

精神の自然の権利としての人倫

——ヘーゲルの最初の「精神哲学」に於ける意識と人倫——

齋藤稔章

「一つの民族の有機的組織に於いて、精神の絶対的自然はその権利に到達する」(B6. 281)、そうヘーゲルは「1803/04体系構想」の「精神哲学」に於いて言う。「一つの民族の有機的組織」とは人倫的統一体のことである。ヘーゲルの最初の「精神哲学」の主題は人倫的統一体の構成である。従って、「精神哲学」は『自然法』(1802/03)や『人倫の体系』(1802/03)と並んで、イエナ時代前期及び中期の人倫思想の展開の一段階を成すことになる。

『人倫の体系』は、人倫的統一体を「人間的自然」の概念に基づいて構成しようとする試みであった。その為、人間的自然には人倫性が抑々の最初から内在化させられる。それ故、自然法学の主題は「人倫的自然が如何にしてその真実の権利【法】に到達するかを構成する」(B4. 468)ことと規定された。「精神哲学」に於いて初めて、「自然法」や『人倫の体系』で殊更に論じられなかった「意識」が初めて主題化される。意識とは精神の或る「規定された概念」であり(B6. 266)、精神が「絶対的に実在的な意識」(B6. 313)になるのは人倫的統一体に於いてである、そうヘーゲルは言う。「精神哲学」は、人倫的統一体を意識或は精神の概念に基づいて構成しようとする試みである。その為、意識及び精神の概念には人倫性が抑々の最初から内在化させられる。それ故、「一つの民族の有機的組織に於いて、精神の絶対的自然はその権利に到達する」と言われるのである。精神の概念としての意識概念を中枢に置いた上で、精神の内在的必然的自己展開によって人倫的統一体が如何にして構成されるかと言う人倫の意識論的必然性こそが、ヘーゲルの最初の「精神哲学」が論じるものである。

人倫的統一体の構成と言う課題に対して様々な試行錯誤を繰り返していたこの時期に、では、この「精神哲学」は、この課題に対して如何なる意識概念を基底に、如何なる解答を呈示したのか。

ヘーゲルにはその思索の初期から、人間的諸現象に関する理論を或る二分法を軸に構成する思考様式があった。例えば、自然と非自然、絶対と相対、本質と現象等々と言うように。しかも、それらの対立概念は対等ではなく、常に前者が真実、後者はその退落、前者が批判の尺度としての理念、後者が批判されるものと考えられ、前者の純粋な実現が使命とされた。それは西洋の伝統的な形而上学の典型的な思考様式でもあった。ヘーゲルがそれを些かでも乗り越えていたとすれば、それは、ヘーゲルがやがて後者の存在意義を承認し、二分された対立概念を統合し、その統合に真の絶対性を見出そうとしたところにあったと言える。しかも、ヘーゲルはその統合を静的な構造としてと同時に、歴史的な展開過程としても認識して行った。その具体的現れの一つが、例えば国家と市民社会の統合の試み、即ち人倫的統一体の構成であった。同様の試みを「精神哲学」にも見ることが出来る。

『1803/04体系構想』によれば、哲学体系は三部から構成されるが、精神は最早第三部「精神哲学」固有の対象ではなく、哲学体系全体の対象である。とは言い、精神の絶対的活動の所在はやはり「精神哲学」である。「精神哲学」に於いてのみ、精神はその概念である意識の展開を通じて精神として在り、その絶対的自然の正当な権利に到達し得るからである。その意識概念を、ヘーゲルは多様に定義している。

最も基本的な定義は「単純なものと無限性との一なるもの」(B6. 266)、或は「無限性の単純存在」(B6. 274)と言うものである。「単純なもの」は「意識の単純な境位」(B6. 280)とも言われ、エーテル——「絶対的に純粋な、自己自身に等しい無差別」(B6. 264)——的な単純なもののことであり、意識の諸境位、或は精神の諸契機がそこで展開される無差別の地平、言わば「純粹意識」を意味する。この「意識の単純な境位」こそが、自然哲学に於ける相互外在性の境位と対照的に、根底で「精神哲学」を成り立たしめているものである。この「意識の単純な境位」が根底に定礎されることにより、そこで展開される意識の対立した諸契機は、自分だけで存在する絶対的に対立したものとして互いに関係し合うのではなく、形式的に関係し合うに過ぎないことになるのである(B6. 280)。

意識の対立した諸契機の運動は「無限性」と言う言葉で言い表され、それは「自分

自身の反対」と言う動的原理を意味する。それ故、「単純性」と一つになった「無限性」とは、意識が「自分自身の直接的で単純な反対」(B6. 266)であることを意味する。

この定義の具体的な意味は二様に説明される。第一に、意識の主体と客体の関係としてである(B6. 266f.)。既述の「意識の単純な境位」を前提に、①一方で、意識は意識の主体として、意識の客体に対立するものである。これは「経験的意識」を意味する。②他方、意識はこの分離の反対であり、意識の主体と客体の絶対的な一なる存在、即ち意識の主体と客体の存在する区別と廃棄された区別との一なる存在である。これは「絶対的意識」を意味する。それ故意識は、「経験的意識」と「絶対的意識」が動的に統一されたものである。その意味は「経験的意識は絶対的意識であらねばならない」(B6. 274)と言うものである。「意識の本質は、直接エーテル的の同一性に於いて、[意識の主体と客体の] 対立の絶対的統一があると言うことである」(B6. 273)と言うのも、同様の趣旨と理解できる。即ち、「意識は、[意識の主体と客体に] 対立している限りで、直接その対立の二分枝が意識それ自身であり、対立の分枝としてのそれらに於いて、直接それら自身の反対である。つまり、それらは絶対的な差異であり、自分自身を止揚するものであり、止揚された差異であり、単純である」。意識の主体と客体は「本質的には同じものである。」(Ibid.)

意識の定義が第二に具体的に意味するものは、個別的意識と普遍的意識の関係である。ヘーゲルは意識を「個別性、即ち否定的な統一と、定立された自体的に普遍的な多数性、即ち規定された概念との統一」(B6. 270)、或は「個別性と規定された概念との絶対的な一なる存在」(B6. 271)と言う。「定立された自体的に普遍的な多数性、即ち規定された概念」とは、「肯定的な普遍性の内へ直接的に受容された個別的なもの」(B6. 269)とも称され、意識としては、普遍的なものへ直接受容された個別的なもの意識を意味する。他方、「個別性、即ち否定的な統一」とは、「絶対的に不等なものとしての、絶対的に排他的なものとしての統一、つまり数的な一」(Ibid.)とも称され、前者に対立するものであり、意識としては、多数性を排除することで自己自身に等しい個別的なもの「個別的意識」を意味する。そして、この両者が「自分自身の反対」の原理の下で統一されたものが「普遍的意識」である。斯くして、両者の統一の意味は、個別的意識は普遍的意識であらねばならないと言うことである。

以上のように、意識は経験的意識と絶対的意識、個別的意識と普遍的意識の一なる存在として規定される。意識は勿論単に意識の客体ではないが、かと言って単なる意

識の主体でもない。意識は常に既に意識の主体であると同様に客体である。意識は又、単なる個別的意識ではなく、常に既に普遍的意識である。但し、そのことは当の意識自身には最初明らかではない。当の意識自身にとっては、意識は意識の主体であり、個別的意識に過ぎない。しかし、意識は意識自身にとっても、常に既にそうであるところのもの、即ち普遍的絶対的な意識にならねばならない。

では、意識の本性である「自分自身の反対」とは如何なる事態を意味するのか。それは、当の「意識自身にとって」と体系全体を見渡し得る「我々にとって」の分離と、前者から後者への転換を意味する。即ち、(1)「意識自身にとって」あることと「我々にとって」あることとは「反対」であり、(2)「意識自身にとって」あることは実は事態の真の姿ではなく、真の姿は「我々にとって」あることであり、(3)そのことは、事態が極端にまで進捗することによって、「意識自身にとって」も明白になる。(4)この動的過程が繰り返され、最終的に「意識自身にとって」あることと「我々にとって」あることとは完全な一致を見、静態に落ち着く。この静態が普遍的絶対的意識であり、人倫的統一体である（無論、人倫的統一体自身は動的構造を保持している）。この動的過程が「精神哲学」全編を支配している。これによって、ヘーゲルは精神、及びその概念としての意識自身の内在的運動として、「精神哲学」を叙述する術を獲得したことになる。常に既に自己自身であるところのものへと自ら帰って行く徹底的に意識内在的な、この完結した過程が「精神哲学」を成す。この点が、「人倫の体系」の叙述形態との根本的な差異であり、その乗り越えを端的に示すものである。

このような精神の概念としての意識概念の導入に対するフィヒテの影響については、ホルストマンやキンメルレらによって夙に指摘されてきたが、そのことは置くとしても、意識概念は必ずしも「1803/04体系構想」に於いて全く初めて論じられた訳ではなく、イエナ時代の抑々の最初の時期から、例えばフィヒテの意識概念やシュルツェの意識概念を批判する際に直接間接に論じられ、特にそれらを批判する際の尺度として、既に原理的には準備されていたし、『自然法』や『人倫の体系』に於いても、必ずしも詳密ではなかったが、しばしば言及されていた。それが、今ここで、漸くにして「精神哲学」の独自の根本原理としての位置付けを明確に得て、詳密に展開されることになったのである。

II

問題は、意識が普遍的絶対的意識に、言い換えれば人倫的統一体に至り得るかである。経験的意識の本質は意識の絶対性、即ち絶対的意識であり、絶対的意識は経験的意識の「本来の完全な意識」・「意識の絶対的な実在性」であり、「目標」である(B6. 274)。「目標」の達成は一見容易なことに思える。個別的経験的意識と普遍的絶対的意識の動的発展的統一として、意識は定義されたのだから。とは言え、勿論、事はそれほど単純ではない。

意識は、単純なものとして主体と客体の区別のない統一であるが、無限性として自分自身の反対、即ち主体と客体の対立であり、この対立を通り抜けねばならない(B6. 276)。意識の統一は、それ故主体と客体の「媒語」として現れる。媒語には二つの意味がある。即ち、それは意識の主体と客体を切り離す、と同様に結び付ける。しかし又、自らを意識の主体としてしか自覚出来ない当初の経験的意識には、媒語は主体の側面と客体の側面に分裂して現れる。つまり、「意識の主体」—<意識の主体の側面＝媒語＝意識の客体の側面>—「意識の客体」と言う構図で現れる。

「媒語としての意識の最初の制約された現実存在」(B6. 277)は、意識の主体の側面である「記憶」・「労働」・「家族」と、その客体の側面である「言葉」・「道具」・「[家族] 財産」とを両契機とする。即ち、「意識の主体」—<記憶—言葉>—「意識の客体」⇒「意識の主体」—<労働—道具>—「意識の客体」⇒「意識の主体」—<家族—財産>—「意識の客体」と、意識は進捗して行く。

ヘーゲルはこれを理論的精神と実践的精神の区分として捉える。「精神の現実存在の第一の形式」は「精神の純粋に理論的な現実存在」である(B6. 280)。「記憶」とその所産である「言葉」が「理論的過程」を成し、自然に対する意識の「観念的支配」を自証する。それは自然の概念化の過程であり、意識は言葉によって自然を主観性の内に内在化させる。意識はこれによって「観念的な現実存在」を獲得する(B6. 281)。「言葉に於いて、観念的なものの統一体に有機的に組織化された意識」(B6. 297)が成立する。それ故、この過程は「意識の観念的構成」と呼ばれる。

精神の現実存在の第二の形式は、精神の実践的な現実存在である。「労働」とその所産である「道具」が「実践的過程」を成し、自然に対する意識の「実在的支配」を自証する。意識はこれによって「実在的な現実存在」を獲得する(B6. 281)。その結果、

意識は「自らを自らに対して形態化し、外への対立を止揚してしまう。」(Ibid.)とすれば、意識の差異的な諸契機は最早意識と自然ではなく、共に意識である。意識と意識の媒語は、「家族」とその所産である「家族財産」に於いて、永続する「個別性の統一体」に成る。この過程は「[意識の] 実在的構成」と呼ばれる。

以上は、しかし孰れにせよ、「自然に対する精神の単に否定的な関係付け」(B6. 275, cf. 281)であり、「精神の否定的側面」を成すものでしかない。孰れの勢位も「意識を対立の一方の形式と言う抽象に於いてのみ定立する」(B6. 298)に過ぎないと言う点で、「観念的勢位」(Ibid.)、「精神の現実存在の観念的契機」(B6. 281)に過ぎず、「意識の絶対的な実在性」(B6. 274)、「意識の絶対的な現実存在」(B6. 281)——即ち絶対的意識——ではまだない。意識は経験的意識・個別的意識に過ぎず、「無差別な単純な普遍性」——「人倫の体系」で言えば、「直観」の勢位——と、「絶対的に差別的な、絶対的に対立した関係付け」——同じく「概念」の勢位——との統一と言う具体的な勢位に於いては定立されていない。両勢位共抽象的であり、その違いは、理論的勢位が意識を「[主体に於ける] 無差別的な単純な普遍性と言う抽象に於いて」、実践的勢位が意識を「[主体と客体との] 絶対的に差別的な、絶対的に対立した関係付けと言う抽象に於いて」定立すると言う点にあるに過ぎない(B6. 298)。

両勢位が「観念的契機」であることは、各々が正に各々の実現に於いて「それ自身の反対」になると言う点に現れている。それが意識の無限性の証左である。即ち、理論的勢位は「[主体に於ける] 無差別な単純な普遍性と言う抽象に於いて」意識を定立するが、しかし「[言葉に於ける] 理論的統一が実現されることによって、却ってそれ自身の絶対的反対に、即ち絶対的な個別性、絶対的な対立」に成り(B6. 298)、意識は「現実中存在する事物に対する現実に存在する事物」(B6. 296)となる。それは、主観的意識の内に産出される「[言葉による] 観念的なものの統一体」の外部に、広大な「存在の統一体」があり、それに対向するからである。

他方、それを受けて始まる実践的勢位は「[主体と客体との] 絶対的に差別的な、絶対的に対立した関係付けと言う抽象に於いて」意識を定立するが、絶対的な個性が自分自身を絶対的な統一体へと実現することによって、却って「自分自身の反対に成る」のである(B6. 298)。ここで言う「自分自身の反対」とは、「絶対的な精神としての統一体」(B6. 312)のことである。

これを、意識論の導入と共に導入された「それ自身にとって」と「我々にとって」

の区別に基づいて再述すれば、次のようになる(B6. 304)。先ず第一に「理論的勢位」以前の「動物」の勢位に於いて、「動物」「それ自身にとって」はそうではないが、「我々にとって」は既に「意識の概念」は生成している。それは感覚の個性性を観念的な個性性として定立する。続く「理論的勢位」、即ち「言葉の勢位」に於いて、意識は「それ自身にとって」「意識の概念」になる。しかし、「我々にとって」既にそこで生成しているのは、「絶対的に個別的なもの」である。次いで「実践的勢位」、即ち「道具の勢位」に於いて、意識は「それ自身にとって」「絶対的に個別的なもの」になる。しかし、「我々にとって」既にそこで生成しているのは、「自らの意識を他なるもの内に有するような意識」である。更に「家族の勢位」に於いては、意識は「それ自身にとって」「自らの意識を他なるもの内に有するような意識」になる。つまり「意識は他なる意識を自らの内に定立するような意識になる。」

「観念的契機」とは、普遍的実体に支えられて初めて現実存在を得るからこそ、そう言われる。では、その普遍的実体とは何か。言い換えれば、精神の肯定的側面とは何か。言うまでもない。それは「絶対的に普遍的な意識」であり、自らの意識をそのように認識する「民族の精神」である(B6. 274)。その時、精神は「人倫的存在」(B6. 281)として登場する。先行する観念的諸勢位は、人倫的存在としての民族に於いて初めて「現実存在する。」(B6. 318) 精神はその時「自由に自分だけで存在し、そして自分自身を絶対的に享受する」(B6. 281)ことになる。つまり、「人倫」としての「民族の有機的組織に於いて、精神の絶対的自然はその権利に到達する。」(Ibid.)

III

最後の転換——個別的経験的意識から普遍的絶対的意識、或は家族から人倫的統一体への転換——を引き起こすのが、相互承認の運動である。そこには、如何なる必然性があるのか。家族と人倫的統一体の関係は、次のように言われる。「個別的統一体【家族】の止揚された存在と言うこの存在は、絶対的に普遍的なものとしての、つまり絶対的精神としての統一体【人倫的統一体】である。」(B6. 312) つまり、家族の止揚が外ならぬ人倫的統一体の生成を意味する。勿論、家族の止揚であれ人倫的統一体の生成であれ、そこに不可欠に介在しているのは意識の運動である。家族を支える個別的意識の止揚が、人倫的統一体を支える絶対的に実在的な意識の生成を意味する。

家族の止揚は、家族が「存在する個別的な統一体としては自らを維持することは出来ず、ただ止揚された個別的な統一体として定立された統一体としてのみ自らを維持できる」(Ibid.)と言う意識の「反省」による。それによって、個別的意識が絶対的に普遍的意識に成る。ここに人倫的統一体の生成の意識論的必然性がある。個別的意識がその「反省」に導かれる根底には、「占有」を巡る問題がある。占有には、普遍的なもの——皆のもの——でありながら、個別的なもの——或る特定の者——の支配力の内にあると言う「矛盾」があるとヘーゲルは考える(B6. 309)。それ故、「自らの占有に於いて、各々は取り分け必然的に損なわれざるを得ない。」(Ibid.) その毀損は、家族と言う意識の統一体に於いては「全体としての自らの毀損であり、自らの名誉の毀損である。各々の個別的なものを巡る衝突は全体を巡る衝突である。」(B6. 308) 意識は、家族に於ける意識である以上、個別的なものの「あらゆる契機を自分自身として定立」し、「私に対する事物の対立」は失われているからである(Ibid.)。ここに、占有する者としての自らを他者に承認させようとする意志の発端がある。

この意志は「言葉」で実現できる性質のものではない。承認とは観念的なことではなく——「言葉は意識の観念的な現実存在に過ぎない」——、「現実的な関係付け」である(Ibid.)。つまり、「各々は自らの現実存在の個別性に於いて、自らを排他的に統一体として定立すると言うことが現実的にならねばならない。」(B6. 309) 各々が互いに対して、自らを否定的な絶対的な個別的統一体として定立することになる。各各を関係付ける承認の媒語は「互いに傷付け合」うと言う「現実的な媒語」でなければならない(B6. 308f.)。承認を巡る戦いが、斯くて開始される。それは、「各々の個別的なものを巡る衝突が全体を巡る戦いである」以上、他者の死を目指し、自己の生命を賭けた戦いとなる。さもなければ、自己を統一体として証明出来ない。意識が自覚的に目指すのは、この場合、自らの占有と存在の個別性を巡って、「意識の個別的な統一体【家族】としての自らを、意識の他の個別的な統一体【家族】の内へ定立すること」(B6. 307)だけである。

では、承認が現実存在を得るのは如何にしてであろうか。それは、当の意識自身が意図した通りの結果が帰結するような運動ではない。個別的な統一体が承認を求める運動には「個別的なものそれ自身の内なる絶対的矛盾」(B6. 312)、即ち「自らの生命を、何か或る個別性の維持の為に賭ける」(B6. 310)、或は「個別的な統一体は、個別的な統一体として自らを維持し、存在しようとすることによって、[却って]自分自

身を絶対的に犠牲にし、自らを止揚するのであり、従って自らが目指すものの反対を為すのである」(B6. 312)と言う矛盾がある。個別性——個別的統一体——の為に個別性——個別的なものの生命——を絶対的に犠牲にすることで、既に個別性は止揚されている。この「自分自身の単純な直接的な反対」こそが、意識或は精神の本質である。そして、意識はこの「反省」を自ら為す。即ち、「個別的統一体は、存在する個別的な統一体として自らを維持することは出来ず、ただ止揚された個別的な統一体として定立された統一体としてのみ自らを維持することが出来る」(Ibid.)ことを、意識は認識するのである。

「止揚された個別的な統一体」とは否定面を捉えた言い方である。その肯定面は、では何を意味するのか。以上が意識の認識になることによって生成するのは、「絶対的に普遍的な意識」、即ち「或る意識が他の意識の内で自分自身に成ると同時に、自分自身の内で自らにとって他なるものに成ると言う永遠の運動であるような止揚された存在」(B6. 314)である。そしてヘーゲルは、これこそが「一つの民族の精神であり、・・・絶対的な人倫」(Ibid.)であると言う。斯くして、「絶対的に普遍的なものとしての、絶対的な精神としての統一体」(B6. 312)、即ち人倫的統一体が生成する。

IV

問題は、家族間の相互承認の運動から人倫的統一体を生み出せるか、と言う点である。個別的意識の止揚によって普遍的意識は生成する。これは認めても良い。民族を人倫的統一体として成り立たしめる意識形態は普遍的意識である。これも認めて良い。が、果たして前者の普遍的意識は直ちに後者の普遍的意識である、そう端的に言えようか。或は、抑々家族間の相互承認の運動によって、個別的意識は本当に止揚され得るのか。

第二の問いに関しては、例えば『人倫の体系』でも承認は言及された。しかしそこでは、承認は所有や人格の法的承認を意味し、個別性の止揚を意味しなかった(SdS. 33, 39)。承認によって生成するのは形式的普遍性であり、原理的には依然個別性の支配の下に留まる。即ち、承認によって形成されるのは市民社会でしかない。これに対して「精神哲学」では、承認によって個別性が原理的に止揚される構えになっている。この違いは何によるのか。実は、両者の間で承認の意味が違うのである。前者は承認

の過程については何も触れないのに対して、後者の承認の運動は生命を賭けた戦いを意味する。「一切の占有と享受の可能性」(B6. 310)としての生命——個別的なものの生命——を賭けることで、個別性が原理的に止揚されるのだと考えることが出来る。この点で、承認の概念は確かに深化していると言えよう。

第一の問いに関しては、前者の普遍性は市民社会の普遍性であると言いたいのではない。前者の普遍性が普遍的意識の普遍性であるのに対して、市民社会の普遍性は意識の普遍性ではなく、個別の意識によって外的秩序として意識された形式的普遍性でしかない。両者は別種のものである。では、如何に答え得るのか。なるほど個別の意識の止揚、普遍的意識の生成により、個別的統一体（家族）は止揚される。そのとき普遍的意識は自己と一なるものとして一体何を見出すのであろう。それは自然的所与としての民族しかあり得ない。ヘーゲルはその他を何も論じていないからである。ここに意識論の導入の意味がある。個別的統一体（家族）は自ら止揚されはしない。普遍的統一体（人倫的統一体）は自ら生成したりはしない。個別的統一体が止揚されること、普遍的統一体が生成すること、そしてこの両者が端的に結び付くこと、それを可能にするのは個別性と普遍性が動的に一つである意識概念であり、その内在的な展開であって、静的な自然ではあり得ない。

とは言え、承認の運動を通じて生成した普遍的意識が果たして無媒介に民族と一つに成ると言えようか。確かに生成した普遍的意識は、概念的には民族と一体化した、或は一体化し得る意識と言えるであろう。しかしそれは、常に既に現前する民族との、或は民族に対する様々な媒介形式を経た意識ではない。普遍的意識は民族と如何なる拘わり方をするのか。例えば、普遍的絶対的意識の生成は、個別の経験的意識の無化を意味する訳ではない。両者が動的に統一されているのが意識の概念である。動的な統一としての意識が、通時的歴史的に、そして更に共時的構造的に民族と、或は民族に対して如何に拘わるかが問われねばならない。つまり、個別の経験的意識——これが市民社会を形成する意識である——と、普遍的絶対的意識——これが国家を形成する意識である——が、各々先ず通時的歴史的に民族と如何に拘わり、次いで結果として共時的に如何なる構造的関係を作り為すのかが問題とならざるを得ない。しかし、草稿はこれに触れないまま終わっている。しかし、それを欠如したままでは、人倫的統一体の生成を十全に論じたことにはならない。人倫的統一体の基底と成り得る意識形態の生成を論じたに過ぎない。言い換えれば、人倫的統一体生成の必要条件を示し

たに過ぎない。とすれば、「精神哲学」には語らねばならない事柄が更にあったと言えよう。

更に以上二つの問いに関連して、もう一つ問いが発生する。家族と民族の間には市民社会があるのではないか。この点に関して、「精神哲学」を『人倫の体系』と比較してみる。『人倫の体系』は人倫的統一体へ至る三つの段階を設定している。第一に、個別（個人）と個別（個人）との関係から「家族」と言う個別的統一体が生成する段階（第一部第一勢位）。第二に、個別（家族）と個別（家族）との関係から「市民社会」と言う一つの普遍的統一体が生成する段階（第一部第二勢位）。第三に、個別（個人及び家族）と普遍（市民社会）との関係から、「人倫的統一体」が生成する段階（第二部）。これに対し、「精神哲学」は、第一段階は——内容は別として——共通でありながら、個別（家族）と個別（家族）との関係から、承認の運動を経て、人倫の実体が生成し、市民社会はその人倫の実体の内部で構成される構えになっている。つまり、第一段階の言葉・労働・占有は、人倫的統一体としての民族に於いて初めて、その個別性そのものに於いて「普遍的なもの」になる。個別性から普遍性への原理の転換は、形式的普遍性の生成を間に挟むことなく、承認の運動に於いて一気に為される。犯罪論や戦争論は市民社会の存在を前提にするから、「精神哲学」では消え、その代わりが承認の運動である（恐らく、犯罪論・戦争論は書かれざる統稿の内に位置付けを有したであろう）。

家族の形成から市民社会の形成へ、そしてその否定を通じての人倫的統一体の形成へと進む『人倫の体系』の展開と、家族の形成から人倫の実体の形成へ、そしてその内部に於ける市民社会の形成へと進む「精神哲学」の展開の差異は特徴的である。

『人倫の体系』で模索された、市民社会の下での犯罪や戦争を通じて人倫的統一体への生成と言う道筋には、政治的国家からの孤立現象としての市民社会と言う歴史的境地に生きるヘーゲルの実践的志向が色濃く反映している——『人倫の体系』と同時期に執筆された政論に『ドイツ憲法論』がある——と思われる。ところが既述のように、政治的国家からの孤立現象としての市民社会は原理的には個別性の原理の下にあり、そこに顕現する普遍性は個別的なものにとって外的な形式的普遍性でしかない。そこから人倫的統一体へ転換するには、原理上の転換が必需とされる。『人倫の体系』では、犯罪論・戦争論がその役割を担う形になっている。しかし周知のように、その点に対しては、体系上の内在的必然性の点で、しばしば問題——『人倫の体系』全体に

及ぶものとしては、体系の形式と内容の齟齬の問題——が指摘された。他方、「精神哲学」に於いては、市民社会は最初から人倫的実体の一契機として形成され、政治的国家から孤立して現象するものとしては論じられないことがない。「精神哲学」は、市民社会から人倫的統一体への展開と言う道筋では論じない。歴史的境位としても、国家不在の近世市民社会は対応を欠くことになる。その代わりヘーゲルが手に入れたのが、家族から人倫的統一体への意識内在的な必然的展開である。生命を賭けた承認の運動と言う、個性から普遍性へと言う原理の意識内在的な必然的転換をもたらす切り札を手に入れた以上、「精神哲学」はその構成上、孤立現象としての市民社会を論じる必要はなくなったのである。『人倫の体系』に於ける、市民社会を前提にした犯罪論・戦争論も不要になったのである。否、抑々それを論ずる境位がなくなったのである。『人倫の体系』が孕んでいた先の問題性は「精神哲学」で確かに解消される。しかし、そこには同時に、市民社会の孤立現象と言う歴史的境位にある祖国ドイツに生きるヘーゲル自身の、その痛切な市民社会体験からの距離感、そして純粋な哲学体系への没入と言う事情を見ることも出来る。但し、市民社会の孤立現象と言う実在する歴史的境位を無視して、尚「精神」と言うものを十全に論じ得るかどうかは、意識と民族との媒介と言う先の問題と絡んで、一つの重要な問題として残るであろう。

[引用略号]

B. : *Gesammelte Werke*, hrsg. v. Rheinisch - Westfälischen Akademie der Wissenschaften (Meiner).

SdS. : *Frühe politische Systeme*. hrsg. v. G. Göhler (Ullstein).

尚、 [] ・ 【 】 は筆者の補足・説明を意味する。

[哲学 博士課程学修]

Sittlichkeit als Recht der Natur des Geistes

—Bewußtsein und Sittlichkeit in der ersten Geistesphilosophie Hegels —

Toshiaki SAITO

In seiner ersten Geistesphilosophie will Hegel den Prozeß der Konstruktion der sittlichen Totalität als notwendige Selbstentwicklung des Geistes konstruieren. Es ist das Bewußtsein, das er als Begriff des Geistes hier eingeführt hat. Er zeigt die sittliche Totalität als Recht des Bewußtseins und entfaltet die Phänomene des Geistes als Stufenfolge des Bewußtseins. Die sittliche Totalität ist ein Volk als Einheit von Subjektivität und Objektivität, Einzelem und Allgemeinem. Damit bestimmt er das Bewußtsein, das zur sittlichen Totalität bestimmt ist, der Natur nach als ein Einheit von Subjektivität und Objektivität, Einzelem und Allgemeinem. Nach Hegel ist es die Bewegung des gegenseitigen Anerkennens, die das einzelne Bewußtsein aufhebt und es zum allgemeinen Bewußtsein entwickelt. Es ist noch immer eine offene Frage, diese Bewegung des gegenseitigen Anerkennens durchsichtig zu machen.

Die vorliegende Untersuchung zielt darauf ab, durch Auslegung der ersten Geistesphilosophie Hegels (1) den Begriff des Bewußtseins, (2) den Sinn der Bewegung des gegenseitigen Anerkennens, und dadurch (3) den Prozeß der Konstruktion der sittlichen Totalität offenbar zu machen.