

ためらいの現象学

―レヴィナスと読むヘーゲルの『ハムレット』解釈

門 協 健

レヴィナスは、その主著『存在するとは別の仕方であ
るいは存在の彼方』（一九七四）において、『ハムレット』
の中のいわゆる「ハムレットの第二独白」に二度にわたっ
て言及している。『ハムレット』第二幕で、ハムレットは

旅の役者にトロイ陥落の際に王を惨殺され慟哭する王妃ヘ
キュバの様子を語らせる。その後のハムレットの独白の中
の「ヘキュバはあの男にとって何だ」というせりふを、レ
ヴィナスは引用し、それも二度にわたって引用してハムレッ
トを批判しているのである。

ところが、この同じ独白の後半部分をヘーゲルがその主
著『精神現象学』（一八〇七）で引用しつつ、ハムレットを「純
粋で思慮深く根本的な意識」として高く評価している。父
親の亡霊（ガイスト）の復讐の命令にためらい、「亡霊は悪

魔かも知れぬ」と疑うハムレットを、ヘーゲルは「精神現
象学」つまり「ガイストの現象学」という表題を持つ彼の
主著で評価しているのである。

一見すると、ヘーゲルが評価したハムレットをレヴィナ
スが批判するという対立の構図が看取できる。いったい、
レヴィナスはハムレットの何を批判し、ヘーゲルは何を評
価したのであろう。しかし、私がここで試みるのは、レヴィ
ナスとヘーゲルの比較ではない。むしろ、レヴィナスの知
見を借りて、ヘーゲルが問題にしようとしたことを明らかに
してみようという試みである。つまり、私がうまくヘー
ゲルに問うことができなかったことを、代わりにレヴィナ
スに問うてもらって、そこに展開される思想劇を観客とし
て眺めようといういささか横着な試みなのである。

一、ハムレットの第二独白

まず、レヴィナスとヘーゲルがともに注目する「ハムレットの第二独白」がどのような場面であり、どのように語られるのかを見ておこう。

ハムレットは、第一幕で父親の亡霊^{ガイスト}から復讐を命じられる。現在の王つまりハムレットには叔父に当たるクロード・アスを殺せという命令である。その命令を受けて、ハムレットは次のように嘆く。

時代の関節がはずれてしまった。ああ、何の因果だ。
それを正すために生まれてきたのか。

『ハムレット』第一幕第五場²

ゲーテは、このハムレットの嘆きを『ヴィルヘルム・マイスターの修行時代』（一七九五―九六）で次のように批評する。William Shakespeareのファースト・ネーム William のドイツ語 Wilhelm をファースト・ネームに戴く主人公マイスターの口を借りて、ゲーテは次のように述べるのである。

この言葉に、ハムレットのすべての行動を解く鍵があると思ふ。シェイクスピアは、行為に適しない魂に、重大な行為を課することを描こうとしたのだとぼくには思える。この意味で、その作品は一貫して書かれている、可憐な花を植えるために作られた高価な鉢に檜の木を植えるようなものだ。檜は根を張り、鉢は壊れる。

英雄を形作る心の強さを欠いた、美しく、清らかで、高貴な、きわめて道徳的な人が、担うことも、捨て去ることもできない重荷のために亡びていくのだ。³

ここでは、ハムレットという「行為に適しない魂」「美しく、清らかで、高貴な、きわめて道徳的な人」つまり「美しき魂」と、亡霊に命じられた「復讐者」という役割とのミスマッチが、この悲劇を悲劇たらしめているということが述べられている。このハムレット解釈は、T・S・エリオットが「ゲーテはハムレットをヴェルテルに仕立てた」⁴と非難していることから明らかなように、いわゆる「悩めるハムレット」の原型であり、一九世紀のイギリスに逆輸入されて以来、現代の我々のハムレット観にも影響を与えたものである。

ハムレットは悩む。この役柄つまり「時代の関節の修復

者」復讐者」という亡霊から突然命じられた役柄を引き受けるかどうかをためらう。これはギリシア悲劇にはなかった近代の劇特有の「ためらい」である。ギリシア悲劇の主人公たちは自分の役柄を疑うことはない。一直線に行動し、その果てにその行動が引き起こした悲劇的顛末を引き受けて行く。それに対して、ハムレットは、亡霊から振り当てられた「復讐者」という役柄を引き受けるかどうか迷う。『ハムレット』という劇の中でハムレットという主人公が「役柄を引き受けるべきか否か」とためらうのである。

そんなとき、旅の役者の一団がハムレットの宮廷へやってくる。ハムレットは、その役者の一人に、トロイ陥落の様子を語らせる。王ブライアムを無残にも殺された王妃ヘキュバの「喉よりほとばしる慟哭」を、その役者が感動的に語る場面を聞いた後、一人の舞台に残るハムレットは、いつまでも復讐をためらう自分自身を責め、独白する。いわゆる「第二独白」である。

役者とは摩訶不思議なものだ。たかが絵そらごとなのに、かりそめの情熱に打ち込み、全身全霊を己の想像

力の働きにゆだねる。

そのあぐく顔面は蒼白となり、目には涙を浮かべ、表情は狂おしく、声はかすれ、一挙一動が、心に描く人物をまざまざと映し出す。

なんのためだ？ヘキュバのため！

ヘキュバはあの男にとって何だ？あの男はヘキュバにとって何だ？あんなに泣いたりして。

もしあの男に俺と同じ動機があり、怒りを噴き出すきっかけが出たら、いったいどうするだろう。舞台を涙でひたしすさまじい台詞で観客の耳を引き裂くだろう。

罪ある者の気を狂わせ、罪なき者をおのかせ、何も知らない者を呆然とさせ、目と耳を疑わせるだろう。

ところが俺は、ぐずで、のろまで、夢見心地の抜け作だ、大事を果たそうともせず手をこまねき、何も言えない——そうだ、王のことさえ言えずにいる

(中略)

ああ、俺はなんて馬鹿なんだ！あつぱれなものだ。愛する父を殺され天国も地獄も復讐しろとせきたてているのに、淫売のように、胸いっぱい憂さを言葉で晴

らすしかない。口汚く罵りわめくだけ、売女同然だ。はしためだ！ああ、情けない！くそっ！

頭を使え。そうだ——聞いたことがある。罪を犯した者が芝居を見ているうちに真に迫った舞台に魂を揺さぶられ、その場で犯行を自白したという。殺人そのものに口はないが不思議な力の働きでひとりで語りだすものだ。

あの役者たちに言いつけて、父上の殺害に似た場面を叔父の前で演じさせよう。その顔つきをじつと窺い、痛いところを探ってやる。少しでもひるんだらただではおかない。

俺が見た亡霊は、悪魔かもしれない。悪魔には変化の力があり人の喜ぶ姿をとるといふ。もしかしたら俺が気弱になり、憂鬱症にかかっているせいかもしれない。悪魔はそこにつけこんで俺を惑わし、地獄に落とそうというのか。

もっと確かな証拠がほしい。それには芝居だ。この罠で王の罪の意識をあぶりだしてみせる。

（第二幕、第二場）

旅の役者である「あの男」は、王を殺され慟哭する王妃「ヘキュバ」とは何の関係もない。しかし、ハムレットに「さあ、先を続けてくれ」と言われ、その役者はヘキュバの嘆きを見事に語った。その役柄を即座に引き受け演じきったのである。しかし、ハムレットは、動機も関係もあるのに、「復讐者」という役柄を引き受けることができない。その後も、第三幕第一場で「To be or not to be—that is the question」などどぐずぐず言っているのである。

二、レヴィナスにとってのヘキュバ

レヴィナスが、『存在するとは別の仕方』において、二度も言及するハムレットのせりふは、この独白の前半にある「ヘキュバはあの男にとって何だ？あの男はヘキュバにとって何だ？あんなに泣いたりして」である。一度目は注において、二度目は本文で。このせりふの何にレヴィナスは注目したのであろう。

最初の言及は「第三章 感受性と近さ、6 近さ b 近さと主体性」において、次の本文につけられた注に見られる。

私が隣人を指示するに先立って、隣人は私を召喚する。隣人によるこのような召喚、それは知の一樣態ではなく強迫の一樣態であり、認識することとはまったく異なる、人間性の戦慄である。(中略) 隣人に接近するとき、私は隣人に対してすでに遅れており、その遅れの咎によって私はすでにして隣人に従属している。いうなれば、私は外部から外傷的な仕方で命令されているのである。しかもその際、私に命令する權威を、表象および概念によって内在化することもない。その際私は、「一体この權威は私にとって何なのか」、「この權威が有する命令權は何に由来するのか」、「すでに私が債務者であるのは、私が何をしたからなのか」と自問することさえないのだ。⁵

レヴィナスは、この文章の最後に『「ハムレット」第二幕第二場の次のせりふを参照。「ヘキュバはあの男にとって何だ？あの男はヘキュバにとって何だ？あんなに泣いたりして。」といういささかそっけない注をつけている。

二番目のハムレットのこの独白への言及は、この『存在とは別の仕方』の「枢軸たる」とレヴィナス自身が「前

置き」で述べる「第四章 身代わり 4. 身代わり」に見られる。これも少し長いがその前後を見ておこう。

存在するとは別の仕方、自己であること、内存在性の我執を超脱すること、それは他人の悲惨および破産を担うこと、他人が私に対して担いうる責任をも担うことである。自己であること——人質ないし捕囚の条件——とは、他人よりも次数が一つ上の責任をつねに担うこと、他人の責任に対する責任をつねに担うことなのだ。

なぜ〈他者〉は私と関るのか。いったい、私にとってヘキュバが何者であるというのか。私は弟の守護者なのか(『創世記』四・九でのカインの言葉——合田注)。これらの問いが意味を持つのは、〈自我〉は自己のことのみを氣遣うということ、〈自我〉は自己に対する配慮でしかないということがすでに前提となっている場合だけである。事実、いま述べたような仮説のもとでは、絶対的〈自我〉の外——〈他者〉——が私に関るといことは依然として理解不能な事態だからだ。しかるに、自己によって措定される〈自我〉の「前史」においては、

責任が語っている。(エゴ)よりも古きもの、諸原理に先立つものたる自己はそのすべてが人質である。(自己)にとって重要なのは、その存在のうちで存在することではない。そうではなく、エゴイズムと愛他主義を超えた自己の宗教性が重要なのである。⁶

この二つの文章をつづるレヴィナスの脳裏には、「ヘキュバはあの男にとって何だ?あの男はヘキュバにとって何だ?あんなに泣いたりして」と問いを発するハムレットが「主」に問いただすカインとともに「いたことは明らかである。とすると、「隣人」あるいは「他者」とは、「強迫の一樣態」として「召喚」する「父親の亡霊」(あるいはカインを責める「主」ということになる。そして、その召喚は父親の「悲惨および破産を担うこと」つまり「復讐」を要求してくるのである。それも「外傷的な仕方で」とレヴィナスは言う。この「外傷的な仕方」(traumatiquement)という唐突な説明は、レヴィナスが、ここでハムレットをイメージしていたと考えればそれほど分かりにくい説明ではない。

フロイトは、ハムレットのこの「召喚」に対するために

いを次のように説明している。

ハムレットは何事でもしようとすればできるのだが、ただ叔父を殺すことだけはやりおかせない。叔父は父を殺し、母の傍らあつて亡き父の地位を占めている。この叔父は、ハムレットの幼児時代の抑圧された願望を実現しているのである。ハムレットを駆って復讐を行わしむべき嫌悪感とは、そんな次第でハムレットの気持ちの中では自己非難、良心の呵責にとって代わられていて、その自己非難と良心の呵責とは彼に向かつて「お前自身は、お前の殺そうとしているあの叔父よりもよりよい人間ではないのだ」と語り続けているのである。ハムレットの心の中では無意識だったものを、私が意識的なものに翻訳すればこうなるのである。ハムレットをヒステリー症患者と見る見方は、私が上に述べた私の判断から出た推論としてのみこれを承認しうる。⁷

内田樹が、「外傷的な仕方」を「フロイトの「外傷」概念を踏まえたものと考えてよい」と述べるとおり、フロ

イトはハムレットをハムレットたらしめているものを「ハムレットの心の中では無意識だった」ものに見ている。それは父に対するアンビヴァレントな感情であり、そこにはハムレットの父に対する「責任＝応答」が含まれているのである。ゆえに、父の亡霊の復讐の命令は、「強迫」としてハムレットにせまってくる。ゆえに、レヴィナスは、この亡霊たる隣人は「欲望されざるものとして欲望されるもの」(Indésirable désiré)。と述べるのである。そのような命令は、内在化することも表象のもとに捉えることもできない。それが可能ならばハムレットはハムレットではなくなってしまうのである。トラウマ的強迫こそがハムレットをハムレットたらしめているのである。

ハムレットが為すべきことは、これをただ引き受けることだけであり、「あの男にとってヘキュバとは何だ」と問うてはならない。つまり「権威の由来」を問うてはならないとレヴィナスは述べる。これらの問いが意味を持ち、問うことが正当化されるのは、「(自我)は自己のことのみを氣遣うということ、(自我)は自己に対する配慮でしかない」ということがすでに前提となっている場合だけである」とレヴィナスは言う。つまり、あの問いが正当化されてしまえば、

この「前提」も正当化されてしまうのである。そうなれば「絶対的(自我)の外——(他者)」は永遠に「理解不能」となってしまう。そうなれば、「エゴイズムと愛他主義を超えた自己の宗教性」へと至る道が永遠に閉ざされてしまう。ゆえに、レヴィナスは、「権威の由来」を問おうとするハムレットを批判するのである。

レヴィナスにとっては、ハムレットとは、そのような道を閉ざし、超越の問題を「存在するかしないか」という問題にすりかえてしまう人物に映っていたようだ。レヴィナスは、この書の冒頭で「存在するとは別の仕方で」「マクベスの死が「存在全体を巻き込む」ということを述べた直後、「存在するかしないか(Etre ou ne pas être)——したがって、このような問いは超越の問いではないのである」¹⁰と明らかにハムレットの To be or not to be という問いを意識して述べている。自らの立場がハムレット的な存在論的問いの立場とは違うことを宣言しているのである。

しかし、なぜ、レヴィナスはハムレットにこれほど厳しい態度をとるのであろう。「時間と他なるもの」(一九四六)では、『ハムレット』は『マクベス』と並んで評価されていたのに、¹¹この『存在するとは別の仕方で』(一九七四)では、

なぜこれほどまでにハムレットに厳しいのであろう。ハムレットならずとも、「ハムレットはあのレヴィナスにとつて何なのだ。あんなに批判して」と問いたくなる。いったいなぜヘキュバに関する問いを発するハムレットをレヴィナスはかように厳しく批判するのか。「存在論」の問題ならばヘーゲル、ハイデガーを批判すればよいはずである。

このような問いをレヴィナス自身が許すかどうかは分らないが、その問いの答えとして私は、カール・シュミットの『ハムレットもしくはヘキュバ——時代の劇中への侵入』¹²（一九五六）の存在を挙げておきたい。

ナチ党員であったドイツ法学界の重鎮カール・シュミットは、第二次世界大戦後に逮捕されニュルンベルク裁判で尋問を受けるが不起訴となっている。その彼が、戦後一〇年ほどたって、その「序論」に「国民の全体がハムレットとして現れることもある」と述べ、ある詩人の詩の「ドイツはハムレットだ」という一節を引いて出版したのが、『ハムレットもしくはヘキュバ』である。戦後、苦悩するシュミット自身を、そしてドイツ全体をハムレットに仕立ててその悲劇性のうちにナチとしての自分の振る舞いを解消せんとするかのようである。そして、シュミットは「ヘキュバ」

については次のように述べる。

私たちはヘキュバを思つて泣くことができる。数多のことを思つて人は泣くことがある。悲しみを催させるものは数多くある。だが悲劇性が成立するのは、詩人語り手、観衆という関与者の全てにとつて出来事が覆しがたくそこにある、そのようなときにはじめてなのだ。創作された運命は運命などではない。どんな天才的創作であろうとこの点では役に立たない。悲劇的事件の核心、悲劇が真正正銘であることの根源は覆すことのできないなものかであつて、死すべき運命にあるものには考え出せないし、天才であろうとでつち上げることなどできない。¹³

その悲劇的事件が、現実の歴史的事実ならば、役者も観客もヘキュバのために泣くことができるとシュミットは言うのである。ヘキュバのために泣くためには、その事件が「歴史的現実」であることが必要であり、ハムレットの事件もステュアート朝における「歴史的現実」がその悲劇の核心を形成しているとシュミットは言うのである。それは、彼

の措かれた悲劇性でもある。シュミットは、そしてドイツはその罪を弾劾されるよりも、その悲劇性ゆえに、泣かねばならないのである。

もし、レヴィナスが、この書を読んでいたとしたら、そこに描かれるハムレットを許すことはできなかったであろう。「ヘキュバのために泣く理由」を「歴史的現実」のうちに確認しようとするハムレットを許すことはできなかったであろう。なぜなら、この『存在するとは別の仕方で』のエピグラフにあるように「国家社会主義によって虐殺された六百万人の人々」を始めとするナチス、反ユダヤ主義の犠牲となった人々に奉げられているのであるから（J・デリダがシュミットのこの書を『友愛のポリティクス』で取り上げるのは一九九四年のことである）。

しかし、このような不確かな「歴史的現実」を迂回とせずとも、レヴィナスのハムレット批判は、レヴィナス本人が意識していたかどうかは別として、まっすぐにヘーゲル批判へ連続しているものである。

ヘーゲルの知の体系は、レヴィナスから見れば「絶対的〈自我〉の外―〈他者〉―が私に関るということは依然として理解不能な事態」の典型であったのである。

レヴィナスは、この書の「第一章 存在することと内存在性からの超脱 9 主体性は存在することの一樣態ではない」において、ヘーゲルはハイデガーと共に「存在すること」に還元不能なものとしての主体性の観念を非難した」と述べて、まずヘーゲルの『精神現象学』の知のあり方を批判する。

『精神現象学』の緒論で、ヘーゲルは、認識とは絶対者を把持するための道具である（技術のメタファー）と認識とはそれを通して真理の光が意識に達する媒体である（光学的メタファー）というテーゼを「素朴な前提」と見なすことによって、主体性と認識されるものの間には根源的な断絶があるということに異議をとなえた。彼方が意味を獲得するのは絶対者においてであるというのだ、かくして、知の内存在として見なされた存在することが主体性を解き明かすことになる。そしてその際、主体性は、概念、思考、絶対的な存在することの一契機に貶められている。¹⁴

ヘーゲルは『精神現象学』の「緒論」で、物自体は捉え

ることができない、つまり認識主体と認識対象の間には「根源的な断絶がある」というカントの考え方の源泉を、認識を「道具」あるいは「媒体」とする「自然」な前提のうちに求めた。なぜならば、「道具」や「媒体」の作用を差し引いて対象の真なる姿を求めようとしても、「道具」や「媒体」を使う以前に戻ってしまい何も認識できなくなり、結局、認識と認識対象のあいだに「根源的断絶」を想定せねばならないからだ。そして、「絶対者のみが真である」と断言し、知の「絶対知」への生成を叙述する。おそらく、レヴィナスにとって、この「絶対知」は、その「外」を持たない、全てを包摂する、そして「彼方」すらも包摂してしまう自己の内部に閉じた知に見えているのであろう。つまり、この知は「絶対的〈自我〉の外―〈他者〉―が私に関るということは依然として理解不能な事態」となる閉じられたハムレット的な知なのである。

このレヴィナスのヘーゲル解釈あるいはハムレット解釈は、一つの読み方ではある。しかし、別の読み方もある。それは、ハムレットのあの第二の独白の別の読み方から開かれてくる。レヴィナスの批判に留意しながら、その別の読み方をみて行きたい。

三、ヘーゲルにとつてのハムレット

ハムレットの第二独白でヘーゲルが注目するのは、この独白の最後の部分である。その部分をもう一度引いておこう。

俺が見た亡霊は、悪魔かもしれない。

悪魔には変化の力があり人の喜ぶ姿をとるといふ。もしかしたら俺が気弱になり、

憂鬱症にかかっているせいかもしれない。悪魔はここにつけこんで俺を惑わし、地獄に落とそうというのか。

もっと確かな証拠がほしい。それには芝居だ。

この畏で王の罪の意識をあぶりだしてみせる。

つまり、第三幕で展開されることになる「劇中劇」の理由付けをする部分である。ヘーゲルはこの部分について後の「美学講義」でも言及している。ところが、この『精神現象学』で、独白のこの部分に言及するのはギリシアの「芸術宗教」の悲劇・喜劇を論ずる「精神的な芸術作品」においてなのである。ともあれ、どのようにヘーゲルがハムレッ

トの独白に言及しているかを見ておこう。

ギリシア悲劇の主人公たちは、神々から告げられた自分の正義を一直線に実行し、その実行の果てに、最初には隠されていた別の正義を知り没落してゆく。それは、ちょうど魔女の予言に身を任せたマクベスと同じ運命だとヘーゲルは述べる。そして、突然、ハムレットが登場するのである。

だからこそ、魔女を信じた後者よりも純粹で、運命の女神やアポロンを信じた前者よりも思慮深く根本的な意識は、父親の亡霊が彼自身の暗殺について告げた啓示に対して復讐をためらい、別の証明を試みるのである——この啓示する亡霊は悪魔かも知れないという理由から。(3・538)¹⁵

ここはギリシア悲劇の主人公たちの主体の形式、知と無知という主体の知の形式について述べた部分である。「運命の女神やアポロン」を信じたオレステスについて論ずべき箇所であるが、ヘーゲルは筆の勢いに任せて「魔女を信じた」マクベス、そして「父親の亡霊が自分の暗殺について告げた啓示に対して復讐をためらう」ハムレットについて言及

する。明らかに逸脱であるが、逸脱にしてはこの三者の比較が整いすぎている。ヘーゲルの胸中にあるハムレットへの高い評価が思わず筆を走らせたのであろう——と私は考える。その根拠については、別に論ずるとして、¹⁶今はそのような想定で論を進めたい。

ハムレットは、ヘキュバに対する何の関係も、ヘキュバのために泣く何の動機もないのに、ヘキュバのために役になりきって泣く役者に疑問を呈する。それに対して、自分には復讐への「動機」はある。だから、自分の復讐者という「役」を引き受けるために、「動機」を確固たるものにしようと「別の証明を試みる」のである。そのハムレットをヘーゲルは、「より純粹でより思慮深く根本的」と評価するのである。

このハムレットの行為は、レヴィナスから見れば、「強迫の一樣態」である「隣人からの召喚」を「知の一樣態」に還元すること、「私に命令する權威を、表象および概念によって内面化する」ことによって、「絶対的〈自我〉」のうちに閉じ込めてしまうことになる。ハムレットの「ためらい」は、レヴィナスにとつては「〈自我〉は自分のことのみを氣遣うということ」でしかない。

しかし、注意すべきは、ハムレットは亡霊つまりガイストの現象を否定していないことである。近代的主体ならば、「あれは何かの錯覚だ」と本気にしない道もある。しかし、ハムレットは本気でこのガイストの現象を受け取り、それゆえに「悪魔ではないか」と疑うのである。信ずるがゆえに、疑うのである。ガイストの現象が「強迫の様態」としてせまってくるがゆえに、疑うのである。そして「別の証明を試みる」のである。しかし、その「証明」はきわめて不確かなものでしかない。シェイクスピア研究者喜志哲雄は次のように述べる。

なるほど、クローディアスは劇中劇に対してある反応は見せはした。これによってクローディアスがハムレットの父を殺したのではないかと疑いはこれまでもよりは濃厚になるであろう。しかし、疑いはどこまで行っても疑いでしかない。志賀直哉流に言えば、「これが事実の証拠として何になる！」ということになる。劇中劇を通してハムレットが手に入れるのは、おそらく犯罪捜査において状況証拠とか心証とか呼ばれるものであって、それは客観的な科学的な証拠ではな

い¹⁷。

しかし、ハムレットはこの「劇中劇」の後、忽然として復讐をめぐって「行動するハムレット」に変貌するのである。「ためらい」そして「疑う」ハムレットから「行動する」ハムレットに変貌し、そして最後には偶然にも復讐を成就し、世界と「和解」して「後は沈黙」と死んでいくのである。ハムレットは確かに亡霊＝ガイストからの命令つまり「強迫」の「権威」を、シュミットの言うように「歴史的事実」に求め、それを証明しようとした。しかし、その証明はきわめて脆弱なものでしかない。とすると、何ゆえに、ヘーゲルはハムレットをあのように高く評価したのであるうか。ここで私は、ヘーゲルの知の二つの要素を挙げておきたい。

まず、先にレヴィナスが言及していた『精神現象学』の「緒論」において、ヘーゲルが論じる「絶望に至る懷疑主義」という「疑いあるいはためらい」のあり方。そして、その最終章「絶対知」においてその「絶対知」に行き着く「行動し、その果てに自らの悪を告白する美しき魂」である。

三― 絶望に至る懷疑主義

ヘーゲルは、父親のガイストを悪魔かと疑い復讐をためらうハムレットを高く評価した後、ハムレットの懷疑つまりガイストに対する不信を次のように説明している。

この不信は、知る意識は自分の確信と対象的な実在の対立に身をおくという理由から基礎付けされるのである。(3・538)

ハムレットは、ガイストの命令を知り、分裂するのである。自分自身の確信と眼前の対象の分裂の中に身を置くのである。つまり、疑う = zweifeln (二つになる) のである。分裂するには、それ以前には単純・純粹でなければならぬ。ゆえにマクベスより「より純粹」と評価されるのである。しかし、疑う以上そのまま行動には移らない。確固たる根拠を求めようとする。ゆえにオレステスより「より思慮深く根本的」と評価されるのである。

さて、ヘーゲルは、先にレヴィナスが言及していた「緒論」で、このような分裂した知、つまり懷疑についてヘーゲル

にとつての独特の意義を展開している。

カント的な認識とその認識対象との間に、レヴィナスの言葉を借りて言えば「根源的な断絶」を想定し認識の限界を確定しようとすることは、一見、そのような「断絶」を無視して認識することが誤謬に陥るのを恐れているように見えるが、実は真理を恐れているのであるとヘーゲルは言う。なぜなら「絶対なるもののみが真であり、真なるもののみが絶対である」(Ⅴ・70) から。認識がその絶対者の外にある限り真ではありえない。しかし、その後、ヘーゲルはその知をすぐさま「真」であると断言しない。そのような断言は、自らの「存在」を「力」として主張するに過ぎないからである。ゆえに、ヘーゲルは、その登場してきたばかりの「知」を現象知として、その現象知という形態に知そのものが向きあう、という現象知の分裂つまり「懷疑」を、「我々」が眺めるという「意識の経験」という劇を展開していくのである。

しかし、この懷疑の遂行は、「絶望の道」であるという。なぜならば、それは「現象知が真実でないことを洞察する道である」(Ⅴ・72) からである。自分が真であると思っていたことが、真ではなかったと明らかになるような道だと

言うのである。しかも、その道は「他者の權威」よりも「自分の確認」を優先することでもないと言う。「他者の權威」を「自分の確認」と入れ替えたからと言って、真理が現れるとは限らないからである。

したがって、ここでヘーゲルは、「權威の由来」を問いただそうするハムレットを批判するレヴィナスとある意味で同じ立場にいることになる。つまり、「他者の權威」をよりも「自分の確認」つまり「内在化された表象および概念」を高く評価しないという点において。懷疑とは、自分の信念を確認することではない。むしろ、そのような信念が崩壊する絶望へと至ることなのだ。ヘーゲルは言う。では、知をそのような絶望へと駆り立てる力は何か。ヘーゲルはそれについて、以下のように述べる。

自然な生命に制限されたものは、自分自身で、その直接的な生存状態を超え出ることではできない。しかし、他者によってそこから引き剥がされるのであり、この引き剥がされるということは、それが死ぬということなのである。しかし、意識はそれ自身だけでその概念である、それゆえかの制限された状態を超え出ている

のである。しかも、この制限された状態は意識に属しているのだから、自分自身を超え出ているのである。このようにして、意識にとっては、個別的なものとともに、彼岸が指定されているのである。たとえば、その彼岸が空間的直観におけるがごとく制限されたものと並んであるにしても。(3・74)

自然な生命は自分で自分を超越することはできない。それは「死」という「他者」によって為される。しかし、意識は「概念」であることによって、その超越を果たすと言う。まるで、この「概念」とは、フロイトが『快原則の彼岸』で論ずる「死の欲動」がまだ言葉を話さない幼児を言葉の世界へと再生させたように、意識を自然状態から超越させる。実際、ヘーゲルは「概念」を「否定性」と他の箇所規定しているし、この引用の文脈では「死」そのものである。その概念たる死の力つまり否定性は、制限された現存在への安住をつねに否定する。それがどこから到来するのかは分からないが、それは意識を無限の運動に駆り立てる力ではある。それは「死」という「他者」のいわば召喚ではあるが、その他者が「隣人」としてではなく、意識の「概

念」として「内在化」されているところは、おそらくレヴィナスには肯定できないことであろう。

しかし、この「否定性」が、ガイストの「啓示」、つまりハムレットの父親の亡霊の暗殺についての啓示によってもたらされたものであったとしたらどうだろう。ヘーゲルは、先の引用のあとに「恐怖」とか「決意」あるいは「考えることを止めた怠惰」について語るが、それをハムレットの第三独白、あの「To be or not to be...」で始まる独白の後半部分と合わせて読むと、先の引用の「彼岸」に対する奇妙な限定「たとえ、その彼岸が空間的直観におけるがごとく制限されたものと並んであるにしても」が理解できるのではなからうか。

苦勞ばかりの人生の重荷を、齒をくいしばり汗水たらして誰が耐えるというのだ。

ただ死後に来るものが怖いからだ。

旅立った者は二度と戻ってこない未知の国。

その恐怖に決意はくじけ、見ず知らずのあの世の苦難に飛び込むよりも

馴染んだこの世の辛さに甘んじようと思わせる。

こうして意識の働きが我々のすべてを臆病にする。

こうして決意本来の知の色は、蒼ざめたものの思いの色に染まってしまふ。

(第三幕第一場)

つまり、父親のガイストによってもたらされた啓示、つまり「召喚」によって、ハムレットは死を思い、それを「あの世」という形の「空間的直観」においてこの世の「苦勞ばかりの人生」に並べて置いて、恐れおののきたためらう自分を見つめるのである。それは、「存在か非存在か」という二者択一の問題ではなく、自分を超えてゆく「超越の問題」なのである。そして、ヘーゲルの意識はためらい、疑うのである。この死の力によって、分裂し自分を疑うのである。

その疑いの過程を、ヘーゲルは真理の「基準」の問題として展開する。真理の基準は、意識を眺める我々にあるのではなく、意識自身を持つているし、その基準と知を比べるのも意識自身である。したがって、我々はこの意識の懐疑の劇を観客のように眺めているだけでよい。この過程は、ハムレットの企てる劇中劇を思わせるものがあるが、その詳細な分析は別に述べよう。¹⁸ 今は、その結果のみに注目

したい。

そこで明らかになったことは、意外にも、疑いの真偽ではない。そうではなくて、疑いつまり真理の検証において立てた「基準」つまり「自体的なるもの」(das Ansich)が「意識にとつての自体である存在」であつたということが明らかにされるのである。つまり、疑い検証すれば客観的証拠があるという前提が崩壊し、客観的証拠であるだろうと思つていたものは、実は意識自身の確信でしかなかつたということが明らかにするのである。

しかし、こうなつてはじめて意識は行動する意識となることができる。というのは、客観的眞実を手に入れなければ行動しないとしたら、我々は目の前の現実を疑い始め一歩も動けなくなるからである。

したがつて、このヘーゲルが描くハムレット的意識は、レヴィナスが言うように「私に命令する權威を、表象および概念によつて内在化する」するのではなく、つまり「他者の權威」を「自分の確認」に置き換えそれを客観的眞実とするのではなく、客観的眞実であると思われたものは、それは自分の確信にしか過ぎないという「絶望」に至るのである。しかし、同時にそれは、行動はそれによつてのみ遂

行されるべきであるという洞察でもある。それはヘーゲルのいう「真理は実体ではなく主体である」ということである。絶望へ至る懷疑は、行動を要請してくるのである。

三二 美しき魂と絶対知

この自分自身の確信を意識する意識つまり自己意識の究極の形が、ゲーテがハムレットを形容した「美しき魂」である。ヘーゲルはこの「美しき魂」について、『精神現象学』の「Ⅵ ガイスト、C 自分自身を知つたガイスト。道徳性 c 良心。美しき魂、悪とその赦し」において詳述し、「Ⅶ 宗教」の章をはさんで、最終章「絶対知」で「宗教」の内容に「自己の形式」を与えるためにもう一度取り上げる。

——（美しき魂である）自己意識は、純粹な自己内存在についてのこの純粹な知をガイストと知っているのであり、それは神的ものの直観であるばかりでなく神적인ものの自己直観でもある。この概念はその現実化への対立に固執するので、一面的な形態であり、それは空しい霧へと消えてしまう。しかし、我々はその一

面性が現実へと外化し行動してゆくを見た。(3・580)

この引用の「しかし」の前までは、ゲーテのハムレット評「英雄を形作る心の強さを欠いた、美しく、清らかで、高貴な、きわめて道徳的な人が、担うことも、捨て去ることもできない重荷のために亡びていくのだ」を思わせる。しかし、私見によれば、¹⁹ヘーゲルはハムレットを行動するために疑い、そして行動の末に和解に達して死んでゆく人物と見ている。〈父親を殺された息子〉ハムレットと同じく〈父親を殺された息子〉レアティーズと刺し違えそして和解し、デンマークを同じく〈父親を殺された息子〉フォータインプラスに託すという過程と結末は、あまりにもヘーゲル的である。ゆえに、この「一面性の現実への外化」は決定的な意味を持つ。当時のロマン派的な「美しき魂」観と決定的に缺を分かち働きをしているのである。この一面性の放棄をヘーゲルは次のように述べる。

この放棄は、自体的に始まりを形成した断念、つまり概念の一面性の断念と同じものである。(3・581)

つまり、この「一面性の放棄」は、この『精神現象学』の「始まり」、分裂し懷疑する意識を形成したものと同じであるというのである。これは、「死の力」つまり概念という「否定性」の力による分裂であった。そして、この最終局面では、美しき魂が、その一面性を放棄し行動することによって、一方にそれを批評するもう一つの「美しき魂」に分裂し、その分裂を通して和解が成立する。

前者（行動する美しき魂）は、その自分だけの存在に死に、自分を外化し悪を告白する。後者（批評する美しき魂）は、その抽象的な普遍性の頑なさを放棄しその命を欠いた自己と動きのない普遍性に死ぬ。かくして前者は本質である普遍性というモメントにより、後者は自己である普遍性によって補完される。このような行為の運動によってガイストが成立するのである。(3・582)

行動することも、そしてそれを批評することも、結局は自分の確信に基づく行為でしかない。その一面性を相互に放棄し承認するところにガイストが成立するというのであ

る。そして、そのような「ガイストの姿において自己を知るガイスト」が「絶対知」であると言うのである。それは、「全知」ではない。常に、否定性によって自らの一面性を批判できる知が「絶対知」なのである。それは自己内に閉じようとする知を常に開く知なのである。常に「一面性の放棄」が反復されるような知なのである。この反復をもたらすものは「死」という「他者」、あるいは「父親のガイスト」によってもたらされた「強迫」たる「召喚」と言ってもヘーゲルは否定しないであろう。

もちろん、ユダヤ教の神の前に戦慄するレヴィナスの主体と、神がイエスに外化しガイストへと止揚される運動を貫く否定性を内容とするヘーゲルの主体とは明らかに違う。しかし、常に無限へと超越しようとする運動性においては、きわめて近いものがあると言つてよいと思う。しかし、と最後にどこまでも違うヘーゲルとレヴィナスの感覚の差異を述べてこの稿を終えたい。

ヘーゲルは「観察する理性」の章で、「ヨリツクの頭蓋骨を持つハムレット」とハムレットの名をあげて(3・251)当時の「頭蓋論」(ガルという人物による「骨相学」)を詳述し、「ガイストの存在は(頭蓋)骨である」(3・260)というば

かばかしい判断を主張する。理性は「理性」の章において、世界を自己の存在として確認しようとする。しかし、「全世界」は常に理性の手からこぼれ落ちる。それでも、パラノイア的に世界を自己と観ようとする理性は、頭蓋骨のうちに「自己」の確かな存在を見出す。それは、「ガイスト＝精神は頭蓋骨である」というばかばかしい判断となる。しかし、あくまで、自己を存在として確認しようとする理性の試みは、それを言葉で表現するとなると、このような馬鹿馬鹿しい判断にならざるを得ないとヘーゲルは言う。「語ることには、思いをいきなり逆にしてしまう神的な性質がある」(3・32)からだ。だから、このばかばかしい判断も、そのように読まなければならない。「自分自身を止揚する」「無限判断」(3・260)として読まねばならないのである。つまり、この判断を否定性を持つて読み、「存在するとは別の仕方」で「無限性」に開かねばならないのである。するとそこには、存在を超越した次元が開かれてくるのである。その次元への開けの端緒をヘーゲルは、頭蓋骨という「存在」に見出すのである。「顔」に無限への開けを読むレヴィナスとの違いである。それは、おそらく「ゴルゴダ(しゃれこうべ)の丘で十字架にかけられたイエス」に宗教の本

質を見るヘーゲルと、顔に見つめられることに神の声を聞こうとするレヴィナスとの違いであろう。

註

- 1 この独白を第三独白とする見方もある。ここではのちに引用する喜志哲雄に従った。
- 2 『ハムレット』の訳は、基本的に松岡和子訳『ハムレット』（ちくま文庫、筑摩書房、二〇〇四年、第七刷）による。しかし、適宜筆者の考えで手を加えたところがある。この場合、「時代の関節がはずれてしまった」は松岡訳によれば「この世の・・・」となっている。原文は「The time is out of joint」。原文は、高橋康也・河合祥一郎編注『大修館シェイクスピア双書・ハムレット』（大修館書店、二〇〇一年）を参照した。また、せりふの引用に際して改行も適宜変えてある。
- 3 J. Mu. Goethe Werke, *Hamburgischer Ausgabe*, Bd. 7, Hrsg. E. Trunz, München, 1981, S. 245 f. (訳は山崎章甫訳の岩波文庫版をほぼそのまま採用した。)
- 4 T. S. Eliot: "Hamlet" (1919) in *Selected Essays*, (3rd ed.) London, 1966, p. 141
- 5 『レヴィナス「存在の彼方へ」合田正人訳、講談社学術文庫、一九九九年、二〇九ページ。Emmanuel Levinas: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (AQE), Kluwer Academic Publisher, fifth printing 1991, p. 110. 訳は合田訳
- 6 『存在の彼方へ』二七二ページ。AQE, p. 149, フロイト、高橋義孝訳『夢判断』新潮文庫版、一九六九年、三四三ページ。
- 7 『他者と死者』海鳥社、二〇〇四年、二六四ページ。
- 8 『存在の彼方へ』二二一ページ、AQE, p. 111.
- 9 同、二二一ページ。AQE, p. 4.
- 10 合田正人訳編『レヴィナス・コレクション』ちくま学芸文庫、一九九九年、二四四ページ参照。
- 11 邦訳は『ハムレットもしくはヘカベ』初見基訳、みすず書房、一九九八年。ここではもっぱらこの邦訳によっている。
- 12 邦訳、五七ページ。邦訳で「ヘカベ」となっている箇所は「ヘキュバ」とした。
- 13 『存在の彼方へ』五五ページ。AQE, p. 21.
- 14 ヘーゲルの著作からの引用は、基本的に Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke in 20 Bänden, Suhrkamp, 1986 によっている。() 内に巻数・頁数を示した。他のテキストを使用する場合はそのつど注記する。
- 15 これに関してはかつて拙論「劇としての『精神現象学』」(『哲学研究』第五五四号、京都哲学会編、一九八七年)で今となつては不十分ながら論じている。
- 16 喜志哲雄「シェイクスピアの全体性」、『岩波講座文学』第四巻所収、一九七六年、三一九ページ。引用文中の

19 18

志賀直哉の言葉とは志賀直哉『クロード・ディアスの日記』
に見える言葉。
前掲拙論参照。

これについては拙論「和解——ヘーゲルと『ハムレッ
ト』」（『宗教哲学研究』第四号、京都宗教哲学会編、
一九八七年）で論じた。