

## 概念と対象の一致について

——ヘーゲル『精神現象学』の一考察——

はじめに

小論において、概念と対象の一致の問題がヘーゲルによってどのように考えられているのかという問題を考察したいと思う。というのも、ヘーゲルの『精神現象学』という書物には、印刷上の不手際から残った、『意識の経験の学』というもう一つの別の書名が残っており、ここからヘーゲルが書名を変更したこと、当初の構想に變化があったことなどがつとに指摘されているが、これらの問題との関連において、概念と対象の一致に関して考察することは、有意義なことだと思われるからである。つまり、私見によると、この点に関して目標という点で、ある種の一貫性が見られるからである。従って、小論に

おいてこの著作の意図、目的を明確にし、それを追跡することによって、ヘーゲル哲学の姿、なかんづく学への形成という課題がどういふものであるか、その一端を明らかにしたいと思う。

### 一節 「目標」はどこにあるか

ヘーゲルの『精神現象学』という書物が、二つの書名を持っていることは、周知のことである。「ヘーゲルは最初に、『意識の経験の学』という表題を印刷させた。彼はその後(製本の具合からわかるように)刷り上がった全紙からこの表題を切り取らせ、それを『精神の現象の学』という表題に置きかえさせた。しかし、ヘーゲルの指示は、すべての刊行本において正確に実行されな

干 場 薫

った。<sup>(1)</sup>こうして、一冊の書物に対して二つの書名が残ることになったのである。この二つの書名は無論、製本上の不手際から残ったものであるが、また、ヘーゲルが何らかの理由により書名を変更したという事実を示してもいる。そのためここから、『精神現象学』において、われわれが取り扱うものが徹頭徹尾『意識の経験の学』であるのか、それとも『精神現象学』であるのか、乃至は、それぞれは著作の一部に対して妥当するものに過ぎないのか、それとも二つながらにして著作の全体に対して妥当するものなのかといった問題<sup>(2)</sup>が提起されることになったのである。また、「緒論」と「序文」もこの問題との関連において、著作全体に妥当するのかどうかという妥当性の範囲が問題にされるようになった。特に、ヘーゲル自身が「後半のふつりあいも大目に見てほしい。私はイェナの戦闘の始まる前の真夜中にこれを書き終えたのだ<sup>(3)</sup>」と述べて、自ら構成のふつりあいを認めていることが、この問題にさらに拍車をかけているように見える。

しかし、「ドイツ・イデオロギー」等に比べると、始めから終わりまで同一人物によって書かれた著作であり、

一冊の書物として読むことができなほど混乱をきたした書物なのかというところ、<sup>(4)</sup>そういうことはない。書物の構成がふつりあいであるとか、構想に変化があったのではないかということは頻繁に指摘されているが、著作の目的に変化があったという話はあまり聞かない。著作の目的とは、著作を書き始めてから生成してくるようなものではない。目標とは、事が開始されたときには既に定まっていたはずである。ただ、目標に到達するためには、あるいは目的を達成するためには、普通、複数の可能性があるものである。つまり、どのように議論を組み立てるか、どのような論点、論法を取るか、どんな題材があるか等々、それぞれについて、複数の可能性があるものである。従って、この過程において紆余曲折があるのはむしろ当たり前で、途中で構想に変化があったとしても、それはそれほどおかしなことではないし、またそのことによって、著作が全く理解不能になってしまおうというほどのものでもない。

ヘーゲルが「真理は全体である」というのも、また、真理は始めと終りが一致する「円環 (Kreis)」であるというのも、最初に立てた目標に最終的に到達していれば、

その過程は全体として真理であると是認されるからである。忍耐強く努力する人には、目的は動かないものである。従って、ヘーゲルが実現することのなかった幻の体系構想についてあれこれと思いをはせるよりも、むしろ実現された目標について考察する方が重要であると言えよう。

目的という観点から、「緒論」と「序文」をながめると、ヘーゲルはやはり共通することを言っている。まず、「緒論」の冒頭部分で、ヘーゲルは次のように述べている。

「哲学において、本題そのものに、つまり、本当に存在するものの現実の認識(das wirkliche Erkennen)に取りかかる前に、絶対者を捕らえる道具、絶対者を見る手段と見なされる認識についてあらかじめ理解しておく必要があると思うのは、自然な表象である。」<sup>(5)</sup>

これももちろんカントを念頭に言った言葉であるが、ここで注意しなくてはならないのは、ヘーゲルが取りかかるべき哲学の本題を「本当に存在するものの現実の認識」であると明言していることである。つまり、道具や手段としての認識の適用範囲や、あるいは認識の

本性や限界が問題なのではなく、現実遂行されている認識、現実の認識こそが哲学の本題であるとしている点である。

ところで、ハイデッガーはこの本題に関して、アリストテレスを引いて、「哲学は現存するものをその現存において観察する。……真実に存在するものが現実的なものとして明らかになる。」<sup>(6)</sup>と解釈しているが、これはおそらく、ヘーゲルの『精神現象学』をも自らの存在の問いへ包摂するためになされた解釈であろう。<sup>(7)</sup>だが、哲学の本題である「真に存在するものの現実の認識」とは、ハイデッガーが思ったように、存在の観察に力点があるのではないし、また、真なる存在が現実的なものであるという考察が眼目なのでもない。ここでは真に存在するものよりも、むしろ、その認識が問題なのである。それも可能な認識ではなく、現実の認識が問題なのである。このことはヘーゲルの次のような文章からもわかる。ヘーゲルは「緒論」において、何を企てたかについて、次のように語っている。「このような理由から、ここでは現象する知の叙述が企てられるべきである。さて、この叙述は現象する知だけを対象にしている」<sup>(8)</sup>

理由に関する考察はここでおくとして、現象ではなく、現象する知が対象であることは明白である。問題は知、認識である。それも実在する知である。ヘーゲルは「この真なる知に迫って行く自然な意識の道」<sup>(8)</sup>において、「自然な意識は、知の概念にすぎず、つまり実在的知 (reales Wissen) ではないことが明らかになるであろう」<sup>(9)</sup>と述べて、自然な意識を実在する知ではないがゆえに批判している。いずれにせよ、ヘーゲルにとって現実の認識、実在する知が本題であることがわかる。同様のことは、「序文」においても語られている。

「哲学が学という形式にいつそう近づくために、つまり、愛知という名を捨てて、現実の知 (wirkliches Wissen) であろうとする目標にいつそう近づくために、努力を人々と分かとうとするのが、私が企てたことである」<sup>(10)</sup>。

ヘーゲルはここで一人称で、私が企てたこととして、哲学の目標について語っている。哲学が学になるということは、「愛知という名を捨てること、そして現実の知である」という目標に近づくことなのである。哲学はヘーゲルにおいて、もはや知への愛であってはならない。

実在する知、現実の知でなければならぬのである。

さて、哲学の本題は真に存在するものの現実の認識であり、叙述の対象は現象する知であるということがわかったところで、具体的な叙述の目的の考察に移ろう。ヘーゲルはこの点についてもきわめて明白に述べている。

「目標はだが、進行的系列と同様、知にとっては必然的に定められている。目標は、知がもはや自分自身を越えて行く必要のないところ、知が自分自身を見いだすところ、概念が対象に、対象が概念に一致するところにある」<sup>(11)</sup>。

これが到達すべき叙述の目標である。哲学が愛知をいう名を捨て、現実の知であるという目標を達成するために、まず、なさなければならぬことは概念と対象とが一致する知を発見することである。実在する知とはこのことを言うのであり、現象する知に対して進むべき方向は最初から明確に定まっている。

ところで、ヘーゲルの『精神現象学』について、これを一つの哲学的教養小説として読む読み方がある。例えば、『現象学』は、自然的認識が学へ、所謂、哲学知や絶対知へと発展する教養の道程である<sup>(12)</sup>とか、『現象

「学」は、意識が洞窟から出て学に至るまでのぼって行く具体的な歴史の過程なのである<sup>(13)</sup>とする読み方である。このような読み方からは、「現象学」が自分に課している問題は、……個別的な個人の教育の問題なのである<sup>(14)</sup>という啓蒙が課題として引き出されてくるのであるが、しかし、このような課題を『精神現象学』の主たる目標と見なすわけにはいかない。

ただ、このような解釈にはそれなりの典拠がある。それは、ヘーゲル自身が、この叙述を「真なる知に迫って行く自然な意識の道程であると見なしてよい (Kann) <sup>(8)</sup>」と認めていることや、あるいは「意識がこの道を通して遍歴する意識の数々の形態は、むしろ意識自身が学へ与自己形成する教養の詳細な歴史である<sup>(15)</sup>」というヘーゲルの言葉である。前者に関しては、自然な意識は真なる知に進んで行く<sup>(16)</sup>と見なすこともできるかもしれないが、しかし必ずしもその必要はない。「できる」というのは、あくまでも単なる可能性として言われているのであり、そう見なす必要はないし、またそう見なさなくてはならない必然性もない。だから、もし、自然な意識が実際に真なる知に押し進んで行く<sup>(16)</sup>とすれば、この意識はただた

だ絶望するばかりである。ヘーゲルは自然な意識に希望を与えてはいない。また、後者に関しては、自ら学へと形成する意識は、果たして自然な意識でありうるのかという疑問が残る。

自然な意識というのは、哲学の本題に取りかかる前に、道具や手段としての認識についてあらかじめ理解しておく<sup>(17)</sup>とする「自然な表象」と同様、ヘーゲルにとっては捨て去るべきものではないだろうか。認識を絶対者を捕らえる道具や手段と見なす考えは、ヘーゲルに言わせると、無益な考えであり、学を拒む態度なのである。このような点に関しては、ハイデッガーが卓見を示している。「ところが、哲学でさえ、今日に至るまで、精神の現象学は日常的意識に同伴してこれを哲学の学問的認識へ案内してゆく道案内、旅行記なのだと思ひなしている。だが、こう受け取られた精神の現象学が何である<sup>(16)</sup>と見えようとも、それはその本質においてかかるものではない。」全くそのとおりである。その理由は、「叙述は決して自然的意識を連れて、意識の諸形態の博物館の中へ引き回し、この見学が済むと、特設の扉から、絶対知の中へ解放する<sup>(17)</sup>というものではない。」し、また、「現象する知の

叙述は、自然な意識が行く道中ではない<sup>(17)</sup>からである。これを見抜いたのは、ハイデッガーの功績に値する。ヘーゲルにとって、自然な意識を絶対知へ道案内することは何ら目的ではないのである。

## 第二節 概念と対象との一致の吟味

さて、概念が対象に、対象が概念に一致するという目標は、どのようにして実現されるのであろうか。このようない一致の目標が立てられるからには、両者が一致していない種類の意識形態があることは確かであるが、これらについては後で考察することにする。

概念と対象との一致というのは、無論、知に対して定められた目標であり、知が実在する知であるために果たさなければならぬ中心的課題である。この目標に到達するまでは知は休むこともままならないし、いかなる満足も見いだせない。この前進は、ヘーゲル流の懷疑によって、現象する知の非真理を意識的に見抜く洞察によって、また、「一定の否定」という方法によって保証されている。

このように、進行の必然性がヘーゲルによって保証さ

れているとはいえず、そのままではヘーゲルが批判する「断言」と何ら変わるところがないので、「実行の方法」についても、次に述べられるような予備的議論がなされている。

まず、普通であれば、例えば、認識する前に誤りに陥らないように、認識を吟味しておこうとするような「自然な表象」であれば、認識の実在性の吟味を次のように思い浮べるはずである。「この叙述は、現象する知に対する学の態度、認識の実在性(Reality)を検査、吟味することとして思い浮べられるので(vorgestellt)、根底に尺度として置かれる何らかの前提なしには、この叙述は行われぬように見える。なぜなら、吟味とは、ある採用された尺度をあてがうことにあり、吟味されるものが正しいか正しくないかの決定は、吟味されるものと尺度との間に生じる等、不等にあるからである<sup>(18)</sup>」

つまり、一般的に認められた尺度、基準というものがまず最初にあり、それを当のものにあてがうことによって吟味がなされると、普通、思うものである。ちょうど定規によって長さを計るように、二つのものを計って、長さが等しければ、両者は等しいと証明される。この場

合、メートル法の原理によって目盛りを定めているものが学である。尺度というのは常に前提されていなければ、吟味はできない。だが、ヘーゲルの場合、学は今から、これから登場してくるのであり、そこには正当化されたものは何もないのであるから、そもそも吟味はありえないように見える。

ヘーゲルによれば、このような見解は矛盾であり、除去しなくてはならない。「意識の経験の学」が登場するその際に、たとえそれを正当化することができなくとも、吟味が不可能であるということはない。それは「知と真理の抽象的諸規定が意識において、どのようにあらわれるか」ということを思い起し<sup>18)</sup>さえすれば、すぐに取り除けるものである。ここからヘーゲルの意識論が始まる。

それではまず、知の抽象的規定が意識においてどのようにあらわれるかを見てみよう。

「意識はあるものを自分から区別し、同時にこのあるものに関係する。換言すると、意識に対してあるものがあるともし、意識が知である<sup>19)</sup>。この関係または存在の一定の側面が知である。」

もし、意識だけがあり、他に何も存在していなければ、

おそらく意識は何も知りようがないであろう。知が可能であるためには、少なくとも何か意識に対して存在していなければならぬ。そういう面からすると、あるものが意識に対してあるとき、意識がそのあるものに関係するとき、知は成立すると言える。

次に真理であるが、ヘーゲルはこう述べている。

「知に関係づけられるものは、同様に知から区別され、またこの関係の外にあるものとして定立される。この即自の側面を真理<sup>19)</sup>という。」

つまり、あるものが意識に関係づけられ、知られているとき、意識はこのあるものをまたこの関係の外に置き、意識の外にあるものとして区別して定立することができる。この知という関係の外に置かれているものが真理である。関係は対他的あり方であり、真理は即自的あり方である。

従って、意識のなかには確かに知と真理の抽象的規定が存在するわけである。これは当たり前といえば、当たり前のことである。知っていると思うのも、真理だと思いうのも意識のなかの出来事であるからである。机や椅子がそういうことを思ったりするはずがない。そういうわ

けで、意識の中には即自としての真理の規定があるわけであるから、これを尺度として用いればよいわけである。「意識は自分の尺度を意識そのものにおいて与えている。それで考察は、そのことによって、意識の自分自身との比較ということになるであろう。」<sup>(19)</sup> こういうわけで、尺度は意識のなかにあるのであるから、意識は真理という尺度を自分の知に適用すればよいわけである。それで、考察は意識の自分自身との比較ということになる。

ところが、目標は、概念と対象の一致、及び、対象と概念の一致を吟味することで、意識の自分自身との一致を考察することではない。そのため、認識の実在性を吟味するためには、さらなる手続きが必要になる。つまり、意識が自己吟味できるとはいえず、このままでは概念と対象の両者の一致の考察にはならないので、「概念」と「対象」という言葉を意識に対して与えてやる必要がある。それが命名(Nennen)であるが、そこで命名者として登場してくるのが「われわれ」<sup>(20)</sup>である。

「もし、われわれが知を概念と名付け(Nennen)、本質または真を存在するものまたは対象と名付けるのであれば、吟味は、概念が対象に一致するかをながめ

る点に存する。だが、もしわれわれが対象の本質または対象の即自を概念と名付け、これに対して、対象という言葉で対象としての対象、つまり、他のものに対してある対象を理解するとすれば、吟味は、われわれが、対象が自分の概念にあっていかどうかをながめる点にある。」<sup>(21)</sup>

かくして、まず第一に、もしわれわれが意識における知と真にそれぞれ概念と対象という名を与えるとするれば、概念が対象に一致しかどうかの吟味は、知が真に一致しかどうかの吟味と同じになる。これは、前述の意識における知と真理の規定において見たのと同様、真理という尺度を知にあてがうことである。この場合、対象の存在が真理であり、知が対象に一致していれば、知は真である。尺度は対象である。

次に、第二の問題、対象が概念に一致しかどうかという問題であるが、これはしかしながら、直ちに第一の問題の反対であると言わねばいれない。なぜならこれは、対象が前述のような知である概念に一致するのでなく、対象が「対象の」概念に一致しかどうかという問題だからである。というのも、ここでは、概念は対

象の本質または対象の即自に対して名付けられており、他方、対象は対象として、概念に対する対象、存在者としての対象が理解されているからである。つまり、一方は、対象の即自で、他方は、対象としての対象であるから、対象において二つのものが区別されていることになる。従って、吟味は対象における両者の比較、即ち、対象が自分の概念に一致するかどうかという吟味になるのである。この場合、尺度は概念である。

さてここで、ヘーゲルがこれら二つの問題について、「なるほど人は、両者はおなじことだと思<sup>21)</sup>う」と書いているからといって、決してヘーゲル本人がそう思っているわけではないし、また両者が決して同一のレベルにおいて議論できるという問題でもない。対象が認識の尺度であるのと、概念が認識の尺度であるのとでは雲泥の差、天と地ほどの差があることはおわかりいただけると思う。ヘーゲルが後で、「吟味は知の吟味であるのみならず、その尺度の吟味でもある<sup>22)</sup>」と言うのは、このことに関係があるのである。

前者、概念が対象に一致するという場合、知は意識の知であり、対象は意識の外に定立されたものとして尺度

であった。知がこの対象に一致していれば、知は真であった。この場合、知るとは、意識が対象に関係することである。

しかし、後者、対象が自分の概念に一致するという場合、対象が自分でそれを吟味するはずはないので、当然、意識において、両者の比較がなされると考えなければならぬ。例えば、リーブルックスが、「現象する対象をわれわれの表象と名付けることができる<sup>23)</sup>」と言っているように、対象が現象として、対象の表象であれば、それが対象の概念に一致するかを見ることは意識において可能である。

しかし、これは意識における知と真理の抽象的規定だけでは、間に合わないものである。従って、ヘーゲルは次なる意識論を展開しなければならぬ。これを意識論の展開の第二段階と名付けておこう。

「意識は、一方では、対象の意識であり、他方では、自分自身の意識である。つまり、意識にとって真であるものの意識と、そのことについて知っているという意識である<sup>24)</sup>。」

ここで初めて対象は、対象についての意識として、意

識における存在、対象の存在表象になる。ハイデッガーなら、「意識が対象をその対象性において表象する」<sup>(25)</sup>と言うところである。対象はもはや意識の外に定立されたものではない。対象は対象意識として観念的な対象になった。他方、対象の即自に対して名付けられた概念の方は、これは意識の中にあることは自明のことである。自分自身についての意識とはあることについて知っているという意識であるが、「そもそも意識がある対象について知っているということのなかには、既に次のような区別が現存している。つまり、意識にはあるものが即自であり、他のモメントはだが、意識に対する対象の存在、または知であるという区別である。吟味は現存するこの区別に基づいている」<sup>(26)</sup>。つまり、意識がある対象を知っていれば、当然、その即自も知っているというわけである。換言すると、ある対象を知ることのなかには、対象の即自的あり方と対象意識的あり方を知ることとがすでに含まれているのである。

それで、今述べた、対象について知っていることの中の一つのモメント、即自が概念と名付けられ、対象意識が対象として理解されるので、対象がその概念に一致す

るかどうかという吟味は、対象意識が対象の概念に一致するかどうかの吟味になるのである。しかも両者は意識の中にあるのであるから、「対象についての意識の知が対象に一致するかどうかも、意識にとってのことになる」<sup>(27)</sup>というわけである。

ところで、ヘーゲルはこの一致の吟味について、「われわれの付け加えは余計なものである」こと、「全く傍観」<sup>(27)</sup>しているだけでよいことを述べているが、こと、意識の経験である「弁証法的運動」に関して、「本題のこのような考察は、われわれの付け加えである」<sup>(28)</sup>と明確に認めるとき、それは疑わしいものになるのである。

### 第三節 知の吟味と尺度の吟味

目標は概念と対象の両者が一致する知である。ヘーゲルがこの目標を書いたとき、おそらく彼は、どこでこの目標が達成されるか、きわめて明確なヴィジョンを持っていたと思われる。初めの三章は「意識」章であるが、そこで、「感覚的確信」、「知覚」、「悟性」が批判される。これらはいみな概念と対象が一致していない知なのである。

#### (一) 感覚的確信

まず、最初に「われわれ」の考察の対象になる知は「感覚的確信」である。『精神現象学』は知(認識)が対象であり、対象が対象なのではない。知に向き合っているのは「われわれ」である。この知は別名「直接知」とも言われ、直接的なものの知、存在するものの知である。つまり、存在するものをそのまま、直接受け入れる知である。何の媒介も変更も加えずに、あるがままに受け入れる知である。そのため、存在するもの、つまり、対象を直接受け入れるという点で、対象と直接に一致した知に見えるかもしれないが、また、最も真なる認識であるように見えるかもしれないが、この知には欠陥がある。

まず第一に、対象の存在に全面的に依存した知であるということである。「知が対象を知っているのは、ただそれがあるが為であり、知はあるかもしれないし、またないかもしれないものである。だが、対象はある。それは真であり、本質である。対象は、知られていようがまいが関係なく、ある。たとえ知られていなくともあり続ける。だが、知は、もし対象がなければ存在しないのである。」<sup>(29)</sup>このように、直接的な対象が存在しないとき、知の存在が確認できないところに最大の欠陥があるので

ある。知の存在があやふやで、どうして一致の吟味ができようかというわけである。

次に第二に、「感覚的確信」は、「それは自分の知っていることについてただあるとしか言わない」<sup>(30)</sup>知、つまり、言葉を欠いた知であるということである。ただ「ある」としか言わないという点では、沈黙の知であり、無媒介であるという点では、言葉に媒介されないもの、言い表せないものの知であり、ただ思い込み(Meinen)のなかにしか存在しないという点では、実在しない知である。

第三に、それは考えを持たない知である。「意識は意識でこの確信の中にあるとき、単に純粋な自我としてあるだけであり、……私、この人は、ここで自我が意識として私を成長させて、さまざまに考えを動かしたという理由で、この事柄を確信しているわけではない。……自我はさまざまな表象や思考という意味を持っていない。」<sup>(30)</sup>ただ、事柄の存在、「このもの」があるということを純粹に確信しているに過ぎない知である。

以上のような理由から、「感覚的確信」は自己吟味を行えないので、代わりに、「われわれ」が概念と対象の一致の吟味を行うことになる。<sup>(31)</sup>吟味は次のように行わ

れる。まず、「感覺的確信」は直接的なものを真だと思  
い込んでゐる知である。直接的なものが真であり、本質  
である知である。これが「感覺的確信」の真理の尺度で  
ある。つまり、対象が尺度である。では、知のほうはど  
うか。「感覺的確信」は事柄の存在、純粋な「このもの」  
を知っている。従つて、吟味は、「このもの」が「感覺  
的確信」が思っているとおり直接的なものであるかど  
うかを吟味すればよい。そこで「われわれ」が、例えば、  
「この今とは何か」という問いを与えて、試験をする。  
「今」とは昼でも夜でもない「普遍的なもの」であると  
いうのが「われわれ」の答えである。従つて、「この今」  
は「感覺的確信」が思っているとおり直接的なもので  
はないということになる。従つて、「感覺的確信」にお  
いて、知は対象に合致していないということを「われわ  
れ」は知るのである。

(二) 知覚

「知覚」も「感覺的確信」と同様、対象意識であるとい  
う点では共通の性質を持っている。つまり、「知覚」  
もまた、対象の存在に依存している知であるということ  
である。これが第一の特徴である。「単純なものと規定

された一方、つまり対象は本質であり、知覚されようと  
されまいと無関心である。だが、知覚する働きの方は、  
運動としてあるかもしれないし、またないかもしれない  
変化しやすいもの、非本質的なものである<sup>(32)</sup>。「このよう  
に対象が本質だと思ふのが、「われわれ」から見れば、  
「知覚」の根本的な勘違い、「錯覚 (Tauschung)」で  
ある。<sup>(33)</sup>「われわれにとっては、……知覚するものも知覚  
されるものも非本質的なものである」<sup>(34)</sup>。

だが、第二に、「感覺的確信」に比べると、「知覚はこ  
れに対して、知覚にとって存在するものを普遍的なもの  
として受け取る<sup>(34)</sup>」という特徴がある。つまり、知覚の原  
理は普遍性にあるということである。これは感覺器官の  
特徴を言っているのではなく、人間の知覚が、言葉によ  
つて媒介されたものであることを言っているのである。

第三に、知覚は物を対象にする意識である。「この物  
が意識の対象である限り、意識は知覚するものと規定さ  
れている」<sup>(35)</sup>。

第四に、知覚にはそもそも錯覚という誤りがある。こ  
れは、「知覚するものは錯覚の可能性の意識を持って  
いる」<sup>(36)</sup>と言われているように、第一にあげた対象意識の

性格からきているのだが、それは対象が真であるのに対して、意識のほうは非本質的なものであると思うことによる。つまり、意識の働きを非本質的なものと思ってしまうから、錯覚に陥るのである。この点からしてすでに概念と対象の一致には問題がある

それで吟味は、知覚が対象を真だと受け取るまさにその点に向けられる。つまり、物をどのように知覚しているかという点に向けられる。物は単純なもの、純然たる一者として、自己同等なものとして知覚される。また、物において諸性質も知覚される。しかし、「白い」「辛いい」等の諸性質はそれぞれ普遍性であるから、個別性を越え出てしまう。つまり、ある物が白いだけでなく他の物も白いわけであるから、「白い」という性質は一個の物からはみ出て知覚される。するとそれはこの物の性質であると言えなくなる。そこで、もし諸性質を物に帰せしめようとする、今度は物は単純な一者、自己同等なものではなくってしまふ。つまり、ここにおいて「白い」「辛いい」という多くの普遍性の複合体になる。すると、最初の単純なものとしての物の知覚は誤りであったということになる。私は錯覚していたことになる。それ

で今度は物を共同態一般と知覚する。しかし、「白い」が物の性質であるためには、その物は「黒い」「赤い」等の性質を排除しなければ、物の性質とは言えないのであるから、物は「共同態」一般ではない。私はまた錯覚した。それで私は物を「排除する一者」としてとらえる。すると今度は、私はその一者において「辛いい」を排除しない「白い」という性質を見いだす。従って、「排除する一者」という物の知覚は誤りであった。私はまた錯覚した。それで私は今度は「普遍的な共同の媒体」において感覚的に限定された個々の性質を知覚する。すると性質は個別的なものになってしまい、物は普通の媒体ではなく、単なる感覚的な存在になってしまふ。こうして、意識は最初に逆戻りしてしまい、結局、また同じことを繰り返す。要するに、知覚は錯覚から逃れることはできない。

従って、「知覚」においても当然、概念と対象の両者の一致した知は見いだせないわけである。ヘーゲルによると、これらはみな対象を真と見做すことに基づいている。つまり、対象を認識の尺度にするのがそもそもその誤りなのである。「この物は、実際にはわれわれの眼にふ

れるから白いのであり、またわれわれの舌にさわるから、辛くもあり、われわれの触角にふれるから立方形でもある等々である。これらの諸側面の相違の全体をわれわれは物から受け取るのではなく、われわれから受け取るのである。<sup>(37)</sup>ここで、物の性質を物からではなく「われわれ」から受け取るというのは、言語主観である。「われわれ」がある色を「赤」と名付けているから、赤いと知覚されるのであり、もしそう言わなければ、赤いと知覚とだからである。<sup>(38)</sup>そして「これらの諸性質を一つにするのは、意識にこそふさわしいことであり、従って、意識はそれらの性質を物において一つにしてはならないのである。」<sup>(39)</sup>つまり、諸性質が物において見いだされるのは、物のせいではなくて、「われわれ」の意識の働きによるということである。

(二) 悟性

「知覚」においても概念と対象の一致は見いだせなかった。それでは「悟性」はどうであろうか。「悟性」は、まず、もはや見たり、聞いたりする意識ではないし、一応、思想を持っている意識である。この点では、先の二つの意識とは違ふし、自己意識に非常に接近している意

識であると言える。

第一に、「悟性」は、「知覚」のように感覚的な普遍性ではなく、「無制約普遍」を対象にしている知である。この「無制約普遍」は意識の真の対象であり、概念であるが、まだそれを概念としてつかんでいない段階にあるのが、悟性である。従って、尺度はもはや対象ではなく、概念である。だが、ここでは「意識はまだ自分自身にとって概念であるのではない(ので)、……そのため、われわれがまだ差当り意識に代わって概念にならなくてはならない」<sup>(40)</sup>。従って、尺度は「われわれ」である。「われわれ」がすべからず悟性を裁定するのである。意識が自己吟味するというのは、見せ掛けに過ぎない。

第二に、「悟性」は「知覚」のように物を対象にするのではなく、物の「内面」を見るところという特性がある。だがこの内面は、悟性にはまだやっと生成してきたに過ぎない普遍的「即自」としてある。悟性にとってそれは「法則の国」である。「法則の国はなるほど悟性の真理である」<sup>(41)</sup>。つまり、悟性は法則を真だと思ふ知である。「法則の国」とは、超感覚的世界のことであり、つまり、感覚的知、知覚の世界が止揚されて、内面として定立され

ている世界である。

従って、吟味は悟性のこの「法則」に向けられる。すると、悟性の「法則」には欠陥があるというのがわかる。というのも、悟性にとって現象とは感覚的世界のことであり、超感覚的世界のことでないからである。悟性にとって、法則はなるほど真理であるが、「この真理は法則のうちにある区別において内容を持っているが、それはだが、同時に悟性の最初の真理に過ぎないし、現象を充実させてはいない。法則は現象において現在しているが、現象全体の現在ではない。」<sup>(41)</sup>

従って、例えば、単純な電気はヘーゲルによると「力」であるが、その区別は法則となって表現されている。この区別が陽電気と陰電気である。が、電気そのものが自分で区別しているのではない。電気とはそういうものであると人が言っているに過ぎない。電気そのものが、そういうふうに分れるということは、即的に必然ではない。電気そのものは法則に対して無関心である。たとえ、単純な力としての電気を電気概念と呼び、法則を電気存在と呼ぼうと、「電気概念は電気存在に対し関係がない。」<sup>(42)</sup>つまり、このような悟性の法則の

うちには電気存在の必然性は存在しない。つまり、電気概念はそもそも電気存在を証明しない。その意味で、法則は電気現象の現在を充実させないのである。

概念と存在はこの場合、無関係である。悟性は、単に電気とはかくかくのものであると説明しているに過ぎない。悟性の言う必然性とは虚しい言葉で、単に電気とはそういうものだから、そうならざるを得ないと言っているに過ぎない。

また、悟性は区別の概念を持っているが、この区別の概念は外面的な、または実体的な区別であり、内面的区別はまだやっと生成してきたに過ぎない。悟性は、対象の静止的統一に固執し、もっぱら外面的区別にこだわるので、内面的区別の運動を対象に帰することはない。悟性が説明をこととするのも、ここから来ている。

概念と対象の一致の問題は、ここでは悟性のこのような法則概念が果たして真の法則概念になっっているかどうかという吟味になる。「われわれ」から見れば、法則概念というのは、「力の法則」であり、規定性の直接的交替、即ち、絶対的交替のうちにある普遍的区別としての区別である。あるいは、純粹の交替、内面的区別とし

ての区別、即ち「無限」である。

これに対して、悟性の法則の概念はどうかというところ、せいぜい公式のようなものであり、悟性は多くの法則を一つの法則にまとめようとするが、物体の落下法則と天体の運行法則を一つにした万有引力の法則を発見すると、悟性は普遍的法則を発見したと思ひ込むのである。悟性のこのような法則は、先に見たように、法則において概念と存在が無関係であり、その意味では法則の概念に一致していない法則である。「法則の純粹概念は、それ自体一定の法則として他の法則に対立している法則を越えているのみならず、また法則そのものを越えている」のである。

以上のような理由から、「悟性」において今度は、対象が概念に一致していないという理由で、つまり対象としての法則が法則の概念に一致していないという理由で、「われわれ」の吟味は「自己意識」へ移るのである。

#### 第四節 無限概念と自己意識

悟性の法則概念は、眞の法則概念に適合していないのであるが、それは悟性の法則が有限な法則であり、無限

な法則ではないからである。感覺的表象を遠ざけた超感覺的世界の法則こそ無限である。

「この単純な無限性、換言すると、絶対概念は生命の単純な本質、世界の魂、普遍的な血液と呼ばれるべきものである。この血液は至る所に流れ、いかなる区別によっても濁らされることも中断されることもなく、むしろそれ自身あらゆる区別であり、それでいてまたこれらの区別の止揚されることであるから、自分のうちに脈打ちながら動くことなく、自分のうちで振動しながら不安定であることもない。この無限性は自己同等なものである。」<sup>(43)</sup>

悟性の対象「無制約普遍」は終りを告げ、今ここに、「無限性」である「絶対概念」が登場する。この無限概念は「生命の単純な本質」「世界の魂」と名付けられるものである。そしてまた自己同等な知のあり方として「自己意識」と言われるものでもある。ここで概念が命であり、世界の魂であると言われている点からして、次の「自己意識」章で議論される欲望や生命が個々人の欲望や生命活動を抽象化して言ったと思うのは早計であろう。

さて、この「無限概念」について「この概念を説明することは学の仕事に属する<sup>(45)</sup>」と言われている。もし、この「学」が「意識の経験の学」を意味するのであれば、「学」の本当の仕事はこれから始まるのである。なぜなら、「確信のこれまでのあり方において、意識にとって真なるものは意識そのものとは別のものであった。この真なるものの概念は、だがその真なるものについて経験するうちに消えてしまった。」<sup>(46)</sup>つまり、これは意識の今までのあり方は間違いであったということ、今までの知は真ではなかったということの意味している。今までの知が誤りで、どうして学に到達できようかというわけである。

対象を真と受け取る知は、対象を真と受け取る限り、概念と対象の一致には到達しない。なぜなら、その場合、対象は意識とは別の、意識の外にある対象だからである。悟性は法則という概念に到達したが、まだこれを对象的な性格において受け取っていた。これら現象する知を眺めながら、というよりも吟味し、批判しながら、学を形成するために旅してきたのは「われわれ」である。この「われわれ」は自らの概念を展開し、発展させながら、

内面的区別、区別でない区別を知るに至って、それが自己意識であることに到達した。これらは今までの知と対象の関係にはなかったものである。なぜなら、自己意識とは自分を知ること、自分を自分から区別して対象にする意識だからである。対象は自分の外にあるのではない。従って、知られる対象はいつも知る自我と同じものであるから、自己同等であり、真理であるという確信が生じるのである。「かくして自己意識とともにわれわれは今や真理の故郷に歩み行ったのである。」<sup>(46)</sup>この国ではもちろん知は対象に、つまり概念は対象に一致している。あとは対象が概念に一致しているかどうかであるが、これとてもはや大して問題ではない。「もしわれわれが知の運動を概念と名付け、そして対象を静かな統一としての知、または自我としての知と名付けるとすれば、対象が概念に一致するのはわれわれにとってのみならず、知それ自体にとってのことでもあるということをわれわれは知るだろう<sup>(46)</sup>」からである。

以上を以て、概念が対象に一致するか、対象が概念に一致するかの考察は終わる。目標はある意味では達成された。あとは実在的知であるという目的を成就するだけ

である。自己意識を経て、「理性はあらゆる実在(alle Realität)であるという確信<sup>(4)</sup>」にまで高まる。こうして全実在であるという確信だからこそ、ここに留まらず、歴史や宗教や芸術のすすんでの分野へ赴いて行くのである。

引用文中の強調は特に示さなかつた。強調は筆者による。

- (一) O. Pöggeler: Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes, in: *Hegel-Studien*, Bd. 1, Bonn 1961, S. 272.
- (二) W. Marx: *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a. M. erw. Aufl. 1981, S. 9. 上巻精読「クレーネの『精神現象学』理想社、一九八一年、一頁。
- (三) *Briefe von und an Hegel*, Hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1952-60, Bd. 1, Nr. 95.
- (四) これは、特に、章立てがローマ数字とアルファベットで二重になつてゐる「理性」章から分量が多くなること等があげられる。
- (五) G. W. F. Hegel: *Gesammelte Werke*, Bd. 9: *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1980, S. 53.
- (六) M. Heidegger: *Gesamtausgabe*, Bd. 5: *Hegels Begriff der Erfahrung*, Frankfurt a. M. 1977, S. 128.
- (七) Vgl. B. Liebrucks: *Sprache und Bewußtsein* Bd. 5, S. 323 f. リーブルックスによれば、ハイデッカーはヘーゲルのテキストを自分の存在の問いの支配下に置くために、

「真にあるものの認識」から存在としての存在に関するアリストテレスの問題を立てたのである。このように解釈することは彼の権利であるが、アリストテレスの存在するものとしての存在するものが、ヘーゲルの言う本題に当たるかどうかという問題は、テキストが明確に「真にあるものの認識」と述べている点から、疑わしいとされてゐる。

- (八) G. W. F. Hegel, *ibid.*, S. 55.
- (九) *ibid.*, S. 56.
- (10) *ibid.*, S. 11.
- (11) *ibid.*, S. 57.
- (12) J. Hyppolite: *Génese et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris 1946, p. 10. 市倉宏祐訳『精神現象学の生成と構造』岩波書店、昭和四七年、五頁。
- (13) *ibid.*, p. 18. 前掲書、一五頁。
- (14) *ibid.*, p. 43. 前掲書、五〇頁。
- (15) G. W. F. Hegel, *ibid.*, S. 56.
- (16) M. Heidegger, *ibid.*, S. 143.
- (17) *ibid.*, S. 144.
- (18) G. W. F. Hegel, *ibid.*, S. 58.
- (19) *ibid.*, S. 59.
- (20) 「わらわち」について、筆者はこれまでそれはイポリッテ等が言つてゐる「哲学者」ではなく、リーブルックスが言つてゐる「言語主観」であるということを度々論じてきたので、左記のものを参照していただければ幸いである。「認識の法廷 ―ヘーゲルにおける意識と言語の問題―」一橋

論叢』第一〇四巻第二号、日本評論社、一九九〇年八月、九九頁以下。「ヘーゲルの認識批判と弁証法『精神現象学』によせて」『哲学』四二号、法政大学出版社一九九二年四月、一八一頁以下。

- (21) G. W. F. Hegel, *ibid.*
- (22) *ibid.* S. 60.
- (23) B. Liebrucks, *ibid.* S. 344.
- (24) G. W. F. Hegel, *ibid.* S. 59.
- (25) M. Heidegger, *ibid.* S. 174.
- (26) G. W. F. Hegel, *ibid.* S. 59 f.
- (27) *ibid.* S. 59.
- (28) *ibid.* S. 61.
- (29) *ibid.* S. 64.
- (30) *ibid.* S. 63.
- (31) Vgl. B. Liebrucks, *ibid.* S. 14. リーブルックスによると「感覚的確信に対してこのものとは何かと問われねばならない」のであるが、その問いに答えているのは「われわれ」だからである。つまり、「われわれ」が「感覚的確信」に同化した結果として、代行して吟味しているのであり、「感覚的確信」自身が行なっているのではない。
- (32) G. W. F. Hegel, *ibid.* S. 71.
- (33) Vgl. B. Liebrucks, *ibid.* S. 38. リーブルックスによると「知覚は自分の普遍性の原理を見透すこととはなりので、

それで非本質的なものの両者に本質と非本質という区別を割り当てたのである。これが知覚のそもそもの思い違いであるというものである。

- (34) G. W. F. Hegel, *ibid.*
- (35) *ibid.* S. 73.
- (36) *ibid.* S. 74.
- (37) *ibid.* S. 75.
- (38) ヘーゲルの知覚の言語懐胎を論じたものに山田忠彰著『ヘーゲル論 理性と他性』批評社、一九八六年がある。
- (39) G. W. F. Hegel, *ibid.* S. 76.
- (40) *ibid.* S. 82 f. なお、従来の解釈とは異なり、「われわれが差なり意識に代わって概念となる」という解釈は、リーブルックスに基づくものである。Vgl. B. Liebrucks, *ibid.* S. 53.
- (41) G. W. F. Hegel, *ibid.* S. 91.
- (42) *ibid.* S. 93.
- (43) *ibid.* S. 92.
- (44) *ibid.* S. 99.
- (45) *ibid.* S. 101.
- (46) *ibid.* S. 103.
- (47) *ibid.* S. 134.

(一橋大学助手)