

ヘーゲル『精神の現象学』の構造

松村 健吾 (大東文化大学名誉教授)

Der Aufbau Hegels Phänomenologie des Geistes

Kengo MATSUMURA

イェナ期はヘーゲル哲学の草創期にして誕生の時でもある。1801年『差異論文』において哲学者としてデビューしたヘーゲルは1803年の講義要綱では既に自分の哲学体系を樹立しようとしており、それを公表することを計画していた。その哲学体系とは、論理学・形而上学、自然哲学、精神哲学という三部構成のものであり、後のヘーゲルの哲学体系と同様のものである。この哲学体系構想は1804年、1805年にも維持されている¹。ところが1806年の講義要綱からはこれまでの哲学体系に『精神の現象学』が先行することになり、それが「学の体系第一部」とされており、第二部は論理学、自然哲学、精神哲学とされている²。このようにヘーゲルの哲学体系は1806年に突然変化しており、それを端的に示しているのがヘーゲルにとっての新しい学、『精神の現象学』である。周知のようにこの著作は最初は『意識の経験の学』と題されていたものである。意識を主人公にした新しい哲学が構想されたのである。そもそもヘーゲルの哲学はシェリングと共同の「同一哲学」としてスタートした。同一哲学とは主観と客観の絶対的同一性を原理として哲学体系を構成しようとするドイツ観念論の一時期の試みである。この立場から「精神哲学」を描くとすれば、その第一部をなす理論的部門は「知性の哲学」として構想されることになる。彼らにとって知性 *Intelligenz* は感性を超越した主観と客観の同一性を表現するものであった。だから知性の哲学の立場からすれば、自分たちの学問体系の中に「意識」という主観と客観の対立を基本とする低レベルな立場を採用することは出来なかったのである。ヘーゲルは1803年頃からは同一哲学の立場を徐々に離れてゆくが、精神哲学の理論的部門に関しては『1803/04年の精神哲学』(GW6)においても、『1805/06年の精神哲学』(GW8)においてもその個所を「知性の哲学」として構想し、叙述している。確かに『1803/04年の精神哲学』の最初の部分では経験的な意識も取り上げられているが、それらは「絶対的意識にならなければならない」(GW6,274)のであり、精神哲学の理論的部門は「記憶と言葉」を中心に描かれており、その点で『1805/06年の精神哲学』の理論的部門と全く同じ構成なのである。両者は共に「知性の哲学」として叙述されているのである³。そのようなヘーゲルが『意識の経

験の学』を構想したことは驚くべき一つの革命であった。この革命の中からヘーゲル哲学は誕生したが、この誕生は困難の連続であった。その現場を以下、見てゆくことにしよう。

(1) 自然的意識

『意識の経験の学』の最初には「緒論」が置かれていて、この著作の基本方針が述べられている。それによればこの著作は「自然的意識が真実の知に迫ってゆく道程」だとされている（GW9,55）。自然的意識とは「非学問的な意識」であり（同24）、私たちの日常的な世界に住んでいる意識であるが、実際にはその意識は相当に高級な意識をも含む幅広い概念である。自然的意識は何よりも対象意識であり、対象と自分とは別の存在であると思っている意識である。だがおそらくヘーゲルは1805年のゲーテ訳の『ラモーの甥』の出版や、突如イエナ大学にも現れた唯物論者ガルの頭蓋論などに刺激されて、自然的意識、侮り難し、という思いに駆られていったと思われる⁴。自然的意識自身はもちろん非学問的な意識ではあるが、よく観察すればそこにも真理の芽が隠れているのではなかろうか。そもそも意識といえども、精神の一形態である以上、真理を宿しているはずである。『1803/04年の精神哲学』においてはヘーゲルは意識を「精神の概念」と呼び、意識を対象意識としてではなく、専ら「絶対的意識」として捉えようとしていた（GW6,270,280）。だがヘーゲルは『意識の経験の学』においては意識を「精神のダーザイン」と規定することになる（GW9,29）。意識は概念の世界（イデア界）からダーザインの世界に転落している。ここにおいて対象意識そのものが主人公として学の内導入されるのである。もちろんダーザインの世界に住む自然的意識はイデア界から転落した意識である。「自然」とはイデアの喪失態を意味する。だから実は自然的意識はもともと固有のイデアを有しているのであるが、彼はそれがイデアであることを自覚していない。自然的意識のそのイデアを、概念と呼んでも、対象と呼んでも同じである（GW9,59）、とヘーゲルはしている。そうした意識の有する概念（イデア）に対して、意識のダーザインは意識の現実の姿であり、それが対象意識ということであり、精神の疎外態である。この二つの契機（イデアと疎外態）を比較検討することによって、ヘーゲルは自然的意識の真実を描くことができると思うに至った。その真理とは「弁証法」であり、弁証法とは自然的意識自身の内部での自己との対話であるが、自然的意識にとってはそれは自分の真理の喪失と見えるものである。だからそれは懐疑の道、絶望の道であるとされている（GW9,56）。こうなると自然的意識が本当にこの長い道程を歩んでゆけるのか心配になるが、彼らにはヘーゲルがついている。彼に任せる他はない。ただしヘーゲルはこの道程の終着点を確信と真理が一致する地点としている。確信というのは自然的意識が有しているイデアのことであり、真理とは意識の弁証法の成果として登場してくるものである。この著作の中でヘーゲルは何度も、ここにおいて確信と真理が一致している、と述べているのであるが、それでも著作は終わらなかった。というのも彼は一致する地点を「絶対知」とも呼んでいるからである。絶対知とは知の最終形態である。どこまで進めば最終地点なのか、ヘーゲル以外誰も知らない。しかもそのヘーゲル自身精神の最終形態をいかなるものとするべきかについて明瞭な意識を有していなか

ったことは想像に難くない。後のヘーゲルからすれば、精神は主観的精神、客観的精神、絶対的精神の三つに区分されることになるが、1806年当時の彼もほぼそうした構想を有してはいても、明瞭な区分には至っていなかった⁵。しかも『意識の経験の学』は「精神哲学」と同一のものではない。かくして事態は混乱して自然的意識は果てしない放浪の旅に誘われるのである。

(2) 対象意識

「緒論」に続いて本論が始まる。「Ⅰ. 感覚的確信」「Ⅱ. 知覚」「Ⅲ. 悟性」と区分されているが、後に「序論」を書いた時には、ヘーゲルはこれらの三つの章をまとめて「A. 意識」としている。「意識の経験の学」と言うとき、ヘーゲルが当初考えていた「意識」はこれら三つだけであり、ここに第四章として「理性」が叙述されて、その最後で絶対知が成立して終わりになったものと思われる。この点については後でまた立ち返ることにして、先ずはこの三つの意識についてみておこう。

「感覚的確信」は自然的意識の典型であり、「それがある」と主張する意識である。そして「それ」とは何か、と問われたら、「このもの」だと指し示すのである。だから具体的にはそれは「リンゴがある」とか「橋がある」といった私たちの日常的な意識である。ヘーゲルとしては感覚的確信の「このもの」は彼らが思っているような個別的なものではなく、リンゴにしても橋にしても普遍的なリンゴ、橋を表現するだけであり、要は普遍的なものの「存在」を語っているだけだと批判しようとしている。ただ実際にはヘーゲル自身がここで大きなミスを犯してしまった。「知性の哲学」の前段階として折角「意識の哲学」を構想したにもかかわらず、感覚的確信の「このもの」の例として、「今」と「ここ」という時間と空間の例を持ち出してしまったのである。時空はカントによって直観の形式として明記されていて、ヘーゲルもそれを容認している。「直観」は「知性の哲学」が取り扱うテーマである。そうだとすれば「このもの」の例としては、私が書いているような「リンゴ」とか「橋」とか、等々を挙げるべきであったが、知性の哲学と意識の哲学の区別を彼自身が十分明瞭に認識しないままに、このものの例として、「今」と「ここ」を挙げる（GW9,64）というこのような失策を犯してしまったのである。『エンチクロペディー』の「精神の現象学」ではこの点を控えめに自己批判してはいるが、そこでも思い切った修正を施しはしなかった⁶。とまれ、感覚的確信はこのものたる対象の存在を言表するものであり、このものは個別的なものではなく、普遍的なもの一般であり、それはやがて感覺性を身に帯びた「物」一般として把握されることになる。意識の世界はようやく点から線へと広がってゆくのである。

「知覚」は私たちを取り巻いている全ての存在を「物」として把握する意識である。感覚的確信が点を捉えたとすれば、知覚は平面を捉える。知覚は個別的な「このもの」ではなく、普遍的なものを「物」として、感覚と反省を通じて把握しようとする。物は甘いか辛い、等々の多くの性質からなるものである。物はそれら諸性質を乗せている媒体と見なされることがある。だが感覺的な性質だけでは物にはならないのであり、同じ甘さでも、リンゴとミカンでは異なっている。その根拠となるのが「一者」という規定であり、リンゴはリンゴであり、ミカンはミカンなのである。一

者とはそれぞれの物の自己同一性である。こうして物は二つの見方の間を行ったり来たりする。更に問題なのはこの一者あるいは媒体と諸性質との関係である。この関係をめぐって知覚は混乱に陥り、対象は一者であるという主張を守るために、諸性質は物自体の性質ではなく、主観的な性質だと理解したり、諸性質を物に内在する客観的なものとするために、一者としての物は我々主観の作り上げた概念であるとしたりする。結局それは「性質」という感覚的な概念で対象を把握しようとする知覚という意識そのものの限界である。そしてそれは同時に知覚が繰り出す「概念」そのものの限界である。それらの概念は実は規定された概念であり、規定された概念で真実を捉えようとするところに困難が生じてくるのである。知覚は自体存在とか、対他存在、対自存在、等々の諸概念、ヘーゲルはそれを「本質態」と呼ぶのであるが、を持ち出して自分が陥った矛盾を乗り越えようとするが、自分が使用しているそうした論理的諸規定自身に対する反省がないままに、それに振り回されているのである(自然的論理学の状態)。ただしこれらの概念も決して単に主観的なものではなく、対象たるもの自身の規定でもある。それらはまさに「本質態」であり、本質態とは存在一般の本質的な在り様なのである。知覚のアイデアたる「物」はこうして解消してゆく。後に残るのは「ちから」である。

「悟性」は感性を超越したものであり、対象を「無制約的普遍」として把握しようとする。「無制約的普遍」とは物によって制約されていない普遍である。そのようなものとしての悟性対象は力である。力は物の本質として想定されているものであり、目には見えない本質である。悟性はこうして内と外という立体的世界を構成する。目に見えるものは現象であり、その背後に真実の存在たる本質がある。本質たる力は感覚ではなく、思惟によって把握されるものである。ただし力もあくまでも対象の本質として想定されているものであり、悟性も対象意識であることに変わりはない。悟性の立場はカントに見られるように「物自体」の存在を認める立場であり、真理は対象の内にあるのである。だが奇妙にもまたカントのアプリオリな総合判断という概念が示しているように、真理は主観自身の内にその源泉を有しているのである。物自体の亡霊からアプリオリな総合判断に到達するには、世界をひっくり返さなければならない。「転倒した世界」の登場となる(GW9,96)。ヘーゲルは自然科学者が行う自然事象の「説明」の内に、区別された概念相互の転換を見つけ出して、主観の営為の内に「無限性」が成立していると指摘して、物自体から、対象意識から離れてゆく。新しい意識の形態が登場することになる。自然的意識が対象としてきたものは一纏めにして「自然」と呼ぶことができるが、その自然はもっと厳密に言えば、無機的な自然であった。新しい意識は有機的な自然・生命を対象とする意識である。無機的な自然が直線的な生成消滅の有限性を表現するのに対して、有機体は円環としての無限性を表現する。

こうしてヘーゲルは第一回目の原稿を1806年1月あるいは2月初旬頃には出版社に送った⁷。ところがこの後で、この著作にとって、またヘーゲル自身にとって大きな革命が生じたのである。

(3) 自己意識

自己意識章には「IV. 自己自身の確信の真理」という表題が付けられているが、これは次の理性章の表題「V. 理性の確信と真理」と極めてよく似ている。当初ヘーゲルは自己意識章を設定することなく、理性章を書いてゆく予定であったと私は想像している。自己意識章を突然導入したその動因は時代の雰囲気の変化という以外のものを見出すことは出来ないが、ヘーゲルの内で何か動き始めたのである。彼はこれまで封印していたカント、フィヒテの原子論的個人主義の象徴である「自己意識」なる概念を自分の哲学体系の内に取り入れて、自然的意識の一形態として描いてみようと思いついたのである。カントたちの自己意識は個人の自由と独立を理念とするものであり、ヘーゲルにとってみれば、それは自然状態の内に生きている人間たちであった。人間の共同たる「人倫」を何よりも尊重していたヘーゲルとしてはそうした我儘を許すことは出来なかったのである。だが今や彼は『意識の経験の学』を書こうとしているのである。それは自然的意識自身の内に真理の芽があると信じて、そこに依拠して学を形成してゆく試みである。自然状態の内における自己意識にも真理の芽はあるはずである。第一回目の原稿を送付した後、第二回目の原稿の準備をしていた1806年の3月頃、ヘーゲルは急遽、自己意識章を挿入しようという気になったと思われる。それと関連している資料が残されている。1805/06年の冬学期に初めて「哲学史」を講義したヘーゲルは講義の最後にこう述べている。「世界に新しい時代が始まった。…有限な自己意識と絶対的な自己意識との闘争は終わった」⁸（強調は松村）。有限な自己意識はこうしてヘーゲルによって承認されたのであろう。ただしここでの「有限な自己意識」という言葉が気に掛かる。けだし有限な自己意識という言葉は『精神の現象学』では一度も使用されていない。というのも自己意識とは無限性を体現した意識だからである。「有限な自己意識」というのは形容矛盾である。ただし『哲学史講義』の方での有限な自己意識もここでは、絶対的自己意識との闘争を終えており、「有限的自己意識は有限たることを止めた」とされている⁹。ヘーゲルが自己意識を自分の概念として採用する準備は整ったのである。こうして彼は初めて自分の「自己意識論」を1806年の春3月頃、書き上げようとしたのであろう。

自然状態における自己意識は先ずは生命あるものであり、欲望である。欲望は対象の存在を否定して、それを自己と同一化するものであり、まさに自我＝自我の自己意識そのものである。自己意識は自己の自由と独立を確信して対象を食い尽くす暴君である。だが物を対象とした欲望の立場は悪無限に陥るだけであり、自己意識の自己同一性を完成することは出来ない。こうして自己意識の対象は物から人へと変化する。それは欲望する自己意識から承認する自己意識への変化である。自己意識に対し他の自己意識が存在している（GW9,109）。ここで早くもヘーゲルは「精神の概念」つまりは「我なる我々、我々なる我」という人間たちの共同（人倫）が現存しているという（GW9,108-9）。自己意識は他の自己意識との関係の内でのみ存在可能な意識であり、いわば共同存在、人倫的存在たることを運命づけられた存在である。ただし自己意識は自分の自由と独立を至上の理念とする我儘な暴君である。暴君同士が如何にすれば共同体を実現できるのであろうか。その答えは既に

フィヒテが『自然法の基礎』で出していた。各人が自分の自由を制限して、相手の自由を認めるのである。そうすれば人間たちの共同＝人倫が可能となる。イエナ初期のヘーゲルはそうしたフィヒテの解決に反発して、人間の共同は自由の制限ではなく、自由の拡大なのだという詭弁を弄して対決してきたのである（GW4,54 参照）。だが個性の原理を樹立した今は、もうそうした全体主義的主張は押し隠し、フィヒテの見解に与するのである。ただし多少の脚色をして自分の独自性を発揮するのである。

自己意識相互の承認論をヘーゲルは市民社会における各人の商品交換をモデルにして展開している。自己意識とはフィヒテの言う如く対自存在 Fürsichsein である。自分で作ったものを自分で対象として向き合っていれば、自己意識の独立は実現できる（自給自足）。彼は他の誰にも依存せずに生きてゆくことができる。だがヘーゲルの自己意識はいったんこの対自存在の構造を放棄することによって、他者との承認を実現する（この限りでは以前の全体主義的視点が保持されている）。先ずは自分の作った作品を放棄するのである。そうすると向こうから他者の作った作品が飛んでくるのである。そしてその他者の作品を自分のものとしながら、また自分の作品を作って、放棄・譲渡して生きてゆくのである。私は私の自己を否定しながら他者の自己を私の内に取り込んで生きてきたのである。私の自己は自己ならざるものに変化してゆく自己である。こうして私は普遍的存在と化すのである（対自存在の自立化）。対自存在としての私の存在は絶対的否定性によって初めて可能となる（ヘーゲルの新発見）。自己意識の独立とは幾重にも重なった自己否定と他者受容の内に成立する虚構である。もちろん私は自分が独立であると実感している以上、虚構と言えども「自己」はしっかり存在しているのである。以上の自己放棄による自己意識相互の承認をヘーゲルは「承認の純粹概念」と呼ぶ（GW9,110）。こうした承認の概念が精神の共同を可能としている。承認の純粹概念こそが法の絶対的根拠であり、人間社会の全ての現象を可能とするのである。だがこの「承認の純粹概念」はいつもの彼の理論の第一段階である。それに対する第二段階は純粹概念からの転落である。エデンの園から追放されて、苦しい労働にいそしむ現実が始まる。

この第二段階が、「承認のための生死を賭する戦い」と、それに続く主人と奴隷の関係である。生死を賭する戦いにおいて自己意識は死を経験し、二つに分裂する。一方はあくまでも自由と独立というアイデアを求め続ける自己意識であり、他方は理念を捨てて生命を選ぶ自己意識である。前者が主人であり、後者が奴隷である。この関係は「不等な承認」と呼ばれているが（GW9,113）、歴史が切り開かれてゆく端緒である。歴史とは精神の歴史であり、主奴関係から『精神の現象学』が始まることになる。精神は対象意識とは異なり、複数の主観の存在を前提としている。複数の主観の存在は本来的に考えれば、男と女の関係として考察するのが順序であろう。そして男女が家族を形成して家族相互の生死を賭する戦いがあり、その結果として主奴関係が成立するというのが一般的な関係であろうが¹⁰、『精神の現象学』においては、ヘーゲルは男女関係と家族に触れることなく、一挙に主奴関係を展開している。先ず主人は二種類の推理でもって奴隷を支配するが、結局、純粹な対自存在となることは出来ない¹¹。けだし彼の対象（奴隷と物）は純粹な対自存在ではないからである。それに対し奴隷は対自存在（主人及び生産物）を対象としつつ、自己自身を絶対的流動性で

満たして、労働という産出行為によって世界を創造してゆき、ローマ帝国において自由な自己意識に変身する。

第三段階は自由な自己意識の歴史であり、ストア主義、懐疑主義、不幸な意識という姿をとる。ポイントは哲学と宗教の結合である。若い頃から政治と宗教に強い関心を持っていたヘーゲルもフランクフルト期の終わりの頃にはキリスト教の限界に気づき、宗教から哲学へと軸足を移そうとしていた。イエナに移住したのも哲学者として生きようとしたためである。そして彼はシェリングと共に「宗教を哲学する」という道を歩み始めた。それは信仰者としての道を捨てて、哲学者の眼でキリスト教を解釈する道であった（ただしそれは同時に既成のキリスト教をそのまま容認することにもなる）。「不幸な意識」は先行する二つの哲学、ストア主義と懐疑主義の統一として設定されていたが、実質の伴わない抽象的な概念にとどまった。この「不幸な意識」から理性章への移行は説得力に欠ける唐突なものであった。無理もない。元々は「Ⅲ. 悟性」から「Ⅳ. 理性」へと移行するはずであり、悟性章の最後に出てくるアプリアリな総合判断から理性章でのドイツ観念論の根源的統覚への移行は当然の道行きであった。ところがその途中で突然「自己意識」章を挿入したのだから全体の構成は大きく混乱してきたのである。自然的意識の歩みの内で対象性を克服することによって、確信と真理の一致する地点へと到達しようとした最初の構想とは別に、自己意識の労働による対象そのものの産出という新しい対象性克服の道が開けてきて、著作は混乱すると共に世界史の哲学への拡大を余儀なくされるのである。

「不幸な意識」というキリスト教徒たちの神を求めて苦悩する意識を描くに際して、そこにどうしても哲学的要素を盛り込みたかったヘーゲルは「純粹意識」という特異な用語を使用することにした（GW9,124）¹²。対象意識としての意識の歴史を描く立場からすれば、純粹意識はあり得ない、存在し得ない意識であるはずだが、ヘーゲルとしてはそれを導入することによって不幸な意識と哲学的意識を接続しようとしたようである。確かに「純粹意識」を好意的に解釈して、実は感覚的確信、知覚、悟性といった自然的意識の内に存在していたアイデア、つまり「このもの」「物」「力」などと同質のものだと解釈することも出来るかもしれない。だがそうであればそれは最初から使用すべきであり、且つそれらと純粹意識の関係も語られる必要があったであろう。純粹意識については再論する。

(4) 理性

理性章にはかなり長い「序文」が付いている（132-137）。この部分は当初の構想が色濃く残っている個所であり、おそらくは古いメモをそのままに採用したものとと思われる。その名残が「純粹意識」である。この意識は既に「不幸な意識」の段階から登場しており、『精神の現象学』において重要な役割を演じている概念である。この概念も宗教と哲学の合体を目指すヘーゲルの苦闘を示す概念である。純粹意識に対立するのは経験的意識であり、純粹意識はカントも「超越論的意識」とも呼ぶものであり、フィヒテの愛用する用語でもあり¹³、ヘーゲルもフィヒテとの関係で『差異論文』

の頃から使用しているものである(GW4,36)。この超越論的意識をヘーゲルは『精神の現象学』においては宗教的意識の第一段階としても使用するのである。つまり純粹意識は超越論的意識であると共に、宗教的意識なのである。だから精神章Bの「啓蒙」の個所では純粹透見たる啓蒙と信仰の両方共が、純粹意識だとされている。純粹意識とは哲学と宗教という異質の両岸にかけられた橋なのである。純粹意識を介して初めて不幸な意識は理性と接続するのである。純粹意識は純粹たる以上、哲学者の自由な想像力に翼を与えるものとなる。

理性章は三部に分けられている。「A. 観察する理性」においては有機体論をめぐるシェリング批判が執拗に繰り返される。ヘーゲルはきっぱりとシェリングから独立したかったのである。そして有機体論の最後にはガルの頭蓋論が取り上げられる。精神は骨であるという驚くべき唯物論的な結論を無限判断という形で受け入れて、論理学の存在論の世界と別れてゆく。それ以降つまり「B. 理性的自己意識の自己自身による実現」から論理学の本質論が始まる。『1804/05年の論理学・形而上学』においてはまだ成立していなかった論理学の本質論がここに明瞭に確立された。本質論は人倫的実体を求めての近代的個人の苦難の道行きであり、それは精神章A.の人倫まで続くことになる。ところで、理性章B.はヘーゲルにとって大変悩ましい個所となった。ここでヘーゲルは理性的自己意識の歴史的運動を叙述するわけだが、人倫と道德性の位置づけが問題となる。人倫の国の典型は古代ギリシアであり、道德性は今現在の世界である。歴史的にみれば古代の人倫を先に描いてその後で道德性を描けばいい。だが近代の「観察する理性」が終わったばかりの段階で、同じ理性章の内部で、古代に移行することは出来ない。そうであれば古代の人倫は全く無視して近代の道德性を描く他はない。そもそも「自己意識」を自分の哲学の原理として採用した以上、古代的人倫とは決別する他はないのである。ただし「個性性の原理」は「古代が、プラトンが知らなかった」近代の原理であり(GW8,263)、これを普遍的に確立したのはキリスト教なのである。にも拘らず、事ここに至ってもヘーゲルは人倫と離れることが出来なかったのである。その迷いを彼は、人倫は我々にとっては過ぎ去った過去であるとともに、まだ到達していない未来であると表現している(GW9,195)。宗教だけでなく、政治に強い愛着を示すヘーゲル、人倫的国家を愛好するヘーゲルがまだ生きていたのである。否、それだけではなく彼には新しい未来への予感もあったのである(ナポレオン軍はもう間近に迫ってきていた)。かくしてヘーゲルは理性章B.に「目標としての人倫の国」という到達点を設定し(GW9,194)、理性章BとCは道德的自己意識が人倫的実体を自覚するに至る道程として叙述することになる。この人倫と道德性をめぐる悩ましい問題が、やがて「序論」で表明される実体=主体説(GW9,18)に発展したものと思われる。

理性章Bではファウストをモデルにして快楽を求める自己意識から始め、快楽が思わぬ副産物、子供を生み出し、女は私生児を殺してしまい、男も破滅する。婚姻制度を無視した男女の愛は犯罪となり、はかなく消えてゆく。社会という実体の威力を見せつけられた自己意識は世のため人のために尽くす徳の騎士=ロベスピエールとなるも、実体たる社会に敗北する。個性性はここに再び復活する。理性章Cでは革命後のフランスブルジョア社会が「精神的動物の国」として描かれる。私的所有に立脚した分業社会で人々は誰にも邪魔されず私人の生活を楽しんでいる。だがこの普遍

的な商品生産社会には神の手が作用しており、全ての物に価値が付けられて、価値あるものが最高の「事そのもの」とされている。そしてこの社会には事そのもの、物ごとの価値を論じる評論家たちが輩出することになる。作ることよりも、論評することが社会を動かすことになる。そして舞台はドイツに移り、立法的理性が登場する。理性はここにおいて完成する。ヘーゲルの残されているメモでは立法的理性が最初の絶対知であるとされている (GW9,437)。おそらく当初の構想ではこの辺りで『意識の経験の学』は完結するはずであったであろう¹⁴。だが今や「人倫の国」を道徳的意識の目標として設定している以上、ここで終わるわけにはいかない。ヘーゲルは逆に立法的理性の脆弱さを指摘して、それが実は査法的理性に過ぎなかったと批判して、「絶対的意識」という『精神の現象学』においてはただ一度だけ使用される概念を強引に使用して (GW9,235)、「VI. 精神」へと移行して念願の古代的人倫の姿を描くのである。先の「純粹意識」にしても、ここでの「絶対的意識」にしても、『意識の経験の学』という自然的意識の道行きにはふさわしくない意識が登場することによって、一筋の絶望の道であったはずのものは多様な意識が乱舞する紆余曲折の迷路となる。もちろん自然的意識自身が消滅することはないが、『精神の現象学』は自然的意識の一筋の道とはなり得なかった。そこには絶対的意識とか純粹意識といった過去のヘーゲルの亡霊が登場しないでは旅は続けられなかったのである。ちなみに二つの意識自身、この著作以降は姿を消すことになる¹⁵。

(5) 世界の形態としての精神

精神章にも簡単な「序文」が付けられている。そこでヘーゲルは、これまでの意識の諸形態は世界の諸形態に変化すると断っている (GW9,238)。内容的にはここから後の彼の「歴史哲学」が始まると見ていいだろう。もちろん『精神の現象学』は歴史哲学と同一の学ではないのであり、歴史における精神の現象の一面を典型的な意識を登場させて描くことになる。意識の形態ではなく世界の形態が描かれると自分で言いながらも、精神章においても主人公はあくまでも意識の諸形態である。自然的意識がこの著作から消えることはあり得ない。なお精神章が描くのはヨーロッパ世界だけであり、アジアその他は含まれていない。その点で宗教章とは異なっている (後述)。

「A. 真の精神 人倫」は古代ギリシアの人倫的世界を描くものであるが、ここではそれを正面から描くというよりも、文学作品を範としながら描いたものであり (美学風の叙述)、歴史的なアテナイ国家が描かれている訳ではない。人倫的世界は家族と国家、神々の掟と人間の掟の関係を軸にして描かれており、中心となるのはソフォクレスの作品『アンチゴネー』である。ヘーゲルはこれまで家族を私的人間集団だとして、人倫的世界から排除していたが、この著作において初めて家族を人倫的な組織と認定した。その根拠は家族員による死者の埋葬である。死んだ家族の一員を弔う家族は確かに今なお私人たちの集団ではあるが、国家がその者の埋葬を禁止することによって死者は国家に認定された公人となる。国家の命に反抗するアンチゴネーは神々の掟の体現者であり、人倫的国家の真実を顕わにするものである。だが真実は神々の掟であるというわけではない、けだしア

ンチゴネーも抹殺される他はなかったのである。真実は人間の掟と神々の掟を共に消滅させる絶対的法・正義 das absolute Recht としての運命である (GW9,256)。主人と奴隷の世界である古代ギリシア世界は「不平等承認」を乗り越えてようやく絶対的な法の世界、ローマ法が支配するキリスト教世界に到達するのである。ヘーゲルにとって「絶対的法 das absolute Recht」とは万人の自由と平等を意味するものであり、それを可能にしたのはキリスト教である¹⁶。承認の純粋概念はここに復活している。

「B. 自己疎外した精神 教養」は中世から近代に至るフランスを中心にしたヨーロッパ世界の記述である。ヘーゲルの用語としてその後有名となる、外化・放棄と疎外が支配するのがこの世界である。この二つの用語は視点の違いがあるだけで、内容的には同一の活動を意味している。それは精神を「労働する」ものとして把握するヘーゲル哲学の神髄を表現するものである。精神とは自己の内なるものを外へと表出し(労働)、その対象となった自己を相互に交換し、否定しながら共同の関係を形成してゆくものである。もちろんそれは裏切りも、敵対も含む共同である。全体は三部に分かれており、「I.」では教養の国の現実が中世貴族制国家から近世の絶対王政へとという流れで描かれる。『ラモアの甥』が縦横に利用されている。「II.」では啓蒙と信仰の戦いが描かれ、啓蒙が勝利するも、啓蒙自身が二つの党派(唯物論と観念論)に分かれて、唯物論が勝利することになる。だがそれを「III.」絶対自由がひっくり返し、絶対的意志(観念論)が君臨することになる。だが絶対的意志は不可分の統一を求めるあまり、人倫の分節化を実現することが出来ず、崩壊してゆく。その後には近代市民社会が登場し、分節化・分業体制を整えた社会と国家が成立する。絶対自由はそうした分業体制を嫌って、隣国ドイツへと逃れてゆく。

「C. 自己自身を確信した精神 道德性」はヘーゲルの同時代にして同一地域空間の思想の叙述である。ここも「世界」の叙述ではあろうが、家族も市民社会も国家も登場してこない純粋思想空間である。その意味でここ精神章Cは客観的精神の領域を乗り越えて、早くも絶対的精神の領域に入り込んでいると断定した方がいいのかもしれない¹⁷。それ以外の点でも、ここ精神章Cにはいくつかの不都合な点がある。私たちは既に理性章Bと理性章Cにおいて「道德性」の歴史を見てきたのである。何故にもう一度ここで「道德性」を概観しなければならないのか、不明である¹⁸。絶対知の成立を描くためには「美しい魂」を描かなければならなかったというのかもしれないが、絶対知はいたるところで既に成立していた。絶対知は精神による対象性の認識論的克服と、精神の労働による対象的世界の創造によって実現する。理性章の終わりとか、精神章B 辺りに絶対知の成立の場所を設定することは十分可能であったであろう。またもう一つの問題としては、精神章Aにおいて達成された「人倫の国」は既に崩壊しているが、理性章Bでは、一面では道德性はまだ人倫の国へと到達していないと言われていた。まだ到達していない人倫の国はどうなったのか、それについては精神章Cもそれに続く宗教章も、絶対知章も何も語ろうとしない。

(6) 絶対的精神としての芸術と宗教

「Ⅶ. 宗教」をヘーゲルは「精神の自己意識」と規定している。若い頃、これを読んだ時に私はどういふ意味なのかまるで分らなかったが、その意味は、先行する「Ⅵ. 精神」が「精神の意識」を描いたものであり、ここ宗教章は「精神の自己意識」に当たるといふことであり、意識と自己意識というこの著作の大区分を図式的に適用したものである。この適用が単なる図式に終わるのか、意味ある区分となるのかは著者自身と解釈者の力量にかかっている。宗教章に至ってヘーゲルはアジアから出発する。それならば精神章もそうすればよかったのに、と誰しも思うところであるが、理性章のB,Cにおいて「人倫の国」を目標に設定した以上、精神章はギリシアから始める以外の道はなかったのである。だがそうであれば、宗教章もギリシアから始めてもよかったのであろう。ただこうした注文をあれこれ出しては仕方がない。書いた本人もこの著作は「発見の旅」だったと言っているように、その旅に付き従って読んでゆく他はない。宗教章も三段階に区分されている。

「A. 自然宗教」ではアジアの宗教（ユダヤ教、インド、エジプトの宗教）が取り上げられている。いずれも簡単な言及にとどまっている。ヘーゲル自身の研究不足の反映である（後に1821年から彼は宗教哲学講義を4回繰り返すが、年を追うごとにアジアに関する資料は豊富になっている）。先頭は「光の宗教」であり、ユダヤ教を念頭に書かれていることは間違いないが¹⁹、後のヘーゲルの宗教哲学では光の宗教はペルシアのそれだとされていて、研究者の中には今なおそう信じているものも多い²⁰。解釈は自由とはいえ、客観的な根拠を無視しては研究は成り立たない²¹。光の宗教の神をヘーゲルは純粹自我として捉えているが、こうした把握が宗教を「精神の自己意識」として捉えるということのようであり、要はヘーゲル自身による宗教の思弁的解釈である。神が光あれというと、光ができたというが、そうであれば神は闇であるとともに光である。そのようなものは純粹自我以外にないとヘーゲルは解釈するのである。自我こそは全てが生み出される闇であり、同時に全てに形を与える光である。思弁的はまた論理的を意味する。インドの宗教では彼は思わず「概念の運動」という言葉を初めて使用する（GW9,372）。え、概念は運動するのか、シェリングが驚いたのも無理はない。だがヘーゲルにとっては宗教的精神の運動の中に光っているのは概念そのものなのである。そこに概念を捉えることが彼の思弁的神学なのである。エジプトの宗教は工匠であり、労働する精神である。それはなお本能的な労働とされてはいるが、スフィンクスの謎をオイディプスが解くとき、「人間」が正体を現すのである。それ（人間）は純粹自我たる神の正体である。

「B. 芸術宗教」は古代ギリシアの宗教であり、それまでは自然宗教とされていたギリシア宗教に対するヘーゲルの認識は1805年頃に変化したようである。この時期にヘーゲルは絶対的精神の概念を作り上げたと言える。それは客観的精神たる市民社会や国家の一段上にある精神文化を意味する。具体的には芸術と宗教と哲学であり、それらは永遠なるアイデア（絶対者）の表現である。もちろんその永遠性は不動のものではなく、概念と同様に、運動変化するものである。運動変化しないアイデアは死んだアイデアであり、ヘーゲルにとっては意味のないものである。ここでヘーゲルはギリシア芸術を「絶対的芸術」と呼んでおり、この表現は同じくこの書でキリスト教を「絶対的宗教」

と呼ぶのに対応している。「絶対的」というのはそれが最高のものであり、最後のものであることを表現している。ギリシア芸術は最後の芸術である。その意味は絶対者を芸術が表現した最後のものであるということであり、その後は絶対者は宗教において表現されるのであり、更には哲学によって表現されるようになるということである。芸術がギリシア以降消滅するという意味ではない。

では何故にギリシア芸術が絶対的芸術なのかということであるが、そこにおいては内なるものとしての概念、換言すれば理念が外へと完全に表現されているからである。芸術の理念と芸術作品が一致しているのである。理念という主観性がそれにふさわしい客体性を身に着けているからである。通常の人間の作品にあつては主観的構想はその客体的な表現と対立する。作り上げた作品は作ろうとした作品とは異なるのが常である。しかしいったん作品となったものはその創始者の精神を表現するものとして通用してゆく。具体的な形を獲得している以上、その作品は庶民にも理解し易いのである。こうして当初の精神は忘却されて客体のみが崇拜されることになる。それが「実定性」であり、若い日のヘーゲルが対決しようとした概念である²²。実定性を嫌うのはヘーゲルの内に根付いているキリスト教的精神のしからしむるものであろうが、しかし彼は同時に理念を客体的に表現することの重要性を強調している。理念が単に主観的な内なるものにとどまって、客体的に表現されないとすれば、それは無意味なものとなる。理念には客体性が不可欠なのである。美しい客体性を創出すること、それがフランクフルト時代のヘーゲルが求めたものであった²³。そうした美しい客体性を身に着けているのが古代ギリシアの芸術作品である。もちろんここにも彼の独断主義が作用している。要は彼はそう判断しているということである。この美しい古代芸術の内にやがて個性が忍び込んできて、芸術も、それと結びついている宗教も崩壊してゆく。この運命としての個性をヘーゲルはここで「苦痛の器」と呼んでいるが(GW9,378)、ソクラテスこそが古代ギリシア精神を崩壊させた当の人物であるという後の彼の歴史哲学上の理論はここに既に形成されている。

「C. 啓示宗教」はキリスト教の教義を哲学的に理解したものであり、これまでのヘーゲルの長いキリスト教との関係の総纏めと言える。もちろん今後もヘーゲルはキリスト教と様々に対決、格闘してゆくことになる。ヘーゲルは先ずは先行の古代ギリシア及びローマとの関係を振り返り、キリスト教が登場する「時が満ちた」ことを示そうとしている。ここももちろんヘーゲルの独断主義の発揮される個所であり、私には理解不能である。ともかく彼としてはキリスト教において万人の自由と平等が謳われることになったという点に、キリスト教の限りない大切さを見ているのである。彼にとってキリスト教は人類の解放者なのである。こうした根源的な重要さの他に、宗教的教義としての重要さとしては、三位一体があり、それに尽きる。神と子と精霊という表象的な教義は、ヘーゲル哲学に遍在する三分法、三段階論と重なるものであり、宗教の思弁的理解がヘーゲルの論理学であるということになる。これ以外のというか、第三段階たる精霊の理解としては、彼は教団の普遍的自己意識を重視しており、ここに精神の共同が体现されていると見なしている。それは具体的な教会組織ということではなく、全ての人々の自己意識的な共同体を意味する。しかもそれはそうした共同体が成立しているということよりも、そこに集っている各人の意識が普遍的な自己意識と成り得るものであるということであり、普遍的自己意識はそれ自身として存在するというのでは

なく、普遍的自己意識は各人の営みである。その営みをヘーゲルなる一個人が遂行したものが最終章「絶対知」である。

(7) 絶対知の時代

「Ⅷ. 絶対知」章では最初にこれまでの「対象性」克服の道程を振り返っている。先ずは意識による対象性の克服の過程が、感覚的確信、知覚、悟性、理性と辿られる。これはいわば対象性の認識論的克服の道程である。みられるようにここには自己意識が欠落していて、悟性から理性へと連続している。自己意識は独力で対象性の克服の第二段階を構成する。その克服の過程は認識論的なものではなく、実践的なもの、労働とその外化・放棄を通じての克服の過程である。自己意識はここでも意識の系列から独立している。この二通りの対象性克服の道程を統一すべくヘーゲルは「意識と自己意識の和解」の問題に移ってゆく。この和解は美しい魂と宗教章において実現しているときされている。和解の要点は対象性が克服される、つまり主観化されることと同時に対象性が客体性という姿をとっていることである。主観と客観が統一されていると同時にそこに美しい客体性が存在しているということは、若い日以来のヘーゲルの夢であり、『精神の現象学』では芸術宗教において実現していたことであるが、その美しい客体性の正体は「概念」であり、概念こそが主観性でありつつ、客体的な対象として存在しているものである。その認識が知であり、その最高のものが絶対知である。ヘーゲルはこの絶対知でもってこれまでの意識の経験の道を描いてきたのであり、それが学として完成したのが『精神の現象学』そのものである。精神の美しい対象性は今この著作として1807年という時代に登場したのである。この書が学であることを示しているのは、この書と共にその背後で歩んできた「論理学」である。論理学の体系と『精神の現象学』の体系はその一つ一つの契機が対応している、とヘーゲルは主張している (GW9,432)。絶対知の視点を獲得した哲学者ヘーゲルにとっては、『精神の現象学』は同時に「論理学」なのである。論理学であって初めて対象たる概念は何ら疎遠なものではなく、透明なるエーテルの内に自己運動しているのである。最後にヘーゲルは『精神の現象学』の構造を簡潔に示して、この書を閉じている (GW9,432-434)。この部分は多くの研究者によってヘーゲルの哲学体系が述べられている個所と見なされてきており、今なおそうであり続けるが、見当外れと言わざるを得ない。ここでヘーゲルは今成立した「学の体系第一部」の構造を示したのである²⁴。それによると、学＝論理学は自己を外化・放棄するという必然性を有しており、外化された精神の姿が「感覚的意識」であり、『精神の現象学』はここからスタートしたと言われている (絶対知章の⑱節)。だが精神の外化・放棄はこれだけでは不十分であり、先ずは精神の空間としての自然への外化が必要だとされている (⑳節)。ここに言われている自然は自然哲学の対象としての自然ではなく、自然的意識そのもの、及びそれらが存在しているエレメント (無機的な自然、有機的な自然、人倫的な自然) を指している。最後に精神は時間へと自己を外化・放棄する。時間の内での精神の展開が「歴史」である。この歴史は二つに分けられており、ひとつは「偶然性という形式において現象する」歴史であり、それは世界史の歩みそのものを指している (精神

章 A, B)。二つ目は、それを概念把握したものたる「現象する知」の叙述である(精神章 C, 宗教章)。そしてこの両者を統合した「概念把握された歴史」が最後に位置する(㉑節)。この概念把握された歴史が絶対知たるヘーゲル哲学そのものである。こうしてまさに「世界に新しい時代が始まった」のである²⁵。

(8) まとめ

『意識の経験の学』ということで1806年1月頃から原稿を書き始めた段階では感覚的確信・知覚・悟性という自然的意識を主人公にして、それら意識の共通の特性である対象意識であるという側面を批判しながら、真理は自己自身の内にあることを示して、真理たる絶対知へと至るつもりであったと思われる。ただこの段階でも悟性章に続く理性章の構想がいなるものであったのかを想像することは難しい。おそらくは現行の理性章の序文が先頭に置かれて、これが超越論的観念論の理論的部門であり、第二段階は立法的理性であり、これが超越論的観念論の実践的部門であり、第三段階が人倫的絶対的意識(ヘーゲル)であり、この意識が絶対知として捉えなおされて終わり、「論理学」へと接続するという構想であったかと思われる。この構想は1806年の3月頃に「自己意識」章を悟性章の後に挿入しようと思いついたことによって混乱に巻き込まれた。自己意識はこれまでの対象意識とは全く別の意識であり、しかもヘーゲルが描いた自己意識は理論的な自己意識ではなく、実践的な自己意識であり、それは他の自己意識との関係の内でのみ存在可能な意識であり、精神の共同たる人倫的諸関係の内では生きていたものであった。それを描けばそれは『精神の現象学』に成る他はなかった。著作そのものが意識の系列と自己意識の系列に分かれることになった。自己意識の系列は自己意識章から始まり、次は理性章の「B. 理性的自己意識」と「C. 個性性」であり、精神章の「B. 自己疎外した精神」へと続いてゆく。このような意識と自己意識の分裂と対立を統一するためにどこの章においても第三段階となるものが必要となり、精神章においても「C. 道徳性」が置かれることになった。確かにそこにおける「美しい魂」は感覚的確信であると同時に絶対的な法を行使する自己意識でもあり、意識と自己意識を統一した絶対知である。だが道徳性を設定したことによって、逆に古代ギリシアの人倫を超えた「新しい現代の人倫」を描く場所がなくなってしまった。それは「新しい世界が始まった」「新しい時代が始まった」という夢のような断言に託す他はないことになった。『精神の現象学』は新しい時代の到来を断言して幕を閉じたのである。無理もない、ヘーゲルの有名な言葉をもじって言えば、「ドイツはまだ国家ではなかった」のである。人倫的国家の創設が期待される所以である。ただし、興味深いのは、人倫的国家が不在のままに、絶対知=ヘーゲル哲学が成立したという事実である。ヘーゲル哲学は国家を超越した「自己自身を確信した精神」の絶対的否定性の内で花開いたのである²⁶。

ヘーゲルからの引用はアカデミー版ヘーゲル全集(F. Meiner Verlag)から行い、GWと略して、その後に巻数とページを記す。『精神の現象学』はGW9巻である。なお旧ヘーゲル全集を再現して

いる Suhrkamp 版からの引用に関しては、SK と略して、巻数とページを記す。

¹ ヘーゲルのイェナ大学での講義要綱に関しては、H.Kimmerle Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801-1807). Hegel-Studien, Bd4, 21-99 参照。

² Selbstanzeige der Phänomenologie. GW9, 446-7 参照。これはヘーゲルが書いた自分の著作『精神の現象学』の宣伝文である。

³ これらのことに関しては拙著『ヘーゲルのイェナ時代 理論編』鳥影社、2019 年を参照されたい。

⁴ この辺りのことに関しては拙著『ヘーゲルのイェナ時代 生活編』文化書房博文社、2012 年、142-148p 参照。

⁵ 前掲拙著『ヘーゲルのイェナ時代 理論編』334p 参照。

⁶ 『エンチクロペディー』は初版は 1817 年、第二版は 1827 年、第三版は 1830 年に刊行されている。GW13, 196-7, GW19, 318, GW20, 425 参照。

⁷ 『精神の現象学』の原稿の成立時期に関しては拙論「ヘーゲル『精神の現象学』の生成の時期について」大東文化大学教育学研究紀要、第 10 号、2019 年、を参照されたい。

⁸ K.Rosenkranz Hegels Leben. 1844 年 (1971 年再版)、Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 202p によればヘーゲルは 1805/06 年冬学期の哲学史講義をこう締めくくっている。この文章は旧ヘーゲル全集中の「哲学史講義」にそのまま採用されている。SK20,460p 参照。

⁹ この言葉は上記 SK20, 460p からの引用であるが、この言葉自身がローゼンクランツが引用している 1805/06 年の哲学史講義の草稿からのものかどうかは断定できない。

¹⁰ 『1803/04 年の精神哲学』ではこうした展開がここでなされている。GW6, 301-315p 参照。

¹¹ 二重の推理についての詳しい説明に関しては拙著『倫理のディアレクティーク』文化書房博文社、第三版、2006 年、110-115p 参照。

¹² ここは「純粹意識」という用語の『精神の現象学』での初出箇所である。

¹³ Kant Kritik der reinen Vernunft. A117p, B208p 参照。 Fichte, GA, I, 2, 263p 参照。

¹⁴ E.Förster Hegels Entdeckungsreisen . Entstehung und Aufbau der Phänomenologie des Geistes. in Hegels Phänomenologie des Geistes. Hrg.K.Vieweg und W.Welsch,Suhrkamp Verlag,2008, 37B57p.

¹⁵ かつて私は「エーテルの行方 — ヘーゲル、イェナ期研究序説」大東文化大学紀要第 34 号、1996 年、469-486p. においてイェナ期の特徴的な用語「エーテル」が『精神の現象学』で成立した自己意識の概念に飲み込まれて、その後消失したという主張を展開したが、「純粹意識」と「絶対的意識」も同じ運命を辿ったと言える。それらは自己意識なる概念が成立する以前のヘーゲルにおいて自己意識の代役を果たしていたのであり、その概念の成立と共に間もなく消失したのであろう。

¹⁶ 1821 年の宗教哲学講義用の草稿でこう言われている。「神の前ですべての人間は平等である。このことが今ここで初めて意識の内にある、…それは自由の実現の真に普遍的な法の根源であ

- る」GW17, 278p。
- ¹⁷ A.Speight Was ist das Schöne der schönen Seele ? in : Hegels Phänomenologie des Geistes. 504-519p 参照。Speight は美しい魂をイエナ期のヘーゲル美学の成立と解釈している。
- ¹⁸ H.Schmitz Hegels Logik. Bouvier Verlag, 1992,288-292p 参照。シュミッツは当初の構想では、美しい魂の章は精神的な動物の国と立法的理性に続いて一纏りだったと想像している。
- ¹⁹ このことは早くからイエシュケが主張している。W.Jaeschke Die Vernunft in der Religion. Frommann-holzboog, 1986, 209-218p 参照。
- ²⁰ P.Stekeler Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar. F.Meiner Verlag, Bd2, 765p 参照。フランス語訳 Phenomenologie de l'esprit. Traduction et notes par G.Jarczk et P.J.Labarriere, Gallimard, 1993.
- ²¹ ここでの光の宗教がユダヤ教であることは「B. 芸術宗教」の「b. 生き生きとした芸術作品」の①節から明瞭である。GW9,385-6p 参照。またここで使用されている「見捨てられた民族」という言葉は既に GW9,188p で使用されており、「ユダヤ民族」と明示されている。
- ²² 拙著『革命と宗教 —初期ヘーゲル論考』近代文芸社、2007年、212-272p 参照。
- ²³ 拙論「フランクフルト期のヘーゲルの宗教論」大東文化大学紀要、第54号、2016年、29-50p 参照。
- ²⁴ 拙論「『精神現象学』と『論理学』序論」東京唯物論研究会『唯物論』51号、1978年、23-40p 参照。
- ²⁵ K.Rosenkranz Hegels Leben. 202p から引用したものである。
- ²⁶ 以上詳しくは拙著『ヘーゲルのイエナ時代 完結編 —『精神の現象学』の誕生—』鳥影社、2022年、を参照されたい。