

G・W・F・ヘーゲル

主観的な精神の哲学のための断章

(一八二三～一八二五年)

栗原 隆 ・ 高畑 菜子 訳

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Fragment zur Philosophie des subjektiven Geistes

(Berlin 1822 / 1825)

【207】

## 【第一の断章】

§

精神の哲学は、私たちの内面的な〈自己〉としての精神を、対象とする。その〈自己〉は、——私たちにとつても、それ自身にとつても外面的なものではなく——自己自身に端的に内面的なものでもない。自然的世界と永遠の世界との間にあり、双方の世界を両極として関連づけて、結び合わせる私たちの精神を対象とするのである。

§

人間は自らの意識をもつと以前から、こうした二つの側面へ向けている。人間は生きていて、感覚して、直観して、表象して、思索して、意志して、貫徹する。すべてのこうしたことに際して、外的な事物とか自らの目的とか、それ以外のしかもつと制約されたさまざまな対象を、あらゆるこうした作用における自らの活動性として眼前にする。同じように人間は、同時に、こうした自らの有限な地盤を超え出て、無限なものに到る。この無限なものは、人間にとつてより遠いものであったりより近いものであったりするのであるが、そうした他者において人間は高く舞い上がっているのである。

§

自己自身を認識すること、無媒介的に現在しているものへのこうした方向性は【208】あとになってから生じる

ものであり、有限な対象と同様〔に認識すること〕であつて、内面的なものとして〔認識すること〕は、無限な対象と〔して認識すること〕同様である。

汝自身を認識せよというのは、デルポイのアポロの有名な命令であつて、それ自身個人的な精神性としてのギリシア的な教養形成の独自の立場を示している。〔汝自身を知れ〕という最高の知の神殿に掲げられた銘文によつて、ギリシア精神の独自性についてのこうした本当の自己意識を証明したことが、ギリシア的な感官の名誉となるのである。個人の、個別的な偶然性とか、傾向性とか、誤謬とか、弱点とかにしか到らないような、自己認識という意味で先の命令を解釈することは、知の神、デルポイのアポロに相応しくないと見えよう。なぜなら、そうした主観的な人間知などというものは、ギリシア精神にとつてはまだフレムトなものであり、後世の近代的な所産だからである。

§

第一節で呈示された立場としての精神は、自然的な世界や永遠の世界に対して区別された特殊なものであつて、有限な精神である。しかしながら、哲学が対象を、その本当の姿で取り扱うので、精神を、限界から解き放たれたその無限性において考察しなければならない。精神は、自然と神的な理念とに同時に関連することになると、自然と神的な理念とが同時に精神の規定の内に含まれなくてはならないので、ここにすでに、有限性は精神の普遍的な規定ではないということが含意されている。

§

ここで差し当たり、精神の有限な考察様式に言及していい。【209】その考察様式とは、有限でさえなければ、精神の哲学を構成することができるし、それに混同され得るものである。

## § ① 《欄外①》

(a) 人間知 (*Menschenkenntnis*) と自己認識 (*Selbsterkenntnis*) は、性格 (*Charakter*) の偶然的で特殊なものや性格の傾向、受苦、習慣、見解、先入観、気分 (*Taune*)、弱み、誤謬などに関連する。——人間についての知る知識は、しばしばある人についての知識と混同されるし、その関心や重要性は、同様にたびたび、物への関心や物の力と混同される。

自己認識は、その関心を、特定の個人に配慮する中での道徳的な目的のために持っている。そして自己認識がもはや、道徳性や宗教心という実体的なものや基本的なものをありありと思いつかべない場合には、主観的な分立性として簡単に、思い悩む小心へと、それもとりわけ思い入れ (*eindringen*) の利己主義へと帰着する。② 《欄外②》とりわけ小説や演劇、さらには日常の社会などにも割り当てられる、いわゆる人間知は、主として人生における賢さという側面に従って、思いつく。そしてますます、性格の独自の内容をあまり持っていない人たち、職務そのものによってではなく、偶然性と他人の分立性によって、自らの目的を達成しようとする人たちにおいて、あるいはその人たちの他者との仕事が他者の偶然性に関わりを持つているような人たち (たとえば近侍たちのように) ③ 《欄外③》においては、重要性を増してゆく。——【210】偶然性や分立性、それに、人間の単なる受苦も、その人たちにとって実体的な性格や意志であるところのものと、簡単に見間違えられるし、こうしたものを見逃すことにもなる。そこで、心理学的に実用的な歴史観においては、重大な事件が、ただ、僅かあるいは少し大きな受苦の

結果でしかないとか、諸個人が自分たちの行動において、主観的な関心によってしか支配されていないというようなことが出来る。その結果、こうやって歴史は、中身のない活動や偶然的な出来事という遊戯へと貶められてしまうのである。

☞ 《欄外①》——分立した実体的でないもの☞⇒

☞ 《欄外②》——飲み屋、牢獄など☞⇒

☞ 《欄外③》——あたかも、実際に人がそうした分立性や自分勝手に基づいてまとめられているかのような光景である☞⇒

## § ☞ 《欄外①》

(b) 心理学は、その基礎に従うなら、同じように経験的ではあるが☞ 《欄外②》、さまざまな現象を普遍的なクラスにもたらし、現象を、心の能力(*Seelenkraefte*)、能力(*Vermoegen*) などという名前のもとで記述して、精神を、こういうやり方を取るなら解体されてしまうような特殊性に従って考察する。そうやって、精神は、それらの能力や力、あるいは活動性の集合体(*Sammlung*) (凝集体(*Aggregat*))として、どうでもいいものとして《欄外》——生き生きとした具体的な統一に対する数多性☞表象されることになる。☞ 《欄外③》。それらの各々は、独立的にそれらの制約に従って [211] 作用して、他の力と交互作用したりしただけで、すぐに外的な関連に入る。

あらゆる認識は主観的には知覚や観察から始まる。さまざまな現象の認識は最高の重要性を持つている、徹底的に不可欠な認識なのである。しかしながら、無媒介的なものとしての学問にとっても、精神のような対象にとっても、一連の能力の列挙やそうしたものを非有機的な集合として叙述することはまったく違うことが、要求される

のである。調和的な連関を要求することは、(こうしたテーマにおける常套句であつて、完全性がそうであつたのと同じように規定されていないものである) その中であつて、先の能力や能力の養成がもたらされることになるのであるが、たしかに、[212] 本質的な統一への想起・内化を告げ知らせてはいる。しかしながら、ただ、存在するべきものとして告げ知らせるだけであつて、概念の根源的な統一として告げ知らせるのではない。ところが誰しもが、精神を思い浮かべる時は、こうした根源的な統一を要求しなければならぬのである。つまり、本質的に即自的な一として、モナドとして思い浮かべることになる。この調和(Harmonie)は、それからも空虚なままであり、空虚な言い回しの内に、いわば増幅する(amplificieren) 表象のままなのである。というのも、概念や根源的な統一は、原理としてあるのではなく、むしろ逆である。精神力の非有機的な多数多性や特殊性が前提されている(「のが原理である」)。

☞ 《欄外①》——(β) 確固たるもの、流れないもの——生き生きとした統一ではない⇒

☞ 《欄外②》——人間学はもつと興味深いデータを集めてきた(a) 有機的に活動する——ある点から——ある点へと。しかし(β) ある規定へ——内在的で内容に満ちた目的へ——さまざまな現象はただこうした一つの目的だけを引き起こす。——具体的な目的を。——そこへと⇒

☞ 《欄外③》——(a) 活動や能力などはどうでもよいものである。——それぞれは、対自的には、現象に基づくなら些細なものである。カンペ(Campe) の『子どものための心理学(Seelenlehre für Kinder)』

[211] 生き生きとした統一に反すると——没精神的——というのも、精神と自然とは違つていて、相互に離れている統一と、具体的な統一とである。

精神は、自らの能力を、僕として派遣する。所産は具体的な統一である。能力は、家に集うように、所産のうちに相集うべきであった。ありとあらゆる種類の職人、誰しもがそれぞれに、建築士が、計画を目的とする。——しかし精神は、それ自身、徹底的に媒介でありかつ目的である。——無媒介的に、媒介されないまま現在している。精神が媒介するなかで、媒介や目的を活性化しながら、さまざまな特殊なものに〔する〕——とりわけいわゆる理論的な能力などというものは、端的に消え去ってしまう。それらの能力は、徹底的に奉仕する内容のないものなのである。

( $\beta$ ) 内容や目的それ自身は偶然的であり、外面的である。心の力は、何らかの経験的な目的に仕えるものである。すなわち、そのさまざまな目的の一つに、情熱に、多くの傾向性に仕える。支配的なものに仕え、それ以外のものは脇に置かれる。まるで宮廷のようなのである。何らかの一つの規定における心というものは。

( $\gamma$ ) 精神の目的を自己自身のうちに持たないままなら、精神は、自己自身のさまざまな契機として、それらのうちに、自らを生み出しはしない。》→

§ 《欄外①》

(C) 合理的心理学、靈魂論 (*Pneumatologie*) は、精神を、まったく抽象的な普遍性において考察する。そして精神についての古臭い形而上学となっている。この形而上学は、精神と心とかを《行の上②》、ものとして、抽象的な悟性規定に従って、単純なものとか合成されたものとかという具合に《欄外③》、身体との関連に従っ



たり [213]、端的に自立的なものとの関連に従ったりして、捉えるのである。そうした考察方法では、精神をして精神たらしめるものは登場しない。

☞ 《欄外①》——(γ) 統一——抽象——具体的ではない》→

☞ 《行の上②》——非物質的》→

☞ 《欄外③》——(α) 抽象的——一面的、無限ではない

(β) 精神が精神として、主体として、前提されないなら、精神の述語

ここ、具体的な学、すなわち経験的心理学や形而上学において

(α) 多様な相互外在

(β) 充実なき統一

そうした考察方法がそれによって古臭くなるような引用は、いかなる目的も持たないまま、ただ否定的でしかない。

うんざりするような詳しい反駁には立ち入らない。

[213] 二つの対立的な領域にとつて、それらにおいて——不満足》←

§

これらの考察方法が排除されることになるような、とりわけ二つの状況がある。(ε) 一つは、哲学の概念の、完全な変化である。哲学の概念は、学問にとつて、経験的な認識やさまざまな現象もしくはいわゆる意識の事実ではなく、意識の事実を類に高めたり、等級分けしたりすることでもない。抽象的な悟性規定を、すなわちおよそ私

たちの日常の意識や反省的な思索という有限な考察方法を、十分に妥当なものだと見なすこともしない。むしろ哲学の概念は、精神についての学問の対象として、ただ、生き生きとした精神だけを持つことができるし、認識の形式としては、ただ認識の独自の概念だけを、概念の内在的な展開の必然性に従って持つことができるのである。

## § ① 《欄外①》

もう一つの状況は、経験的な側面それ自体によるものであつて、動物磁気 (animalische Magnetismus) である。これは、精神の世界においては、[214] 奇跡の領域を発見するものであつて、私たちには周知のものである。さまざまな状況を把握するためとはいえ、自然と精神との連関を維持しているような、それ以外の精神の諸規定を把握するためとはいえ、さまざまな現象に留まっている場合、通常の有限な考察様式では、自らの意識とその精神的な活動性とを把握しようとする場合と同様に、不十分である。そして事柄の自然な成り行きと呼ばれるところの、原因と結果との悟性的な連関は、この外的な領域において (⇒) 折り合いを見出すのである。動物磁気のままさまざまな経験においては、[215] 外的な現象の領域において、原因と結果との悟性的な連関が、空間的な諸規定や時間的な諸規定という条件をもつて、その意味を失つてしまい、そして感性的な現存在そのものとその制約の内部で、精神のより高次の本性を妥当せしめて、前景に出てくるのである。後になって明らかになるのが、動物磁気のままさまざまな現象は、精神の概念に基づくものではなく、つまり精神の思索や精神の理性を超え出るものではないということ、逆に動物磁気のままさまざまな現象はただ、精神が病んでいて、精神自身の本当の尊厳の力からすると比較的下位のあり方に沈み込んでいるような、状態や段階に固有なものである。(\*)そこで、この磁気の現象において精神の高揚や、精神の考える概念よりもさらに進んでいくような深処 (Tiefe) からの開示 (Eröffnung) を見ようとする<sup>1)</sup>とは、

誤った希望である。それに対して、現象の領野そのものにおいて、精神の概念を呼び寄せることを余儀なくさせたり、通常の心理学に従ったり、いわゆる自然な物事の成り行きに従ったりして、精神の概念なき把握のままに留まろうとすることを許さなかつたりするのがこれらの現象である。これらの現象『欄外②』に即して明らかになるのが、感性的な規定や悟性的な規定の、つまりおよそ有限な諸規定の観念性 (*Ideality*) である。これによって、この領域は、対自的に、哲学に似たものを有することになる。同じように、多くのものが、驚嘆すべきことという名のことで、外的な原因と結果という連関や、感性的な現存在の制約を、真理の尺度にしている悟性によって、多くの出来事や個々人が不当に扱われたり挫折したりするような歴史にとつても、宥和することの重要性があることになる。

『欄外①』——外面性の感性的な関係の媒介に関して

徹底的な統一、現在 (*Präsens*) —— [214]

(*a*) 感官によつて通常媒介される認識 —— 統一 —— 媒介 —— 感性的な知覚の様態 ——

(*β*) 未来に対抗して —— 時間

今ではない —— 今は想起 —— 記憶

自らのうちで生き生きとしている活動性 —— も同様である。

統一は対自的に驚かすことができただであらうに。

説明のためには十分ではない。

現象は矛盾する。

精神的な、靈的な活動性 —— とはいえ、そこでは感性的な関係にある。

(*a*) 特定の感性的な影響 —— 外的な感官による

視覚によつて目に見える——感覺によつて感じ取ることが出来る

(聞くことのできる普遍的な条件)

(B) 感性的に知覚されたものの現在

想起——記憶

感性的なものにおいても媒介されざる実体的な統一——

奇跡の領域、奇跡の世界——諸事物のいわゆる自然な成り行きに反している。》→

《欄外②——觀念性》

(\*) So thörigt und の訳出を省略した。

【216】\* \* 節以下で名前を挙げた観点や学問が出てくるような立場より、いっそう高次の、哲学の立場から出發するような、精神の本性についての著作家の仕事としては、二冊だけ挙げておこう。

エッシエンマイヤーの『經驗的心理学、純粹心理学、応用心理学』という三部における心理学』シュトゥットガルトとしてチュービンゲン、一八一七年。

第二部門は、論理学、美学、倫理学を含んでいて、第三部門は、宇宙論もしくは自然学を含んでいる。これらの二つの部門は、ここには必要ない。第一の部門、心理学は、直ちに經驗的な心理学として、それ自身としては學問性をなんら要求しない。第二部門、すなわち純粹な心理学は、先の經驗的な材料の原理を提示する使命を持つていべきである。その際に前提されただけの図式について、構成(Construction)を見出して、その素性を提示しなければならぬという使命を持つていべきである。しかしながらエッシエンマイヤーは直ちに思弁的な認識を措定して(二八〇節)、ここで始められるべきは、単に(1) 概念、判断、推論を通した反省であり、そして(2) 観

念的な直観なのである。こうやって、この第二部門で見いだされるのは、前提を分析して、それについて反省するという、ありきたりの方法である。しかもこの際に、不可欠で、実際にはまったく経験的で恣意的な手続きを、内容を、まったく好みのままに語って規定するというありきたりの方法である。用いられた名称が、観念的な直観というもので、これは、何も本題に関係しない。そうであるなら、自分の知識や表象をお好みの秩序で取り扱う人は誰も、観念的直観に基づいて語っていることになる。それゆえ、こうした叙述においてあるのは、全面的に我を見失ってしまった思弁的な認識様式である。それに対して、それに代わって、図式を前提して、出された材料を図式のもとに分類し、エツシエンマイヤー氏固有の形式主義と結びついて、数学的な用語法を思想の代わりに置くというという周知のやり方が支配的なのである。

シュテツフェンスの『人間学』(二巻本、プレスラウ、一八二二年)は、地質学を人間学と組み合わせている。いわば、全体の一〇番目とか一二番目の部分が人間学にあたる。[27] 全体は、経験的な素材や抜き書き、ファンタジーの組み合わせから生まれていて、それに対して、学問を構成するところのもの、思想や概念、そして方法は追いついていない。そうした著作は少なくとも哲学に対して関心を払うものではない。『欄外①』

自然や精神の活動性の思弁的な考察や認識は、最近になって、そこから予感にまで、非常に落ちぶれてしまっている。哲学のこうした部門についてのアリストテレスの著作はなおも常に、スピノザの深い観点といっても端緒(Aufang)でしかなく、スピノザの哲学全体がそうであるように、それらの観点は端緒でしかなく、一面的な形而上学に基づいている。これに対してライプニッツの考察は、一面では同じように形而上学的ではないが、他面では、経験的に他ならないので、それゆえアリストテレスの著作は徹底的に、精神の存在と活動について本当に思弁的な展開を含んでいる唯一の著作である。たとえ、認識の普遍的な本性についてのアリストテレスの見解に他ならない

ものが、誤解されてきた結果、アリストテレスは経験主義者の先頭に掲げられてしまうが、アリストテレスの学説のこうした見解は、哲学のあらゆる歴史において、確固たる偏見として見出すことができる。とはいえアリストテレスによる、感覚についての、そしておよそ精神の特殊な活動についての思弁は、心理学にとってまったく顧慮されないままなのである。

☞《欄外①抹消文——思弁的な欠乏についての嘆き——アリストテレス》

§

精神の哲学は、経験的でも形而上学的でもあり得ない。むしろ、精神の概念を、その内在的で必然的な展開において、自己自身からその活動性の体系へと考察しなければならぬ。

【28】精神を経験的に考察する仕方は、精神を把握しないまま、精神の現象を知ることには留まっている。形而上学的な考察の仕方は、精神の現象を欠いた概念だけを問題にしようとする。概念はただ抽象的なものでしかない、概念の規定は死せる概念となる。精神の本質は、活動的である、というところにある。いふなれば、自らを、しかも自らの概念だけを現象させる、すなわち啓示する、ということである。

どのような特殊な哲学的な学問においても、論理的なものは純粹に普遍的な学問として前提されていて、これをもって万学のなかの学問として前提されている。

## 精神の概念と学問の区分

§

精神の概念を確定するために必要なのは、その概念をして、理念を精神念たらしめる規定性を申し立てることである。しかしながら規定性はすべて、また別の規定性に対する規定性でしかない。精神の規定性には差し当たり、自然の規定性が対立する。であるからして、精神の規定性は、同時に自然の規定性と共に捉えられるしかない。こうした精神と自然の違いは差し当たり、私たちにとって、すなわち主観的な反省にとってあるので、違うということとそのものに即して示されるのは、自然と精神とが、互いを通して相互に関係し合うということ、そしてどのようにして関係し合うのか、ということである。

§

理念が自然としてあるような規定性は、自然が無媒介的なものとしての理念であるということである。しかしながら、自らを展開しているさまざまな規定は、言い換えれば、同じことであるが (*was dasselbe ist*) [219]、無媒介性の形式における理念の内容は、独立的に存在している個別化であって、この個別化はすなわち、互いに没交渉的に存立しているものとして現象する。それゆえ相互外在は、自然としての理念の、普遍的で抽象的な規定性を構成する。それゆえ、自然には実在性が帰さられるのである。

無媒介性、そしてそれとともに、自然の実在性と呼ばれるところのものは同時に、一つの形式でしかない。むしろ、一つの媒介されたものである。そしてこの本質的な側面は、つまり、精神に対する自然の関連は、こうした自然のまさにそうした規定性を、自然とは別の側面から提示する。自然はつまり、精神にとっての他者もしくは外的なものである。しかしながら、精神に対して自然が何であるかということは、精神が自然の真理であるからして、自然そのものに即した自然の本当の規定である。それゆえにこそ自然は、自己自身にとつての他者であり、自然自身の外面的なものである。自然の実在性は本質的には、精神への関係によつて基礎づけられる。——この相互外在が精神のまったく無媒介的で抽象的な形式において受け取られるなら、しかも、それ自身直ちに二つの規定において空間と時間とを構成する。あらゆる自然的なものは、空間的でありかつ時間的である。ところが、空間と時間における相違性もしくは限界は、単に抽象的な一、空間の点、時間の点だけでなく、より具体的な一、物質的なものとしてのアトム、である。これに従つて、自然の相互外在は、そしてそれとともに自然の現存しているすべての諸形態の普遍的な基礎は自らを、物質として規定している。物質は、先のアトムが単なる一として、独立して自らただ抽象的な契機でしかないのであるからして、本質的にそうした一として実在するのではなく、むしろ、自然の相互外在としてのみ、合成されたものとしてのみ実在しているのである。

[220] ∞

こうした第二の規定性、すなわち相互外在は、自然的なさまざまなる事物の他の規定性を伴う。物質は、それに加えて、総じて自らにとつて外的なものであつて、さまざまに規定され、さまざまに性質を持つている。そして関連なのである。



## § 「第二の断章」

§

精神が有限であるということは、独立的ではあるがそれゆえにとりわけ重要な規定である。というのも、有限性の本当の關係から可能になるのは、思弁的な認識しかないからである。しかし、この思弁的な認識だというのは、誤解に晒される限り、有限性が一つの周知の自明で端的に確固たる規定として受け取られるからなのである。有限性一般のように、そうした規定が真ではないということが論理学によって前提されているにしても、精神が有限だというような具体的な意味では真でないということは、その限りで有限性の持つている特殊な関心の故に、ここで詳細に説明されなければならない。

§

有限性は、差し当たり質的な有限性一般である。その結果、質は、規定性としては、〈である(Seyn)〉と、対象の類と同一である。そして、対象の類と不可分である。そこで質は、この主語から締め出されている他の質に即して、その規定性と限界とを持つている。こうした有限性は、自然的な諸事物の有限性である。それはちやうど、金の比重が金〈である(Seyn)〉ことから不可分であつて、**[221]** 金以外の他のものに即して、金の比重との違いや規定性を持つていようなものである。そこで、ある動物などの、歯の形、爪の形等々に即して「違いと規定性があるように」。しかしながら、自然的な諸事物の概念における有限性は、概念やその実在性にはふさわしくないものである。そこで、こうした概念の実在性は、概念に即して自らの規定性とか限界を持つことになる。こうした不適切性の故

に、概念にとつては、有限な対象が必要になるし、というのも、概念は全面的で不可分なので、他のさまざまな対象が必要になるのである。——それはちょうど、太陽の概念にとつて必要なのは、単に太陽だけでなく、惑星も必要になるようなことで、そういう具合に続いていく。

§

精神の質を構成する観念性は、そこにおいては、あらゆる質そのものが自らを廃棄するような〈質を欠いたもの (das Qualitative)〉である。——それゆえ、精神が有限であるということは、精神が、あらゆる限界の観念性において、實在に到る自由で無限な概念であるので、精神にとつて不適切な實在の仕方になることになるといふように把握されなければならない。

§

精神は、實在に到つた概念の自由であるので、精神にとつて不適切なあの實在性は、精神にとつての限界なのである。限界が精神にとつてあるということそのものにおいて、精神はその限界を超えて出ている。そして精神の制約は、自然的な諸事物の制約とは全く違った意味を持っている。精神が自らを制約されたものとして知っている、ということとは、精神が制約されていないことの証左なのである。

理性の限界、すなわち精神の制約は表象であつて、表象というものは、究極のもの、すなわち自覚的に確かな事実だと見なされたり、何か周知のもの、自明なものだと見なされたりする。しかしながら表象は、【222】自覚的に明らかなものなどではないのであつて、〈有限でかつ無制約なもの〉の本性や、それとともに〈無限なもの〉に対す

る有限なものとの關係」ということこそ、最も重要な点になっていて、哲学の唯一の対象を構成していると言ってもいいものであった。同じように限界といっても、究極のものではなくむしろ、意識的な人間が限界について知り、かつ語る時、それゆえに、限界は人間にとつての対象となつて、意識的な人間は限界を超え出るのである。こうした単純な反省は全く身近に思いつく。そしてそうした反省は、理性や精神の限界について語られるからこそ、なされるというものではない。——誤解は、自然的な事物の質的な限界と、(精神においてのみ理念的でしかなく、本質的には仮象にもたらされるべき限界)とを混同したところにある。自然的な諸事物は、その限界が自覚的になつていない限りにおいて、自然的な諸事物なのである。限界が自覚的になつてゐるのは、精神にとつてのみである。自然的な諸事物は制約されている。それらは、私たちにとつて (*Sich uns*)、他の諸事物との比較において、いづれにせよ精神との比較において制約されているのである。——しかし、こうした比較をしたところで、自然的な諸事物を作ることはない。ただ私たちは比較を行う。自らの内なる精神を、感じたり、悟性的であったり、意欲したりもするものとして制約されているがままに、精神と比較するのである。しかし、まさにこうした比較を行うこと、すなわち精神が制約されてあることの言い表わすことは、それ自体、精神が制約されてあることを超えることである。——限界に必要なのは二つある。限界は否定態一般である。何らかのものが制約されてあるためには、それと他のものが必要である。二つのそれぞれが制約されている。限界は、双方の共通なものである。あるいはむしろ双方の普遍的なものだと言つてよい。しかし、精神は限界について知つてゐることによつて、限界は精神にとつてあるので、その点で既に限界それ自身は、対象として、他者として、措定されている。ところが、限界というこの他者は、差し当たりは無制約なものであつて、有限なもの他者は無限なものである。——そこで、有限なものは、自らの制約を無限なものに即して持つてゐる。制約されたものは、制約されないものを、自らの限界もしくは限度

として持つている。しかしながら、これらの双方にとって限界は、共通なものである。そして実際に、制約されないもの、すなわち【223】無限性にとつては、制約されたもの、すなわち有限性が対立している他者である。そうした制約されないもの、すなわち無限性は、それ自身、有限なものでしかない。精神のさまざまな限界の本性についての誤解、有限性一般についての誤解に悟性は、直ちに次のようなまた別の誤解を結びつける。つまりそれは、有限なものに對置されている無限性を、悟性の単なる抽象概念以上のもの、何らかの真なるものだと見なすという誤解である。——具体的な理念、すなわち精神について問題になる場合には、抽象的な悟性のこれらの習慣(Gewohnheit)はすべて、とうに断念されていなくてはいけない。

8

概念もしくは真なる無限性一般は、そしてそれとともに精神の無限性というのは、限界が限界として、精神にとつてあるということ、精神が自らの普遍性において規定されているということ、すなわち自らに限界を措定するということ、とはいえその限界は仮象として存在している、ということなのである。精神は永遠に自らに仮象を措定する、ということである。すなわち有限性を、ただ精神のうちなる映現するものとしてのみ持つということ、すなわち精神が、哲学においてあるような概念であること、である。精神の存在は、活動性から区別される限りの存在ではなくむしろ精神の存在は、まさしく、自らを自分自身の他者として措定して、この自分の他者をアウフヘーベンして、仮象に引き下げ、そうやって自らの内に還帰する、という運動である。こうした自らをもたらず観念性

## 「第三の断章」

### 人種の違い

§

運動の普遍的な自然生活、太陽系の自由なメカニズム、そして地球というもつと個体的なメカニズムは、人間学的な生活のうちにある。太陽系のメカニズムは全く従属的な無規定性であり、地球のメカニズムは、一部は、まだ自覚的には、それ以上の具体的な変化ではなく、一部は、全く無規定的で副次的な感応・気分(Simmung)である。まず、地球は物理的な個性性として、地球に即して群れを質的に区別するために、特殊化を持つことができる。人間の基礎であるこの物理的な区別は、人間の普遍的な本性に即した人間学的な特殊化を實在させるものとして、人間の種類の違いと称されているものを構成する。

§

こうした違いはさまざまな質である。というのも、それらの違いは、自然的な心に、単なる精神の存在（精神であること）に根差しているからである。ところが精神の概念、すなわち思惟と自由は、【225】単なる存在よりも高次である。総じて概念というものは、より詳細に言うなら理性性は、まさしくこうして質的には規定されていないということである。違いは、人間の特殊な本性、言い換えるなら、中間として理性性に対処するところの人間

の主観性に帰属する。それによって、そこにおいて理性性は現存在するに到る。それゆえこれらの違いが当てはまるのは、理性性そのものではなく、理性性の客観化のやり方と様式である。いわゆる人種の間の自由と権限に鑑みて、根源的な違いのあることを基礎づけるものではない。ところが、違いというものは、理性性の客観化に関わるものであるだけに、十分に大きい。というのも、理性性は、本質的に、現存在するに到るからである。——単に可能な理性性であったなら、なんら違いなどない。国民と個々人との間の途方もなく巨大な違いはすべて、ひとえに、意識の、すなわち理性の客観化のやり方と様式に還元される。

果たして人類が、一組のペアに由来するのかどうかという問題は人種の違いと関連して、対目的には、なんら哲学的な関心を持ちほしくない。むしろ、そのほかに、そうした問いが宗教史に関連しているように、一つの歴史記述的で悟性的な関心を持つだけである。いずれにしても、果たして、多様なまでに違う人類の系統図は、それぞれに異なる根源的なペアの人間にその由来を持つのか、というのは無益な問いであったらう。そして、悟性のためにより詳細な関心は、さまざまな人種の血筋が共通しているのか、それとも違っているのかということに関してのみ、問いを持つことができる。歴史記述的な探究ならば、見出される限りでの歴史的なデータとか痕跡を辿らなければならなかったであろうし、違いを、生じた変化や生じなかった変化として、それなりのやり方でもって提示するよう努めなければならなかったであろう。ところが、【236】そうした探究ならば、何か最終的なものに達することなど期待するべくもなかったであろう。なぜなら、歴史とか伝説とかを遡及する限りでは、違いはただ既に、現前するものとして見出されたという結論は、この領野では、常に端的に、もっと古い出来事が私たちには知られていないからに過ぎないという可能性を残すからである。しかしながら、いずれにしても、歴史的な探究は、さまざまな出来事や所業についての、なおまったく不分明の意識の古層の上ではすぐに中断してしまうに違いない。歴史的な

ものに対して、一組のペアの由来をめぐるデータやこれへの疑いを提示するのは悟性の仕事ではない。というのも、悟性は、当面する違いを際立たせて、悟性なりのやり方で違いを分からせることに努めるからである。こうした理解(Verstehen)は、当面する違いのための自然的な影響や外的な原因の領域に基づいていて、それだからこそ、違いをただ概念の規定性の内のみ探究しようとしているのに、出来事や所業の歴史的な生成とか自然的な原因については無頓着のままであるような、哲学的な思索の別の領野にあるわけである。これに対して精神の概念は同時に、歴史的な研究や悟性的な研究に対する自らの関係を弁えている。精神の理性性は、そしてそれゆえ精神のそれ自体で質を欠いた普遍性は、対自的にそれ自身、こうした区別のある質を超えている。というのも、さまざまな質というのは、特殊性であって、自然的な現存在に属して、それゆえにこそ自然的な生成を持っているからである。それゆえ区別のある質は、自然的な関連とか自然的な諸原因の効果とかが生起する領域にある。現存在の側面や現存在における質の違いの生成に従うなら、それゆえ自然的な原因を探究したり、その効果を悟性的に考察したりすることは、ここにおいてこそ適切である。【27】そうした考察はひとえにここでこそ妥当しうるものである。理念と自然的な実存とが入り組んで調査されているさまざまな表象様式は、神話的でなく、どこか哲学的であるという要求を持っている場合には、空想的でふさわしくないものでしかないのです。思想はいくばくかの配慮をするだけである。というのも、そうした空想的で突飛なことをもたらすものは、思惟する概念を捉えることや思惟する概念によつて導かれることができないからである。

## 「第四の断章」

§

互いに区別される個体的な心がそれと区別されるところの普遍的なものは、差し当たりは、自らのうちになおも包み込まれている心の生の無媒介的な存在である。これは、心の一つの形式、すなわち心が眠っている単なる状態に貶められている。しかしながらこの普遍的なものは、他面で、心そのものの実体であって、そこで心の空虚な鞘(Hülle)からは、すなわち無媒介性もしくは存在についての単なる形式としての普遍性からは区別されている。普遍性というのは、内面的な普遍的なものであって、これは、心の無媒介的な個別性であるところの無媒介的なものとの関係においては、心の具体的な本性である。——本性的な個体そのものとの関係においては、類(Gattung)である。

§

こうした関係が、精神的な自然のような、あらゆる生き物の生の過程 (Lebensprozess) を基礎づけている。というのは、そうした関係は、生の過程のなかの対立や内面的で実体的な普遍性、そして【228】無媒介的な個別性を包括しているからである。こうした生の過程は、第一の無媒介的でしかない統一を対立にもたらして、この無媒介的な統一を対立から際立った統一へと高めて、無媒介的な個別性を普遍的なものに構想させて、普遍的なものに適用するようにし、こうして個体的なものにおいて普遍的なものを実現する活動性である。生の過程は、およそ生きているものの展開であって、心という精神的なものにおいては、言い換えるなら無媒介的に実存している個体においては教養形成である。



§

自然的な個体におけるものとしてのこうした過程は、時間において現れる。前述の質的でしかない区別は、過程が統体性へと完現するところの一連の区別された状態として現象する。その過程は一連の年齢期§《欄外①》であつて、それらは、類と個体性とが無媒介的でまだ区別されていないままに統一していることをもって、すなわち、無媒介的に存在している誕生の個別性が抽象的で無媒介的に生成することをもつて始まるのであつて、同じように個別性を、——ここでは存在しているとはいへ、まだ普遍性には適合していないもの、適合できるようになり得るものに即して、すなわちただ能力として現象することができる——類へと入れ込むことをもって、こうして、個別性の抽象的な否定態である死をもつて終わるのである。§《欄外②》

§ 《欄外①》——（他人の手で）年齢期

§ 《欄外②》——（他人の手で）死

§

生きているものそのものに即した類であるものは、精神的なものにおける客観的な理性性である。そして、類というものは、同様にすでに内面的な普遍性であるので、ここでは、**[229]** 肉体的なものにおけるとともに、知性的なものにもおける、展開 (Entwicklung) という人間学的な現象がより密接にふさわしいものである。しかしながら精神的な自然は同時により独立したものとして明らかになる。多くの例外が見いだされるのは、子どもたちが精

神的にはその身体よりも早く展開して、相応しい成長に達するということである。とはいえ、その際には、亀の甲より年の功という諺も主張されるのである。

とりわけ決定的な芸術家としての天分というものがある。ことに音楽家としての天分である。そうした天分はしばしば彼らの展開の早い時期を通して際立たされることがある。知性もまた、さまざまな知識についての、そして悟性的な論弁についての、関心や物分かりの良さによって、とりわけ数学的な分野においては、倫理的な問題や宗教的な問題においてさえ、そうした幼い時からの強みを示したものであった。エヴェリンのように。

しかしながら、早熟な現象が卓越性を示したのは、曲芸風の才能である。それに対して普遍的な知性が早くから展開されたからといって、そうした個人が青年時代や大人になって、平凡な才能に対して遥かに勝ったり、並々ならぬ傑出を示したり、という結果にはならないものである。さまざまな知識や論弁において熟練したからといって、性格における悟性、それも叡知的な悟性とも実践的な悟性とも異なっている。そうした悟性は、人間全体が完成されることを要求するのである。[230]

## §

個人の展開の過程は (§) さらに詳細に次の目標に向かっている。その目標とは、一面ではその個人が、即かつ対目的に存在しているものとしての、出来上がって存立している事柄としての、普遍性に対して自らが自立しているということの反対へと到ることであり、他面では、その自立性ではないということが普遍的なものにおいて宥和 (versöhnen) されていて、個人が自らの自立性において、自らの本質的な活動性と自分独自の充足を一人で見出す、という意識を持つことになる。それゆえに展開は、三つの時期において区別されることになる。(1) 差し

当たり、個人とその本質との自然的な統一が、精神的な一体にまで展開する時期、(2) 客観的な精神性それ自身の時期、そして(3) 精神性が関心を喪失したところへ戻る時期、すなわち活動を断念する統一であって、つまりは、子ども時代、大人時代、お年寄り、ということになる。『欄外①』

『欄外①』——(他人の手で) 人生/子ども、大人、年より

8

生理的な展開は超出をもって始まる。これは、植物的で原初的な養育の状態からの飛躍であって、対立なき生一般の状態から、光や空気そして個別化された対象への関係という、隔別された状態への飛躍である。呼吸することを通してそれは、自立的なものへと自らを構成する。この自立的なものは、原初的な流れを中断して、自らの有機体の個別的な点に即して、食べ物を摂取して、空気を吸っては吐くのである。[31]

単に量的な増加やただ形式的な成長のためにはおよそ骨形成の完成が、とりわけ脊柱の強化と維持のためには、脊椎の骨突起の出現が必要だと見積もられているが、そうした体重の増加や形式的な成長に対して、最も近い質的な段階は、つまり子どもにも歯が生える、直立して歩くことができる、ということであって、その結果、子どもは今や、外部に向かって、自らの個性を獲得するのである。

少年(Knabe)が青年(Jüngling)に成熟するのは『欄外①』、思春期に入って類の生命が彼の中で蠢いて、その満足を求めようとすることによる。青年もしくは少女(Mädchen)が男性もしくは女性へと移行するのは、ひとえに、前の段階の欲求が満たされて、新たな欲求においては満たされていないからであり、したがって生理的な展開の契機によって表示されるわけではない。いわば、主観的な個性性の完全な展開は、普遍性『欄外②』や客

観性における自らの巢立ちに対して苛立ちながら(*sträuben*)、空虚な主観性になおもそのままであつて留まろうとして、ヒポコンデリーと闘わなくてはいけないということとはもとよりである。こうしたヒポコンデリーは、たいていは、人生の二七歳ごろに、あるいは、その頃と三六歳との間あたりで生じる。たとえ、それはしばしば、目立たないことも多いのだが、しかし、人によってはそれを簡単に免れるわけにはいかないのである。そしてこうした契機がより遅くなって現れる場合には、【333】かなり憂慮すべき症状とともに現れる。しかしながら、それは同時に本質的には精神的な本性のものであつて、むしろこうした側面から身体的な現象へと生じるのであるからして、先の感応(*Stimmung*)は、一時的なものには拘泥しないような、生の全き平坦性のもとでは、分散されて通り抜けられるものである。

☞ 欄外①——(他人の手で) 若者

☞ 欄外②——(他人の手で) 男性、女性

さてしかし、主観的な関心・利害や活動性の原理が充足され、客観的な世界に、そして生理的には差し当たり自分の有機体に慣れることによって、生動性のこれまでの対立は拭い去られる。すると硬直化や不活発さへと終わってゆく。無媒介性へと成長された普遍性は、現存在していて、そして、関心・利害への対立や活動性そして生動性を通して惹起されたに過ぎない個別性の消失とともに終わる。

§

精神的なものが、その年齢を経ることで自然に辿る行程について、いっそう規定的に、より具体的に語るためには、人種の違いを描出するためにも、より具体的な精神性の知識がどのようであるのかということが、学問におい

ては、人間学の立場にあつてはなおも把握されないので、予想 (anticipiren) されなければならないし、諸段階の区別へとともにもたらされなければならない。

【233】

## 〔第五の断章〕

C

感じる心

§

心がまずもって規定される (§) しかし第二に、心は、個性へと規定される。そしてさまざまな規定性は、差し当たりは自体的に変わっていく。その結果、心はこれらの変化の普遍的な実体にして、諸規定の統体性 (Totalität) となる。この関係の真理は、それゆえ、規定性が他の規定性によって変えられるのではなくて、普遍的な心において無媒介的に、アウフヘーベンされた規定性なのであって、その点でこの規定性が自己内に反省されているということである。そうやって心の普遍性において「規定性は」規定性を否定しつつ、ようやく対自的に存在している個性として規定されるのであって、もはやただ個性として即自的に、あるいは状態 (Zustand) として

て規定されているのではない。言い換えるなら、心は存在していて、すべての特殊性が解消するような、こうした普遍的で汎通的な本質に留まっている。しかしながら心の個性性においては、そうした特殊性がただ措置されていて、心にとってあることになる。

§

心が感覚するのは、心が目覚めたものとして、さまざま規定性から成る世界に対立しかならないからではない。むしろ、心が自己自身を規定的に見出しているからである。心はそれ自身、二重のものであって、区別されたものである。つまり、一方では規定された心であるとともに、他方では、普遍的な心である。しかしながら、こうした普遍的な心と区別された心とは、一にして同一の心であるので、**[234]**心はこうした規定性において自己自身のもとに留まっている。ところが、心はこうやって、もともと即自的に一つの心でしかないのではない。むしろ規定性は、心の普遍性から区別されたものとして、そして自己自身における理念的なものとしてあるのであって、それによつて心はその規定性において対自的なのである。

中性の水は、たとえば、着色されるなどして、こうした質とか状態という点に限ってみれば、私たちにとっては、あるいは同じ意味ではあるが、可能性からしてみると、こうした水の状態から区別されているだけではない。むしろ、そのように規定されたものとしての己れ自身から同時に区別されたのであるからして、それは感覚的だということになったであろう。言い換えるなら、色の類は、ただ青色とか、何らかの規定された色としてしか実在していない。色は青であるからこそ、色の類のままである。しかし、色が色としてあるのであって、すなわち青色としてではなく、むしろ同時に、青色としての自らに反する色として留まっている場合、——色の普遍性と特殊性との区

別は、ただ私たちにとつてのみならず、むしろ色そのもののうちに実在している場合、色は、青の感覚だったのである。

## §

感覚の規定性もしくは内容は、なおも存在しているものである。心はそうやって、あるいは他の方法で触発されたものだと見出される。心が自らをそのように規定されていると見出すことは、規定性が同時に理念的なものとして心のうちに措定されていることであつて、心の質ではないことである。そしてこの規定性の観念性が、その代わりとなつて最初の規定性を排除するような、他の規定性ではなく、むしろ、心そのものがこの規定性の観念性であるということは、心においては、つまり有限なものにおいては自らの内に還歸して、すなわち無限になつてゐるのである。こうした規定性は単なる状態でもない。【§§§】心はこうして感覚における自由な生動性であつて、同時に存在しているものとして、すなわち依存しているものとして規定されたものである。感覚の内容は、与えられたものであつて、感覚そのものは、心の自己自身の内への反省と心の外面性という、矛盾である。この矛盾は感覚のうちに在つてはなおも解明 (auflösen) されることはなく、それが解明されるのは、心より高次の仕方においてである。

自然的な実在であらうと、精神的な実在であらうと、実在の有限性は、自己自身において有限性であるところの矛盾において存立する。本質的であるのは、およそこうしたもの、とりわけ特定の実在の自然を形成しているような、規定された矛盾を洞察することである。感覚は、具体的なものとしての、個性性としての心であるような、言い換えれば、本来的には最初の心であるような、最初の形態である。しかしながら感覚は、まさしくそれゆえ

にこそ、同時に、心の全く従属的な様式である。というのも、心は、全く自由なものであると同時に存在しているものとして規定されているという、無媒介的な矛盾だからである。そこで、感覚のこうした内容は、全くもって宥和的でないこともないし、どうあっても精神的な内容ではないわけでもない。感覚の矛盾はひとえに、精神を感覚から外に出す、あるいはむしろ、感覚をアウフヘーベンするところへ駆り立てる、ということである。それはちやうど、すべてのより高次のものが存立するのはひとえに、より低次のものが自らを、自己内における矛盾として、より高次のものに対してアウフヘーベンするのと同じようなものである。感覚もしくは感情を精神的なものとする真なる様式として、そしてそれとともに真理が精神にとつてある様式として見なす人たちは、何が感覚の自然であるのかについて、同じように精神にして真理であるものは何かについて、まだ、余り熟考してこなかったのである。

§

内容を感覚の内容にするものは、存在しているものとして【236】ある以上、それは、完全に質的に制限されるなかにあつて無媒介的な個別性である。そうした制約されたものは、しかしながら、ただ、その他者にも同様に存在が帰属することになる。それは現存在であつて、これは可能性の価値だけを持つものであり、——偶然的なものである。このことが感覚一般の偶然性を構成する。それゆえ感覚とは何か単に主観的なものでしかないとも言える。というのも、感覚するもの一般としての心は、制約された質において自らを見出すからである。それゆえにこそ無媒介的な個別性に従つて対処することになるからである。

感覚の主観性は、即かつ対自的に自らである限りの内容、すなわち客観的なものとは対照的に、感覚の制約と



偶然性とを意味することになる。内容の真理性は、純然たる内容として、自己自身のうちにあつて、内容の実在性がその概念と合致するところに成り立つ。そうした真なるものは、存在し得るし、また存在しているのである。真なるもの、知られたり意欲されたりしたものは、本質的に、知性とか意志とかに帰属する主観的なものであるに違いないと同時に、内容からするとそれは、客観的なものでもある。しかしそうした主観性は、それが理性的な洞察であつて、また理性的な意志でもあるように、純然たる感覚の主観性とは全く別の主観性である。純然たる感覚の主観性ならば、単に全く抽象的な主観性であつて、こうしたものは、まだ精神的になつてはいないような無媒介的な個別性でしかないので、心に帰属する。そして【37】真の内容と同時に誤つた内容をも、良い内容とともに悪い内容をも持つことがあるのである。

§

感覚には差し当たり、およそ限りなく多様な種類がある。というのも感覚の内容は、存在している規定性であるが、これは、差し当たりは、形式を欠いた区別、さまざまな多様性を感覚に即して持っている。こうした多様な内容に従つてさまざまな感覚が考察されるので、内容をして感覚たらしめる形式は、内容から省略される。それゆえ、話題になる規定性は、感覚の客観的な形式における規定性になることになる。

§

その際に感覚は、その対象が内面的であれ、外面的であれ、それによつて感覚が惹起されるところの対象に従つて規定される限り、この考察においては、感覚するものと感覚されたものとの違いが、感じる主観と感じられた客

体との違いが、つまりは、客体が主観への印象を作り、主観が対象によって触発されるというような、すなわち、対象が原因であつたり惹起するものであつたりなどするのだというような関係と同じよになつてゐる。しかしながら、これらの区別がみな、感覚そのものの立場にまだ属しているわけではない。むしろ、心が後になつて行つた反省に属するのである。それは、心が自らをさらに、自我へと、そしてそれから精神へと規定してしまつてからのことである。——言い換えるなら、私たちが感覚にあつて、心をそうした違いに従つて考察する場合には、私たちの外的な反省に、区別は属しているのである。私は、**[288]**何か硬いものを、あるいは温かいものを感じたり、あるいは赤いものを見たりしてると言う時、あるいは、正義や不正義の感情を抱いてると言う時、この区別は、私の意識とか反省に帰属している。この反省が、主観的な感覚とその対象とを区別するのであつて、区別が感覚そのものに属しているのではない。——私は歎びを、苦痛を、怒りなどを覚えるという言い方は、歎びとか苦痛とか、怒りなどもそれ自身、感覚である限り、冗語的である。こうした表現が言い表しているのは、ただ、まずは私が感覚していること一般であつて、それから私の持つてゐる特殊な感覚である。

## §

私が感覚しているものは、どのような内容をそれがそもそも即自的に持つていようと、私の内に存在しているものとしてあるので、感覚するものとしての私は、ただ心として規定されているだけである。即自的には心は自我であり、精神である。しかしながら、心と自我そして精神としての違いはまさしく、この自体が存在しているところの区別された規定性に関わる。しかし心というものはそもそも、言い換えるなら、存在しているものとしてまだ規定されている精神は、まだ、身体における精神なのである。それゆゑ感覚は無媒介的に同時に身体的なものである。

感覚は、また無媒介的な精神の個別性に帰属する。そしてこのことは、感覚に帰属するところの、主観性の詳細な規定 (§) なのである。

§

感覚の規定性は、まだ心における無媒介的な愛着 (Affection) として存在している。それでもって精神それ自身はまだ、無媒介的な精神として規定されている。【239】それゆえに感覚することそのものにおいては、心はまだ自由ではない。自由の感情においてさえ、心は、心が自由を感じる側面に従うなら不自由だということになる。それゆえに、こうした無媒介性の側面は、主体におけるありとあらゆる偶然性や個別性をして、自由のなかに混入せしめる側面なのである。——しかしながら、感覚するものとしての精神の無媒介性は、さらに、無媒介性の特定の意味へと受け止められなければならない。無媒介性とは身体性 (Leiblichkeit) なのである。それゆえ感覚は、本質的には身体的なものとして捉えられなくてはならない。どのような内容を感覚が持つていようと、たとえば、宗教的な感覚であったとしても、感覚は無媒介的であつて、同時に、身体性においてある。

§

感覚は、それが身体的であるがゆえに、その限りで、動物的 (animalisch) である。しかしながら、また別の、人間ではない動物の動物性がある。また別に、人間の動物性がある。それゆえに、人間学的な考察は、感覚することの動物性に立ち留まるわけにはいかない。むしろ感覚することを心の感覚することとして捉えて、二面的なものとして認識しなければならないのである。つまりそれは、前のセクションで、規定されてある心と、規定されてあ

る心がそれに対しているところの、普遍的なものとしての心との間に、区別がなされているのである。心においては、こうした区別が、感覺することにおいて初めて登場する。そして感覺することこそ、同時にすでに、こうした領域において、動物の心を精神的な心から分け隔てるところのものである。【210】

§

感覺というものは、普遍性もしくは類における有機的な個別性が無媒介的に現実であるということが、撤回されたりアウフヘーベンされたりすることではある。その結果、個別性はいまや普遍性の具体的な契機としてある。『諸学のエンツュクロペディ』二七三節および二七六節)。しかしながら動物においては、個体と類とのこうした統一は、それ自体、それらの無媒介性においてあり、そこに留まっている。そして類は、その個別的な規定において対目的になつてはいないままであり、言い換えるなら、規定的な心は普遍的な心に対してあるわけではない。しかし、精神的な心はまさしく普遍的な心として対目的である、ということである。

しかし、この普遍的な心の対自存在といつても差し当たりは抽象的である。——ここでは、つまりまだ規定性がこの普遍的な媒体 (Medium) において措定されてはいないところでは、の話である。それゆえ、この理念的な空間はまだ無規定的で空虚である。——理念的な空間はタブラ・ラサである。これは、まずもって充実されるべきであつて、抽象的な観念性としては、同時に絶対的に柔軟だとも言い得るのである。ところが、確かに、この書き込み・充実はいわゆる外部からのさまざまに印象によつてなされるものではない。いわば、封印 (Peschalt) によつて心像 (Bilder) が蜜蝋に刻印づけられるようなやり方によつてなのである。精神において存立し得るようになるものは、ただそうやつてのみ精神の中へ入つてくることのできるものであつて、精神はそれを、自己規定的に自らの

内に指定するのである。それゆえ感覚は、精神的な心の感覚することとして、二つの部分から成るのであって、【241】  
一方では、感覚する個体的な心一般に帰属する刺激 (Affection) であるということ、もう一方は、／

訳注——『諸学のエンツュクロペディ』二七三節および二七六節 (G.W.F.Hegel:Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zum Gebrauch seiner Vorlesungen. Heidelberg 1817「二七三節：有機的な個性は、その個性が、単に無媒介的な現実性でなく、むしろアウフヘーベンされていて、普遍性の具体的な契機としてある限り、そして有機体が、外部に向かうその過程において、利己的な太陽を内部に保持している限りにおいて、漸く主体性である。これが動物的な自然であって、これは、個別性の現実性と外面生徒においてありながら、まさしく無媒介的に自らの内に反省した個別性であり、自らのうちで存在している主観的な普遍性である。——二七六節：それゆえ、動物的な有機体は、(a) 自らの外面性における単で普遍的な〈自らの内にあること (Insichsein)〉である。これによって、現実的な規定性は無媒介的に、特殊性として普遍的なものの中に受容されるとともに、それによって不可分となった主体と特殊性における自己自身との同一性なのである。】

## 〔第六の断章〕

(γ)

感覚する心の實在的な個性『欄外①』

主観的な精神のための断章 (一八二二—一八二五年)

外的な感覚であれ内的な感覚であれ、さまざまな感覚は規定的な感覚である。差し当たりは、形式的な個性性に、感覚するもの一般に帰属するものとして、それらは互いに排除し合い、互いに押しつけ合う。そこで時間のなかでは、跡形もなく消え失せるような、主観に即した外的なさまざまな出来事である。しかしながら心は、存在している無媒介的なものではなく、むしろ普遍的な実体である。それとともに心は、自らのうちで多様なものを存立させるものであり、存在している感覚が単に通り返るのではなく、理念的に措定されたものを保存するのである。というのも、存在しているものの単なる抽象的な否定態 (Negation) は、心のなかで、保存されたものとしてのアウフヘーベンされたものになるからである。——これは移行であって、概念において時間を超えて存在している。それゆえ、移行に際して、存在しているものの規定は、今としての存在しているものの規定であろうと、存在しているものが理念的である限り、過ぎ去ってしまったものとしてや既存のものとして存在しているものを規定することであろうと、本質的なものではない。むしろ、外面的で感覺的なもの更なる形式において、初めて新たに付け加わるものである。心は、規定されたものが自らの内に存在しているという普遍性として無限の空間である。【242】この無限の空間においては、内容は無媒介的に保存されたものとして存在している。ある刺激 (Affection) が、外的な対象を意識したり直観したりすることによって媒介されることで、本来の想起へと通じること (Durchgang) は、ここではまだその場所ではない。むしろ精神の、もっと展開された諸段階に属する。——さまざまな刺激が、心のなかで存立している内容は、心が独自に規定されることに属している。それはちょうど、衝動、傾向性など、

およそ心の内的な感覚一般の基礎をなしている規定と同様である。この素材が内容として感覚される、あるいは心の即自存在から心の対自存在へ飛び出してくる、ということは、移行であり、媒介する活動性である。こうした活動性は後になって初めて、精神一般の再生産的活動性として考察され得る。

§

さらに今や、さまざまな感覚は、さまざまな種類として規定されているように、制約された、質的に相違のある、ばらばらになっていくさまざまな規定である。しかし心は、およそ個人的なものであって、もともと即自的に統体性の円環(*Umkreis*)に属している多様なものであって、統体性において統一へと結び付けられているのである。内容は、円環それ自身に即してこそ、先の個別的なさまざまな規定の具体的なものであり、そしてこの即自的に存在している結びつきは、具体的なものの客観性を構成する。だが心は、まだ主体としても、そして精神としても規定されていない。それゆえ内容は、心にとっては、まだ独自の客観性においてははない。すなわち【*心*】それらの規定性へと展示されている、展開された統一においてあるのではない(それについては後になってより詳しく)。しかし心は、およそ感覚の諸規定を、具体的なものに合一される内容として、感覚において持っている。そうした内容の全体は、心が己れから再生産するところのものである。

§

こうした具体的な内容は、これ以上より詳細な諸規定のいずれをも、ここではまだ持っていない。具体的な内容がこれ以上より詳細な諸規定を獲得するであろうのは、内容が意識や精神を経て、それらによって形成されてしまっ

てから、となる。しかしながら内容は、ある内容を持つだけでない。むしろ、即自的にそもそも、普遍的な内容であるが、同時に個別的な心のために個体化されている。個体の、全体的で、差し当たりはまだ来たるべき世界は、個体の心の中にある。しかし、心のうちにまだ包み込まれている素材であるものは、個体にとっては、意識や精神の活動性を通して、自分の世界 (Welt) として披露 (vorführen) されることになる。

§

個体がまだ感覚する個体として実在する限り、まだ、客観的な現存在との違いや、外的なものであるかと内的なものであるかとおよそ所与の諸事物との相違のことが、心の主観性に対して考えられているわけではない。さまざま感覚は、存在している刺激 (Affection) であって、たとえそれらの規定性が後になって、客体によって惹起されたものとして見なされようと、外部からの印象として、あるいは、現前する内的な刺激によって引き起こされたものとして見なされようと、存在している刺激である。【241】

§

これまでは、感覚することが一般的に考察されていたが、これからは感覚するものが、考察されるべき個体として規定されている。差し当たりは、感覚へと入り込む規定が提示されるのは、感覚が個体的なものであることによる。感覚の素材が心の個性性によってどのように規定されるのかは、まさに今、述べられた。しかしながら、感覚することは、個体的な心の感覚としては、心が感覚するものとして、対自身的になっているということである。すなわち、心は自らを感覚して、こうした区別において確かに「対自身的になってはいるが」、しかし区別の最中にある



て、無媒介的な自己関連においてあり、自らのもとに留まっているということである。

8

しかし、自らを感覚する心は、ようやく無媒介的な仕方でのみ存在しているので一般的には規定されていて、制約されている。しかし、もっと詳しく言うと、心は自分自身を支配していないのである。心が自由で、自己自身を支配するために必要なのは、心の内容と心の自然的な諸規定とが、心のうちで理念的なものとして規定されていて、心が規定的になっていない抽象的な自己関連——つまり自我であるが——となっていることである。これに結びつけられたらうことは、心が自らの諸規定を、己から切り離して、それらを自分自身の外で措定しておくこと、そして心がそうである以上、心の諸規定が他のものとして、対自的に存在している客体として、心に対立しているということである。そうであつたなら心は意識、つまり抽象的な自我であつたであらう。そうした自我にとつては、内容は対自的に存在している対象として、現前する世界としてあることになる。心が、自由のないままであることと、心の内容が、心から区別された客体をもたないまま、心の内容そのものに留まっているということとは、一にして同一のことである。意識として初めて、【245】心の諸規定の否定性としてのみ、抽象的で自己自身のもとに留まっているだけの自我は、心が己から排除した諸規定を超える威力 (*Macht*) である。ところが心は、まだ隔たりのない直接的に心に内在している諸規定が心に帰属している限り、つまり心が一般的にまだ無媒介的で自然なやり方で実存している限り、自由ではないし、自分自身を支配してもいないのである。

最初に感覺する個体性の自分との無媒介的な統一に關しては、この形式での心を主觀的な心として規定することは、意識の客觀性や悟性の客觀性とは違っている。

人間の原初的な状態は、無垢の状態として、言い換えれば単純な生き方をしていた黄金時代として、つまり多くの受苦から自由な単純で十分な習俗 (Sittē) をもった黄金時代として捉えられるというのは、古い考え方である。この考え方には近世においては、まずもって、後になってそこから哲学へと移されるような一つの歴史的な理論として、次のような意義が与えられてきている。すなわち、この状態は、意志の純粹性という精神的な状態であるとともに、自然の内面的な生動性を濁りなく見抜く精神的な状態、そして神的な真理を明晰に直觀する精神的な状態であった、という意義である。そうになると、後になって意識が登場する、神についての、神を崇拜する義務についての知識がすべて、自然の法則についての知識と同じように、一面では、神的な生や觀想の濁りや墮落でしかないようになるとともに、他面では、そうした「意識の」産出ということで、より高度な内容の知から明らかになるものすべてが、かの最初の純粹性と明晰性からの見捨てられた残骸にして痕跡でしかないということになる。【246】こうした完全性は、本質的には、理性的な意志の自己意識的な人倫性として規定されてはならないし、自然の法則や精神の法則へと考え抜かれた学問的な眼差しとして規定されてもならない。また神的な本質を把握するような認識として規定されてもならない。むしろ、逆に、そうした状態をして真理における生 (Leben) たらしめるものは、まさしく、叡知的な生と自然的な生、思惟と感覺との不可分な統一だということになる。——そうした考え方のための見解は自らを、分かり易く、優美にさえるのであるが、もっと詳細に考察するなら、そうした考え方は、単に表面的であるだけでなく、むしろそれ自身、精神の本性を全面的に見誤り、概念一般を錯誤するところに基づい

ていることが明らかになる。というのも、概念、そしてそれから概念として実在している概念、すなわち精神が存在しているのは、無媒介性をアウフヘーベンすることによって対自的になっていて、理念が存在している限りのことだからである。そもそも無媒介的な理念というのは、自然・本性でしかなく、そして無媒介的な精神は、眠っている精神でしかない。自己意識的な精神ではないのである。いわんや、現実的に思考し、知っていて、認識する精神ではない。しかしながら、自然・本性はその真実態においては、即自的に存在している理念であって、自らの内における普遍的なもの生 (Ueben) である。しかしながら普遍的なものとは、現存在している無媒介的なものではない。自然・本性は、それが無媒介性にある場合には、感性的に多彩な世界の光景を呈示する。感性的な現存在は、概念が自らの外部へと喪われた世界、すなわち現象の錯乱や儂さへと喪われた概念に他ならない。しかしながら精神は、自らを直観するように対処する場合には、精神はそれとともに、無媒介的すなわち感性的な、自己自身と自らの自由にとって外面的な仕方、外面的な仕方に関係しているだけ、すなわち自然・本性の非理性的で真実ならざる形態に関係しているだけ、なのである。思考する精神にとってだけ、初めて真理が存在する。理念が理念として存在するのである。しかし思考する精神は、感覚したり直観したりする精神ではない。自然・本性の、あの原初的な直観だからといって、感性的で外的な直観ではなくて、【247】自然・本性の外面性を通して観ること、自然・本性の中心の現在、知的な直観である、とすることは何の役にも立たない。なぜなら、まさしくこうした根源性において、〈考えること〉は自らをまだ直観から切り離してはいなくて、反省的な認識することへと、自らを規定していたからである。とはいえ、こうした〈考えること〉と直観との無媒介的でしかない統一は、直観だけが措定されているところのものである。〈考えること〉は単に直観であるのみならず、むしろそのうちに〈考えること〉が含まれているということについて語ることは空虚な言葉である。即自的には、確かに自然・本性ならびに精神は、

〈考えること〉ではある。しかしながら、〈考えること〉単に即目的であるだけではない。反対を欠いた統一や無媒介性にあるだけではない。〈考えること〉が単に内的な自然・本性としてあるのではなく、むしろ〈実在している考えること〉たるべき場合には、〈考えること〉は、〈考えること〉と直観との、即目的でしかない統一において留まっているだけでない。こうした〈考えること〉は、およそ真理が〈考えること〉にとつてあるという、真理についての知であるためには、ただ分かつだけの反省という観点に留まっているだけではないのもちろん、理念として、自らを客観的な統一へと通り抜けていなくてはならない。〈考えること〉がひとえに知であり認識であるのは、〈考えること〉が自らを解放していた限り、しかも本質的には心の純然たる無媒介性の仕方から解放されていた限りのことである。こうした無媒介性は、ただ直観として、言い換えるなら直観と〈考えること〉との統一として見なされよう。

## 〔付録〕

精神を考察の対象にするということについて、私たちが言うことのできることは、精神を知りたいという欲求が前提だ、ということである。私たちがそうした欲求だと呼びたいものについては、それがギリシア人たちには、デルフォイのアポロの命令として語られていたということをおぼえて出ることができる。汝自身を認識せよというのは、知の神の神殿に掲げられた有名な銘文であった。精神は自然を果てしなく超えて高いので、それだけいっそう天地を超えて高いものとなる。精神の認識は既にその対象によって最も価値のある認識になっている。【218】

ギリシア人にとって人間的なものは、自らの割り当てとして与えられていたものであった。すなわち、自由な精神ではあるが、これはまだ自らの無限性を捉えていなかった精神である。——ギリシアの世界において溢れ出たような精神は、ギリシア人が認識するところまで辿り着くことができたような精神は、絶対的な精神、神聖な精神ではない。『欄外①』自然の内部にあつて自由なものとして存在しているのは人間である。その結果、自然に即して人間は自らの意識の器官を持ち続けていて、自然のうちに囚われたままである。というのも、人間は、宗教においてではなく哲学において、そして哲学においてのみ、純粹な思想へと進んでいくのであるが、この純粹な思想そのものは、抽象から、すなわち思想における無媒介性に対応するこだわり (Belangenheit) から解放されることができないまま、精神そのものの概念に辿り着くことがないまま、だからである。

『欄外①』——あらゆる人間的なものを、——卑しいものだと思ふことなく敬うこと——人間的には神々は人間的なものの圏域から出ていくことはなく、自然——樹々、泉——は引き込まれている』  
⇒

精神を認識するという課題はこうしたやり方で即かつ対自的に制約されている。この学問の目標である認識もこうした段階に制約されている。しかしながら同時に、私たちにとって課題は様々なやり方で、まさに次のようなことによつて、別のようにも規定されている。すなわち、私たちの意識が無限な精神の意識へと高揚することによつて——宗教において始められた高揚である——私たちの普遍的な立場がより高く位置づけられることによつて、である。こうした立場によつて、差し当たりは人間的なものということで理解されることが常である精神の前に【249】これからは、絶対的な精神が現れる。そして精神は、有限なものとの比較を通して、すなわち自然においては制限

されていて、一面では貶められている。しかしながら他面、人間は、先の比較とともに同時に成立する関連そのものによって、自らの内に全く自由な基盤を獲得して、自然に対する別の関係を、自然に対して依存しない関係を自らに与えたのである。『欄外①』

『欄外①』——人間、別の草稿を参照——

私たちがここで考察する精神は、私たちにとって直ちに、自然と神という、二つの両極の間の中間として樹てられている。——同時に出発点と、究極目的や目標との間の中間点として樹てられているのである。精神とは何であるのかという問いは、それとともに直ちに、二つの問いを自らの内に包含する。すなわち、どこから精神は到来するのか、という問いと、どこへ精神は通じているのかという問いとである！そして、このことが差し当たりは、精神とは何であるかについての、二つの更なる考察であるように思われる場合、すぐに明らかになるであろうことは、それらの考察こそが、唯一本当に、精神とは何であるのかを認識させるところのものだ、ということである。

どこから精神は到来するのか、それは自然からである。どこへ精神は通じているのか、それは精神の自由にある。精神とは何であるかというのは、まさしく自然から解放されるこうした運動そのものである。精神の実体そのものであるのは、人が精神について、確定した主体として語ってはならないということである。そのように確定された主体ならば、これやあれやのことを、あたかもそうした活動が偶然性であったり、その外部にこそ主体が存立することになったりしてしまうような一種の状態であったりするかのように行為したり、活動したりすることになる。そうではなくて、精神の活動は精神の実体性であって、活動性(Actuosität)とは精神の存在なのである。

## 【解題】

本稿は、一八二二年ごろに執筆されたと推定される、ヘーゲル自身の手になる「主観的精神の哲学」のための断章」の翻訳である。ヘーゲルは、ベルリン大学で、一八二二年夏学期に「人間学と心理学」、一八二五年夏学期に「人間学と心理学あるいは精神哲学」の授業を開講している。とはいえ、一八二二年末には刊行されていたと見なされているシュテッフェンスの『人間学』（二巻本、ブレスラウ、一八二二年）への論及があることから、一八二二年の春ごろには書き始められていたと推定されている。

本稿は、断片的な叙述になっているとはいえ、ヘーゲルの精神哲学の出自を探る上で非常に興味深いドキュメントであることも事実である。というのもヘーゲルは、合理的心理学や靈魂論 (Pneumatologie) を古臭い形而上学と呼んで、「そうした考察方法では、精神をして精神たらしめるものは登場しない」(GW.XV.213) と斥ける。その理由としてヘーゲルは、哲学はその概念からして、「精神についての学問の対象として、ただ、生き生きとした精神だけを持つことができるし、認識の形式としては、ただ認識の独自の概念だけを、概念の内在的な展開の必然性に従って持つことができる」(GW.XV.213) ことを挙げる。そして、巷間を賑わせていたメスマルの「動物磁気」説では、「磁気の現象において精神の高揚や、精神の考える概念よりもさらに進んでいくような深処 (Tiefe) からの開示 (Erfahrung) を見ようとすることは、誤った希望となる」(GW.XV.215) とともに、通常の心理学では、「いわゆる自然な物事の成り行きに従ったりして、精神の概念なき把握のままに留まろうとする」(GW.XV.215) という把握を示した。

こうしてヘーゲルは、往時盛んに試みられていた人間学や心理学が散漫な叙述に終わった愚に陥ることがないように、精神をして精神たらしめる教養形成の過程として、「生の過程」に論及したと考えられるのである。カール・

ルードウィッヒ・ミシユン(Carl Ludwig Michelet)の著“Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel. Zweiter Theil.” (Berlin, 1838) において、次のように伝えているという。自然の「こうした共生(Zusammenleben)が精神へも延長することは、「精神が自然と結び付けられて取り扱われなければならないということである」が、ヘーゲルが一八二二年夏学期での主観的精神の哲学についての講義で語ったように、「シユテツフェンスの人間学の正しい考え方である」(Vgl. GW. XV, 302)。

もとよりシユテツフェンス(Henrik Steffens, 1773-1845)は、シエリングの編集によって一八〇〇年四月に刊行された『思弁的物理学雑誌』第一巻第一分冊の巻頭論文として、「編集者の最近の自然哲学の著作の批評」を寄稿していた。そこには次のような論述がある。「生(Leben)の過程は惹起の過程であるが、個人の活動が惹起されるのは、ただ、外界(有機的な自然の非我)によって反省される限りにおいてである。さて、こうした外界が有機的な活動に對立(それ故に無機的に)していなくてはならないにしても、外界も有機的な産物と共通の起源を持っているに違いない。なぜなら生は、有機的な(積極的な)活動と無機的な(消極的な)活動との交互規定からしか把握されないからである」(Zs. P. I, 27)。実に、シユテツフェンスの言うように、「編集者」シエリング「の最近の自然哲学の著作」を見ることによってこそ、ヘーゲルにおける「生」の思想の淵源を捉えることができものである(この件については、拙論『生』の淵源とその脈路——青年ヘーゲルにおける『生』の弁証法の源泉——)(座小田・栗原(編)『生の倫理と世界の論理』(東北大学出版会、二〇一五年所収)を参照賜りたい。)

ヘーゲルの精神哲学の基底には、瑞々しくも鮮やかな感性論が豊かに織り成されているという事実は、ヘーゲルの精神哲学への硬直した見方を斥けるとともに、このテクストに重要な意義と価値を与えることになると思ふ。

(栗原 隆)