

### 「運命・自由・罪責」素描

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)

68

(開始ページ / Start Page)

15

(終了ページ / End Page)

27

(発行年 / Year)

2014-03

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00010048>

## 「運命・自由・罪責」素描

山口 誠 一

日本における本格的な『精神現象学』研究は、昭和初期の『精神現象学』への関心に支えられながら刊行された田邊元著『ヘーゲル哲学と弁証法』（1932年）である。田邊は、翌年1933年から京都大学においても定年退官まで演習原典に『精神現象学』を用いた<sup>(1)</sup>。田邊の『精神現象学』理解にあって瞠目すべきは、『精神現象学』の弁証法を行為の次元でとらえながら、さらにその行為を青年期の「愛による運命との和解」にまで遡及して解釈していることである。

まず、田邊によれば、『精神現象学』の描く精神の世界は、行為による表現である。「精神とは一言でいへば、他に於いて自己を見出し、他を媒介として自己の同一性を自覚する意識に外ならない。自己に対する客観の独立性を承認して而も同時に斯く自己に対立する客観を媒介とし、之を通じて自己の同一性を自覚する主観は精神の段階に立つ意識でなければならない。而して斯かる主観に対応する客観が一般に表現の世界であることは明である」<sup>(2)</sup>。田邊は、このことをディルタイの解釈学を『精神現象学』に適用することで主張しようとしているが、実はヘーゲル自身がのべている<sup>(3)</sup>。さらに田邊によれば表現は必然的に人間行為の成果であると同時に個人に対して独立なる存在を有するものである<sup>(4)</sup>。それが運命となる。

そこで、つぎに田邊は炯眼にも『精神現象学』の根源を運命との和解に見る。「運命との和解はたんに観想的な忍従でなくして、実践的な行為に於けるその超克、即ちそれを否定的媒介とする絶対普遍の実現としての個別的行でなければならぬ。我々は自己の身体の限定から始めて、凡ての自己に対する否定を運命と観ずるのであるが、同時に行為の合目的性に於いて常に之を超え、否定の否定としての絶対否定の肯定性に於いてこれを超克する。これが道徳的善であって、其反対に運命あるいは自然の否定性に屈従して、自己の本質としての絶対普遍に背くのが悪である」<sup>(5)</sup>。

ここに田邊の『精神現象学』理解の長所とともに短所も集約されている。なるほど、ここでヘーゲルのいう運命が身体行為からまことに精確にとらえられているし、それを『精神現象学』の根源に据えることができたことは炯眼である。しかし、田邊のいう道徳的行為は、絶対無の弁証法を体現している<sup>(6)</sup>がゆえに、すでに『精神現象学』の内在的理解を超えている。

それにしても『ヘーゲル哲学と弁証法』以後も、東アジア固有の哲学を探究した田邊元は、その哲学を絶対無を淵源とする絶対弁証法として貫徹した。田邊の遺著『マラルメ覚書』（1961年）の掉尾を飾る訳「双賽一擲」訳者補注にもこうある。「右に私が、運命と命運という相反的訳語によって区別し対立せしめた、直接必然なる祖先伝来の宿命 *destin* あるいは運命と、それを自覚することにより否定転

換せられて自性の偶然ないし自由と媒介せられたる命数 nombre あるいは命運との、絶対否定的統一均衡は、まさに『イジチュール』の分裂と『双賽一擲』<sup>そうさいいつてき</sup>の統一との、弁証法的関係に相当する、マラルメ詩想の核心を成すものである。アウグスティヌスの時間論批判以来スピノジズムの解説に至るまで、私の全解釈を貫通する中心思想もこれにほかならない<sup>(7)</sup>と。運命が自由によって媒介されると命運となるというマラルメの詩に弁証法哲学の象徴化を見ている。ここには、運命と自由の関係とその関係についての弁証法的理解という二つの事柄が含まれている。

まず、運命と自由の関係については、ヘーゲルに先立って青年期シェリングが「独断主義と批判主義に関する書簡」で、哲学の最高の関心事へと高めた。そこでは、その問題は、古代ギリシャ悲劇から説き起こされて、運命は客体および罰としてとらえられながら、必然として自由と対立するとされている(I)。

この運命と自由の関係解明は、シェリングからアメリカのエマソンを経て少年期ニーチェへと継承されてゆく(II)。

つぎに、この関係についての弁証法的理解については、マラルメがヘーゲルを熟読していたという経緯からも、ヘーゲルの運命論に遡及することが許されるであろう(III)。

## I シェリングにおける運命と自由との関係

### (A) シェリング「独断主義と批判主義に関する書簡」における運命と自由の関係

当該書簡最終節は、シェリング哲学の枢要そしてドイツ古典哲学の根源的問いを素描している。まず、運命と人間的自由の関係に胚胎する矛盾こそ、哲学の最高の問いであることが宣言されている。そして、この矛盾は、古代ギリシャの悲劇古典に表現されながら解決されることがなかった。そして、批判主義を実践的に利用することによって神学の教義を理論的には独断的に維持する独断主義の帰結にもなった。

#### ① 自由を否定する客体的威力としての運命

シェリングは、運命を自由を否定しようとする客体的威力としてとらえている。そして、自由な人間は、この運命に立ち向かいながらも没落するとしている。この葛藤は、理性の越権として却下されても芸術における悲劇としてとっておかれる。「あなたのおっしゃる通り、まだ一つのことが残っています。つまり、私たちの自由を否定すると脅すある客体的威力が存在することを知り、しかも心中にこの堅固でかつ確かな確信を抱いて、その威力に立ち向かって戦いを挑み、心の全自由を結集し、しかもそうして没落していくということです。あなたのおっしゃることは二重に正しい、わが友よ。というのも、こうしたことの可能性は、理性の光の前ではとっくに消えてしまったときでも、なおしかし、芸術に対して——芸術における最高のものに対して——は、とっておかれなくてはならないからです」(NSW 1, S. 106)。ここには、認識から芸術への道を主張したニーチェとの親近性が見られる。

## ② 運命の仕業としての罪責

シェリングは、客体的威力としての運命が、それと争う人間的自由を体現する悲劇の主人公を罰すると主張する。主人公は、自由であるがゆえに罪責を負って罰せられるのであるから、罪責は運命の必然に対して敗北し、自由の喪失という形で自由を証する。そして、主人公は、進んで自分の罪を認め罰を望むという贖罪を行う。たとえば、オイディプスは、自分が父親を殺害したのは、運命であるが、それを完成させたのはおのれであると認め、自分で両眼を突いてポリスからの追放を願い出たのであった。ここから、後にヘーゲルの罪責論が展開する。「ギリシャ人の理性はその悲劇の矛盾にどのようにしてもちこたえることができたのか、としばしば問われました。死すべき者は、宿命によって罪人であるよう定められており、自身宿命に立ち向かって戦いを挑みながら、だが運命の仕業であった罪のために手酷く罰せられる！ こうした矛盾の根拠、つまり矛盾にもちこたえさせたものは、人々が捜し求めるよりもっと深い所にあったのであり、人間的自由と客体的世界の威力との争いの中にありました」(ebd.)。ただし、シェリングは、この時期には人間的自由とは、実は客体的運命を生み出す主体であることをまだ解明していなかった。それは、『人間的自由の本質』に到るまでの課題となった。

## ③ 表象の限界からの逸脱

ここで、シェリングは、自然客体が表象の制限から逸脱することを示唆している。してみれば、そこでは、人間には客体的運命を制圧することはできなくなっていることになる。「人間は自分自身の支配者であることができる、といったこの言葉の最も本来的な意味で、人間が自然の領域にとどまる限り、人間は自然の支配者です。人間は客体的世界に対し、踏み越えてはならぬ一定の制限の中へ入ることを命じます。人間は客体を表象するのですから、客体に形式と存立とを与えるのですから、それを支配します。人間は客体について何も恐れる必要はありません、なぜなら、人間自身が客体に制限をおいたのですから。しかし人間がこの制限を取り払うやいなや、客体がもはや表象可能でなくなるやいなや、すなわち、人間自身表象の限界を超えて逸脱してしまうやいなや、人間は自分自身が失われているのに気づきます。客体的世界の脅威が人間を襲います。人間はその世界の制限を取り払いました」(NSW 1, S. 107)。

## ④ 悲劇芸術

ここでは、シェリングがヘーゲルやニーチェに先んじて、ディオニュソスに捧げられた古代悲劇芸術から哲学の最高課題を摘出したことが明示されている。「ギリシャ人の芸術が自然という制限の中にとどまるかぎり、いかなる民族がもっと自然的でしょう。しかしまた、この芸術がその制限を放棄するやいなや、いかなる民族がもっと脅威に怯えるものでしょう！ 不可視の威力はあまりに崇高なので、追従によって買収されたりはできず、悲劇の主人公たちはあまりに高貴なので、卑怯なことで救われたりはできないでしょう。ここで残っているのはただ、戦いと没落だけなのです」(NSW 1, S. 108)。

## ⑤ 哲学の最高の関心

ここでの哲学は、ドイツ古典哲学を越えて、アメリカのエマソンそしてニーチェにまで及んでいる。「哲学の最高の関心とは、独断主義が自分の信奉者たちに打ち明けるかの不変の二者択一によって、理性をそのまどろみから呼び覚ますということです。なぜなら、理性をもうこの手段によって覚ますことができないなら、その時人々は少なくとも、きわめて表面的なことをしてきたという確信をもつからです。人々が自分の知の究極的根拠について弁明しようとする限り、その二者択一は、すべての哲学的に思索する理性が投ずるもっとも単純で、もっとも理解しやすく、もっとも根源的な対抗命題なのですから、いま言った試みは一層容易です。『理性は、客体的英知界か主観的一人格性か、絶対的客体か絶対的主観——意志の自由——かのどちらかを、断念しなくてはならない』。この対抗命題が一旦はっきりと打ち立てられている場合には、理性の関心がまたこう要求します、つまり、この対抗命題の上に人間たちを欺くことのできる一つの新たなヴェールをかけるのは、道徳的に怠惰な者の詭弁だが、このことに最大の周到さをもって目覚めていよと」(NSW 1, S. 109)。

## (B) 中期シェリングにおける自由と必然の関係<sup>8)</sup>

### ① 歴史の必然性と行為の自由

自由と必然との調和は超越論哲学の最高課題とされる。まず、シェリングの『超越論的観念論の体系』(1800年)第4章第3節「歴史概念の演繹」で「人間は人間の歴史によって神の現存在を絶えず証明する。しかし、その証明は、ただ全歴史によってだけ完成されることができる」(SWIII, S. 603)と説かれている。そこでは、「この〔自由と必然との間の〕矛盾はただ自由そのものの中において再び必然性があるということによってだけ合一される。しかし他方また、この合一はどのようにして考えられるか」(SWIII, S. 594)という問いが超越論哲学の最高課題として掲げられている。

つまり、歴史は、客体的に見れば、出来事の必然的系列であり、主観的に見れば、各人の自由な行為の系列であるから、この両者が全体として一つであることが問題となってくる。この一つのものは、まずは、人類による道徳的世界秩序という理想の遂行となり、それは、各人の行為が、絶対的同一性を根拠にしながら絶対的に総合されることによって可能となる。各人は、なるほど行為作用そのものに関しては自由である。しかし、彼の行為の限られた結果に関しては、人間を越えていながら各人の自由な行為作用においてさえもともに働いていた必然性に依存していることが、実は自由のためにも必要な前提なのである。

このようにして、たとえば、自由に自覚的に行為したとしても、その行為の結果のうちには、個人が意図しなかったことが無自覚的に実現されているのである。「わたしのすべての行為は、その最後の目的としてたんに個人によってではなくて、ただ人類全体によってだけ実現できるところのものに向かう」(SWIII, S. 596)。このために、シェリングは、たしかに「すべての行為の絶対的総合」(SWIII, S. 598)を主張し、その根拠として絶対的同一性を挙げる。しかし、絶対的同一性がどのようにして絶対的総合を実現するかということについての説明はないのである。

## ② 原初的行為の自由と必然性

さて、シェリング自身はむしろ中期へ移ると、自由と必然との統合を時間的な被造世界から永遠の神へ観点を転換させることによって考えなおしてゆくことになる。中期思索を代表する著作『人間的自由の本質』（1809年）では、人間の行為を、歴史の次元でその行為の結果からとらえるのではなくて、その行為の始まりにおける意志の自由しかも永遠の原初における自己決定からとらえるようになっている。シェリングは、『人間的自由の本質』では、絶対的の同一性から無差別そして無底としての愛へと到達することによって、無底にもとづく行為を解明しようとする。

それによれば、自由な行為は、邪悪な行為と良心的な行為とに分けられ、前者に関しては、イエス・キリストに対するユダの裏切りが挙げられている。「ユダがキリストに対する裏切り者となったことをユダ自身も、また、どんな被造物も変えることができなかったが、ユダがキリストを裏切ったのは、強制されてではなくて、みずから進んで完全な自由をもってであった」（SWVII, S. 386）と。ただし、その自由とは、ローマ帝国の役人にイエス・キリストを売り渡そうという意志決定が役人に売り渡す行為に先行するある時間においてなされたことを意味してはいない。すなわち、イエス・キリストを役人に売り渡そうか、どうかという選択を特定の時間に特定の場所で行ったことが問題ではない。むしろ、そのような邪悪な行為を選択する自分の本質ないし性格を継起的時間の外でみずから決定したことが、自由なのである。このことは、良心的行為についてもあてはまり、例えば「マルクス・カトーが正しく行為をするために〔道徳法則への尊敬から〕正しい行為をしたことはなくて、まったくほかのように行為することができなかったので正しい行為をした」（SWVII, S. 393）と述べられている。この場合にも、正しい行為以外の行為をすることができないように自分の本質を自己決定することが「原初的行為」（SWVII, S. 389）と呼ばれている。

この原初的行為とは、一切の継起的時間の外ないし上にあり、この行為によって人間の命は創造の原初に届くのである。すなわち、原初的行為とは、最初の創造としての光の誕生と符合する自己決定であり、この世の命以前の一つの命である。確かに個々の行為にあっては、あたかも各人の意志決定が究極の根拠であるかに見える。しかし、邪悪な行為とは邪悪な精神が各人に働きかけることによって生ずるのである。むしろ、そのように働きかけられることを各人が決定するのであるが、シェリングによれば、善と悪への自由とは、この世の継起的時間においてのことではなくて、その外ないし上でのことなのである。

## ③ 無底にもとづく行為

だが、それにしても、依然として問題なのは、各人が、一方で、被造世界の特定の時間において一定の行為をしながらも、他方で、その行為を生み出す本質を創造の原初において決定するということである。つまり、この両側面が、それぞれ時間と永遠という異なった次元に属しながらも個人において結びついていることが問題である。この問題は、『世界時代』（1811年）の時間論によって初めて説明されることになる。

過去篇の終わりでは、行為における「根拠はないが自己によって必然的な自由」が追究され、『人間的自由の本質』で「英知の本質」といわれたものが、性格と明言されている。しかも、人間の根拠づけられない所業は性格に由来するとされる。シェリングによれば、理論において実在的なものが除外されたように、道徳論においても性格が除外されてきた。たとえば、カントにおけるように、自由意志→道徳法則→格率→行為という系列には、性格のはいりこむ余地はない。ここで、問題となるのは、性格にもとづく行為が、「無底にもとづく行為」(WA, S. 93)として、カント流の理由ないし原則にもとづく行為に対立することである。

こうして、先に例示したユダやマルクス・カトーの行為に自覚された理由すらもないとはいえ、それは必然的にして自由な行為であることになる。「思うに自分自身が、あるいは誰かほかの人が己の性格を選択したとは誰も簡単に想定することはないであろう。にもかかわらず、自分の性格から帰結する行為を、自由な行為として自分に帰することを誰もやめないのである」(ebd.)。ユダが、イエス・キリストをローマ帝国の役人に売り渡したことは、ゴルゴタの丘での刑死につながり、それはまた、イエスの復活信仰をもたらした。そして、このことがさらに原始キリスト教の成立という歴史的な事件をもたらした。むろん、ユダは、自分の行為がそのような歴史的意味を持ったものであることを自覚していなかっただけで、いわんやまともな理由づけすらもなしえなかったであろう。しかし、ユダの行為は自由なものでもあった。歴史をつくる行為とはそもそもそのようなものなのであろう。

それにしても、そのような歴史的行為を生み出す性格を各人は、どのようにして永遠の原初において決定することができたのであろうか。このようにして、この世の継起的時間の一点としての今と、時間そのものを生み出す永遠との関係が問われることになり、『人間的自由の本質』から『世界時代』への深まりもまさにここに目撃されるのである。シェリングは、自由の重心を、性格の自己決定に移して、性格からの帰結として行為を理解するようになった。

## II エマソンとニーチェにおける運命と自由

### (A) シェリングからエマソンへ

シェリングの性格論は、意外な方向へ流れてゆく。ヨーロッパ大陸から北アメリカ大陸へ流れ、エマソンの運命論として開花する。エマソンの「運命」(1860年)でシェリングの『人間的自由の本質』のつぎの箇所が引用されている。「どんな人間のうちもこうした考え方と合致する感情があるのであって、各人は、永遠の昔からすでに、現に彼がそうであるようなものとして存在していて、けっして時間のなかではじめてそうしたものと成ったのではない、といったような感情が、あるのである」(SWVII, S. 386)。ここで、永遠の昔からすでに現に彼がそうであるものが、エマソンでは性格なのである。さらにエマソンは、性格について、つぎのように説明している。「人間は、初めて見かけるように思えながら、実は自分のなかからにじみ出て、自分につきしたがうさまざまなきごと、自分の性格が射出されているのを見てとるものだ。できごとは性格とともに広がっていく。かつては玩具にとりかこまれていた

のが、いまは巨大な秩序のなかで一定の役割を果たしており、自分の成長ぶりが、自分のいづく大志、つきあう仲間、行なう動作にはっきりと示される。人間は一片の運のように見えるが、実は一片の因果関係であり、彼の満たす隙間にうまくはまりこむように角<sup>かど</sup>をつけ、磨き上げられたモザイク〔寄せ木細工〕だ<sup>(9)</sup>。こうして、性格は、できごとに射出され、そのできごとは、人間のなからにじみ出てその人間に因果関係としてつきしたがう。

## (B) エマソンからニーチェへ

①少年期ニーチェは、エマソンについてはこうのべている。「永遠の昔からすでに意識的に行動がなされて来たのではないということを、何にもとづいて反駁すべきであろうか？ 小児のまったく未発達な意識にもとづいて、であろうか？ むしろわたしたちは、こう主張できないであろうか、わたしたちの行為はつねにわたしたちの意識と比例し合っているものであると。エマソンもいっている、思想はつねに、その表現として現われて来る事物と結び合っていると。一般に、わたしたちの中にそれに対応する琴線がないなら、或る音がわたしたちの心を動かすことなどできるであろうか？ あるいは別様の表現をするなら、わたしたちの脳髄がすでにそれを受容する能力をもっていないなら、わたしたちは何らかの印象を脳髄の中に受容することなどできるであろうか？」(KGWI/2, S. 439)

そしてさらにエマソンの性格を個性へと洗練しつぎのようにのべている。「それゆえ、無意識的な行為作用という概念を、ただたんに、以前の諸印象によって自分が左右されていることと解さないならば、わたしたちには、運命と、自由なる意志との、厳密な差異は、消え失せ、二つの概念は互いに溶け合って、個性という理念になるであろう」(ibid.)。こうして個性という理念は、運命と自由意志という二つの概念から構成される。しかも両者は、敵対的な関係にある。その敵対的な関係についてはこういわれている。「意志の自由は、それ自身においては、思想の自由にはかならず、思想の自由と同様に、これまた限界のあるものである。思想というものは、観念の世界の領野を越え出すことはできず、しかし観念の世界は、獲得された諸々の直観の上に成り立っていて、直観が拡大するとともに増大し、高まって行くことはできるが、しかし、脳髄の構造によって規定されている限界を越え出すことはない。それと同様に、意志の自由も、高まって行くことができるが、同一の終点に来てしまうのである、もっとも、この限界内では、それは無制限的であるが。意志を実現させるということは、これとはまた別のことである。そういう能力は、わたしたちには、宿命的に割り当てられているのである。／運命は、人間に対して、各人各自の人格性を鏡として、現われてくるのであるから、個人的な意志の自由と、個人的な運命とは、互いに相譲らぬ二つの敵対者なのである」(KGWI/2, S. 437)。また、こうもいわれている。「意志の自由ということの中には、個体にとって、個別化、全体からの分離、絶対的無制限性の原理が横たわっている。これに対して、運命は、人間を、全体的発展との有機的結合の中へと再びおき入れ、そして、人間を支配しようとすることによって、人間を、自由なる抵抗力の展開へと強制するのである。運命なき絶対的な意志の自由というものは、人間を神にしてしまうであろうし、宿命論的な原理は、人間を自動機械にしてしまうであろう」(KGWI/2, S. 440)。

②以上の運命と自由の関係をめぐる探究は、その後、自由意志を権力への意志でさらに相対化しながら、永遠回帰説を根拠として運命愛に極まる。自由意志は、運命を愛するというディオニュソスの肯定に極まる。「どの点でわたしはわたしと等しいものを認識するか。— わたしがこれまで理解してきた生き抜いてきた哲学は、生存の厭わしいまた悪名高い諸側面をも、あえてすすんで探索するものである。氷と砂漠を通り抜けてゆくこうした放浪がわたしに与えてくれた長年の経験にもとづいて、私は、これまで哲学的に思索されてきたすべてのことを、別様に見ることを学んだ。すなわち哲学の隠された歴史、つまり哲学史上の偉大な人々の心理学が、わたしには、明らかとなった。『精神は、どれほどの真理に耐えて、どれほどの真理をあえて勇気を振るって掴むものであるのか』これが、わたしにとって、本来的な価値尺度となった。誤謬とは臆病の一つにはかならず、…認識のどんな成果も、勇氣から、自己に対する厳しさから、自己に対する清潔さから、結果するのである。…このような実験哲学こそ、わたしが生き抜いているものだが、それは、根本的なニヒリズムの諸可能性をも、試みに先取するものである。ただし、そういったからといって、この実験哲学は、一つの否定に、否に、否への意志に、とどまってしまうのではないのである。この哲学はむしろ、それとは逆のことにまで突き進んでゆこうとする。— つまり、あるがままの世界に対し、差し引いたり除外したり選択したりせずに、ディオニュソス的な肯定をいうところにまでである。この哲学は、永遠の円環運動を欲するのである。この同一の諸事物を、結び目のこの同一の論理と非論理とを、欲するのである。一人の哲学者が到達しうる最高の状態、それはすなわち、ディオニュソス的に生存に対して立つということだが、そのことを言い表わす私の定式が、運命愛なのである」(KGW VIII/3, 16 [32])。

### III ヘーゲルの「愛による運命との和解」

以上のようなニーチェの運命愛に到る見地は、同じく青年期シェリングを源泉とする青年期ヘーゲルの「愛による運命との和解」と重なる。青年期シェリングに見られた客体そして刑罰としての運命という見地を弁証法論理へと仕上げてゆく萌芽が青年期ヘーゲルに見られる。

#### (A) 青年期ヘーゲルの「愛による運命との和解」<sup>(10)</sup>

ヘーゲルは、「キリスト教の精神とその運命」で、「生」の概念にもとづいて、独自の見地に到達する。そのことを、「法における刑罰」と「運命としての刑罰」とを対比した箇所から読み取ることができる。ヘーゲルによれば、「法の場合には、普遍的なものとしての法は、特殊的なものを支配するのであり、この人間をそのもとに服属させるのである」。それに対して、「運命の場合には、刑罰は、一つの敵対的な力であり、一つの個体的なものである」(W1, S. 342)。そして、「人間は、これと涉り合う力として運命に相対している」(ibid.)。したがって、法による刑罰が、「外見上、他人のものと見られる損なわれた生命と罰として失われる自己の生との同等性の、概念における統一である」(W1, S. 343)。それに対して、「運命としての刑罰とは、罪を犯した者自身の為した行為がもたらす同等の仕返し、その人自

身が武装させた権力による、この者自身が敵に回したその敵がおこなう同等の仕返しである」(W 1, S. 343)。この場合、罪を犯すという行為は、「全一なる生」から離反し、生を分断することである。この結果、分断された生は、敵となって、罪を犯した者に運命として仕返しをする。こうして、ここで、人は、他人の生を破壊するのではなくて、自分の生を破壊しているのである。このことを、ヘーゲルは、シェイクスピアの『マクベス』を素材にして、つぎのように説明している。「他人の生を破壊して、それで自己の存在を拡大したと思込んでいるこの犯罪者〔マクベス〕の迷妄は、損なわれた生の死霊がこの犯罪者に立ち向かって現れてくることによって解消してしまう。『マクベス』における〕バンクォーの場合がそうである。友人として、マクベスのもとにやって来たバンクォーはそこで殺害されてしまうがそれにもかかわらず彼は死滅せず、つぎの瞬間には、—— 食事仲間としてではなく、悪霊として己れの席に着いたのだった」(W 1, S. 342f.)。さらに注目すべきは、ヘーゲルが、このような行為をつぎのように特徴づけていることである。すなわち、「罪を犯した者の行為は、〔もはや〕けってして〔たんなる〕断片的なものではない。生という全体から背き出たものである行為は、またこの全体を表出してもいるのである」(W 1, S. 346)。そして、分立した形で表出された全体が再び合一される時、運命との和解が成立する。

ところで、上記改稿では明瞭ではないが、初稿並びに草案を見ると、この「生という全体から背き出たものである行為」によって表出された全体をヘーゲルは、「敵」としての自己と呼んでいる。「運命は、自己自身の意識であるが、敵対的なものとしての自己自身の意識である。全体は、自分の内で親和性を回復することができる。全体は、愛を通して、純粋な生へ返ることができる」(W 1, S. 346)。この文章の基になったものは、「草案」にある。「運命は、行為の意識ではなくて、全体としての自己自身の意識である。全体の意識は反省され、客体化される。全体は、己れを傷つけた生けるものであるがゆえに再び一つの生、愛へ戻ることができる」(W 1, S. 306)。ただし、ここでの行為とは、「全体の部分」としての悪しき行為」であり、全体を表出する行為ではない。このような行為は、上記改稿においてはじめて明らかになったのである。してみれば、上記改稿中の「生という全体から背き出たものである行為」は、運命としての自己意識の自己を表出しているといわねばならない。このようにして、青年期ヘーゲルは、自己意識を運命としてとらえ、そこでの否定的な自己は、分立された全体であり、その表現を「生という全体から背き出たものである行為」と考えたのであった。そして、イエスの運命に全一論的愛による運命との和解を見るのである。

## (B) 『精神現象学』における罪責を生み出す運命的行為<sup>(11)</sup>

①ヘーゲルによれば、自己目的としての行為の構造については、つぎのようになる。すなわち、行為をなすということは、それ自身のうちで、同時に行為の最初にある目的が現実化していることでもある。こうして、行為は、始めの目的が終わりとしての現実化と一致する。このようにいえるのは、行為が、その形式と内容という二つの規定の統一だからである。行為の形式とは、①自体的な目的、②移行、③現実的にある、ことである。そして、行為の内容とは、①から③への移行の運動の中であって、単純体

としての本性なのである。より精確には、この内容は、個人の本性ないし個性性である。そして、行為の内容は、行為の形式によって表現される。

そこで、つぎに、行為の形式によって表現される個性性を、もっと精確に解明する。それについて「個性性は本源的で限定された本性として登場する」(Phän. S. 261)といわれている。したがって、この「本源的で限定された本性」が、行為によって表現されることになる。それは個人の本質として、さしあたっては、素質と能力という偶然的相違を持つものであり、さらに性別や熱情にもとづく性格となる。つぎに、行為の形式は、つぎのような五つの要素から構成される。つまり、①眼前の状況、②関心、③才能、④行為そのもの(動作)、⑤所業、にほかならない。

②つぎに、罪責を生み出すのは「人倫態」の次元のことであるゆえ、当然「人倫的实在」と「人倫的意識」という構造を前提している。換言すれば「人倫的实在」の分裂のあり方と「人倫的意識」の一重のあり方との対立が、「人倫的行為」が演じられる舞台の背景なのである。前者の「人倫的实在」の単純なあり方とは「人倫的实在」が己れを分裂させて二つの掟となることである(Phän. S. 308)。また、後者の「人倫的意識」の単純なあり方とは、「人倫的意識」が「神々の掟」と「人の掟」の中でいずれか一方だけに配属され<sup>(12)</sup>、各々の性格を形成していることである。しかも、「人倫的意識」が自分に対して「人倫的实在」があるがままに現れているという絶対的正義を主張し、「人倫的实在」もまた分裂的であるという己れのレアリテートの正義を主張するかぎり、両者が対立するのである。

しかし、両者はつぎのような意味で真実のところ対立してはいなかったのである。つまり、「人倫的实在」が己れを二つの掟に分裂させるといっても、それは人倫的自己意識の所為であって、その二様の人倫的自己意識のいずれにあっても、その「固有の本質」として、人倫的实在が内在していることに変わりはない。すなわち、「人倫的实在」は二つの掟にまったく分裂しているのではなくて、二つの掟がいわば表裏一体となって各々の性格の固有の本質を形成しているのである。

したがって、一方で、各々の性格は自分に対して人倫的实在があるがままに現れていることを主張するがゆえに、一方の掟に従う行為は、他方の掟を拒否し侵害することになる。しかし、他方で、自分が従った掟の裏に潜んでいた掟が、侵害されることによって、所為のうちに否定的な形で現れる。すなわち、所為のうちに、自己意識は自分が配属させられていた掟とは別の掟が「侵害されていまや復讐を要求する敵対的な力」(Phän. S. 309)として呼び起こされているのを見るのである。

以上のような事態は、人倫的实在の形式の上からも、つぎのようにして説明されている。つまり、まず「…行為する精神は、知っていることと知らないこととの対立のうちにある」(Phän. S. 481)。そして、それは、その精神が「人倫的意識」つまり性格として、対象に直面することに依っている。かくして「行為する精神は己れの性格に従って、己れの目的を受け取り、その目的を人倫的实在だと知る。だが、性格の限定性によって精神は実体の一方の力だけしか知らず、他方の力は精神に対しては隠されている」(ebd.)。だが、「各人は〔行為によって〕この〔知と無知、自覚されているものと自覚されていないものとの〕対立を呼び起こし、所為を通じて知らないことも各人の所業であることによって、各人の性格は己れを食い尽くす罪責のうちへ己れを定立する」(Phän. S. 311)。なぜならば、行為の結果と

しての所為は「そのうちにおいて自覚的なものが無自覚的なものと、己れ自身のものが疎遠なものとして結びつけられているもの」(Phän. S. 309)として現れるからである。そして、それはまさしく行為の分裂に由来するのであり、ここに罪責が生ずることになる。

③そこで、つぎに、このような「知られているもの」と「知られていないもの」との対立を呼び起こす行為の否定性の真相を解明しよう。それを究明するに際しては「人倫的行為」の持つ二つの側面に着目することが肝心である。

その一つの側面というのは、「人倫的行為」がなされるのは、性別という個体の自然的な直接態の内部で、両性へ二つの掟が配分されていることに終始拘束を受けているという点である。つまり、そのことによって男性はもっぱら「人の掟」を志向し、女性はもっぱら「神々の掟」を志向することによる。

もう一つの側面とは、いまのべたように「人倫的行為」が「為すこと」(Tun)つまり「自己意識の分裂」として、両性の性格のうちに伏在している一面性を罪責という形で自覚せしめるという側面である。まさに、ここにおいて「人倫的行為」の根源に潜むものとしての「為すこと」が露開してくる。この事態をつぎの文から読み取ることができる。「人倫的行為は、むしろ自然的直接態〔性別〕の内部で掟への、分裂させられない志向としてあり続けるとはいえ、為すこととしては、実在の一方の側面だけをつかみ、他の側面に対して否定的に振る舞う、つまり他の側面を侵害するという一面性を罪責とする」(Phän. S. 308)。かくして、性格にもとづく振る舞いが、一面的にして、有限であることが「為すこと」によって尖鋭化されることによって罪責が生ずる。

してみれば、いまや「為すこと」としての行為が、罪責の正体を解き明かす上で揺がせにできないものであることは明白である。それどころか、ヘーゲル自身が比類のないほどの純乎たる言葉で「かくして、自己意識は所為を通して罪責になる。というのは、罪責は自己意識の為すことであり、その行為は自己意識のもっとも固有の本質である」(ebd.)とのべているからである。

ヘーゲルは、この章句で、まず、自己意識の行為の否定的結果たる所為の罪責つまり原因となるのは自己意識であるといっている。これは、一見、行為の結果という出来事を生み出した原因として、自己意識という出来事を指定しているかに見える。しかし、罪責の場合には、原因にあたる行為が、因果的責任におけるたんなる出来事(Begebenheit)にとどまらない意味を持っている。ヘーゲルのいう罪責の場合には「各人の性格(Charakter)を食い尽くす罪責」と明確にのべられているように、性格という直接的自己存在の否定に到るのである。なぜならば、罪責の場合には、行為と自己とは一体のものだからである。現に、ヘーゲルは、自己意識が罪責になる理由として「罪責は自己意識の為すことであり、その行為は自己意識のもっとも固有の本質である」といっているのである。すなわち、自己意識が罪責となるのは「自己意識のもっとも固有の本質」である行為が「罪責(原因)」だからなのである。したがって、罪責として指定される行為は、自己意識の意図や、身体的動作としての行為といった行為の構造の一つの契機ではない。それは、まさしく「自己意識のもっとも固有の本質」と呼ばれるのにふさわしい行為つまり根源における行為である。そのような、いわば自己存在の全重量がかかった行為こそが「人倫的行為」の「一面性」を罪責とする「為すこと」であり、「分裂の働き」としての行為である。そ

のことは、これまでの論究から、こうもいえよう。すなわち、行為とはその根源においては、行為する者の知に領導されてゆくものではなくて、むしろ、そのことを解体し分裂しながら、自己の未知の姿を提示してゆくのである。

以上のことはたしかに、もっぱら「人倫的行為」に関する記述から読み取った事柄ではある。しかし、行為そのものの根源を、この箇所以上に純粹に語った箇所はない。そのような解釈にもとづいて、最後につきのことを再度確認しておくこととする。すなわち、そもそも、分裂とは、「序言」に「生ける実体は主体としては純粹で單純な否定性であり、まさにそれによって單純なものを分裂することである」とあるように否定性の最初の姿なのである。そして、いかにも、行為とは「相互承認」としての絶対精神の一つの契機であるが、実体の本質的姿としての絶対的否定性は、行為の根源のうちこそはじめて示されてゆくのである。すなわち、行為が行為者の働きでありながら、行為者の直接的自己存在たる性格を否定するという所に、まさに否定性が行為の生ける働きとして現れている。換言するならば、「実体は本質的に主体である」という場合の「主体」つまり否定性の最初の具体相を以上のような行為の根源の内に目撃することが『精神現象学』の真理観に忠実に従うことになるのである。『精神現象学』でヘーゲルが否定性ということ、ひたすら問い続けたのは究極のところなぜであったのか。たしかに、この問いに決定的な形で答えるためには、以上の論究が明らかにしえたことは、あまりにも乏しい。しかし、行為という働きを問うことなくして、否定性の真髄へ到ることはできないということだけは確認できたと思う。

たとえば『精神現象学』「精神」の章では、人倫的世界における絶対的なものが、人倫的行為というよりは、行為そのものであり、その行為の結果は、悲劇的運命であり、それは、『精神現象学』全体に及ぶ。ヘーゲルのいう行為そのものとは、アリストテレスのいうポイエシスの生産性とプラクシスの自己目的性を自己表現へと統合しつつ、悲劇的運命として現象する。それこそが、ヘーゲルのいう主体のルーツなのである。なぜならば、青年期における「愛による運命との和解」というモチーフにつながっているからである。ただし、愛は、いまや「絶対概念」であり、やがて『論理学』では、その概念の普遍は、「自由な愛」(W 6, S. 277) と呼ばれるにいたる。

#### 註

- (1) 辻村公一編・解説『現代日本思想大系 23・田邊元』、筑摩書房、1972年、423頁。
- (2) 田邊元、『ヘーゲル哲学と弁証法』、岩波書店、1932年、17-18頁。
- (3) 世界が表現行為の結果としての普遍的所業 (allgemeines Werk) であることについては、拙著『ヘーゲル哲学の根源——精神現象学の問いの解明——』(法政大学出版局、1989年)、182頁以降を参照されたい。
- (4) 田邊元、前掲書、20頁。
- (5) 田邊元、前掲書、50頁。
- (6) 田邊元、前掲書、64頁以降。
- (7) 田邊元、『『双賽一擲』試訳付注』、辻村公一編集・解説『現代日本思想大系・田邊元』所収、筑摩書房、1972年、413頁。
- (8) 以下のシェリング論は、拙論「シェリングの歴史哲学」(西川富雄監修『シェリング読本』、法政大学出版局、

1994年) 309頁以降の書き換えである。

- (9) R. W. Emerson, *Nature, The Conduct of Life and Other Essays*. Everyman's Library, Dutton/New York, 1963, p. 171.
- (10) 本節は、拙著『ヘーゲル哲学の根源 — 精神現象学の問いの解明 —』(法政大学出版局, 1989年), 138頁以降の書き換えである。
- (11) 本節は、拙著『ヘーゲル哲学の根源 — 精神現象学の問いの解明 —』(法政大学出版局, 1989年), 230頁以降の書き換えである。
- (12) これは「神的な権利」と「人間の権利」という二つの威力へ「人倫的実体」が内容の上で分かれたのに応じて「男性」と「女性」という性格が対立することをいっている。

#### 文献略号

- NSW: *F. W. J. Schelling Werke*. Hrsg. v. H. Buchner, W. G. Jacobs und A. Pieper, Fromman-Holzboog, Stuttgart, 1975ff.
- SW: *F. W. J. Schellings sämtliche Werke*. Hrsg. v. K. F. A. Schelling, J. G. Cotta, Stuttgart/Augsburg, 1856ff.
- WA: *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen von 1811 und 1813*. Hrsg. v. M. Schröter, C. H. Beck, München, 1966.
- KGW: *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Walter de Gruyter, Hrsg. v. G. Coli u. M. Montinari, München/Berlin/New York, 1967ff.
- Phän.: G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807). Hrsg. v. H.-F. Wessels u. H. Clairmont, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1988.
- W: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Werke in zwanzig Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu editierte Ausgabe*. Redaktion Eva Moldenhauer, Eva, und Michel, Karl Markus, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1969–1979. (Wの後に巻数と頁数を記してある)