

## ヘーゲル精神現象学における「自己」の問題

池田, 俊彦

---

(出版者 / Publisher)

法政大学教養部

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

法政大学教養部紀要. 人文科学編 / 法政大学教養部紀要. 人文科学編

(巻 / Volume)

70

(開始ページ / Start Page)

1

(終了ページ / End Page)

25

(発行年 / Year)

1989-02

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00005156>

## ヘーゲル精神現象学における「自己」の問題

池田俊彦

(一)

キルケゴールは周知のように、ヘーゲルの哲学体系をきびしく斥けた。ヘーゲルは、全存在や世界史やその他一切のものを包括する巨大な殿堂とも言うべき一つの体系を建築しているが、彼自身はこの巨大な殿堂に住まず、その脇の納屋か犬小屋か、せいぜい守衛小屋ぐらゐに住むにすぎず、これは実に恐るべきかつ笑うべきことである。<sup>(1)</sup>このように揶揄して、キルケゴールはヘーゲルの哲学体系を、徹底的に批判している。ところでこの批判の一つの要点は、ヘーゲルは一切のものを包括する完結した体系を語り、しかもこの体系は全存在の、つまり絶対者自身の叙述であるとされるが、そうした彼の哲学体系には、諸々の苦悩をもちかつ決断する単独者としての実存の問題が含まれてはいない、という点にある。ヘーゲルの哲学体系には、全存在が含まれ一切のものが包括されているにしても、単独の個別的自己として他の誰とも絶対的に異なりかつ諸々の苦悩をもって決断する実存の問題が、どこかに行ってしまったている。このような単独者としての実存の問題が、無限の関心をもって思索されるべきであるのに、ヘーゲルの哲学体系においては、この問題が全くもって度外視されている。

ところでいまキルケゴールが批判する問題を限定して、単独の個別的自己、つまり、他の誰とも異なり他者と絶対的に断絶した個別者としてのこの私、という問題に限って注目するならば、サルトルがヘーゲルについて次のよ

うに言っている。すなわち、個別者としての私の存在のすべての構造を完全に捉えるためには、他者を必要とする。個別者としての私を問題とするには、他者の存在が問題であり、他者の存在に対する私の存在関係が問題である。しかしこれまでの哲学者に共通の前提は、われわれにとって他者が一つの空間的世界の中で顕示される事実からして、実在的もしくは観念的な空間こそがわれわれと他者とを分離するもの、というのだった。だがこれでは、私は他者と単に無差別な外面性の仕方ではしか関係していないことになる。他者の存在についての積極的な理論は、私と他者との根源的な関係を一つの内面的な否定として見るのではなくてはならない。換言すれば、私を他者によって規定し他者を私によって規定するかぎりで、他者と私自身との根源的な区別を立てるような、一つの否定として見るのではなくてはならない。十九世紀および二十世紀の哲学は、ようやくこの点を理解したが、ヘーゲルこそこの点の理解に迫った哲学者の一人である。<sup>2)</sup>

サルトルによればこのように、他者と絶対的に異なり断絶した単独の個別的自己という問題に限ってみれば、キルケゴールの批判にもかわらず、ヘーゲルは自身の哲学体系そのもののうちで、この問題を全く度外視しているわけではない。いやむしろ、彼はその問題を積極的に考察している。つまり、彼の哲学体系における絶対者自身の叙述のうちで、そうした個別的自己が一つの本質的な契機となっている。しかしそれにもかかわらず、単独の個別的自己の問題は、換言すれば、一個の有限な個別者としてのこの私の問題は、ヘーゲルの哲学体系全体のうちでは結局、一つの契機にすぎない。すなわち、彼の哲学体系のうちで、つまり絶対者自身の叙述のうちで、単独の個別的自己は、つまり一個の有限な個別者としてのこの私は、単に抽象にすぎない。ヘーゲルは、一個の有限な単独の個別的自己の問題を積極的に考察してはいるが、しかしキルケゴールが批判するように、彼の哲学体系そのものは、諸々の苦悩をもちかつ決断する単独者としての実存の哲学となつてはいない。そこで以下ではとりあえず『精神現象学』を中心に、この個別的自己についてのヘーゲルの思想と論理を見てみようと思う。

## II

デカルトは「私は考える、だから私はある」を哲学の第一原理とすることで、近代思想に対する哲学的基礎づけを与えた。彼以後、「自我」(das Ich)こそが近代哲学の中心問題となったが、彼はその出発点と基盤とを与えた。だが「私は考える」という場合、彼の注意はもっぱら「考える」に向けられ、「私」の方は無視されてしまった。彼を継承する近代哲学は、根本的にまたこの方向を踏襲する。カントは、「私は考える」(Ich denke)が私のすべての表象に伴いえなければならぬとしたが、この「私は考える」にしても、結局一般者にすぎない。近代は「私」に行き着いたが、その「私」はどこかに行ってしまった。Ichは、いまここで現に考えながらあるこの私ではなく、気のぬけた意識一般としての自我である。自我は、誰でも彼でもがそれであるような一般者であり、すべての私を無差別に包含する。

しかし、ヘーゲルは近代の自我の思想が、他者との対立を欠いており、それゆえ個がいきなり普遍に直結してしまい、無差別に誰でも彼でもがそれであるような抽象的普遍者の思想にすぎないことを、洞察した。そこで彼は『精神現象学』において、認識論とも言うべき意識の章に続き実質的内容が始まる自己意識の章の初めで、自己意識について次のように述べている。すなわち、「一つの自己意識がもう一つの自己意識に対して存在する。こうして初めて、自己意識は実際に存在する。」<sup>(4)</sup>あるいはまた、「自己意識は、ある別の自己意識に対して自体的にかつ自分で存在するとき、またそのことよって、即かつ対自的に存在する。つまり自己意識は、承認されたものとしてのみ存在する。」<sup>(5)</sup>ヘーゲルによれば、自己意識は意識から帰ったものである。だから、自己意識の自己確信をフィヒテ的に「自我は自我である」と表現すれば、これは単に同語反復であり、純粹な区別されていない自我が無媒介に対象であるにすぎない。自己意識はしかし単なる自己同一ではなく、同時に対象を区別してもつ。がこの区別は、自体的には存在していないような区別にすぎない。この区別は、自己意識の自己同一性と関係しているかぎりでの区別である。自己意識はつまり、区別をもつと同時に、区別された対象が自己自身と同一であることを確信する意識である。だから自己意識は、自己と対象との区別に立ちどまり続ける認識の対象意識ではなく、その同一性を確信する欲求の自己意識である。対象の方もしかしまた、意識の側と同様に自己に帰っており、欲求の自己意識

である。だから、「自己意識に対して一つの別の自己意識が存在する。自己意識は自分の外に出てきている」<sup>(6)</sup>。

『現象学』の実質的内容が始まる自己意識の章は、このように、一個の有限な単独の自己意識と自己ならぬ他の自己意識との対峙から始まる。しかもこの自己意識相互の対峙は、最初に触れたサルトルの言う内面的に否定的な構造において、すなわち相互の葛藤的な構造において、捉えられる。というのも、この対峙において、自己意識はまず最初、すべての他者を自己の外に排除することで自己同一な自分だけの存在 (Fürsichsein) としてある<sup>(7)</sup>。

この自己意識は自立的な個別者だが、しかしこの自己意識の確信は、まだ真理をもってはいない。各々の自己意識は、ただ自己自身を確信しているだけであり、だから自己自身との単なる同一性にすぎず、区別を全く排除した自己同一性にすぎない。この自己同一性の方だからまた、区別から全く排除された同一性にすぎない。だがしかし自体的には、同一が区別を排除するのでも、区別が同一を排除するのでもなく、同一はそれ自体自身において区別であり、区別はそれ自体自身において同一である。意識としての自己意識は、自体的にはそうしたものとしての意識である。だが、ここで最初に登場した自分だけの存在としての自己意識は、区別を全く排除した自己同一性に固執する。しかし、そうした自立的な個別者は抽象であり、自己意識は自己の真理を見いださざるをえない。つまり、自己意識は自分だけで存在するという自己自身の確信を、自分だけでなく他者における真理に高めなくてはならない。他者についての確信をも獲得し、他者との同一性を得なくてはならない。このために、自分だけの存在としての自己意識の欲求は、他者についても確信すべく、他の自己意識との区別を否定し撤廃して自己同一化する行為へと進まざるをえない。他者の確信を自己のものとして、他者による承認 (anerkennen) を獲得しなくてはならない。しかもこのために、自己意識は、自己自身の生を敢えて賭け (das Daransetzen des eignen Lebens) ではなくてはならない。これができないならば、自己意識は、一定の定在にとられ生命の広がりし沈みこんだ意識にすぎない。それゆえに、自己意識相互の対峙は、自体的に、相互の区別の否定と撤廃に向かう同一化の関係を含んでいる<sup>(8)</sup>。すなわち、自己意識相互の対峙は、自己の生を賭して他者の自己への同一化を奪い取ろうとする葛藤であり、他者の自己確信を奪い取って自己を承認させることを目ざす否定的な相剋である。こうした構造が、有限な

単独の個別的自己意識相互の存在を根本的に条件づけているとされる。

『現象学』の実質的な弁証法は、いま見られた根本条件においてある有限な単独の個別的自己意識相互の葛藤の経験から出発して築かれる。ヘーゲルはこのように、他者と絶対的に異なり断絶した有限な単独の個別的自己を、ここでの出発点において主題的に問題としている。だから、彼のここでの自己意識は決して、近代思想におけるような、他者との対立を欠き、それゆえ個がいきなり普遍に直結してしまい、無差別に誰でも彼でもがそれであるような抽象的普遍者ではない。最初に登場する自己意識は、あくまでも、他者と絶対的に断絶し他者との葛藤的な対峙においてある有限な単独の個別者である。

ところでこのように、他者と否定的に対峙する有限な単独の個別者を主題としているからこそ、彼はまた今日的意味での人間存在相互の関係の展開としての「歴史」を、自身の哲学的思索の基底とすることができた。このことは、マルクーゼやコジエヴ等の諸家が指摘している。<sup>(10)</sup>ただし、『精神現象学』がそのまま世界史の哲学そのものというわけではないことは、この書を通読してみれば明瞭である。『現象学』の第一部と言える意識、自己意識、理性の部分と、第二部と言える精神、宗教、絶対知の部分との間には、明らかに深い断層がある。この断層をあえて埋めようとする試みに対しては、例えば『現象学』自身の表題の混乱の事実や、『現象学』刊行直後のヘーゲルのシェリング宛書簡<sup>(11)</sup>などが、否定できない反証として提出される。また、ヘーゲル研究家の一人であるヘリングが、『現象学』は決して首尾一貫した統一的な意図のもとで書かれたのではない、と述べている。ともかく明らかに、『現象学』は決して、首尾一貫した世界史そのものの哲学というわけではない。この点についてはイポリットが触れているので、次に彼のその意見を見ておく。

すなわち、歴史が『現象学』の中で大きな役割を演じているが、歴史は、そのどの部分でも同じ役割を演じているわけではない。『現象学』の第一部と言える意識、自己意識、理性の部分では、歴史は実例の役割しか果たしていない。ヘーゲル自身の言う意識の根源的必然的な展開が、歴史の実例によって具体的な仕方では説明されているにすぎない。この第一部は、人類史の哲学ではない。また、意識、自己意識、理性の三契機は、継起するものと考え

てはならない、とヘーゲルは主張する。これら三契機は、時間のうちには存在しない。これら三契機は、精神という全体から抽象されたものであり、それら三契機中の、例えば感覺的確信、知覚、悟性といった各形式が、具體的展開の印である。これに対し、『現象学』の第二部と言える精神、宗教、絶対知の部分では、歴史哲学が展開されているようにも見える。精神の展開が、實在する歴史の展開と合致して現われる。それは、超個人的實在として理解された精神が、古代ポリスからフランス革命にいたるまで意識を形成していく歴史である。がしかし、現実の歴史と照合してみると、精神のその展開には多くの欠落がある。例えば、啓蒙やフランス革命についてはきわめて長々と叙述されるのに対し、ルネッサンスについては何も触れていない。もしも、完全なる歴史哲学が課題だったとすれば、これは失敗と言わなくてはならない。また、精神が宗教に先行しているが、これは時間のうちにおいてではなく、ただ「われわれに對して」だけである。精神と宗教との両章で取りあげられた諸契機は、普遍的歴史を包含するのではなく、ただ、ヘーゲルがとくに自分の課題にとって重要と考えた歴史現象にすぎない。以上からして、『現象学』は正確には世界史の哲学ではないと結論しうる。<sup>(12)</sup>

イポリットはこの結論に続いて、さらに次のように述べている。すなわち、『現象学』が自分に課している問題は、世界史の問題ではなく、個別的個人の教育の問題である。それは本来教育的な課題であり、この課題は、すでにルソーが『エミール』で志した課題と無関係ではない。ただ、個人の成長において感覺の年齢が反省の年齢に先行するといったことではなく、ヘーゲルが真剣に考えたのは、人類の歴史一般が個人の意識に実体として内在する、ということである。この個人が自分の実体を自覚し、知に達するまで必然的に自己を形成しなくてはならない。そこで、個別的個人は歴史を自分自身のうちに再発見する。歴史哲学と『現象学』との間には、ある種の関係が存在する。『現象学』は、個人の自己形成の具体的な明らかなる展開であり、個人の有限的自己から絶対的自己への向上である。だがこの向上が可能となるのは、この個人的意識に内在する世界史のさまざまな契機を役立てることによってだけである。個人の意識が自分の意義を理解しうるには、歴史のさまざまな段階に滞在し、それを再構

成しなくてはならない。こうして、『現象学』は二重の課題をもつ。一方でそれは、経験的意識を絶対知へ導き、他方で、個人的自己を人類的自己に高めようとする。後者は、序文 (Vorrede) で教養 (自己形成 Bildung) と呼ばれるものだが、これは単に個人の教養にすぎないのではない。絶対者は実体であるばかりか主体 (観) でもあるのだから、教養は、精神の意識として自分を意識する自己生成にほかならない。だから、個人が人類に高まると同時に、人類は自分自身を意識することになり、精神は精神の自己意識となる。この教養は、絶対者の本質的契機である。そこで、いま一応区別した二つの課題は、ヘーゲルにとって不可分である。経験的意識が絶対知にまで向上するには、この意識は同時に、その時代の精神の意識とならなくてはならない。なぜなら、彼から見て、絶対知は歴史的前提をもつ。カントやフイヒテの観念論のような「真理の無媒介な登場は、この真理の現前の存在だけを抽象したものである」<sup>13)</sup>。経験的意識が絶対知に向上するとき、同時にそれは、自己の歴史的前提を自覚しなくてはならない。すなわち文字通り、個別的自己からその時代の人類の自己にまで高まらなくてはならない。絶対知が現われうるのは、この人類の自己においてだけである。結局、ここではいつも個人の意識が問題となっている。なぜなら、個人の意識は自分自身のうちに普遍的意識と特殊意識という両極を備えており、したがって自分の特殊性のうちには普遍性を見いださなくてはならないが、この特殊性を完全に逃れることはできないからである。弁証法的総合とは、真実の個性のことであり、すなわち、自分の特殊性から普遍性に向上する普遍的個人のことである。普遍と特殊とを精神的な個人のうちに総合するための努力が、『現象学』の関心の中心をなす。『現象学』の展開の意味やその世界史との関係を理解するには、普遍的個人の弁証法を考えなくてはならない。<sup>14)</sup>

『現象学』における歴史と課題について、イポリットは以上のように述べている。ここではいつも、個人の意識が問題となっている。その課題は本来、個別的個人が自己に内在する実体としての歴史を自覚して人類的自己である絶対知にまで高まるといふ、教育的な課題である。ただ果たしてこのように、もっぱら個人の意識の側から、個別的個人の教育という一貫した観点のもとに、『現象学』の第一部と第二部との間の深い断層をやはりあえて埋めようとする試みが、可能だろうか。この問題は目下においておくと、もう一度確認しておく、個別的個人が一



貫して問題となつていかどうかはともかく、少なくとも『現象学』の実質的な弁証法の出発点においては、他者と絶対的に異なり断絶した有限な単独の個別者が、主題的に問題となつていた。しかもまたこのように、他者と否定的に対峙する有限な単独の個別者を主題としているからこそ、ヘーゲルは今日的意味での人間存在相互の關係の展開としての歴史を、自身の哲学的思索の基底とすることができた。ただし、『現象学』は決して、世界史そのものの哲学というわけではない。いまイポリットによって確認したように、『現象学』は正確には世界史の哲学ではない。がしかし『現象学』は、歴史哲学との間にある種々の關係をもつ。『現象学』の弁証法的歴史が可能となるのは、世界史のさまざまな契機を役立てることによってだけである。『現象学』の展開は、世界史の諸契機を利用して初めて成立する。つまりそれは、普遍的実体としての歴史を基底として踏まえ、世界史によって媒介されている。

『現象学』の実質的な弁証法の出発点においては、他者と絶対的に異なり断絶した有限な単独の個別者が、主題的に問題となつていた。がしかし、この一個の有限な単独の個別者は、ここでのその後の弁証法的展開において止揚 (aufheben) される。つまり、保たれるが、同時に廃棄されてしまう。この点で、他者との絶対的な断絶を見すえ、あくまでも一個の有限な単独の個別的自己に固執するいわゆる実存哲学者たちとは、ヘーゲルは立場を異にする。がこれはヘーゲルが、世界史という基盤に立ち、普遍的実体としての歴史を基底として踏まえ、歴史としての実体が真理である、とするからである。「真なるものを実体としてだけでなく、主体 (観) としても捉える」とされるが、そうである以上、真理は実体でもあるのであり、やはり実体が問題なのであり、『現象学』では歴史として捉えられた実体が問題である。だが、実体は真実には主体 (観) なのだから、実体としての歴史は内化 (Innerung) <sup>(16)</sup>された形を除いて、どこかにあるわけではない。『現象学』は、実体としての世界史を内化し再構成することに於いて、成立する。世界史の主体となるのであり、こうしてまた、一個の有限な単独の個別的自己は止揚されて、普遍的実体としての世界史の主体に連なる。この点で、自己とは絶対的個性かつ有限性であるとし、それゆえ永遠と無限とに連なることを絶対に拒否するいわゆる実存哲学者たちとは、ヘーゲルは立場を異にする。彼

によれば、他者と全く断絶し孤立した有限な単独の個別者といったものは抽象であり、それは同時に抽象的な普遍者である。だがまた、抽象的に無媒介に普遍であってはならず、個別者は、普遍的実体としての世界史の諸契機を自己に内化し世界史の主体へと生成することにおいて、具体的に真に普遍である。一個の有限な単独の個別的自己は、この生成において、もっともヘーゲルのな意味で止揚される。つまり、個別的自己は維持されると同時に否定される。こうした彼の立場の背景となっているのが、いま見た彼の実体についての思想とかつ無限についての論理と思われる。そこで次に、この点を見てみようと思う。

### (三)

キルケゴールは、「主体性 (Subjektivität) が真理である」と言っている。この主体性は結局、他者との絶対的な断絶においてある単独者としての実存の決断、ということにはほかならない。真理はそうした主体的実存にとつて、瞬間において、時の充実 (die Fülle der Zeit) において、成立する。これに対してヘーゲルは、「真なるものを実体としてだけでなく、主観 (体) としても捉える」と言う。つまり、ヘーゲルにとつてもまた彼の意味で、主観性 (Subjektivität) が真理である。彼の意味でというのは、それが同時に実体でもあることにおいて、ということである。しかしこれはもちろん、主観のそれ自体なる形式が実体を客観的对象として主観に即してある通りに把握する、というようなことではない。ヘーゲルで言われる実体とはまた、スピノザのように、主観 (思惟) から独立したそれ自体なる実在、でも決してない。「実体は本質的には主観 (体) である。」つまり実体は、つねにすでにそれ自身が主観 (体) であることにおいて初めて実体である。実体は、つねにすでに主観の場にある。実体は、主観の場において概念把握された形を除いて、それ自体どこかあるわけではない。そこで他方、主観も、実体を欠いてそれ自体なる空虚な形式としてあるわけではない。ヘーゲルにとつては、実体が真理の一方の根源的契機として基底とされる。真理は、実体性と存在の堅固な (Substantialität und Gediegenheit des Seins)<sup>(18)</sup> において、成立するのでなくてはならない。こうしたものとして、ヘーゲルの真理としての主観性は、実体性を根源的契機で

ある基底とし、これがわがものとして自己意識にまで高められたもの、つまり「精神」(Geist)にほかならない。主観によって自己自身が自分の実体として、また実体が自己自身として意識されるようになった概念としての、「精神」にほかならない。

それだからヘーゲルにとつては、「精神」という概念が眼目となる。精神はもちろん、他者との絶対的な断絶においてある単独者としての実存の決断ではないし、また、実体を欠いた自己自身のうちへの反省でもない。彼は『精神現象学』の序文(Vorrede)で、次のように述べている。「精神は、思想の場においてかつて自分が営んでいた実体的生命を超え出ている。つまり精神は、そういう信仰の直接態を超え出ている。意識が実在と和解し、実在の内的外的な一般的現状と和解することによって確信している満足と安心を、超え出ている。しかし精神は、この段階を超えて、自己自身のうちへの実体なき反省という他方の極に移っているだけでなく、この反省をもまた超えている。……精神はいまや哲学から、精神とは何であるかについての知を望むというよりも、むしろ、もう一度かのかつての実体性と存在の堅固さを回復しようと望んでいる。」<sup>(19)</sup>ヘーゲルの精神という概念においては、すでに触れたように、この実体性と存在の堅固さが一方の根源的契機として回復される。すなわち、カント・フィヒテ的な反省の段階によって確立された主観の極だけでなく、やはりスピノザ的な実体の極が、ヘーゲルの真理にとつて一方の根源的契機として基底とされる。換言すれば、スピノザの実体を新たな意味で、つまり反省の立場(批判主義)を踏まえたうえで、しかもシェリング的な直観の立場によらないで、確保することが問題となる。だからヘーゲルは、シェリングのスピノザ主義とは実体を回復する主観性についての考え方で異なり、かつまた、スピノザ自身とも体系としては大層異なるとしても、しかしやはりスピノザ主義者となった。「……思惟は必然的に、スピノザ主義の立場に立った。これが、すべての哲学的思索の本質的な始めである。哲学的思索を始めるならば、まずもって、スピノザ主義者でなくてはならない。真であると思なされすべてのものが没してしまった唯一の実体のこのエーテルのなかに、心は浴しなければならぬ。あらゆる哲学者が必然的に行き着いたのは、すべての特殊なものこの否定である。それは、精神の解放であり、精神の絶対的基底である。」<sup>(20)</sup>ヘーゲル自身が、ここで自らが語

っているスピノザ主義者の一人となった。

しかし、彼がスピノザ主義者となったといっても、それは、彼が無限な実体を真理の一方の根源的契機とするかぎりでのことである。実体についての考え方で、ヘーゲルはスピノザと大層異なるのであり、ヘーゲルによれば、「真なるものを実体としてだけでなく、主観（体）としても捉え」なくてはならない。このように実体が主観でもあるとき、この主観の客観はもちろん、実体そのものである。だからこの場合、実体は自己自身を思惟する思惟、すなわち、自己思惟的思惟、と言うことができる。だがこのアリストテレス的な規定をもつ実体は、アリストテレスのように、すべてのものから独立しかついわばすでに構成されてしまっている自己意識ではない。ヘーゲルの自己思惟的思惟としての実体は、自己自身についての知をもつようになる思惟、つまり、自己自身を思惟する過程全体である。だからそれは、自己思惟的思惟といっても、自己自身を思惟するようになる思惟である。この意味で、自己思惟的思惟としての実体は、本質的には結果である、と言うことができる。またこの意味で、実体は無限な自己意識の主観（体）であり、つまり精神である。実体は精神であるという言明が、ヘーゲルにとっては、実体についての最高の規定である。

スピノザの場合にももちろん、実体自身また思惟であり、思惟そのものを含んでいる。が実体にとって、認識は全く外面的にすぎず、認識は全くただ自己意識のなかでの運動にすぎない。「絶対的実体は、真なるものではあるが、しかしまだ全き真なるものではない。それは、自身のうちで活動的なもの、生き生きとしたものとしても考えられなくてはならず、まさにそれによって、精神として規定されなくてはならない。スピノザの実体は普遍的な規定、だから抽象的な規定である。それが精神の基底である、と言うことはできる。がしかし、絶対的に根底に確固として存続する根拠としてではなく、精神が自己自身のうちにおいてある抽象的統一として、そう言えるにすぎない。そこで、この実体のもとに立ちどまるならば、展開に、精神性、活動性に、行き着きはしない。彼の哲学はただ、凝固した実体 (starre Substanz) でしかなく、まだ精神ではない。ひとは、自己のもとにない<sup>21)</sup>。」スピノザの実体はこのように、ヘーゲルの決定的な概念である精神に連なるものではない。しかしそれは、区別、規定、つ

まり個別的なもの、具体的なものを欠いており、抽象的普遍にすぎない。「否定が一面的にしか捉えられなかったので、主観性の、個性性の、個人性の原理が、スピノザ主義のうちには見いだされない。」<sup>(22)</sup>スピノザの実体は、個別的なものの一切すべてがそこでは没し消えうせてしまふ深淵 (Abgrund) である。「哲学史」ではヘーゲルは繰り返してそれに、いまでも言われた「凝固した実体」という呼称を与えている。

スピノザのこの凝固した実体に、主観性の契機、自己意識の契機、個別性の契機を引き入れることが、問題である。換言すれば、この凝固した実体をカント・フイヒテ的な主観の場に引き入れ、実体性と存在の堅固さを回復したうえでさらに、実体を開きその豊かさを展開して新たに確保することが、問題である。ところで、シェリング的な直観の直接態も、実体性と存在の堅固さを回復しようとする。がそれは、区別する概念を押えつけて感情を重んじ、概念把握ではなく忘我を、弁証法的展開ではなく靈感を、重んずる。つまり、直観がそのまま思惟と考えられ、直観によって直接、実体と一つになると思われている。<sup>(23)</sup>がこれでは、自己意識が実体に沈みこんでしまい、つまり、実体が自己意識に高められるまでに至らず、実体はまだ開かれず、実体の豊かさはまだ展開されない。換言すれば、この立場では、「否定的なものについての真剣さ、苦惱、忍耐、労苦を欠いている。」<sup>(24)</sup>つまり、限定 (horos)<sup>(25)</sup>による否定が軽んぜられ、理性的知に向かうのに、いきなり理性的であることが、すなわち秘教的 (esoterisch)<sup>(26)</sup>であることが誇られ、悟性と悟性による規定が、すなわち公開的 (exoterisch)<sup>(27)</sup>であることが、なおざりにされている。これに対して、概念把握の努力を身に引き受けることが必要であり、「真理はただ概念においてのみその現存の場をもつ」<sup>(28)</sup>規定としての否定であって否定的なものを契機として含み推理の展開の結果である概念の場において、実体は開かれ、その豊かさが展開される。こうした概念の弁証法的運動によって、実体は自己意識にまで高められて、精神となる。それだから、概念の場において成立する真理は、直観の場合のように、本源的統一そのもの、無媒介な直接的統一そのものではない。真理は、「自己自身となる生成であり、自身の終りを自身の目的として前提し、また始めとしてもち、目的が実現され終りに達することによってのみ現実的であるような、円環である」<sup>(30)</sup>。「概念なき実体的知」<sup>(31)</sup>ではなく、概念のこうした弁証法的運動としてのみ、実体が開かれ、その豊かさが展開

され、こうして自己意識に高められて、真に現実的に実体性が回復される。限定 (horos) による否定の労苦を引き受けてのみ、真に現実的に実体性が回復される。このとき同時にまた、スピノザの実体には欠けていた区別、規定、つまり個別的なもの、具体的なもの、引き入れられる。またこのとき、実体はもはやスピノザのように、認識にとって外面的なものではない。つまり、外面的認識の諸々の規定を実体に対して所与のものとして投げかえず、といったことではなくなる。主観はもはや空虚な形式とか、純粹な内面性ではなく、「実体がそれ自身において主観(体)<sup>(32)</sup>」であり、実体と主観とはもはや互いに外面的ではないからである。すなわち、実体はもはや凝固して運動を欠いたものではなく、自己否定性、絶対的否定性、つまり、「自己自身を定立する運動であるかぎりでのみ真に現実的である存在<sup>(33)</sup>」である。

これまで見てきたように、ヘーゲルにおいては、実体が真理の一方の根源的契機として基底とされたが、それと同時に、「実体はそれ自身において主観(体)である」という形で、主観性が真理のもう一方の根源的契機として引き入れられて基底とされた。ただしこのように言うと、二つの基底があるように見えるが、そうではない。つまり、実体は、つねにすでにそれ自身が主観(体)であることに初めて実体である。実体は、つねにすでに主観の場にある。他方、主観も、実体とは全く別個にそれ自体なる空虚を形式として、純粹な内面性として、あるわけではない。実体と主観(体)とは、否定的に一つ (die negative Einheit) である。両者が否定的に一つであることとしての規定が、すなわち「精神」である。ところでヘーゲルは、こうした意味で実体に主観性を引き入れ、しかも直観といった直接態ではなく、概念の限定 (horos) による否定の労苦を引き受けることで、実体を開き、その豊かさを展開する。が実体を開き、その豊かさを展開することで、すでに見たように、シェリングには欠けていた限定を、スピノザには欠けていた区別、規定を、すなわち個別性を、個性性を、確保しようとする意図がうかがわれた。実体が真理の一方の根源的契機として基底とされ、同時に、「実体はそれ自身において主観(体)である」という形で、主観性が真理のもう一方の根源的契機として引き入れられて基底とされたが、ヘーゲルにおいてこの主観性の原理は同時に、個別性の契機、個性性の、個人性の契機と、解された。そこでこの点を指摘し、ヘー

ゲル哲学における実体の概念の根本的な重要さと、その実体性から個性性を救い出そうとする意図について分析している研究家に、ヘルマン・シュミッツがいる。このため次に、彼のその分析を見ておくことにする。<sup>(34)</sup>

シュミッツの考えでは、実体という範疇は、ヘーゲル哲学におけるもっとも重要な概念の一つである。ヘーゲルの場合、実体は、運命、必然性、威力という三つの概念と、緊密に結びついている。しかし実体は、運命とよりも、威力および必然性と、一層緊密に結びついている。必然性は『論理学』では、実体に直接先行し、そこからして実体が展開される、といった範疇である。威力は、実体を叙述する範囲内ではとりわけその特徴を示すのに用いられる概念である。実体、威力、必然性の三概念がすべて同時に用いられているテキストとしては、次のような箇所がある。「実体は威力であり、必然性である。」<sup>(35)</sup>「実体性は、絶対的な形式活動であり、必然性の威力である。そしてすべての内容は、もっぱらその過程にのみ属する契機にすぎない。」<sup>(36)</sup>

実体の特徴をとくに示すものとして、実体と必然性の両概念だけが結びあつて語られている個所に、次のものがある。「神が実体としてだけ捉えられるかぎり」、神は「この規定にあつては、目的も意志もたない盲目的な必然性である。」<sup>(37)</sup>この例でわかるように、ヘーゲルが固執するのは、実体は盲目的な必然性とのみ見なされる、という点である。簡潔に、「実体はその諸々の偶有性の必然性である。」<sup>(38)</sup>とも言われている。すでに一八〇一年のイエナー期の『論理学』で、実体と必然性の両概念が、相互に同一視されている。また、実体と威力の両概念だけが結びあつて語られている個所に、次のものがある。「諸々の偶有性が自己自身において自分を廃棄する、が同時にこの廃棄において実体的なものが顕現するそのかぎりで、実体は諸々の偶有性の威力である。」<sup>(39)</sup>「実体は威力としては、諸々の偶有性の生成と消滅とによって、自己自身を表示する。」<sup>(40)</sup>すなわち実体は、諸々の偶有性、諸々の偶然的個別態の無力を介して、それらのものの根拠として顕現する。実体の威力は、それらのもの自身の無力である。しかしまた、実体の威力が諸々の偶有性自身の無力であり、それらのものが相互に廃棄しあい交替しあう働きにすぎないからこそ、威力の実体はあるとき、「媒介するもの」とも呼ばれている。<sup>(41)</sup>つまり実体は、一緒に結びあわせかつ力動させる威力である。

こうして、ヘーゲルにおける実体の概念は、彼の運命および必然性の概念の場合と同じく、「無化する圧倒的威力の経験」(Erfahrung einer vernichtenden Uebermacht)が、脅迫的威力(die drohende Macht)の経験が、その基盤となっている。ヘーゲルに見られるこの「脅迫的威力」は、認知できないもの、不定なもの、空虚なものという徴表で語られ、実存哲学で言われる不安(Angst)と親近関係をもっている<sup>(44)</sup>。だから、ヘーゲルの思想を簡単に全体の調和やオプティミズムを説くものと考えるのは、誤りである<sup>(45)</sup>。ともかく、ヘーゲルの実体の概念は脅迫的威力の経験を基盤にもつが、彼はこの概念の照準をとりわけスピノザの実体にあわせ、スピノザとの対決が期されている。というのも、彼はスピノザの実体を、「一切すべてのものがそこに投げこまれ、一切すべてのものがそこでは消えうせるしかない、無化の深淵<sup>(46)</sup>」と解する。つまり、スピノザの場合には諸々の関係が、ただ静的に状態として無時間的かつ論理的に考えられていたが、ヘーゲルではそれが生起として、切迫した現実であり脅迫的なものと受けとめられている。だから、諸々の偶有性の実体への依存が、ヘーゲルでは、実体への没落であり実体の威力による圧倒、と解される。実体によるこうした脅迫は、実体が自己意識に襲いかかるときにその頂点に達し、「恐ろしい実体のうちでは消えうせてしまふはかない自己意識<sup>(47)</sup>」と言われる。しかしまた、『現象学』の終りではこう言われている。意識が「思想において実体呼び起した」あとで、「精神はだがこのときすぐにこの抽象的統一から、この自己なき実体から、身震いして退き、実体性に反対して個性性を主張する<sup>(48)</sup>」すなわち、ヘーゲルには、実体の脅迫的威力から個性性を救い出そうとする意図がある。漠とした威力に対決して個別的なものをそれから守ることが、ヘーゲル哲学の意図だったと言える。一般にヘーゲルは、個別的なものに重要な関心をもたなかったと見られるが、むしろ、個別的なものが超個別的なものによって暴力を加えられていると考えていた、と見るべきである。

ヘーゲルの実体はともかくこのように、諸々の偶有性を、個性性を、無化するものとしての圧倒的威力である。しかしまた一方で、ヘーゲルの実体は、ある可能のないし現実的な展開あるいは外化の、開かれていない基底、を意味している。『現象学』の序文では、実体は分析的悟性と対立されて、「自身のうちに完結して安らう円環<sup>(49)</sup>」と



言われている。それより前の個所では、哲学は「実体の閉じられた姿を開いて、実体を自己意識にまで高める」べきである、とも言われている。「現象学」の最後では、精神の歴史が一つながりの絵画と見られて、このつながりは、「自己が自分の実体のこの富全体に浸透しかつこれを消化しなければならぬからこそ、大層緩慢に動いていく」と言われている。ここでは、消化を行なう酵素の働きとしての精神の仕事、昼間へと展開していった生命に対して、実体の富が、まだ開かれていない根本素材として不可欠の基底をなす。

それだからヘーゲルの実体は、一方では無化する圧倒的威力だが、同時に他方では、開かれていず区別を得ていないが内的に豊かな基底である。こうした実体の概念は、ヘーゲルが「夜」という表徴でつねに表わしている二面的な意義と、緊密な連関をもち、全く符合する。ヘーゲルにおける夜という表徴は、一方では、恐ろしい深淵、解體、錯乱している戦いとしての夜であり、他方では、精神の展開である昼に対する孕んでいる母胎、生誕の創造的な秘密である夜である。ヘーゲルの実体の概念も、一方では、一切すべてのものを無化する深淵だが、他方では、開かれていないがしかし豊かであり、だからいわば内に孕んでいる母なる基底である。

しかしまた実体のこの両意義とも、形態をもたないもの、区別を得ていないもの、ヘーゲル的な言い方では抽象的なものを指している点では、共通している。そこでこの「実体の夜」に、光を入れるのが主観(体)である。ヘーゲルによれば、「絶対者は夜であり、光は夜よりも若い。夜と光との相異かつまた夜からの光の出現は、絶対的差異である。無が最初のものであり、この無から、すべての存在が、すべての多様な有限者が、現われてきた。しかし哲学の課題は、この二つの前提の一つにすることにあり。つまり、存在を非存在のうちに生成として、分裂を絶対者のうちにその現象として、有限者を無限者のうちに生命として、定立することにあり。」ここで言われた光、差異、そして悟性に、母なる夜および実体に対立しそれらよりも若い息子である男性的原理を、見いだすことができる。この男性的原理に対する術語が、「主観(体)」である。だから、「真なるものを実体としてだけでなく、主観(体)としても捉える」というヘーゲル哲学の最高課題を表わす言葉は、「真なるものを母なる夜としてだけでなく、男性的な息子的な原理としてもつかむ」と書きかえることができる。それゆえ、ヘーゲル哲学の主題は、息

子の母との対決である。<sup>(6)</sup>

これまで見てきたシュミッツの分析は、ヘーゲル哲学における実体の意義を、その精神的・心理的基盤から明確にしてくれる。実体の意義を、ヘーゲルに即して根本的なものとして捉えている点で、われわれの把握をヘーゲル全般を見渡しながら裏づけてくれる。シュミッツの考えでは、母なる基底であるだけでなく脅迫的威力でもある「実体」がヘーゲル哲学の中心であり、これが「主観(体)」と対決するところに諸々の問題がある、とされる。またそのように考えることで、ヘーゲルが個別性、個性の問題をいかに深く考えていたかがわかる、とされる。

このようにヘーゲルには、シュリングおよびスピノザに抗して、個性を救い出し守ろうとする意図が見られる。開かれ展開されていない実体性から、あるいはむしろ、脅迫的威力として襲いかかる実体性から、個性を救い出し守ろうとする意図が見られる。息子としての主観(体)の母としての実体への対決は、このことを表わしている、とシュミッツは考える。しかしまた、実体に対する主観(体)の対決はあくまでも、豊かな母なる基底としての無限な実体のうちのことである。対決する主観(体)が、無限な実体の外にそれ自体別個のものとしてあるわけではない。もしそうならば、この対決は、無限進行(*progressus ad infinitum*)となってしまう。しかしそうではなく、実体がそれ自身において主観(体)であり、だから実体に対する主観(体)の対決の場合は、あくまでも実体それ自身である。有限な主観(体)は、この対決において、無限な実体の深淵に陥る。有限な主観(体)は、その深淵を開くが、またさらに新たな深淵に陥る。しかし主観(体)は、有限なものとして無限な実体の外にそれ自体別個に確保されているわけではない。有限な主観(体)は、つねにすでに無限な実体のうちに巻き込まれている。シュミッツ的に言えば、巻き込まれているからこそ、有限な主観(体)は、無限な実体の脅迫的威力と対決して自身を確保しようとする。がしかしまた、有限な主観(体)は、自身が巻き込まれている当の無限な実体の場に立って、無限な実体と一つであろうとする。しかもこの実体は、「自身のうちに完結して安らう円環」である。だから、有限な主観(体)の無限な実体との対決は、無限進行に陥ることなく、無限な実体と一つであろうとする。こうして、有限な主観(体)は結局、実体の無限性のうちに包み込まれていく。

ところで、いまここで主題としているヘーゲルにおける一個の有限な単独の個別的自己の問題も、結局、この実体の無限性、精神の無限性の論理において捉えられている。そこで最後に、この点について触れておきたい。

## (四)

キルケゴールは繰り返し、実存が思惟の対象とされると消えてしまうと主張する。彼はこの主張において、他者との絶対的な断絶においてある単独者としての実存に、絶対的な主体性に、とどまろうとする。この論理において、実存は時間的であって永遠ではなく、有限であって無限ではない、とされる。実存は永遠でも無限でもなく、超越的な永遠、無限とは絶対的に断絶し、絶対的に相対立する、と考えられる。がこれは明らかに、ヘーゲルの言う悪無限 (schlechte Unendlichkeit) の考え方である。最初に見たように、ヘーゲルでも『精神現象学』の実質的な弁証法は、他の自己意識と絶対的に断絶した一個の有限な単独の自己意識の登場によって、始まった。しかしこれは出発点であって、これは最初に登場する自己意識として、もっとも抽象的な形態での自己意識にすぎない。すべての他者を自己の外に排除し自己自身との単なる同一性としてある自分だけの存在 (Fürsichsein) といった有限な単独の個別者は、ヘーゲルによればそれ自体でそれ自身として存在するものではなく、全くの抽象にすぎない。

こうした自分だけの存在 (Fürsichsein) について、例えば『現象学』の知覚の章では対象の問題としてだが、こう言われている。すなわち、知覚的悟性は、対象である物が、一という自体存在あるいは自分に對する自分だけの存在 (Fürsichsein) とあると同時に、他の物に對する対他存在 (Sein für ein Anderes) でもあるという、二重の異なった存在であることを認めざるをえなくなる。だが一であり自己同一であることは、差異をもつことに矛盾する。そこでこれら二つの契機を、知覚の詭弁はその矛盾から救おうと試みる。その場合、「観点を区別することによって」<sup>(57)</sup> 矛盾から救おうと試みる。つまり、「限りにおいて」(Insofern) <sup>(58)</sup> を切りぬけ策として持ちこみ、自分だけの存在である限りにおいては対他存在ではなく、対他存在である限りにおいては自分だけの存在ではな

い、といった詭弁をろうする。しかし、こうした詭弁は崩れ去る。むしろ対象は、「全く同一の観点において自己自身の反対である。」<sup>(64)</sup>対象は、他者に対してある限りで自分だけであり、自分だけである限りで他者に対してある。この純粹の交替 (der reine Wechsel) が、すなわち矛盾が、考えられなくてはならない。<sup>(65)</sup>対立するものの一方Aがこちらに、その反対である他者Bがこちらに、立てられる。だからAは、一方の側に他者Bなしにそれ自体自分である、とされる。だが対立するものAは、ただ単に二つのものうちの一つの側ではない。もしそうならば、Aは対立するものではなく、一つの存在するものにすぎなくなる。Aが対立するものであってBと対立するならば、AがA自身であるのはBに対立してのことであり、換言すれば、Aの中に直接すでに他者Bが現にある。Aは他者Bを、直接自己自身においてもっている。つまり実際は、A自身が自己自身の反対、すなわちBである。<sup>(61)</sup>このことは、Bの側からも言える。だから各々は、或る他者の反対ではなく、それ自身において自己の反対であり、つまり純粹の反対 (das reine Gegenteil) <sup>(62)</sup>である。各々が、自己自身であると同時に自己の反対でもあり、自己の他者を自身においてもい。しかも、両者はただ一つの統一たすぎなく (sie sind nur Eine Einheit) <sup>(63)</sup>。

この自己自身における対立 (die Entgegensetzung in sich selbst) <sup>(64)</sup>、あるいは無限 (die Unendlichkeit) <sup>(65)</sup>と  
言われるものの論理が、いまここでの主題である『精神現象学』におけるヘーゲルの一つの有限な単独の個別的自  
己の問題についても、見られる。『現象学』の弁証法は、意識の諸形態を、とりわけその実質的な内容としては自  
己意識の諸形態を、契機として展開されていく。この自己意識に関して、自己自身における対立、すなわち無限の  
概念が、考えられなくてはならない。しかも、これはすでに自己意識が『現象学』で登場するときに、ヘーゲル自  
身によって言われていることでもある。すなわち、「この無限が、それがあるところのものとして意識にとつての  
対象であるとき、意識は自己意識である。」<sup>(66)</sup>つまりこのとき、自己意識自身、自己自身における対立であって、区  
別され対立するとされるものを直接自身においてもち、それらが実際には自己自身である、といった在り方をする  
意識である。だからわれわれから見れば、あるいは自体的には、自己意識は無限としてある。それは、私が私を私  
自身から区別し、そうしながら、区別されたものが区別されていないということが直接私に対してある、といった

意識である<sup>(6)</sup>。だからまた、自己意識は登場した初めからすでに、無限そのものである精神の概念である、とも言われる。というのも、精神は、「対立する異なつて自分だけで存在する二つの自己意識が、完全に自由であり自立的でありながらも、両者の統一である、すなわち、われわれであるわれとわれであるわれわれとである、絶対的実体」だからである。

それだから、『現象学』の實質的な弁証法の最初に登場する一個の有限な単独の自己意識も、結局は、いま見た意味での無限としての絶対的実体である精神の、一つの契機にすぎない。「精神は、自己自身を担う絶対的な實在の本質である。意識のこれまでの〔意識、自己意識、理性という〕形態はすべて、精神の抽象である。それらの形態が存在するのは、精神が自身を分析し、自分の諸契機を区別し、それらの個々の契機に足をとめるからである。これらの契機を孤立させることは、精神自身を前提としてのことであり、精神において存立することである。換言すれば、現存する精神のうちのみ、孤立させるということが現存する。そのように孤立されるとき、それらの契機は、それ自身としてあるかのような見かけをもつ。がしかし、それらがただ契機であり消失する量にすぎないことは、それらが自身の根拠と本質に進みまた帰ったことから、明らかである。ほかでもなくこの本質こそは、それらの契機の運動と解体にはかならない。」<sup>(6)</sup>このように、『現象学』の精神にいたるまでの意識の諸形態はすべて、無限としての絶対的実体である精神の、一つの契機にすぎない。したがって、一個の有限な単独の自己意識といった形態も、精神の一つの契機にすぎないとは、全体としての精神から切り離されるならば、抽象にすぎないということである。この意味で、ヘーゲルによれば、一個の有限な単独の自己意識も、それ自体でそれ自身として存在するものではない。精神こそが自己自身を担う絶対的な實在の本質であり、無限性としてのこの精神にあつて、それぞれ自分だけで存在する自己意識が自立的で完全に自由でありながら、しかも精神は、それらすべての自己意識の統一である。

以上これまで、ヘーゲルの実体についての思想とかつ無限についての論理を見てきた。彼は実体を、一方の根源

的契機として基底とし、かつその実体を、無限性として考える。一個の有限な単独の個別的自己は、つねにすでに、この実体の無限性のうちに巻きこまれている。シュミッツ的には、ここには、無限な実体の脅迫的威力に対する有限な主観(体)の対決と、この対決において有限な主観(体)が自身を確保しようとする意図とが、見られる。しかし、結局やはりこの対決は、実体の無限性のうちに包みこまれていく。しかも実体の無限性のうちに包みこまれないが、有限な主観(体)は、自身の有限性にあくまでもとどまろうとするのではなく、さらに、自身が包みこまれていく当の無限な実体の場に立って、無限な実体と一つであらうとする。こうして、哲学によって無限な実体を開いて展開される真理は、「自己自身となる生成であり、自身の終りを自身の目的として前提し、また始めとしてもち、目的が実現され終りに達することによってのみ現実的であるような円環」である。こうした自己完結する円環として、「真理は全体である。」<sup>(20)</sup>それだから哲学は、体系においてこの自己完結する全体を見届けることによって、自身と全体とを肯定する。シュミッツの言うように、脅迫的威力の経験がヘーゲルの実体の概念の基底にはあるとしても、しかしやはり、全体は精神がこれをわがものとしうることで肯定される。われわれが冒頭であげたヘーゲルの哲学体系に対するキルケゴールの揶揄的な批判の背景にも、結局この点がある。すなわち、一般にいわれる実存哲学者たちは、これまで見てきたヘーゲルのように、実体を根源的契機として基底とするのでは決してなく、また、無限性ではなくあくまでも実存の絶対的な有限性に固執する。がそうした彼らには、根本において、ヘーゲルにはいまだ見られなかった地盤喪失 (Godenos) と、人間存在の自己肯定の挫折が、基底となっている。

## 注

- (1) キルケゴール『死にいたる病』第一部三のBのa。
- (2) サルトル『存在と無』(松浪信三郎訳、人文書院) 第二分冊、三〇一三五頁。
- (3) 檀山欽四郎『ヘーゲル精神現象学の研究』(創文社) 三三三―三四〇頁。
- (4) Hegel: *Phänomenologie des Geistes* (ed. Hoffmeister, 6. Auflage, 1952, Verlag von Felix Meiner) (以下 Ph. と略す), S. 140.

- (5) Ph. S. 141.
- (6) *ibid.*
- (7) Ph. S. 143.
- (8) Ph. S. 144.
- (9) *同上* Ph. S. 143-144.
- (10) Marcuse: Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit (Vittorio Klostermann, 1968), S. 280.  
Kojève: Hegel, Versuch einer Vergewärtigung seines Denkens (hrsg. Iring Fetscher, Kohlhammer),  
S. 44f.
- (11) 一八〇七年五月一日シムリング宛。
- (12) イボリット『ヘーゲル精神現象学の生成と構造』(市倉宏祐訳、岩波書店)上巻、四五―四九頁。
- (13) Ph. S. 178.
- (14) イボリット前掲書、五〇―六四頁。
- (15) Ph. S. 19.
- (16) Ph. S. 564.
- (17) Ph. S. 24.
- (18) Ph. S. 13.
- (19) *ibid.*
- (20) Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Suhrkamp Verlag, 1971), III (20. Band) (以下 GP.  
III 以下ヤ) S. 165.
- (21) GP. III S. 166.
- (22) GP. III S. 164.
- (23) Ph. S. 19-20.
- (24) Ph. S. 20.

- (92) Ph. S. 15.
- (92) Ph. S. 16.
- (92) Ph. S. 17.
- (92) Ph. S. 48.
- (92) Ph. S. 12.
- (93) Ph. S. 20.
- (93) Ph. S. 15.
- (93) Ph. S. 45.
- (93) Ph. S. 20.
- (93) H. Schmitz : Hegel als Denker der Individualität (Verlag Anton Hain K. G., 1957). 頁 59-65.
- (93) Hegel : Nürnberger Schriften (ed. Hoffmeister, 1938) (NS. 110), S. 110.
- (93) Hegel : Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriß (ed. Hoffmeister, 5. Auflage, 1949, Verlag von Felix Meiner), §151.
- (93) NS. S. 110.
- (93) NS. S. 247.
- (93) NS. S. 82.
- (93) NS. S. 83.
- (93) Hegel : Wissenschaft der Logik (ed. Lasson, 1966, Verlag von Felix Meiner), II S. 188.
- (93) Schmitz, S. 62.
- (93) Schmitz, S. 63.
- (93) Schmitz, S. 67.
- (93) Schmitz, S. 66.



- (46) GP. III S.166, 167.
- (47) Ph. S.521.
- (48) Ph. S. 560.
- (49) Ph. S. 29.
- (50) Ph. S.13.
- (51) Ph. S. 563.
- (52) Ph. S. 502.
- (53) Hegel: **Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie** (ed. Lasson, 1962, Verlag von Felix Meiner), S. 16.
- (54) Schmitz, S. 87.
- (55) *ibid.*
- (56) Ph. S. 29.
- (57) Ph. S. 100.
- (58) *ibid.*
- (59) Ph. S. 99.
- (60) Ph. S. 124.
- (61) *ibid.*
- (62) Ph. S. 125.
- (63) *ibid.*
- (64) Ph. S. 124.
- (65) Ph. S. 126.
- (66) Ph. S. 128.
- (67) Ph. S. 140.

(88) Ph. S. 314-315.

(89) Ph. S. 20.

(92) Ph. S. 21.