちで自らをそこへと形態化したところの同じ諸々の区別項が〔互いに〕重なり合うといった具合に、対称的に(symmetrisch)合一される。(GW9, 367. 下線は引用者)。

⁷⁷ 同様の理由で、「意識の諸形態」が「抽象的モメント」と表現されると思われる。

⁷⁸ 「これらの諸モメントの系列はいまや完結しているので、ヘーゲルにとっては宗教という領域への進行は、さらなる新たなモメントを導入することによって成立するのではない。むしろ、ヘーゲルが「精神の完成」と特徴づける移行の本質は、諸モメントの組み換え(Rekombination)にあり、その諸モメントをつねにすでに形成しているところの統体性の変形(Umformung)、ないし解釈のやり直し(Umdeutung)にある」(Häußler, *op. cit.*, S. 209)。より正確に言えば、「解釈のやり直し」によって統体性の「組み換え」や「変形」がその結果として生じる。

⁷⁹ ホイスラーの表現にしたがえば、ヘーゲルが事態を詳しく説明するためにわざわざ付したこの図形の説明は、後年の受容に対して「ただ誤解を招いただけだった」(Häußler, *op. cit.*, S. 224)。

シュミットは、この直線の寸断をさしあたり次のように図形的に整理する⁸⁰。

Bisher: K K K
(K: Knoten)

Nun: K
 K (K: Knoten)
 K

Schmidt (1997) p. 321.

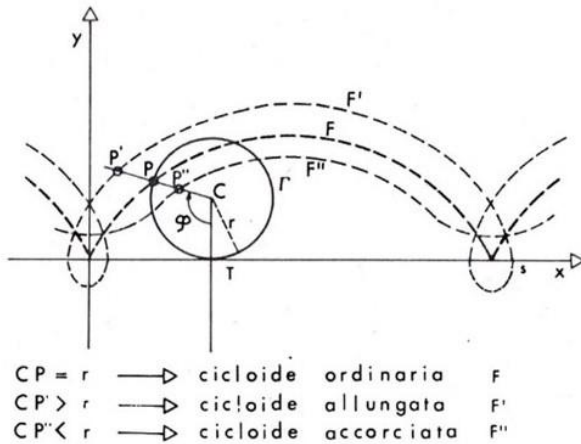
「直線」の意味の重点は、すでに述べたように「モメント」の根拠づけに関わっていることにあり、それは相互外在的な「統体性」の「モメント」の暫定的な進展プロセスを代理的に表象している。その過程で「直線」にはいくつか「結び目」が形成されるのだが、それを「結び目に沿って分断することで、切り取られた線が、ちょうど形態化を生み出す区別に対応するかたちで、「多数の線がひとつの Bund へと束ねられる」。これが、幾何学的図形で表現された「単一な統体性」の構造的な分析であるが、それでは、この図形論はどのような過程をシンボライズしているのか。

このテキストは、等閑視されてきた一方で⁸¹、例外的に少数の解釈者によって実に多様な解釈を施されてきたものでもある。たとえば、キエレギンは「直線」を描きながらその展開の末にある「結び目」を形成する運動を描写する幾何学的図形として、意識の進展が「横へ進展するサイクロイド」になぞらえられているとした⁸²。

⁸⁰ Schmidt, *op. cit.*, S. 321.

⁸¹ 枚挙に暇がないが、近年刊行された『精神現象学』の詳細な逐語的コメントリーを刊行したシュテークラー＝ヴァイトホフナーもまた、この要点を適切に理解できていなかったことを指摘しておく (Stekeler-Weithofer [2014], SS. 751-752)。

⁸² Chiereghin, *op.cit.*, pp. 409-411. このサイクロイドの解釈を例外的に高く評価しているのが、ホフマンである (Hoffmann, [2008]; Ders., [2009])。



Chiereghin (1980) p. 410.

また、この幾何学的図形論を主題としたルイス・マリアーノ・デ・ラ・マザは、「Knoten」がヘーゲルの若き日の天文学的研究に由来していることを指摘し⁸³、区別項どうしの対立の止揚を表現するものとして理解している⁸⁴。あるいは、シュミットはこれを「凝縮点」⁸⁵のことだとし、そのつどのモメントがいったん総括的に完成されることを表現した図表だとする。他には、ホイスラーは「知の累積的な進展にもかかわらず、「結び目」に即して、つまり知がそのうちへと自らを深めて分析するところの個別的な諸モメントに即して、その進展がつねに還行として表現されるという事情に対して、図形的に表現を与えようとする以外に特別な術語的意味を持たない」⁸⁶とした。

⁸³ ヘーゲルの教授資格論文『惑星の軌道に関する哲学的論文 (*Dissertatio philosophica de orbitis planetarum*)』の「nodorum」が「Knoten」に対応する。この論文について、2022年にマイナー社の哲学文庫からゲオルク・ヴァルターによるコメント付きのラッソンのドイツ語訳が出版されたのだが、残念ながら訳者はこの語を「Konten」と誤って訳してしまっている (Hegel [2022], S. 55)。

⁸⁴ De la Maza [1998], S.11; Ders., [2006], SS. 227-241.

⁸⁵ Schmidt, *op. cit.*, S.321.

⁸⁶ Häußler, *op. cit.*, S. 226. 彼はまた「これに対して、いまやヘーゲルは精神をその側で〔宗教の〕モメントとして特徴づけており、第七段落〔正しくは、冒頭部九段落目〕で、宗教において諸モメントを、精神も含めて「自らの根拠へと背進」させる。しかし、このことは不可能である。まずもって『精神現象学』ではなく、宗教の概念、この著作の宗教概念を発展させ、それらを展開してきたこれまでの探求の枠組みにおいて、この困難は解消されることはできないし、その必要もない」(S. 208)とも言っている。

「Bund」もまた、語学上のいささか複雑な解釈を要求している。シュミットは、「区別項が互いに重なり合うといった具合に、対称的に合一される」ように、これまでの行程が「結び目」に即して「パラレルに」まとめ上げる働きを「Bund」のうちに認めている⁸⁷。デ・ラ・マザの見解もこれに一致している。彼は、「Bund」を「花束（Blumenstrauß）」や「藁束（Getreidegarbe）」に典型的なように、何かを「束ねる働き（Bündeln）」として解釈する⁸⁸。トーマス・アウインガーは、もっと明確に束ねる働きを以下のように図式化している⁸⁹。

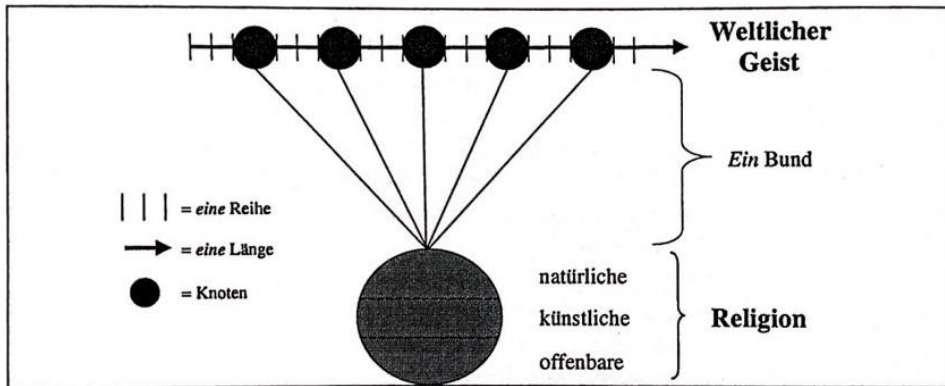


Abb. 7: Die Religion als Ver-Bindungs-Gestalt der phänomenologischen Knotenpunkte

Auinger (2003) p. 98.

この「Bund」論を批判しているのが、ホイスラーである。ドイツ語の「Bund」には男性名詞と中性名詞の用法があるのだが、デ・ラ・マザは「合一（Vereinigung）」や「連盟（Allianz）」の意味に誤って理解される可能性があるため、「Bund」は中性名詞で理解せねばならないと断言する⁹⁰。これに対して、ホイスラーは「まとめ上げる働き」が「der Bund」から導き出されたものだとし、むしろ男性名詞で捉えるべきだと主張する⁹¹。彼の読みでは、「対称性」と「パラレル」は違う事態を指しており、「パラレル」が「重なり合い」や「合一」を表現しえないのに対して、「対称性」では区別項がダイナミックに「まとめ上げられ」ているとする。それゆえに、彼は「Bund」を、たんなるモメントの並列関係の表現ではなく、「まったく同じ程度に曲げる働きへの（in

⁸⁷ Schmitd, *op. cit.*, S. 321.

⁸⁸ De la Maza [1998], S.15.

⁸⁹ Auinger [2003], S. 98.

⁹⁰ De la Maza [1998], S.15, Anm. 13.

⁹¹ この証拠にホイスラーが例示するのが、「der Hosenbund（ベルトループ、ウエストバンド）」（Häußler, *op. cit.*, S. 228）である。ホイスラーは、男性名詞にも、こうした用法のうちに「まとめ上げる働き」としての中性名詞の意味を認められるとする。

gleichmäßigen Winkeln) 線の合一」、ある特定の形態が反復される「線対称」⁹²の運動の象徴と見なす⁹³。こうした理由から、彼は「Bund」を男性名詞だと解釈しているわけである。

これらの既存の解釈の細かな論点の是非を逐一検討することはできない。本稿では、これらの先行研究に先導されながら、ヘーゲルのテキストのポイントを押さえることに立ち戻らねばならない。問題となるのは、次の二つの点である。ひとつは、前進運動に現われてきた「還行」や「背進」が何を指すかであり、もうひとつは、「Bund」の体系上の機能である。これらを、本稿で呈示してきた「*パーズペクティヴ*の転換」から捉え直してみたい。あらかじめ本稿の見通しを簡潔に示しておけば、この幾何学的図形論は、かの「概念的再編成」を示している。先に引用した「自著広告」に即して言えば、「秩序がその必然性にしたがって精神の諸現象を表現し、そのうちで〔この諸現象の〕不完全さは解消され、それらの最も近接する真理であるより高次のものへと移行する」際の、「不完全さの解消」に関わっている。だが、かの幾何学的図形論は、ちょうど立体的な球体である地球の地図を本来的にはそのまま平面的な地図へとトレースすることができないように、いくつかの犠牲を払っている。つまり、平面地図がその角度、面積、方位、距離などのいずれかの指標を犠牲にせざるをえないのと同様に、ヘーゲルはこの編成をあまりに単純に具象的に示そうとしているがゆえに、彼の考えと図形を完全にイコールで結ぶことはできない。よって、この図を「単一な統体性」論に逐一照らし合わせ、図形が直接的に表わすことにだけ忠実であろうとするのは、あまり適切ではないように思われる。重要なのは、このメタファーの字句ではなく、精神を理解することである。

さしあたり「系列が、その前進運動において諸々の結び目によってこの系列における還行を示し」、「これらの結び目から再び直線状に一本の直線が続く」ことは、かの「外サイクロイド」を援用して理解するのが有益だろう。サイクロイドの軌跡が描く「輪」が「結び目」であり、「還行」と「進展」を同時に示している。「意識の経験」に引きつけて言えば、この周期的な運動は、たとえば「意識」から「自己意識」へと移行する際に「自己意識」が再び「無媒介なもの」へと「逆行」し、それに相即して対象の規定態もまた「無媒介なもの」へと「還行」することを指示している。同じ「逆行」は「自己意識」から「理性」への、そして「理性」から「精神」への移行でも同様に生じる。この「見せかけの逆行」について、私たちは「多数の線がひとつの束に対称的に合一される」という事態を解釈する前に、この「結び目」と「リズム」の関

⁹² Ibid. 同書は、間接証拠となるテキストを「美学講義」の「シンメトリー」論から持ち出している。

⁹³ ホイスラーは、アウインガーの「Bund」による「束ねる働き」に関する説を「ヘーゲルの外在的・方法的な付け足し」(Häußler, *op. cit.*, S. 230)と誤って解釈したものとして、拒絶している。

連を明らかにしなければならない。それによって、「学的な方法が自ら自身で自分のリズムを刻む」という謎めいた事態の内実もまた解明される。キエレギンの「外サイクロイド」理論では、残念ながら、この核心的なポイントのメカニズムを説明できないのである。

(3) 「統体化」の論理としての「三つの規定性」

この「リズム」を理解するには、「絶対知」章の第二段落の——「絶対知」章ではやや唐突に登場するのだが——「三つの規定性」論を援用しなければならない。この「三つの規定性」論においてヘーゲルは、「絶対知（精神の自己知）」の要件たる「意識の対象性」の克服をすべく、「概念」の境地から「現象知」の再編成を遂行している。

したがって、対象は一方では無媒介な存在 (*unmittelbares Seyn*) であり、言い換えれば、物一般である——これは無媒介な意識に対応する。他方では、[対象は] この物が他になること、物の相関関係 (*Verhältniß*)、言い換えれば、対他存在と対自存在、規定性である——これは知覚に対応する。もう一方では、[対象は] 本質 (*Wesen*) あるいは普遍的なものであり——これは悟性に対応する。対象は、全体としては、推論であり、言い換えれば、規定性を介した個別性への普遍的なもの運動であり、あるいはその反対に、個別性から止揚されたものとしてのその [個別性] を介した、言い換えれば規定性を介した普遍的なものへの運動なのである。——それゆえ、これら三つの規定性にしたがって、意識は対象を自分自身だと知らねばならない。とはいえ、ここ [『精神現象学』] で問題になっているのは、対象を概念的に把握することとしての知ではない。そうではなく、この知はただその生成においてのみ、言い換えればそのようなものとしての意識に属している側面にしたがった知のモメントにおいてのみ指摘されるべきであり、本来の概念や純粋な知の諸モメントは、意識の諸形態の形式において [のみ指摘されるべきなのである]。それゆえに、対象がそのようなものとしての意識のうちに現われてくるのは、いままさに我々によって表現されたところの精神的本質態としてのことではない。また、対象に対する意識の振舞いは、こうした統体性における対象の考察ではなく、その統体性の純粋な概念形式におけるものでもない。そうではなく、[対象に対する意識の振舞いは] 一方では、意識一般の形態であり、他方では、我々が総合するところのそれらの諸形態の総数 (*Anzahl*) であって、これらの諸形態のうちでは、対象の諸モメントの統体性と意識の振舞いの統体性は、ただそれらの諸モメントへと分解したかたちで指摘されうるだけに過ぎない (GW9, 422-423)。

この「三つの規定性」論の本質的な意義は、概念的観点から、対象の「個々のそれぞれの規定性を、自己として把握する」(GW9, 422) ために現象学的な継起を「回顧」することにあり、ヘーゲルの戦略は、それを通して「現象知」から「精神の自己知」を生成させることである。だが、それと同時にこの「三つの規定性」論は「宗教」章冒頭部の幾何学的メタファーにもいくつか重要な視点を提供してくれる。第一に、「回顧」や「単一な統体性」への再編成の「リズム」が呈示されている。「意識が、これら三つの規定性にしたがって対象を自分自身だと知る」とは、「精神の自己意識」の生成のことであり、たんなる経験的な自己知ではなく、簡明直截に言えば「絶対知」のことだということに注目するとき、「精神の自己意識」の持つ「リズム」もまた「三つの規定性」であることが分かる。すると、先述の幾何学的図形論において現われた「結び目」や「区別項」が重なり合う機序もまた、「三つの規定性」というユニットが刻む「リズム」に対応すると考えねばならない。この「リズム」は「現象知」のレベルからは見通すことができないので、「現象知」を余すところなく展開しきった後でしか、つまり「宗教」章と「絶対知」章という〈論理レベル〉の視点からの「回顧」によってしか洞察されえない。「感性的確信」・「知覚」・「悟性」という三つの形態は、これまでの行論においてたびたび、ひとまとめに「意識一般」(vgl. GW9, 102, 239, 241) と呼ばれていた。「絶対知」章でこの「感性的確信」・「知覚」・「悟性」という周期を振り返っているのは、「意識」章を再構成するためではない。そうではなく、「感性的確信」・「知覚」・「悟性」という意識の三つの態度と、それに対応する対象の三つの規定態との連関を論理的・概念的に総括するためである⁹⁴。暫定的に整理すれば、

- (α) 「感性的確信」: 「無媒介な存在」「物一般」
- (β) 「知覚」: 「物の相関関係」「対他存在と対自存在」
- (γ) 「悟性」: 「本質」「普遍的なもの」

という対応関係が認められる⁹⁵。つまり、まず「意識」章の対象の本質的な特質が、ここでは論理的観点から、それぞれ「無媒介な存在」、「相関関係」・「対他存在と対自存在」、「本質」・「普遍的なもの」と把握し直されている。そして次に、「無限性」を生成させる運動であった「意識」章の行程が、こちら論理の見地から、「個別性 - 特殊性 - 普遍性」のトリアーデとして整理し直される。ヘーゲルはやや難解な書き方をしているが、知は「意識に属している側面にしたがった知のモメントにおいてのみ指摘さ

⁹⁴ 「三つの規定性」について、金子は「対象の三つの契機」(金子、1427頁)としているが、正確には、対象に対する意識の振舞いの様式の規定でもある。この規定性にしたがって「精神の自己知」が完成されるのだが、ただし「絶対知」の成立のプロセスをすべて跡づけることは、本稿の課題を越えている。

⁹⁵ この「三つの規定性」を論じた以下の文献にしたがって、(α) (β) (γ) とした。田端 [1992], 11 頁。

れ」、「本来の概念や純粋な知の諸モメントは、意識の諸形態の形式においてのみ指摘されるべき」だというのは、本稿が繰り返して論じてきた〈現象する知〉の叙述が「学」の生成になるという『精神現象学』に固有の「学」の「生成」論を指しているに過ぎない。「『精神現象学』の対象が」概念的に把握することとしての知ではない」などの叙述もまた、私たちが何度も見てきたように、ヘーゲルが「論理学」や〈論理のレベル〉との区別を執拗に強調しているだけである。『精神現象学』の〈現象レベル〉のプロセスは、あくまでも「意識の諸形態」しか叙述していない。それらが「論理学」に属する「本来の概念や純粋な知の諸モメント」となるには、『精神現象学』の「学の生成」というプロジェクトが成就される必要がある。

第二に、私たちが解釈してきた「パースペクティブの転換」や「単一な統体性」への総括が「我々の総合作用（*zusammennehmen*）」だったとして、よりはっきりと〈現象レベル〉を越えた次元の作用によるものであったことが明示される。ただし、ここでヘーゲル自身はこの「統体性」を「総数（*Anzahl*）」と表現してしまっており、この術語では「単一な統体性」が持っているはずの内的構造を持った全体性を適切に示せていない。むしろ、「総数」と形容されるべきは「総括された統体性」のほうであり、厳密に言えば、本来ヘーゲルは、〈「総括された総数」に過ぎなかったものを「我々」が「単一な統体性」へ総合した〉と書くべきであった。それはさておき、議論の要点に変わりはなく、本稿の比喩を繰り返すならば、天体を占星術的に観測するのではなく、天文学者の立場から観測することに他ならない。それは、とりもなおさず、平面的で通時的なパースペクティブから立体的・共時的なパースペクティブへの転換、ローカルな視点からグローバルな視点への向けかえを意味している。

やや長い迂回路を経たが、この「三つの規定性」論を踏まえることで、「現象知」の「単一的統体化」論とでも呼ぶべき幾何学的メタファーの要点が明らかになる。まず、「結び目」を作りながら「一本の直線が続く」とは、「意識、自己意識、理性、精神」という「普遍的なモメント」の系列が、繰り返すように「三つの規定性」にしたがって現象したことを意味している。だから、この「多数の線」は四本である。もちろん、この運動は概念的観点から見れば「規則的な繰り返しと捉えうる」ということであって、この四つの運動はまったく同じ質の行程をリセットしているのではない⁹⁶。〈現象レベル〉の観測にとっては、このプロセスはあくまでも直線的であり「カオス」そのものである。この幾何学的図形論が表現しようとしているのは、この「カオス」が（ α ）「無媒介な存在」（ β ）「相関関係」（ γ ）「本質」を軸にした「統体性」に再編成しうることに他ならない。本稿で採用してきたアプローチを「建築術」とも表現してきたが、それに引きつけて表現すれば、「現象知」の〈四層構造〉から成る「単一な統体性」

⁹⁶ ブッシュは映画の「カット・バック」の手法に譬えているが、この重層的運動をそのように理解するのは適切ではない（Busche, *op. cit.*, S. 148）。繰り返されるのは「シーン」ではなく、その背後にある「テンポ」や「リズム」である。

を「重層的」たらしめている「三本の柱」と言ってもよい。すなわち、現われしか見ることができない意識にとって「カオス」であった「意識の諸形態」の系列は、それに内在する重層的構造の「リズム」が透かし彫りになるとき、その「結び目」＝「柱」に即して、形態の区別が「重なり合うといった具合に、対称的に合一される」という事態が生じるのである。繰り返して注意を促しておきたいのだが、「三つの規定性」を「結び目」や「柱」になぞらえると、それを外在的な秩序と見なしたくなる誘惑に駆られかねないのだが、「三つの規定性」は決して形式論・図式論的に解してはならず、「現象知」に外在的なシェーマでもない。そのような理解では、結局のところラバリエールのような「自体」・「対自」・「即かつ対自」という枠組みで『精神現象学』を裁断する解釈と同じ過ちを犯すことになる。「三つの規定性」とは、「意識の諸形態」の系列自身が刻んできた「リズム」であり、「意識の諸形態」とともに生成したものであり、それを「我々」が概念的観点から「回顧」しただけのことに過ぎない。それは言わば、目に見えない「柱」なのである。これこそが、「序文」が強調してきた「方法論」の要諦である。

以上の解釈から、直線状の系列が「言わば折り曲げられ、多数の線へと寸断され」、「多数の線は、ひとつの束へと束ねられる」ことのポイントもまた明らかになる。先に示した例で言えば、この「折り曲げ」や「寸断」は、「惑星を天動説の描く円の体系へと置き換える必要がない」ことや、「宗教」章の「概念的再編成」が外在的・記号的な操作でないことに対応している。この直線的な系列は、「三つの規定性」と呼ばれる「リズム」に沿って言わば「寸断」される。この「リズム」こそ、『精神現象学』の「規則性」であり「論理性」である。この「論理性」は「意識の諸形態」のうちにすでに現存しているのだが、〈現象レベル〉の視点には見通すことができず、「パースペクティブの転換」を介することによってはじめて生成する。キエレギンは、この抜本的な転回を「意識のプトレマイオスの構造」から「コペルニクスの構造」への転換に譬えたが⁹⁷、この比喻は、「現象知」を見せかけの「カオス」としてしか観測することのできない〈現象レベル〉の立場を〈天動説〉とし、それに対して「現象知」の背後にある「規則性」＝「論理性」を洞察する〈論理レベル〉に立つ〈地動説〉の立場とを対比させることで、「宗教」章の前後の観点の差異を非常に上手く説明している。ただし、キエレギンはこの「論理性」の在処を「書かれなかった論理学や思弁哲学」に求めており、なおかつその三つの規定態を「存在(essere)」・「本質(essenza)」・「概念(concetto)」としている⁹⁸。田端もまた、この「現象知」の再編成の原理を「それは未だ書かれてな

⁹⁷ Chiereghin, *op. cit.*, p. 408.

⁹⁸ Chiereghin, *op. cit.*, p. 420, 423. キエレギンは他にも、「意識」「自己意識」「理性」「精神」という「モメント」が四つである理由を、「大気」「地」「火」「水」という自然の四つのエレメントに対応しているとか (p. 298)、アリストテレスの『トピカ』における四つの述語様式「付帯性」「類」「特性」「定義」の伝統にある (vgl. p. 307, 415) といった多様な観点から「現象知」の系列を解釈しようとしている。

かった「論理学」の編成原理、即ち「存在 - 本質 - 概念」の系列に他ならないという解釈に与したい⁹⁹として、キエレギンの解釈を採用している。

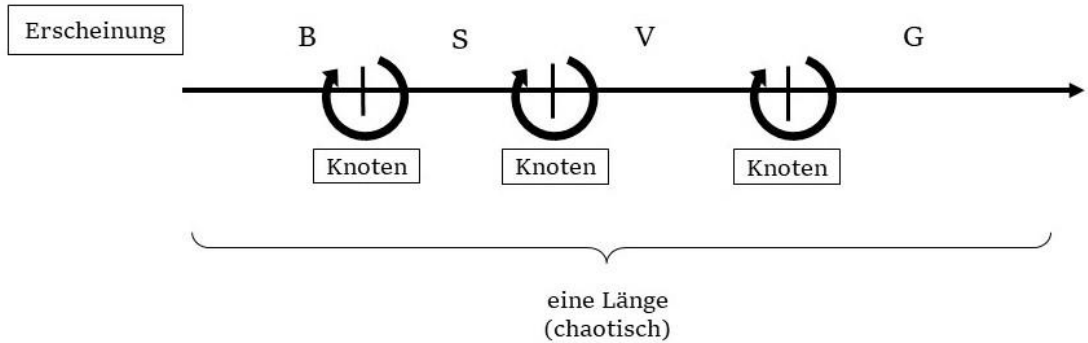
しかし、その編成の秩序には、「自体」・「対自」・「即かつ対自」という形式的図式¹⁰⁰や、イエーナ期の「論理学」構想に由来する「存在」・「本質」・「概念」などの外在的シェーマは必要ない。その機序は、「現象学」そのものが生成させた「感性的確信」「知覚」「悟性」であり、論理的・概念的秩序に即して言えば(α)「無媒介な存在」(β)「相関関係」(γ)「本質」が規定している。この理解こそが、「Bund」のメタファーが示すことがらを精確に捉えるためには必要不可欠である。それにしたがえば、かの幾何学的図形論が意味する事態を次のように再構成できる。つまり、「現象知」は「カオス」のように一見無秩序に現われてきたのだが、「我々」が事後的に「回顧」し、パースペクティブを向き変えるならば、それは(α)「無媒介な存在」(β)「相関関係」(γ)「本質」という機序にしたがって編成し直すことが可能であり、「意識、自己意識、理性、精神」は(α)(β)(γ)の秩序に即して重ね合わせることができる、と。したがって、「意識、自己意識、理性、精神」が「symmetrischに重なり合う」とは、モメントの「パラレル」や「線対称」の関係を表現しているのではなく、「意識の諸形態」が刻んできた固有の「リズム」(α)(β)(γ)が、相似的に「単一な統体性」のうちに反映され、透かし彫りになることを代理的に表象している、と考えねばならない。ヘーゲルは「symmetrisch」と表現しているが、ここでは一般的な「対称性」のイメージに固執する必要はない。彼がこの術語で言い表そうとしている事態とは、「三つの規定性」というユニットが刻む「リズム」を「Maß(単位、基準、尺度)」として「カオスな」系列が「同じになる(gleich, eben)」こと、すなわち「Gleich-maß」「Eben-maß」なのである。「単一な統体性」のうちでは、「意識、自己意識、理性、精神」のあいだの区別が、この「リズム」に即して止揚され、「完全に透明」(GW9, 364)で「単一に」なっている。本稿で繰り返し述べてきた「モメント」の「共時態」とは、まさにこの「単一化された統体性」を意味している。「宗教」章冒頭部の幾何学的メタファーが指している「折り曲げ」や「寸断」は任意になされるのではなく、「意識の諸形態」の背後にあるこれらの機制なしには決して遂行しえない。

これまでの議論を図で示すと、以下のような構造論的分析ができる(「意識」「自己意識」「理性」「精神」は、それぞれ「B」「S」「V」「G」と略記する)。

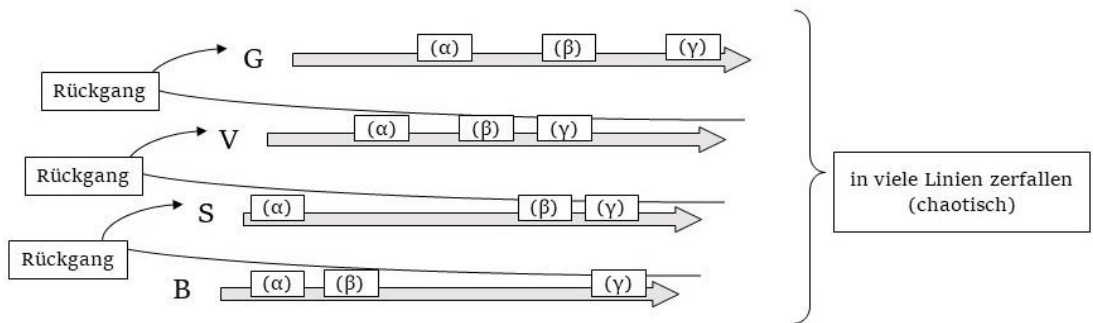
⁹⁹ 田端 [1986], 81-2 頁。

¹⁰⁰ シュミットもまたラバリエールと同様の図式的理解に陥っている。シュミットは、1. 意識(自体)、2. 自己意識(対自) 3. 理性と精神(即かつ対自)というラバリエールと同様の分類をしたうえで、さらにそれらを三つに下位区分し、「意識 - 自然宗教」、「自己意識 - 芸術宗教」、「理性・精神 - 啓示宗教」という対応づけで「宗教」章を理解している(Schmidt, *op. cit.*, S. 324)。だが、こちらの図式も『精神現象学』に忠実ではなく、なお正しくない。

まず、「現象知」の系列が「カオスな」様相を呈しながら「結び目」を形成することは、以下のように図式化することができる。この系列は、さしあたり直線状に（すなわち、無秩序に）配置される。

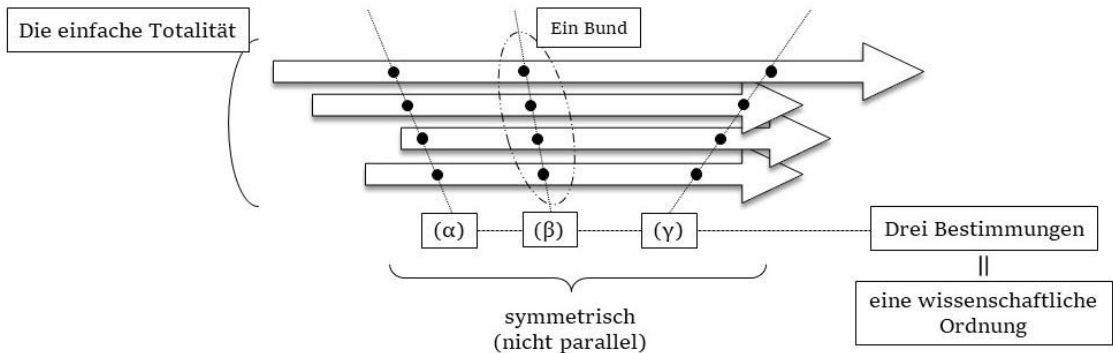


次に、これらの直線状に配置された 1 本の線は、「意識」「自己意識」「理性」「精神」という行程のうちに見われた「結び目」に沿って、「多数の線」＝「四本の線」へと「寸断」される（「還行」は、単発（Rückgang）ではなく複数回（Rückgänge）発生する）。ただし、ただたんに複数の線へと分断され、重ね合わせられるだけでは、その「現象知」は依然として「カオス的」であるにとどまっている。それらが真に合一するためには、複数の「線」のあいだに「尺度」となる規則が必要である。



これらの諸モメントが「単一な統体性」となるためには、(α)「無媒介な存在」(β)「相関関係」(γ)「本質」という「論理」の観点から、「現象知」が「透かし彫りになる（＝相似）」といった具合に重ならなければならない（このとき、(α)(β)(γ)は平行である必要はない）。その透かし彫りにされた状態が「シンメトリー」が指す事態であり、「多数の線がひとつの束へと束ねられる」ことである。便宜上、議論を三つのフェーズに分節化したがる、これらのステップをすべて経ることによって初めて

「現象知」から「学的な秩序」への編成、「通時態」から「共時態」への転換、「直線」から「円環」への構造的再編成が起きるのである。



「総括された統体性」と「単一な統体性」の構造的な差異が内的な連関を構成する「論理性」の有無にあることはすでに指摘したが、その「論理性」を透かし彫りにされた「単一な統体性」は、その内的連関ゆえに「完全に透明」となる。かの「対称性」は、この「単一態」に認められる「透明性」が表わす事態を、他の観点から表現し直したものに過ぎない。すなわち、「統体性」の内的構造が「単一で」「透明で」あるがゆえに「シンメトリー」なのであり、あるいは「現象知」が「シンメトリー」に（gleichmäßig, ebenmäßig に）配置され直したときには、「単一な統体性」が形成されている¹⁰¹。

よってこの幾何学的図式論の真髄は、ひと言でまとめるならば、「現象知」が自らで刻んできた「リズム」にしたがって、その「リズム」たる「結び目」に沿って分節化され、裁断され直すとき、自ずと「区別が重なり合う（区別が止揚される）」ような「統体性」が完成するということにある。

それゆえ、——多くの「論理的必然性」研究がしばしばそう理解してきたように——「論理（学）」と「現象（学）」とのあいだには、単純な「一対一対応関係」を認めることは決してできない。私たちはすでに1節で「学の抽象的な諸モメントのそれぞれには、現象する精神一般の形態が対応する。定在する精神は、学よりも豊かではなく、その内容において学より貧しいわけではない」（GW9, 432）という「絶対知」章の叙述を考察したが、それは次のような事態を意味すると考えられる。すなわち、 (α) 「無媒介な存在」 (β) 「相関関係」 (γ) 「本質」には、それぞれの位相で「意識の諸形態」がとってきたそれぞれの形態に、それに適う対応物が存在する。したがって、

¹⁰¹ 繰り返しになるが、これはたんなる「単一態」ではない。それは「その本質的諸モメントのうちに精神全体の自己連関構造を模写しているような、多重に累乗化された自己連関」（田端[1986], 83頁）の「統体性」である。

対応関係を求めるならば、それは少なくとも三パターンから成る〈一対四〉対応であり、より正確に言えば、〈一対多〉対応である。だから「学」の「モメント」と「現象知」も一対一では対応しないと言えるのだが、このことは、〈一〉たる「学」の「モメント」と、〈多〉たる「現象知」・「意識（精神）の諸形態」とのあいだに内容上の優劣がないこととは矛盾しない。むしろ、両者が内容上一致するからこそ「パースペクティブの転換」による「概念的再編成」が可能なのであって、この対応関係に沿って「意識の諸形態」を再編成すること、つまり〈多〉のうちに対応する〈一〉を見いだすことが「宗教」章と「絶対知」章の本質的な課題なのである。もちろん、この〈四〉ないし〈多〉が「統体性」を形成しているときには「単一態」であって、それが「単一態」であるのは、「論理性」が見通されることで内的連関を持った構造体として重層化されるからである。「現象する精神」の「諸概念の本質」が「学において、思惟としての単一の媒介のうちで措定される」(ibid.)というテーゼは、以上のようにして正当化されるだろう。

「Knoten」や「Bund」から成る幾何学的図形論の本質的な意義は、以上のような「統体性」論のうちこそ認められるのであり、この「単一な統体性」から成る境位が「絶対知」章へと繋がる問題機制を根底で規定している。したがって、「体系」論としての『精神現象学』を評価するうえで「宗教」章の〈構造論的読解〉は不可欠なのである。ただし、その完全な解明は、「絶対知」章の読解によって示すほかはなく、別稿で改めて論じるべきことがらであろう。とはいえ、それは「現象知」を「学」の「モメント」に転換するという「宗教」章冒頭部が担っている体系上の役割なしでは決して理解することができないことは明らかになったと言えよう。

2.3 批判的応答——「統体性」論の体系的意義について

本稿は、冒頭で掲げた『精神現象学』の本来の課題の解明を目指すというテーマに一貫して取り組んできたが、残念ながら、本稿の論述で明らかにすることができたのは、その一端に過ぎない。その完全な解明には、「宗教」章の体系的意義を解明するだけでなく、やはりどうしても「絶対知」章の解釈を通して「最終的な真理」を包括的に解釈する必要がある。したがって、二つの観点から『精神現象学』の〈構造論的読解〉の方針を示しておくことで、本稿の意義や残された課題を多角的に述べておきたい。

第一に、「宗教」章冒頭部において、概念的観点から「統体化」されたはずの「現象知」が「宗教」章で再び歴史的な展開を要する理由を示そう。

どのように自ら自身において全体として経過するのか表現されたときには、このことによって、宗教一般の生成が発生しただけではなく、それと同時に〔感性的

確信、知覚、悟性という] 個別的な諸側面のかの完璧な諸経過が宗教の諸規定それ自身を含むことになる。[……] 宗教の規定された形態は、精神のそれぞれの諸モメントのとり諸形態から、自らの現実的精神に、そのモメントに対応する〔形態を〕選り出してやるのである。宗教のひとりの規定態は、宗教の現実的な定在のあらゆる側面を通して貫き、それらに共通の刻印を刻んでいる (GW9, 366)。

ここでは「自然宗教」「芸術宗教」「啓示宗教」の規定性について語られているのだが、その進行の「リズム」は、「宗教の概念」のうちに含まれていると考えることができる。具体的には、——繰り返しになるが、ラバリエールやキエレギンらのような「自体」・「対自」・「即かつ対自」、あるいは「存在」・「本質」・「概念」という外在的な枠組みではなく——(α)「無媒介な存在」(β)「相関関係」(γ)「本質」が規定している。これらの「リズム」は意識の経験が自らで刻んできたものであり、それゆえに「宗教の概念」のうちに含まれていると言える。この(α)(β)(γ)に対応するかたちで、「自然宗教」、「芸術宗教」、「啓示宗教」の行程は「リズム」を刻むはずである。この「リズム」こそ「現象知」が刻んできた「内的必然性」に他ならない。そしてその「リズム」が「宗教」の「現実的精神」たる「自由な現実性」の系列の機序をも規定し、自由な、つまり精神の自己連関的な構造を漸進的に¹⁰²実現していく。つまり、「宗教」もまた「現実性」の規定性を「必然的に」進展させることになる。それが「規定された形態」が「自由な現実性」になることの意味であり、余すところなく「モメント」を展開したはずの「宗教の概念」が、改めて「宗教」の諸形態を通して時間的・歴史的進展を経験する意義もそこにある。思惟は、「歴史」によって先導され、「歴史」のうちにある「必然性」＝「論理」を事後的にしか把握することができないからである¹⁰³。

第二に、「意識、自己意識、理性、精神」という諸形態を(α)「無媒介な存在」(β)「相関関係」(γ)「本質」から、具体的に「回顧」することが求められるだろう。これが「絶対知」章でのヘーゲルの関心の中心になる。とはいえ、先述のように、ヘーゲルは『精神現象学』刊行直後に書かれたシェリング宛の書簡で「最終的な真理の場」

¹⁰² 「漸進的」というのは、この過程は「絶対知」章まで持ち越され、「宗教」章では達成されないからである。

¹⁰³ 「世界精神は歴史の経過のうちで初めて概念的把握のために明るみになる」 (Häußler, *op. cit.*, S. 233)。

こうした「必然性」の事後的な把握の理論は、暫定的に措定されざるをえない円環的体系の「始元」がいかにしてもたらされるのか、という難問を理解するためにも必要である。それは、「現象知」がバラバラに登場したあとに「論理性」が見通されるように、さしあたり蓋然的に出発した「始元」は、「学」が直線的に進行したあとに事後的に根拠づけられて真の「始元」たるようになる行程と理解しうる。ひと言で言えば、〈カオスとしての始元(＝暫定的)〉が、〈秩序としての始元(＝必然的)〉へと生成することによって、「学」を蓋然的に(「カオス」から)開始することが事後的に正当化される。

に「不幸な紛糾」の影響が及んでいることを告白していた。本稿の後半で論述した幾何学的図形論の不明瞭さもまた、この「紛糾」のひとつに数えられるかもしれない。だが、それによってもたらされたより重大な「紛糾」は、『精神現象学』全体の構造への見通しのうちにこそ見いだされるべきである。ヘーゲルは、先のシェリング宛書簡で「詳細に入り込んだことが、全体を見渡すことにとって害となっていると感じている」とも告げていた。このとき、ヘーゲルが考えていた事態とは、(α)「無媒介な存在」(β)「相関関係」(γ)「本質」が「現象知」のうちで「リズム」を刻んできたことを洞察することにあると思われるのである。

翻って考えるに、このように「全体を見渡す」ことが非常に難しくなってしまったからこそ、長年のヘーゲル研究において〈構造論的読解〉が主流になることがなかったとも言えるだろう。さらにいくつかの貴重な例外的研究であっても、それはたんなる「形式論」だとか「図式論」だとかいった、不当で不要な誤解を受けてきたと言わざるをえない。さらに、〈構造論的読解〉を標榜していながら、実際に「図式論」に陥ってしまっている研究も散見されることが、不幸にも事情をいっそう複雑にしている。繰り返しになるが、『精神現象学』には「欠陥」があるため、大胆な読み替えが必要とされているし、〈構造論的読解〉以外のアプローチでは、「絶対的なもの」を前提とすることなく「学」の「生成」を叙述するというこの著作の本来の課題を見逃すことになる。もちろん、本稿は『精神現象学』への他のアプローチをすべて否定することを目的にしていないし、あるいはそれらが持っている可能性を不当に狭めたり、すべて誤りだとして唾棄したりすることも目指していない。とはいえ、それらはあくまでもヘーゲルの意図に沿ったものではなく、『精神現象学』のオーソドックスな読解と見なすことはできないのである。

最後に、「形式論」や「図式論」だという批判に対して、ふたつの観点から応答しておきたい。まず、『精神現象学』の解釈において「概念的モメント」を強調することは、あたかも『精神現象学』が持つ「豊かな哲学的含蓄」をすべて陳腐な抽象論に還元してしまうかのように受け取られることがある。しかし、こうした批判は誤っている。第一に、たとえば「自己意識」章の「承認」概念は、「無限性」という論理的概念を理論的な下支えとしているが、そのロジックを正確に押さえることは、承認論を不当に墮落させることとイコールではない。もっと言えば、そのロジックを理解しなければ、ヘーゲルを理解したことにはならない。「概念的モメント」を的確に解釈することは、『精神現象学』の叙述をありもしないかたちで、自分の都合に良いように要約することではなく、むしろ正反対に、その本質の理解に徹することを意味しているのである。第二に、論理的な概念をすべて拒絶してしまうと、それはかえってヘーゲル哲学から遠ざかることになるはずである。というのは、ヘーゲル哲学は「論理学」なくしては成立しえないからであり、「形式論」や「図式論」だという批判は、その「論理学」

を否定する態度に繋がっているからである。問題なのは、「論理的モメント」それ自体ではなく、それがヘーゲル哲学の理解として妥当かどうかであろう。

だが、次の批判として、「三つの規定性」から『精神現象学』を再構成するのは、まさに本稿が批判してきた恣意的で外在的な操作なのではないか、読解に都合のよいテキストを「チェリー・ピッキング」しているだけではないか、という論点が挙げられることが予想される。あるいは、ヘーゲル自身が執筆の最後の段階になって、自らの叙述の「欠陥」を無理矢理修正し、隠蔽しようとしたのではないかという反論もありうるかもしれない。ヘーゲルの「細部にこだわり過ぎた」という発言の真意は、かの「リズム」を刻む瞬間を呈示するはずが、そこから逸れて、個別の場面に過度に入れ込み、題材を詰め込み過ぎたことへの反省にあったとも言える。そのプロジェクトの本性上、もともと「カオス」を叙述せねばならなかった『精神現象学』の行程は、必要以上に「カオス」の様相を呈して現在の私たちの目の前に置かれることになったのだから¹⁰⁴。

この批判には、さしあたり、「自体」・「対自」・「即かつ対自」が外的な図式を当てはめているのに対して、(α)「無媒介な存在」(β)「相関関係」(γ)「本質」の「リズム」が意識の経験とともに、それに即して、「意識の背後にある、論理」(GW9, 448)である限りで区別されねばならないと反論しうる。だが、この批判により説得的に応答するためには、実際にその「リズム」が刻まれる瞬間を指摘せねばならないだろう。すなわち、『精神現象学』の本文の対応箇所——本稿の図に即して表記すれば「B - α」「B - β」「B - γ」、「S - α」「S - β」「S - γ」、「V - α」「V - β」「V - γ」、そして「G - α」「G - β」「G - γ」——を具体的に示すことも要求されるだろう。それは「絶対知」章の「三つの頂点」論の分節化が示そうとしていることに他ならない。だが、この再構成はある特殊な困難さをとまなう。その原因は、先述したように、この「リズム」のテンポが一定（つまり、12）ではなく、まさに「カオスな」調子で、それ以上にたびたび登場するからである。別様に言えば、必要以上に「カオス」であるがゆえに、それがあたかも解釈者の恣意的な操作や「チェリー・ピッキング」であるかのように誤解されうる余地を残している。

これらを踏まえて、最後に「現象知」のうちに認められる「リズム」の典型的な例を挙示しておこう。たとえば、「自己意識」章冒頭部では、意識は「無媒介な欲望の対象」(GW9, 104) から出発して「生」に向き合い、その「生」もまた「最初の無媒介な統一」という規定態が展開されることで「普遍的な統一」(GW9, 107)になる。次いで、「A. 自己意識の自立性と非自立性」では、自己意識の関係が「支配と隷属の相関関係」(GW9, 119. vgl. auch 111) として展開され、「B. 自己意識の自由」でも行論は「第一

¹⁰⁴ シェリング宛書簡の「個々の部分も〔完全なものに〕仕上げるためには、さらに多くの下仕事を必要とします」の「個々の部分」とは、その必要以上に「カオス」になってしまった「宗教」章以前の叙述を特に指すはずである。

の**相関関係**」(GW9, 128)「**第二の相関関係**」(GW9, 126)「**第三の相関関係**」(GW9, 129)という「リズム」を刻みながら、最後に「**第三の相関関係**は、普遍的な**本質**への」(GW9, 129) 関わりへと進展していく。あるいは、「絶対知」章で「三つの頂点」のひとつを形成する「良心」節もまた、概念的観点から見れば、「現象知」の背後で同様の「リズム」を刻んでいたことが透かし彫りになる。すなわち、「行為する良心」はさしあたり「**無媒介なもの**」でもある自己確信を「定在」としている (GW9, 342)。その確信が、自己内と他者のあいだの「**相関関係**」(GW9, 350, 358)のうちで、「**对他存在と対自存在**」との対立へと分裂し、最後に、「言語」という「定在」が形成する承認のエレメントにおいて「告白と赦し」による対立の止揚がなされることで、その「定在」は「**本質**」(GW9, 361)という規定態を獲得する¹⁰⁵。このようにして、一見「カオス」にしか見えないような、あるいはヘーゲルが恣意的にピックアップしたようにしか見えない題材の配列は、「概念」から「回顧」されて〈論理レベル〉で配置され直すとき、自ずとそれは「学的な秩序にもたらされる」ことになる。1807年の「自著広告」の謎めいたメッセージを裏づけていたのは、この「リズム」に他ならない。この洞察こそが「絶対知」章の解釈に不可欠であり、ひいては『精神現象学』全体の狙いを捉え損なわないために、私たちに要求されているものなのである。

おわりに

『精神現象学』の後半の叙述は、「現象知」を「学的な秩序」に再編成するという課題を果たすことを目的にしている。だから、私たちはその章のタイトルが「宗教」と名づけられていることに必要以上に拘る必要はないし、むしろその名目に囚われることはかえって弊害になるだろう。というのは、「宗教」章の本質的な課題は、宗教に関する教説を展開すること以外にあるのだから。その本来の課題である「体系としての「学」の「生成」を叙述する」ことは、徹頭徹尾、当時のドイツの時代的な問題機制に規定されているのであり、私たちが『精神現象学』を解釈する際に要求されるのは、その本来の課題を決して見失わないこと、そしてそれと同時に同書が重大な「欠陥」を抱えていることを忘れないことである。だからこそ、ヘーゲルの意図に沿って『精神現象学』の核心的なポイントを解明しようとするならば、特別な読み替えが必要なのである。そのアプローチこそが〈構造論的読解〉に他ならない。本稿が明らかにし

¹⁰⁵ とりわけ、「**普遍的**」であったはずの「**普遍的意識**」が関わることで生じた「定在」が、「**本質**」とともに再び「**普遍性**」「**普遍的なもの**」(vgl. GW9, 360, 361)という規定性を獲得するという一見不可解に見える叙述は、「三つの規定性」論からしか説明しえない。すなわち、承認を介した後者の「定在」をヘーゲルがなお「普遍的」と呼ばざるをえなかった理由は、(γ)のリズムが「**普遍的なもの**」だからであって、後者の「**普遍性**」は(γ)「**普遍的なもの**」の意味で捉えなければならない。よって「**普遍性**」などの術語の解釈にあたっては、細かな分節化が不可欠である。その分節化と、この「**本質**」へ至る過程の詳細については、以下の拙稿を参照。久富 [2020]。

たのは、このことであつた。それに加えて、本稿が取り組んできたように、草稿や書簡、自著広告といったイェーナ期のあらゆるテキストを突き合わせることも不可欠である。「論理学」と「現象学」の関係にしても、「学」としての「現象学」の構想にしても、ヘーゲルのイェーナ期の思索の深まりを解明するには、この時期のテキストを全面的に検討することによって初めて可能になるだろう。

本稿は、従来殆ど注目されず、また必ずしも明らかにされてこなかった「宗教」章冒頭部の謎めいた幾何学的図式論と「宗教」章の再編成の意義を解明した。だが、ここで得られた成果は、あくまでも『精神現象学』の「最終的な真理」の一部の究明にとどまっている。繰り返しになるが、その全面的な解明には「絶対知」章に取り組むことが必ず求められる。ただ、こうした重要な課題が残されているとはいえ、それでも本稿の成果によって「絶対知」章の読解の方針（さらに言えば、「学」の「生成」の叙述として『精神現象学』を解釈するための指針）は比較的容易に獲得できるように思われる。それを著者自身の手がかりとしつつ、本稿の成果に関連する論点の詳細な検討は機会を改めたい。

凡例

Br: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Briefe von und an Hegel*, Bd. 1: 1785–1812, Hamburg: Felix Meiner.

GA: Fichte, Johann Gottlieb, *J. G. Fichte-Gesamtausgabe*, hrsg. von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962ff. (系列数はローマ数字、巻数と頁数は算用数字によって示す。)

GW: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg: Felix Meiner, 1968ff. (数字は巻数、頁数を示す。)

KA: Kant, Immanuel, *Kant's Gesammelte Schriften*. hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900ff. (数字は巻数、頁数を示す。)

原文の隔字体（グシュペルト）は傍点で表わす。引用文中の〔亀甲括弧〕は引用者の挿入である。

『純粹理性批判』からの引用は、慣例にならって初版を A 版、第二版を B 版として、頁数をそれぞれ示した。

文献表

- Aschenberg, Reinhold [1976], Der Wahrheitsbegriff in Hegels „Phänomenologie des Geistes“, in Klaus Hartmann (hrsg.), *Die ontologische Option. Studien zu Hegels Propädeutik, Schellings Hegel-Kritik und Hegels Phänomenologie des Geistes*, Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Auinger, Thomas [2003], *Das absolute Wissen als Ort der Ver-Einigung: Zur absoluten Wissensdimension des Gewissens und der Religion in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Würzburg: Königshausen & Neumann.

- Bertram, Georg W. [2017], *Hegels »Phänomenologie des Geistes«: Ein systematischer Kommentar*, Stuttgart: Reclam.
- Bonsiepen, Wolfgang [1988], 'Einleitung', in G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: Felix Meiner, PhB [414].
- Brandom, Robert B. [2019], *A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's Phenomenology*, Cambridge, Massachusetts, & London: Harvard University Press.
- Bubner, Rüdiger [1969], Problemgeschichte und systematischer Sinn einer Phänomenologie, in *Hegel-Studien* 5, SS. 129-159.
- Busche, Hubertus [2008], Logik, Geschichte, Teleologie: Wo liegt die Notwendigkeit in der Phänomenologie des Geistes?, in Wolfram Högge (hrsg.), *Phänomen und Analyse: Grundbegriffe der Philosophie des 20. Jahrhunderts in Erinnerung an Hegels Phänomenologie des Geistes (1807)*, Würzburg: Königshausen & Neumann, SS. 135-154.
- Cassirer, Ernst [1974], *Das Erkenntnisproblem der Philosophie und in der Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd. 3, Berlin 1923, Neudruck Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Chiereghin, Franco [1980], *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel: Dall'ideale giovanile alla "Fenomenologia dello spirito"*, Trento: Verifiche.
- Dove, Kenley R. [1970], Hegel's Phenomenological Method, in: *Review of Metaphysics* 23, SS. 615-641.
- Fulda, Hans Friedrich [1965], *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- [1966], 'Zur Logik der Phänomenologie des Geistes', in *Hegel-Studien* Beiheft 3, SS. 75-101.
- [2007], 'Das absolute Wissen – sein Begriff, Erscheinen und Wirklich-werden', in *Revue de métaphysique et de morale* 2007-3 (n°55), Presses Universitaires de France, SS. 339-400.
- Gabriel, Markus [2011], *Transcendental Ontology: Essays in German Idealism*, New York: Continuum.
- Glockner, Hermann [1968], Hegel: Entwicklung und Schicksal der Hegelschen Philosophie, zweiter Band, in Hermann Glockner (hrsg.), *Sämtliche Werke Jubiläumsausgabe in 20 Bänden*, Bd. 22, Unveränderter Neudruck der 2., verb. Aufl., Stuttgart: Friedrich Frommann.
- Habermas, Jürgen [1969], Arbeit und Interaktion. Bemerkung zu Hegels Jenenser "Philosophie des Geistes", in *Technik und Wissenschaft als »Ideologie«*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- [1999], *Wahrheit und Rechtfertigung: Philosophische Aufsätze Erweiterte Ausgabe*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Haering, Theodor [1963], *Hegel: Sein Wollen und sein Werk: Eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels 2 Bände*, Leipzig/Berlin, 1929-1938. Neudruck Stuttgart: Scientia Verlag Aalen.
- Häubler, Matthias [2008], *Der Religionsbegriff in Hegels »Phänomenologie des Geistes«*, München: Alber.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich [2022], *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum/ Philosophische Dissertation über die Planetenbahnen*, Übersetzt von Georg Lasson, mit einer Einleitung hrsg. von Martin Walter [PhB749], Hamburg: Felix Meiner.
- Heinrichs, Johannes [1974], *Die Logik der „Phänomenologie des Geistes“*, Bonn: Bouvier.
- Hoffmann, Thomas Sören [2008], "Die Tiefe des seiner selbst gewissen Geistes": Funktion und Begriff der Religion in Hegels erstem Hauptwerk', in Wolfram Högge (hrsg.), *Phänomen und Analyse. Grundbegriffe der Philosophie des 20. Jahrhunderts in Erinnerung an Hegels Phänomenologie des Geistes (1807)*, Würzburg: Königshausen & Neumann, SS. 62-82.
- [2009], 'Präsenzformen der Religion in der Phänomenologie des Geistes', in Th. S. Hoffmann (hrsg.), *Hegel als Schlüsseldenker der modernen Welt. Beiträge zur Deutung der "Phänomenologie des Geistes" aus Anlaß ihres 200-Jahr-Jubiläums (Hegel- Studien Beiheft 50)*, Hamburg: Felix Meiner, SS.308-324.
- Hoffmeister, Johannes [1952], 'Einleitung des Herausgebers', in *Hegel, Phänomenologie des Geistes*, J. Hoffmeister (hrsg.), Hamburg: Meiner.

- [1974], *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, 2. Aufl., Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Honneth, Axel [1992], *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kainz, Howard P. [1983], *Hegel's Phenomenology, part II: The Evolution of Ethical and Religious Consciousness to the Absolute Standpoint*, Athens/Ohio: Ohio University Press.
- Krouglov, Alexei N. [2008], 'Zur Vorgeschichte des Begriffs der Phänomenologie', in Wolfram Högge (hrsg.), *Phänomen und Analyse: Grundbegriffe der Philosophie des 20. Jahrhunderts in Erinnerung an Hegels Phänomenologie des Geistes (1807)*, Würzburg: Königshausen & Neumann, SS. 9-31.
- Labarrière, Pierre-Jean [1968], *Structures et mouvement dialectique dans la "Phénoménologie de l'esprit" de Hegel*, Paris: Aubier.
- De la Maza, Luis Mariano [1998], *Knoten und Bund: Zum Verhältnis von Logik, Geschichte und Religion in Hegels "Phänomenologie des Geistes"*, Bonn: Bouvier.
- [2006], 'Die Metapher des Knotens als Leitfaden zur Interpretation der Phänomenologie des Geistes', in O. Pöggeler und D. Köhler (hrsg.), *Phänomenologie des Geistes*, Berlin: Akademie Verlag, SS. 227-241.
- Piché, Claude [2010], 'The Concept of Phenomenology in Fichte's Wissenschaftslehre of 1804/II', in Violetta L. Waibel, Daniel Breazeale, Tom Rockmore (ed.), *Fichte and the Phenomenological Tradition*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, pp. 25-40.
- Pinkard, Terry [1994], *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pippin, Robert B. [1989], *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pöggeler, Otto [1966], 'Die Komposition der Phänomenologie des Geistes', in *Hegel-Studien Beiheft 3*, SS. 27-74.
- [1973], *Hegels Phänomenologie des Selbstbewußtseins*, in *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg/München: Alber.
- Ritter, Joachim und Gründer, Karlfried (hrsg.) [1989], *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, Basel: Schwabe Verlag.
- Rosenkranz, Karl [1977], *Hegels Leben*, Berlin 1844, Neudruck Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt. (ローゼンクラント. 『ヘーゲル伝』中壘肇訳, みすず書房, 1983年)。
- Röttges, Heinz [1976], *Der Begriff der Methode in der Philosophie Hegels*, Meisenheim am Glan: Anton Hain.
- Scheier, Claus-Artur [1986] *Analytischer Kommentar zu Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Architektonik des erscheinenden Wissens*. 2. Aufl., Freiburg/München: Karl Alber.
- Schmidt, Josef [1997], „Geist“, „Religion“ und „absolutes Wissen“: Ein Kommentar zu den drei gleichnamigen Kapiteln aus Hegels Phänomenologie des Geistes, Stuttgart, Berlin und Köln: Verlag W. Kohlhammer.
- Schmitz, Hermann [1960], 'Die Vorbereitung von Hegels "Phänomenologie des Geistes" in seiner "Jenenser Logik"', in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 14, SS. 16-39.
- [1992], *Hegels Logik*, Bonn: Bouvier.
- Schneider, Robert [1938], *Schellings und Hegels schwäbische Geistesansichten*, Würzburg: Triltsch.
- Siep, Ludwig [1979=2014], *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, 2. Aufl., Hamburg: Meiner.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin [2014], *Hegels Phänomenologie des Geistes: Ein dialogischer Kommentar Band 2. Geist und Religion*, Hamburg: Felix Meiner.
- Sticker, Martin [2015], „Hegels Kritik der Anerkennungsphilosophie: Die Aufhebung verwirklichter Anerkennung in der Phänomenologie des Geistes“, in *Hegel-Studien* 49, Hamburg: Felix Meiner, SS. 101-122.
- Stolzenberg, Jürgen [1986], *Fichtes Begriff der intellektuellen Anschauung. Die Entwicklung in den Wissenschaftslehren von 1793/94 bis 1801/02*, Stuttgart: Klett-Cotta.

- Volpi, Franco [1981], 'Franco Chiereghin. Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel', in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 35, SS. 645-648.
- Wagner, Falk [1971], *Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel*, Gerd Mohn: Gütersloher Verlagshaus.
- Wundt, Max [1945], *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Tübingen: J.C.B. Mohr.
- 久富峻介. 「ヘーゲル『精神現象学』の承認論における言語の特性——イェーナ期体系構想との比較に基づく考察」, 『ヘーゲル哲学研究』26号, こぶし書房, 2020年, 126-142頁.
- 久保元彦. 『カント研究』, 創文社, 1987年.
- 久保陽一. 『生と認識——超越論的観念論の展開』, 知泉書館, 2010年.
- 田端信廣. 「総括された総体」から「単純な総体」へ, 中埜肇編, 『ヘーゲル哲学研究』, 理想社, 1986年, 71-88頁.
- . 「〈認識〉の生成とその運命(上)」, 『哲学論究』(9), 1991年, 1-29頁.
- . 「精神の究極的な自己知としての「絶対知」」, 『同志社哲学年報』第14号, 1992年, 1-23頁.
- . 「〈認識〉の生成とその運命(下)」, 『哲学論究』(10), 1993年, 1-58頁.
- . 『ラインホルト哲学研究序説』, 萌書房, 2015年.
- ローベルト・ハイス. 『弁証法の本質と諸形態』, 加藤尚武訳, 未来社, 1981年.
- 原崎道彦. 「イェーナ期の体系構想」, 『現代思想——ヘーゲルの思想』, 青土社, 1993年, 240-243頁.
- . 『ヘーゲル「精神現象学」詩論——埋もれた体系構想』, 未来社, 1994年.
- 藤本忠. 「ランベルトの「学的認識」について——『新オルガノン』を中心に」, 『龍谷大学論集』, 174/175号, 2011年, 251-271頁.
- ヘーゲル. 『ヘーゲル全集5 精神の現象学 下巻』, 金子武蔵訳, 岩波書店, 1979年. (訳者註からの引用は、「金子」と表記する.)

Vom „Chaos“ zur „Ordnung“:
Das Religionskapitel der *Phänomenologie des Geistes* als Ort der „letzten
Wahrheit“

Shunsuke KUDOMI

Das Konzept des absoluten Wissens, auf zentraler Gegenstand Hegels *Phänomenologie des Geistes* (1807) abzielt, findet in der bisherigen Hegelforschung keine der „erscheinenden Wissenschaft“ angemessene Betrachtung. Indem Hegel den ganzen Weg des natürlichen Bewusstseins zum absoluten Wissen beschreibt, stellt er die „erscheinende Wissenschaft“ als systematische Philosophie dar. Dieser Aufsatz begreift das Religionskapitel der *Phänomenologie des Geistes* als einen Wendepunkt, in dem die „chaotische“ Reihe des erscheinenden Wissens zur „wissenschaftlichen“ Ordnung wird. Dazu wird die besondere Rolle des Religionskapitels herausgestellt, welches ich aus *logischer* Perspektive als Ort der „letzten Wahrheit“ bezeichne. Diese Umkehrung des Aspekts ist eine Hauptausgabe des Religionskapitels. Diese Auslegung ermöglicht eine vollständige Neuinterpretation der folgenden „Selbstanzeige“ der *Phänomenologie*: „*Der, dem ersten Blicke sich als Chaos darbietende Reichthum der Erscheinungen des Geistes, ist in eine wissenschaftliche Ordnung gebracht, welche sie nach ihrer Nothwendigkeit darstellt, in der die Unvollkommenen sich auflösen und in Höhere übergehn, welche ihre nächste Wahrheit sind. Die letzte Wahrheit finden sie zunächst in der Religion*“ (GW 9, 446). Zum einen versuche ich, einen unklaren Aspekt der Diskussion über die *Phänomenologie* aufzuklären, indem ich eine Chronologie von Hegels Denken zu seiner Jenaer Zeit rekonstruiere. Aus dieser wird ersichtlich, dass die „Notwendigkeit“ der Wissenschaft eine „historische“ ist. Des Weiteren möchte ich folgende These präsentieren: Hegel schreibt dem Religionskapitel eine systematische Rolle zu, welche die erscheinende, diachronische in die logische, synchronische Reihe bringt. Er zeigt dies durch geometrische Figuren: „Knoten“, „Bund“ und „Linien“. Damit erklärt er die „Totalität“ der vier Momente der Wissenschaft, nämlich „Bewusstsein“, „Selbstbewusstsein“, „Vernunft“ und „Geist“. Die Logik einer solchen Totalisierung ist jedoch keiner etwa „äußerlichen“ Ordnung unterworfen, sondern folgt einer dem Weg des erscheinenden Wissens immanenten Ordnung. Entgegen der Ansicht der Hegelforschung seit den 1960er-Jahren ist die innerliche Logik der *Phänomenologie* weder als Jenaer Logik-Konzeptionen noch als ungeschriebenen Logik-Entwurf, sondern als „drei Bestimmungen“ im Kapitel des „absoluten Wissens“ entsprechend zu verstehen. Hegel paraphrasiert m. E. diese „drei Bestimmungen“ mit „Knoten“. Dies ist ein Kernpunkt der Metapher des Religionskapitels.