

ヘーゲル『精神現象学』における 意識について

赤 松 常 弘

ヘーゲルは『精神現象学』で、意識とその対象との関係を段階的に叙述しているが、この両者の関係を考察し叙述する「我々哲学者」の目と、自己の対象にだけかかわっている「意識」の目はどのように異なり、また一致するかという問題は、これまでも様々に論じられて来たが、この小論ではこの問題をフッサールの現象学と対比しながら考えてみたい。ただし『精神現象学』はまず手始めとして(A)「意識」の項に限定し、フッサールは晩年の『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』(以下「危機」書と略記)を主として考察の対象とする。「危機」書には、前期フッサールにはない目的論的歴史意識があって、ヘーゲルとの対比を可能にし、また同書の生活世界の現象学が『精神現象学』(A)「意識」の「感覚的確信」と「知覚」の章に対応し、生活世界を基礎にして構築される客観的科学についての考察が「悟性」の章に一応対応すると思われるからである。ただし、フッサールの現象学と対比するといっても、あくまでヘーゲルが中心で、彼の「現象学」の性格を浮き彫りにするために、フッサールと大雑把に比較してみるにすぎない。もちろん、どちらも「現象学」という名称を使っているからといって、そのことだけを理由に、粗雑に両者を比較することは学問的でないかもしれない。たしかにヘーゲルとフッサールは同じ「現象学」という名称を使っているが、その学の内容は大きく異なり、両者の哲学の性格からしてむしろ対極的でさえあることが予想される。しかしヘーゲルもフッサールも現象学の名において、意識とその対象との関係を論じていること、そして意識とその対象の対立、換言すれば、主観と客観の対立の超克を目指していることにおいて共通している。ただしフッサールにとって現象学という名は、彼のすべての哲学的思索に冠せられるが、ヘーゲルにおいては、現象学は哲学体系への序論ないしは体系の一部をなすにすぎず、絶対精神がその本来のエレメントにおいて自己を展開する論理学に至るまでの道程、自然的意識が絶対知に至るまでの道程が現象学と名づけられるにすぎないという違いがあり、そのことが現象学の内容にも相違をもたらしている。しかし『精神現象学』は哲学体系への序論ないしはその一部ではなく、むしろ逆に、体系の内容をうちに含んだひとつの完結した著作とみることもできる。つまりヘーゲルの現象学は、「現象」の背後に「本質」や「自体」をみるのではなく、両者の分離を越えることを目指しており、「精神」は自らを現象のうちに開示してあますところがないのである。つまり、カントの「批判」が「形而上学」に先行するように、哲学体系の展開に先行する認識論にすぎないとはいえないのである。フッサールの現象学も方法論、認識論であると同時に存在論でもある。二つの現象学は、意識とその対象の関係を主題とするいわば認識論的な構えをとりながら、それを越えんとしているのである。したがって二つの現象学を対比しながら、その相違を考察することは、あながち無謀、無益な試みではなく、かえって両者の哲学の相違を明らかにすることになるのではなかろうか。

(一)

ヘーゲルの現象学は、主観的確信と対象の真理との分裂のない、直接知としての感覚的確信から出発する。その対象は「このもの」、すなわち「今、ここにあるもの」である。しかしこの始まりは絶対的な始まりではない。それは自然的意識が学にまで高まる道程の出発点、個人が無教養の立場から知識にまで到る道程の出発点であるが、絶対的精神からみれば、それは自己を世界精神として展開してきた到達点、すなわち世界史の現段階である。ヘーゲルの思想には、ある意味での進歩史観があり、直線的ではなく、らせん状ではあるが、世界史はより高度な段階へと発展し、過去の出来事の本質的なものは止揚されて、今ここに総括されていると彼は考えている。しかし自然的意識、あるいは個人はこの世界史の到達点をただ所与として受けとり、その深い真実を理解しえない。「過去に存在したものは、一般的精神にとってはすでに獲得された所有になっているのであるが、個人においてはこの精神は実体をなすにすぎないのであるから、個人にとってはそれは外的なものとして現われ、有機化されていない自然なのである²⁾。」

ややこじつけ気味だが、これをフッサール流に読みかえれば、一般的精神とは隠れた超越論的主観性（ただしヘーゲルではフッサールの固執する「わたし」は容易に越えられる点は異なるし、逆にフッサールは「意味の沈澱」といったことを述べるが、それはヘーゲル的な歴史意識とは異なる）であり、この主観性によって意味づけられた世界がその意味を隠べいされ、自然主義的態度によって、それ自体存在する外界とみられることが「個人にとってはそれは外的なものとして現われ、有機化されていない自然なのである」ということであろう。自然的意識は、周囲世界の高度に文化的に形成された意味を読みとることができず、感覚、知覚にとっての単なる存在、単なる事物、物在としか見ることができない。これが現象学の出発点である。「個々人としては、一般的精神が形成されてきた教養の諸段階を実際に内容的にもたどってゆかねばならない³⁾。」個人的意識にとっては出発点をなすものも、一般的精神にとっては到達点である。「いまや哲学が学問に高まるべき時がきている⁴⁾」のであり、そのために現象学が書かれるのであるから、今は世界史の最高の到達点である。精神現象学の全展開に随伴し、各段階の意識に内在すると同時にそれを超越して絶対知の高みから省察する「我々哲学者」にとっては、この最高の到達点はあらかじめ洞察されていなければならない。その洞察のうえに立って、しかし、自然的意識を直接知から出発させるのである。

これに対してフッサールの生活世界も、その基底においては空間・時間的な世界であり、事物世界である。「生活世界とは二重の意味で〔空間的な場所と時間的位置に従って〕「場的に」配置されている事物、つまり空間時間的な「存在者」の全体なのである⁵⁾。」「生活世界において具体的な事物として現われているものはすべて、当然、物体性をもっている……。たとえそれが、たとえば動物とか文化財のような単なる物体ではなく、心理的その他の精神的性質をもつようとも、物体性をもっている⁶⁾。」生活世界は、それがどのように高度な精神的形象を産もうと、その基底において物体性をもっており、したがってそれをとらえる感性的直観の経験が出発点なのである。ここに我々はヘーゲルの精神現象学の出発点と共通するものを見る。ではヘーゲルにおいて出発点は到達点であったように、フッサールにおいてもこの出発点は、絶対的な始まりではなく、前提をもつであろうか。生活世界はヘーゲル

のように、歴史的に媒介された世界と考えられているだろうか。必ずしもそうとはいえないだろう。「われわれがその全生活をその中で実践的に営んでいるところの、現実に直観し、現実に経験し、また経験しうるこの世界〔生活世界〕は、われわれが技術なしに、また技術として何を行なおうとも、その固有の本質構造とその固有の具体的因果様式において変わることもなく、そのあるとおりのものとしてとどまっている⁷⁾。」生活世界は学以前の、日常的な暮らしの世界、実践的行為の世界である。「生活世界はすべての実践の「地盤」である⁸⁾。」この世界の経験をふまえて構築された理論的形成物としての科学は、歴史的に変化するにしても、この世界自体は超歴史的なものであることになろう。生活世界の基底には、環境にかかわって生きている生命体としての人間の自然的生があり、この生の本質からしてこの世界は歴史貫通的な固有の構造をもつであろう。しかしながら、生活世界は自然的世界ではなくて人間的世界であり文化的世界である。この世界での行為と認識によって、その都度その都度新たに開示され、対象に付与された意味は「沈澱」してこの世界の地平をなすのではないか。とするとこの世界は歴史に媒介された世界ではなからうか。生活世界が空間・時間的な事物世界であり、その点で歴史を越えた、あるいは歴史のなかに持続する固有の構造をもつとしても、この世界は同時に高度に文化的に形成された、したがって歴史的世界でもあるといつてよいのではないか。もちろん文化はつねに歴史性をもつとは限らないから（あるいは逆に自然でも歴史性をもつ）、問題は残るが、フッサールの生活世界に歴史性を読みこむことは、あなたがち間違った試みではあるまい。しかしこの問題は、フッサール現象学には歴史的視点があるかどうか、あるとしたらそれはヘーゲルのそれとどう異なるかといった大きな問題の一環として考えねばならないので、立ち入らない。ここではヘーゲルとフッサールの現象学がともに、事物、物在の認識を出発点⁹⁾におくこと、しかしそれは絶対的な出発点ではなくて、さらにその前提になるものがあり、両現象学の相違と共通性を明らかにするには、この前提を分析する必要があることを指摘するにとどめる。

(二)

精神現象学は意識の経験の学である。それぞれの段階の意識はそれぞれに固有な対象をもちながら、意識の経験は低次の段階から高次の段階へ深まっていく。各段階はその前段階の結果をふまえ、前段階の到達したものを形をかえて出発点としている。意識の経験はこうして必然性をもって進展し、だからこそ「経験」と言われる¹⁰⁾が、このような意識の経験の進展を眺めながら、意識とその対象の関係を考察し叙述している「我々哲学者」とは何者であろうか。「我々哲学者」はそれぞれの段階のところへ降りて来て、いわばその意識に内在し、その意識の目にうつる事柄を自らも経験する一方、その意識をいわば外側から対象化して考察し、意識とその対象の関係を論ずることができる。最も広義には、これは反省する意識に他ならない。ヘーゲル独特の Reflexion の規定も含めて、古代から現代まで、様々な反省概念、反省理論があるが、ここでは「精神現象学」の(A)「意識」の項に限定して、意識とその対象との関係、さらにその関係を反省する意識としての「我々哲学者」について考えてみよう。

フッサールにおいては、反省理論は彼の現象学的方法的中核をなしており、彼は判断中止、還元その他の問題として終始一貫、現象学的反省のあり方を追求した。ここではその全体に

ついて論じることにはできないし、また筆者にはその力もないが、ヘーゲルとの大雑把な対比でいえば、フッサールは我々が自然的態度に生きている自己を反省して、内世界的主観性から世界を構成する超越論的主観性へと自らを純化すべきことを主張するが、その場合、この両主観性の関係如何という問題が大きな問題となる。これと上述のヘーゲルにおけるそれぞれの「意識」と「我々哲学者」の関係如何の問題とはある種の共通性をもった問題であると言うことができよう。そこでフッサールと対比しながらこの問題を(A)「意識」の三段階、すなわち「感覺的確信」、「知覚」、「悟性」に即して考えてみよう。

感覺的確信は存在するものをありのままに、直接にとらえようとする。感覺的確信は存在するものをもっとも具体的に、もっとも豊かにとらえたように思っているが、「我々哲学者」からみると、もっとも抽象的でもっとも貧しい内容しかとらえていない。存在するものを直接に、すなわちその個別性においてとらえたつもりが、普遍的なものしかとらえていないのである。このことがまず対象の側において、ついで主観の側、主観・客観の関係において明らかにされていく。感覺的確信がとらえたと思こんでいる個別なもの、「これ」とは「今、ここにある」ものだから、時間、空間、存在が分析される事柄である。

まず、対象が本質的であり、それを知ったり知らなかったりする意識は非本質的であるとして、対象としての「これ」について分析がおこなわれる。「これ」は個別なもののように、じつは普遍的なものである。なぜなら「今」も「ここ」も「存在」も普遍的なものだからである。ここでヘーゲルの使う論法は、感覺がとらえる事柄とそれを表現しようとすることば、言表のずれを利用している。「今は夜である」という真理を書きとめてみる¹¹⁾。感覺的なものを言い現わそうとする¹²⁾。しかし「今」にしろ「ここ」にしろ、ことばは個別なものを言い現わすことができない。つまり「我々はこの感覺的確信において私念している通りには決して言わないのである¹³⁾。」(以上傍点は筆者)我々は個別なものを私念しているが、ことばは普遍的なものしか指示しないから、私念していることを言い表わすことはできないというわけである。たしかに私念とことばはずれのかもしれない。しかしことばは私念よりも一層真実なものである¹⁴⁾と断定して、ただちにことばのレベルに話を移してよいだろうか。言表以前の感覺があるのではないだろうか。たしかに現実にはことばと感覺とをはっきり分けることはできないだろう。ことばを媒介にして感覺は洗練され、緻密に分節化しているだろう。しかしことばを媒介しない以前の感覺は存在しうるのではないだろうか。そしてその次元で、つまりことばを介さないで、個別と普遍の関係が問題になりうるのではないか。これは現代の科学と哲学の課題であり、思弁をろうしても始まらないが、ヘーゲルの真理をことばにやどるものとし、さらには論理即真理とする立場には根本的なアンチテーゼが提出せられてよい。

ところで感覺的確信の箇所におけるヘーゲルの分析は、必ずしもことばのレベルでのみ普遍的なものをとらえようとしているとはいえない面がある。「今は夜である」という真理を書きとめておけば、「今は昼」になってその真理が否定されるという言い方は¹⁵⁾、次のように解される。ここでは感覺的確信は非本質的として、その対象だけが問題になっている¹⁶⁾のだから、ここでの時間は主観的意識の時間ではない。今を夜とし、今を昼とするのは太陽の運行であると考えれば、時間は主観が関与しない客観的時間である。では客観的時間における「今」は何を基準にして決まるのだろうか。意識主体をすべて括弧に入れても「今」と言えるとしたら、それは何が基準だろうか。ヘーゲルのあげた例「今は夜である」、「今は昼で

ある」によれば、太陽の運行を基準にして「今」を決めていることになるが、この太陽の運行ということを一一般化すれば、出来事の生起によって「今」をきめるという方法がとられていることになる。つまり出来事の生起の瞬間が「今」であるということになろう。したがって否定を介しての今の持続とは、様々な出来事は長短の巾はあっても生起の瞬間をもつということであろう。このようにみれば、時間は事物、出来事の存在形式としての時間である。

空間についてヘーゲルは、「ここは樹である」、「ここは家である」を例として説明しており、その場合、「私が後ろを向けば」、前者の真理は消え失せ、後者が真理となっていると言っているのが、これでみると「私」が「ここ」を決める基準になっているようにみえる。しかし上述のように、この箇所では意識主体は括弧に入っている筈だから、この言い方は不正確であろう。空間は客観的空間で、「ここ」を決めるものも客観的でなければならない。したがって「ここは樹である」は「樹のあるところをこことする」と読まれねばならず、家の場合も同様である。この場合、「ここ」とは認識主体を基準にして言っているのではなく、「空間的布置の中心」という意味である。「ここ」が普遍的であるとは、「どこでも空間的布置の中心になりうる」、「空間的布置はあらゆるところが中心である」という意味に解することができる。

以上のように解すれば、この箇所でヘーゲルが述べていることは、時間と空間は事物、出来事の客観的な存在形式であるということであり、この形式は普遍的であるということである。したがって、単にことばのレベルで個別と普遍を問題にしているわけではない。

ではヘーゲルはこの形式は普遍的だが、それを充実する内容は個別的なものだと言っているのだろうか。時・空の形式を充たすのは、そのつど個別的な出来事だと言っているのだろうか。ところがそうでもないのである。「今、ここにある」もの、すなわち「これ」もやはり普遍的なものなのであり、ただ「ある」、「存在する」としか言えないものなのである。したがってこの段階で「事物」「出来事」ということばを使うのは不正確で、それは次の知覚の段階以下に属するものである。ここではただ「これ」としか言いようがないのである。そして「これ」ということばは、たしかに普遍的なものしか指示しない。しかし、「これ」をことばのレベルから移して、「いま、ここにある」もの、換言すれば、「客観的な時間、空間のなかにあるもの」とすれば、そのような「これ」もやはり普遍的でしかないだろうか。感覚的確信は、ことばを媒介しない場合でも、時間、空間という普遍的な形式を充実する存在者を普遍的なものとしてしかとらえ得ず、その個別性においてはとらえ得ないだろうか。これは原理的な対立にからむので、ここで簡単に結論は出せない。ヘーゲルは知覚と区別して感覚を彼独特の仕方では定義してしまっている。彼の論法は、「感覚は個別をとらえないからとらえない」という循環論法に等しい。ヘーゲルのように、最初の認識は最も貧しく、より高次になり、論理的な規定性が深まるほど豊かになるというのもひとつの思想であり、そこには論理とか概念についての独特な把握がある。我々は今にちヘーゲル的な、豊かな、具体的普遍としての論理や概念を実感できず、複雑多様な現実を把握しきれない貧しい抽象的な論理や概念しかもちえないために、論理以前、言語以前の世界、「前述語的経験」の世界に目が向くのかも知れない。しかし反面、感覚的直観の世界は、ただ「ある」と言うことができるだけの、まるで一様な灰色の世界ではなく、それなりに分節しており、それなりの論理があるのではないか。それは我々が精神的営為によってどんな高度な形象を構築しようと、その基礎をなしているものであろう。この世界にたいしては、ヘーゲルとは異なった原

理と方法によるアプローチが可能だし、必要である。

やや横道にそれたのでもとへ戻り、フッサールと大雑把に比較してみよう。フッサールにとっては、ヘーゲルがここで論じているような客観的な時間、空間と純粹な存在一般は、いづれも排去されなければならないものである。生活世界は相互主観的であり、その限りで存在者は客観的な時間と空間に従って「場的」に配置されている。この世界はそれなりに普遍的な構造をもち、従って時間、空間もこの世界の普遍的な形式であって、その本質的型を抽出することができる。つまり生活世界の存在論が構築されうる。しかし生活世界はさらに超越論的主観性へと還元されねばならない。ヘーゲルのいう純粹存在は自然的態度による存在措定として排去されねばならず、客観的な時間、空間は意識時間、空間へと還元され、客観的な時空は主観的な時空の客観化としてとらえなおされねばならない。

ヘーゲルもこのような、客観的な存在の主観への還元へ類似したことを感覚的確信の次の段階でおこなっているように見える。すなわち感覚的確信は、個別的なものをとらえようとして自分を括弧に入れて対象に向うが、しかし時空において存在するもの、「いまここにあるこれ」は個別ではなくて普遍であった。そこで対象に向っていた意識は自己へ帰り、自己において感覚的確信の真理をとらえようとする。「かくして感覚的確信の真理たる効力はもはや私（自我）のうちに、私が見ること聞くことなどの直接態のうちにあり、……今が昼であるのは私がそれを見ているからであり、ここが樹であるのも、全く同様の理由による¹⁸⁾。」しかしこのような主観への還帰は、一見するように、感覚的確信が自己自身の意識へ反省して還帰しているのではない。なぜならヘーゲルは「この私」も「他の私」も同じく「このひと」とであるとして、ただちに「普遍的なものとしての私（自我）¹⁹⁾」をひき出すからである。ここでも前の場合と同様、個別性は容易に普遍性へと越えられている。ここでもことばのもっている普遍性が利用されているが、それは一応別にして、見たり聞いたりする感覚主体が普遍的であるとはどういうことだろうか、考えてみよう。

感覚的確信はその対象へ向けていた目を折り返して自己に向ける。今とここは客観的にきまるのではなく、見たり聞いたりしている感覚主体としてのこの私を基準にして「ここ」がきまり、この私が対象を感覚しているときが「今」である。世界はこの私を座標軸原点として時空的にひろがる。「他の私」も同様に座標軸原点としての感覚主体であり、こうして感覚主体としての人間は誰も同じ機能をもっており、この点では個人的差違は問題にならない。ヘーゲルの言わんとすることは以上のように言い換えることができよう。ところでこのように、個別的な私から普遍的な私をひき出すヘーゲルはどこにいるのだろうか。「この私」のところにも「他の私」のところにもいず、両者を比較しうる次元に立っている。あるいは「この私」は同時に「他の私」の立場にも立つことができ、またその逆も可能であることが、はじめから前提されている。二つの意識主体を比較しうる次元とは「我々哲学者」の立つ超越的次元である。「我々哲学者」の超越的次元をヘーゲルが認めているということは、私と他人とが相互にその意識主体たることを交換可能であると認めていることである。しかしこれは自明のこととして前提してよいだろうか。むしろひとつの問題ではないか。それはこんにち他者認識の問題として様々に論じられている問題であり、それぞれの哲学的立場によって、見解は多様にわかれている。しかしヘーゲルではこの問題は問題にもならない。ヘーゲルは自己意識を論ずる箇所でも同様にオブティミスティックに自己意識の相互承認の可能性を認めており、サルトルなどに批判されているのは周知のとおりである。自己の意識と他者

の意識はただちに共同化されうるかどうか。ヘーゲルのように個別性は普遍性へと容易に越えられるかどうかは自明なことではなく、ひとつの問題である。ヘーゲルは問題にしなかったが、それが問題にならざるをえないのが現代の状況なのである。

私が意識主体であると同様に他人もそうであるかどうかの問題となり、しかも私は他人の意識のなかに直接入っていくことができないとしたら、つまりいわば内側から確認できるのはこの私の意識だけであり、したがって他人が意識主体であることはいわば外側から認知されねばならない、つまり他人の意識にはその意識が表現するものを介して近づくことができるだけであるとしたら、フッサールのように、他者はさしあたっては私の意識野のなかのひとつの対象としてとらえるほかはなく、そのうえでその対象が事物、物体でなく、身体であり、意識主体であることがなんらかの方法で認識されうるものでなければならない。フッサールはこうした他者認識の問題の解決に成功しているとはいえないが、彼の問題設定にはある種の必然性がある。こうした目でヘーゲルを見返してみると、先に筆者が、ヘーゲルが感覚主体の個別性を容易に普遍性へと越えることができたのは、私が他人の意識に内在し、それが自分と同様の「見たり聞いたり」する主観であると認めうると考えたからであるとしたのは不十分であった。ヘーゲルは「この私」が「他の私」をいわば外側からでも意識主体と認めうると考えたと解してもよいからである。あるいは「我々」が「この私」と「他の私」の意識に内在して、両者が意識主体であることを認知しうるのではなく、「我々」はまさしく超越的な視点に立ちながら、いわば外側から両者が意識主体であることを認知しうると考えたともよいからである。つまり「見たり聞いたり」していることは身体的存在者の振舞、表現によってそう確認されることにしてもよいからである。否、他人の意識に内在することは不可能であるから、そうするほかはないのである。そう考えると、「この私」の普遍性とは人間の身体的存在者としての共通性のことである。たしかに、「今」と「ここ」を定める時空的座標軸の原点であるためには、人間は感覚する作用主体であることが認められればよい。個々人の意識内容に入りこむ必要はなく、個々人が感覚の作用主体であることが確認できればよい。そして実際我々は他人を物体としてではなく、身体として認めることができる。だから「この私」と「他の私」を比較しながら「普遍的なものとしての私」をひき出す「我々哲学者」の目は、自己の視野のなかの他人を物体でなく、身体存在者と認め、その身体の表現を通してその他人が感覚する意識主体であることを認める私の目である。あるいは私の身体の対他的表現を通して、私を感覚する意識主体と認める他人の目である。感覚的確信はその対象へ向けていた目を自己へ向けたといっても、それは自己の意識を自ら反省したということではなく、私を対象として、身体的存在者としてみる他者の視点に立ったということである。それが「我々哲学者」の視点に立ったということである。「我々」はいわば他人の視線でもって私を眺めている。「意識」も事物と同様、内世界的存在者としてみられている。ただし物体とちがった身体的存在者としてみられている。「我々」が「意識」とその対象との関係を超越的視点からみるとはこういうことである。つまり意識もその対象と同じ存在者としてみられているのである。したがって「この私」の視点から「我々」の視点へは連続していない。他人の目から見られた私と自分で自覚している私が必ずしも合致しないと同様、「我々」によって普遍者としてとらえられた「この私」は、自己反省によってえられた感覚する意識主体としての「この私」ではない。対他的な私と対自的な私は必ずしも合致しない。ヘーゲルが「我々」を「この私」の意識のレベルに下降させて、その意識に内

在させたり、逆に「この私」をその意識の運動によって「我々」の超越的視点にまで高めさせたりするとき、このような対自と対他の不一致の可能性は原理的な問題になっていない。両者の一致がオプティミスティックに前提されている。そのために「この私」の個別性は容易に普遍性へとより越えられるのである。

上述のように、対象において個別者をとらえ得なかった感覚的確信は、自己自身を個別者として、あるいは対象の個別性の基準としてとらえようとして、自己へ還帰する。「今」と「ここ」が客観的な時間と空間においてきまるのではないことがわかったので、「この私」の主観との相関においてきまるのではないかと考える。しかしそれはフッサールのように、客観的な時間と空間を排去して、主観的な時間と空間に還元することではなかった。感覚的確信は自己自身の意識を反省して、主・客の相関を見出したのではなくて、自己を他者の視点から、「我々」の超越的な視点から、再び対象化したのであり、そのため意識の個別性はこぼれ落ちて、私は普遍的な身体存在者としてのみとらえられることになった。そこで感覚的確信は、次の段階では、対象と自己とを別々に分けずに、両者の直接的な関係に固執し、いわば主・客相関のうちに個別的な「これ」、「今」、「ここ」をとらえようとする²⁰。ここではじめて我々は、フッサールに似た主・客の相関に出会う。「今」と「たった今²¹」、存在する今と存在した今の流れは、フッサールの意識時間の流れを思い出させる。前後、上下、左右に広がる空間²²は、私の身体を基準にした知覚空間であり、客観的等質空間ではない。しかしヘーゲルはここにも「指示 (Zeigen)」という「我々」の超越的立場からする操作をもちこむことによって、時間と空間を再びただちに客観化してしまった。あるいは論理化したと言ってもよい。否定と否定の否定とを媒介した「今」と「ここ」の普遍化を支えるものは論理である。フッサールが例えば過去把持、未来予持といった概念を使って、「今」を論理的な点にしてしまわないで、心理的な時間意識の実態にせまろうとしているのとは対比してみれば、ヘーゲルの論理主義は明瞭であろう。主観的な時間と空間がどのように客観化されていくか、そのプロセスを追求すれば、「今」と「ここ」の普遍性を個別性から切り離さないで把握する道が開かれたであろうが、ヘーゲルは主観的な時間と空間をただちに論理化することによって、普遍者を自立させてしまったのである。

以上、感覚的確信の三段階のごく簡単な分析的考察によって明らかなのは、意識とその対象の関係を考察する「我々哲学者」は、意識がその対象をみるように、意識自身を対象として、存在者として眺め、意識と意識の対象とを並置しながら、同じ本質をもったものとして分析しているということである。その結果、対象としての「これ」も、主体としての「この私」も、同様に普遍者であることが示されるが、その分析は論理的分析である。つまり、多に共通な一を見出すという方法がとられ、その結果、対象と意識とが「多を否定的に媒介することによる一の存立」という論理的同型性をもっていることが示されるのである。

ヘーゲルは「我々哲学者」のみならず、感覚的確信という意識自身も同じ認識に到達するとしているが、上述のようにそこには問題がはらまれている。「意識」の自己反省と「我々哲学者」の洞察とは同じではない。「我々」は超越的な視点に立っている。この超越的な視点が意識にももちこまれて、意識自身の反省とされているのである。「我々」もたしかに意識とその対象の関係を反省しているが、この反省は反省される意識からは自立化している。ここにヘーゲルの反省理論の根本問題があるのではないだろうか。

(三)

感覺的確信は個別的なものを自己の対象としてとらえようと私念するが、眞実は普遍的なものをとらえたのみであった。普遍的なものが対象であることが判明したとき、意識はその対象に適合するために、自己を変える。すなわち感覺的確信は知覚に変化する。知覚の対象は物(Ding)であるが、物とは感覺的確信とその対象の眞理である普遍的なものが新しい対象として生成したものに他ならない。感覺的確信において、「今」「ここ」「これ」「存在」は多を否定的に媒介する一であり、その意味で普遍的なものであったが、物も普遍的なものとして、多と一の弁証法を担っている。すなわち物は一方では、否定を媒介にして、「限定された無」²³⁾として成立する多数の性質の集合である。しかし他方、それらの多数の性質はただ単に集合し共存しているのではなく、ひとつになっている。物とは一なるものである。このような多と一の矛盾の一体が物である。このような物を対象とする知覚は、「自己自同性」²⁴⁾を基準にして眞理をとらえようとするから、物の有する多と一の矛盾の一体性を一度に、全体としてとらえ得ない。そこで多と一を対象と意識とにふりわけける。物はそれ自体においては一であるが、知覚する意識にとっては多である。つまり、一つの塩の結晶が眼にとっては白く、舌にとっては辛く、触官にとっては立方体である等々である²⁵⁾。あるいは逆に、対象はそれ自身においては多様な性質の並存であるが、それらをひとつにして、ひとつの物としてとらえるのは我々の意識である²⁶⁾。

ヘーゲルは物を我々の意識と無関係に、客観的に存在する実在とはしないが、また我々の意識によって構成されたものともしない。彼は実在論と観念論の両方を統一し、超克しようとするのである。ついでながら、カントは物自体を残す点で一者としての物を認めており、物自体に触発されて諸感覚が得られるとするかぎり、多様な性質を意識にとってあるものとしていることになる。しかし、諸感覚を時・空の形式とカテゴリーを介して先験的統覚が統一すると主張するかぎり、多に対する一も意識の側にあるとしていることになる。

物が多様な性質をもつこと、それにもかかわらず一者であることとは、こうして対象の側と意識の側とに二通りの仕方でもふりわけられるが、この二重のふりわけを「我々哲学者」がひるがえって見ると、対象自体において、物はあるときは多であり、あるときは一であるという矛盾の一体であり、意識もあるときは一であり、あるときは多であるという矛盾の一体であることがわかる²⁷⁾。このように対象としての物と知覚する意識とを比較して、その共通の本質をひき出してくる「我々哲学者」は、知覚する意識に内在していない。前の感覺的確信の場合と同様、「我々哲学者」は超越的な視点に立って、物と知覚する意識とを存在者として対象にし、両者に共通な論理的構造(多と一の矛盾の一体性)をひき出しているのである。

フッサールと対比してみよう。ただし彼の事物論を全体としてとりあげることはできない。「危機」書に限定すれば、(-)で述べたように、生活世界はその基底において事物世界であり、事物と事物意識とが相関している²⁸⁾。生活世界における事物の「物体性」は、「知覚的に見る、触れる、聞くなどにおいて、すなわち視覚的、触覚的、聴覚的などの側面において現われる²⁹⁾。」つまり事物の知覚においては、身体が知覚器官をもって関与しているが、その際、我々は自己の身体及びその器官を能動的に動かしながら、そのことを意識している。すなわ

ち「運動感覚」³⁰⁾が対象の知覚と一緒に働いている。ただし「そのつどの知覚に現われる物体の側面の表出と運動感覚とは相並んだ過程ではなく、むしろ両者は共同して働く³¹⁾。」あれこれの特殊な運動感覚を働かせることによって、運動感覚の全体系は変化するが、この変化に応じて物体の諸側面は、「運動感覺的、感性的全体状況の側面として」³²⁾変化する。すなわち物体の諸側面は感性的全体状況の側面として存在意味と妥当性をもっている³³⁾。

フッサールでは事物と知覚とは相関している。様々な知覚器官に応じて知覚が分節しており、その分節に対応して事物は多数の性質をもつものとして現われる。ヘーゲルのような多と一のふりわけはない。事物と知覚する意識を分離していない。もちろん、対象としての事物についての意識と運動感覚という知覚する自我の自己意識は区別されるが、この自己意識は自己の身体の対象的認識ではない。フッサールは事物自体と知覚する身体を二つの並存する存在者として対比し、その共通本質をひき出す視点に立ってはいない。ヘーゲルのような「我々哲学者」の超越的視点に立っていない。あくまで知覚する私の意識に内在しながら、知覚と対象の関係をみようとしているのである。それに対してヘーゲルは、知覚する意識に内在しているふりをして、「我々哲学者」の超越的視点からする認識を述べている。知覚する意識を多と一の矛盾の一体としてみることは、人間が多様な知覚器官をもっていながら、ひとつの有機的に統一された身体的存在者だということであり、知覚作用をいわば内側から自覚しているのではなく、いわば外側から、知覚する人間をひとつの存在者としてみているのである。ヘーゲルはいわば知覚する意識自身の経験を知覚器官をもった身体についての知見によって説明しようとしていることになる。フッサール流に言えば、「我々哲学者」は心を自然化し、世界内の一存在者としてとらえていることになる。

ヘーゲルは意識が「対象の生成のうちに組みこまれ参加する」³⁴⁾と述べている。対象の生成に意識は参加し、逆に意識は対象に組みこまれている。意識は対象と同一のレベルにおいて相互に関っている。意識は対象と同列の存在者とみられ、意識は存在者の意識とみられている。知覚は物とかかわりながら運動し、物が物となる運動に知覚が組みこまれている。こういう場合の知覚は、知覚する意識ではなくて、知覚する身体であろう。身体と物とは相互にかかわり、運動する。ここにはそれなりに重要な思想が含まれている。意識の運動は存在の運動の一環としてつかまれている。しかしヘーゲルは唯物論者ではない。意識と対象に共通なエレメントは物質ではなくて、絶対精神なのである。意識もその対象も「精神」の現存形態であり、対象に対する意識の不同性は、「精神」が自己自身に対してもつ不同性である。「精神とはみずから他のものに、すなわち自己の対象となり、そしてこの他であることを止揚する運動にほかならない」³⁵⁾意識とその対象の不一致が克服されていく精神現象学のプロセスは、精神が自己自身の分裂を克服して自己を知っていくプロセスである。「精神はそれまで意識の諸形態であったところの自分の現存在をそれまで対象としてあったところの自分の実在と同じものたらしめる。そのときには精神はそのあるがままに自分の対象であり、そこでは直接性や知識と真理との分離という抽象的なエレメントは克服されている³⁶⁾。」つまり絶対知に達することになり、かくして精神現象学は完結し、論理学の端初が開かれる。

これまでの考察で、ヘーゲルは「我々哲学者」の超越的視点から、意識とその対象をともに同じレベルにおいて二つの存在者として比較し、その論理的同型性をひき出すことが明らかにされたが、その場合の「存在」性とは、根底において絶対精神の存在性なのである。意

意識の運動は存在の運動の一環としてとらえられるが、この場合、存在とは絶対精神の実体的な存在なのであって、物質の存在ではない。ヘーゲルのいう知覚する意識を身体と読みかえるのはひとつの解釈だが、ヘーゲル自身は身体の根底に「精神」をみており、だからこそ心理的分析にはならず、論理的分析になるのである。「我々哲学者」は意識の経験の到達点をすでに知っている。つまり絶対知の段階に達している。また絶対精神がその本来のエレメントで自己を展開する論理学を知っている。そのうえで現象学の発端にまで下降してきて、意識の経験に随伴してもう一度上昇する。従って意識の経験を精神の現象としてみることができる。意識自身の自己反省と「我々哲学者」の洞察とが合致しないのは当然である。「我々哲学者」の目は神の目である。あるいは神の認識にまで達した人間ヘーゲルの目であるから、個々人の自然的意識がはじめから「我々哲学者」の洞察にまで達していないのは当然である。自然的意識は次第にその高みにまで昇っていかなければならないし、また昇っていくことができる。ヘーゲルは考えており、精神現象学はそのプロセスを叙述しているわけだが、自然的意識は自力で次第に高次の段階へ高まっていくのか、それとも「我々哲学者」が手引きをしているのか、この点が問題であることはこれまでの分析からも明らかであろう。意識はその対象との関係を自ら反省するだけでは、意識とその対象とに共通な本質の認識には達しない。「我々哲学者」の超越的視点からする認識がもちこまれて、意識自身の認識とされているように思われる。意識がその対象と自己との関係を反省するとき、反省する意識はもはや反省される意識ではない。自己自身を対象化した意識はもはや別の次元に立っている。しかしそれは「我々哲学者」のような、完全に他者の目をもって自己をみることだろうか。対象と意識の関係を二つの存在者の関係としてみることだろうか。そうではなくて、意識は自己が自己の対象についてもっている経験を保存しながら、自己と対象の関係をとらえようとするのではないか。フッサールの反省理論はその点に十分な考慮をはらおうとしているようにみえる。

「危機」書にかぎっていえば、客観的学は判断中止をうけ、客観的学の成立する地盤として生活世界が顕わにされるが、その生活世界も超越論的判断中止によって超越論の主観性へと還元される。生活世界において「まっすぐにそのつど与えられた客体に向かい」³⁷⁾「たえず世界確信の中に生き」³⁸⁾ている素朴で自然的態度は全面的に変更され、あらゆる自然的関心をはなれて、この世界が眼前に与えられていることについて、その「与えられ方いかんということ」³⁹⁾に目が向けられ、「世界妥当を能作している主観性」⁴⁰⁾すなわち「たえず何ものかを獲得しつつそのつど世界を所有し、かつつねに能動的に新たに世界を形づくりつつある主観性」⁴¹⁾、世界に「純粋にその存在意味を与える主観性」⁴²⁾、すなわち超越論の主観性が見出される。別言すれば、「世界自体と世界意識の普遍的な相関」、「存在者と主観性との相互関係」⁴³⁾が発見される。

生活世界を自然的に生きることを一たん中止して、この世界における主・客の関係を反省するわたしは、この世界を越えたところに位置している。それはヘーゲルの「我々哲学者」に似た位置に立っている。しかしフッサールの場合、現象学的反省をおこなっているわたしは、決して生活世界の事物と人間とをともに存在者としてみて、その論理的同型性をひき出しているわけではない。生活世界を素朴に自然的態度で生きる者は、この世界内の諸事物をそれ自体存在するものとみなしているが、現象学的反省はこの存在措定を括弧に入れて、主・客の相関を明らかにする。その場合、この世界を生きる人間に見えているこの世界の相

貌は捨て去られるのではなく、そのまま保存されている⁴⁴⁾。フッサールのいう反省は存在者を意識へ還元することであって、ヘーゲルのように意識をも存在者としてとらえることではない。ただし、フッサールでも、生活世界を自然的態度で生きる者は、自己自身をも内世界的存在者として了解するとされている。しかしそうした態度こそ、現象学的反省によって克服されるべきものであった。現象学的反省は内世界的存在者として了解されている主観が、真実には世界とその中の諸事物を意味づけ構成する超越論的主観性であることを明らかにする。こうした反省はたしかに生活世界における事物と意識を越えたところからなされるが、反省する意識は反省される意識と別のものではない。生活世界を生きている主体が自己を反省するのであり、その反省によって明らかになる超越論的主観性は、この主体とは別の、この世界を越えた主観性ではない筈である。生活世界を生きている主体が同時に世界を構成する主観性であるが、ただこの世界を構成する自己の機能を忘却し、自己の真実相とは別の形で自己を了解しているのである。現象学的反省はこの自己了解を根本的に変革するものであり、この変革によって、自然的態度をとる意識には隠れていた意味が顕わになってくるのである。

しかしながら、生活世界を生きる主体が能動的に世界を構成する主観性でありうるのは、「受動的な世界所有」⁴⁵⁾にもとづいてのことである。「客体に触発され」⁴⁶⁾る契機を抜きにして、客体を構成する機能は成り立たない。受容と構成は切り離せない。といって構成は受容したものの単なる再構成ではない。意識は所与を越え、飛躍する。意識の超越的働きをどうとらえるかは難しい問題で、フッサールも十全にとらえきったとはいえない。意識が内世界的存在者としての人間の意識であるとするれば、受容の契機をもっているのは当然としても、それが同時に世界を構成する能動の契機をもちうるのはどうしてか。逆に意識は本来、存在者を越え、存在者を構成する能動性であるとしても、その意識は宙空にあることはできないし、無から有を生み出すことはできない。フッサールもこの問題を世界に対する主観であって同時に世界における客観であるという人間主観性のパラドックスとして提示している⁴⁷⁾が、彼はこの問題を十分に解きえなかった。その理由のひとつは、フッサールが世界を構成する主観性をどうしても脱世界的、世界超越の主観性とみる見方を、後期になっても根本的には変えることはできなかつたところにあるようだ。

彼はこのパラドックスを解消するために、「根源我」なるものをもちだし、生活世界内の人間＝主観としてのわたしをこの根源我の自己客観化したものと考え、他人もこの根源我が他人として構成したものと考え、生活世界をこれら主観の相互主観的世界としてとらえる⁴⁸⁾。世界における客観であると同時に主観であるといわれるときの主観とは、この相互主観としての私や他人であり、それに対して根源我としての主観は、世界を超越しているというわけであろうが、しかし世界内の人間＝主観は、わたしも他人も、根源我という「超越論的自我を自分のうちに保有している」⁴⁹⁾のであるから、根源我もやはり世界における客観であるといわれねばならず、主・客のパラドックスは依然として解消していないのではないだろうか。

この問題は小論の主題からはずれるので、これ以上立ち入らないで、ヘーゲルとの対比にもどれば、フッサールはたしかに現象学的反省によって意識を反省する高みに立っても、ヘーゲルの「我々哲学者」のように、意識を存在者とせず、反省する意識を反省される意識から切り離し、自立化しないよう努力しているが、意識の自己超越性を十分に解明しえなかつたので、主・客のパラドックスを解きえなかつた。ヘーゲルにこのパラドックスが生じない

のは反省する意識を反省される意識から切り離して絶対化し、反省される意識を客観的存在者としてしまったからである。「我々哲学者」は神の認識、洞察に到達しうるし、到達している。しかしフッサールのいう根源我も生活世界の自己と他人と事物を構成するのであり、やはり一種の神ではないだろうか。ヘーゲルでは「このわたし」が「我々哲学者」の認識に到達するには、「このわたし」を越えていかねばならないが、フッサールでは「このわたし」の意識がもっとも根源的な「第一次領域」⁵⁰⁾をなしているといわれるのだから、このわたしが神になるという大変な逆説を彼は述べていることになるのではなかろうか。フッサールは神を否定するようにみえるが、じつは意識の本質を神的なものとするのではないだろうか。ヘーゲルもフッサールも最も広義にとれば、意識の哲学、あるいはより正確には意識の反省の哲学である。意識の反省の哲学は、神を否定するようにみえても、どこかで神を温存するのではないか。意識の反省の哲学は、意識を反省する高みに立つことによって、反省される意識を相対化するが、反省する意識自身はそれを越えるものとして絶対化される傾向を避けがたい。フッサールは、ヘーゲルとは異なった仕方ではあるが、やはり反省する意識を絶対化する道を歩んだのではないか。この問題を究明するには、「自己の意識が自分にとってもっとも明証的である」というテーゼ、あるいは「自己の意識は自己反省によって明確にとらえられる」といったデカルト以来のテーゼの再検討から始めねばならない。近世哲学全体に関わる根本問題が検討されねばならない。今後の課題として残しておくことにする。なお、我々は「精神現象学」の(A)「意識」の項のうち、「感覺的確信」「知覚」の分析をおこない、それについて「悟性」の部分についても考察する予定であったが、この部分はフッサールの客観的学と生活世界の関係の問題と対応していて、それなりにひとつのまとまった主題をなし、今はそれを論ずる紙幅の余裕もないので、いずれ稿を改めて考察することにする。

註

- 1) ヘーゲル『精神現象学』緒論 (Einleitung) 参照。
- 2) Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. J. Hoffmeister, S. 27 中央公論社『世界の名著 35巻 ヘーゲル』110頁
- 3) *ibid.*, S. 27 同上 110頁
- 4) *ibid.*, S. 12 同上 92頁
- 5) Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana*, Bd. VI, S. 145 中央公論社『世界の名著 51巻 ブレントラーノ、フッサール』512頁
- 6) *ibid.*, S. 108 同上 471頁
- 7) *ibid.*, S. 51 同上 412頁
- 8) *ibid.*, S. 145 同上 512頁
- 9) フッサールの場合、現象学の出発点という言い方はあいまいである。方法的にはむしろ、現象学的還元が出发点といえるだろう。ここではヘーゲルと対比して、生活世界の認識の基底をなすものという意味で出発点ということばを使っている。
- 10) Hegel, *ibid.*, S. 73~4 岩波書店ヘーゲル全集第4巻『精神の現象学』上巻 89~90頁
- 11) *ibid.*, S. 81 同上 98頁

- 12) *ibid.*, S. 82 同上 99頁
- 13) *ibid.*, S. 82 同上 99頁
- 14) *ibid.*, S. 82 同上 99頁
- 15) *ibid.*, S. 81 同上 98頁
- 16) *ibid.*, S. 80~81 同上 97頁
- 17) *ibid.*, S. 82 同上 100頁
- 18) *ibid.*, S. 83 同上 101頁
- 19) *ibid.*, S. 83 同上 101頁
- 20) *ibid.*, S. 84 ff. 同上 102頁以下
- 21) *ibid.*, S. 85 同上 104頁
- 22) *ibid.*, S. 86 同上 105頁
- 23) *ibid.*, S. 90 同上 111頁
- 24) *ibid.*, S. 93 同上 115頁
- 25) *ibid.*, S. 95 同上 118頁
- 26) *ibid.*, S. 96 同上 120頁
- 27) *ibid.*, S. 97 同上 120~21頁
- 28) Husserl, *ibid.*, § 37 フッサール前掲書37節
- 29) *ibid.*, S. 108 同上 471頁
- 30) *ibid.*, S. 108 同上 472頁
- 31) *ibid.*, S. 108 同上 472頁
- 32) *ibid.*, S. 108 同上 472頁
- 33) *ibid.*, S. 108 同上 472頁
- 34) Hegel *ibid.*, S. 103 ヘーゲル前掲書 129頁
- 35) *ibid.*, S. 32 同上 34頁
- 36) *ibid.*, S. 32 同上 35頁
- 37) Husserl *ibid.*, S. 146 フッサール前掲書 514頁
- 38) *ibid.*, S. 145 同上 513頁
- 39) *ibid.*, S. 147 同上 515頁
- 40) *ibid.*, S. 154 同上 523頁
- 41) *ibid.*, S. 154 同上 523頁
- 42) *ibid.*, S. 155 同上 524頁
- 43) *ibid.*, S. 154 同上 523頁
- 44) *ibid.*, S. 155 同上 523~4頁
- 45) *ibid.*, S. 110 同上 474頁
- 46) *ibid.*, S. 110 同上 474頁
- 47) *ibid.*, § 53 同上 53節
- 48) *ibid.*, § 54. b. 同上 54節 b.
- 49) *ibid.*, S. 190 同上 564頁
- 50) *ibid.*, S. 189 同上 563頁