



ヘーゲル
『精神現象学』の考察



—否定性の根拠を求めて—

小林 道憲

ヘーゲル『精神現象学』の考察

—否定性の根拠を求めて—

小林 道憲

一八〇七年に公にされた『精神現象学』によって、ヘーゲル哲学は、西洋の哲学史上にその独自の座標を確定した。この著は、ヘーゲルが自己の哲学体系を展開するに当って、彼の哲学の根本がどこにあるかを最初に明らかにしたものであった。ヘーゲルは、それまでの研究成果を土台にして、そこで得た根本思想を、この著で初めて体系的に展開するとともに、これをまた、それ以後の体系展開の出发点ともしている。『精神現象学』は、ヘーゲル哲学にとってひとつの要を成している。だからまた、『精神現象学』の根本がどこにあるかを考察することは、ヘーゲル哲学の根本思想を明らかにする上に、有力な支点を与えるものでもある。

『精神現象学』は、普通、最も無精神的な「感覚的意識」から出発して、諸々の意識の形態を、「意識」「自己意識」「理性」「精神」「宗教」というふうには、意識が自己の諸段階を遍歴経験し、かくて、最後に「絶対知」に到達するまでの意識の自己形成の歴史を叙述したものだと言われている。

しかし、この叙述を動かしている本質的な力は、一体どこにあるのであろうか。何故に意識は自己形成していかねばならないのであろうか。『精神現象学』をその内奥から動かしている原動力は一体何なのか。このような問題は、結局、『精神現象学』の根本がどこにあるかを考察することに他ならない。

本書の論述は、このような基本的な間に導かれて進められている。従って、ここでは、個々の意識形態の単なる評釈に論述の重点をおいていのではない、むしろ、『精神現象学』全般の基本的道筋がいかなるところにあるか、また、その道筋の筋道の根拠が何であるかを明らかにしようとする。だから、ここでは、この基本的道筋と思われつつも同じひとつのことが、それぞれ異った表現を得て、一步一步その根拠へと深められている。そして、そのことによって、『精神現象学』の叙述の内奥に潜む本源的原動力が、明らかにもたらされるときに、さらにまた、『精神現象学』それ自身が全体として成立する場所、つまり『精神現象学』のありかもまた見定められる。

『精神現象学』を動かしている本源的原動力は、『精神現象学』のうちに潜在するとともに、それ故にこそ、同時にまた、決してその最高理念のうちに単に包摂し尽されてしまふようなものではない。その本源的原動力は、それ自身のうちに、『精神現象学』

そのものを否定突破するような契機をも宿している。そして、その否定的契機は、当然のことながら、われわれの思惟を、もはや『精神現象学』ならざる別の場所へと導いていく。それは、すでに『精神現象学』の彼方を指差しているのである。しかも、この別の場所たる彼方が、『精神現象学』そのものの成立してくる源泉であり、その所在であり、場所である。すなわち『精神現象学』のありかである。『精神現象学』のありかは、もはや『精神現象学』それ自身ではない。『精神現象学』の根本がどこにあるか、そもそも『精神現象学』とは何であるかという問は、そういう意味でのへありかを指し示している。しかも、このような方向へと問を推し進めていくことは、『精神現象学』に対して、当然或ひとつの新しい解釈の場所を開き示すことにもなる。

本書は、このような観点に立つて考察を進めている。まず、第一篇では、『精神現象学』における諸現象の否定的叙述を推し進めている原動力として、〈懐疑の精神〉に注目し、これを、イエナ時代の初期に書かれたヘーゲルの或る論文を分析することを通して明らかにし、『精神現象学』の生成過程を説明している。そして、次に、そこで明らかにした視点を、主に『精神現象学』の「緒論」の分析を通して論証し、『精神現象学』が懐疑論の完遂に他ならないとみることによって、『精神現象学』の叙述の背後で働いている懐疑否定の力を取り出してきている。

さらに、第二篇では、これを受けて、この否定の精神の依つてきたる源泉を問ひ、まず、これが主体そのものに宿っている力と理解し、これを、主に『精神現象学』の「序文」の分析を通して明らかにしている。そして、この主体自身に備わっている否定性こそ、主体の主体性を可能にしているものとみられる。『精神現象学』で確立される真理は主体の主体性に他ならず、それを可能にする根拠がその否定性にあるとみられるのである。第二篇では、次に、このことが、『精神現象学』の叙述が実際に遂行される意識の場の分析を通して論証される。さらに、この『精神現象学』を可能にする主体の否定性が、『精神現象学』の存在論的解釈を通して深められ、その否定性の根拠が問われることによつて、『精神現象学』で確定された根本的立場を超える立場が暗示されている。そして、最後に、「結語」の部分では、ヘーゲルの『精神現象学』解釈の背後にあった視点が、西洋近世形而上学の限界の問題にまで通つて、明らかにされている。このことによつて、ヘーゲル哲学の基本的立場を超える立場を開こうとすることが、本書の主な意図である。

目次

まえがき

第一篇 懐疑論としての『精神現象学』

第一章 懐疑論と哲学

- 一 フランクフルト時代からイェナ時代へ
- 二 懐疑論の哲学に対する関係
- 三 否定的に理性的なるものとしての懐疑論
- 四 古代懐疑論の解釈
- 五 懐疑論と『精神現象学』との関係

第二章 懐疑論と『精神現象学』

- 一 現象知の叙述とその目標
- 二 意識の Skepsis について
- 三 意識の経験と意識の Skepsis
- 四 意識の弁証法と懐疑論
- 五 絶対知と意識の Skepsis

第二篇 主体性と否定性

第一章 主体性

- 一 主体としての真理
- 二 主体としての実体
- 三 主体としての否定性

第二章 意識

- 一 意識の二面性
- 二 意識の経験
- 三 意識の否定性

第三章 否定性

- 一 存在論的基礎

二 否定性の根拠

三 否定の本質

結語 西洋近世形而上学の限界

あとがき

第一篇 懐疑論としての『精神現象学』

第一章 懐疑論と哲学

一 フランクフルト時代からイェナ時代へ

愛による運命との宥和

一七九七年から一八〇〇年の間、当時フランクフルト・アム・マインにあった若きヘーゲルは、以前から引続いて主にキリスト教の研究に従事し、その成果を「キリスト教の精神とその運命」と名づけられる論稿に残している。そこに現われた根本の立場は、大體次のようなものであった。すなわち、「罪と罰・支配と隷属・義務と傾向・理性と感性・普遍と特殊―それら一切の対立は生の避け難い運命であり、この運命を宥和統一することによって全一的生を回復しうるものは、ただ愛のみであり、愛こそ存在であり、生命である」という考えが、当時彼の到達した基本思想であった。

しかも、彼は、この「愛による運命との宥和」の思想の論理をも見出そうとしていたようである。例えば、普通「一八〇〇年の体系断片」といわれる手記では、この生命を有限なるものと無限なるものとの連関とみ、そして、生命は単なる統一でも単なる対立でもなく、むしろ、結合と非結合との結合と言うべきであると考えられている。さらに、この相互に対立する有限な多様態を真に無限なるものに統一し行くもの、つまり無限なる生命を、精神と名づけている。この精神こそ、後に『精神現象学』で語られる絶対精神に他ならない。しかも、そこにはすでに弁証法的論理がみられる。『精神現象学』の基本思想は、この時期に確立していたのである。

もちろん、当時の思想はまだ哲学の立場に立つものではなかった。つまり、上述の無限なる生命をとらえうるのは宗教においてであり、対立を固執する反省哲学ではとらえることができないとする立場をもっていたからである。しかしながら、対立と統一との統一としての生命または精神が発展的弁証法論理によって一歩自覚的に組織体系化されたなら、それは真の意味での思弁的哲学に転換して行くはずである。その論理体系化の努力は、次のイェナ時代においてなされる。

批判と体系化の要求

一八〇一年、ヘーゲルはイェナ大学に赴き、そこですでにドイツ哲学界の中心人物になっていたシェリングと交わることよって、哲学の本道へと足を踏入れて行くようになったといわれている。そして、その時期にシェリングとともに「哲学批評雑誌」を刊行し、ここでカントとそれ以後の哲学を批判しながら、彼は、これまでの研究を通して懐いていた体系化の要求を実現しようとして、その準備に向かっていたようである。

彼は、フランクフルト時代の末には愛と生命と精神の立場に立脚して、

「哲学は、あらゆる有限なるものにおいてその有限性を示し、理性によってその統合を要求し、特に哲学特有の無限なるものによる錯覚を認識しなければならぬ。そして、真に無限なるものは哲学の境界の外におかばならない。」

という見解をもっていた。イェナ前期には、この見解を批判の基準にして、諸々の有限性に立脚する哲学を批判したのである。

当時のヘーゲルにとっては、このような有限な悟性的諸知識を批判吟味しながら、それらの非真理性をあばき出し、さらに、それらの最内奥にある無限なる真理性を見ぬき、実在的精神を体得する絶対的な知と、それに到る道とを開く必要があったと思われる。なぜなら、このようなすべての有限なる相対知を否定しつつ、それらを体系的に包含媒介する道を切り開かなければ、一切の対立を統一する生ける精神は自己を実現しないからである。つまり、実在的生命としての精神に根本的立場をおく彼の思想は、必然的にこのような哲学的体系を要求したのである。

ところで、彼が「哲学批評雑誌」に発表した幾つかの論文の中に、「懐疑論の哲学に対する関係」という小論がある。この論文には、あらゆる有限性を否定媒介することによって自己の思想を論理的に体系化するという当時の彼の要求と密接に関連するものがあるように思われる。

懐疑論というのは、端的にいえば、相対的にして有限なる諸知識をまずそれぞれにわたって注視し、次に、その非真理性またはその不安定性を見ぬき、さらに、それらの知識の根底を形成する絶対的真理を見透しているということ、その本性とする。懐疑論の働きは、いわば相対知と絶対知の間にあつて、その両者を媒介するものである。そうだとすれば、絶対的精神の立場を他の有限な諸思想と媒介することによって、真に無限なる絶対的精神の哲学体系を立てようとしていたヘーゲルにとっては、懐疑論の哲学に対する関係を考察することは、大きな関心事だったに違いない。この懐疑論の考察と彼独自の哲学体系構築の過程との内的関係がいかなるものであったかは、歴史的にみるかぎりには即断

を許さないが、少なくとも、当時のヘーゲルが、自己の思想を論理的体系にまで高める道を求めながら、その途上で、哲学固有の伝統である懐疑の精神に出合ったとだけは言うことができるかもしれない。

いずれにせよ、彼は、イエナ時代の末には、その体系の論理として以前にすでももつていた弁証法論理を自覚的に遂行して、それまでの多方面にわたる研究成果をこの論理によって貫きつつ包含し、公にされたものうちでは彼の最初の哲学体系である『精神現象学』を打立てていたのである。

イエナ以前に若きヘーゲルのもつていた思想が、イエナ時代の間にどのような思索の道筋を通して、その時期の最後を飾る『精神現象学』という独自の哲学体系へと結晶して行ったか、という問題は興味あるものである。ここでは、この問題に関連したものとして、上述の『懐疑論の哲学に対する関係』という小論文に注目し、これを中心にして、後に具体的に現われた思想とも比較しながら、懐疑論と哲学との関係をヘーゲルはどのように考えていたか、さらにまた、懐疑論が『精神現象学』の叙述の進展とどのようなつながりをもっているか、といった問題を考えてみることにする。そうすることによって、『精神現象学』成立の論理構造の輪郭を、懐疑論という新しい視点から明らかにしてみたい。

二 懐疑論の哲学に対する関係

シュルツェの懐疑論とその批判

さきあげた『懐疑論の哲学に対する関係』という論文は、いわゆるエーネジデームス・シュルツェの『理論哲学の批判』が切掛けとなつて書かれたものである。ヘーゲルは、その論文の中で、この書に現われたシュルツェの思想を鋭く論駁している。従つて、直接の動機はシュルツェ批判にあるわけだが、われわれの興味は、むしろ、この批判を通して出てきているヘーゲル独自の思想にある。彼は、シュルツェの懐疑論を論駁することによって、懐疑論一般に対する彼自身の見解をはつきりと示しており、のみならず、懐疑論の考察を切掛けとして、哲学そのものに対する彼独自の態度をも打出してきている。つまり、ヘーゲルは、この論文のうちで、弁証法的なものを哲学の本質とみる彼独自の哲学観を明確に表明しているのであり、そういう意味では、その後まだ様々の紆余曲折があるにせよ、すでに後の『精神現象学』の用意をしたとも言えるのである。

ではまず、ヘーゲルは、懐疑論と哲学との関係をどのように考えていたのであろうか。

シュルツェの懐疑論は、理性認識に反対するものである。過去の多くの哲学者達が理性認識についての様々の説を出して来たが、それらの説は互に矛盾対立している。だから、理性による認識は、確実なものではなく誤ったものを土台にしているに違いない。こういう考えから、シュルツェの懐疑論が出てきているのである。

しかし、この懐疑論には、理性認識を事とする理論哲学を自己流に解釈しているところがある。つまり、「理論哲学とは、制約されたものすべての最高にして最も無制約的な原因の学である」と定義しているからである。この考えは、無制約的原因なるものを、「われわれの意識に現われる物を超えて、その背後に存在するはずの物自体」と解釈して、しかも、理性認識は、概念や抽象の原則による推論を使用して、このような無制約的原因を探り出すものであるとみる。これはすでに言い古された粗雑な考えでしかないが、シュルツェはこのような理論哲学の把握を前提した上で、無制約的原因としての物自体は認識できないと主張する。こうして、この懐疑論は、超自然的事物の存在の方から認識に達しようとする思弁的独断論の迷妄を粉砕しようというのである。

だが、この懐疑論は、このような否定的な側面だけでなく、思弁哲学攻撃の規準として肯定的な前提ももっている。それは、「意識に現われた事実は否定し難き確実性をもつ」という考えである。これは、感覚的経験は決して疑うことができぬとする一種の経験論であり、ここを根拠として、意識の範囲外に存する根拠は不可知であると主張するわけである。これは、ちょうど、古代懐疑論の主張するところと全く反対の方向である。古代懐疑論は、感覚的経験の事実を真理の原理とするどころか、何よりも先に、感覚的なものに懐疑の鋒先を向けたからである。

このように考察した後、ヘーゲルはシュルツェ批判の規準にすべく、懐疑論に対する彼独自の考えを打出してくる。ヘーゲルのみるところによると、真の意味での懐疑論は、むしろ、すぐれて哲学的なものの重要な契機であることになる。つまり、真なる哲学は、必ずそれ自身否定的側面を同時にもっていなければならないと言っている。この哲学の否定的側面とは何か。彼の言うところをまとめれば、それは、(1)あらゆる制約されたものに反対し、(2)従って意識の事実の全体、およびその否定し難き確実性に反対する、(3)要するに、シュルツェの懐疑論やそれに類する懐疑論の原理になっている有限性の全基盤に反対する。かくて、この懐疑論以上に無限に懐疑的な側面のことである。

本物の哲学は、すべてその否定的側面として、このような無限に懐疑的な面をもっていなければならない。そしてまた、事実もっている。実際、ヘーゲルは、この真の哲学に

して同時に無限の懐疑論でもあるようなものを、プラトンの哲学のうちにも見出そうとする。つまり、プラトンの哲学、特にそのバルメニデス篇には、この真の哲学の懐疑的側面が最もよく現われていると、ヘーゲルは考える。そして、プラトンの懐疑哲学は、「悟性概念¹⁾によって与えられる知識の全領域を包括破壊するものである」つまり「それは、悟性のもつ真理を単に疑うのではなくて、むしろ、そのような認識のあらゆる真理性を全くもって否定するのである」と言っている。²⁾

さらに、重要なことは、この懐疑論は絶対者の認識の否定的側面であり、その肯定的側面としては直接に理性を前提すると言っていることである。ヘーゲルにとっては、すでに、哲学は絶対者の認識として把握されていたのである。しかも、この絶対者は、単に直観的に一挙に獲得されるものではなく、厳粛な否定の道によって認識されるものであった。³⁾ 真の懐疑論は、この否定の道にその本質をもち、従って、絶対者の認識としての哲学にとつてはなくてはならぬものである。そのことは、その肯定的側面として前提されているという理性的なるものの叙述において一層明瞭になる。もはや、懐疑論は理性認識に反対するものではありえない。

理性命題と悟性命題

ヘーゲルは、理性認識について次のように叙述している。

「今、理性認識を表現する命題があるとすると、その命題に含まれている諸概念を反省によつて遊離し、それらの諸概念の結合のされ方を考察するなら、これらの概念は同時に止揚されているということ、言いかえれば、それらが矛盾するという仕方で一されてあるということが示されねばならない。そうでなければ、その命題は理性的命題ではなく、悟性的命題であることになろう。」⁴⁾

ヘーゲルは、理性命題についてこのように思惟しているが、これを、後に具体的に現われた思想と関係づけて解釈すれば、次のように言えるであろう。

今ここで言われている悟性 (Verstand) とは、自分の他者を自分の外に対立している対象 (Gegenstand) とみ、それに囚われている思惟の形態である。それは主観と客観・本質と存在・原因と結果・一と多・実体と属性などという対立概念をもち、認識において対象をこれらの概念でもつて分別し、その一方のみを対象についての客観的認識として定立するものである。

しかし、それらの対立概念の一方は、自己の限界 (Grenze) を他においてもっている。

一は他という限界によって限界づけ (Begrenzen) られている。他の方もまた同様である。つまり、両者とも有限なものである。有限なものは、互に他方でないということによってのみ、自己でありうる。それ故、一は他を自己に対立するものとして排斥するが、同時にまた、一は一であるという規定を、他に規定されるということによってのみもつ。つまり、有限な悟性概念は、互に対立することによってそれぞれ自己でありうる。それらは、他と関係することなく独立自存であることはできない。両者は相依相対の関係においてのみある。このような相対的にして有限な悟性概念の一方のみを認識において定立するのが、悟性命題というものである。

それに対して、理性的命題は、これら互に対立矛盾する両概念を同時に含み、両者をひとつに結合し定立する。そのとき両者は同時に否定止揚され、否定止揚されることによって統一されている。互に対立することによってのみ自己でありうる悟性概念は、それ自身の矛盾の故に自らを否定し、否定することによって、理性的統合のうちへと自らを解消していく。だから、理性命題は、相対立する悟性概念を矛盾的に結合統一しているのである。従ってまた、逆に、「このような理性命題は、二つの端的に自己矛盾するものに自己を解体している」とも言われる。かくて、理性命題は矛盾命題でなければならぬ。悟性の単一命題は理性にとつて形式的なものであり、単一命題が、それに矛盾的に対立するものを同様に主張することなしに、それだけで定立されたなら、その命題はまさにその故に虚偽である。

悟性命題は、有限な概念・抽象的・一面的な思维規定の「あれかこれか」を固執するため、それ自身有限なものであり、それは自分自身の内に自己の否定を蔵している。それ故、有限なもの・規定されたものの一方を固執する悟性思维は、また、他方を固執する別の悟性思维に推移していかねばならない。こうして、悟性の有限思维は、まさに有限なるが故に、相対立する空虚な抽象の中を動揺しなければならぬ。このような有限なもの不安定性を示し、かくて、あらゆる一面的悟性概念を没落させ、その根底にある真に無限なもの・絶対的なものを明るみに出すのが、理性認識の仕事である。それ故、理性認識を表わす理性命題は、有限悟性の動揺の過程を映し出しているのである。理性命題がそれ自身矛盾命題であるということは、理性にとつて必然的な事柄である。

ところで、ここに表わされた理性命題の叙述は、すでに弁証法の核心を衝いたものと言つてよい。この論文では、また、この理性命題の事実を弁証法という名ではっきりとは規定していないが、これは、事実すでに弁証法である。ヘーゲルは、実際、この時期までに

は弁証法論理の内実を自覚してしまっていたのである。弁証法とは、有限なもの有限性を示し、それらが互に相対関係の中においてのみ存在し、独自にそれだけであることでは、互の矛盾によってその根底へと没落 (zu Grunde gehen) して行くものであることをあばき出して、その根底にある共通の真理を開き示そうとするものである。それは、一切の悟性的なものの否定であり、有限性の全基盤を覆すものである。だから、これはまた真の懐疑論でもある。

かくて、「どの言説に対してもそれと同等な言説が対立される」という懐疑論の原理は、また理性の原理でもある。悟性規定によるすべての判断には、それと反対の判断が同じ力をもって主張される。つまり、あらゆる悟性判断は相対的である。真の懐疑論はその相対性を示し、その相対性故にそれ自身滅んで行かねばならないことを明らかにする。そして、有限悟性的一切を否定する。理性命題の弁証法も、また、このことを示すものに他ならない。すなわち、懐疑論は一切の規定されたものの弁証法なのである。

こうして、理性的なものは、一切の有限性・相対性を否定媒介する弁証法によって、真に無限なもの・絶対的なものを表現する。だから、有限性の絶対否定としての懐疑論は、理性認識つまり絶対者の認識の内的契機である。本ものの哲学は、どれも、その否定的側面として、このような懐疑論的側面をもつ。真の懐疑論は、哲学の否定的側面として、哲学と内的にひとつである。これが懐疑論の哲学に関する関係である。「このような懐疑論は、真なる哲学体系のどれにも内在する。この懐疑論は、あらゆる哲学の自由なる側面だからである。」感性的なもの、悟性的なもの、要するに有限なもの場にいるかぎり、われわれはわれわれにとって絶対の他者をもっている。それ故、われわれは他者に制約されねばならない。それは他に囚われたあり方であり、自由なあり方ではない。このような有限対立の場からわれわれを解放し自由にする否定的側面が、懐疑論なのである。

以上で明らかになったことは、次の三点にまとめられる。(1) 懐疑論は、有限なもの・相対的なもの、要するに悟性的なもの一般の絶対否定であり、その論理は弁証法である。(2) それは絶対者の認識の否定的側面であり、その肯定的側面が理性である。(3) だから、理性哲学の否定的側面が懐疑論である。

三 否定的に理性的なるものとしての懐疑論

ところで、「ここに表わされた懷疑論と哲学との位置づけは、後に言われる論理的形式の三つの側面と対応させて考えてみると、一層明らかになる。その三側面とは、(1)抽象的側面または悟性的側面 (die abstrakte oder verstandige Seite) (2)弁証法的側面または否定的に理性的な側面 (die dialektische oder negativ-vernünftige Seite) (3)思弁的側面または肯定的に理性的な側面 (die spekulative oder positiv-vernünftige Seite) — 以上三側面である。」

まず、悟性的側面については、次のように言われる。

「悟性としての思惟は、固定した規定性と、この規定性の他の規定性に対する区別とに立ちどまつており、そのような制限された抽象的なものが、悟性としての思惟には、それだけで存立し存在するものとみなされている」と。

悟性思惟は、相対する思惟規定の「あれかこれか」の区別を固執し、そういう一面的・抽象的規定でもって、様々な特殊なものを固定分別する。このとき、その認識は、感性的知覚とは違って、その内容にひとつの普遍性を与えるが、しかし、この普遍性は、いわゆる具体的普遍ではなく、特殊に対立する抽象的普遍であり、それ自身また特殊なものであり、有限なものである。有限なものとは、それだけで独立自存することはできない。なぜなら、さきにも示しておいたように、有限なものは、それ自身自分に対立するものをもち、その対立矛盾によって自ら滅んで行かねばならないからである。すべてのものを特定の規定性と区別によって分別把握するということは、思惟の第一段階として、それだけでは意味をもつが、しかし、そのみに立ちどまつていくことはできない。悟性の分別規定は、それ自身没落の契機を潜在的にもっているからである。むしろ、没落して行くということが、あらゆる悟性規定の内在的本質である。

悟性思惟のもつこのような自己否定・自己超出の内的本質をあらさまにし、有限なものへの自己止揚を論理的に明るみに出すのが、弁証法である。「弁証法的契機は、そのような有限諸規定固有の自己止揚であり、反対諸規定への移行である。」²⁰ 弁証法は有限なものへの有限性を示し、それ自身の内にすでに自己の他者を含む有限なものが、自ら自己の直接存在を否定して、その反対のものへと転化して行くことを明らかにする。そうすることに よって、弁証法的思惟は有限なものへの没落底を顕示するのである。その没落底が、つまり理性的なものである。理性的なものの本質は、有限悟性の否定を通して初めて明らかにされる。この有限性の絶対否定が弁証法の内容であり、弁証法は理性的なものの否定的側面である。それ故に、弁証法は否定的に理性的なるものと言われるのである。

さらにまた、この有限性を否定超出して行く弁証法的道行きは、絶対的懐疑論の道でもある。真の懐疑論は、有限性の否定を通して、その根底としての理性的なものをあらわにするものであった。弁証法の内実は懐疑論であり、真の懐疑論はこの否定的に理性的なものとひとつである。理性哲学における懐疑論の働きはここに位置する³³。

かくて、懐疑論 (Skeptizismus) は、本来の意味を回復することになる。懐疑論の働きは、単に「疑いを懐く」(zweifeln) ということにあるのではない。普通「疑う」ことと解されている Skepsis という言葉は、もと「見る」こと (Das Sehen) へ「考察する」こと (Beurteilung) を意味していた。つまり、Skepsis とは、あらゆるものをまず見守り (Zusehe) し、さらにそれぞれにわたって限なく調べ、事柄自身を注視 (Besehen) し、以ってそれらの本質に観入 (Einschauen) し、それらの根底にある真実態の洞見 (Einsicht) を得ることである。しかも、Skepsis の働きは、すべての有限なるものを見わたすことにおいて、その非真理性、その本質的な不安定性を見ぬく。あらゆるものの移ろいやすき、すべてのものの空しさ、要するに一切の有限性の死において、その滅び行く根底をすで見えてとっているのが、本来の Skepsis である。それは、単なる有限性への「疑い」(Zweifel) というものではなく、むしろ、それへの完全な「絶望」(Verzweiflung) である。同時に、それは、この絶望の場において絶対的なものをすで見透しているのである。逆に言えば、この絶対的なものへの見透しに立つて、そこからあらゆる有限性・相対性を否定するのが、本来の懐疑論の働きである。

懐疑論、つまり論理的に言えば、弁証法は、否定的に理性的なものとして、否定的成果をもつ。しかし、それは、すでに示したように、このような消極的結果にとどまてはいない。それは、有限性の制約から解放するものとして、真に自由な絶対的根底を見てとっていた。懐疑論の否定的働きが真に自己を実現するためには、否定の結果としての絶対者の認識に向かわねばならない。有限性の否定止揚の結果は肯定的なものである。それ故、その成果は、肯定的に理性的なもの、または思弁的なものと言われる。それは、懐疑論または弁証法的なものを通して得られた経験であり、だから弁証法の成果を含んでいる。つまり「思弁的なもの、または肯定的に理性的なものは、対立のうちにある諸規定の統一を把握する。すなわち、対立した諸規定の解消と移行とのうちに含まれている肯定的なものを把握する。」有限悟性の対立諸規定をその根底に帰って統一し、有限性の全基盤を弁証法的に止揚解消することによって、それを包括するところのものが絶対者であり、肯定的に理性的なものはこの絶対者を把握するものである。

しかし、この絶対者も、悟性の対立概念を単に統一するだけでは、まだ真に絶対的とは言えない。例えば、「絶対者は主観と客観との統一である」という命題があつたとしても、それはまだ一面的である。というのは、主観と客観は事実区別されているのであつて、単に同一なのではないからである。上の命題は、単に統一だけを表明しているという点で、一面的である。つまり、まだ相対的なものとの対立を含んでおり、それ自身なお相対的であつて、絶対的なものを真に表現しているとは言えない。絶対者とは、むしろ、この区別と統一との統一と言ふべきである。或いは、同一性と非同源性との同一性とも言ふことができる。このような相対と絶対との絶対対ともいふべき絶対者の絶対性が、肯定的に理性的なものと言われるところのものである。

この肯定的に理性的なものは、また、思弁的なものとも言われる。思弁的なものとは、否定的なものうちに肯定的なものをとらえる理性の働きである。つまり、対立者の否定止揚において、その統一を見てとる働きである。思弁 (Genetation) という言葉は、もとへ見ることへ観察することの意味していた。それは、Spekulationと同じように、すべての有限なものを見わたり、それを否定することを通して、その根底にある絶対的なものを見てとる働きである。ただ、Spekulationの方は、有限性に対する懐疑という否定的な意味合が強く、それに対して、Spekulationの方は、そのような否定的成果のうちに肯定的なものを観るといふ意味で、肯定的性格をもっている。ただし、重要なことは、このSpekulationがいつも否定としてのSpekulationを通して現われるということである。これなくして思弁哲学は成り立たない。ヘーゲルの言う思弁理性は、今日理解されているような客観に対立する主観的な空虚な思惟のことではない。それは、主客の対立を否定止揚することによってそれを統一するところの絶対者そのものを認識しようとするものである。

思弁理性は、肯定的に理性的なものとして、有限性の根底としての絶対者を認識する。というより、むしろ、相対的なものを止揚統一することによってすべてを包括し、すべてを自己として認識する絶対的理性の自己認識、それが絶対者そのものであると言つた方がよいであろう。なぜなら、理性が絶対者を認識するという場合、理性は、悟性認識のように、絶対者を自己に対立する対象として認識するのではないからである。理性はいかなる対立者ももたない。だから、理性そのものは、自己自身を絶対的なものとして自己認識するのではなくない。絶対的理性の自己把握 (das Sichbegreifen)、それが絶対者の概念 (Begriff) である。

思惟そのものの自知 (das Sichwissen) に絶対的なものをみるのが、自己意識を根本と

する近世形而上学の特徴であるが、ヘーゲルにおいても、理性の自己認識が絶対者の絶対性を成すものとされる。このような思惟の自己自覚としての理性は、また、ヘーゲルのいう精神であり、精神こそ絶対者の本質なのである。哲学とは、精神の自知としての絶対者の認識であり、絶対的理性の自己認識である。ヘーゲルにとって哲学の生きる場所はここにある。

懐疑論の位置

しかしながら、哲学が理性の自己認識としての絶対者の把握にその本質をもつとしても、このような絶対者は偶然にひょっこり見出されるものではなく、そこに到るためには必ず否定の道を通らねばならなかった。つまり、有限悟性の否定を経験しなければ、絶対者の認識には到りえなかつたのである。絶対者を表現する思弁理性の命題は、そのうちに有限諸規定の否定止揚を含んでいた。だから、肯定的に理性的なものと言い、絶対者の肯定的面と言つても、それはいつも内に否定の契機を蔵しているのである。有限なもの一般の否定なくして、絶対者は把握することができない。この絶対者の認識の否定的側面が、否定的に理性的なものとしての弁証法であり、真の懐疑論もここに位置するものである。

懐疑論による有限性の絶対否定を通して、はじめて絶対者はその根底に立ち現われてくる。懐疑論の働きは、絶対者の否定的面を担うものとして、哲学的進展をうちから動かす魂である。懐疑論の絶対否定の働きは、絶対者の肯定的認識に転化発展して行く。この懐疑論の肯定的面として現われたのが思弁理性である。だが、この絶対者の絶対肯定は、単なる肯定ではなく、悟性が単純に肯定していたものの絶対否定を媒介した結果としての肯定である。端的に言えば、否定の否定としての肯定である。しかも、この否定の否定としての弁証法的道行きは、単に形式的なものではなく、事柄そのものの質的運動であり、いつもその形式の中に内容の変遷とその経験を含んでいる。懐疑論は、この弁証法的道行きの最初の否定として、その内実的経験を形づくり、絶対者の認識に真の内容を与える。今、懐疑論の方に視点をおいてみれば、この純粹否定性としての懐疑論は、悟性的なものとしての結合媒介だと言ふことができる。相対性と絶対性の否定的媒介、それが懐疑論の働きである。

しかも、この懐疑論の働きは絶対者そのものの働きでもある。つまり、この否定媒介の働きは、懐疑論という単なる第三者の働きなのではない。相対的悟性をして絶対者の認識に転換させるのは、さしあたっては、われわれの思惟の否定懐疑と解されるが、しかし、

それは、同時に、絶対者がわれわれの思惟をしてそのようになさしめているのであって、すべては絶対者の働きなのである。われわれの思惟の場所と絶対者の場所とは別々なのではない。なぜなら、われわれの思惟はこの懐疑否定の道を通して思惟そのものの自知に到達するのであり、これこそ理性の自己認識であり、絶対者そのものに他ならないからである。懐疑論はそれ自身絶対者そのものの否定的面であり、これなくして絶対者の認識には到りえないし、絶対者もまた自らを認識することができない。このように、絶対者の認識が成就されるためには、必ず否定懐疑の道を通らねばならないということ、つまり、哲学は必ず懐疑論を媒介しなければならないということは、ヘーゲルの絶対者の概念および哲学の概念をうから明らかにするものとして、極めて重要な事柄である。

四 古代懐疑論の解釈

エポケーとアタラクシア

さきあげたヘーゲルの論文の核心を一口で言えば、「哲学は絶対者の認識であり、その否定的面として必ず懐疑論をもたねばならない」ということに尽きる。ヘーゲルは、このように懐疑論の哲学に対する関係^①を規定した後、この洞察を足場として、次に古代懐疑論の解釈を行ない、さらに近代懐疑論の批判に及んでいる。ここでは、これらの解釈や批判を通して、今述べた事柄が一層詳しく叙述されている。それ故、この部分に現われたヘーゲル独自の思想を、主に古代懐疑論の解釈を中心に取出して、前述の思想との連関について考えてみる。

古代懐疑論に属する哲学者達は、普通、ピュロンやティモンに代表される古懐疑派と、アイネシデモスやセクストス・エンペイリコスを中心とする新懐疑派とに分たれている。セクストスによれば、古懐疑派によって立てられた懐疑論の原理は、大体次のようなものだとされている。

「何か或るものについて語られるあらゆる言説に対して、それと同等な言説が対立される。それ故、事物自体の本性が何であるかということは、これを、断言することができない。だから、われわれは、それについては、肯定も否定もともに差控えねばならない。こうして、われわれは判断保留 (epoché) に到る。こうするとき、われわれは、はじめて、平静な悟脱の心境 (ataraxia) に到ることができる。」^②

ヘーゲルは、このような古代懐疑論の考え方を解釈して、まず、この思想は通常の意識

が囚われている有限性の不確実性を根拠づけているとみてゐる。というのは、事物についての通常の独断的な判断はいつも一面的であり有限なものであつて、古代の懐疑論者は、こういう一面的な断言に対しては、いつもそれと反対の言説が同等の力をもつて対立され、いずれが真とも断言できないことを示すからである。つまり、相対する二つの判断が等価的 (gleichgeltend) であることを示すことによつて、両者の絶対否定である判断保留を導き出すのである。このようにして、あらゆる現象や悟性、すなわち一切の有限者は動揺させられる。

そして、このことから、自ずと、われわれはいかなる有限な判定にも無関心 (gleichgültig) になり、すべての一面性から解放され無執着になることができる。それは、精神の無頓着・無差別 (Indifferenz des Geistes) であり、そこに、ちょうど影が体に伴うように、理性による平静 (ataraxia) が獲得されるのであると、ヘーゲルはみる。彼は、精神のアタクシアに、自己意識的理性の自由性をみようとしているのである。

哲学は、あらゆる悟性的有限性の全基盤を否定する懐疑論を、その否定的面としてもち、それを媒介して、はじめて肯定的理性による絶対者の認識に到りうるというのが、ヘーゲルの根本の考えであつた。かくて、このことは、ちょうど古代懐疑論に通じることになる。すなわち、古代懐疑論というエポケーは有限判断の絶対否定であり、理性のアタクシアはその肯定的結果である。だから、ヘーゲルは、本ものの古代懐疑論は決して哲学に反対するものではないと解する。ただ、それは、哲学のような肯定的面よりも、知識についての純粹否定性の方を強く主張したのだとみてゐる。ヘーゲルは、こういう解釈を基本にして、以下、古代懐疑論の一層立入った考察に移つてゐる。

相対性の方式

古代懐疑論では、その目的である精神のアタクシアに到るために判断保留が導かれた。判断保留とは、相対的な二つの有限判断のどちらにも断定的肯定を与えないことである。

古懐疑派においては、この判断保留を導くために、十の方式 (tropoi) を定めてゐる。これらは、まだ十分哲学的に洗練されたものとは言えないが、しかし、あらゆる事物やその判断についての不確実性を示すには、詳細かつ周到である。

それらは、(1)動物の多様性、(2)人間の多様性、(3)感覚器官の構造の多様性、(4)状況の多様性、(5)位置・距離・場所の多様性、(6)相互混入、(7)事物の数量と構成の多様性、(8)関係性或いは相対性、(9)事柄の起きる頻度、(10)教養・風習・法律・神話・教義的見解などの多

様性―について述べ、そこから逐一判断保留の必然性を帰結している。今ここでそれらの諸方式について詳しく述べることはできないが、しかし、これらの方式は、いろいろの経験的側面にかかわっているとしても、結局は同じひとつのことを問題にしているのである。それは、「あらゆるものは相対的・関係的にしか存在しない」ということである。今あげた数々の方式は、すべてこの命題の一点に収束する。ヘーゲルも、また、これらの方式はすべて関係一般を問題にしているとみている。⁴⁾

このあらゆるものの相対性・関係性を具体的に言い表わしている方式は、第八の方式である。それ故、判断保留を導出する十の方式を第八の方式に還元し、これに代表させて、事柄を考察することができる。第八の方式は、要約すれば、次のようになる。

「あらゆるものは相対的であるから、対象となる事物のひとつひとつが、それ自身の本性において純粹にどのようなものであるかを、われわれは言うことができる。ただ、相対的な条件の中でどのようなものとして現われるかを言えるだけである。それ故、われわれは、事物の本質については判断を保留しなければならないということが帰結する。」

あらゆるものが相対的であるとは、感覚されたもの、思惟されたもの、それら一切のものがそれぞれ他のものに対してあり、従って、互に制約されてのみ存在するということがある。だから、それらは、自分の他者をもつかぎり有限なものであり、有限なものはそれぞれ相互の関係においてのみ存立しており、独立自在にあるのではない。第八の方式は、このことを論拠として判断保留を帰結しているのである。そして、それ以外の諸方式も、また、いろいろの面からこの相対性一般を語っていると云える。

セクストスも、さきあげた諸方式が、(a)判断の主体の側から論ずる方式、(b)判断の対象の側から論ずる方式、(c)両者の関係の側から論ずる方式―の三つに分類され、これらは、すべて第八の(へ)関係の方式に還元されると言っている。つまり、(a)に属するものとしては(1)(2)(3)(4)の各方式があげられ、ここでは、それぞれ、事物を判断する主体の差異によって事物は異なった様相を呈し、事物の本性については断言を下しえないということが示されるのである。事物についての判断は、認識する主体の相互の関係において規制されているので、それ自身としては、判断の正当性は保証されないというのである。(b)に属するものは(7)と(8)の方式である。これらは、判断される対象は対象相互の関係においてのみ現われるということ、すなわち相対的にのみ存するということを論拠としている。(c)に属するものは(5)(6)(8)(9)の各方式であって、いずれも主体と客体の相関性を問題にしているのである。

従って、すべての方式は、存在するものや思惟されたものは、それぞれ相互に制約され相互に関係し合ってはじめて成立するものであって、それ自体としては独立しえぬものだというを示し、事物自体の判断は保留しなければならぬと言っているのである。言いかえれば、「現実的なものは、すべて他の現実的なものによって制約されてのみ存する」ということから、判断保留を導き出しているのである。

あらゆる有限なものは、相互関係的に、相対的にのみ存立しうるにすぎないということ、は、ちょうど前に悟性の有限性を問題にしたところで述べておいたことと同じであり、ヘーゲルは、このことを論拠として、有限悟性の一切の命題を否定止揚する理性命題の弁証法を明らかにしたのである。だから、古代懐疑論も、あらゆるものの相対性を問題にし、それを論拠として一切の有限判断を否定するかぎり、理性の原理を表現しているとみなければならない。古代懐疑論の示す相対性の方式を一層論理的に明確化したなら、おそらくそれは、ヘーゲルの言うような理性的弁証法になるであろう。懐疑論は、一切の規定されたものの弁証法だからである。

哲学は、この弁証法的理性を、いつもその否定的面として自覚的にもっていた。それ故、古代懐疑論は、さきにした理性哲学の否定的面としての懐疑論の場所に正当に位置するものと言わねばならない。従ってまた、この懐疑論は、理性認識や哲学に反対して向けられているのではなく、もっぱら有限なものや、有限なものの認識、つまり通常の間悟性、または通常の意識に反対して向けられていると、ヘーゲルは解釈する。⁴⁴

さらにまた、次のように言う。

「通常の意識は、所与のもの、有限なものに固執し、それを確実なもの、安定したもの、永遠なものとして、それに囚われている。あの懐疑的諸方式は、このような確実性の不定なることをこの有限なものに示している。すなわち、この懐疑論は、そういう現象や有限性の多種多様にあること、同様にまた、それらすべてのものが有効性をもつ同等の権利を得ているということから、つまり、有限なものそのものの中で認識されるアンチノミーから、有限なものの非真理性を認識するのである。」⁴⁵

このような古代懐疑論の解釈は、ヘーゲルが理性哲学に立場をおくかぎり当然のことであるが、これは、後の『哲学史』における古代懐疑論の解釈においても、そのまま維持されている。ここでは、感性的なもの、思惟されたもの、規定されたもの、それら一切の存在の虚しさ、無常性、非真理性を意識的に見ぬき、それを完全に否定すること、それがこの懐疑論の本質であると言われている。⁴⁶要するに、この本来的懐疑論は、現実性と確実

性の全範囲を不確実性のうちへと高め、通常の独断論を壊滅させてしまうのである。このことは、ちょうどさきに、理性哲学に属する本ものの懐疑論は有限悟性の全基盤を覆すものであると言われたことに相通する。古代懐疑論の本質は、ヘーゲルの言う理性哲学と一致するのである。

古代懐疑論の変質

このような古代懐疑論の本質は、すでに古懐疑派において完全な表現を得ているのであるが、新懐疑派の主張するところは、これとは少々趣を異にしている。新懐疑派は、伝承された古懐疑派の十の方式に付け加えて、さらに五つの方式を立てている。それらは、セクストスの言うところによれば、(1)異論の存在を論拠とする方式、(2)無限背進に追込む方式、(3)相対性を論拠とする方式、(4)仮定による方式、(5)循環論の方式――の五つである。ただし、これらは、さきの十方式のように通常の経験的認識に対するよりも、むしろ、一定の哲学的認識に対抗する武器として立てられている。

ところで、これらの諸方式も悟性的な独断論に対しては確かに有効であり、従って理性的である。それらは、独断論のあらゆる有限判断に対して、余すところなくアンチノミーを作り出すからである。独断論は、有限なもの、規定されたもの、つまり対立に付き纏われているものを、絶対的なものとして定立するところに、その本性をもつ。しかし、

「このように、独断論によって絶対的なものとして立てられた有限なものは、それによって排斥せられたものとの関係をもち、しかも、このような関係によってのみ存立するにすぎないのだから、それは絶対的なものとは言えないということを、理性は指摘する。」

とヘーゲルは言う。

これは第三の相対性の方式によって示されるものだが、これは同時に、前にあげられた十の方式のうちで最も重要とみなされた第八の方式と同じものである。後の五つの方式においても、やはりこの相対性の方式が基本となっており、その他の方式もすべてこの方式から由来する。従って、独断論がどのような口実を立てようとも、それが有限性に固執するかぎり、上の五つの方式のどれかに追いつ込まれて動揺させられることになる。だから、これらの方式が独断論に向けられた場合は、すぐれて理性的である。ヘーゲルの視点は、いつも、懐疑論を媒介して理性哲学へという方向に定められているのである。

ところが、セクストスは、この懐疑論の論法を、他のすぐれて哲学的なものにも適用し

た。しかし、実は、これらの論法は理性哲学には適用されえない。例えば、第一の方式について言えば、純粹に不等なものとはただ悟性においてのみ存在し、そのような不等なものは理性によって統一され、理性は永遠に自己自身と同等なことから、諸説の多様性を論拠とする第一の方式は、理性には当て嵌らない。また、理性的なものはそれ自身がまさに関係そのものなことから、対関係の一方のみに追い込もうとする第三の方式も、理性には成り立たない。さらに、同様の理由から、循環論による第五の方式も適用されえない。また、理性的なものはいかなる対立者もたないから、他のものを無証明に前提するのではない。理性的なものは、相互に対立する有限者とともに自己の中に止揚包括しているのである。だから、第二や第四の方式も、理性に対しては歯が立たない。

要するに、これらの諸方式はどれも理性に対しては無効であつて、それでも敢えて理性に適用されれば、理性そのものをひとつの有限にして制約されたものに無理矢理引下げてしまうことになる。ところが、新懐疑派に属するセクストスは、あらゆる哲学に反対するために、強いてそれを行なつた。そのため、セクストスにおいては、理性認識をさえも反駁する場合には、懐疑論自身が反省的な悟性的独断論に成り下つてしまふのである。

このように、懐疑論が知一般に対する反対を徹底していくと、かえつて自己自身を廃棄してしまうことになる。その著しい例は、この知一般に対する反対が懐疑論の命題自身に投げかけられたときに起きてくる。

例えば、「あらゆる判断は、相対的にして不確実だから、それらについては断定を差控えねばならない」という懐疑論の命題が、そうである。というのは、この命題をよく考えてみると、この命題自身もまたひとつの判断であり、従つてまた相対的にして不確実なものになるわけだから、この命題自身に対しても、また、断定を差控えねばならないことになるからである。しかも、このことは、当の懐疑論の主張から必然的に帰結するものなのである。かくて、懐疑論自身自己矛盾に陥つてしまふ。それで、セクストスは、この自己矛盾を避けるために、いつも懐疑論者は「私にはそのように思われる」ということを自分の主張に付け加えておかねばならないと注意している。つまり、単なる主観性、単なる仮現にとどまろうとするのである。こうして、その結果は、それ自身全く主観的な否定性に閉じ籠ることになる。ヘーゲルは、そのような考えは主観的な外現に囚われた空虚な思惟でしかなく、理性の客観性をよくわきまえていないと批判する。

この点に関するヘーゲルの新懐疑派批判は、後の『精神現象学』で、自己意識の自由という観点から再び批判されるものと同じである。ヘーゲルは、多分、ここでみた哲学的学

派としての懐疑派の歴史的過程を、精神自身の必然的運動と見てとって、その洞察を客観的かつ論理的に叙述し、ひとつの意識の形態として『精神現象学』のうちに盛り込んだのである。しかしながら、今われわれが問題にしている本来の懐疑論の本質は、この『精神現象学』の一部をなす「懐疑主義」のうちに解消されてしまうような性質のものではない。

ところで、上述の懐疑論の論法が理性に適用された場合の論駁には、ヘーゲルが理性的なものとの本性としてどのようなことを考えていたかがよく窺える。その考えの根本は、理性とは対立するものの否定止揚であるということにある。ここから、すべての理性的なものとの性格が出てくるのである。例えば、理性的認識では無限背進や循環論は起きえないと言われているが、これは、根拠と根拠づけられたものという対立が、理性では否定止揚されてしまっていることを示している。このような考えは、後に、感性的なものと超感性的なものとの弁証法、悪無限の止揚、因果性の相関、などとして具体化されていくものである。後の思弁的理性の思想の根幹は、すでにこの時期に思索の萌芽をもっているのである。しかも、このヘーゲルの理性概念を特色づけるものが懐疑論の考察を通して現われているということとは、ヘーゲル哲学が懐疑論の思想と密接な連関をもっているということを示すものに他ならない。

五 懐疑論と『精神現象学』との関係

懐疑論を通して「学」へ

古代の懐疑論は、新懐疑派に至って、一部では独断論に反対するとともに、同時に理性的なものにも反対するという面を打出して来た。懐疑論が哲学から墮落していく方向はここから始まるのであって、この方向転換は近代の懐疑論に至ってその極に達する。こうして、シュルツェの懐疑論では、意識の事実や経験的知識の著しい制約性のうちに、否定し難き確実性をおくようになったのである。そのため、この懐疑論には、制約された有限認識の独断論に反対するという古代懐疑論のもっていた高貴な側面が欠けているのである。

ヘーゲルは、理性哲学の立場を貫くために、このシュルツェの懐疑論を飽くまで糾弾しようとする。さらに、そのもつている論理の誤りを見ぬこうとする。彼は、この独断論的懐疑論の根本を成すものが、結局、対立の絶対固執、すなわち悟性の絶対化にあるとみる。つまり、思惟と有がもとひとつになっている理性的なものを、思惟と有という二

つの対立するものに分離切断してしまうのが、この懐疑論の根本形式だとみるのである。⁷⁾

このようにして、彼は、思惟と有の一致という理性の立場から、この懐疑論の悟性的立場の本質を見ぬき、さらに、自らもつ理性的懐疑論によってその真理性を否定止揚して、いこうとするのだが、われわれは、そこに、すでに『精神現象学』の論理形式の芽生えをみることが出来る。だから、ここでは、悟性思惟の批判を通して出てきたヘーゲルの懐疑論的理性哲学の思想が、どのような論理的過程を経て、『精神現象学』という体系に移って行ったかを追究しなければならない。

ヘーゲルの視点は、すべての悟性的相対性を否定止揚する懐疑論を媒介して、はじめて絶対者の認識としての哲学に到りうるということにある。真の哲学は、必ずその否定的面として懐疑論をもつ。懐疑論の関門をくぐらずして、絶対者を把握することはできない。

懐疑論を通して哲学へ、懐疑論を通して絶対者へ、これが、「懐疑論の哲学に対する関係」という論叢においてヘーゲルが見定めた中心的な事柄である。ここには、懐疑論、哲学、および絶対者についてのヘーゲル独自の洞察が現われている。絶対者とは、有限性の内的矛盾からその全基盤を没落させ、そういう仕方以自己自身の絶対性を顕示するものであった。そして、哲学の本質は、この絶対者を、有限性への懐疑否定によって明らかにし、叙述することにある。

しかし、この絶対者の叙述としての哲学は、そうたやすく実現されるものではない。なぜなら、対立規定を固執する悟性思惟は有限思惟の全領域に根強くはびこっているのである。どんな思惟形態の中にもすかさず忍び込んでくるからである。なかでも、思惟と有、主観と客観、知と対象という対立規定は分別悟性の根本的区別であり、この区別はすべての知を限なく覆っており、有限知の根本を成している。

とはいえ、このような対立規定を本質とする有限悟性は、常に自分とは別の他者を対象としているが故に、それは決して自由ではありえず、どこまでも減ぶべきものとして存在するにすぎない。それ故、有限知の全範囲に余すところなく行わたっている悟性的分別思惟は、自らの有限性のためにおのずから没落して行かねばならない。この没落の根底に現われるものが、対立規定の同一性であり、それが知の本質に他ならない。しかし、この同一性に帰った知もなおひとつの知であるかぎり、自分とは別の対象を生み出し、そのため、この知の中にも悟性的分別規定が抜け目なく働き出してくる。かくて、その知も、また、ひとつの有限な知に引き下げられてしまう。だが、再びその知は、自分自身の有限性のために、必然的に自分の根底にある真実態へと没落して、自己の対立規定を止揚統一し

ていかねばならない。

このようにして、悟性のもつ思惟と有・知と対象という形式に現われてくるあらゆる対立を没落させ統一にもたらずのが、一切の有限性を否定止揚するところの懐疑論である。

しかも、その対立と統一の動きはなんども繰り返されねばならない。そして、真の懐疑論は、この同一性の反復によって、最後に絶対的自己同一性としての絶対者を現前させることができる。哲学の否定的面としての懐疑論は、実際には、以上のような過程を通じて自己を実現しなければならない。このような真の懐疑論にして同時に哲学でもあるような認識の道は、対立性すなわち非同一次性を原理とする悟性的懐疑論の与り知らぬところである。

ところで、ヘーゲルは、あらゆる対立規定の同一性のうちに知 (*Wissen*) の本質がある

とみるわけだが、このような知の本質を、彼はすでに学 (*Wissenschaft*)⁷ と言っている。

かくて、「学とは、内容からみれば、あの理性的同一性の具体化であり、形式的面からみれば、この同一性の絶えざる反復である」と自覚されるに至る。

今ここで言われている学を、上述のように、思惟と有という二契機をもつ場において絶対的懐疑論を遂行し、対立の統一を絶えず反復しつつ、一切の有限知を否定止揚することによって、最後に絶対者の認識に到るところの学と解釈することができる。すなわち、この学こそ、実は『精神現象学』に他ならない。

実際、『精神現象学』は、絶対者の認識に到達するための「意識の経験の学」であり、あらゆる有限知の否定の道である。しかも、ヘーゲルは、この否定の道を、「自己を余すところなく完遂する懐疑論 (Ger. sich vollbringende Skeptizismus)」⁷ に他ならないと明言している。この自己を完全に実現し精神の全領域を余すところなく行きわたって自己を完遂する懐疑論が、まさに言われた絶対的懐疑論なのであり、これこそ、『精神現象学』に他ならない。『精神現象学』という学的体系を可能にした内的な原動力は、このような意味での絶対的懐疑論なのである。

『精神現象学』の生成

イエナ前期に自覚された絶対的懐疑論としての哲学は、イエナ末期において、結果的には『精神現象学』という学的体系に結実していく。すでに、フランクフルト時代において、ヘーゲルは、一切の対立を統一する生ける精神を實在とする立場に立ち、しかも、内実的にはすでに弁証法的論理を自覚していた。さらに、そこでは、諸々の相対知を否定媒介することによって絶対的精神を実現するところの哲学的体系が、すでに要求されていたと思

われる。そして、この体系構築の努力はイェナ時代においてなされ、その努力によって、彼独自の弁証法的体系がこの時期に徐々に形成されていった。

「懐疑論の哲学に対する関係」という論文は、ちょうどイェナ時代の初期に書かれたものであり、ここでは、一切の悟性的有限性を否定する絶対的懐疑論によって、はじめて絶対者の叙述が可能になると思惟されたのである。さらに、この絶対的懐疑論についての考察は、懐疑論の本質が弁証法に他ならないということを見ぬかせるとともに、逆に、また、そのことによって弁証法を一層明瞭にする切掛けを作ったのである。つまり、当時弁証法的体系を構築しつつあったヘーゲルは、この論究において真の懐疑論に出合ったのだと言える。かくて、ヘーゲルは、その後も、一層明瞭になった弁証法論理を駆使して、いわゆる「イェナ時代の体系」と呼ばれる彼独自の哲学体系を立てるべく努力するとともに、この時代の末には、この体系への導入としての『精神現象学』という精神の学的体系を叙述する門口に立ちえたのである。

このような経過を辿って完成された『精神現象学』の叙述は、当然のことながら、論理的には弁証法という学的方法によって貫かれ、内実的には絶対的懐疑論の徹底遂行という形をとった。すなわち、前述のように、思惟と有の分裂場、つまり知と対象という二契機をもった意識の場において、そこに現象してくるすべての有限知が、この絶対的懐疑論を通して否定止揚され、こうして、あらゆる有限な現象知が、発展的弁証法によって有機的に組織体系化されていったのである。しかも、この絶対的懐疑論としての学の体系は、有限知の否定的系列の根底に現在する絶対者、すなわち絶対精神を開示することを目標にしていたことはいふまでもない。

このように理解するなら、われわれが踏査した懐疑論の論文における考察こそ、この「学への道」を同時に学的に仕上げようとしていたヘーゲルに対して、その叙述の構想と形式とを与えた当のものだとも言えるのである。この懐疑論への洞察は、『精神現象学』の成立に対して極めて重要な役割を果たしたのであり、従って、懐疑論の哲学に対する関係の究明は、論理的にも、内面的にも、そのまま懐疑論の『精神現象学』に対する関係_をを明らかにしているとも解釈することができるのである。

あらゆる偉大な哲学は、すべて懐疑の精神にその誕生の地をもっていた。

- 1 Hegels theologische Jugendschriften, hrsg. v. H. Nohl, S. 241, ff.
- 2 Ibid. S. 343, ff.
- 3 Ibid. S. 348.
- 4 Ibid. S. 347.
- 5 Ibid. S. 348.
- 6 Kritisches Journal der Philosophie 1802, ~1803.
- 7 Hegels theologische Jugendschriften, S. 348. コッには、明らかに非哲学の立場が窺える。ただし、コッでも反省哲学の否定を主張しているのであって、それを超えた立場、宗教をも包摂した立場が哲学として理解されるのは、イェナ時代においてである。しかし、そういう立場の相違こそあれ、コッにはすでに真無限の思想が窺える。
- 8 Verhaltnis des Skepticismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen, und Verfechtung des neuesten mit dem alten, 1802. Jenauer Kritisches Schriften, Gesammelte Werke Bd. 4, 1968, S. 197, ff. 以上の論文からの引用は V. S. P. と略し、Gesammelte Werke B. d. 4. の頁数を示す。
- 9 Vgl. V. S. P. S. 187, f. この考えに対しては、一般に哲学諸体系が背反抗争している場合にも、それらの諸原理の統一が存在すると、ヘーゲルはみている。Vgl. V. S. P. S. 196, S. 217.
- 10 11 V. S. P. S. 201. 後に示されるように、ヘーゲルは、真の理性認識においては、このような原因と結果・根拠と根拠づけられたものの対立が止揚されてしまっているとみている。Vgl. V. S. P. S. 228, f.
- 12 V. S. P. S. 202.
- 13 V. S. P. S. 204.
- 14 V. S. P. S. 207. これは、ディオゲネス・ラエルティオスが、ホメーロスやセノンやプラトンなどを「懐疑家 (Skeptiker)」として、その哲学史に位置づけていることに言及して言われている「*ἀπείρονοί*」。
- 15 V. S. P. S. 207.
- 16 このことは、ヘーゲルが、真の哲学にして懐疑論なるものの本質にプラトンの弁証法を考えていたことを暗示する。
- 17 悟性概念による認識とは、物を、多様として、諸部分から成る全体として、また生成・消滅として、また多・類似などとして認識するものであると、ヘーゲルは考えている。これは、ちょうど、プラトンがパルメデス篇で考察しているところのものである。ヘーゲルは、プラトンのパルメデス篇の弁証法に、近世の悟性哲学の否定を読み取っている。
- 18 19 V. S. P. S. 207.
- 20 一般に、「哲学批評雑誌」に発表されたヘーゲルの諸論文は、シェリングの同一哲学を擁護するために書かれたものであるが、その他のものと同じように、ここでも、すでにシェリングとは異なったヘーゲル独自の哲学観が旭々に盛り込まれている。ここで語られている「絶対者」という概念も、すでにシェリングとは大きな隔たりを示している。ヘーゲルにおいては、絶対者とは、どこまでも相対的なものの否定媒介を通して認識されるものであった。この否定媒介を可能にするものが、ここで言われている哲学の否定的側面であり、これが懐疑論に他ならぬとみられていることは注目してよい。同様のことは、次に語られる「理性」の概念についても言える。
- 21 V. S. P. S. 208.

- 212 Vgl. Wissenschaft der Logik, Gesammelte Werke Bd. II, 1978, S. 67, ff.
- 213 Vgl. V. S. P. S. 208.
- 214 V. S. P. S. 208. 以上のような理性命題の事実を、ヘーゲルは、スピノザの『エチカ』にある命題を取り上げて、具体的に説明している。
- 215 Vgl. V. S. P. S. 208. 前註の例と関係して言えば、理性命題とは、例えば、「神は世界の内在的原因である」というスピノザの命題がそうである。ここでは、原因が内在的に、従って原因と結果がひとつになって定立されている。原因は結果と対立させられるときにのみ原因であるから、この理性命題においては、原因と結果という悟性の対立概念が止揚されてしまっている。かくて、神は原因であつて原因でない、同様に、神は一にして一でない、多にして多でないというふうに、理性命題は、端的に矛盾対立する二つの概念を同時に含むことになる。それに対して、悟性の単一命題とは、例えば、「神は結果ではなく原因である」というふうに、対立概念の一方のみを主張する命題のことである。
- 216 一八〇一年の彼の就職論文に付けられた討論のための十二のテーゼにも、すでに弁証法的命題がみられるし、「一八〇〇年の体系断片」にもみられた。「キリスト教の精神とその運命」にも弁証法の源泉が窺える。彼が弁証法を実質的に自覚したのは、多分フランクフルト時代であつたであろう。イエナ時代には、この弁証法的論理を原理として、いわゆる「イエナ時代の体系」の構築が試みられている。今踏査している懐疑論の論文では、この自覚されずに体系化されつつあつた弁証法的論理が、決定的かつ明瞭に表現されている。この方法的自覚は、その後の体系化の努力を通して、結果的には『精神現象学』へと結実して行くのである。
- 217 Vgl. V. S. P. S. 208. Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism*, tr. by R. G. Bury (Loeb Classical Library), Book I, 6-12.
- 218 Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, Theorie Verkäufliche, Werken zwanzig Bänden 1971, S. 359.
- 219 V. S. P. S. 208.
- 220 Enzyklopaedie (1830), hrsg. v. F. Nicolini u. O. Pögele, 6. Aufl. (Philosophische Bibliothek), §79.
- 221 Ibid., §80.
- 222 Ibid., §81.
- 223 Enzyklopaedie §81. の注釈(1)では、次のように言われている。「弁証法的なものが、悟性によつてそれだけで切り離されてみられ、特に学的諸概念のうちで示されるとき、それは懐疑論となる。懐疑論は、弁証法的なものの成果としての否定のみを含む。」この引用からも、懐疑論と弁証法とが緊密な関係をもつてゐることが窺える。Vgl. *ibid.*, S. 103.
- 224 Enzyklopaedie, §82.
- 225 Vgl. Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie, Jenaer Kritische Schriften, Gesammelte Werke Bd. 4, 1968, S. 64. <同一性と非同一性と同一性>という表現は、一八〇一年のこの論著に現われるが、これはフランクフルト時代の表現と同様なものとしてよい。絶対的なものをこのように表現するのは、シェリングの同一哲学の影響とも考えられるが、弁証法的事実を表明しようとしていた努力の結果とも考えられる。しかし、このような言い表わし方は極く初期に属する。ところが、一八〇二年の懐疑論の論文では、二で言われたように、弁証法的事実が、後に何度とも言われるような論理形式で表現されている。この表現上の変化は、多分、当時構築されつつあつたいわゆる「イエナの論理学」の影響と考えられる。その精髄が懐疑論の考察を切掛けとして表明されていることは、注目してよい。

- 3 6 Vgl. Wissenschaft der Logik, Gesamte Werke Bd. II, 1978., S. 27.
- 3 7 Sextus Empiricus, op. cit., 4-8, 6-12, 7-13, 12-25, 14-87, 以上の各節から適宜にまとめ
たもの
- 3 8 3 9 Vgl. V.S.P. S. 214.
- 4 0 4 1 Vgl. V.S.P. S. 213.
- 4 2 Vgl. Sextus Empiricus, op. cit. chap. 14.
- 4 3 Vgl. V.S.P. S. 215.
- 4 4 Sextus Empiricus, op. cit. 14-140.
- 4 5 Vgl. Ibid. 14-38
- 4 6 V.S.P. S. 215.
- 4 7 Vgl. V.S.P. S. 215.
- 4 8 4 9 Vgl. V.S.P. S. 215. 3)のように、古代懐疑論の解釈を通して通常の意識を批判している
3)には、意識の事実には確実性を置くヘルムネの懐疑論への論駁が含まれている。
- 5 0 Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, S. 361. f.
- 5 1 Vgl. V.S.P. S. 216.
- 5 2 Vgl. Sextus Empiricus, op. cit. chap. 15.
- 5 3 Vgl. V.S.P. S. 219., Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, S. 363. なお、
アンチノミーについて、カントの示した理性的アンチノミーとヘーゲルの理性的弁証法との関係は、
懐疑論という視点からの考察に値するが、ここでは触れない。ただ、ヘーゲルは、『論理学』で、カ
ントのアンチノミーに触れて、「古代懐疑論は、あらゆる概念中にアンチノミーを飽くことなく指摘
した」¹⁾と述べている²⁾ Vgl. Wissenschaft der Logik, hrsg. v. G. Lasson 2. Aufl. (philosophische
he Bibliothek) Teil I., S. 184.
- 5 4 V.S.P. S. 219.
- 5 5 Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, S. 392. f. 3)は「この相対性の方
式から、他の四つの方式がすべて論理的に導出されている。」
- 5 6 すなわて哲学的なるものとは、例えば、プラトン哲学やその流れをくむ当時のアカデメイア派な
どを指す。アカデメイア派の哲学は、実際には、その主要点において懐疑派と軌を一にしている。
- 5 7 以上 Vgl. V.S.P. S. 219. f. 理性においては、根拠と根拠づけられたものが相互に規定し合う
ことによって、両者とも没落してしまうことが弁証法的に示される。それ故、原因と結果の無限背
進や循環論によって諸説を論駁し、その一面性・独断性を明らかにするところの第二・第五の方式、
同様に前提指定の方式による第四の方式は、悟性には有効でも、理性には適用されえない。
- 5 8 Vgl. V.S.P. S. 220., Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, S. 397. f.
- 5 9 Vgl. V.S.P. S. 220. f. 3)の3)は「例えば、セクストスが、プラトン主義の言う理性の自己認
識に反対するところ、その論駁に使う論法が、「理性は全体か部分か」という反省概念を使用してい
る」³⁾に現われている。理性は、もともと、弁証法的思维として、無制約的にして自己同一なもので
あるにもかかわらず、セクストスは、これを制約的概念で分離して考えようとするのである。Vgl. S
extus Empiricus, Adversus Mathematicos, VII, pp. 310 - 12., V.S.P. S. 212., Vorlesungen über
die Geschichte der Philosophie II, S. 399. f.
- 6 0 Vgl. V.S.P. S. 221. 3)の懐疑論の自己矛盾は、論理的には無限に続く、この無限懐疑の働きを
本質的に考えてみるなら、そこには、或る重要な問題が隠されているように思われる。おそらく、こ
の自己矛盾による思维の無限進行は、思维が自己自身を思维すること、または自覚することの本質的
矛盾に根ざしているであろう。思维の自己自覚には、一方では有限性があり、他方ではその有限性を
も自覚することの無限性が宿っている。思维は、この自己のうちに内包している有限と無限の分裂
の場に立って、その統一を求めようとする。あらゆる形而上学的思维は、そのような絶対的統一点を

もっている。ヘーゲルにおいては、この分裂の統一は絶対精神において成就される。

しかしながら、そのような絶対的統一の場において一切の分裂が統一されたとしても、自覚する思惟は、この絶対的な場をも超えてさらに自覚を進め、それを中間のうちに投げ入れてしまうものである。どこまでも自覚して行くことを宿命的に負わされている思惟の働きは、絶対精神の場をも超越していく可能性をもつ。むしろ、このことは、ヘーゲルの立場そのものから出てくると言ってもよい。すなわち、弁証法的思惟は否定的超克に他ならず、それ故、絶対精神に根本的立場をおくヘーゲルの弁証法的体系そのものが、また、それ自身を否定していく可能性を自らのうちにもっているとも言える。それは、ちょうど、懐疑論自身がその究極点において、自ら含んでいた自己矛盾を露呈し、そのために内部崩壊して行くのと同じである。思惟の自覚構造を見据えていくなら、矛盾を統一するというヘーゲルの体系そのものの自己崩壊の可能性をみてとることができるかもしれない。しかし、そのためには、思惟の自覚という働き、およびそれにとりまわす否定的働き、さらにその否定的働きの由来する根拠について、もっと立入って考えてみなければならないであろう。この点については、第二篇第三章を参照(5.13)。

6 1 Vgl. Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism*, Book I, chap. 7. 他

6 2 Vgl. V.S.P. S. 222. 思惟の客観性は、ヘーゲルにおいては、弁証法的理性の根拠、つまり絶対的懐疑論の成果としての絶対精神にある。

6 3 Vgl. *Phänomenologie des Geistes*, *Gesammelte Werke* Bd. 9, 1980., S. 119, ff., bes. S. 120.

6 4 Vgl. *Ibid.* (A.) III, *Kraft und Verstand, Erscheinung und oberstimmliche Welt*, S. 82, ff., bes. S. 90.

6 5 Vgl. *Wissenschaft der Logik*, (*Philosophische Bibliothek*) Teil I., *1. Absch.* 2. Kap. C, *Die Unendlichkeit*, S. 125ff., bes. Anmerk. I, S. 140f.

6 6 Vgl. *Ibid.* Teil 2., 3. Absch. 3. Kap. B, *Das Kausalitätsverhältnis*, S. 189ff.

6 7 Vgl. V.S.P. S. 213, f.

6 8 Vgl. V.S.P. S. 222, f. 後の『エンチクロペディ』では、客観に対する思想の第二の態度の心とつとして、*「経験論をあげて、これを批判している。そこでヒュームの懐疑論に言及して、これはギリシアの懐疑論からはっきりと区別されねばならないと述べて、その感覚的经验主義を否定している。しかも、そこで、実際に、古代懐疑論と近代懐疑論との比較については、シェリング・ヘーゲル編の『哲学批評雑誌』1802. をみよと指示している。これは、今われわれが踏査している懐疑論の論文を指しており、ヘーゲルが、ずつと後まで、この懐疑論の考察を重んじていたことがわかる。Vgl.*

Enzyklopedie, §39.

6 9 V.S.P. S. 222.

7 0 Vgl. V.S.P. S. 223.

7 1 V.S.P. S. 223. ヘーゲルは、対立規定の同一性、つまり普通と特殊の同一性、または思惟と有という形式のもとで定立されたものの同一性の中に知の本質があるとみているのだが、しかし、決して悟性の定立する対立を無視してしまっているのではない。むしろ、「悟性の立てる思惟と有の対立は、それ自身としてみられるなら、差異性の極めて高い抽象と、その真なる形式において表現されるという功績をもつ」とみている。ここには、あくまで絶対的な対立の場に立って、そこからその行くべき根拠を思索しぬこうとしたヘーゲルの哲学的態度が窺える。これは、シェリングの立場とは違った立場であり、後のシェリングとの訣別を思い起こさせる。

7 2 V.S.P. S. 223. この箇所で行われている学とは、普通に読み取れば、さしあたりシェリングの同一哲学を念頭において言われているとも考えられるが、しかし、その学が形式的面では同一性の不

断の反復であると考えられる以上、すでにシェリングのそれからも逸脱している。とすれば、ヘーゲルの念頭にあった字とは、多分この懐疑論の論文が書かれた頃に徐々に構築されていったわけである。

「イェナ時代の体系」を指すと予想される。ここでは、後の『エンチククロペデー』の体系と原理的には同じ構成をもった体系の叙述が試みられている。かくて、われわれがこれまでの考察で得たヘーゲル独自の思想は、直接には「イェナ時代の体系」において成就されるのであり、ひいては、この体系がより整備されて完成された『論理学』、およびそれに続く『エンチククロペデー』に直接するものと考えられる。しかしながら、「イェナ時代の体系」の思想は、また『精神現象学』のうちにもその多くが取り入れられているのであり、この箇所で行われている理性的同一性の具体化とその反復としての学が、『精神現象学』と無関係であるとは極論できない。それどころか、懐疑論という視点から見れば、すぐに示されるように、この懐疑論の論文で語られているヘーゲル独自の洞察は、むしろ『精神現象学』においてその完成をみると考えられるのである。

73 Vgl. *Phänomenologie des Geistes*, S. 56.

74 Vgl. *Logik, Metaphysik, Naturphilosophie, Jener Systementwurf II, Gesamte Werke*, 1971, Bd. 7.

第二章 懐疑論と『精神現象学』

一 現象知の叙述とその目標

懐疑の道

第一章で示したように、ヘーゲルが『精神現象学』という精神の学的体系を仕上げようとした意図は、絶対的懐疑論を完遂することによって、絶対者を叙述しようとするところにあった。今や、われわれにとつては、学的体系を可能にする内的な原動力は懐疑論であるという視野が開かれている。それ故、『精神現象学』の進み行きを、懐疑論という視点から改めて見直すことが可能であろう。『精神現象学』の叙述の進み行きやその目標が最もよく言い表されているのは、この著の「緒論」と言われている部分である。そこで、この部分で言われていることを、懐疑論という観点から再構成することによって、『精神現象学』の進行過程における懐疑論の働きを明らかにしてみたい。

『精神現象学』が一八〇七年に公にされた時の表題は、「意識の経験の学」(Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins)であった。この表題は、この著を仕上げようとしていたヘーゲルの意図を最もよく表現している。「意識の経験の学」とは『精神現象学』の本質を名指しているのである。では、意識の経験とは一体何なのであろうか。また、これと懐疑論とはどのような連関をもつものなのであろうか。『精神現象学』の叙述遂行を可能にするものが懐疑論であり、しかも『精神現象学』が「意識の経験の学」なのだと思えば、意識の経験の本質には、必ず懐疑論的思考が働いているに違いない。このことを明らかにするために、まず、ヘーゲルが『精神現象学』の叙述をどういう理由から、また、どういう仕方で行こうとしていたかを見なければならぬ。

「緒論」の言うところによると、真に有るところのものの現実的認識、つまり絶対者の認識が哲学の主題であつて、学としての哲学は、このような認識以外の単なる現象にすぎないような空虚な知にかかり合うものではない。しかしながら、登場する学は、その登場場において、それ自身ひとつの現象である。それ故、学がその登場場からして絶対的であるためには、他の真ならざる知の現象を単に偽として斥けてしまうことはできない。むしろ、学は、知の空虚な現象に自ら向き直つて、それを絶対的真理の光の中に出せしめてこそ、自らをかかえる現象知から解放しうるのであつて、そのようにして、はじめて、学はそれ自

身絶対的真理を認識しうるのである。このような理由から、学は現象知の叙述を企てようとするのである。かくて、

「学の叙述は現象知を対象としているが故に、それは、真の知へ向かって行く自然的意識の道程と受け取られうる。或いは、魂がその諸々の形態の系列を遍歴し、自己自身を完全に経験して、自己の本性を知ることによって自ら浄められて精神となつてゆく道として受け取ることができる。」ところが、

「自然的意識は知の単なる概念にすぎず、實在的知ではないのであるが、それ自身は實在的知と思ひなしているので、この道はそれにとつては否定的な意味をもっており、概念の表現であるものは、この意識にとつてはむしろ自己自身の喪失とみなされる。というのは、この道においては、自然的意識は自らの真理を失うからである。だから、この道は、懐疑の道 (Weg des Zweifels)、一層本来的には絶望の道 (Weg des Verzweiflens) とみなされうる。」つまり、

「この道は、実現されていない概念にすぎないものを最も實在的なものとみなしている現象知の非真理性への意識的洞察である。」

以上が、大体、「緒論」の初めの部分で言われている現象学叙述の理由とその概観である。ここでは、現象知叙述の道が懐疑の道であると宣言されている。これは、すでに開かれていくわれわれの視点からすると、『精神現象学』を懐疑論の完遂であると見るにほとんど決定的な箇所である。それ故、ここを足掛りにして、『精神現象学』の進み行きやその目標について考えてみなければならぬ。

自然的意識と實在的意識

「意識の経験の学」というのがこの著の初めの表題であったが、この表題の中にある意識とは、どのような意味をもつものなのであるか。さきにあげた引用においては、この意識なるものが二つに分けられて考えられているようである。つまり、意識とは或るものを知る働きであるけれども、この知の働き方に二様のもの、すなわち自然的意識と實在的意識とが区別されている。

そこで、まず、ここで言われている自然的意識とはどのようなものかを考えてみなければならぬ。自然的意識とは、自分に相對している対象に因われ、自分とは別の対象の中に真理があり実在性があると思ひ込んでいる意識のあり方である。それは、自分に外的な対象そのものが実は自分自身の生んだものであるということに気づかず、どこまでも

それに固執して動こうとしない。しかも、その外的対象にのみ唯一の真があると思いついでいるので、あらゆる現象知を動的に叙述しようとする学の立場から見れば、この自然的意識のあり方は臆見 (doxa, Meinung) と解される。

ハイデッガーは、「ヘーゲルの経験概念」において、この自然的意識の das Meinend に三つの意味を認めている。つまり、(1)何かを直接に指向 (sich richten) するという意味、(2)所与のものを信頼して受け取るという意味 (wahrnehmen)、(3)或るものを自分のもの (das Seine) として固執するという意味―それらの意味を統一的に含んでいるのが臆見であり、かかる臆見は、自然的意識の表象の根本的構造を成している。

だから、この自然的意識は、以前に用いた用語に従えば、意識の悟性的あり方に属すると見ることができようであろう。悟性的意識は、なによりもまず、所与の外的対象に固執しそれに囚われているという点において、自然的意識と共通している。しかも、こういう自然的悟性的意識は意識そのものの働きであるから、それは、『精神現象学』の「感覺的確信」や「悟性」の部分に働いているだけでなく、あらゆる意識形態に立ち現われてくるものである。それは、それぞれの意識形態において、自己自身の局限された存在の中にとどまって、自己の本質的真理性に気づかずにいる。

だから、また、自然的意識は知の単なる概念 (Gut, Begriff) にすぎないと見られるのである。それは、知そのものの本質を自覚し、そこから知自身をはっきりと把握 (Begriffen) するような実在的意識ではなく、どこまでも単なる概念にとどまるのである。つまり、自然的意識は、対象について知るといって自分の働きそのものに対しては、単なるおまかな表象しかもつていず、その把握の仕方は極めて薄らかなものでしかない。それは、対象の方に目を奪われていて、自分の知の働きには反省することなく、至って無関心であるためによる。

それに対して、実在的意識の方は、知そのものの本質が自分自身の中にあることを自覚した意識であり、自然的意識の対象的あり方から解放されている。それは、知の本質に自ら反省し、知の自己把握 (das sich Begreifen) に実在性・真理性を確保する意識のあり方である。つまり、外的対象に真があるのではなく、真なるものは、むしろ、それを知る知自身の方にあることを知るに到った知である。しかし、これは単に『精神現象学』の「自己意識」の項にあるばかりでなく、あらゆる意識形態の自己反省には、必ずこういう実在的意識が働いているのである。

簡単にまとめておくと、意識とは或るものを知る働きであり、その働き方には二様の

ものがある。ひとつは自然的意識であり、もうひとつは実在的意識である。前者は、対象に対する知の直接態であり、後者は、この直接態を媒介することによって、その真理性に反省し、知の概念を実現しようとする知のあり方であり、それは、知の知に対する反省態とすることができる。

ところで、現象知の叙述は、それぞれの意識形態において、自然的知をそのつどそのつど実在的知に向かわしめ、知の概念を実現しようとする。しかしながら、自然的知は、自らをむしろ実在的であると思ひ込み、自らを固執しているので、この叙述の道は、それにとつては自己の否定・自己の喪失と受け取られる。知の真理性・実在性は、どこまでも知の知としての実在的知にあるのだから、単なる対象についての知にすぎないような自然的知は、この道においては自らの真理を失ってしまう。それ故に、叙述の道は、自然的知に対する懐疑の道、本来的には絶望の道と考えられるのである。

ひとつの現象知が、ひとつの場所 (Sach) を得て、意識のひとつの形態 (Gestalt) として立てられる (gestaltt werden) のは、むしろ自然的意識によってであろう。というのは、自然的意識こそ、与えられたひとつの対象に対して、それについての知をそのつどそのつど立てて (stellen)、それにとどまろうとするからである。しかしながら、知ることそのものとしての意識の働きは、自然的意識によって立てられたひとつの現象知を、自ら超出して行く。意識そのものは、そのようにして自然的知を否定しつつ、その真実態としての実在的知に向かつて行かねばならない。このように考えるなら、実在的知とは、諸々の意識形態をそのつどそのつど動かして行く意識の働きだと言ふことができる。実在的知は、そのようにして知自身を把握し、知の概念を実現していくのである。

それに反して、自然的知の方は、単に対象についてひょっこり見出した思ひ込み (Einf.) を立てるだけで、知自身の自己把握の実在性に到ろうとはしない。つまり、それはまだ表現されていない概念にとどまっているのである。そればかりでなく、自然的知は、むしろ、このような制約性の中で自らを実在的だと思ひ込んでいる。だから、知の概念の実現を担っている実在的知は、この自然的知によって立てられる現象知が真理に非ざることをあばき出して、それを意識的に否定していかねばならない。この意識的否定によって、その度ごとの自然的知の真理は崩壊し、現象知は崩れ去って行くのである。

このような現象知の否定なくして、その叙述は遂行されえない。現象知の叙述を可能にするものは、実在的知の自然的知に対する懐疑・絶望であり、否定である。叙述の道は、自然的知の立てるあらゆる有限な現象知への懐疑の道であり、絶望の道であり、それは、

『精神現象学』の中の「自己意識」の一形態として現れる「懷疑主義」をも否定懷疑していくところの絶対的懷疑の道である。『精神現象学』全体の叙述の運動を、その道筋に従って動かす根源的原動力は、この懷疑の精神だと言わねばならない。

絶対者とは何か

しかし、この叙述の道が、その度ごとの自然的知に対する懷疑によって諸々の現象知を叙述して行く道であったとしても、この叙述は、一体何を明るみに出そうとするのであろうか。叙述の目標は何か。現象知の叙述は哲学として完成するのだから、叙述の目標は、また哲学の目標と一致していなければならない。哲学の主題は、「真に有るところのもの」の現実的認識¹つまり「絶対者の現実的認識」である。現象知の叙述も、この絶対者の現実的認識を目指すものである。ここで注意すべきは、絶対者が真に存在するものであること、しかも、その認識が現実的な認識でなければならないということである。ヘーゲルにおいては、絶対者は単に彼岸に表象された存在ではない。それは、どこまでも此岸に存在するところの絶対者でなければならない。絶対者は存在する。しかも、現に存在するのである。われわれに現前するものの現実性、それが絶対者の本性でなければならない。

現実的に存在し現前するところの絶対者とは何か。それは、まず、対象的に表象された存在ではない。むしろ、こういう対象意識による表象から解放され、真に自己自身を現実的に知るところの表象の表象性が、絶対者の絶対性であると言わねばならない。つまり、表象の自己表象、知の自知が真に確実なるものであり、現実存在するものであり、絶対的なものである。ヘーゲルにおける絶対者の絶対性は、自知（自己意識）の確実性として、明らかに精神の性格を備えている。

それ故、絶対者の認識においても、認識と絶対者とを離れ離れに表象して、認識を絶対者をとらえるための道具として考える悟性的立場は否定される。真なる認識と絶対者とは別々のものではない。むしろ、絶対者の認識とは、絶対者をわれわれが認識することであると同時に、絶対者がわれわれを通して自己認識することであり、認識の認識性と絶対者とは同一でなければならない。認識の自己認識が絶対者の絶対性であり、それこそ現実存在する真理なのである。絶対者は、われわれの認識の場から遠ざかった非現実的な場所に存在するものではない。反対に「絶対者は、そのままですでにわれわれのもとに有り、また、有ろうと意志している」のである。絶対者はかく意志することによって現在するのであり、その絶対者の現在の場所とは、すなわち精神の自知の場である。

ハイデッガーは、このような絶対者のあり方を、絶対者の現在 (Parusie, parousia) として、ヘーゲルの絶対者の概念の根本規定とみている。つまり、絶対者はもともとわれわれのもとに有る (Da-sein) のであり、この絶対者の現在がそのまますでに真理の光、絶対者そのものがわれわれに輝き出ている有様である。絶対者の認識とは、この絶対者の光の中に立つて、絶対者そのものをその絶対性において、すなわちわれわれのもとに有るということにおいて端的に受け取ることであり——と言っている。しかも、この絶対者の絶対性は、自己意識の確知性、つまり知の無条件な確知性 (Gewißheit) に現前 (Anwesen) するところのものと解している。この知の自知の確実性としての主体の主体性が絶対者の絶対性を形成しており、それは絶対精神と言われるものに他ならない。そして、これが真に現実的な実体性を備えているということが、重要である。ハイデッガーは、ヘーゲルの絶対者の概念に自己意識の主体性の確信を見ることによって、明らかに近世形而上学の本質的性格を読み取っているのである。

以上で明らかになったように、現象知の叙述はあらゆる現象知に対する懐疑否定の道であり、さらに、この道は、このような懐疑論の完遂によって、精神の自知としての絶対者の現在を明るみに出すことを目標とするものである。

しかし、絶対者がすでにわれわれのもとに存在しているのだとすれば、真理の光はすでに輝き出ていることになるから、今更改めてその光を明るみに出す必要もなくなるのではなからうか。つまり、現象知の叙述はなにもがなことはなりはしないか。むしろ、最初の現象知からしてすでに絶対者の現出であり、真理の顕現なのだと言ってよいことになるから、わざわざいくつもの精神の形態を遍歴して行く必要もなくなるようにさえ見えるかもしれない。

しかしながら、現象知は現象知であるが故に、それにとってはまだ絶対者は見えていないのである。つまり、現象知が現象知と言われるのは、絶対的精神としての絶対者が自らを現出せしめている姿としてだとしても、それは、絶対者の自己外化として現われているのであり、単なる仮象にすぎないのである。だから、絶対者の仮現としての現象知は、自らがそこから出てきた絶対者の中に帰らねばならない。自己外化されたものは、必然的に自己復帰しなければならぬ。絶対精神としての絶対者が自らを外化して現象知に身をやつしているということ、そのことに、おそらく現象知叙述の秘密が隠されているのであろう。つまり、現象知にとつては、すでに絶対者が現在しているにもかかわらず、まだ現在してはいないのである。それ故、現象知は、絶対者の「まだ——ない」から「すでに——あ

る」に向かつて行かねばならない。現象知の叙述は、このような意味で絶対者の現在の叙述なのである。

しかも、この「まだ」ない」と「すでに」ある」との間には、現象知の否定がなければならぬ。現象知の自己否定なくしては、絶対者は自らをわれわれのもとに現わし出すことはできない。現象知をこのようにして自己否定させるのは、また、絶対者の現在の意志の現われでもある。絶対者は自らの真なる姿を顕現するために、自己の外化態でもある現象知を否定しようとする。この絶対者の現象知否定の働きを働くのが、現象知叙述における懷疑論である。叙述における懷疑の働きは、現象知と絶対者との間に立つて、前者を否定しつつ後者を開示して行く。このことは、ちょうど第一章で言われたことと同じである。ここでは、諸々の有限知を否定懷疑することによって、はじめて絶対者の認識に到達するという形で言われていた。

二 意識の Skepsis について

意識の懷疑の本来の意味

現象知叙述に働き出している否定懷疑の働きを、もつと立ち入って調べてみなければならない。

懷疑 (Sweitel) とは「何かを疑うこと」と解されている。われわれは、何かを疑うという事において、あれかこれかの中を動揺する。つまり、或るものについての二様 (Zweifelhelt) の判断の中で迷う。普通の懷疑には、このような二重性の中における分裂動揺がある。

しかし、今ここで言う意識の懷疑は、そのような優柔不断の懷疑ではない。むしろ、このような二重性の間に立つて、確固たるものをもっている。すなわち、与えられた対象について自然的知が立てるひとつの現象知の中には、必ず矛盾があり二重性があるが、自然的知は、この矛盾には気づかずにいるので、この矛盾をむしろ積極的にあばき出して、この知の没落していくべき根底を指示するのが、意識の懷疑なるものである。だから、それは、自らの実在性を確信し、諸々の現象知を否定しつつ動かし行く実在的知の働きであると考えてよい。

しかし、意識の懷疑は、このような現象知の中にある矛盾的二重性を取り出して、それを否定するばかりでなく、それはもつと本来的に二重的なものである。というのは、現象

知の矛盾をあばき出すことによって、それは諸現象知を否定し尽し、その否定を通して絶対的なるものをすで見込んで見込んでいるからである。すなわち、意識の懐疑は、現象知と絶対者との間の二重性に立って、両者を共に見透しているのである。

ここに至って、意識の懐疑は本来の意味を取り戻す。前に述べておいたように、懐疑は、もともと *Skepsis* として、へ見ることへ見ぬくことを意味していた。つまり、意識の懐疑は、意識の *Skepsis* として、現象知の仮象性・非真理性を見ぬき、それを否定することによって、すでに絶対者に入っているのである。これは、前に言ったことと連関して言えば、否定的に理性的なものとしての懐疑論が、有限悟性の否定性と思弁的に絶対的なものの肯定性との間に立って、両者を媒介していたことと共通する。前に語られた懐疑論の働きは、こうして、意識の *Skepsis* として、『精神現象学』の本質的動勢の中に働き出ているのである。

それ故に、意識の *Skepsis* も、また、否定性と肯定性の接点に立っている。すなわち、意識の *Skepsis* は、第一に現象知への *Skepsis* である。それは、自然的意識の *Meaning* によって立てられた知の非真理性を見極め、それを懐疑否定する。これが否定性の面である。このとき、意識の *Skepsis* は、対象に囚われている自然的知のあり方から解放され、知が知自身を知るところへくる。だから、意識の *Skepsis* は、第二に、意識の自己 *Skepsis* という自己意識的実在知となる。このとき、はじめて、意識は自らの根源的本性を知る。その意識の本質的真理性とは、絶対精神であり、絶対者そのものである。それ故に、第三に、意識の *Skepsis* は絶対者の絶対性への *Skepsis* となる。これは真に現表的に存在する絶対者への観入であり、それによってのみ絶対者の現在が明るみに出される。これが肯定性の面である。

このように、意識の *Skepsis* は否定と肯定の接点において三つの様相を呈するが、しかし、これらは別々のものではない。意識の *Skepsis* が、自己のひとつのあり方としての自然的知を *Skepsis* 的に見ぬき、現象知を否定懐疑するとき、すでにそれは意識の自己 *Skepsis* ・自己徹視に入っているであり、そこには同時に絶対の真理が宿っているのである。だから、現象知への *Skepsis* と絶対者への *Skepsis* とは、意識の自己 *Skepsis* においてひとつになっているのであり、絶対者の現在の「まだ—ない」と「すでに—ある」とは、ひとつに結び合わされているのである。

絶対者の現在を顕示することが現象知叙述の目標であったが、絶対者がもともとわれわれのもとに有ることを意志しているかぎり、この目標は、ただ単にはるか遠くに望まれて

いるだけのものにとどまるとはいいはずである。むしろ、その目標は、すでにわれわれのもので、すなわち主体—客体—関係の意識の場で見とけられていなければならない。この絶対者への見守りを意識の場で背負って立っているのが、意識の *Ansichsein* の働きである。なぜなら、それは、意識の自己 *Sichselbstsein* として、すでに絶対者の絶対性を見透しているからである。それは、この見透しに立って、いつも目標としての絶対者を見据えながら、或る筋道に従って継起してくるあらゆる現象知を否定的に叙述して行く。だから、「目標は知にとつて必然的に標置されている」と言われるのである。意識の *Ansichsein* の場合は、この目標の標置されているところである。意識の *Sichselbstsein* は、この目標を完全に実現するまで、意識の場に働き続ける。

意識の自己超出

意識の *Ansichsein* の本性を立ち入って調べてみるなら、その働きは意識そのものに本質的なものであることがわかるであろう。意識の本質は、自己自身を *Ansichselbst* 的に自覚し、自らを超えて行くところにある。「意識はそれ自身にとつて自らの概念である (Das Bewußtsein ist für sich selbst sein Begriff)」¹⁵ と言われているのは、意識は自己自身を把握し、自己自身を *Sichselbstsein* するという他にない。この時「意識はそのまま制約されたものを超えている。」¹⁶ として、この制約されたものは意識のものであるから、その時には自分自身をも超えている。「つまり、意識そのものは自然的知の制約性にとどまっていることはできず、それは、自然的意識をも超えて、これを破壊することによって、自らを超出して行くことである。

意識の *Sichselbstsein* という働きには、このような自己把握と自己超出の本性がある。しかも、それは、自己の制約されたあり方に破壊的に働くものである。そのような働きは意識自身のもつ本質的な事柄であるから、「意識は制約された満足を減ぼしてしまうこの威力を自分自身から蒙る」と言わねばならない。意識の自己 *Sichselbstsein* には、思惟の自己「自覚としての肯定的確実性があるが、それと同時に *Sichselbstsein* は否定的意味ももつから、意識の自己 *Sichselbstsein* は、自己の制約態への否定的力となつて働く。むしろ、かかる否定性なくして、自己の肯定的確信に到ることはできないのである。

意識の *Sichselbstsein* が、この否定的威力を、自ら自己のひとつのあり方としての自然的制約性に対して向けるとき、制約されたものにとどまっている自然的意識は、自己の消滅解体を予感して不安を感ずるであろう。しかし、意識が *Ansichselbstsein* 的に自己超出の契機を内包して

いるかぎり、この不安はどのような工夫を以つてしても拭い去ることはできない。自然的意識は、自己自身を守るために、この不安から逃れる道を探り出しはするけれども、いつまでも自分の制約されたあり方をあきらめようとはしないので、この不安を免がれることはできない。

自らを**skopis**する意識は、この自然的意識の非真理性を見極めて、どの現象知においても自然的意識の不安などかばうことなく、そのようなものには見切りをつけて、新しい段階に飛躍して行く。そのように、自らに標置されている目標を実現するまでは自己を超えて行くことをやめないのは、意識そのものに与えられた運命でもある。意識が**skopis**的な自己把握の意識であるかぎり、意識は、どこまでも自らを**skopis**的に否定しつつ、自らを**skopis**的に確知して、自己の本性を知るといふ方向に向かつて行く。

意識は、この自己把握の力をそれ自身においてもっているのだが、おそらく、その裏には絶対者の威力が働いているとみてよいであろう。そうみてよいとすれば、意識が自らに對して行なう**skopis**は、同時に絶対者の行なう**skopis**であるとも言える。意識の現象知に對する**skopis**は、絶対者のそれでもあり、意識の自己**skopis**に現われる自己意識的確知性は、それによつて絶対者が自己自身を**skopis**し、自己自身を把握するところのものだと言ふことができる。

こうしてみると、意識の**skopis**のあの三様態は、絶対者の意志の現われであるとみることができよう。絶対者の意志とは、絶対者自らがわれわれのもとに現われようとする意志であり、現在への意志であった。絶対者は、意識をして絶対者の現表的認識に向かわしめるために、意識に對して自らを**skopis**させるのである。そして、このことによつて、絶対者は自らを意識の場に現前させようと思志しているのである。意識の**skopis**は、この絶対者の意志の要求に呼応して、第一に、絶対者の現在をまだ知っていない様々の現象知を、**Skopis**的に否定懷疑する、第二に、この否定を通して、自らを**skopis**し自知の確実性を知る、第三に、この自己**Skopis**によつて、その本質であり、自らの故郷である絶対精神へと帰り行こうとする。

以上のような意味での意識の**skopis**が、現象知叙述の中に働いている懷疑論の本質なのである。諸々の現象知は、意識の**skopis**の働きによつて、逐一否定されて、その系列を完成して行く。この否定の働きは、単なる無に消えて行くものではなくて、そのつどそのつどの結果をもっている。その一定の結果から、すぐさま新しい形式が出てきて、否定の中で移行が行なわれる。こうして、諸現象知の形態はすべて出そろつて、完全な系列を

形づくり、この系列を通して、進行はおのずから必然的に起きてくるのである。しかも、このような現象知の諸形態が完全に尽され、全部が出そろうのは、ひとつの形態から別の形態への移行に介在する意識の *Skeptis* によるのである。それ故に、この意識の *Skeptis* によって進められて行く現象知の叙述は、自己を余すところなく完遂する懐疑論 (*Der sich vollbringende Skeptizismus*) と言われるのである。¹¹ *Skeptis*する意識は、意識の諸形態を限なく踏査し尽して、自己の真理性である絶対精神に自己をもたらそうとする。故に、そのような目標に向かって行くことができるのか。それは、意識の *Skeptis* がもと絶対者の現在の意志を意志していたためであり、絶対者は、もともと *Skeptis* する意識にそのような使命を与えていたからである。

かくて、『精神現象学』が現象知の叙述であり、その叙述が意識の *Skeptis* によって成り立っているのだとすれば、『精神現象学』にとつては、叙述遂行の内的原動力である意識の *Skeptis*、つまり懐疑論の働きは、本質的に重要なものだと言わねばならない。『精神現象学』が絶対的懐疑論の遂行だという観点に立っていたわれわれは、その本質に、意識の *Skeptis* なるものを見出すことができた。かくて、この意識の *Skeptis* という事実から、すべての事柄を見て行くことができる。

「学」とは何か

さて、意識がこのような懐疑の道を通じて遍歴する意識の諸形態は、「意識自身が学へ」と自己形成する詳細な歴史である」と言われている。ヘーゲルは、自己の哲学を哲学 (*Philosophie*) と言うかわりに、学 (*Wissenschaft*) という名称を使っている。では、学とは何なのか。

古来、哲学 (*Philosophia*) とは、様々の臆見を排し真なる智慧を愛することと言われてきている。『精神現象学』も、また、様々の臆見の中にある自然的知を懐疑否定しつつ、絶対的な知に到ろうとするという意味で、正しく哲学の伝統を背負っている。しかし、『精神現象学』は、同じく哲学でありながら、また、それ特有の性格も備えている。というのは、『精神現象学』は、今も見てきたように、様々の対象に囚われている自然的意識のあり方から解放されて、意識自身の自己 *Skeptis*、つまり精神の自知性に絶対的根拠を求めて行くこととするからである。すなわち、『精神現象学』は、精神の自知という自己意識的あり方に、主体と客体・知と対象・思惟と有の一致を見出し、そこに自らの確実性を確信し、それを絶対者の絶対性として自らの根拠としているのである。

ここでは、明らかに、哲学が、古代のそれとは違って、自己意識に絶対的基盤を置く近世的な意味をもってきている。ヘーゲルにおいては、この基盤が絶対精神と言われ、『精神現象学』は、この絶対精神という絶対者に自ら到達しようと宣言する。それ故、ヘーゲルにおいては、哲学は、すでに真なる知を愛するという中途的あり方から脱している。それは、知の自己確知性 (das Istgewisshin) の本性である絶対精神に自ら現成する。このようにして、従来の哲学は、ヘーゲルにおいて、知 (Wissen) の本性たる学 (die Wissenschaft) として完成するという。学は、絶対者の絶対性たる絶対精神にその根拠をもつ。

『精神現象学』は、現象知の Skeptizismus 的叙述によって、意識のあり方としての知がこの学に自ら形成して行く過程を明らかにしようとするのである。意識の Skeptizismus は、いつもこの学の根拠である絶対者の像 (Bild) を目標として見据えながら、この目標に向かって自己自身を形成 (sich selbst bilden) して行く。

このように、『精神現象学』は、絶対者の意志を意志している意識の懐疑論によって動かされ、自らを完成するが故に、叙述の必然性をもち、その必然性の故に、また『精神現象学』は、『精神現象学』として、それ自身「学」となりうる。かくて、現象知の叙述としての『精神現象学』は、自己を完遂する懐疑論の道であり、「学」への道であると同時に、それ自身また「学」である。この道は、諸現象知の形成的叙述の歴史であって、それを詳しく言えば、意識がその諸々の形態の系列を遍歴し、自己の本性たる絶対精神を指して意識が自己形成して行くところの意識の経験の道だと言うことができる。だからこそ、『精神現象学』は、また、「意識の経験の学」とも言われるのである。

しかし、この意識の経験の過程は、もっと詳しく調べられる必要がある。さらにまた、この意識の経験と、前述の意識の Skeptizismus との内的関係もみられなければならない。

三 意識の経験と意識の Skeptizismus

知と真の区別と意識の自己吟味

ヘーゲルは、意識の経験過程を明らかにするために、まず、知と真との区別を設けている。意識は、或るものを自分と区別しながら、同時にこのものと関係している。この関係という面は、或るものが意識に対して有る面であり、これは、知 (Wissen) と呼ばれる。しかし、知に関係づけられるものは、また同じように知から区別され、関係の外に存在するものとして置かれる。これは或るものの自体有 (Ansichsein) であり、この面が真 (Wa-

「*Erheit*」と呼ばれる。つまり、知とは対象の対意識有であり、真とは対象の自体有である。ところで、この知と真との区別は、意識そのものの中に生じる。なぜなら、意識においては、対象は意識に対してある。だから、意識は知という契機を自分でもっている。同時にまた、意識にとっては、対象は意識に対してあるばかりでなく、この関係の外に自体的にある。つまり、意識は真という契機を備えている。

かくて、意識は、自ら備えている知と真との区別において、その両者を比較吟味しようとする。すなわち、意識が対象についてもつ知と、意識が対象の自体であり真であると説明するものとの間に立って、意識は、この両者が一致しているかどうかを調べるのである。このような意識による二契機の比較吟味において、尺度となるものは対象の真であり、尺度によってはかられるものは対象についての知である。だから、「意識は自らをはかる尺度を自分自身でもっている (*Das Bewußtsein gibt seinen Maßstab an ihm selbst.*)」のである。「従って、探究は意識の自己自身との比較だ」ということになる。

現象知を叙述して行く以上、われわれは、それぞれの知を探究の対象としてもっている。しかし、われわれの探究する知自身の中に、すでに對他有と自体有・知と真という二つの契機が生じている上に、この二契機は等しく意識そのものにとつて存在しているのである。従って、意識はこの両契機を自ら吟味比較するのであるから、われわれとしては、探究に当って、別の尺度やわれわれの思いつきを持ち込む必要はないのである。つまり、「意識は自己自身を吟味する。 (*Das Bewußtsein prüft sich selbst.*)」だから、「われわれはただ純粹に注視しているだけでよい」ことになる。なぜなら、意識は対象の知であるとともに、また、自己自身の意識でもあるからである。

こうして、意識は知と真との区別をもち、しかも、意識は自らを知るのであるから、意識は自らを吟味することができる。さきに、意識はそれ自身において自らの概念であると言われたが、意識が自己自身を把握し、自らを超えて行くことのできるのは、この意識の自己吟味によるのである。というのは、意識が、自らもっている知と真との区別において、両者の一致不一致を比較吟味するとき、もしもこの両者が一致しなかったなら、意識は自らの知を変えて、新しい知を見出して行かねばならないからである。この時、意識はもとの知を乗り越えて行く。意識は意識自身を把握し、自己自身を比較吟味することによって、自己自身を超出して行くのである。

今、この意識の自己吟味の構造をもっと立ち入ってみるなら、吟味するとは、概念と対象が一致するかどうかをみることになる。つまり、意識そのものの中にある二契機のうち、

知という面を概念と呼び、真という面を対象と呼ぶとすれば、吟味とは、真という尺度によって知がその尺度に一致するかどうかをみることであるから、吟味は、概念が対象に一致するかどうかを見ることになる。また、逆に、対象の真つまり対象の自體性を概念と呼び、対象ということばで対象の対意識性つまり知という面を表わすとすれば、吟味とは、対象がその概念に一致するかどうかをみることとなる。いづれにしても、上述のことは同じことを言っているのであり、吟味とは意識における知と真との比較であり、尺度と計られるものとの吟味であり、概念と対象の一致不一致をみることである。こういう構造でもって、意識は自己自身を吟味比較するのである。

ところで、さき言われた意識の自己skewnessとは、意識のひとつのあり方としての自然的知を懐疑否定することによって、自己自身を自覚し、自己自身を知り、自らを見つめるということであった。この意識の自己skewnessという事実と、上述の意識の自己吟味の構造とは、どういう関係にあるのであろうか。

意識は、自分とは別の対象をもち、その対象の知を得ている。しかも、同時に、意識は、対象の本来あるべき有り方・対象の自體性における真についての思い込みをもっている。こういう意識と対象の区別のもとで、対象における真と知との区別を即自的 (Einsicht) にもっているのは、自然的知であろう。これによってひとつの現象知は成立するわけだが、自然的知はいわゆる単なる概念ではないから、両者の区別をはつきりとは自覚してはいない。だから、自然的知は、この区別に基いて両者を比較吟味することはよくない。しかし、意識そのものは、実在的意識として、自己自身を把握し自覚して行くのである。自己自身をskewnessするのである。それ故、意識そのものは、この自然的知の中にある知と真の区別を自覚的 (Aufsicht) に取り出して、両者の一致不一致を比較吟味する。これが意識の自己吟味であり、それは、意識の自己skewnessがあつて、はじめて可能になると言わねばならない。

そして、さらに、意識の自己吟味によって両者が一致していないということが明らかになれば、意識は両者が一致するべく自らの知を変えて行く。つまり、自然的知の中にある知と真の矛盾が意識の自己吟味によって暴露されて、その自然的知によって成り立っていたひとつの現象知は否定され、また別の新しい知が生じてくるのである。だから、ひとつの現象知が否定され、別の新しい現象知が生じるのは、意識の自己吟味によってである。意識の自己skewnessの働きは、こうして、意識の自己吟味によって遂行されて行くのである。

意識の経験過程

このように、意識の自己 *Sehensich* の実現として意識の自己吟味があるわけだが、これによって新しい知の形態が生じてくることを、ヘーゲルは意識の経験と呼んでいる。だから意識の経験の仕組みを明らかにするには、この新しい知の生成過程をもっと詳しく調べてみなければならない。新しい知が生ずるためには、すでに新しい対象が生じていなければならぬ。新しい対象の生じてくる構造はどのようになっているのであろうか。

前述のように、もともと、意識が対象について知っているということの中には、すでに区別が現存している。すなわち、或るもの自体と或るものの対意識有という真と知の区別が、共に意識にとつて現存している。意識の吟味は、この区別に基いて行われる。この時、両者が一致しないなら、意識は自らの知を変えて、それを対象に一致するようにしなければならぬように思われる。

しかし、知が変わるときには、実際には、知にとつて対象そのものも変わるのである。というのは、現存する知は、本質的には、対象についての知だったからである。つまり、知とともに対象も別のものになる。なぜなら、対象は、本質的にこの知に属していたからである。だから、意識から見れば、前に意識に自体であったものは、意識にとつての自体であったにすぎないということになるのである。それ故、意識が、その対象において、自らの知と対象が一致しないことに気づくときには、対象自身も持続してはいないのである。言いかえると、尺度によつてはかられるべきものが吟味に堪ええない場合には、吟味の尺度が変わるのである。吟味は知の吟味であるだけでなく、尺度の吟味でもあるわけである。吟味は意識の自己 *Sehensich* の具体化であったが、それは、意識の知への *Sehensich* であるだけでなく、尺度そのものへの *Sehensich* にもなるのである。こうして、知と対象への意識そのものの *Sehensich* によつて、意識は新しい対象を得ることになる。

さて、ヘーゲルは、この新しい対象と知の生成過程を、弁証法的運動と呼んでいる。そして、「この運動から意識にとつて新しい真の対象が生まれてくるのであるから、この運動は本来経験 (*Erfahrung*) と呼ばれるものである」と言っている。こう述べて後、ヘーゲルはこの経験の過程をもう一度振り返っているが、これをまとめてみると、次のようになる。(1)まず、意識は或るものを知る。この対象は実在であり、自体である。(2)しかし、この対象の自体は実際には意識にとつての自体にすぎない。(3)この初めの自体の意識にとつての有が、今度は新しい実在・自体になる。こうして、新しい対象が生じる。新しい対

象は、初めの対象の空しさを含んでいる。新しい対象は、初めの対象に対して行われた経験なのである。

今ヘーゲルの言っている意識の経験過程を三つの段階に分けてみたけれども、まさに『精神現象学』の進み行きをみるときに定めておいた意識の *stages* という観点に立って、この経験過程を振り返ってみるとどうなるであろうか。

まず、或るものを、自己の対象として、それについての知を得るところの意識は、前にも言ったように自然的意識である。これは、意識の対象に対する直接的なあり方である。

ここでは、対象は、意識の外で実在的にあり、自体的に存在するものと思込まれている。自然的意識は、この自分の外に実在するものについての知を立てるのである。

しかし、意識そのものは自らの知を知るものであり、自己自身を *knows* するものであった。そのため、意識は、この対象への直接的意識において、対象の自体についての思い込みと対象についての知を吟味し、両者の不一致をあばき出す。この時、吟味する意識は、対象の自体に一致するべく知を変えねばならないが、しかし、この時、同時に、対象の自体そのものも変えねばならないことに気づく。つまり、不一致は、対象についての知によっておきるよりも、むしろ、もともと対象の自体として思い込まれていたものが間違っていたためにおきるのだということに気づくのである。こうして、対象の自体は、実は自然的意識によってそう思い込まれていたにすぎないものだということが、意識そのものに明らかなる。ここではじめて、対象の自体は知の外にあるのではなくて、本当は知の中にあるもの、つまり、直接的知の単なる思い込みにすぎぬものになるのである。

このようにして、対象の自体は意識にとって自体にすぎぬことが明らかになるが、このことが意識にとって明らかになるのは、上に述べたように、意識そのものが自らを吟味することによる。つまり、意識そのものが自らを自覚し、自己自身を *knows* するためである。この実在的意識の自己 *knows* がなかったなら、意識はどこまでもその直接性にとどまっただけで、自らを超えて行くことはないであろう。意識そのものが、自己の直接的あり方としての自然的意識を *knows* する。そのことよって、自然的意識の思い込みである対象の自体性は、単なる意識にとつての自体になり下るのである。この時、すでに意識の自然的あり方は崩壊し、自然的意識は自らの真理性を失う。なぜなら、自然的意識は、自己の外に対象を置き、その外的対象の中に実在性を見、真理性をおいていたからである。今や、意識の自己 *knows* によって、この自然的意識が対象について立てていた真理性は、単なる意識にとつての真理性にすぎぬものだということが明るみに出されている。これは、

自然的意識の真理性の崩壊である。意識の *Sein* が、自然的意識に対しては、否定または懐疑という性格をもっているのは、実際には、上のような意味での *Sein* が働いているからである。このような *Keinsein* な否定によって自然的知は破壊され、それとともに、意識のひとつの形態も没落して行くのである。

さて、意識の自己 *Sein* によって、初めに立てられていた対象の自体は、実際には意識にとつての自体にすぎないことが明らかになったが、実は、このことが意識にとつて明らかになるとき、すでに新しい対象が生じている。つまり、この初めの自体の意識にとつての有が新しい対象になるのである。「この新しい対象とともに、意識の新しい形態も現われており、この新しい形態にとつては、先行する形態とは別のものが実在なのである。」

意識の経験と学

以上が、意識の経験という名で呼ばれている過程である。『精神現象学』が「意識の経験の学」と言われるのも、『精神現象学』の進み行きがこういう意識の経験過程でもって貫かれているためである。そして、この経験過程を内的に動かしているものは、意識そのものの自己 *Sein* なのである。ヘーゲルの言葉を借りるなら、この意識の自己 *Sein* は、また、意識の自己転回だと言ってもよい。「新しい対象は、意識自身の転回によって生じたものとして現われる」からである。

「しかし、事柄のこのような考察はわれわれの付け加えである。この付け加えによって意識の諸経験が学的行程に高まるのであるが、この付け加えは、われわれが考察する意識にとつてあるのではない。」意識の経験そのものを動かしているものが、意識の自己転回だとか、自己 *Sein* であるとは、後からの付け加え的反省であって、この事実を経験する意識にとつてそのまま意識されているわけではない。意識は、そういうことを知らないまま、自らの経験過程を必然的に歩んで行くのである。新しい対象の生成は、意識自身にとつては、その生成の本質が知られないまま現われてくるものなのである。ただ、われわれは、この生成過程を *Sein* する。このわれわれの概念把握によって、意識にとつては対象としてあるにすぎぬものが、われわれにとつては、同時に運動として、生成としてあるのである。

ヘーゲルは、このように、意識の諸経験を学的行程にまで高めるための最後の反省を行

なった後、「このような必然性によって、学に至る道そのものはすでに学である。従って、その内容から言って意識の経験の学である」と結論している。われわれは、さらに、「この意識の経験を成り立たしめている内的原動力が意識の *Skeptizismus* であり、「意識の経験の学」としての『精神現象学』は、そういう意味での意識の *Skeptizismus* である」ということを考察しようとしたのである。

四 意識の弁証法と懐疑論

意識の *Skeptizismus* と弁証法

ところで、このような最後の反省によって、意識の諸経験は必然的系列を形づくり、それによって、この系列は、学を目指す一連の学的運動として把握されたが、この運動を、ヘーゲルは弁証法的運動と呼んでいた。では、この意識の経験運動が、何故に弁証法的運動と言われるのであろうか。この運動が弁証法的と言われることについては、ヘーゲルは詳しくは説明していない。しかし、それは、まず意識そのものの本性から理解されねばならないであろう。なぜなら、『精神現象学』は意識の場における弁証法だからである。

意識の場とは、主体と客体の関係の場である。意識とは、或るものを知る働きであるが、この知の成立するところには、必ず知と対象・主体と客体という区別が存在する。こういう区別を無自覚に即自的にもっている意識の働きは、自然的意識と言われた。それに対して、この知における両契機を取り出して、両者を比較吟味する意識の働きは、実在的意識と言われた。そして、この実在的意識の *Skeptizismus* な眼差しは、自然的意識が無自覚にもつ両契機の不一致を明るみに出すことによって、自然的意識を超え出て、その真理性を懐疑否定するものであった。さらに、この意識の *Skeptizismus* の否定的働きによって、新しい意識形態が生成してきたのである。これが、意識の経験運動と言われたものである。だから、意識の経験運動の性格は、意識それ自身の本性に根ざすものとみななければならない。上述の意識の構造に由来する経験運動を観察してみるなら、直接的意識としての自然的意識と、自覚的意識としての実在的意識との否定的対立があることがわかる。とすれば、意識の *Skeptizismus* という観点からも、意識の弁証法を理解することができるであろう。意識の *Skeptizismus* の働きを担う実在的知は、自然的知の非実在性と非自立性を見ぬく。それは、自然的知における知と対象・知と真への *Skeptizismus* 的吟味によってなされるのだが、その結果、そこに成り立っていた意識形態は没落 (*zu Grunde gehen*) して行く。そして、その

没落の根底 (Grund) が、意識の Skepsis 的洞察によって顕示されるのである。この根底は前の意識形態の真実態であり、これが新しい意識形態の出発点を形成する。この意識形態の系列運動が、ひとつの直接的知と、それを知る意識の Skepsis との否定的対話によってなされるかぎり、それは弁証法的運動でなければならない。

意識は、この運動においてひとつの意識形態を否定するとともに、同時にこの否定したという経験を含んでいるかぎり、その意識形態を自己の一契機として自らのうちに保存し、でもいる。意識は、自らを Skepsis し、自らを否定超出して行くとき、必ずもこの知の形態を否定的に包括しながら動いて行く。つまり、止揚 (aufheben) して行くのである。だから、この経験運動そのものが、意識の Skepsis 的本性に基いて、弁証法的なのである。

弁証法が否定の否定とか対立の統一とか解されるとしても、意識の場にある『精神現象学』においては、このような意識の内実の経験運動を無視しては理解できない。しかも、この運動の内実には意識の Skepsis の働きが働いているとすれば、意識の Skepsis 的性格は、意識の弁証法を成り立たしめている当のものだと言うべきであろう。意識の Skepsis が経験運動の内力となって、諸形態の弁証法的推移を促すのである。意識の経験にあつては、意識の Skepsis という内容と、弁証法という形式とが、いつもひとつになつて動いている。意識の弁証法の内容と形式とを切り離して考えるのは第三者的な反省思维であつて、それは、『精神現象学』の叙述進行を理解するのに役立ちはしない。

さらに、ヘーゲルにおいては、この弁証法は、単なる叙述の道具としての方法でもない。意識の諸形態は、意識の Skepsis の力によって運動推移して行くため、その運動 (Bewegung) の筋道 (Wege) は、ひとつの道理をもつた必然的道程となる。この道理が、つまり弁証法という方法に他ならない。そういう意味で、意識の経験運動は弁証法的運動と言われるのだが、さらに、それが意識の Skepsis を内実とするかぎり、この運動は、また、Skepsis の道つまり懐疑の道でもある。意識の弁証法は、かくて懐疑論の方法と一致する。弁証法的なものは懐疑論的であり、懐疑論的なものはまた弁証法的である。

規定態の弁証法と意識の弁証法

しかし、このように意識の Skepsis という視野から開かれた意識の運動の弁証法的・懐疑論的性格は、第一章で考察された意味での弁証法や懐疑論とは少々趣を異にしているようである。ここでは次のように考えられた。すべて規定され制約されたものは、それぞれ自らの他者を持ち、いつも、この対立者との関係において相対的にのみ存在するにすぎない。

い。それ故に、相互に対立的なこれらの規定は、自らのうちに含む矛盾を露呈し、おのずから没落して行かねばならない。こうして、対立したものの・規定されたものに囚われていく悟性思惟は、自らの矛盾の故に否定され、その否定の結果として、はじめて、肯定的に理性的なものが開示されてくる。この過程を示すのが弁証法であり、また、これは懐疑論の原理とも一致する。初めは、弁証法と懐疑論との関係がこのように考えられていた。それに對して、ここでは、意識の経験の弁証法的性格は、意識の *Stapfen* という面、つまり自然的知と実在的知の対話という場から考えられた。そして、こういう面から、運動の懐疑論的性格も導き出されてきたのである。すなわち、初めに理解された弁証法は規定されたものの弁証法であり、後のそれは意識の本質的性格としての弁証法なのである。

だから、弁証法には二つの形態が考えられるようである。そして、それに基いて懐疑論の二形態も生ずると思われる。この二形態は、おそらく、『論理学』と『精神現象学』の違いを予想させるものと言つてよいであろう。つまり、規定態というものを、有や本質などの領域をも含めて広く概念の自己展開と解すれば、初めの規定態の弁証法と言われたものは、『論理学』の展開となつて現われてくるであろう。また、後の意識の *Stapfen* としての弁証法は、それが、内容的には自然的知と実在的知、形式的には知と対象・思惟と有・主体と客体という二契機をもつた意識の場にあるかぎり、それは『精神現象学』の展開となつて現われるはずである。

しかし、弁証法の二形態の実現として、それぞれ性格を異にしたものが出てくるとは言え、それはいずれも弁証法であることには変わりはない。つまり、懐疑論であることに変わりはないのである。特に、両者とも悟性的・自然的有限知を否定懐疑するという点では、軌を一にしている。両者は別々のものではない。ただ、この懐疑論的思考が思惟と有の一致としての概念の場を実現されたのが、『論理学』であり、それが思惟と有の対立としての意識の場で行なわれれば、『精神現象学』となるのである。すなわち、『論理学』では、*Stapfen* の主体が概念の自己展開となつて現われ、『精神現象学』では、それが意識の自覚的経験運動となつて登場してくるのである。

さらに、意識の弁証法または懐疑論が主導的となつて働く『精神現象学』においても、規定態の弁証法は入り込んでこなければならぬ。というのは、様々の規定態とか概念とかは、もともと意識に属しているからである。そのため、『精神現象学』では、実際に、様々の規定態の弁証法が意識の弁証法の中に取り込まれている。

それどころか、意識の *Stapfen* 的弁証法も、論理的規定態の弁証法なくしては成り立た

ない。なぜなら、意識が、自己の直接的あり方としての自然的知と、それをも自覚する実在的知との間の対話において、自然的知が対象について立てている知を自ら吟味するとき、そこにある対立矛盾をあげき出すためには、どうしても、自然的知が対象について無自覚に適用している様々の規定性の矛盾を取り出してこなければならぬからである。この規定された概念の矛盾を明らかにする過程が、『精神現象学』における論理的弁証法となるわけである。これによって、はじめ、実在的意識は自然的知を没落させることができるのである。ただ、この過程を引っぱって行く引き手が、概念の自己運動ではなくて、意識に本質的な意識の *gesetz* という働きなのである。

こういう方向は、第一章でもすでに窺われていた。そこでは、多分に論理的規定性の弁証法が読み取られるが、しかし、後の方で言われているように、そこから知と対象という意識に本質的な対立規定を取り出して、それを弁証法的につまり懐疑論的に体系化して行けば、必然的に『精神現象学』になって行くのである。また、第一章で考察された古代懐疑論のもつ原理もすぐれて論理的な弁証法であったが、この原理が、近代的意識の場から、つまり主体—客体—関係の場から構成されたなら、それは『精神現象学』における懐疑論として完成することになるであろう。要するに、弁証法の二つの形態は、悟性的一面性や単なる自然的思い込みにとどまっている思惟を否定懐疑するという点で、いずれも懐疑論的思考形態である。『精神現象学』は、この思考を、意識の *gesetz* 的懐疑論という道を辿って完遂しようとしたものである。

さらにまた、『精神現象学』の叙述に『論理学』的弁証法が必要ばかりでなく、『論理学』の弁証法的展開にも『精神現象学』の意識の弁証法が必要とされる。というのは、『精神現象学』の意識場における懐疑論的体系なくしては、『論理学』も成立しえないからである。すなわち、『論理学』が概念の場を必要とするかぎり、すでに概念の場が開かれていなければならない、この概念の場を用意するものが『精神現象学』に他ならないからである。つまり、『精神現象学』は、思惟と有・知と対象という意識の場を限なく遍歴経験して、その最後に、思惟と有の一致としての概念の場に到達する。この概念の場を足場として、はじめ『論理学』の本来の展開が可能になるのである。

しかし、このことを考えるためには、『精神現象学』の終着点である「絶対知」について考察しなければならない。さらに、これと懐疑論との関係も明らかにされねばならないであろう。

自知としての精神と「学」

「絶対知」は、意識が自らに行なう経験運動の目標である。そして、この目標はすでに意識の場に標置されていた。つまり、意識の経験を成り立たしめていた意識の自己 Skepsis が、すでにこの目標を見透していたのである。意識の Skepsis は、この見透しに立って、それを実現すべく、様々な自己の形態を懐疑否定してきたのである。

それまでの運動の途上にあつた意識においては、意識はいつも自らの他者をもっていた。すなわち、それぞれの意識形態において、意識はそれに固有な対象をもっていた。意識はいつもこの対象との関係にあり、それに付き纏われていた。意識が知の働きであるかぎり、それは、必ず知と対象・主体と客体との関係の場であり、それ自身自由で真なる精神ではない。そのため、意識は、そのつどそのつど自らの真理を実現すべく、自ら立てた自己の形態を Skepsis 的に否定して行かねばならなかったのである。その絶えざる懐疑否定の動きが、意識の経験運動と言われたものに他ならない。

しかし、意識は、自らの Skepsis において、精神の自知としての真理を予知していたのであり、いつもこの真理の完成に向かって自己形成していた。だから、「意識が自らの真なる現存 (Existenz) に向かって進んで行くとき、ひとつの点に到達するであろう。この点に達したとき、意識にとつてあり、他者としてあるにすぎないような、見知らぬものに付き纏われていたその外観ははらい落される。」¹⁾ ここでは、今まで主体—客體—関係のうちにあつた意識を制約していた他なるもの、すなわち対象性は、止揚し尽されている。

かくて、意識は、今までの仮現を脱ぎ捨てて、自己自身を絶対知として知るに到る。絶対知とは、自己自身を精神として知るようになった精神であり、自らを Begegnung するに到つた精神である。ここで、はじめて精神の概念 (Begriff) が実現される。精神の概念とは、精神の無条件な自知性であり、自己把握 (das Sich-Begreifen) である。²⁾ 1) には、「真理は自己自身の確信であるという形態」がある。つまり、ここで「真理は定有となつている」のである。「精神は、自ら定有する純粹の場、つまり概念を得たのである。」³⁾

さらに、「この定有の場において意識に現われる精神、意識によってこの場に生み出された精神、これが学である。」『精神現象学』の叙述はこの学に向かって自己形成する道であつたが、その叙述の終着点において、つまり絶対知という最後の形態において、学は精神の自知の定有として現在するようになったのである。だから、絶対知としての学は、

思惟と有・知と対象とを二つの契機とする意識の場に成立するのではなく、このような対立から解放された「概念」を、その場とする。この概念の場では、自知する精神という形で、思惟と有・知と対象は一致しているため、この概念を場とする学は、実際に『論理学』として実現される。それに対して、『精神現象学』は、この学を成立させる概念の場を、思惟と有の対立の場、つまり意識の場から開くことを任務とする学である。

学として絶対知の本性を知るに到った精神の場においては、絶対者が現実把握されている。なぜなら、絶対者の絶対性は精神の自知性であり、そのことは、絶対知において認識される事柄に他ならないからである。絶対者の概念は、絶対知において実現されているのである。『精神現象学』の叙述は、学への道として、絶対者の現実的認識を目標としていた。すなわち、絶対者の現在を明らなすことを目指していた。この絶対者の現在が自覚的に把握されるのは、叙述の最後の形態である絶対知においてである。絶対知の場において、絶対者は真に自己のありかを定める。

しかし、絶対知において絶対者が自覚的になるのも、絶対者が、もともとわれわれのもとに、つまり意識の場に現在し、現在しようと意志していなかったなら、おそらく不可能であろう。このような絶対者の意志の要求が意識に届いていたからこそ、その要求に呼応して、意識は、そのepistemic的道程において自らを限なく遍歴経験し、絶対者を現実的に把握する絶対知・絶対精神になりえたのである。絶対者は、自らを意識の場に現前せしめようと意志していたのである。言いかえれば、絶対精神は、自ら意識の場に現象し、現象することによって自らを知ろうとしていたのである。

精神は、自己の他者において自己自身となることであり、自らを外化した他者において自己自身を自覚しようとするものである。つまり、絶対者の絶対性としての絶対精神は、意識の場に、つまり現象知の場に自らを現出せしめ、あらゆる意識形態としての現象知を媒介することによって、自ら絶対者たらんと意志するのである。

しかしながら、この媒介は、単純な肯定的結合媒介ではなく、むしろ否定的媒介でなければならぬ。なぜなら、対象性に囚われている意識の場は、対象性から解放されている絶対精神の場とは、本質的に異なっているからである。むしろ、両者は相対立しているのである。それでも、絶対精神としての絶対者は、自ら絶対的たらんと意志するが故に、自らの他者を自己の中に取り込もうとする。従って、その他者との媒介は、他者を否定し、空しいものとするのみ成り立つ。

この絶対者の否定的媒介を意識の場において担うものは、主体である。主体は、自己の

他者つまり客体を否定することによって、自己自身を把握する。すなわち、自己意識的な精神的主体となる。その時、主体は精神的実体と一致するが、この絶対精神に到るためには、主体は必ず自分に付着している対象性を否定して、そこから解放されねばならない。それ故に、主体が真の主体性を体得する過程は、客体との関係を否定媒介する道となる。

否定の道

ところで、この否定の道を意識の *Subjekt* という視点から見れば、それは懐疑の道のことである。絶対精神の自己外化は、対象性でもって覆い尽くされた現象知として、精神の他者となるが、精神はこれを否定することによって、自らを現在させようとしていた。意識の *Subjekt* 的洞察は、この絶対者の意志を意志していたために、主体を真の主体的実体へと解放することを目指して、現象知の仮象性を見ぬき、それをことごとく否定媒介する。 *Subjekt* する意識は、知と対象・主体と客体という対立場にある現象知を、自ら *Subjekt* することによって、その真理性を否定する。この時、意識は自己自身を *Subjekt* し、自らを自知し、主体の主体的確実性を認識するので、自ら精神的となる。

このような自己意識的主体の確信に意識が向かわねばならなかったのは、絶対者がもとも意識にそのような力を与えていたからである。意識に、自己の仮象を否定して、自己自身になるようにと要請していたからである。それ故に、意識の *Subjekt* は、諸々の意識の形態がそれ自身未だ精神の完全な実現でないかぎり、どこまでも否定を繰り返さねばならなかった。つまり、否定の道・懐疑の道を経験しなければならなかったのである。こうしてみると、『精神現象学』の体系を成り立たしめている意識の *Subjekt* は、絶対者が絶対的であるためには必ずもっている否定的な側面を、意識の場で背負っているところの意識に必然的な働きであると言いうことができるであろう。

意識が否定懐疑の道を歩んで、精神の全領域を余すところなく遍歴して、自己自身を完全に経験し終わったとき、その最後の形態において、意識は自ら絶対精神と一致する。そして、このような場から、すでに精神となった意識が、それまでに経験してきた道程はるかに回顧すれば、そこには、すべての意識形態の屍が枕を並べて打ち死にしているのを見るであろう。それは、意識の自己否定の結果であり、同時に、絶対精神のゴルゴタである。このゴルゴタがなければ、絶対精神は自らを把握することができない。意識は、自らの完全な否定の道を通さずして、絶対者の現在の光の中に現われ出ることにはできない。そして、この否定の道を成立させていたものが、絶対者の意志を背負うところの意識の *Subjekt*

『*Das Ich*』という働きであるが、ゴルゴタを形成するのは意識の『*Das Ich*』であり、絶対精神のゴルゴタは意識の『*Das Ich*』の軌跡である。

意識の『*Das Ich*』は、絶対精神という帝王の命を受けて、精神の全領域を見回わって、すべての意識形態を残らず吟味し去る。そして、最後に、自らの故郷である絶対精神の王宮に帰り着く。絶対精神が君臨するためには、このようなすべての意識形態の死がなければならぬ。それによつてのみ、精神は自己を完遂することができるのである。

この全うされた精神、つまり絶対知という最後の形態から、すべての意識形態の歴史が思い出されるとき、否定された意識の諸形態は、再び自らの所を得て、保存される。これによつて、意識の諸形態の叙述は『精神現象学』という学的体系となるのだが、しかし、この保存はどこまでも否定を経た保存である。すなわち、懐疑の道を通つた保存である。懐疑の道を通して、はじめて、意識は、自己自身の本性としての絶対精神を知り、自らを完遂する。だからこそ、『精神現象学』は、また、自己を完遂する懐疑論と言われたのである。

しかしながら、この精神の否定性そのものは、一体何に由来するのであろうか。第二篇では、このことをもう少し掘り下げてみなければならぬ。

- 1 Phenomenologie des Geistes, Gesammelte Werke Bd. 9, 1980., [Einleitung] S. 53. ~S. 62.
- 2 Ibid. S. 53
- 3 4 5 6 Ibid. S. 55.
- 7 8 Ibid. S. 56
- 9 Heidegger, Hegels Begriff der Erfahrung, Holzwege, Gesamtausgabe Bd. 5, 1977., S. 149.
- 10 Phenomenologie des Geistes, S. 54.
- 11 Ibid. S. 53.
- 12 Heidegger, Hegels Begriff der Erfahrung, Holzwege, S. 130. f.
- 13 しかし、何故に絶対者は自己外化するのかという重要な問題は残っている。
- 14 15 16 17 18 19 20 Phenomenologie des Geistes, S. 57.
- 21 22 Ibid. S. 56.
- 23 Ibid. S. 58.
- 24 25 26 27 28 29 Ibid. S. 59.
- 30 31 32 Ibid. S. 60.
- 33 34 35 36 37 Ibid. S. 61.
- 38 例えば、「知覚」のところのもの性状についての対自有と対他有の弁証法、「悟性」のところの原因と結果・現象と物自体の弁証法などが、この例としてあげられる。なお、「絶対知」のところでは「学（論理学）の抽象的契機」の叙述の中に論理的規定態の弁証法が入ってくるもの、こういうことから由来す（cf. S. 432.）『精神現象学』の叙述の中に論理的規定態の弁証法が入ってくるもの、（Phänomenologie, S. 432.）
- 39 op.cit. S. 61. f.
- 40 41 Ibid. S. 427.
- 42 Ibid. S. 432.
- 43 Ibid. S. 428.
- 44 Ibid. S. 434.
- 45 Ibid. S. 433.

第二篇 主体性と否定性

第一章 主体性

一 主体としての真理

知の三段階

ヘーゲル哲学にとって、真理とは何であったのだろうか。哲学とは真理の学だと言われている。昔から、哲学は、「真理とは何であるか」という問を絶えず問い続けてきた。哲学にとって、真理の問題はその本質に迫る問題である。ヘーゲルも、『精神現象学』の緒論の冒頭のところで、哲学の主題とすべき事柄を、「真に有るところのものの現実的認識 (das wirkliche Erkennen dessen, was in Wahrheit ist.)」¹と語っていた。だが、ヘーゲルがこのように言うとき、そこに含まれているところの、〈真に〉(in Wahrheit) かつまり、〈真理のうちじ〉という言葉のもとで、彼は一体何を理解しているのだろうか。これは、ヘーゲル哲学の本質に触れる問題である。

彼は、『精神現象学』の序文で、次のように述べている。「真理が現存する真なる形態は、真理の学的体系において他にはありえない。」「真理の真の形態がこの学性 (wissenschaftlicher Keit) におかれるとき、同じことであるが、真理が概念 (Begriff) においてのみその現存の場をもつべきであると主張される時、∴。」「このように言われているところからみれば、ヘーゲルは、真理が真理として現存する場所を、学性ないし概念のうちのみようとしていることがわかる。しかし、ここで言われている学性とは何なのであるか、また、概念とは何なのであるか。彼は、初めの方の引用の少し後で、「知 (Wissen) が学 (die Wissenschaft) であるという内的必然性は、知の本性のうちにある」と言っている。とすると、学とは知の本性に由来するものだということになる。だが、知とは一体何なのであるか、また、その本性とは一体どのようなところにあるのであるか。知とは、或るものを表象する働きのことであろう。表象 (das Vorstellen) とは、目前にある様々の対象を、有るものとして、目前に表立させることである。この表立させる働きは表象の最初の働きであり、眠っていた思惟の働きが、その麻痺の状態から覚醒することであるとも言える。表象の働きが目覚めて、はじめて、或るものは、表象されて有るものとして、表象するもの前に現前しうる。この表象されて現前するものを、われわれは、対象 (Gegenstand) ないし客体 (Objekt) と言い慣わし、それに対して、この対象を浮像

させる働き、表象する働きを、意識 (Bewußtsein) ないし主体 (Subjekt) と言っている。知という働きが表象することであるとすれば、知とは、表象するものと表象されるもの、つまり、意識と対象との両方を含み、両者の関係としてある。知 (Wissen) とは、意識 (Bewußtsein) として、すなわち、知る存在 (das wissende Sein) として、対象を知られた存在 (das gewußte Sein) とする働きである。または、対象を対象として生み出す働きのことなのである。

しかしながら、知がこのような働きであるとしても、この働きはまだやっと現われ始めたばかりであり、まだ、直接的な無媒介 (unmittelbar) な働きにすぎない。知は、まだ直接的に対象を表象しているにすぎない。表象の働きは、まだ、表象されたものを、単に目前に漠然と無規定的 (unbestimmt) に思い描いているにすぎない。知はまだ目前にある対象に囚われ、それに寄り掛って、それと慣れ合っているにすぎない。だから、対象も、また、まだ対―象 (Gegenstand) として表象されているわけではない。すなわち、知に對して立つものとして、はつきりと知られているわけではない。知の最初の段階においては、知と対象との関係は、直接的な無媒介な関係にとどまり、対象の對―知性、知の對―対象性という知と対象との関係は、知によって自覚してはいない。そればかりか、知と対象との関係がまだ直接的であるにすぎないということ、そのことさえも、まだ表象されたものとはなっていない。

しかしながら、知の働きは、対象を、単に直接的に表象するばかりではない。知は、自分自身が知という働きであることを、自ら知るといふ本性をもっている。表象は、単に、或る無規定的 (unbestimmt) なものを、漠然と表象しているというところにとどまらず、表象は表象自身を表象する。意識 (Bewußtsein) は、本質的には自己意識 (Selbstbewußtsein) としてある。知は知自身を知る。このように、知の働きが自分自身を自覚するとき、はじめて、知は自分自身のうちに帰る。知は、自覚するということによって、単に自分に外的なものを表象しているという知の最初の段階を超えて、自分自身の存在を確知するという第二の段階へと進んで行く。そして、知が、このように、自己への帰還 (自己自身への反省 (die Reflexion zu sich selbst)) を完了するとき、そのときはじめて、対象も、また、逆に対象自身のうちに帰る。私が私自身を私自身として知るとき、私の外なるものは、私との直接的関係から遠退き、彼ら自身のうちに反省する。しかも、逆に、このときになってはじめて、対象は、知に對して立つものとしての対象となり、知は、対象に對して自ら対象に関係するものとなる。かくて、知と対象との関係は、直接的な同化

関係から、互に対して立つという自立的対立関係となる。

しかしながら、知は、単に対象との対立関係のうちにとどまっているものでもない。知は、自立しているが故に、自己と対象との対立関係を、対立関係として、さらに自覚することができる。表象は、自己表象になったために、表象と表象されたものとの関係を、自己にとつての關係として表象する。しかも、この關係の自覚において、知は、さらに対象をはつきりと知り、対象を規定 (Bestimmen) する働きとなる。そして、対象を規定することによって、対象を自己のうちに帰属せしめるものとなる。つまり、知の対象に対する無媒介な關係 (die unmittelbare Beziehung) は、知の自知する働きを通して、知による対象の媒介關係 (die vermittelte Beziehung) に入るのである。この媒介關係が知の努力によって完了するとき、知は、一切の対象的なものを制約する知として真に自立する。

こうして、知は、もはや何ものにも制約されることなく、自己自身を自知することができる。この知の無制約的な自知性とは、単に対象との關係から逃げ出て自分のうちに帰り、我身ひとつの自立だけを密かに守り通すということではない。それではまだ、かえって対象に制約され、なにより自己自身に制約されている。知の無制約的自知性は、対象とのあらゆる相對關係から自ら引き揚げるとともに、逆に、この關係をその土台から成り立たしめているものとして自立したときのみ、成就される。つまり、この關係の基体性 (Grundform, hypokeimenon) として自立したときのみ成り立つ。この一切の關係の基体性となるということは、知の自己の本質であり、知の自己反省とは、本来的には、この本質に帰ることに他ならない。

かくて、知の第三の段階では、知は、対象との相對關係の基体性として、自己自身を真に自知する。すなわち、ここでは、知は、「対—对象的—知」と「対—知的—対象」との關係の主体である (Subjektsein) という資格を得ている。知が、単に、対象ないし客体との對立關係にあるときは、知は、まだ、単なる主体むしろ単なる主観でしかない。しかし、知は、自己自身の働きを徹底的に知り、かつ働くという自知の本質によって、いわば、主体—客体—關係の基体性すなわち主体性 (Subjektivität der Subjekt—Objekt—Beziehung) にまで自己を高めて行くのである。

しかも、知が、このように主体—客体—關係の主体性として無制約的に自知するに至ったとき、知は、絶対的なもの、すなわち絶対者 (das Absolute) として、自己自身を把握する。なぜなら、知は、その最初のあり方である対象の直接的表象というあり方からも解放され、さらに、対象との単なる相對關係というあり方からも自己を解き放ち、逆に、一

切の対象と、それに対する自己との主体性となり、それらを自己の所有に帰し、それらに君臨しているからである。

知の本性から絶対者を認識するなら、絶対者とは知によって把握されるべきものである。言いかえれば、絶対者とは、現実の彼岸にあるような或る表象としての神ではなく、むしろ、知のうちに取り込まれた絶対者として、今言った知の無制約的な自知性、絶対的な自己把握、それ自身のことである。すなわち、無制約的な自知性は、主体の主体性 (Subjektive Erkenntnis) として、絶対者の絶対性なのである。『精神現象学』において実際に知の最高段階として叙述されるところの「絶対知」 (das absolute Wissen) とは、(1) の第三段階の知のあり方に他ならない。つまり、自己自身を絶対者として自覚する知に他ならない。

主体性と真理

こうして、以上のような知の三段階、知の直接態と知の反省態と知の主体性という三段階を通して、知は、自らを絶対者として把握するところの絶対知のうちに帰入し、主体—客体—関係の基体性として、すなわち、主体の主体性として自らを完成する。

そして、知が、このように、主体の主体性として、絶対的自知という有様をとったあり方が、また学といわれるものに他ならない。つまり、知 (Wissen) の本性は、その絶対的自知性のうちにあり、それは必然的に学 (die Wissenschaft) というあり方をとるのである。「知が学であるという内的必然性は、知の本性のうちにある」のである。従って、また、学の本性としての学性 (Wissenschaftlichkeit) も、知の絶対的自知性のうちにあり、これがまた、ヘーゲルが真理の現存する場と標示したものに他ならない。ヘーゲルにとって、真理とは、このように、学として自己自身を完成する知の絶対的自知性、主体の絶対的主体性のうちにある。ヘーゲルは、また、「絶対者のみが真であり、真なるもののみが絶対的である」と言っているが、このことは、この絶対的主体性としての真理を表現している。

ヘーゲルにとって、哲学の主題は、「真理のうちにあるところのものの現実的認識」であった。ここで言われている真理とは、今言った知の絶対的自知性、主体の絶対的主体性であり、それ自身がまた真に有るもの、つまり絶対者なのである。

そして、ヘーゲルにとって、哲学の目標とは、このような絶対的主体性としての真理を現実的に認識することだったのである。認識するという働きがもともと主体的知の働きで

あるとすれば、哲学とは、むしろ、主体性として存在する真理に、認識する主体が自ら成るといふことに他ならない。しかも、その働きは現に働くものであるから、それは現実的 (wirklich) なものでなければならぬ。現実的認識とは、知る主体が自ら現に自己自身の働きを働くということによって、自己の本性を全うし、認識ということがそこで可能になるような場としての絶対的主体性を、自ら把握することである。真理はまた概念 (Begriff) においてのみその現存の場を得るとは、真理が、そういう主体の絶対性の主体自らによる自己把握 (das Sichbegreifen) ということのうちにあるということなのである。

西洋近世の形而上学は、自己意識、すなわち、知る主体の自知というあり方のうちに、真理を求めた。それは、デカルトが (ego) をその哲学の原理とし、これを、すべての真なるものの確実な真理としたときから始つたと言われる。このデカルトから始つた真理概念は、西洋近世の形而上学を全面的に支配し、ヘーゲルにおいては、それが、主体—客体—関係を越え、かつ、これを可能にするところの絶対的原理とされたのである。そういう意味では、主体の絶対的主体性としての真理概念は、ヘーゲルが西洋近世形而上学の原理を徹底的に思惟しぬいたひとつの結果だつたとも言えるであろう。『精神現象学』は、このような真理に到る道を明らかにしようとしたものに他ならない。

二 主体としての実体

実体は主体である

このような主体の主体性としての真理概念は、また、「実体は主体である」という形でも表現される。ヘーゲルは、『精神現象学』の序文で、次のように述べている。

「私の考えによれば、重要なことは、真なるもの (das Wahre) を、実体 (Substanz) としてだけでなく、主体 (Subjekt) としても理解し、表現することである。」また、

「さらに、生きた実体は、本当は主体であるような存在である。」と。

ここからも明らかなように、ヘーゲルにおいては、実体は主体として理解されているのだが、しかし、ここで言われている実体とは何を意味しているのであろうか。

実体 (ousia, substantia) とは、もともと、一切の有るといわれるもののうちで、真に有るといわれるところのものを意味していた。だからまた、実体とは、生滅し変化しつつ存在するものの下にありながら、それ自身は生成変化することなく永遠に存続し、自己同一にとどまるところの独立自存の本体という意味ももっている。だが、知がその自知性

に真理をおくようになって以来、一切の有るといわれるものは、知られて有るもの、表象されて有るものという意味をもつようになった。すべての有るものは、知の対象として有るものとして、全面的に、知のうちに取り集められている。そのため、すべての有るもの下_にに現存し存続するといわれる実体とは、表象されて有るところの対象の本質という意味をもつようになる。言いかえれば、実体とは、対象の対象たる所以のもの、対象の対象性を意味しているのである。

しかしながら、対象が対象としてあるのは、知にとつての対象であるからであり、むしろ、有るものが対象として存在しうるのは、知の規定する働き、知による媒介があつてのことである。知が知る主体となつてはいるかぎり、知は、対象を対象として生み出す主体的働きである。つまり、対象が対象であることの根拠、対象の対象性の根拠は、むしろ知のうちにあるのである。すなわち、主体のうちにあるのである。かくて、対象の対象性たる実体は、むしろ、自己自身を知り自立的にあるところの知る主体であることになる。実体はむしろ主体として理解されねばならないと言われるのは、この意味に他ならない。つまり、まさに主体の主体性と言われたものが、一切の有るといわれるもの下_にに現存し、それら_を有るものとして_{いる}ところのもの、すなわち実体だと考えられねばならないのである。

このように、実体がむしろ主体だと考えられるようになったのは、偶然のことではない。それは、知の自知性が確実な真理とされ、それを絶対的なもの、つまり主体—客体—関係の主体性、むしろ基体性と考えようとした西洋近世形而上学の必然性に由来するのである。「実体は主体である」というヘーゲルの命題は、対象の対象性が主体の主体性であり、主体の主体性が絶対的なもの、一切の原理であるということの意味₁₎しているのである。

しかしながら、実体が、主体によって、主体それ自身として把握されたとしても、それは、主体がそのまま実体であるということの意味するものではない。つまり、一切の有るといわれるもの下_にに現存し、それら_を支配して_いながら、しかも自分自身はそのもとに動くことなく存続し自己同一にとどまり、休らつて_いるような原理的実体として、主体はあるのではない。主体は実体であるとしても、それは生ける実体 (lebendige Substanz) である。生ける実体とは、すなわち「自己自身を指定する運動 (Bewegung des Sichselbstsetzens)、自己が他者となることを自己自身と媒介する働き (Vermittlung des Sichandererseits mit sich selbst) であるかぎりでのみ、真に現実的であるような存在である。」₂₎ 主体は、本質的にそういう運動としてある。主体は自ら動くものとしてある。

このことは、前に述べたあの知の三段階から考えるなら、一層明瞭になるであろう。まず、主体にとつての他者とは、主体に対してあるところの対象のことである。だが、他者たる対象を対象としているところのものは、むしろ、主体それ自身である。或る事象が、対象として主体に対して生成するとは、むしろ、主体が、自己自身を自己自身に対して立たしめるということによるのである。つまり、主体は自己自身を措定する。すなわち、自ら他者となる。主体とは、もともと、自己自身を知るものとして、自己自身にとつての他者であり、対象を対象として生み出すところの力である。

しかしながら、主体は、このような対象の単なる措定にとどまるものではない。知る主体は、自己自身を知るものであるが故に、自己によつて生み出された対象を、また自己自身として知り、自己自身のうちに反省する。もともと自己自身の生み出したものを、従つて、もともと自己自身に他ならぬものを、自己自身に他ならぬものとして、再帰的に自覚する。つまり、主体は、自己が他者となることを自己自身と媒介する。主体がこの他者と媒介を完了するとき、はじめて、知る主体の自知性は、その本性を全うする。すなわち、自己と自己に他なるものとの主体性となるのである。そして、このような主体性を実現したとき、主体は、はじめて、自己に対してあるものすべての下に現存するところの実体という意味をもつようになるのである。すなわち、主体は、自らを他者として措定し、この措定された他者を自己自身と媒介することによつてのみ、自らの真理に到達することができるのである。主体が生ける実体であるとは、このように、主体自らが、あらゆるものを貫通して、現実的にあらゆるものの真理に向つて働き動く存在であるということなのである。

主体としての精神

このように、自己が他者となることを自己自身と媒介し、かくて、自己自身の真理のうちに反省する主体を、ヘーゲルは、また、精神 (Der Geist) とも言っている。

「精神的なものだけが、現実的なものである。それは、實在すなわち自体的にあるもの (das Wesen der Ansichseiende) であり、——自己にかかわりながら規定されたもの (das sich Verhaltende und Bestimmte)、他有でありながら自己に対する有 (das Anderssein und Fürsichsein) であり、——そして、このように規定されてあることにおいて、すなわち、自らの自己外有において自己自身のうちにとどまるもの (das in die ser Bestimmtheit oder seinem Außersichsein in sich selbst Bleibende) である。」

——言いかえれば、それは即かつ対自的 (an und für sich) にある。」

主体は、実体的なものとして、自体的にあるもの (das Ansichseiende) であるが、同時にまた、主体は、自己自身で自己に対してあるもの (das Fürsichseiende) であり、(1) という仕方では、主体は自らにとって他者である (das Anderssein)。主体は、自己自身にとっての他者を自ら措定するのである。そういう仕方では、主体は自己自身にかかわり、自己自身を規定するのである。しかし、自己自身を知る主体は、単に自ら他者となるばかりでなく、この他者を自己自身に他ならぬものとして知るものであった。つまり、自己が他者になることを自己自身と媒介するものであった。そして、この媒介において、主体は真の自立有 (das Fürsichsein) を得るのである。それは、自己自身の外にあつて自己自身のうちにとどまるのだと言ふことができる。しかも、このとき、主体は、自己にとつての他者と自己自身との主体となつてゐる。すなわち、絶対的主体性となつてゐる。言いかえれば、即かつ対自有 (das Amundfürsichsein) となつてゐるのである。精神とは、だから、このようにして自ら絶対的主体性となる主体それ自身のことにはならない。

しかしながら、「この即かつ対自有は、まだやつと、われわれにとつて、すなわち、自体的に (für uns oder an sich) それであるにすぎない。」われわれにとつて (für uns) とは、精神の本性をすでに見透したところの哲学者にとつてということであり、精神は、この哲学者にとつて、即かつ対自有であるにすぎず、すなわち、精神それ自体にとつては、まだやつと、自体的 (an sich) にそれであるにすぎないのである。つまり、「それは、精神的実体 (die geistige Substanz) にすぎない」のである。だから、精神それ自身が、すでに自己自身を精神として自知してゐるわけではないのである。しかし、それにもかかわらず、否、むしろそれ故にこそ、「この即かつ対自有は、自己自身に対して (für sich selbst) あるのでなければならず、精神的なものについての知であり、また、精神としての自己についての知であるのでなければならぬ。」つまり、その本質においてすでに即かつ対自的にあるところの精神が、その現実においても、また、即かつ対自的であることを自知しなければならぬ。

そして、それは、ただ、この精神が、現実的に「自ら対象としてあり、しかも、同時に、そのまま止揚された対象、自らのうちに反省した対象 (aufgehobener, in sich reflektierter Gegenstand) としてある」ことよつてのみ、実現されうるものである。言いかえれば、まだやつと自体的に絶対的であるにすぎないとこの精神的主体が、実際に、自ら他者となり、他者を措定し、しかも、この他者を自己自身と媒介することによつて、単に

自己の外にあるにすぎないような他者を止揚し、かくして、真に絶対的主体性であること
を実現することによってのみ、精神としての主体は、現実には絶対的となることができるの
である。このようにして、はじめて、精神は、その現実において、自ら精神として自知し、
即かつ対自有であることを自知することができるのである。すなわち、精神的なものは真
に現実的なものであることができるのである。

このように、精神としての主体が自らの絶対性を自知するためにその現実を展開するの
を、対象的な場からみれば、この精神的主体は、自己自身に対して立つもの (das gegen
sich selbst Stehende) として、対象 (Gegenstand) を生み出す力である。そして、同時
に、自己自身を純粹に把握するもの (das sich selbst Begreifende) として、すなわち
純粹概念 (Ger. reine Begriff) として、自己自身のうちに帰った対象である。そういう
意味では、精神の純粹概念は、「対象にとっては、同時に、そこで対象が自己の定有 (Be
sein) を得るところの对象的場 (das gegenständliche Element) である。」¹¹ 言いかえれ
ば、精神は、対象を対象としてあらしめるところのもの、対象の対象性なのである。精神
は、主体の主体性であるとともに、まさに、このことによって、対象の対象性でもある。
すなわち、実体、むしろ実体性である。それ故に、「実体が本質的には主体であるとい
うことは、絶対的なものを、精神として言い表わすという考えのなかに表現されている」と
言うことができるのである。

学への道

しかしながら、精神的主体がこのようなものとしてありうるのは、あくまでも、精神自
身による精神自身の現実の展開があつてのことである。つまり、対象の指定とそこにおけ
る自知を實際に展開し、かくして、絶対的主体性を実現するかぎりにおいてのことである。
ところで、ヘーゲルが「学」と言うところのものは、また、そのような現実の展開による
絶対的主体性の表現の結果として生成してくるものだと言うことができる。それ故、ヘー
ゲルは次のように言う。

「このように展開して自己を精神として知る精神が、学 (die Wissenschaft) である。
学は精神の現実態であり、精神が自己自身の場 (Element) において自らのために建立
する王国である」と。また、

「絶対的他有における純粹自己認識、このようなエーテルそのものこそ、学の根拠ない
し土台であり、すなわち知一般である」と。

知がその絶対的自知性に達し、主体がその絶対的主体性を得たところに、はじめて学が成り立つというふうには解釈されていたが、ここでは、この絶対的自知性は、絶対的他有における精神の純粹自己認識と解され、絶対的主体性は、自己を精神として知る精神と理解されている。学は、そのような精神の場において成立し、そういうエーテルが学の根拠であり土台である。このことは、ヘーゲルの言う精神を、自ら絶対的主体性となる主体それ自身と解するとき、はじめてよく理解されるであろう。

しかしながら、そういう学は、絶対的主体性の実現の結果にすぎない。実現の過程ではない。だから、そういう結果としての学が生成する前に、われわれはその生成の過程を必要とする。つまり、精神の現実の精神自身による展開を通して、実際に絶対的主体性が実現される過程の叙述を必要とする。言いかえれば、精神自身による対象の措定と、そこにおける精神自身の自知の過程、すなわち、絶対的他有における純粹自己認識の過程が、学の生成に先立って叙述されなければならない。すなわち、学以前に、学への道が開かれていなければならない。

ところで、そのような学への道、言いかえれば学一般の生成、つまり知の生成こそ、『精神現象学』の述べるものに他ならない。それ故、『精神現象学』は、精神自身による対象の措定と、そこにおける精神自身の自知の過程を実際に叙述し、こうして、精神的主体の絶対的主体性が実現される過程を展開する。『精神現象学』は、そのように展開して、自己を精神として知る精神、すなわち学の生成するまでを明らかにする。

このことは、また、学自身の要求することでもある。そして、それは、学と知、または学と意識の結合という仕方でも表現することもできる。ヘーゲルは、次のように言っている。

「自己自身との対立のうちで对象的なるものについて知り、对象的なるものとの対立のうちで自己自身について知る意識の立場は、学にとつては、別のものであるとみなされる」と。

従って、われわれがそのような意識の立場にいるかぎりには、学への道は開かれていない。つまり、知と対象との対立関係という知のさしあたつての段階に、知があるかぎりには、知の学的あり方は、知にとつて成就されてはいない。なぜなら、ここではまだ、知の完全な自知性、主体の絶対的主体性が実現されていないからである。それは、むしろ精神の喪失とみなされてよいものだからである。

しかしながら、学は学なりに、このような知の立場に対して、学へと高まって行き、学とともに生きることを望んでもいる。むしろ、学がこのような知の立場を自らの境位に高

めることなしには、学的立場も一般的なものとはなりえない。だから、学は、知のそういう立場を自分と結合すべきであり、或いは、むしろ、そういう立場が学そのものにとどのよう¹⁾に帰属して行くのかを示すべきである。すなわち、学は、学に至る道を自ら明らかにしなければならぬ。

『精神現象学』は、そういう知の立場をむしろ精神の自己外化として捉え、そして、精神の他化としての対象措定と、そこにおける精神自身の自知の過程を、知の立場から叙述することによって、学に至る道を明らかにしようとする。かくて、その叙述は、全く無媒介な精神、むしろ精神なきものとしての感覚的意識から出発して、長い道を通じて、知を精神的な場へと力強く引っぱって行くことになる。その目標は「知の何であるか」ということへの精神の洞察である。²⁾「だから、知の方からみれば、この道程は、知がその直接態と反省態とを通り抜けて、知の本性たる知の主体性を実現していく過程と受け取ることができる。この過程 (Prozess) は、いわば、この知の主体性を知自らが生み出す (Produzieren) 道行たとも言える。精神的立場からみれば、この道程は、普遍的精神が自己の様々の形態を通じて、一歩一歩自己を高めて行く、精神自身の形成 (Bildung) の歴史だとみることができ。知が本来の知になるためには、または、精神が学というあり方をとるためには、そのような、長い形成過程を通り抜けなければならないのである。」

西洋近世の形而上学が、知の主体的自知性にその原理をおくことから始まったと言いうるかぎり、学として哲学を完成することは、近世哲学の避けることのできない要請であった。実際、この学への要請は、知というあり方で働く主体の内的必然性であり、それは、近世哲学の絶えず求め続けてきた事柄であり、その動向をその基盤から動かしていた根本的意志であった。ヘーゲルが、精神の場において、哲学を学として完成しようと企てたのも、正しくこの近世哲学の要請から出てきているのである。つまり、「哲学が学という形式にさらに近づくこと、すなわち、知への愛というその名を捨てることができ、現実の知であるという目標にさらに近づくこと、このことに協力しようとすること」³⁾が、ヘーゲルの企てたことである。哲学を、真なる知を求めるといふ中途的あり方から、現実⁴⁾に真なる知であるところの学⁵⁾にまで高めるべき時がきているという考えを、ヘーゲルは懐いていたのである。『精神現象学』は、このような学に至る道を開こうとしたものに他ならない。

三 主体としての否定性

主体と否定性

しかしながら、『精神現象学』が、そのように学へと自己形成して行く精神自身の道程であるとしても、この自己形成の道をその根本から動かしている原動力は一体何なのであろうか。

それは、さしあたっては、精神的主体それ自身の内的構造のうちにあると考えられるかもしれない。つまり、精神的主体が、その本性上、自己自身に対する存在であり、自ら他者を措定し、その他者をさらに自己と媒介することによって、絶対的主体性としての自己のうちに反省する運動としてあるためだと考えられるであろう。実際、精神が学というあり方をとるためには、このような精神自身の現実的運動の展開が必要であった。だから、学への道としての『精神現象学』は、事実、そのような精神的主体の運動によって貫かれている。それは、『精神現象学』を動かしている論理なのである。しかしながら、何故に、精神的主体は、そのような運動を行なわねばならないのであろうか。精神的主体は、なぜ、自ら他者になり、また、そこから自己反省して行かねばならないのであろうか。

ヘーゲルは、生きた実体が実際には主体であるような存在であると述べているところで、これを次のように敷衍している。

「生ける実体は、主体として、純粹で単純な否定性 (die reine einfache Negativität) であり、まさにそれ故に、単純なものの分裂 (Entzweiung) である。つまり、対立させる二重化 (die entgegensetzende Verdopplung) であり、それは、また再び、この無頓着な差異性とその対立の否定である。このような自己を回復する同等性 (diese sich wiederherstellende Gleichheit)、もしくは、他有における自己内反省 (die Reflexion im Anderssein in sich selbst) のみが、真理であり、本源的 (ursprünglich) な統一そのもの、直接的統一そのものが真理なのではない。」

主体はいつも自己自身の否定に面している。主体は、そのうちにいつも自己自身の否定を内包している。だからこそ、主体は自己自身にとっていつも他者となりうるのである。または、ならざるをえないのである。主体がもともと対自有 (Fürsichsein) であるというところ、自己自身に対して有るものであるということも、主体それ自身がもともと自己自身の否定の上に成り立っているということに由来するのである。主体が主体であるためには、自己を否定し、自ら他者になり、かくして、他者なる自己に自ら対するものとならなければならぬ。つまり、主体は、その否定性によって、単純なものの分裂であり、対立を生み出す二重化なのである。

主体は、知として、対象を表象する働きであった。そして、この対象を目前に表わし立てること、対象の措定は、主体がそのように自らを否定し、自ら他者になるとき、はじめて、対象の措定でありうる。つまり、対象は、この主体の自己否定性によってのみ、知に對して立つという意味での対象となるのである。対象の表象とは、もともと、このような主体の自己否定の働きに他ならない。そして、このことよって、はじめて、知と対象との対立分裂が生ずるのである。しかも、このことは、とりもなおさず、単純で直接的であった主体が、自己と自己にとって否定的なものとの対立場に分裂することに他ならない。すなわち、対象の表象、対象の措定としての主体の分裂場に、自ら解体することに他ならない。主体は、それ自身純粋な否定性なのである。

しかし、主体は、自己否定的なものとして、対自有 (Fürsichsein) であるとしても、同時にまた、主体性として、自立有 (Fürsichsein) でもなければならぬ。ところが、主体が自己と自己にとって否定的なるものとの対立場に分裂しているときは、主体は、自立的な独立存在であるという主体としての本来のあり方を喪失してしまっている。なぜなら、主体は、そこでは、対象を自らのうちから措定したにもかかわらず、その対象を自己に對立するものとして表象するという仕方、この対象に囚れ付き纏われているために、主体の自立性は、対象によって否定されてしまっているからである。

だが、主体は、このような自己分裂の荒廃のうちで満足してられるものではない。主体は失われた自己の独立性を回復しようとする。それは、主体の本来的な意志である。しかし、だからといって、この意志は、自己と対象との対立から逃避して、単に自己自身の存立だけを守ろうとすることによっては、実現しない。それでは、かえって、主体の自立性は破滅せざるをえない。なぜなら、主体は、そのとき、他者との対立と分裂から逃げるということよって、まさにこの対立と分裂に付き纏われ、それに制約されているからである。主体が一旦自己自身を否定して分裂の中に落込んでしまった以上、主体は、むしろこの分裂の中に身を沈めつつ、その沈潜のうちから、自己の無制約的な自立性を確認して行くのでなければならない。

この確認は、ただ、主体が他者との対立場に自ら立って、その他者を自己のうちに取り込み、主体に對する他者の拒否を廃棄し否定するという努力によってのみ、成就されうる。すなわち、主体にとって否定的なものとして現われてくる実体的なものを、かえって主体自身のものとするることよってのみ、成就される。さらに、言いかえれば、自己の他者を自己自身と媒介することよってのみ、主体の独立自存は回復されうる。媒介 (Vermittlung)

「自己」とは、自己と自己に否定的なるものとの結合であり、両者をひとつにすることである。主体の他有の主体による主体自身との媒介とは、まだ無媒介 (unmittelbar) なままであった主体が、その否定体たる主体の他有を、自己自身とひとつにすることによって、自ら独立自存的主体に成るということである。

主体がこのような他有との媒介を完了するとき、主体の分裂と対立は再び否定され、克服される。このとき、主体にとつては、もはや自己を否定するものではなく、自己を制約するものもない。従って、ここでは、主体は、自ら生んだ分裂対立を斥けるのでも、そのままにしておくのでもなく、対立と和解するという仕方で自己同一を得ており、絶対の自由を得ている。すなわち、主体は独立自存の自足有 (Fürsichsein) と成るのである。

主体が自己を否定して、その否定体との対立の場に分裂したとき、主体と対象との間には、それぞれが互に対立して立つという不平等な関係が生じていた。しかし、主体がこの不平等の場に自ら立ち、対象との媒介の努力を重ねることによって、主体は、主体を否定するものとして現われている対象を、自己とひとつのものとして知るのである。つまり、このとき、主体の不平等な関係は否定されて、主体の自己同等性が再び回復されるのである。それは、他有との分裂に耐えつつ、この分裂の底から、主体が本来の自己を取り戻し、自己自身のうちに再帰することである。すなわち、他有において自己自身のうちに反省することである。真理とは、このように自己自身を回復する同等性、他有において自己自身のうちに反省する主体に他ならない。なぜなら、このとき、主体は、自己と自己にとつて否定的なるものとの関係の主体性になっており、この主体の主体性が真理に他ならないからである。

しかしながら、このような主体の主体性としての真理は、あくまでも、自己とその否定体との主体による媒介を通してのみ、生成してくるものである。媒介とは、自ら動いて自己自身と等しくなることであり、自己自身への反省であり、それ自身純粋な否定性である。こういう否定性としての媒介を経ない以上、主体は真の主体とはなりえない。最初の主体は、まだ、その直接態 (Unmittelbarkeit) にとどまっており、単なる直接的統一、無媒介な統一にすぎない。これが真に統一であることを自覚しうるためには、自己否定によって一旦自己との不平等のうちに落込み、この不平等をさらに媒介によって否定して、こうして自己同等性を回復するのだからならぬ。簡単に言えば、真の主体性は、主体が自己を否定し、この否定をさらに否定することによってのみ、実現されうるのである。主体とは、このような二重の自己否定によって、あくまでも自己を否定していく力である。

主体は、この自己のうちに内包されている否定の力によって、自らが真理であることを、自らに現わし出し自覚していく生成であり、過程であり、すなわち運動である。

否定性と運動

『精神現象学』は、主体が、自己にとつての他者を自己として知ることを通して、その主体性を実現していく主体自らによる運動によって貫かれていると言われている。今ここで、その主体の運動を立入って考えてみるなら、この運動を起しているところのものは、主体自らがそのうちにもっているところの否定の力に他ならないということがわかるであろう。

主体は、否定の力によって主体でありうる。これは、第一に、主体の自己否定、すなわち主体の他化 (Anderwerden) であり、これによって主体の自己分裂が生ずる。第二に、この他化によって措定された他者の否定、すなわち他者との媒介である。これによって、主体の自己分裂は再び否定されて、主体は自己の本性のうちに反省する。つまり、主体性となる。このような他化としての第一の否定と、媒介反省としての第二の否定は、ただ単に否定的なもの、消極的なものではない。むしろ、それらは、主体の主体性としての真理を生み出す肯定的・積極的契機である。『精神現象学』の運動がこのような真理の実現であるとするれば、この主体の否定性は、その運動にとって必然的であり、主体としての否定性こそ、運動の起源だと考えねばならないであろう。

「現存する現実なるものは運動であり、展開された生成である。だが、この不安定 (Unruhe) は「*so*自己 (das Selbst) である」とヘーゲルは言う。自己とは主体のことである。しかも、この主体の不安定は、主体がもともとそのうちに自己の否定を蔵しているということによるのである。

主体は、その主体性を成就するまでは、或る一定の思想 (Gedanke) の上に休らう(と)はない。或るひとつの規定された思想は、いつも一定の知として、ひとつの規定された表象を自己の本質 (Wesen) として自分の前に立てている。そして、この表象に囚れ、この一定の知から動こうとしない。しかし、あの自ら動く主体は、このような表象を、むしろ自己の否定態として受け取る。自らが他となることによって措定された表象であると把握する。このように把握することによって、主体は、そのような一定の思想を主体の運動のうちにつかみとる。しかも、このような一定の思想は、表象に囚れているために、主体の主体性を現わし出していないことを見ぬいて、これをさらに否定していく。主体は、この

ようにして、諸々の思想を自己のうちに取り込み、すべてを運動のうちで自己の契機としていく。

この過程を主体が叙述するとき、それは、諸思想が定立されては否定されていく生成と消滅の歴史となるであろう。『精神現象学』の実際は、このような主体の運動によって形づくられているのである。『精神現象学』が主体的精神の形成 (Bildung) の歴史だと言われたのも、主体がこのような自己指定と自己否定の運動であるためであり、主体がそれ自身純粹の否定性としてあるためである。主体の否定性こそ、全運動の原動力なのである。

主体は、あらゆるものを決して休らうことのない運動のうちへと引込む。主体の運動のうちには、何ひとつ固定したものはない。ちょうど、あのヘラクレイトスの思惟におけるように、あらゆるものは、生成と消滅の歴史に還元される。主体は、そういう仕方であらゆる実在 (Wesen) と、その実在を定立する思想を貫く本質として、絶対的なものと成る。それは、アリストテレスの言う第一動者のように、動かされることなく他を動かすところのものであるが、しかし、そうでありながら、主体は同時に自ら動くものである。自らを否定し、否定することによって他となり、他となることによって他を否定し、他を動かしていく力である。そういう意味で、あらゆるものを動かすところのものは、主体のものが否定的なものである。

ヘーゲルは、古代の原子論者を念頭において次のように語っている。彼らは、

「空虚なもの (das Leere) を動かすものとして把握した。その場合、彼らは、確かに、動かすものを否定的なもの (das Negative) としてつかみはしたが、しかしまだ、この否定的なものを自己 (das Selbst) としてはつかまなかった」と。

ヘーゲルは、この否定的なものを、自己として、つまり主体として把握することによって、これを近世の形而上学に移し入れたとみることができるところであろう。

精神の否定性

自ら他となり、この他となることにおいて自己自身であるところの主体を、ヘーゲルは、また、精神と名付けていた。精神とは、ヘーゲルにとって、哲学の始元 (Ursprung) であり、世界の始元である。しかしながら、このように、まるでピストルから玉を発射するかのよう⁴⁴に、そのような断言から始めるわけにはいかない。なぜなら、始元が始元であるとはわかるためには、すでに、そのうちに内包されているところのものが展開していなければならず、それが展開されていない以上は、まだ、始元は、始元であることを確認してはいないと言

えるからである。だから、「哲学のいわゆる原則とか原理とかは、それがたとえ真であっても、ただ単に原則や原理としてあるだけでは、すでにそれだけの理由で偽でもある」とヘーゲルは言う。

なるほど、精神は一切の始元ではある。しかし、それは自体的 (anzich) にそうであるというにとどまっている。つまり、この自体は抽象的普遍 (die abstrakte Allgemeinheit) にすぎない。また、対自的 (für sich) に、つまり自覚的に始元なのではない。自覚的に始元であるということを明らかにするには、この精神の自体は、自分自身とは別のものにならなければならない。実際、自体の本性は、対自有であるところにある。すなわち、自体有は、その本性から自己自身を否定し、その否定態に自ら対する存在となる。このとき、精神は、自己自身を外化 (entäußern) し、自己自身を自分から突き放し、自己分裂する。この分裂するという働き、区別するという働きは、悟性の絶対的な力であり仕事である。それは、否定的なものの巨大な威力であり、思惟の、純粹自我の活力である。しかしながら、このとき、精神の幸福な自体有は死ぬ。つまり、絶対者は死ぬ。絶対者は、自己の死に直面しなければならない。精神は、自己に否定的なものを自ら背負うことになり、絶対の分裂の苦痛を味わわねばならない。それは、精神がもともと自己否定性であるという運命のうちにあつたからである。しかし、同時にまた、精神は、このような自己自身の分裂否定性に耐えぬき、自己の死に耐えて、自己に否定的なものを自己として知り、かくて自己を回復する力でもある。「死を恐れ、荒廃からきれいに身を守る生ではなく、死に耐えて、死のなかに自己を支える生こそは、精神の生である。」それ故、むしろ、「精神は、自己自身で絶対的分裂のなかにいるときだけ、自らの真理を得ている」とヘーゲルは言う。

さらに、彼は、続けて次のように言っている。

「精神がこのような力であるのは、否定的なものから目をそらすような肯定的なものであるからではない。そうではなく、精神は、否定的なものに目を据えて、それに足を止めるからこそ、そういう力なのである。このように足を止めることが、否定的なもの存在に向けかえる魔力なのである。」そして、「この魔力こそ、前に主体 (Subjekt) と呼ばれたものと同じなのである」と。

このようにして、主体としての精神が、否定的なものを自己とひとつにする労苦を惜しまず、この苦痛に耐え、自己の疎外 (Entfremdung) とその超克を得たときのみ、精神は絶対的始元であるということを実覚することができる。始元が始元であるということが

確証されるのは、かえって、その終わり (Ende) においてである。それは、もともと真理が全体であり、この全体が、本来、自らの展開を通して、自らを完成 (vollenden) する。実在に他ならなかったからである。絶対者は、自らの死を自らの契機としたときのみ、絶対的でありうる。絶対者は本質的に結果であり、終わりに至って、はじめて、自ら真に有るとおりのものとなるものである。しかも、この点にこそ、また、現実的なもの、主体であるという絶対者の本性が存すると言わねばならない。

絶対者が結果であるということがどれほど矛盾に見えようとも、絶対者を精神的主体として、すなわち、否定的なものの媒介者として把握するならば、それは必然的事実であり、当然の帰結である。それは、始元としての絶対者が、もともと自己否定的なものだったからであり、精神自身がもともと否定に面していたからである。言いかえれば、主体が、自己を否定し、さらにその否定を否定することによってのみ、絶対的主体性を獲得しうるような力であり、運動であつたからである。主体が、自己と自己に否定的なものとの関係の主体性でありうるのも、この主体のもつ否定性に由来することなのである。

しかしながら、この主体の本性である否定性それ自身は、一体、何に由来するのであるうか。

- 1 *Phänomenologie des Geistes*, Gesammelte Werke Bd. 9, 1980, S. 53.
 - 2 *Ibid.*, S. 11.
 - 3 *Ibid.*, S. 12.
 - 4 *Ibid.*, S. 11.
 - 5 基体 (Subjektinanon) とは、もともと基に置かれているもの・基礎にあるもの (Substratum) という意味をもっているが、同時にまた、この言葉は、文法的には主語 (Subjektum) を意味している。そのため、アリストテレスは、この基体 (主語) であることを実体 (substantia) の本質と考え、主語となって決して述語とならぬものとして、個々のもの・個物 (ousia) を第一の実体とした。しかし、基体という言葉そのものは、アリストテレスにおいても、単にそればかりではなく、もっと広く事物の基礎にあるものという意味で使われている。
- 本文の論述でも、知という働きが、知と対象との関係の基礎にあるものとなるという意味で、知の基体性について語られている。普通は、知るといふ働きは、この働きがそれに向って働く個々の事物 (対象) がなければ、不可能のように思われるが、しかし、逆に、個々の事物が何によって存立するかを問うなら、かえって、それを知る働きなくしては、それも存在しえないことになり、対象は、むしろ知によって知の外に生み出されるものだということになる。そういう意味で、知は、一切のものの基体だと考えられるのである。いわば、知る主体 (Subjekt) が、個々のもの、および、個々のものとの関係の主語的存在 (Subjektum) だと考えられるのである。
- これは、知る主体に諸々の真なるものの真理をみようとする西洋近世の形而上学の必然性に基いている。Subjekt という同じひとの言葉が、一方では、主語という意味をもち、他方では、また、主体という意味をもつようになったところに、西洋近世形而上学の秘密がある。個物が、主語として、知に対して主体的であったのが、逆に、知の方が個物の主体となったのである。そのような基体性の転回の中に、初め主語的存在と考えられていた個物は、知にとつての対象といふ意味をもつようになり、知の方は、対象を知る主体という意味をもつようになったのである。
- 6 主体—客体—関係の主体性 (基体性) (Subjekt—Objekt-Beziehung)、この術語は、ハイデッガーが、そのヘーゲル解釈において、ヘーゲル哲学の本質を捉えるものとして、また近世哲学の基調を表わすものとして用いた言葉である。なお、この Subjekt といふ言葉のもとで、前の註で述べられたような意味での主体の基体性が理解されている。西洋近世の形而上学では、一般に、知る主体がすべての主体であり、主体であるという資格を得ているのである。ハイデッガーにおいては、この主体の基体性は知る主体の自知 (Selbstwissen) というあり方から調達され、この確知性 (Gewissheit) が有るものの有性 (Essenz, Seiendheit des Seienden) に他ならないとされている。そういう仕方では、この近世哲学の基調が、存在論的地平のうちに取り込まれ、解釈されているのである。
- (vgl. Heidegger, Hegels Begriff der Erfahrung, Holzwege, Gesamtausgabe Bd. 5, S. 133.)
- 7 vgl. *Phänomenologie des Geistes*, S. 12.
 - 8 神がまた表象性の形式をもって措定されているような形態は、『精神現象学』では「宗教」という意識形態に現われる。そこでは、この神の表象の形式が叙述されるときに、また、それが否定され、神的実在は

自己意識のうちに取り込まれていく。言いかえれば、知のうちに把握される。「絶対知」とは、このような知による絶対者の把握が完了したところに成立する。

しかしながら、このような絶対者の把握の仕方は、当然、根本的に批判される余地を残している。真の絶対者は、主体的形而上学以上のものであり、知のうちに把握され尽くしてしまうものではない。むしろ、主体的知によつては捉えられない絶対者こそ、真の絶対者であるとも言える。

キエルケゴールがヘーゲルに反対して立てた絶対的超越者としての神は、そのような超形而上学的神であった。キエルケゴールにおいては、そのように、絶対者の概念がもはや知る主体の概念把握によつて捉えられる概念ではなくなつたために、それに呼応して、主体のあり方もまた反ヘーゲル的なものとなる。つまり、キエルケゴールにおいては、主体は極限的主体としての実存となる。かくて、キエルケゴールにおいては、すでにヘーゲルの絶対主体の形而上学の範囲から逸脱した境位において、主体と絶対者の両極の逆接的対話がなされることになる。

逆に、このようなキエルケゴール的な実存の境位から見ると、ヘーゲルの絶対主体の形而上学は、このような実存としての主体と絶対的超越者としての神という超形而上学的な両極を切り捨てることによつて、かえつて、絶対主体の体系を可能にしてもみなすことができる。だから、もしも今、キエルケゴールの立場に立つなら、このような両極を切り捨てることによつてヘーゲルの成功した主体と絶対者の媒介は、もはや不可能になるであろう。すなわち、自らを絶対者として自覚し、絶対者を自己として把握する「絶対知」の形而上学的体系は、不可能になるであろう。

ここに、われわれは、ヘーゲルの絶対主体の形而上学を超越するひとつの道を見出すことができる。ひいては、知る主体の自知に真なるもの、真理をおく西洋近世の形而上学を突破する方向をも見出すことができる。「絶対知」をその最高理念とする『精神現象学』のありかを見定めること、しかも、もはやそれ自身は『精神現象学』ならざる別の場所たるありかを見定めることを目指しているわれわれにとつて、このようなキエルケゴール的なひとつの道は、確かに多くの示唆を与えてくれる。

9 以上のように叙述された知の三段階、知の直接能、知の反省能、知の主体性というこれらの段階は、『精神現象学』で言えば、「意識」「自己意識」「理性」（それ以後の「精神」「宗教」「絶対知」も含めて）、という三段階に当たると考えてよい。

なお、この三段階の叙述で、対象と言われているものは、単に感覚的事物だけを意味しているのではない。むしろ、それを含めて、もっと広い意味で、知識の対象となるもの一般を意味している。以下の論述でも、このことは変らない。

10 ヘーゲルの言う学 (die Wissenschaft) とは、もちろん諸々の科学のことではない。科学においては、知の働きは、それぞれ特定の対象をもち、それとの対立のうちで認識が行なわれるが、ヘーゲルの言う学とは、むしろ、このような知と対象との対立を超えた場、後に言われる概念の場において成り立つ。

11 op. cit. S. 54.

12 概念 (Begriff) とは、普通、主観的思惟が対象を認識するためにもつ思惟規定だと解されている。この場合、この思惟規定は主観的概念であつて、対象それ自身とは区別された主観的思惟の所有するものだと考えられている。しかし、ヘーゲルの言う概念はそのように解されてはならない。ヘーゲルの言う概念 (Begriff) とは、むしろ、思惟によつて把握 (Gegreifen) された対象の本質のことである。概念は、対象とは別のものでなく、対象それ自身の内奥を言い表わすものである。そういう意味では、ヘーゲルにおける概念は、プラトンにおけるエイドス (eidos) またはイデア (Idea) の意味を回復している。ヘーゲルにおける概念は、単に近世形而上学における主観主義的な観念 (Idee) とは異なるからである。

従つて、ヘーゲルでは、概念において思惟と対象とは一致している。しかも、この一致が思惟それ自身の対象把握によつてもたらされるというところに、思惟する主体の絶対的主体性 (具体性) がある。主体は、概念把握することによつて、対象を自己のうちに取り込み、かくて主体—客体—関係の主体性を自ら把握し、そういう仕方、概念における思惟と対象との一致をもたらすのである。

西洋の形而上学は、一般に、このような思惟と対象との一致の場に、真理の原理をおく。ヘーゲルにおい

ても、真理は、上述のような意味での知る主体と知られる対象との一致のうちにある。つまり、概念のうちにある。『精神現象学』は、そのような意味での概念における真理を実現しようとする形而上学である。

また、ヘーゲルにおいて学と言われるものは、このような『精神現象学』が用意する場、すなわち、知と対象との対立を超え、両者の一致が成立する真理の場においてはじめて成り立つ。言いかえれば、概念の場において成り立つ。真理が学または概念においてのみ現存すると言われるのは、そのような意味においてである。従って、ヘーゲルにおける真理の学は、本来的には、概念の学として展開される。つまり、『論理学』

(Die Wissenschaft der Logik) として組織される。『精神現象学』は、知る主体がその無制約的自知性という本性によって、主体—客体—関係の主体性(基体性)となり、そういう仕方でも、真理の学としての概念の学を可能にする道を開こうとするものに他ならない。ヘーゲルにおける真理とか、学とか、概念とか、形而上学の原理たる知と対象との一致とか、それらすべては、この主体の主体性からその本質的意味を受け取っている。

13 14 op. cit. S. 18.

15 実体 (Gustin, Substantia) とは、このように、生成し変化する現象に対し、常住にして実質ある本体を意味するが、現象の諸義に応じて、その本体である実体も様々の意味をもって語られる。

(a) 現象は、まず、絶えず生成する仮現であるが、それに対して、実体は実質ある存在者である。この点では、実体は実在的個物を意味する。アリストテレスが、実体の第一の意味を、常に自ら主語(基体)であって、他の何ものの述語(属性)にもならぬものと考えて、個々のもの・個物を第一実体としたのは、これに属する。

(b) 現象は、また、絶えず変化する偶有性であるが、それに対して、実体は不変なる本性を意味する。この点では、実体は事物の欠くべからざる本質のことである。アリストテレスが、実体は、また、もの何であるか (οὐκ ἔστι τι ἐν αὐτῷ)、もの本質を意味すると考えて、個物の属する種 (γένος) や種の属する類 (γένος) を第二実体としたのは、これに属する。プラトンのイデアなども、一応この意味における実体だと考えてよいであろう。

(c) 現象は、また、絶えず変化する作用であるが、それに対して、実体はその作用に基礎を与える基体を意味する。ミレトス学派の立てる世界の原理 (πῦρ) などは、この基体としての実体に当たるとみてよいであろう。

(d) 現象は、また、有限なるものであり、他に依存するものである。それに対して、実体は無限なるものであり、独立自存するものである。この点では、実体は形而上学的絶対者を意味する。デカルトの言う無限実体としての神、スピノザの言う唯一無限にして自己原因者たる実体としての神などは、これに属する。

このように、実体は様々の意味をもって語られるが、この実体の探究は、すべて、諸々の有るといわれるものの中で真にあるといえるものが何であるか、という問題に導かれて起きてきている。アリストテレスにおけるように、哲学は、ある意味で、この「実体とは何か」という間に集約するとも考えられる。ヘーゲルは、この実体といわれるものを主体として把握しようとするのである。

16 実際、ヘーゲルの『精神現象学』は、この実体といわれるものを主体として把握しようとするところに成り立っているといえることができる。『精神現象学』において、実体は、最初是人倫的実体 (ästhetische Substanz) として現われる。「精神」という形態においては、この人倫的実体が自己意識の主体の対象となる。しかし、この人倫的実体が生成するまでには、それまでの意識形態を余すところなく経験する必要がある。つまり、「意識」における諸対象と意識との運動、自己意識における自己意識間の対立と運動、「理性」における自己意識と世界との間の媒介運動、それらの運動を通して、はじめて人倫的実体としての精神が生成して行く。しかも、それらの運動において自己意識の主体の対象となるものはすべて実体的なものであり、この実体的なもの自身による媒介運動によって、はじめて人倫的精神は登場して行くことができるのである。だから、人倫的精神は、諸々の自己意識にとつて実体であり、世界の実体である。

「精神」という形態においては、この人倫的精神としての実体は、それを対象とする自己意識によって媒介されつつ、解体されていく。そして、実体的なものの廃棄である「自己疎外的精神」を通じて、精神は、

「自己自身を確信する精神・道徳性」へと進み、自己自身のうちへと帰って行く。実体的なものは主体的精神のうちへと帰る。「宗教」という形態においては、最後の実体的なものとして神の実在が現われるが、しかし、これも自己意識の表象というその形式を廃棄して、ついには自己意識それ自身となる。こうして、ここに、今までの諸形態の真実態として、絶対精神が現われてくるのである。これは、実体的なるものの主体的精神による媒介運動の最終的完了である。実体が主体であるということは、実際には、このような実体の主体化という長い努力の過程を通して、はじめて実現されるのであり、これは、『精神現象学』の全過程を全面的に支配している論理だと言つてよい。ここでは、この過程の論理を、主体の主体性の実現過程として解釈し直そうとしている。

17 op. cit. S. 18.

18 19 20 21 22 Ibid. S. 23.

23 Ibid. S. 22. このように、精神の純粹概念が、同時に、対象がそこで自己の定有を得るところの對象的場であると言われていることは、ヘーゲルにおける概念が、同時に、主体的思惟によって把握された対象の本質に他ならないということを示しているとみてよい。前節、註12参照。

24 Ibid. S. 22.

25 Ibid. S. 22. (J)で言う精神の王国としての学とは、具体的には、『論理学』から始まるヘーゲルの学的体系を示している。前節、註12参照。

26 Ibid. S. 22. 学の根拠・土台としての知一般とは、実際には、『精神現象学』が精神の最終形態として叙述する「絶対知」によって調達されるころのものに他ならない。

27 Vgl. Ibid. S. 24.

28 Ibid. S. 23.

29 30 31 Vgl. Ibid. S. 23.

32 Ibid. S. 25.

33 Ibid. S. 11.

34 Vgl. Ibid. S. 11.

35 Ibid. S. 18.

36 このように、自己にとつて否定的な他者から逃避して、自己自身のうちに閉じ籠り、自分だけの存在を守ろうとする主体のあり方は、『精神現象学』においては、特に「自己意識」における「ストア主義」、
「精神」における「美しき魂」などとなって登場している。

37 Vgl. op. cit. S. 26.

38 Vgl. Ibid. S. 19.

39 ヘーゲルの『精神現象学』の方法 (Methodik) が、弁証法 (Dialektik) に他ならないと言われるのは、『精神現象学』の叙述が、このような主体における否定の否定としての媒介運動によって貫かれているからである。実際、『精神現象学』のうちで説かれている様々の複雑な弁証法的運動は、すべて、その基調をこの主体の否定性から汲み取っている。

弁証法を否定の否定 (Negation der Negation) として特徴づけることは、すでに、ヘーゲル以来常識となつている。事実、この否定の否定としての弁証法は、『精神現象学』のみならず、それ以後のヘーゲルの哲学体系全体を支える論理であり、真の意味での方法 (Methode (Methodos)) となつている。すなわち、ヘーゲル哲学全体の進み行きの道筋の筋道となつている。

しかしながら、このヘーゲル哲学にとつて最も重要な方法としての否定の道について、その否定性が一体いかなる場所から由来しているのかを問うた者はいない。『精神現象学』の根本がどこにあり、またその道筋の筋道の根拠が何であるかという問を解明しようとしているわれわれは、当然のことながらそのことを問う。そうすることによってのみ、『精神現象学』のありかもまた明らかになるはずであるし、ひいては、ヘーゲル哲学一般のありかも見定められうると思われらるからである。

それ故に、われわれは、ヘーゲル哲学の本質的動向を捉えていると思われらるものとして、第一に、主体の

主体性という術語をあげるとともに、第二に、主体の否定性という術語をあげる。さらに、両者の関係を明らかにしつつ、その根拠を掘り下げようと努めている。われわれの弁証法についての解釈も、また、この方向からなされるであろう。われわれは、主体の否定性を、ヘーゲルの思惟行程 (Gedankengang) を推進している最も重要な契機とみるとともに、さらに、その否定の依つて来たる場所をも見定める方向に進もうとしている。

40 Vgl. op. cit. S. 19, f.

41 Ibid. S. 20.

42 Vgl. Ibid. S. 20.

43 Ibid. S. 29.

44 Vgl. Ibid. S. 24.

45 Ibid. S. 21.

46 47 Vgl. Ibid. S. 18, f.

48 49 Vgl. Ibid. S. 27.

50 Vgl. Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität, 1802., Gesamte Werke, Bd. 4, 1968., S. 413, f.

絶対者の死という点について、ヘーゲルは、このイェナ時代の論文「信と知」において、次のように述べている。

「純粋概念 (Der reine Begriff)」、言い換えれば、その中に一切の存在が沈んでいくところの無の深淵としての無限性の「心」があるが、このような純粋概念は、無限の苦痛を、純粋に最高理念 (Idee) の契機として示さねばならない。その無限の苦痛は、前に教義においてだけは歴史的に存在したのであり、近代の宗教がその上に存立しているところの或る感情として存立した。その感情とは、つまり、神そのものは死んだ (Gott selbst ist tot.) という感情である。——この感情は、パスカルの次のような言葉でもって、いわば感覚的には表明されていたところのものである。つまり、『自然というものは、人間のうちにおいても、人間の外においても、いたるところ失われた神 (Dieu perdu) を記している』——そういう神は死せりという感情に表わされている無限の苦痛を、純粋概念は最高理念の契機として示さねばならない。とはいえ、最高の理念の契機以上のものとして示すのではない。」

この初期ヘーゲルの論文に現われた「神は死せり」という言葉は、ヘーゲル哲学の出所を明らかにする上に、重要な意味をもっている。ここで語られている純粋概念とは、さきに説明しておいたように、一切の对象的なるものを自己と媒介することによって、自己と他者との関係一切の絶対的主体性となる主体の本質を意味している。これは、また、『精神現象学』では、一切を自己のうちに把握する精神の本質としても語られており、一切の真理の現存する場所とも言われていたものである。この精神の純粋概念は、後の『論理学』においては、思惟する主体それ自身によって把握された有と思惟との真実能たる概念 (Begriff) として語られ、しかも、その最高段階は理念 (Idee) と言われる。これは、いわば概念の概念とも言わべきものであり、プラトンのイデアのイデアとしての善のイデアに相当する。今提示した引用文において最高理念 (Idee) と言われているものは、この概念の最高段階たる理念 (Idee) と同じものである。

しかし、ここで重要なことは、このヘーゲル哲学の最高原理たる最高理念が、『神そのものは死んだ』という無限の苦痛を純粋に自己の契機として内包しているということである。つまり、概念把握する主体の絶対的主体性が、それ自身真に絶対的であり、それ自身絶対者の絶対性であるためには、かえって、その全き否定能たる絶対者の死にとどまっても耐え、耐えることによって、この絶対者なき荒廃を凝視し、凝視することによって、逆にこれを自己と媒介しなければならぬということである。このことは、また、精神的主体が、自らの否定に耐え抜いて、この絶対的否定性をかえって自己の肯定的契機に転じようとする絶対的意志であり、絶対の力でなければならぬことを意味する。

主体の主体性が主体の否定性を媒介しなければならぬということの裏には、このような絶対者の死にお

いて絶対者の復活をあくまで見とどけようとしたヘーゲルの隠れた意志があったことを見落してはならない。さらに、また、われわれが、主体がそれ自身否定的なものであり、この否定性故にまた主体の自己否定的な媒介が生じなければならないというように、ヘーゲル哲学における否定の契機を重要視したのは、そのような絶対者の死という無限の苦痛に対するヘーゲル自身のいわば深い眼差を感じ取ったからでもある。ヘーゲルの汎論理主義的側面の裏には、そういう論理以前の感情のあったことを忘れてはならない。

実際、ヘーゲルの否定の論理、すなわち弁証法論理の裏には、こういう否定に耐えるという無限の苦痛があり、この苦痛 (Schmerz) という言葉は、彼の否定の論理を裏から支えている重要な契機なのである。故にこそ、また、純粋概念が、その中に一切の存在が沈んでいくところの無の深淵というふうにも言われるのである。これは、概念把握する主体が、自己自身をも含めて、一切のものの絶対否定であることを意味している。主体は、まさにそれ自身純粹の否定性なのである。「神そのものは死んだ」というヘーゲルの言葉は、このことを最も深く表現している。

ヘーゲルは、近代の宗教の裏面に、「神そのものは死んだ」という感情が伏在していることを見とどけている。そういう意味では、ヘーゲルは、近代という時代に神の退位をすでに感じ取っていたと言つてよい。否、むしろ、近代という時代が、その最も深い内奥において、神なき時代であることを見て取っていたようである。事実、『精神現象学』の序文の中でも、近代精神を念頭において、近代の人間においては、精神があまりにも貧しくなりすぎていることを指摘している。つまり、人間が神的なものを全く忘れ果てて、地上的なものに埋没しすぎたために、天上的なものを地上に引き下してしまい、その結果、人間は砂漠を行くさすらい人同然になってしまったという意味のことを述べている。そして、そのことを見ると、精神の失ったものがいかに大きなものであったかが推しはかれると語っている。(Vgl. *Die Wissenschaft des Geistes* S. 22) ヘーゲルは、神を失った近代精神の病弊を、近代の本質のうちに見ていたのである。ヘーゲルが「神そのものは死んだ」と言うとき、そこには、そういう近代という精神なき時代の頓落と荒廃の世界が見られていたのである。

ヘーゲルは、このような神なき世界を、絶対的主体としての精神において、救済しようとする。神なき時代に、再び神的なものを回復しようとする。しかも、この神なき世界の登場が、それ自身また神の世界から由来するものであるとみて、この神の死の世界のただ中において、その死の無限の苦痛に耐えつつ、神の復活を意志する。ヘーゲルの絶対主体としての精神の哲学は、このことを意図したものに他ならない。それ故に、ヘーゲルは、絶対者を、自ら死し、死することにおいて自己の死を生き、かくて、自己の死を自己の生に転ずる力と解するのである。しかも、そのことは、絶対者を主体として、精神として把握することによってのみ可能であると考える。それ故に、また、絶対者としての精神的主体は、自己を否定し、さらにその否定に耐えぬいて、その否定を自己と媒介し、それでもって、はじめて、真に絶対的でありうると考えるのである。

絶対精神がそれ自身否定の否定としてのみはじめて絶対者であるというヘーゲルの絶対者の論理的表現のうちには、そういう神なき時代に神を復活させようとする宗教的、すなわち、キリスト教的思考のあったことは見逃すことができない。実際、彼の絶対者についての概念は、多分にキリスト教的であり、神の受肉とその苦難とその復活というキリスト教の精神が、彼の絶対精神の哲学のうちに生かされているとみてよい。「純粋概念は、(神そのものは死んだ)という無限の苦痛を、純粹にその最高理念の契機として示さねばならない」と言われていることのうちには、そういう神の死をもたらす近代の世界を、キリスト教的に、しかも、近代的な主體的精神のうちに取り込まれたかぎりでのキリスト教的な仕方、救済しようとするヘーゲルの意図があるのである。

むしろ、それが真に可能であったかどうかということは、後のキエケゴールの批判をみるなら、問題である。ただ、しかし、次のことだけは言えるはずである。すなわち、ヘーゲルにおいては、ただしも、そういう神なき世界を神のうちに教うことができると考ええた時代であったということ、しかも、それ自身近代的である絶対主体の精神の場において、それが可能であると、ただしも考ええた時代であり、そういう時代精神が、また、絶対者を純粹否定性としての絶対主体として把握するヘーゲルの哲学を、可能ならしめたの

であるということ、——そのことだけは言えるはずである。そして、逆に、キエルケゴールにおいては、もはや、そのような神なき世界を神のうちに救うことが、ほとんど不可能になったということ、それ故に、キエルケゴールにおいては、神と世界と主体ともはや絶対的に媒介せられるものではなくなり、主体は、いわば世界を括弧の中に入れて、神それ自身と孤立的に対峙しなければならなかったということ、しかも、そうなることがまた時代の運命であったのであり、その運命が世界の脱落を生ぜしめたのであるということ、すなわち、神なき世界がもはや世界としてさえも存在しえなくなったということ、——そのことだけは言えるであろう。

ニーチェは、この神なき時代と、その時代における神なき世界の全面的到来を決定的に告げた。ニーチェの「神は死せり」という言葉は、それ故に、あらゆる最高価値の崩壊を宣告している。従って、ニーチェにおいては、もはやヘーゲルのな最高理念はもろん成立しえなくなる。ヘーゲルにおける「神そのものは死んだ」という無限の苦痛は、まだしも最高理念の契機として、最高理念のうちへと救われていく可能性をもっていたし、またその可能性の上に、ヘーゲル哲学の否定媒介の壮大な体系が成立しえていたのである。ヘーゲルが、「神そのものは死んだ」というニーチェと同じ言葉を、すでにニーチェ以前に語っておりながら、それでも、「その無限の苦痛を最高理念の契機以上のものとして示すのではない」と付言しているのは、そのことを如実に表わしている。

ところが、ニーチェにおいては、「神は死せり」という事態は、最高理念の単なる契機にとどめておくことはできなかった。むしろ、最高理念の、従って、あらゆる最高価値の契機以上のものとして示さざるをえなかった。ここに、ヘーゲルとニーチェにおける「神は死せり」という同じ言葉の全く正反対の意味がある。それ故に、ニーチェの「神は死せり」という言葉は、もはやいかなる最高理念も最高価値も不可能になつてしまった世界を、われわれの前に露呈することになる。つまり、もはや救いようのない、文字通りの神なき世界をあらわにする。従って、そこでは、ただ神の死によつてもたらされる人間の無限の苦痛のみが、何の救いもない全面的な世界大の苦となつて残るだけとなる。しかも、もはや耐えがたき苦痛となつて残る。

そこにあるのは、ただ絶対者なき荒廃と頹落の世界であり、もはや復活することのない神の屍の世界である。それは、もはや肯定に転ずることのない否定の世界である。それは、真の意味での無の深淵、無の砂漠である。それは、すでに、世界が世界として存在しえなくなったことを意味する。それはすでに非世界としか言えないような世界である。これは、近代という神の退位の時代の運命的補結であった。ニーチェの言う「ロープのニヒリズム」の到来である。そこでは、もはやヘーゲルのな肯定的哲学は不可能になる。

ここに、われわれは、また、ヘーゲルの絶対主体の形而上学的時代の限界を見てとることができるであろう。ひいては、また、西洋近世の形而上学の歴史の限界を見出すことができるであろう。ニーチェは、ニヒリズム的世界の様相を露現させることによつて、この限界を明らかにした。そして、キエルケゴールとは別の仕方、この神なき不幸な世界に、どこまでも耐えぬき、この不幸な時代を、その終わりまで先取的に生きぬこうとした。ヘーゲル哲学のありかを見定め、かくてヘーゲル哲学とは別の場所を開こうと試みているわれわれにとつて、このニーチェ的な精神は、キエルケゴールとともに、多くの示唆を与えてくれる。ヘーゲル以後、ヘーゲルに反対して出てきた十九世紀後半の諸哲学のうち、われわれの立場からみれば、この二つの高貴な精神以外には、ほとんどみるべきものはない。なぜなら、それらは、まさにニーチェの予言したヘーゲル以後のニヒリズムの時代を、むしろ踊り狂う思想に他ならないからである。それらは、耐えぬことを知らないからである。

5 1 5 2 5 3 5 4 philonologie des Geistes, S. 27.
5 5 5 6 5 7 Vgl. ibid. S. 19.

第二章 意識

一 意識の二面性

意識の場

ヘーゲルは、『精神現象学』の述べるところのものが、学の生成の過程に他ならないということを導き出すところで、

「自己自身との対立のうちで対象的な物について知り、対象的な物との対立のうちで自己自身について知る意識の立場は、学にとっては、別のものであるとみなされる」と言っていた。そのために、学は、このような意識の立場と自分を結合しなければならぬという要請が起きてきたのである。だが、ここで言われている意識の立場とは一体どのようなものであるか。意識の立場はどのようにして成立し、また、どのような構造をもっているのだろうか。また、『精神現象学』と意識の立場とは、どのような関係をもっているのだろうか。

知とは、さしあたって、或るものを表象するという働きであった。主体が対象を知るということは、主体が対象を自分の前に表立させたことである。このとき、主体は知るものであり、対象は知られるものである。この主体と対象との関係の場においては、一切の対象は、知る主体によって知られたものとされている。そして、このすべてを知られたものとするところの知る主体の働きを、われわれは、意識 (Bewusstsein) と言っている。意識とは、このように、知 (Wissen) の状態にある存在 (Sein) のことを言う。これは、知る存在 (wissendes Sein) であるとともに、同時に、知られてある存在 (gewusstes Sein) をも自分のうちに含んでいる。意識のうちでは、一切の対象は、知られてあるものとしてのみ存在する。それ以外の仕方では、意識とは無関係に存在するのではない。すべては、知るものと知られるものとの関係の場、つまり意識の場に包括されている。世界は、意識の場という地平のうちに、余すことなく吸収されてしまっているのである。

このように、知るものと知られるものとの関係として世界を捉えらるゝ方方は、知る主体に一切の基体性をおこうとする西洋近世形而上学の根本的基調でもある。近世の形而上学は、一切を、主体—客体—関係の場、つまり、意識の場に引き入れて認識しようとするところに、成り立っているのである。

このような意識の場は、まず、「知と知にとって否定的な対象性という二つの契機をもっている。」言いかえれば、意識の場は、知る主体と知られる対象との対立関係として、成り立っている。知る主体は、自己自身との対立のうちで対象的な物について知り、対象的な物との対立のうちで自己自身について知るのである。知という働きが可能になるためには、このように、知る主体と知られる対象とが、さしあたって、分離されていなければならぬ。主体が対象を自己自身に対立してあるものとし、逆に、対象が主体に対して立つものとしてあるとき、はじめて、主体は対象を知る働きとなる。

しかしながら、このような主体と対象との対立関係は、本当は、主体それ自身のうちから生み出されてくるものである。対象が主体に対して立つものとしてあるのは、実は、主体が、自己自身に対立するものとして、対象を生み出すからである。自体的な主体は、もともと自己の否定性の上に成り立っていたために、それは、自己自身を否定して、自己自身を、自己の他者として自己の外に措定し、自己と自己にとって否定的な対象との不等性の場に分裂する。この自体的主体の分裂場が、知る主体と対象との対立場、つまり、意識の場と言われるものに他ならない。だから、この意識の場は、あの主体としての実体の分裂場とみることができる。実体的な主体の場は、そのうちに秘められた否定性を外に現わし出して、意識の場を形成するのである。このとき、主体は、対象に対する主体として現われ、主体のうちに含まれていた実体的な契機は、主体に対する対象という形で意識の場に現象する。そのため、意識のなかには、知る主体と、その対象となる実体との不等な関係が生ずるのである。

しかし、意識の場を、このように実体的主体の分裂場とみること、または、対象が、もともと主体の自己否定によって生成したものであるということは、結果の先取りであって、意識そのものにとつて、このことがすでに自覚されているわけではない。意識自身にとつては、対象として現われる実体的なものは絶対の他者であり、全く見知らぬものである。実体的なものは、意識が把握しようとするれば、たちまち意識から逃げてしまおうとする絶対の拒否を含んでいる。拒否しつつ、同時にまた、意識を覆うものとして、意識の前に絶えず生起してくる。意識は、このような、自己と他者との絶対の対立分裂という苦痛をもっている。

しかしながら、このような両者の不等対立関係があるからこそ、また、知という働きによる両者の結合関係が成立してくるものである。意識の場に陥った主体は、自己に否定的なものとして現われてくる対象を、はつきりと知ろうと意志する。すなわち、規定しよう

とする。規定して、この自己の外にある対象を、全面的に自己のうちなるものにしようとする。つまり、知る主体は、一切を、知られたものとして、自己の所有に帰し、その支配者であろうとする。この知る主体の意志は、多分、あの失われた自己同等性を回復せんとする主体の意志なのであろう。なぜなら、知という主体の働きは、本質的に関係に他ならないからである。分離されて対立しているものを結びつけようとする努力に他ならないからである。すなわち、主体の知るといふ働きは、他者との媒介なのであり、この媒介によって、主体は真の主体となることができる。自己と、自己にとって否定的な対象との対立関係の主体性となることができるのである。こうなったとき、はじめて、あの実体的主体の分裂不等関係は克服されるのである。

意識の場には、このように、まず第一に、主体と対象との対立としての不等関係がある。この関係は、「両者の区別であり、否定的なものの一般である。」しかし、「この否定的なもの、両者の魂であり、両者を動かすものである。」つまり、この否定的なものとしての不等関係から、対象を知るといふ主体の働きが生まれてくる。すなわち、そのような不等関係においては、両者は直接的対立関係にとどまり、媒介されたものとはなっていないが、この無媒介な関係から、主体は、対象を媒介せんとする意志として現われてくるのである。意識とは、本質的に、このような知らんとする意志に他ならない。

従って、意識の場は、第二に、主体と対象との媒介関係となる。この媒介運動のなかでは、意識の対象である無媒介な存在、実体的内容は、すべて意識の所有に帰し、このとき、はじめて、すべては主体の主体性の場に帰る。意識は、精神的主体とひとつになる。意識と対象という抽象的直接的関係は、超えられるのである。

このように、意識は、そのうちに、いつも、対立と結合、無媒介と媒介という二面をもっている。精神の場からみれば、意識が単に主体と対象との無媒介な対立にとどまっているかぎり、意識は、精神の否定態、単なる仮象にすぎない。しかし、ここから両者の結合媒介が起きてくる以上、意識は、精神にとって肯定的意味をもっている。意識の場は、精神的場に対して、否定性と肯定性の二つの顔をもっている。それは、もともと、精神的主体それ自身が二面的であつたためであらう。つまり、精神的主体が、もともと、自己自身に対して否定的であると同時に、この否定を通してのみ、自己の肯定に高まることのできるものだったためである。だから、精神的主体も、自己の否定態としての意識の場なくしては、自己自身の主体性を確証しえないのである。意識は、いつも、対立から結合へ、無媒介から媒介へ、という二面間の運動としてある。それは、精神的主体の二重の運動を

担っているとみることができる。「現象学のなかで精神が用意しているものは、知という場である」と言われているが、これは、『精神現象学』がこのような意識の場における運動の叙述だということを表示している。

二つの意識

ヘーゲルは、また、『精神現象学』の「緒論」と言われる部分で、このような意識の二面性を、自然的意識と実在的意識というふうに区別していた。自然的意識 (*naturliches Bewusstsein*) とは、与えられた対象をそのまま直接的に受け取る知のあり方であった。意識には、知と対象という二契機が含まれていたが、しかし、知は、まだ、初めのうちは、対象を真に知に対して立つものとして意識しているのでもなく、まして、自己自身がその主体性であるということに自覚しているわけでもない。知は、さしあたっては、また直接的に対象を表象しているにすぎない。つまり、知は、単に、対象を、すでによく知られたもの (*das Bekannte*) として、漠然と目前に表象しているにすぎない。だが、「一般によく知られたものは、よく知られているからといって、認識 (*Erkenntnis*) されているわけではない。」直接的表象にとどまっている知は、対象と慣れ合っているにすぎないのであって、対象を、ことさらにもっとよく知ろうとはしない。自然的意識とは、このような単なる表象にとどまっている知のあり方をいう。

それは、いつも、対象を、自己の外にあるものとして、自分の前に表象し、それに囚われている。しかも、これを、真に実在的なものとして、その主張を固執してやまない。この意識は、そのつどそのつど現われてくる対象に囚われ、それと同化しているの、まだ、対象を、真に自分に対立しているものとしてさえも自覚してはいない。それは、意識の一面である知と対象との対立関係という段階にも入ってはいない。それ以前の反省なき同化関係にとどまっている。従って、また、知という働きについても、対象を漠然と知っているという仕方では、知の本性を把握していない。知が、本質的に対立するものの媒介であり、そういう仕方では、自己自身を知るものであるということは、自然的意識には自覚されてはいないのである。

それに対して、実在的意識 (*reales Bewusstsein*) とは、そのような対象の単なる直接的表象というあり方から全面的に引き揚げて、自己自身を知るに至った知のあり方であった。知は、知自身を知るといふ本性をもっており、しかも、そういう自知性において、対象であったものを、自己自身に他ならぬものとして、自己自身と媒介し、さらに、このよ

うな媒介を通して、自己自身が知と対象の関係の主体性であることを、自覚するものであった。だから、そこでは、もはや、あれやこれやの対象に付き纏われるということはなく、かえって、そういう対象を自己のうちに帰属せしめるに至っている。実在的意識とは、このように、自己自身を把握する知のあり方をいう。だから、実在的意識は、自然的意識のように、対象をすでによく知られたものとして素材に受け取るということはせず、むしろ、対象をその対象性において認識する。すなわち、対象を、自知する主体のうちに取り込む。認識 (Erkenntnis) とは、本来、このように、目前にあるものを、いわばその裏に回って、その内奥の真理の方から、その本性を知ることである。

自然的意識と実在的意識の根本的違いは、前者が表象性をその本性としているのに対して、後者は自知性をその本性としていることにある。真理という面に関して言えば、自然的意識は、単に、目前に現われたものを直接的に指向するという仕方、それを真理として固執するのであるが、実在的意識からみれば、それは、むしろ真理の忘却とみなされる。なぜなら、自然的意識は、自ら真理と名のついているものの真理を、まだ認識してはいないからである。

単に目前に現われているだけのものは、知の根源からみれば、その根源的なものの単なる影にすぎない。すなわち、自然的意識の前に表象されている対象的なものは、本当は、知の真理たる精神の仮象 (影) にすぎない。自然的意識は、この精神の影にすぎぬものを、逆に真理と思ひ込み、これに目を奪われている。自然的意識にとつては、真理は永遠に隠されたままである。それは、洞窟の中の囚人のように、いつも、真理に対して背を向けている。自然的意識は、洞窟の壁に映った真理の影をみているだけであって、そこから一旦後を振り返り、この影の依って来たる本源にまで遡って、その真理の隠れなき光の前に立とうとはしない。

自己自身を知り、その自知性において真理を見透した実在的意識は、このような惨めな状態に満足している自然的意識に対して、無理にでも、この真理の光の依って来たるところへと振り向くようにしむける。実在的意識とは、そういう制約されたあり方を制約されているとも自覚していないあり方からの反省であり、自己を超えて真理のうちに見入る力である。自然的意識と実在的意識の区別は、このように、真理に対して後向きになっている意識と、前向きに直面している意識との区別である。

しかしながら、この二つの意識は、全く別々の意識なのではない。むしろ、この二つの意識のあり方は、同じひとつの意識に帰属する。意識は、どのようなあり方にあるにせよ、

意識であるかぎり、自然的意識の表象性という形式に付き纏われており、そこから逃れることはできない。しかし、同時にまた、意識は、自知する意識として、実在的意識でもある。意識は、いつも、そのような二つの顔をもっている。そして、前者は常に後者の足を引っぱり、後者は絶えず前者を引き上げようとする。意識は、その内部構造において、この二つのあり方の緊張関係として成り立っている。

意識がそうであるのは、意識それ自身が、もともと二面的に働くものだったからであろう。つまり、意識が、精神的主体にとつての否定態、または仮象として、知と対象との分離であるという否定的面をもっているとともに、同時に、ここから出て、主体の主体性における自己同等性を回復せんとする意志でもあるという、肯定的面をもっていたからであろう。

さらに、この意識の二面性をたせば、それは精神的主体それ自身の二重性にまで遡ることができる。主体は、否定の否定という二重の運動を通してのみ、自己の本性を実現しうるものであった。意識は、この主体の否定的運動を背負って自ら動く。つまり、意識は、実在的意識として、自然的意識のもっている知と対象との単なる直接的同化関係を突き破って、それを、まず、両者の絶対的な分裂対立関係へと引き入れ、さらに、両者の媒介を通して両者の同等性を回復し、こうして、主体の主体性としての真理を現出させ、臆見の体系の中に埋没してそれを固執している自然的意識を、真理の前へと引っぱり去る。意識は、このようにして、自己自身の制約されたあり方を超え、それ自身精神的主体になろうとする運動としてある。『精神現象学』が、意識の場での意識の運動の叙述であるかぎり、それは、このような両意識の緊張関係によって支えられているのである。

二 意識の経験

絶対者の現在

意識自らが自分自身について行なうそのような運動の叙述を、ヘーゲルは、また、真理に迫って行く意識自身の道程、または、自ら精神となつて行く魂の道程と考えている。さらに、この道程が、意識自らの経験によって貫かれていると考えている。だが、この意識の経験とは一体どのようなものなのであろうか。意識の経験はどのような構造をもち、また、意識の経験によって、一体何が明るみに出されてくるのであろうか。

ヘーゲルにとつて、絶対者とは、自己自身を主体―客体―関係の主体性として自知する

主体それ自身のことであり、これは、また、精神とも言われた。精神としての主体は、自己把握する知であるということをも、その本性としている。そのことよって、主体は、絶対的主体性にまで高まることができる。それに対して、意識とは、知と対象という分裂場にあるところの主体のことであり、ここでは、また、主体の主体性は自覚されてはいない。そういう意味では、意識は、真の主体の否定態にとどまっている。

しかしながら、意識は、自知する主体にとつて否定的なものであるにもかかわらず、それでもなお、意識は、実在的意識としては、自己把握する知であり、自知という働きをもっている。意識は、その本来の姿においては、自己自身を意識する自己意識である。だから、こういう面からみれば、意識は、すでに、そのうちに、精神性の契機を内包している。とみなければならぬ。意識は、実在的意識として、すでに絶対的主体を指向しており、絶対者を自己のうちに見込み、見透している。そればかりか、意識が、対象との関係において、対象を知られたものとしていることからして、意識は、すでに知の主体性のうちにあるとみなければならぬ。言いかえれば、主体の主体性としての絶対者は、意識の場から遠く離れた彼岸にあるのではなくて、むしろ、意識自身のうちに内在しているのである。

絶対者は、意識の場内すにあり、知と対象との分裂場、主体と客体との関係の場にあると意志している。精神的主体としての絶対者が、この意識の場内すにあり、あろうと意志しているからこそ、知は、対象をその対象性において知ることができ、自己自身の本性を自知することができるのである。意識は精神の仮象にすぎないと言われたが、この仮象にすぎないものうちに、精神性は身を隠して宿ってきいているのである。

しかしながら、意識は、それでもなお、意識であるかぎり、自然的意識として、表象性というあり方に付き纏われているので、まだ、完全に絶対的主体とはなっていない。なぜなら、意識は、まだ、自分自身が自知する主体であること、そのこと自身を自覚するには至っていないからである。意識は、単に自体的に、つまりそれとは気づかず、精神性を宿しているにすぎないのである。意識は、絶対者との関係においても、二面的である。意識にとつては、絶対者は、すでにそのもとに現に在るとともに、また現に在るのではないのである。

しかし、それ故にこそ、また、絶対者は、われわれのもとに、即かつ対自的に現在せんと意志するのである。それは絶対的意志である。絶対者は、意識に対して、その本性たる絶対的主体性を自覚せよと要求する。そのため、意識は、この要求に呼応して、自ら、主体—客体—関係の主体性たらんと努力する。努力して、絶対者が現に在ることを、真に現

わし出そうとする。この努力を引き受けるのが実在的意識である。実在的意識は、意識における自然的なあり方をあくまで弾劾して、自己の本性を知り、自らを洗い浄めて、真なる主体性を実現せんとする。意識の経験とは、他ならぬ、この主体の主体性の意識自身による実現の過程なのである。

だから、このような過程を意識自身が叙述するとき、その叙述は、主体性としての真理に迫って行く意識自身の道程と受け取られる。または、意識自身が絶対者としての精神となっていく道程と考えられるのである。叙述の過程は、絶対者の方からみれば、絶対者が現在せんとする意志を全うして、自己が、真につまり絶対的あり方において現在する様を、現に現わし出して行く過程であり、逆に、意識の方からみれば、それは、真にあるとありの自己の姿を現に現わし出して、自ら絶対者の現在の光のうちに帰入して行く過程である。意識の経験とは、このような絶対者の現在を明るみに出すことであり、『精神現象学』とは、そういう意識の経験の過程の叙述に他ならない。

現象の意味

このことは、『精神現象学』(Phänomenologie des Geistes)というこの著の表題にも、すでに表現されている。『精神現象学』とは、精神としての絶対者が現に現れ出る過程の叙述なのである。

現象 (Phänomenon, Erscheinung) という言葉を普通の意味に解するなら、それは、さしあたり、目前に現われている事象のことを意味する。今、意識における現象ということを考えてみるなら、意識の目前に現われている事象とは、意識にとつての対象のことであろう。そして、この対象は、意識にとつてまのあたりに見えている現象であるために、さしあたって、それは、疑う余地のない現在のなものとみなされる。

しかし、そうみなすのは自然的意識であって、意識それ自身は、実在的意識として、この現象している事象を超え、その依って来たる基盤を問うものである。そして、意識がそれを問うとき、現在の事象としての現象は、かえって疑と化してしまい、単なる表象にすぎぬもの、単なる現象にすぎぬもの、つまり仮象 (Schein) になり下がってしまう。仮象と言われる以上、すでにそこには、その仮象として現われる本体的なものが暗示されている。目前の事象は、何か或る本質からの現象にすぎぬと考えられる。こうして、意識は、目前の現象を超えて、その本質をつきとめようと努力し、ひとつの本体的なものを打立てるが、しかし、それ自身、また、意識の前に現われるものとしての現象にすぎぬものにな

り、意識はさらにこれをも超えていく。

意識の経験とは、このように、本源に遡りつつ本体を打立てて、打立ててはまたそれを否定していく運動ともみることができ、そのような意識の経験は、この現象的なものの本質が実は意識それ自身に他ならないということを実感するとき、終わる。つまり、対象の対象性が、主体としての意識それ自身に他ならないと知ることが、本源に遡る努力の結果である。ここで、はじめて、主体は、真に対象と自己との主体たりえ、意識は、この主体性の真理の場に到達したことを知る。ここで現在のものは、もはやあれやこれやの対象ではなくて、主体的精神としての絶対者それ自身である。絶対者は、このときはじめて、真に絶対的なものとして、意識のうちに現れ出る (erscheinen)。意識は、現象的なものの本質それ自身の場に帰っている。

初めの自然的意識においては、意識は、単にあれやこれやの現われるものにそのつどかかわっていたにすぎず、現われるものの本質それ自身をみてはいなかった。しかし、意識が真理としてかかわっていたこの諸々の現われるものは、本当は、意識自身が生み出したものであり、自分自身で自分自身を自分の前に現わし出して、それをみていたのである。この自分を自分の鏡に写してみることが、すでに、精神の自知性の様相をもっている。そう考えられるとすれば、意識は、かえって、その最初のあり方からして、すでに、現象の本質それ自身のうちにいたのだと言うことができる。つまり、絶対的な本質はすでに現象していたのであり、絶対者は、もともとわれわれのもとに存在していたのである。意識は、その自然的なあり方においてさえも、すでに、この絶対者の現在の光のうちにいたのである。しかし、それにもかかわらず、否、それ故にかえって、自然的意識はこのことを認識することができなかった。これを認識するためには、実在的意識の長い努力の道が必要なのである。

現象という言葉も、意識の二面性に従って、それ自身二面的である。それは、まず、諸々の現われるものを意味するとともに、同時に、この現われるものの本質そのものの現出をも意味している。『精神現象学』とは、この現象の二面の間を道を開こうとする精神の労苦に他ならない。言いかえれば、『精神現象学』とは、精神が、単に現われるもの、すぎぬものうちに、その本質たる自己自身を、現に現わし出していく過程の筋道を、それ自身で自分の前に現わし出すことなのである。そして、この精神の現出の過程は、意識の場をその展開の基盤にしているために、意識の側からみれば、この過程は、現われるものに囚われた自然的あり方から、意識自身が、それを超えて、精神の現出それ自身へと、

自己自身を経験していく過程とみることができる。『精神現象学』は、このように、現象的なものを超えてその本質を明らかにする意識の道程として、それ自身、意識の場での形而上学なのである。

現象知の叙述

自然的意識は、目前に現われる諸々の対象を直接的に表象するという形で、この対象の真理だと確信するところのものを、そのつど或一定の知として立てている。自然的意識は、そのような仕方では、現われるものに囚われているのであるが、このような自然的意識の立てる知は、また、現象知 (Gans: *erscheneinende Wissen*) とも呼ばれている。これが現象知と呼ばれるのは、この知が、まだ自知というありさまで現象の本質に帰った精神的主体の知ではなく、単に、そのつど現われるものに目を奪われている自然的意識の知であり、知の空しい現象にすぎないからである。

しかし、意識自身は、実在的意識として、そのような諸々の現われるものから身を引いて、現象の本質たる知の主体性としての真理のうちに帰り、しかも、諸々の現われるものどもを、この真理の光のうちに照し出さねばならないという使命をもっていた。そのため、実在的意識は、自然的意識の立てる現象知を解体して、そのうちに、真理の光の差し込む窓を明けようと努力する。しかし、自然的意識は、自分の立てる知の真理を確信し、それを固執しているので、この実在的意識の努力は、それほど簡単に成就されるものではない。自然的意識の現象知は、いかなる段階においても抜目なく立ち現われてくる。そのため、実在的意識は、絶えずそれを見張っていて、これを幾度も幾度も否定していかねばならない。このような実在的意識の忍耐強い努力があつて、はじめて、意識は真理の光のうちに帰入することができるのである。

こうして、意識は、自ら真理の場に到達するために、諸々の現象知の否定の過程を叙述する。そして、この現象知の否定的叙述が、他ならぬ、『精神現象学』の遂行しようとするところのものである。この現象知の叙述は、諸々の対象についての知を立てる自然的意識と、それを真理の光のうちに帰属せしめようと骨折る実在的意識との対立抗争によって進んで行く。しかも、この抗争のうちで、両者は、それぞれの段階に特有な現われ方をして、意識の諸形態の系列を形づくる。だから、『精神現象学』は、現象知とその解体を含む諸々の意識形態の系列によって、形成されているのである。この叙述の目標は、もちろん、知の主体性としての真理を現出させることであり、絶対者の現在を明るみに出す

ことである。この目標が真に実現されたとき、そのとき、はじめて、意識は、知の本性と
しての学の展開されうる場にまで到達したことになる。

学の方からみれば、本当は、そのような空しい仮現にすぎない現象知にかかわることなしに、登場の最初から、自分自身をその真のあり方において展開したいと思っている。しかし、そうでありながら、「学は、このような仮現から自己を解き放さねばならない」という使命をも、同時にもっていた。それ故に、学は、この仮現に自ら向き直るということによって、この使命を果そうとする。つまり、諸々の現象知を否定的に叙述することによって、自らの場である知の主体性の場を開こうとするのである。だから、現象知の叙述としての『精神現象学』は、学の側からみれば、学自身が、この現象知の住みかである意識の場と自己とを結合することによって、学自身の場を現出させようとする仕事に他ならない。むしろ、そうすること以外には、かえって、学の現出の可能性はないとも言えるのである。

このように、現象知の叙述の目標は、学を可能にする場を開こうとするところにある。言いかえれば、絶対者の現在としての真理の場をあらわにすることにあり。叙述の目標であるこの場においては、意識の場におけるのとは違って、知は、絶対的自知という有様で存在している。しかし、この目標は、叙述の内部で働いている意識それ自身にとっても、決して外的な目標なのではない。意識の場における知にとっても、この目標は必然的に標置されているのである。知の自知の場所は、意識から遠く離れたところに、目標として当てがわれているのではなくて、意識自身もともとそのうちに内包しているものなのである。なぜなら、意識は、本来、実在的意識として、自己自身を知る自己意識であり、そういう働きのうちで、すでに、真理の場を自分のうちに見込んでいたからである。

だが、うちに見込んでいるだけでは、まだ、それを明らかにしたとは言えない。目標をすでに見透しているからと言って、まだ、それを実現したわけではない。だから、意識は、このうちなる真理を自分の前に現に現わし出そうとして、目標を達成するまでは、どこまでも自分自身を超え出ていく。「それ故に、この目標への進行は、また、とどまることを知らず、先立ついかなる宿駅にも満足することはない。」と言われるのである。この自己超出の働きを働くのは、自己自身を把握する実在的意識であり、これによって、制約されたものに囚われている自然的意識は、どこまでも否定されていく。そして、この否定的な自己超出が、まさに意識の経験運動と言われたものに他ならない。

意識の経験構造

この意識の経験運動の実際は、それが意識の経験であるかぎり、意識自身の内部構造に由来している。意識はまず或るものを知る働きであるが、この意識の働きの内部構造を調べてみれば、この知という働きのうちで、意識は、或るものを自分と区別しながら、同時にこのものと関係していることがわかる。この関係という特定の面、つまり、或るもの意識に対する有という面は、知 (Wissen) と呼ばれた。だが、このような他者に対する有という面は、このものの自体有 (Anwesenheit) という面からは区別される。そして、この自体という面は、真 (Wahrheit) と呼ばれた。¹⁾

しかし、この他者に対してあるという知の契機と、自体的にあるという真の契機の両者は、共に、意識のうちに生ずるものである。だから、意識は、知と真という区別を自身自身でもっている。それ故に、意識は、対象の自体、対象の真を尺度として、自らが対象についてもっている知を、自分自身で計ることができる。意識は、他の何もの力も借りずに、自分自身を吟味することができるのである。²⁾

現象知の叙述に当たって、現象知を吟味し、それを超えていくためには、それを吟味するための尺度があらかじめ前提されており、それがすでに是認されているのでなければ、吟味は実際上不可能のように思われる。しかし本当は、意識自身が、自分自身ですでに、ひとつの現象知のうちに、尺度と尺度によって計られるものとの両者を、共に自己のうちに備えているのである。

こうして、意識は、それ自身のうちに現存する真と知という区別、自体有と意識にとつての有という区別に基づいて、両者が一致しているかどうかを吟味する。このように比較するとき、もしも両者が一致しないなら、意識は、自らの知を変えて、自分を対象に一致するようにしなければならぬように思われる。だが、知が変わるときには、実際には、知にとつての対象自身も変わるものであった。かくて、新しい対象が生じてくる。この新しい対象は、初めの対象の否定を含んでいる。だから、新しい対象は、初めの対象に対して行なわれた経験だと言ってよい。そして、この新しい対象とともに、それに応じて新しい知も生じ、かくして、意識の新しい形態も形成される。³⁾

このようにして、意識の諸々の形態は、その必然的道筋を通じて現われ出て、必然的な系列を形づくるのである。これは、意識自身が、自己自身を把握し、自らを吟味することによって、自己自身のそれぞれの規定されたあり方を、一步一步超克していく過程である。この意識の自己超出が意識の経験に他ならないと言われたが、それは、実際には、意識が、

自分自身において、自らの知と自らの対象について行なう以上のような運動なのである。

このように、意識が、一定の段階にとどまることなく、絶えず運動して行かねばならないのは、意識が、もともとすでに絶対者の概念を見込んでおり、自らを超えて自ら絶対的主体たらんと意志していたからである。または、絶対者の側から言えば、絶対者が、もともと意識の場に現在せんと意志しており、この意志を意識に背負わせていたからである。

こうして、意識が、この意志を意志して、自らの真なる現存に向かつて、意識の経験と言われた過程を通じて進んで行き、その目標を達成したなら、ここでは、意識にとつてあるにすぎないような見知らぬものに付き纏われていたその仮現は払い落され、意識は、自由を得て、それ自身精神的主体と一致する。すなわち、現象と本質は等しくなるのである。

言いかえれば、ここで、はじめて、意識が初めに見込んでいたところの絶対者の現在の意志は実現され、意識は、真の意味において、絶対者の現在の光のうちにあることになるのである。

この絶対的真理の光のうちに辿り着くためには、意識は、自己の数々の形態を遍歴経験する長い労苦の道を通らねばならない。それは、精神の最も直接的な段階、つまり、最も無精神的な感覚的意識から始まって、一步一步、知の概念を実現していく長い道程である。それは、また、知の本性としての学の成り立つ場を形づくるための意識の経験の道である。だからこそ、『精神現象学』は、また、「意識の経験の学」とも言われたのである。

三 意識の否定性

懐疑論としての『精神現象学』

かくて、『精神現象学』は、意識が、様々の現象知を立てつつ、それを超え、自己のすべてのあり方を徹底的に経験し、踏査し尽して、自己自身の制約されたあり方から自らを解放して、自ら絶対者の現在の場に帰入し、自ら絶対的主体となっていくところの「意識の経験の学」である。しかし、この意識の経験運動を起しているところのものは、一体何なのであるか。経験運動の原動力は、一体意識のいかなる事態のうちにあるのであろうか。

諸々の現象知を成り立たせているのは、そのつどそのつど新しい対象を立て、それについて自分の知を立てるところの自然的意識であるが、しかし、意識は、実在的意識としては、このような自然的意識の立てる現象知に満足することはできず、いつも、そこに真

理の実現されていないことを見ぬかざるをえない。実在的意識は、自然的意識に対していつも否定的に働いている。それは、また、実在的意識の自然的意識に対する懷疑 (Realität, Skeptizismus) だとも言われた。ひとつの現象知は、この実在的意識の懷疑の働きによって否定されていく。そして、『精神現象学』が意識の自己超出の完遂であり、そこから現象知の否定的叙述が行なわれるのだとすれば、『精神現象学』の叙述を可能にしているものは、この実在的意識の自然的意識に対する懷疑の力であるとみることが出来る。ヘーゲルは、また、『精神現象学』を、自らを余すところなく完遂する懷疑論 (Der sich vollbringtende Skeptizismus) だと言っていた。¹⁾ 『精神現象学』は、意識自身の自己自身への絶えざる懷疑によって成り立っている。

意識が、そのように、どのようなあり方にも懷疑しなければならぬのは、現象知においては、まだ、意識自身のもっていた概念が実現されていないからである。意識は、意識であるかぎり、或る対象を措定し、この措定された対象を自らの外に表象し、そこに実在性をおくという自然的あり方を免がれはしないが、それでもなお、意識は、同時に、この表象と表象されるものとの本質であるところの知の絶対的主体性を獲得しようと努力している。それは、意識自身にもともと課せられていた意識自身の概念であり、意識自身の宿願である。意識は、知と対象との分裂場でありながら、同時に、この分裂場において、この統一たる絶対者をすで見込んでいた。この見込んでいたということ、この意識の眼差しがあつたからこそ、未だ絶対的ならざる現象知に対して、意識は懷疑しなければならなかったのである。

実在的意識の自然的意識に対する懷疑と言われるものは、本来、このような絶対者への眼差しによって裏付けられている。意識の懷疑とは、意識の *Wesen* として、現象知の非真理性を見ぬくことであり、同時に、この眼差しのうちで、すでに、絶対者を見透すことであつた。²⁾ 意識の *Wesen* のうちには、制約されたものへの絶望があると同時に、絶対的なものへの希望がある。それは、*Wesen* という同じひとつの働きの両面である。そして、この絶望のうちに希望をみる意識の *Wesen* によって、諸々の現象知は否定され、否定のうちで移行が行なわれ、こうして、絶対的なものへと自己を完遂していく現象知の系列ができ、『精神現象学』が形づくられていくのである。

哲学は、一般に、目前にあるものの空しさの自覚から始まる。現われ出ているものへの絶望から始まる。真理への愛は、いつも、この現象的なものへの懷疑にその出発点をもっている。懷疑論とは、本来、有限なるものの有限性を見極め、有限性の全基盤を否定懷疑

することによって、真なる知を求めようとするところに成り立っていた。そういう意味で、懐疑の精神は、真なる知への意志として、哲学することの始まりなのである。古代の哲学からすでにそうであるが、近世においては、哲学が意識の場に踏み込んだために、この哲学の始まりである懐疑の精神も、また、意識の場での懐疑論という形をとって登場する。『精神現象学』も、また、それが意識の場での哲学であるかぎり、そのような意識の懐疑論の完遂だともみることができる。

意識の否定性

『精神現象学』は、諸々の現象知の叙述の過程としてあるのだが、しかし、この叙述は、意識が、それぞれの段階でもっている現象知を、単に次々と述べていくというようなものではない。そうではなくて、それは、意識が、自らのあり方である現象知を自ら否定し、そういう仕方、自己自身を超えていく過程である。この過程は、意識が、どのような現象知にも満足することなく、自らの必然性に基いて、すべてを否定し去っていく意識自身の足跡なのである。叙述の過程は、否定に満ちている。それは、現象知の屍が枕を並べている砂漠のようなものである。そして、そのようにみえるのは、意識が、もともと自己自身をどこまでも超出していかなければならない運命にあったからであり、意識自身が、もともと自己否定的なものとしてあったからである。意識の自己自身に対して行なう懐疑という事態も、この意識がもともと自己のうちにもっている否定性の契機に、その根拠をもっている。

意識がそのうちに内包している否定性は、まず、第一に、意識の対象指定の働きとして現われる。意識は、それ自体で意識であることはできず、いつも、他者との関係のうちでのみ意識でありうる。意識は、意識であるかぎりには、いかなる段階にあるにしても、いつも、自分とは別のものを、自分の外に実在的なものとして指定する。それは、意識が意識でないものになることであり、意識の自己否定である。意識は、自己の否定体に対するときにのみ、かえって意識でありうる。

しかしながら、意識の自己否定によって生じてくる対象に、意識が囚われている以上は、意識は、自己の概念である意識自身の主体性を失ってしまっている。そのために、意識の否定性は、第二に、自分がいつもそれに付き纏われている対象性の否定として現われてくる。言いかえれば、対象に実在的真理をみる意識の最初のあり方の否定として現われる。それは、意識が、それまで自分とは別の実在だと思いついていた対象を、自己自身に他ならないと知り、対象を、自己自身のうちに全面的に取り込むことによってのみなされる。

意識の努力によってそうされたとき、はじめて、意識は自己の主体性を表現する。それは、対象がそれまで意識に対してもっていた自立性の否定であり、対象の真理性の否定であり、対象性の否定である。

この第二の否定である対象性の否定は、具体的には、実在的意識の自然的意識に対する懐疑と言われた働きによって、成し遂げられる。対象に真があると思いついていた意識のあり方は、自然的意識と言われたものであり、この意識は、対象の真とともに、対象についての知をもっている。そして、実在的意識は、この自然的意識のもっている真と知との矛盾を暴露することによって、この意識の自然的あり方を克服し、否定していく。これは、意識の自己吟味と言われた過程であって、この自己吟味を通して、意識の対象は否定されていく。それと同時に、対象についての知も否定されていく。

それ故に、意識の否定性は、第三に、現象知の否定として結果してくる。ひとつの現象知は、意識の自己吟味と言われた過程を通して、その矛盾を露呈し、その矛盾の故に没落していく。現象知がひとつの知として完成するまさにそのときに、この崩壊は始まる。そして、この現象知の没落によって、ひとつの意識形態も否定され、否定のうちで、他の意識形態のうちへと没落していく。しかし、ひとつの意識形態が没落 (zu Grunde gehen) していくということは、その意識形態が瓦解し、否定されることであると同時に、また、それが自分自身の根拠 (Grund) へと帰りゆくことでもあり、その内奥にある真実態が立ち現われてくることでもある。その真実態は、最終的には、あの真理と言われたところのもの、つまり、知の絶対的主体性として立ち現われてくる。それは、絶対者の現在の光が明るみになることでもある。意識のもとももっていた概念は、ここで真に実現されるのである。

しかし、この概念の実現は、意識のあの二重の自己否定なくしては、成し遂げられはしない。すなわち、意識の自己外化と、その外化の否定による諸現象知のあくことのない否定によってのみ、絶対的真理は、はじめて明るみに出てくるものである。未だ絶対的ならざるものの意識自らによる否定の労苦の成果としてのみ、絶対的なものの絶対性は、意識によって自覚されるのである。現われるものと、現われるものの本質の現出との間には、意識の厳粛な否定の仕事がある。意識の経験とは、意識が自らに対して行なうこのような否定の努力であり、懐疑洞察 (Zweifelerschau) の仕事に他ならない。意識の懐疑と言われた力の本質は、意識のあくなき否定にあり、意識の経験運動の原動力も、また、この意識の自己否定の力のうちにある。

このような意識のもつ否定性の事実を振り返ってみるなら、これは、前にあの主体の否定性と言われた事実に対応していることがわかるであろう。

主体は、本質的に、自己否定的なものとしてのみ、主体であった。主体は、自己を否定し、自己を外化して、自ら他者となる。こうして、自らの対象を指定し、主体は、この対象とそれについての知との関係のうちにある主体となる。この対象と知との分裂場に引き落された主体が、意識と言われたものに他ならない。意識は、そのため、知と対象との二契機をもち、その間の知の運動としてある。意識は、あの自体的主体の否定態として登場したのである。意識の最初の否定性である対象指定の働きは、この自体的主体の分裂否定に対応する。

しかし、主体は、単にこの分裂場に満足してはせずに、むしろ、この分裂に耐えつつ、このただ中から、失われた主体の同等性を回復しようとするものであった。つまり、自己にとつて否定的な他者を、自己と媒介することによって、この他者との分裂を否定して、本来の絶対的主体性を実現しようとしていた。そのために、主体の否定態として現われていた意識も、また、対象との対立と、この対立に制約されたあり方を否定していかねばならなかったのである。否定されて出てきたところのものは、また、自己自身を否定するものである。意識の第二の否定性である対象性の否定、および、それを通して出てくる現象知の否定は、この媒介としての主体の否定性に呼応した意識の自己否定なのである。

主体は、自己を否定し、さらに、その否定を否定するという二重の否定によって、自己たらんとしている。意識は、この主体の二重の否定性の基本的運動を背負って働きつつ、詳細な否定の歴史を形成するのである。『精神現象学』は、主体が自己の否定を通して自己の主体性を実現する過程であるが、これは、実際には、この主体の否定の意志を意志している意識の働きによって、成就されるのである。だから、主体の否定の意志は、『精神現象学』における否定に満ちた意識のあらゆる運動の本質のうちに働き出て、この運動の主体となっている。主体の否定性は、『精神現象学』を成り立たしめている意識の場を、全面的に支配しているのである。

絶対知

このようにして、意識が、主体の否定的仕事を引き受けて、自らの真なる現存に向かつて、自らを駆り立てて進んでいき、そして、最後に、意識自身が自らの本質を把握するとき、意識は、「絶対知」そのものの本性を示すことになる。¹⁰⁰絶対知 (Das absolute Wissen

ことは、「自らの完全で真なる内容に、同時に自己という形式を与え、このことよって、その概念を実現することにも、かく実現することにおいて、自己の概念のうちにとまる精神」である。それ故、「それは、精神の形態において自らを知る精神 (der sich in Geistesgestalt wissende Geist)、言いかえれば、概念把握する知 (das begreifende Wissen) である」と言うことができる。

つまり、絶対知は、意識の一切のあり方の真実態であり、意識が諸々の意識形態における経験を経て後に、その最後に辿り着く意識の経験運動の目的地である。それは、最後に現われてきた意識の形態であり、それ故に、また、ここでは、意識はもはや意識的あり方をとつてはいない。つまり、自己と、自己にとつて見知らぬものである対象との分裂対立という意識場でのあり方から、意識は解放されている。逆に、ここでは、意識は、あらゆる対象を、自己自身に他ならぬものとして、自知しており、すべての内容に自己という形式を与えている。

従って、ここでは、知る自己と、その内容たる対象とは、知る自己がこの対象の主体となるという仕方、一致しており、知と真とは最終的に一致している。すなわち、意識としての主体は、知る主体と知られる対象との関係の絶対的主体性として、自己自身を把握 (begreifen) するに至っている。それは、知と対象との統一たる概念 (Begriff) の実現であり、すなわち精神の自己概念であり、知の絶対的自知性である。だからこそ、この最後の形態は「絶対知」と言われるのである。そして、意識がこの絶対知というあり方とつたまきにこの点において、意識は、はじめて、精神の本来の学的軌道に乗ることができるのである。

このように、精神が何であるかということ、つまり精神の本質を、精神自身が知る時、精神は自己自身のうちに帰っている。そして、このように、精神が自己の本質のうちに内化すること (Eriinnerung) は、また同時に、精神が今まで通ってきた様々の形態をはるかに想起すること (Eriinnerung) でもある。精神は、「諸々の精神がそれ自身においてある姿、その国の組織を完成する仕方を想起する」のである。しかも、この想起することにおいて、諸々の意識形態は精神のうちに保存 (Aufbewahren) され、保存のうちで諸形態は概念把握されて、それ自身、学として必然的な系列を形づくるのである。

しかしながら、この系列は、単に様々の意識形態が数珠つなぎになっているといったものではなく。ひとつの形態と次の形態との間には、意識自身が自己に対して行なう厳

肅な否定の労苦があった。従って、この精神の想起のうちに保存された諸々の意識形態の系列は、また、諸々の意識形態の否定の系列である。保存するということは、否定において保存することであり、すなわち、止揚 (Aufhebung) することである。

だから、諸々の意識形態の否定の系列は、絶対的精神の側からみれば、絶対精神のゴルゴタであり、絶対精神の王座の現実、真理、確実性である。意識の自己否定の系列である絶対精神のゴルゴタなくしては、絶対精神は、自らの王座に立つことができない。しかも、このような王座がなければ、絶対精神は生命なき孤独にとどまる。絶対者の現在の光は、ゴルゴタの闇を通してはじめて明るみに出てくる。絶対者は、自らの死を契機としてのみ、復活することができる。言いかえれば、主体が真に主体であること、つまり、主体性を実現するためには、主体は、絶対的自己否定の苦痛を経験しなければならぬ。主体の否定の労苦は、主体が絶対的主体となるために必ず通らねばならない関門である。主体の否定性は、主体的精神の生命なのである。

主体性と否定性

主体が絶対的主体性を得たとき、そのとき、はじめて、主体は真の自由を得るとすれば、この自由は単に肯定的な自由ではなくて、いつも、否定を通して自由である。つまり、主体が無制約的自由を得ることのできるのは、主体が、制約された自己のあり方を、自己と媒介するからである。

主体性を自覚した主体は、また、真なる存在と言われたが、これが真なる存在であるのも、また、主体それ自身が、自らの否定体を自己と媒介する絶対的否定性であるためである。存在は、否定性を通してのみ、存在である。さしあたって存在であるものは、主体にとって否定的な対象であるが、それは単なる存在でしかないために、いつも、自らの否定に脅かされている。それ故に、主体は、対象の存在を否定し、否定することによって、対象を自己のものとし、そうすることによって、自己と対象との主体性として、自ら存在性を回復するのである。それは、主体の否定体を、主体自らが否定することによって、真なる存在としての主体性を取り戻すことに他ならない。だから、主体が主体性でありうる可能性の根拠は、主体のうちに内包された否定性のうちにあると言わねばならないであろう。

主体の主体性は、また、真なるものの真理と言われたが、この主体性としての真理も、また、主体の否定性なくしては、真理ではありえなかった。主体の否定性は、盲目の否定ではなくて、いつも真理を見透していた。哲学が真理の追求にその本分をもっているとする

れば、哲学は、この真理と否定性との内的関係に盲目であるわけにはいかない。哲学は、一般に、否定に面して真理を思惟することである。

『精神現象学』も、それ自身、哲学として真理を意志しているかぎり、その全運動は、この主体の否定性と、主体の主体性としての真理との内的関係にその根拠をもっている。

『精神現象学』は、真理に到る道を明らかにしたものだとか、学への道を開こうとしたものだとか、精神の形成の歴史だとか、精神としての絶対者の現出の過程の叙述だとか、現象的なものの本質を明らかにする意識の形而上学だとか、現象知の否定的叙述だとか、意識の懐疑論だとか、意識の経験の学だとか、——いろいろに言われてきたが、これら諸々の把握の仕方は、すべて、主体性を可能にする否定性というこの根拠に収束する。『精神現象学』は、否定性を通して主体性を実現する主体自身の努力に他ならない。主体の否定的力は、『精神現象学』の全運動の要をなしているバネである。

しかしながら、この主体の本性である否定性それ自身は、一体、何に由来するのであるか。

- 1 Phänomenologie des Geistes, Gesamte Werke Bd. 9, 1980, S. 23.
 2 同 4 Ibid. S. 29.
 5 Ibid. S. 30.
 6 Ibid. S. 26.
 7 自然的意識は単なる表象性という形式をもっているにすぎないのだから、それは、『精神現象学』で言えば、精神の直接態としての「意識」の段階に当たると考えられるかも知れない。また、実在的意識の方は、自知性をその本性としているために、『精神現象学』における「自己意識」の段階に当たると考えられるかもしれない。しかし、この両意識は、むしろ意識一般の働き方の区別なのだから、そのように、単純に、『精神現象学』のどこに对应するかというふうには考えない方が妥当である。むしろ、この両意識は、『精神現象学』のどの意識形態にも立ち現われてくるものである。
 例えば、「宗教」という形態などにおいても、自然的意識は抜け目なく忍び込んできて、意識は表象をもつようになる。つまり、神的実在が、意識の表象という形式のうちで現われてくる。実在的意識は、この表象を、自己意識それ自身のものでして、その表象性を廃棄していくこととする。このような両意識の働きの対立抗争のうちで、その意識形態は、それ自身を完結していくのである。このように、両意識は、どの意識形態のうちにも働き出ており、そのようにして、『精神現象学』の形態的運動のうちから支えているのである。
- 8 Vgl. op.cit. S. 155.
 9 『精神現象学』における意識の諸形態は、大きく分けて、「意識」「自己意識」「理性」「精神」「宗教」「絶対知」となっている。全体的にみれば、この系列は、主体の主体性(基体性)を一步一步自覚していく過程と受け取ることができる。つまり、知の直接態としての「意識」の段階では、意識はまだ外的なものを対象としており、それに制約されているが、知の反省態としての「自己意識」の段階では、意識は、自己自身のうちに帰っており、帰るといえることよって、他の自己意識との対立、また、現実との対立のうちに入っている。そして、「理性」においては、意識は、これら「自己意識」の両形態を統合しようとして、自己にとっての他者を自己と媒介する。こうして、主体の主体性を確証しようとする。「精神」以後の形態においても、実体的なものの主体化として、その過程は、主体の主体性の実現の過程とみなすことができる。「絶対知」は、そういう主体の努力の結果として、主体が真に主体性(基体性)となったあり方である。
- 本論では、このような『精神現象学』の過程を、主体の否定性という面からも解明しようとしている。
- 10 op.cit. S. 55.
 11 Vgl. Ibid. S. 57.
 12 Ibid. S. 57.
 13 以上 Vgl. Ibid. S. 58.
 14 以上 Vgl. Ibid. S. 58. このように、意識が、そのうちに知と真との区別をもち、この両者の比較によって、自己自身を吟味するという意識の内部構造は、単に、『精神現象学』の「意識」という形態にだけあるわけではなく、それ以後の形態においても、この構造は一貫して重要な働きをしている。
 15 以上 Vgl. Ibid. S. 60. 11)では、意識の対象や知が、意識の自己吟味によって、別の新しい対象や知になると言われているが、このことは、意識が、或るひとつの対象から、また別の対象に考察の目を移し、それに従って、また別の知をもつようになるというように解されてはならない。むしろ、意識の対象も知も、本質的には、別のものになるのではないのである。というのは、対象や知の変化は、本質的には、意識自身の自己展開と解されなければならないからである。
- 16 Vgl. Ibid. S. 62.
 17 Vgl. Ibid. S. 56.
 18 1)のように、意識の懐疑は、本来的には、意識の Skepsis として理解されなければならない。しかも、この意識の Skepsis が意識の本質的な働きであるかぎり、この意識の Skepsis という事実から、意識の自己把握、意識の自己超出、意識の自己吟味という意識にとって特徴的な事柄を、すべて解釈し直すこともできる。そうするにたよって、『精神現象学』を「意識の懐疑論 (Skepsislehre)」として理解することもできるであろう。(第一篇第二章参照)しかし、本論では、このような意識の懐疑という事態を、もう少し掘り下げて、意識の否定性という面から考えようとしている。
- 19 意識の否定性は、このように、意識の全般的な特徴から考えるかぎり、意識の自己否定としての対象規定、意識の自己復帰としての対象性の否定、および、そこから派生してくる二つの現象知の否定と対象現われてくるが、このような意識一般の否定性は、実際の『精神現象学』においては、各々の意識形態に特有な形で現象している。だから、この意識の否定性が、それぞれの意識形態のうちで具体的にどのような形で現れているかについて、こと細く踏査し尽くすのも、もしも煩雑を厭わず、また、われわれの主要な課題が不明確になるのを恐れないなら、無益なことではないであろう。
- 20 Vgl. op.cit. S. 62.
 21 同 Ibid. S. 427.

23 精神の本来の学とは、すでに説明しておいたように、概念の場において成り立つ学のことであって、具体的には、『論理学』から始まる学的体系において展開される。この学の成り立つ概念の場は、『精神現象学』の全運動の最終的な結果として調達される。つまり、「絶対知」というあり方において用意される。意識は、自己のすべての形態を通り抜け、自己自身を余すところなく経験した結果として、自己自身を絶対的に確知する知、すなわち「絶対知」に到達する。「絶対知」においては、知と対象との分離対立というそれまでにもついていた意識場のあり方から、意識は、自らを解放して、知と対象との一致たる概念の場を開くに至っている。なぜなら、ここでは、意識としての主体が、自らの否定体たる対象を自己自身のうちに取り込み、自己自身を対象の真理として把握することによって、自ら絶対的主体性として自立しているからである。従って、概念の場においては、知る主体が対象の主体となるという仕方、知と対象は一致しているのである。言いかえれば、思惟が、有るものの真理として、それ自身真なる有となるという仕方、思惟と有が一致しているのである。学とは、このような概念の場において成立するものに他ならない。『精神現象学』は、主体が、意識の場を通して、自らを絶対知という形で完成することによって、このような概念の場を実現する過程である。

24 op.cit. S.433f.
25 op.cit. Vel. Ibid. S.434.

第三章 否定性

一 存在論的基礎

有るものの真理としての主体性

ヘーゲルが最初に定めた哲学の主題とすべき事柄は、「真理において有るところのものの現実的認識 (das wirkliche Erkennen dessen, was in Wahrheit ist)」という「*act*」であった。そして、ここで真理と言われるものは、ヘーゲルにとつては、主体—客体—関係の主体性 (基体性) となった主体性それ自身のことであり、それはまた、精神とも言われた。知る主体は、その知るところにおいて、諸々の対象を自己のものとし、そうすることによって、知と対象との関係の基に現存する基体となっており、この主体の主体性 (基体性) が真なるものの真理とされている。

さらに、このような意味での真理は、知る主体の自知という有様で調達されるものであった。というのは、知る主体は、まず、諸対象を知るものであるとともに、同時に、その本性において自己自身を知るものであり、しかも、この自知 (*sich wissen*) というあり方において、自己自身を真に存在するものとして確知しており、この確知性 (*Gewissheit*) が諸々の真なるものの根拠に他ならないと知るに至っているからである。この知の自己確知性は、主体が一切の関係の主体性 (基体性) として自立しうる根拠である。そして、精神とは、このような自己確知性において主体性 (基体性) を得た主体のことである。知るものとしての主体は、この主体の主体性から、対—対象性という規定を得るのであり、また対象は逆に対—知性という規定を得るのである。主体の主体性としての精神は、いわば、そこで主体が主体であるところの根拠であり、対象が対象としてあるところの根拠なのである。精神は、主体の主体性であるとともに、対象の対象性なのである。

知る主体が自知というあり方において自己確知性を得、それによって真に主体性 (基体性) であるという資格を得て以来、諸々の有るものは、知にとつての対象という意味をもつようになった。しかも、それは対象にすぎぬものであり、それ自身で真に存在するものではなくなった。真に存在するものは、むしろ、諸々の有るものを対象としてあらしめているところの主体それ自身だと考えられるようになった。主体性としての主体は、対象の対象性として、諸々の有るものの基体であり、いわば、「有るものの真理」であり、有る

ものが有るものとしてありうる根拠なのである。実体はむしろ主体として理解されねばならないと言われていたが、このことは、基体性としてあるところの主体が、有るものの中で真にあるといわれるもの、つまり実体 (essence) に他ならないということなのである。そういう意味では、この主体の主体性 (基体性) の場所は、哲学が古来求めてきた真理としての「思惟と有の一致」の場である。というのは、思惟する主体は、そのとき、有るものとしての対象の主体 (基体) になるという形で、「有るもの真理」となっているからである。つまり、思惟する主体が対象を知り、知ることにおいて対象の本質を把握 (begreifen) し、そういう仕方でも、思惟自らが対象の有となっているからである。真理はまた概念 (Begriff) においてのみその現存の場を得ると言われていたが、このことは、概念把握 (Begriffen) する思惟が、「有るもの真理」として、それ自身「真なる有」であり、そのことよって「思惟と有の一致」としての真理をもたらしているということも表現している。そして、また、この点こそ、思惟する主体が主体性 (基体性) としてあるという事実があるわけである。

有るものへの問と『精神現象学』

『精神現象学』は、このような主体の主体性 (基体性) を確立しようとするところに成り立っている。つまり、主体がすべての有るもの基体として、それ自身「真なる有」となる過程としてある。哲学は、真に有るものの現実的認識であったが、『精神現象学』は、この真に有るものを主体として認識しようとする哲学である。

昔から、哲学は、真に有るところのもの (ontos) を求める学としてあった。『精神現象学』も、また、その裏面において、この「真に有るところのものが何であるか」という基本的な問をもっている。しかも、『精神現象学』は、一切の有るものを自らの対象として、その対象を知ろうとする意識の場に成り立っているために、この真なる有を求めるという仕事は、この意識の場において遂行されることになる。意識がそれぞれの形態において自らの対象を措定し、その対象の真理を知ろうとし、そして、その対象と自己との媒介を経ることによって、次の形態に移行し、その移行とともに、また新しい対象を措定するという『精神現象学』の過程は、いわば、意識が「真に有るといわれるものが何であるか」を問い求めていく過程とみることができる。

意識は、真に有るものとして自ら確信するところのものを、自らの前に対象として定立する。しかしながら、定立された以上、そこには意識と対象との分裂がある。そのために、

意識は、さらに、対象についての知と対象の真との比較を行ない、自己自身を吟味しなければならぬ。そうして、この自己吟味において、意識は、自ら立てた対象が、真に有るものではないということを知る。そのようにして、意識は、ひとつの段階を超えて、さらに、真に有るものを求めていくのである。

この意識の探究は、意識自身がすべての「有るものの真理」であり、自らが「真なる有」であるということを確認するに至ったときに、終わる。それは、「絶対知」と言われる段階に意識が到達したときであるが、ここでは、意識は自らを対象とし、そういう仕方
で自己自身を確認し、知と対象との真の一致に至っている。つまり、ここでは、意識は、
対象の対象性となることによって、主体の主体性（基体性）となっており、この主
体性（基体性）としての自己を、「真なる有」として確認するに至っているのである。

『精神現象学』の過程を、以上のようにみなすことができるとすれば、『精神現象学』
は、また、意識自身が「真なる有」を追求していくという形での意識の場における存在論
だと言うことができる。一般に、哲学的探究は、思惟と有という二つの契機の相互関係と
してある。「有るものの真理」を「思惟」するということに、哲学の、特に形而上学の
出発点がある。この思惟が、知る主体としての意識という形をとり、有が、諸々の有るも
のとしての対象という形をとったときに、意識の場は形成される。『精神現象学』は、こ
のような意識の場における両者の関係であり、この関係において、有るものの真理を思惟
するところの哲学であり、存在論であり、形而上学である。

二 否定性の根拠

有るものの否定性

しかしながら、哲学は、何故にこのように「真なる有」を求めていかねばならないので
あろうか。意識は、何故に、自ら立てた対象を超えて、さらにその真理を求めていかねば
ならないのであろうか。

それは、目前にある諸々の有るものが、すでに空しいものになっているからである。
諸々の対象が、単に有るにすぎぬものになっており、意識にとつては、単に否定的なもの
にすぎぬもの、つまり、仮象 (Schein) になり下がっているからである。諸々の対象は、
意識によって「真に有るもの」として定立されたまさにそのときに、すでに、みしらぬ暴
力によって、その真理性を否定されてしまっている。有るものとしての対象は、それが意

識の対象となったときに、すでに自らの否定性にさらされている。それは、意識にとつては、自ら「真なる有」と確信するところのものが否定されていることであるから、このとき、意識は、自らの真理を失うという不安を感じている。意識は、それに自ら固執し、自らの真理を見出して、それによりかかっていた根拠を失う。このとき、意識は、自らの外に対象を措定し、それのみ真理があると思いついて自らのあり方に絶望する。実在的意識が自然的意識に対して絶望しなければならなかったのは、意識において起きたこのような事態に根差している。

かくて、意識は、実在的意識として、自然的意識の立てる空しい存在としての対象にとどまらずにはいず、これを超えて、もつと確実な地盤を求めていこうとする。意識の自己超出と言われた働きは、このように、意識が有るものの空しさを自覚することによって、それを超え、さらに、真に有るといえるものを見出していく運動なのである。意識がひとつの形態を否定して、別の形態に移行し、移行とともに新しい対象を見出す過程は、また、意識の経験とも言われたが、この経験運動は、意識が、単に有るにすぎぬものとしての対象の仮象性から、自らの抛り所としての「真なる有」をみつけた過程である。この意識の経験運動の起きてくる理由は、まさに、有るものの面している否定性にある。

主体の否定性の根拠

意識の経験運動は、また、その原動力を意識の否定性にもついているとも言われていた。意識の否定性は、第一に、対象の措定としての自己否定であり、第二に、対象性の否定であった。このような否定の働きによって、『精神現象学』の全運動は生じてくる。そして、この意識の否定性は、主体が、自らを否定して自らの他者を措定し、この措定された他者をさらに自己と媒介することによって、それを否定していくという主体の二重の否定を背負っているとみられていた。

ところで、何故に、主体はこのような二重の否定を行わねばならなかったかというところの理由は、今や明らかになっている。その理由は、一般に有るといわれているものがいともそれに面している否定性にある。つまり、主体の第一の否定性である対象措定としての自己否定は、主体的存在がいともそれだけでは存在しえないという「有の否定性」に、その根拠をもっている。主体は、その主体性にとどまっているかぎりには、主体ではありえない。そのために、主体は自らを否定して、自らにとつての他者を措定し、他者との関係に分裂するのである。主体は、自己の否定体に対するとき、かえって主体でありうる。

つまり、対一対象性として主体である。このとき、主体によって指定された対象は、主体にとつては真にあるところのものであり、主体がそれに自らの真理を確信する根拠である。

しかしながら、主体にとつての対象も、また、それ自身否定性に面している。対象は、主体に対するものとなったときに、はじめて対象としてあることができるが、そのとき、同時に、対象は、主体に対してしか対象ではありえず、それ自身で存立するものではなくなっている。主体は、このことに気づくとき、自らの拠り所を失っていることを知る。そのため、主体は、この対象をその否定性から救い、その存在性を回復しようとする。

しかし、主体が、単に、自らの外に対象を立て、それのみ真理をおいているというあり方にとどまっているかぎりには、この対象の存在性をとりもどすことはできない。そればかりか、何よりも、主体自身の存在性を保つことができない。なぜなら、主体が対象を指定し、指定された対象が主体に対してしているという「主体と対象との相互関係」においては、両者が互に根拠づけ合うということによって、共に自らの存在性を保持しているようにみえながら、実際には、両者とも、それ自身で存立するものではなくなっているのである。

つまり、対象は主体に対してしか対象ではありえず、主体も対象に対してしか主体でありえず、両者とも自立的にありうるものではなくなっているのである。それ故に、主体は、この対象との相互関係から引き揚げて、むしろ、対象を自己自身と媒介し、対象を自己のものとすることによって、自ら対象の対象性として自立し、あえて対象の自立有を否定するのである。主体の第二の否定性である対象性の否定は、このように、対象がそれだけでは存在しえないという「有の否定性」にその根拠をもっている。

主体の否定性が、否定の否定としての二重の否定という形で現われてくるのは、このように、主体的存在と対象的存在とが共にそれ自身の否定性に面しているということによる。つまり、すべて有るといわれるものが有るものとしてあるまさにそのとき、すでに自らの否定性に差し向けられているということによる。この有るものの面している否定性は、主体をして自己と他者とを否定せしめる原動力である。この否定性は、主体の否定性の根拠であり、主体の否定を否定たらしめる本質である。その意味で、この有の否定性は、むしろ主体の否定一性なのである。『精神現象学』の運動を貫いているところの原動力は、主体の否定性にあると言われていたが、さらに、この主体の否定的運動の根拠は、「主体の否定一性」としての「有の否定性」にある。

主体は、自己を否定して、自ら対象を指定し、その対象を自己と媒介することによって、さらにそれを否定するという二重の否定を通して、自ら主体—客体—関係の主体性（基体性）となる。この主体性（基体性）となった主体は、また、精神とも言われる。精神は、そこで主体が主体であるところの根拠であり、対象が対象であるところの根拠である。言いかえれば、主体性（基体性）としての主体、つまり精神は、対象的存在と主体的存在との真理であり、「有るものの真理」であり、それ自身「真なる有」としてある。

このように、主体的精神が、自ら一切のものの主体性（基体性）として、真なる有となることによって、主体と対象との存在性の根拠となろうとすることは、一般に、有るといわれるものが面している否定性の脅威から、主体と対象との有を救おうとすることから起している。主体的精神は、有るものとしての主体と対象との有を、主体の主体性（基体性）のうちで回復し、保存しようとする。精神は、否定的なものから目をそらすような肯定的なものではなくて、否定的なものを見守り、それを注視し、それに耐えぬいて、それを存在に向けかえる力であった。この精神の見守りは、否定にさらされている諸々の有るものを、その否定性から守ることであり、自己自身を「真なる有」として自知することによって、そこに自らのやすらいの場を求めて、有るものの空しさを克服することである。『精神現象学』は、そのような精神の「有を守らんとする意志」によって支えられている。

主体は、それ自身の面している否定性の故に、自ら寄りかかれる根拠として、つまり、真に有るものとして、対象を定立する。しかし、この定立された対象も、また、それ自身否定性に面している。それ故に、主体は、この自ら定立した対象を否定して、さらに自己の安住しうる場を求めて、真に有るものを探索していく。主体は、このように、自らの根拠として、自らの真理を確信しうる対象を幾度も定立するが、主体が、真に有るものを自己の外に対象として定立しているかぎりには、なお、その真理性はみしらぬ暴力によって否定されてしまう。そのため、主体がこのことを自覚したとき、主体は自己自身のうちに反省する。反省して、ただ、自己自身のうちのみ自己の真理を見出そうとする。

こうして、主体は、自己自身の存在に出会い、自己自身を知る。そして、この自己自身を知るといふ確知性の場に、真なる有をみ、自己自身がむしる諸々の対象の真理であることを知る。このとき、主体は、対象に対していた自己と、自己に対していた対象との根拠であり、両者の関係の主体性（基体性）であるということ、真に自知する。つまり、主体は、精神となることによって、はじめて自己自身のうちにやすらうことができ、自らを「真なる有」として知ることができる。

『精神現象学』は、このように、主体が一切の有るものの無常性を自覚することによって「真なる有」をむしろ自己自身のうちに見出し、かくて、自己自身を主体性（基体性）として自覚し、そのことよって、かえって有の真理性をその否定性から救おうとする以上のような運動なのである。『精神現象学』は、主体の働きのうちに、そのような有を守る力を見出そうとする事に他ならない。

しかしながら、主体がそのような力でありうるのは、裏から見れば、むしろ、一切の有るものが否定性に面しているからである。有の否定性が、むしろ、主体をして、そのような有を救おうとする運動を起こさせているのである。つまり、主体が有を守らんとする意志としてあるのは、かえって、有が否定性に差しかけられているからである。有の否定性は、いつも有るものの裏に隠れていて、主体をして、そこにとどまらせずに、いつもどこかへ駆り立てている。そのため、主体はいつも真なる有を求めて、どこまでもさまよっていかねばならない。『精神現象学』における主体の運動の叙述は、また、有の否定性という面から見れば、そのような主体のさまよいの歴史だともみることができる。

そのさまよいの迷いが暗れるのは、主体が諸々の対象との関係から自ら引き掲げて、自己自身のうちに帰り、自己自身のうちに真理を見出したときであるが、しかし、そのように、主体が自己自身のうちに帰らねばならなかったのも、まさに、主体がそれに関係し、それに真なる拠り所を求めていた諸々の対象が、否定性に面しており、その有の真理性が空しいものになっていたからである。主体は、真に有るものとして対象を定立したまさにそのときに、いつも、有るものの空しさという障壁に突きあたる。そのために、主体は、そこから自己自身のうちに突き返され、自己自身を知らしめられるのである。つまり、主体の自知における自己確知性は、むしろ有の否定性に由来しているのである。

主体は、この自己確知性において、自らの主体性（基体性）を自覚し、そこに真なる有をみるが、しかし、このことは、有の否定性という面から見直すなら、むしろ、主体が、有の否定性によって、主体の主体性の場に真なる有をみるべく、駆り立てられるということである。有の否定性は、主体を、主体の主体性にまで追い込む。有るものから、有るものの真理へと追い立てる。有の否定性は、主体を主体性にまで動かす陰の原動力なのである。つまり、主体の主体性が真なる有としてありうる根拠は、かえって、有の否定性にあるとみなければならぬ。

以前には、主体の主体性の根拠は、主体の否定性にあると言われていた。つまり、主体は、否定の否定という二重の否定を通してのみ、主体性を得ることができると言われていた。しかしながら、これまでの考察においては、この主体性と否定性のもうひとつ奥にある根拠が、さらに問題にされていた。そして、この問題は、主体の主体性と主体の否定性との存在論的解釈を通して、この主体性と否定性の根拠が、結局、有の否定性にあるという事を明らかにしている。つまり、主体の主体性の根拠も、主体の否定性の根拠も、共に、有の否定性にあるという帰結に達している。

主体が主体性でありうるのは、主体が有の否定性を自覚するからであり、主体が、主体性のうちに真なる有をみることによって、有るものの面している否定性から、有を救い出すとするからである。つまり、有の否定性が、むしろ、主体を主体たらしめているからである。すなわち、主体の主体性の根拠は、有の否定性にある。また、主体が否定の否定という二重の否定を行なわねばならなかったのも、有るものとしての主体と対象とが、共に有るものの否定性に面していたからである。つまり、有の否定性が、むしろ、主体の否定を否定たらしめていたからである。すなわち、主体の否定性の根拠は、主体の否定性としての有の否定性にある。

以上をまとめれば、一般に有るといわれるものが面している否定性が、主体をして、否定の否定という二重の否定を行なわしめ、さらにそのことによって、主体をして、主体性たらしめていたのだということになる。このことを存在論的に言えば、有の否定性が、主体をして有るものを否定せしめ、さらにそのことによって、主体をして、真なる有としての主体性にまで駆り立てていたのである。有の否定性は、『精神現象学』の運動を裏から起こさせているところの陰の根拠である。

哲学、ことに形而上学は、「何が真に有るか」ということを、思惟によって明らかにすることであった。つまり、哲学は「真なる有」を「思惟」することであり、それは、本質的に「思惟と有の関係の場」に成り立っていた。しかし、このように、哲学が真なる有を思惟によって求めていかねばならなかったのは、有がもともと否定性に面しているということ、思惟が自覚するからである。有の無常性、有の否定性の自覚から、哲学的探究は始まる。哲学は、一般に、有の否定性に面して、真なる有を思惟することである。有の否定性、これは、哲学するということが、つまり、真なる有を求めるということが、そこから湧き出てくることの源泉である。『精神現象学』も、また、このような「思惟と有の関係の場」において、思惟する主体の主体性に真なる有を求めようとする哲学であり、形

而上学であり、それは、また、本質的に有の否定性にその根拠をもっていた。

三 否定の本質

有の否定―性

しかしながら、この有の否定性は、このように哲学的探究を成り立たしめている根拠だとしても、哲学にとつては、それは、むしろ、哲学の背後にある根拠であり、哲学がそれ自らの拠り所として認めうるような肯定的根拠なのではない。哲学にとつては、有の否定性は、かえって、みしらぬものである。有るものがそれ自身のうちに否定性を宿しているということに気づくことは、哲学にとつては決してよろこばしいことではなく、むしろ、哲学にとつては、それは、運命として受け取られるような性質のものである。

しかしながら、それにもかかわらず、否、それ故にこそ、このような有を否定する力は、単に否定的なものではなくて、その絶対的否定性の故に、かえって積極的な力をもっている。つまり、思惟と有の関係の場における運動を生じさせるという積極的な力をもっている。哲学は、有るものがみしらぬ力によつてその真理性を剥奪されているという運命に出会うが故に、有るものを否定して、有るものの真理たる真なる有を求めて、思惟を進めていかねばならないのである。つまり、有の否定性は、思惟と有の関係の場に否定的な運動を起こさせているところの根拠なのである。有の否定性は、いわば、思惟と有の否定的関係を成り立たしめているところの否定の本質として、有の否定―性なのである。

『精神現象学』も、それが本質的に思惟と有の場における否定的な運動であるかぎり、このような否定の本質としての有の否定―性から、その否定の力を汲み取っている。『精神現象学』においては、さしあたって、否定の働きは、思惟する主体それ自身に固有な働きであるが、しかし、思惟がそのような否定的力でありうるのは、むしろ、思惟それ自身にとつてはみしらぬものであるような否定の本質としての有の否定―性が、思惟と有の場の背後で働いていたからである。

否定―性の場

そういう意味では、この否定―性の場は、『精神現象学』が、また、一般に形而上学としての哲学が、そこで成り立っている「思惟と有の場」を超えるような場である。否定―性の場は、いわば思惟と有の地平の彼方に隠れていて、しかも、隠れるという仕方では、

惟と有の場に働き出ており、その場における否定の根拠になつてゐるのであり、そういう仕方では、この場そのものの根拠になつてゐるのである。

だが、この否定―性の場は、思惟と有の場にとつては隠された根拠であり、この場の背後 (Hintergrund) に働いている根拠 (Grund) であるが故に、もはや根拠 (Grund) とも言えぬものであろう。それは、むしろ、思惟と有の場の無―根拠 (Ungrund) である。しかも、根源的な無―根拠である。しかし、それは、単に根拠が無いという意味での無根拠なのではない。むしろ、それは、本質的に思惟と有の場を成り立たしめてゐる根拠としての無―根拠なのである。否定―性の場は、そのように、思惟と有の場にとつては、根拠ある無―根拠である。

しかしながら、このような否定―性の場は、それ自身、思惟と有の場にとつては背後に隠れた無―根拠であるが故に、この無―根拠の無の指し示している場所、あえて言うなら「無の場所」は、単に有にかかわつてゐるにすぎないような思惟には、隠されておらず、見えなくなつてゐる。むしろ、見えないということが、この否定―性の場、無の場の本質である。そのため、思惟と有の関係の場において表向き哲学していると称する形而上学的思惟にとつては、その裏に働いてゐる否定―性の場、つまり無の場は、かえつて、本質にあらざるものであり、根拠なきものであり、思惟しえぬものとして思惟に値しないものであり、非有として軽視されるべきものだとして受け取られることになる。

しかし、この否定―性の場、無の場は、単なる非本質として、無根拠として、ただ単に思惟に値しないものではなく、単なる非有として軽視されるべきものでもない。なぜなら、それは、本質的に、形而上学における思惟と有の働きを裏から支配しているものであり、形而上学をして、非有から有を救わんとする意志を起こさせるものであるからである。それは、思惟が思惟をやめるところであり、有が有でなくなるところであり、むしろ、この「である」とも言えぬところであるが、それ故にこそ、かえつて、この否定―性の場、無の場は、まさに、思惟しえぬものとして思惟すべきものであり、見定めえないものとして見定めなければならないところである。思惟しえないもの、見定めえないもの、つまり、無―根拠の無は、そういう形而上学的思惟にとつては本質的な「無の場」を指し示しているのである。

『精神現象学』にとつても、それがもともと思惟と有の場における形而上学であるかぎり、この否定―性の場、無の場は、以上の意味で、その思惟の動きを動かす陰の根拠であつて、まさに、それは、この『精神現象学』において思惟されねばならなかつたはずのもの

のである。

無の場と『精神現象学』

しかしながら、この否定—性の場、無の場は、『精神現象学』では思惟されずに終わった。というのは、この無の場は、すでに『精神現象学』におけるヘーゲル的な立場を超える場を指し示していたからである。つまり、主体の主体性の場に真なる有をみるにとどまっていた立場を超える場を、開いていたからである。『精神現象学』は、その主要な契機を「思惟と有との関係」にのみみていて、今言われたような「無の場」は、わずかに、主体の否定性という思惟と有の場に取り込まれた形でしか思惟していない。そのため、まさに思惟さるべきであつたはずの無の場は、まだ、はつきりとは思惟の鏡には映つてはこなかったのである。あの主体の働きのうちに現われていた否定の働きは、いわば、無の場から送られてきた手紙だつたのだが、諸々の有るものとその真理にのみかかわつていた思惟には、この手紙の意味を理解することができなかったのである。無の場は、『精神現象学』における否定的運動を、その底から動かしている陰の原動力だつたのだが、この否定的運動によって「主体の主体性」に「真なる有」を見つけ出してしまった主体にとって、この無の場は、かえつて見えなくなつてしまった。あの絶対精神の絶対否定、絶対精神のゴルゴタの闇を、その背後から成さしめていたのは、むしろこの無の場なのであるが、この光なきものとしての闇は、絶対精神の現出の光のうちで見失われてしまったのである。しかし、この見失われるということが、また、無の場にとつては本質的な事柄であつて、それは、いつも思惟と有の場からは自己自身を隠して、自己自身を現わし出しはしない。だが、そういう仕方、その場の根拠になつてゐるのである。だからこそ、それは、また、根拠ある無—根拠とも言われたのである。『精神現象学』はまた「意識の経験の学」とも言われていたが、この意識の経験によつては、まだ経験されていない場所を、無—根拠の無は指し示している。意識の経験運動は、それ自身否定的な運動として、否定は所有しているが、まだ否定—性は所有していなかつたのである。

しかしながら、この意識の経験のもたらした主体の主体性としての真理のうちで、見失われ、見極められなかつた根拠ある無—根拠、また、その無によつて示されていた場所は、それでもなお思惟と有の場に見極められることを要求している。つまり、精神の現出の光のうちで忘れ去られてしまった無の場は、やはりなお、思惟と有の場から明らかにされねばならない。少なくとも、明らかにされえないものとしてでも、明らかにされねばなら

い。さらに、この「無の場」と「思惟と有の場」との関係が、もつとはっきりと見極められねばならない。つまり、有と無と思惟、この三者の相互関係のいきつく場所が何であるかが見とどけられねばならないであろう。もしも、この見とどけられたところ、つまり三者の一致する場所が、あえて真理の場所だと言ふことができるとしたら、『精神現象学』で明らかにされたヘーゲル的な真理概念は、それでもまだ、真に真理ではなかったのだということになるかもしれない。

結語 西洋近世形而上学の限界

西洋形而上学の変遷

一般に、西洋の形而上学を成り立たせていた基盤には、およそ四つの基本概念があったように思われる。つまり、有、思惟、神、意志、以上四概念である。もともと、それらは別々の概念ではなくて、互に密接に関連し、各々が他を内包し合うという関係にあった。また、そのようにして、各概念は変容を繰り返しながら、各時代の形而上学の基盤を形成し、その基調を特徴づけていたのである。

西洋古代の形而上学では、主に、有の契機が、そのエレメントを成していたように思われる。つまり、有るものを、有るものとして見て、有るものの真理、または真なる有を、思惟によつて見とどけること、それが、智慧を愛し求めること、すなわち哲学の主要な課題であつたように思われる。そして、この真なる有を希求する思惟は、理性と言われ、この理性のうちに、真理への意志も内包され、神も、また、それによつて求められる真なる有のうちに包摂されて考えられていた。かくて、この真なる有は、非有と明分される有そのものとか、ヌースとか、イデアとか、純粋エネルギーとか、一者とか、様々な語られ、それが世界の基体とされた。このように、有が多様な仕方では思惟されるといふことの裏には、「有とは何か」という有るもの本質への問があり、この問を巡って、古代の形而上学は様々に変転していったように思われる。古代の形而上学では、有の地平からみられた限りでの「有と思惟の関係の場」が、その基盤を形成し、この基盤のうちに、他の概念も収束させられ、そのような場において、真理としての有が思惟されたのである。しかも、最終的には、「有と思惟の一致」ということが形而上学の原理とされ、この原理は、後の形而上学をも支配することになつていたのである。

西洋中世の形而上学では、神という契機が、そのエレメントを形成し、世界の創造者としての神の本質の認識が、哲学の主要な課題とされた。ここでは、諸々の有るものも、それを知性によつて知る思惟も、共に、神の創造物とみなされ、両者の本質は、創造者としての神のうちにあるものと考えられた。従つて、神は、それ自身、真なる有であり、有るものの真理であり、本質であつた。しかも、同時に、神は、自己自身のうちに純粹の理性をもち、そういう仕方では、「有と思惟の関係」の統一者であつた。かくて、また、「有と思惟の一致」という形而上学的原理も、神のうちにみられたのである。さらに、神は、有

るものを自ら有らしめる者として、創造の意志をそれ自身のうちに内包しており、そういう仕方で、世界の基体でもあった。このように、中世の形而上学では、世界を支配する超越者、つまり神が、世界の基盤を形成し、この基盤のうちに、他の概念も収束させられていたように思われる。中世の形而上学は、世界を神の地平に取り込みつつ、これを支点にして、様々の変遷を遂げたのである。

西洋近世形而上学の原理

西洋近世の形而上学では、思惟の契機が、その主要なエレメントを形成した。ここでは、以前と異り、思惟は、諸々の有るものを知る働き、つまり「意識」という規定をもった。しかも、この意識は、同時に、自己自身が知という働きであることを自ら知る「自己意識」であることが自覚されるに至った。一方、諸々の有るものも、また、この意識によって知られてある存在という意味をもち、しかも、その意識が、自己意識として自己自身のうちに反省したために、この諸々の有るものも、また、同時に自己のうちに帰り、かくて、それは、意識に対して立つ存在、つまり「対象」という規定をもつに至った。意識は、その自知性において、対象的存在から区別され、そのことよって、対象も、また、対象として意識から切り離され、両者の関係は、互に対して立つという自立的対立関係となったのである。近世の形而上学は、このように、「思惟と有の関係」を、まず、意識と対象との分離対立関係と理解し、この場から、両者の関係の可能性を問い、その究明を、形而上学の第一の主題とした。

近世の形而上学は、この意識と対象との関係の可能性を、自己自身を知る自己意識それ自身のうちに求めようとした。意識は、その無制約的自知性によつて、すでにあらゆる他在から自立しているばかりでなく、この自知性を支点にして、他の諸々の有るものを自らにとつての対象とし、この対象との相対関係を可能にするともに、同時に、この相対関係を、自己にとつての関係として、自己のうちに取り込み、そういう仕方で、この関係の原理として自立していると考えられたからである。知るものとしての意識は、その自己確知性において、知られるものとしての対象との関係の係性、それ自身として、世界の基体となったのである。意識はまた主体と言われ、対象はまた客体と言われるが、意識が主体であるという資格を得るのは、意識が、意識と対象の係性の基体性として、つまり、主体―客係の主体性（基体性）として自立したときにおいてである。このような意味での「主体の主体性」の確立が、近世形而上学の目標であり、また、その変遷の支点で

もあつた。

近世哲学の本質が、自我の自覚と、その確立にあつたと言われるのも、この主体の主体性の場合から、その本質的意味を受け取っている。それは、デカルトが、*Cogito*を、哲学の確実にして疑いえない原理としたときから始つたと言われ、その精神は、ライブニッツの個体の個性性としてのモノド、カントの超越論的統覚としての *Ich denke*、フイヒテの絶対我、シェリングの主客同一としての理性、ヘーゲルの絶対精神へと受け継がれていったのである。

この近世形而上学の系譜に共通して言えることは、そこでは、思惟する主体が、同時に主客関係の主体（基体）にまで引き上げられ、これが、世界の原理的地位を占めているということである。従つて、また、この主体の主体性は、神つまり絶対者の絶対性の基礎とも理解され、そういう仕方では、中世以来の神の観念は、近世的主体性の境域のうちに取込まれていたのである。さらに、この主体としての思惟は理性とも言われ、この理性のうちに、あらゆるものを知のうちで捉えようとする知への意志も内包され、それは、自己自身を確知する自己意識の主体に根拠をおく学への意志という形で、近世形而上学の体系を可能にした。われわれは、これまで、ヘーゲルの哲学の中に、この近世形而上学の基調とその完全な表現をみってきたのである。

近世形而上学では、思惟する主体の主体性の場に、様々の基本概念が収束させられた。有の概念も、また、ここから把握されている。有は、さしあたり、諸々の有るものとして現われ、しかも、これは、主体によつて知られてはじめて存在しうる対象という意味をもつた。だから、主体は、対象を対象としてあらしめる根拠であり、いわば、対象の有なのである。そして、そこにこそ、主体が、世界の基体であり、主体性であるという意味がある。つまり、主体の主体性は、そのまま、対象の対象性なのである。そのような意味で、主体は、有るものの真理であり、それ自身、真なる有である。近世形而上学では、有るものの真理は、かえつて、主体としての思惟、それ自身のうちにおかれるのである。

このようにして、また、「有と思惟の一致」という形而上学の原理は、近世の主体の形而上学のうちには生かされてくる。*Cogito, ergo sum* というデカルトの命題は、このことを端的に表現しており、それは、ヘーゲル哲学における「概念」(*Begriff*)という語の中にも、そのままみられた。近世形而上学の基調は、思惟する主体の場にすべてのものを取り込み、そこから、世界を把握するところにある。そして、このことを可能にしたのは、思惟する主体が、その自己意識的自己確知性において、主客関係としての世界の主体性に

なっただということによる。これが、近世形而上学の基盤であり、本質である。

近世形而上学の限界

しかしながら、本質は、また、そのまま限界でもある。近世形而上学における主体は、その主体性に、その独自の限界をもっている。

まず、近世的主体は、有るものを、どこまでも対象としてしか把握できない。つまり、主体は、有るものを、自己にとつてあるものとみ、自己の目に映った限りでの有るものの一面しか捉ええない。しかも、この有るものの一面を、有るものの全面と思ひ込む。そのため、近世的主体は、有るものを、そのまま、有るがままにあるものとして見ることで、きず、その真に有るといわれる「有るがままの有り方」を見失ってしまう。従つて、主体が、対象の対象性として、有るものの真理となり、それ自身、真なる有となると言つても、それは、どこまでも、主体の場に取り込まれた限りで、有るものの真理となり、そういう一面的な意味で、真なる有となるといふにすぎない。

ここに、近世的主体の限界がある。つまり、近世的主体は、世界を、主体の場だけから眺めることによつて、世界を、単に主体—客体—関係の世界としてのみみて、この主体の場に映し入れられた限りでの一面的世界において、自らの主体性を確立するにすぎないのである。西洋の形而上学は、確かに、世界を「有と思惟の関係」としてのみ捉える。しかし、それを、ただ単に、主体的思惟の場だけから、一方的に主客関係としてのみ捉えるなら、世界は、主体の場に引き寄せられ、矮小化されてしまう。有は、単なる対象に、思惟は、単なる意識に成り下る。それとともに、以前に高い意味をもっていた「神」も、「意志」も、地上的主体の場に引き下げられる。このように、世界が矮小化されてしまうために、思惟する主体は、自己意識として屈折し、逆に、これを支点にして、主客関係の世界の主体にまでの上がるうとするのである。だが、これは、単に、自分で勝手に築いた家の中に閉じ籠つて、その主人になつていようだけにすぎないように思われる。ヘーゲル哲学の中にも、このことは読み取れるであろう。

このような主体の思惟は、世界の有るがままの有り方に付き従つて、それを、その通りに受け取るというような敬虔な思惟ではない。そのため、この傲慢な思惟は、自己を越えて真に有る世界の有様を忘却する。かくて、真に有る世界は、近世的主体の彼方になお残される。ここに、近世的主体としての自我の限界があるように思われる。真の主体性は、むしろ、有るものを、対象としてではなく、その有るがままの有り方に従つて受容し、そ

の有るということそれ自身の本質のうちに聞き入り、そこから自ずと現われ出てくる「有の真理」とひとつにありうる場に見入ろうとするところにある。近世の主体の形而上学は、このような真の主体性としての自己のあり方を、あまりにも忘却しすぎている。

世界と非世界

しかし、この「有の真理」、つまり、「有るものの真理」ではなく、「有そのものの真理」に見入るためには、本論ですでにみてきたように、近世形而上学だけでなく、西洋の形而上学一般の限界にまで遡らねばならないであろう。西洋の形而上学を動かしていた出発点の間は、「有とは何か」という「有の本質」への間であった。近世形而上学の裏面にこのような始元的間があった。しかし、この間から出発した西洋の形而上学は、アイデアとか神とか主体とか、諸々の「有るものの真理」については多様に語り続けたが、「有そのものの真理」は明らかにしなかった。有の本質への間の裏には、「有と思惟の場」を背後から超える「無」というべきものが働き出していた。それによって、西洋の形而上学は、むしろ、その背後から動かされていたのだが、有―思惟―関係の場にいつまでも固執していた形而上学的思惟には、世界を背後から超えて、その本質的限界を限界づけていたこの無の世界にまで見入ることはできなかった。そのために、西洋の形而上学は、この有の本質への間が求めている「有そのものの真理」を運命的に明らかにすることができなかつたのである。われわれは、このことを、ヘーゲル哲学における否定の契機の根拠を問うという形で明らかにしようとしてきたのである。

「有そのものの真理」が明らかにされるためには、世界を、「有と思惟の関係」としてではなく、「有と無と思惟の相互写映関係」として捉え、そこから、三者の相互脱落―致場としての世界、そのものうちに観入することが必要であろう。真に有るがままの有も、真の主体的思惟も、この世界場において、はじめてその場を得る。ここにこそ、真の哲学の可能性があるかもしれない。そして、それによってのみ、ヘーゲル哲学の原理も超克されうるであろう。少なくとも、西洋の形而上学は、そのような可能性を見ることはできなかった。ここに、その本質的限界があり、それは、ヘーゲル哲学をはじめ、近世形而上学の限界をも広く覆っている。

このような限界を見失うとき、哲学の類落が始まる。現代は哲学の類落の時代である。これは、近世形而上学が代表した近代精神の限界の歴史的露呈であり、この世界的終末における精神的散乱の不気味な波動のうちで、哲学的精神はすでに死に面している。二―

チエは、すでに、このことを予言していた。このような非真理の時代に、このような非世界の中で、果たして、真の哲学は可能なのであろうか。

本書は、以前に書いておいたヘーゲルの『精神現象学』についてのいくつかの考察をまとめたものである。もちろん、完全なものではなく、まだ、多くの究明されるべき課題を残している未熟な著作である。特に、ここで主張されていることを、『精神現象学』で叙述されている各意識形態の具体的内容に即して細かく実証していく仕事が残されている。

この点に関しては、各章の後に付した註の中でいくらか述べてはおいたが、十分ではない。だが、本書の主眼は、『精神現象学』の各意識形態についての考察にあるのではなく、さらに、その単なる解説にあるのではない。「まえがき」でも断つておいたとおり、むしろ、『精神現象学』の進み行きを支配しているヘーゲルの思惟とその道筋を明らかにし、さらに、その限界を見定めるといのが、この考察の主な課題である。それは、一言で言えば、『精神現象学』の叙述を可能にしている否定性の契機を取り出して、その根拠を問うということである。この点に関しては、或る程度の示唆はできたものと思われる。

私としては、本当は、このヘーゲルの『精神現象学』の考察を通して開かれてきた私自身の立場を何らかの形で展開するという課題を、その後、追究すべきであった。それは、ヘーゲルの絶対的主体の立場を超えるものになるはずであり、同時にまた、西洋近世形而上学の立場を超えるものになるはずであった。

ところが、私は、その後、本書の「結語」の最後のところで暗示され、また、第二篇・第一章の註(50)でも暗示されていた「現代」の文明的批判の問題に向かった。それは、すでにいくつかの著作として発表されているが、これは、むしろ「非真理」についての考察であった。この「非真理」についての考察と、本書で指し示されていた「真理の本質」についての考察の二つの方向を何らかの形で結合することが、今後の私にとつての最も大きな課題である。本書は、そのような課題を遂行するに当つての一里塚にすぎないとも言える。何事も探究の途上にあり、問題は、尽きることなく継続するものだと言わねばならない。

ヘーゲル哲学の専門家をはじめ、心ある研究者の批判を仰ぎたいと思っている。