

現代社会を理解するための

『大論理学』注釈（3）

第一部・『第一書 存在』

その1・注釈1と第一章 「学は何を始元としなければならないか」 および「存在—無—成」への注釈

黒 崎 剛

凡例

1. 本稿ではヘーゲルの引用は（1:23/45・2:67/89）と記す。「1:」は存在論の初版をさし、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恒信訳の存在論（『大論理学1』、以文社、1977年）の頁付けである。「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、「/89」はそれに対応する武市建人訳の存在論（『大論理学 上巻の一』、岩波書店、「ヘーゲル全集6 a」、1956年）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。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し、引用文中の〔 〕内に文は、筆者による補いである。

3. 第二版の当該箇所の段落番号は【 】内で記す。また、初版からの引用文中の【 】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. 太字はすべてがヘーゲルのテキストである。引用文中の①②の番号は筆者による付け加えであり、原文のピリオドごとの文章の順番を表す。／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。

注釈1 「学は何を始元としなければならないか」

第1節 「始元論」の解明

『大論理学』の本論は、「学は何を始元としなければならないか」というタイトルの付いた文章で始まる。ヘーゲル研究者によって「始元論」と呼ばれている箇所である。「始まり」がこれほど問題になることは哲学以外の学には見られないし、また他の論理学にも見うけられないことで、ヘーゲル論理学の大きな特徴となっている。しかも一九世紀からこのヘーゲルの始元論の解釈に人々は苦しんできて、肝心のカテゴリー論に入る前に読者の意欲をそぐような障害になっている。ヘーゲル研究者の中にもこの議論に大した重要性はないと公言する人もいる。しかし、私は学の始元の問題に見事な解決案を示したこの議論をきちんと理解しなければ、広い意味では学的な「方法」について、狭い意味ではヘーゲル哲学全体も理解できなくなると考えている。そこで、この注釈では十分に場所をとって、ヘーゲルの始元論の意義、必要性について考えてみることにする。

始元論とは何を問題にするのか。

哲学以外の実証科学あるいは個別科学には、「何から始めるか」という原理的問題は存在しない。個別科学においては何を対象とするかについての共通理解から大きく外れていなければ、とりあえず暫定的に自分の興味関心（問題意識）から対象を選んで研究を始めても咎められないし、最後にその学が本来の対象としているものの本質に迫れば、始元のあいまいさも正当化されるだろう。そこでは問題は成果を出すことにあり、正しい始元を求めることにはない。

ところが、哲学では違う。少なくとも、ヘーゲルはそのように確信している。ヘーゲルが「学の始元」という場合の「学」とは、哲学のことであり、狭い意味では論理学のことである。論理学は思考の学であり、学的認識を行う思考が自分自身を対象とする場合に成立する学であるから、そこには個別科学が想定するような他者としての対象はない。その意味で、哲学においてはこの思考そのものが始元であるということははっきりしている。さらに、どのような学であれ思考抜きでは始まらない。したがって対象の分析に没頭している個別科学者も、いつかはその分析に用いている方法論およびカテゴリーの妥当性、そしてそれを統括している自分自身の思考のあり方を反省しないと、先に進めないという瞬間を迎える。実際、すぐれた科学者が晩年に自分の研究をふりかえるとき、その人は哲学者として振る舞っている。その意味で、哲学の始元論は間接的にあらゆる個別科学の正当性、学一般の妥当性に関わる問題だと言っていい。

では、思考そのものを対象として取り扱う学は、第一番目にはどんな規定を持ってくることができるのか。その最初の規定は、哲学あるいは論理学の全領域を覆うことができるような決定的なカテゴリー、言いかえれば、およそこの世の一切のカテゴリーがそれに包括されるような途方もないものでなければならない。それが何であるかを規定するのが『大論理学』の始元論独自の問題、そして哲学的思考の根本課題なのである。

「始元」と「原理」

ところで、始元と意味が重なる言葉としては「原理」(Prinzip)がある。ヘーゲルは第二版で始元論の冒頭に四つの段落を書き足し、【2】で始元と原理の違いについて説明している。これを読んでおこう。それによれば Prinzip という言葉は「客観的な始元、あらゆる物の始元」(2:53/57)を意味している。古代ギリシャの哲学では、「万物のアルケー」として「水」(タレース)、「無限定なもの／ト・アペイロン」(アナクシマンドロス)、「ヌース／理性」(アナクサゴラス)、「イデア」(プラトン)などが挙げられ、デカルト以降の近世の形而上学では、そうした原理として「実体」(スピノザ)、「モナド」(ライプニッツ)などが想定された。あるいは個別科学でも「アトム」のような物質を原理として挙げることもあり、それどころか現在でもそうした「究極の存在」が何であるかの探求は自然科学分野でも止んでいない。

ところで、ヘーゲルによれば、これまで哲学者は「真なるもの」、「絶対的な根拠」を求めるといったやり方で学的認識の「客観的な原理は何なのか」を追及してきたが、他面で、「始元」の方は「議論に入るための偶然的なやり方という意味での主観的なもの」(同)だと見なしてあまり関心を払ってこなかった。しかしながら、デカルトとともに大きな転機が生じた。彼が学の原理を求めて行った「方法的懐疑」の結果、「コギト・エルゴ・スム」(「われ思う故に我あり」)という主観性(コギト、自我、近代的自己意識)を発見して以来、内容としての客観的原理だけに向けられていた関心が主観性に向けられ、「自我あるいは自己意識を認識の始まりとしなければならない」という要求が起こってきたのである。ここで存在原理と認識原理、原理と始元の問題が一つになった。二版の叙述ではそのことを確認している。

「初期の抽象的な思考はまずただ内容としての原理にしか関心を抱かないが、これに対して教養が進むにつれて他の面、すなわち認識の営みに注意が払われなければならないとすれば、主観的な行いもまた客観的な真理の本質的契機と解されるようになり、そして方法が内容と、形式が原理と一つになることが要求されることになる。だから原理がまた始元でもあり、思考にとって先なるものがまた思考の歩みにおける最初のものであるべきなのである。」(2:S.53-54/58)

したがってヘーゲルの始元論は「何を学の原理とすべきか」と、「何から学的認識を始めべきか」という二つの問いを一つにし、一気に解決しようとしたものであることが分か

る。

ヘーゲルのこの立場から見れば、デカルト以来の近代哲学の流れは二つに分かれている。すなわち、前者の問いには形而上学者（スピノザやライプニッツらのいわゆる合理論者）が取り組んだが、その立場は後者の問いを忘れて独断的に原理の証明に取り組むものとして批判され、後者の問いにはイギリス経験論者やカントらの広い意味での懐疑論者が取り組み、認識の主観的な基準を発見しようと試みた。（ヘーゲルは『エンチクロペディー』の第二版、第三版では「客観に対する三つの態度」として、これに信仰と知的直観に依拠する「直接知の立場」を加えているが、基本的な対立軸をなすのはこの二つである。）

だから、ここに現れてくる原理と始元との対立は直接性と媒介との対立に還元されることになる。なぜなら、対象を規定する原理はそれ自体が万物の客観的根拠であるから、無前提で直接的である。だが、そのような原理は自己意識によって媒介され、思考の成果となってはじめて認識される。ここに学の原理は一方では無前提＝直接的であるが、他方では成果であり媒介されているという対立する規定が生まれることになる。

以上の意味で、ヘーゲル論理学の意義とは、①直接性（直接知）と②媒介（媒介知）とを③媒介する論理であるということに尽きる。つまり、②の意味での直接性に対立する媒介（V1）ではなくて、③の意味での直接性を包括する媒介（V2）をカテゴリーの体系として具体化して捉えることを彼は目指すのである。

「…天上であれ、自然の中であれ、精神の中であれ、あるいはいかなる所であれ、直接性ととともに媒介を含んでいないようなものは何一つとしてあることはなく、したがってこの二つの規定は切り離し不能な不可分のものであり、この対立は虚しいものだということが明らかである。」（2:54/58）

では、そのような、媒介されてもいれば直接的でもあり、原理でもあり始元でもあり、客観性と主観性を同時に満たしている規定とは何であろうか。

ヘーゲルによれば、それは「純粹存在」（reines Sein）である。二版ではここまでに以上のことを解説した4つの段落が書き加えられているが、初版の始元論はそのような予備的解説は抜きで、単刀直入にそこから始まる（1）。

第2節 始元における媒介と直接性

始元論の論理的な議論は、初版の冒頭の5つの段落で尽きているから、そこさえ理解できればよい。それは始元が媒介の成果であるということを示す叙述（〔1〕～〔4〕）とそれが直接的に前提されるものであることを示す（〔5〕）に分かれている。

1. 始元は「意識の経験の学」によって媒介されている（〔1〕～〔4〕）

まず、初めの4段落を見てみよう。（二版では【5】から【8】にあたる。）

「[1] ①精神の現象学、いいかえれば、現象する精神としての意識の学から前提されることは、純粹知が現象する精神の最後の究極の絶対的な真理であるということが結果として明らかになっている、ということである。②論理学は純粹な学であり、その〔全〕範囲・広がりにはわたって純粹な知である。③純粹知とは、真理に成った確信、いいかえれば、もはや対象に対立しておらず・対象を内的ならしめ・対象を自己自身として知っている確信である。また同様に他面では〔この確信は〕、自己についての知、つまり対象的なものに対立しており・対象的なものを無に帰せしめることであるとされるところの自己、そのようなものとしての自己についての知を放棄し、このような知を自己の外に立て、しかもこうした知の外化との統一である、そういった確信なのである。

[2] 純粹知はこうした統一に収斂してしまっており、何らかの他のものとの一切の関係ならびに媒介を揚棄してしまっており、単一な直接態なのである。

[3] ①単一な直接態と〔いう表現〕は、それ自身が反省の表現であり、媒介されたものとの区別に関係している。②それを真に表現するならば、この単一な直接態は純粹存在、あるいは存在一般である。存在であって、それ以外の何ものでもなく、それ以上の一切の規定や充実を欠いている。

[4] 純粹知の概念をこのようにふり返るといえることが、存在の出てくる根拠であり、〔その結果〕絶対的な学の始元は形成されるのである。」（1:33/73・2:54-56/59-60）

ここでは、学の始元は「精神の現象学」、正確に言えば「意識経験学」による媒介の成果であるがゆえに、直接的であり、純粹な存在であるという逆説が述べられている。

引用文の〔1〕で「純粹知」と言っているのは、『精神現象学』の成果である「絶対知」のことである。「純粹」と言いかえているのは、この知が意識自身から他者として区別される何らかの内容あるいは対象についての知ではなく、意識自身が自分の働き全体を知るという自己知のことだからである。純粹知はすでに、対象との相関関係においてある意識＝「対象意識」ではない。それは「精神」という統体性となった自己意識であって、それはあらゆる対象を現にある形態をもった対象として存在せしめている原理そのものであるから、この自己意識は対象の中にその対象を規定している自分の作用そのものを見るのであり、それゆえに対象と対立しない意識であって、「確信」という主観的なあり方をとってはいるが、それ自体が対象をその対象として存在せしめている原理、すなわち真理となった確信である。たしかにそこに自己意識と対象、あるいは主観－客観の区別は存続しているが、その区別とは自己意識が自分の働きの成果を自分の働きそのものと区別して外に立てているということであるから、外なる他者において自己意識は自分自身を認識している。そういう区別のあらゆる次元を歩み通すことによって、諸区別を包括する統体性となった自己意識が純粹知である。（したがって「主観」というより「主体」という訳がふさわしい。）

次に、〔2〕では、こういう統体性としての純粹知が、これまでの媒介をすべて自己に含んではいるが、成果としては一個の直接的なものとして存在していることが結論として述べられている。つまり区別を踏まえた上で区別されたものの自立性を否定し、この媒介を経た上でその媒介の過程を単一な統一に集約した直接的（無媒介的）なもの、それが純粹知である。それをヘーゲルは「単一な直接態」と呼んでいるが、直接的 *unmittelbar* というドイツ語は無 - 媒介 *un-mittelbar* ということであり、この表現には「媒介を経たうえでそれを否定して自己に還帰した統一」という意味が初めから含まれている。だが、こうした論理は本質論で議論される「反省」*Reflexion*（「反照」とも訳される）の論理であるから、この規定をヘーゲルは始元に置くことを避けている。（この背後にある反省の運動を叙述しないということが、存在論の議論を難解にしている大きな理由であるが、これについては、後で論じる。）

そこで〔3〕では、ヘーゲルはこの直接態を「純粹存在」あるいは「存在一般」と言いかえる。「存在」という言葉には「媒介を経たうえで」という反省の表現は含まれていないからである。したがって、結論は、純粹な学の始元となりうるのは「存在」というカテゴリーだということである。

そして最後に、〔4〕でヘーゲルは、学の始元を規定するためには、こういう媒介過程を振り返ることが必要だと明快に述べている。ところが、驚くべきことに、彼は1832年に公刊された第二版ではこの〔4〕を丸ごと削除している。晩年のヘーゲルは、論理学を「意識の経験の学」によって媒介する論理よりも、論理学内部で自足的に行うという論理に傾いており、極力『精神現象学』の役割を限定しようとする傾向があった。しかしそれにもかかわらず、精神現象学による媒介を否定したわけではないので、第二版には非常に中途半端な叙述が残された。そのために、第二版で『大論理学』を読んでいる限り、彼が意識の経験による媒介をどう考えているのか分かりにくくなっていて、ヘーゲル研究者の定説として、「晩年のヘーゲルは精神現象学による媒介を否定した」という見解が定着してしまう原因の一つになった。そのような定説ができたのは、ある程度ヘーゲル自身の叙述に基づく理解なのであるから仕方のない側面はあるが、ただし、そうした理解をした場合には、そこからいかなる理論的帰結が出てくるのか、ということに進まなければ、そういう解釈をする理論的意義はなかったはずである。ところが、そのような理解を支持するヘーゲル研究者たちは多数いても、その肝心なことを論じるものは少ない。ヘーゲルの文献実証的研究による研究の理論的後退というべきであろう（2）。この点については、初版ではヘーゲルの論理は明快であり、そのような理解を退ける。筆者が初版を読むことを進めるのは、一つにはこの理由からである。

2. 始元は何ものによっても媒介されてはならない（〔5〕）

次に、これに対するもう一つの側面、すなわち「始元とは端的に無媒介でなければならない」という規定を述べるのが、これに続く〔5〕（二版では【9】）である。

「〔5〕①あるいは、第二に反対に、絶対的な学の始元はそれ自身が絶対的な始元でなければならない。それは何ものをも前提してはならない。②したがってそれはどんなものによっても媒介されてはならないし、ましてやなんらかの根拠を持っているなどということがあってはならない。むしろその始元それ自身が学全体の根拠であるべきなのである。③それだからこの始元は端的に一つの直接的なものでなければならず、むしろ直接的なものそのものでなければならない。④それは他者に対して何らかの規定を持つことができないのと同様に、また自己のうちにどんな規定をも、どんな内容をも含むことができない。というのはそのようなものがあるとすれば、それはやはりまた一つ区別であるだろうし、また差異あるものの相互の関係であるだろうし、それだから一つの媒介であろうからである。⑤したがって始元は純粹存在である。」（1:33/74・2:56/60-61）

「始まり」という規定そのものを考えてみれば、事柄が始まる以前には何も存在しない。あるとすれば、そちらの方が始元になってしまうからである。したがって始元とは、その概念に従えば、端的に直接的で、何らかの先行するもの、媒介するもの、根拠となるものをもたず、それ自身が学の全体を媒介するもの、学全体の原理となるものであるはずである。だから始元は、まったく規定を欠いたもの、完全に区別なき直接的なもの、単一なものでなければならない。というのも、もし始元になんらかの規定や内容があったとすれば、始元は他者に制限されていることになり、直接的なものではなくなってしまうからである。

そうだとすると、始元は端的に直接的なもの、ただ「存在する」としか言えないものであるから、この意味でも始元は「純粹存在」でなければならないのだとヘーゲルは言う。

3. ヘーゲルの解決——前進＝背進の論理

以上のように、哲学の始元は一方から言えば媒介されたものでなければならないが、他方から言えば直接的なものでなければならない。しかしこの両規定は矛盾する。だからどちらかの立場に立って始元を主張すればすぐに他方の立場から反駁を受けてしまう〔6〕。哲学の始元を設定することが難しいのは、この故であって、ここでまさにデカルト以来の近代哲学は始元あるいは原理をめぐる弁証法的過程に巻き込まれることになったのである。

ヘーゲルの解決は、先の〔1〕～〔4〕で示されたように、「意識の経験の学」による媒介の成果である「絶対知」を、真に直接的なものとして哲学＝論理学の始元にするということであった。〔7〕ではこのことを確認している。だがもし「絶対的に真なるもの」であるはずの始元が媒介の成果であるとするれば、この成果に至るための始元として、意識という主観的なものがどうしても置かれていることを認めざるを得ない。

前進＝背進の論理：ラインホルトとヘーゲル

そうだとすると、ここに次のような考えがどうしても出てくることになるということ

ヘーゲルは〔8〕で認める。それは、「哲学はただ仮定的で蓋然的な真なるものでしか始まることはできず、したがって哲学的思索は、さしあたりはただ探究でしかありえないという考え」（34/75）である。これはヘーゲルと同時代の哲学者ラインホルトによって提起されていた考えである（3）。そしてこのラインホルトの見解に従えば、学の「進展」というものは次のように表すことができることをヘーゲルは承認している〔9〕。すなわち、「哲学においては、前進はむしろ背進にして基礎づけであり、こうした歩みによってはじめて、始元となっていたものがたんに恣意的に想定されたものではなく、本当に一方では真なるものであり、他方では最初の真なるものであるということ」（同）である。

このラインホルトの考えが興味深いのは、それが二十世紀の「解釈学的循環」の論理に通じているということである。そしてヘーゲルは〔10〕でこのラインホルトの始元論を——したがって解釈学的循環の論理を——、一部認めるが、全体としては否定するのである。

「〔10〕①人が承認しなければならないのは次のことである。すなわち、前進は根拠への、そして根源的なものへの背進であり、始元にされたものはこの根源的なものに依存しているということが本質的な考察であるということである——この考察は論理学そのもののなかでもっと詳しく明らかにされるだろう。②——こうして意識はその道行をそれがその始元とする直接態から始めて、その真理態としての絶対知へと帰り至るのである。③そもそもこの最後のもの、すなわち根拠は、はじめは直接的なものとして登場した最初のものが、そこから現れ出てくる場所のものでもある。④——こうして精神もまた、純粹知の発展の最後において自己を自由に外化し、直接的意識の形態へと自己を解放するのである——直接的な意識というのは、意識に他者として対立しているところの存在の意識としての意識である。⑤本来から言えば本質的なことは、純粹に直接的なものが始元であるということではない、そうではなくて、全体は自己自身へと帰ってゆく円環であり、この円環運動のなかでは最初のものはまた最後のものになり、そして最後のものはまた最初のものになるということである。」（34-35/75-76）

ヘーゲルがラインホルトに同調するのは、この引用文①の思想においてである。そしてその思想が実際に遂行されたのは「意識経験学」においてであり、そのことが引用文②で述べられている。意識経験学では主観的な始元としてまずもっとも直接的な意識（対象意識）が置かれる。この直接的な意識は、或る一つの規定はそれだけで自立して存立することができず、別の規定による助けを必要とすることに気づく。そのことを通じて、意識は自分を存在せしめているより高次の連関を意識できるようになる。③では、この媒介を最後までたどって「絶対知」となったとき、意識はこの総括された諸規定の全体こそが自分を成立させていた根源の根拠であることに気づくということが述べられる。こうした絶対的な根拠が成立すると、そのとき直接的意識の諸形態もそれぞれがこの根拠の上に位置を占め、それによってかえってこの根拠の他者としてその直接的存立を保証され（「直接的意識の形態へと自己を解放する」）、同時に絶対知の体系をつくる個々の契機として位置づけ

られる(④)。絶対知として完成されたこのような自己意識がヘーゲルの言う「精神」であるが、精神は自己のうちにそれまでに登場した意識－対象関係の全規定を自分の契機として保存しているものであるから、逆にいつでもそうした契機を展開して外に示すことができる根拠、あるいは主体だとされるのである。直接的な意識とその規定からの前進運動は、こうして自分の根拠に帰り着く背進運動であったことが分かる。それゆえ、この前進＝背進の過程が完結すると、そこには「諸規定の根拠への還帰」と「根拠からの諸規定の産出」という両過程が同時に表されることになる。だからヘーゲルはそれを指して「自己自身へと帰っていくこの円環」というわけである。この意味では私たちは始元が直接的であるという側面に固執してはならない。むしろ、重要なのは、真なるものは必ず媒介されていること、始元というのも全体の円環の中の一環にすぎないと認めることである(⑤)。ラインホルトの前進＝背進論が始元の暫定性を認めるものであったのに対して、ヘーゲルは同じ論理を始元の絶対性の基礎づけに利用したのである。

前進＝背進論をこのように理解したことにより、ヘーゲルは始元に原理の意味をもたせることができた。彼は〔11〕と〔12〕でこう言う。

「…始元をなすものからの前進は、始元をなすもののいっそう進んだ規定にすぎない。そのため始元をなすものは後続するものすべての根底に存しつづけるのであり、これらの後続するものから消失することはないのである。…こうして哲学の始元はあらゆる後続する展開のなかに現存しかつ自己を維持する根底であるが、それは始元のその後の諸規定を貫いて内在する概念なのである。

始元が自己をさらに規定しつつこのように前進していくことによって、始元は、直接的なものであるというこの規定態においてそれが一面的なかたちで持っているものを失い、媒介されたものになる。そしてまさにこのことによって学的前進運動の線を円環となすのである。」(35/76)

前進するということは直接的な始元が一方的に根拠へ帰ることではなく、原理を成果として生み出すことではない。むしろそれは始元が自己を規定していく過程、始元が原理そのものであること、ヘーゲルの言葉では「概念」であることを証明する過程なのである。

だが、そうだとはいえ、始元は最初からいろいろな規定を自己のもとに統一している原理であるわけではない。

「同時に、始元をなすものは、始元においてはまた未展開のもの、内容を欠くものであるために、まだ真に認識されてはいない。というのは始元をなすものはその場合には始元のうちにある、すなわちまだ学以前の段階にあるからである。学となったものにしてはじめて、しかも全面的に展開されたかたちでの学がはじめて、始元をなすものの完全な、内容にみちた、やっと真に根拠づけられた認識なのである。」(35/76-77)

始元をなす直接的なものは、最初は当然のことながら未展開で、内容を欠いたものにすぎない。しかしながら、それは自己規定を前進させていく過程で、後続するあらゆる規定の根底に位置するものとなる。例えば『精神現象学』の始元は感覚的確信であるが、成果としての絶対知もまた確信という態度をとる意識である。ただし、前者があくまでも感覚的に主客の一致を確信しているにすぎず、その確信が正当化されていないのに対して、絶対知はこの一致を意識の経験の全行程によって証明し終わった、媒介された確信、言い換えれば真理と一致した確信であるという違いがある。だが、確信、すなわち意識と対象との一致という態度は、すべてのその後の意識の諸形態の根底に座り、それが絶対知に至って復活するわけである。最初のもものが抽象化された根拠であるということは最後になってはじめて分かる。その意味で成果としての根拠と同一のものとなる。

こうしてようやくヘーゲルの始元論の全体像が見えてくる。彼が言いたいのは、純粋に直接的なものを始元として確定することを追及していくと、真理は円環あるいは体系だということが見えてくるということなのである。つまり、直接的なものとしての始元は自分を様々な姿に規定していく過程で、媒介された成果として根拠となり、この成果としての根拠がひるがえって抽象化されて学の始元として帰ってくるのである。

解釈学的循環とヘーゲル始元論

そう考えるとヘーゲルは「最後になって始元があらゆるものの根拠であったことが分かる」という現代の解釈学的循環の論理を先取りしているように考える人もいるだろう。しかしそうした解釈は、ヘーゲル自身は〔13〕で述べていることを聞けば、成り立たない。

「けれども、成果がまた絶対的根拠をなすからといっても、この認識の前進の歩みは暫定的なものでも蓋然的なものでも仮定的なものでもない。そうではなくて、それは事柄と内容そのものの本性によって規定されているのである。このような始元は、なにか恣意的で単に一時的に想定されたといったものでもなければ、また、外見上は恣意的に見えるものであるから前提することを許してもらい、その後になってやっとそれを始元としたことが正しかったということが明らかになるといったものでもない。」(35)

解釈学的循環の論理は、19世紀におけるデュルタイの解釈学が20世紀にハイデガーによって現象学に取り込まれた結果として生まれ、その後、ガダマー、というよりハーバーマスによって近代社会を理解する切り札として主張された方法論である。その分かりやすい完成形をハーバーマスの説明に従って示しておこう。——人間は社会を認識するに際して社会になんらかの「統体性」(Totalität)があることを前提せざるを得ない。その統体性の見地から言えば、実証主義が前提するような客観的な「事実」など存在せず、すべては統体性に媒介された一現象にすぎない。私たちはそうした直接的に現れる現象に反省を

加えて媒介された本質を発見するが、そのさいに「統体性」は直接的な現象を成立させていた「背景知」として現れ、私たちはこの背景知によって事実と思われていた現象の世界を批判し、理論を構成していく。このような「社会的な連関を研究それ自身をも規定する統体性として概念把握するような尺度」（PdS, 158・164）をもつことによってはじめて認識は可能になる。最初は不明瞭にしか了解されていなかったこの統体性の概念に個別的な「事実」を媒介し位置づけることを通じて「不明瞭に先行的に了解されていたカテゴリー」（PdS, 158-159・165）に内容が与えられ、全体のなかに位置づけられていく（4）。——

たしかに、個別の実証科学においてはこのような解釈学的循環の方法は役に立つであろう。しかし、ここでヘーゲルが求めている始元は哲学あるいは論理学の始元であり、あらゆる学的認識の原理となるものであるから、個別科学における研究の暫定的な出発点となるものと混同してはならない。彼が始元論で明らかにしようとしているのは、ハーバーマスが要請することしかできなかった原理、そもそも解釈学的循環を成立させている地盤、個々の現象認識においてどうしても前提せざるをえないそのような統体性そのものを明示することなのである。

ちなみに、ヘーゲルが解釈学的循環の論理を聞けば、そのようなやり方は幾何学において定理を証明するさいに補助線を使うようなやり方にすぎない、と批判することだろう。つまり、例えば三平方の定理を証明する際に、三角形にどのような線を引いてそれを証明するかは偶然であり、証明が終わったときにはじめてその線を引いたことが適切であったことが分かる。その場合ヘーゲルが問題にするのは、引かれた補助線と当の定理との間に必然的關係がないということである（35/77）。これに対して、彼が行った「意識経験学」の歩みと、その成果としての「絶対知」との關係は必然的であって、その過程の成果としての原理こそ、あらゆる学の始元におかれなければならないものだとしてヘーゲルは力説しているのである。

4. 哲学・論理学の始元は「純粹存在」であること

以上が、ヘーゲルが哲学およびその出発点となる論理学の始元が「純粹存在」であるという理由である。このことは〔14〕と〔15〕で結論として述べられているのであるが、分かりやすくするために、〔14〕の途中に、〔15〕の一部を挿入して示しておこう。

「〔14〕①かくして、何ゆえ純粹学では純粹存在から始められるのかという根拠は、上述の通り純粹学そのものに即して直接に挙げられている。②この純粹存在は、純粹知が帰りつく先である統一である、言いかえればそれはまた純粹知の内容でもある。③このことは、この純粹存在、絶対に直接的なものがまた同様に絶対に媒介されたものであるゆえんの側面である。」（36/77）

「〔15〕③純粹知が与えるのは、始元は抽象的な、言い換えれば絶対的な始元であるべ

きだという、こういった否定的な規定だけでしかない。④純粋存在が純粋知の内容だと取られる限り、純粋知は自分の内容から身を退け、その内容をそれ自身だけで放置しなければならず、それ以上規定してはならない。⑤——言い換えれば、純粋存在が統一として、〔それも〕知が自分と客観との合一の最高の頂点でそれへと合致していつているような統一として見なされなければならない以上、知はこの統一に向かって消失しているのであり、知にとってはこの統一とのいかなる区別も、したがってまたこの統一にとっていかなる規定も、残っていないのである。」(36/78)

「〔14〕④しかしまた同様に本質的に、純粋存在は純粋に直接的なものである。純粋存在がひたすら純粋に直接的なものとして捉えられなければならないのは、まさしくそれが始元であるからである。純粋存在がこの純粋な無規定態ではなく、いっそう規定されるとすれば、その限りではそれは媒介されたものとして捉えられるであろう。⑤始元そのものの本性のうちにあるものは、始元が存在であり、それ以外の何ものでもないということである。⑥それだから哲学に入りこむためにはそれ以外の準備はなんら必要でなく、そのほかの反省や手がかりをも必要としないのである。」(36/77-78)

意識の経験という媒介は学にとって外的なものではなく、それだけが純粋知（絶対知）に至るための唯一の必然的な媒介である。純粋知においては意識と対象との区別はなくなっているとヘーゲルは言う。しかしそもそも「知」というあり方は意識と対象、主観と客観との区別が前提されていてはじめて成り立つのであるから、それらの区別が消滅したところで成り立つ純粋な知とは、実はもはや「知」でさえない。〔15〕①の言明は、始元というのがそれまでのあらゆる内容、すべての規定、意識と対象との全連関の自立性を完全に否定し尽くして、それらをたった一つの統一のもとに収斂させたものだということを言っている。したがって、そこに内容として立てられているのは、意識と対象、主観と客観とが純粋に一致しているという事柄だけである。これが始元として立てられるべきカテゴリーの内容になる。その事柄そのものだけを「反省の言葉」を使わず、直接的に表現にしようとするれば、それは「純粋な存在」というカテゴリーになる。これがヘーゲルの主張なのである。

そして他方、〔14〕の後半で言われているように、始元は始元である限り、純粋に直接的なものとして捉えられなければならない。そして、「純粋な存在」というカテゴリーは、まさにあらゆる媒介の成果を統一して直接態になった統一を表現しているのであるから、「純粋存在」はこの側面をも満たす表現となる。

こうしてヘーゲルは「始元」という概念のうちにあるものは「純粋な存在」だけであり、そしてこれだけが哲学・論理学の出発点となるものだと断言するのである。

補論：始元が純粋なものでなければならないことについての二論

ところで、この後のテキスト（〔16〕以降）で、ヘーゲルは以上の始元分析とは別の仕方では始元を設定する可能性を考察し、退けている。この部分はもはや本論ではないので、その代表例を二つ簡単にみておくだけにする。

1) 始元を最初から「存在と無との統一」と規定する態度（〔16〕 - 〔25〕）

一つ目は、始元をもっと具体的な統一、つまり「存在と無との統一」と考えたらいいではないかとする態度である。

まず「純粹存在」という規定さえも捨象して始元そのものを分析しようとする（〔16〕〔17〕）、言うことができるのは、始元においては「まだ何もかも存在せず、そして何ものかが生成しなければならぬ」（36/79）ということだけである。この場合、始元は「存在」と同時に「無」という規定をも含んでいなければならないから、始元は「存在と無との統一、言いかえれば、同時に存在である非存在であり、同時に非存在である存在」（同）だと規定されるはずである（〔18〕 - 〔21〕）。これはちょっと考えるといかにも弁証法的な態度であり、ヘーゲルが言いそうなことだと思えるのであるが、実際にはヘーゲルはこうした始元設定の仕方を認めない。その理由は以下の通りである。――始元をはじめからそういう「統一」として設定すると、始元というものをすでに「知られた何ものか」として前提していることになるし、またさらに統一だという以上、そこに複数の契機が想定されているわけだから、始元を純粹存在以上の「具体的なもの、自己のうちで多様に規定されたもの」だと前提してしまっていることになる。ところが、そういう具体的なものを分析する場合には、どうしても人が自分の脳裏に思い浮かべる偶然的な諸形態を持ち込んだり取り去ったりしてしまうのであり、分析が主観的なものに墮するというのである（〔22〕〔23〕）。そうした分析態度に対してヘーゲルは言う。

「けれども、分析が前提している通り、対象が或る具体的なもの、総合的な統一であるならば、その限りにおいてその中に含まれている関係は必然的な関係であるが、ただし、この関係が見いだされたものではなくて、この統一へとかえってゆくという諸契機の固有の運動によってもたらされている限りにおいて必然的な関係なのである。」（〔23〕 S.37）

論理学における一つのカテゴリーから他のカテゴリーへの進展は、或るカテゴリーがそれだけでは自立できないような不完全な規定態であるからこそ、それを補ってくれる他のカテゴリーをどうしても必然的に立ち上げなければならないという媒介の過程を表している。このような叙述をする場合、先行するカテゴリーは後続のカテゴリーよりも抽象的でなければならないが、そうすると始元となるカテゴリーはまったく具体的な統一や関係を含まない、もっとも抽象的なものでなければならない。その意味で始元は「存在と無との統一」といったような一定の関係をもっていない。また、そうでないと、「存在と無との統一」というすでに具体化された関係について個々の自己意識が抱いているイメージが分析に入ってきて、カテゴリーの進展が主観的分析になりかねない」とヘーゲルは考え、「存在と無との統一」を始元とする態度を排斥するわけである。

ヘーゲルが先に「始元は成果であるとともに直接的でなければならない」と強調したのも、この

ためである。もともと始元は精神現象学の成果である以上、統一であり、関係であり、当然、具体的なものをその背後に持っている。しかし、『精神現象学』の内容をそのまま論理学の領域に持ち越してはならず、一度そうした具体的な統一性、諸関係を「純粹存在」という抽象的な直接態に還元するという手続きを経ないと、抽象的な諸カテゴリーの必然的な進展を叙述する論理学として再スタートできないというわけである。始元の二側面のうち、直接的でなければならないという第二の側面をここでヘーゲルがわざわざ強調して再説するということは（〔24〕）、論理学におけるカテゴリー進展のそうした必然性を守ろうとためだと言いうことができる。

ヘーゲルの意図を好意的に理解しようとするならば、次のような例を考えたらよいだろう。——「そのような抽象的な考察などには飽き飽きだ。そんな無意味なことに関わり合っている暇があったら、さっさと目の前にある具体的な『事柄』で始めたらよい。その方がはるかに役に立つ認識ができるは分かり切ったことだろう」。——たしかに、分かり切ったことなのであり、そして実際そうしたやり方は経験科学のやり方としては、何ら問題はない。だが、だからこそ、そうしたものは哲学の始元にはならないのである。なぜなら、経験科学が何らかの具体的な対象から出発するものであることを肯定しているときには、その分析が論理的に必然的であることを必ずしも要求しておらず、蓋然的な始元にふさわしい蓋然性な成果でもかまわないからである。だが、そうした対象を思考する主観の能力を叙述する論理学はそうであってはならない。私たちはよく「事実」から出発すればいいと、こともなげに言うのであるが、その場合にこともなげに前提されている「事実」とか「事柄」なるものも、実は思考によって媒介された成果としてそこにあるものである。したがって事実や事柄といったものは、すでに思考の多様な規定を含んでいるものであるから、論理学はそのようなものを始元として前提できないとヘーゲルは語っている。そもそも、「事柄が何であるかということは、まさに学が進んでいくなかではじめて明らかにされるべきものであって、それは学に先立ってすでに知られているものとして前提されることはできない」（〔25〕、38/81）のである。したがって論理学の前提となる始元は何の統一性も関係性もふくまない「純粹存在」という完全な抽象的なかたちに還元されて設定されることによって、それ以降の分析の必然性が成立するというのがヘーゲルの主張である。

2) 自我を始元とする態度〔26〕—〔29〕

もう一つヘーゲルが検討するのは、自我を始元とみなす態度である。

論理学の始元となるべき真なるものを、ドイツ観念論は「絶対的なもの」という表現で捉えていたが、「この絶対者のもっと詳細な規定が直接的な自己意識から取りだされ、この自己意識が自我と規定されるならば、この自我はたしかに一方では直接的なものであり、他方ではその他の表象よりもずっと高度な意味で既知のもの〔成果〕である」（38/81）。ここでヘーゲルはフィヒテの「知識学」（6）のことを念頭に置いているのであるが、しかしヘーゲルによれば、こうした自我を始元としようとする、先に指摘したのと同じ欠陥が現われる。すなわち自我とは具体的なものであり、「無限に多様な世界としての、自我の意識」（同）である。したがって、いろいろな関係をそなえている具体的なものが論理学の始元になることができないのと同じく、自我もそのままでは学の始元となることはできない。だからこそヘーゲルは「意識の経験の学」によってそうした自我を純粹

知にまで抽象化する過程を論理学に必須の前提として置いたのであった。

この媒介過程を経験せず、自我がそのまま純粹知でありうるかのように主張したのが、いわゆるヤコービの「直接知」の立場である（7）。しかし、ヘーゲルによれば直接知の哲学も結局は単なる恣意的な立場に墮してしまふ。直接知は「意識の経験」といった媒介の成果として成立している意識ではなく、私たちの誰もが持っている通常の意識として現象してくる。しかし、直接知の立場は真理を直接的に捉えることができると説く点で、天才（例えば神の立場に一気に直観で到達できるというような人）しか到達できない知の境地だとも言える。だから直接知は誰もが持っている経験的自我であるようなふりをしながら、実は通常の意識にとっては疎遠な秘教的な意識でしかないわけである。

これに対して、意識経験学という媒介を通じて開かれた純粹知は、誰もがそこに到達し得る公教的な意識である。だからヘーゲルは純粹知の意識は「**哲学の始元は或る端的に既知なるものであり、この既知なるものは誰でも直接に自己のうちに見いだすものであり、そしてより進んだ反省がこれと結びつくことができる、そういう長所**」（39/82）を持っているというのであるが、直接知の立場はこれを失ってしまっている。直接知は主観的自我を越え出ているように見えながら、それに囚われている意識であり、進んだ高度の境地にある自我のみが把握できる命題や関係を、無媒介に自分のなかに見出すことができると考える。だが、ヘーゲルによれば、そこに現れるものは混乱と方向喪失だけである〔26〕。

ヘーゲルはこうした純粹知に達しない自我から出発する例として、ヤコービ以外にフィヒテの哲学を挙げている。ヘーゲルによれば、フィヒテ哲学に言われている自我も、他者としての対象に取りつかれていて、決して純粹知に高まらない主観的自我にすぎない（〔27〕）。

だが、ヤコービ哲学の直接知やフィヒテ哲学の絶対的自我も、絶対的なものをその内容としている点では、ヘーゲルが意識経験学の成果として持ち出した「絶対知」と同じなのではないかと考える人もいるだろう。そういう疑問が起こると考えてか、ヘーゲルは次のように釘を刺している。——「けれども自我が実際に純粹知であるとしても、あるいは知的直観が実際に始元であるとしても、学において問題なのは内的に現存しているものではなくて、**内的なものが知**〔第二版では、「思考」〕のなかに定在していることである。しかし、知的直観に関して——あるいは、知的直観の対象が永遠のもの、神的なもの、絶対的なものとよばれるならば——**永遠なものあるいは絶対的なものに関して学の始元において定在しているものは、最初の直接的で単一な規定にほかならない。そうしたものに単なる存在が表現しているよりもどんなに豊かな名称が与えられようとも、それが知および知の発言のなかに入りこんでくる有り様でしかそれは考察されることができない。**」（39-40 / 83-84）。

知的直観を主張する者たちは、始元の内容となるものは「永遠のもの、神的なもの、絶対的なもの」だと主張するのであるが、ヘーゲルによればそれをどのように表現しようとも、彼らが想定しているものは具体的なものであり、純粹存在以上の様々な諸規定、様々な媒介関係、個々人の抱くイメージがそのなかには混入されている。そのために結局は知のなかにそうした偶然的諸規定、諸関係が現われてこざるを得なくなり、運動の始元となる単一な直接的なものとはなりえない。それに対して、ヘーゲルの場合、そうした具体的、個別的な諸規定、諸関係を単一な直接性に総括する自覚的な思考の立場に立つことを主張する。そうして総括された知のなかで最初の規定として想定

できるものは、その単一な直接性そのもの、すなわち純粋な「存在」でしかない。だから、始元は直接的で単一な規定として「純粋存在」という以上に規定してはいけないというわけである（〔28〕〔29〕）。

5. 考察——始元論でヘーゲルは何を言おうとしているのか

以上の叙述が、ヘーゲルが始元論として展開したもののあらましである。結局そこで彼は「学の始元は純粋存在である」というこのただ一点だけを言いぬこうとしているのであるが、そこにはどのような意味があるのだろうか。ここでヘーゲルのテキストを離れてその意味の正当性を考えてみよう。

ヘーゲルの見解でも、近代哲学の出発点に置かれるのは、デカルトの「我思う、ゆえに我有り」という命題であるが、ヘーゲルが始元論において果たそうとしたのは、この近代哲学の基本命題を理論的に正確な規定すること、正確に言えば、彼が（あるいはドイツ観念論全体が）哲学の根本原理と捉えた「思考と存在との同一性」を、まさに第一哲学である形而上学＝論理学の始元として確立し、学的認識すべての原理にすることであった。

「思考とは存在である」というドイツ観念論が提起した原理が表しているのは、思考とは単に——デカルトの命題のように——「我」という自己意識の存在、すなわち「思考しているものが存在している」ことを確信させるだけではなく、思考されたものが「存在」していることを正当化する機能をもっている。思考とは対象を立ててそれを規定する働きであるが、その機能は単純に言えば主語として立てた対象に「ある」（存在）という述語を付与することである。対象を立てる際にはA「がある」（A ist.）と実在としての存在を付与し、その対象を規定する際には「AはBである」（A ist B）というかたちで「繫辞としての存在」を付与する。人間はそのように思考する以前に、何ものか「がある」とか、あるものが「…である」とか言うことはできない。始元を存在として規定するということは、この思考による存在の規定の機能がすべての学の根本にあるというあたり前のことを確定するという意義を持っている。

ところで、これを命題のかたちにすると「存在するとは、思考されていることである」と言うことができるだろう。この命題は、イギリス経験論者バークリの有名な命題「存在するとは知覚されるということである」（esse est percipi）のもじりである。バークリのこの命題は、それが結局は「独我論」に陥ってしまうということだけでも欠陥のあることははっきりしており、経験論が理論として完結しえないことを自ら証明している。これに対して、ヘーゲルの「存在するとは思考されているということである」の場合は思考を独我論や唯心論的な観念論に陥らせないための仕掛けが『精神現象学』の「意識経験学」で遂行されていたので、彼は安心して思考と存在とは同一であると主張できたのであった。

思考はあらゆる存在規定に先立つ媒介機能であり、もっとも直接的なものという資格で学の始元に座るべきものである。ところが、思考はそのままでは主観性を免れない。だが、すでに「意識経験学」によって主観的思考を「客観的思考」、正確に言えば普遍的な思考と

しての絶対知の境地に高める手続きを経ることで、思考はそのまま存在の働きであると主張することが彼にはできたのである。この媒介の成果としての普遍的思考はあらゆる学の原理たる資格を得ており、そして、この思考は、その統体において捉えられ、まったく直接的なものに還元されると、存在と区別されない性格を得るために、ヘーゲルは始元を「純粹存在」とすることができたわけである。

だから、始元論の役割は、存在世界を思考の世界と同一のものとして明示すること、言い換えれば、人間の学的認識の世界を限定することにある。その場合、「限定する」というのは、以下のことを意味する。すなわち、①カントのように現象界は認識可能だが物自体は不可知であると認識の限界を設定するのではなく、②まったく逆に、「物自体」などと呼ばれる世界を「存在」の世界として想定することが無意味であり、思考によって切り開かれる世界だけが「存在」の世界、すなわち現象界を支える真理の世界であることを明示するということである。存在の世界とは思考が与える媒介構造、あるいは諸規定が対立しつつ統一されているような世界のことだけを指すのであり、思考と同じ媒介構造をもたないもの、無矛盾の世界などはそもそも存在することが不可能であり、あるいは人間の普遍的な思考の対象とならない「非存在」の世界にすぎない。したがって例えば「世界の外側」とか空想の世界は、学的認識の対象にはならない。

それならば、例えば「ビッグバン以前には何が存在したのか」と問うのは無意味なのか、という疑問が起こってこようが、その場合も人間は、人間の思考によって、思考の鍛えたカテゴリーによって対象を捉えていることに変わりはない。存在以前の世界は「無」というカテゴリーでしか捉えようがないが、無とは——この後さっそくカテゴリーとして登場するように——思考のカテゴリーなのである。

「存在」とは世界の統体をもっとも抽象的に一語で言い表す概念であり、この「存在」というカテゴリーで表現される領域が学の領域の統体として設定される。言われてみれば当たり前のことであるが、当たり前のことを論証するのが哲学の役割である。そしてこの始元をこのように定めたことによって、ヘーゲルは——カントとは全く違った仕方——経験に基づかない形而上学を葬り去り、あらたに、学的認識の基礎となる存在論としての形而上学を建設しようとしたのである。彼の失敗は、始元となる純粋な思考を再び実体化し「精神」という超越的な主体に仕立ててしまったことにあるが、それにもかかわらず、この始元論を超える理論は、いま現在まで現われていないと言っていいだろう。例えば、ハイデガーはヘーゲルのように意識的なものを絶対的な始元を立てようとする試みをデカルト以来の近代主義として批判し、『存在と時間』では「現存在」(Dasein)としての人間を始元とすることで「存在」を捉えようとしたが、結局その試みは未完に終わってしまった。

第2節 「存在の一般的区分」への注釈

始元論に続くのは、存在論全体の三つの区分についての説明である。その概念的説明は

以下の通りである。

「第一に、存在は他者〔本質〕に対して規定されている。

第二に、存在は自分自身の内部で規定されている。

第三に、存在は規定作用から自己へと帰ってきて、区分するというこの先行する手続きを投げ捨て、自己を無規定態と直接態にする。この無規定態と直接態というかたちをとったとき、存在は始元であり得る。」 (S.41)

「存在」 Sein という概念は、形而上学の一分野としての「存在論」 *Ontologie* で言われる場合には世界の一切を指しており、もちろんヘーゲルもその意味でも用いるが、さらにいくつかの限定した意味でつかわれる。ヘーゲルはそれをここで整理している。

第一に、存在は「本質に対する存在」という意味を持っている。上の引用文で「他者」と言っているのは、「本質」のことだと考えていい。この意味でヘーゲル論理学において「存在」はまだ「本質」という内的なものを想定しない次元の存在様式を指すのにもちいられている。この次元のカテゴリーを扱いのが「存在論」である。この場合の「存在論」と邦訳したのは、初版では *Das Sein*、二版では *die Lehre vom Sein* と題されているもので、*オントロジー* と区別するときには「有論」（武市訳など）とも訳される。（私の注釈では、誤解の恐れがない限り、「存在論」とする。）

第二に、この狭義の「存在論」の内部で、三つの部分が区分される。

- 「1) 規定態そのものとして、すなわち質として。
- 2) 揚棄された規定態、すなわち、大きさ、量として。
- 3) 質的に規定された量、すなわち度量として。」 (同)

1) 最初に登場する「存在論」の内の小領域は「質」である。というのは、ヘーゲルによれば、「質」とは「存在と一体であるところの規定態」(同)だからである。例えば「これは鉄だ」というように、私たちが存在するものの「質」が何であるかと言うということは、さしあたってその存在が直接的にはいかなるものとして存在しているのかを言うのと同じことになる。だからヘーゲル論理学では存在論の出発点は「質」に置かれている。

2) しかし存在するものは質以外の側面ももっている。存在するものから質的側面を捨象するとき、残るのが「量」という側面である。「大きさ〔量〕とは、もはや存在と一体ではない・すでに存在から区別されている規定態であり、揚棄されて無関心的になった質であるところの規定態である」(同)。存在するものの量的な側面は、そのものの質からさしあたっては独立している。例えば家は豪邸でもあばら家でも「家」という質を持つことには変わらない。

3) しかし、家も大きすぎればもはや家という概念を超えて「宮殿」になってしまうだろうし、小さすぎれば「おもちゃ」になってしまう。つまり或るものは量的増減によってそ

の質を変えないと言っても、それには「限度」(Maß)がある。これが「存在論」の第三規定であるが、この注釈では Maß を「度量」という、より一般的な言葉で表すことにする。度量は「質と量との相互の関係」(同)である。一定の質には一定の量が結びついており、存在するものはそれぞれそれぞれ固有の度量をもっている。そしてこうした度量を超えて連続する質があると知れば、それはもはや狭義の存在を離れたより高次の質として、「本質」という別の領域を形成することになる。

そして、第三に、「質」(規定態)の内部でさらに三つの章が区分されるが、質篇は一切の区分を排した無規定態と直接態、すなわち「純粹存在」を始元とし、「定在」(Dasein)、「対自存在」(Fürsichsein)と続く。この説明は質篇の冒頭で行われている。そしていよいよ『大論理学』はその本論に入る。

第1章 規定態（質）

第2注釈

「存在」（「存在一無一成」の弁証法）

では、「規定態そのもの」、すなわち「質」(Qualität)に属する諸カテゴリーの解説に入ろう。「質」篇は、以下の三つの章に大きく分けられている(1: 43/89・2: 82/77)。

第1章 存在 (Sein)

第2章 定在 (Dasein)

第3章 対自存在 (Fürsichsein)

1. 第1章でいう「存在」は、「本質」に対する「存在」という大きな区分を指すものではなく、自分の内にまだ何も区別をもたず、何の規定態も持たない、まったく純粋な「存在」、「...がある／...である」と言う場合の「ある」だけを指している。それは思考がそれなしでは働き始めることさえできないカテゴリーであり、論理の領域に限らず、世界の全体を一言で表すもっとも抽象的＝基礎的な概念である。

2. ところで、この意味での「存在」は無規定態という規定態をもっている。つまり、「規定されていない」ことも「規定されている」ことに対置されれば、それ自体が一つの規定だということになる。その限り、この「無規定態としての存在」からは「規定態としての存在」が区別される。この規定された存在に与えられた名称が「定在」である。

3. 定在は他の他者に対して規定されるものであるから、常に「他者」との関係において考えられる存在（「対他存在」）であるが、これに対して、他者との関係を踏まえた上で「自己関係」という自立性を獲得した存在を表すカテゴリーが「対自存在」である。

この三つの章では、ヘーゲルの論理学を理解するうえで、そして私たちが現実に世界について思考するうえで、必要となる基礎的なカテゴリーが次々と登場する。少し腰を据えて、読んでみなければならないところである。

第1節 「存在—無—成」のテキストの注釈

第1章の「存在」に属するのは、わずか3つのカテゴリー、「存在」(Sein, Seyn)、「無」(Nichts)、「成」(Werden)である。その三つのカテゴリーは、難解な、というより謎のような言葉で述べられているため、哲学を一通り勉強したものにも親切な注釈ぬきでは読むことなど考えられないほどである。読者にもしばらく忍耐を求めたい。

ヘーゲルの初版テキストでは「存在」、「無」に続いて、「成」の「1」までが述べられ、その後にヘーゲル自身による4つの「注解」(Anmerkung)が挟まって、「成」の「2」、「3」と続く。だがこの注釈では「注解」は後でまとめて述べることにして、まずテキスト本文を最後まで見ておくことにする。二版で文章が変わっている場合には、初版のテキストのみを挙げることにする(8)。

まず、「A. [存在]」のテキストの全文はこうである。

A. [存在]

「①存在、純粋な存在、——あらゆるより進んだ規定を欠く。②その無規定的な直接態にあっては、存在は単に自己自身に等しいにすぎず、そしてまた他者に対して不等であるのでもなく、自分の内部にも、また外に向かってもいかなる差異性をも持っていない。③存在の内で区別を生み出したり・あるいは存在がそれによって或る他者から区別されたものとして措定されるような或るなんらかの規定または内容〔を存在がもっているとすれば、そうした規定または内容〕によっては、存在はその純粋性のうちに維持されないであろう。④存在は純粋な無規定態であり、空虚である。⑤——ここで直観作用について語るができるとすれば、存在のうちには直観されうるものは、何もない〔無である〕。言いかえれば、存在はこの純粋で空虚な直観作用そのものにすぎない。⑥同様に存在のうちには思考されるべき何ものもない、言いかえれば、存在はやはりこの空虚な思考作用にすぎない。⑦存在というこの無規定な直接的なものは実は無であり、無以上でも無以下でもない。」
(1: 43-44/90・2: 68-69/78)

「純粋な存在」とは何か

まるでお経のようなこれらの文章を理解するには、二つの部分を区別して読まなければならない。

1. まず、「A. 存在」の①～④の文で、ヘーゲルは純粹存在の概念を規定しようとしている。出発点としての存在は「純粹な存在」である。このカテゴリーは本来「ソンザイ！アル！」と発音する以外には表現する手段がない。なにしろそれが持っている規定は唯一「無規定であること」、「直接的であって、まったく媒介されていないこと」だけであるからである。そして、「直接的である」ということは、「自己同一性をもっている」という（本質論における「反省」の）言葉で解説もできるが、その自己同一性というのは「単に自己自身に等しい」という言い方でしか規定できない同一性、つまり「存在は存在である」というまったく抽象的な自己関係にすぎない。だから自己関係とか自己同一性と言っても、それは何か他のものとの関係づけられ、他のものとの比較されて、それとは区別されたものとして言われているわけでもないし、また自分自身の内部に区分をもっているわけでもない。総じて、そこには何の言うべき内容も規定もないのであるから、およそ区別というものが無いのである。だから、「純粹な存在」とは、虚しいものであり、まったくの無規定であることを意味している。

2. ところが、次の⑤⑥の文でヘーゲルは全く別のことを言っている。つまり「純粹存在」は直観される内容も思考される内容もまったくもっていないが、だからこそむしろ「純粹で空虚な直観作用そのもの」、「空虚な思考作用」そのものであるということである。

先に「始元論」では、始元には（a）精神現象学によって媒介された側面と、（b）まったく無媒介な側面とがあることが指摘されていたことを思い出していただきたい。引用文の①～④はbの側面から見た純粹存在の叙述であった。ところで、残りの⑤⑥でヘーゲルが純粹存在を直観そのもの、思考そのものとして語るができるのは、aの側面が前提されているからである。精神現象学の成果である「絶対知」は完成された普遍的理性としての思考だったわけだが、「純粹存在」とはこの普遍的な思考そのもののそなえている自己同一性を完全に抽象化して、思考がこの抽象態を対象と見なして自分自身に対置した結果として成立するカテゴリーなのである。だから「存在」とは一方では思考を規程する一つのカテゴリーでありながら、また他方では思考作用そのものであるし、抽象的な思考は直観にはほかならないから、直観そのものでもあるわけである。この場合「存在」とは静止的な物を表す規定ではなく、存在を与える思考の働きそのもの、「ある」と規定する作用そのものを示す形式なのである。

実は、「純粹存在」というカテゴリーを理解するためには、この側面を理解することが重要なのである。私の考えでは、19世紀以来現在まで続く伝統的なヘーゲル解釈は、「2」の側面、つまり「純粹な存在」が実は精神現象学（意識経験学）によって媒介されているという側面を軽視してもっぱら「1」の側面だけから解釈しようとしたので、理解不能になってその難解さを嘆くことになってしまったにすぎない。「2」の側面を正當に評価すれば、ヘーゲルの言っていることが彼の「思考と存在の同一性」という根本思想の一表現だということが無理なく分かるはずである。

3. こうして、純粹存在とは、一方でまったく何の内容も区別も持たず、無規定的であり、他方で何ものをも直観していない直観作用あるいは何ものも思考していない思考作用その

ものである。だがそうだとすれば、純粹存在とは実はどちらの意味でも「無」であるとしか言いようがない。ここからヘーゲルは次に「純粹な無」という規定を引き出してくる。

B. 無

「①無、純粹無。それは自己自身との単一な相等性であり、完全に空虚であること、規定そして内容が欠けていることであり、自分自身のうちに区別のないことである。②——ここで直観作用または思考作用に言及することができるのであれば、その限りにおいて何ものが直観または思考されるか、それとも無が直観または思考される〔何ものも直観または思考されない〕かということは、一つの区別と認められる。③だから無を直観または思考する〔何ものをも直観または思考しない〕ということは一つの意味を持っている。【両者は区別されている。だから】われわれの直観作用または思考作用のうちには無が存在するist【(現実存在するexistiert)】〔何ものも存在しない〕。あるいはむしろ、無は空虚な直観作用と思考作用そのものであり、純粹存在と同じ空虚な直観作用または思考作用である。④——したがって無は〔純粹存在と〕同一の規定である、というよりもむしろ〔同じ〕没規定態である。したがって一般に純粹な存在がそうであるところのものと同じものである。」(1: 44/91・2: 69/78-79)

純粹無とは何か

1. ヘーゲルは①の文でまず無の内容規定を一つの文に凝縮して述べている。ところがここで挙げられている規定はすべて「純粹存在」の規定でもあった。こうしてまず無が純粹存在と同じ言葉でしか規定できないこと、すなわち存在と同じものであることが確認される。

2. さらに、ヘーゲルは存在のときと同じく、無についても直観と思考を持ち出す。無というからには、直観作用や思考作用もないのではないか、と誰もが思うだろう。しかし、ヘーゲルのいう無は「何もない」ということではない。実際、私たちは「無」というカテゴリーを問題にしているときには、まさに「無」について思考している。「何ものをも直観または思考しない」ということは、「何ものかを直観または思考する」ことから区別されて、一つの意味を持っているとヘーゲルが言うのは正しい。つまり、「何ものをも直観または思考しない」ということを、まさに「無を直観・思考している」という一つの思考の振る舞いと捉えるわけである。日本語で考えると「何も思考しない」＝「無を思考する」という等式は分かりにくい、ドイツ語では *Ich denke nichts* という言い方が成り立つことを考えれば、ヘーゲルの言いたいことは伝わるだろう。直観・思考されるべき内容は何もなくとも、何も直観も思考もしていない直観・思考そのものは存在する。何ものでもないが、何ものにもなりうる、その空虚な直観・思考こそがヘーゲルの言う「純粹な無」である。

だからここでヘーゲルが語っているのは、一切のものが寂滅した涅槃の状態のようなものではなく、純粹な無というカテゴリーが一つの思考規定であり、存在あり方を表しているということなのである。それが表しているのは、まったく規定というものが欠けている

こと、何ものも直観も思考もしていないことであり、それは言いかえれば、無規定態が存在していること、何ものも直観も思考もしていない直観・思考作用そのものが存在していることであり、無を思考することは、直観・思考が自己そのものだけを直観・思考していることなのである。

そして、少し反省してみれば、私たちも通常また、「無」というカテゴリーを使う場合、実はそこに「無が存在する」と考えていることが分かる。例えば、もっとも極端な例では、禅宗で「無の境地」が語られる場合、「境地」とは一つの存在であるし、さらにそこではほかならぬ「無」こそが「真実の存在」だと考えられているのである。ただヘーゲルによれば、そこで存在している「無の境地」とは、何も直観していない直観、何も考えていない思考作用そのものであり、そのような自己を自己意識が直観・思考しているということなのである。——そう言われれば、私たちはまたも気づかざるを得ないだろう。この規定もまたしても純粹存在の規定とまったく同じだということ。

3. だからヘーゲルが④で言うように、無が存在と同じ規定をそなえているということは何ら不合理ではなく、まったく論理的に妥当で、真面目に考えて見なければならない指摘なのである。そして、この「純粹存在は純粹無と同じものである」という結論から、ヘーゲルは最後に「成」というカテゴリーを導き出す。

C. 成

1. 存在と無との統一

「①純粹な存在と純粹な無とは同じものである。②真理が何かと言え、それは存在でもなければ無でもなくて、存在が無へ、そして無が存在へと——移行するのではなく——移行してしまっているということである。③しかしまた同じぐらい真理は両者が区別されていないことではなくて、両者は【同じものではなく】絶対的に区別されてはいるが、しかし同じく【分離していないし分離させることもできず】、各々が直ちに自分の反対の中で消失しているということである。④だから両者の真の姿は、一方が他方の中で直ちに消失するというこの運動、すなわち成である。この運動の中では両者は区別されてはいるが、しかしまたまさに自己を直ちに解消してしまったような区別によって区別されている、そういう運動なのである。」（1: 44/91-92・2: 69-70/79）

成とは何か

さて、純粹存在を概念的に規定しようとする、純粹無の規定と同じになり、純粹無を概念的に規定しようとする、純粹存在の規定と一致してしまうということが分かった。そこから出てくる結論が、冒頭で述べられているように、「純粹存在と純粹無とは同一である」ということである。私たちがいくら存在と無とをそれぞれ他方と絶対に区別されたものだとして規定しようとしても、結局区別されない同一のものとしてしか規定できない。こう

いう同一性をヘーゲルは「存在が無へと移行してしまっていること」と述べる。ここで「移行」が動詞の現在形 *übergehen* ではなくて、過去時制・完了形の *übergegangen* になっていることも重要である。存在と無との同一性とは、それぞれに自立したカテゴリーが互いに移行し合っている運動の渦中にあることだと言っているのではなく、存在と無とがいつでも直接的に一致してしまっているということを完了形に託して述べているからである。ヘーゲルはドイツ語の *Wesen* (本質、実在) を *sein* (存在する) の完了形 *gewesen* に関わらせているが (241) (5)、存在と無との同一性とは、その運動においてではなく、本質的なものと捉えられているわけである。

だが、やはりこの命題は私たちを混乱させる。なんと言おうが、存在と無は正反対のものとして区別されたカテゴリーであるからこそ、それぞれ存在であり無であるはずである。だが、重要なのは、このあるはずの区別を概念的に維持することができないということである。「各々が直ちに自分の反対の中で消失している」。正反対のものが一致する。絶対に区別されたものが絶対に同一である。そのことを理論的に反駁しようとしても、どうしてもできない。これはいったいどういうことなのだろうか。

だが、その問題については、後でヘーゲル自身の注に注釈を加えるときに考察しよう。いま重要なのは、ヘーゲルはこうした「区別のない区別」という矛盾から、新しいカテゴリーを導き出すということである。区別されながら同時に同一である、同一でありながらただちに区別されている、存在でありながらただちに無でもあり、無であるのにすぐさま存在へとひっくり返るといった矛盾のかたまりのような事柄を言い表すことのできる思考規定はあるのか。ある。それが *Werden*——成だとヘーゲルは答えるのである。そして注意すべきは、ここでは存在と無という区別されたものの同一性が成だと言っているのではなく、ここでヘーゲルが言っているのは、「存在」が実は無と区別できないということは、その真の姿が「成」であるということ、そして「無」も同様の理由で実は成であるということ、つまり、存在＝無＝成であるということである。

キリスト教の「三位一体」を思い出させるような規定であるが、この答えには私たちが最初に困惑したほど無理はない。なぜなら存在と無という区別されているはずのものを同時に統一しているカテゴリーは、存在あるいは無ではまだ表現されていなかった「働き」や「運動」を表すものであることは明らかだが、運動を表す最も抽象的なカテゴリーとして「成」を挙げることは正当だからである。

こうして見てくると、存在 - 無 - 成の論理は最初に考えていたほど荒唐無稽な論理ではなく、我々の思考、そして世界の存在のあり方を的確に指し示している三カテゴリーであるという個別対象が分かってくる。

2. 成の契機

「[1] ①成【、発生と消滅】は存在と無との統一【「非分離態」に書き換え】である。存在と無とを捨象している統一ではない。そうではなく、存在と無との統一として、それ

はこうした規定された統一である。いいかえれば、この統一の中には存在も無も存在しているのである。②しかし存在と無とは、それぞれが自分の他者との統一のうちにあることによって【二版では「分離できないことによって」に書き換え】、それぞれが存在するのではない。③だからそれらはこの統一のうちが存在するが、しかし消失するものとして、ただ揚棄されたものとしてのみ存在するのである。

〔2〕①存在と無とは存在的でないものとして存在する。いいかえれば契機である。」

〔以下この段省略〕（1: 56/112・2: 92/112）

こうして存在と無との統一としての「成」というカテゴリーが登場する。この統一がまず「2」の〔1〕と〔2〕で解説されるが、その特徴としてヘーゲルが挙げるのが、先行する存在と無というカテゴリーによってそのあり方を定められている「規定された統一」だということである。この場合、存在と無とは成のなかで消え去っているのではなく、その中で常に維持されていることによって「成」という統一を作り出しており、その意味で絶えず成というカテゴリーを規定しているのである。ヘーゲルがここで存在と無はもはや「存在するのではない」と言っている場合、その意味は、それだけで自立して直接的に存在するのではないという限定した意味で使われている。（そのような存在の状態をヘーゲルは「存在的」*seiend* という言い方で表現する。）そうでなく、存在と無とはいまや成という統一のなかでのみ存在できる非自立的なもの（存在的ではないもの）にその存在資格を下げられている。「非自立的なものとして存在する」ということは「揚棄されたもの」であるということであり、それを言いかえたのが「契機」であるということである。

この〔2〕は第二版では削除された。〔1〕の最後で存在と無は「揚棄されたものとしてのみ存在する」と言っている以上、それらが「契機である」というのは言わずもがなのことだとヘーゲルは思ったのであろう。

補論：「統一」という規定について

ヘーゲルは第二版の「成」では「統一」*Einheit* という言葉を避けて「分離されていないこと」*Ungetrenntheit* をしきりに使っている。とはいえ彼はその後も「統一」という言葉を多用するし、このコメンタールでもいたるところで使わざるを得ないが、ヘーゲルがこの言葉に次のような不満をもっていることも、注意しておいてよいだろう。その不満は第二版の「注解2」で表明されている。

「〔3〕⑥ここで『統一』といういわば不幸な言葉について特に述べておかなければならない。『統一』という言葉は『同一性』以上に主観的な反省の特徴を表している。それはとりわけ比較、すなわち外的な反省から生じてくる関係と受け取られている。⑥比較という外的反省は二つの異なった対象のなかに同一のものを発見するが、その限りにおいてそこにある統一は次のようなものである。すなわちそこでは比較される諸対象そのものがこの統一に対して完全に無関心であるという事態が前提されており、そのためにこの比較と統一は対象そのものには関わりがなく、対象に外的な行いであり規定付けであるという統一である。⑦だからこういった統一が言い表しているのは、まっ

たく抽象的な同じさかげん〔Dieselbigkeit〕なのであって、統一が語られる当の対象がまったく区別されて示されれば示されるほど、それだけいっそう統一は頑固で奇妙なものに聞こえることになる。④だからその限り統一という代わりに非分離性 Ungetrenntheit とか不可分離性 Untrennbarkeit とか言うておくにとどめるほうがましであろう。しかしそうした言い方では全体の関係という肯定的なもの〔Affirmative〕が表現されていない。」(2: 78-79/91-92)

ここでのヘーゲルの不満は、「統一」——Eniheitというドイツ語が、そもそも統一という言葉が、独立に存在する二つの別々なものを主観が比較という反省を通して一つにするという意で受け取られてしまうということにある。彼にとっては諸規定の統一は論理的必然性にしがたって、概念そのものの運動として示されなければならない。しかし、特にここ、存在と無との統一においては、存在と無とがまだ実在的に区別されていないために、どうしてもヘーゲルという個人が両者を比較して統一しているという見かけを免れえないことがもどかしいのであろう。誤解を受けないために、第二版では——この場面に限って——「分離されていないこと」Ungetrenntheitとか分離できないことUntrennbarkeitという言葉を使っている。

続いて第三段落・第四段落を見よう。

「〔3〕①存在と無とは一つのもののうちにあると同時に、この一つのものの中で区別されている。しかしそのために、同時にそれぞれが、〔他方と〕区別されていながら他方との統一なのである。②だから成はそのような二つの統一を含んでいる。おのおのの統一が存在と無との統一である。だが一方は無への関係としての存在であり、他方は存在への関係としての無である。〔存在と無という〕これら二つの規定はこの二つの統一のうちでは等しくない価値をもっている。

〔4〕成はこのようにして二重の規定のうちにある。無から始まり、自己を存在へと関係づける、つまり存在へと移行するところのものとしての規定と、存在から始まり、無へと移行するものとしての規定として。——すなわち発生(Entstehen)と消滅(Vergehen)として。」(1:56-57/113・2:93/112-113)

「成」の一般的規定は「存在と無との規定された統一」で尽くされているのだが、そう規定した瞬間に、この統一はその安定性を突き崩され、さらに成が進んで規定される。

成は存在と無との統一であるが、この規定は契機である存在と無に即して二重化され、いまや存在と無とは直接的に同一なのではなく、それぞれが自分の他者との統一だと規定される。つまり、a) 存在は「自分から区別された他者としての無」を前提としてはじめて「存在」という規定をもつのであるから、その概念のうちにすでに無を含んでおり、「存在」それ自体がはじめから無との統一であると言える。同様にb) 無は存在と区別されつつ統一されていて、存在を前提として無という規定をもっているのであるから、それ自体がすでに存在との統一であると言える。(このように、対立するに規程AとBとがある時、

Aはそれ自体でA+Bであり、Bもそれ自体でB+Aであると捉えるのがまさしく弁証法論理である。) そうするとここに a) 「無へ関係している存在」としての成と、 b) 「存在と関係している無」としての成という二つの成があることになる。そして前者、すなわち「無から始まり、自己を存在へと関係づける、つまり a) 存在へと移行するところのものとしての規定」の方が「発生」であり、 b) 「存在から始まり、無へと移行するものとしての規定」の方が「消滅」である。こうして成は、いわば方向を異にする二つの運動に区別されることになる。

そして次にヘーゲルは、区別されたこの二つの成の運動を再び統一して、より高い規定を生み出そうとする。

「[5] ①だがこのように区別されたこの二つの方向は、相互に滲透し合い、相殺され合う。②一方の方向は消滅である。存在は無へと移行する。しかし無も同じくらい自分自身の反対であり、むしろ存在へと移行する運動、すなわち発生である。③この発生がもう一つの方向である。無は存在へと移行する。しかし存在も同じくらい自己自身を揚棄するのであり、むしろ無へと移行する運動、すなわち消滅である。

[6] したがって発生と消滅とは異なった成ではなく、直接的に一にして同である。すなわち、両者は相互に揚棄し合うのでもなく、また一方が外的に他方を揚棄するのでもない。むしろそれぞれが自己自身に即して自己を揚棄するのであって、それ自身のもとで自分の反対なのである。」 (1:56-57/113・2:93/112-113)

消滅の運動は存在が無に移行することであるが、そうだとすると、無そのものが存在へと移行する運動、すなわち発生なのであるし、無から出発しても同様である。発生と消滅という区別された二つの成が、ただ一つの成の両契機にすぎないことが示される。この同一性は少し考えると、存在と無との循環運動を述べているように思えてしまうが、そうではない。循環だと考えると、存在と無とは自立性をもった両極として固定されていなければならないが、存在と無はここではまだ純粋なものであり成の契機にすぎないのだから、循環ではありえない。

それでは、この同一性は何を言っているのかというと、発生と消滅とが直接的に同一だということ、つまり、何ものかが発生する運動は、何ものかが消滅する運動であるということにほかならない。少しここでヘーゲルが嫌う表象の助けを借りるならば、例えば、酸と塩基の消滅は水と塩の発生であり、塩が分解され消滅すれば、ふたたび酸と塩基が発生する。同様に、原野の消滅は耕地の出現であり、戦争の終結は平和の訪れである。ヘーゲルが[6]で言っているのはこのことであって、発生することはそのまま消滅することであり、消滅することはそのまま発生することなのである。どちらもまさに「自分のそれ自身のもとで自分の反対」なのであり。ここではまさにきっちりとこの意味に限定して発生と消滅を理解しなければならない。これもまた弁証法を作っている論理の一つである。

こうしてヘーゲルは「存在と無との統一」としての成を「発生と消滅との同一性」とい

う形態に進展させ、それをバネにして「成」というカテゴリーを次のカテゴリーに進展させるのである。

3. 成の揚棄

「[1] ①生成と消滅とがその中におかれている均衡は、さしあたり成そのものである。②しかし、成はまた合して静止した統一になる。③存在と無とは成の中では消失するものとしてしかない。だが成そのものは両者が区別されていることによってしかない。④したがって両者が消失することは成が消失することである。言いかえれば、消失することそのものが消失することなのである。⑤だから、成は支えを欠いた不静止状態であり、この不静止状態は沈み込んで一つの静止した成果になる。」 (1:57/113-114・2:93/113)

「3. 成の揚棄」の叙述でヘーゲルが狙っているのは、「成」を「定在」Dasein へと移行させることなのであるが、その移行の論理は相当に難解である。これから読者は一つのカテゴリーが別のカテゴリーに「移行する」場面で現われる難解な叙述が常識を超えた真理を語っているのか、ただのこじつけなのか、終わりまで悩まされることになる。成から定在への移行の論理はどうだろうか。

[1] でヘーゲルはさっそく分かりにくい論理を述べている。——存在と無は成の中では消失する。この場合、消失するとは、自立性を失って成の契機となるということである。ところが、ヘーゲルによればそれは存在と無との区別がなくなるということである。だが存在と無との同一性に対して存在と無が区別されてもいるからこそ成の運動は起こるのであるから、存在と無との区別が消失するということは、成という運動が消失することであり、それに代わって静止した統一が成立するということだ。——ヘーゲルはこう述べるのであるが、これではどうして存在と無の区別が消失したままで再生されないのかは分からない。ヘーゲルの意図を組んで解説すると、この展開は、存在と無との区別が絶えず再生される統一（成）が存在するということは、その反面として、存在と無との同一性の側面が優位になった統一というものが一個の規定として必然的に立ち上がってくるということである。

「[2] ①このことは次のように言い表してもいいだろう。すなわち、成は存在から無へ、また無から存在へと消失する運動であり、また存在と無一般が消失する運動である。しかし成は同時に両者の区別に基づいている。②したがって成は自己自身のうちで自己に矛盾している。なぜなら、成は自己に対立させられているもの〔存在と無との区別〕を自己のうちで合一しているからである。だがそのような合一は自己を破壊する。

[3] ①この〔破壊の〕成果は消失してしまっていることであるが、無として〔消失してしまっているの〕ではない。そうであるならば、それはただすでに揚棄されてしまった両規定のうち的一方へ逆戻りすることではかない。②そうでなくてこの成果は、存在と無

との統一が静止した単一態になったものである。」（1:57/114・2:93-94/113-114）

〔2〕と〔3〕では言葉を変えて少し理解が進む論理が述べられている。成とは存在と無との同一性と規定された。だが同時に、成という規定は、存在と無とが区別されつつ統一されていること、統一されつつ区別されているところに成り立っている。これをヘーゲルは成の自己矛盾だと言う。この自己矛盾を抱えているために、成は「静止しえない統一」として規定されえたわけである。ところが自己矛盾を抱えているということは、そのものが自己同一性を維持できないということを意味する。そして成が成として自己を維持できなくなったとき、運動としての統一は消失し、「静止した単一態」が成立する。——しかしながら、自己矛盾によって自己が破壊されるとき、そこから常に「静止した統一」が出てくるわけでもない。矛盾によってそのものが完全になくなってしまうこともあるからである。この叙述も論理として説得的であるとはまだ言えない。

もちろん、自己矛盾をもつ存在があるということは、そこに矛盾しつつ存立している一つの「自己」と呼ぶことができる統一もまた存在していることを意味している。成は運動であるが、その運動の全体は、ひとつの存在の規定をとっている。つまり、成が「静止しえない統一」だとしても、統一である限り、運動の全体を捉えれば、そこに同一性は成り立つ。それはちょうど流れる川が絶えず自己同一性を破壊しながら、それでも一つの川の流れとして自己同一的に存在しているようなものである。——しかしながら、この意味での自己同一性を保った全体的存在は「本質論」においてはじめて規定できるかなり高次の規定であり、ヘーゲルがここで「静止した統一」と呼んでいるのは、そういう存在ではなく、例えば成長している植物の全体に対する芽とか花とか実というかたちで固定したものに当たる規定なのである。

「〔4〕①成そのものにおいては存在も無も、それぞれが同じ仕方で、むしろ自分自身の無としてのみある。②成は消失する運動としての統一である。言いかえれば、無という規定における統一である。③だがこの無とは存在への本質的な移行する運動であり、したがって成は存在と無の統一へと移行する運動である。そして、この統一は存在的なものとしてある。言いかえれば、これらの二契機〔存在と無〕の直接的統一という形態をもっている。〔こう規定された存在と無との統一が〕定在〔である〕。」（1:57/114・2:94/114）

もしヘーゲルが成から定在への移行を以下のように叙述したのなら、話は簡単であつたらう。つまり、この世におけるすべてのものは存在と無との統一であるが、しかしその統一には『運動のうちにある存在と無との統一』としての成ばかりでなく、『静止した存在と無との統一』、すなわち或る限定された形態をそなえた存在としての「定在」もある」と。

そのような悟性的な頭にも分かるようにという配慮であろうか、〔4〕では、「存在と無との統一」という規定が二つの規定に展開されることになる。一つはこの統一全体を「無」の相において捉えたもの、「無という規定における統一」であり、これが今まで述べられて

きた「成」である。だが、そうであるならば、この統一全体を存在の相において——ヘーゲルの言葉では「存在的なもの」、すなわち直接的に存在するものとして——捉えたもの、いわば「存在という規定における統一」、存在と無との直接的統一もまたなければおかし。存在と無とが一つの静止した統一の両契機として含まれるとき、その統一は存在するが、無をも契機として持っている存在なのであるから、抽象的で無規定的な存在ではなく、一定の規定を持った存在となる。これが「定在」である。

ここでヘーゲルが言おうとしている静止的統一には、次のような比喩がふさわしい。——植物は常に生成の過程にあるが、生成の過程にあるからと言って、それが一定の形態をとることが妨げられるわけではない。それどころか、成とは、芽をだし、茎が伸び、花を咲かせ、実を結ぶという個々の形態をとることによって、はじめて過程なのである。芽や茎や花は成の過程にある植物の全体からすれば、一つの限定（無）を直接的に備えた存在である。したがって、こうした個々の限定された存在を表すカテゴリーがなければならぬ。それを表現する最初のカテゴリーが「定在」なのであって、ヘーゲルはこの定在を成から区別して何とか導出したいのである。

この導出は次のような論理を使えば、かなり説得的に成し遂げることができたはずである。すなわち、先には存在と無は無規定であるが、無規定であるということは規定されているということに対置されたときにはそれ自体が一つの規定として扱われた。ところで、「成」とは存在と無との無規定的な統一であるが、無規定的な統一があるのなら、ただちにそこに逆に存在と無との規定された統一があることが想定される、と。しかしながら、これは「存在論」の論理、すなわち「移行」の論理ではなく、本質論における「反省」の論理であり、この論理をヘーゲルはここでできるだけ使うまいと努めている。そのために成から定在への移行の論理は分かりにくいものにならざるを得なかったわけである。

こうして、存在と無との統一は静止したものとしては「定在」に移行させられたのであるが、今度は定在の中で存在と無の契機がどのようなカテゴリーとして生まれ変わっていくのかが考察されることになる。

第2節 「成」に付けられた注解の論点

以上で「存在—無—成」の弁証法の全容は示された。以下では、補足的に「成」に付けられたヘーゲル自身の「注解」(Anmerkung)の議論を追って、本文注釈の補足としよう。

「存在と無との統一」に付けられた注解について——初版と二版との違いの整理

さて、筆者の注釈は初版をテキストにしているわけだが、「存在—無—成」の本文は若干の加筆と段落の変更があるくらいで、論旨には変化がなかった。ところが、「成」のテキストにヘーゲルが付けた「注解」Anmerkungに関しては——どちらの版にも4つの注解がついているのであるが——かなりの変動があるので、違いを整理しておこう。

（a）初版の「注解1」は二版では二つに分割されて「注解1」および「注解2」となっている。——具体的には「注解1の」〔12〕～〔15〕が二版では「注解2」として独立させられている。独立させられた部分は「存在と無とは同一である」という命題形式を批判するところである。しかし論旨には変わりはない。初版の「注解1」が少し長くなりすぎたので、二版ではカント批判のところまででいったん切り、あらためて次の話題を続く命題形式の批判を注解として別扱いにし、読者の便宜を図ったものと考えられる。

（b）初版の「注解2」は二版の「注解3」に対応する。ただし、初版にあった叙述が大幅に削除され、あらたに大量の文が加筆されている。——削除されたのは、主に本質論の論理である「反省」を用いて存在論を説明しようとしたところである。加筆されたのは、無規定的なものから規定されたものを導出することの正当性であり、これを論じるために、ヤコービ哲学について多くの頁が割かれており、叙述の力点が変わっている。だが、そのために二版ではかえって焦点がどこにあるのか分かりにくくなったきらいがある。

（c）初版の「注解3」の文言は二版では削除されて消えてしまっている。——削除されたのは、やはり本質論の論理について述べられていたからで、二版執筆時のヘーゲルにはこうした先取りの説明は論理的でないと思えたのであろう。ただし、内容は縮小されかたちで二版の「注解3」の最終段落【17】に残されている。

（d）初版の「注解4」と二版の「注解4」はほぼ同一である。

以上のような版の違いに関して、理論的にはこだわる必要は全くないし、注解のテーマとなっていることは同一であるから、ここでは4つのテーマを両版の叙述から取り出し、主に初版のテキストを引用しながら、二版も参考にして解説することにしよう。そして、最後に（5）として、「成」の「3」へつけられた、両版共通の注解を解説する（5）。

（1）「純粹存在」と「純粹無」を、規定された存在と混同してはならないこと。（初版注解1：〔1〕～〔11〕／二版注解1【1】～【12】）

（2）「存在と無とは同一である」という命題の不適当さについて。（初版注解1：〔12〕～〔15〕／二版注解2）

（3）無規定は一つの規定であること。移行の論理と反省の論理との関係（初版注解2／二版注解3）

（4）通常の「弁証法」とヘーゲルの言う「弁証法」との違い（初版注解4／二版注解4）

（5）「揚棄」という術語のヘーゲルによる解説

（1）「純粹存在」と「純粹無」を、規定された存在と混同してはならないこと（注解1）

両版の「注解1」でヘーゲルは「存在と無とは同一である」という命題に私たちがつまづく理由を説明している。それは、ここでの存在と無はいっさいの規定をもたない「純粹な存在」、「純粹な無」というカテゴリーとして提起されているのに、通常意識はそれらを規定された存在、つまり或る何らかの形態をもった特定の存在者（「定在」）や、そうし

た「或る特定のものが無い」ということと混同してしまうからだと彼は言うのである。

存在と無との統一はすべての規定の基礎

ヘーゲルは始元論の二版で追加した叙述で、自分の論理を印象的に表現していた。——「天上においても、自然においても、精神においても、あるいはどこであろうとも、直接性ととともに媒介を含んでいないようなものは何一つとしてあることはない…」(2:54/58)。「直接性と媒介との統一」はヘーゲル論理学の原理をもっとも簡潔に語っている言葉であるが、これをさらに抽象化して述べたのが「存在と無とは同一である」という命題である。だからヘーゲルは、「注解1」の二版でも「天上においても地上にあっても、存在と無の両方を自己のうちに含まないようなものはどこにもない」(2:71/82)という文を加筆し、この思想を強調している。「存在と無とは同一である」という命題は「今を限りとしてこの統一は根底に横たわり、全ての後続のものの境位をなすわけであるから、成そのものばかりでなく、これ以降のすべての論理的諸規定、すなわち定在、質、一般に哲学の全ての概念がこの統一の実例なのである」(46/94・2:72/82-83)と彼は言う。「定在」とは「～である」という規定をもっている何らかのものを指すから、それは「～ではない」という無の契機を必ずもっているし、「このものは軽いという質をもっている」ということは、「だからこれは重いという質を持たない」ということである。ここに真理とはすべて存在と無(あるいは否定)の統一のうちにしかないというヘーゲルの根本的な立場が明言されている。そして、これから起ち上げられる、したがって我々が使用するありとあらゆるカテゴリーはすべてこの「存在と無との統一」を基礎としていて、その具体化なのだという規定も見逃せないところである。

通常意識がこの命題を認められない理由

ではそうだとすれば、この命題はどうして私たちの「通常意識」を戸惑わせるのだろうか。ヘーゲルによればそれは「この意識がそのような論理的命題のうちに具体的な或るものについての表象を持ち込んでしまって、そういう具体的なものではなく、存在と無という純粋な抽象だけが問題になっているということ、この純粋な抽象だけがそれ自体で、かつ自立的に固持されているのだということを忘れている」(1:46/94・2:72/83)からである。つまり、「存在と無は同じだ」と言うのを聞いて、「私の財布の中に一万円があってもなくても同じだ」と言っているのと同じだと曲解してしまうからだとする。しかし、ヘーゲルに言わせれば、この二つの命題は全く違う。

「…或るものにとって、それが存在しようがしまいがどうでもよいことではないように思われるのは、〔或るものの〕存在または非存在のためではなく、その規定態のためであり、それが他の或るものと関連しているその内容のためである。存在の領域が前提されて、この領域の内に或る規定された内容、なんらかの或る規定された定在が〔存在すると〕想定された場合、この定在は、それが規定されたものであるが故に、他の内容との多

様な関係をもっている。この定在にとっては、それが関係している一定の他の内容が存在するかしないかはどうでもよいことではない。というのも、そのような関係を通じてだけ、本質的にその内容はそれが現在あるところのものであるからである。（我々が非存在を現実に対する表象作用といういっそう規定された意味で捉える場合）同じことが表象作用においても成り立つ。表象作用の連関にあつては、規定されたものとしての他の内容と関係している或る内容が存在しているか不在であるかは、どうでもよいことではない。——というのは、一般に実在的区別はもっぱら規定態においてようやく始まるからである。すなわち無規定的な存在と無は実在的区別をまだ自分のもとに持っておらず、ただ思い込みとしての区別しかもっていないからである。」（1:46-47・2:73/95-96）

自分がいま一万円を持っているかいないかはどうでもよいことなどではない、と誰もが思うだろう。だがこの区別に私たちが無関心でいられないのは、一万円あるかないかの区別そのものが大変であるからではなくて、一万円が他の内容に関係しているからなのである。例えば心臓に異変を感じたので、急いで病院に行きたいから、いまタクシー代が必要だという他の内容に関わるとき、一万円があるかないかは大変な違いとなる。実際にこういう他の内容と関わらず、私が一万円をそのまま家まで持ち帰るだけでしかなかった日には、私の所持金が一万円であろうが千円であろうがどうでもよいことであつたはずである。

また、こうした連関は現実のものでなくても構わない。私たちが頭の中でいろいろなものを思い浮かべているときも、その「いろいろなもの」は他のものと関係して、その存在を得ている。例えば、玄関に鍵をかけ忘れたことが気になって仕方ないのは、最近近所に泥棒が入ったという内容と関わらせて考えているからであり、隣国の独立運動が気になって仕方ないのは、その影響が自分の国にも及ぶと考えているからである。ここ二、三十年、泥棒など出ていないという平和な田舎であれば、鍵のかけ忘れなどどうでもいいことであろうし、人々が現在の政治の安定性を信じきっている国では、隣国の騒動は対岸の火事でしかないだろう。

これはたしかにヘーゲルの言っていることが正しい。今ここで問題にしなければならないのは、純粋な「存在」と純粋な「無」というカテゴリーの規定なのであり、それらは内容的にはまったく無規定的であり、したがって、存在と無といっても、互いに「他者」という関係のうちにさえない段階なのである。これに対して、どうでもよくない区別は存在と非存在、純粋存在と純粋は無との区別ではなくて、次のカテゴリー領域である「定在」の領域での区別、「或るもの」と「他のもの」との区別である。これを混同してはならないというのは、まったく正当な指摘である。

なお、上の引用文に「非存在」Nichtsein というカテゴリーがでてくるが、これは純粋な無とは違って、存在との関係を含んでいる無、「成のうちにあるような無」（45/92）を表現するのに使われている。

さて、「注解1」でヘーゲルはこの注意を、カントが「神の存在〔定在〕の存在論的証明」に対して行った批判に絡めて繰り返している。このカント批判はヘーゲル哲学を理解するためには大変重要ではあるが、初版で読もうが二版で読もうがその叙述はヘーゲルのカント批判に関心のない人にとってはきわめて難解であるので、ここでは簡単に触れておくだけにする。

キリスト教神学において、神の存在を証明する論理の一つに「神の存在論的証明」というものがある。これは「神はあらゆる実在性の総括である。ところで神があらゆる実在性の総括である以上、神の概念の内には『存在』が含まれていなければならない。それゆえに神は存在する」という証明である。カントはこれに対して、『純粹理性批判』において、そのものの単なる「概念」からその対象が現実存在することを証明することはできないという理由から、存在論的証明は誤りだと退けた(9)。

カントがこの批判で言っているのは——ヘーゲルのテキストの言葉では——、「**現実存在 Existenz**というのは、**性質 Eigenschaft** または**実在的な述語**ではないということ、つまり、一つの物の概念に付け加えることのできるような或るものについての概念ではないということ、…存在は内容規定ではないということ」(1:47/96・2:73/84-85)である。カントによれば「概念的にあり得るもの」は現実的なものよりも多くものを含んでいない。だから現実の百ターレルという金額は概念として存在する百ターレルよりも多くものをまったくの含んでおらず、違った内容規定も持っていない。つまり、百ターレルの単なる概念にとっては、それが存在するかしないかは、どうでもよいことである。では、現実の百ターレルと可能な百ターレルとの区別はどこにあるとカントは言うのかというと、「財産状態」においてである。財産状態においては、可能性としての百ターレルよりも現実の百ターレルの方がより多くものを含んでいるのであるが、カントによれば、それは百ターレルの「概念」にその「存在」が外から「総合的に」付け加わっているからである。私がいくら「家には一億円ある」と妄想しても、私の財産が増えているわけではない。増えるのは、宝くじにでもあたってその一億円の妄想に存在が付け加わったときである。

これに対してヘーゲルは次のように言う。①カントの言う現実の百ターレルと可能な百ターレルはどちらも自分以外の内容から孤立させられて考えられているのだから、それらに何の違いもないのは当たり前である(1:48/98・2:75/87)。②百ターレルがあるなしが大変な違いになるのは、百ターレルという内容規定に「財産状態」が総合的に付け加わるからだという説明には混乱がある。その区別は大きな違いになるのは、百ターレルが他のものと同様、相互に規定しあう状態にあるからである。

だが、そういうことを言いたいだけだったら、わざわざここでカントの議論に言及する必要はなかっただろう。ヘーゲルが本当に批判したいのは、概念と存在とを峻別するカントの根本的な思想の方であった。「百ターレル」の「概念」にとってはそれが存在するかしないかはどうでもよいとカントは言うが、ヘーゲルに言わせればそのようなものは「概念」などではなく、思い浮かべられた像としての「表象」Vorstellung（「**経験と知覚作用との脈絡の外で孤立させられて表象された百ターレル**」、1:48/98・2:75/87）にすぎない。ヘーゲルにとって「概念」と名乗る資格のあるものは、規定された存在、具体的なものの産出原理となるべきものであり、したがって必然的に「存在」と結びついているものでなければならない。ヘーゲルが「神の存在論的証明」を否定するカントに物申

すのは、「神は必然的に存在するのだ」という自分の敬虔な信仰を表明したいからではない。彼は、理性的な思考によって構成された概念は決して主観的な表象などではなく、そういう概念こそ真の存在なのであり、その概念を理解した時に私たちは存在世界を捉えているのだと言いたいのである。

（2）「存在と無とは同一である」という命題の不完全さ（初版注解1後半／二版注解2）

初版の「注解1」の後半および二版の「注解2」では、「存在と無とは同一である」という命題が人々の反感を買ってしまう理由として、その命題が「判断」という形式で語られていることをヘーゲルは挙げている。

「存在と無とは同一である」という判断形式において主語として挙げられているのは存在と無という二つの区別されたものである。そして「同一である」という述語も、そもそも区別されているものに対して使われてはじめて意味を持つのであるから、存在と無とは当然区別されているはずである。しかし「存在と無とは同一である」という判断の中では、主語と述語のこうした区別は表現されていない。

「判断の形式を取る命題は、一般に思弁的な真理を表現するのに直ちに適切だというわけではない。判断は主語と述語との間の同一的關係である。たとえ主語が述語の規定態よりも多くの規定態を持っているとしても、そしてその限りにおいては述語とは別の或るものであるわけであるが、〔判断という形式では〕主語と述語とはただ足し算的に付け加わり合うだけであって、この述語が主語と同一的關係にあることは揚棄せず、主語は述語の基礎にして担い手であり続ける。けれども内容が思弁的であるのならば、主語と述語との非同一的なものもまた本質的な契機であって、一方の他方へと移行してしまっていること、言い換えれば一方が他方の中で消失することが両者の關係なのである。」（1:49/99-100・2:78/90）

例えば大雨による土砂災害にあった人は「雨は災いである」と判断するかもしれない。しかし、雨は同時に人々に飲み水を与え、作物を育ててくれる。主語は一つの述語で言い表されているよりも多くの規定態を含んでいて、主語と述語とは別物なのであるが、判断という形式では、主語は一つの述語と結びつくにすぎない。主語は様々な述語をとることができる基礎・担い手であるが、そのことは一つの判断では表現できない。しかし雨は「災いである」以外に「恵みである」という述語をとることもできる。こうした対立する規定を包括し、相互に移行し合うことで、内容は豊かになり、真理に近づく。ヘーゲルが「思弁的」と言うのはそのような対立する規定を包括する内容である。この意味で判断形式においては主語と述語とが異なっていることは前提になっている。だからヘーゲルは言う。

『存在と無とは同一である』という命題がこれらの二規定の同一性を言い表していながら、実際にはそれらの規定をまたまさに区別されたものとして含んでいるというその限りで、この命題は自分自身において自己に矛盾しており、自己を解消する。」（1:49/99・

2:77/90)

そこで、二版では「存在と無とは同一である」という命題は、「存在と無とは区別されている」という対立する命題によって補われなければならないと言うが、これでは今度は思弁的な内容が二つの対立する命題、すなわち「アンチノミー」(Antinomie、二律背反)のかたちでしか表現されていない(2:78/91)。だからこそ、「成」が成果として起ち上げられなければならないとヘーゲルは言う。なぜなら、成こそこの「存在と無との同一性」と「存在と無との区別」とを統一している「第三のもの」であるからである。

「それ〔成〕の中では両者〔存在と無〕は区別されたものとしてある。成が存在するのは両者が違っているその限りにおいてのみである。〔しかしながら〕この第三のものは両者とは違ったものである、両者は一つの他のもののなかでしか存立せず、このことは同じように、両者はそれだけで自立しては存立しない、ということの意味している。成とは存在が成り立つことであり、同じように非存在が成り立つことである。言いかえればこの両者が存立しているということは、一つのものにおける両者の存在にすぎない。この両者が存立していることこそがまさに、両者の区別がまた同じくらい揚棄されてもいるということなのである。」(1:50/101・2:79/93)

「成」は存在と無(非存在)との統一であるが、この統一は両者の区別をも前提としており、正確に言えば「存在と無との同一性と区別との同一性」である。だから成こそが最初の思弁的内容(同一性と区別との同一性)をはっきりと表現しているカテゴリーとなる。存在と無というものは、この第三者としての成のうちではじめて成り立つのであり、その意味で、区別されてはいるが、自立的なものではなく、あくまでも成の二契機として存在するカテゴリーだということがここで明らかにされている。

(3) 無規定性と規定性との統一の論理——存在の論理と本質の論理との関係(初版注解2/二版注解3)

存在から無への移行における「反省」の運動

この注解では、ヘーゲル論理学を考えるうえで極めて重要になる問題、すなわち、存在の論理のなかに本質の論理あるいは「反省」の論理が働いているのかという問題に対するヘーゲル自身の解答が述べられている。

「純粹存在」は全く無規定的なものである。だが、何も規定をもっていないとなると、純粹存在は次のカテゴリーへと前進できる手がかりさえも備えていないわけだから、それは始元であると同時に「終わり」であるということになってしまう。ヘーゲルはパルメニデスの「存在」やスピノザの「絶対的実体」をそうした純粹存在の例として挙げているが(1:50/101・2:82/96)、どちらも何ら有限な規定(定在)を生み出すことのできない無限性、

具体的なものを欠いた抽象的な同一性、内容を持たない空虚な絶対者として、ヘーゲルを満足させない概念である。

これに対して、ヘーゲルが純粹存在を動かし、無へと移行させることができたのは、「存在は自己自身に等しいのではなくて、むしろ端的に自己に等しくないという先に述べた反省 Reflexion」(1:51/102)、つまり「純粹存在は全く無規定的であるのだから、かえって他者、すなわち無に等しく、存在としての自己同一性をもたない」という反省を加えることによってであった。では、この「反省」は存在から無への移行において、どのような意義を持っているのだろうか。

無規定性は一つの規定性であるという反省

少し考えると、いまやこの反省によって明らかにされた、「存在は無に等しい」という命題こそが純粹存在の真理なのであるから、こちらの命題こそが真の始元であるということになり、「存在」は始元であることを否定されることになりそうである。このことはすでに「始元論」において詳しく述べられていた「前進＝背進」の論理であり、ここでカテゴリーの展開に即してその運動が実証されるのであるが、ここでより重要なのは、反省が加えられたことによって、そこにある「関係」があらわにされたということである。

「だが逆に、この新しい始元は、最初の始元と同じく、絶対的な始元ではない。というのも、それは最初の始元に関係しているからである。しかしこの根拠からいって、第一の始元そのものうちには、或る他のものがそれに関係しているということがあるのでなければならない。だから最初の始元は規定されたものでなければならない。——だが、最初の始元は直接的なものであり、なおも端的に無規定的なものである。しかし、まさにこの無規定態こそが、第一の始元の規定態となるものである。というのも、無規定態は規定態に対立しているのであって、それゆえに無規定態は〔規定態に〕対立させられたものとしてそれ自身が規定されたもの、言いかえれば否定的なものであり、しかも純粹な否定態であるからである。」(1:51/103・2:86/102-103)

最初のカテゴリーA（最初の始元）から次のカテゴリーBへの進展が起こると、BはAよりも高次のカテゴリーであるから、むしろBの方がAに先行する「第二の始元」であるということになる。ところが、BはAによって媒介されて出てきたものであるから、その規定のうちにはじめからAとの関係を含んでいる。だが、この一般論は純粹存在に関しては通用しないように思える。なぜなら、純粹存在は全く無規定的なものであるから、これを命題のかたちで表現しようとするれば「存在は存在である」、「存在は存在に等しい」と言うしかないが、これでは他者への関係を含みようがないからである。これに対して「存在は無に等しい」という「第二の始元」においては、存在は無という他者と関係づけられていて、規定されたものになっている。そこで、「存在は無に等しい」と規定されたこの第二の始元から最初の始元「存在は無規定的である」を反省してみよう。そうすると「無規定」

ということが「規定されている」ということに対置されることによって、「無規定」それ自体が一つの規定になっていることが分かる。この「無規定性も一つの規定性である」という矛盾を、あるいは弁証法を理解できなければ、存在から無への移行も理解できない。それはちょうど「無色」ということも様々な色に対置されれば、一つの規定された色になり、「無職」ということも職を持った人たちと対置されれば、一つの社会的存在としての意義を持つのも同じである。

なお例えば「哺乳類である」と規定することは、「爬虫類ではない」ということであるように、「規定する」とは、「否定する」と同じことであるという思想から、引用文でヘーゲルは「規定態」を「否定態」Negativitätとも表現している。無規定態は規定態に対置されれば、「規定態ではない」というかたちで一つの論理学規定をもつ。そしてその規定の内容は「無規定である」ということなのであるから、その否定はあらゆる規定の否定である。

(この否定態をヘーゲルはそれゆえに「絶対的否定態」とも呼ぶが、これがヘーゲル論理学を理解する核心となる概念となる。)

存在論を背後から支えている反省の論理

存在から無への移行は、実はこうした背後にある媒介の過程と、存在と無との相関的な関係、そしてそれを捉える思考の「反省」運動を考慮に入れることによってようやく理解できるものとなるのだが、この「反省」という運動は「本質論」において主題となる運動である。存在から無への移行の叙述が難解な理由も実はここにある。つまり、ここ「存在論」における叙述原理はカテゴリー進展の成果だけを示す「移行」の論理であって、カテゴリーどうしを関係づける媒介運動そのもの、すなわち移行より高い方法論的概念である「反省」はまだカテゴリーの進展の説明原理として表に出して使うことができないのである。例えば、「右」は「左でない」ものとして定義されざるを得ないから、右と左は反省関係・相関関係のうちにある。しかし、「左でない」という反省の運動・媒介の課程を隠して右とは何かを定義しようとしたらどうなるだろうか。その場合、右に対して左が直接的に前提され、右は左に移行すると言わざるを得ない。それを命題のかたちで言い表すと「右とは左である」というような矛盾をあらわにした命題になるわけである。

「したがって自体的には、つまり、本質的な〔本質論において扱われる〕反省においては、移行は直接的ではない。しかし、この本質的な反省における移行は〔ここ、存在論においては〕まだ隠されている。ここにあるのは移行の直接態だけである。存在はもっぱら直接的なものとしてしか措定されていないのであるから、無は存在のもとで〔媒介の過程をあらわにすることなく〕直接的に表れ出るのである。」(1:51/103 [2:86/103])

だから、存在が無と関係づけられたとき、その関係そのものは背後に追いやられ、存在が消えて無が登場するというかたち（「移行」）でしか叙述できないのである。たしかに「存在」とは広義では「本質」や「概念」をも含む世界の総体を捉えるカテゴリーなのである

が、狭義の「存在」は「本質」（および「概念」）という媒介されたものに対する「直接的なもの」だけを意味しているため、直接的なものを媒介する本質的な運動は背後に隠しておかなければならないのである。抽象的な直接態を媒介する反省運動そのものを叙述することは「本質論」で行われる。初版ではそのことをはっきりと次のように述べている。

「より一層規定された媒介とは、学そのものが、そして学の始元、すなわち純粹存在がそれによってその定在を持つところの媒介である。知は純粹思考という境地を獲得しているが、それは知が多重に規定された意識のあらゆる多様性を自己のうちに揚棄してしまっているということによってである。したがって知の全領域は、その領域の本質的契機として絶対的な抽象と否定態とを含んでいる。存在、すなわちこの領域の始元は、この純粹な抽象そのものである。いいかえれば、それは本質的には絶対的無としてしか存在しない。／けれどもこの内化〔想起〕は学の背後にあり、学はそれ自身の内部で、すなわち本質から、存在の先述した一面的な直接態を媒介されたものとして叙述するであろう」（1:51/103-104〔2:86/103〕）。

引用文冒頭の「より一層規定された媒介」とは、直接的には「本質論」・「第一編」において現われる反省運動のことを指していると考えていい。ヘーゲルの方法論が全体として完成されるのは「概念論」で現われる推理の運動においてであるが、さしあたって「存在」の領域は全体として本質との関係において定義されるのである。そもそも、『精神現象学』の成果として獲得された純粹な思考の運動は、「意識のあらゆる多様性を自己のうちに揚棄してしまっている」主体なのであるから、その全領域のなかに自分の契機として「絶対的な抽象と否定態」、すなわち個別的な規定を含んでいる。媒介の総体から抽象された直接的なものが狭義の「存在」であり、しかもこの狭義の存在は、本質や概念に対置された場合、本質や概念によって存在根拠をもつ仮象にすぎないもの、それゆえに存在はその自立性をすべて否定されているもの、その意味で「絶対無としてしか存在しない」ものとなる。こうした背景の媒介運動は本質論に至ってまず「反省」として提起され、主題となって解明されることになり、概念論の推理論で完成される。

ところが、存在の論理を説明するために、後になってはじめて正当化される反省の論理を持ち出すことは理論的な越権となってしまう。ヘーゲルはこの点がそうとう気になっていたと見えて、第二版を書く際には反省への言及をなるべく抑えようとして、結果として移行の論理と反省の論理との関係があいまいになり、二版だけが読まれていた時代には読者はそのあいまいさに悩まされていたのである。それがすっきりしたのは、初版の効用である。残る問題は、後に来る論理で先行するものを説明する作業が、どのように正当化されるかである。これはヘーゲル研究の専門家の間で重要問題として議論されることであるが、専門家でない限りあまり興味を引く議論でもないので、別の機会に述べることにしよう（10）。

闇は光の欠如ではない

以上のように、「存在と無との同一性」の難しさは、こうした「反省」の論理を背後に隠しながら存在と無を叙述しなければならないところにある。ヘーゲルはその後で、存在と無をこのような「反省を欠いた直接的なもの」として捉えなければならない場合、存在という直接態に即してそれが無であること〔6〕～〔12〕（1:52-53/104-107）、無という直接態に即してそれが存在であること〔13〕～〔14〕（1:53/107）を補足的に説明しようとしているが、ここでもうそれを詳細に追う必要はないだろう。

一つだけ無に関して分かりやすく重要な叙述を拾っておくと、純粹無を「存在の欠如」と考えてはならないと注意しているところがある。すなわち、背後にある媒介運動を伏せたまま、純粹無を直接的なものとして述べようとする、無とは「存在が欠けていること」と理解してしまう人がいるが、そうではない。例えば闇は「光のないこと」と人々は考えがちである。しかし、そもそも光がないところでは闇もない。闇という規定が言い表しているのは、光の欠如ではなくて、光との関係である。あえて言うならば、闇とは光の一状態であり、光とは闇の一状態なのである。同様に、無は存在が欠けていることを言っているのではなくて、存在との関係における無、存在する無、無としての存在を語っているのである（1:53/107-108・2:89/107-108）。

補論：二版「注解3」におけるヤコービ批評

初版の注解2は二版の注解3に対応しているが、叙述は大幅に増やされている。それは、もし存在と無が成の二契機ではなくて、「存在と無とが互いに切り離され、一方が他方の領域の外におかれて、その結果、そのために移行が否定される場合に生じる若干の現象」（2:81/96）について考察するというように話が始まる。そしてその例として、ヤコービの「理性を悟性化する批判主義の企てについて」（11）という論文をヘーゲルは取り上げる。彼によればヤコービはそこで、カントの「自己意識のア・プリオーリな総合」を批判し、そうすることによって「抽象的なものからそれより先のものに進み、そして両者の総合に至ることはできない」（同）と主張しているのであるが、これをヘーゲルは存在と無とを絶対的に切り離す悟性的思考の代表と捉えたのである。

ヘーゲルの理解によれば、ヤコービが問題にしているのは、①「第一のものに対する第二のものを産み出すこと、無規定的な始まりのものに対する規定されたものを生み出すこと」と、②「内在的な総合、ア・プリオーリ総合、すなわち区別されたもののそれ自体で自立している統一」である（2:83/98）。そしてヘーゲルの批判を要約すればこうである。カントは「純粹統覚」という自我の機能（「無規定的な始まりのもの」）が直観の捉えた多様なもの（規定されたもの）を統一すると述べ、内在的な総合（②）がすなわち産出活動（①）だと捉えた。ところがヤコービはそうした総合を認めない。なぜなら彼にとっては「私」（自我）というものはあくまでも多様性を欠いた純粹な直観であり、規定されたものを関係することはできないからである。ヘーゲルによれば、このような理解は「同語反復」、つまり、「私があくまでも抽象的統一性を固持し、あらゆる数多性と多様性を排除し、区別を欠いたものと無規定的なものの中にとどまって、いっさいの区別されたものと規定されたものから目をそらすということ」（2:84/100）でしかない。ヘーゲルはヤコービの言葉を引

きつつ論じているが、ヤコービは、カントの「総合自体」、「根源的判断」を単なる繫辞（コブラ）「…である」、すなわち「ある、ある、ある、であって、はじめも終わりもなければ、何が、誰が、どちらがということもない」ような「コブラ自体」に変え、「繰り返しをこのように無限に繰り返すことが純粹をきわめた総合のただ一つの仕事であり、機能であり、産物である。総合そのものは純粹で絶対的な単なる繰り返しそのものなのである』（11）と言う。しかしヘーゲルによれば、「その中にはいかなる中断、すなわち否定、区別することもないのだから、総合は繰り返すことではなくて、無区別の単一な存在にすぎない」（2:85/101）。ヤコービの言う総合は、規定されたもの、経験的な内容を自我の総合のうちにとりこむことができず、そうした内容をただ「…である」という繫辞として繋ぐことしかできないものであって、「**純粹な空間、時間、純粹な意識、純粹な存在という思想**」（2:85/102）にすぎず、そうした自我の抽象的な同一性に固執する彼に対してヘーゲルは「**純粹な空間などの思想、すなわち純粹空間等々が自分自身のもとで空しいものであることが示されるべきである。つまり、それ自身がすでに自分の反対のものであるということ、それ自身に即してすでに自分の反対が自分の中に浸透しており、それはすでにそれだけで自己自身の外に出てしまっているものであり、すなわち規定性であるということが示されるべきなのである**」（同）とヤコービ批判を閉じる。そして、これ以降は——文言はやや変わっているが——無規定態が一つの規定態に転化し、純粹存在が無という規定態をもつという初版の叙述に帰っていく（2:S.85-86）。

補論：初版「注解3」（二版「注解3」【17】）について

以上のように、初版の注解2と二版の注解3は叙述が増えていても内容的には同一と言っていいが、違いは、初版で積極的に言及していた「反省の論理」を二版では極力取り上げないようにしていることである。そうした新方針のあおりをまともに受けたのが初版の「注解3」である。そこでは存在と無との同一性を「根拠」Grundや「条件」Bedingungという「別の思考関係」（1:54/108）、すなわち本質論において主題化されるカテゴリーを持ち込んで表現するやり方が退けられている。

初版の叙述では、「根拠」というカテゴリーによって「存在と無との同一性」を捉えようとした場合には、「存在するところのものは、存在が無であるが故に、無になる」、「無いところのものは、無が存在であるが故に、或るものになる」（同）というかたちで存在と無との統一を根拠づける（理由づける）ことになる。だが、ヘーゲルによれば、存在と無というような抽象態どうしの統一はまだなんら「媒介」でさえない。これに対して「根拠」による統一は、はっきりと規定されたものどうしを媒介するときに適用される。例えば、昨年税金を値上げしたことが現在の消費不況の根拠である」というように。だからヘーゲルは「存在するところのもの」、「或るもの」という進んだカテゴリーをつかって根拠関係を表現するのだが、こうした定在のカテゴリーが使われるというだけですでに根拠が存在と無との統一に適用できないことは明らかだと言う（同）。

さらに「条件」というカテゴリーを使う場合には、「或るものは、それが存在するという条件のもとでのみ、無に移行することができる」、「そしてそれが存在しないという条件のもとでのみ、存在へと移行することができる」（同）という言い方になる。ところがヘーゲルによれば、第一にこの命題は「対立したもの、すなわち存在が在るためには、存在に対立したもの、すなわち無がある、ということが不可欠」（同）だという「同語反復」（同）しか語っていない。したがって第二に、

条件は、条件づけられているものを生み出すような運動を表すカテゴリーではなく、それゆえに関係づけを行う能動性として、存在と無の外にある「第三のもの」が要求されることになってしまう。これでは存在はそれ自身のもとで無であり、無もまたそうだ、という関係を表現できない。

ヘーゲルがこの初版の注解3の内容に独立の地位を与えるのをやめ、二版ではこの内容がわずかに一段落に圧縮されて「注解3」の最後の段落に置かれている。これは反省についての言及を極力削除するという二版の方針に沿ったものと理解できる。そしてこの根拠や条件との比較もまたヘーゲル論理学の全体像を理解していなければそう理解できるものではなく、削除されたのもうなずける。

(4) 存在と無との同一性を捉えるのが真の弁証法的思考（両版「注解4」）

両版の「注解4」では、「通常の弁証法」が始元と消滅、生成あるいは消滅をどのように捉えるかが述べられている。「通常の弁証法」というとき、ヘーゲルの念頭にあるのは、哲学的には古代ギリシャ哲学における「ディアレクティケー」であるが、ここでは普通の悟性的思考が対立に出会った時に陥る態度という意味で理解すればよい。

この態度は存在と無との対立に固執し、存在と無のそれぞれが自立している（真理である）ことを主張する。だが、そうだとすると、何事に関しても始まりも終わりもない、ということになるとヘーゲルは言う。というのも、「或るものが存在する限りにおいては、それはなおさらのこと始まることはないし、またあるものが存在しない限りにおいては、それはやはり始まらない」（1:55/110・2:91/110）し、「同じ根拠からいって、或るものはまた終わることもない。というのは、もしそうであれば、存在は無を含んでいなければならないであろうが、しかし存在はただ存在であるにすぎず、自分自身の反対のものではないからである」（同）。論理的にはまさにヘーゲルの指摘のとおりである。そして、ヘーゲルによれば、これは「無限小」という概念に対して、悟性が反対するのと同じ理屈である。無限小とは「それらが消失することの中で存在するところの大きさ」（1:56/111・2:91・111）として規定されているのであって、消失と存在という両規定を切り離してしまえば、理解できない概念であるが、悟性はまさに切り離して理解しようとするために、存在と消失との統一である「無限小」の概念が分からなくなってしまうというのである。これに対してヘーゲルは「成ではないもの、存在と無の間状態ではないものは、全くありはしない」（同・2:92/111）ということを理解すべきだと言う。こうした「通常の弁証法」は「存在と非存在とは絶対的に分離されているという誤った前提」（同）を立てているために、結局は「詭弁」に陥るのだとヘーゲルは非難しているが、これもまことに的確な批判というべきであろう。ヘーゲルが言う「弁証法」は、これに対して存在と無との統一としての成を地盤として成り立つ論理なのである。

「これ【詭弁としての通常の弁証法】に対して我々が弁証法と呼ぶのは、そのようなまったく分離されているように見えるものが、自己自身によって、【それらがあるところのものによって】またその中で互いに移行しあう、【そして前提を自ら揚棄する】より高度な理性的運動なのである。存在と無とがそれらの統一、すなわち成を自分たちの真理であ

るとするのは、存在と無それ自身の弁証法的本性なのである」（1:56/112・2:92・111-112）。

（5）「揚棄」という術語のヘーゲルによる解説——「成の揚棄」への注解

ヘーゲルに独自の術語としてよく知られているのが、「揚棄」あるいは「止揚」と訳されるAufhebenという言葉である。この言葉はカテゴリーとしてはヘーゲル論理学の中には登場しない。しかし、幸いこの言葉については、ヘーゲル自身が「成の揚棄」につけた注解で解説してくれている。

何かを揚棄するというのは、簡単に言えば、自立的（「存在的」）に見えるものの自立性を否定し、その内容をそれより高次の統一の中の一部、すなわち「契機」にして保存するということである。

「〔1〕揚棄することと揚棄されたものdas Aufgehobeneとは、哲学の最も重要な概念の一つであり、いたるところでどうしても戻っていくことになる根本規定である。そこで、この根本規定の意味をはっきりと理解しなければならないし、特に無から区別しておかなければならない。——自己を揚棄するものは、それによって無になるのではない。無は直接的なものである。これに対して揚棄されたものは媒介されたものである。それは非存在的なものであるが、しかし一つの存在から出発した成果としての非存在的なものである。したがって揚棄されたものは、自分がそこに由来するところの規定を、依然として自体的にはもっているのである。」（1:58/114-115・2:94/114）

ためしにいま良く使われている『クラウン独和辞典』（三省堂）で aufheben を引いてみると、①持ち上げる、②保存する、③破棄する、という3つの訳が挙げられている。一般的な解説では、ヘーゲルはこの3つの意味を一語で表現したものとして aufheben を術語化したと言われており、実際、そう説明されると、なかなかよく分かる。しかし、注意しておくべきことは、ヘーゲルにあっては「揚棄する」というのは、第一義的には、「否定」を意味しているということである。だから、日本語訳でもしばしば aufheben は単に「破棄する」と訳されている。『精神現象学』では、大部分その意味で使っており、「揚棄する」と訳すと間違いになる文脈も多い。だが、この注解では、「自己を揚棄する」を完全にヘーゲルは厳格に定義した意味で使い、それは単純に自己を破棄すること、「無」になることではない、と釘を刺している。揚棄されたものは無になるのではなく、「媒介されたもの」となる。媒介されるとは、「非存在的なもの」言い換えれば「非自立的なもの」になることである。「非自立的」とは、それ自体が一つの全体であるのではなく、全体の中の一部（契機）としてしか存在しえないということである。だから、揚棄されたからといって、そのものは自分のもっていた規定を無くしてしまうのではなく、全体の中に位置づけ直されるのである。純粹存在は無規定的なものであるが、それが無と媒介されて規定されたものとなると、成の契機としての存在となる。成とは、成というあり方で存在しているということだからである。

以上の意味をヘーゲルは次の段落でこうまとめている。

「[2] 揚棄する、というのは、言葉においては二重の意味を持っている。すなわち、それは保存すること (aufbewahren)、維持すること (erhalten) を意味しているのであるが、またそれと同時に、止めさせること (aufhören lassen)、終わりにすること (ein Ende machen) を意味する。保存する、というのはすでに否定的なものを自己のうちに含んでいる。つまり、或るものからその直接態が取り去られ、それとともに外的な諸影響にさらされている定在が取り去られて、その或るものが維持されるという否定的な側面を含んでいるのである。——だから、揚棄されたものとは同時に保存されたものである。そしてこの保存されたものは、その直接態だけは失ってしまっているが、しかしそうであるからといって、消失しているわけではない。」 (1:58/115・2:94/115)

ここでの説明では、「保存」あるいは「維持」の中にすでに「終わりにすること」、つまり破棄・否定の意味は含まれていると言っている。というのも、保存し、維持するということはそっくり同じものが元の姿のまま存在し続けることではなく、その直接性をはぎとられ最初の自立性は失うが、自分以外のもの、あるいは自分より高次のものの関係のなかに位置づけられ、確乎として存在するようになるということだからである。

「[3] 揚棄されたものをもっと厳密に規定するならば、ここでは或るものが揚棄されるのは、それが自分と対立するものとの統一に入り込んでしまったその限りにおいてだけである。それは、このようにより詳しく規定されたときには、一つの反省されたものであり、契機と呼ばれるにふさわしいものである。」 (同・2:95/115)

最後に、ここでヘーゲルはさりげなくきわめて重要なことを述べている。それは、揚棄するという意味での否定がいつ成り立つのは、単に一つのもので全体の契機に落とされるにすぎないのではなく、自己に対して対立するものが登場し、自己とこの対立するものとの統一され、結果としてその各々がより高次の統一のなかの契機となる、という意味での否定が成り立つときだということである。対立が生じるから、それぞれの規定は自己完結しないということが明らかになるので、より高次の統一のなかで自分が存立する場所を得るために自己否定を行わざるを得ない。私たちの主観的思考が個々のカテゴリーの不十分さを認識して否定するのではなく、論理的・必然的に個々のカテゴリーが自分の自己完結性が見せかけであったことを暴露するという意味で、自己否定をするのである。それゆえに、ここで「対立」というのは、闘争状態にあるという狭い意味ではなく、本質的には直接態と媒介との対立の意味で捉えなくてはならない。自分が直接的・自己完結的に存在するということがなく、その直接的存在は媒介の結果であり、自分の直接性と媒介されてあるあり方が統一されたときにはじめて或るものはより高次の全体の中の契機となって、本来自分があるべき位置に保存されることになる。

この意味で理解したときにはじめて「揚棄する」とは、まさしく「弁証法的な否定」を意味する特別な術語となるのである。

第3節 「存在－無－成」というカテゴリーの展開は何を表しているのか

「存在－無－成」の展開については、ヘーゲルのテキストに即しては以上のような解説ができる。しかし、いったい彼は何を表そうとしてこの章を書いたのだろうか。最後に、テキストを離れてこの展開の意義を確認してみることにしよう。

（1）思考の純粋な媒介運動

成とは思考の媒介運動の最も抽象的なあり方をカテゴリー化したものであること

第一に言えるのは、「存在－無－成」の展開は、媒介運動としての思考の働きを三つのカテゴリーによって最も抽象的なかたちで表したものだということである。その理解のために助けとなる一文が、『精神現象学』の「序文」にある。

「…媒介とは自ら運動しながら自己同一性を保つ運動にほかならない…。媒介とは…自己自身への反省、対自的に存在する自我という契機、純粋な否定性、あるいは、この否定性を純粋な抽象に落とした場合には、単一な成である。」（PhG:25・19-20）。

ここでヘーゲルは明快に、「成」とは「媒介」という運動を「純粋な抽象に落とす」、つまりカテゴリー化したものなのだと言っている。そして媒介とは「自ら運動しながら自己同一性を保つ運動」だと述べている。ところが、これはまさに「思考」の規定にほかならない。思考は自発的に運動する自己意識である。それは自覚的にみずからに対して何ものかを対象（他者）として立て、この客観としての対象を主観としての自己と結びつけ、主観－客観という対立項を統一する。そしてその一連の媒介運動の中でそれは思考としての自己同一性を保っている。この時思考がその媒介手段として使うものが思考諸規定あるいは概念、すなわち諸々のカテゴリーであり、思考自身は、そうした思考諸規定のすべてを自己の契機としながら、それ自身はそれらのカテゴリーを包括して自己同一性を保つ全体であり続ける。その思考の最も抽象的なあり方を表すのが「存在－無－成」という3つのカテゴリーとその展開なのである。

補論：「絶対的否定性」というカテゴリーについて

以上のことを言い表すのにヘーゲルはこの引用文ではいくつかの表現を使っているので、ここで解説しておこう。

「自己自身への反省」で言う「反省」もここで改めて解説しておく。反省とは、「光が鏡に当たり、

反射して帰ってくる」という運動を示す言葉であり、思考が他者に関わりながら、その他者を自己の契機として取り込んだ自己同一性を形成する思考という意味であって、これは「本質論」の次元での思考の反省運動を表現したものである。

次に「対自的に存在する自我」であるが、「対自的に存在する」とはやはり自己同一的に自立しているという意味で、これは「存在論」の次元で絶対的思考を表現したものである。

そして、最後に、存在論よりもさらに抽象的な次元で、つまり論理学全体を包括するような抽象的次元でこの運動を表現したものが、「純粋な否定性」である。「否定性」Negativität というのは、「序文」のところでも解説したが、ヘーゲルが絶対的思考、あるいは「精神」という主体の運動を表現する際に用いるもっとも抽象的な表現である。媒介するとは、いっさいの存在するもの、肯定的なものの自立性を否定して、より高次の統一の中の契機にすることである。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。しかもそれ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である。そのため、こうした媒介運動の威力をヘーゲルはしばしば「絶対的否定性」(die absolute Negativität) と言い表す。この概念は彼の著作のいたるところに登場する代わりに、あるいは、それゆえに、論理学の中の「メタ・カテゴリー」の一つなのであるが、実はこの概念こそ、ヘーゲルの弁証法を理解するための最も重要な概念だと言っても過言ではない。

存在、無、成とは、「思考と存在との同一性」を表す最初の三カテゴリーであること

この「絶対的否定性」という意味での「思考」および「媒介」とは、一般的な意味におけるそれではなく、『精神現象学』の成果、すなわち「絶対知」として提起されたもの、すなわち「思考と存在との同一性」として完成された理性的思考のことを指している。

これは、デカルトの「われ思う、ゆえにわれ有り」のヘーゲルの総括である。ただし、デカルトのこの命題は、思考がそのまま直接に絶対確実な存在であることを規定しているにすぎず、思考を担う基体として「我」という「精神的実体」を想定し、これを物質的存在に対置してしまっていた。これに対して、ヘーゲルにとって思考と存在との同一性とは、思考がそのまま確実な「存在」であるというだけでなく、他者としての存在、すなわち物質的なもの、対象的なものの自立性を否定し、みずからに統一する威力として唯一の主体であるという点が大きく違っている (12)。

ヘーゲルにとって論理学のカテゴリーはすべてこの「絶対的否定性」という主体を規定していったときに登場するものなのであるが、存在—無—成はその絶対的否定性のそなえる最初の三つ組 Triade であり、その根本規定だと言っていい。この思考そのものとしての絶対的否定性と存在、無、成との関係を命題の形式で表すと、以下の三つを立てることができる。

- ① 思考は存在である。
- ② 思考は無である。
- ③ 思考は成である。

第一に、この絶対的思考は存在する。この存在する思考はありとあらゆる規定されたものを、全自然、全世界を対象とすることができるが、それ故にそれ自身は全く無規定な働きである。それらの規定された対象は、さしあたっては無規定的なものとしての思考に対して「他者」として対立してくるが、思考とはその他者を「思考されたもの」に変えて自分の体系のなかの一契機として位置づけ、個別的なものに「存在」を与える（「～がある」、「～である」と規定する）働きである。そして、この他者を自己に取り込む働きによって、思考自身は自己同一性を維持し続ける。この自己同一的で無規定な思考を統体的な運動としてではなく、自己同一を保ち続けるという一側面のみを捉えたときに成立するのが、「存在」というカテゴリーである。

したがって、ヘーゲルにおいては「存在」という規定は三重になっている。

①存在は最広義の概念としては、世界の総括する統一性を意味する。この意味での存在は例えば哲学で「オントロジー」(Ontologie)、すなわち「存在論」などというときの存在である。

②次に、「本質」や「概念」に対する意味での「存在」がある。ヘーゲル論理学において「存在論」(die Lehre vom Sein) という場合はこの意味である。

③最後にもっとも抽象的なカテゴリーとしての純粹無に対する「純粹存在」が、思考の媒介運動がそなえた自己同一性の側面だけを抽象した結果できるカテゴリーとしての存在である。

第二に、この絶対的思考のうちにおいては、その思考自身を除いては、一切の自己同一性を保つもの、肯定的存在は成り立たない。つまり、この思考はありとあらゆる対象の自立性を否定し、媒介されたもの・思考されたものに落として、思考の統体の中に位置づける否定の威力、論理の世界におけるメフィストである。この意味でそれは、それ自身は無規定的なものとどまる絶対的な否定作用、絶対的否定性なのである。この否定性そのものの自己同一性の側面が「純粹存在」のカテゴリーとなったわけだが、この無制限の純粹な否定作用をカテゴリー化したものがすなわち「純粹無」である。

第三に、存在と無とはどちらも絶対的否定性としての思考の運動から抽象されたカテゴリーであり、その一個同一の規定は思考の媒介運動それ自身であるということである。存在と無と契機としてそなえたこの媒介運動そのものの統体を抽象した時に成立するのが「成」というカテゴリーである。したがって、「成」そのものも一つの抽象なのであるが、しかし同時に存在の真理、無の真理としての媒介運動の全体でもあり、存在と無という二つの契機によって構成される具体的な統一構造をもつものとして「思考と存在との同一性」の全体を表現するカテゴリーなのである。

こうして「存在—無—成」というトリオは、人間の思考が根源的に何であることを示す三つのカテゴリーであって、思考を表現するにはこの三つのみがあり、この三つ以外にはない。これらのカテゴリーは個々にはギリシャ以来、早くから発見されていたものだが、それらをこのように体系化したのはヘーゲルの功績であると言っていい。

(2) 人間の考え得るもっとも根源的な三つの存在様式

ところで、絶対的な思考は存在と同一であるから、思考の運動は私たち人間の主観の運動にすぎないのではなくて、世界の存在様式が思考のうちに再現されたものである。したがって、この三つのカテゴリーがいっそう興味深いものであるのは、それらが結果として存在世界のありうる三つの様式を表現することができるからである。

あえてヘーゲルが禁じた「表象」に頼ってこれを説明してみよう。河の流れを見る。それを同一の「河」だと見ているとき、私たちは対象を「存在」というカテゴリーで見ている。ところがその河が同時に絶えず流れ、変化し、同じ河として存在しないと見る視線は「無」というカテゴリーで対象を捉えている。そして、絶えず流れさり、消失しながら、それが一つの河を絶えず再生しているという視線は、「成」というカテゴリーで見ているものを捉えているのである。この三つの捉え方で、人間の存在観のすべては尽くされている。だから古来、人間が世界の根源を明らかにしようとした時、その思考はこの三つのカテゴリーに沿って組み立てられるしかなかった。

古代の思想は、存在、無、成のそれぞれを世界の根源的なあり方だと主張する形而上学に満ちている。ヘーゲルがその代表として挙げているのは、「存在」が世界の原理であることを主張した人としては古代ギリシャ・エレア学派のパルメニデス、無を原理としたものとしては東洋の諸体系、とりわけ仏教（この指摘は二版のみ）であり、そして「成」を原理としたのは、「万物は流転する」こと、つまり生成こそ真理だと主張したと伝えられるヘラクレイトスなどである（1:45/92・2:70/80-81）。その他にも少し考えてみれば、すべての一神教は、神の「存在」をすべての出発点に据える。これに対して、無を原理とする思想も、「無為自然」を説く道教などが思いつくし、「成」を原理とする思想もいちいち挙げることができないほど多く、例えばゾロアスター教などの二元論も、二元的原理の対立的統一によって世界ができていると説くものであり、「成」の思想に入ると言っていだらう。

ただし、そうした先駆者の主張には、ある問題があることをヘーゲルは指摘する。「けれどもこれらの表現は、この〔存在と無との〕移行が起こる基体を持っている。存在と無とは時間の中でばらばらに維持されていて、時間の中で交代するものとして表象されており、それらの抽象のかたちで思考されておらず、したがってまたそれらがそれ自体で・かつそれだけで同一であるというようには思考されてはいない」（1:45/93・2:70/81）。つまり彼らはいずれも、それらのカテゴリーをそれ自体で純粋に捉えきっておらず、なんらかの「基体」を暗黙のうちに前提しているのだという。この「基体」というのは、武市訳の補足（上巻の一、81頁）では「時間」、寺沢訳の補足（93頁）では「生まれかつ死ぬ人間およびその他の生物」が挙げられているが、おそらくそうではなく、神、世界、自然、宇宙といった形而上学的実体をヘーゲルは考えていると思われる。そうした基体を根底に据えて、その上で存在と無との相互の移行が起きると考えているために、存在と無とが直接的に同一であるという認識に達しなかったのだというのがヘーゲルの批判である。

だから彼は「無から存在は生じない」と主張した古代ギリシャの形而上学に対しては、

「無からの創造」を説いたキリスト教の形而上学を評価し、それは神話的で不完全な私たちではあるにしても、「存在と無とが出会い、それらの区別された在り方が消え去るところの一点が含まれていた」（同・2:71/81）と述べている。つまり、ギリシャの存在論では、存在と無とはそれぞれが抽象的な同一性をもったまったく別なカテゴリーとして理解されているため、キリスト教のように世界の生成をつかめなかったのだというのである。

また、無から出発しても、結局は成に行きつく例としては、私たちにはなじみ深い仏教思想を挙げることができるだろう。「涅槃」の境地を説く原始仏教は確かにヘーゲルの理解通り「無を原理とする思想」に入るのかもしれないが、「諸行無常」を説く大乘仏教は、存在世界をそのまま無と見る立場として、むしろ「成の思想」に入るだろう。人生論風に語ってみれば、人生は虚しく、一切は空だと歎じたとしても、虚しいのは人生が存在しているからである。そしてこの世は「諸行無常」だと気づくときには、まさに万物は過ぎ去るものであり、この世の本質は「成」だと悟っていることになる。無を突き詰めれば、結局は成に行きつくことになるのであろう。

考えてみると、私たちが世界を捉える際に使用する基本的カテゴリーは「ある／ない／なる」の三種類に尽き、したがって、私たちが抱くことのできる世界観は、「世界は存在する」、「世界は無である」、「世界は生成している」の三つだけだと言うのは、どれだけ大雑把かつ陳腐なように見えても、論理的に突き詰められた思想である。人がどれだけ思考を重ねようとも、すべての思想はこの三つの型のうちのどれかに当てはまってしまうという指摘には反論しがたい。さらに、ヘーゲルの「存在－無－成」の展開の優れたところは、この三種類の世界観、存在観がありうるとしても、この世界のうちで存在と無を同時に含んでいないようなものはないということ、すなわち存在と無の真理は成だということを論理的に規定し得たということにあると言っていい。

（3）「存在」から出発することの意義

なぜ、「成」や「無」が始元とならないのか

ところで、存在、無、成が一個同一の絶対的思考を表す三側面として同格であるならば、改めて一つの疑問が生まれる。すなわち、なぜ「存在」から始まらなければならないのか、なぜ「無」や「成」を始元としてはいけないのだろうか。

こうした疑問に答える場合、(1) 成の場合と(2) 無の場合とは別の答えが必要である。

(1) 「成」を始元とすべきだという疑問の方には説得力があるように思われる。「成」こそ、存在と無という抽象的な対立を統一する最初の概念であり、これ以降いっさいの思考諸規定の基礎となるものであり、ヘーゲルの弁証法論理とは、そうした対立の中の同一性を見る論理だからである。ヘーゲルが称賛するヘラクレイトスの思想は、「成」をもつとも根源的なものとしている。実際にヘーゲルもまた、成こそ存在と無を包括する統一だといっているのである。

ただし、成が根源的な統一であるということと、それが学の始元に置かれなければならない

ないということとは違うのである。成が根本的なのは、純粹存在と純粹無との統一として、最初の媒介の成果としてはじめて登場したカテゴリーであるからである。つまり、成は最初の真理であるが、ヘーゲルの主張では真理とはかならず媒介されたものである。ところが、始元は直接的なものでもなければならぬから、成はその本性上始元にはなりえないのである。このことはすでに「始元論」でヘーゲル自身が詳しく論じていた。ただし、真理というのは、アリストテレスの規定を借りれば、「本性上先なるもの」であるから、成は存在よりも高次の規定であるという点から言えば、存在に対して「本性上先なるもの」なのである。これも「前進すなわち背進」の論理として始元論で語られていたことである。

(2) 次に、「無」を始元とすべきだ、という主張はどうだろうか。仏教や道教などの思想に親しんでいる我々からすれば、むしろ「無」の方こそ、存在がそこから出てくる本源的なものであるという主張はなかなか魅力的である。そして東洋思想でなくても、無を始元とする存在観は人類にとって普遍的な思想であり、どこにでも見られるものである。

しかしながら、ヘーゲルにとっては無を始元とするという立場は論理的には問題にならない。なぜなら、ヘーゲルが問題にしている始元は神話のそれではなく、学の始元であるからである。学は人間が思考しなければ始まらない。思考が存在していることが学の前提であり、思考が自分の諸規定を措定していくのが論理学なのだから、学の世界ははじめから存在の世界に限定されている。たしかに論理学は無を対象とするが、論理学における無とは、存在論的な無であり、何も無いことではなくて、媒介されてあること、否定されてあることを意味している。例えば私が手に取っているこの林檎は、私が食べても食べなくてもいつかは消えてしまうはかない存在として「無」である。しかしその無は太陽の光、土の栄養、降雨、人の世話といったさまざまな媒介を通じて存在している無である。

そもそも私たちは神話が語るような「世界創造以前の無」のようなものを思考することはできない。「無を思考する」ことは、「何も考えていない」こと、すなわち思考の純粹な存在にとどまるか、それとも「無」を存在に転倒させたい（例えば「無の世界」といった状態を想定して）思考するかのどちらかになるだろう。存在と同義ではない無、絶対的無の世界を思考することは人間にはできない。したがってそれは思考の対象にはならない。存在の世界を前提としている論理学は、無から出発することはできないのである。無から出発するということは、結局ヘーゲルの言っている通り、無規定的なものとしての存在、無と等しい存在から出発するということと同じになってしまう。無を始元とする立場は、学の立場ではなく、神話やフィクションの世界にしか成り立たないのである。

おわりに：近代の歴史的思考と「存在—無—成」の論理との関係

さて、先に古代ギリシャ以来、存在、無、成のカテゴリーはそれぞれ別個には考察されてきたが、ヘーゲル論理学の意義は、それらを統一的に捉えたところにあると述べておいた。ヘーゲルがそれらを統一的に捉えたということは、単に彼が普遍的な思考一般を捉えたということだけを意味しない。それ以上に重要なのは、実は彼がそれによって「近代的

思考」に基礎を与えたということである。

近代とはヘーゲルの『精神現象学』言葉では「自己を疎外する精神」の世界である。ヘーゲルを離れてマルクス風に言えば、自分たちの労働の社会的集大成である生産物（資本）が自分たちから自立して（自己から疎外されて）、一個の客観的存在＝社会そのものとなり、個々人に対立してくる世界である。実証的に論証することは難しいが、ヘーゲルが彼の論理学において、思考の発展の原動力が概念の自己矛盾にあるということを見つけたのは、この近代的労働（賃労働）が引き起こす「自己疎外」の世界＝近代社会が成立しつつあったからだと言えるのではないだろうか。だからヘーゲル論理学は古代においては成立せず、アリストテレスは矛盾を単に命題間のありえない関係として語る以外にはなかった。人間の世界が自己矛盾している時代の中で初めて、思考はその矛盾のあり方を自覚し、カテゴリー間の関係として自覚することもできるようになる。その意味で時代を超越している普遍的思考など存在しない。しかしながら、時代を捉えるより普遍化された思考は存在する。ヘーゲルが一九世紀のはじめに存在と無、そしてそれらの統一としての成を論理学の最初に位置づけることができたのは、まさにそのような存在と無とが対立的に統一され、世界が流動化を始める時に遭遇したからだと推測するのは、それほど的外れではないはずである。

そして存在と無を統一的に理解する論理学が成立したということは、歴史的思考を可能にする論理が提供されたという意義を持っている。諸行無常とか万物流転という考え方は古代からあるが、それによって歴史的思考が可能になったわけではない。単なる万物流転の概念では、ギリシャ人はニーチェの言う「永劫回帰」という循環の思想までしか到達しなかった。これに対して、存在と無との同一性を捉えることで彼はキリスト教思想によってギリシャを批判したが、さらにそれを超えて、諸規定が対立的に統一しているという論理にまで進んで成を捉えたことがヘーゲルの「存在 - 無 - 成」の論理と古代の生成論・キリスト教の時間的思考とを分けている。対象をその運動の相において捉えることのできる論理が成立していなければ、我々は過ぎ去りゆくことを本質とする対象を思考によって捉えることができないが、その成の動因を対立する両規定の自己否定運動に求めた点が決定的なのである。この論理において存在しつつ自分の非完結性のゆえに生成せざるをえない存在の本質が語られている。その意味でヘーゲルの論理学では「成」が「最初の真理」として与えられたということが、近代の歴史的思考のもっとも抽象的な基礎づけになっているということができる。この点については、今後、立ち返り言及することになるだろう。

注

- (1) 筆者は始元論について両版の比較を行い、何か同一性で何が違うかを確認している。『精神現象学』への自己評価などにブレはあるが、本質的な論理には変更ないというのがその結論である。拙稿「<始元論>の課題設定は変更されたか——『大論理

学』の初版と二版におけるその違いをめぐって、寺沢恒信さんの所説に応答しつつ—— 収録：『ヘーゲル論理学研究』第三号（「ヘーゲル＜論理学＞研究会」編）1997. 8. 25、114-130 頁。

- (2) その理論的帰結として提起されているのは、これまで唯一、「真理とは共同主観のことである」というものしかない。真理論の共同主観性論への後退するというこのあり様については、拙著『ヘーゲル・未完の弁証法』の序論第 2 節「20 世紀ヨーロッパ哲学の限界線」において、実証主義と現代現象学に即して考察してある。
- (3) ラインホルトの原文にはこうある。「この仮の解明において見出された思考の性格、また再度、思考としての思考の分析に際して、はじめは仮定的かつ暫定的にのみ基礎となっていた思考の性格が、唯一の可能なものであり、実際に真であるということは、先述の分析においてはじめて明らかになりうるし、またそうあるべきなのであるが、それは人がその分析のなかではじめて真なるもののもとにある根本の真理に、そして根本の真理を通じて真なるものに到達するということによって、そしてその限りにおいてである」。Carl Reinhold: *Beyträge zur leichteren Uebersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfang des 19. Jahrhunderts.* Hamburg 1801. S.101. GW:Bd.11, S.419 にも引用されていて、読むことができる。
- (4) ここでのハーバーマスによる解釈学的循環の説明は以下の書による。Adorno, T.W. /Albert, H. /Dahrendorf, R. /Habermas, J. /Pilot, H. /Popper, K.R. : *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie.* Berlin 1969. 『社会科学の論理——ドイツ社会学における実証主義論争』（城塚登・浜井修・遠藤克彦訳）、河出書房新社 1992 年。本段落中における PdS とはこの書を示し、最初の数字は原書の、後の数字は訳書の頁付けである。上記の論争については、前掲拙著の 13-23 頁で論じた。
- (5) 『大論理学』・本質論の冒頭にある議論である。寺沢訳『大論理学 2』の 15 頁、武市訳『大論理学』中巻 3 頁。
- (6) Fichte, Johann Gottlieb: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre.* 1794, 1798². In: *Fichtes Werke, Bd1.* Hrsg. v. I. H. Fichte, Berlin 1845/1846. vgl. insbesondere § 1, 91-101. J.G. フィヒテ『全知識学の基礎』（木村素衛訳）岩波文庫、特に 101 - 120 頁を参照のこと。
- (7) ヘーゲルのヤコービ批判は『エンチクロペディー』（第三版）の「論理学」・「予備概念」のなかにある、「C.客観に対する思想の第三の態度 直接知」（§ 61 - 78）に詳しい。
- (8) 初版と二版との異同については拙稿「『大論理学』・「存在—無—成」論における初版と二版との異同について」（収録：『ヘーゲル論理学研究』第 5 号（「ヘーゲル＜論理学＞研究会」編）1999 年 8 月、121-155 頁）で詳細に検討し、第二版において理論的な変化がないことを確認してある。
- (9) Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft.* A = 1. Auflage von 1781, B = 2. Auflage von 1787. (= KdrV). B627. カント『純粋理性批判』の原著頁付 627 頁（すべての翻訳

に世界共通の原著頁が記載されている。）

- (10) 最後の「付録」を参照。
- (11) Friedlich Heinrich Jacobi: Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstand zu bringen und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben, 1801. In: *F.H. Jacobi's Werke*, Dritter Band, Erste Abtheilung, Leipzig 1816. SS125-126. (この書はインターネットで公開されている。)
- (12) ヘーゲルがいうこの主体の力とは、分析してみると人間の「労働」の力を根源としている。これについてはここでは詳論できないので、拙著『ヘーゲル・未完の弁証法』の第3章、特にその第2節、第5節を参照していただければ幸いである。

付記：専門の研究文献について

本注釈の最後に「専門家は何を考えているか」という章を設け、始元論と「存在—無—成」の議論について、ドイツを中心としたヘーゲル研究者による研究史をまとめる予定であったが、すでに紙数を使いすぎているために、別の機会に発表することにした。始元論の研究の概略については、以下の拙稿で簡単に考察しておいた（154-158頁）。

・「学の始元」としての「思考と存在との同一性——ヘーゲル論理学の始元論の手続き問題と意味」、「情況」2016年 No.1 6=7月号、情況出版、145-160頁。

また本誌第18号（65-144頁）に掲載した以下の文献では、12本のドイツの研究文献を抄訳と解説で検討している。

・黒崎剛編「ヘーゲル論理学研究史のための資料集 その1・始元論篇」（訳・解説：赤石憲昭／金沢秀嗣／黒崎 剛小島優子／柴田隆行／鈴木恒範高橋一行／中野 眞／藤田俊治）。

さらに、以下の文献にも存在と反省との関係をめぐる研究文献を多く紹介してある。

・徳増多加志編「ヘーゲル論理学研究史のための資料集 その2・反省論篇」（抄訳と解説：黒崎 剛／島崎 隆／徳増 多加志／三重野 清頭／中野 眞／川瀬 和也／金澤 秀嗣／高橋 一行）。

ヘーゲルの専門的研究に関心のある方には、これらの参照を乞う次第である。