# 『イロニーの概念』に見られるギリシア哲学史

土村　啓介

## はじめに

『イロニーの概念』ではプラトンを解釈する試みがなされている。同書でキェルケゴールはプラトンに賛辞を述べているが、その一方でソクラテスと比較しながらプラトンの哲学は空想的であると語っている。つまりプラトンの思想を現実性のないものと見做している。このようにしてキェルケゴールにおいてはプラトンの思想は肯定的にも否定的にも扱われている。そしてその後の著作では例えば、『哲学的断片あとがき』で次のように述べられる。「思惟は実在性をもつことをギリシア哲学はあっさり前提として措定した。それを反省することによって同じ結果に到達すべきものであるのに、どうして思惟の現実性と現実性そのものを取り違えたのだろうか」*1。これはドイツの観念的哲学を批判して述べられる箇所であるが、ギリシア哲学の前提が到達されるべき目標として掲げられつつ、一方ではその前提はあたかも素朴すぎるという意味で否定的な扱いを受けていると解することも出来る。しかし『イロニーの概念』にしても『哲学的断片あとがき』もその記述から判断してキェルケゴールがギリシア哲学を歴史的に正当な仕方で継承することを自己の課題としていたことは間違いがない。

さて、このような歴史的継承の意図を具体的に方法として掲げている考察はキェルケゴールの中でも多くはなく、『イロニーの概念』と『古代の悲劇的なものの現代の悲劇的なものへの反射』がそれに該当している。特に後者は論理

*1 SK, 10, s. 32　キェルケゴールの引用は Søren Kierkegaard Samlede Værker, udgivet af A. B Drachmann, J. L. Heiberg og H. O. lange, Gyldendal, 1982（『ゼーレン・キェルケゴール全集』第 3 版）。表記は（SV. 巻数. ページ）“Gesammelte Werkeund und Tagebuecher” übersetzt von Emanuel Hirsch Grevenberg Verlag 2003 参照　白水社全集参照

学的ではない弁証法を具体的に述べていて、さらにその弁証法がギリシア的なものの継承の課題を遂行するために主張されていることを特徴としている。過去の正当なものと同じところまで反省によって到達しようとしているのである。この悲劇的なものの考察は『イロニーの概念』でのプラトンの肯定的であり、また否定的でもある扱いを説明する手がかりを与えていると思われる。

本考察ではプラトンに対する「空想的」という否定的評価を確認しつつ、その否定的に扱われたものがどのようにして継承されるべき肯定的な思想と見做されることになるのかを明らかにしたい。

## 1 『イロニーの概念』における歴史的継承の試み

### 1－1 『イロニーの概念』について

『イロニーの概念』はヘーゲル的な図式に倣い、ギリシア哲学の歴史的継承を行っている考察である。考察の対象はソクラテスであるが、ソクラテスにおいて出現した主観性をイロニーと解し、そのイロニーの近代における新しい出形式について考察しようとするものである。この出現は世界精神の展開に従ったものとして位置付けられている。

キェルケゴールは主観性が更に自己を反省する段階を近代の特徴と見做し、フィヒテの影響下に出現した自己の立場をイロニーと自覚するイロニーを問題とする。それらはシュレーゲル、ティーク、ゾルガーなどであるが、キェルケゴールはヘーゲル的な世界史の必然的展開の考え方に従い批判するのである。この過程で主体の自由の規定としてソクラテスのイロニーを説明し、真に世界史的に正当な権利を持つイロニーの出現の可能性を求めようとする。その出現はソクラテスの立場の近代における正当な継承という位置づけをされるのである。

『イロニーの概念』におけるプラトン解釈とはこのような主体としてのソクラテスの立場を抽出する作業として行われる。プラトンとソクラテスは共にプラトンの作品群の中に含まれるのであるが、キェルケゴールはその中からソクラテスに固有のものを取り上げるのである。このときソクラテスがイロニーにより否定的に無知において捉えていたものを実定的に語ってしまったことがプラトンの欠点と見做されることになるのだが、その一方で同書ではプラトンへ

の賛辞が述べられる。キェルケゴールはプラトン以外のところで「蘇生の思い」を見出すことが出来ないとまで語っている。こうした「蘇生」とは先に述べた歴史的継承を意味していると思われ、キェルケゴールにとっての継承がソクラテスのみではなくプラトンを含めていることが伺える。

### 1−2　プラトンの思想が否定的に評価されることについて

『イロニーの概念』によれば「神話的なもの」と「弁証法的なもの」の二つがプラトンの思想に存在している。「神話的なもの」が現れることについてキェルケゴールはそれを空想の働きと見做している。「神話的なもの」とは記述上は例えば『饗宴篇』のディオティマの物語、『パイドン篇』の死後の魂の叙述を指している。キェルケゴールによれば「神話的なもの」は「弁証法的なもの」がイデーに到達出来ず否定的結果に終わることへの反動として、空想がイデーを直観により積極的に提示したものである。それは空想が思惟に対してより以上のものを与えようとするが、結果としてそれは思想の発展を阻みより少ないものを与えることでもある。*2 キェルケゴールはこのことをイデーを見られるものにしようとするディアティマの発言を例に挙げて説明している。イデーを説明するためにかりそめのものとして切り捨てた規定が空想の中で再び取り上げられ神話的装飾を与えられるというのである。

「神話的なもの」と「弁証法的なもの」の関係は前期プラトンから後期にかけて変化する。

> 初期の諸対話篇においては、弁証法的なものが黙りこむと神話的なるものが聞こえてくる。あるいはいっそう正しくいうなら、見えてくると言ったやりかたで、神話的なるものは弁証法的なるものと反対に現れるのであるが、これに反して後期の対話篇においては、神話的なるものは弁証法的なるものともっと友好的な関係があり、すなわちプラトンが神話的なものの主人となっているのであり、いってみれば神話的なものが比喩的なものと

*2 SK, 1, s. 145

なっているのである。*3

キェルケゴールはこうした「神話的なもの」の変遷に反省的な意識の成立を見ている。全体としてキェルケゴールは神話から思惟へという歴史的変遷を前提に議論を展開しているが、キェルケゴールの議論の運び方は思惟が成立することに伴って意識の反省も生じていることも前提にしている。

ここでは意識との特徴としてそれは事実か否か関心が生じるといわれているが、詩的なものの成立を例に説明される。

> 詩的なものは自分を詩的なものと自覚しており、この観念性の中にみずからの現実性を持っているのであって、それ以外の何等かの現実性を持とうとはしないということである。これに反して、神話的なものは未決状態、二重性、中間状態、つまり意識の諸関心がまだそこから争いを巻き起こすにいたっていない状態のうちに横たわっているのである。*4

もともと「神話的なもの」と神話はキェルケゴールにおいて区別されている。意識の反省が成立することでまず変容をこうむるのが神話である。「神話的なもの」すなわち神話的叙述とはすでに反省的は意識が目覚めている中で成立している。*5 つまり神話から思惟への歴史的運動の中で、反省する意識が成立するのであるが、神話的叙述は反省する意識が捉えた神話の変容であり、そのため詩人の創作したものという意識の明確な反省と創作行為以前に成立している神話の中間にあるものなのである。

キェルケゴールは「『饗宴編』の神話的部分においては詩人プラトンが弁証法の人ソクラテスの探求した全てのものを夢見る。夢の中において、イロニーの不幸な愛がその対象を見出すのである」と述べている。こうしたプラトンの空想は後期においてもその弁証法が神話的な比喩を必要としていた点で、不完

*3 Ibid
*4 SK, 1, s. 146.
*5『キェルケゴール著作集 1』p. 175 「神話的叙述を巡る問題が生じるやい、神話の時代はある意味で過ぎ去っている」

全なのである。

それゆえ、『哲学的断片あとがき』の記述のように反省によって到達するべきと看做されているギリシア哲学はキェルケゴールにとって主観的で空想的なものになってしまったという否定的側面と、近世哲学と比較して真に実在的なものを扱い得ているという肯定的側面に分かれるのである。こうしてキェルケゴールはプラトンの「神話的なもの」については、「理念をその反省された状態において捉えようと企てて、そしてそれがためにユーノの代わりに雲を抱く」主観主義の立場であると述べてることになる。*6

しかし空想的であるということはまたキェルケゴールにとって否定的に捉えられているばかりではない。冒頭で引用した『哲学的断片あとがき』の続く箇所では実存は詩を大切にしなければならないとされる。

## 2　実存の同時性としての心身問題

『イロニーの概念』のその結論部の考察は不明確である。すなわち現代のイロニーの出現は作家の人格という「実存」に即して客観に統制されたイロニーにおいて成立するというものである。なぜ作家の実存の考察で全体の考察が締めくくられるのかという疑問はどうしても残ってしまうが、これは詩や詩人を重視するキェルケゴールの思想ではギリシア哲学と同じ地点にしようとする反省の営みにおいて空想の力が思考と同じように必要であると考えられているからであると思われる。「実存」について語られるのは『哲学的断片あとがき』で、そこで「実存する人間は詩を大切にしなければならない」と述べられている。*7 この記述の議論の文脈は、詩を大切にすることは思考と空想、想像力が実存において同時性を持つというものである。そうした考え方は「人間は魂と身体と精神から成り立っている」。*8 という主張に基づいている。

この主張に従えば『イロニーの概念』でのプラトンが空想的であったとしてもそのことは肯定的に捉えられるべきものではないのではないかという疑問が

* 6 SK, 1, s. 126
* 7 SK, 10, s. 50
* 8 SK, 10, s. 46

生じてくる。そこで次にキェルケゴールが悲劇作品について加えた考察を見ていくことにする。この考察は先ほどの「神話的なもの」の議論ので引用した意識の成立の説明に照らし合わせれば、明確に創作者あって制作された悲劇作品を扱っていて、詩的なものが自らを詩的なものとして自覚している段階のものと言える。その意味で「神話的なもの」であるプラトン作品と異なる次元にある。しかし、このような詩的な空想の産物においてすら、キェルケゴールによれば単なる個人の創作にとどまらないギリシア的なものによって生かされており、現代の個人が空想するだけでは、その作品の真に悲劇的なものは現代に継承されないと考えている。つまり空想的が捉えようとするものが、単に空想的であるのではなく、その空想の働きを規定する空想ではない何かが空想によって把握されるという構図を我々は見出すことが出来るかもしれないのである。

ここにおいてキェルケゴールは観念論の批判で述べた論理学的でない弁証法の一つのあり方を提示しつつギリシア的なものの正当な継承を行おうと企てるのである。

## 3　論理学的ではない弁証法のあり方

### 3－1　悲劇的なものはどのように成立しているのか

「古代の悲劇に固有のものが、どの程度現代の悲劇的なものの中に取り入れられ、真に悲劇的なものが後者の中に出現するようになるか」*9 という問いは、悲劇の概念の歴史的発展のあり方を問題としているが、キェルケゴールは主観が孤立している現代における悲劇的なものの出現の課題として考察を進めている。*10 主観の孤立という事態に対応しているのが現代人が反省的になっているという歴史的状況である。そのため個人がそこにおいて自己の真理を持つはずの全体から現代人は切り離されている、とキェルケゴールは考えている。*11

---

*9 SK, 2, s. 129

*10 SK, 2, s. 131

*11 現代人の孤立の状況という問題意識は、本来詳細な説明が欲しいところではある。キェルケゴールは文学についての考察でこのような問題を論じることはあるが、本研究の立場としてはヘーゲルのギリシア哲学におけるローマ人における孤立した主観性の考察が手がかりとなると推察される。

古代の悲劇と近世の悲劇は次のように比べられる。

> 行動自体が古代の悲劇においてはある叙事詩的契機を含んでいて、行動であると同時に事件なのである。ところでこのことはもちろん、古代世界は主体性を自己みずからのうちに反省していなかったということに基づいている。個人が自由に活動しようとも、それはやはり国家・血族・運命などの現実的諸規定に包まれていた。*12

> それに反して近世の悲劇における主人公の没落は本来的には受苦ではなくて、ひとつの行為である。したがって近世においては本来主シチュエーションと性格が支配的なものである。悲劇の主人公は主観的に自己の中に反省されており、この反省は彼を国家・一族・運命へのあらゆる直接的関係から引き離すばかりか、しばしば自分のこれまでの生からさえ引き離したのである。*13

この比較からもわかるように古代の悲劇的なものを現代に出現させる課題を提示することは現代の我々が悲劇的なものを誤解しているという批判を伴っている。こうして悲劇においても哲学的な場面と同様にキェルケゴールはギリシア的なものの歴史的継承を自己の課題としている。

現代人の反省に関連して、キェルケゴールは悲劇が呼び起こす2種類の気分を提示し、古代的なものと現代的なものの比較を行っている。すなわち「悲哀」と「苦痛」である。

キェルケゴールの「悲哀」についての説明は明確ではないが「美学的あいまいさ」をその特徴として挙げている。美学的なものがもつ曖昧さが「悲哀」には必要であり、同時に悲劇に不可欠であるという罪過が明確に倫理的であったりしてならない。ギリシアでは「神々の怒りはなんら倫理的性格を持たず、美

---

*12 SK, 2, s. 133
*13 SK, 2, s. 133

学的曖昧さを持つ」*14 罪過の表象がはっきりとしてなく「罪過の契機」を残しつつ「無罪過が大きいほど悲哀は深い」*15 という。

「苦痛」は「悲哀」のしらない自己への反省を含んでいるという。*16 自己への反省について別の個所では次のように述べている。「なぜ自分にこんなことがおこるのか。なぜそうでなくてはならないのか」。「悲哀」が曖昧さにおいて成立するのに対して、「苦痛」は美学ではなく倫理的後悔となる。

### 3−2　ギリシア悲劇を意識の反省のもとで継承すること（弁証法について）

この美学的に歴史的に継承しようとする考察は、半ば意識の心理学的考察となっているのであるが、心身の総合の問題に到達することで完成する。キェルケゴールが扱う悲劇は『アンティゴネ』である。この悲劇の悲劇的なものを現代に出現させるためにキェルケゴールは次のような設定を持ち出す。

> ラブダコスの一族には神々の呪いが向けられている。オイディプスはスフィンクスを殺し、テバイを解放したが、また父を殺し、母と結婚した。アンティゴネはこの果実である。・・・（中略）・・・私のもとでは一切が同様の事情になっているが、しかしいっさいが変わっている。オイディプスがスフィンクスを殺し、テバイを解放したことは万人の知るところで、かれは尊敬され感嘆され、イオカステとの結婚生活を幸福に過ごしている。ほかのことは人々の目には隠されていて、どんな予感もこの恐るべき夢を現実へと目覚めさせはしなかった。ただアンティゴネだけがそれを知っている。*17

このアンティゴネは「不安」によりその秘密を予感し、「悲哀」を自己に同化する。そこに苦痛がある。現代的な反省的自己と反省が呼び寄せる悲劇的な「無罪過」がともに成立する。

---

* 14 SK, 2, s. 139
* 15 SK, 2, s. 138
* 16 SK, 2, s. 137
* 17 SK, 2, s. 142

キェルケゴールはここで論理学ではない弁証法について論じる。

> 弁証法というと人々は一般に何かいささか抽象的なものと理解し、ことに主として論理的運動のことを考える。ところが生はまもなく人々に、弁証法には多くの種類があって、ほとんどあらゆる情熱がそれぞれ独自の弁証法を持つことを教えるであろう。*18

キェルケゴールが述べるのは一族の罪過を個人に結びつける弁証法である。自己の「一家と一族の母体からの再生」とされる弁証法は、苦しみを受動的に受けるだけのものではなく、自ら罪過に関与する仕方で個人が一族と関係することでありキェルケゴールはこれを「敬虔性」と呼んでいる。それは身体的な自然関係を自己の真実の契機として認める弁証法である。

アンティゴネは秘密を生きた人間に打ち明けることは出来ない。キェルケゴールは「彼女は全的に精神的に生きようとしつつある」という。*19 ところがそれは自然が許さない。アンティゴネは死ぬほど恋着をし、そこに悲劇的葛藤がある。すなわち秘密を抱えたまま恋人に所属することは出来ず、アンティゴネは犠牲を払い秘密を保持し続けるのである。つまり精神に生きようとしつつ、同時に恋着という身体的契機を含む犠牲との悲劇的の葛藤の頂点を心身の総合として説明するのである。

この考察は古代的特徴である「悲哀」と現代的悲劇の特徴である「苦痛」を心身の総合という側面において表現している。それはほぼ心理学的な考察になっていて倫理的な後悔がもつ「苦痛」の要素と古代の神々の呪いによる運命の「悲哀」を、個人が罪過に関与するという客観的弁証法により説明する。この客観的弁証法は現代の我々に馴染みがないものとキェルケゴールは述べているのであるが、*20 キェルケゴールにとってはギリシア的なものと現代をつなぐ役割を担っていると言える。

---

* 18 SK, 2, s. 147
* 19 SK, 2, s. 150
* 20 SK, 2, s. 147

## 4　神話的背景について

### 4－1　悲劇における神話的背景

『古代の悲劇的なものの現代の悲劇的なものへの反射』は現代人に馴染みがないであろう父祖の罪を担う弁証法を提示する点で、神話的な次元を指し示す考察を伴っている。例えばヒュプナーは『神話の真理』で父祖の罪を担うような神話的実体性に基づく関係を神話的なものとしての客観的出来事として捉え、そのような罪概念と啓蒙主義以来の人間の自由と自律に基づく罪概念を区別している。*21 キェルケゴールの試みはこの区別を区別されたままに終わらせるのではなく、何らかの統一にもたらそうとすることであると言える。キェルケゴールが全体的真理として個人が帰属する家族や社会を持ち出すのは、論理学的ではない弁証法を指摘するためであるが、それだけではなく「悲劇」という概念の展開の延長線上に現代の「悲劇」を出現させようとする営みが、概念の展開には収まらないようなもの、すなわち血縁関係によって成立する罪概念がそこに神話的背景として常に厳然として存在しているからでもある。単に実存にとっては身体的な要素が思考とともに同時に働くという意味ではなく、その身体的なものが神話的な背景をもっていて、それが詩に現れてくるからである。

### 4－2　空想の働きにおける神話的背景とプラトンへの評価

「苦痛」を伴う反省の明確さとそれが引き寄せる「悲哀」の曖昧さが悲劇の中で共に成立している。ある意味で、反省の明確さが無限ではないから曖昧さが残り、そこに悲劇は成立する。『古代の悲劇的なものの現代の悲劇的なものへの反射』におけるアンティゴネの「悲哀」と「苦痛」は、「悲哀」という概念、「苦痛」という概念、そして「悲劇」の概念を混乱させることなく、その本来の意味をあるがままに確定させた結果である。この考察で用いられた方法は『イロニーの概念』でも同様に見られる。すなわちその緒論で述べられるように「現象がみずからを完全に開示するにいたるように現象を手助けする」ことである。

さてこの方法の適用にあたり「現象の手助け」とは何であろうか。現代の我々

---

*21 Die Wahrheit des Mythos p. 326 Kurt Hübner Verlag C. H. Beck München 1985
邦訳『神話の真理』法政大学出版局（神野、塩出、中才訳）

は古代の悲劇的なものも正しく理解することが出来ない。『古代の悲劇的なものの現代の悲劇的なものへの反射』では悲劇的なものが現代では誤解されていると指摘する。ここで現象が悲劇的なものを正しく開示することを手助けする為には何が必要かという存在する。

まずは何らかの手助けによって達成されることは意識の明確な反省を実現することである。それと同時に美学的曖昧さを許容することである。この二つの要素が必要であることは先の考察から確認出来ると思われる。そしてその美学的曖昧さ自身が、単に詩人の創作ではなく、つまり詩人が空想するのではなく、神話が詩人の空想に働きかけることで成立しているのであれば、さしあたってそれがギリシア精神、例えば運命のようなものと解することができる。これが歴史的に継承されるべきギリシア的なものであるとすれば悲劇作品とは異なるけれどもプラトンの作品群についても、神話がプラトンに働きかけていると考えるべきである。これは実際に「神話的なもの」が「プラトンの主観的権威を超えて存在する」*22 という『イロニーの概念』のキェルケゴールの記述とも一致する。

もしも個人が父祖の罪過に関与するという客観的な弁証法がギリシア精神と現代をつなぐ役割を果たしているのであれば、個人と父祖との血縁関係における何らかの関係はギリシア精神に固有のものでもなく、現代に固有のものでもなく、その両者の間での概念（例えば「悲劇」の概念）の展開を保証する前提として存在することになるであろう。それは反省的意識を許容する関係でもあり、また「美学的曖昧さ」をもつという点では反省の及ばない個人の情熱が到達するところの関係である。換言すれば反省的意識として現代の我々が自己を理解しようとする際に自己がそこに位置づけられる全体である。概念が歴史的に自己を開示する運動の最中で、概念をあるがままに確定しようとする際に自己が関与せざるを得ないような全体との関係である。この関係が思惟に適った仕方で記述されるとき、それが「現象の手助け」をする哲学的なものとなるのではないかと我々は推察することが出来る。この哲学的なものが神話から得られたものと一体となっているのである。

* 22 SV. 1. 144

## 5　プラトンが空想的であるとは如何にして理解されるべきか

『イロニーの概念』では作家の実存におけるイロニーを現代のイロニーの出現の可能性として結論部で論じている。キェルケゴールは同書では意識が世界から孤立する側面を強調し、また反省的働きの側面を強調するため、イロニーを人格の規定とすることを提示しつつも、反省の及ばない「美学的曖昧さ」が反省的意識を支えているという側面を指摘するまでに及んでいない。さらに「美学的曖昧さ」が神話が空想を捉えていることで成立しているという側面を論じることは出来なかった。おそらく反省と美学的曖昧さの提示は『反復』のように詩人の意識の分析としてしか許容出来なかったのかもしれない。キリスト教的なものが少なくとも哲学的にはギリシア哲学の歴史的継承として成立しうるものであるのならば、詩人の情熱という理解では不足であり、原罪を共にする情熱が必要であると考えたものと思われる。

プラトンが空想的でありながらも、継承されるべきものとして肯定的に捉えられていたことについて、キェルケゴールはソクラテス的な世界から自己を切り離す孤立した意識とその孤立した意識を包む全体をプラトン自身において見ていたものと思われる。空想的なプラトンは空想的であるということのために否定されるのではなく、ソクラテスを介さなければ、そしてその情熱を自己のものとしなければプラトンの空想を正当に引き受けることが出来ないが故にプラトンは一旦否定されたのである。キェルケゴールはギリシア哲学は実存を忘れていないと述べているが、プラトンの作品群が空想的性格をもつものであっても常にその内部には倫理的に自律して生きるソクラテスが含まれていて、キェルケゴール考えていたと解するべきであろう。

## まとめ　ギリシア哲学史の記述とキェルケゴールのプラトン理解の関係

プラトンは『ティマイオス』の宇宙創造において心身の総合である人間を語ることで心身の関係を求めたが、『ティマイオス』についてはヘーゲルは述べている。まず「具体的なものとは、まさに、普遍的なものが特殊化され、しかも、特殊で有限な形態をとりつつ自己の無限性を失わない状態」と実在性につ

いて述べている。そして『ティマイオス』には神が有限なものを創造しそれを自己と同一のものとして保つ思想が見いだされるという。『ティマイオス』は新プラトン主義と重ねあわされ、ギリシア哲学史の一連の過程のある意味で最高の到達地点と見做される。*23

新プラトン主義に至るギリシア哲学史の過程にはストア主義や懐疑主義があり、それらは抽象的に主観性に閉じこもってしまった哲学として意識の反省の過程に位置付けられている。このような主観性が再び客観性へと到達することが一つの完成形として捉えられ、それが新プラトン主義の思想と見做されるが、キェルケゴールにおいては心身の無限性からの働きとして神＝人の教説に辿りつくまで、やはり同様に抽象的意識の批判が行われている。その意味では、神話から意識へ進み、さらに、正当な権利を持たない主観性を経由し、真の総合に至ろうとする道のりは哲学史的運動に従っている。こうして点を指摘することは『イロニーの概念』でプラトンの思想があまり具体的に語られていないことを考慮すれば、仮説を提示する意味で有効なことであるかもしれない。すなわち『イロニーの概念』で語られているプラトン的なものが具体的には『ティマイオス』などの世界観を念頭においていることである。さらに自己の議論でも常にストア主義やそれと並んでカントの懐疑を持ち出し、その前提をさらに超えた到達点を求める論述の運びをしている。このキェルケゴールの議論の構成自体は『ティマイオス』を模範とした新プラトン主義を頂点とするギリシア哲学史の運動の記述と一致させることが出来るという仮説である。新プラトン主義を空想的な頽落とみなすか、ギリシア哲学の到達点とみなすかという哲学史的評価の分化も『イロニーの概念』でのキェルケゴールのプラトンに対する評価と重ねて行くことが出来ると思われる。

---

*23 Georg Wilhelm Friedrich Hegel W. 19: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie Ⅱ in 20 Bänden, Bd. 19, Suhrkamp, 1971　邦訳『ヘーゲル哲学史講義中巻』（長谷川訳）