

諸規定の媒介の解消と回復

—ヘーゲル反省論の注釈—

2023 年 3 月 7 日更新

堀永 哲史

目次

凡例	4
0 はじめに	5
0.1 本稿の問題背景と課題.....	5
0.2 反省論とは何か	8
0.3 本稿の構成	12
1 直接性を媒介のなかに位置づける試み.....	15
1.0 本章の導入	15
1.1 仮象章 A 節「本質的なものと非本質的なもの」	16
1.1.1 有論から本質論への移行.....	16
1.1.2 本質的なものと非本質的なもの.....	18
1.1.3 非本質的なものから仮象へ.....	20
1.2 仮象章 B 節「仮象」	23
1.2.1 仮象が持つ二つの性格.....	23
1.2.2 哲学史上の仮象（現象）概念に備わる空無性と所与性.....	27
1.2.3 所与性にとどまる仮象概念を克服するための二つの課題.....	31
1.2.4 課題 1：仮象の空無性と直接性とは本質の規定であることを示すこと	32
1.2.5 課題 2：仮象が本質自身のなかで止揚されていることを示すこと	36
1.2.6 絶対的否定性の三つの局面.....	42
1.2.7 存在の生成と本質の反省.....	46
2 媒介関係から直接性さらにはそれ自身関係である関係項を導出する試み.....	51
2.0 本章の導入	51
2.1 措定する反省	54
2.1.1 通例の意味での反省と反省節での反省との違い.....	54
2.1.2 無から無への運動としての反省.....	56
2.1.3 自分を直接性として構成する反省.....	57
2.1.4 措定する働きとしての反省.....	58
2.1.5 前提する働きとしての反省.....	63
2.1.6 絶対的な突き返しとしての自己充足的な反省.....	65
2.1.7 措定する反省から外的反省への移行.....	66
2.2 外的反省	69
2.2.1 外的反省の有論的な側面.....	69
2.2.2 「外的反省」から「規定する反省」への移行.....	73
2.3 規定する反省	78
2.3.1 措定する反省の措定する働きとの対比から見る規定する反省の条件	78

2.3.2	措定された存在と自己内反省との統一としての反省規定	80
2.3.3	有論の規定性と反省規定との違い	85
2.3.4	我を忘れた反省における統一的反省の喪失	89
2.3.5	反省諸規定は悟性的な相関諸規定であること	92
3	それ自身関係である関係項から媒介関係を回復する試み	97
3.0	本章の導入	97
3.0.1	本章の対象範囲と反省諸規定章と反省節との対応関係	97
3.0.2	反省諸規定章におけるヘーゲルの問題意識と課題	98
3.0.3	本章のおおまかな構成	102
3.1	第一段階（同一性／絶対的区別）	103
3.1.1	同一性	103
3.1.1.1	「A. 同一性」の同一性は単純な自己同一性であること	103
3.1.1.2	媒介された同一性と抽象的同一性	104
3.1.1.3	同一性の絶対的否定ないし区別する働き	105
3.1.1.4	同一性から絶対的区別への移行	108
3.1.2	絶対的区別	109
3.1.2.1	絶対的区別の絶対性とは何か	109
3.1.2.2	絶対的区別から差異性への移行	110
3.2	第二段階（差異性）	112
3.2.1	差異性という関係様式	112
3.2.2	反省節の外的反省と差異性との共通点	114
3.2.3	同等性と不等性の互いへの外的な関係	116
3.2.4	同等性／不等性と外的反省との外在性の解消	117
3.2.5	比較されるもの（異なるもの）自身に同等性や不等性が帰属すること	118
3.3	第三段階（対立①と対立②）と第四段階（対立③）	123
3.3.0	「対立」の一般的な特徴づけ	124
3.3.1	対立①は一つの媒介に依存した対立項の対立様式であること	127
3.3.2	対立②は対立させられる項が対立関係とは無関係な対立様式であること	129
3.3.3	第二段階の対立（対立③）	131
3.3.3.1	対立②から対立③への移行をどう解釈するか	131
3.3.3.2	相反する存立形式としての肯定的なものと否定的なもの	137
3.4	第五段階（矛盾）	141
3.4.1	ヘーゲル矛盾論の議論背景	141
3.4.2	肯定的なものと否定的なものの矛盾	145
3.4.3	日常的な相関諸規定における矛盾	148
3.4.4	矛盾の結果の消極的な面と積極的な面	152

4 おわりに	160
参考文献	165
一次文献	165
二次文献（外国語）	165
二次文献（邦語）	166

凡例

1. G. W. F. ヘーゲル『大論理学』からの引用頁数は、全集版のものと Suhrkamp 版のものを併記する。
例：(L. II., 257; 34) → 全集版 257 頁および Suhrkamp 版 34 頁。
なお、略記号については、巻末の参考文献表を参照。
ただし、有論の初版の頁数は全集版のもののみを記す。
2. G. W. F. ヘーゲル『エンツュクロペディ』（第三版）からの引用はすべて節番号によって示す。
3. G. W. F. ヘーゲル『精神現象学』からの引用頁数は、全集版のものを記す。
4. G. W. F. ヘーゲル『宗教哲学講義』からの引用頁数は、哲学文庫のものを記す。
5. 二次文献のうち邦訳のあるもので、一般に重要文献だとされるものについては、原文の頁数と邦訳の頁数を併記する。
例：(Henrich 1978, 228; 170 頁) → 原文 228 頁および邦訳 170 頁
6. 傍点はすべて原著における強調（隔字体、斜体等）である。
7. 引用文における亀甲括弧〔〕は本稿筆者による補足である。
8. 下線はすべて本稿筆者による強調である。

0 はじめに

0.1 本稿の問題背景と課題

或るもの¹が規定されてその或るもの自身であるということはどのようにして可能だろうか。例えば〈赤さ〉という質もまた或るものであるが、この〈赤さ〉はどのようにしてある赤さ自身なのだろうか。一つには、〈赤さ〉は何らかの特定の規定として直接的に私たちに与えられていると考えることができる。他方で〈赤さ〉は他の色との違いによってはじめてそれ自身として規定されたと考えることもできる。私たちが何かを規定されたものとして捉えるのは、その規定された或るものが他のものと違うからではないだろうか。そうだとすれば、或るものが自らの規定性（それが何であるかという内容）をもつのは、他のものとの関係や媒介のなかで規定されていることによってである。このように捉える見方をかりに〈媒介の立場〉と呼ぶ。

本稿が対象とするヘーゲル哲学は全体としてこうした媒介の立場として特徴づけることができる²。少なくとも『大論理学』の課題の一つが、伝統的な形而上学のなかで対象とされてきた諸カテゴリー³の直接性を批判し、それらを関係ないし媒介のなかに位置づけるものであることは、ヘーゲル研究のなかで共有された理解であろう⁴。そこで、ヘーゲルの『大論理学』の基本的な立場は、〈或るものは他のものとの関係のなかではじめてそれ自身として規定される〉と定

¹ 本稿で「或るもの」と言う場合、物体のことだけを指すのではなく、規定されている何か一般のことを言う。この意味では、諸規定や諸カテゴリーによって規定される対象だけでなく、それら諸規定や諸カテゴリー自身も「或るもの」である。また〈規定されている〉とは〈何かである〉とされることのことである。とりわけヘーゲルの文脈で言えば、〈規定されている〉とは、規定されている当のものが別のものとの関係のなかで限定されることによって特定の内容を持つことである。或るものが規定されるために、他のものとの関係が欠かせないとすれば、諸規定や諸カテゴリーの各々もまた、それ自身であるために、他の規定ないしカテゴリーとの関係を必要とする。

² 例えば『宗教哲学講義』（1827年）では、ヘーゲルがあらゆるものを媒介されたものとして見なしていることが明示されている。「私たちがたんに外的にすぎない仕方を経験的に振るまう場合でさえも、やはり直接的なものはまったく存在しない。媒介を排除して直接性という規定のみが属するようなものは何もない。むしろ直接的なものは媒介されてもいる。そして直接性それ自身が本質的に媒介されている。有限な現実存在は媒介されているものである。どの事物（Ding）もどの個体も媒介されているものである。」（Rph. I., 304）。ここでは「経験的に」つまり日常経験においてさえ、私たちはたんに直接的であるだけのものを見出すことはできないと書かれている。例えば、「父親」は「[子を]産み出すもの」として「直接的なもの」として見なされるが、しかし父親自身もまた「[その親によって]産み出されたもの、したがって媒介されたもの」である（Rph. I., 304）。このようにして何かとして規定されたもの、つまり「有限な現実存在」はすべて媒介なしに直接的に存在することはありえず、媒介されたものであるというヘーゲルの基本的な考え方が示されている。

³ 本稿では、Iber がアリストテレスを引き合いに出しながら言うように、「カテゴリー」を「存在の規定（Seinsbestimmung）」であり、「或るものがどのように存在するもの〔であるか〕（ein Soseiendes von etwas）」を示すものと理解する（Iber 1990, 256）。例えば、「[自己]同一性」というカテゴリーは存在者の自己同一的な在り方の形式を表わす。

⁴ 例えば久保陽一は『『関係』としての存在を『認識の理念』によって根拠づけた、『関係の存在—認識—論』としてヘーゲルの論理学を特徴づける（久保 2013, 61）。また山口は Henrich にしたがって「反省」が『論理学』全体の方法概念を提供していることを指摘しながら（山口 2001, 81）、この反省を「関係の作用」として捉える（山口 2001, 127）。さらに Iber 1990 のコンセプトもまた、思考に対して前もって存在するとされるもの（実体や基体など）を前提とする古い形而上学に対して、『大論理学』をそうした所与のものを関係のなかで再構成する「絶対的關係性の形而上学」として理解することである（vgl. Iber 1990, 19）。そして大河内はよりはっきりと、「そうした全面的な媒介の論理を提供することはヘーゲル論理学そのものの課題であるといえる」（大河内 2016, 258）と述べ、さらにこの文章に付された注のなかで「この媒介の論理を提供しているのは実はこれに先立つ『本質論』の『反省』の概念である」（大河内 2016, 272, 注 11）と指摘している。

式化できるだろう⁵。

しかし、この主張を理解することは、以下の理由からしてそれほど容易なことではない。まず、〈或るものは他のものとの関係のなかではじめてそれ自身として規定される〉という主張は、〈他のものは或るものとの関係のなかではじめてそれ自身として規定される〉という主張とセットになっている。一方で、〈或るものは他のものとの関係のなかではじめてそれ自身として規定される〉とすれば、或るものが自分の規定性を獲得するためには、他のものがあらかじめ在るのでなければならない。他方で、〈他のものは或るものとの関係のなかではじめてそれ自身として規定される〉とすれば、他のものが自分の規定性を獲得するためには、或るものがあらかじめ在るのでなければならない。しかし、あらかじめ在るものは他方への関係なしに在るものであるので、〈或るもの（他のもの）は他のもの（或るもの）との関係のなかではじめてそれ自身として規定される〉という定式に反することになる。そこで、或るものも他のものも各々の他方への関係をつねにすでに内在化して自分の規定性をもっていると理解するとどうだろうか。しかしそうすると、或るものと他のものは〈他方への関係のなかではじめてそれ自身として規定される〉という主張と、それらは〈個々別々にすでに一つの実質的なものである〉という主張とが並存することになる。このように、〈或るもの（他のもの）は他のもの（或るもの）との関係のなかではじめてそれ自身として規定される〉という定式は、或るものと他のものの互いへの関係の面だけでなく、各々の自立性の面をもともなうことになる⁶。或るものと他のものの各々の自立性が残存するかぎり、媒介の立場は媒介から外れたものすなわち所与のものを残すことになる。それでは或るものにせよ他のものにせよ「もの」の規定性を確立させる媒介はどのようにして貫徹することができるのだろうかということが、本稿の問題意識の一つである。

以上では、媒介の立場が抱える一般的な問題を簡単に示した。ヘーゲル自身、こうした問題に対して自覚的であった。ヘーゲルの主眼が直接的なものの媒介を明示化することにあるということは、ヘーゲル研究ではしばしば指摘されることであり本稿もそのように理解する。しかし、ヘーゲルが媒介の論理を明らかにするなかで示すことは、たんなる媒介の明示化だけではない。ヘーゲルは媒介の明示化と同様に、この媒介が必然的に解消され、いわば隠蔽される論理を、つまりこの媒介が媒介項の自立化の論理をも内包していることを示している。このことは、ヘーゲル研究ではあまり強調されていないように見える。しかしヘーゲルが単純な媒介を主張しているわけではないことは、『エンツュクロペディ』でヘーゲルが「直接知」批判をしている箇所にある次の文章で確認できる。

⁵ 『宗教哲学講義』（1827 年）のなかでも、「媒介」は「一方が存在するのはただ他方が存在するかぎりであるという連関」として定式化されている（Rph. I., 91）。先どりして述べるならば、「一方が存在するのはただ他方が存在するかぎりである」という事態は、反省諸規定章の「対立」において成立する（3.3.0）。そこでは、「それゆえ、各々〔対立の両項〕が存在するのはただ各々の非存在が存在するかぎりであり、しかも一つの同一的な関係のなかである。」（L. II., 273; 57）と述べられている。そしてこの「一つの同一的な関係」が「一つの媒介」（L. II., 274; 57）と呼ばかえられる（3.3.1）。ただし対立章の注釈において示されるように、この媒介はまだ不十分であり「矛盾」を経てはじめて十全な媒介が成立する。

⁶ 以上の議論は本稿の最終章で扱うヘーゲルの「矛盾」概念で登場する。先取りして言うならば、本稿で主題にする或るものが媒介的に規定されているという主張は、ヘーゲル的な「矛盾」へと行きつく。

したがって直接知が、つまり他のものとのまた自分自身における自己との媒介を欠いた知があるということは、事実として偽なるものとして示されたのだった。同様に、思考がただ他のものによって媒介された諸規定——有限で制限された〔諸規定〕——に即してのみ進んでいくということ、そして同じく媒介のなかでこの媒介自身が自己を廃棄しないということもまた、事実上非真理として説明されたのであった。しかし一面的な直接性のなかで進んでいくのでもなければ、一面的な媒介のなかで進んでいくのでもない、そのような認識の事実の実例は論理学自身であり哲学全体である。(Enz. §75)

この引用から分かるのは、たしかにヘーゲルは直接性を批判するが、だからと言って媒介性のみを主張するわけではないということである⁷。ヘーゲルはさらに「この媒介自身が自己を廃棄」すること、つまり先に用いた言葉で言えば、媒介が隠蔽される必然性をも説いている。媒介自身が自己を廃棄するとは、媒介がその媒介性を否定して、媒介項の自立性を帰結することである。ヘーゲルにとって、直接性にだけもとづいて論理を進めることも、媒介にだけもとづいて論理を進めることも一面的でしかない。ヘーゲルによれば、これら両面はヘーゲルの「論理学」のなかで実際に展開される。ヘーゲルが示す媒介は、自己から自立的なものをもたらし、自己分裂する必然性をともないながら、自己の統一⁸を維持するような媒介である。

ヘーゲルは『大論理学』の第二巻『本質論』のなかで、「媒介」そのものを主題としながら媒介の解消という問題を浮き彫りにしてもいる。つまりヘーゲルは、ただ直接性を批判して媒介の立場を主張するだけでなく、媒介そのものを批判的に論じてもいる。媒介に立ちふさがる障害は、本稿が扱う箇所では、「非本質的なもの」、「仮象」、「外的反省における直接的なもの」、「反省諸規定」である。これらは媒介からの自立性を帯びているとされるものであり、それゆえせっかく統一したはずの媒介を解消してしまう。ヘーゲルは媒介を批判的に論じることで、媒介の諸問題を浮き彫りにしながら、それらの問題を解決したうえで媒介がどのようにして成立するかを示そうとしてもいる。或るものの規定性に関して媒介の立場をとる場合、この媒介に生じる諸問題を浮き彫りにすることと、それらを解決することは媒介の立場にとって課題となる。そこで本稿の課題は、ヘーゲルがこうした媒介の解消の必然性とその解決すなわち媒介の回復の論理を、どのように示しているかを明らかにすることである。

⁷ 同様の主張は『宗教哲学講義』（1827年）にも見出される。それによれば、「知の直接性も知の媒介もいずれも一面的で抽象的なものである。あたかも一方や他方〔直接性や媒介〕に、それだけで独立に正当性や真理が帰せられるとするような思い込みや前提はここにはない。のちに見ることになるが、真なる思考すなわち概念把握することは、両者〔直接性と媒介〕を自己のうちに統一し両者のうちの一方を排除するようなことはしない。」(Rph. I., 302)。ここでも直接性と媒介とを各々独立に成り立つものとして見なす「思い込み」や「前提」が批判されている。それゆえ、媒介を排除して直接性のみを主張する直接性の立場ももちろんのこと、直接性を排除して媒介のみを主張するだけの単純な媒介の立場も「一面的」なものとして批判される。そのためヘーゲルの媒介主義を理解する際には、直接性から媒介性がかたちづくられていく論理だけではなく、媒介性から直接性がかたちづくられていく論理にも注意しなければならない。

⁸ 本稿で「統一」と言う場合、「統一」とは複数のもの（本稿では基本的には、二つのもの）が内的に関係しあうものとして関係している際の、その関係全体のことを言う。それゆえこの「統一」を示すにはそれらの諸項が各々自身から必然的な仕方では他方との関係を織りなす論理が示されなければならない。のちに述べるように「概念的に統一する」と言われる場合も同様のことが意味されている（2.3.5）。

以上で述べた本稿の問題関心と本稿の課題をいま一度確認しておく。まず本稿の問題関心は、或るものの規定性を確立する媒介はどのようにして貫徹することができるのかというものである。媒介の立場を貫徹するには、或るものの規定性を説明できないことや或るものの無規定性を結果することは避けられるべきことである。そこで本稿の課題は、媒介の立場においてなお媒介性と自立性との分離が生じるという困難に、ヘーゲルがどのような解答を与えているかを明らかにすることである。より簡潔に述べるならば、本稿の課題は統一的媒介（反省）の解消とその回復についての論理を明らかにすることである。先取りしておくならば、一方で統一的反省が解消されるのは、「措定する反省」から「外的反省」への移行および「規定する反省」における自立的な「反省諸規定」の成立によってである。他方で統一的反省が回復されるのは、本稿の最終段階すなわち反省諸規定論の「矛盾」節を読解する箇所（3.4）である。統一的反省の回復は、「矛盾」の積極的な結果である「根拠」とともに明らかにされる。そこにおいてようやく反省論の媒介の論理は一応の決着を見せるだろう。

0.2 反省論とは何か

ヘーゲルの『大論理学』は、第一巻の『有論』（初版が1812年、第二版が1832年）⁹と第二巻の『本質論』（1813年）、そして第三巻の『概念論』（1816年）という三つの領域から成る¹⁰。ヘーゲルは有論と本質論をそれぞれ次のように特徴づけている。一方で、有論は「I. その〔思想の〕直接性における思想についての理論」（Enz. §83）だとされる。他方で、本質論は「II. その〔思想の〕反省と媒介における思想についての理論」（Enz. §83）だとされる。有論のプログラムは、無媒介に直接的であるとされる諸規定の媒介性を明示化することである¹¹。その際に明らかにさ

⁹ 『大論理学』の第一巻、die Lehre vom Sein ないし Seinslogik は日本語では「存在論」と訳されることがある。しかし、日本語の「存在論」は哲学一般のなかでは *Ontologie* のことを言う。ヘーゲル自身は、『大論理学』の Seinslogik と *Ontologie* とを区別している。ヘーゲルによれば、伝統的な形而上学の一部門であった「存在論（*Ontologie*）」は「存在者（*Ens*）一般の本性を探究するとされた。その存在者は存在（*Sein*）と本質（*Wesen*）とを自己のなかに包含している」（L. I., 48; 61）とされる。そして『大論理学』の Seinslogik と *Wesenslogik*（本質論）の二つが、この伝統的な *Ontologie* にとって代わるものとして、ヘーゲルによって位置づけられている（L. I., 49; 61）。つまり『大論理学』の Seinslogik は、ヘーゲルにとっては *Ontologie*（精確に言えば *Ontologie* 批判）の一部を成すにすぎない。このような区別があるため、「存在論」という名称は *Ontologie* にとっておく方がよい。そして、Seinslogik には「有論」という別の訳し方がすでにあるので、本稿では Seinslogik を「有論」と呼ぶ。これに対して伝統的な形而上学の一部門としての *Ontologie* を「存在論」と呼ぶ。

¹⁰ 本稿では、『有論』や『本質論』や『概念論』について言及する際に、これ以降、二重かぎ括弧（『』）をつけない。

¹¹ Iber はこのことをよりはっきりと次のように言う。「有論がもつ機能は、形而上学の存在論的な諸規定（存在、定在、実在性、否定、有限なもの、無限なものなど）をそれらの内在的な否定性と関係性に即して具体的に展開し、そのことによってそれらの諸規定の互いへの『移行』を示して、そしてそれらの諸規定の自立的な存在を仮象〔見かけのもの〕として暴露することである」（Iber 1990, 47）。「自立的な存在」とは直接的な在り方のことである。つまり Iber によれば有論は、存在や定在や実在性そして否定といった直接的な在り方をしているとされる諸規定を、その真相においてむしろ「関係性」のなかにあるものとして示し、そのことによってそれらの直接的な在り方が仮象すなわち見かけ上のものにすぎなかったことを暴露する。また、私は以前、有論の冒頭の質論における無限論を主題にした際に、「質」に着目して、有論における直接性から媒介にいたる論理を「真無限」の成立過程をとおして明らかにした（堀永 2017; 「質」に

れた媒介が「反省」という名のもとで本質論においてはじめて主題化される。そのため本稿は、ヘーゲル『大論理学』のとりわけ反省論における媒介の論理を明らかにすることを目的とする。『大論理学』は総じてもろもろのカテゴリーや諸概念を媒介にもたらし理論と言えらう¹²。そして本質論の「反省」以外にも、とりわけ概念論の推論章が媒介の論理を「推論」の名のもとで展開している。実際、ヘーゲルによれば「推論は自分の諸契機を媒介する循環（Kreislauf）である」（Enz. §181 Anm.）とされる。とは言え、概念論に先立って本質論の反省論が媒介の論理を展開しているので¹³、本稿では反省論における媒介の論理を説明することにし他の箇所については別の機会にゆずる。

反省論の注釈に入る前に、まずは「反省論」とは何かを示しておかなければならない。ヘーゲルは本質論の前半部分で「反省」という概念を主題にしており、その箇所をヘーゲル研究では「反省論（Reflexionslogik）」と呼ぶ。反省論はこれまで多くの研究者によって論じられてきた。そのきっかけとなったのが、1970年代に発表された Henrich の論考である¹⁴。Henrich によれば、『直接性』と、『否定』として把握された『媒介』、『措定する働き』と『前提する働き』、『外的反省』と『規定する働き』、そして最後に『同一性』と『対立』は、形式存在論〔ヘーゲル論理学〕のほとんどいかなる段階を分析するなかでも用いられうる用語であるが、「これらの用語が〔ヘーゲルの〕論理学自身のなかで研究ないし思弁的な展開の対象となる場所」は、「反省論（die Logik der Reflexion）」である（Henrich 1978, 228; 170 頁）。ヘーゲル論理学は、「概念の自己運動」として、最も単純な概念「純粹存在」から始まり、それが内的な展開の原理によって、より複雑な次なる規定へと進んでいくという論述のかたちをとる。Henrich によると、それぞれの段階において、展開の鍵となる「直接性」や「否定」、「媒介」といった術語が、それ自身論述の対象となるのが「反省論」だということである。つまり反省論以外の箇所では、何らかの諸カテゴリーが反省の論理にもとづいて展開されるが、反省論はまさにこの反省の論理そのものを明らかにしている箇所であり、その意味できわめて重要な位置を持つとされる。

それでは「反省論」とは具体的にはどの箇所のことを指すのだろうか。Henrich 1978 が対象にしているのは、本質論の第一部、第一章「仮象」（以下、「仮象章」と呼ぶ）のとりわけ「C. 反省」であり、さらにまた「C. 反省」で主題とされる「反省」概念が導出されるまでの仮象章の「A. 本質的なものと非本質的なもの」と「B. 仮象」である。はっきりと言えることは、Henrich

についてはとくに 25f.)。

¹² 大河内もまた次のように述べている。「そうした全面的な媒介の論理を提供することはヘーゲル論理学そのものの課題であるといえる」（大河内 2016, 258）。

¹³ 大河内もまた次のように述べている。「この媒介の論理を提供しているのは実はこれに先立つ『本質論』の『反省』の概念である」（大河内 2016, 272, 注 11）。

¹⁴ Henrich, Dieter, *Hegels Logik der Reflexion*, in: *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main, 1971; *Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung*, in: *Hegel Studien*. Beiheft 18, 1978. これらのうち Henrich 1971 が初稿であり、Henrich 1978 は書きなおされた新稿である。反省論研究では通例、Henrich 1978 が参照され、本稿も Henrich 1978 に言及する。両者の最も大きな違いは、Henrich 自身が述べているように「外的反省」の位置づけである（Henrich 1978, 229-230 Anm.; 327-328 頁）。その違いとは、外的反省を反省の三段階のなかで余計な補論と見なすか（初稿）、むしろ規定する反省への不可欠な契機と見なすか（新稿）という違いである。この論点について言えば、本稿は「措定する反省」から「外的反省」への移行を必然的な行程として見なすので、新稿と同じ見解をもつ。

は仮象章を対象にしてはいるが、それにつづく第二章「諸本質性ないし反省諸規定」（以下、「反省諸規定章」と呼ぶ）までを対象にはしていないということである。この場合には反省論研究の対象範囲は仮象章であると言えるだろう。

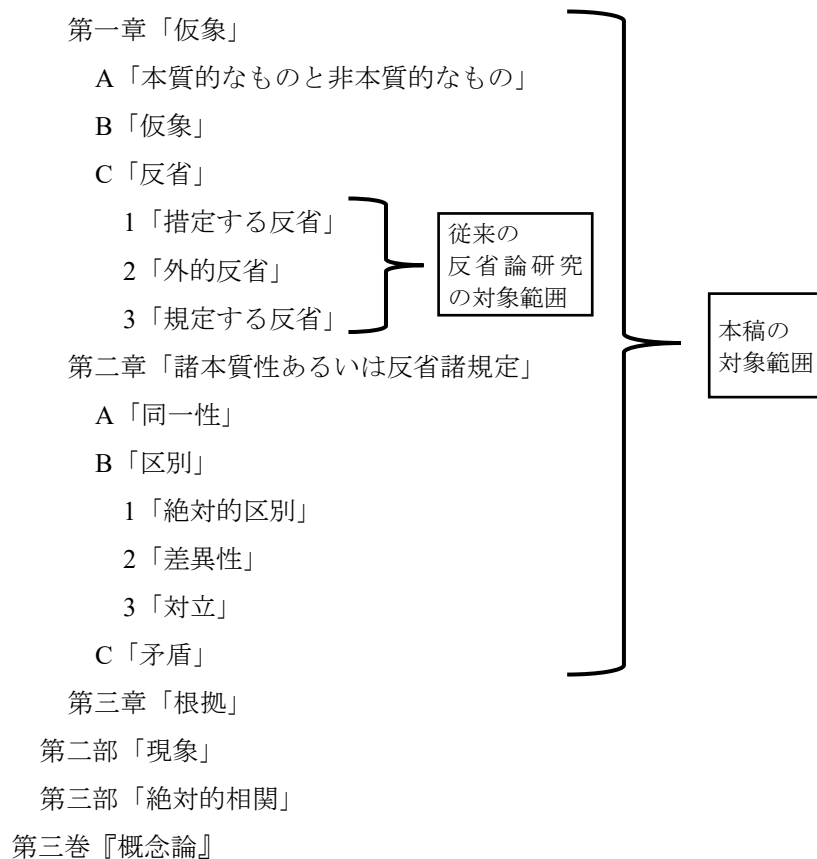
しかし本稿の見立てでは、仮象章では反省はその統一的な性格を失ったままであり、統一的反省が回復されるのは反省諸規定章の「矛盾」の積極的な結果である「根拠」においてである。つまり、仮象章だけでは内容的には反省の論理には決着をつけられていない。そもそもこうしたことは——Henrich を参照する反省論研究が言及することはないが——Henrich 自身がすでに指摘している。Henrich は仮象章の最終段階「規定する反省」において導出される「反省規定」に言及しながら、「これに対して、反省規定のなかでは反省に対する措定された存在の完全な優位が明らかとなるであろう」（Henrich 1978, 296; 281 頁）と述べている。本論で詳しく論じることではあるが、「規定する反省」においては、反省が措定したはずの存在が自立的な性格を獲得することによって、統一的反省が失われたままであることがここでは指摘されている。それゆえ Henrich は、反省論についての注釈を締めくくる最後の段落で次のように言う。「措定された存在の基礎にあったのは、措定する働きである本質の抽象的な同等性であった。この抽象的な同等性はまだ再生〔回復〕されていない。この抽象的な本質概念は、反省が自己に対して外的になってしまったことから帰結した諸結果が支配的でありつづけるかぎり、そうなる〔再生される〕ことはあり得ない。」（Henrich 1978, 303-304; 294 頁）。抽象的な本質概念とは、本稿の言葉で言い直すと「措定する反省」の段階における〈統一的反省〉のことである。「規定する反省」が「我を忘れた反省〔自己の外に出た反省〕（die außer sich gekommene Reflexion）」（L. II., 257; 34）となることで結果として、自立的な反省諸規定が支配的になってしまう。それゆえ統一的反省は再生されないと Henrich は指摘している。Henrich の見解によれば、この「再生」は「根拠」章において試みられるが、結局は本質論の最終的な帰結である「概念の概念」において決着を見るとされる（Henrich 1978, 304; 294 頁）。たしかにヘーゲルの媒介の立場は「概念」としてより一層展開されることになろうが、しかし本論で明らかにするように、「反省」における媒介の論理は、反省諸規定章の「矛盾」の帰結である「根拠」が明らかになることによって一応の決着を見ると考えてよい。

ところで「反省論」と呼ぶからには、「反省」が登場する過程と登場してからその統一的な在り方を失うまでの議論だけでは不十分であろう。むしろ、さらにそこから統一的な在り方を回復するまでの一連の議論を含めたものを「反省論」と呼ぶほうが適切であろう。したがって本稿が「反省論」として対象にする範囲は、「反省」が登場するまでの仮象章 A 節と B 節、「反省」が成立して統一的な在り方を失うまでの仮象章 C 節（反省節）、それから反省が統一的な在り方を回復するまでの反省諸規定章までである。目次で示すと以下のようなになる。

第一巻『有論』

第二巻『本質論』

第一部「それ自身における反省としての本質」



本稿は上に示した範囲をヘーゲルの「反省論」として理解する。そして本稿は前節で示した問題関心と課題を考慮しながら反省論を注釈する。ヘーゲルが所与性を批判し、所与を前提としない媒介の論理を確立しようとしているということは、すでに述べたようにおそらくほとんどのヘーゲル研究者が共有することであろう。それゆえ、本稿と先行研究で大枠の理解が異なるということはないだろう。とは言え、ヘーゲルが媒介の立場を主張しようとしていることはヘーゲルのテキストを見れば字面から分かることであって、肝心なことはその論理を解釈し納得できる議論として再構成することである。こうした解釈や再構成に関しては、本論で言及するように反省論研究のなかでもさまざまな違いがある。そこで本稿は、前節で示した一般的な問題関心からくる課題とは別に、ヘーゲル研究としての課題ももつ。その課題とは、解釈上の諸問題に対して可能なかぎり整合的な解釈を示すということである。

ここで本稿の全体的な解釈の方向性を示しておきたい。それは、本稿で主題的に論じる「本質」「絶対的否定性」「反省」「反省諸規定」といった思考諸規定を、たんに思考にのみ該当する諸規定としてではなく存在の諸規定としても理解する、というものである。ところで「反省」という概念は、日常的な用法からしても、人間の思考の働きの一つとして理解されうる。ヘーゲルの「反省」概念も、カントやフィヒテ由来の「自己意識」の働きとして解釈されることもある。実際、Quante が指摘するように、「反省」構造を持つ「本質」概念が「フィヒテによって展開された自己意識のモデル」(Quante 2018, 289) に大きな影響を受けていることは明らかであろう。

また Longuenesse はより明確に「本質」概念をカントの統覚モデルから解釈しようとする。Longuenesse の見立てによると、「〔ヘーゲルの〕論理学における存在〔有論〕から本質〔本質論〕への移行」は、「カントのコペルニクスの転回」に相当し、「それ自体としては反省されることのない存在の諸カテゴリーのなかにつねにすでにあったもの、すなわち存在のあらゆる規定のなかで働いている思考の運動のうちに向かうことないしそれを思い出すこと」(Longuenesse 2007, 83) だとされる。つまり、非媒介的で直接的な諸規定としての有論の諸カテゴリーにおいて明示化されていなかった思考の働きそのものが、本質論において「反省」として主題になるとされる。

ところがヘーゲル論理学はヘーゲルの主張するところでは「意識の対立からの解放」(L. I., 33; 43) の段階にある。意識の対立とは、意識と対象との二元論のことであり、そこにとどまるかぎりでは、思考諸規定もまたたんに意識の働きの諸形式でしかなく、対象それ自体の諸規定ではないということになる。これに対して、ヘーゲル論理学はこうした「意識の対立」から免れているとされる。そのかぎりでは、「本質」や「絶対的否定性」、「反省」そして「反省諸規定」といった本質論で扱われる諸規定も、存在の諸規定でもある思考諸規定として理解する必要があるだろう¹⁵。

0.3 本稿の構成

本稿は前節で示した対象範囲を注釈していく。それゆえ、本稿の構成もヘーゲルの論述に沿って展開していく。本稿は以下のように3つの章からなる。

1 章は、有論から本質論への移行と、本質論冒頭の仮象章の「A. 本質的なものと非本質的なもの」(以下、「A 節」と呼ぶ)と「B. 仮象」(以下、「B 節」と呼ぶ)を対象にする。まず有論から本質論への移行のなかで示されるのは、無媒介な直接性がその真相において媒介のなかではじめて成り立つことが有論全体を通して明示化されるということである。ただし、このことによって直接性が完全に媒介の構造のなかに位置づけられるわけではない。本質論の A 節と B 節では、「非本質的なもの」と「仮象」が有論的な直接性の残滓(「存在の残滓」として、媒介である「本質」に対立する。A 節から B 節にかけて示されるのは、これら有論の残滓を本質のなかに位置づけ、本質が媒介から独立したものを残さないような純粋な媒介としての「反省」であることを明らかにすることである。

2 章は「C. 反省」(以下、「反省節」と呼ぶ)を対象にする。1 章のプログラムが直接性を媒介性のなかに位置づけることであったとすれば、2 章のプログラムは媒介性から直接性ないし自立性を導出することである。さしあたり反省は統一的反省である(「2.1 措定する反省」)。しかしこの反省は、直接的なものとそれに対する外的反省とに二重化される(「2.2 外的反省」)。この

¹⁵ ヘーゲルが言う「反省」が通常の人間の思考作用としての反省であるだけでなく、「反省一般」とあるという点については 2.1.1 でより詳しく論じる。また私は別稿にて、カントの「超越論的真理」概念とヘーゲル判断論を参照しながら、ヘーゲル論理学における思考と存在との同一性を論じた(堀永 2022)。

ことによって、統一的反省は、その統一的な在り方を失う。この外的反省も批判され、反省は最終的に、自分から自立的な反省諸規定を規定する反省となる（「2.3 規定する反省」）。この自立的な反省諸規定は、それ自身関係であるような自立的な諸規定である。有論的な直接性がたんに関係を欠いた端的な自立性であったのに対して、反省諸規定の自立性は他のものへの関係を内在化した自立性である。こうして本質論特有の諸規定すなわち相関諸規定と、それらが備える本質論特有の自立性とが導出される。

3章は反省諸規定章を対象とする。反省諸規定章で論じられる反省諸規定は「同一性」や「差異性」や「対立」などを指す。これら反省諸規定は、或るものがそれ自身として規定されているために備えていなければならない関係様式である。ここで言う「或るもの」とは、いわゆる外的世界に実在する物体のことだけを指すのではなく、規定されている何か一般のことを指すので〈全体と諸部分〉や〈原因と結果〉といった思考諸規定や、さらにまた反省諸規定そのものも含まれる。それゆえ Iber が指摘するように、反省諸規定章は「反省諸規定を諸規定の諸関係として、また諸関係の諸規定として分析する」（Iber 1990, 19）。つまり反省諸規定章では、一方で、さしあたり互いに対して無関係である反省諸規定自身の相互関係が問題になるとともに、或るものをそれ自身として規定される際の基礎的な関係のカテゴリーである反省諸規定がどのような関係様式であるかを明らかにすることも問題となっている。或るものの規定性にともなう関係様式は、「同一性」だけでも「差異性」だけでも不十分であり「対立」にまで先鋭化される。

「対立」は〈或るもの（他のもの）は他のもの（或るもの）との関係のなかではじめて規定される〉という定式として表現できる。この定式における或るものと他のものの両者の関係は、たんに異なる（差異性）というのではなく、互いに対して固有の他のものであるという関係性（対立）にまで先鋭化されている。つまり対立関係のもとでは、〈或るものと他のものは各々の固有の他のものとの否定的な関係のなかではじめて規定される〉ことになる。或るものと他のものが対立関係のもとで、各々は固有の他のものではないというようにして規定されるのだとすれば、各々の固有の他のものは前提されていなければならない。つまり対立は、それ自体で存立するものとして前提される「肯定的なもの」と、そうでない方のものとして肯定的なものへの否定的な関係に依存した「否定的なもの」との関係である。しかし一方で、肯定的なものはただ自立的なものであるだけでなく対立の項でもある。というのは肯定的なものは否定的なものでないものとして、それ自身否定的なものの否定的なものであることで肯定的なもの自身だからである。また他方で、否定的なものはただ非自立的なものであるだけでなく、それ自身で自立的な規定すなわち実質的な規定でもある。というのは、否定的なものは肯定的なものに対して在るものであり、肯定的なものを排斥するものだからである。肯定的なものと否定的なものがもつ各々のこうした二面性が「矛盾」として指摘される。この「矛盾」は、肯定的なものと否定的なものが各々自身であるとともにただちに各々自身でないものであるという両規定の解消を結果する。しかしまた「矛盾」には、むしろ肯定的なものと否定的なものが、自らを解消しながら他方の規定へと移行し、さらにその他方の規定が解消することで自己へと還帰するという媒介の面もある。肯定的なものと否定的なものが成り立つこの循環的な媒介が明らかになることで、媒介を分断する

自立性と他のものへの関係（非自立性）が統一的に把握されることになる。ここにおいて1章から始まる媒介の議論が統一的反省を回復し、反省論における媒介の論理は一応の決着を見せる。

1 直接性を媒介のなかに位置づける試み¹⁶

1.0 本章の導入

1 章では、有論から本質論への移行の概要を示し、それから仮象章の A 節と B 節の注釈を行う。本章は以下のように構成される。まず有論から本質論への移行を概観し、有論の諸規定を総括する統一的な媒介構造そのものが「本質」と呼ばれることを確認する (1.1.1)。しかしこの移行によって、媒介が完成されるわけではない。というのは、本質論の冒頭では依然として、媒介から独立したものすなわち「存在の残滓」がまだ残されているからである。この媒介から独立したものが「非本質的なもの」と「仮象」である。非本質的なものは本質的なものではないものであり、それゆえそれ自体で存立するものである (1.1.2)。

さらにこの非本質的なものがそれ自体では存立できず、本質的なものにおいてはじめて存立できるものとして明らかになると、この非本質的なものは「仮象」と言い直され、本質的なものも「本質」と言い直される (1.1.3)。しかしヘーゲルは仮象のなかに自分だけでは存立できないという「空無性」ないし非自立性ととともに、「直接性」つまり本質からの自立性という二つの性格を見る (1.2.1)。仮象が非自立的でありながら自立的であるという事態を、ヘーゲルは哲学史上の「仮象」または「現象」概念を引き合いに出して説明する (1.2.2)。一般的にも哲学的にも仮象は本質から分離したものとして考えられてきた。しかし仮象を本質から切り離して語ることは、仮象に本質からの自立性を与えることを意味する。ヘーゲルはそうではなく仮象を本質の媒介構造のなかに取り込む。そこで、示されるべき課題が二つ挙げられる (1.2.3)。まずなされるのは、空無性と直接性という仮象の二つの規定がまさに本質自身の規定であることを示すことである (1.2.4)。というのは、仮象の二つの規定が本質自身の規定ではないとしたら、仮象は本質の及ばない固有の規定をもっていることになり、それゆえ仮象は本質から自立したものになってしまうからである。ただしヘーゲルは仮象の二つの規定が本質自身の規定であることを示すことによって、本質と仮象の完全な同一性を主張しているわけではない。もし本質と仮象がたんに同一でしかないのだとすれば、本質と仮象という概念はともに意味をなさなくなるだろう。そこで次に、ヘーゲルは仮象が媒介のプロセスである本質のなかの一つのアスペクトにすぎないことをも示す (1.2.5)。このように本質が仮象に自己を引き下げながら自己 (統一的媒介) を維持するのは、本質が「絶対的否定性」だからである。そこで、この絶対的否定性の構造が示されなければならない (1.2.6)。最後に、このようにして仮象を自らの媒介構造に位置づけた本質が「反省」と呼ばれることになる (1.2.7)。

本章でとくに主張したいのは、仮象に対する本質の優位である。ヘーゲルの主張は一見すると、「本質と仮象の同一性」という言葉で表現できるように見える。たしかにヘーゲル自身も「本質は仮象である」とか「仮象は本質である」と述べている。しかし丁寧に読み解くと、後者の「仮象は本質である」という場合には、例えば「仮象は存在という規定性のなかにある本質自身である」(L. II., 248; 22) というように、「存在という規定性」つまり〈直接性というアスペクトのもとでの〉という但し書きがついている。本稿がこのことから読みとるのは、あくまで仮象は本質

¹⁶ 本章の議論は堀永 2019 として論文化したものである。

のなかの一つのアスペクトとしてしか意味をもたないということ、そして「すべては仮象である」や「すべては現象である」という一元論は主張できないということである（とりわけ 1.2.6 を参照）。

1.1 仮象章 A 節「本質的なものと非本質的なもの」

1.1.1 有論から本質論への移行

本質論は有論につづく巻である。そして「本質」という概念は有論の全行程の結果として登場する。本節では、本質論を論じるために、有論から本質論への移行を略述し、そして本質が「媒介」として登場することを明らかにする。

まず有論と本質論との違いを示しておく。有論とは直接性の領域である (Enz. §83)。有論の諸規定は一般に直接性という性格を帯びている。この直接性 (Unmittelbarkeit) が意味するのは一般には無媒介性のことであり、したがって直接性は媒介性に対立する規定と考えてよい¹⁷。これに対して、本質論は反省ないし媒介の領域である (Enz. §83)。つまり本質論で扱われる諸規定は、それ自身が他のものへの関係を含んでいるような規定である。例えば、有論の「定在 (Dasein)」という規定を用いて、「或るものが現にある (Etwas ist da)」という文を作る。この場合、或るものの直接性しか言われていない。これに対して、本質論の「結果 (Wirkung)」という規定を用いて、「或るものは結果である (Etwas ist eine Wirkung)」という文を作る。この文では、或るもの以外のものについては何も言われていないが、しかし「或るものが結果である」ということだけで、或るものが或るものとは別の何らかの原因によってもたらされたものであり、しかもその原因への関係を含んでいることが含意されている。このように有論の諸カテゴリーと本質論の諸カテゴリーは、無媒介な直接性と他のものへの関係性という点で性格が異なっている。

有論の叙述で示されたのは、他の何ものにも媒介されることなく、それだけで直接的に存在するとされる諸規定が、その真相においてその直接性という在り方を否定される、ということである。例えば、有論の定在章の有限なものと無限なものは、さしあたり他方のものとは関係なしに「自分だけで (für sich) 存立する質的なもの」(L. I., 109; 131) とされ、「各々の他のものなしにも完全なもの」(L. I., 109-110; 131) として見なされる。ここでの無限なものとは、量的に無際限なもののことではなく、伝統的に「神」に対して述語づけられてきた自己完結的なもののことである¹⁸。それゆえ無限なものは有限なものなしに自分だけで意味をもつものとされる。有限なも

¹⁷ ただしのちに明らかになるように、ヘーゲルにとっては直接性は媒介性の一つのアスペクトとして媒介性のなかに位置づけられたり、媒介性から直接性が導出されたりすることになるので、直接性は媒介性とまったく相いれない規定であるわけではない。

¹⁸ A. W. Moore は、その著『無限』のなかで古代から現代に至るまでの「無限」に関する議論史を扱っている。そのなかで Moore は無限概念を「数学的無限」と「形而上学的無限」とに区別する (A. W. Moore 2001, 1-2)。Moore はそれぞれの無限を次のように特徴づける。まず数学的無限には、「無制約性 (boundlessness)、無際限性 (endlessness)、無制限性 (unlimitedness)、計り知れなさ (immeasurability)」(A. W. Moore 2001, 1) といった性格が帰属する。つまり数学的無限が意味するのは、「その無限の一定の部分が与えられた場合、常にそれ以上のものが存在するということ」あるいは「いかなる指定可能な量よりも大きいということ」である (A. W. Moore 2001, 1)。他方で形而上学的無限には、「完結性 (completeness)、全体性 (wholeness)、

のもまた、直接的に存在するものと見なされる。しかし有限なものも無限なものも、互いへの関係のなかではじめて自分自身の意味をもつ。有限なものも無限なものは、その真相において他方なしには在りえないという「媒介」(L. I., 133; 161) のなかで捉え直される。この有限なものも無限なものの媒介構造が明示化されることによって、両者の直接性という性格が否定される¹⁹。有論では、このように直接的な諸規定がその真相において媒介関係のもとで成り立っていることが、有論の全行程を通して示される。

したがって有論のプログラムは、その全行程を通して直接性という性格を帯びた諸規定の媒介を明示化することである。そして、有論で最終的に明らかにされるのは次のことである。すなわち「存在の真理は、こうして絶対的に止揚された直接性として直接的であることである」(L. I. (A), 232)。つまり無媒介な直接性を表わす「存在」は、その真相において「絶対的に止揚された直接性」すなわち自分の無媒介性を否定して、媒介のなかに自己を位置づける直接性だとされる²⁰。有論全体を通して媒介が示されたことで、この媒介は有論の諸規定のすべてに通底する媒介であり、この媒介そのものは変わることはない自己同等的なものである。ヘーゲルは、このような「純粋な自己同源性としての、つまり単一の直接性としての媒介」(L. I. (A), 231) を「本質」(L. I. (A), 232) と呼ぶ。つまり、有論の諸規定は各々の直接性が否定されることによって、つねに生成消滅を繰り返していくが、そのなかでも各々の諸規定において示される「媒介」構造そのものは不変のものである。したがって有論の諸規定全体をつらぬく統一的媒介それ自体はもはや可変的ではなく、「自己同等」的なものとしてそれ自体で存立する。こうしたものが「本質」と呼ばれる。しかしそれ自体で存立するものとは、それ自身は他のものとの関係を通して媒介されていないものである。このことによって媒介そのものは直接的なものに反転してしまう。

統一性(unity)、普遍性(universality)、絶対性(absoluteness)、完全性(perfection)、自己充足性(self-sufficiency)、自律性(autonomy)」(A. W. Moore 2001, 1) といった性格が帰属する。Moore のこの区別がヘーゲル自身に完全に当てはまるわけではないし、ましてや「ヘーゲルは形而上学的無限に味方して、無限についての数学的な概念をはっきりと斥けた」(A. W. Moore 2001, 99) という Moore の見解は、ヘーゲルが数学的無限を軽視し、またたんに形而上学的無限を引き継いだだけであるという誤解を生じさせかねない。ただ本稿ではヘーゲルの無限概念を詳述することは目的ではないので、このことにはこれ以上立ち入らない。本稿で「無限なもの」について言及するかぎりでは、Moore の言う「形而上学的無限」の意味で理解してよい。つまり「無限なもの」とは自分だけで完全なもののことである。これに対して「有限なもの」は自分だけでは不完全なものである。

¹⁹ 私は有論の質論における無限論について堀永 2017 で詳細に論じた。有限なものも無限なものの「媒介」の成立については 6 章を参照。

²⁰ 「止揚すること (Aufheben)」は「保存する、保持する (aufbewahren, erhalten)」という意味とともに、「中止させる、終わらせる (aufhören lassen, ein Ende machen)」という意味をもつ (L. I., 94; 114)。つまり自己を止揚することによって、そのものは「直接性」を失うのだが、しかしそのことによって「無に帰せしめられているのではなく」(L. I., 94; 114)、「媒介されたもの (Vermitteltes)」(L. I., 94; 113) となり、全体 (媒介) の契機として保存されている。一見、「無化する」とか「抹消する」といったような語で言い換えられようようにおもえる事態にも、ヘーゲルが「止揚する」という語を用いるのは、何かが否定されることは、その何かがまったく失われることを意味するのではなく、その何かが何らかの関係のなかで否定的に維持されることを意味すると、ヘーゲルが理解しているからであろう。例えば、〈X が自己を止揚する〉と言われる場合は、その X が自己の自立した在り方を否定して、より包括的なプロセスのなかに自分を位置づけることを言う。また〈X が Y を止揚する〉と言われる場合は、その X が Y の自立した在り方を否定して、Y を X 自身の媒介構造のなかに位置づけることを言う。ただし「止揚する」は、文脈次第では「中止させる、終わらせる」という消極的な意味の方にアクセントが置かれている場合もある。そのことがはっきりしている場合には「廃棄する」という訳語を当てる。

媒介そのものが直接的なものに反転してしまうこの事態はどのように理解すればよいだろうか。私の理解では、このような事態は、あらゆるものはその成立において媒介的であるとする媒介一元論とも呼べるものを主張した場合に、その媒介そのものの成立を問わず、媒介それ自体を直接的な前提にしてしまう、このような見方に相当すると考えられる。つまりこれは、つねに動的であるはずの媒介を、実体化してしまうことである。A. Schubert の表現を借りれば、このようにあらゆるものの成立を可能にするものとして実体化した媒介は、「最高の存在」(A. Schubert 1985, 54) と呼ばれるものに相当する。しかし、このように媒介そのものを実体化して直接的な前提とすることは、媒介そのものから媒介されるものどもを切り離すことであり、そのことによって媒介そのものから媒介の働きを奪うことである。ヘーゲルは、このように媒介の働きが失われた本質を「本質的なもの」と呼び、他方でその本質から切り離されたものを「非本質的なもの」と呼び、これらを批判する。A. Schubert が言うように、本来であれば「[...] 運動そのものは端的に直接的なものであるとは、言われえないと言われてはならない」(A. Schubert 1985, 54)。ここで言う「運動」とは本稿で言う「媒介」のことである。つまり、A. Schubert が言うのは、媒介そのものを端的に直接的なものとして前提してはならないということである²¹。ヘーゲルが「本質的なもの」と「非本質的なもの」についての議論をとおして批判するのは、このように媒介そのものが直接的なものとして前提されてしまう事態である。

日常的な意味でも「本質」は、多様な在り方のなかで変わらない一つの原理のようなものと考えられているだろう。この際、「本質」とはそれ自体で存立するものであり、多様な在り方から異なるものと見なされる。しかしこのことによって、本質の媒介としての働きが損なわれる。本質は多様な在り方とは独立のものとして見なされ、それとともに多様な在り方も本質とは独立のものとして見なされる。こうして本質と多様な在り方はともに、互いから切り離された直接的なものとなる。この意味での本質と多様な在り方がそれぞれ、本質論冒頭で登場する「本質的なもの」と「非本質的なもの」に当たる。ここから問題となるのは、本質がどのようにして自分から独立したもの（非本質的なもの・仮象）を自分の媒介構造のなかに位置づけるかである。

1.1.2 本質的なものと非本質的なもの

本質は「媒介」として登場するが、まだ自分から独立したものを一切持たない純粋な媒介ではない。日常的にも本質は、本質でないものとは無関係に独立したものとして見なされるだろう。本質が本質でないものと無関係に独立したものだということは、裏を返せば、本質でないものもまた本質から無関係に独立したものだということである。このように、素朴な意味での本質はまだ十全な媒介としては規定されていない。本節では、こうした本質と本質でないものが、ふたたび有論的な他性の関係に陥っていることを見ていく。

本質はたんなる媒介としては有論の直接的な諸規定の否定である。それゆえ、ヘーゲルは本質を「存在の領域一般の否定」(L. II., 245; 18) と言う。つまり、本質は存在でない。別言すると、

²¹ A. Schubert は自らが批判する「運動そのものは端的に直接的なものである」という見解を Marcuse に帰している (A. Schubert 1985, 54)。

媒介は直接性ではない。しかしそうすると「本質は、自分がそこから生じてきた [...] ところのものとしての直接性を自己に対して持つ」(L. II., 245; 18) ことになる。「直接性を自己に対して持つ」とは、〈直接性を自分でないものとして対立させる〉という意味である。その由来からすれば、本質は、存在の直接性が他のものとの関係のなかではじめて成り立つことが有論全体をとおして明らかにされることで示された媒介のことであった。しかし直接性の否定でしかない媒介としては、本質は直接性でないものとして直接性から分離してしまう。Henrich が言うように、「本質概念が存在をどのように含むこともできるかが明らかでないかぎり、当然、本質概念が他性という関係のなかで存在に対立することはまったくもって避けられない」(Henrich 1978, 236; 182 頁)。有論で示されたのは、有論の諸規定が媒介すなわち本質を結果するということである。しかし、そのことだけでは媒介すなわち本質がどのようにして直接性すなわち存在を自己のうちに位置づけるのかは明らかでない。このことが明らかにされないかぎり、本質は「他性という関係」すなわち自分から独立した他のものとの関係のもとにある。仮象章 A 節と B 節は、本質概念が「存在の残滓」である非本質的なものや仮象をどのように自分の媒介構造のなかに位置づけることができるかを示す箇所である。

こうして本質はさしあたり存在から切り離された別のものとしてある。この他性の関係のなかでは、存在だけでなく本質自身もまた「存在する直接的な本質」(L. II., 245; 18) だとされる。というのは、本質もまた存在から切り離されて端的に存立しているからである。本質も他のもの(存在)なしに自分だけで存立するものであるかぎりでは、直接的なものである。本質は存在から区別された固定的な規定に引き下げられ、そのことによって媒介という本質の動的な性格は失われる。本質と存在のこうした相互外在的な関係のなかでは、本質は「本質的なもの」と呼ばれ、本質に対立する存在は「非本質的なもの」と呼ばれる (L. II., 245; 18)。存在の自己止揚から本質概念が導出されるときには、存在と本質は部分と全体の関係のように、いわば〈縦の関係〉にあった。つまり、存在は本質によって、言い換えると直接性は媒介によってはじめて存立するので、存在(直接性)に対する本質(媒介)の優位という関係があった。しかし本質が存在から切り離され、そのことによって存在も本質から独立することによって、本質と存在との関係はいわば〈横の関係〉に変わってしまう。つまり、本質的なものと非本質的なものは、互いから独立したものであり、各々は自分だけで存立することになる。このかぎりでは本質的なものと非本質的なものとの間には「価値」の優劣がなく、両者は「等しい価値」(L. II., 245; 18) をもつとされる。この価値とは、いま述べた〈縦の関係〉における存在論的な身分のことである。〈縦の関係〉における本質と存在とでは本質によってはじめて存在が存立できるという意味で本質の方が存在論的な身分が高い。しかし両者の価値が等しいことは存在論的な身分に違いがないことを意味する。

このように等しい価値のもとで互いへの他性の関係のなかにある本質的なものと非本質的なものは、「定在の領域」(L. II., 245; 18) へと逆戻りしている、とヘーゲルは指摘する。定在の領域とは、有論の第一部「規定性(質)」、第一章「定在」のことを指す。この「定在」は有論の直接性を象徴する箇所である。つまりここで本質論の議論は有論の領域に逆戻りし、諸規定の直接

性と、それにもなう諸規定の相互外在性が再び現われている。「相互外在性」は〈互いに対して外的である在り方〉のことであるが、これは有論に特徴的な関係様式である。実際、ヘーゲルは「存在の領域は存在する直接性ないし外在性の領域である」(L. II., 367; 183) と述べている。

「存在する直接性」とは無媒介な直接性のことである。無媒介な直接性が「外在性」ともなうのは、無媒介に直接的なものどもは互いへの関係なしにそれ自体で存立するものとされるので、それらは相互に外在的な関係しかもたないことになるからである。

このように本質が存在と相互外在的になって有論の構図に逆戻りしてしまうのは、ヘーゲルの見立てでは本質がまだ「否定性」を自分のものとしていないからである。ここでの「否定性」とは或るものと他のものとを区別しながら、そのことによって両者を関係づけるような働きである。しかしここで、本質的なものと非本質的なものとが区別されるのは「外的な措定作用」(L. II., 245; 18) あるいは「第三者に属する分離」(L. II., 245; 18) によってである。つまり、本質でも存在でもない外的な主観が、一方を本質的なものとして措定し、他方を本質的なものではない非本質的なものとして措定するとされる。それゆえ、本質的なものと非本質的なものは互いへの関係を自分自身においてもつわけではない。本質から否定の働きを取り去るかぎり、本質が何であるかは本質自身によって決まるのではない。というのは、何を何と区別して、どちらを「本質的なもの」または「非本質的なもの」とするのかは、第三者に委ねられているからである。そうすると、何が本質的なものであるか、また非本質的なものであるかは、両者を区別する第三者の観点によって変わってしまうことになる。ヘーゲルの言葉で言えば、「それゆえ同一の内容が一方では本質的なものと見なされ、他方では非本質的なものと見なされる」(L. II., 245; 19)。例えば、人間にとって本質的なものは何かを問われた場合、人間にとって本質的なものを「理性」と見なし、「感情」を非本質的なものと見なす人もいれば、その反対に「感情」を本質的なものと見なし、「理性」を非本質的なものと見なす人もいるだろう。

このような本質的なものはもはや媒介の働きではなく、外的に固定化された内容である。それとともに存在もまた、有論の全過程を通して明らかになったはずの自己否定の面を失い、たんなる直接性に戻っている。

1.1.3 非本質的なものから仮象へ

前節では、本質的なものと非本質的なものとが互いから独立したものであること、それゆえ有論的な他性の関係に逆戻りしてしまっていること、その際、外的な観点によって区別されており、本質自身に否定の働きが帰せられているわけではないことを明らかにした。本節では、本質が実際にはそれ自身否定の働きであること明らかにする。このことによって、非本質的なものが本質に依存している面が明らかになる。

振り返ると媒介である本質は、存在が自己を止揚し、つまり自らの無媒介性を否定し関係のなかに位置づけることである。そのかぎりでは、本質は存在と切り離されておらず、しかも本質は外的な第三者によって措定されたものでもなく、存在自身の自己止揚の結果である。このことをヘーゲルは次のように言う。

本質は存在自身であるが、ただし他のものとして規定されているにすぎないのではなく、直接的な存在としてもまた直接的な否定としても、つまり他在にとりつかれている否定としても自己を止揚してしまっている存在である。(L. II., 245-246; 19)

この引用は、本質が何でないかを述べている文章であるので、まずはその否定される〈何〉から説明する。否定されるのは、本質が「他のものとして規定されている」こと、「直接的な存在」であること、「直接的な否定」であること、「他在にとりつかれている否定」であること、である。ここで言われる「他のもの」や「直接的な存在」はすでに述べた有論的な直接的な在り方を意味する。このような直接的な在り方が、媒介としての本質にとって否定されるべきものであることはすでに述べた。それでは「直接的な否定」や「他在にとりつかれている否定」とは何だろうか。

「直接的な否定」や「他在にとりつかれている否定」とは、或る直接的なものと他の直接的なものとを前提したうえで、それらの間に生じる否定のことである。例えば目の前にある異なる色を見て、〈一方の色は他方の色でない〉といった場合の〈ない〉である。このような否定は一般的な意味での「否定」であろう。この場合、直接的な存在が前提されたうえで、そのあとに否定が付加されるかたちになるため、この否定は直接的な存在（先の例では異なる色）にとって内在的ではなく外在的である。例えば、ある色を単純に橙色とその他に区別するか、それとも橙色のなかでもさらにその他の橙色と異なる赤橙色と見なすかで当該の色の規定が変わるように、外的な第三者がどの色をどの色でないと見なすかによって、その色の規定のされ方が変わってくる。こうした否定の様式が「直接的な否定」や「他在にとりつかれている否定」とヘーゲルが呼ぶものである。

しかし有論では存在の諸規定は、その真相においてその直接性を否定されるのであった。そこで明らかにされたのは、各規定は、自らが何であるか規定されているために、つねにすでに他のものとの内的な否定関係を含んでいるということである。したがって存在は「直接的な存在としてもまた直接的な否定としても、つまり他在にとりつかれている否定としても自己を止揚してしまっている」。ここで、「自己を止揚する」とは、有論的な規定が、「直接的な否定」であることや「他在にとりつかれている否定」であることを否定して、他のものへの否定関係を自らのうちに内在化すること、言い換えると自分を媒介のなかに位置づけることを言う。これをヘーゲルの言い回しで言えば、存在は、直接的な否定（第一の否定）としての自己を否定する否定の否定である。ヘーゲルが論じてきた有論の帰結からすれば、存在の否定の否定によって本質が結果するのであって、第三者が存在から本質を分離することによって本質概念が形成されるのではない。存在が直接的な否定としての自己を否定するということは、それとともに、存在が自己の媒介された在り方（否定の否定）を明らかにすることである。存在自身が直接的な否定としての自己を否定した結果として、媒介すなわち本質が明らかにされる。

このことからヘーゲルは、「本質は [...] 存在の絶対的否定性である」(L. II., 245; 19) と言う。「絶対的否定性」は、後に詳しく論じる (1.2.6) が、ここではさしあたり〈自己に否定的に関係

する否定」のことに捉えればよい。ここでは、存在が直接的な否定としての自己を否定すること、つまり否定を否定することが「存在の絶対的否定性」と呼ばれているものである。第一の否定のように外的な他のものに対する否定は、相対的な否定でしかない。これに対して存在の否定の否定は、他のものに対する否定ではなく、自己（直接的な否定）に対する否定であり、この意味で「絶対的」と言われる²²。このことは、存在が自己を止揚するなかで自らが媒介に依存した在り方であるという自分本来の規定に一致するということ、そしてこの本来の媒介した在り方が本質である。「存在の真理〔真相〕は本質である」（L. II., 241; 13）という本質論冒頭の一文はこの意味で理解されなければならない。つまり、存在の本来の規定は媒介的な在り方である。

ただしここで重要なのは、存在の自己止揚のプロセスと媒介のプロセスとしての本質とが別のものではないということである。存在の自己止揚は、媒介のプロセスの成立と同じ事態を消極的な側面から表わした言葉である。こうして存在自身の自己止揚つまり無媒介な直接性の否定が、同時に本質すなわち媒介構造の登場をも意味する。ここで示されているのは、Iber が言うように、「存在がもはや自立的ではなく、ただなお存在の自己止揚の結果すなわち本質への関係のなかでだけ明らかにされるということ」（Iber 1990, 65）である。つまり存在は、自分だけで規定されているのではなく、本質という媒介構造のなかでのみ規定されている。したがって直接的であるとされる存在は、本質的なものから独立した非本質的なものではなく、ただ本質のもとでのみ存立することのできるものである。このように自立性を失った存在は「仮象」と呼び直される。このことをヘーゲルは次のように言う。

それゆえ存在あるいは定在は、本質であるのとは別のものとして自己を維持しているのではなく、そして本質からなお区別された直接的なものは、たんに非本質的な定在であるのではなく、自体的かつ対自的に空無な直接的なものである。この直接的なものはたんに非本質（Unwesen）、仮象（Schein）であるにすぎない。（L. II., 246; 19）

存在と本質とがそれぞれ直接的な否定であるかぎりでは、各々は直接的にそれ自体で存立するとされる。しかしこれまでの議論で明らかにされたのは、「存在あるいは定在」は「本質」に対する自立的な「他のもの」としてあるのではなく、それ自身が自らの直接性を止揚ないし否定するものだということである。このことからヘーゲルは「存在あるいは定在」を「自体的かつ対自的に空無な直接的なもの」と呼んでいる。まず「自体的かつ対自的に」という副詞は、ヘーゲル特有の術語として理解に苦しむところがあるものの、ここでは〈それ自体で独立に〉と理解してよいだろう。次に「空無な」という形容詞は、〈それ自体では存立できないこと〉を意味する。これまで議論してきたように、存在は、他でもない自らの自己止揚の結果として（それ自体で独立に）、本質という媒介構造においてしか在りえないもの（空無なもの）として、自らを位置づけなおした。このような意味で、ヘーゲルは「存在あるいは定在」を「自体的かつ対自的に空無

²² このような「絶対的」についてのヘーゲル的な用法は、例えば「絶対的区別」の「絶対的」の場合でも確認できる（3.1.2.1）。

な直接的なもの」と呼んでいる。

このような空無な直接的なものが「非本質的なもの」から「非本質」または「仮象」と呼びなおされている。Iber が言うように、この〈空無性〉と〈直接性〉という二つの性格が「仮象」という概念を特徴づける (vgl. Iber 1990, 67)。この空無性に関して重要なことは、空無なものとしての存在あるいは定在 (仮象) は、Iber が言うように「まったく存在しないもの (was es gar nicht gibt) と同じものではない」(Iber 1990, 67) ということである²³。仮象とは、それ自体で存立するのではなく、本質のなかで本質の一つのアスペクトとして存在するものであり、このことが〈空無性〉の意味するところである。

ところで Iber は、ドイツ語の日常表現での「仮象 (Schein)」という言葉に二義性があることを指摘している。一方で、Schein は「たんにそのように見える (es scheint bloß so)」、や「たんにあたかも...のように見える (bloß so scheinen als ob)」という「根本的な錯覚 (思い違い)」の意味で用いられる (Iber 1990, 68)。他方で、Schein は「太陽が照る (die Sonne scheint)」のように「現われる (zum Vorschein kommen)」の意味でも用いられる (Iber 1990, 68)。Iber によれば、「ヘーゲルは“Schein”という言葉のこの二義性を深い意味で利用している」(Iber 1990, 68)。

しかし仮象章の文脈では、「根本的な錯覚 (思い違い)」という前者の意味での Schein を考慮に入れる必要はないだろう。というのは、仮象章では人間の主観に由来する偶然的な錯覚は問題になっていないからである。ここで問題になっているのは、むしろ本質が必然的にともなう仮象である。そこで、ヘーゲルの言う仮象がもつ空無性と直接性を「現われる」という意味でのみ説明すると以下のように言える。仮象が自分だけでは存立できない空無なものであるにもかかわらず、なお直接性を帯びているのは、仮象が「現われ」という意味をもつからである。「太陽が照る場合、私たちに当たるのはただ太陽の光だけであって太陽自身ではない」(Iber 1990, 68) と言われるように、太陽の光ないし照り (仮象) は太陽自身 (本質) ではなく、太陽自身のもとでのみ存立できるものである (空無性) が、しかし太陽の光ないし照りこそ私たちに直接的に与えられるものである (直接性)。このように仮象は空無性と直接性の二面性を備えている。ところが、本質という媒介構造のうちに有論的な直接性を止揚していくヘーゲルの試みはここで終わらない。仮象の二つの性格のうち直接性という面は、やはり仮象を本質から自立的なものにするように見える。そこで以降では、本質的なものと非本質的なものに代わって、本質が仮象をどのようにして自分の媒介構造のなかに位置づけるかが問題となる。

1.2 仮象章 B 節「仮象」

1.2.1 仮象が持つ二つの性格

本質的なものに対する非本質的なものは、本質的なものと並存しているかぎりでは、本質的なものと「等しい価値」(L. II., 245; 18) をもち、同じだけの自立性をもっていた。しかし、いまやそ

²³ 『エンツュクロペディ』の補遺でも次のように書かれている。「ところでしかし、この仮象はまったく存在しないのでも、無であるのでもなく、止揚されたものとしての存在である」(Enz. §112 Z.)。

の非本質的なものである「存在あるいは定在」は、本質からの自立性を失い「空無なもの」であることが明らかになっている。このことによって本質と存在との有論的な他性の関係は解消されてはいるが、それでも「存在あるいは定在」は「なお本質から区別された直接的なもの」（先のブロック引用）である。非本質的なものが自立性を失って「空無なもの」とされながらも、いまだ「直接的なもの」である場合、これが「仮象」と呼ばれる。本節は、仮象が空無性と直接性という二つの性格を帯びていることをテキストから確認する。

ヘーゲルは仮象の空無性を次のように言う。

存在は仮象である。仮象の存在は、ただ存在が止揚されてあることに、つまり自分の空無性にある。この空無性を存在がもつのは本質のなかでであって、存在の空無性の外には、つまり本質の外には仮象はない。仮象は否定的なものとして措定された否定的なものである。

(L. II., 246; 19)

仮象の在り方は、有論における或るものや他のもののように直接的に自分だけで存立するという在り方ではない。存在が自己を止揚することで仮象となるのだから、存在が止揚されて在ることが仮象の在り方である。そして仮象はそれ自体では存立できないので、仮象の存在は「本質のなかで」のみ成り立つのであり、つまり本質に依存している。それゆえ本質の外には仮象は在りえない。仮象はあくまでも本質のなかでのみ語られうるのであって、本質と仮象とを切り離して各々独立したものとして語ることはできない。日常的にも、「現われ」や「見かけ」といった言葉を用いる場合、その「現われ」や「見かけ」はそれらの元となる本質的な何か背後にあることを示唆しており、その本質的な何か背後にあるからこそ「現われ」や「見かけ」が成り立つ。このように「仮象」という概念は、つねに本質的な何かを示唆しており、そしてその本質的な何かそのものではなく、またその何かのもとでのみ存立するという否定的な性格を帯びている。こうして仮象は、他のものとの外的な関係のなかではじめて否定的なものとなるような直接的な存在ではなく、徹頭徹尾「否定的なもの」でしかないものとして、すなわち空無なものとして本質のなかに「措定」されている。以上のことから、仮象がもつ二つの性格のうち一方の「空無性」が意味するのは、〈本質（媒介）なしに、自分だけではそれ自身として規定されえない〉という消極的な側面であることが明らかになった。

しかしヘーゲルからすると、仮象はまだ本質の媒介のもとに完全に位置づけなおされているわけではない。仮象はまだ「本質に依存しない直接的な側面」をもつように「見え」、また「本質の他のもの一般」であるように「見える (scheinen)」とヘーゲルは言う (L. II., 246; 19)。そのため、「仮象は存在の領域のうちでなお残っている残余のすべてである」(L. II., 246; 19) だとされる。

以上のように仮象には、本質のなかで止揚されて在るという面（空無性の面）と、それにもかかわらず本質から独立したものであるように見える面（直接性の面）という二つの側面がある。ただし、仮象の直接性は有論的な意味での無媒介な直接性ではない。ヘーゲルは、以下の引用の

ように、仮象の直接性を「反省した直接性（die reflektierte Unmittelbarkeit）」（L. II., 246; 20）だと言う。

この「反省した直接性」は、Henrich が「直接性」概念についての「意味のずれ」（Henrich 1978, 248）を見出す箇所である。Henrich によると、有論（とくにその始元である純粹存在）の「直接性」と本質論冒頭で登場するこの「反省した直接性」とでは、意味にずれが生じているとされる。本稿ではこうした「意味のずれ」説をとらないが、まずはこの説がどのようなものなのかを手短かに紹介する。Henrich が言う「意味のずれ」の意味を理解することは難しいが、少なくともそれは、同じ言葉を別の意味で用いているというヘーゲルに対してしばしば指摘されるような「同音異義（Homonymie）」（Henrich 1978, 249）のことではない、と Henrich 自身が述べている²⁴。むしろ Henrich はヘーゲルによる意味のずれが「十分に動機づけられて行われている」（Henrich 1978, 248）ことを認める。Henrich の論拠はより複雑なヘーゲル解釈に根差している。Henrich が「意味のずれ」を見てとるのは、反省した直接性の登場が「演繹的な論理の強制性をもって」行われるのでも、「これまで知られていなかった諸性質を示すとともに、経験的概念の意味を拡張するように強いることのできる強制力のある適用事例を発見することにもとづいて」行われるのでもないという点にある（Henrich 1978, 248）。「演繹的な論理の強制性をもって」行われるのではないというのは、ヘーゲル流の概念の自己展開によって「反省した直接性」が導出されるのではないということである。他方で後者の点については、例えば「ジェンダー」について、伝統的にはシスジェンダーの「女性」と「男性」という二つの性のみが想定されていたが、実際には「トランスジェンダー」や「ノンバイナリー」といった、これまでシスジェンダーによって設定されてきた枠にはまらない人々が存在し、また存在してきたことが知られることで、昨今では「ジェンダー」の意味が変化してきた事例などを想定できるだろう。ただしいづれにしても、Henrich が「意味のずれ」として指摘する事態は、ヘーゲル的な概念の必然的な導出によって生じることで、経験的な新しい気づきによって意味が拡張されることでもない。

Henrich が「意味のずれ」を見てとるのは、Henrich が有論の始原の直接性を本質論の論理から完全に分離するからであろう。実際、同じ文脈で Henrich は「自己同等性としての自己関係についての議論は有論の領域ではもともと本質論におけるのとはまったく別の地位をもつ」（Henrich 1978, 248）と言い、さらに自らの始原論についての論文を指示する（Henrich 1978, 249 Anm.）。その論文で主張されるのはまさに「純粹存在の論理」と「反省の論理」との明確な「区別」である（Henrich 1971, 79-80）。これに対して本稿は、注で示すように、純粹存在も本来的には「反省」にもとづく理解するので、Henrich が言う「意味のずれ」も認めない²⁵。本稿の理解では、有論

²⁴ 例えば川瀬は、いま私たちが議論している箇所を指示しているわけではないが、ヘーゲル論理学の個別の「移行の論理」のなかに、「言葉の多義性を利用したレトリック」や「ダジャレ」によって議論が展開されている箇所があると指摘している（川瀬 2021, 106）。ダジャレとはまさに「同音異義」を利用した言葉遊びのことである。川瀬が念頭においている箇所がどこであるのかは分からないが、少なくとも Henrich は有論的な直接性から反省した直接性への移行の論理における「意味のずれ」を、そうしたダジャレとは見なしていない。

²⁵ 私は以前、有論（とりわけ質論）の論理と本質論の反省の論理が異なりつつも、しかし前者は本来的には後者を動力源にしていることを、堀永 2017, 37 注 12 で指摘した。

的な直接性は、存在の自己止揚の帰結として、「反省した直接性」として再規定される。ここにあるのは、「直接性」が「反省」の帰結として明示的になっているのか（反省した直接性）、そうでないのか（有論的な直接性）という違いのみであって、それらの間に架橋不可能な区別も、それにとまなう「意味のずれ」もない。

それではヘーゲルのテキストに戻って、「反省した直接性」の内実を明らかにしよう。ヘーゲルは「反省した直接性」について次のように言う。

反省した直接性はただ直接性の否定を媒介してのみあり、そして反省した直接性は、その媒介に対しては非定在の直接性という空虚な規定に他ならない。（L. II., 246; 20）

反省した直接性が「ただ直接性の否定を媒介してのみある」と言われているのは、有論の諸規定の直接的な在り方が否定されて媒介的な在り方に再規定されたことで反省した直接性が登場するというその由来である。ここで重要なのは、或るものの在り方が直接的な在り方から他のものとの媒介関係のなかに位置づけなおされるとしても、それはあくまで或るものの存在様式だという点である。つまり、或るものは〈他のものでない〉という否定によってしか表現できないのではなく、〈或るものは他のものでないものとして或るもの自身である〉というように、積極的に存立しもある。ところでヘーゲルは〈或るものは或るものである〉という自己との一致や自己同等性を「直接性」として理解する²⁶。私の理解では、自己との一致が直接性と言われるのは、その一致点においては媒介のプロセスが捨象されるからである。例えば、デカルトが方法的懐疑のなかで、感覚や夢や数学的真理などを疑って否定していった結果、最後に「思考する私」に行きついたとき、あるいは——いわゆる「ドイツ観念論」的に言えば——「私は私である」という「自己意識」に行きついたとき、その〈私〉の自己同等性は直接的な存在であり、〈私〉自身の経験的な由来やその自己意識にいたるまでの思考のプロセスは捨象される。ヘーゲルが或るものの自己との一致や自己同等性つまり〈或るものは或るものである〉という事態を、「直接性」と言い表すのは、このように一致点においてそれまでのプロセスが捨象されることを念頭においているように私には思われる。したがって他のものとの媒介関係を経たとしても、その媒介によって〈或るものは或るもの自身である〉と規定されるかぎり、その或るもの自身の媒介を経た自己同等性は、直接性であり、ただし媒介を経たという意味で、「反省した直接性」と言われるのである。

以上のことから、仮象の直接性つまり反省した直接性とは、たんなる無媒介な直接性ではなく、自分だけでは存立できないという空虚性をともなう所与性のことだと言える。この反省した直接性が依然として「媒介に対して」いるならば、反省した直接性は自分だけで存立する定在の直接性ではなく、自分だけでは存立できない「非定在の直接性」である。「非定在の直接性」とは、本来は現に存在するのではない直接性のことである。というのは、本来現に存在するのは仮象で

²⁶ のちに論じることになるが、例えば反省節では「この自己と一致することは一般に自己との単純な同等性、つまり直接性である。」（L. II., 250; 25）と言われる。

はなく仮象の背後のものだからである。

振り返ると、非本質的なものから仮象となることで、有論的な他性は解消されはした。しかし、仮象は依然として「媒介」に対立しており、「本質に依存しない直接的な側面」をもっている。そこで、この仮象が本質の媒介のなかにつねにすでに組み入れられていることを示すことが今後の課題となる。しかしその前に、本質のなかでのみ存立することのできる空無なものでありながら、それとともに本質から独立した直接性の面をもつという一見両立できない二面性を備えているように見える仮象が、どのように理解可能なのかを示さなければならない。ヘーゲルはこうした二面性を備える仮象概念でもって哲学史上の「現象」概念を念頭に置いている。そこで次節では、哲学史上の「現象」概念に隠れている二面性をヘーゲルの理解にもとづいて明らかにする。

1.2.2 哲学史上の仮象（現象）概念に備わる空無性と所与性

前節では、仮象が、空無性すなわち本質に対する非自立性と（反省した）直接性すなわち本質に対する自立性という二つの側面を持っていることを明らかにした。一見、この二つの側面は両立しえないように見えるが、ヘーゲルの理解では哲学史上の「現象」概念はこの二つの側面とともに備えているとされる。本節では、ヘーゲルの理解にもとづいて、哲学史上の「現象」概念から仮象の二面性を明らかにする。

ヘーゲルは上で明らかにされた仮象を、懐疑主義の「現象」概念と、観念論の「現象」概念に対応づける²⁷。

こうして仮象は懐疑主義の現象（Phänomen）である。あるいは観念論の現象（Erscheinung）も、なんら或るものや物（Ding）ではないような直接性であり、総じて自分の規定性や主観への関係の外にあるとされるような、無関係な存在ではない直接性である。（L. II., 246; 20）

ヘーゲルは自らが特徴づけた「仮象」を、懐疑主義や観念論の言う〈現象〉²⁸概念のもとに見出す。ヘーゲルによると、〈現象〉は、直接的に存在する「或るもの」や何らかの性質をもって現実存在する「物」ではないが、「直接性」だとされる。また、〈現象〉は「自分の規定性や主観への関係の外」にはありえないもの、つまり空無なものである。ここで「主観への関係の外」にはありえないとはどういう意味であるのかについてはのちに説明するとして、ここではヘーゲルが〈現象〉に、自分だけで存立することのできない空無性とともに直接性をも備えていると理解していることが見てとれる。以下では、ヘーゲルの説明に即して、(1) 仮象の空無性の面と (2)

²⁷ 『大論理学』の本論でも、「現象（Erscheinung）」という概念が主題化されることになるが、それは、本質論の第二部の、とりわけ第二章である。仮象章における「現象」と現象章の「現象」との対応関係やテキスト構成上の整合性が解釈上の問題として挙げられるかもしれないが、ここではこの問題には立ち入らない。

²⁸ 以降、ヘーゲル自身の術語としての「現象」から区別するために、懐疑主義や観念論における「現象」については、山括弧で囲み、〈現象〉と記述する。

仮象の直接性の面を懐疑主義や観念論の〈現象〉概念のもとに見出す。

(1) 仮象の空無性の面

まずは、懐疑主義と観念論の言う現象概念における空無性の面を明らかにする。先の引用からすると懐疑主義や観念論の言う〈現象〉概念のもとに空無性が指摘されるのは、〈現象〉が、それ自体で存在するものではなく、「主観への関係の外」には存在しえないという点にある。ところでこの場合、〈現象〉に対する「本質」は何に当たるのだろうか。Iberはカント的な「物自体」に本質を対応させる (Iber 1990, 78) ²⁹。カントの場合、単純化を恐れずに図式化するならば、物自体－〈現象〉－主観という図式が考えられる。そうすると先のヘーゲルによる〈現象〉の特徴づけと食い違ってくるようにおもわれる。というのは、〈現象〉の空無性は、〈現象〉が「主観への関係の外」には存在しえないという点にあるとされていたからである。ところで前節での議論によれば、ヘーゲルの言う「仮象」の空無性は、仮象の存在があくまで「本質のなか」でしか成立しえず、「本質の外には仮象はない」という点にあるとされていた (L. II., 246; 19)。そうだとすれば、〈現象〉が「主観への関係の外」にはありえないと言われるとき、〈現象〉の対となる本質は「主観」に当たると考えられる。この点で本質をカント的な統覚 (Longuenesse) やフィヒテ的な自我 (Quante) として理解する立場は正しい³⁰。ただしここで本質が主観に対応させられるのは、本質が主観でしかないからではない。ヘーゲルの本質概念の基本的な働きは、〈仮象を媒介的に構成する〉という純粋な論理的機能でしかない。こうした機能をカントの批判哲学のなかで探せば、たんなる限界概念としての物自体ではなく、〈現象〉を構成する主観ということである。しかし例えば、プラトンのようなアイデアを〈現象〉の構成原理として見るならば、ヘーゲルの本質概念はアイデアに対応することになる。

懐疑主義や観念論の〈現象〉にとっての「本質」が「主観」に対応することを確認したところでヘーゲルのテキストに戻る。ヘーゲルによれば、古代懐疑主義の場合は、「それはある (Es ist)」と言うことをしなかった (L. II., 246; 20)。ヘーゲルが若い時期に書いた『懐疑主義論文』も参照するならば、古代懐疑主義は、主観にとって外的な事物についての「確信や存在」 (Skep., 248) を表明することを自制する。それゆえ古代懐疑主義にとっては、外的な事物のように眼前に見えるものは、主観に生じる現われにすぎない。そのかぎりで古代懐疑主義は、「現象 (Erscheinen) の主観性のもとにとどまっている」 (Skep., 248) とされる。また『エンツュクロペディ』の補遺では、カント³¹やフィヒテといった近代観念論も「存在するものないし自立的なもの」と見なさ

²⁹ また現象節の補遺にあたる Enz, §131 Z にも本質を物自体に対応させる記述がある。

³⁰ カント自身からすればフェノメノンに對置されるのはヌーメノン (物自体) であるため (本稿注 43 も参照)、あえて言えば物自体が本質に対応するだろう。しかしヘーゲルは本質を媒介的な構成原理に認めるので、主観の側に「本質」が対応する。他方で物自体はヘーゲルの術語であえて言えば「本質的なもの」に対応するだろう。

³¹ ヘーゲルはカントの言う「現象」を、ここでは「仮象」と同一視している。しかし、カントは明示的に「現象」と「仮象」とを区別している。一方で、カントにとっての「現象」は次のようなものである。「現象のなかではいつでも客観が、それどころか私たちがそれらの客観に付与する性質 (die Beschaffenheiten) でさえ、何か現実的に与えられたものと見なされる。ただそのことは、この性質が与えられた対象と主観との関係のなかで主観の直観様式にのみ依存するかぎり、現象としてのこの対象が客観自体としての対

れるものを「たんなる現象」として、この現象を「主観的な意味」のなかでのみ理解して、「現象の外に抽象的な本質を私たちの認識には到達できない物自体として固定した」と書かれている (Enz. §131 Z.)。つまり近代観念論もまた、「認識を物自体についての知と見なすことを許さなかった」 (L. II., 246; 20) のであり、現象の外に出ることを戒めた。このように古代懷疑主義も近代観念論も、主観から独立した世界が存在してその世界のなかの諸事物に直接アクセスできるとする素朴实在論を批判する。そして両者は、外的な事物を主観にとっての現われとして、つまり主観との関係のなかでのみ成立するものとして理解した。したがって、このような仮象(現象)は、主観との関係なしにある外的な事物そのものの「存在」とは違って、自立性を欠いた空無なものである。

(2) 仮象の直接性の面

次に、懷疑主義と観念論の〈現象〉概念における直接性の面を明らかにする。古代懷疑主義と近代観念論とで共通しているのは現象(仮象)の空無性という点だけではない。さらに両者に共通している点は、外的な事物が「ある」という確信をもたないにせよ、「古代懷疑主義の仮象」は「世界の多様な富のすべてを内容としてもっていた」し、「観念論の現象もまた、この多様な諸規定の全範囲を自己のうちに包含している」という点である (L. II., 246; 20)。たしかに、古代懷疑主義も近代観念論も、素朴实在論者にとってあった外的な事物についての素朴な所与性を批判して、主観にとっての現象(仮象)として捉え返すことによって、所与とされていたものを主観との関係のなかに引き入れはした。しかし、言ってしまうとそれだけのことであって、世界の内容はそのままでありつづけ、しかも直接的に多様な内容でありつづける。したがって、仮象や現象として現われている内容の基礎に「いかなる存在や物や物自体」がなくても、仮象と現象は「直接的にそのようにして多様に規定されている」のである (L. II., 246-247; 20)。Iber が指摘するように、『直接的に』という強調された表現は眼前に見出されたもろもろの内容の経験的な所与性 (die empirische Gegebenheit vorgefundener Inhalte) を意味する (Iber 1990, 79)。実際、カントの言う「現象」も、それが「心」への「対象」からの「触発」によってもたらされたものであるかぎりでは所与性をもつと言われうるだろう³²。〈現象〉のこうした多様な内容は、主観

象自身から区別されるというようにしてのみである。」 (KdV., B 69)。つまりカントの言う現象は、空間・時間という直観の形式を通した客観の現われのことであるので、そのかぎりでは内実をもっており積極的な意義を持つ。他方で、カントの言う「仮象」は、「感官」や「主観」への「関係のなかでのみ」帰属させられるものを「客観それ自身 (für sich)」に付与することによって生じる見せかけのことである (KdV., B 70)。この点で、カントのなかでは「仮象」は〈偽り〉という消極的な意味をもっている。カントにとってみれば、有限な人間の思考が扱うことができるのは、現象の領域のみであって、そこを超えて客観それ自体について何かを言おうとすれば仮象に陥ってしまう。とは言え、カントによる現象と仮象の定義上の区別を、ここでは考慮しなくてもよいだろう。というのは、ヘーゲルがここで言及する「仮象」は、それが主観との関係のなかでのみ考えられるという点とその所与性という点で、カントの言う「現象」が意味するものと違いはないようにおもわれるからである。

³² カントによれば「直観 (Anschauung)」は「対象が心 (Gemüt) を或る仕方では触発する (affizieren)」ことによって「私たちに対象が与えられるかぎり」で成り立つとされる (KdV., A19, B33)。そして或る対象が「表象能力」に触発して作用した「結果 (Wirkung)」が「感覚 (Empfindung)」である (KdV., A19-20, B34)。さらに「感覚を通して対象に関係づけられる直観は経験的 (empirisch) と言われる」 (KdV., A20, B34)。この「経験的な直観の規定されていない対象」が「現象 (Erscheinung)」と言われる (KdV., A20, B34)。この

(本質)の構成に先行して直接的に与えられるのである³³。

こうして見ると、ヘーゲルによる所与性への批判は素朴実在論的な所与性に対しての批判と仮象の所与性に対しての批判の二段構えになっていることが見てとれる。有論的な直接性が素朴実在論の所与性であったとすれば、仮象の直接性はその素朴実在論を批判して現象にとどまる懐疑主義や観念論の所与性であると言える。素朴実在論とは私たちが自分の外にある物を直接に知覚でき、しかもその際に物そのものが知覚に与えられていると考える立場である。この素朴実在論のもとでは、知覚のもとに与えられる物はそれ自体で存立する所与のものとして見なされる。素朴実在論によれば〈物は存在する〉。これに対して古代懐疑主義や近代観念論は、物自体についての認識が、私たちにそのまま与えられるという素朴実在論的な所与性を批判し、主観のなかの現われについて言及するにとどまる。近代観念論と古代懐疑主義は、自らの主観主義のなかで客観性を語るか語りえないとするかで異なる立場をとっているにせよ³⁴、主観という出発点は同じである。古代懐疑主義や近代観念論によれば、〈物は何らかの現われである〉。しかし古代懐疑主義や近代観念論は、存在の所与性を批判はしても、仮象ないし現象の所与性を残したままである。ヘーゲルによれば、仮象や現象として現われている内容は「それだけであるがままにありつづける (für sich bleibt, wie er ist)。この内容は存在から仮象へと移し置かれただけであって、その結果仮象は、直接的で、存在し、互いに対して他のものである多様なあの諸規定性を自分自身のなかにもっている。」(L. II., 247; 20)。つまりヘーゲルからすれば、素朴実在論と古代懐疑主義や近代観念論とは、内容の所与性という点では違いがない。ここには Iber が言うように、懐疑主義や近代観念論における「主観主義」から「経験論」への転化を見てとることもできる。Iber によると、この「主観主義」もまた、「経験的な契機」として「直接的に与えられた

ような連関から分かるように、現象を成り立たせるのはまずもって心への対象の触発であり、この触発それ自身は認識主観にかかわらず直接的に与えられる。ただし、ヘーゲルはこの事態を「直接的にそのようにして多様に規定されている」と指摘しているが、カントの場合はあくまでも現象は「経験的な直観の規定されていない対象」のことである。現象を多様に規定されたものとして見なすか、まだ規定されていないものとして見なすかは、両者が「規定」という概念をどのレベルで考えているかの違いだと言えるかもしれない。とは言え、ここで重要なのはカントの現象概念には〈所与性〉が前提されているということであり、ヘーゲルの批判点はその〈所与性〉にあるということである。

³³ Iber も次のように指摘する。「仮象の『内容』は仮象自身に（あるいは主観の形式構造に）起因するのではなく、仮象は内容を直接的に眼前にあるものとして自己のなかに受けとることによって、仮象は『直接的に』内容をもつ」(Iber 1990, 80)。ところで Iber 自身もここでは現象の直接性を主観にとってのもののみなしている以上、やはり Iber は本質を主観に対応させるべきだっただろう。そうでなければ、一方で空無性は物自体に対する〈現象〉の関係に、他方で直接性は主観に対する〈現象〉の関係にばらばらに配されることになる。

³⁴ 古代懐疑主義の場合、ヘーゲルによれば「客観性を言表しないことが古代懐疑主義の本質を成す」(Skep., 248)。これに対してヘーゲルからすると例えばカントにおいては、「思考諸規定ないし悟性概念は経験の認識の客観性を構成する」(Enz. §40)。経験の認識とは「諸現象の認識」(Enz. §40)のことである。それだけでは雑多な諸現象の認識のもとに、思考諸規定ないし悟性概念を適用することによって、「普遍性や必然性」(Enz. §40)を見出すことで客観性が構成される。カントの言葉で言えば、「客観は [...], その概念のなかで与えられた直観の多様なものが統一されているところのものである」(KdV., B137)。あるいは、「現象において把握のこうした必然的な規則の条件を含んでいるものが客観である」(KdV., A191, B237)。つまり、たんなる多様なものや現象ではなく、多様なものや現象に悟性概念(量、質、関係、様相)を適用して必然的な規則のもとで把握したものが客観と呼ばれるものである。したがって、カントは主観的な現象を足場にしながらも、懐疑主義とは違ってその客観性の可能性を探究していた。

内容の直接的な受けとり（Aufnehmen）」を前提しており、その点で「極端な懷疑主義は自分の反対へ、つまり経験主義（Empirismus）へと転倒する」（Iber 1990, 81）。実際、ヘーゲル自身がカントについて次のように述べている。カント哲学では「この世界はたしかに現象の世界と称される。しかしながらこれはたんなる名称、たんに形式的であるにすぎない規定である。というのは源泉や内容や考察の仕方は〔経験主義と〕まったく同じままだからである」（Enz. §60 Anm.）³⁵。つまり、たしかにカント哲学にとって世界は主観のなかにのみ存立しうる「現象」だが、その現象の「源泉」は主観（あるいは悟性の働き）にはあずかり知らないところからの「触発」であり、そのかぎりでは対象を所与のものとして認める「経験主義」と同じだと、ヘーゲルは考える。

以上のように、古代懷疑主義や近代観念論の〈現象〉はたしかに主観性の形式のもとに限定されているという意味で空無性をもつが、その与えられ方については直接性ないし所与性を残している。ヘーゲルが「仮象」概念に見出す「空無性」と「直接性」という二つの相反するよう見える性格は、哲学的には以上のような〈現象〉概念がもつ二面性に見てとることができる。

1.2.3 所与性にとどまる仮象概念を克服するための二つの課題

前節では、ヘーゲルが特徴づけた空無性と直接性という仮象の二面性が、哲学的には古代懷疑主義や近代観念論の現象概念のもとに見出されることが示された。仮象が古代懷疑主義や近代観念論の現象概念のように所与性を帯びているのであれば、「仮象は、[...] 直接的な前提を、つまり本質に対して依存しない側面を含んでいる」（L. II., 247; 21）ことになる。とは言え、古代懷疑主義や近代観念論の現象概念が所与性を含んでいたとして、何の問題があるのだろうか。いまのところ、ヘーゲルは仮象の直接性を指摘したにすぎない。本節では、まず本質からの自立性を引き起こす仮象の直接性に対するヘーゲルによる批判を確認する。それから、この仮象の自立性を克服するために解決されなければならない二つの課題を提示する。

まず、本質からの自立性を引き起こす仮象の直接性に対するヘーゲルによる批判から確認する。ヘーゲルは、仮象の直接性が残されたままだと仮象が仮象として意味をなさないことを指摘する。

しかし仮象が本質から区別されているかぎりでは、仮象については、仮象が止揚されており本質へと還っていることは示されえない。というのは、存在は自分の統体性において本質に還っており、仮象は自体的に空無なものだからである（L. II., 247; 21）

現象（仮象）概念の所与性を前提するかぎりでは、古代懷疑主義や近代観念論は現象（仮象）と本質とを隔絶させることになる。そうすると、前節で指摘したように、古代懷疑主義や近代観念論は素朴実在論が認めるのと同じ所与性を〈現象〉に認めることになり、〈現象〉が本質（主観）のうちへと「還っていること」が示されなくなってしまう。仮象から、それが本質のうちに位置づけられているという性格がなくなってしまうと、仮象が仮象であることをやめてしまう。

³⁵ また『精神現象学』ではフィヒテの観念論における経験論的側面が批判されている（Phä., 136）。

というのは、「仮象」概念が登場したときに見たように、「本質の外には仮象はない」(L. II., 246; 19) という仮象がそれ自体に帯びる「空無性」(「自体的に空無なもの」であること)こそが、仮象を有論的な直接性でも非本質的なものでもなく「仮象」そのものにするものだったからである。

以上では、本質から独立して捉えられる仮象は仮象として機能しえないことが明らかにされた。ふたたび「存在」という無媒介な直接性に逆戻りするのではなく、あくまで媒介の立場にとどまろうとするならば、仮象のなかにある「存在の残滓」(L. II., 249; 23) が止揚されなければならない。それでは、この「存在の残滓」つまり本質からの仮象の自立性という見かけはどのようにして解消されるのだろうか。そのために、ヘーゲルは二つの課題を提示する³⁶。

仮象を本質から区別する諸規定が本質自身の諸規定であることが、さらにまた、仮象である本質のこの規定性が本質自身のなかで止揚されていることが、ただ示されなければならない。(L. II., 247; 21)

この引用では、「示されなければならない」ことが「さらにまた」を挟んで二つ提示されている。ヘーゲルが提示している第一の課題は、仮象を構成する空無性と直接性という二つの規定が「仮象を本質から区別する」のではなく、まさに「本質自身の諸規定」であることを示すことである。仮象が本質から自立していないのであれば、仮象と本質とを隔てるように見える仮象の諸規定そのものが、本質自身の諸規定であるはずである。このことが示されることで仮象の諸規定が本質自身の諸規定であることが明らかにされた場合、仮象と本質とはなんら変わらないことになり仮象と本質は同一であることになる。しかしそうだとすれば、仮象も本質も意味をなさないことになる。しかし仮象は本質の一つのアスペクトとしてのみ意味をもつのであり、本質もそのような仮象にとってより全体的な概念としてのみ意味をもつはずである。そこで第二に、「仮象」が「本質自身のなかで止揚されている」ことも示されなければならない。仮象が本質のなかで止揚されているとは、仮象が本質の一つのアスペクトとして位置づけられるということである。そうした場合、仮象と本質はたんに同一であるのではなく異なりもあることになる。

まとめると以上の二つの課題が示すことは、仮象と本質とが同一でありながら(課題 1)、両者には差異もまたある(課題 2)ということである。この二つの課題を示すことができはじめて、本質からの仮象の自立性を否定し、そのうえで仮象と本質の意味を保つことができる。以降では、これら二つの課題がヘーゲルによってどのように示されるかが明らかにされる。

1.2.4 課題 1：仮象の空無性と直接性が本質の規定であることを示すこと

本節では、第一の課題すなわち空無性と直接性という仮象の諸規定が本質自身の諸規定であるのはどのようにしてかを、ヘーゲルの記述から明らかにする。まずは仮象の空無性の側面が本質の規定であることを確認する。

³⁶ Iber 1990, 83-84 および Quante 2018, 289 でも二つの課題について言及されている。

(i) 仮象の空無性が本質の規定であること

まず仮象の空無性が本質の規定であることを示す。仮象の空無性とは、自分だけで存立するのではなく、「本質のなかで」(L. II., 246; 19) のみ存立できるという非自立性のことであった。そしてこのことが明らかになるのは、存在が自分の無媒介な直接性を止揚することによってである。ただし、この存在の自己止揚は本質にかかわりのないところでなされるわけではなく、この自己止揚という否定の働きが「本質自身の否定的な本性」を成すとヘーゲルは言う。

仮象を構成するのは非存在の直接性である。しかしこの非存在は本質自身における本質の否定性に他ならない。存在は本質のなかの非存在である。存在の空無性自体 (seine Nichtigkeit an sich) は本質自身の否定的な本性である。(L. II., 247; 21)

仮象とは、自分が示唆するもの (本質) を背景にもちながら、自分が示唆するもの (本質) そのものでないもの (「非存在」) としての直接的な現われである。仮象を〈現われ〉と言い換えて、このことを説明するならば、〈現われ〉とは〈何らかのものの現われ〉のことであり、しかも〈現われ〉とはその何らかのものが直接的に与えられて在ることであるとともに、その何らかのもののものでないものである。有論からの経緯を踏まえると、この仮象の由来は自己を止揚して「本質のなかの非存在」として自己を示した存在にあった。一方でたんなる存在は、その背景には何もなく端的な直接性を示す。しかし本質のなかの非存在である存在すなわち仮象は、その背景を示唆しその背景のもとでのみ存立する直接性である。

注意しなければならないのは、存在のこうした自己止揚は本質にとって何のかかわりもなく、それゆえに本質は何一つ傷がつくことなくそれ自体でありつづける、というわけではないことである。仮に本質とは関係なく、存在が勝手に自己を止揚して仮象となっているだけであるとすれば、本質と仮象とは分離されて捉えられていることになる。しかしこれまでの議論で明らかになったように、本質と仮象とをそのように分離してしまえば仮象も本質も何ら意味をもたない。

存在の自己止揚が本質自身にとって無関係なものでないことは、「存在の空無性自体は、本質自身の否定的な本性に他ならない」というヘーゲルによる記述から見てとれる³⁷。この主張が意

³⁷ 「この非存在は本質自身における本質の否定性に他ならない」というここでのヘーゲルによる記述のなかにすでに、次節で取り上げることになる本質と仮象の非対称性を見てとることもできよう。例えば Iber の指摘によれば、「に他ならない (以外のもではない)」を意味する *nichts anderes als* という表現は、「仮象の空無性が本質の否定性と同じものであるというようなことを意味しているのでは決してない」(Iber 1990, 86)。Iber が Theunissen の見解を引き合いに出して言うところによれば、そこには単純な同定としての「である」に「(真相において in Wahrheit)」という意味が付加される (Iber 1990, 86)。この付加的な意味によって表現されているのは、仮象は本質と単純に同一であるということではなく、仮象の空無性は「本質の否定性から自由であることも妨げられずにいることもできない」(Iber 1990, 86) ということである。つまり、仮象の空無性と本質の否定性との間には「差異」があり、しかも本質の否定性のなかに組み入れられるかたちで仮象の空無性と本質の否定性との「同一性」が確保される (Iber 1990, 86)。このことをより端的に言えば、仮象の空無性に対して、本質の否定性のほうが存在論的身分において優位だということである。「に他ならない」という表現にこのように単純な同一性以上のものを見出すことは、まったく別の議論においてであるが例えば柏端 2017 にも見られることからしても、たんなるこじつけではないであろう。柏

味するのは、有論の諸規定が自分の直接性を否定することと、本質の媒介は別の事態ではないということである。有論の諸規定が各々自身であるのは、それらが他方の規定との関係を経て媒介的に各々が各々自身と一致することによってである。この一連の展開を形式的に取り出すと、さしあたり自分だけで存立するとされる直接的なものがその真相においては自分の否定（他のもの）との関係を経てはじめて存立するということになる。この一連の展開のなかで、存在は自らの無媒介な直接性を否定して、存在の空無性すなわち自分だけでは存立できないという在り方として再規定される。ここで存在はたんに自己を否定するだけでなく、存在は自己を否定するなかで自らの媒介的な在り方に至ってもいる。この媒介が本質そのものである。このように存在が自己を否定することで明らかになる「存在の空無性」は、存在の媒介的な在り方をも意味する。そのかぎりで、「存在の空無性」は本質すなわち媒介自身の「否定的な本性」だと言われる³⁸。

(ii) 仮象の直接性が本質の規定であることを示すこと

次に仮象のもう一方の規定である直接性が本質の規定であることを示す。ただしその際、空無性と直接性とがまったく別の性質の規定として、あらためて直接性について検討されるというのではなく、空無性が直接性を成すというように連続して論じられる。

しかしこの非存在が含む直接性あるいは無関係性は、本質自身の絶対的な自体存在である。本質の否定性は、本質の自己自身との同等性あるいは本質の単純な直接性ないし無関係性である。本質が自分の無限な否定性においてこの自己自身との同等性をもつかぎりで、存在は本質のなかで維持される。このことによって本質はそれ自身で存在である。(L. II., 247; 21-22)

本質のなかで「非存在」である存在すなわち仮象が含む「直接性あるいは無関係性」の側面を、ヘーゲルは「本質自身の絶対的な自体存在」だと言う。まずはこの「自体存在」の説明からする。自体存在とはそれ自体であるという在り方のことである。「自体存在」という概念が導入される有論の定在章では「自体存在 (Ansichsein)」は「対他存在 (Sein-für-Anderes)」に並置させられ、「或るものの二つの契機」とされる (L. I., 106; 128)。「対他存在」は他のものに対する在り方であり、それゆえ他のものへの関係の側面を指す。これに対して「自体存在」とは、「自分の他の

端は「机」について「私たちが『机』と呼ぶものは、ある仕方で配列されたたくさんの微粒子の集まりにすぎない」という自然科学的記述を用いた一つの形而上学的立場を紹介する(柏端 2017, 39 頁)。この立場は「ある一つの机が特定の諸原資の集まりと存在論的に同一だ」という主張であるという意味で「同一性による還元」と呼ばれる(柏端 2017, 39 頁)。しかしさらに柏端はここでの「～にすぎない」あるいは「以上のものではない」(本稿の議論に引き付けて言えば、*nichts anderes als* も)には、「非対称的な含み」、つまり「ある種の存在論的な依存」が表現されていると言う(柏端 2017, 40 頁)。そのかぎりで、「机であるかどうかは、そこにある微粒子の配列等に関する事実尽くされる」(柏端 2017, 40 頁)ことになる。このようにして柏端の議論のなかでも「A は B に他ならない」と言われる場合、A と B の単純な同一性が表現されているのではなく、差異を含んだ同一性、つまり A の B への還元が表現されている。

³⁸ すでに 1.1.3 で存在の自己止揚のプロセスと媒介のプロセスとしての本質とが別のものではなく、存在の自己止揚は、媒介のプロセスの成立と同じ事態を消極的な側面から表わした言葉だと指摘した。

ものに対する関係に抗する自己へへの関係としての「存在」(L. I., 106; 128)である。つまり自体存在とは、他のものに対する関係を度外視した自己へへの関係という在り方のことである。ただしこのような定在章の枠組みのなかでは、自体存在は対他存在に相対するだけの相対的な自体存在である。

これに対して、ここでは「本質自身の絶対的な自体存在」と言われている。この「絶対的な」という形容詞は次のように説明できる。存在の諸規定は他のものへ関係しているが、存在の諸規定の媒介関係そのものである本質には自分以外の他のものはいない。この媒介そのものを取り出せば、この媒介は単一な自己へへの関係でしかない。それゆえ、本質がそれ自体で在るという在り方は、対他存在に対する相対的な自体存在ではなく、まったくただ自己にのみ関係した在り方である。このように、まったくただ自己にのみ関係した在り方であり、その点で対他存在と並置されることがないということが、「絶対的な自体存在」の「絶対的」の意味である。つまり本質の絶対的な自体存在とは、本質すなわち媒介の自己関係のことである。ヘーゲルが言うのは、仮象が含む「直接性あるいは無関係性」がこの本質の自己関係性のことだということである。それはどういうことか。

再述すれば、自分だけで存立するとされる直接的なものがその真相においては自分の否定（他のもの）との関係を経てはじめて存立するというこの媒介が本質である。先の (i) では、この媒介は存在が自らの空無性を明らかにすることであることが指摘された。しかしこの媒介のなかには、存在の空無性が明らかにされるという面だけでなく、他方でこの空無なもの他のもとの関係のなかで自らの存立に至るという面もある。つまりこの媒介のなかで、自分だけでは存立できないものは他のもとの関係を経て自己との同等性に至る。この自己同等性は自分では存立できないものの「存在」を意味する。というのは、一方で或るものが未規定であるということは、その或るものの非存在を意味するが、他方で或るものが他のもとの関係を経て自己と一致して〈或るものは或るもの自身である〉という自己同等性を獲得することで、〈或るものがある〉こともまた成り立つからである。こうして媒介である「本質のなかで」、「存在」は維持されている³⁹。たしかに媒介は無媒介な直接性としての存在を否定しはするが、その代わりに「媒介された直接性あるいは反省した直接性」としての存在を成り立たせる。というのは、媒介とは或るものが他のもとの関係を経て自己と一致することそのことに他ならないからである。

仮象の直接性は「媒介された直接性あるいは反省した直接性」である。そしてこの意味での直接性は媒介すなわち本質自身である。ヘーゲルはこのことを次のように言う。

³⁹ ヘーゲルはたしかに「本質はそれ自身で存在である」と言うが、しかしそれは「本質が自分の無限な否定性においてこの自己自身との同等性をも」ち、そして「存在」が「本質のなかで維持される」ことによってだとされる (L. II., 247; 21-22)。このヘーゲルの言い方には、本質と存在との価値の違いへの考慮が読み取られうる。Iber もまた存在と本質の単純な同一性ではなく、存在に対する本質の優位を指摘している。「本質はたしかにそれ自身で存在であるが、ただしそれは存在がそれとともにたんに本質のなかの契機にすぎないというようにしてであり、つまり本質が『自分の無限な否定性において』『もつ』自己同等性という契機にすぎないというようにしてである。」(Iber 1990, 96)。つまり本質は存在であると言われるにしても、その場合、存在は本質の契機という価値しかもっていない。したがって、「存在は本質によって立つ基盤であるのではなく、むしろ存在が本質自身の否定性のなかで基礎づけられているのである。」(Iber 1990, 96)。

それゆえ、本質に対する仮象における規定性をもつ直接性は、本質自身の直接性に他ならない。ただし「本質に対する仮象における規定性をもつ直接性は」存在する直接性ではなく、端的に媒介された直接性あるいは反省した直接性であって、この直接性が仮象である。(L. II., 247-248; 22)

仮象を本質から区別するとされていた仮象の直接性は、上で示したように「本質自身の直接性に他ならない」。ただしこの直接性は「存在する直接性」つまり媒介に対立する無媒介性ではなく、「媒介された直接性あるいは反省した直接性」である、とヘーゲルは言う。というのも、存在すなわち直接性と言われているのは、自分だけでは存立できないものが他のものとの関係を経て自己と一致することであり、そのようにして「媒介された」あるいは「反省した」直接性だからである。これにともなう、この直接性は媒介によってはじめて成り立つという空無性をもつ。このようにして、ただちに空無性であるような直接性は「仮象」である。上の引用をまとめると次のようになる。まず本質と仮象とを区別する直接性は、「本質自身の直接性」であり、次にこの直接性は媒介された直接性であり、そしてこの媒介された直接性はただちに空無性であり、それゆえ仮象である。

以上の (i) と (ii) の議論から、空無性と直接性という仮象の二つ規定が本質自身の規定であること、そして本質は仮象であることが示された。ヘーゲルの言葉で言えば、「仮象の二つの契機を構成する自体的に存在する否定性と反省した直接性という二つの契機は、それゆえ本質自身の契機である」(L. II., 248; 22)。「自体的に存在する否定性」とは直接的な空無性のことであり、「反省した直接性」とは空無な直接性のことである。仮象とは、それ自体では存立できないものが他のものとの関係を経て自己と一致することである。〈それ自体では存立できない〉面は空無性の面であるが、〈自己と一致する〉面は反省した直接性の面である。したがって仮象は、空無性の面と反省した直接性の面とを備えている。そして媒介とはこの空無性から反省した直接性への、また反省した直接性から空無性への展開全体のことである。それゆえ仮象の二側面は媒介である本質自身から見て見れば、本質の一つの契機である。

以上で空無性と反省した直接性という仮象の二つの規定が、本質の規定であることが示され、そのことによって仮象と本質が切り離されているわけではないことが示された。しかし仮象と本質とがたんに同一であるとすれば、両者が分離されている場合と同様に、仮象は仮象の意味をなさず本質も本質の意味をなさないだろう。というのは、仮象と本質という概念はそれぞれ他方との違いのもとでのみ各々の意味をもちうるからである。そこで次節では、課題 2「仮象である本質のこの規定性が本質自身のなかで止揚されていること」(L. II., 247; 21) が示される。この課題は仮象が本質自身のなかで止揚されていることを示すことと要約することができる。

1.2.5 課題 2：仮象が本質自身のなかで止揚されていることを示すこと

前節では、仮象の二つの規定が本質自身の規定であることが示された（課題 1）。この点から

すれば、仮象は本質そのものであるようにおもわれる。例えば岡本は、本質と仮象を「相関関係」のうちで捉える解釈を批判するあまり、本稿でこれから明らかにする課題 2 に当たる箇所の読解に際しても、『本質』と『仮象』の区別は端的に止揚されている」（岡本 1986、195）と解釈する⁴⁰。しかし仮象が本質自身のなかで止揚されていることを示すこと（課題 2）が意味するのは、そのような本質と仮象との単純な同一性ではなく、本質のなかで本質と仮象との区別が位置づけられるということである⁴¹。ここで注意しなければならないのは、本稿が主張するのは、本質と仮象が別々の領域に切り離されるということではない。というのは、そうではないことはすでに課題 1 で示されたからである。そうではなく本稿が主張するのは、本質のなかでなお本質と仮象との区別が存続しているということである。この点について Iber は次のように言う。「仮象と本質との間の規定性の関係が、本質自身のなかで止揚されている場合、本質からの仮象の区別は、本質のなかで消滅しているのと同様に、存続してもいる。この際、仮象としての存在もまた、本質のなかで廃棄されていれば保存されてもいる。[...] この際、存在と本質との間の差異は、もはやある自立的なものと別の自立的なものとの間に成り立つ差異ではなく、本質に内在化されている（wesensintern）差異である。」（Iber 1990, 84, Anm.）。つまり Iber にしたがえば、本質は自己のうちで、仮象とそれに対する本質とに自己を差異化する。そのかぎりでは、仮象は本質のなかにのみ存することになる。しかも、反対に本質が仮象のなかに存すると言われることはない。仮象が本質のなかでしか存立できないのに対して、本質は仮象のなかに存立するとは言われえない場合に、仮象よりも本質の方が存在論的な身分が高いとすることができるだろう。ここに本稿は仮象に対する本質の優位を認める。本節では、課題 2 を示すなかでこのような仮象に対する本質の優位を明らかにする。その前に、なぜ本質と仮象を単純に同一化してはならないのかを述べておく。

本質と仮象とのたんなる同一化がまねく弊害について、Iber と T. M. Schmidt は正反対のことを指摘する。本稿の立場から言えば、両者の見解はどちらも正しくまたどちらも一面的である。

まず Iber の見解を見ておく。Iber によると、本質と仮象の同一化のみが主張される場合、ヘーゲルの言う本質が「シェリング哲学の無差別的な本質」との違いを失ってしまうとされる（Iber

⁴⁰ たしかに本稿も本質と仮象の非対称性を本質のうちでの内在的な区別として捉えるので、両者の関係を「相関関係」と見なすことには反対である。また岡本が『本質』の展開は『仮象』の展開そのものである」（岡本 1986, 197）または『仮象』の展開はそれ自身『本質』の展開なのである」（岡本 1986, 199）と言うことに本稿も賛同する。しかしその理由は、本質の運動は仮象の面から見れば、仮象が本質のなかに区別をもたらす、仮象の自己止揚によってその区別が解消されるという展開のことだからである。それゆえ仮象は自己止揚によって媒介全体を開示するが、そのことによって仮象は「本質の契機」（L. II., 249; 23）として位置づけられる。岡本は本質と仮象のこうした非対称性を見逃している。

⁴¹ 竹島によれば、ヘーゲルは「本質の循環的な運動の中で現れてくる否定性と直接性のどちらに力点を置くかによって、両者〔本質と仮象〕の区別を記述しようと」（竹島 1994, 55-56）しているとされる。つまり「本質は否定性としての反省であり、仮象は直接性としての反省」（竹島 1994, 56）であるというようにして、ヘーゲルは本質と仮象を区別しようとしているとされる。このように本質と仮象とを区別しようとする竹島の意向には本稿も同意する。ただし竹島の見解は、「〔ヘーゲルの〕論述が本質の契機と仮象の契機を一貫して同一化しようという意図に支配されているので、本質と仮象との区別、ひいては仮象の直接性の存立が明示的ではない」（竹島 1994, 56）というものである。これに対して本稿は課題 2 で、ヘーゲルは本質と仮象の区別を明示的に試みていると解釈するので、本質と仮象との区別が明示的でないという竹島の見解は誤っていると考えられる。

1990, 84)。つまり、〈仮象は本質である〉という単純な同一性によっては、「すべての牛が黒くなる […] 闇夜」(Phä., 17) のように、多様な仮象が本質という一点に解消されてしまい、その多様性が説明できなくなる。このように Iber は、本質と仮象との単純な同一性を、仮象が本質に還元されることと理解し、そのことによって仮象が担う多様性が解消されてしまうという問題点を指摘する。

これに対して、本質と仮象との単純な同一性を、本質が仮象に還元されることとして捉えることもできる。この見方から本質と仮象とのたんなる同一化を批判するのが、T. M. Schmidt である。T. M. Schmidt は、「本質と仮象とを完全に等置すること」は「一切のものを仮象である」と見なす「懐疑主義」を復権させることになるかもしれないと危惧している (T. M. Schmidt 2002, 104)。つまり〈本質は仮象である〉という単純な同一性は、〈あらゆるものは仮象である〉を帰結するとされる。「一切のものを仮象である」と見なすことを、懐疑主義のように消極的に捉えるのではなく、積極的に捉えるならば〈現象一元論〉とでも呼びうるものになるだろう。このように T. M. Schmidt は、本質と仮象との単純な同一性を、本質が仮象に還元されることと理解し、そのことによってあらゆるものが可変的で移ろいゆくものとなり、確固たる本質がなくなってしまうという問題点を指摘する。以上のように本質と仮象との単純な同一化によっては、本質のなかに仮象を還元して捉える見方と、仮象のなかに本質を還元して捉える見方がともに生じることが分かる。

これらの二つの見方についてさらに言えば、いずれも成り立たないと言えるだろう。まず、一切を仮象と見なす後者の見方について批判する。そもそも仮象あるいは現象という概念が成り立つには、その仮象ないし現象が示唆する本質のようなもの (例えば、アイデア⁴²) と、仮象ないし現象との区別がなければならないからである。仮象ないし現象は、本質のようなものの一つのアスペクトでしかないという意味でのみ機能することができる⁴³。それにもかかわらず、そうした本質のようなものを想定せず、一切を仮象ないし現象とのみ見るならば、そのような仮象ないし現象はもはや仮象ないし現象としての意味をもたない。したがって仮象一元論や現象一元論というものは概念的に成り立たない。仮象や現象概念を用いる際には、少なくともそれらが示唆する本質のようなものを、明示的にせよ含意的にせよ、示唆していなければならない。そうでな

⁴² もちろん、アイデアが仮象の空無性とは関わりのない実体として捉えられるかぎりでは、ヘーゲルの言う「本質」とは異なることになる (課題 1 を参照)。

⁴³ 例えばカントは正当にも「現象」という言葉がすでに、私たちの主観に依存しない何かを示唆して成り立っていることを次のように述べている。「[...] 現象一般の概念から当然にも次のことが結果する。すなわち現象には、それ自体で現象ではない何らかのものが対応していなければならないということである。なぜなら現象はそれ自身では何ものでもありえず、そして私たちの表象様式の外では何ものでもありえないからであり、[...] 現象という言葉がすでに或るものへの関係を示唆しているのであり、この或るものの直接的な表象はたしかに感性的なものではあるが、しかしこの或るものはそれ自体では、私たちの感性のこうした性質なしでも (私たちの直観の形式はこの性質のもとで基礎づけられているのだが)、或るものであるに違いないし、言い換えると感性に依存しない或る対象であるに違いない。」(KdV., A251-252)。ここで「現象という言葉」が示唆しているとされている「或るもの」は「ヌーメノン」のことであろう。ただしもちろん「現象」にヌーメノンが必然的にともなうからといって、このことは後者が前者にとって何らかの因果的な原因であるといったことや、前者と同じように後者がカテゴリーによって規定されるということの意味するわけではない。ヌーメノンはあくまでフェノメノンを制限するという「限界概念」(KdrV., A255; B310-311) の役割しかもたない。

ければ、そのような見方はたんに見えるままの世界がそのまま真にあるものであるという素朴実在論と変わらないことになる。

次は一切を一つの本質と見なす見方について批判する。本質概念も、この本質を示唆する仮象ないし現象がなければ意味をなさない。一切を一つの本質と見なす場合でさえ、そのときには本質ではない一切に言及しなければならない。この一切とはもろもろの仮象ないし現象のことである。そうでなければこの見方は何も言っていないことになる。以上のように、本質と仮象との単純な同一化によっては二つの見方が生じうるが、それらのように一方を他方に還元してしまう見方のもとでは、本質と仮象がそもそも意味をもたなくなるため、それらの見方はともに成り立ちえない。本質と仮象に意味をもたせるには、両者の違いをも指摘しなければならない。課題 1 で本質と仮象の同一性が示されたにもかかわらず、両者の違いはどのようにして示されるのだろうか。

ヘーゲルの場合、本質概念と仮象概念の意味を担保するために、本質と仮象との外的な区別を設定するわけではないことは課題 1 から明らかである。もし本質と仮象とのあいだに外的な区別を差しはさむのであれば、それらは「本質的なもの」と「非本質的なもの」との有論的な関係に逆戻りしてしまうだろう。しかし仮象は本質の外には存立しえないという空無性をその特徴とするはずである。したがって、本質と仮象とを外的に区別した場合にも、本質と仮象はもはや意味を持たなくなる。そこでヘーゲルが課題 2 で示すのは、本質は仮象でありながらこの両者には差異があり、しかもその差異は本質自身のなかで生じる差異だということである。この本質自身のなかの本質と仮象との内的な区別によって、ヘーゲルは本質概念と仮象概念の意味を担保する。この課題 2 が実際にどのようにヘーゲルによって示されているかを以下で確認する。

ヘーゲルは以下の引用のなかで、仮象としての本質と絶対的な統一としての本質とが区別され、しかもこの区別が本質自身のうちでなされていることを示している。

仮象は存在という規定性のなかにある本質自身である。本質がそれによって仮象を持つところのものは、本質が自己のうちで規定されて、そのことによって本質の絶対的な統一から区別されていることである。しかしこの規定性は、同様に端的に規定性自身において止揚されてもいる。というのは本質は、本質自身である本質の否定によって、自己を自己と媒介するものとして存在する自立的なものだからである。したがって本質は絶対的否定性と直接性との同一的な統一である。(L. II., 248; 22)

上の引用では、すでに一文目から、本質と仮象の同一性と両者の違いが述べられている。ヘーゲルによれば、たしかに「仮象」は「本質自身」であるが、ただし「存在という規定性のなかにある本質自身」である。このただし書きを見落としてしまえば、ヘーゲルの議論を本質と仮象との単純な同一性の議論と見誤ってしまう。それでは「存在という規定性のなかにある」ということはどのような事態のことを意味するのだろうか。

本稿の理解では、「存在という規定性のなかにある本質」とは、自分だけでは存立できないも

のが媒介のなかで自己と一致するという局面のことである。言い換えると、それは、自分だけでは存在できない或るものが、他のものとの関係を媒介して、〈或るものは或るもの自身である〉という在り方にいたった局面のことである。本質は、自分だけでは存立できないものどもの媒介そのものとしては「絶対的な統一」である。しかし自己との一致は、媒介というプロセス全体のことではなく、その結果であって、プロセス全体から見れば一つの局面である。とは言え、この自己との一致という結果は、本質すなわち媒介というプロセス自身でもある。というのは、プロセスのなかの一つの局面はそのプロセス自身だからである。つまり、自己との一致（存在）は、一方で媒介のプロセス全体の一つの規定（限定）された状態であるという意味で媒介そのものではないが、とは言え、媒介のプロセス全体から生じるものという意味で媒介それ自身でもある。上の引用で言えば、本質が「存在という規定性」すなわちプロセスの一つの局面であるかぎり、本質は「規定されて、そのことによって本質の絶対的な統一から区別され」るが、それは「自己のうちで」である。ここで言われているのは、絶対的な統一であるプロセス全体としての本質は、自分のなかの一つの局面としての本質すなわち仮象から区別されるが、とは言えこの区別はプロセス全体のなかで生じていることだということである。ここで重要なのは、媒介というプロセスとそのプロセスの個々の局面との同一性と区別である。のちにまた例として示すが、ここでは簡単に、各時間点をとおして生成変化しながら同一である〈私〉というプロセス全体と、そのプロセスの個々の局面（時間点）における〈私〉が、同一でありながら区別されてもいるという事態と構造としては同じことだと理解してよい。

プロセス全体としての本質を規定する「存在」は、本質にとって外的な他のものではなく本質のうちにある他のものであるので、存在という規定性は「同様に端的に規定性自身において止揚されてもいる」。ヘーゲルはその理由を「本質は本質自身である本質の否定によって自己を自己と媒介するものとして存在する自立的なもの」という点に認めている。「本質自身である本質の否定」とは「存在という規定性のなかにある本質」すなわち媒介のなかの自己との一致という局面のことである。以前述べたように（1.2.1）、自己との一致は直接性を意味し、それが生じるまでのプロセスを度外視することを含むので、媒介の否定も意味する。そのため本質は〈媒介としての本質〉と〈自己との一致としての本質〉とに分裂するが、しかし〈自己との一致〉は他でもない媒介（本質）の結果であり媒介自身である。この一連の展開を言い換えると次のようになる。まず 1) 本質は存在という規定性として絶対的な統一である媒介としての自己（本質）を規定し自己（本質）を分裂させる。しかし 2) 存在という規定性は媒介としての本質自身であるので、この規定性は媒介のなかの一つの契機（局面）として位置づけられる（止揚される）。このことによって 3) 分裂が解消され統一的媒介としての本質が回復される。

このように、「本質」は「本質自身である本質の否定」（存在という規定性としての本質）によって一度自己を自己から区別するが、この区別された自己と「媒介するもの」として統一的媒介を保ちつづける。〈媒介する〉とは、或るものが他のものとの区別から自己へと還ることを言う。通例、或るものがそこから還ってくるころの他のものは、或るものにとって外的な他のものである。これに対して本質は自己がそこから還ってくるころの他のもの（「存在」）を自己からも

たらし、その他のものとしての自己と「媒介するもの」である。このように自足的に媒介の働きをなすという意味で、本質は「自立的なもの」だと言われている。本質は存在という規定性として仮象「である」とともに、この仮象を自らの契機としている統一的媒介として仮象を「持つ」。ヘーゲルが先の引用で用いたこの「持つ」という動詞は、仮象に対する本質の優位を裏づける。というのは、本質が仮象を持つことはあっても、仮象が本質を持つことはないという非対称性があるからである。

課題1で示されたことが〈本質は仮象と同一である〉ことであるのに対して、課題2で示されたことは〈本質は仮象と非対称的である〉ことである。同一的であるとともに非対称的であるという本質と仮象との関係性は、一見整合性を欠くようにおもえる。しかし次の例と類比的に考えることで、理解できるのではないだろうか。例えば、30歳のある人物Aを考える。このA自身はAの30年間の人生の総体のことだと考えられる。ところで15歳のある時点のA'もまたA自身である。しかしこのA'は総体としてのAそのものではなく、総体としてのAの一局面にすぎない。この総体としてのAと一時点のA'をそれぞれ、媒介のプロセス全体としての本質と存在という規定性としての本質すなわち仮象に置きかえると、本質と仮象の同一性と非対称性がより理解しやすくなるだろう。仮象はたしかに本質自身のプロセスの一局面であり、それゆえ本質であるが、プロセス全体としての本質そのものではない。もちろんA'自身の展開がAというプロセスそのものを成すように、仮象の展開が本質の展開でもある。とは言え、A'がAの一つの局面でしかないように、仮象とはプロセス全体である本質の一つのアスペクトでしかない。実際、「現われ」とはその現われが示唆するものの一つのアスペクトという意味で機能している。仮象は本質が自己のうちで自己を差異化した一局面として、つまり本質のなかの一つの契機として自分の意味をもち、本質もまたこのように自己を自己のうちで差異化しながら統一を保つことで自分の意味をもつ。

上の引用に戻ると、以上の議論からヘーゲルは、「本質は絶対的否定性と直接性との同一的な統一である」と言う。絶対的否定性については次節で詳しく論じるので、ここではさしあたり媒介のプロセス全体のことと理解してよい。そうするとこの引用は、媒介としての絶対的否定性と直接性との対称的な関係を述べているように見える。しかし上で示してきたことから分かるように、内容的には、直接性とは反省した直接性のことであり、媒介としての絶対的否定性の自己関係という一つのアスペクトとしての直接性でしかないと理解すべきであろう。それゆえ、絶対的否定性と直接性との関係は、直接性は絶対的否定性のもとでのみ成り立つという非対称的な関係である。絶対的否定性のなかで自己との一致という直接性が生じるプロセスについては次節で詳しく論じる。

以上で課題2のなかで、本質のなかでの本質と仮象との内的な区別が示された。そして最終的に本質は絶対的否定性として捉え直され、そのなかで反省した直接性という仮象の局面が成り立つことが言われた。反省した直接性という仮象は、本質が絶対的否定性であることによって必然的に生じ、そしてまた必然的に止揚される。次節では、このことを明らかにするために、この絶対的否定性についてのヘーゲルの説明を解説する。

1.2.6 絶対的否定性の三つの局面

前節では本質が自己を仮象にすることで、自己を自己から区別し、さらにこの区別を止揚し統一的媒介を回復すること、そして本質とはこの一連のプロセスそのものであることが明らかにされた。この一連のプロセスは、(1) 本質が反省した直接性という仮象であるという局面と、(2) そのことによって自己（仮象）を自己（本質）から区別するという局面と、(3) その自己（本質）と自己から区別された自己（仮象）との統一という局面からなる。これら三つの局面は「本質自身の否定的な本性」（L. II., 247; 21）に起因する。本質自身の否定的な本性とは「絶対的否定性」のことである。ヘーゲルの理解では、本質は絶対的否定性であることによって先のような一連のプロセスなのである。本節では「否定性」から先の三つの局面が必然的に導かれることを明らかにする。

ヘーゲルは以下で「否定性」を三つの局面から述べている。

〔(1)〕否定性は否定性自体（die Negativität an sich）である。否定性は自己への関係である。こうして否定性はそれ自体で直接性である（ist sie an sich Unmittelbarkeit）。〔(2)〕しかし否定性は否定的な自己関係であり自分自身を突き離す否定作用（abstoßendes Negieren ihrer selbst）である。こうして自体的に存在する直接性（die an sich seiende Unmittelbarkeit）は否定性に対して否定的なものあるいは規定されたものである。〔(3)〕しかしこの規定性自身は絶対的否定性であり、またこの規定する働き（Bestimmen）である。この規定する働きは規定する働きとしてただちに自分自身を止揚すること（das Aufheben seiner selbst）つまり自己内還帰（Rückkehr in sich）である。（L. II., 248; 22）

上の引用は、二つの「しかし」を転換点として、三つの局面から成る。これら三つの局面は簡略化して言えば（1）直接的な統一、（2）自己分裂、（3）自己内還帰としての媒介された統一である。それぞれの局面に便宜的に番号を振ったので、以下ではそれぞれの局面を順に説明していく。

（1）第一段階は単純な肯定性ではなく「否定性自体」である。単純な肯定性の最も優れた形態は、有論の始原である「純粹存在」であろう。しかしヘーゲルが有論ですでに注意しており、純粹存在は実のところ「完全な抽象作用」すなわち「抽象的否定性」のプロセスによって生じたものであり、たんにそのプロセスが始原では「学の背後に置き去り」にされていただけである（L. I., 86; 104）。この否定性は「本質から」（L. I., 86; 104）はじめて明らかになる⁴⁴。そして

⁴⁴ 始原における否定性の忘却については Iber 1990, 32-33 Anm.の指摘による。Iber 自身は言及していないが、本稿はこの指摘によって、「純粹存在」を「自己関係の否定性」や「反省」から切り離す Henrich の理解（また Grotz 2009, III, 1.3 および 282 も参照）を退ける。Henrich らの主張によると、Henrich 自身によってヘーゲル論理学全体の「根本的オペレーション」として特徴づけられた「自律的否定」は、純粹存在にふさわしい「最も単純な思想」ではないため、始原には妥当しないとされる（Henrich 1976, 225 および Grotz 2009, 264）。それゆえ「とりわけ重要になるのは、まさに始原をこうした反省から守ることである」（Henrich 1971, 87）とも言われる。しかし Henrich や Grotz が見逃しているのは、彼らが始原を反省から切り離す論

ここ本質論では、有論の諸規定が他のものとの関係を経て自分の無媒介な直接性を否定し、そのことによって或るものはそれ自体では存立しえないという空無性が明らかにされた。この空無性が「否定性自体」である。この否定性が「否定性自体」と呼ばれるのは、この否定性が有論の定在章における「否定 (Negation)」のように、「実在性 (Realität)」と対比されるかぎりでの否定ではなく⁴⁵、それ自体で否定性だからである。というのは、この空無性あるいは否定性は、何か別の肯定的なものによって否定された結果生じたものではなく、存在自身が自己止揚をとおして自ら明らかにしたところのものだからである。存在は仮象として空無性であるが、そのことによって非存在が帰結するわけではなく、まさにそのような空無性として在る。ここには〈空無性は空無性である〉あるいは〈否定性は否定性である〉という単純な自己同一性が生じている。このことをヘーゲルは「否定性は自己への関係である」と言う。〈否定性は否定性である〉という自己関係性にいたった否定性は、この自己関係性という面からすると「直接性」である⁴⁶。

(2) 否定性の自己関係はさらに「否定的な自己関係」と言われる。そしてこの否定的な自己関係が「自分自身を突き離す否定作用」と言い換えられる。否定性が「自分自身を突き離す」のは、「否定性」の本性にかかわっている。「否定性」とは本来〈でない〉という不一致、言い換えると何かとの区別（何かでないこと）を意味する。そうだとすれば〈否定性は否定性である〉という自己との一致は、この否定性の本性に反することになる。自己との一致としての否定性を N1 と呼び、不一致としての否定性を N2 と呼ぶならば、N1 と N2 は一致しない。そのため否定性は「否定的な自己関係」として、自己 (N1) を自己 (N2) から「突き離す否定作用」(N2) で

証そのものが実際には、ヘーゲルが「完全な抽象作用」と呼ぶ反省の働きだということである。Iber が言うように、純粹存在はあらゆる規定性を捨象する作用をさらに捨象することで登場する。「思考が自己自身をも捨象しないかぎり、思考はやはり存在を一つの思考規定として規定することになる。しかし存在があらゆる規定なしに端的に直接的なものであるべきであるならば、思考は自分自身の捨象する活動をも捨象しなければならない。それゆえ純粹存在はただ純粹な知的直観にしか到達できない。そして純粹な直観とは、ヘーゲルにとっては自分の思考活動に絶対に注目しないことによって際立たせられる思考である。思考が自己自身を捨象すると、必然的にその思考はあらゆる存在するものの規定性を自分が捨象していることをも捨象する。というのはあらゆる存在するものの規定性をこのように捨象することは、純粹存在の思考そのものだからである。このことによって論理学の始原における存在概念の由来についての没意識性への問いは答えられる。したがって純粹存在を思考することには、あらゆる存在するものの規定性を捨象することからくるその純粹存在の由来を忘却することもまた属している。」(Iber 1990, 33 Anm.)。したがって純粹存在が「この純粹で空虚な直観作用そのもの」(L. I., 69; 82) だと言われる場合、この直観作用はあらゆる規定性を捨象することをさらに捨象することとしての純粹に自己関係的な働きだということになる。もちろんこの自己関係性は否定的な自己関係性である。ただしこの否定のプロセスが「反省」(L. II., 241; 13) されるのは、有論全体をとおして存在を成り立たせる否定性の働きが明らかになってから、つまり本質論の冒頭においてである。以上のような理解のうえで本稿は Henrich が「根本的」と名づけた自律的否定を、文字通り「根本的」な、つまり『論理学』全体をつらぬくオペレーションと見なす。

⁴⁵ 有論の定在章では「定在」すなわち「規定された存在」の「質」の二つの規定として「実在性」と「否定」が導入される (L. I., 96; 116)。規定された存在とは〈何かである〉というかたちでの存在のことである。ヘーゲルの考えでは、〈何かである〉ためには、まさに〈何かである〉という実在性だけでなく、その反対に〈何かでない〉という「否定」も必要である。つまり「規定された存在」とは〈何かでない〉というかたちで他のものから区別されて〈何かである〉ような存在のことである。この意味で「規定された存在」の「質」は「実在性」と「否定」だとされる。本稿の議論にとって重要なのは、有論の段階では基本的には、この「実在性」と「否定」が分離した二つの側面として相互外在的だということである。例えばヘーゲルは「否定は直接的に実在性に対立する」(L. I., 101; 121) と言う。

⁴⁶ 〈自己との一致〉や〈自己関係性〉、〈自己同等性〉がヘーゲルにとって「直接性」の特徴を示すことはすでに述べた (1.2.1)。

あると言われる。このことから、「自体的に存在する直接性は否定性に対して否定的なものあるいは規定されたものである」という文は次のように理解できる。つまり否定性の自己との一致の側面としての自体的に存在する直接性（N1）は、本来の不一致という意味での否定性（N2）でないものとして「否定的なもの」であり、〈不一致ではなく一致である〉というように「規定されたもの」である。

（3）ここでヘーゲルは「しかし」と切り返して、「この規定性自身は絶対的否定性であり、またこの規定する働きである」と言う。ここでヘーゲルが言わんとしているのは、自己との一致としての否定性（N1）は、本来の意味での否定性（N2）から区別された規定性であるが、しかしそれは否定性そのものにとって外的な規定性ではなく、「絶対的否定性」そのものから生じる規定性だということである。絶対的否定性は、〈自己に否定的に関係する否定性〉と言い換えられるが、このような否定性は、Iber が指摘するように、次のような二つのアスペクトを備えている。

「否定性を絶対的な否定性にするのは、自己関係と自己自身から自己を突き離すことという二つのアスペクトである」（Iber 1990, 106）。つまり絶対的否定性は、一方で自己に否定的に関係するという点で「自己関係」（N1）であり、他方で自己に否定的に関係するという点で「自己自身から自己を突き離すこと」（N2）である。したがって、第三者による規定作用によってもたらされる外的な規定性とは違って、自体的に存在する直接性（N1）と自分自身を突き離す否定作用（N2）とを区別する規定性は、絶対的否定性自身の二面性に由来するものである。このように自らに規定性をもたらすという意味で絶対的否定性は「規定する働き」だと言われる。

さらに N1 と N2 が絶対的否定性の二つの側面でしかないとすれば、これら二つの否定性の区別および規定性は、区別でないような区別または規定性でないような規定性である。それゆえ、二つの否定性の区別および規定性は、ただちに「止揚」され絶対的否定性のなかへと位置づけられる。こうして二重化された否定性は一つの否定性（絶対的否定性）として統一を回復する。このことをヘーゲルは「自己内還帰」と言う。

以上の展開を簡単に振り返る。（1）否定性は、まず自己への関係として自己との一致（直接性）である。（2）自己との一致としての否定性（N1）は、不一致としての否定性（N2）でないもの（否定的なもの）であるので、不一致としての否定性（N2）は、不一致としての自己（N2）を一致としての自己（N1）から突き離す否定作用（N2）である。こうして否定性は自己との一致としての否定性（N1）と自己自身を突き離す否定性（N2）とに二重化される。（3）しかし自己との一致としての否定性（N1）は否定性自身である。そして N1 と N2 は絶対的否定性という一つのプロセスが持つ二つの側面にすぎない。こうして同じ絶対的否定性のもとで、〈N1 は N2 である〉というようにして、否定性は否定性へと自己内還帰する。ヘーゲルはここではこの先を展開してはいない。しかしさらに展開するならば、このように否定性が否定性に一致することがふたたび否定性の直接性であり、こうして（1）に戻るという循環構造になっている⁴⁷。

このような否定性を Henrich は「自律的否定（die autonome Negation）」（Henrich 1976, 215）と呼んだ。というのは、否定は通例、否定する何か（オペレーションの対象）を前提するが、この

⁴⁷ この循環は「措定する反省」で実際に詳述される（2.1.4 または 2.1.6）。

自律的否定は自らその前提をもたらすからである。つまり否定性の出発点となる(1)の自体性、直接性、単純性は「前提」ではなく、「自律的否定の自己関係の帰結」なのである(Henrich 1976, 217)。

T. M. Schmidt が指摘するように、こうしたヘーゲルの「絶対的否定性」論は、通常の「否定」理解すなわち「古典的な欠如(privatio)論」(T. M. Schmidt 2002, 104)とは異なる⁴⁸。古典的な欠如論は、まず所与の肯定を前提したうえで、その肯定の欠如として否定を理解するので、否定は無媒介な直接性とセットになっている⁴⁹。これに対して、絶対的否定性の思想は、絶対的否定性が自ら媒介的に直接性をもたらす、その直接性を自ら否定(止揚)するという点で、素朴實在論的な直接性も懷疑主義や近代觀念論における〈現象〉の所与性も必要としないような、ラディカルな媒介論を可能にする。

「絶対的否定性」には、有論的な直接性を否定するという消極的な面と、その直接性を媒介された直接性として再構成するという積極的な面の二つの機能がある。Iber の言葉を借りれば、前者は「存在論批判的」⁵⁰側面であり、後者は「構成的」側面である(Iber 1990, 42, 219)。

以上で明らかにした絶対的否定性の論理的な構造を、前節までの本質と仮象との関係に対応づけると次のようになる。絶対的否定性という媒介のプロセス全体が本質に当たり、その一つの局面である自己との一致としての否定性(N1)が仮象に当たる。仮象は、絶対的否定性としての本質が媒介のプロセス全体を通して到達する自己内還帰という一つの局面である。ただし本質自身も、第二段階において自らの所産としてのN1(仮象)と自己(N2)とを区別する。仮にこの区別が先鋭化して、この区別が同じ絶対的否定性から生じてきたということが見失われると、仮象(N1)とそれから区別されるかぎりでの本質(N2)の関係は、非本質的なものと本質的なものとの有論的な関係に逆戻りしてしまうだろう。しかし仮象(N1)とそれから区別されるかぎりでの本質(N2)は、同じ絶対的否定性という媒介のプロセス全体の二つの局面であるかぎり、それらはその全体の契機として位置づけられる。

「本質」概念のヘーゲルによるこうした理解は一見特異なものに見える。しかし『エンツュクロペディ』の補遺(Enz, §112 Z.)では、「本質(Wesen)」の日常的な例として「郵便制度(Postwesen)」が挙げられているので、これを用いて具体的に考えてみたい。ここでは単純に、郵便制度が本質に対応させ、仮象を個々の郵便局に対応させて理解する⁵¹。個々の郵便局が仮象であるのは、各郵便局はそれら単独では郵便局として機能することができず、他の郵便局との物流関係があってはじめて郵便局として機能するからである。そしてヘーゲルからすれば郵便制度は各郵便局

⁴⁸ ヘーゲルにおける「否定」がたんなる欠如ではないという点は、反省諸規定章の「対立」における「否定的なもの」の解釈でも指摘される(本稿の3.3.3.2 また Iber 1990, 382 を参照)。

⁴⁹ こうした「欠如」としての「否定」は、以前の議論で言えば「他在にとりつかれている否定」に当たる(1.1.3)。

⁵⁰ なぜ有論的な直接性への批判が「存在論批判」と呼ばれるのかと言えば、Iber の見立てによれば、ヘーゲルにとって思考に対して前もって存在するとされるもの(実体や基体など)を前提とするのが古い形而上学や存在論であり、『大論理学』はそうした所与性を批判し、所与のものを関係性のなかで再構成する「絶対的關係性の形而上学」だとされるからである(vgl. Iber 1990, 19)。

⁵¹ 実際の郵便制度はきわめて複雑なので、さまざまな関係を考慮する必要があるが、ここでは簡便さのために郵便制度がもろもろの郵便局からなるものとみなす。

と別のものではなく、それらが相互に織りなす関係全体のことではない (vgl. Enz, §112 Z.)。仮にこの関係がなければ個々の郵便局はたんなる建物か何かであろう。

以上で示したこと、つまり仮象は本質という媒介の一つのアスペクトであること、そしてその意味で本質と仮象とは価値が違ふことはヘーゲルの次の一文から読みとることができる。

したがって仮象は本質自身であるが、ただし一つの規定性のなかの本質であって、それも規定性がたんに本質の契機にすぎないというようにしてそうなのである。(L. II., 249; 23)

たしかに「仮象は本質自身である」。というのは、仮象とは本質である絶対的否定性の自己関係の局面における反省した直接性のことだからである。ただし、そのとき本質は「一つの規定性のなかの本質」すなわち一つの局面における本質であって、絶対的否定性の全体的なプロセスとしての本質ではない。この反省した直接性という規定性は、絶対的否定性の全体的なプロセスとしての本質に備わる「契機」にすぎない。以上のような意味で、本質は自ら仮象でありながら仮象を自己のうちに位置づける全体的なプロセスである。

1.2.7 存在の生成と本質の反省

以上の議論で、存在の残滓であった仮象は本質のなかに、しかも本質自身の一つの局面として位置づけられた。ヘーゲルは B 節の最後の段落で有論と対比しながら、本質論のこれまでの歩みを振り返る。本節では、この対比を見ることで本質の性格をより際立たせる。

ヘーゲルは有論では存在も非存在ともに直接性を帯びていることを指摘する。

存在の領域のなかでは直接的なものとしての存在には非存在もまた同様に直接的なものとして対立して生じてくる。そして両者の真理は生成である。(L. II., 249; 23)

存在の領域（有論）では存在も存在に対立する非存在も「直接的なもの」として生じる。この「生成」は「存在と無とがそれぞれの存立を持つ第三のもの」と言われ、「この第三のものは存在と無とは別のものである」(L. I., 79; 95)と言われる。有論では、存在と無や或るものと他のもののような有論の諸規定は、基本的には自分の論理的な運動⁵²とは切り離されて考えられている。つまり、或るものと他のものが相互外在的であるだけでなく、或るものと他のものをもたらすはずの「生成」もまたそれらと切り離されている、ということである。存在も非存在も、また或るものもその或るものの非存在である他のものも、端的に存在する「直接的なもの」とされ、各々の他のものとはまったく質的に異なるとされる。それゆえ、或るものがそれ自身で、自分の他のものに対する他のものとして、それ自身他のものと成ろうとも、或るものと或るものが成った他のものとは、まったく質的に異なるものであって、或るものと或るものが成った他のものとの間には運動の連続性はないとされる。

⁵² 本稿で言う「運動」は論理的な展開のことを指す。

以上のことをヘーゲルは、有論で次のように述べている。「質的なものは自分の根本規定として存在と直接性を持つ。その直接性において限界と規定性は或るものの存在と同一であるので、或るものは限界と規定性の変化そのものとともに消滅する」(L.I., 165; 199)。つまり或る質的なものは、それがそれであることを確定する限界や規定性が変化してしまえば、自分自身ではなくなり存在しなくなる。それゆえ或る質的なものが変化して現われた他の質的なものは、当初の或る質的なものとは無関係に直接的に存在するものとされる。或る質的なものから他の質的なものへの変化には連続性はなく他の質的なものが突発的に生起する、という構図が有論的な構図である⁵³。

しかし通例、或る緑色のバナナが黄色のバナナに変わったとしても、突発的に黄色のバナナが生起したということにはならないだろう。ただしここで緑色のバナナと黄色のバナナの連続性を理解できるのは、バナナを一つの実体と見なし、緑色や黄色といった質を実体が持つ「性質」として見なししているからである。実体は自分が持つ諸性質が変わろうともそれ自体で在りつづけるようなものである。しかし、こうした実体と諸性質という諸規定は、本質論の諸規定である⁵⁴。有論で質が扱われる場面では、或るものは自分の質と一体であって、その質が変化することは或るもの自身が消滅し、別の或るものとなることを意味する。そのかぎりでは、或る質的なものから別の質的なものへの変化は突発的な生起である⁵⁵。そしてこの突発的な生起が、「生成」と呼ばれ、有論の諸規定の運動を意味する。これに対して、本質論では「媒介」という連続性を担保する構造が明らかにされている。この媒介としての本質は、絶対的否定性の二つの機能として、一方で有論的な直接性を否定しはするものの、他方でその直接性を反省した直接性として再構成するのであった。

本質は反省した直接性を自分でもたらし、そしてその反省した直接性を止揚することで再び自己を回復するという「無限な自己内運動」である。このような本質をヘーゲルは「反省」と呼ぶ。

⁵³ 例えば有論の質論における無限論においてもこうした質的な変化による、或る規定から他の規定への断絶が見られる(堀永 2017, 25 を参照)。

⁵⁴ 正確に言えば、第二部「現象」、第一章「現実存在」、「A. 事物と事物の諸性質」という表題で主題になる。

⁵⁵ 有論の質 (Qualität) と本質論の性質 (Eigenschaft) とをヘーゲルは『エンツュクロペディ』のなかで次のようにはっきりと区別している。『持つ (Haben)』が関係として『ある (Sein)』にとって代わる。或るものはたしかにもろもろの質を自分において持ってもいる。しかし存在するものに『持つ』[という語]をこのように転用することは不正確である。なぜなら質としての規定性は或るものと直接的に一体だからであり、或るものは、自分の質を失うと、存在することをやめるからである。しかし物 (Ding) は自己内反省であり、区別から、つまり自分の諸規定から区別されてもいる同一性としてある。(Enz. §125 Anm.)。一方で、或るものとその質の関係は、〈或るものは何らかの質である〉という「ある」の関係である。この場合、或るものの質はその或るものそのものをすっかり表現している。それゆえ、或るものが自分の質を失うと、その或るものは別の質を獲得するわけではなく、その或るもの自身が失われることになる。これに対して「物」とその諸規定すなわち「諸性質」との関係は、〈或る物は諸性質を持つ〉という「持つ」の関係である (Enz. §125)。何かを持つもの (物) は、持たれるもの (諸性質) から区別されており、「自己内反省」したものすなわち諸性質から自立的な実体である。それゆえ、物が持つ諸性質が失われても物は自分を維持しつづけるとされる。

したがって本質のこの規定性を止揚することが成り立つのは、非本質的なものがたんなる仮象であるにすぎないこと、そしてむしろ本質は無限な自己内運動として、仮象を自己自身のなかに含むことを示すという点である。その無限な自己内運動は本質の直接性を否定性として規定し、本質の否定性を直接性として規定し、こうして自己自身のなかで本質が映現すること（das Scheinen seiner in sich selbst）である。この本質の自己運動（Selbstbewegung）のなかにある本質は反省である。（L. II., 249; 23-24）

ここで明らかになるのは、これまでの議論は、「規定性」つまり本質と区別されたものとして規定された「存在の残滓」を、本質のなかに止揚する道のりだったということである。A 節（1.1）では「非本質的なものがたんなる仮象であるにすぎないこと」が示された。このことによって、非本質的なものからは本質に依存しない自立性の面が否定された。ところが、仮象はまだ「本質に依存しない直接的な側面」を持ち、「本質一般の他のもの」であるような見かけを持っていた（L. II., 246; 19）。そこで B 節（1.2）では、本質が「無限な自己内運動として、仮象を自己自身のなかに含む」ことを示した。その結果、本質は本質としての自己と仮象としての自己とを区別する規定性を止揚する。「無限な自己内運動」とは絶対的否定性の循環的な運動のことである。本質の運動が無限であるのは、本質は自分がそこから自己へと還帰するところの規定性を自らもたらし、この規定性を自分で止揚して、自己へと還るからである。この自己内運動としての本質にとって、外的な他のもは存在しない。そして、この無限な自己内運動は「本質の直接性を否定性として規定し、本質の否定性を直接性として規定」すると言われる。自己との一致としての直接性（N1）も、その直接性から自己を突き離す否定作用（N2）も、自己に否定的に関係する否定性すなわち絶対的否定性の二つのアスペクトであった。それゆえ絶対的否定性の観点から見れば、一方で自己に否定的に関係する否定性としての直接性（N1）は自己に否定的に関係する否定性（N2）でもあるし、他方で自己に否定的に関係する否定性（N2）は自己に否定的に関係する否定性としての直接性（N1）でもある。このことをヘーゲルは上の引用で「その無限な自己内運動は本質の直接性を否定性として規定し、本質の否定性を直接性として規定」すると表現している。反省した直接性をもたらしながら、ただちにこれを否定性のうちに止揚し、しかしそうして否定性の自己関係性が成立することで、ふたたび反省した直接性がもたらされる、というこの絶え間ない循環が絶対的否定性の「無限な自己内運動」⁵⁶と呼ばれる。

絶対的否定性である本質は、自己のうちで二つのアスペクトへと差異化して、一方では反省した直接性という仮象として、他方ではそれに対する否定性として、つまりそれ自身一つのアスペクトでしかない否定性として、「自己自身のなかで映現する」。この「映現すること（Scheinen）」とは仮象（Schein）となることである。

このように本質を働きとしてあるいはプロセスとして理解することは、本質についての次のような二つの理解を拒否する。まず拒否されるのは、何かあらかじめ前提された実体的な本質が

⁵⁶ ヘーゲルは「無限」という言葉で基本的には、無際限性ではなく円環的な構造を想定している（詳しくは堀永 2017）。またこの円環構造は他のものに依存しない自己充足性を示す。

仮象として現われるという構図である。つまり例えば、洞窟の壁から少し離れたところに物（本質）を置き、その物に光を当てて壁にその物の像（仮象）を映し出すというような構図ではない。このような構図では、物（本質）と映現することの間には必然的な関係はなく、映現することも物の像（仮象）もあらかじめ自分だけで存立する物（本質）にとっては付加的な要素でしかない。しかしあらかじめ自分だけで存立する本質は、無媒介に存立する直接的な本質のことである。そうすると、そのようなものはふたたび「非本質的なもの」から切り離された「本質的なもの」に逆戻りしてしまう。さらに拒否されるのは、例えば、神が被造物を創造するように、まず実体的な本質が存在して、それから、その本質が仮象を生み出すという構図である⁵⁷。この構図のもとでも、本質は無媒介に存立する直接的な本質として捉えられてしまっており、「本質的なもの」に逆戻りする。また、この構図のもとでは本質が仮象を生み出すとは言え、本質が仮象を生み出さなければならない必然性はない。

しかしヘーゲルが仮象章 A 節と B 節の議論で示してきたのは、本質と仮象がともに意味を持ちうる論理的な構造の可能性だと言うことができる。まずヘーゲルの問題意識は本質と仮象とを分離してしまっただけでは本質概念と仮象概念を意味のないものとしてしまう、ということだった。それゆえヘーゲルが自らの課題として取り組むのは、本質と仮象は各々の意味の成り立ちに関して互いに分離できないこと、とは言え、本質と仮象は単純に同一なものではなく、仮象は全体的なプロセスとしての本質の一つのアスペクトであること、これらのことを示すということだった。それゆえ本質は、必然的に映現する、つまり必然的に仮象となる。より精確に言えば、本質とは映現しその仮象を止揚し、そしてまた映現するという絶え間ないプロセス以外のものではない。例えば、私の本質は何かと問われる場合、本当の私（本質）と本当でない私（仮象）のように分離されるわけではなく、私の本質とはつねに様々な局面での私（仮象）を展開しながら統一的な全体を維持する一つのプロセスでしかないであろう。

本質という媒介は、仮象へと自己を引き下げることで二重化されて媒介を分断するが、ただちに仮象を止揚して媒介としての自己を回復する「自己運動」である。このように、自己から出て自己へと還ってくるという自己運動としての本質が「反省」と呼ばれる。ここでの反省は、自己充足的な媒介の働きとして理解される。通例、媒介はもろもろの媒介項から成り立つものと考えられるだろう。しかしここでは、有論的な直接性は否定されており、直接性はただ反省（媒介）した直接性としてのみあるので、これら媒介項は媒介のなかでのみ成り立つ。このことを単純化して言えば、ここでは媒介項（仮象）に対して媒介（本質）が優位な地位にある。媒介項を部分とし媒介を全体として見なせば、ここでの反省は全体主義的な構図のもとにある。次章ではこの

⁵⁷ 「本質」という概念は古い形而上学や神学にとっては「神」の別名である。ヘーゲル自身も「絶対者〔神〕は本質である」（Enz. §112. Anm.）と言う。伝統的な文脈のなかで、新しい「本質」概念を提示することも、ヘーゲル自身の課題の一つである。ただし神学的な議論を取り入れることは現代では議論上のコストが高いため、本稿は神学的な議論には立ち入らない。もとより本稿の姿勢は、「本質」概念を何であれ特定の事例に還元せずに、あくまでその論理的な構造を取り出すということだった。「神」（も「自我」）も「本質」の優れた例ではあろうが、それは一例でしかない。日常的にも「本質」という概念は、或る個物について用いられ（例えば「この人物の本質は何か」）、より大きな種や類について用いられ（例えば、「人間の本質は何か」）ように、さまざまなレベルや事例で用いられている。

「反省」が主題化される。しかし、その際展開されるのは、さしあたり統一的反省がその統一的な在り方を失うという過程である。これまでの A 節と B 節が、媒介項に対する媒介の優位を導く議論であったのに対して、次章で論じる反省節は反対に媒介項の優位を導く議論となる。

2 媒介関係から直接性さらにはそれ自身関係である関係項を導出する試み

2.0 本章の導入

本章は仮象章「C. 反省」についての注釈からなる。1章で示されたのは、有論の全行程を通して直接性を成り立たせる媒介が明示化されること、しかしそれにもかかわらず、依然として媒介である本質から自立的な「非本質的なもの」と「仮象」が有論的な直接性の残滓として残っていること、そして最終的には仮象は本質自身であり、しかも媒介という全体的なプロセスの一つの側面として位置づけられていることである。したがって仮象章A節とB節のプログラムは、直接性を媒介のなかに位置づけることで循環的な「自己運動」である「反省」を導出することだったとすることができる。

つづく仮象章C節すなわち反省節では、この「反省」が主題となる。そこで示されることは、自分から自立したものを何ひとつもたないように見える反省が、自分から自立したものを必然的にもたらしめてしまうまでのプロセスである。この反省から自立したものとは、「外的反省」における「直接的なもの」と、「規定する反省」における「反省諸規定」である。反省から自立したものを反省から導出することでヘーゲルが示すのは、反省ないし媒介が失われる必然性、つまり仮象の必然性である。そこで反省節のプログラムは、有論的な直接性や、さらにはそれ自身関係でありながら、いわば〈統一的反省〉⁵⁸から自立的な関係項を、反省から導出することである。前者の有論的な直接性とは無媒介的な直接性のことであり、「外的反省」における直接的なものが帯びる性格である。後者のそれ自身関係でありながら統一的反省から自立的な関係項とは、「規定する反省」がもたらす反省諸規定のことである。有論的な直接性が関係を欠いた自立性であるのに対して、反省諸規定は関係を内在化した本質論特有の自立性を形成する。前者を〈有論的な自立性〉、そして後者の本質論特有の自立性を〈本質論的な自立性〉と呼ぶこともできるだろう⁵⁹。このような見方から、本稿は、「措定する反省」の統一的反省⁶⁰は、「外的反省」において

⁵⁸ 反省節の議論のなかで分かるように、「措定する反省」「外的反省」「規定する反省」のそれぞれの反省は、それが措定・前提・規定する他のものを持つ。本稿で〈統一的反省〉と呼ぶものは、この他のものを自らの媒介的な運動のなかに位置づけている反省のことを言う。つまり、反省という媒介的なプロセスがその媒介から逸脱する自立的なものを持たない事態のことを言う。

⁵⁹ ヘーゲルはのちの根拠章のなかで「規定する反省」を振り返りながら次のように言う。「この媒介〔矛盾を経て回復された本質の媒介〕は規定する反省ではない。この規定する反省の諸規定は本質的な自立性をもつ」(L. II., 294; 85)。ここは、矛盾を経て回復された本質の媒介、言い換えると「根拠の媒介」(L. II., 295; 85)と、先行する「純粋な反省」(L. II., 294; 85)や「規定する反省」との違いについて述べられている箇所である。ここで重要なのは規定する反省の諸規定が「本質的な自立性」をもつという点である。この本質的な自立性は、有論的な自立性と区別して、〈本質論的な自立性〉と本稿が呼ぶものである。ヘーゲルが「自立性」に帰属させる「本質的」という形容詞は、他のものへの関係やそれにもなつて自己内反省という契機がその「自立性」に組み込まれていることを意味している。つまり、本質的な自立性ないし本質論的な自立性とは、〈他方への関係なしにそれ自身である〉という意味での有論的な自立性ではなく、〈他方への関係を内在化してしまっているがゆえに自分だけでそれ自身である〉という意味での自立性のことである。さらに言えば、ヘーゲルが当該箇所では対比しているように、根拠の媒介はこの本質的な自立性をもつ諸規定が「根拠のなかで没落している」(L. II., 295; 85)ことによってようやく成立する。したがって「規定する反省」では根拠の媒介の意味での媒介は成立していない。このことは「規定する反省」が媒介の成立ではなく、むしろ媒介の解消をもたらす、という本稿の主張と重なる。

⁶⁰ 本稿は〈統一的反省〉と言うことによって、関係項相互の全体的な媒介ないし反省を理解し、〈統一的反省〉とヘーゲルの言う「絶対的反省」や「本質の自己自身との同等性」とを同一視している。ただし、その内実についてはそれぞれの段階で異なる。つまり「措定する反省」の段階における統一的反省と「根拠」と

分裂し、しかも「規定する反省」においても自立的な反省諸規定に分裂したままで統一的反省は回復されることはないという結論を導く。

「外的反省」が反省の分裂の局面であることは反省論研究では共通の見解であろう⁶¹。しかしその次の段階の、つまり反省節最後の段階の「規定する反省」を、分裂から統一的反省が回復される段階ととるか、むしろ分裂したまま統一的反省が喪失されている段階ととるかは解釈の違いがある⁶²。一方で Wölflé は「規定する反省」で統一的反省が回復されるという見解をとる⁶³。これに対して、Iber はむしろ「規定する反省」では反省の統一的な在り方が失われてしまうことを強調する⁶⁴。本稿は結論から言えば Iber の見解を支持する。

本稿が、「規定する反省」において統一的反省の喪失を読みとるテキスト上の証拠は、ヘーゲルが「規定する反省」を「我を忘れた〔自分の外に出た〕反省 (die außer sich gekommene Reflexion)」と呼んでいる箇所である (L. II., 257; 34)。たしかに山口はこの同じ箇所を指示しながら、「諸規定がそこまで全体性と自立性を持つかのような見掛けが生ずるということは、却って反省の疎外 (die außer sich gekommene Reflexion) と言うべきであり、本質の自己同等性は諸規定の分散によって見失われていると言わざるをえない」(山口 2001, 76) と述べ、本稿と同じ見解を示している。しかしそのうえで山口は、「とはいえ」と議論を展開し、反省規定の「措定されてあるという面」を際立たせ、「反省規定は『それ自身における他在への関係 (die Beziehung auf ihr

しての統一的反省とでは後者のほうがより深化している (3.4.4.)。

⁶¹ 例えば Iber は「逆に外的反省においては、反省の統一は直接性と反省の差異のなかで完全に消失しており——反省は自分の他のものすなわち直接的なものから分離されている」(Iber 1990, 168) と言う。また竹島は「外的反省」の局面に「二元論的な対立」(竹島 1994, 56) を見出す。さらに山口も「外的反省」において「反省は統合する力を失い、自己分裂に陥っている」と言う (山口 2001, 74)。

⁶² ただし「規定する反省」を統一の回復ととるか解消ととるかという問題は、そもそも反省論研究のなかで明示的に問題とされてきたわけではないように見える。すでに Henrich が「規定する反省」において統一的反省が失われている事態を示唆していた (0.2)。しかし Henrich を反省論研究の古典として参照しているはずの他の多くの反省論研究は、反省規定の導出によって反省自身が統一を回復するのかしないのかをそもそも問題にすらしていない。

⁶³ Wölflé は「本質の分節化の仕方は措定する反省、外的反省そして規定する反省という三つの反省形式のなかで遂行される」(Wölflé 1994, 123) と言う。つまり、本質論の段階的発展のそれぞれの段階は三つの反省形式を範にして形作られているということである。そのうえでさらに Wölflé はそれぞれの段階を次のように抽象化する。「まず措定する反省において、他の規定の前提として用いられる規定が導入される。〔次に〕第一の規定の解消から明らかになる外的反省の規定はそれはそれで、措定する反省の規定を前提としてもつ。最終的に規定する反省が両規定を自己のうちに止揚する」(Wölflé 1994, 170)。つまり措定する反省が前提となる規定を措定し、次に外的反省がその前提となる規定に対立する規定を措定して、そして最後に規定する反省がそれら両規定を止揚して統一する、という筋書きである。以上のように、Wölflé の見立てによれば、規定する反省において本稿で言う統一的反省が獲得されることになる。また山口祐弘も規定する反省において統一的反省が回復されると理解している。「反省は本質を規定にもたらしつつ、この規定を止揚し、全体の一契機として捉える規定的反省〔本稿では「規定する反省」〕となるのである。」(山口 2001, 79)。つまり山口は、規定する反省は反省諸規定をもたらしながらそれらの自立性を止揚して自らの一契機とするというように、規定する反省に統一的な性格を見てとっている。また、Longuenesse は Pierre-Jean Labarrière と Gwendoline Jarczyk の『本質論』の仏語訳に記された次の注、つまり「この章で展開されることになろう三つの主要な本質性 (同一性、区別、矛盾) は諸規定であり、ある点では、反省の三つの構成的な側面 (措定する反省、外的反省、規定する反省) の明確な帰結である。」(引用は Longuenesse 2007, 53 からの英訳) に賛同する。そしてさらに規定する反省を「矛盾」に対応させたうえで、「規定する反省の組織化する形式 (the organizing form)」(Longuenesse 2007, 70) という表現をもちいている。つまり Longuenesse は規定する反省に外的に区別された項を統合する性格を見てとっている。

⁶⁴ 例えば Iber 1990, 208 を参照。この該当箇所はのちに、2.1.6 で引用する。

Anderssein an ihr selbst)』としてある」と言う（山口 2001, 76）。山口は、このことから「本質の自己同等性」（本稿で言う統一的反省）が回復されていると明言しているわけではない。しかし「反省は本質を規定にもたらしつつ、この規定を止揚し、全体の一契機として捉える規定的反省〔本稿では「規定する反省」〕となるのである。」（山口 2001, 79）と述べていることから、山口は、反省規定が他のものへの関係の面を備えているということを強調することによって、本質の自己同等性が回復されていると理解しているようである。しかし本稿が反省規定の自立性を主張するのは、まさにこの点、つまり反省規定がそれら自身において他のものへの関係を備えているという点にある。つまり「措定する反省」においては統一的反省が措定された存在をもたらし、そのことによって措定された存在を他のものへと関係づける働きを担っていたのであるが、反省規定においては反省諸規定自身がそれら自身において他のものへの関係を内在化してしまっているという点に、統一的反省からの反省諸規定の自立性を見てとることができる。そこで本稿が本章でとりわけ主張することは、こうした自立的な反省諸規定の成立とともに統一的反省の解消が結果するということ、さらにその点で、反省節のプログラムは〈有論的自立性〉とは異なる新たな〈本質論的自立性〉を導くことにあるということ、以上である。

以上のことを示すためには、反省節の「措定する反省」と「外的反省」そして「規定する反省」の各々の関係様式の違いを明確にし、そのうえでそれらを一つの論理的な連関のなかに位置づけなければならない。そこで本章の課題は反省節の三つの反省様式の違いを明確にすること、三つの反省様式が段階的に論じられていることを示すこと、そして「規定する反省」において統一的反省が失われていることを示すことである。そこで本章は以下のように構成される。

まずヘーゲルの言う「反省」を理解するために、それを哲学史上の「反省」から区別し、ヘーゲルの「反省」を〈自己へと還る運動〉と定式化する（2.1.1）。次に前節からのつづきとして、B節の末尾で導出された「反省」のもとでは、反省という媒介運動以外には自分だけで存立するものはないことを示す（2.1.2）。反省や媒介に無関係な直接性はもはやなく、直接性はこの反省から構成され、それゆえまた、直接性はただちに自己の無媒介性を否定して、反省のなかに自己を位置づける（2.1.3）。このように直接性を「措定された存在」としてもたらし反省が「措定する反省」と呼ばれる（2.1.4）。この措定する反省は「措定する働き」と同時に、自分の措定する働きを捨象して直接性を前に見出す「前提する働き」でもある（2.1.5）。措定する反省は「措定する働き」と「前提する働き」という相反する二つの働きから成る。この相反する二つの働きからなる反省は「絶対的な突き返し」というパラドキシカルな働きである（2.1.6）。反省とは〈自己へと還る運動〉のことであるから、そこから還ってくるところの出発点を必要とする。この出発点が直接性であり、措定する反省はこの出発点を自分で措定するとともに止揚することで、自己へと還ってくるので自己充足的な反省である。しかしこの直接性は、反省そのものではないことと、それ自身自己内反省であることによって反省からの自立性を獲得する。このことが「措定する反省」から「外的反省」への移行をもたらす（2.1.7）。

統一的反省は、直接的なものと、それに対して外的に関わる反省とに二重化され、この後者の反省が「外的反省」と呼ばれる（2.2.1）。「外的反省」は有論的な直接性を反省の枠組みのもとで

再現する箇所である。しかし最終的には、有論的な直接性のもとにある外的反省の相互外在性は否定されて「規定する反省」へと移行する。この移行は慎重に見極めなければ「措定する反省」へのたんなる逆行になってしまう。そこで、まずはこの移行を明らかにする際に注意すべきポイントを示し、それからこの移行の読解を行う（2.2.2）。

「規定する反省」では、まずは措定する反省が規定する反省ではないことと、このことから逆算的に規定する反省がどのようなものであるべきかを示し、そのこととともに規定する反省がもたらす規定（「反省規定」）の条件を二つ挙げる（2.3.1）。この二つの条件とは1）自立的であること、2）他方の規定への関係を含んでいることである。つづいて、この二つの条件を「反省規定」がどのようにして満たすのかを明らかにする（2.3.2）。さらに反省規定の条件として挙げた二面性がどのような意義をもつのかを際立たせるために、反省規定が有論の規定性と対比されている箇所を読解し両者の違いを見る（2.3.3）。そして反省規定が自立的であるという議論から、統一的反省は回復されるどころか失われてしまうという本章の主な主張を述べる（2.3.4）。本章の最後では、他のものへの関係を内在化しながら自立的であるというパラドキシカルな性格をもつ反省規定が、ヘーゲルの特殊な術語ではなく、一般的な相関諸規定にも備わっていることを示す（2.3.5）。

2.1 措定する反省

2.1.1 通例の意味での反省と反省節での反省との違い

本節ではヘーゲルの独特な「反省」概念を理解するために、哲学史上の「反省」概念とヘーゲルの「反省」概念との違いを明らかにする。

反省とは日常的には、例えばある人が自分の行為を後悔するという場合のように、ある人が自分の行いを顧みる心の働きのことを言う。人間の心の働きのなかでも、伝統的には、ある知性の働きが「反省」と呼ばれる。『エンツュクロペディ』の補遺では、「対象を反省する（über einen Gegenstand reflektieren）」こと、つまり「追思考〔熟慮〕すること（nachdenken）」が反省の例として挙げられている（Enz. §112 Z.）。追思考が反省と言われるのは、思考が対象との直接的な関係から自分に還り、思考がもつ一般的な諸カテゴリーを通して対象に関わることを追思考と呼ぶからであろう。直観的な思考の場合だと、思考は目の前に直接的なもの、例えば〈赤い花〉を見て「この花は赤い」と言う（この〈赤い〉という質のような直観的な思考のカテゴリーは有論の対象である）。この際「この花は赤い」ということが〈赤い花〉のすべてである。これに対して追思考は〈赤い花〉を目の前にして〈この花〉という実体と〈赤さ〉という諸性質に分ける。そして追思考は「この花は赤さを持つ」だけでなく、「この花は棘を持つ」や「この花はバラ科の植物である」といったように、もろもろの規定を〈この花〉に帰属する。ここでは思考は対象との直接的な関係から自分に還り、実体と性質という諸カテゴリーや、その他一般的な諸規定を通して対象と関わっている。ここには思考が〈自己へと還る〉という反省の運動が見られる。

また哲学的にも「反省」は様々に語られてきた。大河内はロック、ライプニッツ、ヴォルフ、

バウムガルテンそしてカントにおける「反省」の概念史を以下のように簡潔にまとめている (Okochi 2008, 154-157)。大河内によれば、ロックは「反省」を外的な対象についての知覚のような「自分自身の知性の知覚」として捉え、それに対してライプニッツは「反省」を「思考」として捉え、また「反省の自己関係性」を取りだしたとされる (Okochi 2008, 154-155)。ただしこの際ライプニッツは、ロックが語る反省概念のなかに非経験論的な「認識の非感覚的な源泉」があることを暴露しようとしただけで、「反省の体系的な位置」までをはっきりとさせたわけではなかったとされる (Okochi 2008, 155)。ライプニッツを受けて、ヴォルフは「反省」に「はっきりとした体系的な位置」を与えたとされる (Okochi 2008, 156)。ヴォルフも、ライプニッツと同様、「反省」を「直接的に客観に関係するのではなく、客観の諸表象に関係する」ことだと理解するので、そこには「自己関係性」が含意されているとされる (Okochi 2008, 156)。ただしヴォルフはこの自己関係的な側面を反省の特殊な一面としか理解しなかったとされる (Okochi 2008, 156)。またヴォルフは反省を「諸表象を関連させたり (zusammenbringen)、比較する (vergleichen)」働きとも見なしたとされる (Okochi 2008, 156)。これに対して、バウムガルテンは反省がまず知覚の或る部分に向けられ、それからその「反省された諸部分」を関連づける働きを「比較 (Comparatio)」とするので、比較は反省と同一視されず、「比較は反省のあとにつづく」ものとしたとされる (Okochi 2008, 156)。最後にカントはヴォルフと同様に比較と反省とを同一視しながらも、しかしヴォルフとは違って「カントは反省の自己関係性を弱めたように見える」とされる (Okochi 2008, 156)。以上から、反省を自己関係性と捉える見方と、反省を比較と捉える見方の二つがあることが分かる。

ヘーゲルの「反省」概念の場合、その第一義はライプニッツやヴォルフに見られるような「自己関係性」である。ただし Okochi が指摘しているように、ヘーゲルの場合、上で挙げたどの哲学者とも違って「反省はもはや心的なあるいは超越論的な反省、したがって主観的な行為ではなく、「関係づけられたものに先行する純粋な自己関係」のことである (Okochi 2008, 157)。ヘーゲルにとって「反省」とは〈自己に関係すること〉一般のことであるので、人間の意識⁶⁵だけでなく、思考諸規定⁶⁶についても、他にも例えば自然の有機体⁶⁷についても「反省」やそれに類する構造が見出される。このように「反省」が人間の意識以外でも機能しているとされるのは、それ自身として規定されている或るものは何であれ、他のものとの関係を経てそれ自身として規定されるというようにして、自己へと反省しているはずだとされるからである。したがって反省節で主題となる「反省」は、ヘーゲルが明示的に言うように、心の働きに限定されるのではなく「反

⁶⁵ 例えばヘーゲルは『精神現象学』で「自己意識」を「感覚的または知覚された世界の存在からの反省」であり「他在からの還帰」と言う (Phä., 104)。この場合の「反省」ないし「還帰」は、意識が自分にとって外的だと見なしていた世界から自己へと還ってくることで、つまり自己に関係することである。

⁶⁶ 思考諸規定の反省については後に明らかにされるように (2.3.2)、例えば反省諸規定が自己内反省という在り方をしている。

⁶⁷ 例えば、ヘーゲルは『精神現象学』で、「有機的なものは自己自身を維持するものとして、自己へと還帰するものまた自己へと還帰したものとして示される」 (Phä., 148) と言う。ここでは、「反省」という言葉そのものが用いられているわけではないが、「反省」の働きを示す「自己への還帰」という語が用いられている。この語によって、ヘーゲルは有機的なものの自己保存の働きを表わしている。

省一般」(L. II., 254; 31)⁶⁸である。そこで反省論における「反省」を一言で言えば、〈自己へと還る運動〉と言うことができる。このことを別の言い方をすれば、〈或るものがそれ自身である〉という自己同一的な在り方のことである。つまり〈或るものが〉から始まり、それが〈それ自身である〉というかたちで或るもの自身へと還っていくこと、このことが〈自己へと還る運動〉である。この意味では〈私〉が「私は私である」と自己言及する自己意識的な在り方も、やはり「反省」の在り方の一つである。重要なのは、こうした自己意識的な働きは、ヘーゲルが「反省一般」と呼ぶものの一事例——とはいえ優れた事例——でしかないということである。以上でヘーゲルの「反省」概念の特殊性を確認したので、以下ではその「反省」がどのような運動のことなのかをヘーゲルのテキストから明らかにしていく。

2.1.2 無から無への運動としての反省

前節では、ヘーゲルの言う「反省」が〈自己へと還る運動〉一般であることを示した。ヘーゲルはこの「反省」をさしあたり「無から無への運動」と呼ぶ。本節では、「無から無への運動」とは何を意味しているのかを明らかにする。

ヘーゲルはB節で導出された「反省」を「無から無への運動、そしてそのことによって自己自身に還る運動 (die Bewegung von Nichts zu Nichts und dadurch zu sich selbst zurück) (L. II., 250; 24) と言う。ここで「無」と呼ばれているのは、前章で確認してきたように、まったくの非存在のことではなく自分だけでは成立できない空無なものあるいは仮象のことである。つまり「無から無への運動」とは、岡本が指摘するように「仮象から仮象へ」の媒介関係であり、そのことによって自己へと還るという反省の全体的なプロセスが「本質」である⁶⁹。

しかし通例、運動と言われるものは、或るものが或る地点から別の地点へと位置変化することである。この場合、この或るものは運動の始まりを成す第一のものであり、運動を通じて変わらずにありつづける基体である。通例の意味でのこの運動は第一のものや基体があってはじめて成立する。しかし無から無への運動としての反省には、その運動とは独立にあらかじめ存在して、その運動の出発点となる「第一のもの」(L. II., 249; 24)や「反省を貫いて運動する存在する基体」(L. II., 250; 24)はない。というのは、有論の全行程および仮象章A節とB節を通して明示化されたように、反省に先立って存在する無媒介な直接的なものではなく、そうしたものは媒介されてはじめて在る空無なものだということがすでに示されたからである。「運動」という言葉を「媒介」に置き換えて言えば、通例の意味では媒介とは、媒介に先立って直接的なものどもがまず在って、そのあとにそれらに付加された相互関係のことを指すだろう。これに対して「無から無への運動」という意味での反省ないし媒介の場合では、媒介に先立って在る直接的なもの

⁶⁸ この箇所の前後を含めて引くと次のように言われている。「しかしここ〔反省節〕では、意識の反省も、特殊なものと普遍的なものとを自分の諸規定としてもつ悟性の一層規定された反省も問題なのではなく、反省一般が問題なのである。」(L. II., 254; 30-31)。ヘーゲルからすれば一つの思考様式としての「反省」もまた「反省一般」のなかの一事例にすぎない。

⁶⁹ 岡本は無から無への運動を「本質から仮象へ」あるいは「仮象から本質へ」の運動として理解することを拒否する(岡本 1986, 200)。そうではなく岡本は『『無から無へ』は『仮象から仮象へ』であり、『本質』は『反省する運動』それ自身である」(岡本 1986, 201)と解釈する。本稿でもこの岡本の解釈を支持する。

などではなく、媒介がはじめて直接的なものを成り立たせるという構図になっている。より単純化すれば、前者の媒介では全体的な関係に対して関係づけられる項が先行するという構図にあるのに対して、後者の媒介では関係項に対して全体的な関係が先行するという構図にある⁷⁰。

反省とは、空無なものから見ると、自分だけでは存立できない或る空無なものが他の空無なものとの関係を経てはじめて自己と一致するという一連の媒介のプロセスのことである。このプロセスには二つの側面がある。一方は空無なものが自分だけでは何ものでもない空無なものでしかないという面と、他方は空無なものが他のものとの関係を経て「自己自身との同等性」(L. II., 250; 25)を獲得するという面である。或るものが自己自身と同等であることは、その或るものが何であるかについて確定しているという事態、それゆえ或るものの肯定的な存立を指す。つまり反省という媒介のプロセスは、空無なものがまさに空無でしかないことを明らかにするとともに、空無なものの肯定的な存立をも明らかにする。ヘーゲルは「否定的なものの自己自身とのこうした交替」を「本質の絶対的反省」と呼ぶ(L. II., 250; 25)。つまり本質の絶対的反省とは、否定的なものないし空無なものが空無でしかないという面と肯定的に存立しているという面との絶え間ない交替のことである。いま一度、反省が「無から無への運動、そしてそのことによって自己自身に還る運動」であることを説明すると次のようになる。反省とは、或る空無なものが他の空無なものへ(「無から無へ」と関係し、そのことによって自己自身の存立を獲得する(「自己自身に還る」) ことである。

2.1.3 自分を直接性として構成する反省

有論の全行程および仮象章の A 節と B 節を経て、直接性は反省という媒介構造のなかに位置づけられた。しかし直接性がまったく失われたわけではなく、直接性は反省の一つの局面として残っている。本節では、反省において直接性が構成されること、そしてそれゆえにこの直接性はただちに自分を否定してしまうことを示す。

ヘーゲルによれば直接性は反省の自己との一致という局面として成立する。

さしあたり反省は無が無へと至る運動であり、それゆえ自己自身と一致する否定である。この自己と一致することは一般に自己との単純な同等性、つまり直接性である。(L. II., 250; 25)

反省とは、自分だけでは何ものでもない空無なものが他の空無なものとの関係を経て自己へと還ること、つまり「自己自身と一致する」ことである。このように自己自身と一致することは「自己との単純な同等性、つまり直接性」だとされる。「自己との一致」が「直接性」であるとはどのように理解すればよいのだろうか。私の理解では、「自己との一致」や「自己との単純な同等性」は、それを定式化すれば、〈或るものは或るもの自身である〉と表現できる。或るものが他のものとの関係を経てまさに或るものそれ自身であるという規定された在り方にいたるこ

⁷⁰ 前者の構図は有論的な直接性のもとにある段階である。そして、この構図は「外的反省」において再現される。

とが、ヘーゲルの言う「自己との一致」である。ところが〈或るものは或るもの自身である〉というこの一致点においては、或るものから他のものへの関係の面は捨象されている。そのかぎりでは「自己との一致」や「自己同等性」はヘーゲルにとって「直接性」を意味する。

しかしこの自己との一致としての直接性は有論的な直接性ではない。というのはすでに明らかのように、この自己との一致は「否定的なものが自己へと還帰すること」(L. II., 251; 26)だからである。前章で登場した表現を用いるならば(1.2.1)、この自己との一致は「媒介された直接性あるいは反省した直接性」(L. II., 247-248; 22)である。しかしこの直接性は自己への還帰によって成り立つ自己との一致であるかぎりでは、ただちに自分の無媒介性を否定する直接性であり、その意味で「自己自身を止揚する直接性 (sich selbst aufhebende Unmittelbarkeit)」(L. II., 251; 26)だと言われる。ここでの「自己自身を止揚する」とは、直接性が自分の無媒介性を否定して反省のプロセスの一契機として自らを位置づけるということである。

このように否定的なものの反省によって構成される直接性を、ヘーゲルは「措定された存在 (das Gesetzsein)」(L. II., 251; 26)と呼ぶ。たしかにこの直接性は、自己との一致または自己同等性という点で「存在」⁷¹ではある。しかしこの直接性は媒介によって「措定された」つまり〈もたらされた〉だけの「存在」にすぎない。この意味で、媒介された直接性は「措定された存在」である。それゆえ直接性は直接性であるとともに措定された存在でもある。措定された存在である直接性は、反省によって措定される。言い換えると反省が直接性を措定する。このような反省が「措定する反省」と呼ばれる。次節ではこの「措定する働き」が主題となる。

2.1.4 措定する働きとしての反省

前節で明らかにされたことは、反省は還帰することつまり自己との一致であり、そしてこの自己との一致として反省は自己を直接性として構成するということである。反省が自分から直接性をもたらすこのような働きを、ヘーゲルは「措定する働き (Setzen)」と呼ぶ。ところで、ヘーゲルのこうした *Setzen* の用法は、カントやフィヒテのような先行する哲学者と違って独特であるように見える。そこで本節ではまず、*Historisches Wörterbuch der Philosophie* の“*Setzen, Setzung*”の項にもとづいて、*Setzen* がカントやフィヒテたちによってどのように使用されていたかを簡単に説明する。そのうえでヘーゲルの *Setzen* をカントやフィヒテの *Setzen* の用法に照らし合わせながら比較する。こうすることによってヘーゲルの *Setzen* の意味がより際立つだろう。そのあとに、反省節で実際にヘーゲルが *Setzen* という概念を導入している箇所を読解する。

まずは、*Historisches Wörterbuch der Philosophie* の“*Setzen, Setzung*”の項で、*Setzen* がどのように説明されているかを見る。この項の執筆者 Leinkauf は、まずもって *Setzen* についての「純

⁷¹ 「空無なものあるいは没本質的なものの存在は、空無なものあるいは没本質的なもの自身の自己同等性である。」(L. II., 250; 25)。ヘーゲルにとって自己同等性は存在を象徴する性格である (vgl. L. I., 68; 82)。A が本来のそれ自身の規定と一致していない (自己との不等性) 場合には A は存在しない。というのは、そのような場合には A はいまだ何ものでもないからである。A は A である (自己同等性) が成立する場合には、A は何ものかであり、それゆえ A は存在することができる。したがって、ヘーゲルにとって自己同等性は存在を表現する。

粹に哲学的で、術語的に一貫した使用」(Leinkauf 1995, 697)を見出すことは難しいと言う。「措定する」または「定立する」という語は、現代でもしばしば説明なしに用いられるが、実際に「措定する」ことによって何をしているのかは明確ではない⁷²。そのうえで、Leinkauf は“Setzen, Setzung”という語が使用されはじめた当初のことを以下のように説明している。Leinkaufによれば、「措定する働き (Setzen)」もしくは「措定 (Setzung)」の使用が広まるのは「カント以降」であり、より広まっていくのは「フィヒテの超越論哲学のなかで、またシェリングとヘーゲルの観念論のなかで」である (Leinkauf 1995, 697)。語源的には Setzen は、ギリシャ語の τιθέναι や θέσις またはラテン語の ponere や positio に相当する概念で、「規定 (Bestimmung)」、「肯定 (Bejahung)」、「主張 (Behauptung)」、「前提 (Voraussetzung)」、「想定 (Annahme)」そして「仮定 (Hypothese)」という意味あいをもつ (Leinkauf 1995, 697)。そして Setzen または Setzung は、「その背後につねに意志の妥当性を求める志向性 (Geltungsintention) があるような、主観の自立性と自発性に由来する基礎づける活動 (Gründungstätigkeit) や基礎づける行い (Gründungsleistung) を指す専門的な概念」である (Leinkauf 1995, 697)。例えば、ある理論の妥当性を確保するために、なんらかの前提を仮定するという基礎づける行いが「措定する働き」と呼ばれる。このとき措定されたものは「存在する」とされるものである。Leinkauf によれば、「カント」そして「フィヒテやシェリング」による Setzen についての理解は次の二点に要約される。第一に「端的に措定する (schlechthin setzen)」という表現のもとで、「純粋な現実存在の措定 (die reine Existenz-Setzung)」や「純粋な存在ないし現存在 (Dasein) を措定する働き」を理解しており、第二に「措定する働き (Setzen)」という表現のもとでは「主観の内的な行為 (Handlung)」を理解しているとされる (Leinkauf 1995, 698)。つまり措定とは、第一に措定されたものを「存在する」とすることであり、第二にこの措定という行いは主観的な行いである。

以上の議論を受けて、ヘーゲルにおける「措定」を考えてみる。まず「純粋な現実存在の措定」という第一の意味について言えば、ヘーゲルにとってもたしかに措定は直接性を措定することである。しかしヘーゲルにとって措定された直接性は「純粋な存在ないし現存在」ではなく、「措定された存在」である。しかも、ヘーゲルにとって措定する働きは「端的 (schlechthin)」な働きではない。ヘーゲルにとって措定する働きは反省であり媒介の働きである。ヘーゲルの措定する働きは、あたかも無からの創造のように何もないところから何かに存在を帰するというような端的な働きではなく、自分だけでは空無なものが他の空無なものとの関係を経て自己と一致するという媒介の働きである。つまり、「端的に措定する」という意味での措定する働きがプロセスを欠いた働き⁷³であると言えるのであれば、これに対してヘーゲルの言う措定する働きはそれ

⁷² 例えば『ワードマップ 現代形而上学』では、個物の共通性に関して「普遍者」を認めるべきかどうかという議論のなかで、次のように「措定する」という語が用いられている。「しかし唯名論者によれば、このような個物の共通性の事実、実のところ普遍者なしでも十分説明できる。よって彼らによれば、普遍者を認める實在論は、本來說明に必要な『余分な』存在者を措定していることになり、その分唯名論に劣っていることになる。」(秋葉 2014, 160-161)。ここで「措定する」は理論的な必要から〈要請する〉とか〈仮定する〉といった意味で用いられているとおもわれる。

⁷³ 例えば Leinkauf によれば、フィヒテの「知的直観」の措定する働きについて、その意味での措定する働きは「絶対的な自律や無条件的で自発的な活動」を表現するとされる (Leinkauf 1995, 699)。ただしフィヒテの場合、措定する働きが措定する「存在」は「純粋な活動的な存在として、また自己内反省として」理解

自身プロセスである働きである。また、措定する働きを「主観の内的な行為」として理解する第二の意味は、ヘーゲルの措定する働きにとっては本質的なことではない。すでに示したように、ヘーゲルの言う「反省」は主観的な意味ではなく、自己へと還る運動一般のことを指す。ヘーゲルの措定する働きは、この反省の働き一般なのだから措定する働きにも「主観」や「意志」は必ずしも必要ではない⁷⁴。

以上のことをまとめると次のように言える。たしかにヘーゲルの措定する働きは、カントやフィヒテそしてシェリングの存在措定という意味を引き継いでいる。ただし、ヘーゲルは措定する働きを媒介の働きとして捉え直すので、反省が措定する存在ないし直接性は「措定された存在」すなわち「媒介された直接性あるいは反省した直接性」として媒介のなかに位置づけられている。しかもその際、ヘーゲルの措定する働きは端的な働きではなくプロセスである働きである。またヘーゲルの措定する働きは、たんに主観や意志の行いに還元されるのではなく、反省のなかに成立する自己と一致すること一般のことを言う。以上で簡単に **Setzen** という概念の意味の広がり、ヘーゲルの **Setzen** とカントやフィヒテ、シェリングの **Setzen** との違いを **Leinkauf** の説明にもとづいて示した。以下では、反省節にもどって、ヘーゲルによる **Setzen** についての記述を読解する。

媒介という全体的なプロセスは反省であるが、それとともに媒介されたものが自己と一致することも反省である。反省は自己との一致として、それ自身、直接性である。この点は前章の議論を持ち出すならば、本質が媒介のプロセスとして、そのプロセスの一つの局面としての仮象でもあるということと同じことである。このように、反省が自己から直接性をもたらすことをヘーゲルは「措定する働き」と呼ぶ。

反省は還帰することとしての直接性であるかぎり、措定する働きである。すなわちここには他のものはなく、反省がそこから還帰したような他のものも、反省がそこへと還帰したよ

される (**Leinkauf** 1995, 700)。さらに、1813 年の『知識学』では「(自己を) 外化する (**entäußern**)」や「(自己を) 構成する (**construieren**)」、「(自己を) 対象化する (**objectivieren**)」、「自分で自己をつくる (**sich selber Machen**)」、「絶対的な自己発生 (**absolute Sich-Genesis**)」そして「自己現出 (**Sich-Erscheinen**)」という言葉に置き換わっていくとされる (**Leinkauf** 1995, 700)。フィヒテによる **Setzen** のこうした変遷は、ヘーゲルの **Setzen** が含意する働きとの興味深い類似性があるので、ヘーゲルがフィヒテを乗り越えたという単純な構図はとれないだろう。しかし本稿はフィヒテとヘーゲルの影響関係については主眼としていないので、この点についての解明は別の機会にゆずる。

⁷⁴ こうした観点から、本稿は反省を自我論的に解釈する方向をとらない。もちろん反省の運動は自我にも当てはまるものであるが、しかし自我もまた「反省一般」の一事例にすぎない。自我論の文脈で反省節を解釈する研究としては岡崎 2016 を参照。そこではカントから始まりフィヒテも取り組んだ「超越論的主体」という構想にともなう「循環」の問題についての文脈から、ヘーゲルの反省論が捉えなおされている。ただし岡崎自身も「ヘーゲルの反省論は『客観的論理学』の一部であり、『自我』に相当する超越論的主体を直接論じるものではない」(岡崎 2016, 197) とエクスキューズを与えてはいる。とはいえそれはエクスキューズにとどまっており、超越論的主体という文脈を捨象したヘーゲルの「反省」概念がどのような意味をもつのかについては説明していない。しかも当該論文の対象範囲は「措定する反省」と「外的反省」までにとどまっており、「規定する反省」はおろか「反省諸規定」も対象にはなっていない。本稿の見解からすれば、「反省」概念における「循環」の問題を論じるならば反省諸規定章の「矛盾」を対象にしなければならない。というのは矛盾節ではその循環が論理的に成立するプロセスが記述されているからである(本稿の 3.4.4 を参照)。

うな他のものもない。したがって反省は還帰としてのみ、あるいは自分自身の否定的なものとしてのみある。(L. II., 251; 26)

ヘーゲルにとって「措定する」とは、何らかのものが自分自身から直接性をもたらすという意味である。海老澤の表現を借りれば、例えば「原因が結果を定立〔措定〕するというのは、原因がそれ自身の内から結果を生み出す (hervorbringen) の意味である」(海老澤 2014, 343)。結果はさしあたり直接的な事象であり、原因はこの直接的な事象から遡及的に見出されるものである。しかし本来は原因が結果をもたらしているの、結果は端的に直接的に存在するものではなく措定されたものである。「反省」の議論に戻れば、反省が「還帰することとして」自己同等性を形成し、この自己同等性が「直接性」を意味するいうようにして、反省が自ら直接性をもたらすことが「措定する働き」と呼ばれる。

ところで、「反省は還帰することとしての直接性であるかぎり、措定する働きである」という一文は容易に理解できるものではない。というのは(1)「反省は還帰することとしての直接性である」(以下では単純に〈反省は直接性である〉と言い換える)ことと、(2)「〔反省は直接性を〕措定する働きである」(以下では単純に〈反省は直接性を措定する〉と言い換える)こととの間には、反省と直接性との関係の仕方に違いがあるからである。つまり(1)〈反省は直接性である〉の場合には、反省＝還帰すること＝自己同等性＝直接性という等式が成り立つが、これに対して(2)〈反省は直接性を措定する〉の場合には反省と直接性との非対称的な主語－目的語関係が成り立っている。AがBを措定する場合、主語Aと目的語Bとの間には差異があり、しかもBはAによって在らしめられるのだから、Bに対するAの優位という関係がある。こう考えると、(1)と(2)は両立しえないようにおもえ、それゆえ「反省は還帰することとしての直接性であるかぎり、措定する働きである」というヘーゲルの表現は整合性がないようにおもえる。しかしこの表現は簡潔すぎるだけで適切な表現である。このことを以下で説明する⁷⁵。

反省と直接性との間に(2)のような非対称的な関係が成り立つのは、還帰のプロセスそのものとしての反省と、その一局面としての自己との一致(自己同等性)との間の差異に起因する。すでに示したように、空無なものの還帰によって空無なものは自己と一致し、そうして空無なものの自己同等性すなわち直接性が成り立つのであるが、この自己同等性は還帰のプロセスそのものではなく、その一局面である。しかも還帰のプロセスそのものではない直接性は、還帰のプロセスによってはじめて成り立つものである、この直接性は「自己自身を止揚する直接性」(L. II., 251; 26)として、つねにすでに還帰のプロセスのなかに位置づけられている。それゆえ還帰のプロセス(反省)と自己同等性(直接性)の間には、たんなる差異があるだけではなく、前者が後者をもたらすという非対称的な関係もある。以上のような還帰のプロセス(反省)と自己同等性(直接性)との差異と、自己同等性(直接性)に対する還帰のプロセス(反省)の優位

⁷⁵ 以下の説明は、基本的な構造は前章の課題1(1.2.4)と課題2(1.2.5)で示したような、「本質」と「仮象」が同一でありながら、後者は前者の一つの aspekto として異なってもいるという議論と同じ構図である。

が、(2)〈反省は直接性を措定する〉という表現を可能にする。

ただし、反省が直接性を措定するのは、反省が自分を直接性として構成することによってである。別の言い方をすれば、反省は自分の外から直接的な前提を持ってきて、端的な仕方ですそれを措定するのではなく、反省が自分を直接性にするのである。というのは、「直接性」を意味する自己との一致ないし自己同等性は、還帰のプロセス自身の一つの局面だからである。この意味では、1)〈反省は直接性である〉。したがって、ここには反省にとっての「他のもの」はない⁷⁶。A. Schubert がはっきりと言うように、「反省は自己自身を直接性として措定する」(A. Schubert 1985, 56)。

とは言え、本質と仮象との間に同一性だけでなく差異もあったように (1.2.5)、反省と直接性との間にも差異があり、それゆえ反省にとって直接性は「否定的なもの」である。この否定的なものには二つの意味があるだろう。第一に、直接性はたしかに還帰のプロセス全体のなかの自己との一致という局面のことであるので反省自身ではあるが、まさにそのようにして一つの局面でしかないがゆえに、プロセスとしての反省そのものでないものすなわち「否定的なもの」である。つまり「否定的なもの」の第一の意味では、直接性は〈反省そのものでないもの〉である。第二に、直接性は〈自分だけでは存立できず、反省によってはじめて在らしめられるもの〉という意味で否定的なものである。この第二の意味では「否定的なもの」は空無なものという意味をもつ。直接性はこれらの二重の意味で「否定的なもの」である。とは言え、この直接性は反省自身が自己を措定したところのものであるので、反省は自分で「自分自身の否定的なもの」なのである。このように自分自身で自分の否定的なものとなることで、他のものを要しない反省は自己充足的な反省と言える。

⁷⁶ ヘーゲルは本質論と有論とを対比させて次のように言う。「存在の領域〔有論〕では、定在は生成からたんに出てくる (hervorgehen) にすぎず、言い換えると或るものととも (mit) 他のものが、有限なものとともに無限なものが措定されているが、しかし有限なものは無限なものを生み出し (hervorbringen) ないし、無限なものを措定するわけでもない。」(L. I., 109; 130-131)。有論でも他のものや無限なものは「措定されている」と言われはするが、ただし他のものや無限なものが措定されるのは、或るものや有限なものとともにである。つまり、有限なものが無限なものを自分で「措定する」つまり「生み出す」わけではないので、有論では無限なものは有限なものは互いに対して無関係にあたかも突如として「出て」きたかのように見える (1.2.7 での有論の特徴についての説明も参照)。したがって有限なものと無限なものは、さしあたり互い対して外的な他のものであるという他性の関係にある (vgl. L. I., 126; 151)。だからこそ、「無限進行」のなかに「区別されてもいるものども〔有限なものとは無限なもの〕の連関」があることは「私たちの単純な反省」のなかでしか見ることができないのである (L. I., 134; 161)。Iber も次のように指摘している。「私たちの反省こそが存在論的な諸規定〔有論の諸規定〕を規定するものであり、その結果、存在論的な諸規定が互いへと移行するのである」(Iber 1990, 150)。「私たちの反省」とは当該の諸規定自身による反省ではなく、諸規定の論理展開を追う者による反省のことである。これに対して、本質論における反省は直接性を「措定する」つまり「生み出す」のだから、反省にとって直接性は他のものではない。ただし、次のような Iber の指摘も忘れてはならない。「とは言え、『自体的には〔潜在的には〕』反省は初めから内含されており、生成と移行の、つまり存在の弁証法的な運動の秘密の動力源である」(Iber 1990, 150)。有論で、あたかも直接的に存在する或るものから直接的に存在する他のものへの移行のような見かけが生じるのは、「反省そのものがまだ措定されていない」(Iber 1990, 150) から、つまり「反省」そのものが有論からの議論の帰結としてもたらされて主題となっていないからである。有論の直接的な諸規定のすべてが有論の全行程を通して媒介関係にあることが明示化されることによって、ようやくその媒介構造が反省として、しかも本質の反省として主題に挙がることのできるものである。したがって例えば有論の質論における無限論では、諸カテゴリーそのものの反省ではなく「私たちの単純な反省」が登場してくる余地が残っている。この点については堀永 2017, 37, 注 12 を参照。

ここで、スパルタというポリス（以下では単純に「スパルタ」と呼ぶ）とスパルタ人という例を用いて、自己充足的な反省と直接性との構図を例示する⁷⁷。この例では反省がスパルタに当たり、直接性がスパルタ人に当たる。ここで言うスパルタとは個々のスパルタ人の相互的な営みの全体のことである。それゆえ、個々のスパルタ人とは別のところにスパルタなるものがあるわけではない。ところでこの場合、個々のスパルタ人は自分だけではスパルタ人たりえず、儀礼やスパルタ的な教育やその他もろもろの慣習などのなかで他のスパルタ人と関わることで、個々人ははじめてスパルタ的な人となる。そう考えるならば、個々のスパルタ人は、関係性の全体としてのスパルタがあってはじめて自分たち自身でありうる。それゆえ個々のスパルタ人は無媒介に直接的に在るのではなく、関係性の全体としてのスパルタのなかに自らを位置づける（自己自身を止揚するスパルタ人）。言い換えると、スパルタが個々人をスパルタ人として在らしめるのである。ここには全体（関係）によって個（関係項）が規定されるという全体主義的な構図がある。「措定する反省」は一般に、関係項に対して、その全体である関係が先行しているような関係様式のことである。

2.1.5 前提する働きとしての反省

以上で反省の措定する働きの特徴が取りだされた。しかしヘーゲルによると、反省の措定する働きには、その裏の面として前提する働きがある。措定する働きが〈直接性を措定することによって、ただちに直接性を止揚することである〉のに対して、前提する働きとは、いわば〈自分の措定する働きを忘れて、自分が措定したはずのものをあらかじめ在るものとする働き〉のことである。本節ではこの「前提する働き」を解説する。

まずヘーゲルが「前提する働き」について述べている箇所を引用する。以下の引用では「しかしさらに」という接続詞から始まり、「措定する働き」の別の側面が指摘され、その側面が「前提する働き」と呼ばれる。

しかしさらにこの直接性は廃棄された否定であり廃棄された自己内還帰である。反省は否定的なものを廃棄することとして、自分の他のものを、つまり直接性を廃棄することである。したがって反省は、還帰することとしての、つまり否定的なものが自己自身と一致することとしての直接性であると同時に、反省は同様に否定的なものとしての否定的なものの否定（Negation des Negativen als des Negativen）である。こうして反省は前提する働き（Voraussetzen）である。（L. II., 251; 26）

⁷⁷ そもそも反省節は純粹に反省という関係のみが問題となっているので、スパルタというポリスとスパルタ人という例は、ヘーゲル自身が反省節で用いているものではない。この例は『エンツュクロペディ』の本質論の最終節「交互作用」の156節の補遺のなかに出てくる「スパルタ民族の人倫」と「スパルタの政体」から着想を得た。ただし、この補遺の例は原因と結果の「交互作用」の例として用いられているだけである。「交互作用」とは、二つのものが他方の原因ともなれば結果ともなるという関係のことである。つまりその例は、「スパルタ民族の人倫」は「スパルタの政体」の結果なのか、あるいはその逆なのかという問題のなかで用いられている。

まず一文目から見ていく。繰り返し述べているように、直接性は、否定的なものが「自己内還帰」というプロセスを経て自己と一致することで成立する。しかしここで重要なのは、この自己との一致によって、直接性が成立するまでの自己内還帰のプロセスが捨象される、ということである。つまり自己との一致とは単純な自己との関係のことであり、そこでは他のものへの関係は捨象されている。このようにそれまでのプロセスが捨象されたかぎりでの自己内還帰のことを、ヘーゲルは「廃棄された自己内還帰」と呼んでいるのだとおもわれる。そして単純な自己との関係とは〈或るものは或るもの自身である〉という自己同等性のことであるので、ここには他のものとの〈でない〉という否定的な関係も捨象されてしまっている。ヘーゲルはこのことを「破棄された否定」と呼んでいるのだとおもわれる。同じことを反省の側から見れば、プロセスとしての反省は、一つのアスペクトとしての自分とは異なる直接性（「自分の他のもの」）を措定しはするものの、その直接性はまさに反省自身の帰結であり、その意味で反省自身であるという点で、反省は「直接性を廃棄する」。その結果、反省にとって「自分の他のもの」つまり自分でないもの（「否定的なもの」）は廃棄されている。

たしかに反省は「否定的なものが自己自身と一致することとしての直接性」であるが、しかし反省はこの一致という点においてその否定的なものの自己内還帰のプロセスを自分で捨象している。反省がこの一致点において、否定的なものの自己内還帰のプロセスを自ら捨象することによって、反省は「たんに措定されたもの」⁷⁸にすぎない「否定的なもの」であるという直接性の性格を「否定」してしまう（「否定的なものとしての否定的なものの否定」）。つまり反省自身が自らの措定する働きを捨象することによって、反省は、「措定されたもの」であるという否定的な性格を直接性から取りはらう。措定されて在るという反省への直接性の依存的な側面が取りはられることによって、直接性は反省のプロセスのなかで失っていた自分の自立性を再び獲得する⁷⁹。

このように直接性を措定するという自らの働きを捨象して、直接性に自立性をもたらす反省は「前提する働き」と呼ばれる。日常的にも「前提している」とは自分のルールや価値観をあらかじめ（vor）措定（設定）しておきながら、自らのそうした措定するというプロセスを捨象し

⁷⁸ Iber は「否定的なものとしての否定的なものの否定」の「否定的なものとしての」を「たんに措定されたものとしての」と理解している（Iber 1990, 152）。本稿はこの解釈に従う。

⁷⁹ 前提する反省によって直接性が自立性を帯びるという点については、Henrich と Iber は同じようなことを述べている。Henrich は「しかし前提する反省としての反省は、直接的なものに、たんに一時的にすぎないのではなくまた想像にすぎないでもない自立性を獲得させる」（Henrich 1978, 278; 252 頁）と言う。また、Iber は「前提する働きとしての反省は、直接性に、まぼろしにすぎないのではない自立性を獲得させる」（Iber 1990, 152）と言う。Henrich や Iber が、直接性の自立性は「想像にすぎない」または「まぼろしにすぎない」のではないと言うことの意味が、直接性の自立性がたんに主観の錯覚ではないという意味であれば同意できる。ただしまだ措定する反省とセットで語られる前提する反省の場合、この前提する反省が措定する直接性は、その自立性をただちに否定することになる。したがって先の表現が、前提する反省の直接性はもはやただちに止揚されるものではないという意味で言われているのであれば、同意できない。実際、ヘーゲルは「外的反省」の冒頭で措定する反省を振り返りながら、措定する反省は「仮象、つまり措定された存在のみを前提する」反省であると述べている（L. II., 252; 28）。つまり措定する反省の枠内では前提された直接性は、それ自体では存立できないものすなわち仮象であり、措定されただけの存在にすぎない。「措定する反省」から「外的反省」への移行のなかでようやく直接性の自立性は確固としたものとなる。

て、あたかもそうした前提がはじめから動かない事実としてあるかのように振るまうことを言う。前提する反省もまた自らが措定したはずのものをあらかじめ直接的にあるものであるかのように「前に見出す」(L. II., 252; 27)。

そして重要なことは、措定する働きと前提する働きは同じ事態の二つの側面だということである。直接性を措定することは、否定的なものが反省のプロセスのなかで自己と一致することである。この自己との一致によって措定する働きのプロセスそのものが捨象され、措定する働きは直接性を前に見出す前提する働きとなる。しかし前提する働きはとりまなおさず措定する働きの自己止揚の結果でしかないので、前提する働きは措定する働きである。つまり前提する働きは、直接性を前もって (vor) 措定している (setzen) のである。

2.1.6 絶対的な突き返しとしての自己充足的な反省

前節では「措定する反省」における反省は措定する働きと前提する働きという二つの側面を備えていることが明らかにされた。ヘーゲルは、このような反省の二重性をさまざまなパラドキシカルな表現で叙述する⁸⁰。そうした叙述の総括として、ヘーゲルはこの反省の二重性に対して「自己自身への絶対的な突き返し」というヘーゲル特有のパラドキシカルな表現を与える。本節ではこの「自己自身への絶対的な突き返し」のみを扱い、その構造を明らかにする。

ヘーゲルは「自己自身への絶対的な突き返し」という表現でもって、還帰の出発点であるものが、まさに還帰自身によってもたらされているという循環を示す。

それゆえ反省する運動は〔うえて〕考察されたことからすれば、自己自身への絶対的な突き返し (absoluter Gegenstoß in sich selbst) として見られなければならない。というのは自己内還帰の前提——本質がそこから出来して、このように戻ってくる (Zurückkommen) としてはじめてあるところのもの——は還帰自身のなかにのみあるからである。(L. II., 252; 27)

反省の二重性は「自己自身への絶対的な突き返し」という言葉で表現される。この言葉が意味するのは以下のような事態である。

まず本質とは、自己へと還帰することで「自己自身へと関係すること (Verhalten)」(L. II., 251; 27) である。つまり、本質とは自己内還帰として自己の同一性を保つものである (例えば、1.2.5 を参照)。ところで〈自己へと還る〉と言われるときには、通例、自己以外の何があってそこか

⁸⁰ パラドキシカルな表現を抜き出すと、以下のような表現が挙げられる。「本質の還帰は、[...] 本質が自己自身から自己を突き離すことである」(L. II., 251; 27) や、「本質がそれによってはじめて自己同等性であるところのものこそ、本質の自己同等性を止揚することなのである」(L. II., 251; 27)、「反省は [...], 反省がそれを超えて行きそこからの還帰であるところの直接的なものを前に見出す (vorfinden)。しかしこの還帰がはじめて、前に見出されたものを前提することなのである」(L. II., 252; 27)、「反省の自己からの突き離しは、自己自身のもとへ至ることである」(L. II., 252; 27) などである。「自己自身への絶対的な突き返し」について述べられる箇所は、これらの表現によって説明されたあとに位置する。本文で引用した箇所の一文目にある「〔うえて〕考察されたこと」とは、それらの表現によって説明されたことを意味する。

ら自分のもとへ戻ってくるということが想定される。それゆえ本質が自己への還帰であるためには、「本質がそこから出来して」そこから「戻ってくる」ところの出発点（「前提」）が必要であろう。本質にとって出発点となる「前提」は、直接性という仮象である。しかしこの直接性という「前提」は、還帰のプロセスがあってはじめて成り立つものである。したがって、自己内還帰としての本質は出発点となる前提を自分でもたらすのである。

このようにして、「反省する運動」には次のような二面性がある。反省する運動は（1）自己内還帰として、ただちに自己同等性すなわち直接性であり、そのようにして自己自身を前提された直接性として、つまり自己（還帰のプロセス）でないものとして、自己（直接性）を自己（還帰のプロセス）から突き離す。しかし同時に、（2）この直接性は媒介のプロセスによって成り立つという点で、無媒介性を否定し自己を止揚するので、このことによって反省は自己へと還帰する（突き返される）。さらに言えば、（2）の反省が自己へと還帰することは、これはこれでふたたび自己同等性の成立でもあるので、ただちに直接性を措定することであり、（1）の反省が自己（直接性としての反省）を自己（還帰のプロセスとしての反省）から突き離すことなのである。このように反省する運動は二重の側面、すなわち（1）自己自身を突き離す側面と（2）突き離された自己（直接性）から自己へと還帰する側面を備え、しかも一方の側面が、ただちに他方の側面に反転するような交替のことである。「自己自身への絶対的な突き返し」という表現は、反省のこの二側面と、それらの絶え間ない反転を、一言で言い表わしたものである。

Iber が指摘するように、「自己自身への絶対的な突き返し」という「パラドックス」のなかで反省は「一つの循環（Kreislauf）」を成している（Iber 1990, 160）。つまり、ここでの反省は、自らの出発点を自ら生み出しながら、そこからの還帰として反省自身でありつづけるという自己充足的な反省である。ヘーゲルの言葉で言えば、このような反省は「自己に由来する運動」（L. II., 252; 28）である。反省が一つの循環を成すことができるのは、反省の措定する働きと前提する働きとが表裏一体となっているからである⁸¹。

2.1.7 措定する反省から外的反省への移行

前節では、措定する反省のパラドキシカルな性格から、自己充足的な反省の循環構造が明らかにされた。しかしこの自己充足的な反省は、直接的なものとそれに対する反省とに分裂し、「外的反省」という段階へと移行することになる。本節ではこの移行の過程を明らかにする。

この移行を理解するために着目すべきことは、反省の循環構造のなかで、反省自身が自分をそれとして構成するところの直接性が反省にとって否定的なものであるという、反省と直接性と

⁸¹ ただし Iber が次のように述べている点に注意しなければならない。「措定する働きと前提する働きとの統一はただ、措定する働きから前提する働きへの、前提する働きから還帰への、突き離すことから到達することへの、直接的な転化のうちにのみ存立する」（Iber 1990, 161）。つまり措定する働きと前提する働きとは表裏一体であって、一方が前景化すれば他方が後景化するというようにして交替するだけである。もしここで両者が統一的に概念されていれば、措定する働きの面が後景化することによる「外的反省」は生じえないであろう。措定する働きは関係づけをもたらし働きであり、前提する働きは自立性をもたらし働きと言えるだろう。私の理解では、措定する働きと前提する働きを統一するという課題は、反省節を越えて反省諸規定章まで持ち越され、「矛盾」節の最後に「根拠」が登場するところで一応の決着を見る（3.4.4）。

の差異の側面である。たしかにこの直接性は反省自身であるが、しかしそこには両者の差異もある。この差異の側面は無化されることはない。というのは反省と直接性との差異があるからこそ、反省は自分の否定的なもの(直接性)からの還帰として反省自身であることができるからである。このことをヘーゲルは次のように言う。

こうして反省は反省自身であり、かつ反省の非存在であり、そして反省が自分の否定的なものであることによってのみ反省自身である。というのは、ただそのようにしてのみ、否定的なものを止揚することは同時に自己と一致することとしてあるからである。(L. II., 252; 28)

反省は自己内還帰としては「反省自身」であるが、同時にその自己内還帰によって構成される直接性としては、「反省の非存在」すなわち反省でないものである。そして反省が反省であることができるのは、「自分の否定的なもの」すなわち直接性がそれ自身、自己内還帰すなわち反省であることによってである。というのは、直接性がそのようにして媒介された直接性として自己内還帰であるからこそ、直接性は自己自身を止揚し(自らの無媒介性を否定し)、そのことによって反省は「自己と一致する」ことができるからである。

ここで直接性は二つの面、すなわち(1) 反省というプロセスとは異なるものであるという面と、また(2) それ自身で自己内還帰の構造を備えているという面によって特徴づけられる。(2)の面からすれば、直接性はもはや「自己内還帰」と異なっていない(L. II., 252; 28)。とは言え、(1)の面からすれば直接性は反省そのものとは異なる。つまり直接性は、(2) それ自身自己内還帰であるが、(1) 反省そのものではないかぎりでは全体的なプロセスとしての反省とは異なっている。こうして Iber が指摘するように、反省そのものではない「前提された直接性、つまり措定された存在」が、それ自身で「自己内還帰」であることによって、この直接性は反省に対する「自立性」を獲得する(Iber 1990, 163)。というのは、自己内還帰して自己のうちに閉じて自己完結した在り方をしているものは他のものに依存しておらず、それゆえ自立的だからである。

このことによって、反省は全体的なプロセスとしての自己内還帰(反省そのもの)を自己との一致としての自己内還帰(直接性)から切り離すことになる。その結果、自己との一致である「措定された存在」ないし直接性は、全体的なプロセスである反省に対立するものとなる。しかし措定された存在ないし直接性から自己を切り離した反省は、もはや全体的なプロセスとしての反省ではない。このような反省は「直接的なもの」に対する反省すなわち「外的反省」である。ヘーゲルはこのことを次のように言う。

しかし措定された存在は、同時に否定的なものとして、つまり或る否定的なもの(eines)に、したがって他のものにただちに対立しているものとして規定されている。こうして反省は規定されている。反省はこの規定性にしたがって前提を持ち、自分の他のものとしての直接的なものから始まるので、反省は外的反省である。(L. II., 252; 28)

「措定された存在」（直接性）は、反省そのものではないので、反省そのものにとって「否定的なもの」である。措定された存在の側からすれば、反省そのものは措定された存在にとって「他のもの」である。しかもこの措定された存在は、先に述べたように、それ自身自己内還帰という自立性の構造を獲得している。それゆえ措定された存在は、自分の他のものである反省そのものに「対立しているもの」として「規定されている」。つまり措定された存在は、反省そのものではないものとして境界づけられることで、反省そのものに対して一つの実質的なものである。これとともに「反省」も、自分の他のものである措定された存在に対立しているものとして「規定されている」。つまり反省そのものは措定された存在ではないものとして境界づけられることで、措定された存在そのものに対するものとなる。このようにしてヘーゲルは、措定された存在と反省が各々互いに対して「規定されている」ということから、両者の区別の側面を強調している。

これまで直接性は措定された存在としては、あくまで措定する反省の一部として理解されてきたため、ここで措定された存在と反省との区別が生じるという展開には唐突さを感じるかもしれない。しかし私の理解では、この展開は、まさに措定された存在に対する措定する反省の優位という関係のなかから生じる。これまで見てきたように、措定された存在とは、措定する反省のプロセスにおける自己との一致という一つのアスペクトであり、そのようなものとしてプロセス全体のうちに止揚された存在であった。措定する反省が成り立つのは、このように措定する反省と措定された存在がまったく同一であるというわけではなく、あくまで措定する反省が措定された存在を自分のプロセスの契機として位置づけるという、措定された存在に対する措定する反省の優劣の差があった。ところで先に述べたように措定された存在が反省そのものから自立するのは、措定された存在が、(1) 反省というプロセスとは異なるものであることと、(2) それ自身で自己内還帰の構造を備えていることによる。(2) は措定された存在が反省というプロセスのなかの自己との一致であるということから導かれる。そして(1) は、措定する反省を成り立たせる先の優劣の差によって生じると私は考える。つまり措定する反省が措定された存在に対する優位を固持することで生じる措定する反省と措定された存在との差異が、逆説的にも反省そのものからの措定された存在の自立を促す要因となる。

反省は、いまや措定された存在に対立するものとして規定された在り方をしている。そして反省と措定された存在との間には境界がしかれ、措定された存在は反省から自立する。こうして反省は措定された存在を自分から自立した「前提」として持つこととなる。つまり反省は措定された存在を措定するという自らの働きを捨象してしまっており、措定された存在を「自分の他のものとしての直接的なもの」すなわち自分にとって疎遠なものとして位置づけなおす。この直接的なものは反省によらずしてそれ自体で存立している。それゆえ反省がこの直接的なものに関わる仕方は、自分とは無関係なものに関わるようにして、つまり直接的なものに外的に関わるようにしてである。このような反省が「外的反省」と呼ばれる。

ここでさらに付け加えるとすれば、反省と措定された存在との分離の結果、反省と反省に非依存的な措定された存在は、等価ではありえないだろう。というのは、反省は自己内還帰としては自己へと還ってくることによってはじめて反省であることができるのだから、そこから還

ってくるところのもの、つまり運動の出発点がなければならないからである。これまでの措定する反省は、自分がそこから返ってくるところの出発点となる直接性（措定された存在）を自分で措定していたので、自己充足的な反省であった。しかしいまや反省は、自らの措定する働きを捨象して、措定された存在から切り離されている。それゆえ、一方で直接的なものとしての措定された存在の方は自分だけで自立的であるのに対して、他方で反省の方は自分の出発点を自分の外に持っている。つまり反省は反省自身であるためには、「自分の他のものとしての直接的なもののから始ま」って自分へと還ってくる必要がある。そうすると、反省は措定された存在であった直接的なものに依存していることになる。したがって、措定された存在に対する反省の優位が、いまや反省に対する直接的なもの（自立した措定された存在）の優位に転倒している。このように自分にとって外的な他のものから始まる外的反省は、受動的な働きであると言える。

この措定する反省から外的反省への移行は、関係と関係項との関係様式の転化として捉えることによって、より一般的に理解することができる。まず措定する反省の関係様式は、〈関係（反省）が関係項（措定された存在）をもたらす〉という構図、つまり関係項に対する関係の優位という構図であった。しかし、関係（反省）が成立するにはそもそも関係項（措定された存在）が必要である。措定する反省の最終局面で指摘されたような、反省に対して措定された存在が自立しているという事態は、こうした〈関係項が関係を成り立たせる〉という構図に当たる。措定する反省が関係全体を軸にした全体主義的な構図のもとにあったのに対して、外的反省は個々に独立した直接的なものを軸にしたアトミズム的な構図のもとにある。そうだとすれば、関係項はもはや関係の項ではなく関係（反省）から自立した直接的なものである。関係（反省）の関係項（措定されただけの存在）であったはずのものが自立的な項（直接的なもの）となることによって、それとともに関係は項に対して外的な関係に引き下げられる。したがって外的反省の関係様式は〈関係づけられる直接的なものが関係を成り立たせる〉という構図、つまり関係に対する関係づけられる項の優位という構図である。措定する反省が関係全体を軸にした全体主義的な構図のもとにあったのに対して、外的反省は個々に独立した直接的なものを軸にしたアトミズム的な構図のもとにある。

2.2 外的反省

2.2.1 外的反省の有論的な側面

前節での議論を振り返ると、措定する反省とは、自己を自己でない直接性として措定しながら、ただちにこの直接性を止揚することによって自己へと還帰するという統一的反省のことである。「外的反省」の冒頭でヘーゲルが要約しているように、この措定する反省は B 節の最後に明らかにされた「自分自身のなかで映現する本質」であり、「仮象、つまり措定された存在のみを前提する」反省である（L. II., 252; 28）。この仮象ないし措定された存在には自立性はなく、それは本質（反省）の映現でしかない。言い換えると措定する反省にとって、自分以外の他のものではなく、この意味で措定する反省は統一的反省であり、ヘーゲルの言葉で言えば「絶対的反省」（L.

II., 252; 28) である。しかし措定する反省の最終局面で指摘されたのは、措定された存在は反省から自立しており、むしろ反省が措定された存在に依存しているということである。反省が措定された存在に依存しているのは、反省が自己への還帰であるためには、自分でない措定された存在を出発点としてそこから還ってこなければならないからである。反省と措定された存在を関係と関係項で言い換えれば、関係（反省）が関係であるためには関係づけられる項（措定された存在）がなければならない。このようにして、反省から〈措定する〉という働きが否定されるとともに、措定された存在から〈措定された〉という刻印がなくなり、措定された存在は直接的なものとなる。こうして反省は、直接的なものとなった措定された存在から切り離される。反省はいまや直接的なものに対して外的な反省となってしまっている。本節では、この外的反省の段階のもとで有論的な直接性が復活していることと、外的反省が直接的なものに対してどのように関わるかを明らかにする。

「外的反省」の段階は、反省が反省と直接的なものに分裂した局面である。ヘーゲルは、反省のこの二重化を俯瞰的に記述する。

しかし外的あるいは実在的な（real）反省は、自己を止揚されたものとして、つまり自分の否定的なものとして前提する。外的反省はこの規定のなかで二重化されている。一方では、前提されたものあるいは直接的なものである自己内反省としてである。他方では、反省は否定的なものとして自己に関係する反省である。〔つまり〕反省は自分〔前者の意味での反省〕の非存在としての自己に関係する。（L. II., 252-253; 28）

「措定する反省」から「外的反省」への移行が成立するのは、それまではただ措定されただけの存在であったものが、（1）措定する反省ではないものとして、また（2）それ自身自己内反省（「自己内還帰」）しているものとして明らかにされることで、措定された存在が措定する反省からの自立性を獲得することによってであった（2.1.7）。こうして措定された存在は自立した直接的なものとして捉え直される。外的反省は直接的なものを自分から自立したものとして、つまり「自分の否定的なものとして前提する」。外的反省からの自立性によって、この直接的なものは無媒介性すなわち所与性を帯びている。直接的なものは、所与のものでありいわゆる実在的なものである。外的反省はこの実在的なものに関わるので、その意味において「実在的な」反省とも呼ばれる。

「措定する反省」の段階では、反省そのものと措定されただけの存在というようにして、反省というプロセス全体のなかで統一されていた二者は、「外的反省」の段階では別々のものである。「自分の否定的なもの」に対立しているという「規定」のなかで、反省は次のように「二重化されている」。一方で反省は自分の否定的なものとしては「前提されたものあるいは直接的なもの」である。この直接的なものはそれ自身「自己内反省」であるが、措定された存在という他のものとの関係の側面は失われている。それゆえこの自己内反省が意味するのは、他のものとの関係を

欠いたたんなる自己同等性である⁸²。「措定する反省」の自己内反省は、或る空無なものが他の空無なものを経て自己へと還帰するという統一的反省のことであった。これに対して「外的反省」の段階では、直接的なものの自己内反省からは、そうした反省のプロセスは失われている。このことによって他方で、反省それ自身は、統一的反省としての反省ではなく、直接的なものに対立する「否定的なもの」としての外的反省である。この外的反省は「自分の非存在〔自分ではないもの〕」すなわち直接的なものとしての「自己」に関係することになる。以上のように「外的反省」に至るにあたって、反省は、一方で自己内反省を備えた直接的なもの、他方でそれに対立する外的な反省とに二重化されている。

反省のこの二重化に見られるのは、T. M. Schmidt が言うように、「反省の産物」すなわち措定された存在と、「反省のプロセス」つまり措定する働きとしての反省との「区別されたアスペクト」である⁸³。「措定する反省」の段階では、措定する反省の統一的媒介のプロセスのなかで、措定された存在（反省の産物）が差異化されていた。これに対して「外的反省」の段階では、措定された存在とプロセスとしての反省とは、別個のものとして区別されている。そしてこのことによって、統一的な媒介のプロセスであった反省は自らの統一性を失って、直接的なものに対立する一面的な反省に引き下げられている。このようにして T. M. Schmidt も指摘するように、「外的反省」においては「諸規定性〔措定された存在と反省のプロセス〕は、[...] ふたたび逆行的に有論的な仕方では互いに対して外的に関係する」（T. M. Schmidt 2002, 108）ことになる。つまり外的反省と直接的なものとは、有論的な関係すなわち相互外在性という関係のうちにある⁸⁴。ただし「外的反省」のなかで相互外在性が再現されることは、T. M. Schmidt の言うような有論へのたんなる「逆行」ではない。そうではなく、「外的反省」は有論的な構図を反省論の枠内でふたたび構成し直すものである⁸⁵。有論的な直接的なものと外的反省との相互外在性が、「措定する反省」の帰結として導出されるという事態に、すでに有論的な直接性への批判が含まれている。というのは、有論的な直接性は、端的に示されるべきであって、導出されてはならないはずだからである。実際ヘーゲルは上の引用で、外的反省と直接的なものとの分離を、一つの反省の「二重化」という事態として捉えているように見える。

私の理解では、この二重化についてのヘーゲルの記述は、俯瞰的な記述であり、当該の外的反

⁸² 他のものとの関係を欠いた自己内反省は、のちに論じるように反省諸規定章の「差異性」の段階における「異なるもの」の基礎にある同一性と同じものである（3.2.1）。

⁸³ 「反省の産物と反省のプロセスは、なお反省の区別されたアスペクトとして現れる」（T. M. Schmidt 2002, 107-108）。

⁸⁴ 「相互外在性」が有論に特徴的な関係様式であることはすでに 1.1.2 で述べた。

⁸⁵ Iber も「外的反省」が有論への逆行ではないという点を強調している。「有論的な諸カテゴリー（実在性、他性、無限なもの／有限なもの）が、外的反省の文脈のなかで登場することは、外的反省が有論の領域へと逆戻りするという想定を正当化するという推測に対しては、したがって、たしかに有論的な諸カテゴリーは登場しはするが、ただし措定する反省を背景にしてであるという論拠が対置されなければならない。こうして有論への逆戻りなどは判明しない。というのは、有論に対して、反省は自分の措定する働きのなかで措定する働きを止揚しているという前進が固持されなければならないからである。」（Iber 1990, 182）。つまり、有論のなかでは有論的な諸カテゴリーはまさに直接的に登場してきたのに対して、「外的反省」のなかでは有論的な直接性は措定する働きが否定されるというプロセスを経て登場しているのである。それゆえ「外的反省」における有論的な直接性はどこからともなく前提されるわけではなく、反省が関係様式を転換するというプロセスを経て結果する。

省自身の視点に立ったものではない。したがってもちろん、二重化の第一の側面に関しては、外的反省は自分の措定する働きを捨象しているのだから、自分が「前提されたものあるいは直接的なものとしてある」ということを知らない。だからこそ、その直接的なものは外的反省にとって疎遠なものとして現れる。また二重化の第二の側面に関しては、外的反省自身からすれば、外的反省は「自分の非存在」に関係しているだけであって、自分の非存在としての「自己」に関係しているということを知らない。つまり外的反省が直接的なものに対する場合、外的反省にとってもこの直接的なものは〈自分だけで存在する肯定的なもの〉であって、他のものへの関係に依存するような否定的なものではない。このことについて、ヘーゲルは次のように述べている。

外的反省が自分の前提に関係するのは、この前提が反省の否定的なものであるが、ただしこの否定的なものは否定的なものとしては廃棄されているというようにしてである。——自分の措定する働きのうちにある反省は、ただちに自分の措定する働きを廃棄する。こうして反省は直接的な前提を持つ。(L. II., 253; 28-29)

「外的反省が自分の前提に関係する」場合、この前提は反省にとって反省が自ら前もって措定したはずの「否定的なもの」であるが、とは言え、この前提が「否定的なもの」であるということは「廃棄されている」すなわち捨象されている。というのは、すでに示されたように措定する反省から外的反省への移行のなかで、反省は「自分の措定する働きを廃棄する」からである。否定的なものが否定的なものであるのは、自分だけでは存立できず反省によって措定されて在るからであるが、しかしこの措定のプロセスが廃棄されることで、否定的なものの〈措定された〉という否定的な側面は無効化される。そして反省は自分の措定する働きを「廃棄」するので、反省は自らが措定したはずのものを「直接的な前提」として、あたかもあらかじめ存在している所与のものであるかのようにして「前に見出す」(L. II., 253; 29) ことになる。Iber が言うように「『前に見出す (vorfinden)』という術語は、そこに前に見出す反省がなくても存立する存在を示している」(Iber 1990, 180)。前に見出されるものは、前に見出す反省があろうがあるまいが自分だけで存在するものだとされる。直接的なものが自立的であるのに対して、反省は反省であるために自己への還帰が成立していなければならない。そこで反省は、前に見出されたこの「直接的な前提」を自分の出発点とし、その直接的な前提から自己へと還帰することではじめて反省自身となる。

このような外的反省は〈主観的な反省〉と言うこともできる⁸⁶。寺沢は外的反省を次のような主観的な思考として示している。すなわち「外的反省はまず、或る事実（直接態〔本稿では「直接性」〕）を与えられたものとして前提する。そして何らかの一般的規定（原理・法則など）をみ

⁸⁶ 以前、反省の例として挙げられた「追思考」はこのような外的反省に相当する (2.1.1)。また実際、ヘーゲルは「外的反省」の注において外的反省とこうした主観的な思考とを結びつけている。「反省は通常の仕方では主観的な意味で、所与の直接的な表象を超えていき、この表象のための一般的な諸規定を探し求める、あるいはこの一般的な諸規定をその表象と比較する判断力の運動として理解される」(L. II., 254; 30)。外的な対象に関わる主観的な反省はヘーゲルにとっては「外的反省」の段階でしかない。

いだし、前提された事実をこの一般的規定によって媒介されたものとして示す。」(寺沢 1983, 294, 訳注 (43))。ただし、外的反省が前提された事実に見出す一般的な規定はこの前提された事実にとっては無関係である。というのは、外的反省にとって直接的なものは疎遠なものであり、また直接的なものにとっても外的反省は疎遠なものだからである。したがって、「外的反省が直接的なものにおいて (an) 規定し措定するものは、そのかぎりでは直接的なものにとっても外的な諸規定である」(L. II., 253; 29) とヘーゲルは言う。「外的反省」の関係様式のもとでは、外的反省が直接的なものに見出す規定は直接的なもの自体を表現するのではなく、あくまで外的反省のなかで見出されただけのものにすぎないという価値しか持たない。

このような主観的な反省としての外的反省を先の例を用いて例示してみる。「措定する反省」の段階では、スパルタはスパルタ人を措定するという関係にあった。つまりスパルタがスパルタ人をはじめてスパルタ人たらしめるとされていた。言い換えると、関係(スパルタ)が関係項(スパルタ人)に先行しているという構図が見られた。これに対して、「外的反省」の段階では、関係づけられるもの(スパルタ人)が関係(スパルタ)に先行しているという構図となる。つまり、本来実在するのは、スパルタ人であって、スパルタはたんなる抽象概念でしかないということになる。「スパルタ」とは、外的反省が〈個々のスパルタ人〉を前にして、そこから抽出した一般的な規定である。外的反省は、この「スパルタ」という一般的な規定のもとに〈個々のスパルタ人〉をくくり「スパルタ人」と見なす。ただし、外的反省と直接的に実在する〈個々のスパルタ人〉とは相互外在的な関係にある。したがって、現実には存在するのは眼前に見える〈個々のスパルタ人〉であって、「スパルタ」という一般的な規定は、外的反省が取りだしたものにすぎない。それゆえまた「スパルタ」という一般的な規定は、〈個々のスパルタ人〉にとっては外的な規定でしかなく、ノミナルな価値しか持たないことになる。さらに〈個々のスパルタ人〉は自分たちだけで存在しているが、「スパルタ」という一般的な規定は、〈個々のスパルタ人〉から抽象されることによって初めて作りあげられる。そのかぎりでは、「措定する反省」の場合とは違って、「外的反省」の段階には、全体(関係)に対する個(関係づけられる項)の優位が見られる。

しかしヘーゲルは、こうした外的反省の外的な関係という関係様式も否定する。そのことによって「外的反省」は次の「規定する反省」へと移行する。次節では、この移行の過程をヘーゲルのテキストに即して読解する。

2.2.2 「外的反省」から「規定する反省」への移行

前節では外的反省と直接的なものとの外的な関係の内実を明らかにした。しかしヘーゲルは、この外的な関係を批判し、むしろ外的反省が「直接性自身の内在的反省」(L. II., 254; 30)であることを示そうとする。このことによって「外的反省」は「規定する反省」へと移行する。この移行の箇所は理解することが難しい箇所でもあるため、慎重に議論を追っていきたい。そこで本節では、まず 1) この移行を明らかにするにあたって注意しなければならない点をあらかじめ示す。そののちに、2) その注意点にもとづいて「外的反省」から「規定する反省」への移行についてのヘーゲルの論述を読解する。

1) 「外的反省」から「規定する反省」への移行を明らかにする際のポイント

「外的反省」から「規定する反省」への移行を明らかにする際に、注意しなければならないのは次のことである。たしかに、この移行をもたらすのは外的反省の「措定する働き」が明示化されることなのだが、だからと言ってふたたび「措定する反省」へと逆戻りするわけではないということである。そのため、次のような説明によってこの移行を片づけることはできない。すなわち〈外的反省は、直接的なものを前に見出すと言っても、その直接的なものは外的反省が措定したものでしかなく、それゆえ直接的なものは外的反省によってたんに措定されただけのものである〉という説明である。このような説明では「外的反省」はたんに「措定する反省」へと逆行するだけである。

たしかに以下に見るように、ヘーゲルは外的反省のなかで後景化していた「措定する働き」を明示化することによって、外的反省の外在性を克服しようとする。とは言え、外的反省の「措定する働き」は「措定する反省」の措定する働きとは異なる。Iber が言うところによれば、外的反省において見出される措定する働きは、措定する反省の措定する働きよりも「優れた措定する働き (ein ausgezeichnetes Setzen)」(Iber 1990, 190) である。このように、外的反省の措定する働きを措定する反省の措定する働きから区別し、前者を後者よりも一層進んだ措定する働きと捉えることによってはじめて、「措定する反省」と「規定する反省」との段階の違いを明確にすることができる。以下では、「外的反省」の措定する働きを「措定する反省」のそれと対比させながら、「外的反省」から「規定する反省」への移行についてのヘーゲルの記述を読解する。

2) 「外的反省」から「規定する反省」への移行の読解

「措定する反省」から「外的反省」への移行のなかでは、直接的なものの自立とともに、反省の措定する働きが廃棄されていた。「外的反省」から「規定する反省」への移行では、外的反省のなかで後景化していたこの「措定する働き」(L. II., 253; 29) を、ヘーゲルは明示的にすることで、外的反省と直接的なものとの関係を捉え直す。1) では、外的反省の「措定する働き」が措定する反省の措定する働きとは異なる働きであることを注意した。以下では、措定する反省と外的反省の措定する働きの違いを示しながら、「外的反省」から「規定する反省」への移行の過程を明らかにする。

前節でのヘーゲルの議論からも明らかなように、外的反省が「直接的な前提」(L. II., 253; 29) を持つのは、「直接的なものを前もって措定する (voraussetzen)」(L. II., 253; 29) ことによって、つまり反省自身が直接的なものを措定しながら自らその措定する働きを廃棄することによってである。逆に言えば、外的反省はあくまで直接的なものを前もって措定していることになる。この意味で、「外的反省」は直接的なものを「措定する働き」だとされる (L. II., 253; 29)。つまり、外的反省は直接的なものを前提として前に見出す際に、実のところこの直接的なものを措定しているのである。それゆえ、外的反省が所与の前提から始まるのではなく、所与とされる前提こそがこの外的反省の働きによってはじめて成り立たせられる。このことをヘーゲルの言葉で言

えば、「外的反省が疎遠なものとしてのそこから始まるかのように見えるところのこの直接的なものは、この外的反省が始まることのなかではじめて存在するのである。」(L. II., 253; 29)。「外的反省」は「疎遠なもの」から一般的な規定を取りだす際に、この直接的なものから自分(思考)に還ることで、ようやく自己内還帰としての反省であるとされていた。しかしヘーゲルは逆説的にも、外的反省にとって疎遠なこの直接的なものは、あらかじめ自分だけで存在するのではなく、むしろ「外的反省が始まることのなかではじめて存在する」と言う。このことは以下のように解釈することができるであろう。

外的反省が直接的なものから「始まる」とき、つまり外的反省が一般的な規定を取りだそうとすると、外的反省はすでに所与のものとおもわれているものを、何らかの規定された対象として見出してしまっている。例えば、外的反省が〈個々のスパルタ人〉(「直接的なもの」)からスパルタという一般的な規定を取りだす場合、前節で述べたように、外的反省が取りだすスパルタという規定は〈個々のスパルタ人〉にとって外的な規定でしかない。しかし〈個々のスパルタ人〉からスパルタという一般的な規定を取りだすことができるのは、あらゆる直接的なもののなかからある特定の直接的なものが、「スパルタの人」としてすでに規定されているからである。別の側面から言えば、外的反省の対象となる直接的なものは、〈アテナイ人〉や〈日本人〉や、ましてや〈船〉や〈甘さ〉ではない。外的反省が対象とする直接的なものが、あらかじめ外的反省によって規定されていないのだとすれば、直接的なものは何の規定も持たない無規定的なものとなるが、しかし外的反省はそのような無規定的なものをどのようにして対象とし、そしてそこからどのようにして何らかの規定を取りだすことができるのだろうか。むしろ、そのような無規定的なものは対象にすらなりえないし、そしてそこからは何の規定も取りだすことはできない。〈個々のスパルタ人〉が他ならぬ「スパルタ人」であるのは、スパルタという一般的な規定が〈個々のスパルタ人〉にとって、外的な規定ではなく「本質」(L. II., 254; 31) だからである⁸⁷。

ただしそうだとすると、直接的なものは主観的な思考の恣意によってどうとでも規定されるというように捉えられかねない。しかしここでは、外的反省が措定する反省から出てくるということを思い出す必要がある。つまり、外的反省と直接的なものの二項は、あくまで措定する反省と措定されたものという関係が成り立つ二つの項が、分裂して外的な関係として現われてきたものである。したがって、措定する反省と措定されたものという関係が成り立たないような外的な関係にある二項は、ここでは問題にならない。例えば、誰かが〈個々のスパルタ人〉(直接的なもの)から「アテナイ」という一般的な規定を取りだしたとしても、このような外的反省はた

⁸⁷ このように外的反省が自分の前に見出すものを自らあらかじめ前提しているということは、科学哲学の分野で言えば、N・R・ハンソンによる「観察の理論負荷性」に対応するだろう。「観察の理論負荷性」によって指摘されているのは、『見る』あるいは『観察する』という行為が、単に対象に目を向けることではなく、『対象を何かとして見る (seeing as)』すなわち『対象を一定の意味づけとともに観察する』ということ(野家 2015, 189-190)である。例えば「医師が X 線写真から肺ガンの徴候を読み取る場合」(野家 2015, 190)であり、逆に専門的知識を持たない人はその X 線写真から何か意味のあることを読み取ることは難しいだろう。それゆえ「観察の理論負荷性」から帰結するのは、「理論的背景からまったく独立な純粹無垢の観察、あるいは純粹な観察によって記述される『生の事実』なるものは存在しない」(野家 2015, 190)ということである。このことはヘーゲル反省論の文脈で言い換えれば、外的反省にとっては反省から完全に自立した直接的なものなどはないということである。

んに恣意的な思考にすぎないのであって、「アテナイ」が〈個々のスパルタ人〉の本質的な規定となるわけではない。というのは、そもそも「アテナイ」が「スパルタ人」を措定するという関係が成り立ちえないからである。

ただし外的反省を経て措定する働きは、より進んだ仕方であらえ直される。具体的に言えば、措定する反省の措定する働きがたんなる措定された存在を措定することではないのに対して、外的反省の措定する働きは自己内反省である措定された存在を、つまり自立的な措定された存在を措定することである。これら二つの措定する働きの違いに注目しながら、以下ではヘーゲルが「規定する反省」を導出するまでの過程を読解する。

上で明らかにされたのは、そもそも外的反省は措定する反省における措定する働きの後景化によって生じた反省であり、それゆえ外的反省は、潜在的にはそれ自身で措定する働きだということである。このことからすれば外的反省にとっての直接的なものもまた、反省自身の自己内還帰が形づくる自己同等性のことであるので、「直接的なものは反省であるところのものである」

(L. II., 253; 29-30) と言われる。ここにおいて、外的反省と直接的なものとの外的な関係は止揚されているとヘーゲルは言う。

——それゆえ、直接的なものに対する反省の外在性は止揚されている。自己自身を否定する反省の措定する働きは、反省が反省の否定的なものと、つまり直接的なものと一致することであり、この一致することは本質的な直接性そのものである。(L. II., 253-254; 30)

外的反省が直接性を措定するのだから、つまり反省が自己内還帰である自己を直接性として構成するのだから、「直接的なもの」に対する「反省の外在性は止揚されている」。ただしここで注意しなければならないのは、「自己自身を否定する反省の措定する働き」によって構成される直接性は、「措定する反省」における「自己自身を止揚する直接性」(L. II., 251; 26)ではなく、「本質的な直接性」と言われていることである⁸⁸。

この違いは、「措定する反省」における措定する働き（以下では「措定する働き A」と呼ぶ）と、ここで言われている措定する働き（以下では「措定する働き B」と呼ぶ）との違いに起因する。措定する働き A は直接性を措定することによって、ただちにその直接性を止揚してしまう働きだった。その結果、直接性の方が「自己自身を止揚する直接性」として、措定する反省の側にいわば合流することになる。これに対して措定する働き B は、「自己自身を否定する反省の措定する働き」と言われている。つまりこの措定する働き B は、直接性を措定することでありながら、自己（措定する働き）を否定するのである⁸⁹。したがって、措定する働き B が措定する直

⁸⁸ この「本質的な直接性」はヘーゲルが「本質的な自立性」と言い、本稿が〈本質論的な自立性〉と呼ぶものに対応するだろう（「本質論的な自立性」については 2.0 を参照）。本質論的な自立性は反省諸規定のことであるが、実際、この本質的な直接性も反省諸規定のことである。

⁸⁹ たしかに「措定する反省」の局面でも、直接性の自己同等性によって措定する働きのプロセスが否定されてしまうことはあった。しかしこの面は、措定する働きとセットで語られるかぎりでの「前提する働き」(L. II., 251; 26)であり、それゆえ前提する働きはただちに措定する働きに反転するのであった (2.1.6)。

接性は、措定する反省の場合のように空無なものとして、自己を止揚することはない。しかも措定する働き B の場合では、Iber が強調しているように、措定する反省の方が、直接的なものの側にいわば合流するという方向をとる⁹⁰。実際、ヘーゲルが明記しているように、外的反省は措定する働き B として「反省の否定的なものと、つまり直接的なものと一致する」のであり、この一致は「本質的な直接性そのもの」だと言われている。措定する働き B によっては、外的反省への移行の要因となった直接性の自己内反省ないし自己内還帰は、無化されるのではなくむしろ維持される。しかもその際、措定する働き B の統一的反省すなわち他のものとの媒介が、直接性の自己内反省に取り込まれる。つまり、直接性の自己内反省が統一的反省（措定する反省）へと取り込まれるのではなく、統一的反省が直接性の自己内反省へと取り込まれるのである。したがって「本質的な直接性」が意味するのは、たんに自己同等性という意味での直接性ではなく、統一的反省という媒介構造を備えた自己同等性という意味での直接性のことである⁹¹。

以上のように、外的反省の外在性が克服されるのは、外的反省の措定する働きの面が顕在化することによってである。ただし、この措定する働きは「措定する反省」における措定する働き A とは異なる措定する働き B である。先に述べたように、Iber はこの措定する働き B を、措定する働き A と対比して「優れた措定する働き」（Iber 1990, 190）と呼ぶ⁹²。措定する働き B が優れているのは、措定する働き B が、直接性を止揚するようなことはせず、それ自身「自分自身から〔自己を〕外化する」（Iber 1990, 190）ことによって、自己内反省を備えたものとして直接性を確立させる点にある。Iber の言う反省の「外化」が意味するのは、反省が自分を自分でないもの（直接性）とすることであり、しかもその際、この直接性が自己内反省の構造を備えることで止揚されないものであるというようにしてである。つまり反省の「外化」とは、自分を自分から自立的なものとするということである。このように自立的になったものが「本質的な直接性」と呼ばれている。

⁹⁰ Iber によると「しかしながら反省と直接性との反省によって措定されたこの同一性は、直接性の側に属する」（Iber 1990, 192）。このことが意味するのは「措定する反省が直接性を措定し、また止揚して、そのようにして反省が直接性を制圧する一方で、規定する反省のなかでは措定された直接性は反省を支配するに至る」（Iber 1990, 192）ということである。

⁹¹ 「本質的な直接性」が統一的反省を自己のうちに取り込むということは、「規定する反省」のなかで述べるように（2.3.2）、「反省規定」が他のものへの関係を内在化するという点に引き継がれる。

⁹² Iber の解釈は次のようなものである。「ところでヘーゲルが前提する働きによる措定する働きの含意を強調する場合、このことはたんに措定するだけの反省においてそうであったように、前提する働きを止揚することあるいは解消すること（Rückgängigmachen）を意味するのでは決してない。むしろ自分自身を止揚する措定する働きあるいは前提する働きは、自己を『措定する働き』として、しかも優れた〔措定する働き〕として示す。自己自身を止揚する措定する働きあるいは前提する働きのなかで、外的反省は自己自身の外在性を放棄する（sich die äußere Reflexion ihrer eigenen Äußerlichkeit entäußern）、すなわち〔自己を〕自己自身から〔外化する〕（〔sich〕 von sich selbst〔entäußern〕）。（Iber 1990, 190）。ここでは「措定する反省」における措定する働きを「前提する働きを止揚することあるいは解消すること」だと理解される。これに対して、「外的反省」において「ヘーゲルが前提する働きによる措定する働きの含意を強調する場合」、この措定する働きを「優れた〔措定する働き〕」と呼ぶ。この優れた措定する働きは、「自分自身を止揚する措定する働き」、ヘーゲルの言葉で言えば、「自己自身を否定する反省の措定する働き」（L. II., 253; 30）である。それゆえ、優れた措定する働きは直接性を止揚するようなことはせず、それ自身「自分自身から〔自己を〕外化する」ことによって、直接性を反省構造を備えたものとして確立させる。この反省の「外化」が意味するのは、反省が自己を自分でないもの（直接性）とするということである。

この「本質的な直接性」はどのように理解すればよいだろうか。ここでもこれまで用いてきたスパルタとスパルタ人の例で考えてみる。スパルタが反省という媒介だと理解した場合、この反省の具体的な内実は〈或る“スパルタ人”〉が〈他の“スパルタ人”〉との関係のなかで、一人のスパルタ人となるというプロセスであり、その反復でしかないであろう。つまりスパルタという反省は、〈或る“スパルタ”人〉が一人のスパルタ人として確立するということだと理解できる。このとき、スパルタ（反省）は〈或る“スパルタ”人〉（直接的なもの）に一致しており、この一致が一人のスパルタ人（本質的な直接性）である。この一人のスパルタ人とは、他のスパルタ人との関係を、それゆえスパルタという反省そのものを自分のなかに内在化して自立した一人のスパルタ人である。このスパルタ人の振るまいそれ自体が、スパルタという本質を体現する。このようにして、反省（スパルタ）は自己を自己でないもの（スパルタ人）とする（「外化する」）。別の言い方をすれば、この事態は、全体が個々の分枝に具体化し、この分枝それぞれが全体でもあるようなものとして自立化するという構図として理解できるだろう。

以上のように、外的反省が直接的なものとの外在性を止揚するのは、外的反省が措定する働きAのような仕方で、直接性を自己のうちへ止揚することによってではなく、むしろ外的反省が本質的な直接性として、自分でないものに外化することによってである。こうした反省、つまり自分を自分から自立したものとして措定する反省は「規定する反省」と呼ばれる。

最後に、「措定する反省」と「外的反省」そして「規定する反省」への移行を、関係と関係項の関係様式の違いという観点から再構成すると次のように言うことができるだろう。すでに述べたように、措定する反省は関係項に対する関係の優位という構図であり、外的反省は関係に対する関係づけられる項の優位という構図であった。しかし前者の構図には、関係は関係づけられる項があつてはじめて成り立つという批判が出てくる。また後者の構図には、関係づけられる項は、各々独立したものとしては何ものでもなく関係があつてはじめて成り立つという批判が出てくる。「外的反省」から「規定する反省」への移行のなかで新たに導出されるのは、それ自身関係であるような関係項（本質的な直接性）である。この関係項は、つねにすでに他のものへの関係であることによって規定されている関係項である。このようなそれ自身関係である関係項は次節で「反省規定」と呼ばれることになる。

2.3 規定する反省

2.3.1 措定する反省の措定する働きとの対比から見る規定する反省の条件

「外的反省」から「規定する反省」への移行のなかで明らかになったのは、外的反省はその真相においては、自分から自立したものとして、つまり自己内反省を備えた直接性として自分を措定するのであり、そのような反省が「規定する反省」と呼ばれるということである。「規定する反省」とは「規定」をもたらす反省である。それでは「規定」をもたらす反省（規定する反省）と「措定された存在」をもたらす反省（措定する反省）とはどう違うのだろうか。さらに言えば、どのようなものが「規定」と言えるのか。そこで本節では、まずは、措定する反省が規定する反

省ではないことの理由が述べられている箇所から、逆算的に規定する反省がどのようなものであるべきかを示し、それとともに規定する反省がもたらす「規定」（「反省規定」）が満たすべき条件を二つ挙げる。

以下でヘーゲルが、措定する反省の措定する働き（措定する働き A）が規定する反省ではないことと、その理由を述べている箇所を引用する。措定する働き A が規定する反省ではないこと
の理由から、反対に規定する反省の条件を浮き彫りにすることができるだろう。

措定する働きは自分の規定を他のものに代わって措定するわけではない。措定する働きはなんら前提を持たないのである。しかしそれゆえ措定する働きは完成した規定する反省ではない。それゆえ措定する働きが措定する規定はたんに措定されたものであるにすぎない。措定されたものは直接的なものではあるが、しかし自己自身と等しいものとしてではなく、自己を否定するものとしての直接的なものであり、措定されたものは自己内還帰への絶対的な関係を持っている。措定されたものは自己内反省のなかにのみあるにすぎないが、しかし措定されたものはこの反省自身ではない。（L. II., 255; 32）

「措定する反省」の議論をふり返りながら、この引用の意味を明らかにしていく。ふり返ると、「措定する反省」における「措定する働き [A]」⁹³は、自分の出発点（直接性）を自ら措定しながら、しかもその直接性を否定し自分の契機にすることによって、自分以外の他のもを必要としない自己充足的な反省だった（2.1.4）。それゆえ、この措定する働き A は「なんら前提を持たない」。措定する働き A が「措定する規定」は、「たんに措定されたものであるにすぎない」。つまり「措定されたもの」は「直接的なもの」ではあるが、しかし措定されているという点においてただちに、直接的なものとしての「自己自身」とは別のものである。それゆえこの措定されたものは「自己を否定するものとしての直接的なもの」である。実際、「措定する反省」においてもこのような直接性は「自己自身を止揚する直接性」（L. II., 251; 26）と呼ばれていた。このような直接的なものは、「自己内還帰への絶対的な関係」すなわち依存した関係をもっている。つまり、この直接的なものは自立したものではなく、統一的反省によって在らしめられている。そして統一的反省に対するこの非対称性のゆえに、この直接的なものは「反省自身ではない」。

以上の点から、措定する働き A は「完成した規定する反省ではない」と言われる。それゆえこれと反対のことから、規定する反省の特徴を以下のように言うことができる。つまり規定する反省の「規定」は「たんに措定されたものであるにすぎない」のではなく、「自己自身と等しい

⁹³ 引用した文章の直前の文章は次のようになっている。「外的反省は直接的な存在から始まり、措定する反省は無から始まる。規定するものと成る外的反省は他のもを措定するが、ただし止揚された存在に代わって本質を措定する。」（L. II., 255; 32）。この引用文中の「措定する働き」は外的反省の措定する働きともとれるが、本稿では措定する反省の措定する働きだと理解した。そうすることによって、「措定する働きは完成した規定する反省ではない」という表現を、措定する反省と規定する反省との違いを明示している表現だと理解することができる。これに対して寺沢は、この措定する働きを「外的反省」の措定する働きだと理解し、この段階では「規定する反省の一步てまえにある反省」（寺沢 1983、297、訳註（59））が述べられていると解釈している。しかし寺沢自身も言うように、そのような反省は一体どのようなものなのか理解しにくい（寺沢 1983、297、訳註（59））。

もの」として「直接的なもの」であり、統一的反省には依存しておらず、それ自身「反省」であるようなものである。つまりある反省が措定する反省ではなく規定する反省であるのは、その反省がもたらす「規定」が自己同等的で自立的な反省構造を持つことにあると言える。ここで言う「自立的」とは、自分が自分であるための規定関係を自分以外の他のものに担ってもらっているのではなく、自分自身においてもっているということである。とは言え、或るものが或るもの自身であるのは、他のものへの関係のなかである。したがって自立的な規定であるものは、他のものへの関係を含んでいなければならない。

以上のことから示されるのは、規定する反省の「規定」は次の二つの条件を満たしていなければならないだろう。つまり、(1) 自立的であること、(2) 他のものへの関係を含んでいること、以上である。このような条件をもつ「規定」は、措定する反省が措定する「措定された存在」でも、外的反省が前に見出す「直接的なもの」でもないことになる。一方で「措定された存在」は、措定する反省によってもたらされただけのものであり、自分の存立を自分以外のものすなわち措定する反省に負っている。この点で、この措定された存在は非自立的である。これに対して、規定する反省の「規定」はたんなる「措定された存在」ではない。他方で、外的反省が前に見出す「直接的なもの」はたしかに自立的であるが、それは関係を欠いた自立性である。このような関係を欠いた直接的なものは、自分の規定性（〈自分が何であるか〉）を獲得するために、結局のところ自分以外の他のものへの関係に依存せざるをえない。そのことによってこの直接的なものは自立的なものではないことが明らかになる⁹⁴。これに対して、規定する反省の「規定」は関係を内在化した自立的なものである。

本節では、規定する反省およびその「規定」がこれまでの段階とどのように異なっており、そしてその「規定」がどのような条件を満たしていなければならないかを確認した。そこで次節では、規定する反省がもたらす「規定」すなわち「反省規定」がどのようにしてその条件を満たすのかを明らかにする。

2.3.2 措定された存在と自己内反省との統一としての反省規定

前節では規定する反省の「規定」が、どのようなものであるべきかの条件を確認した。再度確認すれば、その条件とは、(1) 自立的であること、そして (2) 他のものへの関係を含んでいることである。本節では、規定する反省がもたらす「規定」すなわち「反省規定」が、どのようにしてこれら二つの条件を満たすのかを明らかにする。

まず (1) 自立性の側面から検討する。この点からすると、措定された存在がたんに措定されただけの存在であるかぎりでは、措定された存在は自分が何であるかに関して他のものに依存しているので「規定」に相応しくない。したがってたんなる「措定された存在」は自らを措定する他のものへの関係に依存した「規定性」であるにすぎず、まだ「反省規定」ではない (L. II., 256; 33)。つまり「措定する反省」における措定する働き A によって措定されたものは「規定」の条件を満たさない。

⁹⁴ 相互外在的なものにおける、こうした含意された関係ないし媒介の明示化は有論で行われたことである。

しかし措定する働きは「外的反省」から「規定する反省」への移行のなかで、たんに措定されただけの存在を措定する働き（措定する働き A）ではなくなっている。移行の説明の際（2.2.2）に、Iber にならって措定する働き B あるいは反省の「外化」と名づけたものを、ヘーゲルは措定する働きと外的反省との「統一」あるいは「絶対的な前提する働き」と呼ぶ。

しかし措定する働きはいまや外的反省との統一のなかにある。この外的反省は、この統一のなかで絶対的な前提する働き、すなわち反省が自己自身から〔自己を〕突き離す働き（Abstoßen）あるいは反省自身としての規定性を措定する働きである。（L. II., 256; 33）

ヘーゲルは「反省規定」を導入するに際して、まずはその「反省規定」をもたらすプロセスとしての反省の働きから考察する。上の引用では、この反省の働きが措定する反省と外的反省との統一として考えられていると理解できる。そこでまずは措定する働き（A）と外的反省の性格を確認しておく。一方で、措定する働きの性格は自己内還帰として自己を直接性として構成することであり、しかもこの媒介の働きによって直接性をただちに止揚することである。他方で、外的反省の性格はそうした反省の措定する働きを捨象して直接的なものを前提し、そのことによって直接的なものを自分に対立する自立的なものとして前に見出すことである。以上のことを踏まえて、措定する働きと外的反省との「統一」が意味することを言えば、反省が、措定された存在を自分から措定しながら（措定する働きの面）、しかもその措定された存在を止揚されないものとして前提する（外的反省の面）、という二つの性格を備えることだと言える。

以上のような意味で、措定する働きと一体になった外的反省は「絶対的な前提する働き」と呼ばれる。この前提する働きが「絶対的」と言われるのは、反省によって前提されるものが反省自身だからであろう。そのかぎりでの前提する働きは、反省が自分を自分でないものとして「突き離す働き」⁹⁵だと言われている。またこの前提する働きは、「反省自身としての規定性を措定する働き」とも言い換えられている。「反省自身としての規定性」はそれ自身、自己内反省である規定性のことである。したがって反省が措定する規定性はそれ自身、自己内反省を備えた措定された存在である。このような自己内反省を備えた措定された存在が「反省規定」と呼ばれる。

上では「反省規定」をもたらすプロセスとしての反省についてヘーゲルは説明していたが、以下の引用ではそのプロセスの所産としての「措定された存在」の観点から「反省規定」を導く。

⁹⁵ 「措定する働き」と「外的反省」との「統一」という表現で、ひとは本稿が言うところの〈統一的反省〉が規定する反省への移行とともに一旦回復されたと理解するかもしれない。しかし本稿はそうには理解しない。ここで注意したいのは、措定する働きとの統一である外的反省が、「自己自身から〔自己を〕突き離す働き」であって、「措定する反省」（とりわけ 2.1.6）において述べられていた「自己自身への絶対的な突き返し（absoluter Gegenstoß in sich selbst）」（L. II., 252; 27）ではないことである。反省が「自己自身への絶対的な突き返し」である場合、反省は自己自身から自己を突き離す（直接性を前提する）と同時に、自己自身へと突き返される（措定する働きとして直接性を止揚して自己へと還る）のであった。つまり自己自身への絶対的な突き返しとしての反省は、一旦自己を自分でない直接性へと突き放しながらも、その直接性を止揚することで、反省の全体的な統一を保っていた。しかし、ここでの「自己自身から〔自己を〕突き離す働き」はいわば突き離しっぱなしである。それゆえ、突き離された先の自己が止揚されて、再び自己へと還帰することによって、統一的な自己内還帰が成立するということはない。この点にすでに〈統一的反省の自己分裂〉が見られる。

それゆえ措定された存在は、そのようなものとしては否定である。しかし前提されたものとしては、この否定は自己内反省した否定としてある。こうして措定された存在は反省規定である。(L. II., 256; 33)

措定された存在は措定されているという点では、措定する働きである反省ではないもの、つまり反省の「否定」である。しかし措定された存在は、反省から自立した前提されたものとしては、「自己内反省」という自立性の構造を獲得した「否定」である。このように措定された存在は、反省の「否定」でありながら、それ自身自己内反省している。このような措定された存在が「反省規定」と呼ばれる。Iber の言い方を借りれば、「反省規定」とは「措定された存在と自己内反省との統一」である (Iber 1990, 200)。「措定する反省」が措定するのが措定された存在であり、「外的反省」が前提するのが自己内反省したもの（直接的なもの）であった。形式的に言えば、措定する反省と外的反省の統一である「絶対的な前提する働き」すなわち規定する反省が措定するのは、措定された存在と自己内反省との統一だということになる。措定された存在と自己内反省との統一である反省規定は、措定された存在であるという点で自分の他のものに関する側面を備えながら、自己内反省しているという点で自立的である。したがって、反省規定は規定であるための二つの条件を満たしている。

ところで、「措定する反省」における「措定された存在」は他のものによってもたらされただけの存在を意味し、それゆえ他のものへの関係の依存性を表現していた。しかしいまや、措定された存在は自立的なものとして「反省規定」と呼ばれている。反省規定としての措定された存在が自立性をもつことになるのは、措定された存在が自分の自己内反省によって自分自身と同等だからである。このことをヘーゲルは次のように言う。

措定された存在が規定にまで固定されるのは、まさに反省が自分が否定されて在るなかでの自己との同等性自身であるがゆえにある。それゆえ反省が否定されて在ることは、それ自身自己内反省である。規定はここでは存在によって成り立つのではなく、規定の自己同等性によって成り立つ。(L. II., 256; 33)

ヘーゲルはここで「措定された存在」が反省の全体的な統一への止揚されてしまうのではなく、それ自身自立した「規定」として「固定」される理由を述べている。ヘーゲルによると、その理由は、この措定された存在が、自分を否定しながら反省が自己との同等だからだとされる。〈反省が自己を否定しながら、なおも自己と同等である〉とはどういうことだろうか。すでに述べたように、反省は自己内還帰として自分を直接性つまり措定された存在として構成し、そのようにして自分を自分から自立したものとして、自分自身から突き離す。措定された存在はこのような経緯で構成されるので自己内反省を備えている。それゆえ「反省が否定されて在ること」すなわち措定された存在は、それ自身「自己内反省」なのである。この自己内反省によって、「規定」

である措定された存在は「自己同等性」を獲得する。しかも、この自己同等性は他のものから自己へと還帰するという自己内反省のプロセスを基礎にして成り立っているので、他のものへの関係を捨象しただけのたんなる自己同等性とは異なる。次節における有論の規定性と反省規定との対比のなかで明らかにされるように、他のものへの関係を捨象したところに成り立つ規定性は、他のものとの関係のなかに置かれれば、たちまち制限されたものとされ、それゆえ自分ではなくなる。これに対して、他のものとの関係を内在化した自己内反省である反省規定は、他の規定との関係のなかでも自己同等性を維持する。

さて、いまのところ「反省規定」は単数形で語られているが、ヘーゲルは「反省諸規定」(L. II., 256; 34) という複数形を急に用いる。このことは、どのようにして正当化されるのだろうか。本稿は以下のような Schick の解釈を賛同したい。Schick によると、規定する反省の二重性において反省規定の複数性が出てくる。規定する反省とは自己を自己でないものとして措定することであり、言い換えると自分自身としての自分の他のものに関係する。そうすると反省規定は次の二つの契機をもつことになる。つまり「一方で反省規定は自己内反省つまり自己自身との同等性である。他方で反省規定は否定そのもの、他のものに、つまり自己内反省に対する非存在（区別）である」(Schick 2010, 374)。つまり、反省規定の自己同等性という面と、反省規定の否定的な面とが反省規定の複数性を導くとされる。おそらく Schick はここで反省諸規定章で論じられる「同一性」と「区別」という二つの反省諸規定を念頭に置いている⁹⁶。本稿では「反省諸規定」という複数形の導入を以上のように理解する。

こうして導入された反省諸規定は他方の規定への関係を自分自身のうちに含んでいるので、いずれも自立した規定である。つまり反省諸規定は各々自立した在り方をしており、他方に対して影響を及ぼし合うことはない。この点について、ヘーゲルは次のように言う。

このような自己内反省ゆえに反省諸規定は、互いに引きつけあったり突き離しあったりすることなく (ohne Anziehung oder Abstoßung gegeneinander)、空虚なものななかで漂う自由な諸本質性 (Wesenheiten) として現われる。反省諸規定のなかでは、規定性は自己への関係によってのみ強化され無限に固定されたのである。(L. II., 256; 34)

反省諸規定はそれ自身、他のものへの関係を内在化した「自己内反省」であるがゆえに、各々自立している。このことからヘーゲルは、反省諸規定は「互いに引きつけあったり突き離しあっ

⁹⁶ ただし反省諸規定章では、はじめから「同一性」と「区別」が主題になるわけではない。そうではなく「同一性」という一つの規定が主題化され、そこから「区別」が導出されることになる。反省節で複数形の「反省諸規定」として導入されたものが、なぜまた単数の「反省規定」として考察されるのだろうか。この点は定かではないが、本稿では次のように考えたい。まずこの箇所から導出された反省諸規定は、本文の以下の議論で示すように、各々が自立的に存立する「自由な諸本質性」として導出される。反省諸規定を「自由な諸本質性」として理解することは反省諸規定に関する一般的な考え方である。実際「同一性」や「区別」は各々は独立した規定として通常考えられているだろう。しかしヘーゲルが反省諸規定章で示そうとするのは、通例各々独立した規定として理解されている反省諸規定を、一つの連関のなかで体系化することである。そのためヘーゲルは反省諸規定章ではあらためて「同一性」という一つの規定から始めて、それぞれの反省規定を導出するという方針をとっているのではないだろうか。

たりすること」がないと言う⁹⁷。このことが意味するのは、反省諸規定は各々で自立的であるため、各々の規定性を獲得するためにあらためて他方の規定との関係のなかに置かれる必要がないということである。別の言い方では次のように言うことができる。たしかに〈或るものは或るものである〉と規定されているためには他のものとの関係ないし媒介が必要なのであった。しかし反省諸規定はすでに他のものへの関係を内在化してしまっているため、それら自身ですでに〈それら自身である〉というように規定されているのである。このような意味で反省諸規定はそれぞれ他方の影響をこうむらない「自由な諸本質性」だと言われる⁹⁸。

⁹⁷ この表現に、有論の対自存在章のもろもろの一の「反発 (Repulsion)」と「牽引 (Attraktion)」と、反省諸規定との対比を見てとることもできるかもしれない。対自存在章は有論のなかにありながら、本質論で主題にされるべき反省の構造を先どりしているように読める箇所である。1.2.7 で対比したように、有論と本質論とでは、論理の進み方に違いがあり、有論では反省の運動は、あくまで潜在的にのみしか指摘されないのだとすれば、対自存在章が反省の構造を先どりしていることは、解釈上の問題となる。この問題については、例えば Henrich や Iber そして竹島が言及している (Henrich 1978, 318; 331-332 頁 Anm.; Iber 1990, 207-208, Anm.; 竹島 1996)。ここではこの問題を詳細に議論することはできないが、私は反省諸規定が「互いに引きつけあったり突き離しあったり」しないというヘーゲルの記述から、互いに「牽引」したり「反発」したりする対自存在章のもろもろの一と反省諸規定との類似点ではなく相違点を読みとってみたい。対自存在章では、自分だけで存在する (für sich sein) もろもろの一は互いに排斥 (反発) しあいながら、このことによって否定的に関係 (牽引) しあってもいる (vgl. L. I., 163; 196)。ここでは、もろもろの一は自分のなかに互いに対する関係を含んでいるというよりは、自分にとって外的な別の一に対して関係している。「一」という概念でヘーゲルが念頭においているのは古代原子論のアトムである (vgl. L. I., 153-155; 184-186; Enz. §98 Anm.). 古代原子論的な枠組みでは「一は一として固定されているので、一と他の一との結合が [...] まったく外的なものとして見なされうる」(Enz. §98 Anm.). つまり、もろもろの一の互いに対する関係 (反発と牽引) は外的なものにすぎない。Iber が反省論と対自存在章との違いを強調するのも、「対自存在論のなかでは自己関係的な否定性がまだ古代ないし近代原子論の存在論的な (ontologisch) 枠組みのなかで動いている」(Iber 1990, 207 Anm.) という点である。Iber が「存在論的」と言う場合は、自分だけで存在するとされる基体ないし実体を前提にした伝統的な形而上学を意味しており、これに対して Iber によれば、反省論および反省論を基礎にした本質論はそうした基体ないし実体を解体して関係性のなかで再構成する「絶対的關係性 (absolute Relationalität)」の領域である (vgl. Iber 1990, 197)。以上のことから、反省諸規定は各々が他のものへの関係を内在化しているがゆえに、「互いに引きつけあったり突き離しあったり」することはない。ただ自分のうちに閉じることで自立的であるのか (もろもろの一)、他のものへの関係を内在化しているがゆえに自立的であるのか (反省諸規定) という点で、対自存在章のもろもろの一と反省論の反省諸規定とは異なるということができる。

⁹⁸ 反省節の次にくる反省諸規定章は、「諸本質性あるいは反省諸規定」という表題を持つ。したがって「諸本質性」という語はヘーゲルにとって「反省諸規定」の別の名である。ところで、この「本質性」という語は何を意味するのだろうか。Historisches Wörterbuch der Philosophie では、「本質性 (Wesenheit)」について、次のように書かれている。「本質性は、[...] 本質の性格についての表現として本質から際立たせられた[...]」。哲学的な言語使用のなかで、『本質性』が広まるのはようやく、F. W. J. シェリングや G. W. F. ヘーゲルのような観念論によってである。この観念論にとって、諸本質性——同一性、区別そして矛盾——は、本質の反省諸規定である。」(Red. 2004, 622)。まず、後半の記述から言えば、本質性とはシェリングやヘーゲルの観念論によって広められ、その際には「同一性、区別そして矛盾」といった「本質の反省諸規定」を意味する。そして前半の記述によれば、本質性はとりわけ「本質の性格」を意味するものとして本質そのものとは切り離されて考えられていたことになる。本質性が「本質の性格」を表わしているとすれば、諸本質性は、本質が備えるさまざまな性格だということになる。実際、ヘーゲルの言う「本質」は媒介ないし関係のことであり、そして同一性や区別といった反省諸規定は、さまざまな関係様式のことであるので、諸本質性と呼ばれる反省諸規定は本質が備えるさまざまな性格のことだと言えるだろう。そして媒介ないし関係である「本質」は、反省諸規定というさまざまな関係様式のすべてを備えた統一的媒介ないし関係である。つまり反省諸規定は、本質そのものではないが本質が備えるいくつかのアスペクトであり、その意味で「諸本質性」である。ただし、互いに引きつけあったり突き離しあったりすることのない「自由な諸本質性」とヘーゲルが述べているように、さしあたりこれらのアスペクトは互いに対して無関係であり独立している。これらの反省諸規定が一つの本質のなかのさまざまなアスペクトである諸本質性として把握されるのは、反省諸規定章の論述をとおして反省諸規定が互いに連関づけられることによってである。

より詳しく言うと、反省諸規定の「規定性」は他のものからの還帰という反省を通して他方の規定への関係をつねにすでに含む「自己への関係」であるので、外的な他のものに依らずともすでに確定された内容である。例えば「同一性」や「区別」という反省諸規定について言えば、〈同一性は同一性である〉と言う場合にすでに〈区別でない〉ことがすでに含意されており、区別の方もまた同様である。有論の諸規定を思い起こせば、有論の諸規定は他のものへの関係なしに内容が確定しているとされているからこそ、他のものへの関係なしには何ものも規定されえないということが明らかにされることで、有論の諸規定はむしろそれ自身では存立できない空無なものとなるのであった。これに対して反省諸規定は他方の規定への関係を内在化した「自己への関係」として、つねにすでに規定性を「強化され」、「固定され」ているかぎりで自立的である⁹⁹。反省諸規定が各々固定されているとは、反省諸規定は、その各々においてそれらの内容が確定しているということである。そして上の引用から明らかなことは、反省規定が措定された存在と自己内反省との統一であるという場合、「自己内反省」または「自己への関係」に重点があるということである。つまり反省規定とは措定された存在すなわち他のものへの関係を内在化した自己内反省である。そもそも自己内反省が他のものとの関係を経た自己内還帰を意味するかぎり、自己内反省は他のものへの関係をつねにすでに含んでいる¹⁰⁰。

以上のことから、反省規定が他のものへの関係を内在化した自己内反省であり、このことによって固定されていることが明らかにされた。本稿は反省規定がつねにすでに他方の規定への関係を内在化しているからこそ、反省規定は自立的な規定であると理解する。次節では、ヘーゲルが有論の質と反省規定とを対比している箇所を見て反省規定の自立性をより浮き彫りにする。

2.3.3 有論の規定性と反省規定との違い

前節で明らかにされたのは、反省諸規定が他のものへの関係を内在化した自己内反省であり、そのことによって一つの規定として他方の規定に対して固定されていることである。本稿は、反省諸規定の自己内反省と固定化に反省諸規定各々の自立性を認める。反省諸規定各々のこの自立性から、本稿が主張する「規定する反省」における統一的反省の喪失という事態が結果する。統一的反省の喪失については次節で明らかにするとして、その前に反省規定の自立性をより明確にしておきたい。実際に、ヘーゲル自身が有論の規定性（質）と反省規定との対比を行うなかで反省規定の自立性を浮き彫りにしているので、本節ではその記述を読解する。

ヘーゲルはまず、反省規定と有論の規定性（質）とをそれぞれの関係様式の違いによって対比

⁹⁹ このような反省諸規定の固定化という事態から、A. Schubert は『論理の学』の内部に、反省諸規定を、それらの連関のなかで、つまりそれらの運動のなかで叙述するというプログラムが「必要であるということが」明らかになる」と言う（A. Schubert 1985, 65）。この叙述のプログラムとは次章の反省諸規定章のことである。のちに明らかになるように、反省諸規定の固定化がただちに、統一的反省の喪失をとまうことになる。そうすると、かりに統一的反省の喪失を認めないとすれば、反省諸規定の固定化を説明できなくなり反省諸規定章への移行も説明できなくなることになる。

¹⁰⁰ 自己内反省は本来的には他のものへの関係を含んでいるが、「外的反省」における直接的なもの（2.2.1）や後に論じられる「差異性」における差異化されたもののように（3.2.1）、他のものへの関係を捨象した自己内反省もある。つまり自己内反省は文脈によって（1）他のものへの関係を捨象したたんなる自己内反省と、（2）他のものへの関係を内在化した自己内反省とに分けられる。

する。

——反省の規定性は存在する静止した規定性としてあるのではない。このような規定性は他のものへと関係づけられることになろうが、そうだとすると関係づけられたものと関係づけられたものの関係とは互いに異なり、前者〔関係づけられたもの〕は自己内存在するもの、つまり自分の他のものと自分の他のものへの関係を自分から排斥する或るものであることになる。そうではなく反省規定は自分自身において規定された項であり、そして規定された項としての規定された項の関係すなわち自分の否定への規定された項の関係である。

(L. II., 257; 35)

この引用の要点をまず言うならば、「存在する静止した規定性」すなわち有論の規定性が関係に対して無関係な在り方をしているのに対して、「反省規定」はそれ自身関係であるような一方の項であるということである。それではそれぞれを以下で詳しく見ていく。

まず「存在する静止した規定性」の「静止した」という表現は、反省という運動を欠いていることを意味している。したがって「存在する静止した規定性」とは反省を欠いた無媒介な規定性のことを意味する。このような規定性は規定されていることであるかぎり、他の規定性（「他のもの」）と関係づけられはする。ただしこの場合、関係づけられたもの（無媒介な規定性）はあくまで無媒介に存在するとされるので、この無媒介な規定性にとって他の規定性へと関係づけられることは外的である。つまり有論の規定性の場合、或る規定性がそれ自身であることと、その規定性が他の規定性へと関係していることとは分離してしまっている。有論的な規定性は他方の規定性と関係づけられているとは言え、「関係づけられたもの」すなわち規定性自身と「関係づけられたものの関係」とは分離しているのである。というのも有論的な規定性は、「自己内存在するもの」つまり他方の規定性への関係なしに、自分だけで存立するものとされるからである。或る規定性が自分だけで存立する「自己内存在するもの」であるかぎりでは、その規定性は「自分の他のものと自分の他のものへの関係を自分から排斥する」。

有論の規定性とは違って、反省規定は外的に規定されるわけではなく、つねにすでに「規定された項」である。反省規定がつねにすでに規定された項であるということは、反省規定が他方の規定された項への関係を内在化しているということの意味する。例えば、「同一性」¹⁰¹と「区別」という反省諸規定は他方の規定への関係なしにはありえず、各々が各々の他方の項に対する一方の項であることを各々自身が含んでいる。「同一性」は「区別」でない規定であり、「区別」は「同一性」でない規定である。「同一性」が語られるときにはすでに「区別」のことが知られており、「区別」が語られるときにはすでに「同一性」のことが知られている。それゆえまた反省規定は、有論の規定性のように自分の否定が自分の外にあるのではなく、「自分の否定」への「関係」を自分自身においてつねにすでに備えている。より精確に言えば、反省規定は「自分の否定」

¹⁰¹ この「同一性」は反省諸規定章の「A. 同一性」の同一性のことであり、その箇所でも述べるように自己同一性のことである（3.1.1.1）。

への「関係」である。つまり、一方で「同一性」は〈区別でなく同一性は同一性である〉という「区別」を否定したうえでの自己同一的な関係である。他方で「区別」は〈同一性でなく区別は区別である〉という「同一性」を否定したうえでの自己同一的な関係である。

ところで、自立性は外的な他のものに依存せずに自分だけで在ることを意味する。そうであるならば、質は自分だけで存立する「自己内存在するもの」なのだから、質が自立的な規定なのであって、それに対して他のものへの関係をつねに含意している反省規定は、非自立的であるようにおもわれる。しかし両者を一層詳しく見ていけば、その反対であることが明らかになる。有論の規定性と反省規定が他のものへの関係を顧慮した場合に、異なる帰結を引き起こすことをヘーゲルは次のように言う。

——質は自分の関係を通して他のものへと移行する。質の関係のなかで質の変化が始まる。これに対して反省規定は自分の他在を自己のうちに連れ戻してしまっている。反省規定は措定された存在であり否定であるが、ただしその否定とは他のものへの関係を自己のうちに折れ戻すものであり、また〔反省規定は〕自己自身と等しく自分自身と自分の他のものとの統一であり、そのことによってのみ本質性である否定〔なのである〕。反省規定はしたがって措定された存在であり否定であるが、しかし自己内反省としては同時に、反省規定はこの措定された存在が止揚されて在ること、つまり無限な自己関係なのである。(L. II., 257; 35)

この引用の要点をまず言うならば、他方のものへの関係のなかに置かれた場合、質が自分を維持できずに「変化」してしまうのに対して、反省規定は「無限な自己関係」つまり自己完結的であるので変化に晒されることがない、ということである。このことを以下で詳しく見ていく。

質はさしあたり他のものへの関係なしに自分だけで完全な規定だとされる¹⁰²。このような規定の最たるものが有論の質論における「無限なもの」である。そこで「無限なもの」の例を使って、上の引用で「質」について述べられていることを明らかにする。無限なものは有限なものとは質的にまったく異なるものとされ¹⁰³、それゆえ無限なものは、有限なものからもその有限なものへの関係からも無関係なものである¹⁰⁴。例えば、このような無限なものについては、一神教的な神を想定することができる。一神教的な神は被造物（有限なもの）から独立して被造物には届

¹⁰² 有論では次のように言われている。「或るものと他のものや有限なものと無限なもののように、存在の反省する諸規定は両者が本質的に互いを指示しようと、あるいは他のものに対して存在することとしてであろうと、自分だけで (für sich) 存立する質的なものと見なされる。他のものは存在するのであり、有限なものは無限なものと同様に直接的に存在するもの又それだけで確固としたものと見なされる。つまり有限なものと無限なものの意味は各々の他方のものなしでも完全なものと思われている。」(L. I., 109-110; 131)。さらに言えばこれにつづけて、「肯定的なものと否定的なもの、原因と結果」といった反省構造をもつ規定がそうした質的なものと対比されて、これらの規定は質的なものとは違って「互いなしでは意味をもたない」ことが強調される (L. I., 110; 131)。

¹⁰³ 有論では次のように言われていた。「有限なものと無限なものは質的な関係のなかで互いに外的のままでありつづけるものとしてある」(L. I., 126; 151)。つまり有限なものと無限なものは質的にまったく異なるものとして互いに対して外的なものである。

¹⁰⁴ 例えば有論では、有限なものと質的にまったく異なる「無限なもの」は、「有限なものの彼岸」(L. II., 126; 152) すなわち有限なものから切り離されたものとして捉えられる。

かない彼岸にあり、それだけで完全なものだとされている。質的な無限なものもまた、他のもの（有限なもの）との関係なしに自分だけで完全なものとなる。質一般について言えば、或る質は自分の他のものすなわち自分の否定なしに、自分だけで内容をもつものとなっている。しかし本来、或る質がその当の質であるためには規定されていなければならない。ヘーゲルにとって〈規定される〉とは、他のものでないという仕方で限界づけられるということであり、それゆえ規定されるものは他のものとの関係していなければならない。しかしヘーゲルによれば、そのような関係のなかに置かれることによって、或る質は別の質へと「移行」してしまう。例えば、自分だけで完結した内容をもつとされる質的な無限なものがそれ自身として規定されているゆえには、有限なものでない点に、つまり外的な他のものに限界づけられたものでない点にある。そうでなければ、そのような無限なものは何ら規定されていない空虚なものとなろう。しかし、無限なものが有限なものでないものだとすれば、無限なものは有限なものでないという仕方で、自分の外的な他のもの（有限なもの）に限界づけられた無限なものである。ところで、自分の外的な他のものに限界づけられたものは有限なものである。したがって、有限なものに限界づけられた無限なものは「有限な無限なもの」(L.I., 127; 152) である。このようにして、無限なものは有限なものとの関係に置かれると有限なものへと移行してしまう。以上をまとめると次のように言える。質とは総じて、自分だけで存立するとされる。しかしそもそも或るものがそれ自身として規定されるには他のものが必要となる。ところが自分だけで存立するとされる質が、外的な他の質と関係するやいなや、それは外的な制限をこうむり自分の本来の内容とは別のものに「変化」してしまう。したがって、質は自分だけで完全な規定などではなく、むしろ他のものに依存し、その関係によって別の質へと移行してしまう移ろいやすさをもつ。

これに対して反省規定は「自分の他在を自己のうちに連れ戻してしまっている」と言われる。このことが意味するのは、反省規定が他方の反省規定を自分の構成のなかに取り込んでいる、ということである。というのは、第一に反省規定は、「措定された存在」であるという点で自分の他のものへ関係しており、それゆえ「否定」であるが、それと同時に第二に反省規定はこの「他のものへの関係」をつねにすでに自分のうちに内在化しているからである。このようにして、反省規定が自分であること（「自己自身と等し」いこと）のなかに、つねにすでに他方の規定への関係が、それゆえ他方の規定が含まれている（「自分自身と自分の他のものとの統一」）と言われる。したがって反省規定は質的な有限なものや無限なものとは違って、自分の他のものとの関係のなかでも（さしあたり）¹⁰⁵自分自身でなくなることはない。というのは、反省規定はそもそも他方の規定への関係を含んでいるからであり、さらに言えば先に述べたように、反省規定は「自分の否定」（自分の他方の規定）への「関係」そのものだからである。同一性は区別との否定的な関係のなかで同一性自身であって、区別もまた同一性との否定的な関係のなかで区別自身であって、他方への関係のなかに置かれたところで変化することはない。

¹⁰⁵ 「さしあたり」というのは、反省諸規定章で具体的に展開されるなかで反省諸規定は他方の規定へと反転することが示されるからである。この反転がとりわけ顕著になるのが、肯定的なものと否定的なものの「矛盾」においてである（3.4.2）。

引き続き上の引用について述べると、すでに注意されているように、反省規定は「措定された存在」でありながら「自己内反省」である。このことが意味するのは、反省規定は他方の規定への関係を内在化した自己への還帰だということである。自己へと還帰しているという点で、反省規定は「措定された存在が止揚されて在ること」である。つまり、反省規定は統一的反省によってもたらされるという面が捨象されたものであり、むしろ統一的反省が担う他方の規定への関係を自分自身においてもつ。それゆえ反省規定は統一的反省にも、また他方の規定にも依存することなく、ただ自分だけで成り立っている。このように反省規定は、ただ自分にのみ関わるという意味で「無限な自己関係」と言われる¹⁰⁶。

以上のことから反省諸規定が自立しているのは、次の二つの意味においてであることが分かる。反省規定は、まず自分の他方の規定から自立しており、それとともに他方の規定との全体的な関係を担う統一的反省からも自立している。したがって、自立的な反省諸規定の成立とともに関係項をつなぐ統一的反省も失われていることになる。次節では統一的反省のこの喪失を、ヘーゲルのテキストから明らかにする。

2.3.4 我を忘れた反省における統一的反省の喪失

本節では、これまで再三にわたって強調してきた反省諸規定の自立性が、統一的反省の喪失を結果するという点をヘーゲルのテキストにもとづいて明らかにする。

ヘーゲルは、少し後で提示するブロック引用から分かるように、ここで再度「本質」と「仮象」というタームを用いる。これまで「反省」と「措定された存在」として語られていたものは、前章からの連続性のなかで見れば、「本質」と「仮象」の別の名なのである。そこでここまでの議論を「本質」と「仮象」の関係に関する議論を意識しながら簡単にふり返しておく。

まず仮象は、本質に対して自立的であるという直接性の面と、自分だけでは存在できないという空無性という二つの性格をもつ (L. II., 248; 21)。さしあたり仮象は、空無性よりも直接性に力点が置かれるが、仮象章 B 節の議論のなかで最終的にこの直接性が止揚されて、本質という媒介のプロセスのなかに位置づけられる。この媒介のプロセスが「反省」と呼ばれる。仮象は反省のなかに位置づけられることで直接性よりも空無性に力点が置かれる。それゆえ反省は「無が無へと至る運動」(L. II., 250; 25) と言われる。この無とは自分だけでは存在できない空無なもの、すなわち仮象のことである。反省 (本質) によって措定された存在すなわち仮象は「措定する反省」の段階では反省に対して自立的ではない。しかし空無なものでしかない措定された存在 (仮象) は、「外的反省」の段階で自己内反省を備えることによって反省 (本質) から自立する。措定された存在は空無なものとして他のものへの関係に依存していたが、自立することによって他のものへの関係を欠くことになる。この場合、措定された存在と他のものとの関係は、外的反省が外的に見出すものでしかない。しかし「規定する反省」の「反省規定」として、措定された存在は他のものへの関係を内在化することで自立的であるというようことが明らかにされる。

¹⁰⁶ 「無限」という語が、ヘーゲルにとって、円環構造を意味し、それゆえ自己充足的なあり様を意味することはすでに述べた (本稿注 56)。

この規定する反省は「絶対的な前提する働き」として「自己自身から〔自己を〕突き離す働き」である（L. II., 256; 33）。つまり規定する反省としての反省（本質）は、自己を自己から自立したものとして措定する働きである。この自立したものは他のものへの関係を内在化した自己内反省としての反省規定である。元をたどれば、仮象または措定された存在はたんに空無なものまたは措定されただけの存在でしかなく、自分がそれ自身として規定されているために不可欠な規定関係を、自分ではない統一的反省（本質）に負っていた。しかしいまや反省規定としての仮象または措定された存在は、自分が自分であるための原理すなわち他のものへの関係と自己内反省とを、自分自身においてもっている。したがって、統一的な媒介のプロセスとしての本質から反省規定としての仮象は自立している。ただしこのことによって、本質論冒頭の本質と仮象との対立に逆戻りするわけではない。というのは、本質（反省）自身が自己を仮象（反省規定）にするからである。それゆえ、ここでの仮象は本質に対立するという意味をもたず、本質の構造になう仮象（「本質的な仮象」）である。ただしそのことによって、本質自身は統一的な在り方を失ってはいる。このことをヘーゲルは次のように言う。

このことによって、これらの諸規定は本質のなかにある規定された仮象すなわち本質的な仮象を成す。この理由からして規定する反省は我を忘れた〔自己の外に出た〕反省（*die außer sich gekommene Reflexion*）である。本質の自己自身との同等性は支配的なものである否定へと消え去って（*verloren*）いる。（L. II., 257; 34）

反省諸規定が成立するのは、統一的反省である本質が自分を自分から自立した反省諸規定として措定することによって、つまり本質が反省諸規定として外化することによってである。ただしここで注意しなければならないのは、本質はこの外化のなかで、依然として自分の統一的な在り方を維持しているわけではないということである。そうではなく、本質は自分を自分（統一的反省）から自立的な仮象すなわち反省諸規定に引き下げるのである。しかもこの際、本質は自らの媒介構造を反省諸規定の各々にいわば植えつけている。だからこそ、反省諸規定の各々はそれ自身で他のものへの関係を内在化した自己内反省なのである。本質の媒介構造を分与されたという意味で、反省諸規定は「本質的な仮象」¹⁰⁷と呼ばれる。

このことからヘーゲルは「規定する反省」を「我を忘れた〔自己の外に出た〕反省（*die außer sich gekommene Reflexion*）」と呼ぶ。この表現には二つの意味を読み込むことができるだろう。すなわち規定する反省は自己を外化する反省として、(1) 自己の外に出て反省諸規定となることによって、(2) いわば自分（統一的反省）を忘れてしまうということである。したがって規定する反省は自己を直接性として措定しながらも、自分自身を保つような措定する反省とは違う。一方で措定する反省の段階では、直接性はただちに「自己自身を止揚する直接性」（L. II., 251; 26）であり、そのかぎりでは反省の統一的な在り方は維持されるので「本質の自己自身との同等性」は保たれる。これに対して「規定する反省」の段階では、規定する反省によってもたらされた反省

¹⁰⁷ 「本質的な仮象」とは、以前「本質的な直接性」（L. II., 254; 30）と言われていたものと同じである。

諸規定はそれ自身で自己内反省を備えて自立している。

それゆえ、反省の「否定」すなわち反省諸規定が本質の自己同等性（統一的反省）にとって代わって「支配的なもの」となる。その結果、「本質の自己自身との同等性」は自分の否定である反省諸規定へと分裂し「消え去っている」¹⁰⁸。したがって統一的反省すなわち絶対的反省は「措定する反省」から「外的反省」という分裂の段階を経て、ふたたび「規定する反省」において回復されるというわけではない。この分裂はむしろ規定する反省に至ってさらに先鋭化し、「互いに引きつけあったり突き離しあったりすることなく」（L. II., 256; 34）、また各々「自己への関係によってのみ強化され無限に固定された」（L. II., 256; 34）反省諸規定にまで結実するのである。

Iber もこの点を強調して統一的反省が失われていることを指摘する。すなわち「ヘーゲルは、規定する反省として自分自身の措定された存在の支配のもとに陥ってしまう絶対的反省を、『我を忘れた反省』として特徴づける。否定の自己自身との同等性つまり本質は、措定された存在ないし（単純な）否定へと『消え去って』おり、単純な否定はそのことによって本質のなかの『支配的なもの』と成ってしまっている。消え去っている（Verlorensein）という概念は、絶対的反省の喪失を象徴しており支配権を握る措定された存在に対応する。」（Iber 1990, 208）。「絶対的反省」とは本稿で言う統一的反省のことである。この絶対的反省の統一的な性格は「措定する反省」の段階では維持されているが、「外的反省」に至るなかで反省が二重化されることによって失われる。この点は反省論研究に共通する見解であろう¹⁰⁹。しかしさらに Iber が指摘するのは、「規定する反省」の段階でも絶対的反省は回復されることなく、むしろここでは「措定された存在」（反省諸規定）が支配権をもち、絶対的反省は失われてしまうということである。本稿は Iber のこうした解釈を支持する。たしかに反省諸規定の各々は他方の規定への関係を内在化してはいる。しかしそのことによって反省諸規定の各々が自立的になり両者の統一的反省が失われているとすれば、媒介の立場は反省節では完遂されていないことになる。

実際、ヘーゲルはのちの根拠章のなかで「規定する反省」を振り返りながら、「この規定する反省の諸規定〔反省諸規定〕は本質的な自立性をもつ」（L. II., 294; 85）と言う。この本質的な自立性は、たんなる直接無媒介性という意味での有論的な自立性と区別して〈本質論的な自立性〉と本稿が呼ぶものである。ヘーゲルが「自立性」に帰属させる「本質的」という形容詞は、他のものへの関係やそれにともなって自己内反省という契機がその「自立性」に組み込まれていることを意味している。つまり「本質的な自立性」または〈本質論的な自立性〉とは、〈他方への関係なしにそれ自身である〉という意味での有論的な自立性ではなく、〈他方への関係を内在化してしまっているがゆえに自分だけでそれ自身である〉という意味での自立性のことである。ヘーゲルが当該箇所に対比しているように、根拠の媒介はこの本質的な自立性をもつ諸規定が「根拠のなかで没落している」（L. II., 295; 85）ことによってようやく成立する。したがって「規定する

¹⁰⁸ 本稿の「はじめに」（とくに 0.2）で言及したが、Henrich が「本質の抽象的な同等性」は「反省が自己に対して外的になってしまったことから帰結した諸結果が支配的でありつづけるかぎり、そうなる〔再生される〕ことはあり得ない。」（Henrich 1978, 303-304; 294 頁）と言うときに、念頭に置いているのはここでの議論だとおもわれる。

¹⁰⁹ 本章導入の本稿注 61 を参照。

反省」では反省諸規定章の議論を通して獲得される根拠の媒介という意味での媒介は成立していない。

本稿はすでに述べたように、統一的媒介は反省諸規定章を通して、とくにその最後の段階である「矛盾」の帰結としての「根拠」において回復されると理解する。とは言え、規定する反省がもたらす反省規定がもつ特徴にはすでに、最終的に「根拠」を帰結する「矛盾」が含意されている。反省規定は先にその条件として挙げたように、(1) 自立的である面と (2) 他のものへの関係を含んでいる面という二つの面を備えている。しかもそれはすでに指摘したように (2.3.2)、反省規定の自己内反省のなかに他のものへの関係が組み入れられているというようにして、つまり自己内反省に重点があるというようにしてである。しかし反省規定が備えるそれら二つの面は両立しないはずである。実際、反省規定のこの二面性は、のちに反省諸規定章で「肯定的なもの」(自立性の面)と「否定的なもの」(他のものへの関係すなわち非自立性の面)との「対立」にまで先鋭化し、さらに「矛盾」へと至ることになる。それゆえ Iber が指摘するように「反省規定の概念のなかに、矛盾が基礎づけられている」(Iber 1990, 211)。というのは、反省規定には両立しえない対立した二つの面がともに帰属しているからである¹¹⁰。統一的反省が回復され、媒介の立場が一つの決着を見るのは、反省諸規定章の最終局面であるその「矛盾」の帰結においてである¹¹¹。この反省諸規定章の読解は、次章でなされる。本章を閉じる前に、相反する二面性を備えた反省諸規定が、一般的にはどのように理解できるかを示しておきたい。というのは、他のものへの関係を内在化しながら自立的であるという反省諸規定の特徴づけは、一般には受け入れがたいようにおもえるからである。このように特徴づけられる反省諸規定が、ヘーゲルの頭のなかで考えられただけの特殊な思考物ではないのだとすれば、その相反する二面性は一般にどのような事態に対応するのだろうか。次節では、この点を明らかにする。

2.3.5 反省諸規定は悟性的な相關諸規定であること

上では、反省諸規定は他のものへの関係を内在化した自己内反省であり、それゆえ自立的な諸規定として特徴づけた。このことによって、反省諸規定は自分の他方の規定から自立的であるとともに、関係項をつなぐ統一的反省からも自立的であることが指摘された。しかし他方の規定への関係を内在化しているはずの反省諸規定が、他方の規定から自立的であるとはどういうことか。他方の規定への関係の内在化という面と、他方の規定からの自立という面は両立しえないようにおもえる。しかしヘーゲルからすれば少なくともある思考様式において、私たちは実際にこうした捉え方をしている。その思考様式とはヘーゲルの言う「悟性」である。本稿は反省諸規定を悟性的な相關諸規定として理解し、そのうえで「規定する反省」のプログラムをこう

¹¹⁰ 詳細は「矛盾」節の読解を参照 (3.4)。

¹¹¹ このことは Iber が指摘している。「反省諸規定の自立性という仮象を解消する反省諸規定の体系的な運動連関を叙述することを通して、本質の統一もまた自分の否定へと消え去ってしまっている状態から回復される。十全に展開された本質概念に到達されるのは、悟性諸規定〔反省諸規定〕の単純な否定へと消え去っている自己関係的な否定性が、自立的な反省諸規定において、そのような自己関係的な否定性として措定されるときである。実際にそうなるのは、ようやく反省諸規定の矛盾の概念のなかである。」(Iber 1990, 210)。本稿ではこの「本質の回復」について 3.4.4 で論じている。

した悟性的な相関諸規定を導出することだと理解する¹¹²。本節では、反省諸規定が悟性的な相関諸規定として理解できることを、『エンツュクロペディ』の記述から見ていく。

¹¹² Henrich が McTaggart を引き合いに出して言うように、『エンツュクロペディ』では、『大論理学』と同じようには反省を論じるべき仮象章が展開されていない (Henrich 1978, 231; 174-175 頁)。McTaggart は仮象章が『エンツュクロペディ』には見出されないという点で『エンツュクロペディ』の方が優れているとする (McTaggart 1910, 99)。この見解では、反省節の三つの反省形式は重要ではないということになる。この点について岡本裕一郎は次のように述べることで反省節の重要性を主張する。つまり『エンツュクロペディ』のなかで『反省』論は確かに本論からは削除されたが、しかしこれに相当する部分は序論 (§112-§114) へと移された」のであり、そのことはやはり『エンツュクロペディ』でも「序論において『反省』が論じられることなくしては、本論を「純粹な反省諸規定」から始めることができなかった」ことを意味するとされる (岡本裕一郎 1986, 186)。また Henrich は、『エンツュクロペディ』は、完全な論拠を与えなければならない叙述のためのたんなる概説にすぎない」としながらも、『エンツュクロペディ』も (その最終版においてさえ)、『本質的なもの』についての、また『仮象』についての言及を完全には抹消しておらず (『エンツュクロペディ』 §114)、それゆえ、この言及なしには本質論への移行が成功しないと推察する余地を残している」と言う (Henrich 1978, 231; 175 頁)。しかし『エンツュクロペディ』で「反省」について言及されているにせよ、反省節の三つの反省形式については一切言及されていないのだから岡本の見解も Henrich の見解も反省節の重要性を主張するには弱いだろう。本稿はまず、Henrich の言うように『エンツュクロペディ』は、講義の教科書ということもあって概説としての性格しかもっておらず、それゆえ諸カテゴリーの内在的な展開を示すものではないという点に同意する。そのうえで本稿は、McTaggart のように仮象章を必要としないという見解にも、Henrich のように仮象章の反省節にヘーゲル論理学全体の方法が示されているとする見解にも同意しない。まず後者についていえば、かりに反省節でヘーゲル論理学全体の方法が取り出されているのだとすれば、「規定する反省」において分裂が克服され統一的反省が回復されていなければならないだろう。しかし本稿で見てきたように、「規定する反省」では反省諸規定を結果することで分裂が取り残され、統一的反省は失われたままであった。「規定する反省」の帰結は統一的反省ではなく、反省規定すなわち〈本質論的自立性〉である。それゆえこの〈本質論的自立性〉によって生じた分裂をさらに克服して初めて、全体的な方法を組みつくしたことになる。そしてこの〈本質論的自立性〉が克服されるのは次の反省諸規定章の「矛盾」節においてである。したがって、本稿の理解からすれば、ヘーゲルの方法論上重要なのは反省節ではなく反省諸規定章の「同一性」から「矛盾」までのプロセスである。もちろん反省諸規定章のなかでも、反省の三つの様式が再度展開される。しかし反省の三つの様式が対応するのは「対立」までであり (3.0.1 の表を参照)、「対立」すなわち分裂を克服する「矛盾」の段階は三つの反省様式にはない。このように言う、反省節は McTaggart が言うように無用だったという結論に陥りそうにみえる。しかし本稿の理解によれば、反省節のプログラムは、Henrich が期待するようなヘーゲル論理学全体の方法の提示ではないものの、〈本質論的自立性〉の導出にある。〈本質論的自立性〉は、関係を内在化した自立性のことであり、一切の関係を捨象した有論的自立性にはない新たな自立性である。『エンツュクロペディ』で反省節が論じられなかったのは、まず『エンツュクロペディ』は『大論理学』が行うような概念の導出を行わないというその教科書的な性格にある。そして『エンツュクロペディ』は「悟性」という周知の思考能力を例に出すことで、導出するとは別の仕方、つまり事実的に〈本質論的自立性〉を示していると考えられる。〈本質論的自立性〉においては、まだ関係と自立性との関係が示されておらず、あくまで関係する他のものからの自立性が固持されている。関係と自立性との関係という構造は「矛盾」が示す事態であり、それゆえこの構造が指定されるには、「矛盾」節の議論をまたなければならない。本稿は「指定する反省」から「規定する反省」にいたるまでの反省節のプログラムを悟性的な相関諸規定の導出と見なす。ところが『エンツュクロペディ』では本論が始まる直前に「論理的なもの」の「三つの側面」が示され (Enz. §79-82)、そこで「悟性」 (Enz. §80) の側面が論理的なものの一つの側面として前提されている。この形式に即して『エンツュクロペディ』は、悟性的な相関諸規定の導出を経ることなく、反省諸規定 (悟性的な相関諸規定) から始めることができる。しかしヘーゲルが本来自らの論理学で意図しているのは、さまざまな思考諸規定を順々に導出していくことで最終的に思考諸規定を体系化することである。その課題を担う『大論理学』の方では、日常的な悟性において反省諸規定が用いられているという事実から出発せずに、反省諸規定を導出しなければならない。そのかぎりでは仮象章 A 節と B 節および反省節は『大論理学』を書くヘーゲルにとっては不可欠だったのだと考えられる。Henrich の言うヘーゲル論理学全体の「方法」にかかわる箇所を敢えて言うのであれば、反省節ではなく、むしろ統一的反省の分裂を経て再度、統一を回復するまでのプロセスを叙述する反省諸規定章であろう。この意味で反省諸規定章を『論理学』のある種の重心」と見なし、そこに『論理学』全体にとっても根本的でもある役割」を認める Wirsing の見解に本稿は賛同する (Wirsing, 2014, 159)。ただし、Wirsing は本稿が示したような反省節と反省諸規定章とのプログラムの違いを示しておらず、それゆえ Henrich の見解も批判せずに併記するにとどまっている。

まず反省節のこれまでの段階を関係と関係項との関係性という観点から再構成し、それぞれの段階で関係項（または関係づけられる項）が他のものへの関係の側面と他のものからの自立の側面のいずれにおいて捉えられているかを確認する。

第一に、「措定する反省」は関係項に対する関係の優位という構図である。つまり統一的な関係（措定する反省）が関係項（措定された存在）を成り立たせる。この場合、関係項は他のものへの関係に依存したものでしかない。しかし関係は関係づけられる項があつてはじめて関係であるのだから、関係項に先行する関係という構図は維持できない。

第二に、「外的反省」では関係（反省）に対する関係づけられるもの（直接的なもの）の優位という構図が展開される。つまり、まずもって直接的なもののどもがあり、これらに対して外的反省が直接的なもののどもを外的に関係づける。この場合、関係づけられるもの（直接的なもの）は他のものへの関係から自立的であり自分だけで成り立つとされる。しかし、それ自身として規定されているものは何であれ、他のものとの関係のなかで規定されていなければならないのであつて、そうでないような関係に先行するものは無規定的であり何ものでもない。

第三に、「規定する反省」はそれ自身関係であるもろもろの関係項をもたらし。「外的反省」から「規定する反省」への移行のなかで新たに導出されるのは、それ自身関係であるような関係項すなわち反省規定である。この反省規定は他の規定への関係を内在化して自立した規定である。したがって、「措定する反省」の関係項の他のものへの関係の側面と、「外的反省」の関係づけられるものの自立性の面をとともに備えているような関係項である。関係の優位（「措定する反省」）でも、関係づけられるものの優位（「外的反省」）でも、関係項の規定しあう関係は成り立たない。これに対して、反省規定はつねにすでに他方の項への関係を内在化したうえで成立している規定である。しかしこのように「措定する反省」と「外的反省」の問題点を克服するかに見える「規定する反省」の反省規定もまた、問題点をはらんでいる。その問題点とは、「反省規定」のもとで、他の規定への関係と他の規定からの自立という両面がともに主張されているということである。このような事態は特殊な事態ではない。ヘーゲルは「悟性」がこの両面を無自覚にせよ主張していることを指摘している。

ヘーゲルの理解によれば、「悟性」という一つの思考形態は「分離」や「抽象」をこととする常識的な知性を指す（vgl. *Enz. §80 und Z.*）。ヘーゲルは『エンツュクロペディ』における『大論理学』の反省諸規定章に当たる箇所に入る直前の節で、本質論の領域について概要を述べている。そこでは「肯定的なもの」と「否定的なもの」や「同一性」と「区別」といった本質論の諸カテゴリーが「反省する悟性の産物」と呼ばれる（*Enz. §114 Anm.*）。或るものが「悟性の産物」と言われる場合に、その或るものに帰せられる特徴は、その或るものが他のものから分離されて自分だけで成り立つという特徴である¹¹³。そのかぎりでは、「悟性の産物」は各々自分だけで成り立つ規定である。しかしまた〈肯定的なものと否定的なもの〉や〈同一性と区別〉は、他方の規定

¹¹³ ヘーゲルの言う「悟性」とは「固定した規定性」のもとにとどまり、「そのような制限された抽象的なもの」を「それだけで存立し存在する」ものと見なす思考のことである（*Enz. §80*）。したがって、「反省する悟性の産物」も「それだけで存立し存在する」ものと見なされる。

とセットになった相関諸規定である。実際、本質論で対象とされる諸カテゴリーは、先に挙げられたものだけでなく、〈全体と諸部分〉や、〈原因と結果〉など、一方がつねに他方との関係を含意しているような相関諸規定である。そのかぎりでは、「悟性の産物」は他方の規定へと関係づけられた規定である。このように「悟性の産物」たる悟性的な相関諸規定は、自立性の面と他のものへの関係の面とをともに備えていることになる。

実際にヘーゲルが言うところによれば、「悟性」は「区別されたものどもを自立的なものとなすとともに、それらの区別されたものどもの相対性 (Relativität) を措定しもする」(Enz. §114 Anm.)。ここでの区別されたものどもとは悟性的な相関諸規定のことを指す。悟性は一方で区別されたものどもの自立性を主張しながら、他方で区別されたものどもの相対性すなわち他のものへの関係をも主張する。

しかし悟性はそれら二面性を統一的に把握できない。ヘーゲルがさらに続けて言うことによれば、悟性は「しかし、これら二つのこと〔区別されたものどもの自立性と相対性〕を、“もまた (Auch)”によって、たんに並列的または継起的に結びつけるだけであり、これらの思想〔自立性と相対性〕を結合することも、それらの思想を概念に統一することもない」(Enz. §114 Anm.)。つまり悟性は、区別されたものどもの自立性の面と相対性の面を無関心にただ並存させるか、あるいは一方を主張する場合には他方を無視するというように「継起的に」主張することしかない。それはなぜだろうか。ヘーゲルからすれば、それは分離をこととする悟性が、ある一つの規定において自立性と相対性とが同時に成立するという「矛盾」に耐えられないからである。

ここで言う「矛盾」とは次のようなことである。相関諸規定とは他方の規定なしには在りえない規定のことである。しかしそもそもそれらの他方の規定への関係が成り立つためには、各々の規定が前提されていなければならない。というのは他方の規定への関係は何もないところには生まれえず、関係づけられる諸規定がすでに存立していることによって成り立つからである。したがって相関諸規定がそれ自身であることのなかには、他方の規定の存立が前提されている。これが相関諸規定の相対性の面である。しかしそれと同時に、相関諸規定がその存立に関して、つねにすでに他方の規定への関係を内在化しているならば、相関諸規定は互いへと関係づけられる必要はない。というのは、相関諸規定の各々は各々自身において自分の規定性を獲得しているからである。しかしそうすると相関諸規定は自立性をもち、ふたたび他方の規定から分離されることになる。このようにして、相関諸規定は自立性の面と他方の規定への関係(相対性)の面を行ったり来たりする。悟性は、区別されたものどもの自立性の面と相対性の面がたんに並存することか、あるいは継起的に現れることを見てとることしかできず、その両者を「概念に統一する」ことはできない。

それではこれら二つの面を「概念に統一する」とは何をすることなのだろうか。自立性と相対性を概念に統一することは、一方から他方への論理的な導出を、そして一方から他方が導出されることによって双方が規定されるという相互的な媒介を明示化することである。このような導出過程は「矛盾」節において、肯定的なものと否定的なもの的一方から他方への導出をとおして示される。さらに相互的な媒介は「矛盾」の帰結である「根拠」として把握される。しかし悟性

は自立性と相対性との矛盾を引き受けることもなければ、それらの循環構造を明らかにすることもしない。悟性的な相関諸規定ないし反省諸規定のもとでは、自立性と相対性は互いから自立的である。自立性と相対性の各々が自立的であることは、自立性と相対性の統一的反省が失われていることを意味する。自立性と相対性とは自立的であるかぎり媒介の立場は完遂されない。自立性と相対性との分離を克服し媒介を回復する試みは反省諸規定章が担う。この反省諸規定章では、さしあたり悟性的でしかない反省諸規定を批判しながら相互に関連づけることで最終的に悟性的な分離の立場が克服されるという筋書きになっている。そこで、本稿は媒介の立場がどのように決着するかを見届けるために、さらに反省諸規定章を対象としなければならない。

3 それ自身関係である関係項から媒介関係を回復する試み

3.0 本章の導入

3.0.1 本章の対象範囲と反省諸規定章と反省節との対応関係

本章の対象はヘーゲル『大論理学』本質論の第一部、第二章の「反省諸規定」章である。『大論理学』の反省諸規定章は目次上では次のような構成となっている。反省諸規定章は「A. 同一性 (Identität)」、「B. 区別 (Unterschied)」そして「C. 矛盾 (Widerspruch)」から成り、「B. 区別」がさらに「1. 絶対的区別」、「2. 差異性 (Verschiedenheit)」そして「3. 対立 (Gegensatz)」に下位区分される。これらそれぞれが「反省規定」と呼ばれる。Iber は反省諸規定章を以下の五つの段階に分けている (Iber 1990, 248) ¹¹⁴。第一段階は「同一性／〔絶対的〕区別」、第二段階は「差異性」、第三段階は「第一段階の対立 (対立①と対立②)」、第四段階は「第二段階の対立 (対立③)」、そして第五段階は「矛盾」である。本稿は基本的には Iber によるこの区分に従う。その理由は次の二点である。第一に、この区分では「同一性」と「絶対的区別」が同じ段階に置かれている点である。テキスト上では、同一性は「A. 同一性」であり、絶対的区別は「B. 区別」の「1. 絶対的区別」となっているため、Iber による区分はテキスト上の区分とは異なるように見える。しかしのちの議論で明らかになるように、実際には「同一性」と「絶対的区別」は同じ事態の表と裏の関係にある。それゆえ「同一性」と「絶対的区別」を一つの段階として見なす方が、両者をより適切に捉えることができる。Iber の区分にしたがう第二の理由は、Iber が対立を二つの段階に区分している点にある。対立節を読解する際に明らかになるように、対立はヘーゲルによって三つの対立様式 (対立①、対立②、対立③) に分けられるが、本稿の理解では対立①と②が同じ次元の対立様式であるのに対して、対立③はそれらとは異なる次元の対立様式である (3.3.3.1)。この点は「矛盾」概念の読解にも関わる重要な点である。本稿の理解では対立①と対立②を同じ段階と見なし、対立③をそれらと異なる段階と見なすことで、三つの対立様式およびその次の「矛盾」をより適切に捉えることができる¹¹⁵。

ところで「措定する反省」と「外的反省」そして「規定する反省」という反省節で展開された三つの反省形式は、反省諸規定章でも繰り返される。というのは、反省諸規定はそれら自身が反省構造から成るからである。反省節の三つの反省形式は、関係と関係項 (または関係づけられるもの) との関係についての三つの形式であった。「措定する反省」の段階は関係項に対する関係の優位という構図であり、「外的反省」の段階は関係に対する関係づけられるものの優位という構図であり、「規定する反省」の段階はそれ自身関係である関係項すなわち反省規定を帰結する。反省規定はそれ自身、関係すなわち反省であるので三つの反省形式の構図をふたたび再現することになる。

三つの反省形式と反省諸規定との対応関係についても本稿は Iber の見解と一致するので、この Iber の見解を紹介する。Iber によれば、反省諸規定の第一段階 (同一性／絶対的区別) は「措

¹¹⁴ Iber 自身は実際には六つの段階に分けているが (Iber 1990, 248)、その第六段階は「根拠」であり、本稿ではその成立までしか扱わないので省略する。

¹¹⁵ ただし本稿では章の構成上、対立の第一段階と対立の第二段階は、まとめて 3.3 で論じる。しかし内容上は、対立①・②と対立③とを別の段階に分けて論じている (3.3.3.1)。

定する反省と前提する反省」に対応し、反省諸規定の第二段階（差異性）は「外的反省」に、そして反省諸規定の第三・第四段階（対立）は「全体的には」「規定する反省」に対応する（Iber 1990, 406-407, Anm.）。「全体的には」というのは、「対立」これはこれでさらに「三つに下位区分され、対立①と対立②そして対立③のそれぞれが、ふたたび「措定する反省」と「外的反省」そして「規定する反省」に対応する（vgl. Iber 1990, 406, Anm.; 竹島 2010, 338, Anm. も参照）。つまり以下のような三つの対応関係が見られる。

反省形式（反省節）	反省規定（反省諸規定章）	対立形式（対立節）
措定する反省	同一性／絶対的区別	対立①
外的反省	差異性	対立②
規定する反省	対立	対立③

この対応表からはっきりとするのは、反省諸規定章の「対立」までは反省節にその対応箇所を見出すことができるが、「矛盾」についてはその対応箇所を反省節に求めることができないということである。前章でも予告していたように、統一的反省が回復されるのは反省諸規定章の最終局面「矛盾」の帰結においてである。したがって、矛盾節の議論は反省節の「規定する反省」からさらに進んだ展開を示すことになる。

振り返ると、「規定する反省」はそれ自身関係である自立的な関係項すなわち反省規定をもたらした。この反省規定は「本質的な自立性」（L. II., 294; 85）すなわち本質論特有の自立性をもつとされる。本稿の理解からすれば、反省節のプログラムは有論的な直接性としての関係を欠いた有論的な自立性に対して、関係を内在化した本質論的な自立性をかたちづくり反省諸規定をもたらすことだと言える。そして反省諸規定章の「矛盾」節ではじめて、対立しあう自立的な関係項の「矛盾」が明らかにされ、その「矛盾」のもとで最終的に両者の循環的な規定関係が、つまり統一的反省が明らかにされる。もちろん前章ですでに述べたように、「矛盾」は「規定する反省」における反省諸規定の二面性にすでに含意されてはいる（2.3.4）。しかし「規定する反省」の段階ではまだ、「矛盾」が実際に展開されてもいないし、それゆえ二つの自立的な関係項の統一的反省が明らかにされることもない。「矛盾」の展開から明らかになる統一的反省は「矛盾」の「肯定的な側面」（L. II., 281; 68）すなわち「根拠」（L. II., 282; 68）である。この根拠としてようやく、「本質は回復され」（L. II., 282; 68）ることになる。したがって、「規定する反省」および「対立」では本質は回復されておらず、矛盾節ではじめて本質は回復されると理解しなければならない。本稿の理解では反省節のプログラムはいわば統一的反省から自立的な反省規定がどのように導出されるかを示すことであるのに対して、反省諸規定節のプログラムは自立的な反省諸規定からそれらの統一的反省を導くことである。

3.0.2 反省諸規定章におけるヘーゲルの問題意識と課題

本論に入る前に反省諸規定章で全体的にヘーゲルは何をしようとしているのかを明らかにし

ておきたい。ただその前に、そもそも反省規定とは何かを明らかにする。反省規定が指すものは、前節で触れたように、同一性や絶対的区別、差異性、対立そして矛盾などのことである。これらそれぞれが反省規定と呼ばれる。ヘーゲルは反省諸規定を「自己自身において関係である諸規定性」(L. II., 259; 37) と言う。反省規定は、何であれ或るものがそれ自身として規定されている場合にとる関係様式である。例えば〈或るものは或るものである〉という「自己同等性」(L. II., 260; 39) は、或るものが自己と関係していることを示す関係様式である。

それに加えて、反省規定はたんなる関係様式ではない。〈或るものは他のものとの関係のなかではじめてそれ自身として規定される〉という媒介の立場からすれば、反省規定は或るものがそれ自身として規定されているために不可欠な関係様式である。さらにまた、反省規定は反省規定自身にとっても欠かせない関係様式である。というのは、反省規定はそれ自身、特定の内容をもつ或るものだからである。例えば同一性は〈同一性は同一性である〉ということだけでは成り立たず、〈同一性は区別から区別されている〉ことによって一つの規定である。つまり反省規定は反省規定以外の対象を規定する関係様式であるとともに、反省規定自身をも規定する関係様式である¹¹⁶。

ヘーゲルの反省諸規定論を複雑にしているのは、ヘーゲルが反省諸規定のそれぞれの関係様式を問題にしているとともに、反省諸規定相互の関係もまた問題にしている点に起因する。前者の問題を扱う場合には、例えば「差異性」の関係様式を説明するときに「牛」と「馬」との「差異性」を引き合いに出して説明することができる。しかし後者の問題が議論されている場合、反省諸規定そのものが互いにどう関係しているのかを問題にしなければならない。この二つの場合は慎重に区別しなければ、議論を追うことが難しくなる。さて、本節の主題であるヘーゲルが反省諸規定章で全体として何をしようとしているのかについては、先に示した二つの問題のうち後者の問題に関係する。つまり、ヘーゲルは反省諸規定それら自身がどのようにして相互連関のうちに体系化できるのかを問題とするのである。この点について、以下で見ていく。

反省諸規定はなんらかの関係のことであるが、反省諸規定はさしあたり自分たちの相互関係には無関係である。ヘーゲルは反省諸規定そのものについて次のように言う。

反省諸規定は自己に関係する諸規定であり、このことによって同時に他のものに対する規定性を取りのぞかれた諸規定である。(L. II., 259; 37)

反省諸規定は、「規定する反省」で明らかにされたように (2.3.2 を参照)、他のものへの関係を内在化した自己内反省であることによってそれぞれが自立した規定である。したがって、反省諸規定の各々は「他のもの」すなわち他の反省諸規定に対する規定性を失っている。つまり反省諸規定の各々は互いの連関なしにばらばらにされている。反省諸規定が互いの連関なしに独立した規定であるということを伝統的な論理学の文脈に置き換えると、同一性や対立や矛盾に対応

¹¹⁶ 他にも「対立」という反省規定の対立③は肯定的なものと否定的なものという反省諸規定そのものの対立関係が問題となっている (3.3.3 を参照)。

する同一律や排中律や（無）矛盾律が「思考の根本原理」（大貫他 2013、5）あるいは「公理」（Iber 1990, 253）と見なされているという事態に当たる。ここに反省諸規定に対するヘーゲルの問題意識がある。

ヘーゲルの問題意識は「悟性」¹¹⁷が反省諸規定を「並列的に [...] 数えあげ」、その結果、反省諸規定を相互関係のなかで捉えない点にある（L. II., 260; 38）。つまりヘーゲルによれば、悟性は同一性や差異性や対立などを何か事実のようにして、個々別々のものとして取りあげ互いに関係づけない。そのため悟性はさらに、同一性や差異性といった反省諸規定が単独で絶対的な妥当性をもつと見なす。とくにこのことは、反省諸規定が「命題の形式」において「普遍的な思考法則」と見なされる際に顕著になる。ヘーゲルはこのことを次のように述べている。

反省諸規定は通例、命題の形式で取りあげられることが常である。この命題の形式のなかで反省諸規定については、反省諸規定はあらゆるものについて妥当する（von allem gelten）と主張された。これらの命題は普遍的な思考法則と見なされる。これらの普遍的な思考法則は、あらゆる思考の基礎にあり、それら自身において絶対的でありまた証明不可能なものであるが、とは言えそれらの意味を理解しているようなあらゆる思考によって、直接的に論駁されることなく真なるものとして承認され受け入れられる。（L. II., 258; 36）

この引用では、命題形式で捉えられる反省諸規定は普遍的な思考法則として理解されるのが一般的な見方であるというヘーゲルの見解が示されている。「命題（Satz）の形式」とは、例えば同一性であれば同一律（der Satz der Identität）のことを意味する。同一性、差異性、対立、矛盾はそれぞれ、同一律、差異律¹¹⁸、排中律、矛盾律という命題の形式をもっている。これらは「それら自身において絶対的であ」という点で絶対的な妥当性をもつとされ、「証明不可能なもの」という点で互いとの連関なしに公理として主張される。しかしヘーゲルは、反省諸規定が普遍的な思考法則として絶対的な妥当性をもつという点と、互いとの連関なしに捉えられるという点を批判する。ヘーゲルによるこうした批判を、Iber は「公理主義批判」として示している。

Iber は反省諸規定章のプログラムとして、公理主義批判という点を強調する。Iber によると「ヘーゲルは古典的な公理主義が主張するような『一般的な思考法則』の絶対性と無制限な妥当性を拒否する」（Iber 1990, 255）。さらにこのことを受けて Iber は反省諸規定のプログラムを次のように理解する。「反省諸規定の理論は形式論理学の古典的な公理主義とともに形式論理学一般へのヘーゲルによる批判を根拠づける。」（Iber 1990, 255）。実際、ヘーゲルは反省諸規定章で「同一

¹¹⁷ ヘーゲルの言う「悟性」とは区別する働きであり、しかもその区別に固執し区別されたものどもの相互関係を見ない思考様式のことである（vgl. Enz. §80）。

¹¹⁸ 普遍的な思考法則として数えられるのは、一般的には同一律と排中律と矛盾律の三つであろうが（大貫他 2013、5）、ヘーゲルはそこに差異律も入れる。差異律とは「あらゆる物は異なっている」（L. II., 270; 52）あるいは「互いに等しい二つの物は存在しない」（L. II., 270; 52）というライプニッツのいわゆる不可識別者同一の原理（Leibniz 2014, §9）のことである。差異律が表わしているのは或るものがそれ自身として規定されているのは、その或るものが他のものと異なりながら自己同一性を保っているからだということである。ヘーゲルが、或るもののさまざまな規定関係として反省諸規定を考えているかぎり、当然、差異律ないし差異性もまた反省規定として入ることになる。

性」から「区別」を、そこから「差異性」、「対立」、そして「矛盾」を導出し、反省諸規定相互の連関を明示化する。このことによって、それぞれ独立に妥当性をもつとされる反省諸規定はその相互連関のなかではじめて妥当性をもつものとして相対化されることになる。このことから Iber は「反省諸規定論の目標は、形式論理学の諸法則の絶対的な妥当性という仮象を破壊するとともに、それらの法則の条件付きの妥当性を説明すること、つまりそれらの法則の妥当性がどこに成り立つのかを概念把握することである」(Iber 1990, 256) と言う。さらにこの点にヘーゲル論理学と形式論理学との違いが見いだされる。つまり Iber が言うように、「形式論理学が諸法則〔同一律や排中律や矛盾律〕をただ前提するだけである」のに対して、ヘーゲル論理学はそれらの法則を「さらに基礎的で反省論的な諸関係に、そしてそれらの運動に還元する」(Iber 1990, 256)。つまり、ヘーゲル論理学は形式論理学が公理として前提する諸法則の成立条件を探究するという点で、論理学の諸法則をもちいた操作ではなく、それらの法則そのものを対象にしたより基礎的な論理学である。Stefan Schick もまた、ヘーゲル（さらにはフィヒテ）の論理学が「形式論理学者の仮定」（とりわけ同一律と無矛盾律を根本原則として前提すること）を問い直すということを強調している (Schick 2010, 26) ¹¹⁹。

以上のことから反省諸規定章の役割は消極的な面と積極的な面の二面があると言える。つまり反省諸規定章には、一方で、各々単独で絶対的な妥当性をもつとされる反省諸規定の一面性を明らかにするという批判的な面があり、他方で、それとともに反省諸規定に一面的な妥当性を与える他の反省諸規定との内的な連関をも示すという積極的な面もある。反省諸規定章は反省諸規定の批判的な叙述という形をとっているとは言え、それは各々の反省諸規定の一面性が批判されるだけであって、そのことによって批判された反省諸規定がまったく通用しないものとして退けられるわけではない。むしろ反省諸規定は、Iber が言うように、それらの全体的な連関のなかで本来の「条件付きの妥当性」を与えられる (Iber 1990, 256)。

反省諸規定章のテキストからは公理主義批判という課題は容易に見出すことができる。しかし本稿はそれに加えて、反省諸規定章における統一的反省の回復という課題も指摘したい。この問題はそもそも何だったかと言うと、〈或るものは他のものとの関係のなかではじめてそれ自身として規定されて在る〉という場合に、この媒介関係全体がどのように成立するのか、というものであった。ここで重要な視点は、或るものについての規定関係が問題となっているということである。実際ヘーゲルによる同一律への批判の論拠も、それが規定関係として不十分であるという点にある。「 $A=A$ 」という同一律はヘーゲルから言わせれば、「空虚な同語反復」でしかない (L. II., 262; 41)。「植物は何であるか」という問いに対して、「植物は植物である」という答えが与えられた場合、「このことによっては何も言われていない (Nichts gesagt ist)」(L. II., 264; 43)。このようにヘーゲルが批判しているのは、単純な自己関係としての同一律（同一性）はそれだけでは或るものを何らかの規定されたものとして規定する関係様式ではないということである。もし「植物は植物である」と言われたときに、何ごとかが言われていると感じるとしても、それ

¹¹⁹ Schick 2010 の「形式論理学」と題された章では、同一律や無矛盾律の基礎づけという問題に関して、フレーゲ以降の近代論理学を含めた形式論理学がその試みに成功していないことを指摘している。

は私たちが「植物」を何らかの規定されたものとしてすでに知ってしまっているからである。「植物」を何らかの規定されたものとして知るとは、植物と植物でないものとの区別を理解することである。そうだとすると同一性または同一律は、それ単独では或るものの規定としては機能せず、区別（この文脈ではとりわけ差異性）とともに始めて規定として機能する¹²⁰。

またこの規定関係については反省諸規定そのものについても言われうる。本節の最初の方で述べたように、ヘーゲルは反省諸規定相互の関係もまた問題にしている。それぞれの反省規定も、規定された或るものである以上、それぞれの規定関係が問題になる。この規定関係という問題からすると、反省諸規定章のプログラムは、〈或るもの（これには反省諸規定自身も入る）は他のものとの関係のなかではじめてそれ自身として規定されて在る〉という規定関係が成立する条件を明らかにすることだと言える。本稿が反省諸規定章に統一的反省の回復というプログラムを読み込むときに念頭に置いているのは、この規定関係の成立の問題である。

以上のことから本稿は、反省諸規定章に次の二つのプログラムを読み込む。一つ目は各々独立に妥当性をもつものとして前提される反省諸規定を内的な連関のなかで示すというプログラムである。二つ目は、仮象章（本稿では第1章と第2章）からつづく、媒介あるいは統一的反省の回復を示すというプログラムである。

一つ目のプログラムが明らかにされるためには、反省諸規定の内的な連関を示すことが重要になる。したがってまず本章の課題は、反省諸規定章を読解する際にそれぞれの段階の移行を明らかにすることにある。また二つ目のプログラムに関しては、本章の課題は、反省諸規定の各段階において、そこでどのような規定関係が成立しているのかを明らかにし、そして最終的に矛盾の帰結において統一的反省が回復されること、しかもこの統一的反省が最初の反省（措定する反省）よりも一層深化していることを示すことにある。

3.0.3 本章のおおまかな構成

本章は、先に紹介した Iber による反省諸規定の五段階の区分にしたがいつつ、大まかに以下の四つの区分から構成される。

まずは第一段階から検討する。第一段階の「同一性」と「絶対的区別」は、「措定する反省」の関係様式にもとづいて展開される（3.1）。つまり、その関係項が諸契機として統一的反省のもとに成り立っているという関係様式である。

次に第二段階を検討する。関係づけられる項の自立性が明らかにされると、第二段階の「差異性」に移行する（3.2）。差異性は、「外的反省」の関係様式にもとづいて展開される。つまり関係づけられる項が、所与のものとして見出され、外的反省が「同等性」や「不等性」という規定の

¹²⁰ 『エンツュクロペディ』の補遺では次のように書かれている。「悟性は同一性の考察に取りかかりながら、悟性は、実際には、すでに同一性を越えており、悟性が目前にしているのはたんなる差異性の形態のなかでの区別である。海は海である、空気は空気である、月は月であるなど〔と言われる〕場合、これらの対象は互いに対して無関係なものとして見なされており、それゆえ私たちが目前にしているのは同一性ではなく区別である。」（Enz. §117 Z.）。つまりヘーゲルが指摘しているのは、悟性が「海は海である」や「空気は空気である」、「月は月である」と同一性を主張する場合、海は空気や月ではなくて海であるといった差異性が言われているのだということである。

もとで、それらを外的に関係づけるという関係様式である。この場合、関係づけられる項にとって同等性や不等性という規定は外的でしかない。しかし関係づけられる項が互いに対して無関係で自立的なものだとしたら、これらの項は何ら規定されていないもの、つまり空虚なものとなろう。したがって関係づけられる項自身に同等性や不等性が帰属するのであり、そのようにして関係づけられる項はつねにすでに互いへの関係を内在化して成り立っていると考えなければならない。

つづいて第三段階と第四段階を検討する。関係づけられる項に同等性や不等性が帰属することが明らかにされると、第三段階および第四段階の「対立」に移行する(3.3)。対立関係のなかにある対立項は他のものへの関係を内在化しながら、それゆえに自立的な項である。このような項は「規定する反省」で導入された「反省規定」と同じ構造をしている。したがって「対立」は全体的には「規定する反省」の関係様式である。対立は最終的には(3.3.3)、第一義的に自立性を意味する肯定的なものと第一義的に他のものへの関係を意味する否定的なものとの対立に至る。しかも肯定的なものと否定的なものはそれぞれが自立的な対立項である。

最後に第五段階を検討する。肯定的なものと否定的なものはそれぞれ、自立的でありかつ関係の項でもある。しかし〈自立的である〉ことと〈関係項であること〉は本来両立しない。ここにヘーゲルは第五段階の「矛盾」を見出す(3.4)。肯定的なものは項であることによって自らの内容を成す自立性を否定することになり、否定的なものは自立的であることによって自らの内容を成す他のものへの関係を否定することになる。そうして各々は各々の他方へと反転する。この矛盾のなかには、消極的な結果と積極的な結果がある(3.4.4)。消極的な結果とは確固とした規定が直ちに他方の規定へと解消されてしまうことである。積極的な結果とは各々の規定が他方の規定へと解消しながら再び自己へと還ってくることである。積極的な結果のもとには、二つの規定を規定として成り立たせる循環的な媒介がある。この循環的な媒介が「根拠」であり、本稿が〈統一的反省〉と呼ぶものである。こうして媒介の論理は一応の決着を見せることになる。

3.1 第一段階（同一性／絶対的区別）

3.1.1 同一性

3.1.1.1 「A. 同一性」の同一性は単純な自己同一性であること

ヘーゲルは反省諸規定章を「A. 同一性」から始める。まずこの「A. 同一性」の同一性がどういう種類のものかを注意しておく。同一性は伝統的には「質的同一性」と「数的同一性」に分類される¹²¹。質的同一性は、例えば赤いリンゴと赤いトマトは「赤さ」という点で同じであるとい

¹²¹ 同一性を「質的同一性」と「数的同一性」に分類することについては、例えば、鈴木 2014, 30 を参照。また山口は、アリストテレスの「同一性」の区別を引き合いに出して、ヘーゲルの「同一性」を説明している。山口によれば、アリストテレスの同一性は、まず「(1) それらの質料が、(a) その種において、または (b) その数において一つである場合」と「(2) それらの実体（本質）が一つである場合」とに区分される（山口 2001, 2）。これらは複数のものの同一性を意味するかぎりでは、「質的同一性」に対応するだろう。しかしさらに、アリストテレスは、「一つきりのもの」について「それがそれ自らと同じである」という「ものの自己同一性」についても述べているとされる（山口 2001, 3）。この「ものの自己同一性」が「数的同一

う場合のように、複数のものの間の共通の性質についての同一性を意味する。他方で、数的同一性は或るものが同じ一つのものであるという意味での自己同一性を意味する。

この分類で言えば、反省規定の「A. 同一性」は $A=A$ という自己同一性のことであるので数的同一性に対応するだろう¹²²。ただしここでの自己同一性は他のものとの区別に置かれている自己同一性ではまだない。そのような自己同一性は「差異性」のもとで外的に関係づけられる異なるものどもが、各々の基礎に持っている「同一性」である (3.2.1)。「A. 同一性」では、もっぱら「A は A である」のような自己同一性そのものが対象となるのであって、他の自己同一的なものと区別された或る自己同一的なものの自己同一性について議論されているわけではない。

反省節との連関で反省諸規定章の冒頭でなぜ「自己同一性」が問題になるかを解釈すると次のように言えるだろう。まず反省節の結末で言われていたのは、「しかし自己内反省として反省規定は同時にこの措定された存在が止揚されていることであり、無限な自己関係である」(L. II., 257; 35) ということである。つまり措定された存在という他のものへの関係の側面はここでは捨象されており、もっぱらその自己関係性のみが反省規定をかたちづくっている。この自己関係性が自己同一性である。こうして反省諸規定章の冒頭は自己同一性という意味での「同一性」から始まると理解できるだろう。

「A. 同一性」の同一性が単純な自己同一性を意味することを確認したので、以下では、ヘーゲルがこの同一性をどのように特徴づけているか、そしてヘーゲルはこの同一性からどのようにして区別を導き出すのかを明らかにする。

3.1.1.2 媒介された同一性と抽象的同一性

反省諸規定章は、カテゴリーの内在的な導出というコンセプトのもとでは、「同一性」から内在的に「区別」へと展開していかなければならない。しかし、区別を同一性とは別のところから外挿することが許されないのだとすれば、同一性からどのようにして区別が導出されるのだろうか。同一性から区別を導出するという最初の展開で、反省諸規定章はすでにつまづいてしまうようにおもえる。しかし、ヘーゲルの言う同一性はつねにすでに区別の働きであることが明らかにされる。ヘーゲルは、自らが主張する〈区別を含意している同一性〉と区別を排した「抽象的な同一性」とを区別する。本節では、ヘーゲルが同一性をどのように理解しているかを明らかにするために、ヘーゲルの言う同一性とそれとは異なる抽象的な同一性との区別を確認する。

まずヘーゲルの言う同一性から見てみる。

この自己同一性は反省の直接性である (L. II., 260; 39)

「反省」とは〈自己へと還帰すること〉である。ヘーゲルは、〈A は A である〉という自己同一性にも A が自己へと還帰していることまたは A が自己と一致していることを見る。ただし、

性」に対応する。

¹²² 質的同一性の方は差異性の「同等性」に対応する (3.2.1)。

すでに述べたように、ここでの「自己同一性」は〈AはBでなくAである〉というような〈他のものから自己へと還帰すること〉すなわち「他のものから再び回復すること」ではなく、「自己自身からのまた自己自身へのこの回復すること」である（L. II., 260; 39）。「他のものから再び回復すること」が成り立つためには少なくとも異なる他のものが必要であるが、ここではまだその他のものを導入する「区別」は出てきていない。ここでの自己同一性は、ただひたすらAがA自身に関わることである。それゆえ、この自己同一性以外には他のものはない。自己同一性が「直接性」であるのは、この自己同一性のなかでは他のものとの関係はなく、ただひたすら或るものが自分にだけ関わり、その点でこの自己同一性は他のものとの媒介なしに、つまり無媒介にあるからである。しかしここで、ヘーゲルが「反省の直接性」と言っていることから分かるように、この直接性は単純な無媒介な直接性ではない。というのも、反省の直接性は〈自己へと還帰する〉というプロセスの結果であり、その点で媒介を経た自己との一致としての直接性だからである。ヘーゲルはこのような直接性をすでに「反省した直接性」（L. II., 20; 246）と呼んでいた（1.2.1）。

ヘーゲルは、このような反省した自己同一性を「抽象的な同一性」（L. II., 260; 39）から区別する。抽象的な同一性とは外的な否定作用によって「区別されたもの」から分離されただけの同一性のことであり、区別の働きをそれ自身には備えていない同一性のことである（vgl. L. II., 260; 39）。抽象的な同一性は、外的に抽出されるだけで、自分で他のもの（区別されたもの）を自分から区別するわけではないので、抽象的な同一性と区別されたものとの間には関係はない。それゆえ抽象的な同一性は、それ自体で存立すると見なされる。つまり、抽象的な同一性とは「区別が捨象され」（Enz. §115 Anm.）た同一性のことである。それゆえ、抽象的な同一性を固持するかぎりでは、「区別」というカテゴリーがどのようにして導出されるかは解決できない問いとなる（Enz. §116 Z.）。その場合に「区別」を論じるには、〈現に私たちは区別をしている〉というたんなる事実を外からもってくる他はないだろう。しかし抽象的な同一性に対して、ヘーゲルの言う「同一性」はつねにすでに区別する働きでもある。次節ではこの点を明らかにする。

3.1.1.3 同一性の絶対的否定ないし区別する働き

抽象的な同一性に対して、ヘーゲルの言う同一性は区別のプロセスをつねにすでに含んでいる。この同一性を、ヘーゲルは「絶対的否定」と呼び、そこに「区別する働き」を見てとる。本節では、同一性が区別する働きであるとはどういうことかを明らかにする。

ヘーゲルは同一性の区別する働きを以下のように述べている。

絶対的否定としてのこの同一性は、ただちに自己自身を否定する否定である。〔すなわちこの絶対的否定としての同一性は〕非存在〔であり〕また、自分〔区別〕の成立のなかで消滅する区別〔であり〕、言い換えると、それによっては何ものも区別されず、ただちに自己自身へと一致するところの区別する働き〔なのである〕。（L. II., 261; 40）

「同一性」が「絶対的否定」と言われていることの説明をする前に、「絶対的否定」の意味を明らかにしなければならない。絶対的否定の「絶対的」とは〈相対的ではない〉ということである。〈相対的である〉ということは〈他のものに対している〉ということの意味し、その逆に「絶対的」とは〈他のものに対していない〉、よりヘーゲ尔的に言えば、〈自分に対している〉ということ意味する。つまり相対的な否定は他のものに対しての否定（A は B を否定する）であるが、他方で絶対的否定は「自己自身を否定する否定」のことである（A は A を否定する）¹²³。自己自身を否定するとは、自己 1 を自己でないもの（自己 2）にして、自己 1 から自己 2 を区別することである。しかし、自己 1 から区別された自己 2 はまさに同じ自己であることによって、自己 1 と自己 2 は同一である。したがって絶対的否定とはただちに、区別でない区別すなわち「消滅する区別」であり同一性の回復である。

例えば、私が私を反省することによって成立する「私は私である」という自己同一性について考えてみる。この際に思考のなかで行われているのは、私が私を対象化し、そのうえで私と対象化された私とを同一視することである。つまり、私は私自身を私でない私（対象化された私）として否定（区別）するが、しかしこの私でない私（対象化された私）は私自身であるので、この否定（区別）はただちに消滅——ヘーゲルの術語で言えば、この否定（区別）をただちに廃棄——し私と私でない私（対象化された私）との同一性（私は私である）が成立する。同一性が「自分〔区別〕の成立のなかで消滅する区別」であり、「ただちに自己自身へと一致するところの区別する働き」と言われているのは、「私は私である」が私と対象化された私とを区別するとともに、ただちにこの区別を廃棄して両者の一致を述べることだからである。このような区別でないような区別の働きは、同一性の成立のために一見何の役割もはたしていないように見えるが、しかし同一性が「A は A である」という主語と述語から成るという形式の面からしても区別の働きは不可欠である。山口の見解によれば、アリストテレスもまた同様のことを述べているとされる。アリストテレスは、「私たちが一つきりのもの〔数的に同一的なもの〕を考え、それがそれ自らと同じであると言う時、実はそれを二つに分ち、その上でそれらを一つと主張している」（山口 2001, 3）と言う。ヘーゲルもアリストテレスも自己同一性に、区別とその結合を見てとっており、この点に両者の類似性を見ることができる（山口 2001, 3-4）。

このように区別を措定しながらただちに止揚する同一性は、「措定する働き」の構造に対応する。「措定する反省」では次のようなことが言われていた。「反省は還帰することとしての直接性であるかぎりで措定する働きである」（L. II., 251; 26）が、ただしこの直接性は還帰という媒介に他ならないので、直接性はただちに「自己自身を止揚する直接性」（L. II., 251; 26）、つまり自分の無媒介性という性格を否定し反省の契機に組み込まれる直接性である。同一性もまた A と A

¹²³ この「絶対的否定」に先立って、すでにヘーゲルは仮象章 B 節で、「絶対的否定性」という概念を導入していた（とりわけ 1.2.6 を参照）。その際、絶対的否定性を「自己に否定的に関係する否定性」と特徴づけた。この絶対的否定性は、一方で自己に否定的に関係するという点で自己関係であり、他方で自己に否定的に関係するという点で自己自身から自分を突き離すことである。前者の自己関係の面が自己同一性であり、後者の自己自身を突き離す面がここでの「区別の働き」のことである。ここでの「同一性」もまた絶対的否定性の自己関係の局面であるので、ただちに区別の働きでもある。

との同一性として区別を措定するが、この区別はただちに「消滅する区別」であり自己を止揚して同一性の契機に組み込まれる。この同一性は措定する反省が自己を維持する統一的反省であるように、自己を維持する統一的な同一性である。

以上で同一性の区別の側面が明らかになった。同一性とは、ただちに消滅する区別としての区別である。つまり、同一性の区別の働きは同一性の「他のもの」つまり非同一性としての区別を「止揚すること」である。ヘーゲルはこのことを次のように言う。

〔同一性の〕区別する働きは、他のもの〔非同一性＝区別〕の非存在としての非存在を措定することである。しかし他のものの非存在は他のものを、それゆえ区別自身を止揚することである。しかしこうしてここでは区別は自己に関係する否定性として、つまり自分自身の非存在である非存在として、すなわち自分の非存在を他のものにおいて持つのではなく、自己自身において持つ非存在〔として〕ある。(L. II., 261-262; 40)

この引用ではこれまでの議論とは次元が異なっている。これまでは「A は A である」という A と A との関係としての同一性が問題となっていた。しかしこの引用では同一性そのものが対象となり、この同一性そのものと区別そのものとの関係が問題となる。つまりこれまでの議論では、同一性ないし区別そのものでない対象の同一性や区別を例にすることができたが、ここからは同一性ないし区別そのものの関係が問題になっている¹²⁴。このことを念頭に置いたうえで、以下では上記の引用を読解する。

まず同一性の「区別する働き」は同一性の「他のもの」すなわち区別（非同一性）でないこと（「非存在」）を、つまり区別の消滅をもたらす。このように区別がただちに消滅するからこそ、非同一性にとどまらずに同一性が成り立つことができる。しかし同一性の他のものの非存在、すなわち区別が存在しないことは「区別自身を止揚すること」すなわち区別を失くしてしまうことである。

「しかしこうして」とつづけて、ヘーゲルは同一性の視点ではなく区別の視点から論じ直す。ヘーゲルによると「区別」は「自己に関係する否定性」だとされる。「自己に関係する否定性」とは、自分でない自己に関係する否定性のことである。区別は或るものから或るものでないものを分離する否定的な働きのことなので否定性である。さらにここでの区別は区別自身であるとともに、ただちに自己を止揚して自己を同一性として措定し、まさにこのことによって自分でない自己（同一性）に関係している。この意味で、区別は「自己に関係する否定性」である。このような区別はそれ自身が「自分自身の非存在」すなわち同一性であるので、区別は「自分の非存在」を「他のものにおいて持つのではなく、自己自身において持つ」。区別は外的反省によって同一性から区別されるのではなく、自分のなかで同一性と自己との区別をする区別である。したがってこのような区別は、自分が自己（区別）であるために、他のものに依存する必要はなく自分だけで完結した区別である。そしてこのように自立的な区別は「純粹で絶対的な区別」(L. II.,

¹²⁴ ここから「差異性」に至るまでは同一性と区別の同一性や同一性と区別の区別が問題となっている。

262; 40) と呼ばれる。ここでの「絶対的」も〈他のものに対する〉という意味でなく、〈自分に
対する〉という意味になる。そのため絶対的区別とは自己を同一性にし、そのことによって自己
を自己から区別することである。このようにして同一性において、すでに次の反省規定である絶
対的区別が見出される。この点で絶対的区別は同一性の裏の側面であると言える。

3.1.1.4 同一性から絶対的区別への移行

すでに「絶対的区別」という次の反省規定が導出されているが、ヘーゲルは「A. 同一性」を
もう少しつづける。いまのところ同一性と絶対的区別は同じ事態の別の側面でしかない。つまり、
同一性は絶対的区別に対する別の「規定」ではない。ヘーゲルは同一性が絶対的区別に対する別
の規定であることを示して「A. 同一性」を閉じる。本節では、同一性がどのようにして絶対的
区別に対する一つの規定となるのかを明らかにする。

まずヘーゲルは、同一性がその別の側面として区別でもあるというこれまでの議論を受けて
次のように言う。

したがって同一性は自分自身において絶対的非同一性である。しかし同一性はこの非同一
性に対する同一性という規定でもある。というのは、自己内反省としての同一性は自分自身
の非存在として自己を措定するからである。同一性は全体であるが、しかし反省としての同
一性は自分自身の契機として、つまり自分がそこからの還帰であるところの措定された存
在として自己を措定する。(L. II., 262; 41)

同一性は二重化されたもの (A と A) の同一性 ($A=A$) であるので、同一性は二重化すなわ
ち非同一性でもある。この意味で、同一性は「自分自身において」自己 (同一性) と非同一性と
の「絶対的非同一性」だと言われている。つまり、同一性は「自分自身の非存在」すなわち非同
一性として自己を措定していることになる。言い換えると、同一性は自己を非同一性として自己
(同一性) に対置している。このことは、同一性が「非同一性に対する同一性という規定」に自
己を引き下げることを意味する。つまり同一性は自己を非同一性として措定し、この非同一性
に対する同一性 (規定としての同一性) に自己を引き下げる。しかし、この非同一性とそれに対す
る同一性との区別は「自己同一的な区別」(L. II., 262; 40) であるので、同一性は自分 (同一性)
を回復する同一性である。このように同一性を回復する同一性として同一性は「全体」である。
そしてまた、非同一性に対する規定としての同一性として同一性はその全体の「契機」でもある。
全体としての同一性は規定としての同一性からの回復として自分自身であり、そのかぎりで統
一を保つことができる。しかしこのことは裏を返せば、このように「反省としての同一性」(全
体としての同一性) は「自分がそこからの還帰であるところの措定された存在」として、すなわ
ち契機としての同一性として「自己を措定する」必要があるということである。

「同一性は同一性である」というたんなる同一性は「空虚な同語反復」(L. II., 262; 41) であり
何も言っていない。しかしヘーゲルが上で展開したように、同一性は非同一性ないし区別に対す

る同一性として自己を契機に引き下げる。このことによって始めて、同一性は「絶対的区別に対する、自己自身との単純な同等性という規定としての同一性そのもの」(L. II., 262; 41) となるのである。

こうして同一性は区別に対立する同一性に自己を引き下げることによって始めて、区別でない一つの規定として内容を持つことができる。ここでは「同一性」から「区別」という反省規定が明らかになるのに加えて、同一性とは異なる規定である区別が明らかになる。この「区別」は、さらに「1. 絶対的区別」、「2. 差異性」そして「3. 対立」に下位区分される。次節では「絶対的区別」についてのヘーゲルの記述を読解する。

3.1.2 絶対的区別

3.1.2.1 絶対的区別の絶対性とは何か

「絶対的区別」とはどのような区別のことだろうか。区別が「絶対的」であるのだから、或るものと他のものとの埋めがたい隔絶のことを言うようにおもえる。しかし「絶対的区別」とはそのような区別のことではない。本節では、絶対的区別の絶対性が自己完結性を意味することを確認し、そこからこの区別が全体的な区別であることを示す。

絶対的区別は或るものと他のものが隔絶しているという意味の区別を言うのではない。すでに明らかになったように (3.1.1.3)、絶対的区別とは自己を同一性にし、そのようにして自己を自己から区別することである。他のものに対しているのではなく自己に対しているという意味で、この区別は「絶対的」と呼ばれる¹²⁵。

同一性が自己を区別にし、この区別をただちに止揚（否定）することで自己との一致であるという事態であったとすれば、絶対的区別はその裏の面である。つまり絶対的区別は自己を同一性にして、自己（同一性）を自己（区別）から区別することによって、まさに区別自身であるような区別のことである。ヘーゲルの言葉で言えば、絶対的区別は「自分の非存在を [...] 自己自身において持つ」(L. II., 261-262; 40)。「非存在」とは〈それでないこと（もの）〉のことを意味するので、ここでは同一性を指す。つまり絶対的区別は同一性を自己自身において持つのである。絶対的区別は自分が同一性との区別であるために、同一性を外から対置させる必要はなく自分自身において、つねにすでに同一性からの区別である。ヘーゲルはこのような区別を自己完結性を意味する「自体的かつ対自的 (an und für sich)」というタームを用いて、「自体的かつ対自的な区別 (der Unterschied an und für sich)」(L. II., 266; 46) と言う。つまりヘーゲルからすれば、「区別」はそれ自身で同一性との否定的な関係を含む内容を持っているのであって、「外的なもの」

(L. II., 266; 46) すなわち外的な主観が同一性と区別を比較することではじめて同一性でないものとして内容を持つような規定ではない。

区別は区別であって同一性ではないと言われ、区別と同一性との分離が固持される場合でさ

¹²⁵ Okochi も「絶対的区別」の「絶対的」という語を同じように理解している。「絶対的」という形容詞が意味するのは、この場合、或る概念が自分の対立概念を含んでおり、自己の外に他のものをもたないということである。したがってこの区別が絶対的と呼ばれるのは、この区別がそれ自身で同時に同一性だからである」(Okochi 2008, 171)。

え、区別は同一性を自分の構成のなかに含んでいる。ヘーゲルは次のように言う。

区別自体（*der Unterschied an sich*）は自己に関係する区別である。こうして区別は自分自身の否定性であって、他のものからの区別ではなく自分自身からの自分の区別である。区別は区別自身ではなく区別の他のものである。しかし区別から区別されたものは同一性である。したがって区別は区別自身でありかつ同一性である。両者〔区別と同一性〕はともに区別を成す。区別は全体でありかつ自分の契機である。（L. II., 266; 46-47）

「区別自体」とは、同一性と関係なしにそれ自体で存立するとされるような区別のことである。区別は区別であってそれ以外の何ものでもない。自己との関係は自己との一致（〈区別は区別である〉）を意味するので、「自己に関係する区別」は区別である自分自身に一致しており、この意味で自己同一性である。しかしこのことによって、区別は自分でないものすなわち同一性である。こうして区別は「自分自身からの自分の区別」である。つまり区別が区別であるかぎり区別は同一性であるので、区別はただちに自分自身の「他のもの」となる。このことによって、区別は自己を同一性の側面から区別する。ここには、区別と同一性との区別というより高い段階の区別が成立している。このより高い段階の区別が「全体」と呼ばれ、より低い段階の区別と同一性とがその契機となって全体としての区別を「成す」。こうして全体としての区別は「全体でありかつ自分の契機である」。同一性が全体であるとともに契機であったように（3.1.1.4）、絶対的区別もまた全体であるとともに契機でもある。こうして絶対的区別とは「自分と同一性との統一」（L. II., 266; 47）である。というのは、絶対的区別とは区別としての自己と同一性としての自己との区別のことだからである。つまり、区別と同一性はそれらの統一的な関係をになう絶対的区別のもとで契機として互いに関係づけられている。

3.1.2.2 絶対的区別から差異性への移行

前節で明らかにされたように、絶対的区別は同一性と区別との統一的な区別のことである。しかしヘーゲルは、ここに止まらず「措定する反省」から「外的反省」への移行と同じように、「絶対的区別」から「差異性」という無関係なものの外的な区別への移行を導く。本節では「絶対的区別」から次節の「差異性」への移行の過程を明らかにする。

「差異性」への移行が果たされるのは、絶対的区別の統一が失われて絶対的区別の両契機（同一性と区別）が互いに対して無関係になることによってである。この統一の喪失は内行的に行われる。つまりこの統一の喪失は両契機が各々の自立性を獲得し、そのことによって互いに無関係になることによって生じる。このことをヘーゲルは次のようにして導いている。

区別は二つの契機すなわち同一性と区別を持つ。両者〔契機としての同一性と区別〕は、そのようにして措定された存在、規定性である。しかし、この措定された存在のなかで各々は自己自身への関係である。一方のものすなわち同一性はただちにそれ自身で自己内反省と

いう契機である。しかし同様に、他方のものすなわち区別、区別自体は、反省した区別である。区別は、それら自身で自己内反省しているこのような二つの契機を持つことによって差異性である。(L. II., 267; 47)

絶対的区別は同一性と区別との統一的な区別である。この統一的な区別のなかで同一性と同一性に対する区別は「契機」としてある。「契機」とはその統一によって在らしめられているもののことである。契機としての同一性と区別は、互いに異なるという否定的な関係（統一的な区別）によってはじめて、自分が何であるかという「規定性」を持つことができる。このように、同一性と区別は統一的な区別によってもたらされているという意味で「措定された存在」である。

「しかし」とつづいて、これら契機である同一性と区別は各々が「自己自身への関係」であると言われる。この「自己自身への関係」とは、「A. 同一性」のときに述べたように、他のものへの関係を捨象した直接的な在り方を表現している。契機である同一性と区別は否定的な関係（絶対的区別）のなかで、一方で同一性は区別ではなく同一性自身であり、他方で区別は同一性ではなく区別自身であるというようにして、各々は「自己自身への関係」である。契機である同一性と区別の両者が措定された存在であるのは、各々が「自己内反省」しているからである。というのは、措定された存在とは他のものを経て自己と一致することだからである。この自己との一致という面からすれば、同一性と区別は他のものに依存していない。つまり契機であるはずの同一性と区別はそれら自身が「自己内反省している」。言い換えると、契機であるはずの同一性と区別は自立的である。

さらに重要なことは、そもそも同一性と区別が自立的であることは絶対的区別が前提しなければならないことでもある、ということである。まず、絶対的区別は同一性と区別を契機として持つ統一的な区別のことであった。しかしこのことは裏を返せば、絶対的区別は同一性と区別が互いに異なった規定であるということを前提している。つまり同一性は同一性であって区別ではなく、区別もまた区別であって同一性ではないということが、絶対的区別を成り立たせる。絶対的区別が同一性と区別との区別であることができるのは、それら同一性と区別が「自己内反省」としてもっぱら自己にのみ関係し、互いに対して異なるかぎりにおいてのことである。しかし、契機とされていた同一性と区別とが自己にのみ関係することは、両者が互いに無関係になることであり、さらにまた統一的な区別（絶対的区別）に対しても無関係となることである。というのも、統一的な区別とは、契機である同一性と区別との統一的な関係だったからである。自分の両契機が互いに対して無関係であるような区別は、「差異性」と呼ばれる。

第一段階では、一方で「同一性」はそれ自身、全体であるとともに契機でもあるような統一的な同一性であり(3.1.1.4)、他方で「絶対的区別」もまたそれ自身、全体であるとともに契機でもあるような統一的な区別であった(3.1.2.1)。しかし最終的には、この統一が成り立つためには、その二つの契機である同一性と区別自身がまずもって自立的なものでなければならないことが明らかにされることで統一は失われてしまう。このことを反省節での各反省形式の説明にも用いた関係と関係項との構図に置き換えると、次のように言うことができる。第一段階はもっぱら

関係項（諸契機）に対する関係（統一的な同一性／統一的な区別）の優位である。しかし、その関係は、関係づけられるものどもがあつてはじめて成り立つとされることによって、むしろ関係に対する関係づけられるものどもの優位に反転する。関係に対する関係づけられるものどもの優位が次節の「差異性」という関係様式の構図である。

3.2 第二段階（差異性）

3.2.1 差異性という関係様式

これまでの同一性 (3.1.1) と絶対的区別 (3.1.2) は、他のものに対する同一性や区別ではなく、自己に対する同一性ないし区別であつた。「差異性」においてようやく、外的な他のものとの関係のなかでの同一性や区別が問題になる。つまり質的な同一性はもちろんのこと、数的な同一性もまたようやく相応しい仕方で論じることができる。本節では、「差異性」を語るうえで欠かせないいくつかのタームを説明し、そのうえで差異性がどのような関係様式であるかを明らかにする。

差異性 (*Verschiedenheit*) という関係様式は〈相互に無関係なものどもの外的な関係〉と定式化できる。これらの無関係なものどもは、それぞれ「異なるもの (*das Verschiedene*)」と呼ばれる。これら「異なるもの」の基盤に同一性があることをヘーゲルは指摘する。

区別されたものは、互いに無関係に異なるものとして存立する。なぜなら区別されたものは、自己と同一的であり同一性を自分の基盤ないし境位にしているからである。言い換えると異なるものは、まさにただ自分の反対のものつまり同一性のなかでのみ異なるものなのである。(L. II., 267; 48)

絶対的区別から差異性への移行のなかで示されたのは、統一的な区別のなかで「区別されたもの」すなわち同一性と区別が「自己自身への関係」(L. II., 267; 47)、つまり「自己と同一的」となり、互いに「無関係」になるということであつた。絶対的区別の両契機であつた同一性と区別は自己とのみ関わることで互いへの関係を失うとともに、このことによって自分の規定性も失うので、たんに「異なるもの」という性格しか持たない¹²⁶。というのも、規定性は他のものとの関係のなかでしか得られないからである。

これら異なるものが「同一性を自分の基盤ないし境位にしている」と言われるときの「同一性」は数的な同一性のことである。この数的な同一性によって、異なるものどもはそれぞれが一つの或るものである。またこの数的な同一性によって、異なるものどもはもっぱら自己にのみ関係しており、他のものに対しては無関係である。異なるものどもがこのように他のものに対して無関

¹²⁶ このことを述べたヘーゲルの言葉は以下のものである。すなわち、「このようにして、これらの両契機〔区別と同一性〕の各々は、ただ自己にのみ関係づけられているので、両者は互いに対して規定されていない」(L. II., 267; 48)。

係であるにもかかわらず「異なるもの」と言われるのは、それらが互いに外的に関係づけられることによってである。つまり相互の質的同一性や区別といった関係は、異なるものどもにとっては外的な関係でしかない。この「外的な同一性」が「同等性」（質的な同一性）と呼ばれ、「外的な区別」が「不等性」と呼ばれる（L. II., 268; 49）。これらの関係づけは異なるものども自身の働きではなく、「第三の観点」（L. II., 268; 50）によってなされる。この第三の観点とは「外的反省」（L. II., 268; 50）または外的な主観のことである。そして外的な主観が互いに無関係な異なるものどもを関係づける働きを、ヘーゲルは「比較（Vergleichen）」（L. II., 268; 50）と呼ぶ¹²⁷。

以上で導入したもろもろのタームを一つにすれば次のようになる。すなわち、互いに無関係な異なるものどもは、外的な主観の比較によって互いに同等なものとして関係づけられたり、互いに不等なものとして関係づけられたりする。例えば、地理的にも時代的にも無関係で互いへの影響関係が見られないような西洋の或る思想と東洋の或る思想を比較して、両者は似ているとか似ていないと言う場合が考えられる¹²⁸。この場合、西洋の或る思想と東洋の或る思想は、各々独立に存立しているとともに互いへの内的な関係を欠いており、ただ外的反省が両者を外的に関係づけるだけである。両者が互いへの内的な関係を欠いているということが意味するのは、一方は他方なしにすでにそれ自身として規定されているということである。

ただし、差異性という関係様式はこのような特殊な状況にだけ該当するわけではない。差異性という関係様式は、関係についての日常的な考え方であろう。一般的にひとが「関係」を考える場合、一個一個ばらばらの個体に見いだされる外的な関係のことであろう。この場合、外的に関係づけられるものどもは関係なしに自分だけで完結したものとして前提されており、〈同等である〉または〈不等である〉という関係は外的に付け加えられるにすぎない。自分だけで完結した個体という意味での或るものは哲学的には「実体」と呼ばれる¹²⁹。このように互いに無関係なも

¹²⁷ 反省節で Okochi の研究にしたがって述べたように (2.1.1)、反省を「自己関係性」と見なすのではなく、異なるものどもの「比較」と同一視する見方はヴォルフに見られ、そしてカントにおいて典型的である (vgl. Okochi 2008, 156, 176)。

¹²⁸ 『エンツュクロペディ』の「差異性」が論じられている節の補遺では、「比較」の例として、「比較解剖学」や「比較言語学」が挙げられている (Enz. §117 Z.)。

¹²⁹ 例えば現代形而上学においても伝統的な解釈にしたがって、「実体」は「世界の基本的な存在者」であり、それゆえ「他の何ものにも依存しないようなもの」つまり「それが存在するために他の何かの存在を必要としないもの」と理解されている (倉田 2014, 198-199)。何を実体と呼ぶにふさわしいかについては哲学史上さまざまな立場があるが、「差異性」ではとりわけライプニッツの思想が念頭に置かれている (vgl. L. II., 270-271 ; 53-54; Enz. §117 Anm. ; Iber 1990, 2. Kap. §2. II.)。ライプニッツは、それ自身が全体を含むような個体（「宇宙を絶え間なく映す生きた永遠の鏡」(Leibniz 2014, §56)である「モナド」を実体として考える。個々のモナドはそれ自身で完結しており互いに対して没交渉的である（「モナドには窓はない」(Leibniz 2014, §7)）ので、個々のモナドが各々実体であることになる。ただし、ライプニッツのモナドは全体を含むような個体という点では、つねにすでに他のモナドへのあらゆる関係を含んでおり、したがってモナド相互の差異は外的な差異ではなく、モナド自身の「内的規定に基づいた差異」(Leibniz 2014, §9)である。この点では、ヘーゲルはライプニッツと同じ見解であろう。ただしヘーゲルの場合、或るものが一つのものであるために、それ以外のあらゆる他のものとの否定的な関係を含んでいなければならないとは考えない。例えば〈上は甘さではない〉という否定的な関係によって、上はなんら規定性を獲得することにはならない。もしライプニッツの差異律が、或るものとそれ以外のあらゆる他のものとの差異について言われているのだとすれば、ヘーゲルとは見解を異にすることになる。〈上は甘さではない〉という例は、ヘーゲルの用語では「否定的無限判断」と呼ばれ、「対立」はこうした否定的無限判断を含んでいないとされる。この点については差異性と対立との違いを説明する箇所 (3.2.5) でより詳しく述べている。

のどもという捉え方は、日常的にも哲学的にも一般的であると考えられる。しかし先どりしておけば、「差異性」の最終局面で明らかにされるように、ヘーゲルは或るものを「差異性」のもとで捉える考え方を批判する。というのは、互いに無関係なものはそれ自身として規定されているための他のものとの内在的な関係をもたないからである。しかし「差異性」の批判へと移る前に「差異性」を十分に規定しておかなければならない。そこで、まず「差異性」と「外的反省」との共通点を明らかにし（3.2.2）、それからさらに「差異性」では何と何が外的に関係しているのかを明らかにする（3.2.3）。

3.2.2 反省節の外的反省と差異性との共通点

差異性をさらに展開する前に、本節では反省節における外的反省と差異性との共通点を明らかにする。この共通性は、すでに差異性のなかで外的反省というタームが出てきていることから容易に推測されうる。しかし、具体的にはどのような論理的な共通性があるのだろうか。

まず、反省節のなかで外的反省がどのように説明されていたかを振り返る。ヘーゲルは俯瞰的な仕方、反省が外的になる際の反省の二重化を次のように記述していた。

しかし外的あるいは実在的な反省は自己を止揚されたものとして、つまり自分の否定的なものとして前提する。外的反省はこの規定のなかで二重化されている。一方では前提されたものあるいは直接的なものである自己内反省としてである。他方では反省は否定的なものとして自己に関係する反省である。〔つまり〕反省は先の自分の非存在としての自己に関係する。（L. II., 252-253; 28）

「措定する反省」から「外的反省」への移行がなされるのは、たんに措定されただけの存在でしかなかった直接性がそれ自身、自己内反省しているものすなわち自立的なものであることが明らかになることによってであった（2.1.7）。統一的反省（措定する反省）の一つの局面でしかなかった措定された存在が自立したものとして明らかになることによって、統一的反省は自立的な「直接的なもの」と、それに外的に関係する「反省」とに「二重化」される。そして統一的反省すなわち媒介から免れることで、この直接的なものは所与性を帯びる。その結果、外的反省は直接的なものを、あたかもあらかじめ存在している所与のものであるかのようにして「前に見出す」（L. II., 253; 29）ことになる。外的反省が反省すなわち自己へと還帰することであるためには、外的反省は直接的なものにおいて一般的な規定（例えば「原理や法則など」）を措定する必要がある。しかし外的反省にとって、直接的なものは疎遠なもの（無関係なもの）であるので、「外的反省が直接的なものにおいて規定し措定するものは、そのかぎりでは直接的なものにとっては外的な諸規定である」（L. II., 253; 29）。以上が外的反省の要約である。「外的反省」の要点だけを取り出せば、(1) 統一的反省の二重化、(2) 自立的な直接的なもの、(3) 外的反省、そして(4) 外的反省が直接的なものに与える規定は直接的なものにとって外的な規定でしかないこと、これらが「外的反省」の特徴として挙げられる。

差異性の議論に戻れば、前節での差異性の特徴づけから、外的反省の特徴の(2)から(4)まではすでに明らかである。(2) 自立的な直接的なものは「異なるもの」に当たる。(3) 外的反省は差異性でもそのまま登場する。(4) については、外的反省が異なるものどもに与える「同等性」や「不等性」が異なるものどもにとって「外的な同一性」や「外的な区別」でしかないという点に見てとれる。(1) の反省の二重化もやはり「差異性」のなかで生じている。ヘーゲルは「差異性」のなかで「二重化」について次のように言う。

したがってここには、自己内反省そのものと否定としての規定性ないし措定された存在というこの二重化されたものがある。措定された存在は自己にとって外的な反省である。措定された存在は否定としての否定であり、それゆえたしかに自体的には自己に関係する否定ないし自己内反省であるが、しかしただ自体的にのみ〔そう〕であるにすぎない。措定された存在は、外的なものとしての自己に関係する否定ないし自己内反省への(darauf) 関係である。(L. II., 268; 49)

ここでヘーゲルは「自己内反省そのもの」と「否定としての規定性ないし措定された存在」への「二重化」が生じていると述べている。私の理解では、前者は「異なるもの」のことを指し、後者は外的反省が異なるものに外的に付与する「規定性」つまり「同等性」と「不等性」のことを指す。このことを以下で明らかにする。

まずは「絶対的区別」から「差異性」への移行を振り返る。絶対的区別の契機である同一性と区別は、ただ自己にのみ関係するものとして規定性を欠いたたんなる「異なるもの」となった。このもっぱら自己との同一性でしかない異なるものが、ここでは「自己内反省そのもの」と言われている。そして同一性と区別という規定はというと、この異なるものにとって外的な同一性(同等性)や外的な区別(不等性)として外的反省に属している。つまり同等性と不等性は異なるものそのものに備わる規定ではなく、外的反省のなかに、すなわち思考のなかにある規定にすぎない。この同等性や不等性は異なるものにおいて外的反省が措定する「規定性」であるので、これらは「措定された存在」である。「措定された存在」は「自体的には」つまり本来的には、自己への還帰によって成り立つので「自己内反省」であるが、ここではまだこのことは顕在化していない¹³⁰。それゆえ、自己内反省である異なるものと、措定された存在である同等性や不等性とは、無関係である。つまりここでは「措定された存在」である同等性と不等性は、自分たちにとって「外的なもの」である自己内反省(異なるもの)へと外的に関係するという構図になっている。

以上のようにして、統一的な区別(絶対的区別)は、自己内反省(異なるもの)と措定された存在(同等性と不等性)という「二重化されたもの」へと分裂している。統一的な区別は措定す

¹³⁰ 「措定された存在」としての同等性と不等性が、それら自身「自己内反省」であることが明らかになるのは、「対立」への移行においてである(3.2.5)。それ自身、自己内反省したすなわち自立した同等性と不等性は、それぞれ「肯定的なもの」と「否定的なもの」と呼ばれる(L. II., 273; 56)。

る反省のように統一的反省であったが、「差異性」においてこの反省は「自己に対して」「外的になって」いる (L. II., 267; 48)。つまり、同一性と区別とを契機として持つ統一的な区別は、両契機である同一性と区別が異なるものどもとして自立することで、自己 (契機であったはずの同一性と区別) に対して同等性と不等性とを持つ外的反省となっている。以上のことから、「差異性」は反省節の「外的反省」の段階に対応していることが確認できた。

3.2.3 同等性と不等性の互いへの外的な関係

「差異性」の議論に戻る前に、「差異性」のもとでは何と何が外在的ないし無関係であるのかを明確にしておかなければならない。というのは、ヘーゲルは外在性の関係を重層的に見出しているからである。本稿では Fink-Eitel の区分も参考にしながら、「差異性」における外在性を 4 つ挙げる¹³¹。つまり、(a) 異なるものどもの外在性、(b) 異なるものと同等性／不等性との外在性、(c) 同等性と不等性の互いに対する外在性、そして (d) 同等性／不等性と外的反省との外在性である。外在性 (a) と (b) については、すでに本稿の 3.2.1 で示された。本節では、外在性 (c) および (d) を確認する。

まずは (c) について見ていく。ヘーゲルは、同等性と不等性とが互いに対して外的である点を次のように述べている。

外的反省は異なるものに同等性と不等性を関係づける。この関係つまり比較は、同等性から不等性へ、そして不等性から同等性へと行ったり来たりする。しかしこのように同等性と不等性を行ったり来たりする関係づけは、これら諸規定自身にとっては外的である。またこれら諸規定は互いに関係づけられてもおらず、各々は独立に (für sich) ただ第三のものにのみ関係づけられるだけである。(L. II., 268; 50)

或るものと他のものとの比較のなかで、或る異なるものは他の異なるものと〈同等である〉または〈不等である〉というようにして、「外的反省」は「異なるもの」に「同等性と不等性を関係づける」。ただしこの際、同等性と不等性は絶対的区別のような統一的な区別のなかで互いに対して関係づけられているわけではない。というのは、外的反省は同等性と不等性を別々の観点に切り分けるからである。つまり外的反省は、「……のかぎりで (Insofern)」や「……の側面 (Seite)」や「……の観点 (Rücksichten)」といった観点の違いを導入することによって (L. II., 269; 50)、或る異なるものは一方の観点では他の異なるものと〈同等である〉が、他方の観点では他の異なるものと〈不等である〉というように、外的反省は同等性と不等性との間を「行っ

¹³¹ 本稿が挙げる 4 つの外在性はすでに Fink-Eitel が示しているが、Fink-Eitel はさらに 1 つ加えて、a) から e) まで 5 つの外在性を挙げている (vgl. Fink-Eitel 1978, 108)。「a) 異なるものどもの互いに対する外在性 [...]」、「b) 異なるものと同等性／不等性との [外在性]」、「c) 同等性と不等性との互いに対する [外在性]」、「d) 同等性／不等性と外的反省との [外在性]」、そして「e) 異なるものの比較の外的な諸観点」である。e) については、Fink-Eitel は、ヘーゲルが「……のかぎりで」について述べている箇所を参照して指摘している。しかしこの議論は本稿で示すように、c) に属する議論である。それゆえ本稿では Fink-Eitel が挙げる e) は c) と見なし、「差異性」における外在性は a) から d) までの 4 つだと理解する。

り来たりする」にすぎない。このようにして同等性と不等性は別々の観点のもとで「独立に」、この「第三のもの」すなわち異なるものに「関係づけられている」。このように観点の違いによって切り離されるかぎりで同等性も不等性も互いには関係づけられておらず、「同等性はただ自己にのみ関係しており、不等性も同様にただ不等性であるにすぎない」(L. II., 269; 50)。ここに外在性 (c) が生じる。

次に (d) 同等性／不等性と外的反省との外在性について説明する。いま述べたように、同等性と不等性がただ自己にのみ関係しており各々自立的であるとすれば、同等性と不等性はさらに外的反省からも自立的であることになる。というのは、同等性と不等性が各々自分だけで意味を持っているのだとすれば、外的反省は自ら、同等性と不等性を規定しているわけではなく、それらをただすでに出来あがった規定として用いているだけだということになるからである。そのかぎりで同等性と不等性は外的反省に対しても外在的である。実際、ヘーゲルは外的反省を「両契機〔同等性と不等性〕の外に属する主観的な行い」(L. II., 269; 51) と呼んでいる。ここに外在性 (d) が生じる。こうして、「差異性」における外在性の (a)、(b)、(c)、(d) すべてが出そろった。「対立」への移行のなかでこれらすべての外在性が止揚されることになる¹³²。

3.2.4 同等性／不等性と外的反省との外在性の解消

これまでの議論では、「差異性」の外在性の面が導出された。本節以下では、これらの外在性が解消される論理を明らかにする。この解消の順序は、導出されてきたのとは別の順序であり、(d)、(c)、(b)、(a) と進んでいく。本節では外在性 (d) と (c) の解消を明らかにする。以下では (d) 同等性／不等性と外的反省との外在性の解消が明らかにされるが、そのこととともに (c) 同等性と不等性の互いに対する外在性も解消される。

前節では、外的反省は「両契機〔同等性と不等性〕の外に属する主観的な行い」(L. II., 269; 51) にすぎず、両規定を成り立たせるものではないとされていた。しかしヘーゲルは、「比較するもの」すなわち外的反省が同等性と不等性の間を行ったり来たりすることのなかに、外的反省が同等性と不等性の「否定的な統一」を担っていることを指摘する。

比較するものは同等性から不等性へと向かい、そして不等性から同等性へと戻り、このようにして、一方のものを他方のもののなかで消滅させ、そして実際に両者〔同等性と不等性〕の否定的統一である。(L. II., 269; 51)

「比較するもの」すなわち「外的反省」は、一方の観点で或る異なるものと他の異なるものとの「同等性」を主張する際には「不等性」を「消滅させ」、他方の観点で或る異なるものと他の異なるものとの「不等性」を主張する際には「同等性」を「消滅させ」る。上の引用では、このような外的反省が「両者〔同等性と不等性〕の否定的統一」だと言われている。その理由を以下で説明する。

¹³² 外在性の止揚は反省節の「外的反省」から「規定する反省」への移行でも転換点となっていた (2.2.2)。

同等性と不等性は外的反省が導入する観点の違いのなかで、各々が「自立的な観点」であり、そしてまさにこの自立的な観点が「両者の被区別性 (Unterschiedenheit)」をかたちづくる (L. II., 269; 51)。というのは、一方が主張されるときに他方が消えることは、一方は他方でないということ、つまり一方と他方との区別を表わしているからである。したがって外的反省は、同等性と不等性とを一方の観点と他方の観点とに分離することによって、一方は他方でないという同等性と不等性の否定的な関係、すなわち「否定的統一」を成しているのである。

そもそもし外的反省がこうした否定的統一でなかったとしたら、同等性と不等性は互いに関係することなく、それゆえ両者は何ら規定性をもたないことになる。そうすると、外的反省は同等性や不等性を意味のある規定として用いることができなかつたであろう。この意味でも、外的反省は同等性と不等性との内的な区別を保証する否定的統一でなければならない。

外的反省が同等性と不等性との否定的統一を担っていることが明らかになることによって、以下のように外在性 (d) と (c) がともに解消される。まず否定的統一としての外的反省は同等性と不等性を諸規定として成り立たせる基盤であり、その点で、外的反省とそれら諸規定はもはや外的に関係しているのではない。したがって外在性 (d) が解消される。さらにまた、否定的統一は、それなしには同等性と不等性の両者が成り立ちえないという意味で、両者にとって内的に関係づける関係であるので、この否定的統一においては同等性と不等性はもはや外的に関係しているのではない。したがって外在性 (c) もまた解消される。次節では、外在性 (a) と (b) が解消される論理を明らかにする。そのことによって「対立」への移行も明らかにされる。

3.2.5 比較されるもの (異なるもの) 自身に同等性や不等性が帰属すること

前節では、外在性 (c) と (d) が解消されることを明らかにした。しかしまだ (a) 異なるものの外的性と、(b) 異なるものと同等性／不等性との外在性が残っている。本節では、これら (a) と (b) の外在性が止揚される論理を明らかにする。そしてこの解消によって「差異性」から「対立」への移行も果たされることになる。

ヘーゲルがテキスト上で明示的に問題にしているのは、外在性 (b) の解消のみであるが、内容的には外在性 (b) の解消とともに、外在性 (a) の解消も成立すると考えることができる。そこで以下では外在性 (b) の解消が問題にされる。

これまでの議論によれば、同等性や不等性は外的反省が異なるものに帰属させる規定であって、同等性や不等性と異なるもの自身とは無関係である。しかし、異なるものに同等性や不等性という規定が帰属せず、異なるものはたんに自己と同一的であるだけのものだとするれば、そのような異なるものはそれ自身では何ら規定されていないことになる。このことをヘーゲルは以下のように言う。

同等性と不等性は、比較されるものないし異なるものの措定された存在の側面を成す。この比較されるものないし異なるものは同等性と不等性に対して自体的に存在する反省として規定されていた。しかしそれゆえこの比較されるものないし異なるものは同等性と不等性

に対して自分の規定性を同様に失ってしまう。(L. II., 270; 52)

「比較されるものない異なるもの」は、あくまで「自体的に存在する反省」つまり他のものとの関係を捨象した自己とのみ同一なものにすぎず、「同等性と不等性に対して」無関係なものとしてされている。それゆえ、〈同等である〉や〈不等である〉と述語づけられた「異なるもの」は異なるもの自体ではなく、外的反省によってそのようなものとして規定されただけのものすなわち「措定された存在」にすぎない。しかし、異なるものがこのように同等性と不等性とは関係なく自分だけで成り立つものだとなれば、この異なるものは「自分の規定性」を「失ってしまう」。というのは、或るものがそれ自身として規定されているには、その或るものが他のものとの同等性や不等性のなかになければならず、つまり他のものとの関係づけられていなければならないからである。それゆえ、同等性や不等性と無関係であるとされる異なるものは、規定性を欠いた空虚なものでしかない（「否定を欠いた自己関係つまり抽象的な自己同一性」(L. II., 270; 52)）。

このことを寺沢の例を借りて説明する (vgl. 寺沢 1983、317-318、訳注 (57))。馬と牛を比較すると、「蹄があるかないかという観点においては、両者はともに有蹄類である」(寺沢 1983、317、訳注 (57)) ので〈両者は同等である〉。他方で、「蹄のかずが奇数であるか偶数であるかという観点においては、馬は奇蹄類であり牛は偶蹄類である」(寺沢 1983、317、訳注 (57)) ので〈両者は不等〉である。そして、このような同等性と不等性に対して、比較されるもの（異なるもの）自身（「馬」と「牛」）は無関係であるとされていた。しかしそうすると、比較される「馬」や「牛」は、「有蹄類」や「奇蹄類／偶蹄類」という観点だけでなく、あらゆる観点における同等性や不等性とも無関係であることになる。しかも比較されるもの（異なるもの）は、そうした同等性や不等性とは関係なく自分だけで成り立つとされる。そうだとすれば、比較される「馬」や「牛」はそれ自身では「馬は馬である」や「牛は牛である」としか言えず、何ら規定されていないことになる。というのは、或るものが規定されるには、他のものとの関係していなければならないからである。もし「馬は馬である」が意味をもつとおもえるとしても、そうであるのはその際に「馬」という語が、すでに「馬」でないものとの関係のなかで規定されたものとして理解されているからである。

比較されるもの（異なるもの）自身がなんらかの規定されたものであるかぎり、同等性や不等性という規定は外的反省によって外的に帰せられるわけではなく、比較されるもの（異なるもの）自身に帰属するものでなければならない。つまり、「馬」自身が〈「牛」と同等である〉とか〈「牛」と不等である〉という規定を備えている¹³³。こうして外在性 (b) が解消される。それとともに外在性 (a) も解消されると見てよいだろう。というのも、比較されるもの（異なるもの）自身に同等性や不等性が内在化されるということは、その比較されるもの（異なるもの）自身に他の

¹³³ ヘーゲルは『エンツュクロペディ』のなかで、「あらゆるものは異なっている」あるいは「互いに対して完全に等しい二つの物は存在しない」という差異律（ライブニッツ）に言及しながら、この差異律が成り立つのは、「外的な比較」の観点から諸物が異なっているからではなく、「或るものは自分自身の規定性によってそう〔異なっている〕である」からだと言う (Enz. §117 Anm.)。実際ライブニッツにとっても、モナド相互の差異は外的な差異ではなく、モナド自身の「内的規定に基づいた差異」(Leibniz 2014, §9) である。

比較されるもの（異なるもの）との関係が内在化されていることを意味するからである¹³⁴。

異なるもの自身に同等性と不等性が帰属するということは、次の二つのことを導く。一方でそのことは、異なるものが自己内反省という面だけではなく、他のものとの関係のなかで措定された存在であるという面も備えていることを表わす。というのは、異なるものに同等性と不等性が帰属するということは、或る異なるものは他の異なるものとの関係を内在化しているということだからである。他方でそのことは、同等性と不等性が措定された存在という面だけではなく、他方の規定でなく自己であるという自己内反省の面も備えていることを表わす。というのは、同等性と不等性は互いがともに帰属する或る異なるもののもとで、互いに否定的に関係しあうからである。この二つのことをヘーゲルは次のように言う。

したがってたんなる異なるものは、措定された存在を経て否定的な反省へと移行する。異なるものはたんに措定された区別であり、したがって何ら区別でない区別であって、したがって区別自身における区別の否定である。こうして同等性と不等性そのもの、つまり措定された存在は、無関係性または自体的に存在する反省を経て自己との否定的統一へと、つまり反省へと還帰する。この反省は自己自身における同等性と不等性の区別である。(L. II., 270; 52)

この箇所は難解であるが、可能なかぎり読解してみたい。まずここでは二つの視点で語られていることが指摘できる。第一に、「たんに異なるもの」の視点であり、第二に「こうして」以降では「同等性と不等性そのもの」の視点である。「たんなる異なるもの」とは同等性や不等性を欠いた異なるものであり、たんなる自己同一性としての異なるもののことである。しかし先の議論で明らかにされたように、異なるもの自身に同等性や不等性（「措定された存在」）が帰せられる。そしてたんなる異なるものは「措定された存在」を帰せられることで「否定的な反省へと移行する」と言われる。「否定的な反省」とは、先の外的反省の「否定的統一」のように（3.2.4）、同等性と不等性が互いに対して否定的に関係しながら自己へと還る反省のことである。そうだとすると、異なるものは、そこにおいて同等性と不等性が内的に区別されるところの反省のプロセス全体のことである。異なるものは、否定的な反省として、自らのうちに同等性と不等性という区別を措定しはするが、この区別は否定的な反省自身であるのでこの区別はただちに止揚される。それゆえ、異なるものは「何ら区別でない区別」であり、「区別自身における区別の否定」である。ここには、「A. 同一性」における区別の働きが見出される（3.1.1.3）。その際、同一性の区別する働きは、「自分〔区別〕の成立のなかで消滅する区別」(L. II., 261; 40)と言われていた。否定的な反省において、同一性の統一的反省が再登場する。

しかしそれだけではない。ヘーゲルは「同等性と不等性」にも焦点を当てる。同等性と不等性は「無関係性または自体的に存在する反省」すなわち「たんなる異なるもの」に帰せられること

¹³⁴ ヘーゲルは「差異性」の最終局面でも、複数の異なるものどもの関係は主題にしておらず、単数形の異なるものと同等性ないし不等性との関係を主題にしている。それゆえ、外在性 (a) の解消がテキストから明示的に読みとれるわけではない。しかし本文に書いたように、外在性 (b) の解消とともに外在性 (a) が解消されると推察できるだろう。

によって、各々がそれ自身「自己との否定的統一」になっていると言われる。この「自己との否定的統一」とは、同等性と不等性の各々が各々の他方でなく各々自身であるという否定を介した自己内反省のことである。この自己内反省によって同等性と不等性は「自己自身における同等性と不等性の区別」だとされる。つまり、同等性と不等性は各々自身において他方への関係をもっている。あるいはより正確に言えば、同等性と不等性の意味は他方への否定的な関係である。〈同等性は不等性でないことで同等性自身である〉し、〈不等性は同等性でないことで不等性自身である〉。このように同等性と不等性は、各々が他方の規定への否定的な関係を組み込んだ自己との否定的な統一であるので、各々自己完結的である。ただしこのことは、「差異性」の冒頭のたんに自己同一的であるだけの異なるものをふたたび結果するわけではない。というのは、自己同一的であるだけの異なるものは他のものへの関係を欠いた自己内反省でしかなかったが、いまや明らかにされた同等性と不等性は各々自身において他方の規定への否定的な関係を内在化した自己内反省だからである¹³⁵。

以上で、否定的な反省という統一的反省と自己完結した二つの項とが同じ事態において明らかになった。ここにおいて、「差異性」の同等性と不等性という両項は互いに「無関係」でありながら、「同様に」、「一つの否定的統一の契機としての契機」でもある（L. II., 270; 52）。「一つの否定的統一」とは、二つの項の互いに対する否定的な関係を成り立たせる一つの基盤のことである。しかもこの一つの基盤は二つの項にとって内在的な基盤である。この一つの基盤のもとで互いに無関係な項同士の関係が成り立つ。この関係様式をヘーゲルは「対立」（L. II., 270; 52）と呼ぶ。

「対立」についての読解に入る前に、対立の一つの要素である「一つの否定的統一」に着目して、「差異性」と「対立」との違いについて二つ述べておく。

まず一点目の違いは以下のようなものである。一方で差異性のもとでは、異なるものどもは互いに同等であるとか不等であるという外的な観点にしたがって外的に関係づけられる。これに対して、対立は「一つの否定的統一」のもとでの二つの項の否定的な関係のことである。したがって、対立のもとでは差異性における「同等性」のような二つの項の肯定的な関係は問題にならない。対立のもとでは、対立する二つの項は互いに否定しあう関係である。

次に二点目の違いは以下のようなものである。一方で差異性のもとで外的に関係しあう項は互いに対して「他のもの一般」であるが、他方で対立する二つの項は互いにとって「固有の他のもの（*sein Anderes*）」である¹³⁶。一方で差異性は関係づけられる項どもが成り立つための一つの

¹³⁵ 実際、対立節の冒頭で「対立の諸契機は自己内反省した指定された存在ないし規定一般」（L. II., 272; 55-56）と言われる。したがって対立の諸契機がそれぞれもつ自己内反省の由来は、差異性節において同等性と不等性が最終的に否定的統一というかたちで各々が自己内反省していることが明らかにされることにもとづいている。この点からして、この対立節冒頭における「自己内反省」の由来について「ほとんど理由らしい理由は見つからない」と断定する加藤尚武の主張は誤りである（加藤尚武 1991, 13）。理由がないように見えるのは、対立節の諸契機がもつ自己内反省の構造が差異性節末尾の「差異性」から「対立」への移行において説明されているからである。

¹³⁶ このことが言われている箇所は『エンツュクロペディ』で「対立」について説明されている箇所である。「他のもの一般」と「固有の他のもの」という表現が出てくる文は、次のようなものである。すなわち「本質の区別は [...], 対立である。その対立にもとづいて、区別されたものは他のもの一般を持つのではなく、

基盤を欠いた外的な関係性であるので、外的反省次第では、あらゆるものが自分以外のあらゆる他のもの（「他のもの一般」）と否定的に関係しうる。例えば、差異性においては〈上は甘さでない〉という否定的な関係が成り立つ。〈上〉と〈甘さ〉は両者自身に備わる内的な基盤を共有してはおらず、ただ外的反省が互いを否定的に結びつけるだけである。これに対して、対立という関係のもとでは対立する二つの項は、それら自身に内的に備わる「一つの否定的統一」において関係しあう。対立する二つの項はこの「一つの否定的統一」を共有しその統一のもとで内的に否定的に関係しあっているため、各々の他のものは各々にとって「固有の他のもの」である。形式的に言えば、A の否定が B であり B の否定が A であるような関係が成立する場合のように、他方への否定的関係が一方を規定するような関係が、「対立」と呼ばれる。

このように「一つの否定的統一」を「対立」の要素に入れることでヘーゲルが「対立」から排除しようとしているのは、一つの否定的統一を欠いた二つのものの否定的な関係である。一つの否定的統一を欠いた否定的な関係とは、先の例で出した〈上は甘さでなく、甘さは上でない〉というような二つの項の外的で否定的な関係である。このような判断はヘーゲルの用語では「否定的無限判断」（L. III., 69-70; 324）に当たる。山口によれば、ヘーゲルが無限判断に見てとるのは「主語と述語の決定的乖離、主語についての述定の拒否」（山口 1988, 151）。である。先の例で言えば、〈上〉と〈甘さ〉はまったく異なる類の規定であり、共通の基盤のもとにはないという点で「決定的〔に〕乖離」している。さらに、〈上〉は〈甘さ〉でないことによって、また〈甘さ〉は〈上〉でないことによって各々がそれ自身として規定されるわけではないという点で、「主語についての述定」が機能していない。このような「無限判断」に対して、ヘーゲルが「対立」のもとで考えるのは、一方が他方の規定の否定ないし排斥によってそれ自身として規定されるような関係様式である。他方の否定によって一方の規定が成立するのは、両者が「一つの否定的統一」という共通の基盤にあるからである。ヘーゲルにとって「対立」もまた一つの反省規定としては規定関係のうちの一つである。それゆえ、たんなる「欠如」（L. II., 285; 73）や「無規定性」（L. II., 285; 73）しか結果しない否定的無限判断は「対立」からは退けられる¹³⁷。

固有の他のもの（*sein Anderes*）を自己に対して持つ」（Enz. §119）。「固有の他のもの」と訳した原語の“*sein Anderes*”は、逐語的には「自分の他のもの」と訳すところだろう。しかし『エンツェクロペディ』の邦訳者の松村は、ヘーゲルによって強調された“*sein*”をより強調して「自己に固有の他のもの」と訳している（松村 1996, 119 節）。本稿も意味的な観点から松村の訳にならう。というのは、ここで対比されていることは、差異性という関係様式においては他のものは自分以外のあらゆるものを含む「他のもの一般」であるのに対して、対立という関係様式においては他のものはそれを否定することによって自分が規定されるところの他のものだということだからである。そして〈それを否定することによって自分が規定されるところの他のもの〉を一言で表現するのが「固有の他のもの」である。

¹³⁷ ヘーゲルは明示的に否定的無限判断について述べているわけではないが、「対立」という反省規定が命題（Satz）形式のなかで捉えられた「排中律（Satz des ausgeschlossenen Dritten）」（L. II., 285; 73）についての注で言及している。そこでヘーゲルは「精神は甘いか甘くないかのいずれかである」といった否定的無限判断の例を「くだらないもの」だとして退けている（vgl. L. II., 285; 73-74）。というのは、ヘーゲルにとって反省諸規定章で問題なのは、或るものの規定関係であるにもかかわらず、無限判断は「欠如」（L. II., 285; 73）や「無規定性」（L. II., 285; 73）しか結果しないからである。ヘーゲルが対立や排中律のもとで無限判断を排除すること、そしてその際、対立のもとに対立する諸規定の共通の基盤を指摘すること、以上のことについては三重野 2016, 232-233 も参照。ただ補足すると、ヘーゲルは概念論の「判断論」のなかで無限判断に、「定在の判断」から「反省の判断」への移行をうながすという固有の役割を与えている。この点に

以上で差異性と対立との違いを二点明らかにした。一点目は、差異性が比較されるものどもの同等性という肯定的な関係も含んでいるのに対して、対立は否定的な関係のみであるという点である。二点目は、差異性のもとでは比較されるものどもは互いに共有する内的な基盤のもとで関係づけられてはいなかったのに対して、対立のもとでは対立する項は互いに共有する内的な基盤のもとで否定的に関係づけられているという点である。差異性のもとでは何と何が比較されてもよいし、比較される項は二つ以上でもよい。これに対して対立のもとでは基本的には、対立する項は各々にとって固有の他のものでなければならないし、対立する項は二つだけである。そこで、或るものの規定関係である反省規定として、差異性と対立とを対比するならば、差異性よりも対立の方が或るものと他のものとの否定的な関係が厳密であり、それゆえ対立の方が或るものをよりはっきりと規定する。もし差異性のもとにとどまったままで、〈或るものは他のものとの関係のなかではじめてそれ自身として規定される〉という媒介性の主張を考えると、或るものにとって他のものは、或るものに固有の他のものでなくてもよいことになる。したがって先の例のように、〈上は甘さでない〉ということが言えてしまう。しかし〈上は甘さでないことによって上自身である〉わけではない。上にとって固有の他のものは下であって、〈上は下でないことによって上自身である〉。同一性よりも差異性の方が或るものをよりはっきりと規定するように、差異性よりも対立の方が或るものをよりはっきりと規定する。或るものが他のものとの関係のなかでのみ規定されるのだとすれば、ヘーゲルにとって対立へと移行することは必然的である。次節ではヘーゲルが「対立」をどのように展開するかを読解していく。

3.3 第三段階（対立①と対立②）と第四段階（対立③）

「3. 対立」の主テキスト¹³⁸上では、まず「対立」の一般的な特徴づけを行ったあとに、三つの対立様式が段階的に論じられていると見ることができる。まず①「第一に」とされている第6段落で論じられる対立（以下、対立①）と、そして②「しかしさらに」から始まる第7段落で論じられる対立（以下、対立②）、最後に③「第三に」と言われる第8段落から論じられる対立（以下、対立③）である。このテキスト上の区分に加えて、本章の導入（3.0.1）で紹介したように、Iber は①と②を第一段階（反省諸規定章全体で言えば第三段階）とし、③を第二段階（反省諸規定章全体で言えば第四段階）とする¹³⁹。本稿では、節分けに際して対立①と②を一つの節で論じ対立③を一つの節で論じるということとはしなかったが、基本的には Iber のように対立①・②と対立③との間に段階の違いを見ている。

ヘーゲルは「差異性」から「対立」を導入し、「対立」の冒頭で対立という関係様式の一般的

については岡崎 2019 が詳しい。ただし反省諸規定章の当該箇所では否定的無限判断に積極的な役割はない。

¹³⁸ Anmerkung とは区別してテキストの本論の部分を主テキストと呼ぶ。

¹³⁹ 寺沢も主テキストをこのように三つに区分する（寺沢 1983, 320-321, 訳注（68））。さらに寺沢は、Iber と同じように、対立①と対立②を同じ「対立一般」についての「ひとつづきの論述」と見なし、この「対立一般」から対立③を区別しており、それゆえ「三つに分けるよりも二つに分けたほうがはっきりしたであろう」と述べている（寺沢 1983, 320-321, 訳注（68））。

な特徴づけをする。そこで明らかにされる対立をかたちづくる要素は、対立する二つの項の自立性とそれらの互いへの関係性である。しかしこの特徴づけをしたあとに、ヘーゲルは自立的だとされた二つの項を非自立的なものとして捉え返す。この対立が対立①に当たる。逆に、対立②は対立させられる項の自立性が主張され、そのことによってそれらは無関係になる。これら二つの対立様式は不十分な対立である。というのは、一方で対立①は対立をかたちづくる二つの要素のうち対立項の互いへの関係という要素だけから成り、他方で対立②はその要素のうち二つの項の自立性という要素だけから成るからである。そして対立③がはじめて本来の意味での対立である。以下ではヘーゲルの叙述に沿って、対立の一般的な特徴づけを確認し、そのあとに三つの対立様式を三つの反省様式と対応させながら¹⁴⁰、それらの対立様式がどのような関係様式にもとづいているのかを明らかにする。

3.3.0 「対立」の一般的な特徴づけ

三つの対立様式の説明に入る前に、ヘーゲルは「差異性」から「対立」への移行をうけて対立を一般的に特徴づける。「対立」がどのような関係様式であるかを明らかにするために、本節では、対立の二つの契機がどのようなものであるか、そしてそれらがどのようにして互いに関係しているのかを明らかにする。

「差異性」の議論の成果をうけて、ヘーゲルは対立と対立の諸契機について次のように言う。

対立は同一性と差異性との統一である。対立の〔両〕契機は一つの同一性のなかで異なった（verschieden）契機である。こうして〔両〕契機は対立した（entgegengesetzt）契機である。（L. II., 272; 55）

まず「対立」が「同一性と差異性との統一である」とはどういうことかを説明する。一方で、「差異性」は互いに無関係なものの同士の関係のことを言う。そして「差異性」においては互いに無関係なものの同士が成り立つ統一的な基盤は失われている。それゆえ、異なるものどもを関係づけるのは外的な視点だった。しかし「差異性」の段階では最終的に、互いに無関係なものどもが自立したものとして成り立つための共通の基盤である「否定的統一」が明らかになった。そして、このような一つの基盤のなかに成り立つ自立的な項どもの否定的な関係を「対立」と呼ぶ。このとき、一方で対立の両契機が自立的なものとして互いに無関係であるという意味で「対立」は「差異性」の側面を持ち、他方でそれら両契機が契機として一つの基盤のもとに成り立っているという意味で「対立」は「同一性」の側面を持つ。対立はこれら二つの面をあわせもっているので「同一性と差異性との統一」だと言われる。

以上のことから、対立をかたちづくる要素は対立する二つの項の自立性（差異性の面）と、そ

¹⁴⁰ 本章の冒頭で Iber の見解に依拠しながら示したように（3.0.1）、「3. 対立」は全体的に規定する反省に対応しているが、そのなかでも対立①は「措定する反省」に、対立②は「外的反省」に、対立③は「規定する反省」に対応する。

これらの互いに対する否定的な関係を担保する共通の基盤（同一性の面）であると言える。つまり対立関係と呼ばれるものが成り立つには、対立する項がたんに全体的な関係のなかでただ否定的に関係づけられるだけのものではあってはならず、対立する項自身が自立的なものとして他方の項を排斥するのではなければならない。かといって、対立する項がたんに自立的で互いに無関係であるだけであってもならず、対立する項が共通の基盤のもとで互いに対して否定的に関係してもいなければならない。したがって対立が成り立つには、対立項の自立性とそれらの互いへの関係性とがともに成り立っていないといけない。

対立の同一性の側面について、Iber の表現を借りれば、形式的には次のように言うことができる。つまり、 x と y という二つの項が対立しあうのは「 x が非 y と同一であり、また y が非 x と同一である」（Iber 1990, 371）という場合である。〈 y でないこと〉が〈 x であること〉であり、〈 x でないこと〉が〈 y であること〉であるのは、 x と y がそれら自身に備わる内的な基盤を共有しているからである。「差異性」のように共通の基盤を欠いている場合であれば、非 x は y でもあれば、 a でも b でも c などでもありうる。ヘーゲルが「対立」と呼ぶのは、「 x が非 y と同一であり、また y が非 x と同一である」ような x と y との否定的な関係である。例えば青と黄とが差異性の観点で対比される場合、非青は黄にかぎらず赤でも緑でもありうる。これに対して、青と黄とが「補色」という関係のもとで対比される場合、非青は黄であり非黄は青である。こうした補色関係は対立関係に当たる¹⁴¹。

さらにまた、対立の差異性の面、つまり対立の両項が自立的なものであるという面についてもいまの議論につづけて言うことができる。対立の項が〈自立的なものである〉ということは、より分かりやすく言えば対立の項は〈それ自身で実質的な内容を持つ〉ということである。先の例を用いれば、通例、非青は青の欠如のみしか意味せず非青によって何ごとかが言われているとは考えられないとされるだろう。しかしヘーゲルの言う「対立」（色の例では補色関係）では、一方の対立項 x の否定すなわち非 x は他方の対立項 y のことであり、非青は黄という実質的な内容を持っている。かりに対立のもとで非青がたんなる青の欠如しか意味を持たなかったとしたら、そのような対立をヘーゲルは反省規定としては見なさなかったであろう。というのは、反省規定は或るものがそれ自身として規定されているために不可欠な関係様式であって、そのかぎりではたんなる「欠如」を結果してはならないからである¹⁴²。

¹⁴¹ 『エンツュクロペディ』の補遺では実際に「補色」について言及されている。「しかし例えばひと、一方では正当にも、色を極の対立のなかで互いに対立するものとして（いわゆる補色として）見なすが、しかしまたさらに赤、黄、緑などの無関係なまたたんに量的な区別としても見なす」（Enz. §119 Z.）。後者の「無関係なまたたんに量的な区別」とは、差異性のもとで見られた色の区別のことである。

¹⁴² Iber は対立のもとで一方の否定がたんなる欠如ではないという点を次のように述べている。「対立の両契機は『措定されていること（Gesetztsein）』—『措定されていないこと（Nichtgesetztsein）』という選言から成るのではなく、[...]むしろ対立の両契機はともに『措定された存在』を示す」（Iber 1990, 382）。ここでは「措定されていること」とは他のものとの関係のなかに置かれて在ることであり、〈積極的な存立〉を意味する。これに対して「措定されていないこと」はたんに〈欠如〉しか意味しない。そうだとすると、青が「措定されていること」は青の積極的な存立を意味し、青が「措定されていないこと」つまり青の否定は青の欠如を意味する。しかしヘーゲルの「対立」のもとでは、青が「措定されていないこと」つまり青の否定はただちに黄が「措定されていること」である。したがって、ヘーゲルの「対立」は「措定されていること」—「措定されていないこと」の選言ではなくて、「対立項の一方が措定されていること」—「対立項の

上の引用の説明に戻ると、対立した契機が一つの同一性のなかの「契機」としてありながら、あくまで互いへの無関係性を保っているのは対立の両契機が各々自身で自己完結的だからである¹⁴³。対立の両契機は、先に述べたように、各々が一つの実質的な規定である。「差異性」からの連関で言えば、対立の両契機は同等性と不等性であったものである。ただ、同等性と不等性は外的反省が異なるものどもに与える規定という意味で「措定された存在」と言われていた (L. II., 270; 52)。そのかぎりでは、同等性と不等性は自己完結した対立の両契機ではない。しかし、この同等性と不等性の「措定された存在」は「差異性」の最後の局面で、「自己自身における同等性と不等性の区別である反省」(L. II., 270; 52) として捉え直された。この(自己内)反省の面からすれば、同等性と不等性は各々において、区別を、つまり自らの規定性をもつので自己完結した規定である。このように自己完結的なものとして捉え直された同等性と不等性を、ヘーゲルはそれぞれ「肯定的なもの」と「否定的なもの」と名づける (L. II., 273; 56)。

肯定的なものと否定的なものについての説明は 3.3.3.2 でより詳しくすることになるが、ここでヘーゲルによるそれぞれの規定の特徴づけを簡単に確認しておく。一方で「肯定的なもの」は、「自分自身のなかに不等性への関係を含んでいる自己内反省したこの自己同等性」である (L. II., 273; 56)。他方で「否定的なもの」は、「自分自身のなかに自分の非存在つまり〔自己〕同等性への関係を含んでいる不等性」とである (L. II., 273; 56)。まず肯定的なものと否定的なものの違いは、前者が「自己内反省」にアクセントがあるのに対して、後者は自己同等性すなわち肯定的なものへの「関係」にアクセントがあるという点である。そこで、肯定的なものはそれ自体で存立する前提のようなものとして、否定的なものはそうでない方のものであると考えることができる。例えば、死刑制度をもつ共同体において死刑制度の存廃について議論がなされる場合、存置派が肯定派に廃止派が否定派に分かれることになる。この際、肯定派は既存のものという点ではそれ自体で存立している。これに対して、否定派は肯定派でない方として反対意見を述べるので、肯定派への関係が明示的である。

肯定的なものと否定的なもののそれぞれの内実は、「自己内反省」にアクセントがあるか「関係」にアクセントがあるかということで区別される。しかしそれら二つの規定そのものの互いに対する在り方に目を向けると、肯定的なものも否定的なものともに、他方への関係をつねにすでに内在化して成立した一つの規定だとヘーゲルは考える。このようにして各々自身において各々の他方のものへの関係を内在化しているという点で、肯定的なものと否定的なものは自己完結的である。それゆえヘーゲルは、こうした肯定的なものと否定的なものの各々が「自立性」(L. II., 273; 57) をもっていると言う。肯定的なものと否定的なものが自立性をもつということは、いまの肯定派と否定派の例で言えば、各々が自分の実質的な内容をもって互いに他方を排斥(批判)しあっているということである。

以上の議論は重層的になっているので、簡潔にまとめておきたい。肯定的なものと否定的なもの

他方が措定されていること」の選言である。

¹⁴³ ヘーゲルの言葉で言えば対立の契機は各々が「本質的に自分の非存在に関係するものとしての自己内反省ないし全体」(L. II., 273; 56) である。

のは、それぞれがさしあたり意味するところは、前者が「自己内反省」つまり〈自立性〉であり、後者が「自分の非存在〔他方〕[...] への関係」つまり〈非自立性〉である。しかしさらに、肯定的なものと否定的なもののそれぞれの互いに対する在り方に目を向けるならば、各々是他方への関係を内在化した自立的また実質的な規定であるという意味で、肯定的なものと否定的なものはそれぞれ、他方に対して〈自立性〉の面と〈非自立性〉の面を持つ。

したがって肯定的なものと否定的なものが規定として成立するには、他方に対する〈自立性〉と〈非自立性〉を同時に備えていなければならないことになる。ところで対立節は、対立①と対立②そして対立③からなる。このうち、肯定的なものと否定的なものが互いに対して〈自立性〉と〈非自立性〉を同時に備えるのは、対立③においてである。その意味では本来的な意味での「対立」は対立③だけである。それに対して、対立①は互いに対する〈非自立性〉の面だけを持つ肯定的なものと否定的なものの対立関係であり、対立②は互いに対する〈自立性〉の面だけを持つ肯定的なものと否定的なものの対立関係である。

そこでヘーゲルは、うえて一般的な仕方で特徴づけられた対立からまず対立①を導く。対立①は肯定的なものと否定的なものがたんなる「契機」(L. II., 273; 57) として、つまり「一つの媒介」(L. II., 274; 57) に依存した項として否定的に相対するという対立関係である。つまり、うえて自立的なものとされていた肯定的なものと否定的なものは、その自立性を失って対立の契機に引き下げられることになる。この転換点は次の点に見られる。

それゆえ、各々が存在するのはただ各々の非存在が存在するかぎりであり、しかも一つの同一的な関係のなかである。(L. II., 273; 57)

肯定的なものと否定的なものがそれら自身であるのは、各々が他のものへの関係を含んでいるからである。このことが意味するのは、肯定的なものと否定的なものが成り立つのは各々の「非存在」すなわち他方の項が「存在するかぎり」でしかないということである。つまり対立とは〈或るものは固有の他のもの(各々の非存在)でないことによってはじめてそれ自身として規定される〉という関係のことである。そして肯定的なものと否定的なものが存在するのは「各々の非存在が存在するかぎり」でしかないという面を強調するならば、両者はただ他方の項への関係に依存しているだけだということになる。こうした各々の非存在への各々の依存的な関係が「一つの同一的な関係」である。この「一つの同一的な関係」は対立①では「対立一般の一つの媒介」(L. II., 274; 57) と言われる。次節ではこの対立①について説明する。

3.3.1 対立①は一つの媒介に依存した対立項の対立様式であること

ヘーゲルが「第一に」(L. II., 273; 57) とりあげる対立様式は、「対立一般の一つの媒介」(L. II., 274; 57) に依存した肯定的なものと否定的なものの対立関係である。肯定的なものと否定的なものが属するこの「一つの媒介」は、前節で「対立」の特徴づけの際に示された対立の「同一性」の面と「差異性」の面で言えば、同一性の面に当たる。そしてさらにさかのぼれば、差異性から

対立への移行の際に示された「一つの否定的統一」のことである。つまり「一つの媒介」とは対立する二つの項が、否定的に関係する際の共通の基盤のことである。このような「一つの媒介」を、M. Wolff は「反省論的基体 (das reflexionslogische Substrat)」(vgl. M. Wolff 1981, 113; 135 頁; Iber 1990, 406) と呼ぶ¹⁴⁴。反省論的基体とは、〈対立するものどもが何において対立しているのか〉という場合の〈何〉に当たるものである。つまり、二つの項が対立関係を成すために欠かせない共通の基盤のことである。対立①の対立の構図は、この基盤のもとに互いに相対する二つの項が成立するという関係である。この構図のもとでは、対立の両項はこの共通の基盤のもとに位置づけられた「対立の絶対的な契機」(L. II., 273; 57) でしかない。つまり共通の基盤が二つの対立項を成り立たせるのであって、それゆえ対立の両項はこの共通の基盤に依存した「措定された存在」(L. II., 274; 57) でしかない。それゆえ対立①の二つの対立項は自立的な項とは言えない。対立①のもとでは、二つの対立項は共通の基盤のうえで「互いに対して否定的」であるだけで、「一方はまだ肯定的ではなく、他方はまだ否定的ではない」(L. II., 273; 57)。前節で述べたように、肯定的なものと否定的なものは、互いに対して〈自立性〉の面と〈非自立性〉の面の両方を同時に持つことではじめて、本来的な対立の規定になる。しかし対立①の両項は、一方が肯定的なものであり他方が否定的なものであるというわけではなく、たんに対立しあう相対的なものでしかない。

対立①は、ヘーゲルの例で言えば、「東への一時間の道のりを進み、同じだけ西へと戻ると、はじめに進まれた道のりは廃棄される」(L. II., 276; 61) という場合に当たる。ここでは同じ一本の道のり (共通の基盤) において、東への一時間の道のりと西への一時間の道のりとが互いを打ち消し合うという対立関係にある。もしこれら二つの道のりが同じ一本の道のりを共有していなかったとしたら、両者は異なる (差異性) だけで対立してはいない。また、この対立①における二つの道のりは、同じ一本の道のりにおいて互いに対して否定的であるだけで、一方が肯定的であり他方が否定的であると規定されているわけではない。

最後に、対立①と反省節の三つの反省様式との対応について述べておく。対立①では、対立項

¹⁴⁴ 本稿の理解とはちがって、Stefan Schick は Schäffer 2001, 305 Anm. に同意しながら、Wolff の反省論的基体を批判している。Schick によれば、ヘーゲルが反省諸規定章で探究する「反省の純粋な関係性」は、その純粋性ゆえに「これらの関係がただそのもとにのみ現れるのでなければならぬような基体」を想定することができないとされる (Schick 2010, 360)。ヘーゲルが「基体」を受け入れるにしてもそれは、「悟性」のためだとされる (Schick 2010, 360-361)。Schick によれば、「反省諸規定を再構成する際の Wolff の根本的な誤りは、自己のうちで映現する自立的諸関係を出発点とするのではなく、関係項を出発点とするという点にある」(Schick 2010, 361) とされる。たしかに Schick の言うように反省諸規定章は「反省の純粋な関係性」のみを扱っており、その際に反省諸規定の関係の内容を支えるような外的な対象は前提されていない。しかしヘーゲルは、たんなる関係性だけでなく、そうした純粋な関係性から没関係的なもの (基体や直接的なもの) が出てくる論理も示している (例えば、「措定する反省」から「外的反省」への移行の場合のように)。実際ヘーゲルは、この「反省論的基体」に相当するものを注において「死んだ基礎 (tote Grundlage)」(L. II., 276; 60) と呼んでいる。また Wolff と Wolff に依拠する Iber の見解は、3.3.3.1 で言及するように、対立③においてようやく反省論的基体自身が関係のなかへと解消されて、第三の基体を必要としない関係項 (肯定的なものと否定的なもの) それら自体における純粋な対立関係が成立するとみている (vgl. Iber 1990, 413)。つまり、Schick や Schäffer が指摘する「反省の純粋な関係性」が対立の段階で成り立つのは、対立③においてであって、それまでの対立①や対立②は基体を必要とする対立関係としてヘーゲルは論じている。したがって本稿は、Schick や Schäffer よりも M. Wolff や Iber のほうが対立の三段階を正確に論じていると理解する。

が「一つの媒介」によって「措定された〔だけの〕存在」にすぎない。この点で、対立①は「措定する反省」に対応する。措定する反省とは関係が関係項を成り立たせるというようにして、関係項に対する関係の優位という関係様式であった。対立①も対立の一つの媒介が対立項を成り立たせるという関係様式である。これに対して、「外的反省」に対応する対立②は対立に対して自立的な項を前提する。次節ではこの対立②を主題とする。

3.3.2 対立②は対立させられる項が対立関係とは無関係な対立様式であること

前節では、対立①が「一つの媒介」という共通の基盤に依存した二つの項の対立関係であることを明らかにした。「しかしさらに」(L. II., 274; 57) とつづけて、ヘーゲルは対立①の別の側面を浮き彫りにする。この別の側面とは、措定された存在と見なされていた対立の両項の「自己内反省」の面である。さらに言えば、その面は 3.3.0 で「対立」の特徴づけの際に示された対立の差異性の面である。この自己内反省ないし差異性の面が対立①から対立②への移行をもたらす。まずはこの移行を明らかにする。この移行を示しているヘーゲルによる記述は以下である。

しかしさらに、このたんなる措定された存在は一般に自己内反省している。肯定的なものと否定的なものはこうした外的反省の契機の面からすれば、両者がそのなかではたんに契機にすぎない先の第一の同一性に対して無関係である。言い換えると、先の第一の反省は肯定的なものと否定的なものの自己自身への固有の反省であり、各々は自分自身における自分の措定された存在であるので、各々はこうした自分の非存在への自分の反省に対して、つまり自分自身の措定された存在に対して無関係である。(L. II., 274; 57-58)

対立①では、肯定的なものと否定的なものは「一つの媒介」ないし共通の基盤に依存した「措定された存在」にすぎなかった。しかし上の引用箇所では明らかにされているのは、肯定的なものと否定的なものが「措定された存在」であるのは、各々が他方のものではなく各々自身であるという仕方では自己内反省しているからである¹⁴⁵。それゆえ肯定的なものと否定的なものは、各々が自己内反省であって両者を成り立たせるとされるような「先の第一の同一性」つまり「一つの媒介」(L. II., 274; 57) とは無関係に各々自身で完結している。「先の第一の反省」は、むしろ「肯定的なものと否定的なものの自己自身への固有の反省」として捉え直されている。というのは、統一的な対立関係(一つの媒介)を成しているのは何かと問われれば、その二つの契機である肯定的なものと否定的なもののそれぞれの自己自身への反省であると言わざるをえないからである。以上のようにして、ここでは対立関係が対立項を成り立たせるという関係様式(対立①)から、対立させられるものがまず先にあるという関係様式へと変わっている。後者の関係様式が対立②である。

さらに、肯定的なものと否定的なものの自己内反省の側面のみが主張されると、各々は自分で

¹⁴⁵ 「措定された存在」が「自己内反省」であることによって他のものとの関係から自立的なものとなるという展開は、「措定する反省」から「外的反省」への移行と同様の論理である(2.1.7)。

ないもの（「自分の非存在」）との関係を度外視し、それゆえ一つの媒介から外れてしまう。こうして肯定的なものと否定的なものとされた二つの項は、「差異性」の段階の「異なるもの」のように「たんに異なる〔項〕」（L. II., 274; 58）でしかなくなる。そのため、これらたんに異なるだけの二つの項は、それら自身において〈肯定的である〉または〈否定的である〉と「規定されているのではな」い（L. II., 274; 58）。これらの項に〈肯定的である〉または〈否定的である〉という規定を与えるのは「外的反省」である。このように対立②では、対立させられる項は何ら規定されていない所与のものであり、それらに対して外的反省が規定を与えて対立関係を作り出しているにすぎない。

まとめると対立②とは、対立させられるものどもが各々自立的なものとしてまずあって、外的反省がそれらに〈肯定的なもの〉と〈否定的なもの〉という諸規定を割り振って、両者の対立関係を見出すという対立様式である。この対立②は「差異性」の性格を帯びているが、ただし「差異性」一般とは違う。まず対立②では、対立させられる二項は互いに対して否定的に関係しているのであって「同等性」のような肯定的な関係はない。さらに対立②では、あくまで二つの項が問題とされているのであって「差異性」のように二つ以上の項にも関係が及ぶわけではない¹⁴⁶。

対立②でも、ふたたび「東への一時間の道のり」と「西への〔一時間の〕道のり」が例として挙げられる（L. II., 276; 61）。対立②におけるこれらの道のりは、「それ自体で肯定的な道のり」であるのでも「否定的な道のり」であるのでもない（L. II., 276; 61）。そうではなく、これらの道のりの一方を肯定的なものとし、他方を否定的なものとして両者に対立関係を見出すのは、「これらの道のりの外に属する第三の観点」（L. II., 276; 61）つまり外的反省である。つまり東へ向かう人にとっては、東への道のりが肯定的なもので、その逆方向の西への道のりが否定的なものとなる。しかし西へ向かう人にとっては、西への道のりが肯定的なもので、その逆方向の東への道のりが否定的なものとなる。このようにして「各々の項」（東への道のりと西への道のり）は、それら自身において肯定的なものまたは否定的なものという規定を備えているわけではなく、外的反省の観点の違いに応じて「肯定的なものとして捉えられることができるのと同じように、否定的なものとして捉えられることもできるという種類のものである」（L. II., 274; 58）。したがって対立②では、肯定的なものまたは否定的なものという規定は観点の違いによって「交換される」（L. II., 274; 58）。

対立②と反省節の三つの反省様式との対応について述べておけば、対立②は反省節の「外的反省」に対応する。反省節の「外的反省」は、関係に対する関係づけられる項の優位という関係様式であった。そして、外的反省が関係づけられる項（直接的なもの）に見出す関係は、関係づけられる項にとっては外的な関係でしかなかった。対立②もまた、対立関係に対する対立させられる項の優位という関係様式である。そして外的反省は二つの異なるものの各々に肯定的なものか否定的なものかいずれかの規定を与えるが、ただしこれら対立させられるものどもにとって

¹⁴⁶ 「差異性」についての議論では基本的には二つの異なるものどもの関係で説明していたが、同等性と不等性という関係であれば何と何が関係づけられてもよいし関係づけられるものの数もいくらでもよい。例えば青は黄だけでなく赤や緑や白と不等であるとも言える。

これらの規定は外的なものでしかない。このようにして、対立②は「外的反省」の構図のもとにある。

以上見てきたように、対立①にせよ対立②にせよ、二つの対立項自身に肯定的なものか否定的なものかのいずれかの規定が固定的に帰属するのではない。しかし次節の対立③では、二つの対立項はそれら自身で自らの規定性をもつ肯定的なものと否定的なものとなる。

3.3.3 第二段階の対立（対立③）

3.3.3.1 対立②から対立③への移行をどう解釈するか

対立③を論じる前に問題となるのは対立②から対立③への移行の論理である。本節ではこの移行を解釈する。対立③の対立項がそのまま「矛盾」へと移行するため、次の矛盾節の理解にとってここでの移行の解釈は重要である。まずはこの移行の解釈についてどのような解釈がありうるのかを大まかに二つ挙げる。そのうえで本稿の独自の理解を示したい。

対立②から対立③への移行の解釈は対立①から対立③までを同じ次元の対立として捉える解釈（例えば竹島 2010, 337; 牧野 2016, 119-121）と別の次元で捉える解釈（M. Wolff 1981, 124-125; 149-150 頁; Iber 1990, 411; 山田 2011, 172, 173, 177 の注 22）とに大別できる。例えば前者の立場をとる牧野は三つの対立をすべて「上と下」の例で説明しており、その結果「矛盾」にも同じ例を用いる（牧野 2016, 123）。ところで、ヘーゲルの「矛盾」のもとで示されるのは一方が他方へと反転する論理、つまり〈一方が他方であり、他方が一方である〉ことが帰結する論理である。それゆえ牧野は「上が上であることを否定して下になり、下が下であることを否定して上になる」（牧野 2016, 123）というように、上と下にもこの反転を適用する。しかし 3.4.3 で論じるように、肯定的なものと否定的なものの場合には一方から他方が論理的に導出可能であるのに対して、上と下の場合にはそのような導出は不可能である¹⁴⁷。それゆえ本稿の理解からすれば、もし対立①・②と対立③とを同じ次元の対立と理解してしまうと、次節の「矛盾」の理解も誤ったものになってしまう。したがって本稿はどちらかと言えば、M. Wolff に端を発する解釈をとる。

それでは M. Wolff に端を発する解釈はどのようなものだろうか。それによると、対立②で本来対立しているものどもが対立③で対立するとされる。この解釈によれば対立②で本来対立しているとされるのは、互いに無関係なものとして前提されるもの（東への道のりまたは西への道のり）と、外的反省によって措定される肯定的なものと否定的なものという諸規定だとされる。そして互いに無関係なものとして前提されるものが肯定的なものとして、外的反省によって措定される諸規定が否定的なものとして、対立③の二つの対立項となるとされる¹⁴⁸。

¹⁴⁷ 本稿は「矛盾」を肯定的なものと否定的なものについての矛盾だと理解する。そのうえで肯定的なものと否定的なものと同様に一方から他方への反転が可能な相関規定の候補と可能でない相関規定の候補のちに挙げる（3.4.3）。先どりすれば、上と下はその反転が可能でない相関規定である。

¹⁴⁸ M. Wolff による説明は複雑だが、簡単に引用する。まず Wolff は自らが「反省論的基体」と呼ぶものを、絶対値（|A|）で表わす（Wolff 1981, 113）。対立①の議論を思い起こせば、反省論的基体とは、肯定的なもの（+A）と否定的なもの（-A）が成り立つ同じ基盤のことであり、それは絶対値（|A|）にあたる。Wolff によれば、対立①では一つの反省論的基体（一本の道のり）において、肯定的なものと否定的なものが対立していたが、対立②では反省論的基体は前提される二つの異なるもの（東への道のりと西への道のり）になる。というのは、反省論的基体は対立が成り立つ共通の基盤のことだったが、対立②では前

本稿がこの解釈に同意する点は、対立③が対立①や対立②とは次元の異なる対立様式であることを見てとっている点である。実際に先に述べたように「矛盾」の解釈につながる問題をかんがみると、対立③を対立①や②と同じ次元の対立と見ることはできない。つまりこれまで東への道のりと西への道のりを例にとってきたが、これらをそのまま対立③の対立項の例として用いることはできない。

しかし対立①・②と次元の異なる対立③の対立を何についての対立と見てとるのかに関しては、本稿は M. Wolff や Iber の解釈とは異なる。この解釈をとらない理由は、この解釈ではのちにヘーゲルが例として挙げる日常的な相関諸規定（上と下や右と左）のもとでの矛盾を説明できなくなるからである。日常的な相関諸規定とは対立②で東への道のりや西への道のりとして例示されたものと同じ次元の対立する諸規定のことである。もし M. Wolff 的な解釈を援用すると、ヘーゲルが例として挙げている日常的な相関諸規定における矛盾は、「上／下」と「肯定的なもの／否定的なもの」とのあいだの矛盾ということになってしまうだろう。しかしのちに 3.4.3 で詳しく見るように、ヘーゲルのテキストからはそうしたことは読みとれない。ヘーゲルが日常的な相関諸規定のもとに見てとる矛盾はそれらの諸規定が他方の規定に対して、肯定的なものであるとともに否定的なものでもあるという事態である。それゆえ矛盾する対立項すなわち対立③の対立項は肯定的なものと否定的なものと理解しなければならない¹⁴⁹。

提される二つの異なるもののもとで、それらのうちの一方を肯定的なものに、他方を否定的なものに割り振ることで、対立が成立するからである。そのため対立②では反省論的基体は複数系になる。Wolff の言葉で言えば、対立②では、「外的反省」が「 $(|A|)_1$ と $(|A|)_2$ という諸基体」を「肯定的なものまたは否定的なものとして」関係させる（Wolff 1981, 117）。そして Wolff は「異なる反省論的諸基体」をまとめて「 $(|A|)_n$ 」と表記し、「対立しあう諸規定 $+A$ と $-A$ 」をまとめて「 $(-|A|)_n$ 」と表記する（M. Wolff 1981, 124）。これを前提に、対立③への移行の解釈が行われる。まず反省論的諸基体の方から考察される。「 $(|A|)_1$ と $(|A|)_2$ という諸基体は、第二段階の対立の考察から明らかになったように、ただ諸規定 $+A$ と $-A$ によってのみ対立していた。しかしたんなる反省論的諸基体としては、それらの基体は対立していなかった。したがって基体 $(|A|)_n$ は、それ自体では対立していないということによって規定されている」（M. Wolff 1981, 124-125）。つまり M. Wolff によれば、対立②における反省論的基体 $(|A|)_n$ は「対立していないもの」あるいは、それだけで存立するものとして——本稿の言い方では——〈自立性〉を持つ。これに対して外的反省が指定する諸規定（肯定的なものと否定的なもの）についてはどうだろうか。M. Wolff によると、「 $+A$ と $-A$ という諸規定はそれ自体で対立したものである。両者は互いに否定的に関係しあう。この意味で $(-|A|)_n$ はそれ自体で対立したものである」（M. Wolff 1981, 125）。つまり M. Wolff によれば、反省論的諸基体に対して外的反省が指定する肯定的なものと否定的なものという諸規定は、それ自体で互いに対立しあったものであり、そのようなものとしてしか意味を持ちえないという意味で、「対立したもの」だとされる。このような「対立したもの」は、本稿の表現で言えば〈非自立性〉に当たる。M. Wolff はこのように対立②における反省論的諸基体を「対立していないもの」として取り出し、指定される諸規定を「対立したもの」として取り出す。そして M. Wolff によれば、「反省論的基体 $(|A|)_n$ と規定 $(-|A|)_n$ とのあいだに成り立つ[...]対立が第三段階の対立として明らかになる」（M. Wolff 1981, 125）。

¹⁴⁹ 山田は M. Wolff の解釈を援用しながら、対立③をより簡明な構図で説明している。それによれば、対立①と対立②は対立する述語（A と非 A）との間の「水平的な」（山田 2011, 172）対立であるのに対して、対立③は主語 X と述語（A と非 A）との間の「垂直的な」（山田 2011, 172）対立だとされる。この場合に「矛盾」が成立するのは、一方では主語 X は「それだけでは空虚であり、A あるいは非 A においてその内実を充たされるしかない」が、それと同時に、他方では「A と非 A とのそうした述語レベルでの対立とは、そもそも X という同一の観点が先立つからこそ対立として現れる」という点である（山田 2011, 173）。つまり主語は述語に依存しかつ述語に依存しない、あるいは述語は主語に依存しかつ依存しないという事態が「矛盾」だと言われている。この理屈じたいは論拠として成り立つかもしれない。しかしこうした解釈は、M. Wolff の解釈の場合と同じように、ヘーゲルが矛盾論のなかで想定している「矛盾」の事態とは適合

対立②から対立③への移行についての本稿の解釈によれば、対立③で問題となるのは、対立する諸規定が対立するかぎりでは備えていなければならない、相反する「存立形式」¹⁵⁰の対立である¹⁵¹。本稿の理解では、これら相反する存立形式を表現するのが肯定的なものと否定的なものという規定である。したがって、相反する存立形式は何らかの諸規定を対立するものとして規定する諸規定である。というのは、ある二つの規定にかんして一方が肯定的なものとして他方が否定的

しないとおもわれる。というのは、まずヘーゲルは主語と述語の規定関係を本質論のこの場面では想定しておらず、問題にしているのはもろもろの述語になりうる相關諸規定のあいだの規定関係だからである。のちにヘーゲルが日常的な相關諸規定のもとに見てとる「矛盾」においても、それらの相關諸規定同士の規定関係が問題になっていることがわかるであろう（3.4.3）。

¹⁵⁰ 「存立形式」という表現は竹島 2010 から借用している。竹島は肯定的なものと否定的なものについての矛盾の推論過程を分析するにあたって、「意味内容」についての言明と「存立形式」についての言明とを区別する。前者は「述定言明（～が…である）」に対応し、後者は「存在言明（～が存在する）」に対応する（竹島 2010, 338）。これを私の言葉で言い換えれば、或るものが〈何であるか〉が意味内容であるのに対して、或るものが〈（他のものに対して）どのように（自立的に／非自立的に）存在するか〉が存立形式である。竹島の議論は矛盾の推論過程において、「意味内容」を示すものが「存立形式」を示すものに「変質」してしまっていると指摘することで（竹島 2011, 231）、その推論過程に飛躍を認めて、ヘーゲルの矛盾が「疑似矛盾」（竹島 2011, 227）であり、それゆえ伝統的な矛盾律に違反していないと結論するものである。本稿は竹島の「存立形式」という表現から着想をえたものの、竹島がその表現をもちいて展開する議論とその結論には賛同しない。というのは、肯定的なものと否定的なものについては「存立形式」と「意味内容」が一致しているからである。つまり肯定的なものと否定的なものの意味内容とは、対立者一般（東への道のりと西への道のりや上と下や父と子など）が対立関係のなかで他方の対立項に対してとる二つの在り方すなわち存立形式のことなのである。3.3.3.2 で詳しく見るように、肯定的なものは対立者が他方の対立項に対して自立的な在り方をしていることを表現する存立形式であり、否定的なものは対立者が他方の対立項に対して非自立的な在り方をしていることを表現する存立形式である。肯定的なものと否定的なものと違って意味内容と存立形式が一致していないのは、例えば上と下のような日常的な相關諸規定である。上と下は他方に対して自立的な在り方をしようとする非自立的な在り方をしようとする、それらの意味内容が確定するわけではない。上を基準にしてその否定として下を考える場合に上が肯定的なものであり下が否定的なものとなるのであり、しかもその反対も可能である。上と下のそれぞれがどちらの存立形式でもありうるというのは、上と下の意味内容にとってそれらの存立形式が本質的ではないということである。存立形式と意味内容が一致している相關諸規定と一致していない相關諸規定はそれぞれ、3.4.3 において述べるように、前者が矛盾のもとで他方へと反転する相關諸規定に対応し後者が反転しない相關諸規定に対応する。

¹⁵¹ 三重野の解釈に近いと言えるかもしれない。三重野は対立②から対立③で対立するものがどのように捉え直されているかを次のように解釈している。「したがって、『肯定的なもの』と『否定的なもの』として対立しているのは、もはや『対立』に属する二つの項ではなく、『自己関係』と『他者との否定的関係』、つまり『非対立』と『対立』というより高次の領域であることになる」（三重野 2016, 248）。まずもって三重野もまた対立②と対立③では対立の次元が異なっていることをはっきりと述べている。そして『『肯定的なもの』と『否定的なもの』として対立しているのは』、つまり対立③で対立しているのは「対立に属する二つの項ではな」と述べている。三重野のこの指摘が意味するのは、対立③で対立しているのは対立①や対立②の二つの項（例えば、「東への一時間の道のり」と「西への一時間の道のり」と同じものではないということであろう。さらに、三重野が対立③で対立していると見なすものは、「自己関係」と「他者との否定的関係」あるいは「非対立」と「対立」である。これら「自己関係」と「他者との否定的関係」や「非対立」と「対立」は、本稿の理解では二つの相反する「存立形式」のことである。「存立形式」というタームは、後に論じるように（3.4.3.）、竹島 2011 から借用しているが、本稿では次のような意味で用いる。すなわち「存立形式」とは、ある規定が他の規定（当該の議論においてはとりわけ固有の他のもの）に対してどのように在るかという二つの存在様態、つまり〈他のものへの関係を捨象した自立的な在り方〉と〈他のものへの関係に依存した非自立的な在り方〉のことを指す。そうすると対立③は、本稿の言い方では、自立的な在り方と他のものへの関係に依存した非自立的な在り方との対立様式だということになる。対立②と関係づけて言えば、対立③で対立しているのは、対立②で対立させられる二つの項（東への一時間の道のりと西への一時間の道のり）のそれぞれが備えている互いに対する肯定的な側面（自立的な在り方）と否定的な側面（非自立的な在り方）である。ただし三重野自身は対立③を論じるにあたって M. Wolff の解釈への批判を行っているわけではない。

なものとして相対しているものでなければ、それらの規定は対立しているとは言えないからである。以下では、ヘーゲルのテキストの読解を通して対立②から対立③への移行についての本稿の解釈を示す。

まずもって対立②から対立③の移行を説明するための素材は、テキスト上にはほとんど見出せないように見える。しかし、対立②が「差異性」の性格を帯びた対立様式であることからしても、対立②から対立③への移行は「差異性」から「対立」への移行と同様の論理で理解することができるだろう。

振り返ると、「差異性」から「対立」への移行は異なるものと同等性ないし不等性という規定とが外的な関係にあるのではなく、異なるもの自身にそれらの規定が属することによって達成された（3.2.5）。対立②から対立③への移行も、対立②の対立項にとって肯定的なものや否定的なものという諸規定が無関係なのではなく、それらの項自身にこれらの規定が帰属すると捉えなければならないだろう。というのも、異なるものが同等性や不等性に対して無関係であると考えた場合に、異なるもの自身が無規定的なものでしかないとされたように、対立②の対立項が肯定的なものないし否定的なものという規定に対して無関係であるとすれば、それらの項も他の項への関係を失って無規定なものになってしまうだろうからである。

おそらく対立②から対立③への移行についての説明として唯一読みとれる箇所では、ヘーゲルは次のように言う。

しかし第三に、肯定的なものと否定的なものとはただ措定されたものであるのでも、またたんに無関係なものであるのでもない。むしろ肯定的なもの自身でも否定的なもの自身でもない一つの統一（eine Einheit, die nicht sie selbst sind）における、両者〔肯定的なものと否定的なもの〕の措定された存在または他のものへの関係は、各々〔肯定的なものと否定的なもの〕へと取り戻されている。[...] 対立したもののこの自己内反省のなかではじめて対立したものは肯定的であり、また否定的なのである。（L. II., 274; 58）

一文目では、第三段階の対立③においては、肯定的なものと否定的なものが、対立①のように「措定されたもの」にすぎないのでもなければ、対立②のように「無関係なもの」にすぎないのでもないと言われている。3.3.0 で述べたように、本来的な対立項は、対立関係の契機でありながら、それ自体で自己完結したものでなければならないという意味で、〈非自立性〉の面と〈自立性〉の面を同時に備える必要がある。ここで対立③における肯定的なものと否定的なものが、「措定されたもの」にすぎないのでも「無関係なもの」にすぎないのでもないと言われているのは、それらが〈非自立性〉の面だけを備えているのでも〈自立性〉の面だけを備えているのでもなく、両方を備えているからである。このことは続く文のなかで言われていることから読み解くことができる。

つづく「肯定的なものと否定的なもの自身ではない一つの統一」とは、対立①において「一つの媒介」または反省論的基体だったものである。対立①のもとでは、この統一のなかで肯定的な

ものと否定的なものは、ただ「措定された存在または他のものへの関係」でしかなかった。つまり肯定的なものと否定的なものは、両者にとっての共通の基盤である一つの媒介によってはじめて規定されるという意味で、両者は「措定された存在」であり「他のものへの関係」でもあった。このように一つの媒介関係に依存しているかぎりでは、肯定的なものと否定的なものの自身が自分の規定性を持っているわけではなかった。そして対立②において、肯定的なものと否定的なものが自己内反省であることが明らかになることで、一つの統一は肯定的なものと否定的なものに二重化される。対立①の両項であるとされていた肯定的なものと否定的なものは、互いへの関係を失うことで各々の規定性も失って対立②の二つの「異なる〔項〕」(L. II., 274; 58)となる。そして、肯定的なものと否定的なものという規定は「外的反省」に帰属することになる。それゆえ、対立②の二つの異なる項には肯定的なものと否定的なものという規定は帰せられておらず、それらの規定は「外的反省」によって帰せられるにすぎない。ここまでは前節の対立②までの議論で明らかにされたことである。

このように対立②では対立の二つの項から「他のものへの関係」が失われているという状況を受けて、上の引用では対立③においては「両者〔肯定的なものと否定的なもの〕の措定された存在または他のものへの関係は、各々〔肯定的なものと否定的なもの〕へと取り戻されている」と言われている。それでは肯定的なものと否定的なものは他のものへの関係をどのように取り戻したのだろうか。

ここで重要なのは、対立②における対立させられる二つの項は、そもそもそれら自身が規定されているためには、それら自身に肯定的なものと否定的なものが属しているのでなければならない、という論点である。つまり対立②の二つの対立項は、各々がそれ自身として規定されているかぎりでは、つねにすでに他方への対立関係を内在化していなければならない。対立②の例を用いれば、かりに東への一時間の道のりと西への一時間の道のりが、他方への対立関係を内在化していなければ、それはたんなる道のり一般でしかないだろう。というのは東への一時間の道のりは、西への道のり一時間の道のりの否定であることによって、それ自身として規定されるのであり、その逆もまた然りだからである。このとき、対立しあう項は、一方が肯定的なものであれば、他方は否定的なものとして互いに相対することになる。もちろん対立②の議論を思い起こせば、対立しあう項（東への一時間の道のりと西への一時間の道のり）自身は、肯定的なものでも否定的なものでもどちらでもありうる。例えば〈東への一時間の道のりは西への一時間の道のりでないことによってそれ自身として規定される〉という場合には、東への一時間の道のりはまずもって前提される肯定的なものとして在り、西への一時間の道のりは東への一時間の道のりへの否定的な関係においてのみ在る否定的なものとして在る。しかしいずれにせよ、対立しあう項が対立しあうかぎりでは、各々自身に、肯定的なものと否定的なものという規定が備わる。

このとき重要なことは、対立②の対立させられる二つの項の一方が肯定的なものとされ、他方が否定的なものとされることによって、それら二つの項が対立しあうのだとすれば、そのときに実際に対立しているのは肯定的なものと否定的なものという存立形式だということである。つまり、東への一時間の道のりと西への一時間の道のりのうちのどちらが肯定的なものとして、ま

たどちらが否定的なものとして対立しあうにしても、いずれにせよ対立しあうのは、各々が他方に対して自立的に在ることと非自立的に在るという二つの存立形式である。本稿の理解では対立③は、この肯定的なものと否定的なものという二つの存立形式そのものの対立である。二つの存立形式そのものの対立と言う場合に意図しているのは、この対立はそれらの存立形式を帰される対立物一般の対立ではないということである。「対立」という関係様式は存立形式に関して言えば、肯定的なものと否定的なものしかない。対立しあうものは観点の違いによってそれらが交替することはあっても（対立②）、一方が肯定的なものであれば他方は否定的なものであってそれ以外は在りえない。このように肯定的なものと否定的なものは対立のもとで各々が各々の他のものに対して固有の他のものである。つまり、肯定的なものと否定的なものはつねにすでに他方の規定を内在化している。私の理解では、ヘーゲルは「両者〔肯定的なものと否定的なもの〕の措定された存在または他のものへの関係は、各々〔肯定的なものと否定的なもの〕へと取り戻されている」と表現しているのだとおもわれる。つまり肯定的なものと否定的なものは、対立①のように「一つの媒介」に他のものへの関係を負っているわけでも、対立②のように「外的反省」に負っているわけでもない。対立③において対立項が、肯定的なものと否定的なものという二つの存立形式そのものだということが明らかになることによって、肯定的なものと否定的なものは、各々自身において他のものへの関係を取り戻し内在化したのである。

ただここで注意すべきは、肯定的なものと否定的なものが各々の他のものへの関係を各々のもとに取り戻している、ということである。このことは肯定的なものと否定的なものが互いに対する自立性を持つことを意味する。それゆえ両者の統一的媒介（反省）そのものが回復されているわけではない。実際ヘーゲルは次のように言う。一方で、「肯定的なものは、肯定的なものという規定性がそのなかにあるところの他のものへの関係を、自分自身において持ち」、他方で「否定的なものは、[...] それによって自分が否定的であるところの規定性を、同様に自分自身のなかに持っている」(L. II., 274; 58)。つまり、肯定的なものと否定的なものの各々が持っている他のものへの関係はまだ同じ一つの統一的媒介を成すことは明らかにされてはいない。このように肯定的なものと否定的なものは、自分がそれ自身として規定されているために必要な他のものへの関係をつねにすでに自分のなかに持っているので、自己完結的でもある。ヘーゲルははっきりと次のように言う。「こうして各々〔肯定的なものと否定的なもの〕は、自立的で自分だけで存在する (für sich seiende) 自己との統一である」(L. II., 274; 58)。つまり、肯定的なものと否定的なものは各々の他のものへの関係を自分のなかに取り戻しているがゆえに、各々は自己に閉じて両者は分離している¹⁵²。

¹⁵² このような自立性は本稿が呼ぶところの〈本質論的な自立性〉である。本質論的な自立性については 2.0 を参照。また、こうした他方への関係を内在化しているがゆえに自分だけで存立するという意味での自立性は、モナドの無窓性の論拠と構造的に同じである（同様のことは加藤 2018, 400 でも指摘されている）。モナドは「宇宙を絶え間なく映す生きた鏡」(Leibniz 2014, 133) であると言われるように、モナドは他のものへの関係を内在化している。この内在化のゆえにモナドは、それ自身であるために他のモナドを必要とせず、それゆえ「モナドに窓はない」(Leibniz 2014, 113)。ただし、モナドが内在化しているのは宇宙すなわち他のもの全般への関係だが、ヘーゲルの言う対立項が内在化しているのは固有の他のものへの関係である。

本章の冒頭(3.3.0)で、肯定的なものと否定的なものは、それぞれがさしあたり意味するところは、前者が〈自立性〉であり、後者が〈非自立性〉であるが、さらに両者そのものの互いに対する在り方に目を向けると、各々は他方への関係を内在化した自立的また実質的な規定であるという意味で、各々は他方に対して〈自立性〉の面と〈非自立性〉の面を持つことを述べた。これまでの対立の諸形式を振り返ると、対立①では二つの対立項は「一つの媒介」によってたんに措定されただけの存在であった。それゆえ対立①の二つの対立項は一つの媒介に依存した非自立的な項でしかなかった。次の対立②では、対立項はそれら自身で自立的なものでしかなく互いへの関係を欠いている。したがって対立②の対立項は〈自立性〉を獲得した代わりに、〈非自立性〉つまり他方への関係を失ってしまう。これらに対して、対立③の肯定的なものと否定的なものは、他方の規定への関係を内在化して自立した諸規定である。したがって対立③においてようやく、肯定的なものと否定的なものは〈自立性〉と〈非自立性〉の二つの側面を同時に備えることになる。このことが意味するのは、肯定的なものと否定的なものは各々自身において各々であるところのものだということである。つまり、対立③の肯定的なものと否定的なものは確固とした規定として確立しており、対立②の対立項とは違って、もはや「交換不可能」(Iber 1990, 413; vgl. 寺沢 1983, 321、訳注(69))なものである。

以上のように、対立②から対立③への移行を解釈した。ここで再度強調しておきたいことは次の二点である。第一に、対立③は対立①や②とは次元の異なる対立であること、より詳しく言えば、対立③とは対立②の対立項が対立項として備えているはずの肯定的なもの(自立性)と否定的なもの(非自立性)という二つの存立形式の対立だということである。第二に、対立③の肯定的なものと否定的なものが本質論的な自立性として各々自己完結的であり、それゆえ分離しているということである。次節では、第一点目で述べた対立③の対立項である肯定的なものと否定的なものが、存立形式であるという点を、ヘーゲルによる両者の特徴づけからはっきりさせる。

3.3.3.2 相反する存立形式としての肯定的なものと否定的なもの

前節では、対立③は対立項が他方の項に対してとる二つの相反する存立形式の対立であり、これらの存立形式とは肯定的なものと否定的なものであるということ述べた。本節ではヘーゲルが、肯定的なものと否定的なものをそれぞれ「対立していないもの」と「対立したもの」として特徴づけを確認する。ここで示したいのは、肯定的なものと否定的なものが、さしあたり意味するところではそれぞれ〈自立性〉と〈非自立性〉を意味するが、それとともに各々は各々の他方の意味も持つという点である。

まず「肯定的なもの」の特徴づけから見ていく。ヘーゲルは「肯定的なもの」を「対立していないもの(das Nichtentgegengesetzte)」としての「対立自身の項」と言う(L. II., 274; 58)。一方で肯定的なものが「対立していないもの」と呼ばれるのは、肯定的なものが対立関係のなかで前提となるものだからである。この前提としての肯定的なものに対して、そうでない方という仕方では否定的なものが規定される。前提とはそれ自体で存立するものである。したがって肯定的なものの「対立していないもの」という性格は〈自立性〉を意味する。他方で肯定的なものが「対立自

身の項」であるのは、肯定的なものは否定的なものとの対立関係のなかにあるからである。

先に死刑制度の存廃についての議論の例で示したように、死刑制度をとっている共同体において死刑の存廃について議論される場合、存置派は前提あるいは実定的なものとして肯定派となる。ただし肯定派と言えども否定派があつてはじめて肯定派という一つの立場として規定されるのだから、否定派との対立関係のなかで一つの対立項である。この点では肯定的なものは「対立自身の項」である。つまり肯定的なものが第一義的に表現するのは「対立していないもの」すなわち自立性であるが、他方で「対立自身の項」として、あくまで否定的なものとの関係のなかでのみ規定されているという点で非自立的である。

次に否定的なものの特徴づけを見ていく。否定的なものは「対立したもの」と言われるが、ただし「肯定的なものに対して自分だけで存立する対立したもの」だとされる (L. II., 275; 59)。一方で、否定的なものが「対立したもの」と呼ばれるのは、否定的なものが対立関係のなかで前提（肯定的なもの）でない方だからである。このように「対立したもの」が肯定的なものに対する否定的な関係によつてはじめてそれ自身として規定されるかぎり、否定的なものの「対立したもの」という性格は〈非自立性〉を意味する。他方で、否定的なものが「肯定的なものに対して自分だけで存立する対立したもの」とも呼ばれるのは、否定的なものがそれ自身、実質的な規定として肯定的なものを排斥するからである。ヘーゲルはこのことを次のように言う。「肯定的なものへの否定的なものの否定的な関係は [...], 肯定的なものを自己から排斥することである」 (L. II., 275; 59)。たしかに、否定的なものという規定は肯定的なものへの「否定的な関係」にアクセントがある。しかし否定的なものが肯定的なものに否定的に関係することは、〈否定的なものは肯定的なものでない〉という仕方で、否定的なものが肯定的なものと異なる一つの実質的な規定であることを意味する¹⁵³。肯定的なものが対立しないものとして、つまり否定的なものへの関係を捨象して自立したもの（対立していないもの）として「対立の項」 (L. II., 274; 58) であったのに対して、否定的なものは明示的に自分と対立するもの（肯定的なもの）へと否定的に関係したものである。実際かき否定的なものが肯定的なものに対抗する実質的な規定でないとするれば、肯定的なものは自分が自分であるために必要な対立項を欠くので肯定的なものとして成り立つことができないだろう。先の死刑制度の存廃についての議論の例で言えば、否定派は肯定派への反対意見として実質的な内容を成している。

したがって対立③は、肯定的なものが自立性を表わし、否定的なものが非自立性を表わし、しかもこれらがともに実質的な規定として互いを排斥しあうという関係のことである。肯定的なものも否定的なものも一つの実質的な規定であるので、各々の否定はたんなる欠如を意味しない。まず対立③は肯定的なものと否定的なものの二項対立であり、第三項は成り立たない。つまり非肯定的なものは否定的なものを意味し、非否定的なものは肯定的なものを意味する。したがって、或るものが〈肯定的なものである〉場合、この或るものは〈否定的なものでない〉のであ

¹⁵³ 否定的なものがたんなる「欠如」ではなく、肯定的なものに対立する一つの実質的な規定であることについては、M. Wolff 1981, 115-116; 138 頁や Iber 1990, 382 を参照。

り、他方で或るものが〈否定的なものである〉場合、この或るものは〈肯定的なものでない〉。ここには、本章の冒頭 (3.3.0) で示した $x = \text{非 } y$ 、 $y = \text{非 } x$ という関係が成り立っている。したがって、〈肯定的なものでないこと〉や〈否定的なものでないこと〉は、たんなる欠如を意味するのではなく他方の規定の存立を意味する¹⁵⁴。

前節の議論も含めて、これまで示された肯定的なものと否定的なものについてのヘーゲルによる特徴づけから、次の三点を再確認しておく。第一に、肯定的なものは第一義的には自立性という存立形式を意味し、否定的なものは第一義的には他のものへの関係性すなわち非自立性という存立形式を意味する¹⁵⁵。第二に、肯定的なものと否定的なもの各々が自立的であるということは、自立性の面（肯定的なもの）と非自立性の面（否定的なもの）が分離していることを意味する。第三に、肯定的なものと否定的なものとの対立は二項対立であり、一方の規定の否定は他方の規定の存立を意味する。

ところで対立と矛盾を段階的に区別しない解釈（例えば海老澤 2002, 253）もあるが、私はそのような解釈をとらない。上で述べたように、対立の局面では、対立項はあくまで、他方への関係を内在化しているがゆえに他方から自立したままである。対立項が実際には自立的でありかつ非自立的であるという二面性をもつことは矛盾節で顕在化する。そのため本稿は両者を段階的に区別する。つまり対立の段階では肯定的なものと否定的なものはあくまで自立性を保っているのに対して、矛盾の段階では各々の自立性は最終的に他方への相互関係のなかに位置づけなおされる¹⁵⁶。たしかに両段階の違いは対立の段階において含意されていることが、矛盾の段階において顕在化するというただそれだけのことでしかない。しかしヘーゲル論理学のあらゆる

¹⁵⁴ 「矛盾」節では〈肯定的なものは否定的なものである〉こと、また〈否定的なものは肯定的なものである〉ことが明らかにされる。非肯定的なものが否定的なものを意味し、非否定的なものが肯定的なものを意味するかぎり、前者は〈肯定的なものは肯定的なものでない〉と言い変えることができ、後者は〈否定的なものは否定的なものでない〉と言い換えることができる。したがって「矛盾」節では、〈p でありかつ p でない〉という厳密な意味での矛盾が成り立つことになる。

¹⁵⁵ したがって Longuenesse が次のように言うことは正しい。つまり「肯定的なものは対象の自己自立性 (self-subsistence) である一方で、否定的なものは、この自立性を構成する本質のプロセスの暴露によって、たんなる仮象としてこの自立性を暴露することである」(Longuenesse 2007, 66-67)。Longuenesse が「本質のプロセス」と呼ぶものは、規定が成立する際の関係のプロセスのことである。

¹⁵⁶ Wirsing の言い方を借りれば、「矛盾とは、各々の区別されたもの〔対立項〕に他のもの〔他方の項〕を包含することとともに排斥することともまた帰属しているような対立の“もまた関係 (Sowohl-als-auch-Verhältnis)”を意識することである」(Wirsing 2014, 162)。ここで言われている「包含」とは、本稿で言う〈非自立性〉であり、「排斥」とは〈自立性〉のことである。つまり各々の対立項は包含（非自立性）と排斥（自立性）とを“もまた関係”において同時にもっているが、このことは「矛盾」のなかではじめて顕在化するということを Wirsing は「意識する」と述べている。ただし Wirsing はさらに、「正確にとらえるならば、矛盾はそうすると差異性と対立につづく新しい段階ではない」(Wirsing 2014, 162) と言う。とはいえ、「むしろ矛盾は対立のある種のメタ次元、つまり対立のなかで一つの関係へともたらされている自己矛盾する諸関係の（自己）意識である」(Wirsing 2014, 162) と言う。Wirsing は「意識すること」というように自己意識の働きを見てとるような解釈を示しているものの、同じことを「顕在化」というよりニュートラルな表現に置き換えるならば、本稿も Wirsing と同じ解釈である。Wirsing は、対立から矛盾への移行において「メタ次元」になることを、「新しい段階」とは解釈していないようだが、本稿ではこのことは「新しい段階」だと理解する。本文でも述べているように、『大論理学』における諸規定の導出が、基本的には先行する規定に含意されていることを明示化することによって行われるのだとすれば、『大論理学』における後続の段階は先行する段階のいわば「メタ次元」である。それゆえメタ次元を「新しい段階」だと呼ばないのだとすると、ヘーゲル論理学のすべての段階を「新しい段階」と呼ぶことができなくなるだろう。

段階は後続する段階は先行する段階において含意されているものの顕在化ということになっている。それゆえ、対立と矛盾の間に違いを認めないとするならば、その他のあらゆる段階においても違いを認めないということになる。

これまでの対立①や対立②の対立項と対立③の対立項とが異なるのは、対立③の肯定的なものと否定的なものは他のものに対する各々の自身の排斥作用にもとづいて各々自身であるという点である。それゆえ対立③の肯定的なものと否定的なものは各々自身として規定されているために、対立①のように反省論的基体を必要とするのでも、対立②のように外的反省を必要とするのでもない。それゆえ M. Wolff が指摘するように、対立③における肯定的なものと否定的なものは、「第三の基体への関係に依存していない」(M. Wolff 1981, 149; 179 頁; また Iber 1990, 422 も参照)。肯定的なものと否定的なものは自分以外のものにはならず、各々の排斥作用にもとづいて各々自身であるので、各々は自己完結的であり「互いに対して無関係」(L. II., 279; 64) な規定である。したがって対立①において成立していた統一的反省(「一つの媒介」)は、対立③の肯定的なものと否定的なものにおいても両者の分離が存続するかぎりでは失われたままである¹⁵⁷。

ここで対立③と「規定する反省」との関係を確認して本章を閉じる。いま見たように、肯定的なものと否定的なものの自立性によって両者の統一的反省が失われるという事態に、「規定する反省」における自立的な反省諸規定の成立と、それにとまなう「本質の自己自身との同等性」(L. II., 257; 34) の喪失という事態を重ね合わせることができる¹⁵⁸。Iber もまたそのように解釈している。すなわち、「第二段階の対立〔対立③〕が記述する論理的な状況とは、本質の統一がそのなかで『失われ』ている否定ないし規定性の支配が、これまでで最も先鋭的な形式において登場する〔そういった論理的状況である〕」(Iber 1990, 445)。本稿では、「措定する反省」の統一的反省が「外的反省」への移行のなかで分裂し、そのまま「規定する反省」でも回復されないという解釈をとった(2.3.5)。対立節でも同様に、対立②で二重化された統一的反省(「一つの媒介」)は、なお対立③でも回復されないままである。ヘーゲルは実際、根拠章の冒頭で反省諸規定章を

¹⁵⁷ 肯定的なものと否定的なものの各々が自己完結的であり互いに無関係であるという事態は、「規定する反省」において説明したように(2.3.5)、「悟性」という思考様式に対応する。ヘーゲルによれば悟性は「区別されたものども〔相關諸規定〕を自立的なものとし見なすとともに、それらの区別されたものどもの相対性(Relativität)を措定しもする」(Enz. §114 Anm.)。悟性にとって相關諸規定はあくまで対立した別々の規定であるが、しかしそれらが相關する規定である以上はそれらの他方への相対性も主張する必要がある。例えば原因と結果という相關諸規定はそれらの区別だけでなく、一方がなければ他方がないということも言えなければならない。とはいえ悟性は相關諸規定のこうした自立性の面と非自立性(相対性)の面を「もまた」によって、ただ「並列的または継起的に結びつける」だけである(Enz. §114 Anm.)。つまり悟性は「これらの思想〔自立性と相対性〕を結合することも、それらの思想を概念に統一することもない」(Enz. §114 Anm.)。自立性と非自立性を「概念に統一する」とは、これらの一方から他方の相互的な導出を把握することである。しかし自立性から非自立性を導出し、また非自立性から自立性を導出することは矛盾である。それゆえ矛盾を許容できない「悟性」は、相關諸規定の自立性と非自立性を相關諸規定が成り立つための二つの前提であるかのようにして「並列的に」結びつけるか、それとも一方を主張する場合に他方を後景化させるようにして「継起的に」結びつけるかのいずれかしができない。このように悟性が自立性と非自立性の相互連関を把握せずに、あくまで両者の分離にとどまるという事態は、対立③において肯定的なものと否定的なものが互いに無関係のままにとどまるという事態に対応する。つまり、対立③の導出は概念の展開にもとづいた悟性的な思考の導出とも言えるのである。

¹⁵⁸ 「規定する反省」の当該箇所では「本質の自己自身との同等性は、支配的なものである否定〔反省規定〕へと消え去っている」(L. II., 257; 34) と言われていた(2.3.4.)。

振り返りながら次のように言う。「肯定的なものと否定的なものは本質的な規定を成す。本質は自分の否定としてのこの本質的な規定へと消え去っている」(L. II., 291; 80)。この本質(統一的反省)が回復されるのは、「矛盾」の積極的な結果である「根拠」が明らかになることによってである¹⁵⁹。

3.4 第五段階(矛盾)¹⁶⁰

3.4.1 ヘーゲル矛盾論の議論背景

ヘーゲルの矛盾論は反省論の文脈から切り離されてそれ単独で扱われることが多いほど議論含みの箇所である。そこで矛盾節の注釈に入る前にまずはヘーゲル矛盾論の議論背景と、本稿がヘーゲル矛盾論を解釈するうえでとる方向性を示しておく。

一般に「矛盾」は回避されるべき事態であるとされる¹⁶¹。しかしヘーゲルは自分の論理展開のなかに「矛盾」という段階を積極的に取り入れている。実際ヘーゲルは自らの『論理学』の「方法」について議論する「絶対的理念」章で、「矛盾を思考することは概念の本質的な契機である」(L. III., 246; 563)と言う¹⁶²。ここからはヘーゲル論理学特有の〈概念の自己運動〉には、「矛盾」

¹⁵⁹ 同様のことを Iber も述べている。Iber によれば、「根拠というカテゴリーがうち立てられることによって、[...] 本質の統一〔本稿で言う統一的反省〕は、自立的な反省諸規定の差異ないし否定性へと失われている状態から回復されている」(Iber 1990, 500)。また K. J. Schmidt も、「規定する反省」で本質の自己同等性が失われる点(K. J. Schmidt 1997, 74-75)、そしてこの点が対立のもとで繰り返されているという点(K. J. Schmidt 1997, 75)を指摘したうえで、さらに「本質は自己排斥によって引き起こされた自分自身のこの喪失を根拠としてはじめて補うことができる」(K. J. Schmidt 1997, 76)と述べている。

¹⁶⁰ 本章の議論は堀永 2020 で論文化したものである。

¹⁶¹ 矛盾が一般に回避されるべきだとされるのは日常的理解からすれば、例えば「本論文はヘーゲル反省論についての研究である」という命題と「本論文はヘーゲル反省論についての研究でない」という否定命題の両方をともに主張する場合に、「このように矛盾することを平気で言う人は信用されないであろう」(山岡 2001, 15) からである。しかし例えばもし嘘つきのパラドックスが論理的には正しいとして、誰かが何の論拠もなくこのパラドックスを否定したらどうであろうか。むしろそのような人のほうが信用されないだろう。そこで矛盾は二つの種類に分けることができるようにおもわれる。つまり先の「本論文はヘーゲル反省論についての研究である」という命題と「本論文はヘーゲル反省論についての研究でない」という否定命題のような矛盾の場合のように、二つの命題の間に論理的な導出関係がない矛盾(こうした矛盾を仮に〈不条理な矛盾〉と呼ぶ)と、嘘つきのパラドックスのように肯定命題から否定命題が、また否定命題から肯定命題が導出されるという論理的な導出関係がある矛盾(こうした矛盾を仮に〈合理的な矛盾〉と呼ぶ)の二つである。たしかに前者の矛盾を否定することは妥当だとされるだろうが、後者の矛盾を何の論拠もなく否定する者はむしろ信用されないだろう(もちろん例えばラッセルのように、この論証が成立しないことを示すことによって嘘つきのパラドックスを解消しようという試みもある。ただしその場合にもそのことを主張する論拠を必要とする。この点については山岡 2001, 36-37 を参照)。したがって矛盾することを言うひとは必ずしも信用されないわけではない。上記のような矛盾回避の直観的な理由とは違って、矛盾が回避されるべき理由としてより重要なのは妥当な推論からなる「矛盾はすべてを含意する」(山岡 2001, 122-124)という原理である(この原理は「爆発」とも呼ばれる)。この原理にしたがえば、あらゆる矛盾は真偽や内容にかかわらずあらゆる命題を導出することになってしまう。そのため矛盾は回避されるべきだとされる。ところで、本稿はヘーゲルの「矛盾」を先の合理的な矛盾の一つとして擁護する。したがって本稿は矛盾回避の直観的な理由は退ける。それでもやはり本稿はある種の矛盾を許容するかぎりでは、「矛盾はすべてを含意する」という原理に対処せざるをえない。この問題に対する私なりの応答は本文のちに行う。

¹⁶² またヘーゲルは『エンツュクロペディ』の理念章のなかで次のように述べている。すなわちヘーゲル論理学が示すのは、「たんに主観的であるとされるにすぎない主観的なものや、たんに有限であるとされるにすぎない有限なもの、たんに無限であるとされるにすぎない無限なものなどが、何ら真理をもっておらず

という契機が埋め込まれているということである。そのため、ヘーゲルの「弁証法」や矛盾論は伝統的な（無）矛盾律を遵守する古典論理学（形式論理学）から批判されてきた。例えば、Hösle は、ポパーらによる代表的な批判を二つ紹介している（Hösle 1987, 156-157）。まず (i) 矛盾を許容する理論は別の理論の矛盾を批判することができないという批判、Hösle の用語で言い換えると「論証論的矛盾律」（Hösle 1987, 158）を否定しているという批判である。次に (ii) 矛盾律の否定からはあらゆる任意の命題が導き出されるという、いわゆる「爆発」の問題である。これらの批判は、かりにヘーゲルの矛盾論を整合的に説明できたとしても答えなければならない問題であるため、以下でこれらに対して本稿の見解を簡単に述べておく。

まず (i) の批判に対しては、本稿は Hösle に賛同して、ヘーゲルは論証論的矛盾律を否定してないと理解する（Hösle 1987, 161）。本稿はヘーゲルの矛盾がまさに論証可能であることを示すだろう（3.4.2）。少なくともヘーゲル自身が肯定的なものと否定的なものの矛盾を論証しようとしているかぎり、ヘーゲルに論証論的矛盾律に違反しようという意図はないだろう¹⁶³。

次に (ii) の批判に対しては、そもそもヘーゲル研究のなかで問題になることすら少ない¹⁶⁴。本稿の見解は、ヘーゲル論理学においては「爆発」のトリガーが起動しないというものである。まず爆発が生じるきっかけは主に選言導入とそこから展開される選言三段論法にある¹⁶⁵。ここで重要なのは、選言導入の際に問題になるのは、選言の真理条件と選言肢の真理値であって、選言肢相互の内容的な関係は問題にならない、ということである。それゆえ例えば『雪は白い』

自己に矛盾し、そして自分の反対のものへと移行し、このことによってこの移行することと、二つの項がそのなかで止揚されたものとしてつまり映現することない契機としてあるところの統一とが、それらの項の真理として明らかにされる」（Enz. §214 Anm.）ということである。つまり、ヘーゲル論理学は単純化してしまえば、自立的だとされるものがそれ自身で自己矛盾に陥り、その反対のものへと移行するなかで非自立的なものであることが明らかにされ、非自立的なものを契機とする全体的な媒介である統一が真理として明らかになるというのである。それゆえ、ヘーゲル論理学の論述のプロセスにとって「矛盾」という契機が不可欠となる。

¹⁶³ Schick もまた『歴史哲学』におけるヘーゲルによる記述を挙げながら「ヘーゲルがなんとしても不整合性を避けようと努めている」（Schick 2010, 301）と述べている。また、例えば嘘つきのパラドックスのように、妥当な論証の帰結として矛盾が出てくるという場合もある（山岡 2001, 25-26）。この種の矛盾の場合は、この矛盾の論証が妥当であるとするならば、その論証から帰結する矛盾を拒否することのほうが不条理であろう。ヘーゲルの言う「矛盾」もまた本稿からすれば、妥当な論証から整合的な仕方でも導かれた矛盾である。

¹⁶⁴ 数少ない応答のなかで、例えば加藤尚武は次のように応答している。「ヘーゲル論理学の世界は、公理系ではなく、日常言語の世界だから、演算として記号を動かすことはできない。演算のスイッチがはいらないから、「暴発」〔爆発〕など起こるはずがない」（加藤 2009, 66）と。ここで加藤が想定しているのは、「爆発」が生じるのは二値論理だけであってヘーゲル論理学は「どちらでもない」や「どちらでもある」の存在を認める日常言語を対象にしているということだろう（加藤 2009, 66）。本稿はこのように二値論理と多値論理の違いによってヘーゲルの「矛盾」を「爆発」から救い出すのではなく、形式論理学とヘーゲル論理学の「内容」についての扱い方の違いを考慮することによって、ヘーゲルの「矛盾」を「爆発」から救い出したい。そもそもヘーゲル論理学を「日常言語の世界」として理解する加藤の解釈には同意できない。本稿でも扱ってきた「本質」や「仮象」「反省」そしてそれぞれの反省諸規定を見ても分かるように、ヘーゲルは自らの論理学できわめて抽象的な思考諸規定を扱っている。もしこのようなヘーゲル論理学が「日常言語の世界」なのだとするならば、相応の論証が求められるが、加藤は断言するだけでそれを行っていない。おそらく加藤のそうした主張はヘーゲル論理学が厳密な論理学ではないということの言い換えでしかない。実際、加藤の当該論文の主眼はヘーゲルの「矛盾」が厳密には「矛盾」とは言えないことを暴露することにある。それに対して本稿はヘーゲルの「矛盾」が厳密な「矛盾」であることを示す（3.4.2）。

¹⁶⁵ 爆発の論理については、Engelhard 2012, 221, Anm. 9 を参照。

Ⅴ『三角形は二辺からなる』という内容的に関係のない選言が可能になる。このように選言導入によって内容的に無関係なあらゆる命題を導入できるからこそ、あらゆる任意の命題を導き出す「爆発」が生じる。これに対して、本稿が示すように、ヘーゲルの対立や矛盾は内容的に互いに規定しあう諸規定の間に成り立つ。さらに本質論の次にくる概念論における判断論の選言判断でも選言肢は「主語の普遍的領域全体」(L. III., 80; 339)を成すものとして内容的に関係する。ここで重要なのは、爆発の際にもちいられる選言が「非排斥的選言」であるのに対して、ヘーゲルが問題にする選言は「排斥的選言」であるということではない。そうではなく、選言を構成する際に、選言肢の間に内容的な関係があることに主眼を置く(ヘーゲル論理学)か、その内容的な関係を問題にせず真理値のみを問題にする(形式論理学)かという違いが重要なのである。爆発が引き起こされるのは、後者の場合のみである。ヘーゲル論理学には形式論理学的な選言導入は妥当せず、それゆえヘーゲルの矛盾は爆発を引き起こさない、と本稿は理解する。このことは私の理解では、ヘーゲル論理学のプロジェクトと形式論理学のプロジェクトとの違いにある。本稿全体の見立てにもかかわるが、私はヘーゲル論理学全体のプロジェクトを、〈或るものが規定されて在るときに、その規定された在り方の基礎的な諸形式を体系的に導出すること〉と理解している¹⁶⁶。これまでの反省諸規定章の議論でも確認したように、形式論理学でも取り上げられる「同一性」や「対立」といった諸規定をヘーゲルが扱う際につねに念頭にあるのは、それらが或るものをどのような仕方で規定するのか、ということである。そのため以前述べたように(3.2.5)、ヘーゲルが想定する排中律においても、「精神は甘いか甘くないかのいずれかである」といった或るものをまったく規定しないようなものは「くだらないもの」として退けられている(vgl. L. II., 285; 73-74)。したがって、選言の真理条件と選言肢の真理値のみに由来し、選言肢同士の規定関係をまったく考慮しない選言導入は、形式論理学が扱う対象とはなっても、ヘーゲル論理学が扱う対象とはならない。

以上でヘーゲルの「矛盾」概念に対する外からの批判に応答した。しかしヘーゲル研究のなかでも、例えばヘーゲルの「矛盾」を「疑似矛盾」だとする見解(Wieland 1973, 398; 竹島 2011, 227)もあれば、厳密な「矛盾」と認める立場もある(以下ではとくに断わりがないかぎり「矛盾」という語でヘーゲルの矛盾を指す)。その際、最も問題となるのはヘーゲル矛盾論が伝統的な無矛盾律に抵触するのかどうかという点である。Engelhard はヘーゲル矛盾論の従来の解釈を以下のように三つに大別する(Engelhard 2012, 224)¹⁶⁷。第一の解釈は、ヘーゲルが「真の矛盾は存在する」と主張していると理解する。この解釈は例えば「あらゆる事物は自己自身において矛盾するものである」(L. II., 286; 74)という矛盾節の注3の記述などからしてもヘーゲル自身のテク

¹⁶⁶ Nuzzo は、本稿とは違って認識論的な見方をとっているものの、ヘーゲル論理学が問題にするのを、形式的な論理的妥当性ではなく、「思考の対象関係を含意するかぎりでの認識の真理」(Nuzzo 2014, 262)として理解し、ヘーゲル論理学と形式論理学とをそのプロジェクトに関して区別している。

¹⁶⁷ Engelhard はこれら三つの解釈のそれぞれに代表的な解釈者を挙げているが、本稿では割愛する。ところで Engelhard 自身は、Graham Priest に代表される現代論理学における矛盾許容論を援用しながら、ヘーゲル矛盾論の可能性を示そうとする。このようにヘーゲルの矛盾論と真矛盾主義(dialetheism)とを結び付ける解釈への批判は Bordinon 2017 を参照。Bordinon の論点は、真矛盾主義の「真理」概念とヘーゲル論理学の「真理」概念との違いにあるとされる。ヘーゲルの場合、真矛盾主義の扱う「真理」概念と違って、「発展的な真理概念」(Bordinon 2017, 199)だとされる。

ストに即している。なぜならそれらの記述からすれば、矛盾はたんなる思考上の誤りではなく現にある事物において成立しているとされるからである。ただしこの解釈はそのままでは一般的には受け入れがたいものであり、正当化するための説得的な論拠を必要とする。第二の解釈は、矛盾は「悟性的思考」のもとにのみ現われるのであって「理性的思考」のもとには現われないと理解する。また第三の解釈は、ヘーゲルは矛盾の「客観性」まで主張しておらず、矛盾は有限な思考のもとに「見かけ上」現われるだけであり最終的に解消されると理解する。つまり第二・第三の解釈は、矛盾を最終的には否定されるべき下位の思考形態のもとにのみ認めることで形式論理学との折り合いをつけようとする。

たしかに第二・第三の解釈が主張するとおり「矛盾は自らを解消する」(L. II., 280; 67) とヘーゲル自身も述べている。また、矛盾が究極のものではなく解消されるという記述は『エンツュクロペディ』の補遺にも見られる¹⁶⁸。しかし矛盾が解消されるからといって形式論理学に抵触しないことにはならない。というのは矛盾が解消するにせよ、Iber が言うように、ヘーゲルは体系のなかに「矛盾を積極的に取り入れている」(Iber 1990, 449) からである¹⁶⁹。かりに形式論理学に抵触しない体系を作るのであれば、矛盾一般は体系から排除されなければならない。したがって第二・三の解釈はヘーゲル矛盾論を形式論理学の原則に抵触しないことをヘーゲル自身の議論にもとづいて示すことはできていない。また 3.4.4 で引用するように、ヘーゲル自身が「この自己自身に矛盾するものはただちに自分の根拠としての本質のなかにありつづける」(L. II., 282; 69) と述べて、矛盾が解消した積極的な帰結としての「根拠」のもとでも、「自己自身に矛盾するもの」が残っていることを明示的に述べている。

本稿は敢えて言えば第一の解釈をとる。ただし、ヘーゲルはあらゆる矛盾を許容するわけではないと限定する。つまりヘーゲルが認めるのはある特有の「矛盾」である。この特有性は次の二点に答えることで明らかになる。つまり、(一) ヘーゲルの矛盾はどのような条件で成立しているのか、(二) その矛盾は何についての矛盾なのか、これら二点である。ヘーゲル矛盾論を論じるにあたっての本章の課題は、上記の二点に答えることでヘーゲルの矛盾が妥当する場面を画

¹⁶⁸ Enz §119 Z. 2 を参照。また Hösle もこの点を強調する (Hösle 1987, 164)。

¹⁶⁹ Iber はある体系のなかで「矛盾」が排斥される仕方には二つあると言う。一つは「矛盾が完全に無視されることができ、それゆえ矛盾はその体系のなかにはそもそも現われえない」(Iber 1990, 450) というような場合である。この場合、体系のなかに矛盾が一時的にでも位置を占めるようなことは許されない。こうした矛盾排斥の仕方をする体系の例としては「分析哲学」(Iber 1990, 450) があげられている。いま一つの排斥の仕方は次のようなものである。つまりその場合、「矛盾は体系形成の機能としてたしかに体系の構成条件の一つではあることができるが、ただただ、矛盾の統合がもつばら、矛盾がその体系のなかで排斥されている必要があるというようにして遂行されるというようにである。すなわち矛盾の否定的な統合である」(Iber 1990, 450)。つまりこの場合、体系形成の過程のなかで矛盾が登場してはくるが、しかしその矛盾は最終的には否定されることが目指される。こうした矛盾排斥の仕方をする体系の例としては「フィヒテの『知識学』」(Iber 1990, 450) があげられる。後者のフィヒテ的な矛盾の扱い方は、一見するとヘーゲルとも近いように見える。実際、Engelhard が整理する第二・第三の解釈は高次の次元で矛盾が解消されると理解する点で、フィヒテ的な矛盾の扱い方に近いものをヘーゲルに見てとっていることになる。しかし Iber が言うように、「根拠のうちへと没落したものとしての矛盾は、矛盾の『解消』が取りざたされる場合によく考えられがちであるような仕方では決して消滅しない」(Iber 1990, 493)。実際、ヘーゲルは「対立と対立の矛盾はそれゆえ根拠のなかで止揚されているとともに維持されてもいる」(L. II., 282; 69) と明記している。このことからして第二・第三の解釈が期待するような仕方での形式論理学との折り合いは、ヘーゲルの「矛盾」には望めない。

定してヘーゲル矛盾論を理解可能なものにする、さらにこの矛盾論がどのような役割をもつのかを示すことである。

そこで以下では、まず「矛盾」の論証過程を示す(3.4.2)。次にヘーゲルが「矛盾」をどこに見ているのかを論証する(3.4.3)。最後に、「矛盾」を経ることによってどのように媒介の論理は完結するのか(3.4.4)を、ヘーゲルのテキストに即して明らかにしていく。

3.4.2 肯定的なものと否定的なものの矛盾

本節では、肯定的なものと否定的なものが矛盾に至るまでの論証過程をヘーゲルのテキストに即して明らかにする。

まず肯定的なものから見ていく。肯定的なものは「自己同等性へと反省したものとしての措定された存在」(L. II., 279; 65)だとされる。「措定された存在」とは、反省節で示したように、他のものとの関係のなかで自己と一致することである(2.1.3)。つまり措定された存在は、(1)他のものへと関係しているという面と、(2)自己と一致している(自己同等性)という面の二つがある。「自己同等性へと反省したものとしての措定された存在」とは(2)の面にアクセントが置かれた措定された存在のことであり、つまり「他のものへの関係でない措定された存在」(L. II., 279; 65)のことである。措定された存在とは他のものへの関係性を意味するので、こうした肯定的なものの特徴づけには他のものへの関係性とその否定という相反する二面性が見られる。対立③の段階での特徴づけで言い換えれば、肯定的なものは「対立していないもの」という点で「他のものへの関係ではな」く、「対立の項」という点で「措定された存在」である。

しかし、対立していないものであることと対立の項であることは相反する在り方である。というのは、対立の項であることは対立したものであることだからである。肯定的なものが「対立していないもの」という自分の規定性を獲得するのは、否定的なもの(対立したもの)を自分の特徴から排斥することによってである。しかし、このように肯定的なものが否定的なものを排斥することは肯定的なものを否定的なものにすることでもある。以下の箇所、ヘーゲルは肯定的なものを肯定的なものたらしめるその排斥作用のなかに、肯定的なものを肯定的なものでないものにする矛盾を見てとる。

このようにして、肯定的なものは、否定的なものを排斥することによって、自己同一性を措定することとして、自己自身を、その否定的なものの否定的なものにするのであり、したがって「ここには」肯定的なものが自己自身を、自己から排斥する他のものにするという矛盾がある。(L. II., 280; 65)

肯定的なものとは、「否定的なものを排斥すること」で、自己へと還帰し「自己同一性を措定すること」だと言われる。このことが意味するのは、〈肯定的なものが肯定的なものであるのは、肯定的なものが否定的なものでなく(排斥)、肯定的なもの自身である(自己同一性)であることによってである〉ということである。しかしヘーゲルは、この排斥によって、肯定的なものは

自分を、否定的なものに対する否定的なもの（「否定的なものの否定的なもの」）すなわち「他のもの」にしていることを指摘する。先に述べたように、肯定的なものは否定的なものでないという仕方で肯定的なものであるのだが、それとともに否定的なものでないことによって、肯定的なものはそれ自身、否定的なものに対する否定的なものになっている。また、肯定的なものと否定的なものを「対立していないもの」と「対立したもの」と言い換えても同じことである。すなわち、肯定的なものは「対立していないもの」のことであるが、そうであるのは肯定的なものが否定的なものを排斥することによってである（〈対立していないものは、対立したものでないことによって対立していないもの自身である〉）。しかし排斥するとは排斥されたもの（否定的なもの）でないという仕方で、排斥されたものに対して自己を対置することである。それゆえ肯定的なものは「対立していないもの」として、「対立したもの」に対立したものとすなわち否定的なものなのである。

このように肯定的なものは自分を自分たらしめる排斥作用のなかで、肯定的なもの（対立していないもの）であるとともに、否定的なもの（対立したもの）でもある。この点にヘーゲルは「矛盾」を見てとる。この矛盾は〈 p でありかつ p でない〉という一般的な矛盾の定式に当たる。先に対立③の箇所でも述べたように（3.3.3.2）、対立③両項（肯定的なものと否定的なもの）は、〈 x の否定が y であり、 y の否定が x である〉ような対立である。そのため〈否定的なものであること〉は〈肯定的なものでないこと〉を意味する。それゆえ、〈肯定的なものは肯定的なものでありかつ否定的なものである〉ということは、〈肯定的なものは肯定的なものでありかつ肯定的なものでない〉ことを意味する。したがってヘーゲルの矛盾が「疑似矛盾」であるとする見解に対して、本稿はヘーゲルが厳密な矛盾を主張していると理解する。

次に否定的なものについて見ていく。「否定的なもの」は「自己との不等性へと反省したものとしての措定された存在」（L. II., 280; 66）だとされる。「自己（との）同等性」が、〈 A は A である〉という自己同一性を意味するのに対して、「自己との不等性」とはそのような自己同一性には至っていないことを意味する。この「自己との不等性」は、先の措定された存在の二側面すなわち（1）他のものへと関係しているという面と（2）自己と一致している（自己同等性）という面では（1）に当たる。というのは、或るものがただ他のものに対して否定的なものであるだけでは、〈或るものはそれ自身である〉という自己同等性は成り立たず、ただ〈或るものは他のものでない〉としか言えないからである。したがって、「自己との不等性へと反省したものとしての措定された存在」とは、（1）の面にアクセントが置かれた措定された存在のことであり、つまり〈他のものへの関係である措定された存在〉のことである。しかし否定的なものはまさに自己との不等性であるという仕方で「反省したもの」すなわち自己同等的なものである。対立③の段階での特徴づけで言い換えれば、否定的なものは、「対立したもの」という点で他のものへの関係であり、「対立の項」という点で肯定的なものに對立する一つの実質的な規定として「自分だけで存立する対立したもの」（L. II., 275; 59）である。つまり否定的なものは否定的なものであって肯定的なものでない。ヘーゲルは否定的なものによる肯定的なものへのこうした排斥作用のなかに、否定的なものを否定的でないものにする矛盾を見てとる。

否定的なものは同一性に対して自己同一的であることであり、したがって「否定的なものは」自分の排斥する反省によって自己自身を自己から排斥する。(L. II., 280; 66)

否定的なものとは、「[自己] 同一性」すなわち肯定的なものに対して「自己同一的」なものだとされる。このことは〈否定的なものは、肯定的なものでない（排斥）ことによって、否定的なもの自身である（自己同一性）〉ことを意味する。しかし否定的なものは自己同一的なものすなわち肯定的なものでないものはずなので、否定的なものは、肯定的なものとしての「自己自身」を「自己から排斥する」、つまり自己でなくなり、肯定的なものとなる。ここでは否定的なものは、それ自身であることを成り立たせる排斥関係のなかで、ともに肯定的なものでもあるという矛盾が指摘されている。肯定的なものの矛盾と同じように、否定的なものの矛盾も一般的な矛盾の形式で言い換えることができる。つまり〈否定的なものは否定的なものでありかつ肯定的なものである〉ということは、〈否定的なものは否定的なものでありかつ否定的なものでない〉ことを意味する。

以上の肯定的なものと否定的なものの矛盾は対立関係がどのようにして成り立つかを踏まえて考えるとより分かりやすくなるかもしれない。以下でそのことを説明する。まず否定的なものは前提された肯定的なものに対して、そうでない方のもの（「対立したもの」）としてある。そして肯定的なものは前提されたものであるかぎりに対立していないものであり、否定的なものは前提されたものに対してあるかぎりに対立したものである。ここには肯定的なものへの否定的なものの依存関係が見てとれる。いま述べたことからすれば、まず、肯定的なものがあって、そののちに、それでないものとして否定的なものが規定されるというように理解できる。しかしヘーゲルが矛盾を見出すポイントは、そのように「継起的に」理解してはならない、ということである¹⁷⁰。というのは、肯定的なものは否定的なものでないものとして肯定的なものなのであって、それゆえ肯定的なものもまた否定的なものを前提しているからである。肯定的なものが前提された否定的なものに対して、それでない方のものとしてあるのであれば、むしろ肯定的なものは否定的なもの（対立したもの）であり、否定的なものは肯定的なもの（対立していないもの）である。このように対立する二つの項である肯定的なものと否定的なものが矛盾を引き起こすのは次の点にある。すなわち、対立する項は（1）他の項なしには在りえない（非自立性）が、それゆえ（2）他の項を規定する項としてつねにすでに存立していなければならない（自立性）という点である。（1）だけでも（2）だけでも対立関係は成り立たず、両面がともに成り立っていないなければならない。つまり、対立しあう両項は、互いに対して自立的かつ非自立的でなければならない。肯定的なものは第一義的には（2）の存立形式すなわち自立性であり、否定的なものは第一義的には（1）の存立形式すなわち非自立性である。さらに肯定的なものと否定的なもの自身もまた対立する諸規定であるので、それら自身が（1）と（2）の両面から成る対立関係のもとにある。しかし、（1）の面で見られると肯定的なものは否定的なものとなり、（2）の面で見られ

¹⁷⁰ このように「継起的」に捉えてしまうのは、ヘーゲルからすれば「悟性」の立場であった（2.3.5）。

ると否定的なものは肯定的なものとなる。このように、対立の二面性が肯定的なものと否定的なものの矛盾を引き起こす。

以上のように矛盾とは、肯定的なものと否定的なものの各々が各々自身でありながら、その内在的な自己否定をとおして、各々自身の反対となることである。このように一方がその反対となることを以下では〈反転〉と呼ぶ。ここで重要なのは、以上の議論が正しければ、この反転は各々の内在的な自己否定から論理的に導かれるということである。そのかぎりでは肯定的なものと否定的なものの矛盾は論証可能であり不条理ではない。

3.4.3 日常的な相關諸規定における矛盾

前節で明らかにされたのは、肯定的なものも否定的なものも各々自身であるとともに各々の他のものでもあるという矛盾であった。形式だけを言えば、ヘーゲルの言う矛盾は一方が他方に反転し、その結果一方はそれ自身であるとともに他方でもあるという一連の展開のことであった。ところで、ヘーゲルは矛盾節の注3で日常的にも矛盾が現われていることを指摘するために「上と下、右と左、父と子」といった「相關諸規定 (Verhältnisbestimmungen)」に「矛盾」が直接的に示されていると言う (L. II., 288; 77)。例えば牧野は、肯定的なものと否定的なものと同じように日常的な相關諸規定にも他方への反転を見出して、「上が上であることを否定して下になり、下が下であることを否定して上になる」(牧野 2016, 123) と言う¹⁷¹。しかし肯定的なものと否定的なものの反転の場合と違い、上と下には反転を引き起こすような内在的な自己否定の論理はない。それゆえ牧野が示す上と下の矛盾はたんなる不条理な矛盾である。

しかしそうだとすれば、ヘーゲルがこれらの日常的な相關諸規定に矛盾を指摘する場合、どの点に矛盾を見ているのかを明らかにしなければならない。本節の結論をあらかじめ述べるなら

¹⁷¹ 牧野は上と下を例にしてヘーゲルの矛盾を以下のように説明する。「例えば、『上』を肯定的なもの、『下』を否定的なものとする。上は自己の前提としての下を否定し排斥することによって、自己自身を否定し排斥する『自体的な矛盾』である。それに対して、『下』は上と対立する否定的なものであるが、上をさらに否定し排斥することによって自己自身を否定し排斥する『定立された矛盾』である。双方とも、自己自身の否定であるが、それは、上が上であることを否定して下になり、下が下であることを否定して上になることでもある。」(牧野 2016, 123)。牧野が言う上と下が他方を排斥するという事態は、以下で注釈するヘーゲルのテキストに照らし合わせれば、「自己内反省」の面に当たる。しかし上と下が他方を排斥して自己内反省することによって陥る事態は、他方への反転ではなく、「場所一般」になるということ、つまり各々の固有の規定性を失うということである。牧野は上に肯定的なものという属性を与え下に否定的なものという属性を与えて、そこから肯定的なものと否定的なものと同様の反転を形式的に当てはめているだけである。しかしそもそも、肯定的なものや否定的なものという存立形式が、上と下が何であるかという意味内容をそのまま形成するわけではない。実際、その反対に上に否定的なものという属性を与え、下に肯定的なものという属性を与えても、上と下の意味内容は変わらない。したがって、上に与えられた肯定的なものという属性と下に与えられた否定的なものという属性が他方の属性に反転したところで上と下そのものが意味内容に関して他方へと反転するわけではない。本稿と牧野の解釈の違いは、そもそも対立③を何についての対立と見るかの違いに起因するだろう。対立③の議論の際に触れたように、対立③で対立する二つの項がそのまま「矛盾」へと移行することになるので、対立③の対立項を何と理解するかで「矛盾」の理解も変わってくる。本稿は、対立③で対立しているのは、対立する諸規定が対立関係のなかで備える二つの相反する存立形式(肯定的なものと否定的なもの)だと捉えた(3.3.3.1)。それゆえかりに本稿が上と下を例として使ったとしても、それは対立①と対立②までであって、対立③で上と下を例にすることはない。これに対して、牧野は対立の三つの様式すべてを「上と下」の例で説明し(牧野 2016, 121)、それゆえ矛盾にも「上と下」の例を適用してしまうのである。

ば、ヘーゲルの言う矛盾は二つの対立する存立形式（肯定的なものと否定的なものあるいは自立性と非自立性）の矛盾であると理解する。日常的な相關諸規定について矛盾が指摘される場合でも、それらの規定そのものではなく、それらの規定が互いに対してとる存立形式のもとに矛盾が見てとられていると理解する。つまり〈上は下に対して肯定的のものであるとともに否定的なものでもある〉ということが矛盾として示されるのであって、〈上は上であるとともに下である〉ということが矛盾として示されるわけではない。

このことを理解するためにまず確認しておかなければならないのは、対立①・②と対立③との次元の違いである。3.3.3.1 で述べたように、対立①・②と対立③とのあいだには次元の違いがあり、この次元の違いは日常的な相關諸規定と肯定的なものや否定的なものとの次元の違いに相当する¹⁷²。つまり、対立③で対立しあうのは、上と下であれ、原因と結果であれ何であれ、対立しあうものども一般が互いに対してとる二つの存立形式、つまり自立性を表わす肯定的なものと非自立性を表わす否定的なものとの対立である。この確認を踏まえて、ヘーゲルが実際に日常的な相關諸規定についての矛盾を説明している箇所を見る。ヘーゲルによる以下の記述では、この矛盾が存立形式のもとに見出されていること、そして〈上は下である〉や〈下は上である〉という意味内容の反転までを指摘しているわけではないことが確認できるだろう。

上は下でないものである。上は下でないこととしてのみ規定されており、〔上は〕ただ下が存在するかぎりでのみ存在する。またその逆もしかりである。一方の規定のなかにはその規定の反対のものがある。[...] 同様に、上と下も、右と左も、自己内反省した〔規定〕であり、関係の外にある或るものであるが、しかし〔この場合〕たんに場所一般であるにすぎない。——対立したものどもが、同じ観点で否定的に互いに関係しあったり相互に止揚しあったりするものどもであるとともに互いに無関係なものであるかぎりで、対立したものどもは矛盾を含んでいる。(L. II., 288; 77)

まず確認しておきたいのは、二文目からしても矛盾の成立は対立する諸規定の規定関係を背景にしているということである。そして矛盾は、この規定関係のなかで以下のように二つの在り方が論理的に同時に成り立つことである。

一面では、上と下は他方の規定が「存在するかぎりでのみ存在する」。この場合、上と下は他方の規定に対して非自立的なもの（否定的なもの）である。しかしもし上と下が非自立的なものでしかないとすれば、各々は〈他方でない〉という不等性でしかなく、〈それ自身である〉とい

¹⁷² 竹島もまた「肯定的なものと否定的なもの」は「〔上と下といった〕他の具体的な相關規定とは異なる次元にある特別なカテゴリー」であるとしている（竹島 2011、232）。しかし竹島がそう捉えるのは、「肯定的なものと否定的なものが、より見かけの矛盾を生じやすい」（竹島 2011、232）と竹島が理解しているからである。しかし本稿はすでに示したように、肯定的なものと否定的なものとの矛盾は「見かけ」上のものではないと理解する。本稿が肯定的なものや否定的なものとの日常的な相關諸規定との間に次元の違いを見てとるのは、前者が諸規定すらも規定する基礎的な諸規定であり、それらの存立形式がそれらの意味内容を示すのに対して、後者はそれらの存立形式がそれらの意味内容を示さないという点にある。このように肯定的なものや否定的なものとの日常的な相關諸規定との間に次元の違いを見てとる理由は、竹島と本稿の見解とは異なる。

う自己同等的な自らの存立をもたないことになるだろう。他面では、上と下は他方の規定を内在化してそれ自身であることによって自己に閉じた（「自己内反省した」）規定であり、そのかぎりでは互いへの「関係の外」で自立的なもの（肯定的なもの）である。しかし例えば上と下が他方への関係を欠いているのであれば、各々は自分の規定性を失ってたんなる「場所一般」になってしまうだろう。

したがって、上と下がそれ自身として規定されているためには、各々は各々において肯定的なものでありかつ否定的なものであるのでなければならない¹⁷³。そして「矛盾」とは、上と下が「否定的に互いに関係しあうもの」（否定的なもの）であるのと「同じ観点」で、各々は「互いに無関係なもの」（肯定的なもの）であることである。言い換えると、この矛盾は、上と下の各々が互いに対して非自立的でありかつ自立的であることであって、「上は下である」や「下は上である」という事態ではない。たしかに上も下も観点の違いによって、各々の他方へと反転するが、この観点の違いによる反転は「矛盾」ではなく対立②に属する。

以上で、日常的な相關諸規定のもとでの矛盾についても、ヘーゲルの言う「矛盾」は自立性（肯定的なもの）と非自立性（否定的なもの）という存立形式の矛盾であることが明らかになった。これまでの議論をもとに 3.4.1 で挙げた二つの問題、すなわち（一）ヘーゲルの矛盾はどのような条件で成立しているのか、（二）その矛盾は何についての矛盾なのか、これら二点について回答する。

（一）【ヘーゲルの矛盾は固有の他のものとの規定関係のもとで成立する】

反省諸規定章を振り返ると、他のものを欠いた単純な同一性から、外的な他のもの全般との関係を示す差異性を経て、固有の他のもの同士の規定関係である対立に至るというように、反省諸規定章の論述が進むにしたがって規定関係がより厳密なものになっていく。実際、ヘーゲルが「対立」から「矛盾」を導いているように、矛盾が現れるのは、他のものが「他のもの一般」（Enz. §119）ではなく「固有の他のもの」（Enz. §119）であるような対立する二つの項のもとである。つまり、一方の規定の否定によって他方の規定が自分の規定性を獲得するような相關諸規定のペアのもとに矛盾が現れる。というのは、相關諸規定は互いに規定しあう関係のなかで、他方から自立したもの（肯定的なもの）でもあれば、非自立的なもの（否定的なもの）でもあるからである。

¹⁷³ ここでの議論の進め方は、上と下とが互いに規定されているという事実を前提にしたうえで、それが成立するためには、各々が〈肯定的なものでありかつ否定的なものである〉という矛盾でなければならないという導き方になっている。こうした事実を前提にしたうえで、それを可能にする条件として「矛盾」を導き出せるのは、ヘーゲルがこのことを論じている箇所が *Anmerkung* であって主テキストではないからであろう。というのは主テキストでは 3.4.2 で見たように、肯定的なものから否定的なものへの、そして否定的なものから肯定的なものへの、内在的な導出が論証される必要があるからである。このような導出関係を把握しないかぎり自立性と非自立性とを「概念に統一する」ことにはならず、悟性の段階にとどまったままになろう（2.3.5 を参照）。いま検討している *Anmerkung* はこの主テキストを前提している。そのため、上と下が肯定的なものでありかつ否定的なものであることを本来論理的に支える論拠は、3.4.2 で見た肯定的なものと否定的なものの内在的な自己否定の論理である。

(二) 【ヘーゲルの矛盾は自立性と非自立性についての矛盾である】

ただしその際に矛盾する当のものどもは、(一) に該当する相關諸規定自身ではなく、それら各々の存立形式(自立性・非自立性)である。つまりヘーゲルの言う矛盾とは、相關諸規定の各々が規定にかかわる対立関係のなかで自立的であるとともに非自立的であるという矛盾である。

しかしヘーゲル論理学のなかでは、肯定的なものと否定的なもの以外にも、他方へと反転する諸規定があり、もっと言えば、ヘーゲル論理学はそうした反転あるいは矛盾によって駆動しているのではないか。このことについては以下のように区別することで説明できると本稿は考える。一方で、相關諸規定の意味内容にとって自立性と非自立性という存立形式が本質的である場合では、矛盾のなかでの存立形式の反転は、相關諸規定自身の反転をも結果する。このような相關諸規定の候補は、例えば、〈肯定的なものと否定的なもの〉や〈全体と諸部分〉や〈実体と属性〉などといった本質論の諸規定や、より日常的な規定でも〈主と奴〉のような規定である。これらは単純化してしまえば、一方と他方がすでに自立的なものと非自立的なものという従属関係(縦の関係)のもとで意味を持つような相關諸規定である。したがって、存立形式が反転すると意味内容を規定する従属関係自身も反転してしまう。他方で、相關諸規定の内容にとって存立形式が本質的ではない場合では、それらの各々の自立的な側面と、非自立的な側面とが互いに反転するだけで、それらの相關諸規定自身が他方へと反転するわけではない。このような相關諸規定の候補は、例えば、〈東への道のりと西への道のり〉や〈上と下〉、〈右と左〉などの諸規定である。これらの相關諸規定は、先の相關諸規定とは違って従属関係のもとで成り立つのではなく、並列関係(横の関係)のもとにある相關諸規定である。つまり、それらの相關諸規定のいずれが自立的で非自立的であるかがすでに確定しているのではなく、対立関係のなかでどちらを前提とするかによって各々は自立的でもあれば非自立的でもある。とは言え、すでに述べているように、それらの相關諸規定が対立関係のなかで互いに規定しあうかぎりでは、各々自身にそれら二つの存立形式がともに帰属している。

以上の二点から、3.4.1 で掲げた(一) ヘーゲルの矛盾の条件は何か、また(二) 何についての矛盾なのかという問題に答えることができる。つまり、(一) ヘーゲルの矛盾が成立するのは、二つの規定が固有の他のものと互いに規定しあう対立関係にある場合である。この際、それら対立項は他方に対して自立的であるか非自立的であるかのいずれかである。そして(二) 矛盾はこれら二つの在り方についての矛盾である。

したがって規定性にとって本質的な排斥の働きのなかに、ヘーゲルによる無矛盾律の徹底を見出す Brandom の見解と違って、本稿はまさに同じ場面に無矛盾律の否定を認める¹⁷⁴。したが

¹⁷⁴ Brandom は次のように言う。「ヘーゲルは中世の(そしてスピノザ主義の)「すべての規定は否定である」という原理を受け入れる。しかしたんなる差異はまだ、規定性がこの原理によって要求するような否定ではない。というのは、否定の本質的な規定的な性質は、無矛盾律において定式化された排他性だからである。つまり、 p は非 p を排斥し、 p と非 p は両立不可能である。ヘーゲルにとってこの排他性こそ、否定の本質なのである。[...] 私が主張したいのは、概念的に深い意味において無矛盾律を拒絶しているのではなく、ヘーゲルは無矛盾律を徹底化しており、そして自分の思考のまさに中心にこの無矛盾律を位置づける、ということである」(Brandom 2002, 179)。つまり Brandom によれば、ヘーゲルは「すべて

って、形式論理的な矛盾が $(A \wedge \neg A)$ という形式に該当するあらゆる命題を包含するとされるのに対して、ヘーゲルの矛盾は上記の二点が問題になる場合にのみ成り立つ。ヘーゲルはこうした特有の矛盾を認めるだけで、あらゆる矛盾を許容するわけではない。逆に言えば、上記の二点を問題にしない場合はヘーゲルの矛盾にわずらわされることはないだろう¹⁷⁵。

3.4.4 矛盾の結果の消極的な面と積極的な面

最後に肯定的なものと否定的なものの矛盾に戻りその帰結をみておく。この帰結において、本稿で主題にしてきた統一的反省の回復が成立することになる。

ヘーゲルは、肯定的なものと否定的なものが各々自身であるとともに各々の他方の規定でもあるという点に矛盾を認めた。そうだとすると肯定的なものの存立とともに、ただちに肯定的なものの存立は否定され、それとともに否定的なものが存立し、しかしただちにこの否定的なものの存立も否定され、そしてふたたび肯定的なものが存立する……という無限進行に陥るだけで確固とした規定は成立しえないようにおもえる。しかしヘーゲルはこの矛盾のなかに規定を成り立たせる「根拠」を見出す。ヘーゲルによれば、矛盾はその結果として「否定的なもの」と「肯定的なもの」とを含んでいる (L. II., 281; 67)¹⁷⁶。ここで言う「否定的なもの」と「肯定的なもの」は、Iber が言うように、「反省諸規定」のことではなく「矛盾の結果という意味 (Resultatsinn)」である (Iber 1990, 467)。したがって本稿では、反省諸規定としての「肯定的なもの」と「否定

の規定は否定である」という原理のもとで、 p と非 p との排斥関係による規定関係を理解しており、その意味でむしろ無矛盾律を徹底しているということである。本稿はこうした Brandom の解釈に対して否定的である。ただし Brandom がこの場面で「規定性」を問題にしている点は、本稿と同じ理解である。そのため Brandom への批判をより正確に言えば、Brandom はヘーゲルの矛盾の所在を見逃している、と言えるだろう。たしかに、上と下との規定的な排斥関係のもとではそれら自身が他方へ反転するわけではないので無矛盾律には抵触しない。しかしそれらの他方への在り方という水準に着目すれば、上と下は各々に対して自立的でありかつ非自立的であり、矛盾が生じる。Brandom はこの水準を見逃している。

¹⁷⁵ このことから、ヘーゲルが自分の「思弁的論理学」から「悟性的論理学」(形式論理学)を取り出すのに必要なことは、「思弁的論理学から弁証法的なものと理性的なものを取り除くことだけである」(Enz § 82 A.)と言うことの意味を、次のように理解することができるかもしれない。「弁証法的なもの」とは本稿で言えば「矛盾」のことであり、「理性的なもの」は矛盾の帰結として出てくる積極的なもの(本稿で言えばのちに論じる「根拠」)のことである。したがって、上のヘーゲルの発言からは悟性的論理学は弁証法的なもの(矛盾)にはかかわらない、ということが理解できる。というのは、悟性はある規定を「それだけで存立する」(Enz § 80)ものとしてあらかじめ前提するので、その規定の規定関係を問題にしないからである(2.3.5)。この規定関係を問題にする場合に、ひとは矛盾につきあたることになる。

¹⁷⁶ 「矛盾」が含む「肯定的なもの」と「否定的なもの」についてヘーゲル自身が述べている箇所は、肯定的なものと否定的なものについての矛盾を論じたあとに矛盾がもたらす「結果 (Resultat)」についての議論に展開される箇所である。「しかし矛盾はたんに否定的なものを含んでいるだけではなく、肯定的なものをも含んでいる。言い換えると、自己自身を排斥する反省は同時に措定する反省でもある。〔つまり〕矛盾の結果はたんに零にすぎないのではない。」(L. II., 281; 67)。矛盾が含む「否定的なもの」は「自己自身を排斥する反省」と「零」に対応する。しかしさらに、矛盾は「肯定的なもの」をも含んでおり、それは「措定する反省」だとされる。自己自身を排斥する反省とは、肯定的なものと否定的なものが矛盾のなかで自己否定して自分の規定を解消してしまうことを言う。「自己自身を排斥する反省」だけしかないのだとすれば、確固とした規定としての肯定的なものと否定的なものはなく、ただそれらの解消しかない。その意味では、矛盾が含む「否定的なもの」(消極的な結果)は「零」である。しかしヘーゲルは矛盾のなかに「措定する反省」の働きをも見てとる。この面は矛盾が含む「肯定的なもの」(積極的な結果)である。「措定する反省」は肯定的なものと否定的なものという規定を成り立たせる働きである。ただしその場合、反省節の第一の反省形式であった「措定する反省」とは違う働きとして理解する必要がある。このことは、矛盾の積極的な結果が何であるかを本文で明らかにする際に示す。

的なもの」と混同しないように、矛盾の結果という意味での「否定的なもの」と「肯定的なもの」をそれぞれ、矛盾の「消極的な結果」と「積極的な結果」と呼ぶ。本節では、まず 1) 矛盾の消極的な結果を示し、そのあとに 2) 矛盾の積極的な結果を示して、それから積極的な結果のもとで「根拠」として回復される「本質」がどのように深化しているかを明らかにする。このことによって反省論の媒介の論理は、一応の決着を見ることになる。

1) 矛盾の消極的な結果

まずは矛盾の消極的な結果から明らかにする。肯定的なものと否定的なものの矛盾において見られたのは、一方で肯定的なものが肯定的なものであると、ただちに否定的なものであることが明らかとなり、他方で否定的なものが否定的なものであると、ただちに肯定的なものであることが明らかとなるという肯定的なものと否定的なものとの無際限な交代であった。ヘーゲルはこのことを次のように言う。

考察された自己自身を排斥する反省において、肯定的なものと否定的なものの各々は自分の自立性のなかで自己自身を廃棄する。各々はもっぱら移行すること、あるいはむしろ自分の反対のものへと自己を移し置くことである。(L. II., 280; 67)

肯定的なものと否定的なものが、「自分の自立性のなかで自己自身を廃棄する」とはどういうことか。まず「自立性」とは自己と一致していることなので、〈肯定的なものは肯定的なものであること〉また〈否定的なものは否定的なものであること〉を意味する。先に明らかにされた矛盾(3.4.2)は、肯定的なものと否定的なものの各々が、各々自身であることによってただちに各々の「反対のもの」へと反転するということであった。つまり肯定的なものと否定的なものは各々自身であるなかで(「自立性のなかで」、自分であることをやめる(「自己自身を廃棄する」)。このように肯定的なものと否定的なものは「自分の自立性」を、つまり自分自身であることを維持しえない。こうして肯定的なものと否定的なものは確固とした規定ではなく、ただひたすら「自分の反対のものへと自己を移し置く」。ヘーゲルは、こうした両規定の自立性の解消を「対立したもののどもがそれら自身のなかで [...] 絶え間なく消滅すること」(L. II., 280; 67)と言う。そしてこの消滅を「零 (Null)」(L. II., 280; 67)と呼ぶ。

以上のように「矛盾」は確固とした規定である肯定的なものと否定的なものが、ただちに解消されるという消極的な事態を結果する。こうした矛盾の消極的な結果にとどまるだけであれば、諸規定が成り立つ仕組みを解明するというヘーゲルの試みは確固としたものは何もないという消極的なニヒリズムを帰結するだけであっただろう。

2) 矛盾の積極的な結果

しかしヘーゲルは、「矛盾」のなかにこうした消極的な結果だけでなく積極的な結果をも見てとる。Iberによれば、この積極的な結果とは「反省諸規定〔肯定的なものと否定的なもの〕が自

己と一致する」(Iber 1990, 479) ことである。つまり肯定的なものと否定的なものは、両者の矛盾が引き起こす無限進行のなかで自己自身と一致しており、このようにして各々は各々自身であることができる。肯定的なものと否定的なものの矛盾が引き起こす無限進行は、A から B へ、そして B から C へ、さらに C から D へ...というその都度異なるものへと無際限に連なる系列のことではない。そうではなく、肯定的なものと否定的なものの矛盾が引き起こす無限進行は、肯定的なものから否定的なものへ、そして否定的なものから肯定的なものへ、さらに否定的なものから肯定的なものへ...という二つの項の循環的な交替である。そして肯定的なものから否定的なものへ、否定的なものから肯定的なものへという交替が無際限につづくことができるのは、各々の規定が解消するだけでなく各々がその循環のなかでそれ自身として規定されてもいるからである。もし、ただ肯定的なものと否定的なものが解消されるだけであつたとすれば、両者の無際限な交替は成り立たない。以上のことが明示的に読みとれる箇所は、Iber が指摘しているように、根拠章のなかにある (Iber 1990, 471)。その箇所で、ヘーゲルは反省諸規定章を振り返りながら次のように言う。

反省諸規定は自分の存立を自分自身において持ち、自立的であるとされていた。しかし反省諸規定の自立性は反省諸規定の解消である。こうして反省諸規定は自分たちの自立性を他のものにおいて持つ。しかしこの解消はそれ自身この自己同一性であり、言い換えると反省諸規定が自己に与える存立の根拠である。(L. II., 295; 85-86)

まず「反省諸規定」すなわち肯定的なものと否定的なものが「自分の存立を自分自身において持ち、自立的であるとされていた」のは対立③で示されたことである。対立③では肯定的なものと否定的なものは他方の規定への関係を内在化しているがゆえに自立的であるとされていた。再度確認しておく、肯定的なものと否定的なものが自立的であることが存するのは、〈他方の規定でない〉という排斥作用によって、各々が〈自分自身である〉という点である。しかし排斥作用は、自己同一性(自立性)をもたらす面と、他方の規定への否定的な関係(非自立性)をもたらす面という二面性を持っている。この二面性にしがって自立的な反省諸規定はそれぞれ次のように自己を「解消」することになる。一方で、肯定的なものは自分の自立性のために他方の規定へと否定的に関係しているという点で肯定的なものであることをやめる。他方で、否定的なものは自分の自立性のために、自己同一的であるという点で否定的なものであることをやめる。このようにして「反省諸規定の自立性」はただちに「反省諸規定の解消」をとまなう。

しかし反省諸規定の各々の「解消」はたんなる解消ではなく他方の規定の存立でもある。そしてこの他方の規定が解消することで、最初の反省規定がふたたび自らの存立を獲得する。先ほど述べたことで言えば、肯定的なものは自己を解消し否定的なものが成立するも、この否定的なものもまた自己を解消し肯定的なものが成立する。こうして肯定的なものは他方の規定を介して自己と一致している。つまり肯定的なものはまず自己の解消、次に他方の規定の存立、そしてその他方の規定の解消というプロセスを経て「自己同一性」に至る。否定的なものの場合も同様に

ある。もし肯定的なものと否定的なものが他方の規定からたんに自立的であるだけだとしたら、それらは他方の規定への関係を欠くことになり、それゆえ自分の規定性を失っただろう。しかし肯定的なものと否定的なものの解消は、各々を他方の規定へと移行させ、そのことによって各々の媒介された自己同一性をもたらす。この意味で、「この解消」は肯定的なものと否定的なものの「存立の根拠」なのである。以上のことからすれば、肯定的なものと否定的なものは自立的から存立するのではなく、その自立性を解消するからこそ存立するのである。肯定的なものと否定的なものの解消は固定化された両者を動的にする。そのことによって肯定的なものと否定的なものは、自分たちを成り立たせる相互の循環的な媒介に至ることができる。

肯定的なものと否定的なものを成り立たせる循環的な媒介を、ヘーゲルは「根拠」(L. II., 282; 68)と呼ぶ¹⁷⁷。そして、ヘーゲルはこの「根拠」として「本質は回復され」(L. II., 282; 68)と言う。本質は自立的な反省諸規定が導入されることで消え去っていた(2.3.4.)が、それら反省諸規定の統一的媒介がいまや明らかになり、この媒介こそが「本質」と呼ばれるべきものである。ただし重要なのは、この回復された「本質」はより深化した本質だということである。ヘーゲルは根拠章の冒頭で、反省論を振り返るかたちで次のように言う。

反省は純粋な媒介一般であり、根拠は本質の自己との実在的な媒介である。(L. II., 292; 81)

ここでは「反省」と「根拠」が、同じ「媒介」という名で呼ばれながら、「純粋な」ものであるか、「実在的な」ものであるかという仕方で区別されていることが見てとれる。「純粋な媒介一般」とされている「反省」は、仮象章 A・B 節を経て成立した「措定する反省」、つまり「無から無への運動」(L. II., 250; 24)としての「本質」のことである。この媒介が「純粋な」と形容されているのは、この媒介が他のものをまったく必要としない自己完結的な媒介だったからである。「措定する反省」のもとでは、たしかに媒介にとっての他のものである直接性が措定された存在として措定されるが、しかしこの措定された存在はあくまで媒介のプロセスの帰結として成立するがゆえに、その直接性を止揚されて、措定する反省の媒介のプロセス全体に位置づけなおされる(2.1.3, 2.1.4, 2.1.6を参照)。

これに対して、矛盾を経て成立した「根拠」は、「本質の自己との実在的な媒介」と呼ばれている。「実在性」という未規定的な表現が意味するのは、一般に規定された存在に他ならない(L. III., 176; 466)というヘーゲルのターミノロジーからすれば、「実在的」という語も〈規定されて在る〉という意味で理解できるだろう。そして〈規定されて在る〉とは他のものとの否定的な関係のなかで在るということである。それゆえ、「純粋な媒介」に対して「実在的な媒介」が意味するのは、前者のように他のものへの関係を欠いた単純な自己関係ではなく、他のものとの関係を経て成立した媒介のことである。実際、3.4.3でも一度振り返ったように、反省諸規定章

¹⁷⁷ 肯定的なものと否定的なものの他方への反転という無限進行のなかに両者を成り立たせる媒介としての「根拠」を把握するという構図は、有論の質論における無限論でも見られる。無限論では、有限なものと無限なものの他方への移行という無限進行のなかに、両者を成り立たせる媒介としての「真無限」が把握される。この点については堀永 2017、第六章を参照。

の議論は、他のものを欠いた単純な同一性から、外的な他のもの全般との関係を示す差異性を経て、固有の他のもの同士の規定関係である対立に至り、そして肯定的なものと否定的なものとの対立および矛盾へと先鋭化することで、最終的に矛盾の帰結としての「根拠」が導出された。そのため、矛盾からの積極的な帰結としての根拠は、固有の他のもの同士の対立から帰結した媒介である。それゆえこの媒介は、他のものとの規定的な関係を含んでおり、その意味で「実在的な媒介」と呼ばれる。

肯定的なものと否定的なものとの媒介的な統一としての根拠は、二つの意味で自己同一性と他方への関係性との統一である。第一の意味は、肯定的なものと否定的なものという二つの反省諸規定の統一的媒介という意味である。第二の意味は、根拠がこれら反省諸規定から構成される全体的な媒介であるというようにして、反省諸規定（否定的なもの）と根拠自身（肯定的なもの）との統一という意味である。前者の意味では関係項同士の統一が問題となっており、後者の意味では関係項とそれらの関係との統一が問題となっている。後者の意味において根拠が措定するものすなわち反省諸規定は、措定する反省が措定する措定されただけの存在とは違って、根拠のなかである種の自立性を獲得している。

反省節を振り返ると、本質が当初そうであった「措定する反省」はただ措定されただけの存在を措定しながら自己の統一を保つ反省にすぎない（2.1.4）。また、「規定する反省」は自立的な反省諸規定を措定しはするが、そのことによって統一を失って「我を忘れた反省」となってしまう（2.3.4）。これに対して根拠としての本質は「排斥する反省の統一（*ausschließende Reflexionseinheit*）」（L. II., 282; 68-69）と呼ばれる¹⁷⁸。この本質は自立的な反省諸規定を措定しながら、そのことによってそれらの「矛盾」を引き起こし、その「矛盾」のなかで循環的な媒介として自己の統一を保つ。「根拠」として回復されたこの「本質」について、ヘーゲルは次のように言う。

本質は根拠として自己自身から自己を排斥し、この根拠は自己を措定する。本質の措定された存在——これが排斥されたものである——はただ措定された存在としてのみ、つまり否定的なもの自身との同等性としてのみある。この自立的なものは否定的なものとして措定された否定的なものであり、自己自身に矛盾するものである。それゆえ、この自己自身に矛盾するものはただちに自分の根拠としての本質のなかにもありつづける。（L. II., 282; 69）

¹⁷⁸ 「排斥する反省の統一」もまた、関係項同士の統一と関係項とそれらの関係との統一という観点から二つの意味でとらえることができるだろう。一方では「排斥する反省の統一」は、二つの反省諸規定すなわち肯定的なものと否定的なもの各々の排斥作用が一つの排斥関係として統一された在り様を表現する。他方では「排斥する反省の統一」は、反省諸規定とそれらの全体としての根拠との排斥関係の統一を表現する。ただし以下の本文で読解する箇所もそうであるように、矛盾の積極的な結果を論じる当該の箇所では二つの反省諸規定すなわち肯定的なものと否定的なものとの関係から、それら反省諸規定とそれらの統一としての本質すなわち根拠との関係へと主題が変わっている。この主題の変化は Iber が「主語の交替」あるいは「パースペクティブの交替」として指摘するものである（Iber 1990, 469）。

上の引用では、肯定的なものと否定的なものという反省諸規定の互いへの関係から、本質とそれら反省諸規定との関係に視点が変わっている。そのような視点で見ると、本質は統一的反省というプロセスであるのに対して、肯定的なものと否定的なものはこのプロセスの結果である。つまり肯定的なものと否定的なものは、本質自身であるが本質の一つのアスペクトでしかないという点で、プロセスとしての本質そのものではない。それゆえ本質は、プロセスそのものである「自己自身」から、一つのアスペクトとしての「自己」を「排斥」する。言い換えると、「根拠」である本質は、「自己を措定」し、自己を反省諸規定である「措定された存在」にする。反省諸規定が「措定された存在」と言われるのは、措定された存在が〈各々の他方のものでなく自分自身である〉という排斥する反省における自己との一致のことでしかないからである。この自己との一致ゆえに、反省諸規定である「本質の措定された存在」は「否定的なものの自己自身との同等性」と言われる¹⁷⁹。この「自己自身との同等性」という表現から明らかなのは、肯定的なものと否定的なものの自立性が完全に無化されているわけではないということである。ただし肯定的なものと否定的なものは、「排斥する反省の統一」である本質のもとで端的に自立的であるわけでもない。「本質の措定された存在」（肯定的なものと否定的なもの）は自己自身と同等であるかぎり「自立的なもの」であるが、しかし排斥する反省の統一によってはじめてもたらされるという点では「否定的なものとして措定された否定的なもの」である。

以前、「対立」の段階で導入された際（3.3.0 または 3.3.3.2）には、肯定的なものと否定的なものは自立的な反省諸規定であった。しかし「矛盾」を経て明らかになったのは、肯定的なものと否定的なものの自立性は、「排斥する反省の統一」によってもたらされるかぎりでの、つまり措定されたものとしての自立性だということである。肯定的なものと否定的なものは措定されながら自立的であるので、それらは「自己自身に矛盾するもの」である。この自己自身に矛盾するものである肯定的なものと否定的なものは、「自分の根拠としての本質のなかにありつづける」。というのは、肯定的なものと否定的なものが存立するのは、それらが「自己自身に矛盾するもの」として、それらの循環的な媒介（「根拠としての本質」）のなかに位置づけられているかぎりだからである¹⁸⁰。またさらに根拠もまた肯定的なものと否定的なものの矛盾の帰結として成立する以上、根拠は肯定的なものと否定的なものを自らの構成要素にしているからである。

こうして「自立性」が捉え直される。ヘーゲルは、反省諸規定の「自立性」と根拠の「自立性」とを分けて、次のように言う。「対立のなかで規定は自立性になる。しかし根拠がこの完成された自立性なのである。否定的なものは、根拠のなかで自立的な本質であるが、ただし否定的なものとして〔自立的な本質〕である。」（L. II., 282; 69）¹⁸¹。たしかに、とりわけ対立③において肯

¹⁷⁹ ここで「否定的なもの」と言われているのは、反省諸規定である肯定的なものと否定的なものの両方を指している。というのは、反省諸規定はいまや本質すなわち根拠のなかでのみ存立できる「措定された存在」として捉えなおされており、そのような意味で反省諸規定は「否定的なもの」だからである。

¹⁸⁰ 本章の冒頭（3.4.1）で、ヘーゲル研究における「矛盾」概念の解釈のうち第二・第三のものは「矛盾」は最終的に解消されるということで、ヘーゲルの矛盾論を形式論理学への違反から守ろうとする解釈を消化した。しかしヘーゲル自身がここで明確に、矛盾が解消された帰結として出てくる「根拠」のもとに「自己自身に矛盾するもの」を認めている。このことからしても第二・第三の解釈は成り立ちえない。

¹⁸¹ この引用で言われている「否定的なもの」も反省諸規定である肯定的なものと否定的なもののことを言う。本稿注 179 を参照。

定的なものと否定的なものという反省規定は自立的になった。しかしこれら肯定的なものと否定的なもの「矛盾」を経て明らかになったのは、これらを確固とした規定として成り立たせるのは、統一的な排斥する反省である根拠だということである。この根拠は、先に示されたように、自己を自己から自立したもの（反省諸規定）として措定しながら、その矛盾のなかで統一を保つ反省である。それゆえ、この根拠は自己完結的であり「完成された自立性」である。そしてこの「根拠のなかで」、「否定的なもの」すなわち反省諸規定はあくまで「否定的なものとして」自立的なものでありつづける。

したがって、根拠としての本質は「措定する反省」よりも、そしてまた「規定する反省」よりも深化している。まず、「措定する反省」は措定されただけの存在すなわち非自立的なものを措定するので、外的な他のものに依らず自己充足的な反省である（2.1.4）。しかし、反省が成り立つには自分がそこからの還帰であるところの直接性を前提する必要がある。それゆえ、「措定する反省」は自分の統一的な在り方を維持できず、自分から自立した直接的なものに依存した「外的反省」へと移行してしまう（2.1.7）。これに対して、根拠としての本質は自立的な反省諸規定を措定する。とは言え、「規定する反省」もまた自立的な反省諸規定を措定する反省であった（2.3.2）。しかし、「規定する反省」は反省諸規定の自立性によって、自分の統一を維持できず「我を忘れた反省」となってしまう（2.3.4）。これに対して、根拠としての本質は自立的な反省諸規定が自分たちの「矛盾」のなかで、自分たちを成り立たせる「根拠」として明らかにした循環的な媒介のことであるので、根拠としての本質は自立的な反省諸規定を措定しながらも自己を維持しつづける。まとめると、根拠としての本質は、自立的な反省諸規定を措定する点で「措定する反省」よりも深化しており、そして自立的な反省諸規定を措定するなかで自己を維持しつづける点で「規定する反省」よりも深化している。こうして「非本質的なもの」から「仮象」を本質という媒介のプロセスのなかに位置づけることで成立した統一的反省は、規定する反省およびそこから出てくる反省諸規定による解消を経て、根拠としてより深化した統一を回復することになる。

さて、上で示されたヘーゲルの矛盾論が正しいとして、それではそのような「矛盾」概念にはどういった役割があるのだろうか。最後にこのことを明らかにして本章を閉じる。本稿の理解からすれば、ヘーゲル矛盾論には規定的な相互媒介を成立させる役割がある¹⁸²。矛盾における肯定

¹⁸² 本稿の「矛盾」概念の解釈とは別に、「矛盾」や「弁証法」の解釈としてく見られるものは、ヘーゲルの矛盾とは「命題が主張すること」と「命題そのもの、または命題が何がしかを主張することによってなすこと」との間の不一致である、という解釈である（vgl. Wieland 1973, 398; Höhle 1988, 199; Schick 2010, 328ff.）。また「言明と意図」との間の「不一致」だとされる（Bubner 1980, 27）。他にも Lau は次のように定式化している。つまり矛盾ないし弁証法とは、「或るもの〔当該の思考規定〕が実際にそうであるところのもの、その或るものが真理にしたがってそうであるべきところのものとの […] 不一致（Diskrepanz）」（Lau 2004, 284）である。私はこうした解釈は間違っていないと考えている。実際、ヘーゲルも同一性節の注 2 のなかで次のように述べている。「こうして [それ [A=A という表現]] は、空虚な同一性である。このような同一性は、その同一性そのものを真なるものと見なして、“同一性は差異性ではなく、むしろ同一性と差異性は異なっている”と述べることを常とするような人びとが固執するものである。彼らはすでにここ [その言明] において自ら、“同一性は差異化されたものである”と言っていることに気づいていない。」（L. II., 262; 41）。ここでヘーゲルが述べているのは、単純な同一律に固執する人は、「同一性は差異性ではない」と言うことによって、まさに「同一性を差異化されたもの」として言明してしまっているということであ

的なものと否定的なものの互いへの反転が明らかにするのは、対立項の一方が関係に先行するものであり他方が関係に依存するものであるという先後・従属関係は固持されえず、対立項は〈他方を規定するもの（肯定的なもの）でありかつ他方に規定されるもの（否定的なもの）である〉という相互媒介のなかにしかありえないということである。したがって矛盾には、対立項のたんなる自立性を解消させて諸規定を相互媒介へと至らしめる役割がある。さらにこのことからすれば、「あらゆる事物は自己自身において矛盾するものである」（L. II., 286; 74）というヘーゲルの法外に見える主張は、〈あらゆる物は、それ自身として規定されて在るために他のものと媒介されているかぎり、他のものに対して自立的かつ非自立的であるという矛盾である〉という意味として理解できる。

る。ここには「同一性は差異性ではない」という命題が主張することと、「同一性は差異化されたものである」という命題が主張することによって意味してしまうものとの不一致が生じている。また本章で示したように、肯定的なものと否定的なものとの矛盾についてもこの不一致は見てとることができる。〈肯定的なものは対立していないものである〉という命題は、肯定的なものがまさに〈対立していないもの〉として〈対立したもの〉に対立しているがゆえに、〈肯定的なものは対立したものである〉という反対の命題を帰結することで、当初の命題とそこから帰結する命題との不一致が生じる。しかし私の理解では、こうした不一致の定式化によって明らかにされるのは、矛盾がどのような帰結をもたらすのかということだけである。むしろ私が求めたいのは、この不一致がどのような論理によって帰結するのかということであり、本章ではそのことを究明してきたつもりである。またこうした「不一致」として「矛盾」を解釈する研究は、ヘーゲル論理学全体の概念の展開を駆動しているとされる「矛盾」や「弁証法」の解明に重点を置いており、そのためか、この研究には本質論の矛盾節についての詳しい読解はあまりない（すべてがそうであるわけではない）。「不一致」を指摘したところで、矛盾節における「矛盾」の論証課程や内実が明らかになるわけではない。

4 おわりに

本稿を閉じるにあたって本稿のこれまでの議論を振り返り、最後に本稿の課題に対する答えをいま一度はつきりと示す。まず本稿の問題意識は、或るものの規定性について、〈或るものは他のものとの関係のなかではじめてそれ自身として規定される〉という媒介の立場をとる場合、この立場はある問題を含んでしまっているということである。その問題とは、媒介が媒介たりうるために媒介は媒介に先立つものを前提しなければならないようにおもえるということである。というのは、媒介とは媒介項があってはじめて成り立つものだからである。しかし媒介に先立つものは媒介に依存しない直接的なものであるため、媒介の立場を不完全なものにする。そこで本稿の課題は、或るものの規定性を成り立たせる統一的媒介（反省）の解消とその回復についての論理を明らかにすることである。本稿はこれまで、統一的反省が成立する過程（1章）、それから成立した統一的反省が解消する過程（2章）、そして解消された統一的反省が回復する過程（3章）を、ヘーゲルの反省論を対象にして追ってきた。以下で、これらの過程を要約する。

まず有論の全行程を通して明示化されたものは、無媒介に自分だけで存立するとされる有論の諸規定が、その真相において「媒介」によってはじめて存立をうるということである（1.1.1）。この媒介が「本質」と呼ばれる。そうして有論から本質論へと移行する。しかし本質論では、本質の統一的媒介が本質から自立的なものの登場によって何度も阻まれる。本質から自立するものは、「非本質的なもの」、「仮象」、「外的反省」における「直接的なもの」、そして「反省諸規定」である。

本質論の冒頭の仮象章 A 節と B 節では、本質は依然として統一的媒介には達していない。A 節と B 節で念頭に置かれているのは、「本質」を媒介のプロセスとしてではなく実体として捉えるような見方である。そして課題とされるのは、本質から自立したものを本質という媒介のプロセスのなかに位置づけることである。ここでの本質から自立したものは「非本質的なもの」と「仮象」である。本質はまずは、本質でないものすなわち「非本質的なもの」から切り離された「本質的なもの」である。本質的なものと非本質的なものが切り離されることによって、各々は互いに無関係に存在するという構図に、つまり有論的な「相互外在性」に逆戻りしてしまう（1.1.2）。しかし非本質的なものはもとを辿れば、有論において媒介のなかにしか在りえないとされた有論の諸規定である。そうだとすると、非本質的なものとは「本質のなかで」のみ存立することができるものである。このように本質のなかでのみ存立することができる非本質的なものが「仮象」である。

「仮象」は、それ自体では存立できないという空無性と直接性という二面性を備えている（1.2.1）。この直接性の面が本質から自立的であるような見かけを仮象にもたらす。このような仮象概念は、哲学的には古代懷疑主義や近代観念論の「現象」概念に相当する（1.2.2）。これらの立場は、たしかに外的な物体が実在するという素朴実在論をとらず、あくまでそれは主観に与えられる「現象」にすぎないと考える。その意味では、無媒介な直接性を批判するヘーゲルと同じ立場であるように見える。しかし古代懷疑主義や近代観念論は、外的な物体の所与性を否定はしても、現象の所与性を前提する。そうした所与性を帯びているかぎりでの現象ないし仮象は、

本質から切り離されて存在することになる。しかし仮象も本質も、互いに切り離されてはなんら意味をもたない。仮象は本質の一つのアスペクトとして意味をもち、本質は仮象が示唆する全体的なものとして意味をもつ。ヘーゲルは本質と仮象が切り離されていないことを示すために、まず仮象の空無性と直接性という諸規定が本質自身の諸規定であることを示す（1.2.4）。しかし、それだけでは本質と仮象のたんなる同一性が示されるだけである。本質と仮象がまったく同一のものだとすれば、本質と仮象はやはり何の意味ももたないことになる。そこでヘーゲルは仮象が本質でありながら、本質そのものではなく本質のなかの一つのアスペクトであることを示す（1.2.5）。本質は、自分だけでは存立できないものどもが他のものとの関係を介して自己と一致するという媒介のことである。この自己との一致が「直接性」である。ただし、この直接性は無媒介な直接性ではなく、「反省した直接性」である。仮象はこの反省した直接性として本質の一つのアスペクトである。そして本質（媒介）とは自己を仮象（直接性）に引き下げながら統一を保つ「自己運動」である（1.2.7）。ヘーゲルからすれば、本質は非本質的なものや仮象から独立した実体としてではなく、仮象を自己のなかに取り込むプロセスである。このような自己運動である本質が「反省」と呼ばれる。

このような「反省」は自分から自立した他のものを持たないという点で、統一的反省である。この「反省」のもとでようやく、〈或るものは他のものとの関係のなかではじめてそれ自身として規定される〉という媒介の立場が成り立つようにおもわれる。しかし「反省」はふたたび自分から自立したものをもたらしてしまう。

反省はまず自己を直接性として措定する反省である（2.1.4）。この措定された直接性は「措定する反省」によって措定されただけの存在でしかなく、それゆえ措定する反省に依存している。つまり、「措定する反省」の段階は関係項に対する関係の優位という構図のもとにある。しかし実のところ、措定する反省自身が措定された存在に依存している。というのは自己へと還帰することとしての反省は、自分がそこから還ってくるところの出発点があってはじめて成り立つからである。つまり反省は自分の否定である措定された存在が止揚されることではじめて、自己への還帰として反省自身なのである。そうだとすると、反省があってはじめて措定された存在が成り立つのではなく、むしろ措定された存在があってはじめて反省が成り立つことになる。このことによって関係項に対する関係の優位は、関係に対する関係づけられるものの優位に反転する（2.1.7）。後者の構図のもとにある反省が「外的反省」である。

外的反省とは無媒介な直接的なものに外的に関わる反省のことである（2.2.1）。ここで、反省節のなかで有論的な直接性が反省論の枠組みのなかで再構成される。しかし、この無媒介な直接的なものは反省から無関係ではありえない。この直接的なものは、反省によってそれ自身として規定されているのであり、そのように規定されたものだからこそ外的反省が対象にすることができる（2.2.2）。それゆえ反省は他のものへの関係に依存しただけのものを措定するのでもなく、無媒介な直接的なものを前提するのでもない。反省は自己を、関係を内在化した自立的なものとして措定することなのである。というのは、反省は空無なものが他のものとの関係を経て自己と一致することであり、そのかぎりでは反省は他のものへの関係を内在化した自己内反省をもたら

すこと以外の何ものでもないからである。このような反省が「規定する反省」と呼ばれる(2.3.2)。

規定する反省が指定するのは、関係に依存した関係項(指定されただけの存在)でも、関係を欠いた自立的なもの(無媒介な直接的なもの)でもなく、他のものへの関係を内在化した自己内反省としての「反省諸規定」である(2.3.2)。この反省諸規定はつねにすでに各々自身において他のものへの関係を内在化しているので、自分が自分であるために自分以外のものに依存する必要のない自立的な規定である。有論的な直接性が他のものへの関係なしに自分だけで存立するという自立性であったのに対して、反省諸規定の自立性は他のものへの関係を内在化しているがゆえに自分だけで存立するという自立性(本質論的な自立性)である。しかし反省諸規定の自立性ゆえに、規定する反省は反省の統一を保つことができず消え去ってしまう(2.3.4)。こうして反省節では統一的反省の解消が結果する。

そこで反省諸規定章でその統一的反省の回復がなされる。反省諸規定章では「規定する反省」によって導出された「反省諸規定」が主題となる。ここではヘーゲルによる諸規定の内在的な論理展開を再度追うのではなく、諸規定の規定関係がより厳密になっていく段階として反省諸規定章を再構成する¹⁸³。まず再度確認しておかなければならないのは、反省規定とは、〈或るものがそれ自身である〉という規定性を確立するために不可欠な関係様式だということである。反省諸規定は段階を経るごとに或るものの規定性をもたらすためのより厳密な関係様式になっていく。

まず「同一性」は、或るものがそれ自身として規定されていることを示す関係様式である。〈或るものは或るものである〉という「自己同等性」なしに、或るものはそれ自身であることはない。或るものがそれ自身であるということは、或るものが自己同等性を帯びていることを意味する。しかし或るものがそれ自身として規定されているためには、同一性だけでは不十分である。例えば「植物は何であるか」という問いに対して「植物は植物である」と答えるならば、「このこと

¹⁸³ こうした再構成は『エンツュクロペディ』的な論述と呼ぶこともできるかもしれない。一方で『大論理学』は諸規定の内在的な論理展開に主眼を置き、その問題背景などを明示しない、あるいは明示するとしても主テキストではない *Anmerkung* のなかでしている。これに対して、『エンツュクロペディ』ではある規定から次の規定への内在的な論理が論証されないかわりに、それぞれの諸規定の哲学的な問題背景と先行者への批判をとおして再構成するかたちで、ヘーゲル自身の規定を輪郭づけるという作業がなされている。したがって諸規定の論理的な導出過程は本論の議論にゆずって、ここでは『大論理学』の論理を負うだけでは一見わからない問題背景を浮き上がらせるかたちで反省諸規定章を再構成する。またこれにともなって、絶対的区別章の概略を省略する。絶対的区別章が示すのは、自己との同一性という規定のなかにはつねにすでに自己との区別が含まれているということである。そして絶対的区別章の役割は、同一性概念そのものから区別概念そのものを取り出すことである。したがって絶対的区別自身は他のものとの区別ではなく、区別概念そのものを導入するである。絶対的区別章は同一性概念から区別概念を論理的に導出するためには不可欠な議論ではあるが、ここでの再構成にとっては省略してもかまわない。実際、『エンツュクロペディ』でも「同一性」の次にくる「区別」の最初のものは絶対的区別ではなく「差異性」(Enz. §117)である。また『エンツュクロペディ』の補遺では個々の対象についての同一性言明にはそれら個々の対象を区別することがともなっていることが指摘されている。つまり「いわゆる同一性の思考法則にしたがって、海は海である、空気は空気である、月は月であると私たちが言う場合、私たちにはこれらの対象が相互に無関係なものとして見なされており、それゆえ私たちが前にしているのは同一性ではなく区別なのである。」(Enz §118 Z.)。このように『エンツュクロペディ』における再構成の場合は、同一性の成立条件として差異性を要請するという仕方では差異性概念を導出することができる。ここでも或るものがそれ自身であるために必要な規定関係として差異性が必要となるという仕方では、絶対的区別を省略し同一性から差異性へと直接に接続する。

によっては何も言われていない」(L. II., 264; 43)。植物がそれ自身として規定されているためには、植物は自分とは異なるものとの「区別」という関係様式を必要とする。つまり〈或るものは他のものとの関係のなかではじめてそれ自身として規定される〉。この他のものとの関係が出てくる段階が「差異性」である。

次に「差異性」では、他のものとの内在的な関係なしに存立する「互いに無関係に異なるもの」が、「外的反省」ないし「比較」の観点から「同等性」や「不等性」という規定のもとで外的に關係づけられるような規定關係のことである(3.2.1)。つまり、まず關係に先立ってすでにそれ自身であるとされるものがあって、そのあとに比較によってそれらの互いへの關係が外的に付加される。

差異性はたしかに他のものとの關係を導入するという点では同一性よりも先に進んではいるが、以下の二点でまだ不十分である(3.2.5)。第一に、差異性の項は關係に先立って存立するものとして前提されている。そのため、差異性はその關係項にとっての内在的な規定關係ではない。第二に、差異性の項は外的反省しだいであらゆる他のものと關係づけられるので、規定性をもたらさないような關係(例えば〈上は甘さでない〉)までも許容されてしまう。

關係項がそれ自身として規定されているためには、それらは「否定的統一」のもとになければならない(3.2.5)。否定的統一を形式的に表わすと、AとBについて、Aの否定がBでありBの否定がAであるような關係($A = \neg B$, $\neg A = B$)が成立している場合(例えば、上は下でないことによって上であり、下は上でないことによって下である場合)、この關係が否定的統一である。一方の否定は他方の肯定であるので、否定的統一はその關係項に規定性をもたらす否定的な相互關係である。否定的統一における各々の他方はあらゆる他のものを含む「他のもの全般」ではなく「固有の他のもの」である(3.2.5.)。こうした固有の他のものとの否定的な關係が「対立」と呼ばれる。

さらに「対立」は〈或るものは固有の他のものでないことによってはじめてそれ自身として規定される〉という關係のことである。ただし嚴密な規定關係すなわち二項だけからなる固定的な対立關係になるのは、三段階ある対立のうち最後の対立③である(3.3.3.1)。対立③とは〈或るものは固有の他のものでないことによってはじめてそれ自身として規定される〉という場合に、一方が他方に対してとる二つの存立形式(肯定的なものと否定的なものまたは自立性と非自立性)の対立である。固有の他のものとの規定關係にある二つの項はそのような規定關係にあるためには他方に対して肯定的なものでありかつ否定的なものでなければならない。というのは、上と下の事例で見たように(3.4.3)、一方でたんに肯定的なものでしかないのであれば、それらの項は他方への關係を失うとともに自らの規定性も失い、他方でたんに否定的なものでしかないのであれば、それらの項は〈それ自身である〉という自己同一性に至ることができないからである。したがって或るものはそれ自身であるために、固有の他のものに対して肯定的なものでありかつ否定的なものであるという「矛盾」を帯びていなければならない。ただし、或るものがそれ自身であるための成立条件として「矛盾」がただ要請されるにすぎないのではない。しかし矛盾が要請されるにすぎないのではないとすれば、肯定的なものと否定的なものから必然的な仕方

矛盾が帰結することを示さなければならない。そのことを示すのが矛盾節である。

最後に「矛盾」のなかで示されるのは、肯定的なものと否定的なものが各々の他方へと反転する論理的なプロセスである（3.4.2）。さらにこの一方から他方への二つの反転のプロセスが別々のプロセスではなく、一つの循環的な媒介を成しているということが明らかにされる（3.4.4）。つまり一方で肯定的なものは否定的なものへと反転し、さらに否定的なものが肯定的なものへと反転することで自己へと還帰する。他方で否定的なものもまた肯定的なものへと反転し、さらに肯定的なものが否定的なものへと反転することで自己へと還帰する。肯定的なものと否定的なものはこのようにして他方を媒介して〈それ自身である〉という規定性に到達する。肯定的なものと否定的なものの規定性を確立しそれらに存立を与えるという意味で、この媒介は「根拠」と呼ばれる。そして肯定的なものと否定的なものの根拠は、固有の他のものとの規定関係のうちにあるその他の相関諸規定にとってもそれらが成立するための根拠である。というのは、まず相関諸規定一般がそれ自身として規定されているためには対立という規定関係のもとになければならず、さらにその規定関係が成立するには相関諸規定一般は各々自身において肯定的ものでありかつ否定的なものでなければならないが、肯定的なものと否定的なものの存立と他方への解消を担保するのはそれらの統一的媒介としての根拠だからである。

以上のことから、統一的媒介（反省）の解消とその回復について簡潔に述べる。まず、ヘーゲルが示したのは、「措定する反省」のように、関係項に対する関係の優位というたんなる全体主義的な統一的反省は、関係づけられるものの優位へと反転し自らを解消してしまうということである。統一的反省を維持することができるには、統一的反省は自立的な関係項を措定するのだからなければならない。ただし、もちろんそれだけでは「規定する反省」のように自立的な関係項のもとで自らを解消するだけである。それゆえ諸項の自立性がその統一的反省のもとで成立することが示されなければならない。そしてそのことが示されるのが「矛盾」の議論である。この矛盾のなかで循環的な媒介として統一的反省が回復される。統一的反省が維持されるのは、その関係項が自立的でありかつ非自立的であることによってである。したがって、統一的反省のもとで関係項の自立性が無化されるわけではない。関係項は、統一的反省のなかで自立的なものとして措定されたものであるという矛盾でありつづける（3.4.4）。こうして反省論は統一的反省の成立から統一的反省の解消を経てより深化したかたちで統一的反省の回復を帰結して一連の議論を終える。

参考文献

一次文献

※訳出の際に参考にした日本語訳は（）内に併記した。

- G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, Das Sein (1812)*, Hamburg, 1999. (『大論理学 1』、寺沢恒信訳、以文社、1977。) : L. I. (A)と略記。
- , *Wissenschaft der Logik, Die Lehre vom Sein (1832)*, Hamburg 2008; *Wissenschaft der Logik I*, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd.5, Frankfurt am Main, 2012. (『大論理学 上巻の一』、武市健人訳、岩波書店、1994年 ; 『論理の学 第一巻 存在論』、山口祐弘訳、作品社、2012年) : L. I.と略記。
- , *Wissenschaft der Logik, Die Lehre vom Wesen*, Hamburg, 1999; *Wissenschaft der Logik II*, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd.6, Frankfurt am Main, 1986. (『大論理学 2』、寺沢恒信訳、以文社、1983年 ; 『論理の学 第二巻 本質論』、山口祐弘訳、作品社、2013年) : L. II.と略記。
- , *Wissenschaft der Logik, Die Lehre vom Begriff*, Hamburg, 2003; *Wissenschaft der Logik II*, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd.6, Frankfurt am Main, 1986. (『論理の学 第三巻 概念論』、山口祐弘訳、作品社、2013年。) : L. III.と略記。
- , *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten*, in: *Jenaer Schriften 1801-1807*, Frankfurt am Main, 1970. (G・W・F・ヘーゲル「懐疑主義と哲学との関係」、『懐疑主義と哲学との関係』、加藤尚武・門倉正美・栗原隆・奥谷浩一訳、未来社、1991年。) : Skep.と略記。
- , *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, 2011. (『精神現象学 (上)』、榎山欽四郎訳、平凡社、2011年。) : Phä.と略記。
- , *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil 1*, hrsg. Walter Jaeschke, Hamburg, 1993. : Rph. I.と略記。
- , *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd.8, Frankfurt am Main, 1986. (『小論理学 (上) (下)』、松村一人訳、岩波書店、1996年。) : Enz.と略記。

二次文献 (外国語)

- Bordignon, Michela (2017): Hegel: A Dialetheist? Truth and Contradiction in Hegel's Logic, *Hegel Bulletin*, 40/2, pp. 198-214.
- Brandom, R. B. (2002): *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Harvard.
- Bubner, Rüdiger (1980): *Zur Sache der Dialektik*, Stuttgart. (『ことばと弁証法』、伊坂青司・鹿島徹訳、晃洋書房、1993年.)
- Engelhard, Kristina (2012): Das Problem des Widerspruchs in Hegels System, in: *Logik und Realität*, Christoph Jamme und Yohichi Kubo(Hrsg.), München, S. 207-233.
- Fink-Eitel, Hinrich (1978): *Dialektik und Sozialethik*, Meisenheim am Glan.
- Grotz, Stephan (2009): *Negation des Absoluten. Meister Eckhart – Cusanus – Hegel*, Hamburg.
- Henrich, Dieter (1971): Anfang und Methode der Logik, in: *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main, S. 73-94. (D・ヘンリッヒ「第三章 論理学の始原と方法」、『ヘーゲル哲学のコンテキスト』中埜肇監訳、哲書房、1987年.)
- (1976): Hegels Grundoperation, in: *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag*, Ute Guzzoni u. a. (Hrsg.), Hamburg, S. 208-230.
- (1978): Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung, in: *Hegel-Studien Beiheft 18*, Bonn, S. 203-324. (D・ヘンリッヒ「第四章 ヘーゲルの反省論理」、『ヘーゲル哲学のコンテキスト』中埜肇監訳、哲書房、1987年.)
- Hösle, Vittorio (1987): *Hegels System*, Bd. 1, Hamburg.
- Iber, Christian (1990): *Metaphysik absoluter Relationalität*, Berlin.
- Kant, Immanuel (1998): *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg. (『純粹理性批判 上』、原佑訳、平凡社、2010年。) : KdV.と略記。
- Lau, Chong-Fuk (2004): *Hegels Urteilkritik systematische Untersuchungen zum Grundproblem der spekulativen Logik*, München.
- Leinkauf, Thomas (1995): “Setzen, Setzung”, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9, hrsg. Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Darmstadt, S. 697-714.
- Leibniz, G. W. (2014): *Monadologie und andere metaphysische Schriften*, hrsg. u. übers. v. Ulrich Johannes Schneider,

- Hamburg. (ライプニッツ『モノドロジー〈哲学の原理〉』、『ライプニッツ著作集 9 後期哲学』所収、西谷裕作訳、工作舎、1989 年.)
- Longuenesse, Béatrice (2007): *Hegel's Critique of Metaphysics*, trans. by Nicole J. Simek, Cambridge University Press.
- McTaggart, John M. E. (1990): *A Commentary on Hegel's Logic*, Bristol.
- Moore, A. W. (2001): *The Infinite*, London. (A. W. ムーア『無限』, 石村多門訳, 講談社, 2012 年.)
- Nuzzo, Angelica (2014): Dialektisch-spekulative Logik und Transzendentalphilosophie, in: *Hegel - 200 Jahre Wissenschaft der Logik*, Anton Friedrich Koch, Friedrike Schick, Klaus Vieweg und Claudia Wirsing(Hrsg.), Hamburg, S. 257-273.
- Okochi, Taiju (2008): *Ontologie und Reflexionsbestimmungen: Zur Genealogie der Wesenslogik Hegels*, Würzburg.
- Quante, Michael (2018): Die Lehre vom Wesen. Erster Abschnitt. Das Wesen als Reflexion in ihm selbst, in: *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*, Michael Quante und Nadine Mooren (Hrsg.), Hamburg, S. 275-324.
- Red. (2004): “Wesen”, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 12, hrsg. Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel, Darmstadt, S. 621-626.
- Schmidt, Klaus J. (1997): *Georg W. F. Hegel Wissenschaft der Logik – Die Lehre vom Wesen: ein einführender Kommentar*, Paderborn.
- Schmidt, T. M. (2002): Die Logik der Reflexion. Der Schein und die Wesenheiten, in: *Wissenschaft der Logik*, hrsg. Anton Friedrich Koch und Friedrike Schick, Berlin, S. 99-117.
- Schubert, Alexander (1985): *Der Strukturgedanke in Hegels “Wissenschaft der Logik”*, Königstein/Ts..
- Schick, Stefan (2010): *Contradictio est regula veri. Die Grundsätze des Denkens in der formalen, transzendentalen und spekulativen Logik*, Hamburg.
- Wirsing, Claudia (2014): Grund und Begründung, Die normative Funktion des Unterschieds in Hegels Wesenslogik, in: *Hegel - 200 Jahre Wissenschaft der Logik*, Anton Friedrich Koch/Friedrike Schick/Klaus Vieweg/Claudia Wirsing (Hrsg.), Hamburg, S. 155-177.
- Wolff, Michael (1981): *Der Begriff des Widerspruchs : eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*, Hain. (ミヒヤエル・ヴォルフ『矛盾の概念』, 山口祐弘・山田忠彰・河本英夫訳, 学陽書房, 1984 年.)
- Wölflé, Gerhard Martin (1994): *Die Wesenslogik in Hegels „Wissenschaft der Logik“: Versuch einer Rekonstruktion und Kritik unter besonderer Berücksichtigung der philosophischen Tradition*, Stuttgart.

二次文献（邦語）

- 秋葉剛史 (2014): 「第 5 章 普遍」, 『ワードマップ 現代形而上学』, 鈴木生郎・秋葉剛史・谷川卓・倉田剛, 新曜社, 195-222 頁.
- 海老澤善一 (2014): 「定立」, 『縮刷版 ヘーゲル事典』, 加藤尚武他編, 弘文堂, 2014, 343 頁.
- 大河内泰樹 (2016): 「認識批判と経験科学: ヘーゲル『大論理学』、概念論、「認識の理念」章の読解を通じて」, 『情況二〇一六年六・七月』, 情況出版株式会社, 254-272 頁.
- 大貫義久・白根裕里枝・菅沢龍文・中釜浩一 (2013): 『論理学の初歩』, 梓出版社.
- 岡崎秀二郎 (2016): 「ヘーゲル反省論における循環と自己運動の連関」, 『ヘーゲル哲学研究 第二二号』, 日本ヘーゲル学会, 2016, 192-204 頁.
- (2019): 「ヘーゲルの二つの無限判断という思想」, 『哲学』70 号, 日本哲学会, 160-175 頁.
- 岡本裕一朗 (1986): 「ヘーゲル『論理学』における「反省」の構造」, 『哲学年報 (45)』, 九州大学文学部, 183-213 頁.
- 柏端達也 (2017): 『現代形而上学入門』, 勁草書房.
- 加藤尚武 (1991): 「対立の想定ごっこ磁石——ヘーゲル『大論理学』に描かれた「対立」の概念」, 『千葉大学人文研究』, 20 号, 1-51 頁.
- (2009): 「エンゲルハルト論文の吟味」, 『ヘーゲル論理学研究 第 15 号』, ヘーゲル〈論理学〉研究会, 63-71 頁.
- (2016): 「ヘーゲル研究者は、200 年間、何をしてきたか」, 『情況二〇一六年六・七月』, 情況出版株式会社, 60-77 頁.
- (2018): 「何度も『矛盾』の出てくるびっくり箱——ヘーゲル『大論理学』の矛盾概念」, 『加藤尚武著作集第二巻 ヘーゲルの思考法』, 未来社, 393-423 頁 (初出 (『千葉大学文学部紀要』二一号, 1992 年) .
- 川瀬和也 (2021): 『全体論と一元論 ヘーゲル哲学体系の核心』, 晃洋書房.
- 久保陽一 (2013): 「ヘーゲルにおける『関係の存在—認識—論』の展開」, 『ヘーゲル哲学研究 第十九号』,

- 日本ヘーゲル学会, 60-71 頁.
- 倉田剛 (2014): 「第 7 章 存在依存」, 『ワードマップ 現代形而上学』, 鈴木生郎・秋葉剛史・谷川卓・倉田剛, 新曜社, 195-222 頁.
- 鈴木生郎 (2014): 「第 1 章 人の同一性」, 『ワードマップ現代形而上学』, 鈴木生郎・秋葉剛史・谷川卓・倉田剛, 新曜社, 27-53 頁.
- 竹島尚仁 (1994): 「仮象の存在性格と二元論——ヘーゲル『論理学』本質論の一研究——」, 『哲学論叢 (21)』, 哲学論叢刊行会, 48-60 頁.
- (1996): 「対自存在と本質——ヘーゲル『論理学』存在論における反省と反省諸規定——」, 『哲学論叢 (23)』, 哲学論叢刊行会, 37-48 頁.
- (2010): 「ヘーゲルの言う矛盾 (1) ——『論理学』における矛盾の分析」, 『岡山大学大学院社会文化科学研究科紀要 30 号』, 岡山大学大学院社会文化科学研究科, 333-341 頁.
- (2011): 「ヘーゲルの言う矛盾 (2) ——『論理学』における矛盾の分析」, 『岡山大学大学院社会文化科学研究科紀要 31 号』, 岡山大学大学院社会文化科学研究科, 227-235 頁.
- 野家啓一 (2015): 『科学哲学への招待』, 筑摩書房.
- 堀永哲史 (2017): 「質的なものから観念的なものへ」, 『ヘーゲル論理学研究』第二三号, ヘーゲル〈論理学〉研究会, 21-37 頁.
- (2019): 「ヘーゲル『大論理学』本質論の始まりにおける媒介論」, 『ヘーゲル論理学研究』第 25 号, ヘーゲル〈論理学〉研究会編, 51-64 頁.
- (2020): 「媒介論としてのヘーゲル矛盾論 ヘーゲル『大論理学』矛盾節の解釈」, 日本哲学会, 『哲学の門』, 第 2 号, 149-161 頁.
- (2022): 「ヘーゲル判断論における思考と存在との同一性としての真理——カントの超越論的真理との比較」, 『Scientia』Vol.2, 49-77 頁.
- 牧野広義 (2016): 『ヘーゲル論理学と矛盾・主体・自由』, ミネルヴァ書房.
- 三重野清顕 (2016): 「対立者の統一——ヘーゲル『大論理学』における「対立」の理論とその思想史的背景」, 『情況二〇一六年六・七月』, 情況出版株式会社, 232-253 頁.
- 山岡悦郎 (2001): 『うそつきのパラドックス』, 海名社.
- 山口祐弘 (1988): 『近代知の返照』, 学陽書房.
- (2001): 『ドイツ観念論における反省理論』, 勁草書房.
- 山田有希子 (2011): 「ヘーゲル論理学における『矛盾』の概念とカントのアンチノミー論批判」, 『ヘーゲル哲学研究 第十七号』, 日本ヘーゲル学会, 163-177 頁.