

感覺的確信の弁証法

田 中 保 敏

一 「感覺的確信」の問題

この小論はヘーゲルの『精神の現象学』(以下『現象学』と略記)第一章「意識」第一節「感覺的確信あるいはこのものと私念」の分析である。

これまでの研究の多くは、感覺的確信が私念にすぎないことを確認するか、そうでなければそのヘーゲルの論述のうちに『論理学』のカテゴリーを探し求めたり、觀念論と唯物論との対立を見出したり、あるいはまた両者を止揚する弁証法的真理概念のモデルを見出すことであった。⁽³⁾しかし『現象学』の諸節に『論理学』のそれと対応させることは、『現象学』が意識という形態における精神を扱うという側面を無視した余りにも狭い解釈とな

らざるをえない。また知と対象との関係全般に関わる真理論の問題をこの節から引き出すことは、「感覺的確信」の知の限定性からして余りにも広すぎる解釈と言わざるをえない。知と対象との関係こそ『現象学』全体の主題である。

『現象学』は「實在的でない意識の諸形式の一切がその進行と連関そのものの必然性によって生み出される」ことを介して「本来的知へと生成すること」をめぐすのであるが、この際吟味される各意識は先行する意識の「弁証法的運動」によって生み出される、とヘーゲルは語っている。とすれば、そのすべての意識の始まりをなす「感覺的確信」の知は第一にはそれが以後の知の土台をなすという点で問題とさるべきである。なぜならそこ

で論じられる無媒介的知とは直観知であるだろうし、⁽⁸⁾
 「認識とは第一には直観することである」⁽⁹⁾ だろうからだ。
 従って『現象学』がその帰結において「絶対知」なるもの
 に到達するとするならば、その出発点である無媒介的
 知は既にその最初の真理を含んでいるのでなければなら
 ない。事実ヘーゲルは、この最初の知は「最も貧しい真
 理」(2)しか持っていないと語りつつ、他方この「最低
 のものは……同時に最高のものである」⁽¹⁰⁾と語っている。
 感覺的確信自身、感覺的働きにおいて初めて真に存在す
 るものが無媒介につきまり根源的に知られるとする意識で
 ある。それ故、「感覺的確信は一見すると最も豊かな認
 識として……現われる」(2)。

確信において内容は私の表象であるが、同時に第一に
 は「単に私に対してであるものではなく、私の外に私から
 独立にあるもの」として意識されている。自立的内容が
 確信されるのは、それがコギトの持つ特権的眞理性に
 「無媒介的關係」において結びついているからである。
 「この外的存在の確実性と私の確実性との両者は同一の
 確実性である」⁽¹¹⁾。しかし、この確信は「感覺的」⁽¹²⁾である。
 すなわちその主観性は經驗的主観性である。

この私の存在と不可分なものとして確信されるのは、
 やはりそのものの存在である。「確信が自ら知るものにつ
 いて言うのは、へそれが存在する」ということだけで
 ある」(2)。そして確信はそのことを無媒介に知るのだ
 から、「事柄が存在するのは、ただそれが存在するから
 である。……この純粹な存在ないしこの単一な無媒介
 態が感覺的確信の眞理をなす」(2)。——「感覺的確
 信」の節の課題はこの確信の眞の形式を捉えることにあ
 る。

二 第一の私念と判断

確信の眞理は第一に「実在論」⁽¹³⁾と呼ばれる形式におい
 て受け取られる。すなわち対象が「本質」つまり「無媒
 介に存在するもの」であり、これに対して「自我、すな
 わち対象が存在するが故にのみ対象を知り、存在するこ
 とも存在しないこともありうる知」⁽¹⁴⁾は「非本質的なも
 の」⁽¹⁵⁾である(4)。

この眞理観に対して、ヘーゲルは次のような經驗をそ
 の反証とする。まず無媒介的な対象を「このもの」と呼
 び、それを「今・「此処」という「このものの存在の二

重の形態」(6)ないし「形式」(9)に分ける⁽¹⁶⁾。その上で確信の真理を『たとえば、今は夜である。』という叙述判断のうちに措定する⁽¹⁷⁾。「この真理を紙に書き留める」。しかし時は移る。今は夜ではなく昼である(6)。

真理を書き留めることは「真理を蓄える」ことであり、それは「夜である今が……存在するものとして取り扱われる」ことである。「しかしむしろその今は存在しないものとして自己を示す。たしかに今そのものは自己を維持する」が、それは夜でも昼でもない「否定的なもの一般」として、「媒介されたもの」として、「普遍的なもの」としてである(7)。

我々はなにかここではぐらかされたような気になる。確信が主張していたのは無媒介なものつまり目の前にあるものの存在であった。しかしなにも確信は、それが非存在となることのあるやいなないものだ主張したつもりではなかっただろうからだ。それ故この反証の吟味にあたっては、「AはBである。」という形の叙述判断という確信の知の形式が問題とされねばならない。また事実ヘーゲルも冒頭では確信の知を「それは存在する。」⁽¹⁸⁾という単純な存在判断で表現していた。

叙述判断の生成をヘーゲルは『大論理学』では「概念の絶対的自己分割」⁽¹⁹⁾によって説明する。ヘーゲルは自我を超越論的統覚として言いかえればもろもろの純粹概念の統一体として形式化したカントの哲学を改的に継承し、この統一体を「概念そのもの (der Begriff)」と呼ぶ⁽²⁰⁾。「概念とはそれ自身自由であるような現実存在にまで達する限り、自我または純粹自己意識に他ならない」。それ故、判断の生成をなす概念の自己分割とはまた自我の自己分割であるが、これは意識の生成を意味する。

「このような自我、このような普遍性に覚醒した心はこうして思惟であり、そして明確に判断の主語である。そしてその判断においては、自我は自己の諸規定の自然的全体を客観として、すなわち自己にとって外的な世界として自己から排除し、そして自己をそれに関係させる。その結果、自我は自己にとって外的なこの世界の中で無媒介に自己に反省している。これが意識である」⁽²¹⁾。それ故に、知が主観と客観との対立を基本として世界を捉える限り、その知は主語・述語という形式において自己を表現する。

しかし叙述判断であるにしても、確信の判断はその主

語が感覺的個別者を指示していることによって存在するものについての判断であるという性格を持っている。けれどもこの判断は無造作に通常の存在判断と代置するわけにもいかない。たとえば「此処」について次に取り上げられる「此処は樹である。」という判断は、通常の「此処に樹がある。」という判断に置き換えがたい。後者においては対象は樹という概念であって、それに此処および存在という二つの概念が偶然的形態で付加されているように見える。これに対し前者にあつてはこの三概念は合一して一つの対象をなし、一つの対象を分析的に表現しているように見えるからだ。⁽²⁴⁾ すなわち確信の判断は、その無媒介的对象をその主語において表現するばかりではなく、その知全体において表現しているのである。そして確信の対象が無媒介的である——この表現が本来語るところはすぐに明らかになるが、とりあえず対象が無媒介に与えられている意味で解すにしても——とは、その知について言えばそのうちにある概念の無媒介性を、とりわけ知の形式としては媒辞「ある」の即ち主語と述語の結合の無媒介性を意味しよう。なぜ主語と述語の両者がそこで結合しているのかは、それ以上問うことがで

きないと云うことだ。「今が夜である。」のは、ただ「今が夜である。」からにすぎない。ということとは、この判断は自己自身のみを根拠としていると云うことであり、すなわち絶対的必然性をもつと云うことである。⁽²⁵⁾

対象が無媒介的であると云う感覺的確信の知はこのように理解されざるをえないが故に、その内容が変移することは感覺的確信に対する反論となるのである。もしもここで媒介知が問題となつていたのであれば、異なった判断は異なった真理を表現しているのだと語ることができよう。しかしここではイポリットが指摘するように「このちがいは、単に臆見にすぎないものとしてしりぞけられる。このちがいは、媒介が与えるであろう堅固さをもつてはいない」。⁽²⁶⁾ 判断はたしかに主語と述語との同一性を語る。しかしこの同一性は決して無媒介的なのではない。「判断の中ではこの同一性はまだ措定されていない」。⁽²⁷⁾ 自己のうちに自己同一性の根拠をもっていないという点で、判断によって表現されるものは、存在するものでもあれば存在しないものでもある。「判断の立場は有限性なのである」。⁽²⁸⁾ 判断は端的に無媒介なものを表現する形式ではない。従つて、キムメルレが言うように

「矛盾は異なった二つの命題間にあるのではなく、命題の形式と内容との間にある。」⁽²⁸⁾と云ってよいのかもしれない。しかし判断の形式と内容との間の矛盾が露呈するのは他の判断と矛盾することを介してである。二つの矛盾は同じ事態の二側面にすぎない。

知が対象と自己とを区別する限り、従って判断によって無媒介なものを表現しようとする限り、知はいつでも同じ矛盾に出会わざるをえない。「このもののもう一つの形式、此処についても事態は同じである。たとえば此処は樹である。私がふり向く。するとこの真理は消えて反対のものに転倒してしまっている。此処は樹ではなく、むしろ家である」⁽⁴⁾。

三 普遍的なものとは

規定された今、此処の消失の中で変わることなく自己を維持するのは今一般、此処一般でしかない。「我々は感覺的なものも普遍的なものとして言い表わす。我々の言っているのは〈このもの〉すなわち〈普遍的なもの〉であり、あるいは〈それは存在する〉すなわち〈存在一般〉である。……我々はこの感覺的確信におい

て私念している通りには決して言わないのである。しかし言葉は我々の見る通り、私念よりいっそう眞実なものであり、言葉において我々は自分の私念を自分で直ちに否定する」⁽⁸⁾。なぜなら言葉は概念をになっているからだ。言葉は「このもの」を「このもの」たらしめ、

「存在するもの」を「存在するもの」たらしめる普遍的条件によってそのように名ざされるものがあることを、その言葉の同一性によって表現しているのである。その点で言葉は「神的本性」⁽²¹⁾を持つているのである。

さらに区別の原理を欠いた感覺的確信においては、普遍的契機こそその抽象的真理を形づくるが故に、私念されるだけで自己を根拠づけえず、たえず消失するしかない個別的契機よりも「いっそう眞実なもの」と見なさねばならないのである。⁽³⁰⁾逆に言えば、「このもの」がかけがえない個別的なものであるのは、決して無媒介なものとしてではなく、無限な媒介を含むものとしてなのだ。⁽³¹⁾

しかしここでヘーゲルの議論に対して、カントにならって「反省概念の二義性」⁽³²⁾を主張することもできるようにも思われる。たとえ概念に関してはずべてが一樣であろうとも、同時における場所の違いは感覺の対象そのも

の数的差異性の十分な理由である⁽³³⁾。と。事実我々は時空の差異を個体を同定する主要な基礎にしている。ヘーゲルも「空間は区別されるものの絶体的可能性である。」と語る。

しかし、空間は区別の可能性でしかない。カントにあっては、時空における区別と統一は「表象を比較し連結しあるいは分離せしめ、そして素材である感覺的印象を改造して対象の認識とする」「悟性活動⁽³⁴⁾」によってのみ我々のものとなるのである。「直観」としての「空間および時間」の「この総合的統一は、根源的意識における所与直観一般の多様の——カテゴリーに從える——結合の統一が感性的直観の上に適用されたものに他なりえない。ゆえにすべての総合——知覚さえも総合をまっけて可能となるのであるが——はカテゴリーに從属する⁽³⁵⁾。」カテゴリーとは表象に統一を与える悟性の機能である⁽³⁶⁾。従つて概念の違いと場所の違いという二種の区別とは概念をただ既成の統一的抽象的表象と見なしたときのみ成立するにすぎない。そうではなく概念を働らきとして見るなら、一切の区別は概念作用の結果であり、たとえば眼の前の二つのものの違いを見分けられないにしても、

それらが二つであることの認識は単なる直観によつてではなく、概念の媒介作用によつて成立するのである⁽³⁷⁾。

四 第二の私念と普遍的自我

第一の私念は自己についての無知、すなわち本来媒介によつて成立している自己の知を無媒介的と見なすという錯覚の故に、言語化された自らの知によつて裏切られた。しかしさしあたって感覺的確信が気づくのは、反証が一つの知から他の知へと私が動いたことに基づくことである。誤謬は従つて私の動きにもかかわらず、真理は「蓄えられる」と見なしたことにある。私の動きが許容されたのは、私が「非本質的なもの」と見なされたからである。しかし今やそのために「対象は普遍的なものとなつてゐる」(11)。とすれば、逆に私を本質と見なして私の無媒介性を保持し、私の動きを排除するならば、私の思いは実証されるのではないだろうか。

こうした反省の上に第二の経験が導かれる。「確信の真理は私の対象としての対象のうちに言いかえれば私念のうちにある。対象は自我がそれについて知るから存在するのである。……確信の真理の力は自我のうち⁽³⁸⁾に、私

の見るごと聞くこと等々の無媒介態のうちにある」(11—12)。従って今や「見た」という経験は真理を支える力を持っていない。⁽³⁹⁾「今が昼であるのは、私がそれを見ているからである」(12)。

「しかし感覚的確信はこの関係においても、前の関係におけると同じ弁証法を自分において経験する。私つまりこのひとが樹を見て、樹を此処と主張する。しかし他の自我は家を見て、此処は樹ではなくむしろ家であると主張する。二つの真理は同じ確証すなわち見ることの無媒介態とその真理についての両者の自信と断言とを持つ。一方の真理はしかし他方の真理のうちに消える。この際消失しないのは普遍的なものとしての自我であり、その見ることは樹を見ることでもこの家を見ることでもなく、この家等々の否定によって媒介された単一な見ることである」(12—13)。

先の「實在論」と同様にこの「觀念論」⁽⁴⁰⁾もまた挫折する。私の知が消失するのは、私が自らの知を他の自我の知と比較するからである。この比較によって私は当初の知の限定を越えて、それを他の自我の知とともに概観する知一般の高みに立つ。しかしこのことは、初めに前提

された立場にとって外的な一歩を私が踏み出したことを意味しない。私が自らの知を叙述判断として定立したとき、実は既に私は普遍的自我となっていたのである。なぜなら既述したように、判断することは当面の自己の規定から自己を普遍者として引き離し、その知を従ってその知の対象を普遍性の限定として捉えることだからである。「もし私が青しか見ることができなかったとしたら、その場合にはこの制限は私の質であろう。しかし私は自然物に対立して、その限定のうちで自己自身のもとにある普遍的なものであるから、私は一般に色のあるものを、あるいは色のあるものの全体的差異を見るのである」⁽⁴¹⁾。従って意識はその時々において特殊な限定を受けながらも「自体的には普遍的なもの」(das an sich Allgemeine) (21)なのである。

しかし、私はこのように本来普遍性という契機を兼ね具えているにもかかわらず、この普遍性は感覚的確信のうちでは具体的に権利づけられているわけではない。なぜならその主張によれば、私を見ることは無媒介であるはずだからだ。従って私は二つの特殊な知を調和させ両立させることができない。特殊のうちに浸透することの

ないこのような普遍とは、形式的なものでしかない。⁽⁴²⁾

五 第三の私念と総合的統一

今や私の知を一つの今、一つの此処に封じこめることは更に徹底され、他の自我の知が私のうちに入ってくる可能性すら排除されねばならない。私は普遍的であつてはならず、知の内容のもつ限定性に浸りきるのでなければならぬ。それ故私はもはや判断しない、すなわち知と対象との間に区別を立てない。「我々はこうして感覚的確信の全体そのものを確信の本質として定立するに至る。……この無媒介態の真理は私と対象との間に本質態と非本質態との区別を設けず、従つてまた一般にいかなる区別も入りえない自己自身に同等にとどまる関係として自己を維持する」(14—15)。両者は「無媒介的關係」(15)をなす。「媒介する關係にあつては、關係づけられるものは同一ではなく相互に他者であり、ただ第三者のうちでのみ一つである。これに対し無媒介的關係が意味するのは実際には統一に他ならない」⁽⁴³⁾。対象との紙の表と裏の如きこの關係において「自我は純粹直観作用である」(15)。

ここにあつては「もはや確信はこちらへ歩み寄つては来ないのだから……我々の方が確信に歩み寄つて、主張されている今を指示してもら」(16) わざるをえない。

今は指示されるがままに受動的に受けとられると次のようである。「今、この今が指示される。今それが指示されるとときには、もうそれは存在するのを止めている。存在する今は指示された今とは別の今であり、我々が見るのは、今はまさに存在するときには既に「もはや存在しないものであることである。我々に指示される今はあつたものである。そしてこれが今の真理である。すなわち今は存在の真理を持つていない。それ故、今が存在したことはたしかに真である。しかし、存在したものは実際には何ら本質(＝無媒介態——田中)ではない。それは存在してはいない。そして問題となつていたのは存在であつた」(17)。ここでは、我々は次々に新しい今の登場と退場とを傍観するばかりである。

しかし同じ今の継起も私自身の指摘する働きに注目して捉えられるなら様相は一変する。「一、私は今を指摘する。今は真なるものとして主張される。しかし私がそれを指摘するのはあつたものとして言いかえれば破棄さ

れたものとしてであり、私は第一の真理を破棄している、そこで二、今や私は第二の真理として今があったこと破棄されていることを主張する。三、しかしあったものは存在していない。私はあったこと破棄されていることという第二の真理を破棄し、それ故今の否定を否定し、今が存在するという第一の真理に帰る」。しかし、帰りついた第一の真理は始まりとしての第一の真理ではない。私は一つの経験をなしたのである。「今も今の指摘も無媒介な単一なものではなく相異なる契機を具えた運動なのである」。この運動は結果をもつ。それは「自己のうちに反省したもの、言いかえると他在のうちで自分がそれであるものとどまる単一なもの、すなわち絶対的に多くの今である一つの今」である。これが帰りついた第一の真理である。それ故「指摘することは今が普遍的なものであるという経験なのである」(18)。

私の指摘する働きは継起する今を普遍的なものの中に総合し統一する。先の普遍がいずれも自らの起源をなしていたものに対して「無関心」(7、13)な分析的抽象的普遍であったのに対し、ここで生み出された普遍は総合的具体的である⁽⁴⁴⁾。これは継起する今自身によって生

み出された今であり、消え去る今を消え去ったものとして保持している今であり、そしてその継起の中で変わらずに自己を維持している今である。この今こそ単なる今継起を越えて個々の今に異なった今という限定を与えるところの全体的時間であろう。

此処についても同様である。「私が固執する指摘された此処は同様にこの此処であるが、これは実際にはこの此処ではなく前であり後ろであり上であり下であり右であり左である。……指摘されたもの、固執されたもの、そして持続するものは一つの否定的なこのものであり、これが存在するのは、受けとられるべき諸々の此処が受けとられるが、しかしその否定的なこのものの中に自己を破棄するということによってではない。すなわちこの否定的なこのものは多くの此処の複合体である」(19)。

この此処についての議論はそのまま取れば「私は一つの無媒介的關係に固執する」(15)という第三の確信の前提に矛盾するように思われる。一つの此処が前であったり後ろであったりするのは、私とその此処から視線をそらして、その此処を限定すべく他の諸々の此処と関係

づける限りでのことだからだ。しかし、この理解は既成の空間を前提とした上で固執されるべき一つの此処を想定することから運動を始めることによる。しかしここで理解すべきことは、先の今の運動と同様に未だ空間を知らない純粹直観における此処から、その此処を自らの一限定とするような全体的空間を形成する多様な此処の秩序化の運動である。そして一つの此処が無媒介的此処として受けとられていたことから多くの此処の複合体として受けとられるに至ったことは、それがもはや孤立した此処ではなく、空間の中の一つの此処即ち一つの場所となったということに他ならない。無論、多様な此処の登場とその運動は今の継起に依存する。その点では此処の弁証法に対して今の弁証法は根源的である。

こうしてここに初めて空間、時間の地平が成立する。従って今や「此処は樹である。」という判断も「此処は家である。」という判断と矛盾することなく承認される。これは指摘する働きの結果である。すなわちこの「指摘することの運動」としての把握こそ「知覚すること」である、⁽⁴⁵⁾その対をなす「多くの此処の単一な集合」⁽⁴⁶⁾(21)とは「同じ運動ではあるが単一なものとしての運動」で

あり、それが知覚の対象としての「多数の性質を具えた物」⁽⁴⁷⁾の形式に他ならない。

この指摘することの運動によって示唆されているのがカントの『純粹理性批判』での超越論的統覚における直観の多様な総合的統一であることは明らかである。しかし、このようなカント哲学への依拠にもかかわらず、指摘することの運動はカントの統覚の総合的統一つまり所与直観と区別された概念の働きではない。指摘することの運動はヘーゲルの叙述によれば、あたかも我々の前にある時計の秒針を指で差し示すことであるかのように思われる。それ故にヘーゲルはここで統覚すなわち概念そのものの働きは直観の多様を前提し、また直観の運動に対して遅れを持つものだと語っているかのように思われる。しかし、指摘することは第三の立場における真理観を前提とした上で私の働きである。そしてここで私の働きとは純粹直観作用である。すなわち、指摘することの運動とは直観作用の運動をなぞったものである。従って指摘することは指摘される今と無媒介的關係にある。あるいは今を指摘することは、ヘーゲルがなにげなく書き記したように今を「措定する」⁽¹⁸⁾ことなのであり、

従って指摘することの「運動とは諸契機を展開し区別する働きなのである」⁽⁴⁸⁾。知覚作用としての私を導いた運動する今や此処は逆にこの私の契機と見なされねばならないのである⁽⁴⁹⁾。

この私の、すなわち「私は考える」という統覚の、それ故概念そのものの視点から先の今の運動をふり返ってみる。私は第一には自己と一つである今を純粹直観する。しかしその統一の故に私の意識は空虚であるだろう。第二に私はその今の不在を直観する。それは単なる無の直観ではなく、当の今がまさにないものとしてあることの直観である。言いかえれば、私は先の今の直観を直観しているのだ。私は今や対自的である。しかし、この直観は未完成である。なぜなら不在は常に現在との対比の中で初めて不在であるからだ。従って私は私の対自存在を第三の直観の中で完成する。私は現在の今を不在としての今との対比において、即ち「否定の否定」において直観する、あるいは媒介性をもつことからするなら、思惟する。否定の否定はそれ故に概念そのものの基本的図式⁽⁵⁰⁾なのだ。

六 始元と根拠

我々の最も物的な日常的物の認識の地平を構成する知覚作用がこのように第三の確信から導出されて来たことから、この私念は先の二つの確信と異なり、単なる臆念ではなく、意識の知一般の、意識の側から見た始元知の構造を言いあてていたのだと思われる。私と対象との無媒介的関係すなわち無区別という意味での統一のうちに知はその始まりを持つのだ。そしてこの統一が『現象学』の課題の実現の可能性を基礎づけることによって、無媒介知は直観知としての役割を果たすのである。『現象学』の課題とは、「学の根拠かつ地盤」である「絶対的他在における純粹な自己認識」に至るために、意識としての精神の持つ自己と対象との区別を克服する⁽⁵¹⁾ということであるからだ。事実ヘーゲルは『現象学』の課題と感覺的確信の同一性を、その最後の章で精神の遍歴、すなわち感覺的確信に始まる意識としての精神の歴史およびそこから結果する学としての精神の生成とその内容を概観しつつ次のように語っている。『現象学』の道程の結果として自らの概念を獲得した学としての精神、すなわち

「自己自身を知る精神はまさに自分の概念を把握するが故に自己自身との無媒介な同等性であり、この同等性はその区別のうちでは無媒介なものの確信であり言いかえれば感覺的意識であるが、これは我々の出発点である」⁽⁵³⁾。

しかし、この始元にある真理は決して他の知がこれに還元されることによって初めてそれらの知が自らの正しさを確認しうるような根拠をなすのではない。我々の分析にもかかわらず、ヘーゲル自身は無媒介知の確定を否定する。「明らかなのは、感覺的確信の弁証法がこの確信の運動ないしその経験の簡単な歴史以外のものではないこと、いな感覺的確信自身がこの歴史にすぎぬもの以外のものではないことである」⁽²⁰⁾。ヘーゲルは我々に我々自身がその由来のわからぬままに媒介されてここにあることを告げ報せているのである。従って、感覺的確信は決して知の「絶対的始元」⁽⁵⁴⁾をなすのではない。知の無媒介態の指定と否定というこの二重性こそ、ヘーゲル哲学の始元知において考察さるべきものなのである。⁽⁵⁵⁾

たしかに始元をなす私と対象との統一にあっては、知は「今がある。」⁽¹⁸⁾あるいは「此処がある。」⁽¹⁹⁾あるいは一般的に「それがある。」という形態をとるので

あるが、⁽⁵⁶⁾この知は媒介されてあるしかない我々の側から反省によって溯及的に指定された知である。この溯及によって得られた始元知は、私と対象との統一の故に本来一切の普遍性を拒否して言語表現を受けとることがないばかりか、意識すらそこでは破棄されているようなものである。従ってこのような知ならざる知が他の知に対して真理の積極的な尺度となりえないことは明らかである。ここからすれば無媒介知の否定の運動は、この語りえないものをあえて「それがある。」という表現にもたらしたとところに生ずると考えられるのである。事実「それが」と語られるとすれば、我々は直ちに「それとは何か。」と問わざるをえないであろう。そしてやはり我々は、それを否定することによって無媒介知への溯及を始めたはずの知覚の媒介を再び引き入れざるをえないであろう。それ故知覚へと知が展開していくことは、無媒介知のもつ不透明性を明らかにしようとする要請でもあるのだ。言語のもつ、それ故意識のもつ普遍性がそのことを要請するのだ。

従ってここに無媒介的なものの確信が媒介性の止揚を介して再興されねばならない理由がある。それは存在す

ると言われるところの当のものを必然的なものとして証明することにならう。⁽⁵⁷⁾ その時初めて無媒介知は始元として一切の知の根拠という資格をうることができるだろう。すなわち最低のものはまた同時に最高のものとなるであろう。⁽⁵⁸⁾ そして、これらのことを媒介に待つ限り、⁽⁵⁹⁾ 「感覚的確信」の節は「直接知を真理の基準とする」と「⁽⁶⁰⁾ 批判なのである。始元の知はなお媒介性の否定として措定されたこととどまるのである。我々が unmittelbar を否定的に訳した理由である。⁽⁶¹⁾

- (1) フルムスは『大論理学』に依拠したが、ハイネリッス はこれを批判してイェナの『論理学』(一八〇四/〇五)との対応を求めよう。Vgl. W. Purpus: *Dialektik des Bewußtseins nach Hegel*, Berlin 1908; J. Heinrichs: *Die Logik der „Phänomenologie des Geistes“*, Bonn 1974.
- (2) このことはこの節の構成からして必ずしも不当ではない。しかしこの問題の地平から言えば、後に示すように適切な議論は不可避である。Vgl. L. Feuerbach: *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*. In: Ludwig Feuerbach *Gesammelte Werke* 9, Berlin 1982, S. 42—45.
- (3) Vgl. G. Kimmerte: *Sein und Selbst*, Bonn 1978.
- (4) *Phänomenologie des Geistes*, W. 3. (Zur Phä. d. G. 2巻記), S. 29 f. (クーヤールの著作からの引用は原則として)

2) G. W. F. Hegel *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp Verlag からとり、著作名、巻数、頁数を記した。ただし「感覚的確信」の節からの引用は引用文の直後にページ番号を記入した。

- (5) Ebenda, S. 73.
- (6) Ebenda, S. 31.
- (7) Ebdenda, S. 78.
- (8) 「感覚的確信」と「直観」とは区別されるべきだが、無媒介知とどう概念を介して両者は結びつく。
- (9) M. Heidegger: *Kant und des Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main 1951 (*Dritte unveränderte Auflage* 1965), S. 29.
- (10) Phä. d. G. S. 553 f.
- この命題にハイネリッスもまた触れて、確信と真理との自己同一が自己還帰する運動を語る。しかしそれはただ「感覚的確信」の節の分析にあたっての前書きにとどまり、本文においては表に現われた確信の否定的側面を強調するばかりである。Vgl. J. Hyppolite: *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris 1946, S. 92.
- (11) *Philosophie der Religion I*, W. 16, S. 115 f.
- (12) Vgl. *Glauben und Wissen*, W. 2, S. 294.
- (13) *Texte zur Philosophischen Propädeutik*, W. 4 (Zur T. P. P. 2巻記), S. 112.

(14) 自我はここでは一貫して自覚的な知以上のものではない。

(15) アルプスがここに「本質論」のカテゴリーの利用を見るのに対して、ハインリクスはこうした本質・非本質というカテゴリーはこの節では結局否定されてしまうのだから、テーマとしてあるのではなく、単なる「操作的カテゴリー」にすぎないと批判する。しかし『現象学』はカテゴリーそれ自体を問題としていたのではないのだから、論理学の展開と重ね合わせることに慎重であらねばならないにしても、他方本質・非本質というカテゴリーが適用されて吟味されているのが、『現象学』の中心テーマをなす主客関係であることを考えるなら、このカテゴリーのここでの意義は看過しえないことは明らかである。Vgl. Heinrichs, a. a. O. S. 116, 118, 121.

(16) ハインリクスは今、此処をこのものの例と呼ぶが、むしろ今、此処こそこのものをこのものたらしめるものである。

Vgl. Heinrichs, a. a. O. S. 118.

それ故ヘーゲルが後に「ユング」今は本来直観作用に属する。」と注意を促すにしても、確信の本質を説明するためには今、此処とどう概念は不可欠である。Vgl. Enzyklopadie III. W. 10. (以下 Enzy. III と略記) §418, Anmerkung.

(17) ヴァイラントは、感覺的確信は本来「それがあつた」

としか語らないのだから、こうした判断は確信の立場に立った「我々」に由来するとする。しかしこれは「現象学」の叙述を介して「学」を根拠づけるところ『現象学』の方法を顧みない解釈である。Vgl. Phä. d. G. S. 71 f. W. Wieland: Hegels Dialektik der sinnlichen Gewißheit. In: Materialien zu Hegels >Phänomenologie des Geistes<, Frankfurt am Main 1973. S. 71, 74.

(18) イェリットのように「夜」となった規定を用いることに問題を見ることが出来る。「こうした分類は種の特異性とともに対象の中に媒介を導入する」からだ。しかし規定を使用する理由として「なんらかの仕方では表現されることのできねばならない判断においてはこうした観念(notion)を使わなければならないからである。」を挙げることは、更にその規定の使用を強制した判断形式を問題にするべきではない。Vgl. Hypothesen, a. a. O. S. 91.

(19) Wissenschaft der Logik II. W. 6. (以下 W. d. L. II と略記), S. 301.

(20) Vgl. ebenda. S. 254 f.

(21) Vgl. Phä. d. G. S. 589; Wissenschaft der Logik I. W. 5. S. 27, 29.

(22) W. d. L. II. S. 253.

(23) Enzy. III. §412. 一七九五年頃のケルターマンの手記には簡潔に次のやうに記されてゐる。「判断は最高のものと最も厳密な意味において、知的直観において最も内的

に合一されている客観と主観の根源的な分割である。それは客観と主観がはじめて可能になるところの分離、すなわち根源的分割である(『ヘルダーリン、作品・書簡・記録』、P. ベルター撰、『世界の思想家12、ヘーゲル』、広松渉編、平凡社、昭和五十一年、一三頁より)。主客の対立に先立つ精神の形態を直観と名づける点で、『現象学』は『エンツィクロペディ』よりもヘルダーリンのこの手記の観点に近いと言える。

主客の対立の生成と判断の生成との相即はカントの『純粹理性批判』にその源を持つと考えられる。Vgl. M. Heidegger: *Kants These über das Sein*. In: *Wegmarken*, Frankfurt am Main 1967.

(24) ベッカーはヘーゲルの表現の非日常性(“das Jetzt ist die Nacht.”、通常は“Jetzt ist Nacht.”)を取り上げて、ヘーゲルの弁証法は前言語的なものと言語的なものとの混同に基づくとする。キムメルレはこれを次のように批判する。ヘーゲルの表現では、今の存在についてそれが夜として語られており、判断は感性的地平のうちにあるのに対して、日常的表現では現在の時間様態が述語づけられているにすぎず、これは知覚意識に属する命題構造である、と。存在と時間様態ということでキムメルレも感覚的確信と知覚との差異、すなわち直接的と媒介的という事象の理解の差異を言おうとしているように思われる。

(25) Vgl. *W. d. L. II. S. 215.*

(26) Hypoelite, a. a. O. S. 152.

(27) *W. d. L. II. S. 309.*

(28) *Enzyklopädie I. W. S. 168.*

(29) *Kimmerle, a. a. O. S. 152.*

(30) このヘーゲルの言明に、イポリットのように言葉で表現しがたいものの哲学の批判を見るとしたら——これは先のベッカーのヘーゲル批判とちょうど対をなすわけだが——それは論証不十分ということになろう。私念は少くとも自らの真理を表現しようとしており、それ故に反駁されるからだ。Vgl. Hypoelite, a. a. O. S. 86, 88.

(31) 我々はこの小論の最後でもう一度この問題に簡単に立ち帰ることになる。少なくとも事柄と言葉との関係は、フキエムバハが表象するほど簡単なものではないだろう。Vgl. *Feuerbach, a. a. O.*

(32) *I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, Hamburg 1956 (Ziti. K. d. r. V. & 略註) A 260—289, B 316—346.*

(33) *Ebenda, A 263, B 319.*

(34) *Ebenda, B. 1.*

(35) *Ebenda, B 161.*

(36) *Ebenda, A 79, B 104 f.*

(37) 無論このように解釈するなら、感性の悟性に対する独自性は消えてしまいうだろう。そして、これこそヘーゲルが『現象学』に与えた課題の主要な契機をなすものと思われる。高峯一樹『純粹理性批判入門』、論創社、一九七九年、

一二八頁参照。

(38) 'Ich' は「自我」と、'ich' は「私」と訳してゐるが、'Ich' に対する動詞には一人称語尾が付けられている。訳者は視点が外からか内からかの区別以上の意味を訳にこめよう。

(39) 以下の論証で第一の私念の吟味と異なり、ヘーゲルが異時の私の知を比較しないのはこのためであり、イホリッの考えるように恣意的なことではなう。Vgl. Hypothese, a. a. O. S. 95.

(40) T. P. P. S. 112.

(41) Enzy. III. § 401. Zusatz: vgl. § 399. Zusatz.

(42) イホリットはこの第二の弁証法に普遍的私と個別的私との相互浸透を見て、先の「このもの」の弁証法よりも高次であると語るが、特殊の真理を統御しえないこのような普遍的私に、「自分のそばに戯れるもの」に対し、「無関心」

(43) である点で「普遍的なもの」と論理的次元が異なるわけではなう。従ってまたこの二つのヘーゲルの叙述を理解するためには「我々なる我、我なる我々」(Phä. d. G. S. 145) というヘーゲル哲学の原理を前提しなければならなうと、彼の批判を採りなう。Vgl. Hypothese, a. a. O. S. 94—96.

(43) Phä. d. G. S. 482.

(44) ハイネリクスのように三つの弁証法のうちに完全な同種性を見るのは、第三の確信が第一第二の確信と異なり、

そこから知覚が成立することを無視するものである。Vgl. Heinrichs, a. a. O. S. 121.

(45) Phä. d. G. S. 93.

(46) この節の総括でヘーゲルは、食べたり飲んだりすることがこの節での主張を例証すると語る。それは、一面では対象の無媒介性の主張が既述のようにその当の物の無制約的存在の主張になるが故に、飲食がその否定になるからであることと、他面では飲食が対象と主体との同一性の「実践的」(21) 表現と見なされるからだと思われる。

(47) Phä. d. G. S. 93.

(48) Ebdenda.

(49) 前注(38)参照。

(50) ハイデッガーはそのカント研究のうちで、純粹自己触発としての時間また時間と自己意識との連関について強調しよう。Vgl. M. Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt am Main 1951 (Dritte unveränderte Auflage 1965) § 34.

(51) Phä. d. G. S. 29.

(52) Ebdenda, S. 588.

(53) Ebdenda, S. 589.

(54) Wissenschaft der Logik, I (1812/1813), Düsseldorf 1978, S. 34.

(55) 我々は既に分析の出発点において、「この二重性をロギトの純粋性と感覚の経験性という確信の二重性において垣

間見ていた。

(56) 『大論理学』初版には「無媒介的意識すなわち或るものが存在するという知」とあり、一八〇五—一八〇六年の『イェナ実在哲学』には「物が存在するということが直ちに直観の本質である。」とある。W. d. L. (1812/1813) S. 34; J. Rph. S. 179.

(57) Vgl. Philosophie der Religion II. W. 17. S. 242.

(58) ヘーゲルは既述のように反省による無媒介知への溯及に実在論、観念論の批判を含蓄させており、キムメルも「模写論は感覚的確信自身によって否定された」(Kimmerle, a. a. O. S. 115)と受けとる。しかしこの二は混同がある。たしかに我々は各々の立場をとる無媒介知を批判することによって統一としての無媒介知に至った。しかし批判されたのは自らが媒介されていることを知らずに無造作に自らの知を無媒介的だと思いきむ私念なのである。実在論であれ観念論であれそれ自体は知についての知であり多くの知の比較検討に基づく媒介知である。そうだとすれば、これらの立場は、無媒介知である限り私は自己自身を対象

と区別していないというヘーゲルの批判と何ら直接には矛盾しないはずである。なぜなら、媒介性における現象知のもつ私と対象との対立において、本来にその対立を規定しているのが、私なのか対象なのかそれとも両者の同一性なのかは、なおこの無媒介知の在り方からだけでは決定しえないからである。たしかに私の統覚作用によって知覚以降の知と対象とが生成するにしても、この作用自体が対象自身に強いられないとは結論しえないであろう。したがってこれらのことの解明もまた媒介の成果如何にかかっているとと言える。

(59) Enzy. I. §72.

(60) もしこれがイポリットの如く「いっさいの直接知の批判である。」(Hypothese, a. a. O. S. 88)と平板化されるなら、媒介知はその基礎を失うことになろう。

(61) 我々はなお「感覚的確信」の節のうちに散見する「純粹」という語の分析を残している。これについては無媒介知を媒介する作業として稿を改めて論ずる予定である。

(一橋大学大学院博士課程)