

実体と主体

細川, 亮一

<https://doi.org/10.15017/2328618>

出版情報 : 哲學年報. 40, pp.41-67, 1981-03-31. 九州大学文学部
バージョン :
権利関係 :

実体と主体

細川亮 一

「真なるものを**実体**としてではなく、同様に**主体**として把握し表現することにすべてはかかっている」⁽¹⁾

ヘーゲルは『精神の現象学』の序文 *Vorrede* でこのように言っている。これはヘーゲル哲学の基本命題であり、極めてよく知られている。しかしよく知られていること、熟知されていること——このことこそが問題ではないだろうか。「熟知されているもの一般はそれが熟知されているからといって認識されているわけではない。」(Ph. 28) 我々はこのよく知られたヘーゲル哲学の基本命題を認識しているのだろうか。

この基本命題を解釈することを我々は本稿で試みようと思う。それはヘーゲルにおける「実体と主体」問題を再検討することを意味する⁽²⁾。またこの試みは同時にヘーゲルの真理論に触れることになるだろう。基本命題は「真なるもの」についての命題だからである。このことは従来あまり注意されなかったと思う。この基本命題をどう解釈するにしろ、その解釈は同時にヘーゲルの真理論への道を切り拓くことができなければならないだろう(六参照)。

—

我々の課題は基本命題の解釈を通して「実体と主体」問題を再検討することであった。そのために我々は基本命題の「奇妙さ」という問題を避けて通るわけにはいかない。再検討の試みはまずこの問題から始められねばならない。

G・シュミットは言っている。「精神の現象学」の序文から引用された命題は奇妙に書かれていて、《ebensoehr》に《nur》が対応していない。しかし我々はそこにヘーゲルの不注意を見るのではなく、熟慮された意図を見る。真なるものは実体として把握されるべきではないのである。それに対し主体は主体としてみなされなければならないだけでなく、主体の体系は「同様に」実体の体系を自己のうちで表現することができるのである。⁽³⁾

我々は基本命題のこの奇妙さをどう理解すればよいのだろうか。確かに ebensoehr があるから「単に実体としてだけではなく」と読めないわけではない。⁽⁴⁾しかしヘーゲルが不注意で ebensoehr に対応すべき nur を書き落したとは考えられない。⁽⁵⁾とすれば我々は nicht nur ではなく単に nicht であることの中に、ヘーゲルの「熟慮された意図」を見なければならぬ。我々はどう解釈すればよいのだろうか。まず「単に実体としてだけではなく、同様に主体としても把握し表現する」という単なる「あれも、これも」Sowohl-Als ではなく、nicht であって nicht nur ではないから。しかし「実体としてではなく、主体として把握し表現する」という「あれか、これか」Entweder-Oder でもないのである。nicht...sondern ではなく nicht...sondern ebensoehr であるから。「あれも、これも」ではなく、また「あれか、これか」でもないとするば、我々はどう考えればよいのだろうか。

以上の検討によれば確かに「真なるものを実体として把握し表現するのではない」。しかし我々はこの否定の意味をヘーゲルに即して理解しなければならぬ。ヘーゲルは「真なるものを実体として把握し表現する」ことを否定、反駁する。しかしヘーゲルにとって「根本命題の反駁は本来その根本命題の展開であり、それゆえその欠陥の補充である。」(Ph. 23)とすれば実体の否定、反駁は実体の展開であり、「真なるものを実体として把握し表現する」ことの否定は、その展開として「真なるものを主体として把握し表現する」ことになる。「同様に ebensoehr」という言葉は、実体の否定が単なる否定ではなく、その展開として「実体を包括する主体」であることを意味している。基本命題の奇妙さはヘーゲルにおける否定の独自の意味に由来しているのである。⁽⁶⁾——真なるものは実体ではなく、主体こ

それが真なるものである。しかし主体は**実体の展開**としてある。——だがいかなる意味で展開と言えるのだろうか。そもそも「実体」「主体」を我々はどう理解すればよいのだろうか。

その実体 Substanz は *υπόστασις* のラテン語訳 *substantia* に由来するところ、**「応言うことがである」**。 *substantia* は動詞 *sub-stare* (下に立つ) からつくられている。実体はそれゆえ「下に立つもの、基礎、基体」を意味していると言える。 Subject はラテン語 *subiectum* に由来し、 *υποκειμενον* (下に横たわっているもの) の訳語である。 Subject はそれゆえ「下に横たわっているもの」であり、属性 *Akциденz* に対する基体、述語 *Prädikat* に対する主語を意味する。 Subject は「属性、述語を下にあって支えるもの」なのである。とすれば *Substanz-Subjekt* は語義的には同じことを意味していることになる。「下に立っているもの」と「下に横たわっているもの」——この場合「立っている」か「横たわっている」かは残念ながら問題になりえない(実際 *substantia* は *υπόστασις* のラテン語訳である以外に、 *οὐσία* の訳語であるとともに、 *υποκειμενον* の訳語としても用いられるのである)。——単純に語義に定位する限り、我々は基本命題を理解できないだろう。

しかし Subject は近世哲学の地平のうちで新たな意味をもつことになる。それは *Objekt-Subjekt* という対概念で考えられた Subject である。客観 *Objekt* の対概念としての Subject を我々は「主観」と訳すことにしよう。——かくして基本命題は「実体から主観へ」の近世哲学のうちで理解されることになる。ヘーゲルは近世主観主義の完成者とされるだろう。しかし基本命題の「主体」は「主観—客観」の地平で解釈しうるのだろうか。「実体から主観へ」という構図においては、主観が近世哲学の原理であるのに対し、実体は古代哲学の原理であると考えられる。しかし基本命題の実体は古代哲学のうちで考えられているのだろうか。基本命題を提示した後で実体性の立場として批判されているのは、スピノザ、カント・フイヒテ、シェリングという近世哲学者たちであるのだから、実体を古代哲学の原理であるとは言えないだろう。さらに他方、基本命題の主体は近世哲学の主観を意味しているのだろうか。近世哲学

において人間が *Subjekt* になったと言われる。世界が客観・対象として主観に對するものとして把握され、主観は客観を支えるヒポケイメノン⁽⁸⁾ 基体となる。しかし基本命題の主体は客観の對概念として用いられているのだろうか。むしろヘーゲルの主体は「ヒポケイメノン⁽⁹⁾ 基体」の對極に位置しているのではないだろうか(五参照)。確かに基本命題の主体は個人的人間主観と考えることはできない。しかし主体は人間主観の拡大、絶対化として考えられるかもしれない。この考えによればヘーゲルは近世哲学の主観を絶対主観へと高め、「実体から主観へ」の近世主観主義を完成させたことになる。しかし「絶対主観(主体)」⁽¹⁰⁾ と言ったとしても、その意味がさし当り不明であるし、それは客観の對概念としての主観の絶対化であって、*Subjekt* の意味轉換のうちで考えられていない。むしろ基本命題の主体は *Subjekt* の意味轉換においてはじめて理解されるのではないだろうか。ここでのポイントは、基本命題の主体を主観 *subiectum* あるいはその延長上で解釈してよいのかということである⁽¹¹⁾。

以上の考察は、主体が基体でも主語でも主観でもないという否定的な成果しかもたらさなかつたように見える。しかし我々の考察は「*Subjekt* の意味はその對概念によって規定されている」ことを教えているのではないだろうか。「属性 *Akzidenz*—基体」「述語 *Prädikat*—主語」「客観 *Objekt*—主観」として *Subjekt* はある。そうであれば基本命題における *Subjekt* の意味はその對概念から規定されていると言えるだろう。「**実体**としてではなく、同様に**主体**として……」⁽¹²⁾と言われているのであるから、基本命題の主体の對概念は**実体**であると言えるだろう。とすれば**実体**の意味を捉えることによって、我々は**主体**の意味を明らかにすることができるのではないだろうか。

二

「**実体**」とは何を意味しているのだろうか。この問いはもはや単なる語義ではなくヘーゲルに即した意味を問うのである。ヘーゲルにおいて**実体**は基本的には肯定的な意味と否定的な意味との二義をもっていると言いうことができる。兩

者は密接に関連しつつ実体の意味を形成している。このことは例えばヘーゲルの次の言葉から読み取ることができる。「この過ぎ去った定在は普遍的精神のすでに獲得された所有物である。この普遍的精神が個人の実体を形成し、したがって個人にとって外的なものとして現象し、個人の非有機的な自然を形成している。」(Ph. 27)

世界精神としての普遍的精神が世界史を遍歴し、そのことによつて精神の所有となつたものがその個人の**実体**であり、それが個人を支え、個人をその時代、社会の成員たらしめている。それゆえ**実体**は「或るものを支え、或るものたらしめる**实在**、**本質**」という肯定的な意味をもっている。しかし他方個人の**実体**は個人にとって**外的なもの**として現象する。それは未だ自覚的に**我がもの**とされず、個人にとって**真の意味では閉ざされ、隠されている**と言わねばならない。これが**実体の否定的な側面**である。この二義は「非有機的な自然」という言葉に示されている。それは個人**の实在**、**本質 Nature**をなしているがゆえに「自然」であり、しかし同時に**我がもの**となっていないがゆえに「非有機的な」と言われるのである。⁽¹²⁾

我々の課題は主体の対概念としての**実体**の意味を明らかにすることであつた。結論を先取して言えば、否定的な意味での**実体**こそが基本命題における主体の対概念なのである。このことを単なる断言 *Versicherung* にとどめないために、**実体**の否定的な意味をさらに検討しよう。

ヘーゲルは時代を次のように区分しつつ、現在における哲学の課題を明らかにしようとしている。まず中世キリスト教における宗教生活が「**実体的な生活**」(Ph. 13)と呼ばれる(生活がしっかりした**实在**、**基盤**によつて支えられ、そこに安住している。しかし無自覚な生活。——**実体の二義**)。次の時代はルネッサンスから啓蒙にかけての時代であり、「**自己自身のうちへの**実体**なき反省**」(Ph. 13)と呼ばれる**悟性**の立場である(「**無**実体的****」とは一方において閉ざされた**実体**からの解放であるが、他方において**実体**喪失、**基盤**喪失を意味している。——**実体の二義**)。ヘーゲルによれば現代はこの**悟性**の時代をも越えているのであり、**実体性回復**の時代である。しかしさし当りは**実体**を無媒介

的に回復しようとするロマンティカーの立場にとどまっておき、「實在についての感情」の再興にすぎない（実体の否定的な意味）。この立場は實在についての感情にすぎず、「実体の閉鎖態 *Verschlossenheit* を開示し、実体を自己意識にまで高める」（Ph. 13）ことをしないのである。このことをなすのが現代哲学の課題であり、ヘーゲル哲学の課題となるが、ここに実体の否定的な意味がはっきりと示されている。実体とは閉鎖態を意味しているのである。⁽¹³⁾とすればこの実体の閉鎖態を開示すること——このことこそが真なるものを「実体＝閉鎖態」としてではなく、「主体＝閉鎖態の開示」として把握することではないだろうか。「主体は実体の展開としてある」とはこのことを意味しているのではないだろうか。

さて実体の閉鎖態を開示すること、実体を自己意識にまで高めること、そしてこのことが基本命題の主体と関係するのではないかという問いは、『精神の現象学』の「絶対知の章」を我々に想起させる。

「精神はそれ自身認識であるところの運動である。すなわち即自を対自に、実体を主体に、意識の対象を自己意識の対象に、すなわち同時に止揚されている対象に、概念に転化させる運動である。」（Ph. 588）

「即自を対自に、実体を主体に転化させる運動」と言われていることから、実体が主体の対概念として用いられていることが理解できる。即自が対自の対概念であることに対応しているからである。では実体とは何を意味しているのだろうか。ヘーゲルは言っている。「実体とは未だ展開されていない即自、あるいは根拠、未だ運動していない単純態における概念である。それゆえ実体は精神の内面態、あるいは未だ顕在していない精神の自己である。」（Ph. 557）
 実体とは未だ展開されていない即自、未だ顕在していない精神（精神的実体）であるが、しかし全く現われないわけではない。実体は表象する意識の対象としてあるのであり、一つの現われの仕方であり、存在の仕方である。しかし実体の現われについてヘーゲルは次のように言っている。「実体がその意識においてもつとこの顕在態 *Offenbarkeit* は実際は隠蔽態 *Verborgenheit* である。」（Ph. 557）
 啓示宗教 *offenbare Religion* に即して言えば、*Offenbarkeit* とは

啓示を意味している。啓示宗教においてその内容は絶対精神であるが、啓示といっても自己と疎遠な対象として彼岸性という形式において現われるのだから、実際は精神としては自覚されず、隠蔽態においてあると言わねばならない。他方自然的意識に即して言えば、実体は非有機的な自然として一応現象している。Offenbarkeitは自然的意識にとつて顕在していることを意味するが、しかしこの顕在態は真の開示ではなく単なる熟知性にすぎず、実際は隠蔽態にとどまっている。⁽¹⁴⁾

とも角以上の考察によって否定的な意味での実体が「未だ展開されていない、隠蔽態としての即自」を意味することが明らかにになった。この実体の対概念が主体であるのだから、言い換えれば実体の展開として主体があるのだから、主体とは「自己を展開し自己を顕現するもの」であると言えるだろう。基本命題における主体は「実体の隠蔽態、閉鎖態を否定し自己を顕現するもの」を意味している。自己を展開するとは自己を真の顕在態へともたらすことであるから、簡単に主体とは「自己を顕現するもの」と表現できるだろう。かくして我々は主体を実体の対概念として捉え、それに基づいて主体を「自己を顕現するもの」と解釈したわけである。しかしこの成果は未だ断言にすぎないのではないだろうか。「自己を顕現するもの」はいかなる観点、次元から思惟されているのだろうか。

さて「実体を主体に転化させる運動」は「即自を対自に転化させる運動」とも言われていた。ではヘーゲルにおいてこの「即自―対自」という対概念は何を意味しているのだろうか。結論を先取して言えば、ヘーゲルにおいて「即自―対自」は基本的にはアリストテレスの *dynameis-energeia* から思惟されていると言うことができる。例えば「即自―対自」は次のように使われている。「胎児は確かに即自的には人間であるが、しかし対自的にはそうではない。胎児が対自的に人間であるのは、理性が即自的にそれであるものによって自己を形成したところの教養形成された理性としてのみである。これこそがはじめて理性の現実態である。」(Ph. 22) この場合明らかに「即自的に」とは「可能態において *dynameis*」を意味し、「対自的に」とは「現実態において *energeia*」を意味している。このことは「理性

の現実態」という言葉によって確認される。現実態 *Wirklichkeit* とはアリストテレスの *ἐπέφρα* に対応する言葉なのである。⁽¹⁵⁾

「即自を対自に、実体を主体に転化させる運動」と言われた場合、実体は即自に、主体は対自に対応している。そうであるとすれば、「即自―対自」が「可能態―現実態」から思惟されているのだから、「実体―主体」も基本的には「可能態―現実態」から思惟されていることになるのではないか。果してそう言えるのだろうか。そもそも主体は *ἐπέφρα* から思惟されているのだろうか。 *ἐπέφρα* 現実態とはヘーゲルにとって何を意味しているのだろうか。——かくして「主体とは何か」という問いは、改めて我々に新たな問題を課すことになるのである。

我々はこの問いを「目的」(三)、「現実的なもの」(四)、「命題」(五)、「真理」(六)、「絶対者」(七)という論点に即して展開、検討したいと思う。ヘーゲルにおける「主体とは何か」を問う者にとって、以上の論点を避けて通ることとは決してできないと思う。以下の我々の考察は我々の主張「主体とは自己を顕現するものである」を確証することができるだろうか。

三

「主体とは何か」という問いは、主体がエネルギーから思惟されているかという問題へと我々を導いた。この問題を我々は「目的と主体」問題に即して検討することができると思う。ヘーゲルはアリストテレスに言及しつつ次のように言っている。

「アリストテレスが自然を合目的な働きであると規定したように、目的とは直接的なもの、静止せるもの、それ自身は動かすものである動かないものである。かくして目的とは主体である。」(Ph. 22)

このヘーゲルの言葉は注目すべきものだと思う。「直接態 *Unmittelbarkeit*」(Ph. 19)としての実体性、「区別のな

い動かない unbewegt 実体性」(Ph. 19) に対して、主体が「自己自身を定立する運動 Bewegung」(Ph. 20) である
と我々は普通理解している。しかしここでは、直接的なものは das Unmittelbare 静止せるもの das Ruhende 動かない
ものの das Unbewegte としての目的が主体と言われているのである。我々はこの矛盾をどう考えればよいのだろうか
か。我々は主体を単に「自己運動するもの」であると言つて満足するわけにはいかず、ヘーゲルにおける運動とは何
かという問いへと導かれるのである。しかも目的は主体がアリストテレスの目的概念に即して語られているのだから
「主体とは何か」を問うために、我々は近世哲学のうちにとどまることはできないのである。言い換えれば主体を「主
観—客観」から解釈することは不十分である。それゆえアリストテレスとの関係のうちでヘーゲルの主体を捉え返す
ことが必要となるのである。⁽¹⁶⁾

ではヘーゲルはアリストテレスの目的概念をどう解釈していたのだろうか。⁽¹⁷⁾ヘーゲルは『哲学史講義』でアリスト
テレスの自然学を、その目的概念ゆえに現代のそれよりも高く評価している。「自然についてのアリストテレスの概
念は現代のそれよりも優れている。何故ならアリストテレスの要点は、自然物自身の内的規定性として目的を規定し
たことであるから。」(XIX, 173)⁽¹⁸⁾では目的はどう考えられているのだろうか。「自然物はそれ自身において目的であ
り、すなわち自己目的、自己自身に関係する働きである。それは結果をもつ原因であるが、その結果は再びその当の
原因の原因となるのである。」(XIX, 179) 自己目的については次のように言われる。「自己目的とは産出するもので
あり、自己を産出し、自己に到達するものである。そしてこれが有機的形態の保持である。それゆえこれがアリスト
テレスのエントレケイア Entelechie であり、エネルギー Energie である。」(XIX, 177) ではエネルギーとは何
か。「エネルギー、形相 Form とは活動 Tätigkeit、現実化するもの、自己自身に関係する否定性である。」(XIX,
154) そして活動とは「自己と同一であり続ける変化」「自己自身と相等的である変化」(XIX, 155) である。かくし
てヘーゲルによれば、アリストテレスの目的は自己目的として自己を産出する、自己自身に関係する働きである。そ

して目的はエネルギーから思惟されているのであり、エネルギーは「自己と同一であり続ける変化」としての活動と解釈されている。⁽¹⁹⁾

以上のことは我々に何を教えてくれるのだろうか。我々の問いは、動かないもの *Urbewegtes* としての目的が何故主体とされたかであった。我々はアリストテレスのエネルギー概念に遡ることによって、この問いに一応答えることができると思う。——エネルギーは単なる他への変化、自己の外にある目的に向う運動 \parallel キネーシス *κίνησις* とは異なり、「自己と同一であり続ける変化」として、自己目的（それ自身がすでに目的である活動）として、一種の「静止せるもの」と言える。⁽²⁰⁾ヘーゲルが動かないものとしての目的が主体であると言う場合、動かないもの *Urbewegtes* (\parallel *ἀκίνητον*) とは、キネーシスという仕方での運動をしないものことであり、「自己と同一であり続ける変化」としての活動 *Tätigkeit* が否定されているわけではない。それ自身動かすものである動かないものとしての目的は、真の運動（自己運動）としてのエネルギー \parallel 活動として主体なのである。⁽²¹⁾

我々がここで問題にしているアリストテレスの目的概念は、ヘーゲルがたまたま触れたということでは決していない。目的概念はヘーゲルの「真なるもの \parallel 主体」を支えていると言わねばならない。ヘーゲルは言っている。

「真なるものは真なるもの自身の生成であり、自己の終りを自己の目的として前提し、その終りを初めとしてもち、実現とその終りによってのみ現実的であるところの円環である。」(Ph. 20)

目的の実現、終り *τέλος* が現実的 *wirklich* であるとすれば、それは「終り、目的においてあること *ἐντελέχεια* \parallel *ἐντέλεια*」から思惟されていると言わねばならない。そうであればヘーゲルの「真なるもの \parallel 主体」は基本的にはエネルギーから思惟されているのではないだろうか。⁽²²⁾

とも角目的が「不動の動者」であり、それが主体であると言われる場合、アリストテレスの目的概念に遡り、かつ目的をエネルギーとして捉えない限り、言い換えればヘーゲルにおける主体がエネルギーから思惟されているこ

とを捉えない限り、「目的＝主体」を我々は理解しえないと思う。——しかしエネルギーは現実態 Wirklichkeit である。とすれば主体は現実態と密接に関わっているのではないか。この問いを検討することを通して、改めてエネルギーの意味が明らかになるのではないだろうか。

四

『精神の現象学』序文において主体と現実態との関わりを示すことができるだろうか。まず序文において「現実態」「現実的」という言葉が重要な意味で用いられていることが指摘できる。例えば次のように言われている。

「真理が現存する真なる形態は真理の学的体系のほかにありえない。哲学を学のかたちに近づけること、知への愛 Liebe zum Wissen という哲学の名を捨て去り、現実的な知 wirkliches Wissen であるという目標に近づけること、このことに協力することが私の企てたことである。」(Ph. 12)

ヘーゲルは「知への愛」*philo-sophia*と「現実的な知」Wissenschaftとを対比させているが、この対比は「知の可能態」と「知の現実態」として「デュナミス＝エネルギー」から考えられていると言えないだろうか。ヘーゲルにとって真理の学的体系は現実態、エネルギーとしてある。

では「序文」において現実態は主体と何らかの関係をもっているのだろうか。

「真なるものは全体である。しかし全体とは自己展開によって自己を完成する実在のことにはかならない。絶対者については「絶対者は本質的に成果である」あるいは「絶対者は終りにおいてはじめてその真理態においてそれであるところのものである」と言われなければならない。そしてまさにこの点にこそ、現実的なもの Wirkliches であり、主体であり、自己自身に成ることという絶対者の本性があるのである。」(Ph. 21)

明らかに現実的なものと主体は同義として用いられている。さらに

「生ける実体は真理態においては主体であるところの存在であり、あるいは言い換えると、真理態においては現実的 *wirklich* であるところの存在である。」(Ph. 20)

「主体であること」と「現実的であること」とは同義であると言える。かくして主体は現実的なものであり、現実態との関わりにおいて考えられている。しかし「現実態」「現実的」とは何を意味しているのだろうか。現実態はアリストテレスのエネルギーと関係しているのだろうか。——ヘーゲルは『エンチクロペデー』一四二節で現実態について次のように言っている。

「現実態とは本質と現存 *Existenz* との、あるいは内的なものとの直接的になった統一である。現実的なものの発現 *Außerung* は現実的なものそれ自身であり、現実的なものは発現のうちで同様に本質的なものであり、直接的な外的現存のうちにある限りにおいてのみ本質的なものである。」さらにヘーゲルは続けて言う。「前に直接的なもの形式として存在と現存があらわれた。存在は一般に反照なき *unreflektiert* 直接態であり、他者への移行である。現存は存在と反照 *Reflexion* との直接的な統一、したがって現象であって、根拠から出て根拠へと帰る。現実的なものはこの統一の定立されたものであり、自己と同一となった相関である。それゆえ現実的なものは移行を免れており、その発現態はそのエネルギー *Energie* である。現実的なものはその発現態のうちで自己へと反照している。

その現存在 *Dasein* は自己自身の顕現 *Manifestation seiner selbst* であって、他のものの顕現ではない。」(VIII, 279f)

我々がここで指摘したいのは次のことである。——現実的なものの発現態がそのエネルギーであるとされている。しかも現実的なものの現存在が自己自身の顕現 *Manifestation* であるのだから、エネルギーは自己自身の顕現ということから解釈されている。内的なるもの、本質が完全に発現することによって自己自身を顕現することとして、エネルギーが考えられているのであり、そこから現実的なものが思惟されている。かくして現実的なものはエネルギーから思惟され、エネルギーは自己自身の顕現として理解されていると言うことができる。——『論理学』「本質

論」においても基本的に同じことが言われている。

「そこにおいて現存あるいは直接態と、即自存在、根拠あるいは反照したものが、ただちにその契機である統一が、現実態である。それゆえ現実的なものは顕現 Manifestation である。現実的なものはその発現態によって変化の領域に引き入れられることはないし、他のものうちでの自己仮現 Scheinen seiner でもない。現実的なものは自己を顕現する sich manifestieren。すなわちそれはその発現態において自己自身であり、発現態のうちでのみ、すなわち自己を自己から区別し自己を限定する運動としてのみ自己自身である。」(VI, 201)

しかし『精神の現象学』序文において、このような意味での現実態が語られているのだろうか。ヘーゲルは序文で次のように言っている。

「実体の外で起こるように見えるもの、実体に対しての活動であるように見えるものは実体自身の働きであり、かくして実体は自己が本質的に主体であることを示す。実体が自己の主体であることを完全に示すことによって、精神は自己の現存在を自己の本質に等しくしたのである。」(Ph. 32)

「自己の現存在を自己の本質に等しくする」とは本質と現存在との統一、本質と現存との統一としての現実態 Wirklichkeit となることを意味している。それゆえ精神が自己の現存在を自己の本質に等しくするとは、精神が現実的なものとなることを意味しているのであり、しかもそのことは実体(精神的実体)が本質的に主体であるということを示すことである。⁽²⁴⁾ かくして主体は「序文」において『エンチクロペディ』の意味での現実的なものである。現実的なものは自己を顕現するものであるから、主体とは現実的なものとして「自己を顕現するもの das Sich-Manifestierende」なのである。あるいは次のようにも言えるだろう。——すでに三において主体がエネルギーから思惟されていることが言われた。そして四でエネルギーは自己自身の顕現として解釈されていることが明らかになった。⁽²⁵⁾ そこから主体は自己自身の顕現から考えられていることが導かれる。かくして主体は「自己を顕現するもの」である。

五

以上の考察によって我々は、基本命題における主体 *Subjekt* が「自己を顕現するもの」であることを一応示したと思う。しかし *Subjekt* は属性に対する基体、述語に対する主語、客観に対する主観という意味をもって来た（一参照）。とすれば *Subjekt* のもつこれらの意味と「主体 || 自己を顕現するもの」とはいかなる関係にあるかを改めて問う必要があるだろう。このことを我々は序文におけるヘーゲルの命題論に即して考察することができると思う。「主体とは何か」を問う者にとって序文の命題論は避けて通ることはできないのである。ヘーゲルは彼の命題論を「神は存在である」という命題に即して説明している。

「神は存在である」という命題において述語は存在である。しかしこの述語が実体としての意義をもち、その意義のうちで主語は溶けてなくなる。存在はここでは述語ではなく実在であるべきである。このことによって神は命題における位置によってそうであるところのもの、すなわち固定した主語であることをやめるように見える。」(Ph. 51)

「神は存在である」を命題の形式から言えば、神が主語であり、存在が述語の位置を占めている。しかしヘーゲルによれば「存在」は述語でなく実在であり、「神」は固定した主語であることをやめる。ヘーゲルはここで「主語—述語」の形式が崩壊していることを主張しているのである。我々はこのことをどう理解すればよいのだろうか。

さて「神は存在である」という命題において「神」という語をもって始められる。この神という語はそれだけでは意味のない音、単なる名であって、述語がはじめて神とは何であるかを言い表わし、述語こそが主体の充実であり意義である。空虚な初めはこの終りにおいてのみ現実的な知となる。」(Ph. 22) 神が単なる固定した主語である限り、それは「根底に横たわっている主語 zum Grunde liegendes Subjekt」という固定した静止せるもの」(Ph. 54) であり、それだけでは「空虚な初め」「意味のない音、単なる名」にすぎないがゆえに、自己が何であるかを言い表わさない。⁽²⁶⁾

「根底に横たわっている主語」は「主語||基体」(根底に横たわっているもの *Wortel/Genov*)であると同時に、「自己を表出しないもの」を意味しているのである。述語こそが主語の何であるかを言い表わし、主語の充実である。主語は述語においてその何であるかが完全に言い表わされ、充実されるがゆえに、主語の内実はすべて述語へと移行し、述語のうちで溶けてなくなる。主語は固定した主語であることをやめ、述語こそが「実体としての意義」(実体の肯定的な意味、一参照)をもつのである。「存在」という述語はもはや「主語||基体に支えられ、それに付加された述語||属性」ではない。命題の形式「主語—述語」が前提している存在論的な「基体—属性」関係が否定されているのである。しかしこのことは何を意味し、いかなる観点からなされているのだろうか。——ヘーゲルは「神は存在である」という命題について次のように言葉を続けている。

「思惟は主語から述語へとさらに進んでいくのではなく、主語が消え去っているのであるからむしろ阻止されているのを感じ、主語を見失っているのであるから、Subject の思想へと投げ返されているのを感じる。言い換えると述語自身が Subject として、存在として、Subject の本性を汲みつくしている実在として言い表わされているのであるから、思惟は事実ただちに述語のうちから Subject を見出す。」(Ph. 51)

ここで言われている思惟はさし当り「表象する思惟」(Ph. 50)であるが、この表象する思惟は根底に横たわっている固定した主語を基体||基点としてさまざまな述語へと移行し、それらの述語を固定した主語に付加していたわけである。この表象する思惟は「第二の Subject」として「知る主観」「述語を結びつけ、それを担う主観」(Ph. 50)である。この主観が「主語||基体」(表象された Subject) (Ph. 49)を表象しつつ、それを客観とし、それに諸述語を付加していた(「主観—客観」関係)。しかし基体||基点とされた主語が消え去っているのだから、表象する思惟(主観)は「主語||客観」を基点として、それに外から勝手にさまざまな述語を結びつけることができなくなる。「思惟はむしろ阻止されているのを感じる」わけである。²⁸⁾表象する思惟は主語を見失っているがゆえに、表象のうちで自

明とされていた、根底に横たわっている「主語||神」が何であるかを改めて問わざるをえない。「Subjectの思想へと投げ返される」のである。しかし Subjectへと投げ返され、それを改めて問うことは、根底に横たわっている「主語||基体」とは違った Subjectを見出すことになるのではないだろうか。何故なら Subjectはすでに「命題における位置によってそうであるところのもの、固定した主語||ピボケイメンンであることをやめているからである。

では「Subjectを述語のうちに見出す」と言われている、この Subjectは積極的にはいかなる意味なのだろうか。

述語は「Subjectの本性を汲みつくしている実在」であるから、主語の内実、本性が述語「存在」のうちですべて言い表わされている。主語||基体がそのまま存立し、その一部が述語として言い表わされ、また同様に別の述語で言い表わされるというのではない。主語それ自身が述語のなかに入り込み、そのうちで溶け去るのである。とすれば述語こそが Subjectとしてあると言うべきではないだろうか。しかも命題の形式「主語—述語」が崩れているのであるから、それはもはや「根底に横たわっている主語||基体」としての Subjectではありえない。述語が主語の本性をすべて言い表わすのだとすれば、主語は述語のうちで自己を完全に表出し、自己を顕現する。しかし主語は述語のうちで溶け去っているのであり、「それについて言い表わさるべき或るもの||主語」は消え去っているのだから、述語は「主語という何か他のもの」の何であるかを言い表わすの(他のものの述語)ではなく、自己自身を言い表わす(自己述語)と言うべきである。それゆえより適切に言えば、述語こそが自己を顕現するものとしての Subject||主体なのである。かくして主体としての述語は「他のもの||主語、基体」に付加しそれを言い表わす単なる述語(他のものの述語)ではなく、「概念」である。「述語のうちで Subjectを見出す」とは、Subjectが「自己を顕現するもの」であることを示している。

しかしヘーゲルは Subjectをこのような多義性(「基体、主語」「主観」をらた「自己を顕現するもの」)において用いているのだろうか。まず属性、Akzidenzという言葉が「述語」とともに語られているのだから(Ph. 49, 50) Subjectはそれに対し主語であるとともに「基体」の意味をもつ。さらに第二の Subject表象する Subjectが自我

主観であるのは明らかである。とすれば Subject が主語、基体、主観という三つの意味を担いつつ、命題論で用いられていることまでは確かに言える。問題は Subject をヘーゲルがここで「自己を顕現するもの」、すなわち基本命題における主体という意味で用いているかどうかである。⁽³⁰⁾——確かに「述語のうちに Subject を見出す」という場合、一応 Subject を主語であると言えらるだろう。述語において主語の何であるかが言い表わされているのであり、主語は述語のうちで自己の何であるかを示すからである。しかしここで見出された Subject はもはや「根底に横たわっているもの Unreflexion」としての Subject 「意味のない音、単なる名」としての Subject ではなく、「自己を顕現するもの」としての Subject でなければならぬ。述語においてのみ、「この終りにおいてのみ空虚な初めは現実的な知となる」のであり、すでに述べたように(四)、「現実的」とは自己顕現から考えられているのである。

以上の考察は基体、主語、主観としての Subject と、自己を顕現するものとしての Subject との関係を明らかにしている。Subject とはもともと Unreflexion として属性、述語、客観を支える担い手、基体であり、そのようなものとして「真に存在するもの」*das reelle* を意味していたと言いうことができる。それゆえ「真なるものは Subject である」という命題は、Subject をこの意味で理解しようとして一応成り立つのである。それに対しヘーゲルはヒポケイメノンとしての Subject を否定するのである。⁽³¹⁾「根底に横たわっているもの」ヒポケイメノン「は単なる名にすぎず、自己が何であるかと言ひ表わさないからである。この「根底に横たわり、自己を現わさないもの」に対し、ヘーゲルは「自己を顕現するもの」としての主体を対置させたのである。ヒポケイメノンとしての Subject (「実体」下)に立っているもの」と同義)から「自己を顕現するもの」としての Subject への意味転換を、序文の命題論において我々ははっきり見て取ることができる。これが「*offen* とは何か」に対するヘーゲルの答えなのである。

真なるものは主体であるから、この意味転換は同時に「真なるもの」に関する意味転換である。「真なるもの」主体「自己を顕現するもの」というテーゼは、ヘーゲルが真理を顕現 *Manifestation* から思惟していることを示してい

るのではないか。

六

基本命題が「真なるもの」についての命題であるから、「実体と主体」問題の再検討はヘーゲルの真理論に我々を導く——このことをこの論文の最初に我々は指摘しておいた。「主体||自己を顕現するもの」というテーゼを、二、三、四、五の考察によって確認した今、我々はヘーゲルの真理論について論じることのできる地点にいる。言い換えれば基本命題「真なるもの||主体」を解釈することができるのである。

主体とは「自己を顕現するもの」であり、「真なるものを主体として把握し表現する」のであれば、真なるものは「自己を顕現するもの」でなければならぬ。基本命題「真なるものを実体としてではなく、同様に主体として把握し表現する」とは、真なるものを「自己の隠蔽態 *Verborgtheit* *Verschlossenheit* を否定し、自己を顕現するもの」として把握し表現することなのである。とすればヘーゲルにとって真理 *Wahrheit* とは「隠蔽態の否定としての自己顕現 *Manifestation*」を意味することになるだろう。真理は *α-αβετα* と⁽³²⁾して考えられているのである。⁽³³⁾

七

我々は「真なるもの||主体」というテーゼ（基本命題）を解釈したわけであるが、最後に「絶対者||主体」というテーゼを検討しなければならない。本稿「実体と主体」は拙論「弁証法と経験」の続稿であるが、それは次のように終っていたからである。

「絶対者||真なるもの」という『精神の現象学』緒論のテーゼは、「絶対者||主体」と「真なるもの||主体」という『精神の現象学』序文のテーゼへと我々を導く。とすれば「絶対者||真なるもの」というテーゼは新たな課題を我

々に課しているのではないだろうか。我々は新たな問いの前に立っている。「主体とは何か」⁽⁹⁴⁾

「真なるものⅡ主体」をすでに解釈したのであるから、「絶対者Ⅱ主体」を改めて検討することが残されている。「主体とは何か」についての本稿の考察は、「絶対者Ⅱ主体」というテーゼを我々に理解させてくれるだろうか。「絶対者Ⅱ主体」をヘーゲルは次のような文脈で語っている。

「絶対者を主体として表象しようとする要求は次の諸命題を用いた。すなわち「神は永遠なるものである。あるいは世界の道徳的秩序である。あるいは愛である」等々。このような命題においては真なるものはただ無造作に *Subjekt* として定立されているだけであって、自己自身のうちに反映し還帰する運動としては表現されていない。……それゆえ「絶対者は主体である」という予想は、主体という概念の現実態でないばかりか、この現実態を不可能にさえするものである。何故ならこの予想は主体という概念を静止した点として定立するが、しかしその現実態とは自己運動であるからである。」(Ph. 22f)

絶対者を主体として表象しようとする要求は「神は永遠なるもの、世界の道徳的秩序、愛である」といった命題を用いたと言われている。この場合例えば「自己を疎外し、そこから自己を回復する主体」というイメージで主体を捉えると、何故「絶対者Ⅱ主体」が永遠なるもの、世界の道徳的秩序、愛等であるのか、全く理解できないだろう。あるいは「自己運動するもの」「正、反、合の主体」「否定の否定という運動の主体」とする場合も、何故「永遠なるもの、世界の道徳的秩序、愛」が主体であるか、すぐには納得できないだろう。しかし「絶対者は永遠なるもの等である」という命題がそのことだけで、ただちに、絶対者を主体として捉えていないとされているのでは決しないのである。「絶対者は永遠なるもの等である」という命題は、さし当り、一応「絶対者を主体として表象しようとする要求」に答えようと言えるのである。

そうであるとするれば「絶対者は主体である」とは基本的には何を意味しているのだろうか。ここで「主体Ⅱ自己を

顕現するもの」というテーゼは確認されるだろうか。そのことに答えるためにまず「絶対者を主体として表象しようとする要求」がいかなる思想に対置して掲げられたかを考える必要がある。「絶対者Ⅱ主体」という要求は、「絶対者は不可知である」という絶対者と認識との分離、絶対者の彼岸化に対置されたのではないだろうか。⁽³⁵⁾「絶対者Ⅱ主体」は「絶対者は自己を顕現しない」という思想を批判、否定しているのである。こうした絶対者の不可知性、彼岸性に対して、「絶対者は永遠なるものとして、世界の道徳的秩序として、愛として自己を顕現する」と主張される。とすれば「絶対者は主体である」とは「絶対者は自己を顕現するものである」を意味していることになるだろう。

しかし「絶対者を主体として表象しようとする要求」は単なる要求、予想であって未だ現実化されていない、すなわち現実態ではない。しかもさらに「絶対者を主体として表象する」ことは表象である限り、「絶対者Ⅱ主体」の現実態を不可能にする。何故なら表象は Subject を主語Ⅱ基体という固定した点として表象しつつ、それに外から諸述語を付加することになるからである。この場合 Subject は「根底に横たわっている主語という固定した静止せるもの」(Ph. 24) とされ、自己が何であるかを言い表わさない、すなわち自己を顕現しないものにされてしまうからである(五参照)。絶対者を主体として表象することは Subject をヒポケイメノン、「自己を顕現しないもの」としてしまう。それゆえ「絶対者は主体である」という予想は、表象によって主体という概念の現実態を不可能にするのである。「何故ならこの予想は主体という概念を静止した点として定立するが、しかしその現実態とは自己運動であるからである。」自己運動は自己顕現から思惟されているのである(三、四参照)。

我々は「絶対者Ⅱ主体」というテーゼを「絶対者は自己を顕現するものである」と解釈する⁽³⁶⁾。かくして「真なるものⅡ主体」(基本命題)と「絶対者Ⅱ主体」という『精神の現象学』序文のテーゼと、「絶対者Ⅱ真なるもの」という『精神の現象学』緒論のテーゼとは、我々を基本語「顕現」Manifestation へと導く。しかしこの言葉は再び我々に新たな問いと謎を呼び起こすのではないだろうか。——「顕現とは何か」

我々の課題は基本命題を解釈し、それによって「主体とは何か」に答えることであった。我々は一から七までの考察によってこの課題を一応果たしたと思う。——しかし基本命題は次のような形で提示されている。

「私の洞察はただ体系そのものの叙述によってのみ正当化されねばならないのであるが、この洞察によれば、真なるものを**実体**としてではなく、同様に**主体**として把握し表現することにはかかっているのである。」(Ph. 19)

「真なるものを主体として把握し表現する」という基本命題は、体系そのものの叙述によってのみ正当化されねばならないと言われている。何故そうなのだろうか。——基本命題は単なる基本命題として断言、*Versicherung* にすぎないのであり、それは全体、体系へと自己を展開することによってのみ真理となるからである。何故体系へと自己展開しなければならぬのか。それは真なるものが主体として全体であり、体系としてのみ現実的であるからである。

「真なるものは主体である」という基本命題は体系の叙述によって正当化され、真理となる。何故なら真なるものは主体であるから。——とすれば我々は一つの円環のうちにあることになるだろう。しかしこの円環は決して避けるべき悪しき循環ではない。我々がなすべきことはまさに「根源的に、また全体的にこの「円環」のうちへ飛び込む⁽³⁸⁾」ことであると言わねばならない。我々は体系 (*Enzyklopedie = evrykos-natolika*) そのものうちに歩み入る。このことによって始めて我々は基本命題の真理に達することができるのである。

基本命題の解釈は我々にヘーゲル哲学の体系そのもののうちに飛び込むという課題を新たに課したことになる。この課題を確認したことをもって我々の論述を一応終えることにしよう。

註

(一) *Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muß, alles*

darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern eben so sehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken.

Hegel: *Phänomenologie des Geistes* (Philosophische Bibliothek, Bd. 114. [Zur Ph. 2] S. 19) の全文についての検討は八参照。

- (2) 本稿「実体と主体」は拙論「弁証法と経験」(『哲学論文集』(九州大学哲学会)第十六輯昭和五五年九月)の続稿である。(ただし、本稿「実体と主体」は昭和五三年五月に九大哲学談話会で口頭発表した原稿(「実体―主体論」の再検討)をもとにしている。)'弁証法と経験'は次のように終っていた。「絶対者||真なるもの」という「精神の現象学」緒論のテーゼは、「絶対者||主体」と「真なるもの||主体」という『精神の現象学』序文のテーゼへと我々を導く。とすれば「絶対者||真なるもの」というテーゼは新たな課題を我々に課しているのではないだろうか。我々は新たな問いの前に立っている。「主体とは何か」

この「主体とは何か」に答えることが本稿の課題である。それは「真なるもの||主体」(基本命題)と「絶対者||主体」というテーゼの解釈を試みることになる。

- (3) G. Schmidt: *Hegel in Nürnberg*, S. 207.
- (4) 例えば E. Metzke によれば, ebensowehr という言葉があるのだから「真なるものを単に、一面的に実体として把握し表現するだけではなく、同様に……」(傍点は筆者)を意味しているはずである。(E. Metzke: *Hegels Vorrede*, S. 159)
- (5) 「ニヒト・ヌール」であるか、たんに「ニヒト」であるか、は大変な違いなのである。簡単にごちゃ混ぜにしてはなるまい。それともヘーゲルがうっかり「ヌール」の語を書き落としたのだろうか。しかしドイツ人であるヘーゲルが、この二つの用法の違いに気付かないはずはない。ましてやこの箇所は、生前準備した『精神現象学』第二版のためにヘーゲルが再度検討を施し筆を加えた部分の中に入っている。それでもヘーゲルはこの箇所を訂正しなかったのである。(渡辺二郎「ニヒト・ヌールとニヒト」『情況11月臨時増刊号』1976, p. 377.)
- (6) ヘーゲルにおける独自の否定, すなわち「限定された否定」については、拙論「弁証法と経験」参照。
- (7) 「実体」は古代哲学の原理であり、「主観」は近世哲学の原理である。(G. Schmidt: *Hegel in Nürnberg*, S. 207)
- (8) 客観の対概念としての主観は、決定的な仕方では、デルトにおいて「私は思惟する ego cogito」として登場する。「実体から主観へ」という転換を明確に言い表わしたのはカントである。我々は基体、主語としての Subjekt (実体と同義)から主観としての Subjekt への意味転換を、『純粹理性批判』の「誤謬推理」において見出すことができる。「それ自身はも

- は亦述語ではない、ところの主語 Subject」(A323=B379)は、一切の客観を自己のうちに包括する無制約者「主観」Subject (Ich denke 超越論的統覚)となるのである。
- (9) 確かに『精神の現象学』序文のうちに、Subject-Objekt という形で Subject が用いられている (Ph. 29, 34, 42)。その序文での命題論で、主観としての Subject が語られている (五参照)。しかし基本命題の Subject「序文」の指導概念としての Subject は、客観の対概念ではない。例えば「主観」「客観」「主観—客観」が『フイヒテとシェリングの哲学体系の差異』において主導的な役割を果たしているが、そのような形で、「主観—客観」の対概念が、「序文」を導いているわけではない。
- (10) 絶対主体は「絶対者は主体である」ということと重なる。しかし「絶対者」「絶対」という言葉が何を意味しているかが明らかではないし、「主体」の意味こそ今問われているものである。「絶対者は主体である」というテーゼについては七参照。
- (11) ヘーゲルの「実体—主体」論において、さまざまな思想の影響を読み取ることができ、我々はそのことを決して否定するわけではない。我々の問題は「序文」の主体のうちに一貫して流れている基調音、基本的意味を取り出すことである。E. Meitze は基本命題が三つの思想に基づいてと語っている。——カントのコペルニクスの転回、デカルトによる「存在から意識への転換」、さらに「ギリシアの実体観とキリスト教における主観的なもの発見との結合」——これらはそれぞれヘーゲル哲学を「ドイツ観念論の完成」「近世哲学の完成」「ギリシア精神とキリスト教精神との統一」として捉える解釈とパラレルである。このような解釈、思想の影響を、我々は否定しようとは思わない。しかし注意すべきことは、ここで理解されている Subject が主観としての Subject であるということである。我々は解釈のこうした前提 (Subject は主観) そのものを問い直しているのである。
- (12) 金子武蔵「実体は主体」『思想』1970.9, No.555, p.33 参照。
- (13) 「自己のうちに閉ざされ、geschlossen 静止」、実体としてその諸契機を担っている田環」(傍点は筆者) (Ph. 29)
- (14) 例えば「労働—賃金、資本—利子、土地—地代」という関係は、自然的意識にとつて顕在し、熟知されている。しかし学的に認識されていないのであるから、実際この顕在態は隠蔽態にすぎない。この隠蔽態を開示することが課題となる。このことを遂行するのが『資本論』である。
- (15) 現実態 Substanz については四参照。
- (16) 「カントからヘーゲルの完成した体系への途上において、アリスリテレスの存在論と論理学の決定的な侵入がもう一度起

くる。事実としてこのことは以前から知られていた。しかしこの影響の経路、仕方、限界はこれまで同様によくわかっていないのである。」M. Heidegger: *Sin und Zeit*, S. 432 Anm.

- (17) アリストテレスにとって目的 (*telos* *des* *energeia*, *telos*) は不動の動者 (「それ自身は動かすものである動かないもの」) である。「ところで、ものを自然的に運動させる始めのもの [「自然的運動の原理」] に二種あるが、その一つは自然的なものではない。というのは、これはそれ自らのうちに運動の始まり [「原理」] をもっていないからである。そしてこの種のものは、なにかを動かすが、それ自らは動きも動かされもしないもので、それはつぎのようなものどもである。すなわち、全く不動なるもので、すべてのものの第一の原理、および生成する事物の本質、すなわち型式である。というのは、その事物の型式は「その生成の」終りであり、そのためであるそれ [「目的」] であるから。」(アリストテレス『自然学』第二巻第七章 198a35~198b4 出隆、岩崎允胤訳)

アリストテレスにとって目的 (*telos* *des* *energeia*)、終り (*telos*) は「なにかを動かすが、それ自らは動きも動かされもしないもの」である。それゆえヘーゲルは「目的とはそれ自身は動かすものである動かないもの」と言えたのである。——ここでヘーゲルが「不動の動者」と考えているのは、決して第一の不動の動者 (「全く不動なるもの」) であるものの第一の原理 (「神」) ではなく、型式 \parallel 形相 Form である。

- (18) 『精神の現象学』以外のヘーゲルの著作からの引用は、ズールカンフ版ヘーゲル著作集による。

- (19) アリストテレスのエネルギーを *Tätigkeit* とすることが、解釈として正しいかどうかについて、ここでは十分に論じておくべきでない。cf. Pierre Aubenque: *Hegel et Aristotele*, in: *Hegel et la pensée grecque*, p. 114, Vgl. M. Heidegger: *Wegmarken*, S. 265f, S. 269 (こか) 註 (20) を参照。

- (20) 「現象は生成と消滅であるが、その生成、消滅それ自身は生成も消滅もせず、即目的にあり、真理の生命の現実態と運動を形成している。かくして真なるものは、だれも酔わぬものない。バックスの祭りの乱舞である。この乱舞はだれかが際立ってもすなわま溶けこんでしまうのだから、透明で単純な静止でもある。」(Ph. 39) エネルギーは「成果 \parallel 活動においてあること」として、この意味での現象 *Erscheinung* (自己顕現) であり、キネーシスに対して静止である。ヘーゲルはアリストテレスのエネルギーを *Tätigkeit* と *Manifestation* から解釈している。顕現については四参照。さらに註 (22) 参照。

- (21) ヘーゲルはエネルギーを近世主観主義から改訳しているのであって、*Subjekt* をエネルギーから思惟しているわけではないのか。しかしこの問いに対しては、ヘーゲルの「主体」とはそもそも何か把握されることによってはじめ

て答えられる。さらにそのためには「アリストテレスのエネルギーとは何か」の検討を前提とする。ヘーゲルのエネルギー解釈は『哲学史講義』だけでなく、『論理学』の「現実態」*Wirklichkeit*に即しても検討されるべきである。四参照。

(22) ヘーゲルにおいて「絶対者は主体」であるが、絶対者について次のように言われている。

「絶対者は本質的に成果であり、絶対者は終りにおいてはじめてその真理態においてそれであるところのものである。」(Ph. 21)「絶対者は成果である」とは、絶対者が「成果＝活動 *Ergebnis* においてあること」であり、*Ergebnis* としてあることを意味する。「成果＝活動においてある」とは完全な活動 *Tätigkeit* においてあることとして、完全な自己顕現である。それは生成、活動から切り離された死せる結果とは異なる。また「絶対者は終りにおいてその真理態においてそれであるところのものである」とは、絶対者が「終り＝目的 *Zweck* においてあること」であり、*Zweck* としてあることを意味する。絶対者は主体として、エネルギー、エンテレケイアから思惟されていると言えらるる。

(23) 『上級のための哲学的エンテクロロディ』(1808ff)において現実態は次のように言われている。

「現実態は自立的な相関である。現実態はその現象という契機あるいは自己自身に対する相関である現存在という契機と、その現存在の即自存在あるいは本質としての可能態という契機とをもっている。現実的なものそれ自身はその可能態と現存在との統一である。」(IV, 20) 現実的なものが本質としての可能態と現存在との統一であるとは、「本質と現存との統一」(Einz. § 142) と同義である。

(24) しかも精神が自己の現存在を自己の本質に等しくする地点こそが『精神の現象学』の終る地点、絶対知である。「これによって精神の現象学は完結する。精神が現象学において自分に用意するものは知のエレメントである。」(Ph. 33) このことは我々を『精神の現象学』緒論の最後の言葉へと導く。

「意識が自己の真の現存在に向って進むことによって、意識は或る地点に到達するが、その地点において意識は、単に自己に對してあるにすぎず、しかも他のものとしてあるにすぎぬ疎遠なものに囚われているという仮象を脱ぎ去る。言い換えると、その地点では現象は本質と等しくなり、意識の叙述はまさに精神の本来的な学の地点と一致することになる。かくして最後に意識自身が自己の本質を把握することによって、意識は絶対知自身の本性を示すであろう。」(Ph. 75)

「真なる現存」「現象が本質に等しくなる」とは、現象と本質との統一としての現実態を意味している。それゆえ序文における「現象学の完結する地点」と緒論におけるそれとは、現実態から思惟されているがゆえに、一致していると言わねばならない。

- (25) 我々はエネルギー概念が、序文における深層語であると言うことができる。序文での「実体—主体」「即自—対自」「可能態—現実態」「実在—かたち (Form 形相)」等に意味を与え、活性化しているのは、ヘーゲルによって解釈されたエネルギー概念である。例えば実在 *Wesen* に対して「Form の自己運動」(Ph. 20) が語られている。この Form はエネルギーアとして解釈されたアリストテレスの形相に対応する。「哲学史講義」で次のように言われていた。「エネルギー、形相 Form は活動である」(XIX, 154) (三参照)。「実体 *obecta* または形相 *efides* はエネルギーである」(Met. 1050b2) (Vgl. P. Rohs: Form und Grund, S. 28f)
- (26) これは命題形式についてのヘーゲルの基本的な考えである。Vgl. Enz. § 28, 31, 85, 169.
- (27) ヘーゲルは『論理学』で言っている。「根底に横たわっているもの das zugrunde Liegende (subjectum, *Wortes/Levon*) は未だ名にすぎない。」(VI, 304)「名にすぎない」とは自己が何であるかを言い表わさないこと、自己を顕現していないことを意味している。
- (28) 主語が消え去り、主語の内実がすべて述語そのものうちで言い表わされているのだから、述語「存在」(≡概念)のうちには沈潜することが要求される。それは単に「存在」のうちに引き止められ、そこにどまらる(内的な阻止)のではなく、内容の主体(≡概念)に沈潜し、概念の自己展開とともに歩むことなのである。これが『論理学』における「思弁的叙述」(Ph. 53) である。
- (29) 「自己を顕現するもの」とは表象する思维によって外から、それが何であるかを言い表わす諸述語を付加されるのではなく(外的反省の否定)。「自己を顕現するもの」は仮現、現象と本質との分離としての単なる現われではなく、完全な現われ(現実的なもの)として自己を顕現する。さらに「自己を顕現するもの」は「成果≡活動においてあるもの *Ergebnis*」として、一つの固定した命題に表現されない。それは全体、体系としてのみある。
- (30) 命題論の展開において Subjectが「基本命題における主体」の意味で用いられていることは、次の言葉から明らかである。「命題は真なるものとは何かを表現すべきである。しかし真なるものは本質的に Subject 主体である。真なるものは主体として弁証法的運動、自己自身を産出し、前進し自己へと回帰する歩みにはかならない。」(Ph. 53)
- (31) それゆえ *Wortes/Levon* ≡ subjectum としての主観に定位して、ヘーゲルの主体を理解することは、その基本において誤っていると言わねばならない。
- (32) ヘーゲルにとって真理が顕現を意味していることを『論理学』に即して簡単に確認しよう。——「存在と本質は概念の生成

- の契機である。しかし概念はこの両者がそのうちで没落し保存されている同一性として、両者の基礎であり、真理である。」(VI, 245) それに対して次のように言われている。「全く自由になつた本質の顕現 Manifestation が概念である。」(VI, 263) 「本質の真理≡概念」であり「本質の顕現≡概念」であれば、真理は顕現を意味する。あるいは「概念は実体の真理である。」(VI, 246) そして「概念は実体をその直接的な前提としてもっている。実体は即目的には、概念が顕現したものを Manifestiertes としてあるものののである。」(VI, 246) これによつても「真理≡顕現」が示される。——しかしこれらは単なる言葉の上での対応にすぎないのであるが。
- (33) 『精神の現象学』緒論に即した *Aufbau, Angeden, Angdes* の考察によつては、拙論「弁証法と経験」参照。
- ハイデガーの真理論、さらに彼のヘーゲル解釈、アリストテレス解釈(特にエネルギーをめぐる)等を、我々の主体解釈との関係で検討しなければならないが、それは後の課題としよう。
- (34) 拙論「弁証法と経験」、その註(2)参照。
- (35) Vgl. Ph. 64 f. 以下の拙論「弁証法と経験」参照。
- (36) 「絶対者≡主体」によつては、註(2)参照。以下の絶対者によつて「絶対者は精神である」(Vgl. Ph. 24)と語られている。しかし精神とは何か。啓示宗教によつて次のように言われている。「絶対的宗教によつて絶対的精神はもはや自己の抽象的諸契機を顕現するのではなく、自己自身を顕現するのみである sich selbst manifestieren。」(Enz. § 564, X, 373) あるいは「絶対者は精神である。これが絶対者の最高の定義である」(Enz. § 384, X, 29) が、この「精神」によつて次のように言われている。「この普遍態はまた精神の現存在である。普遍者は顕在的であるものとして自己を特殊化し、この特殊化のうちで自己同一性である。精神の規定性はそれゆゑ顕現である。」(Enz. § 385, X, 27) 絶対的精神は自己自身を顕現するのであり、精神の規定性は顕現であるとすれば、「絶対者は精神である」は「絶対者は自己を顕現するものである」を意味し、「絶対者は主体である」と基本的に一致すると言える。
- (37) これによつては拙論「弁証法と経験」参照。
- (38) M. Heidegger: Sein und Zeit, S. 315.