

## ヘーゲル、もう一つの感性論 (Ästhetik)

——「物」というフィクション——

岩城 見一

はじめに

小論は、かつて別稿で指摘しながら、そこではまだ十分に論じられなかった問題に答えようとする継続的な試みの一環である。指摘されたのは、以下のことである。

ヘーゲルの「芸術哲学」(ヘーゲルは、これを「美学と一応呼んだ」)は、後期の思惟との連関で、その面白さが明らかになる。

ここで取り上げられるのは、ヘーゲル『精神現象学』(以下「現象学」と略記)の「知覚」論である。それには、「知覚、或いは物と錯覚 (Die Wahrnehmung oder das Ding und die Täuschung)」という卓抜なタイトルが付されている。

その都度の「意識」は、それに対応する「対象」についての、確実な知への信念に支えられて成り立っており、そのときそれぞれの意識は、自分が「真理」を確保していると思っている。ところが「真理」へのこのような信念は、その都度の意識の特殊な構造に支えられたものにすぎず、相対的ではない。意識の確実性の危うさが、当の意識自体に臆気にも感じられると、意識は不安を覚え、別の拠り所を求めて駆り立てられる。こうして意識が変化したとき、同時

にその対象も、以前とは異なる姿をとって現われている。私たちの意識は、このように様々なかたちを取り、彷徨い歩きながら確実なものを絶えず求める。ヘーゲルが『現象学』で行うのは、その都度の意識にとっての「真理」の成り立ち（真相）と、この真理の相対性とを明らかにし、確実性を求めて移行行く意識の構造を、その意識の現象に即して描き出すことである。ヘーゲルはこれを、「意識の経験の学」、そして「精神現象学」と呼んだ。この名称のどちらがヘーゲルのこの最初の主著に相応しいのか、またなぜヘーゲルはタイトルを変更したのか。さらには、ヘーゲルがこの書で論じた、意識の諸形態は、人間の意識形態のすべてを汲み尽くしているのか、或いは、ヘーゲルが行った意識の諸形態の順序は、実際に論理的に整合性をもつか、これら、ヘーゲル哲学研究でしばしば議論される問題は、ここでの関心事ではない。

それに対してここで注目したいのは、『現象学』が行う、「意識」の諸形態の構造分析と、それによる真理の相対性の解明の徹底性（ラディカルさ）である。たとえヘーゲルが並べた意識諸形態の順序に論理的な問題があるとしても、また「絶対精神」へと向かう意識の方向づけにクリスト教神学に支えられた、形而上学的神学的目的論の疑いがかげられるとしても、それぞれの意識構造の解明が洞察力に富むものであれば、それを解きほぐす意味はある。そののみか、ヘーゲルの理論は、その行方意識構造の解明を丁寧に辿るなら、二十世紀における人間の心や心身関係を巡る議論と、それらの成果とに対し、それらの弱点を補いまた批判しうる力をもっているのではないのか。そして、このことを吟味することは、ヘーゲル研究としても実りが多いのではないのか。これが小論の基本的な視点になる。すなわち、ここで行われるのは、ヘーゲル哲学の力の測定だということになる。

特にここでは、ヘーゲルの「美学」（「芸術哲学」）との連関で無視できない、ヘーゲルによる、感覚的意識の構造論が検討される。紙幅の関係もあって、ここで取り上げられるのは、「知覚」の節だけであり、その前に置かれた「感覚的確信、或いはこのものと思ひ込み」は別稿で扱われる<sup>(2)</sup>。それは、「知覚」が特に「美学」理論と密接な関係にある、

という理由にもよる。「美学」も「芸術理論」も、常に知覚と深く関わっており、「知覚」の直接性と、そのもつ、一見それ以上「背後に遡りえない」確実性とに対する信仰が、美的経験や芸術経験の言説（ディスクール）を支えている。ヘーゲルの「感覺的確信」と「知覚」に関する理論は、こういった言説の前提の不確かさを徹底的に暴き出す。しかしまた、このような言説は、それが解体された後でも、再び繰り返して蘇生する。ヘーゲルはこのことも指摘している。ヘーゲルの『現象学』における試みは、カントが『純粹理性批判』で行った、「経験論」と「独断論」との「二律背反」の解体作業と通じている。ヘーゲルは、カントのこの作業を、より具体的に、それぞれの意識形態に即して行っている。カントは、「理性」をもつ人間が、「理性」をもつがゆえに陥る、「誤謬推理」の矛盾した構造を解明した。しかし人間は、「理性」をもつ限り、この理性をもつという自分の本性によって、常に、「誤謬推理」を犯し続ける。カントはこのことも指摘していた。<sup>(3)</sup>これと同様に、「感覺」や「直観」や「知覚」の確実性への信仰も、解体された後でも、人間が本性的に感性的存在であるがために、再生産されつづける。実際、すでに二十一世紀を迎えた現在においても、「感覺的確信」や「正しい知覚」への信念は、あらゆる場面で通用しており、むしろこの信念こそが、私たちが日常生活を円滑に送るための支えになっているとさえ言える。だから、敢えてそれを問題にすることなどないではないか、という意見もあるかもしれない。しかし、非常に長い間、きわめて多くの人間の内で維持され、生きつづけてきたこのような信念に、学問がなお無反省に依存しているとすれば、それは放置できないだろう。このような信念は、どのような構造に支えられ、またどのような問題を孕むのか、これは問われつづけられねばならないだろう。

## 一 「知覚」論の前提

「感覺的確信」は、「このもの」をしつかり手に取り、「このものの存在」(今、ここに、このものがある)、ということ(と)の「直接性」という「真理」を主張し、この主張の中で真理が、自分の思っていた最も具体的なものではなく、そ

れとは反対の、全くの「一般的なもの」へと変じてしまう運動（弁証法）を経験する。これをヘーゲルは、精しくたどった後に「知覚」論に移る。

「感覺的確信」において問題になるのは、こういった意識があるのかないのかといったことではない。問題なのは、「感覺的確信」を「真理」として主張し、そこにすべての経験を基礎づけようとする、真理主張の言説（ディスクール）である。だから、ヘーゲルが、「感覺的直接的な世界」の存在を認めず、すべてを言語に回収する思想家だという批判が出てくるとすれば、その批判は的外れである。「感覺的直接的な世界」、すなわち現象界は、私たちが生まれて生を終えるまで、五感が働く限りは、いつもどこに行っても私たちを取り囲み、私たちはそこから逃れることなどできない。だから私たちは、何かを説明しようとする場合には、いつもこういった現象が「ある」というところに戻ろうとする。

ところが、このような現象の世界は、私たちの意識とともに、絶え間なく変化する世界であり、決して固定したものとして取り出せるものではない。したがって、いかに「直接的」だとしても、こういった世界を安定した真理基準に据えものごとを説明することなどできない。もしそれを説明しようとしたら、このとき言われていることと、言葉で言ったと（思っていることから）との間には、いつも裂け目ができてしまう。

ヘーゲルが衝くのは、この、「語ること」と「語られることがら」との「ずれ」である。例えば、愛し合う者同士（親子、恋人同士等々）が、熱い抱擁の中で、自分と相手との区別がつかなくなるほど一体化してしまう状態、或いは、空腹の際に食べ物を与えられ、それを貪り、自分と食べ物との区別がつかないほど主体と客体とが溶け合っている状態、こういった状態を私たちは経験することはある。そういう感覺的な状態は否定できない。だがこれが「真理」だと主張される時、この状態の救いがたさが露になる。というのも、そういった状態は、私が対象にしがみついて、感覚や感情の渦に巻き込まれている状態にすぎないからであり、言葉でつなぎ止めることのできるような状態ではないからである。だからこういった状態を「物我一如」と呼んだり、「無差別 (Indifferenz)」と呼んでも、それは「真理」規準には

ならない。というのも、そういった状態は、「私」が消えて押し流されている状態、「ここ」と「今」とが絶えず変化してしまっている状態だからである。ヘーゲルはこういった状態を「真理」とみなす、哲学的言説(ディスクール)の構造的矛盾を抉り出す。こういった「真理」を主張する言葉自体が、それが語ろうとすることを裏切ってしまう、ということを明らかにすることによってである。

〔思念されている感覚的なものには、言語は、つまり、意識という、自体的に一般的なものに属す言語は到達できない。だから、これを言おうと実際に試みている内に、この感覚的なものは腐ってしまうであらう(SIT)〕

ヘーゲルは言葉の限界もわきまえている。ただ、ヘーゲルからすれば、「感覚的なものには、言語は到達できない」ということは、問題が「真理」主張の言説(ディスクール)である限りは、言語の弱点ではない。むしろ問題は、語りえないものを「真理」とみなし、それを無理やりに主張する言説の方にある。折角出された美味しい御馳走が、その「存在」の確実性を巡って無益な論争をしている内に冷えてしまい、最後には腐ってしまうではないか、下らないことは言わないで、早く味わおうではないか、という訳である。フェリスト、ヘーゲルは付け加える。この点では動物の方が、はるかに感覚的存在に対処する仕方を知っている、動物は、眼前の食べ物「存在」を巡って下らない論争などせず、さっさとそれを食べてしまおう、と(W3, 6)。今知らなければならぬのは、「言葉」は一般的なことがらに関わるのであり、「真理」とは、それが言葉で主張される以上、言葉を離れたところに「実在」するものとみなすことはできない、ということである。

〔言葉で表現できないものと呼ばれるもの、これは、真実でないもの、理性的でないもの、思い込まれたものにするぎない。——或るものについて、それは現実的な物であり、外的対象であるということ以外に語られないとすれば、それは単に最も一般的なものだということ、それゆえ、差異があるということよりもむしろ、すべてのものと同じ、だ、ということが語られているにすぎない。……言葉で語ることは、思い込みをそのままひっくり返して何か別のも

のにし、こうして思い込み全く発言の機会を与えないという、神的本性をもつが、この言葉で語ることを、この紙片を指し示すことで補助しようとする、私は、感覺的確信の真理が実際にはどのようなものかということを経験することになる。私はこの紙片を、一つのこととして指し示す。それは他のこの内の一つのこと、或いは、それ自体において多くのこの単純な集合、つまり一つの一般的なものである。こうして私は、この紙片が実際にはどうであるかを受け取る。つまり、私は、一つの直接的なものを知る代わりに、それを知覚している、(nehme ich wahr || その真相を受け取っている) (W3, 92)

「感覺的確信」の弁証法を通して、意識はその「真相」を経験する。感覺的確信が求めていた真理は、感覺的確信自体の内にはなく、その「真理」の「真相」は、一般的な「今」と「ここ」であり、この真理を受け取る (wahrnehmen) のは、「知覚 (Wahrnehmung)」なのである。ヘーゲルは「感覺的確信」から「知覚」への移行を、巧みな言葉遊びで示している訳である。

## 二 「知覚」に現われる対象の姿

これに対して「知覚」とは、対象を、単なる「このもの」としてではなく、多数の「ここ」を含むこのもの(一つのもの)として意識する意識形態である。このような、多数のここを含む一つのものとして意識に対して現われてくるもの、これが「物 (Ding)」である。すなわち、「物」とは、一つのまとまりをもったものであると同時に、多数のこの集合、多数の一との統一として表象される存在である。多数のここは、「物」においては、「諸々の性質」として表象される。

対象が「多くの性質をもった物 (das Ding von vielen Eigenschaften) として生じる」のは、「知覚」に対してである (W3, 94)。

すると「知覚」とは、一方で「諸々の性質」を〈認知〉できる意識であるとともに、他方でこれら諸々の性質を含むものを、へ一つのまとまったものとして、他のものから〈識別〉する意識でもある、ということになる。

「物」とは、「知覚」という一つの意識形態の相関物であり、この意識を離れて初めから文句なしに存在する実在ではない。だからヘーゲルは、この節のタイトルを、「知覚、或いは物……」とした。ところが、私たちが物を知覚している、その場面に立ち止まるなら、私たちに對して「物」は最初から文句なしに存在する（と思われる）。このため、「知覚」は文句なしにいつも成り立つ（と思われる）。これも私たちにとって、「感覺的確信」と同じように、根強い信念となっている。感覺を開きさえすれば、常に〈多数の性質をもつ一つのもの〉が、いつも私たちの意識に立ち現われ、これを拒否することなどできそうもないからである。この強固な信念と、この信念に基づく真理主張、その正当性が吟味される。

この吟味においても、「感覺的確信」の場合と同じ区別が拠り所となる。「知覚」という意識作用と、その対象としての「物」との区別である。「感覺的確信」の場合と同様、ここでも出発点は対象（ここでは「物」の存在である。なぜなら、「知覚」が意味をもつのは、それが対象を知覚するからであり、対象を抜きにした知覚はありえないからである）。

「……両者（「知覚するもの」と「知覚されるもの」）は、対立するものとして相互に関係しあうために、この関係において一方だけが本質的なものでありうるのであり、本質的なものと非本質的なものとの区別が両者に分かち与えられねばならない（ということになる）。単純なものとして規定された一方、つまり対象が本質であり、それは、知覚されるか否かに無関心である。しかし、運動としての知覚作用は、存在することもしないこともありうる不安定なもの、それゆえ非本質的なものである（33）」

ここですでに、ヘーゲルの行おうとしていることは予想できる。すなわちそれは、「知覚」には常に物が前もって与

えられているという「素朴实在論」の破壊であり、そういった「素朴实在論」を支えている「知覚」という意識形態の相対性の解明である。

こうして「感覺的確信」の場合と同じように、「対象（ここでは物）」の存在の真理主張の構造がまず吟味される。

## 二・一 ヘーゲルの「知覚―物」相関論理解の視点

「物 (das Ding)」は、有史以前から存在し、小賢しい人間の知恵を嘲笑うかのように、一切の理屈を撥ねつけるように、厳然たる存在を有している（ように見える）。古来人間は、このような「物」に挑み、加工し、自分の役に立つよう利用してきた。しかしまたその都度、「物」は人間に反抗し、その存在を主張し続ける。人間によって加工された物もまた、一つの新しい〈物〉として、その存在を主張し、人間に立ちはだかる。人間が知恵を働かせれば働かすほど、物に変化を蒙りつつ、しかし確実に増大し、人間をてこずらせる。こういったことは、物を利用する文明の進展の中で、一層痛切に感じられるようになる。だがこのように理解される「物」とは、実際にはどのようなものなのか。ヘーゲルとともに、「物」とはなにかを問うことによって、物は特定の意識の相関物であって、それ以上でも以下でもないことが明らかになるであろう。このときには、物への不当な蔑みとともに、物への過度の崇拜も無効になるだろう。ヘーゲルのこの節のタイトルには、「錯覚」も加えられている。「知覚、或いは 物と錯覚」というように。「物」についての意識は、最初から「錯覚」と結びつき、それから自由になることはできないという訳である。

私たちがヘーゲルの「知覚」論を理解するための視点を、M・ハイデガーが与えてくれる。ハイデガーによれば、「知覚」を、ただ「感覺的確信」に比較すること、この、「知覚」にとってはずでに乗り越えられた意識（「過去」）から見るだけでは「一面的」であり、「知覚」は、それが乗り越えられる「未来」からも見られなければならない。すなわち「過去」と「未来」との「中間」として見られなければならない。<sup>(4)</sup>



「知覚には同時に、未来にそれがなるであろうものが属している。知覚は、その既に在性と未来性においてのみ、それが本来そうであるところのもの、である（ハイデガー、116）」

『現象学』において、「知覚」にとつての「未来」とは、「分別（悟性、Verstand）」である。だから、ハイデガーに従えば、「知覚」は、「感覺的確信」と「分別」との「中間」として見なければならぬ。これは適切な指摘である。「知覚」は一方で「感覺的確信」に由来し、他方で「分別」に向かう、そのような「動揺する意識」として理解されねばならない、ということが指摘されているからである。実際これからハイデガーは、そのような不安定な意識として、「知覚」の構造を描き出すであろう。したがってハイデガーにとっては、「知覚」を一つの安定した意識として対象化し、その働きや要素を分析しても、「知覚」の真相は明らかにならない、ということになるであろう。

さらに、先に触れたように、「知覚」の相関者としての対象は「物」である。知覚の立場にとどまる意識にとつてのみ「物」はあり続ける。ヘーゲルとともに私たちは、「物」が「物」でへあり続けることの矛盾、それどころか不可能性をも知ることになるであろう。この不可能性のゆえに、「知覚」とは、「物」概念の確実さを求めてうろつき回る運動であることが明らかになるであろう。「物」概念は、一方で「多くの性質をもつもの」として、他方で「一つのままとまったもの」として設定されていた。したがって、「知覚」の言説は、物の本質（真理）を主張するために、一方では、物の性質の絶えざる分析に向かい、物の実在をばらばらにしてしまふとともに、他方では、物の実在の再構成に向かうであろう。これはまさに、客観主義的自然科学を、否、科学一般を駆り立てる「背後の意志」のようなもの、或いは、科学的知を背後から駆り立てる、無意識の欲動（*libido*）のようなものである。科学的分別は、知覚される対象（物）の存在を前提し、その本質解明に向かうからである。この点では、「資料（*II*物）」の分析を通して、一定の歴史的事実という実在の再構成を試みる歴史学や文化史も、また作品（*II*物）の諸性質の分析を通して、その作品の本質や作者や時代といった実在に迫ろうとする芸術史も同様であろう。科学が絶えず変化するのは、そしてそこでは絶えず「錯

覚」(例えば医学における「誤診」や、歴史学や芸術史における、作品の成立年代や作者同定に関する「問題」)に見舞われるのは、それが、最初から「錯覚」と切り離せない「動揺する知覚」を足場にせざるをえないからではないのか。まさに「知覚」は、人間の知において、その「未来」である「分別(悟性)」と関わり、「分別(悟性)」の足場になっている、と言わなければならない。「知覚」という意識が、たとえ「感覺的確信」を離れたとしても、しかし感覺的世界を足場にしなければ成り立たないように、「分別」という知の形態も、「知覚」を足場としなければ成り立たない。「分別」に基づく知とは、「知覚」される物から出発し、それを分析し、規則を見出し、そして「知覚」される物の実在性の確認へと戻る運動だといえる。その運動とともに、同時に物の姿(実在性)も変化する。この視点に立てば、ヘーゲルの「知覚」論は、科学的知の孕む、不可避の(必然的な)矛盾とも関わっていることになる。矛盾が「不可避」であるのは、科学的知が「知覚」と関わらざるをえないからである。科学の歩みは、必然的に、〈実験〉による試行錯誤のプロセス、錯覚を訂正してゆくプロセスなのである。

かつて指摘したように、ハイデガーの近代科学批判と「物」に関する思想は、ヘーゲルの『現象学』における、「知覚―物」相関論と思いのほか深く関わっている。このことももっと注目されてよいであろう。これらの点を考慮に入れて、ヘーゲルの「知覚―物」相関論を見ることにしよう。

## 二・二 「知覚」から「性質(Eigenschaft)」へ——「否定」と「保存」の働きとしての「止揚(aufheben)」

「知覚」は「感覺的確信」における対象の感覺性を捨て去ってはならず、感覺的なものを足場にしていく。「知覚」においても、感覺的なものは「保存」されている。しかし両者において、感覺的なものあり方が変化している。すなわち、「感覺的確信」における感覺的なものは「否定」されている。特定の内容が「否定」されて別のあり方をとって「保存」され経験されるようになること、これが「止揚」ということである。この、ヘーゲルの弁証法のキーワードが、

「知覚」論で具体的に説明される。〈Aufheben〉は「最早単に「廃棄」と訳すことはできず、それゆえ我が国では「止揚」と訳されてきた。

〔感覚的な知の豊かさが知覚には属すが、直接的確信にはそれは属さない。これにとつては豊かさはただ、傍らで戯れるもの (das Beherspielende) に過ぎなかった。なぜなら、知覚のみが、否定 (Negation) を、つまり区別或いは多様性を、その本質においてもつからである。〕段落「それゆえこのものはこのものでないもの、或いは止揚されたものとして設定されて (みなされて) いる。それとともに、設定されているのは無ではなく、一定の無、或いは、一つの内容の、つまりこのもの、無である。感覚的なものはこれによつてそれ自体なお現存している。しかしそれは直接的確信の内にあるはずであったように、つまり思い込まれた個別的なものとしてではなく、一般的なもの、或いは性質として限定されるであろうものとして現存している。この止揚の働き (Aufheben) は、その真の、二重の意味を示す。この意味をわれわれは否定的なものにおいて見た。つまり、止揚の働きとは、一つの否定作用 (Negieren) であると同時に、保存作用 (Aufbewahren) でもある。無は、このもの、無として、直接性を保存し、それ自体感覚的である。しかしそれは、一つの一般的直接性である (W3, 94) 』

「知覚」意識に対して現われる「感覚的なもの」は、「一般的直接性」というあり方をしている。これが「性質」と呼ばれる。どういうことか。日常的経験に即して考えよう。

(一) この〈テーブル〉、これを私たちは意識できる。それは、見ること、触ること等々の感覚作用を通して、ここにあるものとして意識できる。このテーブル、それは、この〈ここ〉 (指で指し示されるテーブルの部分) ではない。この〈ここ〉は〈テーブルという広がりをもったここ〉の一部として意識されている。テーブルというこのものは、ここからあそこまでの〈この集合〉として、〈全体〉として意識に現われている。「ここ」は「一般的」なもの、特定の広がりを含むすべての「ここ」を含む、一般的媒体としての「ここ」になっている。

(2) この「テーブル」、それが「テーブル」という「物」として意識されるときには、ただそれだけで存在する「このもの」、一切の他との関係を排除した存在としてではなく、周囲の他の物と感覚的に区別される、まともな意識されている。つまりここでは意識は、他との関係、「媒介」のうちで、対象を意識している。言い換えれば、テーブルは、すべての他の物を「背景」として意識の「前景」に現われている。「知覚」はこのような、「前景」と「背景」との関係（媒介）によって初めて成り立つ。

(3) なぜか。それは、前景のテーブルと、背景の諸々のものとの間の、「性質」の差異が意識に現われているからである。テーブルは、それ固有の色、形、重さ、固さ、手触り等々をもったものとして意識される。それら、感覚的な内容は、すべて感覚的に「直接」的に意識される。しかしこれらの感覚的に意識され区別される内容は、直接知覚されるにもかかわらず、机のいたるところで、さらには机以外のものにおいても知覚される。この内容はそれゆえ、「直接」感覚されるとともに、同時に「一般的なもの」としてある。例えば、色の差異や固さの差異は、直接意識されるとともに、どこでも認知される「一般的な」感覚的質である。これが「性質」の感覚的現われの特色である。したがって「知覚」とは、感覚的なものを「直接」に、しかし「一般的な性質の差異」として意識する意識だといえる。カントは『純粹理性批判』でこのことに触れていた。

すべての現象において、感覚の対象である実在的なものは、内包量 (intensive Größe)、すなわち、度 (einen Grad) をもつ (KrV, A166, B207)

(「……知覚におけるすべての実在性は、度をもち、度と(度の)否定との間には、次第に低くなる度の無限の段階があり、あらゆる感覚は、感覚の受容性の一定の度をもたねばならないとすれば、直接的であれ間接的であれ(ど)れだけ回りくどく推論しようとしても)、現象におけるすべての実在の完全な欠如を証明するような知覚は、それゆ

えまた経験も、不可能である (ibid., A172, B214) ]

「知覚」とは、初めから(超越論的に)、感覺的なものを「度合いの差異」として識別することのできる能力である。だからカントはこの度合いの識別を、「知覚の先取的認識 (Antizipationen der Wahrnehmung)」と呼んだ (A166, B207)。「知覚」という意識には、最初から(先取的に)、「現象」をその「度合い」によって識別する能力が備わっている。否、そのような能力を先行的に備えた感覺能力が「知覚」と呼ばれる意識形態である。しかしまた、「知覚」とは、現象を度合いの差異という「一般的なもの」によって識別する意識なので、「知覚」の認識は常に「相対的認識」でしかない、ということにもなる。「度合い」の差異が消えるところでは、「知覚」は現象の差異を識別できなくなるからである。だから、「知覚」には、絶対的に不動の「真理」は主張できないということになる。

ヘーゲルはこのようなカントの理論を受け止め、「知覚」という意識に現われる感覺的なものを、「性質」と呼び、その特色を「一般的直接性」と呼んでいる。「性質」とは、「知覚」の働くところでは何処にでも現われる「度合い」の差異として一般的なものでありながら、しかもいつも「このもの」として直接知覚される感覺的なものである。それゆえ、「性質」とは、「感覺的確信」における「このもの」が否定されることで保たれるようになったもの、或いは、没落した「感覺的確信の真理」の姿なのである。

ところで、「感覺的確信」と「知覚」との違いを考える上で、私たちは意識と対象との「距離」に注目する必要がある。「このもの」を、或る「まとまったもの」として他のものから識別しうるには、私たちの意識は、精神的にも物理的にも、対象から一定の「距離」を取らなければならない。距離が失われると、私たちは対象に埋没し、「ここ」を辿り歩くしかない。これが「感覺的確信」の状態である。このような、絶えることのない、意識の流動状態、現象の現われては消えていく流れに飲み込まれた状態からの離脱の第一歩、これが「知覚」である。そして、この、流動状態から一步退いた意識(「知覚」)に対して現われる対象が、「物」なのである。だから「物」は二重のあり方をしているこ

となる。

一方でそれは、距離をおいて見られるので、他から区別される、へまとまりをもった一つの物として意識に現われるとともに、他方でそれは、物の内部に意識が集中するなら、多くのこの（性質）の差異として意識に現われる。だから、「知覚」は、「物」の確かさを求めて、物の存在のこの二重性を利用し、しかしそのために動揺することになる。

### 三 「物」の二重性

#### 三・一 「物である」(Dinglichkeit)

或る対象が「物」として意識に現われるとき、それはなによりも「様々な性質を内に含む一つの物」(多様の統一)として現われる。このことが、「物」の「物性(物であること=Dinglichkeit)」である。多様性を含むので、「知覚」は、「感覚的確信」にはない、「感覚的な豊かさ」をもつ、と言われた。しかしこのときの「多様の統一」はどのように構造から成り立っているのか。

「物」には多くの性質が含まれる。それらは、他の性質から区別される「限定性」をもっている。しかし、「物」においては、それらは「限定性」をもちながら、排除しあうことなく共存している。それが共存しているのは、それを「共存させるもの」が、背後に前提されているからである。勿論、今述べたことは、客観的事実そのものではない。そうでなく、或る意識形態、すなわち「知覚」には、対象がこのような前提の下で現われる、ということである。いずれにしても、多数の性質を共存させる或るもの、これが「物性(物が物であること)」を支えている。

「諸性質は、一般的なものの単純性の中で表現されるとき、これらの「諸性質の」限定性は、それらは、さらにつけ加わる限定性を通して初めて性質となるのであるが、自己自身に、関係し、互いに対して無関心である」といふことになる」(W3, 94)

諸性質は、本来互いに否定しあうことで、性質としての限定性を手に入れる。しかし、私たちが「物」の内部を見る  
とき、それらは互いに互いを排除したり、消したりすることはなく、ただ互いに「無関心」に共存している。ではそれ  
が可能なのはなぜか。

〔単純な、それ自体に同等の「自己同一的」一般性自体は、さらにこれら自体の諸規定から区別され、自由である。  
この一般性は、純粋な自己関係 (Sichautsichbeziehen) 或いは媒体 (Medium) である。この媒体の内にこれらの  
限定性すべてがあり、だからそれらは一つの単純な統一としてのこの一般性の内で浸透しあい、しかし互いに抵觸  
することはない。なぜなら、この一般性にまさに与えることによってこそ、それらは無関心にそれ自体で存在する  
からである。——この抽象的で一般的な媒体、それは物であること、一般、或いは純粋な本質と呼ばれるが、それは  
すでに示されたような、ここ、今、つまり、多くのものの単純な集合 (einfaches Zusammen) に他ならない (W3,  
94f.)〕

これを解きほぐそう。私たちは「物」の内部に、多くの「性質」が「共存」していることを知覚できる。なぜか。そ  
れは、そこには共存を受け入れる全く「一般的なもの」が暗黙の内に、知覚が働くと同時に、知覚の先行的条件とし  
て前提されているからである。これはいわば知覚が成り立つための「背景」である。この、それ自体は知覚の対象には  
ならない「背景」との関係において、諸性質の共存は成り立つ。しかしこれは、知覚の外から知覚の成り立ちを考えた  
ときに言えることである。「知覚」自体の立場にとどまってこのことを考察するとどういうことになるのか。それをヘ  
ーゲルは「塩」の知覚を例に挙げながら、「くもまた (auch)」という語で示している。

「塩」は、辛く「も」あれば、白く「も」あり、立方体のかたちで「も」あれば、重さ「も」もつ。これらの性質は  
塩全体に浸透しあい、互いに排除することなく知覚される。すると、これら諸性質の共存を可能にしているのは、「も  
また」ということを可能にしているもの、そのような何でも「もまた」というかたちで共存させる、全く抽象的な一般

性だということになる。これが「媒体」である。「媒体」は「単純」である。すなわちそれ自体は〈無限定〉である。もしそれが限定性をもつなら、それは諸性質の内の一つ（知覚の前景）になってしまい、前景が成り立つ背景であることを止めてしまふであらう。

このことは同時に、「知覚」という意識自体も、無限定な意識、この、「意識」ともいえない自己の無規定性を「媒体」として成り立つ、ということでもあるだろう。なぜなら、塩が「辛くも、白くも、重くもあり、また立方体でもある」等々として、意識されるとき、この意識においては、視覚、触覚、味覚等々の「知覚」が、抵触することなく「共存」し、それぞれの知覚の志向性に応じて知覚内容（性質）が現前するからである。私が或る量の塩を手取る。それはなめると辛く、触るとざらざらし、重さが感じられ、見ると白く、拡大すると立方体に見える。私は、それを触ることとも、味わうこと「も」、見ること「も」、持つて重さを感じることも「も」できる。これら感覚的知覚作用は、「私」の内「共存」している。それが可能なのは、この共存を可能にする、「全く一般的な意識」としての「私」という「今」と「ここ」が「媒体」になっているからである。

カントなら、これを「超越論的統覚」としての「自我」だというであらう。しかし、この「自我」は、「物であること」を可能にしている「媒体」と同様に、「単純な、自己同一的一般性」であるから、それを、知覚を生み出す〈実体〉、〈根拠〉として取り出すことはできないであらう。このような「自我」は、「知覚」において「もまた」が言えるとき、それが言える必然的条件として「想定」するしかない、無規定なものだからである。だからカントも次のように言った。

「思惟する自我、或いは彼、或いはそれ(物)によって表象されるのは、思考の超越論的主語ⅡXでしかない。この主語は、その述語である思考によってのみ認識されるのであり、この主語については、述語から切り離されたなら、われわれは何も理解できない。だからわれわれは、その回りを堂々巡りするしかない(KrV, A346, B404)」

このような諸知覚の背景としての無規定な「自我」と、物の「諸性質」の背景としての「単純な」「媒体」とが相関



して「物」の「物性」を支えている。物の物であることを支えているもの、これが「実体」として表象されるなら「物自体」になる訳である。これもカントによって実体化してはならない、人間の認識を超える「限界概念」とみなされた。すなわち、「物自体 (Ding an sich)」は証明できない空虚な概念、知覚に基づく「物」意識が、物の統一を維持するために苦し紛れに持ち出す空虚な概念なのである。

ヘーゲルはこれを、「単純な一般性」、すなわち、実体として取り出せるどころか、一つの限定された意識形態において暗黙の内に想定されている抽象的信念にすぎないものとみなし、その構造を取り出しているのである。この暗黙の無規定な信念が、諸性質の「くもまた」というありかたを支えている。否、この、何でもつなぎ合わせることのできる「もまた」こそが、「物性(≡物が〈物〉であること、物のあり方)」の秘密なのである。

〔それゆえこの、くもまたこそ、純粋な一般的なものそのもの、あるいは媒体、つまり諸性質をこのようにまとめている、物のあり方(≡物が物であること、Dingichkeit)なのである (W3, 95)〕

「物」の存在はしかし、これに尽きるのではない。

### 三・二 一つのもの (Eins)

「物」とは、一方では、これまで見たように、「諸性質」を「共存」させる、それ自体は「単純な一般性」という「媒体」である。しかし他方で、「物」が実際に「物」として意識されるのは、それが、他の物と区別され、「一つのもの」として「知覚」されるからである。このときには「物」は最早、単純な「媒体」であることを止め、「性質」も「肯定的」に共存するのは別のあり方をしている。というよりも、物が他と区別される、「一つのもの」として知覚されるからこそ、それを前提にして、その内部の「諸性質」を知覚する、上述のような記述ができた、と言ってもよ

い。

この、「一つのもの」というあり方は、〈他とは異なる〉というあり方である。或いはそのように意識される、意識のされ方である。このことが成り立つのは、物の含む諸性質が、他の物の含む諸性質に対して否定的関係に立つことによつてである。先に私たちが見たのは、諸性質が、互いに「無関心」に「浸透しあう」ということであつた。しかし、性質はそのようなあり方をするだけではない。一つの性質が「性質」であるのは、他の性質から区別されるからである。性質は、〈他の性質ではない〉、というかたちで存在するときに、初めて本来の意味で「性質」となる。このような、他の性質を否定する、限定された諸性質をもつ「物」は、最早単に、「単純な一般性」というかたちでの「媒体」ではなく、他の物とは異なる「一つのもの」となつて現われている。

〔諸性質の区別は、この区別が無関心な区別ではなく、排他的な、他のものを否定する区別である限りは、そのためにこの単純な媒体の外に落ちてしまう。したがつて媒体は、単に一つのくもまた、つまり無関心な統一体ではなく、一つのもの (Eins)、排他的統一体 (ausschließende Einheit) でもある。一つのものとは、自らは、単純な仕方  
で自分に関係し、そして他のものを排除し、それを通して物性が物として限定される、否定の契機である (W3, 95f.)〕

この「否定の契機」によつて、物は他の物から区別される。例えば「塩」は「砂糖」から、それが〈甘くはない〉ということによつて。このときへからいという性質は、様々な性質を含む単純な媒体としての塩の内部でのあり方を止め、そのようなあり方の〈外〉に出て、〈甘い〉という性質の「否定」として意識に現われてくる。すると「物」概念とは、互いに相容れない、二つの側面の合成物だということになる。ハイデガーは、物のこの二側面を次のようにまづめてゐる。

〔……これら多様なくもまたが、それら自身にそれぞれ対立を伴うので、それらを結びつける統一は、単純な無関心の統一ではありえない。多様なものはそれ自身の内で対立しているので、それらの統一は、一層対立的統一であ

る。くもまたの、すなわち無関心なものの統一は、物であること（物性）を汲み尽くしてはいない。物であることは、対立しあう多様なものの統一として、それ自身一つのものである。この一つものは、限定されており、その結果、「他のものに」対立し、他のものを排除する。排除によるこの統一を通して、統一は自己を自己の内に含み、独自の「自分に対して」統一となる。こうして、物であること（くもまた）は、初めて物に、すなわち独自に・立つもの、つまり独立したものとなる。「段落」……物であることの全き本質においては、無関心の統一（くもまた）と、排除による統一（一つのものであり他のものでないこと）とが、互いに関係しつつ全体となっている（ibid., 124f.）

整理しておこう。

（1）「物」は、諸性質の共存として見られるとき、それは諸性質を肯定的に含む、一般的媒体として意識に現われる。このとき、「物」の「肯定的」側面、「一般的」側面が見られている。

（2）「物」であることのもう一つの側面、その限定された性質、否定的排他性、これに眼を向けるなら、「物」は「一つのもの」として意識に現われる。このときには、「物」の「否定的」側面、限定的側面が見られている。これはどういうことか、「知覚」が自己に現われる現象を「物」として把握しようとするとき、どうしてこの二つの

側面が出てくるのか。再び日常の経験を反省してみよう。

私たちが「物」を「知覚」するとき、まずは或る現象を他から区別されたもの、現象の中から切り出されたものとして知覚する。もしそれができないときには、たとえば暗闇や霧の中では、私たちはこの曖昧な現象の中で、何かかたちをもったものを「知覚」しようとはほとんど本能的に眼を凝らし、また手探りするであろう。そして次に、あるかたちが他から浮き上がり意識の前景に現われたとき、私たちはそれがどのようなものであるかを確かめるために、その物に近づき、かたちの内部を見たり触ったり、或いは耳をそばだてたり、香りを嗅いだり、味わってみたりしようとするのだら

う。このときには、先程の全体を、かたちをもったものとして「知覚」する意識は薄れ、私たちの「知覚」はかたちの内部を動いている。このときには、〈他から区別される物〉という最初の知覚は消えており、当然のこととして前提されてしまっている。「知覚」はこのように、いつも(1)と(2)との異なる視点を取り、この二つの側面を行き来し、しかも、諸感覚器官を渡り歩きながら、「物」をしっかりと把握している、と思っている訳である。

だから問題となるのは、この絶えず動く「知覚像」に基づいて、「真理」が主張できるのか、ということなのである。

### 三・三 錯覚の必然性

知覚にとつての真理、それゆえ、その相関者としての「物」の存在は、その真相では、「知覚」という意識が、二つの相容れない視点を渡り歩くことによって成り立っている。知覚意識において、対象(「物」)を確実に捉えようとするときに、常に生じている視点のこの移動、これをヘーゲルはまとめている。

〔物とは、(α) 無関心で受動的な一般性、多くの性質の、或いは、むしろ多くの質量の、もまたである。物とは、(β) 同時に単純なものとして否定、或いは、一つのもの、対立する諸々の性質相互の排除である。物とは、(γ) 多くの性質、そのものであり、最初の二契機の関係である。物は否定であるが、しかしこの否定は無関心な場に関係し、その内に多数の区別として広がっているような否定である。つまり物とは、個別性という点であるが、それは、存立の媒体の内、多数性へと放射する点である (W3, 96)〕

分かりにくい表現である。この文章も解きほぐさなければならぬ。

最初のあり方(或いは視点)においては、「物」は意識にとつて、分割されても大きくされても同一の物であり続けるであろう。一塊でも、一粒でも塩は塩だと言う知覚意識は、このとき物の一般的側面に注目している。換言すれば、このとき知覚には、物の一般的側面が現われている。知覚意識は物の〈内部〉に向けられている。

第二の場合には、「物」は、他の物とは異なる物として、知覚に現れている。換言すれば、知覚は、一つの物を他の物との関係において意識している。

第三の場合には、知覚は上の二つの視点を一つにして「物」を意識している。つまり一方で他と区別される物を意識しながら、すなわち物の輪郭(形式)を知覚しながら、他方で物の内部の諸性質(内容||質量)も意識している。

このようにまとめることで、物は一つのものでありながら(或いはそのようなものとして確信されながら)、実はいつも二重のあり方をしていいるということが明らかになる。そうであるなら、知覚が物を一つのものとして意識しているとき、そして実際知覚はそのように意識するのであるが、そのとき、知覚は二つの互いに相容れない側面(視点)を暗黙のうちに調停しつつ、一つのものとして物の存在を主張していることになる。

しかしこの調停の働きは知覚には隠されている。なぜなら、知覚はあくまで対象に主観的操作を加えない、純粋な受容の働きとみなされているからである。ここでは、二つの前提が支え合っている。第一に、物の存在の確実性という前提であり、第二に、知覚の絶対的な受動性という前提である。物は確実に存在している、だから、知覚は物に操作を加えずに、それをただ受け取るときに、物を正しく把握できる、というように、上の二つの前提は結びついて、知覚の正しさについての信念を作り上げている。知覚はかなり無理をしながら、しかしそれが無理だということには気づかず、自分の真理を維持しようとしている訳である。しかしまた、知覚へのこのような無理な信念のために、知覚には必然的に「錯覚」の可能性が結びついてくる。なぜなら、物は、上に見たように、実際には知覚に対して異なったあり方で現われるのであり、このような物の同一性に変化が生じ、物の同一性が危うくなったときには、物の確実性が前提されている以上、知覚が自らを訂正しなければならぬからである。知覚は自らが「錯覚」していたと思う訳である。知覚には錯覚の意識が拭いがたいかたちでまとわりついている。

〔意識は対象を受け取るだけにしなければならず、純粋な把握作用として振る舞わなければならない。それによつ

て意識に生じるもの、それが真実なものである。意識自身がこの受け取りに際して何かを行うなら、意識はそういった付加や除去によって真理を変化させてしまうであろう。対象は真実なもの、普遍的なもの、それ自体に同一的なものであるが、意識の方は移ろいやすいもの、非本質的なものなので、意識には、自分が対象を誤って捉えること、錯覚するということが起こりうる。知覚作用は、錯覚の可能性を意識している。なぜなら、原理である普遍性の内には、別の存在自体が知覚作用に対して直接存在しているからである。しかしそれは、取るに足らないもの、廃棄されるものとして存在している。知覚作用の真理の基準はしたがって自己同等性 (Sichselbstgleichheit) であり、また自分の態度を自己同一的なものとして理解することである。同時に知覚作用に対しては差異が存在するので、知覚作用とは受け取る働きの様々な契機相互の関係である。しかしこの比較の内には或る不等性が現われるなら、これは対象の非真理性ではなく、知覚作用の非真理性である。なぜなら対象は自己同一的なものだからである (W3, 96f.)

ここでもヘーゲルは、特有のアイロニカルな言い回しで知覚を論じている。ヘーゲルがここで言わんとしていることはこうである。

知覚は「錯覚を意識している」。そうであるなら、知覚はすでに、自分が「受け取るだけの働き」だと思っている状態を超えている。知覚は自分の知覚の正誤を、自分を超えたところから判断しているから。

知覚論において「錯覚」は重要な概念になる。知覚に錯覚の意識が随伴するということは、知覚は自分の知覚像をただ受け入れるだけでなく、知覚像を〈訂正、すなわち変更しうる〉ということ、或いは〈構成しうる〉ということを意味するからである。さもなくば、例えば、〈薄〉と〈お化け〉の取り違い (錯覚) とその訂正は不可能である。知覚は知覚像の構成能力を有しており、単なる受容作用ではない。それにもかかわらず、つまり自分が対象の構成に関わりながら、知覚は自分が構成した対象が、初めから自分の外部に存在すると思ひ込んでいる。ここに、知覚の根本的矛盾、

そしてその相関者である「物」概念の根本的矛盾がある。これをヘーゲルは明らかにする訳である。

#### 四 知覚の経験——本来の「物」(?）、両側面の共存(?)

##### 四・1 知覚——不安定な意識

知覚は、実際には二つの相容れない視点から成り立っている。したがって、知覚の経験における視点の変更の運動が、そのまま知覚の不確かさを明白していることになる。しかも、知覚が実際に自分でこの視点の取り替えを行う。知覚は「錯覚を意識している」意識、すなわち錯覚を訂正しようとする意識だからである。ところで、感覚的確信の場合と同様に、知覚の矛盾がはっきり出てくるのも、〈真理主張〉の場面においてである。一つの視点を「真理」として主張しようとするとき、この真理は色褪せ、知覚は次々と別の足場に移らざるをえなくなる。知覚とはこのような、確かさを求めて視点を變えていく運動であり、それは、不動のものとして真理を確保しえないことが明らかにになる。「知覚」とその相関者である「物」概念とは、その真理を主張すればするほど、ぼろを出してゆく訳である。

このようにして「知覚」の真理が解体されることで物が消滅するのではない。そうではなく、知覚と物の存在とがその真理性を相対化されるのである。知覚は、総体としての人間知性の〈一つの〉契機になるのであり、物は、総体としての人間にとって、対象の〈一つの〉現われ方になるのである。

ヘーゲルが描き出す知覚の運動は次のようになる。上の、知覚における〈二つの視点〉を念頭に置きながら、そして私たちの経験に照らしながら、ヘーゲルの洞察を解きほぐしていくことにしよう。

(1)「純粹に一つのもの」としての対象、これが私の知覚に対してまず現われてくる——例えば、私は一つの絵画作品に気づく——。

だが次に、私は対象内部の諸性質をも知覚する——例えば、私は、様々な色を知覚する——。

このとき「一つのもの」という対象のあり方は消え、対象は様々な一般的性質として現われている。「性質は個別性を超えている」。

すると、一つのものという最初の対象の存在は「真実な存在」ではなかったことになる。しかも、知覚にとつては対象が真実なもので、間違いは私にある、と私は考える。だから私は自分の最初の見方を変えなければならない。

(2) 性質は一般的なものであり、対象には諸性質が集まっているので、私は対象を諸性質の集合（共同体 (Gemeinschaft)）として受け取らねばならない——例えば、この絵は、様々な色の集合である——。

このとき対象（物）は、連続体として受け取られ、個別性は消えている。実際私たちはこのようにして、物を諸性質の集合として受け取る時、それを際限なく細分したり、拡大したりしながら知覚できるし、実際そうしている——例えば、私たちは、絵画作品を写真で提示したり（縮小）、スライドで提示したり（縮小、或いは拡大）しながら、色の性質を見たり、語ったりしている。このとき作品が境界をもって一つのものとして存在しているということは、意識の背後に退いている——。

この場合、対象は無限に拡張しても変わることのない「連続体」とみなされている——例えば「鉄」という物質の加工を思い浮かべればよい。鉄は、大きくても小さくても「鉄」という「物」として存在する——。

(3) しかし、私はまた、性質を「限定されたもの」、「他に対立する」、他を「排除する」ものとして受け取る——例えば、私たちは、一つの作品における色の質を、他の作品の質と比較する。このような、質の厳密な限定を求める知覚にとつては、先の、写真やスライドによる色の知覚は不確かな知覚しかもたらさないということになる——。

すると、私が対象の存在を諸性質の「共同体」、「連続体」と「定義」したのは正しくなかったことになる。私は、「性質の限定性のために、連続性を分離して、対象の存在を排他的な一つのもの、とみなさなければならない」。



今知覚は他の対象との区別の視点から語っている——例えば、この絵画作品の色の性質は他にはない独特のものだ、と私は言う——。

(4) しかし、再び当の対象に意識を集中するなら、「この分離されたもの内に、私が見出すのは、相互に触発し合わず、互いに無関心な多くの性質である」。

だから一つの「排他的なもの」という受け取りかたは正しくなかったことになる——例えば、私たちは、一つの絵画作品の様々な色を記述する。このとき、作品は、これら一般的な色が現われる場になっており、作品自体の他との区別の意識は消えている——。

「対象は前に単なる連続体であったように、今では一つの一般的な共通の媒体になっている。この媒体の中で、多くの性質は感覚的な一般性としてあり、それぞれは単独であり、限定されたものとして他の性質を排除している」。

このとき実際には、私の知覚には対象内部の性質の差異が現れており、対象はそれの「媒体」となっている。或いはそのようなものとしてしか意識されていない。

(5) すると、自分が実際に知覚しているのは、一般的媒体ではなくて、個々の性質それ自体だ、と言わなければならぬ。このとき私は、個々の性質そのものに知覚意識を向けている——例えば、私は一つの色をもって作品の本質を語っている積りになる。これは間違いなくセザンヌの青だ、或いはマチスの赤だ、というように——。

しかしこのとき、性質は最早、性質でさえなくなっている。「性質が性質であるのは、一つのもの——例えば一つの絵画作品全体——」に即してのみであり、性質は、他の性質との関係においてのみ限定される「ものだからである。

独立した個々の性質に専ら意識を向けるとき、性質は最早性質ではなく、ただ「感覚的存在」にすぎず、意識は「知覚から完全に出てしまい」、「感覚的確信」に舞い戻っていることになる——例えば、「これ」こそ確実にセザンヌの青だ、と主張しているとき、私は、感覚的確信へと戻ってしまっている訳である——。

「私は最初の所に投げ戻されて、再びあらゆる瞬間に、そして全体として止揚される循環運動へと引きずりこまれるのである」(以下 W3, 98f.)

私たちの経験に照らして読み進めるとき、ヘーゲルの知覚の経験についての記述は、きわめて具体的なものであることが分かる。知覚とは、様々な視点を巡り歩く意識であり、また様々な性質に関わりつつ、それゆえその性質に対応する様々な感覚を動員しつつ、対象を「物」として意識する意識なのである。上の記述から明らかになるのは、私たちの知覚は、決して単純な働きではなく、知覚とは、多くの視点を導入することによって成り立っている流動的な対象意識だ、ということである。実際私たちはいつも、対象に近づいたり、そこから遠ざかったりしながら、すなわち視点を絶えず変えながら、対象を知覚している。そしてそれにもかかわらず、一つの不変の「物」を知覚していると信じているのである。

知覚における絶えざる視点の変化、これを絵画を例にして、今見た訳だが、知覚においていつも生じている、視点の絶えざる変更、それによる対象の変化、これを、実際の知覚を超えたかたちで技術的に開示するアートが映画である。映画の様々な技術を通して、日常的知覚では無意識に行っているために前面に出てこない、知覚の動的性格が前景に出てくるのである。

私たちは、知覚において視点の移動を自然に行っている。だから、日常の知覚では、そのような視点の移動は、一つの知覚(錯覚)の意識的訂正」というかたちは取らず、むしろほとんど自動的で機械的な現象になっている。その点では人間も動物と同じである。ただ、このレベルにおいてすでに、視点の移動が自動的なものであっても生じているということ、このことが重要なのである。移動が生じているということ、それは、私たちが(そして動物も)、その都度物の知覚へ向けて動かされている、ということ、すなわち「錯覚の意識」が無意識に働いているということだからであ

る。まさに「知覚」は「錯覚」と切り離せない関係にあるということ、知覚とは錯覚を正していく（その都度知覚できなかったものを知覚しようとする）運動だということ、これがヘーゲルの言おうとしていることなのである。最も直接的だと思える「知覚」にさえ、「錯覚の意識」が含まれている。動物の場合でもそうである。動物も「錯覚」し、そしてそれに気づいたら訂正する（例えば、魚釣りの毛鉤等の疑似餌）。知覚は「単に受け取る」働きにとどまらず、そこにはすでに「反省」が含まれている。ただ素朴な知覚は、物の一つであることと多様であることとの両極間の「循環運動」に巻き込まれ、いつも同じ運動を繰り返す。今日の私たちの知覚においても、事情は変わらない。むしろ私たちの知覚の方が、様々な技術の発達、多様なメディアの流通によって、一層激しい知覚の循環運動に巻き込まれ、玩ばれていると言わなければならない。

#### 四・2 知覚の反省と物の存在

しかし、知覚は、そのような素朴な知覚にとどまらない。ヘーゲルは知覚をより複雑なものとして捉えている。知覚における「反省」作用がより自覚的になるなら、物の存在に依存しながら動いていく知覚（論）に対し、物の存在が知覚に依存するとみなす知覚（論）が出てくるであろう。知覚には素朴な知覚を超え出る可能性が含まれている。

この場合知覚は、物がへ一つであることとへ多くの性質をもつこととの間をいわばへ自動的に動くのではなく、この両面を意識し、調停しようとする。このとき「反省」が働く。ところで知覚にとっては、物がへ一つであることが最初に受け取られる「真実な規定」であり、これはまず確保しなければならない。したがってこれに矛盾する物の規定が出てくるときには、それは自分に属すものだと判断されることになる。

〔知覚においては、様々な性質も現われ、それらは物の性質であるようにみえる。しかし物とは一つのもので、物が一つのものであることを止めてしまうようなこの差異性に関しては、われわれは、それはわれわれに属すと意

識する。つまりこの物は、実際、われわれの眼にもたらされるから白いだけで、われわれの舌にもたらされたら辛くもあり、われわれの触覚にもたらされたら立方体でもある、等々。……したがって、われわれの方が、そこにおいてそのような契機が分かれ、単独に存在する一般の媒体である(「ということになる」)。つまり、われわれが、一般的媒体であるという規定をわれわれの反省だと見なすことで、われわれは、物は一つのものであるという物の自同性と真理とを維持する訳である (W3, 98f.)

今知覚は、反省によって、物の二つの側面を分け、物において知覚される諸性質を物ではなく、自分の感覚要素に帰している。前の性質理解が物理主義だとすれば、今の性質理解は、感覺主義だということになる。このときには、知覚主体が、多様な感覺の働く「一般的媒体」とみなされることになる。ここでも問題は(眞理主張)である。今、性質の多様性は知覚主体に属するものであり、物はあくまで一つのものとして存在している、と主張されている訳である。しかしこの主張は維持できるものではない。なぜなら、物の多様性の原因を知覚自身の働きに移し、物には「一つのもの」という眞理だけを残しておくなら、すべての物は全く区別のつかない、言い換えれば、全く性質をもたないのっぽらぼうの「一つのもの」になってしまうからである。

(物は、まさにそれが他の物と対立することによって一つのものである。しかし、それが一つのものである限りは、物は他の物を自分から排除しない。——なぜなら、一つのものだということは、一般的な自己自身への関係であり、物が一つのものだということによって、むしろ物はすべての物と等しくなってしまうからである。——そうではなく、物は限定性を通して、他の物を排除する。物は文句なしに限定されたものであり、性質をもつ、物は性質を通して他の物から区別される (W3, 100) ]

すると、物と知覚との関係は逆になる。ここでは、物が諸性質の「一般的媒体」とされ、これに対して「一つのもの」だということの方が、知覚の所産だという風に反省されることになるからである。

〔實際、白く、立方体でもあり、また辛くもある等々なのは物自身である。つまり物が、この、くもまた、或いは一般的媒体である。その内で多くの性質は、触れ合うことも、廃棄し合うこともなく互いの外に存立している。そしてこのように取られるとき、物は真実なものとして受け取られる。〔段落〕ところで知覚作用に際して、意識は同時に、自分が自己へと反省してもおり、知覚作用の内に、この、くもまたに對立する契機が現われていることを、意識している。しかしこの契機は、區別を排除する、物のそれ自身との統一である。このため、この統一は、意識が自分に引き受けねばならない (W3, 100)〕

はじめの知覚にとって物が「一つのもの」であることが物の真理であったが、ここでは物は諸性質の集合体であることが物の真理である。このそれぞれに應じて、この真理を妨げる契機は、知覚の働きによって構成されたもの、とされるのである。一方が、まとまりをもった物の存在(単一性)を本質とし、性質は感覺作用に属すとみなすなら、他方は諸性質を物の本質とみなし、物の統一(一つであること)を知覚に帰す。一方が物の実在への素朴な信仰だとすれば、他方は、物は諸々の基本物質からなるという物質観である。この物質観にとっては、物の統一は偶然だということになる。ヘーゲルは「くもまた (auch)」と「かぎりで (insofern)」という言葉を用いることで、この立場は自分を維持しようとする、と指摘する。すなわち、例えば「塩」は、白くも、辛くも、立方体でもある。しかも白い限りは辛くはなく、辛い限りは立方体ではない等々というように、これらの性質は決して一つにならないかたちで共存している。だから、物が「一つのもの」であることは、知覚に属す偶然な事柄である。これは自然科学的な物質観といえる。この物質観をより強化するのが「自由物質 (freie Materie)」という觀念である。

〔性質と呼ばれたものが自由物質として表象されるようになって初めて、一なる存在は、本来的に意識に引き受けられることになる。こうして物は、真のくもまたへと高められる。というのも、物は諸々の物質の集合となり、一つのものである代わりに、一つの、単に〔物質を〕取り囲む表面になるからである (W3, 101)〕

知覚は反省を通して、いわばすでに〈自然科学的意識〉になっている。このような物質観においては、その都度の物の存在形式（「一であること」）は偶然なもの、或いは、恣意的に構成されたものになる。そういった物の単一性はまさに、諸々の物質の集合体を取り囲む単なる「表面」として知覚されるものにすぎない、ということになる訳である。<sup>6)</sup> 私たちの時代の自然科学の物質観は、一層この立場を押し進めたものだといえる。そこでは最早、物の存在は、微小な物質へと解体されているからである。

最初に触れたように、ハイデガーの「物」についての議論は、このような現代における物の扱いへの批判である。この批判的「物」理論に対して、ヘーゲルのここでの物―知覚相關論が非常に重要な視点を与えている。ハイデガーは、『物への問い』、そして『芸術作品の根源』において、ヘーゲルの視点を導入し、近代以後の物の観念に批判を加えている。すなわち、物質の集合としての物理解、および感覺的質への物の還元、さらには、形式―質量関係に基づく物理解に対してである。ハイデガーは、ヘーゲルの理論を、科学技術批判へとグロテスクなまでに誇張して利用している訳である。<sup>7)</sup>

ところで上に引用した文で、ヘーゲルがさほど重要な意味をこめないうで持ち出した、「一つの、単に〔物質の集合体〕を」取り囲む表面 (eine bloß umschließende Oberfläche) という語に注目しておく必要がある。

確かにヘーゲルは、『現象学』では、この語を「知覚」論のこの箇所を用いているだけである。ヘーゲルは、これによって、物を物質の集合だとみなす立場からすれば、物が「一つのもの」だという観念は、物質の集合によって生じる偶然な「表面」を本質とみなしているにすぎない、と揶揄している訳である。その意味で、この文脈では「表面」は、ヘーゲルにとり、何ら重要な意味をもたない。しかし、それぞれの物を「個体」として保存しようとする意識にとつては、「表面」は重要な意味をもってくる。そのようなものとして「芸術」意識がある。芸術意識、広い意味でのアートにとつては、「表面」が命になる。表面を表面として大切にすることによって、物の個性は、物質に分解されること

なく保たれる。そして実際ヘーゲルは、『美学』において、芸術は「物」を「あるがままにしておく」活動だと語り、その文脈で「表面」に注目している。しかも、物を「あるがままにしておく」という芸術の働きに、ハイデガーも、「物」への人間の関わり方の可能性を見ている。この点でもハイデガーは、ヘーゲルと類似の考えを披瀝している。<sup>(8)</sup>ヘーゲルの把握はこうである。

〔……芸術観照が関心を抱くのは、個別的に存在する対象であり、それを一般的な思想や概念に変える働きはしません……〔段落〕……芸術作品における感性的なもの〔物〕は、勿論現存しなければならぬが、しかしそれはただ表面 (Oberfläche) として、そして感性的なもの〔物〕の見かけとしてのみ現出することが許されます。なぜなら、精神が芸術作品の感性的なもの〔物〕の内に求めるのは、欲望が求める具体的物質や、有機体の経験的内的完全性や広がりでもなければ、一般的な単なる観念的思想でもなく、なるほど感性的なもの〔物〕にとどまるけれども、しかし同時にその物質的足場から解放されるべき感性的現前だからです (WI3, 60)〕

〔美しいものの観照は、自由な性質を有し、諸々の対象をそれ自体において自由で無限なものとしてあるがままに任せる働きであり、対象を有限な欲求や意図に役立つものとして所有しようと欲したり利用したりすることではありません (WI3, 155f.)〕

## 五 ヘーゲル「知覚」論の射程

### 五・1 「物」というフィクション——「物」概念の真相

知覚の検討を通して明らかになったのは、それが「物」に関して、「物」が「一つであること」と、「多様な性質をもつ」ことという二つの尺度をもち、それを比較しつつ、物の「真理」を維持しようとする、ということである。知覚は、

一方で対象を受動的に受け入れながら、他方でこの受け入れたものを「反省」してもいる訳である。この反省によって、物の真理基準は時には一方に、時には他方に置かれ、そのときそれに反する物のあり方は、知覚の間違いとされたのである。

このように知覚が二つのあり方をするということは、同時に物の真理も二重のあり方をする、ということである。物の真理とは、物の〈実在性〉である。ところがこの実在性が、二つの相容れない視点によって〈構成〉されてしまっているのである。ヘーゲルのここでの結論はまさにこのこと、すなわち、「物」とは〈構成された概念（或いは信念）に過ぎない〉ということなのである。物は絶対に「一つのもの」だということ、物は絶対に「多様な性質をもつもの」だということ、この二つのことは、一方を真理だと主張すれば他方の真理が成り立たなくなる、「二律背反（アンチノミー）」の関係にある。「物」概念（或いは物の実在への信仰）は、この二律背反の不都合を、知覚主体の錯覚のせいにすることで切り抜けようとする。それだけ、物の実在性への信念、物概念の効果は強い訳である。

だが、ここで、〈錯覚〉も「知覚」だ」というテーゼを立ててみよう。物が一つのものに見えることも、多くの性質を持つことも、何ら「錯覚」ではなく、「知覚」のあり方によって、どちらも言えるから。遠ざかれば、例えば〈山〉は、一つの一様な色（例えば霞んだブルー）の塊に見え、近づくるとそれは、多様な色の集合に見える。そのときには〈山〉はもう〈山〉ではなく、木々の豊かな色彩の〈海〉になっており、私たちの眼は、その〈海の中を泳ぐ〉ことになる。〈薄〉も同じである。それも、薄暗い所でや離れた所から見れば、〈お化け〉でありうるし、近づけば〈薄〉でありうる。いずれの場合も「知覚」は働き、その後でその知覚されたものに、それが思い起こさせる名前が与えられるのである。〈お化け〉が知覚されるということは、私に現われる一つの像が、日常的な名前と呼ぶことのできないような、薄暗い世界から私に襲いかかるような雰囲気をもった力として知覚される、ということである。このときには、〈薄〉は実在しないし、それゆえ〈薄〉という言葉も想起されない。実在しているのは、私に現われている、不気味な



像（イメージ）である。そして〈薄〉の細部が明瞭に知覚されたときには〈お化け〉は消える。

「物」は知覚にに応じて、別のあり方をする。一つの知覚が「錯覚」か否かという問題が生じるのは、物概念にはじめから含まれている矛盾（二律背反）が知らない内に隠され、一定視点からの物の実在性が信じられてしまっているからである。「物」は一つの視点から成り立つ真理ではなく、対立する二つの視点の、都合のよい取り替えによって成り立っている〈仮想体〉だということが分かれば、知覚の正誤は決して固定した基準をもたず、程度の違いにすぎないことが明らかになろう。そして実際すでに見たように、「知覚」の違いは「度」なのである。

「物」概念（「物」への信仰）は、「物」の実在を保証するはずの、物にこめられている、或いは物の存在の暗黙の前提とされている、二つの真理基準それ自体によって解体される。

「物」の本質は、それが「それだけで (Eig. sich)」一つのものとして存在する、ということにある。物は、他を無視してそれ自体単独のものとしてある〈限り〉は、自己同一的な一つのものである。また物は、他の物と区別される〈限り〉は、多くの性質をもつ（ものとして現われる）。ヘーゲルによれば、物の存在はこの「二重の限り (das gedoppelte Insofern)」によって、しかも二つの「限り」の「価値」が異なることによって成り立っている。すなわち、物の独立が本質とされ、多様な性質という、物を他と区別する側面は「非本質的」とされることによって。

しかし物が「一つのもの」であることは、それが〈他の物とは異なるもの〉としての「限定性」をもつことによる。この「限定性」ということによって、物の「本質性」は、「非本質」的なものへとひっくり返る。なぜなら、「限定性」と他と異なる「性質」という、他との関係の方が、物の一つであることという、物の「本質性」を支えているからである。「物は、それだけでの存在 (Fürsichsein) として、或いは、すべての他の存在の否定として、それゆえ絶対的な、自己自身にだけ関係する否定として設定される。しかし、自己自身に關係する否定とは、自己自身の廃棄、或いは、自分の本質を他のものに持つということである。……〔段落〕……対象は、どちらから見てもそれ自身とは反

対のものになる。つまり、対象は、他に対して存在する限りで、それだけで存在し、それだけで存在する限り、他に対して存在する。対象はそれだけで存在し、自己へと反照している。それは一つのものである。しかしこの、それだけであること、自己に反照していること、一つのものであることは、その反対のもの、つまり、他のものに對する存在と一つになって設定されている。それゆえ、止揚されるものとしてのみ設定されている。言い換えれば、このそれだけの存在は、単に非本質的だとされたもの、つまり他のものへの関係と同じように、非本質的なのである (W3, 103f.)

物の「それだけの存在」が非本質的な物のあり方に過ぎない、と分かったとき、物の本質はどうなるのか。このときには、物の本質は、物自身にはなく、物と他の物との〈関係〉自体に、つまり感覚を超えた物と物との間に成り立つ〈法則〉自体にある、とされるであろう。このとき物は「力」の視点から、すなわち「重力」、「引力」等々の「力学」の視点から見られることになるであろう。したがって『現象学』が扱う意識の次の段階は、「力と分別 (悟性)」、現象と超感覺的世界」と題されることになる。「分別」とは、感覺的には知覚しえない現象の「法則」を対象とする意識である。この意識に対しては、物は、知覚に対するのとは別のあり方で現象してくる。知覚は、たとえそこに「反省」が働くとしても、それはなお「感覺」の次元にあくまでとどまっておき、法則そのものは見ることはできない。だから知覚は、感覺される物の存在にとどまり、そこに出てくる二つの視点の間を動き回るしかない。しかしまた、この動き回らざるをえないということに、すでに、物の本質は物の内部にはないということが、暗示されている。

〔しかし〕二つのもの (「それだけの存在」と「他のものに対する存在」) が、一つになっていることで、今や無制約な絶対的な普遍性が現存している。ここで初めて意識は、真に分別 (悟性) の国に入っていく (W3, 104)

しかしまた、意識すべてが「分別 (悟性)」となって、「知覚」が捨てられる訳ではない。「感覺的確信」と同様に、「知覚」もまた、人間は本質的に感覺的存在であるから、「分別 (悟性)」が行き渡る世界においても残り続け、極めて

根強い日常的な意識、信念をかたちづくることになる。だから、知覚―物関係を支配する二律背反に、そこにとどまる意識は常に引き込まれる。物の本質は非本質的なものに負っている。或いは、物の本質と非本質とはいつも入れ替わるこの絶えざる転倒の運動が知覚―物関係の「真理」(真相)であり、ここにおける真理にしがみついているのが、「知覚的分別」、「健全な分別」すなわち「常識」なのである。

(個別性)と、それに対立する「一般性」の、このような空虚な抽象化(切り離し)、また、非本質的なものと結びついた本質と、同時に必然的でもある非本質的なものとの、この空虚な抽象化(切り離し)、この抽象化(切り離し)は、様々な威力となっている。知覚する人間の分別、しばしばそう呼ばれる、健全な人間分別(常識)とは、そのような威力の戯れである。自分を堅牢な実在的な意識とみなす健全な人間分別は、知覚の内ではこの抽象化の戯れではない。それはおしなべて、自分が最も豊かだと思いついておるときに、いつも最も貧しいのである。健全な人間分別は、この虚しい実在によって引き回され、一方の腕から他方の腕へと投げ渡され、自分の詭弁によってかわるがわる今はこれ、次には全く反対のものにしがみつき、それを主張するのに骨折り、真理に逆らいながら、哲学については、それは思考された物(Gedankendingen)に関わるだけだと言う。実際哲学は、思考された物に関わり、それらを純粹な実在、絶対的な境位、威力として認識する。しかしそれとともに哲学は、それらを同時に限定されたかたちで認識するので、それらの支配者である。一方、かの知覚する人間分別は、それら思考された物(フィクション)を真実なものとし、それらによって一方の誤謬から他方の誤謬へと送り渡される。……この過程、絶えず入れ代わる真理の規定とこの規定の廃棄、これこそが元来、知覚作用の、そして真理の中を動いていると思いつ込んでいる意識の、日常的で永続的な生活と営みなのである(W3, 105f.)

五・2 「形式」——「質量」の形而上学批判

これまでたどったことから明らかのように、ヘーゲルは「知覚」を、単に純粋な受動的で感覺的な意識作用としてではなく、きわめて広範な人間の意識作用として論じている。実際「知覚」は様々な人間の思考に関わり、思考を支えている。言葉さえ、言葉の音や形の知覚に負っており、知覚を抜きにした思考などない、といってよい。知覚は、全く受動的な感覺作用と同様、あらゆる人間意識に関わる作用である。しかしだからといって人間の経験とその対象がすべて知覚に還元されるのではなく、知覚は人間意識全体の「一契機」だということ、このことを、知覚の複雑な構造を分析することではつきりさせることが重要なのである。

ヘーゲルの「知覚」論は、心理学ではない。ヘーゲルからすれば、心理学的知覚理論は、知覚を一つの対象として、他の意識から分離して論じる限りは、抽象的な理論だということになろう。しかも、心理学が、「標準的 (normal)」知覚に基づいて、知覚の正誤を問題にするなら、この心理学は、抽象的心理学として批判されねばならないだろう。ここでは、「標準的」知覚が、「正常な」知覚とされることで、度合いの差としての知覚の相対性が忘れられ、特定の「度」が「正常なもの」として実体化され、心理学は、またこの知覚論に基づく生理学や医学も、この正常な知覚と異常な知覚の区別を絶対化する事態が生じるであろう。しかもこのときの「正常な知覚」への確信は、大抵の場合、先に見た、「物」の「実在」への信仰に支えられている。物の存在自体が「思考された物」(或る仮想の知の枠組みによって成り立っている信念 $\Pi$ フィクション)に過ぎないので、〈正常な知覚〉に基づく心理学は、それが如何に精密な機械を導入したとしても、その言説(ディスクール)の確かさは維持できない。この機械自体が、最初から「実在論」を強化するために作られているからである。つまりそこで生じているのは巨大な「ヘトートロジー」装置なのである。ヘーゲルの知覚論は、「認知心理学」の正当性の根本問題と関わってくるのである。

但し、ヘーゲルの知覚論は、心理学の特殊部門に属すものではなく、対象意識(対象についての知)の正当性を問う

知識論、その意味での〈科学哲学〉と関わってくる。ヘーゲルの「知覚」と「物」との相関論は、単に知覚の矛盾のみか、「物」の存在を前提する理論の矛盾をも明らかにするからである。ヘーゲルが、異なる視点から繰り返し指摘した、物—知覚関係における、二つの基準の対立、すなわち、「一つのもの」と「多様なもの」との対立は、古代以来の、物の存在をめぐる議論を支配してきた問題である。それは、「形式」(エイドス)と「質量」(ヒュレー)との対立、二律背反である。この対立を前提する限り、「物」の存在を巡る議論は果てしなく続くし、実際続けられてきた。ヘーゲルの「知覚」論は、この伝統的な哲学的、そして科学的先入観を抉り出す理論なのである。

「形式」と「質量」、それらは、それ自体としては決して経験できない。人間が現に、否応なしに出会っているもの、それは、へかたちをもった現象、すなわち〈像(イメージ, Bild)〉である。人間に対しては、常に、或る現象が、他の現象から際立つように現われてくる。或いは、人間は、その都度ある現象を、他の現象から切り出し、意識の前景に置く。このときこの現象(正しくは〈像〉)は、人間の身体との関係にに応じて、様々な感覚的質をもって現われている。一定の硬度、温度、重さ、摩擦度、明度、光度等々を伴って。このような〈像〉を、人間はそれが一定の時間、一定の場所にあること、すなわちそこに行けば大抵いつも同じものに出会えるという経験に基づいて「物」と呼んだのであろう。この「物」と呼ばれた存在の本質を明らかにするために、意識に現われている〈像〉(今では「物」とみなされているもの)を、そのかたち(「形式」とその内部(「質量」とに分けて、このかたちとその内部との関係から、改めて「物」(実際は〈像〉)の本質を語ろうとするとき、「形式」と「質量」という「観念」が出てくる訳である。「形式」と「質量」は、このように始めから切り離すことのできない〈関係〉の内で初めて意味をもつ〈観念〉である。しかしこの二つの概念から、「物」(という像)について考えるような、ものの方が自明になったことで、「形式」や「質量」の方が、「物」(という像)よりも力をえて、この両概念からしか物を見ることができなくなってしまうのである。「物」というのはこのように、最初から、「形式」と「質量」という、「観念」の関係のなかで「考え出されたもの

〔Gedankending〕、「構成されたもの」、言い換えれば「形而上学的フィクション」なのである。ヘーゲルはこの「考えられたもの」である「物」の矛盾の構造、これを『現象学』の「知覚」論で扱っているのである。ヘーゲルの「物」概念への批判は、「論理学」では、「形式」と「質量」との分離に対する批判というかたちをとる。

かつて触れた箇所であるが、ここに今一度ヘーゲルの言葉を提示しておく。それは、『エンチクロペディー』第一部「論理学」の、「本質」論の中の、「物」と題された節に出てくる。

〔……質量そのものも、さらには、質量から分離された形式も、つまりそれはさしあたり物であり、諸々の質量からなる物の存立であり、或いは、物はそれ自体存立するのであり、諸々の性質をもっているだけだ、ということであるが、こういった、質量そのものや、さらには質量から分離された形式も、反省的分別（悟性）の所産である。

この分別（悟性）は、観察し、自分が観察したものを報告していると称しながら、むしろ、すべての側面からみて矛盾であるような一つの形而上学を生み出している。しかも分別（悟性）にはこの矛盾は隠されたままなのである

(W8, 261)

『現象学』で「知覚」との相関関係で論じられた「物」概念は、ここでは、「物」の存在論批判というかたちをとっている。対象は、その都度の意識のあり方に応じて、異なる姿を取る。だから、その都度の意識は、それぞれ対象の存在についての真理観、すなわち「存在論」をもっている。ヘーゲルの『現象学』が、その都度現われる「意識」の確信に対する、構造論的批判であるのに対して、「論理学」は、各意識において特権的に働く言語が生み出す「存在論」、この存在論に対する構造論的批判なのである。

さらに眼を向けおかなければならないのは、ヘーゲルが、『エンチクロペディー』において、「物」の節に続けて、「現象」の節を置いている点である。「形式」―「質量」の分離に基づく「物」の存在論が解体されたとき、「物」は次には「現象」として存在することになる。このようにヘーゲルは考えている。

〔この総体性としての物は矛盾である、つまり、物は、その否定的統一においては形式であり（そこでは質量は限定され、性質へと貶められる）、同時に諸々の質量からなる（これら質量は、物のそれ自体への参照においては、自立的であると同時に否定されてもいる）という矛盾である。だから物とは、自己自身の内で自己を止揚するものとして本質的な現存、つまり現象なのである（W8, 260）〕

〔……本質は現象しなければならぬ（W8, 261）〕

ここで言われているのは、「本質」と「現象」、それとともに「形式」と「質量」とは分けられない、ということである。本質はそれだけで「存在」するのではなく、「現われる」ということよってのみ、「現われること」との関係においてのみ、「本質」と言われうる。そして、「本質」との関係から見られた「現われ」が「現象」である。だから、「現象」と「本質」とは切り離すことはできない。

〔したがって、本質は、現象の背後や彼方に存在するのではない。そうではなく、本質は、現存する本質であるということを通して、この現存は現象なのである（W8, 261f.）〕

### 結びにかえて 「現象」としての「物」——美学の理論的前提

ヘーゲルの『美学』はこのような、「現象」についての基本的な理解に支えられている。このことは、ホートー版『美学』のみか、一八二〇／二一年、及び一八二三年の二つの『筆記録』からも確認できる。

〔自然と有限な精神も自体的に（潜在的に *ansich*）真実だけです。しかしそれらには真理自体は現象しません。ところが美の場合、真理が外面的にも現象します。私たちが見ますのは、見かけ（*Scheinen*）〔＝現われ〕は、日常生活で普通用いられているほど無意味で内容のない表現では決してない、ということですよ。なぜなら、美しい

(Schein) は、見え (Scheinen) (現われ) に由来するからです。つまり概念は、見えるようになりもする (現われもする) のです (der Begriff kommt auch zum Scheinen)。神は外部化しなければなりません。つまり見えるようにならないわけではありません。さもなくば、神は抽象的なもので、内的な真理ではないのです。美しいものにおいては、存在 (Seyn) は見え (Schein) (現われ) として置かれます。なぜなら概念は外面性に浸透し、輝き見えるからです。ですから、美は存在よりも、高い位置にあります。なぜなら真実なものは、外面性へとこのように現われることによって、初めて存在を手に入れるからです。ですから、真理はそれ自体、この見えること (dies Scheinen) (現われ) なのです (『筆記録』1820/21, S. 26 傍点訳者)

一八二三年のホーターの筆記録ではもっと詳しく語られている。一部だけ取り出しておく。

〔感覚的表面、感覚的なものの現象作用そのもの、これが芸術の対象であり、これに対して、具体的物質の経験的広がり、欲望に対して存在するものです。しかし他方で、精神が求めるのは、……物質の足場から離された感覚的な個別的なものです。精神は感覚的なものの表面だけを求めるのです。このため感覚的なものは、芸術において、見かけ (Schein) に高められます。ですから芸術は、感覚的なものそのものと、純粋な思想との中間にあることとなります。芸術における感覚的なものは、石や植物や有機的生物のような、直接的なもの、物質のそれ自体で自立したものではなく、感覚的なものが、観念的なものに対して存在しています。しかし、思想という抽象的な観念的なものに対してではありません。感覚的なものは、感覚的な見え (Schein)、より詳しいかたちでいえば、形態 (Gestalt) です。この形態は一方で外面的に視覚に、他方で聴覚に関係します。つまりそれは、物の単なる見え方と響きなのです。これが、感覚的なものが芸術に現われる現われ方です (S. 201.)〕

先の、「論理学」における「現象」についてのやや抽象的で難解な説明は、『美学』を通してきわめて具体的に理解できるものとなる。しかもヘーゲルは、最終的な『エンチュクローペディー』よりも十年ほど前に、すでに「物」に対する



のとは異なる、物の形而上学を超えた対象のあり方を、「芸術」に見ていた。芸術は感覺的存在だとしても、単なる「知覚」の対象としての「物」としての「存在」ではない。芸術においては、「存在」は止揚されて、「見え」に、つまりは「像（イメージ）」になっている。

さらに、ヘーゲルは芸術を「表面」、すなわち「像」とみなすことで、ヘーゲルの時代になお一般的であった芸術理解を超えることができた。当時の芸術理解は、そして今日の多くの芸術理解もまた、古い「形而上学」の枠組みに囚われている。だから芸術作品は、「形式」と「質量」、「形式」と「内容」の二元論の枠組みで語られることになる。古典主義と反古典主義との芸術論争は、まさにこの枠組みで行われた。絵画の本質を決定するのは、「線」か「色」かという論争は、あの、「形式」―「質量」のアンチノミーの伝統の系譜につながっている。それは、「物」という「考え出されたもの」の二つの相容れない契機を根拠にしており、それゆえそこでの芸術論争は、必然的にイデオロギー論争になる。それは実際に存在するものを、ではなく、〈思想の構成物〉を自分の前提にしているからである。一方は、「線」すなわち「形式」（エイドス）という、超感覺的なものを重視し、他方はそれに対して、「色」という感覺的質量を重視する。それは、超感覺的精神的意味を重視する貴族階級と、感覺的なものを重視する市民階級のイデオロギー論争なのである。「線」か「色」か、それは、十八世紀フランス・アカデミーにおける絵画論争でもあった。

ヘーゲルは、「物」の形而上学、そこにおけるアンチノミーを論理的に解体していたので、「線」と「色」とのいずれにも加担することなく、絵画を見ることができた。そのとき絵画の歴史は、線から色への視点の変化、表面構造の変化として公平に捉えられることになる。それに対してカントは、なお古い枠組みに囚われていた。だからカントにとって、絵画において「線」が本質であり、「色」は感覺的「刺激」にすぎないとみなされている。シェリング、そしてF・シュレーゲルも同様である。彼らは、「歴史画」（宗教画）、まさに精神的内容を表現する絵画を、それゆえ「形式」を重視し、「世俗画」の「色」について十分な理解を示すことができない。<sup>(10)</sup>

私たちがヘーゲルから学ぶのは、芸術は「表面」として理解しなければならない、ということである。だから、芸術への知覚心理学的アプローチは、芸術理解にとって十分ではない、ということになる。それは、「物」信仰を暗黙の内温存しており、「形式」―「質量」のアンチノミーに囚われたままであり、しかもそれが自覚されていないからである。再び言わなければならない。ヘーゲルの「美学」は、ヘーゲルの成熟していく思想全体との連関で理解したとき、その豊かさが見えてくる。

テキスト

G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes* (1807). G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*. (Suhrkamp) Frankfurt am Main 1970. — (W3)

derselbe: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. — (W8)

derselbe, *Vorlesungen über die Ästhetik*. — (W13)

derselbe, *Vorlesungen über die Ästhetik*. Berlin 1820-21. Eine Nachschrift. I Textband. (hrsg. von H. Schneider. Frankfurt

a. M. 1995. — [筆記録] 1820/21)

derselbe, *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*. Berlin 1823. Nachgeschrieben von G. Hotho. hrsg. von Annemarie

Gethmann-Siefert. Hamburg 1998. — [筆記録] 1823)

(引用文中の〔 〕は筆者による注釈)

注

(1) 岩城見一「ヘーゲルの〈感性論 (Ästhetik)〉―心の病をめぐって―」『哲学研究』五六四号、一九九七年、三二頁。この小論も上のような視点から書かれた。さらに、岩城「新芸術の楽しみ方―ヘーゲル美学研究の現状と問題点―」神林恒道・太田喬夫編『芸術における近代―美的コンセンサスは得られるか―』(叢書／転換期のフィロソフィー)第二巻) ミネルヴァ書房、一九九

九年、一二九頁。

- (2) 「感覺的確信」については、岩城「〈直観主義〉という病—ヘーゲル・もう一つの〈感性論 (Ästhetik)〉—」『美学と病理学』(平成九—十二年度文部省科学研究費補助金研究成果報告書〈代表者岩城見〉二〇〇一年三月) 所収参照。
- (3) カント「純粹理性批判」の「もつ〈批判の力〉」については、岩城「自然への憧憬—その暴力性のメカニズム—」『シェリング年報 九八』第六号、一九九八年参照。
- (4) M. Heidegger: *Hegels Phänomenologie des Geistes*. (Heidegger, Gesamtausgabe. Bd. 32). Frankfurt am Main 1980. (藤田正勝、アルフレッド・グッツォーニ訳、ハイデッガー『ヘーゲル〈精神現象学〉』創文社、一九八七年) S. 116.
- (5) 岩城「後期ヘーゲルの〈像 (Bild)〉理論と『美学』—ハイデッガーの〈表象〉批判を顧慮して—」上妻精・長谷川宏・高山守・竹村喜一郎編『ヘーゲル/時代を先駆ける弁証法』情況出版、一九九四年、二二—三二頁以下、特に第二節参照。
- (6) 金子武蔵によれば、「自由物質」とは、「光素」「色素」「熱素」「香素」等である(金子武蔵訳、ヘーゲル『精神現象学』第五版、上巻、岩波書店、一九七四年、六二〇頁、訳者注)。イポリットによれば、これはヘーゲルの時代の、自然科学の用語である。それは「宇宙に広がっており、そのある部分のみがそれぞれの個々の物体の中に局所的に存在しているといった物質」である(丁・イポリット、市倉宏祐訳『ヘーゲル精神現象学の生成と構造』上巻、岩波書店、第六版、一九八五年、一三九頁)。Hypolite: *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel* (1946))。
- (7) 注(5)記載の小論で指摘した、ハイデッガーの「物」論におけるヘーゲル受容は、これで確かめられたことになろう(二二—三九頁)。ヘーゲルは、「知覚」と「物」との相関関係は、意識の「つ」のあり方に過ぎないものとして、軽く相対化している。これに対してハイデッガーは、この相関関係を、「近代主体性の形而上学」とそれに支えられた「科学技術」の「世界制覇」として徹底的に批判する。デカルト以後の「近代的主体」とは、知覚的主体として、すべてを自分の意識の前にもたらし支配するという意味での、「表象」的主体だという訳である。Vgl. M. Heidegger: *Nietzsche*. 2Bde. Pflüngen 1961, Bd. 1, S. 505, Bd. 2, S. 155ff. (ハイデッガー、蘭田宗人訳『ニーチェ』三巻、白水社、一九七六—七七年)。近代批判者を鼓舞するこの把握は、しかし逆向きの〈本質主義〉であり、かなり複雑な理論だといわなければならない。というのも、この視点からすれば、「近代主体主義」と「科学技術」とは、〈本質的に〉人間経験とその世界とを支配しつくすものでしかないからである。この理論に疑念を呈するものとして、村田純一「解釈とデザイン—技術の本性と解釈の柔軟性—」『文化と社会』第一号、一九九九年参照。

- (8) この点も注(5)記載の小論で指摘した(二三九頁)。Vgl. M. Heidegger: *Holzwege* (1950). 1970. S. 20.
- (9) 島本流「フランス古典主義時代の絵画思想―アカデミーを中心にして―」篠原資明編『芸術の線分たち―フランス哲学横断―』昭和堂、一九八八年、三七頁以下。
- (10) この点については、岩城「二種の絵画―ヘーゲルにおける芸術解釈の転換について―」『美学』一五九号(美学会編)一九八九年所収参照。カントは『判断力批判』で、「色」に対して「線」を重視している(第十四節)。

(筆者 いわき・けんいち 京都大学大学院文学研究科教授/美学美術史学)

assertion contradicts the *hsing-san-p'in-shuo*, because it essentially denies the possibility of *chung-jên* (中人, middle-class-people) to become the *chüntzu*.

But Hsü-kan does not deny whole reason for being of *chung-jên* at all. He finds it in various talents of *chung-jên*. He thinks that talents and intelligence are more important and useful than morality against traditional doctrine. Thus he could get rid of the shackles of Confucianism, and made a step forward to the liberalism in the Wei-Chin (魏晉) period.

---

## Another “Aesthetics” in Hegel’s Philosophy : On the Reality of ‘Things’ as Fiction

*by*

Ken-ichi IWAKI

Professor of Aesthetics and Art History

Graduate School of Letters

Kyoto University

As I have already suggested in “The Journal of Philosophical Studies” (Nr. 564), we can find another ‘aesthetics as a new science’ among the various works of Hegel, which clarifies the structures of human experiences and the functions of sensibility and feeling. Actually, Hegel’s so-called “Aesthetics”, which he himself originally had preferred to call “The Philosophy of Art”, has its roots deep in this ‘another aesthetics’

In this article, I would like to turn my attention to Hegel’s radical theory of ‘perception’ in his work, “Phenomenology of Mind” (1807), in which he deconstructed every fixed belief in the truth of our consciousness and unveiled its relativity. According to Hegel’s consequent thinking, criterion of the truth is always changed in, and related to, the formations of every consciousness each time it happens. With regards to the ‘perception’, its discourse of truth always depends on the belief in the real existence of ‘things’. In other words, the truth of perception and the belief in the reality of things have always been correlating to each other. Therefore, the reality of things must be changed into fiction if we understand that the structure of perception is only in the unstable to-and-fro motion between contradictory statements, i. e. on one hand, ‘the thing is one’, but on the other hand, ‘the thing has many qualities’.

Hegel revealed the structure of this contradictory consciousness and its tacit

belief in the reality of things (=strongly entrenched superstition in human mind). His radical theory of perception supports his fundamental understanding of art because he repeatedly insists that the existence of art has no direct relation to things as real beings, but to their 'appearances' ('Scheinen' or 'Erscheinen'), which are already emancipated from the real being. Furthermore, his theory of perception can play an important role in the theories of art and art history today. They are bounded by the cognitive psychology as before, which is not entirely free from the belief in the being of real things. It seems to me that this fixed belief may be a stumbling block to all sciences.

---

Freiheit und Gesetz  
am Leitfaden der kantischen Morallehre  
*by*

Maya WAKISAKA  
Part-time lecturer  
Osaka University of Foreign Studies

Kant behandelt die menschliche Freiheit aus den zwei Gesichtspunkten, das heißt der absoluten Unbedingtheit und dem moralischen Gesetz.

Erstens muß die Freiheit die absolute Unbedingtheit besagen. Kant untersucht die menschliche Freiheit als die absolute Spontaneität, die keine vorhergehende Ursache hat. Er betrachtet diese Spontaneität als das reine praktische Vermögen der menschlichen Vernunft. Daher wird die Freiheit das Vermögen der Vernunft genannt, den Willen des Menschen unabhängig von allen Bedingungen für sich selbst zu bestimmen.

Zweitens ist die menschliche Freiheit mit dem moralischen Gesetz notwendig verbunden. Dieses Gesetz verkörpert die vorhergehende absolute Spontaneität. Die Freiheit offenbart sich durchs moralische Gesetz. Also ist die menschliche Freiheit nichts anderes als das Vermögen der Vernunft, den Willen durch das aus ihr selbst erzeugte Gesetz für sich selbst zu bestimmen.

Aus dem Vorhergehenden sagt Kant natürlich folgendes—"Die Freiheit in Beziehung auf die innere Gesetzgebung der Vernunft ist eigentlich allein ein Vermögen ; die Möglichkeit, von dieser abzuweichen, ein Unvermögen."

Aber hier gibt es eins von den schwierigen Problemen der Freiheitslehre Kants. Was ist der Ursprung dieses Unvermögens ? Woher stammt die Möglichkeit, von