



Title	意識と「地」のエレメント試論
Author(s)	野尻, 英一
Citation	ヘーゲル哲学研究. 2008, 14, p. 100-112
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/85099
rights	© 日本ヘーゲル学会
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

公募論文

意識と「地」のエレメント試論

野尻英一

一 地のエレメントとは何か

ヘーゲル『精神現象学』（一八〇七年）の「謎」のひとつに「地」(Erde)のエレメントのはたらきがある。

「地」は、明らかに古代ギリシアの四元素論、すなわち地水火風の「地」に由来する。イエーナ体系構想（一八〇三—一八〇六年¹⁾）を見ると四元素のイメージで自然と精神とを架橋しようとするロマン主義的な体系構想の跡が窺えるが、その後の『精神現象学』ではロマン主義的、自然哲学的なトーンは注意深く排除され、意識を叙述の主人公とする現象学の方法にヘーゲルはスイッチしている。ところが、そうした『精神現象学』の叙述において、なぜか「地」のエレメントだけが登場する。登場するのは、理性章の「有機的なものの観察」と精神章の「神々の掟」の二ヶ所である。これらの箇所を丹念に読んでも、なぜ、ヘーゲルがそこで「地」のエレメントを登場させているのかがよく分からない。それは自然的な原理なのか、それとも精神的な原理なのか、その区分別と判断としない。ヘーゲルは「地」

とは何かを厳密に論じることにはせず、それが何であるかを明確に読者に示すことはしなかった。

ひとつの解釈としては、イエーナ体系構想で取り組んでいた「四元素論による自然から精神への移行」のモチーフがヘーゲルの意識の片隅に残っており、おもわずそれが『精神現象学』にも入り込んでしまったのだという解釈がありうる。イエーナ体系構想からの急激な方法論の転換、『精神現象学』のあわただしい執筆事情といったことを考えると、ヘーゲルがあらかじめ周到に「地」のエレメントの役割を用意していたわけではなく、叙述の中で自然に「地」への言及が出てきてしまった、という側面はあるのであろう。

しかしながら、確かに、ヘーゲルによる「地」への言及はなほだ唐突で未展開なものではあるものの、そこにある一貫した性格づけが読み取れるのも事実である。ヘーゲルは「有機的なものの観察」と「神々の掟」というそれぞれ離れた箇所でも「地」に言及しているが、いずれの箇所においても「地」は「普遍的な個性性」の原理であり「普遍的な否定性」であると「言われる」。

理性章では「地」は観察する理性に対し暴力をふるう原理であると言われ、精神章では家族的共同体を構成する原理であると言われる。こうした「地」のエレメントの使われ方を見ると、ヘーゲルはどうやら、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、あるいは生命的なもの、女性的なものへのイメージを喚起する役割を「地」のエレメントに与えている印象がある。とはいえ、ヘーゲル自身が明言しなかった以上、彼の「地」が何であるかという考察は本来、西欧における四元素論の概念史をふまえつつヘーゲル自然哲学の周辺資料を丹念に洗っていく膨大な作業を要求するであろう。

本稿の役割はあくまでそうした実証研究に先立つ問題提起に限定される。ひとつの作業仮説として、『精神現象学』における「地」のエレメントの特性を意識との関係において素描する試みを行い、今後の課題を示すものである。

二 イエーナ体系構想における「地」の エレメントと意識

まずイエーナ体系構想における「地」のエレメントと意識との関係を考えてみる。もともと「イエーナ体系構想」の「精神哲学Ⅰ」（一八〇三／〇四年）²²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が、そこでは、本来は絶対的なものであり「空気」のエレメントをもつ「意識」が「地」のエレメント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について論じていた。そこでは意識が固化する契機として「地」のエレメントが考えられていた。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』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」のエレメント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。

このような解釈はヘーゲルの思想形成に関するひとつの仮説を含んでいるので、そのことを明言しておく。すなわちヘーゲルは、序文に顕著なように、『精神現象学』において初期シェリングのロマン主義、つまり自然を精神の根底とする思想を放棄したのであり、精神が原理とするのは精神自身でしかありえないという思想に移行したのであるという仮説である。周知のように、ヘーゲルのロマン主義に対する態度の取り方には多様な解釈がある。イエーナ体系構想では自然から精神への移行を

根拠づけようとする努力が容易に読み取れるので、そこに初期シェリングの影響を見てとるのは妥当であろう。しかし、『精神現象学』（一八〇七年）やさらに後の『エンチクロペディー』（一八一七年）では、どうだろうか。『精神現象学』序文ではヘーゲルはあきらかにロマン主義とシェリングを批判しているし、『エンチクロペディー』では「自然の無力」（Ohnmacht der Natur）をしきりと唱える。これらのヘーゲル自身による発言に依拠して、ヘーゲルは『精神現象学』においてロマン主義とは（少なくとも自然的なロマン主義とは）訣別したのだという線引きが可能である。

こうしたヘーゲルの「転向」の動きを準備するかにように、「精神哲学Ⅱ」（一八〇五／〇六年³）では、自然から精神への移行は話題にされない。そこでは精神ははじめ夜の闇のうちにあるが、自己自身を直観し対象化して、それに言葉を与えることによって分裂を経験して、その夢想から目覚めるといったことが述べられている。そして精神はこの分裂によってみずから自我として産出し、自我は意志や意欲や衝動をもち、他者による承認の契機を経て法的状態、国家、宗教と言った契機を経て、自己自身を知る精神となるという内容になっている。ここでは、精神が自己自身を知るという『精神現象学』的なモチーフが語られており、自然からの精神の産出という問題はテーマとなっていない。『精神哲学Ⅱ』と対をなす『自然哲学Ⅲ』（一八〇五／〇六年⁴）では、自然の有機体を論じる叙述はむしろ増大し、

ほとんど後の『エンチクロペディー』自然哲学に準ずる内容にまで充実しているが、それゆえにかえってヘーゲルは自然の有機体から精神を導出する手だてを見失ってしまったのではない。いずれにしろ『精神哲学Ⅱ』は、『自然哲学Ⅲ』と連続する内容になっていない点が異様である。

そして、この後の『精神現象学』では一転して、はじめから「意識」を主人公とする叙述のスタイルが採用され、意識の諸形態、精神の諸形態を経るうちに精神が絶対的な精神としてみずからを知るといふ内容になり、自然についての叙述はこうした精神の現象のプロセスに組み込まれた、副次的なものとなっている。

端的に言って、ヘーゲルは自然から精神が産出されるというモチーフを断念したところから『精神現象学』を書き始めたと考えられる。『精神現象学』はロマン主義に対する批判、特にシェリングの自然哲学を揶揄する叙述が至る所に見られ、「ロマン主義との決別を宣言する書」であるという位置づけもされる⁵。そして、『精神現象学』以後、『大論理学』（一八一二年—一六六年）や『エンチクロペディー』（一八一七年）では「自然の無力」を語るようになる。この自然への「断念」は、あえて場所を特定するならば、『自然哲学Ⅲ』と『精神哲学Ⅱ』の間において起こったと考えるべきだろう。これ以後、ヘーゲルは自然の産出性に期待することをやめたのである。これは、ヘーゲルがシェリングの思想とはっきりと袂を分かった分岐点でもある。

ところで、このような「線引き」に対して一見、障害となるように見えるのが、『精神現象学』における有機体論と「地」のエLEMENTへの言及である。このロマン主義的なトビツクの登場は、ロマン主義に決別を宣言したはずの『精神現象学』に、初期シエリング的なものがあやまつて、混入していることを意味するのであろうか。

そうではない、とするならば、『精神現象学』の有機体論をヘーゲルがどのような問題意識で書いているのが追求されなくてはならない。ここにひとつの新しい解釈の可能性がある。つまり、もし、『精神現象学』があやまりなく「ロマン主義との決別を宣言する書」であるとすれば、『精神現象学』の有機体論や「地」のエLEMENTへの言及は、反ロマン主義的な性質のものとして読まれなくてはならないのである。

三 『精神現象学』における「有機的なもの」

筆者はこの点に関して、以前に、『精神現象学』の「有機的なもの」(das Organische)の箇所は有機体批判であると論じた⁶⁾。そこでは現象学の手法にのっとり、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有機的な体系性を自然に見出そうとする博物学的な思想が批判されている。すなわち、有機体を有機体たらしめる原理を理性的なものとして見出すこと、同

時にまた、その原理を自然のうちに見出そうとすること、この二点が批判されている。帰結として、ヘーゲルの主張を要約すれば、「有機的なもの」(das Organische)の原理、つまり生命の原理は精神的なものである、すなわち生命は非—理性的で非—自然的なものである、ということになる。

観察する理性のまえて、自己意識の原理を「生命」であるとしたうえで(逆に言えば、「生命」を自己意識の原理であるとしたうえで)、ヘーゲルは有機体という現象を論じる。自己意識の否定性と自己還帰の運動が媒語の働きによって「普遍的な個別性」を獲得し、世界に対する肯定的な確信へと反転するのを俟って、ヘーゲルは有機体を論じる。

「有機的なものの観察」では、「観察する理性」が理性的な自然体系の構築に失敗し、「行為する理性」への移行を余儀なくされる契機として、「地」の暴力が語られる。ここでは、「地」は「普遍的な個体」であると述べられている。この「普遍的な個体」は、突如として登場して「観察する理性」の観察を妨げるのであるが、その起源を辿ると「自己意識」の章において意識が自己意識化する際に登場した「普遍的な個別性」にその発端があるように思われる。「精神現象学」の叙述を追うと、この自己意識における「普遍的な個別性」の働きを意識が「忘れる」ことによって、観察する理性は成立するのであるが、この忘れられていた「普遍的な個別性」が有機的なものの観察を通して「普遍的な個体」として舞い戻ってくることによって、観

察する理性の体系化の努力は破たんし、理性は精神へと高まることを促されるという構造になっている。

自己意識から理性への移行は難解な箇所であるが、いずれにしても、ヘーゲルが自己意識的な生命を論じておいてから有機的なものの観察を論じるという伏線を張っておき、有機的なものの現象の根底にあるものは実は精神的なものであった、と暴露する仕掛けを施していることが注目されるべきである。結果として、『精神現象学』の有機体論はきわめてユニークな主張に至る。つまり、「有機的なもの」(das Organische)とは、精神的生命である自己意識がみずからの過程を普遍的個別へと形成したときに、潜在化された過程の原理である精神的生命が外的対象へと投射されて見出されるものだ、という主張である。

この『精神現象学』固有の生命論が成功しているかどうかという議論は今では措いておくが、ヘーゲルが生命および有機体を精神的なものであると押しつけて論じようとしたことに触発されて、人間が「生命」を問題にするときには、たんに自然的な生命だけではなく自己意識的な何かの問題になっているのだ、とマルクス、コジェーブ、ラカンによって継承される思想の路線が開けたことは指摘できる。

四 意識と「地」のエレメント

意識のそとで働く普遍的な個性性というものを意識が自覚していないときに、有機体という対象は生じる。それは、理性が

襲われる運命である。世界を理性的に見ようとする観察する理性は、こういう意識化しえないもの、理性化しえないものの働きに直面して、理性の限界を知ることになる。「観察する理性」は、観察する理性にはとどまりえず、「行為する理性」へと駆り立てられる。これは、カントの三批判体系に対するヘーゲルの批判である。カント三批判は、純粹理性批判と実践理性批判を総合し、美と目的に彩られた「自然」を見出す判断力批判の世界に至って静止する。しかし、ヘーゲルは「観察」は必ず「行為」という分裂に陥ることを示した。今日的な言い方をすれば、「自然」を理性的に見ようとする理性が、「社会」(人倫)という対象に突き当たることを語った。

イエーナ体系構想では、自然はいかにして精神に移行するかという問題を考えていたヘーゲルは、こうして、自然だと思っていたものが社会(人倫)であったと語る手法で『精神現象学』を叙述することになる。このことは、自然がはじめから人間化された自然、社会化された自然であったことを意味する。はじめから精神化された自然であったと言ってもよい。そこでは、「自然そのもの」は語られることがない。現象学の手法とは、意識を主役にし、意識に浮上する対象のみを問題とする。そこには、「自然そのもの」からいかにして意識や精神が生じるかを考えるよりも、「学の基礎づけ」としての哲学を展開しやすいという利点がある。

ヘーゲルは、カントの物自体および超越論的主観性の、哲学

的方法としての優位を念頭においていたにちがいない。「意識」を叙述の主人公とする現象学的手法は、カントの超越論的主観性のいっそうの徹底である。シェリングのように「自然そのもの」を語ろうとすれば、カント超越論的哲学の利点を失うことになる。シェリング自然哲学の路線を避けつつ、しかし同時に、理性にとまらず精神にまで到達する手法を、ヘーゲルは現象学に求めた。現象学は意識に現象をもたらす「根底」が何であるかを直接に語る必要はない。

しかしながら、フッサールとは異なり、ヘーゲルの現象学は精神の現象学であり、精神の現象をととして形而上学へと向うベクトルを有するものである。このような現象学の叙述を遂行するヘーゲルが、「根底」についてのイメージをなんらも持たずにあれだけの膨大な叙述を完遂しえたとは考えにくい。非意識的で非理性的な「根底」のイメージが、「地」のエLEMENTの個所に現われていて、それをヘーゲルは普遍的な個体であると言ったのではないだろうか。

「普遍的な個体」＝「地」、それがふるう暴力とは何を表現しているのだろうか。ヘーゲルは、観察する理性が自然界の動植物（有機体）を観察し、諸個体を分類整理するときに、その分類整理を裏切るものとして現れる威力（Gewalt）を考えていたので、普遍的な「個体」と言ったのだろうか。要するにそれは、意識が意識化できない普遍のことである。意識化にあらがう普遍である。意識が意識化できない普遍という言い方は、理性を、

主体が内蔵する、普遍へ到達する力であると考えたカント哲学の文脈におくときわめて奇異に聞こえる言い方である。だが、ヘーゲルはそういう普遍を考えている。カントにおいては、普遍は「超越」によって到達されるべきものであるが、ヘーゲルにおいては「超越」は意識が普遍に襲われ促された結果として起こる。到達されるべき抽象的普遍ではなく、つねにすでにある具体的普遍ということをヘーゲルは考えている。観察する理性において、地の暴力となつて現れる「普遍的な個体」とは、この具体的普遍の一種であると考えられる。

意識化にあらがう普遍とは、「自然そのもの」のことであろうか。ヘーゲルにおいて、自然が意識に対立するものとして、ひとつの普遍であることは確かである。『エンチクロペディー』の叙述には、「地」とは個体化のエLEMENTであり、地（地球）は死せる有機体であるということが言われている。また地と自然全体とは、普遍者であるが精神をもたないために歴史を持たない普遍者、主体として生成しない普遍者であると言われている。⁽⁸⁾そう考えると、「地」というのは、「自然そのもの」のことであると考えても良いように思われる。しかし、先に見たように、『精神現象学』では、普遍的な個体は後に行為する理性や人倫へとつながる契機となるものである。それが自然そのものであるというのは、どうも話しがつながらない。ヘーゲルが、「地」と呼ぶものが自然そのもののことであるとするならば、自然が意識化されることで本当に人倫や精神にまで高まると言

えるのかどうかが問われることになる。

それは、あるいは、「自然そのもの」ではなく、人間の「内なる自然」や「人間的的自然」(human nature)であるということになるのかも知れない。これについて検討すべきは、観察する理性がそのはじまりにあたって忘却したと言われる自己意識成立の経緯について、ヘーゲルが言っていたことである。

対象の自立性というものがあるために、自己意識が満足に到達しうるのは、対象自身が自分で否定を実行してくれる場合のみであり、そして対象は自分自身の否定をみずから実行せざるをえないものである。というのは、対象はもともと、(an sich) 否定的なものであり他者に対しても否定的なもののたらざるをえないからである。対象がそれ自体において否定でありながら、同時に自立的でもあるとき、対象は意識である。欲望の対象である生命の場合は、否定は他者の方に、つまり他者の欲望の方にあるか、他の没交渉な形態に対する限定としてあるか、または、生命の周囲の有機的でない普遍的な自然としてあるかのいずれかである。しかしながら、この(意識という)普遍的で自立的な自然(Diese allgemeine selbständige Natur)においては、否定は絶対的なものとしてあり、この普遍的で自立的な自然は類そのものであり、言い換えると、自己意識としての類なのである。自己意識は他の自己意識においてのみ、その欲求を満たすのである。⁽⁹⁾

ここでヘーゲルは、意識対物の局面から意識対意識の局面への移行を語っており、『精神現象学』の中ではもつとも重要な箇所の一つであるが、叙述には飛躍があり難解である。一言で言えば、動物的な生命から人間的な自己意識が成立するメカニズムがここでは語られている。ここで言われている普遍的で自立的な自然、否定が「絶対的な否定」であるような自然とは、自然そのものではなく、「人間的的自然」であると言える。あるいは「第二の自然」といっても良い。この自己意識の「承認」の成立する境地、もう一方の自己意識を前にしてのみ自己意識が存在するようになると言われる位相は、自然そのものでもなく、意識でもないだろう。自然とも意識とも異なつた次元で成立している第三の領域である。意識が自己意識として自立した意識になるためには、意識以外のファクターが必要であるという事実をヘーゲルはここで語っている。しかしながら、彼の叙述そのものにおいてはこの第三の要素、自然でも意識でもない領域は明確には指示されていない。ヘーゲルの叙述では、「自己意識としての類」は突如として登場するような印象がある。

しかし、よく読むと、自己意識がもつ否定性というのは、物が意識に対してもつ否定性でも、意識が物に対してもつ否定性でもなく、他者の否定性に自分を「同化」(assimilation)させ、自分自身の否定性とするような、そういう「同化作用」をもつ否定性のことであるということがわかる。この同化作用をもつ否定性をヘーゲルは絶対的な否定性と呼んでいる。意識は他の

意識を対象とするときに、他者の意識に自分を投射して、その視点から自分を見るような同化作用を起こす。そして、さらにその他の者の視点を見分ける方に持ち帰り内面化する。他者の目から見た自分の姿を内面化することによって意識は自己意識となる。意識はこのような機制を経てはじめて個体化する。おそらくヘーゲルは、このようなメカニズムが働く次元を指して「地」のエLEMENTと呼び、「普遍的な個体」が生じる領域としたのである。

コジエーブは、この自己意識成立の次元を人間的欲望の次元と呼び、他者の欲望をめざすことによって人間の欲望は動物の欲望とは異なったものとして生成すると指摘した。この欲望の共振、もしくは、共反射とでもいふべき次元がなければ、人間は決して人間とはならない、とコジエーブは言う。「他者が欲するものを他者がそれを欲するがゆえに欲することが、人間的なのである」¹¹⁾。このELEMENTの機能は、意識とは異なる。意識は対象に対する否定の機能をもつが、共反射の機能は意識が、自分自身を否定することを可能にする。この機能は、対象の否定ではなく、対象への「転移」でなくてはならない。ラカンが鏡像段階理論で言うような、他者の視点を借りて自己を対象化するような、そういう作用のことである¹²⁾。

ここで、われわれは、一つの大胆な仮説として、ヘーゲルが有機的なものの観察で語っている「地」のエLEMENTとは、自然的なものではなく、人間的な欲望の次元なのだと仮定す

ることとしよう。この境位をマルクスは、「類的生活」として定位し、「自然」とは異なり、かつ「意識」よりも先にあるものとして強調した。マルクスは「バリ手稿」(旧称「経哲草稿」一八四四年)で、二段階の疎外について語る。まず、自然そのものからの疎外、次に、人間的自然からの疎外である。人間は、類的生活(生命)を営むことによって、独自の人間的生活の連関を生み出し、その中に生きることによってまずは「自然そのもの」から疎外される¹³⁾、とマルクスは言う。

つまり、人間は、類的生活を営むことによって、自然そのもの(ここではこれを「自然Ⅰ」とする)から離脱し、自然を対象化する一つの(大きな)意識的な存在(ここでは「自然Ⅱ」)「人間的な自然」=「類的生活」とする)となった。しかるのちに、疎外された労働によって個的な「意識」が生成された。「精神現象学」の叙述に対応させれば、「人倫」が先に形成されて、しかるのちに「主と奴」の経験があり、そこから「意識」が生まれるという順番をマルクスは主張していることになる(実際、人類史的にもそう考えるほうが妥当と思われる)。

しかるに、ヘーゲルは『精神現象学』において「意識」から始める。ここにマルクスはヘーゲルの「転倒」を見いだすのであるが、ともかく「意識」から始めることが現象学の方法である。この方法のメリットは、個人の経験の現実在即しているということである。社会の中で生まれ育つ個人は、自意識に目覚めたときには、すでに社会・文化的な蓄積を下意識に織り込み、

共同体の歴史の厚みの上に浮遊する意識として目覚める。こうしてのち普遍からの呼び声に呼びかけられて目覚めた意識が、自己自身の経験を掘り下げていくうちに出逢う「根底」の一つに、意識ならざるものとしての「地」のエレメントがある。

五 「神々の掟」と「地」のエレメント

ところで、ヘーゲルの「地」は、『精神現象学』の内外で矛盾とも思える位置づけをなされており、右の仮説を危うくさせる。先に見た通り『エンチュクロペディー』の自然哲学では「地」は死せる有機体であると言っているのだから、この死せる有機体を自己意識的な「生命」へと高める契機は、「地」以外のものであるはずである。この点については、ヘーゲルが概念規定を厳密にせずに、「地」である死せる有機体が自己意識的生命へと高まる境位そのものを「地」のエレメントと呼んでしまった可能性がある。ヘーゲル自身が混乱していたかも知れないところに切り込んで、緻密な概念分析を行なう余地が残されている。

イエーナ体系構想から意識を叙述の主人公とする『精神現象学』の方法へスイッチしたときに、ヘーゲルは自然の否定性を意識に対して「無力」なものとして位置づけることとなった。そのときに、自然の普遍的な否定性の表現であった「地」のエレメントのイメージは、精神の否定的なものの方へと転移し、「地」は意識の「根底」にあつて意識を経験へと促すもののポ

ジションを得る結果となったのではないか。

『精神現象学』における「地のエレメント」とは精神的なものであるという筆者の仮説にとつてさいわいなことに、ヘーゲルが『精神現象学』で「地」のエレメントに託して語ろうとしているもののイメージを掴むために参照できる箇所がもう一箇所ある。「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、その個別性を「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。⁽¹⁴⁾ 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 (soil) と結ばれる (結婚させられる) と述べられている。

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

盤であつ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様ではないだろうか。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だろうが、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、四元素論の「地」と連結して考えていることが窺える。それはたとえば啓蒙主義の奉ずる「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」というエLEMENTによつて語ろうとしているように思える。

『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て融和の出現という構図が、『法哲学要綱』(一八二一年)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で指される家族的で非—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。

以上を総合すると、『精神現象学』における「地」のエLEMENTは、非—意識的なものであり、非—自然的なものであり、非—理性的なものであるといったイメージが集積されてくる。このようにヘーゲルにおける「地」のエLEMENTを捉えるとき、理性(啓蒙主義)でもなく自然(ロマン主義)でもないものが「有機体」という思想の核心において働いていること、さらにそれが精神の運動をもたらし「根底」として働いていることをヘーゲルが洞察していたのではないかと考えることができる。

六 今後の課題

だがもちろん、ヘーゲル研究の枠内に留まるかぎり、すでに筆者は「仮説」を進めすぎたことを認めなければならない。ヘーゲルにおける「地」のエLEMENTは精神的なものであるはずだ、という主張は今日のわれわれがヘーゲルの外で言うことができるにすぎない。コジエーヴやラカンが依拠するような人間的欲望の次元や無意識の領域はヘーゲル「そのもの」においては明瞭に画定されていなかったとするのが妥当だろう。したがって、ヘーゲル自身において本当に「地」のエLEMENTは明瞭に自覚されて精神的なものであつたかと問えば、それはおそらく彼自身にとつても曖昧であつたのだと答えることしか今はできない。

ここではわれわれは、『精神現象学』における唐突で不自然な「地」の登場の仕方へヘーゲル自身の「地」に対する立場の揺らぎを示唆するものとしてとらえておき、仮の結論とする。

グレン・A・マギーはヘーゲルの自然と精神の関係にはバラルケルスス、ペーメを経出した錬金術やヘルメス主義の概念が反映されていると指摘する。錬金術が卑金属を貴金属に転換する技術を追求する行為は、ヘルメス主義思想では大地に満ちる霊(Earth Spirit)を自然から解放し純化する行為として象徴的に解釈される。ヘーゲルが「自然の無力」を強調することや『精神現象学』において意識の経験が精神としての自己を見出す過程として描かれていることは、こうしたヘルメス主義のモチーフに基づいて理解されなくてはならないとマギーは言う¹⁵⁾。この観点に従えば、ヘーゲルにおいて自然や「地」は単に無力なのではなく、意識によつてその霊性を真に精神化されないかぎり、は無力であると考えられていることになる。錬金術において卑金属から貴金属を生み出す触媒として探究される「賢者の石」とは、ヘーゲルにおいて自然から精神を生み出す媒体としての「意識」であるという対応になるだろう。

たとえば初期シェリングは「自然は目に見える精神であり精神は目に見えない自然でなければならぬ¹⁶⁾」というように自然と精神の同一性を唱えたが、ヘーゲルの場合、少なくとも『精神現象学』では、精神は意識という装置を通してはじめて実現されるといふ点が強調される。このときに、それでは意識によつ

て変成される前の「地」のエレメントがもつ霊性とはいったい自然的なものなのか、精神的なものなのか、という問題が残ることになる。実はこの問題は、今日われわれが「生命」について考えるとき、それが自然的なものなのか精神的なものなのかという二分法をもつて問いを問うことで陥つてしまう、思考の陥穽と同じものである。ヘーゲルはイエーナ体系構想期の試行錯誤の中でおそらくこの問題に出会っていた。出会ったうえで、彼の取った態度はとりあえずそれ(地)がなんであるかの追求は保留しておこうという「否定的」(ネガティヴ)なものであったと言える。

『精神現象学』の叙述の後半のベクトルは、のちに書かれる形而上学としての論理学(『大論理学』一八二一—一六年)へと向かっている。後期の思索において自然や精神、生命や理性の「根底」にあるものを「積極的」(ポジティヴ)に見極めようとしたシェリングとは異なり、ヘーゲルは意識の底において働いている「意識ならざるもの」「意識にとって否定的なもの」を「否定的」に示唆しただけである。彼は意識と意識ならざるものとが相互作用して意識の諸形態を生み出すこと、そして、その運動の軌跡を「論理」かつ「存在」の諸様態として叙述するという形而上学の構想へと向かった。有機体的現象の核心、「地」のエレメントと呼ばれる「それ」が何であるかは、空白のまま留置されることとなった。

ヘーゲルにおける「地」のエレメントについて今後の課題は

二つある。一つは錬金術やヘルメス主義なども含めた西欧自然思想史の背景知識も入れてヘーゲルにおける「地」の概念の「揺らぎ」の過程を精密に追跡する研究である。もう一つは、ヘーゲルが空白のままに通り過ぎた「地」のエレメントとは人間における何であると考えられるのか、ニーチェ、ハイデガー、ガダマー、フーコ、フロイト、ユング、更にマルクス、コジエーブ、バタイユ、ラカンらの「地」（大地）をめぐる思索の系譜を継いで本質的に考えていく研究である。

註

- (1) 本稿では加藤尚武のまとめ（加藤尚武「ヘーゲル实在哲学解説」、加藤尚武監訳『イエーナ体系構想』法政大学出版局所収、一九九九年）に依拠し、イエーナ期の体系構想を次のように整理しておく。
 - 一八〇三／〇四年（イエーナ体系構想Ⅰ）いわゆる『实在哲学Ⅰ』＝『自然哲学Ⅰ＋精神哲学Ⅰ』
 - 一八〇四／〇五年（イエーナ体系構想Ⅱ）いわゆる『LMN』＝『論理学＋自然哲学Ⅱ』
 - 一八〇五／〇六年（イエーナ体系構想Ⅲ）いわゆる『实在哲学Ⅱ』＝『自然哲学Ⅲ＋精神哲学Ⅱ』
- (2) G.W.F.Hegel, *Jenaer Systementwürfe I* [Gesammelte Werke, Bd.6], Felix Meiner, 1975. (邦訳：前掲書)
- (3) G.W.F.Hegel, *Jenaer Systementwürfe III* [Gesammelte Werke, Bd.8], Felix Meiner, 1976. (同右)
- (4) *ibid.* (本多修郎訳『自然哲学（下）』未來社、一九八四年)
- (5) 伊坂青司『ヘーゲルとドイツ・ロマン主義』二〇〇〇年、御茶の水書房、七頁。より正確には、ヘーゲルは『精神現象学』において自然に関するロマン主義に決別をしたと言うべきであろう。
- (6) 野尻英一『精神現象学』の「有機的なもの」について「日独哲学シンポジウム・東京プログラム、二〇〇六年」。
- (7) G.W.F.Hegel, *Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften II*, 1830 [Suhrkamp, Bd.9], S.360. (G・W・F・ヘーゲル『自然哲学・下巻』加藤尚武訳、岩波書店、一九九九年、四六四頁)
- (8) *ibid.*, S.345 (同右、四四四頁)
- (9) G.W.F.Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1807 [Suhrkamp, Bd.3], S.114 (野尻訳)。丸括弧内は野尻による補填。なお金子武蔵訳(岩波書店、一九七一年、一八〇―一八一頁)では、「この普遍的で自立的な自然」(Diese allgemeine selbständige Natur)を「非有機的な自然」と同一視する訳となっており問題がある。
- (10) Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel* (1947), Gallimard, 2000, p.12 (アレクサンドル・コジエーヴ『ヘーゲル読解入門』上妻精ほか訳、国文社、一九八七年、一三頁)
- (11) *ibid.*, p.13 (同右、一五頁)
- (12) Jacques Lacan, *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je* (1949), *Écrits*, Éditions du Seuil, 1966. (ジャック・ラカン「わたし」の機能を形成するものとしての鏡像段階)『エクリ』宮本忠雄ほか訳、弘文堂、一九七二年)
- (13) Karl Marx, *Ökonomisch philosophische Manuscripte: Heft I*, Karl Marx Werke, Artikel, Entwurfe März 1843 bis August 1844 [MEGA, Erste Abteilung, Bd.2], Dietz Verlag, 1982, S.240-241. (カール・マルクス『パリ手稿』山中隆次訳、御茶の水書房、八二頁)
- (14) Hegel, *op.cit.*, S.333.

- (15) Glenn Alexander Magee, *Hegel and the hermetic tradition*, Cornell University Press, 2001, p. 201, 212.
- (16) F.W.J. Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft*, 1797, [SW II, SS:55-56]
- (17) ハイデガーは『芸術作品の根源』において、意識や理性によって照射しえず、人間的実存の構成する「世界」と抗争関係にあるもの、芸術行為の核心にあるものとしての「大地」(Erde) について語る (Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, 1935, 邦訳：関口浩訳『芸術作品の根源』平凡社、二〇〇一年)。ハイデガーにおいて「大地」は「本質的に開示されないもの」「己れを閉鎖するもの」「顕現せず、解明されず」あらゆる開花するものの根底に潜む「秘蔵するもの」と表現されることによって、彼の哲学における「存在」(Sein)と同じように、距離化／神秘化される傾向にあるように思われる。
- (18) オイゲン・フィンクは、ヘーゲルの経験概念を主観的、自己意識的なものとして批判するハイデガーを再批判し、ヘーゲルの経験や存在の概念には、思考に対する通徹不可能なものとしての「大地(Erde)」が語られず、隠されている、と論じる。ハイデガーはヘーゲルを存在忘却の歴史の頂点、近代形而上学の完成者として位置づけようとするのであるが、フィンクによればヘーゲルはすでに近代形而上学の彼岸に立っており、その彼岸から形而上学を再構成しようとする点でベクトルこそ微妙に違えど、ハイデガーと同じ存在論的な経験モチーフから出発している、と論じる (Eugen Fink, *Sein und Mensch*, Verlag Karl Alber GmbH, 2004, 邦訳：座小田豊ほか訳『存在と人間』法政大学出版局、二〇〇七年)。

(のじり えいいち・早稲田大学)