

# 田辺元とヘーゲル

## — コプラの論理と判断の社会性 —

竹 花 洋 佑\*

### はじめに

かつてかまびすしく論じられた日本における弁証法を問題にするにしても、あるいはもっと広く近代日本哲学の西洋哲学との対峙の仕方を解き明かすにしても、ヘーゲルと田辺元（1885-1962年）との関係を無視することはできない。俗に近代哲学の完成者と言われ、マルクス主義が盛んになりし頃、その思想的源泉として圧倒的な存在感を持ったヘーゲルを真正面から受け止めつつ、批判しながらもその精神を自家薬籠中の物とした哲学者は田辺元と西田幾多郎において他にはいない。西田が思想の「コツ」をつかむのをモットーしていたことを鑑みれば、その読みの精緻さについては田辺の方が上であると言っても差し支えないだろう。

その田辺にとってヘーゲルは終始アンビバレントな存在であった。1920年代初頭のドイツ留学において、新カント派の凋落と生の哲学の隆盛を肌で感じ、そしてそうした潮流の先頭に当時無名であったハイデガーがいることを知った田辺において、また三木清や戸坂潤といった若き思想家との交流からマルクス思想の一面の真理性をみてとった田辺にとって、動いてやまない不確定的な人

---

\* 福岡大学人文学部准教授

間存在の歴史的生の次元を、目的論的に覆い隠すヘーゲルの形而上学は根底的に否定されるべきものであった（そのようなヘーゲルの立場を田辺は「発出論」と呼ぶ）。しかしながら、そうした人間の歴史的生の動態を捉え表現する手段として田辺が選んだのが、解釈学でも現象学でもなく、弁証法であった。その意味では、ヘーゲルは田辺にとって自らの思想の源泉であった。このように考えるならば、田辺が試みたのは、ヘーゲルの弁証法を用いて彼の絶対精神による歴史の目的論化に対抗することであり、また同時に、その弁証法にまわりついている「発出論」的傾向を拭い去ろうとしたことであつたと言ふことができる。

そうしたヘーゲルに対する態度が固まったのが、1932年に出版された『ヘーゲル哲学と弁証法』である。もちろん、それ以後も田辺の思想は「種の論理」や「懺悔道としての哲学」を潜り抜けることになるので、弁証法の意味内容は大きく変わることになるが、ヘーゲル弁証法を換骨奪胎することでヘーゲルを超えるというモチーフはそれ以後揺らぐことはなかった。その意味でこの著作は田辺的弁証法の生誕地であるといつてよいだろう。

この『ヘーゲル哲学と弁証法』には二つの大きな切れ目があり、収められている7つの論文は三つの時期に分けて考えることができる<sup>1</sup>。一つ目の切れ目は第7論文「弁証法の論理」（1927年3月-1929年9月）と第6論文「行為と歴史、及び弁証法のこれに対する関係」（1929年11月）との間にある。二つの論文を隔てているもの、それは田辺の弁証法に対する態度の変化である。認識論的観点から弁証法の是非を批判的に検討しようとするそれまでの姿勢を転換し、

---

<sup>1</sup> 『ヘーゲル哲学と弁証法』は論文集の慣例とは逆に、発表時期が新しいものから論文が配列されている。具体的に収められている論文を配列順に列挙すると以下の通りとなる。

- 第1論文「ヘーゲルの絶対観念論」（1931年12月）
- 第2論文「ヘーゲル判断論の理解」（1931年12月）
- 第3論文「ヘーゲル哲学と絶対弁証法」（1931年10月）
- 第4論文「ヘーゲルに於ける理性的と現実的の一致」（1931年5月）
- 第5論文「道徳の主体と弁証法的自由」（1930年9月）
- 第6論文「行為と歴史、及び弁証法のこれに対する関係」（1929年11月）
- 第7論文「弁証法の論理」（1927年3月-1929年9月）

それを行為と存在の問題として追求しようとしたのが第6論文以降の田辺であった。そしてもう一つの切れ目は、第4論文「ヘーゲルに於ける理性的と現実的の一致」（1931年5月）と第3論文「ヘーゲル哲学と絶対弁証法」（1931年10月）の間にある。「思想的行詰まりと暗中模索の時期」（3・79）<sup>2</sup>に書かれた第6から第4までの論稿が田辺の立ち位置の微妙な揺れを反映した過渡的な性格をもつのと対照的に、時期的も同時に発表された第3、第2、第1の三つの論稿は安定したヘーゲル理解に基づいて書かれている<sup>3</sup>。田辺の解釈に確固とした足場を与えたもの、それは「弁証法の基本的所在」としての身体性と「行為的現在の瞬間」として「絶対無」という二つの概念である。これらこそ、田辺において「絶対弁証法」と表現される弁証法理解の新たな立脚地の内実を構成するものに他ならない<sup>4</sup>。

『ヘーゲル哲学と弁証法』の前半の三論文はヘーゲル哲学を可能なかぎり全体的に見渡そうとする田辺の意図に基づいて書かれている。すなわち、第3論文においては『法哲学』が、第2論文においては『論理学』（*Wissenschaft der Logik*）が、そして第1論文においては『精神現象学』がそれぞれ扱われている。

<sup>2</sup> 田辺元の著作からの引用は、『田辺元全集』（筑摩書房、1963・64年）用い、引用箇所を（巻・頁）と表記して示す。旧漢字、旧仮名づかいは引用者の判断において現行表記に改めてある。また、引用文中の傍点と亀甲括弧〔 〕は、断りのない限り全て引用者によるものである。

<sup>3</sup> この切れ目は田辺自身において次のように述べられている。「斯くて私は徹底的に内在二元論の契機を承認し、何等の意味に於ても主観的観念論の観念弁証法的発出論を混入することなく、従って唯物論のこれに対する攻撃から完全に自由にして、却て後者の有する真理を率直に採入れることのできる立場を求めて、遂に実践の自覚に哲学の絶対知を見出す考に到達した。三の論文は、此考を書いたものであって、私のヘーゲル哲学と弁証法との研究に一転機を画したものと云ってもよい」（3・81）。

<sup>4</sup> この問題について、ここでは詳論することができない。田辺の身体論については竹花洋佑「超越と身体—田辺元の『人間学的哲学』の構想—」（『哲学論集』第57号、大谷大学哲学会、2011年）を、田辺の「絶対無」概念の受容については、竹花洋佑「田辺の思想形成と『永遠の今』—微分から瞬間へ—」（『日本の哲学』第13号、日本哲学史フォーラム、昭和堂、2012年）および竹花洋佑「時間と無—前期田辺哲学の『絶対無』理解の変遷と西田の「永遠の今」—」（『西田哲学会年報』第17巻、西田哲学会、2020年）を参照されたい。

本稿は、これら三つの論文の中で最も分量の少ない第2論文「ヘーゲル判断論の理解」を考察し、その詳細な解釈を提示すると同時に、そこで提示される「繫辞の判断論」(3・151)が判断の社会性という思想を核心としていることを明らかにすることを目的としている。それにしてもなぜこの論文のみを考察の対象とするのか。本論に先立ってその理由を述べておくことにしよう。

第一の理由は、田辺の思想形成に関わるものである。周知のように、田辺の「種の論理」は、特殊なものすなわち種が個別と普遍との媒介者となることによって、個別のものが普遍的であるという事態を成立させる構造を明らかにするものであるが、そうした「種の論理」の基本構造が最初に提示されたのがこの「ヘーゲル判断論の理解」である。その意味でここで提示されている田辺の「繫辞の判断論」こそ「種の論理」の原型的思想と言っても過言ではない。なぜなら、コブラ・繫辞が判断において担っている媒介作用を明示化するのが判断の推論的展開としての「種の論理」だからである。この場合、田辺が判断において実質的な媒介機能を担うものとして考えているのは、自己成立以前の前意識的ないしは無意識的な基底的共同性である。端的に言ってしまうと、暗黙の習慣性の次元であり、個は個の自覚以前にすでに身体を回路としてこの次元に接続し、それと融解してしまっている。後に種として概念化されることになるこの次元に、特殊性という論理的規定が初めて与えられたのがこの論文である。

このことと密接に関連して同時に重要であるのは、ここでの田辺によるヘーゲル判断論の解釈が西田哲学の論理からの自覚的な離脱としても遂行されているという点である。それがもう一つの理由である。なるほど、この時期の田辺は西田哲学を表立って批判することをしていない。それどころか『ヘーゲル哲学と弁証法』の「序」において、試行錯誤の時期にかつて厳しく批判したはずの西田の思想が大きな影響を与えることになった皮肉を率直に語っている<sup>5</sup>。し

<sup>5</sup> 「永遠の今に於ける絶対無の弁証法という先生の思想は、私をしてヘーゲルの絶対知を新しき立場に於て理解する途を開かした。一、二、三の三篇〔『ヘーゲル哲学と弁証法』

かしながら、田辺の「絶対無」概念の受容は西田の思想の全面的な受容ではない。この時期の田辺の「絶対無」がもっぱら「永遠の今」として時間論の文脈でのみ理解されていることがそのことを物語っている<sup>6</sup>。それは、田辺において「絶対無」が西田におけるように決して場所としては理解され得ないということの意味する。この問題がヘーゲル哲学の理解という文脈に持ち込まれるならば、直ちに次のような問題を惹起することになる。すなわち、西田流の場所の自己限定ないしは一般者の自己限定という発想に依拠することなく、否定を媒介として自己を展開させる絶対者というヘーゲルの主張がどのようなかたちで積極的に（つまり田辺が批判する「発出論」としてではなく）理解されうるのか、という問題である。多岐にわたるヘーゲルの『論理学』の諸問題の中で判断論が考察の主題として選び取られたのも田辺がこの問題に自覚的であったからであろう。

『善の研究』以来、西田が一貫して共感を示し、自らの立場の一つの裏付けとして論じてきたものこそ、ヘーゲルの判断のあり方の理解、すなわち概念そのものの自己展開＝分化としての判断であり、そのようにして自己を豊富化する「具体的普遍」の思想であった<sup>7</sup>。ところが、場所の自己限定という思想に歴史的生の動態的本質を覆い隠す危険性を見てとった田辺においては、このヘーゲル哲学の核心的思想は西田とは別の仕方では理解されるべきものとなる。「ヘーゲル判断論の理解」の本質的な問いはまさにここにあると言ってよいだろう。もっとも、これはあくまでも隠れたる問いである。田辺はこの論文においては西田に直接言及していない。しかしながら、主語の論理と述語の論理という西田哲学の枠組みを用いながら、判断の本質を主語でも述語でもなく、コプラ

---

の第1、第2、第3論文）は私の思想の如何なる点に先生の影響が及んで居るかを偽無く示すであろう」（3・80）。

<sup>6</sup> これについては、前掲論文「時間と無」を参照されたい。

<sup>7</sup> 西田哲学とヘーゲル判断論との関係については、竹花洋佑「ヘーゲル判断論と西田哲学」（『西田哲学会年報』第4号、西田哲学会、2007年）を参照されたい。

(繫辞)に見出そうとする田辺の姿勢に、西田哲学に対する語られざる対抗意識を読み取ることは十分に可能であろう。言うまでもなく、場所の論理は述語の論理として志向されたものだからである。田辺自身が強調するのは、コプラの立場に徹底されざるヘーゲルの述語の論理の抽象性であるが、ここに西田の立場も重ね合わされていたと見てまず間違いはないだろう。

それでは、田辺の言うところの「繫辞の判断論」とは実際にいかなるものなのであろうか。このことを以下で探ってゆくことにしたい。

## 1. 概念とは何か—概念をめぐるヘーゲルの思想—

田辺の「繫辞の判断論」を理解する場合の鍵となるのは、概念の *Urteilen* としての判断 (*Urteil*) というヘーゲルの思想である。『論理学』における表現を用いるならば、判断とは「そもそも一つであるものの根源的分割 (*die ursprüngliche Teilung des ursprünglich Einigen*)」(GW 12・55)<sup>8</sup> であると言われる。これは判断についてのヘーゲルの考えの端的な表明であり、かつ、西田が早くからその意義に注目していたヘーゲルの発想でもある。

ヘーゲルの『論理学』において、概念 (*Begriff*) は存在論 (*die Lehre vom Sein*) と本質論 (*die Lehre vom Wesen*) の展開を前提として論じられる。直接的には、「因果性と相互作用を通しての実体の弁証法的運動」(GW 12・11) を通して概念は生成する。ここで言われる実体はスピノザの実体である。概念

---

<sup>8</sup> ヘーゲルの著作からの引用は、Felix Meiner 社の哲学文庫 (*Philosophische Bibliothek*) を用いた。ただし、引用箇所については、G.W.F.Hegel, *Gesammelte Werke*, hrsg von der Reinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg, 1968 ~ 巻号と頁数を (GW 巻・頁) として表記して示すことにする。なお、ヘーゲルの『論理学』(*Wissenschaft der Logik*) の訳出に際しては、寺沢恒信訳『大論理学』(全3巻、以文社、1977、1983、1999年) および山口祐弘訳『論理の学』(全3巻、作品社、2012-2013年) を参考にした。

とは、実体が実体であることに徹することによって生じた実体以上のものである。詳しく言うならば、「絶対的な力」(absolute Macht)としての実体は、自己の内に「能動的な実体」と「受動的な実体」という区別をもち、そこから原因と結果という関係性を形成することになるが、両者の「相互作用」(Wechselwirkung)を通して、両側面の固定的な区別が仮象(Schein)であることが暴露される。これが「実体の完成(die Vollendung der Substanz)」(GW 12・14)であり、ここに概念が生成する。その意味で、「このような完成はもはや実体そのものではなく、より高次なもの、つまり概念であり、主体(Subjekt)である」(Ibid.)と言われる。〈実体=主体〉という『精神現象学』の有名なテーゼは、『論理学』においては、実体からの概念の生成として論じられることになる。ヘーゲルにおいてこの概念論が同時に「主観(体)的論理学」(die subjektive Logik)とされるのはこのためである。同時にヘーゲルは、このような概念の立場において自由がはじめて成立するということを強調する。概念に「自由の国(das Reich der Freiheit)」(GW 12・15)が開かれると言われるのは、実体的における内的な必然性ないしは同一性が、同時に「あらわとなったあるいは措定された同一性(manifestierte oder gesetzte Identität)」(Ibid.)となると見なされるからである。

概念論の、そして『論理学』そのものの最終的な目的は、自由なる主体としての概念がその内的な必然性により「絶対的理念」(die absolute Idee)へと至ることを示す点にある。しかし、そこへと向かう議論は単にヘーゲル流の形而上学の披瀝であるわけでない。ヘーゲルが〈概念-判断-推論〉という枠組みに従って、概念の基礎的構造を描き出そうとする場合には、伝統的な論理学とのつながりがはっきりと意識されている。「〔概念論の〕課題は、硬直化した素材を流動化させ、そうした死んだ素材に生きた概念を再び点火するところにある」(GW 12・5)と言われるように、概念論の主観性の箇所は、形式論理学の素材を用いつつ、その内実をラディカルに転換させるという明確な意図に基

づいて叙述されている。その場合に焦点となるのは、概念というものの本性をどのように理解するか、という問題である。

概念と聞くと、一般的に人は頭の中に存在する抽象的な思考の枠組みを連想するだろう。例えば、犬の概念は、それぞれの犬の多様な性質の中から共通の特質を抽出して形成されるものであると考えられている。この場合、概念にリアリティーを供給するのは主観の外に存在する個々の具体的なものの方であって、概念それ自体は全く形式的で内容を欠いたものと見なされる。「内容無き思想は空虚であり、概念無き直観は盲目である」<sup>9</sup> というカントの有名な言葉が、こうした発想を見事に表現している。こうした見方が判断の場面に適用されるならば、主語と述語という判断の二つの要素の自立性という外面性に目を奪われた「表象」(Vorstellung)の立場に基づく判断の見解が成立するとヘーゲルは考える。こうした見方においては、「頭の中にあるあれこれの述語が、それ自体として外に存在する対象に帰せられうるか否か、帰せらるべきか否か」(GW 12・55)ということが問題とされるが、ヘーゲルに言わせれば、これは完全に判断の本質を捉え損なった発想に他ならない。外的実在としての主語と内的表象としての述語という二つの自立的存在を後から統一にもたらしめるのが判断なのではなく、もともと一つであったものが主語と述語という二つの項に分化することこそが判断なのである。その原初的な統一性とは、概念そのものの統一性に他ならない。すなわち、判断とは概念の「根源的分割」として考えられるべきものなのである。

なるほど、概念は空虚な抽象的普遍性というかたちを取るものではある。しかし、それはあくまでも概念の性質の一面にすぎない。概念は常に何ものかの概念であることによって、同時に他の概念との区別をその背後に持っている。「普通一つの概念を示したり、一定の定義を下すためにも、類に対して特殊的

---

<sup>9</sup> Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B.75.

な規定性（die spezifische Bestimmtheit）が要求されることは明らかであって、この類でさえもすでに本来純粋に抽象的な普遍性ではないのである」（GW 12・22）とヘーゲルが述べるものこの意味であろう。この事実をヘーゲルは概念の本性そのものにまで高める。すなわち、概念は普遍性であると同時に「区別する作用」（das Unterscheiden）を自らの「本質的契機」として含む（Ibid.）。そして、このような概念のあり方こそ、カントが『純粋理性批判』において統覚の根源的－総合的統一（die ursprünglich-synthetisch Einheit der Apperzeption）として言い表した思想の核心に他ならないとヘーゲルは考える。ヘーゲルに言わせれば、それは理性批判の「最も深く正しい洞察」（GW 12・17）であり、「思弁的展開にとって最も深い原理の一つ」（GW 12・22）として「概念の本性を真に把握するための端緒」（Ibid.）となるものである。

ただヘーゲルは、カントにおける「総合」が、「全く分離しているものの外的な統一、単なる結合という観念」（Ibid.）に傾いてしまっていることを危惧する。これでは、概念の統一という事柄が、バラバラな素材を事後的に寄せ集めるといった思想に引き下げられてしまい、統一とは言われるものの、概念は直観の多様に制約された、内容なき空虚な形式と見なされてしまう。しかし、概念は決して無内容なものなのではない。概念がその本質として区別することつまり一定の規定性を備えていること、これこそが概念の内容に他ならないのであって、その意味で「総合」は区別する働きと不可分な統一作用と見なされなければならないのである。ヘーゲルは次のように言う。「概念は総合であることによって、それ自身のうちに規定性と区別とを持つ。総合は概念の総合であり、したがって絶対的な規定性、個別性であることによって、概念はすべての有限的な規定性と多様性との根拠であり源泉なのである」（GW 12・23）。概念の統一作用はとりもなおさず自己意識の働きに他ならないから、このことは次のようにも述べられる。

対象を概念的に把握する（das Begreifen eines Gegenstand）とは、実際のところ自我が対象を我がものとし、それを貫き、それを自我自身の形式に、つまり端的に規定性であるような普遍性へと、あるいは端的に普遍性であるような規定性へともたらずことに他ならない。直観あるいはまた表象においてある対象はなお外的なもの、よそよそしいものである。概念的に把握することによって、対象が直観作用や表象作用において持っていたそれだけであるというあり方（das An-und-Fürsichsein）は措定されてあること（das Gesetztheitsein）に変わるのである。自我が対象を思考しつつ貫くのである（GW 12・23）。

ヘーゲルのこの発想が思惟一元論であることは明らかである。概念の能動的な働きを通過することによってのみ対象は対象としてあらわとなる、これがヘーゲルの基本的立場であろう。この場合対象のリアリティーを支えているものは、概念に濾過される以前の無規定的な素材ではない。概念がその内に内包する規定性こそが対象のリアリティーの源泉なのである。概念の実在性は外から供給されるようなものではなくて、概念が自ら自身に与えるもの、つまりその規定するあり方をより具体化させていくことによってはじめて得られるものなのである。そのあり方、すなわち「いかにして概念がそのうちで消失してしまっている実在性を自らのうちにおいてそして自らの中から形成するのか」（GW 12・24）を叙述していくことこそが「概念論」の課題に他ならない。概念そのものから判断へ、さらに推論へという展開は、概念が実在性を獲得していくプロセスなのである。

## 2. 概念の根源的分割としての判断—概念から判断へ—

概念から判断への展開をヘーゲル自身の叙述に即してもう少し詳しく見ていくことにしよう。概念は普遍性、特殊性、個別性という三つの区分をもつ。しかし、これは概念が量や数にしたがって三つのものに分類されるということではない。このような取り扱い方では、三つの別々の概念が存在するということになるが、これは概念の本性からはほど遠い発想である。ヘーゲルが強調するのは、三つの規定性が一つの概念の契機であるということであって、概念は普遍性、特殊性、個別性という性格を同時に内包しているのである。したがって、概念は三つのどの側面から捉えられたとしても、残りの二者の規定性を失うことはない。例えば、特殊性という観点から眺められた場合においても、概念は普遍性と個別性という二つの規定性と常に手を携えている。ヘーゲルの言葉を用いれば、「概念の諸契機の各々は、概念全体であると同時に、規定された概念であり、概念の一規定である」（GW 12・32）。したがって、概念において自らの他者に対する関係は、「存在論」におけるような他のものへの「移行」（Übergehen）でもなければ、「本質論」におけるような他のものとの反省的な関係でもない。概念は常に純粋な自己関係性として存在する。ヘーゲルに言わせれば、これは概念が自由であり「発展」（Entwicklung）ということに他ならない。「概念の進展は、もはや他者へと移行することでもなければ、他者へと映現すること（Scheinen）でもなく、発展することである。というのも、〔概念においては〕区別されたものが、そのまま同時に相互および全体と同一なものとして定立されており、規定性は概念全体の自由なる存在としてあるからである」（Enzy. § 161〔括弧内引用者〕）<sup>10</sup>。

<sup>10</sup> 『エンチュクロペディー』のいわゆる『小論理学』については、Suhrkamp 版全集の第8巻（G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden, Werke 8*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1986）を用い、引用箇所を節数（§）をもって示した。

概念のそのような純粋な自己関係性がまずは普遍性として捉えられる。それはどこまでも自己自身であり続けようとする概念の絶対的な自己同一性を意味する。しかし、それは決して没内容的な抽象的一般性ではない。なぜなら、概念はその内に無限の否定性を含み、それとの関係において自らを維持するものだからである。その意味で、概念とは「絶対的な媒介 (absolute Vermittlung)」(GW 12・33) であり、「絶対的な否定性によって最高の区別と規定性とを自らの内に含むような単純なものであることが、まさに普遍的なものの本性なのである」(Ibid.) と言われる。よく知られたヘーゲルのいわゆる「具体的普遍」の思想とは、直接的にはこうした概念のあり方を指すものに他ならない。普遍的なものはそれが概念であることによって、「自己自身の内で最も豊かな単純なもの」(Ibid.) である。あるいは、「普遍的なものは具体的なものであり、空虚なものではなく、むしろ自らの概念によって内容を持つ」(GW 12・35) のである。こうした概念の普遍性のあり方は、『エンチュクロペディー』においては、ルソーの「一般意志」(volonté générale) に(単なる共通性としての抽象的普遍性は「全体意志 (volonté de tous)」とされる)に例えられ(Enzy. § 163, Zusatz.1)、『論理学』においては自己意識としての自我に比されている。

概念は常に何かの概念である。ゆえに、無内容な概念というものは存在しない。一切の内容を超出すると考えられる「最高の実在」でさえ「無規定性という規定性」を持つ (GW 12・40)。概念が本質的に有するこのような規定性のあり方を、ヘーゲルは二つの側面から捉える。すなわち、概念における規定性とは「二重の映現」(der Doppelschein) であり、「一方においては外への映現 (der Schein nach außen)、他のものへの反省であり、他方においては、内への映現 (der Schein nach innen)、自己への反省である」(GW 12・35) と言われる。同様のことは、否定性としての規定作用の二重性においても理解されている。次の引用に見られるように、規定性の他への関係の側面が否定性一般としての特殊性 (Besonderheit) であり、その自己関係が否定の否定としての

個別性（Einzelheit）である。「否定性一般として、あるいは第一の直接的な否定にしたがって、普遍的なものは規定性一般を特殊性として自らに持つ。第二のものとして、否定の否定として、普遍的なものは絶対的な規定性、ないしは個別性と具体性である」（Ibid.）。こうした二重の「映現」ないしは否定性が、概念の豊富さと具体性の内実をなす。上で見た概念の普遍的あり方は、このことを差し当たり最も直接的な仕方と言い表したものであって、その真の意味は概念の特殊性と個別性とを通過することによってはじめて理解されうるものとなる。すなわち、概念はその特殊的なあり方においても、個別的なあり方においても、決して普遍的であるという本質を失うことがない。このことが明らかになるに至って、概念が純粹で単純な自己関係性でありながら、規定性と否定性とを含んだものであるということ、つまり全体性という概念の本質が実際に提示されることになるのである。

概念の特殊性という側面は、区別する作用という概念の本性を指している。すなわち、概念の特殊性としての「外的な映現は他のものに対する区別をなす」（Ibid.）ことであって、その意味はこれまで述べてきたことから明らかであろう。ヘーゲルによれば、ここにおいて普遍性は特殊の持つ規定性によって「表現」（darstellen）される（GW 12・37）。具体的な例は挙げられてはいないが、例えば赤という概念の規定性の働きは、白、黒といったそれと区別されるべき他の規定性に関係し、そのことによって色という地平の存在が示唆されることになる。ここにおいて普遍性は「特殊が汲み尽くさなければならない一つの領域（Sphäre）」（Ibid.）となる。普遍性はより外へと向かって幾重にも表現されていくのである。

この概念の外への方向性は個別性において内への関係となる。ヘーゲルによれば、個別性において概念は自己自身へと還帰すると言われるが、それは特殊性において他のものとの関係に置かれた概念が自己関係性という当初の普遍的なあり方を取り戻すからである。他との区別の相がクローズアップされてそれ

まで後景に退いていた概念の内実それ自体が再び浮かび上がることを意味すると言ってよいだろう。しかもそれは他との差異を介しての浮上である。すなわち、個別性とは、「自らを自らに關係させる規定性」(die sich auf sich beziehende Bestimmtheit) であり「規定された規定的なもの」(das bestimmte Bestimmte) である (GW 12・49)。しかしながら、概念は個別性において単に最初の純粹な自己同一性を回復するのではない。概念はこの個別性において概念という資格を失うことになると言われている。

個別性は単に概念の自己自身への還帰であるだけではなく、直ちに概念の喪失 (Verlust) でもある。概念は個別性において自らの内にあるが、それと同じようにこの個別性によって概念は自らの外のものとなり、現実性へと歩み出るのである (GW 12・51)。

なぜ概念はここで自らのあり方を喪失することになるのか。それは、直接的には個別性において概念が自己關係性という動性を失うためであると考えられる。概念が個別的であるということは、規定性が定まったものとして、あるものの「固有の内在的な特徴」(GW 12・36) となることを意味する。つまり、「区別が自己へと反省することによって、概念は固定的な概念となる」(GW 12・51) のである。ヘーゲルは概念の本性を説明する際に自我の働きを引き合いに出しているが、その例を用いれば、自我は自己關係性でありつつ、同時に他のものに対して唯一的であろうとする「個体的人格性 (individuelle Persönlichkeit)」(GW 12・17) でもあって、この後者の個別性においては前者の普遍性は否定されるべきものとなるのである。個別性は概念の普遍的本性を否定するような直接存在という性質を概念に刻印するのである。ヘーゲルが次のように述べるのもこの意味においてであろう。

したがって、個別的なものは自らを自らに関係させる規定性として否定的なものご自己との直接的な同一性であり、それだけで存在するもの（Fürsichseiendes）である。あるいは、個別的なものは、存在という概念の観念的な契機に従って概念を直接的なものとして規定する抽象作用である。——そのようにして、個別的なものは質的な一ないしはこのもの（ein qualitatives Eins oder Dieses）である（GW 12・51）。

しかしながら、こうした主張は、概念が個別性においてその本来のあり方に復帰するという前者のテーゼとうまく折り合いがつかない。個別性をめぐる箇所の前半部で概念の自己還帰としての「絶対的な否定性」としての個別性と、自己喪失の場面で語られる「このもの」としての個別性との間にはかなりの落差があるからだ<sup>11</sup>。問題はこの「このもの」としての個別的なものをどのように理解するかにかかっている。議論の場面は『論理学』のしかも「概念論」であるから、この「このもの」は感覚的な個物であるわけではない<sup>12</sup>。しかし、この表現によって概念の直接的に存在するあり方が示されていることは上の引用からも明らかであろう。すなわち、個別的なものは概念を直接存在として規定する働きなのである<sup>13</sup>。別言すれば、概念が個別的なものになろうとする場合に

<sup>11</sup> この点を指摘しているのがヘスレである（Vittorio Hösle, *Hegels System Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität, Bd.1 Systementwicklung und Logik*, Felix Meiner Verlag Hamburg, 1987, S. 233）。ヘスレによれば、「このもの」としての個別性を持ち出したことは、「存在論（Seinslogik）への明らかな転落」（*Ibid.*, S.235）であり、特殊性から「このもの」としての個別性へと至る仕方で理解される普遍のあり方は、「もはや弁証法的ではなく直線的である」（*Ibid.*）とされる。

<sup>12</sup> デュージンクはここでの個別性をライブニッツのモナドに比較されるべきものと見る（Klaus Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann・Bonn 1976, S. 250）。確かにそのように捉えるならば、普遍性と個別性とは調和的關係として難なく理解されようが、それでは概念の自己喪失と言われていることの意味が見逃されてしまうだろう。モナドであるならば、概念の自己回復即自己喪失という矛盾的主張はなされる必要がないからである。

<sup>13</sup> このような言い方は、個別的なものが概念の作用とは独立に存在するものであるかのような印象を与えるし、ヘーゲル自身の言い方もそのような解釈の余地を与えるものとなっているが、それはヘーゲルの真意ではなからう。外的実在と内的概念との結合とい

は、概念は媒介的な存在とは真逆の直接存在に転化せざるをえないということである。その限り、個別的なものは概念の純粹な自己関係性の枠内に収まり切るものでなく、その〈外〉にもあるということになる。個別性の箇所のタイトルが「個別的概念」ではなく<sup>14</sup>、単に「個別的なもの」(das Einzelne)とされていることはそのことを示唆しているように思われる<sup>15</sup>。しかし、それは個別的なものが思惟の彼岸にある非合理性であるということではない。あくまでも概念そのものに対して外的ということであって、思考全般の外ということではない。すなわち、このように主張される場合には、個別的なものは単なる概念ではなく判断に至ってはじめて思惟の射程に収められるというヘーゲルの発想が背後に控えているのである。概念の自己喪失とは、積極的にはこのような個別的なものを介した概念から判断への必然的移行を示している。こうしたヘーゲルの主張の意味するものをより明示的に取り出すならば、個別的なものは判断において名指されなければならない、ということになるだろう。その際、規定作用そのものとしての概念の自由で流動的な媒介性は、主語としての個別を説明する一個の述語にならざるをえない。つまり、概念はここで直接的で固定的

---

う判断の常識的理解を否定して、判断を概念自身の限定作用からのみ捉えようとするのがヘーゲルの目指すところだからである。したがって、個別的なものの働きも概念自身の作用であると見なされなければならない。概念が個別的なものの概念であろうとするならば、そこには概念の本性を一面において裏切らざるをえない固定性が持ち込まれざるをえない、ということである。そうした概念の個別化の働きをヘーゲルは「抽象作用」(Abstraktion)と読んでいる。ヘーゲルに言わせれば、「抽象作用」(Abstraktion)は「個別性の魂」に他ならない(GW 12・51)。

<sup>14</sup> 「第1章 概念」の構成は、「A 普遍的概念」、「B 特殊的概念」、「C 個別的なもの」となっている。

<sup>15</sup> 島崎隆はこの点について、「『個別』が『個別的概念』と表記されないことのなかに、個別の脱概念的 성격が窺われる」と述べている(島崎隆『ヘーゲル弁証法と近代意識—哲学への問い』、未来社、1993年、252頁)。島崎は、概念の復帰と喪失という個別の二義性について従来それほど重視されてこなかったとして、ヘーゲル思想の発展史的解釈をふまえこの問題を正面から扱っている。島崎によれば、個別の両義性において問題にされているのは、「個別的なものが所有する自由の弁証法(パラドキシカルな事態)」(同書、251頁)だとされる。

な存在という形態を取らざるをえないのである。

このように個別的なものが概念と判断の双方にまたがったものであるとすれば、概念が個別性において自己に還帰するとされている事態は、概念そのものの領域においてではなく、判断という場面において示されるものと見るべきであろう。そしてここにおいて概念の「根源的分割」としての判断という思想の意味がはっきりと浮かび上がることになる。ヘーゲルは次のように言う。

個別性として概念は規定性において自己に還帰する。それと共に規定的なものそれ自体が全体性となるのである。それゆえ概念の自己への還帰は、概念の絶対的で根源的な分割である。あるいは、個別性として概念は判断として定立されるのである（GW 12・52）。

判断の領域において自己関係性ないしは自己同一性の所在は繫辞すなわちコブラ（Kopula）にある。「個別的なものは普遍的なものである」（Das Einzelne ist das Allgemeine.）がヘーゲルの考える判断の祖型であるが、個別と普遍としてそれぞれ自立的となった概念が「である」（ist）において常に関連し合っているところに概念の全体性という本質が依然として維持されているとヘーゲルは考える。『エンテュクロペディー』（1830年）の表現を借りれば、「『である』というコブラは、外化の内にありながらも自己と同一であるという概念の本性に基づいているのであって、個別と普遍とは概念の契機として切り離すことができない規定性である」（Enzy. § 166）ということである。

このようにヘーゲルが主張する際の最も肝要な点は、すでに述べたことではあるが、判断が概念自身の働きに由来するものとして理解されなければならないということである。すなわち、判断の主語は外的対象を、判断の述語は内的表象を意味し、コブラにおいて事後的に結合されるというのが常識的な判断の見方であるが、決してそうではないとヘーゲルは言いたいのである。区別する

ことと同一であることが同時的に生じている概念自身の働きが外に現われたものこそが判断なのである。ヘーゲルの言葉を用いれば、判断とは「概念の最初の実現（der nächste Realisierung des Begriffs）」（GW 12・53）なのである。つまり、別々のものを一つにすることが判断なのではなく、もともと一つものが二つのものに分かれるのが判断なのである。より厳密に言うならば、普遍と関連づけられることによって個別の「何であるか」が定まることが、同時に普遍それ自体の本性の個別を通じた発現でもあるということなのである。我々の判断作用の基礎は常にこのような運動がある。これが概念の「根源的分割」としての判断というヘーゲルの発想に他ならない。実際ヘーゲルはこの思想の意味を次のように説明している。

概念は個別的なものを自らの普遍性という自体的存在（das Ansichsein）へと連れ戻すことによって、同時に普遍的なものを現実的なものとして規定する。個別性がその自己内反省（Reflexion-in-sich）へと定立されると共に普遍性が規定されたものとして定立されるというこの二つのことは、同じ一つのことなのである（GW 12・57）。

### 3. 個体と普遍の本質的構造—田辺のヘーゲル判断論の理解—

ヘーゲルの捉える概念の本性及び概念から判断への移行という思想についてはなおも議論されるべき多くの問題が残されているが、そのことをさらに立ち入って議論することはできない。本章の冒頭においてすでに述べたように、ここでの課題は、田辺がヘーゲル判断論の核心と見なした「繫辞の判断論」を検討することを通して、それが「種の論理」の原型的思想という意味を持つということを明らかにすることである。田辺は自らの考えるヘーゲル判断論の本質

を次のように要約している。この文章の意味を理解することが、以下の議論の目的となる。

ヘーゲルに於ける判断の根柢としての弁証法は、1、普遍がノエマ化せられざるノエシスとして全てのノエマ的限定を超えて之を含むこと、2、斯かるノエシスの普遍の生々躍動の尖端として産出せられた個体が、却て此普遍的全体を否定して而も否定し得ざる個体として全体に対立する実存者なること、3、ノエシスの普遍のノエマ化としての特殊が普遍の表現として個体を含み之を規定すると同時に、却て個体の自由行為に由り作られ変ぜらるるものとしてこれに従属すること、即ち要約すれば表現としての特殊が其矛盾的二重性に由り、生々の原理としての普遍と、其否定的分化に由り産出せられた個体とを媒介統一することに成立するのである。此三つの契機を一つに合せる概念の原始分割として判断が理解せられるのもこれに由る（3・147）。

一般的に言って、判断は特殊としての主語を普遍的なものとしての述語によって包摂することと考えられている。しかし、田辺によれば、そのような「形式論理の判断論」（3・136）は、「存在の認識に直接参与して積極的に之を支持する力無き、分析的思惟の消極的機能に係はるものたるに止まる」（3・139）。判断は我々の生ける現実そのものを捉えるものでなければならない。これが判断を語る際の田辺の基本的前提である。その際田辺は、形式論理学の祖とされるアリストテレスの論理学が存在論と不可分の関係にあったことに注意を促す。田辺によれば、アリストテレスの哲学は「個体主義の存在論」（3・138）の精神によって貫かれた実体の存在論であり、「主語の論理」（3・137）である。それゆえ、判断が思惟による二つの概念の結合と見なされたとしても、その基礎には先在する実体に属性が帰属するという存在論的見地がある。

すなわち、アリストテレスにおいては「斯かる存在に於ける関係を思惟に於ては或意味で逆にし、実体が先にあり、之を予想して属性がそれに帰属するのを、却て属性を表わす述語に由り、実体を表わす主語を規定するものとして判断が成立する」(同)のである。それゆえ、アリストテレスにおいては主語の述語に対する内包的な関係が判断の本質となる。述語は実体たる主語の本質的性質を表現するものとなるからである。このようにアリストテレスの判断論を理解した上で田辺は次のように問う。「此様な本質存在論的内包的なる主語の論理は、アリストテレスに於て果して其推理論の指導的観貼たる外延の見地と充分調和的に統一せられ得たであろうか」(3・138)。これがこの論文の出発点となる問いである。

アリストテレスにおいて端的に存在すると言いうる実体は主語としての個体である。普遍的なものはその主語について述語付けられる本質性としてのみその存在が認められる。いわゆる第二実体である。しかしながら、「論理的なる理性の思惟を以て認識の主たる根源と認める限り、外延の見地は無視せらるることを許さぬ」(同)と田辺は言う。主語の特殊は述語によって包摂的に規定されることによってはじめて認識が成立する、すなわち、「存在論的に本質に相当する規定が述語として普遍者たる類であることこそ論理的認識の要請」(同)に他ならないのである。ところが、述語の側に真の実体性を認めるこの要請は、アリストテレスの個体存在論の精神と齟齬をきたす。なぜなら、「如何に類をそれに対し特殊としての位置に立つ種に分つことを続けても個体に達することはない」のであって、そのために「実体的存在論に対しては最後の基礎的意義を有する個体が、論理的には却て認識の圏外に取残されるという結果に陥る」(同)からである。個体主義の立場に立とうとする限り、第一義的に存在するはずの当の個体を認識できないというアポリアが生じてしまうことになる。それだけではない。そもそも、そうした「要請」が何を根拠として可能となるのかということが自覚的に問いにもたらされなければならない。外延的

に述語としての普遍が主語たる特殊を包摂することと、主語が実体として述語としての本質を内包することとは全く正反対の矛盾的關係性であって、この同時成立の可能性を哲学的に説明する必要がある。

「ヘーゲル判断論の理解」の叙述を導いているのはこの二つの問いである。田辺は問題をアリストテレスの立場との関係で提起しているが、それは狭い哲学史的な文脈においてのみ有効なものではなく、極めて普遍的で原理的な問いであると見なしてよいだろう。田辺が剔出したアリストテレスの判断論に潜む矛盾を、我々は矛盾として感じることなく受け入れている。個体の先在性を前提にしつつ、その概念による包摂可能性を信じて疑わないのが常識の立場である。我々が何ものかについて判断を下すとき、そこにおいて正反対の方向性が同時に生じていることにももちろん常識は気づくことはない。しかし、哲学はそれを説明しなければならない。だが問題に自覚的であろうとすれば、田辺が取り出したアポリアが生じることになる。個体主義に固執すれば概念による認識可能性は断念しなければならないし、論理的認識の立場に徹しようとするならば個体は論理から取りこぼされることになる。アリストテレスが残した判断論の問題に解答を与えたのがヘーゲル判断論に他ならないというのが田辺の立場であるが、その見方に従うならば、ヘーゲルの判断をめぐる思想は同時にこの一般的な問題に対する解答の試みであったと捉えることができる。

個体的なものは決して普遍の外にそれだけで存立しうることはありえない。その意味で個体は普遍に先行する実体として存在するのではなく、普遍的なものとの不離の関係において存在する。この問題に対するヘーゲル哲学からの解答をごく簡単に言うならばこのようなものとなろう。先にも確認したように、個別は普遍の自己内還帰に他ならないのである。むしろ、個別と普遍との同一性、すなわち「個別は普遍である」という判断は概念自身の「根源的分割」と見なされるから、ヘーゲルの立場は普遍優位の発想であると言えよう。田辺の表現を用いれば、「概念は悟性の意味する所と異り、過程なしに自己に擬止す

るものでなくして、寧ろ端的に活動的なる、謂わば一切の生々の躍動点 *das Punctum saliens aller Lebendigkeit* というべきもの」(3・136)であり、その自己分化の所産が個体なのである。その意味で、西田にならって田辺はヘーゲルを「述語の論理」と特徴付ける。

このようなヘーゲルの立場が田辺においてどのように解釈されることになるのか、それがここでの問題である。まず田辺はヘーゲルの捉える普遍者そのものつまり概念の本質が個体の規定を可能とするものであることを主張する。田辺によれば、普遍が個体を限定しうるものであるためには、「限定せられた普遍としての概念を超えて、限定そのものを可能にする立場に立つ」(3・140)という発想の転換が必要である。すなわち、「個体の規定はノエマの立場に成立するものでなく、ノエシスの立場に於てのみ成立する」(同)ということである。そのような普遍は対象的に限定された普遍者とは次元を異にするという意味において、「正当には有ではなく無或は空と呼ばれるべきもの」(3・147)であると田辺は言う。田辺が「無」という概念をはじめ積極的に意味で用いたのがここである。

「無」と呼びうるかどうかは別として<sup>16</sup>、ヘーゲルの普遍が「限定せられた普遍」ではないことは確かであろう。限定的な普遍はヘーゲルにおいては特殊的概念に相当するものであって、先に見たように普遍そのものの本性は純粹な自己関係性という媒介における同一性を意味するからである。その意味で田辺がヘーゲルの普遍者を「人格的意志的・活動的・作用的・普遍的者」(3・140)と解するのにも十分に首肯できる。しかし、重要な部分はむしろこの冗長な規定の前半にある。この点に関して具体的には次のように言われる。「概念は彼に於てノエマ的意味からノエシス的意味に転ぜられ、悟性的知識の立場から人格的自覚の立

---

<sup>16</sup> ヘーゲル哲学の「無」の哲学として捉えようとしたものに、高山守『ヘーゲル哲学と無の論理』(東京大学出版会、2001年)がある。ヘーゲル弁証法の真髄を「絶対無」に見ようとするこの時期の田辺のヘーゲル理解は、「無」の哲学者としてのヘーゲルの本質を裏付けるものとして紹介されている(同書「終章 ヘーゲルにおける無の思想」)。

場に移された。斯かる概念の生々躍動の尖端が即ち個体なのである」（同）。結論を先取りして言えば、田辺の解釈の核心とオリジナリティーは、ヘーゲル判断論の理解に社会性という視点を導入する点にあると言ってよい。このことは、個体の本質が「他者に於て自己を見出し、自己の否定に於いて自己を実現する自覚的精神」（3・141）と言われていることから知られるだろう。これが「人格的自覚の立場」の具体的に意味するものに他ならない。つまり、「限定せられた普遍」の立場からは決して実現されることのない個別的なものと同普遍的なものとの一致は社会性の場面において成立するということである。簡単に言えば、両者の一致は、単なる知においてではなく、意志において、行為においてはじめて可能となるということである。

こうした田辺のヘーゲル判断論解釈は、単にヘーゲルの思想を自らの思想に引き寄せたものではない。田辺の解釈は、極めて抽象的に展開されるヘーゲルの概念の〈普遍－特殊－個別〉の自己展開の構造を、とりわけ先に論じた「個別的なもの」の二重性をどのように理解するのかという問題に直接的に関わるものである。この点についての田辺の視点は明快である。今言及した意志が概念の構造のモデルであり、次の文に見られるように、その「根源的分割」は意志のあり方にその具体化が求められている。

ヘーゲルの意味に於ける概念の生々躍動の尖端が判断に於て個体として分れ出るのは、具体的には、他と媒介せられ他の媒介を通じて自己の同一を自覚する普遍的精神が、意志に於て個体的に自己を実現することに外ならない（同）。

少し敷衍して言い換えるならば、「外への映現」つまり他のものへの関係と「内への映現」つまり自己への関係の統一としての概念は、要するに共同主観的な精神のことであり、概念からの個体の分化はそうした普遍的な精神から個体が

意志を駆動力として離脱することだ、と田辺は言いたいのである。このような田辺のアプローチは、「概念論」の主張を『法哲学』の議論を用いて捉えようとするものであり、それなりの説得力がある。『法哲学』の中には、「概念論」で主張されるカテゴリーの展開と対応するところが多く見られるからである<sup>17</sup>。もっとも、当の「概念論」の本文においては社会哲学的な議論との接点は見出されない。概念の構造を具体的に理解する際の手掛かりとなるのは、概念の普遍的-個別的構造が、自己意識でありながら同時に「個体的人格性」であるような自我のあり方として論じられている箇所であろう（GW 12・17）。すでに見たように、ヘーゲルが概念の本性を考える際には、カントの純粹統覚が念頭に置かれているので、概念は自己意識としてあるいは主観性の構造として理解されるものであることは間違いない。ただし、それだけでは「個別的なもの」の二重性、すなわち概念は個別において自己に復帰すると同時に自己を喪失するという主張の真意を十分に汲み取ることができないように思われる。以下のように、田辺がそこに意志の普遍からの〈離脱-復帰〉という構造を捉えようとする主張は、この問題に対する一つの可能な、しかも説得力のある解釈と言えるだろう。

意志に於ては個体が自己の本質たる普遍的全体に従属すると同時に、その自己の本質たり存在の根抵たる全体を否定し、これに反抗し対立することが出来る。これが個体をして独立の主体たらしめ、全体に対立せし

<sup>17</sup> 例えば、意志のあり方がそうである。ヘーゲルによれば、意志は、「自我の純粹な自己反省」（§5）と「区別すること（Unterscheidung）」（§6）との統一として、「自己へと反省し、そのことによって普遍へと連れ戻された特殊性、すなわち個性」（§7）であるとされる（Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Philosophische Bibliothek, Felix Meiner Verlag Hamburg, 2013）。しかし、〈普遍-特殊-個別〉の論理はヘーゲル哲学の根本構造であるから、『法哲学』の議論はその具体的展開の一例と見るべきであって、それのみをもって「概念論」の三つのカテゴリー展開の基礎に意志の問題があると捉えることはできないだろう。ヘーゲル哲学の展開と体系とを視野に入れなければ、「概念論」と『法哲学』との内面的連関を語ることはできないが、それは本稿の枠組みを超える。

むる所以である。此全体への対抗性即ち全体の否定性が意志に於て始めて個体を個体として分立せしめるのであって、悟性の概念に由り個体が規定せられないのもこれが為めである（3・141）。

#### 4. 個体の認識可能性としての特殊—判断の社会性—

しかしながら、個別における概念の自己喪失という事態は意志の発生の問題として具体的に把握されうるとしても、これまでの議論だけではそのことが同時に個別と普遍との同一性の回復であり、しかもその回復が判断において成立するという側面が説明しきれてはいない。そもそも当初の問いは、個体が論理的認識の外部に規定されざるものとして取り残されてしまうという事態をどのように解決するかということであった。この問題は、たとえ普遍を限定された普遍を超えた「ノエシ的普遍」として捉えたとしても明らかにされてはおらず、依然として問いのまま残されている。なぜなら、そのような普遍は、すなわち非対象性を本質とする無は何ものかを限定する働きを直接的には有していないからである。この点を田辺ははっきりと認めている。

意志的に個体を産出すると考えられる弁証法的普遍者は、飽くまでノエシ的にしてノエマ的には限定せられないものであるとするならば、斯かる普遍者は特殊をそれに包摂すべく与えられたものであることは出来ぬ。それは唯判断の成立に対し根柢として求められながら与えられることなき普遍に止まらなければならぬ。従ってそれに由り成立する判断も、カントの区別に従って限定判断でなく反省判断である外無い（3・142）。

したがって、認識が成り立つためには、特殊が普遍に包摂されるという「限定判断」つまり「規定的判断」が何らかのかたちで認められる必要がある。

まさにここにこそ、個別でも普遍でもない第三のものが両者をつなぐものとして登場しなければならない必然性が存している。それが、「普遍と個別との直接的なる同一態を、媒介せられた間接態に化する」働きを持つ「ヘーゲルの概念の第三の契機としての特殊態」(3・143)である。田辺がそのような特殊として具体的に考えているもの、それは「社会の歴史的文化」(同)であり、ヘーゲル哲学の体系における「歴史的社会的なる客観精神」(同)に他ならない。ではなぜ、様々な歴史的な背景を持つ社会的な構築物が、個別と普遍との媒介項となることが可能であるのか。田辺によれば、その理由は「普遍と個別との両方向に向かう特殊の二重性」(同)に由来する。すなわち、客観的精神としての「特殊は普遍のノエマ的限定であると共にノエシスの普遍の象徴的代表として個体の規定に役立つ」(同)がゆえにそれは両者を媒介するものとなるのだ、と田辺は主張するのである。普遍と個別は直接的に関わりあうのではなく、普遍は特殊を介して個別に、そして個別は特殊を介して普遍に関係するのであり、前者の方向性において特殊は「普遍のノエマ的限定」という意義を、後者の方向性において特殊は「ノエシスの普遍の象徴的代表」という意義をそれぞれ持つと考えられているのである。

こうした田辺の特殊の二重性という発想の前者の側面は難なく理解することができるだろう。すなわち、特殊が「普遍のノエマ的限定」ということは、現に存在する種々の社会的なものが普遍的なものの具現化であるということである<sup>18</sup>。したがって、個々の存在が自らの所属する社会からの決定的な影響下でその生を営むということが、普遍の個体への限定の具体相なのである。これに対して後者の方向性は個体の側が置かれた社会に能動的に関わろうとするとき、

---

<sup>18</sup> 田辺がその典型と考えているのは「民族国家の法制」(3・143)である。

その社会は単に自らを限定してくるものとは全く別の相貌をあらわにするという意味に解することができる。「ノエシス」とか「象徴」という言い方は前者の意味での特殊との質的な相違を表現したものであろう。個体にとって普遍的なものはそのような意味での特殊を解することによって間接的に知られうる、というのが田辺の考えである。

特殊なものを軸とする二つの相反する方向性のあり方に立ち入る前に明らかにしておかなければならないことがある。それは、判断の問題にこのような社会的な限定性・非限定性の視点を盛り込むことがいかなることを意味しているのかということである。この問いについては次のように明快に答えることができる。すなわち、あらゆる判断は本質的にいて価値判断であり、規範性と不可分である、というのが田辺の考えである。このような立場を判断についてのプラグマティックな理解と言っても良いだろう。判断が判断として特に言表される時、そこには常に価値・規範の問題が結びついている。その意味で判断とは常に主体が対象にどのように関わろうとしているのかという実践的意図と切り離しては考えることはできない。したがって、例えば「花は赤い」という単なる事実判断に思われるものも、価値判断の抽象物であるか、あるいはその背後に「花は赤くあるべきだ」という価値判断を携えたものかのいずれかであることになる。そのように考えるならば、判断に社会性という問題を導入することは、奇異であるどころか当然であるといえよう。何であれ価値判断は歴史的に形成された社会的文脈の上でなされるものだからである。

注意されるべきは、こうした田辺の主張がヘーゲルの立場に沿ったかたちで提示されているということである。ヘーゲルが扱っている判断の種類は、「定在の判断（das Urteil des Daseins）」「反省の判断（das Urteil der Reflexion）」「必然性の判断（das Urteil der Notwendigkeit）」そして「概念の判断（das Urteil des Begriffs）」の四つである。三肢構造を常とするヘーゲルの論理展開がここで四つの判断を取り上げているのは、カントの判断表を念頭において

るからである。ヘーゲルの挙げる四つの判断は、それぞれカントの「判断の量」「判断の質」「判断の関係」「判断の様相」に対応する。ここで問題となるのは四番目の判断である。周知のようにカントにおいて「判断の様相」とは、対象そのものではなく対象と主観との関係すなわち「思惟一般に関わるコプラの価値 (Wert der Copula in Beziehung auf das Denken überhaupt)」<sup>19</sup> に関わるものとされる。ヘーゲルはこのような単なる主観的な様相に係る判断を、真善美等の価値に関わる「概念の判断」と捉え返し、判断の最高形態に据える。この判断が最も完成された判断と見なされるのは、ここにおいて概念と対象との関係がはじめて現われるからである。ヘーゲルはこの「概念の判断」こそが「真の評価 (eine wahrhafte Beurteilung)」(GW 12・84) を含むとして、次のように言う。「善い、悪い、真である、美しい、正しい等の述語が表現するのは、事柄が、端的に前提とされている『べき』(Sollen) としてのその普遍的概念に相応しいか否か、それに一致しているか否か、ということである」(Ibid.)。ヘーゲルに言わせれば、日常生活においても判断と呼ばれるものは、ある行為が善いとか悪いとか言われる場合であって、この絵は赤いとか埃っぽいというのは判断とは見なされないのである (Enzy. § 178)。

ヘーゲル解釈という観点から見れば、この「概念の判断」が概念論の議論の展開にどのような位置を占めているのかという問題はあるだろう。しかし田辺は、この第四種の判断を価値に関わるカントの「反省的判断」と捉えて自らの思想に結びつけることによって、それが概念論全体に対して持つ意味合いを最大限に見積もり、そこからさらに価値判断の必然的前提としての社会性という問題をヘーゲルの客観的精神に結びつけようとする。そのような立場から、ヘーゲルの考える概念のあり方も、その自己分割としての判断も、意志の立場ないしは価値判断が根底にあると見なされるのである。その意味で田辺は

---

<sup>19</sup> Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B.100.

「概念の判断」というのは「全てのノエマを超えたノエシスの立場の判断」（3・142）であると主張するのである。

あらゆる判断は価値判断であり、その可能性が引き継がれた社会的コンテクストに依存するものであるとして、ここでの問いである個体の認識可能性という問題はどのように考えられるというのだろうか。この問いを解く鍵は、求められるものとしての「ノエシスの普遍」が、決して対象とはなりえないにもかかわらず、特殊の包摂する機能を果たさなければならないという難問をどう考えるかであった。価値判断は社会的文脈に依存するという立場からは、個体が何者であるかは社会的に受け入れられた既成の価値によって判定され、そのことが個体を普遍的なものとするという主張が導かれるように思われるが、それは田辺の言おうとするところではない。社会的基準はあくまでも媒介であって、それを全面的に受容するという事ではない。すなわち、「『概念の判断』としての価値判断は、客観精神として表現せられた歴史的社会的規準を媒介とし、此特殊を弁証法的発展の組織に於て自己の表現とすることに由り、認識の判断となる」（3・143）のである。個体の認識可能性としての包摂作用はむしろこの文の後半の箇所にと託されている。それは、先に見た特殊の第二の意味、すなわち個体にとってそれが「ノエシスの普遍の象徴的代表」として現われる場面である。ただ、そのような意味を持つ特殊を介して普遍が個体に限定作用を及ぼすと考えられていることの意味が直ちには判然としない。はっきりしているのは、すでに指摘したように、それが個体の作用と連関しているということ、そしてその場合に個体に関わる社会的現実は単に限定してくる所与の存在とは異質な意味を持つということである。このことを敷衍すれば次のように理解できよう。

社会が我々を限定してくるあり方は、実際には幾重にもなっている。限定の範囲を狭い共同体からどれほど拡大したとしても、それはすでにある価値を受容すること以上には出ることはない。田辺が言う「ノエマ的普遍」からの限定

がこれであろう。ところが、新たな価値を創造しようとする仕方では社会的現実に関わろうとするならば、つまり道徳的实践においては、「ノエシスの普遍」という非完結的で開放的な全体性すなわち田辺の言う「超越的全体」が出現することになる<sup>20</sup>。ここで重要なのは、我々はそうした全体的なものに直接的に関わることができないということである。対峙しているのは現に存在している社会的現実であって、これが存在しないかのように超越的なものに関わることができないのである。しかし、変革的に現実に関与しようとする限り、向かい合っている現実とは単なる受容的態度とは違った姿を現わすことになる。例えば単にルールに従うのと何らかの目的のためにあえてルールに従っているのでは全く意味合いが異なるように、たとえ結果的にその価値に従うとしても、盲目的で非自覚的な臣従とは全く違う意味を持つことになるはずだ、というのが田辺の確信であったと捉えることができるだろう。このような局面に限って特殊としての社会的現実「ノエシスの普遍的象徴的代表」として個体を限定するものと見なされるのである。そして、特殊を介してその裏側に「ノエシスの普遍」という完結せざる全体性が浮かび上がることで、あらゆる規定性をはみ出ると思われた個性が普遍による包摂作用の下にかろうじて置かれることになるのである。

やや田辺の主張を単純化しすぎたかもしれないが、次の田辺の文章はこの問題をさらに考えるための手掛かりとなろう。

此ノエマの特殊の媒介〔客観精神の具体的段階としての世界史〕に由る  
個体のノエシスの普遍的立場からの規定が、真に個体の認識判断となる。  
これが哲学の立揚である。個体の認識は世界史を媒介とする人格の

---

<sup>20</sup> 道徳的行為における「超越的全体」の出現という問題は、本来ならば田辺の時間についての議論と関連付けて理解されなければならないがここではそれについて詳細に論じることができない。それについては、前掲の竹花「田辺の思想形成と『永遠の今』」および竹花「時間と無」を参照されたい。

価値批判に於て最も具体的なる典型を見出すのであって、此型を実現する限り夫々の程度に於て現実に成立するものと認められる（3・144）。

歴史において我々はいかに生きるべきかという「人格の価値批判」が個体認識の典型であると言われている。それが同時に「哲学の立場」であることが強調されるのは、宗教的立場との対比を念頭に置いてのことである。先立つ箇所では田辺は「絶対価値の直接なる自覚」（3・143）すなわち「宗教的自覚」（3・144）は「未だ認識ではない」（同）と断言している。「哲学の立場」との対比関係を鑑みれば、その意味するところは、宗教は決して自己が現実的に拠り所とするような規範を与えないということであろう。もちろん自己は本質的に言って特定の当為とか価値とかに縛られるものではないだろう。特定の価値に限定されることのない諸々の価値から自由な地点に普遍と呼ばれうる自己があると言えるのであって、そうした自由で開放的な境位を田辺は「超越的全体」という言葉で名指そうとしている。しかし、現実には何かの価値を選び取り、それによって生きざるをえない。ここに、どこまでも社会的なもの・歴史的なものを介して普遍的なものへアクセスしようとする田辺の徹底した有限者の立場を見て取ることができる。ただ、そのあり方が価値創造を志向したものであるならば、特定の価値によって立つことは決して別の価値に目を閉じたものではなく、「超越的全体」の開放性によって浸透された自由であるという意味を帯びるのである。このことを時間の言葉で言い直すならば、現在の価値に永遠性が現われるということでもある。実際に田辺は「概念の判断」の意味を時間論の枠組みにおいて次のように述べている。

歴史は永遠の普遍の時間的表現としての特権であって、それは個体を規定すると共に、却て永遠の動的尖端たる個体の現在に於ける行為に由り不斷に作られつつあるものである。斯かる歴史的内容を媒介とする道徳

的宗教的体験の地盤に於ける反省が、特殊を媒介として普遍の個体に於ける限定を反省的に自覚する思惟として現れ、所謂「概念の判断」を其具体的基本形態とするのである。これより抽象的なる諸段階の認識判断も本来は、此自覚を根抵とし、共抽象的なる契機として成立するものと解せられなければならぬ（3・149-150）。

これまでの議論において田辺の掲げた判断に関する第二の問題、すなわち判断における〈内包－外延〉関係の矛盾性という問題も、個体認識の可能性が社会的文脈における価値判断の次元へと移し置かれた段階で実質的に答えられていると言ってよいだろう。なぜなら、個体が自己の本質を捉える何らかの社会的規範は、個体を限定するものであると同時に個体によって作られるものだからである。

個体の「何であるか」は単なる知の問題ではなく、当の個体自身がそれぞれに置かれた社会的文脈の中で一定の規範を選び取るという実践的な問題であり、判断はこうした不定の本質を個体はその都度選択するという動態を差し当たり固定的に言明したものであるとするならば、問われている〈内包－外延〉関係は個体が一定の規範において自己を見出すという事態そのものに根を持つことになる。すなわち、まず述語の普遍が主語の特殊を包含する外延的關係について言えば、それは、「絶対精神が客観精神を媒介にして自己を実現する場合に、前者の個別的限定に対する後者の媒介的基体の社会的包容関係」（3・145）を意味する。ここに、これまで論じてきた個体の認識可能性が依拠していることは明らかであろう。それでは、主語に述語としての普遍が内属するというこれとは正反対の規定関係はどのように考えられるかと言えば、それは個体を包む何重もの社会的コンテクストが個体の基底性であると同時に表現的存在であるという仕方で解されることになる。つまり、社会的現実は「ノエシス的には却て個体の作為するものとして個体に属し、個体の限定するもの」（3・

146) でもある。端的に言って、社会が表現的な意義を持つところに、判断の〈内包－外延〉という矛盾的関係が同時に成立する存在論的根拠があるということである。以下の田辺の文章はそのことをはっきりと語っている。

表現は個体の存在を超えて之を限定する基体たる歴史の内容として、個体を外延的に含み之を規定すると共に、個体に於て其尖端を実存に移す普遍的全体の特種表現であるから、却て個体の活動を通じて不断に変化せられ、歴史は人格の作るものであるという意味に於て人格的個体に属し、人格はそれに於て自己を見出し、自己のそれに於ける同一を自覚するという、弁証法的性格を示す。此表現の弁証法的性格を通じて、外延的包摂関係と内包的帰属関係とが一に統一せられる所に判断が成立するというのが、ヘーゲルの判断論の精神であると解せられる（3・145）。

## むすびにかえて

冒頭でも述べたように、本稿の目的は「ヘーゲル判断論の理解」において田辺が提示した「繫辭の判断論」の構造を詳細に明らかにすることにあつた。これまでの叙述を通して、その核心には、個別と普遍とを媒介する特殊が特殊の社会の次元をその意味内容としてもち、それゆえに判断は社会性を地盤とすることによって本質的に価値や規範と不可分であるという思想があることが明らかになったと思われる。もちろん、「個別は普遍である」を原型とする判断においては、そうした特殊性はあくまでもコプラにおいて潜在的に示されているにすぎない。それは、言わばメルロ＝ポンティが言う「習慣的身体」を基礎とするような隠れたる次元であつて、判断はそうした無意識的な基層に支えられることによって何らかの価値や規範を背負わざるを得ないということなので

ある。そうした暗黙の領域を判断の根拠として明確化するところに推論は成立する。そうした発想の延長線上に「種の論理」は成立することになる。

このような着想を得た際に、田辺には西田の「述語の論理」「場所の論理」とは異なった仕方ではヘーゲル判断論を、さらにはヘーゲル哲学を解釈し得たという確信があったことだろう。ただ、西田の哲学も田辺が想定したような意識の次元を抜け出て、社会や歴史との関係で自らの「場所の論理」や「絶対無の自覚」を捉え返す方向に大きく舵を切っていた。その際、西田のヘーゲル解釈もまた変化を遂げていくことになるが、その問題については別の機会に改めて詳しく論じることにしたい<sup>21</sup>。

---

<sup>21</sup> この問題については不十分なが、以下の論稿で少し論じたことがある。竹花洋佑「個性と媒介—ヘーゲル概念論と“コブラの論理”としての西田・田辺哲学—」（『立命館哲学』第19号、立命館哲学会、2008年）。