

ヘーゲル精神現象学の「我々」について

——マルクス主義イデオロギーの実験 (III)——

谷 口 孝 男

(平成元年10月6日受理)

Übers „Wir“ in der „Phänomenologie des Geistes“ Hegels

—Zum Experimentieren an der Marxistischen Ideologie (III)—

von Takao TANIGUCHI

Die vorliegende Arbeit ist (1) die Einleitung einer Reihe von Arbeiten, die die Methode des ideologischen Kampfes oder der Auseinandersetzung untersuchen, und (2) bezweckt vor allem die Auslegung der Methode der Debatte, die in der „Phänomenologie des Geistes“, namentlich in deren „Einleitung“, dargestellt ist. (3) Erstens wird die Debatte entfacht aufgrund der Triade von Hegel, einer bestimmten Gestalt des Bewußtseins („es“) und den Lesern. (4) Die Debatte zwischen Hegel und dem „es“, oder Hegel's Kritik an dem „es“ hat in der Tat nichts anderes als die Verheilung der kranken, leidenden Seele der Leser zum Zweck. Denn „es“ heißt die Krankheitsursache des Bewußtseins der Leser. (5) Im Gegensatz zu dem „es“ bilden Hegel und die Leser das „Wir“ im eigentümlichen Sinn Hegels und schließen zugleich das „es“ von dem „Wir“ aus. (6) Hier sieht man, wie die Gewaltsamkeit als solche aus der Debatte mit Worten entsteht. Sie besteht aus der Gewaltsamkeit des „Wir“ gegenüber der des „es“.

§ 1

「マルクス主義イデオロギーの実験 (II)」(本研究報告 20 卷 2 号, 89 年 3 月)「悩める魂の治癒行為としての思想・哲学——エピクロスとともに——」において私はおおよそつきの諸点について論議した。(1) 人生観 (Lebensanschauung) は人間の諸生活活動の総体の主導者であること, (2) 哲学はその人生観についての思索であり, そして哲学者とは人生観を《形態として》生産する者であること, (3) 哲学者 (哲学イデオロギー) のその精神的生産の最奥の目的は他人にとっての役立ち・有効性をめざす, 他人への積極的働きかけであり, マルクシスト・フィロソファーにあってもその「他人」は無前提アприオリに「労働者 (階級)」ではないこと, (4) マルクス (主義) の思想上理論上の出発点はフォイエルバッハ的な (なんなら『草枕』的,

* 北見工業大学一般教育等 (人文) 助教授

これらの議論は当たり前といえばあたりまえの, 勇み足といえば勇みあしのものではあるが, 私の向かおうとする哲学の基本方向は曖昧さのない仕方でいちおう述べたと思う。さて本稿は (1) イデオロギー闘争の存在問題 (『マルクス哲学の可能性 (I)』, 〔本研究報告 18 卷 1 号, 86 年 11 月〕, または拙著『意識の哲学』〔批評社〕の「第二部 マルクス」の「第二章 イデオロギー認識」を参照), (2) イデオロギー闘争の権利資格問題 (前掲「悩める魂の治癒行為としての思想・哲学」を参照) を受けて, (3) イデオロギー闘争の方法問題を主題とする。それはつまり, 痛み悩める魂の治療方策はいかにの問題にほかならない。前掲「悩める魂の治癒行為としての思想・哲学」でも告白したように, この方法は, それを発見・発明し確立するのも, さらにそれを実地に運用するのはいっそう困難なものである。だからとうてい私ひとりの為しうる課題ではないし, ましてや本稿の一編で片がつくような問題でもありえないが, それでもその重要性に鑑みて, ここではその問題の所在地・課題の輪郭概要なりともデッサンしてみることに挑戦してみたい。

ヘーゲルはなぜ『精神現象学』の叙述をあのような七面倒な現象学的方法 (意識経験の方法) に基づかせたのか, これが最初で最後の問い合わせである。そして私の現時点での理解では, その問い合わせにたいする解答はかの «für es oder das Bewußtsein» をめぐる領域のなかに掘りだし見つけだすことができる。ヘーゲルはある意味で「ここを堀れ」と教えてくれた。そして私の知るかぎりでは, 少なくともマルクスは, ヘーゲルの指し示した場所を掘り, 人知の一宝物を探りあてた (かれのイデオロギー論, 『ドイツ・イデオロギー』を参照)。では, なぜこの私はこのような問題領域を対私在 (für mich sein) させているのか, かんたんにいってなぜ私は自分をこのような問題領域に関心させているのか。その理由はもちろん究極的には悩める魂の治癒のためではあるが, それだけではあまりにも漠然としていてどうもはっきりしない。それ

はここでの眼目は治療一般的意義や位置づけではなく、治療の具体的方法だからである。では私が関心する理由はなにか。それはマルクスとマルクシズムにとって肝心かなめの事柄、かの「プロレタリアートの独裁」の思想理論とはなにであったかという問題を考えてみたい、というよりぜひともこの自分も考えるべきだと思っているからである。もちろんここで「プロレタリアートの独裁」についての論議も現代社会主義革命の展望についての議論もするつもりはない。しかしながら私がヘーゲル精神現象学の叙述方法を殊更に重視するのかのわけを知るために、最小限の説明はする義務がある。

現代の革命は、社会的生活過程の特徴的な「精神化＝文化化」と「社会化（ゾチアール化）」のからみあう歴史的動向（中野徹三氏の指摘によるもの、氏の『生活過程の射程』89年5月窓社、および拙稿「人間的自然の哲学・序説」、本研究報告21巻1号所載を参照）のなかで、いわば＜ゾチアールな文化革命＞とも称すべき性格を有しているものようである。それは高水準の物質的生産諸力を前提ないし土台にした、社会生活の全領域——ゾチアールな、物質的な、政治的な、そして精神的＝文化的な社会的生活過程の総体——における①「自由と民主主義」のゾチアールな倫理・論理、②「言論」の精神的＝文化的な倫理・論理の相互承認にもとづく、資本制的構造諸契機（制度やイデオロギー的形態、つまりところ人間のあいだの制度化された資本制的諸関係）の永続的革命となることであろう。武装蜂起による「プロレタリア独裁」の樹立とその無制限絶対の権力にもとづき、まず資本制的な物質的生産関係を革命し、その後文化革命などに進むという革命戦略・展望は過去のものになってしまった。これはたんに「武装蜂起（暴力革命）」を「議会闘争（平和革命）」に転換したという小手先の一戦術問題のはなしではもちろんありえない。革命像の根本的变化にかかわることである。プロレタリアたちがさまざまな意味で生きていることもままならぬ時代には革命はまずはとにかく暴力的政治革命にならざるをえなかつたし、またそれ以外にはプロレタリアたちの一回かぎりの人間的生の確証の方途はありうべくもなかったと言ってよい。こうした状況においては、かれらが生きてあること（Leben）の実質が希薄なために、革命闘争しているまえに、あるいは革命闘争していることを内側にふくんでおのれが生きてあるということがなかなか自覚（理論的反省もこの一形態）され難くなるものであろう。かれらは所与の現実的生の空虚を、革命闘争としての生的充実をもって埋めようとする。もともと無視できるほどの生的内実しかないのであるから、いきおいかれらの生活は「実体的構造」（中野徹三氏）の革命のための生活活動に収斂してゆくことになりがちである。このような革命闘争型の生活を創造してゆく思想・理論が総じて構造論的「唯物史観」なのであった。さて、われわれの時代は高度な物質的生産諸力を背景として生活の中身の多元化や「自由と民主主義」の定着化が進み、革命闘争を一契機として《契機化》させうるだけの現実の生的実質がまがりなりにも確保されてきている。いまここでは「生きるか死ぬか」ではなく「よく生きるかどうか」が社会主義革命の中心問題になっている。そして今後ますます「よく生きる」とはなにかの道徳学的・倫理学的問い合わせがいよいよ切実なもの

のになってゆくことであろう。そのことによって精神的自然存在者としての人間の真価・本領がいよいよ發揮されてゆくことになるであろう。社会構造が人間の社会的生活活動の「構造的な契機」(中野徹三氏)として自覚されることのできる、というかそのように自覚されてよい時代になったのである。構造革命を一契機として含む社会的生活過程の思想・理論こそ現代史のよりよき人間化に役立つひとつの有力な思想・理論であろう(詳しくは、前掲「人間的自然の哲学・序説」を参照)。

このような現代史の基本動向のなかで、いわれるところのイデオロギー闘争が、これまでの「プロレタリア独裁」戦略下において有していたであろう質量を凌駕したものになりゆくのは自明のことである。イデオロギー闘争の(1)事実問題と(2)権利問題をことさらにとりあげてみたのも、そしてここで(3)方法問題について考えてみようとするのも、イデオロギー闘争の今日的な、そして将来的な重要性にかんがみてのことである。たとえば毛沢東はかの『井岡山の闘争』で述べている。「省境地区の闘争はまったく軍事的な闘争であり、党も大衆もともに軍事化しないわけにはゆかない。どのように敵にあたり、どのように戦うかが日常生活の中心問題となっている。根拠地というものには、武装力がなければならない。武力がないか、武力が充分でないか、あるいは敵にあたる戦術がまちがっているところは、すぐ敵に占領されてしまう」(『毛沢東選集 第一巻』三一書房 110 頁)と。「軍事的闘争」にたいする「イデオロギー闘争」、「軍事化」にたいする「精神化=文化化」、「敵」にたいする「論敵」、「武力」にたいする「知力」、そして「敵にあたる戦術」にたいする「イデオロギー闘争の方法」。直接的物理的暴力にたいする言論の「暴力」・言葉の「暴力」・文化の「暴力」。両者の比較には汲みつくせないほどに興味ふかいものが藏されていそうである*。

* クラウゼヴィッツ『戦争論(上・中・下)』(岩波文庫) ほか。

ところで武力のばあい、その手段性はいざれにせよ明確でなければならないであろうが、言葉の力のばあいはすこし事情がちがうようである。たんに戦術的と評さざるをえない言葉もありはするであろうが、そのような言葉は、ながい目でみれば、人間精神にたいする持続的力を有すべくもなく、だいいちそのような言葉によって語っている当人もたんに当座の利己的な個人的および集団的利害につきうごかされてそれらを操るだけであることは自覚しているであろう。かれらは「言葉は価値・倫理・意味の上に成立するもの」(西部邁氏「真正保守革命のすすめ」、『中央公論』89年6月号所載)などと考えはしないのである。人間にとって言葉は、やはりなんといっても戦略的なもの(文は人なり)なのであって、たんに戦術的手段的なもの、便宜的なものではありえない。「プロレタリア独裁」戦略下における言葉の運命と現代の<die soziale Kulturrevolution>における言葉の運命とのあいだにはどうも「質的飛躍」のようなものがありそうなのである。前者では言葉は武力優位の全体的文脈の一分肢としてあらざるをえなかつた。端的にいって、言葉は武力への橋渡しに結局するものなのであった。このことは

「宣伝・扇動」という懐かしい革命用語によくいいあらわされ、記念されている。前掲「人間的自然の哲学・序説」でもいちど言ったことがあるが、たとえばマルクスとエンゲルスの『ドイツ・イデオロギー』にはこうある。「しかしながら、実際に問題なのは、これらの理論的だばらを、現にある現実的諸関係から説明することだけである。このだばらの現実的、実践的融解、こうした観念の人間の意識からの除去は、環境の変更によって実現されるのであって、理論的演繹によってではない」(合同新書87~88頁)と。いまはこの見解をくわしく吟味することはできない。しかし、どれほど「理論的だばら」が「環境(現実的諸関係)」によって規定されていようとも、そしてたしかに「理論的だばら」は「環境の変更」とともに自然消滅するのがつねであるとはいえ、今日のマルクシズムは「現実的、実践的融解」によるよりも、あるいはそれにゆだねるまえに、「理論的演繹」による「理論的だばら」批判(「人間の意識からの除去」)をこそ求めるのだ、といっておきたいとおもう。総じて武力優位の戦略下における言葉は、まだ言葉として自立してはいなかったようである。言葉は、そして理論は、それに本來固有の次元性をおびやかされてきたのだといってよい。反映論一般の「認識の真理性は実践によって検証される」とする見解も、認識の全範囲に適用されるにおよび、認識よりも実践のほうが認識論的重要性をもつかのような錯覚を普及させた。これはたいへん怠惰ではた迷惑な理論なのである。認識の努力を略して「実践」するひとたちが認識の真理性の判定者になるのだ。やはり認識は認識自身によってていねいに応対されるべきなのである。理論は理論自身によって丁重に処遇されるべきなのである。いまやマルクシズムも言葉を、自立せる言葉として所有するにいたっている。すくなくとも言葉をあつかうさいには言葉いがいのものへのもたれかかりはやめるべきであることをみずからに命じはじめている。そして、言葉への執着が、人間存在の意味への問い合わせという哲学的な角度ないし深度で構想される現代社会主義革命の戦略的前提・根拠地にほかならないことを理解しあげてある。

§ 2

さて、ヘーゲル『精神現象学』の叙述方法といえば、だれもが〈für es〉と〈für uns〉という一種の討論術をおもいおこすことであろう。『精神現象学』という著作の性格について、ふつうだいたいつぎのように説明されている。たとえば「哲学的認識においては、絶対の他在のうちに自分自身を認識するということが特徴です。ですから、哲学的認識を行なうことは、普通の意識にたいしてはまるで逆立ちして歩けというようなものです。いきなりそんな要求をしても、それはとうてい行なえません。そこでおのずから、普通の認識から絶対知へとゆくまでに媒介が必要になってきます。わかりやすくいえば、絶対知の立場は非常に高い山の頂上のようなものであり、それに対して普通の意識は山の麓のようなものです。だからその頂上に至

る道を教えてやらなくてはなりません。別のいい方をすれば梯子をかけてやらねばならないのですが、その梯子をかける役目、道案内をするのが『精神現象学』なのです』(金子武蔵『ヘーゲルの精神現象学』以文社 38~39 頁)。たしかにヘーゲルは絶対知にいたる梯子をかけたかったみたいであるし、絶対知への道案内をまともに考えていたようであるが、私の印象批評では、その梯子には足をかけるべき段々はなきにひとしく、その道案内といえば案内人だけが勝手知った真っ暗な森道をどんどんさきにすすみゆくといった塩梅のものなのである。ヘーゲルの文章はだいたい、言っている事柄自体が難しいというよりもなによりも、いかなる事柄についてそもそも言っているのかの解説がまずもって困難という態のものである。不気味で、おっかなびっくりものなのである。ひどく irritating な文章である。はなから「普通の意識・認識」を拒んでいるものと受け取れなくもない。このこと自体考えてみるとあたいするようであるが、ここでは省く。さて「普通の意識」というのは、はっきりいって、<読者 (Leser)> たろうとするひとのこと、ヘーゲル精神現象学の読者のことである。「哲学的認識」とはヘーゲルのこと、つまり精神現象学の<著者 (Schreiber)>のことである。「哲学的認識」は「普通の意識・認識」を一步一步「哲学的認識」にまで導いてゆこうとする。どのようにしてか。これが精神現象学の叙述方法だということになる。

わたしは反映論哲学批判をヘーゲル精神現象学の „Einleitung“ と „A. Bewußtsein (I. Die sinnliche Gewißheit; II. Die Wahrnehmung; III. Kraft und Verstand)“ の読解からはじめた、というかその読解をとおして具体化していったように思う。すでにべつのところでいちど述べたことではあるが、わたしにとってのヘーゲル精神現象学とはようするに、端的に «für das Bewußtsein, od. für es» と術語化される、人間意識のある意識論的特質のことであった。「科学的認識」一色に塗りつぶされていたわたしの意識というもの、すなわち「意識は存在の反映である」(レーニン)と考えていたわたしの意識というものは、いまのわたしから回顧すれば、そのように思い込んでいたというにすぎない。ところで、まさにこのようにも思い込めるという、人間意識の一特質(おそらく一根本特質)こそ、«für es» の指示するものなのだと、いささかせっかち強引にも思い込んだのであった。「対象は意識の作品なのである」(拙著『意識の哲学』20 頁)。ここに対象とは、«或るもののが・意識にとって・あること» の謂である。レーニンのあの「物質」概念、すなわち «或るもののが・意識から独立してそれの外に・あること» を否認するひとはおそらくいまい。たとえば、こういうものはどうか。「物というはあったって、それを見る者がいなければ、ないと同じ。物があっても、それを認める心がなければ、ないと同じじゃないか。物も心もないところには何の悩みもない。すべては空だということ。これは、仏教で見つけた、非常にユニークで素晴らしい認識だと思います」(瀬戸内寂聴氏『寂聴 般若心経』88 年 10 月中央公論社 75 頁)。この「素晴らしい認識」の成立前提はレーニンの物質概念の承認であるとさえいえるであろう。「対象の有様は、その対象を対象としている当該の意識の有様に照応的である」(前掲拙著同所)。そして、断わるまでもなく、意

識がそもそも向かっていない「物質的なもの」は、少なくとも当の意識にとっては『存在しないも同然のもの』である。人間はまずなによりも自然諸力の総体性、すなわち『意志（—自己意識（一対象意識—身体—意志）—対象意識（—身体—意志—自己意識）—身体（—意志—自己意識—対象意識））』として、簡略化すれば『意志（—自己意識—対象意識—身体）』として存在している、とわたしは解するがゆえに、人間を『意志（—自己意識—対象意識—身体）』の具体的総体性の一側面・一契機たる＜対象意識（—身体—意志—自己意識）＞において抽象的に把握する『寂聴 般若心経』に全面的な賛意はあたえないが、それでも自然諸力の具体的総体性の一側面・一契機としての＜対象意識（—身体—意志—自己意識）＞についての議論としてのかぎりでは、『寂聴 般若心経』に共感できるところは少なくない。レーニンの「物質」は、現実的諸個人の意識〔＜対象意識（—身体—意志—自己意識）＞のこと〕との相関において「無(nichts)」または「或るもの(etwas)」として現われる。わたしはこのような意識の働きへの着目を『意識論的構え方』と呼んだりしている。

『精神現象学』それ自体のこととしてみたときの『für es』の問題は、よく知られているように、かの『für uns』と接合されている。かつてわたしは「ヘーゲル『意識経験の方法』（81年3月）という論稿でつぎのような議論をしたことがある（この論稿は前掲拙著に所収、頁数は同書のもの）。

- ① 「意識の経験の学」の「叙述方法は、「学の現象的知にたいする応対関係(Verhalten)」である。この応対関係には、見守り(Zusehen)と手出し(Zutat)の二様が区別される。／学を絶対知と言い換えると、絶対知の現象的意識にたいする二様の応対関係の仕方の統一が意識経験の方法をなす」（27頁）。
- ② 「見守りは意識の諸形態に、手出しは意識の諸経験に照応する。「意識の経験の学」は、意識の諸形態と諸経験が交互に編み合わされた織物であり、見守りと手出しはこれらの糸を織り合わせる装置であると言えよう。意識経験の方法にはもう一つこれら両者を媒介し統一している読者がある」（43頁）。
- ③ 「見守りも手出しも読者の現在を介することによって作用する。両者が一体のものとして『意識経験の方法』を構成しうるのは読者を介してである。読者は方法論的存在である。現象的意識の個人的自律性ないし反省的主觀性にぎりぎりまで則そうとする方法態度は、読者の存在を欠いては実行されえない。読者が方法論的存在であることは、当事の現象的意識との対立において用いられる「我々」という言葉において示され確定されている。…ヘーゲルは見守りも手出しも「我々」の働きだと呼んでいる。この「我々」とは、「読者と共になる絶対知」「絶対知とな共なる読者」のことである。見守りも手出しも、この「我々」の現象的意識にたいする応対関係である。意識経験が、読者の内なる対話を通した、読者の経験となる所以である」（45頁）。

率直に評して、『für es』と『für uns』と『Die Wissenschaft·Das absolute Wissen·Hegel』と『Leser』の内的連関の洞察が不充分であり、したがって結論がはなはだ平凡陳腐なものとなっている。この論稿では *Zusehen* と *Zutat* の関係が主題になっているためであったかも知れない。本稿は見守りと手出しの関係ではなく、『Zusehen』に固有の問題としてのかぎりにおける、当事意識形態・著者ヘーゲル・読者の関係、つまりは『für es』と『für uns』の関係を論じてみようとするものである。

§ 3

復習しておくならば、『Zusehen』とはつぎのようなものである。

④「現象的意識の自己吟味は、絶対知の見守りの働きを受けたものである。現象的意識の自己吟味は、絶対知と現象的意識の「対話」を通してなされる。現象的意識は、直接そのままのものとしては自己の「知の真理」を確信している。このことを無批判的に確信していることが、現象的意識の存立をなす。平たく言えば、もろもろの哲学的立場の存立は、それが真理を表現しているとの確信に基づいている。その真理の吟味はもはや問われるところではなくなっている。絶対知の見守りとは、こうした無批判的な現象的意識を「対話」に誘い込んで、自己吟味を行なわせる働きである」（前掲拙稿、前掲拙著 34 頁）。

⑤「見守りはこうして、現象的意識を対話的自己吟味に指向け、意識をして自己自身の存立根拠を解体せしめる否定的批判の働きである。現象的意識の非実在的、非真理的たることを、現象的意識の個人的自律性ないし反省的主觀性によって、現象的意識にたいして論証させるラジカルな方法が見守りなのである。確信のうちにまどろむ現象的意識の自己批判の方法なのである」（同 36 頁）。

⑥「感覚の批判は、感覚に外在的にではなく、感覚にそくして、感覚の対話的自己吟味を通して果たされる。感覚の本質が感性的確信として実在することについての以上の行論が正しいとすれば、感性的確信の真理性の吟味によって、感覚の真理性を検証することができるわけである。感覚を批判するにあたって、感性的確信を探り当てる努力をヘーゲルがしたのは、ひとえに、感覚自身に、具体的には感性的確信に自己吟味をなさせるという現象学的方法のゆえにである。感覚的意識を外在的に批判するとき、われわれにはそれが真理でないことを判定する基準・尺度がある。そのさい、感覚的意識がわれわれの尺度を認めないならば、感覚批判は成功しないのである。こうした「批判」は「断言」にすぎない。感覚的意識、つまり感性的確信が自ら真理となすところを尺度として、自らのもろもろの知を吟味するという方法によってのみ、感覚はもっともラジカルに批判される、すなわち感覚をして自分を自分で批判させることができるのである。しかし、感覚的意識は、そのままでは自らの真理性を確信していて、無反省的である。そこでヘーゲルは、感覚的意識を自己との対話に誘い込むのである。これが確信

の対話的自己吟味という現象学的方法の意味である」(拙稿「ヘーゲルの現象的学方法と弁証法」、前掲拙著に所収、53~54頁)。『Zusehen』とはここでの含意における「対話的自己吟味」のことである。くりかえしつつ注意を喚起したいのだが、この「対話」は本質的に否定的・破壊的・解体的な種類のものである。自殺的、自死的、破滅的である。異なった見解が討論のなかで一致した見解に達するといった種類の対話ではない。自己の存立根拠の否定（自己否定）としての「現象的意識の対話的自己吟味は「絶望の実施」「徹底的に完遂される懷疑主義」とならざるをえない」である（前掲「ヘーゲル「意識経験の方法」」、前掲拙著36頁）。たとえば、⑥の感性的確信はヘーゲルとの「対話的自己吟味」(I. Die sinnliche Gewißheit) のなかで自己解体に追い込まれる（としておく、議論の便宜上）が、あくまで自己を感性的確信として保存しつづけようとする。ヘーゲルはこう打ち明けている。

„Es erhellt, daß die Dialektik der sinnlichen Gewißheit nichts anderes als die einfache Geschichte ihrer Bewegung oder ihrer Erfahrung und die sinnliche Gewißheit selbst nichts anderes als nur diese Geschichte ist. Das natürliche Bewußtsein geht deswegen auch zu diesem Resultate, was an ihr das Wahre ist, immer selbst fort und macht die Erfahrung darüber, aber vergißt es nur ebenso immer wieder und fängt die Bewegung von vorne an (かくて明らかなのは、感覚的確信の弁証法がこの確信の運動ないしはその経験の簡単な歴史（出来事）以外のものではないこと、いな感覚的確信自身がこの歴史であるものにすぎぬもの以外のものではないことである。だからこの確信においてなにが真なるものであるかを示す、かかる結果にまで自然的意識も自分でいつも進んで行き、ここの真なるものについて経験しているのではあるが、しかしこれと同時にいつも再びこの経験を忘却して、運動を初めからやり直すだけのことである)“（金子武藏訳『ヘーゲル全集4／精神の現象学（上巻）』〔岩波書店〕106頁）。

ではいったい何のために、ヘーゲルは現象的意識とわざわざ渡り合ったりするのであろうか。独特の「対話的自己吟味」という、いなれば一人芝居みたいのようなものをなすことを、ヘーゲルはゆえに現象的意識にきびしく課するのであろうか。この問題は詳細に検討してみる必要がある。金子武藏の指摘のとおり（前掲訳書の註91-2、註106-2、註234-1）、この現象的意識の「経験の忘却」なる事態は看過されではならぬものなのである。ヘーゲルはこの「経験の忘却」なる術語によって何を表現したいのか。

どこから議論すればよいか途方にくれてしまう。一挙に結論にゆくか、迂回して結論ににじりよってゆくか。どちらでもよいが、ここはだれよりもわたし自身を納得させるべく、迂回

路をゆっくりと進むとしよう。『忘却 (Vergessen)』とはどういうことか。ヘーゲルは『エンチクロペディー・精神哲学』の「アントロポロギー」で vergessen に言及している。まったく忘れていた人間にふと出くわして、その人間を思い出すというか、そのひとのことを忘れていたがほんとうは知っていたということを知る、あるいはそのひとのことを忘れていたということを知るということが、わたしたちにはある。「人間はそれでたとえそれらを忘れてしまっているとしても、どれほど多くの知識を実際のところ自分の中には持っているかを決して知ることができない」(船山訳『精神哲学 (上)』岩波文庫 200 頁)といえよう。ここでは Vergessen をひとまず二種類に区分してみよう。(1) 忘れてはいけないと知りつつ、ついうちかり忘れてしまう、そのような忘れ方がひとつ。(2) なにか忘れないといふか、忘れざるをえない事情があって忘れる、つまり(自覚的かいなかにかかわらず)あえて忘れようとして忘れてしまう、そのような忘れ方。この二種類の忘れ方のあることはわたしたちに熟知されている。当該の『経験の忘却』は、どちらかというと、後者(2)のばいである。だから現象的意識は自己のなにたるかの真相・実相を知るという経験をせっかくしたのに、そして何度も同じことを経験しても、その経験のたびに (ebenso immer wieder の句に注意)、しうこりもなく、自己の真相を知る経験の「運動を初めからやり直す」のである。自己の真相を知る経験を忘れるということは、すなわち自己の真相を忘れるということである。記憶喪失すなわち自己喪失。しかも真相を知りたくないから、その真相を知らす経験を忘れるのである。忘れざるをえないのである。『精神現象学』の「V. 理性の確信と真理 (Gewißheit und Wahrheit der Vernunft)」からさらに引用してみよう。

„Das Bewußtsein, welches diese Wahrheit ist, hat diesen Weg im Rücken und vergessen, indem es *unmittelbar* als Vernunft auftritt, oder diese unmittelbar auftretende Vernunft tritt nur als die *Gewißheit* jener Wahrheit auf. Sie *versichert* so nur, alle Realität zu sein, begreift dies aber selbst nicht; denn jener vergessene Weg ist das Begreifen dieser unmittelbar ausgedrückten Behauptung. Und ebenso ist dem, der ihn nicht gemacht hat, diese Behauptung, wenn er sie in dieser reinen Form hört—denn in einer konkreten Gestalt macht er wohl selbst—unbegreiflich (しかるに、この真理である意識も、無媒介に理性として登場してくるときには、自分の道程を背後にして、これを忘却している。言いかえると、この無媒介に登場してくる理性はただかかる真理の確信として登場するにすぎないのである。だから、この理性は「あらゆる実在である」ことを「断言」するだけであって、このことを自分で概念的に把握してはいない。なぜなら、かの忘却せられた道程こそは、かく無媒介に言明せられた主張を概念的に把握させる所以のものだからである。そうしてかかる道程を経なかった人にとっても、この主張は、かかる純粹な形式において耳にするときには、——なぜ「純粹な形式において」と言うかというと、こういう人々で

も、具体的な形式においては、この主張を自分でもたしかに立てているからである——全く同様にやはり不可解なことである)“ (前掲『精神の現象学(上巻)』234頁)。

ここには当面の論脈をはみだして、ヘーゲル哲学 (Das Hegelsche Philosophieren) の真髓が露呈している。読者には、この種の引用はくりかえし吟味すること、そしてできることなら、原書であれ訳書であれ、とにかく本を実際に手にして、引用の箇所だけでなくその前後をも精読することを、是非にとお願いするばかりである。

さて、この直接的理性の登場の仕方には、先の《経験の忘却》とはちがう種類の忘却が介在しているようであるが、それはあの(1)のついうっかり忘れるという型の忘却でもなさそうである。ヘーゲルのいうところでは、理性としての理性は、おのれが「感性的確信」に出発し、「知覚」と「悟性」、さらに「自己意識」をくぐりぬけた経験の「結果 (das Resultat)」であることを知らない。たとえば「植物の実」は蕾と花の「結果」であるが、実はそうであることを知ってはいない。あるいは「捨子」のようなものである。捨子は自分が自分であることをもちろん知ってはいるが、かれは自分の出自・出處(両親とその先祖)を知らない。かれは自分がどこからやってきたのかを知らないのである。しかし、かれはかれとして存立している。「理性」も植物の実や捨子のように、自分の出自を知らない。しかし、理性は自分が理性としてあることは知っている。„Die Vernunft ist die Gewißheit des Bewußtseins, alle Realität zu sein (理性とはあらゆる実在であるという意識の確信である)“ (同233頁)。理性はこの確信としてある。しかし、おのれの出自・出處を知らない。この《出自の忘却》なる事態は理性にのみかぎったことではない。ヘーゲルは「緒論」でこのことを一般的なしかたで述べている。

„Dies bietet sich hier so dar, daß, indem das, was zuerst als der Gegenstand erschien, dem Bewußtsein zu einem Wissen von ihm herabsinkt und das *Ansich* zu einem Für-das-Bewußtsein-Sein des *Ansich* wird, dies der neue Gegenstand ist, womit auch eine neue Gestalt des Bewußtseins auftritt, welcher etwas anderes das Wesen ist als der vorhergehenden. Dieser Umstand ist es, welcher die ganze Folge der Gestalten des Bewußtseins in ihrer Notwendigkeit leitet. Nur diese Notwendigkeit selbst oder die Entstehung des neuen Gegenstandes, der dem Bewußtsein, ohne zu wissen, wie ihm geschieht, sich darbietet, ist es, was für uns gleichsam hinter seinem Rücken vorgeht. Es kommt dadurch in seine Bewegung ein Moment des *Ansich*- oder *Fürunsseins*, welches nicht für das Bewußtsein, das in der Erfahrung selbst begriffen, sich darstellt; der *Inhalt* aber dessen, was uns entsteht, ist *für es*, und wir begreifen nur das Formelle desselben oder sein reines Entstehen; *für es* ist dies Entstandene nur als Gegenstand, *für uns* zugleich als Bewegung und Werden (この事態が「経験」について論ずる此處では

次のように現われてきている。即ち最初に対象として現われてきたものが意識にとってそれについての知になりさがり、自体が自体の意識に対する存在と成るとき、この〔第二の〕自体が新しい対象であり、そうしてこの新しい対象と共に意識の新しい形態もまた登場してくるのであるが、この新しい形態にとっては先立つ形態にとってとはちがった別のものが実在であるというようである。この事態こそは意識の諸形態の継起全体をその必然性において導いて行くものであるが、ただこの必然性そのものだけは、言いかえると、意識にはどうして「出来」するのか分らないうちに現われてくる新しい対象が前のものから発生してくるだけは「我々」から見れば言わば意識の背後に隠れて行われることである。これによって意識の運動のうちに自体存在ないし我々に対する存在というひとつの契機が介入してくるが、この契機は経験そのものに没頭しているところの意識に対しては現われてこないものである。しかし「我々」にとっては前のものから発生してくるものでも、その内容のほうは意識に対しても存在するのであるから、そこで「我々」が概念的に把握するのは、ただ発生してくるものの形式的側面だけであり、言いかえると、純粋な発生だけである。かくして発生したものは意識に対してはただ対象としてあるにすぎないので、我々に対しては同時に運動及び生成としてあるのである（同90～91頁）。

この箇所でヘーゲルは絶対知 (Das absolute Wissen) にいたる意識の経験の道程の必然性について語っているのであるが、この必然性と《出自の忘却》は深い関係がある。意識はおのれの出自を忘却していればこそ、必然性の道程を進むのである。その道程を歩みおえて、おのれの出自を知ったとき、意識のその後に進むのは自由の道程 (Phänomenonologie) に對置される Wissenschaft als solche であることだろう。さて、意識は自分がなにであるかという「内容」はもちろん知っている。「感性的確信」は自分が「このもの (das Diese)」の知であることを、「知覚」は自分が「物 (das Ding)」の知であることを、「悟性」は自分が「力 (Kraft)」の知であることをたしかに知っている。しかし、たとえば感性的確信は自分が「悟性」をうしろに控えた「知覚」の直前にあり、しかも絶対知にいたる意識の経験の出発点をなすということは知らない。また、たとえば「悟性」は自分が「感性的確信」の変態としての「知覚」のそのまた変態だということを知っていない。まとめて言えばこうなる。たとえば「知覚」という意識は自分が「物」の知だということは知っているが、この「物」がこの「知覚」という「意識に、どうして自分に「出来」するのか訳が分からぬまま、差しだされてくるのである。ところで、知覚が知覚であるのは、その対象が「このもの」でも「力」でもなく、まさに「物」だからこそである。つまり、「このもの」を対象としている意識が「感性的確信」なのであり、「力」を対象としている意識が「悟性」なのであり、そして「物」を対象（命）としている意識が「知覚」なのである。その肝腎要の「物」について、知覚はそれが何であるかはいちおう知ってはいるものの、それが何処からやってきたものなのかを知らない。いな、このようなおの

れの出自を知りたいということ自体がない。したがって、『出自の忘却』はついうっかり忘れるというのでも、あえて忘れようとして忘れるというのでもない、第三の忘れ方に属す。ただ忘れているので忘れている、忘れるべくして忘れているだけなのである。第一と第二の忘れ方のばあい、忘れたということを知っているが、いまの第三のばあいには、忘れているということと自体を忘れているのである。根源的忘却である。知覚は自分が感性的確信であったことを忘れているのである。「物」は「知覚」にとっては「ただ対象としてあるにすぎない」。それは「結果」の相において現われない、つまり「物」が「物」以外のものから結果してくるという「運動と生成」が意識の視界からは消えている。

意識は『経験の忘却』だけでなく『出自の忘却』をもなす。対比的にいえば、前者のほうは、あえて忘れようとして忘れ、後者のほうは、忘れるべくして忘れている。この二つの忘却はあいまって意識の存立の条件をなしている。意識が当の意識として存立できているのは、ひとえに意識がおのれの出自と経験を忘れているからなのである。意識は出自を忘れているので存立しえ、また意識は経験を忘れないで存立できないのである。意識はいちおうは自分がなにであるか (Was) を知っているが、しかしそれはまさに表象 (Vorstellung) の域をでないものである。意識は自分がどこから (Woher) やってきたのか、そしてどこへ (Wohin) ゆくのかを知ることなく、少なくとも知ろうとするのでないかぎり、おのれのなにたるかの概念 (Begriff) は獲得できない。

ところで、このような忘却をおのれの存立条件としているような意識とはなにものか。それは、意識形態としての意識である。このような忘却とは、意識が一意識形態として存立するための条件なのである。意識の形態的存立条件、それが出自と経験の忘却である。『精神現象学』の理解のために必要ないくつかの履修項目のなかに、意識と意識形態の区別にかんする認識課題があるようだ。ヘーゲルは厳密には「意識形態」といるべきところを、たいていはかんたんに「意識」という。すぐまえの「緒論」第15節からの引用では意識と意識形態をませこぜにして用いているが、趣旨ははっきりしている。意識形態という術語のなにたるかがよく分かる叙述である。しばらくは意識形態について論じるとしよう。

„Die Erfahrung, welche das Bewußtsein über sich macht, kann ihrem Begriffe nach nichts weniger in sich begreifen als das ganze System desselben oder das ganze Reich der Wahrheit des Geistes, so daß die Momente derselben in dieser eigen-tümlichen Bestimmtheit sich darstellen, nicht abstrakte, reine Momente zu sein, sondern so, wie sie für das Bewußtsein sind oder wie dieses selbst in seiner Beziehung auf sie auftritt, wodurch die Momente des Ganzen *Gestalten des Bewußtseins* sind (意識が自分についてつむところの経験が意識の全体系以下のものを内含することは決してありえないのは、この経験の概念がしからしむることである。言いかえると、この経験は精神の真理の全領

域を含むが、しかし含むのは、この真理の諸契機が抽象的な純粹な諸契機であるのではないといふ意識に固有の限定において現われてくるかぎりにおいてのことである。この経験については諸契機は抽象的な純粹な契機として現われてくるのではなく、これらが意識に対してどのように登場してくるか、言いかえると、意識自身がこれらへの関係においてどのように登場してくるかという固有の限定において現われてくる。全体の諸契機が意識の諸形態であるのはこれがためである)“(同91頁)。

「全体の諸契機が意識の諸形態である」こと、Wissenschaft (とくに Logik) と Phänomenologie との関係についてはここでは触れないことにする(「ヘーゲルの構えをありていに解けばこうである。自分の学的立場以外の現象的意識形態が自分の学総体を構成する諸侧面・諸契機の一面的な自立化形態にすぎないこと——そして自分の学の契機となしえないものは無視する——を論証し、自分以外の現象的意識形態を『形態』としてのかぎりにおいてはこれを決定的に「絶望と死」へ追いこみ、自分の学の前においてこれを葬り去る」〔前掲拙著76頁〕)。ここでは意識形態の定義が問題である。「意識形態 (die Gestalt des Bewußtseins)」とは具体的には「感性的確信」「知覚」「悟性」「自己意識」「理性」「精神」「宗教」「絶対知」のことである。たとえば「知覚」の「物」は、「悟性」の段階においても存立しているが、「意識 (das Bewußtsein)」が「知覚」から「悟性」に変態したとき、知覚は知覚としての知覚というありようをなくし、悟性の知覚的働きとして保存されることになる。知覚はさしあたり、悟性の契機となるのである。次にくるもの・後にくるものは、このようにして、より多くの諸契機のより豊かな(具体的な)総括者になってゆく。そして「意識 (das Bewußtsein)」が「絶対知」となったとき「意識の全体系」の「諸契機」を総括しあえるのである。さて、「意識の形態」とは、たとえば知覚の知覚としてのかぎりにおけるありようのことである。言いかたをかえれば、「物」をたんに意識している(意識対象としている)ということではなく、「物」こそが真実在なり、わが命なりと確信しているような、そのようなありようをしている一意識形態(意識の或るひとつの自己完結体・一面的全体化)、それが知覚的意識形態である。意識が知覚するということと、意識が自己を知覚的形態に固着させるということとは、まったくちがう。意識が存在を反映するということ、意識を、存在を反映する働きに限定するということ(つまり反映論的意識形態)とがまったくちがうように。

意識形態がまさにあれやこれやの意識形態であるのは、そしてまたそうであることができるのは、自分の出自と経験を忘れているからなのである。つまりは、自分がほんとうのところ何であるのかを知らないがゆえになのである。いいかえるならば、思い込みが甚だしく、確信が強いわけである。無根拠な主張をなすばあい、肩を充分にはらなければならないのである。「このもの」が「物」になることを忘れないこと、感性的確信は自己を意識形態としては保持できない。「物」が「力」になることを忘れる做不到のような知覚はおよそ知覚的意識形

態でありつづけることはできないのである。これは意識形態の宿命である。ヘーゲルの絶対知なる一意識形態をも含めて、人間の所持せざるをえない意識形態はひっきょう一面的な全体化なのである。

さて、『精神現象学』のかの *für es* すなわち *für das Bewußtsein* とは、意識一般ではなく、この意識形態のことである。それはある意識形態としての意識のことである。では、意識形態と区別されるかぎりでの意識一般とはなにであろうか。「かかる必然性によって学に至るこの道程がそれ自身すでに学であり、そのうえ内容からいえば、この道程は意識の経験の学 (Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins) である。／意識が自分についてつむところの経験が…」(同 91 頁)といわれるさいの、この「意識」とはだれのことなのか。いまのところ、わたしはそれについてこう考えている。この「意識」とは『精神現象学』の「読者 (Leser)」のことである。とはいって、そうだという確たる証拠はない。しかし、そうだとしか解しないのである。「考えてみると当然のことであるが、ヘーゲルが絶対知の最後性を論証しようとしたのは、現象的意識としての「読者」を通して、かつ「読者」にたいしてのことである。この読者が諸形態の自己吟味と諸経験を経験しながら絶対知に至ること、もって絶対知を論証すること、こうする以外に絶対知は公共性を獲得することができないわけである」(前掲拙著 43 頁)。はなはだ平凡であるが、いまなおそのとおりだと思う。

これで、いまのところ、「es (意識形態)」と「Leser (読者)」はでた。のこるは『精神現象学』の著者である「Hegel (著者)」である。エスのヘーゲルとの対話における自己吟味の過程を読んでいる（見て聞いている）レーザー。ヘーゲル・エス・レーザーの三者の関係はどうになっているのであろうか。そして、かの *für es* と *für uns* の関係は。ハイデッガーとともに、「我々とは誰か」と問うてみることからはじめよう。

§ 4

この『精神現象学』の「我々 (wir)」問題について考察したものに、Kenley Royce Dove : Hegel's Phenomenological Method (in : New Studies in Hegel's Philosophy ed. W. E. Steinkraus [Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1971]) がある。ダヴはそこでよく知られたヘーゲル研究書の「我々 (wir)」についての見解を簡潔に集めているので、われわれもそれをいっしょに読ませてもらうことにする。

(1) Herbert Marcuse, *Reason and Revolution*.

「この著作のさまざまな部分を理解できる読者は、すでに、「哲学の境地」に住んでいるのでなければならない。たびたびあらわれる「我々」という言葉は、普通の人ではなく、哲学者を指しているのである」(柳田・中島・向来共訳『理性と革命』岩波書店 104 頁)。

(2) Georg Lukács, *Der junge Hegel : Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*.

『現象学』の独特的な叙述方法の本質は、そのときどきの個体的な「意識の形態」には見ることのできない、客観的カテゴリーと主観的カテゴリーの連関が読者にはつねに明らかにされているところである。…この二元論はたんに「意識の諸形態」に対してのみ存在するのであって、哲学者にとっては、したがってまた読者にとっては存在しない。ヘーゲルが…客觀性と主觀性とのあいだの決定的諸関連は「意識の諸形態」にとっては洞察されないが、われわれにとっては理解できるということを語るとき、そのわれわれということでかれは、類としての人間のこの発展の道程を一段高い立場から考察している哲学的読者を考えているのである」(生松・元浜・木田訳『ルカーチ著作集11／若きヘーゲル(下)』白水社401頁と403頁)。

(3) Nicolai Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus, II. Teil: Hegel.*

「われわれ」なる術語によってヘーゲルがいいたいのは、自分についてしてくれる哲学的理解力なのである。そしてまさにそこにこそ哲学が、〔ある意識形態〕出来を追跡しつつ、その出来の必然性をも把握できる可能性が存するのである。というのも、「学にいたるこの道程がそれ自身すでに学である」、すなわち意識の経験の学であるのは、この可能性によればこそなのであるから」(ダヴの英訳からの重訳)*。

* なお、ハルトマンの原文はつぎのとおり。

„Mit dem *Wir* ist das mitfolgende philosophische Begreifen gemeint. Und darin liegt die Möglichkeit der Philosophie, im Verfolgen jenes Entstehens auch seine Notwendigkeit zu begreifen. Denn sie ist es, wodurch „dieser Weg zur Wissenschaft selbst schon eine Wissenschaft ist“, eine Wissenschaft von der Erfahrung des Bewußtseins.“

(4) Jean Hyppolite, *Génèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel.*

「したがって、意識のなす経験の必然性は、二重の光のもとにあらわれることになる。あるいはむしろ、つぎのような二つの必然性があるといったほうがいいかも知れない。すなわち、意識自身が、自分の経験において（自分の知を検討する過程において）対象の否定をおこなう必然性と、あたらしい対象が先行する経験から形成され、出現する必然性。（この必然性は、回顧的とよばれるであろう）。この第二の必然性は、現象学的発展をかえりみる哲学者に固有のものでしかない。ここに存在するのは、即ちあるいは「われわれに対して」といった契機であるが、この契機は、意識のなかにはみいだされないものである。…（『現象学』は、認識理論であると同時に思弁哲学である。しかし、それが思弁哲学であるのは、〈われわれに対して〉だけでしかない…ということは、ヘーゲルの『現象学』が、現象する意識の叙述であると同時に、哲学者によるこの意識の理解把握であるということである）。…（『現象学』においては、意識の「諸経験」が継続しているが、この継続が偶然的であるのは、現象する意識に対してでしかない。〈われわれ〉は、これらの諸経験をまとめて考察するのであるが、この

くわれわれにとっては〉、ひとつの経験から他の経験へうつる進展の必然性が同時にみいだされるのである。『現象学』が証明していることは、あらゆる経験が意識に内在しているということである。さらに、この（総合的な）必然性が、かならずしも容易にとらえられるものではないということも認めなければならない。ひとつの経験から他の経験への移行の過程は、現代の読者にとっては、ときには恣意的なものとみえるかもしれない。にもかかわらず、この移行の過程は、歴史と『現象学』との関係の問題を提起しているものなのである)】市倉訳『ヘーゲル精神現象学の生成と構造（上巻）』岩波書店 32 頁と 439 頁)*。

* なお、ダヴの引用は本文そのものとそれに付された三つの注からなるという、いささか変則的なものである。三つの注の部分は二重丸括弧で示しておく。

- (5) Richart Kroner, *Von Kant bis Hegel, Vol. II: Von der Naturphilosophie zur Philosophie des Geistes.*

「このように『現象学』のなかには、相互に平行線をたどる二つの進行系列がある。考察される対象、すなわち経験から経験へと渡りゆくさすらいの「魂」の進行系列。およびこの」(さすらいの「魂」)「進展を道程の最後から見渡し、この進展をば絶対者の自己実現化と解する考察者の進行系列の二つである。こうして、「自然的な」意識が進める一歩一歩が二重に必然的なものになる。いいかえれば、一歩一歩の必然性は二重の光のもとにあらわれるのである。一方で、意識はそれ自身の経験にもとづいて前進を促されるが、…他方では、しかし、この最初の自己運動の必然性は絶対知の光のなかに置かれて、すでにかの目標——それは意識がおのれをむかわせる目標であり、そして真実のところ、さすらう自我をひき寄せる目標である——に達している考察者によって必然性として解されるのである」(ダヴの英訳からの重訳*)。

* なお、クローナーの原文はつぎのとおり。

„Daher laufen in der Phänomenologie zwei Bewegungsreihen nebeneinander her: die des beobachteten Gegenstandes, der von Erfahrung zu Erfahrung wadernden „Seele“ und die des Beobachters, der dieses Wandern vom Standpunkte des Wegendes aus als Selbstverwirklichung des Absoluten begreift. Jeder Schritt, den das „natürliche“ Bewußtsein vorwärts tut, ergibt sich daher als ein doppelt notwendiger; oder die Notwendigkeit jedes Schrittes tritt in doppelte Beleuchtung. Einmal wird das Bewußtsein auf Grund seiner Erfahrung selbst gedrängt, …Zweitens aber wird die Notwendigkeit dieser ersten Selbstbewegung in das Licht des absoluten Wissens gestellt und von dem Ziele her, auf das sie sich richtet, und das in Wahrheit das wandernde Ich zu sich hinzieht, als Notwendigkeit eingesehen.“

- (6) Martin Heidegger, *Holzwege.*

「この「われわれ」とは誰のことか。／その「われわれ」とは、自然的意識の転回においてこの意識をその臆念のままに放任するが、しかし同時に且つ取り立てて、現われ出るもの現出へ見放つものことである。このように取り立てて現出を見守る見放ちは、すでに絶対者の絶対性を先視しその絶対性はじめから備えているスケプシスがその形で遂行されるところの見守りである。みずからを全うする懷疑主義において現われてくるものは、「われわれ」にとってそれとして現われる。「われわれ」とはすなわち、存在者の存在性へ向って思惟しつつ、すでに存在を授かり備えている者のことである。／…したがって、附け足しは絶対者の意志を意志しているのである。附け足しはそれ自体、絶対者の絶対性によって意志されているものである。…附け足しは、われわれが見守りにおいて絶対者の絶対性にあやかっていること、そしてその有様を表立って現わす」(細谷訳「ヘーゲルの『経験』概念」、同氏訳『ニーチェの言葉・『神は死せり』／ヘーゲルの『経験』概念』理想社〔ハイデッガー選集2〕所収171頁と174頁)。

ダヴが挙げているのは以上であるが、その他に、ダヴ自身の見解と金子武藏の見解をみておきたい。

(7) Kenley Royce Dove, *Hegel's Phenomenological Method*.

「むしろ、意識の「われ」の本質をなすものは精神の「われわれ」だということが把握されねばならない。そして『現象学』の読者たる「われわれ」がこのことを把握したとき、この「われわれ」は、はじめて、ヘーゲル特有の語義での「われわれ」になるのである」(p. 55)。

(8) 金子武藏, 『ヘーゲル全集4／精神の現象学(上巻)』(岩波書店)

「以下において「我々に対して」が我々哲学的考察」(者)「に対してという特別の意味をもつときには括弧を附することにした。「我々」という場合も同様」(「訳者註(その一)」23の4, 470頁)。「絶対知の立場にある哲学的考察者としての「我々」…」(同18の5, 467頁)。

さて、わたしの「我々」理解については、まえに一括して紹介しておいた(引用③)。わたしは、「我々」はたんに「読者」だけでなく、「読者」と「著者」をまとめて指すものと解する。なぜそのように考えるのか、そのわけについて述べてみたい。「意識の経験の学」の「意識」がまぎれもなく「読者」だとすれば、こう言ってよからう。「ヘーゲルの立論を「読む」者は、或る時には当時主体の立場に身を置き、或る時には著者たるヘーゲルの立場(「我々」ということで読者も著者たるヘーゲルに捲き添えにされる)に身を置きます。…「読者」は当事主体の立場と著者(ないし「われわれ」)の立場とを両々扮技することにおいて、自分の内で“対話”します。…読者は、この内なる弁証法的対話を通じて、自から“向上”します。それも、著者ヘーゲルの論述に納得するかぎり、当時主体寄りの見解から「われわれ」寄りの見解へと進みます。…或る準位で、当時主体寄りの見解から「われわれ」の別見を勘案した見地への向上が達成される、ここで到着した読者の新しい準位、それがとりもなおさず次のステップでの当時意

識の次元とされ、そこであらためて「われわれ」の反措定を機縁とする“内なる対話”が読者の“内”で進行する。大略このような仕掛けになっていると申せましょう」(広松涉氏『弁証法の論理』80年1月青土社94~95頁)と。

(1)

Hegel——es

(3)

(2)

Leser

《論争の三角形》

この広松氏の首肯できる見解を基礎にして、さらに(1) Hegel と es の関係、(2) es と Leser の関係、そして(3) Hegel と Leser の関係、およびこれら三つの関係の関係を考えてみようと思う。だいたいここまで叙述は復習であった。まったくの復習というのではないにしても、だいたいのところそうであった。以後の議論の中心は「我々」とは誰のことか、である。いたいなぜ「我々」とは Hegel と Leser の総称であるのか、そのわけ、である。これにたいする一定の解答をもって、いささか長く続くはずの「イデオロギー闘争(論争)の方法論」(以下順にプラトン、フロイト、ハーバーマスらをとりあげる)の序章としたい。

§ 5

きわめて複雑な様相を呈しているので、あらかじめガイド・ラインのようなものを引いておきたい。

- (1) es の対話的自己吟味なる叙述方法は Leser の魂の病の原因(病根)を除去するために採用されている。
- (2) Hegel は医者、Leser は患者、es は患者たる Leser の病根である。
- (3) 医者の基本任務は病根をとり除いて、患者を助けることである。

われわれはまえに経験の忘却について指摘した。そして経験を忘却しておかないと、当の意識形態として存立しつづけることができない、といった。当の意識形態は、つまり es は、Hegel の批判を認めれば、意識形態としてのありようを失うことになる。es は、もしさうなたとしても、意識としてはもとより存続可能なのであるが、この es の批判の受容による転身ないし変態という事態は、別段本質的なものではない。いったいなにのために「イデオロギー闘争または論争」というものが存在しているのか。究極的には、病める悩める魂の治癒のためである。ではどのように治癒すればよいか。その病原・病因・病根を「批判」すればよい。純粹に身体の病気のばあいであれば、その病根批判は比較的楽であろう。無意識の病根批判はそれよりおそらく困難であろう。どちらが治癒困難かなどというのはこのさいどうでもよいことだが、身体、無意識、意識のばあいでは、それぞれの治癒方法(病根の批判方法)はちがうであろうと予測されうる。うまい例がみつけられない。『精神現象学』の例でもとればよいのか

も知れないが、それだとわたしの「我々」理解がふきとんでしまいかねない。例のほうに気をとられすぎて、である。

(1) Hegel と es の関係。この関係を、それだけとして孤立させて、解剖してみることにする。例として、ほんとうは胃潰瘍という胃病を患っているのに胃癌だと思っている患者を es とする。そして、Hegel は医者として、es の胃病が胃癌ではなく胃潰瘍だということを説得しようとする、と仮定してみる。

両者の「対話」は（それへの意志をのぞけば）「胃病」を可能性の根拠としている。この「胃病」は das Ansich である。es はそれを「胃癌」であると思い込んでいる。この思い込みの強さが es をして「胃癌的意識形態」たらしめている。本人は「胃病は胃癌である」と確信しきり、絶望し、みずから絶命にいたることもあるほどである。ほんとうは胃癌でないのに、実はかれは「胃癌的意識形態」としてあるのである。このような思い込み・確信の普遍性はよく知られていよう。そして das Ansich たる「胃病」は「胃潰瘍」なのであるから、Hegel には das Ansich = 「胃潰瘍としての胃病」である。es は「胃病」そのものと「胃癌」をいちおう分けている。だから es も Hegel もどちらもひとしく認める「胃病」のいわば解釈をめぐる対話が可能になるのである。さて、es が自分の胃病を「胃癌」だと思い込んでいる根拠はかれが「胃潰瘍」に罹っているからにほかならない。だから、もし es が自分の胃病が「胃潰瘍」であることを知るならば、es は「胃癌的意識形態」であることを、すなわち es であることをやめる。しかし、es が es であるのは、es があくまでも自分の胃病を（Hegel からみれば、胃潰瘍を）胃癌だと思い込みつづければこそなのである。だから、es を es としてのかぎりで扱うのであれば、es はあくまで「胃癌的意識形態」の資格を有していなければならぬ。ここが肝心な点だと思う。はっきりいえば、「胃癌的意識形態」にたいする批判はなにも es そのものの治癒を主眼としたものではないのである。

(2) es と Leser の関係。では、自分の胃病が胃潰瘍であることをなんど説かれてても承服しない頑固このうえない「胃癌的意識形態」——あの《経験の忘却》を想起されよ——になんてわざわざ批判の矛先をむける必要があるのであろうか。それは、その対話を聞いていたり、読んだりする第三者 Leser が存在するからである（es 本人が、あるいは Hegel 本人が Leser でもあるという特殊な場合をももちろん含めての話である）。Hegel はこの第三者の Leser にむけて、もっといえば Leser のために、es と渡り合うのである。なぜかというと、Hegel からみれば Leser の意識（魂）は病んでおり、その病根は「感性的確信」とか「知覚」とかの名称をもつ、瘤のように固着した形態的意識なのである。それらの諸意識形態は、Hegel からみ

れば、意識の病気・疎外態なのである。つまり、es とは Leser 自身の病気の原因なのである。「書く」という行為は、そして「話す」という行為も、つまり「言葉」を用いるという行為は一般に、当事者だけでなく、第三者の存在を——その潜在、顯在をとわず——成立根拠にしている。Hegel は es を Leser のままで批判することによって、実は Leser (の病気) を批判しているのである。いくら批判しても es はそもそも病氣的存在として治癒されえないが、Leser のほうは病氣の治癒の可能性を有している。Leser には意識変革の可能性がある。

(3) Hegel と Leser の関係。そして、これが「我々」の問題である。Leser は、es が自分の病根のそれとして自立存在化した意識形態であるのに、あるいはそうであるがゆえに(なぜなら自分が病氣であることを知らされ、そしてその治療法を教えられるばあい、本人が病氣を拒む意志があるのなら、自分の病根と必死にたたかうであろうから)，最後的には es を向こうにまわして Hegel の側にたつ。「著者ヘーゲルの論述に納得するかぎり、当事主体寄りの見解から「われわれ」寄りの見解へと進みます」(広松氏)。ヘーゲルは意識一般と意識形態を、イデオロギー一般とイデオロギー的形態を、人間一般とイデオローグを区別しているのである。イデオロギー的形態をここでは諸々の哲学としてよい。イデオローグを諸々の学者としてよい。イデオローグとは意識形態の生産者、意識形態の責任者のことである。ヘーゲルの言論戦の戦略は、こうして、Leser の病根を es として自立化せしめ(あるいは、Leser の病根そのものであるような es を見定め)，その es を Leser とはきり離して、それとして「絶望と死」にいたるほど完膚なきまで批判しつくし、Leser を Hegel とともになるもの、すなわち Wir として、es との明確な対立において構成しようとするものなのである。

§ 6

けっきょく es が es であるのは für es の思い込み・確信の強さゆえである。そして、es との対立において、Hegel と Leser が Wir を構成するのも、もとをただせば、この es-für-es にあるのである。本稿最後の論題は es-Hegel-Leser の三角関係に内在する暴力性の問題である。

Hegel と es との論争は、患者たる Leser の病気治癒がかけられているので、はなはだ深刻である。Leser はこの論争に主体的に参加することで、es が自分の病気(疎外態)の原因であることを認め、最終的には es を切り捨てて(つまり自己批判して)、Hegel の側につく。es は Wir から排除されてしまう。es が排除されることと、Wir が構成されることは同時のことである。すなわち《(Hegel-Leser)-es》の構図、共同と排除の同時的連関の構図。人間は一般的にみても、あるものと共同しつつ、ほかのものを排除しつつ存在しているように見える。Hegel と Leser は es を排除することとして、みずからを共同させるのである。es は共同の証としてある。

わたしはこの排除 = 共同の事態そのものは人間に普遍的なだと考えている。ただ、排除

の仕方にちがいがあるだけなのだと思う。だから実際問題としては、排除の仕方こそ重要な関心事になるわけである。二つの暴力性がある。(1) *Wir* の暴力性、(2) *es* の暴力性。「プロレタリア独裁」すなわち暴力革命のばあい、Hegel は *Leser* の病根たる *es* を暴力をもって粉碎しようとする。*Leser* の同意はそのさいかならずしも必須不可欠なものではない。このばあい、*Wir* は *es* の排除のうちに構成されることが展望されている。この戦略の主体的条件は *es* を *Leser* の病因（疎外の原因）とする確信の強さである。その強さは当の *Leser* の意志にも逆らいつつ *es* の排除を遂行するところによく知られる。現代社会主義変革の戦略・方法は「言論と思想のたたかい」だといわれる。では、その方法、論争方法とはなにか。それが、たとえば <(Hegel-Leser)-es> である。これまで、いわば社会生活の一部（主に精神的生活過程）でみられるにすぎなかった本式の、または正式の言論戦・思想戦（大学教師は研究論文をかくときは言論戦の方法に則るが、教職組合員としてふるまうときはそれを二の次として非ないし反言論的になることもあったようだが、これはこうした社会生活の部分的精神化・文化化・言論化という過去の事態の一反映である）のマナーが、社会生活の全体に、すみずみにまでゆきわたりつつあるのが、現代史の顕著な動向である。言葉の問題は言葉の問題としてうけとめ、解決しなければならない。この歴史の動向のなかで、プラトンの対話篇やヘーゲルの精神現象学はますます普遍的意義を帯びてくるであろう。

ある点では、おそらく暴力戦・武力戦よりもしんどいはずの言論戦のばあい、暴力の行使はいっさい認められない。自由 (Freiheit) である。正確にいえば、言論戦においては、そこに敵存する暴力性を暴力に転化させてはならない。民主主義 (Demokratie) である。これはおよそ言論戦がどうあってはならないかという限界定義であって、それがどうあればよいかという積極的な内容提示ではない。さて (1) の暴力性は注意するまでもないものだとして、(2) の暴力性とは、排除されたものの逆襲的暴力性のことである。おそらくこの人類史の、暴力戦から言論戦への移行期・過渡期において、この言論戦にまつわる二つの暴力性の直接的暴力への暴力的転化を防遏する能力がはたして人類に可能な能力なのかどうかが問われているのである。難しい問いただとは思うが、望まれるのは、おそらく《寛容の精神》というものであろう（寛容については、たとえば清水幾太郎『愛国心』[1950年3月岩波新書] 他を参照）。異見にたいする寛容、言論にたいする寛容、そして人間にたいする寛容。たかが人間の、たかが言論の、たかが異論ではないか。不寛容とは暴力性の謂である。寛容とは自由で民主的だということである。みずからの暴力性・不寛容さをつくづく思い知ったうえでの、あえての非暴力性・寛容さを、われわれは人類の将来にかかわる問題として実践的にうけとめなければならないのである。

「ある人が生まれつき同情心乏しく〔ほかの点では立派な人でありながら〕気質の上では他人の苦しみに対して冷たく無関心であるとしよう。…このような人を〔これは実際自然の生んだ最悪の産物では決してない〕、自然は特に博愛家に育てあげなかつたとしても、そういう

人は、やさしい人のもつ価値よりもはるかに高い価値をみずからに与える可能性を、やはりみずからの内に見出さないであろうか。確かにそういう可能性はある。そういう人が傾向にもとづかず義務にもとづいて他人に親切を尽くすという場合、まさにそこに、性格の価値というものが、はじめて生ずるのであり、これこそ道徳的価値であり、すべてを超える最高の価値なのである』(カント『人倫の形而上学の基礎づけ』、『中公世界の名著カント』所収、野田訳 204 頁、下線は引用者による)。

人間にたいするこのような視線はとにかく嬉しい。人間の言論は、「傾向」にもとづけば暴力的であるのかも知れない。それをよく知ったうえで、「義務」にもとづいて寛容なふるまいをする。そこにこそ人間的道徳的価値がある。このような視線は慈悲深い救済である。

そして、わたしの考えによれば、このような眼差しは人間がモータルな自然存在者であり、しかもそうであることを自覚している人間的自然存在者であるところからでてくるのである。このことについて最後にかんたんに触れて本稿を閉じることにしたい。

§ 7

寛容の精神は死すべきものとしての自覚から生まれてくるように思える。もっぱら生としての生を営むかのように人間をみる見方もあるが、人間は自分や他人の死すべきことを自覚して生きている自然存在者であるという特質を有している。この問題の探求はこれから徐々にすすめるつもりであるが、問題意識の一端を披瀝しておきたい。

まずは死を問題としてつかまえる、そもそもその理論装置についてであるが、従来の「マルクス・レーニス主義」の「史的唯物論」には構造があるばかりで「生きた人間」(中野徹三氏『マルクス主義の現代的探求』79年9月青木書店 156 頁)が不在のゆえ、なおのこと死は存在する余地を許されていなかった、といえよう。中野氏の「社会的生活過程」理論(『マルクス主義の現代的探求』と『生活過程論の射程』89年4月窓社において展開されている)は「生きた人たち」の生活活動とそれを条件づける構造的諸契機の総体的現実性を社会的生活過程としてつかむものとして、当然ながらそのうちに死の問題をも含んでいるのである。コンテンポラリー・ソウシャリズムが死の問題を理論的に語りうるのは、わたしの知るかぎりでは、この社会的生活過程理論のうちにおいてである。中野氏自身はこれまでのところ死について主題的には論じたことはないが、死の問題をぬきにして、氏のめざす「真に全面的な人間把握」は不可能なのではないか。人間は生きてあるものであるとともに、死にゆくものである。人間にあっては、死は生の果てにあるもの、生の外的なよそものというのではない。死はむしろ生のうちにその本来固有の存立場を有しているのである。死は生のただなかを生きている。人間をみると、人間の生きてあることを考えるさいに、生としての生を営むという面だけをとりだすのは抽象的のよ

うな気がする。死を生の契機に契機化してもまだ不足である。実態は、生のほうこそが死の契機なのではあるまいか。誕生から死亡までのあいだ生存しているだけで、その生存の両端は死であり、「死一生一死」が人間の「生」なのである。「人間は自分の端緒をも知らなければ自分の終端をも知らない」(フォイエルバッハ「遺された諸箴言」、船山訳『フォイエルバッハ全集(第三巻)』福村出版 279 頁)。われわれは死によって包摶された生を営んでいるのである。人間は生と死をいわば縫いあわすように生きてゆき、あるときは生によって死を、またあるときは死によって生を制御しながら生きてゆく。夜空の星は死なり。このように人間が生死を分かたずに生きてゆくのは、人間が「類的存在者」(マルクス)だからである。人間はただたんに生きてあるのではなく、自己の生きてあることを対象・目的としてみずからのもえに持って生きる。死から死によぎりわたる生を、いたしかたなくも自覺的に所持しつつ存在しているのである。

寛容はこのあたりの自覚から生まれてくるのではないか。漱石が『草枕』でいうように、「越すことのならぬ世が住みにくければ、住みにくい所をどれほどか寛容て、束の間の命を、束の間でも住みよくせねばならぬ」。湯川秀樹のいうごとく、本来「この世は人間にとて住み難い所」(「徹底ということ」、『湯川秀樹著作集 6』岩波書店所収 22 頁)であるがゆえにこそ、「こういう住み難い世界に生れ合せた人間なればこそ、皆ができるだけ仲好くして、少なくとも人間同士の争いからくる不幸を最小限度にしたいと思う」(同 20 頁)気持ちが切実になる。あるいは小田実氏の語るとおり、「そして、「タダの人」となることで、そうした眼をもつことで、私たちはおたがいに「ともに生きているもの」、「ともに死ぬもの」としてもつ、あのせっぱつまつた根源的なつながりを感じとり、思いやりを通わせられることになるのではないか」(『世直しの倫理と論理(上・下)』岩波新書)。

§ 8

本稿が扱った事項だけでも一覧して、まとめとしたい。本稿は(1)自由で民主的なコンテンツボラリー・ソウシャリズムの構想する「ゾチアールな文化革命」の戦略下における文化一般の主題化に伴い、決定的位置を占めるにいたったイデオロギー闘争または論争の方法を探求する一連の論稿の「序章」として、(2)ヘーゲル『精神現象学』の「緒論」において描写された論争または言論戦の方法の解説をめざしている。その解説の内容は(3)論争が著者ヘーゲル、当事意識形態エス、そしてさらに読者レーヤーの特有の三者関係(論争の三角形)のうえに成立するということ、(4)詳しくいえば、まずエスはその思い込み・確信の甚だしい強さ(このことは für es と範疇化されている)のゆえに自己の見解を容易には変えないが、そしてその確信犯的不易はおのれの出自と、おのれについての経験の双方の忘却によって支えられているのだが、このヘーゲルの論争相手を選ばれたエスとは、じつは読者レーヤーの意識の病気(疎外感)の原因としての「意識形態」なのである。ヘーゲルの目論見は迂回的に実現されるのである。

ヘーゲルの『精神現象学』の著述のそもそも目的は、読者の意識の病気の治癒である（絶対知にいたる魂の遍歴）。そして、この治療方法がヘーゲルの論争方法論にはかならない。ヘーゲルはレーザーの病気をなおすために、まずその病根そのものであるような一意識形態（ある哲学）を見定め、それを徹底的に批判する。その批判は相手のエスのことではなく、読者ることをなによりも念頭に置いたものでなければならない（たとえば、用いる言葉など）。もしその批判が読者に分かるというか得心ゆくものとなれば、そのとき読者は当のエスを病根とするかぎりでの意識の病気を自分の力で克服したのである。自分の力で、というのは、『精神現象学』が分かるというのは大変な努力の結果だからである。さて、(5) このエスの排除といふか、読者の病根の除去は同時に「我々（ヴィーア）」の構成である。つまり、ヴィーアとは、エスと対立するヘーゲルとレーザーの共同関係、エスを排斥する共同関係のことである。このかんの消息を図式にすれば《(ヘーゲル—レーザー)—エス》となる。そして、ここに論争ないし言論戦における暴力性の問題がみられる。ヴィーアの暴力性とエスの逆襲的暴力性が存在する。この暴力性の直接的暴力への暴力的転化の傾向性の深刻な認識およびその転化を防遏するものとしての寛容（自由と民主主義）の精神の必要性の認識、そしてさらにその寛容の精神と死すべきものであることを自覚しつつ生きてゆくほかのない独特に人間的な自然存在者の運命との連関の認識などの重要な諸課題が、論争方法論のまわりに渦巻いている、というかそのなかから湧出してくるのである。本稿を「序論」とする「イデオロギー闘争または論争の方法論」はまずは『プラトン全集』の読解から開始するのでなければならない。ヘーゲルにかわって、ソクラテスが登場する。

(89年10月6日、北見にて擱筆)

Section one will be devoted to explicating Stowell's (1987) analysis of an adjunct/argument asymmetry with weak crossover effects in English. Section two will point out the lack of such an asymmetry in Japanese. Section three will show that this fact can be accounted for if we adopt a system of category projection proposed by Fukui and Speas where they argue that category projections in Japanese stop at the single-bar level and hence Japanese lacks weak crossover positions.

I. Adjuncts and Weak Crossover in English

This section will review Stowell's (1987) analysis of an adjunct/argument asymmetry with weak crossover effects in English. As we have seen, we must consider the contrast between (1) and (2):

(1) a. Everyone_i loves his_i mother
b. Who_i loves his_i mother

(2) a. ?His_i mother loves everyone_i
b. ?Who_i does his_i mother love

In (1), *his*_i cannot be construed as a variable bound by *everyone* or *who*. This fact — the blocking of the bound variable reading in (2) — is known as weak crossover. Comparing the LF representations of (1) and (2), which are