

自負の狂気

——ヘーゲル『精神現象学』の一節——

青 木 茂

はじめに

(一)「自負」の語義

「自負」(Eigendünkel)といふことばの意味は、自分の才能や仕事に対して「自信」(Selbstvertrauen)——自己への信頼——や「誇り」(Stolz)を抱いていることである。自負も自信もすべて自己についての意識である。誇りもまた、恥と同じように、自己の自己に対する「反省」(Reflexion)を前提にして成り立っている。誇りとは自分が他にくらべて優れていることを自分で意識していること、恥じるとは自分が劣っていることを意識して気が引けることだからである。

これらの感情あるいは自己の自己に対する振る舞いかたは、人間の意識に固有な「自己意識」(Selbstbewusstsein)、すなはち、意識していることを自分が意識している、△意識の意識▽、いいかえれば、△反省する意識▽、△対自的意識▽という独自の構造——動物一般には認められない構造——を示している。△Selbstbewusstseinというドイツ語自身が自己意識のほかに、自覚、自信、自負心の意味をもっている。△Dünkelとは、高慢、ホラ吹きの意味であり、ラテン語の△arrogantia▽、△superbis▽(尊大、自尊心、自負)、ギリシャ語の△alozoneia▽、△hybris▽(自慢、傲慢、ヘテン、山師根性)とたどることができるとすれば、自負心が人間に固有の感情として昔からよく知られていたことがわかる。動物にくらべて、赤ん坊をのぞいた人間とは、自己意識過剰な自負心を一杯抱え込んだ種族であり、われ人ともに肥大した自負心をも

てあましている生き物だといえよう。中世キリスト教の説く、いわゆる「七つの大罪」の筆頭に挙げられているのがヒュブリス、すなわち、自負心、誇り、傲慢であることはよく知られている。それは、単に持つてもない才能をひけらかすホラ吹きを戒めているのではない。己れの能力に対する自信や名誉心をもつとき、そのことが最大の罪だということである。この世の道徳家や善意の為政者、博愛主義者、教育者ほど最大の罪人だということになる。

けれども他方において、自負心は、恥と同じように、人間の内面を支える誇り、矜持、名誉の感情、あるいは、高邁さ、気高さ(megala-psychia, Hochgesinnt, edelmütig)の源泉でもある。人間は恥を掻きたくないために、否、積極的に、自己や自己の属する家系、職業、集団、さらに国家の名誉や誇りを守るために、己れの生命を捧げることも辞さない。あるいは、己れの仕事を天職としてそれに打ち込むことを喜びとし、その仕事に一生を捧げても悔いなしとする矜持、自負をもつことが大切だとされる。

プラトンは、『プロタゴラス』のなかで、(322b-c)面白い神話を書きとめている。プロメテウスが天上から盗みだした火によって象徴される技術的な知恵によつて、人間は、生活上のいろいろな便宜を手に入れることが出来たけれども、ポリスの共同生活を営む知恵を欠いていたために国を作ることが出来ないうで亡びようとした。それを哀れんだゼウスがヘルメスを派遣して、ポリスの知恵ともいうべき徳を贈つて人間たちを救った。それが「恥」(aidos 慎み)と「義」(dike 戒め)である。「この

二つのものが国家の秩序をととのえ、友愛の心を結集するための絆になるようにとのほからいである」⁽²⁾。デイケーを正義と解するならば、それを社会の規範とし内面的な善として支えているものは、それに背くことを忌避する慎みぶかい恥の心であろう。江戸幕藩体制のころ、武士たちは貧しくはあつても、一般庶民に対する牧民官であることと多少の教養を持つていたことの誇りの故に、信じ難いほどに汚職の少ない歴史を重ねていたといわれる(司馬遼太郎)。貧しさが時に誇りになる、清貧とか清廉とかいうコトバが生きていた時代をかつての日本の歴史は持つていたのである。

それゆえ、自負—誇り—名誉は、いわばマイナスの評価とプラスの評価、正と反の対立した価値方向をふくみながら、その動態的なバランスを保持することによって成り立っているといえよう。過剰になるときは、尊大、傲慢、自我肥大、恥しらずとなり、過少のときは、卑屈、卑劣、無気力な心性を示す。すでにアリストテレスは「矜持ある人」(megalopsychos)に対してその誇りが不足しているひとを「卑屈な人」(mikropsychos, 了見の小さいひと)、過度なひとを「倨傲な人」(chaunos, 思いあがったひと)と呼んでいる。(1123b)⁽³⁾。「名誉と不名誉に関していえば、その△中庸▽(mesotes)が矜持であり、その超過はいわゆる倨傲のたぐい、その不足は卑屈である」(1107b)。

(二) 自己実現と社会化のプロセス

このようなわけであるから、肝心なことは、自負という自己意識の均衡を保持することである。しかもそれは動態的な均衡の保持である。すなわち人間的な精神の展開という観点からみると、理性の段階まで進んだ自負心は、己れの心情をそのまま法則とするところからはじまって、その上昇運動をやめることなく、遂に「狂気」(Wahnsinn、妄想)に至って自壊作用をはじめめる。そこにヘーゲルは精神の自己実現の一つのプロセスをみているのである。

ところで「個人」(Einzelner)あるいは「個体」(Individuum)が自己を実現してゆく行為は、真空のなかでおこなわれるのではない。つねに

われ人ともに、それぞれが個人として生活している社会のなかでおこなわれるのである。社会のなかではじめて自己が自己に成ることが出来るとすれば、その個人にとって自己を実現すること(個体化)と、自己を社会化(普遍化)することは同時に起こなされるプロセスだといえよう。

これはヘーゲルが『精神現象学』のなかの「理性的な自己認識のおのれ自身を介しての現実化」(Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewusstseins durch sich selbst) (Ph. S. 235ff.)⁽⁴⁾という箇所で論じているテーマである。

ここに登場する自己意識が『精神現象学』のコンテキストのなかで、「理性的」と呼ばれるのは次の理由による。自己意識は一般的に自己の自己に対する関係を前提としているが、この自己意識がさらに對他関係(他者に対する関係)を介しての自己にとっての意識——対自的意識——となつていく。その場合、『精神現象学』において記述された意識(精神)の運動のこの段階以前の自己意識——例えば「主と奴の意識」——と区別されるのは、この理性が「自己意識はあらゆる実在性であるという無媒介の確信」(Ph. S. 235)を捨てて、自己実現の働きがつねに「他者という対象▽(社会)の存在を予想して成り立つ理性の立場——対象意識と自己意識を総合する立場——における出来ごとだからである。ここにおいては理性は「即自的にはこの対象によって承認されていること」(Ph. S. 255)を知っており、他者もまた自己意識として両者それぞれがすでに自立している。その点において、一方が自立的(主人)であつて他方が非自立的(奴隸)な、単なる自己意識の立場からは明確に区別されるのである。この理性の段階において自己意識が求める快樂は、なによりも自立した他の個人に自己を見出そうとする快樂である。この理性の立場は自己自身との統一を保っている「精神の立場」——「我々である我」と「我である我々」(Ph. S. 140)——の始まりであり、「辛うじて精神の概念に辿りついた自己意識」(Ph. S. 261)である。さらにこの理性が「行為的理性」(tätige Vernunft) (Ph. S. 256)と呼ばれて、「観察的理性」(beobachtende Vernunft)から区別されるのは、いつもま

でもなく、後者が理論的認識を主旨とするのに対して、行為的理性のめざす自己実現は実践的行為としてのみ可能となるからである。

われわれが社会のなかで生きていくことに気づいたとき、社会から距離をとり、批判をし、否定したつもりになっただけでも、すでに社会生活のなかにどっぷりと深く取り込まれていることを知る。われわれの回りにあるさまざまな人間関係やそれを支えている制度や習慣などは単に観察し実験する理論的な考察の対象ではない。むしろそれ以前の経験的な事実としてわれらとともに、「世間」(Welt)のなかに、「世のなりゆき」(Weltlauf)に流されながらその日その日を生きている。その行為は対象として認識されるのではなく、われわれ自身の行為として、また主体的な実践の歩みとして、さらに「意識のおこなう経験の歩み」として考察することが可能となるであろう。

周知のように、このようにして記述された「意識の経験の学」(Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins)が『精神現象学』の別名である⁽⁵⁾。その意識のたどる経験の歩みの一つのステーションが「理性的な自己意識のおのれ自身による現実化」なのである。それは、個人(個体)が社会のなかで、つまりならんかの形で、他者のなかに、あるいは他者による承認を通して自己を実現してゆく過程、行為的理性の段階である。このプロセスのなかに「快楽」(Lust)、「しがらみ」(Notwendigkeit: 必然性)、「徳」(Tugend)、「世のなりゆき」(Weltlauf)といった概念がわれわれ自身のきわめて人間的な経験として考察される。主題である「自負の狂気」(Wahn Sinn des Eigendünkels)もまたそうである。すなわち行為的理性は「快楽と必然性」より「心情の法則」と「自負の狂気」を経て「徳と世のなりゆき」へと進んで行く。

以上のようにして記述される自己実現の過程は、人間の個体化であると同時に普遍化の過程であると述べたけれども、自負という自己意識——理性——もまた、個体化と普遍化という二重の方向をもった運動のなかで——これがまた狂気を生みだす条件でもあるのだけれども——、それを自己として支えている心のさまざまな変様のなかの一つの「形態」(Gestalt)なのである。ヘーゲルの場合、このプロセスを論理として反

省し構成したものが、いうまでもなく弁証法である。われわれは、この弁証法が意識の運動としてさまざまな経験を介して生みだされてくる、いわばその初発の現場に立ち会うことになる。

第一節 心情の法則

(一) 幸福を求めて

人間生活のなかで誰もが「幸福」(Glückseligkeit)であることを求めている。人間の生活にとって一番必要なものは何かと問われれば、大部分のひとが幸福な生活をおくることだと答えるであろう。その点では多くのひとの賛成を得られるにしても、厄介なことに、その幸福の内容が、それぞれの人の価値観によって千差万別なのである。宮殿にすみ美衣を纏っていても不幸と感じている人もあれば、ぼろ布に包まれて樽のなかに暮らしていても自足して幸福な人生の達人もいよう。

幸福論と快楽説とを一緒にして「快楽の追及こそ人生に幸福をもたらす」という考え方は、遠いギリシャの昔に当の「快楽主義者」、すなわち、エピクロス派によつてとつくに否定されている。一時的な感覚的な快の追及によつては八本当のV快楽、つまり普遍的かつ永続する快楽をもたらさないからである。

ここで取り上げるヘーゲルの哲学からいえば、「幸福論」を行為の目標として掲げるとは簡単にはいえない。ヘーゲルはむしろカントのような「徳と福の分離」という立場には立っていない。むしろ社会生活における両者の調和を考えている。ここでヘーゲルの幸福論を主題的に取り上げることはしないが、二つの事だけを指摘したい。

(一) 自己意識が「実体」のうちに存在するのが幸福である。ヒュ的にいえば赤ん坊が母親の胸に抱かれている状態である。それは例えばギリシャ精神がその「人倫」(Sittlichkeit)のなかで全面的な信頼性をもってそれと一体になって生活していたときの意識である。「それは直接的な信仰の段階であり、そこでは意識は、……和解のうちにあることを確信し、満足と安全とを得ていた。しかし精神はこの段階を越えて至った」というのがヘーゲルの時代意識、すなわち、『精神現象学』を書いていた

とき、自分の哲学が時代の思潮のなかでどのような位置を占めているかを述べたときの心づもりである (Ph. Vorrede, S. 13)。「個体は自己の幸福を求めるために自己の精神によって世界のうちへ送りだされることになる」(Ph. S. 260)のである。

(2) かくして哲学の境地が「己れの諸契機を生みだしこれを遍歴する過程のことである」(Ph. S. 39)としたならば、意識がそのプロセスの一つに停止することは哲学の死にほかならない。いいかえれば、精神は何ものにも満足してはならない。ここに「精神は、その満足するところのものによって、失ったものの大きさが測られる」(Ph. S. 14)というヘーゲルの痛烈なアイロニーが宿されている。精神は「本当の」幸福を求めるためにも、この実体的世界から外へと歩みださなければならぬのである。

(二) 歓楽尽きて哀愁深し

さて行為する理性は、欲望の満足や心理的な快楽の達成が——快楽が単なる「欲望」(Begierde)の満足と異なるのは、それが社会的なものであり、男女の愛情といった一定の人間関係のなかではじめて成り立つものであるが——、一時的に限られたものであること、「自己実現をする精神の、いまだ最も貧弱な形態であること」(Ph. S. 264)を知る。快楽の享受は両性の自足的な自己意識の統一を実現するが、この目的の現実化は、それ自身、この目的の否定となる。止揚された個別者として普遍者が成立するからである。それをイポリットは、男女の愛の交歓からみちびかれる子供の誕生のことだと注記している。⁽⁶⁾

快楽は己れを否定する必然的なものに基づく。否、快楽を追及した個別的な生そのものが、個別的な己れ自身の生を超越しながら——明確には本人に自覚されなかったにせよ——、普遍的なものをめざしていたのである。しかも決してそこに到達することが出来ない。むしろアレコレの快楽の追及にアクセクしてどこにも満足を見出すことのできない自分が「自然の必然性」(自然的欲望)に振り回されている傀儡ではないかと思ふことが付くことになる。あるいは、人間関係のなかで人びとが快楽に身

をゆだねるとき、そこから派生するさまざまな結果に対して、人は責任を負わなければならない。世間のしがらみという必然的な絆がわれわれを捕えてはなさない。結婚して所帯を持ち、子供が生まれ、親戚、近隣、職場の「付き合い」が出来るようになって、ようやく「世間さま」から一人前の扱いを受けるようになる。やがて老いて死をむかえる。子供の成長は両親の死である。

「快楽と必然性」を記述するヘーゲルの筆致は決して明るくない。ちょうどこの本が出版された年(一八〇七年)、ヘーゲル三七歳、イェナ大学の私講師の時代、下宿の家政婦フィッシャーとの間に庶子を生む。ヘーゲルの弟が引き取って名付け親になったという。⁽⁷⁾ 歓楽尽きて哀愁深し。快楽のこうした矛盾した性格は生命そのものの矛盾した構造にもとづくといつてよい。その最もむきだしは裸の形は、まず最初に死の姿をとって現れる。生命の充足を求めて止まない人間の意識は、その深層において死の本能に駆り立てられている。しかも死は生にとって絶対的な壁であり、人間はこの抵抗し難い普遍的な必然的な力を「運命」(Schickal)という名前で受け入れる(Ph. S. 264)。この人生の真実をヘーゲルは「個別的な絶対的な堅さ」(Spöttigkeit)は、おなじように冷酷なしかし連続している現実突き当たって「粉碎される」(zerstränkt) (Ph. S. 265)と記録している。だからまた人間は自分が必然性の傀儡であることを知るのである。

(三) 「心情の法則」への移行

このようにして人間は——ヘーゲルのいえば行為的理性である自己意識は——、貧しい個別的な抽象的欲望の満足や快楽の充足を否定して、普遍的なものが直接的な欲求と結び付いている意識の別の形態、すなわち「心情」(Heart)へと移行する。⁽⁸⁾ ここには「心情の法則」が見いだされる。つまり普遍的であるはずの法則が個別存在——自己意識——たる心情のうちに「直接的に」(unmittelbar, 無媒介に、いきなり)現れている状態が「心情の法則」である。したがってまた個別的な自己意識が自己のなかに普遍的法則を持つていと主張すること自身が、心理の或る

独特の傾向性を現しているといわなければならない。自信家なのである。快楽や幸福を求める意識、誰でもがごく当たり前に肯定している意識のこの段階の主張が、壁に突き当たって崩れたところから、いいかえれば、「快楽の必然性」の束縛から解放され一歩すすんだところから、新しい展開がはじまる。自己意識はこの歩みが必要であることを認める。なぜなら、純然たる快楽主義の追及が当の主体をも否定してしまう「不条理な必然性の感情」へ到達したからである。その必然性は内容の乏しい抽象的なものであるが、「それは、ちょうど、個別的な享楽の欲望が抽象的で限られたものであったのと同様である」といわれる。⁽⁹⁾

(四)「心情の法則」という発想

『精神現象学』における「快楽と必然性」に続く、意識の歩みは、より豊かな心理的実感の内容によって満たされている自己意識である。その法則は、現実には存在していないけれども行為の目標として心の内実を満たすもの、すなわち「心情の法則」である。

ヘーゲルはここで、現実には存在しないがただ「情念」(Passion)、「感情」(Gefühl)の対象として、すなわち理想や憧憬の対象として存在する法則を、行為的理性の一つの形として挙げている。かくして「心情の法則」という発想は、啓蒙主義の平等な人格を共有する個人主義、原子的な堅い同質な個人主義に反対する、ロマンティズムの個人主義の高らかな宣言である。機械論的な無機質の均等な個人主義に対立する、異質な個性主義であり、有機体の生命論の立場にたっている。社会学者のG・ジンメルという「個体の法則」の主旨とも重なる。⁽¹⁰⁾ジンメルが啓蒙時代の個人主義として挙げたカント的な人格性の概念は、個性や心情を切り捨てた、あるいは昇華した普遍的人間である。これに対して「心情のひと」とは、己れ個人の心情で養われた特殊な価値観や傾向性を、いきなり普遍的法則として唱える特異な個性やキャラクターの持ち主である。「心情の法則」という発想を行為的理性の第二段階として掲げたところに、ヘーゲルが同時代のロマンティズムやセンチメンタリズムに寄せられるなみなならぬ共感を讀みとることが出来るであろう。啓蒙時代の乾

いた平板な合理主義に対するヘーゲルの合理主義理論の複雑さと深みとを忘れてはならない。

このような合理主義は、感性、感情、情念など、後にヘーゲルがその主観的精神論や人間論において詳細に分析した自己感情 (Selbstgefühl)——自己が実在に触れ実在を感じとる感情——をその契機としてふくむ理性、すなわち弁証法的理性である。W・ゲーテの『若きヴェルテルの悩み』(一七七四年)の主人公ヴェルテル、F・シラーの『群盗』(一七八一年)のカール・ムーア、あるいは、フランス革命の勃発に深刻な思想的影響を与えたJ・J・ルソーの『エミール』(一七六二年)、『告白』

(一七八二—一七八九年)の主人公たち、これらの人びとに寄せるヘーゲルの共感、ドイツ一八世紀の文学運動「疾風怒濤」(Sturm und Drang)の時代の「因習に反抗する天才」(Kraftgenie)と⁽¹¹⁾描かれる。ヘーゲル、ティーンエージャーの終りごろ、チュービンゲンの神学生時代の憧れの英雄は、ルソーであったといわれる。個体の本性(自然性)に基づく傾向を善とし、その意味で個体を支配する普遍的法則——それは「自然感情」として現れる——と個性とは直接的に一致していると考えられるわけである。ルソーにおいて、一七世紀の弁論論と一八世紀の社会批判の精神が結びついた時、神につくられたままの自然人は善であるが、不平等社会に入って悪が生まれたと考えられる。人びとは己れの本性へ、自然へ還って、あらためて根本的に正しい政治と社会を作り直さなければならぬ。ルソーの根本思想は、ラディカルな社会批判をふくみながら、ヘーゲルのいう「心情の法則」を最もよく具現したものと見えよう。なぜなら、個体がその現実化をめざしているのはそれ自身法則である。したがって、この個体の求める快楽は、同時に、あまねくすべての心情が享受する普遍的な快楽でなければならないからである。

(五)「混濁の世にわれ立てば」

かくして意識のこの段階においてヘーゲルが「ルネッサンスから後、宗教改革や啓蒙主義の運動にさいして出現した多くの社会改革家の態度を念頭に置いている」という指摘が正当になされるであろう。⁽¹²⁾心情の法

則が一方で深く人間の情念と結びつきながら、他方、社会変革というきわめて政治的な行動をうながす動因となつてゐることは興味深い。

事実、心情の法則がめざすところは、一般的にいえば、「人類の福祉」(das Wohl der Menschheit)の実現である(Ph. S. 267, S. 271)。現実の社会は汚濁と不正にみちみちてゐるがゆえに、これを改革して公正な世を作りださんとする志しが大切である。現行の社会制度や政治に対するはげしい怒りは、世に通用してゐる現行の秩序をもつて「心情の法則」と心情の福祉との「逆さま」(Verkehrung 転倒)である(Ph. S. 272)と宣言させるようになる。まさに「澆季の世」である。それを「祖国ドイツ」の現状に投影してヘーゲルは次のように書く(Ph. S. 271f.)。

「この逆さま——転倒——は、狂信的な坊主ども、豪奢に耽る暴君たち、そしてこれら両者から受けた恥ずかしめの腹癒せに自分より目下的ものを恥ずかしめ弾圧する役人ばらによつて捏造され、操縦せられて欺かれ、その結果、人類の名づけようもない不幸をもちた」と。

『群盗』の主人公 カール・ムーアは、「かれの時代の、おしなべて市民的な秩序に、また世の中と人類の状態に対して激昂し、普遍的な仕方においてこれらに反抗する」。ヴァレンシュタインもまたドイツの統一と自由という偉大なる公共的な目的を抱いて世のため人のために悪戦苦闘するのである。⁽¹⁵⁾「疾風怒濤」の華やかな文学運動を繰り広げていたドイツ文化と芸術の最高揚期が、実は、ドイツの惨めさという政治的・社会的にみれば「どん底」の時代であつたことを忘れてはならないであろう。

周知のように、ドイツと呼ばれた地域には、一八世紀の末、なんと大小三〇〇あまりの封建諸国家がひしめいていたのである。フリードリヒ二世のプロシヤをはじめ、当時の数多くのドイツの小宮廷は、さながらフランス・ヴェルサイユ宮廷の戯画であつて、太陽王ルイ一四世の猿真似をする、ちつぽけな領地の支配者の分に過ぎた贅沢な暮らしを支えるために、農業も手工業も商業も無残に搾取され、民衆の知恵も空しく眠らされていたのである。未刊に終わった論文「ドイツ憲法論」(一八〇二年)の冒頭にヘーゲルが記したように「ドイツは断じて国家ではない」

(Deutschland ist kein Staat mehr) のである。

日本史に例をとれば、二・二六事件(一九三六年)を挙げることできよう。⁽¹⁶⁾この事件は、ご存じのように、日本現代史を通しての最大の軍事クーデターであつた。この事件に参加した将兵によつて歌われた軍歌の歌詞から引用すれば、「権門上に奢れども国を憂うる誠なし、財閥富を誇れども社稷を思う心なし」という世の悪に対するあらわな批判と蔑視、己れのみ節操を高く堅持し、「混濁の世に」在つて、「昭和維新」を断行せんと志しを立てるのである。

それゆえ心情の法則とはまた世の汚濁にまみれない「純粹な」若者の気持ちであり、世直しを願う革新者の一途な志である。「混濁の世にわれ立てば、義憤に燃えて血潮沸く」というわけである。だから「人類の福祉」をめざして一身を捧げようとする心情は、もはや、ただ個人的な快楽の充足だけを意志した先行の形態(「快楽と必然性」という行為的理性の形)のごとき、遊治郎の利己的で軽薄な心情とはまったく別のものである。むしろ己れを犠牲にして悔いない「高貴な目的を抱いてゐる」「真摯なもの」(Ernsthaftigkeit)なのである(Ph. S. 267)。

(六) 直接的な普遍性の主張

さて、個体がその実現をめざして己れの生命を捧げても悔いなしとする対象は「心情の法則」である。そこには二つのことがふくまれている。第一に個人の求める快が「同時にあまねくすべての人の心情が享受する普遍的な快でなければならぬ」(Ph. S. 267)ということ、いいかえれば、自己意識が自己のうちに法則をもつと知るのには、無媒介に直接的にであること。第二に、そこから行為的理性たる「心情の法則」に固有な難問、いわゆる「心情論のおとし穴」が掘られてゐるということである。それによつて「心情の法則」は、容易に、「自負」(Eigendünkel)に一層あからさまに「自惚れ」(Dünkel)に転化する。

(一) 心情の法則は直接的に普遍性を主張するだけで、これを現実社会へ媒介するなんらの「訓練」(Zucht)をも経ないで、いきなりその統一を示そうとする(Ph. S. 267)。この場合の訓練とは、広い意味での教養、

技能の習得、職業人としての専門的な知識および経験の蓄積であろう。しかるに青年にとって、そのような訓練は生涯のなかでほとんど緒に付いたばかりである。さらに「若き革新家」にとっては、こうした訓練を積むことは、変革すべき俗世間の習慣に首まで漬かって妥協しつつ生きることである。青年の客気と革新家の潔癖さとがそれを許さないであろう。むしろ「無媒介で訓練を経ない本質をそのまま現実化することが、卓越さ」(Vortrefflichkeit)を発揮し、人類の福祉を生み出す所以だと考えている」(S.267f.)。

(2) かくして個体的な自己意識である各自の心情の法則は、個別的存在の普遍的であり、主観的であるのに客観的であると「思い込んで」いる(「meinen」)だけなのに、その落差にまったく気がつかないのである。

いい気なものである。しかも己れの美意識は十分に満たされている。なぜなら、個別性と普遍性とが直接的に一つであって合法則性を示すのは、カントのいう美的合目的性が達成されているからであり、心情はそれを享受する。心情の法則は、それを掲げる本人に対して独特の美意識や自己陶醉をうみだす。⁽¹⁷⁾

心情にとつて「真実なもの」(das Wahre)とは心情の法則であるが、この法則は「単に思い込まれたもの」(ein bloss gemeintes)であって、現存している秩序のように、日の光に耐えてきたものではなく、「むしろ、日の光に遭えば亡びる」(Ph. S. 272)のである。にもかかわらず、心情の側からみれば、現実的な秩序や客観的な法則、「あの権力をもって」いる神々および人間の秩序」は単なる「仮象」(Schein)でしかなく、当然、わが心情の法則に席をゆずるべきである。たまたま心情の法則に一致する場合にも、「心情にとつて大切なことは、この合法的なものにおいて自分自身を意識すること、自己満足を持つこと」(Ph. S. 268)である。

心情の法則は、繰りかえすように、その一般性をただ「自己の直接的な自立存在」(sein unmittelbares Fürsich sein)という形式においてのみ認めようとするから、そのために、当然の帰結として、個人の行為は、

世間の一般的秩序に矛盾し対立することになる。他の人びともまた、それぞれ自己自身の「心情の法則」を抱えているのだから、万人が自分の心情の法則を主張すれば、そこに矛盾や敵対が生まれる。人間の自然状態を想定して、ホッブズが名づけた「万人の万人に対する戦い」(Bekämpfung aller gegeneinander) (Ph. S. 273) が生まれる。⁽¹⁸⁾

以上のような「心情の法則」に固有のはたらかから二つのことが帰結する。一つは矛盾対立が心情にそのまま投影された場合に訪れる「自負の狂気」の状態であり、他は、心情の直接的な普遍性を自ら否定し、個性を犠牲にして「訓練」をつみ重ね、善なるものを実現しようとする「徳」(Tugend)への移行である。この徳もやがて敗北するのであるが、そのことをふくめて「自負の狂気」について考えてみよう。ようやくわれわれのテーマに近づいてきた。

第二節 自負の狂気

(一) 「心情の法則」を襲う悲劇、騎士の敗北

ところで、心情の法則は実現されることはない。心情の法則は、客観的にみれば、普遍的法則と個別的心情との矛盾対立をふくんでおり、それを克服しようとして現実にはぶつかり、苦い試練を受けなければならぬ。そこに心情と現実との分裂、乖離があらわになる。心情の法則が心情のうちにとどまっていたのでは無意味なのだから、客観的に現実化されることが必要なのだが、現実化されてみると、心情を離れたよそよそしいものに変質してしまう。この間の事情をヘーゲルは次のように述べている。

「心情の法則は、まさにそれが現実化されたという事実そのものによって心情の法則であることをやめる。この法則はじつさいに現実化されたときには、存在の形式をとり、いまや「普遍的な威力」(allgemeine Macht)となるのであるが、こうした威力にとつては、この「特殊な」心情はどうでもよいものになるからである。その結果、個人は自分自身の秩序を確立することによって、もはやこれを自分の秩序としては見出ださないからである」と (Ph. S. 268)。

人間の行為の悲劇は、心情の法則——この場合は「心情倫理」——といいかえてもよいであろう——を支配する独自の「思念」「思い込み」(Meinung)と、存在の普遍的なエレメントにおける現実の行動とのくい違いに現れる。

シラーの『群盗』の主人公のカール・ムーアが追及する世界目的は消滅してしまう。

「ついに到達しがたい完きものを追う理由は？ この世で成し遂げられなかったさまざまな計画を来世へ持ち越そうという願いは？」すべて挫折する。そして

「おお、なんとという愚かものだろう、この俺は、世界を暴虐の行いによって洗い清め、法律を無法によって正そうなどと誤り信ずるとは……。

だが、おお、何という幼い虚栄心だろう、こうして俺は恐ろしい人生の断崖に立ち、歯を打ち合わせ声をあげて泣き叫びながら、ようやくにして悟ったのだ、俺のような人間が二人とあれば、この道徳の世界の建築は根こそぎ崩壊するだろうと」¹⁹⁾。

正義や自由を求めて法と戦うことによって、心情の法則はもはや心情の法則であることを止める。止揚する。「このようにして、個体は自己を自己自身から解放して、対自的に普遍性として成長し、個別性から自己を純化するのである」(Ph. S. 269)。われわれは、ここに人間の意識の発展のプロセスがまさにこの止揚の論理、つまり弁証法であること、意識の場がこの論理の生成する場であることを知る。

さて、心情の法則は己れを訓練し鍛えあげて「徳」を形成し、再び現実へ挑む。「世路」(Weltlauf)に立ち向かう。けれども「徳の騎士」もまた敗北する。「世路」は「私の原理」——個人の欲望の体系から作りあげられた市民社会である——から成り立ち、徳は「公の原理」——普遍的な正義の実現をめざしているがゆえに——から成り立っているから、勝利は、むしろ、「徳の騎士」(Ritter der Tugend) (Ph. S. 276)の側にあると確信して雄叫びを挙げるけれども、敗北してしまう。徳の正義がヘーゲルのいう「古代の徳」、すなわち「人倫」(Sittlichkeit)にまで達せず、個別性を放棄すべしと説教する徳の意識が、そもそも当の個別

性を自らの存立の基盤としているからである。二・二六事件の場合、「天皇親政」を「大義」と確信して、思い込んで、決起した青年将校たちの心情は、かれらを暴徒とみなした天皇の意思によって完全に裏切られる。「国を憂いて起つ」まことの志士の道、人類の福祉のために献身するまことのヒューマニスト、その高貴な卓越した心情の法則は、「個別的な心情に直接的に結びついているかぎりにおいてしか価値をもたず、したがって純粋な意図としてしか現実には存在しない」²⁰⁾のである。「ますらお」の歌を歌い、「高鳴る心臓の鼓動」(Herzklopfen)を抱えて心情は「狂い乱れた自負の激昂」(das Toben des verrückten Eigendünkels) (Ph. S. 271)へと移ってゆく。そして自己自身の「Verrücktheit」を外界へ「投射」(herauswerfen) (Ph. S. 271)して、他者が狂っている、世間が間違っていると叫びつづけるのである。あたかも野に叫ぶ予言者のように。

そして意識は、普遍的なこの世の秩序が「心情の法則と心情の幸福との転倒」(Verkehrung)であることを知る。

(二) 狂気の出現

「心情の法則」をそのまま無媒介に普遍的であるとみなした主張が現実の壁によって突き崩されたとき、怒りや嘆きとともに深い挫折感や幻滅、怨恨の感情が自己意識を襲うであろう。あるいは、心情の法則と現実との間の隔絶や対立をのり越えて心情を現実化したと「思い込んだ」ときには、自己意識の異常な高揚状態に包まれるであろう。そこからどのようなにして「自負の狂気」が出現するであろうか。

そもそも「心情の法則」とは直接的に自己が普遍者たることを自信を持って僭称する意識の個別性である。世のため人のために尽力する私の心情は、そのまま人類の福祉にほかならず、しかも私の意図に関係づけたいえば、わたし自身の「卓越した本質」(vortreffliches eigenes Wesen) (Ph. S. 267)を発揮し献身しているのである。その高潔な誇りがそのまま自負となり奢りとなる。わたしの卓越性は訓練や修養によって獲得された普遍的な技能ではない。むしろ「無媒介で無訓練の本質をそのまま

現実化することが卓越さを發揮する所以であり、人類の福祉を生み出す所以だと考える」(Ph. S. 267f.) ほどに自信たっぷりなのである。

騎士がそれを引っ提げて世路と戦った「徳」もまた、善であり一般者であると考えられた「普遍的」なるものであるが、それ自身として与えられた即自的な、「天賦の賜物、能力、体力」(Ph. S. 277) に基づく。それは訓練や経験を経ないで、直接的に「純粹」なものであるだけに、容易に自惚れに転化するのである。なるほど「徳」は「心情の法則」のように個と法則とを直接的に結びつけたものではなく、「徳」の普遍性をもって個を否定している。しかしそこに自己犠牲、自己否定、自己献身を自分はしているんだ、という思い込みは一層の自負心をあふりたててであろう。

ここから殆ど病的なヒステリー性の自己肥大・誇大妄想が現れる。偉そうな振る舞いをしてみたくなる、旺盛な自己顕示欲や強烈な自己主張、自分の置かれた客観的な状況を認めたくない、自分の性格に対する完全な盲目、自画自賛や自己美化、嘘による現実の歪曲、見栄っ張り、張ったり、認められたい、褒められたい、△真価▽を保証されたいという飽くなき欲求……である。

『精神現象学』のこの部分でも「徳の騎士」のイメージは風刺的に扱われており、セルバンデスの『ドンキホーテ』を、またヘーゲルの時代、国の内外を放浪していたたくさんの「改革者」(Waltbesserer) を連想させる。「騎士たちの徳は本質を欠いた徳であり、華麗で空虚な口舌のなかにしか自己を外化できない徳である」⁽²¹⁾ 騎士の「美辞麗句」(Denklamationen) が訴えているのは、当人がきわめて高貴な目的のために行動しているのだと公言しているにもかかわらず、その内実は、自分自身が卓越した人物であることを卓越した語り口で喋っているだけであり、思いついた自我の「肥大」(Aufschwellung) と「空威張り」(leere Aufblasenheit) を示している過激なもののあや (Ph. S. 280)。

(三) カントの「自負の狂気論」との比較

心情の法則の一つとして、ルソーの△自然に還れ▽を挙げることで

きるように(前掲二一頁)、心情の法則には無媒介な自然(個の欲望やその直接性)が残っている。個別的な心情が直ちに普遍的であることを主張するわけだから、それは一方からみれば個の絶対化であり、他方、個と普遍とを取り違えることにもなる。

ところで、個の絶対化が容易に「自負」「独善」につながることは、カントの倫理学においても明確に指摘されている。

「人間の恣意の主観的な規定根拠を意志一般の客観的根拠たらしめようとするかかる△性向▽ (Hang) は△自愛▽ (Selbstliebe) と名づけることができる。またこの自愛が自分を立法的であると、自分自身を無条件的な実践的原理にしたてようとするならば、そのような自愛は△自負▽ (Eigendünkel 独り善がり) と呼ばれてよい」と⁽²²⁾

カントは、意志の規定根拠としての客観的、普遍的な道徳法則に対する尊敬の感情(それは知性的根拠に基づいた積極的な感情である)と理性的自己愛(道徳法則との一致という条件に制限されたかぎりでの人間の自然的な自己への愛)を強調することによって、「自負」(独り善がり)を「徹底的に打ちのめす」ことを繰り返しかえし強調している。そして「道徳法則の表象は、自愛からその影響力を奪い、△自負から狂気を取りのぞき▽ (dem Eigendünkel benimmt den Wahn) 純粹実践理性性に対する障害を減ずる」と⁽²³⁾ さらに理論認識における「熱狂」(Schwärmerei) が人間認識の限界を越えるものであることを批判し戒めたカントは、いかにも啓蒙主義の哲学者にふさわしく、「人びとの心を鼓舞激励して、いわゆる高貴にして崇高かつ雅量に富んだ行動をとらしめ、それによって狂気に陥しいれるような真正正銘の道徳的熱狂と△自負心の高揚▽ (Steigerung des Eigendünkels)」を断固として排除する。

「心情の法則」が「自負の狂気」にみちびくことをカントも十分に承知していたから、これを道徳法則とみなそうとする主観主義、自然主義、そして熱狂主義にきつぱりと反対したのである。ヘーゲルもこの概念をカントから受け継ぐ。けれどもその取りあつかい方はまったく異なっている。

ヘーゲルは、カントのように単に狂気を人間の道徳的実践(ヘーゲル

でいえば行為的理性」から徹底的に排除するのではない。むしろ、人間社会の普遍的秩序を確立してゆくプロセスのなかに——それはまた、繰りかえすように、同時に、個々の人間の自己実現のプロセスとも一致する——、この自負の狂気をも必然的なモメントとして認め、それによって、こうした道徳的熱狂や錯乱をも、なおかつ、理解しようとしたのである。このようなヘーゲルの意図は、すでに、「信と知」の論文（一八〇二年）において、感情と信仰を不合理なものとして悟性的思惟の彼方においてカントの倫理学、ヤコビの信仰哲学に対する批判のモチーフとも重なるのである。それは、カント的な悟性的思惟の立場、分析的理性の立場と、それを前提にした非合理的な感情哲学に基づくヤコビの信仰論を批判的に克服しながら、△非合理▽な感情や信仰の合理的認識をめざす弁証法的な思弁的論理の形成へとみちびいてゆくのである。その枠組みのなかで「自負の狂気」のテーマも扱われるのである。このようにして、「自己実現をめざす理性的な自己認識と自負の狂気との織りなすコンテクストのなかに、理性と狂気、正常と異常に関する問いも結び付けられている⁽²⁵⁾」というガムの指摘は正しいといえよう。

(四) 狂気の定義

ヘーゲル哲学において「狂気」(Wahn, Wahnsinn)をふくめた「錯乱」(Vertücktheit)——これは精神錯乱あるいは精神障害と訳されるが——は、「心」(Seele)の発展過程において必ず経過しなければならぬ一段階と考えられている。これはカントの悟性的思惟において、正常と異常、理性と反理性とが明確に分離されていたとらえ方とは決定的に相違する点である。

さて、心は「自然的心」から「感ずる心」を経て「現実的心」へ展開してゆく⁽²⁶⁾。それは『精神現象学』における意識の発展のプロセスに類似している。すなわち、心(主観的精神)は、自然的直接性あるいは実体の段階から自己を意識的に解放してゆくプロセスである。この解放は、心が精神となっていくプロセスであるが、その自然性や身体性の原理によって障害を受けるところに精神錯乱が生ずる。その段階は次の三つに分けられる。

(1) 「白痴」(Blödsinn)、「放心」(Zerstretheit)、「たわごと」(Faselt)など、自然的精神が自己自身のなかに閉じ込められて沈滞している段階。

(2) 「愚行」(Nartheit)、「沈滞した精神が特定の内容を獲得し、それを主観的表象と結びつけ、それを客観化する。例えば「わたしは王である」、「わたしは犬である」などとする錯乱状態である。

(3) 「狂乱」(Tollheit)、「あるいは「狂気」(Wahnsinn)、「単なる主観的表象を現実化しようとする狂気。病める精神は主観的表象と客観との間の矛盾を生き生きと感じとるけれども、その表象を放棄することができない。かえってこの表象を現実化しようとする腐心し、あるいは、反対に(逆さまに)既存の現実を否定しようとする。

この第三の段階の自己意識が陥る狂気こそわれわれが主題とした『精神現象学』における「自負の狂気」である。それは自己意識の一つとして、本論冒頭で触れたように、「反省」を前提としている。反省作用のなかで反省する意識と反省される意識とは分裂し対立し、ある時には矛盾しある時には統合される。矛盾や対立という論理的関係には、当然、心理的な緊張や葛藤が伴う。「心情の法則」という自己意識の一つの形態のなかに含まれている個と普遍の矛盾こそ、自己意識が抱え込んでいる「二重に相対立する本質態」(gedoppelte entgegengesetzte Wesenheit) (Ph. S. 270)を構成している。だからこそこの自己意識は、内面の最も深いところで「錯乱している」(zerrütten)といわれるのである。

(五) 狂気の構造——弁証法の真理としての狂気——

われわれは先に(「はじめに」第二項 本論一八頁)、自己が自己になる自己実現の運動、つまり個体化の過程は、同時に、自己(個)が社会によって受け入れられ承認されてゆく社会化の運動、つまり普遍化の過程であると述べた。この個と普遍との統一としてのアイデンティティーなしには人間は生きられない。このアイデンティティーの論理、「個と普遍との統一としての個体」を構成する論理こそ弁証法である。弁証法と

は個と普遍との矛盾・対立を、すなわち「否定的なるもの」を、その「心」(Seele)と「その運動を生み出すもの」(das Bewegende) (Ph. Vorrede. S. 32) とする論理なのである⁽²⁷⁾。

このような論理的枠組みのなかで個と普遍とを「心情の法則」として直接結びつけたらどうなるか。「意識は自己の心情のうちこの現実的なものとしての自己自身を意識しておりながら、同時に、この同じ現実態が〈疎外されたもの〉(entfremdet ist)であることを経験する」(Ph. S. 271)のだから、この矛盾・対立の統一が、狂気として、あるいは狂乱として現れる——「この統一は妄想一般である」(Ph. S. 271)——のは、その論理の必然的な結果だといわなければならない。いわば精神の異常として狂気は弁証法の真理をそこに実現しているのである⁽²⁸⁾。「精神は自己自身で絶対的分裂のなかにいるときのみ、自らの真理を持つている」(Ph. Vorrede. S. 32)。この命題をそのまま受けとめるならば、〈弁証法の真理としての狂気〉ということも文字ど通りの意味に解しなければならぬ。両者(正気と狂気)について共通にいえることは「自己意識」ということである。自己意識の立場にたつとき、狂気もまた「了解可能」(Verstehbarkeit)だということになる。カントに比べてヘーゲルのラディカルな合理主義の立場をここに明確にみることができる。

それゆえ、「自己意識」を前提とするところにヘーゲル狂気論の特徴がある。それは一般の精神医学における「妄想論」(Wahnlehre)からみれば⁽²⁹⁾、精神病のなかの「妄想的観念」(wahnhafte Idee)とか「統発妄想」(sekundärer Wahn)と呼ばれる症状に相当するであろう。いわゆる〈内因性の〉(endogen)もしくは原発性の精神障害からは、はっきりと区別して論じなければならない。

ヘーゲルもそのことを十分心得ていて、ここで扱われている狂気や錯乱が「普通の場合の意味」(Überhaupt)に解されてはならないという(Ph. S. 271)。普通の場合の狂気とは、「何か或る非本質的なものが本質的と受けとられ、何か或る非現実的なものが現実的と受けとられるのであり、その結果として、この場合には、或る人にとって本質のないし現実的であるものが、他の人びとにとってそうではなく、かくして現実性の意識

と非現実性の意識、あるいは、本質性の意識と非本質性の意識とが〈離ればなれ〉(auseinanderfallen)になるが、「ヘーゲルのいう」狂いを、このような意味に解することはできない」(Ph. S. 271)。

つまり、現実の意識と非現実の意識、本質的意識と非本質的意識がそれぞれ「離ればなれ」に、異なった人の心に生じた場合には、単純な錯覚であるか、正常な知覚であるか、その錯覚を、本人が意識していないとすれば、〈真正の妄想〉(echter Wahn)／〈原発性妄想〉(primärer Wahn)である。ところがヘーゲルのいう狂気では、個と普遍、現実と非現実、本質的なものと非本質的なものが、私の個人的な意識——私はまた同時に「意識一般」(Bewusstsein überhaupt)であり反省する意識である——において、それぞれ対立する他の側へ「転倒」(Verkehrung)しながら並存している⁽³⁰⁾。「この二つの側面がその矛盾によってそのまま意識の本質とみられた場合」この本質はその最も深いところで狂っている」(Ph. S. 271)といわれるのである。

ヘーゲルはこの説明において、きわめて抽象的、一般的な表現しかしていないけれども——これが当代の哲学的文章のスタイルであつたらしい。つまり、極力、直観的表象に訴える言語を用いないで、ひたすら抽象的概念によってのみ自分たちの思想を表現することが、〈トレンディ〉／〈な時代〉だったのである——、社会生活のなかで、何が「本質的なもの」(Wesentliches)、大切なもの)であり、何が「非本質的なもの」(Unwesentliches、瑣末なもの)であるかは、常識や習慣によって、一般的にいえばその社会の文化によって暗黙の了解が成り立っている。その〈取り違え〉(verkehren, verstellen, vertauschen)によって異常な行動や妄想——例えば、被害妄想、関係妄想など——が生まれてくることは容易に理解できよう。

現実と非現実との転倒とは、現実性—知覚、非現実性—想像といいかえれば、現実の知覚と非現実的なものを〈取り違える〉／〈逆さまにする〉のだから、これもまたさまざまな誇大妄想、虚言、嫉妬妄想、確信妄想などの多様な狂気の世界を生み出すことになる。

自負や誇大妄想が他人に対して自分をすぐれた人物や才能あるものと

して表象するのに対して、「はじめに」述べたように（二七頁）、過少に自己評価する場合に（ミクロプシキア）、羞恥の感情が産まれる。この羞恥心もまた、個と普通の取り違えから生まれる心理的葛藤であること、とくにそれが内省的意識を持つ人間に固有の感情であることは、M・シーラーによつて指摘されている。⁽³¹⁾

羞恥とは、シーラーによれば、自己自身を個体としてみる意識と普遍的なものの一例としてとらえる普遍化の意識が、私をみている他人によるそれとく違つたとき、そしてそのことに私が気づいたとき——意識的に△省みた▽とき——に生ずる心の葛藤である。例えば、患者の一人として、私が医師の前に裸で立つたとしても、医師も私も、私を普遍化するということでは、（暗黙裏に）同意しているのだから、私はすこしも恥ずかしくない。恋人のまなざしを受けて恍惚となつてゐる女性は、自分がかけ替えのない個人として相手にみられてゐる（自己による個体化と相手による個体化の一致）と思つたとき、恥じを感じるどころか、限らない喜びと満足とを覚えるであろう。しかしその時、相手の男性が、単にかの女を女性一般として扱い、他の女性とアレコレ比較してゐると気づいたならば（自己による個体化と相手による普遍化という△く違ひ▽）、かの女は羞恥心によつて、いな、屈辱の感情によつて身を振るわせるであろう。けれども、そのことが付かなければ、すなわち、個体化するか女自身の意識と他人によつて普遍化されると気づく意識とを総合するか女自身の△省み▽がなければ、つまり、この二つの意識が「離ればなれ」（auseinanderfallen）であれば、恥じの感情は起らない。

以上の説明からも明らかなように、個とか普遍という概念は、この場合、論理的な意味よりもむしろ心理的内実、あるいは、心理的な機制を記述する言葉となつてゐる。

狂気の振る舞いとしてヘーゲルが挙げた「投射」（herauswerfen）といふことを最後に述べよう。この言葉は、周知のように、後にフロイトが「投影」（Projektion）と呼んで、精神分析学のキーワードの一つとした概念である。投影もまた自己の主観的感情によつて想像した、△非現実

的▽な表象を实在する対象へ投射してこれを歪曲する心理的メカニズムである。

「だから人類の福祉のためを思つて高鳴るところの心臓の鼓動は、狂い乱れた自負の激昂へと移つてゆく。また意識は自滅に逆らつて己れを保とうとする焦燥の念へ移つてゆく。そうなるのは、自分自身が転倒であるのに、それを自分の外に投射して自分自身とは別なものとなし、そのように言い張るためである」（Ph. S. 271）。

個体的意識は、現実のもつ必然性の直接的な威力からまぬがれようとして——己れを保存しようとする焦燥の念に駆られて——、自己自身の攻撃的な感情、尊大な自尊心を対象に投射し、対象の側が自分を攻撃し自分に怒りを向けてゐると言い立てる。それゆゑ「投射」は心理的な△防衛機構▽の一種である。⁽³²⁾

終りに

（一）徳の騎士より職業人へ

『精神現象学』のたどる意識の経験の歩みは、「自負の狂気」から「徳と世路」へと進む。それをもつと一般的なコンテキストでいえば、「観察する理性」と「行為的理性」を総合した「普遍的理性」への歩みということになる。心情の法則は自負の狂気へと窮まり、徳もまた敗北して世路が勝利する。だが世路の秩序といつても、ギリシャ世界を形成していた「人倫」（Stittikeit）のような普遍性を獲得したわけではない。「徳の騎士」が激しく攻撃したように、各人がそれぞれ自己の利益を追究しながら、したがつてまた「万人の万人に対する戦い」という実相を内包しながら存続してゐる社会である。

「公共の秩序のごとく見えるものも△遍ねぎ戦い▽（allgemeine Befehdung）——「自由競争と言論の戦い」——であり、この戦いのなかで各自は出来るだけ多くのものを独占し、他の人びとの個別性に権利を行使して自分自身の個別性を定着させようとする。しかしやつこのことと定着したものも他の人びとから忽ち消されてしまう」（Ph. S. 273）。そのような社会は、比較的多数の人びとが「単に思念した」秩序によつて作

られた「本質のない無意味な戯れ」(Ph. S. 273)ともみられるような人間の集合体である。けれどもまたヘーゲルはそこに、自負の狂気にまで脱線しそうな近代の市民社会あるいは利益社会へと成長していく、個性に目覚めた人びとと、そののびのびとした仕事ぶりや社交の場における言論のやりとりを描きたかったのではないだろうか。「絶対精神」という歴史の主人公も、いまや△徳の騎士▽より△職業人▽へ、中世封建社会の△さむらい▽より近代市民社会の△ビジネスマン▽へとイメージを変えていく。

「公共の秩序」なるものが、じつは、個性性に劣らずそれ自身において「心情の法則」の転倒したものであり、それゆえに、その秩序のなかに生きる人びとに生き生きとした現実性を与えるのである。社会的現実とは、それぞれが自分の「心情の法則」を抱えて「仕事」(Werk)にはげむその活動の総体なのである。かくして「世路」にあらわれた「戯れ」のような普遍、徳の騎士が空しく「見せかけの戦い」(Spiegelfechterei)を演じた公共の秩序は、さらに、より高度の具体的な相貌を帯びてあらわれてくる。

具体的といっても、ヘーゲル特有の思弁であるから、その社会は個人の意識の構造によってとらえられる。おそろしく抽象的で仰々しい。ちょうど、「徳の騎士」が鎧・兜に身をかため、白馬に乗って大槍を抱えて登場するような表現である。曰く「即自的かつ対自的に実在であることを自覚している個人」(Die Individualität, welche sich an und für sich selbst real ist) (Ph. S. 283ff.)である。われわれが主題とした心情の法則と自負の狂気をふくむ「行為的理性」は、その前段階にあった「観察的理性」とともに統一され——即自的かつ対自的であるのだから——、△理論と実践の統合▽がひとまず実現したのである。

このような個人は、自分の仕事すなわち職業——これは意識しなくともおのずから社会的分業を形成する——を通して社会の活動に参加し、「事そのもの」(Sach selbst)——社会的な生産物、商品、ビジネス業務など——を成就してゆく。人びとは誠実さと欺瞞との織りなす社会的な人間関係のなかにとりまかれ、仕事に生きがいを見いだす。大量のサ

フリーマンやビジネスマンの出現である。とくに専門家や学者、批評家、芸術家など、己れの仕事に絶対の自信と自負にあふれている人間集団は「精神的動物の国」(Das geistige Tierreich)というユーモラスな集団をつくっている。

「世の習い」(Weltlauf)に背馳しないような徳を訓育し、それを自覚することによって、人は社会に生活することが許される。個体が自己を否定して普遍的なものへ、普遍もまた己れを否定して個体の存在を許容する。その相互否定のなかに、いままでしばしば言及したような、個性化と普遍性(社会化)の同時的な進行が現れる。それは、青年から壮年へ、学校から世の中へ移りゆく過程でぶつかるわれわれの経験である。

「徳と世路」について次のような解説がある。

「徳の騎士の敗北ということ、学生時代には、政治運動に熱中したものが、やがて自分の理想が抽象的、主観的、非現実的であり、世間は必ずしも自分が憎悪し軽蔑していたようなものではなく、もつと実のあるものであることを自覚して、かえって健全な社会生活を営むようになるという事実にも、あっているものといえましょう」⁽³³⁾。

(二) 心情の法則と心情の倫理

それゆえ、ここでヘーゲルは、ハーバースも指摘しているように、「キルケゴールからサルトルまでに展開された状況倫理の根本問題を先取りしているのであって、マルクスの革命理論の問題を扱っているのではない」⁽³⁴⁾のである。われわれが二・二六事件を例証として挙げたのも、もっぱらこの側面から参加将校の心情を直観的なイメージとして描きかけたからである。つまり、個性性の情熱的な主張としての「心情の法則」は、普遍性の真実な主張としての哲学とは別のものであるし、心情の法則の実現と哲学の実現との間には大きな隔たりが認められるのである。

むしろ問題は心情倫理との関連を明らかにすることの方が重要であろう。すなわち結果論や功利主義の倫理学に対して、これを批判しその無制限な行き過ぎに対して、△歯止め▽をかける原理として、まさしくカ

ント的な（カテゴリーカルな）（絶対的な）命令、無媒介な直接的な普遍的法則が要請されるのである。カントの義務論は、原則倫理の立場から、社会的功利主義や技術主義に対して、「汝……すべし」を無条件的に命令する当為論—心情論であることよって、依然として、道徳的規範の役割りを果たしているのである。³⁵ そうであればこそ、カントが厳しく戒めたように（本論二五頁）、客観的な道徳法則に対する尊敬の念と無条件の服従とが、主観的な心情の法則に対して、絶対的に優先するものとして課せられたのである。

かくして「心情の法則」を掲げる人間の行為が道徳的な普遍性・客観性を獲得するためには、それを担う当事者の心の（性向）（*Tendenz*）が条件になる。誇りと謙虚さ、名誉と恥じらい、メガラプシキアとミクロプシキアとの絶妙な均衡を保持しなければならない。その均衡がダイナミックに保持されるということは、いつでも、どちらかに傾いて均衡が破れる可能性を抱えているということである。誇りは誇大妄想へ（ヘーゲルのいえば自負の狂気へ）、恥じらいは卑屈へ（ヘーゲルがこの側面を殆ど視野に入れていないのは同時代の一般的傾向を表しているのである）、いつでもそのバランスは崩れるのである。アリストテレスが説いた「メソテース」（本論一八頁）へのセンスが重要な働きを演ずる。また心情の主観的な純粹さと状況に対する客観的な洞察とが備わっていないければならない。問題はその「メソテース」を計る基準は、つねに、「自己意識」であり、自分自身を「省みる」意識だということである。だからまた、「いい気なものだ」、「恥を知れ」と他人から言われることは、誇りと恥を重んじる人にとって、ほとんど憤死に値する最大の屈辱となるであろう。

（三）狂気の認識と弁証法

カントの原則倫理、形式主義にたいしてヘーゲルの弁証法論理の特質は、既述したように、狂気を——むしろ内因性の、真正の精神病に対してではないが——弁証法的真理の現れとしてこれを理解可能とみなした点にある。このことは精神病の歴史にとっても重大な意味をもってくる。

なぜなら、精神疾患の場合、理解可能ということはその治療につながるからである。

「受動なる感情は、われわれがそれについて明晰かつ判明なる観念を形成するや否や受動たることを止める」というスピノザの『エチカ』第五部「知性の能力あるいは人間の自由について」の第三命題は、フロイトの精神分析学が精神の治療に繋がることを方法的に予見した古典的命題である。精神分析の治療にあたって、コンプレックスが解かれ、患者の存在様式が明晰に顕在化することによって、受動的感情（*Passion*）は能動的行為（*Aktion*）へ転化するのである。

ところでヘーゲルは『精神現象学』で展開した狂気論を敷衍して、後年、次のように述べている。³⁶

「ほんとうの心理療法は、（狂乱）（*Verücktheit*）が知性の点でも意志とその責任能力の点でも理性的抽象的な喪失ではなくて単なる精神の狂乱であり、依然として、現存する理性のなかにおける矛盾であるという、こうした考え方を守っている。ちようどそれは、身体の病が健康の抽象的または全体的な喪失（それは死ということになる）ではなく、健康のなかの矛盾とおなじことである。狂気にたいするこうした人間的な治療、つまり手厚いと同時に理性的な治療（ピネルは、この治療のためになした功績によって最も高く評価される価値がある）は、患者を理性的なものとして想定するのであり、その点においてこそ、われわれは、患者をこの理性の面からとらえるための強固な支点を発見するのである」。

このようなヘーゲルの精神疾患に対する理性的なアプローチは、こんにち、ヘーゲルが理解不可能として退けてしまった、いわゆる「内因性」の精神病にたいする治療に際しても行われている。それは「現象学」を共通のキーワードとしてつながるヘーゲル——フッサール——ハイデッガーの哲学的な方法論の展開する流れのなかの出来ごとである。すなわち精神医学の内部における異常心理にアプローチするための現象学的心理学や現存在分析の新たな提唱である。例えば、L・ビンスワンガーの精神分裂症患者の生活史の了解と解釈において、あるいは、W・ブラン

ケンブルグにおける日常的に自明な世界の喪失としての分裂症の現象学的記述において、このことが指摘できる。⁽³⁷⁾

これらの現代精神医学における精神病一般の了解をめざした方法論の展開は、ヘーゲルの「現象学」の一層緻密な、また精細な分析であり、弁証法的理性を現象学的直観によって、そのつど具体的なイメージとして表象化してゆく歩みである。⁽³⁸⁾ その場合、臨床において分析と治療に専念する、患者を前にした精神医の自己理解というテーマは、「自負の狂気」を人間的意識の病いとして経験しながら、これを了解し記述してゆく「われわれ現象学者の立場」、いいかえれば、哲学者ヘーゲルの目と重なるのである。

了 (一九九三年一月)

注

- (1) Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 2, S. 331. hrg. v. J. Ritter & K. Grunder. Darmstadt. 1972
- (2) プラトン 藤沢令夫訳「プロタゴラス」一五七頁 『プラトン』世界文学大系第三巻 筑摩書房 一九五九年
- (3) Aristoteles. Ethica Nicomachea. p. 74f. p. 35. ed. I. Baywater. London. 1957.
- 高田三郎訳『ニコマコス倫理学』上巻 一四四頁以下、七四頁、岩波文庫 一九七一年
- (4) G. W. F. Hegel. Phänomenologie des Geistes. (1807) hrg. v. J. Hoffmeister. Philos. Bibl. Bd. 114. 6Aufl. Hamburg. 1952. 本書か(5)引用は Ph. と略記しページ数とともに本文中に括弧つきで挿入した。
- 金子武蔵訳『精神の現象学』上・下、岩波書店 一九七二、一九七九年
- 榎山欽四郎訳『精神現象学』(世界の大思想 一二) 河出書房 一九六六年を参照した。
- (5) 『精神現象学』の書名が二種類あることについては、金子武蔵 前掲訳書 上巻「訳者注その一」四四四頁以下にくわしい解説がある。
- (6) J. Hypolite. Genèse et Structure de la Phénoménologie de L'Esprit

de HEGEL. p. 273. Aubier Paris. 1946

市倉宏祐訳『ヘーゲル精神現象学の生成と構造』上巻 三八三頁 岩波書店 一九五六年

(7) 金子武蔵講述『ヘーゲルの精神現象学』一一九頁、佐久哲学会 一九六七年

加藤尚武ほか編『ヘーゲル事典』四四二頁 弘文堂 一九九二年

(8) なぜヘルツを心情と訳するか、その理由を簡単に説明しよう。

ヘルツとはハート、心、心胸のことである。ここでヘーゲルが「ヘルツの法則」とのべているのは、「ルソーの思想の言い回し、例えば「心情の宗教」(Religion du coeur) の概念を暗示している」という E・フィンクの指摘に賛成したい (E・フィンク、加藤精司訳『ヘーゲル—「精神現象学」の現象学的解釈—』四五八頁 国文社 一九八七年)。

習俗の拘束性を否定し、自分にとってのみ最高の目的となった個人は「心情のうさなる法則」において、自己自身のなかの普遍者によって規定され導かれるところの「心情でありながら、同時に法則を自分のなかに持っている心」(Ph. S. 266) なのである。

(9) J. Hypolite. a. a. o. p. 274. 市倉宏祐 前掲訳書 上巻 三八六頁

(10) G. Simmel. Das individuelle Gesetz. S. 117f. LOGOS. Bd. 4 Tübingen. 1913.

シimmelがこの論文のなかで展開したカントの抽象的に普遍的な道德的人格の概念については、拙著『個体論の崩壊と形成』五八頁(創文社 一九八三年)を参照

(11) G. W. F. Hegel Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften in Grundrisse. (1830). § 407. Enzyklopädie III S. 160ff. Hegels Werke Bd. 10. Suhrkamp Verlag. Frankfurt a. M. 1970

船山信一訳『精神哲学』六〇頁以下 岩波書店 一九三九年

(12) J. Hypolite. a. a. o. p. 275 市倉宏祐 前掲訳書 上巻 三八七頁

(13) 金子武蔵 前掲訳書 総注 七〇二頁以下

(14) 対象意識より自己意識・理性へと展開した意識の経験を記述している限りの『精神現象学』の記述のなかで挙げられている歴史上の例証は、ヘー

ゲルのいう人間精神の発展史上における世界的に意味づけられた出来ごとを指しているのではなく、逆に、歴史上の人物や事件は△単なる例証▽の役割しか果たしていないといえる。何を例証するのか。むろん、ヘーゲルのいう意味での「対象意識」「自己意識」および「理性」の形をとった意識の「諸形態」(Gestalten)、さらにそれを支えているイデーや論理である。「例証」(Beispiel)とは、字義通りその事例の「傍ら」(Bei)に理念が「戯れている」(spielen)のである。その点で、「VI、精神」以降に記述される(テキスト三一―三三頁以降)、ギリシャ精神史から始まる出来ことの叙述とはその意味を異にする。これは先述した『精神現象学』に二つのタイトルが付与されていること(注5)に対応する解釈である。したがって、「心情の法則」を示すためにヘーゲルが考えていた例証のかわりに、われわれが「二・二六事件」を例証として考えても、なんら解釈上の問題はおこらないであろう。

(15) 金子武蔵 前掲訳書 総注 七〇二頁

シラーの『群盗』の主人公カール・ムーアについて、および『ヴァレンシュタイン』の主人公ヴァレンシュタインについて、後年、ヘーゲルが「美学講義」——竹内敏雄訳『美学』第三巻の下 二四六二頁以下(岩波書店 一九八二年)——において解説している文章である。

(16) この事件の発生以来すでに半世紀が経過した。この事件をほとんど知らない人たちのために、事件参加者の一人が記録した文章をひとつだけ紹介しよう。

「一九三六年(昭和十一年)二月二六日未明、在京の陸軍歩兵部隊(第一連隊第三連隊、近衛第一連隊)一四八三人が十万発の弾薬をもった完全武装で、首相官邸をはじめ東京の中心部分を占拠した。殺されたもの、内大臣齋藤実、大蔵大臣高橋是清、教育総監渡辺錠太郎。首相岡田啓介は難をのがれたが、その秘書官松尾伝蔵大佐は射殺された。そして侍従長鈴木貫太郎は重傷を負い、日本の指導層は決起部隊の△尊皇討奸▽の旗印の下に慥伏した。政治への不信、世界情勢の緊迫を前に、政治改革を企図して起こった青年将校らは、ひとしく天皇の親政にあこがれたという。しかしその天皇はかれらを△暴徒▽とみなした。事件の悲惨はここにあった。かれらは勅命にそむいた反乱軍となり、△日本を震撼させた四日間▽の激しい抵抗の末に降伏

し、二九日に事件は終熄、参加した青年将校は、一部をのぞいて、すべて銃殺の刑に処せられた。そして軍は、反乱の恐怖をテコにして軍国化への道をきりひらいていく。

これを二・二六事件という。(池田俊彦『生きている二・二六』扉書き、文芸春秋 一九八七)

(17) 二・二六事件に参加した若き青年将校の心情と美意識とを作家の三島由紀夫は二・二六事件をテーマとした、いわゆる△三福対▽〔「英霊の声」〕「憂国」〔十日の菊〕と呼ばれる作品にまとめている。

(18) 「以上のような次第であるから、万人の普遍的な自由は、いかなる肯定的な仕事も、いかなる肯定的な実行をも成し遂げることが出来ない。そこでこの自由に残っているのは、ただ否定的な行為だけである。△普遍的自由▽とは、ただ、破壊の狂暴であるにすぎないわけである」(Ph. S. 418)。

(19) F. シラー、久保栄訳『群盗』一六八頁、二〇九頁、岩波文庫 一九五八年

榎山欽二郎『ヘーゲル精神現象学の研究』三四七頁以下、創文社一九六一年

(20) J. Hyppolite. a. a. O. p. 276. 市倉宏祐 前掲訳書 上巻 三八九頁

(21) J. Hyppolite. a. a. O. p. 279f. 市倉宏祐 前掲訳書 上巻 三九四頁以下

(22) I. Kant. Kritik der praktischen Vernunft. (1788) S. 96

hrsg. v. K. Vorländer. Philos. Bib. Bd. 38. Leipzig. 1920

波多野精一ほか訳『実践理性批判』一五六頁 岩波文庫 一九八五年

(23) I. Kant. a. a. O. S. 98 波多野精一ほか 前掲訳書 一五九頁

(24) I. Kant. a. a. O. S. 109 波多野精一ほか 前掲訳書 一七六頁

(25) G. Gamm. Der Wahnsinn in der Vernunft. — Historische erkenntnis-kritische Studien zur Dimension des Anders-Seins in der Philosophie Hegels. S. 55. Bonn. 1981

(26) G. W. F. Hegel. Enzyklopädie a. a. O. §. 49. (S390), §. 172. (S408)

船山信一訳 前掲訳書 一三三頁以下 六一頁以下

G. Gamm. a. a. O. S. 89ff.

前掲『ヘーゲル事典』二八五頁以下

- (27) 「精神がかかる威力であるのは、ただ否定的なものと面と向き合つて、その傍に足を止めることのみによつてゐる。足を止めるというところ、否定的なものを存在へ転換するところの魔法の力である (Ph. Vorrede, S. 30)。
- (28) このような意識構造を動物の即自的な自己意識(動物の本能的な欲求)は持つていないから、狂気といえども動物に対する人間の「優越権」(Vorracht)を示すものだ、とヘーゲルは述べてゐる (Enzy. a. a. O. S. 168)。漢字の狂がケモノ偏に王と書いたのも狂は「人間外でケモノに等しいが、ケモノのなかでは王の地位を占める」という意味であるという。加藤正明ほか編 増補版『精神医学事典』一二二頁 弘文堂 一九八七年
- (29) 前掲『精神医学事典』六三二頁以下 本稿で「狂気」と訳した「Wahn-sinn」は、精神医学においては、すべて、「妄想」という訳語が用いられてゐる。
- (30) この相互の「転倒」(Verkehrung)という、即自存在を交互に結びつける運動が弁証法をダイナミックな発展の論理たらしめてゐる。「両力の遊戯」(Spiel der beiden Kräfte)とか「ぎらかし」(Verstellung)など、対立するモメントが相互に戯れ、交替し、変転を重ね、否定の運動を繰り返さずからである。
- また漢語の「狂」を日本語で「くるい」の訓が当てられたのは、狂の状態がめまぐるしく「くるくる回る」に由来する(前掲『精神医学事典』一二二頁)。弁証法はまさしく「狂の論理」でもあるといえよう。
- (31) M・シェーラー 浜田義文訳「羞恥と羞恥心」三〇頁以下『シェーラー著作集』一五巻 白水社 一九七八年
- (32) G. Gamm. a. a. O. S. 70f. 事柄から考えれば、「投射」「狂気(妄想)」「パラノイア」は一つにまとめられる概念である。フロイトは、有名なシュレーバー博士の自伝に基づいた「自伝的に記述されたパラノイアの一症例に関する精神分析的考察」(一九一一年)において「投射」の概念を心理的防衛機構の一つとして、精神分析のなかに導入した。
- (33) 金子武蔵講述『ヘーゲルの精神現象学』一二六頁 佐久哲学会 一九六七年
- (34) J. Habermas. Theorie und Praxis. (1963) — Sozialphilosophische Studien — S. 406. Suhrkamp taschenbuch 243. Frankfurt a. M. 1980
- 細谷貞雄訳『社会哲学論集』二巻 四二二頁 未来社 一九七〇年
- (35) 青木茂『看護の倫理』一三〇頁以下 医学書院 一九九二年
- (36) G. W. F. Hegel. Enzyklopädie. a. a. O. S. 163, G. Gamm. a. a. O. S. 88 船山信一 前掲訳書 六五頁
- M・フーコー 田村訳『狂気の歴史』——古典主義時代における—— 五〇三頁 新潮社 一九八五年
- (37) L・ビンスワンガー新海安彦ほか訳『精神分裂病』二巻 みず書房 一九六〇年
- W・ブランケンブルク 木村敏ほか訳『自明性の喪失』——分裂病の現象学—— みず書房 一九七八年
- (38) ヘーゲルとフッサールの現象学の比較については次の書を参照
- H. Köchler. Die Subjekt-Object-Dialektik in der transzendenten Phänomenologie. S. 138ff. Meisenheim. 1974