法政大学学術機関リポジトリ
HOSEI UNIVERSITY REPOSITORY

PDF issue: 2025-07-12

ニーチェからヘーゲルへ

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)
49
(開始ページ / Start Page)
25
(終了ページ / End Page)
45
(発行年 / Year)
2004-03-02
(URL)
https://doi.org/10.15002/00002916

Hosei University Repository

ニーチェからヘーゲルへ

山口誠一

一

ニーチェは天才的アウトサイダーであった。そのことを最初に決定的にしたのが、『悲劇の誕生』であったのだ。この書は、若くして西洋古典学者として世に認められ始めたニーチェを葬り去った。[1] そして、今日まで響き渡る偉大な哲学メッセージを、漂泊のうちに遺した孤高の道をニーチェの前に拓いた。しかし、この書が哲学史の地下に掘り抜いた道はいまだ突き止められてはいない。わたしたちは、哲学史の地下から響き渡るヘーゲル、シェリング、クロイツァー、ワーグナーそしてニーチェの大シンフォニーを聴きのがしていけない。とりわけニーチェとヘーゲルとの間に横たわる哲学史の地下通路を、これまで内在的かつ系統的に解明することは充分になされていない。それは、哲学史の地表の通路とは正反対であるといってもよい。

ニーチェまで到達しているヘーゲルからの地下通路は、『悲劇の誕生』にも、まことに驚くべき所に貫いている。たとえば、この書に従えば、ワーグナーの楽劇『トリスタンとイゾルデ』にもヘーゲル流の自己否定の弁証法が貫通

Hosei University Repository

している。とりわけニーチェが絶賛し、ギリシア悲劇再生の実例として挙げた第三幕には、たしかに死と生との矛盾をめぐる弁証法が躍動している。ちなみにニーチェは、後年になっても、『トリスタンとイゾルデ』を、驚くほど絶賛している。「〔…〕しかしながら、わたしは今日でもなお『トリスタンとイゾルデ』と同じくらい危険な魅力を持ち、同じくらい戦慄的で甘美な無限性を具えた作品を探している。—芸術の全領域を探しても見つかっていない。レオナルド・ダ・ヴィンチの示すあらゆる異様な魅力も、『トリスタンとイゾルデ』の最初の一音で魔力を失ってしまうであろう。この作品こそ断じてワーグナーの最高の絶品である」（*KSA* 6, S. 289f.）。この作品にも、否定しようにも否定できない地下通路が貫通している。

まずは、死にかけながらも生きようとし、生きようとしては死に向かうトリスタンの演技。「恋い焦がれる！　いちずに恋い焦がれる！　死にのぞんで恋い焦がれ、焦がれる思いのために死ねない、と！」[2]とのべ、もうほとんど死んでいたかと思われたトリスタンが起きあがる。「死にのぞんで焦がれ、焦がれる思いのために死ねない、と！」とは、まさしく生と死の矛盾のなかに身を置くトリスタンの姿なのである。しかし、生の世界にいるイゾルデへの憧れが、イゾルデの到着によって歓喜に変わるとともに、トリスタンは、逆に死に向かう。トリスタンは、包帯を自分で振りほどいて死を決定的にしてしまうのである。歓喜とともにトリスタンは死ぬのである。

それにもまして、イゾルデが締めくくる最終場面にも驚かされる。そこでは、愛するトリスタンとともに死んで宇宙生命となることを歓ぶ様を、イゾルデが絶唱している。

「歓喜の海の
　波打ち騒ぐ高潮のなかで、
　霊気の波の
　鳴り渡る響きのなかで、

Hosei University Repository

世界の息吹きの
揺れさやぐ万象のなかで、
溺れゆくよ―沈みゆくよ―
意識も失せて―これぞ歓びの極み！」[3]

ここで、イゾルデは、アポロン的演劇の役者でありながら、自己否定ともいうべき死によってディオニュソスの世界へと還ることを唱っている。この歌を引用する直前で、ニーチェは、つぎのように解釈している。「ディオニュソス的な魔法こそ、一見アポロン的な感動を極度に刺戟するかのように見えながら、しかもなおアポロン的な力のこの充溢を己れに奉仕するように強制しうるものなのである。悲劇的神話は、アポロン的な芸術手段によるディオニュソス的な叡智の具象化としてのみ理解しうる。神話は現象の世界をその限界にまで導き、現象の世界はかかる限界において自己自身を否定し、真実なる唯一の実在の懐へ再び逃げ還ろうとする。そして次にイゾルデとともにその形而上学的な白鳥の歌を唱い始めるかのように見える」（*KSA* 1, S. 141）と。演劇という「現象の世界」は自己を否定し、音楽の「真実なる唯一の実在の懐」つまりディオニュソスの世界へ還る。つまり、唱うイゾルデは、現象世界にいるけれども、歌の内容は、ディオニュソス的意志の世界を「万象」として表現している。ここでは、悲劇という演技が、「現象の世界」という概念でとらえられていることによって、概念の自己否定という弁証法が姿を現しているのである。

ただし、ニーチェは、この弁証法を、ヘーゲルの弁証法からは、かろうじて区別している。というのも、続く行文でつぎのようにのべているからである。まず、ワーグナーを悲劇芸術家と讃え、ディオニュソスの芸術衝動が、根源一者の胎内で楽劇を産み出す。「このようにしてわたしたちは、真に審美的聴衆の経験にもとづくことによって、悲劇芸術家そのものの姿を眼前に髣髴（ほうふつ）たらしめるのである、彼が個体の多産な神さながらにその形姿を創造する姿を、

Hosei University Repository

―この意味において、悲劇芸術家の作品を理解するに『自然の模倣』をもってすることはほとんど不可能であろう―しかしつぎに悲劇芸術家の絶大なディオニュソス的な衝動がこの現象の全世界を呑み尽くし、この世界の背後にかつこの世界の破壊によって根源一者の胎内における一つの芸術的な最高の根源的歓喜を予感せしめるさまを彷彿たらしめる」(*ebd.*)。つぎに、ニーチェによれば、悲劇を、芸術の次元で理解すべきであって、道徳の次元で理解すべきではないのである。そして、芸術の次元は、道徳の次元よりも深く、そこまでドイツの観念論哲学者たちには到達できなかったということにもなる。このことは、実は、トリスタンの演技にあっては、一層明白なのである。「もちろん、根源的故郷へのかかる還帰に関し、悲劇における二柱の芸術神の兄弟の結盟に関し、聴衆のアポロン的たると同時にディオニュソス的な昂奮に関し、われらが美学者たちは何一つ伝えるすべを知らない。そして他方彼らは飽きも果てず、主人公と運命との闘い、道義的な世界秩序の勝利、あるいは、悲劇によって惹起された激情の爆発、などを本来悲劇的なるものとして特徴づけるのに汲々たるありさまである。かれらのこのような根気の良さを見るにつけわたしに思われることは、彼らはおよそ美的感受性を持った人間ではないのではあるまいか、悲劇を聴くに当たっては多分単に道徳的存在としてしか問題にならないのではないか、ということである」(*KSA* 1, S. 141f.)。

このようにして、ニーチェは、ワーグナーの楽劇『トリスタンとイゾルデ』を論評することを経由して、ヘーゲルの弁証法との接点を露わにしている。ニーチェに従えば、いわば、イゾルデの歌から、ヘーゲルが飛び出してきたのである。この事実は、まことに明かである。しかし、ニーチェからワーグナーを経由してヘーゲルに通じている地下通路は、哲学史の謎である。

たしかに、K・レーヴィットは、反キリスト者の系譜という観点から、ヘーゲルから、ヘーゲル左派とりわけB・バウアーそしてニーチェへという通路を、ワーグナー経由の地下通路よりも重視した。「ニーチェの『反キリスト者』(一八九五年)とバウアーの『暴かれたキリスト教』との対応は非常に顕著である。それで、この二つの著書は、少

Hosei University Repository

なくとも一九世紀の進行における一つの地下通路をあらわすものであり、バウアーのキリスト教批判とヘーゲルの青年期神学論文中の批判との一致に劣らず暗示に富むものである」[4]。しかし、この地下通路は、それ自体としては地下通路とはいえない。

二

そこで、ニーチェ自身に、『悲劇の誕生』の地下を貫く通路の存在をまず明言してもらう。「―この本〔『悲劇の誕生』〕は不快にもヘーゲルのにおいがする、また、この本は、ほんの二、三の言い回しにおいてだけだが、とにかくショーペンハウアーの葬儀ふれ回り者用香水がしみこんでいる。一つの『理念』―ディオニュソス的とアポロン的との対立という理念―これが翻訳されて、形而上学的なものにまでなっている。歴史でさえもがこの『理念』の展開なのだ。悲劇においてこの対立が揚棄せられて統一に達する。このような観点から光を当てると、いまだかつて一度も面と向かいあって互いを眺めあったことのない二つのものが、突如対置せられ、互いに照らしあって、はっきりと概念把握される……たとえばオペラと革命という二つのものが……」（*KSA* 6, S. 310）。

この言明からは、これまでのニーチェ理解を覆すようなメッセージが発信されている。第一に、『悲劇の誕生』の思索圏におけるヘーゲルとショーペンハウアーの比重が逆転する。というのは、ニーチェは、両者の影響を「におい」にたとえた上で、ヘーゲルからの影響については、「不快にもヘーゲルのにおいがする」と表現している。それに対して、ショーペンハウアーについては「葬儀ふれ回り者用香水がしみこんでいる」と表現している。どちらの表現も、肯定的とはいえないが、違いはある。ヘーゲルの不快なにおいは、『悲劇の誕生』の思索圏の体内から体臭のようにおってくる。それに対して、ショーペンハウアーの香りは、通説に反して『悲劇の誕生』の思索圏の表面にしみこ

Hosei University Repository

んでいるにすぎない。たとえば、アポロン的なものを律する「根拠の原理」も、香水でしかないということになる。しかし、『悲劇の誕生』本文では、ショーペンハウアーからの影響を、ことあるごとにニーチェ自身が明言しているが、ヘーゲルからの影響については、まったく語られていない。この落差が持つ意味を徹底的に解明する必要がある。端的にいって、その意味は、ニーチェの隠されたヘーゲル受容という地下通路にほかならない。(5)

ヘーゲルからの影響を「におい」と表現するのであれば、ニーチェは、不快な「におい」を明言している。ということは、不快ではない「におい」の可能性も出てくる。つまり、ニーチェがここで明言していないが、後年になっても、否定しないヘーゲル受容も潜んでいる可能性がある。この可能性については、『悲劇の誕生』そのものと、後のニーチェの言明等の両面から、さらに検討する必要がある。

そこで、まず、そもそもヘーゲルからの不快な「におい」を精査してみる。端的にいって、それは、ヘーゲルの「理念の弁証法的自己運動」という見地である。第一に、ここでの理念とは、アポロン的なものとディオニュソス的なものとの対立である。そして、第二に、理念が対立であるがゆえに、展開し運動する。それを揚棄と統一の過程と表現している。さらには、アポロン的なものとディオニュソス的なものとは反照関係にあって概念把握されるとまでいっている。ここで、ニーチェは、ヘーゲルの理念の弁証法の一般定式を精確に再現していることになる。

問題は、ニーチェがヘーゲルから弁証法を受容せざるをなくなった理由である。それは、そもそも造形芸術あるいは演劇を、アポロン芸術と重ね、音楽をディオニュソス的なものと重ねたところに胚胎している。それは、ワーグナーの楽劇を、ギリシア悲劇の再生とする基本構想からして不可避になった。ところが、一方でワーグナーの楽劇そのものは、ワーグナー自身によれば、男性原理としての演劇と女性原理としての音楽との生殖ないし合体によって産出される。他方で、ギリシア悲劇そのものは、ニーチェによれば、アポロン的芸術衝動とディオニュソス的芸術衝動の対立拮抗によって産出されるのである。この二柱の神そのものは男性であるし、二つの芸術衝動を両性の各々に割り

Hosei University Repository

振る根拠も薄弱なのである。そして、そもそもニーチェにあっては、二つの芸術衝動の対立拮抗が、悲劇を産出する原動力であって、これは異性間の愛を基調とする生殖とは対立する。

生殖理論について、ワーグナーは、こうのべている。「〔…〕詩人にとって不可欠な旋律の進展を唯一可能にするものは、当然コトバ＝言語の領域には存在しない。むしろ疑いもなく音楽の領域にしか存在しない。まったく音楽独自の要素である和声はもう一方の女性的要素である。その要素に〔ただ男性的要素である〕詩人の意図が自己実現、救済を遂げるために注ぎ込まれるかぎりにおいて、和声は、詩人の意図になお制約される。なぜなら和声は、詩人の意図を、ひたすら授精する精子として受け入れて出産する要素だからである。そして、授精によって精子は、一方の女性的有機体が独自に有する条件の下に成長し、日の目を見ることができる。和声という有機体は、出産はするが授精するわけではない独特の個別的な存在である。この有機体は詩人から精子を受け入れて受胎したのであり、そこで独自の、個別的能力に応じて胎児を育成するのである」（R. Wagner, *Oper und Drama*. Reclam, 1994, S. 309）。ここでは、詩人と和声との間で、受精、受胎、出産という肯定的関係だけが問題となっている。むろん、男性と女性との間の対立関係についてワーグナーも言及することはあるにしても、それは、楽劇を出産するための生殖と直接関係はない。

ニーチェも、たしかに生殖理論を認容するかのような覚え書きを遺している。「七〔五二〕自然は、生殖を両性の二元性に結びつけたように、芸術作品の最高の生殖を個別化一般に結びつけた」（*KSA* 7, S. 150）。そして、『悲劇の誕生』冒頭の一節も、この遺稿を敷衍しているかのように見える。「もしわたしたちが、芸術の発展がアポロン的なるものとディオニュソス的なるものとの二元性に結びついていること、あたかも生殖が、絶え間もなく闘争を続けただ周期的にのみ和解を示すにすぎざる男女両性の二元性に依存しているのと同様であるということを、単に論理的に認識するにとどまらず、直観によって直接確証したならば、美学のためにわたしたちの得るところ、けだし多大なるものがあることになろう」（*KSA* 1, S. 25）と。たしかに、この箇所は、生殖理論のように読むこともできる。しかし、

Hosei University Repository

当該箇所の後には「このはなはだしく異なった二つの衝動は、多くの場合公然と軋轢を続けながら、繰り返し新たに層一層強健な児を設けるように相互に刺戟し合っては、『芸術』という共通の言葉が単に外見上橋渡ししているにすぎないかの対立の闘争の跡をこれらの産児のなかに永久にとどめるべく、相並んで進んで行く」(*ebd.*) とある。この箇所は、実は、ワーグナーのいう生殖理論と重なってはいない。[6] そして、遺稿でも、ニーチェのいう生殖は、「両性の対立拮抗」を基盤にすえている特殊な見地であることが判明する。「一四[一四] 芸術は、ディオニュソス的なものとアポロン的なものとが対立拮抗しあうことを必然的な機縁にして進展する。それは、人類が両性の対立拮抗を必然的機縁にして進展するのと同じである」(*KSA* 13, S. 224.)。そして、『悲劇の誕生』の終わりでは、こうのべられている。「悲劇におけるアポロン的なるものとディオニュソス的なるものとの難解な関係は、まさしく二柱の神の兄弟の結盟によって象徴しうるであろう」(*KSA* 1, S. 139f.) と。すなわち、『悲劇の誕生』冒頭では、「男女両性の二元性」あるいは「組」(Paarung) と表現されていた事態が、ここでは、「二柱の神の兄弟の結盟」と表現されている。両者は、明らかに矛盾しあうが、後者がニーチェの本心をはっきり表現している。なぜならば、この表現は、性別から脱却してアポロン的なるものとディオニュソス的なるものとの弁証法的関係に行き着くからである。この表現の後にはこういわれている。「ディオニュソスはアポロンの言葉を、しかしアポロンは最後にディオニュソスの言葉を語る」(*KSA* 1, S. 140) と。これこそが、ニーチェが、ヘーゲルの「におい」といっていることなのである。そして、そうであるならば、ヘーゲルからの影響が、ショーペンハウアーからの影響よりも強いことが判明する。なぜならば、ヘーゲルの弁証法が、悲劇を誕生させるからである。

Hosei University Repository

三

つぎに問題となるのは、まさしく、ニーチェからヘーゲルへの地下通路の根幹となることである。それは、ヘーゲルの「におい」ではあるが、いやではない「におい」の方である。ニーチェは、これを「ドイツ的なもの」と、後に呼んでいる。「すべての真のロマン民族の人にとっては精神に反する罪である、不合理なるがゆえにわれ信ず、というあらゆる結論中もっとも危険なこの結論ほど、古来ドイツ人の魂に深い印象を与えたものはなく、またドイツ人の魂をこれほど『誘惑』したものはないのである。—この結論とともにドイツ的論理学がはじめてキリスト教の教義の歴史に登場する。しかし、一千年すぎた今日においてもなお、わたしたち今日のドイツ人、あらゆる点において末裔のドイツ人は—ヘーゲルが当時のドイツ精神をしてヨーロッパに対する勝利をかちとらせるために用いた、あの有名な現実弁証法的な根本命題—『矛盾が世界を動かす。一切の事物はそれ自身に矛盾している』〔(W 6, S. 74)〕—の背後に、真理の幾らかを、真理の可能性の幾ばくかを嗅ぎ出すのである。わたしたちはまさに、論理学の内部に入り込んでさえ、厭世論者なのである」(*KSA* 3, S. 15)。この点で、ドイツ人がヘーゲル主義者であることは不可避なのである。「わたしたちが本能的に(ラテン人のすべてとは反対に)『存在する』ものに対してよりも生成や発展に一層深い意味と一層豊かな価値とを付与する—わたしたちは『存在』という概念の権能をほとんど信じない—かぎり、わたしたちドイツ人は、たとえヘーゲルごときが存在しなかったにしても、ヘーゲル主義者なのだ、同様にわたしたちが、わたしたち人間の論理をもって、論理そのもの・唯一の種類の論理だと容認する気にはなれない(むしろわたしたちは、むしろそれが特殊な場合のものにすぎないこと、おそらくはもっともまれでもっとも愚劣な場合の一例だとばかり、われとわが身にいいきかせたがる—)かぎり、わたしたちドイツ人はヘーゲル主義者なのだ」(*KSA* 3, S. 599)。

Hosei University Repository

こうして、ドイツ人の本能のなかに不可避にある厭世的意志が「ドイツ的なもの」である。それは、ヘーゲルに明示されている生成や発展の見地であり、矛盾を論理と考える現実弁証法なのである。しかし、ニーチェによれば、この論理学そのものは、道徳的な現象から生まれている。「しかし論理学的な価値判断はわたしたちの勇敢な疑いが降りてゆくことのできる一番下でもっとも徹底的なものではない。この判断の妥当性がそれに従って増減する理性への信頼は、信頼であるがゆえに道徳的な現象である…」(*KSA* 3, S. 15)。換言すれば、ヘーゲルは、合理ないし論理の価値を疑って否定したが、道徳の価値を疑い否定することはなかった。そこで、ニーチェは、後者を疑い否定しようというのである。「理性への信頼」とは道徳な現象なのであり、「理性」とは「道徳」なのである。ヘーゲル自身もこういっている。「ところでさしあたりわたしが諸君に要求しうることは、ただ諸君が学問にたいする信頼、理性があるという信念、自分自身への信頼と信念を持つということだけである。真理の勇気、精神の力にたいする信頼こそ哲学的研究の第一の条件であり、人間は自己をうやまい、自己が最高のものに価するという自信を持たなければならない」(*GW* 18, S. 18)。ここでいわれている理性とは、矛盾の論理としての思弁理性であり、理性が矛盾を認容することを、ニーチェは、「不合理」としている。したがって、「理性があるという信念」は「不合理なるがゆえにわれ信ず」ということになる。

「もしかするとドイツ的厭世論はその最後の手段をさらに講じなければならないのではあるまいか？　もしかするとそれはもう一度おそろしいやり方で、そのわれ信ずとその不合理とを対置しなければならないのではあるまいか？　またこの本〔『曙光』〕が、道徳の内部につきすすむにいたるまで、道徳への信頼を乗り越えるにいたるまで、厭世的であるとすれば、―この本はまさにそれによって一個のドイツ的な本ではなかろうか？　なぜなら、この本は実際に矛盾を明示しており、それをおそれないからである。この本のなかでは、道徳に信頼の解約告知が出されている―だが何故なのか？　道徳だからである！」(*KSA* 3, S. 15f.)。「ドイツ的厭世論」が講じる手段とは、「厭世的意志」を

Hosei University Repository

執行することである。「この良心をもつ人間としてのみ、わたしたち道徳を否定する者、今日のわたしたち神を失った者は、たとえもっとも疑わしいそして最後の末裔としてではあっても、やはり数千年来のドイツ的な正しさと敬虔の近親者であることを感じる。それどころか、ある意味では、その相続者でさえあると感じ、そのもっとも内面的な意志の執行者、すなわち歓びを抱きながら否定するために自己自身を否定することをおそれない、前述のような厭世的な意志の、執行者であると感じる！　わたしたちの内面においては、もし諸君が定式を望まれるなら、―道徳の自己揚棄が遂行される」（*KSA* 3, S. 16）。ここで、ニーチェは、自分がドイツ観念論も含むドイツ哲学の継承者であることを明言している。こうして、「厭世的意志」は、「歓びを抱きながら否定するために自己自身を否定することをおそれない」のである。そして、まさしく、『曙光』は、「道徳の自己揚棄」を遂行している。

四

ニーチェによれば、これまでのドイツ哲学が、「道徳への信頼」を乗り越えることがなかった。とりわけカントにとっては、「道徳の王国」を理性に対して守るために、『純粋理性批判』が必要だったという。そのかぎりで、カントの場合は、道徳への信仰があった。現に、カントは、被造世界の究極目的は、道徳的人間であり、神が存在することを、道徳的に証明できるとした。しかし、ニーチェは、カント道徳論を継承した前期フィヒテ、そして、それを批判したヘルダーリン、シェリング、ヘーゲルへの通路を追跡してはいない。そして、「不合理なるがゆえにわれ信ず」という見地から、いきなり、ヘーゲルの論理学へ跳躍しつつ、ニーチェ自身の「道徳の自己揚棄」へと突進している。

まず、この「道徳の自己揚棄」と重なる見地がヘーゲルにまったくなかったのかというと、そうではない。青年期

Hosei University Repository

ヘーゲルの草稿には、実定性→道徳→愛→宗教と直線的に展開する充足（プレーローマー）の見地、さらには、生の円環の見地がある。そして、生の円環の見地は、信仰の完成としての自己還帰の見地となる。「信仰の完成が、すなわち、人間がそこから生まれた神性への還帰が、人間の展開の円環を閉じる」（W 1, S. 389）という主張にほかならない。この主張は、道徳を発展的に解体して、全一論的和合へ到る点で、根源一者への全一論的還帰を主張する『悲劇の誕生』とも重なる。こういわれている。「〔全的調和への和合をそのままに保持しているとはいえ、まだ、展開しないままに、それを秘めている〕子は、まず、自分の外の神々を、—畏怖しつつ—信仰することに始まり、ついには自らさまざまに行為しながら分裂をいや増すに到る。しかし、—種々の和合において—根源的で、しかもいまや展開され自己産出し感得された全一性へと立ち返るに到り、神性を認識する」（W 1, S. 389）。この文には、ヘーゲルのこれまでの思索の主要な局面が、全一論を基軸にしながら、全一なるものの展開という形で結合し合っている。それらの契機はつぎのようである。（a）未展開の全一性（b）人間にとって外的な神々への信仰（c）行為と分裂〔道徳〕（d）種々の和合〔愛〕（e）展開された全一性〔信仰の完成〕。結局、全一なるものは、（a）から、実定化と道徳の分裂を経て、（e）へと立ち到るわけである。[7]

つぎに、このような青年期ヘーゲルからヘーゲルの論理学とりわけ概念への通路を追跡してみる。すると、ニーチェも見通すことができなかった地下通路を発見することになるのである。前期フィヒテそして前期シェリングは、カントの実践理性優位の見地を引き継ぎ、絶対我から実践的我そして道徳法則を基礎づけようとした。ヘーゲルは、まさにこのようなフィヒテの道徳法則を批判的に摂取しつつ、愛そして信仰への発展を試みた。それも、「道徳の自己揚棄」なのである。

卑見によれば、ヘーゲル・フィヒテ関係というのは、原理論と実践哲学の領域のどちらに重点を置くというのでもなく、二つの領域を統一的にとらえながら考察されるべきである。とりわけ『差異論文』で、概念という用語を用い

Hosei University Repository

て、ヘーゲルはフィヒテの共同体論を批判する。「自然法論文」では、フィヒテの実践哲学を批判する途上で「絶対概念」、「無限性」「おのれ自身の直接的反対」というヘーゲル独自の原理論の用語も登場している。このように概念は、知識学では、前期から後期に到るまで、重要な位置を持っているが、ヘーゲルは、原理論の領域ではなくて実践哲学の領域で問題にするのである。そして、より重要なことは、それが、青年期のフランクフルト草稿に、より原初的なかたちで叙述されていることである。

その原初的叙述は、端的にいえば、ノールが「道徳・愛・宗教」（一七九七年）と題した青年期断片にある。この断片は、前半部と後半部に分かれ、前半部では、道徳法則を、客体的・理論的概念から区別しながら、主体的・実践的道徳概念としてとらえようとしている。それに対して、後半部では、前半部で前提されていた主体と客体との区別を克服する〈主体と客体との和合〉が語られることとなる。

端的にいえば、当該断片にこそ、ヘーゲルのいう概念解明の出発点がある。第一に、ヘーゲルのいう概念が、特異性を帯びてゆくのは、それが理論的領域からではなくて、実践的領域から生まれたからである。第二に、その概念が、やがて思弁的なものになって絶対概念となることが、当該断片後半部に示されているからである。当該断片のこのような画期的意義を従来の研究は看過してきた。ヘーゲルは、概念の見地によって、カントの道徳法則を、フィヒテの絶対我から根拠づけ、さらに実定性克服の道を進もうとしたのである。この場合、道徳法則は、理論概念ではなくて、実践的概念としてとらえられる。

カント自身も、『実践理性批判』で道徳法則を概念の見地からもとらえようとしている。実践理性の規定活動は、道徳法則によって命令する実践理性の、つまりア・プリオリな純粋意志の意識の統一にもろもろの欲望を従わせるためにだけ行われる。そして、道徳法則ないし純粋な実践的法則を根拠とするその規定活動こそが、「自由の諸カテゴリー」[8]つまりは「ア・プリオリな実践的諸概念」[9]なのである。

Hosei University Repository

「自由の諸カテゴリー」は、自由な選択意志を規定しようとする。それに対して、「自然の諸カテゴリー」つまり「理論的諸概念」は、すべての、わたしたちの可能的直観に対する諸客体一般を普遍的概念によってただ無規定に表示する。このようにして、「ア・プリオリな実践的諸概念」が規定するのは、「自由な選択意志」であるのに対して、「理論的諸概念」は、諸客体一般を無規定に表示する。[10]

前者における意志を、さらに絶対我にまで深めて、根拠づけようとしたのが、フィヒテである。『全知識学の基礎』ではこういわれている。「我は一切を設定するものであり、かつそれが存在しないかぎりは、少なくとも存在すべきものであるが、このような我が絶対に存在することを前提することから出発するのでなくては、純粋我との一致という絶対要請としての定言命法に、カントはどのようにして到達できたのであろうか」[11]と。この我は、純粋能動性として把握される。さらに、「自己自身においてかつ自己自身に向かう力（Kraft）」つまり「内的力」[12]とされている。この力は、衝動ともいい換えられて、フィヒテでは、我の実践活動の作用因となっている。

ところが、ヘーゲルの当該断片では、力は、概念の威力（Macht）として、まず問題となる。つまり、力が問題となる場面が、主体としての我から、客体としての概念へ転換しているのである。この概念は、実践的能動性が客体となった実践的概念と、我の外側から権威として与えられる実定的概念とに大別されている。前者の実践的概念の威力は、ⓐ「わたしたちの自身の自由な活力と活動」（*W* 1, S. 240）であるのに対して、後者の実定的概念の威力は、ⓑ「尊敬や畏怖を呼び起こす客体」（*ebd.*）を通して得られる。そして、その客体を前にしては、わたしたちは、消え去ってしまい、服従しなければならなくなる。要するには、威力の源泉が、実践的概念の場合には、我自身にあるのに対して、実定的概念の場合には、我の外の権威にある。このようにして、ヘーゲルのいう概念は、カント・フィヒテの道徳概念を相対化するために産み出され、思弁論理学の形成へと向かうことになる。[13]

Hosei University Repository

五

（Ⅰ）〈祝祭としての悲劇〉さて、ニーチェの場合は、『悲劇の誕生』で、主知主義的道徳を悲劇芸術によって超え出る。そのことは、とりもなおさず、悲劇をディオニュソスの祝祭としてとらえたことなのである。そのことは、つぎの行文にはっきりと示されている。「ディオニュソス的なるものの魔法の下においては、たんに人間と人間との間の紐帯が再び結び合わされるだけではない。疎外され、敵視されるか、あるいは抑圧された自然が、彼女のもとを逃げ去った蕩児人間との和解の祝祭を、再び寿ぐのである」（*KSA* 1, S. 29）。

悲劇を祝祭としてとらえるという見地は、ヘーゲルにもある。ヘーゲルは、『精神現象学』「宗教」の章で、「精神の自己意識」ないし「自己を精神として知る精神」を、中心的に問題にしている。しかし、その場合の「自己意識」あるいは「知る」ということは、むろん彼岸にある神を信仰するということではない。なぜならば、そのような意識を、ヘーゲルは「不幸な意識」と呼び、その克服を、まさに「宗教」の章に課しているからである。

それでは、ヘーゲルのいう「知る」ということは、認識するということなのか。つまり、認識主体が、客体としての神をとらえるということなのか。そうでもない。なぜならば、精神を自己として知るのは、有限な人間ではなくて、人間の知ることが、すなわち、その本質において絶対者の知ることになっているからである。換言すれば、人間が知ることを通して、人間の知が否定され、絶対者の知が姿を現すのである。しかも、その知が否定されるのは、その人間が行為を通してとらえられているからである。

その意味で、ここでの「知る」とは、精神の根源的自己経験ともいうべきものである。そのことは、「宗教」の章で、自己意識が宗教的行事（祝祭）を通して追究されている点に、如実に現れている。

Hosei University Repository

ヘーゲルは、その追究を、自然宗教、芸術宗教、そして、啓示宗教について行っている。そして、ヘーゲルは、そのようなさまざまな宗教行事の中に、超越的な神の人間化という事態を、執拗に確認しようとしている。まず、その事態が、初めて明確になった宗教を、古代エジプトの宗教の中に見ている。そして、つぎに、古代ギリシアの宗教行事を芸術ととらえている。

ヘーゲルは、神が自然宗教におけるよりもさらに人間化した場合の宗教を、古代ギリシアの芸術のうちに見ている。ヘーゲルは、そのような視点から、「抽象的芸術作品」としての神像の彫刻、神を讃える讃歌、そして、祝祭について論じている。つぎに「生きた芸術作品」として身体で表現される密儀宗教の秘儀やスポーツ競技を挙げている。最後に、「精神的芸術作品」として、言語で表現される叙事詩、悲劇、喜劇を挙げている。しかも、ここで、注意すべきは、「生きた芸術作品」そして「精神的芸術作品」も、広い意味での祝祭として考察されていることである。つまり、ヘーゲルは、宗教を、主として祝祭においてとらえたのである。そこで、つぎに、祝祭について考察する。ヘーゲルは、祝祭を手がかりにして、神の人間化を、古代のギリシアの芸術のうちに見ている。

（Ⅱ）**〈祝祭の規定〉** 祝祭とは、簡単にいえば、神と一体となるべく、人間が行う宗教的行事である。その主要な形態は、一般的には供御と共餐である。前者は、神に、小麦やぶどうの実などを供えることであり、後者は、パンやぶどう酒を人間が消費することである。供御とは、人間が、自分の所有物を、神の前に差し出すことにより、個別性を否定して、神の普遍性に近づこうとするものである。それに対して、共餐とは、神が、人間の中へ入っていくことであり、それによって、神と人間が一体となることを象徴している。このような祝祭について、ヘーゲルは、つぎのように述べている。「この祝祭においては、神的実在が彼岸にあった状態から自己の方へ降臨してくるという意識を自己が取得する。そして、前に非現実的なものであり、ただ対象的なものであるにすぎなかったところの神的実在の方は、この降臨によって自己意識としての本来の現実態を獲得するのである」（*W*3, S. 521）と。

Hosei University Repository

このようにして、祝祭は、自己と神的実在の両者の交互的な関係を示している。つまり、自己と実在は、一定の距離を持っていなければならない。しかし、芸術宗教の祝祭においては、実在の単純性は欠けており、実在は、自己と一体となっている。それに対して、形なき実在についての宗教つまり日の出の太陽を崇拝の対象とする光の宗教の祝祭においては、民の実体は与えられるが、現実的自己が与えられないのである。

（Ⅲ）〈**エレウシスの密儀と競技**〉ところで、神的実在が、民のうちで現実的になっている場合の祝祭を、ヘーゲルは、古代ギリシアのエレウシスの密儀とポリス同士の身体競技に見ている。

絶対的精神が、意識に対して、自然の単一な実在として最初に打ち明けられる祝祭は、エレウシスの密儀である。ここにおいて、自然宗教の実在は、対象的な自然力とこの力のもろもろの発現となり、意識の前にあって自己によって喰い尽くされることとなる。単一な実在としての「自然は、食われ飲まれることができるという有用性において」人間に近づいてくるのである。「この現実の享受によって、この実在は自己と一つになり、こうして完全にその秘密が自己に打ち明けられて自己にとって顕わなのである」（*W* 3, S. 527）。

この密儀は、ヘーゲルによれば、対象性を持たない。そこで、その対象性が、身体的競技において、「一つの生き生きとした自己」（*W* 3, S. 528）「完全に自由な運動をなしうるまでに育て挙げられ鍛練せられた形態」（*ebd.*）に求められる。競技とは、人間が自分自身の栄光のために催す祝祭である。

しかし、ヘーゲルによれば、以上の密儀と身体競技は、自己意識と神的実在との統一ではあるが、両者の均衡を欠いている。そこで、両者の均衡を、再び言語しかも明晰にして普遍的な内容を獲得した言語に求めてゆくことになる。さしあたって、それは叙事詩である。

（Ⅳ）〈**叙事詩**〉精神は、これまでたどって来た神と人との一致の過程を、言語という、精神にもっともふさわしい形式で改めてとらえなおし、その内容を十全な表現と明晰な自覚にもたらした。

Hosei University Repository

言語芸術における最初の表現形態は、神々と英雄たちの物語、叙事詩である。叙事詩ということで、ヘーゲルは、おそらく、ホメロスのオデュッセイアやイリアスを念頭に置いているものと思われる。叙事詩の中では、人間は、たんに特殊な個人としてではなくて、神々に一歩近づいた英雄的な姿として描かれる。また、神々の方も、背後に控える抽象的な存在としてではなくて、より人間化された個性的な姿として登場する。ここでは、神もまた、憎しみ合ったり争い合ったりし、勝手気ままに人間の世界に介入して来る。叙事詩の内容をなしているのは、自己意識を持った人間の行為ではあるが、この行為には、神々も関与しているため、行為の結果は人間のものとも神のものとも判然としない曖昧な混合となっている。英雄ではあっても、死すべきものとしての人間は、神々の介入の前には、無力であり、どのような行為も、結局は無駄な努力となってしまう。しかし、神々もまた、一定の規定性を帯びた特殊な神々として互いに反目し合っているのだから、その力も相対的なものでしかない。ここには、人間をも神々をも越えて支配するもう一つ別の「究極的威力」がある。それは、あらゆる出来事を生み出しながら、それらすべてを押し流し、一切を呑み込んで、無の中に沈め尽くしてしまう「否定的な威力」（W 3, S. 535）としての運命の必然性である。これこそは、物語全体の中で生起している真の意味での出来事なのである。

（V）〈悲劇〉悲劇においては、神的実体は、人間の自己意識と不可分の相において表現され、悲劇作品の内容そのものを構成している。ここに登場するのは、一定の神的本質を一身に体現している確固たる性格としての人間である。彼らはもはや神々に思うまま操られる人形のような存在ではなくて、自分が担っている神的本質を自覚し、その意味を証明するために行為するすぐれて主体的な存在である。彼らはまた、その本質に根ざした自分の権利や目的や使命を自ら言明し表現する。ここでは英雄自身が語り手である。語り手の自己と語られる言語の内容とはぴったり一致しているのである。

（VI）〈喜劇〉たとえば、『アンティゴネー』という悲劇では、「神々の掟」という実体を、アンティゴネーの仮面を

Hosei University Repository

つけた役者が演じ、「国家の掟」という実体を、クレオンの仮面をつけた役者が演ずる。自己意識としての役者と仮面とは分裂しながら一体化している。

ところが、アリストパネスの『騎士』という喜劇などにおいては、役者が、作者自身のことや作品制作の裏話をする。たとえば、実在のクレオンを揶揄した『騎士』では、仮面つくりの職人がクレオンの怒りを恐れて、クレオンそっくりの仮面をつくるのを拒んだという文字通りの舞台裏まで暴露されている。

（Ⅶ）〈キリスト教〉キリスト教は、ヘーゲルによれば教団の成立を中心としている。そして、この教団は「普遍的自己意識」である。しかし、さしあたって、教団としての自己意識は、自分を、自分の表象たる神人イエスから区別する。それは、神人を自分と同じ普遍的自己意識と見ていないからである。したがって、教団の運動は、さらに、神人イエスが普遍的自己意識であることを創出しなければならない。そのことを、ヘーゲルは、「神人は、この自己意識に対して、普遍的自己意識とならなければならない」（*W* 3, S. 568）といっている。

このことは、教団の自己意識たる「この自己意識」の行為を通して行われる。それは、悪の側面としての自己意識が、自分に即して、かつ自分に対して、自分を霊（精神）に高めることであり、自分のもとで、霊（精神）の運動を表現することである。この運動は、洗礼と聖餐式という宗教行事によって行われ、結局は、疎遠な実体として神の死の表明で終わる。

たとえば、洗礼とは、自体的に悪である自然的精神が、自然的生存が悪であることを確信することにある。そして、この確信を、ヘーゲルは自己内行為あるいは、「自然の直接態からの自己内還帰」（*W* 3, S. 570）と呼んでいる。

この場合、自体的な悪は、表象する意識に属し、確信された悪は、自己意識そのものに属する。前者の悪は、定在する悪となることと、世界が悪であることにあり、それは、表象されたものである。ところが、その表象されたものは、形式の上から、発展的に解消された契機としてのみ属する。その理由として、自己が否定的なものであり、悪に

Hosei University Repository

ついての知だからであるという。同様に、この否定的なものは、内容においても現れなければならない。知は、悪の思想の生成であり、和解の最初の契機として承認されている。知は、悪として規定されていて、自然の直接態から自己への還帰として自然を捨てることであり、罪が死ぬことである。

このようにして、キリスト教の行事や表明にも、行為の根源へ届く否定性の影を目撃することができる。

註

(1) Vgl. *Der Streit um Nietzsches Geburt der Tragödie. Die Schriften von E. Rohde, R. Wagner, U. v. Wilamowitz-Möllendorf.* Zusammengestellt und eingeleitet von K. Gründer. Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1969.

(2) R・ワーグナー『トリスタンとイゾルデ』、日本ワーグナー協会監修、三光長治・高辻知義・三宅幸夫編訳、白水社、二〇〇二年、一一六～一一七頁。

(3) 前掲書、一四〇～一四一頁。

(4) K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts.* Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1955, S. 204.

(5) Cf. J. I. Porter, *The Invention of Dionysus. An Essay on The Birth of Tragedy.* Stanford UP, Stanford/California, 2000, p. 192, Fn. 2.

(6) 生殖理論をめぐるワーグナーとニーチェとの相違については、谷本慎介「ニーチェのワーグナー・コンプレックス―『生殖理論』をめぐって―」(三光長治他『思索する耳―ワーグナーとドイツ近代―』所収、同学社、一九九四年)を参照されたい。

(7) この点については、拙著『ヘーゲルの古代ギリシア論』(創文社、一九八九年)一六二頁を参照されたい。

(8) (9) (10) I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft.* Felix Meiner Verlag, S. 77.

(11) Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794).* In: *Fichtes Werke.* Hrsg. v. I. H. Fichte, Walter de Gruyter & Co., Bd. I, S. 260.

(12) Ders., *a. a. O.*, S. 292.

Hosei University Repository

(13) 以上のカント・フィヒテ・ヘーゲルの関係については、拙論「絶対概念の原点―青年期ヘーゲルの論理学―」（ヘーゲル論理学研究会編『ヘーゲル論理学研究』第八号、二〇〇二年）一三頁で論じたことがある。

略号

KSA: Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. de Gruyter, Hrsg. v. G. Colli. 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。例えば、一一[一]。）

GW: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Gesammelte Werke in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Hrsg. v. der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Felix Meiner Verlag, Hamburg. 1968ff.

W: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Werke in zwanzig Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu editierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer, und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main. Suhrkamp Verlag, 1969-1979.

[本研究は、平成一五年度文部科学省科学研究費補助金〈基盤研究（B）（1）〉および平成一五年度法政大学特別研究助成金の交付を受けている]