

# 彼岸に存在するのは空虚だけか

門 脇 健

はじめに

1 (門脇)

「山のあなたの空遠く『幸』住むと人のいう」とうたわれた彼方<sup>あな</sup>あるいは彼岸という観念は、たとえ「山のあなた」を尋ね「涙さしぐみ かえりきぬ」ということになっても、それでもやはり、人を引きつけてやまぬ観念である。「虹の彼方」「天国」「西方浄土」「千年王国」など無数のバリエーションを持つこの観念は、その虚しさにもかかわらず、古来、人間を誘惑し続けている。果たして、この「彼岸」という魅惑的な観念を、人間は克服することができるのであるか。いや、そもそも、克服しなければならぬのだろうか。このような問題を、ヘーゲルのカント批判、つまり理性の限界の彼岸に物自体を描くカントの批判

哲学の批判を通して考えてみたい。

## 一 ヘーゲルのカント批判

ヘーゲル(一七七〇—一八三一)がその体系の「第一部」として一八〇七年に出版した『精神現象学』には、『意識の経験の学』という別の表題があることが知られている。ヘーゲル自身は、この『意識の経験の学』という表題を『精神現象学』という表題に差し替えたつもりではあったが、印刷所のミスで、二つの表題を持つ本が幾部かできてしまったという。しかし、そのミスのおかげで、私たちはこの書が最初『意識の経験の学』として書き始められ、書き進めるいづれかの時点で『精神現象学』という題名が浮上し、それに取って代わったことを知ることが出来るので

ある。これは、この書の複雑な出版事情によるものであるが、<sup>①</sup>今はこの問題にはふれない。ここで私が問題としたいのは、印刷所のミスと言う歴史の偶然によって私たちに知られるところとなった『意識の経験の学』という表題に続く「緒論」におけるカントへのヘーゲルの批判である。

カントにおいては「純粹な」つまり経験を超えた理性、ア・プリオリな理性が求められる。それに対して、ヘーゲルはここではつきりと意識の経験のうちに学の成立をみようとす。そのヘーゲルの志向が、この偶然によって残された表題に現れているのである。この志向は、おそらく『精神現象学』という新しい表題が決定していたと思われる最終章「絶対知」においても確認できる。ヘーゲルはそこで、時代とは精神つまりガイストの現象であるという観点から、「経験のうちにないものは、何も知られない」(492)ということが主張されねばならないと述べる。つまり、経験のうちにおいてしか、ガイストを知ることとは出来ないと言っているのである。これは、後の『法哲学』(一八二一年)の序文にあるあまりにも有名な「理性的なるものが現実的であり、現実的なるものが理性的」の先駆となることばであろう。つまり「意識の経験」とはヘーゲルにとつては決して手放してはならない彼の思索の基盤となるべき

ものであったのである。その基盤をはつきりと手に入れたのがこの『意識の経験の学』の「緒論」とそれに続く「意識」から「自己意識」あたりの思索であろう。本稿では、「緒論」と「悟性」「意識」は、「感覚的確信」「知覚」「悟性」の3つの節を持つ)の部分を中心として、ヘーゲルのカント批判を検討したい。

さて、ヘーゲルは、「緒論」において、理性の認識能力を吟味・批判するカントに対して次のように述べている。

誤謬に陥るのではないかと心配すると、そんな心配をせず仕事におもむき現実に認識している学に不信を抱くことになるが、そうなってしまうと、「なぜ、反対に、この不信に対して不信を抱かず、『誤謬に陥るのではという恐怖が、すでに誤謬そのものである』ということを心配しないのか」ということが分からなくなる。(54)

ヘーゲルはここで、カントの形而上学に対する不信に対して不信をぶつけてくる。つまり、「批判」そのものを批判しようというのである。それは、一見すると、旧来の形而上学への回帰のように見える。しかし、その批判の批判

を通過するということは、単なる回帰ではあり得ない。むしろ、カントよりもより、カント的であろうとする努力、批判をより徹底しようとするヘーゲルなりのカントへのオマージュというべきであろう（もちろん、それがカントにとって、歓迎すべきものであったか、迷惑であったかは別問題である）。ともかく、ヘーゲルは、まず正面から対決すべき相手としてカントを選んだということである。

では、ヘーゲルは、カントの「誤謬に陥るのではない」という恐怖」をどう批判するのか。ヘーゲルは、この恐怖は、実は事前に検証されるべき多くのことを前提にしている、と言う。つまり、自分から「恐怖」すべき場面を設定して、そして勝手に怖がっていると言うのである。そして、とりわけ次のことを問題にする。

しかし、とりわけ、「絶対者が一方に立ち、他方に認識がそれだけで立ち、絶対者から分離しながらなおも何かりアルものである、従って、絶対者の外にありながら、真理の外にある認識が、それでもなお真理的である」ということが仮定されているのだが、そうになると、誤謬に対する恐怖と称するものが、実は真理に対する恐怖であるということが暴露されるのである。

この「絶対者の外にありながら、真理の外にある認識が、それでもなお真理的である」とは、カントの「信仰に場所をあげるために知識を制限せねばならなかった」という有名な言葉（『純粹理性批判』第二版序文）のヘーゲル流の言い換えと見なしてよいであろう。このカントの人間理性の能力を制限する態度、ニーチェの言葉を借りれば禁欲主義的態度は、ヘーゲルから見れば、真理に対する恐れに他ならない。それは、結論を先取りして言えば、認識の彼岸が空虚でしかないことを知ってしまうことへの恐れであり、またそのことによって、認識の枠組みつまり認識主体の自己同一性が崩壊することの恐れでもある。それは世界の内に自分の存在の意味を確認できないことの恐れ、つまり、ニヒリズムへの恐れと言うべきものである。しかし、それは、「意識の経験」が一通り終わった後の話である。

ヘーゲルがここで、「誤謬への恐怖」を批判するのは、「絶対者のみが真であり、真なるもののみが絶対である」という決定的な命題からである。ハイデッガーはこの命題に「絶対者の臨在」という大きな問題を読み込んでいる（„Hegels Begriff der Erfahrung“ in *Horwege*）が、今の

文脈では、ただ「のみ (allein)」という言葉に注目して読めばよい。つまり、真理は、絶対者以外には存在しないということが強調されていることに注目しよう。すると、明らかにするのは、問題となっている「誤謬への恐怖」が、真なる絶対者のほかに、自分自身の真理を隠し持っているということである。その自分自身の真理を手放したくないと言う欲望の屈折した現象が「誤謬への恐怖」となると考えられる。その邪な欲望が、唯一絶対なる真理に見破られはしまいか、これが「真理への恐怖」である。ちょうど絶対なる父親に隠れて、自分自身の秘密を隠し持つことをおぼえて、それが見破られはしないか、とびくびくする子どものように。そして、その子どもは、その秘密を守るために、父の権威を犯していいことを強調する。

しかし、ヘーゲルは、この「真理への恐怖」を直接に放棄しようとするのではない。むしろ、この恐怖を恐怖として捉え、それを徹底していくことが、「批判」を批判していく戦略である。つまり、この恐怖において、批判的主体の解体、またその主体とそれに対立する絶対者という構造の解体が目論まれているのである。それは、「主人と奴隷」の章の「主人に対する奴隷の恐怖」においてはつきりと見て取れる。

この意識「奴隷」は、このものやあのものに、あるいはこの瞬間、あの瞬間に不安を覚えたのではなく、その全存在に不安を覚えたのである。というのは、彼は、死の恐怖、絶対的主人の恐怖を抱いたのである。そこにおいて、彼は内面的に解体してしまつたのである。つまり震撼せられ、すべての固定的なものが動揺したのである。しかし、この普遍的な純粋な運動、あらゆる存続の絶対的な流動化が、自己意識の単純な本質、絶対的な否定性、純粋な自覚存在であり、それは、このようにして意識されるのである。(114)

このように、「恐怖」は「このものやあのものに、あるいはこの瞬間、あの瞬間に」覚えるような不安であつてはならない。全存在が震撼させられる死の恐怖まで徹底しないと「自己意識」は成立しないとヘーゲルは言うのである。つまり、カントの「誤謬への恐怖」は、この「死の恐怖」に恐れをなして、「このものやあのものに」こだわつているとヘーゲルは批判するのである。

しかし、それだからと言って、先に述べたように、ヘーゲルはカントを否定するのではない。むしろ、「思い込まれたこの真理やあの真理」をちよつと疑つてみるだけの懐



疑主義ではなく「自分自身を完成する懷疑主義」(56)という表現に見られるように、カントの批判主義を徹底して批判主義を批判してそれを完成しようとするのである。それは、単なる「懷疑 (Zweifeln) の道ではなく本来的には絶望 (Verweilung) の道」(ibid.)と述べられているように、批判的主体が隠し持っていた自分自身の真理が解体していく過程である。批判の批判が行き着くところをヘーゲルは次のように表現している。

知は、自分自身を知るだけではない、また、自分自身の否定性つまり限界を知るのである。その限界を知るとは、自分を犠牲にできる (sich aufzuopfern wissen) とのことである。(590)

ヘーゲルは、決して、知がすべてを把握できるという「完全知」を「絶対知」と主張するのではない。そこには、カントと同じく、知の限界がはっきりと自覚されている。しかし、その「限界」は、カントのように、限界の「外」を想定するものではない。つまり、現象界の彼方に英知界を想定するものではない。「限界を知る」とは、「絶対的な流動性」に自分を差し出す、犠牲にすることが出来るとい

うことなのである。ヘーゲルの絶対者とは、彼岸に鎮座する静止した神ではなく、絶えず経験のうちに現象するガイストであるが、しかし、そのガイストが経験を離れて、あらかじめ経験の「外」にガイストと存在している訳ではない。それは、経験のうちにしか現象しないのである。そして、現象としてしか存在し得ないのである。ちょうど、仏教で言う「如来 (真理が来ること)」が、人間の経験のうちにあってしか如来として顕現しないように、ガイストも人間の経験のうちにしか自らを啓示出来ないのである。啓示としてしか存在し得ないのである。したがって、「自分を犠牲にする」といっても、自分であることを放棄して、経験の外へ身を投げ出すということではない。自分でありつつ、経験のうちに現象するガイストの運動に乗ずるということである。それが、「ここに薔薇がある。ここに踊れ」(『法哲学』序文) という有名な言葉の意味するところであるが、それは、そのガイストの運動のリズムに乗って踊れということであろう。そして、自分にしか踊れないダンスを踊るということであろう。

しかし、ヘーゲルは、カントから見れば、平気で「限界」を超えていく。つまり、現象の背後にまわるのである。ヘーゲルは、あらかじめ知を制限してしまうカントを意識

して次のように述べる。

内なるものを隠しているとされるいわゆる緞帳の背後に、何かが見られるためには、見られ得る何かがあるのと同様に、我々自身がその背後にまわらないと何も見られないのである、ということとは明白である。

(135f)

知を制限し「いわゆる緞帳<sup>②</sup>」の前にたたずめば、その背後は永遠に知られない。そこに何かを見いだすためには、その背後にまわらなければならない。もちろん、背後にまわるといふ行為がある以上、そこはもとのままではない。不可侵の領域は荒らされてしまっている。しかし、そこには「背後にまわった」という経験は確実に存在する。その経験によって荒らされた「背後」は確実に存在する。その経験の内に存在することは、確実に知られることになる。おそらく、この点で、ヘーゲルへの好悪が決定されるのではあるまいか。ヘーゲルの思考を支持出来ない人は、ここで「それでもやはり経験の彼方に何かがある」と言いたくなるのではないだろうか。

「山のあなた」「虹の彼方」あるいは「西方浄土」「天

国」「根底」という彼岸の観念は、「業」とでも言うべき人間の奥深い願望の現象であろう（ラカン派のマルクス主義者スラヴォイ・ジジェクは、この経験の彼方に常に余剰を見る「それでもやはり……」という言明を、「フェティシズム的否認の公式<sup>③</sup>」と呼んでいる）。ゆえに、彼岸は、人が彼岸にとたどり着きその虚しさを発見し否定したとたんに、「それでもやはり……」というかたちで、再生してくる。しかし、それだからといって、ヘーゲルは、この彼岸の観念を単純に否定しようと言うのではない。むしろ、それが人間の深い願望の現象であることを明らかにすることを通して、この彼岸の呪縛から人間を解放しようとするのではないか。それは、彼岸の否定ではない。その彼岸に自分を脅かすものを感じ取り、それを否定しようとする欲望からの解放である。つまり、先の人間の奥深い願望に呪縛されていることから解放されたいという欲望からの解放である。

ともあれ、この『意識の経験の学』でヘーゲルが、直接に批判の対象としているのは、「宇宙という壮大な書物」（ガリレオ『偽金鑑識官』）すなわち、「数学の言葉で書かれた」聖書を読んでそこに神によって措かれた（setzen）法則（Gesetz）を発見しようとするガリレオ・ニュートン

的な物理学、そして、現象の彼岸に物自体を想定するカント、或いは現象の根底に絶対者を想定するシェリングらの知のパラダイムである。この知のパラダイムは、先に「真理への恐れ」と規定されたものである。そして、それは、後に(一八一六)、いわゆる『大論理学』の「反省論」(第二卷「本質論」)でカントの名を挙げて批判される「外的な反省」(die ausere Reflexion)と定式化されるものである。つまり、目前の現実を現象、つまり、それ自身に根拠を持たない物と見なす(sehen)のは、実は、その外に、あらかじめ、根拠なる実体を前提(voraussetzen)してしまっているからというわけである。

しかし、いきなりヘーゲルは、このような知に自らの知を対立させるのではない。『大論理学』の「反省論」において、カントの「外的な反省」には「絶対的反省の概念もふくまれている」(16-264)と述べられているように、ヘーゲルは、ここ『意識の経験の学』でも、あくまで、「意識の経験」——経験の外を前提とする意識の経験——に即して、事態を眺めていこうとする。今、意識は、まだ、現象を前にして、その彼岸に思いをはせている「悟性」という段階にいる。

## 二 現象としての現象

悟性となった意識は、目の前の「物」の一にして多なる状態を「力の遊戯」という現象と見なし、その背後にそれを根拠づける「法則」を見いだそうとしている。そこには、「悟性——現象(力の遊戯)——内なるもの」という推理的連結が成立する。この段階の意識についてヘーゲルは次のように述べている。

まだ、内なるものは意識にとって純粋な彼岸である、というのは、意識は内なるものの内に自分自身をまだ見いだしていないからである。内なるものは空虚である、というのは、それは現象の無にすぎないからであり、積極的には単純な普遍であるからである。このような内なるものの在り方は、すぐさま「物の内なるものは認識できない」という人々の賛同を得る。しかし、もしその通りだとしたら、その理由は別にとらえられるべきであろう。ここに直接的にある内なるものに関しては、もちろん、なんの知識も手元には無い。しかし、それは、理性があまりにも近眼であるとか、制限せられているとかの理由からではない。〔中略〕そう

ではなくて、事柄の単純な本質故に、つまり、空虚には何も認識されない、別の面から言えば、それが意識の彼岸として規定されているからである。(117)

「物」という現象を現象たらしめるもの、つまり物の内なるものは認識できない。しかし、それはカントの言うように、理性の能力に限界があるからではない。その「内なるもの」が、彼岸として規定されているからだとヘーゲルは言う。つまり、現象の背後にまわらず、それを意識の彼岸として規定すれば、意識の経験にとつて、それは「空虚」と言うほかないのである。しかし、意識は、「それでもやはり」その空虚に何かを見ようとする。そのような意識の「それでもやはり」という「フェティシズム的否認」をヘーゲルは次のように描く。

聖なるものとさえ呼ばれるこのまつたき空虚のうちに、それでもやはり、何かが存在するとするならば、夢想つまり意識が自分自身で創った現象で満たすほかないだろう。このようなひどい状態を空虚は甘受せねばならないのだ。なぜならば、夢想でさえ空虚よりましであり、空虚にはそれ以上の価値はないのだから。

(118)

接続法第二式で表現されているこの文章を、ニーチェ流に言えば、「何も欲しないよりは、夢想を欲する」ということになるであろう。しかし、そこにあるのは、接続法でしか表現されない仮構の世界、願望の反映の世界なのである。しかし、また、そのような仮構の世界が経験の外に前提とされて、初めて、ものの現実世界が現象と見なされるのが可能となる。つまり、現象は、法則、物自体、絶対者という「夢想」の現象であると。

しかし、ヘーゲルはこの「夢想」を「無」として否定するのではない。むしろ、ヘーゲルはここである種の「系譜学」を展開し、彼岸の夢想が、実は、此岸の経験から発生したものであることに注意を促す。

しかし、内なるもの、つまり、超感覚的彼岸は生成してきたものである、つまり、現象に由来するものなのである。つまり、現象が彼岸の本質なのであり、実際は彼岸(「の空虚」)を満たすものなのである。超感覚的なものは、真実の在り方をしていてと見なされた場合の感覚的なもの、知覚されるものなのである。しかし、感覚的・知覚されるものの真理は、現象であるということである。従って、超感覚的なものとは、現象とし

ての現象なのである。(118)

ヘーゲルは、「超感覚的彼岸」を「生成してきたもの」そして「現象に由来するもの」と規定する。これは、「現象とは彼岸の、物自体の現象であり、現象がそれをヴェールで隠している。よって、真理を見いだすとは、このヴェールをはがしてその奥に隠されている物を明るみにさらすことだ」というギリシャ以来の伝統的真理観と真つ向から対立する真理観である。そして、現象をその彼岸の本質とし、その彼岸とは「現象としての現象」だと主張する。ほとんど解釈を拒絶しているようなフレーズだが、あえて解釈すると、意識が彼岸を設定すること自体が、意識が此岸を現象と見なそうとすることの現象ということになるのではないか。つまり、此岸をそれ自体においてなんらの根拠を持たない現象と見なすことは、そこにおいて既に彼岸を前提してしまっている——彼岸とはこのことの現象なのである。

ヘーゲルは、このあと「自己意識」の冒頭で生命としての自己意識を、世界を自己同一性の下に把握しようとする「願望 (die Begierde)」と規定するが、その願望が意識においても働いているとすると、変転きわまりない無常な

る現実を何とか把握しようとする願望が、この現実を自己同一性の下に把握するために、経験の彼方の虚無のうちにそれを満たすかたちで設定したのが「超感覚的彼岸」ということであろう。現実は無常な変転きわまりない世界である。それは、虚心に現実を観察すれば明らかなことである。そこには「何の意味もありはしない」(シェイクスピア『マクベス』)。しかし、その現実の意味を求める願望は「それでもやはり……」と言わざるを得ないのである。「現象としての現象」とは、現実を現象と見なしてその彼岸に意味を求める「願望」の現象なのである。つまり、願望が「夢想」として現象するのである。

しかし、この感覚的世界を超えた彼岸に、意識は「感覚的世界」を読み込んでしまう。つまり、「山のあなた」の「幸い住む」国、「西方浄土」の莊嚴な国など様々のイメージを読み込んでしまう。これをヘーゲルは「逆立ちした、間違った理解 (ein verkehrtes Verstehen)」(118)と言う。つまり、「現象としての現象」を現象として捉え損なうのだという。しかし、それだから、この失敗を撤回しようとはヘーゲルは言うのではない。むしろ、この捉え損ないという失敗の「経験」を通してしか、真理は明らかにならない。つまり、この失敗という「経験」の内に「無限

性」が明らかに、あるいは、結論を先取りして言えば、そのような「経験」としてしか「無限性」は明らかにならない、ということである。

おそらく、ここで、ヘーゲルの彼岸の系譜学はニーチェの系譜学と袂を分かつことになる。そして、その先が、それぞれの思索の急所というべきところであろう。これまで素描したヘーゲルの思索は、彼岸に空虚を窺う見方といい、背後にまわるという方法という、まるでヘーゲルがニーチェを先取りしているかのような印象を与える。もちろん、ニーチェ自身はそのようなことは夢にも思わなかったであろう。ニーチェはあまりにも誠実であった。彼は、か弱き人間に「生の防衛本能」を見いだし、それを梃子にして彼岸の夢想の背後の虚無を暴く。そして、そこから認識主体に回帰して「力への意志」に立ついわゆるパースペクティブ主義を主張する。つまり、人間をその根底から支配する「本能」あるいは人間を彼岸から支配する「神」という權威に対して、誠実なるニーチェは真つ向から人間の「力」という權威を対置するのである。もちろん、その「力への意志」ということでニーチェが何を言おうとしていたのかは、問題が残るであろうが、もしこのように読めるとすると、ヘーゲルならば次のように言うであろう。

他人の權威に基づいて思い込みや先入見の体系に落ち着くか、それとも自分自身の確信からそうするか、この二つは、後者に特有の虚栄心によってのみ区別されるにすぎない。(56)

例えば、アンデルセンの『裸の王様』において、「王様は裸だ」と子どもが言ったのは、自分の方が、大人より賢いという虚栄心からだという訳である(アンデルセンはヘーゲルの死後活躍した人だから、もちろん、ヘーゲルにこのような言及はない)。ヘーゲルにとっては、偽の洋服屋の「この服が見えないものは、役柄にふさわしくないものか、とんでもない馬鹿者だ」という言葉の權威によって王を見るか、自分の確信という權威によって王を見るか、どちらでもよいということになるであろう(あるいは、次のような場面設定の方が問題がはっきりするかもしれない。現在、新宗教におけるマインド・コントロールが問題になっているが、新宗教の信者が「グル」という權威によってマインド・コントロールされている、と非難する「一般人」ははたしては何らかの權威によるマインド・コントロールを逃れ得ていると言えるかということである)。

むしろ、問題は、なぜ王を王と見てしまうかということ

である。王が最初から王であるわけではない。そうではなく、臣下・臣民として自分を位置づけようとする願望が、王を王たらしめるのである。裸の王に、「それでもやはり」王の衣装を見るのである。しかし、ヘーゲルは、この願望から自分自身を解放しようとするのではない。そうではなく、そのような「この願望から自分自身を解放しようとする欲望」から自由になるべきだと言うのである。人間を、つまり「我々」をその内奥から規定してくるこの暗い願望を受け入れ、そこにおいて、いかに「私」として生きるかと発想するのである。それが、ガイストのリズムに耳を澄ませ、そのリズムに乗ってダンスすることであり、そこにおいて、「私」と「我々」は同調するのである。

### 三 逆立ちした世界

では、悟性は彼岸をどのように、捉え損なうのか。

悟性は、現象の彼岸に法則を想定し、自己同一性のもとに現象を支配しようとする。変転きわまりない無常なる現実を「法則」という恒常的な世界に閉じこめ、悟性の自己同一性の旗印のもとに世界を支配しようというのである。しかし、この法則によって現象を説明しようとするとき、「力」という概念が必要となってくる。つまり、法則によ

って常に変化する現象が安定した像のうちに把握されたのであるが、そこから現象を説明しようとするとき、「それでもやはり」とこの法則の彼方に「力」という新たな彼岸が想定されて来るのである。そして、その「力」と「法則」が「説明」によって、次のように関係づけられる。

例えば、稲妻という個別的な事件が普遍的なものとして把握され、そしてこの普遍が電気の法則と説明される。このようにして、説明は、法則の本質としての力のうちに法則をまとめ上げる。となると、この力は、次のような性質をもつものとなる。つまり、力が発現すると、対立する電気が登場し、そして再び、互いのうちへと消滅する。つまり、力は、まさしく、法則の言うのと同じ性質を持つ。したがって、両者は全く区別されたいと言われるのである。(95)

この説明の運動をヘーゲルは、「同語反復的運動」(95)と規定する。

「稲妻」という個別的な出来事が、電気一般の普遍的な法則によって説明される。それは、そのようにプラスとマイナスの電気として現象するという法則に従って現象する

のが電気であり、電気はどのような法則に従うのだといっているだけで、結局、同語反復にほかならないのである。興味深いことに、ニーチェにも、これと同じ同語反復についての言及がある。

あたかも一般人が稲妻をその閃きから引き離し、閃きを稲妻と呼ばれる一つの主体の作用と考え、活動と考えるのと同じく、民衆道徳もまた強さを強さの現れから分離して、自由に強さを現したり現さなかったりする無記な基体が強者の背後に存在しでもするかのように考えるのだ。しかしそういう基体はどこにも存在しない。作用・活動・生成の背後には何らの「存在」もない。「作用者」とは、単に想像によって作用に付け加えられたものにすぎない——作用が一切なのだ。実際を言えば、一般人は稲妻をして閃かしめるが、これは作用を重複させるのだ。それは、作用＝作用とも言ふべきものであって、同一の事象をまず原因として立て、次にもう一度その結果として立てるのだ。」

『『道徳の系譜』第一論文十三節より、木場深定訳』

ここでは、ニーチェは「稲妻の閃き」の背後に「無記な

基体 (ein indifferentes Substrat) を想定して、「閃き」を説明するやり方を、同一事象の繰り返しとして、つまり「同語反復」として批判している。そして、この「作用」の「背後」に想定された「作用者」をこの後、自然科学における「力」、「カントの物自体」と同一のものと述べている。

このように、説明における「同語反復」、現象の背後に「力」を想定することは、ヘーゲルとニーチェに共通する洞察である。しかし、ニーチェにおいては、作用つまり現象が一切であり、現象の背後は端的に「何らの『存在』もない」つまり「無」となるが、ヘーゲルにおいては、先に見たように、現象の背後は「無」ではなく「空虚」なのである。それは、何かが欠けている、あるいは、何かに充足されることが予定されている「空虚」なのである。その空虚を満たすのが、説明という意識の経験なのである。つまり、意識（悟性）は、説明という行為によって、現象の背後にまわってしまっているのである。ニーチェは、その背後に何も無いことを確認し、すぐさま作用へと引き返すのだが、ヘーゲルは現象の何もない空間にとどまるのである。そして、そこでの経験を次のように述べる。



何ら区別されていない区別が生成すること、同名のものが、自分を自分自身から排斥すること、また、区別は本当は区別ではなく自分を止揚する区別であること、異名のものが引きつけること、このことが、現象の法則であることを、悟性は「説明を通して」経験するのである。(96)

説明において、力と法則(法則に従った現象)という「何ら区別されていない区別が生成することが」現象の法則であることを悟性は、現象の背後の空虚において経験するのである。このときヘーゲルは、「何ら区別されていない区別」の生成を、「同名のもの(das Gleichnamige)」の分裂、「異名のもの(das Ungleichnamige)」の再統一という言葉で表現する。このとき、名あるいは名辞とは、現象を自己同一性のもとに支配する装置である。この『意識の経験の学』(一八〇六/七)より少し前に書かれたと思われる「精神哲学草稿2」(一八〇五/六)の中でヘーゲルは次のように述べている。

アダムはすべての物に名前を与えた。それは帝王大権であり、全自然の最初の占有獲得である。もしくは、

精神に基づく自然の創出である。(8—190)<sup>④</sup>

つまり、常に変化し曖昧模糊とした世界が、名前によって確固たる世界として「創出」されるのである。人間は、名前によって世界をその自己同一性において捉えることによって、同時にその世界をみずからの自己同一性のもとに支配するのである。そのような名前が、説明の場面においては「力」とその「法則」に相当することになる。しかし、説明の運動が始まるやいなや、力という「同名のもの」は分裂し、プラスとマイナスという「異名のもの」は互いに引き合うのである。つまり、ここにおいて、ある物を捉えたと思った瞬間、それはするりとすり抜けてしまうということが経験されるのである。

このようにして、悟性は「力」という彼岸を捉え損なってしまう。法則と力という区別のもとで現象を説明しようとして、逆に、先に立てた区別が何ら区別でなかったという事実に向き合うのである。このとき、この捉え損ないの責任を人間の認識能力の限界に帰せば、そこには「それでもやはり」人間には把握できない彼岸がある、ということになるであろう。つまり、人間を超越した存在が彼岸に存在するということになるであろう。そして、その超越存在

は、人間に捉えられないものだからこそ、崇高なるものということになるであろう。すべてを自らの自己同一性のものと把握したいという願望が、このようにして、崇高なる彼岸を創造するのである。このとき、意識（悟性）は、実は、自分自身をその背後から突き動かしている暗き願望に直面する機会に出会っているのである。しかし、それは自分自身の主体性を脅かす出会いである。自らの主体が、その背後から暗き願望によって操られているというのだから。このような主体の死をもたらしような出会いに直面することを回避して、自分自身でその認識能力を制限し、その制限するということで主体性を確保することが、「それでもやはり」と彼岸を要請してくるのである。

そのような悟性の傾向を、ヘーゲルは、ある物は、此岸においてはプラスだが、彼岸においてはマイナス、此岸においては悪だが、彼岸においては、つまり「本来は（*grünlich*）」善である、という極端な世界観の例を挙げて描写する。この描写のドイツ語にはいささか風刺的なニュアンスがあるらしく、ガダマーは、ここにスイフト的な風刺（ガリバーが遍歴した不思議な国は、実は人間の世界の矛盾を風刺している）を読みとっている（*„Hegel—die verkehrte Welt“ in Hegels Dialektik*）。つまり、彼岸の「逆立

ちした世界」は、実は此岸そのものが「逆立ちした」世界であることを風刺しているという訳である。確かに、自ら彼岸を立てその彼岸に束縛されている人間の姿は滑稽である。ヘーゲルもそのような意図を持って、先に挙げた馬鹿馬鹿しい例を持ち出しているのである。しかし、それだからといって、彼岸の「逆立ちした世界」を解消してしまおうと言うのではない。むしろ、悟性においては、このような「逆立ちした世界」としての彼岸において、「現象としての現象」が完結することになる。

内なるもの「彼岸」は、このようにして現象として完結する、というのは、第一の超感覚的世界「法則」は知覚世界が普遍的なエレメントに直接に高まったものにすぎず、知覚世界にその対になる像が必要であったところが、知覚世界はまだそれ自身で交換と変換の原理を保持していたので、第一の法則の国はこの原理を欠いていたのであるが、逆立ちした世界としては、この原理を獲得したからである。（96f）

つまり、現象である「両力の遊戯」を支配していた「自己同一の非同一性、非恒常性の恒常性」（96）という原理

が、この「逆立ちした世界」において、感覚的に表象された形ではあるが、対象となるのである。現象は常に変化し捉えきれない。故に彼岸が立てられる。しかし、その彼岸に立てられた「逆立ちした世界」が表象しているのは、彼岸という外の別世界の存在ではなく、むしろ、「捉えきれない」という経験の事実そのものなのである。つまり、彼岸の本質は、捉えきれない常に変化している「現象」そのものだ、ということである。このようにして、彼岸は「現象の現象」として完結するのである。

#### 四 無 限 性

ヘーゲルは、以上のように彼岸の系譜をたどり「逆立ちした世界」に至った。そこで、ヘーゲルは確かにある種の方法転換を行う。しかし、それは此岸へ引き返すことではない。ヘーゲルは、「自己意識」のはじめで次のように述べる。

意識は、ガイストの概念としての自己意識において、はじめてその転換点に立つのである。その転換点で、意識は、感覚的な此岸の色とりどりの仮象と超感覚的彼岸の空虚な夜から抜け出し現実のガイストの昼へと

歩み入るのである。(108d)

意識は、その方向を転換する。それは、それまで意識自身をその背後から動かしていた暗い願望と向き合うことである。此岸においては華やかな現象を追わしめ、彼岸においては夜の空虚に夢を追わしめた暗き「願望」に向き合うのである。しかし、そのことによって、意識は、「ガイストの昼」へと踏み出すという。

悟性としての意識は、説明において、「力」を捉え損なった。しかし、その捉え損ないという失敗において、「現象の法則」を経験したのであった。「何ら区別でない区別」の生成を経験したのであった。ところが、その捉え損ないの原因を認識能力の不足に帰した意識は、その彼岸に「逆立ちした世界」を立ててしまったのである。ここで、ヘーゲルは方向転換をはかる。感覚的に表象されている「逆立ち」から「感覚的表象を引き離さねばならぬ」(98)と言うのである。それは、今まで、自分の外に真理を追っていた意識が、感覚を離れた思考の世界、自分のうちへと方向転換することである。その方向転換によって、失敗において経験された「現象の法則」が「純粋に「感覚を離れて」叙述され把握されねばならない」(98)という。そして次

のように述べている。

純粹な交換、それ自身における対立、矛盾が思考されねばならない。というのは、内なるものである區別においては、対立しているものはたんに二つのうちのひとつというだけではない、——もしそうでなかったそれは存在するもので対立「矛盾」しているものではないから、——それは対立しているものの対立、つまり他なるものがそれ自身において直接に手元にあるからある。「中略」——このようにして、逆立ちした超感覺的世界は他の世界を同時に超え包むのでありそれ自体において他なる世界を持つのである。この逆立ちした世界は、それだけで逆立ちした世界、つまり、自身自身の逆立ちした世界なのである。その世界は、ひとつの統一の中でそれ自身とその対立なのである。このようにしてのみ、逆立ちした世界は、内的な區別、區別自体そのものであり、無限性として存在するのである。(98f)

思考されるべきは「矛盾」であり、「自己同一性」ではない。あくまでも自己同一性つまり無矛盾に固執する悟性

は、失敗を認識能力の不足とすることで、自分の主体としての自己同一性を確保した。そして、その一方で、彼岸に「逆立ちした世界」を立てた。つまり、法則の支配する「現象世界」と「逆立ちした世界」を別の世界とすることで、つまり現象の外に彼岸を立てることで、此岸における認識主体の自己同一性を確保し得たのである。

しかし、このように二つの世界を立てることが、実は、自己同一性を希求する願望から由来しているのである。したがって、この二つの世界は互いに疎遠な世界として外的に區別されるのではなく、互いに相手を必要としている區別項として内的に區別されるのである。違う性質のものが、互いに無関係に存在するとき、それは矛盾ではない。対立するものが対立しつつ、しかも内的に関係しながら一つの全体を形成するとき矛盾となる。ヘーゲルは、「現象世界」と「逆立ちした世界」をこのような「矛盾」として捉え、この矛盾が思考されねばならないと主張するのである。ところが、その矛盾は、無矛盾を希求するが故に生成するのである。無矛盾が矛盾へと「逆立ち」するのである。矛盾の対立項の一つである「逆立ちした世界」は、そのような矛盾を表象してもいることになる。それが「逆立ちした世界は他の世界を「その世界に対立すると」同時に超え包

む」ということであろう。つまり、「矛盾」は、「矛盾」と「無矛盾」との対立という「矛盾」でもあり、その意味でも「思考されねばならない」のである。そのような矛盾としての区別をヘーゲルは、「区別自体そのもの (der Unterschied an sich selbst)」と表現しているが、これは明らかに、カントの物自体に対抗する概念である。しかし、それは、彼岸における区別ではなく、あくまでも此岸を「超え包む」概念なのである。そして、この概念が「無限性」なのである。

この「無限性」こそが絶対者、ガイストなのであるが、それは、あくまで、意識に経験されるものなのである。決して、経験を越えたところに実体的に存在し、そしてそこから意識の世界へと現象するのではない。悟性としての意識の「力」の捉え損ないという失敗のうちに現象するのである。そして、そのような失敗においてしか経験されないのである。彼岸には空虚しかないのではない。その空虚に想定された「夢想」としての「力」を捉え損なうという経験があるのである。そして、意識はその失敗のただ中で「無限性」に出会っているのである。

この無限性をヘーゲルは次のように描写する。

この単純な無限性、つまり絶対的概念は、生命の単純な本質、世界の魂、普遍的血液と名付けられるべきものである。その血液はどんな区別にも汚されたりせき止められたりすることなくあらゆるところを流れるが、しかしそれ自身あらゆる区別でありつつその区別の止揚されたものでもあり、動くことなく脈打ち、動揺することなく自身のうちで振動する。(99)

ヘーゲルは、無限性を「血液」とか「脈」という動物の生命を象徴するもので「表象」している。つまり、この無限性は、表象するとすれば生命の大きな流れのようなものと表象せざるを得ないものなのだろう。ヘーゲルは、実はここで、「感覚的表象を引き離さなければならぬ」という自分自身を裏切っているのだが、しかし、このように「表象」しなければ「無限性」という概念が生命を持ったものにならないということでもあろう。ただ、この表象を彼岸に実体化することは厳しく警戒されねばならない。そのうえで、この生命の流れという表象を見て行かねばならない。

さて、「無限性」がこのような生命の流れであるとする、それが生命である以上、個々の生命にとっては「死」

をも含むものである。つまり、生という無限性は、生―死という対立を「超え包む」のである。それ故ヘーゲルは「主人と奴隸」の箇所で、「死」という「絶対的主人」の前で、恐怖に打ち震え「内面的に解体してしまった」奴隷のうちに、「自己意識の単純な本質、絶対的否定性、純粹な対自存在」を見るのである。奴隷は死の恐怖に震撼せられることにおいて、生―死という区別を内的な区別として捉え無限性つまり「絶対的否定性」としての「生命」に向き合うのである。

しかし、この生命の無限性に向き合うことは、生命の大きな流れの中に身を投じ、その流れに流されて行くことではない。そうなれば、その流れは単なる無差別、区別のない真つ暗な夜の闇となってしまうであろう。そこには、区別が存在するのである。つまり、生命の奔流の中にあつてあくまでも自己同一を希求する「願望」に突き動かされた「私」たらんとする「私」が存在するのである。それは、他を否定していくという「否定性」の現象である。しかし、その「私」は、その「願望」そのものによって招来された「失敗」において「無限性」つまり「絶対的否定性」である生命の奔流に出会うのである。つまり、「失敗」において「知に限界を知る」ことにより、無限性に出会うのである。

る。したがって、「私」の自己同一性を希求することが、「無限性」の現象の必須条件なのである。となると、この「願望」そのものが「無限性」の一つの働きであり、またその「願望」によって招来される「失敗」も最初から仕組まれていたと見なすことが出来る。それが、ヘーゲルのいう「理性の狡知」であり、そこに、始まりと終わりが一つの「円環」を形づくるということになる。この「円環」を形成する運動が、ヘーゲルの言う主体である。それは、ともすれば彼岸に実体として表象されてしまう「生命の流れ」の、生き生きした現実における運動なのである。それは、「絶対的否定性」から「否定性」を通り「絶対否定性」へと還帰する「無から無への展開」である。しかし、この「絶対否定性」は、実体として存在するのではなく、運動としてしか存在し得ない。つまり、現象という主体としてしか存在し得ないのである。

さらに、生き生きとした実体とは、真に主体である存在、つまり、真に現実的である存在であるが、それは、実体が自分自身を設定する運動、つまり他となることで自分自身と媒介する運動である限りにおいてである。実体は主体としては純粹で単純な否定性であり、まさ

にそれ故に、単純なものの分裂である。あるいは、対立する二重化であるが、それは再びこの無関心な差異とその対立の否定である。しかし、この再びたてられた同一性、他在において自分自身に反省することのみが、——根元的統一そのものあるいは直接的統一ではない——真なるものである。それは、自分自身の生成、その最後を目的として前提し、それを出発点として、その展開とその最後を通してのみ現実となる円環である。(18)

このような運動に身を投じることが「自分自身を犠牲にすることが出来る」ということなのだが、しかし、それは、それは単純に自己を放棄することではない。そこで、「知の限界を知る」ということが経験されるということは先に述べたが、それは、この分裂とその止揚という運動を知ることである。それが、「自分自身を犠牲に出来る」ということなのである。そこには「知る」という働きがある。つまり、この運動のリズムに耳を澄ます、聴くという知の働きがあるのである。そのリズムを聞き取り、それに合わせ自分しか踊れないダンスを形成していくということなのである。ヘーゲルは、この「聴く」ということ、つま

り「自分自身を犠牲に出来る (sich aufzuopfern wissen)」というところに「学」の成立を見ようとしたのではなかったか。それは、「体系」を志向するものであったが、決して固定的で堅牢な大伽藍のような体系ではなく、常にそれ自身を否定する運動を持った音楽的なシステムを考えていたのではなかったか。

それはともかく、ここで確認すべきは、ヘーゲルがこのような「意識の経験の学」において「ガイストという現象の学」の成立を見ていたということである。ガイストという生命の運動、運動としての絶対者、主体としての絶対者は、意識の経験、それも認識の失敗という経験においてのみ現象するのであり、そのような現象としてしか存在しないということである。

## 五 まとめにかえて

彼岸の観念を克服しなければならない——それは、彼岸の束縛から自由になろうとする欲望である。しかし、この欲望は、人間としての自己同一性を確保したいという奥深い願望から発している。そしてこの願望こそが彼岸を設定してしまうのである。自己同一性を求めれば求めるほど、この願望は空虚なる彼岸にその影を長く伸ばすのである。

その影は、ちょうど影踏み遊びのように、永遠に捉えることはできない。しかし、捉えることができないから、その願望は存在しないのではない。また、捉えることができないから、人間の手に存在せず彼岸に存在する、というのではない。捉えられない、そこに現象しているのである。

ヘーゲルの言う「ガイストという現象」もそのような事態を言っているのではないか。そこでは、「私」であろうとする能動性と、そのような願望を受け取る受動性が交差している。そこに成立する主体とは、「私」の主体であると同時に、それを超えた力としての主体でもある。この二重の主体の交差がリズムを生み出すのであり、それを聴きそのリズムにあわせて踊る所に、自己同一性に固執する「私」とは別の私が生まれているように思うが、この問題はまた稿を改めて考えてみたい。

# 註

『意識の経験の学』つまり『精神現象学』のテキストはいわゆるアカデミー版全集 G. W. F. Hegel: *Gesammelte Werke*, Bd. 9, 1980, Felix Meiner を使用した。引用のあとの括弧にそのページ数を示した。また、ヘーゲルのその他の著作もこの全集を使用し、括弧内に巻数とページ数を示した。

① 『精神現象学』の成立については、原崎道彦『ヘーゲル

「精神現象学」試論（未來社、一九九四年）に詳しい。

② この「いわゆる緞帳」という表現において、カーテンの背後に、目指す仇が潜んでいると思ひ剣を突き刺し、その背後に回って別の人物を殺してしまったハムレットをイメージすることは、ヘーゲルの「ハムレット」の関心の高さから言って、それほど的外れでは無いように思う。

③ Slavoj Žižek: *The Sublime Object of Ideology*, 1989, Verso, p. 18. この著作には、本稿を執筆するにあたり、多くの刺激を得た。とりわけ「捉え損ない」という「失敗」の強調はジエクの主張を受けたものである。しかし、彼はラカン派のマルクス主義者であり、ラカンもマルクスも十分に理解しない著者は、彼の主張を正確に理解しているとは言いがたい。ただ、彼は、ヘーゲル研究において看過されている箇所を、大胆に読み込んでおり、それが大きな「刺激」になったことを記しておきたい。

④ 翻訳は、加藤尚武監訳『G. W. F. Hegel イエーナ体系構想』（法政大学出版局、一九九九年）による。

⑤ このように、本稿では、このような「捉え損ない」の経験を強調して、ヘーゲルのカント批判をみたわけだが、このような事態は、キリスト教よりも、むしろ仏教的思索において顕著なのではないか、と思われるがどうか。たとえば禅における「不立文字」などは、捉えきれない「悟り」を彼岸に実体化しなければ、「捉え損ない」そのものを言っているように思う。また、親鸞における「南無不可思議光如



来」という如来の表現も、人間の不可思議という「捉え損ない」の経験が明らかになる所に、真如が来たり、その如来に南無する、つまり、自らを投げ出す、というのだから、ヘーゲルの真理観と極めて近いものと見なすことができる。さらには、その不可思議光が阿弥陀つまり無限性ということになるのだから。この問題も、別に考えてみたいと思う。

(本学助教授 宗教学)