

## ヘーゲルの哲学的命題論

### 一（はじめに）

ヘーゲルは『精神現象学』の序文のある個所で、「哲學的著作が難解だという苦情」<sup>(1)</sup>についてとりあげている。哲学的な叙述といふものは、通常のそれとは本質的に異なつており、いわゆる哲学的命題に對面するとき、思惟がある「妨害(Hemmung)」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、當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。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でもある。「理性的なもの」として「何か氣高いもの」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

石 神

豊

氣高いもの」、「何か俗なもの」という表象で『法哲学』の一節の語る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いく、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かる。ヘーゲルによれば、哲学の本質的な仕事の一つこそ、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にもしないといえよう」<sup>(3)</sup>と彼は語っている。意識のまとつていて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』でなされるものである。

そこでは、はじめ感覺にまとわ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、精神へと階梯を進め、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、思想を純粹のありかたについて、はじめに考察することにしたい。

二

ヘーゲル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関的に、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い。

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関的に、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って、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、「有」とか「個別性」というような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。しかしながら、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。「この意識にとって、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ころ」と（Bei sich zu sein）は「ふい」とである<sup>(6)</sup>。したがって、そうした哲学的労働を忌避し、

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。

「」でたちかえっていえば、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、われわれはそこで行文に面すると、通常の思惟をもつ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」への登攀者に對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、自己同一性などの諸規定に対しても注意することを要求する」。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っ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

惟のとる態度である。この質料的思惟は、いわば事物に（感覺的に）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、しかししげはそこに、ある積極的なものが藏されてもいるのである。今このことを『エンチクロペディ』の記述によつてみてみよう。『エンチクロペディ』第一部の「予備概念」において、「客觀に対する思想の第一の態度」として述べられてゐるものが、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、および自己に対する対立の意識がまだなく、追思惟(Nachdenken)によって真理が認識され、対象が真になんであるかが意識へともたらされると信ずるところの素朴な態度である<sup>(7)</sup>。ここではまだ、近代において優勢となるところの二元的対立——形式と質料、思惟と対象というような対立——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、追思惟によつて（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。

すべてを対立図式においてみると、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、といふ。しかし、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ある、とヘーゲルは語つてゐる。

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、客觀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、主觀的、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觀的なものにすぎず、この主觀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<sup>(8)</sup>」。

したがつ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、そのことは單なる近代以前的な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ぬ。近代に有力な思惟は形式的（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対しても答を用意するだらう。

### 三

ヘーゲルは「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」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

といふのいわば空虚な思想の謂である。また「論弁する(räsonnieren)」とは、ハハでは悪い意味でいわれており、「理屈をいねる」「けちをつけける」というような意味であり、主觀的、形式的に身勝手な理由を述べたてることである。形式的なものは、それが言表されるときは論弁的である。したがつて形式的思惟は論弁的思惟といいかえることができ、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ったのに對し、前者は「内容から自由であり、内容に対する虚榮(Eitelkeit)である」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す

(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、内容に対しいろいろ理屈をあげて論駁し、「事実はそうではない」と主張するものである。しかし、ここで否定するといつ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のではない。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、虚榮である<sup>(12)</sup>。

ヘーゲルがここで考へている思惟の形態は、歴史的には懷疑論として現れたものであろう。たとえば古代の懷疑論があるが、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（アペティアあるいはアタラクシア）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懷疑論に対して「氣高い古代の懷疑論」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

ヒュームに代表される近代のこの懷疑論は、普遍的内容を否定的みると、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ふ。つまり、拠り所は感覚的なもの、印象であるが、それはまずもつて個別的、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（認識主觀）そのものも内容を抜かれてい。この思惟は、「それは空しい」と述べることによって、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榮、うぬぼれなのである。

もつともヒューム個人は、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つていたとみられるが、彼の懷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。この懷疑論が自己（主觀）の虚しさを自覺するとき、つまり懷疑が徹底され、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來される。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

頭に置いているものは、古代の懷疑論ではないこととなる。古代の懷疑論は、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つたのである。それに対し近代の懷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。『エンチケロペディ』のヘーゲルはいう。「現代の懷疑論は、……超感覚的なものの真理および確實性を否定し、これに対して感覚的なもの、および直接的な感覺のうちに存するものをわれわれ自身の拠り所とする」<sup>(14)</sup>。

ヘーゲルが念頭とするものは、たとえばヒュームの懷疑論であろう。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つて「力弱き像」となつたものが観念であるという。意識の直接的所与である感覺や知覚（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。古代の懷疑論が守つた普遍的な内容は、もはやここでは証明不可能なもの、したがつて少なくとも學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。

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。<sup>(15)</sup>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（主觀）を実体、唯一の内容として維持し、もつ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るうと、思想であるうと、あるいは両者の混合であるうと、とにかく対象として内容をもつてゐる。「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つていく自己である。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（基體）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つており、それに内容が結びつけられ、その上で運動があちこちとなされる」<sup>(16)</sup>。

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

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つたものではない。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つてゐるわけである。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 자체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」性格をもつてゐる。つまり論弁的思惟は内容を越える思惟であつても、内容を把える思惟ではない。そもそもこの思惟の成立要件は、内容から離れてはゐること

に存するのである。

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」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」。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。

こうしたカントにおけるカテゴリーのもつ「理義的性質」は、それが「われわれの思惟」に由来するところから起つてゐる。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驗的統一の作用のうちにもつてゐる。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」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、先驗的統一としての自我もまたそれ 자체は空虚であるといわざるをえないであらう。

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方との類似性を指摘できるようと思われる。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な前提としており、認識において働くべき

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」を醒ました、とは周知の弁である。ヒュームは感覚、知覚に根拠をおいて普遍的なもの一般を懷疑した。大陸合理論の、理性から普遍的なもの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。しかしカントは懷疑論をもつて

終りとしない。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」<sup>(17)</sup> というのが彼の主張である。

き自我が、それ自体としてはともに内容を欠く空虚なものでしかない、といったのである（近代的自我といわれるものは一般的にいって）の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。この思惟にとって自由とは、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（つまり自我一筆者）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、自身にとってすでに抽象的な表象とその現実化でしかも、破壊の狂暴でしかないものである」。

#### 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対する、眞の哲学的思惟として(3)概念的思惟を主張している。この空虚さ、虚榮に対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。ここにヘーゲルの概念の立場が語り出されている。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こと、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つても、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。單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。ヘーゲルはいふ。「一般に熟知されているものは、それが熟知されてしまう」。

いるからといって、認識されているのではない。<sup>(26)</sup> 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」が含意されていることを知らなければならない。内容一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<sup>(27)</sup>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ふ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もつ」といわれる。

したがつて概念的思惟は〈内容+形式〉における真理を把握すべき思惟である。ハレド<=〉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主張されるべきであり、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なり、無内容な自我（認識主觀）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いる。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たい。

序文でヘーゲルは一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、  
rijjやヘーゲルのあげる命題は、いまだ、ヘーゲル哲学  
自身にとつて意義深い命題である。さしあたつてこの両  
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。

それでいひて論弁的思惟は、命題における主語を「基体」と  
しておつてゐる。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ころの、つまり変化しない主語は、すべての述語の基  
本、基体、つまり変化しない主語は、すべての述語の基  
本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、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。

論弁的思惟にあって、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  
なる述語をつけがちである。述語はP<sub>1</sub>・P<sub>2</sub>・P<sub>3</sub>……と

種々可能である。論弁的思惟はもとより内容からフリー  
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っては、述語は他の述語と交換  
可能な偶然的なものではない。いひて次のことに注意し  
たい。「神は存在である」「現実的なものは普遍者であ  
る」これら上の命題において、ともに述語 (das Sein,  
das Allgemeine) が名詞形で表わされていふ。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つてゐるのである。

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」とを認めねるを  
えないからである。述語はもはや属性 (Akzidenz) では  
なく、一つの実体である。「思惟は……命題において述

語の形をとつてゐるもののが実体そのものであるといふこ  
とになれば、その進行が妨害される。いわばショック  
(Gegenstoß) を受けける。<sup>(30)</sup> 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)」といふ。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つて破壊され  
る。はじめの命題が行きつくところの同一性命題は、あ  
る。主語と述語の関係への反撃 (ショック) を含んでゐる。  
この反撃は論弁的思惟にとって、実際に致命的なもの  
である。ところのは、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ゐたのであるが、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  
むしろ述語へ移つてゐる。「神」は「存在」であり、「現

実的なもの」は「普遍者」である。そこでうるたえながら  
も論弁的思惟は、一計を案じて身を保とうとする。そ  
れは主語との訣別である。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おつとい  
である。そうする」といって、この思惟は再び自由な  
主觀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得ない。といふのは  
「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」<sup>(31)</sup> からである。規定、つまり述語のうちには  
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  
思ったマクベスは、亡靈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  
うるといふことは、また相互に関係をもつてゐるといふ  
ことである。

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」<sup>(33)</sup>。

同一性命題が思惟に対し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（基体化ともいよいよ）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は外的な運動（つまり内容にとっての内的な運動ではない）であって、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」<sup>(34)</sup>。思弁的命題は概念が示された命題であり、思惟に対し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か。両項の運動するこの同一性命題は、はたして命題の名に値するのだろうか。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ってはならず、両者の統一を一つのハーモニーとして生じさせてはならない」<sup>(35)</sup>。

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ない、というのである。主語と述語の区別が單なる同一性という闇夜の中に解消されではなく、両者の区別は調和を保ちながら厳然と存在しなければならない、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っ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廢止を要求しているのでは決してない」<sup>(36)</sup>。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、思弁的なものが眞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、同一性命題はその一つのモメントたるべきものなのである。このことが理解されるには、ここでさらには命題に対する立ち入った考察が必要であろう。

## 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つてみる必要がある。そこでは主語は述語へ移行していく。思惟は主語の基体性（实体性）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」<sup>(37)</sup>。

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く」との言葉の意味をいいで立ち入って

考察しなければならない。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う運動を促していく。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（新しい）主語は先の基体としての主語でははない。それは述語、べ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ある〈Subjekt〉の意味と用法について若干述べておかなければならぬ

。

(1) 第一に語義的にいって Subjekt (属・subjectum) は、ギリシア語の *τὸν ἀπεκτημένον* つまり「下に横たわっているもの」、基体を意味する。(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、主觀ともいえ我どころでもある。ヘーゲルは、主語、主觀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、主觀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、「眞なるものは單に実体としてのみならず、同時に主體としても把握され、表わされなければならない」(38) とくらものであり、この主體が(4) 第四の意味における Subjekt である。したがつて主體といわれるべき場合は、實体的な主語、主觀の一一面性を否定し、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く」という事態、それは主語が、主体として生まれ變るという事

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と、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 (つまり認識主義による單に主觀的な区別) 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、思弁的なるもの、概念が把握されるべきなのである。しかしあれわれには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。そこでいつたい何が、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、を示すのかといふことである。この問は命題に即していえば「どうなる。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くだらうか」ということである。そして答える。「その明確な答は繫辭 (コアラ) である」(40) サーバーが指摘するように、繫辭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辭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。じつは繫辭はそれ以上の重要な意義をもつものである。『エンチクロペディイ』に次のような記述がある。「*くである ist*」という繫辭は、外化のうちにおいて自己と同一であるという、概念の本性にもどりへるのである。(41)

たとえば「神は存在である」という命題において、「やあ」は单に「神」と「存在」を表象的に結合するもの

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、「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、帰るべき家族であると表示される住居、それが繫辭である。「神は存在である」「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、繫辭の「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、繫辭においてこのハーモニーが鳴り響いているのである。

思弁的命題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、繫辭の「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、繫辭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。

だから思弁的命題といつても、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。がんばり、「思弁的 (spekulativ)」とは、ヘーゲル獨

自に解された具体的、全体的な事柄のことである。「思

弁的なもの」とは、一般に、思惟された限りの理性的なも

のにはかならない」といわれているように、それは主觀と客觀との統一であり、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」。

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」。

命題形式はしたがって廢棄されなければならない。命題形式の廢棄といつても、命題そのものを否定することではもちろんない。命題がもたらす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廢棄が、單に内容の顧慮によってのみなされてはならない。そうなれ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。「命題の形式が廢棄されること、それは單に直接的なしかた、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」。

命題の形式は、命題の形式に即して廢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完され、ここに命題形式の廢棄が叙述されたことになるのである。兩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、それぞれ形式が廢棄されている。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 $\neg A$ であるが、 $\neg A$ 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。

外面的な廢棄の運動は、単に形式のみ関わるものである。しかし真の廢棄の運動は、内容自身の運動でなければならない。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結合へと発展する、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、そのメントは純粹な概念である。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。こ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 はまや眞の Subjekt になったわけである。

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ある。したがって命題形式の廢棄といつても、なにも外からする必要はない、主体自身がなすことなのである。主体は自ら命題形式の廢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）となるといふべからざつて、この運動は完結する。だから廢棄の運動は、これを裏からみれば、形式の定立の運動であるのである。

## 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引く。「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眞の客觀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、判断は根源的者の根源的分割（die ursprüngliche Teilung）である」。このたば、「判断（Urteil）」の語原的考察が述べられてくるのだが、このやの「判断」を「命

題」に置き換えて読むことができると思われる。<sup>(48)</sup>

上の第一節は、哲学的命題の成立がその出自から語られていくるといつてよい。主語、述語といふ二項は「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ない。それゆえ命題形式の廢棄といつても、この廢棄の運動全体は「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くるのである。

こま概念は命題（判断）において分裂し、区別として示されてくる。「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が、判断の運動の目標である」。ここでいわれる「概念の同一性」を、單なる静的な、形式的な同一性と混同してはならない。形式的同一性は單なるトートロジーである。こま概念の同一性の回復がいわれるとき、それは、單なる、空虚な区別のないところへもどりて行くことではなく、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。

「まことに」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てみると次のようになる。「主語は述語であるところ」とが、さしあたつ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。この矛盾は解消し、一つの結果へと移行しなければならない」。同一性命題はそれ自体、矛盾を即自的にもつている命題である。この矛盾は反対命題の呈示によって明示されるが、この呈示によつ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。したがつ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。

「まことに」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。いわゆる「概念の同一性」と云ふのが明確になる。つまり、概念が自身を展開する際の形が、絶対的形式は「同一性と非同一性との同一性」である。

思弁的叙述は、よりして命題の進展であるが、先にみたように、命題について抽象的な位置にあるのは繫辭である。命題の進展について、繫辭は抽象的、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」をになつてはならないである。繫辭が、よりして眞に内容をもつてゐる、「辩证の形式は没落」<sup>(5)</sup>、「この繫辭の充実によつて判断は推理（Schluß）」<sup>(6)</sup>。『論理学』における「辩证論」は「推理论」よりもやや遅れてあるが、そりやは繫辭は、関接推理における中項、つまり媒概念となり、区別の區一をみながい再び統一するところ繫辭の本性が示せられるのである。

『論理学』は概念の純粹な運動、つまり思惟規定の展開であるが、『精神現象学』においては、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くるとみなれる。したがつて『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ぬが、生を出かんとした経験に即した命題の展開は『精神現象学』ないじだるやう。

意識は個別的、感覺的意識から出発するが、この辯證における命題は、感覺的命題である。感覺的に捉へられた「このもの」について、ケーベルは「今」や「いい」をあげてはいるが、「今は晴である」、「今は夜である」の様々に述語いかひれぬ所へ、「今」は個別ではなく普遍者である、ところ、「いい」も同様である。個別的なものは実は普遍的なものであるが、同時に感覺は「物」を捉える意識、つまり知覚になつてゐる。感覺的命題は知覚の命題「このものは物である」へ移つて、「かし「物」は、多く多とくつよく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）を捉えようとするとかいふかの知覚は悟性へと移つていく。いよいよ悟性命題「物は力である」が成立する。しかし悟性は無限性的運動を捉えられず、悟性命題は行きつまぬ。いよいよこたつて意識はその表象性を離れ、非対象的な实在を表わす

「自己意識的命題」たゞれば、「云なむのは生命やね」

は多くの人を驚かせ、敵意をもたらす、「おまくね」といふ。

「自己意識的命題」たゞれば、「云なむのは生命やね」  
といふ移つてはいられない。——<sup>20</sup>『精神現象学』の「意識」の章を通覽しただけでも、いわゆる諸命題が展開されてくるわけである。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辭も充実されていくのみである。いわゆる絶対論、つまり哲学的意識へ到達したものが、今がやの諸命題の内的意味が把握されるといふことである。

(1) Werke Bd. 3, S. 56.

(2) Werke Bd. 3, S. 56.

(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. たゞく一ヶ所には櫻城

論述區について次の論文がある。  
“Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie”,

20. 上記は外見本體論の書がその上部。

Bd. 2 Jenaer Schriften

Bd. 5 Wissenschaft der Logik I

Bd. 6 Wissenschaft der Logik II

Bd. 7 Rechtsphilosophie

Bd. 8 Enzyklopädie I

8. 一ヶ所のトキメキ本體論は、Bd. 2, 3, 5, 6 である

トキメキ以外は皆、(20) 横町にて記した。

(21) Vgl. Werke Bd. 8, § 6. しかしながら「この單純な命題

(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. 高麗半島の歴史を記した和訳

の翻訳書である、その証據的現象がたしかに小人八ヶ神金  
と題す。この証據的現象がたしかに小人八ヶ神金

(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

Studies 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) 金題より断る連なること、命題が単に個別的事象の  
辨認であることを示す、判断とは既往の普遍性が用ひられ、  
ある個別や特異にてる (Vgl. Werke Bd. 6, S. 305)。  
辨認としての「友人が死んだ」は命題であるが、彼が  
本当に死んだかどうか疑ふして場合、これは判断しない  
(「死」が普遍性のみ)。しかし他の個所では、同様の  
区別なく使ひてねど、本稿によればあたゞ回叡しなはず  
である。

(49) Werke B, 6, S. 309.

(50) ibid., S. 310.

(51) Werke Bd. 5, S. 74. たゞいの際限はトドカヘナ  
期の體裁は別れトシ (Werke Bd. 2, S. 96)。

(52) Werke Bd. 6, S. 350.

(53) ibid., S. 351.

(54) かくがみ もたか・創價大学講師