

## 懐疑する〈自己〉と〈無限〉

あるいは「理性」のラビリンス

——ヘーゲルにおける「懐疑主義」の解釈を手がかりに——

はじめに

座 小 田 豊

理性とは何であろう。一見唐突なこの問いから始めたい。

啓蒙の時代以降、近代はとりわけ理性の時代と言われるようになる。この時代の哲学者たちが説き展開した自立的、主体的人間という思想は、「理性の光」を廻りどころにして旧習から脱却しようとし、それゆえまさにその光の由縁・根拠を明らかにしようとするところから創り出されてきたからである。けれども、その光とは何なのか、あるいは、その理性について哲学者たちはどのような理解をもちえていたのか、と問わなくてはならない。これはもちろん、近代の人間把握、人間観の根本をたずねることでもある。つまり、自立的で主体的な人間存在とは何であるのかと問うことなのである。

西洋の伝統において、理性は優れて人間の本性とみなされてきたし、近代においてもその理性をよりどころに〈自己〉が確認され、そして「所有」されるようになる、と考えられてきた。しかし、その理性も〈自己〉も、実

懐疑する〈自己〉と〈無限〉、あるいは「理性」のラビリンス

際のところは、「確としてある」とあらかじめ前提にできるようなものではけつてなかつたのである。というよりも、たとえばデカルトの「懐疑」やカントの「理性批判」が示しているように、むしろ「自己」とは何か、理性とは何かという問いかけが絶えず繰り返されるというのが、近代の特徴であろう。近代における「理性」は、——とりわけ「自己」とは何かと問う者にとつてそうであるように——生命と死の鍵を握る謎、たとえばギリシア神話学者カール・ケレーニー言うところの無窮の「ラビリンス」にはかならなかつたのである。彼によれば、この迷宮は古代の人々にとつて、宇宙全体の起源で母なる胎内、あるいは、死の帰り場所である黄泉の国への入り口として、蝸牛や巻貝から連想される螺旋もしくは渦巻き状の「無限」としてイメージされるのであつた。それはすなわち、近代において求められる「自己」のイメージでもありえよう。

近代における理性および「自己」への問いかけのありさまは、何よりもこの謎としての自己の内なる「無限」を理解しようとするプロセスとして跡づけられるだろう。問い、疑い、そして懐疑は、限定不可能な無限に浮かぶ寄る辺なき想いに誘われて発せられるものだからである。それゆえにも、「自己」は「無限」との関わりにおいて捉えられなくてはならないわけである。小論は、この「自己」と「無限」の問題の近代的な意味を、特にヘーゲル哲学の懐疑主義を手がかりにして問うことを目的としている。まさにこの「無限」への問いによつてこそ、「理性」のラビリンスの扉は開かれる。そしてまたこれによつて、迷宮にも、その主ミノタウロスにも比せられるべきヘーゲル哲学を、それ自身の闇のなかから手繰り寄せ、陽の下に導き出すことも容易になるだろう。

ちなみに、ライプニッツがああ『弁神論』の序文のなかで、その書の主題となる「自由と必然性」の問いと並んで、この「無限」への問いを、哲学者を試す「ラビリンス」と呼んでいたことを、ここに確認しておこう。「われわれの理性をしばしば迷わせる名高ら二つの迷宮 labyrinthe がある。一つは自由と必然性に関する大問題であり、

とりわけ悪の産出と起源にかかわる問題である。もう一つは、連続性と、その連続性の基本原理と思われる不可分体とについての議論である。この問題は無限 *infini* の考察へとわれわれを導く。第一の迷宮はほとんどの人を惑わせるが、第二の迷宮は哲学者だけを試す *exercer* のである<sup>③</sup>。この「無限」はライプニッツにおいてももちろんモナドたる「自己」に通じていたのである。

## 一 「理性」への問い

たとえばこう問うてみよう。この混沌とした二十一世紀初頭の一体どこに理性があるのか。あるとすれば、それはどのようなもの、あるいはことだと言うべきなのか。

人間であれば誰でももっているし、時とところを問わず普遍的なもの、それが理性、なぜなら、古来「人間は理性的動物である」と言われるではないか——通常はこのように答えるだろう。だが、本当のところこれだけではもちろん、「理性」がどのようなものなのかという問いの答えになってはいない。事実私たちのまわりでは、およそ「理性」的とは言えないようなことばかりがまかり通っているようにさえ見える。また、言われるように、時とところを問わず普遍的なものだとすれば、理性は、どのようにも言いうるし、それゆえどのようにしても確定のしようがない、ということになりはしないだろうか。人間と言っても千差万別。十人、百人、千人、一人、どれほどの人を集めたところで、そこに共通な精神的資質をさがしても見つけ出すのはそう簡単ではない。たとえ見つけたとしても、とてもあいまいで大まかなものにしかなりそうにない。

そのうえでなお、人間の本質としての理性が普遍的だと力説するのであれば、理性的動物ということでもしろ、

懷疑する「自己」と「無限」、あるいは「理性」のラビリンス

「一緒、一緒、一緒、みんな一緒!」、と唱えながら手を繋ぎ合う奇妙なのっぺらぼうの生き者を思い浮かべたくもなる。個性をもたないそのような生き物の一体どこに、理性を認めればよいのか。そもそも理性とはそうしたのっぺらぼう性のことでしかなかったのだろうか。

あるいはその逆に、個性性、個別性を基準として、自分こそ理性的であると自負する人がいるとして、その人の理性とはどのようなものでありうるのだろうか。他の人と区別され、抜きん出て個別的で特殊な能力が理性なものとすれば、その人はともかく、他の人たちはいずれもみな、彼に比して没理性的、ないしは非理性的だということになりはしないか。理性というものが、少なくとも、人間誰にとっても等しく望ましいものと考えられるのだとすれば、そのような卓越した、いわばただ一人にのみ可能であるような能力は、やはり「理性」とは言い難いだろうし、言い得ないだろう。

ただ一人だけが理性的であるとは、独善ということと同じ意味である。あの「良心」について、自ら良心的だと思ふことほど良心の定義に反することはない、と言えるように、自分を理性的だと思ふこともまた、どこか反理性的な色合いを拭い去れない。それは人に限ったことではない。理性を標榜する国々がいかにか非理性的であったことか、また現にあることか。理性への問いこそ大切なゆえんである。ならばいっそ、理性は確定できないもの、いざれ理性とは、でっち上げ、虚構、フィクション、神話でしかない、と開き直ればそれですむのかといえ、もちろん私たちにはこれもできない。

パラダイムシフトを踏まえなくてはならない現代の私たちにとって、あの「理性的動物」という人間の定義はもはやそのまま受け容れられるものではない。理性概念の歴史の変容を尋ねることはもちろん、理性そのものの可能性にまで問いを広げなくてはならないはずだからである。理性が何であり、それが本当に私たちのものであるのか

どうか、この問いが明らかにされ、肯定的な答えが得られたとして、さらになお問わなくてはならなくなるだろう。私たちが共有できる理性とはどのようなものでありうるのかと。たしかに、理性を一般的な人間の能力というように曖昧な形で、いわば日常的なレベルで理解するのであれば、こうした問いに答えるのは容易である。たとえば古来言われてきたように、言葉を操り、コミュニケーションを行う能力、論理的推論や判断を行う能力、そして数学的計算の能力、等々。だが、これらはいずれも、どうやら先ののっぺらぼうな、顔をもたない没個性的な能力と同じものように思われる。

ここで問題になるのは、このような「既成的 positive な」理性、あるいは没個性的な理性のことではない。そのようなものが理性なのであれば、理性とは何かといった問いは、そもそも生じるはずもない。私は誰なのか、私は理性的なのか否かに悩む者にとっては、そうした理性の定義はほとんど無意味である。そうした人にとって大切なのは、世界のなかで私を屹立させるもの、世界に対して「私」をほとんどネガティブに対置させるもの、そうした意味で、「私」をはじめて「私」として意識させ、私を私たらしめるもの、以外にはないだろう。ここで論じた理性とはそのようなものである。

近代において哲学は、実はこのような問いを問うことによって、近代哲学として特徴づけられるものとなっている。すでに存在し、与えられている何ものかを自分の本質とみなすのではなく、何よりもまずそのことの内容を自ら問うこと、理性がありうるとして、それが作り事、捏造、虚構であるかもしれない可能性を踏まえた上で、なおやはり自分の可能性として、しかもできれば最高の可能性としてそれを探究すること、あるいは理性を人間にとっての最高のものとして、たとえば理念や神話として掲げ、その最高のものを獲得もしくは実現すべく努めること、そこに、その人にとっての「理性」が現われる、というのである。——大まかに輪郭を描くなら、このような課題

を設定し、そのために自ら問い続けるところに近代哲学のコンステレーションは形成されるのである。

近代哲学の歴史的展開を見てみると、こうした理性への問いは、認識主体それ自身への問いとして現われる。すなわち、主観（主体）性とは何か、自由とは何か、自律とは何か、自我・私とは何か、そして一般に真理とは何か、という諸概念への問いとして変奏されるのである。なぜなら、理性が何であるにせよ、その際問いは何よりもまず、自分が自分であることへと向かわざるをえないし、その自分も含めて何もないところから、つまり無限定であるところから問いは発せられるのであって、それゆえほかでもなく自分自身こそが問いの対象にならざるをえないからである。無限定な自分自身に発するということは、その「自分」そのものが問われるということにはかならない。これはつまり、限定不可能性と無限の限定可能性という両立しうるはずのないふたつの可能性を、自我がその端緒にいわば同時に抱え込んでいるということであろう。

この二重の可能性のことを、おおまかに〈無限〉と呼ぶことができるだろう。パスカルの「考える葦」に示されるように、〈無限〉とは、さしあたって肯定と否定そのいずれにしても、寄る辺なきがゆえに寄る辺を求める、あるいは寄る辺を求めて寄る辺なきことを思い知らされる、自分を問う漂泊の不安定な人間のありさまのことである。しかもそのありようを自ら自覚し引き受けようとすると、〈無限〉は人間のたぐいまれな力となりうる。弱さと強さのあわいにあらざるをえない自分に気づくということ自体が、弱さにも強さにもなりうるという、いってみればアンビヴァレントなあり方こそが人の常態なのである。理性への問いもこの事態を考えるということのなかで顕在化してくるのである。

人間にとって不可避の、右のような事態をより明瞭にするためには、長い時代にわたって哲学者たちを魅了しつづけてきた一つの命題を手がかりにするのが良策であろう。

それは、「神は、中心が至る所にあり、どこにも周のない知的球体である *Deus est sphaera intellectualis cuius centrum ubique, circumferentia nusquam*」というものである。

これが、人間にとっての〈無限〉の意味を考える上で、とても重要なインパクトを与えていくことになる。この命題は、十二世紀の神学者アラヌス・アプ・インスーリス（アラン・ド・リール）*Alanus ab Insulis* (1114-1203) が著わした『神学の規則 *regulae theologiae*』という本の7番目の「規則」に挙げられたのがどうやら最初のものである。アラン・ド・リールの説明によれば明らかにネオ・プラトニズムの伝統に連なるこの規則は、いわば直観的洞察を要求するメタファーとして働くものである<sup>(4)</sup>。これが、やがてはあの「神の似像 *imago dei*」の思想と結び合って、まさしく人間個々人の内的自由を約束するものとして受容されていったのである<sup>(5)</sup>。この命題に強い関心を示した哲学者に、特にボナヴェントゥラ、クザーヌス、パスカル、スピノザ、ライプニッツ、ヤコービそしてヘーゲルたちがいる。ここでは後者の三人に流れる伝統の連なりを簡単に押さえ、その上でヘーゲルの考察へと歩みを進めることにしよう。

## 二 〈無限〉への問い

ライプニッツは『理性に基づく自然と恩寵の原理』(一七一四年)という小さな作品の一三節で、すべての事象が、過去・現在・未来を通じて、密接に連関しあう必然性のなかにあり、神ならばそのすべて、すなわち〈無限〉を判明に認識するのであり、そして人間精神もこの連関のなかにあって、不十分ながらもその必然性を認識しうる」と説き、最後にその根拠としてこう述べている。「神のみがすべてのものの判明な認識をもっている。なぜなら、

懐疑する〈自己〉と〈無限〉、あるいは「理性」のラビリンス

神はすべてのものの源泉 source だからである。《神はいわば至るところが中心であるが、しかしその周はどこにもない》というのはすばらしい言い方であった。すべてのものは神に直接 *immediatement*、この中心からいかなる距離もなく、現前 *present* している」(L. 6-604)。「現前 *presence*」は、ものすべてを眼前にしているという意味で、真理認識の基準と見なされてきた。逆に言えば、神はすべてのものの源であり根柢なのだから、その神それ自身がすべてのものに現前している。すなわちすべての被造物を自らの在り処にしているがゆえに、「至るところが中心」なのである。そして無限の知性である神にとっては、すべてのものが自分の眼前に「現前」しているがゆえに、すべてのものとの間にまったく距離がない。それゆえ「どこにも周をもたない」というわけである。

こうした比喩を理解するには、パスカルの言う「無限の速さで動く」神を思い浮かべてみるのも一つの方法であろう。動く速度が無限なものは、ある地点に居ると同時に居ないのであって、そのようなものは、いわば「どこにもいると同時に、どこにもいない」神である、とパスカルは述べていた。無限はもちろんそうだが、純粹、完全、絶対、全知・全能——こうした概念は、ただそれだけで何かを言い表すとすれば、唯一神にのみ相応しい。この世界および人間は、どのような点においても限定を免れることができないからには、神に比較できるはずがないのは当然なのである。けれども、すべてが神の被造物であるとすれば、もちろんすべては神とまったく無縁であるはずもない。ライブニッツによれば、それぞれに宇宙を映す「生きた鏡」であるモナド、とりわけ人間精神(二二節)(L. 6-603f)が、雑然とながらもやはり「無限」を、すべてを、認識する」(二三節)のは、人間精神が「宇宙の鏡であるばかりではなく、神そのものの似像」(二四節)(L. 6-604)でもあるからである。そうであるなら、彼の言う哲学者にとっての無限のライブニッツとは、人間それ自身の内なる「一切」、すなわち哲学者自身の「無限」にほかなるまい。どこまでも有限な人間が、少なくともこうした比喩を通して「無限」に触れることができる以上



は、それがすなわち「理性的精神」(同前)の持ち主であることの証になるわけである。

十八世紀も終わりに近い一七八九年、F・H・ヤコービは、『スピノザの教説について』の改訂版を出したが、その付録の第一に、ジョルダン・ブルーノの著書『原因、原理、一者について』の「抜粋」をつけている。ヤコービによれば、この翻訳抜粋を行った「主な目的は、ブルーノをスピノザと組み合わせることによって、『一にして全 Hen kai Pan』の哲学の総まとめ die Summe を自分の本のなかに叙述すること」であった。<sup>(7)</sup>「一にして全」の思想への彼の傾倒ぶりがひととき著者な、新全集版で六頁ほどの第四抜粋「一者について」のなかに、あのメタファーが登場する。そこでは、このメタファーは無動の宇宙とそこに存在するもの、すなわち全体と部分一者と多者の関係を説明する際に用いられている。新プラトン主義のいう「一者 to hen」の基本的な特質である「一にして全」をモデルにして、こう言われる。「宇宙 das Universum においては、物体は点から、中心は周 die Peripherie から、有限なものは無限なものから、最大のもの das Größte は最小のもの das Kleinste から区別されることはない。宇宙は純粋な中心点 lauter Mittelpunkt である。すなわち、その中心点はどこにもあり、その周囲 Umkreis はどこにもない」。<sup>(8)</sup>クザヌスを思い起こさせる文章だが、それはともあれ、なぜそうなるのかということについて、いま少しヤコービの抜粋に語ってもらおう。

右の文の少し前のところにその理由となる考え方が示されている。「そうしたければ宇宙を球体に比較することができる。だが宇宙はけっして球体ではない。球体というものにおいては、長さと同様と深さは同じである。なぜなら球体には一様に限界があるからである。これに対して、宇宙のなかで長さと同様と深さが同じなのは、長さと同様に深さに限界がなく、無限だからである。いかなる尺度も存在しないところでは、いかなる相関関係もないし、そもそも全体から区別されるような部分など存在しない。無限なものに部分があるとすれば、その部分それ自身無限な

ものはずであろう」(S. 200 F.)。無限の球体としての宇宙では、どのような部分も全体と同じく「無限」でなければならぬ。時間に関しても同じように、「無限の持続」「永遠」においては、…百年も瞬間と区別されえない。永遠に対しては、一方が他方よりも多くかかわることなどないからである」(S. 201 F.)。それゆえ、このような無限の宇宙では、いわゆる相対的で有限な空間のおよび時間的規定はそれだけでは意味を成さなくなる。空間的・時間的に最大 Maximum が最小 Minimum である、などは通常誰も考えはしないからである。ところが、あのメタファーによるなら、無限な宇宙はその相対性や有限性を——越えるのではなく——包み込んでいることになる。抜粋の終わり近くで、「自然における対立するものの徹底した一致についてのヘラクレイトスの主張」があげられている。「すべての矛盾を含みもつと同時に、それらの矛盾を統一と真理のうちに解消するに違いない」この一致 (S. 204) が、「認識の原理」および「存在の原理」であり、この二つの原理の差異も含めた対立や矛盾の「合一点から出発して、さらにその対立を展開することが最大のことである」とされる (S. 205)。言うまでもないが、このことができるのは「全体を洞察する」精神の持ち主なのである。「呼吸をするものが、高次の力あるものに値すべく、唯一善にして真なるものに値すべく、つまり、原因であり、原理であり、へ一にして全」である無限の本質に値すべく、自分を高めるのである」(ibid.)。これが抜粋の最後のことばである。人間は認識によって「無限の本質」へと、つまりは〈無限〉へと自らを高め、こうして無限の宇宙と一つになる。

さて、ヘーゲルがあのメタファーに大きな影響を受けていることは次の文章を見れば明らかである。いま取り上げた抜粋「二者について」の思想がライプニッツのそれとも重なりながら、ここに反映していることも瞭然である。ヘーゲルは一八二〇/二一年冬学期の『哲学史講義』草稿の概要で次のように述べている。「哲学に現われる

すべての部分、およびそれらの部分が体系化されているということは一つの理念から生じている。これら特殊なものすべて、一つの「理念の」生動性の鏡であり像であるにすぎない。それらはすべてその現実性をこの「理念の」統一のうちにもつにすぎず、それらの区別、それらの異なる規定性はもるとともに、それ自身「理念の」表現にすぎず、理念のうちに保持された形式に過ぎない。かくして理念とは、同時に周であるところの中心点、どれほど拡大していこうとも自分の外に出て行くことがなく、それ自身のうちに現在のにとどまり内在し続ける光の源 *das Lichtquell* がある。かくして理念は必然性のシステムであり、理念それ自身の必然性のシステムであって、したがって、この必然性は同じく理念の自由なのである。すべての部分を含む理念、そしてすべての部分に映し出される理念とは、ライプニッツの言う無限、そしてヤコービの言う無限の「宇宙」にほかならない。しかも、それがここでは「必然性のシステム」すなわち「理念の自由」と言われているのである。だとすれば、ライプニッツの言うあの二つのラビリンスを、ヘーゲルはここで理念という概念の下に一つに結び合わせていることになる。その理念が、あの比喩を用いて、「同時に周である中心」、すなわち至るところが中心であって、どこにも周がないものと表現されている。そしてさらに、「どれほど拡大していこうとも自分の外に出て行くことがなく、それ自身のうちに現在のにとどまり内在し続ける光の源」、すなわちすべてのものを明るめ、そして「現在＝現前」しつつ、それ自身であり続ける根源、と捉えられるのである。

ヘーゲルの哲学体系全体を始めてから終わりまで貫いて統一性を保たせているのは理念である。『エンツュクローペディー』の「論理学」の絶対的理念や「精神哲学」の絶対精神では当然だが、「自然哲学」においても理念は核心に位置づけられている。たとえばこう言われる。「自然は時間において最初のものだが、絶対的な最初 *Ursprung* は理念である。この絶対的な最初が、最後のものであり、真の始まりである。すなわちアルファーはオメガなのである」

(930)。だからヘーゲルは、たとえば『大論理学』においても、理念をこの現実のなかにこそ読み取れとこう言うのである。「理念は、近づくことはできるけれども、それ自身はいつもある種の彼岸に留まっているような目標とだけ考えられてはならない。むしろ現実的なものはすべて、それが理念を内にもち、理念を表現しているかぎりでのみ、現に存在している、と見なされなくてはならない」(946a)。理念は、ヘーゲルにとって「具体的な思想」だからである。一八二五／二六年の『哲学史講義』の序論では彼は次のように述べる。「具体的な思想は・概念であり、なお一層明確に言うなら、それは理念である。理念は、自分を現実化するかぎりでの概念である。概念が自分を現実化するということには、概念が自分を規定するということが属する。・概念がただ自分に基づいてのみ自分を規定するということが、概念の無限の自己関係である。理念は私たちが真理と名づけるものでもある」(Vorl.6-21)。この「無限の自己関係」は、「理念が自分のもとにあること」<sup>1)</sup>、「他者のうちで自分自身を保持すること、自分自身の否定において自分のもとにあること、という精神の自由」であるとも言われる(Vorl.6-216)。つまり、自らにおいて一切であり、他の一切のものにおいて自分自身である「無限の自己関係」とは、まさに先の「一にして全」たる無限な宇宙にほかならない。ヘーゲル自身、理念、概念、精神、真理、自由、そして光を、いずれも「無限(性)」と捉えていた。

理念が人間において現実化したものが精神であり、その精神の特質が「無限の自己関係」、すなわち〈無限〉である。そして、あの光は、言うまでもなく、真理のメタファー、つまり一切のものの根拠のことである。光と光源はけっして別のものではない。光源である理念はすべてのものの根拠、すなわち光として現われ、それゆえ現実の本質として現にある。個々のものもまた、光をもち、そして光を放つ限りで存在し、その点において一切のものは、光源から見えて一つになる。ヘーゲルは光を〈無限〉と見なしこう述べていた。「無限は真実の存在であり、制

限から抜け出る高揚である。無限という名を傍にすると、心と精神に光が灯る。精神は無限において、ただ単に抽象的に自分のもとにあるのではなくて、自分を高めて自分自身へと、すなわち、自分の思考の光へと、自分の普遍性の光へと、自分の自由の光へと高揚するからである」(『大論理学』§110)。〈無限〉によって精神は自分で自分に光をとまず、つまり自分で自分を照らし出すのである。ここから「自分の思考」が、「自分の自由」が輝き始める。それ以前には精神にとつていまだ「真実の存在」はなく、ただ「制限」に囚われた有限なものがあるばかりである。したがって〈無限〉はあの「光源」そのもの、すなわち「自己」の内なる〈無限〉だということになる。

もちろんこれだけでは何も言っていないに等しいかもしれない。精神のうちには〈無限〉があつて、それが輝き出せば真理が現われるというのであれば、真理は真理を現すと、単に同語を反復しているだけだからである。ヘーゲルは右の『大論理学』の箇所ですらに続けて、「制限としての自分に、すなわち制限そのものとしての自分にも、当為としての自分にも自分を関係づけ、この制限を越えていき、あるいはむしろ自分への関係として、この制限を否定してしまつて、この制限を越えたところに存在することこそ、有限なものの本性である」(§111)と述べている。有限なものは、限定を免れないからこそ、無限の意義を一層深く認識しうるというのである。有限と無関係な無限は、「悟性の無限」、「悪しき無限性」である(§112)。「真の無限性」である「理性の無限」は、有限と無限とが「一つの過程」となつて「互いに止揚しあう」ところに成り立つのである(§113)。自分が有限なことを自覚する人間であれば、すでにある既存の肯定的なものに執着するのではなく、自分自身をも否定するギリギリのところまで立ち至ることによつて、はじめて新たなものを生み出すというのである。「制限」を越え、それを否定するというのは、けつして容易なことではない。であればこそ自己否定を介して〈無限〉は顕わになるのであろう。

自己否定によつて〈無限〉が顕わになるのは、ヘーゲルにとつても、ライプニッツの場合と同じように、有限で

取るに足りないと思われる人間、その魂の奥深いところに理念の無限の「光」が宿っているからである。

たしかに「有限と無限の狭間に立つ人間」というこの理解は、ヘーゲルだけのものではない。むしろどちらかと言えば、デカルトやパスカル、あるいはカントら近代の多くの哲学者に共有されていた基本的な人間理解であろう。彼らはいずれも「懐疑」を回避できなかったが、しかし他方で確実性の根拠を確信していた。パスカルはもちろんで、方法的懐疑を主張するデカルトにしても、やはり「懐疑」ではなく、絶対的な確実性の方に大きく重心を置いていた。弁論論のライプニッツのみならず、批判哲学のカントも、その哲学の核心をなす「無限」としての「純粹理性概念」は、やはり「懐疑」の外に置かれていたと言つてよいだろう。<sup>12</sup>ヘーゲルの場合は、この「懐疑」を方法的に取りこみ得たがゆえに、「無限」への道を辿る導を手に入れることができたのである。次節以降でこの経緯を紐解いてみよう。

### 三 懐疑と絶望

ヘーゲルは『精神現象学』（以下『現象学』と略す）の序文で、精神の本質を否定的なものを肯定的な存在に転換する「魔法の力」とも呼び、印象深いことを記している。「精神の生は、死を前にして恐れ、荒廢から純粹に身を保持する生ではなく、死に耐えて、死のなかで自分を保持する生のことである。精神はその真理を、絶対的な分裂のさなかに自分自身を見出すことによってのみ獲得するのである」(§§9)。いかにも『精神現象学』ならではの文章だが、ここに示されている否定の論理はヘーゲル哲学の全体に貫いている。そのことは、同じ書の緒論に述べられた哲学的方法としての「自己を実現する懐疑主義」という考え方を読み解くことで明らかになるだろう。そ

してそれによって同時に「自己」と「無限」のかかわりが解きほぐされていくはずである。

緒論においてヘーゲルは、『現象学』が「現象する知の叙述」である (S. 12) とした上で、「現象する知の全範囲に向けられる懐疑主義は、いわゆる自然的な考え方や思想や私念に対する絶望を実現することによって、何が真理であるかを精神にはじめて見事に吟味させる」(S. 13) と述べている。これによれば、少なくとも緒論の意図する範囲での『現象学』は、「自然的意識」と呼ばれる通常の思考に真理を自覚めさせる方法として、その意識が辿る全道程に、徹底した懐疑、すなわち「絶望」を導入していることが分かる。それがなぜ「絶望」でなければならぬのかといえば、現象する知の行う通常の懐疑、たとえばデカルトのそれは、自分がすべてを疑っているということに安心し、最終的に自分自身の確信にのみ寄り添うことによって、自己保身に陥ってしまうからである。それに対して「絶望」はその確信の拠りどころである「自己」をも根底から揺るがし、その知の欺瞞を完膚なきまでに暴き立てる。この経緯をヘーゲルは次のように説明している。

「自然的意識が辿るこの道は、この意識にとつては否定的な意義をもっており、概念の実現であるものがこの意識にとつてはむしろ、自分自身の喪失とみなされる。というのも、自然的意識はこの道程で自らの真理を失うからである。それゆえ、この道は懐疑、der Zweifel の道だと、もっと本来的には、絶望、die Verzweiflung の道とみなされうる。この道程で起こるのは、懐疑というところで通常理解されるようなことではない。すなわち、誤って思われたこれ、あるいはあの真理を揺るがして、その動揺のさなかで懐疑が然るべくふたたび消失し、あの真理への還帰が生じ、そのため結局は事柄が以前と同じように受け取られる、ということではない。この道程は、本当はむしろ実現されてはいない概念にすぎないものをもっとも実在的なものとみなす現象する知の、その非眞理性を暴く、自覚的な洞察、「の道」なのである。それゆえにまた、自分を表現するこの懐疑主義、dieser sich vollbringende

懐疑する「自己」と「無限」、あるいは「理性」のラビリンズ

Skeptizismus は、真理と学問をめぐる真摯な熱意が多分それをもってして学問の準備を万端整えてしまったと錯覚してしまうようなものではない。すなわち、このような熱心さは、学問において權威に頼って他のものの思想に身を委ねたりすることなく、すべてを自ら吟味検討して自分の確信にのみ従おうと、もっと良く言えば、すべてを自ら生み出して、自分の行なったことのみを真なるものとみなそうと決意すれば、それで用意万端整ったと思ひ違ひするのである」(3-72)。

もとよりヘーゲルは一切の主張を単に否認するだけの懐疑主義を唱えているのではない。そのような懐疑主義は、「結果のうちにもただ純粹な無しか見ずに、純粹な無が、明らかに、それが結果として出てくるその原因となるものの無であることを度外視する」(3-73)、すなわち結果ばかりか原因となるものさえも否定してしまい、疑いそれ自身を無根拠にする。ならばどうして疑うのか。疑わずしては精神に光がともらないからである。ヘーゲルは、絶望を徹底させた上で、現象する知の歩む道のり全体に「その意識それ自身が学問へと教養形成していく、その形成の詳細な歴史」(3-73)を読み取り、その道のりを、「自らが採る形態の系列を、自らの本性によって自らに設定された諸々の宿駅として遍歴し、自分自身を完全に経験し尽くして、自分自身においてある本来の自分を知るに至ることによって、自分を精神へと浄化するような、魂の道程」(3-73)だと述べる。「絶望」の道は、また一方で「精神へと浄化される」道だといっているのである。それゆえにヘーゲルは、自分が採用する懐疑主義を「自分を実現する懐疑主義」と名づけるのである。現象する知は、その道程全体にわたっていつも懷疑し、絶望することになるが、この経験を通して、「精神」として形成されていく。それというのも、この懐疑主義が行う否定(「規定的否定 Bestimnte Negation」)によって生じる結果のうちには、「規定的な無」が、次への出発点になりうる内容が、確保されるからである(3-74)。



それにしても、なぜ現象する知は疑わなくてはならないのだろうか。現象する知が自己確信に酔いしれやすいものなのであれば、その知に疑いを誘発するのは何なのか、そもそも疑いはどこからどのようにして始まるというのか。一見すると、「何か不確かな外的なもの」が疑いを引き起こすように見える。現象する知からすれば、対象の一切が不確実で、信頼の置けない、生成流転する無常のものだから、それによって疑念が呼び起こされる、というわけである。しかし、不確かなのは、外的な対象というよりもむしろ、真実はそれのように見たり感じたり考えたりする知それ自身の側である。対象そのものの側に立てば、無常こそがその世界の常態だと言うこともできるだろう。それをなお、さらに「無常」と見るのは、現象する知それ自身が不確実であるがゆえである。「濼みに浮かぶ泡沫」にはかない想いを託すのは、もちろん現象する知の側である。外的対象は疑念を誘発するものの一つであることは確かだとしても、誘発されるべき疑念の主自身は現象する知なのである。外的対象は、それ自体では本来疑念とはまったく無縁である。そして、何よりも、疑念は思考するもの *res cogitans* においてのみ現われるものなのである。

実のところ外的対象には対象化される知それ自身が含まれている。対象としてのこの知こそが、疑念を誘発する根本原因なのである。現象する知はこの確認を深めることで絶望に陥っていくのであろう。だが、それでもなおさらに、一体何が疑念を起こさせるのか、と問わなくてはならない。どのような意識であれ、あるもの・あることを疑うとき、けっして悪戯に、また闇雲にそうするわけではないだろう。また、疑うことを疑い続ける、あるいは疑うことを目的にするというのでもないだろう。ならば、——そして外的対象に誘発されるのではないとすれば、疑いはどこから湧出してくるのだろうか。何が疑いを始める（あるいは、始めさせる）のか。

#### 四 決意と内化

この点を考える上で参考になるのが、一八一七年の『エンツュクロペデー第一版』三六節である。「私は以前、意識の学問的歴史である『精神現象学』を、それが純粹な学問の概念を産み出すものであるがゆえに、その純粹な学問に先立つべきだという意味において、哲学の第一部として取り扱った。…このように実現された懷疑主義の要求は、〈学問には、すべてのものにおける懷疑が、あるいはむしろ、すべてのものにおける絶望が、すなわち、すべてのものにおいて完全に無前提であることが先立っているべきである〉、という要求と同じものである。この要求は本来、純粹に考えたいと決意して、in dem Entschluß, rein denken zu wollen、自由によって durch die Freiheit——すなわち、一切を抽象し、かつ自分が純粹な抽象態であることを、つまり思考の単一性であることを把握している自由によって——遂行されるものである」<sup>53)</sup>。強調傍点を付した三つの箇所に留意しよう。『現象学』の緒論で提起された問題が、ここではその成果として、「A・論理学」のなかの序論に相当する「予備概念」のほとんど最後に置かれている。「自分を実現する懷疑主義」と現在分詞であったものが、ここでは「実現された懷疑主義」と過去分詞になっている。「絶望」が「すべてのものにおいて完全に無前提であること」と言い換えられ、さらにその要求が、「純粹に考えたいと決意して、つまりは自由によって遂行される」と言われている。懷疑主義が実現すると、「完全な無前提 die gänzliche Voraussetzungslosigkeit」の立場、すなわち「純粹に考えよう」と意欲するの rein denken zu wollen が可能な立場に達するといふわけである。

ここに「成果」として挙げられている、この無前提と純粹思考は、「決意において、自由によって遂行される」。「決意 Entschluß」とはすなわち、一切の「推論 Schluß」から独立して (ent-)、まったく「純粹な思考」のはじ

めての起点になることであり、それゆえ「自由」と言われるのである。だから、「一切を疑い、一切に絶望して」まったく何も無い、のではなく、ここで決意し、意欲し、思考する（厳密に言えば、そうし始めようとする）何ものかが、すでに成果として「実現されている」と見なされるわけである。このものが、そのつどの現象する知の、知としての働きを誘発し、懐疑を開始するのである。そしてそうし始め、行為を遂行することによって、それは現実的なものとして存在する。これをヘーゲルは、単なる実体ではない「生きた実体」、懐疑する「主体」(S. 55)、すなわち、懐疑する〈自己〉だと言うのである。

したがってこの〈自己〉は、たとえ現象する知ではあれ、知が成立する以上、すでにその主体として働いているのではなくてはならない。ただし、その知の当の主体それ自身は、必ずしもそのことに気づいているわけではないし、もちろんそれを前提にすることはできない。むしろ懐疑と絶望という否定的事態にただ飲み込まれ、あるいは陶酔し、酩酊しているばかりである。これをヘーゲルは『現象学』の序文で「バックカスの興奮酩酊状態 der bacchantische Taumel」(3-46)と名づけているが、この「エレウシスの秘儀」は、覚醒した者にとって「感覺的事物の存在に対する絶望」(3-91)の闇であると同時に、「宗教」の章の「芸術的宗教」によれば、「直接的自己確信においてではない」にせよ、「自己が自分にとって頭わになる」(3-58)経験、無限の「絶対精神の正体が打ち明けられた意識」(3-527)——すなわち〈自己〉の自覚——の経験でもある。それが知の、知にとっての経験たりうるものである限りは、〈自己〉の認識の働きは全体として確保されていなくてはならないし、絶望でさえも「規定的否定」として捉えられるはずだからである。ヘーゲルは知のこの事態全体を「内化・想起 Erinnerung」だところ述べている。「現象とは生起と消滅のことであるが、この生起と消滅そのものは生起も消滅もせず、それ自体であり、真理の生命の現実性と運動を形作っている。∴ 静止状態と捉えられた、この「経験の」運動の全体に

おいては、この運動のなかで区別されて特別な存在を与えられたものが、内化されたものとして保存されているのである。それが存在として現われたのが自分自身についての知であり、この知も「知である以上は」ただちに現存するようになる」(346f.)。

知のこの運動を全体として見れば、成果として実現される内化する〈自己〉は、運動を開始して経験していく「現象する知」、つまり内化される〈自己〉と一つである。したがって、この一つの〈自己〉が決意することによって、懷疑は引き起こされることになる。しかし、これまで見てきたように、この〈自己〉は、自己であるとはいっても、単に現象する知の主体に留まるものではない。すでに「自らを実現した懷疑主義」として、絶望のプロセスの果ての目標点に立ち、経験の運動全体を内化し、俯瞰している〈自己〉である。絶望という限らない運動のなかで、否定を肯定に転化する真実無限の「魔法の力」を行使して経験を内化し、すべてを自己の中心に総括しえいる〈自己〉、最小でありながら最大を包括したこの〈自己〉とは、あのメタファーの指示する〈無限〉にはかならない。

### おわりに

「精神の本質は」で始まる一八〇三年の講義草稿断片に次のような文章がある。「精神の本質は、自然に対置されている自分を見出し、この対立に戦いを挑み、自然に対する勝利者として自分自身に至る、ということである。精神はあるのではない、すなわち、精神は存在なのではなく、生成してあるもの *gewordensin* である。これを言いかえれば、精神とは、無化の作用から現われてきて、こうして、精神が自ら用意した無というこの観念的エレ

メントのなかで自由に動き、自分を享受するものである」<sup>(14)</sup>。この草稿はいわゆるイエーナ体系構想のうち、精神哲学に関する断片の一つである。ここでヘーゲルは精神と自然との体系上のかかわりを明確に提示している。ここで  
の精神には、第二節で考察したヘーゲル哲学体系における理念と、第三節での「現象する知」という二つの役割が  
負わされていることが分かるだろう。すなわち、一方で「精神の本質 Wesen」が、理念として、自然との対立を  
克服して自分自身に至るものと捉えられている。他方で「存在 in Sein」ではなく、「生成してあるもの」、つま  
り、自分の存在を否定しながら自由に運動する精神とは、あの「すべてに絶望する」知のことである。この両者が  
ここでは一つの精神として描かれている。ということは、ヘーゲル哲学の根本特質とも言うべき構成——すなわち、  
理念としての精神が体系全体を貫いており、それゆえ、成果である理念が始まりにすでに働いていて、この理念の  
誘発によって精神の自己形成が遂行されるという構成——がすでにここに記されているのである。

自分を無化し、その上で自由に自己形成を遂行するとされる自己、その意味では無限定であるがゆえに、自己形  
成などおよそ不可能なはずのこの自己は、〈無限〉をうちに蔵する〈自己〉として、「至る所に中心があり、どこに  
も周をもたない」無限の精神と一つのものと思なされている。無限そのものではなく、無限でありうる可能性を本  
質的に備えた〈自己〉、それゆえ〈無限〉の〈自己〉が、その可能性も含めて自分自身を懐疑することが、自分を  
実現することになるというのである。こうしてヘーゲルの懐疑主義は近代の「理性」への問いをラビリンズから解  
き放つたように見える。だがしかし、ヘーゲルの哲学をそれ自身がたやすく人を寄せつけないラビリンズになっ  
てしまっているとすれば、それはやはり問いの困難さにこそ理由を求めるべきであろう。

「理性」はけっして光そのものではない。「理性」はむしろ、近代の良識ある人々さえも生贄にするミノタウロ  
スの住むラビリンズだと言うべきである。鵜呑みにすれば飲み込まれおのれを見失うのは必定。理念の光を信じて

懐疑と絶望を導きにしてのみ、かろうじておのれを取り戻し、光の下に立つことができるであろう。ヘーゲルによれば、懐疑こそは、「理性」の迷宮から立ち戻るための、それゆえ迷宮の奥津城の〈無限〉への道を確保するための、アリアドネの糸にはかならない。あとはただ理念に奉じるテーセウスの勇気さえあれば、ことの大半はすでに成し遂げられているはずである。だが如何せん、実のところ、理性はもとより懐疑も、けっして英雄たりえぬ私たち凡人を愚にするのが常なのである。

註 (引用文中の強調傍点および「」括弧内の補足はいずれも小論筆者のものである)

(1) 〈自己〉と括弧を付しているのは、通常の意味で用いられる「自己」の概念と区別するためである。〈無限〉についても同じだが、これについては以下に論じるように、〈自己〉の根底に不可分であると見なされる場合にのみ括弧を付している。

(2) カール・ケレーニー『迷宮と神話』(種村・藤川訳、一九七三年、弘文堂)を、とりわけ同書所収の第一論文「迷宮の研究」を参照された。

(3) Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz, hrsg. von C. J. Gerhardt, Hildesheim 1961, Band 6, S. 29. (邦訳ライプニッツ著作集・工作舎、第六巻・宗教哲学『弁神論・上』佐々木能章訳、一七頁参照) 小論第二節で取り扱う『理性に基づく自然と風韻の原理』も、この巻に収められている。その引用に際しては(L.6)とし、頁数を記し本文中に組み込む。

(4) Alain de Lille, Règles de théologie, trad. par F. Hurdy, Paris 1996, pp.109-111. この仏訳書から主な部分を訳出しておきた。

「第七規則」 神は、その中心が至るところにあり、その周がどこにもない知的球体である。——その証明は先行する規則にある。すなわち、ただ一つのモナドだけが、アルファもオメガももたないアルファにしてオメガである[「第五規則」、この]というのがそれである。実際神は始めも終わりももたないのだから、「球体」と呼ばれる。なぜなら、球形の固有性は、始

めも終わりもないということだからである。しかし物的な球体が問題なのではない。知的球体が重要なのだ。神は球体であると私たちが言うとき、神において物体に類似した球体を考えるようなイメージに引きずられてはならない。しかし、神が「球体」だと言われるのは、神の永遠性のゆえなのだということを、知性の導きの下、理解するようにしよう。：

続いて、「その中心が至るところにあり、その周がどこにもない」と言われる。物的球体と知的球体との間には何と大きな違いのあることか！ 物的球体の場合には、中心があまりに小さいがためにその位置を決めるのに苦労するが、周が多く場所を占めることは理解される。知的球体の場合には、中心は至る所にあつて、周はどこにもない。中心とは被造物 *la creature* のことを意味している。時間が永遠性に関連して言えば瞬間でしかないのと同じように、神の広大無辺性に比せられるこの永遠性は、点あるいは中心にはかならない。だから、神の広大無辺性 *l'immensité de Dieu*、それが周のことである。すなわち、すべてのものを有機的に組織しつつ、神は、いわば、すべてのものを一回りし、すべてのものを自らの広大無辺さのうちに包摂するのである。

物的球体と知的球体との間にはさらに、今一つの違いがある。物的球体においては中心は動かす、周が動く。「すべてのものが動くように変わらず動きかける」神ゆえに、知的球体においては中心が動き、周は動かない。「

とりあえずは、「中心とは被造物のこと」、「そして「神の広大無辺性が周のこと」だという点に留意していただきたい。この発想によって、人間において、〈自己〉と〈無限〉とが一つに結ばれるのである。

- (5) この点については以前考察を加えたことがある。拙論「無限性と主観性」(『ヨーロッパ研究』第1号、一九九六年、東北大学国際文化研究科ヨーロッパ文化論講座)を参照いただければ幸いである。そこで取り上げた哲学者たちについては、ここでは論じない。

- (6) 『エスキル・ペンヤ』(邦訳前田・由木訳、中公文庫)の三三二番を参照されたい。

- (7) Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn M. Mendelssohn, Erweiterungen der 2ten Auflage(1789), Vorrede, Friedrich Heinrich Jacobi Werke, Band 1.1, Hamburg 1998, S. 152.

- (8) *ibid.*, Beilage 1, 4. Von dem Einen, S. 201. 以下この「抜粋」からの引用は本文中に頁数のみ記すこととする。なおヤコブのこの「抜粋」は、ノルノーの原書『原因 原理 一者について』の「第五対話」に相応し、そのほぼ三分の一程度の要約である。

- (9) G. W. F. Hegel, Vorlesungen, Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Band 6, Vorlesungen über die

懷疑する〈自己〉と〈無限〉であるは「理性」のラゴリンス

- Geschichte der Philosophie, Teil I, hrsg. von P. Garniron u. W. Jaeschke, Hamburg 1994, S. 25 (Cf., G.W.F. Hegel, Werke in 20 Bänden, Theorie Werkausgabe, Band 18, S. 47.) 以下ヘーゲルからの引用は、前者の講義録について (Vor.) の略号で巻数と頁数を、また特に断らない限りは、後者のスーアカンフ版全集を用い、巻数と頁数のみを本文中に記す。(18-47) はスーアカンフ版第一八巻四七頁のことである。
- (10) ヘーゲルにおける「必然性と自由」のかかわりについては、ライプニッツおよびカントと関連させて、本誌第三十号の拙論「必然性と自由——ヘーゲル哲学における自由の意味について——」(『思索』第三十号、一九九九年) で主題的に論じたことがあるが、ここでは特に言及しない。特にその第一節を参照された。
- (11) ヘーゲルは一八二四年の『宗教哲学講義』で、「神が私を見る目は、私が神を見る目である。私の目と神の目と一緒である。…私がいなければ、神は存在しないはずである」というヘックホルトの言葉を引いたことがある (Vor. 3-248)。ヘックホルトの原文は「神が神であることの、私こそがその原因である。私がいなければ、神は神ではないはずである」となっている (Cf., Vor. 3-401f.)。変更した意図は推測するしかない。神の超越的特質は有限な人間との関係にあらわす意味をもち、では、したがってヘーゲルにとって神の超越性は、包括性というところをななければならない。
- (12) この点に関するカントとヘーゲルのかかわりについては、次の二つの拙論を参照いただければ幸いである。「ヘーゲルとカント——「理念」をめぐる巨人族との戦い——」(『知の教科書——ヘーゲル』今村・座小田編、講談社メチエ、近刊)、「ヘーゲルの生涯と思想——自由の哲学を生きた」(同前所収)。
- (13) G.W.F. Hegel, *Sämtliche Werke*, hrsg. von Hermann Glockner, Stuttgart 1968, Bd. 6, S. 48f. など、この部分では第二版 (一八二〇年) (G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, hrsg. von Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 19, Hamburg 1989, S. 90f.) 第三版 (一八三〇年) (8-168) など、また第一版 (1791) の「知の科学の歴史」が削除されている。
- (14) G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, hrsg. von Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 5, Hamburg 1998, S. 370.

(著) 田中 裕太・東北大学大学院文学研究科教授