

博士論文

論文題目 「逆さまの世界」としてのヘーゲル哲学
— 矛盾と反復の論理学 —

氏 名 山 田 有 希 子

はじめに

本論文の表題にある「逆さまの世界」という表現は、難解さをもって知られるヘーゲル哲学の研究論文のメインタイトルには馴染みにくいものかもしれない。しかし、本稿では、あえて日常的、あるいは、そう言ってよければ非哲学的用語に拘ることによって、難解とされるヘーゲル哲学にアプローチすることを試みたものである。

「哲学とは――健全な悟性の観点からすると――ヘーゲルの言葉のように、逆さまの世界（die verkehrte Welt）である。」ハイデガーによるこの指摘が、本稿の考察の決定的動機付けとなっている。以下、これに基づいた各章の概要を述べておこう。

第 I 部（第 1 章・第 2 章）

第 I 部では、主として『精神現象学』における叙述を考察し、そこから「逆さまの世界」としてのヘーゲル哲学を明らかにしようとしたものである。

第 1 章 「逆さまの世界」としてのヘーゲル哲学では、とりわけ「緒論（Einleitung）」で考察される「経験（Erfahrung）」の概念、および、そこに確認される「反復（Wiederholung）」の概念に注目した。「意識の経験」においては、「（悟性的）否定から、（理性的）否定の否定へ」といった運動の反復が見られる。しかも、この運動は、それ自体が反復構造を示している。すなわち、否定の否定という「否定」の反復運動（第一義的反復）がさらに反復される（第二義的反復）という重層構造である。これは『精神現象学』に限定されず、ヘーゲル哲学全般の叙述にあてはまる構造でもあろう。ヘーゲルが通俗的に紹介される際に指摘されるのは、主に第二義的反復であろうが、本稿では、まずは第一義的反復の意味を考えぬくことを目指した。すなわち、この第一義的反復（否定の否定）を、単なる否定の繰り返しではなく、＜最初の否定が、その真実態を、第二の否定において取り戻す＞という「取り戻し（Wieder-holung）」としての「反復」運動として解釈する道を提示した。悟性的（常識的）解釈では、「否定」と「否定の否定」は異なる段階の異なる作用であろうが、理性的あるいは現実的には、同時進行的な同一の作用である（この論理構造の具体的検討は、第 2 章以降において目指される）。

第 1 章では、こうした「取り戻し（Wieder-holung）」としての反復に、さらに、ハイデガーの「絶対者の臨在論」を重ね、ヘーゲル哲学全体にも関わるモチーフを「絶対者の取り戻し」として解釈する道を示した。『精神現象学』の意識の経験において、最終的に取り戻されるのは絶対者である。本稿では、ただし、最終的に絶対者が取り戻されるというよりも、その都度その都度の第一義的反復において常に既に「絶対者が取り戻されている」こと（絶対者の臨在）を明らかにすることを目指している。そして、この「絶対者の臨在」とは、また、論理的にいえば、取りも直さず〔第 3・4 章において具体的に考察される〕ヘーゲルにおける「矛盾」の概念である。すなわち、「矛盾」の概念が意識の弁証法的段階においてその都度明らかになることこそが、その都度の「絶対者の取り戻し」という事態であると考えられる。

ただし、この「取り戻し」としての「反復」は、いわゆるプラトンの想起説的取り戻しではなく、また、キルケゴール的にいえば、すでに過去に存在した絶対者をそのまま再

現するだけの「後方に向かったの反復」(想起)でもなく、「前方に向かったの想起」(反復)である。「意識の経験」における反復は、「前方に向かったの想起」という、悟性の理解力を超える世界を切り拓くもの、すなわち「矛盾」の構造において、「発見」されなければならない。

第2章 悟性と「逆さまの世界」では、以上のようなその都度の「絶対者の取り戻し」としての経験を、実際に、『精神現象学』悟性章における「逆さまの世界」の経験として検証した。

悟性章における狭義の悟性とは、典型的には、われわれの科学的思考法として捉えることができる。悟性章は、それゆえ「科学的に考える」ことを考える章、それも批判的に考える章であり、現代の哲学でいえば科学哲学の論考に該当しよう。

ここでは、諸現象の背後に本質(力)を捉えようとする悟性の「説明」の運動が、「すでに述べられたこととは何かちがったことを言うような身構えをしながら、そういうことは何ひとつ言わず、かえって同じことを繰り返すだけ」(3.126)の「同語反復的運動(die tautologische Bewegung)」(3.126)であることが明らかになる。同語反復の分析を受けて登場するのが「逆さまの世界」(第二次の超感覚的世界)である。

第2章では、この「逆さまの世界」における「逆さま」のヘーゲル特有の意味を、「自己自身の逆さま性」として、さらにガダマーの風刺論を手がかりにしながら明らかにすることを目指した。「逆さまの世界」とは、健全さを自認する悟性(常識)が捉えた現実世界そのものの風刺画(「魔法の鏡(Zerrspiegel)」)であり、それが、一見どんなに現実からかけ離れているように見えても、まさに現実の世界そのものの姿である。

こうして、悟性章の考察においては、「自己自身の逆さまの世界」(3.131)、あるいは「内的区別」としての「無限性」(3.131)概念において、最終的にこの悟性章の展開で「考えるべきことが、純粹な交替あるいは自分自身における対立であり、矛盾」(3.130)であるということが明らかにされる。

第II部 (第3章・第4章・第5章)

第II部では、『精神現象学』と並ぶヘーゲルの主著『大論理学』の叙述が考察される。ここでは特に、本質論における「矛盾」の概念(第4章)と「様相」の概念(第5章)が要となり、ここにおける「逆さまの世界」の論理構造が確認される。

『大論理学』においても「逆さまの世界」は、「本質論」の「第2編 現象」で登場する。「矛盾」の概念は、それに先立ち、また、その基盤となる論理構造を開示するものである(「第1編 それ自身における反省としての本質」)。また、「様相」の概念は、「本質論」の最終「第3編 現実性」で論究される概念であり、前二者の議論(本質論と現象論)を受けて、論理学における「逆さまの世界」を、「本質と現象の統一」としての「現実性」のレベルで展開したものである。

こうした『大論理学』の具体的考察の準備的考察として、まず、**第3章 ヘーゲルの論理学とカントの論理学**では、特にカントの超越論的論理学との対比からヘーゲルの論理学の意味を明らかにすることが目指される。**第1節 ヘーゲルの論理学の課題ーカントの論理学との対立から**では、「思弁」と「本来の形而上学」という概念を軸に、<言葉一論

理—存在>という観点から、ヘーゲル独自の言語＝概念観における<存在論としての論理学>のあり方が明らかにされる。カントの論理学との対比では、やはりヘーゲルによるアンチノミー論批判が要となる。第4章の考察に向けて、第3章第2節カントのアンチノミー論考察では、カントのアンチノミー論が、内在的—批判的に検討される。ヘーゲルによれば、たしかに「思考の諸規定の本性に属する矛盾の必然性」(5.52)を発見したカントには「無限の功績」(6.559)が認められるが、カントが、矛盾を対立（擬似矛盾）として回避しようとしたのに対し、ヘーゲルは、その「逆さま」で、対立を矛盾として捉えようとした。

第4章 ヘーゲルの「矛盾」の概念 では、いよいよ『大論理学』本質論の「矛盾」の概念が、本質の運動としての「反省諸規定」の展開において考察される。「反省諸規定」の諸概念（「同一性」—「区別」（差異性—対立）—「矛盾」）は、『大論理学』本質論の「一部」ではあるが、と同時に、『大論理学』「全体」の方法論そのもの、すなわち、第3章で考察された、ヘーゲル哲学の弁証法の原理そのものが展開されている箇所とも言える。とりわけ「矛盾」の概念は、本稿で注目する「逆さまの世界」の基盤となる概念である。

ヘーゲルにおける「対立」「矛盾」とは、あくまでも「本質の同一性」をめぐるそれであるということ、すなわち、「純粋同一性」「絶対的否定性」あるいは、<区別なき区別>としての<本質の同一性>における対立および矛盾の概念構造であるということが重要である。本章では、ヘーゲルの叙述にしたがい、単なる存在と非存在とは異なる、あくまでも「対立」という概念の契機としての「肯定的なもの」と「否定的なもの」に注目し、両者の対立、および、それぞれにおける「矛盾」の概念構造を明らかにすることが目指された。そのことを通じ、本章においても、最終的に「矛盾の遍在」として、「絶対者の臨在論」という本稿全体のモチーフが、論理学の次元において明らかになる。

第5章 必然性と偶然性の逆さまの世界 では、『大論理学』における本質と現象の統一としての「現実性」概念が、可能性、必然性、偶然性という様相の概念と共に考察される。本稿は、第I部〔特に第2章〕における、悟性の科学的思考の「逆さまの世界」論を、第II部『大論理学』の「矛盾」の概念において、論理的次元において考察するものである。すなわち、第5章では、第4章までの考察を踏まえ、『大論理学』における「逆さまの世界」論を、「現実性」という次元においてより具体的に考察することを目指している。

ヘーゲル様相論の最終部「C 絶対的必然性(absolute Notwendigkeit)」では、それまで(A節・B節)において考察されたさまざまなレベルのあらゆる様相概念が統一される。ただし、そこでは、一切の偶然性を排した完全必然性の世界が「現実性」として捉えられているわけではない。「絶対的必然性」における全様相概念の統一の真実態は、「偶然性は、即ち、絶対的必然性である」(6.217)という、「偶然性」との関係に要点がある。悟性的・常識的には区別され対立するかにみえる必然性と偶然性との間には、ヘーゲル独特の統一性、すなわち「逆さまの世界」の論理構造が捉えられなければならない。

本章では、さらにそれが「自由な現実性」(6.216)という概念において、その真実態を取り戻すあり方を、様相の概念に留まらず、『大論理学』全体にも関わる、「存在と無」の矛盾の概念から、さらに、第4章において考察された「本質における矛盾」の概念から、改めて反復（取り戻）されることが目指された。

凡 例

- ・ヘーゲルのテキストからの引用は、基本的に Suhrkamp 版 ヘーゲル全集 (G.W.F.Hegel Werke in zwanzig Bänden, Suhrkamp) の巻数および頁数を施したものである。
- ・アカデミー版全集 (Gesammelte Werke, hrsg. von Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaft) からの引用は、GW の略記号の後、巻数および頁数を施してある。
- ・『純粋理性批判』からの引用は、第 1 版を A、第 2 版を B とし、アラビア数字で頁数を付す。その他のカントからの引用は、アカデミー版カント全集の巻数 (ローマ数字) および、頁数 (アラビア数字) で表記する。

はじめに.....	I
凡 例.....	IV
第 1 章 「逆さまの世界」としてのヘーゲル哲学	1
1. 「逆さまの世界」における「経験」と「反復」	1
2. 「経験 (Erfahrung)」の概念.....	3
2. 1 「経験」の概念と「弁証法的運動」	3
2. 2 意識の命題 (Satz des Bewußtseins) と 尺度のアポリア	4
(1) 「知」の契機と「真」の契機 —<内と外の構図>	4
(2) 「真理の対応説」における尺度のアポリア	4
(3) アポリアの「疑似解決」あるいは「回避」	5
(4) アポリアの本来的解決へ向けて —「意識」の構造における「顕在性」と「潜在性」	6
2. 3 意識における「われわれ」という契機	8
(1) 意識の「経験」における 能動性・必然性 と 受動性・偶然性	8
(2) <元の対象>についての新たな「経験」—「疑い」「否定」の道行として	9
(3) 「経験」における<回顧的観点>と<意識にとっての観点>	11
3. 「反復 (Wiederholung)」の概念.....	13
3. 1 第一義的反復 と 第二義的反復.....	13
(1) 第一義的反復 と 第二義的反復	13
(2) その都度その都度における<絶対者の取り戻し>	14
3. 2 「絶対者の取り戻し (Wieder-holung)」としての「反復」 —ハイデガーのパルーシア論	15
(1) ハイデガーのパルーシア論	15
(2) 「概念の労苦」としての「意識の経験」における「円環」構造	16
3. 3 「反復」と「想起」	18
(1) 反復と想起 —「無の想起」としての反復	18
(2) その都度その都度の「反復」 —「矛盾」としての「第一義的反復」への注目 ...	19
第 2 章 悟性と「逆さまの世界」	21
1. 知覚の反復としての悟性 —「両力の遊戯」論.....	23
1. 1 「物」から「力」へ	23
1. 2 「力」の概念 と 「両力の遊戯」	24
(1) 「力」の概念 から「両力の遊戯」論へ	24

(2) 「両力の遊戯」論—「誘発する力」と「誘発される力」の遊戯	28
(3) 「両力の遊戯」論の成果 —「力の概念」の証明.....	30
1. 3 「力」の概念および「両力の遊戯」論における「絶対者の臨在」	31
2. 悟性の経験 と 第一次の法則の世界	33
2. 1 「悟性—現象—諸物の内なるもの（本質）」—推論関係について	33
(1) 「諸物の内なるもの」と「世界」概念の登場	34
(2) 「仮象の全体」としての「現象」	34
(3) 「本質」と「現象」における「逆さま」構造	35
2. 2 「法則」の三重の欠陥論.....	37
(1) 法則の制限性 die Ceteris paribus-Klausel	37
(2) 法則の数多性 die Vielheit von Gesetzen.....	38
(3) 法則の抽象性 die Abstraktheit	39
2. 3 力の反復 と 同語反復	41
(1) 高階の「力」概念 —力の反復.....	41
(2) 「同語反復」としての悟性の「説明」	43
(3) 法則による「説明」の内的必然性について	45
3. 逆さまの世界	48
3. 1 ガダマーの解釈における「逆さま」の意味.....	48
(1) 「逆さま」の第一の意味 : 弁証法的反転 (Umkehrung)	48
(2) 「逆さま」の第二の意味 : 価値的転倒 (Verkehrtheit)	49
(3) 「逆さま」の真意 —現実の世界それ自体における逆さま	50
3. 2 「逆さま」の意味 —自己自身における逆さま	51
(1) 自己自身における逆さま —区別の設定 = 区別の撤回	51
(2) 「内的区別」あるいは「無限性」 —「絶対者」の構造として	52
(3) 「無限性」としての「矛盾」とその「臨在」	53
3. 3 「説明」の同語反復運動の反復—回顧的視点から	54
(1) 悟性による「区別の設定」 = 「区別の撤回」 —自己根拠付関係としての「説明」	54
(2) 悟性章における「第一義的反復」(否定の否定)の意味 —絶対者の臨在論から	56
第3章 ヘーゲルの論理学 と カントの論理学.....	59
1. ヘーゲルの論理学の課題 —カントの論理学との対立から	59
1. 1 「思弁 (Spekulation)」について	59
(1) 「あらゆる概念」の「三側面」	59
(2) 第三側面「思弁的、あるいは肯定的・理性的側面」	61
(3) カントの「無限の功績」とその限界	63
1. 2 「本来の形而上学」としての論理学 —言葉と論理と存在—.....	65

(1) <存在の学>としての論理学	65
(2) 言葉と論理と存在	65
(3) 言葉の外へ	66
1. 3 カントの超越論的論理学との対立へ	73
(1) ヘーゲルの論理学にとっての新たな課題 — 「カテゴリーの変容」	73
(2) カントの超越論的論理学の功績と限界	75
2. カントのアンチノミー論考察.....	76
2. 1 カントのアンチノミー論に対するヘーゲルの評価 — 矛盾の位置づけをめぐって	76
(1) アンチノミーの「発見」と「解決」	76
(2) 矛盾の遍在	76
2. 2 カントのアンチノミー論 — 第一アンチノミーを基軸に	77
(1) 「証明」についての考察.....	79
(2) 「解決」についての考察.....	81
第4章 ヘーゲルの「矛盾」の概念	87
1. 『大論理学』 と 「矛盾」の概念	87
1. 1 『大論理学』における「矛盾」の概念 — 「本質」の「矛盾」	87
1. 2 伝統的論理学 と ヘーゲル論理学の「逆さま」関係	88
1. 3 「諸本質性あるいは反省諸規定」総論	90
(1) 学の「一部」として、また、同時に学「全体」の方法としての「反省諸規定」論	90
(2) 「同一性」 — 「区別（差異性—対立）」 — 「矛盾」の三部構成	90
2. 「同一性」	92
2. 1 「純粋な同一性」 — 「絶対的否定性」としての同一性	92
2. 2 「純粋な同一性」から、<区別なき区別>としての「絶対的区別」へ	93
2. 3 「反省諸規定」論の原型としての「無から無への運動」論	93
(1) 「本質」と「仮象」の関係	93
(2) 「仮象」の否定性 と 「本質」の否定性	95
(3) 「純粋な同一性」から「絶対的区別」への展開 — 「反省諸規定」論の原型としての「無から無への運動」から	97
3. 「区別」	98
3. 1 「区別」論総論	98
(1) 「絶対的区別」 — 「差異性」 — 「対立」	98
(2) 「差異性」と「対立」に関する悟性的理解から理性的理解へ	98
(3) 「区別」論における問題 — 「差異性」の位置づけについて	99
3. 2 「絶対的区別」	100
(1) 「反省の本質的な本性」としての<区別なき区別（絶対的区別）>	100

(2) 「絶対的区別」から「差異性」へ — 諸契機（同一性と区別）の自立へ	103
3. 3 「差異性」	104
(1) 「区別」の無関心態としての「差異性」 — 「同一性」から「差異性」への「崩壊」	104
(2) 「外的反省(die äußere Reflexion)」と「反省それ自体 (die Reflexion an sich)」	105
(3) 「外的反省」による「観点」における「比較」 — 「相等性」と「不等性」	107
(4) 相等性と不等性の「破壊」論 = 両者の「否定的統一」への帰還	109
(5) 区別論における「差異性」の位置づけ — 「弁証法的三段階」において	117
3. 4 「対立」	118
(1) 「対立」の意味 — — <一つの本質>をめぐる「対立」	118
(2) 「相等性」と「不等性」から「肯定的なもの」と「否定的なもの」へ	118
(3) 「肯定的なもの」と「否定的なもの」との「対立」の三段階	120
(4) 「対立」の第三の段階 から「矛盾」へ	126
4. 「矛盾」	130
4. 1 「矛盾」の構造	130
(1) 「矛盾」の基本構造 — 自立性 と 自立性の自己排斥	130
(2) 「肯定的なもの」と「否定的なもの」それぞれにおける「矛盾」	131
(3) 「肯定的なもの」における「絶対的矛盾」と否定的なものにおける「定立された 矛盾」	133
4. 2 ヘーゲルにおける本来の「矛盾」 — 本質における矛盾	136
(1) 「純粹本質」における矛盾 と 「有限の領域」における矛盾	136
(2) 「即且つ対自的に肯定的なもの」と「即且つ対自的に否定的なもの」に関する再 考 — 「否定的統一性」という観点から	137
4. 3 「矛盾の解消」とは	141
(1) 「根拠」という新たな概念 — 本質の同一性の<取り戻し>として	142
(2) 「根拠」としての「矛盾の解消」の意味 — 「矛盾の存続」	143
(3) 「本質」の「絶対的活動性」「自己運動」の原理としての「矛盾」	144

第5章 必然性と偶然性の「逆さまの世界」 — 「絶対的現実性」としての「自由」 146

1. 本質論における「現実性」概念の位置づけ	147
1. 1 <本質と現象の統一>としての「現実性」	147
1. 2 「絶対者独自の開示」としての様相	148
1. 3 ヘーゲル様相論の概観	148
2. 「形式的可能性」と「形式的現実性」の統一としての「実在的現実性」	151
2. 1 「形式的可能性」と「形式的現実性」	151
(1) 「形式的可能性」と「形式的現実性」の統一	151

(2)	「形式的可能性 M(A)」	153
(3)	「形式的可能性」と「実在的可能性」の区別	157
2. 2	「実在的可能性」と「実在的現実性」	163
(1)	「形式的可能性」から「実在的可能性」へ	163
(2)	別の現実性の可能性としての「実在的現実性」	163
(3)	「実在的現実性」と「実在的可能性」の分離	165
2. 3	「実在的・相対的必然性」	166
(1)	必然性の探究	166
(2)	偶然性としての「相対的必然性」	171
3.	偶然性としての絶対的必然性、絶対的必然性としての偶然性	175
3. 1	「相対的必然性」の反復（取り戻し）としての「絶対的必然性」	175
(1)	「相対的必然性」の反復（取り戻し）としての「絶対的必然性」	175
(2)	メタレベル的構造への二段階の「逆さま」運動	175
(3)	「偶然性」の遭遇としての「経験」 — 日常生活の場面から	177
3. 2	「絶対的必然性」	180
(1)	偶然性と必然性の＜逆さま関係＞	180
(2)	「自由」と「盲目」としての「絶対的必然性」	181
(3)	「聖痕(Mal)」としての「規定＝使命 (Bestimmung)」 — 絶対者の「自己開示」	185
3. 3	「矛盾」と「反復」	186
おわりに	188

第I部

第1章 「逆さまの世界」としてのヘーゲル哲学

1. 「逆さまの世界」における「経験」と「反復」

「哲学とは——健全な悟性の観点からすると——ヘーゲルの言葉のように、逆さまの世界（die verkehrte Welt）である」¹。ハイデガーによるこの端的な指摘が、本稿の考察の決定的な動機付けとなっている。

「理性的なものは現実的なものであり、現実的なものは理性的なものである」（7.26）。ヘーゲル哲学が語られる際にしばしば言及される、しかも、批判的に語られる際には好んで引き合いに出される、この有名なテーゼ一つをとっても、もしこれを文字通りに受けとり、そこに注目すべき「逆さま（Verkehrtheit）」の本来の意味が見落とされるならば、ヘーゲルが単なる現実肯定主義者として、ひいては御用哲学者として片付けられ、そこから新たに学ぶべきものは何もないことにさえなるであろう。

しかし、それは、ヘーゲル哲学の言葉を用いれば、「悟性」的に片付けられてしまったヘーゲル像とでもいふべきものである。そうではなく、「現実」「理性」など、その意味規定が一見固定化されてしまいがちな諸概念に内在する「逆さま」性、あるいは、ヘーゲル特有の「矛盾(Widerspruch)」が考え抜かれなければならない。

「悟性は規定し、これらの規定に固執する。理性は、悟性の諸規定を無へと解消するものであるから、否定的かつ弁証法的である」（5.16）。ヘーゲルは、『大論理学』初版「序言（Vorrede）」において、悟性（規定や区別）と理性（区別の無への解消）の関係をまずはこのように定式化する。あるいはまた、悟性と理性の真実態として「精神」を位置づけ、「精神は、両者〔悟性と理性〕よりも、より高いものであり、悟性的理性または理性的悟性である」（5.17）とし、精神における「否定的なものこそが、弁証法的理性ならびに悟性の質をなす」（5.17）として「否定」の契機を強調する。こうした精神の否定については、さらに「精神は、悟性の規定された区別を定立するのだが、精神はまた同じくこの区別を解消し、こうして精神は弁証法的である」（5.17）と述べられ、区別（否定）と同時に成立する区別の解消（否定の否定）という弁証法の逆さまの運動が、（ひとまずはその内実は別として）形式的に整理されている。

われわれの知や思考は、たしかに健全な常識的な悟性に基づいている。しかし、そうでありながらも、その悟性知が崩壊するところにこそ、悟性知の本来、すなわち、われわれの知や思考の本来（理性）の面目があるということ、このことを根気強く反復していたのがヘーゲルであったといえる。それならば、われわれには、そのヘーゲル哲学を悟性的に

¹ Martin Heidegger, Was ist Metaphysik ? in *Wegmarken*, Vittorio Klostermann Frankfurt a.M. 4. Aufl. 1963, S.1.

分かりやすく片付けるのではなく、むしろ一般の健全な理解力そのものが崩壊する経験を追体験しながら、言いかえれば、ヘーゲルの言う「概念の労苦」(die Anstrengung des Begriffs) (3.56) を引き受けながら、ヘーゲル哲学と対峙する姿勢が求められるであろう。本稿では、その本来の意味において、現実的で理性的な学としてヘーゲル哲学を捉え直すために、その弁証法的運動における「逆さま」の特有の意義を明らかにすることを目指す。

「逆さまの世界」としてのヘーゲル哲学を解明することへの通路になると思われるのが、まずヘーゲルの主著『精神現象学』に登場する「経験(Erfahrung)」の概念、および、そこに見られる特有の「反復(Wiederholung)」の概念である。この著作が当初「意識の経験の学」として構想されていた²ことからして、「経験」の概念が、ヘーゲルの哲学において一定の意義をもつことは、ハイデガーの言³を待つまでもなく否定しえない。さらに『大論理学』「緒論(Einleitung)」において「哲学的な学の真の方法(die wahrhafte Methode der philosophischen Wissenschaft)」(5.49)が論じられるとき、意識の経験は「この方法の実例」(5.49)として位置づけられている。

意識の経験には、どの段階においても、最初に自分が思い描いていた真理を捉えきれなかったという限界に突き当たり、崩壊するという「同じことの繰り返し」という側面が見受けられる。しかし、普通に考えれば、新たな局面が開かれるはずの「経験」が同じ運動の「反復」であるのはおかしいとも言える。たとえば『精神現象学』は、そのモチーフをしばしばゲーテの『ヴィルヘルム・マイスター』のような「教養小説」(Bildungsroman)に喩えられることもある。そうだとすると、それは単に意識が次々と新局面を経験していく過程の叙述として、つまり、素朴な「経験論」として解釈されれば十分であるということになる。しかし、『精神現象学』の展開にはそうした解釈だけでは収まりきらない側面、むしろ、そうした解釈とは矛盾しうるような側面がある。すなわち、意識の経験には、同じ運動の「反復」、意識の相変わらずの失敗や挫折、ヘーゲル的な術語を用いれば、「否定から、否定の否定へ」あるいは「二重否定」⁴といった運動の繰り返しという構成が認めら

² 『精神現象学』の執筆と印刷の経緯は、おおよそ次のように推察されている(金子武蔵 訳『精神現象学 上』岩波書店 1976年 p.448 以下参照)。

1806年2月 : 印刷開始
 1806年10月 : 本文後半部脱稿
 1807年1月 : 序文(Vorrede)脱稿

同書は最初「第一部 意識の経験の学」の表題のもとに印刷され始めたが、序文脱稿の後には中間表題が「学の体系：第一部 精神の現象学」に変更された。しかし、製本の際にその指令が徹底せず、また、最後に序文とともにつけられた「目次」と本文中の「見出し」との間にも不整合があつて、書名も構成も二重であると言われている。このような事情から「意識の経験の学」は、本書の前半部を指し、「精神の現象学」は、全体を指すというように考えられるのが普通である。しかし、かといって、「経験」の概念が後半部においても重要な意義をもつことに変わりはない。

³ Martin Heidegger, Hegels Begriff der Erfahrung, in *Holzwege*, Vittorio Klostermann Frankfurt a.M 5.Aufl. 1972.

⁴ 二重否定、否定の否定は、以下の箇所その他、多くの箇所で登場する。「最初の否定一般とし

れるのである。そこで、この一見すると対立するかに見える「経験」と「反復」の概念を考えることから始めたい。

2. 「経験 (Erfahrung)」の概念

2. 1 「経験」の概念と「弁証法的運動」

『精神現象学』において「経験」の概念は、以下のように「弁証法的運動」(3.78)と等値される。

「意識は自分自身において、すなわち自分の知においても自分の対象においても弁証法的運動を行うのであるが、この運動から意識にとって新しい真実の対象が発現する限り、この運動こそまさに経験と呼ばれているものである。」(3.78)

注意深く読むなら、ここで叙述されているのは「経験」ではなく、「経験と呼ばれているもの」であり、それと「弁証法的運動」との関係が問題になっていることが分かる。つまり、『精神現象学』における特有の「経験」概念について、それが「弁証法的運動」によって説明されているのではなく、むしろ、「弁証法的運動」が通常「経験と呼ばれているもの」一般から考えられていると解釈できる。ハイデガーも指摘するように、「ヘーゲルは、経験を弁証法的に理解しようとしているのではない。彼は弁証法的なるものを経験の本質から思考しているのである」⁵。『精神現象学』は、前述のように⁶、意識が「自然的な意識(das natürliche Bewußtsein)」(3.72 他) (広義の悟性) から「絶対知」(広義の理性、精神) へと発展していくまでの「意識の経験の学」として構想された。それゆえ、ヘーゲルが「緒論 (Einleitung)」で論じる「意識」とは、目指される目的としての「思弁的な知」(絶対知・理性) ではなく、はじまりの段階にある「自然的な意識」(悟性) であり、その内部構造、およびそれに基づく「経験」の概念としての「弁証法的運動」がここで解明されようとしているのである。

次に、ヘーゲルにおける意識の構造およびその経験に関する分析を、ヘーゲル的意識律

ての否定は、第二の否定の否定と区別されなければならない。後者が具体的で絶対的な否定性であるのに対して、前者は抽象的な否定性である」(5.124)。精神は「自己の他在およびこの他在からの克服から、否定の否定によって自己自身へ到来するものである」(16.407)。

⁵ Martin Heidegger, *ibid.* 1972, S.169. また、熊野も、ハイデガーと同じ視点から「経験」と「弁証法」概念の関係を考察している。「ヘーゲルはむしろテキストの当面の箇所、何が弁証法的であるのかを経験の構造から考えている。あるいは経験そのものが弁証法を孕むさまを確認しようとしている」。熊野純彦『ヘーゲル <他なるもの>をめぐる思考』2002年 筑摩書房 p.58。

⁶ 注2参照。

とでもいうべき「意識の命題 (Satz des Bewußtseins)」⁷とそれにまつわる「尺度のアポリア」という観点から整理しておきたい。

2. 2 意識の命題 (Satz des Bewußtseins) と 尺度のアポリア

(1) 「知」の契機と「真」の契機 —〈内と外の構図〉

「意識は、或るものを自分から区別すると同時に、またこれに関係しもある。あるいは、この〔関係するという〕ことは、或るものが意識に対してあることといってもよい。そして、この関係という規定された側面、言いかえれば、或るものの意識に対する存在という規定された側面が、知 (Wissen) [というもの] である。しかし、われわれは、このようなある他者に対する存在 [=意識に対してある存在] から即自存在 [=それ自体としてある存在] を区別する。というのも、知に関係づけられるものは、関係づけられると同時にまた知から区別もせられて、この関係の外にも存在するものとして定立されるからである。この即自という側面が、真 (Wahrheit) と呼ばれるものである。」(3.76)

この叙述は、ヘーゲルにおける「意識の命題 (Satz des Bewußtseins)」⁸とでもいうべきものである。ここで、意識の構造は「知の契機」と「真の契機」から分析されている。前者は、ある対象の「意識に対してある存在」であり、後者は、ある対象の、意識との関係の外にある「それ自体としてある存在」である。たとえば、林檎という対象は、意識に対して、意識との関係においてあり、端的に言って、意識された林檎としてある。と同時に、林檎は、この意識との関係の外に、つまり、意識とは関係なく林檎「それ自体としてある」ということである。それゆえ、「知の契機」が、対象の意識との関係の内にあるものとして、「真の契機」が「この関係の外」にあるものとして、〈内と外の構図〉においてひとは整理することができるように思われる。

ただし、そうすると、この構図が素朴な主客二元論的構図として捉えられ、意識の真理性の吟味が、いわゆる「真理の対応説」において呈示されているかに見えてしまうであろう。この点をさらに考えてみよう。

(2) 「真理の対応説」における尺度のアポリア

もし以上のように素朴な「真理の対応説」に基づいて、〈内と外〉という二世界論的解釈がなされるなら、意識の経験は、非常に素朴な観念論やカントにおける物自体の不可知論的構図へと墮してしまうであろう。たとえば、「たしかに対象は、意識に対しては、意識

⁷ 熊野 前掲書 2002-1 p.28ff.参照。

⁸ 注7 参照。

が対象を知っている通りにあるにすぎないかのように見える。つまり、意識はいわば背後にまわって、対象が意識に対してどのようにあるかをではなく、即自的にいかにあるかを知ることにはできず、それゆえまた、自らの知を対象に即して吟味することはできないかのように見える」(3.78) ということである。すなわち、意識は、いつまでたっても対象それ自体（客観それ自体）を知ることができない（カント的不可知論）か、あるいは、意識が知るものは、常に意識に対する限りでの対象であるしかない（素朴な観念論的对象）というアポリアに陥る。

しかし、先の「意識の命題」の叙述（3.76）では、そうした内と外の「区別」をなすのは、あくまでも「われわれ」によるものとされている。第一に、この点が注意されるべきであろう。また第二に、ヘーゲルにおいて、意識は、以下のように、その〈自己吟味論〉において展開され、そのことによって、いわゆる尺度のアポリアが回避、あるいは解決されるべきものとなる。それゆえ、以上の「われわれ」の問題、および、「意識の自己吟味論によるアポリアの解決」という問題、この二点について、以下、まずは後者から考察していこう。

（3）アポリアの「疑似解決」あるいは「回避」

「意識は、一方では対象の意識であるが、他方では自己自身の意識である。言いかえると、意識にとって（ihm）真なるものの意識であり、かつ、それについての自らの知の意識なのである。真と知の両者が、同じ意識に対してあるのであるから、意識自身がその両者を比較することであり、対象についての意識の知が対象に一致しているかどうか、同じ意識に対して生成してくる。」(3.77f.)

この叙述では、意識が、第一に「或る対象についての意識」（対象意識）であると同時に、第二に「その対象を意識していることについての意識」（自己意識）であるという構図が読み取れる。ただし、この構図のみを読み取るだけでは不十分である。「区別（真）の意識」と「関係（知）の意識」が、「同じ意識に対して」(3.77f.) 成立しているが、「真の契機」と「知の契機」は、先述のように、決して意識の外と内の関係にあるものではなく、両者がともに、意識そのものの内部構造であるという点が重要である。すなわち、意識そのものが、真と知とを「比較」という関係そのものである、ということになる。それゆえ、「意識は、その〔知を吟味する〕尺度を、自らにおいて与えている」(3.76)。そして、「意識が自らの内部において即自あるいは真なるものであると宣言するものにおいて、われわれは、意識が自分の知を吟味するために自ら立てた尺度を持つことができる」(3.77)。意識はこうした内部構造をもつがゆえに、自らの知を、自らの尺度において「自己吟味」(3.77)、「自己比較」(3.76) しようというのである。

このように、まずは、「真なるもの」あるいは「尺度」もすべて、意識の内部にあると

して、「意識の命題」は単純な「対応説」を採用するものではないという点が確認できよう。しかし、それだけでは、今度は、そもそもそうした「尺度」は本来「尺度」とは言えず、単に問題の所在がずれただけということになるであろう。というのも、アポリアが解決されたというよりも、単に回避されたということに留まるからである。依然として、意識は自らの外には出られないという構造になり、それが「経験と呼ばれているもの」であることには違和感が残されよう。ここに意識の〈内と外〉という概念装置そのものの限界が見えてくる⁹。

アポリアの本来的解決を目指すため、意識の構造の独自性、すなわち「経験」概念の内実をさらに考えていこう。そこで注目されるのが「意識にとって ihm」と「意識に対して für」というヘーゲル自身が強調を施す区別¹⁰についてである。

(4) アポリアの本来的解決へ向けて — 「意識」の構造における「顕在性」と「潜在性」

「・・・意識が一般にある対象を知ること、まさにこのことのうちにのみ、すでに次の区別が現にあるのである。すなわち、意識にとって (ihm) あるものが即自であり、しかし、対象の知あるいは対象の意識に対する (für) 存在がまた別の契機であるという区別である。そして、現にあるこの区別に基づいて吟味が行われるのである。」
(3.78)

熊野は、ここに、〈内と外の構図〉にかわり、「顕在」性と「潜在」性という二相において意識を捉え直す構図を読み取っている。引用中、「意識にとって (ihm)」という記述と、「意識に対して (für das Bewußtsein)」という記述には、共に強調が施されている。熊野はこの区別に着目し、後者が、意識に「顕在的」に成立している「知の契機」であり、他方、前者が、たしかに意識にとって成立してはいるが明示的には意識されていない、すなわち「潜在的」に成立している「真の契機」であると捉えるのである。さらに、後者の「潜在的」契機は、『真理』への、意識の関係の未規定的 (unbestimmt) な『側面』にほかならない」として、この側面を「規定された関係としての『知』の〈地平〉 (Horizont)」¹¹ としても意味づける。

たしかに、意識は、第一義的には「何かに対する意識」(知の契機) であり、そのあり

⁹ 意識の〈内と外〉の構造に関するアポリアについては、熊野 前掲書 2002-1 p.40f. および N.Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Walter de Gruyter, 5 Aufl.1965, S.62f.vgl.S.94f.を参照。

¹⁰ 「意識にとって ihm」と「意識に対して für」との区別に注目してアポリアを検討する論考は、熊野が Gadamer(1960), Aschenberg (1976), Puntel(1981)の論考を踏まえ展開した論考にしたがっている。熊野 前掲書 2002-1 p.43f. および p.75 参照。

¹¹ 熊野 前掲書 2002-1 p.45。

方において、いわば対象に没入しており、自らの地平的構造（真の契機）を常にはっきりと意識しているわけではない。しかし、当の意識においては、顕在的にはないが、潜在的に、地平的構造あるいは真の契機が同時に成立しており、また、そうした地平的構造が成立していなければ、そもそも知の契機も成立しないということになるであろう。この構造を身近な例で具体的に考えてみよう。

たとえば、私の意識が、ある円形の物体を対象としているとしよう。そのとき、「円板」として捉えられた対象は、私の意識に対する限りでの「円板」である。これが意識の「知の契機」である。他方、私の意識は、その際同時に、その「円板」として知られた対象が、自らの意識に対しての円板であるにすぎず、その対象が「それ自体として存在している」ということを潜在的にも意識している。すなわち「真の契機」をも潜在的に意識している。たとえば、この対象を他の視点や観点¹²から捉えるならば、その対象は、実は「円板」としてではなく、「球体」として存在するという可能性を、意識は潜在的に受け入れているであろう。言いかえると、ある観点からの知（円板としての対象）と、また別の観点からの知（球体としての対象）が、同じ対象に関わる「知」と「知の地平」（あるいは「真の契機」）として、同じ意識に同時に与えられているのである。ただし、前者は顕在態として、後者は潜在態として、意識に（繰り返しになるが、同じ意識に）与えられている。以上の意味において、意識の構造における「知の契機」と「真の契機」が捉え直されるのである。

顕在性と潜在性という二契機から明らかになるのは、意識における、いわば無時間的なく内と外の構図を乗越える、意識に内蔵された時間的な「自己超越」の構造であろう。そして、この新たな構造において、「知の生成」が起動するのである。言いかえると、「知」は、現在のところ、顕在的に意識化された対象としての知であり、それは広義の「悟性的知の立場と捉えてよいであろう。他方、「真」は、新たな知の潜在態として、言いかえると、未来において現在の知・悟性知が否定される可能性であり、かつ、現在の知を可能にする基盤でもある。そして、後者は、前者（悟性の次元）に対して、やはり広義の理性の次元として位置づけることができるであろう。「知とその地平が問題となるとき、知はすでに生成の相のもとに捉えられている。知が生成するものであるとき、知の対象もまた生成する存在となるはずである」¹³。

意識におけるこうした時間的・動的な「自己超越」の構造は、意識が常にその都度の知として悟性的に対象を捉えつつも、同時に自らの限界を越え出る可能性をはらむことを意味する。言いかえるなら、現在の知は、自らの知の限界、自らの否定性を胚胎しており、別次元の新たな知の成立の可能性を常にすでに内在しつつ、成立しているという構造である。

¹²「観点」の設定は、「本質論」で考察される〈本質への問い〉における「観点」の設定の議論と通底していると考えられる。本稿 第4章を参照。

¹³ 熊野 前掲書 2002-1 p.45。

ハイデガーは、こうした意識の構造を、次のような「臨在 (Anwesen)」¹⁴の概念から考察している。「意識の本質構造は、次のようなものとして明らかになる。すなわち、それがまだそれでないところのものですでにある(etwas schon zu sein, was es zugleich noch nicht ist)。・・・すなわち、〈まだない〉の中に、この〈すでに〉が臨在 (anwesen) しているのである。この臨在 (das Anwesen) は、それ自身において〈すでに〉の中へと自らを差し向けていること(das Sich-verweisen)〔自らを越え出ていること〕である」¹⁵。

意識の構造は、こうして「知の契機」(悟性)と「真の契機」(理性)という二契機において、そして、静的・無時間的なく内と外の構図を乗越える動的・時間的な「自己超越」可能性の構造において、理解することができよう。そして、この意識の構造から、ヘーゲルの論じる意識の「経験」概念、および、「弁証法的な運動」が導出される。このようにして、意識の経験は、素朴な「真理の対応説」のアポリアに陥ることもなく、また、カント的二元論の構図による不可知論に単純に墮することもないと言えるであろう。

さて、「真の契機」(あるいは、潜在的意識構造、「知の地平」)は、当の意識自身はそれをあくまでも自覚化していない、いわば無意識的構造とも言える。それを意識の内部構造として位置づけるために、ヘーゲルがここで導入しているのが「われわれ」という契機であった。次節では、この「われわれ」という契機について改めて考察していこう。

2. 3 意識における「われわれ」という契機

(1) 意識の「経験」における 能動性・必然性 と 受動性・偶然性

「われわれ」という契機により、「意識の経験」は、一見、通常の実験理解とは以下のように区別されうる。すなわち、通常の実験に関しては、「偶然的に外面的に、言ってみれば見出すところのあるひとつの他の対象」(3.79)において新たな経験がなされ、経験主体にとって必要なのは、その対象が「即且つ対自的にある」あり方を「単純に受け取ることだけ」(3.79)という受動的性格が指摘されうるのに対して、「意識の経験」とは「意識自身の転換 (Umkehrung) を通じて」(3.79)可能になるものであり、意識の側の能動性が強調されるのである。ヘーゲルは、ここで、意識の実験の弁証法的運動がいかに必然的なものであるかを示すために、ハイデガーが指摘するところの「意識の自己吟味の命題」¹⁶を

¹⁴ 「臨在」については、本稿 第1章 3. 2 も参照。

¹⁵ Heidegger ibid.1972,S.167.

¹⁶ ハイデガーは、「意識の本性に関わる構造」として以下の三つの命題を挙げている。「1 意識は、自らに対する自らの概念である」「2 意識は、自らの尺度を自ら自身に即して与える」「3 意識は自己自身を吟味する」〔番号付けは著者によるものである〕。Heidegger,ibid.

提示する。「感覚的確信」から「絶対知」への意識の成長は、外的な「尺度 (Maßstab)」(3.75 他)による吟味によって促されるのではなく、意識が自らの内に「尺度」をもち、その「自己吟味」(3.77)、「自己比較」(3.76)によって遂行されるというのである。

こうして通常の実験理解における、受動性・偶然性に対して、ここでの意識の実験における能動性・必然性から、「われわれ」は、意識の実験をただ「純粹に見守ること (das reine Zusehen)」(3.77)のみを果たすと言われる。しかし、ここでも同様に、微妙で重要なのは、意識の能動性・必然性といっても、当の意識にとってはそれが自覚されることはないということである。あくまでも、能動性と必然性が明らかになるのは「われわれ」の観点において、ということなのである。「意識の運動のうちに、・・・われわれに対する存在というひとつの契機が介入してくるが、この契機は実験そのものに没頭しているところの意識に対しては現れてこない」(3.80)。意識の実験の「必然性そのもの」とは、「言いかえると、意識にはどうして生じるか分からないままに、意識にとって現れる新しい対象の生成」(3.80)である。この新しい対象の必然的生成は「われわれから見れば、いわば意識の背後で隠れて行われること」(3.80)なのである。「このように〔新しく〕生成したものは、意識に対してはただ対象としてあるにすぎ」ず、しかし「われわれに対しては同時に運動および生成としてもあるのである。」(3.80)。

それゆえ、そのままでは偶然的・受動的にとどまる「意識の実験の諸系列が、〔必然的な〕学的進行へと高まる」(3.79)のために、「われわれ」という契機において、すなわち、われわれの「手出し(Zutat)」(3.79)において、実験の「叙述」や「考察」が求められる。「こうした〔われわれの観点において認められ、叙述される〕必然性によって、・・・この〔意識の〕道程は、〔たんなる意識の実験ではなく〕意識の実験の学」〔下線の強調は論者による〕(3.80)となるのである。

しかし、繰り返し強調するならば、当の意識にとっては、実験とは、偶然的・受動的なものであることには変わらない。それゆえ、ここでも意識の実験というのが、実験主体にとっては、通常の実験と全く異なる実験として叙述されているわけではない、という点を確認されるであろう。

(2) <元の対象>についての新たな「実験」—「疑い」「否定」の道行として

ただし、さらにハイデガーにしたがえば、「通常の実験 (experiri)」¹⁷を次のような意味で捉えるならば、やはりそこから「意識の実験」特有の意味が浮き彫りになるという。すなわち、「通常の実験」においては一般に「このような〔新しい〕実験を、同じ対象に当ててするのではなく、・・・別の対象に当ててする」¹⁸。それに対して、「意識の実験」にお

1972, S.166.

¹⁷ Heidegger, ibid. 1972, S.172.

¹⁸ Heidegger, ibid. 1972, S.172.

いては、「事情が逆さまである (umgekehrt)」¹⁹。すなわち、「ある対象の対象性、ある真理の真理性をわれわれが表象するとき、その経験は元の対象についてなされ、しかもまさに元の対象において新しい対象、すなわち対象性が成立するのである。・・・それゆえ、肝要なことは、元の対象を見捨てて別の直接的に見当たる対象へと目を移さないだけでなく、むしろひたすら元の対象へ立ち入ることである」〔下線の強調は論者による〕²⁰。

つまり、「意識の経験」において、新しさが経験されるのは、「別の新しい対象」においてではなく、これまでと「同じ」はずの「元の対象」、古い対象においてであるということである。それゆえ、たとえば、何か新しいものを次々と発見してゆくという同次元的連続性や、量的変化という意味での経験の単純な拡大はここにはない。意識の経験は、この点で、むしろ「疑惑の道程 (der Weg des Zweifels)」(3.72)とも、さらには「絶望の道程」(der Weg der Verzweiflung) (3.72)ともみなされる。というのも、ここでは、あくまでも同一の対象に定位して、これまでの尺度や真理観はまったく通用しないという徹底的な自己否定、意識変革、すなわち「自己を貫徹する懐疑主義」(3.72)が見て取れるからである。「・・・意識にとっては最初の対象は変わり、この対象はもう自体ではなくなり、・・・この新しい対象は、最初の対象の無価値 (Nichtigkeit) であることを含んでいる。すなわち、最初の対象について経験がなされたということである」〔下線の強調は論者による〕(3.79)。

『精神現象学』における叙述の常として、次の新しい意識の形態が登場する際には「意識は自らが前段階から生じてきたものであることを知らない」²¹と言われるのも、このことと関係していると考えられる。つまり、当の意識は、前段階の経験を「忘却」し、前段階とはまったく決別して、まさに新しく生まれ変わっているのである。意識にとっての経験は、その都度その都度新しく、前段階との質的断絶や飛躍がある。それゆえ、感覚的確信から絶対知までの意識あるいは知の経験、精神の遍歴というのは、前段階から次の段階への連続的な、必然的な移行ということではなく、非連続的な質的な飛躍という性格をもつべきものであることが展望されるであろう。ただし、誤解のないように改めて付言しておけば、「新しく生まれ変わる」ことには、同時に、新しさや変化を成り立たせる同一性(古さ)がなければならない。

すなわち、意識はやはり同じ経験主体としてその同一性を担保し、また、対象も同じである。同じ意識が変化することによってそれに応じて対象が変わるのである。「知が変わる

¹⁹ Heidegger, *ibid.* 1972, S.172.

²⁰ Heidegger, *ibid.* 1972, S.172.

²¹ たとえば、感覚的確信の「このもの」の経験を経て、意識は「物」を対象とする知覚となる。したがって、「物」は「このもの」から生成してきたものであるが、当の意識、すなわち、知覚にとって「物」は直接的に与えられる対象として叙述される。また、知覚の「物」から悟性の「力」が生成した場合も同様である。つまり、ある意識が前段階の意識から生成してきたということ、またそれとともに、対象が同じものであるにも関わらず、新たな対象として生成してきたということ、それは「われわれ」哲学的考察者のみが把握することであり、意識自身はそれを自覚しない、それを忘却するとも言われている。また、金子の指摘によれば、この「忘却」の契機は、「I 感覚の終わりに近い箇所」および「V 理性の初めの段階において顕著である」(金子 前掲書 1976 p.490 注 91 頁(2) 参照)。

と、実際には対象自身もまた意識にとって変わる」(3.78)。この変化の根底にあり、変化が変化として可能になるための同一性を担保している観点、そして、先の知の自己否定の潜在性（真の契機）を先取りの把握しているのが「われわれ」という契機なのである。たとえば、感覚確信という意識は、目の前にある対象を、「このもの」と捉えるが、知覚という意識であれば、同じ対象を「白い塩」として捉え、あるいは、悟性は「白い結晶体をした物質、NaCl 等」として科学的に捉えることであろう。このように、意識が同じ対象に向き合いながらも、自己変革によってその捉え方が変わっていくということは、当の意識自身にとっては、対象そのものが新しい対象になっているということである。そして、意識の捉え方が変わるということそれ自体が成立するのが、「われわれ」という、いわば第三者的観点においてであり、「われわれ」が意識の捉え方を総合的に見守り、叙述しているからである。

こうして経験概念における「新しさと古さ」「非同一性と同一性」「非連続性と連続性」「前進と後退」等々の二重の意義を、意識そのものに内在する「顕在」的意識（悟性）と「潜在」的意識（理性）という契機に区別する「われわれ」という観点から整理することができよう。

（3）「経験」における〈回顧的観点〉と〈意識にとっての観点〉

さて、以上のような「意識」における「われわれ」という契機を踏まえて、ここで先に言及した「懐疑」や「否定」という概念とともに、意識の「経験」を、「事前性と事後性」あるいはその回顧的観点からさらに考察しておきたい。

ヘーゲル弁証法の「方法」における「必然性」に関して、また、ヘーゲル哲学における「体系性」の問題においても、無視することができない概念が「規定された否定」(3.57)である。徹底した懐疑や絶望の末にある意識の経験の結果について、ヘーゲルはそれを単なる無ではなく、「規定された否定」として、その一定の肯定的意義を強調する。その道行きの展開における必然性を主張するためである。すなわち、「規定された否定」において、肯定的なものが同時に生成しており、それが次の経験のはじまりとなるからである。しかし、「規定された否定」が成立するのは、やはり「われわれ」にとって、あるいは、「真の契機」が事後的に明らかになった時点での「広義の理性」にとってであり、当の意識の「知の契機」、あるいは、悟性にとっては、やはり経験は「単なる無」あるいは「絶対的否定性」に等しいという、否定的側面、絶望の側面が強調されなければならない。

意識の潜在的構造（真の契機）が明らかになるのは、ある時点における知の契機が、かつての知の契機となり、意識の一定の悟性的知が否定され覆された後（事後的視点）のことである。ここでは、ヘーゲルの弁証法理解における回顧的観点²²が重視されよう。それ

²² ヘーゲルの弁証法概念における「回顧的」意味を強調する研究としては、Leon J. Goldstein, *Force and the Inverted World in Dialectical Retrospection*, 1988. in : *International*

は、ちょうど錯覚というのが、正しい知覚が明らかになった後に、実は錯覚であったということが明らかになるということ、あるいは、いわゆるデカルトの夢の懐疑において、夢は、目覚めた後の現実世界に定位してはじめてそれが夢であったことが回顧的に明らかになるということと同様の構造をもつ。意識の経験においては「われわれ」という同一性がここでの「事前と事後」という構造を可能にする。ただし、ここで重要なのは、あくまでも、意識の経験とはくかつての〔=元の〕対象に関するその真実態が明らかになること>であり、言いかえれば、それはくかつての〔=元の〕対象についての絶望的・疑いの経験である>という否定的側面でもあろう。すなわち、夢ではなく新しい現実の世界〔新たな肯定的側面〕が開かれたということだけではなく、夢が夢であった〔として否定されること〕が同様に重要であり、また同じく、正しい知覚が明らかになるという経験においても、錯覚が錯覚であった〔として否定される〕ことによってその真実態が明らかになること、こうした否定や断絶の契機が、意識の経験においては同時に重要であると考えられる²³。

Studies in Philosophy を参照。

²³ 本稿は、以上の観点と関連し、ヘーゲル哲学をいわゆる体系論的観点から捉えるというアプローチを直接的方法論としたり、体系論者としてのヘーゲル哲学を直接の主題としたりするものではない〔その意味については、改めて次節 3 「反復(Widerholung)」の概念、および、第3章 1. 2 (3) においても検討するため、併せて参照されたい〕。

ただし、本稿は「いわゆる体系論的アプローチ」というのがヘーゲル哲学研究の一つのアプローチとして、非常に重要な意義をもつものであることを否定するものでもない。たとえば、ヘーゲルの未完に終わった体系構想を、残されたテキストからヘーゲルに代わって再構成するという発展史研究は、それ自身極めて重要な哲学的営みであると考えられるからである〔たとえば、イエシュケによる「ヘーゲルのテキストは、発展史的に解明される必要がある。すなわち、そのテキストが生み出されてくる思考のプロセスが明らかにされる必要がある」という立場などがそれであろう〕。

本稿の課題としては、まずは、ヘーゲルのテキストにおいて、いわばその都度その都度の経験における「反復」の意味を捉えること〔この「反復」を、本稿では、「第一義的反復」として「第二義的反復」から区別する。次節 3. 1 を参照〕、すなわち、明確にく逆さまの世界論が反復される構造を捉えることが、ヘーゲル哲学を理解する上で、しかも理性的に理解する上でまず必要なアプローチであると考えられる。すなわち、ある種の体系論的アプローチをとるにせよそうでないにせよ、少なくともヘーゲル哲学を悟性的に誤解しないために、まずは重要なアプローチであると考えている。以上の立場から、次に本稿で注目する「反復」の概念について考察していこう。

3. 「反復 (Wiederholung)」の概念

本章冒頭でも言及したように、『精神現象学』における「経験」と「反復」の両概念は、たしかに、一見対立する概念にも見える。しかし、少し考えれば、両者は各段階の弁証法的運動における内容面と形式面としてそれぞれ理解すれば矛盾なく整理されうる概念である。すなわち、『精神現象学』の叙述をたどれば、意識が経験の対象とするものは、実質的「内容」において、その都度全く異なっているが、その経験の「形式」に関しては、意識の各段階に或るパターンの共通性、反復構造を見出すことができる、というものである。そして、まさにそれが「意識の命題」において考察された意識の「経験」の構造、すなわち、時間的・動的な「自己超越」の構造であろう。この形式は、『精神現象学』に留まらず、ヘーゲル哲学全般にも該当する。言ってみれば、ヘーゲルの著作では、たしかにそこで扱われるテーマや内容は、歴史、法や国家、宗教、美学等、さまざまなバリエーションがあるものの、どれを読んでも紋切り型の弁証法的運動パターンが繰り返されているということが見て取れるからである。なるほど、これは、ある意味において正当なヘーゲル解釈（批判）であろう。ヘーゲル弁証法が、いわゆる「ディアレクティケー」、対話の道具論・方法論として、いつも決まった論理展開を繰り返すものとみなされるのである。

しかし、本稿が「経験」と「反復」の概念に着目するのは、そのような意味においてではない。ヘーゲル批判者には、単なる紋切り型に見える論考の展開において、いかに重要で独創的なヘーゲルの哲学的洞察が見定められるべきか、それを理解することこそが肝要であると思われる。

3. 1 第一義的反復 と 第二義的反復

(1) 第一義的反復 と 第二義的反復

そのために、まず注目すべき点は、いたるところで反復されるそうした「形式」、すなわち「否定の否定」、「二重否定」の運動それ自体が反復運動であるということである。言いかえると、否定の反復運動（以後、「第一義的反復」）がいたるところで反復される（以後、「第二義的反復」）という重層構造が認められる。ヘーゲル批判の文脈でしばしば指摘されるのは、直接的には第二義的反復あるいは繰り返しの方であろう。対して、この運動それ自体の中にさらに見出される反復構造（第一義的反復）にこそ、まず本稿は注目し、そこにヘーゲル弁証法の本来の意味が見いだされなければならないと考える。

問題の第一義的反復とは、形式的にいえば「二重否定」あるいは「否定の否定」という、表面的には「否定」の反復（繰り返し）にすぎない。最初の「否定」と次の「否定」の間には、同じ否定の積み重ねによる否定の倍増や強調ではなく、むしろ、最初の否定が撤回されるという側面がみられる。その限りにおいて、両者の関係は、形式的には反復である

が内容的には対立する、逆さまの運動である。ただし、それだけでは、ヘーゲル哲学における「否定の否定」の意味を捉えるには不十分であろう。本稿は、さらにこの「逆さまの運動」を、後者による前者の「取り戻し」(Wieder-holung) という意味において解釈できると考える。最初の否定が、さらに否定されることで、最初の否定の真実態が明らかにされる、すなわち<取り戻される>という運動である。

ここで、この運動の意味を、次章以降の議論を先取りする形で敷衍するなら次のようになろう。すなわち、これら二つの否定の運動は、まず「否定」(悟性による区別の設定)と「否定の否定」(理性による区別の解消)という、一見全く相反する逆さまの運動をなすかのように見えるが、しかし、両概念を詳細に考察するならば、実は、区別の設定はすなわち区別の解消であるという同一性あるいは同時性の関係にあることが明らかになるであろう。最初の否定は、その真実態を次の否定において「取り戻し」ており、それゆえ、この過程は、たんなる「繰り返し」と見えて、実は元のもの¹の真実態の「取り戻し」である。しかも、この過程は、悟性的には〔当の意識にとっては〕、たしかに二段階の否定として順次展開されると考えられるが、理性的には〔われわれにとっては〕、同時進行的である。

すなわち、「弁証法的な運動」(経験)は、悟性が否定されて理性的段階へ、同様に、夢や錯覚が否定されて現実へと至る段階的運動であると言ってもよいであろうが、ただし、その際、理性を悟性に対して、また、現実を夢や錯覚に対して、相対的に対立するもの²と考えるのは、それ自体未だ悟性的・表象的理解に留まるものであろう。そうした悟性と理性との区別・対立そのものが撤回されなければ、ヘーゲル理解についての悟性的段階に留まっているとも言えよう。理性による悟性的区別の解消とは、端的に悟性自身による自らの区別の自己否定〔自己超越〕でもあり、悟性は自らによって自らの真実態を取り戻しているのである。

(2) その都度その都度における<絶対者の取り戻し>

『精神現象学』、ひいては、ヘーゲル哲学全般の展開は、この「取り戻し」としての反復(第一義的反復)が、さらに反復される(第二義的反復)という重層構造からなる運動として描かれる。ヘーゲルの目論見としては〔ただし、その目論見がヘーゲルの著作で完成されているわけではないが〕、第二義的反復において、その都度その都度の「経験」(第一義的反復・否定の否定)が有機的に連続し、最終的に経験の全体が構成される、あるいは「哲学的な学³の真の方法(die wahrhafte Methode der philosophischen Wissenschaft)」によって全体系が構成されるということになろう。そして、その経験の全体によって最終的に取り戻されるものとは、端的に「絶対者」である、とされる。しかし、本稿でまず注目するのは、繰り返しになるが、そうした体系全体を構成するとされる第二義的反復についてではなく、まずは第一義的反復の構造である。そして、もちろん、最終的に取り戻されるのが絶対者であるというこの解釈は正当なものであると考えるが、本稿においては後

に検討するように、むしろ、最終的に取り戻されるというよりも、その都度その都度の反復〔第一義的反復〕において、常にすでに絶対者が取り戻されている構造が確認できると考える。そして、そのことを具体的なテキストにおいて検証していきたい。

こうした解釈の一つの裏付けになるものとして、次に、ハイデガーの「絶対者の臨在論」を見ていこう。

3. 2 「絶対者の取り戻し (Wieder-holung)」としての「反復」 — ハイデガーのパルーシア論

(1) ハイデガーのパルーシア論

ハイデガーが指摘するように、『精神現象学』の、あるいはもっと広く、ヘーゲル哲学全般の基本的なモチーフの一つは、「絶対者の臨在」(παρουσία) 論²⁴であると考えられる。ハイデガーにしたがえば、「ヘーゲルにとっての関心事は、実のところ、絶対者を、われわれのもとにあるその臨在性において示すこと」²⁵にある。「このように〔絶対者が〕われわれのもとに現前すること (Bei-uns-an-wesen)、すなわち、臨在 (die Parusie) が、即且つ対自的に、絶対者の本質にある」²⁶。

いわゆるカントの認識論では、「認識」があたかも対象を捉えるための道具のようなものとして吟味され、彼岸的・超越的存在としての「物自体」(Ding an sich) は、理論的に認識不可能とされた。ヘーゲルは、このような哲学的考察の態度を、認識手段の批判すなわちその吟味にばかり躍起になり、肝心の事柄そのものである「絶対者」にしっかりと向き合わない態度であると批判する。

「もしも、モチ竿で鳥を捉えるように、絶対者も格別の変更を加えずに、道具によって少しでもわれわれに近づけるはずだという場合には、かりに絶対者が即自且つ対自的に、すでにわれわれのもとにあるのではないとすれば、また、あろうとしないとすれば、絶対者はおそらくこのような詭計を嘲笑することであろう。」(3.69)

ハイデガーは、この引用文の副文「かりに絶対者が即自且つ対自的に、すでにわれわれのもとにあるのではないとすれば、また、あろうとしないとすれば」(wenn es nicht an und für sich schon bei uns wäre und sein wollte) という叙述が、非現実話法であることに着目し、ここにヘーゲルにおける絶対者の基本命題を見定める。「……ヘーゲルはたんに

²⁴ 「臨在」(Parusie/second advent/Wiederkunft)。原語は παρουσία ①目の前にあること、その場に居合せること dabei sein ②到着、到来、キリスト教においては「再臨」を意味する(ヨハネ黙示録)。

²⁵ Heidegger, ibid. 1972, S.120.

²⁶ Heidegger, ibid. 1972, S.120.

ついでに、とばかり、そして、副文の中に隠すようにして次のことを言っている。絶対者とは即自且つ対自的にわれわれのもとにすでにあり、またわれわれのもとにあらうとしている」。²⁷

ここで他のテキストも手がかりにしつつ²⁸、ヘーゲルにおける絶対者観を予め描いておくならば、それは、われわれ有限者の手の届かない、いわば彼岸に離れて立っているような無限者ではない。そうではなく、むしろ、絶対者とは、現実には、常にすでに「われわれのもとにあり (Bei-uns-an-wesen)」、また、そうあらうとするのが絶対者である。そうすると、われわれと絶対者とは、意識対対象、主体対客体、此岸対彼岸、有限対無限、という認識論的二元論の図式において、截然と区別され対立したままの関係にあるのではない。そのような関係において捉えられる絶対者とは、ヘーゲルに言わせれば、むしろ相対者に相対するという意味で、それ自身相対者に他ならないことになってしまう。それゆえ、カント的認識論は、絶対者を相対者に貶めておいてそのことに気付いておらず、絶対者に向き合うというよりも、かえってそれを不可知の彼岸に見失っていることになる。そもそも、われわれが絶対者の存在をある仕方において最初から知っているものでなければ、それを捉えるための手段を吟味すること自体、原理的に不可能なことだということのである。

(2) 「概念の労苦」としての「意識の経験」における「円環」構造

こうして、ハイデガーは、『精神現象学』「緒論」(Einleitung)に書かれたこの一文に、ヘーゲルが「絶対者の臨在」を前提しているということを読み取る。「学は第一歩からしてすでに絶対的なものの臨在に到達している、すなわち、絶対的なものの絶対性のもとにある」²⁹。絶対者は臨在する。絶対者の本質を「すでにわれわれのもとにあること」とみなし、また、この「臨在」を絶対者の意志であると考えれば、しばしば指摘されるように、『精神現象学』の基本構造は「円環」(3.23)的なものとなる。「真なるものとは、自己自身となる生成であり、次のような円環である。すなわち、自己の終わりを自己の目的として予め定立し前提し、かつ、はじまりとしてもち、そしてただ目的を実現して自らの終わりに到達することによってのみ現実的であるところの円環である」(3.23)。すなわち、感覚的確信からスタートし、絶対知へとゴールする道行は、意識が始発点から遙か彼方、天上の絶対者の終着点(絶対知)にまで昇っていかなければならないような直線的な道程ではなく、むしろ、始発点が終着点と重なっていること、すなわち、意識ははじまりにい

²⁷ Heidegger, *ibid.* 1972, S.119ff.

²⁸ 「普通に考えると、絶対的なもの〔絶対者〕は、遙か遠い彼岸にいるはずだ、となるが、本当は、それはまさに目の前に現にある。思考する者としてのわたしたちは、それについて明確に意識することはないが、常にそれをたずさえ、それを利用している。そうした〔「存在」や「絶対」といった〕思考規定は、とりわけ言葉〔概念〕の元に埋め込まれているのである・・・」(8.85 §24 Zusatz)。この記述は、『エンツュクロペディ』において「論理」あるいは「概念」(言葉)に内在(臨在)する「絶対者」観について述べられたものであり、本稿 第3章 1. 2 の考察とも関わり、注目に値する叙述となろう。

²⁹ Heidegger, *ibid.* 1972, S.137.

てすでに終わりにいるという円環構造である。

たしかに、そのような円環構造においては、直観的な「方向転換」ひとつで、意識は「絶対知」の境地に到達していることになるともいえる。しかし、ヘーゲルにとって重要なのは、むしろ根気よく論理的に段階を踏んでいく円環構造の長い方の道のりであった。自説を一方的に「断言」(3.71)したり、「直観」(3.15)に頼ったりするのではない。むしろ、「自然的意識」、あるいは、カント的二元論立場、「表象の分裂」の立場にひとまず立ち、そこから出発しながら、自ら失敗挫折を経験し、内在的否定を遂行していく「概念の労苦」(die Anstrengung des Begriffs) (3.56)こそが重要なのである。「絶対者の臨在」が、「再び回復される」という「再臨」³⁰と解されるなら、一旦絶対者が彼岸に見失われるという契機こそが重要な意味をもつことになり——そして、その契機こそが、一つ一つの経験(第一義的反復)においてその都度見られる悟性的分裂の立場〔第一の否定〕、あるいは、意識の「知」の契機である——、それと同時に、そこからいかに「取り戻し」〔第二の否定〕がなされるのか、彼岸対此岸といういわゆる二元論の克服は、いかになされるのか、ということが「哲学の課題」³¹として果たされなければならないのである。

また、本稿では、先にも指摘したように、「絶対者の臨在」を、意識の経験におけるその都度その都度の「絶対者の取り戻し」という観点において、すなわち、全体の円環(円環の円環)というよりも、その都度その都度の「円環」(第一義的反復、すなわち、否定の否定)においてまずは考察することを目指す。もちろん、先の引用(3.23)における「円環」とは、直接的には、感覚的確信から絶対知への意識の経験全体を示す「全体の円環」である。また、後期のいわゆるエンツェクロペディー体系においては、論理学—自然哲学—精神哲学の哲学体系全体をヘーゲル自身は想定していたことであろう。ただし、全体の円環(第二義的反復)とは、それ自体が、また一つ一つの円環(第一義的反復)が連なって構成されているものである。本稿では、主に第二義的反復に向けられる、通俗的なヘーゲル批判を回避し、ヘーゲル弁証法の意味を悟性的に誤解しないためにも、まず考察すべきは第一義的反復であると位置づける。

³⁰ 注 24 参照。

³¹ ヘーゲルのこうした絶対者観は、「差異論文」においてすでにその萌芽を認めることができる。「差異論文」では、「哲学の前提」として、「分裂」と「絶対者の現存」の二つが挙げられている。分裂とは、悟性知が生み出す有限-無限、必然-自由、此岸-彼岸、主観-客観等々のいわゆる二元論的対立のことである。そして、「哲学の課題」とは、こうした悟性的分裂という前提を前にして、「存在を非存在のうちへと、生成として定立すること、分裂を絶対者のうちへ、絶対者の現象として、また、有限なものを無限なものうちへ—生命として、定立すること」(2.25)にある。

ここで「生成」の概念が、先の「真理の生成論」や『大論理学』の「存在—無—生成」の概念と通じる根本的な概念であることは指摘するまでもないであろう。また、ここで「生成」が「生命」と同じレベルの概念としてあげられ、それらが「絶対者の現象」として描かれていることにも注視されたい。『精神現象学』において「意識の命題」とともに展望された「真理の生成論」は、絶対者の現象そのものであり、それが哲学の「生命」でもあり、そのありのままを叙述する、「定立する」ことが、哲学の課題とされている。

3. 3 「反復」と「想起」

(1) 反復と想起 — 「無の想起」としての反復

ただし、この「回顧的取り戻し」としての「反復」は、絶対者のいわゆる「想起」説を意味するものではない。それは、本稿の主題である「逆さま」の本来の意味を見据えるためにも、予め注意されなければならないであろう。

あからさまな反ヘーゲル主義者であるキルケゴールは、「反復」を「発見されなければならない新しいカテゴリー」として「想起」から次のように区別している。

「反復と想起は、実は同じ運動である。ただ、その方向が反対であるにすぎぬ。というのは、想起されるものは、すでに過去にあったものであり、いわば、後方に向かって反復される。これに対して、本当の反復は、前方に向かって想起するのである。」³²

彼の反ヘーゲル主義にもかかわらず、『精神現象学』における絶対者の「回顧的な取り戻し」とは、キルケゴールがここで述べる、想起とは区別された「反復」の概念において捉えることができるのではないだろうか。

「想起」とは、たとえば、通俗的なイデア想起説のように、かつては知っていた、認識していたはずの絶対者が、一旦忘却され、それが再びそのままに思い出されることを意味しよう。ここにも、たしかに、ある種の反復運動（再生、ある意味での否定の否定）が認められる。しかし、想起と区別される限りでの反復とは、「後方に向かっての反復」（想起）ではなく、「前方に向かって想起する」運動である。

ここで「前方」とは「未来」概念と重ね合わせることができるであろう。「未来」概念とは、未知性、予知不可能性等を含意するものであろうが、本稿では、悟性的な既知化された限りでの未来概念を超えた未知性、言いかえると、既知的な排中律的理解を超えた未知性に通じる概念までもそこには含意されていると捉える〔これについては、本稿 **第5章 2. 1 (3)** 以下も併せて参照〕。たとえば、一般的な（悟性的な）未来概念とは、「明日は、晴れるか晴れないか」は分からないが、しかし、そのいずれかであるという意味で、過去化された・既知的未来であり、すなわち、排中律が妥当する理解可能な概念である。対して、「前方」として問題にされるべき未来概念とは、そうした過去化された未来をさらに否定して成立する概念、先の例で敷衍するならば「天気が、さらには明日さえもが無いかもしれない未来」、いわゆる「未来」さえ否定した、端的に無としての「未来」に通じる概念である。

誤解を恐れずにいえば、本稿における「反復」とは、「前方に向かって、それ自体としては無（としての絶対者）を想起する（取り戻す）」運動である。想起した後にはじ

³² キルケゴール著作集5『反復』前田敬作訳 1962年 白水社 p.206。

めて、絶対者が何であるかということが、明らかになる。まずはその意味において前方に向かったの想起である。しかし、もちろん、絶対者とは、〈何であるか〉という形で本質規定がなされえないもの、本来「絶対的否定性」(6.38)としての本質である〔「絶対的否定性」としての「本質」およびその矛盾の構造については、本稿 第4章も参照〕。端的に、意識の経験とは、絶対者の規定されがたさが明らかになる運動（それゆえに、その挫折）であると言ってよいであろう。つまり、予め絶対者の本質なるものが成立していると考え、それを単に繰り返す、思い出す、顕在化する運動が、ここでの「反復」ではない。そうではなく、むしろ、顕在化すべきものは、事前的には全くの無、あるいは、それ自体としては「絶対的否定性」(6.38)であること、ただし、それを直観的に「無」の概念によって捉えてしまうのではなく、否定の否定というプロセス、道のりを経て捉えようとする試み（「概念の労苦」(3.56)）こそがヘーゲルの弁証法の核心的論理として捉えられなければならないのではないだろうか。

たしかに、「無の想起」とは、それ自体理解不可能な、まさに矛盾した概念であるようにも思われる。また、悟性の立場にいる限りのわれわれにとっては、無を捉えることは本来的にはできない、と言われる。しかし、考えるべきは、そのように「本来的にはできない」ということがなぜ言いうるのか、本来的にはできないという形で、実は、すでに常に捉えられているのではないか、という問題である。ここに、言語・論理の限界を越える領域、あるいは、そのようにすら言語的化・論理化できない領域の問題があると言えよう。そうした言語・論理の限界、あるいは、言語・論理の外（ただし、そのように外にあると想定される、無いはずの外）を、ヘーゲルは「矛盾」という概念において明らかにしようとしたのではないだろうか〔「矛盾」の概念については、本稿 第3章、第4章においてさらに考察される〕

すでに過去に存在した絶対者を、そのまま再現するだけの「後方に向かったの反復」（想起）ではなく、「前方に向かったの想起」（反復）として、意識の経験、知の運動は、「新しさ」と「古さ」の両側面を同時に示す、つまり、経験の新しさは実は古さであり、反復の古さは実は新しさであるという逆転あるいは転倒の構造を示すものとして展望される。反復の概念は、「前方に向かったの想起」という、悟性の理解力を超える世界を拓き示すものとして「発見」されなければならないであろう。

(2) その都度その都度の「反復」—「矛盾」としての「第一義的反復」への注目

「経験」概念における「新しさと古さ」「非同一性と同一性」「非連続性と連続性」等々の二重の意義を、「取り戻し」としての「反復」の概念に基づいて、改めてまとめておこう。

意識の経験は、絶対知というゴールをめざしてスタート地点から出発していく意識自身からすれば、たしかに決定的な「自己改革」の道程であり、常に「新たなもの」に出遭っ

ていく非連続的な前進過程であるといえる。しかし、それは同時に前段との連続性を失っていない「われわれ」が意識に内在するから、そもそも知と対象の「新しさ」が可能なのであり、「われわれ」からすれば、前進というよりもむしろ意識自身が前段階の真実態を取り戻していく運動であるとも言えるわけである。

一段階ごとの反復の経験は、それ自身反復（第一義的反復）として、小さな円環をなしており、その全体は、失われた「絶対者の取り戻し」として大きな円環（第二義的反復）を形成し、絶対者の臨在が明らかになることが最終目標であると解釈できる。ただし、本稿で考察するのは、ヘーゲル哲学体系の全体の終結部において、絶対者が「最終的に」取り戻されるというよりも、むしろ、ヘーゲル哲学の展開における、一定の論理展開（一つ一つの「否定の否定」、第一義的反復内部）において、その都度その都度、「絶対者が取り戻される」という論理展開である。第二義的反復への通俗的批判を回避するためにも、ヘーゲルの弁証法の本来的意義を明らかにするためにも、第一義的反復の考察がまずは目指される。そして、「絶対者の取り戻し」とは、とりも直さず、ヘーゲル的「矛盾」の概念、あるいは、「逆さまの世界」性として明らかになると考えられる。本稿においては、それをその都度その都度、いわば「矛盾」の遍在としての「絶対者の臨在」として明らかにすることを目指す。

こうして、『精神現象学』における円環構造から、パルーシア論をヘーゲル哲学の基本的モチーフとして見据えることで、経験概念に込められた反復の意味を、「矛盾」の概念とともに、以上のように展望することができると思われる。とはいえ、これは今のところ『精神現象学』を、いわば神学的アナロジーに訴えて、また、遠望的に先取りした形で整理した、それ自身直観的なものに留まるとも言えるであろう。すなわち、依然として外在的理解にとどまり、意識の経験そのものに内在的な理解ということにはならないであろう。それゆえ、以下、経験における「概念の労苦」（*die Anstrengung des Begriffs*）(3.56)の実際、あるいは、「哲学的な学の真の方法」の「実例」(5.49)を具体的に検証していく必要がある。

第2章 悟性と「逆さまの世界」

『精神現象学』「(A) 意識」の悟性章（「第Ⅲ章 力と悟性、現象と超感覚的世界」）で考察される「悟性」とは、ヘーゲル哲学において「理性」と並び重要概念であるが、ここでは狭義のそれであり、典型的には科学的思考として捉えることができる。悟性章は、それゆえ「科学的に考える」ことを考える章、それも批判的に考える章であり、現代の哲学でいえば、科学哲学の論考に該当しよう。実際、ヘーゲルは、当時の最先端の「自然哲学」の事例（電気、磁力、万有引力等）を具体的に取り上げながら³³、悟性（科学）が自然現象の本質を法則として認識するあり方や、そこで前提にしている自然観を批判的に分析している。意識は、ここ悟性章において、最終的にそうした「対象意識」としての悟性から「自己意識」へと「転回（Umkehrung）」（3.79）を遂げるのであるが、本章で特に注目すべきは、この意識の「転回」において、ハイデガーの言³⁴にしたがひ、ヘーゲル哲学そのものを象徴すべき「逆さまの世界（die verkehrte Welt）」が展開される点である。「哲学とは——健全な悟性の観点からすると——ヘーゲルの言葉のように、逆さまの世界（die verkehrte Welt）である」³⁵。端的に言って、ここにすでに「絶対者」の概念を見据えることさえできる³⁶、言いかえるなら、対象意識における「絶対者の臨在」論〔本稿 第1章

³³ 門倉正美「ヘーゲルのニュートン批判」『ヘーゲル読本』法政大学出版 1992年 pp.210-220。ヘーゲルが生きた時代（1770～1831）は、電気・磁気が発見され、化学が独立の科学として成立し、熱の本性が活発に議論されるなど、急激に数多くの科学的成果がでそろう時代である。特にニュートン力学は、カントの傾倒ぶりにその一端があらわれているように、当時のヨーロッパの自然哲学において非常な影響力をもっていた。化学や電気・磁気学の現象にも、ニュートン力学の原理や解釈モデルの適用が試みられていた。カントは、ニュートン力学を高く評価し、『自然哲学の形而上学的基礎』において「牽引力と斥力」を根本概念とした自然哲学を展開する。一方、ヘーゲルはイェーナ大学における就職論文「惑星軌道論」（1801）において、『プリンキピア』におけるニュートンの天体力学の概念と方法を徹底的に批判している。ヘーゲルの哲学は、科学論によって始められたともいえる。『大論理学』における「反発と牽引」「物質」「力とその発現」「作用と反作用」「機械論」などの章題が示しているように、ニュートン力学の基本概念への取り組みが課題となっている箇所は非常に多い。門倉によれば、ニュートン力学をはじめとする経験科学へのヘーゲルの批判は、「自然の経験」の基本的カテゴリーや法則提起の仕方が、あくまで「経験的な仕方」とどまっておき、それらを「概念」として捉え返す哲学的思考が欠落している点にある。自然科学者は、必然的に形而上学的カテゴリーに関わっているが、ほとんどの場合、それについて無自覚的である。ヘーゲルは次のように述べる。「原子論に頼っても、人は形而上学から、詳しく言えば、自然を思想へ還元することから免れることはできない。というのは、原子はそれ自身思想であり、したがって物質が原子からなるという解釈はひとつの形而上学的解釈である。」（8.207）

³⁴ 注1参照

³⁵ Martin Heidegger, Was ist Metaphysik? in *Wegmarken*, Vittorio Klostermann Frankfurt a.M. 4. Aufl. 1963, S.1.

³⁶ 悟性章の最終段階において、すでに絶対者が捉えられうるという解釈については、高山 守『ヘーゲル哲学と無の論理』東京大学出版会 2001年 p.231ff.を参照。「本節において、『絶対者』が、断片的にはではなく、全面的完結的に把握されうる、と読まれうるような叙述がなさ

3. 2 参照] を捉えることができると考えられるのである。この点を、本章の最終的な論点として見定めつつ、考察を進めていこう。

まず、「対象意識」の最終形態としての「悟性」は、与えられたさまざまな現象、データから、その現象を成立させる原因や根拠を、一定の法則として捉えようとする意識である。ここでは「本質 (Wesen)」と「現象 (Erscheinung)」という対概念が登場し、本質は現象のいわば背後に隠されているという構図が成立している。すなわち、悟性は、同じ対象意識でも「感覚的確信 (die sinnliche Gewißheit)」や「知覚 (die Wahrnehmung)」のように、直接的に与えられる対象をそのまま捉えようとする意識ではもはやない。むしろ、そうした「現象する世界としての感覚的世界」「消え行く此岸」(3.117)を越えた「真の世界としての超感覚的世界」「永続的な彼岸」(3.117)、あるいは、「諸物の内なるもの (das Innere der Dinge)」(3.117)を、対象の本質として「推理」(der Schluß)」(3.117)しようとする意識である。

ただし、ヘーゲルの叙述では、そうした科学的思考としての悟性の経験の自己吟味の過程、あるいは、推理的認識の考察に入る前に、いわばその準備的考察として、「力」の概念、および、「両力の遊戯論 (das Spiel der beiden Kräfte)」(3.113)が展開される。この展開の意味をどのように捉えることができるであろうか。これは、『精神現象学』における展開においてしばしば問題にされる³⁷点である。一つには、ヘーゲル自身が表明するように、意識の経験の前に「われわれ」によって予め「力の概念を仕上げること」³⁸として意味づけることができよう。後に考察するように (本章 1. 2)、それは、悟性による推理的認識の経験が進行するための「真理の尺度」を、いわば予め「われわれ」が仕上げていく展開として読むことができると考えられる。

本章の考察では、それゆえ、ヘーゲルの叙述の順にしたがい、悟性という意識のいわば本来的な経験の考察 (本章 2. 悟性の経験と第一次の法則の世界) に入るまえに、悟性の前段階の経験の叙述も簡潔に振り返っておきたい (本章 1. 知覚の反復としての悟性—「両力の遊戯」論)。意識は「感覚的確信」、「知覚」の経験を経て、対象意識としての最終形態「悟性」として登場するが、悟性は、まずは、その前段階の意識、すなわち知覚を「反復」するもの、新しくやり直すことでその真実態を「取り戻す」もの、として捉えることができると考えられる。そして、意識は「両力の遊戯」論を基盤として、悟性としての意識の経験を積んでいくが、そこにおいても「考察せられるべき運動は、知覚の運動に他ならない」(3.111)とされているのである。まず、次節において、このことの次第からみていこう。

れている」。また、対象意識の段階における「絶対者の臨在」論については、本稿 第2章 3. 2 も参照。

³⁷ 金子 前掲書 1976 p.626。悟性章の道程が、悟性の自己吟味ではなく「われわれの吟味」であるとの解釈については、注 44 も参照。

³⁸ 注 37 を参照。

1. 知覚の反復としての悟性 — 「両力の遊戯」論

1. 1 「物」から「力」へ

さて、「知覚」の対象は「多くの性質からなる物」(*das Ding von vielen Eigenschaften*) (3.94)であった。しかし、対象である「物」、たとえば「塩」は次の二つの契機に分裂する。すなわち、塩（という物）が<それとして一性を保っているということ>と、<その「物」が性質（たとえば、白い、辛い、ざらざらしている等）において多性であるということ>との二つである。知覚は、この二つの契機のうち、どちらが物の「本質(*das Wesen*)」(3.93)であり、どちらが廃棄されるべき自らの「錯覚 (*die Täuschung*)」(3.107, 97 他)あるいは「非本質的なもの (*das Unwesentliche*)」(3.93)であるか、を吟味するが、結局、この一性と多性という両契機間の「矛盾」(3.97)に陥り、崩壊してしまうのである。

しかし、この経験の結果として同時に新しい対象が生成してきている。知覚にとって行き止まりと見える限界³⁹は、同時にそれによって新しい可能性が開かれていることを意味する。すなわち、「結果は、即自的には肯定的な意味をもっていて、この意義から言えば、結果のうちでは、対自存在〔一性に由来する契機〕と対他存在〔多性に由来する契機〕との統一が定立せられている。言いかえると、絶対に対立するものがすぐに同一本質のものとして定立せられている」(3.108)。

知覚の弁証法的運動の結果は、たしかに経験する意識自身にとっては、自己崩壊という否定的な結末でしかないが、しかし「われわれ」にとっては、実りある「肯定的な」意味をもつのである。知覚の経験の結果とは、一性と多性の対立・矛盾が、意識の側の錯覚として解消されるものではなく、対象そのものに帰属するということである。すなわち、知覚において矛盾しあっていた二つの契機、すなわち「一性と多性」を対象の真理として統一的に捉えることが、次なる意識の段階、悟性の新たな対象として生成してきているのである。その新たな対象とは、すなわち「力」である。

³⁹ 「限界」(*Grenze*)の概念は『大論理学』「存在論」の「定在」で論じられる。R・ヴィールは、その議論をふまえて「ある特定の限界の設定によって、こちら側（此岸）だけが思考されるのではなく、あちら側（彼岸）もまた思考されるとき、限界の設定はすでにその限界の乗り越えではないか」と述べる。Reiner Wiel, *Das Gesetz als Kategorie in Hegels Philosophie des Geistes*, in: *Hegels Wissenschaft der Logik*, hrsg. von D.Henrich, Stuttgart, 1986, S.316.

1. 2 「力」の概念 と 「両力の遊戯」

(1) 「力」の概念 から「両力の遊戯」論へ

① 新たな対象としての「力」の概念

新たな意識の対象として生成してきた「力」は、次のような構造をもつ「運動」として叙述される。

「自立的なものとして定立せられた諸区別項は、すぐにそれらの統一へと移行し、そうしてこれらの統一もすぐに展開へと移行し、さらに展開もまた再び還元へと戻っていく。しかし、このような運動こそは、力と呼ばれているものに他ならない。」(3.110)

このように統一と展開とを反復する構造をもつ「力」について、続いて二つの契機、すなわち「本来の力 (die *eigentliche Kraft*)」(3.110) と「力の外化」(ibid.)が分析される。

「一方の契機、すなわち、それぞれの存在においてある自立的な諸物質への展開としての力は、力の外化である。しかし〔第二の契機として〕、諸物質が消失していることとしての力は、外化から自らのうちへと押し戻された力、言いかえると、本来の力である。」(3.110)

こうして「力」の概念においては、先の対自存在（一性に由来）と対他存在（多性に由来）が、それぞれ「本来の力」と「力の外化」という二つの「契機」として新たに位置づけられる。さらに両者の関係は、次のような特有の統一として分析される。すなわち、「第一には、己れのうちに押し戻された力は、外化せざるをえない。第二に、力はこのように外化しながらも、自己の内にある力でもある。そうしてこのように自己の内でありながら、全く同様にその外化でもある」〔下線の強調は論者による〕(3.110)。

悟性の経験が始まる前に、以上のように「力」の概念が二契機の構造において叙述されている。この概念構造は、ガダマーも指摘するように、比較的理解しやすいものであろう。ガダマーによれば「力の弁証法は、ヘーゲルが率先してもっとも詳しく注釈した事柄に数えることができる。なぜならば、それは『精神現象学』においてだけではなくて、さらにもっと詳しい形で、『論理学』や『エンツュクロペディー』でも登場するからである。力の弁証法には、直接に説得力と明証性が備わっているのので、ヘーゲルは、自ら気づいているように、だれから見ても一切の詭弁から縁遠い」⁴⁰。わかりにくさが評判のヘーゲルの議論の中でも、「力」の概念論はここで明証性が高いとの評価を得ており、また、他の多くの

⁴⁰ Hans-Georg Gadamer, *Hegels Dialektik. Sechs hermeneutische Studien*, 2. Auflage, Tübingen, 1980, S.31f. 山口誠一・高山守 訳『ヘーゲルの弁証法』未来社 1990年 p.91。

著作においても登場する重要概念であるというのである。

「力」の概念について改めて考えてみよう。「力」とは、一般には、まずは目に見えない潜在的なあり方をするもの（たとえば、ある人物の実力、能力、才能等々）と考えられよう。その潜在的な力、「本来の力 (die *eigentliche Kraft*)」(3.110)、内なる力〔原因〕がまずあって、それがいわば目に見えるかたちで外へと表出する（「外化する」(ibid.)〔結果〕、発揮される）というように考えられるからである。すなわち、悟性的あるいは表象的には、内なる力（本来の力）とそれが外化した力とに区別して力が捉えられるのである。この場合、両者は切り離され、たとえば＜實力（内なる力）はあるのに、十分に発揮（外化）されなかった＞という考え方がひとまず成立しよう。

しかし、ここで「力」の概念において見定められるべきは、そうした内なる力がその外化に先行して事前的にあり、「本来」的力である、という単純な二元論的構造ではない。さらに考えてみるなら、潜在的な力、内なる力、「本来の力」とここでみなされるものとは、本来、顕在化することなしに、あるいはその力が発揮されることなしに、それそのものとして認められることはないであろう。「自己に押し戻された力は、自ら外化せざるをえない」(3.110) のである。たとえば＜発揮されたためしがない實力それ自体 (an sich)＞とは、どのように理解しうるものであろうか。それは、端的に無意味な概念となろう。

「原因」としての「内なる力」を考える⁴¹にしても、「結果」のない「原因」というものは「原因」であることはできず、無意味な概念である。「結果」をまって初めて「原因」が「原因」となるのであり、初めから単独で「原因」そのものが、つまり實力それ自体があるのではないし、あるといってもそれは無いに等しい。したがって「原因」とみなされるような内なる力が「原因」であるとすれば、それは常にすでに「結果」である発揮された力、力の外化が、むしろ、その「原因」となっているからである。すなわち「原因」を「原因」たらしめているのは、実は「結果」である。

ここに＜「原因」の「原因」が実は「結果」であり、「結果」の「結果」が「原因」である＞という「転倒（逆さま）」構造が明らかになる。「結果は、原因の中に含まれていない何もかも含まず、逆に原因は、その結果の中にない何もかも含まない」(6.224)、ゆえに両者の関係は「同語反復的である」(6.226)。つまり、潜在的な實力（内なる力）とは発揮された力（力の外化、顕在化された力）と区別されるべき別物ではなく、発揮された力（結果）こそ實力（原因）そのものというべきである。

⁴¹ ここに因果論を読み込む解釈は、論理学における本質論の展開に依拠している。「結果は、原因の中に含まれていない何もかも含まず、逆に原因は、その結果の中にない何もかも含まない」(6.224)、ゆえに「同語反復的である」(6.226)。ここで実体的な二つの力を定立することは、金子も指摘するように（金子 前掲書 1976 p.500 注 133 (2)）「因果」論の立場から、両力の遊戯論における「誘発するもの」と「誘発されるもの」との「相関関係」への展開が想定されていると考えられる。

② 「力」の概念 と 「両力の遊戯」論

基本的に、「力」の概念におけるこうした二つの契機の「転倒（逆さま）」構造を土台にして展開されるのが、「両力の遊戯」論である。ただし、ヘーゲルは、この構造をそのまま「両力の遊戯」論として展開していくわけではない。すなわち、たしかに「両力の遊戯」論における二つの力というのを、＜一つの力＞における潜在性（本来の力）と顕在性（外化）として理解すると、構図はかなり簡潔になろう。たとえば、前者を「塩そのもの」、後者を「塩の諸性質（白さ、辛さ、ざらざら等）」とみなし、両者の間に如上の転倒構造を理解する解釈である。この解釈は、現にさまざまな先行研究⁴²にも見られ、また、先のガダマーの指摘にあったように、『大論理学』「本質論」の「相関関係」を先取りする構図でもあり、ヘーゲル哲学を理解する上で一つの重要な解釈ではある。

しかし、ヘーゲルの叙述を厳密に辿るなら、高山も指摘するように、それはしばしば見られる「両力の遊戯」に関する誤解⁴³であると言える。というのも、「両力の遊戯」論における二力とは、「誘発される力」と「誘発する力」の二力として登場しており、それは、両力の遊戯論の前に提示される「力の概念」における二つの契機（「内なる力」と「力の外化」）とは厳密には重ならないのである。これは、また、知覚論における錯綜（「対他存在」の「他」の意味を、一性に対する多性と捉えるか、一つの物に対する他の物と捉えるか）という解釈上の重要問題にもつながる論点である。

それゆえ、先の解釈に代えて、「塩」という力（＝「誘発される」力）に対して、たとえば「目」（＝「誘発する力」）という他の力（一性）があつて、「塩」が「目」に対して「白くある」、また、「舌」という他の力（一性）に対して「辛くある」というように、その力を外化するという構図で理解することが適切であると考えられる。すなわち、第一に、塩がさまざまな諸性質として自らを外化するということは、言いかえると「力が自己を外化することとは、必然的である」（3.111）のだが、その「〔塩の〕力の外化がいかに成立するかと表象されるかと言うと、かの他なる力〔たとえば、目、舌、指等々の別の力があつて、それ〕が〔塩の〕力に歩みよつて、力を〔外化へと〕誘発する、というようにしてである」（3.111f.）。また、外化のみならず、第二に、力が、自らの内に「押し戻された力」「本来の力」（3.110）である、すなわち、「本質的に一者であるということも、やはり必然的」（3.112）である。それは、外化へと誘発された結果としてであるため、同様に「他〔なる力〕が歩みよつて、〔塩という〕力を自己自身のうちへと還帰するように誘発する」（3.112）ため、と捉えるのである。こうして、新たに他なる第二の力が、第一の力を「外化にも、自己自身のうちへの還帰にも誘発する」（3.112）力として登場する。要するに、最初に提示された「力の概念」構造では、一つの力における内と外の関係が問題とされていたが、

⁴² イポリットは、両力における二力の例としてアリストテレスの能動力と受動力、カントの牽引力と斥力を挙げている Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris Aubier, 1946. 市倉宏祐 訳『ヘーゲル精神現象学の生成と構造』（上）岩波書店 1972年 p.163 参照。

⁴³ 高山 前掲書 2001 p.495 注（26）参照。

対して「両力の遊戯」論においては、別の第二の力が登場し、二力(塩と目)という区別が一旦は成立し、両者の関係が問題にされるという違いがある〔ただし、後に考察されるように、この両者は「誘発される力と誘発する力」として、やはり相互「転倒」構造において、その「中心」あるいは「接触」(白さ、辛さ等)において相互に統一されるという運動の展開がさらに見定められなければならない〕。

では、「力の概念」から、このような「両力の遊戯論」への移行はいかにして果されるのであろうか。ここでは「二力の実体化」といういわば迂回路が重要になってくると考えられる。この問題を見据えつつ、ヘーゲルの叙述に戻ろう。

③ 「力」の概念から「両力の遊戯」論への移行—「二力の実体化」という迂回路

さて、まず「力」の概念が提示された後に指摘されるのが「これまで述べたところにおいて定立されているのは、まだやっと力の概念だけであって、力の実在性ではない」〔下線の強調は論者による〕(3.110)という点である。その点を受け、「力が、その真実態において存在するためには、力は思想から全く解放されて、区別項の実体として定立せられざるをえない」(3.110)として、先に分析された「力」の概念構造における二つの契機(「内なる力」と「力の外化」)が、「実体的な」「自分だけで成立する」(ibid.)存在となる局面への移行が促される。ただし、この二契機は、塩の内なる力とその外化としてではなく、「両力の遊戯論」において、塩と別の力という二力として実体化される、すなわち、繰り返しになるが、塩とは別の力、他なる力〔塩に対してその外化と内化を促す力〕が登場し、この二つの力の実体化が叙述されるのである。このように一見錯綜した「二力の実体化」への展開から、先に示した「両力の遊戯」論における解釈上の混乱が生じていると考えられる。

また、これ以降の「両力の遊戯」論の展開における大前提として、ここで同時に、「われわれ」の観点から次の点が予め確認されている点に注目したい。すなわち、そもそも本来「力は、全体でもあり、自立的な諸区別項は、全くの形式、消失する契機である」〔下線の強調は論者による〕(3.111)という点である。これを前提にして「この両契機が、己を自立化しながら己を再び止揚するという運動こそが考察せられるべきものである」(3.111)として、<二力の実体化からそれらの統一へ>という展開の結末が、「われわれ」の観点から予め提示されているのである。そして、さらにそれが「同時に、知覚の運動に他ならない」(ibid.)とも言われる。

以上を踏まえた上で、悟性章の第6段落から、ようやく「両力の遊戯論」の考察が始まる、すなわちここからようやく悟性の経験が開始されるのである〔このように、<二力の実体化>という区別の段階を踏まえた上で、改めて両者の統一を目指そうとするのは、「われわれ」の介入による道行きであろう。それゆえ、悟性章における道程を、一貫して意識(悟性)の自己吟味として解釈することはできないのではないか、という問題が生じ、こ

こでも解釈上の対立がみられる⁴⁴。ただし、区別を実在化しようとするのは本来悟性の持ち分である。この点については、後に改めて振り返りたい。

(2) 「両力の遊戯」論—「誘発する力」と「誘発される力」の遊戯

① 「誘発する力」と「誘発される力」という二力の区別

さて、力の概念は、まずは、悟性にとっては、与えられた「対象的なもの」として、そして、二つの力の区別において捉えられる。ただし、「両力の遊戯」論から、二つの力というのが、先に確認されたように「誘発するもの(Sollizitierendes)」(3.114)と「誘発されるもの(Sollizitiertes)」(ibid.)として区別される。ここで「誘発する」と訳される原語は、sollizitierenであり、「あることを請願する (um.et.nachsuchen)」あるいは「何かを求める(um.et. bitten)」の意をもつ。したがって、「誘発する力」と「誘発される力」という区別は、ヘーゲル自身が述べている(3.114)ように、「能動的 (tätig) (求める)」と「受動的(passiv) (求められる)」という相関関係における区別である。

再び、「塩」の例を援用し、二力の関係について具体的に考えよう。「塩」は、たとえば「目」との関係において「白い」、「舌」との関係において「辛い」、「指先」との関係で「ざらざらという状態にある」、「一定の室温をもつ空気」において「立方体の結晶にある」等々のものである。「両力の遊戯」論では、塩という対象が、塩という<一つの力>の内においてではなく、このように、別の新たな力(すなわち、「目(視力)」「舌(味覚力)」「指先(触覚の力)」「空気の力)」との関係において捉えられるのである。ここで、後者の諸実体についてもまた塩と同様に「力」とされている点が重要であろう。すなわち、塩にとってのこれらの他なる力が、塩を「誘発する」(3.112)力であり、塩はそれらに「誘発される」こ

⁴⁴ 一つの解釈としては、ここで展開されるのが、意識の自己吟味ではなく、「われわれの対象」(3.119)であり、もっぱら「われわれ」による意識の吟味がなされているという解釈である〔高山 前掲書 2001 p.232ff.〕。たしかに、悟性章の経験の叙述は、感覚的確信、知覚に比べ、悟性の自己吟味の構造として明示的に展開されているとは言い難い。第二の解釈としては、たしかに、ヘーゲル自身の叙述はそうに読まざるをえないが、そうした「われわれの分析」が同時に「悟性の自己吟味そのものである」と捉えるものであり、その代表が Claesges である〔Ulrich Claesges, *Darstellung des erscheinenden Wissens. in Hegel-Studien* 21. Bonn, 1981, S.173, S.190, S.68ff., S.88〕。なお、高山論とクレズゲスとの比較については、高山 前掲書 2001 p.495 注(25) 参照。

以上の困難について、本稿では、確実に意識の自己吟味の道程として読むことができるのは、**本稿 第2章 2節**および**3節**で検討する箇所のみであり、他方、**1節**にかかわる展開は、たしかに意識の自己吟味ではなく、「われわれ」による力の概念の分析であると、両者を区分して読まざるをえないと考える。悟性にとってその本来の経験の対象となるのは「物の内なるもの」として完成したものであり、それは「両力の遊戯論」をふまえた上での概念となっていると考えるからである。ただし、それ以前の道程、すなわち、「われわれ」による力の概念の分析、さらに「両力の遊戯」論も、やはり、「われわれ」の分析のみならず同時に悟性による吟味の側面があると考えられる。区別を設定し、区別の契機に固執するのは、やはり悟性の持ち分であるからである。

とによって、多様なあり方へと「自らを外化」し、また同時に、塩という〈一つ〉性を保つものとして内化する（「本来の力」へと「押し戻される」）。ここに二つの力、すなわち「誘発する力」と「誘発される力」の区別が成立するのである。

② 「誘発する力」と「誘発される力」の相互転倒

ところが、次に「誘発する力」と「誘発される力」との間に逆転が、形式的には能動と受動との逆転が生じる。というのも、内容的に考えると（事柄として考えると）、先の捉え方とは逆さまに、塩〔誘発される力〕の方こそむしろ「誘発する力」であり、他の力〔誘発する力〕の方が塩に「誘発され」、「視力」「味覚力」「結晶体を形づくる力」等々として、それぞれの力をまた「外化する」と捉えられることになるのである。たとえば、舌は、砂糖に誘発され「甘さを感じ覚する能力」を発揮するが、塩によっては「辛さを感じ覚する能力」を外化するよう誘発される。また、空気は、ドライアイスの固まりに誘発され、それを「結晶化させておかず蒸発させる」力を外化するが、塩によってはそれを「結晶化させておく」力を誘発される等々ある。

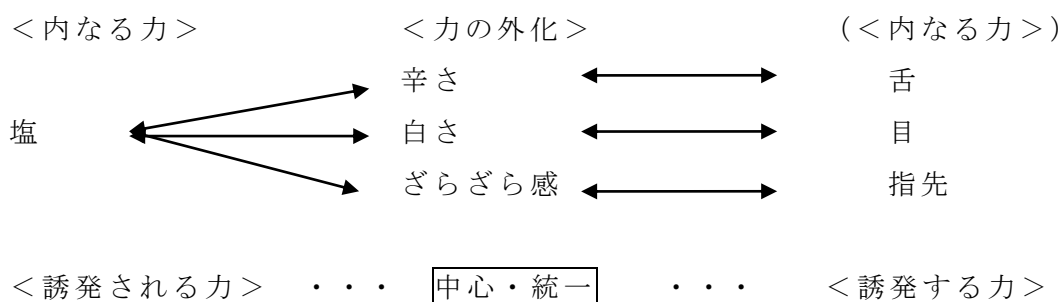
ここで考察しておくべき点は、ヘーゲルは、この他なる力を「これも力である」（3.112）と捉え、さらに、この第二の「力」においてもやはり、先の「力の概念（内と外）」の構造を前提しているという点である。つまり、舌であれば、その外化は「辛さや甘さを感じる味覚力」ということ、目であればその外化は「さまざまな色を捉える視力」ということになろう。つまり、「両力の遊戯」論とは、あくまでも、最初の「力」の概念論（潜在性と顕在性）を前提にした上で、「誘発する力」と「誘発される力」二力ともに、「内なる力」と「その外化」という二契機の構造において見定められるという、重層的展開になっていることがわかる〔【図1】参照〕。

「両力の遊戯」論を通じて明らかになるのは、結局、事柄あるいは内容は「一つ」であって、それが形式の区別において、誘発する力と誘発される力とに区分されているということである。言いかえると、〈塩が誘発され、舌が誘発する〉と捉えても、その逆に〈塩が誘発し、舌が誘発される〉と捉えても同じことなのである。改めて整理しておこう。「誘発するもの」と「誘発されるもの」という二力の実体的区別が一旦は成立するかに見えるが、しかし、両者の関係は、実は〈誘発されるもの（塩）を誘発するもの（舌、目、空気等々）は、逆に、誘発されるものによって（自らを誘発するよう）誘発されている〉という転倒関係にある。すなわち、〈誘発されるものが誘発するものであり、誘発するものが誘発されるものである〉という転倒構造が明らかになる。

(3) 「両力の遊戯」論の成果 — 「力の概念」の証明

① 「両力の遊戯」論の成果 — 二力の「実体化」即「その喪失」論

両力の遊戯論に関わる悟性の経験の成果は、改めて次のように叙述される。「両力がまさに両力であるのは、ただこの中心において、接触においてのみのことであるにすぎない」〔下線の強調は論者による〕(3.114)〔下記【図1】を参照〕。

【図1】⁴⁵

あるいは次のようにも言われる。すなわち、「これらの契機の本質とは、端的に、次の点にある。すなわち、それぞれの力は、ただ他の極を介してのみ一定のものであるということ、かつ、それぞれの力がそのように他の極を介してのみ一定のものであるということによって、そのときすぐさまそれぞれは、もやはその一定のものではないということである」(3.115)。つまり「両力の遊戯」とは、「両力の存在が、むしろただ純粹に消失という意味をもつ・・・というような相互運動」〔下線の強調は論者による〕(3.114)なのである〔この「存在」即「消失」の論理は、続いて展開される「本質と現象」論への布石となる分析であり、予め注視されたい。また、本稿第4章で考察される『大論理学』「本質論」の「矛盾」の概念考察でもふたたび論じられる概念である〕。

さらに、「両力は、実際には、・・・各自の実体を決してもたず、むしろ力の概念が、その現実態のさなかにおいても本質であるのを保つことになる」(3.115)。ここで、「力の概念」とは、先に「われわれ」の立場から提示された概念を指すものであり、こうして端的に「力に実在性を与えることは、同時に実在性を喪失させるゆえんである」(3.115)ことが導出される。つまり、ここで改めて「力の概念」へと環帰するのであり、金子も指摘するように、「両力の遊戯」を経て、「思想の立場〔すなわち、力の区別はただ思想のうちのみあること〕が、・・・真実であることが証明された」⁴⁶のである。そのため、この証明の過程を強調するように、それは「力の概念としての概念」(3.116)と叙述される。

⁴⁵ 高山 前掲書 2003 p.183 を元に新たに作成。

⁴⁶ 金子 前掲書 1976 p.501 注139(2)。

これは、ある意味においてすでにこの段階における＜矛盾の实在証明＞であると言えよう。というのも、**本稿第4章**で考察するように、＜二極に実体化・自立化すると、両者は絶え間なく相互転倒し、自立性を喪失する＞という概念構造は、『大論理学』「本質論」の「矛盾」のそれと基本的に同じものと考えられるからである〔ただし、ここ**第2章**（悟性章の考察）においては両者の「媒介」あるいは「統一」が、具体的、感覚的なそれ（白さ、ざらざら感、辛さ等々）であるのに対し（【**図1**】参照）、本質論の「矛盾」においてのそれは、あくまでも「否定的統一」、無あるいは「絶対的否定性」（6.38）としての本質であるという点において違いがある。**第4章 4. 1**参照〕。

② 「第一の普遍者」と「第二の普遍者」

こうして、この「両力の遊戯」論の経験の事前と事後の違いが強調されるようにして、意識の対象として、「第一の普遍者」（無媒介の普遍者）と「第二の普遍者」とが区別される。すなわち、前者「第一の普遍者」も、すでに、たしかに悟性の概念であるが、ただし、まだ悟性にとって「（即自的ではあるが）対自的ではない」（3.115）ものであった。対して「第二の普遍者」は、「即且つ対自的に現れてきているような力の本質」（3.115）、さらに「諸物の内なるものとしての内なるもの」（3.115f.）として位置づけられるのである。

1. 3 「力」の概念および「両力の遊戯」論における「絶対者の臨在」

以上、「力」の概念、および「両力の遊戯」論は、悟性の本来的経験とも言える「第一次の法則」の経験（次節**2. 悟性の経験と第一次の法則の世界**）に先立ち、その準備を調えるに至った。すなわち、即自的な「力」の概念から、二力が実体的に定立され、さらに「両力の遊戯」論を経て、悟性は、ようやく自らの対象である力を、あるいは、本来の「概念」（ただし「われわれ」にとっては「第二の普遍者」）を獲得する。

この道程において、改めて確認されるべきは以下の点である。すなわち、力が「対象」とみなされ、そこに实在性が与えられ、「両力の遊戯」論が展開されたということ、このことは、悟性が知覚の運動を「反復」したということ、すなわち、知覚が捉えそこなった真実態を取り戻したということに他ならないということである。「二つの契機がたえず自立していき、また、廃棄されて行く運動こそ、考察されねばならないものである。一般的に明らかなことは、この運動が知覚の運動に他ならない」（3.119）ということがここで改めて確認される。

知覚は一性と多性の両契機のうち、どちらが真であり偽であるかを交互に比較し、結局これら両契機のいずれもが等しい正当性をもって本質であるとして、両契機の「矛盾」（3.97）に陥り挫折した。そして、その両契機を統一する真の対象として生成してきたのが

「力」であった(i)。そして、まずは「われわれ」の立場から「力」の基本構造が調べられる。しかし、そうした真の契機を「忘却」している（あるいは、顕在的に意識していない）悟性にとっては、力が実体性をもち、言いかえるなら、二力として実体化して登場し、再び、知覚における二契機の関係に逆戻りしてしまっただけに見えた(ii)。たしかに、悟性の捉えるべき力とは、一見すると知覚的に自立する二力として捉えられはする。しかし、力の真実態は、「両力の遊戯」を通じ、その二力を統一する概念としての「力」、すなわち、両極にまで分解し両極として発現すると同時に、その発現において両極が相互に反転して、その「中心」において統一されるような運動であることが明らかになったのである(iii)。

したがって、以上(i)～(iii)の道程は、以下のように整理することができるであろう。知覚において生成してきた力の真実態(i)を、(iii)の段階で悟性はようやく獲得するのであるから、(i)～(iii)の展開は、形式的には<(i)力の即自的概念→(ii)力の実体化、二力への分裂(ただし、ここでの二力化において力は、<内なる力と外化した力>および<誘発する力と誘発される力>として、重層的に捉えられた⁴⁷⁾→(iii)二力の相互転倒、あるいは(i)への回帰>として定式化できる。すなわち、この道程は、<否定から否定の否定>へという、件の第一義的反復構造をもつ典型的な弁証法の運動として確認することができよう。

(i)と(iii)における力は「われわれ」にとっては同じものであり、あるいは、先にみたように⁴⁸⁾、それは予め結末が見えていた展開でもあり、(i)～(iii)の運動は、悟性の区別の立場、あるいは「表象」の立場があえて設定され、その立場が克服・否定されて、ようやく「力の概念としての概念」(3.116)が対象として取り戻される運動である。悟性は、「両力の遊戯」を通じ、知覚の運動を、ただたんに繰り返すというより、新しくやり直すことでその真実態を取り戻しているのである。ここで初めて力は、「真実の本質において、ただ悟性の対象としてのみあるような力」(3.115)となる。

さて、(iii)において明らかになった力においては、第一に「超感覚的世界」(3.117)という新たな局面への展開が叙述されていることが見逃されてはならない。つまり、ここで反復運動といっても、文字通りの反復(繰り返し)とか、前段階への逆戻りということが叙述されているのではなく、「反復」本来の意義として、そこに同時に新たな局面が拓かれているのである。

第二に注意されなければならないことは、力の実体化の契機(最初の否定)がたんに誤りとして否定されているのではないということである。そうではなく、実際は、悟性的に力が二力として実体化され実在化されたことによって、二力の相互反転の事態が明るみに出て、「実在性の喪失」が導かれ、力の真実態が「力の概念としての概念」(3.116)として明らかにされた。無媒介にあるかのように見える最初の力を分解し、実体化するのは悟性固有のやり方であるが、この分解の過程を経ずに、直接的に、概念的・超感性的な力が悟

⁴⁷⁾ 本稿 第2章 1.2.(2) ②参照。

⁴⁸⁾ 本稿 第2章 1.2.(1) ③参照。

性にとって生成してくるわけではない。分解された二極は、区別の契機としては否定されるにしても不可欠の契機なのである。

こうして力とは、区別（対自と対他、内と外）と統一（対自即対他、内即外）を同時にそれ自身にはらんだ運動、あるいは、区別されながらも区別されることにおいて統一である（＜区別なき区別＞）という「矛盾」である。あるいは、悟性の対象である力の真実態は、同一性（統一）にあるが、この同一性は非同一性（区別）を必然として自分のうちにもっている同一性である。したがって、この「力の概念としての概念」（3.116）において、「同一性と非同一性の同一性」（2.96）という絶対者の規定をすでに捉える⁴⁹ことができるであろう。端的に、「矛盾」としての「絶対者の臨在」をこの力の概念において、われわれは見定めることができると考えられる。

こうして、対象意識の真の対象は、感覚的確信にとっての「このもの」としての個物でも、知覚にとっての「物」でもなく、感覚的実体的対象としては捉えられない超感覚的・概念的対象として生成してくる。このことを本稿における「反復」の概念に即していえば、感覚的確信にとっての「このもの」が、知覚において「物」として「反復」され、知覚にとっての「物」がいまや悟性において「力」として「反復」されることによって、「概念としての概念」(der Begriff als Begriff)、「諸物の内なるものとしての内なるもの」(das Innere der Dinge, als Inneres) (3.117) が生成してくるということになる。

2. 悟性の経験 と 第一次の法則の世界

2. 1 「悟性—現象—諸物の内なるもの（本質）」—推論関係について

以上の「力」の概念および「両力の遊戯」論の準備的考察を経て、力を対象とする「悟性に対して (für)」「諸物の内なるもの (das Innere der Dinge) が生成」(3.117) してくる。すなわち「意識は悟性として、両力の遊戯というこの中間を介して、諸物の真実なる背後の根拠を見る」(3.116) という、「両力の遊戯」を仲立ちにした間接的・媒介関係がここに成立する。「諸物の真実なる本質 [内なるもの]」(3.116)とは、それゆえ、悟性との関係において次のように規定されるものである。すなわち、「この本質 [内なるもの] は、意識に対して直接的にあるのではない。そうではなく、意識は内なるものに対して間接的な関係に立つ・・・というように、この本質 [諸物の内なるもの] は規定されている」(3.116)。

ここに＜ 悟性 — 両力の遊戯 (媒介項・中間) — 内なるもの (本質) ＞という三者

⁴⁹ 注 36 参照。および、第 2 章 3. 2 も参照。

からなる「推論(der Schluß)」(3.117) 関係が成立する。そして、「悟性が、〔両力の遊戯という〕中間を通じて、物の内なるものにおいて見通すものを、より規定していく」(ibid.) という「推論の運動」(ibid.) こそが、悟性のいわば本来的「経験」(ibid.) である。この間接的な推論構造こそは、感覚的確信や知覚の経験とは異なる悟性の特徴であろう。ここからようやく悟性の本来の経験が始まるのである。

では、悟性の経験を具体的に考察するために、まず、『精神現象学』における狭義の「悟性」をヘーゲルがいかに位置づけているかという観点から、予め次の三点に注目しておきたい。

(1) 「諸物の内なるもの」と「世界」概念の登場

第一は、「内なるもの(das Innere)」が、「物(das Ding)」の内なるものではなく、「諸物(die Dinge)」のそれであるという点である。すなわち、ここで悟性の眼差しは、知覚におけるように目の前にあるひとつの物に対するのではなく、諸物全般、対象全般の本質へと広がっていることが読み取れる。それとともに「世界(Welt)」(3.117) という概念が登場している。「この内なるものにおいて、現象する世界としての感覚的世界を越えて、今や初めて真なる世界としてのひとつの超感覚的世界が開けてくる(sich aufschließen)」(3.117)。

悟性にとって「諸物の内なるもの」(本質)は、直接的に与えられる「現象する世界(両力の遊戯)」としての「消失する此岸(Diesseits)」(ibid.)を越えて、超感覚的な「常住する彼岸(Jenseits)」の世界(ibid.)として、まずは二世界論的に叙述される。

(2) 「仮象の全体」としての「現象」

第一の点と関連して、第二の点として注目されるべきは、「現象(Erscheinung)」の意味である。ヘーゲルはここで、悟性による推論の「中間」、あるいは媒介項としての「両力の遊戯」を「現象」と位置づけている。一般に「現象」という言葉には、感覚や知覚に現われてきたかと思えば消えていく「仮象(Schein)」(3.116) という意味が、ヘーゲルの表現では「それ自身においてそのまま非存在である存在」(ibid.) という消極的意味が認められるであろう。たしかに「両力の遊戯」も、一であると思ったものが多であり、多であると思ったものが一であるという絶えざる交替そのもの、あるいは、二力を実体化することが即それぞれにおいて実体化の喪失になるという、<存在=即=消失>(3.114) という、単なる仮象として捉えられるかに思われる。しかし、悟性が対峙する「現象」とは、もはや知覚にとってそうであるような単なる感覚的多様ではなく、その「真実なる背後の根拠」(3.116) が同時に想定されるものである。すなわち多性であってもその背後に統一が設定されるべき多性、一性という後ろ盾が想定される多性であり、ここで「真実なる背後の根

「拋」がすなわち「本質」である。それゆえ、推論の媒介項は「ただ単に仮象であるにすぎないのではなく、仮象の全体、すなわち、現象」(3.116)となる。この意味での「現象」を通じて、ようやく一かつ多、あるいは、多かつ一としての「諸物の内なるもの」、それと等置される「概念としての概念」(3.116)、「諸物の真実なる本質」(3.116)を悟性が捉えようとする経験、これがはじまる準備が調ったのである。

(3) 「本質」と「現象」における「逆さま」構造

第三に注目すべきは、「現象」と「本質」の関係についてである。ここでヘーゲルは、やはり悟性の経験の考察に入る前に、両概念の関係について、「われわれ」の観点からと思われる考察、あるいは『大論理学』「本質論」の立場からの「本質—現象」論を展開している。そして、これを基盤としながら、やはり以後の悟性の経験（すなわち、その挫折）の準備を調えるかのような論を展開するのである。ガダマーも指摘するように、「ヘーゲルが〔悟性の経験の前に〕最初に論じるのは、・・・対象の本質の内に含まれている諸矛盾」⁵⁰である。具体的にはそれは「本質と非本質、物と性質、力と外化の弁証法」であり、それは「概念に根ざしていたのであり、本来〔その洞察〕は、論理学に属する」⁵¹。

現象と本質（諸物の内なるもの）、あるいは、感覚的な此岸の世界と超感覚的な彼岸の世界との関係は、さしあたりプラトンのいわゆるイデア論やカント的二世界論を坊佛とさせるものである。しかし、本稿で注目するハイデガー的パルーシア論⁵²の構想にしたがえば、ヘーゲルにとって彼岸とは此岸を離れた文字通りの彼岸ではなく、また、空虚で無内容な不可知の世界でもない。ヘーゲルにおいては「内なるもの、あるいは、超感覚的な彼岸は、現象から発生したのであり、・・・現象から由来したのである。・・・現象が彼岸〔本質〕の本質であり、実のところ、現象が彼岸を満たす内容である」(3.118)。ヘーゲルは、端的に、現象界の背後にある超感覚的彼岸の世界を「現象としての現象である」(3.118)とも表現する。ここには、まず、カントにおけるように、現象の背後としての物自体は捉えられないものとする不可知論的立場への対立が読み取れる。たしかに、ここで〔悟性の本来の経験がようやくはじまる段階で〕「内なるもの」はまだ「意識に対しては純然たる彼岸」(3.117)であり、その意味での彼岸は悟性としての意識にとって「空虚」(ibid)たる位置づけに留まるものであろう。しかし、ヘーゲルの考察はすでに、あるいは、予め、この二元論を「力」の概念および「両力の遊戯」論と同様の概念構造において捉え直すもの、つまり、論理的考察を前提している。すなわち、＜本質の本質が現象であり、現象の現象が本質である＞という逆さま（転倒）構造を捉える考察である。それゆえ「何かの本質は、その現象から離れたところにあるのではなくて、現象そのものの内に内容として含ま

⁵⁰ Gadamer, ibid. 1980. S. 33.

⁵¹ Gadamer, ibid. 1980. S. 33.

⁵² 本稿 第1章 3. を参照。

れている」⁵³ものなのである。

以上、予めの、いわば論理的「真理の尺度」を携えて、悟性の本来の経験がいよいよはじまる。悟性は、「両力の遊戯」(現象)を媒介にして、「諸物の内なるもの」を「推論する」という経験を展開するのである。ここに成立する<悟性－現象－内なるもの>という「推論」関係(3.117)に見られるのは、根拠づけられるもの(現象)から、根拠づけるもの(本質)を帰納的に推論する関係である。悟性が、現象について、その根拠あるいは本質を帰納的に推論する試みとして、ヘーゲルが具体的に例示するのは、自然現象における自然法則の定立である。悟性は、自然現象(根拠づけられるもの)の中に一定の法則(根拠づけるもの)を見いだすことで、諸物の内なるものを捉える知、すなわち、科学的思考の典型的な知として叙述されるのである。

ただし、ヘーゲルはこの「法則」によって捉えられる世界を「第一次の超感覚的世界」(3.128)と呼び、「いまだ最初の真理にすぎない」(3.120)ものとして消極的に位置づける。そして「第二次の法則」(3.127)が登場し、この法則によって、第一次の超感覚的世界が転倒した「逆さまの世界(die verkehrte Welt)」(3.128)こそが真なる世界として論じられるのである。後者の法則の世界では、自然法則から人間社会の法律に至るまで、さまざまな話題が言及され、たとえば、常識的には地球の「南極」として捉えられているものは、真実にはその逆さまの「北極」であるとか、あるいは、「刑罰」とは真実には犯罪者にとっての「恩恵」に他ならない、などという叙述まで見られる⁵⁴。この「逆さまの世界」において、ヘーゲルは何を叙述しようとしているのであろうか。

その真意を明らかにするため、ようやく開始される悟性の経験、それも挫折の経験として、まず、いわゆる「第一次の法則の欠陥論」をみておこう。

⁵³ 山口 誠一 『ヘーゲル哲学の根源』 法政大学出版局 1989年 p.106。

⁵⁴ Gadamer, *ibid.*1980. 犯罪 *Verbrechen* と刑罰 *Strafe* の問題は、初期ヘーゲル以来のテーマである。ガダマーにしたがえば、この問題において初めて *Verkehrtheit*(逆さま)の概念が登場し、ヘーゲル哲学がカント、フイヒテ哲学における道徳的世界観を克服するきっかけとなった。「刑罰は、復讐の逆さま」であり、また「犯罪が以前そうであったものの反対になる、という逆さま性が刑罰である」(Gadamer, *ibid.*1980, S.42)。犯罪行為は法の否定であり、「刑罰は否定の否定である」『法の哲学』(7.186)。刑罰は、したがって法の回復であり、犯罪によって侵害された者の権利の確立である。しかし、同時に「刑罰は犯罪者の権利を含む」(7.191)。このように、刑罰は、犯罪者に対する「復讐」とは区別され、犯罪者の権利の回復でもある。刑罰は、犯罪者を、責任を負いうる理性的存在者とみなし、犯罪者は刑罰を受け入れることによって権利を回復するのである。

2. 2 「法則」の三重の欠陥論

ヴィールは、『精神現象学』で論じられる「法則の欠陥」を以下の三点に整理している⁵⁵。ヴィールにしたがえば、この三つの欠陥とは、厳密に言えば、三個というより「三重(dreifach)」⁵⁶の欠陥であり、すべてが第三の欠陥へと集約される。

- (1) 法則の制限性 die Ceteris paribus-Klausel
- (2) 法則の数多性 die Vielheit von Gesetzen
- (3) 法則の抽象性 die Abstraktheit

(1) 法則の制限性 die Ceteris paribus-Klausel

法則の第一の欠陥として整理されるのは、端的に、いかなる法則も現象を完全には捉えきることができない、という点である。それは、ヘーゲルによる「法則は、常に異なる状況(Umständen)のもとで常に異なる現実をもつ」(3.121)という叙述と共に考察されている。一般に、自然現象には一定の法則性があり、その法則どおりに自然は現象しているものと想定されるが、同時に、現実のその都度その都度の個々の現象は法則を逸脱し、法則どおりの現象が常に認められるわけではない。法則が妥当性を持つのは、常にある一定の条件の元でのことである。一般に、科学者の営みにおいては、新たな法則の候補として「仮説」を設定するという理論的考察に留まらず、同時にその仮説を検証するために、さまざまな条件を設定したいわゆる対照実験や観察が繰り返される。その上で、「再現性(repeatability)」⁵⁷を基準として、「仮説」が新たな「法則」として妥当すべきものかが検討されていく。この過程における対照実験の理念を象徴する概念として「他の条件が等しければ(Ceteris paribus)」という概念を、ヴィールはここで取り上げているのである。すなわち、ある法則は一定の条件の元では妥当するが、別の条件の元ではそうはいかない場合があるということ、言い換えれば、諸法則は、それぞれ特殊で限定された条件付きの法則であり、したがって、それだけで現実の全範囲を網羅する普遍妥当的な法則であることはないという点、これが法則の第一の「欠陥」として考察されるのである。この点に関連してガダマーも指摘するのは、ガリレオの落下の法則が現実の複雑な落下現象を完全に捉えきるものでないとして、当時のアリストテレス主義者に論難されたことである⁵⁸。

⁵⁵ Wiel, ibid. 1986, S. 300ff. 法則の欠陥に関する議論は、『大論理学』本質論でも展開され、ヴィールは『大論理学』と『精神現象学』における法則の欠陥の比較を行なっている。また、ヘーゲル自身が明示的に「欠陥」という言葉を使うのは、ヴィールの三つの欠陥のうち、第二の欠陥のみである。

⁵⁶ Wiel, ibid. 1986, S. 300.

⁵⁷ 伊勢田 哲治 『疑似科学と科学の哲学』名古屋大学出版会 2002年 p.114ff. 参照。

⁵⁸ Gadamer, ibid. 1980, S. 36. 「具体的に思い起されるのは、たとえば、ガリレイの落下法則

しかし、現実の現象には、常に逸脱する事例やいわゆる一定の誤差があるということは、当の科学知にとって「欠陥」であるとはみなされないのではないだろうか。たしかに、対照実験等を通じ、再現可能性を基準として法則の探究を目指す科学的思考法は、人間のいわゆる技術的限界を前提にした、そもそもプラグマティックな思考法であると考えれば、法則の第一の欠陥に関するヴィールの指摘は、「欠陥」という否定的評価を下す点で違和感が残るものであるとも思われる⁵⁹。それゆえ、この問題については、続く第二、第三の欠陥についての考察、および、ヘーゲル自身が捉えるここでの悟性特有の意味と併せて考察される必要があるであろう。

(2) 法則の数多性 *die Vielheit von Gesetzen*

ヴィールが指摘する法則の第一の欠陥論にも関わり、ヘーゲルが続いて叙述するのは、悟性がそうした法則の欠陥を補完するため、別の法則を要請し、法則が複数化するという事態である。たとえば、「自由落下」の法則を補助するために、摩擦や抵抗の法則が立てられる。ある法則を補助するために、別の法則が立てられ、さらにその法則を補助するためにまた別の法則が立てられ、法則の定立が続いていく。「したがって、不定に数多の法則が存在することになる」(3.121)。

ところが、この法則の数多性が、ふたたび「むしろそれ自身欠陥」(3.121)とされる。「『法則』が『現象』のすべてを捉えようとすれば、『現象』の数だけ、つまり、無数に多くの『法則』が必要とされる」⁶⁰のである。これがすなわちヴィールの指摘する第二の欠陥であり、ヘーゲル自身もこの点については、明示的に「欠陥」(3.121)という言葉を用いている。

ただし、ヘーゲルがここで「悟性の原理 (Prinzip)」(3.121)なるものを呈示する点に注目したい。悟性が目指すのは、現象の一つ一つに対するより厳密でより限定的な補助法則の定立ではない。悟性は唯一の普遍妥当的な法則を目指す知であり、それが悟性の「原理」である、というのである。「法則の数多性は、悟性の原理 (Prinzip) に矛盾する。すなわち、悟性は、単一な内なるものの意識であり、悟性にとっては、自体的に普遍的な統一が真なるものなのである」(3.121)。

『精神現象学』で論じられる狭義の悟性とは、本章の冒頭で指摘したように、たしかに一般的には科学的思考法としてみなしうる。しかし、この叙述から見定められるべきは、ここでの悟性とは、厳密には、現代においてますます専門化・細分化が進む科学知という

が、落下現象を完全に蔽わないがゆえにアリストテレス主義者が、その法則を当時論難したことである」。

⁵⁹ 科学的思考法については、伊勢田 前掲書 2002、戸田山 和久『科学哲学の冒険——サイエンスの目的と方法をさぐる』日本放送出版協会 2005年、内井 惣七『科学哲学入門—科学の方法・科学の目的』世界思想社 1995年を参照。

⁶⁰ 高山 前掲書 2001 p.242。

よりも、当時の（今日言うところの「科学者」ではなく）「自然哲学者」ニュートンが目指していたような「普遍者」、あるいは「遍在者」を捉えようとする知であるという点であろう。すなわち、ニュートン自身が述べているように「自然哲学の最大の目標は、仮説を作らずに現象を論じ、結果〔現象〕から原因〔本質・法則〕を導出することによって、最終的には、まったく機械的ではない本当の第一原因に到達すること」⁶¹にあった。世紀の大物理学者ニュートンは、今日における一般的な科学者の視点とは異なる、いわば神学的形而上学的立場から自然に向き合っていたと考えられる。そして、ここで「悟性の原理」と共にヘーゲルが明らかにしようとしていることも、悟性としての意識が前提する以上のような根本的な自然観、あるいは、こういってよければ、その存在論的態度表明についてであろう。先にも言及したように、悟性が対象にする「内なるもの」が「諸物の内なるもの」であり、そしてここで「世界（Welt）」(3.117) 概念が登場しているという点とも、このことは関係していると考えられる。

法則の数多性という第二の「欠陥」とは、あくまでも、こうした悟性の「原理」に照らした限りでの「欠陥」ということである。そして、悟性は、第二の欠陥（法則の数多性）をさらに補うべく、「単一な内なるもの」(3.121)を捉える意識として、自らの「原理」に忠実に、数多の法則を統一し、唯一の普遍的な法則を求めていく。すなわち「悟性は、数多の法則をむしろただ一つの法則に合同しなければならない」(ibid.) ののである。その普遍的な法則の例として取り上げられるのが「地上における物体落下の法則」(3.121)と「天体運行の法則」(ibid.)とを統一したニュートンの「普遍的な牽引（万有引力）」(ibid) の法則である。

ところが、この歴史的な大発見も、ヴィールにしたがえば、法則の第三の欠陥を露呈するものとなる。

(3) 法則の抽象性 die Abstraktheit

悟性は、自らの「原理」(3.121) にしたがって、普遍妥当的な法則を求める。しかし、それを忠実に求めれば求めるほど、悟性は自らの意図した方向とはますますかけ離れてしまう。普遍妥当的とされる法則においては、今度は「抽象性」という欠陥が明らかになる

⁶¹ Isaac Newton, *Optics, or A Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light*, Dover, 1952, Book3, Question 28.

続く箇所は以下の通りである、「これによって世界の機構を解明するばかりではなく、次のような無数の疑問を解決することである。物質がほとんど含まれていない場所には何が存在するのか。太陽や惑星が引力によって互いに引き合うのはどうしてか。自然が無駄なことをしないのはなぜか。また、世界のうちに確固として存在することが観察されるすべての秩序は、どこから生じるのか……。これらの疑問を正しく解明することからは、非物質的で、叡智をそなえた、遍在的な存在者があって、その存在者が、無限の空間と時間のなかにあるすべての事物を、その根底にまで見通しているということが、必然的に帰結するはずである」。翻訳については、伊藤 邦武 『偶然の宇宙』 勁草書房 2002年 p.93 を参照した。

のである。

「落下の法則」と「天体運行の法則」、この二つの特殊で限定的な法則が「万有引力の法則」という一つの普遍的法則に統一されたことで、何が明らかにされたのだろうか。ヘーゲルにしたがえば、「万有引力の法則」によって、悟性は何か新しい一なる普遍的な法則を見出したかのように思いこんでいるが、しかし、実際は、それによって特殊的限定的な法則が「統一」されたのではなく、それらを単に「ますます表面化」(3.121)した、あるいは抽象化した別の一法則が見出だされたにすぎない。「万有引力の法則」そのものにおいては「落下の法則」も「天体運行の法則」も表現されてはいない。そこで「見出だされたのは、実際には、これらの限定的な法則の統一ではなく、限定を除去したひとつの法則なのである」(3.121)。「万有引力が言っていることは、すべてのものは他のものに対し普遍の区別をもつ、ということだけである」(3.121)。

悟性は、法則において、普遍性を求めれば求めるほど、ますます抽象的な内容しか捉えることができない、というのである。もっとも以上のようなヘーゲルの批判を、そのまま科学哲学的論考として鵜呑みにすることは躊躇われるであろう。それに、ここで普遍的とされる万有引力の法則に限らずとも、どんな限定的な諸法則も、現実を逸脱し（第一の欠陥）、また、すでに現実の現象を抽象化（第三の欠陥）したものであろう〔もちろん、その特徴が最も先鋭化するのが万有引力の法則であるということなのであるが〕。

悟性の経験において、それゆえ、捉えるべきは以下の点である。すなわち、自然哲学的観点からして、自然の一なる本質を探求する悟性にとっては、自らの「原理」(3.121)を極めると、一転して、内容が希薄化、表面化するという事態に陥る。言いかえれば、悟性が自らの原理に忠実に、自らの欠陥を補うことがかえって新たな欠陥に陥ってしまうという皮肉な事態に陥り、悟性の経験は挫折する、という点である。ヴィールにしたがえば、以上挙げられた三つの欠陥は、第三の欠陥、すなわち法則の「抽象性」に集約されるものである。この法則の「抽象性」に関する分析は、他の研究においても共通に指摘される重要な論考である⁶²。しかし、本稿では、ヘーゲルの「法則の欠陥」論の要点は、ヴィールの考察のように法則の抽象性そのものにあるというよりも、むしろ、その背景にある、自然哲学的知としての悟性が前提する根本的自然観が明らかにされる点にこそあると考える。それは、先に考察したように「悟性の原理」(3.121)とともに叙述された点である。この点を、次の悟性による「説明」の「同語反復」運動の考察とともにさらに確認していこう。

⁶² たとえば、ガダマーは、法則の概念を「普遍」性として、自然の諸現象を「個別」性として概念的に整理し、個別—普遍の対立におけるアリストテレスとプラトンの対立も援用しながら、両者の関係を整理している。その上で、個別的なものを普遍的法則で捉えたと、それは抽象化するという指摘を展開している〔Gadamer, ibid. 1980, S.37ff. 参照〕。

また、高山は、法則の欠陥として、下記の三点を挙げている。a) 無数に多くの「法則」が要請される点。b) 「法則」と「力」との間に「必然性」は存しない点。c) 「同語反復の運動」としての「説明」である点〔高山 前掲書 2001 p.241ff.参照〕。

2. 3 力の反復 と 同語反復

(1) 高階の「力」概念 一力の反復

「このとき [=万有引力の法則を見つけたとき] 悟性は、普遍的な現実そのものを表現する普遍的法則を見つけ出したと思ひこむ。けれども、実際には悟性が見出したものは、ただ法則そのものの概念であるにすぎない。」(3.121)

ヘーゲルは、この指摘に続けて「しかし」という逆接の接続詞とともに、「そのとき悟性は、同時に、あらゆる現実がそれ自身において合法則的であるということを言い表している」(3.121ff.)と叙述する。この意味を考えていこう。

ニュートンをはじめ一般に科学者たちが前提としている自然観とは、<すべての現象は法則にしたがっているはずである>という自然観（いわゆる「自然の斉一性の原理 (principle of the uniformity of nature)」⁶³)である。そして、この自然観そのものの根拠は、それ以上問われることはないように思われる。しかし、ヘーゲルは、ここで、そうした無根拠の、あるいは、暗黙の前提としての自然観について、悟性（自然哲学の知）にとっては、実は、さらなる前提あるいは根拠があると分析している。それが、ふたたび「力の概念」(3.123)「力一般」(3.122)であり、「法則の純粋な概念」(3.122)である。

ただし、ここでの「力」とは、先の「両力の遊戯」論、および、その前提となった「力」の概念における「一なる力」とは次元に異にする力である。といっても、それは「両力の遊戯」論の構造を基盤としており、それをいわばメタレベルにおいて反復した高階の力⁶⁴の概念として位置づけられるものであろう。「それゆえ、限定的な諸法則に対して、万有引力、いいかえると、法則の純粋な概念が対立する、という事態が成立する。この純粋な概念が本質として、あるいは、真実の内なるものであるとして捉えられる限りにおいて、限定性そのものは、いまだ現象（の領域）に属するもの、いやむしろ、感覚的存在（の領域）に属するものである」〔下線の強調は論者による〕(3.122)。

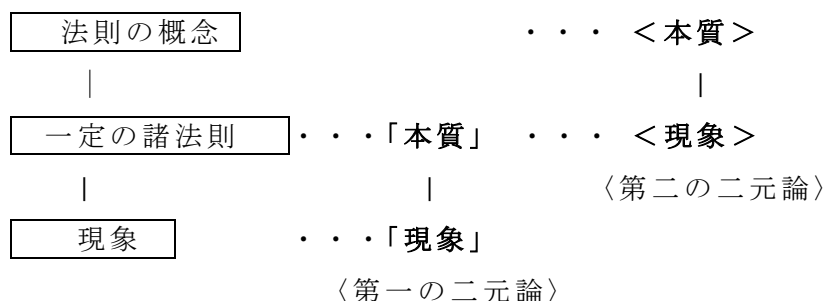
ここに、当初の「現象－法則（本質）」という二元論に対して、さらに「限定的な諸

⁶³ 戸田山 前掲書 2005。伊勢田 前掲書 2002, p.33,p.127,p.140

⁶⁴ ニュートンにしても、先の引用から明らかなように（注 61 参照）、斉一性の原理に基づく自然観を前提とした上で、諸法則を探究し、さらに諸法則それ自体を設定した「遍在者」をこそ、最終的な最大の仮説として証明しようと考えていた。ニュートンが想定するこの「遍在者」は、ヘーゲルにおいては、この高階の力概念に対応するものと考えることができよう。ただし、ヘーゲルにおいては、後に考察されるように、それはニュートンが想定したようないわゆる第一原因ではない。「両力の遊戯」論を前提すれば、むしろ、ヘーゲルにとって第一原因は結果に転倒するものであり、高階の力（メタレベル）概念が設定されたとしても、それ自身はふたたびオブジェクトレベルでの力と「両力の遊戯」の関係にあるものとして、転倒（逆さま）関係にあることが重要である。この点については、カントの「根本力 (Grundkraft)」との関係も視野に入れた研究が必要であると考えられる。

法則」（あるいは、そうした諸「法則の限定性」）—「法則の純粋な概念」>という第二の二元論が成立している。この新たな第二の二元論は、第一のそれに対して高階レベルに位置するものであり、また、第一の「現象—本質」の構図を自己超越的、あるいは、自己言及的に反復するものとなっている（【図2】参照）。

【図2】



今一度確認しておこう。悟性の本来の経験のはじまりにおいては、諸現象に対し、法則がその「本質」に位置づくという構図（第一の二元論）が成立していた。しかし、無限に多くの諸法則が成立してくると、いわば諸本質態が無数に並立することになる。そこで悟性は、自らの「原理」の忠実に、さらに「一なるもの」を求め、そうした諸本質態に対して高次の本質、本質の本質、いわばアイデアのアイデアとでもいうべきものを要請した。それが万有引力に象徴される、「法則の純粋な概念」（3.122）、「力の概念」（3.121）、「力一般」（3.122）であり、ここに<第二の二元論>が成立する。

<第二の二元論>は、高階の「力」概念が<第一の二元論>に対して、自己超越的、あるいは、自己言及的に反復されることで成立している。ヘーゲルは、これを法則の「二重のあり方」（3.122）として、次のように整理している。すなわち、二重のあり方のうち一方は「力の概念」「自己に還帰した単純な存在という形式」（ibid.）における法則（【図2】の高階の<本質>）であり、他方は、「一定の法則」「区別を自立的な契機として表現している法則」（ibid.）である（【図2】の「本質」）。そして、後者は前者に対して、「いまだ現象（の領域に）属するもの」（3.122）となっている（【図2】の<現象>）。

こうして、ヘーゲルの悟性および法則に関する批判的考察において重要であるのは、先のヴィールによる三重の欠陥論と共に、あるいは、それ以上に、その背景にヘーゲルが見据えていた当時の自然哲学特有の自然観、すなわち、存在論的構図におけるこの<「一定の法則（区別）」と「法則の概念（力）」>という高階レベルでの二元論であると考えられる。この二つの二元論の意味および関係を、次の（2）同語反復としての悟性の説明において、引き続き考察していこう。この点は、本章の課題である「逆さまの世界」の意味を考える上でも（本稿 第2章 3. 逆さまの世界 を参照）、また、本稿全体における「取

り戻しとしての反復」という意味において意識の経験の弁証法⁶⁵を捉える上でも重要になるろう〔この構造は、本稿 第5章の3.1の考察(【図10】参照)においても、ふたたび確認される点に、予め注視されたい〕。

(2) 「同語反復」としての悟性の「説明」

さて、ガダマーも指摘するように、実際ヘーゲルは、悟性が、法則を通じて具体的個別ではなく、抽象的普遍的な種や類を捉えるものであると考察している⁶⁶。たとえば、「稲妻という個々の出来事」(3.125)を悟性がどのように理解するかを考えてみよう。まず、悟性はぴかっと光る「この稲妻」においても、ごろごろっと雷鳴を轟かせる「あの稲妻」においても、それらを包摂する上位概念として同一の放電現象(種)を見る。そして、その同一の放電現象は、合法則的なものとして「普遍的な〔+と-の〕電気の法則」(3.125)(法則における区別)によって、さらに、法則における電力の概念(法則の概念・統一)によって説明されるのである。個別の稲妻は、法則(区別)および法則の概念(統一)によってそのあり方を根拠づけられることで初めて、他ならぬ稲妻たりうる。

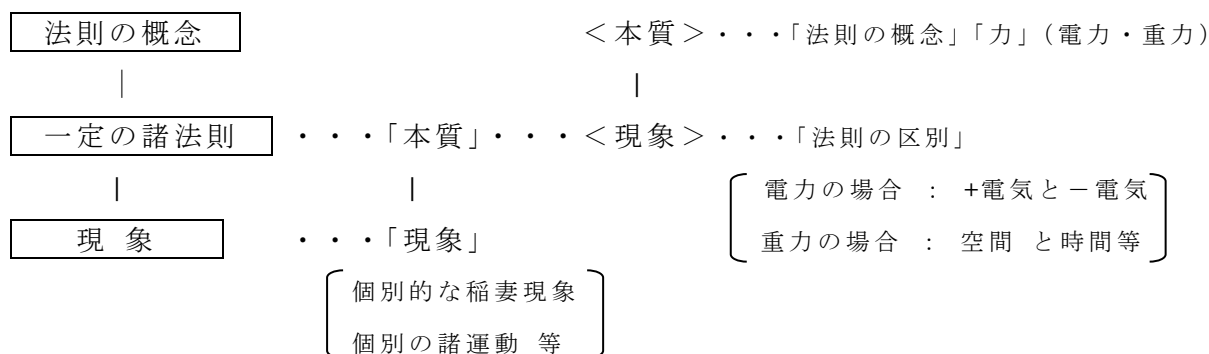
この事例をもとに、悟性による「説明」の構造を改めて整理しておくならば、それは、悟性が、〈個別の事象→→一般的な現象→→法則(法則の区別)→→法則の概念(単純な力)〉へと、下位概念から上位概念へと根拠を求め、上位概念によって下位概念を「説明」する運動として定式化されるであろう。その限りでは、上位概念は下位概念から区別されていると見える。以上の例を、先の【図2】と併せて⁶⁷、下記【図3】のように概念整理しておこう。

⁶⁵ 本稿 第1章 参照。

⁶⁶ 注 62 参照。

⁶⁷ 先の【図2】では、〈本質〉に位置するのは、たとえば、複数の法則を統一する万有引力の法則におけるその力(万有引力)であった。それゆえ、以下で考察する「電気の法則と電力」の事例を【図2】における二つの二元論の構図(〈法則〉と〈現象〉)に当てはめると、ずれが生じるとも思われよう。というのも、電気の法則は、万有引力の法則のように、諸法則を統一するものではないと考えられるからである。実際、テキストにおいて、万有引力の考察の後に、電力の法則の例を挙げて、二重のあり方をヘーゲルが考察しているため、こうした錯綜が生じると考えられる。ただし、重要な点は、先に考察したように、いずれにしても現象に対する法則(本質)が、さらに「二重のあり方」(3.122)をしている点、すなわち、「法則(の区別)」と「法則の概念」という二つのあり方に区分されている点であると考えられる。本稿では、それを二つの二元論、高階の二元論の成立として考察する。

【図3】



しかし、ヘーゲルはさらに次のように言う。「この力（電力）の性質は、次のように仕組まれている。すなわち、これが外化したときには互いに対立する両極の電気〔+電気と-電気の区別〕が出現するが、この両極は再び互いのうちに消えてなくなるような性質のものであるというように仕組まれている。すなわち、これは、力がまさに法則と同一性質のものであることを意味する」（3.125）。

つまり、ここで悟性は、個々の具体的な稲妻現象を「説明」する最終的な根拠〔あるいは、その＜本質＞【図3】参照〕である電力そのものは何か、と問われると、それは+電気と-電気の関係（「法則の区別」＝＜現象＞＝「本質」【図3】）であると答え、しかもそれが大気中の放電「現象」であり、さらにはそれがあれやこれやの個別の稲妻（「現象」【図3】）に他ならないと答えざるをえない。つまり、ここでは結局、個別的な事象の最終根拠である電気という「力」そのものが、実は被根拠である個別的な事象そのものに自らの存在を逆に根拠づけられている、という転倒（逆さま）の構図が成立しているのである。

悟性が個別の事象を説明する際の根拠付けの必然性とは、それゆえ、「必然性の循環」（3.125）をなしており、悟性が必然性をもって物事を理解するということは、「必然性の循環を形づくっている諸契機を列挙すること」（3.125）だということである。

誤解を恐れずに述べるなら、悟性は「今、あそこでぴかっと何かが光った」という個別の事象を、大気中の放電現象として捉え、それを電気の法則によって説明するが、では、電気の法則における大気中の放電現象とは何かといえ、ば、「今、あそこでぴかっと何かが光った」という事象であるという循環に陥る。ここで、電気という力を持ち出したところで、それは稲妻として外化するもの、という性質があらかじめ仕組まれているものである。すなわち、悟性は、稲妻現象の説明根拠として、現象とは違う何か別のものを持ち出すように見えるが、実は稲妻現象とは稲妻現象であると繰り返しているだけだということになる。

テキストでは、「落下の法則」においても同様の指摘がなされる。なぜ物が落下するかを説明することは、そこに落下の法則（区別）を、さらに、その法則の概念として重力を見出すことである。しかし、では重力とは何かといえ、ば、それは物が落下することに他ならないのである。ここでの論点を同様に簡潔に示すならば、＜重力があるから物は落下

するのであるが、物が落下するから重力がある>のである⁶⁸。

こうして悟性による「説明」とは、「すでに述べられたこととは何かちがったことを言うような身構えをしながら、そういうことは何ひとつ言わず、かえって同じことを繰り返すだけ」(3.126)の「同語反復的運動 (die tautologische Bewegung)」(3.126)であると分析される。

すなわち、悟性による説明において登場する二つの二元論は、最も下位の概念が最も上位の概念に根拠づけられると見えて、実は、その逆さまであり、下位概念がむしろ上位概念を根拠づけているという転倒構造、すなわち、自己根拠付けの構造をもつものであるということが明らかになる〔「本質」における<自己根拠付の構造>については、**本章 3. 3、第4章 3. 2、第5章 3. 2**も参照]

(3) 法則による「説明」の内的必然性について

もちろん、悟性としてはこんな批判を受け入れないであろう。電気という力が陰電気と陽電気の関係であるという法則自体は、充実した内容を持ち、その「説明」は、決して無内容でも空虚な同語反復運動であるとも思われないからである。しかし、ヘーゲルによれば、それでも「単純な力としての電気は、陰陽の電気として存在するという法則に対しては無関心である」(3.123)という。つまり、概念としての「単純な力」(電力)が、「力の区別」(陰電気と陽電気)とならざるをえないという内的必然的な関係が、法則においては明らかにされていないというのである。たしかに、陽電気と陰電気の間には、プラスとマイナスという必然的な関係があると言えよう。しかし、ここで単純な力が電気の「概念」(3.123)、陽電気と陰電気が電気の「存在」(3.123)であるとすれば、「電気の概念はその存在に対して無関心である」(3.123)。何故に、電気という一なるものが二分されなければならないのかという必然性が明らかにされなければ、ヘーゲルにとって十分とは言えない。法則で言われているのは、電気という力はそういうあり方をしている、電気という力はプラスとマイナスの電気に区別される、という区別に関するいわば外的な断言である。「ここでは『必然性』は空虚な言葉である。〔というのも〕力がこのように自らを二重化しなければならぬのは、まさにそうしなければならないからである」(3.123)ということだからである。

こうした「法則の概念」と「法則における区別」との間の内的必然性については、やはり「運動の法則」についても同様に(ただし、電力の場合とは少し異なるケースとして)考察されている。たとえば、落下現象の場合、重力という単純な「力」が根拠となって現象の説明がなされ(根拠づけられ)、その力は法則の区別、すなわち「時間」と「空間」の

⁶⁸ Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris Aubier, 1946. 市倉宏祐 訳『ヘーゲル精神現象学の生成と構造』(上) 岩波書店 1972年 p.79 参照。

関係として示される。この場合には、たしかに運動は、時間と空間との関係に他ならないと言える。しかし、区別の両項そのものの関係、つまり時間と空間との関係を考えてみると、「時間」は「空間」なしに存在しうるし、「空間」は「時間」なしに存在しうると表象される。したがって、法則において、時間と空間の両契機は、相互に自立的で無関心的なものであり、各自の本質に基づいて必然的に関係づけられているとはいえない、というのである。「運動はたしかに重力であるが、しかしこの重力は己れのうちにかかる区別〔時間と空間〕を全く含んでいない」(3.124)。

「したがって、区別〔ここでは「法則の概念」「高階の力」と「法則の区別」との区別〕は、〔電気の法則および運動の法則〕いずれの場合においても、それ自体における区別 (Unterschied an sich selbst) ではない。すなわち、普遍者、あるいは力が、法則の中にある部分化に対して無関心である〔電気の法則の場合〕か、あるいは、法則の部分たる区別が相互に無関心である〔運動の法則の場合〕か、このいずれかである」(3.124f.)。つまり、電気の法則の場合には、力（電力）が法則における区別（陽電気と陰電気）へと部分化される必然性が、そして、落下の法則の場合には、法則における区別項（時間と空間）相互の連関の必然性が明らかではない。したがって、諸法則においては、いずれにせよ、明らかにされるべき「法則の概念」と「法則における区別」との関係が、「まだやっとな悟性の中に生じた」「悟性自身の必然性」(3.125) であるにすぎず、まだ「事柄そのものの区別」(3.125) ではないのである。内的区別として示されるのではなく、悟性自身における抽象的な区別として固定されたままに留まっているということである。

さて、以上の考察からは、悟性知に対する、いいかえれば、われわれの科学的思考の営みに対するヘーゲルの批判や否定という消極的側面のみが汲み取られてはならないであろう。たしかに、ヘーゲルにおいては「悟性」は、まずもって否定され廃棄されるべきいわば敵役として登場し、多分にマイナスイメージを背負わされている。悟性は、その「分割する力」⁶⁹によって、元来、同一のものを二重化し、その区別の固定化に執着する知として位置づけられる。ここでの狭義の悟性における「法則による説明」という営みについても、ヘーゲルはそうした悟性的な世界を、たんに表象の世界として消極的にのみ描き出しているかのようである。

しかし、ヘーゲルにおいては、悟性の固定的区別が否定的に捉えられるのは、その区別が最初から全て放棄されるべきであるという意味においてはではない。そうではなく、悟性的区別はそれ自体が否定されることで、初めてその区別の本来の意味を「取り戻す」ので

⁶⁹ こうした悟性の性質については、たとえば、以下の叙述を参照。「悟性としての思考は、固定した規定性と、この規定性の他の規定性に対する区別とに固執する。そのような制限された抽象的なものが、悟性にとっては、それだけで独立に成立し存在するものと見なされる」(8.169 §80)。また「差異論文」においても、悟性は「制限の力」(2.20)、「分裂の絶対的固定化」(2.22)等と表現される。

あって、否定されることによってその真実態を明らかにするものである。

すなわち、問題は、悟性がさまざまなレベルにおける区別（二世界論的区別、「本質」と「現象」の区別、および、＜本質＞と＜現象＞の区別など。【図2】【図3】参照）を設定すること自体にあるのではなく、悟性がそうした区別を立てながら、すぐさまその区別を自ら撤回せざるをえないということ、あるいは、常にすでに自ら撤回しているということであり、かつ、悟性自身は、にも関わらずそのことを自覚しておらず、区別に固執するという点にある。あくまでも、ヘーゲルは悟性的な二元論的思考を根こそぎ否定しようとしているのではなく、その区別それ自体の真実態が何であるか、意識としての悟性の真実のあり方がどのようなものであるか、という点を明らかにしようとしていると考えられる。

テキストでは、法則による「同語反復」の分析を経て、いよいよ「逆さまの世界」（die verkehrte Welt）が「第二次の法則」の世界として登場する。ただし、そこでの考察は、如上の「同語反復」構造で考察されたこと以上の新しい考察がでてくるわけではない。まさに、それ自体、いわば同語反復的考察にも思われる。しかし、まさにそうしたヘーゲル自身の同語反復的の展開における哲学的意味をどのように捉えるかが、「逆さまの世界」の解釈、ひいてはヘーゲル哲学の全体理解に深く関わってくると考えられる。

こうした観点から、以下 **3. 逆さまの世界**において、ガダマーによる興味深い論考を援用しながら、その考察を深めていこう。

3. 逆さまの世界

3. 1 ガダマーの解釈における「逆さま」の意味

ガダマーは、悟性章における「逆さまの世界 (die verkehrte Welt)」の「逆さま」(Verkehrtheit)の意味⁷⁰を、①「弁証法的反転(Umkehrung)」⁷¹および、②価値的転倒という、それぞれ形式面と内容面の二点から考察している。

(1) 「逆さま」の第一の意味 : 弁証法的反転 (Umkehrung)

ガダマーにしたがえば、「逆さま」とは、まず形式的に考察するなら、ヘーゲル弁証法におけるいわば方程式的「反転 (Umkehrung)」運動、すなわち、「否定の否定」⁷²という「弁証法的反転」を意味する。改めて確認するならば、まず、此岸の「感覚的世界」あるいは現象界の否定 (反対) として成立したのが彼岸としての「第一次の超感覚的世界」(3.128)である〔第一の否定〕。次に、「第二次の法則」(3.127)の世界、すなわち「逆さまの世界」(3.128)は、形式的には第一次の法則の世界をさらに否定して成立するものと整理できる〔第二の否定、否定の否定〕。ここには、**第1章 3. 1**で考察した、第一義的反復構造「否定の否定」を確認することができよう。

第一次の法則による世界は、悟性による区別が静止的に固定された $A=A$ 、そして、非 $A = \text{非 } A$ という同一律的世界であり、そこでは、+電気は+電気、-電気は-電気としてそれぞれ自立的に成立し、それゆえ、此岸は此岸、彼岸は彼岸としてあるものとみなされている。それに対して、第二次の法則の世界、すなわち「逆さまの世界」は、そうした第一次の法則が反転したものとして、すなわち、第一次の法則の世界における確固とした固定的区別が反転して成立する世界として登場する。ヘーゲルは、第二次の法則を次のように定式化している。

「同名のものが、己を己から排斥し〔異名のものになること〕、且つ同時に、・・・異名のものが、互いに引き合うこと〔同名のものになること〕」(3.127)。

つまり、悟性の第一次の法則がさまざまな区別を区別として固定化する法則であったのに対して、第二次の法則では、本来同名のもの(たとえば電気という力)が、異名のもの(陽電気と陰電気)として呼ばれていることから、同名のものは、二つに区別されると同時に、異名のもの(陽電気と陰電気)が互いに引き合って電気という同名のものへと戻るとい

⁷⁰ 「逆さまの世界」の解釈に関する研究としては、他に Leon J. Goldstein, *Force and the Inverted World in Dialectical Retrospection*, 1988 in: *International Studies in Philosophy* (弁証法における「回顧的視点」を軸とした考察)、Robert C. Solomon (カント哲学との対峙)、Jean Hyppolite (福音書を基礎とする解釈)、Joseph C. Flay (カントとライプニッツ哲学との対比) 等の研究がある。

⁷¹ Gadamer. *ibid.* 1980, S.39.

⁷² 注3を参照。

こと、すなわち、「〔悟性による〕区別が生じてきても、これが何ら区別ではないこと」(3.126f.)が明らかにされる世界である。それゆえ、第二次の法則の世界は、第一次の世界における常識的な区別の固定化が否定されて、むしろ、同一性の方がより強調される世界なのである。

ところで、「逆さまの世界」が、第一次の法則の世界をたんに反転させただけのものであるのなら、否定の否定という運動の結果、悟性による区別は廃棄され、さらに、最初の此岸の現象界へと逆戻りすることになるのであろうか。もしそうであるなら、「逆さまの世界」は単なる反科学的立場、場合によっては、極端な科学知無用論としてさえ解釈されかねない。たしかに先に見たようにヘーゲルの同語反復に関わる考察はそうした解釈を誘因するが、もちろん、そのようなことがヘーゲルの意図ではないと考えられる。こうした誤解を避けるため、また「逆さま」の実質的な意味を理解するために、ガダマーが指摘する「逆さま」の第二の意味を考察していこう。

(2) 「逆さま」の第二の意味 : 価値的転倒 (Verkehrtheit)

「逆さま」は、弁証法のたんなる運動形式としての「反転」を意味するだけではなく、第二の実質的な意味として、正当な事柄に対して「間違った」「誤った」等の価値的評価をもつ⁷³。die verkehrte Welt は、邦訳では「顛倒した世界」「顛倒された世界」と訳されることがある⁷⁴が、ガダマーは、そこに価値的に「倒錯した」「錯綜した」などの意味における「逆さま」性を強調する。この第二の意味において、「逆さまの世界」には、「誤った」「間違った」というネガティブな価値が付け加わるのである。

しかし、第二次の法則が第一次の法則にとっての「逆さまの世界」(反転)であるということに加えて、さらに第二の「逆さま」(倒錯)の意味をそこに重ねるならば、奇妙な転倒が起こるのであろう。というのも、「逆さまの世界」が倒錯の世界だとしたら、やはり、第一次の法則の悟性知が、あくまでも正しく健全な知であることになるからである。しかし、「逆さまの世界」は、そもそもヘーゲル哲学にとって、真なる世界、「絶対的概念」としての「無限性」(3.131)が拓かれる世界である。だからこそ、悟性による第一次の超感覚的世界は、いまだ十分に真なる世界とはいえず、「最初の真理」(3.120)として位置づけられたはずであった。にもかかわらず、この「逆さま」の第二の意味にしたがうならば、「逆さまの世界」こそが、倒錯した、錯乱の世界であって、およそ真なる世界とはかけ離れた世界となってしまう。この意味をどのように捉えたらよいのだろうか。

⁷³ verkehrt は、独和辞典においても、第一に「逆の」「裏返し」の、第二に「間違った」「誤った」という二種の意味が記され、それぞれガダマーの第一の第二の意味に対応している。

(『新現代独和辞典』三修社、『独和大辞典』小学館より)。

⁷⁴ 金子 前掲書 1976、および 檜山 欽四郎 訳『精神現象学』河出書房新社 1970年参照。

(3) 「逆さま」の真意 — 現実の世界それ自体における逆さま

ガダマーにしたがい「逆さま」の意味を考察していくと、それが明らかにされるどころか、ますます混乱が生じるかのようである。しかし、「逆さまの世界」をめぐるこうした混乱の原因は、実は、まさにわれわれ自身の悟性的思考そのものにあるといえるであろう。

「逆さまの世界」が、第一次の法則の世界を逆さまにした世界であるということ、悟性的には、あたかも「第一次の法則の世界（第一次の超感覚的世界）」と「第二次の法則の世界（第二次の超感覚的世界）」という二つの世界がいわば並列的にあるかのように表象されてしまう。しかし、「逆さまの世界」の叙述は、第一次の超感覚的世界と第二次の超感覚的世界という二つの超感覚的世界が別々であって、それらが反転関係にある、ということを意味するものではない。「超感覚的世界の一側面の本質をなしている転倒（*Verkehrung*）という表象からは、[そうした] 感覚的表象が遠ざけられなければならない」（3.130）のである。端的に言って「逆さまの世界」とは、実は、第一次の超感覚的世界とは別の世界ではなく、第一次の超感覚的世界それ自体のこと、すなわち、その真実態を明らかにしたものに他ならないのである。

「第一次の法則」と「第二次の法則」との間に成立するこうした特有の「逆さま」の意味をより具体的に理解するために、ガダマーは「風刺（*Satire*）」⁷⁵の概念を持ち出す。「風刺」は、文学的技巧の一つであり、比喩や誇張表現よりも、もっと極端に、たとえば、奴隷が主人として、主人が奴隷として描かれるように、現実の世界がひっくり返された逆さまの世界を描き出すものである。そのような転倒を描くことによって、言いかえれば、まともな、健全な世界から見れば倒錯した滑稽さや非常識な有様を描く（A を非 A として、非 A を A として、あるいは、主人を奴隷として、奴隷を主人として描く）ことによって、それをそのままに描く（A を A として描く）よりも、むしろ、現実の世界そのものの真実態が暴き出されるというのが、風刺のねらいの一つであろう。そして、暴き出される真実とは、すなわち、現実の世界それ自体が「逆さまである」ということ、現実の世界こそがまともな世界でないということである。「風刺」は、現実の世界を映し出す「魔法の鏡（*Zerrspiegel*）」⁷⁶であり、その鏡の中で明らかにされるのは、現実の世界そのものにおける「隠された逆さま（*die heimliche Verkehrtheit*）」⁷⁷なのである。

『精神現象学』における「逆さまの世界」は、ガダマーによれば、こうした意味での風刺と同じ機能を担うものとみなされる。すなわち、「逆さまの世界」とは、健全さを自認する悟性によって捉えられた現実の世界そのものの風刺画であり、それが、一見どんなに現実からかけ離れているように見えても、まさに現実の世界それ自体の姿なのである。たとえば、現実を転倒させた風刺画が滑稽に見えて笑えたとしたら、滑稽なのは風刺画ではな

⁷⁵ Gadamer, *ibid.*1980. S.41ff.

⁷⁶ Gadamer, *ibid.*1980.S.41.

⁷⁷ Gadamer, *ibid.*1980.S.41.

くて、現実それ自体の真の姿がそこに描かれていたからであろう。われわれがその「風刺」に納得して思わず笑ってしまうのは「風刺」があまりにも現実とかけ離れている（第一次の超感覚的世界と第二次のそれとの区別が設定される）と同時に、それが現実そのものである（区別が撤回される）⁷⁸ からであろう。つまり、「風刺」と現実とは、たんなる対立関係でも、また何ら区別のない二者の統一関係にあるのでもなく、たしかに二者の区別が、一見あからさまに「逆さま」として設定されはするが、設定されることにおいて、同時にこの区別が撤回されるという「逆さま」関係なのである。

3. 2 「逆さま」の意味 一自己自身における逆さま

(1) 自己自身における逆さま 一区別の設定＝区別の撤回

こうして、第一次の超感覚的世界と第二次の超感覚的世界、この両者の関係は、それゆえ、どちらか一方が正しくて、他方が間違っただ倒錯した世界であるという、二者択一的あるいは排中律的対立関係にあるものではない。ここで、前者を悟性の世界、後者を（広義の）理性の世界と置きかえるならば、両者の関係は、最初のを「逆さま」として第二のものが保持する運動として、その全体が、われわれの知、悟性知の真実態（理性としての悟性）としてみなされるべきものである。「超感覚的世界〔逆さまの世界〕は、同時に他の世界〔第一次の法則の世界〕を越えつつ包み、そして、そのもの自体において第一次の法則の世界を持っている。超感覚的世界は、それだけで逆さまの世界であり、つまり、自己自身の逆さまの世界である」〔下線の強調は論者による〕(3.131)。

言いかえれば、この本来的な意味での「超感覚的世界」すなわち、「逆さまの世界」においては、第一次の超感覚的世界（悟性）が、自らの真実態を、「逆さま」として「取り戻し」ている。というのも、「逆さまの世界」は、悟性が明確に捉えたはずの二世界論的な第一次の超感覚的世界が、悟性がそうした区別によって捉ええたとはいこんでいるのとは逆さまの世界（区別の撤回）であることを露にするものだからである。たしかに、区別が設定され二世界が成立するが、悟性による「説明」の「同語反復」運動によって明らかになったように、その二世界は区別されると同時に相互に反転し区別が撤回されるという運動が、ヘーゲルが叙述する悟性知の「真実態」である〔ただし、先に**本章 2. 3 (2)**で考察したように、悟性的説明においては、二つの二元論が成立しているため、ここで区別の撤回とは、二段階で撤回されるものであるという点は補足されてよいであろう〕。

⁷⁸ こうした区別の設定と同時に区別の撤回が生じているという点について補足するならば、ここでの「区別」とは、第一次の超感覚的世界と第二次のそれとの区別（とその撤回）であると同時に、さらに、第一次の超感覚的世界における諸区別（現象と法則、法則と法則の概念、すなわち、二つの二元論の区別 **本稿 第2章 2. 3 (1) (2)** 参照）を含意するものである。

この点について、ここで改めて強調しておくべきは、前者の区別（第一の否定・第一次の超感覚的世界）は「最初の真理」(3.120)であるに過ぎないとしても、あくまでも「真理」の契機として立てられなければならないということである。つまり、区別が立てられずに、いわばバイパス的に通過されるわけにはいかないのである。この限りにおいて、悟性的世界の健全性、真理性が、すなわち、ガダマーによる逆さまの第二の意味が強調されるであろう。ガダマーが、「風刺」を持ち出したのは、区別を全く無視した同一性（第二の否定・第二次の超感覚的世界）のみを強調するためではなく、区別（第一の否定）を保持すると同時に、その区別の撤回（同一性・第二の否定）を強調するためであろう。「逆さまの世界」は、現実離れしながら、いや現実離れしているがゆえに、現実そのものの姿を描いたものなのである。

（2）「内的区別」あるいは「無限性」 — 「絶対者」の構造として

テキストでは、こうした「自己自身の逆さまの世界」(3.131)が、さらに「内的区別としての区別 (der Unterschied als innerer)」(3.131)、そして「無限性(Unendlichkeit)」(3.131)の概念として規定され、最終的に、悟性が「自己意識」へと「転回(Umkehrung)」するという、意識の自己変革の経験が描かれていく。

「超感覚的世界が自分自身である〔区別設定〕と同時に、ひとつの統一性において自らと対立する世界でもある〔区別撤回〕。もっぱらそのようにして、超感覚的世界は内的な区別としての区別、あるいは、それ自身における区別としての区別」(3.131)である。さらに、ヘーゲルは、こうした「内的区別」「自己自身の逆さまの世界」を「この世界は無限性としてある」(3.131)と叙述する。

ここで「無限性」の概念について、ヘーゲルの叙述をさらに見ていこう。「この無限性は、自己自身と同一である。なぜなら、区別があっても、同語反復的であって、区別であって区別ではないからである」(3.132)。さらに、悟性の対象である「本質」に関わり、次のように続く。「それゆえ、この自己自身と同一である本質は、ただ自分自身にだけ関係するが、しかし、自分自身に関係すると言うとき、このとき、関係の向かっているものは他者である。そして、自分自身に関係することは、むしろ、二つに分かれること〔自己分裂〕なのである。言いかえると、まさに自己自身と同じであることが、内的区別なのである」(3.132)。ここで、自己同一性 $A=A$ における自己関係的構造が、「内的区別」あるいは「無限性」として提示されている。それは、単なる抽象的・悟性的同一性ではなく、後にも『大論理学』「本質論」に関して考察されるように（本稿 第4章 3も参照）、自己自身に等しいということ〔自己同一性〕が、自己自身において自己分裂するということ（内的区別）であり、すなわちここに、「区別なき区別」あるいは「同一性と非同一性の同一性」(2.96)という矛盾の構造、「絶対者」の構造が展開されていると考えられる。

(3) 「無限性」としての「矛盾」とその「臨在」

すなわち、ここ悟性章の最終部において「考えるべきことは、純粹な交替あるいは自分自身における対立であり、矛盾である」(3.130) というヘーゲル哲学全体の理解にも関わりうる叙述に、われわれは注目しなければならないであろう。

「無限性」そしてそれと等値される「矛盾」の概念は、さらにここで「この一なる無限性、すなわち、絶対的概念」(3.132)、あるいは「生命の一なる本質、世界の魂、普遍的な血液と呼ばれるべきもの」(3.132) 等々として描かれていく。そして、「これは、いたるところに臨在し (allgegenwärtig)、いかなる区別によっても妨げられたり中断されたりしない」(ibid.)ものと規定される。われわれは、ここにまさに「矛盾」としての「絶対的概念」の遍在、すなわち<絶対者の臨在>を読み取ることができるのではないだろうか。ただし、ここでは、単に区別(悟性)の固定化が否定され、その流動性が述べられているのではなく、「むしろ、それ自身、あらゆる区別であり、そのようにして同時に区別が否定されてあることでもある」(ibid.) という点が、同時に見逃されてはならない。

もっとも、ここでヘーゲルは、悟性章における最後の展開について以下のように述べる。「この〔内的〕区別を、その眞実態においてあるがままに把握すること、言いかえると、無限性を無限性として把握することは、われわれにとつてのことであり、・・・無限性の概念を叙述することは学〔論理学〕に属する」(3.134)。すなわち、「矛盾」の概念としての考察は、本来、論理学にあるとされている〔本稿においても、とりわけ第4、5章でそれを考察しよう〕。それゆえ、ここでヘーゲル哲学そのものに関わるような、存在論的な議論を展開するのはまだ早計であるようにも思われる⁷⁹。しかし、ここにおいてすでに、高山も指摘するように、「ここ『悟性』節において、全面展開された「絶対者」そのものが描き

⁷⁹ 高山は、悟性章の最終部の展開、すなわち、自己意識への展開に関してさらに次のように述べる。「・・・ただし、この段階で、全面展開された『絶対者』が描写されてしまうのであれば、もちろんそれで『精神現象学』は終結である。したがって、ヘーゲルは他面、体系論的な観点から、もう一つ別の『悟性』節の帰結を用意する。すなわち、以上のような『無限性』・『世界の靈魂』としての『絶対者』そのものの成就とは、単に『われわれにとつてもしくは自体的に』(3.134) なされることであり、『悟性』自身にとつてのことではないのだ、と。」(高山 前掲書 2001 p.256)。

ヘーゲルのテキストにおいても、その点を確認しておこう。「このように悟性にとつても無限性は対象ではあっても、これは感覺的な覆いをかぶつてのことである」(3.134)。「逆さまの世界」あるいは「第二次の法則」の世界、すなわち「内的区別においては、たしかに無限性自身が、悟性の対象となりはするけれども、しかし・・・悟性は、自体的区別を再び二つの世界あるいは二つの実体的契機に割り当てるから、悟性は無限性を無限性そのものとして捉えることには失敗する」(3.134) のである。

以上の点には、ヘーゲルが『精神現象学』における「体系」的發展、「規定された否定」論を意識した展開をみてとることができるであろう。しかし、本稿でまず注目したいのは、そうした展開についての是非ではなく、まずは、悟性章で確認される第一義的な反復運動の具体的な論理展開についてである。

出され、叙述される」⁸⁰、すなわち、本稿のテーマにとっては、この段階で「絶対者」が「矛盾」あるいは「無限性」の臨在として、すでに「取り戻されている」ということを確認することができると思われる。

ヘーゲルは、最後に悟性の経験を回顧しながら、次のように、無限性すなわち矛盾の臨在を述べる。すなわち、「無限性とは、たとえば『存在』として、というように、何か一定の仕方規定されているものが、むしろ、この規定性の反対である〔すなわち『無』である〕という純粋な自己運動の絶対的動揺〔＝矛盾〕である。そして〔こうした絶対的動揺、あるいは、矛盾の論理構造は〕、もちろん、すでに、これまで述べたことのすべてにおける魂であった」〔下線の強調は論者による〕（3.133）。

この叙述に加え、特にここで回顧されているのが、「両力の遊戯も、すでにこの無限性自身を叙述していた」（*ibid.*）という点、さらに、「しかし、説明の段階に至って初めて、無限性は自由に顕現」（*ibid.*）したという点である。すなわち、「両力の遊戯」論、さらに「説明の同語反復」運動を、ヘーゲルは、ここであらためて「一なる無限性」「絶対的概念」として回顧的に反復している、つまり、その真実態を取り戻しているという展開を読み取ることができるであろう。

3. 3 「説明」の同語反復運動の反復一回顧的視点から

以上「逆さまの世界」における本来の「逆さま」の意味を、ガダマーに触発され考察した上で、ヘーゲル哲学そのものにかかわる絶対者の臨在論をヘーゲルの叙述とともに確認しえたと思われる。ここで改めて、本稿のテーマと関わり、悟性知の「同語反復」としての「説明」の営みが、すでに「無限性」あるいは「矛盾」であったという、その回顧的反復（取り戻し）の意味を確認しておこう。

（1）悟性による「区別の設定」＝「区別の撤回」 — 自己根拠付関係としての「説明」

悟性は「説明」において、ある現象を、それより論理的に先立つもの、すなわち、法則によって根拠づける。このとき、表象的悟性は根拠と被根拠の固定的区別を信じて疑わない。すなわち、悟性にとっては、根拠づけられる現象とは別に、いわばイデア的な原理としての法則が現象を根拠づけるものとしてあって、両者の区別において「説明」が成立しているのである。けれども、悟性はその根拠関係の必然性を問われるならば、根拠の根拠

⁸⁰ 高山 前掲書 2001 p.256。また、併せて注 79 も参照。

を被根拠に求めることになった。つまり、根拠を被根拠によって根拠づけるという、転倒(Umkehrung)が生じる。言いかえれば、根拠づける法則とは、根拠づけられる現象に論理的に先立ち、現象の存在を保証するはずのものであるのに、法則自体の存在は、実は現象から回顧的遡及的に設定されざるをえないものであり、ここに自己根拠付関係が確認できよう。端的に、法則とは現象そのものが反復され、再構成されたものなのである。根拠と被根拠とは一見異なるもののように見えて、実は、同一内容をもつ。

具体的には、稲妻現象に対して電力、落下現象に対して重力という、被根拠とは区別された新しい別の何かが持ち出されるように見えながら、説明においては、両者の内容における同一性が成立している。このことを明らかにしたのが「同語反復」の指摘である。ここに、回顧的反復の意味において、法則とは「現象としての現象である」(3.118)と言われた意味が改めて明らかになる[ただし、【図3】についても振り返っておくならば、ここで「転倒」(逆さま)の関係は、二段階において反復されていることが分かる。すなわち、〈本質〉と〈現象〉の関係、および、「本質」と「現象」の関係の二段階においてである]。

そして、われわれは、以上の考察から、さらに次の点を見定めるべきであろう。すなわち、悟性にとっては、あくまで「説明」は区別を立てる運動に他ならない。しかし、この区別項が必然的な根拠関係として成立しているとき、そのときこそ、両者が相互に転倒し、区別の固定性が撤回されるのである。両者が相互依存的に自らの存在を根拠付け合う関係こそが、説明の運動を支えていた、ということである。それゆえ、「この(説明という)運動は、われわれが詳細に考察してみれば、そのまま自分自身の正反対である」(3.126)。言いかえれば、「この運動は、ある区別を定立しはするが、しかし、これはただわれわれにとって何ら区別でないというだけでなく、同時に、この運動自身が区別たることを撤回するような区別である。・・・[ただし]現にあるのは、ただ単なる統一だけにとどまり、その結果として、何らの区別も定立せられないというのではなく、たしかに区別が立てられはするが、しかしこれが区別ではないので再び撤回されるという運動もまた現にあるのである」(3.126)。こうして「この[悟性による説明の]運動は、そのまま自分自身の反対である」(3.126)。

すなわち、悟性による「説明」とは、根拠から被根拠へという区別設定的な一方通行の運動ではあるのだが、その裏側で同時に、被根拠から根拠へという区別解消的な運動が生じているという構造をもつ。すなわち、根拠と被根拠が非同一であること(区別設定)と、根拠と被根拠が非同一でないこと(区別解消)とが同時に成立している。ここに、まさに「同一性と非同一性の同一性」(2.96)の「矛盾」の論理構造の反復を改めて確認することができるであろう。

(2) 悟性章における「第一義的反復」(否定の否定)の意味 — 絶対者の臨在論から

ヘーゲル哲学においては、否定(区別)から否定の否定(区別の撤回)という二重否定の運動、あるいは、「第一義的反復」(本稿 第1章3.1参照)がいたるところで見受けられる。ハイデガーの指摘に触発されて、本稿では、この二重否定の運動を、『精神現象学』における「逆さまの世界」において考察し、そこにヘーゲル哲学全体に関わりうる重要な意義が見いだせることを確認できたと思われる。繰り返すなら、「この一なる無限性、すなわち、絶対的概念」(3.132)としての「矛盾」は、「生命の一なる本質、世界の魂、普遍的な血液と呼ばれるべきもの」(3.132)であり、「これはいたるところに臨在(allgegenwärtig)」する。

ここで、冗長(としての反復)になることを恐れつつ、改めて、本稿 第1章の考察を確認しておこう。すなわち、二つの否定の運動は、たしかに「否定」(区別の設定)と「否定の否定」(区別の解消)という、一見全く相反する逆さまの運動をなすかのように見える。しかし、両概念を考察してみるならば、実は、区別の設定はすなわち区別の解消であるという同一性の関係にあることが明らかになる。あるいは、第一の否定は、その真実態を第二の否定において「取り戻し」ており、それゆえ、この過程は、たんなる「繰り返し」と見えて、実は第一の否定の真実態の「取り戻し」である。しかも、この過程は、悟性的には、第一と第二の段階というように順次展開されると考えられるであろうが、理性的・現実的には(「われわれ」にとっては)、同時進行的なのである。

さて、以上のように、ヘーゲル哲学全体のモチーフとも言われる<絶対者の臨在>論を、「逆さまの世界」における狭義の悟性の「経験」において捉えることができたと思われる。ただし、悟性章は、先にも言及したように、『精神現象学』における意識章の段階に留まるものであり、そこでの<絶対者の臨在>も、いわゆる認識論的な観点からのもの、あるいは、「自然的意識」において明らかになる「矛盾」の概念(あるいは、無限性の概念)であったと言える。つまり、本章の考察は、われわれの具体的な日常の知や認識において、ヘーゲルの<絶対者の臨在>とはいかなるものか、を提示したものである。

本稿では、次章(第Ⅱ部 第3～5章)において、存在論的観点からの考察、すなわち、ヘーゲルが「本来の形而上学(die eigentliche Metaphysik)」(5.16)として位置づける『大論理学』を考察する。ここでは、本章における具体的日常的な考察に比して、こういってよければ純粹哲学的考察が展開されることになろう。ただし、その基盤となる論理構造は一貫していると考えられる。それゆえ、本章のより具体的・日常的な場面における<絶対者の臨在>および「矛盾」概念の考察を踏まえた上で、改めてヘーゲル論理学、それも<存在論としての論理学>を考察していきたいと考える。その際に、要となるのは、やはり

「逆さまの世界」において確認された「反復（取り戻し）」の概念である。それが、存在論的な次元においても、言いかえると「形而上学（存在論）」としての「論理学」においてもどのように展開されるのか、これが次章以降の課題である。

第Ⅱ部

第Ⅱ部（第3～5章）では、『精神現象学』と並ぶヘーゲルの主著『大論理学』の叙述を考察する。特に、本質論における「矛盾」の概念（第4章）と「様相」の概念（第5章）に注目し、ここで確認される「逆さまの世界」の「反復（取り戻し）」の論理構造を考察したい。

まず『大論理学』に登場する重要概念の具体的考察のため、その準備的考察に当るのが**第3章 ヘーゲルの論理学とカントの論理学**である。ここでは、カントの超越論的論理学との対比からヘーゲルの論理学の意味を明らかにすることが目指される。とりわけ<言葉—論理—存在>という観点から、ヘーゲル独自の言語＝概念観に基づくその<存在論としての論理学>のあり方が明らかになるであろう。また、カントの論理学との対比において注目されるべきは、アンチノミー論である。ヘーゲルによれば、「思考の諸規定の本性に属する矛盾 [=アンチノミー] の必然性」(5.52)を発見したカントには、たしかに「無限の功績」(6.559)が認められる。しかし、カントが矛盾を対立（擬似矛盾）として回避しようとしたのに対し、ヘーゲルは、その「逆さま」で、対立を矛盾として捉えようとしたと言える。

以上の対立を踏まえ、**第4章 ヘーゲルの「矛盾」の概念**では、『大論理学』本質論における「矛盾」の概念を、反省諸規定の概念とともに考察し、最終的に「矛盾の遍在」として、「絶対者の臨在論」という本稿全体の主題を『大論理学』における「矛盾」の概念から明らかにすることを目指す。また、「逆さまの世界」は、『大論理学』においても、「本質論」の「第2編 現象 (Die Erscheinung)」で登場するが、「矛盾」の概念は、それに先立って、その基盤となる論理構造を開示するものである（「第1編 それ自身における反省としての本質 (Das Wesen als Reflexion an ihm selbst)」）。

第1編 本質と第2編 現象との統一として第3編で論じられるのが、本質論の最終「第3編 現実性 (Die Wirklichkeit)」である。本稿第5章で考察する「様相」の諸概念は、この第3編 現実性で論究される。ここでは、「逆さまの世界」の論理構造が「現実性」のレベルにおいて、すなわち、先の悟性章と同様、ふたたびわれわれの日常生活における具体的な文脈において展開されたものと言える。

第3章 ヘーゲルの論理学とカントの論理学

1. ヘーゲルの論理学の課題 —カントの論理学との対立から

ヘーゲルにおいて論理学とは、「本来の形而上学(die eigentliche Metaphysik)、あるいは、純粋な思弁的哲学 (reine speculative Philosophie) を形づくる」(5.16) ものとして位置づけられる。ここにはヘーゲル特有の存在論＝論理学の立場が提示されている。その意味を明らかにするために、「本来の形而上学」とはいかなるものであるかを考察していこう。そのために、まずそれと同格に置かれている「思弁 (Spekulation)」という概念について見ていこう。

1. 1 「思弁 (Spekulation)」について

ヘーゲルにおいて「思弁」とは、以下で考察するようにカントとほぼ共通する意味をもつものである。しかし、それにも関わらず両者の間で異なる評価が下される概念である。

まず、カントにおいて「思弁的認識」とは、「自然認識」〔＝悟性認識〕(B663)と対立するものである。すなわち、理性が自らの限界を無視し「いかなる経験にあっても到達されない対象に、あるいは、対象に関する概念に関わる場合に、理論的認識が思弁的となる」(B662f.)。この限りにおいて、「思弁」とは、理性の「根拠なき越権」(AVI)として、カントの批判哲学のまさしく批判的となるものであり、否定的・消極的価値を付与される概念である。

他方、ヘーゲルにおける「思弁」とは、悟性的段階を乗越える段階であり、その意味ではカントと基本的理解を共有している。しかし、その評価に関しては、対照的に肯定的・積極的な価値が与えられる。たとえば、典型的には、ヘーゲルのいわゆる弁証法的「三段階」としてしばしば引き合いに出される、かの「三側面」において、その最も高次の段階として登場するのが「思弁」的段階である。以下、その三側面を見てみよう。

(1) 「あらゆる概念」の「三側面」

周知のように『エンツェクペディ』「小論理学」において、「論理的なるもの (das Logische)」(8.168, EZ § 79)の「三側面」として、あるいは「あらゆる概念、あらゆる真なるもの一般の契機」(ibid.)として挙げられるのが、以下の三つ⁸¹である。

⁸¹ ヘーゲルは、この「三側面」の他にも、たとえば、『精神現象学』において「即自—対自—即且つ対自」などの定式化も展開している。また、同じく『大論理学』の最終章「絶対的理念 (die absolute Idee)」章において、「始源—進展—終結」(直接性—媒介性—直接性の回復)の三段階を「学の方法」として論じている。この「方法として考察されるものは、概念そのも

- α) 抽象的、あるいは悟性的側面
 β) 弁証法的、あるいは否定的 - 理性的側面
 γ) 思弁的、あるいは肯定的 - 理性的側面 (8.168, EZ § 79)

この「三側面」は、しばしば、われわれの日常的認識における発展や深化の「三段階」として、いわゆる〈正・反・合〉の形式で理解される。すなわち、ある A という認識命題の成立 (α) に対しては、それと対立する非 A という認識命題が成立し (β)、この対立からより高次の総合命題 B へとわれわれの認識が進展する (γ) というものである。こうした通俗的な弁証法の理解は、しかし、ヘーゲルにとっては弁証法の誤解であり、「あれかこれかに行ったり来たりする論証的推理の主観的なブランコ体系以上のもではない」(8.172, EZ § 81)。たとえば、第三段階において、前二者に対して単なる折衷論や妥協論が導出されるといった認識の展開もヘーゲル弁証法として理解されてしまうことがあるが、こうした理解において発展と見えるものは、悟性的段階における同次元の移行に留まるものであり、ヘーゲルからしてみれば、そこでは真の対立や矛盾が捉えられていないのである。そもそも α) ~ γ) の三段階は、決してわれわれの通常の悟性認識の進展のための技術的方法論等を示すものではなく、「論理的なるもの (das Logische)」(8.168, EZ § 79) の「三側面」、あるいは「あらゆる概念、あらゆる真なるもの一般の契機」(ibid.) であるということが、改めて強調されなければならない。

要となるのは、悟性的段階から理性的段階への移行である。まず、「α) 悟性的側面」から「β) 弁証法的、あるいは否定的 - 理性的側面」への移行においては、悟性はたしかに理性的側面へと移行するのであるが、理性とは悟性とは何か全く別ものではなく、ここでも β) は α) 悟性的側面自身の自己否定性の側面 (A に対する非 A) であるという点が重要である。それは、ちょうど本稿 第2章において考察したように、第二次の超感覚的世界(「逆さまの世界」)が、第一次の超感覚的世界それ自体における逆さまであったのと同様の論理である(本稿 第2章 3. 1 および 3. 2 参照)。「弁証法は、その本来の規定において、むしろ悟性の諸規定の、物の、そして、有限者一般の独自にして、真なる本性」(ibid.) である。この本性によって「有限者〔悟性的存在者〕を、外からではなく、真に越

の運動に他ならない」(6.551)。また「概念がすべてであり、概念の運動は普遍的絶対的な活動性であって、自己自身を規定し、また、自らを実在化する運動である」(ibid.)。これらの三段階を形式的に整理してみよう。

- ・ 始源—進展—終結
- ・ 普遍—特殊—個別
- ・ 直接性—媒介性—直接性の回復 (以上、三つは、絶対的理念章における三段階 6.551ff.)
- ・ 即自—対自—即且つ対自 (以上は、『精神現象学』における三段階)

ヘーゲル自身が弁証法の三段階を、このようにさまざまな箇所でも論じているため、すべてがその内実において厳密に一致するとは言えないことがあり、さらには、四肢構造も提示される(6.564)という複雑な問題もある。本稿では、「思弁」の概念が登場する「論理的なるもの」の「三側面」を考察する。

え出ていく」(ibid.)ことが可能になるのである。

また、 β) から「 γ) 思弁的、あるいは肯定的 - 理性的側面」への展開においても、やはり悟性自身による「内在的乗越え」(ibid.)による展開が注目されなければならないであろう。最終的段階である「 γ) 思弁的側面」とは、たとえば、前段階である A と非 A に対して悟性的次元に留まる別の悟性的段階 (B) への展開というわけではなく、あくまでも悟性とは別次元への展開であることが重要であろう。すなわち、この新たな次元は、上述のようなく正・反・合>の形式で理解(誤解)される場合の、悟性的「合」の段階とは質的に異なるものでなければならない。にも関わらず、その理性的側面は、悟性とは全く別ものであるというわけではない。では、第三側面「思弁的、あるいは、肯定的-理性的側面」とはいかなるものであろうか。

本稿で注目している「(悟性による) 否定から (理性による) 否定の否定へ」の運動、すなわち、第一義的反復と、この α) ~ γ) とを照らし合わせるとどのようなようになるであろうか。ここで、第2章の考察も踏まえて、その内実から、次のように整理することができると思われる。

α) 否定 (悟性的段階: 悟性の二元論的区別の段階 「第一次の法則」)

β) 否定の否定 (理性的否定の段階: 第一の段階が否定される段階 「第二次の法則」)

このように整理する限りにおいては、ただし、一見、第三側面 γ) が宙に浮いたような形になり、この側面は果たしていかなる積極的意義を持つのか、という疑義が呈せられるようにも思われる。では、改めて第三側面「思弁的、あるいは肯定的-理性的側面」について考えてみよう。

(2) 第三側面「思弁的、あるいは肯定的-理性的側面」

① 理性における肯定性 — 「矛盾」としての「具体的なもの」

先ほどの「小論理学」の原文に改めて立ち帰ろう。

「思弁的なもの、あるいは、肯定的-理性的なものは、諸規定の対立において、この諸規定の統一を把握する。すなわち、それらの解消とそれらの移行の中に含まれている、肯定的なもの (das Affirmative) を把握する」[下線の強調は論者による] (8.178, EZ § 82)。

まず、ここでの「肯定」性とは、あくまでも理性における「肯定」性であって、「悟性における肯定性」と混同されてはならないであろう。さもないと、ヘーゲルが警告した通俗的弁証法理解と同じものに墮してしまふ。それゆえ、<対立の中に統一を把握する>ということについても、それは、たとえば対立する A と非 A の間に共通する悟性的同一性を抽象するというようなことではない。A と非 A は、あくまでも対立するもの、さらには矛盾するものであり、しかし、その矛盾においてこそ統一を見定めること、ただし、単なる矛盾の悟性的解消としての統一ではなく、**本稿 第4章**で考察するように、アンチノミー的に両規定の両立を見定めることである (**本稿 第4章 4.3** 参照)。

『大論理学』のテキストにおいても、この点については次のように述べられている。「第三のものは、直接態〔第一側面〕および媒介〔第二側面〕である、あるいは、両者の統一である、というこうした判断の諸形式では、第三のものを把握することはできない。というのは、この第三のものは、静止した第三のものではなくて、こうした統一として、まさに自己を自己自身と媒介する運動であり、活動性であるからである」〔下線の強調は論者による〕(6.565)。それは、端的に言えば、矛盾の成立から目を背けたり、それを避けたりせずに、むしろ矛盾を積極的なもの肯定的なものとして捉えることであろう。そして、その「矛盾」の内実とは、悟性の自己否定性の契機を経て、矛盾が明らかになるからといって、「真実に、決して空虚で抽象的な無ではなく」、「具体的なもの」(ibid)であるとも言われる。ここで「具体的なもの」とは、悟性的に理解した場合の、抽象に相対する具体的なものではやはりない。そうではなく、いわば本来の「具体的なもの」であり、それを捉えるのは、ヘーゲルにおいては、悟性ではなく理性なのである。

それゆえ、「思弁的なもの」あるいは本来の「具体的なもの」を「表現するためには、判断という形式では、不適當である」(8.98, EZ § 31)とも言われる。というのも「判断とは、その形式上、一面的であり、その限りにおいて偽であるからである」(ibid.)。カントのアンチノミー論を念頭におきつつ、ヘーゲルは「思弁的なもの」あるいは「具体的なもの」を、仮にあえて判断によって表現するならば、以下のように言う。すなわち「魂は、たんに有限でもたんに無限でもなく、その本質からして、有限でもあり無限でもあり、それゆえに、かつ、有限でもなく無限でもない」(8.99, EZ § 32)、と。すなわち、「思弁的なもの」、本来の「具体的なもの」は、形式的論理学(「悟性論理学」)における「判断」の形式では、表現されえないものであり、また、そこでの矛盾律および排中律を乗越えるものなのである。「思弁的思考〔理性的思考〕とはもっぱら、思考が矛盾を堅持し、かつ、矛盾の中で矛盾を堅持することにおいて成立するのであって、表象作用〔悟性的思考〕にとってそうであるように、思考が矛盾によって支配されかつ矛盾によって自らの諸規定をもっぱら他の諸規定へと解消させる、あるいは、無へと解消させる、ということにあるのではない」(6.76)。

② 本来の「具体的なもの」としての矛盾、あるいは「思弁的なもの」

第三側面「思弁的なもの」、あるいは本来の「具体的なもの」の内実をさらに考えるために、ここで『法哲学要綱』における以下の叙述にも注目しておこう。

「・・・第三の契機、すなわち、真なる思弁的なものとは(そして、真なるものはすべて、それが概念的に把握される限りにおいて、もっぱら思弁的にのみ思考されるものなのであるが)、悟性はその中へと立ち入ることを拒絶するものである。悟性は、いつでもまさにこの概念を概念的に把握できないものと呼ぶのである」〔下線の強調は論者による〕(7.55, § 7)。

ここでも、第三側面が「悟性はその中へと立ち入ることを拒絶するもの」、悟性が「概

念的に把握できないもの」として、非悟性的段階、悟性を越えるあり方としての「矛盾」の構造において提示されている。それゆえに、たしかに、ここでは一見、第三側面の悟性的段階とのいわば断絶が示されているように見える。しかし、悟性から理性への移行というのは、先にも言及したように、ヘーゲルにおいては、同時に、決して悟性から何か別のものへと飛躍するということではないのである。本稿 第2章における〈逆さまの世界〉の考察を踏まえれば、悟性から理性への展開とは、すなわち、悟性それ自体の逆さまへの展開、言いかえると悟性が自らの真実態を「それ自身における逆さま」(3. 131)として、すなわち、「矛盾」あるいは「無限性」として取り戻すという運動として捉えられなければならないであろう⁸²。

また、さらに本稿 第4章の考察を先どりするならば、この第三側面において描かれる「統一」とは、本来は対立するものの「否定的統一」として、やはり形容矛盾的術語においてこそ叙述されるべきものである。 γ) 肯定的-理性的側面は、それゆえ、 α) 悟性的側面と β) 否定的-理性的側面 [= α) の自己否定的側面] という互いに非同一な側面(区別)が、同一であることを示すもの、ただし、両者の単純な同一性(悟性的同一性)や統一ではなく、「同一性と非同一性の同一性」(2.96)という意味における同一性(理性的同一性)であることを示すものであると言えよう。そして、その内実としては、繰り返しになるが、第三側面は「矛盾」を積極的に捉える段階であることが展望されうるであろう。その内実についてのさらなる考察は、本稿 第4章、第5章にて展開されるが、以上のように予め第三側面のその特徴を形式的に捉えておくことはできるであろう。

もっとも、この第三側面の「肯定的なもの」に関して、先に言及したような通俗的な弁証法への誤解を誘因しうる叙述を、ヘーゲル自身が展開していることは否定できない。また、それと関連して、第三側面は、弁証法的展開における、新たな三段階における第一段階として、哲学の体系的発展性を促すものとして、いわゆる「規定的否定論」とともに論じられる概念でもある。この点については、ヘーゲルにおける体系の問題について、本稿がどのような立場をとるかという観点とともに、第3章 1. 2 (3) ④において改めて論じていきたい。

(3) カントの「無限の功績」とその限界

さて、悟性にとって「それ自身における逆さま」(3.131)を悟性が自らの真実態として取り戻す、つまり、悟性が理性になるというのは、たしかに文字通り拒絶したくなるよう

⁸² 後の考察(本稿 第3章 3. 3)を念頭におきながら、さらに敷衍するならば、ここで第三側面とは、同次元の議論領域における悟性から別の悟性への(あるいは、肯定判断から否定判断への)移行ではなく、悟性から理性への(肯定・否定判断から、無限判断への)移行と重ねることができると展望できよう。

な自己否定の「経験」であり、展開であろう。あくまでも悟性は第一義的には「規定する」(6.16) 知であり、「〔自ら規定した〕諸規定に固執する」(6.16) 知である限りにおいて、「理性は、悟性の諸規定を無へと解消するもの」(6.16) として、一面的な悟性に対立的に関係するものだからである。

ヘーゲルの評価によれば、カントは、その「弁証論」とりわけ「アンチノミー論」⁸³を通じて「思考の諸規定における内的否定性そのもの」(5.52)、言いかえれば、まさに「思考の諸規定〔＝悟性の諸規定〕の本性に属する矛盾の必然性」(5.52)を剔訣した。ヘーゲルにとっては、そうした「矛盾」こそまさに「思考の諸規定〔あるいは悟性〕が自らを動かす魂、あらゆる自然的、精神的な生命性(Lebendigkeit)一般の原理に他ならない」(5.52)。それゆえ、ヘーゲルは、悟性がはらむ矛盾の必然性を明らかにしたという点においては、カントに「無限の功績」(6.559)を認めるのである。すなわち、「思考の諸規定の即且つ対自的にあるあり方を考察する、という意味において、論理学と弁証法を再建するきっかけを与えたこと、それがカント哲学の無限の功績である」(6.559f.)。

ところが、ヘーゲルにしたがえば、たしかにカントはアンチノミー論を展開することで、先の三段階のうち、第一段階に対する第二段階までは到達することができたのであるが、二世界論的に問題を回避して、この側面における本来の対立の意味を見逃し、ついに通俗的な悟性の段階に留まり、あるいは、悟性的段階に逆戻りして、本来の第三側面へと至ることができなかつたということになる。その功績は「論理学と弁証法を再建するきっかけを与えた」(6.559f.)ことに留まるのである。本稿の後の議論(本稿第4章 4. 参照)も先取りすれば、悟性が理性によって無に解消するということ(ただし、これは単なる無に帰することとは区別される)は、悟性が自己否定性を自覚して、自らの根拠〔無根拠としての根拠〕に至る〔＝没落する「(zu Grund gehen)」〕ということ、こうした悟性の真実態までを、残念ながらカントは見据えることができなかったのである。

ヘーゲルが提示する「三契機」は、したがって、さらに厳密に捉えるならば、無矛盾的に進展する悟性的「三段階」ではなく、改めて「論理的なるもの」「あらゆる概念」(8.168, EZ § 79)の矛盾をはらむ「三側面」として捉えられなければならない⁸⁴、その上で、ヘーゲル特有の「思弁」という概念を見定める必要があるであろう。「こうした〔第三側面としての〕思弁は、自らに関係する否定性としての無限性であるが、その最も内なるものについての・・・より詳細な探究は、純粋な思弁的哲学である論理学の行うことである」(7.55)。

⁸³ イエシュケによれば「超越論的弁証論」のすべてがヘーゲルにとって重要であったわけではない。「誤謬推理、あるいは、神の存在証明批判は、ヘーゲルが弁証法を仕上げることにあっては何の意味もない。これに対して、カントの『純粋理性批判の二律背反』論は、ヘーゲルがカントを我がものとする上でも、またカントから離反する上でも、中心となるものである」。Walter Jaeschke, *Hegel-Handbuch*, Metzlersche J.B. Verlag. 2003, S.228.

⁸⁴ 通俗的な三「段階」と三「側面」との違いについての着目は、高山守『ヘーゲル哲学と無の論理』東京大学出版会 2001年 p.493。また、廣松渉『弁証法の論理 弁証法における体系構成法』青土社 1989年 p.132を参照。

こうして、以上のような意味での「思弁」を探究することが、すなわち「純粋な思弁的哲学」としての論理学の課題であり、論理学はヘーゲルにおいては「本来の形而上学」(5.16)と同格におかれるのであった。では、以上の点を踏まえ、次に「本来の形而上学」の意味を考えていこう。

1. 2 「本来の形而上学」としての論理学 —言葉と論理と存在—

(1) <存在の学>としての論理学

「論理学」として展開される「本来の形而上学」(5.26)とは、「古い形而上学」(5.38)、すなわち、アリストテレスの『形而上学 (Metaphysik)』にまで遡るそれである。言いかえると「第一の原理や原因を研究する理論的な学問」(982b10)であり、端的に「存在としての存在 (being as being)」の学である。アリストテレスは、また「オルガノン」(学問の道具)として、「論理学」を最初に体系化した哲学者でもあり、ヘーゲルは、基本的にアリストテレスの形而上学の伝統を受け継ぎつつも、しかし、論理学については、それを単なる学問の道具や、「準備学」に留まるものとしてではなく、まさに形而上学 (存在の学) そのものとして取り戻し、両者の「全面的な改作 (eine totale Umarbeitung)」(5.46)を目論んだのである。こうした「本来の形而上学」としての論理学、論理学としての「本来の形而上学」の意味を、以下さらに考察していこう。

(2) 言葉と論理と存在

ヘーゲルの論理学が対象とするのは「純粋な思考、もしくは、純粋な思考規定」(8.84 § 24)であり、この点において、ヘーゲルの論理学と他の論理学との違いはないと考えられる。

また『大論理学』第2版序文において、ヘーゲルは、「論理的なるもの」あるいは「思考の諸形式」について、興味深いことに「言葉」との関係から次のように叙述している。「論理的なるもの」としての「思考の諸形式は、まず人間の言葉のうちに表出せられ、また、その元に保存されている」(5.20)。そして「人間にとってその内なるものの一切、人間の表象一般、そして、人間が自分のものとする一切、それらの中に言葉は悉く浸潤している。・・・それほどまでに論理的なるものは、人間にとって極めて自然なものである。あるいは、むしろ、論理的なるものは、人間に固有の自然〔本性〕そのものである」(5.20)。ヘーゲルにとって「論理的なるもの」あるいは「言葉」とは、さらに「それを通じて人間と動物とが区別される」(5.20)のものであり、それによって人間を人間たらしめる所以のものなのである。

以上のような言葉と論理に関するヘーゲルの考え方を見る限りにおいて、言葉あるいは

論理は、人間に固有の本性であるという点で、いわゆる伝統的な人間-言語観とヘーゲルのそれとを大きく分かつものはないと言えよう。しかし、ヘーゲルにおける論理あるいは言語観は、伝統的な「形式論理学」と以下の点で明確に異なるものと考えられる。すなわち、ヘーゲルにおける論理あるいは言語は、たとえば主観として人間が「持つ」たんなる形式や道具であり、世界あるいは客観の側にそれをいわば押し当てて何かを理解するためのもの>ではない。むしろ、その逆さまである。たしかに、一般的（悟性的）には、世界の側がまずあって、人間が道具としての言葉を通じてそれを理解する、というのが伝統的な言語観そして言語を基盤とする「形式論理学」の基盤にあらう。それに対して、ヘーゲルにおいては、言語（あるいは「論理的なもの」）からすべてがはじまり、また、それがすべてであるのであり、いわばそこにおいて初めて世界が拓かれる（生成する）。これこそが、ヘーゲルの存在論・形而上学の基本的着想であろう。言葉あるいは思考規定による世界理解は、それ自体が世界そのものなのである。

それゆえ、ヘーゲルがアリストテレス的な「古い形而上学」(5.38)を高く評価しながら述べるように、「思考と思考諸規定は、対象にとって疎遠なものではなく、むしろ対象の本質である。言い換えれば、事物(Ding)とそれについての思考(Denken)とは(われわれの言語〔ドイツ語〕が、両者の親近性を表現しているように)、即且つ対自的に一致している。その内在的諸規定のうちにある思考と事物の真の本性とは、同一の内容なのである」〔下線の強調は論者による〕(5.38)。この叙述において、思考諸規定＝存在としてのヘーゲルの形而上学＝論理学観を確認することができよう。

ただし、そうだとすると、ここで以下のような問題が惹起されえよう。すなわち、第一に「世界は、いつもすでに解釈された現実に他ならず、我々には、かかる言語的<解釈の地平>を飛び越えることは原理的に不可能である」⁸⁵ということにもなり、われわれは<言葉の外に出られない>ということになるのではないか、という問題である。第二に、こうした存在論は、カントのいわゆるコペルニクスの転換の発想、あるいは、後に考察する「超越論的論理学」とどのような違いがあるのか、という問題である。この二つの問題は連動していると考えられる。以下において、これらの問題を考察していこう。

(3) 言葉の外へ

① 言葉(概念)による静的分類から動的生成へ

以上のようなヘーゲルの存在論を、ひとまず<言葉における世界の生成>論としてまとめておこう。ここからは、たとえば<言葉の網の目による世界の分節>、あるいは、アリストテレス的な<概念(カテゴリー)による存在の分類>といった存在論というよりも、

⁸⁵ 山田忠彰『ヘーゲル論 理性と他性』批評社 1986年 p.24。

むしろ、そうした存在論を乗越えるものが展開されうる。すなわち、アリストテレス的な（また、カントもそうであるが）スタティックな概念把握は、いわば無時間的で空間的な存在論であるが、対して、ヘーゲルの論理学＝存在論は、それとは異なるものとして展開されうる。というのも、そもそも言葉とは、たんに静的に物事や対象、あるいは、われわれの世界を分類するような固定的分節装置ではない。言葉それ自身が時間的に柔軟に変容し、それ自体「歴史」を持つものであるからである。時代とともに、言葉の意味は変化し、新たな言葉が次々に生まれることによって、われわれの価値観さらには世界観が変わるといった例は枚挙に暇がないであろう〔たとえば、生命倫理分野において、新たな死の概念として登場した「脳死」という概念、新たな生殖のあり方を象徴する「デザイナーベイビー」「クローン人間」、精神分析における「性的倒錯者」「ヒステリー患者」等の新たな病的対象の誕生、等々。あるいは、もっと身近な例を挙げるなら、種々のいわゆる「若者言葉」の誕生、草食系男子、ニート等の新しい社会的概念の登場なども連想されよう〕。問題は、ただし、こうした新たな言葉の生成だけではない。新たな言葉ではなく、むしろ、古い・既存の言葉による網の目それ自体が、新たな価値観や行為規範性を担いはじめ、われわれ人間社会におけるさまざまな諸相で、新たな言説の力を持ちはじめるといった場合も注目に値する〔たとえば、古典的な例でいえば、サイードのオリエンタリズム論における西洋／東洋の区分から、近年日本における勝ち組／負け組言説、そして、フェミニズム論争における異性愛中心主義／同性愛分析等々まで〕。

ヘーゲル的な＜言葉による世界の生成＞論は、アリストテレス・カント的な、物事の単なる静止的・固定的分類や区分け論などではなく、以上のように、人間の現実的な生、歴史とともにそれ自体が変容する動的なあり方において捉えられるべきものであろう。ヘーゲルの「概念の自己運動」（3.56）論の基本的着眼点も、われわれの言葉（概念）のこうした実態に関わっているものであると考えることは間違いとは言えないであろう〔もちろん、「概念の自己運動」といえば、まずもってヘーゲル哲学の代名詞ともいわれる「体系の哲学」を連想させるキーワードでもある。それゆえ、ヘーゲル哲学における体系の問題をいかに捉えるか、という点について、本稿では **第3章 1. 2 (3) ④**において、改めて考察したい〕。

さて、アリストテレス・カント的概念観は、ヘーゲルと対照的に極めて静的であり、以上のような動的視点が欠落していると考えられる。カントやアリストテレスの論理学においては、たとえば、主語、述語概念は、それぞれの同一性が自明なものとして固定的に捉えられる。それゆえ、そこにはカテゴリーの分類や包摂関係などが考察されるのみであり、また、総合判断、分析判断、アプリアリな総合判断などが、当然のごとく区別されうる。しかし、ヘーゲルにとっては、そもそも「概念」（言葉）は、主語と述語からなる「判断」を媒介して――そして、判断はさらに推論を介して――はじめて生成される、それ自身動的なものである。以上の点と関連し、ここで本稿の直接の主題を越えることにもなるが、『大論理学』第三巻「概念論」における「判断」「推論」についても若干言及しておくこと

は無駄ではないであろう。

② 概念—判断—推論 における「逆さま」性

いわゆる形式論理学においては、それぞれに自己同一性をもつ諸概念がまず成立し、概念と概念によって主語と述語からなる判断が成立し、さらに判断と判断によって推論が成立すると考えられる。しかし、ヘーゲルの洞察は、まさにその逆さまである。そもそも「概念は、絶対的否定性」(6.272)であり、自らを区分する「根源分割」、すなわち、判断を通じて(判断という根源分割によって)はじめてその真実態が取り戻されていく。「概念は、絶対的否定性であるがゆえに、自己を切り離し(自己分裂し)、そして、自己を否定的なもの、あるいは、他者として定立する」(ibid.)。「こうした〔概念の自己〕定立の運動、あるいは、自己区別の運動」(ibid.)によって成立するのがヘーゲルにおける「判断」であり、判断における主語(概念)と述語(概念)との間には、根本的に概念の「統一性」が常にすでに成立しているのである。

ただし、判断は、<概念—判断—推論>の展開における、第二段階、いわば悟性的段階であり、そこでは主語と述語という「諸契機が、相互に対して無関心的であって、・・・概念の統一性は、この分割においては、たんに外的関係に過ぎない」(ibid.)。あるいは、「判断は、たしかに、その自立的な諸契機の中で喪失された概念の統一性を〔潜在的に〕含んではいるが、しかし、まだその統一は、定立されてはいない」(ibid.)段階である。それゆえ、判断は「弁証法的運動を通じて定立された統一になる」(ibid.)、すなわち「推論」になるのである。

推論は、その意味において「完全に定立された概念」(ibid.)として位置づけられる。こうして「推論とは、判断における概念の回復(取り戻し)(Wiederherstellung)として、また、それゆえに概念と判断の統一であり、かつ、両者の真実態として、明らかになる」(6.351)のものであり、まさに「理性的なもの」(6.351)である。

したがって、通常の悟性論理学において、概念→判断→推論としていわば常識的に整理される三段階について、ヘーゲルの論理学は、それとは異なる立場をとる。しかし、かといって、たんにそれを外在的に否定するものではなく、そうした常識的な悟性的な概念理解が成立するためには、常にすでにその逆さまの運動、すなわち、判断において概念は一旦自己を失うが、ふたたび推論において自らの真実態を取り戻すという運動をこの三者の関係において顕在化させるものといえよう。

③ 言葉(概念)の自己超越的二重化 と ヘーゲル哲学体系

さて、先のような<概念(言葉)の運動性>を対象とする学的立場としては〔本稿 第3章 1. 2 (3) ①〕、それらを、たとえば、社会学的、国語学的、あるいは、音声学的観点等々から探究しようとする学的立場も想定されるであろう。あるいはまた、そもそも「言葉」というのは、高等動物としての人類が、その進化の過程において徐々に獲得し

てきたものであり、また、個人レベルでは、何らかの障害をもたない限り、ある一定の年齢で大多数の人間が獲得しうるものとして、医学的、生物学的、進化論的な諸観点からの「言葉」をめぐる探究も可能となろう。そうした場合、われわれが言葉を獲得する以前の世界についての探究もまた新たに成立するのである。こうした学的観点は、たしかに、ヘーゲルにおいても、いわゆる実在哲学的観点として、その哲学体系の中に位置づけられる重要な学的部門ではある。しかし、われわれが、ここで〈存在論としての「論理学」〉という観点において、「言葉」と「存在」の関係において着目すべきは、そうした「言葉の変化（歴史）」あるいは「言葉の成立そのものの以前と以後の区別」といった、実在的な（あるいは、いわゆる「自然」主義的な）理解それ自体ではない。もちろん、そうした実在的な言葉と存在のあり方に定位しつつ、しかし、それに留まらず、同時に、そうした実在的な言葉と存在のあり方あるいは関係それ自体が、常にすでに言葉による理解において成立しているということ、このいわばメタ的次元における言葉の力にこそ注目すべきであろう。ヘーゲルの論理学を、形而上学あるいは存在論として捉えるために、この次元の違いについて少し考えてみよう。

(i) 言葉の自己超越的二重化

入不二は、必ずしもヘーゲル論理学を意識したわけではない文脈において、しかし、にもかかわらず、この上ない親近性を示しながら、以下のような言語哲学観を展開する。

「・・・そのような〔ことばの〕「歴史」「起源」「発達」についての知見もまた、ことばによる分節化の賜物に他ならない。ことば(A)とことば(A)を生み出す自然との分割を行っているのもまた、ことば(B)である」⁸⁶〔下線と(A)(B)の表記は論者〔山田〕によるものである〕。

この入不二の議論を援用するならば、ヘーゲルが『大論理学』において展開する「論理的なもの」としての「概念」あるいは「言葉」とは、まさに、ここで「ことば(A)」と「ことば(B)」とに自己を二重化するものと考えられる。もっとも、ひとまずは、前者の「ことば(A)」が、上に挙げたように、さまざまな実在的学問分野の対象となる、いわばオブジェクトレベルでの言葉であり、他方、後者の「ことば(B)」こそ、メタレベルでの「ことば」として、あるいは、「言葉の成立以前を表す言葉」、「言葉を越えた言葉」として考えられよう。たしかに、ヘーゲルが注目する「論理的なるもの」というのも、このメタレベルにおける言葉の力に、より重点が置かれるものと思われる。ただし、より注意深く、そして厳密に整理するならば、こうしたメタレベルとオブジェクトレベルという二側面ともが、「言葉」あるいは「概念」そのもののあり方なのであり、言いかえるなら、このような二つの次元に自己を二重化し、さらにその二重化の運動を反復するというのが言葉(概念)の力であろう。

⁸⁶ 入不二 基義『足の裏に影はあるか？ないか？哲学随想』朝日出版社 2009年 p.29。

「ことばにおいてこそ、ことばとことばの外の分割が産出され続けていく。ことばの外
部がないというのは、そういう反復のことに他ならない」⁸⁷。

(ii) 言葉の自己超越的二重化 と ヘーゲル哲学体系

ヘーゲルの「概念」観に、入不二の以上のような「ことばの反復」運動を重ね合わせる
ことは、ヘーゲルの哲学体系において、論理学と他の哲学分野（自然哲学と精神哲学）と
の関係を考える観点からも、以下に見るように、それほど的外れな考察とは言えない、む
しろ、その内実をより具体的に考えられる論考となるのではないだろうか。

いわゆる『エンツュクロペディー』体系において、ヘーゲルは、自らの哲学を「論理学
—自然哲学—精神哲学」の三部構成において体系化することを目指した。『エンツュクロペ
ディー』という表題にもあらわれているように、全学問を網羅的に、学際的視点から（と
いっても、当時は学際的という発想はまだないであろうが）、彼独自の体系的観点から構築
しようとしたのである。ただし、ヘーゲルの体系構想は実際には未完に終わった。本稿は、
ひとまず、ヘーゲル体系全体に注目する研究ではないが、しかし、ヘーゲルにとって「論
理学が、それら〔自然哲学と精神哲学〕に生命を吹き込む魂」（8.84 Enz.§24）として位置
づけられている点は、確認しておかなければならない。

たしかに、他の哲学部門である「自然哲学と精神哲学は、いわば応用論理学」（*ibid.*）で
あるとも言われるが、しかし、このヘーゲル哲学の体系構想に、基礎から応用へ、あるい
は、抽象から具体へという学問の通俗的な単純な発展を見て取ることはやはり誤解であろ
う。それぞれの分野は「1 論理学 即かつ対自的にある理念の学」「2 自然哲学 その
他存在においてある理念の学」「3 精神哲学 その他存在から自らへと還ってくる理念の学」
として「理念」を軸に構想されており、ヘーゲルにおいて「理念」とは、「このようなさま
ざまに異なった段階において自己を叙述するもの」（8.63f. §18.）である。つまり「それら
他の学問〔自然哲学と精神哲学〕の関心は、それゆえに、もっぱら論理学の形式を、自然
と精神のさまざまな形態のうちに認識することにのみにある。言いかえると、そうしたさ
まざまな形態は、純粹思考の形式の特殊な現れ」（8.84 Enz.§24）なのである。

すなわち、「論理学」で考察される「純粹な思考形式」が、他の実在哲学に対して、メ
タレベルにある「ことば（B）」に該当し、自然や精神のレベルにおける「ことば（A）」（オ
ブジェクトレベル）をいわば生み出すのである。すなわち、「ことば（B）」が自己を二重化
した結果、生成したものが「ことば（A）」であるという関係をここに捉えることができる
であろう。「そうしたさまざまな形態〔自然哲学と精神哲学〕は、純粹思考の形式〔論理学〕
の特殊な現れなのである」（8.84 Enz.§24）。

以上のような＜言葉—論理—存在＞からすれば、言葉あるいは概念そのものが、存在の
変容、運動を引き起こすものであり「生命性」（5.52）そのものである、というヘーゲルの

⁸⁷ 入不二 前掲書 2009 p.29。

ある種の文学的あるいは比喩的叙述も非常に自然に響く。そして、そうした意味で理解される限りの「概念の自己運動」観をここでわれわれは共有することが許されるであろう。またこの運動論からは、そうした「生命的なもの」「普遍的な血液」(3.132)として「矛盾」を、他方、無矛盾的「悟性」の立場を「死」に擬える立場(3.36 他)も導出される。「概念の自己運動」においては、やはりその運動を誘因する<生命性としての「矛盾」>を見定めることが改めて肝要なのである。

しかし他方、「概念の自己運動」論(3.56)といえ、いわゆる「規定された否定」論と共に、ヘーゲル体系における必然的展開の方法論として論じられる概念でもあろう。それゆえ、ここで、本稿の主題とは直接関わらないが、以上のような<概念一言葉一存在>論のあり方、および、「概念の自己運動」に関連し、ヘーゲルの体系性について付言⁸⁸しておきたい。

④ ヘーゲル哲学における「体系」の問題について

ヘーゲル哲学といえ、「体系」なくしては、それが不可能であるという立場にあることは、ヘーゲル自身が明確に表明するところである。「知(Wissen)は、ただ学(Wissenschaft)としてのみ、言いかえると体系としてのみ現実的であり、また叙述される」(3.27)。「真なるものはただ体系としてのみ現実的である」(3.28)。

こうした哲学体系観から、『精神現象学』では「規定された否定」(3.57)論に基づき、いわば自動的論理的な発展方法が、その展開以前に予め提示される。先に考察した弁証法の第三の側面も、たんに第一段階に回帰するものでも、「単に抽象的な無」(8.177, EZ § 82)に終わるものでもなく、「一定の成果」(ibid.)をもつもの、すなわち、新たな内容をもたらす「規定された否定」(ibid.)とされている。それゆえ、第三側面からふたたび次の弁証法的発展が自動的に導出されるのであり、こうして、ヘーゲルが構想した哲学の全体系が有機的に完成されるという構想である。

また、『大論理学』でも、「学」の体系的あり方が次のように述べられる。「方法の上述のような本性〔三段階(始源—進展—終結)の終結において始源に還帰するという本性〕によって学は、自己完結的な円環として自らを表す」(6.571)。そして、「その場合、この円環は、諸円環の円環」(6.571)である。これは、円環は円環でも、いわゆる<螺旋状>の体系発展構造として理解されるもの、すなわち、第三側面が第一側面に同次元で回帰するのではなく、次なる段階における第一段階へと上昇する、というように理解される円環(反復)構造である。本稿では、そうしたいわゆる有機的、無矛盾的な連続的展開を、ひとまずは「第二義的反復」として「第一義的反復」から区別し、後者の構造に注目するものである。

⁸⁸ 体系性の問題については、注 23 も参照。

ここで考えてみるべきは、こうした「規定された否定」論に基づくなら、高山が批判的に考察するように⁸⁹、第三側面においては、いわば「論理的必然的」に、また一義的「決定論的に」、旧い段階から新たな内容が導出されることになるだろうが、そうした演繹論的展開だけを弁証法において捉えることは、体系論者としてのヘーゲル像を描くには必要なことであろうが、他方、ヘーゲル哲学のもう一つの核心、すなわち弁証法の三側面の本来の意味を捉え損なうことになりうるのではないか、という問題である。というのも、**第1章**における「経験」の考察でも言及したように（**本稿 第1章 2. 3 (3)**参照）、たしかに、すでに絶対知の立場にいる「われわれ」にとっては、必然的・一義的な展開であり、終結であるものも、経験主体である自然的意識にとっては、未知の領域への展開、あるいは、偶然的な展開であり、そこでは常に断絶や拒絶を伴う経験が重要になるだろう。ヘーゲル弁証法においては、この両側面、すなわち、終結地点から遡及的に捉えられる無矛盾的・必然的な弁証法的展開と同時に、そのみならず、当の経験主体にとって、あるいは悟性にとってその自己否定や断絶の経験、そして、矛盾をはらむ偶然の未知なる経験の道行きを併せて捉えなければならないのではないか。そのためには、「われわれ」の立場からする前者の無矛盾的、必然的な展開の方のみならず、同時に、後者の「概念の労苦」を伴う断絶や挫折の側面こそが、それ以上に注目されてよいであろう。というのも、それはとりもなおさず、ヘーゲルの言う「矛盾」とは何であるのかを見定めること、それも直観や信仰あるいは断言に訴えることによってではなく、悟性自身の立場から、あるいは、「自然的意識」の立場から見定めることでもあるからである。そして、ひいては、後に考察するように、「思考の諸規定 [= 悟性の諸規定] の本性に属する矛盾の必然性」(5.54)を剔抉することでもある。その核心、あるいは、こういってよければ文字通り「ロゴス」となる「運動の原理」としての「矛盾」を捉えてはじめて、その全体としての体系に注目することもできないのではないかと考える。

以上の意味において、本稿は、ヘーゲル哲学を「第二義的な反復」から観る前に、まずは、「第一義的反復」において考察するものである。ただし、もちろん、改めて述べるなら、それは、「第二義的反復」に注目することが、あるいは、体系論的アプローチが、ヘーゲル哲学研究の一つのアプローチとして非常に重要な意義をもちうることを否定するものではない。たとえば、ヘーゲルの未完に終わった体系構想を、残されたテキストから、ヘーゲルに代わって再構成するという発展史研究は、それ自身、極めて重要な哲学的な営みであると考えられるからである（たとえば、<ヘーゲルのテキストは、発展史的に解明される必要がある。すなわち、そのテキストが生み出されてくる思考のプロセスが明らかにされ

⁸⁹ ヘーゲルの「規定された否定」論から、その体系論に対して懐疑的アプローチをとる立場としては、とりわけ高山 守 前掲書 2001 p.199 以下を参照。

それとは、対照的に、ヘーゲル哲学を体系論的観点から考察するものとしては、Walter Jaeschke, *Hegels System*, 「ヘーゲルの体系」訳 山田有希子『ヘーゲル哲学研究』12号 日本ヘーゲル学会編 2006年 pp.7-21。および、Hans Friedrich Fulda, *Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise*, in *Seminar : Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt a.M.1798.

る必要がある⁹⁰などがそれである)。ただし、本稿では、ヘーゲルのテキストにおいて、ハイデガーにしたがい、ヘーゲル哲学の核を〈逆さまの世界〉論として捉え、それに関する、その都度その都度における「反復」の意味を捉えることが、ヘーゲル哲学を理解する上で、しかも理性的に理解する上で、まずは最初に必要なアプローチであると考えている。あるいは、少なくともヘーゲル哲学を、悟性的に誤解しないためにまずは重要なアプローチであると考えている。そして、その上で、次なる段階として、ヘーゲルが目指した体系の意味を考え、いわばヘーゲルに代わって再構築するという研究等を展開することが可能となろう⁹¹。

また、もう一点「体系性」という観点に関する本稿の立場を補足するならば、ヘーゲルが体系構築において、あるいは学そのものにとって「論理学の基盤性」を重視した点は注目に値すると考えられる。すなわち、この点は繰り返しになるが、ヘーゲルの体系において、学の基盤が論理学にあり、「そうしたさまざまな形態〔自然哲学と精神哲学〕は、純粹思考の形式〔論理学〕の特殊な現われなのである」(8.84 Enz. § 24)。ヘーゲルにとって「論理学が、それら〔自然哲学と精神哲学〕に生命を吹き込む魂」(8.84 Enz. § 24)として位置づけられている点は、確認しておかなければならないであろう。それゆえ、(体系性を問題にするにしても)まずは第一歩として、純粹思考の形式の要点として明らかにすべきは、論理学の課題である「思考の諸規定〔＝悟性の諸規定〕の本性に属する矛盾の必然性」(5.54)を剔抉することにあると考えられる。

以上の観点を踏まえ、次にカントの論理学との対比という観点からヘーゲル論理学の意義について考察しよう。

1. 3 カントの超越論的論理学との対立へ

(1) ヘーゲルの論理学にとっての新たな課題 — 「カテゴリーの変容」⁹²

ヘーゲルの論理学において扱われる思考諸規定は、カントおよび当時の伝統的論理学に

⁹⁰ Jaeshcke ibid. 2003. S.20.

⁹¹ ただし、それはすべての体系論的アプローチを肯定するものではなく、一部それについてはすでに懐疑的なものもある。たとえば、体系の哲学者としてのヘーゲル像の再構成あるいは発展史的研究を重視するイエシュケ自身も、少なくとも実在哲学(自然哲学・精神哲学)の領域までを射程にいった学の有機的発展は重視していない。「・・・この方法に基づいて、自然の学と精神の学において連続的に展開されるすべての諸規定までも提示するということは不可能だということです。・・・それら〔自然と精神の対象の規定〕を、一つの内在的な行程を介して導き出す試みは、明らかに無意味な結果に終わるであろう」(Jaeschke, 前掲書 2006. p.19.)。

⁹² この観点は、特に以下の論考から示唆を受けたものである。岡本賢吾「ヘーゲル論理学の方法 — 『存在するもの』の思考から『生成』の思考へ」加藤 尚武編『ヘーゲル読本』法政大学出版局 1987年 pp.198-209。

おけるそれとほとんど変わらない。すなわち、「思弁的論理学 [=ヘーゲルの論理学] は、それまでの論理学と形而上学を含んでおり、それと同じ思考形式、諸法則および諸対象を保存する」(8.53)ものなのである。しかし、重要な点は、「同時にそれは、これらの思考形式、諸法則および諸対象を、また別のカテゴリーによって、さらに展開しながら (weiterbildend)、そして、変形しながら (umformend) 保存する」(8.53) ということにある。すなわち「両者 [カントとヘーゲルの論理学] の区別は、もっぱら カテゴリーの変容 という点にのみ関わる」(8.52f.) ののである。

ヘーゲル『大論理学』は3部構成「存在 (Sein) — 本質 (Wesen) — 概念 (Begriff)」をなすが、同時に、客観的論理学 (存在論・本質論) と主観的論理学 (概念論) という2部構成もとっている。

第1部客観的論理学 (存在論・本質論) で考察される諸概念は、ほぼカントの「超越論的分析論 (die transzendente Analytik)」を踏襲するものであるが、しかし、以上の観点から、ヘーゲルの客観的論理学が担う特有の意義は「これら [思考諸形式] の真の批判」(5.62) にある。また、第2部主観的論理学においても、やはりアリストテレス以来の形式論理学における「概念—判断—推理」が考察されるのであるが、しかし、それらが固定的で静止的な「実体」を超えた、「主体」の形而上学として取り戻されていく点が要となろう。とりわけ、カントにおいては『実践理性批判』『判断力批判』の概念として位置づけられる「実践」や「生命」の論理を含む「主体」の論理こそがここで展開されるのである⁹³。

改めて確認するならば、ヘーゲルが自らの哲学 (「本来の形而上学」としての「論理学」) において目論んでいたのは、カントやアリストテレスにおいて静止的に扱われてきた諸概念について、その真実態を、諸概念相互の連関において捉え直すこと、とりわけ「思考の諸規定における内的否定性そのもの」(5.52) において捉え直すことであり、そのことによって、いわば動的な論理学を描き出すということである。そして、それは、先に考察したように「概念の自己運動」(3.56) から構想されたものであり、そうした動的論理学として、それが従来の存在論の「全面的な改作」(5.46) でもあったのである。すなわち、その運動性は、思考の諸規定相互の単なる関連性や、あるいは、人間主体の側の経験的な「認識の活動」(6.13) を実在的哲学の立場から辿る [すなわち、先に言及したように、たとえば社会学的、国語学的に探求する] というようなものではなく、「存在そのものの運動」(6.13) として叙述されるべきものであった。

以上の点において、ヘーゲルの論理学構想のカントとの大局的な対立点がまずは確認されよう。

⁹³ カントの実践哲学とヘーゲルの「主観的論理学」との関係については、牧野 廣義「ヘーゲルにおける論理学・形而上学・方法論」『阪南論集 人文・自然科学編』47巻2号 2012年を参照。

(2) カントの超越論的論理学の功績と限界

さて、カントは、「アリストテレス以来、今日まで後退も進歩もしなかった」(BVIII) 従来の論理学を、「一般論理学」と位置づけ、新たな「超越論的論理学」を構想した。そこでは、「すべての経験的認識に先行し、しかもそれを可能とするような超越論的真理」(B185)の確立が目的とされたのである。カントの超越論的論理学は、大きくは「超越論的分析論 (die transzendente Analytik)」と「超越論的弁証論 (die transzendente Dialektik)」とからなるが、「超越論的真理」の確立は、とくに前者の「分析論」において目指されている。しかし、「超越論的真理」は、「純粋理性の本質的で不可避的」な、「超越論的仮象」によって脅かされる運命にあるとされる。その運命は、「理性そのものの本性によって課せられるため、拒むこともできず、しかも、・・・答えることもできない問いによって悩まされるという運命」(Vorrede, AVII) であり、まさにヘーゲルが重視したアンチノミーの問題である。理性が不可避的にアンチノミーに陥るといふ運命、カントは、それを運命であると言いつつも、回避することを目指し「超越論的弁証論」を展開する。それゆえ、カントの「超越論的論理学」は、「分析論」と「弁証論」との両方で初めて完成するといつてよいであろう。

そもそもカントにとって、アンチノミーの問題こそが『純粋理性批判』の最初の問題であったことは有名である⁹⁴。ヘーゲルは、カントが、とりわけ「弁証論」におけるアンチノミー論において、「弁証法を理性の必然的な働きとして叙述すること」により、「弁証法をより高く位置づけたこと」に「カントの功績の最大のもの」(5.52)があると評価する。その際、とりわけ評価されるべきは、カントが「論理的なものの、重要でより規定された側面により深く関わっている」(5.59)点である。ところが、カントにおいては「思考諸規定そのものの取り扱いが空虚なものに終わってしまった」(5.60)のである。言いかえると、「思考諸規定の対立するものへの関係や、思考諸規定相互の関係は、考察の対象にされなかった」〔下線の強調は論者による〕(5.60)。そして、まさにこの点こそが、ヘーゲル論理学の重要な課題となる。カントにおいては、単に「仮象」批判の論理学としての「弁証論 (Dialektik)」に留まるものを、ヘーゲルはむしろ「真理」の把握のための「弁証法 (Dialektik)」⁹⁵として、すなわち「絶対的方法」(5.17)として取り戻すということ、自らの論理学、本来の形而上学としての論理学の課題として位置づけたのである。

⁹⁴ ガルヴェ宛て書簡 (1798年9月21日付) 参照。「私の出発点であったのは、神の存在や不死などの探究ではなく、純粋理性の二律背反だったのです」。I.Kant, Briefwechsel, Felix Meiner, 1972, S.779f. さらに *Kritik der reinen Vernunft* AXI.

⁹⁵ Dialektik は、カントにおいては「弁証論」として、ヘーゲルにおいては「弁証法」として訳し分けられる。この点に着目し、両者の哲学、とりわけ「論理学」における違いと関係を考察した、熊野の以下の論考を参照。熊野 純彦「ふたつの Dialektik をめぐって—カントの弁証論とヘーゲルの弁証法」『西洋哲学史IV 「哲学の現代」への回り道』神崎 繁 他編集 講談社 2012年 pp.165-247。

2. カントのアンチノミー論考察

2. 1 カントのアンチノミー論に対するヘーゲルの評価 — 矛盾の位置づけをめぐって

(1) アンチノミーの「発見」と「解決」

上にも言及したように、ヘーゲルは、カントの超越論的論理学における「弁証論 (die transzendente Dialektik)」、とりわけ、アンチノミー論に「無限の功績」(6.559)を認めている⁹⁶。カントによって「弁証法が、理性に必然的なものとして再び承認されたということは、無限に重要な進歩であるとみなされなければならない」(6.558)。カントこそが「思考の諸規定の本性に属する矛盾の必然性」(5.52)を主張したからである。ただし、カントによる矛盾の解決については、それとは「正反対の結果が引き出されなければならない」(6.558)として、同時に自らの立場を対立的に示している。イエシュケも指摘するように、カントにとってのここでの関心はあくまでも「最終審で、理性が矛盾とは無縁であることを確証すること」⁹⁷に向けられていたが、ヘーゲルの関心は、まさにその逆さまでである。ヘーゲルの関心は、「[カントとは]逆さまに、理性それ自体のうちに、さらに一層奥深く、矛盾という礎が下りていることに向けられていた」⁹⁸のである。

ヘーゲルによるアンチノミー論への高評価は、それゆえ、その問題の発見についての評価に留まるものであり、その解決に対しては手厳しい。カントによる解決は、「ただ理性は感性的知覚を飛び越えるべきではなく、現象をありのままに捉えるべきだ、ということ」(5.227)を述べるにすぎず、「アンチノミーの両規定 [=ここでは、有限と無限]の概念の本性をわがものとしていない」(ibid.)。ヘーゲルからすれば「両規定の各々は、それだけが孤立させられるならば、空虚であり、・・・[本来は]両者の統一のうちにその真実態をもつもの」(ibid.)である。

(2) 矛盾の遍在

また、カントが提示する四つのアンチノミーは、「世界」を主語とした二つの判断の間に成立するもので、いずれも「絶対性」「完全性」「極限」といった概念において生じる。しかし、ヘーゲルによれば、アンチノミーは四つの概念に限定されるものではなく、「あらゆる種類のあらゆる対象、あらゆる表象、概念、理念のうちに見出される。このことを知り、対象をこうした特質 [アンチノミーの普遍的成立]において認識することが、哲学的

⁹⁶ 注 83 も参照。

⁹⁷ Jaeschke, ibid. 2003, S.228.

⁹⁸ Jaeschke, ibid. 2003, S.228.

考察の本質である。こうした特質こそが、さらに論理的なるものの弁証法的契機として規定されるものを形作るのである」〔下線の強調は論者による〕(8.127f.)。

このように、カントのアンチノミー論は、ヘーゲル哲学の基盤に関わる論考としてヘーゲル自身がその重要性を主張するものであり、カントのアンチノミー論およびその批判なくしてヘーゲル論理学はないといっても過言ではないであろう。そして、とりわけ矛盾をいかに捉えるかという点で両者の対立が際だつ。また、矛盾あるいはアンチノミーを、カントのように四つに限定することなく、まさにあらゆる概念におけるその遍在を捉えることが、ヘーゲルにとっては「哲学的考察の本質」(8.127)である。それゆえ、本稿第1章および第2章でも考察された矛盾の遍在としての「絶対者の臨在」論というヘーゲル哲学の基本原理は、この矛盾の概念に遡って捉えられるべきであろう。

ただし、実際ヘーゲルがカントのアンチノミー論に直接的に言及する際、上記のような両者の形而上学的対立が結論を先取りする形で示されることが目立つ。それはアンチノミーの内容に即した緻密な批判というよりも、基本的な形而上学的対立に留まり、ヘーゲル哲学の核心に直接関わっていくような論証にはなっていないと思われる。そこで、以下では、まずカントのアンチノミー論について、その「証明」と「解決」に関する問題をそれぞれ考察する(2.2 カントのアンチノミー論)。その上で、次章において改めて、カントのアンチノミー論とヘーゲル論理学の内在的あるいは直接的な対立という観点から、ヘーゲルにおける「矛盾(Widerspruch)」の概念を浮き彫りにすることを目指したい(第4章 ヘーゲルの「矛盾」の概念)。

2.2 カントのアンチノミー論 —第一アンチノミーを基軸に⁹⁹

さて、『純粋理性批判』におけるアンチノミーの証明方法は背理法である。すなわち、①証明すべき命題Aの否定、非Aを仮定し、②その仮定から導出される内容が、③何らかの矛盾に陥ることを検討することにより、④結論として、①で仮定した非Aの偽を証明する、つまり、Aの真を導出する。

アンチノミーのテーゼとアンチテーゼは、この四段階において、以下のように整理できよう。

⁹⁹ 本稿では、アンチノミーの考察を、第一アンチノミーの時間に関する証明に絞る。第一・第二(数学的アンチノミー)と第三・第四(力学的アンチノミー)は「解決」方法が異なるため、本来ならそのすべてを考察する必要があるだろうが、本稿において着目すべきヘーゲルの「矛盾」概念との関連におけるアンチノミー問題の核は、いずれも共通していると考えられる。その典型として、第一アンチノミーを考察の対象とする。

【証明の過程】(B454—461 / A426—433) (引用中の番号付、括弧【 】内は論者の補い)

[テーゼ] 世界は時間的に始まりをもつ。

①**仮定** 世界は時間的に始まりをもたない、と仮定する。

②**仮定からの導出** すると、与えられたどの時点を取っても、それまでに永遠が経過しており、それゆえ世界における事物の相続継起する状態の無限の系列が過ぎ去っていることになる。

③**②の検討・矛盾の成立** さて、しかし、系列の無限性とは、その系列が継時的総合によっては決して完結しえないこと、まさにこの点に成立する。それゆえ、過ぎ去った無限の世界系列というものは、不可能である。

④**結論・①の否定** したがって【最初の①の仮定が偽であり、それが否定されて】世界に始まりがあることが、世界の現存在の必然的条件である。

[アンチテーゼ] 世界は[時間的に]始まりをもたない。

①**仮定** 世界は時間的に始まりをもつ、と仮定する。

②**仮定からの導出** 始まりとはある現存在であり、それよりも前には、事物の存在していない時間が先行している。ということは、世界が存在していなかった時間、すなわち空虚な時間(eine leere Zeit)が先行していたのでなければならない。

③**②の検討・矛盾の成立** さて、しかし、空虚な時間の中では、およそ事物の生起は不可能である。〔略〕

④**結論 ①の否定** したがって、世界の中では、たしかに事物の多くの系列が始まりうるが、しかし、世界そのものは始まりをもたない。したがって、過ぎ去った時間について言えば、世界は時間的に無限である。

一般的な背理法による論証の妥当性は、もっぱら②と③の段階にかかっている。ここに問題がなければ、結論④が導出されるからである。そして、現にカントのアンチノミー論の場合にも、②③において、論点先取の問題、証明の前提に関する問題(本稿 第3章 2.2 (1))を確認することができる。しかし、そのみならず、④および、それを受けたアンチノミーの「解決」に関する問題もまた、ヘーゲル哲学およびその矛盾の概念に関わり重要である(本稿 第3章 2.2 (2))。以下、それぞれ「証明」と「解決」の問題として整理していこう。

カントのアンチノミー論研究には、当然のことながらかなりの蓄積があるが¹⁰⁰、ヘーゲ

¹⁰⁰ カントのアンチノミー論研究については、邦文文献として特に以下の論文を参照。石川文康『カント第三の思考』名古屋大学出版会 2002年。植村恒一郎「カントの時間論—世界分節の規則の二重性」『情況・第三期』第五号 情況出版 2004年 pp.44-54。城戸淳「流れ去った無限と世界の起源—カントの第一アンチノミーについて」『思索』東北大学哲学研究会 1998年 pp.167-187。

ル哲学に関わる問題に焦点を絞れば、「証明」と「解決」それぞれの問題は、次のようにまとめることができるであろう。

(1) 「証明」についての考察

①「証明」の前提について

カントの「証明」においては、それ自体は証明がなされない、いわゆる暗黙の前提が認められる。それは、まず (i) 「理性の本性 (Natur)」に関する前提であり、また (ii) 四つのカテゴリーに限定された選択に関する前提である。

(i) 「理性の本性 (Natur)」に関する前提

「第1節 宇宙論的理念の体系」において、「理性」は次のような「本性」をもつとされている。すなわち、理性は与えられた条件づけられたものから出発し、「悟性概念」を「拡張する」ことで、次々とさらなる条件を、最終的には「端的な無条件者 (das schlechthin Unbedingte)」（B436/A409）、「絶対的全体性 (Die absolute Totalität)」（ibid.）を求めて無限に遡源するという「本性」である。ただし、では、なぜ理性がこうした本性をもつのか、なぜ理性は無限に遡源するのか、あるいはなぜ理性はなぜと問うのかという問題は、カントにおいてはいわば愚問であって、それが本性であるということ以上の説明を要しないある種の根本原理であり、その「運命」(Vorrede, AVII)に通じる本性とされる。

(ii) 四つのカテゴリーの限定的選択に関する前提

カントにおける理性概念、すなわち「超越論的理念」とは、悟性概念（カテゴリー）を拡張したものであるため、カテゴリー表にしたがえば、12個あるはずである。しかし、実際にアンチノミー論において選択されるのは四つ（合成、分割、生起、依存性）のみであり、それぞれの絶対的完全性に絞られている。つまり、(i) で考察した「理性の本性」に見合うようなカテゴリーしか選択されていないのである。というのも、選択されるカテゴリーとは、「そこにおいて総合が一つの系列をなす」（B436/A409f.）ものに限定されている。理性が「絶対的全体性」を要求するのは、「所与の条件づけられたものに対する上昇的系列」（B436f./A410）に限られ、それとは反対に、結果からさらなる結果へと下っていく「下降的な線」（ibid.）や、あるいは、与えられた結果に対する「並列的な条件の集まり」（ibid.）などは除外される。それゆえ、時間のアンチノミーで問題になるように、「諸条件の上昇的系列 (aufsteigende Reihe der Bedingungen)」（ibid.）（過去への背進）と、「諸帰結の下降的な線 (absteigende Linie der Folgen)」（ibid.）（未来への前進）は、カントでは「無限の時間」を考える際に、対照的に扱われる。また、その他にも「関係のカテゴリー」における「実体とその偶有性」というカテゴリーに関しては、実体にさまざまな述語（偶有性）が付与されるという関係が成立しているが、その諸偶有性は、実体に対して「互

いに並列していて、系列をなすものではない」(ibid.)として、アンチノミー論の検討からは除外されるのである¹⁰¹。つまり、空間的・並列的關係ではなく、時間的・動的なカテゴリー、当該のあり方を不断に乗り越えていくような自己超越の構造をもつカテゴリーとしての四つのみが、アンチノミー論と関わるものとして選択されているのである。

②「証明」における論点先取の問題

「証明」においては、とりわけ、【証明の過程】②③の段階と関わり、次のような点が問題として挙げられる。

(i) テーゼにおける問題

テーゼの【証明の過程】②③においては、「無限性」の定義が、そもそも「系列が継時的総合によっては決して完結しえないこと」(B454/A426)という「非完結性」として、やはり暗黙のうちに前提されている。ところが、「第一アンチノミーの注」では、少なくとも三種の無限性が挙げられている¹⁰²。

その1 独断論者の誤った概念

「当の大きさよりも大きい(すなわち、当の大きさに含まれる、与えられた単位の集まりを越えるような)大きさが不可能であるもの」(B458/A430)。

その2 無限性の真の(超越論的)概念

「ある与えられた量を測定し続けても単位の継時的総合が決して完結しえないこと」(B460/A432)。

その3 数学的概念

「いかなる数よりも大きいような、(与えられた単位)の集まり」(ibid.)。

その2とその3の無限性概念は、それぞれ否定的概念(非完結性)と肯定的概念(完結性・全体性)として対比的に整理され、しばしば前者が可能無限、後者が実無限として理解されるものである。その1は独断論者の常套手段的概念として、カントが証明に用いることを予め回避しているが、概念上はその3の数学的な実無限的概念と同じものとして捉えてよいであろう。

さて、カントは、テーゼの証明において、その2の概念を優先的に採用している。だとすると、その時点ですでに「与えられたどんな時点」(たとえば現在)までの「世界」の系列であっても、それは「われわれの認識から独立して、それ自体としてあるものではなく、可能的経験の対象として総合的に構成されるべきものと見なすという、カントに固有の(い

¹⁰¹ 中島義道『「純粋理性批判」を読み砕く』講談社 2010年 p.77 参照。

¹⁰² 「無限性」概念の三分類については、岡本賢吾「無限性」『カント事典』弘文堂 1997年 p.492ff.参照。

わゆる超越論的観念論の)立場が、前提されている可能性が高い」¹⁰³ということが言える。そして、こうした暗黙の前提に対して、現象あるいは経験の領域を超えようとする理性が目指す「絶対的全体性」(B436/A409)としての無限性、「過ぎ去った無限の世界系列」という完結性・全体性(その1とその3に対応する概念)は、それとは両立不可能な概念として、最初から拒絶されてしまうのである。

(ii) アンチテーゼにおける問題

他方、アンチテーゼ<世界は始まりをもたない>においても、カントの暗黙の前提を見定めることができる。それについては、ヘーゲル自身が次のように簡潔に考察しているため、その叙述をみておこう。

「この証明は、この定在〔世界〕が生成するということを、また生成は、時間的に先行する条件を持つということを前提している。しかし、この前提のうちにまさにアンチテーゼそのものが、すなわち、無制約的な定在、絶対的限界は存在せず、世界の定在は、常に先行する条件を必要とすることが成立している」(5.274)。これはヘーゲルによる循環論証の指摘である。この論点も、「時間的に先行する条件」によって「定在」が「生成する」という「経験」の対象としての現象のあり方が、「世界」のあるべきあり方であることが前提されていることを指摘したものである。

(2) 「解決」についての考察

カントは、アンチノミーが成立することを「証明」した後、その「解決」について、「第7節 理性の宇宙論的自己矛盾の批判的解決」(B525ff./A497ff.)として以下のように述べている。

【解決の論証】(引用中の番号付、括弧【 】内は論者の補い)。

- 1) この証明は、<もし世界がそれ自体で実在する全体である【=世界は物自体である】ならば、世界は有限であるかそれとも無限であるか、二つのうちのいずれかである>というジレンマにおいて成立するであろう。
- 2) ところで、第一の命題もまた第二の命題も共に偽である(上に述べたように、一方はアンチテーゼの証明によって、また他方はテーゼの証明によって)。
- 3) それゆえ、世界(一切の現象の総括)はそれ自体で実在する全体である【=世界は物自体である】という命題も偽である。

背理法が成立するためには、命題 A の否定 (=非 A) という仮定が偽であることから A

¹⁰³ 岡本 前掲書 1997 参照。

の真が導出されることが大前提である。言いかえると、Aと非Aが矛盾対当の関係にあること（一方が偽であるなら他方は必ず真であり、また、一方が真であるなら他方は必ず偽であること）¹⁰⁴、そして、排中律（Aか非Aかのいずれかであり、第三の可能性はないこと）の成立が前提である。**1)**はこの前提を確認している。そして、カントによれば、アンチノミー論においては、**2)**テーゼとアンチテーゼそれぞれの「証明」によって、Aと非Aの偽が両者ともに示されたことになり、通常の排中律そして背理法が成立しないということが確認される。そこから、**3)**テーゼとアンチテーゼに共通する主語「世界」について、それが「それ自体で実在する全体である」という命題も偽である、すなわち、世界は「物自体」ではない、ということが導出されるというのである。

カントは、このように「解決」において、**1)2)**から**3)**を難なく導出している。しかし、この「解決」における問題点として、われわれは以下の三点を考察しておかなければならない。

①問題その1

まず、第一の問題は【解決の論証】の**2)**に関するものである。すなわち、アンチノミーの各「証明」を通じ、そもそもAと非A両命題の偽が証明されえたのか、という問題がある。ここでは、単に真偽が決定不能であることが示されただけであり、その決定不能性は偽を含意するという、消極的帰結にとどまるものではないか、という問題である¹⁰⁵。ここからは、先に言及したように（本稿 第3章 2. 2 (1) ②）、「無限性」の概念とともに、それと形式的に矛盾概念として扱われている「有限である」という概念の対立関係が問題化されるべきであり、この問題は【解決の論証】の**1)**にも関わるものとして導出される。

②問題その2

主語を同じくした対立する命題がどちらも偽である場合、その「解決」としては、「排中律」を基軸にして次の三つのタイプが考えられる。ところが、そのうち、カントの論証は、**タイプ3**に該当すると考えられ、これが第二点目の問題となる。

タイプ1：主語に対して第三の述語がある場合に排中律が成立しないタイプ

たとえば、「Xは、幸せ者である」と「Xは、不幸せな者である」のどちらもが偽である場合について考えてみよう。その場合、Xは、幸せと不幸せという両極端な状態にではなく、その中間的な状態にある（幸せでも不幸せでもない状態）と言えるのであれば、「幸せ

¹⁰⁴ カントは論理学の三原則として、1 矛盾律と同一律 2 充足理由律、3 排中律をあげている。I.Kant, *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*. Einleitung VI, IX, S.48.

¹⁰⁵ 藤田 祐一「カント『純粹理性批判』におけるアンチノミー論の意義——超越論的觀念論の論証と生成をめぐって」『法政大学大学院紀要』47号 2001年 p.9 注(16) 参照。Paul Guyer, *Kant and Claims of Knowledge*. Cambridge.1987, pp.405-6.

者である」と「不幸せな者である」という両述語間に排他的選言の関係はなく、第三の述語（幸せでも不幸せでもない状態）が成立している¹⁰⁶。

では、このような第三の述語の可能性がなく、対立する命題が「Xは、幸せ者である」と「Xは、幸せ者ではない」という場合はどうであろうか。この場合は、形式的にみるならば、肯定判断と否定判断の対立になり、カントが定式化するように¹⁰⁷、両者は矛盾対当の関係にあるといえよう。それゆえ、Xについてどちらも偽であることはありえず、一方が偽であるなら他方は必ず真であり、また、一方が真であるなら他方は必ず偽となるはずである。しかし、にもかかわらず両者とも偽となる場合、その解決としては、次の**タイプ2**と**タイプ3**が考えられる。

タイプ2：そもそも主語 X の成立が否定されるタイプ

矛盾対当の関係として、たとえば「Xは、独身である」と「Xは、独身ではない」を考えてみよう。もしもどちらも偽である場合、通常はどちらか一方の命題にのみ偽の可能性が帰せられるであろう。それでも両者の偽が同時に主張されるなら、あるいは、両者の真が同時に主張されるなら、その解決としては、<「独身者であると同時に独身者でない」人物など考えられない>として、主語 X そのものの成立が否定されるであろう。

『プロレゴメナ』において、カントがアンチノミーの解決法に関わり類比的に提示する方法¹⁰⁸は、この**タイプ2**に当たる。挙げられる例は「四角い丸は、丸い」と「四角い丸は、丸くない」であり、これを踏まえてカントは「矛盾し合う二つの命題が両方とも偽であることはありえない。ただし、両命題の根底にある概念自身が矛盾している場合は別である」とし、その際「理性の中に前提されているある不正を発見しなければならない」と述べている。アンチノミーの場合であれば、両命題の「根底にある概念」、すなわち「世界」自身が矛盾をはらんでいるということになるだろう。ただし、『プロレゴメナ』とは異なり、『純粹理性批判』の考察では、実際、次の**タイプ3**の解決方法がとられていると考えられる¹⁰⁹。

¹⁰⁶ ここでは、もちろん、X（というおそらくある人物）が何らかの状態にあるという前提が否定され、その人物の成立自体が問題になる場合も想定される。その場合については、**タイプ2**を参照。

¹⁰⁷ 注 104 を参照。

¹⁰⁸ I. Kant, *Prolegomena*, III, 52b. カントは 51 節で四つの宇宙論的アンチノミーを取り上げ、52 節以下で「批判的解決」を示している。

¹⁰⁹ **タイプ2**と**3**の区分、および、解決のタイプ分けの問題については、カント的「無限判断」からのさらなる考察が必要になると思われる。

カントが「無限判断」を『純粹理性批判』において直接的に扱うのは「不死的 *nichtsterblich*」(B97)と「非無限的 *nichtunendlich*」(B532)の二つしかないように思われる。両者はそれぞれ弁証論の対象である「靈魂」と「世界全体」を主語にし、現象の対象である通常の「物」に対する述語ではない。また、無限判断は一般論理学では存在せず、超越論的論理学にのみ成立すると言われている (B97f.)。「無限判断」の特殊性は、「不死的」のような否定述語で限定しても、それは空虚な規定であるということにある。一般の形式論理学では、「物」について、外延が減少すれば内包が増え、主語はより豊かに規定される。しかし、「可能的なもの」とい

タイプ3：新たな議論領域が開かれる場合に排中律が成立しないタイプ

たとえば、Xが婚姻制度のない社会の人間である場合、あるいは、そもそも人間でなく、動物や、何らかの物であったりする場合、通常、現代日本人には付与される述語「独身者であるか、独身者でないか」「幸せ者であるか、幸せ者でないか」などは、隠喩や直喩を除いて、どちらもXには付与されず、同時に偽となりうる。この場合は**タイプ2**と異なり、主語Xの成立は否定されることはなく、むしろ、主語について新たな議論領域が要請されることになる。また、**タイプ1**と異なる点は、たしかに、主語Xについて、独身者であるか独身者でないか、というこれらの述語（Aと非A）はどちらも偽となるが、それは、これらの対立する述語の中間状態にあるような第三の述語が成立しているからというのではない。そうではなく、そもそも、独身者であるか独身者でないかという、たとえば「現代的な婚姻制度」を前提とした議論領域（およびその領域における諸述語）がここに成立しているのではないということ、すなわち、婚姻制度それ自体を否定した、それとはまったく別の第三の議論領域（そして、その領域における諸述語）が要請されている場合である。たとえば、現代的婚姻制度などとは無関係のターザンについて、彼は、そもそも、独身者であるのでも、独身者でないのでもなく、あるジャングルの王者であるのか、そうではないか等、ターザンについて別の観点からの議論領域が要請される場合であり、先の述語（独身者であるか、独身者でないか）は両者とも偽となり、両述語ともがその議論領域ごと否定されるのである。

さて、先に述べたように、カントがアンチノミーの「解決」法として実際に用いるのが、この**タイプ3**であると考えられる。というのも、「解決」の直前において、カントは次のような「両方とも偽となる」場合を挙げ、それと同様にアンチノミーの「解決」を目指すからである。

A：どの物体も、良い香りがする（*ein jeder Körper riecht gut*）

B：どの物体も、良い香りがしない（*er riecht nicht gut*）（B531/A503）

命題AとBは、一見矛盾対当に見える。ただし、この矛盾対当の関係が成立するのは、両命題が共通して担っている〈香りをもつ物〉という主語の成立、あるいは、〈どのような

う無限の外延から「可死的」という述語が差引かれた「不死的」という述語の外延は無限のままであり、内包と外延の反比例関係が成立しない。この議論をふまえると、B532-3での、カントの主旨は以下のように解釈しうる。「世界は(その量に関して)非・無限的である」という命題は、無限判断の特殊性から「非・無限的」という否定述語が実質的な規定力を持たないので、空虚になる（現代論理学では、真や偽であることはできず、真偽を問えない、ということであろう）。ただし、このように解釈しうるのは、無限判断の特殊性を前提にした上でのことであり、では、無限判断の特殊性がどこに由来するかといえ、それは「主語」の特殊性（魂や世界）や「有限・無限」「可死的・不死的」という述語にあり、議論は循環するであろう。

なお、無限判断とアンチノミーの解決の関係については、石川 前掲書 2002、および、山口祐弘 『ヘーゲル哲学の思惟方法—弁証法の根源と課題—』 学術出版会 2007年 p.98 以下を参照。

香りをもつか〉という議論領域の成立が前提されている限りにおいてのことである。逆にそもそも〈香りを持たない物がある〉という第三の可能性、すなわち、別の議論領域が成立する場合には、AとBはともに偽となりうる。

カントは、この匂いの事例を踏まえ、「こういうわけで (demnach)」(ibid.)という接続表現を用いながら、「世界」という概念を主語にもつ二つの命題がともに偽となるのは、そもそも「世界」という主語概念が、「量的に無限であるのでもなければ、有限であるのでもない」(B531/A503)もの、つまり、量的領域とは別の議論領域にあるものである、という第三の可能性を挙げて、その「解決」を目指そうとする〔繰り返しになるが、ここで第三の可能性というのは、「無限であるか、有限であるか」(Aか非Aか)に対して、量的領域という次元を共有した第三の述語規定の可能性(タイプ1に該当)によって、両者(Aと非A)の偽を正当化するものではない。そうではなく、Aと非Aが共有する議論領域それ自体、すなわち、量的領域それ自体を否定して、それとは別の議論領域という意味での第三の可能性が開かれることを意味する〕。そして、カントによるこの解決は、真に矛盾対当する対立は「分析的対当」(ibid)であり、両方とも偽である対立は「弁証的対当」(仮象の対立)(ibid.)であると区分し、アンチノミーは、実は前者ではなく後者の対立であるにすぎないということを示す「論理的解決」¹¹⁰である。

しかし、ここでわれわれが考えなければならないのは、このタイプ3の「解決」における第三の可能性が成立するために、その前提として、「物自体(としての世界)」と「現象」との間に、次のような排中律、いわば〈メタ的レベルでの排中律〉が成立していなければならないという点である。

③問題その3

前提1 物自体としての世界においては〈有限であるか、無限であるかのどちらかである〉という排中律が成立し、現象としての世界においては、その排中律が成立しない。

前提2 世界は、量的に有限であるのでも、無限であるのでもない。

結論 それゆえ、世界は、物自体ではなく現象である。

この問題は、【解決の論証】の大前提1)に関わる。前提1でカントが述べているのは、〈有限であるか、無限であるか〉という排中律1について、この排中律1自体が成立するかしないか(=物自体か現象か)という排中律2である。排中律2は、排中律1に対して、メタ的あるいは自己言及的排中律という位置づけにあると言える。このメタ的排中律を大前提にした解決は、先の「論理的解決」に対して、物自体と現象との二元論、「超越論的観念論」を前提とした「超越論的解決」¹¹¹である。

¹¹⁰ I. Kant, Reflexion, Nr.5962, X VIII, 404. 「論理的解決」と「超越論的解決」との区分は、石川 前掲書 2002 p.88 以下参照。

¹¹¹ 注 110 参照。

こうしてわれわれは、以上の三つの問題①～③¹¹²を通じ、第一に「無限と有限」の対立の問題、第二に「有限と無限」との間に〈排中律が成立するかしないか〉というメタ的排中律の問題に出会うことで、「思考の諸規定の本性に属する矛盾の必然性」(5.52)を正面から論じる段階に至ったと思われる。それでは、いよいよ次章(第4章 ヘーゲルの「矛盾」の概念)において、カントの解決が「わがものとしていない概念の本性」(5.227)を、ヘーゲルの「矛盾」の概念から明らかにしていこう。

¹¹² その他の問題として、「無限である」「有限である」という述語を、「良い香りがする／しない」という述語と同次元の概念として扱うことがそもそも可能かという問題がある。ヘーゲルもこれらの概念を量論で考察しているが、さらにカントにおいては、カントの無限判断の問題とも関わる。注 109 も参照。

第4章 ヘーゲルの「矛盾」の概念

1. 『大論理学』 と 「矛盾」の概念

改めて確認しておこう。ヘーゲルが、カントのアンチノミー論をとりわけ評価する点は、それが「思考の諸規定の本性に属する矛盾の必然性」(5.52)を剔抉した点にあった。しかし、ヘーゲルから見れば、カントは確かにその重要な問題を発見することはできたものの、その問題の解決において、本来的解決というよりも、現象と物自体という二世界論によって、問題を回避したに過ぎなかったのである。さらに、ヘーゲルによれば、アンチノミーの構造は、カントのように四つの概念に限定されるものではなく、「あらゆる種類のあらゆる対象、あらゆる表象、概念、理念のうちに見出される」(8.127f.)べきものである。ヘーゲルにとって「哲学的考察の本質」は「対象をこうした特質〔アンチノミーの普遍的成立〕において認識すること」(8.127f.)であり、「こうした特質こそ、さらに論理的なるものの弁証法的契機として規定されるもの」(ibid.)である。本稿の考察に照らせば、「矛盾」という概念の遍在としての〈絶対者の臨在〉を捉えることこそ、彼の哲学において、あるいは、存在論としての論理学、論理学としての存在論において、最重要課題の一つであったのである。

1. 1 『大論理学』における「矛盾」の概念 — 「本質」の「矛盾」

さて、そもそもなぜわれわれの知には矛盾があってはいけないのだろうか。あるいは、「知」である以上、それは無矛盾性を必要とするのか。たとえば、矛盾を許すなら、そこからあらゆる言明が可能になるとか、他者との整合的なコミュニケーションが困難になるとか、あるいは、仮に矛盾した主張をすることはできても、それを思考したり信じたりすることはできないとか、当然の如くに言われる。

もちろん、ヘーゲルにおいてもそうした常識は共有されており、無矛盾性は悟性（知性）の法則であった。それはあくまでも矛盾を犯すまいとする悟性の本性¹¹³というものである。しかし、「同一性」の哲学に固執するシェリングに対し、ヘーゲルは、「同一性」の論理を徹頭徹尾「矛盾」の構造において捉えていたといえよう。もちろん、シェリング哲学を「同一性」の哲学として単純に片付けうるかということは一つの大きな問題ではあるが、ヘーゲルが、「同一性」の問題について、それを「同一性は、同一性と非同一性の同一性である」(2.96)という構図において捉えていたということは改めて確認されるべきであろう。

ヘーゲルのテキストにおいて「矛盾」の概念は、さまざまところで、また、多義的に用

¹¹³ 本稿 第2章で考察した「悟性の原理(Prinzip)」(3.121)も参照〔本稿 第2章 2.2(2)〕。

いられる¹¹⁴。それがもっとも詳細に、主題的に論じられるのは『大論理学』第2巻 本質(Wesen)論の「第1篇 それ自身における反省としての本質」、「第2章 諸本質性あるいは反省諸規定(Die Wesenheiten oder die Reflexionsbestimmungen)」〔以後、「反省諸規定」論とする〕においてである。ここで注目すべきは、「矛盾」の概念とともに「反省規定」と呼ばれるカテゴリーが登場する点である。すなわち、「A. 同一性(die Identität)」から「B. 区別(der Unterschied)」(絶対的区別—差異性—対立)へ、そして、「対立」から「C. 矛盾」へと展開され、最終的に矛盾が「自ら解消する(sich auflösen)」(6.67)ことによって、「自らの根拠へと立ち帰っている」(in seinen Grund zurückgegangen ist) (6.68)ことが展開される。そして、最終的に「解消された矛盾とは、それゆえ、根拠であり、肯定的なものとする否定的なもの〔として対立するもの〕の統一としての本質である」(6.69)として、改めて、反省諸規定、および、矛盾の概念が「本質」概念とともに位置づけられる。

こうした本質論第1篇第2章「反省諸規定」論の展開において「矛盾」の概念を考察する前に、予め注目すべきは、ヘーゲルにおける「矛盾」(および、矛盾を含めた反省諸規定)とは、あくまでも「本質」をめぐる問題、すなわち、アリストテレス以来の〈何であるか〉をめぐる問題として考察されているという点である。

1. 2 伝統的論理学 と ヘーゲル論理学の「逆さま」関係

ヘーゲルは、また、この「反省諸規定」論では、本文よりも分量の多い「注解(Anmerkung)」において、伝統的論理学、あるいは「単なる悟性論理学」(8.177 § 82)を意識し、自らの論理学〔すなわち、思弁的哲学〕とそれとの関係を説明している。ここでは、「本質」の概念と関わる自らの反省諸規定(同一性、区別、矛盾)の考察と並行しながら、伝統的論理学の基本原則とされる同一律、排中律、矛盾律が順次検討され、最終的に、ヘーゲルの矛盾律——「すべてのものは、それ自身において、矛盾している」(6.74)——が、それら基本原則の「真実態(Wahrheit)」(ibid.)として取り戻されていく。すなわち、以下に検討するように、通常の「悟性論理学」(8.177 § 82)や悟性的表象作用が「忘れてしまった(vergißt)」(6.55)、「意識できないでいる(nicht zum Bewußtsein kommt)」(6.77)、それゆえ「隠されている(verhüllt)」(6.77) 実態が明かにされる、といった想起說的展開、言いかえれば、伝統的な形式論理学の基本原則そのものの「真実態」が、「矛盾」として「隠れなきさま」にもたらされるという回顧的展開が繰り返されているといえよう。ただし、重ねて注目されるべきは、ここでの「想起」とは、本稿 第1章で考察したように¹¹⁵、単

¹¹⁴ その他「矛盾」に関するヘーゲルの叙述について、しばしば引用されるものとして、「世界を動かすものは矛盾である。」(8.247. §119, Zusatz)、「運動は、定在する矛盾そのものである。」(6.76)などがある。「矛盾は真にとっての、非矛盾は偽にとっての規則である」(2.533)。

¹¹⁵ 本稿 第1章 3. 3 を参照。

なる「後方に向かったの反復」ではなく、「前方に向かったの想起」（反復）であるという点、いかえれば、悟性論理学が自らの真実態をその逆さまとして新たに「取り戻す」という展開であるという点である。テキストの構造は、このようにして本文と注解の二つのストーリーが並行しながら、最後に、矛盾概念の考察に至るようになっている。

以下では、いわばエピソード部分にあたる「注解」の論証も頼りにしながら、ヘーゲル論理学の伝統的論理学に対する位置づけを、「矛盾」の概念を基軸に明らかにしていくことを目指したい。というのも、ヘーゲル矛盾論に向けられる典型的な批判——カントにおける三つの対立概念の混同や、反対概念と矛盾概念の混同¹¹⁶など——は、「注解」における叙述をとりあげたものに多く、そこからヘーゲル論理学への誤解が生まれているとも考えられるからである。ヘーゲル論理学は、伝統的論理学を単に破壊するものでも、また、それとはまったく別の論理学を構築したものでもないと言うべきである。とって、ヘーゲルは、すでに考察したように¹¹⁷、伝統的論理学（あるいは「単なる悟性論理学」（8.177 § 82））の基礎付けや、他の实在哲学の「準備学」としての論理学に着手したというのではない。そうではなく、カントの超越論的論理学への批判的継承あるいは乗り越えを課題としつつ、独自の「矛盾」律を提示することにより、あくまでも＜存在の学、「本来の形而上学」（5.16）としての論理学＞の展開を目論んでいたということ、それが見逃されてはならないであろう。

また、ここで本稿 第2章の概念を想起すれば、伝統的論理学が、われわれの健全な、曖昧性のない世界理解について、その論理形式を事後的に抽出した＜静態的論理学＞（「諸法則の静かな国」（3.120））であると言えるのに対して、ヘーゲル論理学は、いわば＜動態的論理学＞とも言うべきものであり、これは前者の世界がそもそもいかにして成立するのか、あるいは、なぜそれが常にすでに成立しているのか、その媒介性、あるいは、その生成の瞬間を回顧的遡及的に明らかにしようとしたものである。また、本稿 第3章においてすでに考察したように（第3章 1.2）、ヘーゲルにおいては、言語（あるいは「論理的なるもの」（8.168, EZ § 79 および 5.20 他））からすべてがはじまり、かつ、それがすべてであるのであり、いわばそこにおいて初めて世界（存在）が生成する。すなわち、言葉あるいは論理的な思考規定による世界理解は、それ自体が世界そのものなのである。そして、これこそが、ヘーゲルの存在論＝論理学の基本的着想であった。それゆえ、彼特有の神学的な表現によれば、論理学とはまた「自然と有限な精神の創造以前において、自らの永遠の本質のうちにあるがままの神の叙述」（5.44）ともなる。以上を、本稿の主題に照

¹¹⁶ カントの対立概念との混同については、G.Patzig, *Artikel, "Widerspruch" im Handbuch philosophischer Grundbegriff*, hrsg.von.H.Krings, München, 1974. 反対概念との混同については A.Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, Leipzig, 1862. および F.Überweg, *System der Logik und Geschichte der logischen Lehre*, Bonn, 1857. なお、ヘーゲルの矛盾論の先行研究に関する詳細かつ網羅的な考察として、特に大西正人「観念的な矛盾について—ヘーゲルの矛盾論—」『ヘーゲル哲学研究』第5号 1999年 pp.42-53を参照。

¹¹⁷ 本稿 第3章 1. を参照。

らせば、それは神学的モチーフから発する〈絶対者の臨在論〉を、彼独自の「矛盾」の概念を基軸に、言語・論理における絶対者の臨在性として明らかにしようとしたものと言えよう。

以下では、ヘーゲルの『大論理学』における「矛盾」の概念を、第3章の考察を踏まえ、改めて、カントとの対立という観点からも明らかにしていきたい。予め、ここでの議論を大局的に見通しておくならば、カントが、矛盾を対立（擬似矛盾）として明らかにしようとしたのに対して、ヘーゲルは、その「逆さま」で、対立を矛盾として捉えていたと言えよう。

1. 3 「諸本質性あるいは反省諸規定」総論

(1) 学の「一部」として、また、同時に学「全体」の方法としての「反省諸規定」論

「矛盾」の概念は、『大論理学』のさまざまな箇所が登場する。まさに「矛盾は、出ては消えて、また出ては消える」¹¹⁸。表面的に捉えれば、それは、本稿で注目する〈絶対者の臨在〉としての「矛盾」が、その都度その都度現れているという解釈と符合するものと言えるであろう。ただし、この概念が、ヘーゲルの論理学にとって、そして、学の方法でありかつ内容である弁証法にとって、いわばその核となる論理であるにも関わらず、それが直接的に考察されるのは、先にも言及したように、『大論理学』本質論の「反省諸規定」論においてである。ここで考察される「反省諸規定」は、大きくは「A. 同一性」「B. 区別」「C. 矛盾」の三部構成をなすが、この三段階こそ、本稿で注目する「第一義的反復」の原型であり、第3章において考察した弁証法の三側面の核となるべき三段階であると考えられる（本稿 第3章 1. 1）。すなわち、「矛盾」概念を含め、「反省諸規定」は、『大論理学』の「一部」であると同時に、『大論理学』「全体の方法論」それ自体を考察する重要な概念と言えるのである。

(2) 「同一性」—「区別（差異性—対立）」—「矛盾」の三部構成

では、「反省諸規定」論テキストの具体的考察に入ろう。まず冒頭で叙述される、三部構成の展開から確認していこう。

¹¹⁸ 加藤 尚武「何度も『矛盾』の出てくるびっくり箱—ヘーゲル大「論理学」の矛盾概念（上）」『千葉大学人文研究』21号 1992年 p.50。なお、同論、註二（p 88）では、小論理学における、110個の「矛盾 Widerspruch」概念の使用例が挙げられている。

「本質は、第一に、自己自身への単純な関係、つまり、純粋な同一性である。これが、本質の規定であるのだが、この規定からすると、本質は、むしろ没規定態である。

第二に、本来の規定は、区別である。そして、区別は、たしかに、一方では、外的あるいは無関心的な区別として、すなわち、差異性一般としてあるが、しかし、他方では、対立した差異性として、いいかえれば、対立としてある。

第三に、矛盾として、対立は、自己自身のうちへと反省し、そして、自らの根拠へと還帰する。〔下線の強調は論者による〕(6.36)。

この叙述の意味は形式的には明瞭であるが、以下の点を改めて確認しておきたい。まず、第一の規定である「同一性」が、「純粋な同一性」(ibid.)として叙述されている点である。すなわち、本質についてここでは「本質は本質である」という同一性以上に何ら規定されておらず、いわば無規定な規定性が与えられているにすぎない。それゆえ、「純粋な同一性」(ibid.)という本質の第一の規定は、興味深いことに「むしろ、本質の没規定態」(ibid.)として位置づくことになる。それは、非本来的規定であって、厳密に言えばいまだ「反省規定」ではないというわけである。

それを受けて、次に「本来の規定」(ibid.)として登場するのが、第二の規定「区別」である。第二の規定「区別」では、「差異性」と「対立」がその下位区分となる。後者の「対立」は、すでに第三の規定である「矛盾」の概念と密接な関係にあることが伺える。というのも「矛盾として、対立は・・・自らの根拠へと還帰する」とあるように、「反省諸規定」論の展開終結部において、この運動の主体（主語）は「矛盾」というより「対立」であるからである。

最終の第三の規定、「矛盾」において重要になるのは、先に言及したように、やはり「矛盾」が、第一に、本質の矛盾であるという点である。第二に、それが――後に考察されるように――「肯定的なもの(das Positive)」と「否定的なもの(das Negative)」という「対立」概念の契機において明らかになる、それも、両者相互の関係というよりも、両者それぞれに見られる矛盾の構造として明らかになるという点である。

このように、あくまでも「本質」論において展開される「本質の矛盾」とは、それゆえ、まずは、本質の「同一性」を第一の規定として「はじまり」にもち、第二の規定性「区別」（非同一性）の段階を経たうえで、それらの真実態、両者の統一として、まさに「同一性と非同一性の同一性」(2.96)という「矛盾」として明らかになる概念であることが見通せるであろう。端的に言えば、本質そのものが、さまざまな諸規定（あるいは諸本質性）として現れ出るが、最終的に、矛盾（さらに根拠）として自らの真実態を取り戻すということである。すなわち、「本質は、区別された諸契機〔同一性、区別、矛盾〕を通じての運動であり、絶対的な自己との媒介運動」(6.36)としての「概念の自己運動」(3.56)を展開する。

それでは、以下、これらの本質の「反省諸規定」を順に具体的に考察していこう。

2. 「同一性」

2. 1 「純粋な同一性」 — 「絶対的否定性」としての同一性

第一の反省規定「A. 同一性」とは、本質の同一性、すなわち〈本質は本質である〉という「純粋な同一性」(6.36)である。それは、本質の「没規定態」としての同一性であるということ、すなわち、具体的で特定の内容をもった本質の同一性 ($A=A$) ではなく、いわば「本質の本質」における同一性である。つまり、それは、本稿 第2章で考察したような、言ってみれば、アイデアのアイデアに該当する概念〔本稿 第2章 2. 3参照〕であろう。ただし、それは、具体的なものを、たんにより〔悟性的レベルで〕抽象化したものというのではなく、本来、悟性の理解を超えるものであり、端的に言えば、絶対的否定性＝絶対的否定性としての同一性、それゆえ形式的に表記するなら、具体的内容をもつ悟性的 $A=A$ というよりも、 $X=X$ という理性的同一性となろう。ヘーゲルは、この「A. 同一性」において、それゆえ、悟性的なあるいは表象的な肯定性 ($A=A$) ではなく、「絶対的否定性」という概念を軸にこの特有の同一性を叙述するのである。

「本質は、その絶対的否定性において自己自身に等しい [$X=X$]。そして、この絶対的否定性によって、〔本質の〕他在および他者への関係は、端的にそのもの自体において、純粋な自己同等性のうちへと消失している。それゆえに、本質は、単純な自己同一性である。」〔下線の強調は論者による〕(6.38f.)

ここでは「他者への関係」が消失した「単純な自己同一性」(ibid.)が叙述されているが、それは、「他者から再び自己を回復する運動ではなく、自己自身からの、かつ、自己自身への、純粋な回復運動」(6.39)によって成立する同一性である。この同一性は、「本質的な同一性」として、悟性的で表象的な「抽象的な同一性」からは明確に区別されなければならないということが再三論じられる。というのも、後者が、予め存立している他者との区別に基づいて、その相対的な否定によって成立した同一性であるのに対し、ここでの「単純な自己同一性」「本質的な同一性」は、「自己への無限の還帰としての本質」(6.35)であり、「直接的なひとつ性 (Einfachheit) ではなく、否定的なひとつ性」(6.35)、すなわち「自己との絶対的媒介」(6.36)であるからである。

「直接的なひとつ性ではなく、否定的なひとつ性」(6.35)としての「本質の同一性」は、以上のように、他者との媒介ではなく自己との媒介により成立するものである。しかし、それにしても、媒介や過程としての運動を内に含むということから、「A. 同一性」において「絶対的区別」(6.40)という概念が論じられる。ここで「絶対的区別」とは、やはり、抽象的・相対的区別 (すなわち他者との区別) ではなく、自己との区別、あるいは、自己内区別、すなわち〈区別なき区別〉である〔ここに、やはり本稿 第2章 3. 2および3. 2

3で考察した〈区別なき区別〉論を想起することができよう]。

2. 2 「純粋な同一性」から、〈区別なき区別〉としての「絶対的区別」へ

こうして「純粋な同一性」(6.38)に留まらず、次に展開されるのは、そこに内包される区別の契機、「絶対的区別」〈区別なき区別〉である。「絶対的区別」は、次節「B. 区別」の第一項でもあるが、それがここ A 節においてすでに登場するのである。ただし、この段階 (A 節 第二パラグラフ) における区別とは「その成立において消失するような区別であり、言いかえると、それによって何ものも区別されない〔あるいは、無が区別される〕のである」(6.40)。それゆえ、区別といっても「直接的に、自己自身 (= 本質) へと崩壊していくような、区別」(ibid.) である。

「現存するのは、自己へと関係する区別、反省した区別である。言いかえると、純粋な、絶対的区別が現存しているのである。」(6.40)

この〈区別なき区別〉としての「絶対的区別」とは、「第2章 諸本質性あるいは反省諸規定」論に先立つ第1章「仮象」論において展開される、「本質 (絶対的否定性) と仮象 (直接性)」との間の特有の統一関係を、さらには「無から無への運動」(6.24) 論をふまえたものであると考えられる。すなわち「無から無への運動」(ibid.) 論こそは「反省諸規定」論全体の展開を誘因するものであると考えられる。それゆえ、ここで少し遡って、「本質と仮象」の関係から「無から無への運動」(ibid.) 論への展開について確認し、「絶対的否定性」としての「純粋な同一性」における「絶対的区別論」を敷衍していこう。

2. 3 「反省諸規定」論の原型としての「無から無への運動」論

(1) 「本質」と「仮象」の関係

『大論理学』における「仮象」は、本質論 第1篇第1章「仮象」論において「本質を欠く存在、それが仮象である」(6.17) として、あくまでも「本質」との関係において、その消極的存在としてまずは登場する。両者の関係において特筆すべきは、「この仮象は、たんに外的なもの、つまり、本質にとっての他者ではなく、仮象は、本質固有の仮象である」〔下線の強調は論者による〕(6.17) という点にある。すなわち、両者は、仮象は本質なしではありえず、またその逆もしかりという相互依存的関係にある。こうした関係において、

さらに重要なのは、次の点であろう。

「仮象を形づくるものは、非存在 (Nichtsein) という直接性である。しかし、この非存在は、本質のそれ自身における否定性 (Negativität) 以外の何ものでもない。存在は本質においては非存在で〔あり、それが仮象で〕ある。存在の〔こうした〕空無性 (Nichtigkeit) 〔すなわち、仮象の非存在〕それ自体は、本質そのものの否定的な本性である。」〔下線の強調は論者による〕 (6.21)

一般的には、あるいは悟性的には、まず「本質」というものが何か本体をなす積極的・肯定的な存在としてあり、それに対して、仮象とは直接的に無いもの (非存在)、いわば本体の影のような消極的・否定的な存在として理解されよう。「仮象を形づくるものは、非存在 (Nichtsein) という直接性である」 (ibid.)。ところが、ヘーゲルにおいては、仮象のこうした「空無性」(非存在性)とは、実は「本質のそれ自身における否定性 (Negativität)」 (6.21) 以外の何ものでもなく、まさに「本質そのものの否定的な本性」 (ibid.) に由来するものなのである。ここに、本質と仮象の関係における最重要ポイントが叙述されていると考えられる。

具体的に考えてみよう。先行研究でもしばしば例示として挙げられるように、<ある病気の本質が、その諸症状 (発熱、悪寒、発疹等々) として現われる>という場合、後者 (諸症状=仮象) を、前者 (病気の本質) そのものの現れ (Scheinen) として理解するということがある。ただし、このような「本質」と「仮象」の関係は、**本稿 第 2 章**でも考察したように、本質は、一見、仮象に対してその本体であるかのようにみえて、実は、本質それだけでは無内容であり、何ものでもない〔空無性 (Nichtigkeit)、否定性 (Negativität) (ibid.)〕という関係にある。むしろ、両者の関係は、仮象の「直接性」(この事例でいえば、何らかの<病気 X>に対する<直接的なその現われとしての諸症状>) にこそ、病気そのものの内実があるという関係である。ただし、だからといって、『大論理学』においては、仮象そのものが本体 (本質) になるという単純な逆さま関係が即座に成立するかといえそうではない。『大論理学』の仮象論において、仮象は、次の叙述にあるように、あくまでも本質が第一次的な存在であるのに対して、その二次的存在であり、「非自立的な存在」、本質の「非存在」に他ならない、という点に代わりはないと考えられる。

「仮象とは、次のような存在規定における、直接的な非存在である。すなわち、存在が、ただ他者〔本質〕との関係においてのみ、すなわち、その他者の非存在においてのみ、存在をもつという、そうした存在規定における直接的な非存在である。つまり、その他者の否定においてのみ存在する非自立的な存在である。」〔下線の強調は論者による〕 (6.19)

すなわち、仮象と本質の関係においては、仮象と本質どちらにもいわば確固とした実体性がないまま、まるで宙に浮くかのような「本質における無から無への運動」が「本質の運動」として描かれていく。それゆえ、『精神現象学』悟性章の考察〔本稿 第2章 2.1(2)(3)〕に登場する仮象と本質との概念関係と相似しながらも、『大論理学』のそれとを厳密に重ね合わせることができない点はどこにあると考えられる。すなわち、『精神現象学』悟性章においては本質と仮象は、どちらも〔悟性的な意味における〕具体的内実をもった、いわば悟性的レベルでの本質〔たとえば、本質規定A〕と仮象〔本質規定Aにとっての仮象〕であり、対して、『大論理学』において考察される本質と仮象は、理性的レベルにおけるそれであると考えられる〔それゆえ、『大論理学』における本質と仮象は、本稿 第2章で考察した範囲では、かの第一の二元論における「本質」と「現象」ではなく、第二の二元論における〈本質〉と〈現象〉に該当しよう〔第2章 2.3【図2】【図3】参照〕。つまり、先の「A. 同一性」の考察〔本稿 第4章 2.〕でも考察したように、『大論理学』における本質とは、本来は〈病気X〉に関する悟性的な具体的な本質規定A（たとえば、何らかの説明理論A）ではなく、本質の本質、アイデアのアイデアに該当する概念〔Xそのもの〕として考えられるべきであろう。それゆえ、本質と仮象の関係は、『精神現象学』におけるような単純な反転関係の方よりも、その高次元で成立する「無から無への運動」が強調されると考えられる。『大論理学』と『精神現象学』においては、両者の関係は概念関係としては相似しているが、同時に、両者の間における、いわばオブジェクトレベル（第一の二元論）とメタレベル（第二の二元論）とのレベル差を見失ってはならないであろう〔この点については、さらに本稿 第4章 3.2(1)も参照〕。

(2) 「仮象」の否定性 と 「本質」の否定性

では以上を踏まえ、本質と仮象の関係の要となる「無から無への運動」(6.24)論をさらに考察していこう。この運動の基盤となる叙述、第1章 仮象論の叙述¹¹⁹において注目す

¹¹⁹ 「B. 仮象」論2節の叙述の詳細は、以下のように考察される。とりわけ注目すべきは「B. 仮象論」の2節の第4段落(6.22)である。というのも、それに先立つ、第2、第3段落(6.21f.)では、仮象の契機の分析によって、主として仮象の側から本質と仮象との本来的関係が展開されていたのに対し、本第4段落では、本質の側からの分析が主となっている。そのポイントは次の二点である。

第一は、④（以下、番号は第4段落における文番号を示すものである〔参照 下記【参考】第4段落の訳〕。「本質は、絶対的否定性（＝本質）と直接性（＝仮象）との同一的な統一である」にある。ただし、同一性の側面（①、④の前半、⑤）のみならず、区別の側面（②、④の後半）も記述され、両者が「aber」で接続されて、いわば行ったり来たりの叙述となっている。これは、第7段落における「(本質の)自己の内での無限の運動」、すなわち「映現 Scheinen」がすでに展開されたものと見ることができる。ただし、第7段落では、静的な統一の側面よりも、運動の側面が強調されていると言える（「本質の直接性を否定性として、そして、本質の否定性を直接性として規定するもの」）。

ポイントの第二は、本質が「絶対的否定性」「否定性の自己関係」である、ということある。

べき以下の二点を確認しておこう。

第一は、「本質は、絶対的否定性（＝本質）と直接性（＝仮象）との同一的な統一である」という点にある。第二は、本質が「絶対的否定性」「否定性の自己関係」である、という点にある。ここでは、「die Negativität an sich」「an sich Negativität」「Negieren」「das Negative」（6.22）等々の表現が連続する。先に考察した「A. 同一性」における、本質の「絶対的否定性」としての同一性は、ここに由来する。それゆえ、本質と仮象の関係あるいは区別は、たとえば、「あるもの〔定在1〕」と「その他者としての別のあるもの〔定在2〕」との関係として描かれているのではない〔そうした関係は、「本質」と「仮象」の関係ではなく、「本質的なもの(das Wesentliche)」と「非本質的なもの(das Unwesentliche)」（6.18ff.）の関係に該当するものである〕。本質と仮象の関係は、そうした「あるもの」と「別のあるもの」の関係でもなく、かといって、「ある」（本体）と「ない（その非存在）」の関係で

特に④文においては、「die Negativität an sich」「an sich Negativität」「Negieren」「das Negative」という表現が連続する。ここでは、本質と仮象の関係が、たとえば、「あるもの」と「その他者としてのあるもの」（定在とその他者との関係、定在1と定在2、第1章 仮象の「A 節」における「本質的なもの」と「非本質的なもの」の関係に該当するもの）ではなく、また、「ある」（本体）と「でない（その非存在）」の関係でもなく、両者ともが、否定性と否定性（いわば、なさとなさ）との関係に関する論述で終始している。

これが前提となり、統一性（および、区別と区別の撤回の運動）が展開されていく。絶対的否定性としての本質は、「否定性それ自体であり、言いかえると、否定性が否定性自らへと関係すること」である。

すなわち、絶対的否定性としての本質は、自己規定＝自己分裂の作用によって、自己を二重化し、それ自身、相対的な位置づけ（絶対的否定性に対して反規定されたもの＝仮象）を生み出す。しかし、この本質規定としての自己否定は、「直接的に」（＝規定しつつ、そのまま直接的に）自ら【規定すること】を否定し、再び自己【＝絶対的否定】に還帰しているのである。

【参考】 第2巻 第1章 仮象論第2節 第4段落の訳〔番号は、第4段落における文番号を示すものである〕

- ①仮象は、存在という規定性のうちにある本質そのものである（*仮象と本質の同一性）
- ②どのようにして本質が仮象をもつにいたるかということ、本質がそれ自身のなかで規定されて、それにより、自らの絶対的統一性からは区別されていることによる（*本質は、自らの中で規定されていて、絶対的統一性から分離することによって、（本質から）仮象が生まれる）。
- ③しかし、この【存在するという】規定性は、また同様に端的にそれ自身において廃棄〔止揚〕されている。
- ④というのも、本質は自立的なものなのであるが、ここでの自立的なものとは、本質そのものであるところの本質の否定性を通じ、自己を自己と媒介するものとしてあるような自立的なものだからである。；それゆえ、本質は絶対的否定性と直接性〔＝仮象〕との同一的な統一である。――〔ここで〕否定性とは、否定性それ自体（die Negativität an sich）であり、言いかえると、否定性が否定性自らへと関係することであり、そのようにして（so）この否定性は、それ自体において直接性（an sich Negativität）なのである。しかし、【この自己関係としての】否定性は、否定的自己関係であり、言いかえると、自己自身を突き放す否定作（Negieren）であるから、それゆえ（so）それ自体として存在する直接性とは〔実は〕否定的なもの（das Negative）であり、あるいは、絶対的否定性に対して反規定されたもの（Bestimmte）である。
- ⑤しかし、こうした〔反〕規定性は、それ自身【やはり】絶対的否定性であり、そして、【本質を】規定するものとして、直接的に【＝規定しつつ、同時に】自ら自身【＝規定すること】を廃棄するものであり、すなわち、【再び】自己【＝絶対的否定性＝本質】へと還帰するような、規定作用である。

もない。そうではなく、まさに、両者ともが、否定性と否定性（いわば、なさとなさ）との関係として描かれるのである。この関係が前提となり、両者の統一性（および、区別と区別の撤回の運動）が展開されていく。絶対的否定性としての本質は、「否定性それ自体であり、言いかえると、否定性が否定性自らへと関係すること」（6.22）なのである。

すなわち、絶対的否定性としての本質は、自己規定＝自己分裂の作用によって、自己を二重化し、それ自身、相対的な位置づけ（絶対的否定性に対して反規定されたもの＝仮象）を生み出す。しかし、この本質の自己規定としての自己否定〔として生み出された仮象〕は、「直接的に（＝規定しつつ、そのまま直接的に）自ら〔規定すること〕を否定し〔否定の否定〕、再び自己〔＝絶対的否定性〕へと還帰する」（6.22）のである。

寺沢が的確に指摘するように¹²⁰、以上の仮象と本質の関係から導出される「無から無への運動」（6.24）論としての反省運動（本質）とは、「運動」といっても、それゆえ、一般的な、何か出発点と到達点となる二つの存在するあるもの（たとえば、AとB）が前提されていて、AからBへの運動がある、というようなものではない。そうではなく、いかなる存在するものも前提されておらず、ただ運動（XからX）だけがあるというものである。つまり、ここには悟性的理解を越えた運動が描かれていると言える。ヘーゲルは、本質論冒頭の仮象論において、まずは、本質の「絶対的否定性」に基づく運動をこのように徹底的に論じているのである。

（3）「純粋な同一性」から「絶対的区別」への展開—「反省諸規定」論の原型としての「無から無への運動」から

この「無から無への運動」（6.24）論における〈区別が設定されると同時に撤回される〉という〈区別なき区別〉の運動が、「A. 同一性」の「絶対的区別」論の基盤にあると考えられる。本質の「純粋な同一性」（6.36）において、本質の自己内反省運動としての〈区別なき区別〉の運動が「想起」されることによって、「同一性は、全体（無から無への反省運動全体）であるが、反省として同一性は、〔全体であると同時に〕それ自身の契機として、…自己を定立する」（6.41）という展開が果されていると考えられる。

この展開は、最初の純粋な自己「同一性」が、「全体」と「契機」に自己分裂する過程である。「こうして同一性は、契機としてようやく、自己自身と単純な相等性という規定としての同一性」（ibid.）となるのである。すなわち、同一性は、反省運動「全体」としての同一性としては、「没規定態」であったが、その運動の「契機」としての同一性であることを自己分裂（自己否定）によって定立することによって、改めて「規定としての同一性」（ibid.）として位置づけられるのである。

¹²⁰ 寺沢 恒信 訳『大論理学2』 以文社 1983年 p.291 訳者注 第一章の注(28)(26)。

3. 「区別」

3. 1 「区別」論総論

(1) 「絶対的区別」—「差異性」—「対立」

以上のように「無から無への運動」(6.24)論を踏まえた上で、第二の反省規定「区別」論の考察に進もう。すでに確認したように、第二の反省規定として「B. 区別」は、「A. 同一性」が「純粋な同一性」(6.36)として「没規定態」(6.36)であったのに対して、「本来の規定」(6.36)として叙述され、それゆえ、反省規定の本来は、この「区別」にあると言える。

「B. 区別」は、「1 絶対的区別(*der absolute Unterschied*)」—「2 差異性(*die Verschiedenheit*)」—「3 対立(*der Gegensatz*)」という、やはり三部構成をなしている。

「1 絶対的区別」は、先に見たとおり、「A. 同一性」ですでに登場する「絶対的区別」と基本的に連続する反省規定である。「2 差異性」と「3 対立」については、第三の反省規定「C. 矛盾」の冒頭において、次のように簡潔にその意味が整理されている。

「区別一般は、その二つの側面を契機として含む。差異性では、それら〔二つの側面〕が無関心になっている。対立そのものでは、両契機の一方は他方を通じてしか規定されない、というような区別の側面である。」(6.64)

「区別」の下位概念である「差異性」と「対立」概念の以上のような違いと関係を理解するため、さしあたり便宜的に、あるいは、形式的・悟性的に、両者を次のように対比しておくことが可能であろう。すなわち、差異性とは、たとえば、林檎、梨、ペン、バラ、ラクダというように、〈A、B、C、D・・・〉等々という形式で示される、並列的・無関心的区別と考えられるものである。対して対立は、南北、上下、善悪等々、〈A と非 A〉という対立形式で示されるように、「両契機の一方は他方を通じてしか規定されない」(ibid.)、すなわち、相互に他なしでは成立しえない区別としてひとまずは理解できよう。

(2) 「差異性」と「対立」に関する悟性的理解から理性的理解へ

ただし、ここで予め注意すべきは、差異性と対立を理解するため、このように日常用語におけるさまざまな言葉を「差異的な概念」と「対立的な概念」とへ分類することは、たしかに分かりやすいものではあるが同時に、誤解につながりうるものであるという点である。というのも、第一に、まずヘーゲルにおける差異性および対立とは、あくまで「本質」という同一性 ($X=X$) をめぐる差異性および対立であるということ、それが見失われては

ならない。またそのことと関連し、第二に、以上のような通俗的理解におけるように二つ以上の概念の関係が、差異性か対立かに分類されるというのではなく、一見、差異性の関係に思われる二つの概念も、その真実態は、対立（さらに、矛盾の）関係にあるということが重要である。つまり、差異性の真実態が対立（さらに矛盾）として明らかになるという運動が見定められなければならない。さもないと、先に考察したように、カントのアンチノミーが四つに限定されていたこと、そして、その論理学が諸概念相互の静的関係しか捉えるものではなかったことを批判したヘーゲル自身が同じ穴の貉になってしまうということにもなるであろう。繰り返しておくなら、ヘーゲルによれば、矛盾、あるいは、アンチノミーの構造は、四つの概念に限定されるものではなく、本来「あらゆる種類のあらゆる対象、あらゆる表象、概念、理念のうちに見出される」(8.127f.) べきものである。

現に、ヘーゲルは、「C. 矛盾」の「注解3」において、そうした悟性的理解（誤解）を促す「表象作用」を批判して、本来あるべき、哲学的思考としての「理性的思考」を説く。すなわち、それは「いわば差異されたものの鈍化された区別、表象のたんなる多様性を先鋭化して、本質的な区別、対立たらしめる」(6.78) 思考である。この理性的思考によって、「この〔無関心的な差異性における〕多様なものは、〔本来は、対立から、さらに〕矛盾という先端にまで駆り立てられてはじめて、相互に対して活気のある生き生きとしたものになり、矛盾の中で否定性を獲得する。また、この否定性が自己運動と生命性の内に宿る脈動なのである」(6.78)、と。ここでの「活気のある生き生きとしたもの」、「生命性の内に宿る脈動」等、対立や矛盾の概念に関する、ヘーゲル特有の表現からは、**本稿 第2章**で考察した「無限性」についてと同様、一貫して非常に肯定的な評価が下されていることが読み取れるであろう。それゆえ、「矛盾」の概念を理解する上でも、先のような表象的な「差異性と対立」の区分けには、予め注意が必要である。

ただし、以上の限りでは、差異性（および、対立、矛盾）に関するヘーゲルの見解に関して、いわば外的な態度表明が読み取れるに過ぎない。そうではなく、論理的、あるいは、哲学的に、いかにして差異性の真実態が対立であり、さらに、矛盾という構造を明らかにするのか、その内実をみていこう。

（3）「区別」論における問題 — 「差異性」の位置づけについて

まず、「区別」論の展開は、本来的に「絶対的区別」〈区別なき区別〉に（さらに、それは〈無から無への運動〉論に）起因するものである。それゆえ、区別論の諸規定は、最終的に、自己関係的区別として、本質の自己同一性、自己関係性の内部に回収（廃棄）されるべきものであることが展望されよう。そこで、「B. 区別」論の展開において注目すべきは、「1 絶対的区別」から「2 差異性」へ、さらに「2 差異性」から「3 対立」への展開において、「区別」の第二段階として「2 差異性」が設定されていることの哲学的意義についてである。というのも、「差異性」とは、「反省の他在そのものを形づくる」(6.48) も

のとして、「反省」の運動において、いわば異質な他者的概念である。そのため、後に考察するように、差異性においては、「外的反省」「疎外された反省」が論じられる。以上の問題に注目しつつ、以下、「絶対的区別」から順に見ていこう。

3. 2 「絶対的区別」

(1) 「反省の本質的な本性」としての〈区別なき区別（絶対的区別）〉

① 〈区別なき区別(絶対的区別)〉論再説 —「区別」の側面から

「B. 区別」の第一の規定「絶対的区別」論におけるパラグラフの第一区分「1.」では、すでに「A. 同一性」で登場した「絶対的区別」論、すなわち〈区別なき区別〉論が基本的に反復されている。ただし、先には同一性の面からの〈区別なき区別〉論であったのが、ここでは、あくまでも区別の面からのそれが語られているという違いが見られる。

「この区別は、即且つ対自的にある区別、絶対的区別、本質の区別である。——それは即且つ対自的にある区別であり、つまり、外的なものによる区別ではなく、自己へと関係する区別、したがって、単純な区別である。」(6.46)

続くパラグラフの第二区分「2.」では、「A. 同一性」論において、「没規定態」としての「同一性」から「規定性としての同一性」が導出された際に要となった「全体と契機」論が反復される。A節では、同一性という観点からその全体と契機が論じられていたのに対し、B節では、やはり区別という観点からそれらが論じられる。言いかえると、前者においては、「同一性」としての全体と、その契機としての同一性と区別が論じられていたのに対して、後者においては、「区別」としての全体と、その契機としての区別と同一性が論じられるのである。

「〔絶対的区別としての〕区別とは、区別自身であり、かつ、同一性である。両者〔区別と同一性〕が一体となって、区別をなす。・・・区別は、全体〔両者〕であるとともに、それ自身の契機である。それは、ちょうど、〔A節において〕同一性が、その全体であるとともに、その契機であるのと同様である。」〔下線の強調は論者による〕(6.47)

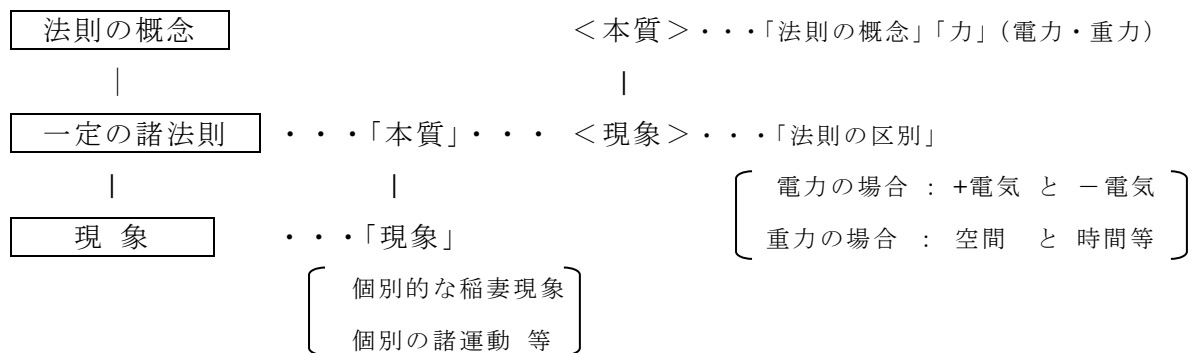
② 理性的本質X と 悟性的本質規定A との関係における〈区別なき区別〉論—自己根拠関係

「B. 区別」における「絶対的区別」も、本来的には、仮象論における〈無から無への運

動>論に由来するものであるが、ここ「反省諸規定」論においては、もはや本質と仮象との区別（<区別なき区別>）ではなく、本質そのものにおける区別¹²¹が論じられていると考えられる。すなわち、「純粋な同一性」（6.36）としての「本質」（X）と、それが一定の本質として確定され規定された限りでの「本質」（A）との区別であり、この X と A というレベル差のある二つの本質が、<区別なき区別>の関係にあるということとして理解できよう。「絶対的に『自己同一』である『本質』が、同時に『区別』されている。これが目下の『区別』—『絶対的区別』である。それは、それ自体『区別』だが、しかしそれはこうして、常に自ら（「区別」）と『同一性』との両者、『全体』なのである。むしろ『同一性』も、『同一性』でありつつ、この両者、『全体』である」。¹²²

この「絶対的区別」、<区別なき区別>論は、それゆえ、<理性的本質 X>と「悟性的本質規定 A」との区別として次のように整理することができよう。本稿においてたびたび論じてきたように、理性と悟性との間にはたしかに区別はあるが、同時に、悟性は理性と決して別ものではなく、悟性の真実態は理性であるという特有の「同一性」（「同一性と非同一性の同一性」（2.96）の関係にある（本稿 第1章 1. 参照）。具体的に考えるなら、本稿 第2章の考察を想起して、以下のように敷衍することができるであろう。すなわち、「悟性的本質規定 A」（たとえば、「万有引力の法則」や「電力の法則」）は、まず、さまざまな個別の自然現象を説明するものであるが、さらにその法則の根拠といえ、それは（「万有引力」や「電力」という）力の概念・法則の概念にあるという関係にあった。しかし、「悟性的本質規定 A」による諸現象の説明は同語反復的であり、また、Aのさらなる根拠となる力の概念・法則の概念も、それ自体としては無内容な、まさに X であり、Aと自己根拠的な説明構造になっていることが考察された（下記【図3】（再掲）を参照）。

【図3】（再掲）



¹²¹ 高山 前掲書 2001 p.353.

¹²² 高山 前掲書 2001 p.355.

改めて確認するならば、この場合、悟性は、個々の具体的な稲妻現象を「説明」する最終的な根拠〔あるいは、その〈本質〉【図3】参照〕である電力そのものは何か、と問われると、それは+電気と-電気の関係（「法則の区別」=〈現象〉=「本質」【図3】）であると答え、しかもそれが大気中の放電「現象」であり、さらにはそれがあれやこれやの個別の稲妻（「現象」【図3】）に他ならないと答えざるをえなかった。つまり、ここでは結局、個別的事象の最終根拠である電気という「力」そのものが、実は被根拠である個別的事象そのものに自らの存在を逆に根拠づけられている、という転倒（逆さま）の構図が成立しているのである。悟性が個別の事象を説明する際の根拠付けの必然性とは、それゆえ、「必然性の循環」（3.125）をなしており、悟性が必然性をもって物事を理解するということは、「必然性の循環を形づくっている諸契機を列挙すること」（3.125）であった。

すなわち、〈個別の現象（仮象）—具体的な法則（悟性的本質規定 A）—「法則の力」（本質の本質 X）等〉、ここで登場するカテゴリーの内実は、すべて同一であって、むしろ、現象が本質を、さらに、本質の本質を根拠づけているという転倒構造に、したがって、自己根拠付け関係にあると言える。それゆえ、先に本章でも言及したように、『大論理学』で論じられる「本質」は、「本質」の〈本質〉（X）に該当し、『精神現象学』と『大論理学』における本質と現象（仮象）に見られるレベル差は、この【図3】に示されたように理解することができるであろう。

③「反省の本質的な本性」としての〈区別なき区別（絶対的区別）〉論—「絶対的根拠」としての自己根拠付け関係

「このこと〔本質の同一性 X と区別 A とが、〈区別なき区別〉であるということ〕こそが、反省の本質的な本性であり、あらゆる活動や自己運動の一定の究極の根拠（Urgrund）である、と見なされなければならない。」〔下線の強調は論者による〕（6.47）

この叙述にまとめられるように、「絶対的区別」論（〈区別なき区別〉論）が基盤にあって、今後の「反省諸規定」の運動が誘因される。それゆえ、われわれは、この展開において次のような展望をもつことができるであろう。すなわち、「反省諸規定」の展開は、区別から、最終的に矛盾、さらに根拠へといたるのであるが、その「根拠」というのも、端的に、本質の本質による自己根拠付けの関係にあるということである。すなわち、それ以上他者による根拠付けがないという意味で絶対的でもあるが、絶対的否定性のうちで、いわば宙にうかぶ無根拠としての「絶対的根拠」（6.79）であるという概念構造である〔このように、無根拠としての「絶対的根拠」（6.79）という概念構造は、本稿 第4章 4.3において改めて論じられるが、同時に、本稿 第2章の悟性章考察でもすでに明らかになった観点であり、さらに、本稿 第5章の様相論考察、絶対的必然性＝偶然性論においても、より具体的に確認されよう〕。

(2) 「絶対的区別」から「差異性」へ — 諸契機（同一性と区別）の自立へ

「絶対的区別」論の最終パラグラフ第三区分「3.」において考察されるのは、「絶対的区別」から「差異性」への移行である。ここから、「全体」ではなく、「契機」としての同一性と区別が、それぞれに自立したあり方として考察され、差異性への移行が展開される。この移行を見てみよう。

「区別は、同一性と区別という二つの契機をもっている。両者は、このようにして、ひとつの定立された存在、すなわち、規定性である」(6.47)。着目すべきは、区別論における絶対的区別から差異性への移行期においてようやく、区別も同一性も本来的な反省「規定性」として成立したという点であろう。ここで「定立された存在」とは、まさに「本質の自己内運動」あるいは「絶対的区別 (<区別なき区別>)」を通じて「定立された」存在であるという意味である。すなわち、「[絶対的区別としての] 区別ならびに同一性は、それらが反省として自己自身への否定的関係であるがゆえに、自らを契機、あるいは、定立された存在たらしめるのである」(6.47)。

さらにこれに続く叙述では「この定立された存在においては、それぞれが、自己自身への関係である」(6.47)として、それぞれの契機の自立態への展開が果たされる。この展開の意味について寺沢は、両者がこの「自己関係性」において「自己と同一的な同一性および自己と同一的な区別」となるという点、すなわち、「同一性は『区別ではなくて』という否定を、また区別は『同一性ではなくて』という否定をもたない」¹²³というように、形式的・論理的な関係において解釈している。では、その具体的内実はどのように考えればよいであろうか。それは、両者において、そもそも「本質の運動によって定立された存在である」という運動の媒介性が「忘却」され、それぞれが「契機」である意味を、つまり、全体的運動（同一性・区別なき区別性）との関連性を失って、あたかもそれぞれ独立に存立しているかのように、すなわち悟性的に分離して捉えられるようになるということと解釈できよう。そして、これが、「無関心な区別」としての「差異性」の成立である¹²⁴。

しかし、こうした差異性への展開は、ある意味では、区別論における飛躍的展開にも思われよう。というのも、ひたすら本質における「全体」としての自己関係的な、あるいは自己完結的な反省の運動としての同一性(および<区別なき区別>としての「絶対的区別」)が論じられていたところに、諸契機としての同一性と区別とが、突如、それぞれに全体との連関を失って独立し、本質の自己関係性のいわば「外」に出て、「反省(本質)の他在そのものを形作る」(6.48)「差異性」へ、区別の「無関心」態(6.36)としての「差異性」

¹²³ 寺沢 前掲書 1983 p.312 注(37)。

¹²⁴ 徳増は、この「自己関係性」の概念の登場とともに、以降「逆説の接続詞」とともに差異性への移行が果されている点に注目しており、寺沢と同様の解釈を示している。徳増 多加志「絶対的同一性と相異性の論理 —ヘーゲル論理学に於ける「反省規定」の構造について—」『鎌倉女子大学紀要』第14号 2007年 p.31f。

へと展開するからである。先にも言及したように、この「反省の他在」(6.48)としての差異性の位置づけをめぐる哲学的意義はいかなるものか、というのが「B. 区別」論の問題であった。以下、「差異性」論について、この問題を念頭に置きつつ考察していこう。

3. 3 「差異性」

(1) 「区別」の無関心態としての「差異性」 — 「同一性」から「差異性」への「崩壊」

改めて確認しておこう。「絶対的区別」論の最後において、その両契機「区別」と「同一性」が、全体の連関から離れ、それぞれが「自己同一性」をもつことによって、「差異性」への移行が展開された。両契機が、いわば自らの母体(本体)である「絶対的区別」(<区別なき区別>、ひいては、本質の同一性)からそもそも「定立された存在」(6.47)であるという運動の過程を、あるいは、自らがその「契機」であることを「忘却」(6.55)¹²⁵し、それぞれが切り離され、無関心態、外的なものとなるのである。「区別の無関心態としての差異性において、反省は、自己に対して、総じて外的なものとして生成している」(6.48)。

「2 差異性」冒頭では、この事態が「同一性は、それ自身のもとで、差異性へと崩壊する(zerfallen)」(6.47)として描かれる。ここで「崩壊」とは、反省規定が、全体との連関性を忘却し、反省規定としての本来のあり方、真実態を見失い、非本来的なあり方に墮落した事態を消極的なものとして叙述するものであろう。

「・・・同一性〔本質の「純粋な同一性」、理性的本質 X〕は、自己自身における絶対的区別〔区別なき区別〕として、自己をそれ自身の否定的なもの〔同一性に対する区別、悟性的本質規定 A〕として定立するが、同一性のこれら二契機、すなわち、同一性自身〔X〕とそれの否定〔区別 A〕とは、〔それぞれ〕自己に反省したもの、つまり、自己と同一なものである〔=それぞれの契機が、全体の連関から離れて独立したものである〕。」(6.47f.)

このように全体との連関の「忘却」の過程を経て、「差異性は、反省の他在そのものを形作るもの」(6.48)として、反省諸規定の中で、何かそもそも異質な規定であることが強調

¹²⁵ 「差異性」の「注解」では、差異性における「外的反省」に関して、次のような「忘却」論が述べられている。「外的反省は、二つの契機(同一性と区別)を、・・・実際には、廃棄された、かつ、相互に関係づけられた契機として一つの統一のうちに含んでいるのある」が、このことを、矛盾を避けようとする「通俗的な情け」は「忘れている」(6.54)。差異性の段階は、本質の本来を、すなわち、矛盾を捉えられず、避けようとする悟性的な段階であると言えるであろう。

される。この点は、先にも言及したように、「B. 区別」という反省諸規定内部の弁証法的展開における「差異性」の位置づけに関わる問題である。この問題については、本節の最後〔(5) 区別論における「差異性」の位置づけ―「弁証法的三段階」において〕で改めてとりあげるが、差異性の段階は、本質あるいは反省規定の「本質的な本性」(6.47)が見失われた、悟性的な段階、すなわち、理性（悟性の本来）の忘却の段階として位置づけることができよう。そして、その内実を、ここで改めて具体的に敷衍するなら、ある同一の本質性(X)をめぐって、さまざまにその本質が悟性的に規定された(A以外にも、B、C、D等々として規定された)事態であり、また、それぞれが互いに無関心的に、自立的に成立している事態を想定することができよう〔この具体的な事態については、改めて考察する〕。

(2) 「外的反省(die äußere Reflexion)」と「反省それ自体(die Reflexion an sich)」

「2 差異性」のパラグラフの第二区分(6.48ff.)からは「外的反省(die äußere Reflexion)」が〔さらにそれが、第三区分(6.50ff.)からは「疎外された反省」(6.50)として〕登場する。また、「外的反省」とともに、それと対になる「反省それ自体(die Reflexion an sich)」という概念が、差異性の契機として登場する〔ただし、「反省それ自体」は「本来的な反省」という意味ではなく、あくまでも「差異性」という、区別の無関心態、非本来的区別の内部で機能する反省である〕。

では、「外的反省」と「反省それ自体」とは、いかなるものであろうか。「差異性」の展開は、なるほど形式的には比較的明瞭に辿ることができよう。すなわち、差異性は、忘却した全体との連関をふたたび「想起」¹²⁶して、無関心的（無関係的）あり方、非本来的あり方から、自らの本来的あり方を取り戻していく。すなわち、自らの真実態である全体（「絶対的区別」、ひいては、本質の同一性）との連関性を、全体にとっての契機であるという自らの本来性を、取り戻していく、という展開である。そして、その本来の差異性のあり方とは、差異性が、そもそも本質 X という同一性における差異性であること、本質の同一性をめぐる差異性であることを想起した状態である。ひいては、それは無関心的なあり方を脱却して、関心的あり方、すなわち、一つの本質をめぐる諸本質性の「対立」へと展開するのである。

ただし、以上のように形式的・抽象的な展開は理解できるにしても、その展開において登場する、「外的反省」と「反省それ自体」（さらには、「外的反省」の契機である「不等性」と「相等性」とをめぐる議論の具体的内実を理解するためには、さらに「注解」の叙述なども援用しながら考察を進める必要がある。

¹²⁶ 高山 前掲書 2001 p.366.

まず「反省それ自体」と「外的反省」について、ヘーゲルの叙述から改めて確認しておこう。「反省それ自体と外的反省とは、それゆえ、区別の両契機、すなわち、同一性と区別とが、それへと自己を定立した二つの規定である」(6.49)。つまり、両者は、本来、「全体」の「契機」である、同一性と区別が独立した結果「定立」された諸規定であり、前者の同一性の契機を引き継ぐのが(ただし、その崩壊・墮落態としてのそれであるが)「反省それ自体」であり、後者の区別の契機を引き継ぐのが(やはり同様に、その崩壊・墮落態としてのそれであるが)「外的反省」である。

① 「反省それ自体 (die Reflexion an sich)」 — 「無規定的な差異性」

まず、一般的に考えてみよう。たとえば、A、B、Cが差異されているというとき、それぞれは、それ自体で同一性を確保し成立しているように思われる。Aは、BやCなしでA=Aとしてその同一性を確立しているというのが、ここで「反省それ自体」が担う「同一性」である。この同一性は、第一の反省規定である「A. 同一性」とは異なるものであることは、改めて確認するまでもないであろう¹²⁷。すなわち、「反省それ自体」において成立する同一性とは、理性的本質の純粋な自己同一性(X=X)（「A. 同一性」におけるそれ）ではなく、抽象的な悟性的同一性と言えよう。

たとえば、「注解」で挙げられるように、「差異性の〔第一の〕命題」、「すべての物は差異されている」(ibid.)が示す「数多性および全く無規定な差異性」(ibid.)を担うのが、「反省それ自体」である。たしかに、ここでは、さまざまな物がそれぞれ別個のものとして同一性を保ち、差異性の関係にあると想定される。ただし、その内容は依然として無規定であり、その意味において形式的同一性に留まる。「反省それ自体」は、「全く無規定的な差異性」(6.53)なのである〔それに対して、次に考察するように「外的反省」の方は、内容を保持する「規定された差異性」(6.53)である〕。それゆえ、「反省それ自体」において成立する差異性を表記するのに、先には便宜的に「A、B、C・・・」という記号を用いたが、たとえば「X₁、X₂、X₃・・・」とでも表記した方がより適切かもしれない〔またX₁、X₂、X₃という表記は、先の「A. 同一性」における「純粋な同一性」(6.36)におけるX=Xとは、次のように次元の異なる同一性として区別されなければならない。すなわち、X=Xは絶対的否定性としての同一性であり、絶対的な自己媒介によって成立し、その他者が不在の同一性であるのに対して、X₁=X₁は、無規定的ではあれ、他の同一性(X₂、X₃・・・等々)と並び立つ同一性であり、その意味で、悟性的な次元における、無規定的な差異性ということである〕。「反省それ自体」は、同一性であるが、ただし、区別に対して無関心的であると規定されている。つまり、けっして区別をもたないというのではないが、区別に対して

¹²⁷ ただし、寺沢も指摘するように、ここで「反省それ自体」という術語を用いるのはミスリーディングであるようにも思われる。寺沢にしたがえば、それはたんに「外的反省」と区別するために用いられた術語であると考えられる。寺沢 前掲書 1983 p.314 注(45) 参照。

自己同一的なものとして機能すると規定されている」(6.49)。こうして、「反省それ自体」が担う「同一性は、区別を無関心的な区別としてのみその元にもっており、差異性一般である」(6.49)。

「反省それ自体」は、以上のように、単に差異されたものそれぞれの自己同一性のみを規定する「差異性一般」(ibid.)であり、対して、 X_1 の内実がどうであるか、 X_2 と比較してその規定性がいかにあるかを担うのが、「規定された区別」(ibid.)〔あるいは、「注解」では「規定された差異性」(6.53)〕としての「外的反省」である。

② 「外的反省(die äußere Reflexion)」 — 「規定された差異性」

「外的反省」は、以上のような「反省それ自体」によって無関心的に成立している数多的な同一性(X_1 、 X_2 、 X_3 ・・・)、すなわち「差異性一般」に対して、文字通り「外的な反省」を行う。「反省それ自体」だけでは、差異されたものは、たんにそれぞれの自己同一性を保っているだけであり、 X_1 の内実は規定されていない。ともかく X_1 は X_1 であるという自己同一性のみを担い、 X_2 、 X_3 との区別に関心はないのである。対して、外的反省は、 X_1 と X_2 等々を「比較」し、 X_1 と X_2 の「相等性」、あるいは、 X_1 と X_3 の「不等性」等々を設定する反省である。すなわち、「外的反省」は、「外的同一性」(相等性)と「外的区別」(不等性)の設定を担う。「外的同一性は相等性であり、外的区別は不等性」(ibid)であって、「両者(相等性と不等性)が一緒になってはじめて規定された区別が作りだされる」〔下線の強調は論者による〕(6.54)¹²⁸。

このように「外的反省は、差異されたものを相等性および不等性へと関係づけ」(6.50)て、差異されたものを「比較する」(6.50)反省である。この「比較」については、次の二点が分析される。

(3) 「外的反省」による「観点」における「比較」 — 「相等性」と「不等性」

① 「第三者的観点」における「比較」

まず「比較」における第一点目は、「或るもの〔 X_1 〕が別の或るもの〔 X_2 〕に等しいか、等しくないかどうかは、これら二つの或るもののどちらにも関与しない」(6.49)という点である。すなわち、「外的反省」の「比較」における「相等性と不等性としての、同一性あるいは非同一性は、比較される二つの或るものの外部にある第三者の観点である」〔下線の強調は論者による〕(6.50)。

¹²⁸ 差異性の「注解」においてヘーゲルは、「差異性の〔第二の〕命題」、「相互に等しい二つの物は存在しない」(6.52)を「外的反省」が担うものであるとし、先の「差異性の〔第一の〕命題」、「すべての物は、差異されている」を「反省それ自体」が担うものとして区別していると考えられる。

たとえば、ここで便宜的に、林檎、バナナ、ペン、バラ等々が、〈植物学という観点〉、あるいは、〈食用という観点〉等々において「比較」される場合を考えてみよう。林檎は〈食用という観点〉においてバナナと「相等性 (Gleichheit)」(6.49)をもち、バラやペンと「不等性(Ungleichheit)」(ibid.)をもつと言える。しかし、〈植物学という観点〉においては、林檎は、バナナやペンと「不等性」をもち、バラと「相等性」(バラ科の植物である)をもつ。こうした差異性の「比較」における諸「観点」は、たしかに〔一見するところ〕、上下、善悪等の「対立」関係におけるそれとは異なり、それぞれの差異されるものにとって、第三者的観点、「疎外された反省(die sich entfremdete Reflexion)」(6.50)によるものとしてひとまずは位置づけることができるであろう。というのも、南極と北極という対立関係は、地球の方位という〈特定の観点〉以外において関係づけられることはなく、その特定の観点を離れ、南極それ自体、北極それ自体の意味が成立することはない。それに対して、差異性の関係にあると表象される、林檎、バナナ、ペン、バラ等々は、〈植物学という観点〉を離れても、〈食用という観点〉を離れても、林檎は林檎であり、ペンはペンであるという、それぞれの同一性をもっているかのように考えられ、それゆえ「比較」において無数の諸観点の設定が可能であると考えられるからである〔ただし、先に「区別」論考察の冒頭においても言及したように(本稿 第4章 3. 1 (1) (2))、こうした対立と差異性との間に一見成立するような区別そのものが問題であろう。すなわち、以上の整理は、あくまでも、便宜的に、あるいはくひとまず成立している両者の区別〉であるという点が重要であり、それは、ヘーゲルのいうならば、表象的・悟性的理解に留まるものである。対立と区別されうかに見える差異性も、本来いわば〈潜在的対立〉であり、その真実態を「対立」として取り戻していくべきものである。この点については、後に改めて考察していこう〕。

②「疎外された反省」—「相等性」と「不等性」の「分離」と「破壊」

さて、外的反省による「比較」に関する第二点目は、次のように分析される。すなわち、比較は「これらの両規定〔相等性と不等性〕そのものにとって外的である。〔つまり〕両規定は、また相互に関係づけられているのでもなくて、〔両規定の〕それぞれが対自的に〔切り離されて〕ただ第三のものへと関係づけられているだけである」(6.50)。

先の比較に関する第一点目は、差異される二つの或るもの(たとえば、林檎とバナナ)にとって、比較の「観点」が第三者的であることが述べられていた。第二点目は、第一点目に加え、こうした「観点」は、同時に、この「観点」において成立する、ある一つのもの(たとえば、林檎)の相等性と不等性という規定にとっても外的であるということ、それゆえ、今度は、相等性と不等性の両規定が相互に関係づけられていない、ということが指摘されている。

ヘーゲルの叙述に基づいて、先の例を再び援用するならば、次のようになるだろう。すなわち、林檎という一つのものにおけるバナナとの「相等性」(〈食用という観点〉における相

等性)と、他方、バナナとの「不等性」(<植物学という観点>においてバラ科の植物であり、バナナ〔バショウ科の植物〕と異なる)が、相互に関係づけられていないという事態である。こうした意味における「外的反省」が「疎外された反省 (der sich entfremdete Reflexion)」(6.50)である。「疎外された反省のもとでは、相等性と不等性は、相互に対して自ら関係づけられていないものとして現れ出る」(6.50)。

「疎外された反省」については、さらにそれが「両規定(相等性と不等性)を、<…の限りで><…の側面では>そして<…の観点では>を通じて、同一のものへと関係づけるのであるが、まさにこのことによって、この反省は、両規定を分離している」(6.50)という点が展開される。すなわち、林檎は<食用という観点>では「バナナと相等性」をもち、<バラ科の植物であるという側面(あるいは、植物学という観点)>では「バナナと不等性」をもつというように、「相等性」と「不等性」とが、本来林檎という一つのものにおいて相互に関係づけられているはずであるのに、「疎外された反省」は、相等性と不等性を分離してしまっているというのである。このことは、ひいては、ここでの諸「観点」相互の関連性が、「疎外された反省」において互いに分離されてしまっているということであろう。

ここから、「差異性」の「反省規定」としての非本来的あり方に対する批判的分析が始まり、その本来性の回復、すなわち、「対立」への移行論が展開される。というのも、この相等性と不等性の「分離」をうけて、さらに、相等性と不等性の「破壊 (Zerstörung)」(6.50)が論じられるからである。「両者〔相等性と不等性〕のこの相互分離によって、両者はただ廃棄されるだけである。…すなわち、或るもの〔林檎〕は他のもの〔バナナ〕に或る観点〔食用という観点〕では等しいが、しかし、別の観点〔バラ科の植物であるという植物学的観点〕では不等であるということ——この〔相等性と不等性とを〕相互に分け隔てる運動が、両者の破壊なのである」〔下線の強調は論者による〕(ibid.)。

この「破壊」は、差異性から対立論への移行が展開される重要な概念であると考えられる。では、その内実を引き続き具体的な事例を元に考察していこう。

(4) 相等性と不等性の「破壊」論 = 両者の「否定的統一」への帰還

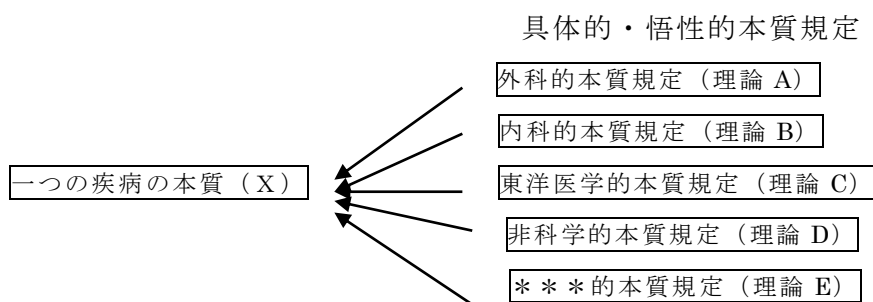
①「物と物との外的差異性(表象的差異性)」から、「一性内部の差異性」あるいは「本質(一性)における差異性」へ — insofern 概念から

ここで登場する「…の限りで (insofern)」という術語は、周知のように、『精神現象学』知覚章でも登場する概念である。本稿 第2章で言及したように、「知覚」という意識は、たとえば、「塩」という一つのもの(一性・同一性)を「白い」「辛い」「ざらざらしている」等々のさまざまな感覚的諸性質(多性・差異性)において捉える知である。知覚という意識の弁証法的経験の過程において、「塩」は<白くある〔色という観点の〕限りにおいては、立方体の結晶〔形という観点〕ではない>というように、「限りにおいて」とい

う構造において、塩という一つのものの本質をめぐって、多様な諸性質、あるいは多数の観点が、相互に無関心的に、並列的に成立している構造が分析される。言い換えれば、塩という「主語 X」の規定性をめぐり、諸性質としての諸述語 A、B、C、D 等が並列的に成立している事態として考えてもよいであろう。

「・・・の限りで (insofern)」が登場する『大論理学』の本質論における「差異性」の議論は、以上のような知覚章における〈物の一性と多性の構造〉の問題と類比的に理解しうると考えられる。ただし、ここでのより適切な事例として挙げられるべきは、物における感覚的諸性質を捉える知覚よりも、悟性的（科学的）知のあり方であるため、たとえば「一つの疾病をめぐる複数の理論の相互無関心的な併存」¹²⁹であろう。この事例をさらに展開するなら、〈ある一つの疾病の本質 X〉をめぐり、たとえば、それが外科的に説明される（理論 A）、内科的に説明される（理論 B）、あるいは、そのように西洋医学的にではなく東洋医学的に説明される（理論 C）、はたまた何か非科学的理由（例えば、誰かの恨みが理由の病である、等）から説明される（理論 D）など、他にも厳密には理論と言えないまでもさまざまな説明モデル（理論 E 等々）が考えられる場合である。ここで重要な点は、一つの本質を規定するそれら多数の諸理論（諸仮説）あるいは説明モデルは、それぞれが独立しており、それなりに〈ある一つの疾病〉の本質を捉えたものとして成立しているという点である。それゆえ、ここには論理的に言えば、一つの本質 X をめぐり、多数の具体的悟性的本質規定（A、B、C、D、E 等々）が差異的に（相互無関心的に）成立している状態である（下記【図 4】参照）。

【図 4】



それゆえ、この時点で確認すべきは、先に便宜的に取り上げた表象的理解における事例（差異性一般の事例）のような、林檎とバナナという物と物の区別（あるいは、差異性）が、ここ本質論で本来問題にすべきそれではないということである。すなわち、仮に林檎を引き続き例にとるとするならば、林檎という〈ひとつのもの〉の「同一性」の成立に関して、当の〈ひとつのもの〉と他のもの（バナナ）との無関心的な差異ではなく——たしかに、それとの類比的構造を確認することはできようが——、すでにその差異が成立する

¹²⁹ 高山 前掲書 2001 p.357

ためのくひとつのもの>（林檎）の本質をめぐる多様な本質諸規定（あるいは、諸述語間）におけるいわば内在的差異であると考えられる。

以下では、それゆえ、便宜的な表象的事例を理解の助けとしながらも、本質論本来の事例（本質規定の事例）について、さらに具体的に考えながら、目下の問題である「相等性と不等性の破壊」論を考察していこう。

② 「相等性」と「不等性」の内実 — 一定の「観点」における意味規定

では、ここから改めて<ある一つの疾病の本質>の例で考えていこう。たとえば、その本質の説明理論 A は<適用範囲という観点 i >において、理論 B、C、D と相等性をもち、理論 E と不等性をもつとしよう。あるいは、他の観点において、たとえば<科学的か、非科学的かという観点 iv >において、理論 A は、理論 B、C と同じであり、理論 D、E と異なるとしよう。その他にも、さまざまな観点において、理論 A は、他の差異された多様な諸「理論」と「比較」されうるであろう〔下記 【図5】 参照〕。

【図5】

「外的反省」による「観点」における「比較」（相等性と不等性）

	（理論 A と） 相等な理論	（理論 A と） 不等な理論
<適用範囲という観点 i >	B,C,D →内実【範囲が広い】	E →内実【範囲が狭い】
<効用という観点 ii >	B,C →内実【効用が高い】	D,E →内実【効用が低い】
<治療的観点か否か iii >	B,C,D →内実【治療的】	E →内実【非治療的】
<科学的観点か、非科学的観点か iv >	B,C →内実【科学的】	D, E →内実【非科学的】

さて、たとえば、ここで理論 A が「理論 B と同じであり（相等性）、理論 E と異なる（不等性）」といっても、ここで「相等性」と「不等性」という規定それ自体だけでは「比較」は無内容であり、その具体的内実は、「相等性」と「不等性」を成立させる<・・・という観点>という観点にこそあるだろう¹³⁰。すなわち、「相等性（同じである）」の内実はたとえば、<適用範囲という観点 i >においては、「適用範囲が広い」であり、「不等性（異なる）」の内実は「適用範囲が狭い」にあり、あくまでも「適用範囲」という議論領域における述語としての P と非 P という意味規定にその内実があるであろう。あるいは、同様に<科学的か、非科学的かという観点 iv >においては、「相等性（同じである）」の内実は、「科

¹³⁰ 高山 前掲書 2001 p.359f.の議論を参照。

学的である (Q)」であり、「不等性 (異なる)」の内実は、「非科学的である (非 Q)」になるろう。

すなわち「両者 [相等性と不等性] は、[本来] 区別の両規定であり、相等 (P) は不等 (非 P) ではなく、不等 (非 P) は相等 (P) ではない [というように]、両者はその一方は他方ではないところのものであるという相互関係である。そして、両者は本質的にこの関係をもっており、この関係の外では意味を持たないのである」[下線の強調は論者による] (6.50f.)。

相等性と不等性が、こうして、本来<一定の観点>における、限定された意味規定、内実をもつものでなければ「比較」は無意味になるろう。言いかえれば、相等性と不等性の内実に関して、<一定の観点>における<Pは非Pではないものであり、同様にして、非PはPではないものである>という相互関係、いわゆる二重否定が肯定になる関係、あるいは、[後に考察する]ヘーゲルの考える本来的排中律が両者の間に成立していなければならないのである。

「比較」における相等性と不等性の内実とは、あくまでも<・・・という観点>という<一定の観点>あるいは「一定の議論領域」内における意味規定 P と非 P が前提されていて初めて成立するものである。それゆえ、それは、当の議論領域や観点をさらに越え出たものや無関係な議論領域の意味規定までも含意するものではないであろう。つまり、たとえば、ここで<適用範囲という観点 i>において「理論 A と不等性をもつ (狭い=広くない)」という意味規定 (非 P における否定の意味規定) が、仮に全く別の観点における [たとえば「赤色でない」という<色という観点 n>における]「不等性」までも [いわゆるカテゴリーミス泰クのような内実までも] を含んでいるとするなら、比較はたちまち無意味になるろう、ということである。

以上の「相等性」と「不等性」の相互関係を、以下のようなヘーゲルの排中律批判の考え方からもさらに考察していこう。

③ ヘーゲルのカント的排中律批判 — 「観点の意味規定」「議論領域」の成立から

たとえば、[ここでふたたび、便宜的に、一般的な差異性の事例を手がかりに考えることになるが] <植物学の分類という観点>において、「林檎はバナナと不等である」といっても、その「不等性」は、「林檎はペンと不等である」という意味規定とは同じではない。というのも、ペンの「不等性」とは、そもそもペンが「植物学の分類という観点」内部 (P か非 P か) において、バラと不等である (非 P である) ということではなく、「植物学の分類という観点」それ自体を受入れないものであること、つまり、植物学における P [バラ科の植物である] と非 P [バラ科以外の科の植物である] 両者をさらに否定する意味において不等であるということになる [対して、バナナにおける「不等性」とは「バラ科の植物 (P) であり、それ以外の科の植物 (非 P) ではない」というあくまで「植物学の分

類」という観点の意味規定に限定された不等性である]。

このように、Pではないもの、非Pにおいて、ペンのように「そもそも植物でないもの（Pでもなく、非Pでもないもの）」までは含まれていないはずであると考えるのが、ヘーゲルの排中律の基本にある。それは、「C.矛盾」の「注解2」で展開される次のようなカント的（あるいはアリストテレス的）排中律へのヘーゲルの批判から明確に読み取ることができる。

「悟性論理学」的には、あらゆるもの〔主語 X〕の規定において、ある述語 A が帰属するか帰属しないかが、排中律の原則によって成立するとされる。ヘーゲルは、そうした「悟性論理学」における排中律が「精神は、甘いか甘くないかのどちらかである。緑であるか緑でないかのどちらかである等々」(6.73)を許すだけの「とるに足りないもの」(ibid.)であると批判する。先のカントのアンチノミー論でも言及した例（本稿 第3章 2.2(2)）を再び援用するなら、「どの物体も、良い香りがするか、良い香りがしないかのどちらかである」の場合、そこに排中律が成立するには、本来その前提として、そもそも〈香りがしないもの〉(Aでもなく、非Aでもないもの)ではなく、〈香りがするもの〉が主語として成立していなければならない。すなわち、排中律には、本来「Aでもなければ、非Aでもないような或るものは存在しないということ」(6.74)、「この対立に無関心であるような第三者は存在しないということが含意されている」(ibid.)のである。ヘーゲルは、この点にこそ悟性的排中律の真実態を見定める¹³¹。

¹³¹ ここには、ヘーゲルの概念論で登場する肯定判断・否定判断・無限判断の考察が関わってくると思われる。というのも、「排中律」批判で言及される「精神は、甘くない」という否定判断は、アリストテレス的な排中律を「とるにたらない」(6.73)判断として位置づけるための消極的意義をもつだけのものではなく、ヘーゲルにおいては、むしろ、カントとは異なる独自の無限判断として、積極的意義をもつものと考えられるからである。

ヘーゲルにおける無限判断は、ある普遍領域を共有した肯定判断と否定判断の対立を乗越える、文字通り「第三の弁証法的判断」を誘引するもの、新たな次元での排中律を誘引するものとして捉え直すことができると考えられる。一般に「Sは、甘くない」という否定判断においてわれわれは、Sは「甘い」という味がしないが、苦い、酸っぱい、辛い等、他の「味」がするということを理解している。それゆえ、この否定判断の実質は肯定判断である。対して、ヘーゲルが「精神は、甘くない」という命題を提示する際には、この判断において、精神が「そもそも味がしないもの」であるということが示されている。すなわち、「甘いか、または、甘くないかのいずれかである」という「味」の次元（Pであるか、または、非Pであるかのいずれかである）そのものを否定することで新たな次元を拓く判断が、ヘーゲル的な無限判断「Sは、(非P)′である」である。

- ① 肯定判断 SはPである。 : 甘い
- ② 否定判断 SはPでない。 : 甘いという特定の味の否定 「味」は前提
- ③ 無限判断 Sは(非P)′である。 : 「味」そのものの否定

カントの無限判断において示される「非P」は、Pとの連続性を保っているものでなければならぬとされる〔カントの無限判断においては、本稿 第3章 注109も併せて参照〕。「味のするもの」Pに対しては「味のしないもの」が非Pになり、われわれは、前者に対して後者の意味を、無規定的ではあれ連続的に理解することが可能である。言いかえれば、Pと非Pの二項がともに属する上位概念を理解することができる。対して、ヘーゲルが提示する無限判断は、固定的な肯定判断と否定判断に対して、それらを連続的にではなく、非連続的に乗越

形式論理学(悟性論理学)においては、ある述語規定 A が帰属するか、帰属しないかという二者以外の「第三者」は排除されていると当然のごとくに言われるが、本来排中律が成立するには、むしろ「第三者」的なもの〔ただし、両者の「否定的統一」としてのそれであり、「対立に無関心」ではないもの、あるいは、<「A でもなく、非 A でもないもの」ではないもの>〕が、先だって成立していなければならないのである。ここでヘーゲルが強調する「第三者」とは、通常の論理学では「死んだ或るものという形態を持つ」(6.74) が、それは「より深く考えられるなら、対立が根拠としてのそれへと還っていく反省の統一」(ibid.)であり、ひいては「あらゆる運動と生動性の根」(6.75)である。この「反省の統一」「否定的統一」論こそは、対立、矛盾論の展開においても非常に重要な概念となる。

④ 相等性と不等性の「否定的統一」への環帰 — 「本質の同一性」との連関性の回復へ

える判断、共に属する上位概念に向かうのではない「奔放な飛躍」がなされる判断であると思われる。たとえば、「明日の天気は、晴れであるか、あるいは、晴れでないかのいずれかである」について、二つの判断の間に排中律が成立するには「明日の天気はあり、それは何か」という観点、あるいは一定の議論領域が大前提として成立していなければならない。しかし、その大前提に対して、たとえば、「そもそも、明日の天気がない」という観点を想定するなら、それは、ある既存のパラダイムの内部からすればもはや理解不可能な「外」(ただし、この外は、理解不可能な外である)が示される判断である。

「無限判断」について、その哲学史的な背景をふりかえってみるなら、古来「万物の根源」なるものは、アナクシマンドロスの「非・限定者」、デモクリトスの「非・分割者」など、「無限判断」(非 X)の定式で言い表されていた。すなわち、物の根源は、非存在を通してしかその存在が叙述されえないという共通性をもっていたといえる。ヘーゲル哲学においても、『大論理学』は、ハイデガーの指摘を待つまでもなく、「絶」対者、「無」制約者の叙述という神学的かつ存在論的モチーフで展開されたものであり、その序文において「自然と有限な精神の創造以前において、自らの永遠の本質のうちにあるがままの神の叙述」(5.44)とも喩えられている。存在論としてのヘーゲル論理学は、ただし、世界が安定と不安定を反復しながら、いわば、その都度、その都度のマイクロな世界創造(概念の生成)の瞬間に立ち会っているといったイメージに近いであろう。

それは「X は、A であるか、非 A であるかのいずれかである」という既存の排中律に対し、「無限判断」によって、A と非 A が成立する次元そのものが否定され、非連続的な新たな次元が拓かれる瞬間であり、したがって、新たな排中律(B か非 B)——ただし、元の排中律[A か非 A か]とは、非連続的な関係にある議論領域——が生成する瞬間であろう。そして、新たな排中律が生成し、さらに、たとえば「B は B である」という新たな同一性が成立していくまでの間、その束の間われわれは「絶対者」あるいは「無制約者」を捉えていると言えるのではないか。さらに言えば、われわれの既存の A=A が覆され、新たな(ただし暫定的な)同一性を求める合理的知の営みがはじまる瞬間、そこには新たな「観点」が設定されながら、パラダイム転換が反復され、われわれの知の体系が進展していくさまをここに重ね合わせることができよう。また、たとえば、緻密で有用な論理体系が、しかし、その原理そのものにおいて——「微分」(5.299ff.)における「瞬間の速度」、ユークリッド幾何学における「点」の定義等々——いかに矛盾を孕む概念であっても、なぜかそこから見事な論理体系が紡ぎ出されていることもその現れとして捉えることができるのではないだろうか。

こうして、繰り返し、繰り返し、いわばマイクロレベルでの世界創造が行われる瞬間を、ヘーゲルは特有の「矛盾」として抉り出そうとし、またそれが「すべてのものは、それ自身において矛盾している」(6.74)、そして、「世界を動かすものが矛盾である」(8.247)というテーゼに託された内実ではないだろうか。

以上、「注解」におけるヘーゲルの排中律批判の論考も踏まえ、改めて、「差異性」という区別における「相等性」と「不等性」の議論を考察していこう。

i) まず、「外的反省」の「比較」においてその内実を担う「一定の観点」は、それゆえ、相等性 (P) と不等性 (非 P) とを統一するもの (P および非 P) であり、ひいては両者の「本性 (Natur)」(6.51)としてひとまず位置づくものである。

ただし、ヘーゲルが叙述する「両者〔相等性と不等性〕の否定的統一」(ibid.)の方は、第一に、そうした一定の諸「観点」(「観点」i, ii, iii, iv, …等々)によって成立する悟性的本質規定(理論 A, B, C …等々)それぞれの同一性(A=A, B=B, C=C等々)を意味しよう。たとえば、理論 A は、「比較」において、ある観点 i は受け入れ、その限りにおいて B と相等 (P) であり、また別の観点 ii も受け入れ、その限りにおいて B と不等 (非 Q) であるが、それぞれの場合の相等性と不等性とは、一定の諸観点 (i・ii) をそもそも受け入れる A という「第三者」的統一が前提されていなければ意味をなさない。たとえば、A が、他の観点 v は受け入れないものであれば、この観点 v において B と不等であるとか相等であるといっても、先に考察したように、その不等性の内容はたちまち無意味になる。さらに、A が、観点 i において B と相等である (P である) というのは、不等である (非 P) であるとの否定的相互関係を含んだ上で成立する P である。すなわち、相等性とは不等性と無関係ではなく、本来関心ある関係において成立するものなのであり、その意味において、A は「両者 (相等性と不等性) の否定的統一」(ibid.)なのである。

第二に、この「否定的統一」とは、こうした悟性的な本質諸規定(理論 A, B, C, D 等々)におけるそれぞれの同一性を意味するのみならず、さらに、それら多様な本質諸規定をさらに高次の[いわば]メタレベルにおいて統一する、「本質そのもの」(「純粋な同一性」(6.36)としての X=X)の統一性に環帰するものであろう。言いかえると、一定の観点それぞれにおける相等性と不等性の統一性は、第一に、悟性的本質規定(悟性的理論 A, B, C 等々)という、いわばオブジェクトレベルでの個々の同一性であるのに対して、さらに、本質 X (本質の本質)の統一性は、それらを否定的にとりまとめる統一性、すなわち、メタレベル(理性的レベル)に位置づくものであり、それが大前提として成立していなければならないであろう。

それゆえ、相等性と不等性の「否定的統一性」への環帰とは、最終的にこの第二の意味での「本質の純粋な同一性」(<区別なき区別>)との連関の回復を意味するものである。この X の統一性が回復されるということ、このことが、すなわち、「差異性」において見失われていた<区別なき区別>の想起である。

ii) ところが、改めて振り返ると「差異性」の段階においては、相等性と不等性は相互に無関心なあり方に堕したものとして描かれ、本来のあり方であるこうした「否定的統一の観点」(ibid.)、みずからの「本性」(ibid.)を忘却した状態、区別論における第二段階、悟

性的段階であった。相等性と不等性の相互無関心性が極まり、たんに形式的排中律のみが成立すると表象されるなら、相等性と不等性は、無規定性（無内容）となり、両者は「破壊」される。

この「破壊」論の意味は、次のように理解することができるであろう。すなわち、「観点」は、最初には（悟性的・表象的理解においては）、「第三者」つまり「比較するものに帰属している」（6.51）のものであり、相等性や不等性に対して、さらに、比較されるものに対して、外的なものであるかのように表象された。しかし、それは、実は「比較される当のもの彼岸」（6.51）にあるのではなく、あるいは「両者の外にある主観的な行い」（ibid.）として「比較するもの」の側にあるのではなく、むしろ、その逆さまで、此岸、つまり「比較されるもの」そのもののあり方が反映されたものなのである。こうして「この無関心な配慮 [= 第三者の観点]、あるいは、[この観点に基づく] 外的区別は、・・・外的区別の否定性そのもの [外的区別ではなく、むしろ、内的区別] である」（6.51）。

この叙述の意味を、再び、カント（およびアリストテレス的）排中律の問題を援用して敷衍すれば、以下のようなだろう。悟性論理的には、あらゆるものの規定において、ある述語 A が帰属する（相等性）か帰属しない（不等性）かが、排中律の原則によって成立するとされた。しかし、ヘーゲルにおいては、相等性（P：帰属する）と不等性（非 P：帰属しない）として成立するものは、外的に形式的に設定されるものではなく、むしろ、その逆さまであり、規定されるものの側から設定されるべき観点によるものである。先にも見たように、たとえば、精神は、そもそも＜色という観点（緑か、緑でないか）＞を受入れないもの〔緑であるのでもなく、緑でないものでもないもの〕であり、それゆえ、＜色という観点＞において、精神が林檎や梨と相等性か不等性かという比較はなされえない。形式的になされたとしても、その比較の規定（相等性と不等性）はたちまち無意味になる。同様に、われわれが本質の差異性における具体的事例考察において見たように、ある疾病（X）を説明する理論 A が、他の諸理論（B、C、D 等々）と比較される場合、A が受けいれうる比較の観点は A の側から設定されるものであり、ここにおいても、たとえば、この理論が＜色という観点＞や＜食用という観点＞から他の諸理論と比較されるということはないのである。

iii) このように受入れる比較の「観点」が、外的に設定されるようにみえて、実は、差異される側（理論 A）側によって設定されるものであるということ、このことは、ある理論が他の諸理論と、実は、何ら無関心な差異的關係にあるのではなく、そもそも関心ある関係であるということであろう。すなわち、「外的な反省」による相等性と不等性は外的なものではなく、内的なものであるとしてその真実態が明らかになり、その外面性が「破壊」され、それを通じて、その本来のあり方である「否定的統一」が回復（想起）されるのである。このことは、同時に〔繰り返しになるが〕ここでの「疎外された反省」が、そもそもの最終的には「同一性（X）」（＜区別なき区別＞）という自らの本来性を回復し、疎外

態から自己を回復することを意味する。

別のいい方をすれば、要するに「差異性」とは、そもそも一つの本質をめぐって成立している区別であるという、その原理的な同一の「観点」（先に見たように、第一に悟性的な「一定の諸観点」に対する、さらなる第二の根本的観点 X）においてこそはじめて成立する差異性「諸理論」（諸本質性）なのである〔この根本的な観点（いわば、理性的観点）においては、ある意味で、もはや諸理論相互に、不等性はなく、同じ（相等性）なのである。そのことをヘーゲルは、「同じである（相等性）」とか「異なる（不等性）」両者ともが「相等性」になる、すなわち「無規定的な差異性（反省それ自体）」にもどる、と叙述している〕

以上の相等性と不等性の「破壊」を経て、差異性は対立へと展開し、差異性の本来は、対立として、自らの真実態を取り戻していく。すなわち、一つの本質をめぐって、多様な諸理論がそれぞれ無関心的に成立しているのではなく、互いにその一つの本質規定をめぐり不可避免的に対立するのである。それに応じて「反省」も、「反省それ自体」および「外的反省」という非本来的なあり方から、やはり「本来の反省」へと立ち帰る。

（5）区別論における「差異性」の位置づけー「弁証法的三段階」において

さて、以上の差異性の展開を元に、改めて区別論における先の問題点、すなわち、区別論における差異性の位置づけについて整理しておこう。差異性は、「B. 区別」の第二段階として、区別という反省規定内部の悟性的段階・表象的段階に該当する。それゆえ、ヘーゲル弁証法の本来の意味からするなら、その段階を挿入したことには、十分な理由があったと言える。というのも、繰り返しになるが、形式的にはここでの展開は、「差異性」として区別は、その本来の意味を見失っているが、それが「否定的統一性」を回復し、「対立」として再び本来の意味を見出すという展開として捉えられなければならないからである。この展開において、「差異性」という第二段階、いわば迂回路は、決して余計なものではなく、区別という概念内部の弁証法的展開において、欠くべからざる契機であったのである。

それは、本稿の考察に照らせば、ヘーゲルが、悟性的な段階、抽象的な段階（第一の否定）を重視する立場そのものである。つまり、「B. 区別」における、「1 絶対的区別」「2 差異性」「3 対立」とは、区別における、第一段階としての同一性（＜区別なき区別＞としての絶対的区別）から、第二段階としての第一の否定、すなわち「差異性」へ、そして、第三段階としての第二の否定、すなわち、「区別」本来のあり方としての「対立」へという展開として整理することができよう。そして、第二段階の抽象的・悟性的な区別のあり方の本来は、第三段階の理性的な区別、すなわち、「対立」として明らかになるのである〔ここで先取りしておくならば、「対立」の概念は、その本来の在り方を「矛盾」としてさらに取り戻していくことになる〕。以上を踏まえて、次に「対立」概念の展開を考察していこう。

3. 4 「対立」

(1) 「対立」の意味 ——<一つの本質>をめぐる「対立」

「対立は、同一性と差異性との統一である。対立の両契機〔同一性と差異性あるいは区別〕は、一つの同一性において相異なっている。こうしてそれらは、対立する両契機である。」「下線の強調は論者による」(6.55)。

このように、まず「3 対立論」第一段落で改めて確認され、重要なことは、「対立」が成立するのは、あくまでも「一つの同一性」(ibid.)において、すなわち、<一つの本質>の「同一性」においてであるということである。「対立」では、「差異性」において忘却され、見失われていた、本質の「同一性」との関係、ひいては<区別なき区別>が想起、回復されている。具体的には、本質の同一性（たとえば、<一つの疾病の本質> $X=X$ ）がさまざまに規定され、悟性的な諸本質態（説明理論 A,B,C,D,E 等々）が、互いに自立的に（相互無関心的に）成立していたのが、すなわち、「差異性」の関係であったが、そこから、その一つの本質規定をめぐり、悟性的本質諸規定相互の間に「対立」関係が生じている事態への展開が想定されよう。

それに伴い「対立」では、新たな概念として、「差異性」の規定「相等性」と「不等性」から、「肯定的なもの」と「否定的なもの」という概念が生成する。

(2) 「相等性」と「不等性」から「肯定的なもの」と「否定的なもの」へ

① 「相等性」と「不等性」における二つの無関心性 ——水平レベルと垂直レベルでの無関心性

「3 対立」論では続いて、改めて「差異性」における「相等性と不等性」のあり方が次のように振り返られる。「相等性と不等性とは、外化された反省である。それらの〔それぞれにおける〕自己同一性は、それぞれ、一方の、それから区別されたものに対する無関心性である(1)だけでなく、即且つ対自的な存在そのものに対する無関心性(2)である」〔下線の強調と番号付けは論者による〕(6.55)。

ここでは、相等性と不等性における二つの無関心性〔下線(1)(2)〕が指摘されている。第一に、両者のいわば水平的関係における無関心性であり〔下線(1)〕、第二に、両者と「即且つ対自的なもの」＝「否定的統一性」との垂直的關係における無関心性〔下線(2)〕である。すなわち、相等性と不等性は、相互に無関心である（水平レベルにおける無関心性）だけでなく、同時に、「即且つ対自的な存在そのもの」に対する無関心性、すなわち、同一性と区別（差異性）という契機を全体として含んだ「否定的統一性」＝「本質という同一性 X」に対する無関心性（垂直レベルにおける無関心性）でもあったことが振り返られて

いる。

この水平、垂直両レベルの二段階的無関心性が回復されると、先の「差異性」の議論でも見てきたように〔3. 3 (4) ④参照〕、相等性と不等性は、「対立」においてその本来のあり方を取り戻していく。そのあり方こそが、全体にとっての契機としての同一性と区別であり、差異性の論証を経た対立論においては、それが「肯定的なもの」と「否定的なもの」という新たな概念である。

② 「対立」における「肯定的なもの」と「否定的なもの」

「肯定的なもの」とは、それゆえ、「それ自身の中に不等性への関係を含む、自己内反省した自己との相等性」であり、他方、「否定的なもの」も同様に「それ自身の中に、その非存在、すなわち相等性への関係を含む、不等性」(6.56) である。このように、相等性と不等性が、他者との関係を自己内に含んで（回復して）成立したのが、それぞれ「肯定的なもの」と「否定的なもの」である。これ以降、「対立」論では、本質における「肯定的なもの」と「否定的なもの」という概念の「対立」が論じられる。

③ 自己関係性(自立性) と 他者関係性(他者依存性) という 二重の側面

こうして、肯定的なものと否定的なものそれぞれにおける、他者との関係性、全体との統一性の回復という過程を経て、次に、両者の自立的側面が論じられる。「肯定的なものと否定的なものとは、それゆえ、対立の自立的になった二つの側面である」(6.57)。とはいえ、もちろん、両者が互いに対立し合うということ、互いの他者と関係し合うということが重要であるため、それぞれにおける自立性ということから、差異性におけるような両者の無関心的な自立性に逆戻りするという展開にはならない。すなわち、たしかに「両者〔肯定的なものと否定的なもの〕は、全体の自己内反省であることによって自立的である」(6.57) が、しかし「かつ〔同時に〕、対立が全体として自己内反省している規定性である限りにおいて、対立に属する」(ibid.) という概念なのである。

さらに言えば、ここでの「自立性」とは、差異性におけるように、単に相互に無関心的に成立しているという自立性ではなく、肯定的なものと否定的なもの両者における「それぞれが、自らの他者へと関係するものとしてのみ、自己自身へと関係する」(6.57) というあり方であり、ここに、自己関係性としての自立的側面と、他方で、他者関係性という他者依存的側面とが、「二重の側面」(6.57) として分析されるのである〔ただし、この二重の側面は、一つの観点において同時に成立する二重の側面であることが後に浮き彫りにされていく〕。それも、肯定的なものおよび否定的なものそれぞれにおいて成立する「二重の側面」である〔このそれぞれにおける「二重の側面」とは、すでに「C. 矛盾」の原型となっている〕。

(3) 「肯定的なもの」と「否定的なもの」との「対立」の三段階

以上のように、「対立」概念の原型（ひいては、「矛盾」概念の原型）が、「二重の側面」〔自己関係性あるいは自立性と他者関係性あるいは他者依存性〕から確認された上で、「対立」概念は、重層的に、やはり、ここでも三段階において展開されていくと分析できよう。

すなわち、第一段階は「対立するもの一般」(6.57)であり、第二段階は「(肯定的なものとの否定的なものとの相互に) 交替可能な対立」(6.58)である。そして、最終第三段階は「即且つ対自的に肯定的なもの」と「即且つ対自的に否定的なもの」との対立であり、この第三段階において、対立が自らの本来のあり方を「矛盾」として取り戻していく。

まず、対立の第一段階は、弁証法的展開にしたがえば、第三段階がそこに回帰するはじまりとしての「対立」である。そして、第二段階は、肯定的なものとの否定的なものとのいわば相対的關係であり、ここでまたもや「外的反省という契機にしたがった」(6.58)段階が展開される。それは、以下に考察するように、今度は「対立」内部の展開における、悟性的段階（第一の否定）に該当しよう。そして、最終の第三段階は、第二段階〔第一の否定〕を乗越えた、第二の否定、否定の否定に該当するものであり、ヘーゲル哲学においてはしばしば「絶対的」な段階と等値しうる「即且つ対自的な対立」の段階である〔そして、繰り返しになるが、そこにおいてすでに「C. 矛盾」に到達している〕¹³²。

以下では、以上の形式的な意味のみならず、本質論の議論としての具体的内実を、それぞれの段階ごとに考察していこう。

① 対立の第一段階 — 「対立するもの一般 (Entgegengesetzte überhaupt)」

さて、対立の第一段階「対立するもの一般 (Entgegengesetzte überhaupt)」(ibid.)においては、「肯定的なもの」と「否定的なもの」について、改めて「それぞれが、あくまでも (und zwar)、一つの同一的關係のうちに存在する」(6.57)のものであり、「対立の絶対的契機」(6.57)であるということ、すなわち「両者が存立する運動は、不可分に一つの反省である」〔下線の強調は論者による〕(6.57)ということが確認される。

ここでは、先の「二重の側面」(自己関係性と他者関係性)それぞれが次のように、より厳密に意味規定される。すなわち、まず「第一に、他者が存在するその限り、存在する」

¹³² 以上のような三段階的論証のあり方は、一見、やはり迂回的な論証であるようにも思われ、場合によっては、(特に第二の段階は)なくてもすまされるような展開にも思われる。というのも、特に、上に言及した第一段階「対立するもの一般」(6.57)における「二重の側面」において、すでに矛盾の原型が見定められるのであり、そのまま「C. 矛盾」論へと展開することも十分可能であるように思われるからである。しかし、ヘーゲルは「対立」という概念そのものの成立においても、重層的な概念の展開、反省の運動が展開されるべきであると考えたのであろう。それは、先に考察したようにちょうど「2 区別」項全体において「差異性」が、欠くべからざる段階として設定されていたことと同じ哲学的意義がある。また、それはとりもなおさず、本稿が、ヘーゲル弁証法における広義の悟性的段階を重視する立場とも繋がるものである。

(他者関係性) (6.57) とは、「[肯定的なもの、否定的なもの] それぞれが、他者によって、すなわち、自らの固有の非存在によって、それがあるところのものである。それぞれは〔他者に依存し、他者の存在によって〕定立された存在にすぎない」(6.57) として描かれる。

「第二に、それぞれは、他者が存在しない限り、存在する」という点が、肯定的なもの、否定的なものそれぞれの全体としての自立性の側面（自己内反省、自己完結性）として展開されている。すなわち、「[肯定的なもの、否定的なもの] それぞれは、他者の非存在によって、それがあるところのものである。それぞれは、自己内反省〔いわば、他者との関係を内に含みつつ自立した存在〕である」(6.57)。

先の<一つの疾病の本質>をめぐる対立において具体的に考えてみるならば、ここで「肯定的なもの」とは、第一義的には、たとえば<科学的か、非科学的か>という一定の「観点」において、A（科学的である理論）と相等性の関係にある理論 B、C 等〔Q である〕であり、対して、「否定的なもの」とは、A と不等性の関係にある理論 D、E 等（非科学的である理論〔非 Q である〕）であろう。こうして、「肯定的なもの」と「否定的なもの」とは、A と非 A として〔あるいは一定の観点における規定としては Q と非 Q として〕対立する、「対立の絶対的な契機」(6.57) である【**図 5** 参照】。

ただし、たしかに「このふたつは、対立一般のひとつの媒介であるが、この媒介において、[肯定的なものと否定的なものとの] 両者は、[いずれも] たんに定立されたものであるにすぎない」(6.57) ことが強調される。というのも、この段階における両者「それぞれは、[それぞれの] 他者にとっての対立したものにすぎず、一方が肯定的であり他方が否定的である、ということではまだないのである。そうではなく、両者とも〔相対的に〕互いにとって否定的である」〔下線の強調は論者による〕(6.57) に過ぎないのである。すなわち、「対立するもの一般」という第一段階においては、肯定的と否定的というそれぞれの固有性が成立しておらず、両者が相互依存的に関係しているにすぎない。それゆえ、結局は、互いにそれぞれにとって、相対的に否定的である関係に留まり、どちらも否定的なものである。こうした相対的な相互媒介の関係において「両者は、総じて、たんに定立されたものであるに過ぎない」(6.57)、と位置づけられる。

② 対立の第二段階 — 「交換可能な」対立

i) 以上のように、まずは「たんに定立されたもの」(ibid.)として叙述された両者〔肯定的なものと否定的なもの〕における「対立するもの一般」という対立の第一段階から、「さらに〔第二に〕、・・・自己内反省一般」(6.57) の段階として、対立の第二の段階が展開される。この「自己内反省一般」という概念も、一見誤解を招きやすい不用意な表現にも思われるが、それは、端的に、両者それぞれが他者との相互関係、さらに、両者の統一性（としての本質の同一性）を〔差異性の段階においてと同様、またもや〕見失って〔忘却して〕、自らの内にこもったあり方（自己内反省）を意味するものであろう。それゆえ、対立の第二段階は「外的反省の諸契機〔というあり方〕にしたがった」(6.57f.) あり方であり、こ

ここで両者は「かの最初の同一性、すなわち、そこにおいて両者が単に契機にすぎない同一性」(6.58)に対して「無関心的」になってしまっている。まさに、ここで「対立」の展開内部においても、その第二段階として、またもや「外的反省」の段階が設定されているのである。すなわち、「かの最初の同一性」、あるいは、「否定的統一性」への関係が見失われ、それに対して無関心的になってしまうあり方、両者が一つの本質をめぐる対立であることが忘却されたあり方が叙述される。

そうなると、対立そのものは、たしかに、「対立するもの一般」としては成立しうるが、しかし、差異性の段階においてと同様に、そもそもの対立の基盤、いわば母体としての「同一性」を見失った「肯定的なもの」と「否定的なもの」とは、やはり無規定的で、無内容な対立になる。というのも、どちらを「肯定的なもの」とみなし、どちらを「否定的なもの」とみなすかは、どちらでもよく、「交換可能である」(6.58)からである。さらに言うなら、「差異性」の議論においてすでに考察してきたように、統一性としての「観点」(の内容)を見失うなら、Aと相等なものを「肯定的なもの」とみなしても、あるいは、「否定的なもの」とみなしてもどちらでもよい(無関心である)からである。

「たしかに、それぞれの側に、肯定的なものおよび否定的なものの中の 하나가 帰属する。しかし、両者は、交換可能なものである。そして、それぞれの側は、肯定的であるのと全く同様に、否定的であるとも解されうるといふ、そういうあり方をしているのである。」(6.58)

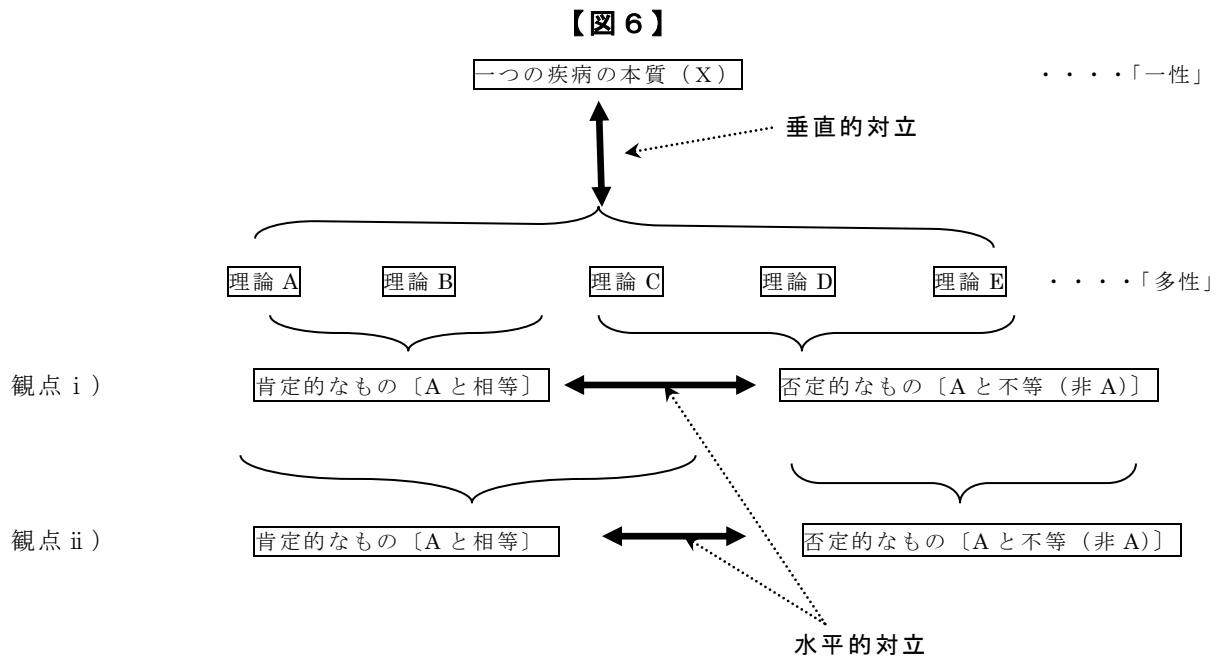
ii) 「注解」の叙述も援用し、この点をさらに具体的に考えてみよう。「注解」では、「東への一時間の道のりを行き、同じだけの道のりを西へ戻ること」(6.65)を例に「無関心的対立」のあり方が解説されている。すなわち、たしかに同じだけの道のりを戻れば、最初に進んだ道のりは打ち消される。その意味で、両者は対立関係にあると言えよう。しかし、「東へ一時間の道のり」も、また、それを否定しそれと対立する「同じだけの西への道のり」も、それぞれ、それ自体では「肯定的な道のり」でも「否定的な道のり」でもない。両者に対する「第三の観点」があってはじめて、一方が肯定的な道のりであり、他方が否定的な道のりとなる。この観点がなければ、それぞれの道のりはそもそも対立するものでもない。というのも、別の観点からみれば、否定や対立の関係にあるというよりも、たとえば、二時間分の道のりとして、対立し相殺されるのではなく、むしろ加算されるのである。このように、観点によって、どちらが肯定的であるか否定的であるかが決まるということ、つまりは、観点抜きでは、肯定と否定の対立そのものがたちまち無規定・無内容になるということが具体的に分析される。

他にも、ヘーゲルが対立の事例として(ひいては、すでに「矛盾が直接的にその姿を現わしている、相関関係」(6.77)として)挙げる、上と下、右と左、善と悪等についても、同様の考察が可能である。たとえば、上と下であるなら、<ある一定の場所から見て上か

下か>という観点があるからこそ、その対立の本来の意味が成立するのであって、観点が変われば、上下は逆転しうる。あるいは、こうした「相関関係」(ibid.)においては、観点抜きには、あるいは観点の外では、そもそも上下の対立という関係は成立せず、たんに「場所一般」(ibid.)となるのである。

iii) 以上、「注解」における「観点」論に定位した事例を手がかりにしつつ、対立の第二段階における、あくまでも<本質>をめぐる「肯定的なもの」と「否定的なもの」の対立について考えてみよう。というのは、注解の例は、たしかにわかりやすいものではあるが、これまでと同様、それだけでは、表象的な理解にとどまり、ここでの議論が、本来本質をめぐる対立であるということを理解するには、やはり不十分であると考えられるからである。

対立の第一段階においては、「肯定的なもの」と「否定的なもの」とは、一つの本質をめぐる、それぞれ、悟性的な本質規定 A [肯定的なもの] とそれと対立する非 A (としての、悟性的本質規定 B, C, D 等々) [否定的なもの] であった。ただし、そうした本質諸規定、より具体的にいえば、一つの本質をめぐる諸理論、あるいは、諸仮説が、相互に対立するのは、そもそも、それに先だって、両者の間に「ある一定の観点」における「否定的統一性」が成立しているからであった。さらには、その仮説が説明しようとするそもそもの問題、すなわち、本質 (X) の同一性という、いわば「根本的観点」、原理的な同一の「観点」(悟性的な一定の諸観点に対して、さらなる根本的観点) とでも言うべきものが成立しているからであった [本稿 3.3(4)④ 参照]。それゆえ、A と非 A の対立、すなわち、悟性的な本質諸規定相互のいわば悟性レベルでの対立 (水平的対立) とは、同時に、そもそも X (本質そのものの同一性) とそれら諸本質性 (多性) との対立、すなわち、本質そのものと諸本質性との対立 (垂直的対立) を含意する。言いかえると、前者のオブジェクトレベルでの対立は、それをそもそも成立させるための、後者のメタレベルでの対立が常にすでに成立していることを意味するのである [下記 【図6】 参照]。



ところが、対立の第二の段階は、そもそもこうした対立の統一的「観点」が喪失された段階、対立の非本来態に墮したあり方であった。肯定的なものと否定的なものは交換可能であり、両者を統一する「かの最初の統一」(6.58)が喪失されると、対立は無関心的なものになり、ひいては、無規定な対立になる。このような無規定的対立こそが、「外的反省」にしたがった対立の第二段階、対立の非本来的なあり方というわけである。そして、ここで本来のあり方を想起した「対立」が、最終の第三の対立である。

**③ 対立の第三段階—「即且つ対自的に肯定的なもの」と「即且つ対自的に否定的なもの」
i) 本来の対立の「取り戻し」**

では、最後の対立の第三段階について考察しよう。これは、対立の本来的なあり方が想起され、取り戻される段階であり、ここにおいて第一、第二の対立が克服される。すなわち、「第三に、肯定的なものと否定的なものは、たんなる定立されたもの (nur ein Gesetztes) [=第一の対立] でもなければ、また、たんなる、ある無関心的なもの [=第二の対立] でもない」ものとして、第一と第二の対立が否定される。続いて「そうではなく、[第三の対立では] 両者 [肯定的なものと否定的なもの] が定立されてある (Gesetzsein) ということ、いいかえれば、ひとつの統一の中において、ただし、両者そのものはこの統一ではないのだが、そうした統一の中で他者と関係しているということが、それぞれにおいて取り戻されている (zurückgenommen sein)」(6.58) のである。

第三の対立は、第二の対立を経て、たしかに、基本的には、第一の対立「対立したもの一般」のあり方へ還帰しているといってもよいであろう。というのも、第一の対立において、肯定的なものと否定的なものそれぞれにおいてすでに明らかになっていた、かの「二重の側面」(他者依存性と自己関係性あるいは自立性)が、ここでふたたび「取り戻される」からである。そして、この「二重の側面」とは、取りも直さず、かの「否定的統一性」の

想起（取り戻し）によって成立する。この想起によって、肯定的なものと否定的なものは、互いに相即不離な関係を取り戻すのである。しかし、第三の対立に特有のあり方としては、もはや交換可能ではない対立、非対等な関係にある、肯定的なものと否定的なものが生成している。すなわち、第三の対立は、たんに第一の対立へとそのまま還帰しているのではなく、あくまでも第二の対立における無関心性、交換可能な対立を克服、あるいは、否定して成立した段階であり、ここに新たに重要な点として、両者の非対等性、交換不可能性が成立しているのである。

ii) 「即且つ対自的にある反省諸規定」としての「第三の対立」

第一と第二の対立においては、肯定的なものと否定的なもの両者の特徴は、先の「二重の側面」も含め、いまだ、対等あるいは同格にあるものとして叙述されていた。それゆえ、その限りにおいては、寺沢が指摘するように¹³³、第一の対立と第二の対立は、どちらも「対立するもの一般」についてのことであり、第一から第二を論理的に導出でき「三つに分けるよりも二つにわけるとははっきりした」¹³⁴とも言うるかもしれない。たしかに両者の対等性という観点においては、そうした寺沢のような解釈も可能であろう。しかし、本稿においては、第二の対立は、外的反省、あるいは、第一の否定の段階として、ヘーゲルの哲学において重要な意義をもつものであり、寺沢の指摘のように、単純に「三つに分けるよりも二つにわけるとははっきりした」とは言えない、と考える¹³⁵。

第三の対立においては、肯定的なものと否定的なもの無関心態（第二の対立）を脱却して、相互の統一が取り戻されたことにより、肯定的なものと否定的なものそれぞれのそのまま全体となっている。それぞれがそのまま全体となっているとは、まず、肯定的なものにおいては「肯定的なものという規定性がそこで成立しているところの他者（否定的なものとの）関係を、〔肯定的なものは〕それ自身においてもっている」（6.58）こととして、また、否定的なものにおいては「〔肯定的なもの〕同様に、ある他者に対するものとしての否定的なもの〔相対的な否定的なもの〕ではなく、それを通じて否定的であるゆえんの規定性をそれ自身の中にもっている」（6.58）こととして叙述される。そうして「それぞれが、自立的で、それだけで存在する、自らとの統一なのである」（6.58）。言いかえると、肯定的なものと否定的なものそれぞれの、契機であると同時に全体であるという構造を取り戻すのである。

さらにこの段階においては、「それぞれが、それ自身のもので、肯定的であり、かつ、否定的である」（6.58）として、肯定的かつ否定的という「矛盾」の原型が、それぞれにおいて、すでに成立している。そして、この「肯定的なものでありかつ否定的であるものが、即且つ対自的にある反省諸規定である」（6.58）として、第三の対立（ひいては、矛盾の構

¹³³ 寺沢 前掲書 1983 p.320f. 注（68）

¹³⁴ 注 133 参照。

¹³⁵ 注 132 も併せて参照。

造)において、対立(あるいは区別)は、「反省諸規定」の「即且つ対自的」あり方、すなわち、絶対的あり方とでもいうべきものに到達したわけであり、ここで両者の間に交換不可能な対立、非対等的な対立が次のように生成しているのである。

iii) 「交換不可能な対立」－「対立していないもの」と「対立しているもの」との対立

ここで「即且つ対自的に肯定的なもの」と「即且つ対自的に否定的なもの」との間の非対等性とは、すなわち、前者が「対立していないもの」(6.58)であり、後者が「それだけで存立している対立したもの」(6.59)、あるいは「自己に休らう全体的対立」(6.59)であるという点にある。つまり、第三の対立における「肯定的なもの」と「否定的なもの」は、本来の対立として、「非対立」と「対立」との対立関係として生成しているといえる。この非対等的な関係については、「C. 矛盾」において、引き続き改めて考察していこう。

iv) 「否定」から「排斥」へ

さて、対立の第三段階においては、たびたび言及してきたように、「C. 矛盾」のあり方がすでに垣間見られるのであるが、この「矛盾」のあり方との関係において重要であるのが、それぞれの他者との関係において、これまでのような他者の単なる「否定」や他者の「非存在」ではなく、より徹底的に他者を「排斥する (ausschließen)」という運動が新たに登場する点であろう。この「排斥」運動は、対立のなかでも、対立の第三段階において初めて登場する。これは、他者との相対的關係に留まるのではなく、両者それぞれにおける他者との絶対的關係、すなわち、他者関係としての自己関係を意味する概念と考えられ、それが矛盾の概念の原型ともなっている。

では、いよいよ「矛盾」の概念を具体的に考察するため、最後に「対立」の第三段階における「肯定的なもの」と「否定的なもの」それぞれについて、以上の「排斥」という観点からも、さらに具体的にその内実を考察しておこう。

(4) 「対立」の第三の段階 から「矛盾」へ

① 「即且つ対自的に肯定的なもの」

まず、対立の第三段階における「肯定的なものは、対立していないものであり、言いかえると廃棄された対立である。ただし、対立そのものの側面として、廃棄された対立ということである」(6.58)。最終段階における「肯定的なもの」とは、このように、すでに対立はない、という意味で廃棄された対立とされる。しかし、もちろん「肯定的なもの」であるから、本来「他在への関係において肯定的と規定される」(6.58)のであり、あくまでも「対立そのものの側面として」(ibid.)、「対立していないもの」「廃棄された対立」であるということであり、なおかつ、その規定の「本性」は「[他者・否定的なものによって]定立されたものではない」(ibid.)ということにある。すなわち、この段階での肯定的なも

のとは、否定的なものに対して第一のものであって、それに先立つ何か他のものによって規定されたり、定立されたりする依存的な存在ではなく、言ってみれば、絶対的に自立的なものである。つまり、それは「即且つ対自的に肯定的なもの」、あるいは、絶対的に肯定的なものという意味を獲得していると考えられよう。

この「即且つ対自的に肯定的なもの」について、具体的に考えてみよう。それは、本質の同一性 ($X=X$) をめぐる対立、すなわち、悟性的本質規定 A と非 $A(B,C,D,E$ 等々) とのかの対立 (水平的関係) において、たとえば「その本質 X は、 A である」という肯定的な本質規定が、それ以外の対立する本質規定 (非 A) を完全に排斥して成立している事態をまずは想定できよう。と同時に、それは、 X という、 A (および非 A) と垂直的關係にある「絶対的否定性」も完全に充足し、 A の悟性的本質規定のみが自己同一的に成立している事態でもある。この事態においては、もはや本質をめぐる対立は〔一旦〕収束し、廃棄されているのである。すなわち、ある「 A である」という悟性的本質規定が、主語的概念に当たる本質そのもの X 〔それ自体としては「絶対的否定性」としての本質の同一性〕の内実を、完全に規定するものとして〔 X は A であるとして〕、それと一体化している事態、 $X=A$ として、 A が X の全体そのものとして成立している事態といえよう。本稿 第2章の考察をふまえれば、それは、悟性的な、ある法則 (または理論) による説明が一旦成立している事態と言えるであろう。

「それ〔肯定的なもの〕は、他在〔否定的なもの〕を否定する自己内反省〔本質〕である。・・・したがって、肯定的なものが〔否定的なものを〕否定するこうした自己内反省〔肯定的なものが本質と一体化して自己同一性を確立したあり方〕は、この自らの非存在〔否定的なもの〕を自己から排斥するというように規定されている。」(6.58f.)

② 「即且つ対自的に否定的なもの」

他方、対立の第三段階における「否定的なもの」も、同様に「即且つ対自的に否定的なもの」である。これは、今考察したように本質規定 A として完全に充足した「即且つ対自的に肯定的なもの」に対応して、第一義的には、たしかにそれと水平レベルで対立する非 $A(B,C,D,E$ 等々) を意味しよう【**図6**参照】。しかし、同時に、それは、垂直レベルでそれと対立する否定性、すなわち、「絶対的否定性」としての本質 (X) をも意味するものと考えることができるのではないかと考える。

というのも、「否定的なもの」の側についても、それがまず「絶対的反省としての否定的なもの」〔下線の強調は論者による〕(6.59)として、その「絶対的」なあり方が叙述される。否定的なものは、否定的なものである以上、肯定的なものに対する二次的・副次的あり方である。ただし、それは「即且つ対自的に〔=絶対的に〕否定的なもの」であるため、やはり「肯定的なものを自己から排斥する」。こうして「即且つ対自的に否定的なもの」は「それだけで〔肯定的なものを徹底的に排斥して〕存立している対立したもの」(6.59)であり、

「自己に休らう全体的対立」(ibid.)である。この事態は、対立が廃棄され、絶対的に肯定的なものが自己同一性を確保した「即且つ対自的に肯定的なもの」に呼応して、その潜在的な自己崩壊性、あるいは、自己否定性を意味するものと考えられることができるであろう。

「即且つ対自的に否定的なもの」のこのようなあり方について、さらに考察を深めるため、対立の第三段階に関する先行研究を踏まえ、論考を進めていこう。

③「第三の対立」に関する諸研究

i) 「即且つ対自的に否定的なもの」については、それを具体的にどのような事態として想定すればよいであろうか。

ヴォルフは、「注解」における、負量の概念考察を基軸にして、独自の「反省論理的基体(|A|)n」を考案する¹³⁶。ヴォルフの論では、この「基体(|A|)n」が、「即かつ対自的に肯定的なもの」〔非対立的なもの〕であり、他方、(-|A|)nは「即かつ対自的に否定的なもの」、すなわち、+Aと-A〔対立的なもの〕を表したものである。

ヴォルフが「基体(|A|)n」という数学の絶対値記号に由来する概念を考案したのは、第一に、+Aと-Aの対立が無意味なものとならないためには、その対立が成立するために、そもそもそれに先立つ一定の「観点」(すなわち、必ず、+Aか-Aかのどちらかであるもの、|A|の成立という観点)がなければならないという点に注目したものである。たしかに、本稿でも考察してきたように〔本稿 第4章 3.3(4)参照〕、ヘーゲルは、そうした「観点」が見失われた、無意味な対立、ひいては悟性的・表象的な形式的排中律を批判する。すなわち、簡潔に繰り返すなら、カントやアリストテレスにおける形式的排中律にしたがうだけならば、「精神は、甘いか、甘くないかのどちらかである」ことが成立するが、そもそも「精神」の本質をめぐっては、「味がするものという観点」が成立しないのである。

第二に、それゆえ、ヴォルフによれば、対立の第三段階とは、反省論理的基体(|A|)nと、対立しあう両規定〔(-|A|)=+Aと-Aの対立〕との間の対立であり、いいかえる

¹³⁶ M.Wolff, *Der Begriff des Widerspruchs – Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels, in Philosophie–Analyse und Grundlegung*, Band 5, hrsg.v. D.Henrich, Mannheim, 1981. 『矛盾の概念 – 一八世紀思想とヘーゲル弁証法』山口 祐弘他訳 学陽書房 1984年 p.135 以下参照。

ヴォルフの第三の対立を、山口は「対立の止揚(それ自体における肯定的なもの)」と「対立的なもの(それ自体における否定的なもの)」、「非対立的なもの」と「対立的なもの」との対立として、捉えている(山口 祐弘『ドイツ観念論の思索圏—哲学的反省の展開と広表』学術叢書 学術出版会 2010年 p.257)。

ヴォルフの考察による、第一の対立と第二の対立についても整理しておこう。対立の第一段階においては「+Aと-Aという規定は特定の対象の規定である場合にのみ対立しあう。この対象の規定性(反省論理的基体)がなければ、それらは互いに無関係となる(Wolff, S112f.)。第二段階の対立を、ヴォルフは、「曖昧な対立」と呼ぶ。+Aと-Aという規定は異なった対象に帰せられ、外的反省によって比較される。肯定的なもの、否定的なものという規定性は、外的反省の視点から恣意的に与えられ「交換可能」である(Wolff, S.116f.)。

と「非対立的なもの」と「対立的なもの」との対立である。ここに、山口が指摘するように¹³⁷、「対立の止揚と対立的なもの、非対立的なものとの対立」を認めることができる。そして、この限りにおいて、ヴォルフの解釈は、たしかに、肯定的なものと否定的なものとの、非対等的関係、交換不可能な関係になっているということを捉えた解釈であると言える。

ヴォルフの解釈は、以上のように、両者の非対等性、および、かの「観点」の想起という二点において評価することができる。ただし、それはあくまでも「注解」で言及される「負量の概念」考察を基礎にしたものであり、本文で展開される「本質の同一性」をめぐる本来の「対立」（ひいては「矛盾」）に迫る論としては不十分であるように思われる。すなわち、本稿でも、たびたび言及してきたように「注解」の表象的な理解に促された解釈に傾いているものと考えられるのである。

ii) 他方、高山の解釈は、ここでの対立を、一貫して「本質の同一性」をめぐる肯定的なものと否定的なものとの関係として解釈するものである。そして、肯定的なものに対する否定的なものを「『肯定的なもの』と相並ぶ『存在』なのではなく、むしろ『肯定的なもの』の孕む『自己否定性』（非A）」¹³⁸と捉えている。これは、本稿でも後に考察するように、「C. 矛盾」の概念の潜在的成立を分析するものでもある。すなわち、「矛盾」においては、肯定的なものと否定的なものそれぞれにおける矛盾が展開されるが、あくまでも肯定的なものにおける矛盾が第一義的な矛盾であり、両矛盾がやはり対等なものではないことが明らかになる。すなわち、「ヘーゲルの『矛盾』とは、第一義的には、一つの〔悟性的〕「存在」(A) の、内在的な自己否定性 (非A) との併存関係」¹³⁹であるということである。

iii) さて、本稿でも、対立の第三段階の意味を、基本的に高山の「本質の同一性」をめぐる対立（および、矛盾）として解釈すべきであると考え。ただし、「即且つ対自的に否定的なもの」に関しては、さらに次のように考える。すなわち、それは、たしかに第一義的には、「即且つ対自的に肯定的なもの」（悟性的本質規定 A）と水平レベルで対立する非A(B,C,D,E等々)を意味しよう。しかし、ヴォルフが注目したように、第三の対立においては、肯定的なものと否定的なものとの非対等性、および、「観点（否定的統一性）」の想起という点が重要であることから、「即且つ対自的に否定的なもの」は、同時に、垂直レベルでの否定性、すなわち、「絶対的否定性」としての本質（ $X=X$ ）の同一性をも意味するものとして捉える必要があると考える。

第三の対立は、すでに矛盾の原型であった。以上をふまえ、両者の具体的解釈については、次の「C. 矛盾」の考察と併せてさらに考えていこう。

¹³⁷ 注 136 参照。

¹³⁸ 高山 前掲書 2001 p.374f.

¹³⁹ 高山 前掲書 2001 p.375.

4. 「矛盾」

4. 1 「矛盾」の構造

(1) 「矛盾」の基本構造 — 自立性と 自立性の自己排斥

反省諸規定の最終段階「C. 矛盾」の冒頭では、「B. 区別」論全体の振り返りがなされ、特に直前の「対立論」の展開をふまえて、肯定的なものと否定的なものが「自立的な反省規定」(6.64)として改めて位置づけられる。両者が自立的であるのは、繰り返しになるが「それぞれが、他の契機への関係を自己自身のもとにもっていることによって」であり、それによってそれぞれは「対自的にある無関心的な自立性をもっている」(ibid.)のである。

これは先の「対立」の第三段階を反復したものであり、その真実態が次のような「矛盾」の基本構造として、改めて定式化される。すなわち、「自立的な反省規定〔肯定的なものと否定的なもの〕は、〔それぞれに〕他の反省規定を含み、そして、このことによって自立的であるのだが、この同一の観点において、他の反省規定を排斥している」〔下線の強調は論者による〕(6.65)。すなわち、肯定的なものと否定的なものという「自立的な反省規定は、その自立態において、それ自身の自立態を自己から排斥している。・・・こうして、自立的な反省規定は矛盾である」(6.65)。

「即且つ対自的に肯定的なもの」と「即且つ対自的に否定的なもの」のそれぞれにおいて、「その自立態において、それ自身の自立態を自己から排斥している」(ibid.)ということ、まずは、このことが形式的ではあるが矛盾の基本構造である。＜両者のそれぞれは、他者を自己の内に契機として含むことによって自立的であるのだから、その他者を自己から排斥することは、自らの自立態を自己から排斥する＞という矛盾になるわけである。ここで注目すべきは、先の二重の側面「他者依存性」と「自立性」の側面が、実は「同一の観点において」(ibid.)成立しているという点である。そして、この同一の観点とは、とりもなおさず、「否定的統一性」の観点、すなわち、「本質の同一性」の成立という観点であると考えられる。後の考察のために、その点を予め押さえておこう。

また、先にも言及したように、ここで展開される「矛盾」とは、肯定的なものと否定的なものとの両者の間の関係ではなく、厳密には、両者それぞれにおける矛盾として叙述される。以下、この「矛盾」をめぐる、「即且つ対自的に肯定的なもの」と「即且つ対自的に否定的なもの」、「それぞれを切り離して考察される」(6.65)〔ただし、まだ「矛盾」論冒頭では、両者それぞれの矛盾の基本構造は、同等であり、対等であるが、後に考察するように、肯定的なものは「絶対的な矛盾」であり、否定的なものは、さらにその「定立された矛盾」として、両矛盾の非対等性が明らかになる〕。

(2) 「肯定的なもの」と「否定的なもの」それぞれにおける「矛盾」

① 「即且つ対自的に肯定的なもの」における矛盾

では、まず「肯定的なもの」における矛盾を、テキストの叙述に基づき、次の i) ii) の二段階において整理しておこう。

i)

「肯定的なものは、否定的なものを排斥することを通じて自己同一性を定立するものとしてあるが、そうしたものとして、自ら自身を、或るものの否定的なものたらしめるという矛盾である。つまり、肯定的なものは、自ら排斥するはずの他者〔すなわち、否定的なもの〕となっているのである。」(6.65)

肯定的なものは、否定的なものを否定し、さらに排斥するものである。つまり、肯定的なものは、否定的なものではないものであるが、否定的なものではないものというその同じ観点において、一転、否定的なものとなっている。つまり、自らであろうとして、その自立性を極めた先端において、反対〔否定的なもの〕に転じているという矛盾である。

ii) さらに、i) における「肯定的なものの矛盾」によって定立された「否定的なもの」とは、それはそれで、自らの他者〔肯定的なもの〕を否定し、排斥するものとなる。

「この他者〔否定的なもの〕は、〔肯定的なものによって〕排斥されたものとして、排斥するもの〔肯定的なもの〕から自由になって定立される。そして、このことを通じて、自己内反省したものとして、それ自身〔肯定的なもの〕を排斥するものである。」(6.65)

つまり、ii) において肯定的なものは、さらに、自らを排斥するもの〔否定的なもの〕を自ら生み出しているという矛盾としても描かれている。

以上の意味において、肯定的なものは、自らの自立性を確立する（他者排斥）という同じ観点において、自らの自立性を自ら排斥してしまっているという矛盾である。そして、「このことは、肯定的なものの絶対的矛盾」〔下線の強調は論者による〕(6.66) として位置づけられる。

② 「即且つ対自的に否定的なもの」における矛盾

他方、「即且つ対自的に否定的なもの」についても、それは「否定的なものとしての否定的なもの」(6.66)、絶対的に否定的なものであり、肯定的なものと同様、次の二段階(i、ii)において、その矛盾の構造が整理される。

「i) 否定的なものとは、同一性〔肯定的なもの〕に対立して、自己同一的〔否定的なものであるという自己同一性〕である。ii) そして、このことによって、〔肯定的なものを〕排斥するその反省によって、自己自身を自己から排斥するのである」(6.66)〔i) ii) の番号付けは論者による〕。

i) 否定的なものは、〔同一性そのものである〕肯定的なものに対立し、肯定的なものではない、というそのなさ〔排斥〕において、「否定的なものとしての否定的なものである」(6.66)という自己同一性を確保している。それゆえ、否定的なものも、自らの自己同一性、あるいは、自立性を確保するその同じ点において、そのまま、肯定的なものを生み出してしまう、あるいは、自らが肯定的なものに転じてしまうという矛盾である。

ii) そして、i) によって生み出された肯定的なものは、やはり、否定的なものを排斥する運動を展開するから、否定的なものも、結局は、自らの自立性において自らの自立性を自ら排斥するという矛盾であるという。

③ 「絶対肯定」と「絶対否定」の関係として—デカルト的懐疑のパラドクスとのアナロジーから

誤解を恐れずにいえば、「即且つ対自的に肯定的なもの」と「即且つ対自的に否定的なもの」を、ここで「絶対肯定」と「絶対否定」という概念に置きかえて考えれば、その「矛盾」の構造はより明瞭になるであろう。

すなわち「絶対否定」は、概念上「すべてのもの」を否定するものであるが、字義通りすべてのものを否定し切ってしまうとは、否定性そのものの意味までも喪失する。というのも、いわゆるデカルト的な「すべてのものを疑い、否定し排斥する」という懐疑において、懐疑論独自の問題としてしばしば議論されるように、この否定されるべき「すべてのもの」に自ら自身までも、すなわち「否定する」ということ自身も本来は含まれるはずである、という自己否定的矛盾である〔それゆえ、デカルト的な確実性は本来いまだ不確実であり、デカルト的な徹底的懐疑は実は不徹底である、という議論が展開されうる〕。あるいは、いわゆる自己言及のパラドクスで言及される〈自らの尾を噛む蛇（ウロボロス）〉と類比的構造をここに理解することもできるであろう〕。

同様に、「絶対肯定」においても、「すべてのもの」を肯定しようとする、自らを否定するものまでも肯定せざるをえなくなるパラドクスをここに重ねることができよう。また、「絶対肯定」とは、自らの以外の他者を排斥して、いわば完全に自立的な規定となろうとするが、他者である「否定的なもの」が一切なくなれば、やはり肯定性そのものが意味を失う。いってみれば、純粹肯定は、純粹「存在」と同じく、無規定的な「純粹無」、絶対否定性に転じるものとなるのである。

(3) 「肯定的なもの」における「絶対的矛盾」と否定的なものにおける「定立された矛盾」

① 「肯定的なもの」「否定的なもの」に共通する「矛盾」の構造—「両力の遊戯」論的構造

以上のように、「肯定的なもの」「否定的なもの」に共通して確認されるのは、i) <自立性の確立即自立性の排斥（他者への反転）>という矛盾であり、それゆえ、ii) 自らを否定、排斥する他者を自ら生み出すという矛盾である。すなわち、「即且つ対自的に肯定的なもの」と「即且つ対自的に否定的なもの」における「矛盾」の構造は、まずは、同じく「それぞれが、端的に自分の反対のものへと移行するものであり、あるいは、自己を反対のものへと移しいれるものである」(6.67)ということにある。この構造は、まさに、**本稿第2章**で考察した、かの「両力の遊戯」論と同様の相互転倒（二力の実体化・自立化即その喪失）の構造であろう〔**本稿 第2章 1. 2 (3)**参照〕。こうして「この矛盾〔「即且つ対自的に肯定的なもの」における「絶対的矛盾」〕は、そのまま否定的なものの絶対的矛盾である」(6.66)として、まずは、両者ともに共通する矛盾の構造が確認されるのである。

② 「絶対的矛盾」と「定立された矛盾」

i) しかし、否定的なものは、あくまでも、肯定的なものという第一次のものに対して、副次的、第二次的な位置づけにある概念であることが次に展開される。それゆえ、矛盾の構造についても、「肯定的なものは、ただ即自的にこの矛盾であるにすぎないが、否定的なものはこれに反して定立された矛盾である」(6.66)とされる。ヘーゲルは、その理由を、「否定的なものとは、同一性に対立して自己と同一的であるということ」(6.66)に見ている。

すなわち、たしかに肯定的なものと否定的なものそれぞれの自立性において同様に矛盾が明らかになるのであるが、肯定的なものは、その概念規定の内にすでに「自己同一性」が含意されているのに対し、否定的なものにおいては、その概念規定の内に、「排斥する反省」(6.66)がまずもって含意されている、すなわち、あくまでも肯定性という同一性を前提にし、それに対立し、それを排斥するという二次的概念という意味が含意されているということ、この点に両者の非対等性があると考えられている¹⁴⁰。

¹⁴⁰ 寺沢 前掲書 1983 p.326. 注(83)。ここで寺沢は、否定的なものがなぜ「定立された矛盾」であるのか、という問題について次のように分析している。「それは、『否定的なもの』はその『否定的』という規定のなかに『同一性を排除する運動である』ということを顕在的に言い表している、ということによる」。さらに、「否定的なものとは同一性に対立して自己と同一的であるということ」という、肯定的なものの成立を前提としてはじめて成立する否定的なものの自己同一性に関するヘーゲルの引用に着目している。他方、「『肯定的なもの』という表現のうちには、『自己と同一的である』ということは言い表されているが、『区別に対

ii) 以上のことから、両矛盾の間の非対等性の意味は、さしあたり形式的な概念上のものではあるが、次のように整理することができるであろう。

- ①肯定的なものは、「否定的なもの」の「否定的なもの」である。
- ②否定的なものは、「肯定的なもの」(＝否定的なもの)の「否定的なもの」である。
＝「肯定的なもの」である。
- ②' 否定的なものは、「肯定的なもの」の「否定的なもの」である、
という「肯定的なものである」

このように整理すると、①「肯定的なもの」においては、それだけで「否定的なもの」への転換がなされ、矛盾の構造、すなわち「絶対的矛盾」の構造が明らかになる〔「肯定的なものは、ただ即自的にこの矛盾である」(6.66)〕。対して、②「否定的なもの」において矛盾の構造が明らかになるためには、①の展開を前提にしなければならない。というのも、かりに否定的なものからはじめると、「否定的なものは、肯定的なものの否定的なものである」として、矛盾の構造が明らかにならないからである。あるいは、そのように「否定的なもの」から考察をした場合にも、②'のように、「否定的なもの」は、肯定的なものに対する否定的なものであるという自己同一性ゆえに、その自己同一性という観点において「肯定的なもの」であるという間接的展開を待たなくてはならない。

こうして、否定的なものからはじめることはできず、否定的なものは、肯定的なものと同型の矛盾ではあるが、肯定的なものにおける矛盾「絶対的矛盾」に対してそれに媒介された「定立された矛盾」であると考えられる¹⁴¹〔また、このように「絶対的矛盾」と「定

立して』ということが顕在的に言い表されていない」ということを分析し、肯定的なものはいわばそれ自体として矛盾が成立する点を指摘している。

¹⁴¹ ただし、このように形式的に整理できたとしても、通常理解からすれば、ヘーゲルは何か抽象的で、ひいては、詭弁的議論を展開しているかにも思われるであろう。というのも、われわれは、通常、肯定と否定において、次のように、下線と波線のそれぞれを別次元のものとするからである。たとえば、ヘーゲルが例示で挙げている善と悪で考察してみよう。

①善(肯定的なもの)は、悪(否定的なもの)の否定的なものである。

②悪(否定的なもの)は、善(肯定的なもの)にとって、否定的なものであるという点において、「肯定的なもの」である。

まず①においては、たしかに、善は「否定的なもの」であると言われるが、だからといって、善それ自体が悪(としての「否定的なもの」)に転じるとは考えられない。また、②においても、悪が「肯定的なもの」になるからといって、悪それ自体が善(としての「肯定的なもの」)に転じるとは考えられないであろう。もっとも、われわれは、善と悪のような区別を、たしかに、単なる「差異」的な関係にあるものではなく、互いに他なしではありえない「対立」関係にあるものと理解する。その限りにおいては、たしかに、ヘーゲルが指摘するように、善と悪は、差異的な関係にあるものよりは「矛盾が直接的にその姿を現わしている」(6.77)のものであるとも言える。しかし、やはり通常は、「肯定的なもの」と「肯定的なもの」(同様に「否定的なもの」と「否定的なもの」)という下線と波線を、異なるレベルのものであると考えている。端的に言って、この場合、善と悪は、主語概念レベルのものであり、肯定的なもの

立された矛盾」というそれぞれの矛盾の違いは、対立の第三段階においてすでに顕在化しつつあった、肯定的なものと否定的なものとの非対等性を反映したものである]。

iii) ただし、ここで次のような二つの問題が生じうるであろう。

第一に、本質論でヘーゲルが論じる矛盾が、まさに、カント的なアンチノミーのように、あくまでも、その「絶対性」「即且つ対自的」というレベルに限られた「肯定的なもの」と「否定的なもの」におけるそれとなり、ヘーゲルの矛盾もやはりカントのアンチノミー論的な矛盾、すなわち、絶対的、究極的な概念において成立するそれに限定されてしまうことにもなるのではないかという問題である。だとすると、ヘーゲルが展開したカントへの批判をヘーゲル自身がまともに受けることにもなる。ヘーゲルのテキスト（特に、注解ではなく本文テキスト）上における矛盾の考察は、以上で考察してきたように、非常に抽象的であり、ある見方からすれば、概念レベルでの空虚な理論展開であるかのような印象をたしかに受けるのである¹⁴²。この問題は、本稿において注目する、〈その都度その都度の矛盾〉の成立（本稿 第1章 3. 3）、あるいは、「矛盾の遍在」（本稿 第3章 2. 1（2））とも関わる重要な論点である。

第二に、第一の問題と連動して、こうした一見抽象的概念的な矛盾の構造が、そもそも〈本質の同一性〉をめぐる矛盾であるという点を、いかに具体的に捉えるかという問題がある。

以上二点の問題から、ヘーゲルにおける「矛盾」についてさらに考察していこう。

と否定的なものというのは、それらに対して述語レベルのものだからである。それゆえ、ヘーゲルの議論が、両者（波線と下線）を不当に混同したものであるように思われるのである。すなわち、通常、われわれは、前者（波線部）はオブジェクトレベル（述語レベル）のものであり、後者（下線部）はそれとは異なる次元、そのメタレベルで機能する肯定および否定であるという区分けをしているのである。

他方、「即且つ対自的に肯定的なもの」と「即且つ対自的に否定的なもの」においては、このオブジェクトレベルとメタレベルの次元が一致するのである。そして、ここに「自己言及的矛盾」が生じる。つまり、「本質論」における矛盾で問題にすべきは、先の排中律批判でも見たように、たとえば、〈ある行為の本質が、善か悪かいずれか一つに規定されるべき場合〉に成立する矛盾であろう。それが仮に善なる行為として完全に本質規定されるなら、悪なる行為であるという対立する本質規定が排斥されるのみならず、行為そのものの本質Xの否定性が排斥されるという構図がここに成立していると考えられる。すなわち、その行為は、それ自体、いわば完全なる善そのものということになるのである。しかし、完全なる善なる行為とは、もはやその意味規定を喪失し、善なる行為という意味規定それ自身を喪失する、という矛盾になるであろう。

¹⁴² 注 141 参照。

4. 2 ヘーゲルにおける本来の「矛盾」 — 本質における矛盾

(1) 「純粹本質」における矛盾 と 「有限の領域」における矛盾

① 「純粹本質」における矛盾 と 「有限の領域」における矛盾

『大論理学』で展開される「矛盾」は、改めて確認するなら、「本質」という「純粹な同一性」(6.38)における矛盾であった。本稿でもすでに考察したように、第一の反省規定である「同一性」というのが、特定の何らかの「本質」(たとえば、〈ある疾病〉についての具体的で悟性的な本質規定 A) の「同一性 $A=A$ 」ではなく、本来、「本質そのもの」、いわば本質の本質(仮に本質を現象界に対するイデアとすれば、イデアのイデアに対応すべきもの)、「純粹本質」における「純粹な同一性」(6.38)であったということが、ここで想起されるであろう〔本稿 第4章 2. 1を参照〕。本稿では、それらを、有限な悟性的本質 A(「本質」と無限な理性的本質 X(〈本質〉)として区別して考察してきた。

この両次元の本質に関わり、本稿では、「矛盾」の成立を、たしかに理性的本質(純粹自己同一性 X)の本質をめぐる、いわば絶対的次元におけるそれであると考え、しかし、同時に、そのみならず、その都度その都度成立する、相対的次元における悟性的本質(具体的で特定の本質 Aの成立)においてこそ明らかになる矛盾〔であり、それが「肯定的なもの」における第一義的な矛盾〕であると考え。つまり、どちらか一方の本質が問題になっているのではなく、この悟性的かつ理性的本質という二つのレベル〔二つの二元論〕における矛盾が同時に論じられていると考える。この点についてさらに考察していこう。

② その都度その都度の「矛盾」 — 「絶対者の臨在」として

現に、「C. 矛盾」論における最後の「注解3」において、「有限なもの〔悟性〕」の次元における「矛盾」が次のように強調されている。

「いかなる規定、いかなる具体的なもの、いかなる概念も、本質的に、それぞれが区別された諸契機および区別可能な諸契機の統一であるが、その諸契機とは、規定された、本質的な区別を経て、矛盾した区別へと移行するものである。」(6.79)

つまり、われわれが常にすでに常識的に理解している個々の諸概念なり、具体的なもの〔いわゆる悟性的な本質規定としての同一性 $A=A$ 〕においては、その成立において、先に考察した即且つ対自的な「肯定的なもの」における矛盾が常にすでに潜在している。そして、その矛盾は「無へと解消し、その否定的統一へと戻る」(ibid.)のであり、「事物・主観・概念は、いまや、まさにこの否定的統一性そのものである。それは即自的矛盾であるが、同じく、解消された矛盾である」(ibid.)。ただし、ここで「解消された矛盾」というのは、ヘーゲルにおいては、後に考察するように〔本稿 第4章 4. 3〕、矛盾が単に

悟性的に解消されたり、カントのように回避されたりしたものではない。「解消された矛盾」（根拠）としての「否定的統一性」は「矛盾の諸規定を含み、かつ、担っている」（*ibid.*）ものなのである。

しかし、こうした「注解」における主張とは対照的に、テキスト本文で展開される限りでの「矛盾」は、本稿においても考察してきたように、非常に抽象的で概念的な叙述が連続し、＜本質そのもの＞の矛盾、それゆえ、いわゆる彼岸的存在者としての絶対者における矛盾という、いわばマクロレベルでの概念考察に終始しているかのような叙述である。しかし、この同じ論理構造が、同時に、その都度その都度の「有限な領域」、個々の概念や事物内部の、いわばミクロレベルにおいても成立している、という点が、ヘーゲルの矛盾論の要になろうと思われる。「[事物・主観・概念は] それぞれ有限の領域であり、かつ、このこと [有限の領域であること] は、矛盾した領域であることを意味する」（*ibid.*）。

このような、それぞれの概念や事物の成立 $A=A$ が矛盾であるということは、さらに、本稿において、ヘーゲル哲学の基本的モチーフとして展望してきた、絶対者の臨在論とも重ね合わせるができると考えられる。すなわち、絶対者はたんなる彼岸の存在ではなく、絶対的存在者でありながらわれわれの此岸（相対的世界・悟性的世界）に臨在しているということ、そして、そのことを、その都度その都度の悟性的次元における矛盾として捉えることができるのではないかと考える。

以上を踏まえて、改めて、「対立」論考察からの課題である、「即且つ対自的に肯定的なもの」と「即且つ対自的に否定的なもの」の内実、および、その矛盾とはどのようなものであるのか、という問題に立ち帰ろう。

（２）「即且つ対自的に肯定的なもの」と「即且つ対自的に否定的なもの」に関する再考 — 「否定的統一性」という観点から

i) 「矛盾の解消」論の直前において、ヘーゲルは、「即且つ対自的に否定的なもの」を、改めて「対立として自己に休らう全体的対立」（6.66）であり、さらに「他者へと関係しない絶対的区別」（6.66）としている。すなわち、「即且つ対自的に否定的なもの」はここで、区別といっても、かの＜区別なき区別＞としての「絶対的区別」として取り戻されているのである。さらに、この区別は「対立として同一性〔肯定的なもの〕を自己から排斥する」（*ibid.*）という運動として叙述されており、「即且つ対自的に肯定的なもの」と「即且つ対自的に否定的なもの」は、それぞれ「同一性」（非対立的なもの）と「区別」（対立的なもの）として叙述されるに至るのである。

以上を踏まえ、まず「即且つ対自的に肯定的なもの」とは、先に対立論でも検討したように〔本稿 第4章 3.4 (3) (4)〕、絶対的否定性としての本質 $X=X$ を完全にあるいは全的に規定したとされる事態 $X=A$ であり、あるいは、絶対的否定性の無規定性を完全に充足して成立するとされる同一性 $A=A$ あると考えられる。たしかに、そこには

もはや本質をめぐる対立はない〔非対立的なもの〕と考えられる。ただし、本来は規定しきれない絶対的否定性 X 〔それゆえに、悟性的本質規定 A の成立が矛盾であるが〕を、ひとまずは全的に肯定的に規定したとされるものであり、悟性的な $A=A$ が成立している事態であるといえよう。

他方、「即且つ対自的に否定的なもの」についてはどうであろうか。それはやはり先に見たように、高山の解釈にしたがい、まずは『肯定的なもの』と相並ぶ『存在』なのではなく、むしろ『肯定的なもの』の孕む『自己否定性』（非 A ）¹⁴³として捉えられた。それゆえ、たしかに、この「自己否定性」とは、直接的には悟性的本質規定 A に対する「非 A 」（水平レベル、あるいは悟性的本質諸規定レベルにおいて A と対立する非 A 〔理論 B 、 C 、 D 等々〕であろう。さらに本稿では、この「否定的なもの」を、同時に、垂直レベルにおける「絶対的否定性」としての $X=X$ としても捉えるべきではないかと考える。

ii) というのも、まず、矛盾論においては、あくまでも〈本質の同一性〉をめぐる「肯定的なもの」と「否定的なもの」との間に、単なる否定関係（相対関係）ではなく、それぞれの他者への徹底的な対立関係、すなわち、他者「排斥」関係が成立している点がここで想起されなければならないと考えられるからである。

ヘーゲルは、「肯定的なもの」と「否定的なもの」とが、そうした本来の本質の「対立」論の文脈を離れ、一般的概念としてのみ考察されて、たんなる存在（ある）と非存在（ない）の関係になってしまうということを警戒している。「・・・対立としてではない、肯定的なものあるいは否定的なものは、直接的なものであり、存在と非存在である」（6.59）。ヘーゲルにおいて、本来、「肯定的なもの」と否定的なものは、対立の両契機」（6.59）として生成した概念であり、両者においては「対立してあるということが、単なる契機であるのではなく、また、たんに比較に属するのでもなく、対立の両側面の固有の規定であることを、本質的に意味するものである」（6.59）。そして、「他者へのこうした関係〔対立関係〕、しかも、まさに排斥する関係としての他者関係が、両者の規定性あるいは即自存在を形作るものであり、同時に、この点において、両者は即且つ対自的に肯定的なものまたは否定的なものであるのである」（ibid.）。

本来の「対立」である第三の対立の契機として機能する肯定と否定は、したがって、これまでの考察も踏まえれば、〈 A であるか非 A であるか〉必ずどちらか一つであるという、相互排斥的排中律の関係、また、有意味な議論領域において成立するヘーゲルの排中律的対立の関係にある概念である〔他方、カントやアリストテレス的形式的排中律は、有意味な議論領域が不成立であり、必ずどちらか一つである、ということが無意味になるものであった。というのも、たしかに A の否定は非 A になりうるが、その逆に、非 A の否定は、非 A の規定が多義的あるいは無規定であるために、必ずしも A にはならないのである。す

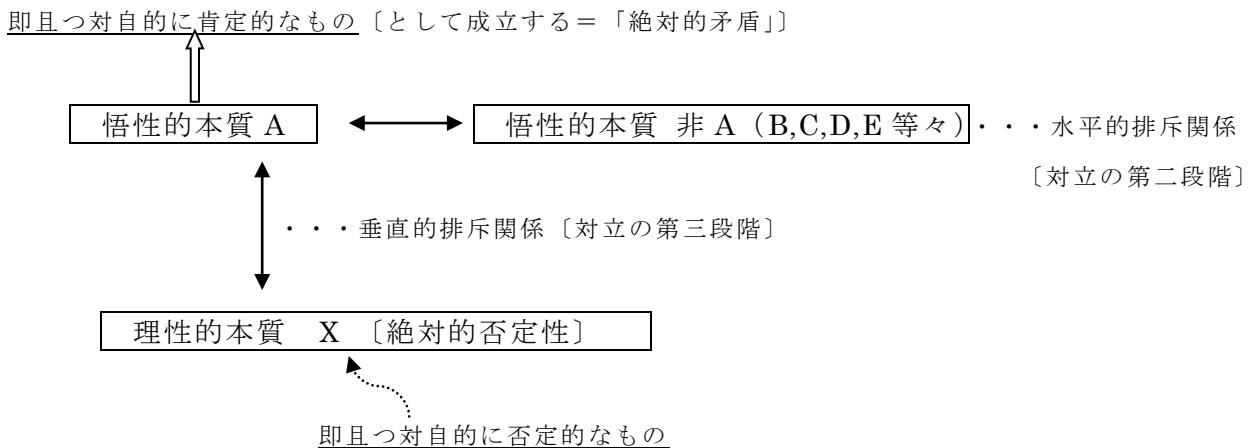
¹⁴³ 高山 前掲書 2001 p.374f.

なわち、A と非 A の間に矛盾対立の関係（どちらかが真であれば他方が偽、あるいは、その逆）が成り立たないということでもある。

iii) 次に、ヘーゲル的対立、そして、矛盾における肯定性と否定性概念において重要なのは、それぞれが他者をそのように「排斥」することによって、自立性を得るはずだが、その同じ観点において、自らの自立性を喪失する、ということであった。ここで「同じ観点」とは、先に差異性論でも考察したように〔本稿 第4章 3.3(4)④〕、特定の観点（悟性的観点）のみならず、むしろ、理性的観点（本質の同一性という観点）にまで遡るものであろうということである。もし前者のレベルのみの排斥関係が問題になっているのであれば、悟性的レベルでの肯定（A）と否定（非 A）とが互いに対立し合うということになり、たしかにそこにはどちらか一方の自立性が成立することにはなるが、しかし、たとえば A の成立それ自体において、非 A という否定的なものとの関係で矛盾が生じるとは言えない。あるいは、それは、対立における第二段階〔相対的な対立関係、あるいは、排斥関係〕に留まるのみで、非対等的な第三段階の対立には至らないと考えられる。

というのも、A が、非 A を排斥するのみならず〔第二の対立〕、絶対的否定性 X の内実を規定しつくそうとして成立している事態、絶対的否定性を否定するという排斥〔第三の対立〕があり、この後者の観点において、はじめて先に考察した「肯定的なもの」における「絶対的矛盾」が成立すると考えられるからである。それゆえ、「矛盾」論における「即且つ対自的に否定的なもの」というのは、「絶対的否定性」という理性的レベルでの「否定的なもの」をも意味するものではないであろうか。この概念関係を、ここで【図6】を基盤とし、【図7】として表すこととしよう。

【図7】



iv) ここで、以上の「即且つ対自的に肯定的なもの」の成立を、便宜的に<本質 X（何らかの疾病の本質 X）は、悟性的本質 A（理論 A）によって規定〔説明〕される>という判

断の形式で示せるとしよう。そうすると、「対立」の第三段階で問題となっているのは、たしかに、第一に、Xという主語をめぐる諸本質規定・諸述語 A、B、C、D等々相互の対立である（悟性的レベル・オブジェクトレベル）。と同時に、第二に、Xとそうした諸本質規定・諸述語相互との対立（理性的レベル・メタレベル）こそが問題になっていると考えられる。

というのも、もし諸述語間のオブジェクトレベルでの対立のみが問題になっているのであれば、ヘーゲルの矛盾論に向けられる典型的な批判——カントの三つの対立概念との混同や、反対概念と矛盾概念の混同であり、擬似矛盾にすぎない¹⁴⁴という批判——が惹起されうるのであろう。というのも、こうした批判においては、理論 A に対する非 A の内実は、B でも、C でも、D でもありえるため、述語レベルの第三者を許容する反対対立の可能性をはらむと捉えられるからである。しかし、こうしたヘーゲル矛盾論批判は、ヘーゲルの本来の対立、すなわち、第三の対立の意義〔および、ヘーゲルの排中律の意義〕が捉えられておらず、さらに、ヘーゲルにおける矛盾が、同時に、理性的レベルでの〈本質〉（「絶対的否定性」としての「純粋な自己同一性」）における矛盾であることを見逃した批判になっていると思われる。

ヘーゲルが、ここで〈本質をめぐる矛盾〉として明らかにしようとしているのは、そうした述語レベルでの A と非 A の水平的対立〔第二の対立〕のみならず、むしろ、A と非 A の対立をそもそも可能にするような主語 X（否定的統一性）の成立、あるいは、X とそれら（A と非 A）との垂直レベルでの対立関係（自己分裂・〈区別なき区別〉の関係）であろう¹⁴⁵。

端的に言えば、それは、相対的肯定性と相対的否定性との対立（水平的対立）〔対立の第二段階〕のみならず、同時に、絶対的肯定性〔あるいは絶対化した相対的・有限な悟性的肯定性 A〕と絶対的否定性〔X〕との対立（垂直的対立）〔対立の第三段階〕、および、後者の両概念の成立における矛盾が問題とされていると考えられる〔対して、ヘーゲルの矛盾をたんに反対対立として批判的に解釈する議論は、相対的肯定性と相対的否定性の対立（悟性 A と悟性非 A との対立）に留まるものであり、悟性と理性の対立および矛盾の問題を捉え損なうものと考えられる〕。

v) それゆえ、改めて「即且つ対自的に否定的なもの」の矛盾について考えてみると、それは、〈区別なき区別〉「絶対的区別」としての本質 X が、「即且つ対自的に肯定的なもの」（非対立的なもの $X=A$ 、あるいは、 $A=A$ ）の成立を前提とし〔その成立を第一義的矛

¹⁴⁴ 注 116 参照。

¹⁴⁵ われわれは、ここに本稿 第 2 章で考察した「力」の概念あるいは「両力の遊戯」論における論理構造を次のように当てはめることができるであろう。すなわち、主語 X は「内なる力」であり、述語 A と非 A は「外化した力」である。ヘーゲルがここで問題にしようとしているのは、多様に「外化した力」レベル（述語レベル）での差異性、そして、対立が、さらに「内なる力」（主語 X）との関係において、すなわち、垂直レベルとの関係において成立しているという構造である。ヘーゲルの対立、矛盾の概念は、前者のレベルのみならず、後者のレベルにおいても捉えられなければならないと考えられる。

盾とし]、そのように絶対化された有限な悟性的同一性に対して、再び〔あるいは、常にすでに〕その自己崩壊性の可能性を示すものであろう。というのも、「即且つ対自的に否定的なもの」は、先にみたように、「同一性」としての「即且つ対自的に肯定的なもの」に対しての「区別」であり、それも＜区別なき区別＞である。すなわち、「絶対的否定性」の自己区別によって設定されたのが、本来、悟性的本質規定 A であり、X（理性）と A（悟性）の区別の関係は、＜区別なき区別＞であり、悟性は理性として自らを取り戻すべきものなのである。

絶対的否定性 X（本質としての主語 X）それ自体 [X=X] は、それだけでは空虚であり、A〔あるいは非 A〕においてその内実を充たされるしかない。ここで、ヴォルフの「反省論理的基体」の議論¹⁴⁶を援用すれば、「基体」=主語 X は、A か非 A であるもの、あるいは、A でもなく非 A でもないものではないものである。A と非 A とが本質を争い対立し、その結果成立する A が X を充たす。本質（Wesen）が、「gewesen という過去時制を孕む」（6.13）ものであるにもかかわらず、本質は、その具体的本質規定〔あるいは、その具体的内実としての現象（非 A と A の対立関係）に先だって、それ自体で事前的に存在する同一性ではなく、むしろ、そう考えられる同一性は、現象の後に、事後的に、規定 A（あるいは非 A）をまって初めて同一性として生成する「第三者」ということなのである。

ところが、同時に、A と非 A とのそうした述語レベルでの対立とは、そもそも X という「否定的統一」の観点が先立つからこそ対立として現れるはずであった。本稿 第 2 章の考察〔第 2 章 2. 3〕をここで想起すれば、＜本質 X＞と「本質 A」は、本来、内容において、「同語反復」的關係にあるものであり、それゆえ、両者は、形式（概念）レベルにおいて、逆さまの関係、あるいは、自己根拠付け関係にあるものであろう。さらに、本章における『大論理学』の考察を想起すれば、両者はかの「無から無への運動」（6.24）という関係にあるものなのである。

4. 3 「矛盾の解消」とは

では最後に、先に言及した「矛盾の解消」論、および「根拠」論への移行を考察し、その上で、本来ヘーゲルにおける『大論理学』における本質「矛盾」の内実がいかなるものであったのか、ということ改めて反復しておこう。

¹⁴⁶ 注 136 参照。ヴォルフは、主語と述語の対立を主題化しているわけではなく、負量の概念考察を基礎に、独自の「反省論理的基体(|A|)_n」を考案している。ただ、この「基体」を「即かつ対自的に肯定的なもの」、(−|A|)_nを「即かつ対自的に否定的なもの」ととらえ（ヴォルフ 前掲書 1984 p.150ff.）、さらに、後者は+A と−A を表したもの（ヴォルフ 前掲書 1984 p.148ff.）としており、垂直的対立と水平的対立の二つを区別している点で、本論と矛盾の概念に関する解釈を共有していると考えられる。

(1) 「根拠」という新たな概念 — 本質の同一性の〈取り戻し〉として

「C. 矛盾」論も、テキストにおける番号付けによって三つの節に分かれているが、その第二節には、節区分にはめずらしく表題「2. 矛盾は解消する」(6.67)が施されている。この「矛盾の解消」論で、「根拠 (Grund)」という新たな概念が登場する。しかし、何かこれまでとは別の新しい論が展開されるというよりも、やはりこれまでの展開過程が反復され、ただし、その意味が改めて取り戻されるという叙述となっている。すなわち、これまでの「本質」の「反省諸規定」における運動そのものは、たしかに「根拠」という概念において新たな局面へと展開されるかのように叙述されるのであるが、しかし、根拠それ自体は、本質とは別のものではなく、「絶対的否定性」としての本質そのものなのである。特に「矛盾」という反省規定との関係で、「根拠」について次のように言われる。「自己に矛盾する自立的な対立は、すでにそれ自身根拠だったのである。ただ、それに自己自身との統一性という規定性が付け加わったに過ぎない」〔下線の強調は論者による〕(6.70)。

ヘーゲルは「矛盾の解消」について、「即且つ対自的に肯定的なもの」と「即且つ対自的に否定的なもの」それぞれにおける矛盾を振り返りながら、次のように展開する。

「すでに考察されたように、自己を排斥する反省において、肯定的なものと否定的なものは、それぞれ、自分の自立性において、自己自身を廃棄する。それぞれは、端的に、自己の反対のものへと移行するもの、あるいは、自己を反対のものへと移し入れるものである。対立したものが、自ら自身において絶え間なく消失する運動が、最初の統一であり、この統一はゼロである。」(6.67)

「肯定的なもの」と「否定的なもの」とは、まさにかの「両力の遊戯論」〔本稿 第2章 1. 2 (3) 参照〕と同様、それぞれが、自らの自立性を確立しようとするその同じ地点において、他者へと反転し、消失するのであった。それゆえ、ここに認められるのは、それぞれが「自ら自身において絶え間なく消失する運動」(ibid.)であり、その意味での両者の「統一」である。ただし、それは、「ゼロ」としての統一であることから、悟性的肯定的統一ではなく、かの理性的な本質における「否定的統一〔 $X=X$ 〕」であると考えられる。すなわち、第一の反省規定「A. 同一性」で考察された、本来の「本質としての同一性」あるいは、「純粋な同一性」(6.36)、〈区別なき区別〉としての「同一性」である。「自立性は、或る他者の否定によってではなく、自らの否定によって、自己と同一であるという、本質の統一である」〔下線の強調は筆者による〕(6.68)。

以上の点をまとめ、「自立的な対立するもの〔肯定的なものと否定的なもの〕は、それぞれ自己を廃棄して、自己を他者となし、こうして没落する(根拠へと至る)が、しかし、同時に、この没落〔他者となること〕において、ただ単に自己と合一する〔自己になる〕

のである。したがって、自立的なものは、その没落、・・・あるいは、その否定において、むしろはじめて〔本来的に〕自己へと反省した、自己と同一な本質である」（6.70）。すなわち「根拠」において、ようやく、肯定的なものと否定的なものそれぞれが、また、本質そのものがその自己同一性を回復するのである。まさに、ここで、反省諸規定のはじまりに本来的に回帰し、かの「純粋な同一性」（6.38）が想起されるのである。

（２）「根拠」としての「矛盾の解消」の意味 — 「矛盾の存続」

以上のような、「否定的統一」における矛盾の解消、本質の自己還帰について、さらにヘーゲルは、それを「単にゼロではなく」、同時に「肯定的なものをも含む」（6.67）ものだという。たしかに、本質は、「純粋な同一性」（6.36）からはじまり、「区別」（絶対的区別—差異性—対立）を経て、「矛盾」に至り、さらに「矛盾の解消」において、本来の統一としての本質そのものへと立ち帰る、すなわち、一連の反省諸規定の運動を通じ、「本質が回復される」（6.68）のであった。ただし、ヘーゲルからすれば、それは単に元のものにそのまま戻るのではなく、否定の否定を通じ、かの「論理的なるもの」の第三側面において新たな段階が「根拠」という次元として、まさに「肯定的—理性的側面」として拓かれていることを意味しよう。それゆえ、それはここでは「単純な本質であるが、しかし、〔たんに最初の本質そのものではなく、新たに〕根拠としての本質」（6.68）であり、本質の「反省規定の真の意味（wahrhafte Bedeutung）」（6.80）としての根拠として位置づけられる。こうして「解消された矛盾」（6.69）としての「根拠」は、「肯定的なものと否定的なものとの統一としての本質」（6.69）であり、さらに「根拠こそが、完成された自立態」（ibid.）であるとも言われる。

しかし、われわれはこの「根拠」という概念において、あるいはそこに含まれる「肯定的なもの」という概念において、いわゆる表象的な意味規定を理解してはならないであろう。それは本稿 第3章ですでに考察したように、悟性における肯定的なものではなく、あくまで理性における肯定的なものである〔本稿 第3章 1. 1（2）〕。すなわち、ここでの「根拠としての本質」（6.68）とは、本質の根底にある何か実体的なものではなく、「絶対的否定性」としての本質の運動（「無からの無への運動」）から遡及的・回顧的に設定された、むしろ、それ自体、非実体的なものである。それゆえ、それは「根拠」といっても、他者による根拠付けではなく、自己根拠付け関係における「根拠」であり、端的に無根拠としての根拠>という、それ自体「矛盾」の概念であるといってもよいであろう。というのも、この「根拠において、対立およびその矛盾は、廃棄されてもいれば、また、保持されてもいる」〔下線の強調は論者による〕（6.69）のである。つまり、ヘーゲルにおいては、繰り返しになるが、矛盾は、「根拠」において完全に消えてしまうのではない。悟性的に解消されたり、回避されたりするのが矛盾ではなく、むしろ、矛盾は常に潜在しているのである。それも、本質の「反省規定の真の意味」（6.80）としての根拠においてである。根拠

は、「肯定的なものでもあれば、同様に、この否定性（自立的な否定性としての否定性）において自己と同一的なものでもある」（6.69）。ここには、矛盾の解消と同時に、矛盾の存続という、いわば高階の矛盾が成立しているといってもよいであろう。

（3）「本質」の「絶対的活動性」「自己運動」の原理としての「矛盾」

それゆえに「矛盾は、ただそこここに現れ出るような異常性とのみみられるべきではなく、本質的な規定における否定的なものであり、あらゆる自己運動の原理である。そして、自己運動とは、この否定的なもの〔絶対的否定性としての $X=X$ 〕の叙述〔現れ〕以外の何ものにも存しないのである」〔下線の強調は論者による〕（6.76）。

ヘーゲルにおける矛盾とは、改めて、〈本質の同一性 $X=X$ 〉をめぐる矛盾であり、そもそも「絶対的否定性」である本質が自己を規定する〔たとえば、悟性的規定 A であるとして規定する〕運動によって、あるいは、そうした無限の本質が規定されている（有限化されている）ことにおいて成立する矛盾〔第一義的矛盾〕である。それゆえ、「本質の規定された存在〔A〕を廃棄するという運動のみが、本質の規定する運動である」（6.81）ということになる。すなわち、悟性的本質規定 A は、規定されると同時に、廃棄され〔あるいは、自らを廃棄する〕、また、それこそが本来の本質規定ということになる。本稿第2章の考察によってさらに敷衍するなら、悟性的な本質規定（A）の成立とは、二世界論的「第一次の法則の世界」の成立であろうが、それは同時に、悟性自らがその二世界論的区別を撤回し、〈区別なき区別〉〈無根拠としての根拠〉としての〈自己根拠付関係〉の運動であることをその真実態として〔「逆さまの世界」として〕明らかにするのであった。そうした意味で、『大論理学』においても、〈本質の規定は、即その廃棄である〉という「矛盾」の構造こそが、「本質の規定」であることになる。矛盾論考察を経た後、たしかに、新たに「根拠」という概念の領域が拓かれるが、そこには依然として〈本質の規定は、即その廃棄である〉という「矛盾」の構造が、生き続けている。つまり、矛盾の解消とは、決して、悟性的な意味での「解消」ではなく、常に潜在しているのである。

こうして「本質」とは、「絶対的活動性」（6.78）としての「絶対的根拠」（*ibid.*）として明らかになる。つまり、「抽象的な自己同一性〔悟性的な自己同一性〕は、まだ生動性ではない。そうではなく、肯定的なものが、それ自身で否定性であることによって、肯定的なものは自己の外へ出て、自己を変化へと設定するのである。したがって、あるものが生動的であるのは、それが矛盾を自己のうちに含み、しかも、自己のうちに把握し保持するというような力であるその限りでのみのことである」〔下線の強調は論者による〕（6.76）。すなわち、ヘーゲルにおける「矛盾の解消」とは、単純に悟性的に A か非 A かが決定されて、解消されるということではない。また、カントのように、無限性の領域において理性が陥る矛盾を回避して、有限性（現象）の世界に思考を限定するというでもない。そうではなく、「矛盾」の成立が、すなわち、矛盾の解消であり、矛盾の解消がすなわち矛盾

の存続という矛盾、高階の矛盾であり、自己言及的矛盾である。こうして、「廃棄されると同時に保持されている」矛盾は、有限の領域において、絶え間なく、その都度その都度現われ、反省の運動（われわれの「認識活動」(6.13)を誘因する。そして、われわれ主体の側の経験的な「認識の活動」(6.13)とは、同時に、本質そのものの内的なあり方が反映(Reflexion)したものの、すなわち「存在そのものの運動」(6.13)でもある〔この「矛盾」を原動力とする「存在そのものの運動」のより具体的な考察は、次章の様相論考察において改めて展開されよう。本稿 第5章 3. 2参照〕。

さて、ここで最終章に入る前に、改めてこれまでの本稿の考察を振り返っておこう。本稿では、まず、第I部 第1章で考察した「経験」と「反復」の概念を軸に、第2章において、その具体的な「意識の経験」として、『精神現象学』悟性章の「逆さまの世界」を考察した。そこでは、いわば実在的・有限的レベルにおいて成立している「矛盾」を「無限性」として、「矛盾の実在証明」(第2章 1. 2)として位置づけたのである。

さらに、第II部 第3章・第4章では、『精神現象学』と並ぶ主著『大論理学』の叙述を考察した。ここでは、論理的次元における「矛盾」の概念、および、そこでの「逆さまの世界」論の反復が確認された。繰り返し確認するなら、「逆さまの世界」は、『大論理学』「本質論」の「第2編 現象」でも登場する概念であるが、「矛盾」の概念は、それに先立って、その基盤となる論理構造を開示するものである(「第1編 それ自身における反省としての本質」)。

第5章では、引き続き『大論理学』の叙述、すなわち「様相論」における「逆さまの世界」論を考察する。ヘーゲルにおける「様相」の概念とは、「第1編 本質」と「第2編 現象」との統一として、本質論の最終「第3編 現実性 (Die Wirklichkeit)」で論じられる概念である。すなわち、「現実性」概念は、端的に〈本質と現象との統一〉として、あるいは〈内なるものと外なるものとの統一〉として整理することができ、第2章の「逆さまの世界」論考察で登場した諸概念が『大論理学』においてもここに再び登場する。すなわち、「逆さまの世界」が、改めて「現実性」のレベルで展開され、再びわれわれの日常的(あるいは悟性的)レベルにおける「逆さまの世界論」を、具体的に考察できよう。同時に、本稿の主題である「絶対者の臨在」論を、改めてより明確に捉えることができると展望される。

第5章 必然性と偶然性の「逆さまの世界」—「絶対的現実性」としての「自由」

それは、ある日の夕食後のことであった。普段通り、穏やかに時が流れていた。いつものように私はテレビのリモコンをニュース番組に合わせる。すると、テレビの映像では何とアメリカ合衆国のあの有名な超高層ビルが炎上しているのである。その瞬間、私は、ただただ驚きに襲われ、自分の目を疑った。あるいは、チャンネルを間違えたのだろうか。と思った次の瞬間、もう一機巨大な旅客機が、隣りの超高層ビルに突っ込む。確かにこれはいつものニュース番組だ、間違いない。目の前の映像は、現実の出来事なのだ。一体なぜこんなことが？ どういうことなのか？ しばらくの間、ただ驚きの問いかけが、私の心を占拠する。

われわれは、ある突拍子もない出来事や、何らかの常軌を逸した人の行為に遭遇したとき、「驚き」と共に「一体なぜ？ どういうこと？」との思いを抱く。そこには、「本来は斯々然々であるはずなのに、そうはなっていない」という<ずれ>、すなわち、いわゆる日常的、無意識的想定からの<逸脱>がある。それが「驚き」とともに「一体なぜ？」という問いを誘発する。もっとも、われわれは、このような思いや問いを、いつまでも抱き続けるわけではない。実際、9.11後も連日報道されたテロ関連のニュースについては、依然として重大事であることを自覚しつつも、われわれは次第に慣れていき、その問題への関心を失っていったのである。「一体なぜ？ どういうこと？」という問いは、われわれが安住している日常性を突如打ち破るような、非日常的な「偶然」の現実遭遇したときにこそ、不意に生じるものであろう。

九鬼周造は、「驚き」を「偶然的なものによつて起こる知的情緒である」¹⁴⁷とした上で次のように語っている。「いつたい驚くなどといふことは経験に乏しい者に起る情緒であると考へられる。様々の事物に関する知識を獲得して、各々の場合を具体的に把握するならば、驚くといふやうなことはなくなる筈である。例へば、ニ・ニ六事件でさへも必然的關係の中に見られるので、別に驚くことはない。初めに偶然的と思はれたことが、経験を積み、具体的に思索を進めると偶然でなくなる。・・・しかし、如何に驚きを除いて行つても、なほ最後に一つ残つて、我々に驚きを迫るものがある。それは現実の世界そのものが驚きを迫るのである。現実の世界そのものに対して、我々は驚きの情を禁じ得ないのである」〔下線の強調は論者による〕。¹⁴⁸

アリストテレス以来、そもそも「哲学は驚きをもってはじまる」¹⁴⁹とも言われる。すると、「驚き」とは、われわれをして「現実」への問い、それも、九鬼にしたがえば、「現実の世界そのもの」への哲学的問いへと導く知的情緒であるといえよう。「本来的には、～で

¹⁴⁷ 九鬼周造「驚きの情と偶然性」『九鬼周造全集 第2巻』岩波書店 1990 p.158。

¹⁴⁸ 九鬼 前掲書 1990 p.158f。

¹⁴⁹ 『アリストテレス全集 12 形而上学 第1巻』出隆訳 岩波書店 第2章 p.10。

なければならない」（必然性）とか、「～ではありえない（不可能性）」等々の「様相（Modalität）」のカテゴリーは、日常生活におけるわれわれのものの考え方や判断、行為等に深く関わっている。本章では、九鬼の偶然論の基本的な着想、すなわち「現実の世界そのものが驚きを迫る」という観点を手がかりとしつつ、ヘーゲルの『大論理学』における様相論を考察したい。また、この考察の目的は、本稿全体の主題である「逆さまの世界」の論理構造を、『大論理学』の本質論における様相の諸概念、とくに「現実性」の概念において確認することでもある。

1. 本質論における「現実性」概念の位置づけ

1. 1 <本質と現象の統一>としての「現実性」

ヘーゲルの様相概念は、『大論理学』「本質論」の最終編「第3編 現実性」において展開される。改めて確認するなら、本質論は、「本質（Wesen）」—「現象（Erscheinung）」—「現実性（Wirklichkeit）」の三部構成からなり、最終編「現実性」のカテゴリーは、端的に前二者<本質と現象との統一>として、あるいは<内なるものと外なるものとの統一>として整理することができる。すなわち、本稿第2章の考察で登場した諸概念がここに再登場する。

この構造を、『大論理学』におけるさらなるカテゴリーとともに確認しておこう。まず「第3編 現実性」冒頭において、「現実性」は「本質と現実存在（Exsistenz）との統一である」（6.186）と述べられる。ここで「現実存在」とは、「第2編 現象」の第一のカテゴリーであり、この引用直後に「支えを欠いた現象」（6.186）と叙述される。すなわち、現象は現象でも、その「支え」あるいは根拠となる本質との関係抜きに、直接的に成立しているかのように表象されるあり方が「現実存在」である。同様に、本質の側でも、その内実あるいは具体的な形態を欠き、あたかも本質がそれだけで直接的に成立しているかのように表象されるあり方として「形態を欠いた本質」（6.186）というカテゴリーが叙述される。しかし、この両者（「支え〔本質〕を欠いた現象」と「形態〔現象〕を欠いた本質」）は、それぞれの本来のあり方ではなく、表象あるいは悟性的に理解されたあり方ということができよう。それゆえ、両者、すなわち「形態を欠いた本質と支えを欠いた現象との… 眞実態は、現実性にある」（6.186）として、その本来のあり方が「現実性」として取り戻されるのである。

「本質と現実存在」との関係は、さらに「第2編 現象」の最終部のカテゴリーである「内なるものと外なるもの」（ibid.）というあり方としても捉え直され、同様にして、両者の「統一」（ibid.）として「現実性」が、とりわけ「現実性」の諸カテゴリーの中でも「絶対的現実性」（ibid.）として展望される。

1. 2 「絶対者独自の開示」としての様相

さて、「第3編 現実性」それ自体も、「第1章 絶対者 (Das Absolute)」 「第2章 現実性 (Die Wirklichkeit)」 「第3章 絶対的相関 (Das absolute Verhältnis)」 という、やはり三部構成をなしている。以下で考察するのは、特にその「第2章 現実性」〔以下、「現実性」章〕において展開される「様相 (Modalität)」の概念である。「様相」の諸概念(現実性、可能性、必然性、偶然性)は、<本質と現象との統一>としての「現実性」を軸に展開され、また「第1章 絶対者」の議論を踏まえて、「絶対者独自の開示 (die eigene Manifestation des Absoluten)」(6.201)として位置づけられる¹⁵⁰。

この「絶対者独自の開示」とは、「〔絶対者の〕外化が、〔絶対者が〕自己の内へと反省することであり、またそれゆえに、絶対者の即且つ対自的存在である」(6.201)と叙述される。ここから「様相」の中心概念である「現実性は、このように〔自己の内へと〕反省した絶対性として捉えられるべき」(ibid.)とされ、さらに「〔絶対者の独自の開示としての〕現実的なものは、その外面性において自己自身であり、しかも、外面性においてのみ自己自身である。言いかえれば、自己を自己から区別し、かつ、自己を規定していく運動としての外面性においてのみ、自己自身である」(ibid.)という。絶対者においては、<内と外>のこのような概念構造が成立する。要するに、<本質(内なるもの)としての絶対者が、現象(外なるもの)として自らを開示した在り方が現実性であるのだが、この開示は、絶対者が単に外化するだけではなく、この外化においてこそ、あるいは、外化においてのみ、絶対者が自らを取り戻すという(自己内反省、あるいは、内化の)運動である>とまとめることができよう。それゆえ、われわれは、本質論の「現実性」概念においても、絶対者の概念とともに、**本稿 第2章**で考察された「両力の遊戯」論あるいはその基盤となった「力」の概念、そして、かの「逆さまの世界」の運動の反復を確認できると展望される。

1. 3 ヘーゲル様相論の概観

さて、「現実性」章においては、カントのカテゴリー表における概念を踏襲しつつ¹⁵¹、「可

¹⁵⁰ 「第3章 絶対的相関 (Das absolute Verhältnis)」と「第2章 現実性 (Die Wirklichkeit)」の関係については、**注 171**を参照。

¹⁵¹ カントの様相のカテゴリーは、以下のような三部構成になっている(B106)。

- ①可能性 — 不可能性
- ②現存在 Dasein — 非存在 Nichtsein
- ③必然性 — 偶然性

カントにおいては、「現実性」(Wirklichkeit)という概念は登場しないが、②「現存在 Dasein」がそれに対応すると考えられる。また、カントは、周知のように、判断表の4つのカテゴリーいずれにおいても「第三のカテゴリーは、・・・第二カテゴリーと、第一のそれとを結合する

能性 (Möglichkeit) — 現実性 (Wirklichkeit)」の二元論を軸として、両者の関係としての第三の概念「必然性 (Notwendigkeit)」および「偶然性 (Zufälligkeit)」が考察されている。「可能性—現実性」には、アリストテレス的な「デュナミス (潜在態) — エネルゲイア (顕在態)」を重ね合わせるができるであろう。そうすると、両者の間に〈内なるものとしての可能性 (潜在態) が現実性 (顕在態) へと外化する〉という動的な概念関係が見えてくる。さらに、この関係には、可能性が「たまたま、偶然的に」現実化するか、あるいは、「必ず、必然的に」現実化するかという二つの媒介関係を、さしあたり区別することができるであろう。

必然性と偶然性は、こうして、まずは共に可能性と現実性を媒介する概念として捉えられ、ただし、媒介のあり方において、前者が根拠性、後者が無根拠性として、一般的にも、互いに相容れない対立する概念として区別することができよう。しかし、こうした悟性的で健全な伝統的区別をも、〈逆さまの関係〉において捉えることが、本稿におけるヘーゲル様相論考察の眼目となる。

そうした観点から様相論を、以下〔本章 第2節および第3節〕において、具体的に考察していこう。そのために、ここでヘーゲル様相論の独特の展開における三つの要点を予め確認しておきたい。第一に、ヘーゲル様相論に登場する、以上の四つのカテゴリー (現実性、可能性、必然性、偶然性) は、「現実性」という表題のもとで考察されていることから明らかなように、必然的な現実か、偶然的な現実か、というように、あくまで「現実性」を中心として展開され、その他の概念は、それに付随的な位置づけが与えられているという点が重要である。それゆえ、第二に、ヘーゲルの様相論は、現代の様相論理学におけるルイス型 (あるいは、その先駆とされるライプニッツ) のように、さまざまな可能世界がまず実在し、この現実世界はそのうちの一つが現実世界として成立しているという、いわゆる可能主義の哲学ではないと言えるであろう。むしろ、その逆さまで、クリプキ型、すなわち、この現実世界を前提にして、そこから反実仮想的に他の諸可能性が想定されるという現実主義の哲学であると考えられる¹⁵²。ただし、ヘーゲルにおいては、こうした可能性と現実性の対立関係が、当然のことながら、さらに偶然性と必然性との関係からも捉え直されなければならない。

さて、この「現実性」章においても、やはり三部構成がとられている。それぞれの複雑な表題¹⁵³から、その展開の基本を簡潔に捉えておこなれば、「現実性」概念が、「A. 偶然

ことで生じる」(B110)としている。したがって、様相のカテゴリーについても、「必然性(③)とは、可能性(①)そのものによって与えられた現存在(②)に他ならない」として、第三のカテゴリーが前二者との結合関係において示されている。それゆえ、第一の可能性と第二の現存在の関係を、第三のカテゴリー(必然性と偶然性)として捉えるという観点においては、基本的にヘーゲルと同じ路線をとっていると考えられる。

¹⁵² ルイス型とクリプキ型の整理については、三浦俊彦『可能世界の哲学』「第三章 可能世界とは何なのか」1997年 p.104ff.参照。

¹⁵³ 表題を以下に記しておこう。

性（Zufälligkeit）、あるいは、形式的必然性」—「B. 相対的必然性（relative Notwendigkeit）」—「C. 絶対的必然性（absolute Notwendigkeit）」として展開される。すなわち、偶然性からはじまり、次に相対的必然性、そして、最終的に絶対的必然性へと展開していく運動が見通せるであろう。この展開を、今度は表題中の「現実性」概念を含んだキーワードから整理してみるなら、「A. 形式的現実性(formelle Wirklichkeit)」—「B. 実在的現実性(reale Wirklichkeit)」—「C. 絶対的必然性(absolute Notwendigkeit)」=「絶対的現実性(absolute Wirklichkeit)」(6.213)として、現実性が、まずは形式的な観点から、次に実在的な観点において、そして、最後に絶対的観点において考察されていくという展開を捉えることができよう。

第三の要点として確認したいのは、こうした展開における最終部「C. 絶対的必然性(absolute Notwendigkeit)」の意味についてである。ヘーゲルにおける「絶対的必然性」とは、「現実性と可能性一般が、そして同様に、形式的必然性と実在的必然性とが、そこへ還っていく真実態である」(6.215)とあるように、それまでのA節とB節で考察された、さまざまなレベルの現実性、可能性、必然性の概念が、すべてそこにおいて統一されるような概念である。ここには、現実性を軸として様相論が展開されつつも、それらが最終的に、必然性、それも絶対的必然性へと統一されるという結末が見通せるであろう。それゆえ、たしかに、あたかも一切の偶然性を排した、完全必然性の世界、いわゆるスピノザ的な存在論が、「現実」性のあり方として展開されていくかのように推察されるかもしれない。しかし、ヘーゲルの様相論は、決してそうした単純な必然性中心主義ではないということ、この点が第三の要点となる。

形式的にその要点を先取りするならば、「絶対的必然性」における全様相カテゴリーの統一の真実態とは、「偶然性は、即ち、絶対的必然性である」(6.217)とされ、普通にはあるいは、悟性的には区別され、対立するかにみえる必然性と偶然性との間にはヘーゲル独特の統一性、すなわち「逆さまの世界」の論理構造が明らかにされなければならない。つまり、ヘーゲルにおける「現実性」をめぐる様相論は、たしかに「絶対的必然性」に集約されるのだが、この必然性とは、あくまでも偶然性との独特の統一において捉えられるべき「絶対的必然性」である。さらに、それが端的に「自由な現実性」(6.216)という概念において、その真実態を取り戻すという展開が見定められなければならない。すなわち、本質論の最終部、概念論への展開部における「必然性は、自由へと高まる」(6.239)という叙述の意味こそが、ここに捉えられなければならない。

では、以上の三つの要点を念頭に置きつつ、様相論の具体的考察に移ろう。

-
- A 偶然性、あるいは、形式的現実性、可能性、および、必然性
 - B 相対的必然性、あるいは、実在的現実性、可能性、および、必然性
 - C 絶対的必然性

2. 「形式的可能性」と「形式的現実性」の統一としての「実在的現実性」

2. 1 「形式的可能性」と「形式的現実性」

本節では、「A. 形式的現実性」における形式的可能性と形式的現実性について考察していきたい。そのために、叙述が前後するが、実在的 (real) と形容される現実性が登場する「B. 実在的現実性」冒頭の下記の叙述をまず確認しておこう。この叙述では、前節「A. 形式的現実性」の議論が凝縮されて、振り返られている。

「二つの形式規定 [=可能性と現実性] の直接的な統一としてのこの必然性が、〔実在的〕現実性である。しかし、この両者の統一は、今や二つの形式規定の区別、すなわち自己自身〔現実性〕と可能性との区別に対しては無関心的なものとして規定されているから、ある一つの内容を持つような現実性である。」(6.207)

ここに凝縮された「A. 形式的現実性」の議論を、B節への展開という観点から、次の3点において整理しておきたい。第一に、ここ〔B節冒頭〕において、「実在的現実性」が、A節における形式的現実性と形式的可能性という形式規定の「直接的な統一」(ibid.)として、さらにこれが必然性として新しく生成しているという意味についてである。第二に、そうした統一としての「実在的現実性」が、この段階では〔「今や」(ibid.)〕、まずは形式の区別に対して「無関心的なもの」とされる点についてである。第三に、形式の区別には無関心的な統一としての実在的現実性が、たとえば「雨が降る」という「ある一つの内容を持つ」という点についてである。

第一と第二の点については、以下(1)において形式的可能性と形式的現実性との特有の関係から、また、第三の点については、以下(2)において形式的可能性 $M(A)$ とそれとは別の形式的可能性 $M(\neg A)$ (あるいは、形式的不可能性) との関係から、それぞれ整理しておこう。

(1) 「形式的可能性」と「形式的現実性」の統一

たとえば「雨が降る」「雪が降る」等々というありふれた現実性について、われわれは通常さしたる疑問を抱くこともなく、その内容をそれ自体直接的に理解しうるかに思い、また、そうした現実性が事柄としてそのままに成立していると考えるのであろう。こうした無反省な、無媒介的な現実性のあり方が、A節冒頭においては、まずは「形式的」として位置づけられる。

「現実性は、最初の現実性として、直接的な、無反省な現実性にすぎず、・・・その限りにおいて、形式的である。そうして、〔この直接的な最初の〕現実性は、存在あるいは現実存在一般以上の何ものでもない。」(6.202)

しかし、そうした「直接的な、無反省な現実性」(ibid.) という概念を解き開いてみるならば、それは「本質的には単なる直接的な現実存在ではなく」(6.202)、それ自体で単独に成立しうるかのような現実性はいない。現実性は、あくまでも「内 (Innerlichkeit) と外 (Äußerlichkeit) との形式の統一としてあり、即自存在または可能性を直接含んでいる」(6.202) という〈内即外〉の構造からなるものである。つまり、「雨が降る」現実性 W(A) には、「雨が降る」可能性 M(A) が常にすでに媒介されているということ、現実性 (外) にはその可能性 (内) がいわば折り込み済みであるという。「現実的であるものは、可能的である」(6.202)。

このようなく内即外〉あるいは〈可能性即現実性〉の構造を、A 節におけるさらなる叙述から、次の二点において確認しておこう。

A 節第 2 段落では、形式的可能性について「二つの契機」(肯定的契機と否定的契機) (6.203) が指摘されている。すなわち、①「第一に、自己自身へと反省した存在であるという肯定的契機」(ibid) であり、そして、第二の否定的契機としては、②「可能性は欠陥をもつものであり、他者、すなわち、現実性を指し示しており、現実性のもとで補完されるものであるという否定的な意味」(ibid) が挙げられている。つまり、①は、可能性についての単なる「自己同一性」(ibid) に留まる「内化した力」「内なる力」としてのあり方であり、他方、②は、①のあり方が現実性において自らを補完し、いわば自己実現するという「力の外化」というあり方と重ねて解釈できよう。すなわち、ここに、「両力の遊戯論」の前提としての「力の概念」で展開された、内なるものと外なるものとの逆さまの論理構造 (第 2 章 1. 2 を参照) を、形式的可能性と形式的現実性との間にも見定めることができよう。

では、ヘーゲルがここで前提している〈内即外〉という特有の議論を、われわれの日常の場面において具体化すれば以下のようなになるだろう。すなわち、それは、たとえば、われわれが何らかの現実を現実性として受け止めている際、それがそもそも可能なものであったから現実化しているというように、その可能性の次元およびそこからの現実化を当然のこととして、特に意識もせず受け止めている事態に対応するであろう。つまり、本章の冒頭で挙げた九鬼の言及する場面¹⁵⁴とは対照的に、認識論的には「一体なぜ? どういうこと?」という根拠や理由への問いにわれわれが襲われていない場面が連想されよう。「偶然性」への「驚き」の瞬間ではなく、われわれの知がいわば安定し、その現実性の実在性 (Realität) を受け止めている状態である。ある現実性がそのようにあるべくしてある、

¹⁵⁴ 注 148 参照。

それが「必然的」に成立していると、われわれの知が納得し、いわば沈黙している場面である。ここでは、可能性と現実性という様相の形式は、「必然性」において「統一」されているのである。これが、上述の確認すべき第一の点の具体的な意味である。すなわち、「実在的現実性」が、B節冒頭においては、形式的可能性と形式的現実性との「直接的な統一」としての必然性として生成してきていることの意味である。この段階では、両者の区別が殊更に問題になることはない。それゆえ、「実在的現実性」は、可能性と現実性との区別に「無関心なもの」(6.207)とされ、すなわち、これが、確認すべき第二の点になる。九鬼も指摘するように、必然性とは、存在論的には「同一性」という存在様相であり、「自己が飽くまでも自己を保ち、自己同一の形をとってゐる限り、その同一者は決して他の者であり得ない」¹⁵⁵ 様相を意味する。こうした同一性からの<逸脱>が、ここでは生じていないのである。

簡潔にまとめるならば、A節において考察される現実性とは、可能性とすでに一体化した現実性であり、したがって、可能性と現実性とはそれぞれ別の内容を担うそれではない。それゆえ、形式の区別には無関心であり、両者の区別よりも同一性が強調される段階である。B節冒頭では、第一段階として、そうした両者の同一性としての、すなわち、必然性としての現実性が、新たに「実在的現実性」として生成している事態が叙述されている〔ただし、B節の第二段階として、いわゆる悟性的段階、すなわち、区別の段階への展開¹⁵⁶がみられる。そして、可能性と現実性との間の分裂や区分という日常的・常識的な関係が改めて問題にされ、また、その区別がいかにして再び統一されていくのか、がB節の要点でもある。その点については、本章2.2および2.3において考察される〕。

(2) 「形式的可能性 M(A)」

次に、形式的可能性に関する考察に移ろう。形式的可能性〔M(A)〕は、A節において、上述のように現実性〔W(A)〕との一体性において論じられるが、そのみならず、さらに、「その反対の可能性」〔M(—A)〕(6.204)との関係からも分析される。このことを、B節冒頭の叙述における第三の点、「〔形式的現実性と形式的可能性の統一としての実在的現実性、すなわち、必然性が〕ある一つの内容〔A〕を持つ」ということの意味とともに確認しておこう。

¹⁵⁵ 九鬼 前掲書 1990 p.142。

¹⁵⁶ ただし、常識的な理解が安定している同一性の状態〔A=A〕が、むしろ悟性的であって、そうした固定性を揺るがすのが理性であると言える（悟性と理性の関係については、本稿第3章 1.1も参照）。それゆえ、厳密にいうなら、B節冒頭における同一性の段階が揺らぐ瞬間そのものは理性の段階であって、そこから新たな同一性を獲得すべく「可能性と現実性」の区別〔実在的可能性と実在的現実性の区別〕を設定するのが、ここでいう悟性の区別の段階として整理されなければならないであろう〔そして、新たに生成する同一性は、またふたたびその同一性の崩壊を経験する、というように反復される〕。

① 「形式的可能性 $M(A)$ 」と「形式的可能性 $M(\neg A)$ 」の関係

ヘーゲルは、A 節において「内容一般 (ein *Inhalt* überhaupt)」(6.204) というキーワードとともに、「A」そして「nicht A」〔本稿では以下「 $\neg A$ 」と記す〕という表記を用い始める (6.204)。「〔形式的〕可能性は、・・・〔自分の〕反対もまた可能的であるということ、その規定のうちに含んでいる」(6.204)。たとえば「雨が降る可能性 $M(A)$ 」とは、同時に「雨が降らない可能性 $M(\neg A)$ 」を含意する。「可能的な A の中には可能的な nicht A もまた含まれており、こうした関係そのものが、両者を可能的なものとして規定するゆえんのもの」(6.204) なのである。「ひとつの可能的なものの中にその他者もまた含まれているというこの関係」(6.204) は、「言いかえれば、可能性は、不可能性である」(6.204) こととされ、さらにこの関係が「矛盾」(6.204) として叙述される〔ただし、一般的には、可能性 A と可能性 $\neg A$ が同時に成立することは、「可能性」という次元では十分考えられるため、両立不可能、すなわち、矛盾とまでは言えないとも考えられよう。それは、現実性 A と現実性 $\neg A$ とが両立しえず、その両立は矛盾になるということとは次元が異なるものと考えられるからである。また、可能性 A が可能性 $\neg A$ と両立する際、それは可能性 A が不可能性になるということにまではならず、単に必然ではないこと、すなわち、偶然性であるということになる。実際、A 節では「偶然性」論へと論が展開する。いずれにしても、形式的可能性のレベルでの「矛盾」の指摘は、高山も指摘するように¹⁵⁷、違和感が残るかもしれない。おそらく、ヘーゲルは、可能性 (A と $\neg A$) の関係を、現実性 (A と $\neg A$) との関係から、あるいは、先に言及した現実主義の立場から、現実性における概念関係の反映として捉えており、可能性の次元にも本質論における「差異性→対立→矛盾」という「反省諸規定」の議論を持ち込もうとしていると考えられる。この点については、注 161 も参照〕。

② 「自己同一性」としての可能性 — 伝統的論理学の継承とその乗り越え

「雨が降る可能性 $M(A)$ 」が含意する「雨が降らない可能性 $M(\neg A)$ 」とは、一般的には「雪が降る」「晴れである」「曇りである」等々であろう。しかし、「形式的可能性」の次元においては、他の研究でも指摘され¹⁵⁸、また、ヘーゲル自身が挙げる例¹⁵⁹からも推察されるように、そのみならず、たとえば「槍が降る」「血の雨が降る」さらには「天気がそもそもない」可能性までがその範囲内にあると考えられる。というのも、「〔形式的〕可能性は、他〔の可能性〕との相関性を欠いた、無規定的なあらゆるものを入れる入れもの一般」(6.203) であり、「形式的可能性の意味では〔実在的可能性とは異なり〕、自己に矛盾しないすべてのものが可能的」(6.203) とされているからである。「自己に矛盾しないす

¹⁵⁷ 高山 前掲書 2001 p.399ff.参照。

¹⁵⁸ 高山 前掲書 2001 p.398。

¹⁵⁹ ヘーゲル自身が『エンツュクロペディ』で挙げる例は、「月が地球に落ちること」「トルコの皇帝がローマ法王になること」などである (8.283 §143 Zusatz)。

べてのもの」とは「自己同一性という規定〔 $A=A$ 〕」（6.203）をもつものであり、そうした規定による「〔形式的〕可能性の国は、限界のない多様態」（6.203）とも言われる。

この「自己同一性という規定」は、バウムガルテン、ヴォルフ等の伝統的な形式論理学における単純な可能性の規定（ $A=A$ ）、あるいは、単なる無矛盾性という規定をヘーゲルがそのまま踏襲したものと考えられる¹⁶⁰。すなわち、〈矛盾しないものは可能的である〉。

しかし、この叙述の直後、逆説の接続詞とともに、「しかし、それぞれの多様なものは、自己の内にあるものとして規定されていると同時に、他者に対してあるものとしても規定されており、自らのもとに〔他者の〕否定をもっている」（6.203）として、ヘーゲル独自の新たな考察が加えられるのである。すなわち、伝統的な形式論理学における無矛盾性、あるいは、「自己同一性」という規定だけでは、「 A は A であるという以上のものではない」「浅薄かつ空虚な」（6.203）規定にすぎない。それは、厳密にいうと「可能的なものにとどまる」（6.203）ものにすぎないのである。

ヘーゲルがここで伝統的形式論理学を踏襲しつつも、そこから考察を深めていく観点は、その $A=A$ という自己同一性の規定が成立するためには、常にすでに他者（ $-A$ ）との関係、および、他者の「否定」を当の同一性（ $A=A$ ）が自らのもとに持っているということにあらう。この観点からこそ、ヘーゲルは①において言及した、他なる可能性（ $-A$ ）との差異性、対立という関係へと議論が展開しうると考えたのであらう¹⁶¹。

¹⁶⁰ バウムガルテンの『形而上学』では第一部「存在論」が「可能なもの」からはじまっている。「表象可能なもの、矛盾を含まないあらゆるもの、 A かつ非 A ではないあらゆるものが、可能なものである」（Baumgarten, A.G., *Metaphysica*, sect 8, Editio VII, 1963, Hildesheim.）。

岡本は、バウムガルテンをはじめ伝統的な見方では、矛盾律が適用されるのは、基本的に複合概念（たとえば「丸い四角」）であり、複合概念を形成する諸概念が、両立しない概念からなる場合（「丸い（ A ）」と「四角い（非 A ）」が両立しない場合）に矛盾を含む、というように論じられている点を指摘する。

さらに、岡本は、そうした理解においては、予め $A=A$ という同一性が前提されているのであるが、その A （同一性）についての説明はそれ以上なされていないため、そうした取り扱い方は不十分であり、「循環」に陥ることを指摘する。定義上、「丸い」という同一性（ A ）は「四角い」という同一性（非 A ）とは両立しないのであるが、では、その同一性それ自体は、いかに成立するかというと、 A は非 A ではないということ、 A は非 A とは両立しないものであるということ以外にない（他方、「赤い花」は、「赤い」は「花」ではないにも関わらず、両者は矛盾せず両立する）。すなわち、バウムガルテンらによる可能性の規定としての「矛盾を含まない任意のもの A 」という特徴づけにおいても、「では矛盾を含まないものとは何か」と問われれば、再び「 A かつ非 A であると答える以外にないからである」。岡本賢吾「『可能的なもの』の形而上学の意義」『ヘーゲル哲学研究』1号 1995年 p.16ff.を参照。

ヘーゲルが A 節における「形式的可能性」の次元において、伝統的論理学を意識しつつ、その「矛盾」を指摘した点も、以上の基本的概念の「同一性」の成立に関わっていると考えられる。他、寺沢恒信訳『ヘーゲル 大論理学 2』以文社 1983年 訳者注 p.393 注(9)にも伝統的論理学との関係についての言及がある。

¹⁶¹ 「形式的可能性」における「自己同一性という規定〔 $A=A$ 〕」（6.203）とは、端的に「本質性という形式」（6.203）とされる。「同一性」という概念の基盤に、ヘーゲルは、本質論における「反省諸規定」の議論〔「同一性 → 区別(差異性—対立) → 矛盾」の展開（第4章参照）〕を持ち込み、次のような論を展開するのである。すなわち、「雨が降る」可能性 $M(A)$

以上(1)および(2)を、現実性 $W(A)$ から、回顧的にまとめておこう。形式的現実性と形式的可能性の段階において、 $W(A)$ には、本来的には、常にすでに $M(A)$ との関係が媒介されており((1))、さらに $M(A)$ には $M(-A)$ との関係が同時に含意されている((2)①②)。そして、 $W(A)$ の成立という現実性を基軸とし〔現実主義〕、そこから出発する回顧的観点から、そこには $M(-A)$ の現実化ではなく、 $M(A)$ の現実化が成立しているという動的な概念構造((2)②)が見てとれる。それが、形式的現実性と形式的可能性の統一としての「実在的現実性」が、「ある一つの内容 $[A]$ を持つ」という第三の点へと通じていると考えられる。

次に、B節における実在的現実性と実在的可能性の関係を考察する(2.2)のために、もう一点、形式的可能性と実在的可能性との区別について考察しておきたい(以下(3))。

ここで、予め付言しておきたい点は、「自己同一性」という規定をもつ形式的可能性として、たとえば「緑が降る」、「明日の天気は精神である」等々の、いわゆる真偽が確定しえない無意味な事柄については、ヘーゲルはどのように捉えているのか、という問題である。この問題は、「同一性」の意味規定の成立に関わっている。この問題を、形式的可能性と実在的可能性との区別という観点から、そして、両者をさらに超える領域との関係という観点から考察していこう。

ただし、ヘーゲルにおける「形式的可能性」と「実在的可能性」の区別とは、直接的には、あくまでも前者が、自己自身の現実性の可能性であるのに対して、実在的可能性は、後に考察されるように、別の現実性の可能性である、ということにある。

以下では、両者のさらなる違いについて、『エンツェクロペディー』で挙げられた具体例をもとに、考察していきたい。

における〈自己同一性 $A=A$ 〉の成立(同一律)は、伝統的形式論理学における単なる無矛盾性という規定(矛盾律)からすれば、たとえば「雪が降る」「晴れである」「槍が降る」等々のさまざまな諸可能性とともに「限界のない多様態」としての「可能性の国」(6.203)を形成するだけであろう。しかし、本来、形式的可能性とは、そのような多様性に留まるものではなく、あるいは、そもそもそうした多様態が可能性として成立するには、そうした多様性としての「差異性 (*Verschiedenheit*)」(6.203)から、それらの「対立 (*Entgegensetzung*)」(6.203)という関係性(排中律)へ、そして、対立の次に「矛盾」が常にすでに成立しているという点が見定められなければならない。さらに、そうした可能性 $M(A)$ の構造は、可能性の次元においてのみ問題になるものではなく、「雨が降る」現実性 $W(A)$ へと外化するという、現実性との関係においてこそ成立しているのである。言いかえれば、現実中心主義の様相論の立場から、現実性の次元を前提にはじめて、可能性は考えられており、現実性との関係にあるからこそ、さまざまな諸可能性が、可能性として成立している、という構想を抱いていたと考えられる。

(3) 「形式的可能性」と「実在的可能性」の区別

① 「トルコ皇帝がローマ法王になる」可能性を手がかりに

『大論理学』では、具体例が挙げられることは少ないが、『エンツュクロペディー』におけるいわゆる「小論理学」では、「トルコ皇帝がローマ法王になる」可能性(8.283 §143 Zusatz)という例が挙げられている。寺沢はこれを元に、形式的可能性の意味を、とりわけ実在的可能性との区別という観点から、次のように考察している¹⁶²。

トルコの皇帝は「人間である以上」、ローマ法王になる可能性があるとはいえる。しかし、トルコという非キリスト教国において、ましてやその皇帝たる人物がローマ法王になる可能性というのは、常識的に考えるなら限りなく不可能に近いといえよう。というのも、その皇帝がまずキリスト教に改宗し——それだけでも、かなりの条件がある——、その上で、さらにカトリックの僧侶とならなければならない。さらにまたその頂点である法王に昇り詰めるには・・・等々、無数の条件が必要になるからである。寺沢は、こうした可能性は、実在的可能性ではなく形式的可能性であると考察している。

両可能性の区別には、われわれが日常会話で口にする<論理的には可能であるが、経験的には不可能である>という緩やかな区別を重ね合わせることができよう。先に挙げた「槍が降る」「血の雨が降る」「天気はそもそもない」等々も、同様に(といっても、さらに不可能に近い印象を強くするが)、たしかに形式的(論理的)には可能であるが、しかし、実在的(real)には可能ではない、という理解である。

寺沢の以上の整理を基に、両者が区別される基準がどこにあるのかをさらに考えてみよう。これは、<一定の前提>あるいは<議論領域の成立>に関わっているものではないだろうか。すなわち、実在的可能性は、「天気がある」という<一定の前提>において、「何の天気であるか」という<議論領域>における可能性であり、この一定の前提の成立そのものが、すでに実在的である。他方、実在的可能性の前提そのものを否定するような可能性(たとえば、「そもそも天気がない」という可能性)は、現在の常識に照らして(あるいは、通常の悟性的な観点からは)実在的可能性とはいえない。しかし、その現実化を論理的に想定しえなくもない可能性であり、それがすなわち形式的可能性の領域になろう。トルコ皇帝の例で確認するならば、トルコ皇帝であるという時点ですでにその人物は「非キリスト教徒」であり、ローマ法王になる可能性のための前提[「キリスト教徒である」という前提]が現実化していない。それゆえ、これは実在的可能性とはいえない、ということになる。ただし、ローマ法王は、キリスト教徒であるか否か、というその前提以前に、「人間である」という大前提を共有している。それゆえ、トルコ皇帝も、サルではなく、石ではなく、「人間である」以上、ローマ法王になる可能性がある、ただし、「形式的可能性」があるということではないだろうか。ちなみに「槍が降る」例は、かなり非科学的、ある

¹⁶² 寺沢 前掲書 1983 訳者注 第二章現実性(50) p.405ff.参照。

いは、非悟性的ではあるが、想像をたくましくすれば、同様に「地球上の出来事である」という以上は「形式的に可能である」。こうして考えてみると、可能性が論じられる際には、常にすでに<一定の前提>あるいは<議論領域>における可能性を、われわれは問題にしているということが見えてくる。そして、その<議論領域の成立>の实在性に関わって、实在的可能性と形式的可能性を区別、あるいは、経験的可能性と論理的可能性を区別していると考えられるであろう。

また、以下のような九鬼の指摘を待つまでもなく、可能性は、時制に関連して、未来の概念と重なりうる。すなわち、「可能性の時間性が未来であり、必然性の時間性が過去であるに反して、偶然性の時間性は『いま』を図式とする現在である」¹⁶³。

ここで、未来時制に関わる「無」の概念、そして「否定」の概念の考察とともに、両可能性（形式的可能性と实在的可能性）の区別を以下のように整理することができると考えられる。また、それとともに、もう一段階高階の区別、すなわち、形式的可能性と实在的可能性とのさらに外にある領域〔先に言及した「緑が降る」、「明日の天気は精神である」という可能性の領域〕についても考えてみよう〔この領域は、さらに、本稿第4章におけるヘーゲルの排中律批判における議論と関連している。第4章 3.3(4)③ ヘーゲルのカント的排中律批判—「観点の意味規定」「議論領域」の成立から参照〕。

② 可能性と未来時制

まずは、以上で考察したさまざまな可能性の段階を、具体例とともに図式的に整理してみよう。

- i) 「明日は、晴れである」可能性 实在的可能性 (A)
- = ii) 「明日は、晴れでない」可能性 实在的可能性 (-A) = 实在的不可能性 (A)
- = iii) 「明日は、雨である（雪である、曇りである等々）」可能性 实在的可能性 (B)
-
- iv) 「明日は、(そもそも) 天気がない」可能性 形式的可能性
- 〔例：地球が滅亡し、「天気(がある)」という状態が成立しない等、i ~ iii の前提、あるいは、i ~ iii 全体を否定する可能性〕
- = 「明日は、槍が降る」(or、隕石が落ちてくる 等々) 可能性
-
- v) 「明日は、そもそも無い」可能性 形式的可能性すら不可能になる領域
- vi) 「明日は、緑が降る」可能性

「实在的可能性」として、通常想定されるのは、i ii iii までであると考えられる。これ

¹⁶³ 九鬼周造 前掲書 1990 p.209。

らは、先に考察したように「(そもそも) 明日の天気がある」という<一定の前提>の元、その上で「何の天気であるか」という<議論領域>において成立する諸可能性である。すなわち、「A 晴れである」あるいは「 \neg A 晴れでない」という差異性、対立の関係にある可能性がここに成立している。判断の形式で考えるなら、「明日の天気」という主語 X に対して A と \neg A という述語レベルの差異性、対立がここで問題になろう。そして、 \neg A というのは、具体的には、「雨である」または「雪である」等、具体的に「何らかの天気である」という一定の述語 B、C、D 等々を意味しており、「明日は晴れである」という肯定判断に対して、「天気がある」という普遍領域の同一性を共有した限りでの) 否定判断である。

他方、「形式的可能性」には、それに加えて iv までが想定されよう。これは、「実在的可能性」(i ii iii) に対して、いわゆる非現実的な、非科学的な、形式的可能性であり、先的前提「明日の天気がある」という議論領域が、そもそも共有されず、「明日の天気」という主語それ自体が否定される可能性(「明日の天気がない」可能性)である。ただし、それが、たとえば、「地球が滅亡し、天気(がある)という状態が成立しない」可能性など、いかに非現実的であっても、有意味な命題であり、真偽が判定しうる可能性である以上、形式的な可能性なのである。それは、次の段階の可能性、v 「明日は、そもそもない」可能性との区別からさらに確認することができよう¹⁶⁴。

さて、われわれの「未来」言明は、たいてい i ~ iii の領域に留まるものであろう。i ~ iii は、常識的・悟性的な推測やいわゆる一般的な帰納法が成立し、あるいは、科学的な観点から理解された「未来」というものである。未来は未来でもいわば「過去化された未来」¹⁶⁵として位置づけられるものである。しかし、「未来」の意味、あるいは、可能性の意味は、それだけに限定されるものではないであろう。というのも、そもそもそうした常識的推測そのものが妥当しないような——iv 「明日は、(そもそも) 天気がない」というさらに高階の「無」[「天気という主語」の否定、すなわち「天気がある」という議論領域の前提それ自体の否定]を含意する——「未来」の「無さ」を、われわれは「未来」という概念において同時に理解しているであろう。すなわち、「未来」は、人間がいかに叡知を尽くしても(最先端の科学技術によるシミュレーションによっても、あるいは、どれだけ緻密なリスク管理を徹底しても)、現在のわれわれには届きえない領域であり、想定外のことが起こりうる世界である。端的にいえば、どうなるかは未来になってみなければ分からない、

¹⁶⁴ 形式的可能性の領域も、論理的に理解できる領域という意味では、程度の差はあれ、広義の悟性の領域に入ると考えられる。というのも、続いて考察されるように、それをさらに否定した v の領域において初めて、悟性的・二元論的理解(排中律)がまったく成立しない領域になるからである。

¹⁶⁵ 「過去化した未来」という概念は、入不二の時間論において展開される概念である。入不二は、過去概念を、マクタガート、ブロードらの議論を基に、「過去化した未来」「無としての未来」「欠如としての未来」「欠如でさえない未来」「無でさえない未来」の5つに概念整理している。入不二基義『時間と絶対と相対と』勁草書房2007年 第二章参照。

というのが「未来」においてわれわれが理解しているもう一つの意味であろう。ただし、この意味は（再び、例を挙げれば、たとえば「隕石が落ちて、地球が滅亡して、天気という状態がない」という事柄のように）、現時点において、いかに非科学的・非現実的であろうと、理解できなくはない事柄、すなわち、論理的には真偽が成立しうる有意味な命題内容である。その意味で、やはり「過去化された未来」のうちに包摂されうる未来と考えられなければならないであろう。つまり、「未来は分からない」が、「分からないもの」として「分かっている」領域、「想定外」の出来事ではあるが「想定外」という有意味性において「想定可能な」「想定内」の未来の範疇であり、それは、程度の差はあれ、質的には「過去化された未来」なのである¹⁶⁶。

では、さらにもう一步考えてみよう。「未来」の「無い」に、われわれは、そもそも「すべてが無である」とでもいうべき意味をも、常にすでに理解しているのではないだろうか。それが、**v**の領域（「明日は、そもそもない」）である。これは、先の**iv**の例が、「明日の天気がない」未来という有意味な未来であったのに対し、さらに「明日という未来（過去化された未来）が、そもそも否定される」未来、つまり、形式的可能性さえ不可能になる領域、あらゆる意味が成立不可能な領域である。それゆえ、ここでは、そもそも未来という概念それ自体が意味を失うとも言える。

③ 「可能性」概念の区分 —排中律と無限判断の観点から

以上のことから、特に**iv**と**v**との区別および関係に焦点を当てながら、本稿第4章の議論も踏まえつつ、諸「可能性」概念の区分を、排中律という観点から改めてまとめておきたい。

まず、容易に見て取れることは、**i**と**ii****iii**との間に排中律が成立している（天気は晴れであるか、晴れでないか）ということである。同様に、**i**～**iii**全体を否定するのが**iv**であるが、この両者（**i**～**iii**と**iv**）の間には、高階の排中律が成立している（天気があるか、ないか）ということである。

そして、**v**については、**i**～**iv**全体との間に、さらなる高階の排中律が成立しているとみられる。ただし、ここで厳密に考えるなら、実は、両者の間には、一定の前提、あるいは、何らかの議論領域が共有されていない。というのも、**v**は「明日は、そもそも無い」と一見有意味な命題で提示されているが、この意味は、上で考察したように、**vi**の「天気がない（＝地球が滅亡しているが、しかし、太陽系の他の惑星は依然として存続している、宇宙空間はそのまま変わらずある、等）」の有意味な命題ではない。そうではなく、明日という「未来」（過去化された未来）が、いわば根こそぎ否定される未来であり、もはや未来とすら言えない未来である。この領域においては、未来や過去という時制そのものが意味を失うとも言えるであろう。すなわち、肯定判断に対して、一定の議論領域を共有しなが

¹⁶⁶ 注 164 も併せて参照。

ら、排中律にしたがって成立する否定判断（相対的否定）ではなく、絶対的否定（排中律さえ否定する否定）が機能した結果成立する判断（あるいは、もはや判断ですらない判断）なのである。ここに、われわれは「客観的論理学」『概念論』における、肯定判断（ X は A である）に対する否定判断（ X は A ではない $=X$ は B である）の関係、および、それらを乗越える無限判断（ X は非 A である）の議論を展望することができるであろう。排中律が成立する肯定判断と否定判断との間には、相対的否定性が成り立つが、 v は、「絶対的否定性」によって、あるいは「絶対無」において成立する領域とでも言っているものであろう。さもないと、仮に v が有意味な命題として理解されたなら、その瞬間、 v はたちまち iv の領域へと転落し、包摂されてしまう。

つまり、 $i \sim iv$ までは、たしかに、否定の度合いの差はあるが、連続的な相対的否定性あるいは相対的対立関係にある「可能性の国」(6.203)であり、それぞれの位相の間に排中律が成立している領域である。それに対して、 v （そして vi ）は、それらの関係を、根こそぎ無化するようなレベルである。すなわち、 $i \sim iv$ と v の間には、それまでと同様に、高階の排中律が成立しているように見えるが、厳密にいうならば、それは排中律が成立する領域（有意味な領域）と、排中律がそもそも成立しない領域との間の排中律、すなわち、排中律の成立と不成立との排中律、という自己言及的關係がここにみられるのである。

以上を踏まえ、ここで改めて形式的可能性における「自己同一性（ $A=A$ ）」の意味を振り返っておこう。それは、一般的にいえば、真偽の確定が可能な、いわゆる有意味性という意味での可能性にすぎない。そこには、有意味性という意味で、一定の議論領域や前提が成立していると辛うじていいうる（明日の天気があるか、ないか等）が、具体的な実在的な議論領域や対立が生じている領域ではない。そして、その辛うじて成立している一定の議論領域や前提というのは、その外（とすら、本来は、叙述しえない領域 v 、 vi ）との関係（あるいは、無関係という関係）において、輪郭づけられ意味づけられるものである。言いかえれば、その外を、いわばあえて設定することによって、ようやく成立する同一性である。すなわち「ない」はずの外によって成立する「ある」（内）の領域であり、「絶対無」によってはじめて輪郭づけられる「存在」という矛盾の構造をここに見て取ることができるのではないだろうか。翻って、相対的な否定性によって成立する $i \sim iv$ 全体もまた、絶対無によって輪郭づけられて成立するとも言えるであろう。ヘーゲルが、形式的可能性における自己同一性の問題について、伝統的論理学への批判的な視点を持ちえたのは、この点にも関係していると考えられる¹⁶⁷。

【補論 1】

『大論理学』様相論のテキストに限定するなら、先に言及したように、たしかに「形

¹⁶⁷ 注 160 も参照。

式的可能性」と「実在的可能性」との区別は、前者が自己自身の現実性の可能性であるのに対して、実在的可能性は、次に考察するように（2. 2 (1)）、別の現実性の可能性であるという点にある。対して、以上の論考（2. 1 (3) ①②③）は、「形式的可能性」と「実在的可能性」の違いを、『エンツュクロペディー』の具体例をもとに、九鬼様相論に触発されく可能性と未来時制における否定性の概念>という観点から、さらに、客観的論理学における「判断論」（肯定判断・否定判断・無限判断の位相）という観点から考察したものであり、次の二点から無視できない視点を提示しうるものと考えられる。

第一に、ヘーゲルの「A 形式的可能性」は、<それ自身の現実性 W (A) の可能性 M (A) >という以外に、先に考察したように伝統的論理学における可能性（<単なる無矛盾性>しか意味しないそれ¹⁶⁸）を踏襲したものである。しかし、ヘーゲルが伝統的論理学を踏襲しつつも、そこで前提される、可能性概念における「自己同一性 A=A」の意味をめぐり、いかにそれを乗り越えたかを明らかにするためにも、以上の「否定」「無」の論考は重要な意義をもつ。ヘーゲルの「形式的可能性 M (A)」および「形式的現実性 W (A)」には、先にあげた v、vi のレベルは、その範疇に入らない、すなわち、v vi のレベルは、「自己矛盾しない（単なる無矛盾な）命題」にはならない、と考えられる。そして、「自己矛盾しない命題」と「自己矛盾する命題」とのレベル差は、以上のような〔有意味な命題とそうでない命題を分ける〕否定のレベル差、および、有意味な排中律が妥当するか否かによって整理できると考えられる。それゆえに、A と $\neg A$ の関係〔すなわち A は、「自らのもとに〔他者 $\neg A$ の〕否定をもっている」（6.203）という点〕が、テキストにおいても、強調されていたと考えられる。

第二に、ヘーゲル様相論の展開は、「A 形式的可能性」からはじまり、「B 実在的可能性」を経て「C 絶対的必然性」へと展開する。その際、C は、後に考察するように（本稿 第5章 3. 1 参照）、基本的に可能性＝現実性としての必然性＝偶然性という、A の形式的様相論における議論の反復（取り戻し）¹⁶⁹でもある。その意味において、A 形式的可能性＝現実性の議論において、C の絶対性レベルの議論を先取りするような論点〔端的に言って、無に根拠づけられた＝自己根拠付け論〕という構図を、ここで先取りすることができると思われる。この点については、後に改めて考察する。

¹⁶⁸ 注 160 を参照。

¹⁶⁹ 高山においても、そうした、C における A への立ち返りという観点が提示されていると考えられる。「このような同一的統一性—『形式』性—において捉えられた『実在的可能性』『実在的現実性』、および『実在的必然性』が、それぞれ『絶対的可能性』『絶対的現実性』および『絶対的必然性』である」（高山 前掲書 2001 p.446）。そして「ここにおいて両者〔実在的現実性と実在的可能性〕の捉え方は、基本的にかの「形式的現実性」のそれへと立ち返っているのがみてとれよう」（高山 前掲書 2001 p.435）。

2. 2 「実在的可能性」と「実在的現実性」

(1) 「形式的可能性」から「実在的可能性」へ

さて、以上のように A 節における「形式的可能性」と「形式的現実性」の考察、および、「形式的可能性」と「実在的可能性」との区分について考察した上で、次に「B 実在的現実性」の議論に入ろう。

ここでは、われわれの日常的なリアル (real) な可能性や必然性が論じられる。まず「実在的現実性」と対になる「実在的可能性」について、「形式的可能性」との違いという観点から、新たに次のような考察が進められる。

「・・・ある事柄の可能性を、その諸規定、諸状況、諸条件から認識しようと、われわれがそれらに関わる限り、われわれはもはや形式的可能性のもとに留まることはなく、その事柄の実在的可能性を考察するのである」(6.208)。形式的可能性は、まず「或るものが、自己において自己に矛盾しないという、抽象的同一性」(6.208) という規定において成立する可能性であった。対して、実在的可能性においては、先に考察したように、大前提（そもそも「天気がある」あるいは、そもそも「キリスト教徒である」等）の成立の上に、さらにさまざまな諸状況、諸条件が具体的に考慮される段階にあたる。すなわち、ある内容に関して、具体的状況を考慮して成立する実在的可能性は、「それ自身直接的な現実存在 (Exsistenz)」(6.208)である。あるいは、「ある事柄の実在的可能性とは、その事柄へと関係する多様な定在する諸事情」(6.209)である。たとえば、「雨が降る」可能性には、実在的レベルにおいては、気圧配置、風向き、温度、地形等さまざまな条件が関わってくる。「雨が降る」実在的可能性として、今や「その事柄へと関係する多様な定在する諸事情」(ibid.) が具体的に内容豊かに捉えられており、そして、実在的可能性として考えられるそれぞれの諸事情は、ひとつひとつがまた「現実存在」であり、それ自体「実在的現実性」なのである〔対して、形式的可能性のレベルにおいては、「雨が降る」可能性は、「雨が降らない」可能性（「槍が降る」「天気がない」という観念的・論理的可能性までも含め）と共に、有意味性という前提さえ共有すれば成立する可能性であった。「天気がある」という大前提あるいは実在的な議論領域を共有しない場合には、それらは「現実存在」をもたない。ある現実性から、さまざまな段階の否定をへて、いわば空想的・反実仮想的に設定された可能性、その意味で「自己矛盾しない」というだけの「あらゆるもの」を包括するものであったのである〕。

(2) 別の現実性の可能性としての「実在的現実性」

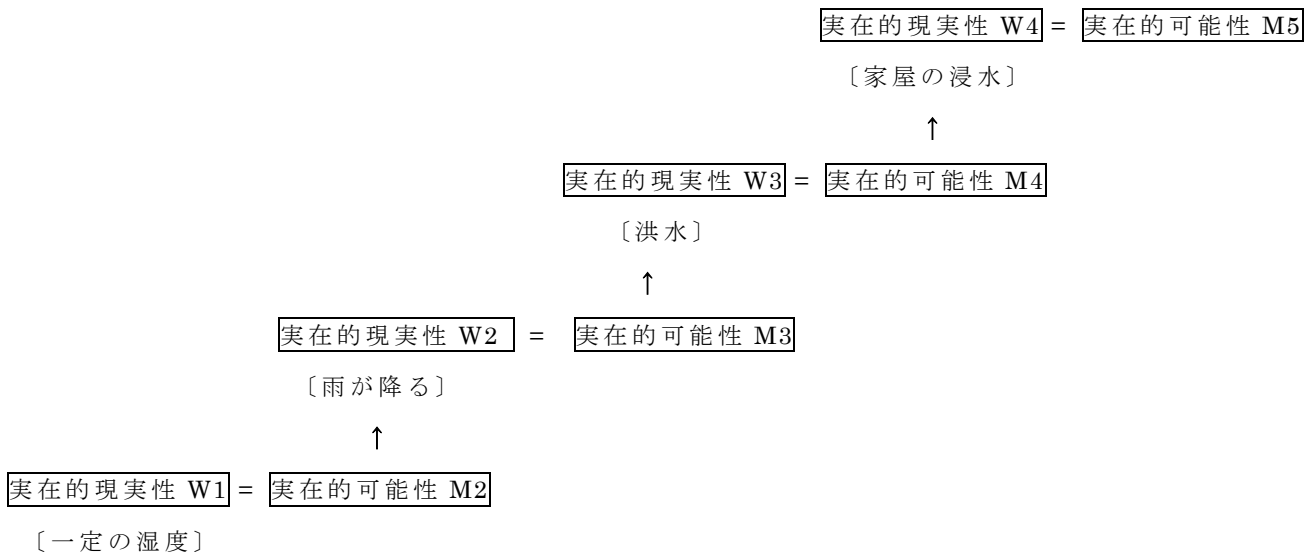
このように「ある事柄の可能性をなしているこの現実性 [=実在的可能性]」(6.209) については、形式的可能性との違いから、さらに次の点が確認されなければならない。す

なわち、それは「自己自身の可能性なのではなく、それとはまた別の現実的なもの即自存在〔＝可能性〕である」(6.209) という点である。

ここでは、先に考察した B 節冒頭の「自己自身〔現実性〕と可能性との区別に対しては無関心的なものとして規定されている」(6.207) という第一段階からの展開、すなわち、両者の「区別」という第二段階への展開が見られる。つまり、B 節冒頭で登場した現実性は、まずは、可能性と一体化した現実性にとどまる実在的現実性であった。それに対して、この第二段階では、実在的現実性 W1 と、それとはまた別の実在的現実性 W2 との間に、新たに可能性—現実性という区別の関係が考えられるという展開が叙述されている。この区別の関係を、下記(【図8】)のように整理しておこう。

この第二段階においては、たとえば、ある現実性(一定の湿度の成立 W1)は、自己自身(W1)の可能性(M1)ではなく、別の現実性(雨が降る W2)の可能性(M2)としてある、という関係が成立している。そして、現実性 W2 は、同様にして、別の現実性 W3(たとえば、洪水等)の可能性 M3 としてあり、同様に、現実性 W3 は、また別の現実性 W4(たとえば、家屋の浸水)の可能性 M4 としてある等々、というようにいわば無限連鎖的に続く「可能性 M—現実性 W」の関係がここから導出されよう。

【図8】¹⁷⁰



¹⁷⁰ ただし、【図8】においては、実在的可能性を、ひとつの出来事(事柄)のみで整理したが、後に考察するように(第5章 2.2(3)参照)、本来、実在的可能性が、たとえば一つの事柄だけで別の実在的現実性を引き起こすというよりも、複数の事柄が諸条件として集まって、その全体が実在的可能性をなす、という構造が認められるであろう。

(3) 「実在的現実性」と「実在的可能性」の分離

さて、このようにある実在的現実性 W1 とそれとはまた別の実在的現実性 W2 との間に、可能性 M—現実性 W の関係が考えられる、つまり、W1 に W2 の可能性（潜在性）の意味が考えられる場面としては、われわれの日常生活の場面において、下記の二通りが想定されるであろう。

- ① 所与の W1 から出発して、不在の来るべき未来 W2 を探究する場合 $W1 \rightarrow \boxed{W2}$
- ② 所与の W2 から出発して、不在の然るべき過去 W1 を探究する場合 $\boxed{W1} \leftarrow W2$

①の典型的な場面が、未来予測である。たとえば、W1「飛行機がハイジャックされる」という事態から、W2「飛行機が超高層ビルに突っ込む」という未来を予測し、W1 に W2 の可能性をみる場合である。対して、②の場合の典型例が、過去を回顧する場面であろうが、それは、①に対してその基盤になると考えられる。ある時点における現実性 W2「飛行機が超高層ビルに突っ込む」という事態に「驚き」を抱き、一体なぜそのようなことが現実化しているのか、それがどういう事態なのか、その時点から過去の諸々の現実性 W1 へと遡って、いわゆる帰納法的に、そこに現実性 W2 の可能性を探り当てようとする場合である¹⁷¹。そうした探究が積み重ねられ、そこから一定の規則性や、経験則、場合によっては、科学的理論などが構築され、それらが、①未来予測の探求における基盤として、すなわち、未来予測における演繹的な推論の前提として機能するのである。

それゆえ、可能性と現実性の分離が問題になる場合は、①よりも②にその本領があるといつてよいであろう。そして、まさにこの場合こそ、「偶然性」が、いわば日常性や安定性を破って顔を覗かせ、われわれが「驚き」の情を抱いている瞬間である。

¹⁷¹ 様相の概念が問題になる場合には、また、とりわけ「偶然性」の概念が問題になる場合には、「こうした因果的必然—偶然」問題よりも、実践的な「目的的必然—偶然」場面が中心になる場合もあるであろう。というのも、そもそも原因概念は、人間の行為や意図あるいは、それに関わる「責任」概念に、その源流があると考えられるからである。それゆえ、両概念の概念的先行性については、さらに厳密に考えなければならない課題である。

それは、本稿 第2章においても問題となった「法則」「原因」の概念の問題と、それらと人間の「行為」あるいは「技術」との関係にも間接的には関わってくるであろう。本稿では、そうした課題を念頭におきつつ、ひとまずは、ヘーゲルがここで問題にする因果的必然性—偶然性を主題とする。ヘーゲル『大論理学』本質論では、その「第2章 現実性」を前提にした「第3章 絶対的相関」においてまさに因果関係が論じられる。それは、第2章の様相論の議論を踏まえた、あるいは、それをほぼ反復した議論となっていると考えられる。すなわち、因果性における「原因」は「実在的可能性」の概念を、「結果」は「実在的現実性」の概念を、また両者の関係としての「原因と結果の同一性」は「実在的・相対的必然性」の概念をそのまま引き継ぐ議論として理解できると考えられる。こうした様相論と因果論の反復関係については、高山 前掲書 2001 p.449。および、高山 守『ヘーゲルを読む』放送大学教育振興会 2003年 p.244 も参照。

B節の第二段階の展開としては、実在的可能性と実在的現実性が、このように統一ではなく、分離や区別の関係において考察され始めるのである。

2. 3 「実在的・相対的必然性」

(1) 必然性の探究

① 「起こった事柄についての説明的な再構成」¹⁷²としての「相対的必然性」

われわれが「飛行機が超高層ビルに突っ込む」という現実性 W2 に「驚き」、その瞬間にはそれを「実在的現実性」として受け容れることができないのは、W2 の可能性を想定していなかったからであろう。そんなことは起こりえないはずであったにも関わらず、そのようなことが起きてしまった。われわれは、「驚き」と共に生じる「一体なぜ？ どういうこと？」という問いへと突き動かされる。この問いが求めているのは、「この事態がどういうことか」という〈本質の探究〉である。たとえば、それが単なる飛行機事故ではなく、ハイジャックによるもの、しかも自爆テロによるものであることが判明したとしよう。しかし、それでも、では、一体なぜそのような未曾有のテロ行為が成功してしまったのか、というさらなる問いが生まれてくる。

ここでわれわれが求めているのは、ヘーゲルの論に基づけば、結局〈起こった事柄についての説明的な再構成〉である。ここで重要なのは、事後的・回顧的な視点であろう。この説明が、然るべき説明として成立するには、問題となっている事柄が、可能性から現実性へといわば外化したことの必然性（同一性）が成立していなければならない¹⁷³。

ヘーゲルは、こうした日常的な問題探究の末に通常われわれが理解する「必然性」を「実在的必然性」として位置づける。そして、それをいまだ「相対的」(6.211) 必然性にとど

¹⁷² 高山 守『因果論の超克 自由の成立にむけて』東京大学出版会 2010年 p.135 他。高山は、「必然的な原因」という了解は、成立不可能であり、われわれが日常理解している「必然的な原因」了解とは、実は、「十分な理由」了解であり、両者が混同されている点を指摘する。そして、「十分な理由」を、ヘーゲル様相論における「相対的必然性」と位置づけ、それを「起こった事柄についての説明的な再構成」として分析している。

¹⁷³ 一般に、自然現象に関わる科学的な説明と、責任や罪が問われる人間の行為に関わる説明や、あるいは、歴史的な事象の説明等は、それぞれに説明の質が異なるとも考えられよう。すなわち、事実に客観的な判断であるのか、あるいは、価値判断や主観的な認識も加味されるものであるのか等の違いが想定される。しかし、ある事象についての「説明」という点においては、本稿で考察するように、いずれも〈起こった事柄についての説明的な再構成〉という構図、事後的・回顧的視点からなることは共通していると考えられる。また、ヘーゲルの本質論、現実性章で問題になる「説明」は、主に、因果必然的事象に関わる事実に客観的な判断が念頭に置かれていると考えられる。そうした判断と、価値判断や主観的な認識も加味される説明との関係については、さらに考えられなければならない問題であろう。その点については、注 171 も参照。

まるものとして、ひとまずは「絶対的必然性」から区別するのである〔ただし、相対的必然性も、絶対的必然性へと還元されることになる。この点については、本稿第5章2.3(2)および3を参照〕。では、「相対的必然性」という様相は、実際のわれわれの思考において、いかに機能しているカテゴリーであるのか。その実際を、以下、具体的な例を挙げながら考察していこう。

② <諸条件の全体>としての「実在的可能性」

先のテロの例、「飛行機が超高層ビルに突っ込む」という現実性 W2 がなぜ成立しているのか、という問題探究をとりあげて考えてみよう。ここでの「必然性」の探究においては、たとえば、当の飛行機が離陸した空港の警備体制であるとか、ハイジャックに至るまでの犯人と乗組員達との格闘のあり様であるとか、ハイジャック後も極度の緊張状態における犯人の操縦技術、さらには当日の天候等々の諸状況が考察されよう。また、そのみならず、未曾有のテロ行為であることから、ハイジャック犯が自爆テロ行為を執行するに至るまでの経緯（その生い立ちや、単独行為でないため、それを支援あるいは指示したテロ組織との関わり、そして、そもそもそうしたテロ組織の成立等々）が、そして、当時の国際社会におけるアメリカの立場、古くから続く因縁の宗教的・政治的対立の歴史等々、とにかく無数の諸条件が考慮されるべきこととなろう。そうした数限りない諸条件は、ヘーゲルの概念に照らせば、それぞれにまた「実在的現実性」であり、それらに「実在的現実性（飛行機が超高層ビルに突っ込む）W の実在的可能性 M」という様相が認められるというわけである。「ある事柄の実在的可能性とは、その事柄へと関係する多様な定在する諸事情」（6.209）である。

さて、実在的現実性 W2 「飛行機が超高層ビルに突っ込む」という事柄について、そうした無数の諸事情が考慮された上で、では、いかにして<可能性と現実性との統一>としての「必然性」が成立しうるのであろうか。そうした諸可能性は、そのうちのどれか一つの現実性（たとえば Wa）が決定的なものとして選択されるというよりも、複数の現実性（Wa、Wb、Wc、Wd・・・等々）が重なって、その全体が現実性 W2 を引き起こしたと考えられるのが普通であろう。先に挙げられた諸事情は、実在的現実性 W2 の「実在的可能性 M2」という形式規定のうちに一つにとりまとめられ、そうして初めて「飛行機が超高層ビルに突っ込む」という、ありえないと思われる現実性 W2 が、必然的現実性において理解されるのである。そして、ここに、当初「驚き」とともに成立していた「偶然性」（あるべき同一性＝必然性からの逸脱）という様相が、ひとまずは「新たな必然性」（別のしかるべき同一性＝必然性）へと解消されていると考えられよう。

ヘーゲルは、実在的可能性が、このように<諸条件の全体>をなすものであること、いかにすれば、<起こるべくして起こった>¹⁷⁴という必然性に、そうした諸条件の全体が揃

¹⁷⁴ もちろん、ここでの<起こるべくして起こった>というのは、例示として取り上げたテロ

ったときにこそ事柄が現実化するという構造を分析する。「ある事柄のすべての条件が完全に出揃ったとき、そのとき、その事柄が現実性へと足を踏み入れる」(6. 210)。

③ 「実在的可能性」と「実在的現実性」との同一性 — 同語反復的「説明」論

ただし、この「説明」において、われわれが高山の分析¹⁷⁵とともに見定めなければならないことは、現実性 W2 の可能性として取り出される種々の実在的現実性は、仮にその一つでも欠けていたり、違っていたりしたら——たとえば、空港の警備体制がもっと嚴重なものであったら、乗務員達とテロリストの格闘のあり様がもっと違っていたら、あるいは、その日の天候が悪天候であれば、ハイジャック犯の操縦技術が少しでも狂っていたら等々——現実性 W2 は成立しえないということである。すなわち、実在的可能性としての諸条件の全体 W1 (=M2) とは、「飛行機が超高層ビルに突っ込む」という現実性 W2 それ自体と「内容」においては同一であることになる。「諸条件の完全性とは、内容における全体性である。そして、事柄そのものとは、可能的なものであると同時に現実的なものとして規定された内容なのである」〔下線の強調は論者による〕(6.210)。すなわち、同じ内容が、一方で現実性と規定され、他方で可能性として規定されているという概念関係がここで明らかになる。

こうして、探求されるべき「必然性」においては、「内容」において「現実性と可能性との統一」が回復されている。すなわち、可能性と現実性との区別という第二段階を経て、B 節冒頭における統一の段階へと回帰したとも言える。それゆえ、ある事柄が<起こるべくして起こった>という、その必然性についての最善の説明は、実は<起こったから起こった>という同一性の反復、われわれが**本稿 第2章**においても考察した、事後的な同語反復的説明に他ならないというわけである¹⁷⁶〔**本稿 第2章 2. 3 (2) (3)** 参照〕。「驚

行為の道徳的な意味における正当性や評価に関わる価値判断を表現するものではない。

¹⁷⁵ 高山 前掲書 2010 p.209ff.「第5章 必然性の世界における自由 第2節 実在的な観点による様相」を参照。

¹⁷⁶ ただし、われわれは、通常こうしたあからさまな同語反復的説明で納得しているわけではないと考えられよう。この点について、若干の考察を加えておきたい。

第一に、現実性 W2 「飛行機が超高層ビルに突っ込む」に対して、たとえば4つの要因（天候、空港の警備体制、同乗していた客の顔ぶれ、犯人の操縦技術）が挙げられ、それらが W2 という現実性の実在的可能性として、すなわち、<諸条件の全体>として捉えられたとしよう。この場合、これらの諸条件と事柄それ自体（飛行機が超高層ビルに突っ込む）とは決して同一の内容ではないと考えられよう。また、これらの諸要因が重なっていたとしても、必ずしもそうしたテロが成立するとは限らない、すなわち、両者の関係は必然的ではないと考えられよう。

第二に、原理的には、さらにそれ以外の可能性、あるいはそれ以外の諸条件の設定が可能であるとも想定されよう。たとえば、もし当の飛行機の「色」が違っていたら、ハイジャック犯が何か心理的な影響を受け、決死の覚悟で臨んだ操縦を誤りえたかもしれない。それゆえ、当日の飛行機の色も実在的可能性の一つ、重要な条件に含まれると考える場合である。あるいはまた、ハイジャック犯とかつて同じ職場で働いていたある人間が、当時思いつめた様子の彼をみかけたとき、彼に一声かけていたら、その言葉で彼が何か考えを変えていたかもしれ

き」に触発されたわれわれの知の求める必然性は、そうした意味における「可能性即現実性」という同一性であり、「これ〔実在的必然性〕は、初めて生成してきた同一性ではなく、すでに前提され、根底にある同一性である」(6.211)。

われわれは、さらにここで、悟性章における「逆さまの世界」の法則、「同名のものが己を己から排斥し〔異名のものになること〕、且つ同時に・・・異名のもものが互いに引き合うこと〔同名のものになること〕」(3.127)というかの運動と同じ構造を、再び見て取ることができるであろう。あるいは、「〔説明という〕運動は、或る区別〔＝ここでは、現実性と可能性という区別〕を設定しはするが、しかしこれはただわれわれにとって何ら区別ではないばかりでなく、この運動自身が区別たることを撤回するような区別」であるということ、そして、「これこそ前に『両力の遊戯』として現れてきたものと同じ交替である」(3.126)という論点をここに再び確認することができるであろう。それゆえ、「実在的可能性〔＝現実性〕と必然性とは、たんに見かけの上で区別されているだけ」(6.211)とも言われるのである。

④ 「実在的可能性」と「実在的現実性」の「逆さま関係」から、「偶然性」と「必然性」の関係へ

ここでわれわれは、次の二点に注意しなければならない。第一に、悟性章の考察におけるのと同様、両者〔可能性と現実性〕に単なる同一性の契機を見定めるだけでは不十分であるということである。やはり、悟性章の叙述を反復するならば、ここには「・・・何らの区別も設定されないというのではなく、たしかに区別は設定されはするが、しかしこれが区別ではないので再び撤回されるという運動もまた現にある」(3.126)という点が重要で

ない等々。これらは、やはり、常識的に考えるなら、現実的ではない想定であろうが、「形式的」には想定しうる可能性として取り上げることが十分可能である。つまり、諸条件の一つ一つを、 $W_a, W_b, W_c \dots$ という形で列挙する際には、無数の現実性 W_x が実在的可能性として設定可能であるということになる。

ただし、以上のようないわゆる非常識的・非現実的想定というのは、あくまでも形式的に可能であって、日常的には詭弁に近い条件の設定として理解されよう。飛行機の色が犯人の心理に影響を与えるとは考えにくく、あのと彼に一声かけなかったことが、実在的可能性であるとは想定されず、そうしたことは、テロ行為の成功とは関係のないものとして、つまり、無視できる些末なこととして、考慮の埒外に置かれうるのである。

しかし、そうであるのは、第一の点と関わるが、常にすでに4つの要因が一体化して、「飛行機が超高層ビルに突っ込む」 W_2 という事柄の、まさに必要十分条件として、つまり、現実性 W_2 と内容的に一体化したものとして、理解されているということの意味しよう。というのも、第二の点で挙げたような形式的に想定されうる諸条件がほとんど無視できる現実性であるというときには、4つの要因で「内容全体」がすべて尽くされていると考えられるのである。ヘーゲルの引用をもう一度確認しておこう。「諸条件の完全性とは、内容における全体性である。そして、事柄そのものとは、可能的なものであると同時に現実的なものとして規定された内容なのである」(6.210)。すなわち、この「B節」における実在的現実性と実在的可能性においても、「A節」と同様、両者の分離あるいは区別ではなく、統一の視点がここに成立していることになる。これが、ヘーゲルがここで洞察する<起こった事柄についての説明的な再構成>である。

ある。すなわち、可能性と現実性の区別は単純に無くなるのではなく、＜現実性は可能性において現実性になり、また、可能性は現実性において可能性になり、それぞれが他において自己を取り戻す＞という運動がここに見定められなければならない。

以上の点を、様相論における叙述においても確認しておこう。「実在的可能性の否定〔現実性になること〕は、それゆえに、実在的可能性の自己自身との同一性である。実在的可能性は、そうして自らを廃棄する〔現実性になる〕ことにおいて、この廃棄を自己自身のうちへと突き返す〔自己自身に戻る〕のである。そして、そのことを通じて、実在的可能性は、実在的必然性である」(6.211)。この叙述で明らかにされているように、実在的可能性は、現実性になることによって、何か別の他なるものになるのではなく、他でもない自らを取り戻すのであり、その逆もまた同様である。ここに可能性と現実性の間の＜逆さまの世界の構図＞を見定めることができるであろう。

次に、第二点目として重要なことは、われわれが様相論において捉えるべき逆さまの関係とは、可能性と現実性の関係のみならず、次に考察するように、さらに必然性と偶然性との関係でもあるということである。ただし、それは、当初「驚き」とともに成立した「偶然性」が、たんにわれわれの知の有限性や無知に起因する、見かけだけの「偶然性」にすぎず、本来は「必然性」へと解消されるべき偶然性であった、というような統一関係のことではない。たしかに、たとえば、本章冒頭で挙げた九鬼の引用のように、次のような意味で偶然性が捉えられているということがある。「いつたい驚くなどといふことは経験に乏しい者に起こる情緒であると考へられる。様々の事物に関する知識を獲得して、各々の場合を具体的に把握するならば、驚くといふようなことはなくなる筈である。例えば、二・二六事件でさへも必然的關係の中に見られるので、別に驚くことはない。初めに偶然的と思はれたことが、経験を積み、具体的に思索を進めると偶然でなくなる」¹⁷⁷ すなわち、当初の偶然性は、一時的なもの、あるいは、見かけ上のものであり、それはたんにわれわれの知の有限性や無知に由来するものであり、さらに思索や探求を進めれば、しかるべき必然性のもとに解消し、偶然性は結局解消されてしまうというような、偶然性と必然性の理解である。しかし、われわれは、ヘーゲルとともに、そのような見かけの上での偶然概念を捉えるだけでは不十分である。結論を先取りするならば、偶然性は、原理的に解消不可能なものとして捉えられなければならない。このことは、われわれがヘーゲルの様相論を、あるいは、絶対的必然性論を、偶然性の概念とともに、さらには、自由の概念とともにいかに捉えるべきか、という本章の課題と直結する。われわれは、ジジェクとともにそうした「偶然の見かけの背後に隠蔽された、いまだ知られざる必然性など存在しない。必然性が存在するとすれば、それはまさに皮相的な表層の背後に、基底を成している実在的必然性があるのだ、というみかけそのものの必然性である」¹⁷⁸と捉えるべきであろう。ジ

¹⁷⁷ 九鬼 前掲書 1990 p.159。

¹⁷⁸ Slavoj Žižek, *Tarrying with the Negative : Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, Duke Univ. Press, 1993. 酒井隆史・田崎英明訳『否定的なもののもとへの滞留』 太田出版

ジェクにしたがえば、単なる見かけにすぎないものは、偶然性ではなく、むしろ、その逆さまで、偶然性を見かけであると考え、その背後に何か実在的な必然性があると想定することそのこと自体である。さて、以上のように形式的に先取りした偶然性と必然性とのヘーゲル特有の関係を明らかにするために、次に「相対的必然性」としての「偶然性」についての考察に進もう。

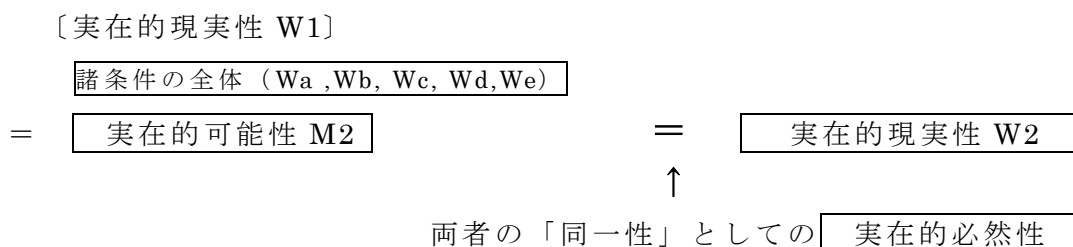
(2) 偶然性としての「相対的必然性」

① 偶然性にはじまりをもつ必然性 — 九鬼の「仮説的偶然」論との比較から

ヘーゲルは、この「[実在的]必然性が同時に相対的である」(6.211)と位置づける。その理由は、「実在的必然性」が「そこからはじまる前提をもっている。[すなわち]偶然的なもののもとに、みずからはじまりの地点をもっている」(6.211)という点にある。これは、どういうことであろうか。

たとえば、「飛行機が超高層ビルに突っ込む」という現実性 W2 の諸条件として、5つの現実性（当日の天候、空港の警備体制、同乗していた客の顔ぶれ、犯人の操縦技術、犯人の生い立ち）が挙げられたとしよう。つまり、それらが、現実性 W2 成立の<諸条件の全体>として、実在的可能性 M2 (=実在的現実性 W1) として一つにとりまとめられ、この5つの現実性が明らかになったことによって、現実性 W2 は必然的に成立することとして理解されるのである。ただし、先に考察したように、<諸条件の全体>としての実在的可能性 M2 とは、実は、内容において、実在的現実性 W2 と同一であり、この同一性の関係が、可能性即現実性としての実在的必然性として明らかにされたのであった(【図9】参照)。

【図9】



さて、上の引用(6.211)において、ヘーゲルが展開するのは、そもそも、そうした<諸条件の全体>M2 が完全に出揃うということ、そのこと自体が偶然であるということである。形式的に整理するならば、実在的可能性の全体 M2 が成立すれば、そこから実在的現実性 W2 への外化が成立し(M→W)、また、両者の間には、内容において A→A という同一性の構造、同語反復的構造が認められる。しかし、その出発点の A の成立それ自体はま

さに偶然である。そうした意味で、実在的必然性は、偶然性に前提あるいは「はじまりの地点」(ibid.)をもち、偶然性に還元されるというのである。あるいは、 $\langle A$ であるならば、 A である ($A \rightarrow A$) \rangle を小前提として、前件の A の成立 $\langle A$ である \rangle を大前提とするならば、大前提がそもそも成立しなければ、 $\langle A$ であるならば、 A である \rangle における後件の $\langle A$ である \rangle という結論が導かれられないという論理的構造から整理することもできるであろう。

すなわち、実在的必然性とは、常識的に考えられるように、偶然性の見かけ(仮象)に対して、その真実態(本質)として成立するものではなく、むしろ、その逆さまで、実在的必然性こそ、その本来が偶然性に還元されるものなのである。

さて、このようなく諸条件の全体 \rangle の成立そのものに関わる偶然性について、ここで九鬼の「仮説的偶然」、すなわち、異なった二つの系列の「邂逅」論が連想されてよいであろう。

九鬼は、偶然を三種類に分類し、第一の定言的偶然と、第三の離説的偶然を媒介する第二の偶然として、仮説的偶然を考察している¹⁷⁹。第一の定言的偶然とは、いわゆる \langle 本質からの逸脱や例外といった個別存在 \rangle であり、たとえば、四つ葉のクローバーなどが挙げられている。クローバーは、本来三つ葉であるはずなのだが、四つ葉のクローバーは、そうした典型からの逸脱、あるいは、畸形としての個の存在として、偶然的存在とみなされるのである。第二の仮説的偶然は、たとえば \langle 屋根から瓦が落ちてきて、飛んできた風船に当たる \rangle というような、他にもモノーが分析する偶然¹⁸⁰とも重なるそれであろう。「屋根から瓦が落ちること」と「風船が空を飛んでいること」とは、普通には、まったく無関係の因果系列として捉えられるであろうが、これら別々の因果系列が、ある一瞬において重なり、 \langle 瓦が風船に当たる \rangle という偶然が成立するのである。ここには、ヘーゲルの「相対的必然性」としての「実在的必然性」の考察において、それが \langle 諸条件の全体 \rangle がすべて出揃うという偶然性へ、あるいは、そうした \langle 諸条件の全体 \rangle がそもそも成立する偶然性へと還元される、という先の議論を重ねることができるであろう¹⁸¹。

179 九鬼 前掲書 1990 参照。なお、以下の九鬼の偶然論の三分類の整理については、さらに檜垣立哉『賭博／偶然の哲学』河出書房新社 2008年 第二章の考察を参照。

180 モノーは「予見不可能性」としての偶然性として、たとえば「屋根を修理している職人がうっかり落とした金槌が、往診に行く途中の医者頭を砕く」という例を挙げている。Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité : essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Seuil, 1970. 『偶然と必然 現代生物学の思想的な問いかけ』渡辺格 村上光彦 訳 みすず書房 1972年参照。

181 九鬼の第一の定言的偶然は、第二の仮説的偶然へと還元されるものとして捉えることができる。というのも、たとえば、三つ葉のクローバーという \langle 本質からの逸脱 \rangle としての偶然的存在、「個物」とは、さまざまな諸条件「栄養の状態か、気候の影響か、創傷の刺激か、何らかの原因(九鬼 前掲書 1990 p.42)が重なって成立する出来事、すなわち仮説的偶然として考えられるからである。本質からの逸脱としての「個物」は、たんなる「孤立」ではなく、こうしてさまざまな系列(あるいは、さまざまな条件)がそこで偶々結束する、九鬼の言葉でいえば「邂逅」することによって見出されるべきものである。

② 「実在的可能性」探求における無限後退論

もちろん、そうしたはじまりとしての諸条件の成立、あるいは、「[実在的必然性が] そこからはじまる前提」としての偶然性については、ふたたび、われわれが「驚き」の情を抱き、諸条件の成立そのものについて、その必然性を何らかの形で探究することが可能である。たとえば、空港の警備体制がなぜ不十分なものであったのか、なぜ犯人はそこまでの操縦テクニックをもっていたのか、なぜ当日の天候は晴天であったのか等々である。しかし、そうした、さらなる必然性、あるいは、さらなる実在的可能性の探求は、原理的に、ある現実性に対するさらなる可能性、そのまたさらなる可能性というように、いわば悪無限的に続くことが想定される。先に掲げた実在的可能性と実在的現実性との無限連鎖的構図〔ただし、現実性から可能性へ、という逆方向での無限連鎖的構図〕がここに想起されよう（【図8】参照）。また、仮に、それら諸条件の一つ一つの実在的可能性（としての現実性）についての必然性を、個別に探求しおえたとしても〔といっても、ここで「さらなる探求の終結」とは、やはり先に考察したように、同語反復的な「起こった事柄についての説明的な再構成」という構造をもつものとなるが〕¹⁸²、依然として、ではなぜそれら別々の諸条件あるいは諸系列が一斉に出揃ったか、という問題は、また別の問題として残される。別々の系列をさらにとりまとめるような、より統一的な実在的可能性の説明が求められるのである。九鬼が、第二の仮説的偶然から第三の離説的偶然へと議論を進める転回点もここにある。

③ 「相対的必然性」から「絶対的必然性」へ — 「仮説的偶然」から「離接的偶然」へ

九鬼における偶然論の三分類では、ヘーゲルのいわゆる弁証法的展開を思わせるように「それぞれの偶然は、つづく偶然の区分によって規定されなおされる。だから、最終章の離接的偶然における、形而上学的な偶然の思考において、偶然性のありかたはもっとも深く整理されることになる」¹⁸³。仮説的偶然については、それゆえ、離説的偶然から改めて回顧的に振り返って考えることが必要である。

仮説的偶然から離接的偶然への転回は、檜垣によって、端的に次のようにまとめられている。「どんな二元的邂逅においても、その邂逅を仕組んだ第三者を、理念上想定することはできる。それを、特定の個人の『意志』や、あるいは『悪意』に擬して考えることが可能であるかぎり、偶然に見えるものが『仕込み』〔必然〕であると述べることができてしまう。しかし、極限点としてこうした第三者を考えるならば、それは神のような形而上的存

さらに、ここで第一の偶然から第二の偶然への展開について、[前者が]「例外を許容する一般概念は固定的静的なものではなくて、生成動的なもの」（九鬼 前掲書 1990 p.40）であるとして、静的偶然性から動的偶然性への移行として整理されている点も興味深い。ここに、われわれはヘーゲルによる<概念から判断、そして、判断から推論への展開>の議論を重ね合わせることができると展望する。

¹⁸² 本稿 第5章 2. 3 (1) 参照。

¹⁸³ 檜垣 前掲書 2008 p.78。

在だということにしかない。そこで、『この今』における偶然というのは、まさにこのようにしかありえなかったこととして、『運命』の色合いを強く帯びることになるだろう。こうであったのは偶然であるが、それは永遠の観点から見れば・・・何処まででも運命なのだ。・・・だからそれは、偶然でありながら、同時に必然的なものという視点をもって「この今」を見るという、パラドキシカルな構造しかとりえない」¹⁸⁴〔下線の強調および〔 〕内の補いは論者（山田）による〕。たとえば、先の〈屋根から瓦が落ちてきて、飛んできた風船に当たる〉というのは、実は、偶然ではなく、誰かの仕込んだ必然的なものであったと想定することができる。もちろん、誰かのそうした仕込みではなくても、すなわち、人為的な事柄ではなく、自然な事象であったとしても、さらに第三者的な観点から、あるいは、究極的な観点から、それらが〈起こるべくして起こった〉という必然性の観点を想定することは可能であろう。たとえば、地球誕生の瞬間から、あるいは、宇宙誕生の瞬間から、〈屋根から瓦が落ちてきて、飛んできた風船に当たる屋〉という「この今」の偶然的出来事は決定されていた、といういわゆる運命論的理解である。

先の檜垣の叙述は、九鬼の仮說的偶然から離說的偶然へ、すなわち「原始偶然」への展開に関わるものである。われわれは、ここに、ヘーゲルの相対的必然性から絶対的必然性＝偶然性への展開を重ね合わせることができるのではないだろうか。ただし、これは「原始偶然」という言葉から連想、あるいは、誤解されるように、〈究極のはじまりそのものは偶然性、あるいは、自由であって、その後は、必然性の世界が展開する〉というような安易な決定論的存在論を意味するものではない〔これは、カントの第三アンチノミーにおけるアンチテーゼに該当するものであろう〕。九鬼自身、こうした誤解に対して、強く警戒しているのである。「なほ原始偶然は『最古の』偶然として永遠の過去を担ったものと考へられるかも知れぬ。また将来せらるべき一切の偶然を孕んであるものとして未来性を有つたものと考へられるかも知れぬ。しかし原始偶然が過去性において想起される場合には原始偶然は必然性において様相化されてあるのである。また未来性において先取される場合には原始偶然性は可能性に様相化されてあるのである。原始偶然が偶然たる所以は与へられた『いま』の瞬間に偶然する現在性に存するのでなくてはならぬ」¹⁸⁵。

ヘーゲルがここで描こうとしている偶然性も、いわゆる神的な存在、究極のはじまりの偶然ではなく、おそらくそれを模型としながらも、むしろ、その都度その都度の「現在」「この今」における偶然性¹⁸⁶であろう。そのことを明らかにするために、いよいよ最終節「絶対的必然性としての偶然」論に進もう。

¹⁸⁴ 檜垣 前掲書 2008 p.92f. 下線の強調は論者〔山田〕によるものである。

¹⁸⁵ 九鬼 前掲書 1990 p.210

¹⁸⁶ この解釈は、以下の高山の叙述に示唆を受けたものである。具体的には、次節の**3.偶然性としての絶対的必然性、絶対的必然性としての偶然性**においてその概念構造を考察する。「それ〔絶対的現実性〕は刻々新たに—『偶然的に』—生起する『必然的な』『現実』であり、その都度端的に『可能性』が自己実現する『現実性』なのである」（高山 前掲書 2001 p.438）。

3. 偶然性としての絶対的必然性、絶対的必然性としての偶然性

3. 1 「相対的必然性」の反復（取り戻し）としての「絶対的必然性」

(1) 「相対的必然性」の反復（取り戻し）としての「絶対的必然性」

C節「絶対的必然性(Absolute Notwendigkeit)」では、B節「実在的必然性」とは何か別の必然性が論じられるというわけではない。端的に、絶対的必然性は、実在的必然性の反復、ただし、その真実態の取り戻しとしての反復である¹⁸⁷。また「絶対的必然性」は、B節までで論じられたあらゆる形式規定、すなわち「現実性と可能性一般が、そして、同様に形式的必然性と実在的必然性とが、そこへと還帰していく真実態」(6.215)であり、さまざまなレベルの可能性、現実性、必然性がやはり自らの真実態を取り戻すあり方として、様相論全体を総括する概念でもある。

本稿では、C節最終段落の直前において「偶然性は、絶対的必然性である」(6.217)として、「偶然性」概念が強調され、C節「絶対的必然性(Absolute Notwendigkeit)」が、さらに偶然性概念との関係において締めくくられている点に注目したい。

(2) メタレベル的構造への二段階の「逆さま」運動

それでは、まずB節の要点を、以下の二点 ① 実在的現実性と実在的可能性の関係、そして、② 実在的必然性と偶然性の関係から反復しておこう。

① 実在的現実性と実在的可能性の関係

実在的必然性の概念は、第一に、＜実在的現実性＝実在的可能性＞における同一性として明らかにされた。両者は、形式においては区別されているが、実は内容において同一であったのである。ただし、それは単なる統一ではなく、＜逆さま＞の構造としての統一性、あるいは「同一性と非同一性の同一性」(2.96)としてその関係が捉えられなければならない。C節においても、その点が改めて反復される。「それだから、一面では、その区別〔＝この文脈では、直接的には、存在と本質の区別を意味するが、続く文章から明らかのように、実在的現実性と実在的可能性の区別を受けている〕は、・・・相互に他に対して自立的な他者という形態を持つ区別された現実性としてある。他面では、絶対的必然性の関係は

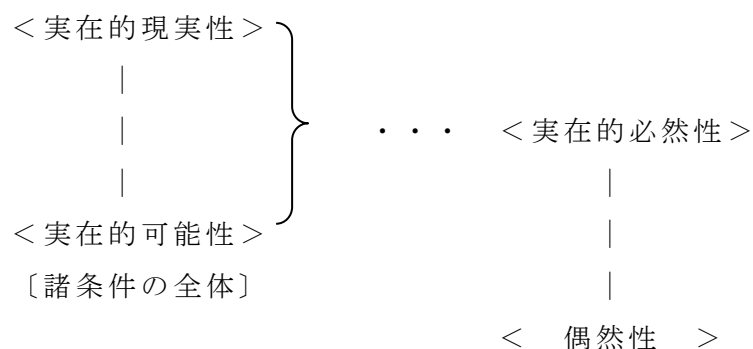
¹⁸⁷ この点について、本稿第2章における考察、すなわち、「逆さまの世界」論における「第一次の法則」と「第二次の法則」の関係を想起されたい。後者は、前者とは何か別の法則を展開したものではなく、前者そのものの真実態を展開したものであるという論点の反復をここに確認することができるであろう。

絶対的同一性であるからして、この関係はそれの現実性がその可能性へと、またその可能性が現実性へと、絶対的に逆さまになる運動（*das absolute Umkehren*）である（6.215）。この叙述では、前半で強調された「区別」の側面が、後半において「統一」の側面として、すなわち、区別項が互いに「逆さまになる運動」、それも「絶対的に逆さまになる運動」として描き出されている。つまり、区別項がたんに入れ替わるだけでは、表象的な、あるいは悟性的な「逆さまになる運動」にすぎない。そうではなく、あくまで区別項（現実性と可能性）は、自らの固有の他者において初めて自己を取り戻し、自己を取り戻すことが他者になることという、絶対的な自己関係が見定められなければならない。

② 実在的必然性と偶然性の関係

第二に、この実在的必然性は、その同一性の内容それ自体〔実在的可能性＝諸条件の全体＝実在的現実性〕の成立において、まさに「偶然性」として、自らの真実態を明らかにした。

【図 10】



すなわち、**i**) 現実性—可能性という概念対に対して、**ii**) 必然性—偶然性という概念対は、そのメタレベルの次元にあるものとして整理することができよう。「現実性」を基軸とする様相の諸概念は、それゆえ、単純に、全面的に崩壊し統一されていくのではなく、< **i**) の区別の否定（統一）としての **ii**) の区別の否定（統一） > という二段階的否定において、すなわち二段階的に統一される〔また、ここにわれわれは、**本稿 第 2 章 2. 3 (1) 「高階の『力』概念—力の反復」** および **「法則の二重の存在のあり方」** において考察した、二段階の二元論の議論の反復を確認することができるであろう。【**図 2**】参照〕。

こうして、**B** 節で考察された様相の諸カテゴリーは、最終的に「偶然性」概念のもとに統一され、さらに、偶然性が、絶対的必然性の「本質」(6.217)あるいは「根拠」として生成する。ただし、ここで偶然性が根拠であるということの意味はさらに考察されなければならない。本稿では、それを、これまでも考察してきたように〔**本稿 第 2 章 3. 2**、**第 4 章 4. 3** 他参照〕、端的に< 無根拠としての根拠 >、あるいは、自己根拠付け関係とし

て改めて明らかにしていきたい。あるいは、それは、本質の自己分裂的二重化（本質の＜区別なき区別＞）による、自己根拠（無根拠としての根拠）として明らかになるものであると考える〔第5章 3.2（2）② 参照〕。

（3）「偶然性」の遭遇としての「経験」 — 日常生活の場面から

さて、B節は、われわれの日常生活において機能する様相の諸カテゴリーが問題にされる段階でもあった。以上のように「偶然性」へと統一されるB節の様相論を、改めてわれわれの日常生活において具体化して考えてみよう。そのことを通じて、様相論のみならず、本質論全体のテキスト、さらには、ヘーゲル哲学全般に関わる観点から、「偶然性」の問題を、以下の二点において考察しておきたい。

① 「偶然性」としての「存在」論 — 動的「経験」における不可知論から

われわれは、何気ない日常の中で、ふと遭遇する偶然の出来事に「驚き」を抱く。そうした「驚き」から逃れるため、われわれは必死になって必然性という統一性を希求し、何とか一定の安定性にまで漕ぎつくのである。が、しかしそう思ったのも束の間、またいつ何時、新たな偶然性に遭遇し、これまでの一切の経験に基づく知の構築物が破壊されることになるかもしれないという不安定性に常に晒されている。このように、偶然性から必然性、そして、必然性からふたたび偶然性へという、かのシジフォスの神話を連想させる知の運動の反復こそが、われわれの日常の現実であり、また、われわれの「経験」の真実態であるといえるであろう。

こうした考察は、存在そのものがそれ自体として偶然であり、われわれの知の届きえない、いわば彼岸の世界であるという、カント的不可知論を別の形で示しているものであるともいえよう。アドルノも指摘するように、ヘーゲルは「われに帰ったカント」¹⁸⁸であり、カント哲学が自らの真実態を取り戻したのがヘーゲル哲学であるという理解は正しいと思われる。ただし、それだけでは不十分であり、ヘーゲルの一面にすぎないであろう。ジジェクも指摘するように、ヘーゲルの偶然論において的確に押さえておかなければならない点は、「偶然性は、われわれの知の不完全性を表現しているのではあるが、しかし、この不完全性は、知の対象それ自体を存在論的に規定してもいる」〔下線の強調は論者による〕¹⁸⁹という点である。すなわち、カント的な、いわば静的な二世界論的不可知論は、ヘーゲルにおいては——悟性の「第一次の法則」が、「第二次の法則（逆さまの世界の法則）」において、否定されることによってその真実態を取り戻したように〔本稿 第2章 3.2、3.3 参照〕——動的に否定されることにおいてはじめてのその意味が明らかになるという特

¹⁸⁸ Theodor W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*. 渡辺祐邦訳『三つのヘーゲル研究』筑摩書房 2006年 p.22.

¹⁸⁹ Žižek 前掲書 1998 p.243f.

有の不可知論である。以上が第一の点である。

それゆえ、ヘーゲルは、たとえば、偶然性を対象それ自体（あるいは存在それ自体）の側に、他方、必然性を主体（あるいは知）の側にそれぞれ割り振って、相互の排他性、和解不可能性を主張しているわけではない。九鬼の「驚き」の情に関する考察¹⁹⁰をここで援用するなら、そこで注視されるべきは、「驚き」が、われわれの単なる「受動的」な反応ではなく、同時に「怪しむ」という懐疑的で知的な「能動」性と「本質的に不可分離」のものであるという点である。

② 「偶然性」との遭遇それ自体の「偶然性」—〈本質への問い〉

第二に、いかなる現実性をわれわれが「偶然性」と受け取り、「驚き」「怪しむ」のか、このこと自体がまさに偶然であるといえるのではないかという点である。たしかにある偶然性に遭遇し、「この事態は、一体どういうことなのか？」という〈本質への問い〉に誘われるわれわれは、偶然性という存在に翻弄される受動的な存在とも見える。しかし、実は、どのような偶然性に襲われ、どのような問いへと誘われるかというのは、われわれの能動性——われわれの知や関心のあり方——に逆に誘発されて、それと相関的に成立するものでもある。すなわち、偶然性としての現実性（存在）とわれわれ（認識）との間の動的な相関関係がここに見定められなければならないであろう。この点については、『大論理学』「本質論」冒頭で述べられる、有名なヘーゲルの基本的着想が想起されうる。ここでは「知〔われわれの認識〕の道行きとしての〔本質の〕運動」（6.13）が、「（直接的なものとしての）存在から出発し、そして、存在を廃棄して媒介されたものとしての本質のもとに到達する前進運動」（ibid.）として叙述される。ただし、注目すべきは、この運動が「存在にとって外的であり、存在の固有の本性に何の関わりもないもの」（ibid.）なのではなく、むしろ、この「歩みが、存在それ自体の運動」〔下線の強調は論者による〕（ibid.）でもあるという点、すなわち、存在と知の相関関係である。また、**本稿 第1章**で考察してきた「意識の経験」についても、それは、当の経験主体である意識にとってのたんなる受動的経験〔意識の対象が「即且つ対自的にある」あり方を「単純に受け取ることだけ」（3.79）という受動的なもの〕ではなく、同時に、「意識自身の転換（Umkehrung）を通じて」（3.79）可能になる能動的な経験であるという点も思い起こされてよいであろう〔**本稿 第1章 2. 3（1）**参照〕。そして、『精神現象学』における意識の経験の弁証法とは、決して『精神現象学』に限定される特殊な経験の道行ではなく、日常生活におけるわれわれの「経験」そのものであることが考察されたのであった。

以上をもとに、様相論の段階に照らして身近な例を挙げながら、さらに次のように考えることができるであろう。たいてい誰もが驚くべきニュース映像をテレビで目にしたとき、同時に、そのテレビの前のテーブルには、いつものように「コーヒーカップがある」。この

¹⁹⁰ 九鬼 前掲書 1990 p.158.

「コーヒーカップがある」という何の変哲もない現実、ここに驚きの情を抱くということはないように思われる。しかし、そういったごくごく平凡と思われる出来事と「飛行機が超高層ビルに突っ込む」という非日常的な異常事態とを分けるものとは、一体、何なのであろうか。「コーヒーカップがある」という現実性も、いつ何時、「偶然性」という様相を呈して、われわれに「驚き」の情を誘発し、われわれを現実の〈本質への問い〉に誘い出すか、それこそはまた全くの偶然であると考えられ、かつ、同時にそれはわれわれの知の能動性に相関しているものである。この点については、本稿 第2章でも言及されたように、自然現象の本質探求において、たとえば、ニュートンが〈林檎の落下現象〉と〈天体の運行〉というそれぞれに何の変哲もない現実性を、同じ議論領域にある〈問題〉として捉え、そこに驚きを覚えたという例がやはりすぐに連想されるであろう。あるいは、また、哲学的問いの典型として、「私がいる」「物がある」という一般的にはまったく疑いようもないと思われる現実が、本来的な問いや懐疑の対象となるということ、これらのことは改めて持ち出すまでもないことである。「驚き」の本来は、以上のように、対象あるいは存在の変化や新しさにある（存在の側の運動）と同時に、あるいは、むしろ、同じ対象についての新たな経験（認識主体の側の運動）にあると言えよう。

すなわち、新たな偶然性との遭遇それ自体の偶然性という問題がここにある。これは、われわれが〈本質への問い〉を抱くことそのものの偶然性¹⁹¹であると言えよう¹⁹²。

¹⁹¹ 第二の点については、ヘーゲルの議論に留まらず、以下のような論考をも併せて考えることができよう。たとえば、ハンソンにおける「観察の理論負荷性」の議論や、確率論におけるハッキングの「人々を作り上げる」(making up people) という発想である〔Ian Hacking, "Making up People" in : *Reconstructing Individualism*, Stanford Univ. Press, 1986 および、Ian Hacking, *The Taming of Chance*, Cambridge Univ. Press, 1990 (石原英樹・重田園江訳『偶然を飼いならす—統計学と第二次科学革命—』木鐸社 1999)〕。

これらに共通する論点として展望されるのは、われわれの思考における自由な創造性の契機である(第三の点 注 192 も参照)。ハンソンによれば、同じセンス・データを前にして、そこに同じように「驚き」を抱いたとしても、では、それにいかなる規則性なり法則性なりを見出しうるかは、たとえば物理学者の仮説設定(abduction)と、小学生のそれとでは全く異なる。この議論は、「直接的」な知覚や純粹な「観察」というものはなく、そう思われているものには、常にすでに、観察者に応じたそれぞれなりの意味規定や理論が媒介されていることを示したものである。われわれは、同じ対象を前にしても、それぞれに異なる問題意識や関心によって、その対象を捉えている。そうした意味でも、まさに自由に、データにある意味や新しい理論を付与することができ、そのようにして新たな意味の生成や新たな知の体系を構築してきたと言える。ニュートンが、重力という、とてつもない仮説や、新たな概念を設定したこと、それは、思考の自由の典型例であろう。

他方、統計学における確率概念を問題にするハッキングは、「世界は決定論的ではない」という発見を、20世紀物理学の最大の出来事と考える。彼の議論はあくまでも、人間の社会的事象に関わる圏域に留まっており、自然科学的探究などを含めたわれわれの知一般への言及は避けるのではあるが、しかし、この発想の根底にもやはり、ヘーゲルの「必然性」における「自由」の概念に通じる発想を透かし見ることができるように思われる。自殺、アルコール患者、性的倒錯者等々、そうした「あるタイプの人間」が統計的に「数え挙げられる」場合、それは、一見あたかもそうしたタイプの人間が、数え挙げられる前からそれ自体として存在しており、われわれは、それをただそのままに数え上げるのみであるかのように思われる。しかし、ハッ

以上の二点を踏まえ、改めて、C節「絶対的必然性」のテキストへと戻ろう。

3. 2 「絶対的必然性」

(1) 偶然性と必然性の〈逆さま関係〉

B節の相対的あるいは実在的レベルでの様相論概念の展開を通じ、「ここに、必然性と偶然性との統一が、即自的に現存している」(6.213)ことが導かれ、さらに「この統一性が、絶対的現実性と名付けられるべきもの」(6.213)として位置づけられる。C節におけるこの「統一性」について着目すべきは、以下のような両者の〈逆さま関係〉である。

「・・・必然性は、自らを偶然性として規定するその当のものである。——すなわち、

キングの議論によれば、実際には、そこではいわば「ラベル」の発明がなされており、その「ラベル」の発明以前には、そういった自殺者、性的倒錯者、精神分裂者としての人間など存在しなかったのである。われわれが、そうしたある一定のタイプの人間という枠組みを作り上げておいて、事後的に、あたかもそうした人間が事前的に存在していたかのように、「人々を作り上げる」という議論である。彼は、自らの立場を「動的唯名論」とし、多くのカテゴリーが静的ではなく、動的であると指摘する。彼の立場は、まず対象の偶然性を徹底的に認めておいたうえで、「偶然性を飼いならす」という発想に帰着するのであるが、しかし、さらにこれを「偶然性を必然性によって飼いならす」のではなく、「偶然性を偶然性によって飼いならす」と言い換えることができるなら、ヘーゲルの偶然論に一脈通じるものを見据えることができるのではないだろうか。

すなわち、われわれがある事柄に驚きと問題を抱き、その〈本質への探究〉あるいは、必然性を求める途上において、「(相互に)無関係的で、差異的な諸規定」や「多様な内容」(6.208)に関わっていき、われわれがそこにある一定の理解あるいは必然的統一を定立するために、ハッキングの言葉をもじって言うなら、探究の当初において、すでにわれわれは偶然性に対して「自由なメイキャップ」(ヘーゲルの文脈においては「聖痕 *das Mal*」)を施しているということになる。「探究のアポリア」を持ち出すまでもなく、ある問題の生成の瞬間において、問題は解決されているのである。

このことは、必然性という存在のあり方が、いわゆる実体的なものとしてではなく、いわば暫定的に成立しているものであること、したがって、いつでも非必然性として覆される可能性を孕んでいるということ、かつ、その転覆の到来それ自体がまた全くの偶然であるということと同時に示唆している。これが、先に提示した(第5章 3.1 (3))偶然性に関わる第二の点に通じることは見やすいであろう。

¹⁹² 以上二点の他に、第三に「偶然性における必然性の再設定—「思考の自由」」も偶然性それ自体の問題としてあげることができよう。とはいえ、この点は、ヘーゲルの様相論テキストを越え出ることになるため、本稿では問題点として確認するにとどめるべきものである。

すなわち、それは、偶然性と遭遇し、驚きの情を抱いたわれわれが、いかにその驚きを克服し、新たな必然性を構築するに至るのか、この点にも、われわれの自発的で自由な思考、われわれの創造性の契機が重要になってくるのではないか、という問題である。また、それと同時に、やはり第二の点と同様、対象や存在の側におけるその問題の解決(必然性の再設定)における偶然性の問題があると考えられる〔注 191 も併せて参照〕。

自分の存在において自己を自己からつきはなし、このつきはなす運動それ自体において、もっぱら自己へと還帰している〔＝自己を取り戻している〕。そして〔逆さまから言う〕、自分の存在としてのこの還帰〔＝自己の取り戻し〕において、自己から自己をつきはなした〔その当のものである〕。(6.214)

つまり、必然性と偶然性とは、単に両者の区別が消えて、すべて偶然性へと還元される、という統一関係にあるものではない。そうではなく、偶然性が必然性の根拠あるいは本質として成立しているということ、そのこと自体が、実は必然性の運動によるものであるというのである。この叙述では、むしろ、必然性概念の側のイニシアチブや主体性が強調されていると考えられる。

ここで、先の日常的な場面における具体的な事例考察（3. 1 (3)）を踏まえれば、こうした両者の関係とは、たとえば、どのような現実性をもって偶然と受け取り、そこにく本質への問い>を見出すのかということ、われわれの必然性を希求する知の探究によってはじめられるものであるという事態を思い起こすことができるであろう。そして、もちろん、それがわれわれの認識あるいは知の側の運動であると同時に、ヘーゲルにおいては、対象あるいは存在の側の運動でもあるという相関関係は見逃されてはならない。つまり、「・・・偶然性の生成が、・・・実在的必然性自体の生成である。——すなわち、実在的必然性のもっていた前提〔＝偶然性〕が、この必然性自体の設定なのである」(6.213f.)〔(繰り返しになるが)、B節の実在的レベルにおける議論（偶然性への還元論）を踏まえれば、必然性と偶然性のどちらか一方にのみイニシアチブや主体性がある、という両者の間の排中律的対立関係や悟性的区別は本来成立しない〕。

以上、第一に、実在的現実性と実在的可能性の<逆さま>運動、第二に、それをさらにメタレベルで基礎づける、実在的必然性と偶然性の<逆さま>運動、これら二つの<逆さま>運動の連関が明らかになったと思われる。

(2) 「自由」と「盲目」としての「絶対的必然性」

① 存在と本質の統一としての「絶対的必然性」—<無根拠としての根拠>という矛盾

ヘーゲルは、以上の様相論における諸概念の運動を、C節の後半において、様相論の段階にとどまらず、『大論理学』全体においても要となる概念の運動として捉え直す。すなわち、絶対的必然性（＝偶然性）の概念を、存在論と本質論とを統括する概念としても捉え直すのである。それと共に、われわれは、本稿で注目してきた<絶対者の臨在論>を、この様相の段階においても以下のように確認することができるであろう。

「絶対的必然性は、すでに明らかになっているように、自分の否定、つまり、本質に

において自己へと関係する存在であり、また、本質において存在であるという存在である。それは、単一な直接態あるいは純粹存在であるが、まったく同様に、単一な自己内反省あるいは純粹本質である。それは、この両者〔純粹存在と純粹本質〕が一つでありかつ同じである、ということである。〔下線の強調は論者による〕(6.215)

このように、絶対的必然性は、「存在と本質との統一」(6.215)として取り戻され、端的に「絶対者の反省あるいは形式」(ibid.)として位置付けられる。ヘーゲルは、このような「絶対者の反省あるいは形式」としての「存在と本質との統一」の意味を、次のような命題を反復することによって——しかも、三回も、かつ、それぞれ強調点を変えながら——叙述する。

- i) 「端的に必然的なもの〔絶対的必然性〕は、それが存在するがゆえにのみ、存在する。」
- ii) 「それは、それが存在するがゆえに、存在する。」
- iii) 「それゆえ、それはそれが存在するがゆえに、存在する。」

〔番号付けは論者による〕(6.215)。

三つの命題は、すべてほぼ同じ命題であるが、それぞれ強調点が異なる。i) では「存在」の契機が強調され、ii) では存在の根拠（「ゆえに」）としての「本質」の契機が強調されている。iii) は前二者の命題を統一するものであり、命題全体に強調点が施されている。すなわち、この命題iii) においては、全体を総括する意味で、<存在は、たんに存在するのではなく根拠をもつものとして存在するが、あくまで「もっぱら自己をのみ根拠と制約としてもつ」(ibid) >として、「絶対者の形式」である絶対的必然性の構造が明らかにされているのである。言い換えれば、ここで、端的に自己関係的あるいは自己根拠付的な存在〔＝本質〕のあり方が、絶対的必然性の真実態として取り戻されているのである。こうして絶対的必然性は、自己関係的あるいは自己根拠付的な存在として、「存在の、本質における単一な自己同一性」(6.214)として位置づけられる。

「それが存在するがゆえに、存在する」という命題においては、「存在」が、「ゆえに」を挟んだ二つの「存在」〔二箇所の下線部〕に自己を二重化している。この二つの「存在」とは、もちろん直接的には存在と本質である。存在が本質によって根拠づけられているのであるが、本来、両者は同一のものであり、それゆえ、両者の区別は<区別なき区別>、かの「絶対的区別」である。それゆえ、こうした区別にある両者の根拠づけ関係は、自己根拠付的關係である。もっとも、本質論では、本来、自己を二重化するのは、本質であり、この二重化の運動は、**本稿 第4章**においても考察したように〔**第4章 2.3**〕、本質と仮象の間における「本質そのものの運動」、「無から無への運動」(6.24)に由来するものであろう。ただし、仮象とは、存在論の議論を媒介して、存在が本質との関係において生成した（その真実態を取り戻した）概念である。それゆえ、ここで論じられているのは、本

質と仮象の関係であり、すなわち、本質と存在の自己根拠付け関係であるのである。

このような意味での「存在と本質との統一」(6.215)としての「絶対的必然性」は、さらに「絶対的否定性〔本質〕である単一な直接性〔存在〕」(6.216)として叙述される。すなわち、ここで、本質と存在のこうした統一が、さらに存在論冒頭の議論、すなわち、「端的な無」と「端的な存在」との統一という議論にまで遡及され、取り戻されているということを見て取ることができるであろう。

というのも、両者の自己関係的あるいは自己根拠的に成立する存在は、もはやそれ以上、根拠づけられたり、別の何かを持ち出して説明されたりするものではない。「存在するがゆえに、存在する」とは、言いかえれば、それ以上の根拠はないという偶然性でもあり、絶対的必然性＝偶然性の構造である。そして、この自己根拠関係は、まさに本稿第4章でも論じたように、いわばその外がなく、つまり、それ以上の他者によって根拠づけられることがないため、「絶対的活動性」(6.78)としての「絶対的根拠」(ibid.)である。と同時に、外がないという意味において無根拠でもある。すなわち、ここに、改めて<無根拠としての根拠>という矛盾(本質の<規定は即その規定の廃棄>の構造をわれわれはここに改めて反復することができるのではないだろうか(第4章 4.3(2)(3)参照)¹⁹³。

② <絶対者の臨在>としての「その都度の自己根拠付的存在」—「盲目」と「自由」

さて、こうした「存在の、自らの否定における、あるいは、本質における、単一な自己同一性」(6.214)としての絶対的必然性は、様相論内部での展開に改めて立ち戻るならば、実在的レベルにおける区別〔可能性と現実性の区別〕の段階(2.2および2.3)を経て、再び統一の段階へと回帰していると捉えることができるであろう。すなわち、B節冒頭の叙述において、われわれが現実のありのままを直接的に受入れている場面、言いかえるなら、形式の区別に関心がなく、そうした意味において現実性と可能性が直接的に統一されている場面(2.1)へと回帰しているのである。

相対的あるいは実在的必然性は、絶対的必然性として自らの真実態を取り戻すと、<この現実¹は現実である>という同語反復的、自己同一的世界に回帰すると言ってもいいであろう。可能性と現実性の区別や、両者の間の運動は、それゆえ、ここではもはや消えてしまっていると考えられる。ヘーゲルは、こうした事態を「これらの現実性のもとにはいかなる映現する運動(Scheinen)、いかなる反射(Reflex)もなく」(6.216)、「それらは、も

¹⁹³ 以上のような、「C 絶対的必然性の」最終部における総論的議論が、「矛盾」に関する、形式的な整理、あるいは、概念の抽象レベルでの整理であるという印象を、あるいは与えるかもしれない。しかし、今一度想起されたいのは、テキストにおける当該箇所は、それまでのB実在の様相論も踏まえた上で、C 絶対的必然性論への展開を論じ、さらに、その最終部において、ヘーゲル論理学全体の骨子に関わる「存在と本質の統一」の議論が展開されている箇所である。こうした、最終部のまとめであるため、ヘーゲル特有の抽象的な、いわゆる概念レベルでの記述に留まっているという印象はあるが、しかし、その具体的内実は、それまでの章においてすでに内実豊かに展開されたものであるという理解が成立しうると考えられる。

「っばら純粹に自己のうちに根拠付けられていて、それぞれに形づくられており、自己自身に対して自己を顕現する」〔下線の強調は論者による〕(6.216)のみであると叙述する。この段階における絶対的必然性については、さらに「この本質は、光嫌い(Lichtscheue)である」(6.126)とか、「絶対的必然性は、盲目(blind)である」(6.215)という比喩的な表現で叙述される。その意味とは、実在的あるいは相対的必然性が、絶対的必然性として自らを完成させた暁には、もはや、目の前の現実性に対して、たとえば、光を当ててその本質を見えるようにしたり、鏡に映して自己を顕わすようにさせたりする、という運動が〔ひとまずは〕終わりを告げる、ということであろう。すなわち、突然の驚きに襲われ、これまでの知の体系〔たとえば、 $A=A$ 〕が瓦解するような経験を経た後、われわれの知が新たな自己完結した世界〔たとえば、 $B=B$ 〕を——いわば<マイクロレベルでの世界創造>を完成させたとでもいふべき事態を——ここに想定することができるであろう。すなわち、ここでわれわれの悟性的知は、自らの新たな知の体系のうちに再び休らい、あるいは、その存在の同一性に固執するあり方に戻っているのである。

つまり、絶対的必然性は、先に言及したように〔また九鬼がその「原始偶然」概念に関わり、その誤解を警戒したように〕〔**本稿 第5章 2. 3 (2)**〕、超越的な彼岸の神や、マクロレベルでの絶対者の次元において達成されるような自己原因的存在としての必然性ではない。そうではなく、むしろ、われわれのごくごく平凡な日常生活にその都度「臨在」しているそれであり、「その都度端的に『可能性』(本質)が自己実現する『現実性』」¹⁹⁴、悟性的、相対的必然性のあり方そのものの真実態として描き出されたものであろう。すでに**B**節における区別の概念運動(とりわけ**2. 2**および**2. 3**を参照)を経たわれわれにとっては、それゆえ、これは、**B**節冒頭におけるたんなる抽象的同一性(形式的可能性=形式的現実性)への単純な環帰ではなく、媒介を経た上での新たな同一性として生成している〔繰り返すなら、従来安定した悟性的世界が崩壊した後に、しかし、あるマイクロレベルでの新たな世界創造が果され、その後の新たな安住の悟性的知に休らう事態とでもいふべきものであろう〕。そして、この点については、**本稿 第4章**の矛盾の考察でも見てきたように、「絶対的必然性(=偶然性)」の<無根拠としての根拠>という「矛盾」のあり方が、まずは、その都度その都度の悟性的レベルにおいて成立しているそれである〔第一義的矛盾〕というかの論考も想起されてよいであろう〔**本稿 第4章 4. 2, 4. 3**参照〕。

自己以外には根拠をもたない絶対的必然性は、以上のように自己同一性というあり方において、自己内に静的に休らう「自由な現実性」(6.216)である。ここで「自由」とは、<これが現実性である>ということ以外に<これが現実性である>という根拠がなく、自らの他に自らを基礎づけるもの、制約するものがないという意味での「自由」であり、「もはや他のようではありえない現実性」「絶対的現実性」(6.213)である。ここに、概念論への

¹⁹⁴ 注 186 参照。

展開部における叙述「必然性は、自由へと高まる」(6.239)の意味が、捉えられなければならないと考えられる。

自らの外部や根拠がないとは、言いかえれば<無いはずの外部に規定されていること>、<無いはずの根拠によって根拠付けられている存在>、いわば無に裏打ちされた不安定な存在でもあると言えよう。また、ここにかの「無から無への運動」(6.24)としての本質そのものの矛盾のあり方を見定めることもできるであろう。

それは、したがって、絶対的必然性であるにもかかわらず、あるいは、絶対的必然性であるからこそ、自らの外(無)が見えない「盲目」(6.25)であり、本来的には不安定な存在でもあるのである。「それらの存在の、それらの自己に休らっている運動の単一態は絶対的否定性である」(6.216)。

(3) 「聖痕(Mal)」としての「規定=使命 (Bestimmung)」—絶対者の「自己開示」

ヘーゲルはこうした自己関係的あるいは自己根拠的存在としての「自由な現実性」(6.216)を、「必然性が、それらの現実性を、絶対的に現実的なものとして自由に解き放つとき」に、「それらの現実性に押しつける聖痕 (Mal)」(6.216f.)として叙述する。これは、実在的必然性が絶対的必然性として自らを完成させた様相を、神学的なアナロジーで表現したものである。絶対的必然性としての現実性が一定の「一つの内容 [A=A]」(6.216)をもち、「その都度端的に『可能性』(本質)が自己実現する『現実性』」¹⁹⁵として「区別された諸現実性」(6.216)が成立している事態を、「聖痕」が刻まれた状態と表現しているのである。言いかえると、われわれの知が新たに求めた実在的現実性としての「規定された (bestimmt) 内容」(6.216)は、悟性の単なる外的な、恣意的な(その意味での自由な)設定によるものではなく、むしろ、絶対者が課した使命 (Bestimmung) によるものでもある¹⁹⁶。本稿 第4章の矛盾論でも考察してきたように、たとえば、ある本質 X について、そこに一定の悟性的本質 A が捉えられている際、そこでは形式の区別には無関心で、安定

¹⁹⁵ 高山 前掲書 2001 p.438 および、注 186 を参照。

¹⁹⁶ 「Mal」の意味については、さまざまな解釈がある。高山は次のように自己実現的な絶対的現実性のあり方を「しみ (Mal)」として論じている。「『絶対的必然性』(「絶対的現実性」)の生起する『条件』・『根拠』とは、『絶対的可能性』、つまり、自己自身である。そうである限り、それは、自らに先立ついかなる事柄によって縛られ規定されることはない。つまりそれは、刻々自己展開する『あるが故にある』(ibid.)事柄—これをヘーゲルは、その都度附着する『しみ (das Mal)』(6. 216)だと言う—以外の何ものでもなく、その意味で、まったくの『偶然』なのである」。高山 前掲書 2001 p.404。

また、山口は、次のように「必然性の規定」に「絶対者の使命」という意味を読み取っている。「現実的なものが規定性 (Bestimmtheit) を有しているとすれば、それは必然性がこれに与えた承認の印であり、必然性の痕跡 (Mal) に他ならず、絶対者が課した使命 (Bestimmung) と考えられうる。」。山口祐弘「具体的普遍の結構—ヘーゲルの推理論について (一)」千葉大学教養部研究報告 A,1977年,p.60。

的な自己同一性〔 $A=A$ 〕として、本質そのもの（ $X=X$ ）がひとまず捉えられてはいる〔たとえば、 $X=A$ として捉えられている〕。しかし、それは、本来規定されえないもの〔無限性、あるいは「絶対的否定性 $X=X$ 」としての本質そのもの〕を規定した〔否定としての規定〕という有限性であり、その意味での「痕跡」がその都度その都度の知（あるいは悟性的存在）に留められているのである。それゆえ、そうした $X=A$ 、あるいは、 $A=A$ という悟性的に肯定的なもの知の成立は、そこで「即且つ対自的に肯定的なもの」における「絶対的矛盾」（6.66）として明らかになり、さらにその「根拠」における「矛盾の解消」は、同時に「矛盾の存続」であることが考察された（本稿 第4章 4. 参照）。そうした、存在そのもの、現実そのもの、本質そのものの、本来的な規定し難さ、捉えられ難さ、語り得なさを、あえて固定化した「痕跡」として、われわれの知が位置づけられていると言えるであろう。そして、無限者としての絶対者はその「聖痕」以外のあり方において、自己開示することはできないのである。つまり、それとは異なる次元で、絶対者それ自体が存在しているという二元論的な存在において捉えられるべきものではないという点は、改めて確認するまでもないであろう。

それゆえ、われわれの知（悟性知）に課せられた「使命」は、いわゆる自己完結的・自己原因的な存在のあり方に留まり続けることは赦されない。それは「矛盾の解消」が「矛盾の存続」であることに対応している。ヘーゲルの様相論は、通俗的な大団円の「絶対的必然性」論で終わるわけではないのである。

「諸現実性の本質〔= \langle 偶然性としての絶対的否定性 \rangle と一体化した直接性〕が、それ自体において、〔諸現実性を〕突き破って、自ら（本質）が何であり、また、それらの諸現実性が何であるかを解き開く。」(6.216)

絶対者〔としての本質〕は、われわれの知の安住を赦さず、再び、ただし新たな「使命」を与え続けるのである。ここに、「本質」すなわち「絶対的否定性」としての「絶対者の独自の開示」（6.201）を、そして、第1章で論じられた「絶対者の臨在論」というヘーゲルの神学的モチーフを重ねあわせることができるであろう。

3. 3 「矛盾」と「反復」

しかし、われわれの考察は神学的アナロジーによるヘーゲル解釈に留まるべきではない。信仰や直観に訴えるのではなく、あくまでも「概念の労苦」（3.56）を引き受けることが、ヘーゲル哲学における「使命」でもあったからである。そこで改めて概念的に、そして「矛盾」の概念を軸に簡潔に整理しておきたい。

「この否定的なもの」あるいは「絶対的否定性」（6.216）が、一定の諸現実性を突き破

ってくる理由を、ヘーゲルは、次のように述べる。「存在は、この自分の本質〔偶然性、あるいは、絶対的否定性〕によって、自己自身との矛盾であるからである」(6.216)、と。すなわち、ここで述べられているのは、自己関係的な自己同一性としての絶対的必然性に関わる、まさに存在と無の矛盾であり、**第4章**で考察したように、「即且つ対自的に肯定的なもの」(悟性的本質規定〔 $A=A$ 〕の成立)における矛盾〔および、それに準じた、「即且つ対自的に否定的なもの」(理性的本質〔 $X=X$ 〕)における矛盾〕である。それは、また、先にも論じたように、存在の本質による根拠付けが、存在の二重化(または本質の二重化)によって、自己根拠付けという構造をもち、その意味で絶対的であると同時に、それ以外のものに根拠づけられないという無根拠であるという矛盾でもある。

現実を偶然として見る見方も、現実を単に必然としてのみ捉える捉え方も、現実を現実として見ているとは言いがたい。またかといって、カントによるアンチノミー解決のような、あれもこれもではなく、ヘーゲルは「絶対的必然性としての偶然性」あるいは「偶然性としての絶対的必然性」として、現実性の真実態を、その特有の<逆さま関係>における「矛盾」の構造として、明らかにしたと言えるであろう。

われわれの知の必然性から絶えず逃れつづけるのが現実であり、われわれはその度に新たな驚きの目を向けざるをえず、その驚きから目を背けることもできない。「如何に驚きを除いて行つても、なほ最後に一つ残つて、我々に驚きを迫るものがある。それは現実の世界そのものが驚きを迫るのである。現実の世界そのものに対して、我々は驚きの情を禁じ得ないのである」¹⁹⁷。これは、シジフォスの神話に象徴されるような「単なる労苦の反復」や「後方に向かつての反復」ではなく、常に新たな未知の世界が拓かれる「前方に向かつての想起」としての、本来の「経験」でもであろう。

¹⁹⁷ 九鬼 前掲書 1990 p.159。

おわりに

「はじめに」でも述べたように、本稿は「逆さまの世界」という、日常的、あるいは、そう言ってよければ非哲学的表現に拘ることによって、難解さをもって知られるヘーゲル哲学にアプローチすることを試みたものである。

たしかに、ヘーゲル哲学に登場する独特の術語は、そのテキスト内部における相互の意味連関を理解するだけでも難しい。自分が理解できたと思っても、その理解を、さらに他の誰かに理解可能な形で伝えること（たとえば、論文にしたり、講義で学生達に解説したりすること）は、さらなる労苦を強いられるものであり、実は自分の無理解（誤解）をたびたび自覚させられるものでもある。そのため、そうしたヘーゲル術語の中に埋没してしまい、その結果、諸術語間の概念連関を辿るだけであったり、ありがちな説明形式に逃げたりすることで、何かを理解した、論じえたという錯覚に陥ってしまうこともある。そうした、いわばヘーゲル術語内言語ゲームに没頭すると、この現実の生そのものにおける「逆さまの世界」の本来の笑いの意味を忘れ、抽象的な彼岸の世界で取り澄ましてしまうか、あるいは逆に、卑近な此岸の現実生活に留まろうとするか、そのいずれかになってしまうであろう。しかし、ヘーゲル哲学は、彼岸や高みに聳え立つ哲学でもなければ、また、彼岸を否定しただけの卑近な現実主義でもないように思われる。そうではなく、それは、彼岸が此岸、此岸が彼岸であるところに、現実の真実の姿を明らかにしようとした哲学であると言えるのではないだろうか。

また、ヘーゲルの著作には、たしかに特に読解が複雑とされる論理学や矛盾の考察とは対照的に、比較的わかりやすく、身近な話題が豊富のものもある。しかし、ヘーゲル哲学の本質は、やはり最も抽象的で近寄りがたいとされる論理学的考察にこそ、さらに言えば、「矛盾」の遍在、そしてその意味での「絶対者の臨在」の考察にこそあると考えられる。その考察を具体的な事例研究を通じて、できる限り明らかに展開することによって、われわれの本来の現実性、あるいは、この生に身近に迫ることが可能になると考えられる。

本稿は、ヘーゲルにおける〈本来の理性的現実性〉を取り損ないがちな、抽象的悟性の常識的世界を逆さまにすることで、現実離れしていると見えるものが実は現実を捉えているという〈逆さまの世界〉の論理構造を、われわれの人間の生の基盤にある（臨在する）概念（言葉）における「矛盾」の構造から、ヘーゲルのテキストに沿って考え抜くことを目指したものである。

ひとまずは形をなしたこの論考には、しかし、なお課題が山積している。それを再び否定し、その真実態を取り戻す「概念の労苦」の反復運動は今後も続けられるであろう。終わりに至って始まりに戻るというヘーゲル哲学の真理観を痛感しながら、またもう一度始められなければならない。

著者	タイトル	出版社	出版年	略記
有福 孝岳他編	『カント事典』	弘文堂	1997	
伊坂 青司	『ヘーゲルとドイツ・ロマン主義』	御茶の水書房	2000	伊坂2000
伊坂 青司	「ヘーゲル自然哲学における生命＝有機体論—ロマン主義的自然観との関連において」『東北哲学会年報 第9号』	東北哲学会	1993	伊坂1993
石川 文康	『カント第三の思考』	名古屋大学出版会	2002	
伊勢田 哲治	『疑似科学と科学の哲学』	名古屋大学出版会	2002	
伊藤 邦武	『偶然の宇宙』	勁草書房	2002	
井上 達夫	『共生の作法』	創文社	2000	
入不二 基義	『時間と絶対と相対と—運命論から何を読み取るべきか』	勁草書房	2007	入不二2007
入不二 基義	『足の裏に影はあるか？ないか？ 哲学随想』	朝日出版社	2009	入不二2009
岩佐 茂・島崎隆(編著)	『精神の哲学者 ヘーゲル』	創風社	2003	
植村 恒一郎	「カントの時間論—世界分節の規則の二重性」『情況 第三期』第五号	情況出版	2004	
内井 惣七	『科学哲学入門—科学の方法・科学の目的』	世界思想社	1995	
大西 正人	「観念的な矛盾について—ヘーゲルの矛盾論—」『ヘーゲル哲学研究』第5号	日本ヘーゲル学会	1999	
大西 正人	「ヘーゲルの行為論—相互承認としての行為」『人文研究(神奈川大学)』116号	神奈川大学人文学会	1993	
岡本賢吾	「ヘーゲル論理学の方法—『存在するもの』の思考から『生成』の思考へ」加藤尚武編『ヘーゲル読本』所収	法政大学出版局	1987	
岡本賢吾	「『可能的なもの』の形而上学の意義」『ヘーゲル哲学研究』1号	日本ヘーゲル学会	1995	
岡本賢吾	「無限性」『カント事典』	弘文堂	1997	
加藤 尚武	「ヘーゲル実在哲学解説」加藤尚武監訳 『イエーナ体系構想』所収	法政大学出版局	1999	
加藤 尚武	「有機体の概念史」『シェリング年報03 第11号』	晃洋書房	2003	
門倉 正美	「ヘーゲルのニュートン批判」加藤 尚武編 『ヘーゲル読本』所収	法政大学出版	1992	
城戸 淳	「流れ去った無限と世界の起源—カントの第一アンチノミーについて」『思索』31号	東北大学哲学研究会	1998	
S.A.キルケゴール(前田 敬作訳)	キルケゴール著作集(第5巻)おそれとおののき・反復	白水社	1962	
九鬼周造	九鬼周造 全集 第2巻	岩波書店	1980	
久保 陽一	「信仰から認識へ—ヘーゲルにおける『生の考え方』の展開」『駒沢大学文化』24号		2006年	
熊野 純彦	『ヘーゲル <他なるもの>をめぐる思考』	筑摩書房	2002	熊野2002-1
熊野 純彦	『カント 世界の限界を経験することは可能か』	NHK出版	2002	熊野2002-2
熊野 純彦	「ふたつのDialektikをめぐる—カントの弁証論とヘーゲルの弁証法」神崎繁他編『西洋哲学史IV「哲学の現代」への回り道』	講談社	2012	
小泉 義之	「善なる行為と善なる存在 —ヘーゲル『精神現象学』「良心論」に即して—」東京大学大学院人文社会系研究科・文学部哲学研究室・論集「5」		1986	
島崎 隆	『ヘーゲル弁証法と近代認識—哲学への問い』	未来社	1993	
高山 守	『ヘーゲル哲学と無の論理』	東京大学出版会	2001	高山2001
高山 守	『ヘーゲルを読む』	放送大学教育振興会	2003	高山2003
高山 守	『因果論の超克 自由の成立にむけて』	東京大学出版会	2010	高山2010

高山 守	「なぜ、生命は尊いのか—ヘーゲル『論理学』における生命論に即して」『哲学雑誌』119号	有斐閣	2004	
徳増 多加志	「生命と精神 —ヘーゲル哲学におけるイデーとしての生命—」『鎌倉女子大学紀要 第6号』	鎌倉女子大学	1999	
徳増 多加志	「絶対的同一性と相異性の論理 —ヘーゲル論理学に於ける「反省規定」の構造について—」『鎌倉女子大学紀要』第14号	鎌倉女子大学	2007	
戸田山 和久	『科学哲学の冒険—サイエンスの目的と方法をさぐる』	日本放送出版協会	2005	
中島 義道	『「純粋理性批判」を読み砕く』	講談社	2010	
野尻 英一	『意識と生命—ヘーゲル『精神現象学』における有機体と「地」のエレメントをめぐる考察』	社会評論社	2010	
長谷川 宏	『新しいヘーゲル』	講談社現代新書	1997	
檜垣 立哉	『賭博／偶然の哲学』	河出書房新社	2008	
廣松 渉	『弁証法の論理—弁証法における体系構成法』	青土社	1989	
藤田 祐一	「カント『純粋理性批判』におけるアンチノミー論の意義—超越論的観念論の論証と生成をめぐる—」『法政大学大学院紀要』47号		2001	
星野 勉	「「良心」論の意味するもの—『精神現象学』における「良心」をめぐる—」『理想』No.606	理想社	1983	
牧野 廣義	「ヘーゲルにおける論理学・形而上学・方法論」『阪南論集—人文・自然科学編』47巻2号	阪南大学	2012	
三浦俊彦	『可能世界の哲学—「存在」と「自己」を考える』	NHK出版	1997	
山口 誠一	『ヘーゲル哲学の根源—『精神現象学』の問いの解明』	法政大学出版局	1989	山口1989
山口 祐弘	『ヘーゲル哲学の思惟方法—弁証法の根源と課題—』	学術出版会	2007	山口2007
山口 祐弘	「具体的普遍の結構—ヘーゲルの推理論について(一)」千葉大学教養部研究報告A10巻		1977	
山田 忠彰	『ヘーゲル論—理性と他性』	批評社	1986	
山田 有希子	「ヘーゲル論理学における「矛盾」の概念とカントのアンチノミー論批判」『ヘーゲル哲学研究』第17号	日本ヘーゲル学会	2011	

著者	タイトル	出版社	出版年
Judith Butler	How do you finally respond to your life and your name? in: London Review of Books, November 4		2004
Judith Butler (竹内和子訳)	「自分の生と名に、いかに最後に応えるか」, 現代思想12,32巻15号	青土社	2004
Baumgarten A.G	Metaphysica Editio VII	Hildesheim	1963
Ulrich Claesges	Darstellung des erscheinenden Wissens, in Hegel-Studien Vol.21		1981
Eugen Fink	Hegel: Phänomenologische Interpretation „der Phänomenologie des Geistes“		1977
Eugen Fink(加藤精司訳)	『ヘーゲル』	国文社	1987
Hans Friedrich Fulda	Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise, in: Rolf-Peter Horstmann, Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels	Suhrkamp	1978
Hans-Georg Gadamer	Hegels Dialektik. Sechs hermeneutische Studien, 2.Aufl	Tübingen	1980
Hans-Georg Gadamer (山口誠一・高山守訳)	『ヘーゲルの弁証法』	未来社	1990
Leon J. Goldstein	Force and the Inverted World in Dialectical Retrospection 20, in: International Studies in Philosophy		1988
Paul Guyer	Kant and Claims of Knowledge	Cambridge University Press	1987
Nicholai Hartmann	Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 5 Aufl.	Walter de Gruyter	1965
G.W.F.Hegel (金子 武蔵訳)	『精神現象学 上』	岩波書店	1976
G.W.F.Hegel (樫山 欽四郎訳)	『精神現象学』	河出書房新社	1970
G.W.F.Hegel (寺沢 恒信訳)	『大論理学 2』	以文社	1983
Martin Heidegger	Was ist Metaphysik? 4.Aufl. in Wegmarken	Vittorio Klostermann	1963
Martin Heidegger	Hegels Begriff der Erfahrung, 5.Aufl., in Holzwege	Vittorio Klostermann	1972
Jean Hyppolite	Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel	Aubier	1946
Jean Hyppolite (市倉宏祐訳)	『ヘーゲル精神現象学の生成と構造』(上・下)	岩波書店	1972
Walter Jaeschke	Hegel-Handbuch Metzlersche J.B.	Verlagsb	2003
Walter Jaeschke (山田有希子訳)	「ヘーゲルの体系」『ヘーゲル哲学研究』12号	日本ヘーゲル学会	2006
Immanuel Kant	Logik. Ein Handuch zu Vorlesungen, Bd.IX	Deutsche Akademie der Wissenschaften	

Immanuel Kant	Prolegomena, Bd.IV	Deutsche Akademie der Wissenschaften	
Immanuel Kant	Briefwechsel	Felix Meiner	1972
Herbert Marcuse	Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit. 3.Aufl.	Klostermann	1975
Herbert Marcuse (吉田 茂芳訳)	『ヘーゲル存在論と歴史性の理論』	未来社	1980
Jacques Monod	Le hasard et la nécessité : essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne	Seuil	1970
Jacques Monod (渡辺格 村上光彦訳)	『偶然と必然 現代生物学の思想的な問いかけ』	みすず書房	1972
Isaac Newton	Optics, or A Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light	Dover	1952
Günther Patzig	Artikel "Widerspruch" im H.Krings (Hrsg), Handbuch philosophischer Grundbegriffe	Kösel-Verlag	1974
Friedrich Überweg	System der Logik und Geschichte der logischen Lehre	Bonn	1857
Reiner Wiel	Das Gesetz als Kategorie in Hegels Philosophie des Geistes, in : von D.Henrich (Hrsg), Hegels Wissenschaft der Logik	Stuttgart	1986
M.Wolff	Der Begriff des Widerspruchs— Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels, in Philosophie—Analyse und Grundlegung	Manheim	1981
M.Wolff (山口 祐弘他訳)	『矛盾の概念 — 一八世紀思想とヘーゲル弁証法』	学陽書房	1984
Slavoj Žižek	Tarrying with the Negative : Kant, Hegel, and the Critique of Ideology	Duke Univ. Press	1933
Slavoj Žižek (酒井隆史・田崎英明訳)	『否定的なもののもとへの滞留』	太田出版	1998
Slavoj Žižek	The Fragile Absolute or, why is the christian legacy worth fighting for?	Verso	2001
Slavoj Žižek (中山徹 訳)	『脆弱なる絶対』	青土社	2001