

ヘーゲル哲学の原理としての観念的矛盾

大西, 正人

(出版者 / Publisher)

法政大学教養部

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

法政大学教養部紀要. 人文科学編 / 法政大学教養部紀要. 人文科学編

(巻 / Volume)

116

(開始ページ / Start Page)

29

(終了ページ / End Page)

53

(発行年 / Year)

2001-02

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00004660>

ヘーゲル哲学の原理としての観念的矛盾

大西 正人

問題の説明、およびその解決のための本論の提案

世界を動かすものは矛盾であるというヘーゲルに対して、たとえばエドゥアルト・フォン・ハルトマンは、そのような説は形式論理学的矛盾律を破壊するから学問的な検討は不可能であると批判した。またトレンデレンブルクは、それは反対対立と矛盾対立の似非学問的混同であると批判した。以来、ヘーゲルのいわゆる「矛盾問題」は、ヘーゲル哲学の学問性をみるうえで焦眉の課題であり続けた⁽¹⁾。

たとえば、この「矛盾問題」という言い方をしているディ・ジョバンニの論⁽²⁾を参考に問題を整理してみると、ヘーゲルの中には、伝統的な矛盾律（無矛盾律）に対する態度として、相反するかにみえる二つの言明の仕方がある。すなわち

① もしもその一方の言明にだけ注意を払うならば、ヘーゲルは、伝統的な矛盾律を完全に否定しているようにみえる。

② しかしそれとは異なる脈絡のテキストもたくさんあるのであって、そこでは、ヘーゲルは、この伝統的な矛盾律を明らかに受け入れて使っている。

ディ・ジョバンニは、ヘーゲル哲学の核心を合理的に解釈するためには、両立しがたくみえる①と②の両者が、それでもなお合理的に両立するのだという証明が不可欠であると考えている。ところで管見によれば、この両立を証明しなければならないという点については、およそ現代的な水準に達した諸解釈の間ではほぼ合意になりつつあるが、しかしそこにはなお証明に必要な決定打が欠けている。その決定打が、本論でこれから説こうとする「観念的矛盾」である。

たとえば、ロバート・ハンナも、ディ・ジョバンニと同様、「ヘーゲルが通常の論理学を取り扱う際の、クリティカルでありかつ等しくコンサパティブな

性格」⁽⁴³⁾ということ述べている。彼は言う。ヘーゲルの見るところ、伝統的な「通常の論理学には、悟性についての気づかれていない存在論的な偏見があるのであって、理性の論理学が可能となる前にまずこの偏見が取り除かれなければならないのである。」⁽⁴⁴⁾「手短かに言えば、ヘーゲル哲学が通常の論理学を哲学的に扱う仕方は、通常論理的な活動よりもより高い位階における活動なのであって、決して通常の論理学と同じレベルで張り合ったりするものではない。」⁽⁴⁵⁾「こうして、[先のディ・ジョバンニの①、②とほぼ対応して]

- ① 適切な意味で存在論的であり正しい意味で哲学的であるためには、いわゆる通常の論理学は消え去らねばならないのである。
- ② しかし、このことは、ヘーゲルが、通常の論理学の有効性と能力をそれと同じレベルに立って否定しているということを意味しはしない。彼が否定しているのはただ、存在論的な適性に対する通常の論理学の暗黙の、それゆえまだ批判に晒されてもいない要求なのである。」⁽⁴⁶⁾

先に言ったとおり、私はこの言い方に基本としては賛成である。しかし、それにはまだ、①と②の両立の証明に必要なはずのものが現在に至るまでなお欠けていて、それがヘーゲルの言う矛盾の観念性に対する洞察だ、というのが本論の主張である⁽⁴⁷⁾。

確かにこれまでも、両者を両立させる試みはあった。古くはK.フィッシャーが、「不可能な矛盾」である「形容矛盾」から、「必然的矛盾」である「主体における矛盾」を区別した⁽⁴⁸⁾。また特にR.クローナーは、「経験的矛盾」から「思弁的矛盾」を区別してその内容を詳しく展開した⁽⁴⁹⁾。近いところでは、M.ヴォルフの「反省論理学的基体」なども両者を両立させる方向にあるだろう⁽⁵⁰⁾。しかしこれらの諸解釈も、解決のために何か耳慣れない新種のカテゴリーを創設し、その中で孤立し佇立してしまったという印象を与えてきた⁽⁵¹⁾。そしてそれというのも、ヘーゲルの矛盾論と観念論を論理的に結びつけたところで、ヘーゲルの矛盾をはっきりと「観念的矛盾」として提示していないためである、というのがここでの立論である。

私は、ヘーゲル弁証法の矛盾は観念的矛盾であるという観点の導入によって、この問題の最終的な決着に向けて前進を試みたいと思っている。

私が主張しているのは、いわゆる弁証法的矛盾が「観念的な」矛盾である、ということである。私はこれにより

- ① 一方では、それが真性の客観的な矛盾（したがって反対対立との混同批

判は当たらない)でありながら、

- ② しかも他方では、形式論理的矛盾律を「破壊」するのではなく(なぜならそれはあくまで「観念的な」矛盾だから)契機として保存するという
こと、
- ③ しかもこの点にこそヘーゲル観念論の要諦がある、ということ在意図している。

③は①と②の総合による賜物である。——なぜこれがヘーゲル観念論の要諦であるかという、ヘーゲルの言う矛盾が観念的なものであるとき、「世界を動かすものは矛盾である」とは、「世界を動かすものは観念的なものである」ということを意味することになるからである。本論はこの点で、ヘーゲルの矛盾論はその観念論と密接な関係にあることを論じ、これを切り離す立場⁽¹²⁾の無理をも指摘することになる。

それでは早速、①と②とが両立することを証明するために、ヘーゲルの言う矛盾が観念的なものであるということを証拠立てていこう。そのための方法として、本論では以下にⅠ～Ⅲの三つのセクションを設けつつ、ヘーゲルの著作から論理学関係を中心に17の引用文ないし引用文群を取り出して、それらについて上記の主張を証拠立てるものだという観点からコメントを付けていくこととする。(なお引用文中の下線による強調は、すべてヘーゲル自身のものである。)

Ⅰ. ヘーゲルの矛盾が観念的なものであるということについて (真正かつ客観的でありながら形式的論理の根拠となる矛盾)

まずこのセクションでは、ヘーゲルの矛盾がつねに、直接的な実在ではなく、観念的なものとして思考されていることを見よう。

- 1 「思弁的なものあるいは肯定的理性的なものは、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。…したがって、この理性的なものは、思想であり抽象的ではあるけれども、単純な、形式的な統一ではなくて、区別された規定の統一であるから、同時に具体的なものである。…思弁的論理学は、単なる悟性論理学を含んでいるから、前者から後者を作り出すのは、わけのないことである。それには前者から弁証法的なものと理性的なものを取り去りさえすればいい。すると思弁的論理学は、普通

の論理学と同じもの、すなわち、有限であるにもかかわらず無限なものと考えられているさまざまな思惟規定を寄せ集めて記録したものになってしまう。」8.176, § 82

まず、「理性的なもの」について、ということつまり真なるものについて、それが「対立した二規定の統一」であって、対立を含まない「単純な形式的な統一」ではないということが述べられている。「矛盾は真理の規則、無矛盾は虚偽の」、という初期の就職テーゼが思い出されるが、ここではさらに、対立した二規定を統一する理性的なものは「思想」であるとも述べられている。この「思想」(ein Gedachtes)には、次の2にみえるように、思考(Denken)によってしか捉ええない観念的(ideell)なものという意味がこもる。つまりここにすでに、真理としての対立の統一が、観念的な思想であって、直接の実在ではないということが出てきていると思われる。——またそれだからこそ、普通の悟性的な論理学が一定の仕方では保存され、全面否定されるわけではないという後半部分の論点も導かれうる。

- 2 「理性的なものの本質は、対立したものを観念的なモメントとして自己のうちを含むことにある。したがってすべて理性的なものは同時に神秘的なものと呼ぶことができるが、しかしこのことはただ、理性的なものは悟性を越えているということの意味するにすぎず、決して思考がそれに到達し理解することができないという意味ではない。」8.179, § 82Zus.

理性的なものが対立した二規定を統一しうるのは、それらが「観念」化されているからである。たとえば、円と四角を互いの端的な否定と解したとき、両者の統一、円い四角は、実在しない。しかしそれについて言うことができる以上、観念的にはある。

このように、矛盾は観念的なものである。だから直接的な実在をしか捉ええない感性にとっては、矛盾は感覚できない隠れたもの、目では見えない「神秘的なもの」と呼ぶこともできる。——「しかしこのことはただ、理性的なものは悟性を越えているということの意味するにすぎ」ない。すなわち今の場合、思考の対象は直接的な感覚を越えているということの意味するにすぎない。

そもそも、色は目で見、音は耳で聞くけれども、矛盾や対立の本質である「否定」や「非」を直接感覚する器官、いわば否定感覚というようなものはない。感性は、白に対する黒という色は見ても、「非白」という色を見ることは

ない。黒が白でない・非白であるというのは、直接感覚された質ではなくて、思考に媒介された判断である。このように或るもの A とその否定、非 A との矛盾の統一は、直接感覚される実在的な質ではなく、観念的なものでしかない。——しかしこの観念的矛盾は、次の 3 にみるように、ものを形あらしめる境界そのものの真相として、この境界によって限界づけられて存在する全ての実在の原理となる。

- 3 「[境界 (Grenze) の概念がもつ] この矛盾は次の点にさっそく現れてくる。すなわち、境界は、或るものが自分に反照する否定として、その中に或るものと他のものという両契機を観念的に含んでいるのである。しかも両契機は、同時に定在の領域においては、区別された契機として、実在的に、質的に区別されて置かれているのである。」 5.136 「境界は、それによって或るものと他のものがありかつないところの媒介である。」 ebd.

「これらの境界は、それが限界するところのものの原理 (Prinzip) である。」
5.138

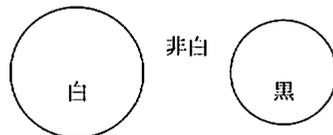
或るもの | 他のもの

或るものと他のもを実在的に区別する原理になっているのは、両者の境界である。しかし、この両者の境界そのものは、両者の境界として、対立する両者を観念的 (ideell) に含む観念的矛盾である。だから、実在的な区別の、あるいは実在的な無矛盾の原理になっているのは、観念的な矛盾である。観念的な矛盾は、実在的な無矛盾をあらしめる原理である。

たとえば、感覚されうる実在的な黒が、白から矛盾なく区別されるのは、黒が白ではないから、非白だからである。しかし、黒を非白として規定し限定する白と非白の境界それ自身は、観念的に白でも非白でもある観念的な矛盾である。黒と白とを実在レベルで矛盾なく区別しているのは、矛盾対立する白と非白とを観念レベルで統一する境界である。このようにして、観念的な統一の矛盾は、実在的な区別の無矛盾をあらしめる原理になっている。

白と非白との境界

ただし、感覚できない観念的な非白との境界はそれ自身観念的であって、目で見えるものではない。



後でみるように、実在的な質の原理として出てきたこうした観念性は、やがて、多くの性質をもちながらも一つであることを失わない「物」の原理へと展開されるべきものである。なぜなら、それぞれが他の性質ではない多数の性質をもちながらそれらを一体化している物自体は、こうした観念的の矛盾であるとみられるからである。たとえば、同じ一つのチョークが、白くかつ硬いというのは、感覚的にみれば何ら矛盾ではない。しかし、感覚では捉えられない否定や非を対象化する思考からすれば、同じ一つのものが白くも硬くもあるというのは、硬さが白さでない以上、白でも非白でもあるという観念的な矛盾である。そして、矛盾対立するものを観念的に一体化するこの観念的の矛盾が統一の原理となつて、物は、たとえば白いものと硬いものとに分裂することもなく、その多数の性質においてもばらばらにならずに一つである。観念性は、統一の原理である。

ところで、非白などの観念的な性質は、感覚されうる黒などの実在的な性質と違って、それら有限な個々の性質の「全て」として無限である。だから伝統的にも、非 A は無限概念と呼ばれてきた。だが、どのような A の規定も非 A を必要とするのだから、「無限」はあらゆる A、あらゆる有限性の原理である。

- 4 「観念性は無限性の質だと言ってよい。」 5.166
 「無限であるものは観念的である。」大論理学初版「観念性」 11.88.

無限なものは、対立する二規定を統一する無限性として、有限なものを超えているから、目では見えない観念的なものである。

ヘーゲルは、「真実在はそれ自身無限なものであって、有限なものによってこれを表現し意識にもたすことができない」(8.95, § 28 Zus.)とも述べている。ここでクザーヌスの *coincidentia oppositorum* の思想、すなわち、無限なものにおいては(有限なものと違って)対立物が一致するという思想が想起される。

そしてこのあと 6 でみるが、この 4 で引き出された無限なものの観念性というテーゼは、ヘーゲルの観念論にとってはその大前提とも言うべき重要な位置を占めている。

- 5 「観念性は実在性の真理態であり、換言すれば、人々が実在性のもとに実体的なもの・真なるものそのものを理解しようとしているとすれば、そのときには観念性が真なる実在性である。つまり、定在なし実在性が自己を観念性へと規定した限りでそうなのである。」大論理学初版「観念性」11.88f.

無限なものは有限なものの真理態であり、その無限なものは観念的なものである。したがって観念性こそ有限な実在の真理態である。この意味では、観念性こそ最も実在的なものであり、有限な実在は無限なものの中で観念化されている。

- 6 「有限なものが観念的であるという命題は観念論を意味する。哲学上の観念論とは、有限者を真なる存在と認めないところに成り立つものにほかならない。いかなる哲学といえども本質的には観念論であり、あるいは少なくとも観念論をその原理としている。…古代や近世の哲学の諸原理、たとえば水だの、物質だの、原子だのといったものも実は思想であり、普遍的なもの、観念的なものであって、直接に存在するような物ではなく、すなわち感覚的個性をもった物ではない。あのタレスの水でさえも直接的な物ではない。というのは、それがたとえ経験的な水であるにしても、それは同時にもう一つの面としてあらゆる他のものの即自性または本質だという意味をもつものだからである。これに対して他の物は自立的な、自分自身の中に根拠をもつものではなく、むしろ他の物、すなわち水によって措定されたものであり、すなわち観念的なものである。先に原理、普遍的なものは観念的なものと呼ばれ、まして概念、理念、精神は観念的なものと呼ばれるべきだといい、したがって個々の感性的な物も原理、概念の中では、いわんや精神の中では観念的なものとして止揚されたものであると言ったが、その場合にも無限者の場合に見たのと同じ二重の面を前以て注意する必要がある。すなわち第一の面は観念的なものこそ具体的なもの、真の存在であるということであり、第二の面はこの具体的なものの契機が観念的なものであり、契機は具体的なものの中で止揚されたものであるということである。」5.172

長々と引用したが、とりあえず「哲学は必然的に観念論である」という（そのどぎつさで）有名なセリフだけでも、そこでの思考の筋道をごく形式的に示しておけば次のようになろう。

- 大前提：(4より)「無限であるものは観念的である」。すなわち、無限なものは、対立する二規定の統一として、目では見えない非感性的なものの、観念的なものである。

- ・小前提：しかるに、哲学は、有限な事物の根源としての無限な存在を探求する営みとして、本質的に無限論である。
- ・結論：それゆえ、哲学は本質的に観念論である。

「無限であるものは観念的である」という4の、特に論理学初版の表現が、ヘーゲルの観念論においてもっている重みがわかる。その意味でも、初版の訳者、寺沢恒信氏が、この表現に寄せているコメントは興味深い。——「彼〔ヘーゲル〕の考えは「無限であるものは観念的である」という命題で代表させることができると思うが、この命題を現代の弁証法的唯物論者はどう受けとめ・またはどう批判すべきか。この命題は、…「哲学は本質的には観念論である」と必然的に結びついている。エンゲルスの『フォイエルバッハ論』第二章における「唯物論」と「観念論」の規定を正しい規定と認めることによって、ヘーゲルがここで与えているような「観念論」の規定を、概念を混乱させるものとして斥けることは容易である。だが斥けるだけでは問題の解決にはならない。問題を解決するには、「質的無限性」・「真無限性」を弁証法的唯物論者はどのように概念的に把握するかを示すことが必要であろう」⁽¹³⁾。

しかし、ヘーゲルのみるところ、その「真無限性」は、対立する二規定の統一であるから、どうしても直接的な実在ではありえず、観念的なものであらねばならなかった。またそれだからこそ、つまり矛盾が直接的な実在ではないからこそ、われわれの日常世界の直接的実在性も全否定を免れ、それを扱う通常の論理にも一定の活動領域があてがわれたのである。これは、ハンナの言うコンサバティブな面に対応するであろう。

次に、ヘーゲルが、矛盾を直接カテゴリー化している場面を取り上げてみよう。

- 7 「自立的な反省規定は、それが他の規定を含み、そのために自立的であるのと同一の観点において、他の規定を排斥するのであるから、それはその自立性の中において自分自身の自立性を自己から排斥しているのである…こうしてそれは矛盾である。」 6.65

消極的なものの排斥としてある積極的なものは、排斥することができるためには排斥される当のものを必要とし排斥してはならないという矛盾である。もとより、他者を排斥するための境界は、他者との境界として、他者を含むとい

う矛盾であり、両者は両者の同一性である境界によって区別されるという矛盾である。

- 8 「積極者は、このような関係の中でのみ意味をもつものであり、したがってその概念の中には消極者そのものが含まれている。」 6.71
「各々はその概念そのものの中に他の規定を含む」 6.73

ここでも、矛盾は「概念」的なものであること、つまり観念的なものであることが言われている。だから次にあるように、ものの概念をつかまない表象には、ものの矛盾はみえない。

- 9 「表象はいたるところで矛盾を内容としてもっているのであるが、この矛盾についての意識はない。」 6.77

矛盾は、感性的な表象には見えない観念的なものである。たとえば、円多角形は、見えているのではなくて、考えられているのである。つまり、無限多角形として。

- 10 「矛盾の解決は二つの主張の同等の正しさを承認することでもなければ、その同等の不正当さを認めることでもない——これは単にいつまでもある矛盾の別の形態にすぎない——そうではなくて、両者の区別の中に両者の相互の否定を見、両者を単に契機として含むような両者の観念性こそ矛盾の解決でなければならない。…この区別された両者の観念性としての存在の中では、矛盾は抽象的に消滅するのではなく、むしろ解消され、宥和される」 5.168

「いわゆる知覚世界の超越論的観念性による〔カントの〕批判的解決は、このいわゆる抗争（Widerstreit）を一種の主観的なものにするという結果を生むにすぎず、したがって当然、抗争はこの主観的なものの中で同一の見かけのまま残るのであり、すなわち以前と同様に未解決のままなのである。アンチノミーの真の解決はただ次の点にのみある。すなわち、二つの規定は対立するものでありながらも同一の概念にとって必然的なものであるから、各自が単独にその一面性において妥当しうるものではなく、むしろ両者はその止揚されたものの中で、すなわちその概念の統一の中でのみ、その真理をもつということである。」 5.217f.

矛盾の解決は、二つの主張の同等の正しさを承認することによって矛盾を小反対対当に還元することでもなければ、その同等の不正当さを認めて矛盾を反

対当に還元することでもない。カントによるアンチノミーの解消は、真の解決ではない。矛盾の真の解決は、矛盾対立する両規定からその単独での実在性を奪い、両者を観念的に一つのものとする¹¹⁾ことである。

そして、両者の観念性によるこの解決は、事物自身をもつ客観的な観念性による解決として、単に「主観的なもの」ではない。なぜなら、いかなる実在的な事物 A も、その対立的な両部分、+A、-A の観念的統一であり、+A や -A を単独で実在させないかぎりでの一つのまとまりある A であるからである。この観念性は、一者としての事物自身もたなければならぬ客観的な観念性なのであって、単に主観的な観念性ではない。したがって、この観念性にこそ帰属する矛盾とその解決も、事物そのものにおける矛盾であり解決であり、単に主観的なものではなくなる。つまり、主観的観念論が主観的矛盾論であるのに対して、客観的観念論は客観的矛盾論である。

II. ものの根拠としての観念的矛盾（観念論の根拠としての観念的矛盾）

このセクションでは、ヘーゲルの言う矛盾が、観念的なものでありながら直接的な実在の根拠として思考されていることをみる。

11 「この不可分性こそ両者の概念である。」5.170

「この区別は両者の別々の独立性を認めるといった区別ではなくて、却って両者を観念的なものとして統一の中に取り入れているような区別である。」5.171

諸部分を単独で実在させないというのが物の不可分な個性性であるが、この個性性は、諸部分を観念的に一つにすることとしての概念である。物は、いわば概念という観念的な接着剤によってはじめて、不可分な一つの個体でありうる。一つの物に対して一つの物が実在するが、その内部（の諸部分）が観念化されているということが、外に対するその物のまとまりある個体としての実在性である。外に向かって実在化することの原理は、その内部に向かっての観念性である。内的観念化が、外的実在化の原理である。

12 「もし実存するものが、その積極的規定の中に同時にその消極的規定を包含し、一方の規定を他方の規定の中で共にもつことができず、すなわちそれ自身の中に矛盾

盾をもつことのできない場合には、その実存するものは生きた統一そのものではなく、矛盾の中で没落するのである。」6.76

どのような事物 A も、その全体を二つの対立する部分、+A と -A に分けることができる。



するとこのとき、A そのものは、観念的には+A でも -A でもあらねばならない。この観念的な矛盾をもつことができなければ、A そのものは、今や独立して実在化した二つの事物へと分裂し消えてしまう。観念において+A でも -A でもあるという矛盾が、A の統一の根拠である。観念的な矛盾は、事物の内面的統一の根拠である。

- 13 「物、主観、または概念は、それぞれ自己の領域の中において自己に反省したところのものとして解消された矛盾であるが、しかしその全領域はまた再び一つの規定された、他と差異するところの領域である。この意味で、この領域は有限的な領域であって、したがってそれは矛盾的な領域と呼ばれる。それで、この有限的領域自身は、それぞれの高次の矛盾を解消するものではない。むしろ、それは高次の領域を自身の根拠としてもつのである。」6.79

「A は A であると同時に非 A であることはできない、と言われている。——この法則は真の思惟法則ではなく、抽象的悟性の法則にすぎない。すでにこの命題の形式そのものがこの命題を否定している。およそ命題というものは、主語と述語との間に、同一のみならず区別をもたなければならないのに、この命題は命題の形式が要求するところを果たしていないからである。」8.237, § 115

自然もそれ自身の観念性を「物」としてもっている。+A でも -A でもある観念性としての A そのもの。A は観念的に+A でも -A でもあるので、対立する部分どうしの統一においても維持されている。しかし、A は B であることにさらに非 A でもあるが、A がそれ自身において A かつ非 A であるのでないかぎり、A は非 A において没落する。A が非 A との統一を根拠としていることは、A は B である、という「命題の形式」において告げられている。B は非 A だから。しかし A がそれ自身において A かつ非 A であるのでないかぎり、A はこうした非 A との統一において没落する。

「AはBである」ということから、Bは非Aであるがゆえに「Aは非Aである」という矛盾を引き出すヘーゲルの議論については、たとえば小論理学の判断論166節を参照すべきである。しかしさらに理解を深めるためには、逆にこうした論法に対するラッセルの批判なども考えてみるべきであろう。このラッセルによる批判は、おそらくわれわれがはじめてヘーゲルの説明を聞いたときに覚えたであろう素朴な疑問や反発を、言語的に研ぎ澄まして理論化したもの、という側面をもっているからである。

すなわち、ヘーゲルによれば、「あらゆる判断のうちには、『個は普遍である』、あるいはもっとはっきり言えば、『主語は述語である』（たとえば『神は絶対的精神である』）という命題が言い表されている」のだが、「もちろん、個と普遍、主語と述語という規定は異なったものなのである」(8.317)。そこで、『SはPである』と言われているが、しかし個であり主語であるところのSは、あくまでも普遍であり述語であるところのPではない、つまり『SはPでない』のである。だからSをPであるとするのは、Sを非Sであるとするに等しい。形式的に言えば、 $S=P$ 、ところが $P=\sim S$ 、ゆえに $S=\sim S$ 。

ヘーゲルのこうした議論に対してラッセルは、これは述定の意味での「である」 'is of predication' と、同一性の意味での「である」 'is of identity' との「おろかで浅はかな混同」であると批判する。つまり『SはPである』と言うときの「である」は、何も別に個性性と普遍性をまったく同一化してしまおうなどというのではなくて、単にある個体Sに普遍的性質Pが帰属するというだけの述定の意味での「である」にすぎない。これとは違って、同じSとPを用いながらも、『SはPでない』と言われるときには、個体Sはあくまでも個体であって単なる普遍的性質ではないという個体としての同一性の意味での「である」である。ラッセルによれば、ヘーゲルは両者を「おろか」にも「混同」した結果、みかけの矛盾が生じたのである⁽⁴⁵⁾。

しかしこのラッセルの批判は、ヘーゲルの意図からすれば的外れである。なぜなら、ヘーゲルはここで両者を無自覚に混同したわけではなく、両者の違いを自覚したうえでしかもなお哲学的な意図を伴って意識的に同一化しようとしているのだからである。すなわち、ヘーゲルがここで言わんとしているのは、『SはPである』の「である」は、通常の論理学に述べられているように述定の意味をもつのはもちろんであるが、さらにそれだけではなくて、哲学的にみたとき同一性の意味をももっているということ（上記の「神は絶対的精神であ

る」という例はこのことの説明である。この例で「絶対的精神」は「神」の単なる外面的な述語であるばかりでなく、神は絶対的精神そのものとして、絶対的精神と同一視されるのである。)、したがって「この明白な事実が普通の論理学の本には少しも述べられていないのは、驚くべき観察の不足である」(ebd.)ということだ。だからこのようなヘーゲルの主張を批判するために必要なことは、「普通の論理学の本」におけるように、『SはPである』と言うときの「である」はただの述定の意味であると前提してかかるのではなくて、述定の意味以外に同一性の意味をももつことはありえないと証明してみせることなのである。

しかしヘーゲルのみるところ、そうした証明は不可能である。ヘーゲルよれば、判断は事物の本質を表すように発展していくべきである。ところが本質とは、事物から切り離しうるような事物の単なる外面的な述語ではない。本質は、事物にとって、本質を欠いては存在できないという意味で事物の存在そのものであり、事物の存在と同一の意味をもつのである。事物の普遍的な本質を述べる『である』は、事物の個体的な存在を述べる『がある』と同一化していく。ここにあるのは、本質的な普遍が個の存在そのものと同一化したものとして個に内在するという意味のプラトンのイデア論であり、本質的規定性を存在と統一するという意味で反カント的な実在論であるが、ラッセルの批判がこうした脈絡をつかみ損なっている以上、それは再批判されねばならない。

こうしたわけで、R. B. ピピンも、ラッセルを批判している。ピピンは述べている。「彼 [ヘーゲル] の主張の全要点は、本質的な規定にとって問題の『である』は、つねに同一性の意味の『である』でなければならないということであり、その意味でまさに上記の点で矛盾が生じるのだということである」⁽¹⁶⁾。

すなわち、PがSの本質であり、その存在と一体化しているとき、『SはPである』の『である』は、もはや単なる外面的述定ではなくて、同一性(化)の意味をもち始める。しかしそうなると、やはりそれは、SとPという個体と普遍として対立しあくまで異なるものの同一性を言うことになる。こうして再び、個体と普遍のどちらからみても、その自己同一的な存在に、対立し異なるものとの同一性という矛盾が食い込んでくる⁽¹⁷⁾。すなわち、ピピンはここで特に言及することをしていないけれども、これを個体の存在からみれば、おのれの個性を否定してそれ自身普遍的な個性性というヘーゲルの「普遍的個

体性」の思想であり、あるいはこれを普遍の方からみれば、おのれの普遍性を否定して個体化するヘーゲルの「具体的普遍」の思想である。

さらにピピンは述べる。「ヘーゲルは本質判断が[単に] 述定的でありうるのをゆるさない」⁽¹⁸⁾。

すなわち、個体の普遍的規定が、単にこの個体を対象とする主観による外面的な述定 (predication) ではなく、かえてこの個体自身による同一化 (identification) であるということ、これもピピンは特に言及していないけれども、「対象自身の自己規定」というヘーゲルの思想である。

ピピンは続ける。「もしもすべての『規定』が単に述定によってのみ起こるなら、問題になっている特殊なもの [すなわち主語となる個体存在そのもの] は、『むきだしの』特殊たらざるをえないのであって、それ自体としては (in itself) 没本質であり、あるいは言い表しようのない、言葉にならないもの、たとえ知られるとしても何か神秘的な『見知り』によってしか知られないものにとどまらなければならない」⁽¹⁹⁾。

ピピンは、引用文中の「それ自体」において、文の後半で明らかなようにカントの物自体を仄めかしているであろう。個体的存在の同一性 (identity) の意味での 'is' と、述定 (predication) の意味での 'is' との区別というラッセルの区別は、「存在 (Sein) は明らかに実在的な述語 (Prädikat) ではない」というカントの「存在」と「述語」の区別と連関する⁽²⁰⁾。カントによれば、述語なしに「対象がある (er ist) という表現によって」⁽²¹⁾ あらわされる『がある』としての「存在は、それ自体としては物あるいは何かの規定の単なる設定 (Position) に他ならない」⁽²²⁾ のであって、それ自体は述語でも述定でもない。対象自体の存在は、その本質を自己規定的に開示しない。だからカントの物自体は、それ『がある』とは言えても、その何『である』かは「言い表しようのない、言葉にならないもの、たとえ知られるとしても何か神秘的な『見知り』によってしか知られないものにとどまらなければならない」とピピンは言うのである。

14 「外的自然に所属するものは矛盾によって没落する。例えばもし金の中に、金もっている比重とは別の比重をもっているものが加えられるならば、そのときは金は金としては没落するにちがいなからう。しかるに精神は矛盾のなかにあっても、したがって苦痛の中にあっても、自己を維持しようという力をもっている。…それゆえに、通常の論理学が精神は矛盾を自己から全面的に排除するものであろうと考

えるとき、その論理学は誤っているのである。むしろあらゆる意識は統一性と分離性とを含んでいる、したがって矛盾を含んでいる。こうして例えば家の表象は私の自我に完全に矛盾するものであり、そしてそれにもかかわらず私の自我によって堪え忍ばれている。」精神哲学 10.26f., § 382Zus.

「精神の概念を他から区別する規定性として特色づけられなければならないものは観念性である。」精神哲学 10.18, § 381Zus.

「私は種類の表象や直観をもっている。それはこの家、等々といったような或る内容である。それらは私の直観であり、私の前に置かれている。しかし私がこの内容を私の内に捉えていないとしたら、そしてそれを単純な、観念的な仕方での内に措定していなかったとしたら、私はそれを表象して私の前に置くことができないであろう。観念性とはこうした外的存在・空間性・時間性・相互外在が止揚されていることを意味する。」宗教哲学 16.87f.

A そのものは、 $+A$ でも $-A$ でもある観念性として、 $+A$ と $-A$ の時間的空間的相互外在を越えたもの、無時空間的なものである。 $+A$ でも $-A$ でもある A そのものは、 $+A$ や $-A$ として時間空間内に局在してはいない。A そのものは、時間的空間的には別物である $+A$ と $-A$ を、その時間的空間的な違いを乗り越えて同一化するのであるから、それ自身は時間的でも空間的でもない同一化作用であり、時間的空間的ならざるものである。赤ん坊の私も今の私も将来の私も私であることをにはかわりないのだとして同一化する私のアイデンティティそのものは、どの特定の時期にも還元されない無時間的なものである⁽²³⁾。自然も、A そのもの、つまり物自体としてはこうした無時空間的観念性であるが、精神はさらに顕在的にこうした観念性である。

Ⅲ. プロセス・運動としての観念的矛盾

この最後のセクションでは、観念的な矛盾の内容を、無限なもののプロセス・運動として取り出す。

15 「観念性は無限性の質だと言ってよい。しかし、本質的に観念性は生成の過程である。」 5.166

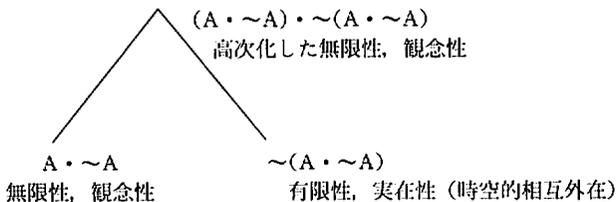
「理念は本質的に過程である。…理念は過程であるから、絶対者を有限と無限、思惟と存在、等々の統一として言い表すのは、しばしば注意したように、誤りである。…そこでは無限なものは有限なものと、主観的なものは客観的なものと、思惟は存在と、単に中和されたものとしてあらわれている。ところが理念の否定的統一

においては、無限なものは有限なものを、思惟は存在を、主観性は客観性を、包括しているのである。」§215

「観念性とは、まず差し当たって止揚された諸規定のもつ性質であるが、諸規定がその中で止揚されるところのものとは区別され、これに対して諸規定がその中で止揚されるところのものは実在的なものとみなされる。しかしこうして、観念的なものは再び契機の一つとなり、実在的なものが他の契機となる。だが観念性とは、観念性と実在性という両規定が等しくただ一者に対してあるということ、またただ一者として妥当するということ、したがってこの一個の観念性が区別されずに実在性であるということ、にはかならない。この意味において、自己意識、精神、神は純粹に自分への無限の関係として観念的なものである。」5.178

総合は単なる中和ではないというのは、ヘーゲルが繰り返し強調するところである。なぜか、ここでその理由を、無限性と有限性の総合について考えてみよう。

無限性とは、有限な A を乗り越えて A でも $\sim A$ でもあることとして、 $A \cdot \sim A$ と記号化できよう。すると、有限性は、その否定、すなわち A でも $\sim A$ でもあることの否定、 $\sim(A \cdot \sim A)$ である。したがって、無限性と有限性の統一は、無限性でも有限性でもあることとして、 $(A \cdot \sim A) \cdot \sim(A \cdot \sim A)$ となる(次図参照)。この統一は、そのかたちをみればそれ自身が無限性、すなわち $X \cdot \sim X$ であり、しかも初めの無限性 $A \cdot \sim A$ をそれ自身の要素として内面化し高次化した無限性である。このように、無限性と有限性の統一は、中和ではなくて、より高次の無限性となる。



同様に、観念性と実在性の統一も、中和ではなくて、より高次の観念性となる。言い換えれば、無限性や観念性は、それ自身の中にある無限性や観念性をただの観念的契機に落として乗り越えていく過程である。——そして、その部分間の対立においても不可分な一者であることを失わない個性は、まさにこのような無限性、観念性の過程である。なぜなら、個体は、部分の個性を契機として含みつつも、その実在的な独立を否定し観念化して乗り越える観念化

の働きであるから。個体の中では、部分の独立した実在は観念化されている。そうでなければ、個体はばらばらに崩壊するであろう。

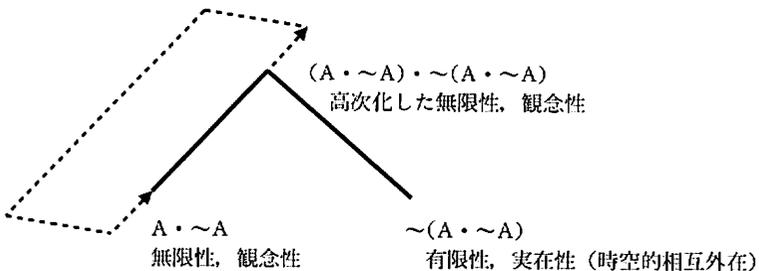
- 16 「いかにして無限者は有限になるかという問いに対する回答は次のようなものでなければならない。すなわちまず最初に無限的であって、後になってはじめて有限的になり、有限性にならなければならないような無限者というものは存在せず、むしろ無限者はそれ自身としてすでに無限であるとともに、有限であるということである。」 5.170

「有限者の無限者からの出現に関しては次のように言わなければならない。すなわち無限者は抽象的統一ととられる場合には、その中に何らの真理ももたず、またそれ自身として存在し得ないものであるから、自分を脱出 (herausgehen) して有限性に至るのだということである。また逆に有限者も、それが空しいものだという同じ理由から無限者の中に入って (hineingehen) 行くのである。あるいはむしろ、無限者は永遠に有限性に向かって脱出して行くものであり、無限者は純粹存在と同様に、それ自身の中にその他者をもつことなしに存在することはないものだと
言った方がよい。」 5.171

「自然物においては当然のことであるが、始めをなす主体と終結をなす実存物 (前者は種子、後者は果実) は二種の異なった個物である。…ところが精神においては違う。精神は意識であり、また自由であるが、それは精神においては始と終とが合致するがゆえにである。」 哲学史 18.41

「また、この発展は外部に向かって、すなわち外面性へと進むのではない。発展の分散は、また内部への進行でもある。すなわち普遍的理念が根底に存続している。また、それが一切を包括するものとして、不変のものとして存続しているのである。哲学的理念のその発展における進行は変化でも、他者になることでもない。むしろ自分の中に入って行くことであり、自分を自分の中に深めることである。」 哲学史 18.46f.

「自己外行, すなわち更に一層規定していくそれぞれの新しい段階はまた自己内行でもあり、より広くなる拡張は同様により高まる集中性である。」 6.570



無限性は、その否定である有限性と結合して無限性である。だから無限性は、つねに自分を否定して外へ出る仕方でも内面化し自分へ還る。つまり無限性は、無時空間的な自分を否定し、時間的空間的な相互外在へと外化して初めて無時空間的な自分へ還る。無時空間的な物自体も、時間的空間的な現象へと外化して初めて無時空間的な物自体である。この時空間的な外化を欠けば、物自体は物自体でなくなる⁽²⁴⁾。——たとえば、無時間的な私のアイデンティティは、時間的な違いを乗り越える働きなのであり、時間的な有限の私を欠いては全くの無である。同様に、無限性の思弁的論理は、有限性の悟性的論理へと外化して初めて無限性の論理へ還る。悟性的論理は思弁的論理のいわば疎外態なのであるが、しかしこの疎外態を欠けば思弁的論理は無である。

- 17 「同一性はその全体であるとともにまたその契機であるのと同様に、区別も全体であるとともにまたそれ自身の契機である。——このことは、反照の本質的な性質とみられるべきであり、あらゆる活動性と自己運動との規定された根拠とみられねばならない。——区別は、同一性と同様、自分を契機に、言い換えれば定立された存在とするのであるが、それは区別と同一性とが、反照として、自己自身への否定の関係であるからである。」6.47

「矛盾はあらゆる運動と生命性の根である。あるものはそれ自身のうちに矛盾をもつただそのかぎりで運動し、衝動と活動をもつのである。」6.75

「生きた個人の中に一個の生命が、すなわち一個の脈が全四肢に搏動しているように、全体の中にも、そのすべての部分の中にも唯一の理念がある。理念の中に現れる全部分とそれらの体系とは、この唯一の理念から生ずる。すべてのこれらの特殊なものは、ただこの一つの生命の鏡であり、模写であるにすぎない。」哲学史 18.47

無限なものは、その全体であるとともに全体の否定、部分であるという矛盾である。言い換えれば、無限なものにおいては、部分の中にその否定、全体がある。部分は、この矛盾によって自分を越え出る自己運動である。これと似て、カントルは、無限集合を有限集合から分かつメルクマールは、無限集合においては全体がその部分に等しいことであると言う。

「C. “すべての有限集合は、それ自身とそのいかなる真部分との間にも対等関係がありえないという性質をもつ。”

この定理は、超限集合に対して成立する次の定理と著しく対照的である：

D. “すべての超限集合 T はそれ自身と対等の関係にある真部分 T1 をも

つ。】⁽²⁵⁾

よく知られている例で、すべての自然数の無限集合は、その部分である偶数の（したがって個数が半分であるはずの）集合と一対一対応し、個数が等しい。

$$1, 2, 3, 4, \dots, n, \dots$$

$$2, 4, 6, 8, \dots, 2n, \dots$$

これは有限集合では起こりえないはずの矛盾である。実際、カントルは、無限集合が含む矛盾を次のように述べている。

「私はあらゆる数のシステムに注目し、これを Ω と書くことにします。…この系列に更に 0 を要素として付け足し、かつこれを筆頭の位置におきますと、系列 Ω' 、すなわち

$$0, 1, 2, 3, \dots, \omega_0, \omega_0 + 1, \dots, \gamma, \dots$$

が得られますが… Ω' は（したがって Ω も）整合的の多者ではありえません。というのは、もし Ω' が整合的だとしますと、 Ω' には、整列集合として、システム Ω のあらゆる数より大きい一つの数 δ が付与されるはずですが、ところがシステム Ω はすべての数を含むものですから、数 δ もシステム Ω の中に現れてきます。そうすると、 δ は δ より大きいこととなるはずで、これは矛盾です。」⁽²⁶⁾

ところでヘーゲルの場合、矛盾対立する「両者の観念性こそ矛盾の解決でなければならぬ」（前出 9）として、矛盾が出現してもたじろがないのであるが、カントルの翻訳者、村田全氏によれば、カントルも同様の態度であったと推測されるという。

「しかし彼 [カントル] には、より根本的なところで事態を楽観し、その「逆理」をもって、集合論の致命的な欠陥とは考えていなかったと見られる節がある。」⁽²⁷⁾

村田氏は、このカントルの態度の原因を、彼の「形而上学的信念」に求めている。

「筆者にはその一つの原因が、カントルの数学を底流していた或る形而上学的信念——集合論を含み更に哲学や神学をも包摂する広大な知的領域に、一種の形而上学的整合性が支配しているという信念——の中にあると思われる。カントルによれば、超限順序数という実無限は人間精神に内在する限りでの実無限であり、それは、客観的自然に内在する実無限と共に、神という絶対的な実無限の中に包摂され、万有の調和の中に置かれるはずのものであったらしい。

これは正に上で触れたライブニッツの予定調和の哲学や、「神は矛盾の一致」という16世紀の数学的哲学者ニコラウス・クサヌスの哲学を思いおこさせるものであり、無限概念の一番の勘どころを神の御手に委ねる考え方というか、もとより現代的意味での「数学」として通用するはずのものではない。しかしまた、これが西欧の形而上学の伝統の中では、ありうべからざる考え方と言えないことも確かである。…筆者自身は、カントルにおける数学と哲学思想のつながりを本質的なものと考え、その、集合論の数学—哲学史における位置を、形而上学的側面も含めて真面目に考えてみることを、今後の課題としている。」⁽²⁸⁾

ところで、現代数学の立場から、カントルの業績は、たとえば次のように評価されている。

「わかってみれば、矛盾でもパラドクスでもない。それは無限集合を特徴付ける基本性質であったのだ。というのは有限集合ではけっしてこういうことは起こらないからである。すべては、有限で成り立つ性質は無限でも成り立つべきであるという思いこみに起因していたということがはっきり認識された、というのが、カントルの業績が革命であり、パラダイムの転換である所以である。後にデデキントは『数とは何であり、何であるべきか』（1888）において、「集合 S が無限集合であるとは、 S との間に1対1対応が存在するような S の真部分集合 T が存在することである。そうでないとき、 S は有限集合である」と定義した。なんと、無限集合の定義が先で、その否定として有限集合が定義されたのである。」⁽²⁹⁾

ヘーゲルも、「両者の観念性こそ矛盾の解決でなければならない」（前出10）として、矛盾は解消するという。しかしそれは、たとえ観念的ではあっても真正で客観的な矛盾であり、「わかってみれば、矛盾でもパラドクスでもない」というのとは違う。つまり、「この区別された両者の観念性としての存在の中では、矛盾は抽象的に消滅するのではなく、むしろ解消され、宥和される」（前出10）のであって、やはり「消滅」ではないのである。

だから、たとえ集合論の無矛盾性は有限的には証明できない（ゲーデル）としても、苦にするには及ばない。この辺の事情を説明するものとして、例えばハンナの次のような見解がある。

「ヘーゲルの弁証法的矛盾は、J.N. フィンドレーが注意したように、いくつかの点で現代の論理学者が“パラドックス”ないしは“アンチノミー”と呼ぶ

ものとたいへん近い。…クワインが指摘したように、このようなパラドックスやアンチノミーは、論理的な理解の限界にありながら、しかもなお論理学にとってある種基礎的なものなのである。これとよく似て、ヘーゲルの矛盾は、悟性の論理学を制限する概念であるにもかかわらず、理性の観点からは存在論的に基礎的なものなのである。」⁽³⁰⁾

しかし「有限で成り立つ性質は無限でも成り立つべきであるという思いこみ」(足立氏)を批判する点では、ヘーゲルも同様であろう。たとえば前出2にもあるように、「理性的なものは悟性的なものを越えている」のである。これはヘーゲルの場合、理性的なものである無限なものにおいては、部分の中に全体があり、部分はこの矛盾によって自分を越え出る自己運動となる、ということの意味するだろう。言い換えれば、無限性は、自分自身が自分自身の要素となり部分となるように高次化する全体である。無限なものは、「自分を契機にし(sich zum Moment machen)」乗り越える全体である。そこで、無限性においては、全体が部分において自己に反照する。ヘーゲルによれば、「このことは、反照の本質的な性質とみられるべきであり、あらゆる活動性と自己運動との規定された根拠とみられねばならない」。

そして、ヘーゲルが、通常の論理学を批判する理由も、まさにその「有限で成り立つ性質は無限でも成り立つべきであるという思いこみ」にあったと言えるだろう。ヘーゲルは、たとえば「SはPである」という命題の形式一つとってみても、通常の論理学がそこにただ個と普遍との間の外面的な述定の関係のみをみるのみで、「個は普遍である」という個と普遍との内面的な矛盾を孕んだ同一化の論理を決してみようとはしない点を批判していた。確かに、有限で成り立つ性質としては、個はあくまでも個であって、普遍ではない。同様に、有限なものの部分は部分にすぎないのであって、全体と等しくはない。ところが無限は、有限とは異なるのである⁽³¹⁾。ヘーゲルによれば、無限なものは観念的である。無限なもののこの観念性は、矛盾対立を合一し、「有限で成り立つ性質は無限でも成り立つべきであるという思い込み」の限界を暴露する。そして実際、その後の論理思想の進展は、通常論理に対するこうしたヘーゲルの批判が、あながち孤立したものでないことを示していると言えよう。

《注》

ヘーゲルからの引用は Suhrkamp 版 (G. W. F. Hegel Werke in zwanzig Bänden, Suhrkamp Verlag) を使用し、その巻数と頁数を本文内に示したが、大論理学初版のみは新しい全集版 (Hegel Gesammelte Werke, Bd. 11, Felix Meiner Verlag) の数字である。

- (1) ヘーゲルの没後から 1960 年代の後半にわたる、この分野の最も包括的的確な概観を与えているのはサーレマインである。また戦後日本の、弁証法的矛盾がどうあらねばならないかという観点のもとになされた論争の詳細が、牧野広義の労作によって辿られる。A. Sarlemijn, *Hegelsche Dialektik*, de Gruyter, 1971, S. 82-95. 牧野広義『弁証法的矛盾の論理構造』文理閣, 1992 年。
- (2) George DiGiovanni, 'Reflection and Contradiction. A Commentary on some Passages of Hegel's Science of Logic', *Hegel-Studien*, Bd. 18, 1973, S. 131f.
- (3) Robert Hanna, 'From an Ontological Point of View: Hegel's Critique of the Common Logic', *Review of Metaphysics* 40, 1986, in: *Hegel Volume II*, edited by D. Lamb, 1998, p. 138.
- (4) Op. cit. p. 139.
- (5) Op. cit. p. 140.
- (6) Op. cit. p. 141. ただし①, ②, と簡条書きに改めたのは大西。
- (7) この事情は、最近のカンの労作によっても変わらないと思われる。Vgl. Soon-Jeon Kang, "Reflexion und Widerspruch", *Hegel-Studien/Beiheft* 41, 1999.
- (8) K. Fischer, *Hegels Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg, 1901, S. 497f.
- (9) R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Bd. 2, J. C. B. Mohr, 1924, S. 319-61.
- (10) 次のものが短くまとまっている。M. Wolff, *Über Hegels Lehre von Widerspruch*, *Hegels Wissenschaft der Logik*, hrsg. v. D. Henrich, Klett-Cotta, 1986, S. 107-128.
- (11) フィッシャーやクローナーに対して、どこで両矛盾の境界線が引けるのかはつきりしないというサーレマインの評を参照。特にクローナーについては、わが国の非常に早い時期の詳細な研究として高橋里美のものがあり、そこでの高橋のクローナーに対する評も参照。またヴォルフについては、最近になってカンが鋭い批判を展開している。A. Sarlemijn, *ibid.*, S. 88f. 高橋里美『全体の立場』, 岩波書店, 1932 年, 369~70 ページ。Soon-Jeon Kang, a.a.O., *bes.* S. 192f. (Fußnote 80)
- (12) たとえばニコライ・ハルトマンや弁証法的唯物論など。ニコライ・ハルトマンは本論が反対する立場にたって述べている。「もしも存在や質や無限性に関するヘーゲルの説が、彼の理性観念論に依存しているならば、それらの説はこの観念論とともにとくに崩壊しているだろうし、今日のわれわれにとって単なる歴史的興味以上のものではなかったろう。実際はしかしヘーゲルの説は、その観念論とは完全に無関係なのである」。同様に弁証法的唯物論も、弁証法的矛盾から観念論を引き剥がそうとするが、これに対しては、弁証法こそヘーゲルの観念論の正体であると看破する L. コレッティの批判がある。「ヘーゲルが絶対的観念論を実現する手段は物質の弁証法である」が、「これらのページについてのレーニンの読みは、基本的な誤解の上に成り立っている。彼は、ヘーゲルが物質を否定し

ているまさにその個所で、ヘーゲルを唯物論的に読もうとしている。「ヘーゲルの議論を繰り返す過程において、エンゲルスと唯物論的弁証法は、自分では観念論と形而上学に反対しているつもりであるが、結局は唯物論と科学に闘争を仕掛けているのである」。コレッティは、あるべき唯物論の原理は弁証法などではなくて古い形而上学の原理でもあった形式論理学的無矛盾律であると言う。彼はこの立場に立って、ヘーゲルの理念の本質を観念的な矛盾に見定めてもいる。ヘーゲルの悪しき思弁の本質を、観念的な矛盾に求める点では、彼も弁証法的唯物論者と変わらない。しかし、観念的でないような矛盾はないのだ、あるいは観念論を招き入れられないような矛盾はないのだ、とみている点で、普通の弁証法的唯物論者より徹底している。彼にとって、観念論でない弁証法的矛盾など幻想なのである。N. Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, 1929, S. 259. L. Colletti, *Marxism and Hegel*, NLB, 1973, pp. 14, 25, 41.

(13) 寺沢恒信訳『ヘーゲル大論理学 I』, 以文社, 563~4 ページ。

(14) ヴォルフは、ヘーゲルの弁証法が、もともとこのようにカントのアンチノミー論を批判的に吟味した結果生まれたものであるという観点から、ヘーゲルが矛盾対立と反対対立とを混同しているというトレンデンプルク以来の混同批判は的外れであると述べている。また実際、カンが詳しく述べているように、ヘーゲルは1809年から11年にかけてのギムナジウム論理学で、両者の違いを三度にわたって際立たせている(4.128f., 4.140f., 4.195)。しかもその対照の仕方は、彼が、反対対立ではなく矛盾対立こそ、事物の観念的一体性が顕在化したものと考えていたことを示しており興味深い。その一つの個所によれば、白と黒などの「反対対立的な規定同士は、相互に対して無関心的であって、各自は、それにとって他方が必然的ではないようなもの、他方がないところでも生ずるようなものとして現象する」(4.129)。たとえば白は、その傍らに必ず黒を伴って存在しているわけではない。しかし、白と非白となるとそうはいかない。たまたま白の傍らに黒はなくても、しかし白か非白でないものが(赤さ、明るさ、硬さ、その他何でもよいが)、すなわち非白が存在するだろう。なぜか? それは、「矛盾対立する両規定の場合、各自はその概念において他方を要求する」(ebd.)から、つまりカンが述べるように各自が「その概念の中に他方を含んでいる」からである。黒の概念はさしあたり白を含んでおらず、白もまた黒を含んではいない。しかし非白は白を含んでおり、白もまた(白は非・非白であるから)非白を含んでいる。だからヘーゲルによれば、単なる反対対立が諸事物間の実在的な相互外在の面を表しているのに対して、矛盾対立は、諸事物の観念的一体性を表現し、事物の内面的統一や同一性をなすものとなるのである。——しかし前に引用3の「境界」概念のところでも述べたように、またその際、図を使って示したように、実在的な黒もその概念においてみれば非白である。すなわち実在的な直接性の根底に観念的な否定性があり、したがって反対対立と矛盾対立も同じレベルで水平的に対立しているのではない。だからヘーゲルは1810/11年の中級用論理学においても、両者を形式的に対立させて切り離してしまわないように注意しているのであり(4.195)、これが1830年の小論理学においては、「肯定概念と否定概念、反対概念と矛盾概念」といった形式論理学による機械的な「種類の枚举」に反対させることにもなる(§ 165.Anm.)。しかしそれは、トレンデンプルクが言うような

- 素朴な混同とは次元が違うのである。Vgl. M. Wolff, a.a.O., S. 115f., Soon-Jeon Kang, a.a.O., S. 121-130, bes. 127f.
- (15) Bertrand Russell, *Our Knowledge of the External World*, A MENTOR BOOK, 1960, p. 38.
- (16) Robert B. Pippin, 'Hegel's metaphysics and the problem of contradiction', (*Journal of the History of Philosophy*, 16, 1978), in "G. W. F. Hegel Critical Assessments" ed. R. Stern, vol. III, p. 393.
- (17) もともと、どのような同一性の中にも差異や対立が含まれているというのがヘーゲルの観点である。ハンナは、この観点をクワインの観点と対応させている。「同一性の分析的性格に対するヘーゲルの批判は、クワインによる分析と総合の二分法に対する批判の重要なパラレルである。しかし、ヘーゲルによる批判の場合、さらに論理的な分析性に対してすら、その総合的性格を指摘している点で、クワインより徹底しているのである。」R. Hanna, op. cit. p. 164.
- (18) Pippin, op. cit. p. 394.
- (19) *ibid.*
- (20) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A598/B626
- (21) a.a.O., A599/B627
- (22) a.a.O., A598/B626
- (23) こうした無時間性の点で、ヘーゲルがものにおける本質を「無時間的に (zeitlos) 過ぎ去った存在」(6.13)と規定し、またそこにアリストテレスの「ト・ティ・エーン・エイナイ (to ti ên einai)」という表現の真意を読み取ろうとしていることについてはピピンを参照。Pippin, op. cit. p. 386.
- (24) ヘーゲルがライプニッツのモナドロジーを批判する際の、ほとんど唯一の論点がこれである。つまり、モナドの観念の統一からいったいいかにして、直接的実在の時空間的な相互外在や数多性がでてくるのか、その点のちゃんとした説明がないと言うのである。Vgl. 5.189. 哲学史講義でも見方はほとんど変わらない。
- (25) カントル『*超限集合論*』, 村田全訳, 共立出版, 20 ページ。
- (26) 同, 124 ページ。
- (27) 同, 174 ページ
- (28) 同, 175~6 ページ。
- (29) 足立恒雄『*無限のパラドクス*』, 講談社, 219~20 ページ。
- (30) R. Hanna, op. cit. pp. 168-9.
- (31) これは、ヘーゲル哲学をそれまでの形而上学の歴史との関係においていかに位置付けるかを探る上で決定的な規定である。周知であり今さらと思われるかもしれないが、事柄は形而上学の中軸をなす「存在」と直結し、本論で取り上げた述定としての存在と同一化としての存在という問題に深くかかわるので、整理しておきたい。すなわち、ヘーゲルによれば、「有限な物の定義は、概念と存在とが異なる」ということであるのに対して、無限なもの、つまり「神の抽象的な定義は、その存在と概念とが非分離的なものであり、不可分なものであるという点に存する」(5.92)。したがってヘーゲルは、無限者においては概念と存在が不可分であるという、カント「以前の形而上学」(8.93, § 27)の洞察、具体的にはアンセルムスによる神の存在論的証明の中に哲学的に非常に重要なものを認めている

(Vgl. 17.523ff.)。そして、これに対する批判理論であるカントーラッセルの線に沿った道具立て、すなわち概念と存在との、述定としての存在と同一性としての存在との、あるいは「である」と「がある」との一面的な分離に対して批判的である。しかしそれでは、ヘーゲルからみて、古い形而上学が、真に無限性の理論でありえたかというそれは違う。ヘーゲルのみるところ、批判哲学が古い形而上学を批判するために前提した分離の観点は、実は、通常論理学的な前提にとらわれた古い形而上学自身から引き継がれた観点だったのであり、両者はこの観点を共有するのである。すなわち、古い形而上学も、「SはPである」という命題を単に外面的な述定の意味にのみ解している。ヘーゲルは言う。「この形而上学は、そもそも、絶対者の認識はそれに述語を与えるという仕方で行われうということ为前提してかかり…絶対的なものを「単なる外面的な」述定 (Beilegung von Prädikaten) によって規定するという形式の正しさを吟味してみるとすらしなかった」(8.94, § 28)。そこに、個と普遍、個性と非個性性として矛盾対立するものの同一化の論理をみない方法の有限性という点では、両者は変わらないというわけである。

(ドイツ哲学・第一教養部兼任講師)