

媒介の体系としてのヘーゲル『精神現象学』

大 田 孝 太 郎

(序)

周知のように、ヘーゲルは1807年に『精神現象学』を著し、それまでの自己の立場を止揚して彼独自の思想を表明するに到る。彼独自の思想とは、それまでの彼が紆余曲折を経てたどり着いた「媒介」の思想である。『精神現象学』の序文で、ヘーゲルは自分自身の立場が新しい時代精神にふさわしい哲学的表現を与えるものであることを自負して、次のように述べている。「われわれの時代が誕生の時代であり、新しい時期への過渡期であることは、認めるのに困難ではない。精神は、その定在からいっても、その観念からいっても、これまでの世界と絶縁して、この世界をまさに過去へと捨て去ろうとしており、自分を形成し直すという作業にとりかかっている。」⁽¹⁾

「存在は絶対的に媒介されている」⁽²⁾というみずからの主張の正当性を、思想の上でも歴史的にも——否、すべての存在にわたって——証示すること、しかも人間の意識との関連で証示すること、これが『精神現象学』の中心テーマであるといっても許されよう。それゆえ、『現象学』のすべての行論の中にヘーゲル独自の媒介の立場が貫かれているわけであるが、いわば「媒介の体系」としての『現象学』をヘーゲルはどのような観点から叙述しようとするのであろうか。その手がかりを、われわれは『現象学』序文の次の文章に求めることができる。「媒介とは、自己運動する自己同等性に他ならない。すなわち媒介とは、自己自身への反省であり、対自的

に存在する自我という契機であり、純粋な否定性であり、あるいは純粋な抽象にまで下ろせば、単純な生成である。自我あるいは生成一般、この媒介する働きは、その単純性のゆえにまさに生成する直接性であり、直接的なもの自身である。⁽³⁾ヘーゲルは「媒介」を自己同一を保つ主体の運動として一般的に捉える。それは勿論、直接無媒介な自己同一ではなく、「自己が他となることを自己自身と媒介」⁽⁴⁾する自己運動の謂である。したがってそれは、自己自身と成る「生成」の運動でもある。そしてかかる運動を可能にするのが、物事を区別し限定するところの「反省」（あるいは「否定性」）の主体としての「自我」の働きなのである。ヘーゲルが先の引用文で「媒介」を、「反省」（＝「否定性」）、「自我」、「生成」、「直接性」といったヘーゲル哲学の鍵概念と等置しているのは、『現象学』を理解する上で極めて重要な意味をもっていると思われる。ヘーゲルが「媒介」を、「反省」、「自我」、「生成」と関連づけているのは、もちろん単なる思いつきではなく、彼独自の統一的な観点からなされたものである。すなわち、彼は「媒介」を、「反省」という認識論的次元、「自我」という存在論的次元、「生成」という歴史性の次元、しかもこれら三つの次元を統一する視座——これが『現象学』の論理展開を担う所謂「われわれ」の立場に他ならない——から把握することによって、媒介の体系たる『現象学』を叙述しようとしているように思われる。以下、われわれは、これら三つの次元を順次考察していくことによって、「媒介」概念をより具体的に究明していくことにしよう。

Ⅰ．〈反省〉と媒介

ヘーゲルは、イエーナ時代の初期に、当代の文化を「反省文化」（Reflexionskultur⁽⁵⁾）という名称で特徴づけていた。ヘーゲルは、「反省」を「悟性」と同じ意味に解して、物事を区別し限定するところの有限な認識能力、という意味で用いているが、しかし彼は「反省」を単に認識能力に限定するのではなく、広く存在一般にもこの用語を適用する。したがっ

て、「反省文化」とは、物事を分別し制限する有限な認識能力である「反省」が、人間の生の総体である時代の文化のすみずみまで支配してしまった結果、人間を含めたすべての存在の統一性が分断されてしまい、かくて精神と自然、有限と無限、主観と客観といった風に、すべてのものが、「分裂」と「対立」に染め上げられてしまう文化のことである。ヘーゲルがデカルト以来の西ヨーロッパ文化を「反省文化」と規定するとき、「反省」が人間の生のすみずみにまで浸透し支配し、全体としての人間が分断され疎外されている、という現状に対する強い批判意識が含意されていることは言うまでもない。したがって、かかる人間の生の分裂をいかに止揚すべきか、という問題がヘーゲルの哲学意識を支えている中心テーマであった。それゆえ、「反省」をいかなるものとして把握するかという問題こそ、『精神現象学』以前のヘーゲルが、何よりもまず解決を迫られていた問題であったことは容易に推察できる。⁽⁷⁾

フランクフルト期までのヘーゲルは、「反省」を制約された有限なものの認識に限定し、無限なものに対する把握は反省能力を超えたものとして考えていた。そこでは、有限なもの⁽⁸⁾と無限なものを媒介する役割は、「反省」には与えられていない。しかし、イェーナ期になると、「反省」を単に有限なものの認識に局限するのではなく、無限者を把握するための媒介たらしめようとする積極的な姿勢が現れる。「哲学の道具としての反省⁽⁸⁾」という表現が、かかる「反省」に対するヘーゲルの積極的評価を端的に示している。イェーナ期全体はヘーゲルにとって、まさに「反省」にまつわるアポリアを克服して、「有限」(感性)と「無限」(理性)を架橋する媒介者としての「反省」を正当に位置づけることにあった、と言っても過言ではない。「反省」を正当に評価できるようになってはじめて、ヘーゲルは、シェリングと袂を分かって、彼独自の「媒介」の立場を主張できるようになり、それが『精神現象学』として結実することになる。

『精神現象学』でヘーゲルは、「反省」を有限なエレメントの中に閉じ込めて絶対者の認識を「感激」や「直観」に委ねることによって学を断念

する立場に反対して、「反省」を学的意識と非学的意識を媒介するものとして位置づける。「完全に規定されたものにして初めて学習されて公教的（exoterisch）で把握されうるものとなり、すべての人びとの所有となりうる。学の悟性的形式は、すべての人びとに提供され、またすべての人びとに平坦にされた学に到る道であり、悟性（＝反省——引用者）を介して理性的知に到ろうとすることは、学をめざす意識の正当な要求である。」⁽⁹⁾

ヘーゲルはイエーナ期の初めに、哲学は本性上、「秘教的な」（esoterisch）ものであって、常識にとっては、「転倒した世界」として現れる、と言っている。⁽¹⁰⁾ とはいえ、哲学の対象が常識や悟性（反省）にとつて「転倒した世界」だからといって、彼は、このような世界を「法悦」や「靈感」⁽¹¹⁾によって直接に感得しようとするのではない。むしろ反対に「区別する概念」⁽¹²⁾という反省（悟性）形式を媒介としてのみ、秘教的な哲学の世界は、万人のもの（公教的なもの）となり得るのである。反省形式というすべての人が理解できる形式を通じて哲学的認識に到ること——言い換えれば、「公教的教義」から「秘教的教義」へと到る道筋を明らかにすることが『現象学』のテーマであったことは言をまたない。それでは、「反省」は、いかなる意味で媒介たり得るのか、この点をもう少し立ち入って考察してみよう。

『現象学』の序文で、ヘーゲルは「反省」について次のように述べている。「反省を真なるものから排除して、絶対者の積極的な契機として把握しないのであれば、それは理性を誤解するものである。反省こそ、真なるものを成果となす当のものであるが、成果がその生成に対してもつ対立を止揚するのをもまた反省なのである。」ここには、真なるものを成果として捉えるヘーゲルがいる。物事を区別し限定する「反省」こそ、真なるものを諸規定の成果として、そして同時に諸規定の所産を止揚して、総体としての真なるものをその「産出」において、その「生成」において把捉することを可能にする当のものなのである。だから、かかる「反省」あるいは「悟性」の媒介作用をヘーゲルは「怖るべき力」（die ungeheure Macht）⁽¹⁴⁾

と呼ぶのである。

ヘーゲルが述べているように、例えば「すべての動物」と言っても、この言葉が動物学全体を言い表していないことは言うまでもない。¹⁵⁾そこには、個々の規定性が欠けているからである。すべての規定は、有限で制約されたものを定立するがゆえに、必然的に他の規定性と対立せざるをえない。一つの規定性が規定性であり得るのは、他の規定性がそれに対立しているかぎりにおいてである。それゆえ、すべての規定性は、それと対立する規定性に媒介されてのみ、みずからの存立を保っている。このように規定性は、本質的にそれと対立した規定性に負っているのであるから、あらゆる規定性は、それと対立した規定性への移行を含む。規定されたものがそれと対立する他の規定への移行であるとすれば、逆に対立する他の規定もそれ自身の反対——すなわち最初の規定——への移行であるから、すべての規定は、他者を媒介とした自己還帰の運動にほかならない。このような規定性の媒介運動を通じて、全体的なものを諸々の規定の総体として把握することが、いわゆる、実体＝主体説の核心であることは、次のヘーゲルの言が端的に示している。「主体とは、みずからのエレメントの中で規定性に定在を与えること、このことによって、抽象的な、言い換えると、そもそも存在するにすぎない直接性を止揚し、そうすることによって真実の実体、すなわち、存在あるいは、直接性でありながら、媒介を自分の外にもつのではなく、媒介そのもののなのである。」¹⁶⁾

反省規定の媒介作用の具体例として、『現象学』冒頭章の「感覚的確信」についてみてみよう。

感覚的確信において、「この私」が「このもの」を直接無媒介に知っていると思念している。この意識は、自分の眼前にある対象たる「このもの」を直接に捉えていると思念しているが、この意識がみずからの確信を言語によって表現するとき、みずからの私念とは異なる「普遍的なもの」を言い表すことになる。感覚的意識が発する「このもの」——ヘーゲルは「このもの」を「ここ」と「いま」に分けて論じている——という言葉で規定

される直接的で個別的な存在は、この意識が思い込んでいるような直接無媒介な個別的な存在ではあり得ず、他の「このもの」によって媒介された普遍的な存在であることが明らかになる。「このもの」、例えば「この机」は、「この本箱」の横にあり、「この椅子」の前にあり、「この部屋」の中にある等々、というように、他の諸々の「このもの」の媒介において存立している。「この机」は、他の諸々の「このもの」との関連において初めて、「この机」として感覚し得るのである。すなわち、他の諸々の「このもの」の媒介がなければ、「この机」の感覚そのものが崩れてしまうのである。言語はこの事実を端的に表現している。なぜなら、「このもの」という言葉は、眼前のこの個別的ものを言い表すばかりではなく、他の諸々の「このもの」をも言い表すことによって、「このもの」を普遍的な連関の中におくからである。かくて感覚的意識が規定する「このもの」は、私念された「このもの」から出発して、諸々の「このもの」を介して、普遍的な「このもの」に到る媒介運動なのである。¹¹⁸⁾

かかる対象（「このもの」）の媒介運動は「この私」の知の働きでもある。感覚的確信は、最初、自分の前にある「このもの」という対象を、自分とは独立したある自立的な存在として受け取る。この意識自身の知は、対象なくしては存立し得ないがゆえに、自分を対象に依存する非自立的な意識とみなし、他方、対象は意識に依存することのない無媒介で自立的な存在として定立される。しかしながらこのような感覚的意識的确信は、私念にすぎず、対象（「このもの」）が辿る個別から普遍への運動は、対象自体がそうしたものであるからではなく、私の知の運動の成果なのである。「確信の真理は、私の対象としての対象のうちに、すなわち私念のうちにあり、対象は私がこれについて知るから存在するのである。¹¹⁹⁾」かくて対象（「このもの」）と自我（「この私」）との対立を固定する自然的意識（＝感覚的意識）の直接的なあり方が否定され、自立的で無媒介な存在であると私念された対象は、自我に媒介されたものとして、他方、対象に依存していると私念された非自立的な自我は対象の真理として、すなわち対象を対象たらし

める主体として、証示されるのである。

かくて最初、自己と対象とを無媒介で対立したものと私念していた反省意識（＝感覚的確信）は、みずからの知の働きを通じて、自己も対象もそれぞれ媒介された普遍的なものとして受け取ることになり、こうして自己は対象の真理として生成する。

感覚的確信の対象である「このもの」が、普遍的なものとしての「物」一般として受け取られると、周知のように、それは、「知覚」の対象となる。

「物」は、それ自体において一なるものであって、自分だけの存在、すなわち対自的なものとして存在している。ある物を一なるものとして規定することは、他物からその物を区別することである。しかしながら、先に規定性の本性について説明したように、規定性は、それと対立する他の規定性との関係（媒介）なしには存立し得ないのであるから、一なる物は、他なる物とみずからを区別するまさにそのことによって、他物との関係（媒介）を自らの内に含んでいる。ヘーゲルの『論理学』の中の言葉で言えば、他物とは、ある物自身の他者であり、したがってある物は、「他在の止揚を媒介として自分自身に関係している」²⁰⁾のである。それゆえ、一物は対自存在であると同時に對他存在であり、一であると共に多であり、個別的であると同時に普遍的である。こうして対自存在と對他存在、一物と他物とを分離、区別しようとする反省意識（＝知覚）の立場は崩壊する。「物が他の物に関係し、本質的には物がもっぱらこの関係でしかないのは、まさに物の絶対的性格とそれがもたらす対立とによってなのである。ところが関係とは、物の自立性の否定であるから、物はむしろ、その本質的な性質によって没落するのである。」²¹⁾

かくて対象は、一と多との統一、個別と普遍との統一としての無制約的なものなり、それと共に、物は知覚の対象から、「無制約的普遍者」（das unbedingt Allgemeine）²²⁾として、悟性の対象となる。

悟性の課題は、「無制約的普遍者」という知覚を超えた超感覚的なもの

(＝内なるもの)を現象の諸規定を媒介として規定することである。「これ以後、われわれの対象は、諸物の内なるものと悟性とを両極とし、現象を媒語 (Mitte) とする推論であるが、この推論の運動は、悟性が媒語を通じて内なるものの中に見るものを、さらに一層規定することである。」⁽²³⁾ 悟性は現象の規定 (法則) を媒介にして、みずからの対象 (内なるもの) を、あらゆる区別を止揚する媒介運動である「無限性」⁽²⁴⁾ において見出す。そしてかかる媒介運動によって諸物の「内なるもの」が、実は「自己意識」であることが明らかにされる。⁽²⁵⁾

以上、簡単に述べてきたように、感覚から知覚、さらに悟性へと高まる意識の運動は、個別的なものから、規定 (＝否定) を媒介として、普遍的なものへ上向する運動であると同時に、抽象的な普遍者から規定を媒介として個別へと到る運動でもある。ヘーゲルは、かかる対象意識の媒介運動を推論の運動として次のように総括している。「対象は、第一には直接的な存在、すなわち普通の意味での物であるが、これは直接的な意識に対応する。対象は第二には、自分の他と成ること、つまり関係、対他存在と対自存在とであり規定性であるが、これは知覚に対応する。第三は、対象は本質であり、すなわち普遍的なものとしてあるが、これは悟性に対応する。対象は、全体としては推論であり、すなわち、普遍的なものが規定を通じて個別性に到る運動であり、あるいは逆に、個別性から、止揚されたものとしての個別性、すなわち規定を通じて普遍的なものに到る運動なのである。——かくて、これら三つの規定に従って、意識は対象を自分自身として知らなくてはならぬことになる。」⁽²⁶⁾

かくて、対象の概念規定の運動は、実は自我 (＝意識) の運動であり、かかる主体の運動こそヘーゲルが「媒介」と呼ぶところのものに他ならない。⁽²⁷⁾ ヘーゲルが「概念」を主体と等置し、さらにそれを「媒介」と等置するのは、このような理由からである。われわれは、自我が媒介たる所以をもう少し立ち入って考察しよう。

II. 〈自我〉と媒介

冒頭で述べたようにヘーゲルは「媒介」を、「対自的に存在する自我という契機」であると定義している。このことから窺えるように、ヘーゲルは、「自我」を、自分自身と媒介する主体であると考えていると言ってよい。自我とは、理論的には思惟の主体であり、実践的には意志の主体であるが、かかる「思惟」と「意志」との統一としての「自我」の本性は存在するものを、「概念」あるいは「カテゴリー」によって自己のものとすることである。「概念とは対象自身の自己である」⁽²⁸⁾とか、「概念は対自的に存在する自己である」⁽²⁹⁾と言われる所以である。

存在の多様を概念の統一へともたすこと——これが自我の根源的な働きに他ならない。ヘーゲルがこのような「自我」あるいは「自己」に対する見方に到達したのはカントとフィヒテを通じてである。

ヘーゲルは、すでにイェーナ期の初めに、カントがおこなったカテゴリーの演繹の中に、「真の観念論」⁽³⁰⁾が表明されていることを洞察していた。周知のように、カントは直観において与えられた多様なものの概念による統一が、「純粹統覚」の「根源的総合的統一」⁽³¹⁾としての「われ思う」⁽³²⁾、すなわち、「自己意識」⁽³³⁾の下で可能になることを明らかにした。カントによれば、認識とは直観において与えられた多様なものを、概念において総合することである。かかる概念による多様なものの結合をカントは、「客観」と呼ぶ。「客観とはその概念において、所与直観の多様が結合されているところのものである。」⁽³⁴⁾とカントは言う。多様なものが結合される場合、その結合を可能にする多様自身の統一が、前もって与えられていなければならない。「結合とは多様の総合的統一の表象である。すなわち、この統一の表象は結合から生ずることはできない。かえってそれは、多様の表象へ付け加わることによって、結合の概念がはじめて可能ならしめるものである。」⁽³⁵⁾それゆえ、多様なものの統一は、結合の働きである悟性に先行するものとして存在する。「表象のあらゆる結合は、表象の総合における意

識の統一を必要とする。それゆえに、この意識の統一は、それこそ表象の対象に対する関係を、従って表象の客観的妥当性を構成するところのものであって、悟性の可能性さえもこれに基づくのである。⁽³⁶⁾そしてこの意識による統一こそ、「自己意識」としての「先驗的統覚」であるが、ヘーゲルはこのような統覚の根源的統一の中に、思惟と存在、あるいは、主観と客観との同一性としての「理性の理念」⁽³⁸⁾を認める。カテゴリーの演繹の中に思弁の原理をみるヘーゲルが依って立つ基本的な視角は、感覚や表象に伴う経験的な自我（＝「経験的統覚」⁽³⁹⁾）と「絶対的根源的総合的同一性としての真の自我」⁽⁴⁰⁾とを厳格に区別することである。ヘーゲルはカントが経験的な表象による主観的統一——ヘーゲルが「空虚な自我」⁽⁴¹⁾と呼ぶもの——と、かかる表象の外面的な統一を根拠づけ、それを客観的なものとする根源的な自我とを区別したことを多とする。⁽⁴²⁾しかしながらカントはかかる区別を首尾一貫してたててをしなかったとヘーゲルはみる。ヘーゲルによれば、根源的な自我こそ多様なものを統一づける源であるがゆえに、それはカントが考えるような単なる主観的なものではなく、主観と客観がそこから分かれてくる「第一のもの」なのである。⁽⁴³⁾かかる多様なものの根源的な同一性こそ無制約なものとしての理性そのものに他ならない、とヘーゲルは考える。⁽⁴⁴⁾直観に与えられた多様なものも主観的な自我も自立的なものではなく、両者が存立し得るためには、「媒介者」としての「理性」が先なるものとして存在しなければならないのである。⁽⁴⁵⁾

このような意味において、根源的な自我、すなわち「理性」は、制約されたものを根拠づけ、それを「絶対的同一性」へともたらす「媒介」なのである。⁽⁴⁶⁾かくて、存在と思惟、直観と概念、主観と客観、といった相対立するものは、それ自体として存立しているのではなく、かえって両者の根源的統一である「自我」によってその存立を得ているのである。したがって、特殊な感覚的自我は普遍的根源的な自我のうちに、その存在根拠をもっているわけである。

以上のことから明らかなように、ヘーゲルがカントのカテゴリーの演

釋の中に、無制約者としての理性、あるいは自我をみる場合、もはやカントのように「理性」を認識能力としてのみ考えているのではなく、同時に存在論的にも把握しているということである。ヘーゲルはイェーナ初期の論文（『フィヒテとシェリングの哲学体系の差異』）の中で次のように言う所以である。「理性は、対立するもの、すなわち同一性と非同一性を認識の形式においてばかりではなく、存在の形式においても同一化する。」⁽⁴⁷⁾

ヘーゲルがカントの「自我」（＝「理性」）概念を、単に認識論的に解釈するだけではなく、存在論的に解釈するきっかけを与えたのはフィヒテである。

フィヒテは、カントの「純粹統覚」における自己意識の統一を無制約な自我の自己定立の働きとして捉え、これを体系の絶対的原理として立てることによって、そこから「全意識の体系的導出」⁽⁴⁸⁾を企てた。かかるフィヒテの試みを、ヘーゲルは「計り知れない功績」⁽⁴⁹⁾と賞賛する。しかしフィヒテの『知識学』の第一原則にうたわれている自我＝自我という無制約な自我は無媒介に主張されるため、ただちに第二原則と第三原則において「非我」（客観）による制約を受けることになる。こうして自我は、みずからに対立する非我を克服すべく無限の「努力」⁽⁵⁰⁾へと駆り立てられるが、しかし自我と非我との対立を総合するところの媒介者は、絶対的な要請にとどまらざるをえない。フィヒテ哲学のうちに存在するかかる不整合をヘーゲルは次のように定式化する。「（フィヒテの体系においては）自我＝自我は思弁の絶対的原理であるが、この同一性は体系によっては示されないのである。」⁽⁵¹⁾

フィヒテ哲学における思弁の原理である自我＝自我という絶対的の同一性が、単なる「要請」ととどまらないためには、非我に制約された経験的自我が、必然的に無制約な純粹自我へと到る内在的な媒介運動が叙述されなければならない。このことによって、自我（主観）と非我（客観）との対立は真の同一性（自我＝自我）へと止揚される。それゆえ、哲学の目的は、「経験的意識をその外部にあるものから構成するのではなく、内在的な原

理から、原理の能動的な流出ないし自己産出として構成すること」にある、⁽⁵²⁾とヘーゲルは主張する。経験的自我と非我との対立を、自我＝自我たる根源的同一性に媒介された対立として把握すること——かかる媒介の理念をヘーゲルはフィヒテ哲学から批判的に継承する。経験的自我を、「内的な原理」からの「自己産出」の過程を通じて、絶対的自我へと媒介すること、言い換えると経験的自我と絶対的自我を相互に媒介されたものとして本質的に一なるものとして把握すること——これがヘーゲルがカントおよびフィヒテを通じて獲得した彼独自の媒介の立場である。

したがって、経験的自我から絶対的自我への媒介過程が叙述されなければならない。『現象学』で、ヘーゲルが感覚的意識から知覚を経て悟性へと、いわば自我（＝概念）の生成過程を叙述するとき、そこにはカントやフィヒテの自我概念に対する批判をも意図しているのである。それは、ヘーゲルが『論理学』の中でカントの感性論の不完全性を次のように述べていることから明らかである。「意識の学としての『精神現象学』においては、感覚的意識の段階を通り、次に知覚の段階を経て悟性に高まった。ところがカントは、単に感情と直観を悟性に先行させているにすぎない。このような階程がまずどれほど不完全なものであるかということは、カントが先験的論理学または悟性論の付録としてさらに反省概念に関する論述を付け加えているのを見てもわかる。この反省概念は、直観と悟性、すなわち存在と概念との間に横たわる領域である。」⁽⁵³⁾かかるカントの欠陥を止揚して、感覚的確信という直接的な意識（＝直接的な自我）から出発して、知覚という反省概念を介して悟性へと高まる精神としての自我（＝概念）の発生史が『現象学』および『論理学』の課題となる。かかる意味において、『現象学』と『論理学』は歴然とした平行関係が在ることは、次のヘーゲルの言からも窺われる。「直観するものとしての、同様にまた感覚的意識としての精神は、直接的な存在の規定性の中にあり、他方、表象するものとして、また知覚する意識としての精神は、存在から本質へ、すなわち反省の段階へ高まったのである。」⁽⁵⁴⁾

とまれ、『現象学』「意識」章は、直接的な自我が媒介された自我となる精神の生成過程——その目標は、「われわれなるわれ、われなるわれわれ」という「精神の概念」である——を叙述する。ヘーゲルはかかる内在的な媒介の理念を、さらに社会および歴史の領域にまで拡大することによって、彼独自の媒介の体系を構築せんとするのである。

Ⅲ. 〈生成〉と媒介

『現象学』の課題は、精神の自己認識、すなわち、「絶対的他の存在のうちにおいて純粋に自己を認識すること」⁽⁵⁵⁾である。精神の自己認識とは、個人がみずからの存在基盤である共同性と歴史性を自覚することに係わる。『現象学』の序文でヘーゲルは人間の共同性について端的に次のように語っている。「人間性の本性とは他者との一致にまでせまってゆくことであり、この本性が現実存在するのは、もっぱら諸々の意識の共同性が成し遂げられたときである。」⁽⁵⁶⁾ またヘーゲルは、人間が共同的存在であるばかりではなく、歴史的存在でもあることを次のように述べる。「世界精神は……世界の歴史という巨大な労苦を担っている。……世界精神はこれより少ない労苦によっては自分自身の意識に到達することはできなかったのである。それゆえ個人は、事柄そのものから言っても、世界精神よりも少ない労苦をもってしては、自分の実体を概念的に把握することはできないのである。」⁽⁵⁷⁾ したがって、『現象学』の課題は二重である。一方では、日常的意識を哲学知へと媒介し（意識の経験の学）、他方では、かかる媒介過程は同時に、個人的自然的意識が共同的普遍的意識へ上昇する過程（精神の現象学）であり、かかる過程がまた人類の歴史過程そのものの産物なのである。ヘーゲルはかかる『現象学』の課題を次のように言い表している。「意識は普遍的精神とその個別性すなわち感覚的意識との間に、媒介項として意識の諸々の形態化の体系をもつことになるが、この体系は、全体にまで自己を秩序づける精神の生とみなされるものである。この書で考察されるのはこの体系であり、この体系はまたその対象的な定在を世界歴

史としてもっている。⁽⁵⁸⁾」

反省文化の所産としての当代の日常意識が出来上がったものとして無媒介に前提している客観的現実を、人間自身の歴史的社会的行為の所産として、それに媒介されたものとして、その生成過程において把握することが、『現象学』の主要な課題である。したがって、個人（自己）が、みずから社会的かつ歴史的的存在であることを自覚することによって、本来の自己自身へと生成することが『現象学』の目標となる。すなわち、即自的で無媒介な「自己」から、歴史的社会的に媒介された対自的な「自己」へと自己みずからを産出する過程として把握することが叙述の中心となるわけである。

『現象学』の「精神」章は、まさにかかる「自己」が歴史的に生成してくる過程を描いている。ヘーゲルは、それまでの歴史を三つの時期に分けることによって、歴史的な「自己」の生成過程を説明しようとする。

最初の世界は、「自己」が直接的なあり方をしている人倫的世界（古代ギリシア）である。ここでは「自己」は、「人倫的実体」である「統治」（Regierung）と無媒介に一体となっている。⁽⁵⁹⁾それゆえ、「自己」は、みずからの対自存在を人倫的実体のうちに埋没させている「非現実的な影」⁽⁶⁰⁾にすぎない。『現象学』の「意識」章においては、対象を区別し分離すると同時に、その区別を止揚するものは、反省（＝「悟性」）意識であったが、「意識の諸形態」ではなく、「世界の諸形態」⁽⁶¹⁾である歴史的世界においては、この「反省」意識に対応するのは、自己意識の「行為」である。⁽⁶²⁾「行為」こそ人倫的世界における自己（個体）と実体（普遍）との清澄な直接的関係を分裂せしめ、自己を「絶対的に自立した本質として妥当する」⁽⁶³⁾ことを可能ならしめる当のものである。

かくて自己意識の「行為」によって人倫的世界は没落し、この世界の単純で無媒介な「自己」は、自己意識と実体（＝国権および財富）という二重の「自己」に分裂する。ヘーゲルは、自己意識と国権、および自己意識と財富との相互媒介の運動を描くことによって、封建時代から近代市民社

会の成立過程を、近代的な個の形成過程として叙述する。ここで中心問題となるのは、近代市民社会を自己意識の行為（言語を含む）を発条として、「自己」と「実体」（財富）との相互媒介の世界として描き出すことである。教養あるいは外化の世界である近代市民社会においては、自己意識は、みずからの対象を本質的に「財富」という形式でもっている。近代世界の反省形式たる財富は、自己意識が外化（＝疎外）された当のものであり、かつまたそれは外化の止揚の担い手でもある。「自己」は、財富の中に外化されることによって、みずからの人格の中に、「絶対的な非人格性」⁽⁶⁴⁾をみることになり、みずからの内に絶対的な分裂を経験する。しかしながら、かかる分裂した意識の中で自己意識は逆に、対象の本質（＝財富）がみずからの生み出したものであることを自覚する。「物となった自己は、むしろ本質の自分自身への還帰である。すなわちそれは自覚的に存在する対自存在であり、精神の現存在である。」⁽⁶⁵⁾

このようにヘーゲルは近代市民社会を「自己意識」（「自己」と「財富」（「物」）との間の相互媒介運動として捉え、この運動を通じて自己は、媒介された自己として普遍的な自己へと形成されるのである。

かかる普遍的な自己意識が現実の歴史の中で登場するとき、それは啓蒙（＝「純粹透見」）という形をとる。啓蒙は、すべての対象性を廃棄して、一切のものの中に自己を透見する自己意識である。したがって、かかる啓蒙の行き着くところは、「思惟は物性であり、あるいは、物性は思惟である」⁽⁶⁶⁾という存在と思惟との同一性の意識である。かかる同一性が啓蒙の意識に現れるとき、それは功利主義の「有用性」（Nützlichkeit）⁽⁶⁷⁾という意識形態をとる。「有用性」においては、信仰をも含めてすべての対象的な実在は否定され、もっぱら自己意識との関係で意味をもつに到る。対象的な実在は、「有用性」という観点からその自立性を否定され、こうして一切のものは自己意識の自己に解消される。一切の対象性を廃棄することによって、「有用性」の意識は「絶対的自由」⁽⁶⁸⁾の世界へ高まる。言うまでもなく「絶対自由」の世界とはフランス革命の世界である。

これまで述べてきたように、「自己」と「物」との相互媒介の運動（＝外化あるいは教養の世界）から、すべての対象的性格を否定する「絶対自由」（＝フランス革命）の世界が現出した。しかし「絶対自由」を標榜する当の自己意識は自分がそれまでの媒介運動の所産であることを忘却し、直接無媒介に普遍的なもの（＝普遍意志）に高まろうとする。その結果、この意識はあらゆる社会的歴史的形態の諸規定を否定してしまうことになる。「これらあらゆる諸規定は、自己が絶対的自由において経験する喪失のうちに失われてしまっている⁽⁶⁹⁾」とヘーゲルが言う所以である。ここにヘーゲルはフランス革命の失敗（＝恐怖政治）をみるのである。このように近代市民社会はヘーゲルによって「物」と「自己」とが相互に媒介し合う独自の世界として捉えられ、かかる媒介の世界の歴史的所産である「絶対自由」という自己意識は、おのれの普遍性を確信しつつも、それを直接・的に主張したため、一切の多様な対象を無媒介に否定する抽象的な自己とならざるをえなかったわけである。

かかる抽象的な自己を克服するためにヘーゲルは、「絶対自由」（フランス革命）という現実の世界を去って、人間の内面の世界（＝道徳的世界観）へと赴く。彼は「良心」の自己において、真に普遍的な自己を見出す。「良心」とはヘーゲルによれば、「自分のうちに還帰し、自己においてその真理を確信している精神⁽⁷¹⁾」である。自分に対しても他者に対しても承認を与え、他者を媒介として、真に自分自身を確信している自己が、「良心」の自己に他ならない。かくて「良心」において、自己承認と他者承認が可能となり、真の「相互承認」が成立することになる。したがってここにおいて媒介の総体を自覚している「絶対精神」としての自己が生成することになる。まことに媒介とは自己生成⁽⁷²⁾そのものなのである。

（注）

ヘーゲルのテキストはズールカンフ版「ヘーゲル著作集」（Werke in zwanzig Bänden, Suhrkamp Verlag）を用いるが、『精神現象学』についてはホフマイスター

版を使用することにする。(Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrg. von J. Hoffmeister.).「著作集」からの引用は、巻数をローマ数字で示し、『精神現象学』からの引用は、略号(PhG.)を記して頁数を示すことにする。

- (1) PhG. 15
- (2) PhG. 32
- (3) PhG. 21
- (4) PhG. 20
- (5) II. 181, 281
- (6) Vgl. II. 184
- (7) 『精神現象学』に到るまでの「反省」に対するヘーゲルの見方の変遷を、私は「媒介」概念の成立という観点から跡づけたことがある。次の拙論を参照されたい。『ヘーゲルの「媒介」思想』(『ドイツ観念論とディアレクティク』〔里見軍之編、法律文化社、1990年〕所収)。
- (8) II. 25
- (9) PhG. 17
- (10) Vgl. II. 182
- (11) PhG. 9, 13
- (12) Ibid.
- (13) PhG. 21
- (14) PhG. 29
- (15) PhG. 21
- (16) PhG. 30
- (17) PhG. 88
- (18) Vgl. PhG. 86
- (19) PhG. 83
- (20) V. 135
- (21) PhG. 99
- (22) PhG. 103
- (23) PhG. 111-112
- (24) PhG. 124
- (25) Vgl. PhG. 126
- (26) PhG. 550
- (27) Vgl. PhG. 30
- (28) PhG. 49
- (29) PhG. 554
- (30) II. 9

(31) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 137. 『純粋理性批判』からの引用は、略号 KrV. と記し、慣例によるページ数を示す。

(32) KrV. B 132

(33) Ibid.

(34) KrV. B 138, Vgl. B 130, 139

(35) KrV. B 131

(36) KrV. B 137

(37) Vgl. II. 10

(38) II. 21

(39) KrV. B 132

(40) II. 307

(41) II. 306

(42) Vgl. VI. 254f.

(43) Vgl. II. 308

(44) Vgl. II. 307

(45) Vgl. II. 308 usw.

(46) Vgl. II. 307

(47) II. 98

(48) Fichtes Werke, hrg. v. I. H. Fichte, Bd. I, S. 477

(49) VIII. 117

(50) Vgl. Fichtes Werke, a, a, O. S. 270

(51) II. 56

(52) II. 53

(53) VI. 256

(54) VI. 257

(55) PhG. 24

(56) PhG. 56

(57) PhG. 27-28

(58) PhG. 220

(59) Vgl. PhG. 324, 338

(60) PhG. 335, Vgl. PhG. 321

(61) PhG. 315

(62) PhG. 317, Vgl. PhG. 331

(63) PhG. 343

(64) PhG. 368

(65) PhG. 371

- (66) PhG. 410
- (67) PhG. 411
- (68) PhG. 414f.
- (69) PhG. 421
- (70) PhG. 458
- (71) Vgl. PhG. 471
- (72) Vgl. PhG. 20, 21, 49, 559

(本稿は、平成4年度広島経済大学国内留学成果の報告である。記してお礼申し上げます。)