

ヘーゲルにおける精神 (1)

——ヘーゲル精神哲学の現代的意義をめぐって——

佐藤 瑠 威

「君たちは現在の最高の力からのみ過去を解釈することが許される。君たちは君たちの最も高貴なる諸特性の最大の緊張においてのみ、過去にあって知り且つ保存するに値する偉大なるものを察知するであらう」⁽¹⁾ (ニーチェ)

へはじめに

ヘーゲルにおいて、精神という概念は、その壮大な体系を貫ぬいている思想の中心をなすものである。すなわち、ヘーゲルにとって、精神とは人間についての普遍的な理念をなすものであり、世界歴史の主体にして実体をなすものと考えられている。それゆえ、本来ならば、われわれが今、ヘーゲルにおける精神²を考察の対象とすることに何の問題もありえないはずである。なぜなら、ヘーゲル哲学そのものの有する重要性は、現代においても決して否定されてはいないからである。ところが事情はまさに反対であつて、今日、ヘーゲル哲学における精神の思想を問題とするためには、人はあらかじめ次のような間に答えておかねばならないように思われる。すなわち、なぜ今さらヘーゲル哲学における精神の問題をことさら対象とするのか？ つまり、われわれにとつては、対象とする問題に直接はいつてゆく前に、問題の設定そのものの正当性を証明せねばならないように思われるのである。

実際、「人間の本质とは、社会的諸関係の総体である」、というマルクスの有名な「フイエールバッハについての十一のテーゼ」の一節をひきあいに加すまでもなく、人間についての抽象的普遍的本质を前提にして人間を問題とすることを断念した現代哲学は、ヘーゲルがキリスト教神学の影響のもとに構成した概念である精神という言葉のもとに人間を理解しようとしてはいない。ヘーゲルの精神哲学と現代の人間に関する諸思想との間に深い関係があるように思われないし、心理学、精神分析、社会学、歴史学など人間についての諸科学の発展に影響を受け、それとの対決を通して形成されている現代思想を前にしては、今さらヘーゲルの精神哲学に現代的意義を認めることは不可能のように思えるのであらう。

実際、「精神」という言葉は、ヘーゲル哲学の中心概念であるにもかかわらず、もともと神学的構造をもつヘーゲル哲学のなかでも、もつとも神学的な意味の強い概念であるためか、ヘーゲル哲学の重要性をうたがうことのない研究者の間でも、精神にかんするヘーゲルの思想は、ヘーゲル哲学の「死んだ部分」とされて、今日まともに学問的な対象とされてはいないように思われる。このようなヘーゲルの精神哲学の神学的性格と、それ

ゆえにもはや現代思想たりえないゆえんを、カール・レーヴィットは、「ヘーゲルからニーチェへ」の中で次のようにのべている。

「ヘーゲルは、『人間をして人間たらしめるもの』はもっぱら精神であることを強調する。この命題は『宗教哲学』の第一頁にかかげられているが、そのことは、すでに外面的にも、ヘーゲルの精神の概念が人間学的ではなくて神学的に、キリスト教的ロゴスとして、したがって『超人間的』に考えられていることを示すものである。⁽²⁾

「かれ(ヘーゲル)はまだ、人間をして人間たらしめるものを絶対的な確実さをもって知ることを要求した。何故ならば、絶対的精神というかれの概念には、精神そのものたるキリスト教の神が思弁的に包含されていたからである。人間の真に形而上学的な規定は、ヘーゲルをもつて終る。⁽³⁾

「ヘーゲルの精神の形而上学に由来する精神史の基礎は、それ以来、實在のないものとなるまでに希薄にされた。歴史の主体かつ実体としての精神は、もはや一つの基礎ではなくて、たかだか一つの問題である。……
…精神から残ったものは『時代精神』だけである。⁽⁴⁾

「それにしても、もう命のない精神の哲学という馬に高々とまたがって十九世紀の唯物論を乗り越えることができようなどと考えたら大間違いであろう。フオイエルバッハによるヘーゲルの哲学的神学の感覚化と有限化とは、すっかり時代の立場となつてしまつた。われわれは意識するとしな⁽⁵⁾いとかかわらず、皆その上に立つている。」

以上のようなヘーゲルの精神の哲学と現代思想との関係についてのレーヴィットの定式には、われわれとしても異論はない。また、マルクスとニーチェ、すなわち唯物論と無神論によつて根本的に規定されている現代思想にとつて、キリスト教神学にもとづくヘーゲルの精神哲学が、今さらどんな意味をもつのかという疑問はきわめて正当であろう。それでは、なぜ「ヘーゲルにおける精神」なのか？

われわれがヘーゲルの精神哲学を問題とするのは、それが、その神学的な外観にもかかわらず、人間を基本的にもつとも正しい仕方において把握していると考えらるからにはかならない。すなわち、ヘーゲルは人間をその哲学的思索の対象とするにあたつて、デカルト以来ヨーロッパ近世哲学の基本的動向にしたがつて、あくまで人間の自由の基礎である意識から出発しながら、しかもその意識をデカルトのように外的環境から離して論ずるのではなく、それを常に客観的世界との関係において考察し、そのことによつて人間の自由を客観的世界の中に位置づけることに成功している。人間が自己の生きる世界と関係するその接点において、すなわち人間の意識が、その生きる世界の中で変化発展する様相を考察したこと、いいかえれば、主体と客体との交互作用において人間を把握したこと、そしてそのような方法によつて、社会的歴史的に規定された存在としての人間をとらえ、しかも同時に社会や歴史を担いうる人間の自由のあり方を把握しようとしたこと、このような点に、人間についての哲学としてのヘーゲルの精神哲学の偉大な構造があるように思われる。このようなヘーゲル哲学の原理の意義を、レーヴィットはゲーテの言葉をかりて次のように述べている。

「ヘーゲルの何処がゲーテの気に入つたかと言へば、その精神的行為の原理にはかならない。即ち自己存在と他在の仲介、或いはゲーテの言葉で言えば、シェリングは自然の幅を、フイヒテは主観の尖端を特に取り立てたが、ヘーゲルは主体と客体の中間に身をおいたということである。『客体と主体と相ふれるところ、そこに生がある。ヘーゲルがその同一哲学をたずさえて客体と主体のまん中に立ち、この位置を主張するなら、われわれは彼を賞讃しようと思ふ』⁽⁶⁾

このように主体と客体の接点に身をおくヘーゲルの精神の哲学は、人間の主体性すなわち自由をもつとも具体的な形態において、すなわち客観的

世界との関係において把握することを可能にし、そしてそれによって始めて、意識という人間についての即目的な存在規定をこえた、思惟による人間の経験の総体の無限な媒介をとおしてのみ生じうる、理性あるいは精神という人間についてのより高い存在規定をとらえることを可能にしている。このような原理にもとづくヘーゲル哲学が、およそ人間に関係のあるいろいろな現象をその思索の対象としたこと、またはじめて歴史的社会的諸科学の成果を大規模な形においてとりいれ、歴史や社会についての哲学をうちたてたこと、そしてそこから人間のモラルを、主観的道德としてではなくて、客観的倫理という形態において問題とし、客観的普遍的に妥当する理法を担いうる主体的自由のあり方を追求したことも、まさに必然的なことであつたといえよう。

神のロゴスと融合してゆくヘーゲルの絶対精神の哲学に対する批判として出立したフオイエルバッハ以後の現代哲学は、人間を有限な存在としてとらえるという、それ自体としては全く正しい地点から出発しながらも、その有限な人間を客観的世界の総体との関係においてとらえるような媒介の方法を見出すことができず、結局人間をまたもやヘーゲル以前のよう、ごくせまい環境の中で人間がとる存在規定にすぎない意識という水準においてしか問題にしえず、ヘーゲルが理性や精神という概念のもとに把握した、より広い社会的歴史的な水準において人間がとる存在仕方を把握しえないでいるように思われる。たとえば、現代哲学のもっとも重要な動向の一つをなす、現象学的方法にもとづくフッサールやメルロー・ポンティイ（そして初期サルトル）の存在論においても、人間はもっぱら意識や知覚という、精神分析や心理学の領域とかさなるような、ごくせまい地平においてのみ問題となるだけである。もちろん、そのような領域における現象学的研究は、現代における心理学や精神分析の急速な発展と呼応しているだけであつて、ヘーゲルの精神哲学における主観的精神の学よりも、はる

かに科学的な成果をあげていることは否定できないにしても、ヘーゲル哲学とはことなつて、現象学においては、人間の意識をその時間的歴史的発展のもとに考察する方法を欠いているため、現代科学の中で心理学と同様に、あるいはそれ以上に重要な意義を有する他の社会科学の成果をとりいれて、人間をより全体的に把握することができないでいるように思われる。

いうまでもなく、現代哲学の中には、同じく有限な存在としての人間から出発しながらも、それを常に社会的歴史的視野のもとに把握しようとするマルクス主義哲学がある。マルクス・エンゲルスは『ドイツ・イデオロギー』において、ヘーゲルの絶対精神の哲学を批判しつつ有限な存在としての人間から出発したフオイエルバッハと同じ立場にたちながらも、社会的歴史的な存在としての人間を把握することのできなかつたフオイエルバッハを批判しながら、人間の意識がいかに歴史的社会的諸関係の産物であるか、そして、そのような諸関係によって規定され限界づけられているものであるか、を解明している。それはまさに、キリスト教神学にもとづいて意識の絶対的無限性を主張するヘーゲルの神学的人間学の欠点と、有限な存在としての人間をまさにきわめてかぎられた（有限な）領域においてしか把握しえなかつたフオイエルバッハの哲学的人間学の欠点を、同時にのりこえようとしたものであり、それは観念論の立場にたつヘーゲルとことなつて、人間の意識を徹底的に客体化して考察しているだけに、人間の意識の社会的歴史的規定性の把握において、はるかに科学的な成果をあげているといえよう。そしてこのような方法によつて、ヘーゲルにおいてはその観念論的立場のゆえに、民族精神というきわめてあいまいな概念のもとにおいてしか把握されることのできなかつた社会的諸制度を、一定の歴史的社会的構成体の産物として、あるいはその社会的諸関係のあらわれとして、はるかに科学的に把握し、そしてそのことによつて、社会的諸制度を人間の主体的実践によつて変革可能なものとしてとらえることを可能とし

た。このような方法によって、マルクス・エンゲルスは、ヘーゲルよりもはるかに大規模な形において、哲学と社会科学、歴史学との対決の場を設定し、その思想自体が、社会科学を内蔵した哲学、哲学を内蔵した社会科学となつてゐる。

ではこのように、人間の本質を社会的諸関係の総体として把握し、ヘーゲルとフオイエルバッハとともに「のりこえ」た、「ドイツ・イデオロギー」をはじめとするマルクス主義哲学が存在するにもかかわらず、なぜヘーゲルの精神哲学にもどる必要があるのだろうか？ それはまさにヘーゲルとフオイエルバッハとともに「のりこえ」ことを可能にしたマルクス主義哲学の方法そのものの中に、哲学的思索のあり方としては、きわめて重大な欠陥があらわれてきたと思うからにはかならない。周知のように、「経哲手稿」から「ドイツ・イデオロギー」へ至るマルクスの思索の発展は、哲学的良心の清算として、すなわち哲学を止揚する形においておこなわれた。つまり、「ドイツ・イデオロギー」が批判の対象とするのは、もはやキリスト教神学の立場にたつて歴史や人間を把握しようとするヘーゲルではなくて、そのようなヘーゲルを批判する、フオイエルバッハをはじめとするヘーゲル左派すべてにみられる観念論的傾向である。ヘーゲル左派は、ヘーゲルを批判して絶対精神を人間に還元しつつも、ヘーゲルの弟子として哲学的人間学の立場にたつために、結局、人間の意識とその存在仕方を根本的に規定している客観的諸力、物質的生産関係を説明することができなかつた。そしてそのため、彼らの社会的現実に対する分析と批判もきわめて抽象的で無力なものに終始している。このようなヘーゲルとヘーゲル批判者と共に共通してみられる全ドイツ哲学の観念論的傾向に対する批判の中からマルクス主義思想は生れた。「ドイツ・イデオロギー」は当時のドイツの観念論哲学を埋葬せんとして書かれたが、二十世紀においてそれが読まれた時、それはマルクス主義者の間における哲学的思索その

ものを埋葬する結果を生んだように思われる。それ以来、すべてのマルクス主義哲学は、意識の明証性から出発していく方法を観念論的、抽象的なものとしてしりぞけてゐる。

このようなマルクス主義的方法が、人間存在の社会的歴史的性格をもつとも深く把握したこと、また人間の実践の産物でありながらも人間の自由な意思をこえた、一定の物質的生産事情にもとづく社会的諸関係の産物としての社会的諸制度を、はじめて哲学的に把握したこと、こうしたことを否定することは不可能であろう。しかしながら、たとえそれ以前の哲学が人間の社会的歴史的性格を把握することにおいて「ドイツ・イデオロギー」よりも無力であつたとしても、それは決して哲学そのものがその存在意義をそう失したことを意味しはしない。ところが、その後のマルクス主義思想の歴史は、歴史的社会的諸関係から出発して現実の人間を説明しようとするよりも、むしろしばしば、人間を社会的歴史の諸関係の中に還元してしまうことによつて、人間についての理解力をかえつて弱め、人間の自由がどのような構造をもち、どのような可能性をもっているかを把握することに失敗してきているように思われる。そしてこのような「生きられた人間的経験」を救いあげることのできないマルクス主義哲学の方法の欠陥が同じくヘーゲル哲学に対する批判から生れた実存主義思想を克服することのできない理由の一つをなしていることは、サルトルが「方法の問題」で述べているとおりである。そして人間の問題をめぐる現代思想は、一方では、生きられた人間的経験から出発して人間の自由を追求しながらも、個別的実存を真に客観的世界の総体の中に位置づけることによつて、客観的な諸力を担いようとする人間の自由のあり方をとらえることのできない実存思想と、他方、いきなり客観的諸力の分析からはじめて、人間を客観的なものの中に入れこめてしまい、人間の自由を真に救いあげることのできないマルクス主義思想との両極への分裂と対立によつて根本的に規定さ

れている。

このような現代哲学の状況を見る時、主体と客体とがふれあう場に身を置き、人間の主体的自由をたえず客観的世界の総体との関係において問題とし、客観的な理法を担いうる主体的自由のあり方、人間精神のあり方を探求することによって、人間の主体的自由と客観的理法をともに維持し、救いあげようと試みたヘーゲルの精神哲学を検討することは、現代思想にとつて、依然として重大な意義をもっているように思われる。もちろん、くり返して言うように、われわれは、ヘーゲルの精神哲学が基本的にキリスト教神学の立場に立って、「神」、「絶対者」、「絶対精神」といった、学問の領域においては自明の前提とすることのできない虚構をもうけることによつて、人間の自由と客観的諸力、理性的なものと現実的なものとを觀念の世界のただけで宥和させたにすぎないもの、その意味で現代思想がそのまま受け入れることのできないものであること、を無視するつもりは全くない。それゆえわれわれがこれからこころみすることは、無神論と唯物論によつて規定されている現代の思想的状況の中に、人間の哲学としてのヘーゲルの精神哲学をおきなおすことによつて、その神学的傾向をできるだけ浄化しつつ、主観主義と客観主義とに分裂した現代思想の混迷をのりこえうるような新たな理性、新たな精神、すなわち客観的理法を担いうる人間の自由のあり方を探求するための手がかりをえようとするところにある。

(ところで、このように主観主義(実存主義)と客観主義(マルクス主義)とに分裂した現代思想をのりこえるため、主体と客体との相ふれあう場に身をおき、すなわちあくまで人間の自由の基礎である意識の明証性から出発しながらも、それを客観的世界の総体との関係において考察し、そして客観的世界の総体を全体化することによつて、人間歴史を担いうるような理性のあり方を追求したおそらく現代哲学唯一のこころみとして、サ

ルトルの「弁証法的理性批判」があり、この著作はわれわれのテーマと非常に密接な関係をもっている。その意味では、ヘーゲルにさかのぼるまでもなく、あくまで有限な存在としての人間から出発しながら、しかもヘーゲル哲学と同一の方法からかかれた、このサルトルの著作から出発してわれわれの問題を論じていくほうが良いように思われるかもしれない。しかしながら、このサルトルの著作は、ヘーゲルの「精神現象学」ときわめて似かよつた方法をもつて、人間の意識の全体化の経験をたどつていつているのであるが、その方法上の類似にもかかわらず、「弁証法的理性批判」と「精神現象学」との間には決定的な相違がある。すなわちヘーゲルは、根本的に觀念論の立場に立つゆえに、人間がいかに己れの意識の自己変革を通じて自己の生きるこの世界と宥和しえるかを見出そうとする意図が根底にあり、理性や精神へ至る人間の意識の発展は、たんに客観的な諸力、歴史の原動力を見出してゆくというよりも、むしろ客観的普遍的な「理法」を見出してゆく過程である。このような客観的普遍的な理法を認識し、そしてそれを担いうる理性あるいは精神としての人間の中に、ヘーゲルは人間についての普遍的な理念を見、人間の自由の根本的な意義を見ている。そして世界歴史をこのような理念にまで高められた人間精神の発展過程としてとらえることによつて、世界歴史の所業の眞の意味を見出し、ひいては人間の「生の意味」を見出ししている。つまりヘーゲルにおいては、意識の発展はたんに「科学的真理」を見出してゆく過程にとどまらず、およそ人間のいとなみの一切の真理、「生の真理」を見出してゆく過程である。そしてまさにヘーゲル哲学のこのような構造が、およそ人間の精神的文化的いとなみの一切を基礎づける哲学、すなわち、精神の哲学になりえたゆえんをなしている。ところがサルトルの「弁証法的理性批判」のモチーフは、人間実践の総体としての歴史を、科学的に解明しうる唯一の方法であるはずの唯物史観を、哲学的に基礎づけることにあり、そこにおいて展

開される意識の運動は、もっぱら歴史の原動力であるとされる階級闘争を見出してゆくことに向けられている。つまりサルトルにおいては「歴史の発見」は「歴史の意味の発見」という意義をもってはいないように思われる。そこにおける人間の意識の理性への発展は、人間精神の発展という意義をもっていない。すなわちそれは決して精神の哲学ではない。もちろん、ヘーゲルの「精神現象学」とはことなつた意図——すなわち、人間の実践の集積でありながらも、人間が物質と媒介することによって、人間の理解をこえた不透明なものとなつている歴史を知解可能なものとする——によつてかかれたこのサルトルの著作に、ヘーゲル哲学とはことなつた重大な意義があることは確かであろうが、われわれの当面の課題は歴史の発見であるよりも歴史の意味の発見であり、人間の意識の発展の中に人間精神の発展をあとずけることである。こういう視点になつとき、サルトルの「弁証法的理性批判」よりもヘーゲル哲学の方が、われわれに寄与するところがはるかに大きいと思われる。

一、ヘーゲルの精神哲学と他の人間学との相違について

われわれがヘーゲルの精神哲学を、その神学的構造にもかかわらず、今日なお重要性をもつ人間の哲学として考へるのは、とりわけ、ヘーゲルが個体的人間と世界歴史全体との両方において、人間の意識の時間的歴史的発展をたどりながら、精神をその成果として把握している点にある。ヘーゲルの体系全体をつらぬいている「歴史的方法、歴史的考察」をぬきにして精神を論じれば、精神とは全く学問的根拠のない抽象的神秘的な神学的虚構と誤解されてしまうおそれがある。それゆえこれから「ヘーゲルにおける精神」を論じるにあつて、その現代的意義を確認するためにも、まず「エンチクロペデー」中の精神哲学と「法の哲学」を中心として、「歴

史哲学」や「精神現象学」を参照しながら、ヘーゲルが精神をいかに人間の意識の歴史的發展のもとに把握したかを、まづみてみなければならぬ。

ヘーゲルは「エンチクロペデー」中の「精神哲学」の諸論冒頭において、彼の精神哲学と他のいわゆる「人間学」とよばれるものとを厳格に區別している。すなわち、ヘーゲルによれば精神の認識とはたんなる個々人の諸能力、性格、傾向などの認識——いわゆる人間知——では全くなく、それは「人間そのものにおける真実なものの認識」である。つまり精神とは経験的心理学が対象とするような、あらゆる人間に共通してみられる傾向でもなければ、個々の人間にあらわれる特性でもなくて、そのような平凡な個人の性格をこえたものであり、「歴史哲学」において世界的個人という概念のもとにえがかれた偉大な人間と同様に、時代の精髓をあらわしているものである。精神とは人間の意識が長年にわたる目的意識的な自己形成 (Bildung) を経て達成されるものである以上、あらゆる人間に共通してみられる属性のようなものではない。それはまた数千年にわたる人間歴史の成果であり、一定の時代の文化(客観的精神)を背景としてのみ生じうるものである以上、それは超歴史的な人間の本質でもありえない。

(ただし、ヘーゲルはすぐれて歴史的方法をとりながらも、基本的にキリスト教神学にもとづいて精神概念を構成しているため、精神とは永遠に存在する理念の模像とされており、人間の意識の発展とは永遠に存在する絶対者を把握してゆく過程であり、世界史とはこの絶対者が徐々に顕在的にあらわれてくる過程であると考へられている。われわれの目的は、このように神学的に考へられたヘーゲルの精神についての思想を、祖述的に解釈してゆくことにあるのではないから、精神を永遠に存在する理念の模像と考へるわけにはゆかない。それはあくまでも一定の歴史的環境の中で、

人間の自由な実践によって生みだされる地上的、人間的なものであり、人間の文化の産物である。このような解釈は、絶対精神が時代精神にまでひきずりおろされた現代においては、むしろ常識と化しているといつても過言ではないであろう。しかしながら、困難はむしろここからあらわれてくる。すなわち、もし精神から絶対者という「支柱」をとりはずしてしまえば、どうして、そのあと依然として精神に世界史の中核をなすもの、人間文化の中心をなすもの、人間そのものの普遍の本質をなすもの、としての地位を残すことができるのか。また、どうして、世界歴史を人間精神の発展の過程としてとらえることができるのか、いいかえれば、どうして精神を時代精神という、一つの時代の文化と他の時代のそれとの間に本質的な質的区別や発展をみないですべてを相対化してしまう概念に解消してしまうことを避けるのか、あるいはさらにいいかえれば、さまざまな時代の文化相互の対立や、多様な文化圏の争いを、価値評価を許さぬ「神々の闘争」(ウェーバー)という文化的・精神的アナキーへ解消してしまうことをどうして避けるのか、こうした困難な問題が残るであろう。これは歴史学的事であることよってきわめて「科学的」であると同時に、神学的であるヘーゲルの精神哲学にまつわるきわめて困難な問題であるが、われわれはこの問題を結論部分において主題的に論じるであろう。(一)

ヘーゲルは彼の精神哲学と他の人間学(合理的心理学・経験的心理学)との相違を次のように説明している。すなわち、それまでの人間学は(アリストテレスの魂についての考察を例外とすれば)、一方では人間の精神をその外的な環境と全くきりはなし、全く固定した抽象的の一般的な本質をもつたものとみなして、その本質についてさまざまな規定をあたえる合理的心理学があり、他方では観察と経験をその認識方法の基礎として精神をより具体的な水準で検討するけれども、人間についての基礎的な哲学的原理を欠いているため、全く偶然的、個別的な対象について論じる経験的心理学がある。

この両者は、一方は精神をその現象ときりはなして固定した抽象的な本質にする点において、他方は精神を個々の偶然的な例においてのみ考察し、その結果、精神をもしろもの孤立した要素の集合体としてしまう点において、共に精神の本質をとらえることに失敗している。ヘーゲルによれば、精神とは、一方では「生けるもの」として、絶対的不安、絶えざる活動、自己自身との間に区別を設けるもの、であるが、他方では一つの全体性、統一性、単純なものであるという性格をもっている。このようない見相矛盾する精神の性格は、人間の意識の構造それ自体の中にその起源をもっている。すなわち、意識は意識として、それ自体独立した存在(自体存在)でありながら、フッサール現象学も教えるように、それは常に何ものかの意識として、他者と関係してのみ存在するものである。このような意識の構造にもとづく精神は、本質的にたえざる活動であり、たえず自己自身から分裂してゆき自己自身との間に区別をもうけながらも、たえず自己にかえってゆく単純な全体である、という性格をもっている。

しかしながら、ヘーゲルの精神哲学と他の人間学とを分つのもとも重要な点は、精神がたんに活動する統一性であるという点にあるのではなく、それが体系的な全体としてあること、いいかえれば、精神とは必然的な形態において発展してゆくものである、という点にある。このように精神の発展を、すでにあらかじめ実在する精神の概念の実現過程と考えることは精神を永遠に存在する理念の模倣とする考え(概念実在論、理念実在論)に通じるものであり、そのまま認めるわけにはいかないものであるけれども、精神をたんに生きたもの、常に外的環境と関係しながらも統一をなす全体であるとするだけなら、ゲシュタルト心理学やフッサールの影響を受けた現象学的方法にも見られる考えである。ヘーゲルの精神哲学の独自性、独創性をなすものは、精神をたんに生きた統一性とするのではなく、すなわち精神はたんに偶然的な事象と関係することによって質的發展のない

変化をとげるのではなく、精神とはまさに実体が主体化されたものであること——つまり、人間が生きるその外的環境には常に客観的精神(=実体)が存在し、それと関係することによって、人間の意識は偶然的にはなく、ある必然的な仕方をもって発展してゆくのだ、と考えた点にある。ここにこそ、他のもろもろの人間学(それは人間の心理、意識を偶然的な事象と関係することにおいて検討するだけであるから、そこには「変化」の概念はあっても「発展」の概念はない)と、人間学であると同時に、B二・jung (精神形成=教養)の学であるヘーゲルの精神哲学とを分つもつとも重要な点がある。

二、精神の概念

ヘーゲルは「精神」の概念を説明するにあたって、それがまず「自然」を前提とし、「自然」と対立する規定であることを明らかにしている。ここでいう自然とは、たんに外的自然を指すのではなく、むしろそういう外的自然の中に意識が埋没している状態のことをいう。動物は、自然の中にその意識を全く埋没させた形で生きており、その環境との間に何の分裂も知らず、全くその自然的環境と一体になって生きている。そしてこのように自然と一体になって生きている動物は、もっぱら感覚的なものを媒介として対象と関係するが、そのため動物は感覚的なものによって規定され拘束されて生きている。ヘーゲルによれば、感覚的なものはその本質上常に個別的对象にかかわるものであり、そのため感覚的なものは一つの規定性に拘束されている。その結果、動物は常に一つの感覚、刺激と一体になっており、一つの規定性に拘束されて活動している。

ところで、このような自然的なものと対立する精神の本質の規定をなすものはヘーゲルによれば観念性である。すなわち、精神は外的世界からの

刺激によって直接的、無媒介的に動かされ、支配されているのではなく、外面性との間に断絶、分裂がある。つまり精神とは外面性から独立した一個の内面性をなしており、いいかえれば精神とは自我である。精神を自我であるとすることは、サルトルの「自我の超越」という論文をはじめとして、現代現象学においては、自我とは他の外的対象物と同様に、意識が自己の対象としてつくりだす即自化された意識のあり方にすぎず、意識が対象としてとらえぬかぎりには自我は存在しないとされているから、誤解をまねきやすい表現となるが、ヘーゲルは決して人間の内面性というものを外的世界と全く別個に独立し、あるいは対立して存在するものと考えているわけではなく、人間もまた世界の中で存在し、外面性によって規定されていると考える。ただし、人間は動物とことなり、感性的欲望を通して個別的对象とのみかわって生きているのではなく、そうした個別的对象をより一般的な地平におきななおす思惟という能力をもって活動する。そのため人間は外的自然の中に意識を埋没させ、外的世界と無媒介的に連続した生活をいとなむのではなく、外面的世界との間に思惟によって断絶をもうけることができるのであって、このように外面性と一応独立した内面の領域をもつことが自我とよばれるのである。かくして、精神は外的なものによって一方的に規定されているのではなく、個別的なものを一般者の中で廃棄する思惟の力によって外面的なものを内面化し、そのことによって逆に論理的には自然を精神によって存在するものにひきさげる。

このように精神はその観念性によって外的世界とは一応独立した内面性の領域をもち、そのことによって自己のあらゆる空間的・時間的な外面的規定をのりこえてゆく自由をもつ。すなわち精神は無限的な存在であるという性格をもっている。精神をその観念の力によって無限的な性格をもつ自由な存在であると規定することは、すでにマルクス主義的唯物論の側から徹底的に批判されているところであり、たしかに、人間の意識にその空

間的、時間的環境を無際限にのりこえてゆく自由を認めることが誤まりであることは、すでに自明な真理であらう。しかしながら、人間が動物とことなるゆえには、動物がその自然的環境によって全く支配され、外的な刺激に対して全く反射的な行動しかとることができないのに対して、人間はそのような外的環境、それからくる刺激との間に思惟によって距離をとることができること、そしてそのような対象化によって、外的環境に一方的に支配されることなく、その環境をのりこえてゆく一定の自由をもつことにあることは、同様に自明な真理であらう。それゆえ、ヘーゲルが精神を規定するにあたって、観念の力によって有限な環境をのりこえてゆく自由（無限性）であるとしたことは、やはり人間の本質的な存在機構をもっとも正しい仕方において把握しているといわねばならない。（続）

註

- (1) カール・レーヴット著「ヘーゲルからニーチュへ」I、柴田治三郎訳岩波書店、より引用
- (2) 同II 100 p
- (3) 同II 101 p
- (4) 同I vi
- (5) 同I 106 p
- (6) 同I 7 p