

# 概念の自己運動について

松村 健吾 (大東文化大学名誉教授)

## Über die Selbstbewegung des Begriffes

Kengo MATSUMURA

一時期のヘーゲル研究においてはマルクス主義陣営の研究者たちによって観念論者たるヘーゲルの哲学の「唯物論的改作」が唱えられていた<sup>(1)</sup>。そのような研究潮流からすればヘーゲルの代表的な立場である「概念の自己運動 Selbstbewegung des Begriffes」(GW9,48)なるものは、観念論の極みであり、ヘーゲルの神秘的側面を代表するものであった。この言葉は「概念の自己発展 Selbstentwicklung des Begriffes」と呼ばれることもあった<sup>(2)</sup>。こちらの「概念の自己発展」という言葉も、ヘーゲル自身に由来する言葉であるが(GW19,18)、エンゲルスなどがこの言葉を使用しているところから<sup>(3)</sup>、こちらの言葉の方が多用されることもあったようである<sup>(4)</sup>。ともかくどちらにしてもそれは常識からしても余りに異常な事柄であるので、真面目に批判するまでもないものと見なされていたようであり、正面からする批判はなされてこなかったようである。今回、私は文献学的な興味からこの概念を改めて取り上げてみたい。ただしそれはヘーゲル哲学の現代的な意義を明らかにしようとする試みとは全く無縁である。ヘーゲル哲学の「唯物論的改作」と並んで、ヘーゲル哲学の「現代的意義」を論じることもかつて流行したが<sup>(5)</sup>、私はそうした試みに違和感を抱き続けてきた。私自身若い頃、マルクス主義者を自認していたにもかかわらず、私はヘーゲル哲学の研究に埋没し、「唯物論的改作」も「現代的意義」も素通りしてきたが、その理由は単純であった。要はそうした試みが好きではなかったということである。ヘーゲル研究は私にとっては「趣味」であり、それが現代的な意義など持っていないなくても構わなかったのである<sup>(6)</sup>。気がついて見ると私の周りにいたたくさんの方のヘーゲル研究者たちはとうとうヘーゲル研究を卒業しているようである。彼らは全く別の領域の研究にいそんでいるようであり、そうした研究が今は彼らにとって現代的意義を有しているのであろう。「現代」はまさに常に現代であり、次から次へとその内容を変化させてゆく。「現代」という言葉だけは持続しているが、かつての「現代的意義」の内容は既に過去へと変色している。新しい人たちの「現代」が次々に始まってゆくのである。現代に生きていたはずの我々はあっといふ間に過去の人になって、忘却の淵に沈み込むのである。

ヘーゲルの文献に立ち返って調べてみると「概念の自己運動」という言葉は1807年の『精神の現象学』の「序論 Vorrede」で初めて、しかも一度だけ使用されている言葉である(GW9,48)。『精神の現象学』の本文中では一度も使用されていない。また「自己運動」という言葉も実は本文中では使用されておらず、「序論」で初めて登場する言葉である<sup>(7)</sup>。だから「概念の自己運動」という言葉は1807年の1月頃、つまりヘーゲルが『精神の現象学』の本文を書き終えて、新たに「序論」を書き上げるとき、それも最後に至って、思い付いた新しい用語であったのである。その後ヘーゲルは「概念の自己運動」という言葉そのものは一度も使用することはなかったが、「概念の自己発展」という言葉は上記の如く一度使用しており、「絶対的理念の自己運動」という言葉も一度使用している(GW12,237)。ただしヘーゲルは「自己運動」という言葉は『論理学の学』<sup>(8)</sup>(1812-16年)などでかなりの数(11回)使用している。だが他の著作などでは多用するには至らなかった。

まずはヘーゲルの「概念の自己運動」が登場する前の段階から少し振り返って見よう。その言葉が使用されていないからと言って、それはそれ以前のヘーゲルにそうした発想が全くなかったということの意味するわけではない。誰しも自分の内で蠢いている思いにようやくにして名前を付けることが出来たという経験があるであろう。新しい思想は突然現れたとしても、それが熟成・発酵する過程を常に前提している。まずはヘーゲルの「概念の自己運動」という言葉の発酵の過程から見てゆくことにしよう。

## I プラトン、アリストテレスにおける「自己運動」について

古代ギリシアにあっては「魂」は「動かすもの」であり、運動の原理であった。そのようなものとしての魂(靈魂)の実相は哲学者たちによってさまざまに語られており、アリストテレスの『靈魂論』の第一巻の第二章はその紹介にあてられている。それによればプラトンは魂を「他を動かすもの」であるだけでなく、「自分自身を動かすもの」と見なしたとされている。アリストテレス自身は「不動の動者」という思想を持っているからして、プラトンの「自分自身を動かす」という思想は誤りであるだけでなく、不可能なことであると断じている(406a)。こうしたところからすると、ヘーゲルの「概念の自己運動」という思想はまずはプラトンの思想に淵源すると言えそうである。プラトンは『パイドロス』245Cにおいて魂は不死であり、不死なるものとは「常に動いてやまぬもの」であり、「自己自身を動かすもの」であるとしている。また『法律』においても運動変化を10種類に区分した上で、「自分で自分を動かすことの出来る動が、他のものより無限にまさっている」(894D)としている。こうして魂は動かすものであり、運動の原理であると共に、自己自身をも動かす不死なるものとされている。実質的に魂は自己運動する運動原理である。ただプラトンにおいてもまだ言葉としての「自己運動」は登場していない。

学生時代からヘーゲルは当然プラトンもアリストテレスも読んでいたが、プラトンの影響が強まるのはフランクフルト時代頃からであり、アリストテレスにもその頃から関心を強め、イェナ時代の初めにはプラトン、アリストテレスに過度に依拠した哲学体系構想を抱くに至った。ヘーゲルは

プラトンのようなアイデアを思惟と存在、普遍と特殊の統一として設定して、カント・フィヒテ以降のドイツ観念論の中に無数に登場している思想家たち、ラインホルト、シュルツェ、ブーターヴェーク、クルーク、等々と対決しようとするのである<sup>(9)</sup>。この対決の時期はイエナ初期のことであり、いわゆるヘーゲルとシェリングの「同一哲学期」であり、私はこの時期を彼らの「古代的アイデア主義」とも呼んでいる。この時期はヘーゲルにあっても、アイデアが主役となったために、「概念」は抽象的な思惟と同一視され、存在と対立する一面的なもの、実在性を欠くものとして把握されている。だから概念はまだ自己運動する境地には到底至っていないのである。

## Ⅱ 近代自然科学の物質観としての惰性的物質

パスカルの有名なデカルト批判に次のようなものがある。「私はデカルトを許すことが出来ない。彼はその全哲学の内で出来れば神なしで済ませたいと思った。だが彼は世界に運動を与えるために神に最初の一突きをさせないわけにはいかなかった。それが済めばもはや彼は神を必要としない。」『パンセ』77節<sup>(10)</sup>。無神論者たる私は、神を熱愛するパスカルの怒りに戸惑うばかりであるが、デカルトを含めて、近代の科学者たちの全ての者がこのように物質に自己運動の能力を認めていないということは驚きである。これはヨーロッパの近代的自然観の特色として銘記さるべきことである。物質に自己運動の原理を認めるためにはデイドロに代表される18世紀フランス唯物論の登場を待たなければならなかった<sup>(11)</sup>。一方ドイツにおいては17世紀ヨーロッパの惰性的物質観（自己運動する能力を持たない物質）に対する批判がライプニッツによって展開され始め、それがドイツ観念論に受け継がれてゆく。ライプニッツは惰性的物質観を批判して、物質の本質は「力」であるとした。力は「創造の際に」物質の内に押し込まれたのである。それによってドイツの自然哲学は「唯物論の迷妄」に迷い込むことなく、観念論の大道を歩むことになった。けだし物質の本質を「力」だとすることは結局は物質の本質は「精神」だとすることである。「力」は目に見えるものではなく、一つの思想である。「引力」を見た者はいないのである。「力」を捉えるのは思惟であり、悟性である。「力」とは事実を説明するために悟性が持ち込む概念である。1802年頃シェリングとヘーゲルは物質を運動させるために「エーテル」なる概念を持ち込んだ。「エーテル」は「絶対的物質」とされることによって、惰性的「物質」に取って代わって、全ての物質の根源となる。それは宇宙の全てに浸透する精神的靈気である。それは通常物質・物体の根源にあるものであるが、宇宙を満たすはずのエーテルはありふれた物質からなる自然の世界においては姿を隠している。しかしエーテルは精神の世界において再び浮上してくる。エーテルがいつどこで精神の中に浮上してくるのか、それを決めるのはヘーゲル哲学の成熟の度合いにかかっている。とまれ、エーテルを自然の世界の始原に設定することによって、精神は自然界と精神界を貫通する一元的原理を手に入れるのである。それが17世紀ヨーロッパの惰性的物質からなる機械論的自然観に対決するドイツ観念論の自然哲学の有機体論的・目的論的自然観なのである。

## Ⅲ 「概念の自己運動」への道 その一 『1804/05年の論理学・形而上学』

ヘーゲルが実質的に「概念の自己運動」へと歩を進めてゆくのは『1804/05年の論理学・形而上学』からである。ゴレッツキー Goretzkiはこの書を中心に据えて「概念の自己運動」という表題の書物を書いているくらいである<sup>(12)</sup>。ヘーゲルが論理学を最初に講義するのは1801/02年の冬学期からである。論理学はこの時期、形而上学と区別されながらも、一緒に講義されている。論理学は有限な形式を取り扱い、形而上学は永遠なるものを取り扱う。ヘーゲルは有限な形式、つまりカテゴリーを批判しながら講義を進めていったようである。当然そこには概念の自己運動は成立していない。そこでは概念は哲学者ヘーゲルの批判を受ける被告人であり、有限な現象界の住人である。この後ヘーゲルは1802/03年の冬学期、そしてまた1803/04年の冬学期に論理学・形而上学の講義を行っているようである。ただしこれらの年度の講義の草稿は残されていない。しかしこれらの講義の準備の草稿を書いたことはほぼ確実であり、それら三回の講義の草稿を利用して書き上げた清書稿が『1804/05年の論理学・形而上学』である(ただし清書稿であるにもかかわらず、欠落部分がかなりある)。残されている最初の論理学・形而上学の講義(GW5,269-275)から三年の月日が経っている。ここにおいてヘーゲルはほぼ全ての概念を三分法、あるいは三段階論で論じている。そして自分のこの手法を論理学の最後に位置する「c. 認識」においてははっきりと三段階の理論として纏めている。それによれば第一段階では概念が示され、それは定義そのものである。第二段階は概念の実在化の段階であり、概念が変質し、他者となる段階である。第三段階はこの他者を廃棄して真実の実在性を樹立する段階である(GW7,113参照)。ここでの用語は後のヘーゲルの三段階論の説明の用語ほど洗練されたものとはなっていないが、内容的には同じ構造が示されている。こうした三分法・三段階論は既にフランクフルト時代から見られるものであり(GW2,248-251参照)、もっと言えばカント以降のドイツ観念論に共通してみられる区分原理である。ヘーゲルもこの流れに掉さしながら自分独自の表現、理解を推し進めてゆくのである。その最初の明瞭な定式がここ「c. 認識」に見られるのである。ゴレッツキーは概念の自己運動が成立する際の障害となるものとして、この時期のヘーゲルの「我々にとって」という外的反省の問題を取り上げている。「我々にとって」という視点はこれまたドイツ観念論に共通する視点であり、彼らの超越論的観念論は通常の経験的意識をその外部から眺めて、意識の諸条件を剔出しようとする哲学である。その意味でそれは「外的反省」と呼ばれてしかるべきものである。外的反省が機能している限り、対象に内在した概念の自己運動は不可能になるとゴレッツキーは考えているようである(前掲書、94p参照)。しかしその後のヘーゲルの思想の歩みを見てみても、我々=哲学者の外的反省の役割が止むことはない。ヘーゲルは叙述のそれぞれの段階で事あるごとに、これで「我々」の役割は終わって、後は事柄自身の展開がなされるだけであると繰り返すが、「我々」の役割が終わることはない。後でまた述べることになるが、ヘーゲルの論理展開、叙述それ自身が「我々」という外的反省抜きには成立しないものなのである。

「c. 認識」の後、ヘーゲルは「論理学」から「形而上学」へと話を進める。両者の相違は「論

理学」では弁証法が支配し、「形而上学」では弁証法は超克されている、とされている（GW7,127）。ここに1804/05年の「形而上学」がなお古めかしい痕跡（永遠なるものへの憧れ）をとどめていることが分かる。しかし実際の叙述においてはここでの「形而上学」においても、弁証法が作用しなくなることはない。弁証法は全ての分野を貫く論理である。弁証法とは論理的規定が対立することであり（AとBの対立）、対立したものであるAがBになり、BがAになるという一連の変転を指す言葉である。ここ弁証法で役割を演じているAとBをヘーゲルはここで「本質態 Wesenheit」と呼ぶ。それはカテゴリーであり、反省諸規定であり、諸々の概念である。それらはまさに「本質態」であり、非感覚的な叡智的思惟の捉えるものである。プラトン、アリストテレス以来、哲学は感覚と純粋な思惟とを区別してきた<sup>(13)</sup>。思惟は感覚が捉えきれない対象の本質を捉える。その思惟の形式が本質態であり、それは現代の哲学者（カントたち）が言うように単に主観的な形式ではなく、アリストテレスの言うように、対象自身の本質を表現するものである。そうヘーゲルは考えたのである。本質態は1804/05年の「形而上学」で初めて本格的に使用され始める概念である<sup>(14)</sup>。この「本質態」は対象自身の存在様式である。それはもちろんヘーゲルの断言にしか過ぎないが、この断言によってヘーゲルはカント的主観主義と対決するのであり、この断言なしにはヘーゲル哲学は成立しないのである。こうしてヘーゲルの「本質態」は対象及び主観の共通の存在様式となるのである。

#### IV 「概念の自己運動」への道 その二 『1805/06年の自然哲学、精神哲学』

ヘーゲルは1804/05年にも「自然哲学」の草稿を残している（GW7,179-338）が、1805/06年にも「自然哲学」の草稿を残している（GW8,3-184）。この二つの自然哲学の草稿で大きく異なる視点の一つは何といっても、後者における「自己 das Selbst」の登場である。前者ではこの言葉は全く使用されていない。Das Selbstは既にカントも使用している用語であるが、フィヒテやシェリングがやがて使用するようになり<sup>(15)</sup>、遅まきながらヘーゲルもこのように1805/06年から使用するようになる重要な概念である。「自己」とは「自己内還帰する」ものであり、「自己自身に関係する」運動の主体である。その端的な「例 Beispiel」はフィヒテに見られるように自我・自己意識であるが、それに限定されるものではなく、ヘーゲルは『1805/06年の自然哲学』においてこの「自己」なるものを多用するのである。ヘーゲルにとってはそもそも自己運動する物質など存在しない以上、自然界には「自己」は存在しないはずである。しかしヘーゲルは「自己」なる概念を頻繁に持ち出して自然哲学を論じてゆく。そしてある時には光、ある時には有機体、ある時には血液、といったものが「自己」だとされる。「自己」なる概念は、機械論的自然観、唯物論的自然観に対決する超越論的観念論者たるヘーゲルが自然を見る視点を提供するものであり、機械的な自然を精神的・生命的な自然として説明するための方策である。自然哲学の最後に位置する動物有機体は自己保存を基本とする存在であるが、動物は病気になることによって死んでゆく。死は類による動物的個体主義の克服であるが、同時にそれは「精神」の誕生である。このプロセスが描かれているはずの草

稿は失われているが、精神は「知性」として始められており、知性は「夜・暗闇」だとされ、それが「自己」と言い換えられている(GW8,187)。「自己」はこうして自然界から精神界へと繋がってゆくのである。もちろんその二つの世界には大きな質的な差異もある。精神は何よりも「労働する」ものであり、暗闇から自己を物として明るい世界に産出する(同、193)。こうして精神は自己運動可能なものとなる。更には精神は相互に自己として自分の自由と独立を求めて対立するが、精神は法の概念に従って相互に承認し合うことになる。この承認は以前の『1803/04年の精神哲学』での承認のように個人の自立性を民族精神の内て廃棄することによって成立するものではなく、個人の自己否定を媒介としながら個人の自己保存が可能となる承認であるはずである。しかし『1805/06年の精神哲学』においてはこのプロセスを十全な形で仕上げることはできなかった。ただしそこにおいて「古代が、プラトンが知らなかった現代の原理」としての「個性の原理」がヘーゲル哲学の内て採用されることによって(同、263)、近代的自我の自由と独立を原理とするドイツ観念論の陣営にヘーゲルも参加することが出来るようになったのである。概念の自己運動はこの自我・自己意識と密接に結びついて成立することになる。ただし残念なことに、この1805/06年の時期のヘーゲルの「論理学」の草稿が全く残されていないので、肝心の「概念」自身のこの頃の姿を直接に見ることは出来ない。それは次の『精神の現象学』において推測する他はないであろう。

## V 「概念の自己運動」への道 その三 『精神の現象学』本文

「精神哲学」の視点からすると『意識の経験の学』の画期的な意義はヘーゲルが精神を「知性」からではなく、「意識」から始めたことである。ヘーゲルの哲学はイエナ初期以来、主観と客観の同一性から出発するものであり、知性はまさにその同一性が成立する地点であった。例えば知性は像(テーブルの上のリング)を表象するが、表象と像とはともに知性の産物であり、根本においては主客の分裂はない。しかるに「意識」はまさに分裂の意識であり、「リングがある」と言う時の、対象たるリングと主観たる意識とは全く別のものである。こうした主客の対立という意識の世界に歩み入ることは、ヘーゲル哲学にとってこれまで経験したことのない大きな冒険であった。もちろんヘーゲルとしては対立の世界たるこの意識の世界において、主客の統一を示す自信があったからこの世界に歩み入ったのであり、展望もないままにこの仕事を企てたわけではない。ただしこの統一は一種独特の仕方で実現されることになる。それが「懐疑の道、否、絶望の道」と呼ばれるこの書の方法である(GW9,56)。それは意識の諸形態(感覚的確信、知覚、悟性、等々)の確信を「我々=哲学者」が揺さぶることによって崩壊させてゆく道行きである。もちろんヘーゲル自身はこの道程が「我々」なる外的反省による恣意的な歩みではなく、対象たる意識自身の自己吟味の歩みであると断っている。その意味でそれは「意識の自己運動」の道程と呼ぶことも出来たであろうが、そうは呼ばなかった。「我々=哲学者」の介入なしには『意識の経験の学』の道程は進行しないのである。その意味で「意識の自己運動」なるものは不可能なのである。この道程の最後において意識は主観と客観の絶対的同一性たる「絶対知」へと到達することになる。意識の対立、分裂の世界はこ

れによって克服されるのである。ただし当初ヘーゲルがこの道程をどの程度の長さのものとして構想していたのかは不明であるが、この『意識の経験の学』と『論理学』を一挙に書き上げて出版するつもりでいたことは1806年の夏学期の講義予告から明らかである<sup>(16)</sup>。ヘーゲルとしては『意識の経験の学』は簡単に書き上げられると思っていたことになる。おそらくⅠ感覚的確信、Ⅱ知覚、Ⅲ悟性、Ⅳ理性、であり、最後がⅤ絶対知、となって終わり、すぐに「論理学」へと移って行く予定であったであろう。ヘーゲルは1806年1月に「Ⅲ悟性」の途中までの草稿を書き上げて出版社に送った。ヘーゲル自身が「印刷は2月から始まった」と言っている（Briefe, Bd1, 113p）。ところが1806年3月頃にヘーゲルの精神に大きな変化が生じたのである。色々な出来事があった中で、最大のものにはナポレオンのドイツへの登場、侵入であろう。1805年12月にオーストリアとロシアの連合軍をアウステルリッツの戦いで打ち負かしたナポレオンは、南ドイツに勢力を伸ばし、ヘーゲルの祖国ヴェルテンベルクとバイエルンを王国に昇格させた。それは翌年のナポレオンの主導による「ライン同盟」の結成につながるものであり、ヘーゲルの夢見ていたドイツ統一の道は思いもかけなかった方向で進展しようとしていた。1806年3月頃にはナポレオン軍はプロイセンやザクセンの北ドイツ連合との決戦の日を準備していたのである。ヘーゲルはナポレオンに夢を託すようになる。新しい時代を予感しながら「新しいヘーゲル哲学」が誕生しようとしていた。新しいヘーゲル哲学とは「自己意識」を原理に据えた哲学であり、『意識の経験の学』の構想とは相容れない要素を孕んだ異端の「意識の一形態」であった。自己意識は明らかに「対象意識」ではない。それはまさに「自己」についての意識である。

### 〔悟性章〕

おそらく1806年3月頃にヘーゲルは『意識の経験の学』の第二回目の原稿の送付を行ったであろう<sup>(17)</sup>。ここには「Ⅳ 自己自身の確信の真理」として「自己意識章」が含まれていた。第一回目にヘーゲルが送った原稿では「緒論」をも含めて「自己意識」という用語は一度も使用されていないし、更にはそれと密接に関係する「対自存在」という用語は専ら否定的な廃棄さるべき状態として取り扱われていた。こうしたヘーゲルの態度は初期イエナ以来の持続的なヘーゲルの姿勢である。第二回の送付の最初の部分は「悟性章」の29節から始まっている。ここで「絶対的概念」という用語が『意識の経験の学』において初めて登場する<sup>(18)</sup>。絶対的概念という用語自身はイエナ初期から使用されているが、ここ『意識の経験の学』の29節では、絶対的概念は絶対的同一性＝自己同等性であると同時に自己分裂するものであり、またその分裂から自己内へと還帰する同一性である、とされている。それをヘーゲルは30節で「無限性」と言い換えている。そしてこの無限性＝絶対的概念を31節で「生命の単純な本質存在、世界の魂、普遍的な血液」と呼んでいる。そしてこの節で、ヤコービに影響されてシェリングが持ち続けていた哲学上の難題、「如何にして純粋な本質存在から外に出て区別に至ることが出来るのか」という疑問を全く無意味な疑問として退けるのである。現在のヘーゲルからすれば同一性は即、分裂なのである、それが絶対的概念のリズムなのである。シェリングはまさに概念のリズムを知らないのである。ここ31節は『意識の経験の学』の中で

初めて明瞭にシェリングを批判した個所であり、ヘーゲルが哲学者としてシェリングと決別した個所である。ここに示された「絶対的概念」はそれほどヘーゲルにとって重要な立脚点であったのである。絶対的概念はその後も「自己意識章」「理性章」「精神章」「絶対知章」で使用されている(GW9,98,99,116,134,167,288,291,296,311,330,433)。このように「絶対的概念」は『精神の現象学』において重要な役割を果たしている概念であるが、イエナ期のヘーゲルの「自然哲学」において「エーテル」なる重要な概念がそうであったように<sup>(19)</sup>、やがてまもなくヘーゲル哲学の用語の中から消えてゆくのである。『論理学の学』において確かに「絶対的概念」はまだかすかに姿をとどめているが、僅か三個所での使用にとどまり<sup>(20)</sup>、重要さは無くなっている。『論理学の学』においては「概念」自身が、普遍・特殊・個別として整理されることによって<sup>(21)</sup>、絶対的概念の出番は無くなったのである。その後、『エンチクロペディー』などでは使用されていないようである。「絶対的概念」や「エーテル」といった概念は、自己を焼き尽くして消えていった「ヘーゲル哲学」誕生期の火の鳥であったのであろう。永遠なるはずの「概念」もまた、時の中で輝くものようである。

そして続く32節で初めて「自己意識」なる用語が登場する。ここが『意識の経験の学』での「自己意識」の初出個所である(GW9,100)。自己意識の何たるかは先行の「悟性の行う説明」の内に表現されている、とヘーゲルは言う。自然現象であれ、精神現象であれ、悟性が行う全ての説明は同語反復である。目の前の道路が何故濡れているのかというと、雨が降ったからである。要は水が水の原因だとしているだけである。このように「説明」とは同語反復なのであるが、だから無意味だということではない。ヘーゲルはそこに単なる対象の記述ではなく、主観による対象の主観的記述を見ているのである。そこに主観の自己同一性が成立しているのである。続く33節では絶対的概念から「純粹概念」へと話を進めるが、「純粹概念」を取り上げるのはここでの課題ではなく、「論理学」の課題であるとしている。絶対的概念は既に見たようにカント風に言えば、根源的統覚に該当するものであり、純粹概念はそこで使用される諸概念、カテゴリー等を指している。そして34節が「悟性章」の最後の節である。ここでは次のようなことが言われている。悟性の段階で「内なるもの」の世界が開かれた、つまり感覚的世界を越えた叡智の世界が開かれた。その内なるものを覆っていた帳とぼりは今や取り払われている(マタイ伝、マルコ伝によるとイエスが死んだとき、神殿の幕が真っ二つに割けたという)。しかしその正体を明らかにするためにはまだまだ委曲を尽くした詳細が必要である、とされており、自己意識章へと続いてゆく(以上、GW9,98-102)。こうして、「絶対的概念、即ち神の概念」(GW11,325)は「自己意識」の内て解明されるのである。

以上見てきた、第二回目の原稿の送付部分と思われる「悟性章」の29節から34節において、ヘーゲルはフランクフルト期以来重要な理念としてきた無限性、生命、魂を「絶対的概念」として総括すると共に、この絶対的概念を新たに自己意識として把握することによって、新しい「ヘーゲル哲学」の地平を切り開いたと言えるであろう<sup>(22)</sup>。ともかく「絶対的概念」と「自己意識」とが一体化してヘーゲル哲学の内て積極的な地位を獲得したことは画期的なことであったのである。ただしヘーゲルはカントやフィヒテのように、自我＝根源的統覚と諸々の概念＝カテゴリーとの関係を二極的な関係として考察することを避けようとした。つまり自我が思惟の内、あるいは判断の内



あれこれの「諸概念」を使用するという発想で、その両者の関係の様式を考察するという手法を取らなかったのである。ヘーゲルは概念と自我 = 自己意識を一体のものとすることによって独自の道を歩んで行くことになったのである。それは概念が実体化する道、つまりは概念の自己運動の道であると同時に、実体と化した自己意識・自我が自己自身を引き裂いて、自己と対立しながら、自己を否定して自己へと還帰する自己運動の過程であった（外化・疎外とその克服の道）。概念の自己運動は自己意識の自己運動であり、自己意識の絶対的否定性の道である。概念と自己意識が一体化した時、ヘーゲル哲学は誕生したのである<sup>(23)</sup>。時は1806年3月、ヘーゲルは第二の革命を体験したのである（第一の革命は学生時代のフランス革命）。

### 〔自己意識章〕

ヘーゲルの自己意識は元々は古代ギリシアの「魂・プシュケー」であり、それは存在の根源であり、生命である。生命はプラトンにおいても、アリストテレスにおいても、欲望である。欲望は対象を食い尽くし、否定する主観の行為そのものである。そこには全ての区別が自己の内に飲み込まれて解消されている無限性が成立している。それをヘーゲルは「純粋な軸回転運動」と呼ぶ（GW9,105）。軸回転運動はプラトンに見られるものであり、宇宙の中心に位置して自己運動するものであり、プラトンはそこに知性的存在（魂）を想定している（『ティマイオス』34A）。ヘーゲルの自己意識もそれに倣ったものである。軸回転運動する自己意識は生命そのものであるが、生命は具体的な形態となっている個体と普遍的な生命、換言すれば類としての生命の二つの契機の総合として把握されている。自己意識章ではヘーゲルは個体としての生命を「無限な実体」と呼び、類としての生命を「普遍の実体」と呼んでいる（GW9,106）。個体を「無限な実体」とするところに『1805/06年の精神哲学』で確立された現代の原理としての個性の原理が明瞭に表現されている。フランクフルト時代には個体としての生命は有限な生命であり、この有限な生命は神という全一の生命と宗教において初めて合一するものと見なされて、宗教優位の思想が展開されていたが、個体たる自己意識は無限な実体とされることによって普遍の実体をも自己内へと取り込んだ実体となる。それは「自己を展開する全体であり、そしてまた自己のこの展開を解消し、この運動において自己を単純に保存する全体」である（GW9,107）。生命たる自己意識は形態として自己を展開しながら、その姿を解消して自己保存を遂行するものである。自己意識のこの自己運動こそが「生命の全円環」（同上）を構成しているのである。だからヘーゲルは軸回転運動する自己意識こそが「真理の故郷」（同、103）であると主張するのである。自己意識こそが哲学が昔から求めてきた存在 = 実体の根源である。まだヘーゲル自身において明瞭な表現を獲得するには至っていないが、「自己運動する真実の実体」、それがヘーゲルの自己意識の表現としては最適であろう。

なおヘーゲルの自己意識論において注意すべきは、感覚的確信が自然的意識と呼ばれたように、自己意識も「自然的意識」であるということである（同、115）。イエナ初期からヘーゲルは自己意識は自然状態の内に存在していると見なしていた。ところがヘーゲルが愛好するのは人倫、それも絶対的人倫であり、自然状態は一刻も早く脱却すべき状態であり、そもそも理論として見れば「自

然状態」は全くの虚構なのである、ヘーゲルはそう考えていて、これまで自己意識を自分の哲学の内に採用することはなかったのである。それが『1805/06年の精神哲学』において自然状態は自己意識相互の承認の過程として描かれるようになったのである。そこでは「法」を前提とすることによって承認の困難を乗り越えようとしていたが、『精神の現象学』の自己意識章では、自己意識相互の純粋な承認の概念そのものが展開され、続いて「不等な承認」としての支配と隷属の関係が展開されて、古代ギリシアの民主政国家の恥部が奴隷制度として描かれるのである<sup>(24)</sup>。そしてこの奴隷制度が蔓延した古代ローマ帝国のストア主義、懐疑主義、不幸な意識が順次描かれてゆく。意識の経験は世界史の舞台に入り込み、認識論的な理論と歴史的意識形態が往還的に叙述されることになる(V理性章、VI精神章、VII宗教章)。なおここ「自己意識章」の「B. 自己意識の自由」においてヘーゲルはキリスト教をストア主義、等々の哲学史の流れの中に定位したのであり、宗教は哲学へと昇華されることになったのである。ヘーゲルはキリスト教なる宗教を哲学思想として理解しようとしているのである。神は絶対的概念とされることによって、哲学者の自己意識の内に吸収されようとしているのである。若い日の宗教者は、哲学者に変身している。

ヘーゲルは概念のリズムとしての「絶対的概念」という思想にたどり着くことによって、概念の自己運動へと実質的にたどり着いたが、この概念を同時に自我・自己意識として捉えることによって、概念自身が単なる理論的認識の世界＝自然界から飛び出して歴史の舞台、市民社会と国家へと、つまりは人倫の世界へと歩み入ったのである。生命としての自己意識は自己運動する円環として把握された。かかるものたる自己意識は存在そのもの、実体として把握され、この実体は人倫的世界の中で自己を自己から分裂させ、反撥しながら、疎外された自己自身を否定して自己へと還帰することによって自己同一性を回復し、教養形成を積んでゆく普遍的主体となるのである(精神章B)。しかも自己意識の「自己」とは一切の自分の自然的、社会的内容を否定することの出来る絶対的否定性であり、空虚な形式＝無であり、無としての自己を自己として認める存在なのである。全ての具体的な内容を喪失しても、「私は私である」という同語反復的な自己関係の内にも自己意識は存在可能なのである。この可能性の内に自己意識相互の承認の可能性が無限に開けている。ヘーゲルも言う如く、他者が存在する限りでのみ自己意識は存在可能である(GW9,108参照)。だが他者の存在と「自由と独立」を理念とする自己意識の存在は永遠の矛盾である。自己意識は自己の絶対的な自由を求める独裁者である。だが独裁者は支配さるべき他者を前提としてのみ存在可能であり、しかもこの他者も自己意識であり、独裁者となる機会を窺っている。この矛盾を前にしてヘーゲルが選んだ道が、自己意識自身の自己否定、「絶対的否定性」(同、114)の道であった。私が私の規定性を廃棄し、放棄しない限り自己意識相互の承認は成立しない。自分の規定性をことごとく否定した「私」に残されているのは自我＝自我の空虚な形式だけである。そのような「無」はまさに無意味であり、打ちやっておけばいいとも言えようが、私たちが思惟する行為者である限り、私たちはどこまでいっても「自己」という形式を保ち続けたい存在なのである。「自己」なる形式を喪失する時、「私」はもう存在しないのである。「自己」は空虚な形式ではあるが、否定しがたい私たちの自己感情なのである。この感情がある限り、私・自己の形式は生き続けてゆくのである。自己意

識は理論的な自己認識であるというよりも、むしろ個体としての私が生きてゆく際の情動の源なのである。それを指してヘーゲルは自己意識を「無限の実体」と呼んだのである。そして「無限の実体」相互の相争い、闘争する承認の過程こそが、精神の本質たる人倫の世界を構築する原動力であり、その意味で自己意識と共に、「ここに既に精神の概念が我々にとって現存している」とヘーゲルは述べるのである（GW9,108）。ちなみに「精神の概念」とは「我なる我々、我々なる我」と明示されている（同所）。これからヘーゲルによって展開される、私たちの共同の世界である人倫の世界は、私たち一人一人の自己意識の闘争の只中での自己否定・絶対的否定性の上に安らっているのである。人倫の世界における勝利者は個々の「私」たちではなく、誰でもないところの抽象的自己意識一般としての「私たち」なのであろう。その「私たち」が「人間」と呼ばれて、「人間」の本質が私たち個人を支配しているのである。「人間」に支配されている私たちは、確信をもって「私は人間である」と主張するのである。

## VI 「概念の自己運動」への道 その四 『精神の現象学』の「序論」

何度も述べているように「概念の自己運動」という言葉は『精神の現象学』の本文中では一度も使用されていない。ただしそれと内容的に同一と見なせる箇所はいくつかあり、それについては上記で見てきたとおりである。更に表現そのものとして、「概念の自己運動」と近い表現が一個所ある。それは「宗教章」の「A. 自然宗教」の「b. 植物と動物」の2節であり、「概念のこの運動を介して精神は他の形態へと歩み入る」とされている（GW9,372、強調は松村）。ここでは明らかに概念が運動するものであることが語られている。その運動は意識、あるいは精神を駆り立てるような力を持っているのである。ヘーゲルは『意識の経験の学』を書き始めた当初から、それと「論理学」の対応について一定のイメージを有していたと想像することが出来るが、この「対応」の問題は叙述の進展と共に徐々に確信へと変わっていったものと思われる。最後の「絶対知章」の⑬節では明瞭にその両書の対応が主張されるに至るのである。概念が自然の内に、意識の諸形態の内に、あるいは精神の諸形態の内に、生きて作用しているという確信をヘーゲルは持つに至ったのであろう。更には概念は単にそれらの内に生きて働いているだけでなく、概念は存在の魂として存在そのもののリズムを形作っていると確信したのであろう。その意味で、概念とは存在の魂、つまり存在の自己意識なのである。そしてヘーゲルは年が明けた1807年1月に一気に長い「序論 Vorrede」を書き上げるのである。「序論」においてヘーゲルは「自己運動 Selbstbewegung」という新しい用語を使うようになる。この用語はおそらくヘーゲルの造語であろう。この言葉はフィヒテやシェリングも使用していない。彼らはSelbsttätigkeitという言葉は使用しているが、それはまさに自我の「自己活動性」であり、活動の主体はあくまでも自我である<sup>(25)</sup>。ヘーゲルが何故「自己運動」という用語を使用するようになったのかを見るためにも、少しその用例を追いかけてみる必要がある。

「序論」においてヘーゲルは哲学書に序文は必要か否かという当時の問題を執拗に取り上げ、あたかも必要はないとでも言わんばかりの議論を展開しながら、実質的には序文の必要を認めている。

そしてようやく⑰節において有名な「実体 = 主体説」を表明する。ヘーゲルは「真理を実体ではなく、同じくまた主体としても把握し、表現しなければならない」と言うのである (GW9,18)。言わんとするところは真実の永遠の真理だとされてきた「実体」に代えて、真理を「自己自身の生成」を描くものとして示すことであり、それが「主体」として把握するということであり、それは「自己 das Selbst」と言い換えても同じものである。この同じ事柄をヘーゲルは⑱節でも繰り返す。実体としての「神の生命及び神的認識」も単に自体存在とされ、対自存在という側面、「形式の自己運動」という側面が見逃されるならば、それは抽象的な普遍性にしか過ぎない、とされている (GW9,19)。ここではヘーゲルは、シェリングと共に同一哲学を表明していた頃を思い出している。その頃のシェリングとヘーゲルは絶対者を絶対的同一性として把握しており、絶対者は本質存在 Wesen においてはまさに絶対的同一性であり、単に形式 Form において自然と精神、主観と客観、等々という区別があるだけである、と主張していた。同一哲学期 (1801-02年) のヘーゲルはシェリングの主張に同調していたが、今や Wesen 重視のシェリング哲学に、「形式の自己運動」という自己の主張を対置しようとしているのである。その内容はここではまだ何も示されていないが、「形式」、つまりは諸々の概念による規定の「自己運動」が必要だということが言われているのであり、ヘーゲルの独自の思想の登場が印づけられている個所である。ともかくここに初めて「自己運動」なる言葉が登場したのである。この言葉は「序論」にだけ登場するものであり、全部で9回使用されている。続いてヘーゲルはこの自己運動を「合目的な活動」とも呼んでいる (同、20)。目的は主体の内では最初は概念 (例えば、大学合格) として存在するが、この概念はまさにアリストテレスも言うように、われわれを動かすものであり、動かすものは主体であり、自己である。主体は概念に衝き動かされながら、現実の内では目的を実現してゆく。主体・主観が目的を実現してゆくプロセスは多くの哲学者、例えばフィヒテ、も取り上げているが、ヘーゲルによればフィヒテはこの主体を固定した点として捉えて、三つの根本命題で主体の存在様式の全体を示そうとするが、そこには運動が欠けているのである (同、21)。ヘーゲルが求めるのは労働する主体・自己の自己運動である。上記で見たように、自己運動する実体、つまりは自己意識だけが真理なのである。それはまた「精神」とも呼ばれる。精神という「この崇高な概念は近代とその宗教に属す」とされている (同、22)。ここに言う「近代とその宗教」はキリスト教の登場を指しており、ルターなどの近代の宗教改革のことではない<sup>(26)</sup>。ルターの宗教改革に画期的な意義を認めるようになるのはずっと後のことである。「精神」とは神が死ぬことによって、労働する奴隷たちの末裔に生じた新しい息吹 = 精霊であり、ヘーゲルはその姿を25節で細かく順を追って述べている (GW9,22 参照)。同じような記述は『1805/06年の精神哲学』(GW8,286)にもあるが、表現は多少異なっている<sup>(27)</sup>。いずれにしてもそれらは全て精神の発展段階を、精神の現象形態を示しており、精神の現象形態をこのように明瞭に把握したことが、ヘーゲルがまさに『意識の経験の学』という書名を『精神の現象学』に変更した理由なのである。「意識」の諸形態を叙述してみれば、それらの意識の経験の道行きにおいて、「精神」が現象していたのである。その中核をなしていたのは「精神的本質態」であった。いずれにしても25節での精神の発展段階は具体的形態としては『精神の現象学』の構造であり<sup>(28)</sup>、抽

象的な形態としてはそれは同時に「論理学」の構造である。どちらの学も知の体系として存在している学 Wissenschaft であり、そのエレメントは概念諸規定であり、それをヘーゲルはここでは「変容した本質態 verklärte Wesenheit」と表現している（同、22）。それはまさに死んだ後に神が変容した姿なのである（ストア派に代表される古代ローマ帝国の時代）。イエナ中期から注目され始めた「本質態」はここに明瞭に変容した神の姿として理解されている。もちろんそれをあまりに神学的に解釈する必要はない。ヘーゲルとしては、本質態（これはここではカテゴリー、概念諸規定一般、反省諸規定、等々を指す）は、他者を動かすと共に、自己をも動かし、自己運動するものであると主張する点において、まさに神祕的である、と言っているのである。つまり概念＝自己意識の労働が自己を動かしているのである。自己運動するものは当然、他者をも動かすものである。こうして自己運動する概念が全ての存在の在り様（自然界と精神界のそれ）を律しているのである。そして概念が運動するのは概念が自我＝自己意識である限りでのことであり、自己意識たる哲学者＝ヘーゲルが概念の展開を描き切る限りでのみ、概念は自己運動するのである。「我々＝哲学者」を抜きにして概念の自己運動を描くことは出来ないのである。概念の自己運動と我々＝外的反省を対立させることはヘーゲルを誤読することであり、無用なことである。ヘーゲルにとって「我々にとって für uns」は同時に対象そのものの「自体 an sich」なのである<sup>(29)</sup>。ヘーゲル自身としては、「概念の自己運動」ということで、自分の叙述は自分の主観的反省を書き連ねたものではなく、対象の内に生きている概念そのもののリズムを記述したものである、と主張したいのである（もちろんその主張を真に受ける必要はないであろう）。

続いてヘーゲルは表象の分析を開始して、表象から思想へ、そして更には思想から概念へという移行を取り上げている（30節から34節まで）。なおここで思想 Gedanke と呼ばれているものは内容からすれば観念・概念を指しているのもので、以下では<sup>(30)</sup>一応「思惟規定」と訳しておく。この思惟規定 Gedanke は具体的には古代ローマのストア派に始まる哲学的営みであり（GW9,118）、やがて懐疑主義に受け継がれ、更にはそれがキリスト教＝不幸な意識に受け継がれてゆくものであるとヘーゲルは解釈している。ともかくヘーゲル自身としては、私たちの通常の表象が思惟規定へと高められるだけでなく、それが更には概念へと高められる必要がある、と主張している。ここでヘーゲルは古代の教養形成と現代の教養形成との相違に言及する（これは18世紀ドイツ啓蒙思想のお好みのテーマであった）。古代のそれは表象を思惟規定へと高めることであったが、現代ではそれらの思惟規定もすでに出来上がった状態で提供されているので、それら思惟規定の固定化を防ぎ、思惟規定を流動化させることが必要であり、それによって思惟規定は概念となる。概念は自己運動するもの、精神的本質態である（同、28）。そしてこの純粋な本質態こそが「学の本性 Natur」をなす、として『精神の現象学』、及び「思弁的哲学としての論理学」の成立に言及する。ヘーゲルが著作で目指していた学の成立はこれで実現したことになるが、ヘーゲルは更に哲学とその他の真理、つまり「歴史的真理と数学的真理」についてコメントし、次には哲学内部での諸々の真理観と対決し、既に批判したはずのシェリングたちの「形式主義」および「屁理屈的な推論」と対決して長い「序論」を終えるのである。概念の自己運動については内容的に既に言及されていたが、それは「屁理

屈的推論」との対決で今一度登場することになる。屁理屈的推論は事柄に内在することなく、恣意的な論理的諸規定の使用を行い、自分の都合であれこれと議論をする。それに対してヘーゲルは自分の論理は対象自身、事柄自身に内在しながら、しかも概念の自己運動に身を委ねながら思惟してゆくものである、とする。そしてそうした考察態度を71節で「概念の自己運動」と名付けるのである(同、48)。ヘーゲルはその後の著作も含めて、この表現を二度と使用しなかった。それはまさにその時の勢いに任せて使用した表現であった。もちろん、後のヘーゲルがその思想を撤回したというわけではない。1812年から1816までの『論理学の学』でヘーゲル自身が、自分は概念の自己運動を描いた、とたと言いきったとしても、それは何ら恥じることもない自負であったであろう。概念の自己運動によって全ての学が初めて学になるのである。「概念の自己運動」とはヘーゲルが自分の哲学を叙述する際の叙述様式なのである。主観的な自我＝私に「学」の叙述を任せるのではなく、主観をも含めた存在一般の本質態である概念諸規定を取り出して、その一面性を批判しながら、諸概念の体系化、流動化を図りながら、本質態相互の否定の運動を叙述する時、つまり諸概念の弁証法的な運動を記述する時、絶対者の本質 Wesen は形式 Form としても整備されて完成するのである。Wesenheit はまさに Wesen の Form なのである。イエナ初期から中期にかけては「弁証法」は、形而上学から区別された有限な世界としての「論理学」の諸規定の存在様式であったが、今や『精神の現象学』の「序論」においては、弁証法は概念の本質態 Wesenheit の自己運動と一体化したのである。概念の弁証法的展開こそが、「その永遠なる本質における神の叙述」なのである(GW11,21)。もちろんこの叙述を概念の自己運動として完成させたのは、他でもないヘーゲルの自己意識である。ヘーゲルの自己意識は絶対的概念たる神の何たるかを今把握したのである。神が採る形態が「精神的本質態」であり、それは基本的には論理的諸規定であるが、それはストア派からカントへと至る精神の労働の産物である。産物たるその諸規定の制限を克服して、否定してゆく知 Wissen もまた「精神」である。この知を欠いては精神は存在しない。精神とは単なる論理的諸規定ではなく、そこに内在する絶対的否定性であり、弁証法的過程であり、一言で言えば、自己運動する自己意識＝知なのである。

「絶対知章」の最後を飾るシラーの詩の変形は「この精神の王国の盃から精神に向かって精神の無限性が泡立っている」と締めくくられている(GW9,434)。私たち読者はまさにその盃から湧いてくる概念諸規定、本質態の自己運動を、つまり相対立する諸規定の弁証法を、その変転と相互転化の泡立ちを、知において享受することが出来るのである。

---

ヘーゲルからの引用に関してはアカデミー版全集からGWと略して、その後に巻数と、ページを記す。ちなみに『精神の現象学』はGW9である。フィヒテ、シェリングについてもアカデミー版全集から、フィヒテ、F.GAと略し、シェリング、AAと略して引用する。

(1) 代表的なものとしては、武市健人『ヘーゲル論理学の體系』岩波書店、1950年、見田石介『ヘーゲル大論理学研究』大月書店、1979年、等がある。

- (2) ドイツ語表記としては「des Begriffes」は「des Begriffes」が現在では一般的であるが、ヘーゲル自身の表記は「des Begriffes」である。また「Selbstentwicklung des Begriffes」の方は実際の文としては「dessen Selbstentwicklung」であり、文脈上「dessen」は先行の「aus dem Begriffe」を指しているところから、私が少し書き換えたものである。
- (3) エンゲルス『フォイエルバッハ論』藤川覚訳、大月書店、53p 参照。エンゲルスは少し後ではそれを「自己運動」とも呼んでいる、同 54p 参照。エンゲルスは概念の自己運動をヘーゲルの「絶対的概念」と等置して説明している。妥当な解釈と思われる。
- (4) 例えば松村一人『ヘーゲルの論理学』勁草書房、1959年、16-19p 参照。
- (5) ヘーゲル哲学の現代的意義を論じることは現在でもなお盛んなようである。日本ヘーゲル学会は、2015年に「特集 時代を超えるヘーゲル」を、2016年に「特集 現代に生きるヘーゲル」を、雑誌『ヘーゲル哲学研究』21巻、22巻で掲載している。
- (6) これは若い頃の私の考えであり、今振り返って見ると、ヘーゲル研究は私にとって生き甲斐であり、生きる支えであった。私はいわば「ヘーゲルの皮」を借りて、市民社会の片隅で生き延びてきたのである。
- (7) 正確に言うとそれ以外にもう一個所使用されている。それはローゼンクランツが伝えている1806年夏学期のヘーゲルの講義草稿である。K.Rosenkranz Hegels Leben.213p 参照。この草稿はその時に講義された『精神の現象学』の講義草稿である。
- (8) これは一般には『大論理学』という名称で呼ばれているが、現在の研究の情勢に合わなくなっているので、敢えて奇妙な直訳ではあるがこの呼称を利用する。最近この書の邦訳を刊行した山口祐弘は書名を『論理の学』としている。
- (9) これらの諸点については、拙著『ヘーゲルのイエナ時代 理論編』鳥影社、2019年、を参照されたい。
- (10) 世界の名著、24巻『パスカル』中央公論社、昭和41年、99p 参照。
- (11) 拙論『唯物論の時代』大東文化大学大学院、教育学研究紀要第6号、3p 参照。
- (12) C.Goretzki Die Selbstbewegung des Begriffs. F.Meier Verlag,2011.
- (13) 例えばプラトン『国家』509C以下で展開される有名な「線分の比喩」では認識対象は先ずは大きく、「見られるもの」と「思惟されるもの」に分けられ、それに対応する認識能力が説明されてゆく。またアリストテレス『靈魂論』第三巻、第三章 427a以下も感覚と思惟の区別を論じている。
- (14) 前掲拙著『ヘーゲルのイエナ時代 理論編』275pの注の25参照。
- (15) 詳しくは拙論『フィヒテとシェリングとヘーゲルの哲学の無差別』大東文化大学紀要第55号、2017年、26p 参照。
- (16) 1806年夏学期の講義予告には「思弁哲学、論理学、著作『学の体系』による」とある。この点については拙著『ヘーゲルのイエナ時代 生活編』文化書房博文社、2012年、157p, 及び 164p 参照。

- (17) 『精神の現象学』の原稿の送付については、拙論「ヘーゲル『精神の現象学』の生成の時期について」大東文化大学、教育学研究紀要第10号、2019年、1-16p参照。
- (18) 言葉それ自身としては「絶対的概念」はイエナ初期の『人倫の体系』『自然法論文』等、から多用されている用語である(GW5,280,289,GW4,441,449等)。最初はカントやフィヒテの哲学を指す用語として、批判的、否定的な意味合いで使用されていたが、『1805/06年の自然哲学』辺りから肯定的な意味合いで使用され始めたようである(GW8,13)。
- (19) この点については、拙論『エーテルの行方 ―ヘーゲル、イエナ期研究序説』大東文化大学紀要第34号、1996年、469-486p参照。
- (20) 使用されている個所は、GW11,75,325,GW12,163である。その内で興味深いのはGW11,325であり、そこでは「絶対的概念」が「即ち神の概念」と言い換えられている。確かに「神」は万能であり、融通無碍に変化するものであり、絶対的概念の一つと言えよう。宗教＝神はここでもまた哲学化されている。
- (21) この点に関しては、拙論『ヘーゲルに於ける概念の構成』東京都立大学『哲学誌』19号、1976年、83-102p参照。
- (22) 絶対的概念と自己意識との等置は『精神の現象学』において初めて生じることになったが、『1805/06年の自然哲学』において既に絶対的概念は「自己」と等置されている(GW8,13p参照)。
- (23) それはまさに「誕生」であり、まだ成熟の域に達してはいない。外化・疎外論は自己意識章ではまだ展開されておらず、精神章Bで初めて本格的に展開される。
- (24) 詳細は省略する。詳細については拙著、『倫理のディアレクティーク』第三版、文化書房博文社、1993(2006)年、98-115p参照。
- (25) フィヒテ F.GA. I .4,97,215,219,224 等々。シェリング AA. I .13,69,115,269,300 等々。
- (26) 例えば、三浦和男訳『精神の現象学序論』未知谷、1995年、148pで、ここは「ルターの教義」を指すとしているが、誤解と思われる。金子武蔵『精神の現象学』上、岩波書店、昭和46年、469pの注は的確に指摘している。また前掲拙著、『ヘーゲルのイエナ時代 理論編』153-4p参照。
- (27) 20世紀の後半のヘーゲル研究においてこの個所は1806年当時の、つまりは『精神の現象学』執筆当時のヘーゲル「論理学」の目次と見なされて、多々論争されてきたが、残念ながら見当はずれの論争という他はない。前掲拙著で簡単に述べておいた(338p)が、論理学の目次ではなく、精神の現象の展開過程である。
- (28) ヘーゲルが25節で描いている精神の発展段階を私なりに『精神の現象学』と対応させてみると次のようになる。番号は私が付けたものである。①「本質存在つまり自体存在するもの」・感覚的確信章、②「相関関係するものと規定されたもの」・知覚章、③「異他的存在と対自在」・悟性章、④「この規定性においてつまり自分の自己外存在において自己自身の内に留まるもの」・自己意識章、⑤「つまり即且対自的に存在するもの」・理性章、⑥「この即且対自在は我々にとってのことであり、つまり自体的である。それは精神的実体である」・精神章A、⑦「そ



れは対自的にもそうならなければならない、つまり精神的なものについての知でなければならない」・精神章 B、⑧「精神はまだ我々にとってのみ対自的である」・精神章 C、⑨「精神は対自的にも対自的である。自己産出、純粋概念」・宗教章、⑩「自己をこのように展開し精神として知っている精神が学である」・絶対知章。以上 GW9,22p.

<sup>(29)</sup> 「我々にとって、つまり自体的には für uns oder an sich」という表現も『精神の現象学』において登場し、多用されている (GW9,22,101,104,112 等々、参照)。

<sup>(30)</sup> 三浦和男はここでの *Gedanke* を「思惟範疇」と訳していて、興味深い。前掲『精神の現象学序論』168p 参照。私はこの訳を参考にして「思惟規定」と訳してみた。