

# 法廷から劇場へ

——ヘーゲルの世界観——

門 脇 健

## 序 オバケの話

柳田国男は『妖怪談義』のはじめにつきぎのように述べる。私は生来オバケの話をすることが好きで、又至って謙虚なる態度を以て、この方面の知識を求め続けて居た。それが近頃はふつとその試みを断念してしまつたわけは、一言で言うならば相手が悪くなつたからである。先ず最も通例の受返事は、一応にやりと笑つてから、全体オバケというものは有るもので御座りましょうかと来る。そんな事はもう疾くに決して居る筈であり、又私がこれに確答し得る適任者でないことは判つて居る筈である。乃ち別にその答が聴きたくて問うのでは無くて、今はこれより外の挨拶のしやうを知らぬ

人ばかりが多くなつてゐるのである。辺鄙な村里では、怒る者さえこの頃は出来て来た。なんば我々でも、まだそんな事を信じて居るかと思われるのは心外だ。それは田舎者を侮蔑した質問だ、という顔もすれば又勇敢に表白する人もある。そんならちつとも怖いことは無いか。夜でも晩方でも女子供でも、キャツともアレエともいふ場合が絶滅したかという、それとは大抵がいの風説はなおも流布している。何の事は無い自分の懐中にあるものを、出して示すことも出来ないような、不自由な教育を受けて居るのである。まだしも腹の底から不思議の無いことを信じて、やつきとなつて論弁した妖怪学時代がなつかしい位なものである。無いにも有るにもそんな事は実はもう問題で無い。我々

はオバケはどうも居ると思った人が、昔は大いに有り、今でも少しはある理由が、判らないので困って居るだけである。

人はオバケのことを尋ねられると「にやり」と笑うという。この笑いは、「もう疾くに決して居る筈」の問題に真顔で質問してくる者に対して、自分の知識の優位を確認する笑いであろう。また、このような質問を「田舎者を侮蔑した質問だ」と怒るのも、そのような優位が無視されていると考えるからである。つまり「妖怪学時代」のように「腹の底から不思議の無いことを信じて」いるのではなく、ただ自分たちの知識の優位性を守るに汲々としているだけなのである。その姿が、柳田から見れば、「不自由な教育」の結果なのである。しかしながら、柳田は、この『妖怪談義』でオバケの存在を証明しようというのでもない。「無いにも有るにもそんな事は実はもう問題では無い。」と言う。柳田はオバケが実在するかという問題には無関心なのである。このような無関心ゆえに柳田の世界は無限にひろがり、その思想は捉え難いものとなっていると思われる。しかし、確かにそのような問題を人間の知識で解決してみたところ、人間の文化はいっこうにゆたかにはならないのである。

従って、かれの関心はひたすらオバケと人間との生き生きとした交わりに向けられてゆくのである。それゆえ、彼は「明神の山の木兎のごとく」に「耳を失らし眼を丸く（『遠野物語』序）」しているのである。

昨今の「妖怪学ブーム」がどこか浅薄に感じられるのも、そこには柳田に見られるような「無関心」が希薄であるからである。そこにはオバケの存在を認めることが、あたかも新しい知の在り方と言わんばかりの銜いが透けてみえる。従って、そこにはもはやオバケと人間との生き生きした交わりを認めることはできないのである。

しかし、哲学においては、オバケのようないわば超自然的な現象に対して如何なる態度が可能であろうか。確かに、オバケそのものを哲学は扱わないかもしれない。しかし、柳田が生来好きな「オバケの話」が、民間に伝説した神話であるとしたら、そのような神話に対していかなる態度を採るかは、プラトン以来大きな問題であったことはすぐ気付かれる筈である。

たとえば近代では、おもしろいことにそのような問題とは無縁に見えるカントがこのような問題を取り扱い、またそのことを通じて彼の基本的立場を形成している。

## 一 批判の法廷

カントが「至って謙虚な態度を以て」知識を求めようとしたのは、カントの同時代人である視靈者のスエーデンボリ（一六八八—一七七二）の事跡である。カントは、この視靈者の著作を読み、彼のことを可能な限り調査し、そしてついに彼自身に手紙まで書いていた。そして、一七六六年『純粹理性批判』の（一五年前）に彼の視靈現象を扱った『視靈者の夢』という作品を発表している。

もちろんこのような行為は、啓蒙時代のアカデミズムから「にやり」と笑われる行為である。そのようなアカデミズムに対し、カントは次のように述べている。

ひとはおそらく尋ねるであらう。「理性的なひとが聞くに耐えないメルヒエンを語り続け、さらにはこのようなメルヒエンを哲学的研究のテクストにするなどという軽蔑すべき仕事を引き受けるよう私を動かしたものは、いったい何だったのか。」と。しかし、我々が先に述べた哲学も形而上学というまどろみの国から生まれたメルヒエンなのであるから、わたしがここに両者を結びつけて登場させるにはなんの不都合もな

い。さらに言えば、偽りの物語への不用心な信仰によって騙されるよりも、理性の見せ掛けの根拠を盲目的に信賴して騙される方が、より立派なことだなどどうして言えようか。（48）

カントは、形而上学に「何故、このような軽蔑すべき仕事を引き受けるのだ」と質問させておいて、その質問には答えず、むしろ形而上学にはそのような質問を発する権利がないことを暴いてみせる。形而上学（合理神学）の「にやり」と笑う傲慢さが我慢ならぬという文章の勢いである。

それは、その三年前に『神の存在の唯一可能な証明根拠』において合理神学を批判はしたがざりとて新たな学の姿を見出せずにいたカント自身へのいらだちであったのかも知れない。しかし、他方カントは視靈現象をそのまま認めるでもない。そこには「一致と一様（Einstimmung und Gleichförmigkeit）」が欠けており「なんらの経験法則」も基礎付けることができないからである（68）。そして、両者を「メルヒエン」あるいは「夢」と断じ、ガイストについての教説など「現実においては（in der Tat）どちらでもよい（gleichgültig）（69）」と言い切るのである。つまり、ガイストに関してはカントは柳田と同じように「無

いにも有るにもそんなことは実はもう問題では無い」と言う。しかし、そこにおいてカントはガイストと人間との交わりの中へと歩み入るのではない。むしろ、そこに止まり眼差しを人間の知そのものに向け、「人間理性の限界についての学問(69)」を構想するのである。

その構想は一五年後に『純粹理性批判』として実を結ぶことになる。そのとき、先の「無関心」は「理性にそのあらゆる仕事のうちでも最も困難な仕事を要求する。」その仕事についてカントは次のように述べる。

その仕事とは、新たに自己認識に着手しひとつの法廷を開廷すること、である。この法廷は、理性が正しい主張をすれば理性の権利を保証し、他方根拠のない越権行為はいかなるものでも、裁判官の気まぐれでなく永久不変の法則によって棄却することができる。この

法廷こそが純粹理性批判にほかならない。(A, IX)

「無関心」が「無関心」でいられるためには、ガイストなどが暗躍する形而上学の「終わることのない戦いが展開される競技場(B, II)」という現実が「法則」によって裁かれる場、法廷が必要だったのである。つまり、「無関心」はそこでようやく法廷を司る裁判官という地位を獲得でき

たのである。そこにおいてカントは、コペルニクスが神の創造した完全なる世界を見る人間の目の不確かさを法則によって暴いたように、神に比すれば不完全でしかない人間の理性を「永久不変の法則」によって限界付けようと言うのである。その法則は人間の思弁的理性に「超感覚的なものの領域を一步も進む(B, XXX)」ことを許さない。この「超感覚的なもの」つまり物自体においてカントが神のみを想定していたのかそれとも様ざまのガイストをも考えていたのかはそれ自体問題ではあるが、いずれにせよ、カントの「無関心」という立場がその物自体に支えられた世界の完全性・無限性を前提としていたことは事実であろう。なぜならば、そうでなければ人間の理性の不完全性・有限性は見えてこないからである。そのことは、「信仰に場所を空けるために、知識を制限(aufheben)せねばならなかった(B, XXX)」という有名な言葉にも明らかであろう。それは現実の利害に左右されない、つまり「無関心」な敬虔なる信仰である。その信仰を守るためには、確固たる「法則」が必要だったのである。

しかし、その法則はその信仰をも道徳の領域へと制限することになる。道徳行為において、人間は自由の前に立つ



ことができる。しかし、そこには厳然たる「法則」が存在する。そこにカントは理性批判の積極的効用を見るのだが、それをカントは警察の法による治安の効用に譬えている(B, XXV)。カントの「無関心」という立場は現実にはたいてい常に「無関心」な法則をその基盤とし、人間にきわめて厳しい行為・信仰を要求するのであった。

## 二 ガイスト登場

このようにカントによって厳しく制限された人間理性の限界を、ヘーゲルは平気で超えて行く。そしてその主著『精神現象学』のタイトルが示すように精神Ⅱガイストをその思想の中心に据えたのである。

そのとき、カントが慎重に知の領域から排除したのは、「霊」と邦訳されるガイストであって、ヘーゲルの「精神」と邦訳されるガイストとは別のものである、との反論が可能かも知れぬ。そこには、カントが排除したのはスエーデンボリにみられるような感覚的なガイストであり、ヘーゲルのいうガイストとは極めて抽象的・観念的なそれである、という暗黙の了解がある。しかし、晩年のヘーゲルが『歴史哲学講義』でつぎのようにガイストについて語ると

ころを聴くと、そのような了解は我々の勝手な解釈でしかないことは明らかであろう。

我々は（民族間に働く内的）関係を把握しているので、ところが行為している民族にはその関係は知られてはいないのです。その関係の重要性・影響は、当の民族にはただ偶然性・外的な必然性としてしか現れないのです。そして、その民族のガイストは後に続く民族と接することによって初めてあらわになるのです。このガイストはときとして公然とは現れず、フランス人の言うように、地下を動き回ります。ハムレットはここかしこから呼び掛けるガイストに「なんと大胆不敵なもぐら殿」と呼び掛けています。このようにガイストはしばしばもぐらのように地下を掘り進みその作業を完遂するのです。<sup>1)</sup>

地下をもぐらのように掘り進み、ここかしこからハムレットに呼び掛けるガイストを「精神」と訳していたのでは理解したい講義である。この「大胆不敵なもぐら殿」とはハムレットに自分自身の復讐を命ずる亡霊、つまりハムレットの父親の亡霊なのである。つまり、ヘーゲルの言うガイストとは「精神」だけを意味するような抽象的な言葉

ではなく、「亡霊」をもその意味に含み得る広がりを持つた言葉なのである。

このようなガイスト＝亡霊の出現に驚くのは私達だけではない。地下のここかしこから呼び掛けてくる声に動揺したハムレットの友人でありかつ学者であるホレーショにむかってハムレットはつぎのように言い放つ。

この天と地のあいだにはな、ホレーショ、哲学など夢にも思わぬことがあるのだ。(第一幕・第四場)

このハムレットのせりふから「万有の真相」を『不可解』の一語に把握し、「ホレーショの哲学竟に何等のオーソリチーに価するものぞ」と明治三十六年五月二十三日華嚴の滝に身を投げたのは、十七才の一高生藤村操であった。

当然ヘーゲルもこの哲学を皮肉るせりふを知っていたに違いない。しかし、彼は全てを「不可解」の一語に把握したのでもなかったし、またカントのようにガイストを自分の哲学から排除したのでもなかった。彼が注目したのはハムレットのこのガイストに対する懐疑的態度である。このハムレットの懐疑的態度についてヘーゲルは『精神現象学』においても、また晩年の『美学講義』で言及しているが、ここでは『精神現象学』でのヘーゲルのハムレット評価を

見ておこう。

……魔女を信じた後者(マクベス)よりも純粹であり、巫女や美しき神(アポロン)を信頼した前者(オレステス)よりも思慮深く根本的である意識(ハムレット)は、父のガイストから、その父を殺した犯罪について明らかにされたとき、復讐をためらう。そして更に別の証明を企てる。——この明らかにするガイストは、

悪魔かも知れぬという理由からである。(III. 537)

ヘーゲルはここでハムレットをマクベスはもとより、彼が青年時代に愛して止まなかったギリシア悲劇の主人公よりも高く評価している。<sup>(2)</sup>それは「思慮深く根本的」な懐疑的態度によってであるが、その懐疑はカントがスエーデンボリにむけた懐疑とは質の異なるものである。カントはスエーデンボリの視霊現象を、そこには「一致と一様」の原則が欠けているとして自分の思想から排除し、その「無関心」なる立場を確立して行く。それに対しヘーゲルが評価するハムレットはガイストの現象そのものを全く疑ってはいない。ただ亡霊が悪魔であるか否かを疑うのである。もし、ハムレットがガイストの現象そのものを疑っているとしたら、「あれは錯覚ではなかったか」と疑い、今一度

ガイストの現象を観察するべきであろう。しかし、ハムレットはガイストを見たこと、そしてガイストから聞いたことは全く疑っていない。ただ、それによって復讐という自分の行動を開始すべきか否かを疑うのである。そこにおいては「知ることは既に開始されているのである。そこでの問題は、ガイストとの出会いによって惹起された知が自分にとって如何なる意味を持つのか、その知をいかに我が身に引き受けて行くか、ということなのである。

こうして見て来ると、ヘーゲルにとってガイストを知るとは、それを知ることがその人に新たな人生の開始を告げる運命的な出会いとなるような事態を指している、と言える。そして、その知を疑うこと (zweifeln = 二重化・分裂) によってそこに劇が展開されるのである。ガイストと出会うその瞬間においては知は一なる知である。しかし、その知を疑うとき、知は分裂する。そこに働く否定の力が劇を進行させてゆく。『ハムレット』という劇は、復讐が達成され同時にハムレットが運命と和解することによって幕を閉じる。それは、この劇がまさにガイスト＝亡霊の自己展開であったことを示し、また二重化された知が再び一へと統一されたことを示すであろう。ヘーゲルにとっては、

世界史とはまさにこのような分裂と和解の劇に他ならなかった。彼は『歴史哲学講義』の最後につきぎのように述べている。

世界史とは、以上のように展開し進行して行くのであり、それはガイストの現実における生成なのです。それも目まぐるしく変転する劇における生成なのです——そして、これこそは真の神義論、つまり歴史のうちに神の義を証しすることなのです。過去に起こったこと、日々起こることは、神無しには起こらぬばかりか、本質的に神の業である、というこの洞察のみが、ガイストと世界史および現実を和解させることができるのです。(XII. 540)

このようにして『ハムレット』という悲劇はヘーゲルによって「世界史」という壮大な劇に書き換えられるのだが、その書き換えを可能にしたのは、「人間理性の限界」を超えたガイストの現象に対する懐疑、ヘーゲルがハムレットに見いだしたような独特の懐疑である。それは、カントのガイストへの懐疑への懐疑でもあった。そのようなヘーゲルの懐疑を『精神現象学』の「導入部」において見て行きたい。

## 三 ヘーゲルのカント批判

ヘーゲルはその「導入部」をカント流の認識論の批判から始める。ヘーゲルによれば、カントの認識論は、実際の認識に入るまえに道具あるいは媒体としての認識の性質を熟知していなければ「真相の天のかわりに誤謬の雲」をつかんでしまうのではないかと心配したあげく、「アン・ジツヒなるものを認識によって意識に齊そうとするそもそももの始まりが自己矛盾なのであって、認識と絶対者の間には両者を截然と別つ限界があるのだ (III. 68)」と確信するに至るものだ、という。そして、ヘーゲルはつぎのように問い掛ける。

さて、ひとは誤謬に陥りはしまいかと心配して、そのような配慮をせずに実際の認識という仕事にむかう学への不信を表明するのであるが、そのときつぎのような問いを見落としてはならない。「では反対に、何故このような不信への不信が表明されず、このような誤りはしないかという恐怖そのものがすでに誤りそのものではないかと心配されないのか。」 (III. 69)

ヘーゲルは、一方に絶対者を置き他方に道具・媒体として

の認識をおいてその両者を最初から区別してしまっているカントの認識論の前提そのものがすでに誤りではないかと言うのである。最初に絶対者、真理あるいはアン・ジツヒを認識の彼岸に置いてしまえば、真理を把握することが絶対者を把握することであれば認識は永遠にその真理から疎外されることになる。いくら誤りはしないかと恐れて認識そのものを吟味しても、そこにおいて知られるのは真理の光の屈折の「法則」だけであって、真理そのものは永遠に捉えることはできない。むしろ、このような「誤りはしないかという恐れ」は、実は「真理への恐れ (III. 70)」なのだとヘーゲルは言う。

敬虔なるカントは、神を「人間理性の限界」の彼岸に眺め永遠の努力によって無限に神に近づこうとする。故に、魂の不死が要請されねばならないのだが、その神との距離は無限にゼロに近づくがけつしてゼロにはならない。ゼロにならないことによって神は神であり続けることができるのである。どこまでも人間と神との区別を守り抜くカントの態度は確かに敬虔である。しかし、ヘーゲルの目にはそのような態度は神との合一という真理を頑なに拒絶し、その真理を恐れていると見えた。なるほど、そのカントの態

度には父なる神に対するエディプス・コンプレックスにも似た尊敬と恐怖が同居すると言えるかも知れぬ。その恐怖とは物自体という聖域を侵すことへの恐怖である。カントは人間の認識によって現象界を創造するという「コペルニクスの転回」によって、神の創造した世界を破壊してしまった。ある意味では父なる神を否定してしまったのである。

その「原父殺し」の罪悪感が、神の世界（物自体）を侵すことを恐れるところに顕わとなる。——フロイト流に言えばこうなるかも知れぬ。もちろんヘーゲルはこんな解釈は示してはいないが、ヘーゲルがカントの道德宗教にユダヤ教を見ていることなどを考え合わせれば、このフロイト流の解釈もそれほど突飛なものでもないであろう。しかし、フロイトなど知るはずもないヘーゲルはそのカント批判をつぎのような暴力的な断言で根拠づける。

このような結論はつぎのことから明らかである。絶  
体者のみが真実であり、真実のみが絶対である。(III:

70)

認識はこの絶対者と一であるところにおいてのみ真実である。そして、そのような認識の体系のみが真の学問である。ヘーゲルはここにおいてはじめて自分の立場を明らかにす

る。カントのように絶対者との区別を前提にしようとは永遠に真実から疎外された学問しか構築できない。学問は絶対者との一なる出会いから構築されねばならぬ、と言うのである。ヘーゲルは、このような学問が登場すれば外の学問は空しい現象としてすぐさま消えてしまうとまで言う。

しかし、この新しい学問が直ちに学問として通用するわけではない。

しかし、この学は登場して来たその時点においてはそれ自身現象に過ぎない、つまり、学は登場したばかりで、その真の姿において展開されているわけではない。

(中略) 学はこのような(現象という)姿から解放されねばならない。そしてそのことは学が自分自身に向き合うことによってのみ可能なのである。(III: 71)

ヘーゲルはこの登場してきた学を自分自身に向き合わせ、自分自身を自分自身で検証させようというのである。ここにおいて登場したときには一であった知は二へと分裂して、そこに知の歴史Ⅱ劇が始まるのである。

さて、さきの引用文で省略した箇所ではヘーゲルは、自らの知の吟味の方法がカントのそれとは異なることをつぎの

ように述べている。

このとき、学問がほかの学問と並んで登場してきたから現象と考えるか、かの真実ではない知を学の仮の姿と名付けるかは、どうでもよい (gleichgültig)。

学問が並んで登場しお互いの真理を主張して争うさまをカントは「終わりのない戦いが展開される競技場」に譬えた。そして、そのような争いには「無関心」なる第三の立場を形成したのであるが、その立場をヘーゲルは「真実ではない知を学の仮の姿と名付ける」と表現し、そして「競技場」か「無関心なる第三の立場 (法廷)」かという問題にたいして「どちらでもよい」無関心」という態度を表明するのである。「無関心」への「無関心」である。

カントはガイストへの「無関心」からガイストの存在についてあれこれ主張する形而上学の争いへの「無関心」なる立場を確立した。それは「批判の法廷」という中立・不偏不党の立場であった。しかし、そこには「法則」に対する強烈な関心が存在する。そこでは法則を守ることが、によりも重要である。法則という基準に合致することが、正義であり、その正義が真理である。しかし、その法則は物自体という神の領域を侵さないことを原則とする。カン

トはこの法則の確立の意義を警察によって市民生活が保護される効用に譬えたが、裏を返せば、法を侵してまでも神に接近しようとする者は逮捕されるということである。

ヘーゲルから見れば、これは奇妙な逆転であった。神を正しく認識しようとするあまり、認識の法則の虜になってしまい神から永遠に疎外されてしまう。ヘーゲルの学はあくまで神を認識することへ向かう。故に、その学を開始するに当たってカントの「無関心」の立場への「無関心」が宣言されねばならなかったのである。

そのような「無関心」への「無関心」は、「自分自身を完成する懐疑主義 (III. 72)」という形で知を導く。登場してきたばかりの知は自分自身に向き合うことによって、二重化する (swaiten)。つまり、自分自身を疑うのである。しかし、そこにはたよるべき中立・不偏不党の基準となる法則が存在するわけではない。となると、そこでは自分自身がもっている真理概念そのものも疑われる。そして知はその真理概念が自分にとってのみの真理概念でしかなかったことを知らされ、絶望に陥る。しかし、この「経験」によってそこに新たな知の形態が登場し「意識の経験」が行ってゆくのである。

しかし、それではその意識の経験の進行には何ら確実なものが存在しないことになってしまう。カントの批判の法廷にはこの法廷を支える法が存在する。ところが、この意識の経験の場においてはそのような確実なものは存在しないのである。ちょうど宙に浮いたような場所で意識の経験は進行するのである。このような批判、懸念を予想してヘーゲルはつぎのように述べる。

真実ではない意識の真実ではない姿における叙述(die Darstellung)は、たんなる否定的な運動ではない。(III. 73)

人間の自然な意識は何か確実な根拠となるもの＝実体を求める。そして、その実体に支えられることのない事実はこの現実を廃棄する。そして、現実に見いだせぬ場合、この現実を否定し自らの心の平安の内に閉じこもりとうとする。それは、不可解な現実の内に無関心を決め込む態度であろう。そこに法則の王国を建築したのがカントであり、永遠の平安の内へ身を投げたのが藤村操であった。彼らは現実に対しては懐疑的である。しかし、そこにおいては自らの知の実体性は疑われていない。ヘーゲルはこのような知の実体性を拒否する。そのような懐疑そのものを懐疑す

るのである。そして、それはその実体性の否定としての「真実ではない意識の真実ではない姿における叙述」に耐えることを要求するのである。従って、この意識の経験の進行は「懐疑の道(III. 72)」であり、また実体的な意識にとつては「絶望の道(idb.)」となるのである。

#### 四 世界という劇場

さてこの意識の経験が叙述される場、なんの支えもない宙に浮いたような場所、そこは舞台である。そして、そこでの意識の叙述を意識の動きに則してみればそれは演技＝Darstellungとなる。実際、ヘーゲルは意識と新たに登場してきた別の意識の和解への過程をSpiel＝劇と呼んでいる(III. 147)。そこにはもはや法則に支配された法廷の厳肅さは無い。しかし、そこにはなんとか自分の知の真实性を確認しようとするふたつの意識の対立という緊張がある。それは、「無関心」という「法則」をもって現実を裁く立場への「無関心」によって強いられている緊張である。そこには無前提的に正しいものはないにひとつないのである。ただただ意識は一步一步手探りで進んで行かねばならないのである。このSpielは、現在のヘーゲル研究では「戯

れ」と訳されるのが普通だが、そのようにのみ訳していたのでは実体的思惟を拒絶しようとするヘーゲルの真意は理解できないのでないか。とまれ、ヘーゲルがこの Spiel という言葉で何を言おうとしているのかを見てゆこう。

元来、Spiel とは意識の一形態である悟性の対象である力の動きを言う言葉であった。悟性はものを力の外化とみなす。そのときものの多くの性質をひとつにまとめるのが、つまりものをひとつのものたらしめているのが「本来の力 (III. 110)」である。悟性はこの力をものの本質つまり実体とみなす。そして、その力が外へむけて発散することによってそこにももの多様な性質が展開されるとみなすのである。するとそこにはものをひとつにまとめる力(吸収力)とは別にそれを外化する力(発散力)が存在することになる。このようにしてここには自立したふたつの力がお互いに関わり無く、つまり「無関心」に存在することになる。しかし、この事態をよく吟味してみると、この力は互いに「無関心」に自立していることなどにはまったく「無関心」であることが明らかとなる。つまり二つの力はお互いに相手を誘発しあうことによって二つの力として存在するのである。そこには実体的な力は存在しない。そこにあるのは

二つの力の相互媒介の運動だけである。この相互媒介の運動をヘーゲルは Spiel と名付けるのである。

このような Spiel がふたつの意識の間で展開されて行くとヘーゲルは言うのだが、それが具体的に展開されるのは、ガイストの章の最後の「良心。美しき魂、悪とその赦し」という節においてである。そこでは行動する意識と批判する意識が対立し互いに自らの正当性を主張する。つまり、自分のよって立つところの実体の正当性を主張するのである。彼らはそれぞれ世界に対して、他者にたいして「無関心」である。かれらの関心はひたすら自分の正当性へとむけられているからである。しかし、世界は彼らの正当性を認めない。お互いがお互いを認めようとしないのである。その時、対立の緊張は頂点に達し、そして、その緊張は逆上へと転換する。ひとは自分の論理とまったく違う論理と出会うとき逆上する。ヘーゲルはそれを「自分自身を知るガイストの最高の逆上 (III. 490)」と表現する。そこで両者は激しくぶつかり合う。しかし、そのことによって互いの「無関心」という防壁が崩れるのである。そして、そこでお互いは自分が自分の論理・正当性に固執していたことを認め合い、つまり互いに同質の意識であることを認め



合って、「無関心」という態度を積極的に否定して和解するのである。

この和解の Spiel は、私見によれば『ハムレット』に於けるハムレットとレアティーズの和解をモデルにしたものである。<sup>③</sup>ハムレットがその和解において神を受け入れたように、ヘーゲルはこのふたつの意識の和解の言葉に「絶対的ガイスト (III. 493)」の顕現を見る。最初の絶対者との出会いにおいて分裂した知はここにおいて再び合一へと回帰したのである。「真実でない意識の真実でない姿の演技」はここでおわる。なぜなら、意識は真実と一体となったからである。しかし、この結果のみが真実なのではない。結果のみを真実としたらそれは実体となってしまうであろう。ヘーゲルがこの『精神現象学』で示そうとしたのはそのような真実ではない。彼は『精神現象学』の「序文」に下記の通りに述べる。

私の洞察は体系そのものの叙述によってのみ正当化されねばならぬのだが、その私の洞察によれば全ては下記のことにかかっている。真実は実体としてではなく、むしろ同様に主体として把握され表現されねばならない、このことにかかっているのである。(III. 22)

真実は実体ではない。それは登場したときは確かに実体的であった。しかし、知はそれを拒否するように自らを自らのもとに投げ出した (Gegenjekt) のである。その投げ出された知、主体の運動の全体が真実なのである。それは結果的には最初の実体的な絶対者との合一への回帰となる。しかし、真実とはそこへの過程全体なのである。あくまでも実体的真理は拒絶されねばならない。そのヘーゲルの意志は nicht... sondern ebensowohl... という奇妙なドイツ語表現となって現れている。それは実体的真実を立てた場合、その真実から永遠に疎外されてしまうことをヘーゲルが見抜いていたからである。

しかし、このままでは舞台を見ていた「我々」観客は、舞台の上での真実を舞台という彼岸に実体化してしまう。あるいは、所詮は芝居に過ぎない舞台への「無関心」を表明して自らの世界に閉じこもることになってしまう。しかし、観客は舞台を彼岸とみなすことも出来ないし、無関心でいることもできない。もし、そうならば、それは観客ではない。観客とは舞台において展開された劇の真実に捕えられた人々である。今度は観客自身がそこから自らの現実を疑わねばならない。つまり、観客自身が「懐疑の道」・

「絶望の道」を歩まねばならないのである。そこにおいて現実の非実体性が顕わになり、そのことによって自分の論理を廃棄し世界と和解することができるのである。そのとき世界は劇場となる。その劇場を支配するのは「大胆不敵なもぐら殿」であるガイストである。しかし、それは実体的にその劇場を支配するのではない。知が自分自身を徹底的に疑ってゆくことが、ガイストの展開になるような形で支配するのである。その知の努力は、お釈迦さまの手のひらを脱出しようとする孫悟空の努力に似ているかも知れぬ。「理性の狡知」と言われる所以である。しかし、逆にいえばそれは知の自らを否定してゆく努力があつてこそはじめて成り立つのである。つまり、知の自己懷疑・自己否定の努力があつてこそガイストはガイストたりうるのである、またガイストとの運命的な出会いがあつてこそ知はそのような知たり得るのである。となれば、世界を劇場たらしめているのは、ガイストでありまたそのことを洞察した知であることになる。そのような知が絶対知なのである。それは絶対的実体としての知ではない。実体であることを常に拒絶する知、宙に浮いた舞台を舞台たらしめる知なのである。

そのような絶対知は、「無いにも有るにもそんな事は実はもう問題でない」と言う柳田の知と共通するような質を持った知と言えるように思う。何故なら、そこでは共に実体的思惟が拒絶されているからである。いや、ヘーゲルには柳田には欠けている強烈な体系志向があると反論されるかも知れない。しかし、両者とも百科全書的な知の劇場を築きあげたことを考えると、それは一神教と多神教という宗教環境の違いの結果でしかないと言うこともできよう。たしかに、その環境の違いは決定的だが、しかし、一神教ということではなにか実体的な体系を考えると、それはヘーゲルの言う体系には合致しない。何故なら、ヘーゲルが構築しようとした体系とは実体的であることをあくまでも拒絶するような体系であつたのだから。

#### 註

カントの『視靈者の夢』はPHB版を使用、(一)内にページ数を示す。『純粹理性批判』については慣例通り(一)内にA/B版の別、ページ数を示す。ヘーゲルの著作については、(一)内にズールカンプ版の巻(ローマ数字)・ページ(アラビア数字)を示す。

(一) これは一八三七年出版のエドアルト・ガンスが編集した第一版の七四ページからの引用。現在流通しているカール・

ヘーゲル編集の第二版にはこの部分は無い。

(2) この点に関しては拙稿「劇としての『精神現象学』——ヘーゲルの見た『ハムレット』——」(『哲学研究五五四号』所収)を参照。

(3) この点に関しては拙稿「和解——ヘーゲルと『ハムレット』——」(『宗教哲学研究第四号』所収)を参照。