

### 『精神現象学』「序説」第7節～第10節の解明

YAMAGUCHI, Seiichi / 山口, 誠一

---

(出版者 / Publisher)

法政大学文学部

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

Bulletin of the Faculty of Letters, Hosei University / 法政大学文学部紀要

(巻 / Volume)

65

(開始ページ / Start Page)

1

(終了ページ / End Page)

14

(発行年 / Year)

2012-10

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00008240>

# 『精神現象学』「序説」

## 第7節～第10節の解明

山口 誠 一

### 〔精神の今日の立場〕

第6節<sup>(1)</sup>から第10節までは、当時のロマン主義そしてシェリング派に対する批判がなされている。注目すべきは、ロマン主義を、信心哲学として批判していることである。ヘーゲルはキリスト教信仰を正当化する傾向を批判している。この点では、ヘーゲル哲学は非キリスト教なのである。

### 《第7節》

#### (1) 没概念的絶対者観の普遍的・形成陶冶的把握

このような要求が現われたことを、より普遍的な関連に従ってとらえ、自己意識的精神が現在立っている段階から見れば、つぎのようである。

《註解》ヘーゲルは、絶対者の感情と直観への要求を、真なるものが実体から主体へと展開する普遍的関連の中に位置づけ、さらに形成陶冶の最終段階たる精神の自覚としての学の立場から俯瞰しようとする。なお、形成陶冶については、《第4節》(1)<sup>(2)</sup>を参照されたい。

#### (2) 精神の実体的生活の段階

精神はかつて実体的な生活を、思想の場面でいとなんでいた。それは精神の直接的信仰の段階であり、そこでは意識が、内的にも外的にも普遍的に現在している実在と、和解のうちにあることを確信し、満足と安泰を得ていた。

《註解》この記述は、世界精神の一定の段階との対応を意識のレベルでとらえなおしている。しかし、あまりにも粗雑である。具体的には、古代ギリシアからローマのストア主義の時代までを大雑把に整理している<sup>(3)</sup>。「実体的な生活」というのは、外的には、人倫的実体を指し、さらに神々の掟や人間の掟という思想を直接に信頼しそれらと和解しながら生活していることを指している。また、内的には、ストア主義が、内面的な理性という思想的実在を信頼し生活していることを指している。ハンゼンは当該の段階を中世の「実体と実体を思考する思想の調和」と解釈し、さらに内的実在を「信仰の内面的世界」ととらえ、外的実在を「労苦に参与する前の社会的交流関係」としている<sup>(4)</sup>。しかし、ヘーゲルが、

『精神現象学』でローマ時代のキリスト教信仰がすでに実体喪失であると規定していることとハンゼンの解釈は矛盾する。しかも、ハンゼンは、『歴史哲学講義』を論拠にはしているが、『精神現象学』の歴史観に内在していない。

### (3) 精神の実体なき段階①自己内還帰

〔つぎに〕精神はこの段階を超え出るにいたった。精神はそれを超え出て、他の極端、自分自身のうちに還帰する反省という、実体なき状態に移った。

《註解》 この段階は、『信仰と知』で「主観性の反省哲学」と呼ばれているカント、フィヒテ、ヤコービ、シュライアマッハーから、ロマン主義までを包括している。「自己自身へ還帰する反省」といっても、実体を包括する理性的反省ではなくて、実体を客観として外へ設定する悟性的反省である。フィヒテは、自覚的に反省を悟性的段階にとどめ、反省は、生き生きとした生命を、固定した世界にすると最後まで考えていた。

### (4) 精神の実体なき段階②実体喪失の意識

むしろ、精神は、この状態をも超えている。精神は、現実の生活を喪失したばかりでなく、この喪失についての意識をもち、自分の内容が有限であることも意識している。

《註解》 この段階は、本文中の「不幸な意識」に対応する。不幸な意識は、実体喪失の意識ともいわれ、「不幸な意識とは、自分が裂かれてただ矛盾しているだけの実在であるという意識である」(144)ともいわれている。そして、歴史時代の上では、ローマ時代からヘーゲルの時代までを包括している。ただし、本文中においては、不幸な意識は、狭義には、自己意識の章の意識形態の一つであり、広義には、宗教の章までの意識経験の担い手である。前者の不幸な意識がとりわけ「没実体的」と規定され、それが、後者の不幸な意識としては、実体を求めて理性を経験すると、実体から発する意識となりながら、現実を対立項として持ち、それから疎遠となりつつ宗教の章の終わりで実体の主体化を経験する。当該箇所の「没実体的」とは、神の実体が彼岸にあって、主体化されていないという意味である。「ここには宗教が登場してきているが、——というのは、問題となっているものが宗教であることは自明だからである——しかし登場してくるのは、『教養の世界の信仰』としてのことであって、こういう姿において登場してくるときには、宗教はまだ絶対的にあるような姿において登場してきているのではない。——宗教は『我々』にはすでに他の諸規定において現われてきていた。すなわち〔一方では〕不幸な意識として、言いかえると、意識そのものの没実体の運動という形態として現われてきていた。——しかし、それからまた〔他方では〕人倫の実体に即しては、宗教は地下の世界に対する信仰として現われてきていたが、死別した精神を意識するということは厳密に言えば信仰ではなく、すなわち現実的なものの彼岸にあって純粹意識の場面のうちに置かれた実在〔に對すること〕ではない。むしろ、この『信仰』それ自身が無媒介の現在をもっており、この信仰の成立する場面は家族である。しかるにここでは宗教は一方においては実体から現われ出てきていて、この実体の純粹意識であるとともに、他方ではこの純

粹意識がその現実意識から、実在がその『そこ』の存在から疎遠になっている。したがってここでの宗教はたしかにもはや意識の没実体の運動ではないけれども、しかしまだ『この』現実一般としての現実に対立するという、そうしてとくに自己意識の現実としての現実に対立するという限定を負っている。したがって『宗教』といっても、本質的にただひとつの信仰であるにすぎない(349-350)。ここには、不幸な意識の「没実体的運動」が、「人倫的実体」から現れ出るといふかたちで、克服されながらも、依然として実体を回復していないことが示されている。つまり、啓蒙に対立する信仰は、「自己意識の現実としての現実」に対立しているのである。

##### (5) 精神の実体なき段階からの転身

そこで精神は、しほりかすのようなこのあり方から身を転じようとし、自分が劣悪な状態にあることを告白し嫌悪しつつ、つぎのことを哲学に要求する。

《註解》「しほりかす」という比喩は、精神から現実の生活がしほりとられるように失われていることを表現している。前の(4)でいわれた不幸な意識とは、自己意識であるからこそ、この実体喪失を越えようとする否定性なのである。この否定性が、実体喪失に対する自己嫌悪を告白するといふかたちで現象する。ここで刮目すべきは、この不幸な意識も、『精神現象学』の意識経験全体を領導する〈哲学に対する要求〉だということである。そして、それは、「自己意識」の章の「欲望一般」に露開している。

『精神現象学』で、ヘーゲルは、自己意識の〈認識する働き〉から、自己を認識する〈存在確信〉へ向かって行ったのである。そして、そのような存在確信を、現象においてとらえたときの規定が、「自己意識は欲望一般である」(121)という存在論的規定なのである。すなわち、ヘーゲルは「自己意識」の章の最初の箇所で、「だが、実際には自己意識は、感性的で知覚された世界の存在からの還帰であり、本質的に他者的存在からの還帰である」(ibid.)とのべている。さらに、そのような「他者的存在からの還帰」の運動は「欲望一般」であると規定している。つまり、自己意識は、「感性的な世界の広がり全体」と「自己意識の自分自身との統一」という二つの契機を持っており、両者は対立し合っている(ibid.)。そこで、この対立を解体再編成して、「自分との同等性」になろうとする運動が「欲望一般」にはかならないのである。このような自己意識の規定は、もはや意識の経験の途上に現れる自己意識の形態の一つではなくて、そのすべての形態に妥当する規定である。

だが、この解釈に対しては、「一人の自己意識に対して一人の自己意識が存在する。このことによって初めて、自己意識は実際に存在する」(127)とヘーゲルが明言しているように、承認関係において自己意識の存在がはじめて問題となるのではないかという疑問が出てくるかも知れない。しかし、『論理学』の言葉を使うならば、承認関係における自己意識の存在とは「規定された存在」であるのに対して、「欲望一般」としての存在とは、それに先立つ「生成」(Werden)としての「存在一般」なのである。

第一に、ヘーゲルが、「自己意識は欲望一般である」と規定したとき、同時に自己を意識する存在が行為であることを肯定しているのである。つまり、自己を意識する者は、実体述語としての我でもなけ

れば、心の内的状態でもない。いい換えるならば、「自己意識は欲望一般である」という規定によって、『精神現象学』の以後の叙述の中に出てくる行為の領野が、厳しく限定されている。したがって、それ以後、ヘーゲルは行為について「欲望一般」ということを一切断る必要は、当然なかったのである。現に、それを裏づけるかのように、同じ「自己意識」の章の「承認の運動」の箇所では、ヘーゲルは、何の断りもなく「自己意識の純粹な抽象態としての自己を表現すること」が「二重化・分裂した行為」(130)であるとのべることによって、「自己表現」としての行為を導き出している。これも、すでに「欲望一般」において自己意識の存在が行為であることが肯定されていたことに由来する。

第二に、ここでの「欲望一般」とは、文字通り「一般」とあるように、各々の行為がすべて自己の本質を目指す運動として現れるかぎり、それらのいずれも一般的に「欲望」として解釈すべきであることを意味している。そして、このことによって、決定的な形でヘーゲルは自己存在と一体となっている行為に考察の焦点を定めたのである。「欲望一般」としての行為存在には、他者的存在へ向かう側面(A)と、不変なものへ向かう側面(B1)(B2)とがある。

(A)コジェーヴが、自己意識の欲望は、〈他者の欲望への欲望〉であるとした。このとき、コジェーヴは、欲望一般をもっぱら前者(A)の側面に限定したのである。しかも、その際に論理学との対応をすべて排除した。しかし、そのおかげで、自己意識が欲望一般であることによって、行為存在であることをはっきりと見抜くことができた。そして、また、論理学を第一部とするエンツェクロペディー体系に見られない固有なるものを欲望一般を起点に解明することができた。この功績を評価すべきである。しかし、不変なものへ向かう欲望一般を無視してしまい、悲劇的運命ないし罪責としての自己意識そしてその終極たる不幸な意識の展開を解明することができなかったのである。

(B1)この罪責の正体を解き明かす上では、自己意識固有の本質としての行為を揺がせにできない。それどころか、ヘーゲル自身が比類のないほどの純乎たる言葉で「かくして、自己意識は所為を通して罪責になる。というのは、罪責は自己意識の行為(為すこと)であり、その行為は自己意識のもっとも固有の本質である」(308)とのべている。この章句の深みを、それを一読してもおよそ見通すことはできない。また、前後の論脈だけからも推断することはできない。

ヘーゲルは、この章句で、まず、自己意識の行為の否定的結果たる所為の罪責つまり原因となるのは自己意識である、といている。これは、一見、行為の結果という出来事を生み出した原因として、自己意識という出来事を指定しているかに見える。もし、そうであるならば、罪責はとりもなおさず行為の構造の位相の一つの契機に還元されることとなる。すなわち、ヘーゲルのいう罪責とは、いわゆる「因果的責任」にほかならないことになる。たしかに、ヘーゲルのいう罪責にあっても、さしあたって、行為とその結果との間に通常の意味での原因と結果との関係があるといってもよいであろう。だが、そのような注釈は、『精神現象学』の罪責に関する記述があまりに簡潔すぎるとはいえ、それを補うための注釈としては、やはり基本的に不十分である。というのは、罪責の場合には、原因にあたる行為が、因果的責任におけるたんなる出来事(Begebenheit)にとどまらない意味を持っているからである。それに対して、因果的責任の場合には、一つの出来事として、行為者の自己存在から切り離してとらえる

ことができる。したがって、その行為者は責任を負うことによって、必ずしも自己存在そのものを否定する必要はないのである。ところが、ヘーゲルのいう罪責の場合には「各人の性格 (Charakter) を食い尽くす罪責」(311)と明確にのべられているように、性格という直接的自己存在の否定に到るのである。なぜならば、罪責の場合には、行為と自己とは一体のものだからである。現に、ヘーゲルは、自己意識が罪責になる理由としてすでに引用したように「罪責は自己意識の行為であり、その行為は自己意識のもっとも固有の本質である」ことを挙げているのである。すなわち、自己意識が罪責となるのは「自己意識のもっとも固有の本質」である行為が「罪責 (原因)」だからなのである。それは、まさしく「自己意識のもっとも固有の本質」と呼ばれるのにふさわしい行為つまり根本における行為である。そのような、いわば自己存在の全重量がかかった行為こそが「人倫的行為」の「一面性」を罪責とする「なすこと」であり、「二重化・分裂 (Entzweiung)」としての行為なのである。そのことは、これまでの論究から、こうもいえる。

以上のことはたしかに、もっぱら「人倫的行為」に関する記述から読み取った事柄ではある。しかし、行為そのものの根本を、この箇所以上に純粋に語った箇所はないのである。そのような解釈にもとづいて、つぎのことを確認しておくことにする。すなわち、そもそも、二重化・分裂とは、「序説 (Vorrede)」に「生ける実体は主体としては純粋で単純な否定性であり、まさにそれによって単純なものを二重化することである」(14)とあるように否定性の最初の姿なのである。そして、いかにも、行為とは「相互承認」としての絶対精神の一つの契機でもあるが、実体の本質的姿としての絶対的否定性は、行為の根本のうちにこそはじめて示されてゆくのである。すなわち、行為が行為者の働きでありながら、行為者の直接的自己存在たる性格を否定するという所に、まさに否定性が行為の生ける働きとして現れている。こうして、「実体は本質的に主体である」という場合の「主体」つまり否定性の最初の具体相を以上のような行為の根本の内に目撃することが『精神現象学』の真理観に忠実に従うことになるのである。

(B2)このようにして、「欲望一般」を、意識の経験の途上で、「精神の現象」として登場する自己意識のすべてを貫くものと解釈する時に、啓示宗教に到るまでの自己意識の基本的性格である「不幸な意識」が登場する必然性を解明することができる。いかにも、横軸から見ると「不幸な意識」は、ストア主義の単純なありかたと懐疑主義の否定的なありかたが一つの自己意識のうちに取り集められたものである。そのかぎりでは、「不幸な意識とは、自分が裂かれてただ矛盾しているにすぎない実在であるという意識である」(144)と規定されている。

しかし、さらに、「不幸な意識」は、「非実在的な意識」ともいわれ、「変化しないもの」を己れの本質と思定め、「[変化しないものと]一つであることを達成しようと努める運動」(147)であるともいわれている。つまり、不変なる神への思慕、世界の神聖化、自己犠牲と赦免という三重の運動を「不幸な意識」はおこなうのである。そして、この「運動」は、実は、自己意識が「欲望一般」であることから、必然的に導き出されているのである。いい換えるならば、「欲望一般」としての自己意識が、啓示宗教に到るまでは、全体として、己れの実体を喪失しており、自己についての知らず知らず喪失していることを、「不幸な意識」が示している。そして、「不幸な意識」が「意識そのものの没実体的運動の形態」

(349)であるということは、逆にいえば自己意識の本質が実体であることが、「不幸な意識」の段階で、実質的に判明していたことを意味する。このようにして、自己意識の本質への生成とは、より具体的には、意識の経験に従って実体を問うことにほかならなかったのである。不幸な意識こそが、精神とは何かということを問いつづけて、ついに実体としての「神自身が死んだ」(512)という苦悶に満ちた表現によって絶対者が主体であることを告げ始めたのである。

#### (6) 哲学への精神の要求

それは、自分が何であるかについて知ることというよりは、むしろかの〔実在的生活という〕実質のある状態そして存在することの堅固さを哲学を通してやっと再び回復達成することなのである。

《註解》 ロマン主義に代表される潮流は、学知を求めるよりは、学知を手段にしながら、実体的神の此岸の現在化としての実在的生活を回復することを要求している。ここで注意すべきは、哲学へ精神が要求するという姿勢をヘーゲルも共有しながらも、「かの〔実在的生活という〕実質のある状態そして存在することの堅固さ」に批判的立場をヘーゲルがとっていることである。不幸な意識の経巡る経験とは、この内在的批判にほかならない。この批判を通して、実体の回復ではなく主体が登場し、学知は手段ではなくて目的であることが明らかになる。こうして、精神の哲学への要求は、もっと根源的には、精神たる自己を要求することなのである。

#### (7) 実在感情の回復で哲学への要求に応答する

このようにして、以上の要求に応じ、哲学がなすべきこととされているのは、閉ざされた実体を開いて自己意識にまで高めることなく、また、混沌こんとんとした実体意識を思考された秩序と概念の単純性にもたらしことでもない。

《註解》 ここに、「実体は本質的に主体である」という主張のバリエーションが語られている。それは、客観面では、「閉ざされた実体」という客観を、自己意識という主観に高めることである。そして、主観面では、「混沌とした実体意識」という主観を、「思考された秩序」という悟性的客観へ、さらに「概念の単純性」という理性的主体へともたらしことである。実体は、純粋な客観としてとらえられているかぎり、主観には閉ざされている。それを開いて、自己意識という主観に高めるわけである。主体は実体の主観化なのである。それによって、意識は、悟性的秩序をもつようになり、概念の単純性に到達する。主体とは、この概念の単純性である。こういったことが、ヤコービやシュライアマッハーの信心哲学(Erbauungsphilosophie)には欠落している。

#### (8) 信心哲学への批判

むしろその逆、思考によって分離されたものをいっしょくたにし、ものを区別する概念を抑圧して、実在についての感情を仕立てあげるべきだというのである。哲学は洞察というよりは信心を与えるべきだというわけである。

《註解》『聖書』『コリント人への手紙』第三章には、「神の宮」と「この世の知恵」とを対比している箇所がある。「<sup>16</sup>あなたがたは神の宮であって、神の御霊が自分のうちに宿っていることを知らないのか。<sup>17</sup>もし人が、神の宮を破壊するなら、神はその人を滅ぼすであろう。なぜなら、神の宮は聖なるものであり、そして、あなたがたはその宮なのだからである。／<sup>18</sup>だれも自分を欺いてはならない。もしあなたがたのうちに、自分がこの世の知者だと思ふ人がいるなら、その人は知者になるために愚かになるがよい。<sup>19</sup>なぜなら、この世の知恵は、神の前では愚かなものだからである」。「神の宮」を建てるのが「実在についての感情」であり、「洞察」は「この世の知恵」である。

### (9) 信心のための餌

美とか神聖とか永遠とか、宗教だとか愛だとか、いずれも、〔信心に〕食いつきたくするようにさせるために必要とされている餌<sup>えさ</sup>なのである。

《註解》宗教は、シュライアマッハーを暗示している。また、イッポリート<sup>(5)</sup>によれば、美は、明らかにシラーを暗示しており、神聖と永遠は、シュリングの『ブルーノ』の用語であるという。そして、愛は、ロマン主義者たちが用いており、ヘーゲルも青年期草稿では生の本質を愛で表現しているという。

### (10) 信心哲学の実体

概念ではなくて恍惚（エクスターゼ）が、あるいは、事象が冷静に前進してゆく必然性ではなくて、沸き立つ靈感が、実体の豊かさを支え、先導しながら拡めてゆくものになるべきだというのである。

《註解》ここでは、概念が「事象が冷静に前進してゆく必然性」に対応し、恍惚（エクスタシス）が「沸き立つ靈感」に対応している。これは、ロマン主義者たちのなかでも、とりわけノヴァーリスの魔術的観念論そしてシュリングの基本視座を批判している。ノヴァーリスは、ティーデマンの『思弁哲学の精神』のプロティノス論を手がかりにしながら、恍惚（エクスターゼ）をフィヒテの知的直観と結びつけた。「恍惚－内的光現象＝知的直観」<sup>(6)</sup>。そして、この恍惚を、ティーデマンが批判的に用いた熱狂という言葉で表現した。さらに熱狂を靈感とも表現している。熱狂も靈感も『精神現象学』では否定的に用いている。たとえば、シュリング流の媒介のない直観の立場を「靈感にあふれ、ピストルからのようにいきなり絶対知ではじめて、他の立場に対しては、まったく興味がないと宣言するだけで済ましてしまうようなやり方」<sup>(21)</sup>と批判している。また、その上で、恍惚（エクスタシス）ないし沸き立つ靈感が、実体の豊かさを支えているというのは、奇しくも、シュリングの『人間的自由の本質』（1809年）の弁証法哲学と重なっているのである。シュリングによれば、まず、哲学の原理は、弁証法的技巧への衝動を通して自己を外化し表出するような精神的靈感である。つぎに、哲学体系を構築してゆく際の哲学の規則は、悟性による弁証法であり、これによって精神的靈感をよりわけながら有機的体系秩序が形成される。その際に悟性は原像を見やりながら体系を形成するが、その原像とは、根源的知恵としての理性である<sup>(7)</sup>。

## 《第8節》

### (1) 地上から星辰への転回の努力

この要求に一致するのはつぎのような努力である。その努力は、人々を感官的なものへの、低俗なものへの、個別的なものへの没頭状態から引き出し、人々のまなざしを星辰<sup>せいしん</sup>のほうへ向かわせようと懸命に、ほとんど熱狂的なまでに昂奮しながらする。

《註解》ここでは、前節のロマン主義の要求を実現する努力が語り出されている。星辰の方へと人々を向かわせようとする努力も、とりわけノヴァーリスのヘルメス文書やパラケルススへの関心に見られる。とりわけパラケルススは、「靈的」「星辰的」「元素的」という存在の三つの層を区別した。第二の「星辰的存在」については、星辰と金属、星辰と薬草、星辰と人体の間に密接な関係があるという。ノヴァーリスは、パラケルススの魔術についてティーデマンの『思弁哲学の精神』からこう抜き書きしている。「魔術——星辰に似た力。魔術によって人間は星辰のごとく威力ある存在になる——そもそも人間は星辰と近い縁を持つ」<sup>(8)</sup>。

### (2) 地上的なものへの没頭

なお、その没頭ぶりたるや、あたかも人間が神的なものをすっかり忘れさり、<sup>うじむし</sup> 蛆虫と同じく<sup>ほこり</sup> 埃や水たまりに満足させられきっているかのようなのである。

《註解》ノヴァーリスは、「目に見えないものに対する感覚」が生きていた時代、その感覚を喪失した時代、そして、この感覚が再生する時代に大別している。そして、現代は、この二番目の時代の最後の時期である。それは啓蒙主義の時代なのである。「埃と水たまり」は、鉱物学を修め、岩塩鉱山にかかわっていたノヴァーリスを皮肉った言動でもあろう。また、ノヴァーリスはこのべている。「俗物はただ日常的生活しか生きない。主要手段にすぎないものが、かれらの唯一の目標であるように見える。かれらの一切の営為は、地上の生のためであるように見える」(「雑録集」)<sup>(9)</sup>。

### (3) 天に富を備えていたかつての人間たち

かつて人間たちには、思想と形象の広大な富が備わった天があった。

《註解》「かつて」は、後の行文の「いまや」に対応する。具体的にはヨーロッパ中世の時代を指す。思想は、キリスト教に使える哲学を指し、形象とは、キリスト教のイエスやマリアなどの表象を指す。

### (4) 存在するすべてのものの意義としての光の糸によって天とつながる

存在するすべてのものは、光の糸によってこの天につながれ、その糸に存在するすべてのものの意義があった。

《註解》「道徳の精神は、地上界の枠の内部で、すべてに点火し生氣を吹き込む光なのだよ」(ノヴァー

リス『青い花』<sup>(10)</sup>とあるように、光とは、ノヴァーリスでは道徳の精神を指す。ここでの光は、啓蒙主義における理性の光に対置されている。また、『精神現象学』緒論においては、「真理の光」から発射される光線が認識作用の隠喩であった。そして、その「光線そのもの」が絶対者の隠喩であった。しかし、当該文では、光ではなくて光の糸という隠喩となっている。光の糸は、地上界と天とを媒介する。ロマン主義は、絶対的真理を認識するのではなくて、天上の神的存在と地上との媒介を通して信心によってつながるのである。ノヴァーリスも「真の宗教性にとってわたしたちを神と結び合わせる媒介項ほど必要なものはない」<sup>(11)</sup>とのべ、その媒介項のひとつとして星を挙げている。

#### (5) 眼前から彼岸へのまなざし

人々のまなざしは、この〔光の糸の〕現在にとどまるかわりに、光の糸をたどってかなたに向かい、神的な実在、こう言ってよいなら彼岸の現在を仰ぎ見ている。

《註解》「神的な実在」とは、「啓示宗教」の箇所「神的な実在という抽象状態の死」(512)とあるように否定的な意味で用いられている。このかぎりでは、ロマン主義の努力は、不幸な意識と重なる。なお、『精神現象学』における「神的な実在」の用例はつぎのとおりである。S. 467, Z. 6; S. 475, Z. 14; S. 484, Z. 29; S. 486, Z. 30; S. 490, Z. 10; S. 495, Z. 3; S. 506, Z. 1; S. 506, Z. 3; S. 506, Z. 6; S. 506, Z. 10; S. 506, Z. 18; S. 507, Z. 27; S. 507, Z. 28; S. 508, Z. 4; S. 508, Z. 12; S. 508, Z. 12; S. 508, Z. 17; S. 508, Z. 19; S. 509, Z. 9; S. 509, Z. 11; S. 511, Z. 20; S. 511, Z. 20; S. 511, Z. 21; S. 512, Z. 21.

#### (6) 精神は地上的なものへ向かわされる

精神の眼を地上的なものに向け、そこに縛りつけることが、無理矢理なされなければならなかった。

《註解》地上と天上との対比は、ノヴァーリスなどのロマン主義に見られる。当該言明は、中世から近世への転回をのべているが、ルネサンス期以降なのか啓蒙主義期以降なのか、あるいはベーコンからイギリス経験論そしてカント哲学以降なのかははっきりしない。「自己に疎遠となった精神の世界」では、現実の国と純粋透見の国とに分裂している。そして、後者の国が啓蒙主義の世界であってみれば、信心を大切にす信仰の国に、啓蒙主義的世界が対置されていることをいうのであろうか。そして、地上的なものに無理矢理、精神の眼を向け縛り付けるという比喩は、啓蒙主義が宗教を迷信という観点から批判したことを指すのであろう。

#### (7) 此岸への注意と経験への関心

天上のものだけがもっていたあの明るさを、此岸のもの感覚が、埋もれていた蒙昧と混迷のなかに導き入れ、そして人々が、眼前の事物そのものに注意をそそぎ、経験と名づけられたものに関心をもち、その価値を認めるようになるには、長い時間を要した。

《註解》ルネサンスからイギリス経験論を経て啓蒙主義へ到るまでの時間を長いとのべている。経験というもの、カントの経験的認識までを包括している。

**(8) いまは地上的なものからものの考え方を引き上げる必要がある**

— いまはこれと反対のことが必要とされているように思われる。今度は、ものの考え方があまりにも地上的なものに深く根を下ろしているため、それをそこから引き上げるのに、かつて引き下げた場合と同じほどの力がある。

《註解》 ロマン主義は地上的なものからものの考え方を引き上げるだけであるが、ヘーゲルは地上的なものを超感性的の世界に取り込んだ「第二の超感性的世界」へと引き上げようとしている。

**(9) 精神は神々しいものを渴望しているありさまである**

精神は、まことにあわれにも、砂漠をさすらう旅人がひとすくいの水を求めてあえぐように、何でもよいから神々しいものを少しでも感ずることに慰めを得ようと渴望しているありさまである。

《註解》 ここでヘーゲルは、地上の経験的世界を砂漠に喩えている。そして、神々しいものを「ひとすくいの水」に喩えている。

**(10) 精神が喪失したものは大きい**

かくもわずかなもので精神が満足していることに照らしても、精神が喪失したものの大きさが測り知られる。

《註解》 精神が満足しているわずかなものとは、前節で挙げられた美とか聖とか永遠とか、宗教だとか愛のことである。ロマン主義によれば、それは、学知によってではなくて信心によって得られるとされている。

**《第9節》****(1) 神々しいわずかなものの授受は学にふさわしくない**

しかしながら、このようにわずかなものを受けとることで満足したり、わずかなものを与えるのに物惜しみするようなことは、学にふさわしくない。

《註釈》 ヘーゲルは、当時のドイツ思想潮流が希求した「抽象的絶対者」を「わずかな神々しいもの」とここでとらえていて、それは学にふさわしくないとのべている。たとえば、ノヴァーリスでは、従来の学問が良心とかけはなれているとされる。「たしかに良心というものは、すべての人間が、生まれながらに宿している神の代理人であり、それゆえ多くの人にとっては最高のもの、究極のものなのだ。だが、道徳学とか倫理学とか呼ばれる従来の学問は、この崇高で包括的、人格的思想がもつ純粋な形態とは、何とか離れていたことだろう」(『青い花』)<sup>(12)</sup>。しかし、ヘーゲルによれば神々しいものは体系哲学によって豊かにとらえられるのである。

**(2) 漠然とした神々しいものはどこにもみいだすことはできない**

ただ信心だけが欲しい人、地上における自分の生存と思想との多様な姿を霧のなかに包みこんで、漠然とした神々しいものを漠然と享受することを望む人は、どこかそれが見いだせそうなところを、見回してさがすがよい。

《註釈》 ここで、ヘーゲルは「抽象的絶対者」が漠然としていると考えている。それは、学によって規定されていないからである。

**(3) 心酔し得意になるためのすべはたやすく見つかる**

何かに心酔し、それで得意になっていられるすべを、そのような人はみずからたやすく見いだすであろう。

《註釈》 心酔する (vorschwärmen) と類似の表現は、『精神現象学』S. 52 Z. 26; S. 472, Z. 21; S. 473, Z. 8f.; S. 493, Z. 9. にも見られる。そこでは、新プラトン主義とディオニュソスの信女の陶醉が意味されている。しかし、ここでは、ロマン主義とりわけノヴァーリスがプロティノスの恍惚に親近感をもっていたことが重なる。ノヴァーリスでは、そのためのすべは道德の精神あるいは良心であった。

**(4) 哲学は信心ではない**

しかし、哲学は、信心家ぶらないようにみずからを戒めなければならない。

《註釈》 ここからも、ヘーゲル哲学は根本的に「キリスト教哲学」ではないことが判明する。それに対して、シュレーゲルは、後に「理性哲学」に対する「キリスト教哲学」を標榜するに到ったことは象徴的である。そして、この対置は、シュレーゲルというよりは、当該文に見られるように、体系哲学と信心哲学というかたちでヘーゲルも行っている。

**《第10節》****(1) 感激と混濁が学より高いと言い立ててはいけない**

ましてや、このように学を断念して満足しながら、その感激と混濁が何か学よりも高いものであるように言い立ててはならない。

《註釈》 ここでは、感情の感激と混濁が、学になるほど対比されている。そして、学ということで学知の場面たる純粹概念の必然性の冷静さと純粹さが意味されている。しかし、『精神現象学』の絶対知としての「[...] 真なるものは、乱痴気騒ぎの陶醉であって、それにあずかるかぎり、だれも酔わない人はない。そして、そのなかのある人が、ときとしてその陶醉から離れる場合にも、同じく、たちまちまた融けこんでしまうから、その陶醉は、透明で単純な静止でもある」(35)。すなわち陶醉の感激あるいは混濁は、知の透明性と表裏一体の関係にある。このことは、ディオニュソスの陶醉そのものについてもあてはまる。なぜならば「パンと葡萄酒の密儀」についてこういわれているからである。「神によ

るこのとりとめのない陶醉も自己を客観的にして落ち着かせざるをないし、意識されなかった感激は、いっばしの所業を創出せざるをない。そして、その所業は、以前の芸術家の感激に彫像が対立していたように、いっばしの所業として当該の感激にとって完成していると同様にその感激になるほど対立している。しかし、当面生氣のない自己としてではなくて生き生きとした自己として対立している (Dieser unbefestigte Taumel des Gottes muß sich zum *Gegenstände* beruhigen und die Begeisterung, die nicht zum Bewußtsein kam, ein Werk hervorbringen, das ihr, wie der Begeisterung des vorhergehenden Künstlers die Bildsäule, zwar als ein ebenso vollendetes Werk gegenübertritt, aber nicht als ein an ihm lebloses, sondern als ein lebendiges Selbst)」(472)。

## (2) 規定の軽蔑や概念と必然性の拒否

このように予言するように語る人々は、まさに深い中心に腰を据えているつもりになる。そしてものごとを規定して〔限定をつけて〕考えることに軽蔑の視線を向けたり、概念と必然性を有限性にしか親しまない反省だとして故意に遠ざけようとする。

《註釈》ヘーゲルは、深みも中心も否定しないが、ヘーゲルのいう中心は、あくまで円環の中心であり、深みは、表面のための深みなのである。円環運動とは、必然的な規定作用であり、表面は体系なのである。

この箇所は、『精神現象学』第49節と対応している。そこにも、「予言するように語る人々の恣意」という表現が見られる。この箇所に関する『精神現象学』の註は、とりわけゲレスを予感、感激、予言するような語り口の賛同者として指示して、ゲレスの『信仰と知』のつぎのような箇所を引用している(570-571)。「したがって、理性は純粹知性となってもっと高い諸世界を直接に直観するであろう。つまり、地霊や悟性にとって、彼岸から降り注ぐ光はアイデアというヴェールを通してだけ半透明状態で射す。悟性は、覆いを通してだけ隠された神々しきものを予感するように垣間見るであろう。この神々しきものは、この上ない感激の瞬間に理性の輝く雲を割って開け、理性のアイデアを通じながら地霊の言葉だけを話し、死すべき者たちに己れ自身を聞き取らせる」<sup>(13)</sup>。「したがって神秘の国は恩寵の国であり、それは、学芸の領域が天才の国であるのと同じであり、天才が凡庸な悟性にとってはより高い天賦であるのと同じである。その天賦を凡庸な悟性は理解することも受け継ぐこともできない。天才にあっては、より高い活動が手前勝手に感動させられているものを処理し、凡庸な悟性に予言する精神でものごとを語らせ形成させる。そのものごとの根拠を凡庸な悟性は認識しない」<sup>(14)</sup>。ゲレスの当該言明に従うかぎり、ヘーゲルがいうように、概念を敬遠しているとは考えにくい。というのは、神々しきものは、理性のアイデアを通して人間たちに自己を聞き取らせるからである。アイデアは、理性によって直観され地霊の言葉となる。たしかに、アイデアは、直観されるのであるから、媒介による規定とはさしあたって結びつかないが、概念のなかの概念なのである。

### (3) 上記の「深い中心」の深さは、空虚である

しかし、空虚な広さがあると同時に、空虚な探さということもある。すなわち、さまざまの有限な形をとって溢れ出ながら、それらをまとめる力を欠いているような実体のひろがりがあるように、たんなる力であるにとどまり、展開を欠いた無内容の内的緊張もあり、これは、うわべだけのものと実は同じことなのである。

《註釈》 ここから、絶対的実体ともいわれる主体のイメージを逆に読み取ることができる。主体とは、さまざまな有限の形を取って深みから展開するひろがりという点では絶対的実体であり、それらが、深みの緊張力によって展開し、またまとめられて深みに還帰してゆくとという点では結局主体なのである。こうして、実体の比喩は広がりであり、主体の比喩は力である。

### (4) 精神の力の大きさと深さ

精神の力の大きさは、その力が外へ現われ出る大きさにのみ比例しているものであり、精神の深さは、精神が勇気をもって自分を展開しながら自分の身をさらし、自分を失う度合いに比例しているのである。

《註釈》 ここでは、ゲレスのような精神の「深い中心」の立場への批判と、啓蒙主義の精神の「大きさ」の立場が同時に批判されている。こうして、ヘーゲルは、精神の力の深みと大きさを同時に備えた立場をとっている。力の大きさと、力がひろがる大きさである。

### (5) 概念が欠けている実体的知

また、あの概念が欠けている実体的なる知をかかげる人々の主張によれば、この知にあっては、自己の特異性は実在にして埋め込まれており、真にして聖なる境地において哲学がなされる、という。そのときには以下のことが覆い隠される。それは、彼らがとなえる知が、神に身をささげるかわりに、むしろ、節度や規定を軽んずることにより、自分自身においては内容の偶然性にまかせており、〔さらに〕その内容においては恣意にまかせているにすぎないということである。

《註釈》 この箇所は、シェリング派のエッシェンマイヤーを念頭に置いて、絶対者という実体を神聖なものとしてとらえているが、それは、自己の特異性ともいべき恣意によって神聖なものの内容を偶然なものにしている。こうして、エッシェンマイヤーのいう知は、実体的ということで神に身をささげると称しながら、その内容の素性は、自己の偶然的特異性に由来する恣意なのである。ヘーゲルはそれに対して、節度と規定を重んじて自己の偶然性を脱却しようとする。

### (6) 神の身内だという思い込み

— そういう人々は、沸きたつ実体の放縦さに身をゆだね、自己意識を蔽いかくし、悟性を放棄する。そして、そのことによって、神が知恵を「眠りのうちに与えたもう」という、神の身内になったつもりでいる。

《註釈》 ヘーゲルのいう知の真理は、自己意識を郷土とし、その郷土は、悟性において生まれる。悟

性は、区別でないものを区別するが、そこから反転して、自己と他者との区別を区別ではないものとして経験し、承認を欲望するのが自己意識である。自己意識は、さらにおのれの他者たる実体の自立性を否定して幸福を得ようとする。しかし、その自立を否定したとき、実体は主体となり、幸福を得ることはなく、「神自身は死んだ」という嘆きでおわる。してみれば、ここでいう神は、死ぬ神であり、その身内になるということは、その死を嘆くことになる。

#### (7) 「神の身内」は、夢もどきの知を生み出す

まことにそのとおり、彼らが眠りのうちに実際身ごもって産み出すものは、夢でもある。

《註釈》 まことにそのとおり、彼らが眠りのうちに実際身ごもって産み出すものは、夢でもある。ここで夢としての知が否定的に語られているのとは対照的に、ニーチェによれば、哲学者とは、この現実を夢と洞見し、その夢を意識的にみつづけようとする。してみれば、認識とは白昼夢の継続なのである。見方によっては、ヘーゲルは、体系的認識という夢を現実化しようとしながら、ついに夢に終わった。

#### 註

本文の引用文の後の括弧内や出典箇所表記の算用数字は、G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807). Hrsg. v. H.-F. Wessels u. H. Clairmont, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1988. の頁数である。筆者による補足は、〔 〕で括り、ひとまとまりの表現は、〈 〉で括った。原文隔字体は、圏点を付けて表示した。

- (1) 第6節については、拙論「ヘーゲル『精神現象学』〈序説〉第5節・第6節の解明」(『法政大学文学部紀要』第62号, 2011年, 36頁以降)を参照されたい。
- (2) この点については、拙論「『精神現象学』〈序説 (Vorrede)〉第3節・第4節の解明——《絶対知は事象 (Sache) と取り組む》——」(『法政大学文学部紀要』第61号, 2010年, 65頁以降)を参照されたい。
- (3) J. Hyppolite (tr.): G. W. F. Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*. t. I, Aubier, éditions Mouton, Paris, 1941, p. 9, n. 10.
- (4) F.-P. Hansen, Hegels „Phänomenologie des Geistes“. „Erster Teil“ des „Systems der Wissenschaft“ dargestellt an Hand der „System-Vorrede“ von 1807. Königshausen & Neumann, Würzburg, 1994, S. 41.
- (5) J. Hyppolite (tr.): *ibid.*, p. 10, n. 11.
- (6) Novalis: *Schriften*. Bd. 3, Hrsg. v. R. Samuel, Verlag Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 1968, S. 440, Nr. 896.
- (7) F. W. J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Philipp Reclam Jun., Stuttgart, 1968, S. 137f.
- (8) Novalis: *a. a. O.*. Bd. 3, S. 129, Z. 13ff.
- (9) Ders.: *a. a. O.*. Bd. 2, S. 446.
- (10) Ders.: *a. a. O.*. Bd. 1, Hrsg. v. P. Kluckhohn u. R. Sammel, Verlag Kohlhammer, Stuttgart, 1977, S. 333.
- (11) Ders.: *a. a. O.*. Bd. 2, 1965, S. 440f.
- (12) Ders.: *a. a. O.*. Bd. 1, S. 332.
- (13) J. Görres, *Glauben und Wissen*. In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 3, Hrsg. im Auftrag der Görres-Gesellschaft v. W. Schellberg, Gilde, Köln, S. 53f.
- (14) Ders., *Gesammelte Schriften*. Bd. 3, S. 53f.