The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	ヘーゲルの習慣論 : 感覚と感情
Author(s)	吉田, 六弥
Citation	哲学論叢. 1983, 11, p. 1-28
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66798
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

ヘーゲルの習慣論

――感覚と感情――

吉田六弥

(一) はじめに

ヘーゲルによれば、ヨーロッパ人の特質は「自我が自己の恣意に従って、そして自らそれに与える根拠に従って、ことを意志し、知り、信じ、思念する」ということ、またこのことに「無限の価値を置く」ということである。[1] 哲学は行為と認識とに尺度を与えるものであるから、そこに自ずと一つの人間像が伴う。逆にある人間像には一つの思想が伴うであろう。哲学の始元をなす精神の境地「知的実体性」[1] は東洋のインドに始まるという。しかし、精神の内面は人間において現実化・肉化される。礼儀は人間的なものであるが、古代においては就中身体が人間の本質の表われとみられていたから、この礼儀の作法が一つにお辞儀という形をとる。東洋においては、唯一人の人間が自由で他の人々はその奴隷であると解釈されていて、そこでは主への畏れは大地に伏すことによって表現される。主のみが直立することによって、主は自己の自立性、自己の対自態(Fürsichsein)を確保し、こうして他方、自己の前に拡がる、自己にのみ許された無限の視野を民衆によって妨げられることがないということによって自己の自由を現実のものと

している。これに対しヨーロッパ人のお辞儀は、各人が自己の自立性を保持するために単に上半身を屈めるだけである。[2]「主への畏れ」が知恵の始まりではあっても、[3]東洋のそれは単に人間を有限性に拘束するものにすぎない。このような抽象的で普遍的な支配の下では、精神の実体性、精神の無限性を極端な抽象あるいはむしろそれ自身有限的といえるような仕方で獲得しようとする傾向が生じる。それは「諦念」というような「心的苦行」、心術であり、[4]這って国中を旅行するような「肉体的苦行」(408 Z)である。人はそこでは、自分の鼻先をみつめて十年間も坐り続けて「オム、オム、オム」と咳く。[5]このような心術によって有限性を止揚しようとするのは、それ自身有限的な仕方であり、精神は無限へと逃避しようとするが、心の自然性、心の肉体性に閉じこめられる。そこでは精神は認識と思惟によって有限性を止揚するのではない。それ故、人間の現実は固定的な身分性の中に、自然的家父長的形態の中におかれたままなのである。しかしそれでもなお、ヘーゲルによれば精神は東洋で昇るのである。[6]この精神の境地において哲学が始まるのであるが、東洋においては単にこの境地が修業の目的であるから、人間の思惟は哲学へと歩みを進めることがなかった。ここでの主要な事柄は「心を自分に集中すること、自由即ち独存へと自己を構成する思惟へと心を昂めること」、「心の独存」である。この心の独存、心の対自態が「知的実体性」である。[7]この精神においては主観は人格としては現われず、意識と個性とを滅却して直接「客観的で実体的なものに没入している」。[8]この境地は、ヨーロッパ人の反省、悟性、主観的個性の反対である。[7]抽象的な精神の実体は規定されなければならない。[9]こうして場面はギリシアに移される。「東洋の尺度のない、実体の力はギリシア精神によって尺度付けられ、限界あるものとされた。ギリシアの精神は尺度、明晰、目標、形態の限定、無窮のものをまた無限に華麗なものを、無限に豊かなものを規定性と個性へと還元することである」。[10]ギリシアの精神も自然性の制約から解放されてはいない。しかしそこ

では、心と肉体とは虐げられていず、両者は健かな像の中に統一されている。とはいえこの心の自然性の故にギリシアでも万人が自由ということはないのである。[11] このようにいろいろの人間像を描き出した後、最後にヘーゲルはヨーロッパ讃歌を謳いあげる（393 Z）。そして更に、最も良いものは最後のためにとっておかれると、„le meilleur tue le bien“ということばまでもちだして自負し、ドイツ人で締めくくる（394 Z）。ヨーロッパにおいては個人が、知性と目的とをもって、しっかりした普遍的原則に従い対象あるいは世界を認識し、これに勢力的に働きかけ、自由にふさわしい理性的制度をたてていると述べ、ドイツ人はこの対象と活動とについての概念と内的連関とを理解していると記している。しかし、ドイツ人が往々形式主義に陥って、その抽象性の故に却って易々と外部の特殊なものを受け入れてしまうことに懸念を示している（394 Z）。もとより、すべての民族に世界史への参加の門が開かれているのであって、ヘーゲルはある民族に他の民族に対する本性的な優位を与えたり、出生により人間を支配と被支配とに振りわけようとすること、ましてこれの根拠を立証しようなどとする妄想に批難を加え、「人間は本性的に理性的であり、このことにすべての人間の権利の平等の可能性が基づく」と主張する（393 Z）。

人間は感覚し、感情をもち欲求をもつ。欲求は充足の体験によって中庸を得る。生活の現実は現世でのみ充実を得るのである。[12] 身体的苦行で心の普遍を得ようとするのは気違い沙汰であり（408 Z）、個々の欲求の充足が幸福を即ち享受の全体性を与える。この全体性が欲求の個々の規定性がそこへと止揚されるところのものであって、幸福は普遍性として、個々の欲望の節制と生活の全体の反省とを与え、普遍的なものを考慮させるようになる。[13] しかし、普遍性に達するためのこのような仕方は、苦行僧のそれとも、また心の平静（アタラクシア）を説くストアや懐疑派のそれとも異なる。ピュロンは友人のアナクサルコスが沼へ落ちたとき、助けもしないで立ち去った。しかし、ヘーゲルは

「ピュロンの心の平静は豚のそれである」と揶揄する。[14] ヘーゲルの『精神哲学』を通して与えられる人間像は、有情を棄て感情を抑制し、知性と目的と、また目的を実現しようとする情熱とをもって行為する人間である（405, 408 Z）。精神はこうして自己の対自態にむかって、自己の自然性を脱却しようとするものであり、他方自然に対して対象的に関係する。そこで次に精神と自然との関係にふれよう。

(二) 精神と自然

精神も自然も「理性的」であり、「理念の展開」である（381 Z）。しかし、両者の関係については、一方で精神と物体とは「概念の統一を通して内的に結ばれている」（378 Z）、他方精神も主観的精神でかつ自己の概念の中に留っているかぎり自然との統一の中におかれ、自然に由来するものである（381 Z, 385 Z）。しかし精神が自己を知るものであるかぎり、精神が自然に由来するあるいは自然を前提するということは精神にとってのことではない。なるほど人間は石に当って死ぬこともあるがしかし、それは人も石も物質的存在であるからである。自然は自然の法則に従って作用する。自然は自己と関係し、精神も自然において自己と関係する。感性的なものや物質的なものに由来する肉体的苦痛ですら、唯自己を規定し区別する精神の本性に因るのである（382 Z）。苦痛は生けるものの「特権」である。[15] 従って、かつては精神と自然とがそれぞれ実体であるといわれたのである。しかしかかる二元論は止揚されている。[16] デカルト、マールブランシュ、スピノザ、ライプニッツ等の哲学者は両者の関係を神と解することによって上の止揚を達成しようとした（389, 389 Z）。[17] ヘーグルは彼等が神において把握しようとしたことを、精神と自然の双方からそれぞれ媒介的に解明しようとしたのである。しかしこの解明は精神に課せられている。自然は専ら自己と関

係するのであるから、自然についての学問がこの課題を一定限果たしうるにしても、それが提供する成果を自己の内容として、自然に配慮し、このことによって両者の統一を明らかにするのは精神である。ヘーゲルは精神が自然に対して忘恩をなすといっているが（381Z）、それは精神が精神であるという精神の自律性、精神の同一性を主張しているのに他ならない。精神が精神であるということによってのみ、自然の真理であり、自然への配慮、自然への報恩をなすことができる。精神は即自態（Ansichsein）においては自己を精神として知ってはいないから、自然の中に沈みこんでいる。精神が自然を前提しているということは「我々にとって」のことである（381）。しかし自己を知る精神即ち絶対精神においてはこの「我々にとって」ということを解消している（576）[18]。既に述べたように、マールブランシュは心身の関係を神の媒介に求めた。それ故「卒直で信心深い人は自己の肉体的な要求の充足を神に乞う」（410Z）。しかしこの媒介を神に委ねるのではなくて、精神は自らの活動としてこの媒介を引き受けねばならず、この務めが精神の本分でもあり、従ってまた逆にこの媒介が神とみなされたのである。それ故両者の関係は「私の身体は私の理念に属しており、私の概念の直接の外的現存在であり、私の個別的自然生をなす」（410Z）と規定されている。既にアリストテレスが主張したように「心は身体から不可分である」[19]。心は生けるものの形式であり[20]、両者を分離するのは分析や論理の立場である。即ちこの不可分性に留っていることができない哲学は、両者の分離とこの分離されたものの媒介を果たさねばならない。心と身体との関係は無限な関係であって、両者を媒介することは精神にとって相応しいことである。心は「肉体の権利を認め、肉体をいたわり、健康でかつ強くしてやらねばならない」。自己の身体を無視し虐待すれば、忽ち、身体の依存への関係の必然性によってこの関係の承認に引き戻されるという報復を招くであろうが、しかし私が私の肉体的有機体の法則に従って振る舞うならば、私の心は私の身体において自由であ

る（410 Z）。絶対精神が人間をどこへ導こうと、精神は人間と不可分離に人間の中に宿る。こうして、精神は自然に包まれながら自己を認識する。精神は肉体性や自然性と一つであり、自然的事物の摂取と異性の抱擁を欲求する（主観的精神）。しかし人倫（Sittlichkeit）は既に人間の自然的生即ち習俗（Sitte）の中にある（客観的精神）。また精神は美を即ち理念を直接自然の中に直観する（絶対精神）。

(三) 『精神哲学』の方法

精神の本性は「自己の概念を認識する」ことである（377 Z）。あるいは精神は「自己自身を知る現実的理念」である（379 Z）。精神の概念の必然性は既に先行する論理学と自然哲学とにおいて証明されている（381 Z）。それ故精神の哲学は、精神の自己認識というところに成立し、また精神は唯自己を認識するところのものであり、精神が認識するところのものに他ならない。そしてこの自己認識、自己知が精神の現実化である（385 Z）。また実際哲学の始まりに倣って、ヘーゲルは『精神哲学』を「汝自身を認識せよ」ということばでもって始めている（377）。しかし精神も最初の段階ではこのような認識にあるのではない。精神も生や概念と同様「絶対的揺動」[21]であり（378 Z, 379 Z）、「純粋活動、否定作用」である（378 Z）。この精神の活動による過程が精神の自己認識の過程であり、またそれは概念というエレメントにおいて自己を「開示」することであり（384）、精神とは「自己開示」に他ならない（383 Z）。こうして精神は自己を展開する衝動と必然性とをもち、またこの必然的な展開の中に展開の方法も成立する（379 Z）。精神は「自己の必然的な自己開示の規定された形式」を通して自己を実現する（378 Z）。精神は「自己の開示を通して自己の自己開示を開示する」（383 Z）。精神はまたこの否定作用としてあるいは「絶対否定性」（381 Z）として

「自己を自己自身から区別する」過程を歩み、この区別において「許自的にかつ対自的に」[22]あるものである。あるいは精神はこの区別とこの区別の止揚とを通してあるものである（382 Z）。こうして精神の哲学は理念が現実化することによって理念が獲得する形式を扱う（377 Z）。しかし、精神は論理的理念に加えて自然をも前提にしている（381 Z）。それ故精神の活動に特徴的な観念性（Idealität）あるいは観念化する（idealisiern）ということが現われる。ヘーゲルのイデアリテートあるいはイデアリズィーレンとは自然的な規定を精神の規定として精神の中へ還元すること、あるいは自然的な規定を精神の統一へ止揚することである。この止揚は自然的規定を観念的（ideell）に措定することでもある。従ってまたこのイデエルに措定された規定の統一として精神の統一、精神の対自態そのものがイデアリテートである（381 Z, 382 Z, 384 Z, 389 Z）。精神の区別は一面、精神と自然との区別であるから、この区別の止揚を単なる論理的な止揚や論理的な還帰に対してイデアリズィーレンというのであり、これはまた理念の他在の止揚という意味をもつ（381 Z）。自然そのものにおいては既に自然を摂収して「同化（assimilieren）」することが自然のイデアリズィーレンである（381 Z）。生けるものが食物を摂取するとは、それが摂取されたものに転化するのではなくて、食物を自己の生の統一の中へ解消・措定することである。これと同様、精神は無限に多様な自然の規定と関係し、この外面的なものを精神の内面に転化する。精神がこれらの規定の統一としてある状態を「許自態（Beisichsein—自己自身の許にあること—）」といい、この状態が先のイデアリテートである（381 Z）。

精神はその端初においては自然と論理的理念とを自己に前提している。精神の開示は以前には「自然の生成」即ち「理念の自然への転化」[23]として現われたものである（384）。精神の段階では、精神の開示は精神の概念のエレメントで進行する。しかし差しあたっては、「自然を自己の世界として措定する」ことであり、この措定は「世界を自立的

自然として前提する」ことである（384）。[24] 論理学における「認識」は「認識の単に我々によって考えられた概念」にすぎず「自体的にある認識」ではない（381 Z）。理念は直接性あるいは外面性において現実化され、それは自然である。しかし自然には発展の中心であるイデアリテートが欠けている。精神が自然の真理であるのは、精神が「絶対否定性」として「物の中で働く、一切を総括する唯一の無限な力」であるからである。自然のイデアリズィールングは精神が自然の外から自然に働きかけて行なわれるものではない。「自然の内部で働く即自有的な精神が」自然を、即ちむしろ「自然それ自身が」自己をイデアリズィーレンする。それ故精神は自然が自己をイデアリズィーレンするのを、またその仕方を眺めていればよい。自然の中でイデアリテートが形成されてくるその規定された仕方を精神は認識すればよいのである。精神はこの認識によって自然のイデアリズィールングを完成する（381 Z）。ヘーゲルは胚を、その中には成長の総ての区別が区別されない仕方で即ち生の統一に浸透されたイデエルな仕方で含まれているという点で、「感性的に存在する概念」とみる。区別されてあるはずのものが区別のない統一にあるという矛盾によって胚は区別を現実化し、自己に形態を与えようとする必然性と衝動とをもつ（379 Z）。しかし、植物の個々の生長の各段階は植物の概念と合致しないという矛盾によって次々と止揚される。そしてこの生長は種子に始まって種子に終わるという円環的展開である。ヘーゲルの哲学は産出力の所以と産出されたものがそれ自身産出力となる所以を明らかにしようとするものである。「始まりと終わりとを結んで自己を一つにする」というのは精神の在り方である。この在り方は自然においては外面的に種子から種子へという形態をもつ。二つの種子はしかし同種であっても同じものではない。生の中に自己の概念を認識する精神は、それ自身「真なるもの」であるとともに、生あるもの、有機的、体系的である（379 Z）。精神は自己の概念をエレメントにしてこの自己の概念を実現しなければならない。精神は「観照

（テオリア）」であるが、しかしそれは「最も作用的」である。[25] 加えて自己実現の途上にある有限な精神は精神そのものと自然との間にあって、自己自身を媒介することとして両者を媒介する。精神は、それ故、一方で普遍を、他方で自然を自己の現存在としている（383, 410 Z）。更に精神の実体という点については、精神は一方で自由を、他方で心を自己の実体としている（382, 410）。[26]

㈣ 『人間学』について

『精神哲学』は精神の発展の三形式に対応して三部構成を採る。この三部構成はまたヘーゲル哲学の普遍的な方法に適ってもいる。精神はこの発展形式に従って主観的精神、客観的精神、絶対精神に区分され、『精神哲学』はこれらの各々を考察する三部門から成る（385）。主観的精神は更に心と意識と知性とに区分され、主観的精神の部門は心を対象とする人間学、意識を対象とする現象学、知性を対象とする心理学の三つから成る。心は「即自的」即ち「直接的な」精神であり、意識は反省の関係におかれた精神、知性は精神そのものである（387, 387 Z）。精神の自己展開は㈢で述べられた即自――対自（区別と区別の両項の矛盾）――許自という経過を辿る。精神の展開は単なる論理的な展開と異なり、即自にある精神は単なる有ではなくて「直接性」[23]へと止揚された論理的理念としての「現実化した概念」である（387 Z）。それ故到達点も単なる即且対自有ではなくて先に述べられた許自態である。

ヘーゲルは彼のベルン時代に残した『主観的精神』及び『心理学』という標題をもつ草稿において既に心について論じている。[27] イエーナ期の彼の『形而上学』及び『実在哲学』とこの『エンチクロペディー』の『精神哲学』とを比較すると、『実在哲学』の精神哲学の篇は知性で始められており、この知性を対象とする節は『精神哲学』の心理学

に対応する。[28]『形而上学』の客観性の形而上学は心で始められているが、この心は単に反省の立場で規定されているにすぎない。[29] このイエーナ期の思想の総決算であるところの『精神の現象学』ではその最後の部門(C.)の(AA.)理性には『精神哲学』の主観的精神で考察されているのと同じ対象が含まれている。そこでは有機体を基礎にして論理的法則と心理学的法則との関係が論じられ、個性とその法則ということばが記されている。[30] このイエーナ期に如何なる構想が抱かれていたかは別にして、後に『エンチクロペディー』で結実するような思想をヘーゲルが着想していたのであろうと思われ、またそれは『哲学的プロペドイティク』の中で既に公表されている。何故『精神哲学』の第一篇が人間学——現象学——心理学という構成を採るに到ったかは問題とされ得ようし、加えてこの人間学が心(Seele)を対象としていることも問題となり得るであろう。[31] しかし他方、先に挙げたベルン時代の草稿はその項目とその配列において、二十年後の『エンチクロペディー』の同じ素材を扱う部分とかなりの類似性を示している。このように心は、ヘーゲルが継続して考察の対象としてきたものであるが、しかし一八一七年の『エンチクロペディー』の初版ではまだ人間学という標題は与えられていない。[32] 一八一七年にはヘーゲルは既に自己の哲学の体系を完成させていたと思われるが、あるいは人間学というタームの使用を控えさせるような事情があったのだとも考えられ得る。ヘーゲルは心の体系上の位置決定と心を概念的に規定することについてかなりの熟慮を払ったと推察され、人間学というタームの使用もこのことに関連しているのであろう。

しかし、『エンチクロペディー』の最後の版では心を「人間の基礎」とし、それ故「人間学の対象」となると規定する(387Z)。人間学は「心的(psychisch)」な段階にある精神を考察の対象とするものであって、それはまだ心理的(psycho-logisch)な考察ではない(405)。心的ということにヘーゲルは精神と自然との直接的な統一を認めて、

これを人間学にとって本質的な事柄とみなしている（410 Z）。

精神の哲学は精神の自己認識に関るものであるが、それまでの人間知[33]（Menschenkenntnis）はヘーゲルによれば他人の弱さ、性癖等を詮索する類のものであり、あるいはまた心胸の襞を窺い知ろうとするようなものである。しかしこのような人間知も「普遍を即ち人間を従って本質的には精神を認識」しようとしているが、他方で「精神的なもののうち偶然的で些細な真ならざる実存」に関っていて、精神の規定された内容には触れることができないでいるのである（377）。

心はまず「普遍的心」として現われる（391）。それは現実には、共同体の一般的絆、諸民族の風習、文化、生活様式であろう。[34] 心はここでは諸民族の牧歌的な生活に憩っている。次に心は諸個人の心として個人の中に現実性を得る。庶民の竈（かまど）から立ちのぼる煙がたなびく風景は人々の生活の声が聴き取れる村落の一角のそれと交替する。しかし心はまだ揺籃の中に安らう嬰児であり、大人達に見守られて育っていく。子供は遊び、学びまた秘に将来への憧憬を抱いている。精神は、しかし、このような牧歌的な状況を出て自己を分裂の中に引き入れ、分裂の中で受苦する存在として生きる。

(五) 感覚　感覚する心

植物ではある器官は他の器官の結果であり、他方また別の器官の原因でもある。また挿木や接ぎ木の例のように、部分はそのまま全体性でもある。従って植物では区別が自己の統一に還帰せず、区別されたものがそのまま全体性として自己に対立する。それ故有機的生は動物において完成する（381 Z）。即ち、動物の各分肢は生の統一に貫かれ浸

透されているが、それ自体としては生の全体でも統一でもない。各分肢は生の中にイデエルに統一されている。生の統一はイデアリテートである。こうして動物は完成された有機的な分節体制（die Gliederung）である（381 Z）。動物は自己の肉体を廃棄することなく自己の肉体において対自的になっている主観である。このような在り方が㈢において述べておいた許自態であり、イデアリテートである。この許自態において「自己の外面性の中でかつ自己の外面性から自己に反省するとき」動物は感覚する（381 Z）。動物はそのイデアリテートを実証する。動物は自己内に生理機能をもち、これを通してかつこの機能の維持のためにも自然一般と関係する。こうして、自己の生の規定に加えて自然一般の規定も動物に属する。感覚によってこれらの規定性もイデエルな規定性となっている。動物である人間も感覚する。感覚するのは生の統一としてのイデアリテートであり、それは心である。心が感覚するとは心が自己を規定することである。[35] それ故心は感覚することによって初めて心である。先の動物に属した規定は感覚によって「心の普遍性の中に、即ちイデエルに措定されている」（399 Z）。心の規定である感覚の規定は心とは異なる感性的なものの規定であり、心の他者の規定である。感覚はむしろこの規定を心の普遍性から引き離し、心の対自的な規定者とする。感覚は心の普遍性によって成立するが、同時に心の普遍性は規定されることによりそれは感覚となり、この規定性の中で心は対自的になっている。この感覚の規定が心の対自態である。心は自己を規定して、この規定の中へ沈潜してしまう。あるいは心は自己の規定において自己自身と合致するが、この合致は直接に心の他者への転化である。心は自己の規定に包まれて忘我の状態にあるが、しかしやはりこの規定から区別されていて自己の普遍性を失っていない。感覚は媒介された他者への関係であるとともにこの媒介された他者への関係を媒介にした心の自己媒介でもある（399 Z）。単なる自己媒介としてのそれは抽象的な自己同一性にすぎない。それ故、感覚においては感覚された内

容には全く考慮が払われない。感覚は感覚されたということを唯一の真理とする。ある規定された内容が感覚されたといわれる場合、この内容の規定は知性によって与えられているのである。感覚は意識を通して知性によって客観と関係する。感覚は心の自己規定であるが、この規定性と感覚の機構とは感覚そのものにおいて意識されるのではない。この自己の規定についての意識と判定とが欠けているという点で感覚は「精神的なものの最も劣った形式」である（400 Z）。感覚の規定は自然一般と肉体とに属するものであるから、感覚の機構は肉体において自然一般に適合するように即ち五官として形成される。ヘーゲルは五官を三つの契機で分類する。視覚と聴覚はイデアリテートの、嗅覚と味覚は実在性の、触覚は全体性の契機でもってそれぞれ捉えられる。視覚は光[36]を媒体にして「物」と「理論的」に関係し、物の「イデエル」な面と関係する。しかしこの関係はまた単に「物の表面」との関係であって、従って視覚には錯覚が伴う。聴覚は空気の振動を媒体にする。空気の振動は物体の振動に由来する。振動する物体は自己の位置を変えることなく、運動している。振動は運動における位置の変化を一つの位置に止揚した運動である。それ故、振動は空間的になった時間であり、他方振動する物体は「物体の内的空間性」を「時間的」に措定する。即ち振動において「物体の純粋な内面性が現出する」。嗅覚と味覚は物体のもつ化学的性質と関係する。触覚は「対自有する個人」と「対自有する個物」との関係であり、それ故「最も具体的な感官」である[37]。対自有には否定性の契機も含まれるから、触覚は「物質の否定性」とも関係する。ヘーゲルはこの否定性を「熱」で理解している（401, 401 Z）[38]。

心は感覚において右に述べた感覚の媒体を通して感性的な対象と関係するが、対象そのものが感覚の中に措定されるのではない。ヘーゲルは彼の心についての論述がアリストテレスの『霊魂論』の思想を継承したものであることを断わっており、またアリストテレスのこの思想を再興することを自己の使命ともみていたようである（378）。ヘーゲ

ルによればアリストテレスは心を物とみるような形而上学的考察には関っておらず、彼の『霊魂論』は「心の活動の仕方」を論ずるものである。[39] 心の定義として引き合いに出される „tabula rasa“ は『霊魂論』に由来している。[39] これはヘーゲルによれば心が内的にも外的にも自己を規定するものであるという意味であって、普通理解されているように「精神は外的対象によって始めてそれに何かが記されるようなもの」ということを意味しているのではない。このような理解は「アリストテレスが主張しようとしたこととは全く反対」である。[40] それ故、ヘーゲルはアリストテレスの「感覚の能力は可能的にのみ存在している」[41] という主張を踏襲して「精神の可能性は直接に無限で絶対的な現実性である」と結論する（383）。[42] 従って、「感覚しないものは何も学ばないし、理解することもない」。[43] そしてまた「感覚の中には全理性が、精神の素材の全体がある」（447 Z）。「感覚すること一般は個的な精神が自己の肉体性の中でおくる健全な共同生活である」（401）。従って、『精神哲学』が心で始められ、また心が人間学の対象とされたのである。

内感　一方で心は感覚において自己の内面と関係する。感覚に量的な制限があることは内面が「即且対自的に規定されている」ことをあるいは「内感の始まり」を示す（401 Z）。心の内面が感覚されるためには、それが肉体性のエレメントに措定される必要がある、即ち内面の「肉化（verleiblichen）」が必要である。従って心は感性的な面と精神的な面との統一である。感性的なものは心の中へイデエルに措定され、他方精神的なものは肉体性の中へ感覚的な規定として措定される。内感の内容は精神の内容の総てであるが、人間学においては個別性の形態をもつものでかつ不随意的に肉化されるものに限られる。心はイデアリテートではあるが、他方心は肉体性をエレメントにしていて、この限りでのイデアリテートである。この意味で心は心的であるといわれ、人間学の対象とされるのである。こうして感性的なもの肉体的なものが内面の「シンボル」、「記号」とみられる。また芸術作品も人間の内面の肉化であるが、

それは単なる表出（Äußerung）ではなくてその客観化（Entäußerung, Wegschaffen）即ち内面を自己から切り離すことである。こうして外感の器官である五官就中眼と口とは逆に内感の肉化の器官をも務める。内面のこの「切り離し」によって内面の苦悩も解消できる場合がある。外感は内面を規定することであったから、内面の肉化、内面の外感への転化は逆に内面を規定することになる。シンボルや芸術作品は人間に対して作用し、外感はある「気分」をもたらす。気分はまた肉体の状態にも、周囲の他の人々にも作用する（401 Z）。

感覚においては「外感の精神的内面への没意識的な関係」に考察が限定されているから、既に述べたようにここでも感覚の内容は検討されない。ここで重要なことは、外感を通して、内面が既に即且対自的に規定されているということが示されることである（401 Z）。

㈥　感情　感じる心

感覚する心は自己が感覚する規定の中に自己を移入してしまい、心はこの規定と一つになっていた。しかし感覚は肉体性に包まれた自己であるところのものを感覚することであって、心はこのような肉体性と一つになった自己の実体性を抜け出て、これを自己の中に感覚するとき、心は「感じる心」である。即ち「自己性（Selbstischkeit）」の成立である（402）。感情において自己の個性の中で自己が主観として成立してくる。心がこのように主観性として現われることにより、心は即且対自的に規定された内面を自己がそこで「世界の心」としてある「自己の個的な世界」、自分だけの世界としてもつ（402 Z）[44]。感情においては主観が、自己の「実体性」である自己の肉体性から区別される。しかし、主観の規定そのものは肉体性から区別されていなくて、主観は規定されたもの感情としてはこの肉体性に包

まれている。漸く感覚の中で対自化した主観即ち子供は自己の内面を通して自己の世界としてのこの内面で成長する。この成長の形式が「感情生活」である。感情生活においては、世界への関係即ち他人への関係や物や外の事象への関係がこの個的な世界へ止揚されていて、感情生活をおくるものはこの世界の中で生きることができる。この感情生活は「形式的主観性」であって（405 Z）、それは「自己に反省した主観」（405）ではなく、正常で悟性的な意識と主観的な意識との混合した状態である（405 Z）。感覚が客観界の規定の感覚であり、それ故感性的個別性を越えて対象の客観的全体性と物の普遍的連関とに関係しているということは客観的意識や知性からみてのことである。

夢と守護神　ヘーゲルは感情生活の二つの形式を定め、それは「夢」と「守護神（Genius）」とである。夢は内面が「個の全体性」として規定されている証拠である。従って夢は自己を実現せんとする衝動、実践的契機が主観の中にあることの左証である。個人を行為へと誘うものは個人の内面の「特殊性」である（405 Z）。行為するものは自己に対して対自的に関係するが、感情生活をおくる個人は自己に反省した主観ではないから、この関係は先の特殊性に支配された自然的関係として、即ち二人の個人の関係として現われる。一方は現実の人間として、しかし、自己の全体性と現実性とを他の自己即ち他人の中に見出すものとして。そして他方、前者の全体性と現実性を引き受ける存在が守護神である。[45] 現実の個人はこの守護神の「単なる従属的な述語」にすぎない（405）。感情生活をおくる人間にとって自己の内面は「秘密の生」（405 Z）であって、その内面の現実化は守護神に保護されたものとして守護神の中におかれている。こうして守護神は個人の「究極的な決定」を下す（405）。感情は決定を理性的に下すことはできないから、その決定は神託や子供がある年長者に抱く憧憬のように無邪気な仕方で行われる。[46] このような感情生活を脱却して、自己の内的な世界を守護神から取り戻しこの世界の主観性を否定して、真の現実と関係するとき、主観は自我へ

と成長する（402 Z）。

実在的主観性　大人になった正気の人間は「健全なセンスと悟性と」をもち、「自己の個性の具体的な充実をなす自己の現実性について自己意識的で悟性的な仕方で知っている」。またこの現実性が「自己とは区別された外的な世界であること」も知っており、この外界の多様が「自己の中で悟性的に連関するもの」であることも知っている。加えて、この外界がその諸規定を通して自己と連関するものであるということも知っている（406）。しかしこのように成長を遂げた人間も以前の感情生活に退行することがある。感じる心が悟性的意識から分離して、人格が心の二重性の中に消失する。心は一方で意識として自己の内的な個的世界と外的な客観界との現実的な区別を心の中でなお保持しているという外観をもち、この外観において心が知として作用するならば、それは「媒介の系列」（406）を欠いているが故に「直接知」、「感じる知」、「直観知」である（406 Z）。ヘーゲルはこのような心の状態を先の形式的主観性に対し、感じる心と悟性的な意識とがここでは区別されているが故に、感じる心の第二種として「実在的主観性」と定義する（406 Z）。直接知――感覚が「主要規定者」であるが、それはある感官がこの感官の感覚を妨げるものを貫いてなお特定のものの存在を特に鋭敏に判定する能力である（地中に埋っている金を感覚する等）（406 Z）。感じる知――これは「共通感覚」（406 Z）あるいは「共通感情」（406）を通して感覚する。ここでは五官の規定即ち客観との現実的な関係の仕方が廃棄されている（触覚で視る等）。直観知――この知においては感官の作用とこの作用の条件とが一切廃棄されている。この知には、現実的な根拠なしに失われた記憶が戻ってくる現象、千里眼、あるいは自己の内的状態を直観する等が含まれる。しかし、千里眼も「表象者」としては時空の形式を持ち込む。先に形式的主観性のところで述べたように、感情生活をおくる者は自己と関係することとして他の人格と関係する。従って自

己の人格を他者に委ねていることになる。そのため容易に暗示に誘われ、他方で他の人の内面を直観し、他の人の感覚と感情とを自己のそれらと交換して他者と「共感」すると称する（406 Z）。ヘーゲルは実在的主観性をこのように分析した後、ここから次の二つの結論を引き出す。第一に、この主観性の知が感覚の諸制約を越えているということは単に心が普遍的なイデアリテート即ち一切の外的な規定の止揚であるということを示しているに他ならない。第二に、心は生として自己を規定するものまたこの規定の全体性でもある。それ故この知が如何なる表象を提供しようとも、単にそれは心が自己の内的な個的世界や自己の狭い生活圏と関係しているということ、そしてそれらの表象は唯その内面の表出にすぎないということを示している（406 Z）。こうして、実体的主観性にある心の知は心的実体性の露呈に他ならない。[47]

(七) 自己感情

心の「覚醒」が第一の判断である（398, 407）とすると、感覚は心が自己自身へ連結する推論である（399 Z）。感覚は規定されたものとして特殊であるが、この特殊を観念化（イデアリズィーレン）することによって、主観が感情の外皮から抜け出て対自的となる。主観は自己に還帰したものではあるがまだ肉体性の制約の下にあり、それは「自己感情」である。従ってまた感覚する主観と同様、主観は肉体的な規定である「特殊な感情」の中におかれている（407）。悟性的意識を持っている人は論理的に整合した、「自己の個人的立場と外界への連関とに基づいて自己を秩序づけ、またこの秩序を逸脱しない意識」の持ち主である（408）。しかし、自己感情としての自己は心の自然的で肉体的な実体性と悟性的意識との矛盾にある。自己は悟性的意識としては個々の感情を止揚し、自己の統一の中にイデ

エルにかつまた「流動的」に措定して「生の調和」を保とうと努力している（406 Z）。自己感情が右の矛盾であるかぎり、場合によってはある特殊な感情が主観の中に固定されて、主観がこの感情あるいは表象に支配されることがある。ヘーゲルはこのような状態を「精神のずれ（die Verrücktheit）」といっている（408）。感情生活は乳児に「歯が生える」ように子供の生活にとって必然的なものである（405 Z）が、「精神のずれ」は悟性的意識にとって必然的なものではなくて、一つの病である。ヘーゲルはこの病から逆に悟性的意識を「予料」しようとする（408）。この病においては悟性的意識の契機が分離して現われ、それ故この意識が抽象的なものに止っている。「始元は抽象的である」というのがヘーゲルの常套句であって、分離された諸契機から始元の抽象性の具体化と諸契機の統一の対自化を図るのがヘーゲルの展開の仕方である（408 Z）。自己感情における病は顕在化した矛盾であるから、この矛盾を止揚する筈の自己は未だ止揚されざるこの矛盾に苦しむ。正気の人もこの矛盾に苦しむが、それは止揚に伴う労苦である。病む人は矛盾を止揚しなければならないという感情と止揚の手懸かりが失われているという事実との対立に苦しむ。心の統一が既に人間の現実となっている自己感情における病では自己がこの「現実」の中心から押しだ（verrückt）されて、特殊で主観的な感情あるいは表象がこの中心点に坐っている（408 Z）。人格は外面的には「喪失」したようにみえ、一方表象も本来のイデエルな位置におかれていないことによって、妄想としてある（408）[48]。病む人の人格は喪失しているのではなくて、中心からずれているのである[49]。正気な人の自己は自己の現実の中心にあって調和的に振動しているが、病む人のそれは限界以上に中心から引き離されている。それは自己の理性的な力によってバネによるように自己を中心に引き戻そうとしている。病む人は言わばバネのようなエネルギーの緊張に耐えている。ここでは「二つの中心点」、二つの自己が格闘している（408 Z）。ヘーゲルは先述のベルン草稿の中で „die Verrückung“ に

触れている。そこではまだいくつかの症状と思われるものを記しているにすぎない。[50] 一九世紀の初めに近代精神医学の創始者であるピネルとエスキロールが登場してくる。ヘーゲルは、患者を理性的存在とみなし、この観点で患者と接するという態度を堅持したピネルが残したこの功績を「最高の賞讃」に値すると評価している（408）。[51] 不当な取り扱いを受けてきた人達に、正しい治療と正当な処遇とが受けられるであろうという希望が生じたのである。この病に関するヘーゲルの『精神哲学』のいくつかの節は、ヘーゲルがピネルから大きな影響を受けたことを示していると思われる。

この状態についてヘーゲルは次のように解明する。心は精神への成長の途上で個性、自我として現われる。まだ抽象的な個は自己の自己と同一的な実体である普遍的な自然性あるいは肉体性と対立し、こうしてまた客観とも完全に矛盾するようになる。心が自己のこの実体をイデアリテートへと止揚していないが故に、自己を普遍性へと解放できない。心はこの抽象的な個性の中で、自己に固執しその上「自己自身の中で自己の客観性を有し」、これによって自己と客観との区別と同一性とを心得ていると思いこんでいる「内感」である。他方心の中で形成された自我は既に理性的な意識として自己の中で成長し、現実に自己の客観界と対している。一つの主観の中でこうして覚醒せる自我と「覚醒しつつ夢みる」心とが分離し、それぞれが「全体性」であり、「人格性」を有する。この夢は夢みる心の中では自己にのみ妥当する客観性を備えていて、現実の客観に照会されることがない。他方、自我はこのことを知っている。二つの人格は一つの自己感情の中にあり、それ故、ヘーゲルはこのような状態を「自己の否定的なものにおける許自態」というのである（408 Z）。[52] 主観の成立を俟って初めて現実との関係が生じるのであるから、形式的主観性や実在的主観性は、子供や精神が未熟な人が現実と関ろうとする形式である。現実との関係はまた実践的な契機によっ

て対自化するものであり、ある内容を実現しようとするものであるから、個人は現実との関係において「特殊性」に支配される（405 Z）。しかしこの特殊性が肉体性のエレメントの上におかれるかぎり、心はこの特殊性に支配され、特殊な感情や妄想として固定される。これに対し、「精神の乖離」は不幸や自己の狭い生活圏内では克服しがたい困難に遭遇して現実から自己の中へ「閉じこもること（die Verschlossenheit oder das Insichversunkensein）」である。正常な人間は自己の目的と目的実現のための素材と自己がおかれている境遇（自己の現実）との間に調和をとろうとしている。病む人はこの努力が無に帰すような心の機構をもっている。自己への後退といってもやはりこの「乖離」は心の発達の中断とみられる。心が自己の実体としての肉体性をイデアリテートへと昂めることができず、この肉体性に包まれているかぎり、心は感情として媒介不可能な有的な存在という個別に転化している。病む人もこの閉塞状態の中へ後退することによって生き抜こうとしているのであって、この状態も生の否定的な現われなのである。それ故、中断した発達を再開するために「如何にして真に客観的な、悟性的意識や理性的意識へと達するかが問われなければならない」のである（408 Z）。

ヘーゲルは最後に治癒について論じている。ここでもヘーゲルは先述のピネルに言及し、「患者に残されている理性が治療の基礎」であるとして、患者は従って理性的な存在であり従ってまた「人倫的な存在」であるから、治療にはまず患者の「信頼」を得ることが「大切である」とする。加えてこのような病にある人はその精神的な緊張の故に、道徳や人倫について非常に鋭い感情を抱いている（408 Z）。[53] それ故このような人達から信頼を得るには、思いやりのある真に人倫的な接し方が周囲に要求される。[54] こうして、周囲の人々の「献身と公平さによって」[55] 病む人は自己の理性を通して「自己の特殊な感情を克服し」、「自己自身の人倫的力への信頼を獲得する」。この点までくると人々との

交際や労働や社会的活動によって「完全に恢復することができるようになる」（408 Z）[56]。

(八) 習　慣

「現実的な心」これが人間学の到達する終点である（390, 411）。心の現実化は、子供がその揺籃から、お気に入りのお人形から、母のエプロンの紐から離れることである。自己がそこから出生した自然的基盤を自己の中に止揚すること、加えてまた全自然を自己の中に見出すことである。そのためには心が自己の肉体性を自我のイデアリテートの中へと止揚せねばならない。しかし、抽象的に自己から切り離された肉体性はこの抽象的な自己を自分の中へ沈めてしまう。心はこの特殊な感情を自己から一方で自己の外へ解放してやり、他方で自我のイデアリテートの中へ止揚して、自己を「対自的な主観」（411）となす。この最後の過程が「習慣（Gewohnheit）」である（410）。あるいはこの過程によって達成された心の「許自態」が習慣である（410 Z）。心は成長の途上の不釣合な状態から調和を恢復している。肉体もまた生長の途上の不釣合な形態から調和を獲得し、他方習慣によって心と調和している。この調和において内面の外化と外面の内化とが完了する。この調和の出来が自我の成立、主観の対自化である。主観は対自的となって初めて現実に自己に客観を対置する。しかしこの調和は心の調和であるから、主観は心の実体である肉体性を基盤にしている。それ故、自我は「この有を自己自身の中へ初めて措定し」、こうして「自己の他者の中に自己自身を直観する」（412 Z）。主観と客観とは肉体性に媒介されて、自我は欲望し、意識し、形成する[57]。

自我からみれば習慣は感覚の規定を自己の中で止揚すること、それから自己を解放することである。ヘーゲルはこの解放を三つに区分する。第一に、内感や外感の規定からの解放であり、習慣はこれらの規定に無関心になることで

ある（暑さや寒さに負けず、不幸にもめげず、幸運に対しても有頂天にならず、特定の感情や感覚に執着しない。）第二に、欲望や衝動の充足に対する無関心である。この無関心は充足の体験によって習慣となるのであって、これが欲望や衝動からの「理性的解放」である。[58] 自我は感覚や感情の規定を自己の中へ収めた「坑（der Schacht）」（403）であり、この中の規定をもって対象と客観的に関係しようとする。習慣はここでは主観と対象とが感覚や感情に妨げられることなく関係することを可能にする。それ故習慣の第三の形式があり、それは「練達性（Geschicklichkeit）」である。心身の調和、心のイデアリテートは目的に従属させられて、身体とその器官とは目的の中へ一体化（Einbilden）される。立つ、歩く、書く、話す、聴く等は他の無限の動作の媒介が、また、「感覚や意識、直観、悟性等に属する多くの規定を」これらの動作に「結合する」ことが、必要である（410）。そして、これらの一つ一つに留意してこれらを相互に媒介することが必要である（410 Z）。これが習慣となるためには何度も反復しなければならない。この習慣が練達性である（410, 410 Z）。心や身体は自ずと（von Natur）これらの機能を果たすようにつくられているのではない。この習慣には意志の強制と意志のエネルギーとが必要である。この習慣、練達性が得られれば、例えば、立つことに関心が奪われることなく直立して他のことに関心を集中できるし、歩行は移動の目的に従わされ、口は淀みなく自己の思想を表明することができる。習慣は「自己感情の機構」、「知性の機構」であって、従ってまた「第二の自然」[59] といわれたのである（410）。歩行すること自体一つの習慣、心身の調和である。しかし、練達性の習慣においては更に、肉体が精神と対象との「中間（die Mitte）」（410 Z）となる。意志が肉体を自己の活動の「道具」[60]（410）とするような機構、イデアリテートが生じ、これはまた「自己関係するイデアリテート」といわれる（410 Z）。それ故習慣は「すべての精神性が個人の主観の中に実存するために本質的なもの」（410）である。[61]

人間学は人間の肉体性の肉体性の枠内での止揚を考察するものであった。しかし、習慣と感情とは精神のより高次な領域に眼をむけている。

註

(1) Hegel, *Werke* 18 (Suhrkamp), S. 167.

(2) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 411 Zusatz. 以下パラグラーフの数字のみを本文中に示す。また補遺はZと略す。

(3) Hegel, *Werke* 18 (Suhrkamp), S. 118.

(4) op. cit., S. 119.

(5) Hegel, *Wissenschaft der Logik* (Ph. B.), hrsg. v. G. Lasson, I, S. 83. 以下本書をLogik Iと略す。

(6) Hegel, *Werke* 18 (Suhrkamp), S. 119 f.

(7) op. cit., S. 167.

(8) op. cit., S. 119.

(9) この普遍が自己を規定する普遍となるということが課題となるが、これはアナクサゴラス、ソクラテス、プラトンを経る哲学の流れに委ねられる。

(10) op. cit., S. 177.

(11) op. cit., S. 122.

(12) op. cit., S. 511.

(13) op. cit., S. 186 f.

(14) Hegel, *Werke* 19 (Suhrkamp), S. 370.

(15) Hegel, *Wissenschaft der Logik* (Ph. B.), hrsg. v. G. Lasson, II, S. 424. 以下本書をLogik IIと略す。

(16) 自然と精神とを一面的にそれぞれ自立的なものとするのは反省の作用であり、それぞれの自立性は反省の自立性である。両

者が互いに外面的に自立的とされるかぎり、両者の間を媒介することは不可能である（389）。

(17) ヘーゲルも両者の関係を魔術的とも形容している（405, 405 Z, 410 Z）。ヘーゲルが両者の関係を魔術的というのは、両者の関係がここで挙げた哲学者達にとってと同様把握が難しい問題であるということを表明しているのに加えて、この関係が直接的な関係として捉えられている場合であろう。

(18) 周知のように、このためには論理的なものと自然、精神の三つを契機とする三つの推論が必要となる（576）。

(19) アリストテレス『霊魂論』413 a 3°

(20) 前掲書、411 a 20°

(21) *Logik* II, S. 174, 420.

Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Ph. B.), hrsg. v. J. Hoffmeister, S. 136.

(22) 許自態（Beisichsein）についてはこの後、また㈤や㈥で更に具体的に述べられる。

(23) *Logik* II, S. 505.

(24) この措定と前提、開示の作用については、ヘーゲルの『論理学』の「本質論」で詳しく解明されている。

(25) Hegel, *Werke* 19 (Suhrkamp), S. 218.

(26) 精神が自己の二重の現存在と自己の二重の実体とに関わっている点に精神の展開の独自性があるのであり、この二重性が精神の実在性とイデアリテートとをなすのである。

(27) *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, hrsg. v. J. Hoffmeister, frommann-holzboog, 1974, S. 195.

(28) Hegel, *Jenaer Realphilosophie* (Ph. B.), hrsg. v. J. Hoffmeister, S. 179.

(29) Hegel, *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie* (*Ph.* B.), hrsg. v. G. Lasson, S. 146.

(30) Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Ph. B.), S. 225.

(31) この議論は、船山信一先生の著書『ヘーゲル哲学体系の生成と構造』（一九六八年）に――就中、同書の附録Ⅱの1「ヘーゲルの人間学の生成＝成立」に――負っている。

(32) Hegel, *Sämtliche Werke* (Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden), hrsg. v. H. Glockner, Bd. 6, S. 231.

(33) カントによれば人間学とはこの人間知なのであるが（Kant, *Werkausgabe* (Suhrkamp), XII, S. 399.）、ヘーゲルがどの程

度カントの見解をここで考慮していたかについては、この心についてのヘーゲルの論述がその解明の手懸かりを与えているのではなかろうか。

(34) 実際には、最初に、宇宙的生をおくる精神がおかれている。

(35) これが後に述べられる心の例えとしてのタブラ・ラサの本来の意味である（註39参照）。

(36) アリストテレスが視覚に与えた評価は良く知られている（『形而上学』980 a 23）。

(37) 触覚に対するこのような評価はエピクロスのそれに類似するところがあるであろう。

(38) 光も音も熱もその本質的規定は振動である。熱はその後間もなく創始される固体物理学の基本概念となるものであるから、「物体を物体たらしめている」（401 Z）ところのものを熱としたのはヘーゲルの炯眼であったといえよう。物質の在り方を振動に求めることはヘーゲルの優れた物質への理解とみなされる。振動についてはヘーゲルは早くから注目している（『イエーナの実在哲学』前掲書 S. 39 f, 53。また『イエーナの論理学』前掲書 S. 249 ff）。

(39) Hegel, *Werke* 19 (Suhrkamp), S. 199. また、アリストテレス『霊魂論』24 a 19, 30 a 5。

(40) op. cit., S. 208, 215.

(41) アリストテレス『霊魂論』417 a 6。

(42) Hegel, *Werke* 19 (Suhrkamp), S. 205, 214.

(43) アリストテレス『霊魂論』432 a 5。

(44) 人間はこの自己の内的世界をもたなければ生活できない（402 Z）。

(45) ヘーゲルは胎児とその母との関係をも守護神の関係とみる場合もあるが、しかし前者の関係は「感性的」、「物質的」な関係であるから（405）、本来の心的な関係としての守護神の関係からは区別されている（405 Z）。

(46) しかし、「覚醒した悟性的な」、「普遍的規定」で思惟する人間も「決断」に際してはやはり守護神への関係にたたされるともいわれる（405 Z）。

(47) ヘーゲルは動物磁気ということばを持ち出している。これは一七七八年にメスメルが提唱した治療法であるが、まもなくこの現象は磁気に関係のないことが判明した。それにも拘らず一八二〇年代になってもヘーゲルはこのことばを使用している。ヘーゲルは幾人かの人達の名まえを典拠に挙げているから、後年になってもこの見地を維持した人々がいるのかもしれない。

もっとも魂と磁気との連関を主張したのはタレースである（アリストテレス『霊魂論』405 a 20）。

(48) 形式的主観性においては自己はまだ即自的であったから、それは疾病としては現われない。実在的主観的においては、感情生活が病とみられる場合でも、契機がまだ独立的であるが故にそれは無邪気なものであった。

(49) この病にまた die Alienation という表現も与えられている。病む人は「外界との接触喪失」によって「自分が他人とは異なったものになったという印象」を得るので、L'aliénation mentale という表現が用いられている（アンリ・バリュック『精神病と神経症』（村上仁、荻野恒一、杉本直人共訳）白水社（文庫クセジュ）七二頁）。従って、字義通り「精神乖離症」と訳されたこともある。一方、一八九三年にクレペリンがこの症状に対して「早発性痴呆」という語を提唱したが、この病名は臨床における事実に反するという反論を受け、一九一一年にブロイラーが「Schizophrenie（精神分裂症）」という語を造語して、この病名の採用を提案した。しかし、完全な分裂の症状ではないのであるから、この名称も適切とはいえないであろう。

(50) *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, hrsg. v. J. Hoffmeister frommann-holzboog, 1974, S. 207 f.

(51) 併せてヘーゲルはピネルの著作（*Traité médico-philosophique sur l'aliénatton mentale ou la manie*, Paris 1801）を「この分野で現存する最良のもの」と評価している（408 Z）。

(52) 何か困難な事を背負っている人もこのような在り方をしているのであるが、しかし普通はこのことによって何事かを達成するのである。他方病む人は自己の心的状態をこの達成を不可能にする機構につくり上げているのである。

(53) ヘーゲルはピネルの「私は精神病院で出会った夫や父以上に愛情のこもった夫や父を他の所で見たことがない」という言葉を引き合いに出している（408 Z）。

(54) 「要するに日常生活におけると同じく、精神病の領域においても不幸や葛藤の最も大きな源泉は卒直さの欠乏、偽瞞と裏切りの習慣にある」（アンリ・バリュック前掲書一〇七頁）のであって、患者はまた「病舎でもたえずごまかされているので、それらが彼等の妄想を強め固定するのに大きな役割を果している」（同書一〇五頁）。それ故、患者の信頼を得るには、「絶対的な忠実と几帳面な正しさ」が、「約束の徹底的な実行」が必要であり、信頼感は「絶対的な真実と真の同情と意志の強固さなくしては得られないし、また実際の行動によってそれを証拠だてなければ確立されえない」（同書一〇三頁）。従って、治癒の本質的要因は「病舎の運営における、この正義の雰囲気」である。「病院の要員及び学生はこの雰囲気を涵養すべきであり、この努力が彼等病人の教化の模範とならねばならない」（同書一〇五頁）。

(55) 前掲書一〇八頁。

(56) 人倫的なものについての意識が「協同生活と社会的適応とを可能ならしめる最も重要なる機能」である（前掲書一〇二頁）。それ故また一方で治癒は労働や現実的な人間関係の中で行なわなければならないとされる。このために不可欠な事柄については多くのことが現在に致るまで論じられているようである（例えば、林宗義『分裂病は治るか』（弘文堂、一九八三年）等）。

(57) これが「人間学」に続く「現象学」の課題である。

(58) 単純な禁欲によってはこの習慣は得られないとヘーゲルはいう。むしろ、衝動とその充足は後に「意志の理性性」の契機となるものである（410）。

(59) キケロのことばである（De Finibus, V, 25）。また、アリストテレス『記憶と想起について』452 a 27°

(60) ヘーゲルは手を「絶対的な道具」（411）あるいは「道具の道具」（411 Z）と呼ぶ。

(61) それ故知性や意志の習慣ということがいわれるのであり、また「自由を内容とする法一般や人倫の習慣」（410）もあるのである。後者は特にアリストテレスによって重視されたものである（アリストテレス『政治学』32 a 38—b11, 34 b 6—17, 69 a 15, 18）°

（文学部助手）