九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

弁証法と経験

細川, 亮一

https://doi.org/10.15017/1397645

出版情報：哲学論文集. 16, pp.1-24, 1980-09-20. 九州大学哲学会
バージョン：
権利関係：

弁証法と経験

細川亮一

「意識が自己自身において、すなわちその知と対象において行なう弁証法的運動は、意識にとって新たな真なる対象がそこから生じる限り、本来、経験と呼ばれているものなのである。[1]」

ヘーゲルは『精神の現象学』の緒論 Einleitung でこのように言っている。我々はヘーゲルのこの命題を十分に理解できているのだろうか。意識が行なう弁証法的運動とは一体何であるのか。それは経験であると言われている。しかし経験とは何か。経験の本質は「意識にとって新たな真なる対象が生じる」ことのうちにある。[2] とすれば「新たな真なる対象が生じる」ことの十分な解明なしには、「弁証法」「経験」の理解はありえない、と言わねばならない。

「新たな真なる対象が生じる」とはいかなることなのかを解明することによって、ヘーゲルにおける「弁証法と経験」という問題へと近づくこと――このことが本稿の課題である。それは「意識の経験の学」とは何かを問うことなのである。この試みは同時に、ヘーゲルにおける真理論にも触れることになるだろう。「新たな真なる対象が生じる」ことの意味がここ

で問われているからである。

一

「新たな真なる対象が生じる」とはいかなることなのか――これが我々の問いであった。それは「移行」の問題である。「移行」の解明のために我々はまず、「限定された無」「限定された否定」とは何かを検討しよう。ヘーゲルは次のように言っている。

「成果がその真理態において、限定された否定 bestimmte Negation として捉えられることによって、すぐさま一つの新たなかたち Form が生じ、この否定のうちで移行がなされる。この移行によっておのずから諸形態の完全な系列を歩む進行が生起するのである。」(Ph. 68)

限定された否定において「新たなかたち」(新たな真なる対象) が生じることが、ここで語られている。では「限定された否定、無」とは何であるのか。[3] 限定された無について次のように言われている。「無は無がそこから由来するものの無として捉えられる場合にのみ、実際真実の成果なのである。無はそれゆえそれ自身限定された無であり、一つの内容をもっている。」(Ph. 68) 限定された無は何らの成果、内容をもたない「純粋な無」(Ph. 68) ではなく、「無がそこから由来するもの」の無である。それゆえ「限定された bestimmt 無、否定」とは、まず「一定の bestimmt 事象」の否定を意味している。[4] しかし「一定の事象の否定」とは何か。それは一定の事象Aの否定、すなわち非Aであるのだろうか。確かに非Aは非Aとして一応一つの内容をもっていると言えるだろう。しかし非Aは真実の成果と言えるだろうか。非Aはさらにそれが否定されると、元のAに戻るにすぎないゆえに、決して諸形態の系列の歩みを可能にはしないだろう。それゆえ非Aは単なる否定的な非Aとして、一つの新たなかたちBとは言えないのであり、しかもここでの否定は単に形式的否定として理解さ

れているにすぎない。限定された否定において何らか肯定的なもの、真実の成果が生じるということを、我々はどう考えればよいのだろうか。

そのために我々は「すべての限定は否定である Omnis determinatio est negatio」[5]というテーゼを検討したい。我々はまずこのテーゼを形式的に理解してみよう。すると限定＝否定であるから、限定された否定は否定された否定となり、それゆえ肯定である。かくして限定された否定は肯定であり、そこにおいて肯定的なものが生じるように見える。しかしこの肯定的なものはAの否定の否定として、元のAにすぎないのである。それは、「限定＝否定」を全く形式的に把え、否定を形式的否定と理解しているにすぎないからである。形式的否定からは真実の成果が生じないのと同様、ここでも真実の成果は生じないだろう。

それゆえ我々はさきのテーゼを形式的にではなく実質的に、言い換えればスピノザに即して理解しなければならないだろう。スピノザは次のように言っている。「形態 figura は限定 determinatio にほかならず、また限定は否定 negatio なのだから……形態は否定以外の何物でもありえないだろう。」[6] このように理解する限り、形態＝限定＝否定であるから、限定された否定（限定としての否定）は肯定的なものとしての形態 figura ＝かたち Form を成果としてもつことになるだろう。確かに限定された否定において「一つの新たなかたち Form が生じる」と言えるだろう。[7] しかしスピノザの命題においては、限定とは「無限定なものの否定」であり、形態はそれによって生じるのである。無限定なものが限定され、限り（限界）を定められて、かたちとなる。それに対し、我々が問題としている「限定された否定」は、決して無限定なものの否定ではなく、一定の事象の否定である。そうであるとすれば、限定された否定の解釈に安易にスピノザの命題「すべての限定は否定である」を利用して事足れりとするわけにはいかない。「限定された否定」を単に「限定という否定」として捉えるのは不十分ではないだろうか。

しかし「限定されている」ということが、かたち（figura, Form）と関わっているということは認めることができる。[8] 限定

されたものは「かたちとして限定され顕われているもの」なのである。かくして限定された否定とは、そこにおいて空虚な無、純粋な無（無限定なもの）が結果するのではなく、そこでかたちが限定され顕われる否定である。だが限定された否定は単なる限定ではなく「限定された否定」である。では否定とは何か。[9] 我々は「否定」を主題的に検討しなければならない。

限定された否定は全面的な空虚な否定でも、形式的否定でもなかった。ではそれはいかなる意味で否定なのだろうか。そもそも何故一定の事象（先行する内容）が否定されねばならないのだろうか。否定と言われているのは、移行によって歩まれる道、「現象知の叙述」が自然的意識にとって否定的意味をもっているからである。ヘーゲルは言っている。

「自然的意識は自己が単なる知の概念にすぎないこと、すなわち実在的な知でないことを示すであろう。しかし自然的意識は直接にはむしろ自己が実在的な知であると思っているので、この道はこの意識にとって否定的意味をもち、概念の実在化であるものがむしろ自己自身の喪失であると見なされる。なぜなら意識はこの道において自己の真理を喪失するからである。」(Ph. 67)

しかし「自然的意識は知の概念である」とはいかなる意味なのだろうか。概念とは未だ実在的でないこととして「実在化されていない概念」(Ph. 67) であるが、しかし同時に「概念の実在化」を可能性として自己のうちに含んでいる。ここでの概念は潜在態を意味していると言えるだろう。[10] 限定された否定による移行が自然的意識にとって否定的意味をもつのは、自然的意識が実在的な知と見なしていたものが実は実在的でないと否定され、自己の真理を喪失するからである。しかしこれは実在化されていない知（知の概念）が否定されることとして、知の実在化なのである。しかもこのことは「真理」に関わっている。なぜなら現象知の叙述は「現象知の非真理への意識的洞察」(Ph. 67) であり、そのことによって自然的意識は自己の真理を喪失するのであるから。

さて自然的意識が知の概念として知の潜在態であり、非真理のうちにあるとすれば、非真理としての潜在態は、未だ自己を顕わしていないこと、未だ自己が隠されていることとして、隠蔽態を意味しているのではないだろうか。[11] 我々はここで

「否定」の意味を理解することができる。否定とは自然的意識にとっては自己の真理の否定であるが、「我々にとっては」自然的意識の非真理の否定として、隠蔽態の否定なのである。それゆえ否定は隠蔽態の否定として、顕在態へともたらすことであり、そこにおいて肯定的なものが新たな真なるかたちとして生じるのである。[12] これが「概念の実在化」である。

「否定する」とは隠蔽態を否定することとして ἀληθεύειν（隠蔽態を否定すること＝顕在態・真理態へともたらすこと）であると言うことができるだろう。[13] 弁証法における否定はその本来の意味において、アレーテウェインの α- の否定性なのである。[14]

かくして我々は「限定された否定」について次のように言うことができる。――限定された否定において、一定の事象がその潜在態・隠蔽態を否定され、そのことによって一つの新たなかたち（新たな真なる対象 ἀληθές）として顕在態へともたらされる。

我々は「限定された否定」についての以上の考察によって「新たな真なる対象が生じる」ことの意味を一応理解することができたと思う。しかし限定された否定において新たなかたちが生じるという仕方で移行がなされるとしても、この移行の歩みは目標をもっているのだろうか。移行によって「諸形態の完全な系列」を歩み、目標に達しうるという保証はどこにあるのだろうか。

二

ヘーゲルは次のように言っている。

「意識は自己自身にとって自己の概念である。したがって意識はただちに制限されたものを越え行くものである。この制限されたものは意識に属しているのであるから、意識は自己自身を越え行くものなのである。」（Ph. 69）

「自己の概念」とは何か。すでに「知の概念」の考察で明らかなように、ここでも概念は潜在態を意味していると思う。「意識が自己の概念である」とは、それゆえ意識が自己の潜在態として、自己を実在化する可能性のうちにあるということである。「概念を実在化する」とは概念をその隠蔽態（実在化されていない概念）から顕在態へともたらすことであった。自己を実在化する可能性のうちにあるからこそ、意識はその都度の「制限されたもの＝潜在態におけるもの」としての自己を越え行くのである。[15]「自己自身にとって自己の概念である」とは「意識が制限された満足を打破するという圧力を自己自身から蒙る」（Ph. 69）ということである。この圧力を感じるという仕方で意識にとって「自己の概念であること」が開示されているのである。しかし「自己の概念」と言われる時の「自己」とは何であるのか。制限された満足を打破するとは、制限された自己を越え行くことによって制限されない自己へと達することである。あらゆる制限を越え出るとは絶対知へ到ることではないだろうか。「知がもはや自己自身を越え行く必要がないところ、知が自己自身を見出し、概念が対象に、対象が概念に一致するところ」（Ph. 69）、すなわち絶対知に到ることが、自己の概念を実在化することなのである。「自己の概念」と言う場合の「自己」とは、「自己自身を見出す」場合の自己と同様、絶対知を意味している。それゆえ「意識は自己の概念である」とは「意識は絶対知の潜在態である」を意味している。「意識が絶対知の潜在態である」ということが、その都度の制限された自己を越え出て自己を顕在化・実在化し、絶対知に到りうる根拠である。

しかし「その都度の制限された自己を越え出る」とは具体的にはいかなることなのか。それは「新たな真なる対象が生じる」とはいかなることかという問いと重なり合う。我々はこの問題をヘーゲルの語る「吟味」に即して明らかにしよう。「意識の経験の学」を理解しうるか否かは、この吟味論の解釈にかかっているのである。

三

「意識の経験の学」としての現象知の叙述は具体的にいかになされるのだろうか。

「この叙述は学の現象知に対する関わりとして、また認識の実在性の探究、吟味として表象されるが、この叙述は尺度として根底におかれた何らかの前提なしには行なわれえないように見える scheinen。なぜなら吟味は承認された尺度を当て、吟味されるものと尺度とが一致するか一致しないかを調べ、それが正当か不当かを決定することなのだから。[16]」(Ph. 70)

吟味は吟味されるものと尺度とが一致するか否かによって、吟味されるものが正当か否かを決定することであるとすれば、尺度が前提されるのは当然のように思われる。すでにあらかじめ吟味に先立って承認され前提された尺度がないならば、吟味は不可能であるだろうから。しかしヘーゲルは「叙述は尺度として根底におかれた何らかの前提なしには行なわれえないように見える」と語っている。何故ヘーゲルはここで「……のように見える scheinen」という言葉を用いたのだろうか。我々は『精神の現象学』緒論を読む上で、この「……のように見える」という言葉に注意しなければならないと思う。これは吟味論の展開にとって最も重要な論点になるからである。「……のように見える」とは自然的意識にとってそのように見えるが、しかしその真理態においては、すなわち「我々にとっては」そうではないということを意味している。「緒論」の展開は「自然的意識にとって」と「我々にとって」との対比を軸にしているがゆえに、「……のように見える」という言葉はそれだけ重要なのである。このことを把握することなしには「緒論」の展開は理解されないだろう。[17]

現象学的吟味は吟味されるものの外にあらかじめ前提された尺度を必要としないのである。それゆえ尺度となるべき完成した学なしでは「吟味は行なわれえないように見える」(Ph. 70) が、それはそう見えるにすぎないのである。では吟味はいかにして可能なのか。ここでヘーゲルは吟味さるべき意識そのもの、「意識が或るものを知る」という事態そのものへと立ち帰る。

「意識は或るものを自己から区別すると同時にそのものと関係する。このことは、或るものが意識に対して存在すると表現される。そしてこの関係の限定された側面、すなわち或るものの意識に対する存在の限定された側面が知なのである。しかし我々は他者に対するこの存在から自体存在を区別する。知に関係づけられたものは同様にまた知から区別され、この関係の外部に存在しているものとして定立される。この自体の側面が真理と呼ばれるのである。」(Ph. 70)

あるいは次のように言われている。

「意識のうちでは一方が他方に対して存在している。すなわち意識は一般に知の契機という限定をもっている。と同時に意識にとってこの他者は意識に対して存在するだけでなく、またこの関係の外部に、すなわち自体的に存在する。これが真理の契機である。それゆえ意識が自己の内部において自体あるいは真なるものと言明するものにおいて、我々は意識自身が自己の知を測定するために立てる尺度をもっている。」(Ph. 71)

吟味のための尺度は吟味さるべき意識そのものに属しているがゆえに、吟味さるべきものの外にあらかじめ前提された尺度を必要としないと主張されている。我々はまず「尺度」について検討し、その後で、「真理」と「知」を考察しようと思う。

さて「意識が自己の内部において自体あるいは真なるものと言明するもの」において我々は尺度をもつとされる。しかしこれは一体何を意味しているのだろうか。意識自身に即した尺度とは何であろうか。ヘーゲルは自己意識の章の最初で次のように言っている。

「確信の今までのあり方において、真なるものは意識にとって意識自身とは異なったものである。しかしこの真なるものの概念は真なるものについての経験のうちで消え去る。対象が直接に自体的にあったあり方は、感覚的確信の存在するもの、知覚の具体的な物、悟性の力であるが、そうした対象はむしろ真理態のうちにはないことを証示し、こうした自体は対象が単に他者に対して存在するというあり方として明らかになる。」(Ph. 133)

ここでは「真なるもの、自体」が感覚的確信の存在するもの、知覚の具体的なもの、悟性の力として語られている。それ

らはその都度の意識にとって真に存在するものと思念されているのである。こうした真なるもの、自体が「意識が自己の内部において自体あるいは真なるものと言明するもの」ではないだろうか。そうであるとしても、そうした真なるもの、自体において我々はいかなる仕方で尺度をもつことになるのだろうか。

我々はもう少し具体的に見ることにしよう。感覚的確信において「この確信の本質をなし、確信が自己の真理として言明している純粋な存在」(Ph. 80) が語られる。感覚的確信は「純粋な存在」すなわち「ただあるというだけのもの」を自己の真理として言明しているのである。これが「意識が自己の内部において自体あるいは真なるものと言明するもの」ではないだろうか。この真なるもの、真理に即して我々は「ただあるというだけのこのものの個別性」という尺度をもつのである。

さらに知覚においては「その真理の規準は自己相等性である。」(Ph. 93) 「多くの性質をもった物の自己相等性」が知覚の章での尺度なのである。

また悟性においては「直接に悟性に対してあるのは力の遊戯であるが、しかし悟性にとって真なるものは単純な内なるものである。」(Ph. 113) 「悟性—現象 (力の遊戯) —内なるもの」という悟性の構図における「内なるものの対象的単純性」が尺度となるのである。

かくして「意識が自己の内部において自体あるいは真なるものと言明するもの」に即して我々がもつ尺度とは、感覚的確信における「このものの個別性」、知覚における「物の自己相等性」、悟性における「内なるものの単純性」である。ここから「自己の内部において」という言葉を我々は理解できると思う。「自己の内部において」とは「その都度の意識のあり方、意識の形態 (感覚的確信、知覚、悟性等) のうちで」ということであり、しかも外部から何らかの尺度を持ち込むのではないということを意味している。

「意識が自体あるいは真なるものと言明するもの」において尺度をもつとは、「このものは個別的である」「物は自己相等的である」「内なるものは単純である」という形で尺度をもつことである。とすれば真なるもの (自体、真理) は意識が直

接に向かう当のもの、意識の直接的対象と言うよりは、対象がその都度の意識にとっての対象である限りそれに従わねばならない対象の構造規定と言うべきである。別の言い方をすれば、真なるものは意識がその都度の意識形態をとる限り従わねばならない基準となる枠、基準枠を意味している。それは対象を思惟する仕方を規定するものとして思惟規定 Gedanken-bestimmung 、カテゴリーなのである。[18]

意識は或るものに関係するが、真理は「その関係の外部に、自体的に存在する」と言われたことの意味を、我々は理解することができると思う。「関係の外部にある」「自体的にある」とは、「意識が或るものと関係する」その関係を全く超越し、カントの物自体の如く原理的に不可知なものとしてあるということを決して意味しない。不可知であれば尺度となり得ないからである。あるいは「関係の外部にある」とは、さし当り未規定的な「或るものについて知られうる全体」でもない。未規定的なものであればやはり尺度とはなりえないからである。[19] 尺度であるためには、規定され、それとして知られていなければならないのである。我々の解釈によれば、「真理、自体」とはその都度の意識がその意識形態をとる限り、意識の或るものとの関係がそのうちで動かざるをえない、その意味で関係に先立った基準枠であった。それゆえ真理が「関係の外部にある」とは、その都度の意識が或るものと関係するその関係がそのうちで動かざるをえず、その意味で関係から相対的に独立であることを意味している。

尺度、真理についての以上の考察から、「知」とは何かを我々は理解することができる。意識はその都度の意識形態として、それに対応した一定の基準枠（カテゴリー）に従って対象を知るのである。対象は知においてその基準枠のうちでその具体相において開示されるのである。基準枠が枠として対象の抽象相、普遍相[20]であるのに対し、知とは「その都度の基準枠のうちでの対象の具体相、顕在相」であると言えるだろう。ヘーゲルは知を「関係の限定された側面」「或るものの意識に対する存在の限定された側面」と言い、「知の契機という限定」を語る。この「限定されている」とは「対象が対象として限定・規定され顕在化されていること」を意味していると言うことができるだろう。[21] 我々はすでに「限定された否定」を考

察したのであるが、そこでは「限定されている」とは「かたちとして限定され顕われていること」を意味していた。とすれば知とは「或るものが意識に対してかたちとして限定され顕われている相」と言うことができるだろう。この知の意味は、知とはその都度の基準枠のうちでの対象の顕在相であるという我々の「知」の解釈と重なり合う。

以上の考察に基づいて「意識が対象を知る」(Ph. 72) という事態のうちに、知と真理という二つの契機があるということを、我々は次のように解釈できると思う。——意識は「その都度の知に先行し、それに基準枠を与えるカテゴリー」(真理) に従いつつ対象についてその具体相を開示しつつ知る。開示された対象の具体相・顕在相が知である。知はさし当り基準枠のうちを動くのである。

自然的意識にとってこの基準枠は固定的、不変的であると思念されている。知が基準枠と一致しない場合、その知は非真理のうちにあるとされる。カテゴリーそのものが非真理であることはありえないのである。かくしてさし当り知の運動はその基準枠のうちで対象の具体相を開示することとしてある。その限り自然的意識は自己を実在的な知と見なし、真理のうちにあると思念している。自然的意識の「自然性」とは、基準枠の固定性のうちで安住し、そのことを真理と思念していることなのである。

しかし意識は自己の概念であり、制限された自己を越え行くとされていた。「制限されている」とは、意識の具体的場に定位すれば、その都度の基準枠のうちに閉込められ、制限され、そこに安住していることを意味していると言えるだろう。[22] とすれば制限されたものを越え行くとは、知が対象を開示する運動としてその都度の知の基準枠そのものを越え出ることである。このことはカテゴリーの固定性、不変性のうちで安住している自然的意識にとっては自己の真理を喪失することであるが、実際は知の概念を実在化することである。とすれば知は基準枠のうちでの対象の具体相にとどまることはできない。知は基準枠を越え出るという否定性の契機をもつことになる。しかし知のこの否定性を我々はどう理解すればよいのだろうか。このことを我々は「吟味」に即して考察しよう。

四

我々は意識に「知と真理という抽象的な規定」(Ph. 70) が属していることの具体的な意味を考察した。以上の考察に基づいて、我々は現象学的吟味の問題を十分に解明しうるだろうか。ヘーゲルは「意識が自己の内部において自体あるいは真なるものと言明するもの」について語ったすぐ後に続けて、「吟味」を次のように表現している。

「もし我々が知を概念と呼び、実在あるいは真なるものを存在するものあるいは対象と呼ぶとすれば、吟味は概念が対象に一致するかどうかを見ることである。しかしながらもし我々が対象の実在あるいは自体を概念と呼び、これに対し対象という言葉のもとで対象としての対象、すなわち対象が他者に対して存在する相を理解するとすれば、吟味は対象が概念に一致するかどうかを見ることである。」(Ph. 71)

前者の対応「知—概念、真なるもの—対象」は、言葉の意味を普通に理解する限り、自然な対応のように見える。対象こそが真なるものであり、知とは対象について我々がもつ概念である。その概念（知）が対象に一致しない場合、概念（知）は対象に一致するように変えられねばならない。概念（知）が対象に一致する時、概念（知）ははじめて真なる概念と言われる。

しかし後者の対応は前者を全く逆にしたと言える。「対象の実在（真なるもの）—概念、対象としての対象（知）—対象」——この対応は前者の対応と比べて、複雑で不自然であり、理解しがたいように見える。しかしこの理解しがたさは、自然的意識の立場に我々が立っていることに起因しているのではないだろうか。不自然さ、理解しがたさにもかかわらずヘーゲルがこの対応を語るのは、後者の対応の方が意識事態そのものに適っているからではないだろうか。我々の解釈によれば、真なるもの、自体とは、意識がその都度の意識形態をとる限り従わねばならない基準枠であり、対象を思惟する仕方を規定する思惟規定、カテゴリーであった。そうであるとすれば「真なるもの、自体」は「対象」と呼ばれるよりむしろ「概念」

と呼ばれるのが適当である。それに対して知とは「対象が意識に対してかたちとして限定され顕われている相」であり、「対象が対象として（Gegen-stand 意識に対して立たされたもの objectum として）顕われている相」と言うことができる。それゆえ知は対象と呼ばれるのが適当である。かくして「対象が概念に一致するかどうか」とは、対象が対象として顕われている相が「意識が真なるものと言明しているもの＝概念」に一致するかどうかということである。知という仕方で開示された対象が、知に先行する対象の概念＝基準枠に一致するかどうかを見ること――これが吟味である。

ヘーゲルが「知と真理」――「概念と対象」の対応を二通り示したのは、決してヘーゲルにとって「概念」と「対象」とが交換可能な術語であるからではない。二つの対応は「自然的意識にとって」と「我々にとって」という「緒論」の二重の視点によるのである。我々は前者を「自然的対応」（自然的意識にとっての対応）と呼び、後者を「現象学的対応」（我々にとっての対応）と呼ぶことができるだろう。「緒論」はこの二重の視点の緊張のうちで動いているのである。

五

「意識が対象を知る」ことのうちには知と真理という二つの契機が属している。意識は真理の契機を尺度として知を吟味することができる。「意識は自己自身を吟味する」（Ph. 72）。ではこの吟味は具体的にいかに進行するのだろうか。ヘーゲルは知と対象（真理）とを比較する吟味の進行を次のように語っている。

「この比較において両者（知と対象）が一致しないとすれば、意識は自己の知を、対象に適合させるために変化させなければならないように見える scheinen。しかし実際は aber … in der Tat 知の変化において、意識にとって対象自身もまた変化するのである。なぜなら現にある知 das vorhandene Wissen は本質的にその対象についての知であったからである。」（Ph. 72）

我々はこの吟味の進行をどう理解すればよいのだろうか。ここは「新たな真なる対象が生じる」という移行の問題にとって最も重要な箇所の一つである。この箇所の正確な解釈なしには、「意識の経験の学」における「弁証法的運動」と「経験」は決して理解されないだろう。

さて知と対象とが一致しない場合、両者が一致するために次の三つの可能性が形式的には考えられる。

(1)対象は変化せず、知のみが変化する。

(2)知は変化せず、対象のみが変化する。

(3)知と対象がともに変化する。

まず(1)は我々が認識を普通に理解する仕方であるが、しかしヘーゲルはこの見解をとっていない。「対象自身も変化する」と言われているのだから。(2)は実践的に対象を変革する場合の理解であるが、これもヘーゲルの見解ではない。「知の変化」が語られているのだから。それゆえヘーゲルの立場は(3)であるように見える。しかし(3)の立場は我々には了解しがたい。もし知が対象に適合するために変化するのであれば、知の変化によって知と対象との一致が生じるはずである。知の変化とともにさらに対象も変化すれば、再び両者は一致しなくなるのではないだろうか。対象と適合するために知が変化するのだから、対象は変化する必要はないし、変化してはならないのではないか。それとも知と対象とは相互に一致へと歩み寄るとでも言うのだろうか。

ヘーゲルにとって「知の変化」と「対象の変化」はともに生じる――このことを我々は否定できない。そうだとすればやはり次のように解釈するしかないように見える。――知と対象とが一致しない場合、まず対象に適合するために知が変化し、次にこの知が変化することに対応して対象自身もまた変化する。――しかしこの解釈では(3)の可能性に対する疑問がそのまま残ってしまう。我々はこの重要な箇所を不可解のままにしておかざるをえないのだろうか。それともむしろ以上の解釈は、すでに初めから誤った問題設定をしていたのではないだろうか。

以上の解釈は「知と対象とが一致しない場合」をまず設定し、それを前提した上で、知の変化、対象の変化を論じていた。なるほど知の変化は確かに生じる。しかし「知の変化」と「知と対象との不一致」に関しては、次の二つの可能性があるのではないだろうか。

(a)知と対象とが一致しないがゆえに、両者の一致のために知の変化が起こる

(b)知の変化こそが「知と対象との不一致」を生じさせる

今までの我々の解釈は(a)の立場を前提としていた。そして(3)という不可解な解釈にとどまらざるをえなかった。しかし(b)の可能性が考えられてよいのではないだろうか。そもそも「知と対象との不一致」が何故生じるのかについて我々は何も考察しないでいた。この問いこそがすべてに先立って問われるべきではなかったろうか。[23]

(a)の見解を自然であると思うのは我々が自然的意識の立場に身をおいているからではないだろうか。普通の了解では、知と対象とが一致しない場合、知を変えねばならない。しかしこれはヘーゲルの見解ではないのである。ヘーゲルにとってそれは「そのように見える scheinen」にすぎない。我々は「緒論」における「……のように見える」という言葉の重要性をここで再び想起すべきであろう。「……のように見える、しかし実際は……」という表現において、「知と対象とが不一致だから知を変える」という自然的意識の見解と、「知の変化において対象自身も変わる」という見解とが、全く違う事柄として対比されているのではないだろうか。言い換えれば(a)の立場と(b)の立場とが対比させられているのではないだろうか。ヘーゲルは(b)の立場に立つ。すなわち「我々にとって」の立場である。

では知の変化が「知と対象との不一致」を生じさせるとはいかなることなのだろうか。知が変化するとはそもそもいかなることなのか。自然的意識にとって知はその都度の基準枠のうちを動き、その枠に合致する対象を真とする。その限り知と対象とは一致している。しかし意識は自己の概念であり、制限された自己を越え行く。それは知が対象を開示する運動として、その都度の知の基準枠そのものを越え出ることである。対象が未だ隠蔽態のうちにある限り、知はその対象を顕在態へ

ともたらす運動であり、その開示の運動において知は「隠蔽態における対象の知」から「顕在態における対象の知」へと変化する。これが知の変化である。潜在態・隠蔽態における対象はさし当りその対象の基準枠、カテゴリーに合致している。潜在態における対象の知はそのカテゴリーに合致した対象に一致している。この事態のうちにつねに自然的意識は自己の真理を見出すのである。しかし開示され顕在態へともたらされた対象はもはや以前の対象ではないがゆえに、顕在態における対象の知は以前の潜在態における対象に一致しない。ここに知と対象との不一致が生じる。この場合「従来の対象」（潜在態、隠蔽態における対象）に適合するために、新たな知（顕在態における対象の知）を変化させることはありえない。なぜならそれは知を従来の知（潜在態における対象の知）へと引戻すことになるからである。そうではなく知の変化に対応して対象自身も「潜在態における対象」から「顕在態における対象」へと変化するのである。ヘーゲルはその理由を次のように言っている。「現にある知は本質的にその対象についての知であったからである。」現にある知とは変化した知、新たな知であり、それは従来の対象を隠蔽態からその顕在態へともたらしたことによって生じたものである。言い換えれば新たな知、現にある知は「従来の対象の顕在相」なのである。現にある知においてこの当の対象が隠蔽態から脱却して自己を顕現したのである。それゆえ「知の変化において対象自身もまた変化する」ことは知の本質に属する。その都度の知に先行し、相対的に独立な知の基準枠としてのカテゴリーは、知の運動、対象を顕在態へともたらす働きによってその枠を越えられる。顕在態へともたらされた対象がもはや従来のカテゴリーの枠に合致しないからである。この顕在相での対象は新たな基準枠、カテゴリーにおいて新たに規定し直される。[24] かくしてここに新たな意識の形態が生成するのである。新たな知における顕在相での対象の成立（対象の変化）こそ「新たな真なる対象が生じる」ことなのである。

かくして我々は本稿の冒頭に立ち帰ることになる。

「意識が自己自身において、すなわちその知と対象において行なう弁証法的運動は、意識にとって新たな真なる対象がそこから生じる限り、本来、経験と呼ばれているものなのである。」

「意識がその知と対象において行なう弁証法的運動」とはまさに「知の変化において対象自身も変化する」ことであり、その意味はすでに我々が知の運動に即して解釈したものである。とすれば弁証法的運動とは、知の運動であり、「対象を隠蔽態からその顕在態へともたらす働き」ではないだろうか。この知の運動、経験のうちで意識にとって新たな真なる対象が生じるのである。ヘーゲルは次のように言っている。

「この新たな対象は最初の対象の否定 Nichtigkeit を含んでいる。この新たな対象は最初の対象についてなされた経験である。」(Ph. 73)

最初の対象の否定とは、最初の対象をその隠蔽態において否定することであり、この否定によって対象が顕在態にもたらされることによって新たな真なる対象が生じるのである。最初の対象をその隠蔽態において否定し、顕在態へともたらすことが、最初の対象についての経験なのである。現象学的経験とは、対象の隠蔽相を否定することによって対象をその顕在態、真理態へともたらすこととして、ἀληθεύειν なのである。それゆえ弁証法的運動における否定とは、ἀ-λήθεύειν の α-の否定性を意味していると言えるだろう。そして新たな真なる対象は、ἀλήθής として隠蔽態から顕在態へともたらされた対象、顕在相での対象なのである。言い換えれば真なる対象は経験のうちで自己を顕現したものである。

こうして我々はヘーゲルの真理観へと導かれることになる。我々の考察によれば、ヘーゲルの真理は「隠蔽態からの自己顕現」を意味していると言うことができる。我々はこのことを「自然的意識にとっての真理」と対比することによって明らかにできると思う。自然的意識にとって「その都度の知に先行し、知にその基準枠を与えるカテゴリー」を基準にし、それに従っていることが真理であった。この意味での真理とは「自己の外にすでに前提された何らかの尺度を基準とし、それに従うこと Sichrichten nach ……」として「正当性 Richtigkeit」としての真理なのである。[25] それに対し現象学的真理は、自己の外に何らかの尺度、基準をもっているのではなく、「隠蔽態からの自己顕現」、その意味での自己展開を意味している。[26]

ここにおいて我々は「緒論」における吟味論の本来の意味を理解することができる。吟味論は表面的には尺度に対する知

の一致という正当性に基づいて展開されているように見える。しかし現象学的吟味は「尺度そのものの吟味」(Ph. 73) であることによって、正当性という真理観を実質的に破壊しているのである。それは自然的意識にとって正当性としての彼の真理を喪失することである。以上のことを可能にするのが「隠蔽態からの自己顕現」としての真理なのである。[27]「緒論」の吟味論は正当性から自己顕現への真理の転換を示している。ヘーゲルが語る「意識の転換」(Ph. 74) とは、知のその都度の基準枠を越え出、自己の自然性を転換することとして、この真理の転換を成就することなのである。「意識の経験の学」は、経験による「隠蔽態からの自己顕現」という真理において展開されていると言えるだろう。

六

弁証法的運動としての経験は ἀληθεύειν である。経験のうちで対象は隠蔽態からその顕在態へともたらされ、新たな真なる対象 ἀληθές が生じる。この真なる対象が意識にとっての自体、真なるものとして機能することによって、再び新たな対象に合致した基準枠、カテゴリーのうちで知の運動、経験が行なわれる。新たな意識の形態が成立したのである。かくして「意識の経験の学」の歩みが可能になる。この歩みはその都度の知の基準枠、カテゴリーの固定性を越え出ることであり、「意識の経験の学」は意識の諸形態におけるカテゴリーの流動化とその展開と見ることができる。それゆえ「意識の経験の学」は『論理学』におけるカテゴリーの展開との対応が語られうるのである。ヘーゲルはこのことを次のように表現している。

「意識が自己について行なう経験は、経験の概念によれば、まさに意識の全体系、言い換えれば精神の真理の全領域を含んでいる。しかしそれは真理の諸契機が意識に固有な限定において現われてくるという仕方でである。抽象的な純粋な諸契機としてでなく、諸契機が意識にとってある相において、すなわち意識自身が諸契機との関係のうちで登場する相において、

真理の諸契機は現われるのである。かくして全体の諸契機は意識の諸形態である。」(Ph. 74f)

「意識の経験の学」が精神の真理の全領域を含むのは、経験がその都度のカテゴリーの固定性を越え、カテゴリーを流動化し展開するからである。「経験の概念によれば」と言われている所以である。しかし『論理学』が「抽象的な純粋な諸契機」を展開するのとは違って、「意識の経験の学」は「精神の真理の諸契機」(思惟規定、カテゴリー)をそれらが意識にとってある相において展開するのである。かくして「意識の経験の学」について、「論理学」におけるカテゴリーとの対応が語られるのである。[28]

「意識の経験の学」は、対象を隠蔽態から顕在態へともたらす「アレーテウェイン」としての経験に基づいて展開される。しかしこの経験はいかにして可能なのだろうか。経験が対象を顕在化する働きであり、その歩みが絶対知に到りうるのは、絶対者が自己を顕現することに基づいているのではないだろうか。意識が自己の概念であること、すなわち絶対知の潜在態であることは、意識が絶対者の自己顕現のうちにあることなのである。[29] 意識はすでに絶対者の自己顕現のうちにあるが、しかし意識にとってはさし当りそのことが隠されている。それゆえに意識は自己の概念なのである。

さてヘーゲルは絶対者について次のように言っている。

「絶対者のみが真であり、言い換えれば真なるもののみが絶対的である。」(Ph. 65)

我々はこのテーゼをどう理解すればよいのだろうか。確かに「絶対者=真なるもの」という単なる外延的等値にのみ定位しても、ヘーゲルの論述はその限り理解できる。しかし「絶対者」「真なるもの」の意味把握なしに、このテーゼは本来的には決して理解されえないだろう。単なる外延的等置のレベルにとどまる限り、「絶対者と認識との分離」という問題との関わりが不明のままである。さらに「絶対者は即自かつ対自的にすでに我々のもとにあり、我々のもとにあることを意志する」という絶対者に関するテーゼ(絶対者の臨在)との関係も全く把握できないことになるのである。

あるいは真なるものを「真に存在するもの」「認識するに値する唯一のもの」として捉えるとしても、「絶対者の臨在」に

関わらないし、そこからは「絶対者と認識との分離」を批判する論点は出てこないだろう。この場合「真に存在し、認識するに値する唯一のもの」が、それにもかかわらず我々には認識されえないと言えるからである。しかし「絶対者＝真なるもの」というテーゼは、「絶対者と認識との分離」そのものの批判、言い換えれば「絶対者の彼岸化」の批判として、それに対置されたのではないだろうか。[30] 絶対者を我々が認識することの可能性の根拠として語られたのではないだろうか。

我々の解釈によれば、ヘーゲルにとって真理とは「隠蔽態からの自己顕現」であった。とすれば「真なるもの」は、「隠蔽態から自己を顕現するもの」であるだろう。それゆえ「絶対者＝真なるもの」は「絶対者＝自己を顕現するもの」という意味になる。「絶対者＝真なるもの」は「絶対者は我々のもとにある」というテーゼと結びつくのである。両者は絶対者を自己を顕現するものとして捉えているからである。

確かに「意識の経験の学」は「絶対者の自己顕現」によって可能になると言わねばならない。しかし絶対者の自己顕現は「意識の経験の学」の展開によってはじめてその真の意味で語られるのではないだろうか。それは第一に、「意識の経験の学」自身が意識の諸形態に即した「絶対者の自己顕現」の叙述であるということである。さらに第二に、「意識の経験の学」が絶対知へと達することによって「絶対者の自己顕現」の叙述がその本来のエレメントにおいて（『論理学』）可能になるということである。この二つの意味において「意識の経験の学」の完全な展開において、「絶対者の自己顕現」はその意味充実を得るのである。「絶対者＝真なるもの」というテーゼは「意識の経験の学」そのものの可能性を基礎づけていると同時に、「意識の経験の学」の展開そのものによってはじめてその真の意味とその確証とを得るのである。「意識の経験の学」の展開なしには、「絶対者＝真なるもの（自己を顕現するもの）」というテーゼは空虚な断言にすぎない。

「絶対者のみが真であり、真なるもののみが絶対的である」[31] というテーゼは、「絶対者の自己顕現」を意味することにおいて、ヘーゲル哲学の根本に関わっているのである。この絶対者観は『精神の現象学』序文 Vorrede のテーゼ「絶対者は主体である」（Vgl. Ph. 22, 23）と正確に対応しているのではないだろうか。さらに「絶対者＝真なるもの」と「絶対者＝

主体」という二つのテーゼから、「真なるもの＝主体」というテーゼが導き出される。この「真なるもの＝主体」というテーゼは『精神の現象学』序文の次の基本命題が表現している当のものではないだろうか。

「真なるものを実体としてではなく、同様に主体として把握し表現することに、すべてはかかっている。」(Ph. 19)

以上のことを次のように言うことができるだろう。――「絶対者＝真なるもの」という『精神の現象学』緒論のテーゼは、「絶対者＝主体」と「真なるもの＝主体」という『精神の現象学』序文のテーゼへと我々を導く。とすれば「絶対者＝真なるもの」というテーゼは新たな課題を我々に課しているのではないだろうか。我々は新たな問いの前に立っている。

「主体とは何か」

註

(1) Hegel : Phänomenologie des Geistes (Philosophische Bibliothek Bd. 114) 〔以下 Ph. と略〕 S. 73

(2) ヘーゲルは「弁証法的」と「経験」という言葉だけでなく、「意識にとって新たな真なる対象が生じる限り」という箇所をも強調している。この強調された三つの言葉が「緒論」の鍵をなしているのである。

(3) 「限定された否定」 bestimmte Negation は、「限定された否定態」を意味し、「限定された無」と違いはないと思う。本稿では「否定」という言葉は否定態にのみ限定せず、「否定すること」の意味にも用いる。

(4) 「そのような否定は全面的否定ではなく、解消する一定の事象の否定であり、それゆえ限定された否定である。かくして成果のうちに本質的に、そこから成果が生じたところのものを含んでいる。」(Hegel : Logik I. S. 36)

(5) 「限定は肯定的なものとして定立された否定である、というのがスピノザの命題「すべての限定は否定である」の意味である。この命題は極めて重要である。否定そのものはかたちなき抽象にすぎない。」(Logik I. S. 100)

(6) スピノザ第五十書簡 Vgl. P. Rohs : Form und Grund. S. 38 ここでも「形態 figura ＝限定態 determinatio ＝否定態 negatio」の方が適当であるが、煩雑を避けて、限定、否定とした。

(7) 「一つの新たなかたち」 Form はここでは「形式」という意味ではなく、figura としての Gestalt (形態) を意味している。

(8) ヘーゲルは『精神の現象学』序文で、限定態 Bestimmtheit を Horos（限界）と結びつけている（Ph. 15）。Horos = ὅρος（限界、限り）をそれとして定めるのが ὁριστής（定義）であり、それは存在者のかたち（εἶδος）を捉えることなのである。「限定」、「限りを定めること」はかたちと不可分である。「すべての限定されたものはかたちに属する」（Logik. II. S. 68）「限定」、「限界」等については『論理学』を検討する必要がある。

(9) 「すべての限定は否定である」から「すべての否定は限定である」は導き出せない。また限定された否定は一定の限定された内容の否定を意味していた。それゆえ我々は否定とは何かを新たに問わねばならない。

(10) Vgl. Ph. 16

(11) 「実体がその意識においてもつところの顕在態 Offenbarkeit は、実際は隠蔽態 Verborgenheit である」（Ph. 557）

(12) 我々はここで真理の二義性に出会っている。「自然的意識にとっての真理」と「我々にとっての真理」である。これについては五参照。

(13) ハイデガーは「アレーテウェイン」を次のように定式化している。「アレーテウェインとしてのロゴスの「真であること」とは、それについて語られている存在者を、アポファイネスタイ ἀποφαίνεσθαι としてのレゲイン λέγειν において、その隠蔽態 Verborgenheit から取出し、隠蔽されていないもの（アレーテス ἀληθές）として見させること、蔽いを取去ること entdecken である」（Heidegger: Sein und Zeit. S. 33）現象知の叙述（レゲイン）こそが、「意識の経験の学」である。我々はハイデガーの真理論を、ヘーゲルのうちにそのまま見るのではなく、より豊かな具体化として見出すのである。

(14) 「止揚する」Aufheben は「否定する」と「保存する」という二義をもっている（Vgl. Ph. 90）。この二義は「アレーテウェイン」に即して了解することができる。――隠蔽態にある対象を、その隠蔽相において否定し、対象を顕在化することによって、顕在態へともたらされた対象を保存する。止揚の二義は隠蔽態から顕在態への運動から思惟されているのである。

(15) 「制限されたもの」の意識に即した具体的意味については三参照。

(16) ヘーゲルにとって「正当性」Richtigkeit とは、確かに表象の真理であるが、基本的には「自己の外にすでに前提された尺度を基準とし、それに従うこと」を意味している。これが表象の正当性を成り立たせているのである。ここでの richtig, unrichtig はこの意味で用いられている。五参照。

(17) このことが最も尖鋭的に現われるのは、「知の変化—対象の変化」の問題においてである。五参照。

(18) 勿論、自然的意識にとってカテゴリーがカテゴリーとして現われるのでは決してない。カテゴリーは対象に即して対象として現われるのである。

(19) Vgl. J. Heinrichs: Die Logik der "Phänomenologie des Geistes" S. 30f

(20) 真理が Ansich であるのは、「自体」として基準となるという意味であるとともに、即自態として普遍態、可能態、潜在態という意味ででもある。

(21) 確かにヘーゲルにとって限定態とは対他存在（他者に対する存在）を意味している。それゆえ「関係の限定された側面」とは「他者と関係する」という限定された側面であり、「他者と関係すること＝対他存在＝限定されていること」である。「或るものの意識に対しての存在の限定された側面」とは「或るものが意識に対してあること＝対他存在＝限定されていること」である。「限定されている」「限定態」とは「意識に対してあること」（対他存在）を意味し、即自存在という真理と対置させられているにすぎない。それゆえ「限定された」という言葉にこだわる必要はないのではないか。しかしここでは単なる対他存在ではなく「意識に対してあること」が問われているのである。「意識が対象を知る」という場において、「意識に対してある」「限定されてある」の意味が問われなければならないのである。

(22) 基準枠、カテゴリーのうちに安住し、制限された満足のうちにあることを、ヘーゲルは「すべてをそれなりに in seiner Art よしと見る」(Ph. 69) と表現している。ヘーゲルにとって Art とは、エイドス、イデアという限定された普遍態であり、悟性にとって固定的であり、自己同一性にとどまるものなのである (Vgl. Ph. 46)。

(23) J. Heinrichs は前掲書 (S. 27) で、この問いが答えられない限り、「弁証法的運動」と「経験」との意味を我々は把握していないのだ、と語っている。彼自身もこの問いに答えていないのであるが。

(24) これを行なうのがヘーゲルにおける「我々」の役割、「我々の付加」なのである。「意識の経験の学」の展開において、「意識の経験」と「我々の付加」とは明確に区別されている。両者がいりまじることはないのである。——このことは各章において指摘されうることである。「我々にとって」が重要な役割を果たすのは、「意識にとって」が意味ある限りにおいてである。言い換えれば「意識の経験の学」のうちで「我々」はそれとして機能する。「意識にとって」のない『論理学』で、「我々にとって」がもはや意

味を失うのは当然である。

(25) Vgl. Heidegger: Wegmarken. S. 76　Ph. 70の richtig. unrichtig はこの正当性の意味で用いられている。註(16)参照。

(26) ヘーゲルにおける真理と正当性との違いについては、例えば Enz. §172, 213 参照。

(27) ヘーゲルが語っている「真なるものの二義」(Ph. 73) は、基本的にはこの二つの真理観に対応している。

(28) 「学の抽象的な諸契機のそれぞれには、現象する精神一般のひとつの形態が対応している。」(Ph. 562) 意識の諸形態の展開は、カテゴリー（真理、自体の契機）とそれの具体的顕在相（知の契機）との分離という場における、カテゴリー（諸契機）の展開である。学においてはこうした知と真理の分離はなく、真理そのもの、カテゴリーそのものの展開があるだけである。「意識の経験の学」(『精神の現象学』) と『論理学』との対応の意味を十分に理解することができるのは、意識の契機としての「真理」を、「知に先行しその基準枠を与えるカテゴリー」として解釈したことに基づいている。

(29) 「絶対者の「我々のもとにあること」が支配する限り、我々はすでに臨在（Parusie）のうちにある。」(Heidegger: Holzwege, S. 189)

(30) 「絶対者が認識から切り離されている」という前提は、「絶対的」(absolut) という言葉が「切り離されている」(abgelöst) を意味するという言葉の表象に寄りかかっているにすぎない。ここでは「絶対者」「認識」は熟知されたもの bekannt とされ、概念にもたらすという労苦が引受けられていない。

(31) 「ヘーゲル哲学の基本的性格は〈絶対者の現在性の把握〉という言葉でひとまず捉えることができるかと思います。」(加藤尚武「ヘーゲル哲学の世界」、『理想』1978. 5. No. 540. P. 14)

（本学文学部助教授・倫理学）