

ヘーゲル『精神現象学』における知覚の考察

——知覚の思い違い——

干 場 薫

はじめに

筆者は以前、ヘーゲルの『精神現象学』について、その認識批判のやり方が言語的ではないかということ(1)を論じたことがある。それは主として、「感覺的確信」の章を題材とした議論であるが、しかしながら、この議論は、たんに「感覺的確信」の章のみが言語的に分析されているということ(2)を論じたのではなく、ヘーゲルの『精神現象学』という著作が、言語的に開始されたということ(3)を論じたものであった。言語的に開始されたということであれば、それは言語的に続いていなくてはならない。そして、そのことの意味は、『精神現象

学』全体の理解を左右するだけに、開始されたものの遂行がどこまでの到達距離を持っているのか、それは方法的に首尾一貫して構成されているのか、その認識批判の射程範囲を逐次検討しなければならないことは言うまでもないことである。

従って、小論において、「感覺的確信」の次の章である「知覚」の章において、この言語的な意識分析がどのように展開されているのか、見てみたいと思う。

一節 「感覺的確信」から「知覚」への移行

まず最初に、『精神現象学』の「知覚」の議論に入る前に、「感覺的確信」から「知覚」への移行の議論につ

いてみてみたいと思う。なぜなら、一般的には、この移行は、「感覺的確信」自身が自らの経験を通して、「知覚」へ高まったと思われているようであるが、この移行は普通、そう思われているほど、意識の単純な上昇の過程ではないからである。まず、この点で、「感覺的確信」の議論を少し振り返ってみたいと思う。

ヘーゲルの『精神現象学』が言語的に開始されたという見解、この見解は、リーブルックスによるものであるが、彼によると、この感覺的確信は直接的な知として「言語下」⁽³⁾にある意識であり、その意識はそのような前言語的意識として、問いをたてたり、質問に答えたり、また、紙に書いたりというような言語行為が本来、できない意識であるとされている。ところが、それにもかかわらず、この意識が吟味される方法は自問自答という、言語的な吟味の仕方であり、感覺的確信が思っている直接的なものを言葉に表すという方法であった。その結果、感覺的確信が思っていた直接的なものは、実は普遍的なものであったということが判明するわけであるが、その理由というのが、「われわれ

は感覺的なものをも普遍的なものとして言い表す」(S.85)ということに起因しているのである。これは、だが、われわれが「*し*として」言うというよりも、言い表わされた言葉というものが、そういうものであったということではないだろうか。つまり、「今」というような指示語が、夜を示したり、昼を示したり、その他、多くの無数の時を示すように、ヘーゲルはそれを普遍的に通用するものとして普遍的なものと解釈しているのであるが、それは言語のこのような指示性ではないだろうか。なるほど、われわれは直接的なものや直接的なものとして言うことはできない。意識の直接的内容を言うことは、言葉によって媒介することであり、そして媒介されたものはや直接的なものではないからである。そして、リーブルックスはここで、この直接知に対して、普遍的なものとして言う「われわれ (*Wir*)」を直接知に対する判断主体として、「言語主観 (Sprachsubjekt)」⁽⁴⁾と解釈するのである。

そして、ここからリーブルックスは、言語下にある感覺的確信が言語主観である「われわれ」によって吟味

されているので、『精神現象学』は言語的に開始されたとするわけである⁽⁵⁾。

そして、筆者もリーブルックスのこのような見解を踏襲するものであるが、このような言語的吟味の仕方がその後どのような形で引き継がれているのか、「われわれ」というこのテクニカルタームは、その後どのような局面において現れるのか見ていきたいと思う。

さてそこで、この「感覚的確信」から「知覚」への移行であるが、一般的には、感覚的確信が意識の運動という自らの経験を通して、自分の非真理を自覚するや、それを越えて知覚へ高まると思われているようである。このような見解の代表として、ここでは、イポリットの見解を挙げておこう。彼の見解は、無論、『精神現象学』全体が、「感覚的確信」という認識の低次の次元から始まって、「絶対知」へと上昇していく、ある意識の発展史なのであるが、彼のこのような見解は、彼の次の言葉、「すなわち、『精神現象学』は、自然的認識が学へと発展する教養の道程である」という言葉に簡潔に表明されている。『精神現象学』のこのよう

な読み方は、主として、ヘーゲルの次の言葉、「真なる知に迫っていく自然な意識の道」(S.72)、「意識がこの道を通じて遍歴する意識の数々の形態は、むしろ、意識自身が学へと自己形成をする詳細な歴史である」(S.73)という言葉に基づいている。ヘーゲルのこれらの言葉は、意味が明確でわかりやすく、従って、このような言葉を手がかりに『精神現象学』を読もうとすれば、当然のことながら、先のイポリットのような意識の発展史的物語になるわけである。

しかしながら、実際には、ヘーゲルの「自然な意識の道」には、「懐疑の道」と「絶望の道」(S.72)という、もう一つの別な道路標識が掛かっており、もし、自然な意識が明るい肯定的な方向にのみ進んでいくのであれば、このような道路標識が掲げられるはずはないのである。実際、ヘーゲルはこの道の途上で、自然な意識はその真理を失うとしており、この道は絶えず懐疑にさらされ、絶望の危機を背負っているのである。イポリットも無論こうした事態を見ているのであるが、ただ、彼の場合、このような懐疑とか絶望は、意識の

遍歴の過程で起る事件のようなもので、要するに、意識は自らの真理を疑い、またそうして、その都度、真理を失うのであるが、このようにある誤りに気づくことによって、また、新しい真理に気づき、そうやって、意識は自分自身を乗り越えながら進んで行くということになっているのである。

だが、ここで問題になるのは、もし、イポリットのような読み方でよいというのであれば、自然な意識は当然、「感覚的確信」の段階を越えて、「知覚」に高まるはずであるが、ヘーゲルの文章によると、必ずしもそうは読めないのである。なぜなら、ヘーゲルのテキストによると、「自然な意識は、それゆえまた、感覚的確信において真理であるこの結果に引き続き自ら進んでいき、それについて経験するが、繰り返し同じようにこの結果を忘れてしまうだけで、運動を初めからやり直す」(S.90)ということになっているからである。つまり、ここで言われていることは、自然な意識が感覚的確信の運動を同じように繰り返すということであり、同じことを繰り返すということは、同じ段階に留

まっているということなのである。そして、このように自然な意識が、感覚的確信の成果をすぐに忘れてしまうというのであれば、この自然な意識は知覚に高まることはできないはずである。少なくとも、自然な意識が知覚になるということはありえないのである。

そこで、この自然な意識とは区別される感覚的確信が知覚に移行したと考えてみよう。つまり、自然な意識は感覚的確信の結果を忘れてしまうものであっても、感覚的確信自身はそのこととは無関係に、知覚に移行すると考えてみよう。だが、そうした場合でも疑問が生じるといえるのが、フィンクの見解である。

そこで、次にこのフィンクの見解を少し見てみよう。彼は、もともと『精神現象学』をイポリットのように、意識の遍歴の歩み、認知発達の物語と読むことには否定的である。彼はその疑問を次のように述べている。

「ヘーゲルが記述するのはそもそもどんな歴史なのか——結局はまったくの捏造の歴史なのか。その歴史は実際に起こるのか。実際にわれわれはまず最初は感覚的知覚としての知しかもっておらず、その後で感覚的

確信が自己自身との経験を経て、たとえば知覚をさらにその後には自己意識、理性、精神、絶対知をもつというのか。だれもがこの歴史を発達史として経過するのか。それは根拠のない構築でないのか……(中略)……まず、さまざまな形の知全部を感覚認識まで絞って小さくし、次に、われわれが省察を始める以前にすでもう有している所有状態へ段階を追って昇っていくというのは、方法的な補助構築でないのか。ヘーゲルはわれわれに人間の知の、感覚認識の原形式からの生成過程の心理学的な長編物語を話しているのか。それらのうちのどれでもない⁽⁷⁾。明らかに、彼はここでこの歴史を人間の認識の発達史と捉えることを否定しているのである。

だが、彼は、なるほど、このような意識の発展の歴史であることは否定するが、しかしこの叙述が何らかの歴史であることは認めており、彼は、それを「独特な様式の歴史」⁽⁸⁾として、事実認識の仕方に対する歴史ではなく、「認識様式の存在表象」⁽⁹⁾の歴史として、捉えている。つまり、彼によると「感覺的確信」から「知

覚」への移行というのは、「われわれが感覺的に覚知することを止めて、これからは物を知覚することにする」ということを意味しているのではない⁽¹⁰⁾のである。彼の場合、この移行は、「感覺的確信」が持っている存在表象を徹底的に思考、吟味すると、その存在表象にある変化が起こり、この変化によって生じるものなのである。つまり、このように、その存在表象を吟味すると、その根底には普遍的なものがあることがわかり、それこそ真なるものであるが、これは、この確信が最初に思い込んでいた直接的個別的なものとは違うものであり、従って、その点で、この確信はその存在理念を失い、普遍的なものと関係していることを知る限り、知覚になったということなのである。これが、フィントクの「感覺的確信」から「知覚」への移行の説明である。

このように、移行を存在表象の変化と捉えるフィントクの説明は、ヘーゲルが「感覺的確信」や「知覚」に対して与えている次のような説明に対応しており、その点では首肯できるものである。つまり、ヘーゲルは、

「感覺的確信」を存在するものを直接受け取る知としており、これに対して、「知覚」を存在するものを普遍的なものとして受け取る知として存在することである。ここでは、なるほど存在表象の変化が見られ、その点では納得できるものであるが、ただし彼もまた、やはりある意味では、認識の發展史ではないにせよ、認識様式の發展史としては、イポリットなどと同じ歴史路線の延長上にあるのではないかと思われる。

それは、彼の場合もまた、先のイポリットなどと同様、この道の「絶望」の意味の捉え方が、不十分ではないかという気がするからである。イポリットの場合、絶望は、本来、止揚されるものとして、この道の途上に横たわっている障害のようなものである。フィンクにおいては、感覺的確信が自己の経験を忘れてしまうのは、「存在の忘却」によるものであるという以外、特に特徴的な説明はされていない。このように、この道程を積極的な方面から捉える見解が多い中で、リーブルックスによる、「感覺的確信」から「知覚」への移行に関する説明は、その絶望の意味を真面目に受け取っ

たものとして一考に値すると思われる。そこで、次にこのリーブルックスの解釈を見てみたいと思う。

まず、彼は、知覚の始まりについて、「知覚の始まりは、知覚が感覺的確信の完全な経験をその対象として目の前に持っているという点に存している。このことは、言葉なしには可能ではないだろう」と述べている⁽¹⁾。このことは、知覚の原理が普遍性であることから推察できる。感覺的確信は、「言語下」にある、所謂、前言語的意識であるから、そういう意識として、自分の経験を言葉に変換するということをせず、その限りで、感覺的確信は自然な意識としては、自分の経験を常に忘却してしまうものでもあった。つまり、感覺的確信の思い込みは非真理であることが、感覺的確信の運動の結果、判明したのであるが、ここで、この思い込みの非真理を証明したものは、言葉であり、普遍的なものであった。そして、感覺的確信自身はそれを記憶に留めないのである。だが、その結果である普遍的なものは今や知覚の原理になっているのであるから、知覚は感覺的確信の完全な経験を目にしてしているのであり、

言葉を持ってゐるわけである。

そしてその場合、感覚的確信はどうなったかという
と、これは、感覚的確信が知覚になったという意味で
はないのである。感覚的確信は、本質的に「このもの」
や思い込みに関わる意識であり、感覚的確信にとって
は、それこそ真理であり、対象なのである。従って、
もし、感覚的確信が普遍的なものを真理とせねばなら
ないとしたら、感覚的確信の本質である思い込み、即
ち、「直接知」は、その点で、本質を失い没落せねばな
らないのである。つまり、リーブルックスによれば、
たとえ、感覚的確信が思い込んだ直接的なものが、実
は、普遍的なものであることが明らかになったにせよ、
感覚的確信自身がそれを真理とし、対象として持つこ
とはないのである。従って、感覚的確信の思い込みは、
この経験の運動の中で、没落し、「それ自身の死顔を直
視した」⁽¹²⁾のである。感覚的確信の経験が示しているも
のは、「今」の経験についても、「ここ」の経験につい
ても、いつも自分が真だと確信したものを喪失する自
己喪失の運動である。あるいは、これは自信喪失と言

ってもいいかもしれない。この自己喪失という絶望の
淵で、それはいつも自分の没落を味わい、その死に直
面するわけである。そして、己れの死顔を見つめなが
ら、それはその死に耐えるという以外何もしないと
うのが、リーブルックスのここでの絶望の解釈なので
ある。

絶望は、ここでは再三再四上演される自己喪失の悲
劇と解されているのである。そして、ここ、第一幕で、
「人間の認識という名のたぐいまれなドラマ」⁽¹³⁾が幕を
閉じてしまわないために、感覚的確信は辛うじて己れ
の死に耐えているのである。第二幕である「知覚」の
初めにこう書いてある。「直接的な確信は真理を手
入れない。なぜなら、その真理は普遍的なものだから
である。だが、それはこのものを手に入れようとする
知覚は、これに対して、自分にとって存在するものを
普遍的なものとして受け取る」(p. 93)のである。こ
の文章は、まず第一に、感覚的確信が明らかに、真理
を手に入れなかったことを述べているのである。それ
は、結局、普遍的なものを真理としなかったのである。

感覺的確信は、ヘーゲルによると、最も豊かで最も本當らしい認識のように見えるという印象だけは持つてゐるが、その実、真理を手に入れることは決してないのである。その限りで、感覺的確信は没落し、すでもう舞台の背景に退いてしまったのである。だが、次に、この文章は、感覺的確信の運動の結果であった普遍的なものについて、それが知覚の対象として存在していることを述べているのである。その限りでは、感覺的確信で議論された成果は知覚に引き継がれているのである。そういう意味では、感覺的確信は己れの直接的なものを失いながらも、普遍的なものを知覚に残すことによって、よくその死に耐えているのである。このようなモチーフはやがてまた登場するであろう。以上が、「感覺的確信」から「知覚」への移行における移行と断絶である。推移したものは普遍的なものである。感覺的確信は没落し、知覚が新たに登場したのである。

二節 知覚の問題構成

前節で、知覚は存在するものを普遍的なものとして受け取るということを述べた。知覚は、そういう意識として、初めから普遍性を原理とする意識である。ヘーゲルは述べている。「一般に普遍性が知覚の原理であるように、知覚の中で直接区別される諸契機もまたそうで、自我は普遍的自我であり、対象も普遍的对象である」(G:93)。このように、知覚は普遍性を原理としているのであるから、知覚の中では、自我と対象という諸契機もまた普遍的なものとしてあるわけである。この両契機は、感覺的確信においても転がり出てきたものであるが、そこではいづれも純粹なものであったが、ここでは普遍的なものになっているのである。ただ、その区別はまだ直接的にすぎない。

ところで、このように、知覚の原理が普遍性であるとはいえ、知覚はそのことをそれとして自覚しているかどうかはまだわからない。なぜなら、すぐ次の文章を読めばわかるように、「その原理は、われわれに對し

て (uns) 生じてきたものである」(ibid.) からである。つまり、第一幕の観客であった「われわれ」にあっては、「われわれ」は感覚的確信の経験を見て知っている、それが生じてきたものであることを知っているのである。「われわれはある原理の発生に立ち合ったのである。われわれは何も忘れていない」⁽¹⁴⁾。リーブルックスのこの言葉のように、「われわれ」は、なるほど意識を傍観し、意識と話したりすることによって、普遍的なものの原理の生成に立ち合ったのであるから、その一部始終を覚えていくわけである。従って、ここでは「われわれの知覚の受け取り方も必然的なものとして」(ibid.) 受け取るということになるのである。これに対して、知覚は未だそのことに対して無自覚のように見える。いや、知覚は存在するものを普遍的なものとして受け取る、単にそういう意識として登場してきたにすぎないように見える。リーブルックスはそのことを、「だが、知覚は感覚的確信の運動を忘れてしまったのである。……それがその歴史とともに自らの姿を現すなら、それは発展しないであろう」⁽¹⁵⁾と述べてい

る。知覚のこの深い忘却が、感覚的確信と知覚を隔てる溝を作っているのである。そして、また、この忘却があるから知覚の議論も可能なのである。リーブルックスによると、知覚がもし、自分の原理の必然性について知っていたのであれば、それはすぐに「私はすべてを私の原理から展開する」⁽¹⁶⁾と言って、そしてすぐに悟性に行ってしまうだろうということなのである。

だが、ここではそうはなっていないのである。つまり、知覚は、普遍的なものの原理に従って知覚するとはいえず、自分のその振る舞いの必然性については何も知らないのである。知覚自身は、知覚の運動として、本質的に知覚の対象と同じもの、つまり、普遍的なものであるが、だが、そういうものとして、その原理の発生は知らないのである。従って、そこから知覚の運動が起こるということはないのである。知覚の経験は、この運動の展開であるが、知覚自身はそれを必然的なものとしているわけではないのである。そのことを知っているのは、ただ「われわれ」だけであるから、「われわれ」は、それをそういうものとして見

るのである。

そして次に、このような「われわれ」と「知覚」の差異が、知覚の経験における運動のきっかけを作るわけである。つまり、「われわれにとって (Für uns) または、即目的には、普遍的なものが原理として知覚の本質であるが、このような抽象化に対し、知覚するものと知覚されるものという二つの区別されたものは、非本質的なものである。」(ibid.) とされるのである。

先にも述べたように、普遍的なものの原理は「われわれ」に対して生成してきたものであるから、「われわれにとって」はこの原理が知覚の本質なのである。他方、知覚するものと知覚されるものは、これに対して、ここでは非本質的なものとされている。知覚の原理の中では、諸契機も同様に普遍的なものであったはずであるから、そのような観点に立てば、知覚するものも知覚されるものも、同様、普遍的なものであり、その点で本質的なものとなるはずであるが、ここでは、そのようなには考えられていない。ここでは、むしろこのような原理の抽象化に対して、二つの区別されたものは、

「われわれにとって」は非本質的なものである。

だが、「われわれにとって」知覚の中に、知覚するものと知覚されるものという区別があることもまた事実である。ただ、この区別は、「われわれにとって」は非本質的なものであっても、「知覚において」は本質的なものである。だが、それは「知覚にとって」のことは、⁽¹⁷⁾「区別が非本質的である」ということは、まだ、知覚にとってのことではないのである。それがすでに知覚にとってと言うのであれば、知覚はもう悟性である」と、リーブルクスは言っている。知覚は知覚する運動であるから、そこには、知覚される対象と知覚する意識がなくては、この運動は当然、展開されないであろうから、そこには区別がなくてはならないのである。だから、この区別は、知覚においては本質的なものである。

こうして区別された二つのものは、契機としては普遍的なものであり、従って、ともに本質的なものである。だが、あるいは、だからこそ知覚の実践の中では、両者は互いに対置しあうものとして関係しなけれ

ばならないのである。つまり、知覚の実践のなかでは、少し考えてみればわかることだが、当然のことながら、知覚が先か、知覚されるものの存在が先かということが、根本的な問題だからである。このような関係の中で、両者とも本質であるということはないのである。もし、両方とも本質であれば、それは矛盾に陥るからである。こうして、両者は対立関係に陥り、その関係のなかでは、どちらか一方のみが本質でなければならぬのである。従って、「本質的なものと非本質的なものとの区別は、両者に割り当てねばならない」(ibid.) ということになるわけである。

ところで、ここで、前の話を少し思い出してみよう。つまり、前には、「われわれにとって」は、知覚するものと知覚されたものという二つの区別されたものは、両者とも非本質的なものではなかったであろうか。だが、ここ、「知覚に対して」は、この本質的なものと非本質的なものとの区別は、このように、「知覚するものと知覚されるものが非本質的であり、これに対して、普遍的なものの原理が本質的であるというふうに、振

り分けられてはいないのである。知覚に対しては、この区別は両側面に割り当てられているのである。知覚は自分の次元に留まり、その原理を見通すことはないのである。それ故、知覚は区別を両者とも非本質的である二つの側面に分け与えたのである。知覚の思い違い (Tauschung) というのは、この点に存しているのである。しかし、この思い違いなしには、知覚は何かを真理と受け取るような運動にはけっして到達しないであろう¹⁸⁾。これはリープブルックスの言葉であるが、彼のこのような洞察には目を見張るものがある。なるほど、「われわれにとって」は、原理として普遍的なものが知覚の本質なのであるが、知覚自身はそのことを知らないから、「知覚にとって」は、知覚するものか、知覚されるものか、いずれか一方が本質だと思ってしまう。それは、「われわれ」から見れば、なるほど知覚の根本的な「勘違い」であろう。しかしまた、このような勘違いがなければ、知覚の議論も成立せず、彼の言うように、知覚はさっさと悟性に行ってしまうのかもしれない。

従って、知覚について、次のように語られるとき、つまり、「対象は本質であり、それは知覚されようと言えまいと関係なくあるが、しかし知覚するはたらしきのほうは、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わりやすいもの、非本質的なものである」(p.101)と語られるとき、このような理解の仕方はずるではないということが、「われわれ」によって、すで見抜かれているのである。なぜなら、先に述べたように、「われわれ」から見れば、区別された両者というのはいずれも非本質的なもので、真理ではないからである。従って、そこには、「われわれにとって」は、知覚される対象は非本質的なものであるが、「知覚にとって」は、それは本質的なものであるという相違があるのである。

そしてまた、このように知覚するものと知覚されるもの、あるいは、知覚と対象の対立という関係の中で、両者のうち、対象が本質であり、真理であるとするモチーフは、「感覺的確信」の章においても、知と対象という形で提起されたものと同じである。それは、主—

客二元論の対立の中で、対象の方が本質であるとする見方である。しかし、だが、ここで、知覚される対象は本来、非本質的なものであるということを知っている「われわれ」がすでに存在しているということは、それはもうすでに、そのような見方に対する用意された論駁でもある。さらには、それはヘーゲル自身はすでにそのような対立を克服してしまったということの意味してもいるのである。

以上が、「知覚」の問題構成であり、「知覚」の舞台裏である。このような問題構成を踏まえた上で、「われわれ」は知覚と知覚の対象を傍観するのである。

三節 物と知覚

「われわれにとって」、本質は生成してきた普遍であり、これに対して、知覚されるものは非本質的なものにすぎないのであるが、だが、「知覚にとって」は、対象が本質なのである。それでは、その対象は、知覚にとってどのように見えるのだろうか。ここで、この知覚の対象がまず、検討される。つまり、知覚の対象が

どういふものであるか、さらに詳しく規定される必要が出てくるわけである。

ヘーゲルはここで、「生じてくる結果からこの規定を簡単に展開する必要がある」(ibid.)と述べているが、この生じてくる結果というのは、「対象の原理」、「普遍的なもの」である。「われわれ」には、それは感覺的確信の展開から生じてきたもののように見えるが、知覚の対象は、自分が生じてきたものであることを知らない。それは、机が、自分が作られたものであることを知らないのと同様である。普遍的なものの原理は、その単純性において、媒介されたものである。このことを知っているのは「われわれ」だけであり、対象はそんなことは知らないのであるから、対象が自分の規定を自分において表現すると、それは、「多くの性質を持つた物」(S.94)として示されるのである。これらの諸性質は、「感覺的確信」の豊かで具体的な内容であったものである。それらは、「感覺的確信」の中では、直接的なものとして言い表わされないものであったが、今、「知覚」においては、普遍的なものとして存在して

いるのである。ここには、感覺的なものも存在しているが、その感覺的なものは、もはや直接的なものとしてではなく、普遍的な性質として規定されるようになっていのである。それは、また、「區別された、一定の性質」(ibid.)でもある。

ここで、直接性と普遍性の関係がどうなっているかというところ、「感覺的確信」は「このもの」を思い込んだが、この思い込みが失われたので、「このもの」は「非このもの」になったのであるが、それが廃棄された形であるので、つまり、「このもの無」という形においては、まだ直接性が保存されている。その点で、それはまだ感覺的なものでもある。だが、それはここでは、思い込まれた個別ではなく、普遍的なものになっているので、先の直接性は、「普遍的直接性」(ibid.)になったのである。そして、それが「性質」として規定されるようになったのは、それらが、「感覺的確信」が個別とみなした「これ」だからである。だが、それは直接的な思い込みの「これ」ではなく、ある一定の性質になっっているのである。ヘーゲルのここでのこれらの説

明は、直接、言葉について語っているのではないにせよ、その含蓄的な点では、意識の言語性について、あるいは、意識の言語化について語っているのである。

さて、存在するもの、それも普遍的なものに移行しているのも、媒介や否定を自分のうちに含むものになっている。このことについては、「感覺的確信」のところで、普遍的なものが生成してくる際に議論された。⁽¹⁹⁾

この普遍的なものは、先には、その単純性において媒介されたものとして、「多くの性質を持った物」であった。従って、そこで、この「物」の規定をこれから展開することになるのであるが、ヘーゲルはここで、この「物」の規定を展開するにあたって、『論理学』の「有論」のように、「存在(Sein)」の概念から、それを展開しているように見える。ただ、ここでは、「存在」は純粹の有ではなく、媒介と否定を持ったものとして、普遍的なものとなされ、それを直接性において表すと、「区別された一定の性質」になるとしている。

まず、一定の性質が出てくるわけである。そして、一定の性質があるから、また同時に、多くの性質もあ

るわけである。そして、ヘーゲルはここで、すでに諸性質として言い表わされた、これらの規定性について、「これらの規定性は、本来、さらにつけ加わってくる規定によって初めて性質になる」(ibid.)と言う。おそらく、物の性質は性質として、それだけでは存在しないということをお願いのだろうか、ヘーゲルのこのような言い回しは、多分に、彼が「物」を言葉の上だけで捉えているのではないかという考えを彷彿とさせる。それは、例えば、「これらの諸性質が、普遍的なもの、単純性において表現される」(ibid.)というような、「表現される」というヘーゲルの言い回しによくあらわれている。つまり、彼は、物について言葉によって語っているというよりも、言葉としての物について考察しているように見えるのである。それは、物を物と言わないで、次に見るように、「物性」というような概念で表現することにもあらわれている。普遍的なもの、単純性とは、先に見たように、物のことである。物という概念と物が持っている諸性質とが区別されるように、ここでも、単純な自己同等な普遍性とそれの

持つ規定性は区別される。この普遍性は媒体(Medium)であり、その上、物性(Dingheit)と規定されている。つまり、多くの性質の「単純なまとまり(einfaches Zusammen)」(S. 95)である。

次に、この「単純なまとまり」の中で、諸性質はど
うなっているかという点、諸性質もそれぞれ規定とし
ては、普遍的な性質であり、その点で、単純な普遍で
ある。そして、それらの諸性質は、一つのここという
場所の中で、互いに影響を及ぼしあうことなく、浸透
しあっているという仕方である。「この塩は単純な
(einfaches) ここであると同時に、多様(vielfach)で
ある。それは白く、また塩辛く、また立方形で、また
一定の重さを持っている等々である」(ibid.)。つまり、
一つのこの場所に諸性質が幾重にも重なりあっている
のである。「どこが白くて、塩辛くて、立方形なのか
ここ、同じ場所においてである。この塩の場所は、だ
が、空虚な空間ではなくて、塩そのものである」⁽²⁰⁾。従っ
て、当然、塩のどの部分も白く、塩辛いわけであり、
白いという性質が、塩辛いという性質を変化させて、

甘くするということもないわけである。このような性
質のあり方を、ここでは「単純な自己関係」と言っ
ている。そしてこれらの性質は、「また」という言葉によ
って、「ここ」という場所にまとめられているだけなの
で、「このまた」という言葉は、従って、純粋な普遍その
もの、即ち、媒体であり、多くの性質をまとめあわせ
る物性である」(ibid.)とされている。それは、ちよう
ど、人がある物の性質について記述するとき、またか
くかくの性質を持っているというように記述するのと
同様である。だが、これはやっと「実定的普遍性
(positive Allgemeinheit)」(ibid.)の性格を考察した
にすぎない。つまり、普遍的なものの原理のうちの、
実定的普遍性がやっと出てきたということなのである。
この実定的普遍性につけ加えて、ヘーゲルによると、
さらにまだ考察しなければならぬ側面がある。「つ
まり、もし、多くの一定の性質がまったく無関心であ
り、どうしても自分自身にだけ関係するとすれば、そ
れらの性質は一定のものではないだろう。なぜなら、
それらは互いに区別され、対立したものとして他方に

関係する限りでのみ、一定のものだからである」(ibid.)。つまり、諸性質というのは、塩の「白」は「白」だけで、それが「塩辛い」に関係して、それを変化させるといふことではないが、だが、かといって、「白」は「白」だけであるのではなくて、「黒い」や「赤い」から区別され、それらと対立する限りで、「白」という一定の性質であることがわかる。だが、その場合の性質というのものはや塩の性質ではなく、普遍的なものとしての性質である。ヘーゲルが次に、「このような対立に従うと、だが、それらの諸性質は、その媒体の単純な統一の中に、まとめておくことはできなくなる」(ibid.)と云うのはそのためである。つまり、塩の「白」は砂糖の中にも、雪の中にもあるからである。このように「白」という性質は塩の外にもあるのであるから、「白」という性質が塩の性質であるためには、媒体も、無関心な統一ではなくて、排除的な統一でなくてはならない。つまり、塩が白いなら、それは黒くないのであって、対立する他の性質を排除しなくては、性質とは言えないからである。それ

は、一なるものとして、他を排除するのである。これが、否定の契機である。そして、この一なるものという契機がなければ、物性はまた物としては規定されないのである。以上が、物の契機の展開である。

知覚の対象が展開されたので、次に、この「物」を対象とする、知覚する意識が考察される。意識はここで初めて舞台上に上ったようである。リーブルクスは、今までの物の展開とこれから物を知覚する意識に対して、次のように述べている。「われわれにとって、知覚する意識の経験はすでに物の展開の中に含まれているのである。なぜなら、物の言語性は多分に、物において、即ち、われわれにとって、生じてきたものだからである。知覚する意識は、第二の行為をその意識にとって最初の行為として体験するのである。というのも、それはこの始まりによって初めて舞台上に上ったからである」⁽²¹⁾。この説明は、ヘーゲルの文章からも領けるものである。さらに、彼は、この知覚する意識に対して、「物が本当は即自存在する言葉であり、本当は即自存在する概念であるということが、認識の根底にあると

いうことは、幸運にもまだ何も経験されていないだろう⁽²²⁾と述べている。それは、この知覚する意識が、まだ舞台上に登場したばかりで、物の契機の矛盾というのをまだ経験していないからである。

さて、この知覚する意識は、比較的素朴な意識である。それは「感覚的確信」のように、まだ「対象は真である」(S. 97)と意思している意識であるが、ただ、この対象は普遍的で自己同等なものになっている。さらに、それは、「自分にとって変化するもの、非本質的なもの」(ibid.)であり、錯覚に陥るかもしれないという「錯覚の可能性の意識」(ibid.)も持っている。その上また、真理の試金石も持っていて、それは、「自己同等性」(ibid.)で、「自己同等なものとしてつかむ」(ibid.)ということが、真であると思っている意識である。

ところで、ヘーゲルはここで、意識が実際に知覚するとき、どのような経験をするのかということについて、「この経験は、われわれにとっては、対象と対象に對する意識の、ちょうど今与えられた展開の中にすでに含まれており、そこに現存する矛盾の展開にすぎない

いであろう」(ibid.)と述べている。ここで、この矛盾の展開というのは、性質が、他に対して、無関心で他を刺激することがない一方で、他を排除し、また媒体の外に出るということを指しているようである。それは、例えば、ヘーゲルが現実の知覚を、次のように見ていることから推察される。私は対象を純粋の二者として知覚し、またその対象において諸性質も知覚する。これはいい。だが、この諸性質は普遍的なものであるために、個別性を越え出してしまうということも知覚するといふのである。確かに、「白い」という性質は、普遍的なものであるから、それは塩だけが持っているわけではない。塩以外にも白いものはある。それは、「白い」という形容詞が、「塩」を離れて、「花」に帰属すれば、「白い花」となるようなものである。「しかし、物の諸性質が物を越えるのであれば、一体、この物は、どうしてそこにあるこの物でありえようか」⁽²³⁾。なるほど、塩には色々な性質が帰属しているが、これらの性質のうち、もし、「塩辛い」が出ていって、「甘い」が帰属するようになれば、それはもう塩ではなくて、砂

糖のはずである。だが、ここでは、性質は一者の外に出でしまうものとして知覚されるので、最初の一者としての対象の存在は、真の存在ではないということになる。だが、対象は真であるから、この私の知覚は正しくなかったのだ、今度は対象は純粹な一者ではなく、共通性一般として知覚し、性質を他と対立する一定のものとして知覚する。だが、対象が共通性であるなら、その中に、諸性質を含むことはできないので、すると、私はまた、対象を正しくつかんだことにならない。それで、今度は対象を排除的な一者とする。すると、諸性質は互いに無関心なものとして見いだされるので、また、正しくつかんだことにならない。今度は、対象は普遍的共通の媒体で、ここでは、多くの性質が感覚的な普遍性としてあるというように、知覚は試行錯誤を続けていって、そして、感覚的な思い込みにもどってくる。それは、性質というのは本来、感覚的に知覚されるものであり、感覚的でもあり、普遍的でもあるようなものだからである。

だが、このような経験を通して、意識は今度は、真

なるものから抜け出て自分にかえることに気づくのである。つまり、知覚はもう「単純な純粹な把握 (Aufassen) ではなく、その把握において同時に真なるものから抜け出て、自分に反照する」(S.98)ということが、意識にとってはおきりしてやるわけである。

つまり、知覚は対象が真であると思ひ、対象のなかに真理を求めたが、それがうまくいかなかったのだ、そのことにほとほと疲れた知覚は、これからは自己反省して、自分の中に真理を求めようということである。

この知覚は、自己反照するという点で、普通の知覚より、数段上等な知覚である。そうすると、非真理が生じるのは自分の中であるから、知覚はこの認識によって、自分の中の非真理を廃棄することができるのである。「意識は、真なるものの把握をその知覚の非真理から区別し、これを修正する。そして意識が、この訂正を自ら引き受けるかぎり、確かに、真理は知覚の真理として自分の中に生じるのである」(S.99)。こうして、意識はもはや単に知覚するのではなく、自己反照を意識しており、これを単純な把握から切り離すので

ある。

そこで、次に私は物を一者として知り、それを今、言った真の規定のうちに確保することに努める。つまり、物が一者であることと矛盾するような規定は、私の反省によって生じるのであるから、私は「白い」とか「辛い」という性質は、これは私にとってだけではなく、「われわれにとって」みなそのように知覚されるのであるから、諸性質の媒体は、今度は「われわれ」であり、そのことによって、物は一者であるという自己同等性を真理とすることができると。だが、「われわれにとつて」そうであると知覚された諸性質を、一つの物に帰することは、また、意識のはたらきによるのであるから、今度は、意識は諸性質を物に帰せしめてはならない。すると、物が二重化される。そして、そのことに気づいた意識は、今度は物は真でないと言うのである。つまり、物は、他の物と関係するのであるが、この関係の中で物の自立性は否定されるからである。対象が真であるということは、物が即自在存在であるということであるが、それは他者存在の否定として、

従つて、自分だけに關係する絶対否定として、定立されているのだが、この自分に関係する否定は自己自身の廃棄であり、自分の本質を他者のうちに持つことである。こうして、対象は、純粹規定性によって廃棄され、「無制約絶対的普遍性 (die unbedingte absolute Allgemeinheit)」(S.104)が出てくるのである。これが、知覚の運動の成果となるものである。

知覚が物の單純な把握から離れて、自己反省した結果、得られるものは、直接知が廃棄されたように、対象が感覺的存在であることをやめて、普遍的なものになるということである。だが、この普遍的なものは、まだ感覺的なものに由来しているので、本質的にそれに制限されている。なぜなら、知覚される諸性質というのは、本来、感覺的でも普遍的でもあるからである。従つて、それはもともと真に自己同等なものではなく、この対立によつて、刺激された普遍性であるから、個別と普遍という兩極に分離する。そして、この純粹規定性は、本質性であるように見えるが、對他存在にとわれた対自在にすぎない。しかし、この兩者の統

一が「無制約絶対的普遍性」なのである。こうして、「知覚」において、普遍的なものの原理がさらに展開され、普遍性のさらに進んだ姿が現れてくるのである。ヘーゲルは、ここで知覚の言語的側面を普遍的なものとして展開したのであった。

使用したヘーゲルのテキストは、G. W. F. Hegel Werke in 20 Bänden 3. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1970.

ヘーゲルの『精神現象学 (Phänomenologie des Geistes)』からの引用は、本文中にページのみを記した。引用文中のイタリック体は傍点を打って示した。

(1) 拙稿『われわれ』とはだれかヘーゲル『精神現象学』の意識分析について―関西哲学会編『関西哲学会紀要』第二四冊所収、一九九〇年。

拙稿「認識の法廷―ヘーゲルにおける意識と言語の問題―」一橋大学一橋学会編『一橋論叢』第一〇四巻第二号所収、一九九〇年。

拙稿「ヘーゲルの認識批判と弁証法―『精神現象学』によせて」日本哲学会編『哲学』第四二号所収、一九九二年。

(2) 一般的には、ヘーゲル哲学は近代の意識哲学の範疇に入れられており、その意味では『精神現象学』は意識による意識批判の哲学であるとされている。最近では、このことを論じたものに、谷口孝男著『意識の哲学―ヘーゲルとマルクス』(批評社、一九八七年)がある。これに対して、『精神現象学』の認識批判が言語的であるとすれば、ヘーゲル哲学全体の解釈、またその位置付けにも再評価がほどこされる可能性がある。

(3) Liebrucks, Bruno: *Sprache und Bewußtsein* Bd. 5. Frankfurt a. M. 1970 S. 14.

(4) Liebrucks: *ibid.*

(5) Liebrucks: *ibid.*

(6) Hypolite, Jean: *Genèse et Structure de la Phénoménologie de L'Esprit de Hegel* Paris 1946 p. 10.

シャン・イポリット『ヘーゲル精神現象学の生成と構造』市倉宏祐訳、岩波書店、一九七四年、上巻、五ページ。

(7) Fink, Eugen: *Hegel* Frankfurt a. M. 1977 S. 91. オイゲン・フィンク『ヘーゲル』加藤精司訳、国文社、一九八七年、一四三ページ。

(8) Fink: *ibid.* 邦訳同ページ。

(9) Fink: *ibid.* S. 92. 邦訳一四五ページ。

- (10) Fink : *ibid.* 邦語 | 国語 | ヲーン。
(11) Liebrucks : *ibid.* S. 36.
(12) Liebrucks : *ibid.* S. 37.
(13) Liebrucks : *ibid.*
(14) Liebrucks : *ibid.*
(15) Liebrucks : *ibid.*
(16) Liebrucks : *ibid.* S. 38.
(17) Liebrucks : *ibid.*
- (18) Liebrucks : *ibid.*
(19) Vgl. G. W. F. Hegel : *Werke* 3 S. 85.
(20) Liebrucks : *ibid.* S. 41.
(21) Liebrucks : *ibid.* S. 44.
(22) Liebrucks : *ibid.* S. 44 f.
(23) Liebrucks : *ibid.* S. 46.

(一橋大学助手)