九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

歴史としての現象学 : 悟性とプラトン『ソピステス』

細川, 亮一
九州大学文学部 : 教授 : 倫理学

https://doi.org/10.15017/1430802

出版情報：哲学論文集. 34, pp.1-16, 1998-09-25. 九州大学哲学会
バージョン：
権利関係：

歴史としての現象学

――悟性とプラトン『ソピステス』

細川亮一

「もともと導入部である第一部の理念に対して、あなたが何を言うかを、私は知りたいと思います。」[1] 一八〇七年五月一日のシェリング宛の手紙で、ヘーゲルはこのように書いている。『精神現象学』の理念に関するこの問いは、現在においても未だ答えられていない。現象学の理念を不明にしている一つの大きな原因は、同じ手紙で言及されている「構成そのものを支配した不幸な混乱」である。この混乱は現象学の理念をめぐる解釈を「支配する不幸な混乱」を生み出し、また生み出し続けている。

『精神現象学』の緒論から、現象学が「もともと導入部である第一部」であること、さらに「歴史としての現象学」という性格を読み取ることができる。つまり現象学の基本的な性格とは、(1) 学への導入部、(2) 体系の第一部、(3) 歴史としての現象学、である。現象学の理念はこの三つの観点から理解されねばならない。比喩的に言うならば、現象学は「三枚重ねの透かし織り」なのである。

「歴史としての現象学」という観点で『精神現象学』に光を当てることが、ここでの課題である。[2]

一　歴史としての現象学

「意識がこの道において遍歴する諸形態の系列は、学への意識自身の教養の詳細な歴史である。」(PdG,67) 歴史としての現象学という性格は、否定できない。問題は「歴史としての現象学」という理念をどう理解すべきなのか、である。「学への意識自身の詳細な教養の歴史」(意識自身が学へと教養形成する歴史) はその各々の形態が「自己を意識する世界精神の一つの段階」(PdG,178) に対応している。現象学は「その対象的な定在を世界史として持つ体系」(PdG,220) なのである。「自己を意識する世界精神」は哲学として現象する。[3] 現象学は、世界史の最も内なるものとしての哲学史と対応する一つの歴史として構想されている。[4]

現象学は世界精神が歩んできた知の歴史を個人の教養 (自己形成) として、再び歩ませるのである。人類の知の歴史を辿り、それによって人類の歴史を個人の歴史として取り返す「教養 (自己形成) の歴史」、それが現象学である。このことは誰でも認めている。しかし真面目に受け取る人はいない。[5]

意識の一つの形態が「自己を意識する世界精神の一つの段階」と対応するということは、文字どおりに理解されねばならない。つまり現象学の各章は、一つの哲学と対応しているのである。現象学のそれぞれの章は、様々な哲学を寄せ集め、それらを単なる実例として利用しているのではない。実例の寄せ集めとして一つの章を作り上げたとしたら、意識の一つの形態が「自己を意識する世界精神の一つの段階」と対応するとは言えないだろう。さらに現象学は、全体として一つの歴史でなければならない。そうでなければ、現象学が「その対象的な定在を世界史として持つ体系」とは言えないだろう。現象学は哲学史と対応する一つの歴史として構想されたのである。[6]

現象学が哲学史と対応することは、ヘーゲルの哲学体系 (体系的対応) が要求することである。まず現象学は論理学と対

応する。「学の抽象的な契機のそれぞれに、現象する精神一般の一つの形態が対応する。」(PdG,562) そして論理学は哲学史に対応する。「哲学史において現れるその内容の展開は純粋な論理的理念の展開と一致する。」(W8.185, Enz.§86, Zusatz 2.) この「現象学—論理学—哲学史」の体系的対応から、現象学が哲学史と対応することが導かれる。ヘーゲル哲学は体系として構想されているが、その体系は「体系的対応によって成り立つ体系」である。体系的対応こそがヘーゲルの体系を独自の体系としている。

「哲学史と対応する一つの歴史としての現象学」という理念は否定できない。しかし従来この理念が真剣に受け取られたことはない。『精神現象学』は「感覚的確信—知覚—悟性—自己意識—理性—精神—宗教—絶対知」という八章構成である。これを哲学史と対応する一つの歴史として捉えることに対して、二つの主要な困難・障害があるからである。

第一に、感覚的確信から宗教までを一つの歴史と見なすことは不可能である。精神の章と宗教の章は、明らかに別々の歴史を最初から始めている。精神の章はギリシア世界から現代に至る歴史を背景にしている。宗教の章は全く新たにオリエントの宗教から始めてギリシア宗教をへて啓示宗教に至る歴史を語る。このことだけでも現象学を一つの歴史と見ることを不可能にする。では「歴史としての現象学」という理念はヘーゲルの単なる嘘、法螺にすぎないのか。あるいは精神と宗教の章を書き加えたことが、最初の現象学の構想を崩して、「一つの歴史としての現象学」という理念を見えなくしてしまったのではないか。理性から絶対知へ移行するのが現象学の最初の構想（原現象学）であった、と我々は想定する。[7] しかしそう想定しても、やはり困難があるように見える。

つまり第二に、感覚的確信から理性までを一つの歴史と解釈することに伴う困難である。原現象学が理性から絶対知に移行する構想であるとしても、理性までを一つの歴史と理解することは難しいように見える。それ故、現象学にとって哲学史は単なる実例を提供するにすぎないとする解釈が一般的である。あるいは精神と宗教の章が別々の歴史を辿っているように、「感覚的確信—知覚—悟性」、自己意識の章、理性の章がそれぞれ別々の歴史を記述していると見なす。このような解釈にと

って、ヘーゲルが『精神現象学』において明確に主張した「一つの歴史としての現象学」という理念は幻想となる。とすれば「体系的対応によって成り立つ体系」としてのヘーゲル哲学も幻想となるだろう。

二つの主要な困難に対して「哲学史と対応する一つの歴史としての現象学」という理念を守る道はあるのか。むしろこの理念はヘーゲルの単なる嘘・法螺と言うべきではないのか。

二　哲学史と対応する一つの歴史としての現象学

我々の戦略は次のようなものである。先ず第二の問題を考察する。つまり「感覚的確信から理性まで」を一つの歴史、哲学史に対応する一つの歴史と解釈する。このことを確定した上で、第一の問題を解決する。つまり精神と宗教の章は、現象学の最初の構想を破壊することを知った上で、ヘーゲルが書き加えた章と考える。

原現象学においては「理性から絶対知へ」移行することになっていたのである。この論点は別の論拠から根拠づけられる。[8] しかしそれと独立に、もし理性までを一つの歴史として理解できるとすれば、そしてそれが「哲学史と対応する一つの歴史としての現象学」という理念に合っているとすれば、そこから、精神と宗教の章がこの理念を破壊していることが明らかとなる。つまり現象学の理念を破壊する形で、最初の構想になかった章として、後から書き加えられたことが示される。

確かに理性までを一つの歴史として解釈するためには、多くの困難がある。しかし自己意識の(B)から理性の終りまでを一つの連続した歴史と見ることは、可能であり、従来の解釈も認めるだろう。先ず哲学史に対応することが明らかな自己意識の(B)に考察の出発点を求めよう。

自己意識の(B)は「自己意識の自由、ストア主義とスケプシス主義と不幸な意識」であり、ローマ時代の哲学とキリスト教が問題となっている。不幸な意識は、キリスト教であり、その記述は中世をも含む。理性の章は中世の後のルネッサンス

から現代に至る歴史に対応すると解釈されている。[9] ともかく自己意識の(B)から理性の章の終りまでは、ローマ時代から現代に至る一つの歴史と見なすことが可能である。

問題は、「感覚的確信、知覚、悟性」と「自己意識」(A)である。歴史的に「感覚的確信－知覚－悟性－自己意識(A)」と辿り、「自己意識」(A)までをギリシア時代の哲学と解釈できるとすれば、そこから自己意識の(B)、つまりローマ時代に接続できるだろう。それが可能であれば、原現象学は、人類の知の歴史を辿り、それによって人類の歴史を個人の歴史として取り返す「教養（自己形成）の歴史」「学への意識自身の詳細な教養の歴史」と解釈することができる。それはヘーゲルのテーゼが意味することである。「個人は普遍的精神の諸教養段階を遍歴しなければならないが、しかしそれは、精神によって既に脱ぎ捨てられた諸形態としてであり、仕上げられ平らにされている道の諸段階としてである。」(PdG,27)

現象学は「哲学史と対応する一つの歴史としての現象学」として構想された。これが我々の主張である。ヘーゲルは感覚的確信から理性までを、パルメニデスに始まる哲学史に対応する一つの歴史として構想したのである。つまり感覚的確信(パルメニデスからヘラクレイトスへ)－知覚（レウキッポスの原子論）－悟性（プラトン『ソピステス』）。さらに自己意識のA「自己意識の自立性と非自立性、主と奴」はアリストテレス哲学（『デ・アニマ』と『政治学』）を背景にしている。B「自己意識の自由、ストア主義と懐疑主義と不幸な意識」は、ヘーゲル『哲学史講義』における「独断論と懐疑主義」と「新プラトン主義」に対応し、ローマ時代と中世を含む。[10] そして理性の章は近代哲学の課題（存在と思惟の宥和＝イデアリスムス）を展開する。そして理性から絶対知（イデアリスムスの頂点としてのヘーゲル哲学）に移行する。これによって学への導入部としての現象学はその目標に到達するのである。

このように現象学を理解することができれば、「哲学史に対応する一つの歴史としての現象学」という理念が証明されたことになる。それによって同時に、原現象学が理性から絶対知へと移行する構想であったこと、言い換えれば精神と宗教の章が最初の構想を破壊する形で書き加えられたこと、このことが明らかとなる。原現象学は哲学史との対応を持った、体系的

によく考えられた構想であった。ヘーゲルは確信犯として、精神と宗教の章を書き加え、原現象学の構想を見えにくくしてしまった。そこから「構成そのものを支配した不幸な混乱」が生じたが、それは同時に『精神現象学』の解釈を「支配する不幸な混乱」を生み出し、また生み出し続けている。

本稿では、悟性の章を主題的に扱う。この章は一般に、近代哲学の力学的世界観(ライプニッツ、ニュートン)、そしてカント哲学から解釈されている。しかし悟性の章を貫くのは、プラトン哲学、正確には『ソピステス』である。

三　悟性の章の展開とプラトン『ソピステス』

『精神現象学』の悟性の章は「力と悟性　現象と超感覚的世界」という表題を持っている。知覚から悟性への移行は、「知覚の物から力へ」として可能となり、それによって「現象と超感覚的世界」が成立する。悟性の章を貫いているのは、「力としての存在」という思想である。悟性の構図は「悟性－現象（両力の遊戯）－超感覚的世界（物の内なるもの）」である。超感覚的世界（第一の法則）は「第二の超感覚的世界」としての転倒した世界（第二の法則）へと展開する。「第二の超感覚的世界は転倒した世界である。」(PdG,121) そしてこの転倒した世界は無限性として概念把握され、生命とされる。

こうした悟性の章の展開の哲学史的背景とは何だろうか。「現象と超感覚的世界」はプラトン哲学（現われとイデア）とカント哲学（現象と物自体）を自然に想起させる。しかし「力としての存在」はその背景を近代の力学的世界観（ライプニッツ、ガリレオ、ニュートン)に求められる。事実、悟性の章で、万有引力の法則が語られている。しかしこのような理解は、現象学を哲学史からの寄せ集めと見なすことになる。「哲学史と対応した一つの歴史としての現象学」という理念など成立しようもない。しかもこれだけ寄せ集めたとしても、第一の超感覚的世界から転倒した世界への展開を解明できないし、無限

性、生命をも説明できない。

悟性の章は哲学史からかき集めた資料を使っているだけなのか。それとも、単なる寄せ集めでなく、悟性の章全体の展開を貫くものを哲学史上に求められるか。悟性の章の展開を可能にしている枠組みを提供しているのは何か、この問いを真剣に問わなければならない。

現象学が人類の知の歴史を個人が辿り直すとすれば、その哲学史的背景を考える場合、その思想が最初に登場したのはどこかを問題にしなければならない。「現象—超感覚的世界」という構図はプラトン哲学において最初に登場した。これは一応誰でも認めるだろう。しかし悟性の章はニュートンの万有引力の法則を論じているし、「力としての存在」という思想は、近代の力学的世界観に求められねばならないのではないか。確かに悟性の章を導いているのは、「力としての存在」という力学的世界観であるが、その力学的世界観 dynamisch は、*δυναμις* に立ち返って理解されるべきではないか。力としての存在という思想の原型は、プラトン『ソピステス』に求められる。

悟性の章の哲学的背景をプラトン哲学に求めることは自然である。「現象と超感覚的世界」はプラトンの「現われとイデア」に対応すると誰でも思うだろう。しかし「転倒した世界」論はプラトン哲学の批判ではないのか。しかし現象学の哲学史的背景を考える場合、ヘーゲルが理解したプラトンに基づくべきであって、解釈者の通俗的なプラトン像を前提してはならない。ヘーゲルはプラトン『ソピステス』を高く評価しており、しかも通俗的な二世界説として理解していない。ヘーゲルは『哲学史講義』で『ソピステス』について言う。「最初にプラトンは『ソピステス』において、抽象的な普遍性としてのイデアについてのさしあたりの意識を表現している。イデアがそうしたものにすぎないということにとどまってはならない。…真の存在者に運動、生命、魂、思惟が否認され得ないということを、プラトンは対置する。」(W19, 70)

悟性の章の展開全体を導いているのは、プラトン『ソピステス』である。より明確に言えば、「実在（ウーシア）をめぐる神々と巨人族との戦い」から弁証法（類の結合関係としての弁証法）への展開こそが、悟性の章の哲学史的背景をなしてい

る。この箇所に定位することによって、「現象と超感覚的世界」の構図だけでなく、「力としての存在」、そして「転倒した世界」をも説明できる。このことを示すことが、以下の課題である。

四　悟性－現象（両力の遊戯）－超感覚的世界（物の内なるもの）
実在（ウーシア）をめぐる神々と巨人族との戦い

『ソピステス』における「実在（ウーシア）をめぐる神々と巨人族との戦い」とは、物体論者と形相の友との戦いであり、これが悟性の構図「悟性－現象（両力の遊戯）－超感覚的世界（物の内なるもの）」の成立の哲学史的背景をなしている。物体論者は「物体と実在とは同じもの *ταὐτὸν σῶμα καὶ οὐσίαν*」(246b1)と主張する。これは現象学における知覚の立場である。知覚における物は Ding＝*σῶμα* である。

それに対して、形相の友は、悟性の立場を語っている。「彼ら（物体論者）を相手に論争する人たちは、きわめて用心深い態度で、どこか上方高く目に見えない世界を拠点として身を守ろうとするのだ。－真の実在とは、思惟によってとらえられる非物体的な或る種の形相（*νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἴδη*）であることを、何としても認めさせようとがんばりながらね。そして、先の人たちが奉じるもろもろの物体、彼ら反対派が真実在と説くところのものを、議論（ロゴス）のなかでばらばらに粉砕して、それは実在でなく、動きつつある成り行き（生成）の過程にすぎぬもの、と呼んでいる。両陣営の間には、こうした論点をめぐって果てしない闘いが、テアイテトス、つねにたたかわれてきたのだ。」(246B-C)[11] 形相の友は、真の実在を「思惟によって捉えられる非物体的な形相」とするが、これは「超感覚的世界（物の内なるもの）」である。非物質的な形相を捉えるのは思惟（*νοητά* → *νοῦς* → intellectus → Verstand）であり、「思惟（悟性）－非物質的な形相（超感性的世界）」という構図が成立している。そして形相の友にとって、物体論者の「物体＝実在」は単なる生成としての現象にすぎない。形相の友の立場において、「思惟（悟性）－生成（現象）－非物質的形相（超感覚的世界）」という悟性の構図が成立している。

つまり形相の友の立場は、現象学の悟性の立場である。

『ソピステス』の主役であるエレアからの客人は、物体論者と形相の友を、「力としての存在」という思想によって批判する。まず物体論者に対して、次のように言う。

「他の何らかのものに対して働きかける(τὸ ποιεῖν)という仕方にせよ、あるいは他から働きかけられる(τὸ παθεῖν)という仕方にせよ—それはどんな取るに足らぬものからどんな僅かな働きを受けるだけでも、しかしたとえただ一度だけ受けるのでもよいのだが—、とにかく、そういった何らかの仕方による能動的あるいは受動的な力(δύναμις)というものを自然本来的にそなえているもの、すべてそのようなものはほんとうにあるのだ、ということだ。すなわち、存在(τὰ ὄντα)はつまるところ力(δύναμις)にほかならないというのが、私がここで提案するひとつの規定なのだ。」(247D-E)

物体論者の立場は、「物体=実在」(σῶμα=οὐσία)であり、現象学の知覚の立場である。それに対してエレアからの客人は、「力としての存在」(τὰ ὄντα=δύναμις)を提示する。これは「物から力へ」という存在論の転換であるが、これは現象学における「知覚から悟性へ」に対応している。悟性の章はその最初において、知覚の対象である物(Ding=σῶμα)の真理態・真実態を力としている。つまり誘発する力と誘発される力、能動的な力と受動的な力、つまり「両力の遊戯」を導いている。それは『ソピステス』における働きかける力と働きかけられる力に対応する。物体論者に対するエレアからの客人の批判が、現象学の「物から力へ」の哲学史的背景となっている。

次は形相の友の立場の検討であるが、エレアからの客人は形相の友の立場を改めて次のように表現している。

「われわれは身体により、感覚を通じて(δι' αἰσθήσεως)、「生成」と関わりをもち、他方、魂により、思惟を通じて(διὰ λογισμοῦ)、真の「実在」と関わりをもつのだ、と。その「実在」はつねに恒常不変のあり方を保つのであるが、他方「生成」は刻々に変転するものであると、こう諸君は主張する。」(『ソピステス』248A)

ここに現象学における悟性の立場がはっきりと描かれている。思惟によって捉えられる真の実在は、恒常不変のあり方を

保つ。これは「第一の超感覚的世界＝第一の法則＝諸法則の静かな国」である。物体論者の物体は、ここでは生成としての現象である。物体論者の批判を通して、物体（生成としての現象）はすでに「力としての存在」と解釈されている。それ故現象は「力としての存在」、つまり「両力の遊戯」である。しかし形相の友にとっての実在は力に与らない。「たしかに生成のほうは、働きかけられたり働きかけたりする力（*τοῦ πάσχειν καὶ ποιεῖν δυνάμεως*）にあずかるけれども、しかし実在に対しては、そのどちらの力も適合しえない…」（248C）形相の友の世界は、悟性の最初の世界、「現象と第一の超感覚的世界」である。「法則の最初の国は変転と変化の原理を欠いている。」（PdG, 121）エレアからの客人の記述する形相の友において、「思惟―生成―真の実在」、つまり「悟性―両力の遊戯（現象、生成）―内なるもの（真の実在）」という悟性の構図が読み取れる。

五　第一の超感覚的世界から転倒した世界へ
形相の友から類の結合関係としてのディアレクティケーの世界へ

しかしエレアからの客人は形相の友の見解を批判する。「いったいわれわれは、ほんとうに動や生命や魂や思慮（*κίνησις, ζωήν, ψυχήν, φρόνησις*）が、全き意味での実在にそなわっていないというようなことを、そう簡単に信じてよいものだろうか…」（248E-249A）ヘーゲルは『哲学史講義』で『ソピステス』のこの箇所を積極的に評価し、そこにプラトンの哲学の真の姿を見る。「最初にプラトンは『ソピステス』において、抽象的な普遍性としてのイデアについてのさしあたりの意識を表現している。イデアがそうしたものにすぎないということにとどまってはならない。…『感覚的なものは変化、生成に属し、普遍的なものはそれ自体で存在するとされる。この見解はイデアを不動なものと表象する…』真の存在者に運動、生命、魂、思惟が否認され得ないということを、プラトンは対置する。」（W19, 70）[12]

形相の友に対するエレアからの客人の批判、それに対するヘーゲルの積極的な評価が、悟性の章において次の形で繰り返

される。「法則の最初の国は変転と変化の原理を欠いていたが、しかし転倒された世界としてこの原理を獲得する。」(PdG, 121) 第一の超感性的世界から転倒した世界への移行は、『ソピステス』における形相の友に対するエレアからの客人の批判を、その哲学史的背景として持っている。

『ソピステス』は形相の友の批判を通して、形相の世界（超感覚的世界）に「動や生命や魂や思慮」を認める。それはイデア・形相の世界に「結合関係する力」(δυνατὴν κοινωνίας)を認めることである。ここに「力としての存在」という思想は貫徹される。『ソピステス』の存在論は「力としての存在」である。形相の友の世界は、エレアからの客人の批判を通して、「類の結合関係としてのディアレクティケーの世界」となる。

この弁証法の世界こそが、悟性の章での第二の超感覚的世界としての「転倒した世界」である。悟性の章を貫く存在論は「力としての存在」である。そうであることは、悟性の章の表題「力と悟性、現象と超感覚的世界」がはっきり示している。ヘーゲルは『哲学史講義』において、「動、生命、魂、思惟」を与えられた真の実在の性格を次のように捉えている。「他なるものが同じものであり、同じものが他なるものである、しかも同一の観点で同一の側面からそうであることを示すこと…」(W19, 75)[13] そしてこれがヘーゲルが理解する「類の結合関係の世界」、プラトンの固有の弁証法である。しかもヘーゲルのこのプラトンの弁証法解釈（改釈）は現象学における「転倒した世界」（第二の超感覚的世界＝第二の法則）の記述と同型である。「第二の法則はその内容が、以前に法則と呼ばれたもの、つまり恒常的で同等にとどまる区別と対立している。何故ならこの新しいものはむしろ、同等なものの不等になること、そして不等なものの同等になることを表現しているからである。…この法則は…不等性の自己同等性であり、非恒常性の恒常性である。」(PdG, 120f.)

今までの議論をまとめよう。悟性の章は、プラトン『ソピステス』における「ウーシアをめぐる神々と巨人族の戦い」から弁証法（類の結合関係としての弁証法）への展開がその背景をなしている。物体論者に対する批判は、知覚の章における物(Ding＝σῶμα)から「力としての存在」（両力の遊戯）への移行に対応する。「形相の友」の提示する「感覚的なもの（変化）

と思惟的なもの（恒常不変）」という対立は、「現象と第一の超感覚的世界」に対応する。しかしプラトンのイデア論はそこにとどまってはいない。ヘーゲルはプラトンのイデア論を通俗的なプラトニズム（二世界説）と解釈していないのである。つまりプラトンは「形相の友」を批判し、真の実在に、「動、生命、魂、思慮」を与える。それは、「結合関係する力」によって成立する世界、類の結合関係という弁証法の世界である。この内にヘーゲルはプラトン哲学（弁証法）の真の姿を見る。そして『精神現象学』において、それは第二の超感覚的世界、転倒した世界と呼ばれる。その内実は「他なるものが同じものであり、同じものが他なるものである、しかも同一の観点で同一の側面からそうである」という転倒した世界である（このプラトン解釈が正しいわけではないが）。しかしそれは「動や生命や魂や思慮」が備わった実在である。だからこそ悟性の章の最後において、ヘーゲルはそこに「生命の本質」（PdG, 125）を見出すのである。

以上で『精神現象学』の悟性の章の展開（知覚の物から悟性の力へ、現象と超感覚的世界の成立、転倒した世界）が、プラトン『ソピステス』を哲学史的背景として持っていることを示せたと思う。

六　悟性の力から生命へ
プラトン哲学（デュナミス）からアリストテレス哲学（エネルゲイア）へ

悟性の経験は「転倒した世界」にまで至る。しかしそこに無限性の構造を見、無限性を無限性として概念把握するのは、自然的意識としての悟性の経験ではなく、我々哲学者の考察である。「この単純な無限性、あるいは絶対的概念は、生命の単純な本質、世界の魂、普遍的な血と呼ばれうる。」（PdG, 125）[14]

悟性の力は生命へと移行する。この考察は我々哲学者に属するが、この移行は悟性から自己意識への移行を表現している。それは意識の対象である自然（客観性）から生命（主観性）への移行である。この移行の哲学史的背景は、プラトン哲学からアリストテレス哲学への展開である。「プラトン的なものは普遍的なものにおける客観的なものであるが、しかし生命性の

原理、主観性の原理がそこには欠けている。生命性、主観性の原理は…アリストテレスに固有である。」(W19,153) その展開は、客観性から主観性へ[15]、あるいは「デュナミス（力、可能態）からエネルゲイア（生命、現実態）へ」と表現できるだろう。[16]

現象学は、悟性から自己意識へと移行する。ここでの考察が正しいとすれば、現象学の自己意識の章（生命論・欲望論と自己意識(A)における主奴論）は、アリストテレス哲学をその哲学史的背景に持っていることになる。より詳しく言えば、アリストテレス哲学とは、『デ・アニマ』（生命論・欲望論）と『政治学』（主奴論）である。しかしこれを証明することは、本稿の課題を越えている。

本稿の課題は、『精神現象学』の悟性の章全体が、プラトン『ソピステス』を哲学史的背景としていることを証明することにあった。しかしこの課題は我々の狙いの一部にすぎない。我々の狙いは、『精神現象学』における感覚的確信から理性までの展開を、「哲学史に対応する一つの歴史」と解釈し、そしてこれが「歴史としての現象学」の理念に一致することを示すことにある。それを証示することによって、「理性から絶対知へ」の移行が現象学の最初の構想であったことが明らかとなるだろう。精神と宗教の章は、「一つの歴史としての現象学」という理念を破壊することをヘーゲルが知った上で、書き加えられた章なのである。しかし「哲学史に対応する一つの歴史としての現象学」を証明するという我々の狙いは、現象学の理念を明らかにすることを最終的な課題としている。現象学は「三枚重ねの透かし織り」（(1)学への導入部、(2)体系の第一部、(3)歴史としての現象学）である。本稿は、現象学の理念を解明する一歩にすぎない。

註

本稿は「歴史としての現象学」という表題で、九州大学哲学会（一九九七年九月二七日）で発表した原稿に基づいている。

(1) Briefe von Hegel und an Hegel, I, S.161.
以下、『精神現象学』はホフマイスター版（PdG と略）。ズールカンプ版は W と略。

(2) 「体系の第一部」としての現象学については、拙論「原現象学と現象学体系」（『哲学年報』第五七輯一九九八年）、「現象学の論理と現象学体系」（『ヘーゲル研究』一九九八年）参照。

(3) 「哲学はその時代を超えていない。哲学はその時代の実体的なものの知である。」(W18,74) 「哲学は発展として時間の内に現象し、歴史を持つ。」(W18,51)

(4) 「内的な思惟における人間精神の労苦は、現実のすべての段階と平行的である。いかなる哲学もその時代を超えていない。哲学史は世界史の最も内的なものである。」 (W20,456)

(5) 「現象学としての歴史」という理念に関して、我々は依然としてハイムと基本的には同じ状態にある。「現象学は、歴史によって混乱と無秩序となった超越論的心理学であり、超越論的心理学によって錯乱した歴史である。」(R. Haym, "Hegel und seine Zeit", S.243)

(6) こうした構想が可能になったことの背景に、ヘーゲルの一八〇五―六年の哲学史講義がある、この講義で、ヘーゲルは哲学史を全体として捉える視点を確立したのである。「しかし今やヘーゲルはあらゆる哲学における哲学の統一性を、一つの大きな連関の連続において極めて明確に意識するようになった。今や彼は初めて絶対知の立場から世界史を仕上げた。今や彼は初めて彼に先行するものに対する歴史的な関係において自己自身を見た。」(Rosenkranz, "G.W.F. Hegels Leben", S.202)

(7) 精神と宗教の章の書き加えによって現象学の最初の構想（原現象学＝「意識の経験の学」における理性から絶対知への移行）を崩してしまったことについては、拙論「原現象学と現象学体系」（『哲学年報』第五七輯一九九八年）、「現象学の論理と現象学体系」（『ヘーゲル研究』一九九八年）参照。

(8) 註（7）参照。

(9) しかし正確には理性の章は近代哲学に対応する。ルネッサンスはそこに含まれない。ヘーゲルの哲学史によれば、ルネッサンスは中世の哲学に属する。

(10) 不幸な意識は確かにキリスト教の意識であるが、哲学史においては、新プラトン主義が対応する。新プラトン主義は「キリスト

教と最も密接に連関している哲学の形態」(W19, 404)である。ヘーゲルは新プラトン主義の哲学の構造とキリスト教の三位一体との同型性(W19, 413)を見ている。新プラトン主義はヘーゲルにとってこの意味でも重要である。註 (12) 参照。

(11) 『ソピステス』からの引用は、岩波『プラトン全集』第三巻(藤沢令夫)を利用した。

(12) ヘーゲルが『ソピステス』におけるこの箇所を重視することの内に、ヘーゲルにおける新プラトン主義の影響を見ることができるだろう。「形相の友の論駁における短いが難しい一節(248E-249D)は、プロティノスと彼の後継者たちを魅了した。形相と同様に、生命と知性が真の存在を所有しなければならない。この主張は、プラトンの著作において例外的に、知性(ヌース)における力の新プラトン主義の三位一体(存在と生命と知性)に対する支えとして呼び起こされる。」Noburu Notomi, *The Unity of Plato's* Sophist-*Between the Sophist and the Philosopher*-(Cambridge U.P. forthcoming)

「ヘーゲルと新プラトン主義」というテーマに関しては、山口誠一『ヘーゲルのギリシア哲学論』参照。

(13) これは『ソピステス』259Dの翻訳であるが、誤訳である。「異なるものがある意味で同じものであると主張されるときも、また同じものが異なるものであると主張されるときにも、どのような意味で、またどのような観点で、そのどちらかであると主張されるのかということを、よく調べながらね。」(259D)

vgl. H.-G. Gadamer, "Hegel und die antike Dialektik" in: Gesammelte Werke Band 3, S.18.

(14) ここに、真に実在するものに「運動、生命、魂、思慮」を与える『ソピステス』の言葉を見ることができる。ヘーゲルは『ソピステス』に即して言う。「区別されないものは生命なきものである。能動的で生命的で具体的な普遍なものは、自己の内で自己を区別し、しかしその内で自由にとどまるものである。…これがプラトン哲学と呼ばれるものにおける真なるもの、それだけが真なるものである。」(W19, 76) これは無限性=生命と同じ構造である。ヘーゲルにとってのプラトン哲学の真理態は、アリストテレス哲学である。註 (16) 参照。

(15) 『精神現象学』における「感覚的確信、知覚、悟性」と「自己意識、理性、絶対知」は、『論理学』における「客観的論理学」(存在、本質)と「主観的論理学」(概念)に対応している。それ故、悟性から自己意識への移行は、客観性から主観性への移行である。註 (2) 参照。

(16) 「アリストテレスの主要概念は、彼が自然を生命として捉えることである。」(W19, 174)「生命はエネルゲイアである。」(W19, 177)

アリストテレスのプラトンに対する論争をヘーゲルは次の点に見ている。「プラトンのイデアは単なるデュナミスとされるが、それに対して、両者によって同様にそれのみが真なるものとして承認されたイデアは、本質的にエネルゲイアとして考察されねばならない。」(W8,281)

(本学文学部教授・倫理学)