

Title	『精神現象学』の「有機的なもの」と「地」のエレメント
Author(s)	野尻, 英一
Citation	理想. 2007, 679, p. 119-131
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/84932
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

『精神現象学』の「有機的なもの」と「地」のエレメント

野尻 英一

序、『精神現象学』の根底にあるもの

ヘーゲル『精神現象学』（一八〇七年）の最大の問題は、何が「意識」を「精神」の高み（もしくは深み）へと押しやるのか、ということである。それは、この近代西洋哲学史上に忽然と現れた、ロマン主義的かつ啓蒙主義的とも言える不思議な書物、また今日的観点から言えばファンタジー的かつSF的とも言える壮大な構想で人間精神の遍歴を描いた書物において、その遍歴の過程を推し進める「力」への疑問でもある。

ヘーゲル研究のコンテキストでは、それはヘーゲルにおける「否定性」の問題であると言われる。ヘーゲルの「否定性」は、哲学的な図式としては、カントの「物自体」、初期シェ

リングの「根底としての自然」、ハイデガーの「存在」と同じようなものであると考えて良いが、ようするに人間の「経験」を可能にするものであり、何か「根底にあるもの」であり、西洋哲学がその長い歴史の中で神や実体の名のもとに考え続けてきたものである。

人間が「哲学」という、動物にとつては全く不要な営みに陥ってしまうのは、この「根底にあるもの」から人間の「意識」が離反してしまう傾向があり、同時に、この人間は「根底にあるもの」から離れられず、意識とは別の次元でそれに憑き動かされてしまうという矛盾した状況にあるからに他ならない。

ヘーゲルの『精神現象学』は、現象学の方法を採ること、こうした「根底にあるもの」を「実体」として措定すること

のアポリアから哲学を解放した書物であった。「根底にあるもの」は、意識に対してはじめ「他者」として現れるが、意識は結局、それが自分自身であることを見出していく。

そこでヘーゲルがマジック・ワードとして使用するものが「否定性」である。否定性は、意識が自分自身ではないものへと浸透しそれを自己として獲得する力、つまり意識の否定性でもあるし、同時に、意識の対象が意識に対立するものとして現れるときに示す対象の否定性でもある。このように異なった種類の二つの作用をヘーゲルは「否定性」という一つの言葉で括ることによって、「実体」のアポリアを回避するテクニクを使っている。それがいわゆる、「否定の否定」による弁証法ということである。

問題はなぜ「否定」が「否定」されるのかということだ。これは言いかえれば、なぜ「意識」という、あらゆるものに浸透し、あらゆるものを自分のものとして取り込んでしまう超溶媒的な否定性の作用をもつものが、それを否定する別の種類の否定性に出逢うのか、ということである。そんなことが一体可能なのであるか？

結論から言うと、ヘーゲルは『精神現象学』では、その疑問には応えなかった。彼はただ、意識がみずからに対して否定的なものに出逢い、その対象の否定性にみずからの否定性を投射し、その反射波に同調することによって、新たな世界経験のモードを獲得していくという叙述の方法を採った。

「意識の経験」を叙述するという現象学の方法を探ることによって、ヘーゲルは、「根底にあるもの」を直接に語ることから退避した。

それによって彼は、カントの「物自体」と「実践理性」との構図、すなわち「根底にあるもの」が理性的なものとしての理想化される構図と、初期シェリング的な精神の「根底としての自然」という構図、すなわち精神の基盤が自然にあるという構図の双方から距離をとることに成功した。前者の構図では、われわれの経験における非理性的なものが説明できない。後者の構図では、自然からの精神の飛躍が説明できない。

これら二つの、つまり啓蒙主義とロマン主義の構図の双方から距離をとった結果、ヘーゲルは、われわれの意識を駆り立てる「根底にあるもの」は「精神的なもの」であるという路線を選択することになる。ここに、「意識」とは別の種類の否定性を具えながら、意識と関わることによって意識を経験へと促す「精神的なもの」、すなわち、非意識的であり、非理性的であり、非自然的であるものが、ヘーゲル哲学の「根底にあるもの」として措かれることになった。

ヘーゲルはこの暗黙の仮定としての「根底」には決して深入りしようとしなかった。彼が「現象学」という方法を採用したのは、それが「根底」に触れずに済む方法だからである。この方法の採用によって、彼は「物自体」を指定するカントとも、「根底としての自然」を指定する初期シェリングとも

ちがう、独自の哲学体系を展開するブレーク・スルーを得た。現象学の方法は、「根底」の正体に迫る必要なしに、すなわち世界や認識の「起源」から話を始めることなしに、意識の「経験」から始めて形而上学にまで至ることのできる画期的な哲学の方法だった。

しかし、現象学の方法は思わぬ副産物を産むことになる。人間は自身の経験のうちに、自分自身でありながら未知のものを見出すことになった。「他者」は外部から内部へと反転したのである。他者は外部ではなく私の内部にある、という言い方はべつだん奇をてらった言いかたではない。自我の表層にある意識や悟性のはたらきとは別の次元で、私の内奥で私の意識に反して他者と交感してしまふ能力があること、その能力によって他者が私の内部から立ち上がってくるような契機があることをそれは指している。『精神現象学』は、人間の経験が「内的経験」に他ならないことを示したことによって、哲学史上の重要な転回点となっている。

それを悪しき観念論であるとか、形而上学を装った独我論であるとか言う非難はすべての外れである。近代哲学が、理性という道具を使ってアプローチしようとしてきたものの、「神」や「真理」という人間の「外部」にあると考えられていたものが、そのアプローチの行為も含めて、実は人間精神の内にある非―意識的なもの、非―理性的なものの働きによる産出物にすぎないという認識を示した点で、『精神現象

学』はラディカルな反―近代哲学の側面をもつ。もっともその反―近代性は、近代を完成させようとするヘーゲルの徹底した努力の副産物として出現したものではあるけれども、
ジョルジュ・バタイユは、『内的体験』（一九四三年）で、この人間精神の内奥に存在するもの、すなわち他者との交流（交感、コミュニケーション）の能力を、自我の消失する「極点」と呼び、この聖なる陶酔の極点にヘーゲルが触れえたことを称賛しつつ、同時に、ヘーゲルの体系や歴史はこのような極点からの「逃走」であると非難した。「私の考えでは、ヘーゲルは極点に触れたのである。彼はまだ若く、自分が発狂するかも知れぬと考えた。私はヘーゲルが逃避するために体系を練りあげたのだとさえ考えている。」^{〔一〕}

バタイユがそれを「極点」と呼んだとき、関数の曲線のイメージは彼の念頭にはなかったかも知れないが、ここでは数学の「極点」概念を比喩的に使用して、それをヘーゲル哲学の全体が描く軌跡の「極点」(extrema・極大もしくは極小、曲線の描くカーブの頂点)であると考えてことにしよう。ヘーゲル哲学の発達過程は、シェリング、ヘルダーリンと同じロマン主義から発しながら、イエーナ期における独自の哲学模索の過程で自然を根底とすることに見切りをつけ、カントの超越論哲学の方法から超越論的主体を「意識」として導入することで現象学の方法を確立し、しかし、同時に物自体は指定しないという独特の路線を歩みつつ形而上学へ至るもの

であった。ヘーゲルの哲学がカーブしていると筆者が言うのは、彼がロマン主義から形而上学に直接向かうとしたシェリングとは異なり、カントの超越論的主体を経由したことを指している。このヘーゲル哲学固有のカーブの曲率が示すもの、すなわち、ヘーゲル哲学の曲線の極点が示すものが「否定性」であり「根底にあるもの」なのである。

まえおきが長くなったが、本稿では、『精神現象学』という書物の性質をあらためて考え直すための材料として、そのユニークな「有機体論」を材料として取り上げる。それはこの有機体論の箇所に、『精神現象学』の「根底にあるもの」が顔を覗かせていると思えるからである。

『精神現象学』の有機体論の特異な点は、ヘーゲルが有機体という現象に、精神の非一理性的なものが現われていると考えている点である。これは、カントが有機体を人間の理性能力の投射による影像であると考えたのとも異なる思想だし、シェリングが自然の有機体から精神が発すると考えたのとも異なる発想である。ヘーゲルは、有機体という現象を、非一理性的かつ非一自然的な原理によって考えた。当然だが、その原理はまた、非一意識的なものでもある。

ヘーゲルは、そうした有機体現象の根底にある原理を「地のエレメントであるとしている。なぜヘーゲルがここにいわゆる古代ギリシア由来の四大元素（地水火風）のうち「地」を割当てたのかはよくわからない。だが、おそらく彼はそこ

に、意識や理性など、近代哲学の道具立てでは語れない何か異質な原理をイメージしていたと思われる。『精神現象学』の有機体論には、ヘーゲルが決して直接には論じようとしなかった「根底にあるもの」が、ヘーゲル哲学の「極点」として現われていると思えるのだ。

一、『精神現象学』の有機体論批判

では、あらためて、『精神現象学』の有機体論を検討してみよう。まずはその有機体論としてのポジションから確認する。

『精神現象学』は、西洋哲学史上の諸問題を継承し、当時流行の諸思想も取り上げながら、すべてを「精神」の「現象」という構成に組み換えていった作品である。また、「実体は主体である」というテーゼのもとに、特にライプニッツ・ヴォルフ学派やカントらの提起した実体についての理説をことごとく批判し、解体していった書物であるとも言える。このような作品を出世作としたヘーゲルが、当時人気の流行思想でもあり、また哲学史上の実体問題が継承されている有機体論について批判的な視点をもっていなかったとすれば、その方が不思議と言えるのだが、これまで『精神現象学』の有機体論の箇所は「有機体論批判」、すなわち有機体論の批判として読まれることはあまりなかった。その理由はここでは論じないが、ヘーゲル自身の叙述に素直に従えば、ヘーゲルが

論を批判し、有機体を「現象」として捉えることを主張したと言える。

二、「有機的なものの観察」

「有機的なものの観察」の箇所、生物を類と種の体系に分類しようとする試みは、「普遍的な個性性」(allgemeines Individuum)に裏切られると言い、これをヘーゲルは「地の暴力」(Gewalt der Erde)と呼ぶ⁽³⁾。たとえば、博物学的な種の系列のごときものは、現実の生物個体の観察にあたれば、つねに更新を余儀なくされるということだ。

カントであるならば、この失敗をもつて、反省的な判断力の使用はあくまで統制的に使用されるべきで、認識とは関わるべきではないことの証左とするだろう。むしろ、カントはそこに理性の「自由」を見いだしていく。われわれが現実の生物個体の奇形、欠損を含めた多様性を前にしながら有機的生命の統一を看取できることは、人間主体の自由につながる通路として確保される。

ヘーゲルにおいては、この「食い違い」は地の暴力によるものと呼ばれ、隙間だらけのみすばらしいものと言われる⁽⁴⁾。この屈辱を理性たんとする自己意識が克服しようとするならば、対象につねにすでに与えられている「普遍的な個性性」とは何であるかが追求されなければならない。これが、「観察する理性」以降の課題となる。観察する理性の失敗を契機

そこで彼以前の有機体論を批判していることは明らかである。具体的には、カント『判断力批判』の有機体論と初期シェリングのロマン主義的な有機体論の双方を批判している。その帰結として、『精神現象学』の有機体論は、有機体という現象を解体し、その根底に非一理性的かつ非一自然的なものを見出すという非常にユニークな構成となっているのである。『精神現象学』の有機体論は「理性」章の「観察する理性」の前半を占める位置にあるが、興味深いことに、ここでヘーゲルは一貫して「有機体」(Organismus)という言葉を使わず、「有機的なもの」(das Organische)という表現をする。内容を概観すると、そこでは、カント的な目的論が批判され、実体として魂や生気論的な生命を論じる所説が「内なるものと外なるもの」の思想」として批判され、自然を有機的生命の系列として類と種と個に分類し理性的な体系性を自然に見出すとする博物学的な思想が批判されている。

カントは、『判断力批判』で、道德論への架橋として有機体論を扱った。それゆえ、有機体論は目的論として論じられている。ところが、ヘーゲルは有機的なものを理性の「偶然的な運動」であると言っている。また有機的なものの運動には、「全体がない」とも言う⁽⁵⁾。こうした言い方を見ると、ヘーゲルの有機体論を目的論的、全体論的な思想である等と断じることが簡単にはできない。彼は『精神現象学』において、道德論への接続を意図して論じられる目的論的な有機体

として、意識は「行為する理性」へと移行する。そして、行為する理性は、己れの行為が人倫的な実体のうちにあることを理解することで、「精神」の境地へと高まるとされている。

このように『精神現象学』の流れをみると、有機体思想の「批判」が、『精神現象学』の展開の上で一つの転回点となっていることがわかる。カント的理性主義の帰結は、有機体という対象に実践理性へとつながる理性の積極的な作用を見出すことであった。一方、そのようなカントに対してヘーゲルは、「有機的なものの観察」という場面において、理性の限界を指摘し、有機体論を批判することで彼特有の「精神」への経路を示したと言ってもよい。

三、過程をもたらすものとしての否定性

『法哲学要綱』でヘーゲルが、国家や政治組織を論じるのにしばしば有機体 (Organismus) の比喩を使ったことから⁽⁶⁾、ヘーゲルの哲学を目的論的、全体論的な哲学であると論じる論調は早くからある。三木清はヘーゲルの弁証法は、著しく有機体説への傾向を含むため、全体の所与性、体系の閉鎖性、歴史の不可能性をもたらし、発展や飛躍、実践の契機を失わせるものであると論じている⁽⁶⁾。

もし、ヘーゲルが有機体を「実体」として考えており、精神の現象の結果生じると言われている体系や歴史を実体的な有機構成として考えているならば、三木の批判はもっともである。

ある。

一方、『精神現象学』の叙述に顕著に見られるヘーゲル弁証法の「否定」の契機を重視するならば、むしろ、『法哲学要綱』などに見られる有機体の比喩の方こそが、ヘーゲル哲学にとって「虚像」であるという解釈もあり得るだろう⁽⁷⁾。『精神現象学』では、成立しては没落する知の形態が次々と描写され、どのような実体もないことが示されているのだから。

しかし、ヘーゲル哲学の立脚点が「実体」の側にあるのか「否定性」の側にあるのかという問いの立てかたは、本質を捉えそこなうのではない。実は先の三木論文でも、絶対的な肯定主義も、絶対的な流動主義も、いずれも実践を不可能にすると三木自身が指摘している。つまり、実体にしろ否定性にしろ、その純粹態はいずれも過程や展開を不可能にするということである。では、何が過程や展開を可能にするのか。表現に苦しむが、それは単純な実体性でも単純な否定性でもなく、おそらく「かたちをもった否定性」とでも呼ぶしかないようなものである。

四、「普遍的な個性」

この問題について考えるためのヒントが、「観察する理性」の「有機的なものの観察」の箇所にはある。それは、先にも触れた「普遍的な個性」 (allgemeines Individuum) である。

「普遍的な個性性」についての叙述は複雑だが、要約するとヘーゲルは、過程の原理は「純粹な否定性」(reine Negativität)であり、それは「普遍的な個性性」だと言っている(8)。「普遍的な個性性」は「普遍的な否定性」(allgemeine Negativität)とも言われている(9)。

そもそも、「普遍的な個性性」と呼ばれる契機は、自己意識の章、「不幸な意識」において、「普遍的な個性性」(allgemeine Einzelheit)として登場していたものであった。ここで、「普遍的な個性性」は次のように登場している。不幸な意識においては、不変なものと、変化するもの(個性性)とが二重に存在し、潜在的に統一されてあるが、はじめ意識はそのことを自覚しておらず、両者の相違を強く意識している。意識は不変なるものとの比較で、卑小な、無にひとしい自分の個性性をつねに意識している。ところが、不変なるものがみずから、個性性をもつということが起こる。それによって、「個性性一般」(Einzelheit überhaupt)というものが生じる(10)。ここで登場する「個性性一般」はその後、「形態をえた不変者」(gestalteter Unwandelbarer)、「不変な個性性」(unwandelbare Einzelheit)、「普遍的な個性性」(allgemeine Einzelheit)等々と変化するが、こうした普遍的、一般的な個性性というものが生じ、それと関係することで、意識はみずからの個性性の不幸を止揚して普遍的なもののうちに安らぐことができるようになると言われる。

こうした一般的な個性性、普遍的な個性性、形態をえた不変者等々と呼ばれるものがなぜ出現するのか、その原理はヘーゲルの叙述からは自明ではない。一般的な解釈(たとえば金子武蔵の訳注)では、ここにキリスト教の論理を読み込むことになる。普遍的なものが個性性をえるというのは、神の子イエスの降臨を象徴しているものであり、イエスその人への思慕、世界に働きかける欲望と労働と感謝の生活、そして媒体(Mitte)である教会に身をゆだねた生活という契機を経て、意識は自己の個別的な現実性を滅却していく、そして、自己の行為が同時に普遍的な行為となる境地へと至るのである、と。

どのようなかたちで普遍的なものが意識に侵入し普遍的な個性性と呼ばれるものが形成されるのか。あるいは、他者として完成された普遍的な個性性と出会うことによって普遍的なものが意識に侵入するのか。いずれにしろその原理をヘーゲルは発生論的なかたちでは明らかにしていない。ヘーゲルの関心はそこにはなかった。普遍的な個性性はただ生じてくるのである、ということを受け取っておくしかない。

意識は、「普遍的な個性性」と出会い、媒体に自己を滅却することによって、理性となる。世界を虚無とするのでも、自己を虚無とするのでもなく、世界が自分の世界として、あるいは、世界が自分そのものとして存続する確信を得ることになる。「この現実的な世界は存続することにおいて自己意

識の関心事なのであるが、これは先には世界はただ消失することにおいて自己意識の関心事であったのと同様である。」(11)

このような世界に対する肯定的な態度が、理性である、と理性章の冒頭で言われる。興味深いのは、理性という世界に対する肯定的な態度は、自己意識の経た過程の「忘却」によって成り立っていると言われていることである(12)。

理性が精神へと至る過程とは、つまり、その忘却を取り戻す過程にはかならない。自己意識という形態において世界に対する否定的な態度を有していた意識は、普遍的な個別性の侵入によって自己の個別性を滅却して普遍性を得る契機を得たが、その経過を忘却することによって世界への肯定的な意識形態である観察する理性となった。しかし、この世界への肯定性は、観察する理性が有機的なものの観察においてみまわれる「地の暴力」という「普遍的な個性性」によって挫折を余儀なくされる。これを契機に、理性は精神へと移行する。

ここで、自己意識において「普遍的な個性性」と呼ばれていたものが、理性において「普遍的な個性性」として戻ってきている。両者を同じものであると言ってよいのか、そこに変化があるのかは、詳細な検討が必要である。しかし、いずれにしても、自己意識の否定性を理性の肯定性に変化させるものが「普遍的な個性性」と呼ばれるものであり、そのことが忘却されると言われ、次に観察する理性の肯定性に置き換えるのを与え止揚を促すのが「普遍的な個性性」と呼ばれるもの

であること、以上のことは確かである。

観察する理性の「有機的なものの観察」の箇所は、忘却されていた「普遍的な個性性」が、「地の暴力」をリマインダーとして(もしかすると形を変えて)再浮上してくる過程である。あるいは、潜在していた「普遍的な個性性」が再び顕在化する場面であると言っても良い。

五、「有機的なもの」と「普遍的な個性性」

「有機的なもの」という対象は、この「普遍的な個性性」が潜在態として機能することで、意識に対してみえてくるものである。「普遍的な個性性」は、意識自身のもっている現実的な形態としての個性性とは一致しない。このズレが、有機的なものという対象を観察する視角を生み出す。そして意識は、普遍的な個性性(類)と現実的な個性性(個)とをつなぐようとして、中間に「種」の系列を生み出すが、種の系列は類と個を真実につなぐことは決してできない。そして意識は、普遍的な個性性の方を、現実的個性性の内なる生命としてみるようなことをしてしまふ。つまり、「有機的なもの」とはこのように、普遍的な個性性と現実的な個性性との重層もしくは複合によってもたらされた現象なのである。そのことをヘーゲルは、普遍的な個性性には有機的に生けるものの外に出ていて、まだ意識そのものではない、と表現する(13)。

ここでの表現は複雑である。「普遍的な個性性」はここで

は「内的な実在」としてあり、現実の生ける「個」に、「種」としての限定を越える有機体としての生命を与えていると言われている。だが同時に、この「普遍的な個性性」はまだ無媒介な自然的形態化の個体であり、意識自身ではないと言われている。つまり、この「普遍的な個性性」も本当は意識の保有するものののだが、意識はまだ自分でそのことを意識していないのである。「普遍的な個性性」は潜在態のまま、意識のそとで機能する。それゆえ、「普遍的な個性性」は自分の定在であるはずの、意識の対象である現実の個体とはズレる。このようなことがここでは言われている。有機的に生けるもののそとに「普遍的な個性性」が出ている、という表現がなされているが、これは「普遍的な個性性」の働きが意識のそとにあるので、現実的な生ける個体と普遍的な個体とが一致しない、という意味である。

六、人倫的実体へ

さて、このような「有機的なものの観察」の叙述を通して理解できるのは、ヘーゲルにおいては、意識のうちにおける複数の普遍性、複数の個性性の重なり合いが、一見、実体や内容（内的なもの）と見えるものを現象として生み出すという説明の仕方がなされているということである。折り紙を開くように、その重なり合いを解体してしまえば、実体はない。意識が意識自身のうちに潜在する普遍性や個性性を自覚する

度合いに応じて、対象の媒介性が変化していく。

観察する理性は、「地の暴力」による挫折の後、自分自身を観察することに向かう。その後の展開を「普遍的な個性性」の行方の観点からまとめると、この「普遍的な個性性」とは自己意識が自己意識である個性性に由来するが、では、その自己意識の個性性は人間主体のどこにあるのかと自己意識が自分自身に観察の目を向け追求していけば、結局、人間主体と言えども、媒体によって認識された「物」であるにすぎないことが理解されていく。これが、「自己意識は物を己れとして、また己れを物として見出した」というふうに「観察する理性」の後に続く、「理性的な自己意識の己れ自身を介する現実化」の冒頭で言われることである⁽¹⁾。対象たる個別の「物」(Ding)に個性性を与えているのは自己意識であるけれども、自己意識もまた個性性を与えられている「物」であるにすぎない。これがわかった時に、ようやく自己意識は己れの個性性が媒体によってもたらされていることを理解し、自己意識としては完成する（人倫的な意識＝精神となる）と『精神現象学』の展開はなされる。「地の暴力」と呼ばれた自然的な「普遍的な個性性」が、「事そのもの」という人間的、社会的な「普遍的な個性性」として捉え直されていく場面であるとも言える。

そこで、「人倫的な実体」と呼ばれる実体的なものがまた登場する。「人倫的」な「実体」という考えかた自体が、実

体論の系譜においては新しいものである。人倫が実体である
とヘーゲルが言うときには、実体の意味が変わっている。実
体は人倫であることによって人間的な実体となったと言える。
それに伴って、実体と関係のあった「道德」も「認識」も共
に人間的なものとなり、超自然的なものではなくなった。そ
の時に、なぜ、現象が現象するののかとつこく問えば、「普
遍的な個性性」が忘却されたり、意識のそとで機能したりす
る、そういうことがあるから、意識に無媒介に対象が生じる
というかたちで現象が起きる。

人間諸能力の重層／複合によって現象を説明するというの
はカントのアイデアだが、カントはそれらを切り分け、理性
という「力」を外側（英知界）への通路として確保すること
を主眼とした。ヘーゲルは実体や英知界などの外部を必要と
せず、実体や英知界すら現象として記述する方法を思いつい
た。それは意識にはまだ意識していない自己があり、そのま
だ意識していない自己を意識が経験していくこと、その経験
を精神の現象と呼ばれるものとして記述するという方法であ
った。

「有機的なものの観察」の最後の箇所で、『精神現象学』後
半の問題である体系や歴史について先取りした叙述が見られ、
同時に「観察する理性」によって生み出される体系は「普遍
的な個性性」が意識されていないために偶然的な根拠のない
ものとなる、と言われている点も興味深い⁽¹⁵⁾。

七、『精神現象学』と「地」のエレメント

以上、有機的なものの観察の箇所がヘーゲルの有機体論
「批判」になっていること、また、この箇所が、『精神現象学』
における大きな転回点になっていることを述べた。そこにお
いては、「地のエレメント」＝「普遍的な個性性」と呼ばれる
ものの意識の外における働きが論じられており、その論理に
すべてが現象であると言われながら現象がなぜ現象するのか、
あるいはなぜ意識の経験という過程が進むのかという「精神
現象学」の根本問題を考える鍵があるのではないかと考えら
れる。そのように考えると「地」のエレメントは、『精神現
象学』の展開の上で、重要な働きを演じるファクターとなっ
ている。

『精神現象学』における「地」(Erde)の役割については、
榎山欽四郎も注目し、再三論じている⁽¹⁶⁾。榎山は、人間理
性がどうしても克服できない実体の生起 (Geschehen) の問
題がここにあり、明るい啓蒙を目指す人間理性が「実体の夜」
に出会う運命 (Geschick) がここで語られている、と言う。
意識が出逢う、自分でありながら自分でないもの、それが
「地」なのである。

もともと「イエーナ体系構想」(一八〇三—一八〇六年)
の「精神哲学Ⅰ」では、ヘーゲルは自然から精神への移行を
主題としていた。そこでは、本来は絶対的なものであり「空

「気」のエLEMENTをもつ「意識」が「地」のエLEMENTにより實在性を得て、「記憶」「言語」「道具」といった媒体へと変化する経緯が論じられている。意識が固化する契機として「地」のエLEMENTは考えられていた。そして意識の固化によってもたらされた媒体の機能によって、社会関係が生じるとヘーゲルは考えていたようである。

しかし、『精神現象学』（一八〇七年）の執筆をはじめたとき、ヘーゲルはそのような「意識」の発生論的な考察のいっさいを放棄して、はじめから「意識」を叙述の主人公とする現象学の方法を採用した。おそらくヘーゲルは、イエーナ体系構想のはじめでは、シェリングらの影響からロマン主義的に自然から意識が発生し精神となる過程を描こうとしていたが、その構図を描き切ることに無理を感じて、意識を所与の前提とする「現象学」を起点に哲学体系を構築するというスタイルへ移行したのではないだろうか。このときに、「地」のエLEMENTによってヘーゲルが指し示すものは、自然的なものから精神的なものへと移行したのではないかと考えられる。

『精神現象学』ではヘーゲルは、「普遍的な個性性」というあとに人倫につながるようなものがまだ十分に意識によって把握されていないために、「有機的なもの」が現象するという話にした。このときに、「地の暴力」ということをヘーゲルは言い、これによる裏切りを契機として、意識は人倫的な

意識へと移行するということにした。ここに、「自然から精神への移行」ではなく、「理性から精神への移行」という『精神現象学』に特有の「移行」が描かれることになる。こうして、『精神現象学』と『法哲学要綱』の特徴である人倫の体系というトピックがヘーゲルの刊行作品に導入される。あるいは、人倫を論じたかったために、『精神現象学』の有機体論は、カントやシェリングの有機体論に対する批判の傾向を帯びた、と解釈しても良い。いずれにしても、ヘーゲルの社会哲学者としての側面は、この「有機的なもの」における地の暴力に端緒を現している、と言うことができる。

八、神々の掟と「地」のエLEMENT

実は、この社会哲学ということにより強く関連して、「地」のエLEMENTについてヒントになる箇所がもう一つ『精神現象学』にはある。「精神」章の「人倫的世界」である。

ここでは、人間の共同体の基盤をなす「人倫的実体」として「家族」と「国家」の二つが考えられており、両者はそれぞれ人間の裡の異質な原理である「神々の掟」と「人間の掟」に基づく。簡単に言えば、「神々の掟」とは女性原理であり、「人間の掟」は男性原理である。女性原理に基づく家族的な絆と、男性原理に基づく国家の人間関係は、人間が双方に足をかける異質な存在の次元であり、両者は対立する。興味深いのは、「神々の掟」、すなわち女性原理による家族の共同体

は、死者の埋葬という義務を果すことで、個人の死を自然的な消滅から救い、その個性性を「普遍的な個性性」に高める役割を果すと言われている点である。家族による弔いによって、死者は自然の冷徹な否定の力からすくい上げられ、「地」という共同体に迎えられ、不滅の個性性である「地」の母胎 (Schol) と結ばれる (結婚させられる) と述べられている (17)。

ここでイメージされているのは、文明化の所産である意識化された現実的な人間関係、つまり理性的な人間関係である「国家」と、文明化以前から社会性は乳動物としての人間存在の基盤であった愛情的な関係である「家族」とが、互いに絡み合い、構造化されて、人間社会をかたちづくるさまであると考えられる。そのときに、ヘーゲルは後者「神々の掟」を「地」のエLEMENTで指している。都市文明発生以前の母系制社会や、ユダヤ・キリスト教以前の地中海・オリエント地域に広く存在したと言われる地母神信仰の水脈をそこに見出すのは早計かも知れないが、いずれにしても近代的理性とは別種の原理をヘーゲルが何か考えており、それを女性たちが維持する人間関係の原理として位置づけ、四元素説の「地」と連結して考えていることが窺える。それは啓蒙主義の奉ずる「人間的理性」ではなく、またロマン主義の憧憬する「根源的自然」でもない。ここでヘーゲルは、いわば近代西欧哲学の盲点である、「人間の裡なる自然」とでも呼ばれるべき第三の原理を、「地」というELEMENTによって語っている。

『精神現象学』では「神々の掟」(家族)と「人間の掟」(国家)は対立し、そのぶつかり合いは一個人の運命を翻弄し (アンティゴネー)、個人の背負う「罪責」とその「承認」を通して融和するというストーリーになっている。このような悲劇を通した融和の出現という構図が、『法哲学要綱』では、「家族」と「国家」の間に「市民社会」が媒介として入り込むという図式に発展している。「市民社会」は「家族」と「国家」を結びつける媒体であるとも言えるし、あるいは、「地」のエLEMENTという家族的で非意識的なコミュニケーションのモードと、社会契約的で意識的なコミュニケーションのモードとのハイブリッドが、「市民社会」という独特のダイナミズムをもつ運動体を構成しているとも言える。

結 語

「有機的なものの観察」や「神々の掟」の叙述をみると、どうやらヘーゲルは、人間精神の内奥にあるもので、非意識的なもの、非理性的なもの、生命的なもの、女性的なものを指すのに「地」のエLEMENTを用いているのではないかと推測できる。そう考えると、それは単に古代ギリシア由来の自然哲学的なものだと言って済ませるわけにはいかない側面がある。ヘーゲルが「地」のイメージで何を考えていたのかを追求することが課題となる。そこには、意識がそれと出逢いながらそれを無化しようとする努力において精神とし

て現象する過程、すなわち『精神現象学』の全過程を根底において支える、意識に対して「他なるもの」が、ヘーゲル哲学の「極点」として顔をのぞかせていると言えるだろう。

注

- (1) G・バタイユ『内的体験』平凡社、一九九八年、一〇八頁。
- (2) 金子武蔵訳『精神の現象学 上・下巻』岩波書店、一九七一年、二九七頁 (Suhkamp, Bd.3, S.225)。
- (3) 同、二九六頁 (*ibid.*, Bd.3, S.224)。
- (4) 同、二九六頁 (*ibid.*, S.224)。
- (5) 『法の哲学』、岩崎武雄責任編集『世界の名著44 ヘーゲル』中央公論社、一九七八年、四九七、五二九頁など (Suhkamp, Bd.7, S.414, 443, et al.)。
- (6) 三木清『有機体説と弁証法』(一九二八年)、『三木清全集第三巻』岩波書店。

- (7) 高山守「ヘーゲルにおける有機組織という虚像」(一九九三年、『現代思想臨時増刊「ヘーゲルの思想」』青土社)。
- (8) 前掲『精神の現象学』、二九三―二九五頁 (*op.cit.*, S.222-223)。
- (9) 同、二九六頁 (*ibid.*, S.224)。
- (10) 同、二九六頁 (*ibid.*, S.165)。
- (11) 同、二九六頁 (*ibid.*, S.179)。
- (12) 同、二九四頁 (*ibid.*, S.180)。
- (13) 同、二九四―二九五頁 (*ibid.*, S.223)。
- (14) 同、二九五頁 (*ibid.*, S.263)。
- (15) 同、二九七頁 (*ibid.*, S.224-225)。
- (16) 櫻山欽四郎『ヘーゲル精神現象学の研究』創文社、一九六一年、三〇七―三〇九頁。同『哲学概説』創文社、一九六四年、一七五、三二六頁など。
- (17) 前掲『精神の現象学』、七四六頁 (*op.cit.*, S.333)。

(のじり えいいち・早稲田大学)

社 生命倫理のキーワード

想 曾我英彦・棚橋實・長島隆編 税込価格二九四〇円 ISBN4-650-10523-4

現代における最も緊急の課題である生命倫理の問題について、6章、34項目にわたって解説した事典。

理 第1章 原理論、第2章 脳死と臓器移植、第3章 ターミナルケア、第4章 安楽死と尊厳死、
第5章 生殖技術、第6章 医療福祉

〒270-2231 千葉県松戸市秣台2-58-2
TEL047-366-8003 FAX047-360-7301