

ヘーゲルの「即自一向自—即自かつ向自」論理

On the Logic of Hegel's "an sich—für sich—an und für sich" Schema

山内 清

Kiyoshi Yamauchi

(Received on Jan. 6, 2014)

Abstract

In this paper, I analyze Hegel's "an sich—für sich—an und für sich" Schema. I conclude that in all subjects themselves and our thinking, "an sich" term is the methodical conception of subject we deal with independently, alike "für sich" term is of relationship on the "oneself-and others", and "an und für sich" term is of self-developing character.

キーワード：ヘーゲル、『エンチクロペディ』、『小論理学』、「即自一向自—即自かつ向自」

はじめに

ヘーゲル弁証法とは、事物を「正 These—反 Antithese—合 Synthese」、あるいは「定立—反定立—総合」で把握する三分法であるとよくいわれる。しかしこれはヘーゲル自身の言葉ではない。ヘーゲルでは「即自 an sich—向自 für sich—即自かつ向自 an und für sich」が一番正確な表現であり、このようにシェーマ化することも可能である。これにより、「直接性—媒介性—全体性」、「普遍—特殊—個別」、「主観性—客観性—絶対性」などのシェーマでヘーゲル哲学を特徴づけることができるからだ。それだけではない。事物をまず三分法、三段階で把握し、最初の二つを対立物の同一（および差異、区別、対立、矛盾）と見て、第三のものは対立物の統一であるとまとめる方法は、総世界および各種世界の把握論として意識的に駆使されている。それは公刊された『大論理学』（1812-16年）、『小論理学』をふくむ『エンチクロペディ』（1817年）、『法の哲学』（1821年）の三部構成の目次をみただけでも明快である。

ヘーゲルにあつては、「即自 an sich—向自 für sich—即自かつ向自 an und für sich」はあらゆる事物の存在の論理であり、同時にわれわれの認識の方法でもある、さらには事物の歴史的発展の論理をも示す。『歴史哲学講義』の「東洋的—ギリシャ的—ローマ・ゲルマン的」世界という世界史の時代区分、『哲学史講義』の「ギリシャ哲学—ゲルマン・キリスト教哲学—ゲルマン・近代哲学」の時代区分、『美学講義』の「象徴的—古典的—ロマン的」の芸術様式の把握など、三分法把握がそのまま三段階の歴史的発展論理になっている。

「an sich—für sich—an und für sich」という把握の最初の意識的な表明は『精神現象学』（1807年）にある。その序言 Vorrede に「カントが本能的に再発見し

た三重性原理 Triplizität」（榎山訳 40 頁、凡例参照）とあり、「それゆえ、学の研究に当たって大事なことは、概念把握の努力を身に引き受けるということである。その努力は概念そのもの、たとえば即自存在 Ansichsein、向自存在 Fürsichsein、自分自身に等しいこと Sichselbstgleichheit などという、単純な規定に注意をうながす」（榎山訳 46 頁）ことだとある。Sichselbstgleichheit は「即自かつ向自存在 Ansichundfürsichsein」（榎山訳 255 頁）と同じ意味である。『精神現象学』では存在論として使われていた「即自存在—向自存在—即自かつ向自存在」の考え方が後の書では「存在」が省略されて、an sich—für sich—an und für sich と副詞的に、したがって方法的に使われたものである。しかしこの命題は、「存在 Sein」の意味合いを保持している。

ヘーゲルでは考察領域の大小にかかわらず、どこで切っても「即自一向自—即自かつ向自」の同じ論理であり、マトリョーシカ人形のような入れ子構造である。また論理的にもそうでなければならない。つまり、事物の「即自一向自—即自かつ向自」という三分法はヘーゲル哲学の根本的性格なのだ。

しかし、通説的理解では、「即自」はわかるとして、「向自」は多義的な使い方をされていて、固定した訳語もない。それは当然「即自かつ向自」理解の不十分さに通じる。

本稿はヘーゲルの基本である「即自一向自—即自かつ向自」論理のもつ論点、特に「向自」の内容に焦点をあてて解明しようとするものである。

* 凡例

以下ヘーゲルの翻訳は次のものに拠った。

『精神現象学』 榎山欽四郎訳（河出書房新社、1968年、ラッソン版）。

『大論理学』 武市健人訳（岩波書店、1961年、グロックナー版）。

『エンチクロペディ』 榎山欽四郎他訳（河出書房新社、1968年、ペグラー版）。

『小論理学』 松村一人訳（岩波書店、1951年、グロックナー版）。84節～224節は山内清訳解（大川書房、2013年、ラッソン版）を採用。

『法の哲学』 藤野渉・赤沢正敏訳（中央公論社、1967年、ホフマイスター版）。

訳語は山内が適宜変えた。下線部付き訳語は山内の補訳であり、数語にわたる場合はヘーゲルの本文に点線の下線をつけた。カッコ付きは山内の言い替えである。ヘーゲル全集のドイツ語原典と原頁の指示は、訳書により依拠版がちがいが、現在はズールカンプ版が普及していることもあり、ヘーゲルの原文は節番号で容易に特定できるので、今回は省略した。

1 通説的理解とその問題点

松村一人説が通説であるといつてよい。『小論理学』（岩波文庫、1951・2年）の訳者註でいう。

ヘーゲル独自の根本概念であるところの即自的(an sich)、対自的(für sich)、即自かつ対自的(an und für sich)は、一方において対立の未分化状態、対立の発展した段階、対立の同一、統一によって対立が解決された状態を指し、このかぎりにおいては、即自は潜在、対自は顕在を意味するが、同時にヘーゲルにおいては根本において、この三段階は認識過程の実体化であるから、それは対立したものを自覚しない段階、対立を自覚した段階、そしてこの対立の同一を認識して対立を解決した段階となっている。たとえば、対自は、この意味で、対立の顕在および対立の自覚の意味を持ち、場所によって一つの意味が特に表面にあらわれ、そうした意味にのみつかわれているということもある。……ヘーゲルにおける現実の発展段階と認識の発展段階との同一視、後者への前者の還元、しかも後者に前者の形式を与えること、この根本的なヘーゲルの立場と、即自、対自などの根本概念とは、きりはなすことができないものである。(中略)

なお、ここで論理学の対象であるような理念を即自かつ対自な理念と訳すのは、正しくないように見え、むしろそれは即自的理念ではないかと思われるかもしれないが、じっさいヘーゲルの論理学そのものを読めばわかるように、ヘーゲルは論理学そのものの中で、すでに理念は自己を自覚しているものと考えているのである。自然はかくしてヘーゲルによれ

ば、対自の段階ではなくて、理念の墮落した段階であり、精神のうちではじめて理念は、自己を対象として持ち、さらに対象的な理念と主観的理念との同一を自覚するにいたるのである。(『小論理学』上、90-91頁)

ヘーゲルの哲学は存在論にして認識論であるから、観念論的な存在論を捨象して、認識論的見解に純化しても、その観念性を克服できるわけではないが、認識論としてヘーゲルを読む余地はある。松村説が、an sich—für sich—an und für sich をもつばら認識論の方法として整理している点は、許萬元の「認識主義的見解」(注)との批判にかかわらず、首肯できるとしても、その結果「自然はかくしてヘーゲルによれば、対自の段階ではなくて、理念の墮落した段階である」と整理することには問題がある。「ヘーゲルによれば、彼が自然を「理念の墮落した段階」と見ているというのはたしかとしても、それをもって、ヘーゲルが自然を「対自の段階ではな(い)」、つまり自然を理念の für sich と見ることを拒否していることは大問題である。『エンチクロペディ』全体に関わることだからだ。

(注) 許萬元『認識論としての弁証法』青木書店、1978年。

なお、次の三者も、細かい意味合いのちがいはあるが、通説的理解と言つてよい。

(1) 岩崎武雄説「ヘーゲルの生涯と思想」、中央公論社「世界の名著」シリーズ『ヘーゲル・法の哲学』、1967年、所収。

(2) 島崎隆解説「即自—対自 [向自] —即自かつ対自 an sich—für sich—an und für sich」、岩佐茂他『ヘーゲル用語辞典』、1991年、未来社、所収。

(3) 三浦和夫「重要専門用語の解説」ヘーゲル著・三浦和夫他訳『法権利の哲学—あるいは自然法権利および国家学の基本スケッチ』未知谷、1991年、その81-2頁、147頁。

2. ヘーゲルの「即自—向自—即自かつ向自」

(1) 世界の考察

ヘーゲルはあらゆる世界を三分法でとらえる。それを明示したのが、『エンチクロペディ』全3篇全体の「予備概念」である。

哲学の全体がはじめて理念を表現するのであるから、哲学についてあらかじめ一般的な観念を与えることは不可能である。同じように哲学の区分もまた理念からのみはじめて理解されるのである。したがってここで与えられる哲学の区分は、そこから区

分が取り出されるべき理念と同じく一つの先を見越した暫定的なものにすぎない。しかしこれまで述べてきたところからもわかるように、理念は、端的に自己同一的な思惟 **Denken** であるが、しかもこの自己同一的な思惟は同時に、自己と向き合うために、自己自らを自己と対決させる思考の活動であり、この他者 **Ander** のうちでも自己のもとにあるような活動である。かくして哲学は三つの部分に分かれる。

1. 即自かつ向自的な **an und für sich** (絶対的な) 理念の学としての論理学。

2. 他在 **Anderssein** のうちにある (疎外された) 理念の学としての自然哲学。

3. 他在から自己のうちへ還った (疎外された状態を脱して自分自身に還った) 理念の学としての精神哲学。

(注解)

すでに第 15 節で述べたように、特殊な哲学諸学 (自然哲学と精神哲学) のあいだにある区別は理念そのものの規定にすぎず、これらさまざまな領域のうちに見れているものは、理念そのものにはかならない。自然のうちで認識されるものは理念以外のものではない。しかし自然のうちでは、理念はその疎外された **Entäußerung** 形態において存在している。精神のうちでは、理念は、向自的に存在するもの **für sich seined** であり、かつ 即自かつ向自的になりつつあるもの **an und für sich werdend** (絶対的になりつつあるもの) として存在している。理念がそのうちに現れるこのような特定の規定のおおのは、同時に流動的な契機である。したがって個々の学 (自然哲学と精神哲学) は、その内容を 存在する **seiend** (与件としての) 対象として認識するとともに、これらの内容のうちにもそのより高い領域への移行も認識しなければならない。だから区分という観念 **Vorstellung** には そういう移行を示さないで個々の部分ないし個々の哲学を並立させ、それらを静止的なものと考え、それらの区別を、博物学で見られるようなさまざまな「種」のような実体的なものと考えるという、正しくない点があるのである。(18 節)

18 節の本文と注解より、総世界および各論の世界が **an sich—für sich—an und für sich** 三分法で把握されていることは明らかである。問題はその三分法の内容と三者の関係である。

(2) 「即自—向自—即自かつ向自」は存在論にして方法論的な概念

まず「**an sich—für sich—an und für sich**」を個別に見てみる。

(イ) **an sich**

an sich は「自己に即して」の意味で「即自」という訳語も定着している。意味も自分固有の、矛盾の未発達なもの・表面化しないもの・潜在的なもの、可能性としてだけあるもの、自覚していないもの、の意味合いで共通している。事物を最初のものとして、または直接的なものとして見る方法だと言ってもよい。しかし **an sich** はそういう風に規定されて出発した概念ではない。**für sich** に対立し、**für sich** が明確になることではじめて設定できる概念である。だから、先の意味合いは **für sich** を明らかにしてから総括的に振り返らなければならない。

(ロ) **für sich**

問題は **für sich** である。『哲学史講義』序論や『大論理学』概念論末尾などによれば、「**für sich**」とは事物 (自己) が「自分を保持しつつ二重化し」(『哲学史講義』、長谷川訳、作品社、26 頁)、したがって一つの即自的な事物のなかに否定的契機が芽生え、両契機に分裂し、否定的契機が本来の事物から外化・独立した場合をさす。

直訳すれば「自分に対して」、「自分に向き合っ」で、「対自」とも「向自」とも訳され定着した訳語がない。即自の **an sich** との対比で言えば「不即不離」の「離」の意味で「自分を離れて」、「離自」とも訳せそうであるが、既成訳にはない。

しかも、既成訳の「対自」と「向自」では意味合いが反対である。たとえば、自分と他者との関係を取り上げた場合、「対自」は自分が他者に向き合っている、出発点は自分で他者において自分が外化する意味合いが強く、「向自」は他者が自分に向き合い、出発点は他者で自分に還帰するという意味合いが強い。しかし、両訳語とも、自己と他者の反省運動を指菅、一面的であることは同じである。「対向自」のような訳が一番ふさわしい。他の例で言えば、**Abstraktion** が捨象とも抽象とも訳され、捨てる抽出するとは正反対の意味合いだが内実は同じだ、というのに近い。

für sich は事物の区別・分裂・外化の意味と矛盾を自覚し、独立を意識した、などの存在論にしてかつ認識論の意味合いをもっている。しかし、一番大事なことは **für sich** は自分と他者との関係性で考察するという方法的概念であるということである。既成の訳はこの点明確ではない。対自でも向自でも一つの訳語でこの「関係性」を出し切れない。むしろ、訳書によっては、**für sich** を概念としては訳出していない。文脈のなかでの意味を考えて、「それだけで」、「それ自体として」、「独りで」、「顕在的」、「現実的」、「自覚的」とか訳し分けられている。どういう訳語でも、独立性の意味合いが強い。しかしこれは誤解を招きやすい。たし

かに für sich は「独立性」としてもとらえられるのだが、それは事物の内在的な契機が外的になったから独立性で見えるのであり、むしろ、事物を他者との「関係」でとらえたその結果にすぎない。für sich の真骨頂は事物を他者との関係性でみる方法概念なのである。

以上により、逆に an sich が für sich に対立して、他者との関係性を捨象して自分だけの単独な考察であることが明らかになる。

以上の für sich の概念をヘーゲルのなかで詳しく見てみる。

『小論理学』の第1部第1章質論91節には、質(=「或るもの」)から「他のもの」が引き出される論理があるが、その際はじめて、「或るもの」の「質」は「向他存在 Sein-für-anderes (他の質に対峙する存在)」と規定される。或るものは他のものに対峙することで、自分のなかに「向他存在」の契機を見出したのであり、翻つてもとからある自分固有の存在は「即自存在」ということができる。自分のなかの「向他存在」の契機が「他のもの」ではっきり独立して示されてはじめて、固有の存在性が「即自存在」として概念化される。

一般に、事物の「向自」が明確になることで、翻つて事物の自己同一にとどまっている契機が「即自」としてとらえ返される。真理は当該概念では十分に解明できず一つ後の概念ではじめて明らかになるというヘーゲルの「真理 Wahrheit」観である。「即自」は即自として最初から自明だったのではなく、「向自」がはっきりしてからはじめて自己を反省して生じた概念である。したがって向自 für sich が発展することで即自 an sich もまた発展する。『小論理学』でいえば、存在論の質論では第二項「定存在」が < für sich 段階の存在 = 向自存在 > となる。しかし、定存在は最初から「向自存在」の規定をもって出発しているのではない。「定存在」の進行のなかで、或るものと他のものとの関係において、定存在の für sich な性格が発展していき、「定存在」の最後に「向自存在」になる。それを受けて質論の第三項が「向自存在 Fürsichsein」* (後述) という表題で開始される。向自存在はその過程を経過するなかで「一者一多者」関係のうちの「一者」に発展する。結果「質の規定は一者のなかで即自かつ向自的 an und für sich に規定される」(98節) ことになる。向自存在のなかから「即自かつ向自」段階の存在、つまり「一者」が出てくるのである。

したがって「即自一向自一即自かつ向自」は、ヘーゲルの真理 Wahrheit 観であるとともに、結果を前提にした思考、いわゆる「追思考 Nachdenken」の方法である。許萬元が最初に指摘した「学的認識における“Nachdenken”の論理」(注)が an sich—für sich—an und für sich の形でも貫徹しているのである。

(注) 許萬元、前掲書、205頁以下。許萬元の an und für sich 理解に関しては本稿の「終わりに」でふれる。

「向自」はその an sich との対比からして事物の否定的・関係的・観念的・分析的・契機的なものを取り出すことであり、即自との対決なしには存在できない「否定存在 Nichtsein」(大論理、武市訳、上の一 118頁) である。だから向自は即自から独立したものであるが、即自から離れられないという矛盾した性格を最初から持っている。だから für sich は最終概念への中間段階の概念である。für sich 自体、それ自身の「an sich—für sich—an und für sich」の発展過程を持たなければならない。向自が否定的に発展することで「即自かつ向自」にいたる。即自からみれば否定の否定の結果「即自かつ向自」段階となる。したがって「即自かつ向自」は an sich と für sich の統一という側面だけではなく、向自が発展して行き着いたものという側面をも持っている。だから、an und für sich は最初は für sich の完成性格を持って出発している。

* 従来の「向自存在 Fürsichsein」の解釈

以上のように、für sich は事物を「関係性」で把握する、しかもそれ自身発達する方法的概念である。しかし、既成の訳ではそれが十分に理解されていない。それが端的に表れているのが、『小論理学』質論の第三項「向自存在 Fürsichsein」の表題および解釈である。

ヘーゲル存在論は、an sich—für sich—an und für sich の順番から言えば、第三項は「即自かつ向自な存在」となるはずであるが、『小論理学』では第三項は「向自存在 Fürsichsein」となっている。順番がずれているのである。そのせいか、牧野訳では「独立存在」、長谷川訳では「自分とむきあう存在」となっている。両訳とも für sich が概念の扱いを受けていない。

だから、わたしが「即自存在」と訳す Ansichsein は牧野訳では「自体存在」、長谷川訳では『自分のもとにある』というありかた」となっている。ここでも an sich は概念扱いではない。したがって両者とも an sich—für sich—an und für sich をシェーマ的に扱うことを拒否することになり、『小論理学』存在論冒頭(84節)の an sich は「潜在的」(牧野)、「萌芽状態の」(長谷川)となり、当然 an und für sich もいろいろな訳語が当てられる。ところによっては「絶対的な姿での」(牧野)、「完全無欠の」(長谷川)となる。つまり、牧野や長谷川では最初から an sich—für sich—an und für sich のそれぞれは方法概念としての扱いを受けていないのであり、もっぱら意味合いで理解されている。

(注)

(注) 牧野紀之訳『小論理学』上下、鶏鳴出版、1989年。長谷川宏訳『ヘーゲル 論理学』作品社、2002年。

なお、見田石介は Fürsichsein を「向自有」と訳し、次のように言う。

「向自有については、松村一人君が等質性のことだといっています。結果としてはそうなりますが、向自有そのものは、自我とか生命とか、われわれの認識とか、あるいはわれわれの実践、目的とか、こういうものです。変転のなかで自分自身にたちかえるもの、そういうものです。向自有は最後は等質性ともなるのですが、松村君はいきなり、向自有を等質性のことだと書いています。あれではちょっとかんたんすぎます。」（ヘーゲル論理学研究会編『見田石介ヘーゲル大論理学研究』大月書店①～③、1979年、①255頁）

松村も見田も「向自存在」を「等質性」ととるのは正しくない。大小『論理学』のどこにもそういう表現はないからである。Fürsichsein は他者にいっても、他者から還ってきてても質を変えない自己発展性をさす。ヘーゲルが 96 節の口頭説明であげる Fürsichsein の例である「自我 Ich」にも当てはまる。だから見田が、「向自有の定義もそうです。発生、発展、崩壊を含んでいます。」（同上①257頁）や「向自有とはみずから他者へおもむいて自己にとどまるということです。」（同上①20頁）のいう場合は首肯できる解釈である。

(ハ) an und für sich

以上のように、an sich を事物の他者との関係性を捨象した事物自体の単独な考察として、für sich を事物の他者との関連性として、双方とも方法的概念として確認すると、「an und für sich」も an sich と für sich を兼ね備えた方法、すなわち事物を運動するもの、生成・発展・消滅するもの、自己発展するものとして把握する方法的概念として理解されなければならないことがわかるであろう。もちろん an sich と für sich という対立した契機を統一した総体性、否定の否定性、円環性、具体性、安定性、最終性、絶対性という意味合いも当然持っている。しかしそれにとどまると、an und für sich の真骨頂である方法的概念性を見落とすことになる。

「an sich und für sich」もそれ自体概念であるから、an sich—für sich—an und für sich 的な発展をする。一番の好例は『小論理学』第三部の「概念」である。『小論理学』は概念の自己発展を追った理論であるといつてよく、第一部の「存在」も an sich な概念（84 節）であり、第二部の「本質」も für sich な概念である（83 節）。そして第三部概念論の「疑念」は自己発展する an sich und für sich な性格の概念である（160 節）。

だから第三部概念論では、最初概念そのものが単独に an sich 「主観的概念」が、次ぎに主観の他者との für sich な・関係性での考察が「客観」として、最後に概

念が an und für sich に・自己運動する生命体の考察として「理念」の順に考察される。「理念」は生命体のような考察であるから、再生産の見地や円環運動を当然含むのであり、考察は一回りして最初の出発点「存在」に戻ることができる。事物を an sich und für sich に考察するということは自己完結的に考察するということである。

次に『エンチクロペディ』全体で an und für sich を見てみる。最終は第三篇「精神哲学」の第三部「絶対的精神」の C 項「哲学」であるが、その事実上の最終節には次のようにある。

このように哲学の概念は自らを思惟する理念であり、知る真理であり（中略）、論理的なものである。……このようにして学はその始まりに還っている。論理的なものは、学の結果であり、精神的なものとしてある。（574 節）

ここの「精神的なもの」は『エンチクロペディ』第二版では「即自かつ向自的に an und für sich ある真理として示され」云々の付加的表現が付け加わっている。哲学の百科全書である『エンチクロペディ』もまた最後は理念の an und für sich の確認で終わり、それがまた最初の論理学に、すなわち理念の an sich に戻ることを指示している。

従来の「an und für sich」理解は an sich と für sich の「統一」の側面だけを見て、「an und für sich」が事物の「自己発展性」を追求する方法概念であることを見落としていた。したがって「統一」は認識者による統一、外的統一として把握されるあいまいさがあった。この一面性は克服されねばならない。

(二) an sich—für sich—an und für sich の全体

『小論理学』第二部本質論に、同一のパラグラフの中に an sich、für sich、an und für sich が全部出てくる節がある。

両極のうちの「肯定的なもの」とは、向自的（自立的）であると同時に自己の固有の他者へ無関係であってはならないもの、「違いを自覚しているもの」である。「否定的なもの」も同様に自立的で、否定的とはいえ自己へ関係し、向自的 für sich（自立的）でなければならない。しかしそれは同時に、否定的なものとして（「否定的なもの」の否定的な関係として）、こうした自己関係（否定の否定の自己関係）すなわち自己の肯定的なものを、他者のうちにのみ持たなければならない。両者はしたがって自立していると同時に他者に依存しているものという定立された

「矛盾」であり、両者は即自的に an sich (元来) 同じものである。また「肯定的なもの」も「否定的なもの」も他者を止揚することによって自己を止揚するから、両者とも向自的に (元来) 同じものである。両者はかくして「根拠」へ帰っていく (現象の違いを乗り越え再度同一性を回復する)。——あるいは、直接的にいえば (論理展開を省略して言えば)、両極的な本質的区別は即自かつ向自的な an und für sich (絶対的な) 区別であるから、それらはただ両極の相手を前提にして自己から自己を区別するのであり、両極とも自己であるからしたがって同一的なものを含んでいる。したがって区別の全体、即自かつ向自的にある (両極的) 区別には、区別自身のみならず同一性も属するのである。(120 節)

120 節は本質の「区別」から「根拠」への移行規定の箇所である。事物は an sich—für sich—an und für sich の考察をすべて満たしたことを確認したうえで移行規定がなされる。すなわち「an und für sich」で総括するということはその概念の考察完了を意味する。『エンチクロペディ』81 節の「口頭説明」に「弁証法の目的は事物を即自かつ向自的に an und für sich 考察し、一面的な悟性的規定の有限性を明らかにすることにある」と指摘されるが、まさにこのことを指している。

以上により事物の an sich—für sich—an und für sich な考察とは自己生命性、自己再生産性の考察として十全なことがわかるのである。

3. 「即自—向自—即自かつ向自」の意義

(1) 二分法ではなく三分法

世には、生—死、有限—無限、陽—陰、肉体—精神など二分法が多い。直接的・感覚的な見地である。しかし、世にはまた現在—過去—未来、とか普遍—特殊—個別とかの把握もある。それは、事物の直接的見地に比べ反省的、歴史的見地である。この見地はまた、人間を男—女と二分した上でもう一度「人間」と追思考する nachdenken ような、直接的なものを両契機に分析して次に総合する方法である。三分法は明らかに二分法よりすぐれ、二分法を包括した思考方法である。西欧ではプラトンのイデア論、魂の理性・気概・欲望の三分論などで伝統的な思考法であるが、その最大の思想は「神」を「父なる神—子なるイエスとしての神—聖霊としての神」でとらえる三位一体説である。三分法は太陽・地球・月で引き起こされる干満潮や溶岩の 120 度柱状節理的割れ方、三枚の心臓弁などの自然現象にも見られる。

西欧伝統では森羅万象の世界を科学的に把握しよう

とするとき、それを人文・社会・自然の三つに対象分けする。ヘーゲルは、世界を大別して、人文領域は主観的精神が、社会領域は客観的精神が、全体として「精神哲学」が支配し、自然領域は「自然哲学」が妥当すると把握する。しかし、精神領域と自然領域は明らかに対立する。そこでこの原理がちがえば万物の学である哲学は存在しない。精神にも自然にも一貫する原理が求められる。ヘーゲルはそれを「理念」と名付け、理念の原理論として自然哲学や精神哲学から独立な「論理学」を設定する。哲学のエンチクロペディ (百科全書) は論理学・自然哲学・精神哲学の三者から構成されることになる。

理念の内容は、理念論という形で最初に一般的な概念で与えることはできず、まして定義したり、表象したりできるものではない。哲学百科の『エンチクロペディ』の序文や予備概念でできることは、理念は自己展開のうちにこのようになるであろうと読者に「一つのたんなる予想 Antizipation」(83 節口頭説明) をもたせるだけである。実は理念の自己展開の体系そのものが理念である。「理念は体系的な全体として現れる。……学は学自身の概念を把握して完結する」(『小論理学』243 節) とある。だから問題は論理学・自然哲学・精神哲学を理念で一貫させ、どのように関係づけるかということになる。そこで登場するのが「an sich—für sich—an und für sich」論理である。

(2) 三分法にして三段階説

ヘーゲルでなくとも、事物の考察は第一に、それ自体として単独性で考察され、第二に、自他との関係性で考察され、第三に、単独性と関係性を統一して自己発展するものとして考察される、とするしか他に方法はない。それを理念という「自己 sich」の展開として整序したのがヘーゲルの新しさである。

自己 sich だけに即して an の考察が「即自」、他者との関係性において自己 sich に向かう für の考察が「向自」、自己の発生—発展—死滅する考察は即自たることが同時に向自である an und für sich とする「即自かつ向自」ということになる。だから、事物は三分した上で「即自的に an sich—向自的に für sich—即自かつ向自的に an und für sich」三段階で把握すべきであり、それ以外にはない。ヘーゲルは、理念の世界全体が論理学・自然哲学・精神哲学の対象世界であると三分した。しかし、ヘーゲルでは、自然はそれ自体統一がなく、外から、すなわち人間の精神からその統一性を決定される無力のものである。したがって、自然哲学が哲学として an sich な世界ではなく、その否定・対立・隠蔽の für sich の世界であることは自明である。自然哲学に対するものとしては論理学と精神哲学があ

るが、「理念」の単独性・自己完結性の世界となると論理学である。論理学が *an sich* の世界である。とすると精神哲学は論理学と自然哲学の対立をふまえ総体として自己発展する *an und für sich* の世界ということになる。したがって、理念が支配する世界は、論理学→自然哲学→精神哲学の順に考察されることになる。ヘーゲル流に言えば「推理」される。現に『小論理学』第一篇第三部第三項の「推理」の187節の口頭説明では、「論理学が精神と自然の絶対の実体となり、すべてを貫く普遍的なものになる」とある。したがってヘーゲルでは、論理学が「普遍」であり、自然哲学はその否定性・対立性の「特殊」であり、精神哲学は両者の総体性・自己発展性の「個別」という位置付けになる。個別はヘーゲルにあっては「具体的普遍」であるから、精神哲学は原理論ではなく、最初から個々の哲学の具体性を解明する性格を持ちことになる。総括すれば、理念の *an sich* が論理学、理念の *für sich* が自然哲学、そして理念の *an und für sich* が精神哲学ということになる。

以上のことを『エンチクロペディ』の叙述で確認しよう。その自然哲学から精神哲学への移行は次のようにある。

自然の最後の自己外存在は止揚せられ、自然のなかにたんに自体的に存在しているにすぎなかった概念は、今や *für sich* となったのである。(376節)

自然哲学は全体としては理念の *für sich* な性格をもつが、最初からそうだったのではなく、それ自身 *an sich—für sich—an und für sich* に発展して、その内部で最後に理念の「*für sich*」として完成する。だから、次の精神哲学も同様に、自然哲学を否定的に引き継いで最初は理念の *für sich* から出発して理念の *an und für sich* として完成する使命を背負わされている。先の『エンチクロペディ』18節注解の引用文にあるように、「精神のうちでは理念は向自的に存在し、かつ即自かつ向自的になりつつあるもの (*an sich—für sich—an und für sich werdend*) として存在している」とあるが、このことを指している。

以上のように大きく『エンチクロペディ』全篇が *an sich—für sich—an und für sich* で構成されていることが確認できる。次にはこの論理が各篇でいかにして貫徹されているか、みることにする。

4. 『小論理学』の「即自—向自—即自かつ向自」

(1) 『小論理学』全体の構成

「*an sich—für sich—an und für sich*」の論理は論理学そのものでは次のようになる。大小の『論理学』

とも、全体として概念の方法論であるが、第1部存在論が事物を単独に *an sich* 考察する方法で、第2部本質論が事物の自他を関係させて *für sich* 考察する方法で、第3部概念論は事物を発展的に *an und für sich* 考察する方法で展開されていることは『エンチクロペディ』全篇と共通している。『小論理学』83節はそれを明示している。そして論理学序論は「存在は即自的なだけの概念である」(84節)として始まる。その第3部概念論の冒頭に次のような存在論と本質論の総括規定がある。

概念は、向自的に存在するもの *für sich seiende* (存在論的には自分と向き合う自立した)、実体的な (本質論的には現実性として現れる力として) 自由なもの (他のものによる外的必然性から解放されたもの) であり、(存在と本質の対立を止揚した) 全体性である。(160節)

第3部概念論は本質論を受けて出発するが、最初は *für sich seiende* である概念であって、第3部全体を経るなかで *an und für sich* な概念になるのである。『エンチクロペディ』18節にいう「即自かつ向自的な *an und für sich* (絶対的な) 理念の学としての論理学」が完成するのである。逆に言うと、本質論は *für sich* である性格を本質論全体で証明して完成するのである。第2部本質論の冒頭で「概念はまだ向自 *Fürsich* となっていない」(112節)と規定されているが、そのとおりである。ここでも *für sich* がそれ自身「*an sich—für sich—an und für sich*」な概念であることが確認できる。

(2) 『小論理学』第一部存在論

さらに狭く、『小論理学』の最初の論理である存在論でいえば、存在の *an sich* 段階は質論、*für sich* 段階は量論、*an und für sich* 段階は限量 *Maß* 論といえるが、その *für sich* 段階の量論から限量論への移行規定につぎのようである。

向自存在 *Fürsichsein* (自立した存在) であることとそれ自身の規定性への無関心 (「量は質に無関心」が量の本来の規定) とが統一されているということが、それらの真理であるから、ここに量の規定は考察されつくしており、量的なものは質的なものと統一された限量に発展するのである。(106節)

ここでも、向自存在、すなわち存在の *für sich* 段階は *an und für sich* 段階の「限量 *Maß*」の直前で完成していることが確認される。

(3) 『小論理学』第一部存在論第1章「質」

もっと狭く存在論の第1章質論で言えば、*an sich* 段

階は純粹存在論、für sich 段階は定存在 Dasein 論、an und für sich 段階は向自存在論である。定存在は別名「或るもの」であるが、それは或るものの限界で他のものに突き当たり、或るものと他のものの対立は今や有限性と無限性の対立となる。この対立の統一として向自存在が導かれる。移行規定は次のようになっている。

このようにして或るもの(定存在)が否定されて他のものになり、他のものが否定されて新次元の或るもの(定存在)になるのだから存在が否定の否定として復活させられる。この存在が向自存在 Fürsichsein (他者に接することによって自分にもどってきた存在)である。」その向自存在は、先に見たように、向自存在論の過程を経るなかで「一者—多者」関係のうちの「一者」に発展する。その一者は「質の規定は一者のなかで即自かつ向自的に規定される」(98 節)ことになる。つまり質論全体が「an sich—für sich—an und für sich」に考察され、向自有が「即自かつ向自」の質であることが確認されている。(95 節)

(4) 「(純粹) 存在—無—成」の論理

論理学の最初の論理もまた事物の「単独性—関係性—成長性」の考察で一貫されている。始元の「純粹存在」は「無規定で単純な直接的なもの」(86 節)であり、他との関係を一切捨象されて単独に考察される。そこから「無」が引き出されるが、その無は「絶対的に否定的なもの」という存在との関係性をもっている。そして存在と無の「真理」は「両者の統一」である発展・変化の「成」である。an sich—für sich—an und für sich という用語こそ使わないが、その論理そのものである。

以上『小論理学』は、全体も第1部も第1章も、その最初の議論「質論」も、始元の「存在—無—成」の論理も「an sich 単独性—für sich 関連性—an und für sich 自己発展性」の方法で叙述されていることがわかる。

上記のように整理すると、『小論理学』は『エンチクロペディ』の an sich な議論であるから、18 節にある「即自かつ向自的な理念の学としての論理学」の表現と合わないのではないかという反論があろう。通説の松村説でも「なお、ここで論理学の対象であるような理念を即自かつ対自な理念と訳すのは、正しくないようにみえ、むしろそれは即自的理念ではないかと思われるかもしれない」とあった。次のように考える。

ヘーゲルは、『エンチクロペディ』予備概念にあるように、「哲学の諸部分の各々は、いずれも一つの哲学的全体であり、それ自身のうちで完結した円である」(15

節)ととらえている。論理学も自然哲学や精神哲学と並んで独立の自己完結した円環する論理である。『小論理学』は概念の自己展開を追った著であるが、その予備概念には次のような区分がある。

論理学は次の三つの部門に分かれる。

1. 存在についての理論
 2. 本質についての理論
 3. 概念および und 理念についての理論
- すなわち、思考 *Gedanke* にかんする理論としては
1. その直接性における思考—即自的 an sich 概念
 2. その反省と媒介における思考—概念の向自存在 Fürsichsein と外観 Schein
 3. 自己みずからに還帰した思考、展開されながら自己の下にある Beisichsein 思考—即自かつ向自的な an und für sich 概念。(83 節)

『小論理学』の最終は「理念」である。『小論理学』は理念の展開論と言っていいが、概念の形態をとおしての理念の展開論である。83 節の「概念および und 理念についての理論」という表現は狭くは『小論理学』第3部概念論をさし、広くは『小論理学』そのものを指している。そこでこの「理念」とは「概念」と同義なもの、「概念」と置き換えていいものであることを示す。『エンチクロペディ』第一篇の論理学だけで理念の原理としては完成しているのである。そのことを18節で「即自かつ向自的な理念の学としての論理学」とまとめたものである。ヘーゲルは厳密には「概念」と使うべきなのに広く「理念」と包括する言い方をよくするが、ここの「概念および理念」もそうである。だから18節の「即自かつ向自的な理念」は「即自かつ向自的な概念」の意味に読み取るべきなのである。論理学それ自体は概念の自己完結の an und für sich 世界であるが、『エンチクロペディ』という哲学百科のなかでは論理学は、自然哲学や精神哲学にたいしては理念の an sich の世界なのである。このことはヘーゲルにおいては少しも論理破綻ではないのである。

5. 『自然哲学』の「即自—向自—即自かつ向自」

以上からヘーゲルの自然哲学は、独立の領域ではなく、最初から理念の für sich 段階として位置づけられていたことを理解しておく必要がある。それだけではない。『小論理学』の第三部概念論第2章「客観」により、客観世界は機械的關係→化学的關係→目的的關係と進むことが論証されているので、自然という客観を取り扱う自然哲学もまた、力学(物理学)→物理学(光学、化学他)→有機的な自然学(地学、動植物学)と、大きくは無機的自然から有機的自然へと発展するもの

として、部別構成もすでに予想されていた。しかも、その部別構成も自然自身の発展ではなく、自然のなかで展開されている理念の発展なのである。

『小論理学』の最後に次のような論理学から自然哲学への移行論理がある。

向自存在となった für sich sein (主観・客観を経て自分に向き合うように戻ってきた) 理念は、このような自分と統一されたものと見るとき、「直観 Anschauen」であり、そして直観する理念が「自然」である。しかし理念は自然という直観の姿をとるとき、直接態でそこにあるもの、すなわち外的反省による否定 (内的生命を否定した外的存在、自然) という一面的な規定のうちにおかれている。しかし理念の絶対的自由 (何にでもなり得る絶対的自由を本性とする理念) は、生命のようなものだが、それが存在論のようにたんに生命へ移行していくことでもなければ、また本質論のように有限な認識として他者としての生命を自己に反射させる scheinen ことでもなく、自己発展するという自分自身の絶対的真理のうちで、その特殊性の契機あるいは最初の規定作用 (存在の規定) および他の存在の契機 (本質論) を、すなわち自分自身の反映 Widerschein である直接的理念 (存在論、本質論を経て直接的存在に戻った理念) を、「自然」として自分のうちから自由に解放しようと決心するのである。(244 節)

見るように理念を介して論理学は自然哲学に移行するのである。理念の「絶対的自由」とは理念がその内部の論理に制約されず自分自身を乗り越えること、すなわち「直接的理念を自然として自分のうちから自由に解放する」ことである。ヘーゲルの「an sich—für sich—an und für sich」の方法では、第二篇自然哲学は an sich な論理学に対して、その反対物・否定物・疎外物の形をとり、また世界像としては精神哲学のまねの中間段階でなければならない。

『エンチクロペディ』第二篇自然哲学の冒頭部分は、「自然の概念」という表題のもと理念と自然との関係を次のように言う。

自然は他在 Anderssein という形式における理念であることがこれまでのところ明らかになった。したがって理念は、自己自身を否定するもの、あるいは自己に対して外面的なものとして存在するのであるから、自然は外面的にたんにこの理念 (および理念の主観的な現出存在である精神) と関係するのではなく、外面性そのものが、自然として存在する理念の規定なのである。(247 節)

自然は「他在という形式における理念」であり、理念の否定性・外面性・疎外性 Entäußerung・隠蔽性の形態である。そういえるのは理念を自然との関係性で把握しているからである。自然を理念の für sich として考察していることは明らかである。その意味で通説の松村説が自然を「理念の墮落した段階」と把握するのはいいとしても、「自然はかくしてヘーゲルによれば、対自の段階ではなくて」と解釈し、自然哲学が世界把握の für sich 段階であることを否定しているのは明確な間違いである。

6. 『精神哲学』の「即自—向自—即自かつ向自」

「概念と理念」の an und für sich である精神哲学は、理念 (概念) が自然において疎外され、ゆがめられた姿をとったことを否定・止揚する。理念 (概念) は自然を前提にしながら、その自然の中で自己を取り戻し、自然を自分へと統合する。別言すれば、普遍 (概念) が自己を特殊化し、その特殊を否定するなかで具体的な普遍である個別を再建するのである。(注) 精神は「(自然という) 他在から自分へ還った理念」(『エンチクロペディ』18 節) であり、「精神の本質は形式的には自由である」(同、382 節)。理念が「自由」の形を取ったものが精神であるといえる。「自然哲学と精神哲学の関心は……自然と精神の形態が純粹思考の形式の特殊な現れ方に他ならないことを知ること」(同、24 節口頭説明)となる。

(注) 理念の「an sich—für sich—an und für sich」という考察方法は概念の「普遍—特殊—個別」という形態の展開でもある。「なぜなら、個別がそうであるように、即自かつ向自的に規定されたものとしての自分自身との否定的統一が、それ自身概念の自己展開、すなわち普遍 (具体的な普遍、個別を指す—山内) をなしているからである」(『小論理学』164 節)。

精神哲学は主観的精神→客観的精神→絶対的精神の発展段階をたどる。第一部は「精神が自己自身に関係する」主観的精神の世界である。そこでは客観的精神や絶対的精神は捨象され、自己の単独な世界のうちで客観的精神を生み出していくとして、an sich に考察されている。

精神哲学の第二部は「向自存在的な für sich seiend 普遍性」(382 節) の精神世界、すなわち人間相互間で、社会的関係においてとらえられた精神、「客観的精神」が対象となる。精神が何らかの種類の共同社会の存在を地盤にすることが明らかになる。客観的精神は自由の実現のための客観的条件を共同社会のうちに作り上げていく。客観的精神は「自由」をいろいろな形で規

定していく。この過程は一言で言えば「自由が現に在る必然性として存在する」(385 節) ことの論証過程である。社会関係における「自由」は広い意味での「法」と呼ばれる。この部分を独立させたのが『法の哲学』である。

精神哲学の第三部は「即自かつ向自に an und für sich 存在し、永久に自己を生み出している統一」(385 節)、すなわち主観的精神と客観的精神を統一し、かつ自己運動する精神、「絶対的精神」である。芸術、宗教、哲学が対象となる。

7. 『法の哲学』の「即自—向自—即自かつ向自」

『法の哲学』では「an sich—für sich—an und für sich」の方法を、広義の「法」の世界に意識的に適用する。「法」とは、理念が客観的精神の形をとった共同社会において〈みんなが正しいと認めるもの〉であり、正義、良心、習慣、習俗、規則、法律、社会集団、機構などをさす。『法の哲学』は「an sich—für sich—an und für sich」にそれを論証していく。その「緒論 Einleitung」に『法の哲学』の大区分があるが、「an und für sich に自由な意志の理念が発展していく段階順序」は三部に分かれるとされる。最初「理念が二つにわかれ」第一部が「抽象的または形式的な法」となる。この抽象法は、それは「即自的に an sich あるだけの理念」(33 節) である。考察は人間関係を捨象して単独の人間でももつことのできる「法」に限定される。第二部は「道徳」であるが、道徳論の冒頭にあるように「道徳的立場は、意志がたんに即自的であるばかりでなく向自的に für sich 無限であるかぎりにおける、意志の立場である」(105 節)。ここでは一個の主観が他の主観との関係にはいる際のみみんなが正しいと認める義務・良心・幸福観などの「法」が問題になる。第三部は「倫理 Sittlichkeit」であるが、その冒頭で、倫理が自由の理念の「即自かつ向自的に an und für sich 存在している基礎」(142 節) であると規定されている。

「倫理」という共同体的精神は an und für sich に自己発展する世界である。だから「倫理」は精神だけでなくその地盤となる共同体の形態を必要とする。その共同体は、単独の単位としての家族・自立した人間同士の関係としての市民社会、最後に生命体としての国家という形態をとる。最終の国家は「即自かつ向自的に an und für sich 理性的なもの」(258 節) と規定されている。

『法の哲学』は『精神現象学』以来のヘーゲルの an sich—für sich—an und für sich 論理の再確認の場であった。

終わりに—「即自—向自—即自かつ向自」と許万元の「われわれにとって für uns」

許万元は、前掲の『認識論としての弁証法』において、ヘーゲルの an sich—für sich—an und für sich と『精神現象学』や『小論理学』162 節注解に見られる「われわれにとって für uns」との関係を考察して、次のように結論する。

要するに、「即自」の認識論的意味は“für uns”という言葉に示されているのであるが、“für uns”とは「結果をあらかじめ知り、それを前提にして思考するわれわれにとっては」というほどの意味であって、まさに”Nachdenken” “の別名にほかならないのである。(前掲書 219 頁)

要するに、「有」も「本質」も”Nachdenken” “する「われわれにとって」はすでに「概念」であるが、しかし要は、それら自身の展開によって「われわれにとって」あるところのものに達成させられることにある、というのがヘーゲルの考察法なのである。(前掲書 221 頁)

本稿でも氏の Nachdenken 論や「真理 Wahrheit」論は積極的に採用している。しかしこの議論は採用しなかった。氏が「かくして、われわれは今や、“an sich” (“nur ein Inneres たんに内的なもの” = “für uns” (“nur ein Äusseres たんに外的なもの”) = ”Nachdenken “という等式を獲得する。」(前掲書 220 頁、下線部補訳は山内) といわれると、それではヘーゲルの他の für sich や an und für sich はどうなるのか、という疑問を禁じ得ない。事物は存在論にして認識論であると見るヘーゲルが、事物の認識論の側面だけを独立させて an sich を「für uns」と意識的に概念化したとみることにはできない。むしろ事物の an sich な考察を受け、自他の関係である für sich な考察に至る前に、直感的に「われわれに対してわかること」のくらいの意味で、軽く「für uns」を使用したのではないだろうか。だから「für uns」は an uns、an und für uns などには発展させられなかった。für uns だけを氏のように「概念」として取り上げることはできない。ヘーゲルにあっては an sich—für sich—an und für sichこそが意識的な方法であり、この点は動かない。