

# ヘーゲル『大論理学』研究序説

伊 藤 一 美

Über Hegels „Wissenschaft der Logik“

Kazumi ITO

ヘーゲルの『大論理学』は1812年に初版が発行された。それは1807年の『精神現象学』から5年後であった。『精神現象学』はヘーゲル哲学の「誕生の地であり、その秘密」であるといわれている。ヘーゲルがシェリングとの哲学的決別を果たした書でもある。その後の最初の著書が『大論理学』である。そのことから、また、その内容からも、ヘーゲル哲学を確立した著書であると言えよう。

この書は、古来のカテゴリーを批判した書であるともいわれる。第二には、ヘーゲルの認識論であると、そして第三には概念の自己展開の書であるともいわれる。これらの解釈を整理しつつ、『大論理学』とは何か、について概括的にせまってみたい。

## 1. カテゴリー批判の体系

「……ヘーゲル論理学の対象はカテゴリーであり、それはアリストテレス以来におけるもっとも包括的なカテゴリーの研究である」<sup>1)</sup>と松村一人は『ヘーゲルの論理学』で語っている。氏によれば、論理学は普遍学の立場であれば、他の諸科学は個別科学である。個別諸科学はそれぞれの対象諸分野において法則を見つけだす。これら諸法則を抽象し、普遍的なものを見つけだすのが論理学である。論理学が普遍であれば、諸個別科学は特殊である、という。そうした法則の法則を見つけ出すのが論理学であり、そのため論理学はカテゴリーを扱うことになるが、『大論理学』は「ヘーゲル独自のカテゴリー批判」<sup>2)</sup>の書である、という。

氏によれば、『大論理学』でのヘーゲルの独創性は、次の二点にあるという。その一つは「一つのカテゴリーをもっとも単純なものから出発して必然的な連関にお

いて発展させようとする発展的な見地であり、もう一つは、それをするためにヘーゲルが行っている個々のカテゴリーの独自の批判である」<sup>3)</sup>。しかし、氏によるとカテゴリーの自己発展というのは誤りだという。「もともとカテゴリーの自己発展というものは存在しない。それはヘーゲルの根本的誤謬の一つである。あらゆる発展は、認識の発展、同時的な連関をたどる思考過程にすぎない」<sup>4)</sup>、という。つまり、氏によると、認識はカテゴリーの体系として普遍的なものとなる。あるいは普遍的認識とはカテゴリーの体系である。しかし、それは個々のカテゴリーの自己矛盾によって順次高まり、最終的につくられるというものではない。矛盾はカテゴリーにおいては、あってはならないものである。ただ、アリストテレス以来の個々のカテゴリーは肯定的な面とともに、不十分な面をもっており、それを批判、吟味し、正しいものにしていかねばならない、という。そして、この批判・吟味を「否定的モメント」という。それによって正しい諸カテゴリーが作り出される。これが「認識の発展」である。これによって諸カテゴリーの連関が作りだされた。内的連関をもって諸カテゴリーを有機的な全体へと統一することがなされた。『大論理学』とはそうした書だという。

既に述べたが、氏は「カテゴリーの自己発展」はあり得ないという。その点にヘーゲルの誤りがあったという。氏によれば、こういうことである。発展というのは批判・吟味によってなされる。「存在」は吟味され、「無」となり、「無」を吟味し「成」となる、というように。批判・吟味は思考においてなされるのである。カテゴリー自体の内的矛盾によってなされるのではない。現実・対象においては批判・吟味はなされないし、あり得ない。批判・吟味は対立・矛盾とは違う。対立・矛盾は二項の連関にすぎない。矛盾とは「一つの統一なものの中にそれを現存せしめる肯定的な面と、

それを否定するに至る否定的な面とが、同時に存在していることを意味する。しかも、この二つの面はあるものを現にあるものとしている必然的なモメントであり、両者は一つの過程の二つの面にすぎない<sup>5)</sup>。自己発展とは、こうした矛盾をもとに、常に矛盾をもちつつ内的必然性によってなされるものである。だから、批判・吟味によってなされる思考過程の発展と現実的なものの発展とはちがう。したがって、認識と現実・対象とははっきり区別せねばならない。それをしなかったのがヘーゲルであり、その点誤っていたという。

では、なぜ認識の発展が、思考過程の発展、つまりカテゴリーの不十分性を見つけ、それを批判・吟味して正しいカテゴリーの体系をつくりだしていくのが、現実・対象の発展とされたのか。現実的なものの発展を知らなかったからだ、という。「……カテゴリーからカテゴリーへの発展は思考の発展でなければならぬ。……しかしヘーゲルは現実のうちに（特に自然のうちに）それ（現実の発展）を見るができなかったので、論理的思考過程を実体化することによって、それに代えたのである<sup>6)</sup>。つまり、思考過程を現実的な存在する過程とした、という。このことは、カテゴリーを存在するものとし、カテゴリーによって存在がつくり出されていくとしたことであり、カテゴリーに自己展開能力を与えた、ということである。これをカテゴリーの実体化と氏はいう。もっといえば、カテゴリーが現実的なものをつくりだす根本的なもの、根本的力であるということである。そのため現実的なものがカテゴリーの所産であるというような見方になってしまう。これがヘーゲルの誤りであるという。しかし、そういうことは『大論理学』は、そういう点をももっていることであり、誤りとされているものもヘーゲル『大論理学』のなかには必要なものとしてある、ということである。

## 2. 認識の発展

「ヘーゲルの論理学は、真の实在……を把握するためのカテゴリーの弁証法的展開を叙述したものである<sup>7)</sup>、と岩崎武雄はいう。真の实在とは絶対者のことである。「……論理学と言っても絶対者についてのカテゴリーの展開を論じたものであり……」<sup>7)</sup>、と氏はいう。氏によれば、ヘーゲルの特徴は絶対者観にある。長年のシェリングとの友人関係にも決別宣言をするに至らしめたのも、この絶対者観である。ヘーゲルの絶対

者は、「結合と非結合との結合<sup>8)</sup>」とか、「同一性と非同源性との同一<sup>9)</sup>」とかいわれているように、有限なものをもとりこんだ無限者である。有限と無限との結合である。シェリングでは、絶対者とは無限者そのものであった。ヘーゲルでは、特殊を含んだ普遍が絶対者である。具体的普遍である。しかし、同時にヘーゲルの絶対者は自己展開し、自己を現象せしめるものでもある。この点を氏はみないのだが、氏のいう絶対者、つまり真の实在を認識するすじ道を叙述しているのが『大論理学』である、という。

絶対者がこうしたものである以上、「われわれは絶対者を認識するためには、有限者についての認識から出発してゆかねばならない<sup>10)</sup>、と氏はいう。有限者についての認識とは悟性的認識である。しかし、それにとどまることは出来ない。こうして氏は、認識に三段階を考える。「まず第一に、われわれは有限的事物についての悟性的認識の立場に立つ。そして、この有限的事物について妥当するある規定を絶対的なものとして固定する<sup>11)</sup>。これが第一段階である。第二段階は次のようになる。「しかし有限的事物は変化してゆくものであるから、われわれはただちにそれについてのその規定とは矛盾する新たな規定を見いださねばならない。ここにはじめに悟性が固定した規定は、その絶対性を喪失し、われわれの認識は矛盾にぶつかるのである<sup>11)</sup>。第三段階は、矛盾が、実は矛盾でないことに気づく段階である。「しかし、この二つの規定が矛盾するものと考えうるのは、われわれがただ有限的事物のみを見ようとしているためであって、われわれが有限的事物がそのなかにおいて変化してゆく全体を見るならば、この二つの規定は実は決して矛盾するものではなく、ともに全体のうちの契機として認められるということに気づくであろう<sup>12)</sup>。——図式的に言えば、第一段階では現象を現象としてとらえた。しかし、第二段階ではそれでは事物が何んであるかの把握はされていないことに気づく、つまり不動なもの、変化しないものに気づく。これが無限者である。しかし、ここでわれわれは矛盾に陥る。ところが、よく考えると無限者とは現象、有限なものを含むものなのだというに気がつく。こうして両者の結合がなされる。これが第三段階である。「これこそ、ヘーゲルが弁証法的発展と称したものだと思う<sup>13)</sup>と岩崎氏はいう。そして、こうした考え方を Enzyklopädie<sup>14)</sup> 79 以下をもって力説する。ここでは、第一段階を抽象的および悟性的段階、第二段階を弁証法的あるいは否定的理性的段階、そして第三

段階を思弁的あるいは肯定的理性的段階の三段階に認識の発展を規定しており、その点でも認識の弁証法的発展という見方は正しいのだ、と氏はいう。要するに、第一段階では内在する矛盾に気づいていない。自覚的でない段階であり、即自態である。第二段階ではこの矛盾を自覚する、自覚的な段階、対自態である。第三段階は両者の統合される段階で、即自かつ対自態である。こうして認識は絶対者をとらえることになる。

『大論理学』では、こうした絶対者をとらえるための具体的しくみを叙述したのである。そのしくみ、あるいは手段がカテゴリーである。ヘーゲルは「真の实在を把握すべきカテゴリーについての考察を論理学と名づけた」<sup>15)</sup>。どのようなカテゴリーをつかって認識が第三段階まで高まり、絶対者を把握するに至るかをのべたものである。つまり、「カテゴリーの弁証法的展開」<sup>16)</sup>である。すなわち「……本質的には絶対者についてのわれわれの認識の弁証法的展開の過程を叙述したものである」<sup>17)</sup>。その叙述は、存在（有）論、本質論、概念論の三部からなっている。初め、生成変化する有限者こそ真の实在だと考える（存在論）。よく検討すると、そうした変化の奥に不変なものがあることを知る。これが本質である。となると、ここでは本質こそが真の实在と考えられ、変化する有限者は仮象とされる（本質論）。さらに有（存在、変化するもの）と本質（無限者）との関係を論じていると、実は変化するものは無限者自身の現象であることが認識されてくる。「……有限者は無限者自身の現象であり、無限者は有限者の変化を通じて自己同一を保つものであることをしだいに認識するに至る。これが概念論の立場である」<sup>18)</sup>。こうして絶対者の認識に到達する。これがヘーゲルの『大論理学』で、それは認識の弁証法的な展開過程の叙述である、と岩崎氏はいう。

したがって、氏は『大論理学』が概念の自己展開であるというような解釈を否定する。概念の自己展開説は、氏によると次のようなものだ。まず、一つ概念、純粹存在（「ただある」）がとりあげられる。純粹存在は無規定、つまり空虚だから無である。そこで無を検討する。そうすると無のなかに純粹存在を見る。こうして両矛盾項を統一した成が新しい概念（カテゴリー）として登場する。このように「カテゴリーを考察することによって、そのうちに含まれている矛盾を指摘し、この矛盾によって必然的につぎのカテゴリーが生じてくるといふこと、つまりカテゴリーとしての概念が自己展開してゆくといふこと」<sup>19)</sup>である。しかし、氏は、

こうした概念の自己展開説は現実とか経験とかを全く無視した、概念を純粹にのみ考察した見方で、汎論理主義的形而上学とヘーゲル哲学をみている、という。

だが「このような解釈は、たしかに論理学におけるヘーゲル自身のことばによっても確証されるようにも思われる<sup>20)</sup>」とも氏はいう。したがって、『大論理学』には、概念の自己展開もあるのだ、ということになる。とすれば、概念の自己展開を排除することは『大論理学』の全体的な把握とはいえないことになる。

さらに氏は、矛盾の論理の弁証法として『大論理学』をみる見方にも反対する。この見解は存在が本来矛盾をもったものであり、そうした存在の矛盾の展開として『大論理学』をみる立場である。さきの概念の自己展開は、概念自体における矛盾による展開であったが、ここでの見解は、その矛盾が存在、対象、自然自体に内在しているという考え方である。

では、どうしてこういうことになったのか。ヘーゲルは『精神現象学』において、絶対者は歴史において自己を実現していく、という考え方をした。それがまた絶対者は概念であるから、歴史の展開は概念の展開となった。他方、この過程は意識の経験の旅でもあったから、つまり絶対者をつかむための意識の経験の旅でもあったから、絶対者概念の展開は認識の進歩ともなった。こうして絶対者概念の展開と認識の進歩とは結合された。概念と認識との同時的展開がなされた。その方法が概念の矛盾をつくことであり、認識の不十分性を否定していくことであった。こうして概念は矛盾をもつものであることになり、歴史の過程も概念の矛盾によって自己展開していくものとなった。しかも歴史の過程とは具体的存在の過程でもある。こうして存在そのものが矛盾構造をもつことになった。これは概念の実体化である。矛盾を内在する概念が存在し、この概念が自己展開していくことによって、歴史も現実も自然も構成されていく、という転倒が生じた。汎論理主義である。「弁証法はただ多くの対象に矛盾的構造が存在するということの意味するものとなる」<sup>21)</sup>。認識の論理であることが忘れられることになった、と岩崎氏はいう。また、ヘーゲルはアリストテレス以来の矛盾律を否定し、矛盾を認めた、ということにもなった。

しかし、岩崎氏にいわせれば、これは弁証法が認識の展開であるということを買かなかった結果こうなったのだ、という。つまり「弁証法というものに他の意味をも含ませてしまったからである」<sup>22)</sup>、という。ということは、矛盾の論理も『大論理学』のなかには含ま

れているということでもある。それ故、これを含めずには、『大論理学』の正しい把握とはならないということになる。

### 3. ロゴス（概念）の自己展開

『大論理学』はロゴスの学である<sup>23)</sup>と武市健人氏はいう。ロゴスは絶対知である。『精神現象学』における意識の経験の旅の終極で、意識が到達したのが絶対知である。『精神現象学』では意識が感覚から、しだいに種々の経験を積み重ね、高まっていく。感覚、知覚、悟性、自己意識、理性、精神、宗教、そして絶対知と。同時に絶対者が、意識の段階に照応して、種々の対象（概念）として登場する。絶対知のそれは絶対者・神そのものである。神の知となった意識が絶対知である。「同一性と非同一性と同一性」、つまり「有限なものをも含みこんだ無限者」、これがヘーゲルの絶対者である。それ故、絶対知とは有限なものや、現象、変化するものをも、本質の現れとする立場であり、現象と本質とを関連のなかでとらえようとする立場である。概念的把握の立場である。神の認識の立場である。だから絶対知は純粹知であり、現象と本質が一体となっており、両者の区別も消えかけており、ただ「ある」という状態にある。しかし、存在の本質（態）、それについての知、あるいは魂である。これがロゴスである。

ロゴスはヘーゲルにおいては概念 *Begriff* とも呼ばれる。しかし先述のごとく、有限なもの、現象、特殊性を含むものである。この点「この概念は、形式論理学で言われるような特殊性を捨象して共通性のみをとった、単に抽象的な概念ではない<sup>24)</sup>」。内容のない形式論理学の概念ではない。概念的把握の結果としての概念である。存在の本質（態）である。これが概念であり、ロゴスである。「この存在の本質としてのロゴスの全体の学が真の論理学（ロゴスの学）である」<sup>25)</sup>。このロゴスの自己展開、ロゴスが自己を論理的に順序だてて、自己のことば（カテゴリー）をもって語ること、これが『大論理学』である。「神の叙述」<sup>26)</sup>である。

しかも、ロゴスが自己を語るとは、ロゴスが存在の本質（態）についての知でもあるから、存在そのものを根本的に究明する<sup>27)</sup>ことになる。「この意味で『大論理学』はそのまま存在論 *Ontologie* なのである」<sup>28)</sup>。存在についての概念の展開でもある。そしてまた『大論理学』はカテゴリーの体系でもある。というのは、存在についての本質知を語るるのであるが、このとき種々

のことばをもって語る、この種々のことばがカテゴリーと呼ばれるからだ。「ロゴスそのものは全体として一つであるが、これに対してカテゴリーはロゴスの形態として多数あってよい」<sup>29)</sup>。しかも諸カテゴリーは論理的必然性に従って配列される。それ故『大論理学』はカテゴリーの体系でもある。しかし武市氏は、認識の進化、発展の叙述であるという契機を『大論理学』に認めない。

### 4.

以上、『大論理学』についての三つの解釈を概括してきた。カテゴリーの批判の体系、絶対者を認識するための過程、ロゴス（概念）の自己展開という所論であった。しかし、『大論理学』はこれらの全体であると考えられる。そのことを論じていくために、論点のまともをしてみる。第一には、概念（ロゴス）、絶対者、カテゴリーをめぐる議論である。概念（ロゴス）と絶対者とは同じものである。概念は絶対者のそれだからである。しかし、岩崎氏の所論では、絶対者は自己矛盾的なものであったが自己展開説は誤りだとした。武市氏の所論ではそれは自己展開するものであった。諸カテゴリーは概念の自己表現であった。岩崎氏にとっては、カテゴリーは絶対者を認識するための契機であった。しかし松村氏の所論では、カテゴリーは概念とは関係しないものであった。このようにしてみると、概念は自己展開するのか、カテゴリーと関係するのか、すなわち、概念とは何か、ということが第一の論点であることになる。

第二の論点は認識をめぐる議論である。松村氏の所論では、『大論理学』を認識の道具、装置、つまりカテゴリーをより機能のよいものにみがきあげようとしたものだとみているが、岩崎氏は絶対者についての認識の進歩の段階を明らかにしたものだとみる。武市氏は、認識の体系、カテゴリーの体系でもあり、同時に存在論の展開でもあるとする。しかし認識の進化を叙述したものとみない。だが、前二者は認識論であることは認めている。したがって、武市氏の所論が正しいか否かが問題である。つまり、概念の自己展開のなかにカテゴリーの体系や、岩崎氏の認識三段階説が位置づくか否かが問題となる。とすれば、この点は概念のなかで論ぜられることになる。

第三の論点は否定性の問題である。松村氏は、それを既成カテゴリーの批判、吟味という意味でつかって

いた。岩崎氏と武市氏は、その論旨から否定性を止揚 *Aufheben* としてとらえていると言える。それ故、否定性がもう一つの論点である。

したがって、『大論理学』における概念 *Begriff* と否定性 *Negativität* が論究されねばならない。

## 5. 概念 *Begriff*

「この論理学の概念は論理学の彼方にある学の結果として出てきたものである<sup>30)</sup>、とヘーゲルは『大論理学』2 版序論で語っている。「彼方にある学」とは『精神現象学』であり、「結果」とは絶対知 *das absolute Wissen* のことである。これが『大論理学』の概念であり、これをもって『大論理学』は始まる。否それ全体が規定されている。

では、絶対知とは何か。この問いは『精神現象学』とは何か、という問いにさかのぼる。『現象学』は意識が感覚（感覚的確信 *die sinnliche Gewißheit*）という低い状態から、絶対知という最高の段階まで高まっていく経験の旅である。感覚、知覚 *Wahrnehmung*、悟性 *Verstand*、自己意識 *Selbstbewußtsein*、理性 *Vernunft*、精神 *Geist*、宗教 *Religion*、絶対知と高まっていくのだが、飛躍には常に自己否定、自己吟味がある。感覚は「このもの」*das Dieses* が真實在だと確信している。「このもの」は「いま」*Jetzt*、「ここ」*Hier*（感覚の知）という二重の形態で存在していると確信している。そこで感覚は両者をもって、「このもの」をつかまえようとする。ところが「いま、ここ」は無限にある。夜でも、昼でもない、右でも左でもないものとして持続していることに気づく。つまり、「いま、ここ」という感覚的確信は間違いで、感覚は「一般的なもの」*das Allgemeine* が正しい確信（真）であることを知る。そこで意識は知覚となり、その対象は物 *Ding* となる。真實在は「このもの」ではなく、「物」であったのである。知覚は「一般的なもの」という自己の確信（知）をたしかめようとする。このように、意識は自己否定をくりかえし、絶対知にまで到達する。しかし、この過程は意識の経験の過程だけではない。対象の登場の過程でもある。このもの *das Diese*、物 *Ding*、物性 *Dingheit*、生命 *Leben*（個人）、自然 *Natur*、歴史 *Geschichte*、神 *Gott*、絶対者 *das Absolute* というように、意識の段階に照応して対象も登場する。ヘーゲルでは、これらの対象は絶対者の現れである。だから絶対知とは、絶対者についての知、絶対者とはいかなるものかを知って

いる意識であり、絶対者となった意識である。絶対者と意識との一致である。絶対者の知である。しかも、登場した諸対象は絶対者の現れだから、それらは絶対者に含まれているし、感覚から宗教までの意識形態も、絶対知のなかに含まれている。絶対知とは特殊や現象を内包した絶対者の知である。対象と知との一致、存在と意識、存在と思考との一致である。これが『現象学』の成果であり、学の概念である。「精神現象学で、わたしは意識をそれと対象との最初の直接的な対立から絶対知にいたるまでの意識の前進運動のなかで叙述した。この道は……その成果として学の概念を獲得するにいたる」<sup>31)</sup>。

この絶対知を原理とするのが『大論理学』である。「純粹思惟の学」<sup>32)</sup>とも言われる。「論理学は純粹思考の学として、あるいは一般に純粹学として、主観的なものと客観的なものとの統一をその境地としてもっている。この統一は絶対知である……この学の境地は存在が純粹概念それ自体であり、純粹概念のみが真の存在であるという統一である」<sup>33)</sup>。換言すれば、これは「対象を自己自身として知る確信」<sup>34)</sup>である。「一方から言えば、もはや対象に対立するものではなくて、対象を内面的なものとし、対象を自分自身として知ったものである」<sup>35)</sup>。他方では外的なものとした自己との自己同一である。「この確信は、対象的なものに対立している自己、したがってまた自己の破壊にすぎないものとしての自己についての知を放棄し、このような知を自己にとって外的なものたらしめたのであり、しかもこうした知の外化と統一されるにいたっている、そういった確信である」<sup>36)</sup>。だから、他のものが介在していない。自己同一性である。それ故純粹である。したがって、絶対知は純粹知である。「純粹知は、上述の統一へと融合しており、他者と媒介とへのあらゆる関係を揚棄している。こうしてそれは単一な直接態 *einfache Unmittelbarkeit* である」<sup>37)</sup>。それ故、なんらかの規定をもつとか、なんらかの内容をこめているとかということもない。ただ「ある」というものでしかない。それ故、純粹存在 *das reine Sein*、存在一般 *das Sein überhaupt* である。「この単一な直接態は純粹存在、または存在一般である。ただそれだけのあらゆるそれ以上の規定や充実なしの存在である」<sup>38)</sup>。純粹存在は純粹知の姿、ありようである。

ところで、論理学には学の始まりが必要である。「絶対学〔論理学〕の端初はそれ自身絶対的端初でなければならず、それは何ものをも前提してはならないので

ある」<sup>39)</sup>。つまり、根拠や他者をもってはならない。端初 Anfang は直接的なもの das Unmittelbare でなければならぬ。純粹存在は、純粹知の直接態であるから、まさにそのようなものである。

しかし、純粹存在は純粹知を前提としている。『大論理学』第一版端初論の冒頭でヘーゲルは、純粹知が『精神現象学』から出てきたものだということを述べ、先述のように純粹知は直接態としてあり、純粹存在としてあることをのべている(『第一版』73頁)。そしてこういう。「純粹知の概念をこのようにふり返ってみることは、絶対学の端初を形成するために、存在がそこから出てくる根拠〔を示すこと〕である」<sup>40)</sup>。また、この引用文を「第一の叙述」として、こういう。「存在を端初にするというちょうどいまさきに述べられた第一の叙述では知の概念が前提されている」<sup>41)</sup>、と。この知とは純粹知である。「純粹知が、すなわち意識というその現象から解放されている精神がはじめて自由な純粹存在を、実際にまたその端初としてもつものである」<sup>42)</sup>。純粹存在は、純粹知のありようなのである。「このことは、この絶対的に直接的なものである純粹存在がまたまさに絶対的に媒介されたものであるゆえんの側面である」<sup>43)</sup>。

論理学にとっては現れたばかりだから、純粹知はただ「ある」というものにすぎないが、実は『現象学』を経て登場したのだから媒介されたものでもある。それ故、純粹存在は直接的なものでありつつも、同時に媒介されたもの Vermitteltes である。学の端初は直接性であり、媒介性である、そういった自己矛盾的なものである。

自己矛盾的概念は、一方であることは同時に他方でもある。純粹存在が直接性であることは、同時に媒介性でもある。直接性は否定される。だが直接性は媒介性によって全否定されるのではない。媒介性は純粹知、絶対知であるから、直接性を否定しつつも生かしていく。こうして、概念の自己展開がなされていく。

では、この自己展開の終わりはどこか。終わりは、始まりとは何かによって規定される。終わりを論ずることは始まりを論ずることである。端初は真なるものでなければならぬ。なぜなら、学の成果は真なるものでなければならぬが、成果の真は端初の真からのみつくり出されるからである。しかし、この最初の真は最初のものであるから、真かどうか確定しかねる。結果をみなければ最終的判断は出来ない。それ故、最初の真は一つの仮定であることになる。とすると、学の

展開は最初の真を基礎づける旅となる。成果の真でもって、初めて最初の真も、真であったことになる。だから、「……哲学では前進はむしろ背進すなわち基礎付けであり、この運動によってはじめて、端初とされたものがたんに恣意的に採用されたものではなく、一方では実際に真なるものであり、かつ他方では最初の真なるものであるということが明らかになる」<sup>44)</sup>。端初が終極的なものに依存し、終極的なものが端初の根拠であることになる。ということは、終極的なものが、端初として現れ出したことになる。「そもそも、この最後のもの、すなわち根拠は、さしあたり直接的なものとして現れ出るある最初のもので、そこから出てくるゆえんのものである」<sup>45)</sup>。だから、最初のもは最後のものになり、最後のものは最初のものになる。「……全体は〔自己からはじまって〕自己自身へと帰ってゆく円環運動である」<sup>46)</sup>。したがって、他面では、端初は成果とみなされなければならない。先述のごとく、成果は根拠であったから、最初のもは根拠であり、終極的なものは導き出されたものとなる。すなわち、端初の展開が、つまり前進が次々と諸規定を生み出し、しかもそれらは端初よりもより豊かでより進んだものであるが、それら諸規定の根底には端初が常に存しつづけることになる。「こうして、哲学の端初はあらゆる従統する展開のなかに現存し、かつ〔そのなかで〕自己を維持している根底であり、端初のその後の諸規定〔カテゴリー〕を貫いて内在する概念なのである」<sup>47)</sup>。だから、端初は終極の根底でもある。その意味で端初は終極である。「そして、まさにこのことによって学的前進運動の線を円環たらしめるのである」<sup>48)</sup>。このように『大論理学』は二重の意味で円環なのである。

背進でもある、「前進のなかで、端初はより進んだ規定をうけるのであるが、この前進によって端初は直接的なものであるという、この規定のもっている一面性を失い、媒介されたものとなる」<sup>49)</sup>。端初は登場したばかりであったから直接態であった。ただ「知がある」というものであった。その意味で存在と思考との区別が解消している。その意味で統一されたものである。だから引用文の「一面性を失い」とは、区別があるのだけれども区別が消えているといった、この概念の未成熟性が消えるということである。それ故「媒介されたものとなる」とは、成熟した概念になるということである。すなわち、存在と思考、あるいは直接性と媒介性という区別を自覚した統一としての概念になるということである。このことを、ヘーゲルは次のようにい

う。

「……この学の境地は存在が純粋概念それ自体であり、純粋概念のみが真の存在であるという統一である。さて、この統一が自己を規定しかつ展開することによって、この統一の諸規定はかの分離〔主観的なもの、思考と客観的なもの、存在との分離〕の形式をもたざるを得ない、というのは、この統一とはまさにかの区別の統一であり、そしてその展開とは、この統一が自己のうちに含んでいるものの、したがってまた存在と思考とのかの区別の叙述なのだから。しかしながら、この区別の真理態はこの区別の合一にある、ということに知の本質があるのだから、この区別は……ただこの統一の一規定としてだけ、統一そのものの内部にある一契機としてだけ現れることができるのであり、そしてこの統一は区別へとふたたび自己を解消することはできないのである」<sup>50)</sup>。

端初は即自的なもの *an sich* であり、終極は自覚的なもの、*an und für sich* なものであるということである。それ故『大論理学』の過程は、即自的概念が自覚的概念になる過程である。その過程において端初は諸規定となる。そして終極に至る。だから『大論理学』は諸規定、つまり諸カテゴリーの体系である。しかし、それは概念の自己展開の過程であるということによってである。同時にこの過程は認識が進歩する過程ともなっている。始まりにおいては、まだ端初は未展開であり、内容に欠ける。認識は未成熟である。しかし、概念が展開されて、諸規定が登場し内容が豊かになると認識も豊かになる。終極において、認識も完成する<sup>51)</sup>。

このように、概念の自己展開の過程は認識の進歩の過程でもある。その意味で『大論理学』は認識論でもある。しかし、概念の自己展開としてのみそうでありうる。また、概念は存在についての概念であるから、『大論理学』は存在論でもある。存在についての知の叙述でもある。

## 6. 否定性 *Negativität*

では、どうして概念の自己展開が可能なのか。概念自身が自己展開するからである。例えば、端初としての存在は純粋なもので無規定である。空虚である。存在のうちに直観すべき何もものもない。存在は純粋な空虚な直観作用である。思考すべき何もものもない。存在

*Sein* は無 *Nicht* である。しかし、無とは規定とか内容とがないことだ。なんら直観も思考もされないことだ。直観と思考に何も無いことである。とすると無は空虚な直観、思考だということになる。こうして、存在と無とは同一のものだとなり、実は存在と無とへの移行のし合いがあるだけとなる。これが成 *Werden* である。

だから、概念の自己矛盾による自己展開といっても存在が直接性で、無が媒介性で、両者の否定的媒介で成がつくりだされたのではない。存在は直接性であるが、それを否定することをなすのが媒介性、つまり純粋知（思考）なのである。無は非一存在である。その意味で無は存在と思考との統一である。無を否定するものが思考・媒介性で、純粋知なのである。そして両者の媒介的統一である成が現れるのであるが、それをなすのも媒介性、純粋知（思考）なのである。純粋知（思考）はまず「ある」。存在である。知は存在を否定して、無を定立し、無を否定して、存在と無との否定的統一としての成を定立する。否定でもって、定立と反定立を構成し、両者を生かしてつぎの次元のカテゴリーをつくりだし、そのなかに両者を吸収する。これが総合である。そのような意味で、概念は存在と思考との自己矛盾態なのである。

しかも、存在は純粋知の内容である。それ故、次のようにもいえる。概念（純粋知）は自己を一つの規定として出しつつもそれを否定し、それに反対規定を対置し、両者の限界性を示しつつ、つまり否定しつつ、それらを自己のなかにとりこむ、そして、そのことが次の段階を生む、というやり方をしている。概念の概念による自己疎外と自己揚棄、自己産出なのである。

だから、否定といってもすべてをなくしてしまう全否定ではなく、一定の否定なのである。ヘーゲルは、これを「規定された否定」*bestimmte Negativität* という。「そのような否定は全面的な否定ではなくて、自己を解消する一定の事柄の否定であり、それゆえに規定された否定である」<sup>52)</sup>。否定は成果を生みだすもので、内容をもつものである。「否定はひとつの新しい概念であるが、しかしそれは先行する概念よりもより高い、より豊かな概念である。……それは先行する概念を含んでおり、しかも先行する概念より以上のものを含んでおり、かくして先行する概念とこれに対立しているものとの統一なのである」<sup>53)</sup>。

この否定性を媒介にして概念は自己展開してゆくのである。しかも、その否定性は概念自身に内在するも

のである。「……概念そのものがよってより先へと導かれるゆえんのもの、概念が自己自身のうちにもっている否定的なものである」<sup>54)</sup>。この「概念が自己自身のうちにもつ否定的なもの」とは、思考、純粹知である。これによって、概念の自己展開がなされていくのである。だから、『大論理学』は「神の叙述」<sup>55)</sup>なのである。

『大論理学』における否定性とは、吟味とか批判とかではない。それは、概念が自己を外化し、その自己の他在を回収するという、自己外化と自己揚棄とからなる否定性、つまり「一定の否定」である。

## 7. 結 語

概念はそのものとして、まず「ある」。それ故、ヘーゲルの概念は存在と思考（絶対知、純粹知）との統一である。それは、存在であるとともに思考である。純粹知が同時に存在でもある。自己展開といっても、純粹知が展開の契機となっている。だから、概念（純粹知）が存在についての自己の知を低いカテゴリーから順次高いカテゴリーをつかって語ってみせる、となっているともいえる。自己展開ではあるが、その展開の順次に従ってみれば、認識の進化の過程を叙述したものになり、カテゴリーが次々に登場するところを見ればカテゴリーの体系である。たしかに概念の自己矛盾による展開ともいえる。しかし、概念の自己矛盾といっても、神の知である純粹知とその内容である存在の諸カテゴリーとのそれであり、終極からの演出である。矛盾といっても現実的矛盾ではない。概念の自己と自己の他在との矛盾である。だから、展開は自己(概念)がそっくり外在化し、定立と、反定立とを措定し、それらを自己のなかに回収するとなっている。そうすることで、自己揚棄をとげていく。それ故、概念の概念による自己展開である。止揚といっても現実的止揚ではない。あるいは、神が存在についての自己の知を外化し、それを否定することを媒介にして自己のなかにとりこむ、そのようにして自己の存在についての知を述べたものである。神の叙述である。だから叙述は上昇的展開となる。端初 *Anfang* は直接態としての神、絶対者である。それ故、『大論理学』は現実的学とはいえない。具体的・現実的人間が、どのように思考したらよいか、ということを解明しているとはいえない。『大論理学』を現実的な学とすべきである。そのためには、端初 *Anfang* を現実的な概念にすることである。現実

を出発点として下向し、分析によってではなく概念的把握によって、端初を抽象することである。そうした概念は、全現実事象と内在的連関をもつであろうし、自己矛盾的なものになろう。そのことによって、端初による現実の論理的再構築が上向的展開という形で可能なものとなるだろう。それは、概念的演繹とでもいいうるものかも知れない。(完)

## 注

- (1) 松村一人『ヘーゲルの論理学』(勁草書房) 6頁
- (2) 同 15頁
- (3) 同 17頁
- (4) 同 18頁
- (5) 同 62頁
- (6) 同 35頁
- (7) 岩崎武雄『ヘーゲル』(中公社, 世界の各著 35) 53頁(『岩』と省略)
- (8) Hegel, Systemfragment von 1800 (H. Nohl, Hegels theologische Jugendschriften, S. 348)
- (9) Hegel, Differenz, S. 77 (Bibliothek)
- (10) 『岩』 43頁
- (11), (12), (13) 同 44頁
- (14) Hegel, Enzyklopädie, § 79-82
- (15), (16) 『岩』 54頁
- (17) 同 55頁
- (18) 同 57頁
- (19), (20) 同 54頁
- (21) 同 52頁
- (22) 同 49頁
- (23) 武市健人, 『ヘーゲル論理学の体系』, 第二章
- (24), (25) 同 49頁
- (26) ヘーゲル, 『大論理学』第一版, 寺沢訳(以文社) 50頁. Hegel, Wissenschaft der Logik, (Erstauflage, Wieland 版), S. XII (『第一版』と省略)
- (27), (28) 『武』 49頁
- (29) 同 50頁
- (30) ヘーゲル, 『大論理学』第二版, 武市訳(岩波) 48頁. Werke 5 (Suhrkamp) S. 57. (『第二版』と省略)
- (31) 『第一版』 48頁, S. X
- (32) 『第二版』 48頁, S. 57
- (33) 『第一版』 65頁, S. 1
- (34) 同 73頁, S. 6



- (35) 『第二版』60頁, S. 68
- (36), (37) 『第一版』73頁, S. 6
- (38) 同73頁, S. 7
- (39), (40) 『第一版』74頁, S. 7
- (41), (42) 同74頁, S. 8
- (43) 同77頁, S. 11
- (44), (45) 同75頁, S. 9
- (46) 同76頁, S. 9
- (47), (48), (49) 同76頁, S. 10

- (50) 同66頁, S. 3
- (51) 同77頁, S. 10
- (52), (53) 同56頁, S. XX
- (54) 同58頁, S. XXII
- (55) 同50頁, S. XIII

『第一版』と『第二版』との異同に関しては、寺沢恒信訳『大論理学』（1812年初版）（以文社）所収付論1, 2, 3を参考にした。