

ヘーゲルのアントロポロジー (上)

谷口 孝男

(平成 5 年 9 月 30 日受理)

Hegels Anthropologie (I)

Takao TANIGUCHI

Abstract

Diese Arbeit behandelt Hegels Geistesphilosophie in der Enzyklopädie. Die Geistesphilosophie teilt sich in drei Abteilungen : den subjektiven, den objektiven und den absoluten Geist. Im subjektiven Geist untersucht Hegel die Beziehung von Leib und Seele und das Unbewußtsein.

第一章 主観的精神論の魅力

ここに主観的精神論とはヘーゲルの『エンチクロペディー』の「第三篇 精神哲学」「第一部 主観的精神」のことを指している。まずはじめに「精神哲学」の、とくに「主観的精神」の目次をながめられたい。

第一部 主観的精神

A アントロポロジー 心

a 自然的心

α 自然的質

β 自然的变化

γ 感覚

b 感ずる心

α 感ずる心の直接態

β 自己感情

γ 習慣

c 現実的心

B 精神現象学 意識

a 意識そのもの

α 感性的意識

β 知覚

γ 悟性

b 自己意識

α 欲望

β 承認する自己意識

γ 普遍的自己意識

c 理性

C 心理学 精神

a 理論的精神

α 直観

β 表象

$\alpha\alpha$ 想起

$\beta\beta$ 構想力

$\gamma\gamma$ 記憶

γ 思考

b 実践的精神

α 実践的感情

β 衝動と恣意

γ 幸福

c 自由な精神

第二部 客観的精神

A 法

B 道徳性

C 人倫

第三部 絶対的精神

A 芸術

B 啓示された宗教

C 哲学

私は大学院時代この「精神哲学」を研究テーマとしていた。マルクシズムを超えてマルクシズムの哲学を確固としたものとして築き上げるためにはヘーゲルの「精神哲学」の批判的止揚は避けてとおるわけにはゆかないのだ。「精神哲学」はそれほど充実した内容をもっている。深い思索につらぬかれている。

(1) 「精神哲学」の全体構想

「精神哲学」の三部構成の秘密をヘーゲル自身こうもらしている。

「しかし、自由の内容と目的とをもっているこの自由は、それ自身さしあたりたんに概念、すなわち精神や心情やの原理にすぎず、自己を対象性に発展させるように規定されており、自己を法的・人倫的および宗教的ならびに哲学的現実態に発展させるように規定されている」⁽¹⁾。

最初にことわっておくと、ヘーゲルの文章はたしかにはなはだ難解なのであるが私はできるだけふつうの日本語で読解したいとおもう。わけのわからないヘーゲルの文章をいくら引用してみても無意味であり、かんじんなのはヘーゲルがなにをいっているのかを正確に理解することである。私は私の日本語でヘーゲルを読みたいとおもう。そうすることができるためにはヘーゲルを

原語であるドイツ語で徹底的に読みきる必要がありはするのである。

ところで「精神哲学」の全体構想であるが、主観的精神論は人間の心理学的諸能力、私の言葉でいえば人間の自然諸力を考察する。主観的精神論はだいたい心理学だとわりきってかんがえてよい。ヘーゲルは主観的精神論においてかれの理想とする人間像をえがいている。それをヘーゲルは「自由な精神」とよんでいる⁽²⁾。人間は「自由な精神」であるというのがヘーゲルの見解なのである。この「自由な精神」たる人間は社会的・歴史的現実を産出する。いいかえれば自由な主観的精神はおのれを社会的・歴史的現実に対象化、外化ないし客観化する。対象化、外化ないし客観化という論理はきわめて重要である。この論理はしっかりと理解しておかなければならない。そうでないとヘーゲルはもとよりフォイエルバッハもマルクスもわからないのである。たとえばフォイエルバッハはいう。

「神の本質（存在者）とは人間の本質が個々の人間——すなわち現実的肉体的な人間——の制限からひきはなされて対象化されたものである」⁽³⁾。

たとえばマルクスはいう。

「労働の生産物は、対象のなかに固定化された、事物化された労働であり、労働の対象化である」⁽⁴⁾。

対象化、客観化というのは生産の論理化なのである。画家が絵を描くとは画家が自己を対象化し客観化するということである。大工が家を建てるとは大工が自己を対象化し客観化するということである。人間は自分が生産したもののなかにおいておのれのなにたるかを確証するのである。自己対象化は自己確認である。ヘーゲルの人間、主観的精神はおのれを社会的・歴史的現実へと対象化するのである。このように対象化された社会的・歴史的現実をヘーゲルは「客観的精神」とよぶ。主として家族、市民社会、国家のことである。「自由な精神」にとって「客観的精神」は「実現された自由の王国であり、精神自身から生みだされた、第二の自然としての、精神の世界」⁽⁵⁾なのであるが、ヘーゲルの見解によれば、「客観的精神」は「自由な精神」の最終的な住処・トパスではないのである。つまり人間の究極的な住処は社会的・歴史的現実ではないのだ。人間の完成された最後の存立場・エレメントは「絶対的精神」、すなわち芸術・宗教・哲学なのである。そこで自由な主観的精神はおのれを「絶対的精神」に自己対象化ないし自己客観化する。ヘーゲルが人間を生産活動の主体としてとらえているところに注目すべきである。主観的精神、客観的精神、絶対的精神の連関はだいたいこんなところである。

(2) 主観的精神の活動性

ヘーゲルの主観的精神はきわめて活動的である。いきいきとしているのだ。私はこの点がおおいに気にいっている。活動的な主観的精神の概略なりともかんたんにみておきたい。ヘーゲルのいわんとするところをとらえてみるとこうなるであろうか。

(α) 動物における主体＝活動

動物の活動的生活の対象は非有機的自然と自己と同一の類に属す他の動物である。前者を媒介とした動物の自己関係の側面・形態は「同化過程」とよばれ、後者を媒介としたそれは「類過程」

とよばれる。

「同化過程」は観念的過程と実在的過程からなる。観念的過程とは感覚のことであるが、ここにおいては動物は自己の感官をとおして直接的に、つまり活動の媒介なしに、非有機的自然において自己内反省（自己関係）しているにすぎない。ヘーゲルはこの観念的過程、およびそこにおける動物のふるまいを「理論的」だと特徴づけている⁽⁶⁾。

これにたいして実在的過程はなによりも動物の「自己自身における分裂」⁽⁷⁾から出発する過程である。この自己内分裂は動物が非有機的自然を自己の否定（他者）として「感じる」ところに源泉している。他者が否定だという点にふれておけば、他者は自己ではないものだから自己の否定（～でない）なのである。動物はこの否定的他者において自己との肯定的関係を樹立しようとする、つまり自己の他者を自己のものとして措定しようとする。そうしないと動物は自己の存立を確保維持することができない。「欲求」とはこの分裂の感情である。それゆえ「欲求」はもとより他者によって「規定された」ものであるが、動物のばあい「規定性」といっても非有機的自然におけるあり方とはちがうのであって、「欲求」は「欠乏」としてある。「欠乏」は否定の特有のあり方である。否定はそれが一つのものにおいて存在すると同時に超越されており、矛盾が矛盾として内在的に、つまり一つのもののうちで措定されて顕在化しているかぎりにおいては「欠乏」である。否定的他者は「欠乏」しているがゆえに「欲求」されるわけである。なにもむずかしいことをいっているのではない。英語の want という言葉を想起すればよい。逆にいえば或るものに欠乏しそれを欲求するがゆえに、或るものは否定、他者、否定的他者として立ち現われるのである。欠乏は「制限」とことなり、生命あるものにおける規定性＝否定性の特有のあり方である。ヘーゲルはこうした欠乏＝自己矛盾を自己のうちにもつことができ、それによって没落することなくそれに堪えることができるものを「主体」とよぶ。欲求は「主体自身の肯定のうちに含まれたものとして措定された否定」⁽⁸⁾である。「衝動」はこのような欲求＝欠乏のもつ不備な点、すなわち「さしあたってはたんに主観的なものであるという形式を止揚する活動」⁽⁹⁾である。といっても動物のばあい欲求はただ「感じ」の形式でつかまれているだけであり、だから「衝動」は無意識的な活動として「本能」である。また「衝動」は目的としての欲求を非有機的自然のなかにおいて実現＝現実化する目的活動としての性格を有している。かくして実在的同化過程（本能）は動物の「非有機的自然にたいする実践的ふるまい」⁽¹⁰⁾と特徴づけることができる。

こうして同化過程全体は動物がおのれを非有機的自然と活動的・推論的・自己否定的に連結する主体であることを明示している。つまり動物は外なる客観にむかう「この活動と直接一体のもの」⁽¹¹⁾として活動的主体、主体的活動なのである。のちにマルクスはこの点にたちかえることになる。「動物はその生命活動と直接的に一つである。動物はその生命活動から自分を区別しない。動物とは生命活動なのである。人間は自分の生命活動そのものを、自分の意欲や自分の意識の対象にする。彼は意識している生命活動をもっている」⁽¹²⁾。

他方動物が自己と類をおなじくする他の動物にむかう活動が「類過程」である。ヘーゲルによれば類は「主体の個別性との即自的に存在する単純な統一のうちにあるものであり、この主体の具体的実体が類である」⁽¹³⁾。動物は排他的に他の動物に対抗している一個の個体でありながら、この他者に連続してゆき、そしてこの他者において自己自身を「感じる」。同化過程において他者としての非有機的自然において感じられた否定＝欲求はここでは類をおなじくする他者としての他の動物において感じられる。動物は類過程においてはこの類を実現しようとする衝動として存在する。つまり動物は他の動物において媒介的に自己同一的であろうとする活動そのものである。これが「性交」である。

まとめていえばこうなるだろう。動物は自己の必然的な固有の他者としての非有機的自然および自己と同一の類に属する他の動物において自己との媒介的・否定的・具体的同一性（否定的自己内還帰）をたえず実現せねばならぬ主体としての存在者であり、したがって動物はなんら「存在」ではなく「絶対的な活動」である。

(β) 人間の形態における主体＝活動(a)——その対象関係の側面——

うえにみた動物の活動構造は必然的に人間の活動のもっとも一般的抽象的な形式であるとともに、それはそのものとしては人間の活動全体のもっとも低次の形態として契機化されて保存されるものである。動物的主体を人間の主体とする種差は一般に意識であり思考であるが、ここでヘーゲルが主観的精神論の「精神現象学」においてどのように人間的形態における主体＝活動をその対象関係の側面においてとらえたかをみてみたい。

ヘーゲルによれば人間は精神（自己意識）として自由である。それで自己意識の構造は自由の構造でもある。自己意識は「私は私である（私＝私）」という他者に依存しない自己関係として自由である。しかしこの形式における自己意識はそのものとしては抽象的に自由であるにすぎない。この自己関係が他者を媒介にして、つまり「私は自己の他者において自己同一的である」というかたちで実現されるとき人間は現実的に自由である。この具体的関係の一般的図式は「主体－客体－主体」である。この関係は人間が自己の他者を媒辞として自己自身に推論的に連結してゆく活動構造である。ヘーゲルは人間にとっての必然的な固有の他者（客体）を対象的世界一般および自己と同一の類に属する他の人間であるとした。ヘーゲルはこの自己意識としての人間の媒介的自己関係を二つの側面・形態、つまり「自我－非我一般－自我」という对象的＝認識的側面・形態と「自我－他我－自我」という社会的＝承認的側面・形態との統一として、すなわち「理性」としてとらえている。

对象的＝認識的側面について。自己意識は対象意識としてのあり方においては、直接的な個別性の観察（感性的意識）から出発し、個別的なものと普遍的なものとの混合（知覚）をへて、対象の内面＝法則の把握（悟性）にまでたかまる。この対象意識そのものの運動は客観的なものを主観化する過程（「非我－自我」）である。しかし対象のこれらの規定は意識がみずからの活動によって措定したものとしてはあらわれない。つまりこの過程をになう自己意識は客観的なものを自己にたいして自立的なもの・与えられたものだとしみなしており、自己を客観の諸規定を産出する活動だとは自覚していない。しかしながら人間は自己の固有の他者たる客観において自己との媒介的同一性を樹立するためには自己の活動によって客観の外見的自立的性——であって客観のものではない——、すなわち与えられてあるあり方を廃棄しなければならない。この活動は同時に自己意識の対象意識としてのあり方の廃棄でもあろう。「欲望」、すなわち「そこにおいて自分を満足させようとする外的客観にむかっている衝動」⁽¹⁴⁾としての自己意識は承認的および普遍的自己意識とは対象をまったくことにして、非我としての外的客観のうちで自己を実現し、もって非我与自己との媒介的關係を確立する活動である。ヘーゲルは非我の自立的あり方を否定し非我をくいつくす点に「欲望」の破壊的活動の「理性性」をみとめたのである。かくして自己意識は対象意識から、欲望およびその破壊的性格の否定に媒介されて、非我の諸規定をみずから産出する对象的＝認識的活動へと形成される。主観的精神論の「心理学」において考察される自由な知性はこの活動をになっている能力、活動様式である。

社会的＝承認的側面について。この側面における自己意識の対象・客観は非我一般ではなく「他我」である。ここには、相互に関係しあう二つの自己意識が一方で自然的肉体的主体として絶対

的に区別されており、他方で「私は私である（私＝私）」という抽象的ではあるが端的に自由な主体として同一である、という矛盾がある。この区別と同一性が並列的であり、したがって矛盾としてあらざるをえないところに、すなわち区別を止揚されたかたちで内包する同一性が指定されていないところに、「承認の闘争」がおこる根拠があり、またこの闘争が「生命か自由か」の二者択一のかたちでおこる根拠もある。私はこの闘争において他人の生命（自然性）をただ否定すること（死）によっては自由になれない。なぜなら他人が死ねば私はなんら承認をえることができないからである。「承認の闘争」のこの段階ないし契機のもっている理性的な点は「生命は自由と同様に本質的なものである」⁽¹⁵⁾ という教訓である。これはかの矛盾のたんに否定的な解決でしかないが、自己意識の社会的＝承認的自由はこの教訓を基礎にして形成的に真に実現されてゆくのである。まず闘争者のうちの一方が生命をえらぶ——自由はえらぶものではない——ことによって自分が承認されることを放棄し、他方がこの生命をえらんだ者＝服従せられている者によって承認されるという承認の関係がうまれてくる。これはかの矛盾の「不等をともなった一面的否定」⁽¹⁶⁾ として主人と奴隷の関係である。このあらたな矛盾の真の解決の契機は奴隷のがわで形成される。それは労働であり主人への奉仕である。労働は主人と奴隷の「欲求の共通性および欲求の満足にたいする配慮の共通性」⁽¹⁷⁾ にもとづく奴隷の仕事であり、両者は労働対象およびその産物を媒介者として相互に連結することによって、奴隷は主人とのあいだに自立的関係を獲得してゆく。つぎに、主人への奉仕において、奴隷は自分の自然的意志における主我的個性性をこえてたかまることによって「自分の我欲にとらわれたままの（略）自由でない意識によって形式的な仕方で承認された主人」⁽¹⁸⁾ よりたかい位置にたつことになる。この奴隷的服従はたんに社会的＝承認的自由のはじまりをなすものとして、この自由の一つの契機——我欲的個性性の否定——でしかない。なぜなら奴隷が服従する主人の意志は理性あるいは理性的意志ではなく「或る他の主観の個別的で偶然的な意志」⁽¹⁹⁾ でしかないからである。こうして奴隷は自己を普遍的自己意識として形成してゆき、主人をもこの姿へと強制してゆくことになる。このようにして成立する二つの普遍的自己意識はかの矛盾の真の解決として、一方で自由な個性性として「絶対的独立性」⁽²⁰⁾ をもっており、他方で相互に区別されない自由な自己意識であるという「同一性」をもっている。かくして「おのおのの自己が自分を自由な他者のなかで承認されたものとして知るのは、自分が他の自己を承認しそして他の自己を自由なものとして知っているかぎりにおいてである。このかぎりにおいておのおのの自己は相互性としての実在的普遍性をもっている」⁽²¹⁾。これが「われわれである我と、我であるわれわれ」⁽²²⁾ の一致した姿における人間である。動物は類過程において類を「感じる」だけであるが、人間はここにおいて自己の類たる自由を「知る」のである。

このようにして人間は自己意識として自己に固有な必然的な他者としての非我と他我において自己との否定的同一性を獲得する。この対象的＝認識的自由と社会的＝承認的自由の統一が人間を「理性」にする。だからヘーゲルはこの「理性」を人間の概念（本質）だとしている。

(γ) 人間の形態における主体＝活動（b）——その内的構造——

うえにみた人間の形態における活動はつぎにそれになう「精神そのものの諸能力または一般的な諸活動様式」⁽²³⁾ の面から考察される。ヘーゲルはこの諸能力または諸活動様式を人間の概念（理性・自由）の実在態としてとらえた。主観的精神論の「心理学」の対象である精神そのものは、したがってヘーゲルにとっては「理念」としての人間そのものである。ここでは理論的精神（知性）と実践的精神（意志）の媒介的統一にかぎってみておこう。

ヘーゲルが知性も意志も活動的であるというとき、その活動性にはすくなくとも二つの意味が

ある。一つは両形態とも客観を自分から産出するという意味である。両者はただ活動の起点と活動の具体的あり方の点で区別されるだけである。知性は外見的に疎遠な客観から出発し、その与えられたもの・偶然的なものという形式を変更して、主観的なもの・必然的なもの・理性的なものという形式をあたえる活動であり、この意味で客観産出的である。意志は反対に「自分の目的・関心」から出発し、客観の形式を変更してこれを主観化する活動である。だから知性を受動的で制限されたものとして、意志を能動的で無制限なものとしてとらえるのは表相的である。どちらも端的に活動的なのである。もう一つはどちらも「存在するもの・直接に完結したものではなく、むしろ自己自身を産出するもの」という意味での活動性である。ヘーゲルはこうみることによって、人間を固定したものとしてではなく、自己自身を産出するもの、あるいは産出せられてあるものとして、つまり過程的に把握する視点をつよくうちだしている。

ヘーゲルは「知性を欠いた意志作用」も「意志を欠いた知性の活動」⁽²⁴⁾も存在せず、どちらの形態も両形態の統一としてあることを主張している。意志が活動的であるのは自明であるが、意志は知性的でもあり、逆に知性もまたさきにみた意味で客観を産出する活動として意志的なのである。人間はその活動をむける対象・領域におうじて知性的意志であったり意志的知性であったりするだけである。一定の留保をつけるならば、人間はかの対象的＝認識的側面においては意志的知性として、そして社会的＝承認的側面においては知性的意志としてふるまう、ということができる。人間は両形態のこうした一体性として自己内において二重の過程なのであり、自由な主体＝活動そのもののなのである。

(3) 主観的精神論の体系的構成

ヘーゲルにとっては事柄の体系的叙述が生命である。その体系的叙述は叙述対象である事柄自身の内的自己展開にそうものでなければならぬとされるが、私のみるところ、ヘーゲルの体系的叙述は合理的なばあいと不合理的なばあいとがある。

主観的精神は客観的精神に、客観的精神は絶対的精神に自己発展するというのが精神哲学の体系構想である。主観的精神は精神の発展の第一段階としての位置をもつ精神の一形態である。『エンチクロペディー』第一版（ハイデルベルク、1817年）で確立された精神哲学の三部構成は『哲学のプロペドイチク』の『エンチクロペディー』（ニュルンベルク、1808年）ではつぎのようになっている。「精神の哲学は三つの節をふくむ。精神の哲学は第一にその概念のなかにある精神、すなわち心理学一般、第二に精神の実現、第三に芸術・宗教および学における精神の完成を考察する」⁽²⁵⁾。のちの主観的精神に該当する部分が「その概念のなかにある精神、すなわち心理学一般」と規定されていることに注意しておこう。

かつてエンゲルスは『フォイエルバッハ論』において、ヘーゲルの客観的精神論すなわち『法の哲学』について「形式は観念論的だが、内容は實在論的である」⁽²⁶⁾と評したことがある。しかしこれは単純化である。形式が「實在論的」なばあいも、また内容が「観念論的」なばあいもあるのである。エンゲルスは総じてヘーゲルの体系的叙述に否定的であるが、評価もしていたのである。たとえば「ヘーゲルが死んでからは、学をその固有の内的連関において展開しようとする試みはほとんどなされていない」⁽²⁷⁾と述べている。またフォイエルバッハは『唯心論と唯物論』においてヘーゲルの主観的精神論の第一章アントロポロジーをほぼ全体にわたり、とくに心身関係の「観念論的」把握に焦点をあてて批判したのちこうのべた。「けれどもわれわれはなお最後に、正義に従って、ヘーゲルの心理学にたいするかれの注釈のなかには健全な直観と観察との深所からとりだされた多くの真珠が見出されるということを黙っていてはならない。けだしヘーゲルはそ

ここではかれの精神をかれの体系構成と弁証法とにおける不自然のなかに押し込めていないからである⁽²⁸⁾。フォイエルバッハのヘーゲルの「体系構成と弁証法」嫌いは一貫している。

ヘーゲルは主観的精神論を「心」を対象とするアントロポロジー、「意識」を対象とする精神現象学、そして「精神そのもの」を対象とする心理学の三部門に区分し構成している。そのさい考察対象である「精神自身が自分の概念にしたがって自己を形成し教育するもの」⁽²⁹⁾として、心が意識に、意識が精神そのものに内在的に自己発展するととらえられている。

「心においては意識がめざめる。意識は自己を理性として指定する。そして理性はただちに自己を知る理性へとめざめ、自己を知る理性は自分の活動によって自己を客観態へ解放し、自分の概念の意識へ解放する」⁽³⁰⁾。

主観的精神をよく理解するためにはヘーゲル独特の体系的叙述を、すなわち主観的精神自身の三形態の三段階論的自己発展の論理をヘーゲルにそくしてまずはつかんでおく必要がある。これは現実的内容を理解しとりだすための前提的作業なのである。

(α) 主観的精神としての人間

ヘーゲルは精神哲学の冒頭の節で、精神哲学はかの「汝自身を知れ」という絶対的命令の遂行であること、しかしそれは「たんに個人の特殊な諸能力・性格・諸傾向性および諸弱点からした自己認識」⁽³¹⁾でも、また「他人について同様に、諸特殊性・諸情熱・諸弱点など、これらのいわば人間の心の襞を探究しようとつとめているいわゆる人間知」⁽³²⁾でもなく、「人間そのもの、したがって本質的に精神の認識」⁽³³⁾をめざすものであることを明確にしている。いわゆる自己認識と人間知は *Kenntnis der Menschen* であり、精神哲学が課題とする *Kenntnis des Menschen* と混同されてはならないのである⁽³⁴⁾。

ヘーゲルは客観的精神論において人間を社会的諸関係の総体としてとらえたが、人間を具体的全体性において認識するためには、社会的諸関係からひとまず抽象された人間、それゆえ社会的規定性を欠いたかぎりでの人間のそれとしての考察が客観的精神論に体系的叙述上先行しなければならない。これは正しく合理的である。より抽象的より一面的なものは、それが帰属するより具体的より全面的なものを想定しつつそのまえに考察されなければならないからである。ヘーゲルが主観的精神論を客観的精神論にさきだてた決定的理由はここにあるとしなければならない。たとえば人間を法的人格とし、道徳的主体とする社会的諸関係が捨象された人間はこうした社会的人間の一契機として抽象的である。主観的精神とはこのように社会的諸関係から抽象されたかぎりでの心理学的人間であるといえよう。

ヘーゲルは主観的精神論の第三章心理学——精神哲学の体系上、客観的精神への移行段階にあたる——において、主観的精神の領域の限界にいくどか注意をうながしている。いくつか挙げてみよう。

「精神がたんに主観的な精神にすぎないかぎり、精神の生産物はなおいまだ直接的現実性の形式をえず、多かれ少なかれ観念的にとどまる」⁽³⁵⁾。

「理論的精神も実践的精神もなおいまだ主観的精神一般の領域のうちにある」⁽³⁶⁾。

「けれどもわれわれはこの外面化〔すなわち意志自身の内面性の客観化のこと〕をここ主観的な精神の領域では、ただ意欲する知性が客観的精神となる点まで、すなわち意志の産物がたんに享受であることをやめて、行動や行為となりはじめる点まで追跡すべきである」⁽³⁷⁾。

「客観的精神は人格であり、人格として所有のなかに自分の自由の実在性をもっている」⁽³⁸⁾。

これらはさきにみた主観的精神としての人間の抽象性の規定の点にむすびついているといえる。最後の引用にみる「所有」が社会的関係の内部で成立することはいうまでもない。

(β) 主観的精神の三区分 (a)

具体的な社会的諸関係が捨象されたかぎりでの人間がどのように考察されうるか、あるいはどのように考察されなければならないかという問題は関心をひく。ヘーゲルは主観的精神としての心理学的人間を三側面にわたって全面的に認識しようとする。一つは内外の自然つまり外的自然と自己の肉体との関係においてあるかぎりでの精神の側面である。表情や身振り、習慣、自然的夢見、「動物磁気（催眠）」などがここに属している。二つは対象一般と関係しているかぎりでの精神である。つまり精神が対象にたいしてとる理論的および実践的關係の形態がここで考察される。理論的關係としては感性的意識・知覚・悟性が、また実践的關係としては欲望・承認する自己意識・普遍的自己意識が位置づけられている。これらはすべて精神（主観）の対象（客観）にたいする特定の関係そのものを表現しており、たとえば「悟性」は精神が対象とその内面、つまり法則をとらえることによって関係している形態であり、理論的能力としての「悟性」⁽³⁹⁾とただちに同じではない。三つは精神そのものの能力あるいは活動様式である。それらは直観、表象（想起・構想力・記憶）、思考の理論的能力、および実践的感情、衝動と恣意、幸福の実践的能力である。

(γ) 主観的精神の三区分 (b)

ところで主観的精神の三側面における分析的認識がすでに示しているように、内外の自然と関係し、また対象一般と関係している精神とは第三の精神そのものにほかならない。したがってせまい意味での主観的精神とは精神そのもののことである。こうして内外の自然と関係しているかぎりにおいてつかまれた精神が「心」なのであり、対象一般と関係しているかぎりにおいてとらえられた精神が「意識」なのである。この意味で、「心」と「意識」は「精神そのもの」の契機あるいは側面としての位置を有しているといえることができる。たとえばヘーゲルはつぎのようにのべている。

「精神は自己を心と意識の真理へ（略）規定した」⁽⁴⁰⁾。

「自由な精神は（略）二つの一般的発展段階の統一、すなわち心・この単純な精神的実体・または直接的精神と意識または現象する精神・かの実体の自己分裂との統一としてあらわれる」⁽⁴¹⁾。

「心と意識の統一と真理をなしている精神そのもの」⁽⁴²⁾。

「精神は自分に先行している二つの一般的発展段階、すなわち精神自身によって設けられたこ

これらの諸前提を廃棄する」⁽⁴³⁾。

「自己〔精神〕を心および意識として自身の前に措定（前提 voraus-setzen）し」⁽⁴⁴⁾。

これらのなかに心と意識がともに精神そのものの契機あるいは側面であることが明示されている。主観的精神としての人間はこうして精神そのもの——その内的構造（知性と意志および両者の関係）は心理学で展開される——とその二つの契機ないし側面の統一として全面的に把握されるのである。

こうして具体的な社会的諸関係から抽象された主観的精神としての人間の考察にとって心としての精神と意識としての精神は精神そのものと不可分一体なのであるが、心と意識がたんに精神そのものを両者の真理として証明するための形式的な体系的必要から精神そのものにさきだてられたかのように解釈する議論が一部にある。たとえばゲルハルト・シュミットは『ニュルンベルクのヘーゲル』のなかで主観的精神の区分にふれて「この〔主観的精神そのものの〕叙述に先行している〈心〉と〈意識〉の章はただ主観的精神の生成をふくんでいるにすぎない」⁽⁴⁵⁾とのべている。このような見方は事実上、主観的精神を「心理学」の対象としての精神そのもの（心理学的諸能力）に矮小化するものであり、主観的精神としての人間のトータルな認識をめざす主観的精神論を狭義の心理学に解消することに帰結せざるをえない。一般にもヘーゲルの主観的精神は、客観的精神が「客観的に世界のうちに実現している精神」であるのにたいして、「ようするに個人的精神」「個人の精神のうちにあらわれる種々の能力」「ふつうにいわれる精神とか自我とかよばれるもの」「個人の主観の内部で働く精神」などとして理解されている。これらは主観的精神の心理学主義的解釈とよばれるべきである。こうした解釈の生じる根拠としては、心が意識に、意識が精神そのものに段階的に自己発展するということにかかわって、心と意識が主観的精神全体の不可欠な契機ないし側面であることがみのがされていることがかんがえられる。

(d) 主観的精神の構造

ヘーゲルのかんがえによれば、真理は全体であり、真理は主体としての絶対者・精神の自己展開の全体である。主観的精神論もそれ自身精神の内在的自己展開の体系としての学、すなわち「真理の真実の形態」⁽⁴⁶⁾でなければならない。ヘーゲルは真理についてこうかたっている。「他にあるいは誤謬は、それが止揚されるとき、それ自身真理の必然的契機である。真理は、自己を自己自身の成果とすることによってのみ、存在するのである」⁽⁴⁷⁾。こうした発展過程として真理は全体である。

内外の自然との関係における精神の契機・側面は心として自立化・主体化させられたうえで主観的精神の発展の第一段階に位置づけられ、対象との関係における精神の契機・側面は意識として自立化・主体化させられたうえで主観的精神の発展の第二段階に位置づけられているのである。両者は自立化させられているかぎりでは真理の他在であり、その自立的主体性が廃棄されたとき、真理（主観的精神全体）の必然的契機となるのである。心から意識へ、意識から精神そのものへといたる主観的精神の段階的自己発展の意味するものは、主観的精神の真理＝全体としての学的把握である。ヘーゲルは心と意識をただたんに精神そのものを導出する「準備段階」として位置づけたのではない。主観的精神としての人間の全体的認識としての主観的精神論は「心理学」と等置されえない。心も意識も主観的精神としての人間にこそ固有の領域なのである。この主観的精神の体系的全体性についてはのちにふれよう。

この点にさきだって主張される必要があるのは、心・意識・精神そのものは、それぞれが主観的精神全体のなかに一定の位置をしめながら、相互に代替不可能な一領域を構成していて、単純に心から意識へ、意識から精神そのものへという発展はしていないことである。心は心として自己内で「自然的心」から「感ずる心」をへて「現実的心」に発展すると叙述されるが、よしんば精神が「自由な精神」になったところで、ヘーゲルの把握したかぎりでは、内外の自然との関係における精神の最高の形態はあくまで「現実的心」なのである。ヘーゲルは心の発展をとおして、自己に固有の他者としての内外の自然における、その内外の自然の他者性の克服（観念化という）による精神の自己関係の自由の実現の度合という尺度によって、内外の自然との関係におけるかぎりでの精神（心）の諸形態を秩序づけたのである。心のこうしたおのおの「発展段階」は人間のなかにそれぞれ一定の位置をもって実在している。心は単純に「自然的心」から「現実的心」に「発展する」のでもなければ、また精神が自己の自然性を克服するのでもない。というのはたとえば「感覚」で考察される精神の内面の不随意的な肉体化（たとえば作為的な高笑いではなく自然的な笑い）はいぜんとして「現実的心」とともに存在するからである。心が意識にめざめるという意味は、方法的に自立主体化された心のあり方が否定されるという意味以外ではない。

心と同様のことが意識についても主張されうとおもう。意識は対象一般との精神の関係の形態をしめすが、感性的意識から悟性までの理論的關係、欲望から普遍的自己意識までの実践的關係は、この領域における精神の固有の他者たる対象（世界一般および他の自己意識）との関係における精神の自由の度合によって秩序づけられている。意識としての精神の最高の形式は「理性」であるが、「理性」の内実は理論的には悟性であり、実践的には普遍的自己意識であり、両者の統一である。ヘーゲルが把握したかぎりにおいて、「理性」が意識としての精神の最高の形式であるのは、心としての精神の最高の形式が「現実的心」であるのとまったくおなじ意味においてである。精神はふたたび、意識として自立主体化されたあり方としては否定される。なぜなら主観的精神としての人間を真理＝全体として認識する主観的精神論の立場からして、意識は精神そのものの一側面であるにすぎないからである。

心と意識はともに、精神そのものがその固有の他者との特定の関係においてとる形態として、精神そのものの契機であった。ところで精神そのものは主観的精神論の領域内では契機や側面ではありえず「主観（主体）そのもの」⁽⁴⁸⁾である。この精神そのものは心と意識のあとでは、内外の自然や対象一般との関係をはなれて、自己関係として考察されざるをえない。ここでも内在的叙述方法は徹底しており、精神は直観から思考へ、実践的感情から幸福を追求する能力へと「自己を自己のうちで規定する精神」⁽⁴⁹⁾として主体的にとらえられている。

それでは心、意識、精神そのものという順序で考察される必然性はどこにあったのであろうか。ヘーゲルはこれら三形態が経験から説明されなければならないのはもちろんだが、哲学的思考にとって意義をもつのは、それらが「概念」の必然的な一系列を表現するかぎりでのことであるといい、精神は心としては抽象的普遍性の形式をもち、意識としては特殊化の、精神そのものとしては個別性の形式をもち、こうして主観的精神の発展には、普遍・特殊・個別の概念の発展が表現されているとしている。このばあいの抽象的普遍性とは主観的なものと客観的なものとの直接的形式的同一性であり、特殊性とは両者の対立分化であり、これらは媒介的——対立およびその廃棄によって媒介された両者の統一の回復としての——統一としての個別性の両契機である。

第二章 アントロポロジーの風景

ここにアントロポロジーとはヘーゲル「精神哲学」の主観的精神論のアントロポロジーのことであり、アントロポロジー（人類学・人間学）一般ではない。主観的精神については第一章でその概略をみたが、その叙述はたしかに魅力的である。なかでも精彩に富んでいるのがアントロポロジーである。アントロポロジーはこれまであまり問題にされてこなかった。たしかにアントロポロジーの叙述はむずかしい。私はさいしょ読んだときさっぱりわからなかった。なんどかくりかえし読むうちにその魅力のとりこになっていた。アントロポロジーは感覚論あり、無意識論あり、精神病理論ありで、じつに豊富な内容をもっている。アントロポロジーはそうじていえば、のちに詳論するが、心身的存在としての人間をとりあつかっている。アントロポロジーにおける議論に第一級の今日の評価をあたえるひともいる。たとえばモイレンは精神身体医学、深層心理学、超心理学、精神病理学などにとって、アントロポロジーでのヘーゲルの天才的洞察は今日でも根本的な意義をもつとたかく評価し、つぎのようにのべている。「人間的本質のなかによこたわる精神病の可能性は、ただ充分なようにみえるだけの理論的精神病学の今日の理論の多くにたつよりも、個別的なものと普遍的なものとの分裂についてのヘーゲルの（略）深い洞察にたつてこそ基礎づけられうるであろう」⁽¹⁾と。またたとえばハリスは「無意識の理論をヘーゲルに帰する解釈には反対するひともいるだろうが、そうとしか理解できない章節があるのである」⁽²⁾とのべている。私は知識不足のゆえにアントロポロジーの実証的評価はなしえない。私はアントロポロジー研究の手引きをあたえることで満足しなければならない。それでも本書は日本におけるアントロポロジー研究のさいしょのモノグラフィーではある。日本では、船山信一氏がアントロポロジー研究の先達である。氏はすでに1931年に「精神哲学」全体を岩波版邦訳ヘーゲル全集の第三巻として翻訳されている。また氏には論文「ヘーゲルの人間学の生成＝成立と性格」（『ヘーゲル哲学体系の生成と構造』[岩波書店]に所収）がある。本書はこの論文に多くのものを負っている。

(1) アントロポロジーの歴史

ヘーゲルがアントロポロジーを「精神哲学」の一部門としてはじめて位置づけたのは、1808年の『ニュルンベルク・エンチクロペディー』においてであった。ここでアントロポロジーの歴史をふりかえっておきたい。

(α) 『主観的精神の哲学のための材料(1793～1794)』

たんに『エンチクロペディー』というばあい、それは1830年の『エンチクロペディー』第三版（ベルリン）の最終版をさすことにする。本書が研究するテキストはこの第三版の『エンチクロペディー』である。

ところでヘーゲルは『エンチクロペディー』の「アントロポロジー」の対象となる材料の一部を1793～1794年、ヘーゲル23～24才のころにはおそくともとりあつかっていたことがわかっている。ホッフマイスターの編になる『主観的精神の哲学のための材料(1793?1794)』（以下『材料』と略記）によれば、「心理学」という表題のもとに感覚諸表象・空想諸表象・悟性があつかわれている。空想諸表象のなかで「空想が関与する状態への適用」として(1)睡眠（深睡・夢睡・夢遊）、このなかには磁氣的睡眠（催眠のこと）もはいつている、(2)精神錯乱、(3)予見と予感、(4)幻覚、(5)狂信と熱狂についてのべられている⁽³⁾。ここにのべられた内容はのちの『ニュルンベルク・エンチクロペディー』のなかのこの部分の叙述とおどろくほど類似、一致していることを指摘しておく

たい。この『材料』においてヘーゲルは自分に課題をたてている。たとえば「（精神錯乱者では）どの程度まで悟性は失われているか？」とか「心がしばしば未来の事物にかんするいきいきとした表象をもつという一般的な経験の根本命題はなんらの説明もあたえることができない」などとのべている⁽⁴⁾。ヘーゲルがはやくからこうした問題群に関心をしめしていたことだけをここでは確認しておこう。

(β) 『ニュルンベルク・エンチクロペディー』

ヘーゲルは1808年の『ニュルンベルク・エンチクロペディー』の第三篇を「精神の学」（第128節では「精神哲学」とよばれている）とし、それをつぎの三部に区分している。(1)その概念のなかにある精神、心理学一般、(2)精神の実現、(3)芸術・宗教および学における精神の完成⁽⁵⁾。したがってここにおいて「精神哲学」の三部構成は明確に確立されたのである。そして第一部はさらに(1)アントロポロジー、(2)精神現象学、(3)心理学に三分されている。アントロポロジーの対象である精神は「その自然的現存在において、精神がその有機的身体と直接に結合している状態において、それゆえ精神が有機的身体のもろもろの刺激と状態に触発されながら依存している状態において」⁽⁶⁾存在すると規定されている。しかし精神のこの態様はまったく叙述されていないので、この当時、ヘーゲルがアントロポロジーの対象として具体的になにを考えていたのかは知りえない。うえにみたアントロポロジーの対象である精神の規定から考えて、すくなくとも「感覚」は念頭におかれていたと推測されよう。それでも事実として確定できる重要な事柄があるのである。一つはアントロポロジーが意識としての精神の直前に、そして自然哲学の直後に、体系上の位置をしめていることである。もう一つは『エンチクロペディー』のアントロポロジーとこの『ニュルンベルク・エンチクロペディー』のアントロポロジーとではその対象の範囲にはっきりとした相違がみられる点である。具体的にいうと、『エンチクロペディー』のアントロポロジーの「第二章

感ずる心」においてとりあつかわれる夢見・夢遊病・精神錯乱が『ニュルンベルク・エンチクロペディー』では第三段階の「心理学」のなかに位置しているのである。さきにみたアントロポロジーの対象たる精神形態の規定につづけて、精神現象学の対象たる意識としての精神は他者（客観）に関係するものであり、心理学の対象たる精神そのものは「精神自身の内部における精神の活動の諸規定からみられた精神」であると規定される⁽⁷⁾。この意識と精神の規定は1809年の『意識論』の「緒論」および第四節、第五節、第六節においてもっと明瞭にあたえられる⁽⁸⁾。

ところでこの第三段階に位置する心理学は「I 感情」「II 表象」「III 思考」に区分されている。「感情」の叙述はかんたんにすまされているが、それは『エンチクロペディー』におけるアントロポロジーの対象規定にとっておおきな役割をはたしたようにおもわれる。

「感情はまだ主観と内容の区別が指定されていない（顕在化していない）個々の主観の単純ではあるが規定された触発、あるいはまだ客観から分離していない主観のなかにおけるものとして指定された規定である」⁽⁹⁾。

主観がまだ客観からはっきりと独立しておらず、客観と一体化ないし融合している。これは『エンチクロペディー』のアントロポロジーの対象規定にとって重要な歴史的規定なのである。さらにこういう。

「感情は一面では内的であり、一面では外的である。感情は直接的で、まだ反省がなく、気分

(Stimmung)として快なものか不快なものである」⁽¹⁰⁾。

「気分」は『エンチクロペディー』のアントロポロジーの重要な考察対象である。そうじていえばヘーゲルはあれこれ試行錯誤しながら、『エンチクロペディー』のアントロポロジーの体系的な位置づけに苦闘している。さて「表象」は想起・構想力・記憶に区分されている⁽¹¹⁾。アントロポロジーにとって重要なのは「構想力(想像力)」である。ふつうの意識は覚醒した状態・健全な状態においては、心像と直観との区別をしているが「しかし睡眠時、異常な状態、病気のばあいには、この区別が意識にとっては消えさる。そして構想力が直観にさからい、また高次の精神力にさからって意識を支配してしまうのである」⁽¹²⁾として、(a)夢見(予感・幻覚・熱狂などをふくむ)、(b)夢遊病、(c)精神錯乱を挙げている。(b)夢遊病と(c)精神錯乱はその骨格からみてのちの『エンチクロペディー』のとはほぼ同様である。『材料』で「夢」のなかにはいつていた「夢遊」と「磁氣的睡眠」が「夢睡」から区別されて(b)夢遊病として概括されている。(c)精神錯乱の説明は『材料』とほとんどおなじである。(a)夢見のなかには、『材料』の(1)の夢睡と(3)予見と予感、(4)幻覚、(5)狂信と熱狂が含まれている。ここにはのちの『エンチクロペディー』のアントロポロジーの「自然的質」としてとりあつかわれる自然精神の、一般的遊星的生活との共感・共同生活のなかに位置づけられる「自然との共感」⁽¹³⁾、「動物の内蔵や鳥が飛ぶことからする神託や予言」⁽¹⁴⁾がはいっている。

しかししっかりとおさえておくべきは、『材料』ではもちろんのこと、『ニュルンベルク・エンチクロペディー』においても、これらの現象にあらわれている精神を、「意識」と「精神そのもの」から区別して、『エンチクロペディー』におけるように「心」ないし「自然精神」として規定していないことである。ヘーゲルのアントロポロジーはいまだ星雲状態にある。このことがはっきりと確立したことをしめす最初の文献は1816年のいわゆる『大論理学』の「第二部 主観的論理学」の「概念論」であろう。

(γ) 『大論理学』の「概念論」

私の調査の眼目は「心(Seele)」である。『エンチクロペディー』のアントロポロジーの対象が「心」として規定されるまでにはヘーゲルの悪戦苦闘があったのである。ヘーゲルは『大論理学』の「概念論」において、精神は「心(Seele)・意識・精神そのもの」として考察されるとして、「心(Seele)」を「意識」の直前に明確に位置づける⁽¹⁵⁾。これはアントロポロジーの歴史にとって画期的なことである。ヘーゲル自身「心(Seele)」は以前は「個別的有限的精神一般」について用いられ、「合理的あるいは経験的心理学(Seelenlehre)」は「精神論(Geisteslehre)」とおなじ意味だとされていたとのべている⁽¹⁶⁾。ヘーゲル自身もそのようにしていたのである。「心理学(Psychologie)」は、『ニュルンベルク・エンチクロペディー』において、主観的精神論全体を意味し、同時にとくにその第三部を指していた。『材料』においては、たとえば「経験的[心理学]:心(Seele)は諸部分を列挙することによってはじめて認識されなければならない」「合理的心理学は(略)認識それ自身、心(Seele)の諸形式・諸能力の純粋な学」⁽¹⁷⁾であるとのべている。ここにおいては「心(Seele)」が精神一般を意味しているのは明白である。このことを強調しておきたい。

『大論理学』の「概念論」において、「心(Seele)」は以前のように精神一般を意味することをやめ、アントロポロジーが考察する精神の独自の形態を指示するようになる。ヘーゲルはこのべている。アントロポロジーが考察するのは「直接的現存在のなかにある」概念(つまり精神)、「こうした生命との実体的同一性のうちに、生命の多面性へとそれが沈潜している状態のうちに」あ

る概念(つまり精神)である⁽¹⁸⁾。これがヘーゲルがようやくして確立した「心としての精神(Geist als Seele)」の規定である。ここにおいてはじめて「心」と「精神一般」が概念上区別されたのである。

さらにアントロポロジーの歴史にとって特筆すべきは、『ニュルンベルク・エンチクロペディー』においては第三段階の「心理学」に属していた精神現象がアントロポロジーに編入されたことである。「精神の暗闇の領域はアントロポロジーにゆだねられなければならない」として、精神は「自然精神(Naturgeist)」としては自然との共感のなかに生活するといっている。ここに属するのは恒星や地球の影響をうける精神、夢・予感・予言などである⁽¹⁹⁾。

なお精神現象学という学は「自然精神の学と精神そのものの学」の中間に位置するとして、アントロポロジーを「自然精神の学」とよんでいることを指摘しておきたい⁽²⁰⁾。ヘーゲルは「心」を「精神一般」からはっきりと概念上区別するために特別の注意をはらい、「心」を「精神」ではなく「自然精神」とよぶのである。「心」と「自然精神」はおなじものである。こうして『大論理学』の「概念論」において、『エンチクロペディー』のアントロポロジーの対象ははじめて明確化されたのである。

(d) 『ハイデルベルク・エンチクロペディー』

『ハイデルベルク・エンチクロペディー』とは1817年の『エンチクロペディー』第一版のことである。ここにおいてアントロポロジーの対象・区分・内容の基礎がはっきりと確立されたのである。「主観的精神は、第一に直接的・精神・自然精神である。それは、ふつうそうよばれるアントロポロジーの対象、すなわち心である」と明確に規定されている⁽²¹⁾。またアントロポロジーの区分は、a. 心の自然規定性、b. 主観的心の自己の実体性にたいする対立、c. 心の現実性、となっている⁽²²⁾。ヘーゲルはこのさいしょの本格的な『エンチクロペディー』においてアントロポロジーを確立した。すなわちヘーゲルは心ないし自然精神としての精神領域・精神形態を精神の具体的全体のなかから分析抽象して展開したのである。

第一章。のちの『エンチクロペディー』の「自然的心の自然的変化」(年令経過—性関係—覚醒と睡眠)に照応するところが、覚醒—睡眠(第315節・第316節)から年令の自然的経過(第317節)へとなっており、また性関係がない⁽²³⁾。「感覚」の部分はきわめて簡単にすまされている(第318節)。

第二章はのちの『エンチクロペディー』と比較すれば、項目的には『ニュルンベルク・エンチクロペディー』の素材に「習慣」をつけくわえた程度のものであるが、ここでの問題はその体系的な位置づけにある。この『ハイデルベルク・エンチクロペディー』において、夢遊病・動物磁気・予感および精神錯乱がアントロポロジーの考察対象であることがはじめて具体的に示されたのである。ヘーゲルは第320節で、この段階を「精神の、心としての自己との分岐点」⁽²⁴⁾だとし、「夢一般の領域では、精神はその自然精神とその理性現実性とのあいだでゆれうごいている」⁽²⁵⁾とのべている。こうしてヘーゲルはとまかくアントロポロジーの陣容をととのえたといえることができる。

(e) 『ベルリン草稿』

さいごに、ニコリンの公刊した『ベルリン草稿』⁽²⁶⁾についてみておきたい。ヘーゲルは1817年の『ハイデルベルク・エンチクロペディー』の第367節の注釈および1820年の『法の哲学』の「緒論」第4節の注釈のなかで、ふつう心理学とよばれている「精神論」が「きわめて劣悪な状態」⁽²⁷⁾にあるといっている。

「どんな哲学的学問も、ふつう心理学とよばれている精神論ほど、ゆるがせにされてひどい状態にあるものはめったにない。それだけにますます、私はもっと詳しい論究の必要を感じるのである」⁽²⁸⁾。

『ハイデルベルク・エンチクロペディー』の「客観的精神」の部分は『法の哲学』として詳述されたが、「主観的精神」の部分はこうしたかたちでは展開されなかった。ヘーゲルがわかいころから心理学に多大の関心をよせていたことはすでにみたところであるが、心理学を詳述するための努力をたえずしていたとおもわれる。『ベルリン草稿』はその証拠をなすものである。さてここに『ベルリン草稿』というのは1817年の『ハイデルベルク・エンチクロペディー』から1827年の『エンチクロペディー』第二版にいたる中間に位置している草稿である。この『ベルリン草稿』は「1822年から1825年の時期にはいる」⁽²⁹⁾と推定されている。この草稿には多年にわたる講義と研究の成果があらわれているとみることができ、内容はアントロポロジーの「感覚論」までである。『エンチクロペディー』第三版の本文よりもくわしく展開されているが、そのなかの多くは今日みる「補遺」のなかに収録されている。また『ベルリン草稿』には、『ハイデルベルク・エンチクロペディー』には欠けており、『エンチクロペディー』第二版から付加された精神哲学全体への「緒論」(第377節から第380節)および『ハイデルベルク・エンチクロペディー』にもある「精神の概念」にかんする考察がふくまれている。

これまで1827年の『エンチクロペディー』第二版にいたるアントロポロジーの歴史をかたんにみてきたが、これから1830年の『エンチクロペディー』第三版に依拠してアントロポロジーの対象・位置・構成・内容を考察してゆきたい。

(2) アントロポロジーの対象

(α) 精神哲学と自然

『エンチクロペディー』全体の体系的見通しはその「緒論」の最終節第18節においてあたえられている。学全体は三部にわかれる。(1)「即自かつ対自的な理念の学としての論理学」、(2)「その他在における理念の学としての自然哲学」、そして(3)「その他在のなかから自己のうちへ帰る理念の学としての精神哲学」⁽³⁰⁾。ヘーゲルによると、理念を自然たらしめる規定は「理念の自己外存在」である。この規定が自然を理念の「他在(Anderssein)」たらしめている。理念の自己外存在とは、理念の主観としての精神が存在しないということ、それゆえつまるところ、自然には精神(意識・思考)がなく、自然は自己自身を知ることができず、自己自身の自覚に到達することができない、という意味である。これがヘーゲルの「自然」の概念である。精神とおなじく、自己外的自然もまた「理性的であり、神的であり、理念のひとつの表現」⁽³¹⁾であり、この点では自然と精神はちがわない。自然全体は自己の外面性・自己外存在性の克服をめざした「運動」として、外面的必然性から「自由」にいたる「多くの契機からなる段階的進行」⁽³²⁾として存在している。精神は「自然の真理であり究極目的」⁽³³⁾であるから、「自然の生成は精神にいたる生成である(Das Werden der Natur ist das Werden zum Geist.)」⁽³⁴⁾。ヘーゲルはつぎのようにいった。精神はどこからやってくるのか？それは自然からである。精神はどこへゆくのか？それは自己の自由へである⁽³⁵⁾。ヘーゲルのいう「自由」とは精神が「自己自身の許にあること(das Bei-sich-selbst-Sein)」⁽³⁶⁾である。ヘーゲル哲学は「自由の哲学」である。ヘーゲル哲学のキー・コンセプトは「自由」である。このことはもっともっと強調されてよいことである。精神の自由こそヘーゲルが熱望したものなのである。精神の「概念(本来的本質的あり方)」は自由である。精神哲学の体系は自由の概念の実在性・現実性としての「理念」の体系である。精神哲学は自然のなかから出現した精神

の学である。

(β) 自己の自由を実現する主体としての精神

おそらく自由は人間のいちばんだいじなものであろう。生命よりもたいせつなものであろう⁽³⁷⁾。人間の本质を「社会的諸関係のアンサンブル」⁽³⁸⁾とみなす構造論的マルクス解釈はこの自由を理論的に把握できないという致命的欠陥をもっている。マルクスは「真の自由の国」の実現を展望し熱望していたのである⁽³⁹⁾。中野徹三氏をはじめとして高橋昌明氏や私などが主張している構造論的史的唯物論の止揚としての社会的生活過程論の立場⁽⁴¹⁾にたつことなしに、「社会的諸関係のアンサンブル」と「真の自由の国」との媒介的理解は不可能なのである。

ところで第一章でもかんたんにふれたように、ヘーゲルのかんがえによれば、真理は全体であり(Das Wahre ist das Ganze.)、真理は主体としての絶対者・精神の自己展開の総体である⁽⁴²⁾。この絶対者の自己展開としての体系=学(Wissenschaft)は⁽⁴³⁾、したがって「真理が現存する真実の形態」⁽⁴⁴⁾である。ヘーゲルの「精神」はこうした主体であり、「自己の自由の創造者」⁽⁴⁵⁾である。「精神哲学」は精神の概念の自己発展として、精神自身が自己の概念(自由)にもっともふさわしくない自然的現存在から自己を徐々に段々に解放し、自己の概念(自由)にもっともふさわしい現存在・実在性・現実性(芸術・宗教・学という絶対的精神)を獲得してゆく壮大な過程を叙述している。

「精神の概念の全発展はたんに精神が、精神の概念にふさわしくない・精神の現存在のあらゆる形式から自己を解放する過程を表現しているにすぎない。この解放は、これらの形式が精神の概念に完全に適合した現実性へとつくりかえられることによって、達成されるのである」⁽⁴⁶⁾。

ここにある精神は理念であり、精神の概念(主観)と精神の現存在・実在性・現実性(客観)との統一としての主体である。この自立した主体に転化された精神の自己展開が精神哲学における「我々の考察対象」である。この主体たる精神は自己のうちの「矛盾」によって自己発展し「自己を現実的に全体とする」⁽⁴⁷⁾のである。

(γ) 自然のなかから出現した精神

精神が自然のなかから出現するというヘーゲルの思想⁽⁴⁸⁾は進化論的であろう。たとえばハリスは「ヘーゲルは当時、生物学的進化論がほとんど示唆されていなかったけれども、このこと[意識それ自身が自然のながい進化的発展の産物だということ]にはっきり気づいていた」⁽⁴⁹⁾とのべている。またエンゲルスも「ヘーゲルが性交(繁殖)を媒介として生命から認識に移行するとき、そこには進化学説が萌芽として存在している。すなわち、ひとたび有機的生命があたえられれば、それは世代の進化をつうじて思惟する生物という類にまで進化しなければならない、という進化学説が」⁽⁵⁰⁾とのべている。ヘーゲルは自然を、自然のなかに働いている潜在的な精神⁽⁵¹⁾がその外面的現存在を廃棄してゆく「運動」としてとらえ、つぎのように主張することによってその進化論的思想を表明している。

「どのようにして自然は自己の外面性を段階的に止揚するか、どのようにして物質がはやくも重力によって個別的なもの・多なるものの自立性を反駁しているか、そしてどのようにしてこの重力によって、なおそれ以上に不可分単一な光によって開始された反駁が動物的生命によって、

すなわち感覚するものによって完成されるか、以上のことを自然哲学はわれわれに教えている」⁽⁵²⁾。

つまり自然(物質)の相互外在性(並存と継起)は動物の有機体において廃棄されている。動物の有機体のどの部分も「自立性」をもたない。たとえば動物にとって「ひとつのもっとも必須な感覚」⁽⁵³⁾である触覚を考えれば、このことは容易に納得される。いわゆる『小論理学』(『エンチクロペディー』「第一篇 論理学」)の「概念論」の「C. 理念」において、ヘーゲルは「理念」の三つの発展形態(生命・認識・絶対的理念)を論じている。「理念」の第一の形態は「生命」であり、これは「理念」の直接的現存在である。個別的なこの生命的個体⁽⁵⁴⁾の「類過程」(直接的個別性とその個体に内在する類との矛盾が基礎づけている過程)⁽⁵⁵⁾をととした直接的個別的な生命体の死のなかから精神が出現してくる⁽⁵⁶⁾。しかしこの精神の出現(das Hervorgehen des Geistes)は肉体的自然的なものではなく、概念の発展として精神的に理解されなければならないとしている⁽⁵⁸⁾。このようにして出現する精神は「自然からやってくる精神」⁽⁵⁹⁾として外的自然と肉体をともなっている。

(d) 心または自然精神

自然から出現した精神は自己の肉体と外的自然を与えられたものとして自己にそくしてもっている。つまり精神は自己の肉体と外的自然に関係させられ、とらわれている。この把握はヘーゲルにとって決定的に重要である。最終章において私はヘーゲルのアントロポロジーの批判をおこなうが、そのさい精神が自己の肉体と外的自然に関係させられ、とらえられているという視点の吟味が問題になるであろう。

ところで精神が外的自然と肉体に関係させられている(bezogen)ばあい、精神が外的自然と肉体に沈潜させられている(versenkt)ばあい⁽⁶⁰⁾、このような精神をなんとよべばいいのか。精神全体のこのような自然的側面・契機・局面・場合をなんとよべばいいのか。ヘーゲルはそれを「自然精神(Naturgeist)」または「心(Seele)」とよび、精神一般を指示する「心」をこの意味に限定してつかったのである。

「今日の哲学では心という言葉はあまりもちいられず、主に精神という言葉がもちいられている。精神と心とは区別されなければならない。心は、いわば肉体性と精神との中間であり、両者をむすぶ紐帯である。精神は、心としては、肉体性のうちに埋もれており(versenkt)、心は肉体に生命をあたえるものである」⁽⁶¹⁾。

この人間の心という把握、心としての精神の把握のなかには、動物の心から人間の精神(意識・思考)への非連続的かつ連続的な発展という思想が表明されているとかがえられる。人間の精神は動物の心からの発展として、そのうちに側面ないし契機として動物の心をつくまなければならない、動物の心はより高次の発展段階としての人間の精神全体のなかにおいて人間の心として止揚され保存されているという把握があったとおもわれる。ヘーゲルがアリストテレスに共鳴し、ライプニッツのモノアダムを批判的にとりあげるのは、この点に関連してのことであろう。

ヘーゲルはアリストテレスについてたとえばこうのべている。「アリストテレスはそれで、三つの魂について、すなわち植物の魂、動物の魂および人間の魂についてかたっているが、それは概念の発展の三つの規定としてである」⁽⁶²⁾。アリストテレスは『デ・アニマ』のなかでつぎのようにいっている。

「栄養的魂は〔植物だけにではなく〕他のものにもそなわっている。これは魂のさいしょにしてもっとも共通的な能力」⁽⁶³⁾。

「動物であることは、まず感覚によってはじめて可能である」「感覚のうちでは、まず触覚がすべての動物にそなわっている」⁽⁶⁴⁾。

「感覚することと思慮することがおなじでないことは明らかである。じっさい前者には動物のあらゆるものがあずかるけれども、後者にあずかるのはわずかなもの〔人間〕だけである。そしてこれは言葉（ロゴス）のそなわらないものにはそなわっていない」⁽⁶⁵⁾。

このようにアリストテレスはおおよそつぎのようにみている。

栄養的生長的能力	植物	
場所的運動能力		動物
感覚能力		人間
理性（思考能力）		

ライブニッツは『モノドロギー』でつぎのようにのべている。

「ただ表象しかもたない単一な実体については、モノドとか、エンテレケイアとかいう一般的な名称で充分である。その表象がもっと判明で、記憶をとまなうものだけを、魂とよぶべきであるとおもう」⁽⁶⁶⁾。

ライブニッツはただ「表象(perception)」しかもたないモノドを「ただのモノド」⁽⁶⁷⁾、「裸のままのモノド」だとよんでいる。そして創造されたモノドを「たんなるモノド」から「魂」へ、魂のなかでも人間だけにあたえられる「精神＝理性的魂」へと発展的にみていて、人間はこの「たんなるモノド」におちこむこともあることを明確に指摘している。人間の「意識にのぼらない表象」⁽⁶⁸⁾は無ではないこと、だから失神状態のなかでも「たとえ意識はしなくても、目のさめる直前まで表象があったことはまちがいない」から、そこからめざめたとき自分の表象に気づくのだといっている⁽⁶⁹⁾。ライブニッツはヘーゲルのように、動物の心（魂）と人間の心（魂）を区別していないようにおもう。ヘーゲルは(1)心（魂）を物質のモノドの表象の量的なちがい（より大）としてとらえていること、(2)そのことによって心（魂）を物として、原子としてみなしたことを批判している⁽⁷⁰⁾。

以上からあきらかなように、ヘーゲルのアントロポロジーの対象は心または自然精神、「精神の自然側面(die Naturseite des Geistes)」⁽⁷¹⁾であり、そのためにアントロポロジーはヘーゲル哲学の体系上、自然が精神にまで生成したそのさいしょの段階に位置づけられるのである。このことをまずはしっかりと確認したうえで、ヘーゲルの心という概念についてさらにかんがえてみよう。ヘーゲルはまず精神一般をさす「心」という概念を内外の自然に関係させられ、沈潜させられ、触発させられているかぎりにおける精神のあり方をさすものとして限定した。そしてこのように限定された「心」を「自然精神」「精神の自然側面」ともよんだ。ここはアントロポロジーの勘所である。では「自然精神」「精神の自然側面」といわれるさいの「自然」とはなんであるか。「自

然」とはなんであったか。自然は没意識的(bewußtlos)であった。私はまえにこういった。「理念の自己外存在とは、理念の主観としての精神が存在しないということ、それゆえつまるところ、自然には精神(意識・思考)がなく、自然は自己自身を知ることができず、自己自身の自覚に到達することができない、という意味である。これがヘーゲルの「自然」の概念である」⁽⁷²⁾。したがって「自然精神」というのは自己外的な、没意識的な、没自覚的な「精神」だということになる。ヘーゲルは「心」をこのような「自然精神」であるとした。ならば「心」は没意識的な、すなわち無意識的な精神だということになる。無意識(das Unbewußte)は肉体と意識の中間物であり、しかも無限に肉体によりそったものである。精神は無意識のなかで容易に肉体に転化する⁽⁷³⁾。まとめていえばこうなるであろう。心は内外の自然に関係させられ、沈潜させられていることによって、没意識的(bewußtlos)である⁽⁷⁴⁾。心は主観と客観の未分化状態における意識以前の精神形態なのである。

(3) アントロポロジーの全体構成

アントロポロジーの対象は「心」である。「心」としてくられる人間の精神諸現象をヘーゲルは体系的に、すなわち学的に(wissenschaftlich)叙述しようとする。ではどのように叙述するのが学的なのか。ヘーゲルの学的な体系的叙述はいかなる方法にもとづいているか。ここで想起すべきなのは、ヘーゲルが精神は自然からやってきて自己の自由へとゆくのだとのべていたこと、精神を「自己の自由の創造者」としてとらえていたことである。精神哲学全体も、主観的精神論全体も、そしてアントロポロジー全体もこの精神把握にもとづいて体系的に叙述されるのである。人間的精神の心的諸現象は一般的にいえば精神の自由さの度合いにもとづいて、いちばん低度の自由なあり方からいちばん高度な自由なあり方にいたる順序に配列される。もうすこし限定して具体的にいうところである。

「アントロポロジーにおけるさいしょのものは、質的に規定された心、自己のもろもろの自然諸規定に拘束された心である(ここにはたとえば人種の諸区別が属す)。心は自分の自然性とのこの直接的な合体からぬけでて、自分の自然性との対立と闘争にはいつてゆく(そこには精神錯乱と夢遊病の諸状態が属す)。この闘争につづくものは自分の肉体性にたいする心の勝利であり、この肉体性を心の記号、心の表現にひきさげること・ひきさげてしまっていることである。こうして心の肉体性のなかで心の観念性があらわれてき、精神のこの実在性はひとつの、しかしそれ自身なお肉体的な仕方観念的に指定される」⁽⁷⁵⁾。

このようにアントロポロジーの体系構成を決定しているのは、意識の「主観(自我)」にまでまだたっていない意識以前の精神の、内外の自然性による被規定態からの解放の程度、すなわち自由さの度合いである。精神の、内外の自然性による被規定態からの解放とはすなわち精神が内外の自然性を支配下におさめ、内外の自然性において「自分自身の許にある」ようになることである。これにもとづく心的諸現象の体系的配列をヘーゲルは心自身のおこなう自己の自然性・肉体性からの「解放闘争」ととらえ、心的諸現象のおのおのをその「解放闘争」の諸段階・諸局面として位置づけるのである。より自然的な精神からより精神的な自然への発達、意識以前の精神の「主観」(厳密をむねとしていえば、これは主観とはよべない。ヘーゲルは用心しながら「主観(Subjekt)」をつかっている。私は意識以前の、したがってアントロポロジーの範囲内の「主観」を、すくなくとも主語の位置はもつということから、「主格」と訳してはどうかとかがえている

が、あまりとっぴな訳もどうかとおもうので、私も用心しながらいちおう「主観」の訳語をもちいることにする）の意識の主観への発達、これがアントロポロジーの体系構成である。それを一覧表にまとめると、つぎのようになる。

a. 自然的心

α. 自然的質

- (1) 一般的遊星的生活との共同生活
- (2) 特殊な自然精神（人種）
地方〔局地〕精神（民族）
- (3) 気質・才能・性格・骨相・個人的
性癖など

なんら個別化・特殊化されていない一般的自然精神の特殊化・個別化という進行になる

β. 自然的变化

- (1) 年令の自然的経過
- (2) 自然的性関係

- (3) 覚醒と睡眠……………

自然的覚醒を「心の覚醒」としてここから精神自身の本来の領域にはいるとされる

γ. 感覚……………

主観は肉体と共同していて、個別的偶然的に触発されている

b. 感ずる心

α. その直接態における感ずる心

- (1) 生命における形式的主観性
 - ① 自然的夢見
 - ② 母体のなかの子供
 - ③ 自分の守護神にたいする個人の関係

悟性的意識とともにある心的生活

(2) 感ずる心の実在的主観性

- ① 直接知・直観知
 - (イ) 金属・水を知覚
 - (ロ) 夢中歩行・強硬症における感覚の代替
 - (ハ) 視覚像
 - (ニ) 病気のさいに記憶を回復
 - (ヘ) 時間・空間を超越する透視など
- ② 動物磁気

悟性的意識と心的生活との「相違したもの」（同一の人格のなかに二つの状態としてある）の関係

β. 自己感情

- (1) 精神錯乱……………

悟性的意識と心的生活との「直接に対立したもの」（一つの状態にある）の関係

γ. 習慣……………

主観は反省一般性の性格をもつものとかかわる、感覚において個別的なものに関係させられていた時点からの進展（移行をなす）

c. 現実的心……………主観は自己の肉体のなかで自己に関係し、自由である（意識・自我がめざめる）

まず「自然的質」において、まったく一般的な自然精神が特殊な自然精神（人種と民族）となり、さいごに星のように無数の自然精神的個人へと飛散し個別化する⁽⁷⁶⁾。といっても、一般的・特殊な自然精神がその「現実的真理性」をもつのは個人においてであり、一般的自然精神をそれだけとして自立化・主体化させて「世界靈魂(Weltseele)」のようにとらえてはならない⁽⁷⁷⁾。

個人的自然精神は「自然的变化」のうちにある。「年令の自然的経過」,「性関係」,「覚醒と睡眠」において精神がどのようにあらわれるかが考察される。「覚醒と睡眠」は「感覚」への移行の位置にある。「性関係」までは精神の主観（主格・対自存在）が「自然的質」と「自然的变化」のなかではあらわれていないとヘーゲルはみている。精神は、自然的覚醒において、自己と世界の二元性(Zweiheit)・対立(Gegensatz)を「見出す(finden)」⁽⁷⁸⁾。「見出」は感覚の主観の重要な特徴をしめす概念であり、主観と客観の対立がまだ存在しないばあいの、主観と客観の観念的交通形態を表示している。

感覚は主観自身のさいしょの営為であるが、まったく受動的である。それは精神がいとむむ自己の肉体との共同生活であり、個別的偶然的な内容しかもたない。感覚においては意識の本質に帰属する、主観と客観の対立がないことに注意すべきである。

「同時に上述のこのなかにはすでに、たんなる感覚にとっては、感覚するものと感覚されたものとの対立(Gegensatz),主観的なものと客観的なものとの対立はなおいぜんとして疎遠なものだということが含意されている。感覚する心の主観性ははなはだ直接的な主観性、はなはだ発展していない主観性、自分自身を規定しかつ区別することがほとんどない主観性である。この区別〔主観的なものと客観的なものとの区別〕は意識にはじめて所属し、心が自分の自我・自分の無限な独立存在〔対自存在〕という抽象的思想に到達するさいにはじめてあらわれるのである。われわれはそれゆえに現象学においてはじめてこの区別について語るべきである」⁽⁷⁹⁾。

また自然精神的個人から「性関係」をへて感覚するにいたることによって、自然的個別精神はその現実的な個性を獲得する。

「心はこの充実によって自分の自覚存在〔独立存在・対自存在〕⁽⁸⁰⁾・自分の覚醒態を実現し保証し確証する。すなわち心はこの充実によって、ただ自覚的〔独立的・対自的〕に存在するだけではなくて、また自己を自覚的〔独立的・対自的〕に存在するものとして指定する、いいかえれば自己を主観性として、自分がもっているもろもろの直接的な規定の否定性として指定する。こうしてはじめて心は自分の真実の個性を獲得したのである」⁽⁸¹⁾。

感覚は、その内容の由来によって、内的感覚と外的感覚とに区別される。内的感覚は精神の自己の内面（喜び・怒りなど）の「肉体化(Verleiblichung)」としてあり、精神は自己の肉体を介して自己自身と没意識的に関係している。外的感覚においては、精神は外界と自己の肉体を介して没意識的に関係している。内的感覚と外的感覚との区別はまだ心の主観自身にとっては存在していない。心の主観はさきにみたように、自己の肉体を介して、自己と世界を「見出」しているにすぎない。ヘーゲルは「現象学」の対象たる「意識」における主観と客観との対立と主観の自己

内反省（自己と他者とへの同一の反省としてある意識）を想定しつつ、心の主観と意識の主観のちがいをくりかえしくりかえし強調する。

内的感覚では、精神が自己の肉体を介して自己自身と関係していた。つまり精神は内的感覚においては「自己に対して存在する(das Fürsichsein)」のである。つぎに「感ずる心」は精神のこの自己自身との関係の諸形式をあつかう。心の主観は「感覚」におけるよりもいくらか能動的になってくる。この精神の自己は「感覚」をへたものとして諸感覚で豊かにされ、諸感覚を自己内にたくわえており、かつまた現実的個性性として「無限な周辺をもつ具体的内容からなる世界」⁽⁸²⁾である。つまり諸感覚は精神のなかの「縦坑(Schacht)」⁽⁸³⁾に蓄蔵されており、個人の具体的存在には「かれの根本的な諸関心の総体・かれが他の人間たちと世界一般とに関わりあっている本質的な、また特殊的経験的な諸関係の総体」⁽⁸⁴⁾が属し、これが個人の「守護神(Genius)」⁽⁸⁵⁾、すなわち無意識的に個人を支配している精神をなしている。「感ずる心」においては精神は悟性的客観的意識を喪失している。つまりそこでは精神は通常の意識の下に沈下し、悟性的客観的連関(時間・空間、原因・結果など)に「束縛されて」はいない。

「習慣(Gewohnheit)」は「自己感情の機械制」⁽⁸⁶⁾である。ヘーゲルは精神が「習慣」において「感覚」における個別的偶然的な営為を克服し、自己の措定した一般的なものと関係することによって、いまだ没意識的にではあるが、一般者となった自己に関係するということから、「習慣」に心から意識的自我(「自己を自己自身へ関係させる一般者」)への移行段階をなすという体系的な位置をあたえている。ヘーゲルの立場からすれば、自我の一般性は心の自己発展・自己解放の目標として、したがって心の「真理」として、じつはアントロポロジーのさいしょから前提されている。「習慣」において、アントロポロジーでもとめてきた、自己と自己との一般的観念的關係がその端緒につく。したがってこの「習慣」は「たしかにそれ自身が自由なのではないが、おそらく自由の手段」⁽⁸⁷⁾といわれることができるのである。またこの「習慣」において、以前には精神と直接的に一体であった肉体が精神から分離されるとともに、精神によって支配されるようになる。つまり「感覚」は精神が肉体に支配されていとなんでいたが、そしてそのために主観はみずからを自己の肉体と外界から区別して独立していなかったが、「習慣」において主観は肉体を支配するようになることによって、自己の肉体と外界からみずからを純粹に分離する。「肉体性をこのように支配することは、心が自由になる条件、心が客観的意識に到達するための条件」⁽⁸⁸⁾である。

「習慣」に媒介された「現実的心」は自己の肉体を自己のものとして措定し、その自己のものになった肉体のなかで自己自身と関係している対自的な個別的な主観⁽⁸⁹⁾である。肉体は精神の「記号」になる。人間の肉体は精神の内面を自覚的に表示するさいしょの現象となる。「自然的質」のさいごの個別的な自然精神の「骨相」は自然(両親)からあたえられたものであるが、「現実的心」においては精神自身の「芸術作品」⁽⁹⁰⁾、つまり精神が自分でつくりあげるものとなる。また「感覚」のばあいとちがって、ここでは精神の内面を自由意志によって肉体化することが問題になってくる。

アントロポロジーの「自然的心」から「感ずる心」をへて「現実的心」にいたる叙上の段階的進行(Stufengang)そのものの内的必然性に、すなわちヘーゲルというところの学体系的な体系的な叙述に、ヘーゲルは細心の注意をはらっている。ヘーゲルにしてみれば、学体系的な体系的な叙述こそが生命であり、いちばんの苦労どころであった。それだからこの段階的進行をヘーゲルについて対自化することは必要な、しかもかなり苦労のいる研究課題ではある⁽⁹¹⁾。しかし本書ではそもそもヘーゲルがアントロポロジーの実際の内容をどのようなものだとかんがえていたのかをいわばザッハリッヒに探究したいとおもう。段階的進行そのものはそれほど気にしないことにする。それで段階

の進行にそくさないこともあえて辞さず、アントロポロジーの全内容をつぎの三つの項目にわけて探究してみることにする。

- (1) 精神の自然的基礎として、「自然的質」をあつかう。
- (2) 精神と肉体の関係として、「自然的变化」「感覚」「習慣」「現実的心」をあつかう。
- (3) 精神の無意識的世界として、「習慣」をのぞいた「感ずる心」をあつかう。

第三章 精神の自然的基礎

(1) 一般的遊星の生活、全宇宙との・精神の共感・共同生活

ヘーゲルは(α)太陽系一般の生活と精神との関係、(β)地球の生活と精神との関係の考察からアントロポロジーをはじめめる。

(α) 太陽系一般の生活と精神との関係

占星術(人類と個々の人間の運命を遊星の形と位置にむすびつけるもの)はこの太陽系一般の生活と精神との関係の局面で位置づけられている。しかし「世界史は太陽系のもろもろの公転と連関しておらず、同様にまた個々人の運命は諸遊星の位置と連関していない」⁽¹⁾ことはあきらかである。占星術の内容が迷信なのは、たんに時間と空間を契機とするにすぎない遊星の運動は精神の具体的本性を規定することはできないからである。たしかに太陽系内の地球の位置は人間の生命を保証しているが、人間にたいする地球の位置の影響はそれ以上にはたっしなのである。

(β) 地球の生活と精神との関係

地球の生活は公転、自転、公転軌道面にたいする地軸の傾斜が規定している季節の交替、一日の時刻の交替などであり、また気候や天候などである。春夏秋冬の季節のうつりゆきは精神に微少なながらも独特な性向をもたらすし、また一日の時刻の変化(朝・昼・夕・夜)も同様の種類の精神的影響をあたえている。わたしたちの日常の精神生活のなかに、季節や時刻などとして対象化しないままに自然と没意識の共同生活をいとなんでいる側面があることは否定できないであろう。これらの影響のなかでは、気候が諸個人の精神に一定の持続的な固定的影響をもっていよう。陰鬱な気候と快活な気候とでは精神にちがった影響をあたえる。また日々の天候(晴れ・曇り・雨・雪など)も、個人差があるとはいえ、一般的に諸個人の精神にもろもろの独特な性向をもたらす。これら地球の生活からうける精神の影響はヘーゲル人倫、国家の成員としての個人の側面でもあるが、もとよりこの自然精神的な側面は自己の社会生活上の諸義務の遂行の妨げとなつてはならない⁽²⁾。たとえば天気がよくないからひととの約束をやぶったり、雪や雨で気分がすぐれなくなり精神の自己との自由な関係をみだすとか、あながちありえないことではない。けっきよくのところ、この自然精神的側面は人間の精神全体のなかの「ひとつのまったく従属的な契機」⁽²⁾であるにすぎず、またそうすべきなのである。

(2) 精神の人種的・民族的規定性

(α) 人種的規定性

ブルーメンバッハは「人類のために二手類という目を設け、これをエチオピア、マライ、コーカサス、モンゴリア、アメリカの五人種に分類した」⁽³⁾という。ついでにいえば、ブルーメンバッハは「人類学 anthlopology という語を、はじめて現代の(自然)人類学の意味に使った学者」⁽⁴⁾な

のだそうだ。ヘーゲルはこのブルーメンバッハの分類基準と五人種への人類の区分に依拠して、人種をコーカサス人種、エチオピア人種、モンゴロイド人種、マライ人種、アメリカ人種に区分している。おのおのの人種の精神的特徴を、大陸（アメリカ、アフリカ、アジア、ヨーロッパ）の地理学的な特徴を根拠にしてとらえようとしているようである。たとえばエチオピア人種はアフリカ大陸の区別をもたない統一にふさわしく、かれらの精神はまったくまどろんでおり自己内に沈潜したままである⁽⁵⁾とか、アジア人はアジア大陸の高地と大渓谷との媒介されない対立に合致して、その肉体と精神にかんしてもそれをしめしている⁽⁶⁾とかいっている。大陸という自然地理にとらわれた精神という意味で自然精神なのであるが、いくら具体的精神を想定してみても、ヘーゲルのあたえた人種の精神的規定は妥当なものとはおもわれない。一種の偏見というべきである。

ただ、ヘーゲルの人種の精神的特徴の考察に「反動的な人種論思想」⁽⁷⁾があるかどうかは疑問である。ヘーゲルの人種の精神的特徴の描写はたしかに今日からみれば「反動的」というか時代錯誤的なものではあるが、19世紀の20年代までにおいてという限定をつけたらいい、はたして単純に「反動的」だといえるのであろうか。寺田和夫氏は「人種に関する思索は、19世紀の前半まで、単元か多元かということに、主として向けられていたといっても誤りではないだろう」⁽⁸⁾といっている。ところでヘーゲルは人種の起源にかんしては単元論の立場にしっかりとたっている。それだけでなく、多元論的見解を人類の潜勢的自体的な理性に根拠づけられた平等性の思想によって明確断固に批判しているのである。

「人種の相違にかんしては、まず第一に、あらゆる人種が一つの組の男女から出発したか、または幾組もの男女から出発したかというたんなる物語ふうの疑問は、哲学においてはわれわれにまったく無関係であるということが注意されなければならない。ひとびとはこの疑問に重要性をみとめた。なぜかといえばひとびとは、幾組もの男女からの由来を仮定することによって、或る人種が他の人種にたいして精神的に優越しているということを説明することができると信じた、そう人間はかれらの精神的能力のほうからみると本性上ひじょうにさまざまであるもので若干のものは動物のように支配されてもさしつかえがないということを説明することを希望したからである。しかし人間の由来から、その人間が自由および支配にたいして資格をもっているかまたは資格をもっていないかを決定する根拠をひきだすことはまったく不可能なことである。人間はそれ自身において理性的である。そこに、あらゆる人間の権利の平等性の可能性——すなわち権利をもっている人類と権利をもたない人類とを固定的に区別することの虚無性——がふくまれているのである」⁽⁹⁾。

寺田和夫氏によると、人類の起源にかんする単元論か多元論かという問題は「人間がアダムから由来した同胞であるという、キリスト教の教義に深いつながり」があり、「政治的には、植民地の有色人種に対する白色人種の権利・義務の観念に影響する」重大な問題であったという⁽¹⁰⁾。ヘーゲルはこのような脈絡のなかで、多元論が「或る人種が他の人種にたいして精神的に優越しているということ」、「若干のものは動物のように支配されてもさしつかえがない」ことを説明できると信じた、と書いたのである。このようなしだいであるから、ヘーゲルの人種の自然精神的特徴の記述が人間（人類）の潜勢的（そもそもともと本来的）・生来的な等質性をしっかりとふまえていたことをぎゃくに評価すべきだとおもわれる。ところでヴァロアによれば、今日人種は代表的には「言語習慣・国籍のいかんを問わず、共通の遺伝的な身性の諸特徴の一全体を示すところの人の自然的群」と定義される。この「身性」は「人類の自然的特質そのものに関連する諸特

徴を包括する」⁽¹¹⁾。ヘーゲルがこころみた人種の自然精神的特徴づけそのものの内容はともかくとして、かれが純粹に自然的な人種の規定性が微少なながらも精神にあたえる影響をみのがさずに考察した周到さはさすがというべきである。

(β) 民族的規定性

人間の自然精神的側面の考察として、つぎに民族的・地方的精神がとりあげられる。眼目はあくまで「精神の自然性」⁽¹²⁾であることをわすれないようにしましょう。民族的規定性といっても、アントロポロジーで考察されるのは「諸民族のなかに住んでいる自然精神」⁽¹³⁾である。

「気候の不変性、すなわちある民族が自分の永続的な住処をもっている国土の全性状の不変性は、その民族の性格の不変性に貢献している。砂漠、海がちかいこと、または海からはなれていること——これらすべての状況は民族的性格に影響をあたえることができる。このばあいとくに海との連関が重要である」⁽¹⁴⁾。

民族的性格の特殊性は「外面的な生活様式・職業・身体的形成および性向にあらわれるが、さらにいっそうおおく諸民族の知的人倫的性格の内的な傾向と能力にあらわれる」⁽¹⁵⁾。ここ自然精神では、一般に文化的精神的諸要素が民族的性格にあたえる性格は除外されている。ヘーゲルの実際の考察はヨーロッパの諸民族にかぎられている。ギリシア人（とくにラケダイモン人・テーベ人・アテナイ人）、イタリア人、スペイン人、フランス人、イギリス人、ドイツ人の諸特徴が概観される。カントもその『人間学』⁽¹⁶⁾においてこれらの諸民族の特徴を論じている。ヘーゲルの考察をごくかんたんにみておこう。ラケダイモン人のばあい「人倫的実体のなかでの強靱な生活・区別をもたない生活が優越している」⁽¹⁷⁾。テーベ人にとっては「主観的なもの、信条的なもの（略）が優位をしめている」⁽¹⁸⁾。アテナイ人のもとでは「国家の権利と個人の権利とが、一般にギリシアの立場において可能であったかぎりにおいて、きわめて完全な結合をみだしていた」⁽¹⁹⁾。その他ヨーロッパのキリスト教的な諸民族について、総括的にこういっている。

「これらの民族の本性における根本規定は、優越している内面性・自己内で確固としている主観性である。この内面性・主観性は主に、これらの民族が住んでいる国土が南方に位しているかまたは北方に位しているかにおうじて変容をうける。南方においては個性がなにもものにもさらげられないで（率直に）その個別性においてあらわれる」⁽²⁰⁾。

この問題はたとえばイタリアのルネッサンスとルターの宗教改革をひきくらべただけでも興味をそそるものがある。私はドイツ哲学を専攻しているので個人的にドイツ人に興味がある。ヘーゲルはドイツ人をどのように自己理解していたのだろうか。

「われわれ〔ドイツ人〕は事物のもっとも内的な本性および必然的な連関を理解しようとする。それゆえにわれわれは学問においてきわめて体系的に仕事をする。ただわれわれはそのさいときに外面的かつ恣意的な構成という形式主義におちいる。われわれの精神は一般に、他のどのヨーロッパ民族の精神よりもいっそうおおく内面にむかっている。われわれはとくに心情および思考の内面性のなかで生活している」⁽²¹⁾。

私はヘーゲルが気候と国土の全性状の不変性がもたらす自然精神的影響を人間の精神の一契機としてとらえたことを重視したい。私が学生時代にまなんだ「マルクス・レーニン主義哲学」は人間を(1)物質的労働の主体として、(2)社会的諸関係のアンサンブルとして、とくに階級的存在者として、(3)革命の戦士・闘士としてとらえていた。私はこのような人間観に影響されて革命闘争としての学生運動・院生運動に熱心にアンガジェしていた。人間のひろさ・ふかさ・ゆたかさを知らなかったのである。ヘーゲルの「精神哲学」、なかでもアントロポロジーにたまたま出会えたことはまことに僥倖であった。人間をひろく、ふかく、ゆたかに知らないかぎり、人間の解放といっても底がしれている。このことを私はヘーゲルからきびしく教えてもらったのである。べつにヘーゲルでなくてもよかったのかもしれないけれども、ヘーゲルはなぜかさいしょから私の肌にあうのであった。

「雪の降りしきる真夜中の暗い静謐、降り積もった雪に反照する朝日の光輝燦爛のなかで、ヘーゲルにめぐりあえたことを、私ははずかしながらこころより感謝した」⁽²²⁾。

私の24才のころのことである。さて、一民族・一地方の自然精神はまずその気候風土や土地柄やにおいて成立している。四囲が海でかこまれているちいさな島と広大な大陸、山中と海辺、太陽に年中でらされる土地と大雪にみまわれる土地などのちがいがその土地にすむひとびとに一定の共通した自然精神的な、それゆえもっとも基礎的な（であって規定的ではない）精神的影響をおよぼすことはあるだろう。これはヘーゲルのいう意味で厳密な自然精神ではないかもしれないけれども、動物と自然との関係において生じる人類の共感（たとえば山中であうひとに感ずる人間としての共感）、他民族との関係において生じる同民族の共感（たとえば外国旅行のさいに日本人にであったときに感ずるなんともいえない感情、ただし日本人は複数の民族からなる）、他地方のひとびととの関係において生じる同郷のひとの共感（たとえば札幌で自分の出身地のひとにであったときに感ずる無規定なそこはかとなない喜びの感情）なども、人間の自然的側面に規定されたある自然精神的なものであるかもしれない。これらの感情は自然精神的なものだから、個々人によって個別的偶然的なあらわれかたをするが、人間精神を全体的に把握するさい、一定の位置をしめる事象ではあるだろう。

(γ) 自然精神性

ヘーゲルの意をたいすればこういえるだろう。精神の人種的規定性にしても民族的規定性にしても自然精神であるから、それらは個々の人間精神に自然から外的にあたえられるものである。したがってこうした精神的側面は自立的となった精神がおのれの一般的理性的尺度によってはかりなおし、おのれの理性的本質にしたがって変形させ発展させるべき種類のものである。人間精神はこのような自然精神に決定的な影響をうけるようではこまるのである。自然精神性は人間精神にとってたしかに基礎的ではあるが、けっして規定的ではないし、また規定的であってはならないのである。同時に自然精神性をまったく無視するのも視野狭窄なのであって、ようは自然精神性を人間精神の全体のなかでしかるべき正当な場所に位置づけることである。私たちはここで和辻哲郎のあざやかな風土論を批判的に想起すべきである（和辻の風土論をインチキだというひともいるが、ならば自分の風土論を展開してみせよといいたい）。なお和辻は『風土』においてヘーゲルのここでの議論に周到にも言及している。さすがである。

(3) 精神の個別的な自然規定性

「精神の自然的基礎」のさいごに、個人がその両親からうけとる天稟(才能と天才)、気質、性格、性癖および骨相がとりあげられる。骨相についてはひとつもふれられていないが、のちにみるように「現実的心」において人相・骨相は心自身の制作する「芸術作品」になるといわれることにかんがみれば、この段階における骨相は心自身の努力によらないという意味で自然精神的なものなのでもあろう。ヘーゲルがじっさいに論じているのは天稟(才能と天才)、気質、性格、性癖である。これらの主要な点は(1)個人的精神が自己の活動と責任によらないで生来もっている「生得的なもの」⁽²³⁾であること、(2)個人的精神に特有のものであること、(3)精神の個別性・個性の自然的基礎であること、である。

(α) 天稟(才能と天才)

天稟(Naturell)は人間が自分自身の努力によって獲得するものではなくて、たんなる「自然的な素質(Anlage)」⁽²⁴⁾にすぎない。天稟には才能(Talent)と天才(Genie)が属す。才能と天才は「個体的な精神がうまれつき獲得している一定の方向を表現している」⁽²⁵⁾。

「才能はたんに特殊なものにおいてあらたなものをつくりだすにすぎない。それにたいして天才はあたらしい類を創造する。しかし才能および天才はさしあたりたんなる素質であるから、墮落したり退廃したりまたは劣悪な独創性に変質したりしたくないならば、一般的に妥当する仕方にしたがって発達させられなければならない。それらの素質はもっぱらこのように発達させられることによって自己の現存在・自己の威力および自己の範囲を確証するのである」⁽²⁶⁾。

天稟については以上である。ただちょっとおもしろいことをいっているので引用しておきたい。天才と哲学の関係についてである。

「哲学においてはたんなる天才はあまり役立たない。哲学においてはたんなる天才は論理的思考の厳格な訓練に服従しなければならない。哲学においては天才はもっぱらこの服従によって自分の完全な自由に到達するのである」⁽²⁷⁾。

早熟の天才シェリングと大器晩成型の自分のことでも念頭にあったものかもしれない。

(β) 気質

気質といえばふつう四つの気質、すなわち胆汁質(das cholelische Temperament)・多血質(das sanguinische Temperament)・粘液質(das phlegmatische Temperament)・憂鬱質(das melancholische Temperament)がむかしもいまもとりにぎたされるものである。たとえばカントはその『人間学』においてこれら四つの気質についてくわしく論じている。ヒポクラテスも『空気、水、場所について』や『神聖病について』において気質にふれている⁽²⁸⁾。ヘーゲルは四つの気質についてごくかんたんにこういっている。

「これらの気質における主要な区別は、人間が事象にはいりこむか、またはかれにとっては自己の個別性がいつそうおおく問題であるかということにもとづいている。前のばあいは多血質のひとつとおよび粘液質のひとつとのもとにみいだされ、後のばあいは胆汁質のひとつとおよび憂鬱質のひとつとのもとにみいだされる。多血質のひとは事象に熱中して自分をわすれる、そして

もとよりいっそう明確にいえば多血質のひとは自分の皮相な動性のために事象の雑多性のなかでころげまわっている。それにはんして粘液質のひとは恒常的にひとつの事象にむかっていつている。しかしすでに暗示されたように、胆汁質のひとおよび憂鬱質のひとのもとでは、主観性の固持が優越している。けれどもこれら二つの気質はふたたび、胆汁質のひとにおいては動性が優位をたもっており、憂鬱質のひとにおいては不動性が優位をたもっているということによって、相互に区別される。そのためにこの関係においては、胆汁質は多血質に相応し、憂鬱質は粘液質に相応する」⁽²⁹⁾。

ヘーゲルは気質について明確に規定するのは困難だといっている。ヘーゲルの気質の一般的定義はこうである。

「気質は行為の人倫的本性には関係せず、また行為においてあらわになる才能にも関係せず、さいごにまたつねに一定の内容をもっている情熱(Leidenschaft)⁽³⁰⁾にも関係しない。それゆえにひとびとは気質を、個人がどのように活動的であるか、個人がどのように自己を客観化するか、個人がどのように現実のなかで自己を維持するかをしめすまったく一般的な種類および様式として規定するのが最善であろう」⁽³¹⁾。

(γ) 性格

ヘーゲルは性格についてもごくかんたんにふれているだけである。気質とちがって性格はこうである。

「性格は人間をつねに〔相互に〕区別する或るものとして存続している。個人は性格によってはじめて自己の確固とした規定性に到達する」⁽³²⁾。

性格がはじめて精神の個別性・個人性をはっきりと確立する。性格といってもここで問題になるのはいわゆる「もってうまれた性格」であり、個人がみずからの努力によって形成した性格⁽³³⁾ではない。

「人間は或る精力(Energie)の力によって、まよわずに自分の目的および関心⁽³⁴⁾を追求し、そして自分のあらゆる行為のなかで自己自身との一致をまもるのであるが、性格には第一にこの精力における形式的なもの(das Formelle)が属している。性格がなければ人間は不明確な状態からぬけず、またはひとつの方向から反対の方向におちこむ。(略)しかし性格には第二に、形式的な精力のほかに、内実がゆたかな・一般的な、意志の内容が属している」⁽³⁵⁾。

ここにいう第二の性格規定は自然精神には属しないとおもわれる。自然精神としてのかぎりにおける性格は「もってうまれた性格」としてあくまで形式的なものにすぎない。性格は開発され形成される意志の形式をさすのがふつうであるが、自然精神的な「もってうまれた性格」の存在を否定することはできないであろう。これもけっきょく素質のひとつなのである。「性癖(Idiosynkrasie)」は性格よりも「なおいっそう個人的な種類のもの」⁽³⁶⁾である。

(δ) 総括

これらの「自然的質」は両親から遺伝的形質としてあたえられるいわば「餞別」より以上のも

のではない。天才とか才能にしても、一般的に妥当する仕方では発達させられてこそその素質の存在・威力・範囲が確認されるのである。これらにたいしては過小過大の両評価をしりぞけなければならない。自然的素質であるがゆえに、これらはあくまで理性にてらして変形され発展させられるべきなのである。

この遺伝的形質は個体的なものであるから、人種の民族的な規定性をより一般的基礎的な規定性としてふくみながらも、個体にのみ特有の特徴をもつ。この個体にのみ（ヘーゲルは、正確にいうと、個体とともに家族にもこれらの「自然的質」をみとめている）帰属する特有性を、その特有性のゆえにたかく評価することはできない。ヘーゲルによれば、人間は形成陶冶されればされるほど、その挙動には「もっぱらそのひとだけに特有な、したがって偶然的な或るもの」⁽³⁷⁾があらわれるのがすくなるのである。

人間はなによりもまずその肉体において個別的である。人間を精神的に相互に区別するのは、その肉体にもとづく、さしあたって自然精神的な規定性である。人間はその何によって個人として神聖不可侵な存在者であるのか。また個人として尊い存在者であるのか。それは「二足獣」としてか。ちがうとおもう。不可侵さの根拠は生命という範疇だけではとらえられない。おなじ生命をもつ動物を人間はおのれの栄養源として生きているからである。動物一般に汎通する生命規定が、人間という動物において何かによってたかめられ変形されて保存されているから、人間の生命ないし肉体は不可侵なのである。ヘーゲルはこの根拠を思考(意志)、つまりペルゾーンにみている。人間の肉体にはかれの広義の思考(意志)が貫通しているからだとみる。動物はたしかにその心が肉体を占有している(besitzen)が、そうすることを意志していないから生命にたいするなんらの権利ももっていない⁽³⁸⁾という。ここでは論じないが、私はヘーゲルのこのような人間中心主義的思想に反対である⁽³⁹⁾。

まとめよう。ヘーゲルは人間を精神的に個人として区別するさいしょのものは性格だとみている。性格はさしあたり形式的なものである。つまりなにか自分でたてた目標を追求するエネルギー一般である。性格は天稟や気質ほど直接的生得的ではなく意志によって発展させられるべきものだが、それが自然的基礎をもつからこそ「自然的質」において考察されたのである。なお「自然的質」だけでなくアントロポロジー全体にわたってわすれてならないのは、ここであつかわれている精神諸現象は「肉体的かつ精神的」⁽⁴⁰⁾、「精神的かつ肉体的」⁽⁴¹⁾なものだということである。

第四章 精神と肉体の関係

第三章は「精神の自然的基礎」、すなわち精神にとって外的な自然からあたえられた精神の自然規定性についてみた。本章では(1)個体の自然的変化、(2)感覚、(3)習慣、(4)現実的心をあつかうなかで、肉体は人間の精神にとっていかなる位置とかかわりをもっているのかを考察してみたいとおもう。

(1) 個体の自然的変化

「自然的変化」とは(α) 年令の自然的経過、(β) 性関係、(γ) 睡眠と覚醒である。第二章でみたように、ここは『ハイデルベルク・エンチクロペディー』と「対象自身の内在的行程」「弁証法的進行の必然性」⁽¹⁾の点における変更がいちじるしい。私はこうおもう。ヘーゲルが「自然的変化」をとりあげ考察したことは、「精神の自然生活」⁽²⁾「精神の自然性」⁽³⁾の解明にたいするおおきな理論的貢献である。ヘーゲルはほんとうに頭が冴えている。ただ「弁証法的進行」なるものに

はそうとうの無理がある。モイレンは年令の経過、性関係、睡眠と覚醒という「この三つのダイナミックな関係は、ヘーゲルによって作為された心地よさをあたえる弁証法的連関にもたらされている」⁽⁴⁾というけれども、私はその「弁証法的連関」なるものは悪しき意味で論理主義的であり、シェマーティッシュであるとかんがえる。「自然的変化」全体は「自然的質」から「感覚」への「弁証法的」移行をなしているのだ。つまるところ「自然的変化」は「感覚」を可能とする、心の自己内分割（判断）、心の主観の自然的規定性からの分離を「理性的必然的なもの」として導出する役割をになわされているのだ。年令の経過は同一個体における直接的統一の契機、性関係は対立の契機、睡眠と覚醒は対立に媒介された具体的統一というシェーマをヘーゲルは重視するのである。私はシェーマをあまり気にせず、あくまでザッハリッヒに「精神の自然性」という興味深い事象を考察したいとおもう。

(α) 年令の自然的経過

人間の年令の自然的経過は樹木の年輪や動物の年令と共通する面を生命あるもの（細胞）として有している。ここで問題になるのは年令の「自然的」経過という肉体の有機的変化が人間の「精神」におよぼす影響である。人間の年令経過は純粹に自然的生理的なものではなく、自然的にして精神的なもの、つまり自然精神的なものなのである。このことは一定の年令にたったものならだれでも実感として知っている。自然的年令の経過、受胎から死にいたる人間の一生は、その年令の各段階における精神的特徴を一般にともなっている。私たちはなにげなく「子供らしい」とか「若者らしい」とか「大人らしい」などという。これらの表現は自然生理的な年令の各段階に照応した一定の精神的特徴を概括したなにかあるものを私たちが共通におもいうかべているから可能なのである。ヘーゲルは生命過程を個体の個性性とそれに内在する類（生物的）との矛盾による発展としてとらえ、この自然的な類はその内的一般性という点で、すでに精神的なものにおける理性性に照応しているという。そしてこの照応のうちに、個体の肉体的変化（自然的年令の経過）とそれにとまってあらわれる精神的な諸現象との照応の根拠をみている。

「類と理性的なものとのこの統一のなかに、年令の経過のなかであらわれてくるもろもろの精神的諸現象は個体がこの経過のなかで発展させるもろもろの肉体的変化に照応するということの根拠がある。精神的なものとの肉体的なものとの一致はここでは人種の相違のばあいよりもいっそう明確なものである。（略）ここ〔年令の経過〕では個体的な心および個体的な心の肉体性における明確な変化が考察されるべきである」⁽⁵⁾。

(αα) 子供(Kind)

「まだ生まれない子供(das ungeborene Kind)」⁽⁶⁾。母胎のなかにあつて「母と一体的な子供」⁽⁷⁾である。かれはまだまったくなんら本来の個性性をもっていない生命にすぎず、「植物的な状態」⁽⁸⁾にある。ヘーゲルはこれしかいっていないが、今日ならいわゆる「胎教」にからんでもっと詳論されるべきだろう。胎児の自然精神的特徴は今日かなり究明されている。

「誕生」。子供は誕生することによって植物的な状態から「生命の動物的様式」⁽⁹⁾に移行する。「誕生は巨大な飛躍である」⁽¹⁰⁾。

「少年(Knabe)」。子供は「歯がはえ、立つたり歩いたり話したりする」⁽¹¹⁾ようになる。直立歩行の習得は外界にたいする自由な関係を獲得させる。

「直立するということは人間に特有のことであり、かつもっぱら人間の意志によってもたらされることである。人間はただ自分が立とうと欲するかぎりにおいてのみ立つ」⁽¹²⁾。

今西錦司の進化論をおもいださせる。さらに言語の習得。

「人間が事物を一般的なものとして把握し、自分自身の一般性を意識し、自我をいいあらわすことができるようになるのは言語によってである」⁽¹³⁾。

遊戯、学習、模倣欲、学校教育など⁽¹⁴⁾。

(ββ) 若者(Jüngling)

子供は世界との平和な統一のうちにあり、自己内につつまこまれた精神であるが、若者は世界との発展した対立のうちにある。若者は現実的世界の客観的理性を洞察できず、自己の主観的願望・熱意に身をゆだねて現実の「墮落した」世界をたてなおす使命と能力が自分にあると妄想する。ヘーゲルは若者をなまいきな未熟者とみているが、私は若者をその未熟さゆえに美しいとおもっている。若者は理想に生きる。「恋愛および友情の理想」⁽¹⁵⁾に生きる。青年時代を青年らしく理想にもえて疾走するがよい。

「だから私たちが、人生の広野を悔いなく歩み抜くためには、みずからがどんな思想——思考と評価のためのどんな地図と磁石を持つべきかを、とりわけ青年期の大課題のひとつとして、追求しなければなるまい。

青春の一時期、人は誰しもが思想家になる。人生の第一期（幼少年期）には、人はまだ周辺世界から自立化せず、したがって世界を対象化しないが、第二期（青年期）には青年は世界から自己を剝離して自立化し、世界を自己の意識的な対象とする。かれは今や全世界をみずからの思想界に変え、この思想にもとづいて世界への自己のかかわりかたをみずから決定せねばならず、またその結果の責任を、単独で負わねばならない。この場合、かれがその時代の支配的な社会体制に好都合なように調整され、常識や社会的通念としてセメント化された「思想」を無自覚のままみずからの思想活動のフレームワークとするか否かは、多分に第三期（壮年期以後）のかれの人生の創造性の度合を決定するものとなるだろう」⁽¹⁶⁾。

(γγ) 大人(Mann)

ヘーゲルは大人がすきである。若者は「自分の理想的生活から市民社会への移行」⁽¹⁷⁾を「俗生活への苦痛な移行」⁽¹⁸⁾とおもうかもしれない。若者は「實際生活」にたちいなければならない。もはや理想をおいかければかりはいられない。若者は「自分の生計のために自分で配慮する」⁽¹⁹⁾こともしなければならぬ。現実の世間に適応できず、ヒポコンデリーになやまされることもあるかもしれない。若者が大人になるためには現実世界（世間）との折り合いをつけるいわば「通過儀礼」がたしかに必要なのである。

「それゆえに人間がもし没落することをしてのぞまないならば、そのときは人間は世界（世間）を独立なもの・本質的な点でできあがったものとして承認し、世界（世間）によって自分にむかって提出された諸条件をうけいれ、自分自身のためにほしいとうのものを非好意的な世界（世間）

からもぎとらなければならない。人間が自分がこの従順さを了承しなければならないことを信ずるようになるのは通例もっぱら必要にせまられてのことである」⁽²⁰⁾。

若者はさいしょはいいややむなく世間との折り合いをつけて大人になるのだが、ヘーゲルは若者がむしろ積極的に大人の立場にたつようにうながすのである。大人は現実世界との真実な関係のうちにあり、「すでに現存しているできあがった世界の客観的必然性と理性性との承認」⁽²¹⁾の立場にたつ。大人はたしかに人間社会の存立に責任をもたなければならない。

「大人は世界を全体的に改造するという計画を放棄し、かつ自己の個人的な目的・情熱および関心をもっぱら自分が世界に協力することによって実現しようと努力するのであるが、かれはこうすることによってまったく理性的に行動しているのである。こうしてまた大人にとっては、名誉ある・広範なかつ創造的な活動の分野がのこっているのである」⁽²²⁾。

ヘーゲルのいっていることはおおむね妥当であるが、べつに大人になったからといって理想をすてたり、「世界を全体的に改造する計画」を放棄したりする必要はすこしもないのである。ただたしかに大人は若者とちがって世間との折り合いだけはつけなければならないといえるのである。

(δδ) 老人 (Greis)

老人は世界との緊張した活動的対立から「無神経になる習慣の非活動」⁽²³⁾にうつりゆく。ポケもする⁽²⁴⁾。説教したがる⁽²⁵⁾。老人は「対立をもたない子供時代に復帰してゆく」⁽²⁶⁾。死にすすみゆく。死にすすみゆくのはたしかだとしても、老人は死ぬまで活動的に生きることができし、またそう生きぬくことがのぞましいとおもう。さいごまで生きて生きて生きてやるのだ。ヘーゲルは一般的平均的な老人像をかたっているだけで、なにもそれにしたがう必要はまったくない。私は人間社会における老人の特別の役割をみとめるが、死ぬまで現役でいたいとおもう。世間から引退したくはない⁽²⁷⁾。老人性痴呆症などにおちいらないで活発な精神的かつ肉体的な活動を最期までつづけたいとおもう。

(εε) 総括

個体の生理学的変化に照応する精神的特徴は自然精神的である。「精神的であると同時に肉体的な変化は年令の経過のなかにあらわれる」⁽²⁸⁾。生命過程の個と類との関係は精神的発展の内容をとらえるたんに自然的な形式いすぎない。そこに偶然的なおおくの変容がともなうのも当然なのである。たとえば年令だけは大人であっても知力と意欲の自然性にとらわれたままにあるばあい、子供がその潜在的理性を現勢化させる使命をもつべきだということとおなじ要求がその大人にはむけられるのである⁽²⁹⁾。

(β) 性関係

ヘーゲルが『エンチクロペディー』第二版から「自然的变化」に性関係をつけくわえたのは、かれ独特のシェマーティッシュな要請ということもあったかもしれないけれども、内容からみて重要なことであった。ヘーゲルは性関係を三つの連関でとりあげる。すでにみたように、「自然哲学」の範疇における性関係、すなわち動物の「性交」においては両性のおのおのは他者のうちに「自己自身、すなわち双方に共通する類」を感覚する。動物は性交をととして、感覚という制限

された形式においてはであるが自己自身にたいして存在している(Für-sich-selbst-sein)ので自我において現存する精神の自由な自己関係(精神のFür-sich-selbst-sein)の萌芽の形態をすでにしめしている。そのため性交は「生きている自然の最高点」⁽³⁰⁾であるといわれる。

二つは当該のアントロポロジーの性関係。これについてはあとで考察する。三つは家族・夫婦の性関係である。ヘーゲルによれば、「性関係は家族においてその精神的人倫的意義および規定[使命]を獲得する」⁽³¹⁾。「身体的結合は人倫的にむすびつけられたきずなの帰結である」⁽³²⁾。結婚・家族は自然的な性関係、法律的关系、愛と信頼の精神的関係の具体的全体である⁽³³⁾。この具体的全体の一契機へと性関係はひきあげられることによって人倫的精神的な刻印を付与された自然的契機として保存される。夫婦のセックスだけが倫理的精神的だというのである。

ヘーゲルはアントロポロジーの性関係についてはなにもかたっていない。それは動物の性交とはちがって肉体的かつ精神的、精神的かつ肉体的である。人間の肉体はきわめて精神的なものである。人間はなによりも肉体的存在者である。肉体をさげすむのはとんでもないことである。ヘーゲルもいっている。

「ひとびとはそれゆえに、ついでにいえば、つぎのようにかんがえているひとびとの表象を完全に空虚なものとして宣言しなければならない。——それはすなわち、人間は有機的肉体によって、自分の肉体的欲求の満足にたいして配慮するようにしいられ、そのことによって自分の純粋に精神的な生活からはなれかつ真実の自由にたいして無能力になるだろうから、人間は本来なんらの有機的肉体をももつべきではなかったのだとかんがえているひとびとの表象である」⁽³⁴⁾。

人間は肉体を開発し解放し快樂しなければならない。食べること、飲むこと、運動することを楽しむべきである。セックスもおおいに楽しむべきである。人間の肉体といっても、セックスにかなうかぎり、男性の肉体と女性の肉体とはおおいにちがう。男性の肉体はいわば完成しているのにたいして、女性の肉体は未熟から成熟へと完成してゆくものである。男性は女性の肉体の成熟・完成に責任を負っている。セックスにおいて男性は自分の射精だけを追求すべきではない。女性がオーガズムにたつるように配慮すべきなのである。女性の肉体を開発してやらなければならないのだ。前戯はできるだけいねいにすることである。ペニスの挿入は女性がオーガズムにたつするまで持続させる。早漏はなおす努力をすべきである。人間の肉体は精神的だから、ハートのないセックスはしてもいいとはおもうけれども空虚で味気ない。セックスはハートでするものだ。結婚していようがしていまいが、セックスは男女の関係の重要な一側面である。肉体をおおいに快樂しよう。セックスをおおいに楽しもう。ただ私の考えでは、セックスは男女関係の中心問題ではない。男女関係をセックスに抽象化することには抵抗がある。男女関係は本質的にメンタルなものなのである。私はそうおもうのだが、ヘーゲルはどうかんがえていたのだろうか。知るよしもない。

(γ) 覚醒と睡眠

「自然的変化」のさいごは覚醒と睡眠の交替的变化である。この交替は生命のひとつの自然必然的なリズムであるが、この生理的な覚醒の状態に人間の意識的活動と自由は属している。ヘーゲルが自然なものとしての覚醒と睡眠を「感覚」の直前に位置づけたのは叙述の弁証法的進行の必然性のためであるが、覚醒と睡眠は重要な自然精神的現象である。

さて自然的覚醒はアントロポロジー全体の分岐点をなす。自然精神(心)をこの自然的覚醒の

前部と後部に分界することが可能である。あるいはそれは根拠のないことではない。これまでとりあつた前部は正確には個人的精神自身の営為ではなかった。そこには個人的精神の自己分割がなかった。意識の主観としての自我は、主観と客観との対立という「意識の本質に属する対立」⁽³⁵⁾のない無意識的な心にあつては「中心存在(Fürsichsein)」とよばれている。この中心存在が限定された意味での心の主観である。「心が覚醒のなかであらわすところのなおまったく抽象的であつたなおまったく空虚な中心存在(自覚存在)」⁽³⁶⁾。この中心存在が外界を対象として分離し、自己内反省するとき、ほんらいの主観・自我・意識になる。ヘーゲルは全力をそそいで心の主観と意識のほんらいの主観との区別だてをしている。前部においては、この中心存在は分離していなかった。このように分離していない状態は心の「自体存在(Ansichsein)」とよばれる。この自体存在は「自己内にとじこもっている心の自然生活」⁽³⁷⁾である。ところで睡眠とは「心が自己の区別のない一体性に沈潜している状態」⁽³⁸⁾であり、覚醒とはこの睡眠の状態である「無区別単純な一体性にたいする対立にはいりこんだ状態」⁽³⁹⁾である。こうして覚醒態における心はいまや睡眠という状態にひきさげられたこれまでの心のさいしょの自然性と対立する、すなわち自己分割する。心の中心存在＝主格性と心の自体存在の実体性とへの自己分割である。感覚からはじまる後部は心の中心存在＝主格性にかかわる。誤解をしりぞけるためには、この心の中心存在は意識の主観ではないということがふたたび指摘されなければならない。ゼーベルガーが「心としてのその現象形態における主観的精神の最下位の段階は感覚のそれである」⁽⁴⁰⁾として、自然的質と自然的変化を論じないのはあながち無根拠なことでもないのである。ヘーゲルも感覚を心がそこにおいてやっ

とほんらいの心として存在するさいしょの形態だとしている⁽⁴¹⁾。感覚はおぼろげながらも精神自身の営為である。前部ではいまだ精神は自己を個人として措定していない。自己と外界とのあいだにまだなんらの境界線をもひいていない。つまり自己を主格として措定していない。精神の自然性から自由へのあゆみにおいて、自己を他から分界し、自己を個人として措定することが第一歩なのである。植物の個性性は自己によってうちたてられているのではない。動物は内発的に自己の空間をもうける。したがって「動物の主体性はたんに外的自然と区別されているだけではなく、自己自身を自然から区別するのである」⁽⁴²⁾。人間精神の自由な意識への発展の第一歩は感覚である。人間は主体的に自己の本質としての思考と自由をたたかいとらなければならない。そしてそのことをとおして自己を自然と動物から区別する能動性をしめし、もって自然と動物が自己の下位段階であることを実証しなければならない。これがヘーゲルのかんがえである。

(2) 感 覚

くりかえしいっているようにアントロポロジーの眼目は心の自然精神性、すなわち「自然性のもろもろのきずなのなかにとらわれたままである」⁽⁴³⁾精神の様態である。感覚はもっとも重要な心的現象である。

(α) 感覚の本質

感覚の理解のキー・コンセプトは「心の一般性(Allgemeinheit der Seele)」⁽⁴⁴⁾というものである。ここに心の一般性とは心の中心存在性・自覚存在性のことであるが、ようするに心の自己同一性(心＝心)のことである。「自己意識」の未熟な形式である。「感覚する心は雑多なものを自己の内面性のなかにひきいれる」⁽⁴⁵⁾。心はさまざまなものを感覚する。

「心は感覚することによって、直接的な規定、まだ心によってつくりだされたものでない規定、心によってまづ眼前にみいだされた規定、内面的にまたは外面的に^{あた}えられた規定、したがって心に依存しない規定をとりあつかわなければならない。しかし同時に、この規定は心の一般性のなかに沈潜しており、そのことによって自己の直接性を否定され、したがって観念的に措定されている。それゆえに感覚する心は自分のものとしての自分のこの他者のなかで、自己自身に復帰し、かつ自分が感覚する直接的なものの、存在的なもののなかで、自己自身の許にいる」⁽⁴⁶⁾。

「もしひとつのおなじ水が同時に一般的な水でありかつ色水であるならば、そのときはこのように「一般的な水と色水とを」区別する規定性は水自身にたいして存在し、そのことによって水自身が感覚をもつであろう」⁽⁴⁷⁾。

ヘーゲルは意志を論じたさいに、意志の普遍性（一般性）の契機と特殊性の契機を指摘している⁽⁴⁸⁾。意志はまず無規定な自己同一性である。ある行為の格率をさだめる。それは普遍的意志の特殊化であり、同一性のうちに区別をもたらす。意志はその特殊な規定性のなかにあつて自己自身の許にとどまりつづける。だから行為することができるのである。ヘーゲルの思考にはけっこうワン・パターンなところがあつて、感覚できる根拠も意志のばあいと同型なのである。

「こうして心は感覚作用によって、心の本性をなしている一般的なもの(das ihre Natur ausmachende Allgemeine)が心にたいして直接的規定性においてあらわになるというところまで到達した。心はもつぱらこのように現勢的自覚的になること(Fürsichwerden)によって感覚するものになるのである」⁽⁴⁹⁾。

「というのも或るものが感覚をもつのは、そのものが自己の規定性のなかで自己を一般的なものとして維持するということによってであるからである」⁽⁵⁰⁾。

なおヘーゲルのすきないいかたであるが、感覚は「推論」構造をなす。感覚の一般的主観は感覚されるものあるいは自分があるものを感覚していることにおいて自己自身に関係する。心はあるものを感覚していることを自覚している。これが「心の一般性」なのである。心はこの「一般性」を措定することによって「自分の真実の個性性」⁽⁵¹⁾を確立したのである。心がめざめたのである。

(β) 感覚の自然的主観性

感覚は「精神が自分の没意識的・没悟性的な個性性のなかでおこなうおぼろげな営為の形式」⁽⁵²⁾であり、精神自身の営為のさいしょの形式である。とはいえ感覚は「動物的心と人間的心とに共通な形式」⁽⁵³⁾であるにすぎない。人間に固有な形式ではない。ところで「感覚における内容は私にもっとも固有なもの(mein Eigenstes)として措定されている」⁽⁵⁴⁾。すなわち感覚の内容は「ある個別化されたもの、ある偶然的なもの、ある一面的に主観的なもの」⁽⁵⁵⁾である。なぜかというところ感覚の主観が「自然的、直接的、個別的」⁽⁵⁶⁾だからである。

「この自然的主観性はまだ自分を自分で規定しない主観性、自分自身の法則にしたがわない主観性、必然的なしかたで自分を活動させない主観性であり、外から規定された主観性、この空間

とこの時間とに拘束された主観性、偶然的な事情に依存している主観性である。それゆえにあらゆる内容はこの主観性に移されることによって偶然的な内容になり、かつもっぱらこの個別的な主観に帰属する諸規定をうけとる」⁽⁵⁷⁾。

感覚の主観性は自然的、直接的、個別的であるから、「感覚されたものは本質的に直接的なもの、存在的なものの形式」⁽⁵⁸⁾ をもっている。すなわち感覚の「観念化(Idealisierung)」はまだ未熟である。

「外的自然に所属するものが感覚されること(das Empfundenenwerden)によって経験する観念化はなおまったく表面的な観念化であり、この個別的な内容の直接性の完全な廃棄からはいぜんとしてとおくはなれている観念化である」⁽⁵⁹⁾。

さらに感覚の自然的な主観性は「本質的に受動的なもの(ein wesentlich Passives)」⁽⁶⁰⁾ である。感覚はどんな内容でもうけいれてしまう精神の形式である。「精神的なもの、理性的なもの、法的なもの、人倫的なものおよび宗教的なもの」⁽⁶¹⁾ も感覚される。感覚は「ちょうど悟性的なもの、善良なものを自分のなかにひきいれることができるとおなじように、もっとも非悟性的なもの、もっとも劣悪なものを自分のなかにひきいれることができる」⁽⁶²⁾ のである。だから「すべてのものは感覚のなかにある」⁽⁶³⁾ といえるのである。しかし精神的なもの・理性的なものは一般的内容をもつものであり、かつ感覚は本質的に個別主観的形式にすぎないがゆえに「感覚は精神的なもののもっとも劣悪な形式であるということ、および感覚は最良の内容をも破滅させるということがあきらかになる」⁽⁶⁴⁾。感覚の限界、制限性である。ものごとを感覚にうったえるものは、もろもろの根拠、思考および事柄という「万人に共通な分野」⁽⁶⁵⁾ から個人的な主観性に後退してゆかざるをえない。「感覚や心情は或るものを宗教的、人倫的、真理、正義などなどとして正当化する形式ではない。そして心情や感覚にうったえるということはたんに無意味なことにすぎないか、またはむしろ有害なことか、そのどちらかである」⁽⁶⁵⁾。

感覚する心にとっては、意識の本質に属す、主観と客観との対立はまだ存在しない。つまり感覚するものと感覚されたものとの区別は心にとってはまだ存在しない。

「感覚する心の主観性はきわめて直接的な主観性、きわめて発展していない主観性、自分自身を規定しかつ区別することがほとんどない主観性である。そのけっか、心がただ感覚するだけであるかぎりには、自分をまだある客観的なものに対立するある主観的なものとしてとらえていないのである。この区別は意識にはじめて帰属し、心が自分の自我、自分の無限な独立存在・対自存在という抽象的な思想に到達するさいにはじめてあらわれるのである」⁽⁶⁶⁾。

ヘーゲルの考察は重厚というほかない。感覚する心の自然的な主観性をすどくとらえている。ヘーゲルはあたかも薄皮をはぐような手際で、客観的悟性的意識を基盤とした主観的精神全体のなかから感覚しているかぎりでの精神の没意識的側面ないし契機をいったん分析抽象し、その本質的ありかたを周到にも規定したのである。

注

第一章

- (1) ヘーゲル『精神哲学（下）』（船山信一訳，岩波文庫）184頁。
- (2) 同181頁以下参照。
- (3) フォイエルバッハ『キリスト教の本質（上）』（船山信一訳，岩波文庫）69頁。
- (4) マルクス『経済学・哲学草稿』（城塚登・田中吉六訳，岩波文庫）87頁。
- (5) ヘーゲル『法の哲学』（『世界の名著35ヘーゲル』，藤野渉・赤澤正敏訳，中央公論社）
- (6) ヘーゲル『エンチュクロペディ』（榎山・川原・塩谷訳，河出書房新社）293頁。
- (7) 同。
- (8) 同294頁。
- (9) 同296頁。
- (10) 同293頁。
- (11) 同298頁。
- (12) マルクス前掲『経済学・哲学草稿』95頁。
- (13) ヘーゲル前掲『エンチュクロペディ』300頁。
- (14) ヘーゲル前掲『精神哲学（下）』39頁。
- (15) 同52頁。
- (16) 同。
- (17) 同54頁。
- (18) 同55頁。
- (19) 同57頁。
- (20) 同。
- (21) 同58頁。
- (22) ヘーゲル『精神の現象学（上）』（金子武蔵訳，岩波書店）182頁。
- (23) ヘーゲル前掲『精神哲学（下）』65頁。
- (24) 同85頁。
- (25) ヘーゲル『哲学入門』（武市健人訳，岩波文庫）312頁。
- (26) エンゲルス『フォイエルバッハ論』（松村一人訳，岩波文庫）51頁。
- (27) エンゲルス「カール・マルクス『経済学批判』」，マルクス『経済学批判』（杉本俊朗訳，大月国民文庫）259頁。
- (28) フォイエルバッハ『唯心論と唯物論』（船山信一訳，岩波文庫）182頁。
- (29) ヘーゲル『精神哲学（上）』（船山信一訳，岩波文庫）59頁。
- (30) 同58頁。
- (31) 同7頁。
- (32) 同。
- (33) 同。
- (34) Hegel, Fragment zur Philosophie des Geistes [1822ff.], Werke in zwanzig Bänden, Suhrkamp Verlag (以下 Suhrkamp と略記)，W. 11, S. 518.
- (35) ヘーゲル前掲『精神哲学（下）』75頁。
- (36) 同79頁。
- (37) 同162頁。
- (38) ヘーゲル前掲『精神哲学（上）』50頁。
- (39) ヘーゲル前掲『精神哲学（下）』155頁以下参照。
- (40) 同65頁。
- (41) 同67頁。
- (42) 同94頁。
- (43) 同88頁。
- (44) 同72頁。
- (45) Gerhart Schmidt, Hegel in Nurnberg, S. 175.
- (46) ヘーゲル前掲『精神の現象学（上）』7頁。

- (47) ヘーゲル『小論理学 (下)』(松村一人訳, 岩波文庫) 207頁。
- (48) ヘーゲル前掲『精神哲学 (上)』58頁。
- (49) 同。

第二章

- (1) J. V. D. Meulen, Hegels Lehre von Leib, Seele und Geist, in : Hegel-Studien B. 2, S. 263.
- (2) E. E. Harris, Hegel's Theory of feeling, in : New Studies in Hegel's Philosophy ed. by W. E. Steinkraus, p. 88.
- (3) Materiarien zu einer Philosophie des subjektiven Geistes [1793~1794], in : Dokumente zu Hegels Entwicklung, hrsg. von J. Hoffmeister, S. 205-210.
- (4) ibid. S. 208.
- (5) ヘーゲル前掲『哲学入門』312頁。
- (6) 同312-313頁。
- (7) 同312頁。
- (8) Hegel, Bewußtseinslehre für die Mittelklasse [1809ff.]. ヘーゲル前掲『哲学入門』125-126頁。なお Hegel, Bewußtseinslehre für die Mittelklasse [1808/1809], Suhrkamp, W. 4 ss. 70 をも参照。
- (9) ヘーゲル前掲『哲学入門』314頁。
- (10) 同。
- (11) 同314-331頁。
- (12) 同321頁。
- (13) 同322頁。
- (14) 同。
- (15) ヘーゲル『大論理学 (下)』(武市健人訳, 岩波書店) 295頁。
- (16) 同。
- (17) Dokumente zu Hegels Entwicklung, S. 195.
- (18) ヘーゲル前掲『大論理学 (下)』295-296頁。
- (19) 同296頁。
- (20) 同297頁。
- (21) Hegel Sämtliche Werke, B. 6, S. 231.
- (22) ibid. ss. 233-234, S. 237, S. 243.
- (23) ibid. ss. 235-236.
- (24) ibid. S. 237.
- (25) ibid. S. 238.
- (26) Ein Hegelsches Fragment zur Philosophie des Geistes, eingeleitet und hrsg. von F. Nicolin, in : Hegel-Studien, B. 1, ss. 9-48.
- (27) Hegel Sämtliche Werke, B. 6, S. 259.
- (28) ヘーゲル前掲『法の哲学』190頁。
- (29) Ein Hegelsches Fragment, ss.10-11.
- (30) ヘーゲル『小論理学 (上)』(松村一人訳, 岩波文庫) 89-90頁。
- (31) ヘーゲル前掲『精神哲学 (上)』43頁。
- (32) 同23頁。
- (33) 同33頁。
- (34) ヘーゲル前掲『エンチュクロペディー』204頁。
- (35) ヘーゲル前掲『哲学入門』297頁。
- (36) Ein Hegelsches Fragment, S.48.
- (37) Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Suhrkamp, W.12, S.30.
- (38) 第一章(2) (α) の「承認の闘争」を想起されたい。
- (39) マルクス「フォイエルバッハにかんするテーゼ」, 『ドイツ・イデオロギー』(真下信一訳, 大月国民文庫) 24頁。
- (40) 中野徹三『マルクス主義と人間の自由』(1977・3・1, 青木書店) 42頁以下参照。
- (41) 中野徹三『マルクス主義の現代的探求』(1979・10・1, 青木書店), 同『生活過程論の射程』(1989・5・10, 窓社), 高橋昌明『社会史の位置と意義について』(『歴史学研究』第520号, 1983・9), 谷口孝男『人間社会の哲学』

(1990・12・25, 批評社)を参照されたい。

(42) ヘーゲル前掲『精神の現象学(上)』19頁。

(43) 同22頁。

(44) 同7頁。

(45) ヘーゲル前掲『精神哲学(上)』38頁。

(46) 同。

(47) 同16頁。

(48) 同33頁。

(49) E. E. Harris, Hegel's Theory of Feeling, p. 75.

(50) エンゲルス『自然弁証法(第二冊)』(菅原仰・寺沢恒信訳, 大月国民文庫)180頁。

(51) ヘーゲル前掲『精神哲学(上)』75頁。

(52) 同74頁。

(53) アリストテレス『デ・アニマ』(村治能就訳, 『世界の大思想 アリストテレス』, 河出書房)297頁。

(54) ヘーゲル前掲『小論理学(下)』207-245頁。

(55) 同216頁。

(56) ヘーゲル前掲『エンチュクロペディー』第367節, 第375節, 第376節を参照。

(57) 同第376節およびヘーゲル前掲『小論理学(下)』221頁。

(58) ヘーゲル前掲『精神哲学(上)』34頁。

(59) 同49頁。

(60) 同62頁。

(61) ヘーゲル『小論理学(上)』(松村一人訳, 岩波文庫)147頁。

(62) ヘーゲル『エンチュクロペディー』「自然哲学」, Suhrkamp, W. 9, S. 434.

(63) アリストテレス前掲『デ・アニマ』300頁。

(64) 同296頁。

(65) 同324頁。

(66) ライプニッツ『モノドロジー』(清水富雄・竹田篤司訳, 『世界の名著25』, 中央公論社)442頁。

(67) 同。

(68) 同440頁。

(69) 同443頁。

(70) ヘーゲル前掲『大論理学(下)』295頁およびヘーゲル前掲『精神哲学(上)』72-73頁を参照。

(71) ヘーゲル前掲『精神哲学(上)』18頁。

(72) 本章本節「(α) 精神哲学と自然」。

(73) フロイトの主要な全著作を参照せよ。

(74) 概念史はつまびらかにしないが, ヘーゲルは unbewußt という言葉はもちいない。もっぱら bewußtlos である。

(75) ヘーゲル前掲『精神哲学(上)』62頁。

(76) 同78-80頁。

(77) 同81頁。

(78) 同145頁。

(79) 同161頁。

(80) アントロポロジーの範囲内でもちいられる Fürsichsein は Subjekt と同様じゅうぶんに注意深く理解されなければならない。

(81) ヘーゲル前掲『精神哲学(上)』154頁。

(82) 同194頁。

(83) 同200頁。

(84) 同217頁。

(85) 同。

(86) 同301頁。

(87) N. Hartman, Die Philosophie des deutschen Idealismus, Teil II, S. 297.

(88) ヘーゲル前掲『精神哲学(上)』308頁。

(89) 同314頁。

(90) 同。

- (91) I. Fetcher, Hegels Lehre vom Menschen はこの課題をはたそうとしている。

第三章

- (1) ヘーゲル前掲『精神哲学 (上)』83頁。
- (2) 同84頁。
- (3) 寺田和夫『人種とは何か』(岩波新書) 71頁。
- (4) 同78頁。
- (5) ヘーゲル前掲『精神哲学 (上)』95頁。
- (6) 同96-97頁。
- (7) 船山信一前掲『ヘーゲル哲学体系の生成と構造』287頁参照。これは船山氏が紹介された見解であり、氏自身の見解なのではない。
- (8) 寺田和夫前掲『人種とは何か』74頁。
- (9) ヘーゲル前掲『精神哲学 (上)』91頁。
- (10) 寺田和夫前掲『人種とは何か』74頁。
- (11) ヴァロア『人種』(寺田和夫訳、白水社クセジュ文庫) 8頁。
- (12) ヘーゲル前掲『精神哲学 (上)』101頁。
- (13) 同102頁。
- (14) 同。
- (15) 同101頁。
- (16) カント『人間学』(山下太郎・坂部恵訳、理想社『カント全集』第14巻)。
- (17) ヘーゲル前掲『精神哲学 (上)』104頁。
- (18) 同。
- (19) 同。なおヘーゲルの『歴史哲学』を参照。
- (20) 同105頁。
- (21) 同110頁。
- (22) 谷口孝男『哲学の文体または叙述方法』(『北見工業大学研究報告』第22巻第1号, 1990・11)。
- (23) ヘーゲル前掲『精神哲学 (上)』114頁。
- (24) 同113頁。
- (25) 同。
- (26) 同114頁。
- (27) 同。
- (28) ヒポクラテス『古い医術について』(小川政恭訳、岩波文庫) を参照。
- (29) ヘーゲル前掲『精神哲学 (上)』115-116頁。
- (30) 「情熱」については、ヘーゲル前掲『精神哲学 (下)』172頁以下を参照。
- (31) ヘーゲル前掲『精神哲学 (上)』115頁。
- (32) 同116頁。
- (33) ヘーゲル前掲『精神哲学 (下)』174頁を参照。
- (34) 「関心」については、同177頁を参照。
- (35) ヘーゲル前掲『精神哲学 (上)』116-117頁。
- (36) 同117頁。
- (37) 同113頁。
- (38) ヘーゲル前掲『法の哲学』243頁。
- (39) 谷口孝男『哲学宣言』(『北見工業大学研究報告』第24巻第2号, 1993・1) を参照。
- (40) たとえばヘーゲル前掲『精神哲学 (上)』117頁。
- (41) たとえば同79頁。

第四章

- (1) ヘーゲル前掲『精神哲学 (上)』144頁。
- (2) 同。
- (3) 同145頁。
- (4) J. V. D. Meulen, Hegels Lehre von Leib, Seele und Geist, S. 257.
- (5) ヘーゲル前掲『精神哲学 (上)』122頁。

- (6) 同125頁。
- (7) 同。
- (8) 同。
- (9) 同。
- (10) 同。
- (11) 同128頁。
- (12) 同。
- (13) 同。
- (14) なお、子供についてはルソー『エミール』やフィリップ・アリエス『〈子供〉の誕生』（みすず書房）などを参照。
- (15) ヘーゲル前掲『精神哲学（上）』133頁。
- (16) 中野徹三、中野・八木橋・橋本・高田・岩瀬『思想探険』（1988・6・1，窓社）7－8頁。
- (17) ヘーゲル前掲『精神哲学（上）』134頁。
- (18) 同。
- (19) 同137頁。
- (20) 同134-135頁。
- (21) 同120頁。
- (22) 同135頁。
- (23) 同120頁。
- (24) 同138頁。
- (25) 同。
- (26) 同138-139頁。
- (27) 同138頁を参照。
- (28) 同79頁。
- (29) ヘーゲル前掲『小論理学（下）』77頁を参照。
- (30) ヘーゲル前掲『精神哲学（上）』26頁。
- (31) 同140頁。
- (32) ヘーゲル前掲『精神哲学（下）』217頁。
- (33) シュヴェーグラー『西洋哲学史（下）』（谷川徹三・松村一人訳，岩波文庫）307頁。
- (34) ヘーゲル前掲『精神哲学（上）』308-309頁。
- (35) 同112頁。
- (36) 同153頁。
- (37) 同140頁。
- (38) 同144頁。
- (39) 同。
- (40) W. Seeberger, Hegel oder die Entwicklung des Geistes zur Freiheit, S. 260.
- (41) Ein Hegelsches Fragment, ss. 37-38.
- (42) Hegel, Enzyklopädie, Suhrkamp, W. 9, S. 433.
- (43) ヘーゲル前掲『精神哲学（上）』153頁。
- (44) 同154頁。
- (45) 同155頁。
- (46) 同154頁。
- (47) 同155頁。
- (48) ヘーゲル前掲『法の哲学』192頁以下を参照。
- (49) ヘーゲル前掲『精神哲学（上）』155頁。
- (50) 同。
- (51) 同154頁。
- (52) 同157頁。
- (53) 同159頁。
- (54) 同158頁。
- (55) 同159頁。
- (56) 同160頁。

- (57) 同160-161頁。
(58) 同159頁。
(59) 同。
(60) 同161頁。
(61) 同160頁。
(62) 同161頁。
(63) 同157頁。
(64) 同161頁。
(65) 同158頁。
(66) 同161頁。
(67) 同162頁。