

「意識の経験の学」の方法論

片 山 善 博

はじめに

事柄の本質を問題にし、それを叙述していく場合、私は事柄そのものに即して叙述していきたいと思う。しかし事柄そのものに即して叙述するということはどういうことであろうか。そこには事柄そのものの本質を問うということ、事柄そのものがなんであるかということ、問題を叙述者の視点が、事柄そのものの叙述に入りこんでいる。こうした〈視点〉を抜いては、事柄そのものの本質を叙述することは出来ない。例えば物事を客観的に叙述する場合でさえ、客観的に語るといふことはどういふことかという視点が、自覚的であれ、無自覚的であれ、叙述のうちに入りこんでいるのである。した

がって事柄そのものの本質を見極めることは、それを事柄として見つめている一人一人の叙述者の関わり（立場）を同時に問題にしなければならぬであろう。学問が対象そのものを問題にするというあまりにも自明なことには、この対象への探究者（叙述者）の関わりがあるという前提が思い起されねばならない。すなわち、特定の関係における探究者の地点と尺度の在り方自体が問われねばならないのである。しかしこの尺度は決して事柄の外部にあるわけではない。尺度は事柄との関わりの中で生まれてきたのであるから、それは事柄そのものに即しているはずである。絶対的な知（学）が、現象知のなから生まれてくるということを対象的な形で叙述するということ（意識の経験の学）は、したがってそれを叙

述する(学とする)側の在り方(経験)も同時に問われている。さまざまに現象する(他のものとの依存関係にあり、その核を形づくっているものが見えてこない)知を問題にする場合、そこに絶対的な(他のものに依存しない)知の在り方を見いだしていくこと、つまり現象知という事柄に即して叙述するということは、(現象知(知)の本質を問う)という「我々」(探究者)の構え抜きには成立しないであろう。こうしたさまざまに現象する知の本質が(現象と本質が一致する境地に成り立つ絶対知)ということになろう。こうした「我々」の構え(関わり方)によって、現象知は現象知そのものに即して自らの本質を開いていくといえる。こうしたことをヘーゲルはどのような方法によって叙述していこうとしたのか。『精神現象学』の叙述の方法論つまり(意識の経験の学)とはどういうことかということ、(緒論)の展開を中心にして、明らかにしていきたい。

一 学の成立条件⁽¹⁾

そもそも知るといふことはどういうことなのだろうか。私が対象を知るといった場合、対象を完全な形で知るこ

とが出来るのであるか。例えば、私が対象を完全に捉えたと言張しても、外側から見れば、特定の内容を知っているにすぎないことがある。こういう発想をとる以上、私は永久に対象の本質を捉えることはできない。これは外側から見ているという視点を、当事者意識のなかに持ち込んでいるのであり、カントが問題にしているような「物自体」が、主観の捉える世界の外部に立てられる状態である。こうした矛盾に陥らないためにはどうしたらよいか。そのためには当事者意識に見えている世界、捉えられている世界を基準にしながら、それを相対化し得る視点を定めればよいのである。ヘーゲルは、現象知という知の枠組みそれ自体を捉え返す視座、すなわち(意識にとって)という視座と(我々にとって)という視座をもった。これは「現象知」の立場とそれを捉え返す「学(絶対知)」の立場である。この二つの視座を持つことでヘーゲルは知るといふことの本質を探っていくといえよう。ヘーゲルにとって「知」は単に主観のうちになり立つのではなくて、意識と対象の接点に成り立つものであった。ヘーゲルはこのような関係の接点に成り立つ知(依存関係にある知)のうちに自立した知(固定的

な対象にも固定的な自我にも依存しない自立的にして自由な知)を確立することをめざした。ではヘーゲルは知の本質を探るといふ課題のために、〈意識にとつて(現象知)〉という視座と〈我々にとつて(学)〉という視座をどのように結び付けながら問題を起していったのであろうか。

この点については〈意識にとつて〉という視座を中心に据える解釈と〈我々にとつて〉という視座を中心に据える解釈が大きく二つに分れている。第一の解釈は、『精神現象学』を「意識の経験」の歩み(意識の教養形成の歴史)として読む解釈で、「我々」叙述者(哲学者)はその外部から意識の経験を傍観し、その内的連関を押しさえるという立場で、そのことよつて「意識の経験」の叙述は学足り得るのだという解釈である。第二の解釈は『精神現象学』を存在論的に読む解釈であり、意識の経験を構成しているのは「我々」叙述者あるいは〈学〉の立場にいる絶対者であるという解釈である。もちろんこれ以外にもさまざまな解釈があり、例えば両者に対話の構造を見る論者もある。しかしここではこの主要な解釈についてみておこう。

まずこうした解釈がどこからでてくるのかを考察しておく。ヘーゲルは、「緒論」で〈現象知(意識の経験の中で見えてくる知)〉と〈学(「我々」が真理とする知)〉の関係を次のように述べる。知の空虚な現象(現象知)は〈学〉を前にしてただちに消失してしまふ。「しかし学は、それが生じてくる点で、それ自身一つの現象である。……しかし学はこうした仮象から解放されなければならぬ。こうしたことが可能なのは、ただ学が仮象に對抗することよつてのみである。」(S 55, 七九頁)

ここから明らかにするのは、〈学〉の立場は、一方で〈現象知〉とは位相が違ふということであり、他方で〈現象知〉と連続しているということである。しかし〈現象知〉と〈学〉との違いを明確にするのは、「学が仮象に對抗すること」つまり「我々」叙述者が〈学〉の立場から、現象知を問題にすることよつてなのである。しかしここには次のような問題が生じる。まず「我々」叙述者は、いきなり「学」の立場を語りだせないということである。それは断言であったり直観であったりするからである。したがって「我々」叙述者は、対象である「現象知」のなかに「学」への可能性を見いだしてい

なければならぬわけである。このことはある意味で、「我々」叙述者は、「学」の立場にあるという意味でもある。ここから「現象知」たる意識の経験は、「我々」[学]の立場にある者が定めた道を、歩むと解釈される。別の言い方をすれば、「学」が「現象知」へと身を落として、そのことを通じて再び「学」たる地平を再獲得するとなる。こうした観点から、意識の経験に対する「我々」叙述者の先導性、あるいは絶対的なもの、自己開示性(M・ハイデガー)⁽³⁾が強調されることになる。しかし例えばもしはじめから「我々」が「絶対知」と同じものであれば、あるいは「我々」が「現象知」の選択を行なうのだとすると(W・マルクス)⁽⁴⁾、「絶対知」の正当化を、意識の経験を媒介する必要なく「我々」が直接成し遂げてしまうことになる。もしそうであれば、「絶対知」章で行なわれる全体の回顧という叙述だけで『精神現象学』は完結してしまふのではないか。こうした解釈では、「対自的に自分の概念である」(S.57、八三頁)意識が、自分自身の力で自分の制限を超えていくという〈意識の経験〉の独自の意義が見落とされてしまう。ヘーゲルが「緒論」でもう一方で強調していることは、そ

の〈意識の経験の歩み〉のなかに「学(絶対知)」の境目が開かれるということである。意識は自分の経験を自分の力で乗り越えるなかで「絶対知」に到る。つまり「学」へ到る必然性は〈意識の経験の歩み〉のなかにあるということである。しかしそうすると今度は逆に「我々」叙述者の関与が不明確になる。「我々」は単に意識の経験の外部にいて意識の経験を傍観しているだけなのであるか。⁽⁵⁾「学」の成立に「我々」の関与は不可欠なのではあるまいか。「我々の付足しによって、意識の経験の系列は学の全体に高まるのである。」(S.9、九〇頁)したがってここで「意識(現象知)」と「我々」叙述者との関係がどのようになっていくのが問われなければならない。私は、上の二つの解釈は、ヘーゲルの方法の一面を捉えたものであって、総合的に見られなければならないと考える。差し当り、私としては、意識(現象知)と「我々」叙述者との共同作業のなかで「学」たる地平が開かれてきたと押さえておく。そこでこの問題を見ていくうえで、まず二で、ヘーゲルの問題構成(方法論)を出来るかぎり「緒論」での叙述に即して浮き立たせておこう。そのうえで三において、上記の問題

について考察を加えていこう。

二 ヘーゲルの方法論

ヘーゲルは、「緒論」においてカントに代表される近代的な認識論の枠組みを問題にして、その限界を指摘しつつも、その射程範囲を見定めている。ヘーゲルの批判は、認識を絶対的なものを捉えるための道具あるいは媒体とみなす考え方に向けられており、こうした近代的認識論の背景には、主観と客観を切り離し固定化してしまう発想があるという。こうした発想を現象知として問題にすることで、そのもつ意義と限界を明らかにしようとするのである。

まずヘーゲルは認識道具説あるいは媒介説を批判する。認識を絶対的なものを捉える道具と考えれば、絶対的なものを認識するということは、絶対的なものになんらかの加工を施すことになるし、認識を媒体と捉えるならば、絶対的なものはその媒体の中にあるということ、絶対的なものそのものを認識するということにはならない(S. 53、七五頁)。このように認識の分析という方法によって絶対的なものを捉えることは可能か否かという

ことを吟味するということは、絶対的なものが捉えられないのではないかという「誤謬に対する恐れ」というより、「真理に対する恐れ」(S. 54、七七頁)である、という。近代的な認識論者(カントに代表される)は「絶対的なものは一方の側に立ち、認識は他方の側に自立して絶対的なものから切り離されているがそれにもかかわらず実在している」(ibid.、同上)と考えることで、絶対的な真理は認識できないが、認識の分析を通じて別の真理を得ることが出来ると考えるのである。ヘーゲルはこうした発想の枠組みを吟味し、この吟味を通じて、「絶対的なもの・認識等の用語」を再定義(概念化)していこうとする。ではどのように吟味していけばよいのだろうか。近代的な認識論が立てた尺度を吟味するとき、別の尺度を持ち出すことは出来ない。というのは近代的認識論の立場(現象知)の外部に立って現象知を吟味したところで、単なる直感や断言と同じことになってしまうからである(S. 55、七九〜八〇頁)。つまり断言では別の真理を対置するだけで、内在的な批判にはならないのである。近代的認識論の尺度を持たずして近代的な認識論を吟味することは出来ないのである。

ではどのようにこの知(現象知)の枠組みを問題にしていけばよいのか。そこで「我々」の関わり方が問題になる。つまり「我々」の視座が問われることになる。ヘーゲルは、現象知の内部にありながらそれを見通す視点を確保する地点に「我々」の視座を定める。この二つの視点とは、「学」がまだ完成されていない以上、「学はそれ自身一つの現象である」という視点と、「学は現象知に立ち向かうことによって、こうした仮象から解放されねばならぬ」といふ視点である。こうした視座に「我々」(叙述者であるヘーゲル)が立つことによって、現象知の叙述は「真の知へと突き進む自然的意識の道」(ibid.、八〇頁)となる。しかしこの道は単純に真理へと向かっていく道ではなく、「この道は自然的意識にとっては否定的な意味をもっており、自分の概念を実現することが自分自身を失う」(S. 56、八一頁)という自己否定的な道程なのである。つまり自然的意識は自分がある事柄を真理と確信し、それを実現させるが、逆にそのことによって、自分の知(真理)が実際には真理ではないということに気付いていく道なのである。ヘーゲルはこの道を「絶望への道」(S. 55、同上)と

名付ける。しかしながら自然的意識がこうした道を歩むこと(現象知の展開)によって、真なる知(学)の地平が規定されていくと、ヘーゲルは考える。そうであるのなら、まずこの叙述の展開(意識の諸形態)の完全性⁽⁶⁾到達点の必然性、さらにその叙述の方法が示されなければならぬであろう。この小論では(叙述の方法)に焦点を合わせて論じていこうと思う。というのも最初の二つの問題は叙述の方法の中で明確化されるからである。

では「我々」は、いかなる方法によって現象知の叙述を行うのか。これは「我々」叙述者が、「学」の完成される以前にはたして「学」という普遍的な立場に立てるかという問題と重なる。つまりこれは「我々」が立てる尺度が「現象知」を吟味する「尺度」足り得るのかという問題なのである。ヘーゲルは「こうした矛盾と矛盾の除去は、意識にあらわれる知と真理の抽象的な規定を思い起すときにより明らかになるであろう」と述べ、「意識はあるものを自ら区別し、同時にそれに関係する。……この関係の特定の面が知であり、……我々は、意識に対する対象の関係(特定の知||現象知)から、即自存在を区別する」(S. 58、八五頁)という。「知に關係付

けられたものは、知から区別される」つまり「我々」の区別した尺度は「現象知」の内部から区別された尺度であることによって、「我々」は、意識の経験との関係に左右されない「学」の立場を保持するのである。しかしこの尺度(即自)は単なる「我々」の知(我々の思い込み)になってしまふのではないか(S. 88-9、八六頁)。すなわち「我々」が外側から付け加えた尺度という意味で、恣意性が免れないのではないか。これについて、ヘーゲルは、現象知の運動において意識が自分自身の内部で即自あるいは真理とみなす「即自」を、「我々」が尺度とすることによって、この問題は解決されるという。

「意識が自分の内部において即自あるいは真理と説明するものに即して、我々は、意識が自分の知を測定するために自分で立てる尺度を持つのである。」(S. 59、同上)ヘーゲルはこのことによって「我々」の「学」足る地位を保証しようとする。つまり意識が立てる即自を尺度と認めることによって、自らの尺度を対象の側の運動として客観的に示すことが出来るのである。したがって「我々」の「学」の可能性を現実化足らしめるためには、「我々」は、意識それ自身の運動に身を委ねなければなら

ならず(学も現象であるという側面)、さらにはその根本として、意識自身が「学」足る境地に到らなければならない。

ではこの意識が「絶対知」足り得る可能性はどこにあるのか。ヘーゲルはそれを、意識自身の、知そのものの真理性を問える点に見る。ヘーゲルは意識の構図を次のように示す。「意識は一方では対象の意識であり、他方で自分自身の意識である。すなわち自分にとって真であるものの意識であり、その真のについての自分の知の意識である。」(S. 59、八七頁)すなわち、意識の働きには二面性があり、一方が対象の知であり、対象を固定化して捉える側面である。つまり関係から切り離して自己の本質たる「即自」を立てる(特定の知を本質をすることである。もう一方の働きが、知の知(固定的なものを流動化する)という側面であり、対象を自分との関係におく働きである。つまり対象の自立性(自己の本質)を否定する働き(同時にこれは自分の知の一面性を自覚すること)である。こうした意識の働きを通じて意識は知そのものの吟味を行なうことが出来るのである。「意識は両者(自分にとって真なるものとそれについての

知)の比較である。」(ibid、同上)

では意識は、こうした知の吟味によって、知の真理性をどのように獲得していくのであろうか。この意識の二つの働きは次のように展開される。まず意識はその知を自分から切り離し対象の本質とすることによって、その知をその対象の第一の「即自」とする。そしてその「即自」を(言語や行為によって)自ら実現してみることによって、この第一の「即自」は(自分にとっての「即自」(即自の否定)となり、新たな「即自」があらわれる。しかし「我々」から見れば、この新たな「即自」はまだ意識には獲得されていない新たな場面の「即自」としてあらわれる。そしてまたこの新たな真理は、意識の経験の場面において常に(意識にとっての真理)へと成り代わるのである。というのは新しい対象はその都度の意識が無意識に行なう反省作用の産物だからであり、それに気付いたときには意識は、自らの尺度を変更し、新たな尺度をたてなければならぬからである。「吟味は知の吟味であるだけでなく、自らの尺度の吟味である。」(ibid、八八頁)とここでこの時、新しい即自を対象とする意識と以前の即自を対象とする意識はどのような関

係にあるのであろうか。「我々」から見れば、意識の連続性が言えるのであるが、内容から見ればまったく違った形態の意識なのである。つまり同一の意識が新しい対象を見ることは出来ないのである。⁽⁸⁾したがって意識自身は以前の意識との関係を自覚する事無く新たな場面で新たな意識として登場するのである。同様に二つの即自「真理」も偶然の関係にあるのではなく、「この新しい対象は第一の対象の否定を含み、第一の対象についてなされた経験」(ibid、同上)であり、第一の対象を否定することで規定されてきた対象である以上、必然的な関係にあるのである。例えば対象の真理(即自)は意識とは別の物であると確信をもっている意識が、「悟性」章での経験を通じて対象の真理は意識とは別物ではないという確信をもつに到った場合、対象は物から生命(あるいは自己意識)へと転換する。しかしこの新たな対象は(以前の諸規定の反省として)それ以前の規定を含み持っているのである。こうした必然性を通じて意識は絶対知へと行き着くことが出来るのである。

ヘーゲルは絶対知の地点を次のように捉えている。「意識は自分の真の在り方へと前進することで、ある地

点に到達する。その地点で意識は、意識に対してのみあり他在としてある疎遠なものにまわりつかれている自分の仮象を脱ぎ去ることによって、意識の叙述は精神の固有の学の地点と一致し、最後に意識がこうした自分の本質をつかむことによって、意識は絶対知そのものの本性を示すであろう。」(S. 61-62, 九一〜九二頁)この部分は「絶対知」章の冒頭部分と対応する。対象に即した他者性の廃棄(対象を自己として摺み取ること)が、意識が「啓示宗教」の表象性を克服して「絶対知」足り得る最後の条件となる。ヘーゲルは、物性の定立という物の客観性の側面を「意識の外化の働き」と結びつけることで、対象を対象としてだけでなく同時に自己としても捉えることが出来ると考える。つまり「自らの他在のうちにあるがら自」のもとにある」(S. 422, 一一三八頁)という自由の概念を、意識は自分の対象への働きかけのうちに見て取るのである。つまり精神的にふるまうことなのである。「こうしたこと(他者性の廃棄)が意識の運動であり、意識はこの運動において自らの諸契機⁽⁸⁾の総体である。意識は対象に対して対象の諸規定の総体にしたがってふるまわざるをえなかったのであり、また

意識は対象をその契機の各々にしたがって捉えざるを得なかったのである。対象の諸規定のこうした総体が対象を即目的には精神的な本質となし、意識に対して対象が精神的な本質となるのは、意識が真実には対象の個々の規定を自己として、言い換えると、対象に対して今し方言われたように精神的にふるまうことによってなのである。」(Ibid., 同上)このように意識は、さまざまな場面で、くまなく対象を経験する中で、対象の対象性を廃棄して対象を自己として摺み取るわけである。こうして現象知から絶対知へと到る意識の経験の過程は、意識が、対象の自立性を「自己意識の外化の運動」として否定的かつ肯定的に捉える視座を獲得する経験として意識に捉えられる。

三 「現象知」と「我々」

さて「我々」は「現象知」に対抗することによって、「我々」は「現象知」の運動として自らの「学」性を実現することが出来たのであるが、この点をもう一步踏み込むと、これは「我々」が「現象知」を経験することだといってもよい。この経験はもちろん意識の経験とは位

相を異にする。意識の経験(現象知)が、自らの「即自」を失うという形で新たな「即自」を生み出していくのに対し、「我々」の経験とは、こうした意識の経験(対象の運動)によって自らの「即自」(現象知の本質)を吟味しながらそれを「学」として実現していくという経験なのである。

二で見たように、意識が「絶対知」足り得るのは、「我々」が「現象知」から区別した「即自」(真理)を、意識自身が、経験において自分の確信としてもつに到ったときであり、つまり意識が、自分自身の経験を肯定的に見通すこと(対象の他者性を廃棄すること)ができ、対象と自己を固定的に分離することをやめ、対象を概念によって捉えたときである。例えば意識Aが対象Bに関わる場面を考えてみる。そのときAとBとの関係が現象知ということになる。意識Aが絶対知に到達するということは、現象知にありながら、意識Aが現象知を自覚(対自化)するということである。これは「緒論」で問題になった「我々」の「現象知」への関わりと重なる。すなわち意識(絶対知≠我々)は対象(現象知)と関わるという形で、自己に関わる(内化する)。「絶対知」と

は「我々」の視座であることがここで明らかになる。他者のなかにあって、自己のもとにあるという自立的にして自由な在り方が、絶対知であり「我々」の知である。

つまり意識Aは、AとBの媒介構造(現象知)を通じて、AとBの背後にある論理(両者の根底にあって我々が見通している論理)を見いだすことである。ヘーゲルはこのことを次のように述べる。「こうした必然性はそれ自体、言い換えればこの新しい対象の生成は、意識にはどのようにに生じたのかわからないままに、示されるのであるが、こうしたことは我々にとっては意識の背後で生じているのである。このことを通じて、経験に携わっている意識には示されることがない即自あるいは我々にとつての存在という契機が、意識の運動のうちに入ってくる。」(SGI、九〇〜九二頁)これは個々の場面でも当てはまる。例えば、「感覚的確信」は、ある対象に対して「このもの」と名付けることによって、その個物の真实性を言いあてていると確信している。つまり「このもの」という知が対象の本質とされる。しかしあらゆる対象に対して「このもの」と名付けること(行為)によって、かえって、この意識は、自分の見込みとは逆の結果

を引き出す。意識は「このもの」としてすべての対象の本質をそのまま言い表わそうとするが、このことは「我々」から見れば普遍的な言明なのである。意識はこのことを無自覚に行なっている。したがって意識が、「この」個物の本質を「このもの」と名付けることによって捉えることは出来ないことを反省するとき、「絶望」を経験する。しかしこの経験を通じて、「我々」が〈感覺の確信という現象知〉から区別した「即自」すなわち〈対象を普遍的な形で捉えている〉という側面が、新たな意識の対象としてあらわれてくるのである。ここで対象の本質を普遍的なものとして捉えようとする「知覚」という意識が生じてくる。

意識のこうした新たな「即自」の創出を通じて「我々」の「即自(意識の背後にある論理)」は内容的に規定されていくと同時に意識に自覚化されていく。「我々」から見れば、「我々」が区別した「即自」が意識の経験を通じて実現されていくことである。これはある意味で実体Ⅱ主体説とも関わる。つまり「我々」の側からすると、意識と対象との関わりを成り立たせている論理(意識の背後で成り立つ論理)、すなわち意識と対象との関わり

の真相(我々が現象知から区別した即自Ⅱ実体)を、意識の働き(意識が自己展開を行なって新たな即自を生み出すこと)を通じて顕在化していくこともある。

さて最後にさらにもう一步踏み込んで「我々」叙述者の在り方を定義しておこう。つまり「我々」はどのような資格で〈意識の経験〉に関わっているのかを明らかにする必要がある。というのは「我々」を何か超越的なものとか絶対的なものと考えることは出来ないからである。つまり「我々」は、ひとりの叙述者(我)であるということである(S. 108、一八二頁)。「我々」は現象知でありつつ現象知を自覚している者である。意識の経験を自覚的に経験しているのである。つまりさまざまな対象性に関わりつつそれに自らの在り方(自己化)を見ているものだといえてよい。「現象知」の叙述において、「我々」は「現象知」を対象化した对象的に展開する。このように外側から意識の経験に関わる時、「我々」は〈意識の経験〉を対象とした対象意識の役割を果たしているといえよう。そして「我々」は自らの尺度を意識の経験の内部から取り出しているわけだから、この側面から言えば、「我々」は対象とされる意識の運動に「学」

への展開を委ねることになる。「絶対知」章で語られるように、絶対知は再び感覚的確信に戻れるのである。)しかし、同時に「我々」は「現象知」が自分の知であることも自覚している。つまり意識の経験の運動を自分の知として把握するのは、この側面をいっている。「我々」は、対象意識の側面からすると、経験する意識となつて、個々の場面で個々の対象に関わるのである。そこで「現象知」として自分の知を失うという絶望の道を繰り返ししていくのである。しかし同時に「我々」は自己意識であるという面からすると、意識の経験のなかに常に「自己」を見ている。すなわち「我々」も自らを「現象知」として経験する側面を持つのであり、その際「我々」の尺度は、意識の経験がその都度その都度立てる尺度を承認することによって否定的に規定されていく。このようにして「我々」は、自分の知(学)を現象知の展開のなかに位置付けたのである。つまり一方では抽象的・観念的な学の立場ではなく、現象知に即した具体的内容をもなった「学」の立場を基礎付けることを可能にし、もう一方では「意識の経験」に内的な必然性を見ることが出来たのである。ヘーゲルは「我々」の役割を次のよう

に述べる。「我々が付け足したのは、ただ次の二つのことのみである。一つは個々の契機をとり集めることであり、その各々の契機(意識・自己意識・理性・精神)は自らの原理のうちで精神全体の生命を表している。もうひとつは概念を概念の形式において保持することであり、その内容はかの諸契機においてすでに生じていたであろうし、意識の一つの形態(良心)という形式においてすでに生じていたといつてよいであろう。」(S. 427, 一五〇頁)「我々」は、「学」という視座から内在的な形で意識の経験に関わることによって、そこに自己の生成と根拠を見いだし、自らを真の学として提示することが出来たのである。

まとめにかえて

ヘーゲルの「緒論」でのモチーフは次のようにまとめられるであろう。まず知の本質を探るといふ課題である。そしてこの課題を実現するために、「意識」と「我々」という枠組みを設定し、〈学も現象〉という視点と〈学は現象に対抗する〉という視点を同時に取ることで、一方で意識(現象知)の運動を通じて(意識が対象を経験す

る中で)意識に絶対知への通路を開き、他方で「我々」が現象知を経験するからそこに自己(概念)(意識の経験と違いそこに否定的なものだけでなく肯定的なもの)を見ることで「我々」に(現象知の知)を学として実現することが出来るのだということを示そうとしたとえよう。こうした過程を通じて「我々」の叙述を体系的な学足らしめる(体系的な学を弁証法的に証明する)ことが出来るのである。つまり「我々」は固定的に経験の外部にあるわけではなく、また同時に意識の経験と一体化したものでない。「我々」は現象知(意識の観点)に視点をあわせることによって、その知がどう対象(現実)に関わっているのかを吟味するという、(知の否定を(あくまで)規定と見る)ヘーゲル固有の「徹底した懐疑」として「我々」は現象知との関係をなしているのである。この徹底さこそが真理を成り立たせているといえよう。しかしそれでもここには難問が横たわっているように見える。「緒論」の冒頭で「絶対者」あるいは「真理」を意識の外部に前提することを否定したヘーゲルにとって、「学」や真理の絶対性を語ることは、意識(自己意識が)の働きにそれらを帰着させてしまう可能性を持つ。

自我にも対象にも帰着させないかたちで真理を問題にするということは、どうしてもその両者を捉える視点を必要とする。それが「我々」の視座ということになるが、しかしこれも一つの意識(現象知)にすぎないという疑念は否めない。ある意味では逆に「我々」という視座を立てるということによって真理を保証することに問題があると考えることもできよう⁽¹²⁾。しかしながらヘーゲルの「意識の経験の学」という方法を徹底させるとき、関わるとは何か、叙述するとはどういうことか、知るということはどういうことか等々の根本的な問題が浮き彫りになるだろう。

ヘーゲルからの引用は以下の略号と頁数を併記し本文中に註記する。

(S:.....) Hegel: Gesammet Werke Bd. 9 Phänomenologie des Geistes, hers. v. Pheinisch Westfälischen Akademie der Wissenschaft, Dusseldorf, 1980. 漢数字は翻訳頁数を表す。ヘーゲル『精神の現象学』(上、下)金子武蔵訳、岩波書店

(1) もちろんこの問題は『エンテチクロベディー』の構想との関係で考えていかなければならないが、ここではあく

まで『精神現象学』での構図に範囲を限定したい。

- (2) W・マルクスも指摘するように『精神現象学』の背景にある時代の要求を見逃すことは出来ない(W・Marx: Hegels Panomenologie des Geistes, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1971, 『ヘーゲルの「精神現象学」上巻精訳、理想社』)。ガタマーは「現象する精神の道とは、そこでヘーゲルが近世的なものの立場で古代的なもの立場を発見することを教示する道なのである」(H. G. Gadamer: Hegels Dialektik des Selbstbewu sein, Materialien zu Hegels Panomenologie des Geistes, 1992, Suhrkamp, S. 223, 山口・高山訳『ヘーゲルの弁証法』、未来社、一四頁)と述べている。

(3) M・ハイデガーは次のように解している。「ヘーゲルは、経験は意識が、自ら自己のうえに行使する運動である、と述べている。この行使は、絶対者の意志がその絶対性において我々のもとに現存しようと意志する強力の働きである。絶対者がそれとして存在する意志は、経験という有様で働いている。……(我々の)付足しはそれ自体、絶対者の絶対性によって意志されているものなのである。意識の転回は、何か利己的なことを我々のほうから絶対者にもちかけることではない。それは我々を我々の本質のなかへ立ち返らせるのであり、そして我々の本質は、絶対者のパルウシプの中に居合わせるということなのである。」(M. Heidegger: Gesamtausgabe Bd. 5, Holzwege, Vittorio Klostermann, 1977, Frankfurt am Main, S. 191, 『ヘーゲ

ルの経験概念』、細谷貞雄訳、理想社、一七四頁)

- (4) W・マルクスは次のように解釈し、「我々」の意識の経験に対する優越性を強調している。「現象学者(我々)は……第一に現象知を「道すれ」にするものである。第二に、彼は経験の歴史の運動の先導者であり、したがってまた弁証法的な経験の歴史の先導者である。第三に、現象学者は彼の優位な知を介することによって経験の弁証法的な運動と、この運動の根底にあって公教的な叙述を可能ならしめ、したがって自然的意識に対して「正当化」を可能にする必然性を見抜くものである。第四に、現象学者は、先行する経験の歴史の結果として、肯定的に原理として把握された総合が成立している。第五に、彼は現象知にとっての「道案内人」であることが出来る。」(W・Marx: ibid., S. 107, W・マルクス、同掲書、一五五頁)

(5) R・ノーマンは「意識はすべてのことをなし、我々はただ傍観しているべきだというヘーゲルの指示は、次に修正される。というのは批判の仕事を整え、たえまない発展の過程へともたらすのは哲学的傍観者である我々だからである。しかしこの批判の中で、意識にとつての新しい対象を見いだすのは、我々であり、それによって発展の過程の中で新しい次の段階を補うのも我々だからである」(R. Norman, Hegels Phenomenology, Humanities Press, New Jersey, p. 22, 宮坂真喜訳『ヘーゲル「精神現象学」入門』御茶の水書房、二七―八頁)と述べて、ヘーゲルの方法論に変更があったとしているが、「現象知」に対して

「我々」が観望するという視座とそれを「学」にもたらすという視座は、ヘーゲルの方法論の二つの側面と見るべきである。

- (6) 現象知の一面性を通じて全体的な知に到ることが出来るのか。つまり経験した知をすべて集めたところでそれが関係の本質を言いあてているとは言えない。つまりそこにはある種の飛躍があるはずである。つまり現象知と絶対知は連続性をもっているとはいえず、両者には決定的な断絶があるはずである。この両者の関係については大きく二つの解釈がある。一つは、現象知と絶対知の連続性を積極的に主張する解釈で、ハイデガーやベケラー等がいる。つまり現象知のなかに真理があらわれているという、存在論的な解釈である。真理の歴史性が言われる。もうひとつは、現象知と絶対知の非連続性を主張する解釈で、例えばブブナー等がいる。真理の非歴史性が言われ、現象学的方法は、意識にその非真理性を開示する批判的方法であるという(R. Bubner: *Dialektik und Wissenschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1974, S. 36-38 『弁証法と科学』加藤・伊坂・竹田訳、未来社、五五〜六四頁)。私としてはこの二つの解釈は決して対立するものではないと考える。『精神現象学』の叙述の方法とはこの二つの視座を同時にとることによって遂行されるのである。
- (7) イポリットやW・マルクスや金子武蔵、等々は、この部分を、この「即自」は「我々」が区別した即自ではなく、意識が区別した「即自」であると解釈しているが、そうす

るとははじめから意識は自分の知が一面的事であることに気が付いており、はじめから自分の経験を自覚しているということになるのではなからうか。

- (8) この点が象徴的にあらわれているのが、「精神」章「人倫」で展開されるギリシア人倫の没落の歩みの叙述である。人倫的意識は自らの共同体の没落という経験によって自らの根柢(真理)がなんであるのかを知るのであるが、この時「人倫的個性性は、人倫的威力がその反対の威力を通じてこうむる没落を越えて生きることが出来ないのである。」(S. 256, 七六八頁)
- (9) ニコライ・ハルトマンは「学」のもつ経験という側面を強調している。「したがって現象知の学は、善くも悪くも、同一の諸形態の系列を共に遍歴しなければならぬ。すなわち一步一步ともに歩む第二の意識として、至る所で知の諸形態にともについていく知の知として、あるいは自己経験に追従する経験学(Erfahrungswissenschaft)としてである。……弁証法とは、……すなわち哲学者が対象に即して、そしてそれによって同時に哲学的認識に即してなす経験である。」(Nicolai Hartmann, *Die Philosophie des Deutschen Idealismus*, Walter De Gruyter, S. 312-314) これは「我々」が意識の経験においてその都度その都度ともに経験することであるといえるであろう。こうした指摘はたしかに重要であるが、しかし同時に意識の経験と「我々」の経験との差異も指摘されなければならない。
- (10) 「自己意識」章で述べられている「我々としての我、

我としての我々」という「精神の概念」は自己意識で意識の視点と「我々」の視点が形式的ではあるが重なるという意味で、「絶対知」の原初的な構造は自己意識にあると考えてもよい。(例えば「ボンジューン」W. Bonsiepen: *Einführung zu Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1988)

(11) ローゼンクランツの報告によると、『精神現象学』を準備する過程で、ヘーゲルは自らの講義で次のように述べているという。「自己意識はその真実態においては自分自身に対する確信であり、したがってそれはこの確信を介して静かに自由な自己運動を眺める、つまり直接的にあらわれる存在が、精神であるというその本質を展開し、自分自身をあるがままのものとして示すという自己運動を眺めるのである。自己意識そのものが学問のなかに持っている対象の運動のなかに自分自身を混入したり織り込んだりするかぎりにおいて、自己意識が立っている段階では、それはまだ自らをも対象をも精神として把握せず、対象に対する不動性を得ていないという段階にある。というのは、こういう不動性というものは自己意識が知る精神であるがゆえに、自由と自立性の中で精神に耐え得るときになってようやく連するものである。」(K. Rosenkranz: G. W. F. Hegels *Leben, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1971, S. 212* 『ヘーゲル伝』中壘肇訳、みすず書房、一九一〜二頁) このときヘーゲルは自己意識の運動のなかに「絶対知」への通路を認め、「我々」の境地を、その真相に

おいて捉えられた自己意識の在り方に見ていたといえるのではないか。

(12) 〈知の客観性(絶対性)をめぐるメルロロポンティの反駁〉がある。すなわち「我々」が関わるることによって意識の経験の学は独断論に陥るのではないかという疑念である。「経験は理解されなければならない。……しかしこのときジレンマが生ずるように思われる。経験が真に引き入れられ、それがさまよって懐疑的であるか、あるいは、経験が理解され、経験の真理にかえられるけれども、そのとき経験は乗り越えられているか、そのどちらからかである。そして経験によって二番目のものに導くと称することは、もっとも完全な独断主義である。」(「メルロロポンティ遺稿講義ノート・ヘーゲル以後の哲学と非哲学」『理想』一九七七、No. 五二六、田島節夫・実川敏夫・田島由美子訳、四三頁) しかしながらヘーゲルとしてはこうした独断主義から逃れるために意識の経験の学を構想したのだといえよう。かりにこの方法が独断主義であるにしてもそれはもっとも独断主義から離れた場所にある独断主義であるといえよう。

尚本論は、ヘーゲル研究会での報告をもとに作成されたものである。そのさい質問された方々にはこの場を借りて感謝を申し上げます。

(一橋大学大学院博士課程)