

共同体と自己意識

——ヘーゲルの『精神現象学』における——

山口 貞 明

目次

- (一) 問題
- (二) 共同体——家族と公共体
- (三) 自然性と社会性との直結——「神々の掟」の役割
- (四) 実体の代行者としての個体
- (五) 古代的自己意識の態様
 (補説)
- 注

(一) 問題

近代は自己意識を人間の生活と行為の構成的な原理に押し上げた時代である。ヘーゲルの〈精神の現在〉もまたここに位置する。自己意識がこのような原理であるとすれば、それはまたこの〈精神の現在〉の必須の契機であり、その真の姿の客観的な把捉なくしてはこの〈精神の現在〉の自己理解もかなわない。ヘーゲルは『精神現象学』の後半部の冒頭を飾る「精神」の章を、古代ギリシアの精神から、それもギリシア悲劇がこの精神の「映像(Bild)」(349)¹⁾をなす地点から説きはじめる。それは、彼がここに「個別的個性性」(342)としての自己意識の発生の端緒を突き止めたからである。しかしそれと同時にそこに、どれほど制約されているとしても「自己意識一般」(329)の存在を見てとっていたからである。

ヘーゲルも当時のギリシア熱の中に一度は身を投じた。かの古代ギリシアの人々は、その「美しいジトリヒ²⁾な生活」(326)の故に、近代の不幸の対極を形成する「幸運(Glück)」(266)を授かった民族として、あるいは羨望的とされ、あるいはこの不幸を慨嘆するための方便とされた。しかし自己意識的な近代人——その自己意識が「個別的個性性」として絶対化されている限りは——にとって、この理想の民族は所詮没意識的な不可

解な存在でしかなかろう。であればかの民族の「ジトリヒな自己意識」の何たるかは窺いしれず、さらにはかの「美しさ」(354)や「幸運」の実態も見えてくることはあるまい。これでは結局 *exoticism* の域を出でないのである。しかし他面、この古代世界に近代的な自己意識を読み込んで、それを自分と等置してこと足れりとするのでは、一見普遍的見地に立つように見えながら、その実古代世界の特殊性を見落とし、かえってその画像を歪曲することになるであろう。

いずれにしてもこのような扱い方をしたのでは、古代ギリシアへの目は開けてこないし、ひいては現在の自己理解をも損うことになる。自己意識はまずは「個別的個性」として確立されなければならない。しかしその絶対化は他者への通路を塞ぐ。ヘーゲルがかの民族に「自己意識一般」を見てとることができたのは、この絶対化を解消しうる精神の段階に立つに到っていたからである。これは、ヘーゲルの〈精神の現在〉における自己理解であるとともに、ギリシア世界への客観的アプローチを可能にする一つの重要なポイントであった。

ヘーゲルは、『現象学』の前半部で既に「意識の諸形姿」(326)の一つとして自己意識の概念を提出していた。この概念は、彼の〈精神の現在〉において掘み出されたものである限りで、この現在性という規定を受けている。しかし同時、いやそれ故に、その概念は、従来の一面的に理解され、一面的に絶対化された自己意識の諸概念を、自己の契機として含み、あるいは契機に押し下げた包括的な性格を獲得し、したがって一般性を具えた概念となりえたのである。このような自己意識の概念は、過去のものと同極をなす一方、過去のものと同現在のものを通約しうる一般的な概念なのである⁸⁾。

ところで自己意識は真空中を一人歩きするものではない。それは「精神」の、あるいは「世界」の中でそのさまざまな規定を受けながらその姿をあらわす。したがって「精神」の章で〈精神の現在〉に向けて歴史的世界(「世界の形姿」[326])が展開される時、ここにはじめて自己意識の具体相を見ることができるのである。古代ギリシアの世界、直接性を基盤とするこの古代的な共同体は、その第一歩である。そしてここを出発点にして、その歴史を歩みを辿ってくる作業は、〈精神の現在〉に必須の契機としての自己意識の概念が洗い出されてくる様を目撃し、再確認することでもあるのである。

ヘーゲルは、さきに述べたように、この第一歩の中に「自己意識一般」を認めることができた。とはいえそれはまだ「個別的個性性」としての自己意識ではなかった。だがこの段階が同時にかかる自己意識の発生の端緒であるとすれば、古代ギリシアの世界には、一方で自己意識を「自己意識一般」におしとどめるとともに、他方それが「個別的個性性」として発生するのを促進し可能にする条件が存在していたのである。そのような条件が何であるか、それを解くのが「精神」の章の第一歩の課題である。この課題は決してなおざりにできない現在の問題である。なぜなら〈精神の現在〉の必須の契機としての自己意識は、既述のとおり、それ自身がまず「個別的個性性」として確立していることを不可欠の要件とするものだからである。

したがって本稿でもっぱら考察の対象となるのはこの第一歩である。以下本文では、古代ギリシアの共同体とこの規定を受けたその成員達の自己意識に光をあて、あわせてこの自己意識が「個別的個性性」として発生する所以に些かの示唆を与えることになるだろう。ただし自己意識の概念そのものの解明を行うことはここでは断念されねばならなかった。

(二) 共同体——家族と公共体

ギリシアの人々が身を置く共同体の素描からはじめよう。

ヘーゲルは、この共同体を「ジトリヒな国」(341) ないし「ジトリヒカイトの国」(340usf.) と、あるいはより一般的に「ジトリヒな実体」と呼んでいる。これが、かの「美しいジトリヒな生活」が営まれ、「ジトリヒな精神の美しい協和 (Einmütigkeit) と静かな均衡 (Gleichgewicht)」(354)が保たれた和合の地である。しかしこの共同体は、「自然によって規定され、それ故に制限された個性性 (eine durch die Natur bestimmte und daher beschränkte Individualität)」(354) と定義されるように¹⁾、自然的直接性を基盤とし、「個別的な精神」(267)を基軸とする「或る民族 (ein Volk)」(326) のことなのである。この「個別的」、また「或る」とは、まずは各共同体(民族、つまりポリス)固有のそれぞれの自然的直接性に規定された偏差と解することができよう。しかし、これらの共同体に共同体という形態をとらしめる究極的な生活基盤としての自然性そのものが、原理上それらを「個別的」ならしめているのである。そしてこの自然性もしくは直接性とは、人間の意思によっては変更不可能なものである

か、それともそれ（この自然性もしくは直接性）が基盤とされる限りは、所与として事実上引き受けざるをえぬものことである。

さて共同体は、その権力機構としての公共体（後述）とともに家族を擁している。この家族は公共体に対して、「直接態」が「媒介態」に対してとる関係を（339）、あるいは「無意識性」が「自己意識性」に対してとる関係を、そして「直接的ジトリヒな存在」が「一般者のための労働を通じて自らを形成し自己を保存するジトリヒカイト」に対してとる関係をもつ（330）と言われる。このように家族はより自然的直接性に密着したものである。それに対し公共体の方は、共同体を一つの社会に束ねようとするものとして、既にその媒介性をはっきり示している。とはいえ公共体自身が基本的には自然的直接性を基盤とし、これに規定されていることにかわりがあるわけではない（vgl. 354）。我々は、共同体の中で家族（「直接態」）を一次的構成体と、そして公共体（「媒介態」）を二次的構成体と呼ぶことができるだろう²⁾。

こうした共同体³⁾は、しかし、近代的な社会のように、家族の、したがってまた各個体の個性の自由な自立的発展と解放を許容するとともに前提し、そしてそれらを包括的に統合する（*übergreifen*）ような社会形態をなしてはいない（これは共同体解体後に生まれる事態である）。この共同体の自己保存と存立にとっては個体の自立的発展は致命的である。それ故家族は、「家族に固有の積極的な目的は個別者そのもの」（331）である以上、「個性の原理」を形成してはいるが、この個性をくみらせておく⁴⁾ほかはない。しかし他面、個体もしくは家族が共同体を離れて自己保存をはかる可能性は、常態ではほとんど開かれていない。共同体からの離脱は例外であり、場合によっては「死」（vgl. 74）をもたらす。個体の存立の不可欠・不可避の条件は原則的には共同体内的な生活なのである。これは、個体が共同体自体の存立を前提することに他ならない。だから個体はその個性を共同体の中に押し出すことはできないのである。

家族は共同体の中で当然自然的な単位をなしている。しかし同時に家族はこの共同体の存立の条件に見合った姿をとらねばならない。我々は、家族の掟としての「神々の掟（*das göttliche Gesetz*）」⁴⁾にこうした家族のあり方の一つの表現を見ることができる。「この〔死亡した家族員の埋葬を行うという〕最後の義務は完全な神々の掟をなす、もしくは個別者に対する積極的なジトリヒな行為である」（334）と言われるが、その際「個別

者そのもの」を目的とする家族は、生者ならぬ死者としての個別者、この「一般的な……存在者をその対象とし内容」(332)とするのである。一見逆説めいたこの例の中から、「個別性の原理」としての家族が共同体の中でとる姿の一端が窺えよう。家族は、その主宰者たる「神々の掟」の下でこそ共同体の要請に適った、したがってジトリヒな社会的存在たりうるのである。「ジトリヒな行為の内容は実体的でなければならない。」(331)

共同体は、家族（一次的構成体）とともに今一つの組織を具えている。これが公共体⁹⁾（二次的構成体）である。「人間の掟 (das menschliche Gesetz)」の下に、経済的、法的、政治的、対外的、軍事的に共同体の運営に当たり、これを「一個性」として存立させようとする「国家権力 (Staatsmacht)」である (329ff, 334ff, 340f, 353 usf.)。この中軸をなすのが「ジトリヒな実体全体の単純な自己 (das einfache Selbst)」(334), 「民族精神の単純な魂 (Seele)」(350) と呼ばれる自己意識的な意思活動態 (vgl. 340, 342), 即ち「統治活動態 (Regierung)」である。このような公共体は、当然のことながら共同体存立のための個体の充員の母体として家族を前提し、その諸個体の活動 (分けても経済的) を必要としている (331, 334f)。しかし彼等の「自立化」, 「孤立化」(335) は、それが共同体の存立条件、この際その容量に対して「消滅する量 (eine verschwindende Größe)」(267)——つまり negligible——であるのでなければ⁹⁾、公共体はこれを許容することはできない。公共体はその目的上「個体的な対自存在 (Fürsichsein)」——ここでは個体の公共体からの逸脱——に対する „Gewalt“ (330) なのである。それは、「個別者を家族から引き出し、その自然性と個別性を抑えつけ (unterjochen), 彼を徳⁷⁾へと、一般者の中での一般者のための生活へと引き上げ」(331) なくてはならない。公共体は、家族を巢立った男子がジトリヒな市民 (Bürger) としてはその自然的個別性⁸⁾ を捨象していることを要求するのである。

共同体が自らの存立を得るには、とにかく公共体の「人間の掟」の下での以上のような活動が必要である。だがこのことは、公共体が、そして共同体が、そもそも個体の自然的個別性をカナライズする公的・社会的回路をもっていないことを意味している。この回路が開かれることは、共同体の自己保存にとって致命的だったのである。だからその個別性は家族の中に吸収される以外にはない (vgl. 337)。市民も家族も自らの個別性を押し出さぬことによってジトリヒなのである。そして家族がジトリヒであるの

は、それがまた個別性の吸収装置として存在するからである。家族は自然的な単位としてばかりでなく、ジトリヒな存在として公共体の前提をなししているのである。

しかし公共体(二次的構成体)は、その前提としての家族(一次的構成体)を自らの「契機」⁹⁾と化し、それを包摂する(übergreifen)することができない。換言すれば、公共体にとって家族は前提ではあっても、あくまで外在的な〈他者〉に止り、〈自己の他者〉とはなりえないのである¹⁰⁾。なぜなら公共体は、今述べたように、自然的個別性をカナライズする公的・社会的回路を具えず、それを家族による吸収に委ねておくしかないからである。したがって公共体は共同体そのものたりえず、「人間の掟」は共同体そのものの掟たりえないのである。結局家族と公共体とは、一共同体の中でそれぞれ別箇のロジックに従う別箇の存在であり、そして双方の掟は、即ち「神々の掟」と「人間の掟」とは相互に「無関係に並存する(das gleichgültige Bestehen beider nebeneinander)」(349)にとどまるのである。だがここには両者の上位に立ち、共同体を一貫する第三の掟は存在しない¹¹⁾。したがって二つの掟は、この第三の掟の下にそれぞれ〈特殊〉なものとして〈相対化〉されることはないし、また当然それらを〈相対化〉しうる個体もここに存在するはずがない(いやこうしたことが、事実そうであったように、生じたならば、共同体は自らの存立を失うことになるのだ)。むしろそれぞれの掟は、家族と公共体にそれぞれ所属する個体にとって「絶対的」(344)な通用性をもつものとしてある。こうして「一個体性」としての共同体の存立は、実は、両者の統合にではなく、両者の「均衡」という危うくもきわどい関係に依存していたのである¹²⁾。

(三) 自然性と社会性との直結——「神々の掟」の役割

古代的共同体が上述のようなものであるとすれば、そこに登場する自己意識もしくは(人間)個体において、その自然性(性別等)と社会性(社会的役割)とが〈直結〉するのは不可避のことである。この直結は直接性を基盤とする共同体と同根であり、この共同体の成立とともにまたその中で、いわば自然必然的にあるいは naturwüchsig に生まれてきたはずである。そしてそれは同時に、この共同体の自己保存と存立の条件を表現しているのである。

ところで人間(人類)を〈類〉、男・女をそれぞれ〈種〉、そして各個体

を〈個〉という時、それぞれに〈一般性〉、〈特殊性〉、そして〈個別性〉が対応する (vgl. 347)。がこの際〈個〉にとっては〈種〉もまた一般者である。これを考慮に入れて、やや馴染まぬかもしれないが、〈種〉に必ずするものを〈特種性〉と呼ぶことにしよう。とすると、各個体にとってその自然的規定性である性別 (Geschlecht)、年齢 (Alter)、そして血 (Blut) は、その個体の〈特種的〉自然性ということができる。これらは人間の意思によっては交換することも逆転することも不可能な必然性である。

かの共同体では、各個体の性別、年齢、血が、そのまま直接にその個体の社会的役割を決定づけている¹⁾。〈特種的〉自然性が社会的役割と〈直結〉しているのである。或る個体は、女性と生まれ落ちれば、ただその故に「刀自 (der Vorstand des Hauses) にして神々の掟の守り手」(338) という社会的役割を引き受けてそれにとどまり、男子と生まれれば、ただその故に公共体の一員として「人間の掟」の下にこの掟に即く「市民」とならねばならない。また「兄弟」もその「誕生の先後の不平等」という「自然の区別」(350) が直接的に両人の社会的役割を定める。或る血を受けた者は、そのことだけで或る社会的「身分 (Stand)」を襲うことになる (vgl. 340, 513, 530)。これらは一般に男女間の労働分割の制度、長子相続制、世襲的身分制等々ということができるものである。

こうして〈直結〉の一方の項が〈特種的〉ならば、またそのもう一方の項も〈特種的〉であることは言うまでもない。そしてこの直結は、各個体が共同体の中で〈特種性〉としてのみ登場して、その自然的な〈個別性〉において現われることを食いつめている。ヘーゲルの言葉を使えば、人々はこの国では「一般的個別者」、「一般的自己」としてあるが、「この」個別者、「この」自己」としては存在しないのである (331, 337, 346 usf.)。要するに各個体は、その生活様式、ジッテ、掟等に適ったもの、分相応のものとしてのみ社会にあらわれることができるが、その個別性において社会の表舞台にその姿を見せることはならない。そしてこれがジトリヒであるということに他ならなかったのである。

他方〈直結〉は、個体が〈特種性〉を超えて普遍的な〈一般性〉の中に登場することも阻止している (念のために例示すれば、女性には「市民」になりうる可能性がないこと、或る身分の個体にはその身分を超えて他の身分になりうる機会が開かれていないこと、等)。こうして個別性の方向に進むことも、一般性の方向に進むこともともに、この〈直結〉が封じ込め

ているのである。そしてこの両方向への進行が生ずるとすれば、それは別箇の事柄ではなく、一箇同一の事柄なのだ²⁾。

共同体が自然的直接性を基盤とする限り、その当然の帰結として、以上のような〈直結〉が、この共同体における掟の必然的二者性を基礎づけている。ここで問題となる自然性は、その自然的・不可避的な分化として何よりもまず男女の区別をもつ。自然的直接性が基盤をなしている以上、この自然的区別が共同体の中に社会的に表現されないわけにはいかない。かくて「人間の掟」と「神々の掟」の二者が男女の区別に応じて存在することになるのである (338, 341 f)。

「一方の性に一方の掟を、他方の性にもう一方の掟を配するのは、情況や選択の偶然性ではなく、自然である。——あるいは逆に、二つのジトリヒな威力そのものが両性において自らにその個体的定在 (Dasein) と実現態を与えるのである。」³⁾ (343)

そして男女という種的区別を超えて人間 (人類) という〈類〉に應ずる〈一般的〉な掟はここにはない、否あることはできない、またあったとしてもそれは社会的 relevancy をもちえないのである⁴⁾。

生死、性別、年齢、血等々は、人間の意思によって如何ともしがたく、それ自身としては (社会的) 意味を欠いた自然的事実である。「神々の掟」は、しかし、共同体の中であって、この自然性をそのまま (社会的に) 有意意味化するためのコードをなしている⁵⁾。共同体の中で自然性により密着しているのは、家族とその「刀自」たる女性である。そしてその女性が、「家族を主宰する神々の掟」(335) の「守り手」であった。他方男性といえども、死すべきものとしてもともと家族の中に生まれ落ちたのであり、そこを巣立って公共体の「市民」となった後も、夫としてにせよ、父としてにせよ、やはり家族の成員なのである。かくて男性もまた「神々の掟」の呪縛圏から抜けでることはできない。生死を司どる「神々の掟」が結局は出発点であり帰着点である (339)。「人間の掟」の下に立つ男性の世界の「根」(351) もまたここにあるのである。

ところで、何故私は女に生まれたのか、何故兄ならぬ弟なのか等の間は問えるとしても、当の事実は引き受けるしかない。しかるに女として生まれれば、何故「刀自」にならねばならないのか、弟に生まれたら、何故しかじかの地位が得られぬのか、といった間は、前の問とはまったく別箇の間であり、社会的に根拠のある間である。だがこうした間をそもそも立て

うるということは、既に明らかのように、個別性が社会的承認を獲得していること(あるいはその態勢にあること)を意味する。しかしくりかえし述べたように、そのための回路は開かれていない。とすれば、共同体的生活者はその間を問えないのである。「神々の掟」は、むしろ、〈特種的〉自然性(例えば女性)を〈特種的〉社会性(「刀自」)として直接的に意味づけて、その間をはじめから〈封じ込めて〉いる。そしてこれは共同体の存立の条件なのであった。かくして「神々の掟」とはここでは、自然性と社会性の〈直結〉そのもの、あるいはこの直結の規範的表現に他ならない。しかもその掟は直結の、それ故自己の直接的な、つまりいわば無根拠的な正当性根拠をなしている。いいかえれば、かの回路が開いていない限りは、それは何ら正当性根拠を必要としないということの意味しているのである。掟は「在る(sein)」(322, 321)。これ以上でも以下でもない。その「発生」なり「起源」が、そしてその「正当性」が問われるとすれば、その掟はもはやただ「在る」ではなく、〈しかじかなるが故に在る〉に顛落してしまい、その被媒介性があからさまとならざるをえない⁶⁾。しかしここではこのような疑問符が打たれることはない(322)。敢ていえば、〈在るから在る〉であり、これがその直接的・無根拠的な正当性根拠なのである。

しかしこの「神々の掟」は、「媒介態」(二次的構成体)としての公共体と「人間の掟」とに対してその前提をなす。前者は後者の正当性根拠なのである。〈直結〉が直接的・無根拠的に正当であるとされるからこそ、「人間の掟」は正当化される。換言すれば、この掟は正当性根拠を必要としているのである(vgl. 335, 339, 341, 351 usf.)。——ここではもう色々例示するにはあたるまい。ただ既述のように、或る個体が公共体の中で「人間の掟」に即くジトリヒな男子として活動するには、〈男子は市民⁷⁾〉という〈直結〉が前提とされ、この前提の下に彼の自然的個別性の捨象が要求できたこと、そしてそもそも公共体は、共同体の存立のため「国家権力」として一つの „Gewalt“ であったこと、を想起すれば十分だろう。

しかし他面〈直結〉を正当性根拠として前提するということは、とりも直さず社会的役割が〈特種的〉自然性によって制約され制限されているということである。したがってここにはむしろ自然性からの社会性の自立化という、共同体の存立にとっての危険性が胚胎しているのである。事実ポリュネイケースの場合のように、王座という社会的役割が「誕生の先後」(「自然の区別」)という——社会的にみれば——「偶然」(350)にすぎない

事柄によって決定されてしまうことに対し、それを枷とみて叛旗を翻がえすことも起りうるのである⁹⁾。勿論これは差し当たり直接性を基盤とする共同体の通則ではない。〈直結〉の、したがってまた「神々の掟」の被媒介性がいわば隠蔽されている状態があくまで共同体の通則であり常態なのだから。

(四) 実体の代行者としての個体

「巫女と美しい神〔アポロン〕に信頼を寄せる (trauen) 意識〔オイディプス〕よりもより慎重でより徹底したこの意識〔ハムレット〕は、父その人の亡霊から自分の死をもたらした犯罪について打ち明けられても、復讐に走るのをためらい (zaudern)、さらに別のかたちでその裏付けをとっていく。——なぜなら事を打ち明けた亡霊は悪魔かもしれないからである。」¹⁰⁾ (537 f)

ハムレットは、亡霊の告げることを真に受けたりはせず、自分でこの真相を突き止め、自分の確信にしたがって納得づくでことに当たろうとする。それに対しオイディプスは、「神託」(537)をそのまま鵜呑みにし、それをそのまま行為の発条とする。ここには「恣意」、「選択」、「未決断」など (342 f) の介入する余地はない。ここでハムレット的「ためらい」とオイディプス的な「信頼」¹¹⁾との対照は、単に自己意識性と没意識性とのそれと解されてはならない(ましてそれぞれの心理特性の対照だなどは)。我々はそこに、神託や亡霊などを受けとめる自己意識の在り方の相違、あるいはそれらが自己意識に対して果たす役割の変化を見るのでなければならぬ。

さて前章で既に明らかにしたように、直接性を基盤とする共同体では、「自然」が個体(自己意識)にそれぞれの「性」に応じてそれぞれの掟を「配する」のであった。〈直結〉もしくはその規範的表現たる「神々の掟」の下で、女性は「刀自」としてこの掟に即き、他方男性はこの直結を前提として、公共体の「市民」となって「人間の掟」に即く。こうして両者とも、その個性性においてではなく、その〈特種性〉において共同体の中に登場した。つまりはそれぞれが分に応じたジトリヒな存在として現われたのである。

これを定式として表現してみれば、——各個体はその〈特種性〉の一例 (Exemplar, sample) としてある、あるいは〈共同体においては個体

は類例的存在である」といえるだろう³³⁾。この一例となるものとして次の件を挙げよう。

「ジトリヒカイトの家では、〈この〉夫、〈この〉子ではなく、一人の夫一般、子供達一般が問題なのである。——女性のこのような〔妻とし母としての〕役割(Verhältnisse)が基礎を置くのは、感情(Empfindung)ではなく、一般者である。」(337)

これを要するに(たとい「〈この〉夫」の方は〈この〉女性だからこそ妻とした(妻としている)というような「感情」(自然的個別性)をもつにしても)、「ジトリヒカイトの家」における妻は、自分の夫が甲であれ乙であれ、自分の夫となった個体であれば、その個体に貞淑に対する、というほどのことである。より砕いていえば、女性は〈この人でなければいやだ〉とか〈この人ではいやだ〉とは考えないということなのだ。というのかの「家」では「個別性はどうでもよい(gleichgültig)ものであり、妻は自分を他者において〈この〉自己と認識する(sich als dieses Selbst im Anderen zu erkennen)という契機をなしですませられる」(337)からである。こうしてジトリヒな女性とは、例えばこの場合であれば、妻という役割の〈類例〉になりきったものなのである。女性のこの〈類例性〉の例は些か極端に見えるかもしれない。しかしだからといって例外と考えられてはならない。むしろ〈類例性〉というものを表象する上で恰好のものといつてよいのである。

さて、〈類例的存在〉としての個体を、今度はその行為の原理という点から考察してみることにしよう。

「個性はその内容(Inhalt)である実体の純粋な形式であり、行為とは思惟形態(Gedanke)から現実態への移行である。」(345)

「個別者は一般的自己としてのみ在り、個性は行為一般の形式的契機にすぎず、内容をなすのは掟とジッテである。」(346)

ここで個体の行為の構成的原理としてこの行為の「内容」をなしているのは、「実体」という客観的な規範、つまり「掟とジッテ」である。したがって個体が行為を通して果たす役割は、当の個体が自分の掟としているこの「実体」を、その「思惟形態」、即ち「思惟形態にある実体」(327; vgl. 325)から「現実態」に転換することにあるだけなのである。だから「実体」(客観的規範)としての「神々の掟」と「人間の掟」が、それぞれ「刀自」(家族員)とし「市民」としての個体の行為の内容を、換言すればその

構成的な原理をなしている。しかしそれにひきかえ行為する個体は、自己の「内容である実体」に対し、「形式的」転換者としてその「純粋な形式」であって、結局「形式的契機」にすぎないのである。——そして言うまでもないことだが、「自然」によってそれぞれの掟に「配」された以上、「ジトリヒな意識は、何をなさねばならぬかを弁えており、そして神々の掟にせよ、人間の掟にせよ、そのいずれかに帰属することは決定され (entschieden) ている。」(343) 個体が何を「内容」とするかははじめから決定されていたのである。

以上の次第を我々は、〈共同体においては個体は実体の代行者 (agent) である〉とまとめることができるであろう。

個体 (の行為) がジトリヒであるとは、その個体が自己の掟の〈代行者〉であるということなのである。アンティゴネーがジトリヒなのは、あの埋葬行為に出た時、彼女がそれを命ずる「神々の掟」を代行したからである (あるいはジトリヒなればこそそのような行為に出たのである)⁴⁾。そしてかのオイディプスも「神託」の〈代行者〉であった。

さて、今述べた「内容」の「直接的被決定性」(343) は、当の個体においてその「決然たる態度 (Entschiedenheit)」として現われる。いいかえれば、ジトリヒな意識とは、「ジトリヒな本質態 (Wesenheit) つまり義務 (Pflicht) への単純な純粋な方向 (die einfache reine Richtung)」(342) であり、「掟への分たれざる態度 (unentzweites Verhalten)」(345; vgl. 346) である。一方向性であるこの「単純な意識」(345) には、本章はじめに触れたように、「恣意」や「選択」の介入する余地は残されていない。このような個体にとっては、自分の掟の絶対的通用性を追求することで、自分がジトリヒであることを証すことは、義務であるどころか権利——「ジトリヒな自己意識の絶対的権利」(344; vgl. 345, 538)——なのである。「なさねばならぬ」ことを「弁え」た個体の行為は、「ジトリヒであるものは現実的でなければならない (müssen)」という「宣言」なのである。けだし実体的な「目的の実現が行為の目的」だからである (348)⁵⁾。ここに見るような、「直接的かつ即目的に」実体と「一体化」し、自分の「生存 (Existenz)」をここに仰ぐ (349)、ジトリヒな個体は、その心的態度からすれば、語の本来の意味でパセティックな「性格」(343 usf.) と特に言われなければならない⁶⁾。そしてかの共同体の人々は、実体との未分の境の中で、いわば頭からそれに身を預け委ねるという態度、ヘーゲルの

しばしば語る *Vertrauen*²¹⁾ という態度を一般に示すことになるのである。

(五) 古代的自己意識の態様

以上で明らかになったように、かの共同体では個体、即ち自己意識は〈類例的〉存在であり、また実体の〈代行者〉であるにすぎなかった。したがって「ここに考察する共同体では、個性は自己意識一般という意味をもつ」(329)にとどまり、「自己意識はまだ個別的個性として権利を得て登場してはいない」(342)のである²²⁾。

ここにいう「個別的個性」としての自己意識と「まだ」そう語りえない古代的なそれとの原則的な相違点は、それにしても何であらうか。これを明らかにするために、ここで必要な限りでの自己意識の要件の定式を、ヘーゲル後年の叙述から借りてこよう²³⁾。

「自己意識はいずれも、[a] 己れを一般者として、即ちあらゆる被規定を捨象しうる可能性として知っている、—— [とともに b] 己れを、一定の対象、内容、目的をもつ特殊者として知っている。」(Jedes Selbstbewußtsein weiß sich als Allgemeines—als die Möglichkeit, von allem Bestimmten zu abstrahieren—, als Besonderes mit einem bestimmten Gegenstande, Inhalt, Zweck.)

自己意識はまず、その内容が何であれ、それを「捨象しうる可能性」でなければならぬ。即ち何事に対しても否といえる拒否力を具えていることが、その第一の要件なのである。しかし他方、それでは自己意識は空虚かといえ、そうではなく、何らかの内容をもっていなければならない(これもまた捨象しうるにしても)。とするならば、自己意識は、常にその内容にダメを出しうる可能性を自分に保留しながら、しかし同時に何らかのものを自分のものとして引き受けているものなのである。したがって、もしこれこれの内容を自分の内容としているとすれば、それは当の自己意識がいわば敢えて選びとったものなのだ。そして自己意識である以上、こうした事柄を棄えているはずである。

ここで肝腎な点の一つは、自己意識は自分の内容に対して支配力をもつということである。この点で「個別的個性」としての自己意識は、かのハムレットに見られる如く、自主的選択力をもつものなのである。したがって自分の自然的個性をも、その他任意のものも己れの内容にしうる可能性をもっているのである²⁴⁾。これを前章で扱った個体の行為の原理の間

題に当嵌めてみよう。「個別的個性性」としての個体は任意の内容をその行為の構成的原理となしうるが、それに対して古代的な個体では「内容である実体」がその行為の構成的原理であった。しかもその内容は「決定され」ていたのである。彼は単なる「形式的契機」としてその実体の〈代行者〉であるほかなかった。かくして個別的個性性としての自己意識と古代的なそれとの根本的な相違は、この内容をめぐっている。即ち一方は内容に対する支配力をもつものとしてあるが、他方はその内容が決定された実体の〈代行者〉にすぎないのである⁴⁾。

ところで先の要件は、自己意識にこのような内容に対する支配力を、まず内容を「捨象しうる可能性」を求めていた。とするならば、その内容が決定されている古代的自己意識は、もはや自己意識と呼べるものではないか。

そこでまずかの公共体の「市民」を想い出してみよう。彼は、自分の内容であった(また内容である)自然的個性性を「捨象」して、公共体の大義に即く、つまり「人間の掟」を自分の内容とするのであった。もとより彼の「自然性と個性性が抑えつけられ、彼が徳へと……引き上げられる」のは、さらにまた「ジトリヒな定在〔生活〕から自然的定在の中に溺れ込んだ」者が、「かの課せられた労働〔軍役〕の中でその主人たる死を感じとらされ」て、「自由」へと引き戻されるのは⁵⁾ (335)、公共体の威力によることではあった。が我々はここでこの個体の自己意識性に気づかねばならない。よしんば強要によるとしても、この個体はその自然的個性性を「捨象」することができたのである。彼はそれを捨ててもなお自分であるしまたありうるのである。否それを捨ててこそ——そしてこの際公共体の大義に即きこれを内容とすることで——自分であるのだ(「自由」)。ここで肝腎なことは、第一に自然的個性性の捨象(即ち「自由」)、次いで第二に自然性ならぬ社会性に、つまり精神的な内容に即くこと(即ち「自由」)、これである。そしてこの両点は紛れもなく「市民」の精神的存在性、したがってその自己意識性を証しているのである。公共体による強要は犬猫の調教ではない。むしろ公共体は個体の自己意識性を前提としているのである。

次に家族員、とりわけ「刀自」たる女性、例えばかの「ジトリヒカイトの家」における〈類例性〉の極致ともいべき個体はどうであろうか。これはさながら一匹一匹の動物がその〈種〉の忠実な類例であるのと選ぶと

ころがないように見える。しかもこの場合、男子のように家族を巢立って公共体に入るという契機を欠くため、自然性の捨象という側面は目立たない。とはいえ「刀自」であるということ、「神々の掟」に即きこれを内容とすることは、——それがどんなに当然のこと、自明のことと表象されたとしても⁶⁾——やはり社会性に即くことに他ならず、自然的個別性の捨象という契機を抜きにしては考えられない。したがってジトリヒな女性は、ジトリヒである限り（これがそもそも社会性なのだ）、やはり自己意識性を欠くわけではないのである。そもそもそれは自然的存在にできることではなかったのである⁷⁾。

以上の事柄の確認は重要である。とはいえこの自己意識性の指摘はまだ先の自己意識の要件を満たしているわけではない。なぜなら「市民」にせよ「刀自」にせよ、それぞれ自然性を捨象して社会性に即いたとしても、当のこの実体的内容の「直接的被決定性」は些かも変らないからである。ここに内容の「選択」の余地はない。「自然」が個体に「配」した内容（掟）は、それしかないものとしての内容なのである。ジトリヒな個体は、ジトリヒである限り、この掟を「捨象」することはできない。かくてこうした個体には内容に対する支配力を認めることはできないのである。

ともあれ以上のところまでで、少なくとも自然的個別性の事実的な「捨象可能性」は確認された。しかし実体的内容については、この事実的な「捨象可能性」は語りえなかった。だがこのことは「捨象可能性」そのものを原理的に否定することなのだろうか。

ここでヘーゲルお気に入りのアンティゴネーをまた借用することにしよう。彼女は、クレオンが「人間の掟」の名の下に布告した埋葬の禁令を、「神々の掟」への一方向的なその姿勢の故に「絶対的権利」をもって犯し、その結果挫折した。そして彼女はこう語る。

「私たちは、苦しみを受けているのですから、間違っていたことを承認するのです。」(weil wir leiden, anerkennen wir, daß wir gefehlt.) (348)

ヘーゲルはここから、彼女が自身の掟とは「反対の掟〔人間の掟〕を承認するとき、これ〔神々の掟〕は行為者〔アンティゴネー〕にとって実体であることをやめた」(348)という結論を引き出している。ここにおいて彼女にとって絶対的通用性をもつものであった掟が、その絶対的通用性を事実に於いて失ったのである。他の掟、つまり「人間の掟」もまたあること

を「承認 (anerkennen)」したからである。したがって「神々の掟」といへどもこれまた一つの掟にすぎない。それはもはや絶対的ではない。事後的にではあれ、このような事態を「承認」しえたということは、とりも直さず彼女がそれを事前にも承認しうる自己意識であったことを物語っている⁹⁾。

このことは、「神々の掟」という実体的内容、それ以外にはないこの内容をさえ少くとも原理上は「捨象しうる可能性」があったことを証している。そしてこれは先の「市民」や「刀自」にも等しく当嵌まることである。——この点をより一般化してみれば、それは、自己意識が実体的内容を〈相対化〉しうるものとなって、ジトリヒな意識としてのかの〈一方向性〉を放棄して、いわば〈多方向性〉をもつものとして現われうるということである(こうなればもはや実体は実体性を失う)⁹⁾。これは、自己意識が内容に対する支配力を得、自然的個別性をもまた自己の内容となしうるという事態に他ならない。そしてここにいたれば自己意識は「個別的個性」として存在することになる。——がこれは差し当り原理上の論点である。

共同体においても実体的内容の原理上の「捨象可能性」はある、またなければならぬ。つまり古代的自己意識は原理上自己意識の資格をもつ。しかし直接性を基盤とするこの共同体は、自然的個別性を(否をも)カナライズする公的・社会的回路(普遍的一般性)を開いていないからこそ存立しえたのであった。かの〈直結〉もそれに応じて個体をその〈特種性〉におしとどめていた。この共同体は、実体的内容を「捨象しうる可能性」の事実的な通則化を許容することはできないのである。個体は、共同体的生活者である限り、類例的代行者にとどまらねばならない。そしてこれは、共同体の自己保存の条件であるばかりか、また個体の自己保存の条件でもあった。かくて類例的代行者であること、即ちジトリヒであることが、実に共同体における個体自身の生存の原則であった。共同体(的生活)という条件が、自己意識をして「ジトリヒな自己意識」、一つの特殊な古代的自己意識たらしめたのである。

だがかの原理上の論点は、それが原理的に可能である以上、事実上もまた可能となりうる。個体が実体との〈癒着〉から解放されはじめ、その自由な発展が歩みを進め、共同体をもはや自己保存の条件とはせず、かえって桎梏とするに到るならば、共同体はその存在の意味を喪失する¹⁰⁾。——かの「美しいジトリヒな生活」を支えたのは、結局自然的事実であるとは

もに社会的事実であるというこの「直接性」であった。しかし共同体はこの直接性の故に、その「美しさ」を贖うにその脆さを代償としなければならなかった。直接性は諸刃の剣である(354)。アンティゴネーの事後的とはいえ事實的なかの「承認」(「神々の掟」の失効と他の掟の存在の承認)は、いやすでにかの埋葬が、共同体の破綻を表わす象徴的な行為だったのである。

(補説) 「ジトリヒ」について。——ヘーゲルは、近代的個人道徳(単純化を恐れずに言えば、個人の内面に道徳的生活の構成的原理を置く立場)——それを表す用語として *Moral, moralisch, Moralität*——に今一つの立場を対置し、これを表現するために *Sitte, sittlich, Sittlichkeit* を用語として用いている。*Sitte* とは習俗、慣習、習わし等一定の社会の中で通用する客観的な規範である。その形容詞型 *sittlich* とは、(*Sitte* のみならず *Gesetz*[法・掟]も含めて[ただし両概念は厳密には原理上区別されねばならない。この点 Foster, M. B., *The Political Philosophies of Plato and Hegel*, Oxford 1935 を参照]) 社会規範一般に「関する」、より限定して言えば、それを「具えた」という意味である。例えば *sittlich* な「実体」とは、だから、社会規範を具備した組織体、体系である。他方 *sittlich* は社会規範に「適った」、それに「相応しい」という意味で、社会内における人間の態度、生き方、行為について語られる(この名詞型 *Sittlichkeit* もまたこの二義をもつ。因みに仏訳書は *ordre éthique* を、英訳書は *ethical life* を採用している)。「社会規範に適った」という時、なおここで注意すべきことは、これは社会的強制に対する単なる服従ではないことである。つまり人々が社会規範を自分の生活の原理として引き受けている、ということなのである。更に注意を促しておかなければならないのは、「引き受ける」といっても、社会規範を、例えばその正当性根拠、起源等に関して、当人が納得づくで引き受ける場合(近代的立場)と、このような納得を介さず、それを何の疑念も懐かず(321 f)にそれ以外ないものとして引き受ける場合とがあるが、『現象学』ではこの後者の場合だけがとり挙げられることである(本稿(四)、(五)参照)。そして「古代の徳(Tugend)」(290)とは、こうした *sittlich* な生き方をすること、つまり「己れの民族の *Sitte* に適った生活」(266)を送ること、詳しく言えば、「民族の実体にその内容的基礎をもち、現実的な・既存の善をその目的とする」(290)ことを意味している。——かの *sittlich* な「実体」は、かくてこうした人々が身を置く(単に空間・時間的であるばかりではなく、精神的な)生活の場、つまり広義のコミュニケーションの基盤として、規範の体系であり、彼等にとっての精神的支柱、内容、目的をなしている。

Sittlich の訳語として「人倫的」が採用される場合が多い。「倫」の字の語義を

質せばあながち不適切とは言えないかもしれないが、筆者はこれを用いる気になれない。含蓄豊かなこの語の意味をとうてい尽すどころではないが、上記をもって敢えてカタカナ書きをする釈明としたい。

〔注〕

(一)の注

- 1) 括弧内の数字は次のズールカンプ版の『精神現象学』の頁数である。G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden*, hrsg. von E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Bd. 3, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a. M. 1970. なお引用文中の〔 〕は筆者の補足。による強調も筆者のもの(原著の強調と一致するとは限らない)。また訳文もすべて筆者による。この原典の読解および訳出に当り、Jean Hyppolite の仏訳書(Paris s.d.), A. V. Miller の英訳書(Oxford 1977), 金子武蔵の邦訳書(東京1971, 1979)からは教えられるところがあった。
- 2) 「ジトリヒ」については、《補説》を参照されたい。
- 3) 極めて乱暴にしか述べられなかったが、このような概念のとり出し方は、『大論理学』(Wissenschaft der Logik)の中で公式化されている(上記著作集〔上注 1〕第6巻36頁以下等参照)。この点については、見田石介『ヘーゲル大論理学研究』第2巻(東京 1980)107頁以下から示唆を受けた。なおマルクスの『経済学批判要綱』の Einleitung における「経済学の方法」はこのヘーゲルの論理の一つの version と見られる (*Marx Engels Werke*, Bd. 13, Berlin 1961, S. 631 ff)。

(二)の注

- 1) 〈個〉をめぐる用語は以後も頻出するのでここでそれに一言しておくが、あくまで一応のものでしかない。まず訳語と原語を対照すると、個体(もしくは個人)は Individuum, 個性は Individualität, 個別(者)は Einzelnes(er), 個別性は Einzelheit である。ヘーゲルの用語法では、「個性」は必ずしも所謂抽象概念ではない。むしろ「個体であること」、「個体の在り方」であるとともに、「個体として在る様、状態」を指している。だから往々にしていれば外延的には「個体」そのものと重なり合う。個体(性)の意味は一概に定義できるものでないが、おおよそのところを言えば、一つのまとまりをなすもの、もしくはその様のことである。したがって所謂個人のみならず、社会も一つの統一体としては個体(性)といえるのである。他方「個別(者)」は概して個としてあるこのもの(者)を、「個別性」はその在り方を示すが、また両者は先の場合同様に重なり合うこともある。そして「個体(性)」と「個別(性)」

との区別も時に流動的である。それぞれの意味はそのつど文脈に照らして検討するほかない。筆者はおおむねヘーゲルの用法に従ったつもりだが、「個体」をもって専ら所謂人間個人のことだけを指示した（ヘーゲルはこの場合には「個別(者)」を多く用いる）。なお筆者が個人という語を避ける所以は(五)の注4)に記しておいた。

- 2) 家族にしても既に媒介された構成体なのであって、文字通りの「直接態」ではない。ただここで「直接態」、一次的構成体というのは、共同体における公共体との相対的關係からのことである。——なおヘーゲルには氏族と家族との關係について混乱あるいは混同があり、これが幾つかの点で問題を引きおこしているが、この点には立ち入らない。
- 3) 以下では、いちいち〈直接性を基盤とする〉と形容しないことが多いが、常にその意味に解されたい。ここでの議論は共同体一般に関するものではないからである。
- 4) 「神々の掟」は実は（即自的には）「個別性の原理」、もしくはその「仮面」（vgl. 534 f, 541 ff）であるが、この所以の解明は本稿の中では行えない。共同体の解体の問題とあわせて論じなければならぬからである。
- 5) 共同体も公共体もともに Gemeinwesen の訳語である。ヘーゲルは、本章の最初に挙げた三つの表現のほか、「民族」、単に「全体」などをもって、家族と公共体との両者をその構成者とする共同体全体を示す場合が多く、Gemeinwesen を主として本文で説明した公共体の意味で用いている。ところで公共体は、共同体の中で „inner“ にとどまる家族に対して、往々 „offenbar“ と形容されるように、一般に共同体の表にあらわれて、その前面に立つ以上、共同体の代表者だと言ってよい（対外的な場合が一番はっきりするだろう）。したがって共同体と公共体との両概念はしばしば重なり合い、あい覆う。こうした場合両者の区別は判然としなくなりがちである。これは当然のことといえるが、しかし両者の区別はやはり強調されておかねばならない。
- 6) 勿論共同体自体その発展に応じて改組され、容量のより大きなものになることもあるだろう。しかし共同体が共同体としてある限りその基本構造は変わらない。
- 7) 《補説》を参照。
- 8) 自然的個別性という時、筆者は、Furcht des Todes (153; vgl. 335), Begierde (331 usf.), Lust (337 usf.), Empfindung (337), die natürliche Kraft (354), (das Versinken in) das natürliche Dasein (335), Privatweck (352), Bedürfnis (331), Erwerb und Genuß (335) 等々を念頭に置く。少くとも Privatweck 以下はその（社会的）被媒介性が明らかだが、その機

能から自然的個別性に数えうるものである。最初に挙げた「死の恐怖」は特異な重要性をもつが、その意義は別途に論じられなければならない。

- 9) ただ表現上ヘーゲルは „*Moment des offenbaren Gemeinwesen*“ (352) とは言っている。
- 10) この点については、Foster, M. B., *Die Geschichte als Schicksal des Geistes in der hegelschen Philosophie*, Tübingen 1929, S. 46 ff を参照。
- 11) 第三の掟の非存在は共同体の崩壊にとって決定的な意味をもつ。次章以下でもそれについて若干の示唆は見出されるだろう。しかしその主題的な扱いは本稿の範囲を超える。
- 12) 共同体を考える上で、大塚久雄『共同体の基礎理論』(東京1970)は有益である。しかしごく便宜的にしか利用できなかった。したがって本稿はそれとは用語的にも原理的にも(まず「共同体」という概念からして)一致していない。

(三)の注

- 1) ここに三者を並置したが、それには細かくいえば問題がある。また三者間の種々の交叉によって複雑な様相もあらわれてくる。しかしここでは一点についてだけ述べておく。上記三者のうちの血は必ずしも自然的とはいえない。子は親を選べぬということでは究極的に自然性に帰するとしても(これはオイディプスの場合に意味をもつ[347])、ここでいう血は、そのみならず、またそれとともに、血筋、したがって家柄というかたちをとるものとしても考慮に入れられなければならないからである。この意味での血は、しかし、社会的に媒介されたものである。だがそれはいわば擬似自然性として、その社会的機能からすれば、一つの自然性として働くといってよいのである。——なおここで三者を選んだのは決して恣意的ではない。これらは基本的なものである。ヘーゲルの悲劇の主人公の選び方にもそれが窺える(アンティゴネーとクレオン、エテオクレスとポリュネイケス、そしてオイディプス)。
- 2) 個体がその〈特種性〉においてではなく、その個別性において登場することができたとすれば、〈この〉個体をカナライズしうる社会的な回路が(普遍的)一般性をもつものとしてあるというに他ならないからである。しかしこれは共同体には致命的であった(前章末を参照)。
- 3) ヘーゲルは「精神」章のこのはじめの部分では〈直結〉をむしろ共感をこめて扱っている(「このようにして両性はその自然的存在を克服(überwinden)し、そのジトリヒな意味で登場する。」[338])。この理由の一つは、近代社会では人々は労働力一般として社会的通用性をもって社会の中に存在するにもかかわらず、いやまさにそれ故にかえって、人々の自然性と社会性が遊離し、偶然性と恣意の介入が不可避となっているからである。そして今一つ、「精

神」章はまず、こうした近代人を扱った「理性」章の止揚としてはじまるからである。

- 4) ポリス間的な「一般的人間性」は既に感じとられてはいた。しかしこれは構成的な役割を果していなかった (529 f)。共同体間的な〈一般性〉の構成的原理化と、共同体内的な〈一般性〉(同時に〈個別性〉)の構成的原理化は揆を一にする (353 f, 355, 543 usf.)。内と外とは呼応するのだ (351 f)。
- 5) 死の場合について、この有意味化ということの意義に一言しておこう。死は「純粹存在 (das reine Sein)」、「直接的に自然的に成立した存在 (das unmittelbare natürliche Gewordensein)」であり、死亡する当の人の「意識の行為」ではありえない。死はいつてみれば自然による精神の敗北である。家族による埋葬は、腐敗の隠蔽を含めてこの死というそれ自身無意味な自然性に対して精神性の復権をはかる行為、つまりそれを有意味化する行為なのである。そしてこの埋葬(「家族員の義務」)を命ずるのが「神々の掟」である (332 f usf.)。
- 6) こうした問を問う者は、だから、その掟を「超えた」その上位者であり、自らを「一般者」とし、掟を「制約されたもの、制限されたもの」に引きおろす (322)。この「法を吟味する (gesetzprüfend)」者 (316 ff, 342) は、こうしてその「正当性」如何を判定しうる立場に身をおく(よし正当なりと判定するにしてもである)。ただし上注 3) に述べたのと基本的に同じ理由で(尤もこの場合「理性」章の中で述べられている。といってもそのままに終らんとするところで「精神」章を念頭に置きつつ、であるが)、ヘーゲルはこの立場ではなく古代的態度に共鳴している。
- 7) 〈男子は市民〉という例は、単純化のためとはいえ、些かバカげて見えるかもしれない。より詳しくいえば、これこれの家柄の男子は、これこれの「身分」でこれこれの役につく「市民」だ、ということになろう。しかし基本は変わらない。なお上注 1) 参照。
- 8) エテオクレスとポリュネイケスの兄弟の王座をめぐる争いには、実はより複雑な事情が絡むが、その点は捨象してある (350)。——ヘーゲルは「個別性の原理」の覚醒に共同体の崩壊の根拠を見る。その際家族もしくは女性の果す役割が、当然のことながら、クロウズアップされる (vgl. 352ff)。しかしそれと同時に公共体もしくは男性(女性より自然性への密着度が薄いとされる)の側も、その原理の覚醒に与るものとして注目されなければならない。本文に見たとおり、〈直結〉にまずヒビを入れるのは男性である。男性の方が先鞭をつけたのだ(ポリュネイケスの埋葬を敢行するアンティゴネーの方に我々は目を奪われがちだが、それにはクレオンの埋葬の禁令が先行していたことも想起すべきである)。

(四)の注

- 1) 今一つ『美学講義』(Vorlesungen über die Ästhetik)の一節を挙げておこう。「ハムレットは、亡霊を盲目的に信用しないから、ためらう。……亡霊の出現そのものは、それだけではハムレットを意のままにすることはない。彼は疑う。そして行為を企てるに先立って、自分で用意をこらして確信を得ようとする。」(上記著作集〔一〕の注1)第13巻300頁以下)
- 2) ここでは Trauen を信頼と訳しておいたが、これは必ずしも適切ではない。この点については、本章末尾および下注7)を見られたい。
- 3) 〈類例〉といっても字義通りに〈類〉の例ではなく、〈種〉の、より正確には〈特種性〉の Exemplar だということに注意されたい。
- 4) 近代的表象からすると、アンティゴネーの行為からは主としてその主観的心情(兄の野晒し死体を放置するに忍びないといった)が付度されがちである。勿論この面(つまり自然的個性)も否定できないだろう。しかしそれは行為をジトリヒならしめる肝腎の契機ではなかったのである。
- 5) この共同体では掟の二者性は必然的であった(三)。しかもそれぞれが絶対性をもって両代行者によって追求される。ここには二つの掟が〈特殊〉として相対化される余地は差し当りはない(二)の末尾参照)。「悲劇」の発生は不可避であり、これが共同体とその成員の「運命」の一つの「映像」をなす。なお次注参照。
- 6) 本文から明らかのように、パセティックといっても何ら主情的なものではない。「パトス(Pathos, πάθος)」(349 usf.)とは、人間の心底をつき動かす一般的・客観的・実体的な威力のことである。そして何らか一つの支配的なパトスを主軸にした統合的な人格を、ヘーゲルは「性格(Charakter)」と呼ぶが、「決然たる態度」のジトリヒな意識こそ、この国のそれである。「パトス」と「性格」については、上掲『美学講義』(301 ff, 306 ff)を参照。——ヘーゲルは、これらの言葉を用いる時、劇中の人物(アンティゴネー等)をイメージしている。しかしこれらの人物は決してこの国の突出した例外者と考えられてはならない。極端な姿をとるにしても、あくまで原則と解されねばならない(そして極端なるが故に、——これは本稿の範囲を超える問題だが——彼等は共同体が即目的・原理的に内包する矛盾を暴露する象徴的行為者の役目を負わされている)。劇中人物のこのような利用、そしてより一般的に、芸術作品を時代(精神)の論理を表映する「映像」として用いること(筆者もそれを借りてきたが)は、正当化を必要とすることである。しかしこれは別途に論じられなければならない。この点については、一応の議論として352頁参照。なお495 ff, 512 ff, 534 ff, 541 ff, また上掲『美学講義』(100 ff)を参照。

- 7) これは „Glaube“ と明確に区別されねばならない。Glaube は信ずべき対象とこれを信ずる私との分離を前提し、その上でこの私を出発点に対象に向い、これと一体化することである (267, 321, 513 f)。

(五)の注

- 1) 誤解を避けるために言うておく。「個別的個性性」としての自己意識といっても、古代的自己意識が特殊的に規定されているというのと同じ意味で、特殊的に規定されたものことではない。むしろ自己意識はまずかかるものとして確立されることが必要であり、これを「権利」としている。そしてこの自己意識は古代的なそれに対し純化したものであり、そうしたものとして精神の歩みの中で洗い出されてくるものなのである。しかるに他面「現象学」において「精神」は、「自己意識」および「理性」の段階を経たものとしてある。だから、古代的自己意識が「精神」の第一歩に位置づけられたということは、どれほど特殊的規定を受けていようと、それがはじめから自己意識として扱われたいということに他ならない。したがってそれは、おしなべて自己意識として扱われうる限りで、「自己意識一般」といえるものなのである。なお第一章を参照。
- 2) 『法哲学』(Grundlinien der Philosophie des Rechts), 上記 ((一)の注 1)) 著作集第7巻55頁。なおこれは、自己意識の概念そのものの説明ではない。自己意識が自己意識であるために満すべき要件の説明である。
- 3) ただし近代的自己意識はその内容に対する支配力をえてして自己の単なる恣意に委ねる。したがってヘーゲルの課題は、新しい意味での内容の実体性の恢復にあったといえる。しかしこれは古代的共同体の直接性への回帰をおよそ意味するものではない。
- 4) 本稿では個人という表現を避け、一貫して個体と表記してきた所以はもはや明らかだろう。行為するのはたしかに特定の〈この〉個体であり、我々はその者を何某(アンティゴネー、クレオン等)と固有名詞をもって名指すことができる。しかしその故をもって個体が個人であるとはいえない。個体が「個別的個性性」として現われた時、はじめて個人と呼ばれるのである。
- 5) これは言うまでもなく、かの主人と奴隷の弁証法の議論の根底にあるものであった(vgl. 153)。
- 6) 男性の場合でも男子即市民という〈直結〉の自明性に何ら変りはない。
- 7) 個体の「決断と行為(Entschluß und Handeln)」(348)に言及することによっても、その自己意識性を当然確認しうる。〈代行〉にすぎぬとしても、それは行為として他の誰れでもない〈この〉個体の意思的行為であって、自然必然性の結果ではない。ヘーゲルは「石の如き非行為のみが罪科なし(un-

schuldig) (346) とさえいう。行為の形式性は免責の口実にならないのである。そこにも自己意識性(自由)が前提されるからである。——なお古代的行為概念は、古代的自己意識概念とともに、興味深い、ここでは立入らない。

- 8) アンティゴネーは、埋葬行為が禁令違反になることを「事前に承知(kennen)」(348) していた。しかし埋葬を敢行する。これは、この事前の知識すらも彼女にあくまで「神々の掟の守り手」であることをやめさせなかったことに他ならない(ヘーゲルはここで彼女のジトリヒカイトの強さに感心している)。ここで肝腎なことは、〈事後的な承認〉は〈事前の承認可能性〉を論理的に含意するが、「事前の承知」は〈事前の承認〉を生むことができないということである(なお事前の承知と承認とに関して、ヘーゲルはこれとは異なる見解も提出している [539])。——因みに実体との一体化が鞏固であればあるほど、つまりジトリヒであればあるほど、かえって結果的にはその個体の挫折を生むというのは、悲劇のいわばミソである。がヘーゲルはそこに、ただの仕掛を見るに甘じず、むしろミソをミソたらしめる共同体(的生活)の一般的問題を読みとることができた(差し当りは、本文以下、前章注 5), 6)を参照されたい)。
- 9) 一般化すればこう言いうるが、アンティゴネー自身にとってその掟の失効は、その相対化(それもまた一つの掟という意味での相対化)というよりも、端的な失効なのである。それを生存の根拠としていた以上、生きるよすがが奪われたことだといってよい。いいかえれば、彼女の世界の意味喪失であり、価値の崩壊である。したがって彼女は自己のアイデンティティを保持できず、もはや「生き延びる (überleben)」(349; vgl. 74) ことはできなかったのである。
- 10) だが実体との〈癒着〉から解放されたとしても、はじめからそれにかわる適切な社会的・実質的な生活・行為の原理が用意されているわけがない(これから形成されていかねばならない)。とすれば、人々が「生き延び」ていくために生活・行為の原理として残されているものは、何よりもまず自然的個性性である。しかしこれは、共同体においては公的・社会的存在権を欠いたものである以上、公的・社会的に合理化も意味づけもなされていないものであった(ただし、同時に或る種の合理化の歩みが既にはじまっていたことは忘れられてはならないが [541 ff])。したがって自然的個性性は裸のまま生活・行為の原理として行使されることになり、ここにいわば真空地帯におけるその暴発・狂乱といった状況が生まれる (vgl. 358, 360)。これはかえって人々を自縄自縛におちいらさずにはおかない。しかしこれはもう精神の次のサイクルに与えられた問題である。