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

認識の根源としてのヘーゲルの感覚論

荒木, 正見
地域健康文化学研究所所長 | 文京学院大学教授

https://hdl.handle.net/2324/26539

出版情報：比較思想論輯. (17), pp.87-94, 2009-09-30. 比較思想学会福岡支部
バージョン：
権利関係：

認識の根源としてのヘーゲルの感覚論

荒木　正見

小論はヘーゲルの感覚論に拠りつつ認識の根源としての感覚の構造を考察する。感覚とは、例えば心理学的テーマに顕著なように、一見単なる個人的な直観として、ひとつの世界に開かれた認識機能でしかないかのような印象がある。しかし、同時に存在論をも考察の射程に入れる哲学的思考はそれとは異なる構造を示唆する。このような視点から小論では主に「精神現象学」と「エンチュクロペディ」の考察に拠りつつ、感覚的認識の意味を考察する。

なお、小論は、紙幅の関係から、後注に紹介したヘーゲルの原著のいくつかを組み合わせて解読することを目的とする。その際、外国語文献の引用は拙訳を用い、イタリック体は下線で表現する。

また、「感覚」という言葉に相当するヘーゲルの考察に関しては、Empfindung、das sinnliche Bewußtsein、 die Sinnliche Gewißheit などと区別して記されているが、小論ではそれらを一括して「感覚」に関する考察と捉えた上で、各箇所におけるヘーゲルの叙述に従って、その位置関係を確認しつつ考察を進める。ただ、小論の目的から、それらの使用法の完全な差別化を行った訳ではないことを前以てお断りしておく。

1.「精神現象学(Phänomenologie des Geistes,1807)」における「現象学」

ヘーゲルの感覚論の一端は、「精神現象学」の冒頭、「感覚的確信(die Sinnliche Gewißheit)」章(G.W.F.Hegel,*Phänomenologie des Geistes*,Felix Meiner,1952,S.79-89＝以下 Phä.S.~と記す。)に示されている。

いうまでもなく、「精神現象学」は認識する当の意識、もしくは自然的意識が、自らより普遍的な知を求めてある段階の認識の知を得て、さらにその知の矛盾を手がかりに新たな段階へと発展していく過程を記した書である。

「感覚的確信」章の冒頭では「最初に或いは直接的に我々(Wir)の問題対象である知は、それ自身直接的な知であるところの知、即ち直接的なもの或いは存在するものの知以外のものではない。」(Phä.S.79)と述べられ、認識の端緒は「直接的なもの」「存在するもの」の「知」であるとされるが、この引用における「我々」には、注釈を要する。

そもそも「精神現象学」では、「認識を、絶対的なもの(das Abusolute)を獲得するための道具と解したり、また、真理を瞥見する媒体とみなしたりする」(Phä.S.65)ことはするものではないと、カントを意識して批判したり、「学は真実ではない知を、物事についての一般の(gemein＝凡俗の)見解だとしてただ拒否し、また自分はその知とは全く異なる認識であり、その知は自分にとっては何でもないと断言する(versichern)こともできなければ、また真実ではない知自身のうちにある、より善き知の予感に訴えることもできない」(Phä.S.66)と、金子武蔵訳『精神の現象学　上巻』(岩波書店、昭和四六年）における金子武蔵注では、「凡俗の見解と「断言」するだけですませるのはシェリング」「より善き知の予感に訴えるのはフィヒテ」(488 頁)とされるように、シェリングやフィヒテを意識して批判したりするように、「精神現象学」はそれ以前の思想と一線を画すことに重要な点が示される。その点こそが、「現象学」である。

もちろん哲学史的には「現象学」はフッサールのものが著名であるが、ヘーゲルのそれも画期的な意義があり、同時にフッサールのものとの類似点も指摘される所であるが、ここでは当面「現象学」という術語をヘーゲルのものとして使用する。

ここで小論の考察は現象学の構造考察と、感覚的確信という認識および存在様態に関する考察との二側面をもって進行するが、この前者の考察に重要な役割を果たすのが叙述者「我々」である。

「精神現象学」の「緒論(Einleitung)」によれば、この叙述は「ただ現象知(das erscheinende Wissen)だけを対象とし」(Phä.S.66)「真実の知に迫っていく自然的意識(das natürliche Bewußtsein)の道程」(Phä.S.67)とされる。端的に言えば、それはいかなる恣意をも与えず現象そのままに記述する態度を意味しているようにとれる。

しかし、実際に一つの章、例えばここでは「感覚的確信」の章を瞥見すれば明らかなように、自然的意識が辿るそれぞれの段階は、精緻な考察のもとにしつらえられている。この前以て考察し叙述する主体が「我々」哲学者自身である。

ということは、現れるがままの対象を記述しているようで、実は、すでにある種の思弁が加えられているではないか、という素朴な疑問が生じることになるが、この点については、むしろ「精神現象学」では、その最後の段階に、また、「精神」の段階に至ったところで、存在論的視点からの解答が準備されている。そしてこれを受けて「序論(Vorrede)」「緒論(Einleitung)」などでも前もって述べられていることに気づくことになる。

その存在論的構造については後に考察するとして、「精神現象学」の最後、一連の考察を終え、最高の段階「絶対知(das absolute Wissen)」という知の段階に達した叙述は、最後に「この新しい形態のなかで、その直接性をもって精神はまた偏見無く(unbefangen)始めからやり直さねばならず、また、そこからまた成長していかねばならない」(Phä.S.564)と、再び考察の端緒へと差し戻されるのである。このことは、「我々」に問われていることであることはいうまでもない。

では、それまでの考察が無意味であったと言わねばならないかといえば、そうではない。「だが、内化すること(die Er-innerung＝想起)は、それらを保存することであり、そして内面であり、実際には実体(die Substanz)のより高い形式である」(Phä.S.564)と述べられるように、そこではそれまでの考察が否定される訳ではなくそれまでの過程の成果が内に保存されるのである。それは確かに当の知識の自覚＝意識化ではないので何事も無いかのように見えるが実際には無自覚的に意識の背後に横たわっているがゆえに次の考察はより高い段階の考察になるのである。

さて、むしろこの差し戻されることにこそ、「現象学」の意味がある。それには、存在論的論拠を必要とするが、その論拠の手がかりが、「精神(Geist)」という段階である。

「精神」の段階の内容は、「全実在であるという確信が、真理(Warheit)へと高まり、自己自身を自分の世界として、そして、世界を自分自身として、意識するようになったとき、理性は精神である」(Phä.S.313)とされるように、自然的意識が自己と世界とが同一であるということを真理として知る段階である。そして、「精神現象学」のみならず、存在論と認識論が統合されたこの構造が、ヘーゲル哲学全体を特徴付けていることはいうまでもない。存在論と認識論が統合された構造とは、意識し続けることが精神の一契機であるとともに、それ自体、みずから実体として存在するものであることもまた精神の一契機であるということを意味する。

すなわちここから「真なるものは全体である。(Das Wahre ist das Ganze.)」(Phä.S.21)という「序論」の意味が理解される。「精神」の段階について、「即且つ対自的に存在する(*an- und fürsichseiende*)本質が、自分にとって同時に意識として現実的となり、そして、自分で自己自身を表象するとき、精神である。」(Phä.S.314)と述べられるように、すなわち、存在の本質的意味はそれ自体としてあり同時に意識に対してあるということであるが、そのことが、自然的意識自体に自覚され、それによって自然的意識が自己と対象との区別を捨てることが「精神」の段階であるとされるように、真なるものは事柄として全体を網羅するということと同時に、構造的にはいかなる区別をも持たないものだと言えるのである。

因みに、「精神」の概念のこのような構造を、ヘーゲルはキリスト教に関する考察から得たといえる。「キリスト教の精神とその運命(Der Geist des Christentumus und sein Schicksal,1798-1800)」でも、イエスの復活に関する考察で「イエスの個体が離れ去ることを通してはじめて、弟子たちのイエスの個体に対する依存も去ることとなり、自己本来の精神(eigener Geist)が、あるいは神的な精神 (der göttliche Geist)が彼ら自身において存在するようになった」(*G.W.F.Hegel Werke1,Frühe Schriften*,Suhrkamp,1971,S.388)というように、最も普遍的な存在を「精神(Geist)」と呼んでいる。

さて、以上の考察を受けて、「我々」を再考察すると、「我々」の存在論的背景が浮かび上がってくる。「我々」は、確かに一哲学者として自己の赴くままに研究し、論理的に整理して叙述する。その姿勢には恣意が伴うといわれても仕方がない。しかし、そこに、先に述べたように「現象知」だけを対象としている姿勢を導入し、現象する事柄の矛盾を解消すべく考察の努力を続けるならば、いずれは真理に到達できるであろうという楽観的ともいえる見通しがある。この見通しこそが、「我々」の背景にある存在論的根拠である。すなわち、その「我々」は、全体的唯一絶対的存在とは分離しているものではない。誤解を恐れずに言うならば、「我々」は認識し叙述するものとして主観的なものであると同時に、また、客観的な存在でもある。客観的な存在であるならば、その認識には客観の保証が得られていることになる。

但し、あくまで主観的要因は付きまとうのであるから、認識が、真理を内包するものではあるにしても、そのまま絶対的な意味での真理であるとは言いかねる。そこで、論理的な考察手段を必要とし、「精神現象学」では、現象知を問題にするという「我々」の方法を導入して、それをより普遍的な知へと至る段階ごとに記述するという目的と方法によって展開することになる。

しかもその構造は、「我々」の前に経験を重ねていく「自然的意識」を立て、いわば「我々」がかつてみずから試行錯誤した経緯を段階ごとに整理して展開させるという構造をもって進行するのである。

かくして、「我々」の考察を軸として、各段階すなわち各章の叙述の構造を確認したが、さらに詳細な考察が求められ、また「感覚的確信」はその最初の段階として重要な意味がある。

２.「感覚的確信」の内容と構造

まず、感覚的確信の内容を瞥見するために、その展開を辿る。

はじめに、先にも述べたように、感覚的確信の対象としての知は、「それ自身直接的なものであるところの知」すなわち「直接的なもの或いは存在するものの知(*Wissen des Unmittelbaren* oder *Seienden*)」(Phä.S.79)だとされる。それは「感覚的確信の具体的内容は、直接的に最も豊かな認識であるかのように、さらに、無限に豊富な内容を持つ認識であるかのように」(Phä.S.79)見え、また、「対象を全く完全な姿で自分の前に持っているため」「最も真実な確信に他ならないように」(Phä.S.79)見えている。

しかし、実はこの確信がこの知について述べているのは、ただ、「それが存在する(es *ist*)」(Phä.S.79)ということすなわち「事柄の存在(das Sein der Sache)」(Phä.S.79)だけであるとされる。

さらに、経験を重ねる当の意識（自然的意識）も、この確信においてはただ「純粋な私(Ich)」(Phä.S.79)としてあるにすぎず、「私はただ純粋なこのひとして(als reiner *Dieser*)あるにすぎず」「対象もやはりただ純粋なこのものとして(als reiner *Dieses*)あるにすぎない」(Phä.S.79)とされるように、要するに「個別的なひと(der *Einzelne*)」が「個別的なもの(das *Einzelne*)」を知っているにすぎないとされる(Phä.S.80)。

感覚的確信の以上の性質は、「緒論」で述べられる、「自然的意識は自分が知の概念(Begriff des Wissens)にすぎないことを、言い換えると、実在的知ではないことを自証する」(Phä.S.67)ことを最初に示す箇所である。そして、このことの背景に前提されていることが推察できる。

まず、その最も特徴的なことは、「個別」は真理ではないということである。ただし、この叙述全体は真理でもあるのだから、ここには矛盾がみられる。その矛盾については小論では存在論的論理で後により詳細に解消する。

ともあれ、この段階で得られた知は、「対象が存在する」ということのみであるとされる。しかし、実はこのこともこの段階では論理的には不徹底である。それを解消するのも、実は上記と同じ論理である。これについても以後の考察で明らかにする。

さて、われわれが対象を直観する時には、ただ、「その対象がある」という状況が上記の状況であるが、そこに反省が加わる時、「自我としてのこのひと」と「対象としてのこのもの」とが両立していることに気づく。(いうまでもなく、論理をこのように一歩進めるのは「我々」叙述者である。)

この両者の区別について、「対象」は「単純な無媒介に存在するもの」すなわち「本質」とされ、「自我」や「知」は、「それ自体として(*an sich*)あるのではなく」「他者によって定立されている」(Phä.S.80)とされている。すなわち、対象はわれわれの知に関わりなく、本質として(プラトンのイデアのように)存在するが、「知とは、対象が存在するがゆえにのみ、対象を知る」(Phä.S.80)とされるように、「自我」や「知」は、対象という他者を介して自己を知るのである。

そして、その知は、個別的なものであるかのように思っていても、実は、普遍的な知であることに気づく。ある個別的な存在を呼ぶ時には、普遍的な名称を告げるように、知らず知らずのうちに普遍的な知を抱いている(Phä.S.82)。

しかも、この段階では本来知っているのは「それが存在する(*es ist*)」(Phä.S.82)ということであるから、これは「存在一般(das *Sein überhaupt*)」(Phä.S.82)を指すことになる。

このように、感覚的確信においては、自分が思っているのとは異なる知を持っていることになる。このことは、知の真理性においては致命的であることはいうまでもない。

この、自らに固執する感覚的確信の知は、「私念(*Meinung*)」と呼ばれる(Phä.S.82)。この段階で「存在」と呼ぶ時に私念するものは個別的な存在であるが、実際に述べているのは「抽象であり純粋に普遍的なものであるという規定を持つ存在である」(Phä.S.82)ことになる。

ここで一旦叙述者「我々」が問題を整理する。

当初、「本質的なものであったはずの対象は、感覚的確信にとっては今や非本質的なものになっている。なぜなら、対象がそのようになった普遍的なものは、もはや感覚的確信にとっては本質的なもののはずではないからである。」(Phä.S.83)とされるように、感覚的確信にとっての知は個別的なものだったはずが、実際には普遍的な知を得ており、感覚的確信としては厳密には、単に存在することしか知らなかったということに至るのである。

ということになれば、対象は意識に関係してはじめて存在すると言わねばならないので、真に存在するものは「私(Ich＝自我)」であると言わねばならない(Phä.S.83)。いうまでもなく、ここまではデカルトのコギトを意識しているが、デカルトがコギトに至る前に個別的な自己に対する確信を捨てて、抽象的な「思う我」に到達したように、ここでも「私(自我)」の個別性を廃棄する。すなわち、個別的な自己を私念しても、他のもろもろの対象に対するのと同様、それは普遍的な「すべての私(*alle Ich*)」(Phä.S.83-84)を指していることになるのである。

ここに至って、感覚的確信は当初の知とは異なり、「自分の本質が対象のうちにあるのでもなく、また私のうちにあるのでもないことを、さらに、(自分の本質だと思っていた)直接性が対象の直接性でも自分の直接性でもないことを経験する」(Phä.S.84)と述べられるように、個別的な性格の全てに対する知の本質性が否定されることになる。

叙述に従えば、この普遍的な認識はすでに次の「知覚(Die Wahrnehmung)」に相当する。従って、感覚的確信の展開は以上に尽きるのであるが、以上の展開から得た結論が、文字通りの、感覚的確信は個別的な認識だと思っていたが実は普遍的な認識であることが分った、というだけでは、ヘーゲルの意図に背く。当面、これまで述べられてきたように、この展開の過程こそが重要な知である。

と同時に、それでは、感覚的確信は、幻のように消え去るだけのものか、といえば、それも妥当しないのではないか、と思われる。次章では、その点について考察し先の矛盾を解消する。

３．「精神」の存在構造の中の「感覚」～「精神現象学」から「エンチュクロペディ」へ

これまでの考察では「精神現象学」の「現象学」としての記述が存在論的思考をも併せ持つことを述べた。そのうえでさらに「感覚」は、どのような存在論の上に成立しているのであろうか。なお、前以て述べておけば、この考察が、当初に述べた感覚的確信の性格のうち、「最も豊かな認識(die *reichste* Erkenntnis)」(Phä.S.79)であるかのように見える点に関連することであり、感覚の価値を意味することに繋がるのである。

さて、すでに述べたように、存在構造考察の鍵を握るのが先に述べた「我々」である。

「序論」において、「我々」は、「すでに内面化された即自(*erinnerte Ansich*)を対自存在(*Fürsichsein*)の形式に転換することのみ」を引き受けているとされる(Phä.S.28)。この「内面化された即自」については、「すでに思惟されたもの(schon ein *Gedachates*)」(Phä.S.28)とされるように、世界の歴史の中で思惟されてきたことすべてである。そして、この「世界」こそが、先に述べた「精神」という実体である。

すなわち「精神現象学」は、一般的な普通名詞の「精神」の現象学ではなく、上記のように厳密に定義されたヘーゲル独自の「精神」の「現象学」である。そのうち、「現象学」としての構造はすでに述べてきたが、では、「精神」の「現象学」についてはさらにどのように考えればよいのであろうか。

先に述べたように「精神」とは、主客同一の確信を得た段階であり、従って「精神」こそが、唯一の実体であるということが明らかになった段階である。ということは、主観的な意識作用であろうと、世界の自然現象であろうと、すべてこの「精神」の様態であることになる。(後に「精神」の自己展開として「エンチュクロペディ(Enzyklopädie,1830)」をはじめとする諸体系が展開されたことはいうまでもない。)

いま「我々」叙述者をこの構造の上に組み合わせれば、「我々」の行為すべては本来客観的な資格を持つことになる。いうまでもなく「我々」は意識的に知を遂行する存在として示される。「意識的に知を遂行する」行為は一般には主観的行為と呼ばれ、「精神現象学」の叙述の中でもそのように記されるが、その主観的行為は客観に支えられた行為として、本質的には客観的行為という意味合いを有するのである。

その「我々」が今、「すでに内面化された即自を対自存在の形式に転換する」(Phä.S.28)使命を負っているのである。先に述べたように、これは「すでに内面化された即自」という歴史的状況、すなわちヘーゲルが現実の思想史的状況をそのように把握しているそのこと、を持つ現実の世界史的状況であるとともに、それは、「精神」という実体の状況でもある。この「精神」という実体の状況の中で、「精神」の一契機でもあるといってよい「我々」が、先の使命を遂行するのである。

このような存在論的な客観性への裏づけがあるからこそ、「現象学」が成立するのであった。単純に現れるままの事象を記述するのであれば、それは学問ではない。かといって、始めから客観の基準を設ければそれは独断でしかない。この双方の矛盾を解決するために設定されたの

が、「我々」と「自然的意識」との二重構造だと言える。「我々」は存在論的裏づけをすでに知っている。従って自らの思惟に対する真理性の見通しを既に持っている。かといって叙述は論理的に展開しなければならない。そこで自らの思惟の体験を段階的に述べるのであるが、思惟であるから、意識構造のうえで語られなければならない。それが「我々」と「自然的意識」の二重構造である。さらにこの「自ら」は「精神」でもある。思惟の体験を真に述べるというのは、「精神」の歴史、すなわち思想の歴史を論理的に辿ることで、その体験の真の叙述を遂行することになる。叙述の各所で思想史上のさまざまな考え方を織り込んで展開する所以である。

このような歴史というダイナミズムを内包した存在構造の下で「感覚的確信」は展開する。

しかもそれは、一見「最も豊かな認識」であるかのように、また最も「真実な確信」のように見えながら実は「それが存在する」としか知っていない認識であった。

その意味をより詳細に述べるのは、ヘーゲル哲学のその後の展開であることはいうまでもない。「精神」の境位を「精神現象学」によって獲得した後、今度は、「精神」自身の自己展開として学の体系を仕上げていこうとしたその典型は「エンチュクロペディ」である。ここでは先の意味での「我々」は必要ない。そこで、「感覚」はどのように述べられているのか。

体系の目次を瞥見してみると（*G.W.F.Hegel Werke10, Enzyklopädie der philosophischen Wissenscaften im Grundrisse (1830)*, Suhrkamp,1970,Inhalt ＝以下引用は Enz.§～とセクションで記す。）、感覚については「感覚(Empfindung)」節として、「第三編　精神哲学(Die Philosophie des Geistes)」「第一部　主観的精神(Der subujektiv Geist)」「A　人間学(Antholopologie)　心(Die Seele) 」「a　自然的な心(Die natürliche Seele)」の「γ　感覚(Empfindung)」として位置づけられ、また「a　自然的な心」と並列的な次の「b　感じる心(Die fühlende Seele)」により発展的に感覚的内容が述べられている。また、「A」に並んで「B　精神の現象学(Die Phänomenologie des Geistes)　意識(Bewußtsein)」「a そのままの意識(Das Bewußtsein als solches)」の「α　感覚的意識(Das sinnliche Bewußtsein)」にも示されるが、すでにこの「B　精神の現象学　意識」の感覚論は、これまでの「精神現象学」に関する考察を包摂するものであるため、より発展的な意識との関係で述べられるべきものである。小論では、認識の根源としての「感覚」を問題にするものなので、ここでは「γ　感覚」を問題にするのがふさわしいと思われる。そして、ここで問題にするのはその位置である。

「精神」自身の自己展開として記されるその原理は、論理的には「精神現象学」で獲得したものを活かすしかないが、それは基本的には「即自(an sich)」「対自(für sich)」「即且対自 an und für sich」という展開原理であるとされる。しかし、それをそのまま用いる訳にはいかない。なぜなら、「精神現象学」は、「意識の経験の学」であり、あくまで意識を軸とした「即自」「対自」「即且対自」だからである。「精神」自身の体系的記述の原理としては、「精神現象学」の「即自」「対自」「即且対自」をより抽象化して、もしくは、より原意に近づけて用いなければならない。さらに、体系ではすでに「精神」という客観的実在の自己展開でもある。

そこで、いま「エンチュクロペディ」の大きな三編とその説明を理解することができる。それは、以下のように示される。

「一　<u>論理学(Die Logik)、即且対自的な理念(Idee)の学</u>

二　<u>自然哲学(Die Naturphilosophie)、その他在における理念の学</u>

三　<u>精神哲学(Die Philosophie des Geistes)、その他在から自己へと帰ってくる理念の学</u>」(Enz.§18、因みに Idee は、多義性を持つ語であるが、存在論的には Geist と同義の実体と考えられ、ここでは運動、展開する意味合いをこめてこのように述べられていると解する。)

「感覚」や「感じる心」はこの「精神哲学」の先に述べた位置にある。それは「精神現象学」における位置とは異なって、いわば極めて豊かな位置にあるといってよい。

いま、「即自」「対自」「即且対自」という展開原理が「エンチュクロペディ」でどのように変化したかを確認すれば以下のように簡潔に述べることできる。

まず、論理学が「即且対自的」とされるのは、「精神」自身の最も基本的原理だからである。「精神」がそのものとして存在するその原理は、すでに「精神現象学」を経てきた以上、「即且対自的」な真理性の上に存在する。それが「即且対自」という原理のより根本的な概念としてある「自他」の関係において展開するのが以降の展開である。従って、この「即且対自的」な実在は、一旦他者へと展開する。それは一見「精神」とは対立する概念のように見える「自然」である。これが「自然哲学」である。しかし、自然も本来、唯一の実在としての「精神」そのものであるから、自然のような精神とは対立するような概念でさえ、実は、精神の作用に関わるものであるという形で、精神の考察へと還帰する。これが「精神哲学」である。

さて、このような展開の中で、感覚に関する節は展開するが、それはそれまでの段階をすべて含んでいるという意味で本来極めて豊かな内容を持つと言わなければならない。

「エンチュクロペディ」の「感覚」節では、「すべてのものは感覚の中にある(*Alles ist in der Empfindung*)。そして精神的意識や理性に立ち現れるものはすべて、その源泉(*Quelle*)と起源(*Ursprung*)を感覚の中に持っていると言える。」(Enz. § 400)と述べられているが、これはすでに論理学考察に始まって自然学考察を経てきた結果として理解しなければならないのである。そしてその形式的な姿としては「感覚とは精神が、意識的でもなく、悟性的でもない自らの個体性の中でにぶく働いている形式」(Enz. § 400)と述べられ、さらに、その内容については「この個体性においてはすべての規定態はまだ無媒介であり、その内容からも、主観に対する客観的なものの対立からも展開されないままであり、精神の最も特殊で自然な特性に帰せられる。」(Enz. § 400)とされるように、精神の精神たる所以の、意識し自己を反省する性格にまだ達していない特殊な段階だとされる。そして「感覚の内容は、自然的で無媒介な存在に、従って質的で有限な存在に繋がれているものなので、何としても制限されており、変化していくものである。」(Enz. § 400)と、感覚は有限な、特殊な個別性に囚われているだけに意識的反省が加わった瞬間にその内容は変化してしまうことが示される。

「エンチュクロペディ」における以上の内容は、先に述べてきた「精神現象学」における「感覚的確信」と酷似していることはいうまでもない。そして、「エンチュクロペディ」が意識的自覚以前の根本的原理（論理学）や素朴な実在感（自然哲学）のすべてを契機として包み込んだ「感覚」として捉え、それゆえに「すべてのものは感覚の中にある。」(Enz. § 400)と述べられていることも理解できるが、現実的な小論の研究の記述における両者の整合性についてはまだ説明できたとはいえない。それを解決するのが「我々」哲学者の概念である。

４．「我々」と「感覚」

先に、我々については、「我々」の行為すべては本来客観的な資格を持つことになることを述べた。同時に「我々」は意識的に、また、歴史的に知を遂行する存在として示されることもまた既に述べた通りである。すなわち、その主観的行為は客観に支えられた行為として、本質的には客観的行為という意味合いを有すると述べたが、いま、「エンチュクロペディ」の記述の中で「我々」がどこに存在するのかを確認しなければならない。

まず当然ながら、「我々」は「エンチュクロペディ」を記述している歴史的存在である。それはもはや、「精神現象学」のようにしばしば叙述を先に進める姿で登場する必要はない。なぜなら、主客合一的な「精神」の境位において「精神」自身の自己展開として示されること自体が、「我々」の作業そのものと一致するからである。

「精神現象学」を経験してきた「我々」は、精神現象としての「感覚」が、存在と認識との基本原理としての論理学や、その他在的な発露としての自然哲学の内容、すなわち、世界存在の全てにわたる領域をすでに潜在的には有していることを知っている。それが「感覚」の豊か

さである。そして、その時々の内容をその段階の真理として客観的に保持していると言える。
　他方、「感覚」は意識現象としてはその入り口に立ったに過ぎず、「エンチュクロペディ」の記述にも「思惟的考察の場合には、この考察そのものが、それの内容の必然性を示せという要求、そしてその対象の諸規定をも証明せよという要求を、それ自身の中に含んでいる」(Enz. §1)と述べられ、形式的にも「論理学」を根底的な位置に置かれるように論理的な合理性を基本原理とするヘーゲルの哲学においては、「感覚」はその論理性において未熟な認識である。
　以上の豊かさと貧しさを「我々」は認識して、「精神現象学」や「エンチュクロペディ」などの叙述を遂行するのであるが、「精神現象学」においてのみ、その著述の性格上、特殊な形態を有することは既に述べたとおりである。

５．今後に向けて

　「感覚」を以上のように捉えつつ、ヘーゲルの叙述は全存在に網羅されていくことはいうまでもない。この「感覚」に関する考察を省みれば、その叙述を研究する上で、ここで、考察対象がそれ以前の内容をどこまで意識化できているのかが、ひとつの目安になることが判明した。このことが、ヘーゲル哲学の特色であり、デカルト合理主義以来の時代性でもある。そして今我々が立っている近代主義という地平でもある。このことが、「感覚」の「豊かさ」の側面に反することはないのか。これもひとつの可能的問いである。
　また、以上の「精神現象学」の構造的考察の中で、「現象学」を、フッサールのそれと重ねて考察してしまったかもしれないことを反省しておかねばならない。筆者も時代の一員として、フッサールの、「現象学的還元」に始まり、「本質直観」を求めつつも論理的に考察して対象把握を行わなければならないこと、その支えとして、認識作用自体が存在全てによって構成されているという「構成理論」、そしてそれゆえ全ての対象は「指向性」をもって本質を示唆しており、従って後にハイデッガーによって再確認された論理的考察を繰り返すことで真理に限りなく近づき得る「還元理論」を知っている。その視点をヘーゲルの「精神現象学」の考察に、知らず知らずのうちに導入しているのではないかという危惧を感じる。本来は両者の差異性をより厳密に比較検討しなければならない。
　またヘーゲル哲学の「感覚」に密着した研究としては、冒頭にも述べた感覚を意味する幾つかの語の意味や、Gest と Idee の意味の区別などを地道に確定していかねばならない。
　これらの考察をさらに重ねることが今後に残された問題の一端であるが、小論では紙幅の関係上、問題提起にとどめる。

直接引用した参考文献：

G.W.F.Hegel,*Phänomenologie des Geistes*,Felix Meiner,1952.
金子武蔵訳『精神の現象学　上巻』岩波書店、昭和四六年.
G.W.F.Hegel Werke1,Frühe Schriften,Suhrkamp,1971.
G.W.F.Hegel Werke10, Enzyklopädie der philosophischen Wissenscaften im Grundrisse (1830), Suhrkamp,1970.

[Hegel's Study of Sense as the Origin of knowledge]
[ARAKI Masami・文京学院大学教授・地域健康文化学研究所所長・哲学・比較思想]