

ヘーゲル 辨証法の論理的考察

「有—無—成」の弁証法を中心として

塚 本 正 孝

1 ヘーゲル論理学の一般的性格

変転きわまりなきこの世界の中で、唯ひとり論理学のみはたいした変化を被らず、依然として学問の分野において大きな位置を保っている。それ故、論理学は、これまで思弁的方面に大いに貢献してきたかのように見えるであろう。しかし「むしろ反対に全体としては同じ材料が繰り返えされ、ある時はこれが日常的な浅薄なものに薄められ、またある時は古い無用なものがたくさん新たに採り出され引き出される。したがって、かかる多くの単なる機械的努力を通して、哲学的内容に対しては、何等の利益も増大しなかったのである」(Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, S. 9, cit. nach Lasson)。かの論理学は内容すなわち流動的生命を不動なものとし、ただ単なる外面的関係にしてしまうのである。したがって、思惟の判断作用や推論は、量的なものにのみ関係し、やがて事柄の外面的差異、単なる比較にのみ関心をもつようになる。すなわち、論理学は全く没精神的、没概念的となる。例えば、演繹的推論すなわち三段論法によって、新概念あるいは新判断が導出され、新しい原理や法則が確立されると考えられている。しかし、それらの導出において行なわれる操作は、三ヶの命題の種々なる組合せであるにすぎない。「所謂規則とか法則の導出、特に推論式の導出は、いろいろな長さの棒をその長さにしたがって折り別けたり、結びつけたりする手細工とかかわらない。または多くの細かく切り離された絵の丁度合う部分をつなぎ合わせる子供の遊びとあまり変わらない。したがって、かかる思惟を計算と、計算をかかる思惟と同じであると見るのは不当ではない」であろう(W. d. *Logik*, I, S. 34)。かくして論理学は生命なき屍と化しているといえよう。

然るにカントは論理学を賞讃して次のようにいっている。「論理学はすでにずっと古代からこの確実な進路を歩んだことは、アリストテレス以来、一步も後戻りをする必要のなかったことでわかる。若干の不要な煩瑣性を除いたり、取扱われている事柄をいっそう明瞭に限定したりしたことを、この学問の改良であるとみなしたりしなければ。しかし、これは学問の確実性よりはむしろ優美に属することである」(*Kritik der reinen Vernunft*, B. V. 11)。

しかし「もし論理学がアリストテレス以後、いかなる変化をも受けないとするならば……それだけ全般的改造を必要とすることが帰結される。何故なら、二千年にわたる精神の労作は、自己の思惟および純粹本質そのものにかんして一層高い意識を獲得したにちがいないからである」(W. d. *Logik*, I, S. 33)。かくして「精神の実体式形式が変化したとき、旧来の諸形式を維持せんとするのは、全く無益である。それらは病葉のように、すでにその根に新しく萌え出ているところの芽によって切り落されるのである」(W. d. *Logik*, I, S. 5)。

一般に論理学は、正しい認識を得るために従うべき思惟の形式および法則を研究する学、すなわち概念、判断、推論などをそれらの内容から分離し、抽象性において研究する学問と考えられている。したがって、そこでは内容(または質料)と形式とが、各々独立的に別々に存在し、論

理学は思惟の内容やその性質に無関心で、ただ思惟の形式・規則にのみ目を向けるものとなろう。しかし、そのように考えるのは不適當である。「何故なら、思惟および思惟の規則は論理学の対象となるべきであるという点で、論理学は直接にその独自の内容をもつことになるからである。すなわち、この点で論理学はさらに認識の第二の構成部分である質料をもち、その性質について注意を払うのである」(W. d. Logik, I, S. 24)。

しかし、もし内容と形式がそれぞれ独立的に存在し、論理学はただ形式の方のみを自己の対象とすることが正当であるとされるならば、それは真なる認識の唯形式的条件を与えるにすぎないものとなる。したがって「真理の本質である内容は論理学の外にあるので、それから質料が全く独立しているような論理学は、実在的真理そのものを含み得ないだけではなく、また実在的真理へ到る途とすらなることができないであろう」(W. d. Logik, I, S. 24)。そこには論理学のめざす結果と逆の結果が生じているのである。また、さらに内容と形式、思惟と対象との分離を固執するならば、一方では客体は形式・思惟に無関係であり、それだけで現実性をもち得ると考えられ、他方では思惟はそれだけでは未完結であり、客体や対象と結びつくことによって、はじめて完結したものになるというように考えられていることになる。そのように考える場合、対象それ自身は完結したものであり現実性をもつのであるから、思惟と対象との結合は、無規定的なものとしての思惟が対象にしたがって規定される、ということになる。しかしながら、思惟の対象への順応、思惟の素材の受容、すなわち思惟と対象との合致において、思惟は自己を越えて、いっそう高いものへ決して到り得ないであろう。「思惟の受容あるいは素材への順応は、思惟そのものの変様 (Modifikation) にとどまり、したがって思惟は素材への順応によって、思惟と別なものになるのではない」(W. d. Logik, I, S. 25)。それ故、思惟の素材への順応は、真なる認識、実在的真理をもたらすものではない。

以上の考察から明らかなように、内容と形式とは分離さるべきではなく、かえって両者は「不可分離なもの」「同一なもの」と考えるべきであろう。両者の分離は、例えば詩の筋書きを読んで、詩そのものを読んだと考えるのと同じような誤りを犯している。詩の内容はその形式(例えば韻律)と不可分離なものである。かくして今や「ごく普通の反省においてさえ、形式と区別されて内容となるところのものも、実際は無形式、無規定であってはならないのは明らかである。——もし無規定であるなら内容はただ空なるもの、いわゆる物自体のような抽象にすぎぬであろう——また明らかに内容は内容自身の中に形式をもつ、否形式によってのみ生氣と内実とをもつのであり、形式とは当に内容の仮象に、したがってまた内容の仮象における外面的なものの仮象に変わるものである。かくして内容を論理的考察のなかへ導入することによって、(論理学の)対象となるところのものは、物 (Ding) ではなくて、事柄 (Sache) すなわち物の概念となるのである」(W. d. Logik, I, S. 18)。

しかし、反省的悟性の立場に立つかぎり、内容と形式の分離・対立が考えられざるを得ないであろう。何故なら「悟性としての思惟は、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立ちどまっており、このような制限された抽象的なものが、それだけで成立し存在すると考えている」からである。(Hegel, Encyclopädie, § 80)。いいかえれば、「悟性は一般的人間悟性として、理性に反抗するのである。そして、真理は感性的実在に基づくものであり、思想はただ先ず感覚的知覚が思想に内実と実在性とを与えるという意味においてのみ、思想であり、また理性はそれだけで存在するかぎり単に妄想を産むにすぎない、という見解を妥当であるとする」(W. d. Logik, I, S. 26)。すなわち、カントのいうように、悟性は感性の先天的多様によって、はじめて素材が与えられる。もしそれなくしては、無内容にして、空虚であることに

なる。

しかしながら、理性も、それが悟性的立場に立つかぎり、単なる主観的真理、すなわち現象や事柄の本性に適合しない認識へ到るのである。すなわち、理性は詭弁的なものとなる。カントによれば、「かくの如きは人間の詭弁ではなく、純粹理性そのものの詭弁である。あらゆる人間のうちの最總明者にしても自己をそれから解放することはできない。多くの努力の後に迷妄を防止することはできても不断に彼を嘲り苦しませるところの仮象から免れることは決してできないのである」(K. d. r. v., s. 369)。このように理性は、学の安死術 (Euthanasie) をもたらしているように思われる。理性のこのような性質は、大きな損失退歩を招いたともいえよう。しかし、実際はそうでない。むしろ、理性のそのような点に、理性が高貴な精神へ向う原動力があるのである。実在的真理を目ざして仮象に陥るのは、理性そのものではない。かえって「この矛盾こそ当に理性が悟性の制限を超越することであり、しかも制限の分解なのである」(W. d. Logik, I, S. 27)。悟性は具体的直接的存在を越えて、これを規定し分離する。ここに必然的に悟性規定の矛盾が発現する。これに対して、理性は悟性の行なう規定や分離を越えて、これらに関係せしめる。いいかえれば、悟性は内容と形式、主観と客観との対立を指示する。また、存在と概念との差異、有限と無限との同一性を規定する。これに対して、理性は、これら各々がそれだけでは真理ではなくて、自己に矛盾して反対のものへ移っていくことを示す。さらに、この移行あるいは対立するものの止揚を自己のモメントとしている統一こそが、真理であることを、理性が明らかに指摘する。このように「規定を越えて、この規定の矛盾についての洞察に到る高揚は、理性の真概念に到る偉大な否定的歩みである」(W. d. Logik, I, S. 26)。したがって、かかる否定的歩みをする理性、すなわち「論理的理性そのものは、すべての抽象的規定を自己の中に保持し、その確固たる絶対的具体的統一であるところの実体的あるいは実有的なものである」(W. d. Logik, I, S. 29)。しかしどこまでも「悟性は規定し、その規定を固守する。これに反して、理性は、悟性の諸規定を無のなかへ解消する。故に、理性は、否定的であり弁証法的である。しかしまた理性は普遍を産出し、特殊をそのなかに包含(理解)する (begreifen)。故に理性は積極的(肯定的)である」(W. d. Logik, I, S. 6)。

以上に述べた理性の立場から、論理学が新たに考察されるべき立場が発現して来る。かかる立場においてこそ、はじめて干枯びた繊維、生命なき骸骨で満ちている論理学の世界は、生氣あふるる百花爛漫の世界にかわるのである。この生命の脈動せる世界における精神的生命の叙述が当にヘーゲルの論理学であり、これが本来の形而上学、または純粹思弁的哲学を構成するというのである。それではヘーゲルのいう論理学とは、いかなるものであろうか。

ヘーゲルは「精神現象学」において、「感覚的確実性」(sinnliche Gewissheit)から「絶対知」(absolutes Wissen)に到る意識の発展、すなわち運動を叙述している。「この道程は、意識がその客体に対してもつ関係のあらゆる形式を通過して、その結果として学の概念を護得するのである」(W. d. Logik, I, S. 29)。したがって、論理学はすでにそこに権利付け、基礎付けをもつのである。いいかえれば、論理学は偶然や恣意によってではなく、必然性によって措定されているのである。しかし、他の学問の基礎付けは、ただ当座当座の「思いつき」や「気まぐれ」によって、すなわち偶然性によってなされている。ある学問の絶対的出発点となるものは、伝統的にまたは習慣的に自明と考えられているものであり、これに規則的表現を与えたにすぎないものである。例えば、ユークリッド幾何学における公理などは、そのようなものであろう。それ故、公理は、権利付け・基礎付け、すなわち論証を必要としないものであり、単なる「約束」にすぎないものである。したがって、この約束を守るか守らないかは、個人の恣意に基づくことに

なろう。また、たとえそれが論証されたとしても、「しかし論証そのものに対しては、多くの異なった個人的意見が許されるため、結局恣意のみがそれに関して確固たる決定を与えることになる。したがって、学問はその定義と共に始まるという方法において、学問の対象の必然性、したがってまた学問自身の必然性が指示されることの必要性は、少しも問題とされていないのである」(W. d. Logik, I, S. 30)。

しかし、ヘーゲルの論理学は「精神現象学」の結果、すなわち純粋知によって基礎づけられる。この純粋知は対象と意識との対立、あるいは確実性と真理との対立は解消し、自己発展的意識の純化の完成、すなわち真理である。この真理においてヘーゲル論理学は成立する。したがって、「(論理)学としての真理は、純粋な自己発展的自意識であって、それは自己という形態をもつ、すなわち即自且対自的存在者は意識された概念であるが、しかしまた概念そのものは即自且対自的存在者であるという形態をもつ。——そこでこのような客観的思惟が純粋学の内容である。だから論理学は決して形式的なものではないと共に、また現実的な真の認識のための質料を欠くものでもない。むしろ学の内容が絶対的真理であり、もし質料という言葉を用いたいというなら、それのみが真の質料である。しかし、それは、この質料がむしろ純粋思想であり、したがって絶対的形式そのものであるから、形式は質料に対して外面的のものでないというような質料なのである。したがって、論理学は、純粋理性の体系、純粋思想の王国として把握されなければならない。この国は何等の被いもなく、即自且対自的にあるがままの真理である。それ故に、この内容は、自然と有限精神との創造以前の永遠なる本質のなかにあるところの神の述叙である、ということができようであろう」(W. d. Logik, I, S. 30~1)。

しかしながら、さらにまた哲学は学問であるかぎり、それは自己自身の方法を数学のような、すでにできている学問から借りることはできない。また、直観的断言や確信に甘んじたり、自己の外にある根拠から推論されたりすることも、許さるべきではない。哲学は自己自身に固有の方法をもたなければならない。しかし、スピノザやその他の人々は、数学の体系に魅惑され、その方法を借用したのである。例えば彼の著「倫理学」(Ethica)の副題、すなわち「幾何学的秩序にしたがって論証された」(ordine geometrico demonstrata)という言葉は、かかる事実を如実に物語っている。もしこのようなことが許されるならば、その学問は数学に従属するものとなり、その独立性は全く消失してしまうであろう。学問の確立のために、数学から方法を借用することによって、それと反対の結果が生じてくるのである。これは絶対に矛盾した事柄である。今やここで哲学に要求されることは、他の諸学のように、その独自の方法を確立することである。

さて「しかるに、それのみが哲学的学問の唯一真なる方法であるところのものの説明は、論理学そのものの論究にぞくする事柄である。何故なら、方法とは、論理学の内容の内面的自己運動の形式に関する意識であるからである」(W. d. Logik, I, S. 35)。「精神現象学」は、当にかかる意識の叙述にほかならない。そこにおいては、意識は自己の内に存する矛盾によって進展し、なお豊富な自己を形成していく。しかし、そのために外から何も導入せず、自己自身で自己を完成へと導く。論理学もこのような方法で完成へむかう。哲学はこの自己発展的方法を、唯一真なる方法として採用する。「これはすでに方法が、その対象および内容とは区別されたものではないことから、直ちに明らかである。何故というに、この内容を押し進めるところのものは、内容それ自身すなわち内容がそれ自身の中に所有するところの弁証法であるからである。この方法の道を歩まずまたこの方法の単純なリズムに適はぬところの叙述は、如何なるものといえども、明らかに学問的叙述とは見なされ得ない。何故なら、それのみが事柄そのものの歩みである

からである」(W. d. Logik, I, S. 36).

このように、論理学の方法は、外からではなく、内からもたらされたもの、すなわち必然的なものである。それ故この必然的方法によってなされる論理学体系の区分も、必然的区分、すなわち論理学体系それ自身が自己に課する区分でなければならない。論理学体系の中に現れる題目や区分は、その体系の自己表現でなければならない。

しかし、これまでの諸学問における区分や題目は、外面的列挙にすぎないものである。「例えば論理学においてさえ『論理学は二つの主要な部分すなわち原理論と方法論とを持つ』といわれ、続いて原理論の下では直ちに『思惟の諸法則』という様な表題がかかげられ、次に『第一章概念論』『第一節、概念の明晰性について』と続く」(W. d. Logik, I, S. 37)。これらの題目や区分は、何等基礎付け・権利付けされたものではなく、したがって論理学にとっては外的なもの、偶然的なものである。そして、それらの目ざすところは、単に内容指示にすぎない。それ故かかる区分は、我々が三角形や動物を区分する時のものと全く同じである。「直角・鋭角・等角三角形を区分する規定は、三角形そのものの規定性のなかに、つまり三角形の概念と呼ばれているもののなかには存在しない。同様に動物一般の概念あるいは哺乳類・鳥類等の概念として存するもののなかに、動物一般が哺乳類・鳥類等に、またさらにこの部門が多くの類に、区分される規定は存在しない。このような規定は他の所からつまり経験的直観から得られるのであり、これらは所謂概念に対して外から加わるものである」(W. d. Logik, I, S. 42)。このような外的規定が、実際にこれまでの論理学全体を支配してきた。したがって、各規定間の相互関係およびその移行は、著者の恣意あるいは単なる偶然によって決定され、それらの基礎付けすなわち必然性は全く問題にされていない。一つの章から他の章へ移行するに際して「移行は単に『第二章』あるいは『我々は今や判断を論ずるに到った』ということによって成立するのである」(W. d. Logik, I, S. 37)。

しかし、このような仕方では、論理学の独立性は失われることになる。論理学が学問として独立性をもつためには、その区分および関係の必然性が確立されねばならない。しかるに「関係の必然性および区分の内在的発生は事柄そのものの論究において現われなければならない。何故なら、それらは概念自身の規定の展開 (die eigene Fortbestimmung des Begriffes) のなかに生ずるものであるからである」(W. d. Logik, I, S. 37)。すなわち区分は概念と関係し、概念のなかに内在しなければならぬ。したがって、「概念は無規定的ではなく、むしろそれ自身において規定的である。区分は、この概念の規定性の発展的表現である。したがって区分は概念の判断であり、しかも外部からもたらされた対象に関する判断 (Urteil) ではなくて、かえって概念それ自身の原始分割 (判断)(Ur=teilen) すなわち規定作用である」(W. d. Logik, I, S. 42)。例えば、「大論理学」における「有」「本質」「概念」という区分並にその移行において、有はその本性上本質に到るのであり、本質はその本性上概念に到るのである。したがって、このような区分は、実に有の自己表現といえることができよう。論理学は、このような区分によって、はじめて自己構成の道を進むのである。それ故、論理学は「充実せる内容の自己運動的生命」(die sich selbst bewegende Seele des erfüllten Inhalts) である (Phänomenologie des Geistes, S. 44 cit. nach Hoffmeister)。

それでは、このような内容をもつ論理学すなわち弁証法は、具体的にいかなる展開を示すのであろうか。

2 始元 (Anfang) の問題

ヘーゲル哲学において、弁証法すなわちヘーゲ哲学の方法は、その哲学体系すべてにわたって見られる。しかし「この方法の真なる叙述は論理学にぞくする、否むしる論理学そのものなのである」(Phän. d. Geistes, S. 40)。したがって論理学の究明が、ヘーゲル哲学の核心にせまるものといえよう。次に問題は、論理学の三領域すなわち「有」「本質」「概念」のうち、何れを選ぶべきか、ということである。

この点については多くの議論があると思われるが、有の領域しかも最初のトリアーデである「有一無一成」の弁証法を、考察の対象として選ぶのが妥当であろう。その理由は次のことによる。すなわち「学に到る王者の道を問われたなら、健全な常識を信頼するということと、それから時代と共に哲学と共に進むために哲学的著作の批評を読み、今少しく進んでは哲学的著作の序文と始め数節を読むということ。これ以上にさらに適当なことを示すことはできない。何故なら、後者(序文と始め数節)は、一切のものが依存せる一般的根本命題を与えるからである」(Phän. d. Geistes, S. 56)。したがって、ここで「論理学」の最初にあらわれる「有一無一成」の弁証法の理解に努力することは、当を得たものといえよう。

ヘーゲルは論理学を「純粹有」(reines Sein)を以って始めている。しかし「哲学は他の諸学のように、その対象を直接に表象によって承認されたものとして前提したり、また認識を始め認識を進めていく方法を、すでに許容されたものとして前提したりするという便宜を持っていない」(Ency. § 1)。したがって、哲学の方法論である論理学も、前提や断言から始めることはできない。もし論理学がそうであるなら、哲学の方法論たることはできないであろう。しかし、それとともに「何を以て学はその始元となすべきか」が問題となる(W. d. Logik, I, S. 51)。これが始元(αρχή, Anfang・Prinzip)の問題である。

ギリシャ語の αρχή は、端初・出発点という意味と、第一原理・第一要素という意味の二種をもつることからも推察されるように、「哲学の原理(Prinzip, αρχή)は、おそらくまた始元(Anfang, αρχή)をも表示するものである。しかし主観的始元ではなくて客観的始元すなわち一切の事物の始元を表示するのである」(W. d. Logik, I, S. 51)。例えば古代から中世にかけて始元として考えられたものには、水・一者・ヌース・イデア・実体・モナード等があり、近世においては思性・直観・自我・主観性そのもの等である。このようにそれぞれの哲学は自己の原理を確立するために多大の努力をしてきたが、関心は専ら原理の内容規定にのみ向けられ、始めることそれ自身(Anfangen als solches)には向けられなかった。「始めることそれ自身は、単に叙述を開始するための偶然的仕方あるいは方法という意味で、主観的なものとして注意されず、また無関心的なものとされるのである」(W. d. Logik, I, S. 51)。それ故始元の確立の必要性は、実に痛感されるのである。しかし、独断論や懐疑論では、始めることそれ自身すなわち始元は全く問題にされていない。同じように、内的啓示・信仰・知的直観から始め、論理を無視する立場においても、またそうである。始元はどこまでも思弁的立場においてのみ、真に考察されるのである。それでは、始元はいかなるものでなければならないであろうか。

第一に始元は「媒介されたもの」(Vermitteltes)である。ヘーゲルによれば、論理学は「影の国」・「単純なる本質の世界」である(W. d. Logik, I, S. 41)。そして、この論理学の世界は「一切の感覚的具體存在から自由」である(W. d. Logik, I, S. 41)。すなわち「純粹知」(reines Wissen)の世界である。ところで「純粹知は意識の最後の絶対的な真理なのである」(W. d. Logik, I, S. 53)。意識が感覚的確實性から種々なる段階を通過して、自己の真理に

到る。この真理が純粹知である。このような意識の発展の叙述、あるいは純粹知という立場の必然性の証明は、精神現象学においてなされる。したがって論理学は純粹知あるいは精神現象学によって、媒介されていることになる。いいかえれば論理学はそれらを前提している。すなわち「論理学においてはこの精神現象学が結果として示したところのもの、つまり純粹知としての理念が、前提となるのである。論理学は純粹学である。いいかえれば、その展開の全領域における純粹知である。しかしこの理念は、現象学の結果において真理になった確実性として規定されたのであって、この確実性は、一面から見ればもはや対象と対立するものではなくて、かえってこれを内面化してこれを自己自身として知ったとともに、一また他面から見れば、対象的なものに対立して単にその否定であるようなものとしての自己に関する知識を止揚し、この主観性を棄却し (entäussern), そしてこの棄却との統一である」 (W.d. Logik, I, S. 53)。そしてまた「始元が、自由にそれだけで存在する思推の要素において、すなわち純粹知においてつくられるべきであるとき、その始元は論理的である」 (W.d. Logik, I, S. 53)。そして、この純粹知そのものが、意識の最後の絶対的真理であるが故に、そこに指定される始元は、媒介的なものなのである。

第二に始元は「直接的なもの」 (Unmittelbares) である。なるほど論理学の始元は、すでに述べたように純粹知によって媒介されている。しかし、純粹知においては一切の対立は克服され、「真理はその確実性と同等に、その確実性は真理と同等になったのである」 (W.d. Logik, I, S. 30)。さらにまた「純粹知は、この統一に帰入したものとして、他者および媒介に対するすべての関係を止揚している。それは区別を没したもの (das Unterschiedslose) である。この区別を没したものは、知識であるということすら自ら廃棄してしまうのである。故に、そこには唯単純な直接性 (einfache Unmittelbarkeit) が存するのみである」 (W.d. Logik, I, S. 54)。すなわち、即自 (an sich) と対自 (für sich) が止揚されたところの即自且対自 (an und für sich) の立場、つまり絶対的立場は、もはやいかなる対立をも含まない。したがって、それはそのまま即自の立場となる。すなわち、純粹知による媒介性は、そのまま直接性となるのである。対象と意識との対立が止揚せられた純粹知においては、知るものと知られるものとの区別を没したもののみが、ただ「有る」にすぎない。このような存在は無規定的であり、単純に直接的存在である。また、純粹に抽象的存在である。

しかし、このような存在も、なお区別・規定・媒介に関係して表現されるならば、それは悟性の立場にとどまるものである。したがって、知るものと知られるものとの絶対的統一においては、ただ「有る」と表現されるのみである。「そこでこの単純なる直接性は、その真なる表現においては、純粹有である。純粹知が全く抽象的に知識そのもの以外の何ものをも意味すべきではないと同様に、純粹有もまた有一般以外の何ものをも意味すべきでない。それはただ有であって、それ以外の何ものでもなく、すべてそれ以上の規定をもまた充実をも持たないのである。……かくて始元は絶対的または一ここでは同義であるが一抽象的始元でなければならない。したがって、それは何ものをも前提してはならない、何ものによっても媒介されてはならない。また根拠を持ってはならない。むしろそれ自身が全体の学の根拠であるべきである。それ故始元は端的に一つの直接的なもの、またはむしろただ直接的なものそれ自身でなければならない。それは他者に対して規定をもち得ないと同様に、自己においてもまた何等の規定をももち得ず、何等の内容をも含み得ない。何故なら、そのようなものは、異なるもの相互間の区別または関係であり、したがって媒介であろうから。それ故始元は純粹有である」 (W.d. Logik, I, S. 54)。

以上の考察から明らかのように、論理学の始元は精神現象学の最後の結果、すなわち純粹知に

よって媒介されているが、しかしこの純粹知は没区別的無規定的なもの・単純な直接性・有である。したがって「有はここでは、媒介によって、しかも同時に媒介自身の止揚であるような媒介によって、生じてきたものとして叙述される出発点なのである」(W.d. Logik, I, S. 54)。実際「直接的存在が、その媒介と結合されているということは、同様にすぐわかることである。萌芽や両親は、生み出される子供・等々に対しては直接的な始元的存在である。しかし萌芽や両親はなるほど現存するものとして、一般に直接的であるが、同時にそれらも生み出されたものである。そして子供・等々は、それらの存在の媒介とは無関係に、それは有るのであるから直接的なものである。私がベルリンにいるということ、すなわちこの私の直接的な現存は、ここへ旅行してきたこと、等々によって媒介されているのである」(Ency. §66, Anmerkung)。このように、直接性は媒介性の所産であり結果であるというように、両者は結合している。いいかえれば、直接的なものといえども媒介性を、媒介的なものといえども直接性をふくむのである。したがって「天上においても、自然においても、精神においても、あるいはその他どこにおいても、直接性と媒介を共に含まないところのものは、存在しないのである。ここでこの二規定は非分離且不可分離なもので、両者の対立は空無として示される」(W.d. Logik, I, S. 52)。かくしてここに「直接的なものの媒介性」または「媒介的なものの直接性」という概念が確立される。そして、このような概念こそ、当に始元であるところのものである。すなわち、始元は直接的であると共に媒介的なものなのである。

さて「直接的なものの媒介性」をいいかえれば、論理学の始元つまり前提は精神現象学の帰結によって与えられること、すなわち前提は帰結に依存するということになる。また同時に、精神現象学の帰結は論理学の始元つまり前提を予想することによって、与えられること、すなわち帰結は前提に依存するということになる。簡単にいうと、前提は帰結に、帰結は前提に依存する、ということになる。しかし、このようなことは悟性的立場にとっては全く空無にすぎないようにみえるであろうが、実はそうでない。例えば、一人の幾何学者が、一定数の定義・公理から出発して、一個の定理を証明し得たとする。この場合、定義や公理は前提であり、証明された定理は帰結である。このような時前提と帰結との関係は、幾何学者や論理学者などの普通の見解によれば、帰結は前提に依存するが、しかし前提は帰結に依存せず全く独立的ということになる。もしそうではなくて、帰結が前提に、前提が帰結に相互に依存しあうならば、これは所謂循環論証であり、論証としては全く無価値なものである。幾何学者や論理学者の立場からは、そのような論証はゆるされるものではない。しかしながら一個の論証を生きた意識の具体的発展として見るならば、前提は単なる前提ではなくて帰結に対する前提である。定義や公理も単にそれだけのものではなく、証明されるべき定理に対する定義や公理である。それで、証明されるべき定理によって、はじめて前提となる定義や公理を選択する原理が与えられ、そして暗示された帰結によって、はじめて前提がおかれる。したがって前提はその帰結に依存しているといえよう。簡単にいうと、論証において我々は前提から出発して帰結に達し、ひるがえって帰結から前提を確立する。論証はこのような意識の円環 (Kreislauf) による前提と帰結との完全なる結合において成立する。一般に論証といわれるものは、論証のこのような具体的体験の一面を抽象し叙述したものである。以上のことから明らかのように「哲学においては、前進とはむしろ後退であり基礎付けであり、そして後退と基礎付けによってはじめて、出発点とされたものが単に任意に仮定せられたものではなくて、実際は真理であると共に最初の真理である、ということが明らかになる」(W.d. Logik, I, S. 55)。また「前進とは根拠への (in den Grund) すなわち根元的なものと真なるものへの (zu dem Ursprünglichen und Warhaften) 復帰であって、出発点

となるところのものは、この根拠に依存し、実際は根拠によって産出されるのである」(W.d. Logik, I, S. 55). それ故「学にとって根本的なことは、純粹に直接的なものが始元であるということよりは、むしろ学の全体がそれ自身において円環運動、すなわちそこでは最初のもはまた最後のものであり、最後のものはまた最初のものであるところの円環運動である、ということである」(W.d. Logik, I, S. 56).

ところで論理学の始元は純粹有であることはすでに述べたが、今一度なお立入ってこれを考察しなければならない。純粹有を定義するなら「この純粹有は、純粹知が復帰するところの統一である。あるいはもし純粹知それ自身形式としてその統一と区別されるべきならば、純粹有は純粹知の内容である」(W.d. Logik, I, S. 57). すなわち一切の区別を止揚して統一に復帰した存在、これが当に純粹有である。したがって「この点で純粹有すなわち絶対的直接態(dies AbsolutUnmittelbare)は同時に絶対に媒介的なもの(absolut Vermitteltes)である。しかし純粹有がここでは始めとして存するが故に、当にそのために純粹有は同時に本質上純粹直接態(das Rein-Unmittelbare)であるという一面性において考えられなければならない」(W.d. Logik, I, S. 57). 何故なら、もし純粹有が純粹直接態でなくて、媒介されたものであるならば、それは内容規定となるであろうからである。そしてある内容をもったものまたは規定されたものが始元であるならば、それはいきおい前提や断言にならざるを得ないであろう。その結果、始元は単に任意なもの、偶然的なものになるであろう。しかし、このようなことは是認され得ない。したがって「始元が哲学の始元であるということから、この始元に対していかなる詳細な規定もあるいは積極的内容も採り来たるを得ない。……純粹知は、ただ始元は抽象的始元であるべきだという消極的規定を与えるにすぎないのである」(W.d. Logik, I, S. 57). かくて始元は純粹無規定性すなわち純粹有でなければならない。要するに「始元が有であって有以外のものであり得ぬということは、始元自身の性質のなかに存するのである」(W.d. Logik, I, S. 57). しかしながら、スピノザが神から始めたように、我々は具体的規定すなわち真理から始めんとする誘惑にしばしば出会うのである。「もし概念が有および本質の真理と呼ばれるならば、何故概念から始めなかったかという問を覚悟しなければならない。それに対する答はこうである。思惟的認識が問題である場合、真理から始められ得ない。何故なら、真理が始めであるならば、それは単なる断言に基づくにすぎないが、思惟された真理はその本性上、思惟に対して自己を確証しなければならないからである。もし概念が論理学の先頭におかれるならば、そしてそれが有と本質との統一として定義されるならば、このことは内容上充分正しいにはちがいないが、次の問すなわち何が有および本質の下で考えられるか、またいかにして両者は概念の統一へ総括されるようになるか、という質問が生ずるのである。しかしそれでは単に名称上概念から始められたにすぎず、事柄からいえばそうでなかったことになるであろう」(Ency. § 159, zuzatz). したがって本来的始元は、どうしても無規定的抽象的なもの、すなわち純粹有でなければならない。「絶対者あるいは神に関する表象の豊富な形式のなかで、有をこえていいあらわされ含まれるべきところのものも、それが始元においては単に空虚な言葉すなわち単なる有にすぎない。故にかくの如く何等、それ以上の意味をもたない単純なもの、この空虚なものが、端的に哲学の始元である」(W.d. Logik, I, S. 63). 豊富な内容をもつ哲学でさえも、始元においては「出所の知れぬ不十分な観念」にすぎない。

以上に述べたところから明らかなように、始元を有とする主張の基づくところは、始元が無規定的または抽象的でなければならぬ、という点である。しかしながら有のみが無規定的または抽象的なのではなく、無もまたそうである。したがって何故無から始めないのか、という問が必然

的に生ずるであろう。そこで、無を始元とする主張の立論を吟味しなければならない。「学の始元となされた有は当然無でなければならない。何故なら、我々は一切を抽象することができるから、また一切が抽象される時、無のみがのこるから。しかしながらさらに、故に始元は肯定的なものすなわち有でなくて当に無であり、無は同時にまた終末すくなくとも直接的有あるいはそれ以上に終末である、と進められ得る。…かくして無がこの推論の結果であり、今や始元は無を以て行なわらるべきである（中国の哲学におけるように）としても、そのために手をかす必要はないであろう。何故なら、手をかすいとまもなく、すでに無は自ら有に転倒しているであろうから」(W.d. Logik, I, S. 86)。すなわち、無とは、無についての直観または思惟であるので、無ということがいわれるためには、やはり無についての直観または思惟が「有る」といわねばならない (W.d. Logik, I, S. 67)。したがって、始元は有でなければならないのである。

さらに、我々は一切を抽象する能力をもつので、この抽象作用を始元と考えることができるかもしれない。そこでこの抽象作用を吟味しなければならない。「すべての存在者の抽象の結果は、先ず抽的有・有一般である。…しかし我々はこの純粋有をも抽象しることができるのであって、この有はすでに抽象されたすべてのものの仲間に入れられる。かくして無が残る。…さらに我々は無をも抽象することができる。（あたかも世界の創造が無の抽象であるように）かくて当に無をも抽象されてしまうので、無も残らなくて、むしろ我々は再び有に到達しているのである」(W.d. Logik, I, S. 86)。このような抽象作用は外面的遊戯にすぎない。すなわち抽象作用によって、有と無とは生起したり消滅したりするのであり、したがって抽象作用にとっては有と無とは無関心のこととなる。またさらに抽象作用にとっては、無の作用から始めるべきか、無そのものから始めるべきかも、同様に無関心のこととなる。それ故、このような抽象作用は始元となり得ないのである。

さらにまた、論理学の始元は、ヘーゲル哲学の体系上、精神現象学の始元すなわち感覺的確實性と対応するものでなければならない。感覺的確實性は、最も抽象的な貧しいものである。「それは、自己が知るものについてただ『それが有る』(es ist)というのみであり、その真理はただ事柄の有 (das Sein der Sache) をふくむにすぎないのである」(Phän. d. Geistes, S. 79)。また「事柄は有り、そして事柄はただ有りという理由だけで有り、事柄が有りということ—そのことは感覺的知識にとっては本質的なものであり、この純粋有またはこの単純なる直接性が事柄の真理をなしているのである」(Phän. d. Geistes, S. 64)。いいかえるなら、感覺的確實性は、事柄の有を含み、それを自己の内容としている。故に、これと対応すると考えられる論理学の始元は、有でなければならない、ということになる。

以上のことから、ヘーゲル哲学の体系においては、論理学の始元は必然的に有であって、それ以外のものであり得ないことが明らかであろう。

しかし、純粋有である始元において、恣意的なもの、偶然的なものは、すべて除かれて、そこには一つの偶然的なものも残存していないであろうか。なるほどヘーゲル哲学の体系においては、先に述べたように、始元はどこまでも論理的すなわち必然的である。しかし、一度びかかる立場をはなれて、別な立場からヘーゲル哲学の体系を眺めることが許されるならば、始元において恣意的偶然的なる一切が除かれ、一つの偶然も存在せぬ、とはいいいきれないのではなからうか。学を始める個人が認められるかぎり、何等かの意味で偶然が容認されねばならないのではないか。たとえヘーゲルがいかに賢人であろうとも、彼も一人の人間であって、完全無欠なる全人でないかぎり、彼が学の始めにおいて論理的に考えんとする固い決意も、偶然性の鎖を打ちきることができないであろう。始元においては「思惟そのものを考えんとする決意のみが存するが、こ

の決意を人はまた恣意 (Willkür) とみなし得る」のである (W.d. Logik, I, S. 54)。「したがって偶然を避けんとする努力も、自からこの偶然性に取り付かれていますのである」(W.d. Logik, I, S. 19)。論理学の始元が、精神現象学の媒介によって必然的であるといえども、そこでヘーゲルが有を選んだことは、単なる決意に終るのではなからうか。したがって、我々もまた始元において、直ちに始元としての有か無の取捨選択に出会うのである。有るか無いか、我々は当にヘムレットの迷に遭遇するを禁じ得ないのである。

しかし、ヘーゲルは多くの障害を克服し、断乎として純粹有を始元となしたのである。それではこの純粹有はいかなる構造をもつのであろうか。純粹有たる始元の分析を試みなければならない。

「いまだ何もものもない、そしてあるものが成るべきである。始元は純粹無ではなくて、かえってあるものが発生すべきところの無である。故に有はまたすでに始元のなかに含まれている。したがって始元は両者すなわち有と無を含み、有と無との統一である。一または同時に有であるところの非有 (Nichtsein)、また同時に非有であるところの有である。

さらに一有と無は、始元において区別されたものとして存在する。何故なら、始元は、ある他者を指向するから、一始元は、他者としての有に関係するところの非有である。始まりつつあるものは、いまだ存在していない。それは先ず有に向って進むのである。故に始元は、非有から離れ、これを止揚するようなものとして、すなわちこれに対立するものとして、有を含んでいる。

さらにまた一始まるところのものは、すでに存在すると共になおいまだ存在しない。故に対立するもの、すなわち有と非有は、そのなかに直接的合一 (Vereinigung) において存在する。または、それは両者の無区別的統一 (Einheit) である。故に始元の分析は、有と非有との統一の概念—またはなお反省的な形式では、区別されていることと区別されていないこととの統一—という—または同一性と非同ー一性との同一性という概念を与えるであろう」(W.d. Logik, I, S. 58~9)。

しかしながら、このような始元の概念は、有と無 (非有) との絶対的区別や分離が前提されるならば、全く不可解なものになってしまうであろう。始元において「あるものが有るかぎり、またあるものが無いかぎり、何ものも始り得ない。何故なら、あるものが有るかぎり、それは最初に始まるものではなく、またそれが無いかぎり、それは始まらないからである。—もし世界またはあるものが始まったものであるべきなら、それは無において始まったものであろう。しかし無のなかに始元はなく、また無は始元でない。何故なら、始元は自己のなかに有を含むのであるが、無はいかなる有をも含まないから、無はただ単に無であるにすぎない。もし無が根拠・原因等と規定されたとしても、そこには肯定すなわち有が含まれている。—同じ理由からあるものはまた終り得ない。何故なら、もし終り得るなら、有は無を含まねばならないが、有はただ単に有であるにすぎず、自己と反対のものではないからである」(W.d. Logik, I, S. 90)。かくして有と無との絶対的区別は、始めもなくまた終りもないというような奇妙な結果をもたらすのである。

しかし反省的悟性は、この弁証論よりはるかにあいまいである。何故なら、それは一方では有と無の分離を主張しながら、他方では有と無との結合や統一によって基礎付けられるべき始元と終極をも、正しい規定として主張するからである (W.d. Logik, I, S. 91)。したがって反省的悟性のこのような主張は、懐疑論が自己矛盾におち入るように、これまた自己矛盾におち入るを禁じ得ないのである。

さらに有と無との絶対的区別を考えるならば、極限概念の理解はできないであろう。「極限の

大きさ」すなわち「無限小の大きさ」は、かぎりなく無へ向う、すなわち消滅のただなかにあるのであって、消滅以前に存するものではない。何故なら、もしそうだとするならば、それは単なる大きさ、つまり有限量であるから。またそれは消滅以後に存するものでもない。何故なら、もしそうだとするならば、それは無であるから。したがって「無限小の大きさ」という概念は、かぎりなく無へ向うが無にならないという相反するような規定をもつに到るのである。すなわち、それは有と無との統一、または有と無との中間状態（Mittelzustand）といえるであろう（W.d. Logik, I, S. 91）。

かくして以上の論述から「有と無の中間状態でないものは何もかも存在しない」のであり（W.d. Logik, I, S. 91）。また「天上天下を問わず有と無の両者を含まないものは存しない」と結論される（W.d. Logik, I, S. 69）。そして、さらに有と無との分離は、絶対に誤れる根拠なき前提にすぎないことが明らかとなる。両者の分離は、弁証法でなくて当に詭弁であろう。弁証法すなわち高次の理性的運動においては、相対立するものは、その統一においてとらえられ、積極的なものは否定的なものにおいてとらえられるのである。

さて、これまでの考察から始元の概念は、次のように要約できよう。すなわち、始元は「直接的なるものの媒介性」、いいかえると「媒介自身の止揚であるような媒介」（W.d. Logik, I, S. 54）によって生ずる単純直接性つまり純粹有である。したがってそれは無前提・無根拠・純粹抽象なのである。そしてかかる始元が分析されるならば、「有と非有との統一」「区別と無区別の統一」また「同一性と非同一性との同一性」という概念を与えるのである（W.d. Logik, I, s. 59）。

それでは、このような始元は、いかなる発展を示すのであろうか。

3 「有一無一成」の弁証法

ヘーゲルは「エンチクロパディー」のなかで次のようにいっている。論理的なものは形式上三つの側面をもつ。第一は抽象的あるいは悟性的側面である。そこにおいては悟性としての思惟は固定した規定と、この規定性の他の規定性に対する区別とに立ちどまっており、このような制限された抽象的なものがそれだけで成立し存在すると考えている。第二は弁証法的側面あるいは否定的＝理性的側面である。そこにおいては右に述べたような有限な諸規定の自己止揚および反対の諸規定への移行が存するのである。第三は思弁的側面あるいは肯定的＝理性的側面である。これは対立した二つの規定の統一を、すなわち、対立した二つの規定の解消と移行とのうちに含まれている肯定的なものを、把握するのである（Ency., § 79. 80. 81. 82）。以上に述べられている三側面は、ヘーゲル弁証法の根本規定であり、理性および精神の運動法式であり、また一切をつらぬく原理である。これを簡単にいうなら、一般に知られているように、定立（正）（Thesis）—反定立（反）（Anthesis）—綜合（合）（Synthesis）ということになる。この原理は当然「有一無一成」の弁証法をもつらぬくものであろう。しかし、弁証法はそれぞれの場合に即して具体的に現われるため、その理解には慎重を要する。

先ずヘーゲルのいうところにしたがって「有一無一成」の展開をたどってみよう。

A「純粹なる有（Sein）が始元をなす、何故なら、それは純粹な思想であるとともに無規定な単純な直接態であるかぎり、第一の始元は媒介されたものでも、それ以上に規定されたものでもあり得ないからである」（Ency., § 86）。

B「しかしこの純粹な有は、純粹な抽象であり、したがって絶対に否定的なものである。それ

は同様に直接的にとれば無 (Nichts) である」(Ency., § 87).

C「無はこの直接的なる自己同等なものとして、逆に同様に有であるところのものと同じものである。故に有ならびに無の真理は、両者の統一であり、この統一が成 (Werden) である」(Ency., § 88).

この叙述でも明らかなように、有が無へ移行する理由は、有が純粹抽象 (die reine Abstraction) であり (Ency., § 87). また純粹無規定性および空虚 (die reine Unbestimmtheit und Leere) である (W.d. Logik, I, S. 66). という点にある。しかし、もしヘーゲルがここでいう有が、ただ単なる有であり、自己同一性ということ以外に何もふくまないならば、有はどこまでも有であって、「有はもはやいかなる手段によっても他者へ導かれて行くことはできない、それは同時に終りである、何ものもそれから出現し得ないとともに、何ものもそのなかへ侵入し得ないのである」(W.d. Logik, I, S. 80). そしてさらにヘーゲルがパルメニデスを評したこの言葉は、そのままヘーゲル自身にあてはまることになろう。これは絶対に矛盾したことである。したがってこの有は、始元の分析で述べたように、ただ単なる有であり得ないのは明らかであろう。ヘーゲルがここに説く有は、それが無に移行すべきところの有、またはそれから無が生ずべきところの有でなければならない。したがって、それは無 (非有) を含む有または有と無の統一であるところの有である (W.d. Logik, I, S. 59). いいかえれば、有と無との統一が成であるから、それは「成」的有とでもいい得るものであろう。あるいは、有は自己の結果である成を前提するともいえよう。しかし、このようなことは悟性的論理学では断じて許されないことであろうが、弁証法的論理学では、かかる逆理がなおいっそう深い意味において正理なのである。これは前に述べた通りである。

また、ヘーゲルが「始元または成」という表現を用いていることから (W.d. Logik, I, S. 91), 始元となる有は当に「成」的有、否成そのものと解されるべきであろう。したがってヘーゲルが「純粹な有が始元をなす」というとき (Ency., § 86), この有は成によって媒介された始元すなわち有である。しかし、媒介されたものは始元になり得ない。それ故かかる意味においてもまた「有はここでは、媒介によって、しかも同時に媒介自身の止揚であるような媒介によって、生じたものとして叙述される出発点なのである」(W.d. Logik, I, S. 54). そして、このような有が、純粹抽象・純粹無規定性であるが故に、無に移行するのである。それでは、純粹抽象・純粹無規定性とは、いかなることであろうか。

実際、有の無への移行は、「有は無と同一である」という命題によって表現される (W.d. Logik, I, S. 67). その結果直ちに、私の有ることと無いこと、家が有ることと無いこと、百ターレが私の財産のなかに有ることと無いことは、全く同一の意味であると考えられるかもしれない。しかし「このようにかの命題を推論し適用することは、その意味を全く変えてしまうのである。命題は有と無の純粹抽象をふくむのである。しかしながら、その適用はそれから規定的有、規定的無を作り出すのである」(W.d. Logik, I, s. 70). すなわち、ここでは私・家・百ターレ等々の有というような規定された有が問題ではない。この規定された有は、必然的に他者と関係し、それによってはじめて本来の存在者となる。したがって、あるものの有と無すなわち私の有と無・家の有と無は、無関心のどうでもよいことにはならないし、また同一のことでもない (W.d. Logik, I, S. 71).

しかし、かようなすべての規定に先立つ、無規定的有は、無と同一なのである。実際「私は有る」「家は有る」という規定された有と関係して、「私は」「家は」という規定をもたないところのただ単なる「有る」ということのみが、考えられるであろう。「有る」はあるゆる述語に先

立つ最も抽象的な述語，したがって，あらゆる主語に関して一様にあてはまる述語であるところの「有る」すなわち有である。あらゆるものは，それが何であるかについて具体的に規定される前に，先ず第一に「有る」ということがいわねばならない。一切が「有る」ということから始まらなければならない。いかなるものといえども「有る」ということなくして，それに具体的規定は与えられない。「有る」という述語は，それ以外のあらゆる述語が与えられる前に，先ずあらゆるものに対して与えられねばならない。それ故，このような純粋有は，最も抽象的なものであり，一切の出発点すなわち始元である。概念として見るとき，純粋有はまた同様に最も抽象的概念であり，あらゆる他の概念の前提となっているものである。したがって，このような抽象的・無規定的な「有る」ということによって，いかなるものも区別されない。否むしる他との区別ということを経験せず，いかなるものについても，ただそれが「有る」ということがいわれているのみであるが故に，純粋有は「自己の内部においても，また外部に対しても，いかなる区別をももたない」「純粋な無規定性および空虚」である (W.d. Logik, I, S. 66)。しかし，そのようなものは実は無に外ならないものであって，「無以上のものでも以下のものでもない」(W.d. Logik, I, S. 67)。したがって，純粋有と純粋無とは同じものであるといわれるのである。

以上において有と無との同一性が示されたが，しかしまだ有と無とは異なり，両者の区別ほど明らかなものはないかのように思われるかもしれない。しかしながら，「一般に区別というとき，そこには二つのものがあって，その各々は他方に見出されない規定をもたなければならない。ところが有は全く端的に無規定的なものにすぎず，そしてこの同じ無規定性はまた無でもある。したがって両者の区別は考えられただけのもの，全く抽象的な区別であり，それは同時にいかなる区別でもないのである。その他すべての区別においては，そこには常に区別されたものを自己のもとに包括する共通なものがある。例えば，二つの異なる類という場合，類ということが両者に共通なものである。また自然的存在と精神的存在があるといわれるならば，この場合存在が両者にぞくする。これに対して有と無の場合には，その区別には土台がなく，したがってそれは区別ではない。しかしながら，もし有と無は二つ共思想であり，したがって思想が両者に共通なものではないか，と問われるならば，有は特別な規定された思想ではなくて，かえって全く無規定的な，当にそれ故に無から区別されない思想であることが，見のがされているのである」(Ency., § 87, zusatz)。したがって，この点に注目するなら有と無とは同一であるということができよう。

しかしながら「有と無とは同一 (Einis und dasselbe) である」という命題は，思弁的真理をあらわすために，なおまだ不完全であることを免れない。この命題についても「一般に判断において述語が，はじめて主語はどんなものであるかをあらわすと同様に，アクセントは特に『同一である』(Eins und dasselbe-Sein) という句の上におかれる」(W.d. Logik, I, S. 75)。しかし，このようなことは一つの規定に固執し，それを他の規定から分離抽象して考えることである。これは当に「抽象的あるいは悟性的側面」であり，このような一面的規定はやがて反対規定へ移行しなければならない。実際「有と無は同一である」という命題において，「区別は否定されているかのように見えるが，しかし区別は同時に命題において直接あらわれているのである。何故なら，命題は有と無の二規定をいいあらわし，これを区別されたものとして含んでいるからである。一同じことであるが，有と無が捨象されて，ただ統一のみが固執されるべきであると考えてはならない。そのように解することはそれ自身一面的であろう，何故なら，捨象されるべきものがそれにもかかわらず命題のなかに現にあり，そのなかでいいあらわされているからである」(W.d. Logik, I, S. 75)。したがって，先の命題の不完全性を補うために，(反省的に表

者は最初考えられた独立性からモメントに、すなわち、相互に区別されているがしかし同時に止揚されているようなモメントに、沈下する」(W.d. Logik, I, S. 92).

元来この「止揚」という言葉が同時に二種の意味(保存・維持と停止・終らせる)を示すことから明らかなように(W.d. Logik, I, S. 94), 成において有と無とは一方では保存されると共に他方では停止・廃止されるのである。実際、保存それ自身もうすでにそのうちに否定をふくんでいる。あるものが保存されるためには、直接性がそれから取り除かれねばならない。すなわち直接性が止揚されねばならない。したがって、止揚されたものは、同時に保存されたものであり、ただ単にその直接性を失うに止り、そのために全然無にはならない。「あるものが、その反対者との統一へ入るかぎりにおいてのみ、止揚されるのである。反省されたものとしてのこの一層立入った規定においては、それは適当にモメントと呼ばれ得るのである」(W.d. Logik, I, S. 94)。したがって、成において有と無とは止揚され、モメントとして存するといわれるのである。これはちょうど酸素と水素が化合して水に成ることによってその独立性を失い水のなかに止揚されるが、しかし水を構成する不可欠の要素、すなわちモメントとして、両者は存立するのと同じようなことである。

さて、しかるに以上に述べた思弁的内容に対して、悟性的判断の形式が適用されるとき、それは全く不可解なものになってしまうであろう。元来「判断は主語と述語の同一関係であって、その際に主語は述語の規定性よりもなお多くの規定性をもつこと、並に述語が主語よりも外延が広いということは捨象されている。しかし内容が思弁的であるならば、主語と述語の非同一が本質的モメントである。だがこれは判断においては表現されない」(W.d. Logik, I, S. 76)。したがって、同一律にもとづく判断においては、思弁的な事柄は正しく表現され得ない。

それ故ヘーゲルが「対立の統一」あるいは「同一」というとき、それは決して形式論理の「AはAである」というような同一ではない。対立といえは、すでに区別されたものの存在を前提する、したがって「対立の同一」は、すでに区別されたものの同一・対立したものの同一であって、始めから無区別の同一ではない。「統一」または「同一」とは、実に「有と無の統一」・「区別と無区別の統一」・「同一性と非同一性の同一」(W.d. Logik, I, S. 59)でなければならない。「統一は、同時に現存し定立されている差別において、把握されるべきなのである」(Ency., §, 4)。それ故、純粹有のような自己同一性といえども、区別をふくむといわなければならない。

なるほど純粹有は、完全に自己同一である。「その無規定性において、それは自己自身とのみ同等であり、また他者に対して不等であるのではない」(W.d. Logik, I, S. 66)。それは他者に対するすべての関係以前であり、単なる自己同一である。しかしその結果、有は自己同一さえ維持できるならば、自らは何ものであってもよいことになろう。すなわち無であってもよいことになろう。したがって、有は自ら自己自身を否定することになる。このように、有の自己同一性は、有を有以外のもの、すなわち無におとし入れる。すなわち「有、無規定的直接者は、実は無なのである」(W.d. Logik, I, S. 67)。それ故、有の自己同一性は、有そのものと有の否定、すなわち無をふくむのである。有における同一性とは、実に同一性と非同一性との「区別」をふくむのである。

以上において「有一無一成」の弁証法を「同一性」という点から考えたが、これを「規定」という点から考えることもできよう。すでに述べたように、純粹有は無規定性・没規定性である。しかしながら、有がいかなる規定も受けないものならば、そこからさらに具体的規定は生じ得ないであろう。無規定性である有から、具体的規定が生ずるためには、有は何らかの意味で規定性

現するならば) ここにかの命題と全く反対の規定をもつところの「有と無とは同一でない」という命題をいなければならない。すなわち「弁証法的あるいは否定的理性的側面」があらわれて来る。その結果、二つの相反する命題が、同じ権利をもって主張されるということになる。このような場合、我々がなおも悟性的立場に固執するならば、懐疑論におちいるを禁じ得ないであろう。「弁証法的なものが悟性によってそれだけで切りはなされ、そして特に学問的概念において述べられる場合、それは懐疑論となる。懐疑論は弁証法的なものの成果として単なる否定をふくんでいるにすぎない」(Ency., § 81)。しかし、そのような否定的成果にとどまるとき、それはなお抽象的といわねばならない。かの相反する二命題の内容は同一の事柄に関係しているが故に、それは絶対に結合されるべきものなのである。実際「その本来の規定において、弁証法はむしろ悟性規定・事物・有限者一般の固有なる真実の本性である。……弁証法は内在的超出(immanent *Herausgehen*) であり、そこにあつては悟性規定の一面性と制限性は、その真の姿において、すなわち、その否定として示される。あらゆる有限者は自己自身を止揚するものである。したがって、弁証法的なものは、学問的進行を動かしていく魂であり、それによってのみ内在的な関連と必然性が学問の内容のなかへ入り、またそのうちに有限者からの外的でない真の超出(Erhebung) がふくまれているところの原理である」(Ency., § 81)。このようにして、弁証法的なものが積極的肯定的成果をもつが故に、ここに「思弁的あるいは肯定的理性的側面」が生ずる。そこでは相対立する諸規定の統一が把握される。それは単純な形式的な統一ではなくて、それ自身のなかへ対立を止揚した具体的統一である。したがってそれはまた「対立した二つの規定の解消と移行のうちにふくまれている肯定的なもの」である(Ency., § 82)。「有と無とは同一である」と「有と無とは同一でない」という二つの命題が同時に主張されるとき、それは二律背反におちいり、両者の結合はそのまま両者を解消せしめる。しかし、ここに「同時にただ和解すべからずもの間の動揺・一つの運動としていいあらわされ得る結合」が存するのである(W.d. Logik, I, S. 76)。これこそ当に積極的肯定的なものであり、「対立した二つの規定の統一」なのである(Ency., § 82)。そして、それはまた二つの命題の真なる内容となるべきもの、すなわち「成」にほかならない。

「かくしてここに明らかになった全体の真なる結果は成である。それは単に有と無との一面的または抽象的統一ではない。かえってそれは純粋有が直接単純であつて、そのために同様に純粋無となり、両者の区別はあるが、しかし同時に自己を止揚して存在しないという運動から成り立つ。故に結果のなかでは同じく有と無との区別は主張されるが、しかしただ想定された区別として主張されるにすぎないのである」(W.d. Logik, I, S. 77)。しかし、両者の区別が存しないといっても、有と無にその存立を与える第三者がなくなってしまったのではない。「有と無にその存立を与える第三者が、ここにあらわれて来なければならない。否、それは現にあらわれているのであつて、それは成である。成のなかでは有と無とは区別されたものとして存する。成は両者が区別されるかぎり存するのである。第三者は両者の他者である。有と無とは両者の他者において存立する。いいかえれば、有と無とはそれ自身では存立しない。成は有の存立であると共に非有の存立である。両者の存立は、ただ両者が一者のなかにあることにすぎない。この両者の存立は、当に両者の区別を同様に止揚するところのものである」(W.d. Logik, I, S. 78)。

さらに、成に関していうならば、「成は有と無との非分離性である。それは有と無から抽象した統一ではない。むしろ成は有と無との統一としてこの規定的統一、またはそのなかには有と無とが存在するような統一である。しかし、有と無との各々は他者と非分離であるが故に、それは存在しない。両者は統一のなかには在るが、しかし消失するもの・止揚されたものとして存する。両

をもたなければならない。しかし、規定されている有は、決して純粋有ではあり得ない。したがって、純粋有の無規定性・没規定性は、規定の止揚であるような規定、といわなければならないであろう。

さらにまた「有は無規定的であるが故に、質を欠くところの有である。しかしながら、この無規定性という性格も、即自的にはただ規定的なもの、あるいは質的なものに対立することにおいてのみあらわれて来る。すなわち、規定的有そのものが有一般に対立してあらわれ、したがってそのために有の無規定性そのものが、その質を構成することになる。故に最初の有も、即自的には規定されているものであることが明らかになる」(W.d. Logik, I, S. 66)。すなわち、有は無規定性ということによって、規定されている、といわれるのである。

しかし、これに関してさらに端的に表現するなら、有における「無規定性は規定性に対立する、したがって対立するものとして、それ自身規定的なもの、あるいは否定的なもの、否、むしろ純粋な全く抽象的否定的なものである」(W.d. Logik, I, S. 85)。このように、無規定性および純粋抽象は絶対に否定的なものとなり、それを同時に直接的にとれば、無ということになろう(Ency., § 87)。

しかしこの無は単に無一般ではあり得ない。むしろそれは無規定性という規定的なものの無である。いかえれば、それはある内容の無である。また、空虚な抽象的無ではなく、特定の規定の否定である。したがって、この無は規定された無ということができよう。ところで、スピノザがいうように「すべての規定は否定である」(Oeuvres de Spinoza, III, p. 292, classiques garnier)。それ故、規定された無とは否定的な無ということになろう。そして「否定的無とは、ある肯定的なものである」(W.d. Logik, I, S. 89)。無はその規定性を通して肯定的なものになる。すなわち、否定の否定は肯定的積極的なものを意味するのである。これが成である。したがって、成は有でも無でもなく、両者を止揚するものなのである。

以上の事柄において、有は純粋な光・曇りなき明るさに例えられ、また無は純粋な闇夜に例えることができよう。純粋な光、すなわちいかなる闇もない絶対の明るさにおいては、いかなる光もない純粋な闇夜におけると同様に、何ももの見ることができないであろう。純粋の光・絶対の明るさは、そこで何も見ることができないが故に、純粋の闇・絶対の暗さと同一とことができよう。このように「純粋の光と純粋な闇とは、二つの空虚であり、両者は同一である」(W.d. Logik, I, S. 79)。しかし、実際にあるものは純粋な光でも闇でもなくて、両者が規定し合いながら作り出す色である。「我々は規定された光のなかで一光は闇によって規定される一すなわち曇らされた光のなかで、また同じく規定された闇のなかで一闇は光によって規定される一すなわち照らされた闇のなかで、はじめてものを区別し得るのである。何故なら、曇らされた光・照らされた闇がはじめてそれ自身のなかに区別をもち、したがって規定された有すなわち定有であるからである」(W.d. Logik, I, S. 79)。

ここで注意すべきことは、「否定」の意味である。すでに述べたことからわかるように、弁証法における否定は、形式論理学の「Aは非Aでない」における否定概念すなわち非Aとは決して同じではない。両者のちがいは、弁証法の「同一」と形式論理学のそれとのちがいに、たどることができよう。否定概念非Aは、Aでない一切のものを意味する。それは、B・C・D…でも、その他どんなものでもよい。非Aは無数・無限である。それ故、非Aは規定されていない。これに対して弁証法における否定は、規定された否定、すなわち「～の無」・「～の否定」である。したがって、それは特定の非Aである。非Aは、Aに対する非Aである。この非Aは、B・C・D…であり得ない。否、むしろそのようであることを断固拒否する。この点から、弁証法の

否定の積極性がうかがわれるであろう。弁証法では否定が積極的であり、また自己矛盾的存在は抽象的無に解消するのではなく、むしろ本質的にはただ特殊な内容の否定のなかに解消するにすぎない。あるいはまたかかる否定は全称的否定ではなく、自己を解消する規定的事柄の否定、したがって規定された否定である (W.d. Logik, I, S. 36)。

それでは、否定のこのような積極性は、どこからくるのであろうか。これを明らかにするために、今一度「有—無—成」の弁証法を「否定」の面から考えて見なければならぬ。先ず「有」は、先に述べたように、始元であるためには、すでに有と無との統一でなければならない。このような「有」が、定立においては肯定的積極的なものとして自己を主張し、どこまでも自己同一性を維持せんとする。したがって「有」は自己以外のもの、すなわち無を積極的に排除しなければならない。しかし、「有」はすでに自己のなかに有と無とをふくむものであるが故に、「有」の積極的な無の排除は、自己自身の積極的排除すなわち否定ということになる。いいかえれば、「有」は自己の無を積極的に主張することになる。したがってここに「無」が、「有」の反定立として措定されたといわれるのである。

ところで、このように措定された無は、どこまでも無そのものになりきらんとする。しかし、そのようなとき、無は本来否定そのものであるが故に、無は無それ自身をも否定しなければならない。かくしてここに否定の否定が生ずる。いいかえれば、ここに運動たる否定性、すなわち成そのものが成立する。

以上で明らかになったように、有の自己主張のために有は自らを否定して無となり、同様に無の自己主張のために無そのものも否定されて有となる、すなわち成となる。要するに、否定は有の自己主張によって必然的に生ずるものであり、それは作用と反作用の関係のように、自己主張が強ければ、それだけその否定も強くなる。このように自己主張は、必然的に自己否定を生ぜしめる。積極的肯定は積極的否定を生ぜしめる。そして、否定を自己のうちにふくむこの進展が、生命に満ちた有機的全体のリズムといえよう。

さて、これまでの考察を要約するなら次のようになる。有とはすべての述語のうちで最も抽象的な述語「有る」である。したがって、これは純粋な無規定性であり、空虚である。しかし、この空虚は無にほかならない。それ故「純粋有と純粋無は同じものである」(W.d. Logik, I, S. 67)。有から無へ、また無から有へ行くことは運動であり、これが成である。成は両者の真理である。したがって、それは有でも無でもなく両者の区別の上に立っている第三者である。この第三者、すなわち運動、さらにいいかえれば現実の具体的真理は、純粋有や無のような抽象ではなく、むしろそれらに先立つものである。故に「真理は、有でもまた無でもなくて、かへって有が無へ、無が有へ—移行することではなく (nicht übergeht) —すでに移行してしまっていること (übergegangen ist) である」といわれるのである (W.d. Logik, I, S. 67)。