

仮象論としての現象学

YAMAGUCHI, Seiichi / 山口, 誠一

(出版者 / Publisher)

法政大学文学部

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

Bulletin of the Faculty of Letters, Hosei University / 法政大学文学部紀要

(巻 / Volume)

57

(開始ページ / Start Page)

7

(終了ページ / End Page)

20

(発行年 / Year)

2008-10-10

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00003561>

仮象論としての現象学

山 口 誠 一

—

(Ⅰ) ヘーゲルの『精神現象学』ということを真正面から問うことは、『精神現象学』の発端そのものを問うことである。

『精神現象学』の発端ということで、さしあたって思い浮かぶのは、三つである。第一に、「感性的確信」の章の発端である。第二に、ヘーゲルが最初にした前書きつまり緒論 (Einleitung) の発端である。第三に、絶対知の章までを書いた後に書いた前書きつまり序説 (Vorrede) の発端である。しかし、つぎに多少熟考して発端とされてよいのは、緒論の前に最初に置かれていた書名『Ⅰ 精神現象論の学』であり、序説の前に置かれていた書名『学の体系第一部 精神現象学』である。しかし、これらは、五種類の異なる発端を顕わにするのではない。むしろ、共通の同一の発端を顕わにしている。

(Ⅱ) まず序説の発端ではこういわれている。「著作のはじめに序説を付す場合、そこでは、その著作で著者がめざした目的、〔著作するにいたった〕動機、同じ問題を取りあつかった古今の著述に対する関係をどう考えるのかなどについて説明されることにふつうはなっている。〔しかし〕こうした説明は、哲学上の著作においてはよけいであるばかりでなく、事象の本性上、不適當であり、害にさえなると思われる (scheint)」 (Phän. S. 25)。

ここで注目すべきは、以上の内容すべてが、「思われる」(scheinen) という動詞からもわかるように仮象 (Schein) だということである。つまり、当該の発端は、仮象の論なのである。そのことは、最初の前書きつまり緒論の発端でも同様である。緒論の発端ではこういわれている。「哲学において、主題そのものに、すなわち真実に存在する当のものを現実に認識することに取りかからないうちにあらかじめ認識について通曉しておく必要があると表象するのは自然なことである。この際、認識は道具であって世人はこれを通じて絶対者をわがものとすると考えているか、それとも認識は手段であってこれを通じて世人は絶対者を見ると考えているかのいずれかである」 (Phän. S. 57)。

ここでは、認識を、現実に認識をするための道具ないし手段と考える見解が、「自然な表象」 (natürliche Vorstellung) とされている。「自然な」という形容詞は、当時のカントの超越論哲学やライオンホルトの根元哲学からすれば熟知の哲学的常識であることを意味している。してみれば、この論も、ヘーゲルによって否定されることになる仮象であると解釈できる。

(Ⅲ) さらに本文叙述の発端である「感性的確信」の章の発端では、最初にわたしたちに問題となる知が「直接知」であると宣言されてから、その宣言をつぎのように説明している。「感性的確信の内容は具体的であるので、一見すると、この確信はもっとも豊かな認識であるかのように、それどころか限りなく豊富な内容をもつ認識であるかのように現象する。また、この内容がひろがる空間と時間とにおいてわたしたちが当面の内容のそとに出てゆくときにも、またわたしたちがこの満ち満ちた富からその一片をとって分割して一片のうちはいってゆくときにも、いずれの場合にも、この富にはいかなる限界も見出されないかのようにである。その上、感性的確信はもっとも真実な確信であるかのように現象する」(Phän. S. 69)。

ここでの「現象する」(erscheinen)は、『論理学』における「本質は現象しなければならぬ」(W6, S. 124)という見地と重なるよりは、仮象を意味する。むろん、この仮象は、本質の現象の契機をも形成する。また、その仮象は『美学講義』における「理念の感性的仮現」(W13, S. 151)の輝きといったことでもなくて、輝きのない誤謬を意味する。そのことは、感性的確信が、「もっとも真実な確信」つまり絶対知の現象であるとされていることから判明する。

(Ⅳ) こうして、仮象論としての現象学ということが、以上の三つの発端の共通点であることがわかる。そして、この発端を、二つの書名のなかの「精神現象学」という語句の「現象学」という語が含まれている。さらに、このことは、緒論のつぎの言明によって決定的である。「学は、それが登場するという点で、学そのものが一つの現象である。つまり、学の登場は、その真実状態において実現され展開された学ではまだない。この際、学が別の知と並んで登場するので学が現象であると思ひ描くか、かの別の真実でない知を学が現象することと呼ぶかはどちらでもよい。ただし、学はこの仮象から自己を解放しなければならぬ」(Phän. S. 60)。

ここで、ヘーゲルは、学が登場するときには、学自身が現象であるとした上で、現象としての学や、一つ一つの「真実でない知」といった現象を、仮象と呼んでいるのである。そして、ヘーゲルにとって、仮象とは、学知が自力でそこから自己を解放しなければならない否定的なものなのである⁽¹⁾。

二

(Ⅰ) こうして『精神現象学』を書いていた頃のヘーゲルには、意識は仮象に囚われているという強い認識があった。しかし、この認識の根拠が脆弱であったところに、『精神現象学』を学の体系第一部とする体系構想が崩壊した理由があった。端的にいうならば、意識が仮象に囚われることの根拠を、『精神現象学』の発端において提示できなかった。提示するためには、身体から意識が成立することを解明するなかで、意識がすべてを内面世界に還元してしまう過程を解明する必要があった。仮象論という発端の先に身体論という発端が見えてくる。しかし、ヘーゲルは身体論を発端にはおかなかった。『精神現象学』でヘーゲルが最初に身体を論じたのは、「自己意識」の章冒頭で欲望としての自己意識を導出する箇所である。

認識活動において認識する自己は主観であるが、欲望する自己意識の自己は、生命である。主観の対象は客観であるが、欲望する生命の対象はさしあたって他者である。自己意識の規定①「区別されないものを区別する働きとしての自己意識」(*Phän.* S. 118) が自己意識の規定②「自己の他者的存在でありながら自己自身だという意識」(*ebd.*) になるためには、自己意識の規定③「生命」としての「自己意識」(*Phän.* S. 125) を必要とする。ヘーゲルは、まず「むしろ、この類という結果にあって生命は、生命であることとは異なる他者を参照指示する。つまり意識を参照指示するのであり、意識にとって生命は反省されている統一としてつまり類として存在する」(*ebd.*) とのべている。そして、「この意識という生命、しかもその生命に対しては類そのものが存在し自己自身に対して類である生命は、自己意識である。この自己意識は、さしあたってもっぱらこの単純生命体であることを確信し、純粹我としての自己を対象としている」(*ebd.*) と規定している。生命が最初の直接統一から形態化そしてプロセスを経て反省されている統一としての類となったとき、意識を参照指示する。これは、推理の働きを意味している。推理にあっては、純粹カテゴリーとしての類的統一が多数のカテゴリーとしての種を参照指示し、種は、個別を参照指示する (*Phän.* S. 161) からである。推理は、この三つのカテゴリーの三位一体なのである。自己意識とは、類的生命としての意識の自覚存在なのである。そして、その存在とは、自立した形態である。いまや形態の自立自己を否定するのは、自己の他者的存在としての形態である。

ここでは、自己意識の規定①の無限構造に肉付けがなされて突き離される区別項は、分枝そして形態となる。こうして自己意識の存在が推理における生命形態としての身体を含んだ類となる。そして、この類こそが行為の端緒にあって欲望として現象する。ここに自己意識の規定④「自己意識は欲望である」が登場する。してみれば、自己意識が生命であることによって、自己意識の規定③が自己意識の規定④へと限定されている。さらに、自己意識は欲求一般であるという規定⑤は、『精神現象学』で行為が「自己意識の本質」へ到ろうとすることを意味している。

たしかに、以上の自立的形態をめぐる身体論を参照すると、自己を吟味する認識論的自己意識が、欲望としての自己意識に由来するかぎりでは、対象の自体存在をも対自化して仮象として意識のうちに取り込もうとする働きは、対象の自立性を否定しておのれの自立性を実現しようとする欲望に由来する。仮象は、欲望から生じる。このことが、『精神現象学』の本文叙述の発端で語られるべきだった⁽²⁾。

三⁽³⁾

(I) ニーチェが、自らを芸術的仮象の崇め人と自称している (*KSA* 3, S. 417) ことはよく知られている。しかも狭義の芸術ばかりではなくて、真理や目的という仮構を作り出す認識をも含めて白昼夢とも呼んでいる (*KSA* 3, S. 352)。ここで問題となるのは、このような仮象を創造するメカニズムである。ニーチェがいうところの心理学や生理学、動物史そして現象学とは、まさしくそれを説明しているのである。心理学が、無意識的な身体領域さらには本能を、生理学、動物史と一体となって説明する。そして、つぎに意識の内側と外側の経験世界を現象学が説明する。

周知のように、ニーチェが、『道徳の系譜』では、心理学者を自称しており、『善悪の彼岸』では、「心理学をふたたび諸科学の女主人として承認すること」(KSA 5, S. 39)を要望したいといい、「他の諸科学は心理学に奉仕し心理学を準備するためにある。なぜなら、心理学はいまやあらためて根本的諸問題への道だからである」(ibid.)とのべている。しかも、その心理学は、「本来の生理－心理学」(KSA 5, S. 38)⁽⁴⁾ともよばれ、生理学と一体となっている。この心理学こそが、たとえば、哲学の意識的思考を導く無意識的本能を説明する。「一ひとりの哲学者の意識的な思考の大部分は、彼の本能によって秘かに導かれ、一定の軌道に乗るように強いられている。一切の論理とその運動の見かけの自主独立性の背後にも、もろもろの価値評価が、もっとはっきりいうならば、或る種の生の保持のための生理的要求が、隠れている。それはたとえば、確定したものは不確定なものよりも価値があるとか、仮象は〈真理〉よりも価値がないとかいったような評価である」(KSA 5, S. 17)。

(Ⅱ) なるほど、ここに、ニーチェのいう独自の心理学の目指すところは明らかである。しかし、その心理学の内容を具体的に解明しようとするると一挙に不分明になる。そこで、つぎの行文を手がかりにしながら、解明する。「心理学全体はこれまで、もろもろの道徳的な偏見や危惧にかかづらってきた。心理学は敢えて深層に踏み込まなかったのである。わたしは心理学を^{権力への意志の形態学および進化論}として捉えるのだが、このようなことはまだ何びとも想像さえしなかったことなのである」(KSA 5, S. 38)。ここでは、心理学は、第一に「権力への意志の形態学」であり、第二に「進化論」である。第一の規定について、ハイデッガーは、こうのべている。「人間において、すなわち超人の形態において、権力への意志がその純粋な権力の本質を無制限に発揮するのであるから、それゆえにニーチェのいう意味での《心理学》は、権力への意志の教説として、同時に且つそれに先立って、どこまでも形而上学的な根本問題の境域でもある」⁽⁵⁾。さらにこうのべている。「形而上学の根本的諸問題への道は、subiectumとしての人間についての《省察》である。心理学とは、人間を——すなわち個別的な《自我》だけでなく、人間類型そのものを——subiectumとして把握し、これをすべての存在者の尺度と中枢、根拠と目標として定立するあの形而上学を表わす名称なのである」⁽⁶⁾。ここで、当該引用文の前後から明らかなように、ハイデッガーは、ニヒリズムの心理的状态を解釈する準備のために、ニーチェの心理学について考察している。しかも、その形而上学としての心理学を道とする「根本的諸問題」をも形而上学の根本問題と解釈している。また、進化論の進化ということ人間から超人への進化と解釈した上で、「超人の形態において、権力への意志がその純粋な権力の本質を無制限に発揮する」とする。したがって、「権力への意志の諸形態学」とは、超人としての人間類型という subiectum を中心に存在者を理解する形而上学だということになる。以上の解釈においてまず問題とされるべきは、「権力への意志の諸形態」を「人間類型」と解釈していることである。というのは、ニーチェの遺稿断片に従えば、「権力への意志の諸形態」とは、情動の諸形態として、通常の心理学の境域で規定されているからである。たとえば、1888年初頭の遺稿 13[2]には「権力への意志の形態学としての心理学 (情動論)。(「幸福」が動因なのではない)」(KSA 13, S. 214)とあり、13[3]には「^{モルフォロジー}情動の心理学」(KSA 13, S. 215)とある。心理学を進化論として規定する場合にも、情動における発展を、後述するように種の保存からではなくて、権力への意志か

ら説明することを意味している。その上で、超人を人間類型における最高の種とするような見地が考えられるであろう。

(Ⅲ) このような解釈からすると、ハイデッガーとは対照的に逐条的研究を行っている最近のバーンハムの見解も不十分である。まず、バーンハムは、「権力への意志の諸形態学」における「諸形態」をゲーテの自然哲学つまり形態学と重ねており⁽⁷⁾、権力への意志の諸形態としての情動というニーチェ遺稿の言明を無視している。また、「権力への意志の進化論」を、発展論と誤解している⁽⁸⁾。しかし、当該諸形態学を「諸衝動ないし諸本能の体系と、価値評価におけるその表明によって達成される特殊な外形」⁽⁹⁾に関する学としている点には注目してよいであろう。バーンハムは、ここから、「発展的形態学的心理学」は、ニーチェが系譜学と呼んでいるものであるとしている⁽¹⁰⁾。この解釈の当否についていえば、一方でこの心理学が、文化的産物、信仰、哲学を潜在的な衝動という権力への意志の総体的に固定された諸形態へ還元するとしていることは重要である。

しかし、他方でニーチェは先述したように遺稿で「権力への意志の^{モルフォロジー}形態学としての心理学^{アフェクティオン・レーレ}(情動論)」と説明しているが、系譜学であることは仄めかしてもいない。それは、ニーチェの心理学摂取の源泉を検討してもそうである。これまで、ニーチェのいう心理学は暴露心理学とも呼ばれ、その源泉は、一方で、ラ・ロシュフコーやモンテーニュなどのフランスモラリストを中心とする文学作品にあり、他方で、やはりラ・ロシュフコーともつながるパウル・レーの心理学研究にあるとされてきた。しかし、近年の研究によって、19世紀中葉以降に興隆してきた精神医学そして実験心理学にも源泉があることが明らかになった。モッズレー、リボー、ブルジェ、フェーレ、シュトリカー、クラウス、ガルトンを挙げることができる⁽¹¹⁾。

しかし、これらの科学的心理学摂取を通して、ニーチェの心理学が「権力への意志の諸形態学」であると同時に「権力への意志の進化論」となったことは依然としてわからない。

(Ⅳ) その点については、進化論心理学に属するシュナイダーの著書『動物意志』(1880年)についてのニーチェの遺稿が明らかにする。シュナイダーは、ハルトマンの目的論的本能理論を批判的に摂取して、まず、目的表象が、目的への衝動を生み出すという見地をとっている⁽¹²⁾。この点ではハルトマンと軌を一にしている。しかし、たとえば、羞恥という防衛本能が、文化に依存するか先天的かについては、ハルトマンと見解を異にする。ところが、ニーチェは、シュナイダーと同じく、心理学を本能理論と考えるものの、その本能ないし衝動が目的表象に先立つと考えている点ではシュナイダーそしてハルトマンと違うのである。衝動が原因となって目的表象が結果として生ずるのである。「人間は本能に導かれている。目的は、ただ、本能に奉仕するために選ばれる。だが本能は、行動の古い習慣であり、彼の現在の力を使うための様式である」(KSA 10, S. 375)。「『どんな表象が、行動へ通じているか？ 最強の衝動をめざめさせるもの、それはどんなものか？ 最大の快適さ、もっとも快いものを約束するものである。例外を認めるのは、通例ではなくて、法則である。人間の意志の非独立性は、この点にある』シュナイダー 75頁／しかし衝動自体が、まずこの表象をよび出した！—とわたしはいう。／それゆえ、衝動は、蓄積された力の使用について決定する。行動一般について決定するのではない。『いかに？』ということ

が、衝動の問題である」(KSA 10, S. 316)。羞恥や遊戯も本能としてシュナイダーから継承している。ここに心理学が、衝動という「権力への意志の諸形態」に関する理論であり、「権力への意志の進化論」であることが鮮やかに証しされている。

さらに、実は、仮象理論の着始点も暗示されている。それは「本能が達成するもの〔目的表象〕は、結果と呼ぶべきであって、『目的』『原因』と呼ぶべきではない！」(ebd.) という言明に隠されている。ハルトマンやシュナイダーの進化論心理学的考察では、本能ないし衝動という作用原因の結果として選ばれた目的表象が、目的原因と取り違えられている。いいかえれば、目的表象が原因となって、衝動が呼び起こされるという現象は仮象なのである。そして、通常、わたしたちは意識の場面ではこのような仮象の立場に身を置いている。

四

ニーチェは、このような仮象の仕組みを「『内的世界』の現象体制」と呼び「『内的世界』の現象体制においては、わたしたちは原因と結果の時間経過を反転させる」(KSA 13, S. 459) とのべている。これが、虚構ないし仮構の基本メカニズムなのである。「原因と結果の時間経過を逆転させる」ということは、「結果が生じたのちに、原因を想像するということ」(ebd.) であって、「原因が結果よりもあとになって意識される」(KSA 13, S. 458) ことになる。このことを生理学的にもっと詳しく説明するとこうなる。「感官的感觉を外界によって制約されたものとして素朴に発端に据えるという幼稚な考えが行なわれているにもかかわらず、むしろ内界によって制約されているということをわたしたちは知り、外界のあらゆる本来的な作用はつねに無意識裡にすぎさるということを知った……。わたしたちの意識にのぼる外界の部分、それからわたしたちに及んだ結果ののちにあとから産出されたものであって、後発的にその結果の『原因』として投影されたものである……」(KSA 13, S. 458f.)。その例として挙げられているのが、「苦痛は肉体の或る局部に投射されるが、そこに座をしめてしまうのではない」(KSA 13, S. 458) ことである。つまり、悲鳴を上げるという出来事の原因を苦痛と想像するというのが、苦痛を肉体のある局部に投射することなのである。しかし、これは、原因ではなくて、原因は癌細胞かもしれないのである。ここで問われるべきは、原因を想像するということである。それは、「神経中枢の興奮に対して、ひとつの原因が求められ、表象されるということ」(KSA 13, S. 459) である。「それは過去の『内的経験』すなわち記憶にもとづいた手ざぐりである。しかし記憶は古い解〈釈〉の習慣すなわち『内的経験』の誤った原因設定を保持しているのであって、……そのため『内的経験』はそれ自身の中に、すべての過去の誤った因果論的虚構の帰結を依然担いつづけなければならないのである」(ebd.)。ここでの「因果的虚構の帰結」については、苦痛の事例にしたがってこう説明されている。「苦痛は、それが単独な一つの場合、そのたんなる単独な場合を表現することはほとんどなく、むしろある程度の数々のひきおこした結果（こうした結果の評価における誤謬を含めて）についての長い経験を表現する」(KSA 13, S. 459)。そして、「内的経験」についてはこういわれている。「『内的経験』は、個人が理解する一つの言葉を見いだ

したのちに、はじめてわたしたちの意識の中にはいつてくる、……すなわち或る状態が個体にとってよりよく知られた状態へと翻訳されたのちにおいてである—」(ebd.)。ここでの「理解」については、『理解する』とはたんに次のことを意味するにすぎない。何か新しいものを何か古い、知れきったものの言葉であらわすこと／たとえば『わたしは気分がわるい』というような判断は、—観察者の後期の、大いなる中立性を前提とする—。幼稚な人間は、これこれがわたしの気分を悪くする、という、彼は気分が悪い理由をみとめるとき、はじめて自分の気分の悪さが判然とするのである……」(KSA 13, S. 460)。こうして、結果から原因を手さぐりするように想像するということは、個人が記憶の中から連想によって周知の言葉と呼び出し、意識の中で、その言葉で新しい結果を説明することなのである。仮構とは、結果から原因を記憶そして言葉によって意識の中で理解することに端を発し、つぎに、この結果の中に含まれる個別的出来事を、一般的な因果連鎖に歪めることである。この仮構＝誤謬について、ニーチェは、『偶像の黄昏』でより整理して説明している。「原因と結果の取りちがえの誤謬。—結果を原因と取りちがえることにもまして危険な誤謬はない。わたしはこの誤謬を理性の本来の頹廢と呼ぶ。それにもかかわらずこの誤謬は人類のもっとも古くしてもっとも新しい習慣に属する。その誤謬はわたしたちのあいだでさえ神聖化されており、『宗教』、『道徳』という名称をもっているのである。宗教と道徳とが定式化するあらゆる命題はこの誤謬をふくんでおり、僧侶と道徳の立法者とは理性のあの頹廢の張本人である。——例をあげよう。誰でも有名なコルナーロの書物を知っているが、この書物のなかで彼は自分のダイエット食を、長命で幸福な生活—有徳的でもある生活のための処方としてすすめている。これほど多く読まれた書物は少なく、現今でもなおイギリスにおいては毎年何千部と刷られている。一冊の書物（当然のことながら、聖書をのぞいて）が、このきわめて善意にみちた珍品ほど多くの禍いをひきおこし、多くの生命を縮めたことはほとんどないということを、わたしは疑わない。その理由こそ、結果と原因との取りちがえにはかならない。このほか正直なイタリア人は自分のダイエット食のうちにおのれの長寿の原因をみとめたが、実は、新陳代謝の異常な緩慢さ、僅少の消費という長寿のための前提条件が、彼のダイエット食の原因であったのである。小食するかそれとも大食するかということは彼の自由にはならなかったことであり、彼の質素は『自由意志』ではなかった。彼がそれ以上に食事をとったなら、彼は病気になったのである。しかし鯉でないかぎり、普通に食事をとることは、よいことであるのみならず、必要なことである。神経の力を急速に消費するわたしたちの時代の学者は、コルナーロのダイエット食 (régime) では破滅してしまうであろう。経験者を信ずる (Credo experto)」(KSA 6, S. 88f.)。ここでは、コルナーロというイタリア人の書物から事例が引かれている。長寿という結果を引き起こした原因としてダイエット食を主張しているが、ダイエット食は、新陳代謝の異常な緩慢さ、僅少の消費という無意識の原因の結果だったのである。長寿の原因があたかもダイエット食であるかのように理解することが現象体制であり、仮象ないし仮構なのである。これをニーチェは、「理性の退廃」(KSA 6, S. 88) と呼び、本能を「再興された理性」(KSA 6, S. 89) と呼んでいる。ニーチェにとって、内的世界の現象学とは、仮象を暴露し、理性の退廃から脱却して理性を再興することだった。

この内的現象学⁽¹³⁾ について外的現象学と対比しながら、ニーチェはこのべている。

「方法的に、内的現象学および外的現象学の価値。／A 意識は後から。ひどく未熟。外的目的のために発生。雑なことのうえない誤謬に曝されている。基本的に偽造、粗雑化、要約をもたらすものでさえある／B それに較べるなら感覚的世界の現象は何百倍も多様に、微細に、精密に観察することができる。外的現象学は、はるかに豊かな素材をわたしたちに提供してくれるし、ずっと精密な観察を可能にしてくれる。それに対して内的現象は把握しにくく、誤謬と縁が深い（内的過程は本質的に誤謬を生産する。というのも、生は、こうした視野狭窄的で、遠近法を創造する諸力に導かれてのみ可能であるからだ）」(KSA 12, S. 294)。内的現象は、遠近法にもとづいて、誤謬を生産するのである。無意識の身体的作用原因までも、意識内における目的原因にしてしまうからである。「銘記せよ。いっさいの運動はそのまま、なんらかの内的出来事の徴候である—要するにいっさいの内的出来事のとてつもなく大きな部分は、わたしたちに対してただ徴候としてのみ与えられているのだ」(ebd.)。生を意識の側からではなくて、身体そして生命の側から考察することが求められている。「これまでの生物学者たちの基本的誤謬。種族が問題なのではなく、問題は他より強く回りへの作用を及ぼすべき個体なのである（その他大勢は手段にすぎない）／生とは外的諸条件に対する内的諸条件の適応なのではなく、権力への意志であって、これは、内部から発して、常により多くの『外部』を自己に服属せしめ、同化吸収するのである。／こうした生物学者たちは、道徳的価値評価を存続させている（利他主義の持つそれ自体としてより高い価値。支配欲、戦争、無用性、階層序列、身分秩序への敵意）／ひとつひとつの個体は自己自身の利益を犠牲にしてまで種族の、つまり自己の子孫の利益をはかるという理論に反対。この理論は仮象にすぎない。／個体にとって生殖本能の行使が持つとてつもない重要性は、この本能が種族にとって重要であることの帰結ではなく、生殖こそ個体の本来的な活動成果なのであり、したがって個体の最高の関心事、個体の力の最高の表現だからなのである（もちろん意識の側からの判断としてではなく、個体化された存在全体を中心から見てのことであるが）」(KSA 12, S. 294f.)。ニーチェは、ここで、生の中心を生物学的個体に見ながら、意識の出発点をその中心からもっとも遠く離れた生の外面に置く。「生の原理／意識なるものは、もろもろの『印象』の調整、意識化として、出発点はまったく外面的である—始めのうちは、個体の生物学的中心からはもっとも遠いところにいるが、これは一個の過程であって、深まり、内面化し、あの中心に向かってたえず近づいて行くのである」(KSA 12, S. 295)。さらに論理の発生も、原形質という生の原初から説明され、「論理の発生。同一化し、同一視しようとする基本的性向が、利益と害毒との区別によって、成功によって変形され、抑制される。こうして適応状態が形成される。つまり、こうした性向が生を否定したり、危険に陥れたりしないでも十分に満足しうような穏やかな段階ができあがるのだ。この過程は、原形質が自己の中に取り込んだものを同化し、自己の形式と秩序の中にはめ込んでいくあの外的な機械的過程（これは前者の象徴であるが）と完全に対応するものである」(KSA 12, S. 295f.)。

生の表面に位置を占める意識そして自己意識における「平均的なもの」をニーチェは、「種属の守護霊」と呼び、生理学と動物史から、伝達能力として規定する。

①「生の全体は、それがいわば鏡に自分を映してみなくても、可能であろう」(KSA 3, S. 590)

②「意識とは、本来人と人との間の連絡網にすぎない」(KSA 3, S. 591)

③「意識にのぼってくる思考は、その知られないでいる思考の極めて僅少の部分、いうならばそのもっとも表面的な部分、もっとも粗悪な部分にすぎない。—というのも、この意識化された思考だけが、言語をもって、すなわち伝達記号—これで意識の素姓そのものがあばきだされるが—をもって営まれるからである」(KSA 3, S. 592)

④「わたしたちのひとりひとは、自分自身をできるかぎり個人的に理解しよう、『自己自身を知ろう』と、どんなに望んでも、意識にのぼってくるのはいつもただ他ならぬ自分における非個人的なもの、すなわち自分における『平均的なもの』だけであるだろう、—わたしたちの思想そのものが、たえず、意識の性格によって—意識の内に君臨する『種属の守護霊』によって—いわば多数決にかけられ、群畜的遠近法に訳し戻される」(ebd.)。

⑤「わたしたちの行為は、根本において一つ一つみな比類ない仕方でも個人的であり、唯一的であり、どこまでも个性的である、それには疑いの余地がない。それなのに、わたしたちがそれらを意識に翻訳するやいなや、それらはもはやそう見えなくなる……これこそがわたしの解する本来の現象体制であり遠近法体制である」(KSA 3, S. 592f.)。

ここに、意識における原因と結果のとりちがえが、言語において個人的なものが平均的なものに見えてくることを本来の現象体制そして遠近法と呼んでいる。神経刺激が形象化され、隠喩として言語化されるかぎり、平均化はまだ生じない。しかし、そこから概念言語が記憶における類比を介して生まれるかぎり平均化が生じる。概念言語の普遍は、記憶の結果であるが、その普遍が意識の中で言語の原因ととりちがえられる。「動物の意識の本性の然らしめるところ、当然つぎのような事態があらわれる。すなわち、わたしたちに意識されうる世界は表面的世界にして記号世界であるにすぎない、一般化された世界であり凡常化された世界にすぎない、—意識されるものの一切は、意識されるそのことによって深みを失い、薄っぺらになり、比較的愚劣となり、一般化され、記号に墮し、群畜的標識に化する。すべて意識化というものには、大きくてしたたかな頹廢が、偽造が、皮相化と一般化が、結びついている。結局のところ、増大する意識とは一つの危険なのだ。そして、極度に意識的となったヨーロッパ人のあいだに生活する者は、その上それが一つの病気でもあることを知っている。お察しのことだろうが、ここでわたしが問題としているのは、主観と客観の対立などではない。こんな区別立てなど、文法（俗流形而上学）の罫にかかったままに認識論者諸君の手に一任する。ましてやそれは、『物自体』と現象との対立といったものではさらさらでない。なぜなら、わたしたちの『認識』は、そうした区別だけでもやれるにはまだまだ遥かに不充分だからだ。わたしたちは認識のための、『真理』のための器官を、まったく何ひとつ有っていない。わたしたちは、人間群畜や種属のために有用だとされるちょうどそれだけを『知る』（あるいは信ずる、あるいは妄想する）のである。しかも、ここで『有用』と呼ばれるものでさえも、所詮また一個の信仰、一個の妄想にすぎず、またおそらくそれこそは、わたしたちをいつかは破滅させるあの宿命的な蒙昧さであるかもしれない」(KSA 3, S. 593)。

五

このような現象学的考察が、心理学的、生理学的考察を前提することが明示されているのが、『善悪の彼岸』「第三章 宗教的なもの」である。ここに到って、仮象理論が、たんに現象学的次元にとどまるのではなくて、宗教的なものであることが、明らかにされるのである。というのは、ニーチェは無神論の仮面の下に仮象を崇める宗教者の仮面をつけていたからである。これが、ニーチェの現象学の帰結なのである。

『善悪の彼岸』「第三章 宗教的なもの」冒頭でニーチェは、当該章における考察方法が心理学的であることをこうことわっている。「人間の魂とその限界、およそこれまでに窮められた人間の内的経験の領域、これらの経験の高さや深さや遥けさ、魂のこれまでの歴史の全体となおまだ汲みつくされないその諸可能性。これは、生まれながらの心理学者と〈大いなる狩獵〉の愛好者にとっての、運命的に予定されていた獵場である」(KSA 5, S. 65)。ここで、ニーチェは、自分が大学の心理学研究者とは違うこと⁽¹⁴⁾を「生まれながらの心理学者」と表現し、その考察領域が、「内的経験の領域」であるとしている。この内的経験の領域は、すでに示したように、内的現象学の対象でもある。つまり、内的経験の無意識領域は、心理学・生理学の考察領域であり、内的経験の意識領域が内的現象学の考察領域なのである。

宗教的なものについての無意識的で内的な経験を考察するにあたって、ニーチェは、本能が病気になっている場合と本能が健康的である場合とを区別する。その上で、前者から後者へと考察を進めてゆく。「これまで地上で宗教的^{ノイローゼ}神経症が生じたところでは、それにはきまって三つの危険な養生法がくっついているのが見られる。それはすなわち、孤独と断食と性的禁欲との三つである」(KSA 5, S. 67f.)。ここで、ニーチェは、宗教的なものを、宗教的神経症という病的状態ととらえる。ここに残忍という本能が姿を現す。「宗教的残忍という巨大な梯子があり、それには多くの段階がある。しかし、そのうちでも三つの段階がもっとも重大なものである。①かつてひとは、その神に、人間を犠牲にささげた。それもおそらく彼らのもっとも深く愛した人間をば犠牲に供したのである。一太古の諸宗教に見られる初子犠牲もこの部類であるし、ティベリウス帝がカプリ島のミトラの洞窟にささげた犠牲、あらゆるローマの時代錯誤の事件のなかでももっとも物凄いあの犠牲もそれである。②ついで、人類の道徳的な時になると、ひとはその神に自らのもっている最強の本能を、つまり彼らの〈自然〉を犠牲に供した。この祝祭の喜びで、禁欲者の、熱狂した〈反自然主義者〉の、残忍な眼差しは輝いた。③さて最後に、犠牲にささげるものとしては何が残ったか？ ついにひとは隠された調和のため、未来の幸福と正義のために、一切の慰藉を与えるもの・聖なるもの・癒やすもの、すべての希望、すべての信仰を、犠牲にしなければならなくなったのでないか？ 神そのものを犠牲に供し、かくて自己自身にたいする残酷さから、石、痴愚、重圧、運命、虚無に祈りをささげねばならなくなったのではないか？ 虚無のために神を犠牲にささげる—この最後の残忍の逆説的な密儀こそは、いままさに現われようとしている世代のために取っておかれたものなのだ。わたしたちはみなそれについて、すでに何ほどか知っている。—」(KSA 5, S. 74) これらのうちで②キリスト教信仰における残忍さについては、こういわれている。「キリスト教信仰は最初か

らして、犠牲をささげるということである。あらゆる自由、あらゆる衿持、あらゆる精神の自己信頼を犠牲に供するということである」(KSA 5, S. 66f.)。

このような残忍から生じた宗教的神経症の最後の帰結が③「虚無のために神を犠牲にささげる」ことである。それは、まさに宗教的神経症にかかったキリスト教徒が神を殺害することであり、その主犯者こそは、すべてを目撃することに堪えられなかった「もっとも醜い人間」(KSA 4, S. 327ff.)であった。

しかし、同時にそこから、「神ディオニュソスの最後の使徒」(KSA 5, S. 238)が登場する。「もちろん宗教的本能は大いに生長してはいる、一だが、ほかならぬその本能こそが深刻な不信をもって有神論的満足を拒否しているように思われる」(KSA 5, S. 72f.)。こうして、生け贄を欲する残虐さという本能から無神論が帰結し、さらに敬虔という宗教的本能が生長する。啓示宗教の先に芸術宗教がある。「—宗教的人間をも、芸術家のうちに、それもその最高の位階のものとして数え入れて差し支えないであろう」(KSA 5, S. 78)。ここでの宗教は、芸術の最高位にある芸術宗教であり、そのモデルは、ギリシアの民族宗教なのである。「古代ギリシア人たちの宗教的敬虔における驚嘆すべき点は、そこに抑えがたいまでに豊かな感謝の念が流露しているということである。—そのようにして自然と生との前に立つことができる者は、ひじょうに高貴な種類の人間なのだ！ —のちに、賤民がギリシアを制するようになったとき、宗教のなかにも恐怖がはびこるようになった。かくしてキリスト教の出現が準備されたのである。—」(KSA 5, S. 70)。

ニーチェによれば、宗教は、哲学者にとっての陶冶と教育の手段となる。「もちろん、最後に、このような宗教に対してこっぴどい差し引き勘定をやらかして・その無気味な危険性を明るみにださなければならない。—もしも宗教が、哲学者の手中にある陶冶と教育の手段たることなしに、それ自身だけで絶対的な主権性をもって支配し、諸他の手段とならぶ一手段たろうとせず、にそれ自ら究極目的たろうとするならば、そのときの犠牲たるやつねに恐るべき高価なものとなる」(KSA 5, S. 81)。

「また、本当に一度はアジア的、超アジア的な眼をもって、ありとあらゆる思考法のなかでもっとも世界否定的なものをばその奥底まで見ぬき、見下ろしたことのある者、—それももはや、仏陀とかショーペンハウアーのように、道德の束縛や妄念に囚われてではなく、善悪の彼岸に立ってそれを見下ろしたことのある者。—こうした者は、おそらく、まさにそのことによって、もともと彼がそれを欲したわけでもなくとも反対の理想にたいする眼をひらいたことであろう。すなわち、剛胆きわまる、生命力にあふれたぎる世界肯定的な人間の理想にたいする眼を。こういう人間は、かつて存在し今も存在するものと和解し睦みあうことができるようになるだけでなく、なおそれをば、なおかつてそうあったし今もそうあるとおりのままで、くりかえしもちたいと欲する。自分自身にたいしてだけでなく、なおこの人生のあらゆる劇と芝居の全体にたいし、永遠にわたって、飽くことなく〈もう一度〉と叫びながら。しかも芝居にたいしてばかりでなく、究極のところこの芝居をこそ必要としており—必要ならしめる者にたいし、そう叫びながら。というのも、この者はくりかえし自己を必要とし—必要ならしめるからだ——どうだろう？ これこそは—悪循環なる神ではないか？」(KSA 5, S. 74f.) ここで、「剛胆きわまる、生命力にあふれたぎる世界肯定的な人間」が永遠に回帰する様子を「悪循環なる神」としている。そして、

そのような悪循環の人生を「人生のあらゆる劇と芝居の全体」という仮象としている。仮象は、永遠回帰の仮構に極まる。

註

- (1) ちなみに、この点については、石川文康「理性の現象学と精神の現象学」(『理想』第 679 号、理想社、2007 年、51 頁以下) が、ランベルトからカントそしてヘーゲルへ到る現象学の展開を考察していることに注目すべきである。氏は、『『精神現象学』』はやはり、何らかの仕方、一種の仮象論の性格を帯びていると言わざるをえないのである(前掲書、54 頁)としている。なるほど、残念なことに、氏は、『精神現象学』における仮象に関する言及箇所までに考察を及ぼしていない。しかし、ヘーゲルの「現象学」が、ランベルト以来の仮象論としての現象学という見地に由来することについては、すでに、J・ホフマイスターがのべており、現象学を仮象からの解放と解釈する見地も、M・トイニッセンが 28 年前に『存在と仮象』でなるほど提唱している、石川氏の解釈は正当である。Vgl. M. Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1980, S. 80f. しかし、トイニッセンも、『論理学』の「客観的論理学」でも仮象への批判が行われている点では依然として『論理学』が『精神現象学』であることを主張することに専心しており、『精神現象学』における仮象の問題については論じてはいない。その点では、ドイツ側のフィーベーク氏が、懐疑主義を考察するなかでこのように述べているのは、いかにも貴重である。「絶対的に否定的なものを確固として維持することによって存在の内容は変化し、存在は今やヘーゲルの『論理学』に従えば主観性という規定性において、また主観性への関係においてのみ現れてくる。存在の内容は『存在の言語』から『仮象の言語』へと、つまり現象の言語へと変化している。『それは～である』という断言を懐疑主義は許さない。懐疑主義が許すのはせいぜい『わたしにはこのように思われる』という表現にとどまることである」(「意識自身の展開—『精神現象学』の意識の道程について—」, 日本ヘーゲル哲学会編『ヘーゲル哲学研究』第 13 号、2007 年、51 頁)。しかし、私見によれば、懐疑主義が、「存在の言語」を「仮象の言語」へ変えるのではなくて、『精神現象学』はその発端においてすでに仮象論であるがゆえに懐疑主義が意識経験の方法として要請されてくるのである。
- (2) たしかに、『エンツュクロペディー』『精神哲学』では、「人間学」が「精神現象学」に先行し、魂が身体から分離し、自立化することによって意識となる。しかし、仮象としての感性的確信という見地はそこにはもはや見当たらない。懐疑で問われた「ここ」と「いま」は、それぞれ空間と時間に姿を変えている。『精神現象学』の身体の問題は、結局、1807 年の『精神現象学』のなかで問うしかない。
- (3) 本来、当該章と第二章との間で、ヘーゲルの現象学の見地が、エデュアルト・フォン・ハルトマンを介してニーチェへ伝わった経路を説明しなければならない。エデュアルト・フォン・ハルトマンの『道徳意識の現象学』(1879 年)における現象学の見地は、ヘーゲルの『精神現象学』「結論」(Einleitung)における意識経験の方法の批判的摂取に由来する。そして、ニーチェの所蔵本から、ニーチェが、『道徳意識の現象学』を熟読したことが近年判明している。
- (4) 「生理-心理学」という名称は、すでに実験心理学を確立したヴントが使用していた。Vgl. M. Wundt, *Grundzüge der Physiologischen Psychologie*. Verlag von Wilhelm Engelmann, Leipzig, 1874. また、ニーチェの全テキストでは、生理学は、64 箇所で使用され、心理学は 131 箇所で使用されているが、「生理-心理学」という名称や両者を接続させて論究している箇所はない。
- (5) (6) Vgl. M. Heidegger, *Nietzsche*. Bd. 2, Pfullingen, 1989, S. 51.
- (7) (8) (9) (10) Cf. D. Burnham, *Reading Nietzsche. Analysis of Beyond Good and Evil*. Acumen, Socksfield, 2007, p. 43.
- (11) Vgl. M. Stingelin, *Psychologie*. In: *Nietzsche-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Hrsg. v. H. Ottmann, Verlag G. B. Metzler, 2000, S. 243f.
- (12) Vgl. G. H. Schneider, *Der tierische Wille. Systematische Darstellung und Erklärung der tierischen Triebe und deren Entstehung, Entwicklung und Verbreitung im Tierreiche als Grundlage zu einer vergleichenden Willenslehre*. Verlag von Ambr. Abel, Leipzig, 1880. S. 71.
- (13) E・シュリムゲンは、ニーチェの遺稿を精細に分析して内的現象学を、①神経刺激、因果性推理、隠喩化過

程②記憶③時間意識の三点から再構築している。Vgl. E. Schlingens, *Nietzsches Theorie des Bewußtseins (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung. Bd. 41)*. Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1999, S. 70ff.

(14) この点については、ニーチェの学者批判を参照されたい。Vgl. *KSA* 5, S. 76f.

文献略号

Phän.: G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. v. H. Wessels, u. H. Clairmont, Hamburg, 1988.

KSA: F. Nietzsche: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. de Gruyter, Hrsg. v. G. Coli u. M.

Montinari, München/Berlin/New York, 1999. (第七巻以降の「遺された断想」については、この全集の分類整理番号と配列番号を付記する場合もある。たとえば, 11[1]。)

W: G. W. F. Hegel: *Werke*. Suhrkamp Verlag, Redaktion: E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Frankfurt am Main, 1969-1979.

《Summary》

Phänomenologie als Lehre des Scheins

YAMAGUCHI Seiichi

Die Anfänge der *Phänomenologie des Geistes* zeigen sämtlich die Phänomenologie als Lehre des Scheins. Zu den Anfänge gehören ① der Anfang des Kapitels ‚Die sinnliche Gewißheit‘, ② der Anfang der Einleitung, ③ der Anfang der Vorrede, ④ der erste Titel ‚System der Wissenschaft Erster Teil die Phänomenologie des Geistes‘, und ⑤ ‚I. Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes‘. Hegels Phänomenologie bedeutet die Befreiung des Bewußtseins von den Scheinen in solchen Anfängen.

Auch Nietzsche konzipiert zwar die Phänomenologie der innen Welt, aber seine Phänomenologie behandelt die Entstehungsstruktur des Scheins im Bewußtsein. Der Schein entsteht aus dem Irrtum der Verwechslung vom Ursache und Folge. Denn das Bewußtsein kann keine körperliche Ursache ausser dem Bewußtsein erkennen. Nur die physiologische Psychologie behandelt diese Ursache.

Derart behandeln diese zwei Phänomenologie zwei Seite der Lehre des Scheins, die einen Einsicht gemeinsam haben, daß das Bewußtsein an den Schein gefesselt ist.