

<原 著>

ヘーゲル哲学における生命と死の概念

森 田 耕 喜*

要 旨

死についての哲学的洞察は、哲学がこれまでどのように死を問うてきたかという哲学史的問題へと我々を向かわせる。死とは何かという問いが、古来、哲学者達にとって根源的であり続けてきたのは、人間が本質的に死という未来によって限定された存在であるからである。ヘーゲル哲学における死の概念の考察が本稿の目的であるが、最初に死の概念について歴史的に概観し、次にヘーゲルの初期論稿と『精神現象学』における存在概念としての生命の性格を位置づけることによって、ヘーゲル哲学において生命と死の概念が持つ意味を考察する。

初期論稿において生命は世界の存在概念として特徴づけられ、その存在性格が愛による運命との和解という初期思想の根本概念を規定している。「意識の経験の学」としての『精神現象学』に至って、生命は自己意識として捉えられ、生命は精神の生命となる。その際、死は生命の終わりでもなく、生命の対立概念でもなく、生命に内包され再生と新たな生命創造の契機であることが明らかになる。

ヘーゲル哲学を含め近代西欧哲学はデカルトにより発見された「我思う」の自我、即ち、意識の哲学であるが、生命と死の概念についても、それが精神としての生命であり、意識の死であることが結論づけられる。

キーワード：ヘーゲル、生命、死

I. 死の哲学史

古代バビロニアの叙事詩である『ギルガメシュ叙事詩』¹⁾は、人類史上最古の文学作品として異彩を放っている。ギルガメシュはシュメール王名表により、ウル第一王朝第5代の実在する王であったとされるが、早くから古代オリエントのメソポタミアやアナトリアで神話的英雄となっていた。『ギルガメシュ叙事詩』中の英雄ギルガメシュはウルクを支配する暴君として描かれているが、不死性を求めた悲劇的運命もさることながら、とりわけ我々の興味を引くのは、ギルガメシュの「最初の敵対者」が森であったことである²⁾。

彼はシュメールやバビロニアの文書では、一般に「ウルクの城壁の創建者」³⁾として言及されている。城壁は文明の定義となるものであり、過ぎゆく時に対する抵抗のモニュメントである。城壁は分割し、区別するものであり、とりわけ分離するものである。生命を維持する基本的行為である農耕や牧畜は、城壁を越えてその外側で行われる。城壁の内側は、商業の場所

あり、官僚政治の管轄圏内であり、人種、都市、及び、制度化された宗教の抽象的同一性を越えない範囲としてある。要するに、歴史が孤立して取り囲まれている場所である。

その城壁の内側で、ギルガメシュは人間存在の直線的な終局性という、個体死の必然性を感じさせるものに晒されていることに気がつく。そうした無常感に悩まされていたギルガメシュは森の旅を決心するが、彼の無法ぶりに怒った神々は、粘土から作ったエンキドゥを遣わす。ところが、互いの力を認めあった両雄は友情で結ばれ、やがて森の怪物フワワ（フンババ）の征伐に向かう⁴⁾。

古代シュメールの儀式では、死者の遺体は厳かな行列をなして川を漂い下る。あるときギルガメシュが彼の都市の城壁越しに覗くと、川には遺体が浮かんでいるのが見えた。生命のない死体に彼が見たものは、腐敗して土に帰るべく漂う単なる物だった。彼が歴史という城壁越しに垣間みたのは、自然の非情な超越性であった。

所 属：*国際医療福祉大学 保健学部（哲学）

受 付：1996年1月18日

ギルガメシュと僚友エンキドゥが、神聖なる杉の森の番人であるフワワを打ち倒す場面は、杉の木を伐り倒す様子と二重写しに描かれている。ギルガメシュがシュメールの太陽神ウトゥに「人間は、いかに高くとも、天には届かない」⁵⁾と申し立てるとき、彼は人類がいかに偉大でも神になることも、不死性を得ることもできないと認めているのである。また、「人間は、いかに賢くとも、大地を覆うことはできない」⁶⁾と申し立てるとき、大地を覆い、何千年もそれ自身の自己再生サイクルに従って持続してきた森のようになることはできないと彼は認めているのである。

ギルガメシュが森の怪物を殺し、杉の森の大がかりな伐採をしようと決心するとき、それは森が城壁の向こう側にあるものの本質、即ち、永続的に超越する大地を表わしているからである。伐採という行為によって、ギルガメシュは彼を閉じ込めている城壁を越えられると想像したのである。ギルガメシュは森へ行って木を伐り倒し、川を下って丸太を都市へ送ろうとする。言い換えると、彼は城壁の内側で生きている人々の運命を木にも与えようとしたのである。そのとき、「丸太は死体となる」⁷⁾はずであった。だが、杉の森で覆われた山への遠征は、実際には人間の苦悩の源泉そのものを克服しようとするギルガメシュの徒労な企てであった。

このギルガメシュ王の物語が我々に語りかけるのは、死の不可避性と超越的、彼岸的なものへの無謀とも思える挑戦である。しかし、人間はひとたび不死性への希望が叶えられぬと悟ると、今度は墓名碑に自分自身の名を刻むという仕方で、未来の世代の記憶を期待し、自らについての記憶を残そうとするものである。それは死によって断絶する自己の連続性を、過去から未来へと流れる時間のなかで引き止めようとする試みである。それが可能となるのは、大海にぼつんと点のように浮かぶ都市を城壁で森から区別することによってであり、そうすることで歴史という名の時間を囲い込み、閉じ込める。城壁内部の都市はそれを可能にする空間なのである。

ギルガメシュ王の物語は、一方で死とは何かという問いに答えることの困難さを暗示している。これは我々が死を経験できないという、死の根源的性格に由来する。また一方で、死の概念と分離との関係を象徴している。

自然的事象としての生物学的な死は、特にそれが他人の死である場合には客観的な対象として言語理解の範囲内にあるが、これが私の死が対象となると、しばしば我々はその理解のための言葉を見失ってしまう。

死後の世界を信じぬ者にとって死んだ瞬間以後の世

界は、ちょうど絶滅した人類にとって、もはや世界が意味を持たぬのと同様に、死は意味を持たない。それは死者にとって死が意味を持たないということである。言い換えるなら、死者の死は、せいぜい生き残った者にとっての死という意味しか持たない。だが、生者にとっても死は、それが死者の死であれ、あるいは、そこから我が身に反照される自己自身の死であれ、しばしば観念の域を出ない。なぜなら、我々は生あるうちにしか死について語るができず、死後に死について語るができないからである。

それでは、なぜ死についての哲学的問いが必要なのか？

1. 死の哲学的考察

現在に目を向けて、死の哲学的問題を立てることがなぜ意味があるのかを示そうとするならば、まず最初に哲学がどのようにして死を問うかを明らかにしなければならない。

まず、死とは何か？そして、人間にとって死という境界を越えた彼岸への希望が存在するのか？我々は死に対してどのような態度をとるべきなのか？どのようにして、我々は死について知るのか？

そこで、死についての哲学的洞察は、これまで哲学が死をどのように問うてきたかという哲学史の問題に我々を向かわせる。即ち、西欧思想の根底に流れる死の概念についての理解は、今日行われている死についての様々な論議に、哲学的アプローチから理性的根拠を分与することを可能にするとともに、そのことが哲学的営みが本来有する目的の一端を果たすものと考えられるからである。

従って、本稿では哲学的思惟の歴史における死への問いかけについて、前半は全体的な概観を、後半はヘーゲル哲学に焦点をあてて、死の哲学的理解に関する努力が有する今日的な意義を明らかにしようとするものである。

死ぬこと、死、及び、それらと関連する諸問題と取り組むことが、なぜ今日でもなお必要であるのかという問題に対する、哲学的-歴史的な観点からの関係が作り出されないならば、死への問いの哲学的現在化は単なる学問的な記録の羅列へと墮してしまいかねない。

2. ギリシア哲学における死の概念

すべての哲学者、思想家達の営みが死の問題を中心に据えて行われてきたわけではないが、彼らの思想を死という位相で捉えるとき、我々の予想以上に死の問題は彼らの根本思想と密接に関連している。

伝統的な答えを引用するならば、ギリシア以来、死ぬことは肉体と魂の分離、死は肉体の魂喪失を意味した。プラトン(427-347B.C.)の中期対話篇の一つである『パイドン』は、讒言によって囚われの身となったソクラテス(470-399B.C.)が、獄中で毒杯をあおって死ぬ場面で終わっている。ソクラテスにとって死とは、魂と肉体の分離を意味した。人間の魂は死によって肉体の束縛から解放されて、真に魂が自由に安らうことができる故郷へと還っていく。魂と肉体の二元論は既にピュタゴラス学派にも認められ、その魂の不死の思想によれば、魂は一種の輪廻の中にあって再生を繰り返しながら、しばしば動物の中に宿ることさえある。

こうした魂の遍歴の思想はソクラテス以前の思想家達にも認められる。「万物は流転する」と言ったとされるヘラクレスにおいては、この世界のアルケー(原資)は火であるとされ、対立の統一によって生と死は捉えられる。「火は大地の死に生き、空気は火の死に生きる；水は空気の死に生き、大地は水の死に生きる。」(断片76)むしろ、火というのは象徴的表現であって、自らの燃え盛る根拠である薪を焼き尽くして灰にすることによってしか存続し得ない火に、この世界の千変万化する姿を見て取ったのかもしれない。

こうした思想はデュオニソス神話と一致するものであるが、プラトン自身、死後に魂が赴く冥界への旅について語っており、そこからの還帰、即ち、死からの新たな誕生も存在するとされる。死から新たな生命が絶えず創造されるのでなければ、自然は循環の体系とはならず死へと向かうだけだからである。

そもそも、ギリシア神話で活躍するアポロンは死の神でもあり、ホメロスの『オデュッセイア』においても、「命死ぬ人間の身(βροτῶν)」として「人間」を表す言葉自体が、「死すべき(βροτεῖων)」という形容詞から派生している。ラテン語においても「死すべきもの(mortalis)」は「人間」と同義語である。プラトンは『パイドン』の中で、ソクラテスをして魂の不死性を論証させているが、魂は常に不変で自己同一性を保つものであり、それは不可視的で手にとって触れることのできないものであって、思惟のエレメントにおいてのみ、即ち、ただ知性のみが関わりうるものである。これに対して、肉体は知性と関わりのないものであり、可視的で、同一性を保つことなく、やがては解体して滅びていくものである。

『国家』における「洞窟の比喩」の例を引用するまでもなく、肉体は魂を此岸である人間の世界に繋ぎ留めておく鎖のようなものである。純粹に何かを知ろうとするならば、我々は肉体から離れて、魂それ自身に

よってことながら自体(=イデア)を觀照しなければならない。肉体的なものからの浄化の過程をとり続け、純粹な魂そのものとなって、最終的に肉体から完全に解放されることが、知ることにも最も接近し得ることとされるのであり、ソクラテスと同様にプラトン哲学にとっても究極の目的であった。この浄化としての魂の肉体からの分離が死と呼ばれるのであって、真に知を求めめる者はむしろこうした状態を願い、常日頃から準備してきたのである。従って、知を求めること、即ち、哲学することがなぜ「死の練習」⁸⁾となるのかという問いの答えがここにある。

こうしたプラトンの二元論は、近世に至ってデカルト(1589-1650)の物心二元論において再生したかのように見える。デカルトはスコラ哲学の実体概念を採用し、「精神」と「物体(=自然)」という独立した二種類の実体を設けた。プラトン哲学のうちにこうした近代的二元論の起源を求めるとも可能であり、以後の西欧哲学全体の発展において、プラトンの思想が形而上学的基礎を提供してきたことは否定できない。

プラトンの影響史に立ち返ってみるならば、プラトン哲学の根本思想がキリスト教信仰と結合することによって、世界史的影響を伴って展開されている。西欧中世哲学はキリスト教哲学である。それはキリスト教精神がギリシア哲学に接穂して生まれたものに他ならない。形而上学的不死性の理論や再生信仰のうちに認められる物質に対する存在のより高いあり方としての精神の理解、肉体と魂の分離としての死の把握、そして魂の不死性の教説、これらのすべてがキリスト教的人間学や終末論にとってはそれらを特徴づける諸要因となり、倫理学や禁欲的教示にとってはその精神的生命となった。プラトンを含む古代哲学とキリスト教思想の間には深い溝があるにもかかわらず、人間、宇宙、墮罪等の教説はプラトンの魂と肉体、死と不死性といった教説なしには考えられないのである⁹⁾。

アリストテレス(384-323B.C.)の場合も、その初期思想はプラトンの軌跡を辿るものであったが、『形而上学』の中で魂の概念の理解にとって前提となるデュナーミスとエネルギー、即ち、可能態と現実態という対概念を展開する。それは形相と質量に緊密に結び付き、質量の持つデュナーミスエネルギーに変えるのが形相であり、この過程が運動と呼ばれる。質量はあらゆるものがそこから生成可能な純粹な可能態である。これに対して形相は現実性を授与し、形成する力である。魂は可能態において生命を有する有機体の現実態、あるいは、形相である。つまり、魂は肉体の形相なのである。この原理を認めることによって、即ち、魂と肉体とが独立した二つの実体なのではなく、

両者が同一の実体の不可分の要素であることによって、人間の実体的統一は保持されている。

しかしながら、アリストテレスに従ってこの人間の統一性を是認するなら、魂の実体性の喪失とともに、その不死性をも危うくしかねない。また、プラトンに従って魂の実体性とともに、その不死性をも是認するならば、結果的に人間の統一性を危うくしかねない。プラトンにおける死とは、まさに肉体の死である。プラトンは肉体に対する魂の独立性を主張することによって、結果的にイデアの世界を保証しているのである。

3. デカルトの心身二元論

デカルトにとって死とは、我々が肉体と呼んでいる自動機械の終わりにすぎない¹⁰⁾。デカルトの場合、ルネサンスや科学的自然観の成立といった新たに出現した近世的状況に対応すべく、「精神」と「物体」という二種類の実体を案出することを要請されたと言えよう。言い換えれば、「精神」を「物体(=肉体)」から独立した実体とすることによって、いまだ中世の世界の残滓を払拭しきれぬ封建的・教會的秩序から自由な、近代的自律的人間の内面性の在処を確保しておく必要に迫られたということである。プラトン哲学において、魂と肉体の分離は死を意味したが、仮にこれがデカルトの物心二元論にまで継承されているとすれば、近代的人間の成立過程の当初から、その内部に死をはらんでいたことになる。前世紀末に「理性の崩壊」と「神の死」を予言したニーチェ(1844-1900)が、その淵源をデカルトの『方法序説』の第四部に求めたのは適切な示唆であった。

近代哲学の完成者とされるヘーゲル(1770-1831)も、特に死を主題にして論じているわけではない。しかし、他の多くの思想家の場合がそうであるように、ヘーゲルにおいても死の問題を論ずることは、結果的にヘーゲル哲学そのものの核心に迫ることになる。これは人間が本質的に死に遡ることによって限定された存在であるということの証しであろう。

ヘーゲルの場合、青年期に執筆された『初期神学論集』においても、その後の『精神現象学』においても、「生命」の概念は存在論の中心に位置する。「生命」の概念についての論究は、それと背中合わせの死の概念について語ることであり、同時にヘーゲル哲学の核心に触れることになる。

II. 「民俗宗教とキリスト教」における死の映像

H・ノールによって編集され、『初期神学論集』(Hegels theologische Jugendschriften, nach den

Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin, Tübingen, 1907)と表題を付された未定稿の草稿群は、その表題に反して必ずしも「神学的」ではない。それら一連の宗教研究は、いわばキリスト教における宗教的精神の歴史の研究である。ベルン時代に執筆された「民俗宗教とキリスト教」(1792-93年,1794年)では、古代ギリシアのポリス的民主主義における民族宗教の役割が強調されるが、ここで言う民族宗教とは民族の精神と一体化したものでなければならず、ヘーゲルはその理想型を古代ギリシアのポリスに求めたのである。ヘーゲルの時代、ギリシア的なものへの憧憬は一般的な文芸思潮であった。

ヘーゲルは「民俗宗教とキリスト教」の中で、キリスト教徒の全生涯は、死という「変化への準備」であり、それどころかキリスト教徒の願いは「この変化に向けられている」のだと述べている¹¹⁾。キリスト教徒は「現世に愛着を抱いていないし、現世に対しては、まるで異国者のように、かすかな関心しか抱いていない」とし、「死の映像や来世の希望」と日常的に慣れ親しんでいるせいで、「自分の活動の舞台の放棄」を恐ろしいこととは思わなければかりか、むしろ「愉快に思う」はずであるとする¹²⁾。キリスト教徒の全生涯は「meditatio mortis<死の省察>」¹³⁾なのである。キリスト教徒にとってその生涯は「未来のための予備校」¹⁴⁾のようなもので、それ自体では価値がない。審判のその時に、永遠の至福か永劫の罰かが問題なのであって、現在は未来への通過点にすぎない。あらゆる人間的諸行為の動機のうちで最強のものは、「死すべき」という人間の本質規定によって、墓の向こう側から持ってこられる。

このようなソクラテス-プラトンとよく似た死生観は、プラトン哲学がキリスト教神学に及ぼした影響史を考えれば当然のことであろう。プラトン哲学の核心とも言うべき魂と肉体との分離の思想は、その後のキリスト教神学に受容され、魂の不滅を信じ、現世的なもの、此岸的なものにそれほど価値を置かぬという点で古代哲学とキリスト教信仰は共通しているのである。

しかしながら、ヘーゲル自身は自らの民族とギリシア民族とを比較して、想像の中でそれぞれが抱く「死の映像」が異なっていると看做す。ギリシア人にとって死が「眠りに似た美しい守護霊」で「墓の上のモニュメントに永久に名をとどめる」ものであるとすれば、自らの民族のあいだで死は「その恐ろしいしゃれこうべがすべての棺の上をパレードしていく死神」として描かれているとする¹⁵⁾。死はギリシア人に「生の楽しみ」を想起させたが、自らの民族のあいだでは「自殺」を想起させた¹⁶⁾。死はギリシア人にとって「生の匂い

を嗅ぐこと」であったが、自らの民族にとっては「死の臭いを嗅ぐこと」である¹⁷⁾。こうした「死の映像」をめぐる、プラトンをはじめとする古代哲学とキリスト教思想の間に認められる相違は、その影響史を考慮するならキリスト教思想の本質のうちに求められよう。

Ⅲ. 「キリスト教の精神とその運命」 に現れた生命と愛の概念

青年期のヘーゲルによる一連の宗教研究の最後にあたる「キリスト教の精神とその運命 (Der Geist des Christentums und sein Schicksal)」（1798-1799年, 1800年）は、1797年にベルンからフランクフルトに移ったヘーゲルが数編の政論とともに書き残した未完の草稿である。この未定稿の延長線上に直ちに体系期の哲学を想定することはできないが、「生命」や「愛」の概念はこの時期のヘーゲルの思想形成過程を知る上で中心となる概念であり、これらはやがて『精神現象学』において「精神」や「理念」として展開される。

「キリスト教の精神とその運命」はユダヤ教の精神についての叙述から始まるが、これはイエスが登場するための前提条件を、ユダヤ民族の歴史を詳論することで示そうとしたものである。

アブラハム以前の歴史が辿った経過についてみると、自然状態に続いて野蛮状態が出現するが、それは破壊されてしまった統一を再び回復しようとする重要な時期であった。後年、『エンツィクロペディー』の中でヘーゲルは「墮罪の神話」について述べているが、そこでは知恵の木の実を食べたアダムとエヴァが自意識に目覚め、楽園から追放される。精神の自然的統一に安らっていた彼らは、その直接的状態を打ち破られ、自覚的存在となって自然的生活から離反し、深い分裂の意識によって苦悩することになる。だが、ヘーゲルは人間存在の本質をこの分裂の意識のうちに認めるのであって、こうした分裂状態が止揚されねばならないとする。分裂は統一の回復のために不可避的な、人間精神が経験せねばならない契機として自覚化されるのである。「精神は自分自身で統一へ復帰せねばならない。この統一は精神的な統一であって復帰の原理は思惟自身の内に存在する。即ち、傷を負わせるものも思惟であり、それを癒すのもまた思惟である。」¹⁸⁾そして、この分裂=分離=対立が本稿の主題である死の概念と深く関係しているのである。

1. 「洪水」と分裂の意識

「ノアの洪水」が人々の心に与えた印象は「深い亀

裂」であり、その影響は「自然に対するとてつもない不信」とならざるを得なかった¹⁹⁾。この「敵対する自然」に人間が対抗するためには自然が支配されねばならなかった²⁰⁾。ヘーゲルは、「全体というものの分裂は、観念と現実とへのみ分裂が可能となるのであるから、支配という最高の統一は、思想の中か、あるいは現実的なものの中にあることになる」として、ノアはこの「思想」の中で「引き裂かれた世界」を再建しようとしたとする²¹⁾。近代的人間の内部意識を特徴づける存在様態としてのこうした「分裂」は、主観-客観の認識論的地平において語られ得るものであるが、ヘーゲルの叙述に従えば、いわば分裂の意識とでも呼ぶべきものが観念と現実世界との双方に配当可能となる。こう言って良ければ、かつて存在した統一の記憶によって、再び統一が回復されるのである。それが敵対関係を永久化する不完全な統一でしかないと言われるのは、観念と現実世界のいずれか一方を排除した統一だからである。ここに「分裂」は単に意識内部の分裂ばかりでなく、現実世界の存在性格をも意味することになる。

ノアは、「自分の考えた理想を存在者とし、この存在者に対してすべてのものを考えられたもの、即ち、支配されるものとして対立させた²²⁾。」ここに「存在者」、即ち、神はノアに向かって自然が再び洪水によって人間を滅ぼすことはないと言束する。それと同時に、神がそのように自然的諸力を抑えるのと同じく、人間も自らを抑制して互いに殺し合うことのないよう、神は「律法 (Gesetz)」を課したのである²³⁾。「互いに殺し合うことなかれ」という「命令」に反する者は、「神の威力にかかって、生命を失うべし」とされる。人間はこのように神の支配を受ける代償として、動物や植物を支配することになった。しかし、神は動植物を「殺す」という唯一の「生命破壊」を許したものの、動物の血の中にはその「生命」、即ち、「魂」が存在するので血を飲むことが禁ぜられたという『創世記』(第9章4-5)からの引用によって、ヘーゲルは「生あるもの」が依然として尊重されているという解釈を与える。

自然との直接的統一に安らっていた人間が、洪水後の新たな世界構築に際して、ノアは「敵対的自然」から身を守るために自然の威力と自らとを「共に一層強力なものに従属させること」²⁴⁾によってこれを行ったのである。

2. アブラハムの精神

ヘーゲルは民族の始祖となったアブラハムについて、彼の最初の行為は「分離 (Trennung)」にあったとする。それは「共同生活と愛の紐帯」を、アブラハムが

それまで「人間や自然と共に生きてきた関係の全体を引き裂いてしまう」ものであった²⁵⁾。アブラハムの精神は「あらゆるものに対する厳しい対立の中で、自らをしっかりと保存し、思想を敵対的な自然に対する支配的統一へと無限に高めた²⁶⁾。」アブラハムは家畜の群を率いて果てしない大地を彷徨い、「大地の一片」さえも「自分の世界の一部」として受け入れることなく、しばしば「蔭と涼気をあたえてくれた森」もすぐ後にした²⁷⁾。「森の中での神の現示」、即ち、「全き客体の現れ」に遭遇はしたが、「愛」があれば「森は神性にふさわしく、神性の宿るところ」となったであろうが、アブラハムは「愛」をもってそこに留まることはしなかった²⁸⁾。彼はただ通り過ぎて行くだけのものの中であって「他処者(Fremder)」であり、「地上の異邦人」であった²⁹⁾。この全世界に対立する他者としてのアブラハムは、ただ神を通じてのみ、この世界と唯一可能な間接的関係に入ることができたのである。

3. イエスの登場

様々な要素の発酵によって、ユダヤ民族の運命が危機に瀕していたとき、イエスが登場する。イエスは安息日という「時間の聖化」³⁰⁾が、人間にとって客体的命令への従属であるとし、「手萎えの男」(「マタイによる福音書」12章9-13節)の話を用いて、最高の権威から出た命令よりも、人間の自発性に基づく「恣意」³¹⁾のほうが優れているという解釈を与える。ヘーゲルの主張は、「人間の全主体性(Subjektivität)」³²⁾という表現に集約されている。ユダヤ民族は外的な、作られた秩序としての立法のもとで、その「実定的(positiv)」性格によって「引き裂かれた状態」において疎外されていた³³⁾。ヘーゲルはこの疎外状態から、イエスが人間本性に基礎付けされた「主体性」の概念によって、「人間の全体性の回復」を企図したと捉えるのである³⁴⁾。

4. 山上の垂訓

「道徳性」を越えたイエスの精神は、山上の垂訓において「律法の形式を取り除こうとする試み」であり、律法を「止揚」し、不要にしてしまうものであった³⁵⁾。こうした「分離を越えているものは、一つの存在であり、生命の一つの様態(eine Modifikation)である」³⁶⁾とヘーゲルは捉える。カント的道德への批判が、ここではイエスの道徳を対置するという仕方で述べられている。ここに「生命」は存在概念として、現存するものの存在性格を表現するものでもある。「生命あるもの(das Lebendige)」が「反省されたもの」という形式で人間に対して現れるカント的道德において、「すべてにまさりて神を愛し、汝自らよりも隣人を愛せよ」

が命令とみなされたことは不当であったとされる。愛の中では、すべての義務観念は消失してしまうからである。カントがイエスの愛に与えた意味、即ち、すべての義務を喜んで果たすという意味において、一方でこの義務とは対立を要請するものであり、他方で喜んでするとはなんらの対立も要請しないことであるから、イエスの愛の律法が喜んで果たされるという理想は自己矛盾に陥るといっているのである。

イエスが山上の垂訓において示したのは、実は律法の欠陥の「充足(Ausfüllung)」であった³⁷⁾。それを行うものは、「律法の命じるであろうとおりに行動しようとする傾向性」³⁸⁾である。このような心の「傾向性」と律法との一致によって、律法はその形式を失う。

イエスの「律法の充足」としての一致においては、道徳的心情は普遍的なもの、即ち、心の「傾向性」に対立するものであることをやめ、心の「傾向性」は特殊性、即ち、律法に対立するものであることをやめることから、ヘーゲルはこれを「生命であり、異なるものの関係として愛であり、一つの存在である」³⁹⁾と捉える。ここに対立の統一が「生命」と同義語であり、「愛」や「存在」とも等しい関係にあることが明らかになる。「対立」は統一の回復にとって不可避的な契機であるが、それ自体としては「生命」のないものである。

「汝殺すなかれ」(「マタイによる福音書」5章21節)という命令は、いかなる「理性的な存在者の意志」にもあてはまるものとして認識され、「普遍的立法の原理」として妥当し得るものとなるが、このような命令に対してイエスは「和解性(Versöhnlichkeit)」というより高い「創造的精神(Genius)」を対置させる⁴⁰⁾。この精神は律法に対立しないばかりでなく、律法を不必要なものにしてしまい、「非常に豊かな生命のある充実」を自らの内に包含しているので、結果的にこの精神にとっては律法ほど貧弱なものはないということになる。「和解性」の中では、律法はその形式を喪失し、「概念」は「生命」によって排除されてしまう⁴¹⁾。「和解性」は「愛の一つの様態」として、「普遍的立法の原理」をも越える「創造的精神」とされるが、やがてこれが『精神現象学』における「精神(Geist)」へと接続していくのである。

5. 律法と罰

「罰」は侵害された律法の中に直接的に存在する。従って、犯罪により他者の中で侵されたのと同じ権利を、犯罪者も失うことになる⁴²⁾。「罰」とは侵害された律法の「作用(Wirkung)」なのである⁴³⁾。犯罪行為によって律法との関係を絶ったとしても、律法の性格

はその普遍性にあるから、律法を破壊しても形式としての普遍性は残り、律法は依然として存在する。従って、犯罪者が「自らその主人となったと思ひこんだ律法は存続し、律法の内容からみて対立するものとして現れて、律法は以前の律法と矛盾する行為という形態を持つ。つまり、行為の内容が今や普遍性の形態を持ち、律法となるのである。そして、律法が以前にそうであったものと反対のものになるというこの律法の倒錯が罰である⁴⁴⁾。」

しかし、ヘーゲルはこの律法の侵犯による「罰」と、「運命として表徴された罰とは全く別種類のものであり、運命においては罰は一つの敵対的な威力であり、一つの個的なものであり、この中では普遍的なものの特的なもの」とが統一されているとする⁴⁵⁾。

「普遍的なもの」としての律法が「特的なもの」としての人間を支配するのに対して、ヘーゲルは「運命」は単なる「敵」にすぎず、そこでは「普遍的なもの」と「特的なもの」とが律法におけるように分離せずに、「人間は闘う力として運命に対峙している」のだとされる⁴⁶⁾。ヘーゲルは『マクベス』を引用して、ある「運命」のもとに捕えられた人間の犯罪は、従僕の主人からの逃亡でも、君主への臣下の反逆でもなく、他者の「生命」の破壊によって自己を拡大したと思ひ込む妄想にすぎないのであって、これに対して傷つけられた「生命」は何らかの形で逆襲してくるとする。他者の「生命」を破壊した犯罪者は、実は自分自身の「生命」を破壊したにすぎないのである⁴⁷⁾。というのも、「生命」は「一なる神性」のうち存在するがゆえに、「生命」が「生命」から分かれて異なって存在はしないからである⁴⁸⁾。犯罪者は、「生命」を「敵」に変えてしまったのである。

6. 愛による運命との和解

ヘーゲルはまず、「運命と和解するためには絶滅(Vernichtung)ということが止揚されねばならない」とし、「和解性」に関して刑罰法よりも「運命」のほうが優れているとする⁴⁹⁾。「運命」は「生命」の領域の内部に属し、律法と刑罰の下にある犯罪は「克服できない対立と絶対的現実性」の領域にあるからである。「運命としての罰」において律法は「生命」より低いものである。「それは生命の欠陥であり、力として現れた欠けた生命にすぎない⁵⁰⁾。」それに対して、「生命は自らの傷を再び癒し、分離した敵対的生命を再び自己自身の中に戻し、犯罪の作り出したもの、即ち、律法と罰を止揚することができる⁵¹⁾である。「犯罪者が自分自身の生命の破壊を感じ、自分が破砕されたと知ってから、彼の運命の作用は始まる⁵²⁾。」そして、「破砕

された生命のこの感情は、失われた生命への憧憬とならざるを得ない⁵³⁾。」生命の喪失は、喪失したものが本来あるべきところに存在しないものとして意識される。この欠如の意識は非存在ではなくて、「存在しないものとして認識され、感ぜられた生命」に他ならない⁵⁴⁾。

そして、ヘーゲルはこうして「可能的なものとして感ぜられたこの運命は運命への恐怖であって、罰への恐怖とは全く違った感情である⁵⁵⁾とする。「運命」への恐怖は「分離」に対する恐怖であって、自分自身への恐怖であるが、「罰」への恐怖は「ある異質無縁のもの(ein Fremdes)」への恐怖である⁵⁶⁾。しかし、「運命」においては「敵対する威力は敵にまわった生命の威力」であるから、「異質無縁のもの」への恐怖とは異なる。

「運命の中で、人間は自分自身の生命を認識し、彼が運命に嘆願するのは主人に対する嘆願ではなく、自分自身への復帰と接近である。人間がそこにおいて失われたものと感ずる運命は、失われた生命への憧憬を喚起する⁵⁷⁾。」そして、「生命への憧憬は、生命の喪失の感情であることによって、失われたものを生命として、自分にとってかつては親密であったものとして認識する」が、「こうした認識が既に生命の享受」なのである⁵⁸⁾。この「生命」は直観によって捉えられ、その際に意識される「矛盾」において、「対立は再合一の可能性である⁵⁹⁾。」それは、「生命が苦痛の中で対立している限り、生命が再び受け入れられることが可能⁶⁰⁾だからである。つまり、「敵対的なものも生命として感じられるから、そこには運命との和解の可能性(die Möglichkeit der Versöhnung des Schicksals)が存する⁶¹⁾のである。「自分自身を再発見する生命の感情が愛であり、愛において運命は和解される⁶²⁾。」

ヘーゲルはこの草稿の冒頭で、ユダヤ民族の祖であるアブラハムの「精神」が彼の子孫の「運命」を支配した「統一性」であり「魂」であるとするが、この「精神」が様々な力と闘うのに応じて、あるいは、暴力や誘惑に屈したり、異質なものを受け入れることで自らを不純にする場合、この「精神」は様々な形態で現れるが、こうした形が「運命」と呼ばれるのである⁶³⁾。ヘーゲル自身によって削除された箇所では、彼は「運命は自分自身の行為か、他人の行為かいずれかから生じた」と述べているが、「運命」が他人の行為から生じたと思われる場合でも、それは一つの契機にすぎず、そうした行為に対する反応や受容の仕方が「運命」を惹起させるのである。やはりヘーゲル自身によって削除された箇所ではこう述べられている。「運命とは自分自身についての、しかし敵対するものとしての

自分自身についての意識である⁶⁴⁾。」

ここに「運命」の概念は、「分離」も「和解」も、人間の意識内部に還元され、人間本性に根拠づけられることになる。我々は再び『エンツィクロペディー』の「墮罪の神話」を想起するであろう。「墮罪の神話」にはヘーゲル哲学の底流に一貫して流れる根本思想が表現されていたが、「愛による運命との和解」の思想はそれと通底する原初的形態と位置づけられよう。

7. 愛と生命の概念

ヘーゲルは「ヨハネ福音書」の冒頭部分を引用して解釈を示している。「初めにロゴスがあった。ロゴスは神とともにあった。神はロゴスであった；ロゴスの中に生命があった。」(Im Anfang war der Logos, der Logos war bei Gott, und Gott war der Logos; in ihm war Leben.)ヘーゲルは神とロゴスとは、神が「ロゴスという形式における素材である限りにおいてのみ」異なるとする⁶⁵⁾。言い換えれば、神という質料における形相がロゴスなのである。従って、「ロゴスそれ自身は神のもとにあって、それらは一である。現実的なものの多様性、無限性は現実的となった無限分割である。すべてはロゴスによってある⁶⁶⁾。」しかし、ヘーゲルは「世界は神性の流出ではない(eine Emanation der Gottheit)」⁶⁷⁾とする。なぜなら、もしそうであれば「現実的なものは完全に一つの神的なもの」となろうが、現実の姿は「無限分割の部分」であり、同時にこの「部分」、あるいは、「無限に分割するもの」の中に「生命」があるのである⁶⁸⁾。「対立的なもの、死んだものとしての個別的なもの、制限されたものは、同時に無限な生命の樹の枝である⁶⁹⁾。」どの「部分」も、その外部に「全体」があるが、同時に「一つの全体」であり、「一つの生命」である⁷⁰⁾。

ヘーゲルは別の箇所では「愛」⁷¹⁾を「生命あるもの(ein Lebendiges)」であり、「精神」であると言い換えている。「愛」は「生命」なのである。「愛」は「存在者それ自身の生きた関係」であり、「愛」の中では「すべての分離、すべての制限された関係が消滅してしまっている⁷²⁾。」しかし、「愛」が「生命の合一」である以上、それは「分離」と「発展」を前提とする⁷³⁾。

ヘーゲルは1800年9月14日の日付のある草稿において人間が「個体的生命」であり、「個体性の概念は無限なる多様性に対する対立」と同時に、「無限なる多様性との結合」をも含んでいるとする⁷⁴⁾。つまり、「生命は統一、関係としてのみならず、同時に、対立としても考察されねばならない」⁷⁵⁾のである。この構造は意識の本質そのものであり、後の『精神現象学』にお

いて「意識はあるものを自己から**区別する**のと同時に、自己に**関係する**」⁷⁶⁾とされるとき、この「**関係**」と「あるもの」の対象性の側面が知であることから、「生命」は知としても捉えられる。「純粋な生命の意識は人間とは何かということの意識だといってよからう」⁷⁷⁾とヘーゲルが述べる時、生命と人間の同一性を示すとともに、意識という人間存在の本質が知の構造によって明らかにされることをよく示している。

IV. 『精神現象学』

1. 死と分離

『精神現象学』(1807年)は「絶対精神」をめざして知の階梯を上昇していく「意識の経験の学」であり、それは個人の教養史とも一致するものである。

その「序文」においてヘーゲルはこう述べている。「胎児は確かに**即自的には(an sich)**人間であるが、しかし**対自的には(für sich)**そうではない；人間が対自的に人間であるのは、理性が即自的にそうであるところのものに自己を**作り上げた**形成された[教養ある]理性(gebildete Vernunft)となった場合のみである⁷⁸⁾。」ここには啓蒙主義の延長線上に、人間を理性を担うべき自律的主体として捉える近代的人間観が端的に示されている。

同じ「序文」でヘーゲルは「悟性」が「表象」を分析する能力について、「ある表象をその根源的諸要素へと分解すること」によって「具体的なもの」は「非現実的なもの」になるとする⁷⁹⁾。「その周囲のものから分離された偶有的なるもの(Akzidentelle)」は他の「現実的なもの」と結び付き、それとの連関においてのみ自分自身の「現存在」と、隔離された「自由」とを獲得するが、それは「否定的なもの」の持つ巨大な力によるものであり、「思惟の、即ち、純粋自我のエネルギー」によるものである⁸⁰⁾。ヘーゲルによれば、そうした「非現実態を我々は死と呼ぼうと思うが、それは最も恐ろしいもの」である⁸¹⁾。そして「精神の生命」は「死をはばかり、荒廃から汚れなく自己を守る生命ではなく、死を堪え、死において自己を保存する生命である。精神が自らの**真実態**を獲得するのは、ただ絶対的に引き裂かれた状態の中で自己自身を見いだす場合のみである⁸²⁾。」

つまり、「生命」が問題となるとき、それは「精神の生命」である。即ち、「精神」としての、自己を認識して知る存在としての、「自己意識」としての「生命」である。従って、存在するものを精神の諸様態として捉える『精神現象学』のこの方法は、「生命」の本質の分析と一致する。これに対して死は分離であり、

「精神」の分離とされるが、分離という「精神」の死を媒介としなければ自己知へと至る「精神の生命」の過程もまたあり得ないのである。

2. 生命の根源としての無限性

ヘーゲルは「法則」の「単純なもの」が「無限性」であるとする。「単純なもの」は「自己同一的なもの」であり、ここには「即自的な区別」が含まれている⁸³⁾。ヘーゲルによれば、時間と空間などは「区別のない区別」であり、「同名のものの区別」にすぎず、その本質は「統一」である⁸⁴⁾。このように「区別されたもの」が「即自的」に、また「即自的に対立するもの」として存在することは、「区別されたもの」が「各々のもとでその他者を所有していること、そして一つの統一にすぎないことを意味している⁸⁵⁾。」

ヘーゲルはこれを「単純な無限性」と呼び、さらに「絶対的概念」と言い換えているが、これこそが「生命の単純な本質」であり、「世界の靈魂」であり、「普遍的な血」と名付けられるものである⁸⁶⁾。つまり、「無限性」とは自らが自己の他者となり、この他者となることが、同時に、自己でもあるという自己意識と同じ定義によって規定される。この「無限性は自己自身と同じであるが、それはこの区別がトートロジーであって、それは区別であって区別ではないからである。それゆえ、こうした自己自身と同じ実在は自己自身にだけ関係するが、自己自身にとは、その関係が向かっている他者のことである。だから、自己自身に関係すること(*das Beziehen auf sich selbst*)は、むしろ二つに分かれること(*das Entzweien*)であり、あるいは、同じことだがそうした自己同等性は内的な区別なのである⁸⁷⁾。」この「自己自身に関係すること」が、他に何も必要としないという点で、というより対立せる自己が自身のうちに他者を保存する自己完結的な統一であるという点で「無限」なのである。「この世界は無限性としてのみある⁸⁸⁾」とヘーゲルが言うとき、こうした対立、言い換えるなら矛盾こそが現象世界の根底にあってこれを動かす動因であると捉えられている。自己であるということが必然的に分裂であり、この分裂において自己のもとにあるのである。自己とは無限性である。同時に、無限性は生命の本質となる。

ヘーゲルは後年、『エンツィクロペディ』においてこう述べている。「真の無限性」とは「他者において自己自身のもとにある⁸⁹⁾」ことであり、「他者における自己自身との関係⁹⁰⁾」である。これは1800年の体系断片において、「生命は結合と非結合との結合である(*das Leben sei die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung*)⁹¹⁾」という表現で既に示さ

れていた。それゆえ、この「無限性」は「生命の単純な本質」と言い換えることもできる。

ヘーゲルは「真なるものを実体としてではなく、同様に主体としても把握し、表現する」ことの必要性を述べている⁹²⁾。近世哲学の祖であるデカルトは、二つの独立した実体概念を指定した。「思惟」を本質的属性とする「精神」と、「延長」を本質的属性とする「物体(=自然)」とである。カントはこの「精神」と「物体」に、それぞれ「主観」と「客観」とを振り分けたが、ヘーゲルはこの「客観」を「主観」としての「客観」として、即ち、意識の対象として捉え直す。「生きた実体は真実には主体である存在である⁹³⁾」とは、この関係を表現したものに他ならない。「無限性」とは、外部の他者を必要としない、意識と対象との自己完結の関係である。意識とは本来、こうした自己完結の関係である。「無限性」において捉えられた意識、即ち、自己自身に関わり、自己のもとで自己の他者である意識は「自己意識」である。「無限性は、現にそうであるものとして意識に対して対象である場合には、意識は自己意識である⁹⁴⁾。」

3. 自己意識としての生命

「自己意識は最初は単純な対自存在であって、あらゆる他者を自己から排除することによって自己自同的である⁹⁵⁾。」自己意識にとってその本質、即ち、「絶対的对象」は「自我」であり、このような「無媒介態」、あるいは「自己意識の対自存在の存在」において、自己意識は「個別的なもの」である⁹⁶⁾。自己意識にとって「他者」は、「否定的なもの」として特徴づけられる「非本質的对象」である⁹⁷⁾。だが、「他者」もまた「一つの自己意識」であり、「自立的な形態」として「生命の存在のうちに沈み込んだ意識」である⁹⁸⁾。両方の意識は「互いに対する絶対的な捨象の運動」を、即ち、「あらゆる直接的存在を根絶する」ことを、言い換えると、互いが「純粹な対自存在、即ち、自己意識」であることを示していない⁹⁹⁾。各々の意識は自分自身についての確信は抱いているが、他者についてはそうではないから、自分自身の確信もまだ何ら客観的な真理ではない。なぜなら、「自分自身の対自存在が自己にとって自立的な対象として」、あるいは、「対象が自己を自分自身についてのこうした純粹な確信として現し示すこと」のみが真理となるだろうからである¹⁰⁰⁾。しかし、このことは「承認の概念」からして、他者としての自己意識が私としての自己意識に対するように、その逆もまた行われることによって可能となる。

自己を自己意識の純粹抽象として「現示すること」は「自己をその对象的あり方の純粹否定として示すこ

と]、あるいは、「いかなる一定の現存在にも、現存在一般の普遍的統一にも、即ち、生命にも結び付いていないことを示すことである¹⁰¹⁾。」こうした「現示すること」は他者の行為と自己自身による行為という「二重の行為」である¹⁰²⁾。それが「他者の行為」である限りは、各々は「他者の死」に向かっている¹⁰³⁾。そこで、「双方の自己意識の関係は、生と死を賭けた闘争によって自己自身と互いの真実を実証することと規定される¹⁰⁴⁾。」各々は自己の生命を賭け、同様に他者の死を目指しても行かねばならない。即ち、「他者は各々にとって自己自身以上のものに相当しないからである¹⁰⁵⁾。」

だが、こうした「死によって実証することは、その結果として生じてくるはずであった当の真理と同様に、自己自身の確信一般をも撤廃してしまう。なぜなら、生命が意識の**自然的**肯定であり、絶対否定性を欠いた自立性であるように、死は意識の**自然的**否定であり、自立性を欠いた否定¹⁰⁶⁾」だからである。

4. 類の過程としての生命

「自然的生命に制限されているものは、自己自身によって自らの直接的現存在を越えて行くことはできない。しかし、それは他者によって直接的現存在を越えて外へ追いやられるのであって、この外へ引き裂かれること(Hinausgerissenwerden)が自然的生命の死である¹⁰⁷⁾。」だが、意識は自己自身にとって自らの「**概念**」であるから、「制限されたもの」を直ちに越えて行く。この「制限されたもの」は意識に属しているものであるから、意識は自己自身を越えて行くのである。従って、「意識にとっては個別的なものと共に彼岸が同時に定立されている¹⁰⁸⁾。」

初期草稿にも認められるように、「生命」概念においては単に個別的な生命だけが問題にされているのではない。個々の生命は制限されたものとして滅びていく運命にあるが、そのような個体の生死よりも、ヘーゲルは類としての生命を問題とする。「**普遍的生命**」は「**類**」の「**単純な本質**」としてある¹⁰⁹⁾。

『エンツィクロペディ』では、より明確な表現でこう述べられている。「生命あるものは死ぬ。なぜなら、それは**即自的には普遍的な**ものであり類でありながら、直接的には個別的なものとしてのみ現存するという矛盾だからである。死において類が直接的な個別的なものを支配する力であることが明らかになる¹¹⁰⁾。」ここで「生命あるもの」は「自分自身の内部において不断に自己を更新する過程¹¹¹⁾」として捉えられる。「過程」である以上、始めと終わりがあり、生命ある個体には死が訪れる。個別的な生命は自己の直接性を否定されることによって類の普遍性の内に没し、新たな個体が再

生産されるのである。

『大論理学』においては、これが次のように整理されている。「生命」は第一に、「生命ある個体」として考察されねばならない。第二に、「生命」は「**生命過程**」である。第三に、「生命」は「**類の過程**」である¹¹²⁾。この「**類の過程**」とは、「生命の個別化を止揚して、自己自身としてのその客観的現存在に関係するものである。従って、この過程は一面においては、生命の概念への環帰であり、最初の分裂の反復、即ち、新たな個性の生成と最初の直接的個性の死とである¹¹³⁾。」しかし、この「生命」の「自分の中に帰った**概念**」は、「自分自身に関係する概念の生成」、即ち、「**認識への移行**」となる¹¹⁴⁾。

「生命の過程」は自己を様々な諸形態へ分裂させる運動(「**形態化**」)と、この分裂を解消する運動(「**形態の止揚**」)の全体としての「**円環**」である¹¹⁵⁾。生命をなしているのは、「自己を展開しつつ、この展開を解消し、こうした運動において自己を単純に保存している全体¹¹⁶⁾」なのである。

再び『エンツィクロペディ』に戻ると、「動物にとっては類の過程がその生命性の頂点」であり、「直接的な生命あるものは、類の過程において自己を自己自身に媒介し、そうしてその直接態を越えるが、しかしそれは再び類の内へ没する¹¹⁷⁾。」これをもって「生命の理念」は「最初の直接態一般から自己を解放した」のであり、「その**真実態へ**、**自己自身へ**到達し、**自己自身に対して自由な類**として**現存する**ようになる。単に直接的であるにすぎない個別生命性の死が即ち**精神の出現**である」とされるのである¹¹⁸⁾。

5. 有機体としての生命

ヘーゲルは『エンツィクロペディ』において、「全体と諸部分」の関係について例をあげている。「生きた肉体の肢体や器官」は単に「部分」とのみみなされるべきではない¹¹⁹⁾。なぜなら、それらはそれらの「統一」においてのみ「肢体や器官」であるからである。これらは「解剖学者の手にかかるとき初めて単なる諸部分となるのであり、解剖学者がかかわり合うのは、もはや生きた肉体ではなくて、死体にすぎない¹²⁰⁾」のだと。「全体と諸部分」といった「**外部的で、機械的な関係**」は「**反省的悟性**」には理解しやすくても、「**有機的生命**をその**真実態**において**認識**するには十分ではない¹²¹⁾。」また別の箇所では、「肉体の個々の分肢は、その統一によってのみ、そして統一との関係においてのみ、それらが現にあるところのものである。例えば、身体から切り落された手は、既に**アリストテレス**が述べているように、名前の上でのみ手であるにす

ぎず、事実においてはそうでない¹²²⁾のである。

ヘーゲル哲学の核心は、「理念は**即自かつ対自的**な真理であり、**概念と客観性ととの絶対的な統一**である¹²³⁾」という表現に言い尽くされている。「理念」は「過程」として、その発展において三つの段階を通過する。「理念」の最初の形態は「**生命**」であり、それは「**直接性の形態における理念**」¹²⁴⁾である。即ち、「**直接的な理念は生命である**」¹²⁵⁾とすることができる。ここで「**概念は魂として肉体のうちに実現されている**¹²⁶⁾」「**生命**」は「**本質的に生命あるもの**」であり、その「**直接性**」のゆえに「**生命ある個体**」である¹²⁷⁾。従ってまた、この「**理念の直接性**」のために「**魂と肉体とが分離し得る**」のであって、このことが「**生命あるものの可死性**」をなしている¹²⁸⁾。しかし、そうした「**理念の二つの側面**」が「**異なる構成要素**」となるのは、ただ「**生命あるものが死んでいる限りでのみ**」ということになる¹²⁹⁾。

『精神現象学』では、「**感受性、反応性、再生**」¹³⁰⁾という「**有機的概念の単純な諸契機**」が、外なる現れとしての「**形態化の諸契機**」と比較されるとしている¹³¹⁾。「**有機体の抽象的理念**」は「**静止的なもの**」ではなく、「**概念と運動の諸契機**」であるから、「**神経組織**」、「**筋肉組織**」、「**内蔵**」といった「**形態化**」との固定された関係で捉えられるべきではない¹³²⁾。さもないければ、「**有機体**」はその「**抽象的側面**」に従って「**死せる現存**」として把握され、そう受け取られた場合には、その「**諸契機**」も「**解剖学**」や「**死体**」のものであって、「**認識**」や「**生きた有機体**」のものではないからである¹³³⁾。

ヘーゲルは「**観察する理性の結論**」においてこう述べている。「**脳繊維その他のものは、精神の存在とみなされるときには、既に仮説的にすぎない現実**」であって、「**現存在する、触れられ、見られる現実ではなく、即ち、真の現実ではない**」のである¹³⁴⁾。それが「**そこに存在する、見られる場合**」には「**死んだ対象**」であって、もはや「**精神の存在**」として妥当しないのだと¹³⁵⁾。

V. 意識の死としての近代的人間の死

カントに始まり、フィヒテ、シェリングと続くドイツ観念論の流れは、意識の哲学の立場と言ってよからう。近代的な自律的主体としての自由な人間の内部意識は、カントのコペルニクス的転回によって主観の側に形相が配当され、形相的に純化される。言うまでもなく、この起源はデカルトの方法に遡ることができる。デカルトによって物体(=自然)から切り離された精神は、自律的な人間主体の在処として確保された。西欧近代哲学はこの精神という意識の場を手に入れるこ

とから始まったのである。その意味で近代哲学は徹底して意識の哲学であるといえることができる。

デカルトの方法的懐疑によって最後に残った「**我思う**」の自我は、哲学的には『精神現象学』において理性的精神として、文学的にはほぼ同時期のゲーテのファウスト的自我として完成され、見事に表現されている。

デカルトの精神は物体(=自然)から、即ち、身体から切り離されて独立して存在した。彼の方法的懐疑はまさにこの操作の所産であるが、そこに最後に残った「**我思う**」の自我は、自然や身体から、従って、国家や社会からも切り離された「**我**」としての純粋な意識である。この場合の人間にとっての死とは、精神、即ち、魂としての人間の死である。それはある意味で、意識としての人間の死でもある。ギリシア以来の伝統的思想が、西洋哲学の中に絶えることなく流れているのである。

前章の最初に述べたように、『精神現象学』へと導かれた「**生命**」は「**精神の生命**」であった。「**生命**」は存在概念であり、自己意識の根源的性格であって、「**精神**」の発展過程として動的に展開される『現象学』の方法にとって不可欠の契機である。しかし、個人の教養史とも類比される『現象学』において、個別的人間の「**生命**」の内に「**精神**」が宿るというのではなく、「**精神の生命**」として「**精神**」の優位的関係の中で「**生命**」は捉えられている。ヘーゲル哲学においても死は「**精神**」(=意識)の死なのである。

ヘーゲルの思想は主観-客観の近代的な認識論的地平に、「**実体は主体である**」という存在論的な垂直的軸を交差させることで、精神(=意識)が世界に自己を展開させる姿を発見した。歴史という時間相におけるこの精神の発展過程は、世界史という形で我々の前に提示され、それは個人の教養史であるのと同時に、論理学における様々な概念規定の論理的展開と一致するものでもあり、またそれは個別的意識を沃野として普遍的精神が自己を展開する哲学史や、歴史において理性が発展する世界史とも平行する関係にある。ここに意識は、もはや純粋なままに世界と無縁にとどまっているものではなく、共同体や社会の中で身体性を備えた歴史的存在として登場するのである。

このようなヘーゲルの哲学は、既に述べた初期論稿や『精神現象学』のうちにその生成過程を辿ることができるが、彼の根本思想とも言うべき弁証法の起源は、**生命=愛=存在**と等式化されるような無限性としての意識の構造に求められる。その意識の構造が、**生命**としての人間存在の証しとも言うべき**愛**と重なる関係にあることは、むしろ当然とすべきであろう。死の問題はこの等式の反対概念というのではなく、また生の

果てに死があるというのでもない。それは我々が見てきた分離や分裂という形で、この等式で表される構造のうちに、即ち、生のさなかに、あるいは愛や存在に内在するものである。

【註】

- I.
- 1) 古代バビロニアの叙事詩。初期楔形文字で書かれたシュメール王名表にある実在の王ギルガメシュは、早くから神話的英雄となっていたが、紀元前二千年頃に時代の異なる物語がギルガメシュを通じて一つに統一されたのがこの叙事詩である。『ギルガメシュ叙事詩』の残存する最も充実したテキストは、ニネベのアッシュール・バニパル(在位668-627B.C.)の図書館で発見され、これは古代セム語の一つであるアッカド語で書かれた十二の不完全な粘土版からなるが、メソポタミアやアナトリアその他で発見された様々な断片によって補完されている。バビロニア語版、シュメール語版の他に紀元前八世紀に書かれたアッシリア語版、ヒッタイト語やフルリ語版によるものも知られている。
 - 2) Harrison, R. P. FOREST - THE SHADOW OF CIVILIZATION - . The University of Chicago, Chicago, 14 (1992).
 - 3) Harrison, R. P. ebd. 14.
 - 4) cf. 「ギルガメシュ叙事詩」. 『古代オリエント集』, 筑摩世界文学体系1, (矢島文夫 他訳), 筑摩書房, 134-136 (1990).
 - 5, 6) Harrison, R. P. *a. a. O.* 17.
 - 7) Harrison, R. P. *a. a. O.* 18.
 - 8) プラトン. 『プラトン全集1』 岩波書店, 235 (1993).
 - 9) Scherer, G. Das Problem des Todes in der Philosophie. WISSENSCHAFTLICHE BUCHGESELLSCHAFT, Darmstadt, S.111 (1988).
 - 10) Scherer, G. ebd. S.126.
- II.
- 11,12) Hegel, G. W. F. Werke in zwanzig Bänden 1. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, S.67 (1978).
 - 13,14) Hegel, G. W. F. ebd. S.68.
 - 15-17) Hegel, G. W. F. ebd. S.69.
- III.
- 18) Hegel, G. W. F. Werke in zwanzig Bänden 8, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, S.88 (1977).
 - 19) Hegel, G. W. F. Werke in zwanzig Bänden 1. S.274.
 - 20-23) Hegel, G. W. F. ebd. S.275.
 - 24) Hegel, G. W. F. ebd. S.276.
 - 25) Hegel, G. W. F. ebd. S.277.
 - 26) Hegel, G. W. F. ebd. S.277f.
 - 27-29) Hegel, G. W. F. ebd. S.278.
 - 30,31) Hegel, G. W. F. ebd. S.320.
 - 32) Hegel, G. W. F. ebd. S.321.
 - 33) Hegel, G. W. F. ebd. S.318ff.
 - 34) Hegel, G. W. F. ebd. S.324.
 - 35) Hegel, G. W. F. ebd. S.324ff.
 - 36) Hegel, G. W. F. ebd. S.324.
 - 37,38) Hegel, G. W. F. ebd. S.326.
 - 39-41) Hegel, G. W. F. ebd. S.327.
 - 42) Hegel, G. W. F. ebd. S.338.
 - 43-45) Hegel, G. W. F. ebd. S.341.
 - 46,47) Hegel, G. W. F. ebd. S.342.
 - 48,49) Hegel, G. W. F. ebd. S.343.
 - 50) Hegel, G. W. F. ebd. S.343f.
 - 51-56) Hegel, G. W. F. ebd. S.344.
 - 57-61) Hegel, G. W. F. ebd. S.345.
 - 62) Hegel, G. W. F. ebd. S.346.
 - 63) Hegel, G. W. F. ebd. S.274.
 - 64) Hegel, G. W. F. ebd. S.346.
 - 65) Hegel, G. W. F. ebd. S.374.
 - 66) Hegel, G. W. F. ebd. S.374.H・マルクーセ⁶はここに既に存在の意味を「絶対的区別の統一」として、この統一を「他在における自己同等性」として規定するすべてのモチーフが見て取れるとしている。(Marcuse, H.230.)
 - 67-70) Hegel, G. W. F. ebd. S.374.
 - 71) Hegel, G. W. F. ebd. S.363.
 - 72) Hegel, G. W. F. ebd. S.362.
 - 73) Hegel, G. W. F. ebd. S.394.
 - 74) Hegel, G. W. F. ebd. S.419.
 - 75) Hegel, G. W. F. ebd. S.422.
 - 76) Hegel, G. W. F. Werke in zwanzig Bänden 3. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, S.76 (1976).
 - 77) Hegel, G. W. F. Werke in zwanzig Bänden 1. S.370.(Bewußtsein reinen Lebens wäre Bewußtsein dessen, was der Mensch ist.)
- IV.
- 78) Hegel, G. W. F. Werke in zwanzig Bänden 3. S.25.
 - 79) Hegel, G. W. F. ebd. S.35.

- 80-82) Hegel, G. W. F. ebd. S.36.
 83,84) Hegel, G. W. F. ebd. S.131.
 85-87) Hegel, G. W. F. ebd. S.132.
 88) Hegel, G. W. F. ebd. S.131.
 89) Hegel, G. W. F. Werke in zwanzig Bänden 8 .
 S.199.
 90) Hegel, G. W. F. ebd. S.201.
 91) Hegel, G. W. F. Werke in zwanzig Bänden 1 .
 S.422.
 92,93) Hegel, G. W. F. Werke in zwanzig Bänden
 3 . S.23.
 94) Hegel, G. W. F. ebd. S.133.
 95) Hegel, G. W. F. ebd. S.147.
 96-103) Hegel, G. W. F. ebd. S.148.
 104) Hegel, G. W. F. ebd. S.148f.
 105,106) Hegel, G. W. F. ebd. S.149.
 107,108) Hegel, G. W. F. ebd. S.74.
 109) Hegel, G. W. F. ebd. S.224.
 110) Hegel, G. W. F. Werke in zwanzig
 Bänden 8 . § 221 Zusatz. S.376.
 111) Hegel, G. W. F. ebd. § 218 Zusatz.
 S.375.
 112,113) Hegel, G. W. F. Werke in zwanzig
 Bänden 6. S.473.
 114) Hegel, G. W. F. ebd. S.473f.
 115,116) Hegel, G. W. F. Werke in zwanzig
 Bänden 3 . S.142.
 117) Hegel, G. W. F. Werke in zwanzig Bänden 8 .
 § 221 Zusatz. S.376f.
 118) Hegel, G. W. F. ebd. § 222 S.377.
 119-121) Hegel, G. W. F. ebd. § 135 Zusatz. S.268.
 122) Hegel, G. W. F. ebd. § 216 Zusatz. S.374.
 123) Hegel, G. W. F. ebd. § 213 S.367.
 124) Hegel, G. W. F. ebd. § 215 Zusatz S.373.
 125,126) Hegel, G. W. F. ebd. § 216 S.373.
 127) Hegel, G. W. F. ebd. § 216 S.373f.
 128,129) Hegel, G. W. F. ebd. § 216 S.374.
 130) Hegel, G. W. F. Werke in zwanzig Bänden
 3 . S.209.
 131-133) Hegel, G. W. F. ebd. S.210.
 134) Hegel, G. W. F. ebd. S.261f.
 135) Hegel, G. W. F. ebd. S.262.

Der Begriff des Lebens und Todes in Hegels Philosophie

Koki MORITA*

*International University of Health and Welfare.

ZUSAMMENFASSUNG

Diese vorliegende Arbeit ist ein Versuch, den Begriff des Todes in der Hegelschen Philosophie aufzuklären. Das Problem des Todes oder die Frage nach dem Tod war immer wieder das bedeutendste Problem für alle Philosophen, weil das Sein des Menschen wesentlich vom Tode beschränkt ist. Wollen wir zeigen, warum es sinnvoll ist, philosophische Betrachtungen über Tod anzustellen, so müssen wir zunächst erklären, wie Philosophie bis heute nach dem Tode gefragt hat.

In dieser Arbeit zuerst verblicken wir historisch und philosophisch den Begriff des Todes. In der griechischen Philosophie in der Antike ist der Kern der Lehre Platons zum Beispiel, da die Seele unsterblich und der Tod die Trennung von Leib und Seele sei. Für Decartes bedeutet der Tod des Menschen nur das Ende der automatischen Maschine.

Dann wollen wir den Begriff des Lebens und Todes in Hegels Philosophie in Betracht ziehen. In den Hegels Theologischen Jugendschriften bezeichnet das Leben das Wirkliche d.h. die Weise des Seins. Auch in Phänomenologie des Geistes wird das Leben als Seinsbegriff klar.

Seit Decartes und Kant könnten wir sagen, da Subjekt der neuzeitlichen Philosophie, in anderen Worten, Vermittler Bewußtsein ist. So in diesem Sinne ist der Tod des neuzeitlichen Menschen der Tod des Bewußtseins.

Key Words : Hegel, Leben, Tod