

ヘーゲルの精神現象学、及びそれ以前の諸書に於ける

「生と死の戦い」の思想について（承前完）

ヴァン ブラフト

五

この章に於いては、直ちに「精神現象学」の「主」と「奴」およびそれにかかわる箇所を研究しようと思う。イェナ時代の習作の研究は「戦い」と「主と奴」というテーマの起源とその発展をたどることを可能ならしめた。また、我々は先にこれらの習作と「精神現象学」とを対照し、それによって「精神現象学」のテキストそのものに関して種の短評を加えた。と云ってもこのことは、以下の課題は、すでに述べたことをまとめるに過ぎないことを意味するのではない。我々の意図は先に言ったことを参考としつつ、我々を研究に導いた「戦い」の起りりと成り行きに関する二つの疑問になるべく根本的な解答を与えることにある。

「精神現象学」に於いて、このテーマの扱い方は、言うまでもなく、それが含まれている前後の関連からその特性を規定されている。尤も、そのすべてを述べる余裕はないので、本稿ではその最も重要な点のみを挙げるにとどめよう。

一番重要な点は、我々のテーマが、*Realphilosophie II* にもうかがわれた発展の結果として、「精神現象学」では、完全に自己意識のことがらとしてとり扱われているということである。ヘーゲルは、ここでは「承認」をも、権利・人倫・民族などに少しも言及しないで、ただ自己意識という視点だけから論じている。事実、「自己意識は、他の自己

意識に対して存在する場合に、そうしてこのことによって、自己に於いて存在すると共に自己に対して存在する。即ち自己意識は承認されたもの *Anerkanntes* としてのみ存在する。二重の自己意識に於けるこの統一の概念……⁽¹⁾ という言葉から「主と奴」と称せられる章は始まる。

先行する弁証法が自己意識に必然的な二重化に進んだ途端に、直ちに——他にどの契機もはさみ込まずに——承認の運動は始まる。そこで、*die Bewegung des Anerkanntens* は、真に（可能的に）自己を意識している主体の最初の、或いはもっとも根本的な経験として考えられるに到る。なぜなら、二重化は、一方ではそれ以前の様に、より限定され、純粹に実践的にみえる主体の要求から推論されるのでなく、今や単に自己意識そのものの為のみ起こるからであり、他方、それは分散してしまふことではなく、むしろどこまでもその権利を保つ統一が二極に分かれ、かつその分かれることによって統一の一層高い形に到達しようとすることを意味するからである。ここで「二重化」と「承認」とは精神的統一の互いに補足し合う両面である。自己意識が二重となる途端に、すでに精神は、すくなくとも萌芽として現存しているのである。即ち「相対立する両項即ち各自別々に存在する異なる自己意識の全き自由と自立との中に於ける両項の統一たる精神」というこの絶対的実体⁽²⁾はすでに現われているのである。承認の弁証法に於いてこの統一は自己自身を個人に於いて自覚することによって、その実現に向かっている。

まず、承認が自己自身に於いて、換言すれば観察する哲学者にとって、どの様に現われるかを研究するのは「精神現象学」に於けるヘーゲルの典型的な仕方である。ここで先に論じた自己性と他者性の「鏡の戯れ」の極く詳細な分析が提示される。そして承認の二つの面、即ち第一には、進行の一步が即ち退却の一步であり、己れのものとして要求することが即ち他者に譲ることとなり、他者の否定が同時に他者の肯定となるという面と、第二には、ここでは個人はただ一人だけでは何も出来ないという面が、*masterfully* に組み合わせられる。「従って行為は他者に対すると同様に自分に対する行為であるという限りに於いて二重の意味をもつばかりではなく、一方のものの行為であるのと不

可分離に他方⁽¹⁾のもの、行為であるという限りに於いても、亦二重の意味を有って居るのである⁽³⁾。

他人に通じ得ない己れの特有性及び自立性を実現しようとする主体の試みは、一步ごとにかえて彼が全くその運命を他者と共にすることを証明していることとなる。個人同士は互いに統一される限りに於いて各々自立しているのである。ヘーゲルがここでその凡ての面から指し示し、哲学的に自己意識の無限性として表現しているものは、彼の若い時代に於いては簡単に「人が他者をこういうものと思うと、自らもまたそういう者になる⁽⁴⁾」と述べられている。しかるに、ここでは「各極は他の極に対して媒語である、そうしてこの媒語によって各極は自己を自己自身と媒介し連結 *zusammenschliessen* して居る⁽⁵⁾」と言う。

従って、我々哲学者にとつてただちに明らかになるのは、個人と個人との間で可能な態度はただ一つである、即ち「相互に他を承認して居るといふことを承認し合う⁽⁶⁾」ということである。そこで人は民族とか四海同胞とかを思い浮かべるかも知れないが、ヘーゲルはここでは以前ほど早急に結論に進み行くことはしない。我々哲学者にとつては抽象理論として万人の相互承認が必要なことは充分洞察されはするが、「精神現象学」のこの段階に位する、相互承認する自己意識、即ち個人同士自身がそれを具体的に洞察し、自覚するようになることは今後にはたさねばならぬ眞の課題である。従ってヘーゲルは「承認の過程が自己意識に対して如何様に現われるか」という点について考察し始める。ここで直接的な結果は貧弱であるが、それは凡てを体験しなければならぬからである。

さて、今第一の問いを出すことにしよう。戦いの原因は何であるか。主体同士の互いに対する最初の態度は、どうして否定的で、相互破壊を狙うものであるか。ここでは偶有的な誘因が到底登場しないから、自己意識そのものの内面的弁証法の内にしかその解答を見出し得ないであろう。

ヘーゲルの思想を出来る限り忠実に描写する前に、おそらく彼に影響を及ぼしたであろうシェリングの以下のテキストを考えてみよう。「外面的な形が私と似ている或る存在者がその目的や意図を私によって規定されるからとい

て、それだけでその存在者が人間であるということを証明することにはならない。何故なら、このものが単に物覚えのいい (gelehrt) 動物に過ぎないかも知れないからである。この命題は次の経験によって確かめられる。即ち、けっして他者の意志の内に自己の要求に対する反抗を見出すことのない者は、結局、その御しやすい人種に対して、そして終には人類そのものに対して、全く尊敬を失ってしまうのである。私が他者に対して要求をだす時彼がきっぱりと、『お断りします』と言って、私の要求をはねつけるか、又は、彼が私の自由を代償にしてのみ彼の自由を譲るかする時にのみ、始めて、この顔の裏に人間性が、その胸裏に自由が存することを認める⁽⁷⁾のである。シェリングにとつて他者の承認は純粹に理論的行為ではなかった。ヘーゲルにとつてもそれは理論的行為と実践的行為との総合に外ならない。たといこの二者がここで全く絡み合っているとしても、我々が理論的要素と実践的要素を或る程度分離しようとするのは、明白さを得るためである。そして極めて分析的に——これには、もちろん、過度に簡單化する危険はあるが——次の問いに答えようと思うからである。先行する弁証法より現われる自己意識の含む種々な要素の内、自己意識を必然的に他者に反対させるのはどのものであるのか。

I 自己意識は知識的意識であり、先には自己以外の外界の内、真理を探究し、今は自己の中で真理を見出したと思うものである。そこで自己意識が自己の外で出会うものを自己に還元し、自己以外の物の他者性を破壊しようとするのも当然である。そしてこのような意識は、実は、欲望である。その経験に於いて意識にわかつてくるのは、他者がいつまでも己れに対してその自立性を守ることである。なぜなら意識は、自らがその真の対象、即ち自我にただ他者の否定を通じてのみ達することが出来るからである。従つて、他者も否定されるために永久に存続していなければならない。知識としての意識はここで統一し得ない二つの対象、即ち自我と他者とに直面しているが、その状況は自我だけが全真理であるという彼の確信に矛盾しているから、意識はそれに満足できず、他者の完全破壊を狙わざるを得なくなる。欲望より言えば、いつもその破壊よりよみがえるその対象は生一般である。そこで、欲望は完

全に満足を達成し得ないように見える。だから、欲望は生に打ち勝つ特別の方法を考え出さねばならないであろう。

II 意識の法則は、その真理に関する最初の考え方に、現実^{に於ける}真理の現われ方に試練されねばならないのである。しかし、自己意識が現実^{に於いて}出会うのは自我ではなくて、かえって生である。従って、自己意識は、潜在しているはずの自我が現われるために、見せかけの生を取りのぞかなければならない。言い換えれば、一目見て自己以外の対象を欲するかのように見える主体の欲望は、ここではその真の姿を現わす。それは、主体の欲望が自己自身を対象とするもの、即ち欲望の欲望であり、その対象は生ではなく、むしろ生の破壊であるということである。欲望がその否定作用によって得たいと思うものは即ち、生の自立的否定である。

III 自分を純粹対自存在、即ち、無から浮かび出た「私は私である」と私念する自己意識は、実は生より成立しているものであり、生の自己意識、真の生の自己性である。即ちこの自己意識は生がその諸形態の死を通じて現わす生の統一の集中である。J. Hyppolite が言うように、「動物は生の全体性を全体性として自覚しないが、人間はその全体性の対自性になり、自分に於いて死を内面化する。このことが、人間の自己意識の最初の経験は死のこの根本的な体験に結びついていることの理由である」⁽⁸⁾

IV 運動なきもののように思われる「純なる自我」は、実は、運動である。即ち他者の意識より自己への断えざる還帰である。それによって自我はこの他者、客体なるもの、「対他存在」(Sein für anderes)、即ち生を自分自身の内^にに持ち込み、自分自身は他者に向かつてある面^{をも}を持ち、他者によって把握され得る存在になる。否、当分かかる生が自己の唯一現実である。ただ生の形態としてのみ自我は自分自身を見出し、その他のものは凡て nur Begriff、実現しない意図、立証されない「私念」に過ぎないのである。それにもかかわらず、自己意識は自らが純粹な対自存在以外の何ものでもないというその本来の確信に執着し、生を自覚することに於いては、生を外物と思い、自分がその外物の否定超越であると思っている。

それで自己意識が極めて否定的な性質の持ち主であると結論しても差し支えないと思う。このような二つの主体が出会う場合、どうなるのだろうか。ヘーゲルによれば、凡てが非常に曖昧になりながらも、一つのことは決まっていると言える。それは、主体同士が必ず互いに攻撃し合わなければならないということである。

曖昧なのはまず第一に「出会う」という言葉である。ここではけっして外物にぶつかるわけではない。彼らは一方では本来互いに他者でありながら、他面、各自はある意味で相手の投影であり、彼の要求や欲望の所産であるからである。

両主体が最初出会ったときに互いをどうみなすのだろうか。ヘーゲルは「或個人が或個人に対立して登場することになる。斯く無媒介的に登場する場合には、個人は互いに他に対して普通の対象と同じ様に存在する。即ちこの場合には個人は自立的なる『形態』であり、生命、という存在……の中に埋没せる意識である」と一応述べている。しかし、この事情も又曖昧である。甲の自己意識は乙の自己意識を——それは乙が外から甲に近付いて来る限り——ただちに *gemeiner Gegenstand*、他の生き物と区別のないものとしてしかみなすことは出来ないように思われる。そこで甲は、対象として純粹自我とは別物であるかに見える対象一般に対して抱いている破壊の要求を、同様に乙に対しても抱いているはずである。甲はただその対象を現実には破壊してみ、初めて——即ち乙の本来固有の反応から——乙が特殊の対象、即ち自我自身に係わるもっと身近かな対象であると自覚することになるだろう。乙の本来固有の反応と言うと、それは乙が単に対象一般のような自立性をもっているばかりでなく、むしろ個人的で攻めることの出来ない自立性をもっていることを示すことであろう。換言すれば、乙が一方では甲の一時的な欲望を満足させるために使われることを許さないが、他方では甲による自分の存在の破壊に喜んで協力している、即ち自分自身が否定性であるということを示すことである。「対象は斯く自己自身に於いて否定であると同時に、自立的でもあるがために、対象は意識である⁽¹⁰⁾」とヘーゲルは言っている。

しかし、他面から考えてみれば、主体同士は互いにとってはじめから特殊の対象であるように見える。一つの主体は他の主体に対して実体的な生（命）の中に埋没しながらも同時に対象一般の内に居合わせていることによってこれを別物として現われさせ、これに「顔つき」を与えている者のように見える。弁証法のこの契機に於いては、自己意識は単なる生以上の何物かを、生よりも自己と密接につながっている対象を、期待しているとも言える。なぜなら「各個人の真理とは、各個人にとって自分自身の自分だけの存在が自立的対象たることを表明するということ、換言すれば対象が自分自身に就いてのこの純なる確信たることを表明するということに外ならないだろうからである」⁽¹⁾。しかしながら、自己意識にとってこの生ける対象が自己に親しいもの、自己自身と同一のものとして現われる限り、かえって自己意識はその対象の破壊の為の新しい一層身近な、一層熱情的な理由をもつようになる。と言うのは、この対象に於いては自己意識の自我は存在の中に埋没するものとして、自己に特有な把握を脱出するものとして、現われるからである。言い換えれば自己意識は自己自身に自己がそういうものではないと強調するようなものとしてあらわれる。もちろんこの「自己の外面化としての自己表現」⁽²⁾に対して可能な唯一の態度は絶対破壊である。

実に状況は更に一層複雑で耐えられないものである。他者そのものが自我になり、目付きをもつにいたるだけで、すでに自己意識は自らが対象となり、對他存在となる様に感じ、己れの現われる存在を自覚し、その存在と同一視されると感ずる様になる。そこで自己意識にはつぎのことがわかってくるとも言える。即ち自己意識は、他者又はその目付きを破壊するだけではなお不充分であり、むしろ他者によって対象とみなされる可能性となっている、自己自身の生を、先ず破壊すべきだ、ということがわかってくる。もっと厳密に言えば、ここで自己意識が自覚するようになるのは、他者の破壊即ち自己の存在（対自存在に對立するもの）の破壊ということである。

しかしながら、ここに同時に自己意識の好機が存する。自分の存在を客体的なものとして反映する所の他者に於いて自己意識は己れの生に把握され得る現実として直面し、そして自らが対自存在として自分自身の生の否定であると

いう私念を真理にもたらし、実現することが出来るだろう。換言すれば他者の観察に於いて自己意識は己れの生の否定が客体的存在を得るような媒体 (Medium) を見出すのである。

ここでは互いに生の沼から救い出すことの出来る相手を互に見つけ合うのである。しかし生から救い出そうとすることは生を奪おうとすることを意味する。主体同士が直面する課題は逆説的なものである。即ち己れの客体性の否定を客体化することである。この課題を彼らはただ一緒にたつてのみ完成することが出来る。しかしこの「一緒に」と言うのも同じく逆説的である。即ち——もう一度別のたとえを挙げれば——恰も “des frères ennemis” が、各自、相手の弱点やためらいを食い物にしようとして断え間なく待伏せし、それによって互いは互いにすばらしく鍛え合う。そしていよいよ互いの内に自分自身の業を認めるようになり、従ってそれから後は相手の手落ちを自分に対する侮辱となすようになり、相手を無慈悲に非難することに於いて自分が彼を承認していることを表明するようになる如きものである。

ヘーゲルのこの思想を同時にその「多面多義の絡み合い」(vielseitige und vieldeutige Verschränkung) に於いて考察しなければならない。このように考えて、初めて生と死の戦いが必然であることが明らかにするのである。たとえばヘーゲルの次の命題、即ち「生を賭することによってのみ、自由は証明され、且次の様な事実が真理として示される。即ち自己意識にとって実在である所のものは『存在』でもなければ……生の広がりの中に埋没して居るといふことでもないということ、寧ろ自己意識……は純なる自分だけでの存在に外ならないということ……」⁽¹³⁾ は根本的なものであるが、前に言ったさまざまな要素を離れてそれだけを別に考えるならば、次の非難が当たっているように思われる。即ち「なるほど、私は私が命知らずであるということを示さねばならぬ。が、その為に他者に迷惑をかけ、他者に対して否定的態度を取る必要があるのだろうか。生が私にとって最高のものでないという私の自覚は、民衆の前に切腹することによっても(それは全く一方的で自分だけに対する行為であろうが)示すことが出来るのではなから

うか」と。

しかし、ヘーゲルの弁証法全体からすれば、この非難は無力であると言える。ヘーゲル自身は何故自己意識が同時に他者の死をも目指さなければならないかの理由を、次のように要約する。「何となれば、他人とは個人にとって自分自身以上の意味を有つものではないからである」⁽¹³⁾。自己意識は他人をすでに試験に合格し、以後批評家の座に付いているものとして認めないのである。他人はむしろそのまま直ちに試験の場にいる。即ち他人は試験そのものに於いてこそ己れが有能な判断者であることを証明しなければならぬ。自己意識は他人を自己自身として認める限り、他人はその運命に参加するのであり、自己意識は同時に他人に対しても働くことによつてのみ、自分自身に対して働くことが出来るようになる。他人は即ち彼の破壊せんとするところの、生の中に埋没せる自己意識の客体性なのである。生を賭することを含む戦いは現実的な自己意識に至りうる、つまり自己自身の対自存在を實在的なもの、客体化されたものとして直観するにいたりうる唯一の方法である。それは他人との戦いに於いてその他人が生への埋没から逃れることが出来る限りに於いて初めて、自己意識はその他人に於いてこの直観の可能性があるからである。

ここでヘーゲルが如何に密接に間主体性と客体性とを絡み合わせているかを注目しよう。主体は自己の客体的現われであり、同時にそれではないと言える。主体が他人との間に有する関係も同様に描写し得る。「各極は自分が他の意識であると共に、直ちに他の意識であらぬことを認めて居る」⁽¹⁴⁾。戦いに於いて主体同士は互いに相対する。しかし彼らは共に客体、生、自然に対して戦うとも言える。主体はただ主体間関係に於いてのみ、自分がそれより展開したところの自然的客体性に打ち勝ち、同時にその純粹な主体性を客体化させることが出来るのである。

ただ自己自身に或る対象を対立させることによつてのみ、主体は意識となる。しかもその客体が主体となって現われて、初めて主体は対立を克服し、自己の完全なる主体性に到達するのである。ヘーゲルの初期の著作に於いて並立し、交互に登場した次の二つの考え方は、「精神現象学」に於いては釣合のとれた結合に達する。その二つとは、一

つは二番目の主体が元来の主体の二重化によって生ずるという考え方、他は一番目の主体が元来の客体より展開するという考え方である。J. Hypolite の文章を借りて、我々は次のように言うことができよう。「この弁証法に於いては三つの要素がある……即ち二つの自己意識と他者、言い換えれば生、という要素である。」しかしながら同時に、自己と他者という二つの要素しかない。なぜなら「生という契機があるから、自己意識は自分を自分に対立させる」⁽¹⁶⁾からである。

ヘーゲルはシェリングの前に挙げた文章やシラーの次の命題などから靈感を受けたかも知れない。たとえば「人はその純なる自立性を自覚するようになると、凡て感覚的なものを押しはずす。そして人は物体からのこの別離によってのみ、初めて自分が理性的に自由になっているという感情・自覚に到達する」⁽¹⁷⁾とシラーは述べる。しかし、ヘーゲルは斯くの如き種々の思想を結合し、はるかに深遠で精巧な弁証法を作り上げたのである。「精神現象学」の場合には、「感覚的なもの」の役割は「生」に移っており、その生と主人公なる自己意識との関係はより豊かな色合いを示している。自己意識の二重化及び彼らの出会いはかえってこの生のお陰で可能になる。主が生を支配し得るのは、ただ生に対する彼の実存的な依存が奴に移され、後者が生に仕える限りにおいてであろう。A. Kojève が言うように「人間は単なる生きものに過ぎないのでもなければ、全く生より独立したものでもない。その生に於いて、その生によってこそ、人間はその与えられた存在を超越する」⁽¹⁸⁾のである。

さて、次の問いに移ることにしよう。戦いは如何に終わるか。その結末は如何に定められるか？

自己意識は彼の純なる対自存在を実現し、生に対する彼の優越性を現わし、他人に対する彼の全き自立性を表明しようとする途端に二重の矛盾に陥るのである。なぜなら彼は、そうすることによってかえって他者と生とを必要としていることを証明しているからである。一つの点では、斯かる表現 (Darstellung) は即ち他人に向かつており、他の点では、この自己意識がただ生の援助に依ってのみその私念を肯定し得るのである。換言すれば自己意識は生を現実

的に否定するために、かえって生の存続を必要とするのである。

もしも自己意識同士が彼らの意図——即ち自分の生命も相手の生命も破壊すること——を飽くまでも実現したとすれば、斯かる証明は完成しただろう。その場合には個人の対自存在も止揚されると共に、同時に承認作用によってその対自存在に実在を与えることが出来る証人も無くなるということとは——もちろん闘士にとってではなく、傍観者たちにとって——明らかになるだろう。

けれども、実は事柄はそこまで進まない。Realphilosophie I に反して、ここでは死こそ将来性のない可能性（袋小路）として現われ、かえって主と奴という関係こそ人間性の実現の為に価値のある、そしていわば進歩的な可能性として現われる。言うまでもなく、ヘーゲルによれば、主と奴という関係も闘士の目指した目的の完全な実現ではない。しかしヘーゲルがここで明らかにするのは、オイディプスの双子の如き決闘が何物も解決するにはいたらない、斯かる事に於いて歴史が消え去り、「人為的な転換」を用いない弁証法にとっては通路がないということである。ここでは死は理想化され得ないものと考えられ、単なる「自然的否定」、「単なる否定的なもの、自力で自己を越えて新なる内容に移行することのない行き詰り」⁽¹⁹⁾と言われている。単なる否定性と単なる肯定性とは同一のもので、弁証法的運動のない塊の如き存在である。

そこで我々は微妙な疑問に直面してくる。闘士が最後まで戦わず、どちらかが身を任せるのは、何故だろうか。両方共自分の生命も相手の生命も破壊するような雄々しい志を立てて戦いに飛び込んだのに、斯く散文的な成り行きに満足するのは、何故だろうか？

この問題の解決を我々は特に熱心に「習作」に於いて探求したが、これらがこの点では予想に反して教えるところが少なかったと言える。これらによって明らかにになったことを次の諸点にまとめることが出来る。決闘は、両闘士の腕力が同一である場合、両者の死に終わり、かえって腕力の差がある場合には甲が乙を克服することになる。本来戦

いに於ける力は生の諸規定に執着していないことである。更に、“System…”に於いては、戦いとは直接には関係のない命題ではあるが、現実⁽¹⁾に於いて「生の力」が元来不平等である、換言すれば兩個人の内⁽²⁾で必ずどちらかが相手より諸規定に執着しているという説もある。

そのような命題の中より「精神現象学」は受け継がれていることは少なくとも次のことである。戦いに負ける者は諸規定に対して自由自立でなく、規定の全体たる生に束縛されている者にきまっている。生に対する愛着と隷属との結合というこの思想は当然のものであり、ヘーゲルはそれをたとえばヘルダーリンの詩に読み取ったかも知れない。たとえば「ヒペリオン」に於いて、トルコ人に対するギリシア人の解放戦争に出かけようと思うヒペリオンは恋人に行かないように嘆願されると、次のように答える。「それは残酷です、ディオティマ、そんなふう⁽³⁾にわたしの心⁽⁴⁾をえぐり、わたし自身の死の恐怖とわたしの生の愛着に訴えて、わたしを引きとめようとなさるのは。しかし、⁽²⁰⁾けっして、そうではありません。奴隷の仕事は人間の魂を殺しますが、正義の戦いはそれを生かします」と。

けれども、問題は、これまでの弁証法に於いて我々に次のことを予見させるものがあろうかということである。第一に、闘士のどちらかが、生を越える対自存在として承認されるよりも、生の方を好んで取るだろうということ⁽⁵⁾を。第二に、こう決心する者はどちらであらうかということ⁽⁶⁾を。

後の問題への答えは与えやすいと思う。それは問いそのものが意味のないものである。弁証法の発展から言えば、闘士のどちらかを別に指摘したり名前⁽⁷⁾で呼んだりする可能性はまだ到底成立しないと言わなければならない。なぜなら彼らが各々「誰」であるかをまだ示さず、互いにあらゆる点でそっくりであり、まだ洗礼を受けていない（名前を付けられていない）双生児として我々に現われるからである。

前者の方はかえって解決しにくく、ヘーゲル自身もこれをあまり詳解していないようである。にもかかわらず、戦いのこの成り行きこそ弁証法の一般的進展とも、またイエナ時代のヘーゲルの一般的考え方とも全く調和していると

言えよう。そこでこの弁証法の進展を新たに見るに、そこでは一体何が起こったのであるか。本来ただ一つであった意識は分かれて二重になった。両極が互いに同一でないことに、我々哲学者のみならず、両極自身さえも初めての出会いから、ただちに気が付くのである。これは驚くべきことではない。というのは、これに先立った弁証法は単独の自己意識が結合しがたい二重性を含んでいることを示すからである。自己意識は自己意識として自我をその対象とすると同時に、意識としては自立的生という対象をもっている。言い換えれば、自己意識は「私は私である」という自己満足であるが同時に欲望であり、単なる対自存在であるが同時に実存として生きているものである。一言で言えば、一つのこの自己意識は両極を有し、その「両者は不同にして相対立し、未だ統一の中に復帰していない」⁽²¹⁾のである。

さて、ヘーゲルの一般的な教説によれば、最低の分離対立を経て、初めて最高の統一が生ずるのである。したがってここでは、自己意識が自分との最高の統一を目指しているのであるから、自己意識の二重化と戦いが必要とされねばならないのであろう。ところで、自己意識が自己と統一するということは、その対立する要素が統一することを意味する。自己意識の二重化とは、二つの自己意識となり、この両方ともが全体でありながら、同時に両者はそれぞれその全体の一極であるということの意味する。何故ならば各々は全体の相対立する極である要素のどちらかが具現し、独立したものに当たるからである。「従って両者は意識の相対立せる二つの形態として存在する。一方の形態は自分だけの存在を本質とする自立的意識であり、他方の形態は生又は他者に対するところの存在を本質とする非自立的意識である。即ち前者は主、*Herr* であり後者は奴、*Knecht* である」⁽²²⁾

このように本来の主体が別々の限定を有する二つの極に分かれて二重になることは、すでに *Realphilosophie II* に於いても見出される⁽²³⁾。即ち、そこでは主体は調和しない「意志」と「知性」との二重性を含んでおり、そこで意志が優位に立つ男性と、そこで知性が優位に立つ女性とに分かれていた。「イエナ時代の論理学」に於いても又同様の弁証法が見出される。即ちそこでは主体は「自我によって外者が限定されていること」と「外者によって自我が限定さ

れていること」と言う両極を含んでいる。「しかし今やこの両者、つまり自我が外者の自己同一と結合していることと、自我が外者の規定性と結合しているということは、自我の両側面として相分かれて行く。そして前者の自由なる自我と後者の根源的に規定された自我とは対立の両契機をなす⁽²⁴⁾」。しかしながら、今述べた二つの文章と「精神現象学」のそれとを比べると、深い相違点がある。「精神現象学」以前のテキストに於いては、二重化により出現するところの両極は直接に、別々の自然的規定を有する個人である。したがって、彼らはこのような不完全な「性格」(Charakter)としてしか互いを認めることが出来ず、そこには純粋な承認は行なわれ得ないのである。それに反して、「精神現象学」のこの箇所⁽²⁵⁾に於いてはこのような自然的規定は登場しない。両極が直ちに別々に規定されているのではなく、彼らが必然的に互いに他に対して——即ち互いの出会いと相互陶冶によって——自分自身を他と違ったものに相互に限定すると言えよう。両者は互いに相対して登場するとき、まだ自己自身を実現していない「自分だけで存在する意識の概念」である。両者は各々自分自身を純粋な対自存在と見なし、他者を生という存在の中に埋没せるものと見なすのである。このように両者はその意識の内⁽²⁶⁾で自己意識を二つの要素に分けるが、この配分は矛盾であって、もちろん実在的ではない。実在上の役割配分は相反対する二つの要求の戦いに於いて初めて行なわれる。その時、両主体は各々現実的に自己意識の一面と同一化することになる。それは両者が自分でその役割を採択することであると云わねばならぬ。

A. Kojèveによれば、ここでは主体同士の自由が仮定されている。なぜなら「そこには未来の主をあらかじめ主性に規定するものもなければ、未来の奴を隷属性に規定するものもない。各々がそれぞれ自由に自分自身を主に或いは奴になしとげることが出来る⁽²⁶⁾」からである。さて、定義上、自由決意というものは演繹され得ないものであって、闘士のどちらかが対自存在よりも生の方を選ぼうとするということは「精神現象学」の絶対的前提の一つである。

A. Kojèveが行なっている「精神現象学」の前提の分析は非常に明晰であるが、しかしそれは或る程度ヘーゲル弁

証法の進み方や意図を誤解させることにもなるように思う。多くの解釈者が明らかにしたように、⁽²³⁾ 厳密に言えば「演繹」という用語はヘーゲルの弁証法に当たらないのである。弁証法が進む一步一步に新たなものが現われ出る。この新しいものは以前のものに帰され得ないとしても、以前のものによって抗し難く呼び出される。従って、現われ出した新しいものはその前史から「把握」できるとしても、その含んでいた様々な可能性はただその以後の歴史に於いて初めて示されて来るのである。ヘーゲルのこの方法は二三の前提要素から演繹推理によって将来を築こうとすることと根本的に違うのである。

こうは言っても、しかし、次の事実を否定しないのである。つまり、「精神現象学」に於いて二面、すなわち以前の弁証法によって別々に規定されている二つの主体が呼び出される一面と、その主体が自己自身を規定する自由を具えている他面が含まれているが、それは一見矛盾しているように思われる。

この歴史の終わりの立場を占めている我々にとって明らかであるのは、主体同士が別々に選り、そのどちらかが相手に服従したということである。さもなくば、我々は今日社会や歴史に於いて生きることはなく、戦いのこの問題を研究することもなからう。又我々にとっては各々の主体の選択は把握することの出来ないものではない。人間的自由というものは結局ある状況の下での自由 (*situierter Freiheit*) であって、多くの場合には必然性を洞察し、それを自己のものとするに外ならない。しかも、どの人間的選択でも多少曖昧であると言わねばならぬ。

ひるがえって、二人の闘士の最初の視点から見れば、すこしも選択する余地はないように見える。彼らには、真正の自由への道が、自分の生命をも他者の生命をも破壊するより外にはないという確信があるからである。対自存在の前には生の価値は全く消滅するのである。未来の主は終始一貫してこの態度を持ち続ける。彼がその自立性を実現するのに、何事も顧みず何事をも犠牲にして、凡ての規定に対して自由なものとして自分を現わすのであって、彼の態度の方こそはるかに自由なるもののように見える。それに反して、未来の奴は本来同様な心構えをもって戦いには

いり込むのであるが、途中でその心を変え、戦いを止め、自立性を捨てることになる。一見すると、それは人間的価値に背く態度である。ところでヘーゲルがこの態度を主体の一方に負わせるのは、全く勝手ではないか。何故なら、それにはこの自己意識の如何なる「性格」も理由とならないからである。要するに、それはヘーゲルがただ自分のねらいとするところへと導いてゆかんがための窮余の一策に過ぎないのではないか。しかし、そのように考えるのは全く見当違いである。いずれにしても、意識が経験によって一層賢明になり、その見方が事実との取り組みによって変わって来るのも、意識の経験過程としては当然であろう。さて、戦いというものは生存に関かわる緊迫した人間的経験であると言わねばならない。「この経験に於いて自己意識は生が自分にとっては純なる自己意識と等しく本質的であることを認める様になる」⁽²⁹⁾。この文章に於いてヘーゲルは一般に「自己意識」と言っている。しかしながら、主がこの教訓を把握したようなしは一つもないのである。悪く言えば、主の力は「愚鈍の力」であり、その剛胆さは想像力の鈍さの結果であると言える。上述の教訓を把握する機会は、尚お死に到らない戦いの途上でも与えられているが、しかしそれはただ生命の損失が彼にとって如何なるものであるかを想像によって自覚できる者、自覚的に死に目を着けた者にとってのみである。そうしてこれこそ奴だけが成就し得たことである。この視点からすれば、我々は彼の選択を把握することが出来るのである。一見すると、奴は一皿のレンズ豆と引換えに彼の長子の特権を売ったかのように見える。⁽³⁰⁾ひとたび生命の危険が迫ると、彼はもはやそれ以上のものはないと強調して来た対自存在を得るために今まで軽蔑して来た生命を犠牲にする勇気をなくしてしまったかのように見える。しかし真にその行為は恥ずべき臆病であろうか？ そうかも知れない。ただ一つ確かなことは、ヘーゲルによると、次のことである。即ち「奴」というこの意識は『このもの』又は『かのもの』に就いての危惧の念、この瞬間又はかの瞬間に対する危惧の念を懷いた許りではなく、自分の生存全体に就いての危惧の念を懷いたのである。と言うのは『奴』の意識は死の畏怖を、絶対的な主の畏怖を感じたからである」⁽³¹⁾。この畏怖そのものは、実状の明晰な洞察の表現に外ならない。即ち、もし我々の

どちらかが素早く相手に降服し、自己意識にとって必須な生に対する奉仕を引き受けなければ、我々二人ともが死に於いて生ばかりでなく、対自存在までも失ってしまったわけばならないだろうということの洞察である。

戦いの経験から得た洞察によって、未来の奴は真の選択に直面し、そして選択の両面はそれぞれその長短両所をもつようになっている。奴にのみ真の「死の経験」がある限り、その選択は一時的には不自由を選ぶにもかかわらず、主の選択よりも自由であると言えよう。それにもかかわらず、奴の選択は主のそれと等しく把握できるものである。凡ての人間的な事情に見られることであるが、ここでも自由と必然、又洞察と情熱とは絡み合って複雑な劇を演ずるのである。ヘーゲルによれば、自由な態度でも、普遍性や必然性を締め出さず、従って弁証法的に把握され得るものである。しかし、斯かる「把握」は演繹の構成的な理解と同一視されてはならないのである。(丁)

註

- (1) PhG, p. 141.—(金子武蔵訳「上巻」p. 259)
- (2) Ibid, p. 140. (p. 258)
- (3) Ibid, p. 142. (p. 262—訳を多少変えた)
- (4) Nohl, p. 401.
- (5) PhG, p. 143. (p. 263)
- (6) Ibid, (p. 264)
- (7) Schelling, Neue Deduktion des Naturrechts (1796), § 15, Nota I. ibidem, § 22 参照
- (8) J. Hypoite, o. c. (Etudes…), p. 35.
- (9) PhG, p. 143 (p. 265)
- (10) Ibid, p. 139. (p. 256).
- (11) Ibid, pp. 143-144. (pp. 265-266).
- (12) J. Hypoite, o. c. (Etudes…), p. 36 参照

- (13) PhG, p. 144. (p. 267—訳を少々変えた)
- (14) Ibid., (p. 268).
- (15) Ibid., p. 143. (p. 263).
- (16) J. Hypoëte, o. c. (Genèse...), p. 162.
- (17) Schiller, Ueber Anmut und Würde (Schriften zur Philosophie und Kunst), München, 1959, p. 43.—シェリングの著作にもそのような考え方は見い出される。たとえば「身体が魂の忠実な模写である場合、両者は一つの直観に於いて合致し、精神は物体の中に自己自身を失い、両者の区別は出来なくなる。しかし、精神はその所産に於いてただ自己自身をのみ直観する、つまり自己を自己の所産から区別しなければならぬ。それが如何にして可能かということが問題である。」しかしシェリングの解決も、ヘーゲルのそれと比べれば、浅くて抽象的なものに見えるということが次の命題からもわかる。「精神が自己自身を客体から解放放すかの行為そのものも、精神の一つの自己規定によるという以上は説明することは出来ない。それは精神が凡ての限定されたものを越えるべく、自己に与える飛躍である。精神は自己自身に対して凡ての限定されたものを破壊し、そしてただこの全き積極的なものに於いてのみ自己自身を直観するのである。」(Schelling, Werke, hrsg. v. Manfred Schröter, München, 1958, I, pp. 314; 318-319)
- (18) A. Kojève, Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit, Paris, 1947, p. 53.
- (19) PhG, pp. 145, 49. (pp. 263, 83)—p. 231 参照。同じ A. Kojève の「人間は来生を否定する」と注釈する (o. c., p. 53)。この言い方は一面的で行き過ぎであると言つてよい。氏は「精神現象学」を自己自身に閉じ込められている社会的歴史的人間存在の弁証法として解釈し、「精神現象学」が三つの「理論的」章から始め、「宗教」と「絶対知」という章に終わるという事実を無視する。引用した文章はこのような一面的な解釈に於いてしか意味を有してゐない。
- (20) Hölderlin, Sämtliche Werke, hrsg. v. N. V. Hellingrath, 3. Auflage, Berlin, 1943, II, p. 208. (ケルナー全集、河出書房、昭和四十年、第三巻、p. 88)
- (21) PhG, p. 145. (p. 270)
- (22) PhG, pp. 145-146. (p. 270)
- (23) Realphilosophie II, pp. 199 und 200.
- (24) Jenenser Logik, pp. 165 und 168.

- (25) PhG, p. 146. (pp. 270-271)
- (26) A. Kojève, o. c., p. 171, note 1.
- (27) Ibid, pp. 167-171.
- (28) たとは J. Hypothèse 「クーゲルが必然性とよぶものは徐々に自己を顕わしてゆく意味の必然性であって、それは生起する事実には隠れており、ただ終わりに顕われるものである」(Etudes, p. 184)。又「適当でない演繹という用語を避けよう。なぜなら、弁証法は概念的であると同時に、創造的又記述的性格を有するからである」(Ibid.) — Th. Haering, Hegel, Sein Wollen und sein Werk, I, Berlin, 1929, pp. 570-571; P. Asveld, Tydschrift voor Philosophie, 1958 (20), pp. 562, 576-577 参照。
- (29) PhG, p. 145 (p. 269)
- (30) 創世記 二五章 33—34
- (31) PhG, p. 148 (p. 275)

(筆者 京都大学文学部研修員)

our knowledge about the Sautrāntika philosophy by adding new information, clarifying the representationalism of the Sautrāntika epistemology, and describing the general structure of the philosophy. The main source used here for that purpose is the *Tarkabhāṣā* of Mokṣākaragupta, who himself belonged to the Sautrāntika school.

The Life and Death Struggle in Hegel's Early Writings

by Jan Van Bragt

In this article we try to compare the passage of *Phenomenology of the Spirit* on the life and death struggle (and its immediate outcome: „Herr und Knecht“) with the treatments of this same theme in the earlier writings of the Jena period.

In an introductory chapter it is briefly stated what part the „Herr und Knecht“ and „Kampf“ themes played in Hegel's manuscripts before 1803.

In the following chapters we successively examine these themes as they appear in *System der Sittlichkeit*, *Realphilosophie I*, *Realphilosophie II*.

In our last chapter we present a brief analysis of our passage of the *Phenomenology* itself (Hoffmeister-edition, Leipzig, 1949, pp. 143-146), in the light of the preceding. This might be a modest contribution to a better understanding of the very concise text of *Phenomenology*, and at the same time throw some light on the evolution of Hegel's fundamental ideas (especially his ideal of unity) during the Jena period.

The Standpoint of the Cartesian Philosophy

by Akira Mori

The main problems of the Cartesian metaphysics being those of the human mind and of God, our chief concern here is to examine how the being of the human mind in its proper sense comes to be established in his „Meditations“.