

ヘーゲルにおける現実と主体

山脇雅夫

一

現実には時に不条理な姿を見せる。というよりむしろそうした不条理こそ人間の現実の常態かもしれない。「善人がその善のゆえに滅びることもあり、悪人がその悪のゆえに長らえることもある」という旧訳聖書の言葉を、あるいは、「命なるかな。斯の人に於て斯の疾あること、斯の人に於て斯の疾あること」という、病に倒れた徳行の弟子を前にした孔子の嘆きを、私たちは他人ごととして聞くことはできない。私たちもまた同じように、悪が榮えて善が滅びるのを見、なぜこの人がこんな病気に罹らねばならない

のか、とその理不尽を嘆くからである。人類文化の枢軸を定めた時代と変わらぬ不条理が、私たちの現実である。

不条理な現実に対して、私たちはあるべき姿＝理想を対置する。理に合致した現実を道理に近づける努力における目標が理想である。理想はそのままでは現実ではなく、現実をそれへと変えていく目的である。しかし、現実が容易に変わるものではない。現実が理想通りにはいかない。ときに理想は現実の前に屈従し、私たちは現実を受け入れる。「現実を見る」とは青年に対する「大人」の常套句であるが、それはしばしば、不合理がまかり通ることをわきまえた訳知り顔の大人となることを要求するものである。現実

と理想は対立するというのが私たちの多くの実感であろう。

ヘーゲルは、しかし現実の中に理性を見た哲学者である。『法の哲学』序文における有名なテーゼ、「理性的なものは現実的である。そして、現実的なものは理性的である」^(三)はその標語である。

しかしどういう意味でヘーゲルは、現実^(四)は理性的だと言うのだろうか。現実の不条理を知る私たちにとって、それは自明なことではない。もし現実の不条理に目をつむり、既存の秩序そのままに肯定するならば、それは現状肯定の保守主義であると呼ばれるだろう。ヘーゲルとその時代を描いた古典的研究において、ルドルフ・ハイムは先の言葉を、理性を経験的現実^(五)に屈従させる保守的静寂主義の表現だとした。ハイムの評価が正しければ、「哲学者は世界を解釈してきたにすぎない」というカール・マルクスの言葉がまさにヘーゲルに当てはまることになる。しかしこうした否定的評価とは反対に山口祐弘は、あるものがあるがままに肯定する親鸞の自然法爾にも似た境地にヘーゲルの哲学が立っていると評価する^(六)。とすれば、先の言葉もこう

した境地を表現したものと評価できるだろう。

しかし私たちはこうした正反対の評価のどちらかに与する前に、さきの言葉で言われる「現実的」がいかなる存在の在り方を示すものかを、ヘーゲル自身の言うところに従って、まずは確かめねばならない。私たち自身、現実という言葉のもとで何を理解しているのか、明確に自覚しているわけではないのである。在るものが在るということがどういふことなのか、それはそれが理性的であるということとどう関わるのか、そもそも理性的であるとはどういうことなのか、いろいろな問題が考えられないままここには潜んでいる。私たちはヘーゲルの言葉をたどりつつ、私たち自身がこうした問題をどう考えているのかを明らかにしなければならぬ。

二

『法の哲学』序文には先の言葉をパラフレーズしたと考えられる箇所がある。まずはそこを読んでみよう。

「現在の十字架におけるバラとして理性を認識すること、そうして現在を享受すること、この理性的な洞察が、ひとたび次のような内的な要求を持った人々に対して哲学が与える、現実との和解である。すなわち彼らは概念把握し、実体的なものにおいて同様に主体的な自由を保持し、また、主体的自由をもって特殊で偶然的なものに立脚するのではなく、即かつ対自的なものに立脚するという内的要求を持ったのである」(GW Bd. 14-1, 15f.)。

ここに言う「現在の十字架におけるバラとして理性を認識すること」は、現実を理性的なものとして認識することの言い換えであると考えていい。ヘーゲルによれば、それは「現実との和解」である。具体的にはそれは、「実体的なものにおいて主体的自由を保持すること」を保証することである。法・権利と社会的システムを対象とする『法の哲学』において、実体とは「すべての人、おのおのの人の行為によって、彼らの統一と同等性として生み出される普

遍的な作品」(GW Bd. 2, 39)、すなわち共同性のことだと思われるので、個人の主体的自由を社会的共同性において実現すること、これをヘーゲルは彼の時代の人々に課せられた内的課題として言い表しているわけである。現実において理性を認識することは、この課題への応答という意味を持つ。

ここで「バラ」が何を意味するのか、ルター神学や薔薇十字の伝統との関係などが取りざたされている⁽⁶⁾。たしかに興味深い問題ではあるが、さしあたりそうしたことは脇に置いておくことにする。ここでは、それが「十字架における」ものとして語られていることに注目したい。

十字架がキリストの死の場所であることは言うまでもない。『法の哲学』序文においては、この言葉は唐突に登場し、これがここで何を意味するのかを確定する文脈は存在しない。しかしキリストの死の場が、ヘーゲルの哲学において重要な役割を演じるのはここだけではない。私たちは、『精神の現象学』の最後の箇所においてキリストの死の場所が言及されることを知っている。そのこと照らし合わせてみれば、ここでの十字架の意味もいくらか明らかになって

くるだろう。まずはそこを読んでみよう。

「〔現実の歴史とそれを概念的に組織したものとしての「現象する知の学」との〕両者が相まって概念把握された歴史であり、それは絶対精神の記憶・内化であり、そのゴルゴタの丘である。それは絶対精神の玉座の現実性であり、真理であり、確実性であって、この玉座なしには絶対精神は命のない孤独者だっただろう。絶対精神にその無限性が立ち現れるのは、ただこの精神の国 (Geistreich 冥界) の杯からのみなのである」(GW Bd. 9, 434)。

このように、ここでは、歴史とそれを概念的に整除した「現象する知の学」、すなわち『精神の現象学』が「絶対精神のゴルゴタの丘」と呼ばれている。『精神の現象学』が「ゴルゴタの丘」と呼ばれることは、この学の内容からして、十分理解できる。

『精神の現象学』は、いまだ知らざる知の叙述をとおして、知そのものの生成を叙述するものである。さまざま

な立場に立つ知が、それぞれに真理主張を行うが、それが抱える内的矛盾において崩壊し、そのことよって「現象する知の非真理性が意識的洞察」(GW Bd. 9, 56) にもたらされる。それぞれの立場の知の非真理性を明らかとするこの道程は、単なる「疑いの道」ではなく「絶望の道」であるとされる。このように、『精神の現象学』は、それぞれの立場に立つ知が崩壊する様を叙述するものであり、それぞれの立場に立つ知の「死の場所」である。

しかしそれは単なる死の場所ではない。それぞれの立場に立つ知の没落は、単なる無となることではないからである。私たちが或る考えの誤りを知るのは、それに代わる新しい考えの登場による。全く考えのない無思慮の状態に心が陥ることはないはずである。古い考えの死は新しい考えの誕生と一つになっている。

このように、『精神の現象学』は、さまざまな立場に立つ知の死と、それと表裏一体となった別の知の生成を叙述するものである。それは、否定を通じた生成である。それはある意味で死・復活であり、「絶対精神のゴルゴタの丘」はそうしたありかたを指し示すものであると考えられる。

このことと照らし合わせて『法の哲学』序文における「十字架におけるバラ」の意味を考えるならば、それは否定を通じた肯定、十字架に咲くバラは、死・復活の象徴であろう。現実には、否定を含まない姿においてではなく、否定という契機を含んだものとして理解されていることが予想されるのである。

さてここで問題にしたいのは、否定の契機を含んだ存在とは、どのようなものでありうるだろうか、ということである。あるものの死が新しいものの誕生と軌を一にするとしても、誕生したものに死んだものの痕跡はないのではないだろうか。花が散って果実のなるとき、花はすではないのである。花を花としてのみ見、果実を果実としてのみ見るならば、このことは動かせない事実であるように思われる。

しかし私たちは、その見方が唯一可能なものなのか、他の見方があるのではないかと問うてみなければならぬ。ヘーゲルは、花と果実を植物の一つの存在形態として見る見方を教えている。「花と果実といった」諸形態の持つ流動的本性がそれらを有機的統一の契機とする。この統一の

中であって、諸形態は相互に争うことがないだけでなく、それぞれが同様に必然的である。このそれぞれが等しく必然的であるということこそが、全体の生命を作りなすのである」(GW Bd. 9, 10)。こうして、植物は、花としての死、果実としての死において生きている。有機的全体として植物が、花、果実と展開する中で自らを保持するのである。それは死の次に生が来るというのではなく、死においてある生である。無の中の存在としてのそれは、『論理の学』で扱われる「生成」と同型的である。「無の中で自分のもとに留まるこの存在が生成である」^(E)。

こうした生成をその存在の仕方とする存在者をヘーゲルは「主体」と呼んでいる。それは「自分にとって他となることを自分と媒介すること」(GW Bd. 9, 18)と定式化されている。植物を例としてこの定式に当てはめてみるなら、植物にとって花や果実といった限定された特定の在り方とすることが、植物それ自体とは別の他となることである。植物それ自体は花でも種子でも芽でもない。規定されたあり方は植物それ自体の他であり、否定である。ヘーゲルがスピノザから継承した「規定一般は否定である」(GW Bd.

11, 76) という思想において、具体的に考えられているのはこういうことだと言えるだろう。そして、花が散り、種子が芽吹くことは、この否定の否定として、植物が自らを回復することとして捉えられるわけである。

有機的存在、生命も主体の例であるが、より典型的に主体としての在り方を実現しているのは意識的生、精神である。『精神の現象学』において「絶望の道」をたどるのも意識である。その道行において意識はさまざまな知の立場を遍歴し、自分が真だと思っていたものが非真理であることを知る。知であるという思い込みが暴かれ、無知であったことが知られるのである。意識はそれぞれの知の立場の没落を経験する。それは、その知の立場をとる意識にとつてはある意味で死である。意識はそうした死を生きる生である。ヘーゲルは言う、「死を恐れ、荒廃から純粹に守られているような生が精神の生ではない。死を耐え、死において自己を保持する生が精神の生である」(GW Bd. 9, 27)と。

しかしヘーゲルが強調するのは、そうして没落した知が内面化され、蓄積されるということである。過ぎ去ったも

のは記憶となり、精神の内面を構成する。むしろ、過ぎ去るからこそ、それは記憶として内面化されることができ。今に没頭している者に内面はないのである。今が滅び去り、過ぎ去った過去を振り返るところに精神の内面性が成立する。「内面に向かうことで、精神はその自己意識の夜に沈潜する。しかし消え去った定在はその夜のうちに保存される」(GW Bd. 9, 433)。ここヘーゲルが使っている自己意識の夜という言葉は、『精神の現象学』の序文においてシエリングの同一哲学を揶揄するために使われた「すべての牛が黒くなる夜」という言葉を連想させる。それはすべての区別の基底にある無差別的同一であった。実はヘーゲルにとつても自己意識はそうした夜を抱えた存在であることに変わりはないわけである。ただ、ヘーゲルにおいて夜の闇は、昼の光のなかで明確な形を持っていたものたちがそこにおいて過去化され内面化され、累々と積み重なっている、自己の深みである。『精神の現象学』という絶望の道をたどる意識は、そうした深みを持った自己へと自らを形成し成長するのである。

「絶対精神のゴルゴタの丘」において生成する主体はそ

うした深みを持った主体でなければならない。さまざまな知の立場に自ら身を置き、それらが否定される労苦に耐えることにおいて、主体はそれらの知の全体を内面化した主体となるのである。

こうした「ゴルゴタの丘」の持つ意味と照らし合わせてみて、今や私たちは、「十字架におけるバラ」というメタファーが何を意味するのかに目星をつけることができるように思われる。それは、死を介した生、否定を包摂した肯定である。現実的なものを理性的なものを見るとは、こうした否定と肯定の動的連関を見ることである。

しかしまた私たちは、そうした生成を自らの存在様態とするものが『精神の現象学』においては「主体」であることも見たのである。振り返ってみるならば、十字架におけるバラとして理性を認識する理性的認識は、「実体的なものにおいて主体的自由を保持する」という要求に応えるものだとされていた。現実即理性の主張は、したがってそれが主体性とのように関係するののかという問題へと展開しなければならない。

三

ヘーゲルにおいて判断は事物の存在構造を示すものである。彼は直截にこう主張している。「すべての物は判断である。すなわち物は、それ自身の内で普遍性ないし内的本性である個別であるか、あるいは個別化された普遍である^(八)」。つまり、たとえば「このバラは植物である」という判断は、「植物」という類的普遍的本性を内在化させたこのバラという個物、あるいはこのバラへと自らを個別化した植物という類的本性という、実在の構造を示しているということである。前半は、個物が基本となってそれが普遍を内属させるというアリストテレス的存在理解であり、後半は普遍を基本として、その個別化として個物を見るというプラトン主義的存在理解であるが、いずれにしても個別と普遍がそれぞれ単独で見られるのではなく、両者の関係において事物の存在が見られているわけである。

ヘーゲルは、この判断構造を使って現実の構造を記述している。「事象の真理態は、事象がその当為 *Sollen* と存在

Sein とにそれ自身のうちで破砕されているということである。これは、すべての現実についての絶対的判断である」(GW Bd. 12, 88)。現実には、存在と当為とに破砕された構造を持つものとして把握されている。私たちは、これがどういう存在の在り方をしめすものかを見ていこうと思う。

絶対的判断は、ヘーゲルが「概念の判断」と呼ぶ判断の最後に登場する判断である。概念の判断は、「概念に対する対象の関係」(GW Bd. 12, 84)を表現するとされ、具体的に「この家は善い」というような形をとる。「概念」は対象との関係において「当為」として基礎に置かれると語られていることからわかるように、ここでの概念は「対象の本質あるいはそれ自体での在り方」(GW Bd. 9, 59)と『精神の現象学』で呼ばれた概念のことであり、概念の判断とは対象を自分の本質と関係づける判断である。たとえば或る家は、家というものがあるべき姿と合致していれば「よい家」である。

概念の判断の完成形である「必然的判断」は「しかじかの性状の家はよい das Haus so und so beschaffen ist gut」という形を持つ。この判断の主語は、「家」という普遍概

念と「しかじかの性状」という特殊的性質の総合である。性状は『論理の学』「存在論」で扱われる存在を表す概念であり、ここでの普遍概念は、多くの家から共通項を抽出した抽象的普遍ではなく、「在るべき家」という規範性をもった「当為」という意味を持たされている。したがって、この判断の主語はそれ自体が存在と当為の関係を表している。実はヘーゲルは、性状に関する叙述の際に性状と当為との間の内的連関を述べている。それがどのようなものか、要点をまとめておこう。

「性状 Beschaffenheit」は『論理の学』「存在論」第二章「定在」B「規定態」の第三項目「変化」のなかで扱われた規定である。そこでは「外的な影響との関連の中で把握される限り」(GW Bd. 11, 70)での或るものもつ規定が性状であるとされている。それは他との関係において変化しつづける在り方であり、それゆえに「性状が変化するのはなく、性状はそれ自身が変化である」(GW Bd. 11, 73)と言われる。

このように、性状とは他に対する在り方であり、変化の世界である。この変化の世界においては自は他へと超出し

つづけている。この自己を超出した視点から見れば、今の自分を特徴づける「限界 Grenze」は自己に対する「制限 Schranke」となる。

私はいま「自己を超出した視点」と述べたが、厳密には超出がより高次の自己への自己超出でなければ、限界は制限とはならない。今の在り方を止揚統合する自己超出に比べてのみ、今の在り方は自分にとっての制限となるのである。「限界が制限であるためには、定在は同時に限界を超え、出ていかねばならない。……そして或るものは、それが限界の止揚された存在である限りで、限界を超え出る。そして、限界は規定そのものであるから、或るものは自分自身を超え出ていく」(GW Bd. 11, 74)。

このように自分を自分たらしめている限界が、自己超出の運動において制限という性格を帯びることが述べられている。この制限に対する関係において、ヘーゲルは、「「当為」の概念を導出している。「限界への、つまり制限としての自己への関係における規定の即自存在が当為である」(GW Bd. 11, 74)。

自分自身が自分にとっての制限であると感じられると

き、制限としての自分に関わるとは、それを超え、制限されざる自己に至ろうとすることである。この運動の中に、あるべき自分、当為が現れる。逆に言えば、あるべき自分から見て初めて今の自分が制限であることもわかる。「こうして、当為としての或るものはその制限を超えている。しかし反対に、ただ当為としてのみ或るものは制限を持つ。両者は不可分である」(GW Bd. 11, 75)。

こうして私たちは、ヘーゲルが当為というものをどのような存在構造持つものとして考えていたのかを見るのである。当為は、制限を超え出ることから離れては存在しない。制限を超出する運動から切り離して当為だけを語ることは抽象である。また逆に、或るものが持つ性状は、それが否定的に乗り越えられるべきものとなるとき、つまり当為との関係においてはじめてそのものとしての制限として現れる。当為に向かう運動と制限の存在は同じ事態の両面である。

このことを確認したうえで、「事象はその当為と存在とにそれ自身の内で破碎されている」という「絶対的判断」に立ち返ってみよう。

「しかじかの性状の家はよい」という必然判断において、主語「しかじかの性状の家」は「しかじかの性状」という特殊的性質と「家」という普遍的概念との統一であった。ヘーゲルはこの「しかじかの性状」がその家が当為と合致しているかどうかの根拠であると言っているが、それは、その家の性質によってよい家か悪い家かが決まるというような平板なことを言っているのではなく、当為の運動の場としての性状がそこに合わせ含まれることによって、当為がその具体性において表現されているということである。当為の運動は存在の自己超出なのである。

このことを、ヘーゲルが挙げている具体的例に即して確認してみよう。

「(家や時計という) 目的の現実性を構成している石材、角材、あるいは歯車、軸等々は、圧力を受け、化学的プロセスにさらされて、人間の代わりにそれらを引き受け、摩滅することによってのみ、その目的を充足する。したがって、それらは使用され消耗されることでのみ、その本分を満たし、否定されることによつ

てのみそれらがあるべきもの (was sie sein sollen) と対応するのである」(GW Bd. 12, 169)。

石と木で作られているという性状の家がある。その家は風雨や日光といった他のものの作用にさらされている。さまざまな他のものとの関係にさらされているというのが性状の存在状態であった。そうしたものである石材が用材としてのその本分を果たすのは、使用され、消耗されることによつてである。そうすること、雨風をしのぐという家の目的は成就され、石材は家の目的のための手段となるというその当為を実現するのである。

ここで注意すべきなのは、当為は「石材のアイデア」というような仕方、石材から離れて存在するわけではないということである。それはまた石材のエイドスとして、石材に単純に内在するでもない。それは、石材が使用されるという活動の中に臨在しているのである。当為は存在が否定超出されるという運動に現れる。否定されるという点からいえば、それは存在にとつて超越的であるが、その運動が存在自身の運動であるという点で言えば、存在に内在的

である。そうした仕方では存在にとって超越である当為が存在に内在する。必自然的判断の主語である「しかしかの性状の家」は、存在と当為とのこのような統一である。その要素である存在は、それ自身があるべきものへの生成であるような存在であり、反対に当為も、この動的存在を自らの身体として存在へと受肉している。そうして存在と当為のそれぞれが相手を含むことをこの主語は表現しているのである。

しかしこうした当為の把握は、ヘーゲル自身が排斥したカント・フィヒテの当為の立場に留まるものであるように思われるかもしれない。カント・フィヒテの立場では「道徳の完成は無限の彼方に押しやられる」、「したがって、完成は現実には到達されることはなく、ただ絶対的な課題としてのみ考察される」(GW Bd. 9, 327f)、「こう言ってヘーゲルはカント・フィヒテを批判している。しかし今私たちが見たような当為の在り方はこれと変わらないのではないか。存在の否定、此岸の否定的超克が語られているだけで、その次の段階たる当為の完成には至っていないのではないか。ヘーゲルは先の引用箇所、道具という手段を使

って対象に働きかけ、目的を実現するという関係を論じているが、そうして実現された目的も対象を加工したものであるとして対象の存在に依存するものであり、道具と同じ手段的存在にしか達しないのである。

実際その通りなのであって、ここに登場するのは他のものの手段となるものばかりである。ここでは、「完遂された目的もまた（他の目的のための）手段にすぎない」(GW Bd. 12, 234) のであって、他のものにとって目的であるが、それ以上の高次の目的を持たないようなもの、目的それ自体は実現されていない。

しかし問題は、カント・フィヒテが手段において目的が実現されていることを見ないことにある。「実現された目的」という一客観的概念をなお限界づけているものは、自分について持つ「観方 *Ansicht*」(GW Bd. 12, 235) なのである。実際には、「手段もまた完遂された目的であり」(GW Bd. 12, 234)、「手段であるという側面は目的そのものの実在性である」(GW Bd. 12, 170)。手段的存在、目的に向かうプロセス自身が目的に規定されたものであり、そこに目的は表れているのである。ヘーゲルは言う、「存在と当為の一致

は硬直した、プロセスを欠いた一致ではない。というのは善、世界の最終目的が存在するのはただ、常に自らを産出する限りだからである」と。^(九)

およそすべての有限なものは、その否定を通じて、無限となる。無限にとって有限は否定であり、無限はこの否定の否定である。無限はしかし、この否定の否定と言う仕方以外では存在しない。当為は否定の否定である。石材が家のための手段となり、家が人の手段となり、人は世界の究極目的の手段である。そうして手段であることにおいて、この世界での目的の実現となっているのである。

こうして、「現前の現実と同時に完遂された絶対的目的として規定される」(GW Bd. 12, 235)とヘーゲルは言う。それは、善という絶対的目的の手段として、善への道として現実を見るということである。現実には善の絶えざる自己実現のプロセスとして存在しており、このプロセスそれ自体が存在と当為の一致の姿である。ヘーゲルが「すべての現実についての絶対的判断」と呼んだ自体の内実は、現実がこうしたプロセス存在であることを示すものだと理解することができる。

こうして私たちは、ヘーゲルにおいて現実が存在と当為との統一として把握されていることを見てきたわけであるが、最後に考えてみなければならぬのは、それでは、この実現のプロセスの主体はなんなのか、ということである。善の自己実現なのであるから、その主体は善であると考えるのが自然かもしれない。しかし、身体を持たない善の理念が、自分だけで自分を実現すると考えることは難しいだろう。善は人間において意識され、人間を道具として自己を実現すると考えるほかない。「人間の知のうちで自らを知る神の自己意識」^(一〇)とわれ、人間の知が同時に神の自己知であるのと同様に、人間の実践は同時に善の自己実現の活動である。

そして実際、『精神の現象学』が記述する意識的生の構造は、私たちが制限とその超出として見た当為構造と符合しているのである。

「自然的生に制限されているものは、自分自身で自分の直接的定在を超え出ていくことはできない。それは他のものによってそれを超え出ていかされるのである

が、この超出させられることはその死である。しかし、意識はそれ自身にとって自分の概念であり、そのことよって制限されたものを超えいくことである。

この制限されたものは意識に属するものであるので、これは自分自身を超えていくことである。意識には個別的なものとともに彼岸が定立されてくる」(GW Bd. 9, 57)。

自然的生に限定されている者にとつて、その限定を離れることは死を意味する。石が家を作る石材となると、それは自然的石ではなくなる。石が石という自らの存在様態を超越して石材となるわけではない。それに対し、意識は自分がなんであるかを知っている(「それ自身にとつて自分の概念である」)。自分がなんであるかという意識は自分が何でないかという意識と表裏一体であり、意識にはその「彼岸」がともに定立されている。つまり、意識は今の自分の在り方を可能的には超えている。制限を制限として認識することを可能とする「自己を超出した視点」を持つことができるのは意識的生だけなのである。意識的生は、特

定の在り方を離れるというある種の死を耐え、その死において自らを保持しうる。自己超出的生成の運動としての當の主体たり得るのは意識的生のみである。

ヘーゲルの言う現実とは、あるべきものへの生成であるような存在であり、この生成存在を自らの身体として存在へと受肉している當為であることを私たちは見たわけであるが、その生成は意識による活動なのであり、田辺元が言うように「現實は事實と行為との統一に外ならない」⁽¹¹⁾。

ただし、この行為は自分勝手な行為であることはできない。あくまでそれは現実があるべき姿へと自己超越する運動を担うものでなければならぬからである。そうした現実の運動そのものでもあるような行為において、主体はその自由を現実のうちで実現するのである。それが『法の哲学』序文に言われた「実体的なものにおいて同様に主体的な自由を保持する」主体のあり方である。

しかし、現実の全体が當為としてそれに対して立ち現れて来る主体は、現実の全体を超出してしまっているのではない。そうした主体に対しのみ、現に在るような在り方があるべき在り方の制限として現れうるからであ

る。そうした主体はどのようなものだろうか。このことを理解するためには、私たちは、もう一度『精神の現象学』の末尾において登場する主体のあり様を、あるいはさらに『論理の学』の掉尾を飾る「絶対理念」が持つとされる「人格性 *Personalität*」がどういうものなのかを考察してみなければならぬ。それらは哲学を通じて生成する主体である。私たちは、ヘーゲルにおける哲学することの意味を再考することになるだろう。

註

- (一) 新共同訳聖書「コヘレトの言葉」七一―一五。
- (二) 論語「雍也編」。
- (三) G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 14-1, S. 14. 以下の全集からの引用はGWの略号と巻数、ページ数を本文中に記す。
- (四) Haym, R., *Hegel und seine Zeit*, Berlin, 1857, S. 365.
- (五) 山口祐弘訳『論理の学』「概念論」(作品社、二〇一三年)訳者解説。山口は、「絶対的理念」に対する解釈において、この評価を与えている。
- (六) 上妻・山田・佐藤訳『法の哲学』上巻(岩波書店、二〇〇三年)、一五八頁。
- (七) G. W. F. Hegel, *Werke*, Bd. 8, Frankfurt a. M., 1970, S. 192. 無名おける存在としての生成に関する「Janke, W., *Die dreifache Vollendung des Deutschen Idealismus*, Fichte-Studien Supplementa, Bd. 22,

2009.

- (八) G. W. F. Hegel, *Werke*, Bd. 8, Frankfurt a. M., 1970, S. 318.
- (九) *Ibid.*, S. 387.
- (一〇) G. W. F. Hegel, *Werke*, Bd. 17, Frankfurt a. M., 1970, S. 385.
- (一一) 田辺元「ヘーゲルに於ける理性的と現実的との一致」『田辺元全集』第三卷(筑摩書房、一九六三年)、一八八頁。