

知の自己吟味

——『精神の現象学』緒論における知と即自の区別について——

山脇雅夫

一、意識の内なる知と対象の区別の問題性

ヘーゲルの『精神の現象学』は、未だ学ならざる知の吟味を通して、学の立場の生成を叙述するものである。その際、知の吟味は、当該の知それぞれによる自己吟味といったやり方を取るとされている。知はそれぞれ何かについての知であるのと同様、知そのものは対象としての何かから区別される。知には「対象について」という面と「知」という面の二つの側面がある。知の吟味とは両者を比べることに他ならず、知はそもそも自己吟味として存在している——こうヘーゲルは言う。知の内部そのものに、知と対象

との区別を持ち込むことで、知の自己吟味の可能性は支えられているのである。

しかし、この主張には容易に諒解できないものが残る。知を吟味するとは知をその対象と比較することだという主張は、一見すると素朴なあたり前のことを言っているようにも見えるが、少し考えてみると、その可能性が大いに疑わしくなってくるのである。たとえば、知をその対象と比較し得るためには、当の対象についてすでに知っていないなければならないはずである。しかし、知そのものから区別されるこの当の対象についての知とは、いったいどのようなものなのかは不明である。また、この対象についての知と

比べることで知が吟味されるとしても、その場合この対象についての知の方の真理性はどのように保証されるのかが問題となる。

こうした問題に加え、『精神の現象学』を読み進む者は、別の困惑を覚えることになる。緒論において表明された知の自己吟味という方法が、早々と放棄されているように見えるからである。知をその対象と比較するという図式は、対象知を叙述する第一章「意識」では通用しても、自己知を叙述する第二章「自己意識」にはもはや当てはまらないように思われるのである。

こうした困難を取り除き、『精神の現象学』の方法に整合的解釈を与えるのがこの考察の目標である。緒論におけるヘーゲルの発言には確かに言葉不足の面も見受けられるが、知の自己吟味という方法は十分理解可能なものであり、また、それは『精神の現象学』全体を通じて保持されていることを示したい。それを理解する鍵は、知と対象との関係にある。今、わたしは知と対象を別々のものであるかのように語った。もしそれが実際にそうなら上述の困難は避けがたいだろう。しかし、果たしてそれは本当にそうなの

か。このことをあらためて検討してみなければならない。

二、知の自己吟味の必然性

そもそもなぜヘーゲルは自分の体系を正当化する方法として、知の自己吟味を選んだのだろうか。この選択には哲学的言説が抱えるある困難についての彼の洞察が現れていると思われる。まずそのことを見ておくことにしよう。

『精神の現象学』は、学がさまざまな知が乱立する百家争鳴の状況の中に登場したことを告げている。登場した当初、学も他のさまざまな知と並ぶ一つの知以上のものではなかった。そのため、学は他の知の立場に対して自分の立場を弁証する必要性に迫られる。しかしここに哲学的言説に付き物の困難が顔を見せる。哲学説を外在的に批判することはできないという困難である。

哲学が原理に関する学である以上、いくつもの哲学説が林立しているということは原理の対立を意味する。原理を異にする者同士が互いに言葉を投げかけあったとしても、

異なった原理から発せられた言葉を自分の原理のもとに理解してしまえば、最早それはもとの意味を失ってしまう。そしてその対立が第一原理に関するものである場合、両者の相互理解を可能にする共通の土俵は存在しない。

これは、初期フイヒテが観念論と独断論の間に見た相互の理解不可能性と同型の事態であると言える。フイヒテによれば、観念論と独断論の間では、理論体系としての相互の翻訳は成立しない。人が観念論を選ぶか独断論を選ぶかは、その人が自由を経験したかどうかによって決定されることであり、それぞれの理論体系の内部的に解決できる問題ではない。観念論者と独断論者は、いわば、全く別の世界に住んでいるのであって、両者の間には共通の意味など存在しない。両者の間にコミュニケーションは不在であり、それどころか、原理的に不可能ですらある。

ヘーゲルはこうした哲学的言説の持つ特殊性をしっかりと把握していたと思われる。われわれが自分とは立場の異なるある哲学説の真理性を検討するとき、その哲学説は必然的にわれわれの探求の対象となってしまう。われわれには、その学説がそれ自体においてどうあるかは知られず、

われわれにとつてのあり方しか問題にできない。「われわれがその本質であると申し立てるものはむしろ、その真のあり方ではなく、単にそれについてのわれわれの知にすぎない^(三)」のである。

もちろん一般的には、われわれが真理を捉えており、われわれにとつてのあり方と客観的な真のあり方とが一致していれば、われわれにとつてのあり方に基づいた批判は十分に有効である。しかし、今争われているのは、原理を巡る哲学の間における批判である。それ以上の遡及を許さぬ哲学説の原理について、なにが一方の真理性を保証してくれるだろう。そんなものはないというのがヘーゲルの見解だと思われる。彼が「学はその登場においてやはり一つの現象にすぎない」と語り、学知と他の知との間に権利上の優劣を認め得なかったことがそのことを裏書きしている。絶対を主張する哲学的原理にはそれを支えるより根源的な土台は存在し得ないのである。だからそれを主張する様式は「断言」という形を取る。ある哲学説に外的な批判を行っても、それは断言と断言のぶつかり合いという様相を呈する他ない。

『精神の現象学』において、ヘーゲルが意識の自己吟味という、知自身による内在的検討という方法を採用したのも、こうした哲学的言説にまつわる困難に直面してのことだったと思われる。フイヒテが提示して見せた哲学説間のコミュニケーション不可能性という状況を内側から食い破る――それが彼の採った戦略だったのである。

知を吟味する際の最終的審級は現実的实在以外にはないだろう。そして、後に述べるように、わたしの見るところヘーゲルの言う知の自己吟味もやはり現実との照合の一種であると言っている。しかし、知を現実に即して吟味するというと、知と客観的現実を単純に二分して、知を、知とは端的に別物である対象と比較するというようなやり方として理解されやすい。ヘーゲルははっきりこれを退けている。それは彼独自の認識論的構図に基づく限り、認識から端的に独立な客観的事実との照合ということが意味を成さないからである。次に、ヘーゲルが持っていた認識論的構図がどのようなものだったのか見てみることにしよう。

三、認識は光線の屈折ではなく、 光線そのものである

『精神の現象学』「緒論」の冒頭で、ヘーゲルは認識に関する一般的イメージをまとめ、それを批判している。そのイメージによれば、真理の認識に取りかかる前にまず、認識そのものを吟味することが必要だとされる。哲学史講義における叙述を参考にすると、ここでヘーゲルが思い描いているのはカントの認識批判のことであると思っていだろうか、われわれとしてはそうした哲学史的な背景には立ち入らず、ここでヘーゲルが批判しようとしている認識論的構図そのものに注目してみたい。

第一に確認できることは、一般的なイメージにおいては真理を認識することと認識そのものが区別されているということである。その際、認識は絶対的なものを捉えるための「道具」、あるいは絶対的なものをかいま見るための「媒体」として表象されているとヘーゲルはまとめていた。いずれにせよ、認識対象である絶対的なものから区別されるものとしてイメージされていることに変わりはない。認識

とは客観的な対象に対する主観的働きかけ、あるいはあるバイアスを伴った受容であり、客観はそれによって主観的変容を被ると考えられるのである。認識はわれわれと対象との間に立つ媒介者であるというこのイメージにしたがうなら、認識批判とは、認識結果からこの媒介者に由来するものを取り分けるために、この媒介者の特質をよく吟味することに他ならない。その目的は、われわれにとっての主観的「見え」から区別される客観的な実在の有り様を知ることであるということになる。

認識と認識対象とを区別する事は何ら奇異なことではないし、ヘーゲルが言うように「自然なイメージ」と言っていないだろう。前節の最後で言及した、知を知とは端的に独立な客観的現実⁽³⁾に照らしてみることがあって初めて成り立つものである、ここで言われる自然なイメージを前提にするものであることは容易に見て取れる。

しかしヘーゲルはこの自然なイメージを退けるのである。彼はこう言う。「認識とは光線の屈折ではなく、真理がそれを通じてわれわれにふれてくる光線そのものである

。したがって、これを取り去ってしまえば、われわれに示されるのはただの方向か、もしくは空虚な場所だけであろう⁽⁴⁾」。比喩的な表現だが、主観的要素を取り除くことで客観そのものに接近しようとする試みを、ヘーゲルはここで厳しく退けていることは解る。次にこの比喩に込められたヘーゲルの認識論的主張を取り出してみたい。

まず彼は、認識は「光線の屈折」ではなく「光線」そのものであると言う。認識を「光線の屈折」とする主張が認識が客観そのものを教えず、対象に主観的な変容を加えるものであることを主張するものであるとするなら、認識を光線そのものであるという主張は認識が対象そのものを示すことを主張するものと読んでいいだろう。もちろんヘーゲルの立場でも、現象と本質との区別ができることは、『論理の学』「本質論」の叙述を見れば明らかであるが、そこでの議論も示しているように、現象は本質を示す限りにおいて現象なのである。この比喩も、認識において対象そのものが示されていることを意味するものだと言っていい。哲学の対象を絶対的なものであるとするヘーゲルの立場で言えば、これは認識における絶対者の臨在を意味するもの

である。

さらに続く箇所において、そうした、対象を示すものとしての認識を取り去ってしまったら、そこには空虚な場所しか残らないとヘーゲルは言っている。これは、対象について何かを教えるものは認識以外にないことを意味するものである。およそわれわれが考察する存在は、そのことによってすでにわれわれにとつての存在、われわれの認識の対象となってしまうている。認識から端的に独立な客観的対象について云々することは意味を成さないのである。

このように、「認識は光線の屈折ではなく、光線そのものである」という比喩的表現は、認識においてわれわれが頼ることのできる寄る辺はただ認識のみであることを示している。この構図のもとでは、認識を、それとは独立な客観的現実と照らし合わせることでその真理性を測ることはできない。基準となるはずの、現象の背後の客観的現実なるものに接近する手段が他ならぬ認識そのものの他にないからである。認識は認識から端的に独立なものと引き比べられることはできず、それ自体として内在的に吟味されるしかないのである。

しかし、ここで疑問が生じる。認識が光線の屈折ではなく、光線そのものであるとするなら、すなわち、認識が対象そのものを示すものであるとするなら、すべての認識は真であることになるのではないかという疑念である。認識しか存在しないとすれば、認識であるという限りにおいてどの認識も同じ資格を有することになり、そこに優劣の区別を設けることはできないのではないか。しかしもしそうだとすると、認識を内在的に吟味するというヘーゲルの試みは意味を持たないものとなってしまふ。

こうした認識一元論的構図の中にあつて吟味の可能性を支えているのが、われわれが本論冒頭で見た知と対象との区別である。この意識のうちでの知と対象の区別が、本当はなにを意味するのかを検討するのがわれわれの目標であるのだが、さしあたりはまず、この区別がどのように導入されるかを見て行くことにしよう。

四、意識の内なる知と即自の区別

これまでの考察で、意識にとつて外なる尺度は知の真理性を吟味するためには役立たないことが明らかになった。しかし吟味するとは何らかの尺度との比較を意味するから、このままでは知の自己吟味という課題そのものが不可能になってしまいかねない。ヘーゲルは意識というものの構造に目を向けることで、このアポリアに解決を与えようとする。

彼は意識の根本構造を次のようにまとめる。「すなわち、それ〔意識〕は或るものに關係すると同時に、そのものを自分から区別する。あるいは、別の言い方をすれば、或るものがそれに対して存在している」^(五)。これは意識が何かを意識するという事態を定式化したものである。われわれが何かを意識するとき、われわれはその何かに関わっているわけだが、同時にその何かを自分ではないものとして意識している。

ここで対象は二つの様相で存在していることをヘーゲルは指摘する。すなわち、意識と関わり、意識に対している

というあり方と、意識から区別され、意識の外なるものとされるあり方である。ヘーゲルは前者が知られているというあり方であると言う。「或るものの意識に対する存在が知である」^(六)。これに対し、或るものが意識との関係の外に、それ自体としてあるあり方のほうは真理態と呼ばれる。「この即自の側面が真理態である」^(七)。このように、何かを意識するという事態には知と真理ないし即自という二つの契機が含まれることが主張されている。冒頭で触れたように、意識の自己吟味はこの二つの契機の比較によつて遂行される。

しかしこれだけでは主観的認識を客観的真理に照らして吟味することとの違いは解らない。認識と対象とを截然と分ける立場に逆戻りしているのではないかという疑いが生じる。ヘーゲルが光線の比喻によつて批判したのは他ならぬこうした構図だったはずである。

もちろんヘーゲルもこの難点には十分自覚的であった。彼は難点を解消するべく、知と対象との区別が意識そのものの中にあることを示すのである。

ヘーゲルは「或るものが意識に対して存在する」という

定式に若干の修正を加えた新たな命題を提示する。すなわち、「意識の中で、一方が他方に対して^⑧いる」がそれである。ここに言われる、「一方」と「他方」とは、意識と対象のことであり、この命題の後半は先の定式と同じく、対象が意識に対して存在しているという関係を言い表している。これに対しこの命題の前半は、意識と対象との関係が成立する場所が他ならぬ意識の中であることを明示している。つまり、意識に対して存在しているという関係自体が意識の内容であることを主張しているのである。

この主張は一見するほど奇怪なものではない。われわれは、目の前の机がわれわれの意識との関係を離れてもそれ自体として存在すると思う。しかし、その時確かにわれわれはわれわれとの関係の外という契機、即自という契機をも意識している。この意味で、対象が意識の外にあると思うことそれ自体意識の内なる意識内容である。即自は認識を端的に超越したものではないのである。

こうしてヘーゲルは、知と対象との関係を全体として意識の中に取り込んでしまう。これによって、光線の比喻によって彼が批判した自然なイメージに逆戻りすることな

く、対象と比較することで知を吟味するという可能性が保証された。「したがって、意識が自分自身の中で即自ないし真として宣言するものにおいて、われわれは尺度を持つ。それは意識自身が自らの知を測るために打ち立てた尺度である^⑨」。

こうして、認識と対象を単純に二分する自然なイメージに逆戻りすることは防がれていることは一応理解できる。しかし、ここで新たな疑問が生じてくる。意識の中にあるものである「真理態の契機」が、果たして本当に尺度たり得るのかという疑問である。この疑問に答えるためには知と即自の関係について、より明瞭なイメージを持つ必要がある。しかし残念ながら、緒論においてヘーゲルはこのことを考えるための手がかりを残していない。そこで、『精神の現象学』に登場する意識形態において、知と即自がどのようなものとして扱われているかを見てみることにしよう。

五、同じ内容の二重写しとしての知と即自

『精神の現象学』に登場する多くの意識形態のうち、知とその対象との関係がもつとも鮮明に表に出ているのは、最初の意識形態である「感覚的確信」である。そこでわれわれもこの意識形態を例に、知と即自の内容について考えてみよう。

まず、感覚的確信がどのような意識だとされているかを確認しておく。それは「直接知」と特徴づけられ、直接的なものを捉える知とされている。直接的なものについての知というと、感覚的所与を内容とするように思われるかもしれないが、通常の意味での感覚はヘーゲルの見解では直接的とは言えない。なぜなら、ヘーゲルの考えでは色や形といった感覚内容は他の色形との区別を示すものであり、他のものとの関係によって媒介されたものと考えられるからである。それでは、こうしたレベルでの他との関係までも排した純粹に直接的なものとしてなにが残るかと言えば、それは、ただの存在だけである。感覚的確信とは、事物においてただの存在を捉えることを標榜する知なのであ

る。

それでは、このただの存在を捉える知としての感覚的確信において、知と即自はどのようなものとして登場しているのだろうか。まず、感覚的確信における知の内容を示すテキストを見てみよう。「感覚的確信は、それが知っているものに關して、ただ、それは存在するだけしか言わない」^(一〇)。先に述べたとおりで、感覚的確信の知の内容は、事物が存在しているということである。それでは、これに対応する即自はどのようなものなのか。同じようにテキストの関係箇所を見てみよう。「それ〔感覚的確信〕において、一方は單純な直接に存在するものとして、あるいは本体として定立される。すなわち対象である」^(一一)。ここを見ると、対象は「直接に存在するもの」として立てられている。つまり、感覚的確信においては、知の内容は存在であるが、それに対応する即自も存在なのである。文章表現上の微妙な違いはあるものの、ここには両者の間に内容上の違いはない。感覚的確信では知と即自は同じ内容の二重写しなのである。

緒論において、知は対象が意識に対してみせる表情、対

―意識―存在として捉えられていた。他方即自は、この関係を離れてそれ自体においてあるあり方とされていた。感覚的確信の例に基づいて両者の関係を再考してみると、次のように言えるのではないか。感覚的確信において対象は意識に対して、ただ存在するものという面を見せていて、これが知の側面である。これに対し、即自とは、意識に対してのあり方である「ただ存在するもの」というこの同じあり方が、意識との関係の外でも成り立っているとされた姿なのである、と。ヘーゲルは「対象は本質的に知に属している^(二二)」と言っているが、この発言もこう理解すればよくわかる。

この解釈を別の問題を考えることで補強したい。そもそも知と即自の区別はどこにその根源を持つのかという問題である。この問題に対してヘーゲルはストレートには答えていないが、重要なヒントを与えている。

意識の自己吟味に外からの介添えの不必要なことを説明して、彼はこう主張する。「というのは、意識は対象についての意識である一方で、自分自身についての意識であるからである。すなわち、意識は自分にとって真なるものの

意識であると同時に、それについての自分の知の意識でもあるのである^(二三)」。意識は対象を意識するとき、同時にその意識自身を意識しており、知は同時に知の知である。この知の知という概念にこそ、なぜ知と即自との区別が生じるかについての秘密がある。

対象を知るという営みにおいて知られているのは、厳密に言えばその対象だけである。今、目の前にある机を見れば、その色、形、肌触り等々、さまざまなことを意識するが、ただそれだけである。これらがわたしの知覚内容として、その意味でわたしの意識内の事象として解釈されるためには、わたしが自分の意識活動そのものを意識しなければならぬ。知そのものが知の対象となることによって初めて、知は対象とは別物として区別されるのである^(二四)。

この構造に照らしてみるなら、知と対象とは、わたしの身体と目の前の机のような別々のもの同士として関わるものではないことが解る。第一次的な知が対象を捉えているとき、そこにはまだ知と対象との区別はない。単に対象があるだけである。これに知の知が向かうとき、その同じものが一つの知として知られるのである。

知と対象との関係として自然に思い浮かぶのは、例えばロックの二次性質の場合のように、色や香りといった知覚が主観の側にあり、それを引き起こす能力が対象の側にあるというような、別々の内容をもつもの同士の間で二項の関係であろう。それは同じ世界の同一平面上の中に知である部分と対象である部分が対峙する関係である。しかし、ここでの知と即自との関係はそういうものではない。意識に対して開かれる世界は、全体として意識にとつての対象であつて、その意味で知である。それが同時に単なる意識内存在ではなく、それ自体においても存在するとされることで、それは意識から区別された対象となるのである。

そして、こうした意味に取るなら、知と即自との関係を、知と客観的对象との関係に限定して考える必要は消失する。自己意識にとつて、自分が本当に自分が思っているようなものであるのかという問いは十分可能であり、その意味で、自己意識的知に対する即自のあり方を問題にできる。この意味で、冒頭で触れた困難は解消するのである。

しかし、知と即自との関係がこうしたものであるなら、前節の最後で提示した疑問は一層強力なものとならざるを

得ない。同じ内容を持つはずの知と対象を比較するとはどういう意味なのか。

六、主張行為の完遂としての吟味

ヘーゲル自身この問題に十分自覚的だった。対象と言っても、それが自然にイメージされるように知から端的に独立な自体存在であり得ないことを彼はよく知っていた。「確かに対象は意識にとつて、意識がそれを知るようにしか存在しないように思われる。意識は、対象が意識に対してどうあるかではなく、それ自体においてどうあるかを、探り当てることはできないように見える」^(二六)。この発言を読めば、対象といつてもそれはヘーゲルにとつてはやはり「意識に対するあり方」を越えるものではなかったことがはっきりしている。

それではヘーゲルは、知の吟味がいかにして可能になると考えていたのだろうか。まず、ヘーゲル自身の答えを聞いてみよう。「しかし、およそ意識がある対象について知

るというまさにそのことの中に、次のような区別がすでに存在しているのである。すなわち、意識にとつて或るものが即自であり、知らない対象の意識に対する存在は、別の契機であるという区別である。この存在する区別に、吟味は基づいている⁽¹⁷⁾」。ここでヘーゲルは対他と即自、われわれがこれまで用いてきた用語法で言えば、知と即自との区別に吟味は基づいていると言っている。しかし、或るものが意識に対してあるあり方とそれ自体においてあるあり方では内容上の区別がないことをわれわれは見てきたのである。同じ内容のものを比べても、そこに何らかのずれが出てくる可能性はないだろう。ここでのヘーゲルの解答はその意味では不十分なものにも見える。

しかし、ここで冷静になってヘーゲルの発言をもう一度読み直してみると、われわれはヘーゲルが即自と対他の内容上の区別などには何ら言及していないことに気づく。彼が言っているのは、知は即自とは別の契機であるということだけ、知られているということとはそれ自体においてあるということとは違うということだけである。つまり、ここで問題になっているのは、即自と対他という形式そのもの

の違いなのであり、ヘーゲルはこの違いに吟味の可能性が基づいていると主張しているのである。

この主張はなにを意味するのであろうか。それを理解するためには、まず、知の定義を思い出してみなければならぬ。ヘーゲルによれば知とは或るものの意識に対する存在 (Sein von Etwas für ein Bewußtsein) である。この「意識に対するあり方」という定義にしたがえば、知はそれぞれの意識に相対的であることになる。たとえば知覚像を純粹に知覚像という資格において考察する場合を考えてみよう。河原のススキが幽霊に見えたとして、この幽霊という知覚像はそれ自体としては間違っているわけではない。幽霊に見えたのは事実である、その「見え」に関して真偽を問うことはできない。このように、知という面を純粹に取り出せば、そこには真も偽もない。

しかし、ここで、「あそこに幽霊がいる」とわたしが判断したとすれば、話は変わってくる。わたしはたちどころに誤りを指摘され、それが枯れススキだと教ええられるだろう。それは、わたしがわたしにとつての単なる「見え」に満足せず、それがわたしとの関係を離れてもそれ自体にお

いてある姿であると主張したからである。そのことによつてそれは単なる知覚像ではなく、真理であるという主張力を伴うもの、真偽を問ひ得るものへと転化している。知と即自とを分かち基準は、結局、この真理への要求の他には存在しない^(八)。即自とは客観性への真理主張を伴つた知なのである。

しかし、知と即自との区別がこうしたものだとすると、即自を基準に知を吟味するとはどういうことを意味するのだろうか。このことを考えるために、もう一度感覺的確信の例に戻つてみよう。

感覺的確信において吟味は次のように始められる。「したがつて、対象が、実際に、感覺的確信自身において、感覺的確信によつて述べ立てられるような本質として存在しているかどうかを考察しなければならない^(九)」。対象はしかじかのものだ^(一〇)と感覺的確信が述べ立てるあり方は緒論における「意識が自分の内で即自ないし真として宣言するもの」に当たすることは明らかである。つまりこのように述べ立て主張するという行為が即自を構成するのである。吟味はこのあり方が「対象が感覺的確信において存在するあり方」

にあつていかどうかを、本当に成り立っているのかどうかを考察することだとされているのである。

有名な「今」についての分析を取り上げてみよう。「今」は感覺的確信が対象とする直接的・無媒介に存在するものの例である。「今とは何」という質問に対して、例えば、「今は夜だ」と答える。この「今は夜だ」という言明に表現されている感覺的確信の真理性を吟味するには、これを書き記せばいい。そうすれば、翌日の昼にそれを見れば、それが真でないことが解る。こうして、「今」は、夜でもなければ昼でもなく、そうした自然的時間系列の中には含まれないものであることが明らかになる。そうした否定的なものでありながら同時にまた夜でもあれば昼でもあり、その中で今は今であるという単一性を保っている。否定に媒介された普遍的なものである――吟味の大略は以上のようなものである。こうして、直接的なものだと思つていた「今」が、実は否定による媒介を経たものだったことが経験される。

書き記してしまえば過去のものになつてしまうのはあたり前で、これは「今は夜だ」と確信する知に対する不当な

取り扱いであるかのように思われるかもしれない。しかしヘーゲルの議論の要点は、このように書き記すということ自体が感覚的確信の述べ立てに沿った行為なのだという点とである。彼はこう言っている。「夜であるところの今が保存される。それはこの今がそうであると言い立てられたとおりのものとして、すなわち存在するものとして扱われるということである」⁽¹⁰⁾。感覚的確信とは「このもの」を直接・無媒介に存在する「ただの存在」であり、個別的なものであると主張する知の立場である。もしそのように無媒介に、他のものとの関係なく存在するものなら、書き記されようが保存されようが、そのもののあり方に影響しないはずである。書き記すという行為は「今」をこの知が主張するとおりに扱ってみたにすぎない。そうしてみると、吟味は、対象に関して意識が述べ立て、主張することを最後まで完遂してみても、矛盾が生じないかを見るという形で行われるのである。

ここにおいてわれわれは知を即自に即して吟味するという営みの実態を見る。意識が即自であると述べ立てる行為を完遂することによってその即自が本当に成り立つかどうか

かが明らかになる。ここで思い起こさねばならないことは、感覚的確信が述べ立てている内容はそれが持つ知に他ならないということである。したがって即自が成立するかどうかの吟味を通して意識の持っていた知の有効性も明らかになる。知が即自に即して吟味されることは、結局、このことを指しているのである。

しかしここでお問題なのは、この吟味が、「対象が感覚的確信において存在しているあり方」に対応しているかどうかという形で為されるとされている点である。意識が知っている対象のあり方はそれが述べ立てる内容につきては必ずであり、それと区別されるあり方は意識には知られていないもののはずである。意識に知られていないが意識の中にあるもの、これがどういうものなのか。これを解明しなければならない。

七、絶対的なものの臨在と知

それでは「実際に感覚的確信において存在するあり方」

とは何を指すのだろうか。それにあたるものは、「今」の例に則していえば、「実は否定による媒介を経たもの」というあり方以外にはない。ヘーゲルはこう言う。「したがって、普遍的なものが実は感覺的確信にとつての真なるものである」^(二)。しかしながら、このあり方を感覺的確信は知らなかったはずである。吟味の結果知つたのである。いつたいこの未だ知られざりしものとは何なのか。そして、それと意識の立てた即自とはどういう関係にあるのか。これが問題である。

当初意識が真とした「今」は無媒介・直接に存在する「ただの存在」であつた。吟味の結果、このただの存在が否定による媒介を経たものであることが解つたわけである。しかし、ここで見落とされてはならないのは、最初に意識が真だとした「ただの存在」が吟味の結果、全面的に捨て去られるわけではないということである。吟味の後もただの存在は存続している。ただ、それが無媒介なものでなく、媒介されたものだったことが知られたのである。ヘーゲルはこう言っている。「したがって、純粹存在は感覺的確信の本質であり続ける。ただし、直接的なものとしてでなく、

否定と媒介を本質として持つものとしてである」^(三)。この地点から振り返ってみれば、感覺的確信において当初真だとされたものは、否定によって媒介された純粹存在という全体の内に要素として含まれているものだったのである。つまり、感覺的確信は、この要素を全体から切り離し、単独で妥当するものだとしていたのである。

こうしてみると、知は全体の外で理論活動を営んでいたわけではないことが解る。それはやはり全体のただ中にあつて認識の活動を営んでいるのである。感覺的確信は現実の一側面を切り取り、それを単独で妥当する真理だとして主張していた。しかし、一側面にすぎないとは言え、それはやはり、全体のある相を示すものであり、全体との関わりを背後に保っている。それゆえに、「今」とは何かという問いを追求していった結果、未だ知られざりしその全体との連関が明るみに出されたのである。

わたしはこれを絶対的なものの臨在という思想の変奏として理解できると考える。意識が即自として立てるものは、その意識の立場に応じた一面性を免れないとは言え、絶対的なものの一面を捉えているものであり、その意味で絶対

的なものはそれを通して意識にふれているのである。そして、それがやはり一面的な把握にすぎないことを教えるのも、その把握が絶対的なものを把握しきれないという経験である。意識の自己吟味を導いているのも、最終的には、この絶対的なものの臨在であると言うことができるのである。^(三三)

知の自己吟味の意味も、絶対的なものとの関係のもとで捉え直されねばならないだろう。意識が即自を立てるとは真理への要求を掲げることであつた。ここでわれわれはヘーゲルの有名な言葉を思い起こさねばならない。「絶対的なもののみが真であり、真なるもののみが絶対的である」^(三四)。真理への要求を立てることは、したがって、絶対的なものを把握しようとするのである。それは絶対的なものの一面を切り取り、絶対的なものを限定することである。これによって、確かに絶対的なものの一面は捉えられるが、もちろんそれは知が捉えた一面、知にとつての存在にすぎない。吟味の結果、当初の即自が、意識にとつての即自にすぎなかったことが明るみに出されるのも当然である。しかし、だからと言って、知の行つた限定が無に帰すわけ

はない。それはある特定の知の立場に対する世界の有り様を確かに開いたのである。重要なのは、有限な知の立場に立つ以上、これ以外に絶対的現実を捉える手段はないということである。それぞれの知は、それぞれの知を通して現実しか知らない。しかし、さまざまな知の立場が、絶対的なものを捉えようとしてさまざまな展望を開きながらも、自らの一面性の故に現実を捉えきれずに消えていくというこの運動が、全体として見るならば、絶対的現実の認識となつていたのである。「認識は、光線の屈折ではなく、真理がそれを通してわれわれにふれてくる光線そのものである」というヘーゲルの言葉もこうした意味で理解されるべきであろう。

このように、知の自己吟味は、どこまでもその本来的対象である絶対的なものの臨在のもとで動いている。しかし、意識が一定の限定された主張を伴つたものである限り、絶対的なものがそのものとして意識の経験の中に入つてくることはない。その意味で、絶対的なものは意識にとつて超越である。知の自己吟味は、意識がこの超越との関わりに立つことで、つまり真理要求を掲げる知であることで成

り立っているのである。

結び

意識の内なる知と即自との比較という事態が、実際はどのようなことを意味しているのか見極めるのが、本論の目標であった。考察の結果を箇条書き的にまとめておこう。

知と即自とは別々の内容を持つ二つの項ではない。むしろ同じ内容が別の側面から眺められたものである。知は単に意識にとつての存在にすぎないが、それがそれ自体においても妥当すると主張されたものが即自に他ならないのである。こうしたものとして知と即自は、『精神の現象学』全体に見いだせるものであり、この点に関しては、『現象学』的方法的一貫性を擁護できると思われる。

そして、この即自において掲げられる真理への要求は、意識を意識の外へと、絶対的なものとの関わりに引きずり出す。絶対的なものとは、哲学にとつて唯一の現実、認識の現場のことに他ならない。この現場で、知の主張する内

容がどれほど妥当するかが明るみに出されるのである。そしてそのことを通じて、絶対的なものそれ自体の認識も進んでいく。知を吟味することは、知に先行する予備部門なのではなく、それ自体が、認識そのものの遂行なのである。

(一) よく普及した優れた『精神の現象学』入門書において、加藤尚武教授は率直にこの方法に疑義を呈している。加藤尚武編『ヘーゲル「精神現象学」入門』(有斐閣、一九九六年)。

(二) G. W. F. Hegel *Gesammelte Werke* Bd. 9, S. 58 f. (以下 G. W. と略記する)

『精神の現象学』からの引用については金子武蔵訳を参考にした。引用文中「」の中は、筆者が補ったものである。

(三) G. W. Bd. 9, S. 54.

(四) 『論理の学』における本質現象関係については、以下の拙論を参照されたい。「仮象と反省——ヘーゲルの矛盾概念の理解のために」(京大・近世哲学史懇話会編『近世哲学研究』第一号(一九九四年、京大・近世哲学史懇話会編))

(五) G. W. Bd. 9, S. 58.

(六) G. W. Bd. 9, S. 58.

(七) G. W. Bd. 9, S. 58. 「即自」は *Ansich* の訳である。それ自体に
おいてあるあり方という意味である。本論では、知と対象との区別
といった場合の対象とは即自のことを指している。

(八) G. W. Bd. 9, S. 59.

(九) G. W. Bd. 9, S. 59.

- (一〇) G. W. Bd. 9, S. 63.
- (一一) G. W. Bd. 9, S. 64.
- (一二) G. W. Bd. 9, S. 60.
- (一三) G. W. Bd. 9, S. 59f.
- (一四) ハイデガーが彼の注解の中で次のように言うとき、彼が言うおとしたものことであろう。「わき目もふらずに (geradezu) 表象しているとき、意識は表象されたものの中に同化し、これを表象者としての自分に回帰的に関係づけることはない」。M. Heidegger, *Hegels Begriff der Erfahrung*, in: *Holzwege*, Frankfurt a.M. 1950, S. 166.
- (一五) 注釈者のグレーザーは断定は避けながらも、知と即自との関係を、カントにおける現象と物自体との関係を想起させるとしているが、賛成できない。カント的構図というなら、ここでの知と即自との関係はむしろ、知覚判断と経験判断との関係に相当するものと言え。A. Graeser, *Einführung zur Phänomenologie des Geistes*, Stuttgart 1987, S. 111. またフィロネンコは、フィヒテの『全知識学の基礎』における表象の演繹にもバラレルな事態が存在することを指摘している。意識が直観に關係する際、意識に対する直観の存在と直観がそれ自体として取られたあり方が区別されるのを指してのものだが、首肯できる指摘である。A. Philonenko, *Lecture de la Phénoménologie de Hegel*, Paris 1993, S. 160.
- (一六) G. W. Bd. 9, S. 59f.
- (一七) G. W. Bd. 9, S. 64.
- (一八) フィロネンコも、意識が自分にとって真であるものを即自的にも真であるとするこの要求の中にこそ、意識に内在的な尺度がある。A. Philonenko, *op. cit.*, S. 164.
- (一九) G. W. Bd. 9, S. 64.
- (二〇) G. W. Bd. 9, S. 65.
- (二一) G. W. Bd. 9, S. 65.

- (一二) G. W. Bd. 9, S. 65.
- (一三) 「意識は、それが自分の真なるものと見なしているものにおいて、その真理性の二形態を実現する」というハイデガーの理解は当を得ている。しかし、この真理性を「意識にとって」の対象ではなく意識の経験を眺める「我々にとって」の対象であるとする点には、意識と「我々」の立場とをあまりにも強く分離した解釈であって、同意できない。M. Heidegger, *op. cit.*, S. 167f.
- なおハイデガーのヘーゲル理解についての以下の論考から教示を受けた。橋本武志「ハイデッガーのヘーゲル解釈——意識の二義性と意識の転換——」『近世哲学研究』第二号（京大・近世哲学史懇話会編・一九九五年）。
- (二四) G. W. Bd. 9, S. 54.

concept of humanity if my discussion in the third section succeeds in clarifying this point.

Finally, in the last section, referring to human dignity, I would like to propose a new viewpoint of the relationship between the Sanctity of Life (SOL) and the Quality of Life (QOL), which is based on the criticism of the common understanding of them.

Das Wissen prüft sich selbst — Eine Interpretation der Methode von Hegels Phänomenologie des Geistes —

Masao YAMAWAKI

Hegel stellt in seiner Phänomenologie des Geistes die Bildung des natürlichen Bewußtseins als Standpunkt der Wissenschaft dar. Diese Bildung läßt sich als Prüfung der Realität des Wissens fassen. Dabei weist er auf zwei im Bewußtsein enthaltenen Momente hin. Wenn das Bewußtsein etwas weiß, so existiert der Gegenstand für das Bewußtsein. Dieses Sein des Gegenstandes für das Bewußtsein heißt das Wissen. Der Gegenstand wird aber zugleich als auch außer dieser Beziehung, an sich seiend gesetzt. Diese Seite des Ansich heißt Wahrheit und sie dient für die Prüfung des Wissens als Maßstab. Nun vertritt Hegel die Ansicht, daß dieser Unterschied von Wissen und Ansich in das Bewußtsein selbst fällt und deswegen das Bewußtsein den Maßstab seiner Prüfung in sich selbst hat. Zu fragen ist aber, was für eine Beziehung dieser Unterschied ist. Der vorliegende Aufsatz versucht diese Frage an einer Gestalt des Wissens, die in der Phänomenologie des Geistes vorkommt, zu erläutern.

Die Phänomenologie beginnt mit der Gestalt des Wissens, die das unmittelbare Sein aufzufassen meint: die sinnliche Gewißheit. Welches Ansich hat diese Gestalt des Wissens in sich? Hegel sagt, daß in der sinnlichen Gewißheit das einfache unmittelbare Sein als Gegenstand gesetzt ist. So zeigt es sich, daß das unmittelbare Sein ihr Ansich ausmacht. Die sinnliche Gewißheit ist aber nichts anderes als das Wissen vom unmittelbaren Sein und das Sein ist ihr einziger Inhalt. Daraus geht hervor, daß bei der sinnlichen Gewißheit Wissen und Ansich den gleichen Inhalt haben. Hier stellt sich freilich die Frage, worin dann der Unterschied beider liegt.

Das Wissen ist ein für das Bewußtsein gegebenes Sein des Gegenstandes. Aber das Bewußtsein erhebt zugleich den Anspruch darauf, daß etwas auch in Wirklichkeit so sei, wie es ihm erscheint. So wird etwas für das Ansich gehalten. Es ist dieser Wirklichkeitsanspruch, der das Moment des Ansich vom bloßen Wissen unterscheidet. Durch diesen Anspruch wird das Wissen auf die ihm in gewissem Sinne gegenüberstehende Wirklichkeit bezogen. Darin besteht der wahre Sinn der Prüfung.