

ヘーゲルの目的論

その主題と基本的視座

入江 重吉

1. はじめに
2. 目的論の前提としての客観的過程
3. 目的論の有機体論的性格
4. 目的論における発展の論理
5. 理性の狡智の思想
6. 結びにかえて

1. はじめに

(一)

本稿は、修士論文「ヘーゲルの目的論」の一部を補筆修正したものである。

上記論文で扱った主要な問題は次の二つであった。一つは、ヘーゲル目的論の主題と基本的視座を明らかにすることであり、この点について私はとくに、発展の論理と理性の狡智の思想の問題に限定して考察した。しかし同時に私は、それらの問題を考察する上で看過し得ない視座の一つとして、ヘーゲル目的論の有機体論的性格を明らかにしておいた。この視座はまた、ヘーゲルのいう概念ないし概念的把握 (Begriff od. Begreifen) を解明する重要な手懸かりを与えるものと、私は考えている。

第二に、外的合目的性と内的合目的性の問題である。上記論文で私が主題的に追究した問題は、まさにこの両者の論理的連関に外ならなかった。ヘーゲル以前のいわゆる神学的目的論の根本欠陥は、そこでは両者が最初から硬直した対立として扱われたために、内的合目的性そのものも、かえって外的な形式でしかないものに殖しめられた、ということであった。ヘーゲルが、客観性というカテゴリーの中で、両者の論理的連関を追究し、この連関を辿り行く脈絡を通じて、思弁的真理すなわち理念 (Idee) を、哲学の肯定的な成果としたことは、たしかに一つの迂回路であったが、しかしそのことの中に、従来の目的論と袂を分かち、目的論を革新するという、近世哲学史上のエポックを、我々は洞見することができるのである。

本稿では、紙数の関係上、第一の問題に限定して考察されるため、ヘーゲル目的論の内部に立入った詳細な追究はほとんど省略されざるを得ない。第二の問題の解明は、他の機会に譲ることにしたい。

(二)

周知のように、ヘーゲルは『論理学』の中で、目的論 (Teleologie) を、客観性 (Objektivität) のカテゴリーのうちに位置づけている。この客観性においてヘーゲルは、いわゆる「必然と自由との形而上学的連関」^② ないしは「宿命論並びに決定論と自由との間のアンチノ

ミー」^③、すなわち一般に、機械論と目的論との連関と対立を考察している。この問題史的連関を哲学的に簡単に振返ってみれば、この連関に対するヘーゲルの問題設定の意義がより鮮明にされるであろう。すなわち、ホッブズ、スピノザの機械論と、ライプニッツのモノドロジーにみられる充足根拠律との対立、あるいは、ライプニッツの予定調和論とカントの目的論的判断力批判などによる目的論と機械論との調停の試み etc. の最終的な解決を提示するものとして、ヘーゲルは、目的のカテゴリーを客観性のカテゴリーの内部で展開しているのである。

(三)

上述の問題設定を解決するものとして、ヘーゲルの表明する思想が、いわゆる理性の 智 (List der Vernunft) の思想である。理性の狡智とは、端的にいえば、精神に対する自然の合目的な関係の中で自己を貫徹する合目的な精神の活動を意味している。この思想は、ヘーゲル目的論の核心をなす思想である。我々はこの思想を、以下の三点に集約することができる。

まず第一に、この思想によってヘーゲルは、たんなる恣意 (Willkur)、衝動 (Trieb) や当為 (Sollen) とは区別された理性的な活動としての主体を、目的論の主導的なモメントとしている。そしてこのことによってヘーゲルは、従来の目的論の欠陥すなわち「たんに外的合目的性にしか達しない」^④という欠陥を克服し、目的関係の真理である内的合目的性の洞察に到達しうることを明らかにしたのである。

第二に、ヘーゲルの目的論は、それが客観性のカテゴリーの中に位置づけられていることからわかるように、自然と精神との客観的な領域のそれぞれの本性にしがった運動連関の中で、相互の必然的な絡み合い、糾合と有和を問題にしているということである。つまりヘーゲルは、あくまで客観的領域の内部で目的関係を考察する。この点が、上述の思想の第二の重要な点なのである。

合目的な理性は、後述するように、直接に客観的過程の中にはいりこまないけれども、しかし、客観的過程の本性にしがったのみ自己の目的を実現する。それ故、目的関係が措定されるためには、客観的過程そのものの本性の認識があらかじめ必要とされるのである。我々は、ヘーゲルが目的論に先立って、機械的關係 (Mechanismus) 及び化学的關係 (Chemismus) という客観的過程を論じている理由を、この間の事情に求めることができる。

客観的過程を通じて成立する目的関係は、さしあたって、主観的目的を端初とし、客観に対峙している。この主観的目的の措定の段階にとどまる限り、目的は実現され得ない。したがって、目的関係そのものは客観的過程の中にはいりこんで行くわけであるが、そこにおいて、目的一手段関係が成立するのである。それはさしあたっては外的合目的性でしかない。

さて、この外的合目的性は、目的の実現を通じて廃棄される、否、それは事態的にはなお保持されているのである。というのも、ヘーゲルが外的合目的性を止揚する (aufheben) という場合、これは次のような事態を意味しているからである。すなわち外的合目的性は、終局に「実現された目的」の立場からみれば、「実際には」 (in der Tat) 内的合目的性であるという

ことなのである。^⑤このような事態を洞察するのが、ヘーゲルのいう理性的認識ないし思弁的認識に外ならないのである。そしてこの点が、理性の狡智の思想のもつ第三の重要な点である。

一言留意点として付言しておきたい。それは、主観的目的措定の段階から目的一手段関係に到るプロセス、さらにこのさしあたっての外的合目的性が止揚されるプロセス等、いずれもヘーゲル目的論の論理的考察からいえば欠落し得ない問題性をはらんでいるということである。すなわちこの間のコンテクストにおいて、自己排斥的矛盾を推進力とするディアレクティシユな力動的関係が、目的関係の発展のプロセスをつくりだしていることが明らかになるのである。ただし、ヘーゲル目的論の究極的成果は思弁的成果と呼ぶべきものであり、そこへといっさいが収斂されることもまた、我々は同時にみておかねばならない。この両者の関連、緊張関係をぬきにしては、我々はヘーゲル目的論の論理的関係を十全に把えきれないことを、十二分に承知しておく必要がある。しかしここでは、その点について詳しく検討する余裕がない。

(四)

以上に挙げた三つの論点にもとづいて、我々は、ヘーゲル目的論の主題を追究して行くのであるが、これらの三点は、それぞれ別個の視座を意味するものではない。それらはヘーゲルにあっては、同一の視座の三つの側面を表している。ここで同一の視座というのは、ヘーゲルのいう思弁的認識のことである。この思弁的認識が、如何なる事態の如何なる認識であるかということは、ヘーゲル哲学の根本に関わる問題であるが、本稿ではその一端に触れるにすぎない。しかし少なくともその核心に触れることを、私は意図している。

2. 目的論の前提としての客観的過程

(一)

ヘーゲルは客観性において、自然及び精神の機械的・化学的關係と、精神に対する自然の合目的な関係を考察している。そしてこれらの関係の中で根源的な規定作用として働くものを、ヘーゲルは概念とみている。

ヘーゲルによれば、概念はその主観性の段階で、判断及び推論を通じて、その实在性を獲得して行くのであるが、推論の運動を通じて推論形式そのものが止揚されることによって、概念は客観性として規定される。推論の運動というのは、両項の連結の直接性・外面性と、推論の概念自身の統一の要求との矛盾を通じて、媒辞が、両項の連結の媒介性と必然性を獲得して行く過程である。推論そのものが両項と媒辞との区別を止揚し、必然的・普遍的な規定性を獲得することによってその形式を止揚したとき、概念は客観性となるのである。したがってここでいう客観性は、いわゆる「自立的概念に対立する」^⑥ものという意味ではなく、「即且向目的に (an und für sich) 有る事柄」^⑦であり、それ自身のうちで必然的かつ普遍的に有るものという意味である。

(二)

客観性のカテゴリーは、「機械的關係→化学的關係→目的論」という論理行程を辿る。前二者が客観的過程であり、目的論は、この客観的過程に対して自由な合目的な過程である。これに対して客観的過程は、合目的な過程すなわち目的の運動の必然的なモメントである。前者の過程がなければ、たしかに目的の運動は始動し得ない。この意味では、目的の運動も、全体として客観的領域のうちに編成されている。ただし、両過程を一つの領域として編成するのは、まさに合目的な活動によってのみなされうることである。それ故目的の運動は、たんに客観的領域のうちにあってのではない。換言すれば、客観的領域の必然性の内部にあって、しかも、この領域を自己自身の自由な過程として統一的に編成するのが、目的の運動なのである。

本章では、我々は、その過程の必然的なモメントとして目的論をもつことが明らかにされる客観的過程、すなわち機械的關係及び化学的關係のカテゴリーを簡単に素描しておくにとどめたい。さしあたって我々は、その全行程を概括しておこう。

客観的過程の全行程は、客観が相互の關係（結合）を離れても自立的である段階すなわち機械的關係の段階から、相互の關係（結合）を離れては自立的でないような段階すなわち化学的關係へとすすむ。機械的過程の中で、概念の統一が、中心性 (Zentralität) と法則 (Gesetz) のカテゴリーを通じて、客観そのものの内在的規定であることが明らかにされ、こうして、客観に固有な差異 (Differenz)、対立が現われてくる。これが化学的過程である。そして化学的過程に到って、客観相互の外面性と無關心性 (Gleichgültigkeit) は止揚され、相互の間に対立と緊張の關係がとり結ばれる。このように客観的過程は、全体として、そこで客観自身の統一のモメントが向自的ないし顕在的 (für sich) になってくる行程である。

次に我々は、いま十分な余裕が与えられていないので、機械的關係のカテゴリーに限定して考察して行くのであるが、大まかな区分からいえば、化学的關係のカテゴリーも機械的關係のカテゴリーの中に位置づけられているので、その点からいうと、この論述の不備も大過をもたらすものではないであろう。

(三)

自然及び精神の諸領域を貫く普遍的連関としての機械的關係とは、「互に結合されるものの間に如何なる關係が結ばれようとも、この關係はそれらにとっては、それらのものの本性に何の関わりもない外的な關係である」^⑧ ようなカテゴリーである。

客観の無規定的な普遍性すなわち機械的客観は、客観が直接的な個別性として相互に外面的ないし無關心でありながら、同時に、他の客観によって媒介されたもの（指定された同一性）として、一つの矛盾であるが、機械的過程は、この矛盾を衝動力として始動し、そしてこの指定された矛盾を解決（解消）する運動を原理とする。すなわち、諸々の客観の間に同一的な普遍性を指定する客観の作用 (Aktion) が、同時にこの普遍性に対する客観の自立性の反撓 (Abstossung) と反作用 (Reaktion) を呼び起こす過程、換言すれば、客観的普遍性の伝達 (Mitt

eilung) とこの伝達の特殊的配分 (Verteilung)、分け前 (Anteil) の生ずる過程である。この過程の原理は、端的にいうと、普遍の特殊化ということにもとづくのである。

機械的關係の中では、諸々の客観は、混合 (Vermischung) とか集合 (Aggregat) とかいう形で一つの客観を形成する。しかし一つの客観になるといっても、この「一者」は諸々の客観の本質的な統一ではなく、相互の無関心性、外面性がそこで同時に指定されているのである。このように、ここでは、概念の三契機すなわち普遍、特殊、個別の媒介作用は外面的で直接的である。この媒介作用の必然性と本質的統一を客観自身の中に樹ち立てるのが、絶対的機械的關係のカテゴリーすなわち中心性と法則 (具体的中心性) のカテゴリーである。ところでヘーゲルによれば、法則は「機械的過程の基礎」^⑨ である。ということは、機械的過程が、実際には、客観的な法則によって統一されているということであり、過程はこの法則の特殊化の過程なのである。ヘーゲルは、絶対的機械的關係の中で、この法則こそ機械的關係の真理であることを明らかにしている。

以上に素描した機械的過程の考察の中で、ヘーゲルは、機械的決定論に対する批判を行っている。そしてヘーゲルはその批判を通じて、宿命論 (Fatalismus) を呈した機械的決定論と自由との間のアンチノミーの解決を試みているのである。我々は、視点をそこに転じて、さらに検討をすすめよう。

ヘーゲルによれば、機械的關係の決定論 (Determinismus) は、「決定論がそれ自身また無規定的」^⑩ であるから、この領域は、決定するものと決定されているものとの固有な関係において、決定が行われていないような領域なのである。ヘーゲルはこう説明している。「客観は、その規定性の中であってこの規定性に対して無関心であるから、自分の被規定有の由来を、自分自身で自分の外へ出て、ふたたび他の諸々の客観に求める。しかし客観は同じくまた、それが他の諸々の客観に対して規定的であるということには無関心である」^⑪ と。ヘーゲルの機械的決定論に対する批判は、諸々の客観の結合関係を本質的に統一するものをそこに求めることができないということに眼目がある。たしかに機械的決定論は、諸々の客観の因果連関を見定めることはできるが、しかしそこに見出される因果連関にもさまざまな連関があつて、一義的ではない。つまりそこには、本質的な因果連関と副次的な因果連関、客観の本質的必然的条件と偶然的条件等の区別がある。それ故ヘーゲルは、ライプニッツの充足根拠律の評注の中でこういうのである。「諸々の部分規定はそれらの原因にもとづいて理解されるが、しかしある実存の本質的なものをなすそれらの部分の関係は、機械的關係の原因の中には含まれていない。この関係すなわち本質的統一としての全体者 (das ganze) は、ただ概念の中のみ、目的の中のみ存在する。そこで、この統一に対しては機械的原因は十分ではない。というのは、機械的な諸原因の根底には諸規定の統一としての目的は存しないからである」。^⑫

機械的決定論に対するヘーゲルのもう一つの批判は、運命 (Schicksal) に対する自己意識 (人間) の特有な関係の考察の中で行われている。

運命とは、機械的客観の客観的普遍性としての力であり、一般に外的な強制力 (Gewalt) と

して作用するものであって、機械的決定論を宿命論とするものであるが、この運命は、自己意識に対してはたんなる盲目的な力として作用するのではないと、ヘーゲルはみている。

まず、機械的客観の普遍性としての運命は、機械的関係の圏内にある場合、すなわち、自己意識にとってその固有な在り方において認識されない場合、外的な強制力として現われ、運命はそれ自身を貫徹するのである。

しかし、この運命が自己意識に対して立ち現われ、そこに伝達が生ずる場合、それは別の仕方で現われてくる。というのは、自己意識のみが、この運命という「普遍性に対して自己を疎隔する (entfremden)」¹³ことができるからである。自己意識は、運命との分離・対立という関係すなわち外的強制力に対して自由に立ち向かうということによってかえって、「自分に向かって運命の機械的関係を惹き起こす (erregen)」¹⁴のである。自己意識と運命との特有な関係を考える上で大事な点は、この関係自身、自己意識の根源的な規定作用のもとに成立するという点である。すなわち自己意識が、運命を自己に固有な規定性として、みずからの行為 (特殊性) によってつくりだすということである。例えば、自己意識的理性に覚醒した民族は、もはやみずからの運命を宿命 (自 然 必 然 性) としてはもたず、みずからの行為によって、みずからの運命としての人倫的共同体を形成するのである。

(四)

さて本章を終えるにあたって、この機械的関係の考察によって明らかになった点を、以下に約言しておこう。

以上の考察を通じて、機械的関係の統一の契機として現われてきた法則ないし運命こそ、必然性と自由との間に見出される接点である。そしてこの法則ないし運命を、自己意識的理性が、みずからの特殊的固有性にもとづいて把えることによって、客観的過程と合目的な過程とが統一的に編成されるのである。しかしさしあたっては、客観的過程そのもののなかで、機械的関係の外面的性、無関心性が止揚されねばならない。客観相互の内面的な関係を通じて、概念の統一の契機が顕在化してくる過程が、化学的過程である。

こうして、化学的關係のカテゴリーにおいては、客観相互のより内面化された、しかも同時に、より顕在化された概念の統一の關係が現われてくるのである。ヘーゲルは、化学的中和性という化学のタームを援用しながら、三つの推論的媒介を経て、客観自身の本性にもとづく統一の契機として、目的のカテゴリーを導出するのであるが、その詳細に立入った追究は、ここでは割愛しておきたい。

我々は、直ちに、ヘーゲル目的論の思想的な検討に移って行くことにしよう。先取りして言うならば、以下の所論において我々は、ヘーゲル目的論の根源的原理としての思弁性を明らかにして行くであろう。しかしその際我々は、この思弁性が、ヘーゲルにあっては、その内在的脈動の原理として弁証法をはらんでいることを、同時にみておくであろう。

3. 目的論の有機体論的性格

(一)

ヘーゲルの目的論は、その性格からいって、アリストテレスの有機体論的な目的論の見地を踏襲し、カントによって明確にされた「自然目的」(Naturzweck)としての有機体¹⁵⁾の原理である内的合目的性を、外的合目的性の真理とみる見地、すなわち、このような意味での有機体論の見地にもとづいている。ヘーゲルは次のように述べている。「生命に関するアリストテレスの規定はすでに内的合目的性を含んでおり、それ故に、有限な、外的な合目的性のみをみる近世の目的論の概念を無限に超えた高みにある」¹⁶⁾と。ここでヘーゲルは、アリストテレスに言及することによって、従来の目的論の欠陥に対する彼自身の批判的見地を述べているのである。つまり、ヘーゲルはカントを承けて、従来の目的論の形式的な欠陥を、それが「たんに外的合目的性にしか達しない」¹⁷⁾ということに見出しているのである。この場合、ヘーゲルの批判は次の点に存する。まず、外的合目的性とは何かというと、それは、手段を通じて外的客観に關係する目的が、客観をたんに自己の存立の直接的な前提としているにすぎず、このことは目的が実現されても克服されない、すなわち、目的一手段の無限累進が生ずるということである。これは、ヘーゲルにいわせれば、悪無限的(schlechtunendlich)であって、克服されねばならないのである。ところで、手段及び客観の目的に対する外面性は、目的の前提があくまで前提としてとどまる限りは実現されない。内的合目的性は、この自己の前提(外的客観)を被措定有とすることによって、目的、手段、成果の内的同一性を実現するのである。目的と手段及び客観との外面性はこのようにして克服され、目的は自己自身をのみ成果としてもつのである。

さて、自己の前提を被措定有とすること、そして、自己自身を手段としてこの被措定有を措定し、ただ自己自身を成果として生み出すということ、これは有機体的な再生産的過程である。その点を明らかにするためには、我々は、ヘーゲルが直接的理念の段階で考察している「生命体の客観性」¹⁸⁾すなわち有機体について、若干論及しておかねばならない。

有機体というのは、それ自身手段であるとともに自己目的である。ヘーゲルは次のように述べている。「客観性は目的の手段であり道具であるが、概念がその実体をなしている、それは完全に合目的である」¹⁹⁾。また「この手段や道具はそれ自身実現された目的であって、そこで主観的目的は、その限りにおいて自己自身と推論的に連結されている」²⁰⁾。つまりヘーゲルによれば、有機体の各肢体(Glieder)は、それぞれ自分を全体の一肢として、全体(目的)のうちへ統合する、すなわち、その特殊性を普遍性へ高めるのであるが、しかしまた、他の各肢体を手段として自分を再生産することに従事するのであり、同様にまた、それは、他の各肢体の自己再生産の手段にもなるのである。この意味で、各肢体は、それ自身手段であるとともに目的である。このようにして、有機体の諸肢体は、全体(目的)の契機であるとともに、相互の、また各自の契機となって、有機体そのものの再生産に努めるのである。

以上の点から我々は、ヘーゲルのいう内的合目的性は、有機体論的な生命性の論理にもとづいている、ということができる。したがって、結局の所、ヘーゲルの目的論は、このような内的合

目的性を外的合目的性の真理とみるという意味での、有機体論の見地にもとづくものである。

(二)

しかしながら、ヘーゲルの目的論は、上述の内的合目的性すなわち理念一般を直接にその考察領域とするものではない。つまりヘーゲルの目的論は、ストレートな意味でいわゆる有機体論ではないのである。有機体そのものすなわち「生命体の客観性」²¹⁾は、理念に先行する客観性の段階ではまだ考察されていない。この段階では、ヘーゲルは、機械的客観のことを「自然的機械的關係」²²⁾ (Naturmechanismus) とも呼んでいる。このことは、すでに述べたカントのいわゆる「自然目的」としての有機的自然の問題は、機械的客観で考察される自然の圏域に属していないことを意味するのである。有機体はたしかに一つの客観性であるが、しかし直接的理念としての生命的客観性であるから、理念の段階で考察されるのである。つまりそれは、「概念によって魂を与えられ、概念をその実体としてもっている」²³⁾ 生命的個体の客観性なのである。理念においては、外的合目的性はすでに止揚されており、有機体そのものは最初から自己目的であり、内的合目的性である。しかし以上のことは、客観性と理念とが全く相容れないままに隔絶されていることを意味するものではない。客観性はその真理として内的合目的性をもっているのである。しかしさしあたっては、それは即目的であり、外的合目的性にとらわれている。これを止揚し内的合目的性を実現していくプロセスが、客観性のプロセスに外ならないのである。

我々はさらに客観性のプロセスを明確にして行くために、目的論そのものの中で何が課題となっているのか、そしてそれが如何なる見地から解決を提示されているのか、を検討して行くことにしよう。

すでに述べたように、目的論は客観性のカテゴリーのうちに位置づけられている。この客観性においてヘーゲルは、概念の即目有である客観（自然）が、それ自身の主観性（目的）の契機—「概念の向自有的否定性」²⁴⁾—を回復することによって、客観性の領域は、客観の機械的關係（概念の即自有的統一）としてではなく、目的關係（概念の向自有的統一）として措定されるという論理的行程を考察している。したがって目的論そのものの中では、いわゆる機械論と目的論との対立の克服あるいは外的合目的性の止揚が課題となってくるのである。ここで両者の間に対立をみ、そしてこの対立を克服するというのは、もちろん、ヘーゲルの次のような見地から出てくるものである。

ヘーゲルによれば、機械論の論理は、諸々の客観の関係を外面性・無関心性という面から把握するが、しかしそこで同時に、これらの関係の中に存する概念の統一、客観のもつ合法則性を把握しなければならない。後者の面は客観自身の自己運動の原理を表している。客観は、一方からいえば、概念がたんに内的（または外的）な統一でしかないとみられるが、他方では、やはりそこには「概念の向自有的否定性」が本質的契機として存するものとみられる。したがって客観自身のうちに、客観の外面性と目的的概念との即自有的な対立が存するのである。客観性の領域の中に目的關係が成立せざるを得ない必然性は、まさしくこの点に依拠しているのである。

ところで目的関係の成立とともに、客観性の領域は、主観性（精神）と客観性（自然）との相対峙する領域として考察される。ここで目的関係はさしあたって外面的であるが、それは目的の実現に到って止揚されねばならない。何故なら、目的関係の実現とは、直接的客観を否定して、そこに自己の規定（目的）を措定すること、換言すれば、直接的前提を止揚すること、に外ならないからである。こうして、外的目的関係の止揚ないしその真理とは、主観性と客観性の対立の止揚として、内的合目的性すなわち理念である。というのは、理念においては、主観性と客観性との根源的同一性が措定されているからである。²⁵⁾

目的という概念の運動は、その成果すなわち実現された目的の立場からみると、目的が自己自身を終局（目標）として前提し、それを端初（主観的目的）となして、この端初を終局に到って止揚するという運動である。この運動の原理は、ヘーゲルのタームでいえば、思弁的原理と呼ぶことができる。それは、「他者のうちで自己自身のもとにのみある」²⁶⁾という、根源的な自己保持としての同一性の原理である。実現された目的というのは、結局、この思弁的原理にもとづいた成果なのである。何故なら、まず第一に、目的は自己の主観性を否定して客観化するのであるが、そのことによって、第二に、目的はその主観性と客観性との対立を止揚するのであり、こうして目的は、自己の否定を通じて、しかも自己自身とのみ連結するからである。

(三)

さて以上の論述を通じて、我々は、ヘーゲル目的論の有機体論的性格と思弁的原理について明らかにしたのであるが、さらにすすんで、この両者の論理的な連関を明らかにしておかなければならない。

上述の内的合目的性をその成果としてもつ目的の運動は、ヘーゲルが絶対理念の中で明らかにした絶対的方法の三契機、すなわち、端初 (Anfang)、進展 (Fortgang)、終局 (Ende) の同一性ないし円環性ということ²⁷⁾。一要するに、端初は「進展と発展の端初」²⁸⁾であり、否定の否定を通じて終局に到達するのであるが、それは「即自的には具体的総体性」²⁹⁾であるから、「端初→進展→終局」は自己還帰のプロセスであり、むしろ終局こそ端初であるということと原理的に等置することができる。この絶対的方法が、ヘーゲルのいう思弁的原理の論理構造を表しているのである。それでは、この思弁的原理の方法の活動性を担うものは、一体何であろうか。当該箇所ではヘーゲルは、「方法の活動性が概念であるから、方法はあらゆる事柄自身の固有な方法である」³⁰⁾と述べている。このようにヘーゲルにおいては、概念が、有機的生命も含めたあらゆる事柄の生きた内在本質の規定をなしているとともに、根源的な意味における有機的生命性の原理を含意している。例えばヘーゲルは、有機体について、「生命体には概念が内在的であるから、生命体の合目的性は内的合目的性として把握されねばならない」³¹⁾とか「概念によって魂を与えられ、概念をその実体としてもっている」³²⁾というようにいっている。上述した絶対的方法の三契機は、この概念の体系的な原理すなわち「総体性の体系」³³⁾をなしているのである。以上の点から我々は、絶対的方法の三契機がまさに内的合目的性の論理を形づくっている、と結

論することができよう。許萬元氏は、有機的生命性の論理について次のように述べている。「一つの生命体系が真に自立性を保持するには自分の存立の前提を自分自身で指定することができない。……自分の前提を自分自身でつくりだすことができたときに、生命体は完全な総体性となり、自立的な円環的体系として成立しうるのである」³⁴。絶対的方法の三契機の円環性と体系性—これが概念の具体的総体性に外ならない—をもつこのような有機的生命性の論理が、その終局の立場からみた目的論的原理すなわち内的合目的性に外ならないのである。換言すれば、内的合目的性は、有機的生命性の論理として、それ自身思弁的原理にもとづいているのである。

4、目的論における発展の論理

(一)

実体性の運動は、「有論」から「本質論」を通じて、有の純粋な直接性から出発して、その直接性が同時に媒介性であり、それ自身において媒介するものであるという有の根源的な自己矛盾の止揚の過程として、直接的な媒介性にまで辿り着いた。この媒介の運動は、さしあたっては、或る物 (Etwas) と他の物 (Anderes) との媒介、つまり相互に固有ではない他者との媒介ないし移行 (Übergang) であったが、この媒介性そのものの同一的な関係、区別と対立の関係自身が関係づけられることによって、定有 (Dasein) の領域はその根拠にまで還帰し、この根拠関係そのものが、新たな直接性の形で出現するとき、自己自身の本質へ反省した有として、実存 (Existenz) ないし現象 (Erscheinung) と呼ばれる領域が、上述の領域の真実態とみられるのである。ここで媒介の運動は、相互に固有な他者との本質的な媒介すなわち反省 (Reflexion) ないし相関関係 (Verhältnis) となる。この本質的な媒介性の真理、したがってまた、実体性の運動の真理は、「本質論」の最後のカテゴリーをなす交互作用 (Wechselwirkung) である。交互作用とは、本質的な媒介性にまで深められた有の媒介性の作用 (Wirken) が、他者一般に対して働くのではなくて、自己自身に対して働くということであり、自己自身を結果 (Wirkung) とするということである。自己自身とのみ媒介するという媒介性は本質的に自立性であり、根源的な意味での自己同一性である。このような媒介性として規定された有は、それ自身としてすでにトータルに有ったその根源性が自覚されたものであり、そしてこの総体性 (Totalität) としての有が、ヘーゲルによれば「概念」(Begriff) ということに外ならないのである。

目的の概念は、この概念のトータルな媒介性が、概念の即自有である客観性の中で、「概念の向自有の否定性」の契機として現われたものである。したがってその運動は、すでに述べた実体性の運動を止揚したものである。端的に言えば、目的の運動は根源的な自己保持をその原理とする。例えば、実体は偶有となり、原因は結果となることによって、一方の項の根源性は失われるが、これに対して、目的そのものはその作用の中で他者へ移行することはない。すなわち、目的は「自己自身のみを結果するのであり、終局において端初にあったもの、つまり根源性においてあったもの」³⁵ なのである。

この目的の運動は、概念の発展の運動を表している。発展とは、自己の否定と対立とをそれ自身のうちにもっており、しかもこの自己自身の否定の中で自己を保持する事柄 (Sache) を言表するカテゴリーである。或る物と他の物の移行の関係や、原因と結果の相関関係などでは、発展という事柄の本質を把えることはできなかった。というのは、発展とは同一な事柄の発展であるから、それは、他者への移行ないし反省のうちで自己自身を保持するという関係、あるいは他者への移行と自己への反省との統一であり、その限りで発展は、たんなる他者との媒介性を止揚したものである。

(二)

前節で我々は、概念の運動としての発展のカテゴリーを考察してきた。ここではさらにすすんで、目的論的發展の論理を検討して行きたい。

目的の運動は、主観的目的を端初とし、手段を通じての目的関係を経て、実現された目的に到達する発展過程である。

発展過程の第一の段階である主観的目的の目的関係は、目的が外的客観と直接的に対峙し、合目的な活動を通じて直接的に目的を措定する段階である。この段階は、絶対的方法の三契機からいえば端初の段階である。主観的目的は、ここで詳しく触れる余裕はないが、それ自身のうちに二重性を含んでおり、目的であるとともに目的の客観化の傾動 (Streben) である。すなわち主観的目的は、依然として自己の主観的な一面性にとどまっていながら、しかもそれに直接的に対峙する客観の前提を止揚することによって、自己の一面性を止揚する衝動である。その点でこの衝動は自己排斥的な矛盾であるが、しかし同時にこの矛盾を解決しようとする衝動であり、発展の衝動である。すなわち「端初は進展と発展の端初」なのである。この衝動は合目的な活動のもつ衝動であるから、我々は、これを (合目的な) 理性の衝動と呼ぶことにしよう。一般に、矛盾ないし衝動の存在が直ちに発展の推進力となるのではない。矛盾ないし衝動が発展的媒介となるのは、この矛盾ないし衝動を荷担する当の主体が、合目的な理性であるか否か、ということに存するのである。

このようにヘーゲルは、第一に、目的論の発展的媒介を主体的契機との関連で考えているのである。前節で明らかになった概念の運動としての発展は、いまや、目的論の中でその主体的契機を合目的な理性ないし理性の狡智としてもつことが明らかになったのである。発展の主観的契機は、この合目的な理性 (主体) と、それが措定する目的そのもの (事柄) から成立っている。しかし目的の運動は、他方で、客観的契機を必要とするのである。たしかに主体としての合目的な理性は、発展を推しすすめる主導的な契機である。しかしそれだけでは目的の運動は始動し得ない。目的の運動は、客観的過程の内部でのみその過程をもつのである。つまりそれは、客観的過程を前提としてもち、この過程の内部で目的の直接的な措定を否定し、客観的定有のうち自己を措定しなければならないのである。前提としての客観的過程は、発展的媒介の根源的基礎的な契機として不可欠の契機であり、主観的契機とともに客観的な発展の総体的な過程を形づ

くることができる。以上のように、発展のカテゴリーは、客観的契機としての前提（条件）と、主観的契機としての事柄並びに主体（的活動）とを、その必然的な契機としてもっているのである。

さて、目的論的發展の第二の段階は、手段を通じて外へ同かう目的関係すなわち外的合目的性である。この段階は、絶対的方法の三契機からいえば進展の段階である。この段階において、合目的な理性の活動が推論的な構造をもつことが明らかにされる。ヘーゲルは目的関係を次のような推論として考えているのである。すなわちそれは、「客観性を通じて自己を自己自身と連結する自立的で自由な概念の推論である」³⁶⁾。したがって目的論的發展的媒介は、第二に、推論的媒介である。外的合目的性の推論形式については、しかし、いまここで論ずる余裕を我々はもっていない。

目的論的發展は、この第二の段階の肯定的な成果として一終局として一、内的合目的性に到達する。ここに到ってはじめて、目的と手段と成果とが、具体的有機的に統一されるのである。この成果は、しかし、結論的にいえば、思弁的認識によって外的合目的性の中で把握されたものである。ここでは、端初（主観的目的）の矛盾は解消（解決）されている。つまり目的論的發展的媒介は、第三に、思弁的認識による媒介である。そしてこの媒介によってはじめて、目的論の課題が、理念すなわち真理への到達であることが明らかにされるのである。なお、絶対的方法の三契機との関連で述べられた目的論的發展の端初、進展、終局という円環的体系は、もちろんこの思弁的認識による媒介によって見定められたものである。

次に我々は、以上に述べた目的論的發展の原理を、目的の概念の三契機にもとづいて把え直すことにしよう。

すでに述べたように、この過程の端初は、発展の矛盾ないし衝動であった。そしてこの矛盾ないし衝動は、概念の「自己反悖の統一」ないし「根源的な内的外面性」にもとづいている。³⁷⁾これを概念の三契機の論理的関係から把えるならば、普遍と特殊との矛盾と規定することができるのである。ところでヘーゲルは、目的を「具体的普遍」と規定して次のように述べている。すなわち「自己の中に特殊性と外面性の契機をもち、そしてそれ故に活動的であり、自己を自己から反悖する衝動」³⁸⁾であると。このような目的の活動性が、まさに発展の原理をなすものである。この原理は普遍と特殊との矛盾を衝動力としているが、しかしこの矛盾そのものが発展の原理となるのではない。というのは、この矛盾は、目的関係の発展の中で解決（解消）されねばならないからである。この矛盾の解決とは、目的という普遍が自己を特殊として規定することである。換言すれば、普遍の特殊化ということが発展の原理なのである。この場合、普遍はそれが契機としてもつ特殊性を指定するのであるから、普遍が特殊化するといっても、普遍が普遍であることをやめるわけではない。普遍はこの特殊化の中で自己を保持しているのである。したがって、普遍の特殊化という事態の中には同一性が保持されているのである。ちなみに、この同一性は、先述の発展のカテゴリーの主観的契機にあたる事柄すなわち目的そのものである。この同一性の保持がなければ発展という事態を洞察し得ないという点については、すでに述べた通りである。さ

て、普遍は特殊となることを通じてより高次の普遍に発展する。つまり端初の普遍は否定されて、特殊化を通じて媒介された終局としての普遍が現われるのである。自己否定を通じてより媒介が深められたという意味で、終局の普遍は高次の普遍なのである。すなわち、これが個別として規定された具体的な普遍に外ならないのである。以上の点をまとめると、発展とは、根源的な意味での自己保持を原理として、端初の普遍がその特殊化ないし自己否定を通じて個別としての具体的普遍（高次の普遍）に到達するということである。

本章では、目的論的發展の論理の諸契機と原理について述べたにすぎず、その詳しい検討は、目的関係の諸段階の考察を俟ってはじめて闡明にされるものである。

5、理性の狡智の思想

(一)

ヘーゲルは、目的論の第三節、「実現された目的」の箇所、いわゆる「理性の狡智」(List der Vernunft)の思想を明らかにしている。最初に述べておいたように、この思想は、ヘーゲルの目的論の核心をなす思想である。当該の箇所、ヘーゲルは次のように説明している。すなわち、理性の狡智とは、「目的が自己を客観との間接的な関係におき、自己と客観との間に他の客観を挿入する」ということであり、これによって「目的は客観を手段としてとりだし、自己の代わりに客観を外面的に働き疲れさせて、それを困憊させる。こうして、目的はその客観の背後にあつて、機械的強制力に抗して自己を保持している」のである。³⁹⁾

ヘーゲルはまた『エンチクロペディ』(209補遺)の中でも同じ思想を述べているが、ここでは上に述べた「客観を外面的に働き疲れさせ」という狡智の活動について、より精確に「自分は過程に直接はいりこむことなしに諸々の客観をそれら自身の本性にしたがつて相互に作用させ働き疲れさせて、しかもただ自分の目的をのみ実現するという、媒介的活動」であると述べている。この点はきわめて重要である。というのは、理性が如何に狡智にたけているにせよ、客観的過程の本性(自然法則あるいは精神の諸領域の客観的法則性)をほしいままに変更することはなしえないわざであつて、むしろこの本性を洞察し尽くすことによってこれを自己の目的のもとに服せしめるところに、その狡智の「理性的な」活動が存するのであるからである。狡智の活動はこのように客観的過程をその本性上から承認するが、しかし「ただ自分の目的をのみ実現する」のである。そしてまさにその点に、理性の狡智の「狡智」たる所以が存するのである。

さて、ヘーゲルは、同じ箇所、さらに次のように述べている。「この意味で、神の摂理は世界とその過程とに対して絶体の狡智としてふるまっているといふことができる」と。この点からすれば、ヘーゲルは、理性の狡智の主体を、絶対者ないし神と考えているといふことができる。したがって、「狡智」が求める目的というのは「神の意図の実現」なのであり、これは「神が手段として用いている人々が最初に求めていたものとは全く別のもの」(同所)なのである。

理性の狡智の主体が何であるかという点については、ヘーゲルの以上のような言及を考慮するならば、次のように解釈することができるであろう。まずこの目的論においては、客観(自然)と

目的（精神）との目的関係及びその実現ないし真理としての理念の概念的把握が課題となっている。そこで、客観との関わりにおいて、すなわち、客観を手段として措定するという点において、目的の主体である理性の狡智の働きが存するのであるから、その主体はやはり自己意識の理性すなわち（人間）精神であるが、この精神は、その根底からみれば、すなわち、過程の背後からみれば、絶対者（神）の理念の洞察に到達した絶対的精神なのである。

上述した目的論の課題でも示したように、理性の狡智は、自然の精神に対する合目的な関係の領域で考察されているのであるが、しかしヘーゲルはまた、この理性の狡智を、客観的領域の中のとくに歴史的世界の領域でも考察している。むしろこの領域こそ、その本来の領域に外ならない。そのことは、『エンチクロペディ』の絶対の狡智の思想においても、あるいは、『歴史哲学』の序論の中の、歴史における理念実現の諸契機を問題にした箇所においても、明示されているのである。したがって我々は、ヘーゲルの理性の狡智の思想を、一般に、自然と歴史ないし社会の全客観的領域にわたって、世界全体を司る神的理念の活動の表明であると、見定めることができるであろう。なお、ヘーゲルの理性の狡智はさまざまな角度から解釈しうる内容を含んでおり、その点から言えば、マルクスやルカーチのように理性の狡智の主体を労働する人間とし、この思想を労働過程と一マルクスの場合は類比的にであるが、その点については後述一結びつけて解釈することもできる。換言すれば、ヘーゲルの狡智の思想の中に唯物論的萌芽を見出すことができる。しかしルカーチのように、ヘーゲルの理性の狡智の思想の中に直接に唯物論をもちこむことは間違いであるとする。我々は、若干その点に触れておくことにしたい。

（二）

マルクスは『資本論』の労働過程を論じた箇所「労働者は諸物を、能力手段として他の諸物に一彼の目的に応じて一作用させるために、それらの物の力学的物理学的化学的な諸属性を利用する」⁴⁰の一の注として、ヘーゲルの『エンチクロペディ』の理性の狡智を論じた箇所「私が先に引用した箇所一前半部分を引用している。マルクスの引用部分の中にはもちろん神の摂理あるいは絶対の狡智にヘーゲルが言及している部分は含まれていない。マルクスは、ヘーゲルのいう「狡智」の媒介的活動のうちに、労働過程における人間労働の役割に類比すべきものを見出して、当該の引用をしたのである。とは言っても、マルクスとヘーゲルとでは、理性の狡智の主体に関する理解は全く違っている。またそれを承知の上で、マルクスは上述の箇所を引用している筈である。この点は十分注意しておかねばならないと考える。そうでないと、マルクスの引用の仕方を安易に受け取って、ヘーゲルの理性の狡智の中にマルクスの理解をもちこむことになるからである。つまり私は、ヘーゲルの理性の狡智をストレートに労働過程論に結びつけるという解釈の仕方には反対なのである。というのも、マルクス自身は、ヘーゲルの理性の狡智をそのままで唯物論的に理解できるとは考えてなかった筈だからである。この点について、藤野氏はその著『史的唯物論と倫理学』の中で次のように述べている。すなわち「労働過程においては、『自分はこの過程の中へ直接はいりこむことなしに』媒介するような活動は考えられないように思う。人間の理性がそのような媒介的活動に存する狡智をもっているというふうに考えることは、むしろ人間の理性は過程の中から生じてくると考えるはずの唯物論に反するであろう。それらのせんさく

は置くとして、マルクスはここで、人間の労働が自然過程の中で示す独特の働きを賛嘆している
のであろう」⁽⁴¹⁾と。藤野氏はまた、これに先立って、ヘーゲルの理性の狡智は神の摂理の別名と
いってもよい性格のものであると述べている。こういう見解に対して、例えばルカーチは全く相
反する評価をしている。『若きヘーゲル』の中でルカーチはこう述べている。すなわち、イエナ
『実在哲学』における「労働過程の弁証法的分析が後の『論理学』における因果性と目的論、理
論と実践の関係の体系的叙述の基礎を構成した」⁽⁴²⁾のであると。ルカーチはまた、ヘーゲルのイエ
ナ時代の労働や道具に関する分析と『論理学』とを直結して、『論理学』はイエナ時代の思想を
体系化したものであって、内容的にそれを超えるものではないとみている。しかし私としては、
ルカーチの見解よりも藤野氏の見解を支持したい。何故なら、ヘーゲル自身の思惟に即してこの
思想を解釈するという点から言えば、上述したように、絶対の狡智という思想との脈絡を重視せ
ざるを得ないからである。我々は、ヘーゲルの提起した問題あるいはその現実的な問題基盤の唯
物論的解釈と、ヘーゲルの思想の体系的理解とは、はっきりと区別しておかねばならない。とは
いっても、私は、この理性の狡智の思想を唯物論的に解釈し直すことの妥当性を否定するもの
ではない。そのことはしかし、いま我々が問題にしている後者の場合とは、一応、別個の独自のな
課題になるのである。⁽⁴³⁾

(三)

さて本題に立返って、我々は次に、目的論の中で古めるこの思想の意義とその論理的役割につ
いて、さらに考察をすすめて行かねばならない。

理性の狡智の思想は、目的論において、目的の運動と客観的過程（機械的・化学的關係）との対
峙を弁証法的に宥和させるという意義をもっている。この思想は、絶対の狡智とも規定されてい
るように、世界観的には目的論と決定論との思弁的認識にもとづく弁証法的な統一の思想を表明
しているのである。

理性の狡智が弁証法的な働きである所以は、次の点に存する。すなわち、合目的な理性が、客
観的過程の決定論の領域を承認した上で（客観の本性にしたがって）、そこに手段を挿入する（
客観を相互に作用させる）ことによって、この過程を合目的な過程のうちに統一的に編成すると
いうことである。この統一的編成が、理性の狡智の外ならぬ目的であり、また、理性の狡智はこ
の目的をのみ実現するのである。そしてこのような脈絡を通じてヘーゲルは、「機械的決定論と
自由との間のアンチノミー」というくだんの問題の解決を試みているのである。目的論と決定論
という全く異質な二つの過程を相互に他方のうちへ解消することなく、しかも両者を一つの過程
として統一的に編成するが故に、この解決は、目的論と決定論との弁証法的統一と呼ぶことがで
きるのである。

またヘーゲルによれば、合目的な理性が狡智にたけているのは、「自分は過程に直接はいりこ
むことなしに」あるいは「客観の背後にあって」、「その機械的強制力に抗して自己を保持」し
ながら、客観を「相互に作用させ働き疲れさせて、しかもただ自分の目的をのみ実現する」から
であった。しかしここで問題になるのは、何故、理性は過程の背後にとどまらざるを得ないのか、
ということである。換言すれば、理性は目的の運動の主体として有力（mächtig）であるのに、

何故、直接に客観に対して強制力 (Gewalt) を振るわないのか、ということである。その理由は、理性はそうすることによってかえって客観の側からの抵抗にあい、客観的過程の機械的關係の中にみずから巻きこまれざるを得ないからである。あくまで客観の作用しあう過程の背後にとどまって、しかもそれを自己のもとに制御し服せしめるというのは、まさに理性がその本性すなわち思弁的認識にのみ自己を委ねていることの証しなのである。

我々は、以上の論述の中で、目的の運動の主体である合目的な理性の働きが、弁証法的であって狡智にたけており、そしてそれ自身の本性にしたがって理性的であるということを明らかにした。総じて、理性の狡智の媒介的活動とは、合目的な理性がその思弁的認識にもとづいて目的論と決定論とを弁証法的に統一する働きであるということができる。

我々は本章を終えるにあたって、目的の運動ないし目的關係の發展の中で、理性の狡智が如何なる論理的役割を果たすのかをみておかねばならない。

すでに述べたように、理性の狡智とは「目的が自己を客観との間接的な關係におき、自己と客観との間に他の客観を挿入する」ということであつた。このことは、論理的な側面からみれば、特殊(手段)を媒辞として客観において普遍(目的)を個別として規定するという、理性の狡智の推論的連結を言い表している。普遍(目的)は一個の特殊(手段)として規定されるが、しかも普遍(目的)は普遍(目的)として自己を保持している。この特殊として規定された普遍(手段)は、しかし、それ自身同時に一個の客観である。それ自身客観でもあるこの特殊(手段)が他の客観に対して普遍者として規定するということ(客観相互の媒介しあう働き)によって、客観は同時に普遍(目的)を自己の規定としてもつことになる。この場合、手段と客観との媒介は客観的過程のうちにあるが、合目的な理性はこの過程のうちに直接はいりこむことなしにこの両者の媒介を行ないながら、みずからの目的をのみ実現するのである。しかしその場合ここで注意しておかねばならないのは、合目的な理性が客観の本性ないし即自有的規定(概念の総体性)を把えているということである。そしてその場合にのみ、普遍(目的)は特殊(手段)を通じて客観において個別として完全に規定され、こうして目的は実現されるのである。他方、合目的な理性が客観の本性をつかむことができなければ、目的と手段との媒介並びに手段と客観との媒介はともに外面性と直接性を免れず、目的は外面的あるいは相對的にしか実現し得ないのである。ただし、ここでは「手段をつかむ(er-greifen)ということのうちに、概念は自分が客観の即自目的に有る本質であることを示している⁽⁴⁴⁾」という、ヘーゲル独自の概念的把握が前提となっている。

こうして我々は、理性の狡智の論理的役割を推論的な媒介として結論することができるのであるが、この媒介はヘーゲル独自の概念にもとづいており、それは、合目的な理性が客観の本性をつかむことによって、目的、手段、客観の間の媒介を完全に規定された媒介、すなわち概念の具體的同一性にもとづいた媒介とすることを意味しているのである。そしてそのことによってはじめ、たんに内面的な措定でしかなかった主観的目的は、特殊化を通じて(目的—手段關係を通じて)規定された具体的な個別ないし「実現された目的」に到達することができるのである。こ

の間の詳細な論理的展開は、本稿では割愛せざるを得なかったことを付言しておきたい。

6. 結びにかえて

本稿で我々は、ヘーゲル目的論の主題と基本的視座を、その詳細な論理的脈絡の追究は割愛せざるを得なかったが、一定の輪郭において描くことができたであろう。

我々は最後に、ヘーゲル目的論の思想的意義を簡条的に約言して、ここで追究した問題の今後の唯物論の立場からの展開の方向性を若干提出するとともに、これをもって我々の今後の課題としたい。

第一に、ヘーゲルの目的論には従来の神学的目的論に対する批判的見地があるということ、そしてこの点はそのポジティブな側面であるということである。この見地をより徹底させようのは、ただ唯物論的立場からの改訂のみである。

第二に、目的のカテゴリーと市民社会における労働との結びつき、この点にヘーゲル目的論の合理的な核心がある。神学的思弁的な制約があるにせよ、ヘーゲルはやはり、目的のカテゴリーと人間活動の本質的側面との結びつきを看取していたのであり、その点にヘーゲル目的論の唯物論的核心が存するのである。そしてその点のみに限定すれば、先述のルカーチの指摘は正しいであろう。ヘーゲル目的論から我々が批判継承すべき点がここに存することはいうまでもない。本稿では、この点の解明を課題としなかったのであるが、いま目的論の新たな唯物論的改訂が我々に課題として、唯物論の解明すべき実践的な課題として、提出されているのである。

第三に、ヘーゲルは、その理性的な歴史観において、目的論と発展の弁証法とを統一している。ヘーゲルによれば、世界史は精神の自由の実現の歴史であり、精神が自己との対立矛盾、自己疎外を通じて発展するプロセスであるが、それは同時にまた、歴史における絶対者の究極目的の実現の行程でもある。我々は、ヘーゲルの思弁的原理にもとづくのではなく、歴史における発展の弁証法を、歴史的、具体的条件（特殊性）の分析にもとづいて、明らかにして行かねばならない。ヘーゲルのように、いわばアリストテレス的な意味での潜在 (dynamis) から顕在 (energeia) への発展のシステムとして歴史を解釈することは、G. Stiehler のいうように、結局は「量的な歴史解釈」に帰着するであろうし、「回顧的な」(retrospektiv) 歴史観になるのである。⁴⁵⁾ 我々は「歴史的・具体的分析」にもとづいて、「矛盾の運動から歴史的な行動の歴史的具体的な目標を説明」⁴⁶⁾ しなければならない。そこからはじめて、目的のカテゴリーと発展の弁証法との唯物論的弁証法的な統一の方向性が解明されるであろう。

(了)

(注)

- 1) ヘーゲルによってなされた「古い目的論」の思弁哲学的改訂のもつ合理的核心(批判的見地)をさらに徹底させる方向として、唯物論の立場からの、G. Lukács の遺著『社会的存在の存在論』(『Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, Sammlung Luchterhand』)や G. Stiehler の『弁証法と実

践』(邦訳、青木書店)などの諸著作にみられるように、目的概念の唯物論的改訂が行われている。この改訂の狙いは、労働過程をモデルとして、一般に人間的諸活動、実践と理論との社会的歴史的速関を解明するカテゴリーとしてのみ、目的論を限定し、評価しようとするところに存する。いわゆる自然目的論(Naturteleologie)はその考察圏外にあることはいうまでもない。

2) 武市健人訳『歴史哲学』(岩波書店)、53頁。

3) ラッソン版『論理学』第2巻、384頁。(以下WLⅡ, S・384と略記)

4) WLⅡ, S, 387

5) Ibid, S402

6) Ibid, S, 358

7) Ibid, S, 352

8) Ibid, S, 360

9) Ibid, S, 371

10) Ibid, S, 362

11) Ibid, a, a, 0,

12) WLI, S, 66

13) WLⅡ, S, 370

14) Ibid, , a, a, 0,

15) Kant, Kritik der Urteilskraft, 65

16) Enzyklopädie, 204

17) 前出

18) WLⅡ, S, 419

19) Ibid, , a, a, o,

20) WLⅡ, S, 420

21) 前出

22) WLⅡ, S, 384

23) Ibid, S, 421

24) Ibid, , S, 405

25) ヘーゲルは、理念を「主観—客観(Subjekt—Objekt)とも呼んでいる。

(WLⅡ, S, 411)

26) Enzyklopädie, 18

27) Ibid, 238, 239, 242参照。

28) WL II, S, 490

29) Ibid, a, a, o,

30) Ibid, S, 486

31) Ibid, S, 419

32) 前出

33) WL II, S, 502

34) 許万元『ヘーゲル弁証法の本質』(青木書店)、121頁。

35) Enzyklopädie, 204

36) WL II, S, 390

37) Ibid, , S, 404

38) Ibid, , S, 390

39) Ibid, , S, 398。尚、傍点は引用者による。

(以下、本節の引用はすべて同様)

40) 長谷部訳『資本論』(青木書店)第1巻(第1部上)、332頁。

41) 藤野渉『史的唯物論と倫理学』(新日本出版社)、172頁。

42) 邦訳『ルカーチ著作集11』(白水社)、191頁。

43) ヘーゲルの目的論の唯物論的解釈については、周知のように、レーニンが、その遺稿『哲学ノート』の中で重要な示唆を与えており、それがその後のさまざまな唯物論的解釈の淵源であり源泉となっている。事実、G、ルカーチの『若きヘーゲル』やG、シュテューラーの『弁証法と実践』やA、シュミットの『マルクスの自然概念』(邦訳、法政大学出版局)などすべて、このレーニンの評注にもとづいて、それぞれ自己の所論を展開しているのである。とくに重要なコンテキストは次の条である。「注目すべきことは、ヘーゲルが概念と客観との合致としての『理念』つまり真理としての『理念』へ、人間の実践的な、目的にかなった活動を通して近づいていくということである。これは、人間が実践によってその観念、概念、知識、科学の客観的な正しさを証明するという思想のほんの近くまで来ていることを意味する。」(松村一人訳『哲学ノート』(岩波書店)第一分冊、174頁)レーニンは、論理学の諸カテゴリーと人間の実践との深い連関にとくに注意を与えている。この連関こそ、弁証法的一史的唯物論がいっそう説明を必要としている問題ではなからうか。

44) Enzyklopädie, 212

45) G. Stiehler „Der Idealismus von Kant bis Hegel“, Akademie-verlag, S, 93.

46) Ibid, S, 95。