

「絶対的なもの」とは何か

——ヘーゲルの「絶対的なもの」の理念——

鈴木 覚

本稿が考察するのは、ヘーゲルの「絶対的なもの (das Absolute)」という概念である。

このテーマに人はどのような印象をもつだろうか。この言葉を聞いただけで嫌悪感をもつ人もいるかもしれない。「絶対的なもの」などというものは、前近代的思想の遺物であり、現代それを問うことに何の意義も見出せない、と。

確かに現代は、相対主義が浸透した時代である。「絶対」という言葉を軽々しくは使えなくなっている。しかし相対主義が蔓延しているからといって、「絶対」を求める人間の志向までがなくなつたと言えるだろうか。そうではないはずである。それは宗教心の存在に限られない。当の相対主義にも、それが言えるのである。「あらゆるものは相対的である」と言うとき、まさしく相対性の絶対化が図られている。このように現代においても、諸々の対立を認める相対的なもの見方と、「絶対」への志向の混在が認められる。

このように考えるならば、本稿の主題にも一定の意義を認めてもらえるはずである。ヘーゲルも、対立、分裂のなかで「絶対」の可

能性を模索し、その思索の成果として、彼の「絶対的なもの」があるのである。

対立のなかで「絶対」を打ち立てることは、彼の青年期以来の思想課題であった。イエナ期 (1801-02) 以前には、その解決を宗教に求めた。イエナ期に入つて課題を果たすものが哲学になる。この変化は、必然的、かつ、本質的なものである。「絶対的なもの」は究極的には哲学においてのみ可能である。この認識に彼は至つたのである。宗教における「絶対的なもの」、すなわち神は、「絶対的なもの」の究極の姿ではない。宗教は、表象、あるいは他者性の形式において「絶対的なもの」を表現するにすぎない。「絶対的なもの」が存在しうる本来の場は哲学のみである。この区別は明確になされなければならない。本稿で、*das Absolute* の訳語に、神を想像させる「絶対者」を使用しない理由もここにある。ヘーゲルの「絶対的なもの」をただちに神と同一視するような解釈は、断固として拒否しなければならない。

この「絶対的なもの」に関し、本稿では以下の点を考察する。ま

ず第一に、「絶対的なもの」は如何にして可能となるのか、という問題を取り上げる。第二に、ヘーゲルの「絶対的なもの」の特徴である、いわゆる「実体Ⅱ主体」論に対して、本稿なりの解釈を提示する。ここでは「主体」という訳語の検討も行いたい。第三に、現代の我々にとって、「絶対的なもの」は可能であるかを検討する。

一 「絶対的なもの」と知

「絶対的なもの」とは如何なるものか。これを問う者は、この問いが孕む固有の問題性に気づかざるを得ない。通常我々は、ある対象を何ものかとして知るとき、自分と対象を分け、その対象を他の対象から分ける。一般に、「知る」、「分かる」とは「分ける」ことである。一方、「絶対的なもの」とは文字通り対立を絶したものである。知が、区別、対立を必要とする以上、「絶対的なもの」を知ることが不可能であるように見える。

「絶対的なもの」の困難性

ヘーゲルもまた、「絶対的なもの」に対する知の困難性を十分認識していた。イェナ期最初の刊行論文「フイヒテとシェリングの哲学体系の差異」(以下「差異論文」)で、次のように述べる。

「絶対的なものが意識に対して構成されるべきである。これが哲学の課題である。だが、反省の産出作用は、その所産と同様制限されたものにすぎない。それ故、これは矛盾である。絶対的なものは反省され描定されなければならない。だがそうすることによって絶対的なものは描定されず、むしろ廃棄されている。というのも、絶対

的なものは描定されたことよって、制限されたからである。」(S25)

「絶対的なもの」とは何か、これを反省するとき、「絶対的なもの」の絶対性は二重の意味で廃棄される。まず第一に、知は、「絶対的なもの」を提示しようとして、「絶対的なもの」に対して何らかの規定を与える。しかし特定の規定を立てることよって、それ以外の規定は排除される。「絶対的なもの」が特定のものに限定されることは、「絶対的なもの」ではなくなることを意味する。第二に、ここでは「絶対的なもの」が知の対象として立てられている。知が「絶対的なもの」の外部に存している。「絶対的なもの」の外部に「絶対的なもの」以外のものが存在する。このことは、「絶対的なもの」の概念に反する。外部の存在は、「絶対的なもの」を「相対的なもの」とし、「絶対的なもの」の絶対性を廃棄するからである。ある規定と他の規定との区別、知と対象の区別、これらの区別が、「絶対的なもの」の絶対性を廃棄する。「絶対的なもの」を把握しようとする際のこの困難性を、ヘーゲルはどのようにして乗り越えるのだろうか。

悟性の問題

区別を立て、規定、限定を与えて何ごとかを知る知のあり方は、悟性 (Verstand) と呼ばれる。我々の日常的思考のほとんどもこれに含まれる。この悟性が「絶対的なもの」を捉えようとするとき、今述べたように、「絶対的なもの」は廃棄される。とすれば、これとは異なる知のあり方が求められなければならない。彼の最初の主著

である「精神現象学」(以下「現象学」)序文の議論を見ていきたい。
「絶対的なもの」を捉えるには、ではどうすれば良いのだろうか。
まず考えられるのは、悟性の放棄である。放棄し、一種の知的直観に訴えるのである。「絶対的なもの」が限定づけによって捉えられないとすれば、「絶対的なもの」は直接、無媒介に直観によって知る以外にない。ヘーゲルによれば、シェリングの立場がそうであった。しかしこの立場は、シェリングのような天才的思考の持ち主にしか可能ではない。哲学は、「秘教的」なものではなく、「公教的」なものでなければならぬ(Sp. 20)。ヘーゲルは、悟性を単純に放棄しはしない。むしろその意義を積極的に認めている。確かに悟性は「絶対的なもの」を、区別し、限定づけることによって廃棄する。しかし限定がなければ、我々は「絶対的なもの」に近づき得ない。悟性こそ哲学の公教性を保証するものである。

「学が分かりやすい」(verständig)形式をもつことは、万人に提供され、万人に平等な学への道である。悟性を通じて理性知に達することは、学に向かおうとする意識の正当な要求である。……悟性的なものはずで知られているものであり、学と非学的意識とに共通のものであり、これによって非学的意識は直接学に入っていくことができるのである。(3, 20)

悟性は放棄されず、むしろその存在意義が認められる。ではヘーゲルは、「絶対的なもの」を捉えるにふさわしいどのような知のあり方を要求するのだろうか。この点を考えるためにも、先に述べた、知と「絶対的なもの」との区別の問題に着目したい。知が「絶対的なもの」の外部に存在するとき、知の存在は「絶対的なもの」

を廃棄するのであった。とすれば、「絶対的なもの」が文字通り絶対的であるためには、知は「絶対的なもの」の内部に存在するものと考えなければならぬ。では内部にありながら、「絶対的なもの」を捉えることは如何にして可能となるのだろうか。

否定的統一

ここで発想が転換されなければならない。「絶対的なもの」を対象として捉えようとする限り、「絶対的なもの」は決して捉えられない。こうした発想に立つ限り、「絶対的なもの」はそもそも不可能となる。「絶対的なもの」が可能であるためには、ではどうすれば良いか。知そのものが「絶対的なもの」となれば良い。「絶対的なもの」は、「絶対的なもの」である知においてのみ、その存立の場を持つ。「絶対的なもの」を提示するという課題が、知の絶対性の提示となる。

では「絶対的なもの」である知とは、如何なるものであろうか。まず言えることは、その知が一切を包括するということである。「絶対的なもの」は外部の存在を許さないからである。そして一切を包括するとは、一切の「知」を包括することを意味する。

この際、「絶対的なもの」が包括するものが、一切の「知」である、ということには説明が必要であろう。通常の思考においては、知と対象そのもの、すなわち、知り得るものと知り得ないもの、あるいは、知に属するものと属さないものの区別が設定されている。こうした発想からは、「絶対的なもの」は、「知」だけでなく、「知に属さないもの」一切をも包括しなければ、「絶対的なもの」とは

言えないということになる。

しかし、「知に属さないもの」とは一体何だろうか。「知に属さないもの」と今語っている。語るということは知っているということではないのか。「知に属さないもの」といつても、「知に属さないもの」というかたちでの一種の知なのである。物自体にしる、神にしる、知の外部性をいくら主張しても、主張することにおいてそれは「知の外部」ではない。我々は、思考し得ぬものを、文字通り思考することはできない。存在する一切は、何らかのかたちで知られたものである。何の知識も持ち得ないものは、決して存在し得ない。あるいは、知こそが対象を対象として存立させていると言つて良い。すなわち「対象は本質的に知に属している」(378)のである。この意味で「絶対的なもの」が包括するのは、一切の「知」となるのである。

「絶対的なもの」である知には、悟性知の一切が含まれる。これによつて悟性の存在が確保される。しかし悟性知、すなわち諸限定は、当然「絶対的なもの」そのものではない。では、「絶対的なもの」と諸限定は、如何なる関係にあるのか。ここで導入されなければならないのは、「否定的統一」という概念である。

「否定的統一」はヘーゲルの根本概念の一つである。理解のために、身近な例を出してみたい。例えば、私が私とは何であるかを問題にする場面である。私が何であるかを問うとき、様々な規定が挙がる。「一年一月に〇〇県で生まれ」、「〇〇という名前をもち」、「身長体重は〇〇であり」、「〇〇学校を卒業し」、「〇〇で働いている」等々。だが、私に關するこうした規定は、どれも私ではあるが、どれか一つに私

が限定されるわけではない。個々の規定は、私であり、かつ、ない。私は、様々な規定のうちへと分解されつつも、私という單純な統一性のうちにある。個々の規定は私の統一性を形づくる契機なのである。それら契機はどれも、私であり、かつ、ない、というかたちで否定され、私という單純な統一性へともたらされる。これが諸契機の「否定的統一」という考えである。

この諸契機を否定的に統一する知のあり方が、「絶対的なもの」を可能にするのである。契機としての諸限定を余すところなく網羅し、それを否定的に統一づけたところに「絶対的なもの」としての知が成り立つ。これが「絶対的なもの」の理念である。

二 「実体Ⅱ主体」論

ヘーゲルの「絶対的なもの」を考察する場合、いわゆる「実体Ⅱ主体」論を避けることはできない。本稿でもこれに対して一定の解釈を提示しておきたい。本稿では、はじめに述べたように、「主体」という訳語の検討も一つの課題としているが、それは後回しにし、まずは内容の理解に重点をおきたい。それゆえ当面は一般に通用している「主体」を使用する。訳語については、それが誤りというのでなく、最適かどうかを問題にしたいだけである。

「実体Ⅱ主体」論が孕む問題

「実体Ⅱ主体」論は、次のように述べられている。

「私の見解はただ体系の叙述によつてのみ正当化されざるを得ないものであるが、この見解によると、一切を左右する要点は、真な

るものを実体としてでなく、同様に主体として把握し、表現することである。」(3, 22c)

引用文中の「真なるもの」とは「絶対的なもの」に他ならない。

この「実体≠主体」論は、「絶対的なもの」をめぐる解釈上の問題を引き起こす箇所である。「実体としてでなく、同様に主体として (nicht als Substanz, sondern ebensowohl als Subjekt)」という部分が、通常のドイツ語表現でないためである。通常であれば、「単に実体としてだけでなく (nicht nur als Substanz)」と、「だけ (nur)」という語が入るべきなのに、入っていない。そこで、①「だけ (nur)」を入れず、「同様に (ebensowohl)」を無視して読むか、「実体としてでなく、主体として」、②「だけ (nur)」を入れて読むか、「単に実体としてだけでなく、同様に主体としても」、はたまた、③表現としては普通でなくても原文を尊重して読むかの問題が生ずる。①は主体の立場だけを、②は実体と主体の両方の立場を認める読み方である。①と②が、表現上の不備をヘーゲルの不注意と考えるのに対して、③はヘーゲルが故意にそうしていると考ええる。③の場合、「絶対的なもの」、「真なるもの」は、実体としてでなく、主体として把握し、表現されなければならない、だがこの主体は、同時に実体の立場をも含むような主体なのである、と読むことになる。本稿は、③の立場に立つ。理由を以下に提示したい。

直接性と媒介性

まず「実体」という言葉を取り上げたい。この言葉でヘーゲルが何を考えているのだろうか。この言葉からただちに予想されるのは、

スピノザの実体であろう。ヘーゲルに対するスピノザの影響の大きさを考えれば、そう予想することに無理はない。しかしこのような理解は正確ではない。それは先の引用の後続部分から明らかである。確かにここではスピノザの立場が挙げられている。しかしそれだけではない。フィヒテ、シェリングの立場も挙げられている。それゆえ「実体」という言葉は、何らかの特定の思想を指すものではなく、それらに共通する何かを意味するものと考えられる。そうした場合、スピノザとシェリングを基底するものと見ることに無理はない。「シェリングはスピノザの実体を再び呼び起こした」(39, 43)とされるからである。しかしフィヒテはどうだろうか。フィヒテは主観性の立場である。これは一見すると実体性の対局に立つように思われる。フィヒテの立場をも含むような「実体」の意味が問われなければならぬ。

一つの解釈は、「主体」という言葉が動的なものであることに對比させて、「実体」を静的なもの、運動性を欠くものと捉えるものである。スピノザの実体、フィヒテの主観、シェリングの「絶対的なもの」はこの意味で実体性の立場となる。だが「静的」という言葉よりも、「直接的」という言葉の方がもっと正確である。ヘーゲルは先の引用に続けて次のように述べる。

「同時に注意されるべきことは、実体性が、存在であるところの直接性、ないし、知ることとしての直接性をも含んでいると同様、普遍的なもの、ないし、知ることそれ自身の直接性をも含んでいる、ということである。」(3, 23)

ヘーゲルが「実体」という言葉で批判しようとしているのは、「絶

「直接的なもの」を直接知ろうとして立てられる「直接的なもの」と、直接知ろうとするその知自身である。スピノザの神にしろ、フィヒテの絶対自我にしろ、シェリングの「絶対的なもの」にしろ、これらは哲学の前提として直接立てられている。それゆえ、これらが「実体」という言葉で表現されるのである。「実体」はこのように「直接的なもの」を意味する。

では「主体」の方はどうなるのか。「実体」が「直接的なもの」であれば、「主体」は「媒介的なもの」ということになる。ただし注意しなければならぬ。ヘーゲルの基本認識に次のようなものがある。直接的なものは媒介的なものである、あるいは、直接性は媒介性を揚棄したところに成り立つ。ヘーゲルは、「直接的(unmittelbar)」という言葉を使い、ドイツ語の字義通りに「媒介的(mittelbar)」の「否定(Ein)」と捉えている。直接性と媒介性は無関係なものではない。直接性は媒介性を前提し、媒介性は直接性を前提する。それゆえ「主体」に対して、単に「媒介的なもの」とだけ言うよりも、「直接性を否定する媒介的なもの」、そしてまた「媒介性を否定する直接的なもの」と言うべきである。この意味で先の「実体＝主体」論の解釈として、本稿は③の立場をとるのである。「絶対的なもの」、「真なるもの」は、「直接的に知られるもの」なのではない。「媒介的に、そして、媒介の否定として直接的に知られるもの」なのである。

媒介運動の内実

ではこの媒介性とは何を意味しているのだろうか。ヘーゲルは「絶対的なもの」を「円環」として捉える。すなわち、統一、統一の否

定である諸限定、諸限定の否定としての統一の回復、という過程である。媒介性が意味しているのは、この「否定の否定」という過程である。「絶対的なもの」は、おのれを否定し、この否定をまた否定するという自己媒介的主体なのである。ただし、この「絶対的なもの」の自己媒介という表現には注意すべき点がある。

まず第一に確認したいのは、この媒介の運動が知の営みから独立したものと考えられてはならない、ということである。このような誤解は、「実体」という言葉をスピノザの実体と解する場合に生じる。スピノザの実体に運動性を兼ね備えたものが、ヘーゲルの「絶対的なもの」である、と。このように考えた場合、知の営みは、「絶対的なもの」にとって偶然的なもの、「絶対的なもの」に依存的なものとなってしまう。しかし我々は既に「実体」の意味を明らかにし、また先には、知から独立の「絶対的なもの」という考えを拒否しておいた。「絶対的なもの」の自己媒介といっても、知から独立した何らかの存在者の運動を意味するのではない。

このことは、運動が何によって起こるのかを考えると、よりいっそう明らかとなる。運動は何によるのか。それは、悟性による分析、分割である。

「具体的なもの」は、おのれを切り分け、非現実的なものにするこゝとによってのみ、動くものである。切り分けるといふ働きは、最も不思議で偉大で、あるいはむしろ絶対的な威力である悟性の力であり仕事である。」(336)

「絶対的なもの」である知が、おのれの悟性作用によって、統一のうちにあるおのれを分割し、諸限定のうちにもたらし、この諸限

定を再び否定して統一を回復するのである。自己媒介という言葉で意味されているのは、こうした過程である。

ただしこの際、運動が自己媒介の運動であること、統一、区別、再統一の運動であること、これが明らかになるのは、運動の終わりにおいてである。これが注意すべき第二の点である。

「絶対的なもの」については、絶対的なものは本質的に結果であるということ、絶対的なものは終わりにおいてはじめて真実にあるところのものであるということ、これが言われなければならない。そしてまさしくこの点に、現実的なものであり、主体であり、自分自身となることである、という絶対的なものの本性は存する。(252)

自己媒介が、統一、区別、再統一の運動を意味するといっても、最初の統一があらかじめ与えられているわけではない。最初の統一はあくまで即自的なものである。最初の統一を直接提示しようとするならば、ヘーゲルが批判する実体性の立場になってしまう。統一はあらかじめ与えられているのでなく、諸限定の否定として生じる。そうしてはじめて、この統一が、運動の目的であると同時に前提であったこと、終わりが始まりであったこと、すなわち運動が円環、自己媒介の運動であることが明らかにする。

それゆえ、諸限定をあますところなく提示し、それらを否定的に統一することが、「絶対的なもの」の自己媒介、ないし、「真なるもの」を、主体として把握し、表現することの内実となるのである。

「主体」再考

以上の考察を踏まえて、「実体＝主体」論の「主体」という訳語

を検討してみたい。

Subject は、「主観」と訳することもできる。しかし周知の通り、ほとんどの文献において「主体」が用いられている。確かに「主体」は便利な訳語である。「主観」よりも運動性のイメージを喚起させやすいし、「主観」がもつ認識論的な意味も含み得る。しかし、多様な意味をもち得る点が、かえって一義的な理解を阻む原因ともなる。

ヘーゲルの「絶対的なもの」は、知から独立した何らかの最高實在などではなく、知そのものに他ならないこと、運動を可能にしているのは悟性の区別立てであること、こうした点が、「主体」では見えにくくなる。それゆえ本稿では、意味をより限定するために、「主観」という訳語を支持したい。

もちろん「主観」という語のマイナス面も考えられる。「主観」は客観と対立する言葉であり、対立の統一である「絶対的なもの」を表現するには適切でないように見える。運動性もはつきりしない。しかし弱点に見えるものが実は利点なのである。確かに、「絶対的なもの」が「主観」であることは一種の矛盾である。しかし矛盾であるからこそ良いのである。ヘーゲルにとつて、「矛盾は真理の規則」(253)、運動の原動力である。「主観」が「絶対的なもの」ものであること、すなわち「絶対的主観」であることは運動性を表現し得る。「絶対的主観」は、「主観」であることによつて客観と対立し、「絶対的」であることによつて対立を廃棄する。「主観」という言葉は、それが対立と結びついたものであることによつて、統一、区別、再統一という「絶対的なもの」の自己矛盾的運動構造を、「主

体」よりもむしろ適切に表現し得るのである。

三 「絶対的なもの」と「絶対無」

「絶対的なもの」は主観である。対立、分裂のなかで「絶対」を求めたヘーゲルの思索は、こう結論するに至った。この主張には、「絶対的なもの」を、単なる理念に終わらせることなく、実際に具体的に提示し得たという彼の自信が表れている。哲学体系の提示がそれである。「真なるものは体系としてのみ現実的」(§§§§)である。体系は、「絶対的なもの」が実際に存在し得ることの証である。

しかしこの「絶対的なもの」を、現代に生きる我々は、どれほどの現実味をもって受け止めることができるだろうか。ヘーゲルにとつて、体系の提示は、提示された側をも「絶対的なもの」に到達させる意義をもっていた。しかしヘーゲル自身、「時代の息子」(§§§§)である。時代の制約を負った彼の体系を学んでも、我々が「絶対的なもの」に達し得ないのは明らかである。ならばと云って、「絶対的なもの」の理念に従い、現代に見合った新たな体系を築こうとしても、知の細分化、専門化が進んだ現代でそれを実現するのは極めて困難である。

では、ヘーゲルの思想のなかに、現代に通ずるものは何もないのだろうか。これを考えるために、「現象学」における「絶対知」の議論を見ていきたい。

経験する意識と「我々」

今述べたように、ヘーゲルの立て前上は、体系を辿れば、つまり、

彼の体系的著作を読めば、誰もが「絶対的なもの」に達し得る。「現象学」も、それ自身一つの体系である。これを読めば、読者は「絶対的なもの」に到達することができる。しかし「現象学」には特殊な点がある。「現象学」は「意識の経験の学」でもある。「現象学」は、読者だけでなく、経験主体の「意識」をも「絶対的なもの」に導くという課題をもっている。

この課題に応じて「現象学」には、経験する当の「意識にとつて」と、「我々にとつて」という二重視点が存在する。「我々にとつて」とは、全体的視点から、意識には自覚されない経験の意味や、経験相互の関係を見通すものである。すなわちその視点とは、「絶対的なもの」、換言すれば、諸契機を否定的に統一した地点からのものである。その際、諸契機となるのは、意識の諸形態である。この意識自身は、「絶対的なもの」の視点をもってはいない。この視点は、「絶対知」章において獲得される。しかしこのためには解決しなければならぬ問題がある。意識は契機であり、「絶対的なもの」は契機ではない。「絶対知」章で、契機としての意識が新たに登場することはできないのである。

この問題に対してヘーゲルがとつた手法はきわめて巧妙なものである。「絶対知」章以前に、「絶対的なもの」と同様の視点に既に立っている意識を、あらかじめ配置しておくのである。配置しておく、「絶対知」章に至ってから、実はそれが「絶対的なもの」と同様の視点に立っていたのだ、それゆえ「絶対的なもの」たりうるのだ、と述べるのである。「絶対知」章でなされるのは、こうした確認作業である。

では、その「絶対的なもの」と同様の視点とはどのようなものがあるか。「我々にとって」否定的統一であるものは、契機としての「意識にとって」はどのようなものであろうか。

絶対無の認識

まず否定的統一という事態をもう一度考えてみたい。「絶対的なもの」は、一切の限定を否定的に統一したところに成り立つのであった。この関係において、統一である「絶対的なもの」と諸限定は対立していると思えることができる。しかしこの対立の両者は異なるものではない。両者は一体である。「差異論文」の有名な定式化も次のように言う。

「絶対的なものそのものは、同一性と非同一性との同一性である。対立することと一体であることが絶対的なものうちでは同時に存在する。」(2.96)

この際、諸限定の存在を有とすれば、有の否定としての「絶対的なもの」は無と言うことができる。しかもこの無は、単に有に対立した無のではなく、有との対立と統一のうちにある無であるから、絶対的な無である。この意味で「絶対的なもの」は「絶対無」と言うことができる。「絶対無」という言葉は「現象学」で使われないものの、「現象学」も「絶対無」を志向していることは間違いない。

この「絶対無」の境位こそが、「我々」と意識を結びつけるものである。契機としての意識は、それ固有の仕方、「絶対無の認識」に達する。「我々」と意識とは、「絶対無」の認識方法に違いはあ

るものの、「絶対無」を共有することによって両者の統一づけが可能となるのである。

では、契機としての意識が「絶対無」に至る仕方とは、如何なるものであろうか。ここで、「絶対無」という言葉が実際に使用されている「信仰と知」の議論を取り上げたい。

「信仰と知」においてヘーゲルは、「哲学の第一の事柄は絶対無の認識である」と述べ、これを「ニヒリズムの課題」と呼んでいる(2.90)。このニヒリズムという言葉は、ヤコービの『フィヒテ宛書簡』から得られたものである。

ヤコービは、フィヒテ哲学が、一切の対象を主観の構成物とすることによって、主客の絶対的同一性を達成したと考える。しかし彼によれば、このフィヒテ哲学の営みは、「あらゆる実在を知の内に解消する行為」(2.93)であり、「根源的に、無から、無に向かい、無に對し、無のうちへ」という「純粹で絶対的な出発と帰入」に他ならない(2.94)。このような意味でヤコービは、フィヒテ哲学をニヒリズムと呼んで非難する(2.94)。

このニヒリズムの観点を、ヘーゲルは、ヤコービとは逆に肯定的に捉え、自己のものとする。この際、自己のものとすると、ヤコービのフィヒテ理解まで受け入れたわけではない。「自我||自我は、自我は自我に等しくあるべきだ、という原理に変わる」(2.120)と、「差異論文」で述べているように、ヘーゲルは、フィヒテが主客の同一性を達成したとは見なさない。フィヒテの「純粹思惟のうちニヒリズムの課題が含まれているのは確かだが、純粹思惟はニヒリズムに到達することはできない」(2.410)のである。

フイヒテ以上にフイヒテ的原理、「自我||自我」の原理を徹底させること、これがヘーゲルの課題となる。そして「自我||自我」、換言すれば、主客の同一性が実現されたとき、一切は思惟の無限性のうちに解消され、「絶対無の認識」が成立する。

この議論が我々の問いに手がかりを与えてくれる。「現象学」の意識も、それが一切の対象を解消する「自我||自我」に達したものであるとき、その意識は「絶対無の認識」を得ていると言えるのである。

「美しい魂」と「救団の意識」

では、契機として、こうした「自我||自我」に達している意識とは何か。この観点から「現象学」を見ると、二つの意識形態が目にとまる。良心論における「美しい魂」と、啓示宗教における救団の意識である。

「美しい魂」について、ヘーゲルは次のように言う。

「自己意識は、あらゆる外面性が消え失せる自己意識の最内奥へと、つまり、そのうちでは、この自我があらゆる本質性であり定在であるところの、自我||自我の直観へと帰っている。」(3, 528)

救団の意識については、神の死が自覚される場面次第のように言う。

「この死は、神自身が死んでしまった、という不幸な意識の痛ましい感情である。この激しい表現は、最も内的に自分を単一に知ることの表現であり、意識が自分の外にはもはや何ものをも區別せず知りもしない自我||自我という夜の深みに意識が帰ることである。」

(3, 572)

このように両者ともに、「自我||自我」の「絶対無の認識」に達しているのである。

さて先に、「絶対知」章でなされるのは確認作業であると述べた。この二つは実際そこで取り上げられている。その際しかし、「美しい魂」の方が、優れているとされる。救団の意識における「絶対無の認識」は、あくまで神の死という他者性、表象性の形式を介してのものである。神の死という事態を成立させているのは意識自身であるのに、意識はそれを認識できない。これに対し「美しい魂」は、「概念は、自己確信的精神の形態の美しい魂と呼ばれる部分である」(3, 588)とされるように、表象の形式ではなく、概念の形式、自己の形式において、「絶対無の認識」に達している。「美しい魂」こそ、契機でありながら「我々」と同様の視点に達している意識形態に他ならない。

「美しい魂」は、こうした「自我||自我」の純粋性を保持しようとするとき、「霞となって消えゆく」(3, 588)のみであるが、それだけにとどまらない。「美しい魂」はさらに、批評する良心となって現れ、行動する良心との対立に入り、この対立を回復する相互承認、「自我||自我の同等性」(3, 588)を実現する。「美しい魂」は、「絶対無の認識」から、統一、区別、再統一の運動をなしている。「美しい魂」は、「絶対的なもの」が備えるべきものを有している。これらの点が確認され、「意識」と「我々」が統一づけられる。「意識」も、意識経験全体を見渡す地点に達する。すなわち、「絶対知」に達する。

「絶対的なもの」の可能性

以上の議論のなかに、現代に通ずるものはあるだろうか。既に述べたように、我々は、体系的な知という意味での「絶対的なもの」をもはや期待することはできない。しかし我々は、「美しい魂」におけるような絶対性には到達することができる。

「美しい魂」は、自我と神を一体化させた、「単に神的なものを直観するのでなく、神的なものを自己直観する自己意識」(S. 580)である。「美しい魂」は、一切の根拠をおのれのうちにもつ。絶対者である神にとって、対象は自分自身に他ならないのと同様に、「美しい魂」も、対象がおのれであること、「自我||自我」を直観している。「美しい魂」は、おのれの世界で完結している。「美しい魂」は、この意味で「絶対的なもの」である。

さて現代も、おのれの根拠を自分自身のうちに見出さざるを得なくなつた時代である。かつて究極の根拠として君臨した神は、その玉座から既に引きずりおろされている。我々の存在に根拠はない。無根拠であるが故に自己根拠であらざるを得ない。また我々は、独我論的に、自分にとって、世界が自分の世界でしかありえないのを認める。このように考えるならば、「美しい魂」も我々に身近なものと感じられよう。要するに「美しい魂」は、独我論的観念論なのである。おのれの無根拠性や独我論を積極的に捉え、自分がおのれの世界の神となるとき、我々も「絶対的なもの」に達することができる。我々に可能なのはこの「絶対的なもの」であり、現代に生きる上で我々はこれを一度は獲得すべきと考える。

しかしこれは「絶対無の認識」であつた。独我論に陥つた者は誰でも、その虚しさを感じた経験があるはずである。独我論は文字通り孤独である。独我論には、空想の世界に生きるのと同じ虚しさがある。その絶対性を保持しようとするならば、「美しい魂」がそうであつたように、「體となつて消えゆく」ほかない。「美しい魂」がこの絶対性にとどまらず、絶対性を廃棄し、行動する良心との対立に歩み出たように、我々も、他者性を求め決断し、「絶対無」から歩み出て、無から有を創造するべきである。決断とは文字通り断つことである。決断によつて確かに「絶対的なもの」の絶対性は失われ、絶対性の死がもたらされる。しかし我々は、この死を避けるべきではない。我々は、おのれの精神の力を信じるべきである。

「死を避け、荒唐からおのれを清く保つのでなく、死に耐え、死のうちでおのれを保つ生こそが、精神の生である。精神は、絶対の分裂態のなかにいるときのみ、みずからの真理を得る。……精神がこの威力であるのは、否定的なものを見据え、それにこだわることによつてのみである。このこだわりこそ、否定的なものを存在に転換する魔法の力である。」(S. 36)

*ヘーゲルの著作からの引用はスールカンパ版全集 (G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt a. M., 1970ff.) から行つた。巻数と頁数を記した。訳出の際、以下の邦訳を参考にさせてもらった。

「理性の復権」フィヒテとシェリングの哲学体系の差異、山口祐弘・星野勉・山田忠彰訳、批評社、一九九四年。

「信仰と知」、上妻精訳、岩波書店、一九九三年。

「精神の現象学」上・下巻、金子武蔵訳、岩波書店、一九八七・八九年。

「精神現象学」、榎山欽四郎訳、河出書房新社、一九八二年。

註

(1) vgl. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt a. M., 1984, S. 9. (「ロ・ヴィトゲンシュタイン『論理哲学論考』」藤本隆志・坂井秀寿訳、法政大学出版局、一九九二年、五八頁。)

(2) 渡辺二郎「ニヒト・ヌールとニヒト」、情況「特集ヘーゲル」第二〇一号、情況出版社、一九七六年、を参照。

(3) 周知の通り、この議論が述べられる「現象学」序文は、本文執筆後に付けられたものである。また「精神現象学」という表題も、「意識の経験の学」という表題で書き始めた本文執筆後に変更されたものである。意識の諸形態が、全体的視点から精神の現象として捉え返される。ヘーゲルが全体的視点を本文執筆後に持ち出してくるという点が興味深い。彼の執筆過程自身が、全体的視点、統一的視点は、運動が終わってから与えられる、ということでの主張の表例となっている。

(4) 榎山訳では、「主観(体)」というかたちで訳されている。

(5) 大橋良介氏は、「絶対無」が体系性をおびやかすと言っている。「体系とは自己完結した「絶対の有」です。しかし絶対無とは、ヘーゲル自身もいうように「すべての有がそこへと沈む

深淵」です。だから絶対無の深淵は絶対有の体系性をおびやかせます。」(「絶対者のゆくえ」、『ミネルヴァ書房、一九九三年、一七五頁以下。))しかし絶対無は、有との対立と統一のうちにある無であつてはじめて、絶対無と言える。有、すなわち諸限定の展開である体系を、絶対無はおびやかすことはない。氏の絶対無は、「闇夜の黒牛」的な「絶対無」であると思われる。

(6) F. H. Jacobi, *Jacobi an Fichte*, in: *F. H. Jacobi's Werke*, Leipzig, 1816 (Nachdr., Darmstadt, 1980), Bd. 3, S. 157. 引用に際しては頁数のみ記した。

(7) ペゲラーは、「信仰と知」のニヒリズムが、「現象学」緒論の「みずからを完遂する懐疑主義」(3, 72)になつたとしている(O. Pöggeler, *Hegel und die Anfänge der Nihilismus-Diskussion*, in: *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts*, Hrsg. v. D. Arendt, Darmstadt, 1974, S. 329.)。確かにヘーゲルは、「この懐疑主義が、知と真の対立のうちに絶望し、没落することを述べる。しかしだからといってこの懐疑主義を、本来のニヒリズムと見なすことはできない。知と真を一致させ、主客の同一、「自我||自我」を認識することが本来のニヒリズムなのである。このニヒリズム概念については、拙稿「ヘーゲルのニヒリズム概念」『哲学・思想論集』第二十七号、二〇〇二年、を参照されたい。

(8) 高山守氏は「みずからを完遂する懐疑主義」の観点から「絶対知」を次のように捉えている。本稿の立場とは、根本的に異

なるものである。「絶対知」とは、……すべてを把握し、すべてを知り尽くした絶対的存在（神）の境地、あるいは、そうした絶対的な知を意味するのではなく、本当のところは何も知りえないのだという、「懐疑」の果て、「絶望」の果てに行き着く、いわばソクラテスの徹底した「無知」の「知」であり、そうしたきわめて否定的な意味での「絶対知」なのである。」（「ヘーゲル哲学と無の論理」、東京大学出版会、二〇〇一年、vi頁。）

【現象学】の懐疑主義は、知と真の一致という到達点に至るまでの過程にのみ当てはまるにすぎない。氏の理解では到達点がないことになってしまふ。こうした理解は、氏の「絶対無」理解に基づいていると思われる。氏の「絶対無」に対しては、先の大橋氏と同様、「闇夜の黒牛」的な「絶対無」にとどまっているのではないか、という疑念が拭いきれない。

（すずき・さとる 筑波大学医療技術短期大学部非常勤講師）