

ヘーゲル「精神」の生成

1

ヘーゲル哲学の中心概念が「精神」であるということには異論がないように思われる。「精神」なる絶対者概念を確立することによって、ヘーゲルは、シェリングとの絆も切れ、哲学者としての地歩をかためたのであったし、自己の哲学を体系的に展開することが出来たのであった。「精神」は、ヘーゲル哲学の秘密である。したがって、「精神」をどう理解するかが、ヘーゲル哲学の理解を左右する。当然にも、「精神」概念が生成されるまでには深い苦闘があった。それ故、この苦闘を説明せずしては、この概念を理解することは出来ない。本稿では「精神」生成の場に踏み入って、多くをヘーゲルに語らせつつ、「精神」生成の実相を追求してみたい。

イエナ時代の論稿から次のものを資料とする。「信と知」⁽¹⁾、「フィヒテとシェリングの哲学体系の差異」、「實在哲学Ⅰ、Ⅱ」、「精神現象学」

ヘーゲル「精神」の生成（伊藤一美）

2

伊藤 一 美

初期ヘーゲルの課題は政治—社会（＝国家）と内在性—主体性における分裂とその揚棄とを連関的に問うことであった。⁽²⁾それは、自由の実現とも、公と私との分裂とその揚棄ともいうるものであった。しかし、フランクフルト時代までのヘーゲルはこうした問いをキリスト教、ギリシア、フランス革命等を主な素材として追求していた。だが、イエナ時代になって、古典経済学を学んだヘーゲルは、市民社会を素材としてかの問いをおし進めていった。そして、政治—社会（＝国家）と人間主体における分裂とその揚棄＝統一の問題は、労働概念を軸として展開されていたのである。労働に市民社会の根底をみいだしたのである。人間生活の根底に労働概念をみいだしたのである。だから、ヘーゲルはこういう。「私は、あらゆるものを労働によって、そして承認されている交換によって持っている」。⁽³⁾

労働は端的にも、始元的にも欲求 *Bedürfnis*、欲望 *Begehrde*、衝動 *Trieb* との関係においてある。「労働はそれ自体個人の欲求にかか

「(4) 求める問題である」が、物を欲求にしたがって加工することである。「欲求をみたすために奉仕する諸物は加工され、それらの普遍的な内的な可能性が外的なものに、あるいは形式として定立される」(5)。ただし、欲求する個人に対して自然が対立しているからである。だから、労働は人間の意識的な、主体的な、そして自己を対象化する活動である。

「加工とは意識が自己を物とすることである」(5)。「労働は此岸的な自己―物―化である。衝動である自我の二分化は、まさに、この自己―対象―化である」(6)。衝動(欲求)をもつことが、自己―物―化、すなわち自己対象化をもたらす。したがって、こうもいう。「衝動が満たされるということは、自我の労働を揚棄することである。……衝動は事物化されたものとしての自我の統一である」(6)。労働は自我の对象的な自己運動である。また、「労働そのものは、単なる活動ではなく、自己への反照であり、産出である……」(7)。このように、ヘーゲルは、労働の本質をとらえていたのである。労働とは自己対象化と自己還帰、自己産出とである。すなわち、自己対象化と揚棄とである。そのかぎりでは労働は個別的であるとヘーゲルはいう。

しかし、ヘーゲルは労働は同時に普遍的なものだともいう。そのことのさしあたっての意味は、労働が獲得された能力である。ということである。「労働は本能ではなく、国民においてそれ自身一つの普遍的なものとなる理性的なものである」(8)。「この普遍的なものとは労働の真の本質である。……労働することは精神のありかたのなかで……存

在する」(8)。労働は歴史的・社会的産物なのである。たしかに、労働は個人の主体的活動ではあるが、しかし個人の器用さは習得の過程をとうして生みだされる。「自然な無器用さは普遍的なものの習得のなかで、克服されねばならない」。労働は媒介的に獲得された能力である。そういう点で、労働は普遍的なものである、とヘーゲルはいう。

だが、労働の普遍性の意味は本質的には次の点にある。この点から、労働の承認された存在 *Anerkennung* が説明されうる。「人間の労働は、個々人が自分の欲求のためにおこなう労働でありながら、同時に普遍的な、観念的な労働でもある。人間は、なるほど、労働でもって自分の欲求を充足するのではあるが、しかし、彼の加工したこの特定のものによってではない。この彼の加工物が、彼の欲求を充足させるとすれば、それは他者となっている。人間は、もはや彼が使用するものを加工しないし、自分が加工したものを使用することもしない。彼の加工物は、彼の欲求を充足する現実性となるのではなく、充足の可能性となるにすぎない。彼の労働は、形式的な、抽象的普遍的な労働であるような、そういう個別的労働となる。人間は彼の欲求のうちの一つに應ずる労働しかおこなわず、それ以外の欲求のために必要なものはそれと交換して手に入れる。彼の労働は、欲求なるものに應ずるもの、すなわち、彼の欲求ならざる普遍的なものとしての欲求という欲求の抽象態に應ずる労働である。そして、彼の欲求の総体を充足するのは、万人の労働である」(9)。それ故、すべての人々は、

多数の人々のいろいろな欲求を充足し、そして彼らのいろいろな特殊な欲求は、多数の他者の労働で満たされる。「このように、すべての個人は……欲求のために労働する。彼の労働の内容は彼の欲求をこえて出ている。彼は、すべての人々がそうであるように、多くの人々の欲求のために労働する」⁽¹⁰⁾。労働とは、多くの他者を前提したものであり、他者との関係の間で、はじめて存在しうるものである。それ故、労働は普遍的でもあるし、抽象態でもある。自己の労働でありながら、そうでない、これが労働である。人間の労働は、このような抽象態であるからして、人間は抽象的自我としてふるまうことになる。「自覚的である自我とは抽象態である。この自我は労働する、がしかし彼の労働は、まさに一つの抽象態である」⁽¹¹⁾。人間は、まさに抽象的諸関係を生きているのである。すなわち、人間は、「……包括的な、内容に満ちた、洞察力のある精神としてではなく、物のあり方にしたがって……」⁽¹²⁾ふるまう。

このように、労働の普遍性、抽象性は「自己—物—化」、「自己—対象—化」とはちがう人間の物化をももたしているのだが、さらにそれは、労働の部分化、価値・貨幣の発生を結果しているのである。

すでにのべたように、一つの労働は他の多くの労働との関係のなかにあるから、一個人はある一つの欲求を充足する労働しかない。ここから、労働の細分化、分業機械化が生じる、とヘーゲルはいう。「普遍的労働とは、まさに労働の部分化である。……」⁽¹³⁾「自我は、いか

ヘーゲル「精神」の生成（伊藤一美）

なる具体的な労働もたず、その力は分析することにおいて、抽象において、多くの抽象的部分へと具体を解体することにおいて成り立っている。自我の労働そのものは、全く機械的となり、単純な規定性に所属している。しかし、この規定性が抽象的になればなるほど、人間はますます抽象的な活動のみをなすだけである。……純粋な運動は、まさに空間と時間という抽象的形式の関係であり、抽象的な外的活動であり、機械である」⁽¹⁴⁾。

さらに、労働の抽象性は、価値、貨幣の発生をもたす。「個々人の欲求の全域と、欲求のための彼の活動とのあいだに、全国民の労働が入りこむ。そして、各人の労働は、その内容からみれば、万人の欲求に応ずる普遍的な労働であり、また、彼のあらゆる欲求を充足するのに適合性をもつ普遍的な労働でもある。すなわち、この労働は価値をもつ」⁽¹⁵⁾。ヘーゲルは、こうもいう。「人間は自分の抽象的労働において、自分自身の普遍性を直感する。……私は他の私に対する行為であり、しかも、彼によって承認されたものとしてそうなのである。この際、彼は私の占有物に関わりをもつが、あくまで私の意志を介してのみそれを所持しようとするのであって、それは私が彼の意志を介してのみ彼の所有物に関わりとうするのと相補的である。承認された者としての両人の相等性——それが価値である」⁽¹⁶⁾。

この価値から、貨幣が発生する。「この価値自体は、物としては貨幣である」⁽¹⁷⁾。「こういう多様な労働が……その概念を、その抽象を

実在化しなければならない。その普遍的概念は、もろもろの労働が実在化されるのと同様、物となって存在しなければならない。ただし、この物は普遍的なものとしてすべてのものを現示するような物である。そういう物質的に現存する概念、それが貨幣である。それは、統一の形式であり、欲求されるすべての物の可能性である⁽¹⁸⁾。そして、「この抽象的な物は、交換において、それが何ものであるかを明示する⁽¹⁹⁾」。「普遍的なものは、価値であり、交換は感性的な運動である⁽²⁰⁾」。

このような労働—価値諸関係を労働主体からいえばこうなる。「私は、あらゆるものを労働によって、そして承認された交換によって持つ。私は、同じく普遍者であり、個人的な人格ではない。……所有は、交換における物の運動である。……所有の源泉・起源は、労働、つまり私の行為そのものである。すなわち、直接的自己……である。

私は、まさに私が欲しているからして根源である。——交換における目的は根源である。根底は、普遍的なものである⁽²¹⁾。しかし、「労働において、私は私を直接的に物にする、あるという形式にする。この私の定在を私はこれまた自己外化し、それを私にとって疎遠な一定在たらしめ、そのうちで私を保持している。まさしくこのもののうちに、私は自分が承認されていることを、知られているものとしての存在を直観する。向うには直接態に化した私の自我、こちらには私の対私存在、つまり私の人格を見る⁽²¹⁾」。それは、共に具体的自己の疎外態ではない。具体的人間の二極的な自己喪失である。——人間の自己分

裂。

労働・価値・交換・貨幣・機械とは、こうした結果をもたらす一つの有機的体系であり、一つの必然性である。「普遍的なものは、同時に個人の必然性である、……普遍的なものは、個別的な労働における純粋な必然性である。この普遍性において、個人は意識を失った存在となる。社会は、彼の自然であり、この根元的な、盲目的な運動に彼は従属している。……⁽²²⁾」人間は、この盲目的運動をなす「盲目的な相互依存⁽²³⁾」のなかにあり、それに隷属せしめられ、労働している。

「丹精したからといって、彼は当の普遍的関係からぬけ出せはしない⁽²²⁾」。むしろ、逆の結果をまねく。「彼は抽象的労働をする。彼はその分だけ自然から獲得する。しかしながら、このことは別のかたちでの偶然に転倒してしまう。彼はより一層精を出して働くこともできるが、しかし、それは彼の労働の価値を減少させる⁽²²⁾」。それはなぜか。ヘーゲルは、その理由をこう語る。「……生産量が増大すると、同じ割合で労働の価値が下落する⁽²⁴⁾」。ヘーゲルは市民社会における労働の事実と本質とをつきだしている。そして、同じことをこうも語る。

「人間が自然から何を獲得するにせよ、人間が自然を服従させればさせるほど、人間自身はそれだけですます低落する。人間は多種多様な機械を使って自然を加工させるが、だからといって彼の労働の必然性を止揚するわけではなく、ただ労働を外に押し出し、労働を自然から遠ざけるだけのことである。そして、(人間は)生けるものとしての

自然に生き生きとたち向かうのではなく、生き生きとしたものはこの否定的生から逃げ去る。そして、人間に残された労働はそれ自身、いよいよ機械的になっていく。労働が軽減されるとはいつても、それは全体に対してのことであって、個々人に対してではない。個々人にとってはむしろ、労働が増大する。というのは、労働が機械的になればなるほど、労働の価値はますます下落することになり、彼はますます、このようなしかたで労働せざるをえなくなるからである⁽²⁵⁾。

しかし、生ずるのはこうした価値低下だけではない。この隷属的労働において、人間は一層自己喪失し、分裂におちいつていく。「だがまさに、人間はこの労働の抽象化によって、ますます機械的に、鈍重に、精神を失なったものとなる。精神的なものの、すなわち自己意識に満ちていたこの生は、一つの空虚な行為となる。自我の力はゆたかに把握することにあるのだが、それは失われた。人間は機械としての労働をわずかなしうるだけだ。人間の本来の行為は、ますます形式的になる⁽²⁶⁾」。「大勢の人間が、全く鈍麻させられてしまう不健康で不確かな、しかも技倆を局限されてしまう工場労働、マニファクチュア労働、鉱山労働、等の奈落に追ひこまれる。多様の人間を擁してきた産業部門が、流行が変わったとか、外国での発明によると低廉化だとかのために、突如として破綻し、すべての人々が全く救いたい貧困状態に投げ出される。莫大な富と、どうしようもない極度の貧困との対立があらわれる。この貧困たるや、どうしても身の立ちいかぬような

貧困である。富は、いづれの冤塊もそうであるように、力と化する。富の集積が生ずるのは、一つには偶然によってではあるが、一つには分配をつらぬいている普遍性によってである。富は一種の吸引点であり、そこから、そのまなざしをより広く投げかけている。富は、大きな物塊が小さな塊を引き寄せるように、わが身のまわりに寄せ集めて膨れあがる。持てる者には与えられる。営利事業は多面的な体系となり、小規模な営業では利用出来ないようなあらゆる側面から収益を上げる。ないしはまた、労働の極度の抽象化は、ますます、個別的な労働種類を容赦せず、その分だけ広い範囲を手中に収める。富と貧困とのこうした不平等、窮迫と必然は、意志の極度の分裂を生み、内面的な反抗と憎悪にかわってゆく。この必然性は個々人の生存の完き偶然性であるが、同時にまた個々人の生存を保持する実体でもある⁽²⁷⁾。しかし、当然にもこの実体は死している。「欲求と労働とが、こうした普遍性にまで高まると、大規模な国民においては、共同性と相互的依存性の巨大なシステムが、自己運動する死者の生がひとりでにできあがってしまう。これは、運動においては盲目的に、そして根底的にそこ、ここと自己展開する。(そして、人間的生の自己分裂をもたらす。かくて、ヘーゲルはこういう。)そして、これは野生の動物として、たえずきびしい制御と馴致とが必要である⁽²⁸⁾」。(ヘーゲルによれば、これをなすのは国家権力である。

「国家権力が登場して、どんな生活領域も維持されるように配慮した

り、あらたなる販路をさがしたり、また外国貿易の水路をさがしたりせねばならない……」⁽²⁹⁾。こうすることによって、分裂を揚棄しうると、ヘーゲルは考えているのである。しかし、それだけでは完全ではない。個人の占有が消えて、民族の占有がおこなわれなければならないとヘーゲルはいう。「労働と欲求とのこの活動は……まさに占有において、その静かなる面をもつ。占有はまさに一国民全体において、その個性のなかで普遍的なものとなる」。しかし、それは普遍的な意識、すなわち国民精神 *Volksgeist* ⁽³⁰⁾ によってである。この精神によって「個人の占有は財産となる」⁽³⁰⁾。換言すればこうである。「占有においては、物としての物は普遍的なものであるが、しかし個人的な占有であらねばならないという矛盾がある。この矛盾は意識によって揚棄される。というのも、意識は、それ自体において自己の対立物として定立されるからである。意識は承認されたものとして個人的占有であると同時に普遍的なものである。けだし、この個人的占有においては、すべての人が所有しているからである。私の占有の確実さは、すべての人の占有の確実さであり、私の財産において、すべての人は彼らの財産をもつ」⁽³⁰⁾。すなわち、概括的にいえば、個別的なものも同時に一般的、普遍的なものであり、個別と普遍とが一つのものであるという国民精神の成立、実現によって、疎外状況は克服されると、ヘーゲルはいう。

このように、ヘーゲルは社会諸関係の軸としての労働概念をもつ

て、市民社会とその労働、そして人間との分裂＝疎外の状況を措定しつつ、それを、国民精神によってではあるが、揚棄する姿勢をとりつけている。

このようなヘーゲルの問題意識は、フイヒテ哲学とシェリング哲学との差異を論じた哲学論書のなかにも確認することが出来る。「かくて、分裂こそ哲学が要求される原因である……」⁽³¹⁾。ヘーゲルによれば、分裂は「悟性の建築」⁽³²⁾であり、それは「かつては精神と物質、靈魂と肉体、信仰と悟性、等々の対立」⁽³²⁾であったが、「文化の進展とともに、理性と感性、知性と自然……の対立の形式に移ってしまった」⁽³²⁾対立である。「合一の力が人間の生命から消え、対立が生ける関係と交互作用を失ってしまったとき、哲学の要求が生じる」⁽³³⁾。哲学の関心事は、このような固定化された諸対立を止揚することである。理性がその役割を担う。「……理性は悟性による分裂の絶対的固定に反対して己れを定立する」⁽³³⁾。理性としての哲学の課題は、分裂を絶対者に、絶対者の現象として定立することである。「理性は、ただ絶対者に到達するだけである」⁽³⁴⁾。これが、理性の役割である。

ヘーゲルの課題は、分裂とその揚棄とであった。

3

「人間の下位の欲求から始まった僕の学問的教養において、僕は学問へと駆り立てられざるをえなかった。そして、青年時代の理想は反

省へと、同時にまた体系へと転化せざるを得なかった。こういうことに従事しながら、僕は今自問している。人間の生の内へと食いこんでいくような、どのような還帰が見出されるかと……」。(36) 一八〇〇年十一月二日、ヘーゲルはこうシェリングに書き送っている。これは、ヘーゲルが主として政治とキリスト教、ギリシャを素材として分裂とその揚棄、自由の問題、公と私、普遍と個別の問題を追求していたのを脱皮し、ドイツ哲学の流れのまったなかでの思索を試みはじめたことを示している。(36) しかも、そのなかで、以前の問題意識、人間の生の内へと食いこんでいくような姿勢を失わないようにしようとしている。ただし、ヘーゲルはドイツ哲学との批判的対決のなかに、分裂とその揚棄という問題意識をもちこんでいる。

このことを『信仰と知』をもつてみてみよう。ここで、ヘーゲルはカント哲学、ヤコービ哲学、フヒテ哲学を批判している。カント批判を中心にみてみよう。

カントにおいては感性のA・プリアリな形式として、時間・空間の形式が認められているが、「……統覚の根源的総合的統一が……前景に現われてき、それが……直観の諸形式の原理として認められ、時間・空間そのものが総合的統一として……把握されることになる……」。(37) しかし、この根源的総合的統一は一方では産出的構想力の原理であり、差別から区別されない統一の原理であるが、それと共に、他方では差別を同一なものとして指定しながら、差別されたものから区別さ

ヘーゲル『精神』の生成（伊藤一美）

れる統一の原理である。すなわち悟性である。というのも、カントの総合判断は「……総合判断における主語と述語……というこの非同一般的なものと同時にA・プリアリに絶対的に同一であるという理念以外の何ものをも表現していない」(38) からである。すなわち、この非同一般的なものも同一でもある、ということが論理化されていない。ただ、直観形式と思维形式とは総合的統一という理念のうちに共にある、というだけである。それは、この総合的統一が、カントにおいては自己意識の同一性である、ということである。ところが、「……この自己意識の絶対的根源的同一性は……意識の中で主観的なものと客観的なものと同一性として、すなわち判断として現われる」。(39) しかし、判断はA+Bであり区別を前提している。だから、カントの絶対的総合といっても、拾い集められた多様なものの集合ではなく、多様なものの後ではじめて多様なものに対して付け加わったものではない。しかがつて、そこでは一方には空虚な自我、概念があり、他方は多様性、身体・物体があることになる。こうした問題に対処するために、カントは「自我という抽象、あるいは悟性的同一性という抽象を、原理である絶対的根源的総合的同一性としての真の自我から区別した」。(40) そして、絶対的同一性は判断において示されるのではなく、推論において表現されとした。こうして、自己意識、思维のなかに分裂をつくりあげたのである。かくしてまた、カントにおいては「……感性の多様や直観および感覚としての経験的意識は、何かそれ自体では結びつけ

られないものであり、世界は自己の内できなぐなにくだけているものである⁽⁴¹⁾。ただ、悟性的人間の自己意識の善行によって統一づけられるにすぎない。「……こうして、一方の側に自我性とその悟性の絶対的な点を置き、他方の側に絶対的多様性あるいは感覚を置くという⁽⁴²⁾」二元論となった。こうした分裂的思考は、自由と必然性、可想界と感覚界、絶対的必然性と経験的必然性におけるアンチノミーの解決法にも表われている。カントによれば、この「アンチノミーの解決は、これらの対立物を不徹底な仕方に関連づけるところにあるのではなく、対立物を絶対的に異質なものの、一切の共通性の外にあると考えるというものである⁽⁴³⁾」。かくして、両項それぞれは相互に対立しあうことなく、自由と必然性とは分離されてしまう。

同じことは、実践理性・義務についてもいえる。それは、具体的個人から分離せられる。そして、要請が現われてくる。「絶対的概念は、実践理性としてまったく自己だけで存在し、有限者における最高の客観性であり、それ自体において自己だけである理想性として絶対的に要請されている⁽⁴⁴⁾」。ここでも、対立が定立されている。したがって、カントの哲学はまったく対立のうちにとどまっている。

これに対して「ヤコービ哲学は、対立と、対立にたいして絶対的に要請される同一性とを無限の憧憬と癒しがたい苦悩という感情の主観性の中へ移している⁽⁴⁴⁾」にすぎず、分裂の立場をこなかったしかたで表現しているにすぎない。

また「フイヒテ哲学は、カントのように客観性や原則の形式を要求はするが、同時にこの純粋な客観性の主観性に対する抗争を、憧憬、つまり主観的な同一性として措定している⁽⁴⁴⁾」にすぎない。これらの哲学に共通することは「……有限性の絶対性、およびそこから出てくる有限性と無限性・実在性と理想性・感性的なものとの超感性的なものとの絶対的対立、および真に実在的で絶対的なものは彼岸に存在すること」である。このように、ヘーゲルはドイツ哲学のなかに、分裂を洞見している。

分裂は悟性の立場である。「悟性は相反する制限を相互制約するものとして定立し、それによって制限を完全にするのである⁽⁴⁵⁾」したがって、こうもいえる。悟性は「総体性の形での合一の要求をますます強烈ならしめた⁽⁴⁶⁾」。かくて、分裂が哲学を要求する根源であり、分裂の揚棄が哲学の課題なのである。この課題をなしうるのは理性である。「この様な固定化された諸対立を止揚するのが、理性の唯一の関心事である⁽⁴⁷⁾」。この理性が「分裂の揚棄をなしうるためには、両対立項、即ち主観と客観とが共に揚棄せられねばならず⁽⁴⁸⁾」、そして、それらの対立項が同一的に定立せられることが必要なのである。対立項「主観と客観が絶対的同一性のうちで相互に関係づけられ、その意味で否定せられる⁽⁴⁸⁾」ことが必要なのである。この絶対的同一性こそ絶対者である。したがって、絶対者とは個別の否定ではない。絶対者は個別をおのれのうちにおいて生かす。だから、それは分裂に対しては統

一、合一となる。しかし、それは対立項を生かす合一である。「……絶対者そのものは、同一性と非同一次性との同一性 Die Identität der Identität und der Nichtidentität であって、対立と一有 Einssein とは同時に絶対者のうちに存在しているのである。」⁽⁴⁹⁾絶対者は、対立をつみこむ同一性である。

「絶対者を意識に対して構成すること、これが哲学の課題をなす⁽⁵¹⁾」。絶対者は、いかにして生成されるのか。「理性は、多様な部分存在から脱出することによってのみ絶対者に到達する」⁽⁵⁰⁾。多様性のなかから絶対者を生成する、これが理性の仕事である。ヘーゲルはいう。「……絶対者は反省せられねばならない、定立せられねばならない」⁽⁵¹⁾。すなわち、「理性としての反省」⁽⁵¹⁾が、絶対者を定立するのである。

しかし、反省によって絶対者が定立されるということは、絶対者が前提されているということである。ヘーゲルはいう。「哲学の要求は、哲学の前提をなすものと言え得よう」⁽⁵²⁾。したがって、その前提とは分裂とその揚棄、つまり絶対者である。「その第一は、絶対者そのものである。……理性はただ意識を制限から解放することによってのみ、それを産出するだけである。……他の前提は、総体性からの意識の脱出存在、つまり存在と非存在・概念と存在・有限性と無限性とへの分裂であろう。分裂の立場にとって、絶対的総合は一個の彼岸である。……絶対者は夜である。……即ち無が第一者であり、無から一切の

ヘーゲル「精神」の生成（伊藤一美）

有、有限者の凡ての多様性が現出して来る」⁽⁵²⁾。だから、反省によって絶対者が定立されるのであり、「……存在を非有に——生成として、分裂を絶対者に——絶対者の現象として、有限者を無限者に——生命として定立すること」⁽⁵²⁾が、哲学の課題となる。分裂＝現象のなかから絶対者を生成することが、哲学の課題である。ここにおいては、始まりと目標（終り）とか一体となっている。ともに絶対者である。それ故、理性の反省が哲学の方法となりうるのである。分裂も絶対者の現象とするからである。しかも、理性の反省によって、絶対者が定立されるならば、理性も絶対者に属していなければならない。かくて、ヘーゲルはいう。「理性は自分を否定的なる絶対者の力、従って絶対的否定として現わす」⁽⁵³⁾。しかし、この理性の否定活動は、限定された否定活動である。けだし、個物を否定するだけでなく、絶対者において生かすからである。「絶対者は現象そのもののうちに自己自身を定立せねばならず、即ち現象を否定するのではなく、同一性にまで構成せねばならない」⁽⁵⁴⁾。反省とは、こうした否定活動である。したがって、こうした「理性の行為は自分自身の純粹叙述である」⁽⁵⁵⁾。それによって、「理性は分裂しているものを生成及び産出過程なる無限な活動のなかに合一する」⁽⁵⁶⁾。理性の試みは「固定せる対立、主観性と客観性との対立を止揚し、二世界、知的及び実在的世界の既成有を一個の生成として把握し、また生成の産物としての世界の存在を産出過程として把握すること」⁽⁵⁶⁾である。

ヘーゲルは、分裂とその揚棄という問題意識で、ドイツ哲学と批判的に対決している。それは、分裂の立場でしかないとして、カント、ヤコービ、フィヒテを批判し、この分裂を揚棄するものとして絶対者を位置づけている。しかも、それは差別を内に含む絶対者である。理性の反省が、否定活動が、この絶対者を創成する。したがって、こうもいうる。ヘーゲルは、自己の人間—社会哲学的な概念を生かしつつ、ドイツ哲学を受けとめようとしている、と。

4

すでにのべたように、ヘーゲルは、体系への衝動と人間的生の内面の叙述という課題を自己に課していたのだが、それは一方ではドイツ哲学を批判的に継承することであり、他方では労働概念を軸とした人間—社会哲学の展開であった。事実、ヘーゲルの論稿群にそうした分岐をみることができる。『信仰と知』、『差異』、『自然法』等は哲学批判であれば、『ドイツ憲法論』、『人倫の体系』は人間—社会哲学論といえる。しかし、このような分岐をもっていたのでは体系は出来ない。したがってこの両者をどう一体として、体系へと論理展開するかヘーゲルの課題となってきたのである。もっといえば、『差異』のなかで明らかにしている絶対者、その現象として個をとらえかえすこと、つまり絶対者の産出過程として現象をとらえること、しかもそれを理性の反省——否定性をもってなすこと、理性の自己叙述として

なすこと、さらにそれを分裂とその揚棄という問題意識を軸としてなすことであつた。

我々は、そうした体系草稿群の先駆的なものとして『人倫の体系』⁽⁵⁷⁾をみる事が出来るし、また『実在哲学Ⅰ』、『実在哲学Ⅱ』をみることも出来る。そして他方、そうした試みに成功したのが『精神現象学』においてである。こうして、『精神』なるヘーゲルの絶対者が成立した。そこで、我々は『実存哲学Ⅰ・精神哲学』、『実在哲学Ⅱ・精神哲学』と『精神現象学』を素材に、ヘーゲルの一体的展開の試みを追ってみる。このことは、ヘーゲル哲学——「精神」の生成の場に入り込んでいくことである。

(I)

『実在哲学Ⅰ・精神哲学』は意識から始まる。ヘーゲルによれば、意識は純粹に直接的なものであり、つくり上げられ、出来上がったようなものではない。しかし、たとえば一と多とを統一したものである。つまり、自己分裂し、展開していくような直接性であり、原初的統一である。意識は客体とかわる。しかし、その客体とは意識によって把握されたにすぎない客体であり、歴史的な自然、人間化された自然である。そこで、意識はまず感覚や直観や記憶となり、そして言葉となる。言葉によって、人間はものを支配し、自分のもの、つまり占有を成す。対象を自己の支配下におくようになった。また、言葉は自

由な意識を生成したのである。それは、人間を人間たらしめたのである。こうした人間は欲望を主張し合う。ここに、人間同志の対立が生ずる。この対立を揚棄するが労働である。この労働は、欲望を満たすとともに、道具をつくりだした。しかし、欲望の享受は、かえって対立的客体を自覚させ、欲望は他者との一体化を求めるものとなる。これが愛であり、やがて結婚となり、子供の誕生とともに家族が形成される。家族は財産を所有し、生計を営む。しかし、一族は多数の家族の中の一つではない。しかも、家族によって所有されていない物はない。かくて、生存のための家族同志のあいだでの闘争がはじまる。これを、ヘーゲルは「相互承認のための闘争」という。この生死を賭した闘争は「国民精神」によって揚棄される。「国民の絶対的精神は、絶対的普遍的な根元であり、すべての個別的意識を自己のなかに織り混せているエーテルであり、絶対的に単一なる生きた唯一の実体である。そして、まさにそれは活動の実体であらねばならない」⁽⁵⁸⁾。これは、普遍、かの絶対者である。こうした「国民精神」、共同態のなかにおいては、言葉も労働も個人的支配のためのものではなく、国民のためのものである。私的なものではなく、公的なものであり、そうであることによって同時に個々人のためのものである。このなかで、交換関係は制御され、所有も民族の所有となり、労働の部分化、機械化によって生みだされた人間の自己喪失、人間的生の分裂状況、労働の疎外状況も克服されうる。

ヘーゲル「精神」の生成（伊藤一美）

「実在哲学Ⅱ・精神哲学」の叙述は、家族同志の「相互承認のための闘争」までは「実在哲学Ⅰ・精神哲学」と同じ展開である。こうした闘争を通して、人間意志は他者を純粹な自己としてみるようになる。それは、意志一般の存在を知ることである。「このこと知っている意志は、いまや普遍的なものである。意志は承認された存在である」⁽⁵⁹⁾。それは人格である。そういう抽象である。こうした、他者との連関性においては労働も社会的なものとなり、普遍的なものとなる。こうして、労働は具体的な欲求、必要との関係でなされるのではなく、ただ一般的になされることになった。抽象的に労働がなされるようになった。ここから、機械的分業が生じた。しかし、その労働の生産物は、具体的欲求を充足させるという「相等性」⁽⁶⁰⁾ Gleichheitをもっており、これが価値 Wert であり、これが物となれば貨幣である。そして交換が生じ、所有が生ずる。こうした交換関係は、契約によって保護されうる。しかし、契約は自由な個人、人格を前提してもいる。その点、いまだ個別性が存在し、共同体存在であることを他方では自覚していても、契約に悖ることもある。これが犯罪であり、それを防ぐために刑罰が必要となる。刑罰は「権力的法則」Das gewalthabende Gesetz によってなされる。この法則は、まず家族関係法となり、婚姻、所有、相続等の法則となる。しかし、これらの法則の規制の外にはみ出る個人もいる。たとえば、相続と無関係な人であるが、こういう人は相続の恩恵を全くうけられず、労働をして生計を維持してい

なくてはならない。しかし、この労働は貧困と精神喪失 *Ceſtos* を生む疎外労働ではない。こうした状況に対処するために裁判や民法や刑法がある。このような「権力的法則」は強力 *Gewalt* であり、力 *Macht* である。その強さは、偉大な個人において頂点に達する。この偉大な個人が国家を形成する。テセウスもロベスピエールもそうした偉人であった。彼らの政治は圧制政治 *Tyrannie* ⁽⁶¹⁾ であり、戦慄すべき支配である。しかし、圧制者は人々の憎悪をうけ、打倒される。こうして、民主政治が登場する。ここでは、個人と全体とが現実的同一性をかちえており、公と私は一体である。個人は自由市民 *bourgeois* ⁽⁶²⁾ であるとともに公民 *citoyen* ⁽⁶²⁾ である。しかし、この民主政治は自然と感情とにもとづくものでしかない。したがって、「より高い抽象、より大なる対立と教養の形成、より深い精神が必要である」⁽⁶³⁾。それは、世襲の君主国家（共同体）である。世襲の君主は、世俗から隔離されて育てられるから人格高潔であり、その本性によって支配する。この国家は身分的組織国家である。国民は低い身分である農民、産業身分、商業身分、そして公共的身分である公務員、学者、軍人など各身分に組織されている。各身分は、それぞれの道徳、意識をもってそれぞれの活動にはげむ。そのことが国家、共同体への奉仕と一体であり、各人はそのことを自覚して活動している。ここにおいては、人々が「国民精神」を体現し、「国民精神」が現実化されている。「精神は、かくもみだされた自由である。……しかし、まさに現存している

ものそのものの自由であり、現存しているものを直接的に意識している精神である」⁽⁶⁴⁾。「絶対的に自由な精神は……いまや他の世界を作り出す。——それは、精神自身の形態をもった世界であり、そこでは精神の仕事は完成しそれ自体においてある。そして、精神は精神として、精神の直観に到達する」⁽⁶⁴⁾。この世界が、芸術・宗教・学問（哲学）の世界である。この世界において、精神は真に自由となる。したがって、これら三領域は同じ内容をもっている。しかし、芸術は直観 *Anschauung* であり、直接性 *Unmittelbarkeit* であるから「制限された精神」⁽⁶⁵⁾ *ein beschränkter Geist* であるにすぎない。これに対して宗教は、普遍性・国民精神・絶対的に自由な精神を知る *Wissen* 立場であり、確信 *Versicherung* している立場である。その意味で「宗教の内容は、まさに真実である。しかし、この真実には洞察なき確信である」⁽⁶⁶⁾。「この洞察は哲学であり、絶対的学である。その内容は宗教のそれと同じであるが、しかし概念の形式においてある……」⁽⁶⁶⁾。宗教は思惟する精神であったが、自己を思惟しない精神であった。そのため、この精神は自己と一体ではなかった。そこには、生きた、接合する直接性がなかった。そこにあるのは、単なる主張であり、信仰であった。しかし、哲学では思惟する精神、つまり自我 *Ich* が絶対者を認識する。それ故、「自我とは個別と普遍との不可分な結合であり、普遍的なすべての自然としての個別性と普遍的なものとの、そしてあらゆる本質（実在）、あらゆる思考との結合である」⁽⁶⁶⁾。すなわち、自我・哲

学は概念の形式において世界を把握する。がしかし、それは「哲学は自己自身を外化（対象化）する……」という仕方においてである。

『实在哲学Ⅰ・精神哲学』と『实在哲学Ⅱ・精神哲学』とは、それぞれ特徴をもっており、単純に集合してしまふことは出来ない。しかし、それらにおいて、我々は労働概念を軸として人間―社会哲学が開されているという共通項をみることが出来る。この人間―社会哲学を、意識が自然的・経験的なものから「国民精神」、「哲学」、「学」、へと高揚していくなかにとり入れている。あるいは、意識のそうした学を人間―社会哲学にとり入れている、ともいえる。いづれにせよ、そうした意味で「意識の経験の学」はあるといえないことはない。事実、『实在哲学Ⅱ・精神哲学』は『精神現象学』の叙述段階に、外的に似ている。しかし、そこには「精神の現象する学」はない。上昇的展開の方法も平盤的である。すなわち、そこには「理性の否定性」、「理性の自己叙述」としての展開が欠けている。絶対者が位置づいていない。意識としての学があるだけである。そのなかで、人間―社会哲学とドイツ哲学の批判的継承とが一体的に展開されていない。

(2)

『精神現象学』の展開は「意識の経験の旅」としてなされている。

ヘーゲル「精神」の生成（伊藤一美）

意識は、感覚から絶対知まで上昇するのだが、それぞれの段階において自己確信をもっており、それが真理であるか、否かを吟味しつつ、上昇してゆく。換言すれば、意識は各段階において、真理であると確信する知とそれにとっての対象とをもっており、その知を外化、対象化することによって知を吟味し、いつもその知や対象が虚偽でしかないことを知らされる。そして、その意識も没落する。ただし、知も対象もその意識にとってのものであったからである。しかし、この時新しい段階の意識が登場し、そこでの知と対象とが現われる。しかし、同じように没落していく。しかし、この没落は、新しいものを生む没落であり、新しいものに、古いものをみとめることが出来る没落である。だから没落というよりも揚棄である。こうして、最後に意識は絶対知に達する。

意識は、感覚として登場する。感覚は個別的な（このもの）の存在を確信しており、これを表明する。感覚の対象は（ここ・いま）である。そこで、感覚はこの対象を把握することで自己の知を表明する。しかし、（ここ）と（いま）とはあらゆる場合に言われうるから、これらは個別的なものではなく（一般的なもの）だということになる。そこで、個別的なものの存在を確信しているのは（私）だから、この（私）を吟味する。しかし、「この本を見ている」（私）、あるいは絵を見ている（私）と、対象が変わっても（私）は変わらず、結局（私）も

「一般的なもの」だということになる。こうして、「一般的なもの」が真理であることが明らかになった。感覚は自己の虚偽性をあらわしただけとなった。こうして、知覚が登場する。知覚の知は「一般的なもの」であり、その対象は物 Ding である。知覚は初め、物を「一」という。だが、物が多くの性質をもった「多」であることに気づく。そして「一」を訂正し、「多」という。すると「一」がはみでていることになり「多」を訂正する。こうして、知覚は「一」と「多」との無限の循環過程におちいつてしまう。そこで、次のようにする。物は「一」であり、それを「多」とするのは、我々の感官が「多」だからである、という。しかし、逆に「一」とするのは我々であるから、物が「多」なのだ、ともいう。これは、物が「一」と「多」との統一であることを示している。すなわち、物は「差別における統一」であることが明らかとなった。こうして知覚は没落する。そこで、意識は知覚としての自己を否定し、悟性へと高まる。悟性は物を対象とし、それが「差別における統一」だと確信している。物をそのように把握しようとする。そこで、悟性は物を「力」としてみる。そして、「多」を「力の発現」とし、「一」を「自己におしもどされた力」とする。しかし、「力」は他者の働きかけで働くものである。だが「力」を動かす他者は「力」でしかない。かくて、「力の発現」は発現するよう誘発されてそうなり、このとき「自己におしもどされた力」が誘発している。しかし、誘発する方も、誘発するよう誘発されてそうする

のである。だから、能動は受動に、受動は能動に転化し、「力のたわむれ」だけがみられる。そうすると、この「たわむれ」を支えているものが存することになり、それが物の本質、つまり「内なるもの」である。それは「力の法則」である。これだけが「たわむれ」を包括し、自己自身でありうる。それ故「力の法則」(動的)は「差別における統一」(静的)ではない。それは「内なるもの」であり、これが「無限性」である。こうして、悟性の努力は自己否定となってしまう。しかし、この「無限性」は意識の新しい知であり、その対象は「生命」であり、意識は自己意識となった。自己意識は「生命」とは何かを探ぐっていく。意識は自己を意識する自己意識であるから、どこまでも自己自身であろうとする。だから、自己意識は他者を否定していく「欲望」となる。「欲望」として他者を食らうが、そのことで自己が他者から制限を受けており、それ故、自己が真の自己意識でないことを知る。そこで他の自己意識との関係のなかで、「生命」とは何かを探ぐる。自己意識同志の関係は「主と奴」として考えられる。主は享樂するが、奴は欲望をおさえて労働する。しかし、奴はこの労働にあって自己の精神をつくり上げていく。奴は物をつくるが、同時にこれが自己を形成していくことになる。こうして、奴は鎖につながれていても、自己の自由を知るようになる。この自由は「自由な自己意識であるような意識」⁽⁶⁸⁾であり、内容なき普遍性のみの自由である。これがストアの自由である。この思惟における自由を現実化して、これに内容

を与えようとするのがスケプミス主義である。そのため個別的なものを一度は認め、そして否定して自由を現実化しようとする。だから、この意識は個別的なものを否定しながら、しかもそれに依存して自由を維持しており、普遍と個別とが分裂している。これが不幸な意識である。分裂は三位一体説を媒介として普遍と個別とが和らぎを得て掲棄される。ここに、全実在が自己自身であるという確信をもった意識が登場する。これが理性である。すなわち、普遍と個別との合一が真の知であるとする意識が登場し、〈無限性〉なる知は没落した。〈生命〉が没落し、全実在が対象となった。理性は初め、〈観察する理性〉となり、普遍と個別との合一をさぐるのだが、動物界にも、生物界にも、身体にもみつけることが出来ない。そこで、自己を積極的に実現しようとする。これが〈行為的理性〉である。初め、自己実現として快楽を追求するが、必然性（普遍性）につきあたる。そこで、この必然性を自己のなかにとり入れ、それを実現しようとする。しかし、この立場は快楽の母斑をもっており、そのため普遍性と個別性とが矛盾、対立し、ただ「自負の狂気」にすぎない。そこで、普遍性だけの徳の立場をとる。しかし、世間は徳だけでは通用しない。〈行為的理性〉は没落する。こうして、理性は現実即して自己実現をくわだてる。〈精神的動物の国〉が初めに登場する。ここでは、すべての人間が個の立場を主張し、「万人の万人にたいする闘争」が主に見られる。したがって、普遍と個の合一はありえない。かくて、理性は〈立法的

ヘーゲル「精神」の生成（伊藤一美）

理性〉となり、「汝の意志の格率が、つねに同時に普遍的立法の原理として妥当するように行為せよ」という道德法則を立てるが、これは形式だけで内容を欠き、多くの義務の衝突を招くだけである。ここに、多数の義務を裁く〈査法的理性〉が登場する。その結果、〈人倫〉において、普遍と個との合一が実現されていることを知る。ここにおいて、全実在であるという意識の確信は真理へ高まり、理性は没落し、意識は精神となった。その対象は歴史である。歴史は人倫的世界として始まる。この世界には二つの契機がある。公的な〈人間のおきて〉と家族的な〈神々のおきて〉とである。前者は男に体现され、國家を重視する。後者は女に体现され家族を重視する。二つのおきては兄弟姉妹の結合を媒介として結びついており、人倫的世界は總体性的世界である。しかし、この人倫的世界も男女がそれぞれの役割を果たすとき、二つのおきての分裂と対立とが現われる。二つのおきては本質的に対立するゆえ、またそれらは運命として男女に背負われ、両性の性格となっているから、行為をなすときアンチゴースにおけるごとく、暗黙のうちに他者を犯し、罰におちいらざるを得ない。この結果、二つのおきてと男女は没落していく。この結果、ただアトムとしての個人だけが残る。これが法人格である。個人は平等であるが、それは抽象的の一般的平等にすぎず、内容を伴わない。こうしたアトムの個を統一すべく世界の主が登場するが、それ自身アトムの個にすぎない故、暴力をもって統治をなすだけである。かくて、普遍（国権）

と個別（個人）が相互に疎外におちいつている世界が登場している。これが自己疎外的精神の世界である。疎外は、まず教養の国においてみられる。この国は国権と財富との二契機をもち、これらへの関係の仕方から、人間は高貴な意識と下賤な意識とに分化する。高貴な意識は疎外を克服すべく、国権へと自己を形成する。しかし、自己が下賤へとなるだけである。この世界では、こうして高貴が下賤へ、下賤が高貴へ、国権が財富へ、財富が国権へと相互転換するだけで、相互疎外がなされ、教養の世界が分裂の世界であることだけが明らかにされる。こうした分裂の世界の彼岸につくられるのが、分裂を揚棄した静的統一の国である。これは信仰の世界である。しかし、これは理想においてのみあり、現実的ではない国である。この点疎外の一形態である。しかし、やがてこのような二つの疎外の世界の統一を媒介として、疎外なき世界をつくろうとする立場・純粹透見が登場する。純粹透見が普及していくときが啓蒙である。啓蒙の統一への闘争は信仰との闘いとしてなされる。啓蒙は信仰を批判し、一方では①神は純粹思惟であり、いかなる述語によっても規定出来ないという理神論を主張する。しかし、他方では②物質こそが最高のものだという唯物論、感覺論を主張する。しかし、最後には③功利論を主張し、すべてのものを有用性の立場からみる。この立場にたつとき、すべてのものは自己のために存在するものとなり、ここに絶対自由が登場する。絶対自由は万人の平等であり、それ故一切の組織の否定である。さらに恐怖で

あり、人々は断頭台で死す。しかし、死の恐怖を経験した個人は服従と組織と制限とをうけ入れる。ここに、道徳性の世界が成立する。初めは道徳的世界観が登場する。これは、義務を絶対的なものとしていふ。しかし、義務は現実性をもたない。それ故、この世界観は要請として現われる。義務と幸福との調和の要請、理性と感性との調和の要請、多数の義務を決裁するための神の存在の要請など。しかし、このことはこの世界観が矛盾したものであり、その上に成立しているものであることを示している。調和が成立すれば、この世界観は存在しえなくなる。だから調和の要請に対して、この世界観はづらかしをもつて答える。しかし、それが虚偽でしかないことに気づく。こうして、良心が登場する。良心的自己は義務が自己のなにかにあることを確信しており、自己が義務であるという信念をもっている。この信念が言葉となって断言されたとき、良心的自己は内なる声を神の声と考え、自己の内面の栄光におぼれ、行為を欠き、美しき心情と言辞にとどまる美魂である。それは消えていく憧憬にすぎない。かくて、良心は人格において体現されなければならない。ここに、実行型良心と批判型良心が成立する。両者ともに普遍性（義務）と個別性（感情など）をもっているが、ただどちらか一方だけを本質としている。すなわち、前者は個別性を本質とし、後者は普遍性を本質としている。ここに両者が相手を互に承認し合い、相互に許し合い、両者の和らぎ *Versöhnung* が成立する。これが絶対精神 *der absolute Geist* である。

こうして、精神の段階は没落する。そして、意識は宗教の段階になる。ここでの意識の知は絶対精神であり、その対象は神である。だがその神は現われたばかりのものでしかない。すなわち、*der erscheinende Gott* である。この現象性をはぎとっていくのが宗教の段階である。自然宗教（ペルシャ、バビロニア、インド、エジプト宗教）、芸術宗教（ギリシア宗教）、啓示宗教（キリスト教）と上昇することによって、神は概念へと高められる。絶対精神は、そこにおいて自己をみいだす絶対者が顕現する。こうして、宗教の段階は揚棄され、意識は絶対知に至る。絶対精神が自己を対象とする場であり、「精神として自己を知る精神」⁽⁶⁹⁾ *der sich als Geist wissende Geist* の場である。こうして、哲学知、「概念把握する知」*das begreifende Wissen* が誕生する。

このように、意識の経験の旅は、意識が自己の知とその対象との間でありなす否定的関係においてなされる。それは、意識の自己否定的展開の過程でもある。しかし、同時にこうも言える。意識が各段階で、つねに分裂におちいる。それを揚棄する。しかし、また分裂におちいる。また揚棄する。こうした各段階に、「世界史」、「現実社会」も含め、常に新たな対象が登場する。だから、それは対象の否定的継続的な登場でもある。このように、意識と対象とは同時的否定的に自己展開している。その方法は、自己否定的反照というものである。このよ

ヘーゲル『精神』の生成（伊藤一美）

うに、『实在哲学・精神哲学』にはなかった方法が『精神現象学』にはある。この『精神現象学』の方法によって、『精神現象学』そのものが成立し、『精神』が生成されたのである。しかし、それは『实在哲学・精神哲学』では全体展開のかなめとなっていた労働概念を内在的に把握すること、すなわち、方法とすることによって、確立されたものである。……ヘーゲルが人間の自己産出を一つの過程としてとらえ、対象化を対置化として、外化として、およびこの外化の揚棄としてとらえているということ、こうして彼が労働の本質をとらえ、対象的な人間を、現実的であるゆえに真なる人間を、人間自身の労働の成果として概念的に把握している。……⁽⁷⁰⁾。分裂とその揚棄という人間—社会哲学的発想が、労働の本質論を核として、『精神現象学』に、自己否定的展開の論理として埋めこまれている。こうした方法によって、意識とその意識にとつての対象という照応関係が、「旅」の過程において常に存在する。しかし、対象といっても意識（の知）にとつての対象である。その知の外化が自己とその対象、つまり自己の揚棄となっている。だから、意識の経験の旅である。意識が精神として自己を自覚的に把握するにいたるまで続く旅であり、意識が絶対者を概念的に把握することで終る旅である。意識が絶対者の自己内把握をめざしている旅である。それが、旅の結果としてもたらされたのであるから、最終点は過程のつみかさねとして出てきたものであり、それ故、各段階と最終点、絶対者とは有機的連関をもつことになる。それぞれの意識の

対象は絶対者と生きたつながりをもっていることになる。しかも、ヘーゲルは「内なるもの、本質、精神は現象する」という。また絶対者とは個別、現象を包みこんでいる、ともいう。かくて、意識にとっての対象も精神の現象ということになり、「意識の経験の旅」も「精神の現象過程」となる。

こうして、絶対者と人間—社会哲学とが一体的に展開されている。そして、対立を内在化している自己展開する絶対者、精神が生成されたのである。その生成の核、つまり方法は内在的に把握された労働概念、労働本質論にある。

5

「意識の経験の旅」が、同時に「精神の現象学」であることから、ヘーゲルは、「精神」＝絶対者概念によって人間主体の活動性をかたっているのである、ということがいえる。だが、それは普遍的、抽象的主体、「国民精神」といったものを、共同関係的なものをさしているのである。ヘーゲルは、共同関係的なものの外化・対象化、そしてその揚棄をかたっているのである。もつといえ、それは対立諸関係の自己対象化——動的対立諸関係そのものの外化と揚棄とである。それが歴史であり、現実だということである。必然性とは他者の自由である、ともいわれるが、そのような動的対立諸関係として現実、歴史をみるのが、「精神」の立場である。しかし、それは現実を肯定す

ることではない。分裂からその揚棄を指向することと、かのことは矛盾しない。「精神」は概念把握とは何であるかを語っているのである。

注

- (1) Hegel, *Glauben und Wissen* (Felix Meiner) (Gと省略)
邦訳・久保陽一訳・公論社(引用文は久保訳による)
- Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen System der Philosophie* (Felix Meiner) (G'「差異」と省略)
- Hegel, *Jenenser Realphilosophie I* (Sämtliche Werke XIX) (RIと省略)
- Hegel, *Jenenser Realphilosophie II* (Sämtliche Werke XX) (RIIと省略)
- RI, RIIとも精神哲学の部分と資料とを。RI, RIIの引用文の一部は廣松編「ヘーゲル」(平凡社)による。
- Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Felix Meiner) (dと省略)
- (2) 拙論「初期ヘーゲルにおける政治と神学」(幾工大研究報告1)参照。
- (3) R II, S. 217
- (4) R I, S. 236
- (5) R II, S. 215
- (6) R II, S. 197
- (7) R II, S. 198
- (8) R I, S. 236
- (9) R I, S. 238
- (10) R II, S. 214-215
- (11) R II, S. 214
- (12) R II, S. 215
- (13) R II, S. 214
- (14) R II, S. 215
- (15) R I, S. 238
- (16) R II, S. 215 F.N.

- (17) R II, S. 215
 (18) R I, S. 239
 (19) R I, S. 215
 (20) R II, S. 216
 (21) R II, S. 217
 (22) R II, S. 231
 (23) (24) R I, S. 239
 (25) R I, S. 237
 (26) R II, S. 232
 (27) R II, S. 232-233
 (28) R I, S. 239-240
 (29) R II, S. 233
 (30) R I, S. 240
 (31) D, S. 12
 (32) D, S. 13
 (33) D, S. 14
 (34) D, S. 13
 (35) Hegel Briefe I (Felix Meiner), S. 59. 廣松編「ヘーゲル」15頁。
 (36) この「*メーネ*」D'G「自然法の学的取扱い方について」等の内容からいえる。
 (37) G, S. 16 22頁
 (38) G, S. 15 21頁
 (39) G, S. 23 23頁
 (40) G, S. 18 24頁
 (41) G, S. 20 27頁
 (42) G, S. 24 32頁
 (43) G, S. 29 40頁
 (44) G, S. 8 11頁
 (45) D, S. 18
 (46) D, S. 25
 (47) D, S. 13

ヘーゲル「精神」の生成(伊藤一美)

- (48) D, S. 76
 (49) D, S. 77
 (50) D, S. 13
 (51) D, S. 17
 (52) D, S. 16
 (53) D, S. 17
 (54) D, S. 36
 (55) D, S. 34
 (56) D, S. 14
 (57) Hegel, System der Sittlichkeit
 (58) R I, S. 232
 (59) R II, S. 212
 (60) R II, S. 215
 (61) R II, S. 246
 (62) R II, S. 249
 (63) R II, S. 250
 (64) R II, S. 263
 (65) R II, S. 265
 (66) R II, S. 272
 (67) R II, S. 273
 (68) P, S. 151
 (69) P, S. 564
 (70) Marx. Ökonomisch-philosophische Manuskripte.
 Marx-Engels Werke, Ergänzungsband I, S. 574 引文は城塚・田
 中誠「経済学・哲学草稿」(岩波) 199頁1部改訳。