

ヘーゲルに於ける行爲の構造

——特に悲劇に關連して——

中 埜 肇

opferung makedu — Aeschylus —

probures tiv suryruifuev hiaipritides — Sophocles —

序

周知の如く今世紀に入つて、ディルタイがこれまで未知の中に埋れていた資料に基づいて新しいヘーゲル像を描き出して以來、ヘリング、イポリット、アスヴェルド、ルカーチによつて代表されるような多くの學者が、それぞれの立場から「若いヘーゲル」に關する多彩にして豊富な研究を重ねて來た。このような事實は、ヘーゲルがゲーテやニーチエと同様に極めて多産的で意義深い青年期を持つたといふことをわれわれに示すものである。確に體系的思想家にして、青年期の思想が完成した體系の研究にとつて重要な意味を持つことヘーゲルの如きものは殆んどないといふも決して過言ではあるまい。このことは、彼の青年期即ちテュービンゲンの學生時代からベルンを経てフランクフルト時代に至る間にものされた論稿の多くが、今世紀に入つて初めて日の目を見たといふ偶然的な事情に拘りなく、ヘーゲル哲學の本質に連るものを持つていると考えられる。即ち彼の思想の發展過程そのものが、彼が精神現象學の序文に於て自ら述べているように、萌芽は爾後の展開のすべてを未分のまま自らの中に含み、果實は萌芽の實現に他な

らず、かくて眞理はこのような展開に於て自らを明らかにする全體的なものであるという彼の世界觀の根本原則を實證するものに他ならないと言えよう。換言すれば、ヘーゲルの體系に於ては教養 *Bildung* が思想の酵母として大きく働き、晩年の完成した體系的構築の中にも生き續けているのであつて、従つて彼の思想を内面的に理解するためには、その母體である彼の教養を分析することが極めて重要であることを示すものである。

* これら諸學者の主な著作及びその主要傾向に關しては、橋本峰雄「ヘーゲルの二元性」第二章註（哲學研究第四四五號五二ページ）を参照された。

なおこの論文の中でヘーゲルの著作からの引用を示すには、次の略語が用いられる。

1. Hegels Theologische Jugendschriften, hrsg. v. H. Nohl: Theol.
2. Phänomenologie des Geistes: PhnG.
3. Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse: Enc.
4. Grundlinien der Philosophie des Rechts: PhR.
5. über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts: Nr.
6. Vorlesungen über die Aesthetik: Aesthet.
7. Vorlesungen über die Philosophie der Religion: Rel.

これらの著作の中で、2、3、4はラッソン（ホフマイスター）版を用い、5、6、7はグロツクナー版全集所収のものを用いた。

さて教養とは一般的に言つて思想の形成過程乃至はその形成に參與し受容された契機を意味する。しかしこれは決して單にヘーゲル自身の生涯に於ける外的な生體驗や内面的な思索體驗に限られるものではない。否むしろ教養とはそのような個人的經驗を超えた普遍的なものによつて媒介されたものでなければならぬ。この普遍的なものとはヨ

ヨーロッパ精神史もしくは世界史を形成する種々のモメントである。そのようなモメントとして、ギリシャ精神、キリスト教、就中プロテスタンティズム、自然法思想というような深く且つ遙かな精神的傳統が、ヘーゲル自身それを自覺すると否にかかわらずなく、或は彼の思想の内面的支柱となり、或はその土臺を構築しているに相違ないと考えられるのである。かかる傳統的な教養がいわば精神のエネルギーとしてヘーゲルの中でどのように働いているか、或はヨーロッパ精神の形成に參與した種々のモメントがヘーゲルの體系の中でどのような意義を持ち、又どのように相互に作用しつゝ交錯しているかを見ることは、ある意味で世界精神史をヘーゲルの中にオリエンティレンすることであり、且つそれによつてヘーゲルの内なるものと外なるものとを結び付け、或はヘーゲルに於ける永遠なるものと時間的なるものとの接點を求めらるることであつて、かくて彼の思想を把握する一つの視點が獲得せられるであらう。われわれはこの小論に於て、このような試みの一つとして、ヘーゲルに於けるギリシャ悲劇の意義を一つの角度から照明して見たいと思ふのである。

さて豫め照明の角度を明らかにする必要がある。われわれにとつて問題となるのは、ヘーゲルがギリシャ悲劇をいかに理解し、いかに受容したかではなくて、ギリシャ悲劇がヘーゲルの中にいかに生き且つ働いているかということである。とはいえもとより後者は前者を離れては考えられないのみか、前者を俟つて初めて理解し得ることである。ところでヘーゲルがいかに深くギリシャ悲劇の中に没入し、いかに多くをそこから汲取つたかについては、少年ヘーゲルのギムナジウム時代の讀書目録から晩年の講義内容に至るまでの殆んどあらゆる彼の勞作の中にその影響又は痕跡を認めることが出来るのであり、本来ヘレニズムと對照的であるべきイエスの生涯の中にさえ、彼はギリシャ悲劇の英雄とアナロジカルなものを見出し、パラドクシカルな表現を用いるならば、ヘラス的なイエス像をさえ描いてゐるのである。(Theol., S. 325~331; Vgl. W. Dilthey: Die Jugendgeschichte Hegels, SW. IV, S. 86)

さてヘーゲルとギリシャ悲劇との關係は概ね次の如くに分類することが出来るであらう。1 根源的關係、2 對比的

關係、3類比的關係、4對象的關係。1根源的關係とはヘーゲルとギリシャ悲劇との最も内面的な關係、即ち兩者の世界觀的な結び付きである。換言すればヘーゲルの世界觀の中には、その根源的志向性に於てギリシャ悲劇と共通なものを持つという事實である。このような共通性に對する洞察はヘーゲルの世界觀をいみじくも汎悲劇主義 *Pan-tragismus* と稱し (K. Rosenkranz: *Hegels Leben*, S. 80) ヘーゲルの論理的方法である辯證法をもこの世界觀の圖式的結晶に他ならないとしたのである。「パントラギスムスが體系的に表明される場合にとる特殊の形式は論理的辯證法である。従つてこのパントラギスムスをヘーゲル哲學の運命として特徴付けることも許されよう。」(H. Glockner: *Hegel II*, SW. XXII, S. 333) われわれはこの根源的關係の最も夙く且つ鮮明な例を、若いヘーゲルの「愛による運命の和解」*Versöhnung des Schicksals durch die Liebe* (Theol., S. 283) としつゝ觀念に求め、且つこのテーマを後年の辯證法の原型と見做すことも出来るのである。2對比的關係とは主觀精神の發展と客觀精神のそれとをバラレルに觀て(もとよりヘーゲルの立場からすれば、この並行關係は決して偶然的なものではない)、前者の一形態に對應する後者の形態としてギリシャ悲劇を考えるか、或は精神的なものと現實的なものとの對應に於て悲劇を考えるのである。この關係の例が精神現象學、就中その精神の章に求められることは言うまでもない。(宗教哲學講義及び精神現象學の藝術宗教の章に於ても、事情はほぼ同様であると言えよう) 3類比的關係とは人倫の發展過程に於ける一形態の本質構造を理解するために、アナロジカルに悲劇を用いる場合である。これの最も顯著な例は「自然法論文」の中で、絶對的人倫の中に成立する第二階級の構造を説明するために、アイスキュロスのトリロジシー「オレスティア」の終末に描かれている和解の場面を用いたことである。(NFr., SW. I, S. 501) ギリシャ悲劇ではないが、ユダヤ民族の運命をマクベスのそれに擬したこともそれに類する。(Theol., S. 280) 4對象的關係とは悲劇そのものを藝術の一形態として分析考察する場合であつて、美學講義に於ける叙述がこれに屬する。

* われわれはこの劇的なテーマに於て、先に述べた教養の二つの意味を觀ることが出来るであらう。即ちこのテーマは一面に於て

フランクフルトに於けるヘーゲル自身の内面的な生體驗が晶化したものである（恐らくそこには親友ヘルダーリンの悲劇が彼の心に與えた深い衝撃がモチーフとして働いているであろう）と同時に、このテーマに含まれた運命や愛という概念は、それぞれの背後に遙かな精神的傳統を持つていたのである。

さてヘーゲルとギリシヤ悲劇との關係に關して、上に述べたのとは別の觀點から、異つた分類を行うことも可能である。即ち a 本質論的、b 形式論的である。a 本質論的とは、悲劇をその悲劇性の本質に於て、即ち内容的に二つの等しい權利を有する威力のダイナミックな對立緊張、相剋と没落という推移を主題として捉える場合で、これは例えば精神現象學の精神の章、自然法論文、宗教哲學及び美學の一部に見られる。b 形式論的とは、悲劇をその構造形式の面から、俳優、コロス及び觀客等の存在意義や相互關係を主題として捉える場合で、これは精神現象學に於ける宗教の章及び美學の一部等に見られる。ところでこの小論に於てわれわれの目途するところは、既に述べた如く、ヘーゲルの體系の中にギリシヤ悲劇がいかにかに生き且つ働いているかを追求するに在るから、上の分類に従えば、本質論的な立場に於て兩者の根源的關係を究明することに他ならない。そしてわれわれはこの究明の焦點を行爲の問題にしばつて、行爲の本質を悲劇性に見出し、これの分析を通して課題を果したいと思ふのである。換言すればわれわれの意圖するところは、行爲が本質的に悲劇的であるという洞察を、ギリシヤ悲劇に深く浸透されたヘーゲルの世界觀に於て必然的に到達されるものとして示し、且つそこにヘーゲルのパントラギスムの實踐の面に於ける一樣相を見出すに在るのである。われわれの考察は主として精神現象學、法の哲學、美學講義及び宗教哲學講義に基づいて爲されるであらう。

* ここでは注意すべきことは、行爲 *Handlung* という語の概念内容が精神現象學、法哲學等と美學講義とは異つてゐることである。美學講義に於ける *Handlung* は文藝學上のターミノロジーとして、そのものとしての行爲又は行動に限られないで、それによつて醸し出される葛藤の展開、即ちアリストテレスの所謂 *Mythos* をも含むものである。もとよりアリストテレスも指摘す

るように *Adios* も行爲の模倣であつて、行爲を含むものであるとはいへ、われわれは美學講義に於て見出される行爲の概念に對しては充分な吟味を行わなければならないであらう。

—

行爲とは基本的には「動かざるものを動かすこと、初めは單に可能性の中に閉じこめられていたものを實現すること、かくて意識されていないものを意識されたものへ、存在しないものを存在するものへと結び付けること」(PhG, S. 336)である。しかし行爲に對する分析はこのような單なる抽象的な働きに止らず、更に包括的なその構造の考察へと進まなければその本質は解明されないであらう。さて行爲はその中に二つの構造契機を含むものと考えられる。この二つの基礎契機とは「主體的なもの」*das Subjektive* と「實體的なもの」*das Substantielle* である*。ところで行爲に於ける「主體的なもの」とは一般的に言つて意志であり、この面から見れば、「行爲とは主觀的乃至道德的意志の發現である。」(PhR, § 113)これに對して「實體的なもの」とは主體的なものを包括し、これを基礎付け、又はこれを制約するものである。しかしこの實體的なものは主體的なものに對して、その場面もしくは基盤としてあるというような單に外在的な關係に止まるものではなくて、同時に一層内面的な關係、即ち後に詳論する如く、實體的なものは主體的なものの内面に浸透し、パトスとして主體的なものを内側から限定するという關係にある。かくて主體的なものは實體的なものの上の働きによつて外的内面的に限定を受けると同時に、主體的なものは自らの能動性によつて實體的なものの中にある事態を惹起せしめ、しかもそれによつて生ずる結果を反作用として逆に自らに於て引受けなければならないのである。運動の第二法則は倫理的行爲の最も内奥に於ても妥當する。われわれがこれから展開しようとする論述の主題たる行爲の悲劇性とは、正にこのような二契機の内面的な相互浸透と相互作用の中に在るのである。しかるに一般の倫理的學的

觀念に於ては、多くの場合、行爲はその主體的なモメントに於てのみ抽象的に考察され、せいぜいのところ客觀として現れた行爲の結果が主觀的意圖との連關に於て問題とされるに過ぎないのであつて、行爲が上に概觀したような包括的な視野に於て取扱われることは極めて少いと言わなければならない。そのような狹隘で抽象的な觀點を以てしては、行爲の本質である悲劇性も極めて表面的にしか捉えられず、たかだか個別的意志と普遍的意志との分裂、主觀的意圖と客觀的結果との矛盾から生ずる反省的苦惱、乃至はハムレットの性格悲劇に限られてしまふのである。しかし本來的に觀れば、行爲の悲劇性とは主觀的なものと現實的なものとの内面的交錯によつて、即ち行爲がそこに於て成立する現實そのものの分裂又は歪みが行爲する主體の中に浸透することによつて生ずるものである。そしてこのことを理解するためには、行爲そのものの包括的な規定をその具體性に於て分析しなければならぬ。しかもわれわれはこのような行爲の包括的構造に對する洞察はヘーゲルの達した全體性の立場、即ち人倫 *Stillichkeit* の體系に於て初めて獲得せられるべきであると考えられるのである。先ずヘーゲルの思想について、行爲を構成する上の二つの契機を追求して見よう。

* 既に前註に於ても觸れた如く、この二つの契機は美學講義に於て、文藝學的カテゴリーとしての *Handlung* の契機をなすものである。しかし行爲をこの二つの契機に分析することは倫理的行爲を考察する場合にも極めて有用であり、且つ後に述べる如く、精神現象學に於て取上げられた人倫的世界と人倫的行爲との關係は正しくこの二契機の關係に相應するものであるから、われわれはこれらの契機を美學プロバの領域から切離して倫理學的概念として用いることが當然許されるべきであると考えるのである。

さて行爲を構成する兩契機のうち、「主體的なもの」とはすぐれて自我である。自我は近代精神によつてその抽象的無限性に於て「主觀」として捉えられた。そして實踐的主觀が意志であり、意志の定在が道德性 *Moralität* である。従つて行爲の「主體的なもの」という契機はそれだけを抽象して考える限り近代的な意味での道德的主觀である。事實今の段階に於てはわれわれはかかる抽象性の立場に立たざるを得ない。かくて道德的意志は抽象的無限性に

於ける自覺的自由であり、「意志の無限の自己規定作用」(Phr. § 108) が主觀に他ならない。^{*}既にカント倫理學に於て明らかな如く、この主觀はそれ自身に於て、またそれ自身に對して自由であり且つ無限である。彼は自らの行爲の目的を自らの内的決定に従つて定立し實現するからである。意志の自己決定による内的自由と對自的無限性とは道德的主觀の最も本質的な屬性である。「主觀に於て始めて自由は實現せられる。……道德性に於て人間の高い價値を爲すものは、正に人間が自らを絕對的なものとして知り且つ規定することである。……教養あり且つ自覺ある人間は、自分が行ふ一切のものに於て、自分が自分としてあることを欲する。」(Phr. § 109) 従つて道德性の立場に於ては、對自的に無限なこの自由を前提としてのみ一切の道德的行爲は可能であり、更にまたあらゆる行爲の規範を先天的に創造する能力としての純粹意志が自由であることは、自己の格率が普遍的立法の法則に合致するための條件でもある。要するに自由とは近代精神の中核たる人格理念を形成すべき中心的概念であつて、この概念の上に初めて近代道德としての人格倫理が成立するのである。しかしながらこのような自我の無限性に立脚する自由は、つまるところ彼岸的純粹理念的であつて、一つの實踐的要請以上のものではない。その無限性とはあくまでもそれ自らに於て、それ自らに對してあるものに過ぎない。あるべき自由であつて、現實に於て自らを實現して行くものではない。しかるに眞の自由とは、このような單に抽象的理念的なものではなくて、究極に於ては理念と現實との統一、即ち存在し且つ働く具體的な理念であり、否定を媒介して自らを展開して行く能動的創造的なものでなくてはならない。従つてこのような現實的自由は主觀的なもの、直接的に無制約なものではなくて、逆に制約されることによつて却つて自らを能動的に展開するものに他ならない。創造の根源には没落がある。没落の苦惱が深ければ深いほど、有限性への自覺が強ければ強いほど、それを貫いて實現される自由の無限性は大である。主觀は直接的に止つてゐる限り眞の自由の擔い手とはなり得ない。それは實體によつて媒介されて主體となることによつて初めて自由の實現としての行爲を果し得るのである。

* 改めて言うまでもなく、ヘーゲルに於て言葉の上で主観と主體とを區別することは不可能である。しかしわれわれはこの論述に於て、Subjekt を Substanz (das Substantielle) との關連に於て、行爲の共關的契機として捉える時、これを主體と呼び、カント哲學について一般に考えられている如く、これだけを抽象して意志の定在と考える時、これを主観と呼ぶ。即ち主體は實體との關連に於て觀られた主観である。

さて主観的道德性の立場に於ては、主観の本質は理念的、超越的、形式的であるから、この本質は必然的に當爲又是要請として現れ、あらゆる内在的なもの、現實的なものを自らより較拒する。従つて行爲は純粹の當爲から、即ち義務から出るものでなければならぬことになる。些の内容的感性的規定を含むものも道德的行爲たるに値しないのである。確にこのリゴリズムの中には、最も純粹な方向に徹した人格倫理の本質への深い洞察が爲されているといふべきであろう。そこにはいわば人間理性の尊嚴が柄平として輝いているのである。しかし義務とは單にこのように現實を捨象した主観的形式的なものに限られるであろうか。もしそうであるならば、あらゆる場合に「汝爲すべきが故に、汝爲し能う」であろう。それは確かに理念的全體性の一契機ではある。しかしこれに止るならば、それはやはり現實の轉倒であり、一面の抽象でしかない。眞の義務は決して存在を離れた當爲に終止する抽象的なものではない。義務の基底には現實がなければならぬ。義務とは、後にも述べる如く、本來は實體が主體の中に浸透して來るところに生ずるのである。何となれば人間は現實に於て實體によつて制約された状況の中に存在するものだからである。抽象的な義務によつて律せられる限り、われわれの行爲は常に透明ではあるが、非現實的であつて、何らの矛盾をも悲劇をも含むものではない。しかしながら理念的自由ではなくて、現實の中で自らを否定しつつ展開する自由が正に問題であつた如く、抽象的な義務ではなくて、現實に密着し、實體に制約された義務こそ、われわれの現實的行爲を規定するものとして問題である。

抽象的無限性とは本質的には形式的有限性である。「主観的意志は抽象的、制限的、形式的である。」(PhR., §108)

主觀は常に客觀との對立に於てのみ考えられる。主觀が自らの意圖乃至目的を實現する對象が客觀であり、かかる意味に於ける目的實現の働きがこの立場に於て行爲と稱せられる。しかしこのような主觀と客觀との形式的對立にのみ基く行爲そのものが抽象的であり、非現實的であることは既に明らかであろう。確かに主觀客觀と言われるものは行爲の契機であるが、それだけで行爲は成立するものではない。主觀と客觀とを共に含み且つ限定するような包括的なものの存在を俟つて、初めて眞に現實的な行爲は成立するであろう。ヘーゲルはある個所で行爲の規定として、「α）その外面性に於て、私によつて私の行爲として識られていること、β）當爲としての概念に對する本質的な關係であること、γ）他者の意志に對する本質的な關係であること」（PhR. §113）という三つのもを擧げている。確かに主觀的道德性の立場に立つ限り、この三つの規定は必要にして充分なものと言ひ得るであろう。そしてその根柢には主觀と客觀との對立が前提されている。しかも行爲に於けるこの兩者の對立は、行爲者とその對象という外面的なものに限られないで、行爲そのものの内部にある内面的對立にも及ばなければならない筈である。例えば主觀的企圖と客觀的結果、個人的意圖と普遍的福祉の對立がそれである。従つてこの立場では當然一つの行爲の價值を判定する場合に、兩對立項の何れに重點を置くかに従つて動機論と結果論とが對立する。しかしその何れも抽象的であり一面的であると言わざるを得ない。兩者とも限られた視野に於て行爲を觀るからである。「今や人は心情 *Gesinnung* を問題とし、その場合行爲という客觀的なものと動機という内面的なもの、との分裂を前提する。もとより主觀の規定は考察されなければならぬ。……しかし善や正は單に自然的なものではなくて、私の理性的本性によつて立てられた内容である。……従つて一層高次の道德の立場では、行爲（そのものに）満足を見出すべきであつて、人間の意識と行爲の客觀性との分裂に停滯すべきではない。」（PhR., Zus. zu §121）行爲の本質はその全體性に於てのみ、初めて具體的なものとして捉えられるのである。

更に主觀的道德性の立場に於ては、最高理念として善の概念が立てられる。「善とは意志の概念と特殊の意志の統

一として理念であり、……かくて善は實現せられた自由、世界の絶對的究極的目的である。」(PhR., § 136) 善は實踐的理念であり、従つて同時に義務の源泉である。行爲から一切の内容的動機を排除し、義務を義務のためにのみ行うことを規定したカント倫理の本質は、善をその純粹理念性に於て追求することに他ならない。しかし既に觸れた如く、現實の内容を捨象した義務はもはや倫理の領域に屬するものではないのである。何となればこのような形式的な義務は、「無内容な同一性又は抽象的な積極的なもの、即ち無規定なものを規定として持つもの」(PhR., § 136) に過ぎないからである。要するにカントの義務規定はもはや倫理的概念というよりは、いわば論理的なものであり、その本質は矛盾の缺如又は形式的自己同一性に在ることが出来る。ところで最高善を欲求する意志の活動が良心であり、良心は最も根源的な意志の自發性である。「良心とは一切の外的なもの、一切の制限的なものが消滅してしまつて、ただ自らと共に在る、最も深い内面的孤獨であり、徹底的な自己自身への引退である」(PhR., § 137) と同時に、「自己そのものの無限の形式的確信である。」(PhR., § 136) 換言すれば良心とは孤獨にして内面的な意志の自律性と尊嚴との標識である。かくて良心の立場こそ、ヘーゲルによれば、「近代世界が今や到達した立場である。」(Enc., § 511) 以上述べたところから明らかな如く、良心は最も高度の純粹性にまで抽象された實踐的主觀であるが、かかる良心は矛盾に直面することもなければ困惑に陥ることもない。何となればその働きは自己決定によつて直接に規定されるからである。しかしながら現實の問題として、良心が本來良心として自覺され、自覺的に發動するのは、選擇の可能性に直面して決斷を爲す場合である。主觀的道德性の立場に於ては、行爲は決斷を要しない。従つてかかる行爲に於ては、それによつて自己が眞に現實的自己となるということはないのである。

主觀的道德性は本來抽象的無限性又は形式的普遍性の立場に立つものであるから、それは必ず對立を前提とし、しかも自らを對立項の一方に於て立てるのである。抽象的普遍性とは特殊性を包むものではなくて、これに對立し、これを撥無するものだからである。従つて理念的普遍としての善に對して必ず惡が對立する。何となれば、惡とは一般

的に言つて、個體が自己の特殊性を原理とし、且つこの特殊性を行爲によつて實現せんとすることであるからである。即ち意志が自己性乃至特殊性を自分の内容規定として、普遍的なもの、客觀的なものに對立して妥當せしめる時、それは惡となる。「惡とは個別性が善に對抗して主觀的關心の内容を自らに與える限り、そのように決意したものととしての個別性が自らをかかるとして知ることである。」(Enc. §511) 善と惡とは一面に於てこのように對立するとはいへ、兩者は共に個體の自らに對する確信であり、自己への沈潜であつて、單にその内容を異にするものに過ぎない。「惡は善と同じく意志の中にその起源を持つ。意志はその概念に於て善であると共に惡でもある。」故に「人間は惡を意欲することは出来るが、必ずしも意欲しなければならぬというものではないというのが惡の本性である。」(PhR, Zus. zu §189) このような善と惡との對立は明らかに相對的表面的なものであつて、ここではもはや惡の持つ根源的な意義は見失われている。それを求めようとするならば、宗教の領域に赴く以外に途は無いであらう。しかるに善と惡との對立の本質は、具體的現實に於ては對自的なものとして實質的根源的に現われると同時に、*an und für sich*には對立する兩者がその没落に於て初めてその認識に達する絕對的な實體の自己分裂に他ならないのである。このような意味での善惡の對立に於て、初めて行爲の悲劇的本性は開示されるというべきであらう。^{*}

* 惡の積極的な意義は、當然のことながら、ヘーゲル哲學に於ては閉却されている。カントの宗教哲學に於ける根本惡の觀念、シエリングの自由論に於ける神の中の自然への洞察にヘーゲルの汎理性主義は達しなかつた。ヘーゲルの世界觀に於ては絕對に否定的なもの、根源的に非合理なもの占める餘地は無く、従つてヘーゲルはシエリングの如くに無を想定しないで有の立場に於て、或は宗教の領域に於てではなくて、理性のそれに於て惡を解明しようとしたのである。従つて善と惡との對立もそれ自體としては捉えられず、むしろ善と善との對立という形でのみ觀られた。だからこそ却つて行爲の悲劇性も深化すると言えよう。悲劇は善と惡との對立に於てよりも善と善との對立に於て一層深刻に現れるからである。

さてわれわれは上に行爲の含む二つの構造契機的一方である「主體的なもの」というモメントを抽象し、近代思想

の特質である主觀的道德性の觀念を通してこれを考察したのであるが、凡そこのような主觀的意志の實現という限りに於ての行爲は、既に明らかな如く、眞に現實的な行爲ということは出来ないのである。行爲とはすぐれて人間的なものである。人間的なものとは、それが單に主觀的なものの客觀に於ける實現というに止らないで、主體と他者との間に成立すべき交渉に他ならないことを意味する。主體とは抽象的理念的人格ではなくて、それを包括する實體的なものによつて浸透され制約されたもの、即ちいわば實體によつて *Beseitert* された現實的存在である。主體は主體に轉化して初めて現實的存在となる。従つて主體に對立するものは、もはや單なる抽象的客觀ではなくて、同様に實體によつて *Beseitert* された主體的なものでなければならぬ。かくて行爲は明らかに主體によつてのみ果されるものであり、従つて行爲そのものが含み、且つ行爲によつて露わにされる矛盾も主體の基底をなす實體から主體の中に浸透して來るのだからならぬ。「行爲の第一の分裂は企圖されたものと現存するもの、實現されたものとの分裂であり、第二の分裂は外面的普遍的意志として現に在るものと私が意志に與えた内的な特殊規定との間の分裂である」(PhR, Zus. zu § 114)と説かれるような分裂は主觀的道德性の視點から捉えられた行爲のもたらすものであつて、空虚なものである。眞に現實的な行爲によつて惹起される分裂は、もはや上に述べたような表面的なものに止らず、更に本質的であり深刻であるべきであらう。行爲の悲劇性に對する分析はそこまで立入つて行われなければならぬ。そこでわれわれは次に主觀を主體に轉化せしめることによつて現實的行爲を可能ならしめる「實體的なもの」というモメントについての考察に移らう。

二

行爲の中に含まれる「實體的なもの」*das Substantielle* とどう契機は更に二つのファクターに分けられる。その一つは行爲の間接的一般的條件を爲すものであり、他は直接的特殊的制約である。ヘーゲルはこれを一般的世界狀態

der allgemeine Weltzustand 及び狀況 Situation と呼んだ。^{*} (Aesthet., I, S. 245)

* この兩者の區別も美學講義に於て行われたものであり、元來のコンテクストに於ては言うまでもなく文藝學上の問題意識に立つものである。しかしわれわれはこの區別を、倫理學の對象としての行爲を分析する場合にも用いることが許されるべきであると考えるのである。本論文三の敘述を参照されたい。

さて一般的世界狀態とは、行爲の最も普遍的基礎的な條件であつて、要約すれば行爲の歴史的條件、或は行爲がそこに於て果される歴史的基盤ということになるのであろうが、次に述べる如く、それは決して單なる時代の背景というような焦點を缺いた抽象的なものではない。「(理想的な) 主體性は自らの中に行爲するという規定……を含んでいる。そのためにはこの規定を實現するのに役立つべき普遍的基盤として環境世界を必要とする。この點から見て(世界) 狀態としてわれわれが理解するのは、精神的現實(教育、學問、司法、宗教、家族等は精神的現實である)の中に、この現實をその本質から統合する實體的なものが現存するが、この實體的なものの普遍的なあり方である。」(Aesthet., I, S. 246) 更に「精神は意志に於て初めて定在として現れ、意志の諸規定(即ち人倫的なもの、法的なもの、一般に正義と呼ばれ得るものの諸概念) が活動する特殊な仕方の中に現實の直接的實體的な結び付きが現れる。」(ibid.) かくて一般的世界狀態とは、精神を焦點とし、一切の現實をそれに集中的に定位し秩序づけた歴史的條件、即ち歴史的現實に於ける精神の定在の様式である。これを一言にして覆えば、普遍性の視點に於て觀られた時代精神 Zeitgeist であり、具體的に言えば、精神の定在たる意志の表現、即ち人倫的なもの法的なものが一つの時代的環境に於て、いかなるものを焦點として、いかに有機的連關を構成しつつ現存するかということに他ならない。このような精神の定在様式は一つの行爲が果される時間的空間的規定の差異によつて大いに異なるものである。例えばオイディプスやオレステスの行爲には英雄時代という世界狀態があり、エグモントの所業には弱れゆく封建騎士時代という世界狀態がある。ヘーゲルはギリシヤ悲劇の基盤としての英雄時代を、そこに於て最も強烈鮮明に發揮された精神的規定

である獨立性 *Selbstständigkeit* を視點として考察した。既に述べた如く、われわれの考察の對象となるものはヘーゲルの倫理學に於て捉えられた行爲一般の悲劇性であり、われわれの課題はヘーゲルのパントラギスムスという世界觀によつて照明された行爲の意義を究明することである。しかもヘーゲルの汎悲劇的世界觀を養つたものがギリシヤ悲劇であり、行爲の悲劇性はギリシヤ悲劇との關連に於て考えるべきことが前提されているから、われわれは一般的世界狀態に對する分析をギリシヤ悲劇の基盤たる英雄時代について行うべきであらう。

さて獨立性とは英雄の最も本質的な屬性であると同時に、英雄時代一般の精神的焦點をなすものであるが、これは決して徒らに自らの内面に引退し、自らにのみ依存することによつて孤高を保ち、且つ客觀的なもの普遍的なものを自らより撥無して、形式的抽象的な内面性を維持することにのみ自己の使命を見出す個別的の主觀性 *Subjektivität* ではない。「眞の獨立性とは個別性と普遍性との統一と浸透に他ならず、その場合に普遍者は個別性に於て具體的な定在を得ると同時に、個別者と特殊者との主體性は普遍性に於て初めて不動の地盤と現實に對する眞の内容とを得る。」 (*Aesthet.*, I, S. 247) かくて獨立性は普遍者と渾然と融合し、自らの中に普遍性を體現する個體の屬性である。

従つて獨立性に於て個別者は自らの關心を自我に集中すると共に、客觀的なものはこの個別者の本性に内屬し、内面からこの個別者を生かすべきであつて、客觀的なものが主體の個別性を離れて自立的なものとして對立し、働くべきものではない。普遍的なものは個體の内面に於て、その個體の固有性として現實的に働くものでなければならぬ。しかもこの統一は決して思想という媒介的なものではなくて、主體の性格と心情という直接的なものに於て行われなければならない。従つて普遍者と個別者との統一に關して要求せられるものは直接性の形式である。英雄たる個體は身を以て時代精神を生きているのであつて、決して思考によつてこれを自己のものとするのではない。このような純粹の獨立性に於ては、一面から見れば普遍的な精神的生命が直接に個人の心情や性格としてのみ存在するから、他面から言へばこの普遍的なものが個人の意志や葛藤の持つ偶然性によつて支配されることにもなる。誤解を憚ることなく言え

ば、英雄とは獨立性の具現者として時代精神を生き且つ行ずるものであり、精神の直接的生命性の實現に他ならない。「直接的生命性とは人倫や正義の持つあらゆる實體的なもの本質的なものが、個人の中に於て感情や情緒として現實性を得るといふ統一状態のことである。」(Aesthet., I, S. 250)

さてこのような直接的生命性を擔う獨立性は普遍と個別との無媒介的統一であるから、國家生活一般という媒介的領域に於ては當然否定される。というのは「眞の國家に於て、法律、慣習、權利が自由の普遍的理性的規定を構成する限り、それらのものは自らの普遍性と抽象作用に於て妥當し、もはや任意の選擇や特殊の個別性によつて制約されない」(Ibid.)からである。即ち一般の國家共同體に於て、すべてを規制するものは法的秩序という形に於ける客觀的理法であつて、この妥當性は必然性と客觀性とに於てあるが故に、偶然性や直接性は否定され、國法は立法的悟性として直接的生命性と端的に對立することになる。國家に於ては、普遍的實體はもはやいかなる意味に於ても、個體と融合し、個體に於て現實化されるものではなくて、あらゆる面を通して巨細に亘つて個體に對して國家の刻印を押し、これを抑壓するのである。かくて個人は國家の秩序と既存の體制に服従することを條件としてのみ、國家の中に位置を占めることが出来る。個體はその偶然性の故に完全に從屬的なものとなり、普遍者がその普遍性と必然性とに於て個別者を止揚する。要するにこの意味では國家生活一般は所詮英雄のエレメントではない。眞の獨立性は個性の自由な形式に於てのみ發現し、かくて人倫的なものは個人を通して現實化し、個人は自らの意志と性格によつて現實の頂點に立つてこれを支配するからである。ここでは正義とは個體獨自の決意に他ならない。世間に通用する、不正を裁くための普遍的立法や公的權力は、このような獨立的存在にとつては、むしろ無に等しく、ただ獨立した個體の意志という法が存するに過ぎない。従つてここで妥當するものは公の刑罰ではなくて、私の復讐である。そしてそこに人の法と神々の法という對立が自覺的に出現する。獨立性が國家共同體とこのように矛盾する限り、英雄は自ら國家の創設者、立法者、權力者、要するに國家權力そのものとなるか、或は國家に對する徹底的な反逆者となる以外に途は

無い。即ち一方はクレオンの運命であり、他方はアンティゴネのそれである。これが英雄といわれる人間の宿命である。そしてまたそれが英雄を限定する世界状態である。しかしそれではいかなる個體が權力者となり、いかなる個體が反逆者となるかということは状況によつて決定されるのである。

「英雄時代とはアレテーが行爲の基礎をなすという時代である」(Aesthet, I, S. 254) ことは言うまでもない。英雄の存在意義はそのアレテーにある。アレテーとは本來個人的な卓越性である。英雄は卓越した個性によつて孤立し、孤獨である。彼は獨立不羈なる人格を持ち、最も根源的な自發性に基つて行動し、且つその行爲を充全の意味と範圍とに於て身に引受けるからである。英雄に於ては、正義と人倫とを遂行することが獨自の決意に屬している。英雄は本質的にプロメテウスであつて、正義を創造し法を遂行する。彼はいかなる意味に於ても、いかなるものにも從屬しない。彼は自らの内的必然より出た行爲をその全體性に於て肯定し、それに對して彼自身の獨立した個性の全體性に於て責めをとる。従つて英雄に於ては行爲の意圖と結果に關する責任上の疑義は無い。これに反して近代人に於ては、行爲の責任は常に知識と結び付けて論ぜられる。(Vst. Par. §115) 何となれば近代人の心情に於ては、主觀的なものと客觀的なものとは分裂し、主觀的なものが道德に於ける主要モメントをなし、道德的價值判斷を決定するからである。しかし英雄的性格の純粹性と統一性とは罪責の分割、主觀的意圖と客觀的結果との對立を識らないのである。アイアスは無意識裡に爲した自らの所業を恥じて自刃し、オイディプスは父を殺し母を犯した罪を自らの不明の爲せる業として甘受し、自ら盲いて休みなき彷徨へと出たのである。

このように英雄は孤立し、孤獨である。しかしこの孤立性はあくまでも自分と並存する他の個體に對してであつて、自分が所屬する人倫關係、即ち血族から彼は決して分離することなく、常にこの血縁的全體と實體的な統一を保ち、この統一の自覺に於て行動する。古代の造型的全體感に於て、個人は内的で緊密な連帶意識の下に血族と運命を共にするのである。そこに觀られる統一性は運命的統一性と名付けられることが出來よう。祖先の功業が子孫の名譽

として戰場に於て華々しく呼ばれると同時に、父祖の罪責は全子孫に及び、全種族が最初の罪人のために苦しむ。かくて呪咀が累代に及び、罪責はあらゆる世代に繼がれるということはギリシヤの叙事詩及び悲劇の根柢に横わる重要な觀念である。更にまた血族や家は神聖不壞の紐帶として英雄的精神を培い、パトスとしてこれを育くむことになる。家長に對する敬虔や死者への禮法はあらゆる義務に優先する。オレステスやアンティゴネはその典型である。これに反して近代人の主觀的自由の觀念に於ては、個はひたすら内面化することによつて種から分離してその無限性を主張し、各個人は自らの所業に對してその自覺の範圍内に於てのみ責めを持ち、人格の抽象的獨立性を強調する。「英雄は形式的自由や無限性に甘んずることなく、生きた現實を支える精神的諸關係のあらゆる實體的なものと直接的同一性に融けこんでいる。實體的なものは英雄の中で直接に個體性として現れ、それと同時に自らに於て實體的であらう。」(Aesthet, I, S. 259)

以上述べたところから明らかな如く、英雄的個體の持つ獨立性と近代の内面的道德性 *Moralität* に支えられた主觀性との間には顯著な區別が存する。獨立性とは個體の内面及び外面に實現される生命的全體の統一である。自らの中に主觀的なものと客觀的なものとを綜合し、自らの外に於て人倫的なものとの實體的統一を完成した具體的生命態である。これに反して近代的主觀性は人格の抽象的無限性、形式的自由の上に成立し、心情によつて培われ、個體の鏡角性を以て種的基體と矛盾し、これを破砕する可能性を含みながら、同時に却つて社會制度という秩序ある均衡を構成し、この中に安住して存在を全うするのである。しかるに英雄は自ら裁く法であり、法を實現する權力そのものであつて、彼が承認するのは自己と自己の外延たる血族の權利のみである。このような區別の上に立つて初めて、近代的個人の主觀性に對する古代の英雄的獨立性は鮮明にその姿を現すであろう。そしてこのような對比を可能ならしめるもの、そのような區別の基準となるものが一般的世界狀態に他ならない。従つてそれは、既に述べた如く、普遍性の視點に於て觀られた時代精神と言い得るであろう。時代精神はそれぞれ自らを體現する現實的存在を持つ。古代に

於ては獨立性を實現した英雄であり、近代に於ては主觀性を發揮した市民である。

さて一般的世界状態という行爲の一般の間接的條件は更に限定され特殊化されて、行爲に密接に連る直接的制約となる。これが状況 Situation である。「外的及び内的な種々の規定性をもつた事情、状態、諸關係は、それらを抑え、それらの中に止つてゐる情緒や情熱によつて状況となる。更に状況は自分の持つ特殊な規定によつて對立、妨害、葛藤、侵害へと分化する。従つて心情は自分の目的や情熱に對する妨害や阻害に對して必然的に行動すべく状況によつて促がされているものと感ずる。この意味で状況が自らの規定性の中に含んでいる對立が出現した時に、初めて本來の行動 Aktion が始まる。行動は對立する側を侵害するから、必然的に對立威力を自らに對して反抗するよう刺激し、かくて動に對して直ちに反動が伴うことになる。……かくて調和を離脱した二つの關心が相互に闘いつつ對立し、相互矛盾の中に必然的に解消を要求する。」(Aesthet., I, S. 294~95)

三

行爲の「實體的なもの」という契機の第二のモメントは状況と呼ばれるものである。(Aesthet., I, S. 268) ヘーゲルは美學講義の中で、状況を世界状態から本來の行爲へ移る中間段階であると指摘している。一般的世界状態は、既に述べた如く、いわば時代精神であるから、一定の時代に關する限り、それ自體に於て不變であり、人倫全體の實體的統一を維持するエレメントであると同時に、その人倫的實體の中に生きたる個體に浸透する普遍的な精神的生命である。従つてそれ自身は分裂することもなく、また人倫の分裂を惹起することもない。行爲はその最も基礎的なものとして常にこのような普遍的制約を持つのであるが、その限りに於てそこにはまだ否定的なものが現れないから、このような基礎的エレメントから直接に行爲が出現することはあり得ないばかりでなく、行爲の前提となる分裂對立という緊張關係さえ生じないのである。しかしやがてこのエレメントの中に相剋と葛藤の萌芽が出現し、人倫全體は相互

に對立する諸力の緊張關係に置かれる。行爲は直接にはこのような事態から生ずるのであるが、かかる緊張狀態が行爲の前段階として狀況と呼ばれるのである。このような緊張關係の一つをヘーゲルは衝突 *Kollision* と呼んで、狀況の中で最も固有なものとしている。「衝突はまた行爲ではない。ただ行爲への端緒及び前提を含むのみであつて、行爲への單なる機縁として狀況という性格を保持するのである。」(Aesthet., I, S. 278) ところでこの狀況の本質及びそれと行爲との關係を最も明瞭に示すものは、精神現象學に於て述べられた人倫的世界 *sittliche Welt* であろう。何となれば人倫的世界は人倫的行爲への前提條件をなすものであると同時に、行爲が直接にそこに於て生ずる現實の構造を示すものだからである。更に明確に言うならば、人倫的世界は行爲の本質としての悲劇性 *das Tragische* が現實の悲劇 *Tragödie* として展開する直前の狀況である。精神現象學に於ては、この悲劇は、周知の如く、主としてソポクレスの「アンティゴネ」に依據して描かれる。アリストテレスが完璧な悲劇作品として「オイディプス王」を擧げ、詩學の論述は主としてこの作品に則つて行われているに反して、ヘーゲルは「アンティゴネ」を以て最高の悲劇と見做し、自らも少年時代以來數度に亘つてその翻譯を試みたことはよく知られている事實であるが、何らかの程度に於て悲劇に言及しているヘーゲルの著作の中で、直接間接に最も多く觸れられているものは、この「アンティゴネ」とアイスキュロスのトリロジ「オレスティア」であろう。このようなヘーゲルの評價の最大の理由は、これらの作品が極めて明確に人倫的要素に分解され、その構成がヘーゲルの世界の論理的圖式に極めて良く整合するからであらうと思われる。

精神現象學によれば、狀況としての人倫的世界は相互に區別され對立しながら、同時に相互媒介的に統一されている二つのモメントから構成されている。逆に言えば、人倫的世界という實體的全體性が二個の共關的契機または威力に分割されているのであつて、この二契機は「人の法」*menschliches Gesetz* と「神々の法」*göttliches Gesetz* と呼ばれる。ところでこの兩者は共に精神的な普遍の本質であるから、現實に於てはそれを擔い且つ實現する現實的な

存在者を必要とする。「人の法及び神々の法に於て現れる二個の普遍的倫的本質は……國家と家族とをその普遍的現實性として持ち、男性と女性とを自然的自己及び活動的個性として持つ。」(Ph.G., S. 326) さて先づ人の法は人倫の媒介的間接的契機であつて、國家共同體乃至は統治に於て實現される。「それは普遍性の形式に於ては普ねく知悉せられた法であり現に存在する習俗慣行である。また個別性の形式に於ては個體一般に於ける現實的な自己確信であり、統治として現れる場合には、單純な個別性としての自己に對する確信である。かくてこの法または精神の眞理は白日の下に現れた公然たる妥當性である。」(Ph.G., S. 319) 即ちこの法は公共性、明白性及び自覺性にその本質的性格を持ち、且つ地上を照覽する天界の法と共通の根據を持つのである。更にこの法を現實に於て擁護し體現するものを兩性に配當するならば、男性がそれである。或は姉妹に對する兄弟がそれである。何となれば男性は本質的に陽性であつて陰暗を忌み、個別性よりも普遍性に關心を持ち、家族の一員としてよりも國家共同體のメンバーとして、市民として活躍し、內在的であるよりも超越的であるからである。且つ男性は合理的思考を重んじ、明確な意識に於て行動する。従つて男性が關與し加擔するものは當然公共性と明白性とに於て働く「人の法」でなければならぬ。「人の法はその普遍的な定在に於ては國家共同體であり、その活動一般に於ては男性であり、その現實的活動に於ては統治である。」(Ph.G., S. 340) この法は悲劇「アンティゴネ」に於ては、クレオンとオイディプスの子であるエテオクレス及びポリュネイセス兄弟によつて體現される。クレオンはオイディプスが故國を去つた後のテバイの王である。彼は統治者として國家共同體の主權を掌握し、客觀的必然的妥當性を持つ國法を主宰するから、彼にとつては一切の關心が國家の安寧と保全とに集中される。國家の安全が一切の私的關心に優先する。國家に對する反逆は最も重大な犯罪であるから、かかる罪を犯した者の屍は死者に對する正當の禮を以て遇せられるべきではない。埋葬することなく、鳥獸や虫の貪り喰うままに委ねらるべきである。そしてこの反逆者を禮遇する者も同様に反逆者と見做されて嚴罰に附せられるべきである。他方兄弟は父にして同朋なるオイディプスを見捨ててその呪詛を受け、家を離れ

て王位繼承のために國家の戰鬪に従事し、共に先陣を争つたが、不幸にして血を同じくしながら敵味方に別れ、白兵を以て闘い、共に斃れなければならなかつた。一方は國家の守護者として、他方は反逆者として。そして一方は國家の禮を以て手厚く埋葬され、他方は憎惡と凌辱とに委ねられて野に放置された。人の法の現實はかくの如く血の紐帶を引裂いて冷酷である。

神々の法は「人倫の單純で直接的な本質」(Ph.G., S. 319) として家族を主宰し、それを擁護し、且つそこに於て實現せられる。その原理は個別性、内在性、自然性、閉鎖性、無意識性であるから、この法は本質的に私的性格を持ち、明々白々な公共性を缺き、冥界即ち地下の國にその根據を持つものである。従つて當然神々の法は個別と普遍とを直接に結付ける法として特殊を否定する反國家的性格を持ち、常に國家に背反して私的關心を追求しようとする傾向がある。しかも他面では家族と國家とは完全に離反して無關係なものとなるのではなくて、個別は特殊の基礎であるから、家族生活に根ざし、家の神から由來する神々の法は人の法乃至國法の基底となり源泉となるものでもある。

「家族は一般に國家共同體の成立するためのエレメントであり、個別的意識は一般に國家の基盤である。」(Ph.G., S. 340) しかしこのような神々の法と人の法との連續的な結び付きは現實に於ては意識下に没し、その斷絶の面のみが悲劇の條件として露出しているのである。さて女性は本來内在的閉鎖的であつて、傳統的に外部に出て立ち働くよりは家の中にあつて神を祭り、家政を整えることを本旨とする。従つて女性は當然反國家的であり、その情熱は私的關心の追求に向けられる。「國家共同體の永遠のイロニーである女性は奸策によつて統治の普遍的目的を私的に變じ、……公共の財物を私有物と裝飾品とにすりかえるのである。」(Ph.G., S. 340) クリュタイムネストラはその典型である。いづれにせよ神々の法は女性の遵奉し體現するところとなる。しかも他面に於て神々の法の個別的地下的性格は、その規定するものが必然的に死に關わることを意味する。冥界の法は即ち死者の法であるからである。地上と地下、生者と死者とを結びつけるものは埋葬である。従つて埋葬という儀禮は冥界の法であると同時に地上に於ても

妥當する神々の法の本質的な内容である。「埋葬という最後の義務が神々の法の究極のものである。」(PhG., S. 323) アンティゴネにとつてはエテオクレスもポリュネイケスも等しく血を分けた兄弟である。彼女にとつてはただ血族があるのみで、國家の守護者であらうと反逆者であらうと問うところではない。重んずべきものは血の紐帯に對する、神々によつて定められた義務のみである。それ以外のものに對しては、彼女は心を向けるのを潔しとしない。ハイモンに對する戀愛さえ血縁に對する義務に比すれば殆んど無意味に等しい。(ここにパトスの働きが見られるが、これについては後述する。) しかるに王命によつてエテオクレスは手厚く葬られたが、ポリュネイケスの屍は野に放置された。これは神々の定め給うた掟に背くこと甚しいと言わなければならぬ。アンティゴネは人間のさかしらを棄て、神々の義を守るべく敢然とポリュネイケスの屍を埋葬しようとする。ここまでが人倫的世界の領域である。言葉えれば狀況の限界である。ここでは未だ行爲は現實に果されていない。しかしそこへの距離は一步である。行爲の基盤である現實は二つに分割され、双方は對立したまま緊張の均衡を保っている。

さて人倫的世界を分割し構成する二つの契機は單に敵意をはらんで對立しているのみでなく、同時に兩者の間には相互作用と交流がある。兩者は相補的であつて、一方が完全な機能を發揮し得るためには必ず他方の助力を必要とするのである。「男性は家族の精神から共同體へと追いやられ、この共同體の中に自分の自覺の本質を見出す。家族は共同體の中に現れた男性の中に自らの普遍的な實體と本質を持つが、同様に逆の面から共同體は家族に於て自らの現實性の基礎を、神の法に於て自分の力と確證とを持つ。兩性兩法のいづれも單獨では充全のものではない。人の法はその生命ある運動に於て神々の法から、地上に妥當する法は地下の法から、意識的なものは無意識なものから、媒介は直接性から生じ、同時に元へと戻る。地下の力は反對に地上に於て現實性を持ち、意識によつて定在と活動とを得る。」(PhG., S. 327~28) 同様にこの二つの威力は均衡を脱して調和を失つた人倫的全體の秩序を回復するためにも協力する。即ち人の法は國家の統治という形で、均衡から逸脱した自立存在、即ち諸階級や諸個人の獨立性を否定し

て、再び普遍者の中に歸入せしめる人間の正義として働き、また他面では個別者の權利を壓倒するほど強力になつた普遍者の不法を制して本來の調和へと回復せしめるべく働くものは、抑壓せられ不法を蒙つた個別者の精神であり、これは地下に住む復讐の神エリニューエスによつて守護されているのである。このようにして二つの法または二つの威力の何れかによつて生ずる不均衡は他方の力、他方の法によつて均衡へと回復される。このように二つの構造契機が相互に補全し合つて調和を保つ限り、人倫的世界は未だ決裂していない。或は分裂によつて汚されていないのである。しかし決裂を未然に防ぐことによつて人倫の調和均衡を維持するものは、實は眞の意味の正義ではないのである。端的に言えば、このような相対的な補全作用による無媒介的調和に於ては、人倫の眞實は出現しない。眞の正義とは、後述する如く、運命である。運命は人倫的世界の決裂の後に初めてその畏怖すべき姿を現わし、その決裂に於て相互に對立する兩者の没落を惹起し、同時にそこに於て没落の眞の意義を開示し、人倫の本質を明らかにするものなのである。

いづれにせよ人倫的世界は人の法と神々の法という對立した兩威力の直接的統一の領域である。兩者は決裂でもなく混淆でもない。「未だ行爲は果されついなご」(Plg. S. 331)からである。人倫全體は底に不安と緊張とを湛えながら安靜を保つている。従つて對立する威力の一方を擔いこれを體現する個別者も未だ充分な意味でその自覺と權利とを得ていない。即ち個體は未だ現實的ではないのである。この現實性を獲得する權利の尖端が行爲である。クレオンもアンティゴネも内にパトスの成熟するのを待ちながら未だ動いてはいない。兩者ともまだ現實的個體ではなくて、普遍者の中に埋没している。クレオンは統治という普遍的意志の中に、アンティゴネは血族という種の紐帯の中に。兩者は既に即自の領域を脱して對自の段階に進入しようとして、まだ自己の世界と對者の世界との斷絶を自覺していない。しかし「我々にとつては」人倫的世界は既に割れている。その分割は今一歩で白日の下に露呈され、個體は自らを現實に個體として明らかに自覺するに至るであろう。既に分裂した基盤に於てある、この即自から對自への移行

の限界領域が「状況」である。そこにはただ一個の個別者が在る。しかしそれはもはや動くことのない屍、ポリュネイケスのそれである。死者が生きていて、生者は死んでいる。何となればこの死者が *Anlauf* として生者をして自己に蘇らしめ、目覚めしめるであらうから。

四

この覺醒は行爲と共に行われる。行爲に於て自己は自らを露わにすると同時に、他者を自らに對して喚起する。或は他者を覺醒することに於て自らの對自存在に達する。かくて人倫全體の緊張した不安と停滞は破れて何らかの行動が生じ、それに應じて反作用が惹起され、人倫は明らかなる決裂と相剋とに陥り、やがて相闘う對立者の双方の没落の中に永遠の義がその峻嚴なる姿を現わす。「行爲こそ現實の自己である。それは人倫的世界の平靜な組織と運動とを破壊する。……人倫的世界の秩序と調和とは行爲によつて對立へと移行し、かくて對立項は相互に保證し合うのではなくて、相互に絶滅し合うことが明らかとなる。そして神々の法をも人の法をも、また兩者がその現存在をそこに持つところの二つの自己意識をも自らの單純性の深淵の中に併呑する怖るべき運命という否定的な運動と永遠の必然性とが出現する。」(PhG, S. 331) これが人倫的行爲 *sittliche Handlung* の經過の概要である。

さて人倫的世界の二つの構造契機もしくは對立威力である神々の法と人の法とを現實に於て擔うものは人倫的意識である。人倫的意識は「意識」としては既に直接に自らが二つの法の何れに屬すべきかを決定している、或は決定されている。この決定は有限な人間の意志の力を超えた存在によるか、男女の性別という自然的なものに屬して居り、從つて一つの意識が一つの法を擔うということは意識の *Ansichsein* である。この *Ansichsein* がパトスの基礎に働くものであるが、これに關しては後に詳しく述べよう。かくて法または威力は、それを負う意識にとつて自明なもの、搖ぎなきもの、密接不離のものであつて、各意識はそれぞれの法に對して純一無雜な志向性を持ち、ひたすらそれと

融合統一するのである。ということとは客觀的に見るならば、恣意や事情や選擇等の偶然的なものではなくて、曲げることの出来ない自然的必然性が一方の性を一方の法に、他の性を他の威力に配當することであり、或は逆に言えば二つの人倫的威力そのものが両性の各々に於てその個別的な現在性と實現とを持つことである。しかもこの即自の段階に於て兩意識は相互に對立的となることなく、且つ相互の矛盾を意識することもない。否、それぞれの意識にとつては、二つの法、二つの威力、二つの意識の存在すら識られていないのである。それはテバイとアルゴスが戦い、エテオクレスとポリュネイケスとが屍となつて見出される以前のクレオンとアンティゴネの立場であり、疫病がテバイの市に猖獗を極める以前のオイディプス王の立場である。かくて人倫の世界は人倫的意識の *Ansich* の領域である。

しかるに行爲とは先づ自己を自らに對して露わにすることであるから、行爲「と共に」意識は自己意識へと發展する。行爲は自己意識によつて可能であり、自己意識は行爲に於て發現する。従つて自己意識と行爲とは、恰もカントが認識と經驗とを「と共に」で結び付けた (Kr. d. r. V., 2. Aufl. Einl.) 如く、「と共に」によつて結合せられるべきものである。自己意識によつて個體は當然自覺的、自立的、對他的となる。今や一つの自己意識はそれが擔つて一つの法と共に、自らに對立する他の自己意識と結びついた他の法の存在を識るに至るのである。しかし前に述べた如く、一つの自己意識は一つの法に従屬すべく決定されているために、彼にとつては對立者たる他の法やそれに従う他の自己意識の行動は不法もしくは暴虐として感ぜられる。クレオンにとつてアンティゴネは國法に服せず反逆者に加擔せる大罪人として罰せられるべきものであり、アンティゴネにとつてクレオンの命令は神聖な血の紐帶を斷ち、神の法を蔑にする怖るべき非道である。かくて自己意識の行爲によつて人倫的實體が二つの法、二つの威力に決裂し相剋すると同時に、人倫的自己意識と人倫的實體との分裂も生ずる。しかもそれと同時にここに知と無知との對立が出現する。これが行爲のもたらす悲劇の最も中心的な核心であるが、このことを今少し詳しく考えて見よう。

既に述べた如く行爲に於て意識は自己意識に轉化する。「行爲は自己意識の最も固有の本質 *Wesen*。」 (PhG., S. 384)

人倫的世界の段階では、一つの意識の一つの法に對する從屬性は自然的必然性によつて決定されていた。しかし行爲に於て自己意識の世界、*Fürsichsein* の領域が展開すると同時に、自然必然性による決定は自發的決斷による自己決定へと轉化する。即ち一つの自己意識は自らの決斷によつて、一つの法に加擔し從屬することを決定したのである。法と意識との結合が直接的なものから媒介的なものへ移つたのである。自己意識とはすぐれて自己を自らに對して露わにするという媒介的なものだからである。(但しこの際にパトスが働くのであるが、これは後に述べる。)クレオンは主權者或は國家の擁護者として、自らに對しても他に對してもその本質と使命とを明らかにし、アンティゴネは家族道德の守護者として、いかなる抑壓に抗しても血の紐帶を維持しようとする。各々は今や他に對して自らの旗幟を鮮明にすると同時に、自らに對してもその義務とあるべき姿とを確認した。即ちかくて自己は眞に現實的な存在として登場したのである。行爲とはかかる現實的な自己によつて初めて果されるものであり、従つて本質的に媒介されたものである。換言すれば行爲は *Für sich* をそのエレメントとするものであつて、即自的な肯定の領域に於て行爲は可能ではない。肯定の中に否定的なものが浸透した時、存在の中に非存在が、知の中に無知が、充溢の中に缺如が出現した時、初めて行爲は可能となる。「行爲は志向的な原理によつてある。……従つて行爲は必然的に一種の客觀的缺如態又は否定的なものの認識を條件として含む」(J.-P. Sartre: *L'être et le Néant*, p. 508) 否定によつて媒介された肯定が行爲である。人倫的世界は即自的肯定の世界であり、従つて直接的な知の、或は別の觀方をすれば端的な無知の領域であつた。しかるに今や知と無知とは分割されて對立し、のみならず複雑な仕方であつた。この複合的な狀況に於て行爲は果されるのである。

さて知と無知との對立と交錯とは人間の現實的生の中でも大きな意味を持ち、深刻な哀歡を醸し出すのであるが、生のミメーシスであることを本質とする古典悲劇に於ても極めて重要な役割を占める。アリストテレスの指摘しているやうに (De Arte Poetica, VI, 1450) 悲劇構成の頂點をなすアナグノーリシスとは正に對立する知と無知という二つ

の領域の接點に他ならず、この接點に於て無知から知への轉換が、或はより根源的に考ふるならば知から無知への轉換が行われるのである。「行爲によつて知はそれが無知であつたことを知るであらう。」(J. Hypothèse: Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel, p. 344) 悲劇的英雄の没落は正にこの轉換に於て行われるのである。このことに關しては、アリストテレスも賞讃をこめて言及している如く、「オイディプス王」の中でアナゲノリスとペリペティアとを息づまるような緊迫感を伴つた劇的な盛上りの頂點に於て合致せしめ、悲劇的效果を極度に發揮したソポクレスの完璧な技巧を思ふべきであらう。(De Arte Poetica, XI, 1452 a) ところでヘーゲルは人倫に於ける二つの法、二つの威力の分裂對立が内容的なものであるのに對して、上の知と無知との對立は形式的分裂であると指摘している。(PhG., S. 512~13) 或て行爲者、即ち自己意識は、既に述べた如く、初めから二つの法のいづれかをパトスとして負うている。即ち行爲者の性格は法によつて限定されているから、彼は自分の性格から目的をとり出すことによつて、これを人倫の本質と信じ、この本質を實現すべく努力を傾注するが、他方客觀的に見ればこの自己意識は自らの知的有限性によつて當然人倫の一方の威力を識るに過ぎず、他方の威力に對しては全然盲目である。そこで彼が絶對的に正しいと信じていたものが實は不正であるという矛盾に陥ることは當然と言わなければならぬ。よしんば一切を洞見する神アポロンが神託を通して眞理を啓示したとしても、人間の有限知はこの神託の眞意を測りかね、没落を避けようとして却つて救いなき破滅に陥るのである。「スピנקスを解いた人(オイディプス)も、神々の法に信頼した人(オレステス)も、神が彼等に啓示した、正にそのことによつて破滅したのである。」(PhG., S. 513) かくて人間の知は無知の知に過ぎず、無知も無知の無知に他ならないことが行爲とその結果としての没落によつて自ら明らかとなる。ソクラテスが「汝自らを知れ」と説く前に既に悲劇はこのことを教えた。ここにギリシヤ悲劇の人間學的意義がある。

さて先に意識が自己意識に轉化することによつて自然的決定が決斷による自己決定に變ることを述べた。即ち前者

に於ける直接性が對自化され、自覺によつて媒介されて決斷となつたのである。従つてこの決斷とは主觀的道德的行爲一般に於て爲される如き恣意的選擇を伴うものではない。即ち無から有を生ずる如き決斷ではないのである。ギリシヤ悲劇の場面に於て、英雄が近代的な意味に於ける自由意志によつて完全に恣意的な選擇を行うことはあり得ないのであつて、クレオンが國家權力を掌握して人の法を主宰し、アンティゴネが血の紐帶を重んじて神々の法を選んだのも、決して一時的な意志決定によつて二者擇一を行つた結果ではない。そこでは主體的なものの中に、一般的世界状態と狀況とから成る實體的なものが浸透して働いているのである。従つて逆説的ではあるが、決斷は存在したが選擇は行われなかつたのである。即ちそこにはパトスが働いていたのである。英雄の行爲はすべてパトス的である。パトスとは、アンティゴネの神聖な兄妹愛の中にその純粹な結晶を見る如く、「單にそれだけで獨立して出現するのみならず、人間の胸の中に生き、人間の心情をその内奥に於て動かす諸力」(Aesthet. I. S. 313)であるから、それは「人間の自己の中に現存し、心情全體を貫く本質的理性的内容」(ibid.)であり、かくて「自らの中で充分に正當化された心情の力、理性的性格と自由意志の本質的内容」(ibid.)である。かかるパトスが意志の内容をなすということは、意志がもはや近代的倫理の立場に於けるが如く、單に主觀的なものに止り得ないことを示す。言い換えれば、パトスとは主觀的なものの中に浸透した實體的なものである。従つてパトスこそ實にわれわれが先に區別した行爲の二つの契機、即ち主體的なものと實體的なものとを結合する働きであり、主觀をして主體たらしめるものに他ならないということが出来る。悲劇的英雄の行動はパトスによつて貫かれてゐるから、少くとも彼が英雄として登場する限りに於て、彼は單に實體的なものから遊離した恣意的な行爲を爲すことはないのである。即ち英雄に於ては實體的なものが主體の中に強く浸透して、單に主觀的なものを壓倒して、これを背後に退けているのである。例えばアイアスを自殺へと驅り立てたものはやはり英雄精神、即ちヘーゲルの言へば、「獨立性」という實體的なものであつた。この實體的なものの優位が、近代人と區別された古典的人間像の特質であらう。そしてこのパトス的なものへの洞察を

缺いたところに近代的人間像の限界があると云うことが出来るであらう。

いづれにせよ、「實在が對立するようになるのは自己意識の所爲である。まことに自己意識は自分が自己であることを自覺して行爲に移ることによつて、單純な直接性から脱して自己分裂を立てる。行動によつて直接的真理の單純な確信であるという人倫の規定を放棄して、自分自身を行爲するものとしての自分とこれに對立する否定的な現實とに分裂せしめる。かくて自己意識は行爲の結果として罪責 *Schuld* を負うことになる。」(PhG, S. 334) これを更に敷衍すれば、「意識は行爲することによつて人倫の對立を明らかに示す。即ち明らかなきに從つて行爲することによつて、意識はこの知の欺瞞を悟り、内容に關しては實體の一つの屬性に左袒することによつて他の屬性を侵害し、この侵害された法に對して自分に反抗する權利を與える。知る神に從つて、意識はむしろ明らかならざるものを捉え、知を信賴したことに對して償いをする。」(PhG, S. 514) 自己意識は自然決定を自己決定に變え、決斷によつて行爲し、行爲することによつて一つの法乃至一つの威力に與みしたのである。言い換えれば對立項の一方に自らをアンガジェしたのである。^{*} (J. Hypothese: op. cit., p. 336) かく行爲の基盤たる現實そのものが分裂し、二つの離接的對立項から構成されている時、その一方へのアンガジュマンは必然的にその基盤の調和均衡を破壊すると共に、對立する他方に對する侵害行爲となる。この行爲は一つの法の侵害であるが故に、主觀的な罪責意識 *Schuld* を生ぜしめると共に、客觀的な犯罪行爲 *Verbrechen* として認められるに至る。侵害された法は行爲者たる自己意識に對して敵意を懷き、復讐を要求するから、自己意識と罪責又は犯罪との結合は決して偶然的な事情によるものではなくて、行爲そのものの本質に由來する必然的なものである。かくて自己意識は自らの行爲の結果を罪責及び復讐という反作用に於て自らに引受けなければならぬ。正に「行爲するものは苦しまなければならぬ」*Spacurari patitur* (Aeschylus: Choe-phoree, 313) である。行爲が現實に於て自己の對自化として行われ、しかも行爲の基盤たる現實が分裂している限り、行爲は必然的に行爲者自らに苦惱をもたらす。但し既に述べた如く、行爲は *für sich* の立場に於て爲され、從つ

てそこでは知と無知とが對立し交錯しているから、人倫の構造全體は未だ行爲者に識られていない。故に行爲者は自らの行爲が對立する法を侵害したということを、必ずしも「アンティゴネ」に於ける如くに明白に意識するとは限らないのである。われわれの行爲に於て知と無知とは表裏一體をなしているから、知の領域に於ける行爲は必ず無知の領域に於て何かを害し且つ奪つていたのである。しかし果して何を害し、何を奪つたかは行爲者が没落または破滅によつて自らの罪責を贖う時、初めて明らかになるのである。この著しい例は「オイディプス王」であろう。行爲者はかくて没落による贖罪に於て、永遠に亘つて支配する運命という名の人倫的正義の認識へと高められ、且つ人間の實存の深淵へと陥ることになる。このような罪責觀は既に述べた主觀的道德性の立場に於ける責任論よりも遙かに深いものを含むと言わなければならぬ。

*この意味では確かに行爲をアンガジユマン engagement と規定することは出来る。しかしこの場合のアンガジユマンは決して實存哲學に於て屢々用いられる同じ語と意味の上で混同されてはならない。實存的アンガジユマンとは簡単に言えば、「自分自身をアンガジユすると同時に人類全體をアンガジユする」(J.-P. Sartre: L'existentialisme est un Humanisme 邦譯二三ページ及び六〇ページ) ことであつて、そこには近代の主觀性倫理を通過した後の主體性が含意されている。即ちいわば歴史的な意味の層が含まれていることに注意すべきであろう。よしんばそれが等しくパトスの行爲を意味するものであるとしても、同様のことは「狀況」という概念に關しても言われるであろう。

さて既に述べた如く、「英雄を行動へと驅り立てるものは、人倫的に正當の權利を持つパトスである。このパトスが彼等を侵害的な行動へと導く。彼等の確固たる性格は、本質的なパトスと一體をなすものである。」(Aesthet. III. 955) 従つて英雄が主觀的罪責意識とは別に有罪か無罪かと問われるならば、「英雄は有罪であると共に無罪である。人間は彼にとつて選擇が可能であり、恣意によつて自分の果すものを爲すべく決意した場合にのみ有罪であるという(近代的な主觀的道德性の立場に於ける)觀念が通用するならば、古代の英雄は無罪である。彼等は正にこの性格で

あり、このパトスであるからこそ、この性格このパトスから行爲した。そこには優柔不斷もなければ、選擇も無い。彼等が選擇しないで、全く本來的に彼等の意欲し且つ遂行するものであるということ、このことが英雄の性格の鞏固性である。」(Aesthet., III, S. 552)と答えられるであろう。それにも拘らず、やはり英雄は自己決定に従つて行爲したが故に有罪である。そしてこの罪責意識の促すままに、英雄たちはアイアスの如く、またオイディプスの如く、自らの手を以てこの罪を償つたのである。しかしここでは實は英雄が有罪か無罪かということは實は問題ではない。問題となるのは、彼が現實に行爲し、その結果を身に引受けて苦しむということである。偉大な人物が主觀的には不當であるが、客觀的には正當な苦惱を深く苦しむところに悲劇の眞骨頂はある。「眞に悲劇的な苦惱は行爲する個人の身の上に、當然の權利を持ちながら衝突によつて罪責を得た行動の結果としてふりかかるのであつて、この行動に對して、彼はその全き自己を以て責めを負わなければならないのである。」(Aesthet., III, S. 552)かくて老オイディプスは母にして妻たるものを失ひ、自ら盲いて苦悶の中に救いなき彷徨の旅に出、アンティゴネは土牢の中に恥辱の死を遂げ、クレオンはその妻と子とを死なしめなければならなかつた。このようにして悲劇の英雄は大なる苦惱の中に沈溺する。しかしこれに止るならばこの結末は否定的なものへの單なる下降 *Untergang* であつて、未だ眞の意味の没落 *Zugrundegehen* ではない。下降は單に否定的なものである。しかし没落とは根源 *Grund* に至ることである。根源に至るとは、下降であると共に上昇を含むものである。否定を介した肯定である。自らの行爲の結果として苦惱に沈溺する者は、苦惱することによつて正しくこの苦惱そのものが人倫の眞實であることを認識しなければならぬ。人倫に於ては單に一方的な侵害はなく、作用は必ず反作用を伴うものであるから、對立者のかたみに侵しつゝ侵されることによつて、共に傷ついて苦悶の中に倒れる。倒れることに於て對立する行爲者は、自らを没落せしめた根源的な實體、この没落を貫いて永遠に維持されるもの、即ち一切を超え一切を支配する正義の存在を識り、この認識に於て、自らの罪業を承認し、自らの没落を永久の義の名に於て肯定するのである。「われらは苦しむが故にこそ、その過誤

を認む。」 *παύσεις ἐν ἑρπυσσίνῃ ἡμαρτημάτων* (Sophocles: *Antigone*, 926) 卽ち行爲する者は必然的に苦しみ、苦しむ者はその苦しみに於て己が罪過を肯んずる。この肯定こそ人倫の根源に於てそれを支配する永遠の正義の認識に至ること、卽ち眞の意味の没落 *Zu-Grunde-gehen* に他ならない。この永遠の正義が運命と呼ばれるものであり、この苦惱の中の肯定が運命愛である。「一方の威力とその性格とが勝利を得、他方の側が敗北を喫するだけでは、兩者の均衡にまで進んで止まない働きの部分に過ぎないのであつて、その完成ではない。兩方が同様に屈服して初めて絶對的正義が成就せられ、そして人倫的實體の兩方を併呑する否定的威力として、或は全能の義しき運命として登場して來るのである。」 (PhG, S. 337)

五

「悲劇的葛藤の結末とは、相互に對立抗爭する二つの威力の權利は保持せられ、しかも兩者の主張の一面性は剝奪せられ、妨げられない内面的調和が歸つて來るといふ結果以外のものではない。眞の發展は對立としての對立を止揚し、行爲を形成する諸威力が和解することの中にのみ存する。そのような結末に於て個人に對して生起したものの必然性が絶對的な合理性として現われ、心情は倫理的に満足せしめられる。その限りに於て、究極に在るものは不幸と苦惱とはなくて、精神の満足である。」 (Aesthet., III, S. 553~54) この言葉はアリストテレスによつて提示せられた有名な、しかし多くの問題性を含むカタルシスという概念を想起せしめるであろう。それはともかくとして、われわれにとつて問題であるのは、實にこの苦惱が満足に他ならないという認識である。それは運命を盲目的な暴力としてではなくて、合理的なものとして觀ずることである。この運命の合理性の認識は、自らの行爲の結果として惹起された没落という運命を、人倫的實體たる永遠の正義の顯現として肯定することに他ならない。これを別の表現を用いて述べらば、「運命の合理性とは、神々や人間を超える最高の力が、自らの權能の限界を超えてひたすら獨立しようと

する諸威力及びそれから生ずる衝突の持続に堪えられないということである。」(Aesthet. III, S. 554) 即ち運命の合理性とは人倫の秩序の均衡を回復し、これを維持する正義に他ならない。正義もまた一つの必然性である。しかも盲目的なものではなくて、明晰なものである。この正義の本質を認識し、これの人倫に於ける實現を肯定するのが和解 *Versöhnung* である。和解とはかくて必然性の認識に他ならないのである。「悲劇の結末は和解、即ち理性的必然性、或はここで自らを媒介し始める必然性である。かくの如くにして、『ゼウスにあらざるものなし』という語によつて満足するのが正義、永遠の義である。ここには人の心を動かす必然性があるが、これは完全に倫理的なものである。ここには何ら盲目的なもの無意識なものはない。ギリシヤ人はその最高の教養段階に於て、洞察と藝術的表現とのこのような明晰さに到達したのである。」(Rel. II, S. 134~35)

さて行爲者が苦しみ、その苦惱に於て到達した運命の合理性もしくは永遠の正義に對する洞察の中で人倫の構造全體が自ら明らかとなる。言い換えれば人倫的實體そのものが運命又は正義として、行爲する者の没落を通して出現するのである。このような認識の立場は既に行爲の世界である *Frischsein* の領域を超えて、一層高次の段階に達したものと云わなければならぬ。即ちここで行爲者はもはや行爲する自立的、對自的存在としてあるのではなくて、行爲そのものが人倫的實體それ自らの自己限定であり、且つ行爲者の上に行爲の結果として生ずる没落は人倫そのものの否定的な自己展開に他ならない。既に働くものは個體から實體的な普遍者に移つたのである。行爲ではなくて諦觀の立場 *Anundfürsichsein* の領域、絶對的人倫の世界に入つたのである。「根源的な悲劇の本來のテーマは神的なものである。しかし宗教的な意識そのものの内容を構成するような神なものではなくて、人倫的世界の中に、個人的行爲の中に入つて來るような神的なものである。……こういう形式に於て、意欲と遂行との精神的な實體は人倫となる。人倫は……その世俗的實在性に於て現れた神的なものであり實體的なものであつて、その本質的な側面は眞に人間的な行爲を動かす内容を興え、行爲そのものの中で、その持つこの本質を展開し現實化するものである。」

(Aschmet, III, S. 538) かくいこの人倫的實體の本質に對する認識に於て、人倫的世界(存在)と人倫的行爲とが統一されたのである。このような存在(an sich)↓行爲(für sich)↓認識(an und für sich)というプロセスこそ正に行爲のダイアレクティクと呼ばれるべきものであらう。

(了)

(筆者 大阪學藝大學「哲學」講師)

前	號	目	次
		時間の「方向」……………	マックス・ブラック
		講集團の社會的性格……………	池田義祐
		西洋哲學と印度思想(完)……………	スワミ・アゲーハー ナンダ・バラテイ
		——一つの比較的研究——	
		米國の哲學と哲學教育……………	フレデリック・P・ハリス
		マックス・ブラック教授の講義をきいて——アメリカ研究夏期セミナー……………	森田良紀
		新著外國雜誌所載論文一覽	

次	號	論	文	豫	告
		人間存在と超越……………			三宅剛一
		シェリング神學思想の父祖たち……………			エルンスト・ベント
		ヘーゲルの人間學の性格……………			船山信一
		——體系におけるその地位——			
		ブルーノの死……………			清水純一

ヘーゲルに於ける行爲の構造

“Nur dem Aufsingenden säglich.

Nur dem Göttlichen hörbar.”

Das Namenlose ist sie, das A n o n y m e.

Darum: Tu ihn ab, den Namen! wie es i m M. L. Brigge heißt.

Im Gegensatz zum Geist seiner Zeit, die sich vorwiegend im Negativen hielt, hat Rilke in Wahrheit ein Ideal zu künden. Nicht Auflösung und Entleerung bedeutet ihm die Entgrenzung, sondern das “Leben im Doppelbereich.” Der Zeit der Technik und Science setzt er das Gegenideal: den Vorstoß in die noch so ungeleisteten immensen Bereiche des Gefühls.

Das Tragische der Handlung bei Hegel

von Hajimu Nakano

Man erklärt Hegels Weltanschauung als Pantragismus. Denn das Tragische liegt seinem Gedanken zugrunde. Es kommt hauptsächlich von der griechischen Tragödie her, mit der Hegel sich von seiner Jugendzeit an mit herzlicher Zuneigung beschäftigte. Die Nachwirkung der griechischen Tragödie lebt in seinen Gedanken als Bildungserlebnis fort.

Nach Hegel ist die Handlung eigentlich tragisch. Das Tragische der Handlung besteht in der innern Verwicklung ihrer zwei Grundmomente, des Substanziellen und des Subjektiven. Die Handlung ist nicht das bloß Subjektive, wie man gewöhnlich meint, sondern das Ganze, worin die beiden Momente sich ineinander durchdringen.

Das Substanzielle selbst besteht aus zwei Momenten, dem allgemeinen Weltzustand und der Situation. Der Weltzustand, d. h. der Zeitgeist, ist der indirekte Beweggrund der Handlung. Hegel characterisiert in den Vorlesungen über die Ästhetik den allgemeinen Weltzustand der tragischen Heroenzeit als den Zustand der „Selbstständigkeit.“ Die Situation andererseits, die das direkte Motiv der Handlung ist, wird in der Phänomenologie des Geistes als die sittliche Welt dargestellt. Darin streiten zwei Mächte oder Gesetze, das göttliche und das menschliche, um ihrer eigenen Rechte.

Die wirkliche Handlung findet immer auf dem gespaltenen Boden statt. Durch Handlung müssen wir uns immer zu einer Macht schlagen und die andere zum Feind machen. Handlung bedeutet „engagement.“ In diesem Streit müssen wir als Schuldige zugrundegehen, und uns mit dem Schicksal versöhnen, das uns die ewige Gerechtigkeit oder die Wahrheit der Sittlichkeit erkennen läßt.

Der Handelnde muß leiden. Durch Leiden kommt er doch zur Einsicht in das Wahre der Handlung.