

## なぜヘーゲルは『精神現象学』の体系的な位置付けを変更したのか

### 一 はじめに

しばしば哲学者は、自ら展開した体系を後になって他の体系に作り変えたり、最初の立場を放棄して新たな立場をとったりする。その際、変更の狙いや意義が問われることはあつても、変更したという事実そのものが問題視されることはあまりない。それに対して、ヘーゲルが、出版当時、哲学体系の第一部として規定されていた『精神現象学』（一八〇七年、以下、『現象学』）の位置付けを変えたことは、そのこと自体、何か深刻なアポリアを示唆するように思われる。というのも、

「学の体系」と呼ばれたヘーゲルの哲学は、——その理念からすれば——あらゆる知を基礎づける唯一無二の「絶対者の体系」（GW20, 56）であり、その必然的で完結した体系構成が容易に変化を被るとは考えにくいからである。

本稿の課題は、ヘーゲルが『現象学』を体系第一部から外さざるをえなかった決定的な理由を究明し、その意味を明らかにすることである。

『現象学』の位置付け変更問題については二〇世紀前半から多くの議論が行われてきたが、それでも未だ定説は確立されていない。その理由の一つは、『現象学』という企ての課題が自明ではない点にあると思われる。そこで本稿では、今

飯泉 佑介  
いづみ ゆうすけ  
（東京大学）

日一般に受け入れられている、学への導入という課題の根底に、学の成立、それもその歴史的成立の正當化という課題が存することを指摘し、その観点から、位置付け変更問題に対して新たな解釈を提示することを試みる。すなわち、『現象学』は、精神の歴史としてのその目的論的運動を叙述することで、精神の自己知としての学が（今ここ）という歴史的現在に成立することを示すと同時に、当の時間的＝歴史的過程そのものを廃棄するのだが、まさにそのことによって体系第一部としては不要になり、しかも二度と体系の中に位置付けられなくなる、と解釈するのである。このように学の成立の歴史的、一回性に着目する本稿の解釈は、ヘーゲル哲学に内在する、ある逆説を顕わにするだろう。すなわち、『現象学』という企ては、伝統的に切り離されて考えられてきた永遠的な形而上学と有限な歴史的時間を体系的に連関させることに一瞬成功するものの、次の瞬間には、その成功ゆえに体系からそれ自身が排除されてしまうのである。

予め考察の順序を示しておこう。まずは、『現象学』の位置付けが変更された経緯を瞥見し、問題の所在を明確にする（第二節）。続いて、この問題についての従来の主な解釈を検討し、『現象学』の課題そのものを捉え直す必要があるこ

とを指摘した上で（第三節）、イェナ時代初期に示された『現象学』の原モチーフを考察することによって実際にその捉え直しを行う（第四節）。そして、この結果を踏まえて『現象学』の宗教章と絶対知章を解釈することで、位置付け変更の理由を明らかにする（第五節）。この解釈の哲学的含意については、最後に論じたい（第六節）。

## 二 体系構想の変遷と『現象学』の位置付け変更の問題性

初めに、ヘーゲルが、イェナ時代末期からベルリン時代にかけて体系構想を変更する中で、『現象学』の位置付けも変わってきたということを確認したい。<sup>(1)</sup>

周知のとおり、『現象学』は、「真なる知へと突き進む自然の意識の道程」（GW9, 53）であり、そのかぎり、「真なる知」としての学に至る「準備」（GW9, 446）である。だが、「自然的意識」が踏破する意識の諸形態は必然的な系列を形成するため、その観点からすれば、『現象学』は「それ自身、すでに学である」（GW9, 61）。このように学への「準備」（導入）であり、同時に学そのものであるがゆえに、同著は、『学

体系、第一部」と名付けられて、一八〇七年に出版されることになる。ところで、この時期のヘーゲルは、続けて「思弁哲学としての論理の体系」と「自然の学と精神の学」から構成された「体系第二部」の刊行を計画していた（GW9, 447）。実際、次に出版された『大論理学』の初版（一八二一—一六年）と『エンツィクロペディ』の初版（一八一七年）は、内容的には、この第二部に対応している。しかし、このとき、論理学、自然哲学、精神哲学が合わせて「体系第二部」と呼ばれることはない。すでにヘーゲルは、論理学から出発し、自然哲学、精神哲学へ展開した後に、再び論理学に還帰する円環的な哲学体系を構想しており（GW13, 246）、そこに体系第一部として『現象学』が入り込む余地はなくなっている。そもそも二つの部門からなるという「学の体系」の構想そのものが変質しているのである。

このように、体系構想の変遷とともに、『現象学』が体系第一部から外されたのは間違いないものの、そうした考えがいつ頃生じたのかははっきりしない。見方によっては、早くも一八一〇年代初頭の時点で揺らいでいたともいえるだろう。『大論理学』の初版では、『現象学』を「学の体系の第一部」と認めつつも（GW11, 8）、その前提性について一定の留保

を見せているからである。「ハハ」『大論理学』では、純粋な学のご概念とその演繹は、精神の現象学がその演繹以外の何ものでもないかぎりにおいて前提されている」（GW11, 20. 傍点は引用者）。だが、体系第一部としての『現象学』の撤回を明確に確認できるのは、ずっと後のことである。晩年のヘーゲルは『現象学』第二版のための改稿に着手するが、ここではかつて『現象学』に与えられていた「学の体系の第一部としての」という修飾句は削除されている（GW9, 24）。同時期に出版された『大論理学』第二版の文言では、より明瞭である。「この〔学の体系の第一部という〕呼称は、次のイースターの頃に出版される〔『現象学』の〕第二版では最早与えられないだろう」（GW21, 9）。

我々が知るかぎり、ヘーゲルがその生涯で、ここまで明確に且つ大胆に自らの哲学に変更を加えたことはない。その意味は、第一に『現象学』が、ヘーゲルの数少ない、しかも、最初の哲学的著作であるという点に存する。そうした特別な著作を、後に第二版を計画するとはいえ、一旦取り下げるような行為をすることの重大さは、草稿として記されたイエナ時代の体系編成の変更や、ベルリン大学での講義内容の変遷とは比べものにならない。第二に、『現象学』は、疑いなく

哲学体系の導入的な一部門を占めていたという点である。一部の論者は、後年の体系でも『現象学』に相当する論述は、『エンツィクロペディ』の「予備概念 (Vorbegriff)」に見て取ることができると主張する。<sup>(2)</sup>だが、「予備概念」は、確かに一種の「導入」であるとはいえず、「論理学」という一つの体系部門の導入部であるにすぎない。「学の体系」そのものの「導入」だった『現象学』の代替といえないのは明白である。

ただし、注意しなければならないのは、『現象学』の位置付けが変更されたからといって、そこで考察された内容まで放棄されたわけではない、ということである。ニュルンベルクでのギムナジウム講義「哲学への導入としての精神論」(一八〇八/〇九年)は、『現象学』の前半部、つまり、意識章、自己意識章、理性章の枠組みをほぼ踏襲しているし(GWI01, 829)、同様の議論は、理性章の大幅な改変を度外視すれば、『エンツィクロペディ』の主観的精神章の一部——第二版以降では「精神現象学」節——にも見出すことができる。また、『現象学』の後半部である精神章、宗教章、絶対知章に対応した内容は、同著の客観的精神章と絶対的精神章で論じられているものに近い。そもそも、前述したように、晩年に第二版の出版を計画していたことを考慮すれば、ヘーゲルは終生、

同著の内容どころか、著作という形態さえ保持しようとしていたとしてもおかしくない。

しかし、そうであればこそ、ヘーゲルは、何かやむにやまれぬ事情によって、『現象学』の体系的な位置付けを変更せざるをえなかったという事実が浮かび上がってくる。しかも、それは、晩年にますます確実になる、不可逆的で、決定的な変更であるといえよう。いったい何故に、ヘーゲルは、このような変更を行ったのだろうか。

### 三 従来の解釈の検討

——対象か課題か、あるいは、どのような課題か

『現象学』の位置付け変更の理由について、従来の研究では主に二つの解釈が提示されてきた。一つ目は、『現象学』の探究対象である意識に着目する解釈であり、O・ペゲラーやW・イエシケ、幸津國生らが主張していることで知られる。<sup>(3)</sup>二つ目は、学への導入という『現象学』の課題に要因を見出す解釈であり、M・ハイデガーやH・F・フルダ、原崎道彦らが提唱している。<sup>(4)</sup>これらの解釈を順次検討していこう。まずは、前者の中でも説明が明快なイエシケの解釈を確

認したい。彼は、問題の解決が「基本的には極めて明瞭」であると断言して、次のように経緯を整理する。(1) もともとヘーゲルは、「学の純粋な概念」を導出するという『現象学』の役割を保持していた。しかし、(2) 後に『現象学』の対象である意識が「絶対的な端緒ではなく、哲学の円環の一分枝であること」(GWI13, 3a)、つまり「精神哲学」の対象であることに気がついた。その結果、(3) 『現象学』を「学の体系」の第一部と見なさなくなった、というのである。

ここでイエシユケが注目しているのは、『現象学』の対象である意識が、精神哲学という別の体系部門の対象でもある、ということである。前節でも見たように、ヘーゲルが、後年の精神哲学講義や『エンツイクロペディ』の精神哲学の中で、『現象学』と内容的に類似した議論を展開しているのは間違いない。イエシユケはこの事実を照らして、意識は精神哲学で扱うことになったのだから『現象学』は不要になった、と主張するのである。

しかしながら、『現象学』の対象と精神哲学の対象が同一であるからといって、それだけで『現象学』の位置付けを変えることになるだろうか。二つの部門における意識の扱い方、を比較するならば、精神哲学が心身や認識能力一般と同列に

意識を扱うのに対して、『現象学』はあくまで〈学へと突き進む自然的意識の道程〉としての意識の諸形態を扱っていることがわかる。当然ながら、この差異は二つの部門の体系上の位置に由来する。一般に体系哲学では、同じ対象でも位置が異なるならば、その「位置価 (Stellenwert)」も異なるのだから、一つの対象は同時に別々の部門で扱われる。つまり、『現象学』と精神哲学は、同じ意識を対象としているとしても、原理的には一つの体系の中で両立しうるのである。

それゆえ、『現象学』の対象が精神哲学と重複することは、『現象学』の位置付けを変更する十分な理由にはならないだろう。一方、『現象学』の対象ではなく、その課題、遂行によって位置付けの変更が迫られたと主張するのが、ハイデガーらである。「まさに『現象学』体系の最初の遂行において強要され、しかもそのことによって『精神現象学』そのものにそれが余計になるというその意味を与える」(6) というのも、この「遂行」によって、『現象学』は「後年の」『エンツイクロペディ』体系に対して明確で必然的な意味で地盤〔…〕を常に用意する」一方で、それ自身は「排除」されるからである。(7) ハイデガーによれば、『現象学』は、それ自身が「論理学」へと移行することで、『エンツイクロペディ』体系を基礎付

けるが、同時に、そのことによって『現象学』自身はこの体系から外される。位置付け変更の理由をその課題の遂行そのもののうちに認めるこの解釈は、説得力があるように思われる。

もつとも、ハイデガーは『現象学』の課題の内実にはあまり触れていない。ここで補うならば、それは学への「導入」(Einleitung)を意味すると理解することができる。フルダによれば、「導入」としての『現象学』とは、「自然的意識」つまり「非学的意識」に対して、その有限な知の「懐疑論的破壊」を通じて、唯一真なる知である学を——特に論理学を——「正当化すること」を意味する<sup>(8)</sup>。なるほど、『現象学』における「自然的意識の道程」はいつでも引き返せる安穩な旅路ではなく、むしろ「意識にとって否定的な意味をもつ」、「絶望の道程」なのだから(GW9, 55-56)、「自然的意識」がそれを踏破し「絶対知」に到達した暁には、この道程全体がもはや「不要のもの」となっているに違いない。

『エンツュクロペディ』初版の「予備概念」における次の論述は、「導入」の不要性を別の観点から表現していると考へることができる。

有限な認識のあらゆる形式を貫いた学、否定的な学としての懐疑論は、同時にそうした導入として提示されるだろう。しかし、この懐疑論は、不愉快な道程であるだけでなく、そのために何か余計なもの(etwas überflüssiges)でもある。なぜなら、先に述べたように、弁証法なものはその自身肯定的な学の本質的契機なのであるから。(GW13, 34)

ここで、「導入」と同一視される「否定的な学」としての懐疑論は、「自らを貫徹する懐疑論」(GW9, 56)とも称される『現象学』を指すと考へられる。さらに、不要性の根拠に関わる「弁証法なもの」が、直前で論じられる「論理的なもの」の三側面」の中の「弁証法的側面」に対応することを踏まえるならば、引用文の主眼は明らかである。すなわち、「弁証法的契機」は「諸規定のそれ自身の自己止揚」(GW13, 24-25)なのだから、そうした契機はすでに「論理学」などの「肯定的な学」に含まれているはずであり、したがって、一つの体系部門として独立した「否定的な学」としての『現象学』は「余計なもの」だ、というのである。このときヘーゲルは、学への「導入」を、より一般的に自己止揚—自己否定な課題



として理解していると解釈してよいだろう。

このように「導入」や「否定的な学」は、その本質からして自己否定的な性格をもつ。それゆえ、「現象学」がこうした課題を負うのであれば、確かにその遂行によって体系第一部でなくなるように思われる。しかしながら、この解釈も位置付け変更の決定的な理由を示しているとはいえない。なぜなら、まず、「導入」としての『現象学』がその遂行によって不要となるのは、まさに導入された「自然的意識」に對してのみだと考えられるからである。これから導入される意識が潜在的には無数に存在しうる以上、一度「導入」が遂行されたからといって、その部門が完全に体系から排除されることにはならない。また、懐疑論のような「否定的な学」が自らを否定することも、必ずしもその体系的な位置付けの否定を引き起こすとはかぎらない。事実、イエナ時代中期に「否定的な学」と見なされていた「論理学」は、その有限な認識の自己否定によって「形而上学」へと移行するが（cf. GW7, 126-127）、しかし、だからといって「論理学」の位置付けが変化するわけではない。このことは、「否定的な学」が「否定的な学」として体系の中に留まることが原理的に可能であることを示していると思われる。

だが、そうだとすると、ヘーゲルが『現象学』の位置付けを変更せざるをえなかった決定的な理由は、どこにあるのだろうか。少なくとも、それが『現象学』の対象のうちに求められないのは、先に確認したとおりである。とはいえ、「導入」や「懐疑論」としての否定的な学」といった課題の理解も十分な理由とはならない。それゆえ、この問題の淵源は、体系第一部が負っている何か別の課題のうちに存すると考えなければならぬ。次節では、それを探るために、イエナ時代初期における『現象学』の原モチーフに迫ることになしたい。

#### 四 『現象学』の原モチーフ

——「主観的導入」と「哲学の要求」

『現象学』の役割や課題を巡る論争は今日でも絶えないが、本稿ではこのテーマに本格的に立ち入ることはしない。イエナ時代初期に遡り、その課題が、学への「導入」だけでなく、学、歴史的成立の正当化を含むこと、しかも、その方がより根底的であることを見て取れば十分だからである。本節では、イエナ大学講義の二つの断片を検討し、それと『現象学』との連関を考察することによって、このことを明らかにした

い。

最初に取り上げるのは、一八〇一／〇二年冬学期のイエナ大学講義「哲学入門 (INTRODUCTIO IN PHILOSOPHIAM)」の「この講義は……で始まる断片である。そこでヘーゲルは、諸部分の体系的連関である「学としての哲学」が、本来「導入」を必要としないと指摘しつつ、「様々な主観的な立場から出発する」「哲学すること」は一種の「導入」となりうると述べている (GW5, 259)。ただし、主観的意識が自らの制約を脱して、自分を哲学の対象とするこの道程は、「本来の哲学することの外部で保持される」ものにすぎない (GW5, 259-260)。それに対して、哲学の内部に位置する「論理学」を「哲学への導入」と見なすが、同じ年の講義「論理学と形而上学 (LOGICA ET METAPHYSICA)」の断片である。ここでは「論理学」における有限な認識の諸形式が理性によって止揚され、最終的に「形而上学もしくは本来の哲学への移行を果たす」(GW5, 272-274)とされる。「論理学」は、その「思弁的側面」によって、哲学体系の第一部門でありながら、同時にその「導入」でもあることになる。このように、二つの断片は、体系の内部か外部かという違いはあるものの、ともに体系への導入のモチーフを提示していること

がわかる。

ところで、二つの断片はもう一つの共通点をもっている。それは、ともに哲学体系が成立する時代に言及しているという点である。この点は、「哲学入門」断片では、「哲学の要求」に関連して論じられている。「哲学の要求」は、「個人」と「客観の世界」とが対立した状況において、両者を統一した「絶対者」の産出を求めることであり、「哲学の全体を解明し産み出す」ことでもある (GW5, 260)。一方、「論理学と形而上学」断片では、「調和の意識を欠いた」時代において、「民族の精神における新たな人倫」もしくは「新たな教養形成 (Bildung)」の登場する過程が論じられ (GW5, 269)、その中の哲学の意義が指摘される。すなわち、「全体を認識し、それゆえあらゆる制約から自らを純化したはず」の精神は、「哲学の学校において教養形成されているに違いない」というのである (GW5, 270)。二つの断片は、用いる言葉が異なるだけで、同じ事態を指していると思われる。つまり、絶対者としての哲学は、対立や分裂に付きまとわれた「人倫」ないし「精神」から要求され、またそれを通じて実現するのである。

こうして、M. バウムも整理するように、二つの断片には、



（体系外の）「主観的導入」と（体系内の）「思弁的導入」という二つの導入形式に加えて、「世界の歴史的展開」というモチーフが示されていることが判明した。<sup>(11)</sup>最後のモチーフについては、同時期に執筆された有名な『差異論文』（一八〇一年）で詳細に論じられていることが思い起こされる。絶対者は、「永遠に一つの同じもの」であるにもかかわらず、時間と空間の中に「現象する」（GW4, 13-14）。それは、主観と客観、知性と自然など諸々の二元論的対立に付きまとわれた「時代の教養段階」における、「哲学の要求」（GW4, 12）に他ならないのである。<sup>(11)</sup>

しかし、断片の方で見落としてはならないのは、「主観的導入」が「普遍的な哲学の要求」の「特殊で主観的な形式」であると指摘されている点である（GW5, 271）。ヘーゲルによれば、主観的意識の哲学への「導入」も、世界の歴史的展開における「哲学の要求」も、いずれも哲学の外部で生じており、有限性が自己否定を通じて無限性へと到達することである。だが、「主観的導入」は、「哲学の要求」の特殊なあり方にすぎない。「哲学の要求」が絶対者としての哲学の産出に関わるのに対して、「主観的導入」はすでに産出された哲学の手前まで意識を導くことになっただから、前者の課題はよ

り普遍的であり、後者の課題の根底に位置すると考えるべきなのである。

以上検討したイェナ時代初期の諸々のモチーフは、『現象学』とどのように関連するのだろうか。まず『現象学』の課題という点でいえば、「主観的導入」と「哲学の要求」が引き継がれていることは間違いない。<sup>(12)</sup>主観的な意識が自己否定を通じて哲学へと至るといふモチーフは、フルダが強調した「自然的意識」の「導入」という課題に通じるし、「哲学の要求」に関しても同様の表現を『現象学』序論に認めることができる（GW9, 11-16）。さらに興味深いことに、「哲学の要求」が「主観的導入」の根底にあるという観点も『現象学』のうちに見出すことができる。序論によれば、「個人をその教養形成されていない立場から知へと導く」という課題は、その普遍的な意味において捉えられなければならない。そして普遍的個人、「つまり」世界精神を、その教養形成において考察しなければならなかった」（GW9, 24）。ここでヘーゲルは、「自然的意識」を学ないし知へと導くだけではなく、より普遍的な世界精神の展開を叙述する必要があることを指摘している。イェナ時代初期の表現を用いるならば、まさに「世界の歴史的展開」において哲学の成立を示すことによつ

て、初めて個々の「主観」の哲学への「導入」が可能となるのである。<sup>(13)</sup>

もちろん、シェリングの同一哲学の影響下にあったイェナ時代初期のヘーゲルは、『現象学』におけるように、絶対者自身が歴史的に展開するとは考えていない。<sup>(14)</sup> 実体の主体化という論理が確立され、歴史的に自己を実現し自らを知る主体としての精神の概念が成立するには、イェナ時代後期の精神哲学（一八〇五／〇六年）を待たなければならぬのである。とはいえ、哲学の歴史的成立に関するヘーゲルの洞察、つまり、学としての哲学は、世界の歴史的展開における「時代の教養形成」としてその実現が要求されるものであり、しかも、その実現は個々の意識をこの哲学に導入することに先行するという洞察は、イェナ時代の初期から『現象学』まで貫かれていると考えることができる。

このことを踏まえるならば、『現象学』序論で語られる次の「目的」が、その根本的な課題を意味するのは明らかである。「哲学を学へと高める時代であることを指し示すことこそ、この「哲学を学へと高めるといふ」目的をもつ試みの唯一真なる正当化である。なぜなら、時代はこの目的の必然性を表すだるうから、いや、それどころか、時代はこの目的を同時

に実現するだるうからである」(GW9, II-12)。この「時代」とは、いうまでもなく、『現象学』が執筆され出版された時代、ヘーゲルにとつての歴史的現在を指す。ヘーゲルによれば、『現象学』は、学としての哲学が世界史上の「今ここ」で成立すること正当化するのである。

学の歴史的成立の正当化というこの課題こそ、「導入」や「否定的な学」といった理解では捉えきれない、『現象学』の位置付け変更の決定的な要因となると考えられる。最後に、このことを、『現象学』で叙述される精神の歴史とその止揚の論理を把握することによって明らかにしよう。<sup>(15)</sup>

## 五 〈今ここ〉における学の成立

——『現象学』という企ての歴史的一回性

まず確認しなければならないのは、『現象学』で叙述される精神の歴史のあり方である。そもそもヘーゲルによれば、様々な意識や精神の形態の中でも、「時間の中で」「現象する」形態は、宗教と絶対知だけである (cf. GW9, 365, 428)。それは、これらの精神が、それまでのすべての諸形態を含み、「統体性」を形成していることによる (GW9, 365)。こうして精

神は時間において現象し、それゆえその諸形態は、理論的に必然的な系列をなすだけでなく、歴史に沿って展開する。實際、宗教章では、オリエントの自然宗教から、古代ギリシャの芸術宗教を介して、キリスト教に至る一種の宗教史が語られているが、それは、単に精神が自らの実体性を脱し主体化する過程ではなく——この過程は先行する精神章の「世界の諸形態」(GW9, 240)ですでに完結している——、その過程そのものを精神自身が知る過程であるといえる。このため、精神はその「表象する」という形式」(GW9, 420)を次第に脱却し、最後には「自分を精神という形態において知る精神」(GW9, 427)、すなわち、絶対知となる。

ところで、ヘーゲルは絶対知章でも精神の歴史を叙述している。すなわち、「現実的歴史」と呼ばれる「精神の労働」である (GW9, 430)。それは、原始キリスト教団から始まり、デカルトやスピノザの哲学を経て、フィヒテとシェリングの哲学に至る、ごく短い哲学史の論述にすぎない。だが、精神は、この一連の過程を辿ってそれを反省することで、初めて自分自身を概念把握することができると思われる。なぜなら、ヘーゲルによれば、主体 (自我) に執着するフィヒテの哲学と実体の立場に留まるシェリングの哲学は互いに矛盾した関

係にあるものの、精神はまさにこの矛盾のうちに実体の主体化という精神自身の本質的運動を見て取るからである (GW9, 430)。その結果、精神は「知においてその諸形態の運動を完結させ」、「その定在の純粹な境位を、「つまり」概念を獲得した」とされる (GW9, 431-432)。

注意しなければならないのは、このとき精神は「時間を抹消」(tilgen) (GW9, 429) していると考えられる点である。というのも、ヘーゲルは、時間を「外面的に直観され、自己によって把握されていない、純粹な自己」と規定しており、「精神が自分の純粹概念を把握しなかり」(…) 精神は時間の中で現象する」とされるが (GW9, 429)、今や精神は、自らの時間的歴史展開の全体を把握し、自分自身を概念把握したといえるからである。当然ながら、このような「時間の抹消」という事態が何を意味するかは必ずしも明快ではない。だが、表現を文字通りに受け取るならば、それは精神の有限な時間的性格を止揚し、一種の永遠性の地平を開いたことを意味するだろう。<sup>16)</sup>『現象学』の完結とともに論理学から始まる体系が、「その永遠の本質において、自然と有限な精神の創造以前にあるような神の叙述である」(GW21, 34)といわれるのは、まさにこのためだと思われる。

さて、このように精神の歴史的展開とその止揚の論理を押しさえることで、学の歴史的成立という課題の遂行が原理的に一回的であることを理解することができる。確かに、意識を学へと導く「導入」も、当の意識にとつては一回遂行されれば充分であり、その意味で一回的であるにちがいない。また、懐疑論や有限な論理学などの「否定的な学」も、それが一度貫徹されたならば、直ちに「肯定的な学」へと移行せざるをえないだろう。だが、これらの自己否定性は、その部門が哲学体系から完全に排除されることを必ずしも含意しなかった。いいかえれば、「導入」や有限な認識の否定という課題は、他の意識にとつて、もしくは、無時間的な思考の上で何度でも反復されうる。ところが、時間的な観点から見られた学の成立は、原理的に反復されえない。なぜなら、学は、精神が時間的・歴史的に展開し、その結果として時間そのものを「抹消する」することによって成立するからである。精神の歴史の帰結としての（今ここ）の学の成立は、時間的な意味では繰り返されえない。だからこそ、ヘーゲルは『現象学』を、決定的且つ不可逆的な仕方ですの体系から外さざるをえなかったのである。

こうした『現象学』の歴史的一回性は、第二版改訂のため

に残された欄外注記のある項目で暗示されていると考えられる。それによれば、『現象学』は、

(c) 以前の固有の仕事であり／改作することはない (nicht Umarbeiten) —— 執筆当時の時代に／関係している —— 序論にあるように、抽象的絶対者が——／当時は支配していた。(GW9, 448)

ここでヘーゲルは、『現象学』を「改作」しない理由として、執筆当時の絶対者の規定、あるいは、それにかぎらない当時の風潮を挙げているだけのように見える。しかし、もし——おそらくはシェリングの影響を受けた——「抽象的絶対者」という規定に難があるならば、改稿を機に本来の絶対者概念に差し替えて論じればよいだろう。また、「当時の時代」そのものが問題なのであれば、改稿時の時代状況に対応した「現代版」に更新すればよい。ところが、ヘーゲルは——部分的な修正には応じつつも——こうした全面的な刷新をはっきりと拒んでいる。それは、『現象学』が「以前の固有の仕事」であること、つまり、本質的に過去に属しており、二度と現在化しえないものであることを示唆している。『現象学』に

帰属する特異な時代性こそが、それを体系第一部に復帰させる格好の機会さえ無効にしているのである。

学の成立が特定の「当時代の時代」に結びついて以上、著作の序論や講義の挨拶でしばしば触れられる同時代の動向についてのヘーゲルの言及も単なる余談として片づけてはならない。よく知られているように、イェナ時代のヘーゲルは、同時代を「精神が、死んだ教養形成の腐敗から新しい生命へと高揚する発酵〔の時代〕」（GW4, 126）と高らかに謳っていた。だが、こうした理解は早くも『大論理学』初版を出版する頃には失われてしまう。「新たな創造が始まるところの発酵の時代は過ぎ去ってしまったように思われる」（GW11, 9）。こうした時代認識の変化と『現象学』の位置付け変更が同じ時期に生じたのは偶然ではないだろう。『現象学』以降の〈学はすでに成立している〉という完了形の理解は、古代から近代に至る精神の歴史を背景にした同時代認識であると同時に、『現象学』の不可逆的な理論的帰結でもあるのである。

## 六 おわりに

本稿は、ヘーゲルが哲学体系の第一部とどう『現象学』の

位置付けを変更した決定的な理由を究明してきた。従来の解釈では、それは、意識という『現象学』の対象か、学への「導入」というその課題に由来すると考えられてきた。しかし、本稿の理解によれば、確かに『現象学』はその課題の遂行によって一旦否定されるものの、そのことはこの部門が体系から完全に排除されることを意味しない。一方、イェナ時代初期の講義断片から分かるように、『現象学』は、元来「導入」より根底的な課題として、「哲学の要求」の実現、すなわち、精神の歴史的展開によって学の成立を正当化するという課題を含んでいた。ところが、歴史的展開を通じた精神の自己把握は時間そのものの「抹消」を伴うため、そうした学の実現は時間的な意味で一回しか生じえない。このことこそ、ヘーゲルが『現象学』を体系第一部から外さざるをえなかった究極的な理由であると解釈したのである。

最後に、本稿の主張の哲学的な含意を示しておこう。まず、この解釈は、『現象学』によって成立した哲学体系が有限な時間と無縁であると主張するのではない。いうまでもなく、時間の彼岸にある永遠という表象を退けるヘーゲルにとって、「真の永遠性」は時間性をいわば織り込んだものである（GW20, 219）。しかし、だからといってヘーゲルの想定す

る哲学的認識が、時間によって変化を被るものであるとは考えにくい。この点については、さしあたり、ベルリン時代のヘーゲルが「哲学の課題」を「時間的なものや過ぎ去るものの仮象において〔…〕現在であるような永遠的なものを認識すること」と見なしている点に留意しておこう（GW14, 14）。後期の自己理解に従うかぎりでは、ヘーゲル哲学として、「永遠の相の下に（sub specie aeternitatis）」事柄を観る旧来の形而上学と根本的に変わるものではないのである。

しかし、まさしくこの観点から顧みること、ヘーゲル哲学体系の中で『現象学』の異例性が際立ってくる。そもそも、体系第一部としての『現象学』は、前述の意味での「永遠的なものを認識すること」ではない。その課題は、一方で歴史的時間に依拠しながら、他方で永遠的認識を可能にする立場を正当化することだったといえる。だが、このように歴史的現在と形而上学を結びつけるヘーゲルの試みは、原理的に不安定なものであらざるをえなかった。「精神の純粹概念」（GW9, 429）としての時間は、いわばヘーゲル哲学体系の獅子身中の虫であり、そのために『現象学』は体系から排除されたのである。

無論、こうした否定的な結論をもって『現象学』を過去の

偉大な失敗作であると断定するべきではない。『現象学』が——彼自身の意図とは別に——現代的視点から見ても評価する点の一つは、まさにその特異な歴史的現在への関わり方にある。つまり、今日、声高に叫ばれている「哲学のアクチュアリティ」を、『現象学』はある極端な仕方で先取りしているのである。古代ギリシヤ以来、伝統的に〈哲学（形而上学）〉と〈歴史〉が切り離されて捉えられてきたことを考慮するならば、このことの意味は強調してもしすぎることはない。『現象学』の位置付け変更とは、時代を先駆けたヘーゲルによる歴史的な労苦の証しなのである。<sup>(17)</sup>

#### 注

(1) ヘーゲルからの引用はアカデミー版（G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Meiner, 1968-）を用いる。略号 GW の後に巻数とページ数を付した。

(2) Cf. Hans-Christian Lucas, „Der »Vorbegriff« der enzyklopädischen »Logik« doch als Einleitung im emphatischen Sinne?“, *Hegel-Studien*, Bd. 26, hrsg. von F. Nicolin und O. Pöggeler, Bouvier, 1991, 218-224.

(3) Walter Jaeschke, *Hegel-Handbuch: Leben-Werk-Schule*, J.B. Metzler, 2003, 180. Otto Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänome-*



- nologie des Geistes*, Karl Alber, 1993, 289-292. 幸津國生『哲学の欲求と意識・理念・実在』知泉書館、二〇〇八年、九三—九八。
- (4) Martin Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Martin Heidegger Gesamtausgabe, Bd. 32, Vittorio Klostermann, 1980[1930/31], 10. Hans Friedrich Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Vittorio Klostermann, 1975[1965], 114-115. 原崎道彦『ヘーゲル「精神現象学」試論——埋もれた体系構想』未來社、一九九四年、二二六—二二八。細川亮一は「三一—三構造」という独特の体系理解に基づいた解釈を展開している（細川亮一『ヘーゲル現象学の理念』創文社、二〇〇二年、九一—九七）。
- (5) Jaeschke, op. cit., 180.
- (6) Heidegger, op. cit., 10.
- (7) Heidegger, op. cit., 12.
- (8) Fulda, op. cit., 49-54.
- (9) 例えば、E・フェルスターは、『現象学』をカントから始まりゲーテに引き継がれた哲学的プロジェクトを完結させた作品としての位置づけをする（Eckart Förster, *Die 25 Jahre der Philosophie*, Klostermann, 2011）。
- (10) Walter Christoph Zimmerli, *Die Frage nach der Philosophie*, Hegel-Studien Beiheft, Bd. 12, Bouvier, 1974, 90.
- (11) Manfred Baum, „Zur Methode der Logik und Metaphysik beim Jenaer Hegel“, *Hegel in Jena*, Hegel-Studien Beiheft, Bd. 20, hrsg. von D. Henrich und K. Düsing, Bouvier, 1980, 119-138.
- (12) 多くの研究者は、『現象学』をその元モチーフとしての一八〇一—〇二年の「論理学」及び一八〇四—〇五年の「論理学」と対比させてきた（代表的なものとして）Klaus Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Hegel-Studien Beiheft, Bd. 15, Bouvier, 1976）。だが、この二つの比較を行う際には、体系的な位置や課題に関する両者の原理的な差異が見失われがちであることに注意する必要がある。
- (13) W・トルクスが指摘するやうに、「反省哲学の時代」と悟的な意識は、その二元論的構造を共有しているとする（Werner Marx, *Hegels Phänomenologie des Geistes - Die Bestimmung ihrer Idee in „Vorrede“ und „Einleitung“*, Vittorio Klostermann, 1981[1971]）。
- (14) Heinz Kimmmerle, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*, Hegel-Studien Beiheft 8, Bouvier, 1982, 302-312.
- (15) 「精神の歴史」一般のことでは、ノエムケの以下の論文を参照：(Walter Jaeschke, „Die Geschichtlichkeit der Geschichte“, *Hegel-Jahrbuch*, hrsg. von A. Arndt, K. Bal, H. Ottmann De Gruyter, 1995, 363-373)。  
 (16) この点については、以下のハリスの論文は示唆に富んでいる（Henry Siltou Harris, *Hegel: Phenomenology and System*, Hackett Publishing, 1995, 97）。
- (17) ユーレン観念論が〈哲学〉と〈歴史〉の統合を果たしたことを理解しているのは、*Handbuch Deutscher Idealismus*, hrsg. von H. J. Sandkühler, J. B. Metzler, 2005, 218. を参照。

# Why Hegel Changed the Systematical Position of *The Phenomenology of Spirit*

Yusuke IIZUMI

In this paper, I raise a fundamental question about Hegelian philosophy: why did Hegel change the systematical position of *The Phenomenology of Spirit*? I also try to answer that question by considering the work's philosophical task. Contrary to the dominant interpretation in contemporary studies of Hegel's work, I emphasize that the *Phenomenology's* task is to justify the genesis of his philosophy as a "System of Science" by describing the historical development of the Spirit. This interpretation foregrounds Hegel's ambivalent view of the foundation of philosophy, which relates to its historical condition, but which occurs "here and now".

Hegel published the *Phenomenology* in 1807 under the title "System of Science: First Part: The Phenomenology of Spirit" but he soon excluded it from the whole system. Instead, "The Science of Logic" became the first section. There are now two major perspectives on this disputed point. One is based on the object of the *Phenomenology*, i.e., Consciousness. The other focuses on the significance of its role or task to "introduce non-scientific consciousness into Science." Although the former neglects the characteristics of a systematic philosophy, the latter is insufficient for explaining the reason for the change Hegel made. So, considering Hegel's idea of the "Need of Philosophy" in his early Jena period, I point out that the most important task of the *Phenomenology* must be to describe the movement of the Spirit, which realizes itself historically and knows itself in Science. My analysis of the Religion chapter and the Absolute Knowing chapter in the *Phenomenology* also makes the crucial point of this development clear; the Spirit, which develops in historical time and which, at last, knows itself as ahistorical absolute Knowing, "annihilates" time. This is why it would be possible to describe its historical development only once as presented in the *Phenomenology*, and why Hegel has no option but to exclude it from his philosophical system.