

他在における絶対者

——『精神の現象学』における実体=主体テーゼの考察——

山脇雅夫

1. はじめに

私の見解によれば、真なるものを実体としてでなく、同様にまた主体としても把握し、表現することにすべてはかかっている。(9) ⁽¹⁾

ヘーゲルは『精神の現象学』「序論」において、自らの哲学的プロジェクトの要諦をこのように言い表した。本稿は、この実体=主体テーゼの理解を目標とする。

このテーゼは、その内容はとりあえず差し置くとしても、一見して奇妙な文型である。「実体としてでなく、主体として」という文であれば、おかしいところはない。また、「実体としてだけでなく、同様に主体としても」という形でも問題ない。前者であれば、真なるものを「実体として」把握することは否定される。後者であれば、「実体として」の把握は保存され、それを同時に「主体」としても把握するという条件が付け加えられることになる。

ところが、実体=主体テーゼはこの二つの文型を融合した形で書かれている。このため、「実体として」把握することが否定されているのか、保存されているのかが不分明になっている。日本語への翻訳者の多くは、後者の形で理解している⁽²⁾。つまり、ここで主張されているのは、真なるものを主体でもあるような実体として把握することだとされている。

『現象学』のほかの箇所も、こうした理解を支持しているようにも見える。たとえばヘーゲルは、意識と対象との区別を「自ら自身に対する実体の区別」(29)として把握し、意識のなす経験が実体に内属するプロセスであることを主張している。この場合「実体」は、『現象学』における認識の対象として肯定的に言及されていて、実体という概念をヘーゲルが端的に退けているわけではないことは明らかである。実体=主体テーゼを提示した次の段落で、「生きた実体は真の在り方において主体であるところの存在である」(18)と語っていることも、同時に主体であるような実体がヘーゲルの議論の中心にあることを示している。したがって、実体=主体テーゼは、基本的には、主体でもあるような実体を把握することを主張するものであると考えることができる。

しかしまた、「実体としてでなく」という否定表現にも、やはりなんらかの意味があっ

たのではないかと考えることもできる。それは、このテーゼが現れるコンテキストにおける「実体」という概念が、「一にして全」なる統一を直観的に把握する哲学上の立場との関連において使用されていることと関係する。「実体としてでなく」という否定表現を、そうした立場との対決という文脈で読むならば、それは知的直観において絶対的統一を把握するという哲学上のプログラムの断念を表現していることになる。そもそも『現象学』「序論」は、同時代の論争状況を、「誰がということや個人的な動機の偶然性を度外し、一般的なやり方で捉えるならば」(11)、学が登場する内的必然性と同じもののだとして、『現象学』出版当時の哲学的論争状況の中にヘーゲル哲学を位置づけることでそれを正当化することを標榜するものである。実体=主体テーゼもまた、そうした論争状況に照らして初めてその意味を明らかにできるだろう。本稿では、実体=主体テーゼが「一にして全」なる実体の直接的把握を断念し、それに代わるある間接的把握を提示するものであることを明らかにしたい。

2. 「序論」のコンテキストにおける「実体」概念

そもそも、実体=主体テーゼにおける「実体」、「主体」は何を意味しているのか。これらの概念の哲学的モデルを求めるならば、実体はスピノザの実体を、主体はカント・フィヒテの超越論的主体性を意味しているとされることが多い⁽³⁾。その場合、実体=主体テーゼはスピノザとカント・フィヒテとの総合を主張するものだということになる⁽⁴⁾。他方、それぞれの論理的構造に着目すれば、実体は同一性、主体は否定性ないし区別に相当し、問題のテーゼは同一性と区別との関係を表現するものだとも解釈される⁽⁵⁾。

こうした解釈は、それぞれ考慮に値するだろう。しかし、それぞれに問題もある。スピノザの実体とカント・フィヒテの主体性を総合すると主張しても、実際にその総合がどのようななされうるのかは、不明のままである。また、同一性と否定性の関係を表現すると解釈する場合でも、問題の同一性が個別者のレベルでの同一性なのか、絶対者のレベルでの同一性なのかで、内容が大きく異なることになるだろう。いずれにしても、実体=主体テーゼの内容の正確な理解のためには、ここで使用されている実体・主体という概念の内容をここで使用されている限りでの意味において明確化しなければならない。

まず実体の概念が、実体=主体テーゼが語られている『精神の現象学』「序論」においてどのような文脈で用いられているのかを見ていこう。

「序論」において実体の概念は、『精神の現象学』が発表された当時の精神史的状况を記述する文脈において登場している。「序論」においてヘーゲルは、自分の時代を「実体的な生活 *das substantielle Leben*」(12)の喪失した時代として特徴づける。失われたものは「実

在が内的にも外的にも普遍的に現在している」(12) という確信と満足とも言い直されている。「序論」の説明だけでは、これがどういう事態を指しているのかははっきりしないが、宗教を扱った章で、実体的生活の喪失に対応すると思われる状況をヘーゲルは次のように描き出している。

{神の} 彫像は活ける魂のないただの屍となり、{神への} 讃歌は信仰のないただの言葉となった。神々の祭壇には心ある食べ物や飲み物はなく、競技や祭礼から、意識と実在との喜ばしい統一が意識に対して戻って来ることもない。(402)

ここで失われたとされているのは、石でできた此岸的存在である彫像が神の魂を宿すものとして、あるいは、ただの音である言葉が神への讃歌としてあるような世界であり、スポーツや祭礼が神との交感であるような世界である。つまり、此岸的な有限な事柄において無限な実在=神が臨在しているような世界である。

こうした失われた世界についての感覚はヘーゲルだけのものではない。たとえば、『ヒュペーリオン』草稿におけるヘルダーリンの次の言葉は同様の感覚を伝えている。

至福の一体性は、言葉の唯一の意味における存在は失われた。そしてわれわれはそれを失わねばならなかった、われわれがそれを努力して獲得し、戦い取るべきならば。われわれは平安なる「一にして全 *Ev και Παν*」から自らを引き離す、それをわれわれ自身によって打ち立てるために⁽⁶⁾。

ここで注目すべきは、ヘルダーリンが失われた一体性を「一にして全」という概念で表示していることである。これは、ヤコービの『スピノザの教説について』においてスピノザの立場を示すものとして用いられたものであり、ヘルダーリン、ヘーゲル、シェリングの思想的同盟の標語であったものである⁽⁷⁾。こうした文脈に即して見てみるなら、「序論」における実体はスピノザの実体そのものというよりも、それに想を得た、「一にして全」と表現されるような、すべてのものが一つであるような一体性を指していると言える。

それでは、「一にして全」という規定によって、「序論」における実体概念が尽くされているのかと言えば、そうは言えない。それは「一にして全」の把握のされ方に関わる。実体=主体テーゼの直後の部分でヘーゲルは次のように言う。

同時に、次のことが注意されるべきである。すなわち、実体性は知に対する存在ない

し直接性であるのと同様、知の普遍的なものないし直接性を含んでいるのである。
(18)

ここでヘーゲルは、実体性が、それを捉える知のあり方を特定するものであることを指摘している。「一にして全」においてはすべての対立が克服されており、知とその対象との間にもへだたりはない。したがって、実体性は「知に対する直接性」において開示される。そうした知は、いわば絶対者と知とが直接に一つに融合しているような知である。そこには一切の区別がない。そうした知は展開や媒介を欠いた「直観知」であるほかない。実体は、こうして、基本的に神的なものと一体化する直観において開示されるようなものとして捉えられる。

3. 同一哲学における反省の否定

「序論」においては、しかし、真なるものを概念によってではなく、直観や予感や感情において捉えようとするこうした立場は、「学」の立場と対蹠的なものとして一貫して批判されている。

この預言者的語りはまさに正しく中心と深みに留まっていると思っている。それは規定性（ホロス）を軽蔑的に見下す。そして、意図的に概念と必然性から遠ざかる。それらはただ有限性にのみ住まう反省（Reflexion）であるとして。(14)

こうした立場は、「一にして全」の一体性に留まろうとし、規定性を遠ざける。規定は区別を含意するからである。規定されるとは、特定の何かであることであり、それはその特定のなにか以外のものではないことを含意する。したがって、規定は「一にして全」の一体性に否定を持ち込む。「一にして全」の一体性を純粋に保つためには、規定は排除されねばならない。

ここで注意したいのは、規定性と表裏一体のものとして「反省」が排斥されていることである。反省はドイツ観念論のキーワードの一つである。近世哲学におけるこの言葉の源であるロックにおいては、反省は感覚と並ぶ認識源泉であり、「われわれ自身の知性の働きの知覚」として定義される⁽⁸⁾。それは、知が知自身の働きを内的に知覚する働きであり、自己関係的な構造をもつ。この自己関係において意識がまさに意識されるのであるから、反省は主観性が顕在化される原理でもある。

反省概念はフィヒテにおいてさらに展開される。フィヒテにおいても反省は、第一義的

には、精神の働き自身を意識化する働きであり、「人間精神の諸行為一般を意識へと高める」ものである⁽⁹⁾。この点においてフィヒテはロックの規定に従っている。しかしフィヒテはそれに加えて、こうした反省が働くためには、反省される対象が他から区分され、限界づけられていることが必要であると主張する。黒でもなければ、赤でもない、四角でもなければ丸でもない、そうした一切の限界を欠いたようなものを対象化することはできない。意識化されるためには何らかの規定を持たねばならない。規定を持つというということは、それがそれ以外の他のものから区別されるということである。この、あるものを他のものから切り離す働きをフィヒテはカントに倣って「抽象」と呼び⁽¹⁰⁾、抽象の働きのなしに反省は成り立たないと言う。「抽象したのであれば、反省することは不可能である」⁽¹¹⁾。フィヒテにおいて、意識化されることは規定されることと、反省は区別と表裏一体のものとなる。

このように、反省は知が知自身を対象とする自己関係の意識化の働きであり、そしてその自己関係は自己を他のものから区別するところに成立する。知が自らを他との区別において自覚するという意味において、反省は有限な主観性の原理である。

ヘーゲルにおいても、反省の基本的意味はこれである。そのことは、『差異論文』において反省の働きが「対立するものの定立」として特徴づけられていることから確認できる⁽¹²⁾。また「序論」において、実体的生に対して「実体なき反省」がその「もう一方の極」と位置付けられていることも、「一にして全」の古典古代の一体性と、近世の自立した個的主観性との対置の表現である。

規定において物事を捉える有限な主観性の原理としての反省は、直観や感情において真なるものを捉える立場においては排斥される。それでは、直観や感情において真なるものと捉えるとは、具体的にはどのようなことなのだろうか。

ヘーゲルにとって、直観において真なるものを捉える立場の典型はシェリングの同一哲学である。ヘーゲルは、絶対者を「そこにおいてすべての牛が黒くなってしまう夜と述べ立てることは認識の空虚さのもつ素朴さである」⁽¹⁷⁾とシェリングを揶揄している。すべての牛が黒いとは、いろいろな区別がなくなってしまうことであり、そこにおいて反省的な思考が廃棄されていることを指している。

実際、シェリング自身も、その同一哲学の最初の体系的表現である『私の哲学体系の叙述』において、反省を自らの哲学の根本認識からはっきりと排除している。

絶対的同一性の体系は反省の立場から完全に距離を取っている。なぜなら反省はただ対立から出発し、対立に基づくものだからである⁽¹³⁾。

同一哲学は絶対的同一性を認識するものである。絶対的同一性は $A=A$ という定式の等号 $=$ において表現される。この $=$ は主語としての A からも述語としての A からも独立しており、純粋な同一性である。対立の立場である反省には絶対的同一性を把握することはできない。絶対的同一性は「ただ、知的に直観されることができるのみである」⁽¹⁴⁾。この認識が直観と呼ばれるのは「すべての直観は思惟と存在を等置するものであり、一般に直観のなかにしか実在性は存在しないからである」⁽¹⁵⁾。

また、すべての存在するものは自己同等的なものであって、それ自体においてみられるならば、この絶対的同一性と同じである。しかしこれはすべてのものが絶対的同一性の「現象 *Erscheinung*」であるということではない。現象とは本質が現れ出た姿であるが、「絶対的同一性が現実には自らの外に出ているという前提」がすべての哲学の根本誤謬である⁽¹⁶⁾。もし何かが絶対的同一性の外に見られるとすれば、それは「個別的なものを全体から恣意的に分離することによる。それは反省によって行われるものであって、自体的には生じない」⁽¹⁷⁾。反省は絶対的同一性の外に位置づけられる。時間もまた反省にとってのみ存在するものであり、「すべての時間規定はただ有限で反省する認識においてのみある。自体的にはすべての事物は永遠な非時間的な仕方では絶対者のうちに含まれている」⁽¹⁸⁾。絶対的同一性は生じもしなければ過ぎ去りもしない永遠のものである——このようにシェリングは主張する。

同一哲学の内容の詳細な検討はここではできないが、本稿のテーマとの関係でさしあたり以下の論点を確認できる。1、絶対的同一性は自体的に認識できる。2、絶対的同一性を自体的に認識する手段は知的直観である。3、反省は絶対的同一性の外にある。4、反省は時間的に継起する。

実体=主体テーゼは、こうした同一哲学の諸テーゼとの対照において、初めてその本来の意味を明らかにできる。中心問題は反省の役割の変化である。

4. 反省の内在化としての主体化

ヘーゲルの同一哲学への批判は、同一性と区別との関係に向けられる。

即自にはかの {神的な} 生命はたしかにけがれなき自分自身との同等性であり、統一性である。それにとっては、他在や疎外化も、またこの疎外化の克服も問題にならない。(18)

ここで語られているのが同一哲学的絶対的同一であることは明らかである。絶対的同一性は自己から外に出ない、つまり自分の外なる区別と関係しない、とシェリングにおいては主張された。このことをヘーゲルは批判する。

しかし、この即自は、そこにおいては対自的であるというその本性が度外視され、一般に形式の自己運動が度外視された抽象的な普遍である。〔絶対者において〕形式と本質が等しいものと述べ立てられても、認識が即自あるいは本質で満足でき、形式を省くことができると考えることは誤解である。(18)

ヘーゲルは、同一哲学の捉える同一には対自の契機、つまり自覚化され、意識化されるという契機がないと批判する。

ここでの「形式」や「本質」という概念は、同一哲学でのそれを念頭に置かなければ理解できない。『私の哲学体系の叙述』において、シェリングは絶対的同一性の本質、存在、形式、認識を区別している。先に述べたように、絶対的同一性は $A=A$ の $=$ において表示される。これが絶対的同一性の「本質」とであるとされる。それに対して、 $A=A$ は絶対的同一性の「存在」の「形式」とであるとされる。そして、この $A=A$ という形式とともに、絶対的同一性の根源的「認識」が定立される⁽¹⁹⁾。しかし $A=A$ には左辺と右辺の区別も含まれている。 $A=A$ という形式は同一性の表現であるのと同様に、区別の原理でもある。この形式においてもつばら同一性のみに注目すれば、そこに「本質」を見ることになる。それは絶対的同一性の把握であり、そこでは本質、形式、存在は同一である。これは理性あるいは知的直観の立場である。そうした立場に立つためには「思惟する者を捨象せねばならない」⁽²⁰⁾。しかし、区別に注目するならば、右辺と左辺は主語と述語として区別される。これは反省の立場である。『私の哲学体系の叙述』の出版と同年にシェリングが行ったこの書に対する解説講義を聴講したトロクスラーの講義ノートも、シェリングの次の言葉を記録している。

形式は、実存するものとして絶対的に同一であるが、存在するものとしては述語と主語である。われわれは理性を通して前者を認識し、反省を通してはただ後者を認識する。⁽²¹⁾

このように、絶対的同一においては形式と本質は一なるものであることが主張されるとはいえ、それは形式の持つ区別の契機を度外視することによる。シェリングにおいては、

区別としての区別は反省の所産として、絶対的同一の埒外に置かれる。この点をヘーゲルは批判する。

反省を真なるものから排除し、絶対者の肯定的契機として把握しないなら、それは理性の誤認である。反省は真なるものを結果となすものである。(19f)

これがシェリングに対する批判として正鵠を射たものであるかどうかはさておき、ヘーゲルが、区別と、それと表裏一体をなすものとしての意識化の契機、すなわち反省を、絶対者の認識において不可欠のものとしていることは確認できる。

「主体」概念もこの主張との関係で理解される。主体としての実体は「純粹で單純な否定性であり、まさにそのことによって、單純なものの二分化あるいは対立的な二重化」(18)という面を含むとされ、主体は区別の要素を組み込んだ実体であると考えられる。同一哲学が反省を絶対者の埒外においたのに対して、ヘーゲルは反省を絶対者の内側に位置づける。それが実体を主体として捉えるということである。しかし、それはどのようにしてなされるのか。

ヘーゲルは『信仰と知』において、反省と絶対的同一性との関係を簡潔に表現している。

この否定が存在的に、実的に措定されるなら、それは対立者の措定であり、 $A-A=0$ である。無は $+A-A$ として現実存在する⁽²²⁾。

ここでは、反省の定立する区別は $+A$ と $-A$ との対立として、両者の統一は 0 で表現され、「無」と呼ばれている。統一としての 0 は $+A-A$ という対立として現実存在するとされる。つまり対立を離れては同一性に現実性はない。逆に $+A-A$ は、 0 の一つの現象という地位を獲得する。こうして、絶対的同一と反省の立てる対立関係とは表裏一体のものとして捉えられる。

算数の計算としては $+A-A=0$ で、両辺はただ等しいだけあるが、今の場合の左辺と右辺は單純に同じものではない。左辺においては $+A$ が定立され、しかる後にその対立である $-A$ との関係においてそれが否定されるという運動が示されている。 $+A$ という規定を立てることは、実体からある一面を際立たせることである。結局 0 になってしまうから同じということではなく、 $+A-A$ は A というアスペクトのもとに絶対的同一を表示している。

また、われわれの認識は有限なものであるから、「一にして全」なるものを一挙に認識

することはできない。世界は意識に相関的に、意識に対して存在する在り方で現出する。それは常に世界のある一つのアスペクトにすぎない。反省による実体の認識はそうしたさまざまなアスペクトの継起するプロセスとして展開する。先ほどの図式を使えば、「絶対的同一 = $+A-A$ 、 $= +B-B$ 、 $= +C-C$ …」という形で表現できよう。それぞれの区別はそれぞれの仕方では絶対者を表現する。こうした区別の継起的連続を通して、絶対的同一は表現される。ドングリが櫟の木の存在を尽くすものではなく、芽吹き、幹を張り、葉を茂らせていくその過程の全体が櫟の木であるのと同じように、ことがらはその原理や目的において尽くされるものではなく、展開の全体において尽くされる。

というのは、ことがらはその目的において尽くされているものではなく、その遂行において尽くされるものである。結果は現実的な全体ではなく、その生成と一緒にあって全体なのである。(10)

始まりや結果を知るだけでは意味がなく、そこからの展開やそこに至る道筋を含めて初めて事柄が表現される。反省は時間的・継起的に進展するほかない。ヘーゲルは、反省の位置づけに関して同一哲学と道を分かったが、反省は時間的に継起するという思想は引き継いでいると言える。先の引用で、「反省は絶対者を結果となす」と言われていたのも、反省の構造に即して、絶対者の認識は継起的プロセスという形をとることを指している。

以上のことを踏まえると、以下の引用は実体=主体テーゼの言い直しと見なすことができる。

形式は本質にとって、本質自身と同様に本質的なものであるので、本質は単に本質として、すなわち直接的な実体として、あるいは神的なものの純粋な自己直観として把握され、表現されるべきではない。そうではなく、同様に形式として、しかも展開された形式という豊かさの全体におけるそれとして、把握され表現されるべきである。(18)

ここでは、「真なるものを実体として」把握することが、「神的なものの自己直観」と言い直され、退けられている。自体的にあるがままの実体を知的直観において把握することが否定されている。それは展開を欠いた原理の把握に等しい。

それに対して、「真なるものが主体としても」把握されるとは、形式の展開として把握されることだとされる。つまり、自体的に存在する在り方における実体としてではなく、

有限な主観性に対する「現象」の継起的展開を通して実体が把握されるということである。では、このように実体を「主体としても」把握することは、具体的にはどのようなことになるのだろうか。

5. 絶対者の不在、あるいは他在においてある絶対者

反省は対立相における認識である。それは何らかの規定 $+A$ を立てる。そうして世界の一面を切り取り際立たせる。しかし $+A$ はその本性上 $-A$ に対する関係のうちにあり、認識の進展とともにこの関係が明るみになることで、否定され、無に帰還する。この無において絶対的統一であるところの実体が顔を見せる。——先にわれわれは『信仰と知』の議論をこのようにまとめた。その基本的構図は、『現象学』においても変わらない。

定在が単独で存立していることは、概念が規定態において定立されているということであり、したがって、その{規定態において定立されている}ことによって、単独に存立しているのと同様、それ自身、単純な実体へと下降していく運動である。実体は、この否定性と運動として初めて主体なのである。(431)

なんらかの規定態(たとえば $+A$)は、必ず他との関係($-A$ との関係)を含んでいる。それゆえ、それは他との統一である実体($+A-A=0$)へと移行していく運動をそれ自体において示している。ここでは、主体とはこうした否定性ないし運動であることがはっきりと言明されている。

『信仰と知』においてはこうした絶対的統一である「絶対無を認識することが哲学における最初」であり⁽²³⁾、「真の認識は絶対者から始まり、絶対者は(中略)真の知的直観を通して存在する」⁽²⁴⁾とされている。つまり、そこでのヘーゲルは知的直観による実体の認識を認めていた。しかし『現象学』においては、これまで見てきたように、実体の認識の仕方が『信仰と知』と異なっている。

自我は、もろもろの区別を絶対者の深淵(Abgrund des Absoluten)のなかに投げ返し、そこにおいてもろもろの区別が等しいことを言い表すところの(主観でも客観でもない)第三のものではない。(431)

絶対者の深淵においてすべてのものが等しくなることを宣言するとは、同一哲学的な知的直観のことに他ならない。それは、ここでもはっきりと退けられている。では、それに

代わった反省による知はどのようなものか。ヘーゲルは次のように述べる。

そうではなく、知はむしろ、区別がそれ自身において運動し、自らの統一へ帰っていくのをただ観察するという、この一見すると何もしないことのなかにあるのである。
(431)

ここで言われていることは、知は、絶対的同一を直接的に捉えるのではなく、区別の没落を観察するだけだ、ということである。先ほど述べたように、規定されたものは本性上、没落していく。この没落が絶対的同一性への関係でもあるので、知はこの規定されたものの没落を観察することで、間接的に絶対的同一性を垣間見る。しかし知の直接の対象はあくまで規定されたものとその否定であり、絶対的同一はいわば間接的に把握されるだけである。知は、規定されたもののもとに留まっている。

ここで注意したいことは、規定されたものは絶対者にとって「他」なる存在であるということである。0 にとって、 $+A-A$ 、 $+B-B$ 、 $+C-C\cdots$ のそれぞれは限定された定在であり、その限定のゆえに 0 そのものとは区別される。それらは自体的に存在する 0 ではなく、反省の対象となった 0 である。

精神は、自分にとって他となり、すなわち自らのもつ自己 *Selbst* の対象となり、そしてこの他在を止揚する運動だからである。(29)

ここで言われているように、反省（精神自身の契機であるので、ここでは「自らのもつ自己」と呼ばれている）の対象となることは「自分にとって他となること」である。絶対者は、反省の対象となることで自らにとって他となる。そうして他となった在り方、 $+A-A$ 、 $+B-B$ 、 $+C-C\cdots$ といった他在が没落する（止揚される）という否定においてかろうじて絶対者はそこに臨在する。ここには自体的な絶対者は不在なのである⁽²⁵⁾。

知が行うのは、その有限なものが没落する運動を観察することだけである。それを絶対的同一の反映として認識することがここでの絶対者認識である⁽²⁶⁾。それは他在において存在する限りでの絶対者、他在における絶対者の臨在を認識することである。反省は、有限な事物の世界、絶対者にとっての他在の世界に留まる。そして、面と向かって直接に絶対者を観るのではなく、ただ、他在という鏡に映ったその姿を観るのである⁽²⁷⁾。

『精神の現象学』は、有限な意識の諸形態とその没落を叙述し、そのことにより絶対者を認識する学である。有限な意識形態の歴史という他在のもとに絶対者は否定的に臨在し

ている⁽²⁸⁾。それを認識することが、ヘーゲルが学の基盤であるとした「絶対的他在における純粋な自己認識」(22)である。

6. まとめ

われわれは実体=主体テーゼを同一哲学における知的直観との対決というコンテキストのなかで見てきた。同一哲学が知的直観による絶対者の直接的把握を主張するのに対し、このテーゼはそれを退ける。実体=主体テーゼの「実体としてでなく」という部分はこのことを表現したものである。また、同一哲学が反省を絶対者の外に置くのに対して、このテーゼは反省が絶対者の構造契機であり、絶対者は反省的に認識されることを主張する。「主体としても」という部分はこの主張の表現である。

しかしそれは、反省によって絶対者が直接的に把握されるということを意味するものではない。反省の対象となることは、絶対者にとって他となることを意味している。反省の認識は、その「他」という様態に即して遂行される。自体的な絶対者は反省知を超越している。反省知は他在におけるその反映を対象とするのみである。

この絶対者と他在との関係は、一般的な言葉で言い直せば、神と被造物の世界との関係に相当する。この関係に即して言えば、実体=主体テーゼは、神をそれ自体として認識するのではなく、世界においてある限りでの神を認識することを主張するものだと言い直すこともできる。しかし、それは単なる汎神論的認識の主張ではない。世界は神の他在であり、自らの否定において神を示すものである。他在が他在であるのは、絶対者が自体的にはそこにいない限りにおいてである。神はその不在を通して自らを示している。

『信仰と知』の末尾でヘーゲルは、「パスカルのことば：人間の内でも外でも、自然はいたるところで失われた神 *Dieu perdu* を指し示しているようなものだ」が経験的に言い表したものを絶対理念の契機とせねばならないと語っている⁽²⁹⁾。実体=主体テーゼは、この課題に応える認識の在り方を示したものであると言える。

註

(1) Hegel(1807).『精神の現象学』からの引用は、引用部最後にこのテキストのページ数を挙げる。なお {} のなかは引用者の補いである。

(2) 金子武蔵訳『精神の現象学』(岩波書店、1971 年)、山本信訳『精神現象学序論』(中央公論社、1967 年)、牧野紀之訳『精神現象学』(未知谷、2001 年)。三浦和男訳『精神の現象学序論』(未知谷、1995 年)は原文そのままに訳している。

(3) 該当箇所への金子訳注。Marx(1981), S.61.

(4) 実体=主体テーゼをひとまず離れるならば、スピノザとカント・フィヒテの総合は 18 世紀末のドイツ思想界の共通の課題であったことは言える。この点については、Taylor(1975), S.34ff.

(5) Henrich(1978), S.215f. ヘンリッヒの考察は参考になるが、同一性を『論理の学』の反省規定の同一性に

帰着させてしまう点には同意できない。

(6) Hölderlin(1795), S.558.

(7) Jacobi(1785), S.22. この書物がヘーゲル、ヘルダーリン、シェリングに対して持った意味については、藤田(1986) 参照。

(8) Locke(1690), S.105.

(9) Fichte(1794), S.142.

(10) Kant(1800), S.525.

(11) Fichte(1794), S.142.

(12) Hegel(1802), S.16.

(13) Schelling(1801), S.335

(14) Troxler(1988), S.48.

(15) Schelling(1802b), S.264. 知的直観という言葉は『ブルーノ』にも現れる。Schelling(1802a), S.48.

(16) Schelling(1801), S.342.

(17) Ibid., S.348.

(18) Ibid., S.389.

(19) Ibid., 342f.

(20) Ibid., S.336.

(21) Troxler(1988), S.50.

(22) Hegel(1802), 358.

(23) Ibid., S.398.

(24) Ibid., S.392.

(25) この点については、早瀬(1999) から決定的な示唆を受けた。

(26) 高山守は、認識されないことにおいて絶対者である絶対者を認識するというパラドクスに対して、ヘーゲルは絶対者を「生成」として捉えることで応えたとする。高山(1994)。その「生成」の認識は、具体的には、ここで示したようなものであると考える。

(27) これは、思弁概念の源の一つとされる新約聖書コリント前書 13-12 に倣ったものである。「わたしたちは、今は、鏡におぼろに映ったものを見ている。だがそのときには、顔と顔を合わせて見ることになる」(新共同訳)。鏡(speculum)を通して観ることとしての思弁(speculatio)については、山口(2010) に教えられた。

(28) この点については、山脇(2008) 参照。

(29) Hegel(1802), S.414.

文献

Fichte, J.G. (1794). *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, in Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften I. Reihe: Werke: Werke 1793-1795: Bd I,2, M. Zahn, R. Lauth, H. Jacob, H. Gliwitsky, E.Fuchs, & P. K. Schneider (hg.), 1965, Stuttgart: Frommann-Holzboog.

Hegel, G.W.F. (1802). *Glauben und Wissen*, in G.W.F. Hegel Gesammelte Werke Bd.4, H. Buchner & O.Pöggeler (hg.), 1968, Hamburg: Meiner.

——— (1807). *Phänomenologie des Geistes*, in G.W.F. Hegel Gesammelte Werke Bd.9, W. Bonsiepen & R. Heede (hg.), 1980, Hamburg: Meiner.

Henrich, D. (1978). 'Hegels Logik der Reflexion', *Hegel-Studien Beiheft*, 18, 203-324.

Hölderlin, F. (1795). *Hyperion Vorletzte Fassung*, in Friedrich Hölderlin Sämtliche Werke und Briefe Bd.1, J. Schmidt (hg.), 1992, München: Deutscher Klassiker Verlag.

Jacobi F.H. (1785). *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, 2000, Hamburg: Meiner.

Kant, I. (1800). *Logik*, in Werke im sechs Bänden Bd.3, 1970, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Locke, J. (1690). *An Essay concerning Human Understanding*, P. H. Nidditch (ed.), 1975, Oxford: Clarendon Press.

Marx, W. (1981). *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a.M.: Klostermann.

Schelling, F.W.J. (1801). *Darstellung meines Systems der Philosophie*, in *Zeitschrift für spekulative Physik*, Bd.2, M.Durner (hg.), 2001, Hamburg: Meiner.

——— (1802a). *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch*. M. Durner (hg.), 2005, Hamburg: Meiner.

——— (1802b). *Fernere Darstellung aus dem System der Philosophie*, in *Schriften von 1801-1804*, 1988, Darmstadt:

Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Taylor, C. (1975). *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press.

Troxler, I.P.V. (1988). *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-1802)*, Köln: Dinter.

高山守 (1994). 「シェリングとヘーゲル——「歴史性」と「絶対者」をめぐる対立」, 西川富雄監修『シェリング読本』, 法政大学出版会, 292-305 頁.

早瀬明 (1999). 「ヘーゲルの絶対者論—絶対知の体系を可能ならしめる、絶対知を超え出るもの—」, 日本フィヒテ協会編『フィヒテ研究』, 第7号, 51-67 頁.

藤田正勝 (1986). 『若きヘーゲル』, 創文社.

山口祐弘 (2010). 『ドイツ観念論の思索圏』, 学術出版会.

山脇雅夫 (2008). 「啓示宗教と絶対知—『精神の現象学』における時間の問題—」, 日本ヘーゲル学会編『ヘーゲル哲学研究』 第14号, 113-124 頁.

〔高野山大学教授・哲学〕