

現代社会を理解するための

『大論理学』注釈（1）

序論と緒論

——ヘーゲル哲学を読む意義はどこにあるのか、
そして、ヘーゲル論理学とは何であるのか——

黒 崎 剛

はじめに——なぜこの注釈を書くのか

『大論理学』刊行 200 周年ということもあって、最近ヘーゲルの故国ドイツではヘーゲルの『大論理学』の研究書がいくつか出版されている。そのなかには注釈書という形式をとったものも多い。実際、「注釈」という形式は、『大論理学』研究には最もふさわしいのではないかと思う。なぜなら、ヘーゲル論理学はどこか一つの部分を切り出して読むよりも、全体を通読し、そこに一つの「流れ」を概観できた時に、何であるかがよく分かるものであるからである。

そうであるとはいえ、多くの注釈書はヘーゲル研究者向けの専門書である。短い解説書であれば、いくつか世に出ているが、全体にわたる一般向きガイドブックとしての注釈書はそう多くない⁽¹⁾。しかし、本当に今求められているのはそういう本だと思う。人類全体からすればその需要は微々たるものには違いないが、それにもかかわらずどうしてもその種の本は必要である。私がそう考える理由は、私が研究者として成長する過程で経験した事情による。

私が尊敬する経済学者 A さんが「東京ヘーゲル研究会」というヘーゲルの読書会を作っていた（いまもある）。日本各地から（本当に北海道から沖縄まで参加者がいた）経済学の研究者が集まって、ヘーゲルの『精神現象学』と『大論理学』をそれぞれ何年もかけて交互に読んでいた。私は哲学の大学院生であったが、非専門家の会とは思えないその会の読みの質の高さに引かれて参加していた。実際、あれ以上の水準の研究会には、いまでも出会っていない。その理由は、参加者の目的が明確であったことであろう。彼らはマルクス

の経済学批判、つまり『資本論』を理解することを目的としていた。ところが、それを根底から理解するためには、ヘーゲル哲学を深く理解することが必要だということが分かってしまった。ところがそんな時間もないし、ヘーゲルなど独力で読めるものか。そこで、ヘーゲルをよく理解した人に解説してもらってすまそう。その代わりにその解説は最高レベルで、かつ哲学の素人にも理解できるものでなければならない。——ということで、Aさんが組織したのであった。私が参加したのは1980年代の半ばである。Aさんがそういう研究会を組織できたのは、Sさんを発見したからである。チューターを務めることになったSさんは、当時30代の若さであり、かつヘーゲルの専門研究者でもないのに、皆の期待に完璧に応えることのできる人だった。彼は世界のありとあらゆることについての知識がありそうに見えたし、何が話題になってもすべて論じることができる天才肌の人物で、人を驚かす発想をする奇才であった。初学者の私も当時Sさんの語る解説を神託のごとく聞き、勉強したものであった。ところがSさんは1992年にわずか43歳で急死。コタツで寝ている間に心臓が止まってしまった。奇才らしく奇怪に軽快に世を去っていった。残された私たちは途方にくれた。あんな天才はそうそういるものではない。だが、消滅しかけた研究会を存続させるために、Aさんは私を新チューターに指名した。いくらヘーゲル研究を専門にしているからといって、30歳をわずかに超えたばかりの自分には、天才S氏の後釜は余りにも重荷であった。私はSさんのように大意をかみ砕いて多彩な例をまじえて的確に、説得的に説明するということができなかった。そこで仕方なく、一文一文読み、逐条的に解説を加えていくというスタイルを採った。ところがそれがかえって皆の氣にいられて、何とかやり遂げることができたのである。

現在では私はこの研究会は事情があつて「卒業」して、新たに『大論理学』を読む会を主催している。今度はマルクスの経済学批判の読者を念頭に置くことからさらに進めて、歴史哲学を極めたいという自分の関心もあり、歴史学を研究する、あるいは中学や高校で歴史を教える社会科教員を目指す参加者とともに「歴史問題」の解決に役立てるということを解説の際にイメージしながら話をしている。

ところでそうした解説は、一方でヘーゲルの弁証法的方法とは何かを『精神現象学』および『大論理学』テキストに即して参加者に理解してもらわねばならない。しかし他方で、彼らは専門的ヘーゲル研究などには関心はなく、彼ら自身の研究の役に立てるというはっきりとした功利的目的を持っている。そのために銜学的な細部の議論でごまかすことができない。それは専門的な論文を書くのとはまた別な作業であった。はっきり言うならば、専門論文はヘーゲル論理学全般に深い理解がなくても、その一部分を取り出して、隅をつつくような議論をすれば書くことはできるし、実際専門的論文とはそのようなものが多いのである。しかし、非専門家の納得してもらうためには、細かい研究史的な専門知識よりは、常に対象の本質をがっちりつつかんでいる必要がある。

私は非常勤歴が長かったこともあつて、アカデミックな専門学会には縁が薄く、結果として、このような社会科学（特に経済学や歴史学）の研究者、そうした学を教える教員とヘーゲルを勉強することが私の居場所となった。そこで、そういった人たちの期待に応え

て、近代理解のための方法論を提供することができるのか、結局、これが私自身のほとんど唯一の社会貢献となったわけである。

実際、このような視点での注釈書というのはほとんどないと思う。日本では、見田石介氏の『ヘーゲル大論理学研究』^②くらいしか思い浮かばない。私は1983年に大学の卒業論文の題材として『大論理学』の「存在論」を取り上げたのだが、その当時にはこの本のお世話になりっぱなしだった。注釈書自体がそんなに数がなかったし、何よりも日本語で逐条解釈してくれるほとんど唯一の本だった。この本なくして私は卒業論文を形ばかりでもでっち上げられなかったろう。その意味で、見田氏とこの本を世に出してくれた方々には、感謝するばかりである。

しかし、マルクス主義的な唯物論、それも、マルクス主義者の中でもいまや評判の悪いエンゲルス型唯物論（「精神」に対する「物質」の先行性を認めることが唯物論の基本だという理解）から読み込まれたその解釈のために、現在ではこの講義もほとんど言及されることがなくなってしまった。それだけに一層、新しい時代に合わせた、一般向けの注釈書が必要だと痛切に感じる。現在やっている大論理学の読書会でも、「初学者むけの、テキストに即した、『大論理学』の参考書でいい本を教えてください」と言われても、困ってしまうことが多かった。そこで、ここに自分の試作品を発表し、うまく書けているのか、専門的でもなければ、一般向けにも役に立たない中途半端なものであるのか、批判にさらすことにした次第である。

序 論

ヘーゲル哲学を読む意義はどこにあるか

—「現代」を理解できる・あるいは「ポスト近代」を構想できる能力を鍛えるために—

その意義——個別的なものを普遍性と統一のもとにとらえる論理を身に着けること

まず、ヘーゲル哲学というものを読む意義について考えてみたい。

そもそもヘーゲル研究者でもない人間が、ヘーゲル哲学などを読む必要があるのか。そう問われたなら、私は「ある。それどころか、ヘーゲル哲学こそ、21世紀に読むべきほとんど唯一の哲学だ。ポスト（あるいはポスト・ポスト）・モダン思想なんか読むよりずっと役に立つ」とためらいなく答えることができる。私はこう断言する理由は、それが近代社会の根本問題を解決しようとする思考のために役立つからである。言いかえれば、ヘーゲル哲学を読む意義があるのは、

1. 理論的に表現すれば、「個別性と普遍性とを統一するという究極の問題に対して、史上もっとも見事な解答を与える哲学だから」であり、
2. 実践的に表現すれば、それは「人間の自己矛盾——個別性と普遍性とを敵対的対立—

一を捉えながら、そのなかに全体性の回復の可能性を捉える哲学だから」である。

私たち近代人は対象世界を知らず知らずのうちに普遍的なもの（以下、単に「普遍」と記す場合もある）と個別的なもの（以下、単に「個別」と記す場合もある）に区別して捉えている。目の前にいる猫は、生物種として「猫」という普遍的なものであるとともに、一匹の猫としてのハルである。つまり、普遍的なものは個別的なものとかたちで現われてこそ現実的であり、個別的なものは、普遍的なものに媒介されてはじめて個別的なものとして認識できる。これが私たちが思考しているときに自覚的・無自覚的に常に従っている論理である。これは単に認識の問題にすぎないのではなく、私たち人間は対象を認識するにあたっては、課題対象をいったんは普遍性と個別性とに分解して捉えるが、普遍的なものと同別的なものとは、「本来は」統一されているのだから、統一的に理解すべきなのである。

ところが、私たちの認識を混乱させるのは、近代社会からまさにこの統一構造が事実として失われているという事態である。つまり、①一方では個別的なものから自立した普遍性（資本・私的所有制度）が社会そのものを表現し、他方、②その反面として、この普遍的なものからの自立性を意識している個別性（近代的個人）が登場している。この分裂がリアルに存在することを前提としたうえで、いかにして再び「普遍的なもの」と「個別的なもの」調和させ、「統体性」（社会的な共同性）を形成することができるか。これこそが近代に成立した「社会哲学」が自らの普遍的課題として見出したものである。そしてこの問題性こそがひろく社会科学一般の個別問題を解決するための原理問題となっている。よくある例を挙げてみよう。——人々が社会福祉制度のあり方について議論する場合、一方の立場から社会福祉制度の充実が唱えられると、他方の立場からはそれよりも資本の蓄積を優先させ、国際競争力を高めるべきだという意見が対置され、意見のシーソーゲームが始まるのが常である。こうした見解が対立する場合、どちらも一面では普遍的であり、他面では個別的なのであるが、一方の側は自分の立場の方が普遍的であり、他方の立場は個別的なものに固執しているのだと考え、自己の正当性を確信しているのが常である。そこでは普遍性と個別的なものが対立し、かつ対立しつつ統一されているという矛盾したあり方が問題を複雑にしているということが気づかれないことが多い。

そこで、現代社会から提起されている社会問題に対して、具体的な答えを内容的に語るができるようにするためにも、個別的なものが普遍的なものと対立しつつ統一されているという関係を説明できる論理を身に着けている必要がある。そして、ヘーゲルはそうした論理を定式化することにはほぼ成功した人なのである。だが、近代的個人にとっては、そうした論理は感覚的に、いわば素質として備わっているとしても、理論的には外的で疎遠なものとしてしか現れない。私たちの身の回りでまことしやかに主張されている一般に支配的な論理は、むしろそうした分裂があるということを現実として固定し、その上で、そのなかで「うまくやろう」とするか、せいぜい「なんとかしよう」という論理にとどまっている。だから、この支配的な論理に逆らう論理を身に着けるためには、どうしても自覚的に自らトレーニングする必要がある。ヘーゲルはそれをビルドゥング *Bildung* と呼ん

だ。訳せば、「自己陶冶・自己形成」であり、あるいはやや俗っぽい言葉になるが、「教養」ということもできる。ヘーゲル論理学とは、このトレーニングの方法を叙述したものであるとすることができる。それゆえに、ヘーゲルの論理学は読む価値がある本である、たとえば、多くの読者には抽象的すぎる説明だろうし、ヘーゲル研究を文献学（「ヘーゲル学」）だと思っているヘーゲル研究者は「また無理矢理のヘーゲル哲学の『アクチャリティ論』か」としらけるだろうし、古いマルクス主義哲学の枠組みを引きずっている人からは「そんなことは自分たちがとっくの昔から言っていた」くらいにしか思われまいだろう。こうした誤解を避けるためにも、以上のことについて、もう少し解説をしていくことにしよう。

ヘーゲル哲学——人間の自己矛盾の必然性を捉えながら、その全体性の回復を試みる哲学

第一に、ヘーゲルが個別的なものと普遍的なものとを統一的に理解する論理を提供しているということであるが、この課題は一人ヘーゲルに独自のものではなかったのではなく、西洋（ヨーロッパとアメリカ）哲学の課題そのものであった。今は論じることはできないが、プラトンもアリストテレスも、カントもニーチェも、ハイデガーもルカーチもキェルケゴールも、現象学も実存主義も分析哲学も、総じて哲学と名がつくものは、この問いの周りを回り、解答を与えようとする試みにほかならなかつたのだと考えてもらってかまわない。いまは分かりやすくするために、この問題を「個人と社会との関係」に限定して——しかも個人が一方的に個別的なもの、社会が一方的に普遍的なものを現すと仮定して——イメージを作ってくださいことにしよう。現代は個人という存在に権利と価値を認める時代である。だが、個人が社会との関係を離れて、それ自体で存在するはずがないということも誰もが知っている。社会こそ私たち個人を生かしてくれている普遍的な存在——古い哲学の言葉で言えば、「実体」（ドイツ語ではズプスタンツ **Substanz**）——なのである。

ところが、これまでの多くの良心的な社会哲学者たち、たとえばフランクフルト学派などは、ヨーロッパ社会が20世紀前半に生み出した政治的全体主義（ファシズムとナチズム）への反省から、全体性の優位をただちに「虚偽」として拒否せざるを得なかつたし、実存主義者や実証主義者は個別的なもの、個人的なものこそ全体以上に真実の存在なのだとして主張した。しかしながら、全体性を拒否すればするほど、そうした理論は全体性に囚われることになってしまう。個別的なものの価値を強調すればするほど、その個別を支える普遍あるいは全体の価値が再認識されざるを得ないし、個人が全体的な関係性である社会によって生かされているというのはあまりに自明なことだろう。「個別性が真理である」という主張はただちに「全体性が真理である」という主張にひっくり返ってしまう。「ひっくり返る」ということは、そうした抽象的な論理が真理に突き動かされてとる現象である。しかし支配的な論理がそのようなものであるために、私たちの周りにはこの手の「どんでん返し」が満ち満ちており、そうしたどんでん返しを発見することが自己目的化してしまつて、それをできるものが機知ある学的知性だなどと思われているようなところがある。

だが、それではと言って全体性を第一義的なものと主張すれば、個別的・特殊なものの権利は失われてしまい、ただちに個別性の価値を認めよとの反論が巻き起こってくる。

どちらかが他方に対して真理であるということを主張すると、どちらもただちに反論に会い、ただちに他方へ転倒してしまうことになる。

ヘーゲルはこの個別性と全体性（普遍性）の相互転倒そのものを「人間」という存在の本質的なあり方であると理解し、それを論理として語ることに最も成功した——完全に成功したわけではないが——哲学者なのである。

ちなみに、彼はそうした他者への突然の転倒を表すのに、ウムシュラーゲン *Umschlagen* というドイツ語を使っていた。通常は「転倒」とか「転回」と訳される。この言葉は例えば *Aufheben*（止揚・揚棄）とか *Dialektik*（弁証法）という言葉に比べて用例も少なく、ヘーゲル哲学の術語になっているわけではないが、近代社会を理解するにはなかなか重要な言葉である。マルクスは有名な「領有法則の転回」（商品生産の所有法則の資本主義的領有法則の転回）という、まさに近代社会そのものの根本性格を表現するさいに、この言葉を使っている⁽³⁾。二十世紀の哲学者たちはこの *Umschlagen* を引き起こす根拠は何かについてははっきりと解答することができず、そうかと言って個別性か普遍性か、個人か全体かのどちらかに与することもいさぎよしとせず、両者の「相互関係」とか「相関性」を最高の真理とするというかたちでしか答えられなかった。しかしながら、相関性を最高の立場とすることは二元論を真理として肯定することになるので、そこにとどまっていたは世界の一元的な把握を目指す思考を満足させることはできない。結果として、二十世紀において、相関性に依拠するコンテンプラリーな理論が行き詰まると、人々の念頭には何度でもヘーゲルの「一元論哲学」が思い出され、その価値を再考して見ざるをえないことになる。これが思想界において小さな「ヘーゲル・ルネッサンス」という現象が繰り返し起こり、高名な哲学者たちが何百回「ヘーゲルは死んだ」と言い続けても、どうしてもヘーゲル哲学に引導をわたすことができない理由だと言っている。

第二に、しかしながら、ヘーゲルは単純に普遍的なものと個別的なものとの統一を説いた学者ではなかったということを理解するのが重要である。つまり、ヘーゲルが提供したのは「人間」が個別性と普遍性の対立をリアルに生み出してしまうということ、それ自身が自己矛盾した存在であるということを理解するため論理なのである。では、人間が「自己矛盾」した存在であるということはどういうことなのか。

アカデミズムの理論家がよくやる間違いは、人間を一方的に「受動的存在」だと考えてしまうことである。例えば認識においては、人間は外からやってくる内容を受け取るだけ、実践においては、個人は社会によって影響を受け、規定されるだけ、生物としては遺伝子によって個々の行動まで規制されるだけ、といったように。ところが人間は実践的存在であり、みずからの活動によって、自己の主観的目的を外の世界に対象化して、客観的な存在として現実化し、天然の自然を人間的自然に変え、必然性を人間的自由の条件にしてしまうことができる。しかもこの能力は全面的で、人間は全自然を対象化し、それを素材として、自己の本質をすべて対象化できてしまう。これこそ西欧の近代哲学が——特にカント以降のドイツの哲学者、フィヒテが、シェリングが、そしてヘーゲルが——発見した人間、自己意識的に行為する人間であり、この発見故に、西欧近代哲学は現在でも乗り越え

不可能な論理なのである。

ところが、人間のこの優れた実践的能力こそ、人間存在の根本的矛盾——すなわち個別性と普遍性との分裂——の根拠となる。なぜなら、人間の実践活動は「自己を他者として存在させる」ことを可能にするからである。つまり、人間は自分が自己意識のうちに抱いた主観的な目的を、自分の実践活動、すなわち労働を通じて、現実的な存在として自分に対して立てることができるのだが、この「労働主体としての自己」から区別された「対象としての自己」が、「主体としての自己」に対してよそよそしい「他者」として対立的な存在となるとき、潜在的にあった人間の自己矛盾はあらわになる。これは近代社会のことを考えればよく分かるだろう。社会とは人間が自分たちの活動を通して日々生み出している関係であるが、近代社会システムにおいては人間の作り出しているこの関係が「資本」という物となって個々の人間を抑圧する他者として機能しているのである。

しかし、人間はこの自分の普遍性と個別性が分裂していることが問題であること、自己矛盾であることを自覚し、これを克服しようとする。この過程を通して、人間は単なる個別的存在にすぎなかった自己を鍛え、普遍的な存在に高めていくことができる。ヘーゲルは、この人間が自己を鍛える発展の論理をビルドゥンク——自己陶冶・自己形成の論理としてつかんだ。つまり、単なる自然的存在としての自分から脱出する過程で、自己矛盾を産出し、それを解消しながら発展していくという「人間」という独自の主体の論理を彼は捉えたのである。この自己矛盾を彼は『精神現象学』（特に「精神」の章）で「自己疎外」*Sich-Entfremdung* という言葉で表現した。こうした自己疎外を通じて自己の普遍性を鍛えていく人間存在そのものを捉えることのできる論理こそ、ヘーゲルの言う「思弁的方法」であり、後世の人間、特にマルクス主義者が「弁証法」と呼んだ論理である。この論理によれば、諸個人から自立してしまった普遍性あるいは全体性（資本）が人間を抑圧するシステムとして機能するという絶望の論理だけではなく、そのなかで人間が自己を陶冶・形成し、人間を生かしてくれる世界に転換する、そういうという希望を語ることもできるのである。

つまり、いわゆる「弁証法」とは人間が自分の自己矛盾を経験しながら、全体性を回復する道筋をしめす論理なのである。人間は矛盾のなかで没落するにすぎない存在ではなく、むしろそれによって個別的なものと普遍的＝全体的なものとの対立を超え、常により高次の統一を生み出し、それを産み出す中で同時に自己を鍛えていくことのできる存在である、そうした主張を可能にするのがヘーゲルの論理なのである。

弁証法論理の基本——同一性と非同一性との同一性

したがって、弁証法の論理とは、「普遍性と個別性との統一」と「自己矛盾」という二つの契機を一つにしたところに成り立っている。では、この二つの契機はどう関わっているのかを簡単に解説しておこう。

「弁証法とは何か」という問いに対するもっとも簡潔にして有名、そして影響力のあった答えは、レーニンが『哲学ノート』の「弁証法の問題について」という小論で与えた「対

立物の同一」という規定であろう⁽⁴⁾。この規定をレーニン自身は「普遍的なものと個別的なものととの統一」という論理を理解した上で言っているのだが、一般的には単純に「対立するものが実はひとつであること」という単純な意味に理解され、そうした通俗的理解に基づいて、単純に対立するものを統一することが弁証法だと理解されてしまうことも多かった。そういう理解の上に、高校の教科書などでよくみられるいわゆる「正—反—合」、「テーゼ（定立）—アンチテーゼ（反対定立）—ジンテーゼ（総合）」という、ある世代にはおなじみの図式が成り立っている。しかし、少し考えて見れば分かることだが、対立するものは統一できないから対立しているのである。いや、むしろ世の中には調停不可能な対立の方が多いだろう。そうした対立を無理やり統一することは論理的にも何の意味もない。それは無理というものである。それだから、弁証法などというものは統一のないところに統一を無理矢理見たと強弁する論理だと批判されもしたわけである。

それでは弁証法における統一とはどういうものかということ、それが成立するのは、あくまでも、その対立が普遍的なものと個別的なものととの対立である場合に限られるのである。

これをまず「右」と「左」という簡単な例によって説明してみよう。右は左あつての右であり、左も同じ。右の定義は「左でない」ということであり、左も同じ。このとき、右と左という対立しているものは実は統一されている、と考えるのが弁証法的な捉え方である…と言えば、それは間違いとは言わないまでも、浅はかである。右と左が統一されているなどというのは常識的な考え方であって、ことさら弁証法的というほどのものでもない。ここで対立しているのは右と左ではない。一方では①「右と左は統一されている」（右と左との同一性）という真理がある。ところが他方で②「でも右は左ではない」（右と左との区別）というのも真理である。二つの真理が対立しているとしたら、それは本当の対立である。だから、対立の統一とは、この二つの捉え方の統一、つまり、③『「右と左との同一性」と「右と左との区別」との統一』なのである。これをヘーゲルはしばしば「同一性と非同源性との同一性」と表現する。このレベルに達した認識にはじめて「弁証法」を名乗るのが許される。私たちが「右」と呼んでいるものはすでにそれ自身が「右_{=左}」なのであり、「左」と呼んでいるものは「左_{=右}」なのであって、どちらも潜在的には普遍性（右=左）なのである。ところが現実的にはこれが個別的に「左ではない右」あるいは「右ではない左」として現れてくる。だから、右と左の対立とは本当は普遍性と個別性との対立であり、弁証法とはこの対立するものが一つであることを把握する論理なのである。「右と左という対立物が統一している」という理解では、弁証法が「矛盾」を重要な概念とすることの意味が分からない。そもそも右と左とは矛盾しているなどとは誰も考えないだろう。そこにある「対立」は「右と左とは同一である」と「右と左とは同一ではない・区別されている」の間にあると理解できたとき、ようやく「矛盾」が見えてくる。

ただし、右と左はそもそも相関概念にすぎないのだから、この例で矛盾の説明をするには無理があるので、それはここで放棄して、個人と社会との関係を例にとってみよう。社会とはそもそも人間どうしの関係という統一性を意味するものであるから、本来社会の中に生きる諸個人と社会とは一体であり、この統一は普遍的なものとして意識される。とこ

ろが、近代社会においては、それにもかかわらず、人間諸個人はこの自分たちの普遍性を実現できず、社会と分裂し、対立しているという事態が起こっている。まさに、諸個人自己の本来のあり方（社会と諸個人の同一性＝普遍性）をとれなくなって、社会と対立している（社会から分裂した個別性になっている）。だからこそ、近代社会および近代的個人とは、自己の普遍性（社会＝個人であること）に矛盾している存在者（抽象的な個別）なのである。ヘーゲルは個別的なものに対立している普遍を「抽象的普遍」と呼び、個別的なものと同様に統一されている普遍を「具体的普遍」と呼んで区別した。この抽象的普遍と個別的なものとの間に成立する矛盾をヘーゲルは『精神現象学』では「自己疎外」と呼んだのであるが、それはあくまでも自己の普遍的なあり方と個別的なあり方が対立していることであり、自己矛盾なのであって、一般的に言われる論理的矛盾（或る命題と別の命題とが両立しえないこと）とは違う。このことを理解できれば、実はヘーゲルの論理を半ば理解したことになる。

「推理」の論理

では、「半ば」ではなく、ヘーゲルの論理を全部理解するためには、なお何が欠けているのかというと、それは「推理」(Schluß)の論理である。

「弁証法」の論理は「対立物の統一」を要求する。しかし、そもそも或る二つのものが対立することができるときには、それらの両項を包括する「共通のもの」が存在していなければならない。二人の力士が相撲を取ることができるのは、両人が一つの土俵に上がっているからである。共通の土俵がないところには対立はなく、ただ別々な二つのものがそこにあるだけである。一つであるべきであるにもかかわらず、現実には二つである。だからこそその二つのものは対立し、矛盾にも陥る。そして、人が対立を意識しているときには、対立するものの根底にすでに「共通のもの」があることも潜在的には意識されているのである。

この共通のものこそが、対立するものを結びつけ、矛盾を解消するための土台となる。ヘーゲルの論理においては、対立するものの一方は、「普遍」であるから、他方の個別の項を包括することができるように思える。しかし、普遍が抽象的な普遍である限り、それは普遍だと言っても個別性を包括できない。例えば、河川の氾濫を押さえる堤防を作ろうとして、ある集団が付近一帯の住民に立ち退きを頼んだとしよう。立ち退きを迫られた集団の個々人はそれを既得の居住権の侵害と抵抗するかもしれない。前者は公共の利益を考える普遍性の立場だとしても、ただ単に立ち退きを要求するだけなら、抽象的な普遍の主張を申し立てているにすぎず、後者の反発を招くだけであろう。そこで、犠牲になる後者の権利を守るために、公的資金で代替地を提供することが提案されるならば、後者もそれが公共の利益のためだということを受容して移転を承認し、矛を収めることができる。この場合、「代替地を提供する」という特殊な提案によって、前者の立場がその抽象的を捨て、後者の立場を包括する具体的な項として登場する。ヘーゲルはこの共通のものをカテゴリーとして形態化した。それが「特殊性」(Besonderheit)である。「特殊なもの」(以下

単に「特殊」とも記す)とは、普遍的なものが個別的な形態をとったときに適用されるカテゴリーである。ヘーゲルにとって真に対立する両項は抽象的普遍と個別であることは先に述べたが、普遍と個別を媒介できるものは、一方で普遍的であり、他方で個別的であるものだけであり、それを形態化したものが「特殊なもの」である。なぜそういうカテゴリーが必要なのかと言うと、もし抽象的普遍と個別との対立を統一することだけが課題とされると、人はしばしば単なる自分の主観に恣意的に「根底の同一性」の役割を振ってしまうからである。そうすると、①実際にはまだ媒辞としての特殊なものが成立しておらず、どこまでも対立し続けているものに関して、私の主観がかってに偽りの統一を作り出すこともできてしまし、また、②本来対立していない二つのものを私の主観の中で勝手に結びつけ、対立のないところに対立を見ってしまうこともできてしまう。こういう怪しげな「統一」が「弁証法」の名のもとにしばしば語られ、弁証法の評判を落としてきたのも事実である。

これに対して、ヘーゲルが示そうとしたのは、抽象的普遍と個別との統一は主観によって恣意的に作り出すことは出来ず、両者の対立のなかで形成されてくる共通のもの——特殊なもの——が媒介者(媒辞)となっていくというのである。それをヘーゲルは「(抽象的)普遍—特殊—個別」という推理(両単項を媒辞によって結合する論理的形式)として示した。この全体を表すカテゴリーが「具体的普遍」である。つまり、対立し矛盾しあうものは、そのぶつかり合いの中から両者に共通の媒辞を作り出し、それによって自分たちの対立を廃棄し、リアルな統一を形成するのである。対立しあうものが自ら媒介者を形成し、矛盾を調停し、より高次の統一を形づくるという「発展」(Entwicklung)の論理をヘーゲルはつかんだ。ここまで行ってはじめて「弁証法」は詭弁ではなく、具体的なもののリアルな統一を掴む論理となるのである⁽⁵⁾。

現代社会を理解したい人のための論理

以上のことを理解してもらえれば、ヘーゲルの論理学は、人間というこの自己矛盾した存在を統一的に捉えたいという思いのある人、つまり、近代社会(つまり現在の社会のこと)を理解したいと切望している人にとって、最強の道具となる、と私が言うことの意味も分かってもらえるだろう。

近代社会(いま現在の社会も含む)とは、誰もが認めている通り、「資本主義社会」であるが、それは、人間が自分たちの社会的労働の成果、自分たちの社会的本質としての普遍性を「資本」という自分たち自身に対立するものとして作り出している社会、言い換えれば普遍性と個別性との分裂が人間諸個人と資本との敵対的対立(近代的人間の自己疎外)として現象している社会である。つまり、近代資本主義社会とは、人間という存在が潜在的に抱えている自己矛盾が歴史上はじめてあらわになり、自己疎外というかたちでそれが人間社会の存在性格であることがはっきりと人の目にさらされている社会なのである。そもそもヘーゲルがその思弁的方法を鍛えることができたのも、彼が近代社会の幕開けの時に生き、あらわになり始めた人間の自己矛盾を、人並み外れた知性で洞察することができ

たからである。つまり、弁証法的論理とは、近代社会の考察において、その真価を発揮する論理なのである。だからこそ、近代社会を理論的に捉えるには、人間の自己矛盾を捉えることのできる特別な論理的能力が必要となる。

ところで、そうした能力は人間に生まれつきそなわっているものではなく、ある種のトレーニングの成果として獲得できるものである。先に述べたように、ヘーゲルはそうしたトレーニングのことをビルドゥンク——自己陶冶、自己形成、教養——と呼んだ。たとえ論理というものが真理として存在しているにしても、人間はそれを天賦の才としてもっているわけではない。苦しい訓練の結果として身につけるのである。そして、この陶冶の手段となるものこそ、ヘーゲルの言う「思弁的方法」、世に言う「弁証法」である。この点で、ヘーゲルの鍛えたこの論理は、一度は学んでみる価値のあるものだと言えるのである。

ヘーゲル対E. H. カー

さて、読者はこれで「よし！自分も！」という気になっただろうか。「とてもとても」という読者のために、ここでヘーゲル的社会理解とは異なる例を挙げて、上のような理解の仕方の特徴を示してみよう。

E.H.カーは彼の定評のある著作『歴史とは何か』で、次のようなことを述べている。

「私たちが自由と平等との間の、個人の自由と社会的正義との間の緊張ということを経験的な言い方で申しますと、戦闘が抽象的観念の間に起こっているのではないということをお忘れ勝ちになります。これは個人そのものと社会そのものとの間の闘争ではなく、社会の中にある諸個人の集団と集団との闘争であって、どの集団も、自分に有利な社会政策を推進しよう、自分に不利な社会政策を阻止しようとして努力しているのです。…個人と社会との誤った対立観という意味での個人主義は、今日では、ある利益集団のスローガンになってしまい、また、それが論争的性格を持っておりますところから、私たちが世界の動きを理解する場合の障害物になってしまいました。…社会の外に立つ抽象的な個人という観念を用いようと試みる限り、私たちは過去も現在も本当に理解することは出来ないであります。」⁽⁶⁾

一読して、この主張はなかなか優れたものであるように思える。では、ヘーゲルの論理からカーのこの論理を見てみると、どういうことが言えるだろうか。

カーの主張の核心は、近代の誤った個人主義的観点を批判することであり、「社会の外に立つ抽象的な個人」などは存在せず、そのようなものを想定すると、「個人と社会との誤った対立観という意味での個人主義」が生じるということである。この意味ではカーはあらゆるものを「普遍性と個別性との統一」においてみようとするヘーゲルと歩調を合わせている。そしてカーはそこから「自由と平等との間の、個人の自由と社会的正義との間の緊張」は「社会の中にある諸個人の集団と集団との闘争」、つまり個別的なものどうしの対立だと捉えられなければならないと積極的に主張する。この論理は一見、普遍的なものと個

別的なものとの対立を説くヘーゲルの論理と対立しているように思えるが、実はそこにも対立はない。ヘーゲルも、普遍的なものは最初に現象してくるときには、普遍的なものとしての資格を持たず、個別的なものとして現象してくると捉えるからである。だから、仮に対立する集団のどちらかが普遍性を代表しているとしても、はじめには他の個別的利益に固執する集団と同格なものでしかない。例えば、先に述べた河川の氾濫を押さえるために、ある集団が別の集団に立ち退きを頼むという場合、そこにある対立は、最初は、河川改修派 vs 立ち退き反対派という個別的な利益を主張する集団どうしの対立として現われる。この意味でヘーゲルはカーの論理をいったんは認めるだろう。しかしヘーゲルとカーとの違いは、ヘーゲルはそこで真に対立しているのは普遍性と個別性あり、それが或る個別的な集団と他の個別的な集団どうしの闘争というかたちをとるのはあくまでも現象にすぎないと考えるところにある。その本質においては、普遍性の立場をとる側が、その対立を解消する媒辞（代替地の提案）を産み出すことによって、この対立は一つの普遍的な合意へと導かれるわけである。だからヘーゲルは真のリアルな対立をむしろ個別性の立場と普遍性の立場にあると考えるのであり、「個人そのものと社会そのもの」との対立はリアルにあると捉えるのである。

時代背景を考えると、カーはこの引用文でマルクス主義の階級闘争論を念頭に置いてそれを批判している可能性が高い。すなわち彼は、労働者階級と資本家階級の闘争という歴史的現象において、マルクス主義は労働社会階級が「われこそは普遍性なり」と主張し現存社会に立ち向かったことを「個人と社会との誤った対立観」そのものであり、そこから「ある利益集団〔労働社会階級〕のスローガン」を普遍的なものとする間違いが生じたのだと言いたかったのかもしれない。だがそうだとすると、カーの議論はむしろマルクス主義と同一の論理なのである。つまりマルクス主義の階級闘争論は、労働者階級の利益を人間そのものの利益、普遍性を代表する項と捉えていることによって、ヘーゲル主義的である。しかし彼らもまたその対立の本質が「労働者階級」という集団と「資本家階級」という集団、つまり人格と人格との間にあると考えているのだから、むしろカーの主張と同一の論理に従っている。しかしそこから階級闘争論が、労働者集団に対立する資本家集団を打ち倒すことによって、社会改革ができると思ったことも、カーの論理から言えば、認めざるを得なくなるだろう。そこにヘーゲル（およびマルクス）の自己疎外、自己矛盾の論理との決定的な違いがある。

以上のことをヘーゲルの論理を継承したマルクスの考えにそって説明しよう。それによれば、実は資本家階級という人間集団の存在は仮象であり、労働者集団と資本家集団との対立というのも仮象である。真の対立は「人間そのものとしての労働者集団」と、「それから自立した人間の本質」との対立にある。後者は人間の社会的労働が対象的形態をとって自立化したもの、すなわち「資本」であり、「資本家」という人間集団は物言わぬ資本の論理を代弁する手段としての人間にすぎず、実は存在する必然性はない。だから、20世紀も半ばを過ぎたところで、「資本家階級」という集団は姿を消し、人間はすべて労働者となった。資本の代弁もまた労働者の中で出世したものの役割となった。そこには労働者集団以

外は存在しない。その人間そのものである労働者集団に対立しているのは、彼ら自身が日々生産している資本そのものである。ここには人間諸個人と人間の本質そのものが対象化されて、それらの間に対立が生じているのである。したがって、集団と集団、人格と人格との対立として現象しているものは、その真のすがたにおいては、人間とその生産物（物象＝資本）との対立であり、人間そのものの自己矛盾であると捉えるのが弁証法的論理である。マルクスが階級闘争を主張したのは、彼が生きていた時代には、資本が資本家として現象していた時代だったからであり、『資本論』のマルクスはヘーゲルの論理に従って、人間とその自己疎外態としての資本そのものの形成を述べ、人間の自己矛盾とその矛盾を解消してくれる媒辞の生成を展望しているのである。

ヘーゲルの論理を身に着けていると、そのような現象に囚われない哲学的な社会理解も可能になる。もっともそのような理解も「観念論的だ」と批判されるかもしれないが。

ヘーゲルの何を読むべきか

では、ヘーゲルの何を読むべきなのだろうか。ヘーゲルの三大著作は『精神現象学』、『大論理学』、そして『法の哲学』であるが、弁証法の論理で頭を鍛える、ということを考えれば、前の二冊を挙げなければならない。（もっとも、この二冊を一生の間に一度読む通すことも大変である。）

普遍性と個別性との分裂は、人間の認識においては「主観－客観の分裂」というかたちで現象しているが、『精神現象学』はこの分裂の根底にある同一的なもの（ドイツ観念論ではそれは「絶対的なもの」*das Absolute* と呼ばれる）、すなわち私たちが認識するさいに根本的にしたがわなければならない原理がどのようなものであるかを明らかにすることで、それを克服しようとした著作である。自己矛盾（自己疎外）を通して自己統一を回復する弁証法の論理が、人間の意識とそれに対して現象する対象との様々な関係のなかで追及される。最後に、真の「視点」、人間に可能な最高の立場から、思考することのできる資格を鍛えようとするのがこの著作の狙いである。個人の思いつきや主観的な「視点」で物を言い——ポストモダン思想は結局そこに行きついたのであるが——、それしかないではないか、などと強弁する現代の社会科学者には是非とも読ませたい著作のひとつである。

『大論理学』では、こうして彼が獲得した思弁的方法（弁証法的論理）が、抽象的な思考の諸カテゴリーの発展という形で追及される。いろいろな素材を含んでいるという点では『精神現象学』の方が圧倒的に面白く、取り掛かりやすいのであるが、『現象学』には大きな落とし穴がある。それは、後に詳しく述べるが、現象学の論理が思考と存在との混同という致命的な欠陥を抱えており、全体主義、そして観念論の温床となるという問題である。これに対して『大論理学』の方は純粋な思考の論理を叙述するもので、そういった欠陥が表に出ていないので、その点で弁証法的思考を抽象的に身に着けるための、最高の訓練の書と言えるのである。ヘーゲルという思想家の複雑怪奇なところを十分に味わいたいのであれば『精神現象学』を読むのがいいが、弁証法的思考というもののトレーニングをしたいと言うのであれば、『大論理学』が向いている。——ただし、『大論理学』はお経の

ようなもので、それを読み通し理解しようとするのはちょっとした苦行である。独学で読み通せるなどというのではなく、やはり最初は物のわかった人の解説を聞きながら読むしかない。私も20代に、Sさんの講義に出会わなかったら、とうてい読みこなせなかったであろう。

ところで、忘れてはならないヘーゲルのもう一つの著作は『法の哲学』である。これは、ヘーゲルがみずから獲得した弁証法的方法によって、近代社会を統体として把握しようとした著作である。彼は自己矛盾・自己疎外を媒介として自己統一を回復するという論理的テーマを、「自由な意志」が人間の自己矛盾を解消する諸形態、すなわち「抽象法」－「道徳性」－「人倫」（家族－市民社会国家）を産出し、理性的社会を形成していくという実践的課題として追及している。特にその「市民社会論」は人間社会の発展の理解のために、そして現代の様々な社会思想を理解するために、今もなお欠かすことのできない古典と言える。しかしながら、この著作は――若きマルクスが『ヘーゲル国法論批判』においてその国家論をやっつけたように――、ヘーゲルの弁証法論理の最も悪いところ――この後で述べる全体主義と観念論――が露呈している本でもあり、読む際には『精神現象学』以上に注意を要する。

また、岩波文庫で『小論理学』という名で訳されているものがある。これは『哲学的諸学のためのエンチクロペディー』という彼が自らの体系を述べた著作の第一部「論理学」の部分の翻訳である。彼の論理学思想を圧縮し、しかも多くの講義ノートから「補遺」という名でヘーゲル自身が行った解説が付されているので、ヘーゲル論理学を手取り早く知るのに適している。かつてはこちらがよく市民の学習会の場で使われていたが、「思考の陶冶」という大目的からすれば――そして時間と忍耐力があるならば――『大論理学』に取り組む方がよい。

もちろん、このほかにもヘーゲルは優れた著作、講義録を残している。私が特にお勧めするのは「歴史哲学講義」であるが、論理的には『精神現象学』と『大論理学』この二書で、ヘーゲル哲学はほとんど語りつくされていると言っていいだろう。

ヘーゲルを読む場合の注意――マルクスの必要性

ところが、ヘーゲルはこうした優れた方法論を提示したにもかかわらず、哲学の世界でも社会科学の世界でも、その論理は「観念論」、「全体主義」であるとして警戒され、批判を免れなかった。ヘーゲル研究者は、それはヘーゲルをよく読まないことから生まれた誤解だと言い続けてきたのであるが、私のようなヘーゲル研究者の端くれから見ても、弁護論よりも批判の方にはるかに説得力があると認めざるを得ない。だからこそ、コンテンプラリーな理論が行き詰まると、絶えず人々がヘーゲル哲学に注目するという現象が起こるが、その挙句に、そうしてヘーゲルに注目した人々が、「やはりヘーゲル哲学ではだめだ」と失望させられて、ヘーゲルを見捨てるということが繰り返されることにもなる。つまり、ヘーゲルの論理はすごいけれども、どうもそのままでは役に立たないらしいのである。（それがどうしてなのかは、少し後で述べることにする。）

しかし、幸いなことに、ヘーゲルの論理に対する批判を仕上げ、その刷新された論理を現実の社会の分析に実際に活用した人がいた。言わずと知れたカール・マルクスである。マルクスは単にヘーゲル弁証法を批判した有力者の一人というのではなく、そもそも弁証法論理そのものが、マルクスの批判を潜り抜けることによって、はじめて二十世紀にも問題となることができたのである。ヘーゲルばかり読んでいと、あまりにその論理のすごさに幻惑されて、ヘーゲルだけで事は済むのではなかろうかと思わされてしまうこともたびたびある。それだけにいっそうヘーゲルを読む場合には、絶えずマルクスの批判を考慮することが必要となる。ヘーゲル哲学というものは、マルクスの批判と彼の思想によって補完されてはじめて一つの生きた現代思想になりうるのだとすることができる。もちろんいまやこの場合の「マルクス」は「マルクス主義」が言うマルクスではない。現代資本主義の根本的批判者として、改めてよみがえってきたマルクスである。したがって、「思考の自己陶冶」の手段とすべきものは、単なるヘーゲルではなく「ヘーゲル＝マルクス」だということが私の主張である⁽⁷⁾

マルクスのヘーゲル批判はいくつかの段階に分かれているが、最終的にはもちろん『資本論』そのものがそれである。私は『資本論』という作品は単に弁証法的方法を駆使して叙述された経済学批判だというだけではなく、むしろ人類史的に考えると、ヘーゲルの論理学というものは、『資本論』を産み出すための途中経過だったのではないかとさえ思うことがある。ヘーゲルの弁証法が近代そのものを把握するために生まれた論理であるとするならば、その論理が実際に成果を挙げたのは『資本論』だからである。ヘーゲル研究者としては、『大論理学』の方が『資本論』に対して普遍的なものであり、『資本論』はその特殊形態だと思ってきたのだが、近ごろはどうもそうではなく、『資本論』の方が普遍なのだ、ヘーゲル論理学は資本論を産み出すために生まれて、その役目を見事に果たしたのではないかと思うようになっていく。実際、弁証法論理を使った分析の成果というものは、歴史上『資本論』しかなかった。この事実は弁証法論理の弱点、狭さなのではなく、むしろその価値を示しているのだと言える。こうしたことも念頭に置きながら、ヘーゲルの論理学そのものを読んでいくことにしよう。

緒 論

ヘーゲル論理学とは何であるのか

前置きは終えて、『大論理学』のテキストに入りたいのだが、この書の内容は『精神現象学』の成果を前提としてはじめて叙述可能になるために、読者にはどうしても『精神現象学』のあらすじくらいは知っておいてもらわなければならない。この面倒くさいことを回避するヘーゲル論理学の解説書はすべてニセモノであるとおもってもらってかまわない。そこで以下にできるだけ簡潔にそのあらすじを記しておく。

第1節 『大論理学』の前提としての『精神現象学』

ヘーゲルは「絶対知」の内容を叙述する最初の主著に『論理（学）の学』Wissenschaft der Logik（これがいわゆる『大論理学』）というタイトルをつけている。つまりヘーゲル論理学とは単なる「論理学」die Logik にすぎないのではなく、論理学そのものを吟味する学であるという意味をもっている。論理学はヘーゲルにとっては第一哲学なのであるから、「論理（学）の学」とは学を対象とする学、学的認識の自己批判という意味を持つことになる。

しかし、ともかくそれは論理学である。論理学とはそもそも一般的に定義すれば、思考の諸規則についての学である。だから、「ヘーゲル論理学とは何か」という問いに答えるためには、ヘーゲルが「思考」を何と考えていたのかという問いにまず答えればよい。

ところが、『大論理学』ではヘーゲルはもうすでに出来上がった自前の思考概念を前提に置いて、改めて「思考とは何か」という議論を展開することはない。つまり『大論理学』本体には「ヘーゲルの言う思考とは何か」、したがって「ヘーゲル論理学とは何か」を考えるための十分な情報がないのである。

それではどの著作にそれを求めるべきか？私はやはり『精神現象学』しかないと思う。その「自己意識」の章に、まさに「思考」というものがどうして成立するのかがはっきりと書かれているからである。そこで、『精神現象学』の思想を、特に「自己意識」の章に注目して紹介し、そこから生まれるヘーゲルの「思考」概念が何であるかを確認しておくことにしよう。（以下の叙述では、読むうえでも煩わしいだろうから、『精神現象学』の典拠箇所については、いちいち記さないことにする⁽⁸⁾。

1. 『精神現象学』の課題——人間の意識はいかにして対象の真理を捉えることができる境地に至るか

哲学者としてヘーゲルがまず行わなければならなかったのは、デカルト以来の哲学の議論から引き継がれた二元論を一元論に還帰させること、すなわち主観と客観、思考と存在、意識と対象、普遍性と個別性といった対立の根底に一つの原理（「絶対的なもの」）を見出すことであった。彼にとって哲学の目的はあくまでも存在をそれ自体に即して知ること、つまり世界をあるがままに知ることにある。しかし、私たちの持っている近代的自己意識は、意識に対峙する客観世界から自由な主観にすぎないから、その主観が他者である客観について捉えた知識が、対象の存在に即した客観的認識か否かは分からない。「分からない」というところであきらめてしまえば、カントのように「不可知論」と「相対主義」を正当な態度とし、真理認識をあきらめてすべての主観に当てはまる「普遍妥当性」で満足せざるを得なくなる。20世紀の主要な哲学、例えばフッサール以来の現代の「現象学」もこの基本的スタンスを受け継いでおり、認識の普遍妥当性を「共同主観性」に求めている。共

同主観性とは、多くの主観が「普遍的に成り立つ」と承認するものをいわば「真理」の代わりとみなす立場である。これに抵抗して、私たちが主観によって対象の真理を知ることができるのだと主張したければ、そういった主観－客観という対立構造の限界を越えるような振る舞いを、主観自身ができるのでなければならない。では、意識が対象の真理を捉えることのできるような、意識の特別な「振る舞い」の仕方とは何か。これを明らかにするのが『精神現象学』の課題である。

ヘーゲルの構想は、存在について認識するに先立って、まず単なる主観性にすぎない意識の限界を突破し、存在の連関そのものを描き出すことのできるような高度な意識の振る舞いの仕方を明らかにし、そういう境地に自覚的に立つことができるように、意識を導くということであった。たしかに主観である意識には直接的に存在をとらえる資格はない。だから存在世界そのものに即した認識をしたいならば、あらかじめ意識がどのように振る舞えばどんなふうに世界は私の意識に現れてくるのかを一つ一つ確認していこうではないか、というわけである。意識が或る一面的な仕方では振る舞うとすれば、対象世界もその意識の振る舞いに対応した一面的な姿しか現さない。それがつまり個々の「現象」である。ヘーゲルは、そうした限界をすべて超えた地点、このように振る舞えば意識が世界をsの存在に即して捉えることができるという地点を明らかにしてみようと言うのである。そこで、主観的な意識の振る舞いを一つ一つ、一段階づつ順をおって自覚化していった、或る段階の意識の振る舞いがそれ特有の限界に突き当たったら、その限界を一つ向こうへ超える意識の振る舞いと、それに対応する対象の形態を引きずり出す。そうしてその果てにもはや対象を或る一面的な意識の視点において切り取るのではなく、主観的意識がその主観性を脱して、対象を対象に即して捉えることのできる全面的な振る舞いというものに至るまでの意識のすべての形態を、「意識の自己批判」として叙述していこうではないか。これがヘーゲルの卓越した構想であった。

この全過程を彼は「意識の経験」(die Erfahrung des Bewusstseins)と呼ぶ。そしてそれを叙述する学が「意識の経験の学」(Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins)である。その概略は『精神現象学』の「緒論」(Einleitung)に述べられている。この意識の経験の成果から、主観的で有限な意識をから出発しつつ、存在を存在に即して語ることのできるような意識の境地、すなわち意識の振る舞いと存在のあり方とが区別されないような境地＝「思考と存在の同一性」の境地を彼は確定しようとするのである。その同一性の境地を彼は「絶対知」と名付けている。そこに至る意識の旅は、以下のような意識形態に「宿駅」として足をとめながら続けられる。実は『精神現象学』の目次の区切り方には混乱があるのだが、いまは問題にしないでおく⁽⁷⁾。

I. 感覚的確信 die sinnliche Gewissheit

II. 知覚 Wahrnehmung

III. 悟性 Verstand

以上3つが「意識」(Bewusstsein)の三段階

IV. 自己意識 Selbstbewusstsein

V. 理性 Vernunft

VI. 精神 Geist

VII. 宗教 Religion

VIII. 絶対知 das absolute Wissen

「理性」以下もすべて広い意味での「自己意識論」と捉えることもできるし、「精神」以下を広い意味での「理性」の諸段階と捉えることもできる。

『大論理学』を読むためには、面倒ではあるが、この構想を理解しておくことが欠かせない。なぜなら、この意識の経験の運動こそまさに「弁証法」そのものであり、そして、この意識の経験の成果としての「絶対知」の境地に達したところで、はじめて私たちは主観・客観の対立を超えた「論理」というものを語るができるからである。マルクス主義者があれほど弁証法について熱く語ったにもかかわらず、その議論が深みを欠いたのは、『大論理学』ばかりに目が行って、『精神現象学』を弁証法論理学の前提として理解しようという姿勢がとぼしかったからだと言ってよい。そこで以下に、この構想の全体を、読者をうんざりさせないようにできる限り短くスケッチしておくことにしよう。

2. 意識論——「無限性」に至る対象意識の経験

意識の最初の形態は「意識」、正確に言えば「対象意識」である。「対象」というのは、意識にとっては自己とは区別され、自己の外に、自己とは無関係に疎遠なものとして存在すると想定されているものであり、対象意識とは、そうした「対象」を前提とし、それと関わる意識である。対象意識論をヘーゲルは「感覚的確信」－「知覚」－「悟性」という三段階で構成している。

感覚的確信と知覚

対象意識のもっとも直接的な最初の振る舞いは、対象を「これ」とか「あれ」とか、「ここ」とか「あそこ」とか、「いま」とかいうように、一言で言えば「このもの」(Dieses)というカテゴリーで捉える態度である。この意識態度をヘーゲルは、「**感覚的な確信**」と呼ぶ。(以下、太字で示すのは、ヘーゲルによる意識と対象の諸形態の名称である。)この意識は一見もっとも豊かで具体的な認識のように思われるが、ヘーゲルに言わせればこれほど抽象的な意識形態はない。なぜなら、意識を「このもの」としてしかとらえられないような意識は、実際には対象が何であるかについては何も分かっていないからである。幼児はものを指し示す時に「これ！」とか「あれ～」と一所懸命に言うが、まさにそういう意識である。

だがやがてこの段階の意識は限界に突き当たる。例えば、私が一戸の家をさして、「これ」といい、次に近づいて門を指して「これ」といい、さらに近づいて玄関を指して「これ」

と言う。すべて「これ」ですんでしまうが、そうすると私は「このもの」という言葉を使うことによって或る一つのそこにある具体的なものを示しているのだと思っていた、その確信は崩れてしまう。そのとき意識は、対象とは単なる感覚的な個物としての「このもの」ではなく、実は多くの「このもの」の集合、言いかえれば多くの「性質」をもつものなのだと思えてくるということに気づく。それに気づいたとき、意識に対して対象はさまざまな性質の集合である「物」(Ding)として現れてくる。対象を「物」と捉えるこうしたより高次の意識の振る舞いをヘーゲルは「知覚」と呼ぶ。知覚は感覚的な個別性の態度を半分すてて、対象を普遍的な捉える意識の振る舞いである。例えば私たちが目の前にあるものを「これ」ではなく、「机」という物だと捉える時、その机は一方では私がいまこの目で見ているこの個別的なものであるが、しかし他方では、私は書き物や読書をする台のことを、みな「机」という普遍的なものとして捉えてもいる。つまり、知覚は一方でまだ感覚的であり、個別性にこだわってはいるが、他方ではすでに普遍的なものを捉える認識への第一歩を踏み出している。

だが、「物」がさまざまな性質を統一した一つのものであることができるのは、いったい何によってなのだろうか。この統一そのものを捉えようとしたとき、意識が経験するのは、いろいろな性質が統一されて一つの物が成り立っているときには、一つにする「力」(Kraft)が働いていなければならないということである。力こそが物を物として成立させている本質である。しかし「力」というものは、もはや感覚によって捉えられるものではなく、意識のうちのみ理解される普遍的なものである。だから、対象を「力」ととらえる意識は、まだ感覚のしっぽを残した知覚ではなく、それより高い意識の形態である。それをヘーゲルは「悟性」と呼ぶ。

悟性

さて、「力」というものは現象してみせなければ、力として意識に対して現れてこない。例えば、磁石は鉄を引き寄せしてみせなければ、磁力であることを示すことができないし、大国は小国がその威嚇によっておびえて従うことによってはじめて大国としての力を示し、女性は男性を魅了することではじめて女性としての力を見せつける（逆もまた然り）。したがって対象は悟性に対してはまず「力とその現象」というペアのかたちをとって現れる。ところが、よく考えてみると、磁石が鉄を引き寄せるのは、鉄が磁石に対して磁力を働かせるように誘いかけているからだと言うこともできる。そこで、ヘーゲルは悟性の対象を次に「誘う力と誘われる力」という関係に展開する。そしてもちろんこの二つの力は互いに位置を取り替える。磁石を誘う力とし、鉄を誘われる力としてもいいし、その逆であってもかまわない。ひきつけられ合う男女を、誘惑する者と誘惑された者とに区別することはできない。そうすると、対象の真実のあり方とはいまやこの二つの力が一つであることであり、この統一された普遍的な力の方をヘーゲルは「内なるもの」(das Innere)と呼び、他方、二つに分れて個別的な姿となって現れている力の方のことを改めて「現象」(Erscheinung)と呼ぶ。つまり対象のより深い真実のあり方は、「内なるもの」という統

一体が自分をさまざまな力に区別して現象させ、しかもそうした区別をただちに統一する全体性だということにある。地球の引力は月を自分の衛星にしたり、地上のものを落下させたり、雨を降らせたり、生物の体の形を決めたりするということにその力を発揮しながら、一つの統一した力として自己を貫徹しているといったことを考えたらいいだろう。

対象とはそのように自分の内に区別を立て、その区別を「現象」として意識に示しながら、その区別を、言いかえれば現象の自立性を絶えず否定して、自己同一性を保つものである。——ここで意識はそのように対象を捉える。そして対象のそういう本質的な全体性は、感覚的に経験することはできず、悟性によってはじめて捉えられるものである。つまり「悟性」は、さまざまな「現象」を媒介として「内なるもの」を見るのである。このような三項の関係をヘーゲルはしばしば推理の形式で表現する。推理とはつまり、自立的に存在する二つの端項を媒介者（媒辞）でつなぐという論理学の言葉であるが、ヘーゲルはそれを世界の存在構造を表す言葉として拡張する。本稿でもそれを「端項 - 媒辞 - 端項」というかたちで表すことにする。すると先の三項の関係は「**悟性 - 現象 - 内なるもの**」という推理の形式で表現できる。今や対象をこのような推理関係として捉える意識こそが対象の真の姿を捉える意識である。そして、そういう諸現象を貫いて貫徹する力を、悟性は「**法則**」（Gesetz）として捉える。

ここでいよいよ「法則」という普遍的なものが出てくるのだが、ヘーゲルの考えでは、「法則」という形態には欠陥があり、真の普遍性にはなりきっていない。その欠陥とは、法則がもつ契機の間には必然的な関係がないということである。例えば電気という力を例にとると、第一に、電気のプラスとマイナスの二つの電力は互いに別々なものと考えられている。そして第二に、そうした区別されたプラスとマイナスと、それらの統一としての電力そのものという三者がさらに別なものだということに捉えられている。そこで何者かがそれら関係の必然性を外から示さなければならぬが、それを言い表すのが悟性である。そこで悟性は「雷とは、電気という力そのものがプラスとマイナスとして外に現れて、それがふたたび一つになって消えてなくなったものである」というように「**説明**」（Erklärung）を加える。だから一つの統一が自己を区別し、その区別の統一を捉えるというあり方は、まさしく悟性という意識が行説明の運動と等しいということになる。

こうして悟性が「説明」を通じて対象の本質的な運動を捉えようとしているとき、私たちは対象をこう見ている。つまり——「対象とは、その真実の姿においては、一つの統一でありながら自己をさまざまな姿にみずから展開し区別し、区別しながら統一であり続けるという運動だ」というように。ところで、この運動は実は対象を把握する際の悟性の振る舞いとまさに同じものであり、意識とは違った「他者」ではない。直接的に見たり聞いたり触ったりできない対象の真理を私たちが捉えることができるのは、実は悟性に対象の真のあり方を理解する運動様式が具わっているからである。つまり、悟性という意識が対象の真理として見ている運動は、悟性自身の運動と同一なのである。だからここでは対象と意識とが同一である、対象とは自己であるという事態が成り立っていることなる。

こうして、この段階にまで達した意識は、もはや自己と対象の区別を前提としていた「対

象意識」などではなく、対象の中に自己を見る意識、すなわち「自己意識」であるとヘーゲルは言う。いまや対象を他者としてではなく、自己としてみる意識、自己を対象とする自己意識がここに成立している。そこで、対象意識の世界はここに終わり、自己意識の世界が開けることになる。ここで、『精神現象学』の意識論は終わる。

無限性——ヘーゲル哲学の最高原理の初登場

ここで私たちはある原理的な認識に達している。真なるものとは、自己をさまざまな姿に区別し、その区別されたものと自己とをいったんは対立させながら、しかもそうした区別を再び否定し、再統一して自己同一性を保つ運動である。——これこそがいまや意識の捉えた自己の姿である。それどころか、こういうあり方をするのできるものが、真の意味で「存在する」ものなのである。ヘーゲルは『精神現象学』ではこれを「無限性」(Unendlichkeit)と呼んでいる。「無限性」だと言うのは、これまでの意識形態や対象の存在様式は、意識と対象との区別を前提として成り立つあれこれの一面性を脱し得ないから、有限なものでしかないが、いまやここで存在しているものは、そうした有限性を越えた真に自立的なものであるからである。

実はこの「無限性」とは、ヘーゲル哲学全体の最高原理を現すカテゴリーであり、ここでそれが彼の著作の中ではじめて登場するのである。これ以降、彼はこの原理を「絶対的なもの」、「思弁的なもの」(das Spekulative)、事に「概念」(Begriff)と呼ぶようになり、「無限性」という術語を絶対的なものとして使う機会は少なくなるし、『大論理学』においては、無限性は第一区分の「存在論」の「質」篇の一カテゴリーとして扱われる。しかし、この「無限性」によってすでに彼の哲学の原理は十分語られているのであり、この概念を理解しさえすれば、私たちはヘーゲル哲学を八割方理解したことになると言っていい。『精神現象学』と言えば、一般的には第IV章の「自己意識」論、そして第VI章の「精神」がマルクスに大きな影響を与えたところとして有名であり、よく分析の対象となるが、一番重要なのは、「意識」論の成果として登場し、そうした論理に基礎を与えているこの「無限性」論なのである。だから読者も、『精神現象学』を読む際は、「意識」から「自己意識」への移行の部分をも最も重視して読むことをお勧めしたい。

3. 自己意識論——労働からの思考の成立

しかしながら、以上のような抽象的な表現で語られても、まだ「無限性」が何であるかは理解しがたいところがある。無限性は自己意識論に入るともう少しイメージ豊かに語られる。すなわち、無限性を一方で対象として表現すると、それは「生命」(Leben)だとヘーゲルは言う。生命とは「他者」を自己のうちに取り込んで、自分の構成要素に落として有機化する活動のことであり、こう語られることによってようやく無限性とは何であるかが理解しやすくなる。そして、他方、無限性を意識として表現すると、「自己意識」となる。自己意識とは生命活動という対象の運動を主観の運動として表現し直したもののなのである。

では、この出発点としての自己意識はいかにして「思考」になるのか？長くならないように、現象学の自己意識論の展開の大意だけを以下に示しておこう。

欲望の意識から相互承認へ——「精神」の形成

ヘーゲルは自己意識の概念を「欲望」(Begierde)と規定する。なぜなら、自己意識とは有機的統一を形成する運動である以上、他者を摂取して(取って食らって)自己統一を作り出す運動であるからである。ところが、「欲望」という態度を採る限り、自己意識はヘーゲルが目標とする「意識と対象との同一性」の境地に到達できない。なぜなら、欲望には限りがない。そのために、欲望の意識はいったんは満足しても、すぐにまた新しい対象を見つけ出し、それを自己に摂取して満足するという過程を永遠に繰り返すことを運命づけられているからである。

では、意識ははたしてこの欲望の無限の連鎖(こういう無限をヘーゲルは「悪無限」と言う)を脱し、対象との同一性の境地に至ることができるのだろうか。ヘーゲルによれば、それができるのは、対象を「他の自己意識」とした場合に限られる。なぜなら、他の自己意識を相手にしている自己意識は、自分も相手も互いに自己否定して、「承認」(Anerkennung、相互承認という言い方が一般的)の境地に入ることができるからである。実は、ヘーゲルが自己意識論でもっとも言いたかったのは、このことなのである。この相互承認を一つの実体として形態化したものが、ヘーゲルの言う「精神」(Geist)である。意識経験学の目標である「絶対知」(つまり論理学の境地)はやがてこの「絶対精神の自己知」と規定されることになる。

主と奴の弁証法——奴の労働の意義

しかし、二つの自己意識も最初は直ちに承認し合うことなく、他者に対して「欲望」の態度をとる。そのために、彼らは「生死を賭けた闘争」を始め、勝利した自己意識は「主」(Herr)の意識、敗北したものは「奴」(Knecht、「下僕」とも訳される)の意識となる。「主の意識」は物的なものに依存する生命に対する執着を断ち切り、純化された自己意識(「純粹な対自存在」)となった意識であり、これに対して「奴の意識」は生命に執着し、物的存在への依存を断ち切ることのできなかつた自己意識である。そして、奴はいまや主のために物に関わり、それを加工する労働に従事するが、主はもはや物に関わらず、奴の労働の成果を享受するだけの存在となる。ここに主と奴の「不平等な相互承認」が成立する。だが、そもそも不平等な相互承認とは相互承認としては不完全であるから、ここから平等な相互承認を求めて新たな意識の経験が始まることになる。

ところで、ここでヘーゲルは主と奴が互いに承認しあつた意識形態へと進むのだと誰もが思うことだろう。ところがそうではない。ヘーゲルによれば、主の意識は自立した自己意識であるように見えながら、奴に労働を任せることで、結局は奴に依存した意識になり果てて、自己意識としての自立性を失い、没落してしまうのである。そしてこれ以降、主が奴の相互承認の相手として登場することはない。それでは、相互承認はどうして成立す

るのかというと、奴の意識の内面において、奴の意識が自立性を獲得して、それ自身が主の意識となることによってである。

この論理は、資本主義社会で資本家階級が自立した階級であるように見えながら、資本主義の進展とともに余計な存在となって消えていったこと、そして労働者階級が一階級ではなくて、「人間」そのものとなることを思い出させる。そのために、フランスの思想家、アレクサンドル・コジェーブが注目し、フランス現代思想の基礎となる思想を作り上げたことで有名である。コジェーブの議論は『ヘーゲル読解入門』⁽⁹⁾で読むことができる。奴の意識はたしかに生命を惜しいと思ひ、物的存在から自由になることのできなかつた意識である。しかしながら、ヘーゲルによれば、①奴もまた生死を賭けた闘争において「死」という「絶対的な主」を畏怖することによって、実際には自分の対象的存在が非自立的で虚しいものであることを普遍的に知っており、②そして主に奉仕することを通じて、対象となる物の自立性を個々の自分の行為によって個別的にも否定しているから、物的存在の虚しさも知らないわけではない。③ただし、この対象的存在の否定が奴の自立性を実現する威力になるのは、奉仕の行為が**労働（Arbeit）**である場合である。つまり、奉仕が自然的な対象に**形成（Bilden）**と**造形（Formieren）**という運動を加え、自己の労働生産物として産出することで、奴は対象の自立性をきっぱりと否定し、対象の中に自分が立てた目的を観ることができるようになる。これをヘーゲルは「労働の肯定的意義」と呼んでいる。また更に、彼は「労働の否定的意義」として、奴が感じた「畏怖」を否定することができることを挙げる。なぜなら、労働を通じて奴はかつて自分が執着した生命の本質である「物」を支配する威力が自分にそなわっていることを自覚し、それによって物に縛り付けられていた自分を解放することができるからだと言ふ。その論理の正しさはともかくとして、こうして奴の意識はいまや非自立的な意識から自立した意識、すなわち主の意識へとひっくり返るのだと言ふのである。

思考の概念

以上のことから、ヘーゲルが奴の労働を意識と対象とを連結し、両者の同一性を形成する媒辞として位置づけていることが分かる。奴の意識は物に労働を加えることによって自分の目的を対象化するのであり、そしてそうして成立した対象は意識自身と同じ存在構造を持っているのであるから、ここで意識は対象と区別されいながら同時にその区別を否定し、二つでありながら同時に同一のものであるという「無限性」の構造を獲得している。そしてそうなったとき、意識はもはや奴の意識ではなくなるのであり、奴の労働の成果を自覚したより高次の意識がここに立ち上がってくる。それこそヘーゲルが「思考」と規定する意識なのである。このような規定は「ヘーゲルは観念論者」というイメージを持っていた人にとっては、少々驚きであろう。ヘーゲルが述べていることは、思考の成立根拠が労働であるということ、つまり、思考とは意識化あるいは形式化された労働であるという、観念論者にあるまじき思想なのである。

では、ヘーゲル自身の文章で、思考の概念を確認してみよう。

「しかし我々にとっては、言いかえれば自体的には、〔労働によって形成された物の〕形相と〔労働する意識の〕対自存在とは同一のものであり、また自立的な意識の概念においては、自体存在というのは意識のことであるから、自体存在の側面、言いかえれば、労働において形相を受け取った物性という側面は、意識とは別の実体ではない。そこで我々には自己意識の或る新しい形態が生じていることになる。〔それは〕無限性として、言いかえれば、意識の純粋な運動としての自己を本質とする意識であり、この意識は思考する、言いかえると、自由な自己意識である。というのも、思考するということが何を意味するかと言うと、抽象的な自我としてではなく、同時に自体存在の意義を持つところの自我として、自らにとって対象であること、言いかえれば、意識に対してあるところの对象的实在が意識の対自存在である意義をもつというように、この对象的实在に向かって振る舞う〔sich verhalten〕ということだからである。」(PhdG:155-156 / 198-199)

かなり難解な文章だが、ヘーゲル哲学を理解するうえでは、決定的に重要なものであるから、これはじっくり読んでみることにしよう。

最初に出てくる「形相」(Form、かたち、形式)というのは、或る対象物が何であるかを規定する能動的なものを表している。(アリストテレスがこの概念を「エイドス」eidós というギリシャ語で最初に提起し、この語は「形相」が定訳であるため、この意味で使う Form は「形相」と訳す。)だから普通は、物の「形相」とは対象物の側に属し、対象物から自立している意識(対自存在 *Fuersichsein* である意識)とは関わりのない客観的なもの、その物の本質規定だと考えられている。だが、労働によって作られた対象物(作品)の場合、対象自身の「形相」と意識の内容とは同じものである。なぜなら、労働する意識は加工される以前の、独自の形相をもっていた物(例えば、鉄鉱石)を単なる「質料」とみなして、その質料を意識が抱いていた目的(形相、例えば、鉄鍋なべの観念)に従って加工し、意識のうちにあった形相を対象物に移しいれ、作品(物としての鉄なべ)とするからである。「形相と対自存在とは同一のもの」という難解な言葉で、ヘーゲルはそうした簡単なことを語っている。

次に、「自体存在」*Ansichsein* という言葉が出てくる。これは、もともとは対象が意識から離れてそれ自体で——*an sich*、「即自的」という訳語がよく使われる——存在することを表現するカテゴリーであった。ところがそれがいまや意識の方が対象に形相として与えたもの、意識が自分の内容を対象化したものを表すカテゴリーに転化している。「労働において形相を受け取った物性」という側面は、意識とは別の実体ではない」と言っているのはそのことである。つまり、いまや対象に存在を与えているものは労働なのであるから、対象と意識、自体存在と対自存在は、労働生産物においてはひとつになっているというわけである。

ここに意識は、自分自身が「自体存在」と「対自存在」との区別を否定して同一性を形

成するものであることを自覚する。こうした運動構造は先に「無限性」と呼ばれていたものであるから、意識はいまや自分が「無限性」であることを自覚するのである。そして、まさに自覚的に無限性として振る舞うことのできる意識こそ、ヘーゲルが「思考」と規定するものなのである。すなわちヘーゲルの言う「思考」とは、ふつう考えられているような「抽象的な自我」、つまり客観的対象に対する主観のことをいうのではない。それは対象として前提されている他者（自体存在）は意識が対象として造形した自己そのもの、自立化した意識（対自存在）にほかならないということ（「同時に自体存在の意義を持つところの自我として、自らにとって対象であること」）を自覚している意識、そうした態度で対象に対して能動的に関わる意識のことである。これをヘーゲル的に表現すれば、それは「対象は自己である」という態度で対象に関わる意識（「意識に対してあるところの对象的実在が意識の対自存在である意義をもつというように、この对象的実在に向かって振る舞うということ」）である。そして意識が他者（対象）において自己自身であり、対象に制約されないという境地を、ヘーゲルは「自由」と形態するから「思考において自我は自由である」（PhdG:156/200）。つまり、「思考」とは「自由な自己意識」なのである。

意識が「思考」の段階に達したとき、対象の他者性は消え去り、意識にとって対象は自己として現れる。そうである以上、人間はそれを意識によって捉えることができるということが宣言される。ここでヘーゲルが崩して見せたのは、「対象が他者である以上、人間は対象についての真理を知ることはできない」というイギリス経験論の主張である。哲学の歴史にとって、決定的な転回点がこの引用文に凝縮されている。

「概念把握」の論理

そしてこうした思考の段階に到達した自由な自己意識の振る舞いをヘーゲルはまた「概念的把握」（Begreifen）とも呼ぶ。これもヘーゲルのテキストでしばしば出てくる言葉であり、マルクスも使うことがあるから、ここで説明しておこう。

ヘーゲルによれば、思考に対するとき、対象は「**諸々の表象や形態というかたちではなく、諸々の概念において運動する**」（PhdG:156/199）。これはどういうことか。対象が「表象」（Voestellung、感覚の立場を脱していない主観内の概念、「イメージ」と考えればよい）とか「形態」を与えられたものとして存在するということは、意識に対してははじめから自立的な「前提されたもの」というあり方で存在しているということの意味している。その場合には、意識は対象に対して、「対象とは自己から自立している他者であって、単なる自体存在としてある」という態度をとらざるをえない。これは通常の「主観－客観」の図式である。そうであるとすれば、主観にすぎない思考にとって、客観的対象の真理は原理的に不可知である。これに対して、ヘーゲルは「思考」の働きを別な次元のものと捉える。労働生産物においては或る対象をまさにその対象として存在させている「形相」のことが先に問題になったが、さしあたってこの形相がここでヘーゲルが言う「概念」だと考えてよい。「概念」とは、人間がその労働によって対象に与えた形相、ヘーゲルの言葉では労働によって「**措定されたもの**」（das Gesetzte）である。したがって、概念は意識にとって常

に自己であり、「私のもの」である。たしかに個々の概念はそれぞれ特殊な何らかの内容をもっているから、その限りにおいては意識全体とは区別される。しかしその内容というのは前提された表象ではなく、自分が物のなかに置き入れたものである。したがって、意識が対象を感覚的なものとしてではなく、その対象の概念において捉える場合には、思考は見たり聞いたり触ったりすることのできるレベルで対象に関わっているのではなく、対象に内在するこの概念を捉えようとしている。ところで、この対象の概念というものがそもそも自己意識が対象のなかに措定したものなのであるから、この場合、思考するということは「他者において自己自身である」あるいは「対象とは自己である」という態度で対象に関わっているということになる。これがヘーゲルの言う「概念把握」である。

次の文章は、以上のことをヘーゲル的な言葉でよくまとめているから、引いておくことにする。

「思考することにおいて自我（Ich）は自由である。なぜなら、私（ich）は他者のうちにあるのではなく、端的に私自身の側にとどまるのであって、私にとって実在〔本質〕であるところの対象は、不可分の統一というかたちで私の対自存在であるからである。もろもろの概念のうちにおける私の運動は、私自身のうちにおける運動である。」（PhdG:200/156）

ヘーゲルにおける思考と労働

ヘーゲルのこの思想をやや大胆に解釈すれば次のようになる。

——私たちが客観的に存在するものだと思っていたものは、実は意識がそれを対象として捉えるに先立って、常にすでに根源的な関係運動としての労働によって形成していたものであり、意識はただ単にそれを改めて意識から自立した「対象」として捉えているだけなのである。言葉を変えれば、私たちが意識から自立して存在しているはずのものを「対象」として意識することができるのは、我々が意識するに先立ってすでに労働を通じてそれを作り上げていたからなのである。こうした、意識に先立って潜在的に（アン・ジッヒに）形成されていた意識と対象との連関を自覚し、両者を一個同一の存在構造（無限性）において把握する自己意識がすなわちヘーゲルの言う「思考」であり、そのように対象を捉えることがヘーゲルの言う「概念把握」なのである。

こう解釈するとき、ヘーゲルの主張は改めて説得力を持って私たちに響いてくる。しかしながら、このような解釈はやはり「改釈」であり、ヘーゲルの叙述に即した解説ではない。ヘーゲル自身の論理では、労働の意識そのものはこの統一を自覚することができない。先の引用文（PhdG:155-156 / 198-199）の冒頭にあった「我々にとっては、言いかえれば自体的には」という言葉は筆者は解説しておかなかったが、実はこの言葉は、労働する意識そのものが、自分が思考の立場に立ちうるということを実感したのではなく、あくまでもそれを観察する哲学者（「われわれ」）が、本来は（「自体的には」）そうなのだということかたちでそれを捉えているということを意味している。

では、なぜヘーゲルは、「労働する意識自身は思考の立場に立てない」というのだろうか。

その理由は以下の通りである。——第一に、労働する意識にとっては、労働対象となる自然的な質料が自己に対して絶対の他者として前提されている。そして第二に、労働によってこの他者性はたしかに廃棄されるのであるが、労働とはその成果としての「作品」（*Werke*）を自己の外なる存在として、すなわち、意識に対する自然的な対象として、自己に対する他者として生み出すのであるから、労働者は他者性・対象性を一方ではたしかに廃棄するのであるが、同時に同時に絶えずそうした他者性を再生産している。その限り、労働の意識が捉える同一性とは、自己と同一であるはずのものが絶対に自己にとって他者であるという「自己疎外」、言いかえれば、限界にまで突き詰められた自己矛盾にとどまる。だから、ヘーゲルの考えだが、労働の意識はこの自己疎外の真ただ中に成立している意識として、それを越えた統一を見ることができないということになる。思考の立場に立つことは、労働する者ではない、思考する哲学者にしかできない。さしずめ、それは奴隷を使いながら自らは労働しないで世界を観想に従事する主人・アリストテレスであろうか。

4. 「絶対知」としての思考——主体性の立場の確立

以上に述べたことが『大論理学』を理解するうえで決定的に重要なことであるが、しかし、『精神現象学』はまだまだ終わらない。これから、「自己意識」の長い長い経験過程がなお続くのである。しかしいまそれを全部追う必要もないので、その行程をごくごく簡単に要約しておくことにしよう。

(1) 理性：自己意識の次なる形態は「**理性**」である。①理性とは対象が自己であることをすでに確信し、対象の中に自己を捉えようとする自己意識の振る舞いである。ところが、理性は最初にはまだ抽象的な態度をとり、「**観察**」という態度をとる理性、**観察する理性**として、他者としての自然の中に「**法則**」というかたちで理性の形態があることを捉えようとする。ところが「観察」という理論的態度は、同時に対象が主観に対する他者であることを暗黙の前提としている。そのために観察する理性＝理論理性は「対象は自己であると同時に他者である」という自己矛盾した態度に陥る。この理性の経験の成果をヘーゲルは「精神（自我）は物である」という判断で表すが、この判断においては主語と述語とは端的に対立しながら同一であること、総じて理論的態度が陥る自己矛盾がはっきりと表現されるのであるが、それを彼は「**無限判断**」と呼ぶ。②そこで次に、理性はこの自己矛盾を解消しようとして、観察という理論的態度を捨て、自己と対象との同一性をみずからの**行為**を媒介として作り上げようとする振る舞い、すなわち**実践的理性**に進む。各個体は自己の行為を通じて自分の目的を実現し、まさに「対象は自己である」という境地を開く。③だが、単に対象と個別的な自己の同一性を作り出すだけでなく、一人の個人（一つの自己意識）の行為は他人（他の自己意識）の行為と絡まり、共同的な「作品」、すなわち「**理性的共同体**」としてはじめて確固たる実在となることを自覚するに至る。こうして成立するこの共同作品をヘーゲルは「**精神**」と呼ぶ。この精神がいまや個々の自己意識を包む主体となる。

(2) 精神：「精神」とは、まず行為的理性が自分の存在根拠として見出した共同体として現象する。だから共同体の歴史的段階によって人間の自己意識のあり方も違う。そこでヘーゲルは①自然的な共同体としての「人倫」（ギリシャのポリス）から始めて、自然的なもの（物件）と自己意識（人格）がバラバラになった「**法的状態**」（ローマ法の世界）へと人倫の叙述を進め、②自己と社会とが分裂した「**疎外された精神**」（王政フランスの世界）を媒介として、③それが「**道徳性**」（ドイツ哲学の世界）において克服されるまでの精神（社会的自己意識）の変遷の経験を展開する。

(3) 宗教：しかし道徳性はまだ内面的なものにすぎず、他者との同一性を実現していない。これは「宗教」の中で観念的に統一される。「神」として表象される普遍的な実在が実はすべての人の自己意識にほかならないが、そのことを人間が自覚していく過程が「**自然宗教**」→「**芸術宗教**」→「**啓示宗教**」として追究される。啓示宗教であるキリスト教において、「神の受肉（人間化）」という神話によって、意識は普遍的なもの（神）と個別なもの（子）との一致を経験する。ヘーゲルによればこれこそが自己意識が自分の共同性との一致を確信することであり、ここにおいて意識と対象との分裂は神話的に解決されているのである。

(4) 絶対知：この統一を神話としてでなく、「概念」として捉えるとき、人間知の最高段階である「**絶対知**」が成立する。「絶対知」とは、実在的な世界（自然と社会）での経験を積み、その真理性を強化された「無限性」の運動のことを指す。絶対知の境地に達したとき、自己意識は「絶対的なもの」と言っても超越的な神などではなく、まさに自分自身のことを指すこと、自分が実践的に形成してきたものにほかならないことを知るに至る。ここにおいて意識はこれまでの全経験を通じて自分の有限性を克服し、対象を捉えるありとあらゆる概念装置を自己のうちに備えるに至っている。ここではもはや自己意識と対象の区別はなくなり、「思考と存在との同一性」の境地が獲得されており、意識の旅は終わって、存在世界を叙述する資格を意識は獲得する。この境地に立って対象把握のためのあらゆるカテゴリーを叙述するのが「論理学」であり、したがって論理学（つまり「弁証法」）が対象をその存在に即して捉えるための絶対的な方法となる。

(5) 序文：最後にヘーゲルは「序文」を書き、「意識経験学」が「精神の現象学」になったことを正当化し、この著作の帰結として「**実体＝主体説**」と呼ばれるようになった原理を説く。

『精神現象学』では最後に書かれたこの「序文」が冒頭に置かれているのであるが、これが曲者である。そこでヘーゲルは、意識の経験の進展は同時に**実体が主体化すること**だと宣言する。「実体」とは、私たちが生きて行く上での不可欠の存在根拠のことであり、要するに私たちの社会共同体のことだと考えてよい。しかし、実体としての社会というのは、古代にあっては人間の個別性を認めない全体的なものであり、近代にあっては人間を抑圧する他者であるという側面を持っている。こうした社会に人間の主体的な自己意識を浸透させ、社会と個人とを統一し、実体にすぎなかった社会を人間がその自己意識によって主体的にコントロールできるようにすること、一言で言えば理性社会を形成すること、これ

が「実体の主体化」ということである。主体というのは人間の意識主体のことであるとともに個人のことであり、その個人の意識経験をとおしてその根拠となっている実体としての精神（普遍的＝共同的自己意識／社会共同体）が姿を現し、主体化されていく。そして実体が主体化していく過程が、精神が自分を様々な形態で現象させていく過程だと説明される。こうしてヘーゲルは「序文」でこの本は単なる個人の意識の経験を叙述する学ではなくて、精神という普遍の実体が意識に対して現象していく過程を叙述する学、つまり精神現象学だと規定し、「意識の経験の学」であったはずの著作を『精神現象学』として完成させた。つまりこれまでの意識の全行程は、すでに存在していた実体的精神が自己を現象していく過程にすぎなかったと結論付けて『精神現象学』を終えるのである。

ところで、ヘーゲルのこの「実体＝主体説」を評価する際には、それが二重の意味を持っていることを心得ておかなければならない。①第一にヘーゲルがここで説いている「実体＝主体」の論理においては、世界はすでに主体化されている、つまり社会はすでに理性化されているということになっている。②ところが第二に、この論理は「まだ理性化されていない実体を主体化する論理」としても理解できる。ヘーゲル自身が現実採ったのは、①の態度であり、それ故にこの論理に沿って後に書かれた『法の哲学』では、ヘーゲルは近代の国民国家以上のものではありえない「国家」を理性の段階に達した精神として、「理性国家」として叙述することになる。そのためにヘーゲルは全体主義者であるとか、歴史の終わりをプロイセンに見た御用哲学者であるとか非難されるようになったのだが⁽¹⁰⁾、それはこの実体＝主体説から見れば、不当な非難ではない。だが、それでヘーゲルを捨て去ってしまうとすれば、「産湯といっしょに赤子を流す」というものである。②のように理解するとき、私たちは逆に近代社会を理解する最強の論理を手に入れることになる。そしてそういう態度をとったのがマルクスであり、それ故に彼は『資本論』を書くことができたのである。この注釈でも、①の態度を警戒しつつ、②の態度を意識しながら、叙述を進めていくことにしよう。

第2節 ヘーゲル論理学とは何か——「主体性の形而上学」としての論理学

さて、以上でヘーゲルの「思考」の概念、そしてその発展形である「絶対知」と「実体＝主体」の論理を簡単に確認した。それでは、「ヘーゲル論理学」とはいったい何であると言えるのだろうか。もしそれに一言で答えよと言われたら、「主体性の形而上学」だと返すことができるだろう。この規定を手掛かりに、ヘーゲル論理学の本質を探ってみよう。

1. 形而上学あるいは「存在様式論」としての側面

ヘーゲル論理学も論理学である以上、思考の諸規定を叙述するものと規定される。ところで、ヘーゲル哲学における思考とは、「客観に対立する主観」ではなく、「思考と存在と

が同一である」(あるいは意識と対象とが同一である)という境地に達している自己意識であった。そもそも私たちが自分の意識の外に前提されている何ものかについて考え、「それは存在する」と確信することができるのは、思考がそれらの何ものかに思考の諸規定(カテゴリー)を適用して、思考されたもの(思想、Gedanke)に転換し、その行為によって対象を一つの統体性をそなえたもの(哲学的には、「自己」という構造をもつもの、と言ってもいい)というかたち、言いかえれば、思考から自立したものというかたちを与えるからである。つまり私たちが対象を指して「存在する」と言うことができるのは、それが思考されているからなのであり、思考こそが「存在」を成り立たせる運動なのである。

思考がどのような水準で対象の存在をとらえているかは、どのようなカテゴリーによって思考しているかに依存している。それらのカテゴリーは存在を規定する資格の高低にしたがって、序列をなしている。そこで個々のカテゴリーがどのレベルまで存在を捉えているかを分析し、それらを網羅して序列化し、カテゴリーの体系を叙述することがヘーゲル論理学のひとつの側面である。この点で、ヘーゲル論理学とは「カテゴリー論」である。そしてこうした思考の諸形態であるカテゴリーがそのまま存在の諸規定であるという資格を持っているために、「カテゴリー論」が同時に世界の「存在様式」を叙述する「存在論」(Ontologie)となる。

思考の運動とは媒介運動であって、統体としての思考は自分の諸形態として個々のカテゴリーを具えているが、それらのカテゴリーの自立性は認めず、自分という統体の一契機として位置づけて、自分の統一を常に失わない、そういう運動なのである。個々のカテゴリーは思考による媒介のための手段となるが、そうした媒介手段を一般に論理学では「媒辞」(Mitte)と言うから、ヘーゲル論理学とは、媒介の運動の総体を、媒辞すなわちカテゴリーの体系として叙述する存在論的論理学だと規定することができる。

ヘーゲルは自分の論理学をこのような「思考=存在」の働きの叙述だと規定するがゆえに、それを、アリストテレスが言った「思考の思考」、思考の自己認識としての「第一哲学」の試みを成就したものだと言っている⁽¹¹⁾。ヘーゲルがしばしば論理学のことを指して、単純に「学」と呼んでいるのも、それが第一哲学だからである。そして、この第一哲学こそ後世に「形而上学」(Metaphysik)と呼ばれたものである。この意味でヘーゲルは自分の論理学を「形而上学」として規定する。つまり、単なる思考の諸規則についての学ではなく、「存在とは何か」という問いに応える第一哲学だと規定するのである。

2. 主体性論および自由論としての側面——前提を措定し、有機的統一へと媒介する主体の論理学

だが、ヘーゲル論理学が形而上学だと言っても、それは或る不動の実体の存在様式の普遍的構造を述べるような存在論ではない。それは『精神現象学』の成果として出てきたものであるから、主体である実体の存在論であり、「主体性の形而上学」と規定できるものである。

主体の運動

ヘーゲルのいう「主体」とは何なのだろうか。それは『精神現象学』の「序文」では以下のように規定されている。

「… 生きている実体とは、真実には主体であるところの存在、言いかえると…、真に現実的であるところの存在である。ただしそれはただ実体が自己自身を措定するという運動である限りにおいてである。言いかえると、自己の他者となりつつ自己と媒介する運動である限りにおいてのみのことである。」(PhdG:23/17)

「主体」とは自己同一性を維持するものでなければならない。というのも、何か他のものに依存し、自己同一性を失ってしまっているものは、主体と言えないからである。だが、主体の自己同一性は、例の無限性あるいは「同一性と非同一性の同一性」でなければならないから、なんらかの他者の存在を前提とし、その他者との関係を媒介として、自己に還帰した結果としての自己同一性でなければならない。この意味で主体とは「自己自身を措定するという運動」あるいは「自己を自己に媒介する運動」だと言われているわけである。

媒介の運動——前提を措定する

したがって、主体の運動とは媒介の運動である。ヘーゲルの言葉では、「…媒介とは、自己運動しながら自己自身にとどまることにほかならない…。言いかえれば、媒介とは自己自身へ反省〔還帰〕すること…である」(PhdG:25/19)。

主体のこのような「自己媒介運動」あるいは「自己への反省運動」〔自己へと還帰する運動〕は、ヘーゲルの別の術語を使えば、「前提されたものを措定されたものにする」と表現することもできる。これは主体から自立して前提として置かれているものを主体による媒介の結果はじめて存在するようになったものとして捉えるということである。すなわち、「措定する」(定立する、setzen)とは、直接的に存在するものとして前提されていた他者の自立性を否定し、それを「否定的なもの」(自立的に存在しえないもの、媒介されて存在するもの)に変え、体系全体の中に位置づけることを言う。

その際、弁証法論理を理解するためには、「前提」あるいは「他者」のあり方に二つのものを考えておく必要がある。すなわち、①主体の外にはじめから存在している所与のもの・直接的に存在するものとしての他者と、②普遍的なものとしての主体が、その普遍性に一つのかたちを与える場合の、「特殊なもの」としての他者であり、例えば、タネが芽になり葉を出すということが「タネ」という最初の普遍が「特殊化」することである。①の場合には、主体の力はこの自立した他者を自分の一契機として取り込んで位置づけるというかたちで発揮される。②の場合には、主体の力、様々な特殊な姿に自己を変容させながら、その全過程を貫いて自己同一性を守るというかたちで発揮される。そしてヘーゲルは、①に対して②のあり方が、主体によりふさわしいものであり、①の方は従属的に考えてい

る。そしてここではそうした自己を確立する運動が「自己の他者となりつつ自己と媒介する運動」だと言われているのである。

いずれの場合でも、主体の媒介運動とは前提されたものを主体の契機として位置づけること、もしくはそうした媒介の過程を認識することであって、この意味でヘーゲル弁証法とは「前提を措定すること」であるということができるのである。

有機的統一と自由

要約すると、こうした主体として思考＝存在の運動は、普遍的なものが自分の一側面を特殊な諸規定として産み出しながら、それらを一つの全体に統合してゆくことであって、その目的は、思考＝存在の諸規定の有機的統一、すなわちカテゴリーの体系をつくることにある。ヘーゲル論理学においては、さまざまな特殊なもの、個別的なものに対して、この有機的統一が「主体」として想定されている。むしろそれはこの唯一の主体が自分をさまざまな姿に規定し、区別を生み出しながらその区別を否定し、自己の主体性に統一するのであり、それゆえにヘーゲル論理学は「主体性の論理学」なのである。主体は他者を前提されたものとして放置せず、それに働きかけて自分の働きの成果に変えることによって、他者を自己の体系の一契機にする。主体とはこうした「有機的統一」を産み出す運動なのであり、有機的統一に達した時、思考は自己に対立する「他者」というものをもたず、そうした「他者」を自己の「契機」として扱うことができる。つまり、思考は「他者のもとで自己自身である」。これがヘーゲルの言う「自由」の定義である。

思考は自由である。それは他者としての自分の対象に対して向き合うが、それに思考の諸規定を浸透させ、思想に変えることによって、むしろ対象を、総じて存在というものを意識に対して確信させる。そして対象の世界を思想の世界として、思想の体系として捉える。この意味で、ヘーゲルの主体性の形而上学としての論理学は、「自由」の論理を叙述するものだと言えるのである。

第3節 方法論としてのヘーゲル論理学の一般的性格

さて、テキストを読むうえでの予備的説明がだいぶ長くなってしまった。さらに、最後に、以上の主体性の形而上学としての論理学が含んでいる方法論的意味についての一般的説明をして、緒論は終わりにすることにしよう。

1. 弁証法と主体性の関係

(1) 哲学における方法論上の対立

三つの方法論的態度——アトミズム・ホーリズム・関係主義

私たちが対象を捉えるときの論理的立場には、原理的に二つのものがあり、計三つの立

場に分裂する。

①一つは、自己の自立性、個別性の側面に固執し、それだけが真理であるとする立場であり、歴史的には近代初頭に「アトミズム」（原子論）という論理として結実したものである。これを方法論的アトミズムと呼ぶことにしよう。これは最初に個別的なものが自立的に真に存在するもの＝「実体」としてあって、それが他と関係を結んで、全体が形成されるという論理である。

②もう一つは、これに対して、個別的なものは全体的なものがあるのはじめて個別だと言えるのであり、個ではなくて、全体（個別から切り離された抽象的な普遍）こそが最初にある原理的なもの、すなわち「実体」とあるという立場である。これをここでは方法論的ホーリズム（全体主義）と呼ぶことにしよう。「普遍的なものに対して特殊的・個別的なものこそ先にある、社会に対して個人が何にも依存しない自立した存在としての権利を持っている」という前提は、ホーリズムの見地に立てば、近代的な偏見・幻想として否定される。

③しかし全体もまた個を前提としてはじめて全体なのであるから、全体と個は一方が他方に優越する原理であると言えなくなる。こうしてアトミズムとホーリズムの対立は、個と全体とは「相互前提関係」にあるという立場に解消されていく。前に述べた転回（Umschlagen）がここでも起こるのである。そこで、全体あるいは個体が「実体」としてまずあり、その上で全体が先か個が先かと争うことを不毛な近代主義だと見て、それらの「関係」こそが真に存在するものであるという見方が登場する。それは①②の「実体主義」に対する「関係主義」と呼ぶことができる。

実体主義から関係主義へ

20世紀の思想はそれまで思考を支配して来た実体主義に対する反発から、多かれ少なかれこの関係主義を基本的な立場としている。ここで関係主義について、若干考察をしておくことは無駄ではあるまい⁽¹²⁾。

先の①②の立場は正反対の方向を向いているが、「はじめに自立した実体がある」ということを前提としている点では、同じ実体主義の論理のうちにある。これに対して関係主義は実体主義の欠陥をたしかに突いている。しかし、実は関係主義も個体に対する関係の優位を説くという点で、結局は②のホーリズムの論理に転化してしまう。つまり、自己が他者を自分の欠くことのできない前提としている限り、自己は他者との関係なくしては成り立たず、その関係を自分が存在するための根拠としている。この論理はそれ自体としては正当な論理であるが、今度はこれを一つの原理にまで高めてしまうとどうなるか。——私たちの個別的な「自己」などは関係のなかにある一つの「関係項」と見なされて、関係なくしては存在できない非自立的なもの、関係の中に消え去るはかない存在になってしまうのである。だから、関係主義の理解するところでは、事実上自立的に存在しているもの、つまり「自己を持つもの」は、「私」ではなくて「関係」だけであり、関係こそが普遍的な全体者として個別を支配するものとなる。

関係主義のこの思想は、自然のシステムを説明する論理としては十分機能するであろう。自然においては個体として存在する自然物や生物に対して生態系の全体が優先すると言っても何も問題はない。しかし、問題は人間の世界にある。なにしろ私たち人間はすでに自然物ではなく、「自立した個である」という自覚、自己意識を持ってしまっている。この場合、関係主義という立場をとると、人間という自己意識をもった存在の独自性を無視することになってしまう。それを正しい立場だとし、実際の政策として取り入れれば、政治的全体主義が帰結するだけであろう。だから、いくら関係主義の存在論が二十世紀のトレンドだったとしても、少し考えれば、それを納得して受け入れることはできないのである。関係主義者からはヘーゲル哲学は一種の実体主義として批判されるが、彼が狙っていたのは、実体主義ばかりでなく、関係主義をも超える論理を発見することであった。それはつまり、関係のなかにありながら、自己を保つことを可能にする論理である。そして、それこそが彼の「主体性の論理」としての弁証法なのである。

(2) 「自己関係」の論理

反省関係としての「自己」

では、「関係のなかにありながら、自己を保つ」ことなどできるのだろうか。

「自己を保つ」ということは「自己同一性」をもっているということである。この自己同一性を単純に「私は存在する」と捉えるならば、これは直接的存在の立場、ヘーゲル論理学の区分で言えば、第一の区分・「存在論」(die Lehre vom Sein を指す。Ontologie のことではない。)の次元において自己を理解する立場である。

しかし、「私の自己同一性」とは、直接的な存在ではない。それはまた「私は私である」とも表現することができるが、それは「私は、××ではなくて、私である」という構造、すなわち例の「同一性と非同一性との同一性」という運動構造をもっていることが分かる。つまり、「私」という自己同一性は私とは区別された他者との関係の中ではじめて成立する。ところで、他者に依存しなければ生きている人はたしかに一つの「関係項」にすぎず、「自己を持つ」と評価してもらえないだろう。そこで、自己は他者を否定しなければならないが、否定すると言っても、肝心の他者が存在しなくなってしまうと、その他者との関係のなかで成り立っている「私」もまた消えてしまう。だから「他を否定する」、ということは、そこに当然なくてはならぬものとして「他を前提する」ということをも含んでいる。「××ではなくて」というように××を否定するということは、「否定する」というかたちでこの××を前提とし、関わっているということである。ここには「関係すること」と「関係を否定すること」が同時に成立している。

この関係は弁証法論理では、いわゆる「否定の否定」と表現される。第一の否定は出発点にあるまだ具体的に「自己」と規定できないような抽象的な自己を否定し、「他者との関係」を結ぶという意味での「自己否定」である。そして、第二の否定はこの他者との関係を否定し、他の誰でもない自己を確立することである。そして「否定の否定」は肯定なの

だから、ここで私は他者との関係から自己に帰ってくることになる。自己に帰ってくるということは、言い換えれば「自己との関係」が成立しているということの意味する。このことこそが実は非常に重要な意味を持っている。つまり、「私」と言うのは、実はこの「自己関係」としてのみ成り立つものなのである。「私」なるものははじめには存在しない。そうしたはじめの抽象的だからっぽな「自己もどき」を否定して他者と関係を結ぶ。そしてさらにこの他者との関係を「自分のもの」として組織する。こうした媒介運動を通じて、自己に帰ってきたとき、その媒介運動の全体として「自己関係」がそこに形成され、そこではじめて「自己もどき」が「自己」という資格を獲得する。自己が自己として生成してくるのである。しかも、その媒介のプロセスを繰り返すことによって、自己の内容は充実されてくる。だから「私は私だ」という表現が表しているのは、「他者と関係しながら他者を否定し、他者との関係から自立しながら、しかも同時に他者との関係のなかでしか存在しないような自己」があるということなのである。

ヘーゲルはこの自己関係運動に彼の論理学において、「反省」(Reflexion) という名を与えた。鏡に光を当てるとそれは「反射」(反省)して元のところに還ってくる。ちょうどそのように、「自己」とは他者を鏡(媒辞)として、そこからはねかえってくることによってはじめてくっきりと姿を現すという関係運動なのである。そしてこうした媒介運動こそ「存在する」ものの「本質」なのである。ヘーゲル論理学の第二区分・「本質論」(die Lehre vom Wesen)は、存在の本質がこのような媒介運動であることを明らかにする論理である。

(3) 主体性とは何か

しかしながら、そのような「自己関係」とは、やはり他者との関係のなかでしか存在しないのであるから、「関係こそ第一義的に存在するものである」という関係主義の正しさを証明することにしかならないように思える。だが、この中にすでに「関係を超える存在」が実は宿っている。それを次に考えてみよう。

関係を能動的に作り出すものは何か

まず「関係が存在する」とはどういうことなのか考えてみよう。

関係が存在するという事は、ある関係が同一の「構造」をいつまでも保ち続けているということである。しかし関係が同じ構造をとって持続することができるのは、その関係が絶えることなく再生産されていることによってである。だとすると、同一の関係構造が存在しているところには、かならずその関係を再生産し続けている能動性があるはずである。それこそが関係を支配し、関係を超える可能性を秘めた存在であるはずである。ではそういう可能性を秘めた存在とは、いったい何なのだろう。

結論から言えば、それは他ならぬ「自己意識的に実践行為をする人間」なのである。話を簡単にして、AとBという人間どうしの関係で考えてみよう。AとBとの関係がなりたっているのは、Aが能動的にBに関わっているからである。もちろんBがAに、あるい

はAとBが同時に相手に、能動的に関わっていると言ってもいい。そういう「関わる」という振る舞いがなければ、関係は成立しないだろうし、どちらかが関係を絶とうとしているならば、その関係は安定したものではありえないだろう。こういう現に存在している関係を作りあげようとする実践的行為が継続しているからこそ、AとBとの関係は絶えず再生産されている。たしかに関係項は関係の中にしか存在しない。しかし、関係の中に存在しながら常に同時にその関係を理解し、それを維持したり更新したりして関係を不断に再生産しているような関係項、それがまさに「自己意識をもって実践的に行為をする人間」なのである。

ここでは能動性は関係そのものではなく、人間という関係項の側にある。人間は有限な存在である。だからこそ自分に欠けているものを他者に求め、他者と関わろうとする。そのことによって関係は不断に作り出され、その内のある関係は長持ちせず消えてゆくが、ある関係は長い間にわたって維持される。関係形成がサイクルを描いて安定している場合、関係世界は閉じていて、ひとつの「構造」をなす。だが、そうした構造を作り出す起点となっているのが人間なのである。人間は関係のなかでしか生きられないと同時に、その関係を形成するものとして常に関係を超越する可能性を持っている能動的な存在なのである。

「自己」とは主体性のこと

以上のことを言いかえるならば、「自己」と呼びうるものは静止した「関係」とか「構造」の中の一契機にすぎないのではなく、「生きている」ものだということを意味している。「生きているもの」とはつまり、自分を成り立たせている関係をみずから作り出すことによって自己を生み出す、実践的存在である。他と関係し、この関係を自ら創造しつつ、しかも同時にこの関係を媒介として自己を反省的に確立することができるとき、自己は関係の内に入り関係に依存しながら、しかも同時にこの関係から自立しているという契機も獲得していると言うことができる。私はたしかに関係によって自分の存在のあり方を左右されるが、しかし私を規定するその関係とは、実は私が作り出したものであって、私はこの自分が作り出した関係そのものを媒介として、今度は反省的にほかならぬ自分を形成させていく。この場合、私は他と関わりつつも他との関係の中に埋没してしまうのではなく、他の中にあっても自己を失わないもの、関係の中にあっても自己の同一性を保つものとなる。このときにはじめてユニークな「真の自己」が成り立つ。

こうした自己こそヘーゲルが「主体」と呼んだものである。私たちは他者に依存し、振り回され、おもうがままになる人ではなく、他者との関係の中にあっても自己を失わない人、そういう人のことを「主体性がある」と言う。つまり「自己」とは「主体性をもつもの」のことなのである。ヘーゲル論理学の第三区分・「概念論」(die Lehre vom Begriff)は、こうした主体としての概念のとり諸形態を叙述するものである。

さて、以上のように「主体」の概念を解くと、ヘーゲルの弁証法の論理の大筋もほぼ理解することができるようになる。

2. 主体性の論理学としての弁証法

主体性の発揮としての弁証法

主体の活動とは、自分の外にある前提に働きかけて、それを自己のものに変えてしまうという活動である。実践的な行為主体としての人間は、自分の存在根拠となっているさまざまな前提を、自己の外に与えられたままにしておかず、そうした前提をみずからの活動の成果として作り出そうとする。「自分の存在根拠を自分の活動の産物として作り出す」ということ、これは先に「前提を措定する」という論理として解説したことであるが、この運動は私に先行して存在していた諸前提を、逆に私が存在するが故に存在する、私に依存した「非自立的なもの」の地位に転換してしまう運動である。自分の存在根拠を、与えられた前提のままにしておかないで、みずから作り出してしまえば、私は自分の存在根拠を自分で作り出していることになる。そのとき、私は自分を存在させている関係のなかにあっても、私の外なる何ものかに依存しているのではなく、自分自身に依存しているのである。なぜなら、その関係そのものは私が自分で作り出したものだからである。依存するものが自分自身だけだということは、「自立している」ということ、つまりそこには他に依存しない「自己」が成立しているということである。このとき、関係の支配に屈しない個の主体性もまた成立するのである。

矛盾とその解消の論理としての弁証法

ところで、以上のように主体が自分の環境を自ら作り出すことで自分の世界を広げていくとしても、作り出されたものは自分の外にあいかわらず対象として存在するものであって、自分自身と直ちに同一のものになっているわけではない。例えば、社会という関係は人間が作り出すものであるが、だからといって諸個人の思い通りの社会（「他者」でない社会）ができるわけではない。むしろ、そうしてできた関係は、しばしばその生産者から自立し、それどころか、彼らに対立し、彼らを抑圧するものとなる。だが、自己の作り出したものが自己のものではないということ。これは矛盾である。主体の活動はこのような「自己矛盾」を生み出す。

ところが、このような自己矛盾が発生することが、ふたたび主体の運動の原動力になる。主体にとってはその矛盾が自己矛盾である以上、それを解消しなければ自分がその矛盾のなかで没落してしまうことになってしまう。そこで、主体は再び自己に対象として対立するようになった自己自身に関わり、それを自己のものとして回復する運動を続けざるを得ない。ここに発現するのが自己矛盾を産出しかつそれを解消していくことを通じて他者と自己との関係を拡大し、世界をひとつのシステムのなかに包括していく主体の自己有機化の運動である。そして、これを論理化したものこそ、ヘーゲルの論理学なのである。

実践的な真理観としての弁証法論理

そして、以上のような弁証法の論理に従うとき、「真理とは何か」という困難な問いにも

一つの回答が与えられる。真理を認識するとは、課題となっている所与の対象が、弁証法的に形成されていくシステムのどこに位置づくかを定めるということである。例えば、「手とは何か」と問うとき、その答えは、手が人体という有機的システムのなかでどのような位置を占めているか、手が進化の過程でどのように変化してきたか、手が人類史のなかでどのような役割を果たしてきたか、に対して答えればよいということにある。ヘーゲルによれば、真理とは弁証法的に形成されている体系＝システムである。だから真理の認識とは、その体系のなかに課題対象を位置づけるということによってなされるわけである。ヘーゲルの功績の一つは、こうした「実践的な真理観」というものを確立したことにある。なぜなら、真理とは永遠不変の存在を指すのではなく、形成されていく有機的組織のなかに個別的なものを位置づける運動にそって理解されるからであり、かつまたこの有機組織、そしてその中に位置づけられる個別的なものが歴史的に変化してゆくことも捉えることのできる論理だからである。

弁証法と「思弁」

ところで、自己矛盾を克服するという媒介の過程を通じて、普遍的なもの・全体的なもの・肯定的なものを回復する思考の運動の全体を、ヘーゲル自身は「思弁」(Spekulation)と呼んでいる。「思弁」という言葉と区別された意味での「弁証法」とは、この自己回復の過程全体の、媒介の局面を指すためにヘーゲルが使った術語である。後にヘーゲルの論理を自らの方法論として取り込もうとしたマルクス主義の哲学においては、自己同一性の回復の局面を表す「思弁」と言う言い方は、それがもつ有機的統一、ホーリズム的論理への傾向のために嫌われ、それに対して媒介あるいは否定の側面が重視され、「弁証法」が「思弁」に代わって方法の全体性を表すために使われた。そのために思想界一般でもそれが定説的な使い方になり、ヘーゲルの方法もまた「弁証法」という言葉で表されることになった。ただし、ヘーゲル自身も、方法の全体を表すのに「弁証法」という言い方を使うこともあるので⁽¹³⁾、マルクス主義の用法が拡大解釈というわけではない。そしてまた「思弁的方法」をその「弁証法的側面」において捉えたこの理解は、むしろ、変動の時代を捉える論理としてヘーゲルの論理を発展させるための的確な対応であったと評価できる。マルクス主義者ならずとも、ヘーゲルの論理の魅力的なところは、その弁証法的側面にあるからである。

第4節 ヘーゲル弁証法の欠陥

1. ヘーゲルの弁証法論理のどこが問題なのか

このように解説していくと、ヘーゲルの弁証法論理はまことに結構づくめで、何も異を唱えることはなさそうに思えてきてしまうだろう。それにもかかわらず、この論理に対しては、200年に渡って激しい非難が浴びせられてきたのも事実であり、当然それにはそれ

なりの理由があるはずである。その非難は3つある。

- ①全体主義である。
- ②観念論である。
- ③矛盾を認める論理などあり得ない。

以下で、この3つの非難を筆者自身がどう考えているかを述べておこう⁽¹⁴⁾。

「絶対精神」を主体とする論理——全体主義への転落

第一に、全体主義であるという非難を考えてみよう。ヘーゲルの言う「思弁」とは方法的ホーリズムである、と言ったところで、それは非難にはならない。政治的全体主義——ナチズム、ファシズム、絶対主義的天皇制ならいざしらず、この世界を全体的に捉えようと認識が試みるのは全く正当だからである。では、なぜヘーゲルの論理ばかりが全体主義的だと言って非難されるのであろうか。

それは彼の「主体」の捉え方に問題があるからである。

主体の活動は、自分の「他者」あるいは「前提」として直接的に存在しているものを自己の契機として媒介的に組織していく有機的統一の運動であると先に結論付けた。それゆえに、一個の強力な主体があれば、他の個体はその統一のうちに飲み込まれるという危険を常にはらんでいる。ヘーゲルはそうした単純な有機体主義に陥ることを避けるために、「相互承認」の概念を自己の論理に取り込んでいた。つまり、個別的な諸主体が互いの存在を認め合って、「もちつもたれつ」の関係を形成することである。ヘーゲル哲学は主体性の哲学であると同じくらい、この相互承認の哲学でもある。ヘーゲルの社会哲学の研究者たちは、この相互承認の論理があることで、ヘーゲルは全体主義者ではないと弁護するのが常である。ところが、ヘーゲルの社会哲学においては、この相互承認の論理は簡単に「絶対的主体」の論理にひっくり返って（*umschlagen* して）しまうのである。

諸主体は互いに承認しあうことで自己の抽象的自立性を放棄し、一つの全体的な共同体を形成する。この共同性こそが普遍性と個性性との統一であり、人間の本質の実現であり、ここにおいて理性的統一は達成される。そして諸個人はこの理性的統一において、彼らの自由を保障される。——この論理もやはりどこにも非難する余地のないように思える。近代社会において諸個人こそが個別的な主体として尊重される存在であり、それら諸個人が何者かに強制されることなくすべての人が納得しあいながら形成させていく普遍的な共同体こそ、まさに理性的統一であり、自由の実現であって、人類の目標といってもよいものであるからである。

ところがヘーゲルは、この完成された相互承認の世界そのものを個々の人間から離れて自立化させる。そしてこの自立化した相互承認の全体性が、諸個人を自己の契機として包括する唯一の真の主体として位置づけられる。こうしてこの唯一の主体は諸個人に対して超越的な存在となり、理性と自由を標榜する啓蒙君主となる。この唯一の真の主体をヘーゲルは「絶対精神」と呼んだ。絶対精神が出来上がってしまうと、相互承認の論理は単に諸個人がそうした主体のもとに生きることを心理的に納得するという自己意識のあり方だ

けに限定されることになる。これは或る宗教思想に染まった人が、自分は真の共同的世界に生きているのだと思い込まされているのとどう違うのだろうか？実際ヘーゲルの共同性論はキリスト教教団をモデルとしている。『精神現象学』においては、「絶対知」の前提となるものは、啓示宗教の完成体であるキリスト教教団の自己認識であった。つまりヘーゲルの理性的共同体の理論は宗教の論理を出ておらず、現実的な共同体形成の論理になっていないのである。

こうした問題が発生する根源は、究極の有機的統一が「すでに出来上がっている」ということを論理学の前提としたところ、すなわち「絶対精神」があらゆる存在の前提として置かれているところにある。絶対精神は『精神現象学』の帰結において「絶対知」として語られたものである。絶対知とは自己疎外をすべての局面で克服して、あらゆる他者が自己であるという認識であるが、ヘーゲルによればこの認識は「絶対精神の自己知」なのである。それゆえに絶対知の思想は絶対精神の存在を承認する論理となる。こうした絶対的主体を前提とすることによって、ヘーゲルの弁証法論理は、最後にはあらゆる否定的なものが否定された有機的統一に行きつく予定調和的・全体主義的な論理に陥ってしまうのである。それはいわば、あらゆる内容を含みこんだ神的統一から、いっさいの諸規定が出てくるといふ「流出論」のような論理となる。ヘーゲル自身は始まりにすべてがあるという流出論を批判しているのだが⁽¹⁵⁾、後世の批判者からみれば、ヘーゲルの論理こそ、まさにそれなのである。それゆえに、ヘーゲル以後のあらゆる思想家、マルクスのような「ヘーゲルの弟子」を自称するものからポパーのようなヘーゲル批判者に至るまで、ほとんどの思想家たちがヘーゲルに「全体主義」という批判を浴びせかけることになった。

なぜ、ヘーゲルの弁証法論理は全体主義化するのか——ヘーゲルの観念論

では、なぜヘーゲルの弁証法論理がそのように全体主義化せざるを得ないのかと言うと、その根拠は彼の論理の観念論的な前提にあると捉えてみるとよく説明できる。

第一の問題は、ヘーゲルの言う「主体」が、結局は「自己意識」であることから生じる。ヘーゲル哲学の偉大性は「人間の振る舞いが存在を与える」という原理を確立したところにあるのだが、その場合、重要な区別は、その対象を生み出している関係行為が「意識の振る舞い」であるのか、「実践的な行為」（労働）であるのかということにある。ヘーゲルの場合、彼が「行為」とか「実践」とかいう場合でも、そこで考えられて主体はあくまでも「自己意識」である。そして自己意識の働きとは、それを「行為」と言おうが実践的活動と言おうが、常に「知ること」、「認識」でしかない。『精神現象学』においては、この自己意識の働きが、自己に対して対象として対峙する他者を認識に取り込んで自己の契機としていく運動であるのだが、その結果として、あらゆる疎外、自己矛盾が認識されることによって解決されるという仕組みになっている。すでに解決された矛盾を思考が後から認識するのであれば問題はないが、ヘーゲルの場合、『精神現象学』の「精神」の章で見られるように、彼が世界を叙述するときには、自然を述べるときにも、社会を述べるときにも、すべてが思考内部で、実践的行為抜きで、現在の人間の抱えている自己矛盾が、それを解

決しうるより高次のカテゴリーに包摂されると、それによってどんな矛盾も解消されているというかたちで書かれている。つまり、「絶対知」とは完成された有機的統一であり、完成された理性であり、完成された相互承認であり、完成された共同の社会意識、完成された自由なのであるから、その立場から現実を見れば、現実がすべてこの完成体に至る経過にすぎないものとして叙述されてしまう。さらにまたヘーゲルはその完成された理性がすでに現実のなかに位置づいているという構えで叙述を進めざるを得ない。その結果が『法の哲学』の「国家」論である。すなわち、「市民社会」の矛盾を解決した理性的統一として歴史的に形成途上の国民国家が位置づけられてしまう。こうしてヘーゲル弁証法は矛盾した現実を観念上のまやかしの統一を与える偽りの論理として拒否されることになり、そして残念ながら、そうした批判は当たっているのである。

第二の問題は、ヘーゲルが自己意識の対象として限定するものから生じる。『精神現象学』の「自己意識」の章で論じられたように、ヘーゲルにとって自己意識の対象となって、互いの同一性を形成できる他者とは、自然物ではなく、「他の自己意識」のみである。なぜなら、対象物が自然物である場合には、人間の欲望には限りがないから、決して、自己意識と対象との同一性は達先できないが、対象が他の自己意識である場合にだけ、互いに自己を制限し、相互に承認しあって、ひとつの共同的統一を作ることができるからである。そうしてこの統一は自己意識どうしの共同意識以上のものではない。現象学をはじめとする20世紀の哲学はこれに「共同主観性」という名を与えて何か最新の真理観のように考えたが、それこそヘーゲルが19世紀に「精神」と呼んだものにほかならない。思考と存在との統一をなぜヘーゲルが「精神」と呼ぶのか不思議に思った読者も多いだろうが、それは彼の言う統一が自己意識と自己意識との統一としての、人間が作り出す共同意識だからなのである。そしてまた、ここに自然が排除されているがゆえに、そこで形成される統一はあくまでも「共同の主観性」であって、国家といったような現実の共同体を指すことはできないのである。この共同主観ができあがってしまえば、現実の世界、市民社会と国家における疎外はすべて解決されていることになるが、『精神現象学』ではそれはすでにキリスト教の教団の意識においてできあがっているという構えをとるから、ヘーゲルの弁証法は全体主義的になってしまうのである。

矛盾を認める論理はありうるか

最後に、哲学アカデミズムからヘーゲル論理学に対してくわえられた非難は、それが「矛盾」の存在を認めたということである。伝統的論理学においては、アリストテレス以来絶対に侵してはならない大原則として、「矛盾律」（正確には「無矛盾律」）を置いている。それはアリストテレスの古典的な定義では「同じもの〔同じ属性・述語〕が同時に、そしてまた同じ事情のもとで、同じもの〔同じ基体・主語〕に属し且つ属しないということは不可能である」⁽¹⁶⁾と表現され、これを侵すことが矛盾であり、矛盾を侵している場合には、それは真理であり得ないと考える原則である。これに対してヘーゲルは「あらゆる事物は自己自身もとで矛盾している」⁽¹⁷⁾と切り返している。

では、矛盾を認める論理というものがありうるのだろうか。この問題は古くから議論されてきた難問であるから、ここで簡単に済ますわけにはいかないが、先に述べたヘーゲル論理学の特徴を考えてみれば、一つの答えは出ている。つまり、先述の通り、ヘーゲル論理学というのは主体性の形而上学であり、「自己矛盾を産出しかつそれを解消していくことを通じて他者と自己との関係を拡大し、世界をひとつのシステムのなかに包括していく主体の自己有機化の運動」を叙述するものである。ここで想定されている矛盾とは、あくまでも自己矛盾、すなわち自分が能動的に産出したものが産出主体から自立した既成の物と化し、これが産出主体そのものに対立してくる事態のことである。この意味での自己矛盾を否定してしまうならば、私たちはそもそも近代社会特有の現象、すなわち自分たちの個別性と普遍性とが分離してしまうという「自己疎外」を理解する鍵を失ってしまうだろう。したがって矛盾の存在は認められなければならない。存在する以上、それを矛盾の存在を否定する論理の方こそ、現実的な論理ではありえないことになる。

以上のことを押さえておくならば、残る問題は、この矛盾がアリストテレス以来の矛盾律を侵すのか侵さないのかという形式上の議論だけである。これはいずれ別のところで考察することにしよう。

第5節 ヘーゲルの論理学に対するマルクスの関係——思考と労働との関係

ヘーゲルからマルクスへ——精神の弁証法から労働の弁証法へ

弁証法論理はヘーゲルの死後ももっともの影響力のある思想であり続けたが、やがてこうした欠陥が理解されるにつれ、激しい批判にさらされ、1848年の2月革命・3月革命をきっかけにして忘れられていく。それに対して1873年に「ヘーゲルの弟子」を自称し⁽¹⁸⁾、ヘーゲルのこの問題性を克服して、弁証法論理に新しい命を与えたのがマルクスである。「弁証法論理」とはヘーゲル一人の創作ではなく、デカルトからドイツ観念論に至る近代ヨーロッパ哲学の精髓であると同時に、ヘーゲルによってまとめられたその論理はマルクスの批判を媒介とすることではじめて現在まで生き残ることができたのであって、そこに私たちがヘーゲル論理学を論じる場合、どうしてもマルクスを意識せざるを得ない理由がある。

マルクスはヘーゲルの観念論を批判したが、それはエンゲルスの批判とは全く性質が違うものである。エンゲルスは物質に対する精神の根源性を主張したところにヘーゲルの観念論があるとみて、もっぱら物質の先行性を主張することに唯物論の第一の性格を見よとした。これに対して、マルクスが批判したのは、ヘーゲルが『精神現象学』で「意識と対象との同一性」を「自己意識間の相互承認論」(精神論)にずらしたことに関わりがあるのではないかと私は考えている。重要なのは、そのように同一性の意味をずらすことではなく、まず精神を問題にするに先立って、労働する意識(奴の意識)に対して、自己であるはずの対象が他者として現れるという、自己意識の自己疎外の経験を突き詰めていくことにマルクスは気が付いていたのではなかろうか。それを遂行したのものとして挙げるのが

できるのが、いわゆる「疎外された労働論」である。若き日のマルクスの思索の記録として残された『経済学・哲学草稿』（『経哲草稿』）に残されたこの議論の特徴は、労働する人間にとって自己であるはず労働生産物・労働そのもの・労働能力・人間関係が他者として自己に対立するというこの絶対の限界を「国民経済学上の、現在の事実」⁽¹⁹⁾として承認することだった。

ヘーゲルが『精神現象学』で人間の自己疎外を克服するために行ったのは、この対立を超えるもっと高次の意識形態に移っていくことであった。ヘーゲルの場合、この対立は対象が自然的なものである場合には決して越えることができず、ただ他の自己意識を対象とし、それと相互承認を形成することで解決できるものであった。だから『精神現象学』の理論では、「疎外された精神」を克服できるのは、そうした存在承認のもっと高度な形態であり、それがすなわち「道徳性」であり、「宗教」なのであった。そして最高の相互承認の形態でありキリスト教教団の意識において、「絶対知」は内容的に完成していると主張したのであった。

しかし、『精神現象学』における究極の対立とは、意識世界の全体と対象世界の全体とのそれだった。この対立を克服しているもっと高度なあり方というのは、もはやどのようなものであれ、「意識の形態」などであることなどありえないはずである。そこでマルクスはヘーゲルのこの観念の上での虚構の「克服」を退け、自覚的にこの疎外を「事実」として前提し、そこから彼の経済学批判を始めようとしたのではなかろうか。その構想は、『経哲草稿』で彼が「疎外された労働」と「私的所有」という二つの概念の助けを借りて「国民経済学上のすべてのカテゴリーを展開する」⁽²⁰⁾というところにかがうことができる。たしかにマルクスはこの構想を後に放棄する。しかし、労働（賃労働）を現在の「事実」を産み出す根源的な能動性の位置に据えつつ、経済学の諸カテゴリーを批判するという構想は『資本論』にまで受け継がれている。

では、ヘーゲルの「精神の弁証法」に対して、マルクスはそうした構想によって何を対置したと言えるのだろうか。少し著者の私見を述べておくことにしたい⁽²¹⁾。

第一に、個別的主体を何と捉えるのかの違いがある。ヘーゲルはそれを自己意識としたのに対して、マルクスは明らかに自己意識的に労働する人間（いわゆる「人間的自然」）をそれに対置している⁽²²⁾。——ところで、そうだとすると、カテゴリーを批判する思考の基礎に労働を置くという構想は、もとをただせば『精神現象学』でヘーゲルが立てたものだった。マルクスはやはり『経哲草稿』でそのことを高く評価し、ヘーゲルが「思考」として語っていたものは事実上「労働」であると見抜いたのである⁽²³⁾。そうだとすると、マルクスはヘーゲル哲学の原理である「自己意識」の位置に「人間的自然」を、つまりその活動性である「労働」を置いていることになる。「労働」こそが意識と対象との統一をその対象的な形態において具体化する能動性であり、人間存在としての自分を自己意識をそなえた個別的な存在として形成させ、そして普遍的な形態としては社会的＝共同的存在として陶冶していく、そういう存在の原理となるのである。

たしかに、人間はつねに対象を意識するに先立って、すでに労働によって対象の世界を

作り上げている。この意味で、人間の共同の労働によって生産された世界は、すべての人間にとって「自己」と言える。そうだとすると、人間が何をどこまで認識できるかは、労働のあり方に視点をおくことで見えてくる。なぜなら、対象が「他者」であれば、イギリス経験論が主張したように、対象の真理など原理的に不可知であるが、労働によって産出されたものは自然物であれ、芸術・宗教といった思想であれ、客観的な社会的制度であれ、人間の本質の対象化であり、人間にとって「自己」であり、そうした「自己」の資格を持つ対象であれば、人間はそれらを認識できるはずだからである。

その結果として、第二に、普遍的な主体を何と捉えるのかでも大きな違いが出てくる。ヘーゲルにとって個別的自己意識を包括する真の主体は精神、それも自己を理性として完成させた「絶対精神」であった。絶対精神とは個々の人間を超越した「理性」あるいは「自由な意志」として世界を編成する原理、すなわち宗教で言う「摂理」となるのであるから、世界はすでに潜在的には自由で理性的な社会として出来上がっていることが前提される。したがって、ヘーゲルの社会認識は、絶対精神の諸形態としての理性的カテゴリーを体系的に叙述することであり、その成果が『法（＝正義・権利）の哲学』という理性的世界の叙述となる。

これに対してマルクスは個別的主体を労働する人間の自然と捉える。この場合でもたしかに普遍的主体はやはり社会共同体であり、ヘーゲルが「精神」と呼んだものである。しかし個別的主体たる労働する人間のその労働が、賃労働であるという現実によって、普遍的主体はヘーゲルの言う完成された理性的精神などではなく、労働する人間諸個人から疎外された社会的共同性、すなわち「資本」にほかならない。そのためマルクスの社会認識は、資本という主体が形成していく諸カテゴリーを思考によって批判すること、すなわち「経済学批判」というかたちをとることになる。したがってマルクスの社会認識の成果は疎外された人間の世界そのものを理解する『資本論』となる。

弁証法と労働との関係

では、マルクスは弁証法を実際にどのような論理として駆使したのだろうか。それはヘーゲルの弁証法とどこが違うのだろうか⁽²⁴⁾。

ヘーゲル論理学とは、概念把握のために思考が自覚的に行使する諸概念（カテゴリー）の体系である。ところで、思考とは労働から導出されたものであり、労働にその基盤を持っているというところに返って考えてみると、ヘーゲル論理学とは、労働によって意識に先駆けて自体的に作り出されている意識と対象との根源的な関係を表す諸カテゴリーを、その関係の序列に従って思考が整理したものだということになる。関係運動そのものは「思考」の運動として現れるが、その思考の運動を支えている真の能動性とは、労働の運動に他ならない。したがって、こう言うことができる。ヘーゲル論理学とは、人間的労働が作り出す人間と自然との関係を表現するための諸概念を論理的に序列化し体系的に整理したものにはほかならないのではないか、と。

仮に、ヘーゲル論理学をそう捉えてみると、それについてのいくつかの疑問も解けてく

る。

第一に、なぜ論理学が「弁証法的に」叙述されなければならないのかである。

弁証法的運動が引き起こされる最奥の根拠は、自然に関わってこれを加工し、人間的自然（人間的環境）へと変えていくという人間の行為、すなわち労働にある。そして思考とは主観性のかたちをとったその運動である。だからこそ、思考の自己叙述である論理学は弁証法的に叙述されなければならないわけである。

第二に、先にすでに述べた問題であるが、なぜ論理学なのに、「矛盾」が方法論的に重要な地位を占めるのかである。

ヘーゲルの論理にあっては、思考は常に区別されたもの、対立するものの中に同一性を見出す統一の能力である。では、その統一を破壊する自己矛盾はどこから生まれるのであろうか。ヘーゲルはそれを具体的なものを規定して一面化して捉える人間の認識能力、すなわち「悟性」(Verstand)の性格に帰している。そうだとすると、矛盾はやはり人間の認識能力の制限性に求められることになってしまい、ヘーゲルの矛盾論が効力を失ってしまう。矛盾が存在論的なカテゴリーであるとすれば、矛盾を引き起こすのは思考ではなく、人間の労働であると考えべきであろう。労働は自然物として前提されたものを加工し、自己の作品(Werke、労働生産物)とする。その限りで労働は自然の他者性を廃棄し、「対象とは自己である」という思考の境地の前提となる境地を産み出している。ところが同時に、労働は自分の作品を意識に対する自然的な対象として、自己に対する他者として生み出さざるをえないのだから、他者性・対象性を廃棄するとともに同時に絶えず産出している。その限り、労働の意識が捉える同一性とは、自己と同一であるはずのものが絶対に自己にとって他者であるという「自己疎外」、言い換えれば、自己矛盾としての同一性、対立的統一なのである。しかも、ヘーゲルが事実上前提にしている労働とは、自己の作品が自己のものではないという限界にまで突き詰められた矛盾を生み出す労働なのであるから、まさに近代の「賃労働」、マルクスが「疎外された労働」と呼んだものを示唆しているのである。

もちろんヘーゲルは自分の論理学を近代的労働の論理として叙述したわけではなく、普遍的論理学、普遍的存在論として提起しているのだから、ヘーゲル論理学にそのような近代特有問題の影を映し出すことは、ヘーゲル解釈としてはなりたないと批判されることだろう。ヘーゲル自身は意識が思考の高みにまで達したときには、労働の自己疎外的性格はすでに克服されているという構えを崩さなかった。だからこそヘーゲルは、一方では「すべてのものは矛盾している」と言い、矛盾の原理的意義を宣言するのであるが、同時に絶えず矛盾を解消する同一性の立場へ還帰し、同一性だけが「真理」と主張し続けたのである。そして、最後には労働が克服されなければならない活動であると同様に、矛盾もやはり「あってはならないもの」とされるのであり、究極の絶対的な同一性こそが真理であるとする絶対精神の立場に行きつくのである。

つまり、ヘーゲルは矛盾を方法論的に首尾一貫して位置づけることはできなかった。しかし、ヘーゲルのそうした動揺を離れて、彼の矛盾論が労働における矛盾に根差している

ことに注目すれば、ヘーゲル弁証法の歴史的評価も確定するだろう。ヘーゲルは哲学者としてははじめて労働の意義を発見し、それを基礎にして論理学を新しい学にまで高めた人である。その学こそが『大論理学』である。私たちはこの著作の意義を以上のように確認したうえで、それを読んでいくことにしよう。

引用符号

・PhdG :『精神現象学』を表す。引用は以下の書による。G.W.F.Hegel : *Werke in zwanzig Bänden*. (Theorie Werkausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1969ff.) Bd.3: *Phänomenologie des Geistes*. 引用文は本稿筆者の訳であるが、金子武蔵訳の『精神の現象学』(岩波書店上 1971年、下 1979年)の対応頁付けを期す。(…/…)とある頁付けの前者が原著のもの、後者が金子訳のものである。

・WdL :『大論理学』を表す。引用は前記著作中の第5巻、第6巻を使用し、それぞれWdLI, WdLIIとする。翻訳としては岩波書店のヘーゲル全集に収録されている武市健人訳(改訳)『大論理学』、上巻の1(6a)、上巻の2(6b)、中巻(7)、下巻(8)(1956-61年)、そして山口祐弘訳『ヘーゲル 論理学の学』全3冊(作品社 2012-2013年)がある。ただし、この著作集にはこれから本稿で使用する「存在論」の初版は収録されていないので、それだけ G.W.F.Hegel : *Wissenschaft der Logik: Das Sein (1812)*, Philosophischen Bibliothek 375, Velix Meiner Verlag, Hamburg 1986 を使用する。この初版の翻訳としては、寺沢恒信訳『大論理学1』(以文社 1977年)がある。寺沢訳には本質論、概念論の翻訳もある。『大論理学2』(以文社 1983年)、同3(1999年)。引用する場合には、それぞれ武市訳、山口訳、寺沢訳と記す。

注

- (1) 日本語で読める『大論理学』の一般向けの解説書はそう多くない。古くは以下の二人の著作(一般向きとは言えないが)がよく読まれていた。武市健人『ヘーゲル論理学の世界——その資本論への連関(福村書店 上 1947、中・下 1948年)、同『ヘーゲル論理学の体系』(岩波書店、1950年)、松村一人『ヘーゲルの論理学』(勁草書房、1959年)。これは「有論」〔存在論〕のみの研究書である。その後、マルクス主義者による「弁証法研究」が盛んな時代も、『大論理学』そのものの解説書はほとんど出ていない。「小論理学」の概説としては鯨坂真・有尾善繁・鈴木茂(編)『ヘーゲル論理学入門』(有斐閣新書、1978年)がある。他には最近出た、海老澤善一『ヘーゲル『大論理学』』(晃洋書房 2014年)が出ている。その他には、クローノ・フィッシャー『ヘーゲルの論理学・自然哲学』(勁草書房、1983年、

1854 - 77 年に出版された彼の『近代哲学史』の部分訳）くらいである。もちろん、「弁証法」関係の解説書はたくさんあるが、そうすると今度は数が多すぎて、いまは紹介できない。

- (2) 見田石介『ヘーゲル大論理学研究』、大月書店、①1979年、②③1980年。その後、見田氏の教えを受けた人々が、欠けていた「概念論」の解説書を出版している。ヘーゲル論理学研究会編『ヘーゲル論理学 概念論の研究』、大月書店、1991年。
- (3) ヘーゲルの **Umschlagen** の用例は、例えば「存在」と「無」という概念が相互に転倒し合うところ（WdLI:S105、108）、「有限なものが無限なもの」に転倒するところ（同：S154）などに見られる。いずれも、「無媒介」であることが特徴であり、その発生の場所は「存在論」である。この **Umschlagen** が「措定」（setzen）される、つまり媒介的に示されるのが「本質論」においてである（WdLII：S.206/寺沢訳 240 頁など）。また、マルクスの場合、よく知られているように、『資本論』第 22 章第 1 節のタイトルは「商品生産の領有法則の資本主義的領有法則への **Umschlagen**」である。
- (4) レーニン『哲学ノート 2』（全集刊行委員会訳）、国民文庫 127b、1964 年 326-330 頁。
- (5) なぜ弁証法をこのような推理論として理解しなければならないかについては、拙稿「ヘーゲル論理学研究にいま必要なこと——「単なる矛盾論」からの脱却、そして「推理論」へ——」（『ヘーゲル論理学研究』第 10 号、ヘーゲル論理学研究会編、2004 年、53-65 頁）で詳しく述べておいた。
- (6) E.H.カー『歴史とは何か』（清水幾太郎訳）、岩波新書、1962 年（原著 1961 年）46-47 頁。
- (7) これは、過去に筆者を含む 8 人の共著『現代認識とヘーゲル＝マルクス』（青木書店、1994 年）で提起したことである。マルクス主義が崩壊していった 1990 年代に、マルクスの意義を理論的に確立し得た数少ない書であると今でも自己評価できる著作である。
- (8) 詳しくは筆者の『「ヘーゲル・未完の弁証法——「意識の経験の学」としての『精神現象学』の批判的研究——』（早稲田大学出版会、2012 年）を参照していただければ幸いである。
- (9) A.コジェーブ 『ヘーゲル読解入門』（上妻精、今野雅方訳）、国文社、1987 年。
- (10) 「プロイセンの御用哲学者」という有名な非難をしたのはルドルフ・ハイムである。その著書『ヘーゲルとその時代』はヘーゲル批判の古典であり、現在「ヘーゲル論理学研究」第 20 号（本論文掲載書）で翻訳が進んでいる。
- (11) アリストテレスの「思考の思考」論は彼の『形而上学』第 12 巻第 7 章に書かれている。ヘーゲルは彼の『哲学的諸学のエンチクロペディー』の巻末（岩波文庫版『精神哲学』）を、そこからの引用で締めくくっている。
- (12) 私は以前、関係主義について以下のようにまとめておいた。それを引いておく。「関

係主義 (relationalism) とは広義には関係を第一義的な存在とする認識態度であるから、さまざまな哲学潮流を関係主義の名のもとにくることができるが、少なくとも三つの立場を区別することができる。①パーソンズからルーマンへいたる社会学の主潮流がとる「機能主義」(functionalism) は、社会を一種の函数関係とみる点から言えば、関係主義の範疇に入る。②哲学においては、伝統的な「実体主義」を批判するすべての潮流が基本的に関係の第一義性を主張する。マッハ主義、新カント派、構造主義、現象学、解釈学、コミュニケーション理論等はみなその意味で関係主義である。③ルカーチ以来の「意識の物象化論」(マルクスの「人格の物象化」と区別される、現象学的物象化論)の立場をとる西欧マルクス主義の流れを汲む潮流は、社会を実体的に見ることは意識に対する対象の物象化を肯定する立場だとして、特にイデオロギー批判の立場から関係主義の態度をとる。「関係主義」というのはこのような多様な潮流を含むがゆえに厳格な規定には向かないが、本論文であえて「関係主義」という言葉を使うのは、関係を第一義的存在とみることによって、関係を生成させる能動性、主体性を斥ける立場を批判するためである。」(黒崎剛『ヘーゲル・未完の弁証法』29頁注2)

- (13) 例えば『法の哲学』§31には「概念の運動原理は、普遍的なものが特殊化したあり方を単に解消するだけではなくて、産出するものでもあるから、私はこれを弁証法と呼ぶ」とある。
- (14) 注(8)の拙稿に詳しく述べてある。
- (15) WdLII:S.198. 寺沢訳2、231-232頁。武市訳、中巻226-227頁。
- (16) アリストテレス『形而上学』第4巻第3章1005b 19以下。岩波文庫(出隆訳)では上巻の122頁。
- (17) WdLII:S.74. 寺沢訳2、91頁。武市訳、中巻77頁。
- (18) 『資本論』第2版後書き。MEGA:S27.
- (19) Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. in: MEGA, 1. Abteilung, Werke·Artikel·Entwürfe. Bd.2, Berlin 1982. S.235, S.242. カール・マルクス:『経済学・哲学草稿』(城塚登・田中吉六訳)岩波文庫1964年、86頁および98頁。
- (20) マルクス、前注の『経済学・哲学草稿』、S.245. 邦訳104頁。
- (21) 詳しくは拙稿「ヘーゲル弁証法への根源的批判——「自然」の欠如をめぐるシェリング、フォイエルバッハ、マルクスの態度——」、所収:ヘーゲル論理学研究会編「ヘーゲル論理学研究」第17号、2011年、83-122頁。
- (22) 『経済学・哲学草稿』前掲書、S.293. 邦訳201頁。
- (23) 『経済学・哲学草稿』前掲書、S.295. 邦訳205頁およびS.301. 邦訳217頁。
- (24) 以下の部分は拙稿「ヘーゲル論理学とは、労働の論理学である」(所収:「ヘーゲル論理学研究」18号、2012年、18-21頁)を書き換えたものである。