

現代社会を理解するための

『大論理学』注釈（2）

序章

——「第一版序文」、「緒論」、
「論理学の一般的区分について」への注釈——

黒 崎 剛

凡例

1. 本論文ではヘーゲルの引用は（1:23/45・2:67/89）のように記す。「1:」は存在論の初版を指し、次の数字「23」はアカデミー版ヘーゲル全集（GW）第11巻の頁付け、「/45」の部分は、その原著に対応する寺沢訳の存在論の頁付けであり、「2:」は存在論の第二版を表し、「67」は同じくGW第21巻の頁付け、そして「/89」はそれに対応する武市訳の存在論の頁付けを表す。ただし、（1:51/103-104 [2:86/103]）と二版の引用頁付けに[]がついている場合は、二版での対応箇所がかなり書き換えられていて、同一趣旨になっていないようなときである。各文献については、以下の本文で紹介している。ただし、すべての訳文は筆者が訳しており、翻訳はそれに対応する部分の頁づけである。
2. 引用文の前につけられた〔 〕内の数字は、テキストのそのつどの項目の段落番号を表すがし、引用文中の〔 〕内の方は筆者による補いである。
3. 引用文中の【 】の中の文は第二版でのヘーゲルによる加筆部分を示す。
4. 引用文中の①②の番号は筆者による付け加え、／は改行されていることを表す。
5. „PhdG“は『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。

はじめに——『大論理学』のテキストについて

これから『大論理学』の注釈を書いていくわけであるが、まず、ヘーゲルの専門研究者でない読者のためにテキストについて説明しておきたい。

出版されたテキストの事情——初版と二版

ヘーゲルが *Wissenschaft der Logik* と題して書いた本、いわゆる『大論理学』には、現在二つのかたちがある。彼は 1812 年に第 1 巻第 1 冊として「存在論」を、1813 年に第 1 巻第 2 冊として「本質論」を、そして 1816 年に第 2 巻として「概念論」を出版した。その後彼は『論理学』の改版を試みたが、死の直前の 1831 年に「存在論」の第二版を完成したのみに終わり、それは 1832 年、ヘーゲルの死後によりやく発表された。したがって、この時点で、ヘーゲルの『論理学』は、「存在論初版—本質論—概念論」というかたちをとっていて、ヘーゲル本人も、その弟子たちも、聴講者も、彼の哲学のファンたちも、この形で読んで議論していたわけである。これを「I 型」と呼ぶことにしよう。

ところで、1832 年は最初のヘーゲル全集⁽¹⁾の編纂が弟子たちによって開始された年であった。そして論理学の編者であったレオポルト・フォン・ヘニングは、第二版「存在論」を未完の改定版とするのではなく、正式に第 1 巻第 1 冊として採用した。したがって、ヘーゲルの『論理学』は全集版では「存在論第二版—本質論—概念論」というかたちをとることになった。これを「II 型」と呼ぶことにしよう。そして、これ以降刊行されたヘーゲル全集でも著作集でも、単独刊行の場合でも、『論理学』もすべてこの II 型が採用された。その結果として、この II 型がヘーゲルの *Wissenschaft der Logik*、『大論理学』の唯一の形態として世界中に流布した。だからおそらく、フォイエエルバッハもマルクスも、キェルケゴールもレーニンも、多くはこの II 型でヘーゲル弁証法と取り組んだはずであり、世界中のヘーゲル研究者もまたそうしてきたのである。

ヘーゲルの生前刊行されたオリジナル版を見ることのできる機会をもつ人がほとんどいなかった現状では、当然そうなる以外になかったのであるが、ようやく 1966 年になって、ヴィルフガング・ヴィーラントによってオリジナルの写真複製版が刊行された⁽²⁾。当初はこれも人々の興味を大して惹かなかったようであるが、幸い日本では寺沢恒信氏が比較的早くこれに反応し、初版の邦訳を 1977 年に出版してくれたおかげで、世界に先駆けて関心を向けられるようになった。その後、現在刊行中のアカデミー版ヘーゲル全集 (GW 版) でも、はじめて 1978 年に I 型が復元され、ようやくヘーゲル論理学はそのオリジナルの姿で読まれるようになってきたところである。

初版を注釈の対象とする理由

しかしながら、テキスト状況が整備された結果、ヘーゲル論理学の読み方をめぐって、一つの問題が出てきた。II 型のテキストは著者の意図した首尾一貫性のあるものではなく、それをもってヘーゲルその人の論理学思想を論じることはできないということが明らかになった以上、いまや I 型で読むべきだということになるはずである。しかし、先にも述べ

たように、ヘーゲル死後のほぼすべての思想家たちは II 型を読んでヘーゲル弁証法を論じてきた。これは軽視できない歴史である。そしてヘーゲル論理学に関心を持つ社会学者、ほかならぬこの注釈を読もうという人々は、多くの場合、ヘーゲルその人に対する関心ではなくて、マルクスやその他のヘーゲルに影響を受けた社会科学書を読むうえで参考になる文献だと考えていることであろう。そうだとすると、マルクス読みでなくても、これまでヘーゲル弁証法を論じてきたほとんどの思想家が II 型で読んでいるのなら、我々も追体験するためには II 型で読むしかない、という見解にも十分な説得力がある。

では、「現代社会を理解するための」と銘うったこの注釈でも、過去の思想家との関連を重視するなら、II 型で読むのがいいのだろうか。私は漠然と「そうだ」と考えてきたのであるが、実際にこの注釈を書くにあたって、考えが変わった。理由は以下のとおりである。

1. テキストとしての形式的な統一性、叙述の内容の首尾一貫性は無視できない。
2. その上に、初版の方が、叙述が簡潔であり、難解ではあってもヘーゲルの思想を正確に伝えている。
3. 初版だけしか読まなくても、マルクスたちのヘーゲルへの言及の意味を読み違える可能性は少ない。

叙述が簡潔だと言うのは、たしかに必ずしも長所ではない。ヘーゲルは二版で分かりにくいところはかなり説明を増やしており、何を指示しているのか分からなかった代名詞がきちんと指示対象を示していたりすることも多いし、言い間違いも訂正されている。そういう訂正部分については二版を活用すべきことは間違いない。しかしそれは「活用すればいい」のであって、二版の回りくどい解説や言い訳めいた付加部分を読んでいるとどうしても深読みによる誤解や余計な読み込みが生じてしまうが、初版の簡潔な叙述を読んでいると、そうした深読みによる失敗を防ぐことが可能である。つまり、二版を「参考文献」として初版を読むと、誤解・誤読の余地が少なくなるという効用がある。

典型的な例を、『精神現象学』と論理学との関係に見ることができる。初版では『精神現象学』が『論理学』の前提であることがためらいなく書かれており、誤読の余地はない。ところが晩年のヘーゲルは『精神現象学』を体系の予備学とする構想を捨て、体系を体系自体で完結させようと意図していた。そのためには『精神現象学』が論理学の前提だという構想を否定する必要がある、そこで初版を書き換えようとしたらしいが、それで徹底して改定することもできなかった。そこで論理学の二版でも『精神現象学』が論理学の前提であるようなないようなあいまいな言い回しが残された。それによって読者は混乱させられ、研究者も考えあぐねたのであるが、初版を読めばそういう誤解が出てくる余地はない。そしてその眼で改めて二版をよく読めば、そのあいまい化された表現を見ても、結局は初版と同じ結論に行きつくしかない。マルクスら読解力にすぐれた思想家たちは二版だけを読んでもそこを誤読せず、ヘーゲル弁証法のコアをしっかりとつかんでいた。その意味では是非とも II 型で読まなければ彼らのヘーゲルへの言及を誤解するというものもないと判断できる。そして、そう確信できれば、ヘーゲルが意図した形でない II 型ではなく、I

型で読んでいくべきだということになる。

そこでこの注釈は初版に対して行うことにしたが、その際、筆者は二版を絶えず参照し、それによって分かることはできるだけ取り入れてある。叙述がどれほど増えていても、見かけ上違っていても、それぞれのカテゴリーの規定に極端な違いがない場合には、わざわざ二版に言及することはしなかった。

ただし、例外は「定在」の章である。この章については、個々の叙述からカテゴリーの構成から完全に書き換えられてしまっていて、全く別のテキストになってしまっている。マルクスらが「定在」の諸カテゴリーを念頭においているような場合には、初版の定在論では対応できないので、ここだけは初版と変列させて注釈の対象に加えるつもりである。

原著について

『大論理学』の原テキストとしては何を選んだらよいかについて記しておく。

先に挙げたヴィーラントの写真版を除けば、初版存在論を含む版には、以下の「アカデミー版ヘーゲル全集」と言われているものがある。

Georg Wilhelm Friedrich Hegel. *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der deutschen Forschungsgemeinschaft. Hrsg. v. der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg 1968ff.

- ・ Bd.11: *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812/1813)*. Hrsg. v. Friedlich Hogemann und Walter Jaeschke. 1978.
- ・ Bd.12: *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816)*. Hrsg. v. Friedlich Hogemann und Walter Jaeschke. 1981.
- ・ Bd.21: *Wissenschaft der Logik . Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)*. Hrsg. v. Friedlich Hogemann und Walter Jaeschke. 1984.

上記の Bd.11 に初版存在論と本質論が含まれており、Bd.12 の概念論と合わせて、I型がようやく復元されたわけである。これに Bd.21 の二版の存在論が加わる。この全集は大版で高価なものであるが、日本の新書サイズの普及版が同じフェリックス・マイナー社 Felix Meiner Verlag の「哲学文庫」Philosophische Bibliothek (PhB、ペー・ハー・ペーと略されている) から出ている。以下のものである。

G. W. F. Hegel: *Wissenschaft der Logik. Das Sein (1812)*. PhB Bd.375. Hamburg 1986.

Ders. (同) : *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen (1813)*. PhB Bd.376. Hamburg 1992.

Ders : *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff (1816)*. PhB Bd.377. Hamburg 2003.

Ders : *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1832)*. PhB Bd.385. Hamburg 1990.

後者の文庫版は、出版当時筆者は読み始めてすぐに形容詞の脱落を見つけてしまい、テキスト・クリティークが不十分なのではないかと気になって使用しなかったが、安価は文

庫版としては、今のところこれを利用するしかない。なお、この版には、上記全集版の頁も記されているので、これを持っていれば、全集を手に入れる必要はない。ただ、本という形態にこだわらなければ、前者の全集をコピーして使うのが、持ち運びも便利であるし、お勧めである。

なお、II型を含む著作集としては、ズルカンプ社から出ていた20巻の選集が最も優れている。

G. W. F. Hegel: *Werke in zwanzig Bänden*. Theorie Werkausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1969ff.

この選集の第5巻に二版の存在論、第6巻に本質論と概念論が収められている。安価な新書版で、収録されたテキストの選択も、テキストの校正も精密になされており、研究者でさえも（細かい文献学的研究に手を出さなければ）これで十分足りた程であり、筆者も長い間これを引用文献としていた。しかし2013年にズルカンプ社が倒産してしまい（再建情報不詳）、今や入手困難になりつつあるとも聞いている。この選集の復刊か、あるいは新しい安価な選集が編まれることを期待したい。

翻訳について

初版の存在論を含む邦訳は寺沢訳しかない。寺沢氏は日本でいち早く初版存在論の重要性を訴えた人であり、この翻訳の功績は大きい。

寺沢恒信訳：『大論理学1 1812年初版』 以文社 1977年。

同：『大論理学2』 以文社 1983年。〔本質論〕

同：『大論理学3』 以文社 1999年。〔概念論〕

II型の翻訳には、従来使用されてきた岩波書店版の「ヘーゲル全集」に収録されている以下のものがある。

武市建人訳：『大論理学』 上巻の一、岩波書店 1956年。（「ヘーゲル全集」6a）〔存在論〕

同：『大論理学』 上巻の二、岩波書店 1960年。（「ヘーゲル全集」6b）〔存在論〕

同：『大論理学』 中巻、岩波書店 1960年。（「ヘーゲル全集」7）〔本質論〕

同：『大論理学』 下巻、岩波書店 1961年。（「ヘーゲル全集」8）〔概念論〕

武市訳は長い間『大論理学』の翻訳として多くの人に親しまれてきたものであり、今での十分使用に耐える名訳であるが、字体や表現などが古くなってしまっており、新しい年齢層の読者には古臭いと感じられるかもしれない。

新しい訳としては、以下のものがある。

- 山口祐弘訳：『ヘーゲル 論理の学 I 存在論』 作品社 2012 年。
 同：『ヘーゲル 論理の学 II 本質論』 作品社 2013 年。
 同：『ヘーゲル 論理の学 III 概念論』 作品社 2013 年。

筆者の注釈では、初版存在論に言及するときには当然寺沢訳の頁付けを記すが、二版存在論では、武市訳を使う。山口訳の方がとりつきやすいのであるが、武市訳は相当普及しており、多くの人がまだこちらを所有し、読んでいると考えられるからである。

なお、現在上記アカデミー版の『大論理学』の翻訳が企画されており、筆者もそれに参加している。早ければ、5, 6 年後に新しい I 型の訳を世に出すことができるかもしれない。

第 1 節

「序文」(初版) への注釈

『大論理学』の巻頭を飾るのは、1812 年 5 月 22 日の日付のある「序文」(Vorrede) である。この序文は第二版で少々書き換えられたが、ほとんど変化はない。この序文にはヘーゲルがこれから『論理学』を書くにあたっての意気込みと、その当時の彼の時代認識が書かれていてなかなか興味深いところがある。

1. 形而上学としての論理学——論理学改革の意義

ヘーゲルの時代認識——形而上学の没落と復興への意志 [1] ~ [3]

『大論理学』は次の言葉で始まる。

「哲学的思考のあり方がおよそこの 25 年来わが国で受けた徹底的な変革も、精神の自己意識がこの時期におのれを超えて登っていった一段と高い立場も、これまでのところ、論理学の形態にはほとんど影響を与えていない。」(1:5/35・2:5/1)。

この序文が書かれる 25 年前は、1787 年である。この前後、哲学史の上では、カントのいわゆる「三批判書」(『純粋理性批判』初版 1781/第二版 1787、『実践理性批判』1788、『判断力批判』1790) が出版されて、ドイツ語圏において、その後の世界の思想に決定的な影響を及ぼすことになる歴史的な哲学運動が展開され始めていた。だが、そもそも近代的自己意識の覚醒、ヘーゲルの言う「精神の自己意識」(とりあえず、「人類の自己認識」くらいに考えておくとよい) にとって決定的だったのは、1789 年に勃発したフランス革命とその進行であった。フランス革命がヘーゲルの哲学に与えた影響をいまは述べることはで

きないが、「ヘーゲル哲学はフランス革命の哲学である」という見解が定説となっているほど決定的である⁽³⁾。ヘーゲルがこの序文を書いている1812年5月とは、そのフランス革命の精神をヨーロッパ全土に拡散したナポレオン、ヘーゲルが「世界史的個人」と呼んで称賛を惜しまなかった英雄が、運命的なロシア遠征に出発した月であり、フランス革命の精神が没落前の絶頂を経験しているそのときであった。それほどの変革が世界に起こっていながら、論理学はいささかもその影響を受けていないことをヘーゲルは嘆く。アリストテレス以来、ほとんどその骨格を変えない、世界の変化などにいささかもかわりがないような論理学という抽象的学も、その変化を反映して書き換えられるときだ。——ここにヘーゲルの論理学観の一端が現われている。

ヘーゲルにとって論理学はいったん確立されてしまえば永遠に変化しないような思考の抽象的規則の学ではなかった。それは本質的に「精神」の世界の根源的な存在様式を語るべき形而上学でもあった。だから彼は続く〔2〕〔3〕では形而上学に言及し、それが消えてしまったことに疑念を表す。——「この時期より以前に形而上学と呼ばれていたものは、言うなれば根絶やしにされてしまい、学の系列から姿を消してしまっている」（同）。

「形而上学」（Metaphysik）とは、もともとは古代ギリシャで、アリストテレスの遺稿を編纂する際に、彼の自然学 *physica* の後 *meta* に置かれた、或る主題を扱った諸論文を表すために弟子たちが作り出した便宜的な言葉にすぎなかったと言われている。アリストテレスによればそれらの学とは「存在を存在として研究し、またそれに自体的に属するものどもを研究する学」⁽⁴⁾ であった。つまり、「存在するものを存在するもの足らしめている普遍的原理とは何か」という問題を探求することにささげられた諸論文が *τὰ μετὰ τὰ φυσικά*（タ・メタ・タ・ピュシカ、短縮形が *metaphysica*）の名のもとにまとめられたのである。ところが *meta* には「超越している」という含意もあったために、この語は後世、「自然の領域を超えたものに関する学」を指すために定着した。それは元々アリストテレスによって「第一哲学」と呼ばれたように、原理を探求する哲学の諸分野のうち、最も原理的なものを扱うもので、「哲学の中の哲学」だったと言える。なぜなら、一切の存在するものの絶対的原理となるようなもの、それに従えばすべての存在者をその存在に即して思考できるような原理は、たしかにいかなる個別科学によっても扱うことはできず（扱う意欲すらないだろう）、哲学というものが存続しうるとしたら、その最後の砦になるものにほかならないからである。存在者の原理を扱う学としての第一哲学としての形而上学は、後に「存在論」とも呼ばれるようになり、近世ドイツにおいてはクリスチャン・ヴォルフ（1679-1754）その学派（ライプニッツ＝ヴォルフ学派）によって論じられ、ドイツの哲学を隆盛させるのに貢献した。このヴォルフ学派の形而上学は、デカルト以来の意識批判を顧みない独断論として、近代という時代とともに廃れていったのであるが、それに哲学としてとどめの一撃を与えたのはもちろんカントである。ヘーゲルは言う。

「カント哲学の公教的な学説、——すなわち悟性は経験を超え出てはならない、越え出たときには認識能力は、それ単独で〔直感を欠いている場合に〕は幻想以外の何ものをも生むことはない理論的理性になってしまうという学説は、思弁的な思考を断念することを

学の側面から正当化した」(1:5/35-36・同)。

ヴォルフ学派の形而上学は魂、世界、神を世界の基体として対象としたが、カントはそうした諸概念は、理性が主観的領域、客観的領域、その双方としての宇宙全体に統一を与えるために必要とする「理念」であって、実在ではないと断じ、形而上学に破産宣言をした。ただしカントはそうした概念が生じてしまうのは人間の迷妄ゆえではなく、そうした形而上学の理念は理性が世界を統一的に把握しようとしたときに必然的に生じる「超越論的仮象」(Transzendentaler Schein)なのだとする。カントの批判哲学の力によって、ドイツの形而上学はまさしく過去の学として一挙に葬り去られた。ヘーゲルもそれを嘆いているわけではなく、むしろ「精神の自己意識」の進歩と考えている。彼が嘆きは、カントの批判が新しい形而上学＝論理学の可能性を秘めた試みであったのに、そこまで進まなかったことにある。

ヘーゲルが確信していたのは、「存在」について語る第一哲学こそがあらゆる学の根底にあるべきであり、これを学の世界から除くことはできないということであった。特に自立した一つの民あるいは国民(Volk)は自前の形而上学を持たなければならないというのが彼の信念であった。

「もし、ある民にとって、例えば彼らの国法についての学が使えなくなったり、彼らの心情、彼らの倫理的な習慣や徳が役に立たなくなってしまうならば、それは奇怪なことである。それと同じく、もしある国民が彼らの形而上学を失っていたり、自分の純粋な本質を探究しようとする精神が彼らのうちに現実的に存在しないとしたら、少なくともそれも奇怪なことなのである」(1:5/35・2:5/1)。

ここで「形而上学」という言葉でヘーゲルが示唆しているのは、一つの民の自己認識(「自分の純粋な本質」)のことであり、その現実化としての倫理的生活のことである。つまり、もし形而上学をもたない民があるとしたら、彼らは自己を認識できない民であり、したがって自己を陶冶して倫理的生活を送ることのできない無教養な民だということになってしまう。「教養がありながらも形而上学を欠いている民」(1:5/36・2:5/2)というのは自己矛盾である。「これでは、さながらさまざまに飾りたてられていながらも、本尊だけはないお寺のようなありさまではないか」(同)。

論理学についての著作の冒頭からこのような形而上学への弁護論が続くことから、ヘーゲルの意図が単に論理学の革新にあるのではなく、同時に形而上学の復興にあることがよく分かる。

論理学の改革 [4] ~ [7]

続く [4] では論理学は形而上学ほどひどい目に合わなかったとヘーゲルは言っているが、それはせいぜい思考の方法を学ぶという実用的意味と、長い伝統があるという惰性の故であり、論理学が紀元前4世紀のアリストテレス以来いまでも変わらぬ扱いを受けている

こと自体はむしろ不当なことである。なぜなら、新しい形而上学を作り出すことが時代の要請である以上、形而上学であるべき論理学も当然変わらなければならないからである。そして〔5〕では、そうした変化がその反対者たちにも徐々に浸透していったことが述べられ、〔6〕では、ヘーゲルの同時代認識の大枠が示される。大変重要な文章なので、段落全体を引いておこう。

「①別の面からすると、新しい創造がそれとともに始まる発酵の時代はすでに過ぎ去ってしまった感がある。②このような時代はそれが最初に現われるときには通常、それまでの原理が体系化されて広く流布しているという状態に対して熱狂的に敵対的な姿勢を示す。また一方では特殊なもの拡大していった、そのなかで自己を見失うことをおそれるもするが、他方では学を形成するために要求される労苦をきらい、しかも学的形成の必要に迫られて、とりあえず空虚な形式主義に囚われることになる。③それで、素材を加工して仕上げるのがいっそう必要だと感じられるようになる。④個人が形成されていくのと同様に、一つの時代が形成されてゆくなかで、原理をそれがまだ展開されていない内的な緊張においてつかみとって主張することをすべてに先駆けて問題にしなければならない時期がある。④しかし、原理が〔展開されて〕学にまで生成することをめざすより高度の要求が〔いまや〕問われているのである。」（1:6-7/37-38・2:7/3-4）

再度述べると、ヘーゲルがこれを書いているのは、まだ誰も知らないが、ナポレオンの没落が間もなく決定づけられようとしているまさにその時である。彼は、そのすぐれた時代感覚で、フランス革命の精神が周辺諸国に流布され、新時代の精神がすでに出来上がっていて、思考によって理解されるだけの状態になっているのだと確信した。そのような状況のもとで、理性がその新しい原理を予感して過去の体系を否定しようとして立ち上がってきている。しかしながら、他方で、そうした時代にはむしろ新しい学を仕上げるための苦労は厭われ、人々は個別・特殊なものを地道に分析するよりも、大雑把で分かりやすい図式を求め、形式主義がはびこるのだという。ここでヘーゲルが示唆しているのは、同時代のドイツの「ロマン主義」の態度である。ロマン主義はたしかに学の新しい時代を最初に表現した潮流であったが、シェリング哲学に見られるように、現実の諸現象を単純な図式の中に当てはめ理解する形式主義、個々のものの権利を認めない全体観に墮してしまっただけというのがヘーゲルの見方であった。それに対して、いまや個々の事象の分析を厭わず、未展開の原理をその中に発見し、学にまで仕上げる時が今きていると彼は感じている。ヘーゲルの評言は、新時代を予感しながら、実証的な研究を嫌い、単純な図式から世界を理解した気になってネット上で大言壮語する人間が横行する現在の状況にもよくあてはまる。

そこでヘーゲル自身が今や新しい論理学、人々が依拠すべき形而上学を完成させる試みに着手するのであるが、〔7〕では謙虚にもそれを完全なものとして仕上げることができていないことの許しを乞うている。これによれば、哲学——ここでは論理学——は、数学などの他の学から方法を借りてくることも、直観や、事柄に外的な反省に頼ることもできない。「そうではなくて、学的認識においてみずからを動かすものは内容の本性でしかあり

えない。というのも、内容のこの固有の反省が同時に内容の規定そのものをはじめて措定し、産出するものだからである」(1:7/38・2:7-8/4)。哲学は、人間が対象の外から行う反省によって形成されるのではなく、対象に内在的でなければならない。とは言え、そのような認識の方法がどのようなものであるのかは読者が知るはずもない。そこで、彼が掴んだその内容そのものに固有の反省とは何かを説明しているのが〔8〕である。

2. 「弁証法」とは何かについての最も短い解説

この〔8〕は私の知る限りヘーゲルによる、最も短い「弁証法」の解説であり、極めて重要な文章であるから、熟読してみよう。解説の都合上、原文のピリオドごとに番号を打っておく。

悟性の機能——規定すること

まず、最初の文では悟性と理性の機能が解説される。

「①悟性は規定〔することをその仕事と〕し、〔自分が立てたそれらの〕諸規定に固執する。〔これに対して〕理性は否定的かつ弁証法的である。なぜなら、それは悟性の諸規定を解消して無にしてしまうものであるからである。〔ところがまた〕理性は肯定的である。なぜならそれは普遍的なものを産み出し、特殊なものをその〔普遍的なもの〕もとに包摂する *daunter subsumirt* 【そのなかで概念把握する *darin begreift*】ものであるからである。」(1:7/38-39・2:8/4-5)

悟性の機能は「規定する」*bestimmen* ことにある。そして悟性の特徴は自分が立てたその規定がそれだけで真理であると固執して譲らないことである。「規定する」とは私たちが対象について「～である」と判断すること、或る一定の形態をそなえた限界を持つものとして立てることである、とだれもが考えるだろうし、またとりあえずそう理解してもいいのであるが、ヘーゲルが「規定する」というときには、実は単に、「A は B である」と判断するのとはかなり違うから、注意しなければならない。

「規定する」とは、まだ抽象的に普遍的なもの（無限なもの）が、自分が具体的に何であるかを示すために、自分自身を普遍とは区別された特殊なものあるいは個別的なもの（有限なもの）という限定された形態をとらせるということなのである。例えば、「人権」という普遍的概念はさまざまな場合に自己を貫徹する無限性を持つはずであるが、抽象的な普遍にとどまる限り、何を指しているのかは分からない。不当な暴力に対して抵抗するとか、思想信条の自由を主張するとか、選挙で指示してもいない候補者への投票を強制されるとかした時に、それは具体的なかたちをとって私たちの前に現実的な威力として現れてくる。そのように具体化することがヘーゲルの言う「規定する」ことなのである。そのように普遍を限定して特殊な形態をとらせることこそ悟性の働きなのであるが、悟性がその特殊な形態に固執すると、その規定は真理性を失ってしまう。例えば「人権とは信教

の自由である」というのは正しいとしても、「人権とは信教の自由以外なものでもない」と言ってしまうと、人権の普遍性を理解したことになるだろう。この場合悟性は「普遍とは特殊（個別）である」と主張しているのだが、特殊（個別）なくして普遍が普遍ではないとしても、普遍はただちに特殊（個別）ではない。だから悟性が特殊（個別）に固執すると、普遍と特殊（個別）が対立する、すなわち概念の自己矛盾が生じるのである。

違う説明を試みよう。悟性の規定というのは、全体の中のある契機をとりだして、その規定を純粹に捉えようとする。純粹に捉えるとは抽象化することであり。抽象化するのは、或る規定をそれがあべき連関の中から取り出して自立的に捉えることであるが、その場合、その自立性を装ったものは、もともと全体の中の一分肢にすぎないものであるから、その自立性はただちに否定されることになる。例えば、「人間は利己的である」という側面はたしかにあるが、これを徹底させて、「そもそも人間とは利己的である以外の規定は持たないのだ」と主張すれば、人間がいろいろな場面において自己犠牲的・利他的な行動もするという矛盾する側面が指摘されることになるだろう。むしろ人間が利己的でありうるのは近代社会のおかげなのであって、長い人類史の間ではむしろ利他的であることが生存に有利であることは、最近の人類学（脱近代の傾向がある）で特に強調されるようになってきたことである。悟性の態度を貫けば、利己と利他という対立する規定が同じ人間の本質として提起され、それらのどちらが真理なのかが問われることになる。そして、まさにその時に悟性は弁証法的過程に引きずり込まれることになる。他の例を出せば、人間は分業をし、或る職業に従事するものとして自立する。ところが、分業の一端を担うということは、他の職業を引き受けている人に依存するということである。この場合は、悟性にとっては「自立とは依存である」という矛盾が生じることになる。

そこで悟性を超えた能力である理性は、悟性がこのように特殊（個別）に固執する態度をとるとき、そこに自己矛盾が生じることを指摘し、悟性が固執していた規定が普遍の一つの表れにすぎず、それ自体で自立しているものではないことを理解させる。悟性を否定し、悟性の諸規定の自立性を否定してしまう理性のこの態度が「理性の否定的または弁証法的側面」である。否定的理性＝弁証法的理性の働きは悟性の諸規定を否定することであるが、否定するとは、その規定の直接性、自立性を否定して、媒介されたものとして示すことである。だから、弁証法的方法を理解するうえで重要なのは、普遍的なものは単に前提されるのではなくて、規定されたもの自身の欠陥に従って導出されるということである。

だが理性はさらに「肯定的」な働きをする。肯定的理性の働きは、規定されたもの、直接的なもの、区別されたものをより上位の普遍概念のなかに位置づけ、統一することにある。それが特殊的なものを普遍的なもののもとに「包摂する」ということであり、こうした包摂をヘーゲルは——第二版ではそう書き換えられているが——「概念把握」*begreifen*という言葉で表す。つまり、対象を理性的に捉えることは、概念把握することである。

精神としての理性

だが、続く②でヘーゲルは、だからといって悟性と理性、そして弁証法的理性と肯定的理性は別ものなのではないと強調し、③ではそれら対立する両者の統一が一つの「精神」

の諸機能であることを述べている。

「②悟性は理性一般から分離された何ものかであるとされているが、それと同様に、弁証法的な理性もまた通例は肯定的な理性から分離された何ものかとされている。③だが、その真の姿において理性は精神であり、精神は両者〔悟性と理性、弁証法的理性と肯定的理性〕よりもより高次のものであり、悟性的な理性または理性的な悟性である〔精神は悟性的な理性または理性的な悟性という両者よりも高次のものである〕」〔以下の補論を参照〕。(1:7/39・2:8/5)

全体を統括している普遍的な理性をヘーゲルは「精神」と呼ぶ。すでに本注釈の前篇、「序文」と「緒論」⁽⁵⁾でその詳細は述べておいたが、「精神」は『精神現象学』で詳細に規定された概念である。簡単に言えば、精神とは抽象的には自己意識に浸透された自然、言い換えれば人間の労働によって形成された作品、つまり人間社会、宗教、芸術、学などのいっさいを指すが、多くの場合、端的に社会共同体（客観的な精神）をイメージしてよい。マルクスに親しんでいる人に対しては、人類の共同の労働の成果が人間諸個人から自立して、いわば疎外された主体＝資本としてとなったものがヘーゲルの言う「精神」だと言えば、理解しやすいだろう。もちろん、ヘーゲル自身はそれは疎外された主体ではなくて、いっさいのものの真理であり、あらゆる存在するものの原理となる主体（神）であると強弁している。また、批判的な見地からは、この概念は実際には現実の社会構成体を表すものではなく、社会意識、あるいは、二十世紀の哲学の流行語では、「共同主観性」を意味すると言うことができる。

補論：たった一語削っただけで…（古典解釈の苦勞）

③の原文は初版では *Aber in ihrer Wahrheit ist die Vernunft Geist, der höher als beides, der verständige Vernunft oder vernünftiger Verstand ist.* であるが、二版では、訳者が太字にした二つの目の **der** が削除されている。そうすると文中の「両者」の指すものがまったく違ってしまふ。初版に忠実に訳せば二番目の **der** は *Geist* を受ける関係代名詞としてしか取れないから、「精神は両者よりもより高次のものであり、悟性的な理性または理性的な悟性である。」となる。寺沢訳ではそうなっている。すると「両者」が何を指すのが問題になる。寺沢訳では〔悟性と理性〕という補いがしてあるが、その場合、悟性と理性だけでなく、弁証法的理性と肯定的理性の両者も補わないとおかしいだろう。同じ文を二版に従って訳すと、「精神は悟性的な理性または理性的な悟性という両者よりもより高いものである」となる。武市訳、山口訳はそうなっている。そうすると、問題は「悟性的な理性または理性的な悟性」とは何を意味しているのかということになる。この言葉はヘーゲルの他のテキストでは見られない、珍しい表現である。初版の訳で解釈すれば、「精神が悟性を包括する理性だとすると、理性と言っても悟性としても働く理性であり（悟性的な理性）、悟性と言っても、理性へと発展していく悟性（理性的な悟性）である」というくらいの意味になるだろう。二版の訳で解釈すると、「悟性的な理性または理性的

な悟性」はどちらも「悟性を克服していない次元での理性」といった程度のごく簡単な意味になるだろう。では、どちらが正解か。——ヘーゲル自身が二版で **der** を削除したとすれば、単純な誤植であった可能性が高い。そうすると、前者のように苦勞して解釈することはとんだ笑い話になる。しかし、その解釈もなかなか「弁証法的」であって捨てがたい気がするから困る。もし二版が出されなければ、私たちは永遠にこの文章を書いた「ヘーゲルの真意」をあれこれと忖度し続けることになったはずである。こういうところが二版のありがたいところである。古典読みはこういう徒勞かもしれない作業に莫大な時間を割くのであるが、そういう苦勞の末に一つの解釈を生み出すのも、また古典を読む者の醍醐味と思う以外にないかもしれない。

弁証法的あるいは否定的理性——「否定性」あるいは「否定の否定」の論理

それでは、ヘーゲルにとって、悟性と理性とを統一している精神とは何であろうか。

「④精神は否定的なものであり、この否定的なものが弁証法的な理性の質をなしてもいれば、悟性の質をもなしている。——精神は単一なものを否定し、かくして悟性の規定された区別を措定するが、同じくまたこの区別を解消するのであり、このようにして精神は弁証法的である。」（同）

彼はまず「精神は否定的なものである」と言う。「否定的なもの」という言葉はヘーゲルの用語としては非常に重要なのであるが、ヘーゲルは怠慢にも複数の意味をこの一語で言い表してしまうので、分析が必要である。これは第一に、精神が永遠に変化しないような自己同一的なもの、スピノザの説いた「実体」のようなものではないことを意味している。つまり精神は運動するものなのであるが、「否定的なもの」という言葉でヘーゲルは、精神のこの運動が「否定の威力」であることを表そうとしている。ヘーゲルの言う否定とは、簡単に言えば、「媒介する」ということである。媒介するとは、直接的・肯定的に存在しているように見えるものの自立性を否定して、それをより高い統一の中に一契機として位置づけることである。なお、この働きをヘーゲルはその全著作にわたって *Negativität*、「否定性」という概念で表している。この言葉で彼はありとあらゆる規定態、一切の肯定的な存在の自立性を否定することのできる絶対的な威力を表現しようとしたのである⁽⁶⁾。

ただし、この否定の威力を精神は対象の外から対象に向けて発するのではない。それは精神そのものが自己否定をするということ、同じことであるが、自己規定をするということ、自己媒介をするということである。それはつまり 1) 自己の普遍的な統体性を否定する、すなわち自己を規定して、普遍的で無限な精神そのものとは区別された、特殊的で有限な形態を自分にとらせることである。①で述べられていたように、このような特殊の規定を捉えることが悟性の機能（「悟性の質をなしている」）である。そして 2) その悟性の規定態の自立性を否定して、より高次の形態を引き出す最初の否定作用が精神の弁証法的側面（「弁証法的な理性の質をなしている」）である。そしてこの運動の全体が④の後半で書かれている精神の弁証法的運動、言葉を変えれば「否定の否定」の運動である。

肯定性の回復

そして次には精神の弁証法的否定の成果が肯定的なものに転じること、すなわち「否定の否定」の運動の、第二の否定の局面が述べられる。

「⑤けれども精神はこの成果である無のなかにじっとしているのではなくて、この無の中で同じくらいまた肯定的であり、こうして最初の単一なものをそれとともに回復するが、ただし【自己のうちで具体的なものである】普遍的なものとしてそれを回復するのである。この普遍的なもののもとに或る所与の特殊なものが包摂されるのではなくて、はじめの規定する運動とこの運動の解消の中で特殊なものはすでに一緒に規定されてしまっているのである。」（1:7-8/38-39・2:8/5）

「成果である無」とは悟性の諸規定の自立性・真理性が否定されることであるが、自立性が否定されるということは、消え去ってしまうということではなく、それらの諸規定を媒介して存在させている関係、それを包括するより上位の規定が立ち上がり、悟性の諸規定がその新しい統一のなかへ位置づけられるということである。したがって、ここにあらたに特殊な諸規定を包括する普遍的な規定が登場する。この際、特殊なものははじめから私たちの意識に対して直接的な与えられたものとして前提されていて、それが普遍的なものとの比較された上で、普遍の中に位置づけられる——大抵はそう考えるだろう——のではないとヘーゲルは注意を促す。そうではなくて、普遍的な「精神」が自己を規定して特殊な形態となる時、それが普遍的なものなかで、普遍的なものに対する「特殊なもの」であることははじめから規定されているからこそ、特殊なものは自己の欠陥をみずから表し、高次の普遍の契機に高まるというわけである。例えば、「右」という規定は「右」として自立することができず、かならず左という反対の形態を持ち出して、左右の方向というその本質を現さざるを得ない。本来の規定である論理的カテゴリーを例とすると、「有る」（存在）という規定は「ない」（無）という規定をそれ自体で必然的に引き出してきて、より高い統一としての「成」に高まるといった具合である。

ここでいう「規定」とはすべて論理的カテゴリーのことなのであるが、具体的な例であえて考えてみよう。筆者が本稿を書いている2015年秋は、自民党の安倍内閣が制定しようとしている集団的自衛権を認める安保法案に対する反対運動が盛り上がっている瞬間である。安倍首相は就任以来、靖国参拝への情熱、憲法改正への意志、日本の戦争責任への疑義を示し、「特定秘密保護法」の制定、集団的自衛権の行使の容認と突き進んできた。この場合私たちは安倍政権の「精神」を捉える場合、個々の規定された意思や法案を孤立させることなく、それらを互いに統合させて、統一的な普遍概念として「安倍内閣の精神」というものを構成するであろう。したがって、その評価は、この「精神」を理解することに基づかなければならず、個々の政策を是是非非で判断することによってはかえって理解を妨げることになる。ヘーゲルの言っているのは、そういう極めて簡単なことなのである。

「⑥この精神的な運動は単一性という姿をとりながら自らの規定態を自らに与え、またこの規定態のかたちをとりながらその自己自身との相等性を与えるのであり、それゆえにこの運動は概念の内在的發展なのである。このような精神的な運動が認識の絶対的方法であり、同時に内容そのものに内在している魂である。⑦——自己自身を構成していくこの道を行くのみ、哲学は客観的、論証的な学であることができると私は主張したのである。」（1:8/39・2:8/5）

精神とは一個の全体性であり、この全体が自己を規定して、全体としての自己から区別される特殊的規定を産み出すが、この自己と区別されたものがやはり全体の中の契機であることを指摘して、統一に還帰する（「自己自身との相等性を与える」）。しかし、区別を経た統一は、いっそう具体化されて強化された有機的統一となる。こういう媒介過程を経る運動がヘーゲルの言う「概念の内在的發展」であり、「認識の絶対的方法」である。そしてあらゆる規定された内容はこのような運動を引き起こすものであるので、「内容そのものに内在している魂」だということになる。この運動は精神の自己規定（自己否定）—自己媒介—自己統一という段階を踏んでいくので、「自己自身を構成していくこの道」とも言われているが、これこそヘーゲルが哲学の方法とする「思弁」（Spekulation、思弁的方法）であり、いわゆる「弁証法的方法」の骨格となる。

以上が、ヘーゲルによるもっとも短い弁証法的方法の説明についての注釈である。

3. 他の著作との関係——『精神現象学』と『エンチクロペディー』

『精神現象学』と『論理学』との関係 [8] [9]

これに続いてヘーゲルが確認しているのは、先行する『精神現象学』（存在との分離を前提とする思考すなわち「意識」の立場に立つ学）に対する論理学（存在との同一性に達した思考の立場を叙述するもの）の関係である。

「⑧——このようなやり方で私は『精神の現象学』で意識を叙述しようと試みた。⑨意識とは具体的な対象【具体的でしかも外面性に囚われた知】としての精神である。しかしこの対象の前進する運動は、あらゆる自然的な生命そして精神的な生命の展開と同様に、純粋な諸本質態〔論理的な諸規定、カテゴリー〕の本性だけに基づいており、それらの純粋な諸本質態が論理学の内容を作りなしているのである。⑩現象する精神としての意識は、その道行きの途中で自分の直接態と【外的な】具体性から解き放たれ、純粋知となる。この純粋知とはいま言った純粋な諸本質態そのものを、それらがそれ自体で自立してある姿で、対象としてもつ【自らに与える】のである。⑪それらの純粋な諸本質態は純粋な思想であり、自分の本質を思考する精神である。⑫そうした純粋な本質態の自己運動がそれらの精神的な生命であり、学が自らの構成する通路となるものであり、そしてそれを叙述することが学なのである。／ [9] ①以上のことで、私が『精神の現象学』と呼んでいる学と論理学との関係が示された。」（1:8/38-39・2:8/5-6）

ヘーゲルの思弁的方法は、それを抽象的に語る限り、『精神現象学』における「意識の経験」の方法と区別されない。違いは、ここ、論理学では運動の主体が完成された「精神」であるのに対して、『精神現象学』では、まだ「意識」の次元にある精神であることである。「意識」については、初版では「具体的な対象としての精神」といういささか意味不明な言葉で叙述されているが、二版では「具体的でしかも外面性に囚われた知としての精神」と多少改善されている。つまり、意識とは、他者としての対象との相関関係のなかで現われる精神のことである。だから、「意識経験学」で叙述されるのは、意識と対象とがその関係のなかでそれぞれとる諸形態（例えば「知覚」とそれに対する「物」）である。しかしながら、そういう意識経験学で叙述される諸形態の進展の根底には、すでに「純粋な諸本質態」、つまり、論理学のカテゴリーがある。『精神現象学』は意識がそうした純粋なカテゴリーを考察しうる「絶対知」の境地にまで高まる運動を叙述した。そしてこうした純粋本質態を対象とするということは、思考が自己自身を対象とすることであるから、「純粋知」であり、「自分の本質を思考する精神」だと言われている。そして、それらのカテゴリーを純粋にそれ自体で叙述するのが学＝論理学である。

補論：二版での言い訳——現象学と論理学との関係の訂正

このあとヘーゲルは「現象学を含む学の体系の第一部」(1:8/39・2:9/6)に、第二部として、論理学、自然哲学、精神哲学とを続かせて、それによって「学の体系」は完結されると展望を述べて終わる。ところが、彼は第二版を書く際にこの「学の体系の第一部」のところに注を付けて「このタイトルは、次の復活祭に出版される予定の第二版にはもうつけられないだろう」(同)と言っている。つまり、『精神現象学』はもはや「学の体系の第一部」ではないということである。その代わりに彼は「論理学—自然哲学—精神哲学」を『哲学的諸学のエンチクロペディー』と銘うって出版した。

多くの研究者はこうした文言を捉えて、ヘーゲルは『精神現象学』を本来の学としての論理学の前提をなす学であることを否定したと述べている。しかし、そう主張する場合には、「では『精神現象学』を前提としない論理学は理論的にいかなる学になるのか」ということが大問題になるのであるが、その肝心なことに言及しない場合がほとんどであるので、この注釈の筆者はそうした研究に言及すべき理論的価値を見出せない。なぜなら、「意識の経験の学」という「思考と存在との同一性」を証明する学が論理学に先立たなければ、論理学がどうして存在についての学だと言えるのかが分からなくなってしまうからである。筆者は、ヘーゲル哲学の偉大さは、彼が『精神現象学』、すなわち「意識の経験の学」によって存在論である論理学を基礎づけたということにあると捉えているので、初版の議論を支持して、今後の注釈を書いていくことにする。

『エンチクロペディー』初版での解説

以上みたように、序文の〔8〕でヘーゲルは彼が獲得した論理を簡潔に語っているが、実は『エンチクロペディー』初版(1817年)でも同様なやり方で論理学が始まっている⁽⁷⁾。

『エンチクロペディー』ではそれは「論理的なものの三側面」と呼ばれている（§ 13 / § 79）⁽⁸⁾。カントが創始した人間の認識能力の区分は「感性 *Sinnlichkeit*－悟性 - *Verstand*－理性 *Vernunft*」の三分法であるが、このうち感性は「直観的なもの」であるから、「論理的なもの」から除かれ、その代わりに理性が二分されて、あるいは悟性と理性と間に媒介項が設けられて、結果として三分法になっている。それは以下のとおりである

α) 「抽象的あるいは悟性的側面」：「悟性としての思考は、固定した規定態と、その規定態の他の規定態に対する区別にこだわって、そのような制限された抽象的なものが自分にとってそれだけで (*für sich*) 存立し存在するものだと見なしている。」（§ 14 / § 80）

β) 「弁証法的あるいは否定的に理性的な側面」：「弁証法的な契機とは、そのような諸規定自身がみずからを揚棄することであり、自分とは反対の規定に移行していくことである。」（§ 15 / § 81）

γ) 「思弁的あるいは肯定的に理性的な側面」：「思弁的なもの (*das Spekulative*)、あるいは肯定的に理性的なものは、対立しあっている諸規定の統一を捉える。つまりそれらの規定が解体し、移行していくことのうちに含まれている肯定的なものを捉えるのである。」（§ 16 / § 82）

ここでは、『大論理学』の初版序文での説明がきれいに整理されて述べられている。両書で口開けの説明が似ているのは偶然ではなくて、まさにそのような簡潔な論理こそヘーゲルが自分のものだと思っていた弁証法論理であると言ってよい。

問題：矛盾はどこに

ところで、弁証法についてある程度の知識がある読者のなかには、ここに「矛盾」が出てこないことに不満を覚えたかもしれない。ヘーゲルが最初に自分の論理を最低限の言葉で簡潔に説明した二つの文章のいずれにも「矛盾」が出てこないのは、もしかしたら無視できない意味があるのだろうか。すなわち、後のマルクス主義の弁証法で重視されたほど、ヘーゲルは矛盾を重視していなかったということになるのだろうか。

それについては、筆者は別な著作で取り扱った。すなわち、ヘーゲルの思弁的方法はたしかに「矛盾」を展開の動力にしているのであるが、完成された「精神」という絶対的主体を想定するために、最終的に対立物の調和が優先し、論理学の完成した形態においては、矛盾がそれほど強調されないということである。そしてこのことについては、本注釈の(1)（注5を参照）ですでに述べておいたので、今はそうした問題は措いておく。しかし、以上の簡単な定式化のなかに矛盾の論理を見出すことができるとすれば、先に引用した『エンチクロペディー』の§ 15においてであろう。すなわち「弁証法的な契機とは、そのような諸規定自身がみずからを揚棄することであり、自分とは反対の規定に移行していくことである」。

あまり適切ではないのだが、ここも分かりやすくするために、右－左という相関関係を例にとってみよう。「右」という規定はそれ自体で自立したものではなく、左あっても右で

ある。ヘーゲルが「みずからを揚棄する」と言っているのは、このようにそれ単独で自立できない規定のあり様である。そして右はそのように自己否定して「左」という反対の規定を呼び出す。右の本質は左との統一にある。こういうことをヘーゲルは「右とは左である」などと表現したりする。右という規定はそれ自体に本質をもたず、左という規定に持つ。正確に言うと、この場合の「左」とは「左右の統一」の現象的な表現であり、要は右も左も、「左右の統一」に自己の本質を持つのであるが、しかし単なる右、左は自分のこの本質を顕在的に表現していない。つまり、つまり「右」にとっては、自分の本質（左右の統一）が「左」を他者としているというかたちで現われている。こういう関係において現われるのが、弁証法的な矛盾である。

「それは相関関係であって、矛盾ではないだろう」と思う方もいるだろうが、実はその疑問は正しい。ヘーゲルは右、左といった単なる相関性まで「矛盾」と言ってしまうところがある。しかし、矛盾ということでヘーゲルが言いたいのが何かというと、自己の本質が他者となって自己に対立的に現れてくるということ、いわゆる「自己疎外」としての矛盾なのである。この矛盾の用法を掴んでいたマルクスは、近代の賃労働を「自己を疎外する労働」と呼んだわけである。実際、諸個人の労働の集大成としての社会的富が、諸個人に対して対立的に現れてしまうという労働する主体の自己矛盾こそ、ヘーゲルが規定しようとした矛盾の最も適切な例だと言うことができるだろう。しかし、こうした「自己矛盾」は先の簡単な定式化においては、まだ十分に表現できない。

第2節

「緒論」への注釈

はじめに——「緒論」は暫定的な説明にすぎないこと〔1〕〔2〕

「緒論」(Einleitung)のコメントに入ろう。そこでヘーゲルは自分が構想する論理学とはどのようなものかをいくつかのテーマに分けて解説している。

ヘーゲルははじめに論理学には何らかの方法や内容をあらかじめ前提することができないことを述べる。つまり論理学に対しては「**先行する反省なしに、事柄そのものから始めるという要求**」(1:15/41・2:27/25)が突き付けられると言う。通常の学(経験科学)と論理学の違いは、次のところにある。経験科学では、第一に、対象とするものと、それを取り扱う方法が別ものであってかまわない。物理学など多くの学は数学を方法論的前提としているし、実証的・文献学的方法は社会学や歴史学などに取り入れられている。第二に、内容に関して言えば、研究対象の存在は論証抜きで前提とされている。例えば、物理学では物体の存在と運動が、社会学では「社会」、歴史学では「歴史」、心理学では「心」というものの存在は当然のこととされている。そうした前提を認めないと、通常の経験的な学は始まりようがないのである。〔1〕

それに対してヘーゲルは論理学が前提してはならないものとして、3つを挙げている。すなわち、①学の方法の概念（「反省のこうした諸形式とか思考の諸規則や諸法則」、1:15/41・2:27/25）、②「学一般の概念そのもの」（同）、③論理学の対象・内容となる思考（「概念的に把握する思考」、同）である。このうち、①と②は論理学自身はその内部で基礎づけなければならないもの、自分の成果として提示しなければならないものである。だから論理学は「自分が何であるかを前もって述べることができないのであり、その論述の全体が論理学の最後のもの、またその完成となったときにはじめて自分自身について知ることになる」（1:15/41・2:27/25）のである。これは③についても同様で、論理学の対象である思考もまた、論理学の内部で取り扱われ、生み出される。したがって、論理学の方法、概念、対象のどれについても、「緒論」であらかじめ述べることができず、論理学の最後になってはじめて分かるものなのだと言ヘーゲルは言う。こうした学問観をヘーゲルはすべての著作で繰り返し述べているが、特に論理学にはこの無前提性を徹底的に要求している。では「緒論」など書かなければいいではないかと言いたくなるが、ヘーゲルとしても、自分の論理学についてある程度のイメージ（「表象」 *Vorstellung*）を読者に持ってもらうためにはそれは必要だと考えているのである。〔2〕

1. 古い論理学の没落と新しい論理学

（1）論理学の革新

論理学の内容〔3〕〔4〕

一般に、伝統的な意味での論理学においては、1) 思考というものの認識の単なる形式であるにすぎず、2) 論理学はあらゆる内容を捨象しているのであるから、認識の質料は外から与えられなければならない、3) したがって論理学は、認識の形式的な諸条件しか挙げることができず、実在的な真理を含んでいない、と想定されている。〔3〕——これに対してヘーゲルは「思考と思考の規則とがそれ〔論理学〕の対象であるとされているわけだから、それ〔論理学〕はただちにもうその対象のもとに自分自身の内容を持っている」と反論する（1:16/42・2:28/26）。論理学が思考とその諸規則のもとにもっている内容とは、思考の諸規定、言い換えればカテゴリーであり、そして認識とは思考がこのカテゴリーを使って認識の質料を捉えることなのであるから、思考は認識内容の外にある形式的なものではなく、認識内容そのものを形づくっていることになる。つまり、よく言われるように、我々は木々が緑のときに「木々は緑だ」と認識するのではなく、「緑」というカテゴリーをもつから、「木々は緑だ」と言うことができるのである。認識を成立させるそうした数々のカテゴリーのうち、学的思考にとって必須のレベルにあるものを分別し（その作業を行ったのが「意識の経験の学」である）、それらのカテゴリーが思考全体の中でどのような位置をもっているのかを定めることがヘーゲルにとって論理学の仕事となる。〔4〕

従来の論理学の三つの問題性——「現象する意識」の立場の限界〔5〕～〔9〕

そして、ヘーゲルの見立てではいまや新しい論理学を作る時代が来ているのであるが〔5〕、それに対する従来の論理学の概念は「認識の内容とその形式との、言い換えれば真理と確信との、通常の意識のうちにきっぱりと前提されている分離」（1:16/43・2:28/27）に基づいている。彼によれば、そこには3つの問題が含まれている。

1) 認識の質料が思考の外にあること：第一の問題は、認識の素材は思考の外にそれ自体で完結した世界としてあり、それゆえに思考はそれだけでは空虚であり、単なる形式として外から世界という質料に関わることで初めて内容を具えた実在的な認識になる、と想定されていることである。〔6〕

2) 客観の優位：第二の問題は、「真理とは思考が対象と一致していることであるが、この一致を生み出すためには…思考は対象に服従し、対象に順応しなければならない」（1:16/43・2:28/27）とされていることである。つまり、形式としての思考と、世界という質料という「二つの構成部分」は、同格ではなく、後者は客観的对象としてそれだけで完結したものであるが、思考の方は「欠陥のあるもの」、つまり素材を得てはじめて完全なものになり、しかも質料の側に自分を従わせなければならないものとされている。〔7〕

3) 質料と形式、対象と思考、主観と客観とが相互に分離されていること：第三に、一般的な論理学は、質料と形式、対象と思考との差異を以上のように漠然と考えているのであるが、それとは異なり、質料と形式、対象と思考のそれぞれを互いに他方からはっきり区別された「領域」と考える論理学がある。これはカントがその理性批判において確立した立場である。だがヘーゲルによれば、この立場においても、思考は「対象と関係しても自己を越えて対象に至るというわけではなく、対象の方は物自体（Ding-an-sich）としてどこまでも思考の彼岸にとどまる」（1:16/43・2:29/27-28）。つまり、思考の方は「主観」として「自己意識的な規定作用」（1:16/43・2:29/27）であり、対象の方は主観の外にある「客観」あるいはカントの言う「物自体」であるにすぎない。しかしながらヘーゲルによれば、主観としての思考が対象と関係するということは、自己を越え出るということ、ヘーゲル流の言葉では「自分の他者になる」（同）ことであり、それを踏まえて主観と客観という区別を超えた真理に至るということである。ところがカントのようにこの両者をきっぱりと別の領域に割り当てるという態度では、互いに外的に関わるだけであるから、思考も対象もまったく変化せず、主観と客観、思考とその彼岸にある物自体のままにとどまってしまうことになる。〔8〕

ヘーゲルによれば、こうした立場は「現象する意識という我々の通常の意識」（1:17/44・2:29/28）すなわちヘーゲルが『精神現象学』で取り扱った意識の諸規定を表現しているにすぎない。彼自身は『精神現象学』における「意識の経験」の運動を通じてこの態度を超え、思考と存在との同一性という境地に意識を導くという手続きを哲学に必須のものとしたのであるが、カントはこの現象する意識の立場を人間的認識の絶対の有限性として固定し、そして理性のうちにも同一の相互関係があり、この相互関係のみが真理だという様に見てしまう。このカントの立場の方が現代にいたるまで哲学の主流なのであるが、ヘーゲルはこれを誤謬として退け、「精神のおよび自然的な宇宙のすべての部分にわたって貫かれているこの誤謬に対して反駁することこそ哲学である」（同）と主張するのである。〔9〕

（2）ドイツ哲学における論理学の革新

古い形而上学の立場とカント哲学〔10〕〔11〕

ヘーゲルはこうしたカント哲学に対して、「古い形而上学」の方を持ち上げる。なぜならそれは「諸物について、そしてまた諸物に即して思考によって認識されるものだけが諸物に関して真に真なるものであって、したがってその直接態における諸物がではなくて、思考の形式へと高められ、思考されたものとなった諸物が真に真なるものであることを基礎にしていた」（1:17/44・2:29/28）からである。「古い形而上学」が何を指すのかを彼は明記していないが、この規定に当てはまるものは、古くはプラトンのイデア論があり、また、直近ではカント以前にドイツを席卷していた哲学、ライプニッツ＝ヴォルフ学派の形而上学のことも指している⁽⁹⁾。「思考」の概念に関してはそうした古い立場の方が「思考と思考の諸規定は諸々の対象にとって疎遠なものではなく、むしろそれら諸対象の本質なのだということ、言いかえれば諸物と諸物についての思考とは…それ自体でかつそれだけで合致するという、自分の内在的な諸規定のうちにある思考と諸物の真の本性とは一個同一の内容であるということ」（同）を捉えていたのだとヘーゲルは評価する。〔10〕

これに対してカント哲学は *der gemeine Menschenverstand*（同）の立場に立っているとヘーゲルは言う。これは直訳すれば、「共通の、あるいはありきたりの人間悟性」であり、熟語としては「常識」と訳することができるが、第二版では、これが「反省する悟性」（*der reflektierende Verstand*）、つまり「自分の行う分離に固執する抽象する悟性、したがって分離する悟性」（2:29/28）と言いかえられている。区別されたものの同一性を見るのではなく、あれはあれ、これはこれと区別に固執する悟性のことである。こうした立場においては、真理の概念は失われてしまい、哲学は「私念」（*Meinen*、主観の思い込み）へと後退したとヘーゲルは非難するのだが、彼が古い形而上学を擁護するのは、あくまでもそれが——素朴にであるが——思考と存在との同一性を確信していたからにすぎない。もちろんそうした素朴な立場もやはり真理ではないのであって、むしろそれを破壊したカント哲学の方が理論的には前進だとすぐに次の段落で言い改める。〔11〕

悟性の諸規定の抗争の意義——悟性から理性への否定の歩み〔12〕

以下の文で、ヘーゲルはようやく彼の見解を語り始める。

「けれども認識がおこなった、そして損失と後退であるかに見えるこうした方向転換は、もっと深いものをその根底にもっていて、昨今の哲学のいっそう高次の精神への高まりはそもそもそれに基づいているのである。すなわち、かの一般的になっている表象の根拠は、悟性の諸規定が必然的に自己自身との抗争 *Widerstreit* に陥るものだということの洞察に求められなければならない。——反省は具体的で直接的なものを越えてゆき、この直接的なものを規定しつつ分離する。しかし反省はまた同じく自分のこれらの分離する諸規定を越えて、それらの規定をまず関係づけなければならない。この関係づけの立場でそれ

らの諸規定の抗争がうまれるのである。反省のこうした関係運動は理性に属する。それらの諸規定を越えて高まるということは、それらの抗争を洞察しているということであって、理性の真の概念にむかっての偉大なる否定的な歩みである。しかし不徹底な洞察は、理性が自己との矛盾におちいるものであるかのような誤解をするはめになる。こういう洞察は、矛盾こそがまさに理性が悟性の制限を越えて高まることであり、悟性の制限を解消することなのだということを認識しないのである。」(1:17-18/45・2:30/29) [12]

ここでヘーゲルは理性が悟性を乗り越えることができる根拠を「悟性の諸規定が必然的に自己自身との抗争におちいるものだということの洞察」にあると明言している。ここにようやくヘーゲル弁証法の核心だと見られている「抗争」(矛盾)が出てくる。「反省」という思考の働きは、悟性と理性との中間にあって、統一のうちにある規定を分離すると同時に関係づける。例えば、善と悪を別な二つの規定として分けながら、しかし善なしには悪もなく、逆もまた真だということを心得ている。本来統一されているものをいったん分離し、どちらも自立したものだと考えながら、しかも関係づけなければならないために、そこに抗争が生まれる。悟性の立場に立つと抗争以外なものでもなく、統一できないこの両規定を理性は統一する。ヘーゲルがカント哲学を非難するのは、それが悟性の諸規定が抗争に陥るといふ点により高次の規定への移行を見ないで、そこから抗争に陥らない堅固なものを感性的現実求めて逃げてしまうからである。ヘーゲルによれば、悟性の諸規定が互いに抗争するということを認識しているということ自体が、この認識(現象の認識)が欠陥あるものだということ¹を自覚しているということであり、そしてそのことは、思考がすでに悟性の制限を超え、理性へ向かって進んでいることを意味しているのである。[12]

カントのカテゴリーの発見の仕方に対する批判 [13] [14]

カントの行った認識批判の結論は、悟性の諸形式である諸カテゴリーは現象だけにしか適用されず、「物自体」には通用しないということであったが、それでいながらカントはそれらのカテゴリーが主観のアプリオリな形式であり、かつ経験にとっては絶対的に通用するものだと言っている。これは現代哲学的に言うと、カントは「物自体、あるいは真理を絶対的に認識することは無理だが、人類共通の共同主観的認識というかたちでなら客観的認識はありうる」という立場をとったことになる。だが、これはヘーゲルに言わせれば「それらの形式〔諸カテゴリー〕がそれら自身に即して真でないものであるという意味しか持っていない」(1:18/46・2:30/30) し、しかも「〔カントの〕批判はこれらの形式そのものにはなんらの変化をも生じさせず、それらがかつて客観に対してあてはまっていたのと同じの形態で主観に対して譲り渡している」(1:18/46・2:31/30) ことなのだ²と非難する。つまり、カントのやり方では、思考の諸カテゴリーそれ自体は何ら吟味されることなく、ただ「それらが客観を規定できる諸規定なのだ³という思い込みを捨てて、主観のうちにある諸規定にすぎないのだ⁴と考えてごらんなさい」と言っているだけのことでしかないというのである。ヘーゲルはそれに対して以下のように反論する。

「有限なものと無限なものという両規定は、それらが時間と空間に、〔すなわち〕世界に適用されようが、あるいはそれらが精神の内部の諸規定であろうが、どちらにせよ同じ抗争のうちにある。それはちょうど黒と白が、壁の上でまぜあわさても、パレットの上でまぜあわされても、灰色になるのと同じである。無限なものと有限なものという両規定が世界表象に転用されることによって、われわれの世界表象が解消されるというならば、ましてそれらの両規定を自己のうちに含んでいる精神そのものは自己自身のうちで矛盾したものを、自己を解消するものである。」(1:18/46・2:31/30-31)。

「有限なもの」と「無限なもの」という規定は互いに対立する。その対立するという事態そのものを吟味しないで、「この二つのカテゴリーを物自体に適用してしまうから、世界が矛盾したものとして現れてしまうのだ。そうではなくて、そうしたカテゴリーは単に我々の主観のうちにあるものでしかないということを実感すればいいのだ」と考え直したところで、それらの両規定は今度は主観のうちで互いに対立するだけで、結局それらが対立するカテゴリーであるという事態には何ら変わりがない。これでは問題を解決したのではなく、単に客観から主観へと場を移しただけではないかとヘーゲルは言うのである。〔13〕

そこで結論として彼は断じる。「だから、この〔カントによる〕批判は客観的思考の諸形式を物から遠ざけたにすぎず、それらを見いだされるとおりのあり様で主観のうちに放置している」(1:19/46-47・2:31/31)。カントの批判はカテゴリー間の抗争の場を客観から主観へ移したにすぎないが、ヘーゲルはそれに対して、認識はカテゴリーを使って行われるのであるから、カテゴリーどうしが抗争するという事態そのものこそ私たちが考察しなければならない問題なのだと主張しているのである。カントに対する実に精巧な批判だと言える。

補論1：カントが『純粹理性批判』でカテゴリーの発見する仕方

ヘーゲルは〔14〕の最後で、カントの批判哲学が客観的思考の諸規定を「それ自体で自立的に、それら固有の内容に従って考察したのではなく、それらを主観的論理学からいきなり見出しをつけるようなやり方で採用した」(1:19/47・2:31/47)と言っているが、それはカントがカテゴリーをアリストテレス以来の伝統的論理学で前提されているあり方からそのまま借用してきたことを指している。カントによれば、悟性が思考することは「概念を使って認識する」ということであるが、それは概念を使って「判断する」ということである。そうだとすれば、判断する場合、悟性的思考が物事をどのように結合させているのかを考え、その結合の純粋なあり方を取り出してみれば、純粋な悟性の概念、すなわちカテゴリーを発見できるとカントは考えた。ところで、判断の仕方はアリストテレス以来枚挙されてはいるが、体系的ではない。カントはこれを体系的に整理して判断表をつくり、これを手引きとして、以下のように十二の（ヘーゲルに言わせれば、たったの十二個！）悟性のカテゴリーを確定した⁽¹⁰⁾。これに対してヘーゲルは、前提されているそれらのカテゴリーをその内容そのものに従って吟味することを主張したのである。

判 断 表		カントによるカテゴリー表	
1.量	全称的 (すべてのSはPである)	1.量	総体性
	特称的 (或るSはPである)		数多性
	単称的 (このSはPである)		単一性
2.質	肯定的 (SはPである)	2.質	実在性
	否定的 (SはPではない)		否定性
	無限的 (Sは非Pである)		制限性
3.関係	定言的 (SはPである)	3.関係	実体性 (実体と属性)
	仮言的 (もしXならば、SはPである)		因果性 (原因と結果)
	選言的 (SはPかQかのどちらかである)		共同性 (相互作用)
4.様相	蓋然的 (SはPだろう)	4.様相	可能性と不可能性
	実然的 (SはPである)		現存在と非存在
	確全的 (SはPでなければならない)		必然性と偶然性

補論2：フィヒテの「知識学」におけるカテゴリーの導出

カントの認識批判の試みを引き継いだのはフィヒテである。彼の努力はカント哲学の最大の争点となった「物自体」を消去して、真理認識の可能性を確保することにあつた。そのやり方は出発点としての「自我」から真理認識のためのすべてのカテゴリーを導出しようとするものであつたが、しかしヘーゲルはフィヒテの「純粋学」試みが「自我」という主観的なものの活動を抜け出せなかったために失敗したとみている。そのことを〔15〕で触れているのであるが、内容的なことは何も書かれていないので、フィヒテの方法について補足しておくことにしよう。

カントが物自体という絶対の客観性を克服できなかったことに対して、フィヒテは、最高の原則である「自我＝自我」から出発して、客観を規定するすべてのカテゴリーをそこから演繹してくるというやり方で、カントが残した二元論を解決しようとする。これを論じるのが彼の「知識学」(Wissenschaftslehre)である⁽¹¹⁾。フィヒテによれば、自我は純粋な活動そのものであって、活動する以前に存在するようなものではない。彼はこの活動性としての自我を事実(Tatsache)にたいして「事行」(Tathandlung)と呼んだ。この自我の活動そのものからカテゴリーが生成してくることを示すことで、彼はカテゴリーが自我に必然的に所属することを証明しようとした。その概要は以下のとおりである。

1) 知識学の第一原理は「自我は根源的に端的に自己自身の存在を措定する」、つまり「我あり」、「自我＝自我」である。この第一原理からは「同一律」という論理法則と、「実在性」のカテゴリーとが導かれる。

2) しかし私たちの経験的な意識のなかには、私が私を意識することのほかに、自我以外のものもまた現れる。そこで第二原理は「自我に対して、端的に非我が反措定される」と表現される。ここからは「矛盾律」という論理法則と、「否定」のカテゴリーとが導かれる。

3) しかし、この二つの原則は対立するものであるから、調停されなければならない。そ

ここで調停者となる第三原則は、「自我は自我において、分割可能な自我に対して、分割可能な非我を反措定する」となる。つまり、自我と非我とが互いに制限しあうことによって、最初の両原理は調停されるというわけである。ここから「根拠律」という論理法則と「規定」のカテゴリーが導かれる。

このようなやり方でフィヒテはカントが行なわなかったカテゴリー導出の必然性の問題を解決しようとした。たしかに「物自体」と主観との二元論は、このフィヒテの実践的観念論によって克服できたかのように見える。だが、ヘーゲルに言わせれば、たしかに自我は自己と非我とを統一して「絶対的自我」になることを目指しているが、フィヒテの場合も非我は自我とは区別された「彼岸」とどまりつづけるものとされているから、絶対的自我というのは有限な自我の到達することのできない「究極の目標」とどまるのであり、したがって、自我が客観を己のものとする行為も「無限の努力」ということにされてしまう。こうして、フィヒテもまた主観と客観が根底においては同一なのだということを証明しきることはできなかったというのがヘーゲルのフィヒテ批判の大筋である。ただし、ヘーゲルはフィヒテの「事行」の方法を『精神現象学』における「意識の経験」の方法へと進展させており、フィヒテの方法に多くを負っている。

2. ヘーゲルの「論理学」とは何を意味するか——カテゴリー批判の体系として論理学

論理学はどう考察されるべきか——諸カテゴリーの有機的・精神的・理性的統一 [16] [17]

カントとフィヒテがその認識批判を仕上げるができなかった理由は、そうした思考の諸形式である思考諸規定が考察されたり取り扱われたりするやり方にあるとヘーゲルは見ている。 [16]

「すなわち、それら[の諸形式＝思考諸規定]が固定した諸規定としてばらばらにされ、まとめ上げられて有機的に統一されていないために、それらは死んだ諸形式であり、生きた具体的統一をつくりだした精神を自分たちのうちに宿していない。そしてこのことによってそれらは堅固な内容、内実自体となるはずの質料を欠いている。論理的諸形式に欠けていることが分かっている内容とはすなわち、抽象的な諸規定の確固とした基礎と具体化にはかならない。そしてそのような実体的本質は外に求められるのが常である。ところが理性そのものが実体的なもの、あるいは実在的なものなのであって、この実体的、実在的なものがあらゆる抽象的な諸規定を自己のうちで結びつけ、それらの堅固な、絶対的で具体的な統一であるものなのである。だから、ふつう質料と呼ばれているものを遠くに求める必要はない。論理学が内実をもたないとされているとすれば、それは論理学の対象のせいではなくて、もっぱら対象が把握される仕方のせいなのである。」 (1:19/47-48・2:32/32)

ヘーゲルの主張では、本来のカテゴリー批判、すなわち論理学とは、個々別々に自立して固定したかのように考えられている思考の諸規定その者を内容としてその価値を吟味し、

諸規定をばらばらのままに放置せず、それらのおかれるべき位置を明らかにして、諸カテゴリーの有機的統一の体系を作り上げることである。それらのカテゴリーがバラバラに捉えられている限りは、すべて死んだ諸規定にすぎないが、体系的統一のなかの、自分があるべき位置にはめ込まれれば、しっかりした基礎の上に立ち、自分の役割を与えられた、生きた個別性となると彼は言うのである。これらのカテゴリーは命題の「述語」となるものであるが、これに対してそうした体系的・有機的に統一している主体、すなわち「主語」となるものこそヘーゲルが「精神」と呼ぶものである。精神は悟性的諸規定を総括する「理性」そのものである。論理学に内容がない、と嘆くのは、思考諸規定そのものを内容として吟味しようとせず、しようとしなくて、しておく考察の仕方の問題なのだというのがヘーゲルの主張なのである〔16〕。こうした有機的・精神的・理性的統一こそ「論理学がこれからずっとその上に立てられるべき唯一の真なる立場」(1:20/48・2:32/32)なのだとヘーゲルは主張する。〔17〕

『精神現象学』による論理学の正当化〔18〕〔19〕

こうした有機的・精神的・理性的統一が論理学の前提になっていることがどう正当化されるかという、それはもう言うまでもなく、『精神現象学』によってである。ヘーゲルは次の段落でそのことを改めて誤解の余地のない表現で書いている。

『精神現象学』…で私は意識を、意識と対象との最初の直接的な対立から絶対知に到達するまでの意識の前進運動というかたちで叙述した。この道は意識が客観へ関わるためのすべての形態を通過して、その成果として学の概念を得るに至る。だからこの概念は…そこ〔精神の現象学〕で正当化されたのであるから、ここ〔緒論〕ではいかなる正当化も必要ではない。この概念は、もっぱらこのように意識を通じてそれを産み出し、意識の諸形態はすべて真理としてのこの概念のうちで解消されるというやり方以外では、いかなる形でも正当化することはできない。」(1:20/48・2:32/32-33)

論理学は「思考と存在との同一性」の境地の上で、論理学であると同時に形而上学(存在論)として叙述されなければならないとヘーゲルは主張してきた。そして、そのような叙述が可能であるための前提は、意識の振る舞い、すなわち思考と存在が分離され、意識-対象関係として現象している境地が批判され、その分離が解消された境地が開かれていることである。その批判をヘーゲルは「意識の経験の学」(『精神現象学』)として遂行したわけだが、その成果としての「絶対知」は「意識のあらゆる様式の真理」(1:20-21/49-50・2:33/34)である。なぜなら「絶対知のなかでだけ対象と対象そのものの確信との分離が完全に解消されたのであり、真理がこの確信に、そしてまたこの確信が真理に等しくなっている」(1:20-21/49-50・2:33/34)からである。「確信と真理との一致」というのは、「意識の経験」の次元での「思考と存在との同一性」を表している。「確信」という意識のあり方と「真理」という対象のあり方、つまり思考の存在様式が対象の存在様式を網羅し、一致しうる境地が絶対知、すなわち論理学の前提である。老ヘーゲルは体系内の自己完結

性を言い立てて「意識の経験の学」による学の正当化を自ら軽視しようとしたが、ここではそんな老いをあざ笑う壮年ヘーゲルの明快な主張が述べられている。

純粋学としての論理学の抽象的規定〔20〕～〔24〕

その上で、ヘーゲルは純粋な学としての論理学とは何かについて、次のように抽象的に言い表わす。

「それだから純粋な学は意識の対立からの解放を前提している。純粋学は思想を含む。ただしそれは思想が全く事柄そのものである限りにおいてである。あるいは純粋学は事柄そのものを含む。ただしそれは事柄そのものが全く純粋思想である限りにおいてである。言いかえれば学の問題とは、真理は純粋な自己意識であり、かつ自己〔Selbst〕という形態を持つということであり、自体的に存在するものは概念であり、そして概念は自体的に存在するものであるということである。」（1:21/50・2:33/34）

「意識の対立」とは、意識はかならず「対象」を「他者」として前提し、二元的であるということの意味する。この対立から解放されているとき、「(純粋な) 思想」は同時に「事柄そのもの」となる。「思想」とは思考に媒介されたもの、つまり、意識のうちにある主観的なものとしての思考諸規定のことであるが、これに対して「事柄そのもの」とは認識する者の主観性に左右されない物の存在のあり方を指す。「意識の経験の学」の成果は、この二つが同一であるということであった。つまり、私たちが「事柄そのもの」として捉えているものは、思考されて正しい思考諸規定を与えられて成立した思想物なのだという事である。したがって、この思考の体系は一方では自己意識そのものであるが、しかし、主観性を克服した自己意識、すなわち「純粋な自己意識」＝「絶対知」であり、その内容、すなわち思考諸規定の体系はすでに客観的な「事柄そのもの」と区別されない。この絶対的な自己意識はあらゆる思考の諸規定をあるべきところに置いて、それらの有機的統一を完成させている自己意識を意味する。「自己という形態」と言っているのは、この有機的統一、あるいは体系のことである。なぜなら、体系的統一性をそなえているということが「自己（同一性）をもつ」ということだからである。この統一こそヘーゲルが単数形で「概念」と呼ぶものである。論理学の前提となっているこの「概念」こそ、論理学がこれから解明すべき「自体的に存在するもの」なのである。〔20〕

「この客観的思考こそが純粋な学の内容である。だから純粋学は形式的であるのでもなければ、現実的で真なる認識のための質料を欠いているわけでもない。そうであるから、その内容はむしろ絶対的に真なるものだけであって、あるいは質料という言葉をおもも使いたいというのであれば、真なる質料である。——ただし、それにとって形式が外的なものではないような質料である。というのは、この質料はむしろ純粋な思想であり、それゆえに絶対的な形式そのものであるからである。それだから、論理学は純粋理性の体系であり、純粋思想の国であると把握されなければならない。この国は、いかなる覆いも掛け

られていない、それ自体で自立的にあるがままの真理そのものである。それゆえに人びとはこう言いあらわすことができる。この内容は、自然と有限な精神との創造に先立つ、自分の永遠の本質のうちにあるがままの神の叙述である、と。」(1:21/50・2:34/34)

以上のような、事柄そのものであるような思考をヘーゲルは「客観的思考」とも呼んでいる。この客観的思考が純粋な学＝論理学の内容となる。注意すべきは、「客観的」と言っても、それは主観的思考に対立しているという意味ではなくて、私たちが主観的思考を働かせて認識をする際に手段となる思考諸規定の体系のこと、すなわち、存在をとらえるカテゴリーを伴った思考、すなわち諸概念の総体を指していることである。つまり「客観的思考」とは、すでに存在の境地に立つ思考である。この意味で、論理学は形式的な学であると言っても、それ固有の実在的な内容として思考の諸規定をもつ。この内容は私たちが思考する際にならざる用いる形式であるから、「絶対的形式」と呼んでも同じことである。

こういう、認識のための必須の諸概念の体系を内容とするのであるから、ヘーゲルは論理学を「純粋理性の体系」、「純粋思想の国」と呼ぶのである。つまり、その内容をなすのは、第一に、体系の全体としては、さまざまな諸規定によって捉えられた対象あるいはそれらの諸規定の相互の抗争を調停し、有機的統一をもたらす理性的思考そのもの、すなわち主体としての精神(単数形の「概念」)である。そして第二にはその体系のうちに位置づけられている個々の論理のカテゴリー(複数形の概念)である。それらのカテゴリーは単に主観的なものでも客観的なものでもなく、主観と客観とを結びつける媒辞そのものである。人間の主観が有限なものであるのは分かり切ったことである。だが、それでも人間はそうした諸概念を媒辞として使うことによって、単なる主観性(有限な精神)の限界を超え、対象をその真のあり方で規定する可能性を得る。こうした、主観－客観の媒介者であり、それ自体が主観－客観の統一体である諸カテゴリーを、その純粋な形態において捉えて、叙述するものがヘーゲルの論理学である。それゆえにそれは同時に存在する世界の基礎的な存在様式を規定する形而上学、存在論でもある。「自分の永遠の本質のうちにあるがままの神の叙述」というのは、それを神秘化して言っているにすぎない。[21]

さらに、こういう態度をヘーゲルは「世界の本質は思想として規定されなければならないという思想」(1:21/50・2:34/34)だと言う。通常の見たり聞いたり触ったりすることのできる経験の世界においては、その本質が現われているわけではないから、そうした現象の根底にあって、現象の存在を支えているものは思考によってはじめて捉えることができる。そのことに反対する人はいないだろう。だがヘーゲルがユニークなのは、この「世界の知的解釈」(同)の純粋な形態を「論理学」としてまとめようとしたところにある。彼の論理学が問題にするのは、「思考の必然的な諸形式と固有の諸規定」(同)である。それならば、すべての論理学がそうではないかと不審に思う人もあるだろうが、ヘーゲルが言う思考諸規定とは通常の意味での対象認識(「思考の外に独立的に根底に置かれている或るものについての思考」、同)において想定されている経験的な諸カテゴリーでもなければ、伝統的論理学におけるような主観的思考の諸規則(「真理のたんなる標識を与えるとされている諸形式」、同)でもない。彼はそうした思考諸規定こそが、客観と主観の根

底にある、真の實在「最高の真理態そのもの」（同）だと言うのである。思考諸規定にこのような巨大な価値を与えたことが、ヘーゲル論理学の独自性なのである。〔22〕

しかしながら、そのような思想そのものはヨーロッパ哲学では珍しいものではない。それこそが言葉の本当の意味でIdealismus、「観念論」と呼ばれるものなのである。「最高の真理態そのもの」とは、すでに古代においてプラトンが「イデア」としてとらえていたものである。だが、プラトンのイデアは通常は現実の世界とは別の領域にあるものと捉えられ、個々の対象物から抽象された主観的なものにすぎないと評価されるのが常であり、そうだからこそ弟子のアリストテレスから痛烈に批判されたのである。ヘーゲルがプラトンの二の舞を演じないのは、まさに「意識の経験」を通じてイデアのこうした主観性、超越性を克服し、イデアを「概念」としてとらえ直すことに成功したからである。

「概念」とは主観と客観との根底にある「事柄そのもの」を指しており、或るものが存在するのは、それが自分の概念を体現している限りにおいてである。だから彼は言う。「或るものはその概念のうちにはしか現実性を持たない。或るものは、自分の概念とは異なっている限り、現実的であることをやめるのであり、空しいものとなる。」（1:21-22/51・2:34/35）。例えば、家は家の概念にかなっているから家として存在しうるのであって、家の概念から外れたような建物、例えば、入り口のない建物があるとしたら、それは家というよりただの大きな箱としかいえないものになってしまう。だから家の概念とは家を家として存在せしめている実在的な根拠であり、単なる主観的なものではない。ただし、「家の概念」というものはヘーゲルにとって概念ではなく「表象」であり、ヘーゲルが本来の意味で「概念」と呼ぶのは、こうした物事の根本規定のうち、意識の経験によって必然的に取り出されたものだけである。そして論理学は、思考にとって不可欠なそうした基本的な諸規定だけを対象とするのである。〔23〕

論理学の改革の必要〔24〕～〔26〕

そのような、存在するものの本質的な諸規定を叙述することを役割とするのは、伝統的には形而上学であったが、ヘーゲルはいまや論理学をそうした形而上学として完成させることを要求する。この試みの先駆はカントの『純粋理性批判』における「超越論的論理学」であったが、カントはなお思考の諸規定を悟性の使用する主観的なものとして固定し、それに対してはなお「物自体」を対置することで、その試みを中途半端なものにしてしまった。これに対してヘーゲルは「...この学が前提することができるものでなければならない意識の対立からの解放によって、この学〔第2版では「思考諸規定」〕はこの不安に満ちた未完成の立場をこえて高められ、そして、それ自体で自立的に、前述のような制限や考慮なしに、論理的なもの、純粋に理性的なものである思考の諸形式を考察することが要求される」（1:22/52・2:35/36）と言う。「意識の経験の学」によって学を「意識の対立」から解放したと自負するヘーゲルは、いまや主観と客観との対立を超えたものとしての思考の諸規定を考察することが可能になったとしているのである。〔24〕

カントによれば、論理学はアリストテレス以来後退もしなかったが、前進もしなかった。だが、ヘーゲルに言わせれば、アリストテレス以来二千年にわたる精神の努力によって、

いまや思考とその諸規定についての高い意識が作り出されているのだから、論理学はそれだけにいっそう全面的な改作を必要としているのである〔25〕〔26〕。

3. 論理学の方法

(1) 「数学的方法」に対する不満——「媒介」を必須とする方法の主張

同時代の論理学に対する批判〔27〕～〔29〕前半

ヘーゲルは次に「心理学的・教育学的・生理学的でさえある素材」（1:23/53・2:36/37）によって論理学を拡張するという試みに言及している。その例として彼は「ものが見えないならメガネをかけよ」といったばかばかしい規則を挙げているが、ここで彼はクリスチャン・ヴォルフ以来、十八世紀末からその当時にかけて行われていた論理学の叙述を念頭に置いており、初版のみに付された注では『フリースの論理学の体系』（1811）が挙げられている〔27〕。そうした試みをヘーゲルは「精神に欠けている」（1:23/54・2:36/37）と軽蔑するのであるが、その理由として二つのことを挙げている。

①「そうしたもの〔心理学的・教育学的・生理学的な内容〕の諸規定は動かさないように固定されてしまっていて、互いに外的な関係のうちにしかないようにされている」（1:23/54・2:36/37-38）。

②「判断と推理を行うに際して、その操作はとりわけ諸規定の量的な面に還元され、その上に基礎づけられていて、一切が外的区別、すなわち単なる比較に基づいており、完全に分析的な取扱いと没概念的な計算になっている」（1:24/54・2:36/38）。

①についてはこれまでも言われていた。ここで新たに付け加えられているのは②の観点、すなわち思考を一種の「計算」と見る立場への批判である。計算とは、量を本質的規定とみなし、量的規定に還元されたものを比較することである。物事の本質は量に還元されればされるほど真理から遠ざかるというヘーゲルの主張は常識的なものである。例えば、ある国の軍事力を評価する場合、兵隊が何人、ミサイルが何基とだけ報告すれば、兵隊の戦意とか、ミサイルの性能などの質はどうかと反問を受けるに違いない。〔28〕

量に還元された規定を思考の基礎に据えるということは、数学を思考の基礎とすることである。数学的思考は近代自然科学が大成功をおさめる基礎となったものであるから、西洋近代哲学において、数学はその純粋性とその実際の適用効果のゆえに、デカルトをはじめとしたそうそうたる顔ぶれ（例えば幾何学の方法で『エチカ』を書いたスピノザや、ドイツの通俗哲学精神の代表者のヴォルフなど）が数学を真理を叙述する究極の方法と見なして受け入れてきたのである。これに対してヘーゲルは「スピノザ、ヴォルフなどの人たちは、それ〔数学の方法〕を哲学にも適用して、概念を欠いた量という外的な行程を概念の行程にしようという誘惑に身を任せたが、これはまったく自己に矛盾するものである」

（1:24/55・2:37/38-39）とその態度を一蹴する。だが、「量と同時に質も見なければならぬ」などというありきたりの批判が数学的思考に対する反論になるとはいまや誰思わないだろう。しかもヘーゲルの時代には、数学と言っても、まだ古典的幾何学が模範的な学と

考えられていたような時代なのである。しかし、ヘーゲルはここでは数学的思考の批判を展開しないで進んでしまうので、彼が何を問題にしているのかははっきりとしない。[29・前半]そこで、彼が参照を求めている『精神現象学』の「序文」での議論を簡単に紹介し、内容を補足しておこう。

『精神現象学』での数学的認識批判——自己媒介運動の理解の必然性

『精神現象学』・「序文」⁽¹²⁾での彼の数学方法論批判の要旨は、以下のとおりである。

数学的真理とは、「**数学の証明という運動は対象であるところのものに属するのではなく、当の事柄には外面的な行為〔証明するものの主観による行為〕である**」(PhdG, 16/39)。ヘーゲルの数学的証明の批判の核心は、数学的認識においては、事柄の直接的なすがたと、その媒介過程がよそよそしい関係になっている、ということにある。例えば、私たちは「三角形の内角の和は二直角である」という定理を証明する際に、作図したり補助線を引いたりする。しかしそうした図や線はその定理の本質に関わるのではなく、証明がすめば忘れてしまってもかまわない便宜的なものである。つまりヘーゲルが問題視しているのは、数学における「証明」というのは、或る定理の概念そのものが自分の区別を自ら必然性をもって展開するのではなくて、証明者が行う単なる主観的な手続きだということである。その場合、その事柄を存立させる媒介過程である証明（媒介＝本質）が、その直接的な姿である定理（存在）と関係づけられていない。そうした証明においては、結果として存在（定在）（「三角形の内角の和は二直角である」）が生成してくるだけで、本質（二直角である必然性）は生成しない、というところに彼の不満はある。証明という媒介過程が進行している最中には、証明すべき当の定理は見失われており、証明過程が終われば、作図や証明の途中に現れる内容も、媒介の過程も忘れられて結果だけが残される。だから或るものの真理を証明する媒介過程は必然的なものではなくて、偶然の手続きでしかない。媒介と成果、本質と定在が分離している。こうした手続きによってその存在を証明されるような対象は、ヘーゲルに言わせれば「死んだもの」である。「…死んだものは自ら動くことはないから、本質上の区別、本質的な対立あるいは不等性に達することなく、したがって対立しあうものの一方が他方へ移行するというにはならず、質的で内在的な運動、すなわち自己運動を起こすということはない」(PhdG, 45/42)。そしてその理由こそ、数学の対象がそもそも「量の原理、すなわち概念を欠いた区別の原理と、相等性（イコール）の原理、すなわち抽象的な生命を欠いた統一の原理」 (PhdG, 46/43) だからだというわけである。

数学とは「量」という限られた世界の一側面を原理とする学であり、すべてのものを量に還元して見ることをその本質としている。数学が厳密性、明証性という長所をもちうるのは、その働きが量という領域に限定されているという短所のゆえである。哲学が数学の方法を自分の方法として採用することなどできないと主張するのは、それが対象の体系的統体性を、言いかえれば、存在（現実的なもの）と本質（概念）、直接的なものと媒介されたもの、個別と普遍との両方の生成を統一して理解しようとする学だからであり、そうした理解が彼の言う「概念把握」*Begreifen*なのである。——この問題は科学における「認識根拠」と「实在根拠」の区別と考えることもできる。ヘーゲルが批判したのは、認識根拠で

しかない媒介であり、概念把握の方法は实在根拠である媒介を捉えるものだと言えよう。

対象の統体を理解するには、その存在とその媒介過程、生成過程と一緒に理解しなければならない、というこの主張は、自然科学的方法に対する、社会科学の方法の絶対的基礎をなす。社会科学的方法は結果として成立しているこの体系的世界だけを認識すればいいものではない。社会的存在とはその媒介過程そのものの表現である。だから、たしかにヘーゲルの数学的方法批判はいまとなつてはせいぜい古典的幾何学の方法に対する批判くらいにしかないのだが、その当時においては社会科学における「媒介」の必然性を訴えるという意義を持っていたし、そしてその意味での批判は、学としての資格を計る基準として、まさしく今日的価値をもっている。現代の自然科学でさえも、宇宙の成立を理解するにはその媒介過程を理解しなければならないとすでに考えている点では、むしろ自然科学の方がヘーゲルの素朴な要請に近づいてきていると言ってよい。

(2) ヘーゲルの本来の方法

「内容の自己運動」、あるいは「規定された否定」（否定の否定）の論理〔29〕後半

さて、『大論理学』の「緒論」の〔29〕に戻り、その後半部分を見よう。

哲学の方法について、彼が第一に挙げるのは、それが「内容の自己運動」を叙述するものでなければならないということである。——「そもそも哲学的な学の方法が何であり得るかということの詳細は、論理学そのものが扱うものである。というのも、方法とは哲学的な学〔論理学〕の〔哲学的な学の内容の:第2版〕内的な自己運動の形式についての意識であるからである」（1:24/55・2:37/39）。論理学そのものが哲学的な学の方法を記すものであり、それは、主観によって外から適用される形式ではなくて、内容そのものが備えている論理なのだと言う。その例としてヘーゲルは『精神現象学』における「意識の経験」の運動を挙げるが、「純粹学」としての論理学においては、どのようなものとして現れるというのだろうか。ヘーゲルはそのことを次によく述べるのであるが、それはこれまでたびたび言われてきたことと同じく、「否定性」の運動として語られる。

「学的前進を勝ち取るために唯一必要なことは、次のような論理的命題を認識することである。つまり、否定的なものはまた同程度に肯定的でもある、言いかえれば自己に矛盾しているものは自己を解消して零に、すなわち抽象的な無になるのではなくて、本質的には自分の特殊な内容の否定になるにすぎない、言いかえればそのような否定は全否定ではなくて、一定の事柄の否定であり、自己を解消するのはこの一定の事柄であつて、したがってこの否定は規定された否定である、だからまた成果のうちには本質的に成果がそこから出てくる元のものが含まれている、こういった論理的命題である——このことは本来的には一つの同語反復である。というのも、もしこうでなければ成果は直接的なものであつて、成果ではないであろうから。成果を生み出すもの、すなわち否定は規定された否定であるから、否定はひとつの内容をもつ。このような否定はひとつの新しい概念であるが、しかしそれは先行する概念よりもより高い、もっと豊かな概念である。というのも、この

否定は、その〔先行する概念の〕否定の分だけ、いいかえれば〔先行する概念に〕対立しているもの分だけ豊かになっているのだからである。したがってそれは、先行する概念を含んでいるが、しかし先行する概念以上のものも含んでおり、先行する概念とこれに対立しているものとの統一なのである。」（1:25/55-56・2:38/39-40）

「否定的なもの」とは、繰り返し確認しておけば、「駄目なもの」という意味ではない。自分に必然的に対立する「他者」をもっているが、しかし同時にそうした他者なしでは存立できず、それを自己の一契機にしているものごとである。例えば、またごく簡単な相関概念を例にとると、「善」はそれ自体で自立できる規定ではなく、「悪」に対立するもの、「悪の他者」としてはじめて意味を持つ。「悪」は善の対立物であると同時に、善そのものがその概念に含んでいる一契機である。自己に対立する他者が同時に自己の契機であるという構造をもっているという意味で、否定的なものは「自己矛盾」を構造的に具えている。ここでようやくヘーゲルも「矛盾」という言葉を語るのであるが、こうした自己矛盾するものが弁証法的な意味での「否定的なもの」である。あるいは自己矛盾とは自分の個別性（善と悪との区別）と普遍性（善と悪との同一性）との対立だと言いかえてもよい。ところで、「否定的なもの」とは自己のうちにあるこの矛盾構造を顕在化させているものであるから、その矛盾を解消し、対立するものどうしより高次の同一性（善悪の彼岸としての事柄そのもの）を求めて運動する必然性をもっている。この場合、否定されるのは自己の否定的性格、すなわち対立物があってはじめて存立しているという特殊な性格に限定されている。そこでヘーゲルはこの否定を「規定された否定」と呼ぶ。あるいは、よく知られて言い方では「否定の否定」である。だからそこにはより高次の存在が成果として生じるが、それは一つの「肯定的なもの」である。この肯定的なものはこうした媒介の過程を抜きにしては存在せず、媒介過程そのものが自己の成立の根拠であって、この点が数学の証明と全く違うわけである。こうした媒介の結果であるがゆえに、成果は最初のものよりも、自己に対立したものを自己に統一した分だけ豊かな内容をもつことになる。

この方法は、論理学において対象となる一つ一つの思考規定に対して外から適用されるものではなく、まさしくその思考規定自身が自分の否定的な性格に従ってそのように展開する、その運動を捉えるものである。一つの思考規定はこうして一個の形態として自立しているかのように見えながら、その実、かならず自己に対立する規定を呼び起こし、その規定と自己とを統一せざるをえない必然性をそなえている。そしてこの統一は。もはや対立物をもたない有機的統一に至るまで、その歩みをやめることがない。「…このようなやり方で概念の体系もまた形成されなければならないし、——停滞することのない、外からは何ものも受け入れない純粋な行程のなかで自己を完成させなければならないのである。」

（同）こうした方法を通じて完成される諸概念の体系が、思弁的な意味での論理学なのである。〔29・後半〕

内在的方法こそ唯一の真の方法〔30〕～〔33〕

叙述こそ難解だが、言っている内容は非常に明快、あるいは拍子抜けするほど単純であ

る。ヘーゲルはこのような方法こそが「唯一の真の方法」(1:25/56・2:38/40)であると宣言する。その理由は、「この方法が、自分の対象と内容と区別されるものではないということからすぐさま明らかになる。——というのは、内容を前進運動させるのは、自己自身における内容であり、内容が自己自身に即して〔第2版：自分のもとで〕持っている弁証法だからである」(同)。この方法は、対象の外から誰かが頭の中で考え出した方法を適用しているのではなくて、思考の諸規定のそれぞれがもっている本性ゆえに、互いにどのように結びつかざるを得ないかを自覚化したものだからである。だから「はっきりしているのは、この方法の行程を踏まえ、またこの方法の単一なリズムに合わないような叙述はどれも学的なものともみなすことはできないということである。というのも、その行程は事柄そのものの行程なのであるから」(1:25/56-57・2:38/40)と駄目押ししている。〔30〕

こうした方法論に従えば、何ものかについて私たちが「真理である」と主張することができるのは、それがいかなる自己矛盾のゆえに運動を始め、いかなる媒介を経て今あるような姿になっているのかを明らかにした時点において、すなわちその結果においてということになる。この意味で、ヘーゲルはこれから先の論述の中に出てくる区分(編、章など)は「仮の概観」(1:25/57・2:38/40)を与えるためのものにすぎないと断っている〔31〕。「こうしてこの体系のうちに出てくる表題と区分も、内容目次という意味しか持っていない。だがそれに加えて連関の必然性と区別の内在的発生が現になければならない。この必然性と内在的発生とは事柄そのものの論述に属し、また概念の固有の前進的規定に属している」(1:26/58・2:39/41)。論理学は個々の思考諸規定の「連関の必然性」とそれらの「区別の内在的発生」を叙述しなければならない。その意味でヘーゲル論理学も叙述が完成した後にはじめてその真理性を主張できるというわけである。〔31〕～〔33〕

4. 「弁証法」と「思弁」——否定的なものの中に肯定的なものを見出す

「詭弁」という意味であった弁証法〔34〕

以上のように、概念を運動させ、規定を高次化する能動性は「それ〔概念〕が自己自身の内に持っている否定的なもの」(1:26/58・2:39/41)であり、これこそが「真の弁証法的なもの」(1:26/58・2:39/42)をなす。ヘーゲルは、弁証法をこのように捉えることによって、従来理解されてきた弁証法に対してまったく違った地位を与えようとした。

「弁証法」の起源は古代ギリシャにあるが、それはもともとは「詭弁」に近い意味をもっていた。つまり弁証法は「外的で否定的な行い」(1:26/58・2:40/42)であって、それは「事柄そのものに属することなく、堅固な真なるものを動揺させて解体させようとする主観的な病的欲求である単なる虚しさ〔うぬぼれ〕のうちその根拠をもつか、あるいは少なくとも弁証法的に取り扱われた対象の虚しさ、すなわち〔その意味での〕無へ導くだけのものだと思われていた」(1:26/58・2:39/42)。古代ギリシャの弁証法(ディアレクティケー)は、それまで堅固なものと思われてきたものの自己矛盾を指摘して動揺させ、絶対的なものを嘲笑するような屁理屈であり、その完成者であるプラトンにおいてさえ、例えば『パルメニデス』にみられるように、そのような詭弁の意味を持たされていた。

補論：カントによる弁証法概念の刷新 [35]

哲学史のなかで、そうした弁証法の意味を刷新したとヘーゲルが評価するのがカント哲学である。ヘーゲルによれば、「カントはそれ〔弁証法〕から…恣意という仮象を取り去り、弁証法を理性の必然的な働きとして叙述することによって、…弁証法をより高いところに据えた」（1:26/58・2:40/42）。カントの場合、Dialektikは「弁証論」と訳されるが、その議論は『純粹理性批判』の「アンチノミー」論で行われている。「緒論」にはカントの議論は紹介されていないから、以下に補っておくことにしよう。

『純粹理性批判』の結論では、「認識」とは「感性」に「多様な直観」（個別的なデータ）が与えられ、悟性がカテゴリーを使ってそれらを思考し統一することによって成立する。だが、悟性によって思考されて作られた認識はそれ自体がまた多様であるから、さらにそれらの諸認識を相互に関係づけて一つの体系的認識にするためには、それらの経験的な諸認識を一つの原理でまとめあげることが必要になる。こうした原理的な体系的統一を与える認識能力が「理性」である。そこで理性はひとつの現象を作り上げる悟性の判断を可能にする条件をさがしとめ、その条件を見だし、さらにその条件の条件となっているものを追求し、ついにそれ以上自分が存在するために他の条件を必要としない「無条件的なもの」（das Unbedingte、無性約者）に達しようとする。しかし、我々が経験できる世界のうちにあるものは、すべて何らかの条件があって成立しているのであって、理性は「無条件的なもの」などを経験的世界のうちでは見出すことはできない。だから無条件的なものというのは、実在するものではなく、悟性的認識に体系的統一を与えるための便宜的な概念、すなわち「理念」（Idee）でしかない。だが私たちはあたかもそうした理念があるかの如く想定し、それを導きの意図とすることによって、すでに得た悟性の認識に体系性を与えて整理することができる。これをカントは「理性の統制的使用」（regulativer Gebrauch）と呼び、こうした使用法だけは理性に認めるのであるが、これに対して「理性の構成的使用」（konstituiver Gebrauch）は認めない。つまり、理念を真に実在するものと考えて、それに従って対象を構成しようとしてはならないというのである。

理性が体系的統一を形成するために用いる理念は三つある。それはヴォルフ学派の形而上学の考察の対象であった「魂」、「世界」、「神」といったものである。①「魂」とは、人間の思考する主観に関して総括するために想定される理念である。「魂」が存在するかのように考えて人間の主観的活動を総括すれば、そこに主観に関する体系的認識を作ることができる。②「世界」とは客観的世界の現象を体系的に統一するための理念である。「世界」という概念を使えば客観的現象の総括として「世界はこうなっている」という体系的認識ができるようになる。③そして「神」とは主観的、客観的世界の双方を含めた対象の一切を総括するための理念である。つまり、この世の成り立ちすべてに関しては「神の摂理」と説明することでまとまりが与えられる。

認識は本来経験の領域に制限されているということを私たちが忘れて理性を「構成的に」使用すると、こうした理念を実在的なものとして表象する誤りが生じる。これに基づいて、クリスチャン・ヴォルフが体系化したような形而上学の諸部門——靈魂論、宇宙論、神学

——が生じてくる。ただし、カントによれば、そうした形而上学を構成してしまうのは誤りではあっても、それは人間にとっては自然で避けることのできない誤りなのである。そこで彼はこれを「超越論的仮象」(transzendentaler Schein)と呼んだ。こうした仮象をあばきだすための議論を彼は「超越論的弁証論」と名付けた。その議論は三つの理念に従って三つあるが、ヘーゲルが挙げている「アンチノミー」(Antinomie、二律背反論)とは、そのうち「世界」という理念を構成的に使用してしまった時に生じる仮象についての議論である。私たちが客観的世界に知を与えるために、すべてを総括する無条件的なものを求めていくと、理性はどうしても全く相反する二つの結論に至らざるを得ない。それをカントは量、質、関係、様相のカテゴリーのそれぞれについて次のようなかたちで挙げている。

第一のアンチノミー：世界の時空に限界はあるか（宇宙論1）

定立：世界は時間的に始まりを持ち、空間的には限界を持つ

反定立：世界は時間的に始めを持たず、空間的にも限界を持たない。

第二のアンチノミー：世界は単純か合成されているか（靈魂論）

定立：世界における一切の合成物は、単純な部分からなっている（魂は存在する）。

反定立：一切の合成物は、単純な部分からなっていない（魂は存在しない）。

第三のアンチノミー：自由は存在するか（宇宙論2）

定立：この世界においては因果律による自然必然的な出来事以外に、自由な原因がある。

反定立：自由はなく、世界における一切はもっぱら自然法則にしたがって起こる。

第四のアンチノミー：神は存在するか（神学）

定立：世界には、その部分としてか原因としてか、端的に必然的な存在者がある。

反定立：世界の内にも外にも、端的に必然的なものは世界の原因として存在しない。

第一、第三のアンチノミーはヴォルフ形而上学の「宇宙論」、すなわち世界の普遍的存在様式と、そのなかにおける人間の意志の自由の問題を扱う分野における矛盾であり、第二アンチノミーは靈魂論、すなわち靈魂という分割できない絶対に単一な存在者の存在の問題に関わる矛盾であり、第四アンチノミーは「神学」、すなわち神の存在とその存在様式を扱う分野に関わる矛盾を示している。カントの結論では、第一第二の二律背反はいずれも定立・反定立ともに誤った推理である。なぜならこれらのアンチノミーは「物自体」を我々の感性に与えられる対象と見なしているからである。本来、理念でしかない世界を、有限な現象を総括するものとして我々の感性に与えられていると見なすならば、我々は世界全体の真の姿を把握しようとして、世界自体には終わりがあるとかないとかいう不毛な議論が生まれると彼は考えるのである。しかし世界とは物自体ではなく、私たちが客観的な現象の系列に体系的統一を与えようとするときに使われる理念にすぎない。私たちができることは現象の条件の系列を無限に背進することだけで、その現象全体を根底で支える

無条件的なものなどは把握できないのである。

第三第四の二律背反は定立を物自体に関したものの、反定立を現象に関したものとするならば、どちらも真でありえるとカントは言う。つまり現象世界では我々は常に自然必然性に従わなければならないし、また端的に必然的な存在者（神）がいるということなどは決して言えない。ところが我々の認識能力の及ばない物自体の世界には自由があるかもしれないし、神のごとき必然的な存在者がいるかもしれない。この二つのアンチノミーでは、カントは『実践理性批判』における道德と宗教の再興のために、わずかに自由と神の存在に余地を残している⁽¹³⁾。

以上がカントのアンチノミー論のあらましであるが、ヘーゲルによればそれは「**そう大きな賞賛に値するものではない**」（1:26/59・2:40/42）。なぜなら、カントはこのアンチノミー論において、矛盾しあうものを統一的に理解することを考えているわけではなく、矛盾はあくまでも「あつてはならぬもの」と理解されているからである。しかし、ヘーゲルはこの議論が「**思考の諸規定の本性に属する仮象の客観性と矛盾の必然性**」（1:27/59・2:40/42）に気づいているという点で、カントの議論を弁証法概念の画期をなすものと評価している。思考の諸規定がそのように客観的に仮象を産み出し、必然的に矛盾に陥るといふ本性を持っているということこそ、「**それらが自己自身を動かす魂、あらゆる自然的で精神的な生命性一般の原理**」（1:27/59・2:40/42）にほかならない。——ところが、当のカントはこうした「**肯定的な側面**」（同）、すなわち思考諸規定が対立するものの統一であるという側面を捉えることができず「**弁証法的なものの否定的な側面**」（同）にとどまってしまう、つまり、彼は仮象と矛盾を真理と考えることができず、むしろそこから理性は無限なものを認識することができないという不可知論を正当化するという方向へ議論を収束させたのである。〔35〕

肯定的なものとしての「思弁的なもの」〔36〕

カントが意図的に避けたこうした「肯定的な側面」を把握することこそ、ヘーゲルが「思弁的」と呼ぶ認識態度である。「**ここで理解されているような、こうした弁証法的なもの**」のなかに、また、それとともに対立するものをそれが統一されたかたちで把握することのなかに、言いかえれば、**否定的なもの**のなかに**肯定的なもの**を把握することにおいて、思弁的なものは成立する」（1:27/59・2:40-41/43）。ヘーゲルにとって「弁証法」は矛盾に陥って没落してしまう思想なのではなく、その否定のただなかにおいて、肯定的なもの、すなわち対立を克服した統一を見出す方法なのである。

この点は少し注意が必要で、ヘーゲル弁証法といえど「否定」の面ばかりが目されるし、実際「弁証法的側面」とは理性の否定機能を表すものなのであるが、ヘーゲルが弁証法と言う場合、かならず肯定に還帰すること、弁証法的側面を思弁的側面にまで高めることが意図されている。ただヘーゲルによればこの否定を含む肯定である「思弁的なもの」を理解することは、まだ感性的なものにまわりつかわれた思考、あるいは悟性的な思考、総じて自由になっていない思考力にはなかなか難しいことである。そこで彼は、まだ感性的なものから解放される途上にある思考力は「**最初は抽象的思考の中で自己を鍛えねばな**

らず、諸概念をそれらの規定態のなかにしっかりと保ち、諸概念から認識することを学ばなければならない」（1:27/60・2:41/43）と述べ、弁証法的方法に入る以前に、一つ一つの概念の形態をしっかりと理解しながら、抽象的思考能力を鍛えることを勧めている。

5. 論理学による個人の陶冶

論理学と教育、あるいは論理学と個人の関係について〔37〕〔38〕

ヘーゲルはこの「緒論」を「論理学に対する個人の関わり」（1:27/60・2:41/44）について述べることで締めくくっている。彼が言うには「論理学と諸学一般とにはじめて足を踏み入れる人々にとって、他の諸学から論理学へと帰ってくる人々にとってでは、論理学はいくらか違ったものである」（同）。どう違うのかと言うと、まだ未熟な、経験の浅い人が論理学を勉強してみても、そういう人は論理学などは「自己自身に制限されていて、他の諸知識や諸学に広がって行かないもろもろの抽象の孤立した体系」（1:28/61・2:41/44）にすぎず、無内容で、豊かな現実に対立している抽象的なものと味気ない思いをするのであろう。だが、経験を積み、他の諸学を深く理解した人には、違った光景が見えてくる〔37〕。

「他の諸学の知識をより深くすることによってようやく、論理的なものが、単に抽象的に普遍的なものとしてではなく、特殊なもの豊かさを自己のうちにそなえている普遍的なものとして、主観的な精神に対して立ちあがってくる。——それはちょうど、同じ格言が青年の感覚のうちでは、それを正しく理解しているにせよ、人生経験をつんでいる大人の精神のうちでこの格言がもっている意味と広がりをもっていないようなものである。大人にとっては、その人生経験のおかげで、その格言のなかに含まれているものの力のすべてがあらわになっているのである。こうして論理的なものは、それが諸学の経験の成果になっている場合に、そのことによってようやくその価値を評価されることになる。論理的なものは以上のことから普遍的真理として自己を現示するのであり、他の素材やもろもろの実在性と並行してあるような特殊な知識としてではなく、こうしたその他の内容全部の本質として精神にたいして自己を現示するのである。」（1:28/62・2:42/45）

「少年老い易く学成り難し」という格言は筆者も若いときからもちろん知ってはいたが、50代になってこの言葉を聞くと、ため息が出るほどその意味が分かる。実はそのありきたりの現象こそ学問にとっても本質的なことだとヘーゲルは言うのである。彼は常に原理というものは、具体的な形態で展開されてはじめて原理としての正当性を得るのだと強調することを忘れない。それは当然で、「原理」という概念は「展開」という概念に制約された「否定的なもの」にすぎず、展開と統一されてはじめて「思弁的な概念」となるからである。論理学はたしかに認識の抽象的な原理をその内容としているのであるが、しかしその抽象性は他の様々な諸学を超越しているものではなく、一方では論理学自体が他の諸学の内容に裏打ちされていなければならないし、他方では原理としてそれらの諸学において

現実に展開されなければ、論理学は何の意味もない空論になってしまう。論理学の普遍性は、特殊的・個別的なものに内在する普遍性であることによって、はじめて「真理」であることを誇る事ができるのである。〔38〕

論理学は影の国〔39〕〔40〕

だから、彼は言う。「論理学の体系は影の国であって、いっさいの感性的な具体的なものから解放された、単一な本質態の世界である」（1:29/62・2:42/45-46）。論理学は見たり聞いたり触ったりすることのできる世界を扱うものではないが、しかしそうした世界を超越しているわけではなく、そうした感性的な世界の本質的な存在様式としての諸規定（本質態・思考諸規定）を表現している。この影の国（本質態の世界）は、かならず光の国（感性的な世界）において自己を貫徹するのであり、感性的なものから解放されていると言っても、感性的な世界のなかに現われなければ、何の意味をももたない。それにもかかわらず、それはそれ自体としては、現実の世界の背後にある、概念の世界なのである。

それだから、見たり聞いたり触ったりすることに固執する感性的な意識にとって論理学は難解なものであるが、それだからこそ論理学を習うことによって感性的な意識から「学的認識」の立場にまで思考を高めることができる。「この学を研究すること、この影の国にとどまって労働することは、意識の絶対的な陶冶かつ訓練である。意識はそこにおいて感性的目的、あれこれの感情、ただ私念されたにすぎない表象の世界からはなれた仕事に励む。その否定的な側面からみれば、この仕事は、これこそ根拠だと言うかと思えばそれに対立する根拠を思いついてそれを押し通そうとする理屈づけの思考の、そして恣意の偶然性を斥けることにおいて成り立つ」（1:29/62・2:42/46）。論理学を学ぶことの意義の一つは、対立するものにこだわってその統一を思考することのできない感性や表象の立場を否定し、その弁証法を通じて否定を超えた肯定の高みに自らの思考を昇らせることにある。

〔39〕 そのように自己を陶冶することによって、私たちは具体的なものから解放された自由な思想の立場にはじめて立つことができる。

「それ〔思想〕は抽象的なものに、また、感性的基体に頼らず概念を通じて前進することに根をおろし、そしてそのことによって無意識的な力となる。この無意識的な力というのは、その他の多様な諸知識や諸学を理性的な形式のなかに取り込み、それらを自分の本質的なもののなかでつかみ取って固持し、外的なものをぬぐい取り、このようにしてそれらから論理的なものを引き出すことであり、言いかえれば、同じことであるが、先行して研究を通して獲得した論理的なものという抽象的な基礎をあらゆる真理の内実でみだし、それに普遍的なものという価値を与えることである。この普遍的なものはもはや一つの特異なものとしてその他の特異なものとは並んでいではなくて、他の特異なものにおおいかぶさり、その本質、絶対的に真なるものとなるものである。」（1:29/62-63・2:43/46）

感性の立場は、対象を認識するにあたって何らかの見たり聞いたり触ったりすることのできる基体を思い浮かべ、それにいろいろな述語をつけていくというかたちで対象認識を

するのであるが、諸学を学ぶことを通じて鍛えられた理性は、そうした諸知識の中から普遍的な規定を抽出し、その普遍的な規定と特殊な内容との連関を把握することができるようになる。ヘーゲルの『論理学』とは、そのようなあらゆる内容に普遍として関わることのできる諸規定をわがものとするための訓練の書なのである。〔40〕

第3節

「論理学の一般的区分について」への注釈

「緒論」が終わって本文に入る前に、ヘーゲルは「論理学の暫定的な一般的区分」（1:30/65・[2:44/47]）を書いている。「暫定的」というのは、すでに「緒論」で述べられていたように、最初に書かれた区分が実際に適切な区分であることが証明されるのは、論理学全体の叙述が終わってからのことだからである。この区分の短い叙述は二版で大幅に増やされ、両版での対応箇所を示すことが難しいほど外観は大きく変わったが、理論的には大きな変更があるわけではない。そして、二版の説明はくどいところがあってかえって分かりにくいものであるから、簡潔な初版の叙述で見ていくことにしよう。

論理学の前提となる統一の境地——純粹概念が「真の存在」であること〔1〕

最初にヘーゲルは論理学の前提となる境地を次のように述べている。

「論理学は、純粹思考の学、言い換えれば一般に純粹な学であるから、主観的なものと客観的なものとのこうした統一自分の境地としてもっている。この統一は絶対知であり、そして精神は自分の絶対的な真理であるこの絶対知という統一へ高まっている。…この学の境地は、存在が純粹な概念それ自体であり、純粹概念だけが真の存在であるという統一である。」（1:30/65）

論理学は思考が「絶対知」という境地（意識が経験を通じて対象との対立関係を克服した境地＝思考と存在との同一性の境地）を前提としていることはたびたび述べてきたが、その境地はここでは「主観的なものと客観的なものとの統一」と一般化されたかたちで表現されている。それをさらに展開してヘーゲルは「存在が純粹概念それ自体であり、純粹概念のみが真の存在である」と述べている〔1〕。この規定は非常に重要なのだが、このあまりに簡単な表現では、ヘーゲル哲学に通じていない人には、意味不明であろうから、この機会に詳しく解説しておこう。

簡単にそれを「純粹概念が真の存在である」と言い換えよう。問題は「真の存在」とは何を意味しているのかである。

私たちは感覚的なものや知覚されるものこそがまちがいに「真に存在するもの」だと

考えがちである。しかし、少し考えてみれば、そうした具体的な個物は少し事情や条件が変わればたちまち消滅したり減んだりしてしまうはかないものだとことに気づく。だから、感覚的・知覚的なものは実は「真に存在する」とは言えないことが分かる。そこで次に私たちは感覚や知覚、つかの間の時間を超えた普遍的なものというのを「真に存在する」ものとして思い浮かべるだろう。ヘーゲルはそうしたものは——誤解されやすい表現であるが——「思考されたもの」あるいは「思想」だと言う。そしてそういう普遍的な思想を作り出すのは思考する際に使われる諸規定あるいは諸概念である。なぜなら、「思考する」とは諸概念（論理のカテゴリー）を使って対象を規定することだからである。

そうした諸概念を使った思考によって、私たちは対象の真の存在と言うべき普遍的なもの、思考されたものを把握することができるのであるが、ここでヘーゲルは単数形で「純粹概念」と呼んでいるのは、一方では個々の事柄をそういうもの足らしめているような本質（例えば家なら「家の概念」）のことであり、他方では、こうした概念的思考の全体、あるいは論理のカテゴリーの全体系のことである。したがって、感覚的・知覚的な「はかない存在」のなかから「真の存在」が取り出されるのは、純粹概念の力による。言い換えれば、私たちが何ものかが「存在する」と確信をもって言えるのは、直観したり知覚したりすることによってではなく、それを純粹概念をもって思考し、普遍的な思想に転換したときなのである。この意味で、「存在」とは端的に純粹概念によって与えられるということがのできるのである。ヘーゲルが引用文で「存在が純粹概念それ自体であり、純粹概念のみが真の存在である」と言うのはまさにこの意味においてである。これがヘーゲルの「観念論」であるが、この意味での観念論は否定することはできない。いわゆる唯物論に対する観念論（唯心論）とは違うものであり、自然科学でも社会科学でも、学と名がつくものはこの意味ですべて観念論である。

さて、論理学を実際に叙述するにあたっては、暫定的とはいえこうした純粹概念の体系に区分を与えておくことも読者にとって必要であろう。その区分をヘーゲルは二種類述べている。一つは「客観的論理学」と「主体的論理学」という二分法に基づく区分であり、もう一つは「存在の論理学」、「本質の論理学」、「概念の論理学」という三分法に基づくものである。混乱しないようにこの二つの区分の区別を理解しておかなければならない。

1. 客観的論理学と主体的論理学

まず、「客観的論理学」と「主体的論理学」という区分の方は形式的には理解しやすい。なぜなら、ヘーゲル論理学は「思考と存在との同一性」という境地に立つものであるから、その内容を展開しようとするれば、この両契機の区別が当然現われるからである。その際、ヘーゲルは「存在」の面を「客観」Objektと言いかえ、「思考」の面を「主体」Subjektと言いかえる。（「客観」という表現に対応させると、Subjektは「主観」と訳すべきなのであるが、後で述べるように、訳あって以上のように訳しておく。）したがって「…論理学は一般的に、存在の論理学と思考の論理学とに、すなわち、客観的論理学と主体的論理学とに区分されることができる」（1:30/66）ということになる〔4〕。これが二分法とし

での区分であるが、まず客観的論理学とは何かを見てみよう。

(1) 客観的論理学

カントの「超越論的論理学」とヘーゲルの「客観的論理学」との関係〔5〕

ヘーゲルはまず、客観的論理学は、内容からいえば、部分的にはカントが『純粹理性批判』で説いた「超越論的論理学」に対応すると言っている。ヘーゲルの言葉では「超越論的論理学」とは「ア・プリオリ〔先天的〕に対象に関係している諸概念を考察し、それゆえに客観的認識のすべての内容を捨象しない」（1:31/66・2:47/50）論理学であり、言い換えれば、「対象を純粹に思考するための諸規則を含んでいて、しかも同時に、我々の認識を対象に還元することができない以上、我々の認識の根源に関わる」（同）論理学である⁽¹⁴⁾。私たちは思考するさいにいろいろな概念を使うが、通常はそうした概念は、例えば「質」とか「量」、「原因と結果」といった基礎的カテゴリーなども、「星」や「りんご」といった概念と同じように、経験から抽象して得られるものだと考えられている。これに対してカントは思考が使う基礎的カテゴリーは「ア・プリオリ」（a priori、先天的）なもの、すなわち経験から得られたのではなく、人間の思考にはじめから備わっているものだと捉えた。人間は必ずそうしたア・プリオリなカテゴリーを使わなければ、思考することができない。したがって、それらの主観的カテゴリーは、それらを用いてしか客観が何であるかを規定することはできないのだから、それらはそのまま客観の存在のあり方を示すカテゴリーだということになる。これに対応するというヘーゲルの「客観的論理学」もまた、前提された客観的对象に関わる思考が、その客観を規定するさいに必ず使う人間共通の基礎的カテゴリーを叙述する論理学、一言で言えば対象認識のための論理学だということになる。

では、カントの超越論的論理学とヘーゲルの客観的論理学とはどう違うのだろうか。

カントの超越論的論理学においては、ア・プリオリに対象に関わるとされる諸カテゴリーはすべて主観的な自我の側にそなわっているものでしかない。ところが、そう想定してしまうと、そうしたカテゴリーを使って思考されて成立した認識は、客観そのものを表すのではなく、むしろ主観的なものになってしまう。だからカント哲学においては「客観そのもの」がそうした認識からふたたび分離されて、「物自体」という概念が成立する。物自体はもはや人間の思考が一切届かない絶対的に超越的な存在である。したがって、カント哲学においては、私たちは対象をその存在に即して認識しているのではなく、主観的なカテゴリーによって感性的所与を加工して、万人にとって共通の「現象」を作りあげているにすぎないということになる。したがって思考は物自体という絶対的限界をもつ有限な思考でしかない。これと対比させてヘーゲルは「思考」について次のように述べている。

「もし他のカント主義者たち⁽¹⁵⁾が対象を自我によって規定することについて、自我の客観化作用は意識の根源的で必然的な行為（Tun）と見なされるべきであり、したがってこの根源的な行為の内には自我そのものの表象はまだ存在しない…というように自分の

考えを述べたとすれば、この意識の対立から解放された客観化する行為は、もっと詳しく言えば、絶対的な思考一般として受け入れることのできるものである。しかしその場合にはもはやこの行為を意識と呼ぶべきではないだろう。というのも意識は自我と自分の対象との対立を自己の内に含んでいるが、この対立はこの根源的な行為の内には現存していないからである。また意識という言い方は思考という表現よりも主観性という見せかけをこの根源的な行為にとらせる。思考という表現は、ここでは一般に絶対的な意味で、言いかえれば…無限な思考として捉えられなければならない。」（1:31-32/66-67・2:47-48/51）

ここではヘーゲルは自分の言う思考を「絶対的な思考」あるいは「無限な思考」と言っているが、それはもはや個人々の有限な主観的意識の働きではなく、個人々の意識に先行してその根底に働いている精神の実践的な関係運動のことを指している。それはかつてカントが「超越論的主観性」と呼んだものであって、この意味では彼の論理学はカントの超越論的論理学を継承するものである。ただし、カントの超越論哲学においては対象を構成する思考の働き（「自我の客観化作用」＝「意識の根源的で必然的な行為」）は物自体と対立する有限な意識と捉えられていたが、ヘーゲルは意識経験学を通じてそうした意識の有限性を否定し、「絶対的思考」あるいは「無限的思考」へと高めた。それは有限な意識の根底にあって自己と対象との統一を形成し、一切の存在（「ガアル、デアール」）を措定している実践的な自己媒介運動（思考の思考）のことを指す。（これが後になってマルクスの「労働」概念に転生すると言えば、その難解さは少しは薄れるかもしれない。）意識経験学において意識が自己否定的に展開していくことができたのも、そして自然や社会が一定の論理に沿って動くのも、ヘーゲルによればそれらの根底にこうした媒介運動が「論理」として働いているからである。それゆえにヘーゲルはこの思考を『精神現象学』においては「無限性」と、論理学においては「純粋な存在」と規定したのである。この意味でヘーゲルの言う思考はもはやカントやフィヒテのように「物自体」や「非我」に絶対的に対立する自我ではない。この思考は物自体という想定が不要な境地で客観の存在を認識する。そして、そこで扱われる絶対的思考の諸規定（思想、カテゴリー）は、「事柄そのもの」（Sache selbst）という資格をもつものであり、言いかえれば存在そのものの普遍的な諸規定であり、存在様式という資格をもつものなのである。この意味で論理学は存在論なのである。

客観的論理学における「本質論」の位置づけ〔6〕

以上の意味で、客観的論理学は存在の諸規定を扱う論理学と規定される。だが、客観的論理学には、もう一つの領域が含まれている。

「さらに、客観的論理学は、直接的存在の思考諸規定だけでなく、媒介された存在の思考諸規定、すなわち本来の反省規定をも、言いかえれば本質論をも自己の内に含んでいる。ただし、それは、本質がまだ概念そのものではなく、やっと概念へ向かう運動である反省という領域をつくり出すものである限りにおいてである。なぜなら、本質は存在から出てきたものであるために、まだ差別された自己内存在であるからである。」（1:31-32/67-68）

〔・2:46/50〕)

客観的論理学は第一に思考に対して直接的に他者として現れる対象を規定する諸カテゴリー（「直接的存在の思考諸規定」）を扱うわけだが、ここでは客観的論理学は「媒介された存在の思考諸規定、すなわち本来の反省規定」も扱うと述べられている。媒介された存在とは、自分の背後にある本質によって発生させられた存在を指している。「居眠り運転事故が起きた」というのは直接的に示される事柄であるが、その本質は、例えば「過剰勤務」とか「薬物の副作用」であるかもしれないといった場合である。そのような二重化された媒介的存在は、同一性と区別、本質と現象などというように、自分固有の他者を持ち、その自分以外のカテゴリーと必ずペアになってはじめて成り立つ思考諸規定を基礎に持つ。代表的なものとしては、相関関係のうちにあるカテゴリーを考えてみればよい。また「右」と「左」を例とすれば、「右」と「左」の本質は左右が統一的に捉えられてことであるが、それらは直接的には「右」と「左」という「存在」の形態に区別されて現象する。この二重性が本質論の境地である。ヘーゲル論理学の本来の統一の境地は「同一性と非同源性（区別）との同一性」であるが、本質の領域では、まだこの最後の同一性が成立せず、同一性と区別が互いに自立したカテゴリーだという見かけをとっていながら互いに必然的に連関し合っている。つまり、対立する両項の関係が立てられてはいるが、両項そのものはまだ関係から自立した互いに他者となる存在として現れている。そうした段階にある思考諸規定を扱うのが本質という領域（「まだ概念そのものではなく、やっとな概念へ向かう運動である反省という領域をつくり出すもの」）である。こうした相関関係のことをヘーゲルは「反省」（Reflexion）という。光が鏡にあたって反射（反省）して、自己の姿を現すように、同一性は区別に反射してはじめて同一性である。つまり、「本質」とは、「存在」という直接的統一と「概念」という媒介を経た統一の間であって、媒介関係そのものを担う領域なのである。

形而上学にとって代わる客観的論理学〔7〕

こうして、客観的論理学は「存在」の論理学と「本質」の論理学という二領域を含むが、ヘーゲルはこの客観的論理学が二つの意味で「一般に以前の形而上学にとって代わる」（1:32・68・2:48/53）と言う。

1) 「第一にエンス一般〔存在と本質〕の本性を叙述することになっている形而上学の第一部、すなわち存在論にただちにとって代わる」（同）。

2) 「そして次に、客観的論理学はその他の形而上学をもその内に含んでいる。ただし、そうした形而上学が、さしあたり表象からとってきた特殊な諸基体、すなわち魂、世界、神へと適用された純粋思考形式を含んでいて、しかも思考のこれらの諸規定が形而上学的な考察様式の本質的なものとなっている限りにおいてである。論理学はこれらの諸形式をそうした基体から離れて、そしてそれらの形式の本性と価値とを、それ自体でかつそれだけで考察する。」（同）

1) ここでいう形而上学とは、対象を理解可能にする普遍的な思考規定の統体のことである。形而上学はアリストテレス以来、存在者を存在者たらしめる一般的原理を追及する学と見なされ、それが17世紀から「存在論」*ontologia*と呼ばれるようになり、ドイツではクリスチャン・ヴォルフによって哲学用語*Ontologie*として定着していた。ヘーゲルは第一に、この存在論の機能を客観的論理学に引き継ぐ。存在論と本質論で扱われる思考諸規定は、そのまま存在者を存在者たらしめる存在規定であって、その意味で客観の存在様式論だからである。

2) 第二に、「その他の形而上学」と言っているのは、やはりヴォルフによって体系的に組織された靈魂論（魂の諸規定を扱う）、宇宙論（世界の諸規定を扱う）、神学（神の諸規定を扱う）を指している。カントはそうした形而上学が「理念」としてしか扱えないはずの靈魂、世界、神といった諸概念を基体あるいは実体として扱っていることを批判し、形而上学存立の基盤を破壊した。ヘーゲルはカントと違って形而上学を復興させたいのであるが、しかしカントの批判主義は継承する。そのためにそれらの基体の存在は否定したうえで、それらの基体に属していた諸規定を思考というただ一つの主体の諸規定に変え、それらをそれ自体として、一つ一つの内容に即して吟味することを自分の論理学の仕事にしたのである。だから彼はこう言っている。

「だから客観的論理学は、それら〔そうした思考の諸形式〕の真の批判である、——すなわち、そうした諸形式を、単にア・ポステリオーリなものに対するア・プリオーリ性という普遍的〔抽象的：第2版〕な形式の面からばかりでなく、それら自身をそれらの特殊な内容において考察するという批判なのである。」（同）

ヘーゲルは自分の論理学によってこうした古い形而上学の清算と超越論哲学を媒介とした新しい形而上学の建設を同時に行うのである。

（2）主体的論理学

概念の論理学〔8〕

客観的論理学に続くのは、「主体的論理学」（主観的論理学）である。

「主体的論理学は概念の論理学である。——〔それは〕本質の論理学〔なのであるが、ただし、本質の〕存在への関係、言いかえればまたは存在の仮象〔見せかけの自立性〕を揚棄してしまっていて、自分の規定のうちでもはや外的ではなく、自由で自立的な主体的なもの、あるいはむしろ主体それ自身である本質、そういう本質の論理学である。」（32/68）

主観的論理学は、ヘーゲル哲学にとって最も重要な、本来の「概念」のレベルに達した

思考諸規定を扱う部門、すなわち「概念論」である。ここではヘーゲルは「概念」を高次の本質として説明している。本来の「本質」は「存在」にとっては「内的なもの」という規定を持っているから存在の本質なのであり、存在は本質との関係においてみれば、自立した直接態ではありえず、その直接性は「仮象」(Schein)なのであるが、それでも、「仮象」というかたちで「内的なものに対する外的なもの」という区別を残している。つまり、本質とは存在の内的なものでありながら、なお存在を自己のうちに完全に包摂することはできず、存在との相関関係にとどまる段階の内的なものなのである。

これに対して「概念」というのは、本質と同様に内的なものなのであるが、もはや存在が自分から直接的なものとして区別されていることを許さず、それをすべて自己の統一のうちに媒介して自分の契機としている本質である。その意味で概念は本質と違って「自分固有の他者」というものを持たない。他者があるとしても、それは概念という普遍的なものが自己を特殊化し、個別的なものとして規定した形態を指すにすぎない。だからヘーゲルは概念の完成した形態を、普遍的なものが特殊なものを媒介として個別的なものを自己に包摂し統一しているという「推理」(Schluss)として叙述する。

主体的論理学も存在論であること

「概念論」で扱われるのは「概念、判断、推理」や「認識」、「意志」などの諸規定であるが、そうした諸規定は認識主観の諸形態であるから、存在学的性格を持っていないように見える。ところが、注意すべきは、ヘーゲルはやはりこうした諸規定をも存在様式として扱っていることである。なぜなら、客観的論理学の諸規定を統一する概念あるいは主体こそがヘーゲルにとっては「真なる存在」なのであり、そうした主体のとり存在様式を叙述する部門である「主観的論理学」はまさに「存在する」とは究極的にはどういうことかを解明する役割を持っているからである。

ヘーゲルが論理学を叙述する目的は、純粋な思考、すなわち存在世界を構成する根源的な関係運動である主体が備えているさまざまな諸規定の論理的価値を吟味し、それらの一つ一つがどのようにして「存在」の様式を表しているのかを限定し、それらの体系を作り出すことにある。そして、主体的論理学で扱われる諸規定、例えば「認識」や「意志」といったものも、存在の「人間的段階」として存在世界全体を構成する一契機なのであるから、存在の全連関を捉える論理学は、それらの諸様式をもまた対象としなければならないのである。したがって、①「概念論」の「第一編・主観性」における、一見したところ主観的思考の内的構造と思われる区分(概念-判断-推理)も主体としての存在(精神)がとり存在様式の諸区別として捉えられなければならない、②また「第二編・客観性」のなかに再び登場する主観と客観との区別も、認識主観と客観との区別ではなく、存在世界における媒介運動と直接的存在との区別を表わすものであり、③また「第三編・理念論」にでてくる「生命・認識・意志」といったカテゴリーでさえも、自らを合目的的に形成していく人間的存在の自己展開の中の一段階であり、存在様式としてその位置を確定されなければならないのである。存在世界は私たちの有限な主観性をそなえた人間の認識活動、意志をもった行為をも自らの契機にし、それらを媒辞としながら、自分自身の合目的的連関

構造を形成していくのであって、そうした主観性を表わす諸規定を存在の諸様式＝思考のカテゴリーとして論理学において扱うことには何の不思議もない。このヘーゲルの意図の正しさは、例えば高度に有機化され調和のとれた個性的な自然環境（例えば「里山」）が、しばしば人間の行動によって生み出されているといった現象を考えて見れば分かるだろう。

したがってヘーゲルの論理学は主観・客観のすべての領域にわたるあらゆる基礎的な存在様式の体系として構成されており、それら相互の弁証法的な連関の統体を叙述する基礎的な存在様式論という意義をもつ。だから、ヘーゲルにとって論理学（Logik）は存在論理学（Onto-logik）であり、「学の概念」として自然哲学、精神哲学という以下の存在学（Ontologie）のすべてを代表する地位にある。ヘーゲルがしばしば論理学を指して「純粋な学」あるいは端的に「学」と呼ぶのはそのためである。

主体の論理学

存在を自己の契機となし、唯一自分だけが自立的なものであるという点で、概念は「他者（存在）において自己自身である」、すなわち「自由」であり、あらゆるものを規定する主体として規定されている。この意味での主体的なものとしての概念を扱うのであるから、概念の論理学は「主体的論理学」なのである。この意味で、概念を指すSubjektは「主体」と訳さなくてはならない。Objektの場合は「客観」と訳しても「客体」と訳しても、大きく意味は違わないが、日本語では「主観」と「主体」はまったく語感も意味も違う。このSubjektがまだObjektに対置され、制限されているSubjektである場合は、「主観」と訳すべきであり、本論文でもそうするが、客観を自己の契機とした主観はもはや「主観」という日本語では表現できないので、「主体」と訳すしかないわけである。

2. 存在論・本質論・概念論

三分法での区分〔9〕

ヘーゲルは以上のように論理学をまず客観的論理学と主観的論理学（概念論）とに区分し、客観的論理学を存在の論理学と本質の論理学に区分する。したがって、結局ヘーゲルは論理学を存在論、本質論、概念論の三つの部門に区分していることになる。テキストではヘーゲルはこの三分法をそれ以上解説していないので、補っておくことにしよう。まず三つの領域のそれぞれについて確認する。

1) 「存在論」で扱われるのは、直接性という次元にある諸規定、すなわち、一つ一つ自立していて、他のものとの関係を抜きにしてそれ単独で扱われるような思考規定である。

2) ②「本質論」で扱われるのは、本質（関係）によって媒介された存在としての諸規定、本質－存在という関係の様々なあり方、例えば本質と現象、原因と結果、必然性と偶然性といったような、他者との関係においてしか存在しない諸規定である。

3) 「概念論」で扱われるのは、直接的に存在するものを完全に自分の統一のもとに置いている主体の産出する諸規定、言いかえれば、自分の特殊性、個別性として包摂している普遍的なものの諸規定である。

本質論の位置づけ——二版との比較

この三分法によれば、存在論は客体の世界、概念論は主体の世界を表し、本質論はその中間にあつて、客体と主体とを媒介関係を表すことになる。この三分法と先の二分法との違いは、「本質論」もまた自立的な領域として存在論、概念論と並列させているところにしかないように思えるが、ここに何か本質的な違いがあるのであろうか。ヘーゲルは第二版でこの区分論の叙述を増やしているから、それと比較してこの問題を考えておこう。

結論から言えば、初版と二版とで区分論の議論について見かけほどの違いはない。ただし、二版でヘーゲルは論理学の区分が「概念の自己規定」として生じることに力点をおいて叙述しているところが面白い点である。

「だからまず注意しなければならないことは、ここで前提となっているのは、区分が概念とつながりを持っていなければならないということ、あるいはむしろ概念そのものの中にななければならないということである。概念は無規定ではなく、自分自身に即して規定されている。区分とは、この自分の規定態が展開されたかたちを表すものである。区分とは概念の判断であり、或る外からとってこられた対象についての判断ではなくて、概念の自分自身の基づく判断、すなわち規定することなのである。」(2:44/47)

そしてヘーゲルは論理学を「存在する概念」すなわち直接的なものとして存在する概念と「概念」すなわち本来の意味での主体的な概念とに分け(2:45/49)、これに対応して、論理学を「存在としての概念の論理学と概念としての概念の論理学」(2:45-46/49)とに区分する。そして「耳に馴染んだ表現を使うならば、客観的論理学と主体的論理学とに区分されなければならないだろう」(2:46/49)と云うあいまいな言い方で、二分法を残しておく。その上で概念の諸規定は「それらが区別され、概念がそれらの区別において措定される限り、少なくともお互いに関係を持たなくてはならない」(2:46/50)と云う理由から、「ここから生じてくるのが媒介の領域、反省諸規定の、つまり概念の自己内存在へと移行しつつある存在の体系としての概念である。それだからこの意味での概念はまだ概念として単独に措定されてはおらず、概念にとって外的なとしての直接的な存在にまわりつかれている。これが存在論と概念論の間に立つ本質論である」(同)と本質論を位置づけ、「本質はたしかにすでに内的なものではあるが、主体という性格は概念のためにとっておくべきものだから」(同)という理由で、本質論を再び客観的論理学のなかに入れていく。

「主観的論理学」と「客観的論理学」の二分法と、「存在論—本質論—概念論」の三分法を並列させる構成には変わらないが、二版の叙述には新たな特徴が三つ表れている。すなわち①「概念の自己規定」をもとにして全体の区分が定められていて、概念一元論の立場をより鮮明にしている。②本質論が存在論と概念論の間に位置づけられる理由がはっきりと述べられ、三分法が鮮明になっている。③結果として、「主観的論理学」と「客観的論理学」の二分法がもはや重視されていない。

自分の哲学の弁証法的性格よりも体系的性格を強調しようとする傾向は、晩年のヘーゲ

ルのいたるところに見出される。ここでもその観点から論理学の区分を修正しようとし、修正しきれないであいまいな改定文を残す結果になっている。問題は、二分法のもとでは、本質論の位置づけがあいまいだったことにある。二版ではそれがたしかに改善されているのだが、その代わりに二分法の方はあいまいな区分となってしまった。そしてそれにもかかわらず、初版の記述を残して客観的論理学とカント哲学と形而上学との関係の叙述を続けるので、読む側としてはやや混乱することは否めない。もともとヘーゲルの論理学は「思考と存在との同一性」の境地に立っているのだから、一方では「思考」と「存在」という二分法で構想されており、他方でその両者の「同一性」を、すなわち媒介することを主張する限りでは、媒介の領域が立ち、それを自立化させれば、三分法の構想が必然的になる。そもそも弁証法が対立する両項を媒介する論理である限り、二分法と三分法はどちらも必然的であると言える。その限り、両版での説明に理論的に決定的な変化があるということとはできない。ただ、この区分論に関しては、本質論の位置づけが明快になったことで、叙述は改善されたと見ることもできよう。

補論：本質論と矛盾

ところで、本質論は媒介の諸規定を扱う領域であるから、「関係」は「本質論」に至ってはじめて現れる。それゆえに自己とその本質との対立関係もここで現われるから、「本質論」においては「矛盾」がはじめてカテゴリーとして登場する。それでは、矛盾は本質論固有のカテゴリーで、弁証法一般の原動力ではないのだろうか。この疑問に対しては、とりあえず次のように言っておこう。

1) 「本質論」に先立つ「存在論」では、矛盾はあらわにされてはおらず、諸規定は自分と他者との関係ではなく、自分が消えて他者へと移行するという運動としてしか現われなない。したがって、存在論においては矛盾の運動は規定 A が B へ移行する (Uebergehen) というかたちで矛盾の運動は表現される。だからヘーゲルは、存在論の論理は「移行」と規定する。

2) そして、「本質論」における運動の論理は対立する両項の関係であり、規定 A が自分固有の他者 B（「右」に対する「左」）を持ち、関係するのが本質論である。この運動をヘーゲルは「反省」(Reflexion) と呼び、ここで狭義の矛盾がはじめて登場する。

3) 「本質論」を越えた「概念論」では、総じて二元的な関係が一元的に統一される領域であるので、規定 A が B と媒辞によって統一されるの論理を表し、ここでは矛盾の運動は発展 (Entwicklung) となる。言いかえれば、概念論においては矛盾は常に克服されるものとして現れる。

ヘーゲルの論理は一言で言えば「媒介の論理」なのであるから、その弁証法的運動が、そして矛盾の運動が最も生き生きと現われるのが「本質論」であるのは当然である。その意味で「本質論」がいわゆる弁証法論理の核心をなす領域となるわけであるが、もちろん、ヘーゲルの完成された論理は弁証法的論理ではなく、思弁的論理（推理の論理）であり、それが叙述されるのは「概念論」である。『大論理学』の読者は「弁証法か思弁か」、「本質論か概念論か」、「矛盾か調和か」という対立を念頭に置きながら読んでいくといいだろう。

以上のことから、私たちは次のように言うことができる。「ヘーゲル論理学」とは、「意識の経験」(『精神現象学』)の成果についての反省に基づき、思考と存在との同一性の境地から思考の諸規定を叙述するが故に、超越論的論理学であると同時に学として復興した形而上学、すなわち存在論である、と。こういう優れた意味での存在論を一般的な意味での存在論と区別するために、筆者はそれを「存在学」と呼ぶことにする。

人間の主観性をも含めて、世界を総体的に一つの有機的な存在世界の形成過程と捉えて、その諸形式の体系を存在学として展開することは、意識と対象との区別を前提としている認識論哲学や経験科学(観察者の立場)によっては原理的に不可能であるが、ヘーゲルはこれを成し遂げようと試みた。彼の『大論理学』はたしかに「絶対知」の論理の地平で書かれたという限界をもった試みではあるが、それにもかかわらず、存在の基礎的諸様式を統一的に叙述するものとしては依然として他に並ぶもののない優れた試みであり続けているのである。

注

- (1) G.W.F.Hegel: *Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten*. 18Bde. Berlin 1832-1845. 『論理学』はこの第3巻から5巻に収録された。
- (2) Hegel: *Wissenschaft der Logik. Erster Band, Erstes Buch. Das Sein. Erstaussgabe von 1812*. Hrsg. Wolfgang Wieland, Göttingen 1966.
- (3) これについては、ヨアヒム・リッターの『ヘーゲルとフランス革命』(出口純夫訳、理想社、1966年)をぜひお読みいただきたい。思想と現実との関係というものがよく分かる名著である。Joachim Ritter: *Hegel und französische Revoltion*. Frankfurt a.M. 1965.
- (4) アリストテレス『形而上学』Γ(第4巻)第1章、1003a20以下。井出隆訳(岩波文庫)、112頁。
- (5) 拙稿「現代社会を理解するための『大論理学』注釈(1)『序文』と『緒論』——ヘーゲル論理学とは何であるのか、そして、それを読む意義はどこにあるのか」、所収:「ヘーゲル論理学研究」第20号、2014年、75-122頁。
- (6) なお、今後本注釈では *Negativität* を①「否定の運動」という意味では「否定性」と、②そして特に規定された存在として、「規定態」と同じ意味である場合には「否定態」と訳すことにする。*Das Negative* も同様に「否定するもの」と「否定されたもの」という両様の意味になるが、訳文では表せないので両方とも「否定的なもの」と訳してある。
- (7) Georg Wilhelm Friedlich Hegel. *Gesammelte Werke. In Verbindung mit der deutschen Forschungsgemeinschaft*. Hrsg. v. der Rheinisch-Westfälischen Akademie der

Wissenschaften. Bd.13: *Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)*. Hrsg. v. Wolfgang Bonsiepen und Klaus Grotzsch. Hamburg 2001. なお、この『哲学的諸学のためのエンチクロペディー』の初版は、出版 200 周年を記念して、2017 年に筆者の監訳（訳者 3 名）で、この本をテキストとしている 1817 年の「論理学・形而上学」の講義とともに一冊で出版される予定である。ただし、すでに翻訳は発表している。小坂田英之、木村博、黒崎剛、藤田俊治訳「『ハイデルベルク・エンチクロペディー・A 論理学』その 1・緒論と予備概念」収録：『ヘーゲル論理学研究』第 6 号（ヘーゲル〈論理学〉研究会編）2000 年、65-126 頁。同、『ハイデルベルク・エンチクロペディー・A 論理学』その 2・存在論と本質論」収録：前掲書第 7 号、2001 年、59-114 頁。同、「『ハイデルベルク・エンチクロペディー・A 論理学』その 3・概念論」、収録：前掲書第 8 号 2002 年、45-82 頁。

- (8) 本文中に（§ 13 / § 79）で示した節番号は、前が初版のもの、後が第三版のものである。第三版の論理学部分に講義録から取った「補遺」と呼ばれる叙述を加えたものがいわゆる『小論理学』として翻訳されている。松村一人訳『小論理学』、岩波文庫上（1951 年）・下（1952 年）。補遺なしの、第三版全体（論理学、自然哲学、精神哲学）の本文のみの翻訳としては、以下のものがある。榎山欽四郎・川原栄峰・塩屋竹男訳『ヘーゲル エンチクロペディー』（「世界の大思想 15」）、河出書房新社、1972 年。なお、1830 年に出されたこの第三版（第二版は 1827 年で、第三版とほとんど変わりはない）では、この「論理的なものの三側面」の叙述は「客観に対する思想の三つの態度」を述べた長い叙述（§ 26-78）の後に置かれ、あたかもそうした思想の三つの態度の検討から生まれた認識であって、『精神現象学』の成果ではないような構成になっている。文言がほとんど同じでも、付与された意味を晩年の体系重視の思想に従って解釈できるようになっているのである。それゆえに、筆者は『エンチクロペディー』においても、初版こそがヘーゲルの若き日の革命的な思想を伝えていると考えている。
- (9) GW 版 Bd.11 の注（S.417）では、プラトンの『パルメニデス』（135d-e）が挙げられ、ヴォルフ学派の形而上学への言及はない。
- (10) カント『純粹理性批判』の原著共通頁付 95 - 113 頁を参照。
- (11) フィヒテ『全知識学の基礎』の「第一部 全知識学の根本諸命題」（木村素衛訳、岩波文庫版）101-153 頁を参照。
- (12) 「はじめに」で紹介したズルカンプ版著作集の S.42-46。邦訳では金子武蔵訳（『精神の現象学』上巻、岩波書店、1971 年）の 39-43 頁。以下の当該項目中の頁付けは（原著/金子訳）で示している。ただし、訳文は筆者のものである。
- (13) 以上は『純粹理性批判』の「超越論的弁証法」の 349-595 頁の要約である。
- (14) 『純粹理性批判』、B79 以下。
- (15) 誰のことかは特定できない。GW 版の注では、ラインホルト（Karl Leonhard Reinhold, 1758-1823）やクルーク（Wilhelm Traugott Krug, 1770-1842）の名が挙げられている。