

# 哲学とは何か

海老澤 善 一

悲しみ      感情      生誕      始原      弁証法      \*

## 悲しみ

哲学の始まりは何であろうか。哲学することへと私を誘ったものは何であったか。

プラトンは驚き、thaumazeinがそれだと言ふ（『テアイテトス』165D）、アリストテレスも「驚くことによつて人間は……哲学し始めた」（『形而上学』982b12）と言っている。若者テアイテトスはソクラテスと対話するなかで、われわれが生きている、生々流転し常ならぬ、この「生成」の世界の内に、恒常不変の「存在」を予感させられ、「目の眩む」ような「驚き」とらわれた、という。アリストテレスの言う驚きは、われわれが身近な事柄に不可思議の念を抱くとき、それが人間に、日常の生活のための効用を離れて、「ただひたすら知らんがために」、宇宙の「最高善」の探求のきっかけを与える、というものである。

しかし、はたして哲学は驚きによって始まるものだろうか。少なくとも私を哲学に導き入れたものは驚きではなかった。私は悲しみに沈められて哲学を始めた。プラトンやアリストテレスの言う驚きという感情は、完全なるものを予感して、それをひとが渴望するときに生まれるものである。「存在」や「最高善」、これら完全なるものを一者と呼びたいのだが、この一者を知ろうとする純粹な願望が、驚きを生むのであろう。しかし、驚きほど私にとって無意味なものはない。私のまわりに存在しているものはあるがままに在るのであって（「あるがまま」とは完全ということではない、私にはいかんともし難いということである）、そこに驚きの入る余地はない。驚きとは、今ここに在る存在者、存在物には目をくれずに、存在していないものをまるで夢見るように憧れる態度であつて、哲学する者自身が不完全な存在であるという足下の事実を覆い隠している。

哲学は悲しみから始まる。人間と世界が不完全なものであることに気づく、しかしそこから一者を追い求めるのではなく、どこまでもこの不完全な場にとどまろうとする、そのときひとは哲学を始めているのである。西田幾多郎は我が子を亡くした人生の悲哀から哲学が始まると言うが、私の言う悲しみはこれとは違う。西田の悲しみは喪失にすぎない。持っていたものを失ったことに対する直接的な感情の発露にすぎない。私の悲しみは喪失ではない。そうではなく、喪失していたことの確認である。私がこの世界に生まれ出たとき、私は何かを失ったのである。したがって生きるとはその喪失を確認することであり、それが悲しみを生む。悲しみの感情は、何かを喪失したことに対して抱くものではなく、生きていくことそのことの、存在することに対する悲しみであり、それはいわば形而上学的な悲しみである。

日本の和歌や抒情詩の多くは悲しみを歌っている。石川啄木の『一握の砂』全五五一首の内七六首はこの悲しみを歌うものである。

かなしみのつよくせまらぬ

さびしさよ

わが兒のからだ冷えてゆけども

生まれたばかりの我が子を失った「かなしみ」はただちに啄木を打つことがない。そのような我が身を振り返って、「さびしさ」の感情が現れる。その「さびしさ」からして初めて「かなしみ」を歌うことができる。啄木の悲しみは、西田のような喪失の直接的感情ではない。むしろただちに感情が湧いてこないことに対する苛立ちの感情である。感情は反省はんせいされて、喪失の確認として、ひたひたと悲しみが啄木に迫ってくるのである。

この感情の反省はんせいに深々と迫ってくるものは、ひとに、物に、それが存在することそのこと自体に内在している違和である。自分も含めて、物は、ほんらい居るべき場所から遠く離れているのかも知れない。そのいらだたしさ、違和の感情は、しかし、自分のせいでも対象のせいでもない。むしろ、それらの奥に在るもの、それによってこそ自分や対象がそれとして現れてくる何ものかのせいである。その存在そのものが持っている違和が悲しみを生む。

窓硝子

塵と雨とに曇りたる窓硝子にも

かなしみはあり

かなしくも

夜明くるまでは残りぬ

息されし兒の肌のぬくもり

物でありながら命を持っているかのような窓硝子、亡骸でありながらまだ生きているかのように温かな我が子のからだ、我が子の死そのものにはただちに感情がこみあげてこなかった自分、人でありながら物のような自分に、ようやく「さびしさ」の感情を抱きえた啄木は、我が子の死そのものにはなく、真一の生命あるかのような亡骸に、その存在していることの違和に、ようやく悲しみを覚えるのである。

では、反省されたものではなく、現前しているものに対して、啄木は悲しみを歌うことができなのだろうか。啄木が、三つ目に、つまり感情の反省と存在の違和とにつづいて、今ここに在る対象に悲しみを感ぜえたのは、感覚の内、唯一、嗅覚を通してであった。

新しきインクのにほひ

栓拔けば

餓えたる腹に沁むがかなしも

水のごと

身體をひたすかなしみに

葱の香などのまじれる夕べ

「にほい」や「かをり」は身体に沁み入り、身体をしつくりと浸してゆく。嗅覚は視覚と違って指向性が最も少ない感覚であり、身を堅くして対象に怯える心配はいらない。それは身体を浸してくれる。自分と対象とのあいだの隔絶にいらだつことなく、対象との一体感に浸ることができる。その瞬間は、自分と対象との間の違和を消しつづつ現われてくる何ものかにふれる瞬間であった。その短い幸福、違和の消される稀有な感情をもまた、啄木は「かなしみ」とよんだのである。

## 感情

幸福は短い。ルソーは二十四歳の夏の終わりから秋にかけてヴァランス夫人と過ごしたシャルメットでの「短い幸福」について語っている（『告白』第六巻）。

ここに私の生涯の短い幸福のときが始まる。真に生きたと言いうる資格を授けてくれた、平和なしかし束の間の時がやってくる。現実にはあつという間に流れ去った時間よ、できることなら私の記憶のなかでもっとゆっくり繰り返しておくれ。だが、ただ味わわれ感じられたにすぎないことをどう表現したらよいのだろうか。私は日の出とともに起きて幸福だった。散歩をして幸福だった。ママンを見て幸福だった。そばを離れて幸福だった。

感情は言葉にするのが難しい。感じられるにすぎない幸福は平凡なありふれた行動の短いフレインでしか表現できないのである。「短い幸福」とは重言である。幸福は短い。短いからこそ幸福なのだ。永い幸福など、形容矛盾にすぎない。もしそういうものがあつたなら、それは倦怠な日常にすぎないだろう。なぜだろうか。正義が不正の欠如態であり、善が悪の欠如態であり、平和が戦争の欠如態であるように、幸福は不幸の欠如態である。逆ではない。われわれは、不幸は幸福ではないことだ、と逆さに考えることに慣らされている。つまり、正の価値を持つものがまず実在していると、錯覚している。しかし、正は理想の観念にすぎず、負こそ現実である。私が日常に経験するのは、悪であり、不正であり、戦いであり、不幸である。したがって、幸福は不幸が一时的に止んだこととして、不幸の中休みとして、束の間、経験されるものにすぎない。そしてしかし、不幸が消えるならば、幸福もまた消えるであろう。私の日常は不幸であり、不幸が私を作ってきたのであるから、不幸がなくなれば、私は私でなくなってしまう。私は一個の石と化してしまう。いずれにしろ幸福は私というものを消してしまうのである。

感情は一般に、私が制御することのできないものであり、私の理性を攪乱させる、身体のなす反応であるとして、哲学においては低い評価しか与えられていない。たしかに感情は、理性のように物事を分析する能力を持っておらず、普遍を理解することができない。しかしまさにこの点にこそ、感情の優れた能力を見出しうるのである。感情は世界を細分せずにその全体をそのまま受け入れるものである。理性は抽象的な普遍を、観念を作り上げることはできるが、この物、この人を、個物をつかむことはできない。それに対して、感情は、普遍ではなく、個物をつかむ能力なのである。

ジェームズは、ひとは悲しいから泣くのではなく、泣くから悲しいとして、知覚と感情との間に身体を介在させて、感情を身体の反応と見なした（『心理学』第二四章）。スピノザもまた感情を端的に身体の受動的な状態であると定義している（『エチカ』第三部定義三）。

感情 *affectus* とはわれわれの身体の活動を増大しあるいは減少し、促進しあるいは阻害する身体の状態 *Corporis affectiones* である。

スピノザにとって真に存在するもの、それを彼は実体と呼ぶが、それは、自然、この世界全体である。実体はただ一つである。自然の内存在する個物は実体ではなく、実体の変化した一つの様相にすぎない。感情は、その様相の受動的な、つまり身体的な変化の一状態と見なされるのである。その感情として、スピノザは、欲望、喜び、悲しみの三つの基本的状態（「原始感情」）を挙げている。そして、他の感情とは異なって、「悲しみ

は人間がより大なる完全性からより小なる完全性へ移行すること」(同)であるから、すなわち身体の活動を萎縮させ阻害するものであるから、他の感情にもまして、悲しみは人間にとって端的に悪しきものとされる。

しかし、感情は身体の反応にとどまるものであろうか。啄木の歌を見てみよう。たしかに嗅覚によって生まれる悲しみの感情は身体的なものである。しかし、嗅覚は視覚などとは違って、対象に束縛されることが最も少ないものである。この小さな眼、この身体の一器官は、凝固して、物に釘づけられている。ところが、「にほい」は、にほいの方から私に沁み入ってくるものであり、嗅覚は、視覚と異なって、私の身体と世界との境界を溶かすのである。

特に悲しみは感情の屈折と重なりによって生まれるものである。常に反省をともなっている感情である。ヒュームは観念の元になる印象を、「感覚の印象」と「反省の印象」との二つに分けている。後者の反省の印象が感情 *Passion* である。それは感覚に与えられた単なる印象であったものが観念へと変形された後に、この観念を原因として、その観念を内省することによって生まれる新たな印象である(『人性論』第二巻)。したがって、感情はヒュームにあつては、スピノザやジェームズの言うように、外部にそして身体に、起源をもつものではない。それは私の内部に生まれるのである。感情とは私の自己関係を通して生まれてくるのである。

啄木は感情の反省によって悲しみの感情を得た。悲しみのうちに私が生まてくるのだが、その私は、デカルトの自意識のように、確固たる私の存在を確認するものではない。真実は逆である。私は、私が何か欠けたものであることを、私の内には私自身にも理解できぬものがあることを、悲しみを通して知るのである。

感情によって私は私となる、それは、感情は個物を作る力だということである。犬は感情を持たない。喜ぶことも悲しむこともしない。それは彼らがただ普通の世界に住んでいるからであり、感情の世界には住んでいないからである。普遍を知ることが犬でもできる。自分たちと猫とを見分けることはできるのだから。しかし、彼らは私というものを知らず、貴方も知らない。散歩の途中に出会った相手の犬は、彼には、メリーではなく、犬一般あるいは雌犬一般にすぎないだろう。われわれは、普遍は優れたものであり、個物は劣っている、という常識をまず棄てなければならぬ。普遍は類似のものを雑多に一括りにしただけの観念であり、したがって曖昧な観念である。理性は普遍を知りうるかも知れないが、決して個物の世界には届かない。そこで、理性の哲学とともに、感情の哲学が必要とされるのである。感情は理性と対立するものではなく、理性とは異なった領域にあつて、この私を生み出すのである。

しかし、悲しみの感情によって生み出された私は、存在の違和を、私には何か欠けたところがあることを、知らざるをえない。なぜであろうか。

## 生誕

ハイデガーは人間の本質が「死に向かう存在」（『有と時』第一部第二編第一章）にあると考えている。人間は、そのことを了解するとき、自分が意味の見出せない世界にいる、そのような不安におそわれる、と言う

のである。これはあまりにも常套的な哲学である。私には、哲学が死についての省察から始まるものとは考えられない。私にとって、そしてすべてのひとにとっても、死ほど確実なものがほかにあるだろうか。確実なものに対して不安を抱くいわれはないのである。それでも不安を覚えるというのは、それは、死そのものに対してではなく、いつそれがやってくるか、その時が分らないことに対して、不安に苛まれるということであろう。しかし、私の時間、死によってもたらされるものではない。時間は生誕とともに始まったのである。

おそらく死は、辛い不眠の後にやってくる贅沢な眠りのように快いものである。夏目漱石は、修善寺で大吐血して生命を危ぶまれたが、生き残った。臨死の後に、彼はその心境を「縹渺とでも形容して可い気分であった」（『思ひ出す事など』）と表現している。モンテーニュは落馬して死にかかったときの心境を「私の精神状態は本当にはなほだ平穩なものであった」と書いている。彼にとって死は「自然のどうでもよい出来事」（『エッセー』第二巻第六章）の一つにすぎなかった。

親指ほどの黒い大きな芋虫が秋の終わりに茄子の葉に取り付いていた。生命そのものが自然全体を食い尽くすように、彼は日に二三枚の葉を食べ続ける。数日後、茄子がほとんど裸になったころ、芋虫は地を這っていた。どこへ向かうのか、しばらく追ってゆくと、彼は庭に放置されていた木塀の屑の山に入ってしまった。蛹になろうとしているのだろう。翌日、大工が来て、木ぎれは燃やされた。彼は、成虫となろうとはせず、幼虫の身分にとどまるべきだったのだ。死は必然であるが、それがいつであるかは分からない。

私にとっては死への不安が哲学の始まりではない。生誕の持つ闇、生誕の悲しみこそが、哲学の始まりであ

る。生誕は私にとって絶対的な始まりである。それに対しては、私の意志がはたらく余地がどこにあるだろうか。死ならばそれに対して身構えることができる。少なくともそれを受け入れるころのゆとりを持つことはできる。しかし、生誕は、私にはどうしようもできない事実として、しかし私を私たらしめるものとして、私が一生負うものとして存在している。生誕は明瞭で見紛うことのない事実であるが、深い闇である。暗く輝く闇である。

生誕によって私が私となるのであるならば、そのとき生誕するつもりがあるか否か、私にその意志を問うべきではなかったか。芥川竜之介の描く河童の世界では、父親が母親のその個所に口をつけて電話でもするようになり、お腹のなかの子に、「お前はこの世界へ生まれて来るかどうか、よく考へた上で返事をしろ」と訊ねることになっている。「生まれたくありません」と答えれば、その子は注入された液体で溶かされてしまう（『河童』）。ルソーの母は彼を産んで十日後に亡くなった。「私が生まれたために母は死んだ。」母の死を彼の責任に帰することはできない。しかし、ルソーには無辜の罪責感と人生の喪失感が拭いがたくつきまとう。彼は「私は考える前に感じる」と言う（『告白』第一巻）。いかなるときにも、物事を知性によって理解する前に、それを何と知る前に、感情が、喪失の感情、生誕にともなう悲しみが、ルソーと彼の世界を包み込んでしまう。子供はこうして無辜の受難者となる可能性を常に持っているのである。

死は必然である。ところが、生誕は存在することがなかったかもしれないという可能性を否定することであるから、それは必然ではない。存在しなかったこともありうることに常につきまとわれる偶然の事柄である。

その偶然から私の時間が始まり、その時間が私を私たらしめてゆく。生誕は「存在」を個別化すること、個物（個人）を作ることである。生誕は私の絶対的な始まりである。その始まりは、全にして一なる生命から私が剥離されること、生命の破れであり、私が大きな生命を傷つけて出てきたことである。始まりを意味する「創」の字は、形のないものを刀で切り裂き傷つけるが本義である。新生児は激しく泣く。その泣き声は、大きな生命から分離されることに対する痛みの表現であり、彼はすでにひとと物とで溢れかえっているこの空間の狭い隙間のなかに、一人の私として割り込んでゆかねばならない、その苦しみの表出である。

私は未生の闇をうしろにして、光のなかに出てくる。私は、私がどこから来たのか、なぜ私なのかも分からずに、無垢な生の世界に今初めて手をつけるかのようにして、生きてゆく。生誕が大きな生命の破壊であり、すでに生命を傷つけることであつたことを知らぬかのようにして、では、私にとって真に存在するものは何であるか。何が仮象であり、何が実在であるのか。生誕が生命を傷付けることであつたならば、真の存在を見分けるしるしは、その存在が傷を負っているか否か、にある。真に実在するものは必ず分裂を、否定的なものを含んでいるのである。違和を感じさせず、傷を負っていないものは存在の語に値しない。

生きるとは時間、の内に在ることである。時間が存在しない可能性も私には与えられていたのに、生誕によって私は今時間の内に居る、時間に押さえつけられている。時間の内にあるとは肉として在ることである。私は肉に執着している。こんなにも肉を求めつつ、しかしこんなにも肉を嫌悪している。私は、永遠を、時間のなことを、未生以前にはなく、誤って時間の延長に、未来の方角に求める。生きているとは、時間がいつま

でも存在すると錯覚することにはほかならないからである。アウグスティヌスは、過去は既にないのだから存在しない、未来は未だないのでから存在しないと見なし、唯一現在だけが存在すると考えた。過去とは今の私における記憶であり、未来は今の私における期待であり、いずれも今生きている私の魂への現前ないしは魂の変容にすぎない、と言うのである（『告白』第十一卷）。しかし、時間を私の対象としてではなく、そこで私が生きる場と考えれば、過去と未来が存在しないばかりか、現在もまた存在しないのである。過去はもはや存在しないのだから、私はそれに対してはや何もなすことができない。未来はまだやってこないのだから、私は今それについて何もすることができない。過去についての悔恨と未練、そのとりかえしのつかなさ、そして未来への空しい憧れと盲目的な希望、いずれも存在しないものに縛られている。存在の持つている違和を直視せず、希望や悔恨に逃れようとしている。そして、現在は、非有から有への解消しがたい分離で、生誕のもたらしたその傷によって、私を抑えつけているから、私はそれに対して何もなしえない。この瞬間が私のものだと思つた刹那、瞬間はもう私を見棄ててしまう。時間の内に在ることは端的に不幸である。

また、生きるとは言葉を通して事物に執着することである。存在するものを言葉によって表現しようと努めることである。ひとは言葉にされえないものを存在とは見なさないように生きている。しかし、言葉は真に実在するもの、存在の違和には届かない。言葉が言葉として人びとの間で通用しているように見えるのは、それが実在と無縁であるからこそである。むしろ言葉が滞るとき、沈黙の内にこそ、そこに実在が現れてくる。実在はほんとうは破れであり、違和であるからである。

## 始原

ある哲学は始原として、一者を問い、それが何であるかを知りたがる。一者を原理とする哲学は、分裂、違和こそが存在の真の在り方であることを知らないでいる。

西田幾多郎は哲学を純粹経験から始める。純粹経験には、思惟、意志、直観という意識の働きの一切が分化されずに含まれており、さらに彼は主客未分というのだから、その意識の働きの対応する事物、客体もすべてそのなかに含まれている（『善の研究』第一編）。純粹経験はその内に一切を隠し持っている大風呂敷であり、そこからすべてのものが取り出される手品師の玉手箱である。しかし、健康を意識することがすでに不健康であるように、純粹を標榜することは不純なことである。「純粹」とは抽象によってこそ作られるものである。純粹とは作為の結果であるにすぎない。純粹経験は作為された経験なのである。「純粹」や「直接的」の語を始原とする哲学は自己欺瞞に陥っている。直接的なものとは媒介の否定として、反省によって作られたものであって、この世に直接的なもの、純粹なものは何一つとして存在しない。

原理として純粹な一者を求める哲学は、実在しないものを空想する哲学である。一者を原理とする哲学者は現実を見ずに幻想に縛られている。彼らは言う。哲学は原理としての一者から始まらざるをえない、なぜなら、始原にもし分裂、違和があれば、始原という概念そのものが崩れるから、と。はたしてそうであろうか。こう考える人びとは、始原というものは、結果としてのみ、終わりに至って初めて見出されるものであるという逆説を、理解していない。哲学は、一者の哲学を一度離れて、哲学の始まりへ、ギリシャの自然哲学に戻るべき

であろう。一者のいないカオスの世界から始めるべきであろう。混沌（ト・アペイロン）を始原（アルケー）としたアナクシマンドロス、対立と戦いこそ實在だとしたヘラクレイトス、四元とそれらのあいだの愛と憎が實在だとしたエンペドクレスに、戻るべきであろう。

ヘルダリーンは詩人であり哲学者であった。ヘルダリーン哲学は、その時代の哲学の流れに棹さして、一者の哲学を構想したのだが、それに挫折せざるをえなかった近代哲学の苦闘の一つの記録である。近代哲学とは、一者を、自然の内ではなく、私と私にとって外なるものとの、つまり、主観と客観との、同一性の内に探ろうとする試みである。ヘルダリーンはこの同一性をつかもうと努めるが、その追究が無限にわたらざるをえないことに自覚的であった。この自覚に、つまり同一性が純粹や直接的という概念によってはとらえられないことを余儀なく知らされた点に、そのことに無自覚であった西田哲学とは異なり、ヘルダリーン哲学の優れた点がある。しかし、それはまた彼の人生と哲学に断念を強いるものでもあった。ヘーゲル弁証法はこのヘルダリーンの挫折を間近に見つつ出発したのである。

ヘルダリーンは、一者すなわち「一にして全なるもの *hen kai pan*」（「全一なるもの *Alleinheit*」）を「存在 *Seyn*」と呼ぶ。これは西田の純粹経験に当たるだろう。そして、「存在」の原・分割 *U=Teilung*（判断のこと）によって主観と客観とが生まれる、と言う<sup>①</sup>。彼は、この主観と客観との分裂の場に居続けて、分裂以前の、生誕以前の、いわば未生の、主観と客観とが合一している「存在」を見出そうとしたのである。つまり、彼は、発出にしろ創造にしろ、あるいは純粹経験にしろ、一者から出発して、そこから多者を導き出すのでは

ない。逆に多者から一者を、多者の生誕の場を振り返るように、追い求める。したがって、この哲学は一者を追究する哲学でありながら、すでに一者の哲学の枠組みを逆転させている。一から多をではなく、多から一を、分裂から同一性を見つげようとしている。

ヘルダリーンは、主観と客観との関係の在り方を *Imigkeit* という言葉で表現する。適訳が思い浮かばないが、とりあえず「親密さ」と訳しておこう。親密は単なる同一性ではない。主観と客観の同一性 *Identität* という場合、そこにはあらかじめ主観と客観とが異なることが前提されているが、ヘルダリーンの親密とは、主観と客観とが二つでありながら分離され難く一つのものとして在る、しかし合一すれば二つではありえない、そういう二者の在り方のことである。二つのものは離れ難くたがいに近づいてゆくのだが、決して合一することはない。近づくことが離れることをふくんでいる。親密は内在 *Immanenz* でもない。内在では、西田の純粹経験におけるように、主観と客観はたがいに無縁にその内に散在しているにすぎない。大切なことは、その大風呂敷の内にある個々のものの関係を明らかにすることであったはずである。親密には惹きつけ合いと反撥という対立した動きがあり、それが、西田の純粹経験と異なつて、一者として仮定された「存在」を豊かなものにしてゐる。ヘルダリーンはこの親密さをまず空間において理解しようとし、次に時間の内を考えている。

ヘルダリーンの「存在」の内にある主観と客観は分離されていない。したがって二者は差異を持つことがない。違いがないのに区別されるといふことは、二者はほんらい一つであるべきなのに隔たっている、二者のあいだには空間的な意味で距たりがある、といふことである<sup>②</sup>。したがって、「存在」は無限に接近する二者の距離の縮まりの極限としてのみ現れてくる。ヘルダリーンはこの二者を双曲線と漸近線に喩えている<sup>③</sup>。漸近線は

双曲線に次第に近づいてゆくが、決して交わることはなく、最接近すると離れてゆく。近づくという動きが離れるという動きを必然的に含んでいるのである。

二者の牽引と反撥は愛のわざの内に典型的に見られる。ヘルダリーンは『ヒュペーリオン』（一七九七年）において、親密さの秘密を、ヒュペーリオンとディオティーマとの愛の行方のうちに描いている。それはまた、ヘルダリーン自身とズゼットとの愛が向かう結末でもあった（ヘーゲルは二人の愛を取り持っていた）。独立戦争への参加の決意を語るヒュペーリオンに対して、ディオティーマは決然として別離を告げる。別れは二人の愛の終わりではない。別れはむしろ愛を成就するものである。ヘルダリーンは愛を「親密さの充溢」と呼ぶが、親密とは惹きつけ合うことが離れ去ることを含むものだから、愛の成就には別れが必然なのである。愛はたがい近づきつつあるが、近づくことは離れることを含んでいる。別れによってこそ愛は純粹なものとして生き続けるからである。もし愛をただ一緒に居ることを望むだけのものと考えれば、それは退屈な日常の出来事になってしまうだろう。

一者（「存在」）はまずこのように、愛の近づきつつ離れる、といういわば空間的な相において考えられたのだが、次にヘルダリーンは、時間の移りゆきの内に一者を見出そうとする。一者は「亡び」、「瞬間 Moment」の内に現れる<sup>④</sup>。瞬間は静止ではない。静止はかすかな動きを含んでいる。漸近線が双曲線に近づきつつ離れてゆくように、有は非有に、非有は有に移りゆきつつ、その二者が合一することはない、非合一の合一が瞬間である。一者は「有と非有とのあいだ」に、一瞬、亡びゆくものとして、否定的にのみ現れてくる。

ヘルダリーンは次第に精神が耗弱してゆくなか（フランスから帰国後初めて医者診察を受けたのは一八〇二

年夏、一方ズゼツテはその年の六月に亡くなっていた）、『オイディプス王』と『アンティゴネー』を翻訳し、同時にそれらの『註解』を書き残している（一八〇二年執筆、一八〇四年出版）。この二つのギリシヤ悲劇には、前半の表象群の勢いが頂点に達し後半の表象群と交替するところに、「中間休止[Ganzu]」がある。彼はこの中間休止に対して登場人物たち以上に重要な役割を与える。神々と人間との葛藤である悲劇において、神（一者）が顕現してくるのはこの中間休止、人間の言葉が沈黙し、時間が切断されるときだというのである。人びとが時間に対して惰性的な信頼にふけっているとき、突然その時間が切断されると、人間は自らの不実を、自らの欠性を知らされ、束の間、一者にふれるのである。

ヘルダリーンの『平和の祝い』（一八〇二年）という詩に次の言葉がある。

神々しいものはすべて束の間のものだ。しかしそれは意味のないことではない。

すなわち、つねに適度ということを知って、いたわりながら、

ひとの住み家に、神なるものは、ほんの瞬間

触れるのだ、予知されずに。そして何びとも知らない、それがいつであったかを。

そして、この神なるもの（キリスト）について次のように言う（「唯一者第一稿」、一八〇二年）。

なぜ あなたは姿を現さなかったのか、そしていま

わたしのこころは悲しみに満ちている。

瞬間は消えゆくもの、消え去るものとしてこそ存在するものであり、そこに永遠が現れる。神が存在しながら私に姿を現さぬこと、有でありつつ非有であること、この「存在」の持つ違和を知るひとの「こころ」を、ヘルダリーンは悲しみと表現したのである。

## 弁証法

ヘルダリーンの一者（「存在」）の哲学と彼の心が崩れてゆくのを間近で見守っていたのが、テュービンゲンの学生時代とフランクフルトの家庭教師時代をともに過ごしたヘーゲルである。彼は、ヘルダリーンがまだその可能性を信じていた一者の哲学からきっぱりと訣別する。哲学は一者から出発するものではない。一者は哲学の始まりにあるのではなく、終わりに至って初めて獲得されるものである。始まりと終わりは一つと考えられるのである。ヘルダリーンが一者についてイメージしていたものは双曲線と漸近線であったが、ヘーゲルは円をイメージして哲学を考えている。ヘルダリーンのように接近の極限に真理が現れるのではなく、ヘーゲルにとっては真理は運動の全体として、円として理解されたのである。そして、その運動を促す論理が弁証法である。しかし、ヘーゲルにとって不幸なことは、弁証法が時代の要請に押されて、曲解されていったことであつた。弁証法はヘーゲルにおいては、存在の違和とそこから発する概念の個々の運動を捉えるものであつた

のに、正一反合という静止的で、何にでも適用可能であるかのような、図式に貶されてしまい、そのダイナミズムが失われてしまったのである。では、ヘーゲル自身は弁証法を何と考えていたのか。

ヘーゲルは現実の分裂状態から出発する。彼は、なぜ今哲学が必要とされるのか、と自問し、「哲学が必要とされる源泉は分裂 *Entzweiung* にある」<sup>⑤</sup>と答えている。完全なるものへの驚きではなく、現実の分裂が、哲学を生むのである。現実には常に分裂している、違和に満ちている。だからこそ、現実なのである。概念(言葉)は存在に一致せず、有には非有が対立し、有限と無限とが分裂している。哲学のなすべき仕事は、分裂をそのままにして彼方に一者を追い求めることではない。現実の分裂を理解しぬくことである。概念は存在を表現しており、有限の内には無限が存在しており、有の内には非有(欠性)が含まれている、そのことをその分裂のただなかにおいて知ることである(同)。

ヘーゲルは『大論理学』の「緒論」で弁証法について次のように述べている<sup>⑥</sup>。

概念(存在)そのものを先に進めるものは、概念(存在)が自分自身の内に持っている否定的なものである。これこそが弁証法的なものを形成している核心である。

内容を前進させるものは(外部にあるのではなく―筆者注―)、…内容が、それ自身の内に持っている弁証法である。

この「否定的なもの *das Negative*」とは何であるか、これを知ることがヘーゲル弁証法を理解する決定的な

点である。弁証法は一般に矛盾の論理と考えられているが、その理解は、この「否定的なもの」の本質を理解せずに、ただ「否定的なもの」の現象形態を捉えているにすぎない。ましてや弁証法を正一反一合の図式ですべての事柄を裁断するのは、その現象（矛盾）を悟性的（形式的）に固定してしまい、悪しき意味でのイデオロギーの道具、ドグマにしているにすぎない。——この図式がヘーゲルのものでないことは確かであるが、しかしそれを生む傾向がヘーゲルのうちになかったとは言い切れない。彼がいまだ、キリスト教の「神」を一つ概念として理解の解決法と考え、世界を神の自己実現として見なしている限りは。

存在するものの中には、生命に必ず死が含まれるように、否定的なものが内在している。否定的なものとは存在者に欠けているもの、傷、負のことである。存在の真理は存在者に対して、肯定的にでも実在的にでもなく、欠如するものとしてのみ現れてくるのである。病いに罹ってこそ身体が意識されるように、存在は負のものを通して明らかになる。ヘーゲルは、この負性、欠性が、われわれに対して「痛みSchmerz」や「苦しみLeiden」として与えられる、と言った。

存在するものすべてが沈み込んでゆく無の深淵としての純粹概念あるいは無限性は、…無限の痛みを…記さねばならない。それゆえ、哲学のために、絶対自由の理念と、それとともに絶対的苦しみすなわち思弁的金曜日とを、かつて歴史に存在した聖金曜日に代えて、神喪失という全体的真理とその過酷さのなかで、回復させねばならない<sup>①</sup>。

痛みは人の目を開かせ、他の感覚や知性によっては知ることのできない事柄を見せてくれる。そして、痛み  
の感覚(苦しみの感情も)は、他の感覚と違って、対象を感じるのではなく、自分自身を感じるものである。  
甘いという味覚は対象(砂糖)を感じるものだが、それとは違って、痛みは自分を打ちつける釘を感じるので  
はなく、自分の肉を感じるのである。この点は、反省の感情であった悲しみに似ている。

ヘーゲルは哲学の始まりを、プラトンのように驚きとは考えない。ヘルダーリンが悲しみの感情が真理をつ  
かまえると考えたように、彼は痛みの感覚から哲学を始めるのである。

\*

生誕は私を存在から剥離させた。私は存在のその傷付けを一生背負ってゆく。生きることは悲しみである。  
ならば、悲しみの消えることはない。生誕は私を時間の内に置く。時間の内にあるとは、因果に縛られること  
である。階段を、一段飛ばして、二段目から四段目に昇ることはできるが、三歩目を飛ばして、二歩から四歩  
にゆくことはできない。空間とは異なり、時間は飛ばすことができないのである。私は時間の内にいる。なのに、  
時間は、私を満たさず、私の内を通り過ぎてゆく。

これが、私が世界の内に居るということである。私は時間の外に出ることができるであろうか。世界の内に  
私が居るのではなく、もし私の内に世界が在るならば、私は時間の外に立つであろう。そのとき、世界は風景  
となる。風景は私を満たし、私の内にとどまる。時間の空しさは私の内で克服される。そこでは表象は過ぎ去

らず、私を満たす。風景の内で、私は私を知ることができる、ただし背を向けた私を。鏡に映した私は私ではない。正面を向いているのだから。私は私の背面としてのみ私を知ることができる。

## 注

- ① 一七九五年四月から五月にかけて書かれた断片、『存在、判断、・・・』" Seyn, Urtheil, . . ." J. Ch. Hölderlin : *Theoretische Schriften Mit einer Einl. hrsg. von Johann Kreuzer* (PhB Bd. 509, Meiner) S.71f
- ② ヘーゲルの『大論理学』においても、始原の有と無は同じでありつつ區別されると言われているが、それは、ヘーゲルでは有と無が次の成のモメントだからである。
- ③ 一七九五年に書かれた『ヘルモクラテスからケパロスへ』" Hermokrates an Cephalus " 上掲書 S.9
- ④ 一七九九年から翌年初めに書かれた『亡びる祖国は・・・』" Das untergehende Vaterland. ." 上掲書 S.33
- ⑤ 一八〇一年出版の『フイヒテン・シエリングとの哲学体系の差異』" Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen System der Philosophie" G. W. F. Hegel Werke in zwanzig Bänden Bd. 2, S. 20
- ⑥ *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein.* PhB Bd.385, S.38
- ⑦ 「信仰と知」、一八〇二年。Glauben und Wissen. G.W.F. Hegel Werke in zwanzig Bänden Bd.2, S.432

