

ヘーゲルの哲学的命題論

石 神 豊

一 (はじめに)

ヘーゲルは『精神現象学』の序文のある個所で、「哲学的著作が難解だという苦情⁽¹⁾」についてとりあげている。哲学的な叙述というものは、通常のそれとは本質的に異なっており、いわゆる哲学的命題に直面するとき、思惟がある「妨害 (Hemmen)」を蒙るから難解と思われるのだ、と彼は述べている。

いま一例をあげれば、「理性的なものそれは現実的であり、現実的なものは理性的である」という、『法哲学』序文の有名な命題がある。この命題はたしかに難解

であり、当時すでに種々の思惑をよんだことはヘーゲル自身報告するところである。⁽²⁾ところで、通常われわれはある命題に接すると、そこに示された主語や述語が何を表しているか考える。つまりそれらを表象しようとするのであるが、これは言葉に手持ちの既製のイメージを重ね合わせることもある。「理性的なもの」として「何か気高いもの」を表象し、「現実的なもの」として「何か俗なもの」を思い浮かべるかもしれない。

しかしヘーゲルによれば、そもそもこのような態度そのものが問題である。表象としてのみ内容を捉えようとする態度は、まさしく非哲学的な態度なのである。「何か

気高いもの、「何か俗なもの」という表象で『法哲学』の一節の語的内容が把握できるとは思われない。哲学的命題は通常の表象的に進む思惟を妨害するのである。

哲学的命題を把握するためには、表象に固執する態度の除去が必要となるが、しかし事は容易ではない。表象はわれわれの思惟に深く浸透して、むしろ日常的なものでさえある。したがってこの習慣の除去には多大な労力がかろう。ヘーゲルによれば、哲学の本質的な仕事のひとつこそ、この除去の努力そのものである。「一般に、哲学は表象を思想へと変えること以外なものしなないといえよう」と彼は語っている。意識のまもっている表象性のヴェールを一つ一つはがしていく、そして思想を純粹に捉える立場へ到達しようとする、この努力こそ『精神現象学』でなされる当のものである。

そこでは、はじめ感覚にまもられていた自然的意識がその表象性を脱却し、知覚の立場へ、さらに悟性へと進んでいく。さらに意識は自己意識、理性、精神へと階段を進め、最後に絶対知へといたる。ここにいたって、当初の意識は全面的に表象的性格を払拭し、思想を純粹

なものとして把握する哲学的意識となるのである。そしてここに「純粹思惟の王国」である『論理学』の地盤が成立する、とされるのである。

ここでたちかえつていえば、このヘーゲルの『論理学』こそ、最も難解な哲学的著作といえることにもなる。たしかに、われわれはそこの行文に面すると、通常の思惟をもってしては受けつけない、あたかも剣難な峰が無数に屹立しているかのような感じをいだく。彼は「学」への登攀者に対して心構えをこう述べている。「学」の研究に際して大切なことは、概念の努力を自分で引き受けるということである。これは単純な規定としての概念そのものに注意することを要求する。つまり、たとえば即自存在、対自存在、自己同一性などのような諸規定に対して注意することを要求する⁽⁴⁾。表象はいわば外的な理解の仕方にすぎないが、思惟規定についてはあくまでも内的にそれ自体の運動を把握することが内容理解の必須の要件である、というのである。

このように、哲学的命題なるものが通常の思惟にとつてアポリアであることをほぼ了解することができるだろ

う。本稿では内容と形式の問題を軸に、ヘーゲルの哲学的命題論の展開をみてみたい。さらにこの命題論と相關的に、思惟のありかたが重要であり、論及が必要と思われる。『精神現象学』の序文において哲学的命題論が展開されるとともに、それに関連して思惟のありかたに触れているので、われわれも彼の叙述に即し、思惟の三つのありかたについて、はじめに考察することにした。

二

ヘーゲルは、非哲学的思惟として、(一)質料的思惟と、(二)形式的(論弁的)思惟をあげている。

まず(一)質料的思惟とはどのような思惟か。「表象に即して進んでいく習慣……それは質料的思惟 (materielles Denken) とよぶべきものであり、素材のなかに沈んだままの偶然的な意識である⁽⁵⁾」。つまり前節で触れたいわば日常の素朴な思惟がここでいわれる質料的思惟である。この思惟にとっては、表象だけがアルファであるとともにオメガでもある。思惟は素材のなかに埋没しており、思惟独自の必然性をもった運動はそこには見られない。

例をとれば、「この葉は緑色である」という思惟において、「この葉」が表象され、「緑色」も表象されている。二つの表象の結合によつて、ある理解がなされるわけであるが、この結合の必然性は外的な必然性であつても、思惟の必然性ではない。したがってこの思惟はそこから進んでいかなければならない。進むためには別の素材が与えられ、表象される必要がある。「長い」「やわらかい」等々。

つまりこうした感覚的命題を中心になされるのがこの思惟の展開である(といつても偶然的であり真に展開とはいえないが)。しかしヘーゲルは、こうした感覚的命題においてさえ、じつは思想、カテゴリーがあるという。そこには「有」とか「個別性」というようなカテゴリーが混入しているという。しかしまた、この素材中に沈んでいる思惟自身にとっては、こうした純粹なものをとり出すことはたいへん難しいことである。「この意識にとつて、質料(素材)から自己を純粹にとり出すと同時に、自己のもとにあるということ (bei sich zu sein) はつらいことである⁽⁶⁾」。したがって、そうした哲学的労働を忌避し、もとの感覚的素材のなかに安らこうとするのが通常の思

惟のとする態度である。この質料的思惟は、いわば事物に（感覚的に）密着して、事物を把握しようとするいわば消極的な態度をとるが、しかしじつはそこに、ある積極的なものが蔵されてもいるのである。今このことを『エンチクロペディ』の記述によってみてみよう。『エンチクロペディ』第一部の「予備概念」において、「客観に對する思想の第一の態度」として述べられているものが、当該の質料的思惟に相当すると思われる。

「この第一の態度は、思惟の自己内における、および自己に對する對立の意識がまだなく、追思惟（Nachdenken）によって真理が認識され、対象が真になのであるかが意識へとたらされると信ずるところの素朴な態度である」⁽⁷⁾。ここではまだ、近代において優勢となるところの二元的對立——形式と質料、思惟と対象というような對立——はない。ここには一つの素朴な信念、つまり真理は思惟と対象の一致においてあり、しかもそれが端的に与えられるという信念があるのみである。つまり、追思惟によって（表象的に）この真理を獲得しようとする態度の墨守がこの思惟の特徴である。

すべてを對立図式においてみるという、分析的な意識が過剰の「近代的」視座からすれば、上の思惟はあまりにも素朴、あまりにも無知、そして独断として映るであろう。なるほど、たしかにこの思惟はまだ思惟そのものとしては完成されたものではない、といううる。しかし、「あらゆる初期の哲学、あらゆる学問、否、日常の意識の一切の活動でさえ、この信念のうちに生きている」⁽⁸⁾。この素朴な信念は真理の認識においてきわめて重要なものでもある、とヘーゲルは語っている。

ヘーゲルの立場でも、認識とはまさしく対象（存在）と思惟の一致であり、客観的な認識はこの一致において成就されるとする。ヘーゲルにとって認識は、単に近代の二元的分離を基調として成立する、主観的、形式的なものであつてはならない。認識は存在を内に含んではじめて認識といえる。内容なき認識はその名に値いしないのである。彼は彼の時代に対してこう診断をくだす。「われわれの認識はただ主観的なものにすぎず、この主観的なものが究極のものであるという絶望に達したのは、われわれの時代の病いである」⁽⁹⁾。

したがってヘーゲルにとって、近代以前の素朴な認識論は、ある意味で復興されなければならないものである。ヘーゲル自身の言葉であるこの質料的思惟という表現自体、近代的枠組を批判し、ある復古的憧憬を内に含んだものであるとさえみられるのである。質料（存在）と思惟は、その一致がなされなければならない。しかしそのことは単なる近代以前の素朴さへの還帰を意味しない。あくまで近代において、近代をのり越えなければならないのである。はたしてこのことはいかにして可能か。しかしここでわれわれは次の思惟の考察にむかわなければならない。近代に有力な思惟は（二）形式的（論弁的）思惟である。この思惟の批判的考察は、おのずと上の問題に對しても答を用意するだろう。

三

ヘーゲルは（二）形式的（論弁的）思惟について、「非現実的な諸思想のなかで、あちらこちらと論弁する」⁽¹⁰⁾思惟である、という。「非現実的な諸思想」とは、思想あるいは思惟規定が内容をもたない、あるいは内容に即さない

ところのいわば空虚な思想の謂である。また「論弁する（diaonieren）」とは、「ここでは悪い意味でいわれており、「理屈をこねる」「けちをつける」というような意味であり、主観的、形式的に身勝手な理由を述べたことである。形式的なものは、それが言表されるときは論弁的である。したがって形式的思惟は論弁的思惟といいかえることができる、ヘーゲルも同じ意味で用いている。

この形式的（論弁的）思惟が質料的思惟に比して特徴的なことは、後者が素材のなかに沈んだままの無自覚な、それゆえ不自由な思惟であつたのに対し、前者は「内容から自由であり、内容に對する虚栄（Eitelkeit）である」⁽¹¹⁾ということである。この思惟は、思惟として独立してはいるが、それは内実なき独立、厳密にいえば不定な独立である。ヘーゲルはこの思惟に二つの側面があると述べる。

この二つの側面とは、内容あるいは対象に對して否定的である面と、肯定的である面とである。この両側面は具体的には論弁的思惟の二つの形態となる。いまここに否定的な形態を（A）否定的な論弁的思惟、肯定的な形態を

(b) 肯定的な論弁的思惟と名付けることができる。

(A) 否定的な論弁的思惟は、内容に対していろいろ理屈をあげて論駁し、「事実はそのようではない」と主張するものである。しかし、ここで否定するといっても単に否定するだけであり、否定を通して新しい内容を定立するということはない。否定は一面的であり、形式的否定あるいは抽象的否定にすぎない。「この否定は空虚な自我への還帰 (Reflexion) であり、自分の知の空しさ、虚栄である」⁽¹²⁾。

ヘーゲルがここで考えている思惟の形態は、歴史的には懐疑論として現れたものであろう。たとえば古代の懐疑論があるが、それは、一般に感覚的なものを真ならざるものとして排除するものである。ヘレニズム期のストア派やエピクロス学派は、われわれが感覚的なものからまったく自由になり、心の平静 (アパテイア) あるいはアタラクシア⁽¹³⁾を得ることによって幸福が得られる、と主張した。しかしヘーゲルはこの古代懐疑論に対して「気高い古代の懐疑論」⁽¹³⁾と、むしろ賛辞を呈している。

とすると、ヘーゲルが否定的論弁的思惟として直接念

頭に置いているものは、古代の懐疑論ではないこととなる。

古代の懐疑論は、なるほど感覚的なものは斥けたが、超感覚的な内容はこれを守ったのである。それに対して近代の懐疑論は古代のそれを転倒させたものとみることができる。「エンチクロペディ」のヘーゲルはいう。「現代の懐疑論は、……超感覚的なものの真理および確実性を否定し、これに対して感覚的なもの、および直接的な感覚のうちに存するものをわれわれ自身の拠り所とする」⁽¹⁴⁾。

ヘーゲルが念頭とするものは、たとえばヒュームの懐疑論であろう。経験論の系譜に立つヒュームは、観念はすべて印象に由来するものであり、この経験的なものが力と生気を失って「力弱き像」となったものが観念であるという。意識の直接的所与である感覚や知覚 (印象) が、唯一の確実なものであり、超感覚的なものはまさしく超感覚的ながゆえに、一般にその存在は証明されえないとするのである。古代の懐疑論が守った普遍的な内容は、もはやここでは証明不可能なもの、したがって少なくとも学問的には斥けられなければならないもの、とされるのである。

ヒュームに代表される近代のこの懐疑論は、普遍的内容を否定的にみるのであるが、このことによってこの思惟は空虚な自我へもどることになってしまう。つまり、

拠り所は感覚的なもの、印象であるが、それはまずもって個別的、偶然的なものであり、そこに普遍的なものはないから、じつは自我 (認識主観) そのものも内容を抜かれていて。この思惟は、「それは空しい」と述べることにによって、じつは自分自身が空しくなっているのである。しかしこの思惟はこの事態に想到することなく、自分は内容を越えるものであると自負する。それゆえにこの思惟は虚栄、うぬぼれなのである。

もともとヒューム個人は、常識的な立場、つまり普遍的なものが存在するという信念はもっていたとみられるが、彼の懐疑論の否定的な面を徹底すれば、ヘーゲルが解するような結果になってくる。この懐疑論が自己 (主観) の虚ろさを自覚するとき、つまり懐疑が徹底されて、自我の「実体性」を否定するにいたったとき、そこにはニヒリズムが招来される。ここにはなんら肯定される積極的なものはない。思惟は空しい思惟となる。しか

しこのニヒリズムを思惟は維持できず、思惟は自己破壊を招くことになる。⁽¹⁵⁾しかし通常、論弁的思惟はそこまで行きつくことはない。自我 (主観) を実体、唯一の内容として維持し、もって思惟は自己保身をはかるのである。

さて次に、論弁的思惟が対象、内容に対して肯定的な態度をとるとき、つまり (b) 肯定的な論弁的思惟についてはどうか。この思惟はある内容をもつことになる。その内容が表象であろうと、思想であろうと、あるいは両者の混合であろうと、とにかく対象として内容をもっている。「すなわち今述べた否定的態度においては、論弁的思惟自身が、そこへと内容がもどっていく自己である。

それに対して論弁的思惟の肯定的認識の場合には、自己は表象された主語 (基体) であり、内容が属性および述語としてそれに関係する。この主語が基礎となっており、それに内容が結びつけられ、その上で運動があらわになるとされる」⁽¹⁶⁾。

この場合、「SはPである」という命題の主語Sは、論弁的思惟自身によって自己として表象されたものである。この主語は運動することのない静止的なものであ

て、カントはすべてのカテゴリーを見いだそうとする。思惟は悟性の働きであるが、「悟性は一般に判断する能力と考えることができる」⁽¹⁸⁾から、「悟性の機能(つまりカテゴリーによる統一)はしたがって、われわれが判断における統一の機能を完全に示すことができれば、すべてこれを見いだすことができる」⁽¹⁹⁾。こうしてカントは十二のカテゴリーを同数の判断から導き出している。

こうしたカントの手順に対し、ヘーゲルは次のように論評し非難する。「周知のようにカント哲学はカテゴリーの発見を非常に安易にやってのけた」⁽²⁰⁾。そして、「カントの思惟規定の吟味は、それを即自かつ対自的にでなく、ただそれが主観的か客観的かという見地のもとにのみ考察した、という欠点をもっている」⁽²¹⁾。カントは、カテゴリーを普遍性をもつ客観的なものであるとしながらも、物自体を認識できないところの、われわれの思惟に属するものとして、それはまた主観的なものであるとした。結局のところ、彼は「カテゴリーをもつて、真なるものを含むことのできない、有限的規定であると説明した」⁽²²⁾。

こうしたカントにおけるカテゴリーのもつ両義的性格は、それが「われわれの思惟」に由来するところから起っている。われわれの思惟とは、自我(自己意識)の統一作用である。カテゴリーは、その源泉をこの自我の先験的統一の作用のうちにもっている。思惟の背後にこの自我があるのである。しかしながらこの自我は、それ自体としては空虚なものといわざるをえない。なぜならば、「内容なき思想は空虚である」⁽²³⁾とカント自身が明言するところ、直観の多様なしにはいかなる対象、内容もわれわれに与えられないからである。それ自体としてのカテゴリーが空虚であるならば、先験的統一としての自我もまたそれ自体は空虚であるといわざるをえないであろう。

このように自我についてのカントの説を考察したとき、われわれはヒュームの考えとの類似性を指摘できるように思われる。実際、カント哲学とヒューム哲学は、ある点で同一の立場に立っていると思われる。それはつまり両者とも、感覚的なものと超感覚的なものとの二元的分離を基本的前提としており、認識において働くべ

る。これは基体であり、アリストテレスがいう実体的性格のものである。この主語を根底に、属性が述語としてさまざまに付加される。この場合、属性は他の主語にも付加されうるものであり、偶然的なものである。つまり内容である属性は、この結合において必然性をもったものではない。一方、主語は表象された基体的な自己であるが、それを表象した主体たる自我は、この主語の背後に控えている。つまり、命題の制約としての認識主観として存在している自我がある。

肯定的な論弁的思惟にせよ、否定的なそれにせよ、じつにこの肯定、否定の作用主体として自我をもっているわけである。この自我は認識主観といえるが、両思惟において、この認識主観それ自体は内容を越えているのである。先に見たように、一般に論弁的思惟は「内容から自由な」性格をもっている。つまり論弁的思惟は内容を越える思惟であっても、内容を包摂する思惟ではない。そもそもこの思惟の成立要件は、内容から離れていることに存するのである。

ところでヘーゲルは、否定的な論弁的思惟としてヒュ

ームを念頭に置いたと思われるが、肯定的な論弁的思惟としてはカントを念頭に置いていると思われる。

カントがヒュームによって「独断のまどろみ」を醒まされた、とは周知の弁である。ヒュームは感覚、知覚に根拠を置いて普遍的なものを一般を懷疑した。大陸合理論の、理性から普遍的なものを一般を導出させようとする態度が、イギリス経験論、とくにこのヒュームにいたって厳しく弾呵されたのである。カントもまたヒュームの見解を是とするのである。しかしカントは懐疑論をもつて終りとしなない。経験のなかに普遍的なものが含まれていること、つまり対象一般の概念が先天的条件として、あらゆる経験的認識の根底に存する、ということを主張するのである。「経験の可能のための先天的条件として、先天的概念が認められなければならない」⁽¹⁷⁾というのが彼の主張である。

普遍的なものを、カントは、純粹悟性概念、つまりカテゴリーとみたのである。一方に直観の多様、他方にカテゴリーがある。前者が後者に結びついて思惟が成立するのである。「先験的分析論」の「概念的分析論」におい

き自我が、それ自体としてはとも内容に欠く空虚なものでしかない、ということである（近代的自我といわれるものは一般的にいてこのような性格をもつと思われる）。

対象的内容に対し、否定的な態度をとるにせよ、肯定的態度をとるにせよ、結局、論弁的思惟は空虚な自我を中心回転している。しかもこの空虚さが反省されないと、この思惟の頑迷さがある。この思惟にとつて自由とは、あらゆる内容からの自由であり、それゆえ抽象的自由、否定的自由にすぎない。こうした「自由」な思惟が、現実世界において自己を主張する場合の姿を、ヘーゲルは『法哲学』に述べている。「この否定的自由が特殊化と客観的規定を絶滅させることから、自由の自己意識（つまり自我―筆者）が生じる。だから否定的自由が欲しいと思っているものは、自身にとつてすでに抽象的な表象とその現実化でしかなく、破壊の狂暴でしかないのである」⁽²⁴⁾。

四

ヘーゲルは、上にみた(1)質料的思惟、(2)形式的（論弁

的）思惟という非哲学的思惟、あるいは似非哲学的思惟に對して、真の哲学的思惟として(3)概念的思惟を主張している。

論弁的思惟を批判した個所で、彼は次のように述べている。「この空虚さ、虚栄に對して要求されることは、この自由を断念し、内容を勝手に動かす原理であろうとするかわりに、この自由を内容のうちに沈めさせ、そして内容がそれ自身の本性によって、すなわち内容自身のものとしての自己によって運動させること、そしてこの運動を観察することである」⁽²⁵⁾。ここにヘーゲルの概念の立場が語られて出されている。論弁的思惟は、空虚な自我への盲目的な固執を放棄し、むしろ内容そのものに即すと、さらに内容そのものになりきることが要求される。これは質料的思惟へのある意味における還帰である。つまり質料的思惟への還帰といっても、素材に没したままの没形式的な思惟への退行を意味するのではない。単なる素材への埋没においてある思惟では、「思惟」は成立するかもしれないが、認識は成立しない。ヘーゲルはいう。「一般に熟知されているものは、それが熟知されて

いるからといって、認識されて、いるのではない」⁽²⁶⁾。認識は内容と形式が一致しなければならない。

ところでヘーゲルが「形式」という場合、そこに「否定性」が含まれていることを知らなければならない。内容―形式の分離は否定において成り立っている。近代哲学がこの分離を確固たるものとしたのは、この否定の力である。「分割の働きは悟性、つまり最も驚嘆すべき偉大な、あるいはむしろ絶対的な威力の力と仕事である」⁽²⁷⁾と、彼は悟性の否定の力を語っている。この分離を固定してしまうところに悟性の限界があるが、否定を通して、否定を生き抜くことによってこの限界が突破される、という。「死に耐え、死のなかで自分を維持する生が、精神の生である」⁽²⁸⁾。この否定の力を内在化し、内容―形式の分離を生き抜く真に普遍的なものとして考えられるものが、ヘーゲルの概念である。そして「真理は概念においてのみ、その現実存在する境位（Element）をもつ」⁽²⁹⁾といわれる。

したがって概念的思惟は〈内容＝形式〉における真理を把握すべき思惟である。ここで「＝」は単なる同一を

意味するものではなく、それはまた分離をも示しているということに留意すべきである。つまりこのことは、分離を基調とする近代的思惟と、同一を基調とする前近代的思惟がともに止揚されるべきであり、ヘーゲルの主張する概念的思惟こそまさにこの新しい第三の思惟であることを表示している。この思惟こそ正しい意味で認識であるが、この思惟は論弁的思惟とことなり、無内容な自我（認識主観）を依所とするものではない。ここでは自我は内容と一つであり、自ら内容を繰り出すところの主体となつてゐる。ここに「実体は主体」というヘーゲルのテーゼが成立している。概念的思惟こそ、このテーゼと共に歩む思惟なのである。

以上、原理的に思惟のありかたをみてきたが、次に命題論の具体的展開を追って、この思惟がどのように働いていくかみてみることにしたい。

五

序文でヘーゲルは二つの命題例をあげている。「神は存在である（Gott ist das Sein.）」、「現実的なものは普遍

者である (Das Wirkliche ist das Allgemeine.) といふ、ここでヘーゲルのあげる命題は、ともに、ヘーゲル哲学自身にとって意義深い命題である。さしあたってこの両命題とも、同一性命題(主語と述語が同一のものとして語られている命題)であるといえる。

さてここで論弁的思惟は、命題における主語を基体⁽³⁰⁾としてもっている。そしてこの基体について述語、つまり普遍的な属性が付加されるとみるのであった。その場合、基体、つまり変化しない主語は、すべての述語の基礎たるべきものである。こうした基体は、主語となつて述語とならない、というアリストテレスの定義に従つて実体⁽³¹⁾といつてよいものである。上の命題における主語、つまり「神」、「現実的なもの」は、この実体であると論弁的思惟は理解するわけである。一方、述語はどうか。論弁的思惟にあつて、一般に「SはPである」という命題において、Sは今述べた基体、実体であり、Pは普遍的な述語である。しかしこのSとPとの結びつきは偶然的なものである。論弁的思惟は、定立された主語にいかなる述語をつけるべきか迷う。述語は $P_1 \cdot P_2 \cdot P_3 \cdots$ と

種々可能である。論弁的思惟はもとと内容からフリーな思惟であるゆえ、どの述語をとつてもよく、論弁つまり理由づけができるのである。

しかし概念的思惟にあつては、述語は他の述語と交換可能な偶然的なものではない。ここで次のことに注意したい。「神は存在である」、「現実的なものは普遍者である」という上の命題において、ともに述語 (das Sein, das Allgemeine) が名詞形で表わされている。論弁的思惟にとつては、述語は名詞でないほうがよい。なぜなら述語は主語の属性であるべきだからである。したがつて上の命題は「神は存在する」、「現実的なものは普遍的である」としたほうがこの思惟に適っているのである。

ところが今や述語が名詞で告げられる。この命題に直面すると、論弁的思惟にとつては自分に対する妨害と、それがうつる。なぜなら、述語は主語に属する属性として、主語の中へ消えていくのではなく、述語がそれ自体、一種の自立性をもつたものであることを認めざるをえないからである。述語はもはや属性 (Akkidenz) ではなく、一つの実体である。「思惟は……命題において述

語の形をとっているものが実体そのものであるということになれば、その進行が妨害される。いわばショック (Gegenstoß) を受ける⁽³⁰⁾。こうした命題をヘーゲルは「思弁的命題 (der spekulative Satz)」あるいは「哲学的命題 (der philosophische Satz)」とよぶ。思弁的命題として、「SはPである」は同一性命題である。「判断ないし命題一般の本性は、主語と述語との区別を自己のうちに含んでいる。しかしこの本性は思弁的命題によって破壊される。はじめの命題が行きつくところの同一性命題は、あの主語と述語の関係への反撃 (ショック) を含んでいる⁽³¹⁾」。

この反撃は論弁的思惟にとつて、実際に致命的なものである。というのは、この思惟の存立根拠が内容から自由であり、内容を勝手に扱えるところにあつたのであるが、今や内容が不動となると、その自由は消失し、思惟の自我そのものが脅かされるからである。論弁的思惟は主語を基体としてもつていたのであるが、今や同一性命題において、主語は唯一の基体としての役割を奪われ、いわば浮動的な状態となる。同一性命題において主語はむしろ述語へ移っている。「神」は「存在」であり、「現

実的なもの」は「普遍者」である。そこでうろたえながらも論弁的思惟は、一計を案じて身を保とうとする。それは主語との誤別である。もはや主語は基体にあらず、としてこれを放棄し、述語を新しい基体としてもつことである。そうすることによって、この思惟は再び自由な主観としての自分を保持しようとするわけである。

しかしこの新企画は挫折せざるをえない。というのは「あの最初の主語が規定自身のなかへ入りこみ、その魂 (Seele) である⁽³²⁾」からである。規定、つまり述語のうちに先の主語が生きている。「神」は「存在」のなかにあり、「現実的なもの」は「普遍者」のなかにある。殺したと思つたマクベスは、亡霊となつて述語のなかに生きている。論弁的思惟は自由になることができないのである。考えてみれば、命題は同一性命題であるから、主語と述語を入れ替えてもよいわけであるが、かく互換的でありうるということは、また相互に関係をもっているということでもある。

このことを逆にいえば、論弁的思惟があくまで自己の立場を守り通そうとするかぎり、思弁的命題はこの思惟

にとつて永遠に謎である。だから論弁的思惟は根本的な態度変更が必要なのである。この思惟は「自分だけで反省的にあるべきではなく、内容の自己とともにあるべきである」⁽³³⁾。

同一性命題が思惟に対して要求しているものは、固定性の放棄である。主語を主語として、また述語を述語として固定化(基体化といつてもよい)することは、諸規定、思想をいわば凍結することであり、内容の進展を滞らせることである。こうした固定化は一般に表象のなせるわざであるといえる。表象は思想にとってのフリーザーであり、保存はできるとしても、内容は凍結したままの状態である。こうした表象的立場で述べられる命題において語られることは、思惟の主観的運動(つまり内容にとつては外的な運動)であつて、内容自身の内的な運動ではない。

さしあたり同一性命題として示される思弁的命題は、こうした固定化を拒絶し否定する命題なのである。主語は主語に止まらない、その基体的性格を失なう、また述語も主語になりうるということは、この両者が流動的性

格をもつものであるということを示している。ヘーゲルはいう。「この固定性を放棄するという運動によって、純粹な諸思想は概念となる」⁽³⁴⁾。思弁的命題は概念が示された命題であり、思惟に対して概念を把握しうる態度を要求しているわけである。

ところでここで一つ疑問が生じる。命題が命題としての意義をもちうるためには、主語と述語はそれぞれ区別された一義的な規定のものでなければならぬのではないだろうか。両項の流動するこの同一性命題は、はたして命題の名に値いするのだろうか。しかしヘーゲルは同一性命題をまた思弁的命題という。いったいヘーゲルはこの言葉で何をいおうとしているのだろうか。

そこで、この疑問を解くのに資すると思われる次の一節がある。「リズムは拍子とアクセントとの浮動する中間と統一から生まれてくる。そのように哲学の命題においても、主語と述語との同一性が、命題の形式を表している両者の区別をなくしてしまつてはならず、両者の統一を一つのハーモニーとして生じさせるのでなければならぬ」⁽³⁵⁾。

つまりここでヘーゲルは、思弁的命題のありかたを音楽におけるリズムに喩えている。リズムが拍子と強弱から成り立っているように、思弁的命題においても、主語と述語がちょうどリズムと同じく、ある調和を保たなければならぬ、というのである。主語と述語の区別が単なる同一性という闇夜の中に解消されてはならず、両者の区別は調和を保ちながらも厳然と存在しなければならぬ、というわけである。

とすると思弁的命題はやはり命題であり、形式を保持するものである。思弁的なもの、概念は命題のうちに語られるものであるということをヘーゲルはいつているわけである。思弁的なものは我々にとつてどこか他所にあるものではない。J・P・サーバーもこのことを特に強調している。「ヘーゲルは思弁的命題という表現で、なにも神秘的なものを言っているわけではない。我々が話している通常のやりかたの廃止を要求しているのでは決してない」⁽³⁶⁾。思弁的なもの、概念は通常の命題において語られるものである。

ところが上にみてきたように、同一性命題といわれる

命題は、主語と述語の同一を表わしこそすれ、区別を明確に表わすものではなかった。同一性命題はその限りにおいて一つの限界をもつといえそうである。命題が同一性命題である限り、思弁的なものが真に表わされるという保証はないと思われる。思弁的なものが表わされる思弁的命題は、実は同一性命題ではなく、より高次の命題であり、同一性命題はそれの一つのモメントたるべきもののなのである。このことが理解されるには、ここでさらに命題に対する立ち入った考察が必要であらう。

六

われわれはもう一度、同一性命題(としてみられた思弁的命題)に対する思惟のありかたに立ち帰ってみる必要がある。ここでは主語は述語へ移行していた。思惟は主語の基体性(実体性)を維持できない、とみられる。ヘーゲルはこう述べる。「——だから思惟は、主語においてもつていた確固たる対象的基盤を失なうとともに、また述語のなかで主語に向つて投げ返されている」⁽³⁷⁾。

この一節の前半についてはすでにみてきたとおりであ

るが、後半部の「思惟がまた述語のなかで主語に向って

投げ返されている」との言葉の意味をここで立ち入って考察しなければならぬ。たしかに同一性命題は、主語と述語の同一を語るものであるから、「主語は述語である」のかわりに「述語は主語である」と表現してかまわないであろう。しかし今、ヘーゲルが語るものは、そうした単なる同語反復とは違った事柄である。

この新次元において、われわれは同一性命題を越えていくことになる。「神は存在である」、「現実的なものは普遍者である」という命題において、その述語に主語の本質が言い表わされているという理解は、そのまま思惟が主語へと再び帰るといふ運動を促している。つまり再び、「神」、「現実的なもの」は思惟と命題において主語の立場を回復することになる。しかしながら、この(新)主語は先の基体としての主語ではもはやない。それは述語へと自己を展開した主語であり、正しく主体とよぶべきものとなっている。

ここでヘーゲルが様々に使いわけている〈Subject〉の意味と用法について若干述べておかなければならな

い。

(1) 第一に語義的にいって Subject (羅・subjectum) は、ギリシア語の *to brokejénou* つまり「下に横たわっているもの」、基体、意味する。(2) 次に、それは命題における文法的な主語である。(3) さらにそれは主観ともいえる。認識する者、いわゆる認識主観であり、さらには自我ということもできる。ヘーゲルは、主語、主観に基体としての意義をからませて使っているのであるが、基体とはまた実体 (Substanz) であり、そこから主語、主観とも実体の意義を負わされている。ヘーゲルの根本的立場は、「真なるものは単に実体としてのみならず、同時に主体としても把握され、表わされなければならない」というものであり、この主体が(4) 第四の意味における Subject である。したがって主体といわれるべき場合は、実体的な主語、主観の一面性を否定し、ヘーゲル本来の立場を表明する場合である。

こうして先にあげた一節の後半が理解される。「思惟がまた述語のなかで主語に向って投げ返されている」という事態、それは主語が主体として生まれ変るといふ事

態を述べているのである。この新しい事態の立場から命題をみてみるならば、同一性命題はもはや単なる同一性命題ではない。思弁的命題であるものは単なる同一性命題ではない。主語をまさに主体として定立している命題である。思弁的命題には区別が存している。この区別、それはやはり主語、述語という区別であるが、もはや論弁的思惟のたてるような両項が無関心の区別(つまり認識主観による単に主観的な区別)ではなく、主体自身が定立する区別である。ここでは内容が形式を定立したのである。こうした区別を示す命題は無限性命題とよばれる。無限性とは、一なるものがおのれを両項に分裂させ、再び一へと還帰するという、内に否定を含んだ運動であるが、これはつまりヘーゲルの概念である。

こうして無限性命題において、思弁的なもの、概念が把握されるべきなのである。しかしわれわれにはここでもう一つの疑問が生じる。同一性命題にせよ、無限性命題と今いわれたものにせよ、少なくとも形式的には同じ「SはPである」という形をとっている。そこでいったい何が、この同じ命題形式において区別、つまり同一

性命題と無限性命題という区別、を示すのかということである。この問は命題に即していえばこうなる。主語と述語の関係が同一性から無限性へ変化する場所はどこなのか、ということである。この場所は命題以外の場所ではない。

サーバーはいう。「われわれの疑問は、命題形式の分析から何が抜け落ちていようかということである」。(39) として答える。「その明確な答は繫辞(コプラ)である」。(40) サーバーが指摘するように、繫辞こそ命題においてじつに本質的な意義をもつものである。しかし、通常の命題論ではこの繫辞の意義は看過されている。ただ主語と述語を結合するもの、という形式的な意義においてしか理解されていない。じつは繫辞はそれ以上の重要な意義をもつものである。「エンチクロペディ」に次のような記述がある。「へである」(41) という繫辞は、外化のうちににおいて自己と同一であるという、概念の本性にもとづくのである」。(42)

たとえば「神は存在である」という命題において、「である」は単に「神」と「存在」を象徴的に結合するもの

ではない。そうではなく、「神」と「存在」が別のものであるにかかわらず同一である、という事柄を示すものなのである。ここには全体的なものが含意されている。

この全体的なものから主語と述語が出てきたのである。したがって両項は同一の家の者としてあり、帰るべき家が示されていなければならない。両項がそこにおいて家族であると表示される住居、それが繫辞である。「神は存在である」の「である」において、「神」と「存在」が生まれ、育ち、つまり定立され区別を得るが、しかも、じつはそれらは同一である。この区別と同一を同時に保証している戸籍こそ、繫辞の「である」なのである。

思弁的命題はそれゆえに、同一と区別がともに定立されている命題である。こうしてたとえば、「意識は自己意識である」とか、「精神は物である」などの思弁的命題が理解され把握されなければならない。こうした思弁的命題には一つのリズムがある。主語と述語は区別とともに同一のものとして、一つの全体をなしているが、これは調和であり、繫辞においてこのハーモニーが鳴り響いているのである。

しかしこれで問題がすべて片付いたわけではない。思弁的命題の内的構造が上述のようなものであるとしても、こうした事柄が一つの命題で表わされるとする限り、その内容に関してやはり一種の神秘性が残るのである。

しばしばヘーゲルはシェリング的直観の非を述べたてている。知的直観なるものは、対立するものを主観的な直観の中で合一させるが、個々の区別をそこでは無とする闇夜であり、神秘的直観といわざるをえないものである。こうした直観の立場は、命題一般に対する輕視に由来するものとしても、命題が一つの命題である限りにおいて避けられないことでもある。

だから思弁的命題といっても、それが単独に述べられる限り、神秘的な命題と区別される根拠がないことになる。がんらい「思弁的 (spekulativ)」とは、ヘーゲル独自に解された具体的、全体的な事柄のことである。「思弁的」のとは、一般に、思惟された限りの理性的な

のにはかならない⁽⁴²⁾といわれているように、それは主観と客観との統一であり、その統一を自己のうちに含む具体的、全体的なものである。つづいてヘーゲルはこういう。「それゆえにまた思弁的内容は、一面的な命題においては言い表わされえない⁽⁴³⁾」。

命題の一面性、それは命題にとっていわば宿命的な限界性である。思弁的なもの、概念は具体的、全体的なものであるがゆえに、命題はそれを言表することができない。つまり一般に「SはPである」との命題形式は、このままでは一面的であり、そこに神秘性を含む、というような指摘がなされる余地がある。ヘーゲルはこの誤解を払拭するために、端的にこう断言する。「命題は、直接的には空虚な形式であるにすぎない⁽⁴⁴⁾」。

命題形式はしたがって廃棄されなければならない。命題形式の廃棄といっても、命題そのものを否定することではもちろんない。命題がもたざるをえない形式の形式性を否定することである。しかしながら命題形式の廃棄が、単に内容の顧慮によってのみなされてはならない。そうならばここでの課題はまったく解決されることには

ならない。「命題の形式が廃棄されること、それは単に直接的なしかた、つまり命題の単なる内容によってなされてはならない。そうではなく、その命題の反対の運動が言い表わされなければならない⁽⁴⁵⁾」。

命題の形式は、命題の形式に即して廃棄されなければならない。形式が形式を否定するのである。それは反対命題を呈示することである。こうして「SはPである」は、次に「SはPではない」という否定命題によって補充され、ここに命題形式の廃棄が叙述されたことになるのである。両命題が述べられることによって、つまり前の命題は後の命題により、後の命題は前の命題により、それぞれ形式が廃棄されている。しかしここで次のことに留意が必要である。肯定命題に対する否定命題、あるいは否定命題に対する肯定命題の呈示は、形式面からだけいえばそこに積極的な内容はない。Aの否定は¬Aであるが、¬Aの否定はやはりAである。これはいわゆる循環論証といわれるもので、悪無限的な論証である。これは、実は論弁的思惟が行なう形式的な論証であり、外面的なものにすぎない。ヘーゲルは、概念的思惟が行な

う真の「哲学的証明」はこのような外面的運動ではない、という。

外面的な廃棄の運動は、単に形式にのみ関わるものである。しかし真の廃棄の運動は、内容自身の運動でなければならぬ。この内容自身の運動とは、単に否定に対する肯定、または単に肯定に対する否定といった、そこからは積極的なものは何も生じないというような運動ではない。内容自身の運動とは、内容自身が反対命題を定立し、肯定と否定の対立は一つの総合へと発展する、しかもその成果自体、内容そのものであるような運動である。この運動は、自己が自己を否定し、その対立を再び否定して自己へ還帰する運動であり、弁証法的運動である。「弁証法的運動そのものについていえば、そのエレメントは純粋な概念である。したがって弁証法的運動は、それ自身においてどこまでも主体であるような内容をもつ」。

命題の展開は内容の自己運動である。いまや内容は主体とよばれる。主体が命題を展開するのであるから、主語の Subjekt はいまや真の Subjekt になったわけであ

る。主体の運動には否定性が含まれている。運動は否定

を媒介としてなされるのであり、自己運動は自己否定の運動でもある。したがって命題形式の廃棄といっても、なにも外からする必要はなく、主体自身がなすことなのである。主体は自ら命題形式の廃棄を遂行していくのである。そして形式の形式性が次々に否定され、形式が主体自身に還帰するところ、つまり主体自身の形式（絶対的形式）となるところへいたって、この運動は完結する。だから廃棄の運動は、これを裏からみれば、形式の定立の運動でもあるのである。

八（おわりに）

『論理学』の「判断論」において、次のような一節が目をつく。「判断は概念の自分自身による分裂である。したがってこの統一こそ、そこから判断がその真の客観性にしたがって考察されるための根拠である。そのかぎり、判断は根元的（*die ursprüngliche Teilung*）である」。⁽⁴⁷⁾ここには、「判断（Urteil）」の語原的考察が述べられているのだが、ここでの「判断」を「命

題」に置き換えて読むことができると思われる。⁽⁴⁸⁾

上の一節は、哲学的命題の成立がその出自から語られているといつてよい。主語、述語という二項は「一者」が分裂したものである。この「一者」からすれば、両項とも自身そのものであり、したがって形式もまた自身のものでなければならぬ。それゆえ命題形式の廃棄といつても、この廃棄の運動全体は「一者」、つまり主体としての概念を離れるものではなく、むしろ分裂の統一としてのこの概念そのもののありかたを示しているのである。

いま概念は命題（判断）において分裂し、区別として示されている。「この概念の同一性を再び回復すること、あるいはむしろ定立すること、判断の運動の目標である」。⁽⁴⁹⁾ここでいわれる「概念の同一性」を、単なる静的な、形式的な同一性と混同してはならない。形式的同一性は単なるトートロジーである。いま概念の同一性の回復がいわれるとき、それは、単なる、空虚な区別のないところへもどっていくことではなく、新たな命題として語られるという意味で、同一性の定立であるから、この事態は叙述、というかたちをとることになる。

つまりこれが、『精神現象学』でいわれる「思弁的叙述（*spekulative Darstellung*）」あるいは「哲学的叙述」であるが、これを命題に即してみようと次のようになる。

「主語は述語である」ということが、さしあたって判断が表しているものである。しかし述語は主語であるべきではないから、そこには矛盾が存在している。⁽⁵⁰⁾この矛盾は解消し、一つの結果へと移行しなければならぬ。同一性命題はそれ自体、矛盾を即目的にもっている命題である。この矛盾は反対命題の呈示によって明示されるが、この呈示によって明示されるものは、単に形式の矛盾ではなく、内容自身の定立した矛盾なのである。したがってこの矛盾は解消されるし、また解消されるべきである。解消とはつまり新しい同一性の定立である。

ここに新しい総合命題がたてられるのであるが、この総合命題は再び同一性命題とみられもし、この運動（命題定立）は更に進んでいくことになる。このように、同一性命題→無限性命題→同一性命題→無限性命題……と続いていくのであり、この正、反、合（再び正）の運動において、概念が形式において内容を示していくのであ

る。こうして「概念の同一性」といわれるものが明確になる。つまり、概念が自己を展開する際の形式、絶対的形式は「同一性と非同一定性との同一性」である。

思弁的叙述はこうして命題の進展であるが、先にみたように、命題にとって重要な位置にあるものは繫辞である。命題の進展に伴って、繫辞は抽象的、形式的な同一性から、具体的な同一性としての「概念の同一性」をになうことになるのである。繫辞がこうして真に内容をもつとき、「判断の形式は没落し」、この繫辞の充実によって判断は推理(Schluss)となる⁽⁵²⁾。『論理学』において「判断論」は「推理論」へと移るのであるが、そこでは繫辞は、関接推理における中項、つまり媒概念となり、区別と同一をみながら再び統一するという繫辞の本性が示されることになる。

『論理学』は概念の純粋な運動、つまり思惟規定の展開であるが、『精神現象学』にあっては、意識の経験が述べられており、思惟規定の展開はいわば意識の背後でなされているとみられる。したがって『精神現象学』の叙述、すなわち意識諸命題の展開の意味を把握するために

は『論理学』を参照しなければならないが、生き生きとした経験に即した命題の展開は『精神現象学』ならではないものである。

意識は個別的、感覚的意識から出発するが、この段階における命題は、感覚的命題である。感覚的に捉えられた「このもの」として、ヘーゲルは「今」と「ここ」をあげているが、「今は昼である」、「今は夜である」と様々に述語づけられるように、「今」は個別ではなく普遍者である、という。「ここ」も同様である。個別的なものは実は普遍的なものであるということから、ここに「物」の概念が生まれているが、同時に感覚は「物」を捉える意識、つまり知覚になっている。感覚的命題は知覚の命題「このものは物である」へと移っていく。しかし「物」は一と多というような矛盾を含んだものであり、その奥の無制約な普遍者(内なるもの)を捉えようとすることから知覚は悟性へと移っていく。ここに悟性命題「物は力である」が成立する。しかし悟性は無限性の運動を捉えられず、悟性命題は行きづまる。ここにいたって意識はその表象性を離れ、非対象的な実在を表わす

自己意識的命題、たとえば「内なるものは生命である」

へと移っていくことになる。——ざっと『精神現象学』の「意識」の章を通覧しただけでも、こうした諸命題が展開されているわけである。後の命題は先の命題を内に含み、意識の進行とともに命題の繫辞も充実されていくとみられる。こうして絶対知、つまり哲学的意識へ到達したとき、今までの諸命題の内的意味が把握されることになるのである。

注

(1) Hegel: Phänomenologie des Geistes, Werke in zwanzig Bänden (Suhrkamp Verlag), Bd. 3, S. 60. 以下ヘーゲル本文引用はすべてズールカンペン版全集による。上記以外に本稿使用の巻は次のとおり。

- Bd. 2 Jenaer Schriften
- Bd. 5 Wissenschaft der Logik I
- Bd. 6 Wissenschaft der Logik II
- Bd. 7 Rechtsphilosophie
- Bd. 8 Enzyklopädie I

なおこれらのテキスト引用は、Bd. 2, 3, 5, 6については「ヘーゲル」それ以外は節(§)番号にて記した。

(2) Vgl. Werke Bd. 8, § 6. 以下は「この単純な命題

は多くの人を驚かせ、敵意をもたせた」と述べられている。

- (3) Werke Bd. 8, § 20.
- (4) Werke Bd. 3, S. 56.
- (5) ibid., S. ibid.
- (6) ibid., S. ibid.
- (7) Werke Bd. 8, § 26.
- (8) ibid., § ibid.
- (9) ibid., § 22 Zusatz.
- (10) Werke Bd. 3, S. 56.
- (11) ibid., S. ibid.
- (12) ibid., S. ibid.
- (13) Werke Bd. 8, § 81 Zusatz 2. なおヘーゲルには懷疑論に関する次の論文がある。
- “Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie”, Werke Bd. 2 収録。
- (14) ibid., § ibid.
- (15) 以下は悟性的思惟の自己破壊である。以下は「ヘーゲル」Bd. 2, S. 27 参照。
- (16) Werke Bd. 3, S. 57.
- (17) Kant: Kritik der reinen Vernunft, Felix Meiner, S. 134.
- (18) ibid., S. 109.
- (19) ibid., S. ibid.

- (20) Werke Bd. 8, § 42.
- (21) *ibid.*, § 41 Zusatz 2.
- (22) Werke Bd. 6, S. 269.
- (23) Kant: *op. cit.*, S. 95.
- (24) Werke Bd. 7, § 5. 啓蒙主義の自由はこうした否定的自由である。その狂信的現象がたとえばフランス革命の恐怖時代である。よくわかってゐる。
- (25) Werke Bd. 3, S. 56.
- (26) *ibid.*, S. 35.
- (27) *ibid.*, S. 36.
- (28) *ibid.*, S. *ibid.*
- (29) *ibid.*, S. 15.
- (30) *ibid.*, S. 58.
- (31) *ibid.*, S. 59.
- (32) *ibid.*, S. 58.
- (33) *ibid.*, S. 59.
- (34) *ibid.*, S. 37.
- (35) *ibid.*, S. 59.
- (36) J.P. Surber: Hegel's speculative sentence, Hegel, Studien Bd. 10, S. 224.
- (37) Werke Bd. 3, S. 60.
- (38) Werke Bd. 3, S. 23.
- (39) Surber, *op. cit.*, S. 225.
- (40) *ibid.*, S. *ibid.*

- (41) Werke Bd. 8, § 166.
- (42) *ibid.*, § 82 Zusatz.
- (43) *ibid.*, § *ibid.*
- (44) Werke Bd. 3, S. 62.
- (45) *ibid.*, S. 61.
- (46) *ibid.*, S. 61 f.
- (47) Werke Bd. 6, S. 304.
- (48) 命題と判断の違いについて、命題が単に個別的事実の報告であるのに対して、判断には思维の普遍性加わる。その個所は述べてある (Vgl. Werke Bd. 6, S. 305)。報告としての「友人Aが死んだ」は命題であるが、彼が本当に死んだかどうか疑わしい場合、これは判断となる。「死」が普遍性をもつ。しかし他の個所では、両者を区別なく使っており、本稿でもとりあたり同義とみなすようにする。
- (49) Werke B. 6, S. 309.
- (50) *ibid.*, S. 310.
- (51) Werke Bd. 5, S. 74. なおこの表現はすでにイエナ版の論文で用いられている (Werke Bd. 2, S. 96)。
- (52) Werke Bd. 6, S. 350.
- (53) *ibid.*, S. 351.

(いしがみゆたか・創価大学講師)