

〈論文〉

ヘーゲル『精神現象学』における「道徳性」の役割について
——「相互承認」によって意識と対象との対立を解決する試みとその帰結——

黒崎 剛

Über den Stellenwert der „Moralität“
in Hegelschen „Phänomenologie des Geistes“

Tsuyoshi KUROSAKI

(2010年9月29日受理)

はじめに

筆者はこれまでヘーゲルの『精神現象学』を「いかにして主観によって客観的認識が可能なのか」を明らかにする書として扱ってきた¹⁾。そのために、定説とは異なり、ヘーゲルが自己意識論において「意識の経験の学」を「精神の現象学」に変容させたことを批判し、この書を徹底的に「意識の経験の学」として読み込んできた。本稿では、その研究を「VI 精神」(Geist)の章の第三項「道徳性」(Moralität)にまで進める。「疎外された精神」を克服した地点に、ヘーゲルの最終目標、「絶対知」が成立する。その出発点は「道徳性」である。「道徳性」は精神の推理的統一「人倫—疎外された精神—道徳性(道徳的自己意識)」の第三項なのであるが、道徳性の結論である良心の相互承認が絶対知の第一形態(即自)に位置づけられている。そしてその相互承認を対象化した形態(対自)が「宗教」であり、宗教の対象性を廃棄して概念化したものが「絶対知」だとされる。こうして絶対知への道程は「道徳性(良心の相互承認)—宗教—絶対知」という推理として組み立てられている。本章では、この媒介過程を検討することで、「絶対知」がどのような性格をもつものとして規定されるのかを探ってみる。

「精神」の章の「C 自分自身を確信している精神 道徳性」の節は「a 道徳的世界観 Die moralische Weltanschauung」、「b ずらかし Die Verstellung」、「c 良心 Das Gewissen 美しい魂、悪とその許し」の三節からなる。このうち a、b の2節は「疎外された精神」の構造が自己意識に内面化されたものにすぎないが、c はその疎外を良心の相互承認によって克服し、

絶対知の第一段階を作り上げるものであり、同一の章のなかにありながら、明らかに次元の転換がある。そこでその二つの部分を分け、検討してみたい。

I. 道徳的自己意識

——「道徳性と自然性との直接的統一」としての、疎外された精神の自己意識

「道徳性」とは、自己の内面に意識される普遍意志こそ自己の実体であると捉え、それに自分の個別意志に従わせようとする振る舞いである。「絶対自由」の場合はこの普遍意志の支配が一つの党派の他党派に対する「テロ」として現象したが、「道徳性」の場合にはこの支配は「自由」に転換する。なぜなら、いま自己意識が従っている普遍意志とは他者の意志ではなく、自らが自覚的に自分の本質と認識しているものであるがゆえに、普遍意志に従うということが自己に従うという意味、すなわち「自律」という意味をもつからである。ヘーゲルにおいては「テロ」と「自由」の違いは意識の自覚性の違いに基づくものでしかない。「絶対自由」できわまった自己疎外をこのように自己に内面化した意識が「道徳的な自己意識」(das moralische Selbstbewußtsein)である。

道徳的自己意識は「自覚的に、直接的に自分の実体の内に現在している」(442・914)が、ここで実体というのは個別意志に対立している抽象的な普遍意志のことではなく、それ自身が個別意志と直接的に統一されている普遍意志でなければならない。道徳的自己意識はこの実体だけが真実の「存在」、「現実」であると知っており、したがって自己の本質をこの実体のなかに見いだすのであり、その他のいっさいの存在者(国権や富などといった外的な物)は非本質的で、はかないものにすぎない。絶対の他在(普遍意志)においてただ自己のみを見出し、自己のみを知るという意味で道徳的自己意識は「自由な」意識であり、「純粋な知」であるとヘーゲルは言う。こうして「それ〔知〕が意識の対立を超えてみずから主人 Meister になった」(441・913)。自己意識はここで自分の実体との一体性、精神的な同一性を回復したのであり、それゆえにヘーゲルは道徳性を「自分自身を確信している精神」(同)と呼んでいる。

ところが道徳的自己意識において精神の自己疎外は克服されたわけではない。むしろこの意識はみずからの内部に自己疎外の構造を抱え込んでいる。なぜなら、それは以下に述べるように、普遍的なもの(純粋な義務)と個別的なもの(自然的なもの)との直接的な統一にとどまるがゆえに、その統一を自己の彼岸に対立的にたててしまう意識だからである。

「道徳性」の第一段階をヘーゲルは「道徳的世界観」と呼んでいる。道徳的な意識は「人倫的な目的を純粋な義務とする意識」(459・940)であるから、この意識にとっては純粋な義務である共同体の普遍意志が唯一の本質的対象であり目的であって、それ以外の一切のものは「まったく無意義な現実」(443・916)でしかない。だがそうになると、純粋義務以外のすべてのものは、自己意識から独立して存在する別個の対象世界となってしまう。ヘーゲルはそれを規定して「自己内で完結して独自の個性性になった世界、固有な諸法則の〔つらぬく〕自立的な全体、ならびにそれらの諸法則の自立的な行程と自由な現実化」(同)とし、一言で「自然」(Natur)と総括する。この「自然」というのは単なる天然自然のことではなく、自己意識

と有機的に統一されていないすべてのもの、道徳的でないような諸法則の支配するあらゆる世界(経済法則の支配する社会、俗世間など)といったものの総体を指している。こうして、「道徳的世界観」においては、対象世界は「普遍的な義務の世界」と「個別的な自然の世界」とに二重化する。そして道徳的意識にとっては、一方では「自然と道徳的な諸目的および活動とは互いに対してまったく没交渉であって、独自の自立性をそなえている」(443・916-917)のであるが、他方でこの意識は「義務だけがただひとつの本質態であって、自然はまったくの非自立態にして非本質態的であるとする意識」(443・916-917)である。つまりそれは自然とはまったく無関係な道徳法則を自分の本質として前提しながら、その法則を自然のなかで実現し、自然の方を道徳性に従属させようと努めなければならないという自己矛盾をその本性としている意識なのである。道徳的意識のこの矛盾ゆえに、純粋な義務なるものは永遠に現実化することなく、ただ「要請」postulierenされるにとどまることになる。道徳的世界観のこの自己矛盾を表す形式をヘーゲルはカント哲学からとりながら、カントから自由に、次の三つの「道徳性と自然との調和の要請」としてまとめている。そして、要請に巢食うこの矛盾する両側面を無媒介に統一しようとすることから生じる道徳的世界観の振動をヘーゲルは「ずらかし」(あるいは「置き換え」)Verstellenと呼んでいる。ずらかしとは、真理のありかを矛盾する二つの主張のうちの一方に置いたかと思えば、すぐに他方に置き換えるというかたちで矛盾を隠そうとする、道徳的自己意識の振る舞いである。

以下に、このa) 三つの要請とそこに生じるb)「ずらかし」を要約しておこう。

①道徳性と自然(道徳性と幸福)との調和の要請：a)第一要請は、対象性(即自性)の形式における道徳性と自然との調和、言いかえれば世界の究極目的(カントの「最高善」)の要請である。道徳的意識は純粋な義務を現実世界に実現しようと意志し行動するが、現実世界には純粋な義務とは無関係な自然法則が働いているから、義務が自然の世界で実現するか否かは偶然である。そのためにこの調和はあくまでも「要請」にとどまることになる。b)だが、そうすると一方では道徳的行動とは目標が実現しないことを前提として目標を実現しようとする不真面目な行動であることになるし、また、もしこの調和が実現して道徳法則が自然法則になったならば、今度は道徳的意識も行動も余計なものになってしまう。そこで道徳的意識は、真の目標は道徳性と現実性との調和の実現ではなくて、道徳的に行為することそのものだというように主張をずらすことによって自己を正当化せざるをえなくなるとヘーゲルは批判する。

②理性と感性との調和の要請：a)第二要請は自己意識(対自性)の形式における道徳性と自然との調和、言いかえれば理性と感性との調和(人間の意識の進歩)という自己意識の究極目的についての要請である。意識が道徳的であるためには、道徳性と自然とが意識自身の内部で調和していなければならない。ところで、意識自身のうちにある「自然」とは「感性」、すなわち理性的でない意志の形態としての「衝動」や「傾向」のことであるから、道徳的意識が感性を押さえつけて道徳的意志である理性に従わせることが道徳性の実現であるように思われる。b)しかし、道徳的な意識とは感性的なものを廃棄すべく闘争しているときに存在し

ているものだから、もし感性和理性とが調和に達してしまったならば、意識としての道徳性も、道徳的な行動も消えうせる。だから道徳的な意識にとっては、感性を廃棄し理性を実現するという調和の主張は、完成されるべきであるが現実には完成されてはならない「永遠の課題」とする主張に置き換えられて、その実現は無限の彼方に押しやられてしまう。だから第二要請論の正体は、道徳的自己意識を未完成の道徳性に、すなわち非道徳的なもののままにしておくことだとヘーゲルは揶揄するのである。

③聖なる立法者(神)の要請：a) 第三要請は対象世界(即自存在)と自己意識(対自存在)との媒辞となる神の要請である。道徳的意識は純粹義務だけを神聖なる対象として知っている意識であるが、現実に行動するさいには、具体的・個別的な「数多の義務」に関わらざるをえない。その際、第一に、道徳的意識が純粹義務だけを対象とする「純粹意識」として振る舞う場合には、道徳的意識は現実的な「数多の義務」の存在と神聖さを、自分とは「別の意識」である「神の意識」(「普遍的なものと個別的なものとを端的に一つと見る意識」、「世界を支配する主人」、448・924-925)によって保証してもらい、それによって具体的な義務を実現させるべく行動していないという現実から逃れ、自分は道徳性に矛盾していないという態度をとる。第二に、道徳的意識が個別的な意識として現実に関わり、個別的・具体的な義務だけを対象とする「現実意識」として振る舞う場合には、逆に純粹義務の方が道徳的意識から排除されている。このときには道徳的意識は、この排除された純粹義務は「別な意識」、すなわち神である「聖なる立法者」(449・926)において維持されていると想定してそれを救出するのである。だから、どちらの場合でも、道徳的意識は神の存在を要請しなければならないことになる。b) だが、ヘーゲルによればこのような神は道徳性と何の関わりももたない。なぜなら、第一に道徳性というものは自然的・感性的なものに関わって、それらを克服するという否定的関係をその本質としているのに、神は「自然および感性との闘いを超越している」(461・945)ものであるから自然および感性との否定的な関係をもっていないし、第二に、そればかりか肯定的関係さえももっていないがゆえに、「没意識的で非現実的な抽象」(同)にすぎないからである。こうした神のもとには「純粹義務を思考することであり、意志にして行為であるという道徳性の概念」(同)など存在しない。だからヘーゲルは「聖なる立法者」としての神を想定することなど、道徳的意識のごまかしだと非難するのである。

ヘーゲルは、この第三要請が立てられたところに「道徳的世界観」が破綻しているのを見る。道徳的意識は自分自身の実体(義務と現実との統一)であるものを現実の彼岸にあって到達できない超越的な神として前提しておきながら、しかもこの彼岸が現実的であるべきだという矛盾した要求を自己に対して突きつけ、結果として彼岸に向って無限に前進していくとかたちでしか統一を生み出すことができない。そこでヘーゲルは道徳的世界観を「当為」(～すべし)の立場であると規定するのであるが、そのように純粹義務と個別的義務、そして道徳性と自然(現実)との調和が当為にすりかえられてしまうということは、道徳的世界観が自己完結しえない構造をもっていることの証明なのである。

道徳的世界観のこの統一様式は、まさに「絶対的自由」の構造を内面化(対自化)したもの

である。道徳的世界観が対象としているのは純粹義務と現実との統一であるが、その際、「一方では意識自身が自分の対象を意識しながら生産する」(453・931)のであり、したがってこの対象(純粹義務)が自己であること、すなわち「自己意識から自由ではなく、自己意識のために、自己意識によって存在するところのもの」(453・932)であることを知っている。それにもかかわらず、「他方では、意識自身は対象をむしろ自分の彼岸として、自分の外へ出して措定する」(453・932)、つまり純粹義務を自己に疎遠な実在として自己の外に想定してしまっている。自己の本質を自己に外的なものとして捉えざるを得ないこの道徳的世界観の自己矛盾構造はまさに疎外された精神の構造そのものであり、その意味で、道徳的自己意識は「疎外された精神の自己意識」であると言うことができる。

II. 道徳的自己意識の自己破綻構造と、相互承認によるその克服

だが、こうなると道徳性の欠陥も明らかである。——「それ〔道徳的意識〕自身の現実ならびにあらゆる対象的現実がこの意識にとって妥当するのは、たしかに非本質的なものとしてではある。しかし、この意識の自由とは純粹思考の自由であるから、この自由に対しては同時に自然も同様に自由なものとして発生してきている。両者、すなわち存在の自由とこの存在が意識のうちに取り込まれていることが等しく意識のうちにあるのだから、その対象は存在する〔存在的な〕対象として生じてきてはいても、この対象は同時にただ思考された対象であるにすぎない。この意識の直観の最後の部分においては、内容は、この意識の存在は表象された存在であるというように本質的に措定されている。そして存在と思考とのこのような結合は、それが実際にそうであるところのものとして、すなわち表象することとして言明されているのである。」(451・928-929)

道徳的意識にとっては真に実在する本質的なものは「純粹な義務」(「純粹な思考」)だけであって、この意識の前では一切の現実的なものは「非本質的なもの」、すなわち自己のうちに自己の存在根拠をもたない非自立的なものでしかない。しかし他方で、道徳的意識の自由とは主観における自由(「純粹思考の自由」)でしかないので、対象的現実の方はそれから自立した「自然」として、この意識に対して他者として現象している。道徳的意識はこの対立する両契機——対象的存在の自立性(「存在の自由」)と、この自立性が自己意識によって否定されている(思考されている)ということ——を自己のうちに統一しているが、この統一は媒辭を欠いた直接的な統一なので、なお「思考された対象」が「思考されていない存在する対象」、すなわち自己に対して疎遠な自然的なものとして現象してきてしまう。こうした対象は「あるべき存在」として、感覺的存在と概念的 existence の中間にある存在であり、ヘーゲルはそれを「表象された存在」と呼ぶ。つまり、道徳的意識は単なる感覺的な表象の立場から思考にまでは高まってはいるが、このようなかたちでしか「存在」と「思考」とを結びつけることができないために、対象の自然性を払拭できず、なお表象の立場にとどまって概念把握として機能しきれない自己意識である。だからヘーゲルは言う。道徳的意識は「思考しているだけで、概念把握はしていない。…絶対的概念だけが他の存在そのもの、言い換えれば絶対的

な対立を自己自身として捉えるのであるが、この意識〔道徳的意識〕は絶対的概念ではない」(451・928)、と。

では、いかにして道徳的自己意識は表象の立場を超えて概念的把握に進むことができるというのであろうか。

表象する思考が概念的思考になるのは、自立的な対象として前提していたものが、実は意識と対象との根源的な関係運動としての(即自的な)思考に媒介されて成立していることを自覚化したときである。だから道徳的自己意識を概念把握の立場に高めるということは、一見、いかにしたら道徳的意識は対象の自然性を払拭し、一切の自然的なものを自己の生み出した契機として捉えなおすことができるかを問題にしているかのように見える。しかしそうではない。ヘーゲルにとっては、そもそも意識は自然の対象性・自立性を払拭することなどできず、できるのは、ただそれを無限に否定しつづけることだけである。だから道徳性と自然との調和を目的とする道徳的自己意識は、永遠に「当為」の立場にとどまるしかない自己意識の振る舞いなのである。

そこで、ヘーゲルはいまや現実的存在としての「自然」や感性といった対象を捨て去る。もともと道徳的意識の対象は「義務」だけなのであって、自然は義務に対立するような真なる存在ではない。そこでヘーゲルは対象を義務の総体としての「聖なる立法者」に限定し、この聖なる立法者が実は自己意識によって思考されたものであり、自己自身であることに気づくというかたちで道徳的自己意識の限界を超えようとする。自分自身があらゆる実在性の存在根拠としての「聖なる立法者」にはかならないことに気づいたとき、道徳的自己意識は「良心」に高まる。そして良心に対して対象として立ち上がってくるのは、自分自身と同格の良心として振る舞う「他の自己意識」である。つまりここでもヘーゲルは自己意識論における対象転換の論理に従って、課題を自己と自然との統一から自己意識どうしの相互承認にずらし、それによって意識の彼岸にあった神の世界を現実化することで概念把握の立場を実現しようとするわけである。

道徳性におけるこの疎外克服の過程は、自己意識論における「自己意識→欲望→自己意識の二重化→相互承認」という論理を実現するものとなっている。そのことを以下に箇条書きにして確認しておこう。

自己意識論の論理は、流れに沿って次の六段階に整理することができる。

- ①対象の二重化：自己意識は自己のうちに自然的なもの(感覚的・知覚的なもの)と自己という二重の対象をもつ。
- ②類的意識：この二つの対象を自己において統一しているのが「生命」であり、この「生命」としての自己の振る舞いを自覚した意識が「類」としての自己意識となる。
- ③対象の自立性・無限進行の経験：欲望としての自己意識は自然的な対象の自立性の否定と回復との無限進行を経験し、自然と自己とを統一でき

ず、満足に達しない。

- ④対象の転換：対象が自然から他の自己意識に転換され、他の自己意識との相互承認という課題が設定される。
- ⑤二つの自己意識の闘争：普遍的自己意識(主)と個別的自己意識(奴)とが対立する。
- ⑥対立の解消：奴の労働を媒介として「思考」としての自己意識が成立する。

そして「道徳性」の章は、これと同じ論理で展開されてゆく。

- ①対象の二重化：道徳的意識は自然的なもの(感覚的・知覚的のもの)と自己(純粹義務)という二重の対象をもつ。
- ②類的意識：この二つの対象を自己において統一しているのが「道徳的自己意識」である。
- ③対象の自立性・無限進行の経験：道徳的自己意識は自然的ものの自立性を否定し、純粹義務に従わせて統一を実現することができず、道徳的な目標を当為としてしか追及できないという無限進行に陥る。
- ④対象の転換：対象が自然的なものから他の自己意識へと転換され、言葉を媒介とする二つの良心の相互承認という課題が設定される。
- ⑤二つの自己意識の闘争：普遍的な道徳的自己意識・「批評する良心」(主)と個別的な道徳的自己意識・「行動する良心」(奴)とが対立する。
- ⑥対立の解消：行動する意識の告白と、批評する意識の「許し」を媒介として、良心の相互承認としての絶対精神が成立する。

以上のように、「道徳性」の章は自己意識論で提起された解決策(相互承認論)に沿って展開されている。違いは、自己意識論で成立した統一が奴の労働を媒介とした「思考」であり、相互承認は課題として設定されていたにとどまるのに対して、良心論ではその課題が果たされて相互承認が成立することである。つまりヘーゲルは道徳性の章に自己意識論で設定された課題を遂行し、絶対知を導く役割を担わせているのである。こうして「道徳性」は「精神」章の第三項であると同時に、「絶対知」を媒介する推理(「道徳性－宗教－絶対知」)の第一項となる。だが、第一項となるのは道徳的世界観ではなくて、「良心」(Gewissen)の相互承認構造である。

Ⅲ. 良心 —— 相互承認関係の形成による疎外の克服

「道徳的世界観」を維持してきた道徳的意識が「ずらかし」の経験を通じて没落したとき、そこに登場する新しい意識が「良心」である。ヘーゲルは「良心」を「道徳性」の第三形態

に分類しているが、「絶対知」を生成させる意識段階として、まだ自己疎外の意識でしかなかった道徳的自己意識とは明確に区別されるべき意識形態である。

ところがこの重要な意味をもつ良心への移行についてヘーゲルは納得がいくような説明をしていない²⁾。そこで、これまでの意識経験学のやり方に従って、ヘーゲルに代わってその欠損を埋めれば、以下のように説明しておくしかないだろう。—— 彼岸に立てられた絶対實在(「聖なる立法者」)は、道徳的自己意識が純粹義務と個別義務とを交互に意識するのと逆対応して純粹義務と現実的義務とを交互に引き受けるのであるから、全体としては二つの義務の交替運動である。したがって、道徳的自己意識と聖なる立法者とはどちらも純粹義務と個別義務との交替運動としての統一なのであるから、同じ構造をもっている。このことに気づいたとき、道徳的意識は自分こそが「聖なる立法者」そのものであることを自覚し、自己と彼岸の實在との区別を捨て去ることができる。こうして個別的な自己意識でありつつ、道徳性と自然、純粹義務と個別義務、道徳的意識と聖なる立法者、これらを自己のうちに媒介的に統一している普遍的な意識がここに新たに成立する。それが「良心」である。

ヘーゲルによれば、良心とは「自己自身のうちで自分を確信 gewiss している単一な精神であって、この精神はかのもろもろの表象の媒介なしで直接的に確信的に gewissenhaft 行動し、この直接性に自分の真理をもっており」(464・949)、そして「自分が偶然的なものでありながら、いつでもどこでも通用するものであることを自覚的にしており、このいつでもどこでも通用するもの[となった自己意識]は、自分の無媒介の個別性が純粹知、純粹な行動であること、真の現実、真の調和であることを知っている」(465・951)。つまり良心は自己の外に前提されていた「聖なる立法者」が自己自身にはかならないことを自覚した意識であるから、もはやそうした超越的存在の表象を助けとして必要とせず、自らが普遍意志となって自分自身に法則を与えることができるのであり、それゆえに自分の個別的・偶然的・直接的な振る舞いがそのまま純粹義務に適った行動であることを確信することができる。したがって良心は対象世界と区別された抽象的な自己性を表すものでも、真理に対置された確信でもなく、真理を知る運動そのものになった確信、自己の信念(対自)がすなわち対象としての純粹義務(即自)であるというかたちで、自己と対象との同一性を自覚している自己意識であって、それゆえに自分の知と行動は他のものとの関係ぬきでそれだけで「純粹」に真理(意識と対象との同一性、道徳と自然との調和)だと主張することができる主体性をそなえている。この意味で、ヘーゲルは「良心」という概念のもとで、私たちが日常的に想定している「良い心」というよりは、ナポレオンのような世界史的個人のあり方を考えているのではないと思われる。だからヘーゲルも、「抽象的人格」を第一の「自己」、「絶対自由」(公民)を第二の「自己」とするのに対して、「良心」を第三の「自己」(対象＝自己)と規定している(465-466・951-952)。この意味で、良心は道徳性の一形態であるというよりは、対象知と自己知との完成された統一、すなわち「絶対知」の第一段階(即自的段階)であるというべき意識形態なのである。

良心論の展開は、このまだ直接的な統一にすぎない良心が自己を個別的な振る舞いと普遍的な振る舞いとに分割して、媒介された統一(良心の相互承認)を自己の真理として措定して

ゆく過程である。その個別的な振る舞いとは「行動する良心」であり、普遍的な振る舞いとは「批評する良心」である。

1. 行動する良心

(1) 行動する良心の概念とその三契機

良心とは、現実(自然、感性、数多の義務)と純粋な目的(道徳性、理性、純粋義務)との分離を克服し、何が道徳的と言われるものであるかを直接的、感覚的に心得ており、自分が行動することによって道徳的な目的が実現されるということに絶対的な確信をもっている自己意識だとヘーゲルは規定した。良心に従って行われる行動(Handlung)は「そのまま具体的な道徳的形態」(466・953)となる。またさらに、良心は義務のうちにさまざまな区別を認めることはあっても、それによって葛藤し行動できなくなるようなものではなく、あるひとつの事を義務と定めて行動する。だからこれまでの道徳的自己意識とちがって、良心こそ「行動としての道徳的行動」(467・955)である。——ただし、注意すべきは、ヘーゲルにとって「行動」とは道徳的な意志のことであり、そして意志とは知の働きのことであるから、道徳的な行動とは労働のような対象生産行為ではなく、「対象的に知っているという単なる仕方を、意識によってつくり出されたものとしての現実態について知っているという仕方へと変換すること」(466・954)だということである。

この行動する良心の契機としてヘーゲルが挙げるのは①「信念」(Ueberzeugung)、②「承認」、③「絶対的な自主性」(die absolute Autarkie)の三つである。①「信念」とは良心の直接的な自己確信のことであって、道徳的な絶対實在とは私のことであり、私が義務であるともみずから納得し、確信しているものこそがすなわち義務なのだとする態度である。たとえ行動が自分の衝動や傾向や恣意という感性的自然に従って行われたとしても、それに「信念」という形式が与えられるならば、良心にとってはそれは道徳的行動なのである。だが、②信念が道徳的内容を決定する根拠でありうるのは、他の人々が「信念を持って為されたことは道徳的だ」ということを承認しているからである。したがって信念の概念にはすでに他者との相互承認の契機が含まれているとヘーゲルは言う。(ただし承認の契機が詳しく展開されるのは、行動する良心の概念を展開した後になる。)そして、③こうして承認された信念は、これまで意識に対立してきたあらゆる実体性(家族と国家、国権と財富、聖なる立法者など)を自分の契機とし、それらを自分の述語として包括している主語＝主体(Subjekt)として「絶対的な自足性」をもっていると彼は言う³⁾。なぜなら、それは意識と対象との両面にわたる普遍性をそなえているからである。意識面での普遍性とは知の完全性のことである。もちろん良心といえども、現実に対象について知り尽くして行動することなどではしなないが、良心は自分こそがあらゆる対象を規定する根拠であることを知っており、この自己知をそなえているだけで「十分で完全な知」(472・962)であると確信し、自己を普遍的なものともみなす。また対象面での普遍性とは、良心が行動に踏み出す決断をするさいに、数多くの義務のなかからどれかを義務の内容として選択するかを「自己自身から規定する」(473・964)ことができると

いうことを意味している。つまり、選択と決断の唯一の基準が自分自身であるという点で、良心は自己の普遍性を確信しているのである。

こうして良心は「どんな任意の内容でも、それ以外の内容と同じく、純粋な義務と知という普遍的で受動的な媒体のうちに盛り込む自由」(474・966)をもっている。良心が「純粋義務」という「普遍的な媒体」のうちへ恣意的に取ってきた具体的な内容を置き入れさえすれば、それがただちに義務として承認され、それによって純粋義務という即自存在は内容で充たされ、良心の契機として措定される。いまや純粋義務とは主語(主体)である良心的個人が規定する述語なのであるから、「個人の恣意が純粋義務に内容を与えるのであって、どんな内容をもこの形式に結びつけることができ、自分の良心性をどんな内容にでも貼り付けることができる」(473・964-965)。例えば、或る人が戦場から逃亡したとき、人々はこれを臆病と言って非難するかもしれないが、当の本人が「私は逃げることによって自分の生命も他人の命も傷つけないという義務を全うし、さらに親孝行をするという義務を果たすことができるのであり、むしろ勇気ある行動だと彼らが言うものは、生命を奪ってはならない、親孝行はしなければならないという義務に反しているのだ」と自覚的に信念をもって主張するならば、他の人々もそれもやはりひとつの道徳的行動だと認めざるをえない。こうして、良心は何が義務に適ったことであるかの決定権をもっている。つまり、それはどのような特殊な内容でも義務とすることができ、同時にどのような内容をもった義務にも縛られることがないのだから、「自分自身であるという確信の力のうちに、それ〔良心〕は〔あらゆる限定された義務を〕結びつけかつ解き放つ絶対的な自足という威厳(至上権)die Majestät der absoluten Autarkieをもっている」(476・969)。

(2) 再び、媒辞としての「言葉」

だが、良心がこのような道徳の恣意的な決定根拠であるとする、ふたたび「絶対自由」のように、個人が自分の個別意志を普遍意志と称して他の人々を支配しようとするという態度がうまれるのではないのだろうか。ヘーゲルはそうはならないと言う。なぜなら、行動する良心の概念のうちすでに述べたように「承認」という契機があるからである。

ヘーゲルによれば、良心はたしかに「個別的なものの恣意」(473・954)ではあるが、しかしその個別性とは「絶対自由」の経験を経た後に成立した「すべての人の自己性」(476・969)のことであって、これが「良心をして直接的にあらゆる自己意識〔たち〕と同等の關係に立たせる境位」(476-477・969-967)になっている。つまり、形式的には「人がおのれの良心に従い、信念に基づいて行動することは道徳的である」ということを人々はすでに承認しているからこそ、人は自分の良心に恥じることさえなければ、あるいは「義務を果たしたという意識」(474・966)さえもっていれば、自分の道徳性を確信して行動することができるのである。

だが、問題はその次にある。良心が信念に基づいて行う行動そのものは道徳的であると人々によって承認されるとしても、その結果生み出された、具体的な内容をもった現実の方はどのようにして普遍的なものとして承認されるのであろうか。ヘーゲルはこの問題を解決するために、いつものやり方で、対象を転換する。すなわち、承認されるべき資格をもった

対象を良心的行動の結果としての現実ではなく、「言葉」に転換するのである。

良心的行動において真に現実的な対象として承認されているのは、自分のしていることは道徳的であるという自己意識の確信だけである。したがって、対象的に存在するものでありながら同時にこの自己意識を表明しているようなもの、自分も他の自己意識もそのなかに自己を認識することができるようなもの、そういうものがあるならば、内容面での承認も可能になるはずである。そして、それはすなわち「言葉・語り」であるとヘーゲルは言うのである。「言葉」はこれまでも「教養」の世界における「ヘツライ」や「賛美の言葉」、「分裂の言葉」として自己意識を表現してきたが、ここでは自己意識の内面全体をそっくり外に向って表現し、他の人々との共同性を作り上げる「精神の定在」という重要な役割をもって登場する。ヘーゲルによれば、行動の結果としての現実はある特定の形態をとらざるをえないから、その行動が何であったのかを統体的に表現することができず、それゆえに自己と他者とを橋渡しする媒辞の役割を務めることができない。行為の結果として現実的な形態をもちながら、同時に行為が何であるかを言い表し、自己意識を統体的に表現することのできるのは、「知」だけである。そしてこの知の全体を対象的に表現できるのが「言葉」なのであるから、言葉だけが承認の対象となり、自己と他者とを結ぶ媒辞となることができるというわけである。

こうしてわれわれは、ふたたび言葉が精神の定在であるのを見る。言葉は他の人々に対して存在している自己意識であり、こうした自己意識は自己意識として〔つまり非存在で〕ありながらただちに現存して〔つまり存在して〕おり、またこの〔個別的な〕自己意識でありながら、普遍的な自己意識である。〔詳しく言えば〕言葉は自己を自己自身から分離するところの自己であって、それは純粹な『自我＝自我』でありつつ自己にとって対象的となり、こうした対象性のかたちをとっているながらもこの〔個別的な〕自己〔という非対象態〕であることを保っているのと同様に、また無媒介に他のもろもろの自己と合流していて、彼らの〔共同の〕自己意識なのである。この自己は自分を聞き取るのと同様に、他のもろもろの自己によっても聞き取られるのであって、そして聞き取ることというのは、まさに自己に成った定在〔の働き〕である。(478-479・973)

言葉とは、「自我は自我である」という自己意識の働きがそのまま対象化されたものであって、他の人々に差し出された自己そのものである。だから、言葉は「私の言葉」としては個別的なものにすぎないが、それは同時に他の人々に聞き取られ、共有されて普遍的なものとなることができる。だからこそ「言葉というものは、自立的で承認されている各自己意識たちのまさにその媒辞として登場する」(479・947)。「絶対自由」においてはこの媒辞がなかったために相互承認の場がなく、普遍的意志を自認する個人が個別意志とみなされた側を問答無用で否定する(死を与える)というかたちでしか普遍意志が実現されなかった。これに対し

て「良心」においては言葉という媒介者があるがゆえに、誰も死なせることなく普遍意志を形成することができるのである。

では良心は言葉によって何を言い表すのであろうか。それは「自分の信念が実在〔純粹義務〕であることを確信している」(480・974)ということ(純粹な知)であるとヘーゲルは言う。良心にとって真理として妥当するのは、個々の行動やその結果ではなくて、「それ〔その行動〕が義務であるという信念」(同)だけであり、この信念が言葉として言い表されたときにはじめて、一人の個人の一つの行動は「義務にかなった行動」とであると承認されるというのである。個別的な自己はこうして「言葉において自己として現実的になる〔承認された普遍的自己に高まる〕」のであり、自己を真実なものとして言い表すことというまさにその点で、あらゆる自己を承認し、彼らからも承認される」(481・976)ことになる。

ヘーゲル哲学の本質はここにはっきりと現われている。ヘーゲルが主張しているのは、実践的行為(行動する良心が自己を現実化すること)とは「自分の知あるいは対自存在が実在であることを知っているという、自分自身の直接的な確信の形式」(479・974)を「断言 Veresicherung の形式」(同)に移すということ、つまり知を言葉にすることなのであって、内面的な意志を対象化して、現実を変革することではない。言いかえれば、疎外を克服する媒辞となりうるものは「言葉」だけであって、行動によって生産された現実の対象ではないということである。行為の結果あるいは生産物は必ずしも良心の自己実現ではないし、また他の人々にとっても必ずしも意味あるものになるとは限らないから、ヘーゲルにとって現実の生産物は共同性を形成するための媒辞となる資格はない。これこそヘーゲル哲学をヘーゲル哲学たらしめている根本思想であるといっていいい⁴⁾。

だが、ヘーゲルもまた言葉によって相互承認が完成されるという思想を最後の答えとしているわけではないということも強調しておかなければならない。彼もやはり直接的な言葉に先行して言葉の連関を支える真の実践的な連関がなければならないと見ていた。その実践的連関が次にはさしあたって「宗教」であることが、そして最後には「絶対知」であることが示される。ヘーゲル哲学にあっては知の絶対的連関が直接的な言葉に先行する真実の媒辞あるいは統一の境地として考えられているのである。ただし絶対知は真理の言葉において成立するわけだから、結局はヘーゲルは言葉の世界を真の媒介者と見ていたとみることも可能であるが、同時に絶対知＝絶対精神という即自的連関を言葉に先行すると見ていたことに、彼の言葉に対する考えの動揺を見てとることができる⁵⁾。

2. 「美しい魂」

良心とは知であるが、しかし実践的な知であるから、同時に意志的に行動することを含んでいる。ところが、ヘーゲルにとって「行動」というのは、言語化すること、言葉を媒介として共同的・普遍的な自己意識を形成することであった。こうした言葉の共同体を形成する良心は、いっさいの対象性を超えた純粹な自己意識として振る舞っているものであり、こうした良心をヘーゲルはシラーやゲーテらの言葉を借りて、「美しい魂」(die schöne Seele)と呼ん

だ。それはこの良心が対象世界から反転して純粹意識の内部に閉じこもり、自己意識どうしの美しい信念の有機的調和だけを真の存在だとするロマン主義の意識だからである⁶⁾。彼はこの「美しい魂」を、「道徳的天才」から「教団の神奉仕」を経て、「憧れ」として展開している。

第一に、美しい魂は、直接的には「道徳的天才」として現われてくる。「天才」だというのは良心が「自分の直接知の内なる声を神の声だと心得る」(481・977) から、つまり「絶対的な至上権」をもっていて、自己の内面に神を宿らせ、どんな内容でも義務として断言することができるということを直接的に確信しているからである。

しかし第二に、道徳的天才も行動するときには対象を立てなければならないから、直観されていた自分の内にある神性(自分の知と意志)を自己から区別して言葉にする。そして天才たちは互いの言葉で表明された信念の美しさを承認しあうことによって、普遍的・共同的な精神、すなわち一種の「教団」(Gemeinde)を形成し、この共同精神を神的なものとして讃えることによって、各人の個別的な良心を普遍的な良心に高める。それゆえにヘーゲルはこの態度を「教団の神奉仕」と呼んでいる。良心はこのような振る舞うことによって、対象と自己との区別を否定する。なぜなら、神として对象的に意識されていたもの、個別的な自己にとって普遍的な存在根拠であるものは、自分みずからが作り出した自分たちの共同性であり、私自身がそれを体現している存在だからである。良心は「実在が自分のうちに直接的に現在しているということこそが実在と自己との統一であることを知り、したがって自分の自己こそが生きている即自であることを知る」(482・979) のである。

だが第三に、こうして「美しい魂」は「あらゆる実在が自己である」という「理性」の概念を完全に実現しているかのように思えるが、ヘーゲルに言わせればこの良心は実際にはきわめて貧弱な意識でしかない。なぜなら、この自己意識は外面性、対象性、実体性をそなえておらず、対象意識の契機を失ってしまっているからである。たしかにこの良心も自己を対象化するにはするが、その対象化された世界というのは良心の行う「語り」(Rede) のことである。語りは語られると同時に聞き取られ承認されて、実在的に反発してくるものは何もない。ここでは「実在」といっても、それは「即自」ではなく自分自身にすぎないし、また「対象」といっても、意識に対して定在するものという形態をとらないために、意識の方も対象に対置された現実的な自己という形態をとるには至らない。

だからヘーゲルはこの「美しい魂」には「外化する力、すなわち、自己を物となして存在に耐え忍ぶ力が欠けている」(483・981) と評する。「美しい魂」は「自分の内面の素晴らしさ」を行動に踏み出して実現することによって汚しはしないかと不安に思い、自分の純粹さを守るために現実と関わることを避け、自分に実体的な内容を与えることができないという「我がままな無力さ」(483-484・981) にしがみついている意識でしかない。この良心は自己を対象化したとしても、その対象は共同幻想でしかないから、むしろこの良心は自己を喪失してしまっており、たとえこの喪失から自己を快復しようとしても、そのためには共同幻想ではなく堅固な実体を形成しなければならないのに、この良心にはそれだけの力がない。だから「美しい魂」とは、「自己のうちでだんだんとその輝きを消してゆき、そしてこの魂は空中に

四散するかたちなき霧として消え去る」(484・981) というように、「憧れ」に消えてしまうはかないロマン主義の自己意識なのである。

3. 悪とその許し —— 行動する良心と批評する良心との相互承認

以上のように、良心は「行動する良心」と「美しい魂」に分裂する。良心は行動するときには普遍性を個別性に従わせるかたちで統一するのに対して、行動しない「美しい魂」すなわち「批評する良心」としては、個別性を普遍性に従わせるかたちで統一する。良心論の最後の課題はこの分裂した良心の振る舞いを統一することである。ここで問題なのは、ヘーゲルがこの統一の過程を、一人の人間の良心にうちにある個別性と普遍性との対立を解消することであると同時に、二人の人間（あるいは一人の人間と社会との）間で相互承認を形成することとして叙述していくことである。つまりここでも彼は理性的共同体の意識が成立しなければ対象を自己と見る理性的意識は成立しないという、意識経験学から精神現象学への変容の論理を貫きとおしているのである。この点に注意しながら、ヘーゲルの行う展開を追ってみることにしよう。

(1) 行動する良心の悪 —— 自己の個別性を普遍性とみなす意識

まず行動する良心は、良心である以上、たしかに純粹義務という普遍的なもののこそが自分の実体であることを知ってはいるが、しかし実際には個別性に固執する立場である。なぜなら、それは純粹義務の内容を自分で恣意的に決定できると考えており、その限り自己（自己確信）の方が本質的であり、普遍的義務の方は非本質的な契機であるとする態度をとっているからである。だからこうした個別的意識に対しては、普遍的な義務を本質的なものだと見なし、特殊な意識の方が非本質的な契機でしかないとする普遍的意識が対立してくる。個別的な意識は自己と普遍的な意識とが食い違っていたとしても、私は自分の良心に従っており、義務としての内容を言い表しているのだから、私の行為は普遍的であると主張するのだが、普遍的な意識は、そのような振る舞いが個別性と恣意と法則に従い、個別的なものを普遍的なものに優先させる「悪」(Böse)であり、普遍性と分離しているのをごまかそうとする「偽善」(Heuchelei)であることを見抜いている。

このように行動する良心の内面においては、その個別性の契機と普遍性の契機とが対立しているのであるが、ヘーゲルはこの対立を「他の個別的なものに対する自分〔行動するものとしての良心〕の特殊な個別性の不等性」(485・983-984)と捉え、ひとつの意識における普遍性と個別性との対立を、ふたつの個別的意識の関係に還元している。つまりここで行動する良心における普遍的意識の契機が行動する良心に対立する「他の個別的な意識」として自立化させられるのであるが、この対立する意識が「批評する意識」である。

(2) 批評する良心の悪 —— 自己の判断の普遍性に固執する

しかし、普遍的な意識が行動する良心を批評することで個別性と普遍性との対立が解消するわけではないとヘーゲルは言う。第一に、批評する良心も個別性の立場を脱しているわけではない。批評する良心は現実的、個別的に行動することがなく、その振る舞いとは普遍性

に従って「判断」することに限られる。その際、批評する良心がその拠り所とするのは「自分の法則」であるが、普遍的な意識の法則もそれが個別的な(悪い)意識の法則に対置されてしまっている限りでは、ひとつの特殊な法則という資格しかもちえない。だから批評する良心も行動する良心によって承認されていない限り、行動する良心と同格の個別性、一面的で特殊的な意識にとどまらざるをえないのに、それに気づかないでいる。第二に、普遍性を自認する批評する良心も、行動する良心と同じ分裂を抱えている。つまり普遍的であるはずの義務を自己の個別的な意志によって決定しようとしている限り、批評する良心もまたその言葉と現実の振る舞いとを一致させることができない。批評する良心は普遍的な義務が何であるかを判断し、それを語ることを行動に代えようとするが、義務についていくら語っても、行動に踏み出さないならば義務が実現することはないのだから、義務を普遍的なものとして扱っていることにならない。行動する良心の場合には、行動に踏み出すが故に普遍的義務を語る言葉が行動の結果である個別的な現実とずれてしまうのであるが、普遍的な意識の場合には、行動しないがゆえに違ってしまう。どちらにおいても語りが普遍性と個別性との媒辞になりえていないのであるが、それにもかかわらず批評する良心は非現実的な批評を現実的な行動として受け取るように要求し、こうしたやり方が普遍性と個別性を分裂させる悪であることは認めないのである。

(3) 悪の許しによる相互承認

こうして批評する良心も行動する良心に劣らず偽善的だとヘーゲルは言うが、まさに批評する意識のこの偽善性から、彼は二つの意識の相互承認の可能性を引き出す。先手をとるのは行動する意識である。なぜなら、ヘーゲルによれば、この意識は行動するさいに自分の個別性と普遍性とが分離することを経験し、自分が悪であることに気づくことのできる良心であるがゆえに、批評する意識も自分と同じ過ちをおかしている罪深き意識であることを直観することができるからである。そこで行動する良心は「この〔批評する意識と自分との〕同等性を直観しながら、またそれを言い表しながら、批評する意識に向って、自己〔の悪〕を告白し、そしてまた相手の方も、実際には自分と同じ位置に身を置いてしまったのだから、自分の語りに応答し、この語りにおいて自分との同等性を言い表わし、〔こうして〕承認が定在するようになるだろうと期待する」(489-490・991)。だが、批評する意識はこれに応答しない。この意識は「このような共同を自己から突き放すものであり、そして自分だけで〔対自的に〕存在し、さらに他者との連続をはねつけるかたくなな心の持ち主」(490・992)である。なぜなら、批評する良心が「美しい魂」であろうとするならば、行動を拒否して義務の純粋性を失わせる現実と交わりから離れ、純粋な内面性に閉じこもらなければならないからである。ところが他方で、良心である限り、批評する意識は現実のうちに義務を実現する行動を否定することもできない。だから、「美しい魂」である限り、批評する意識はこの矛盾を解決できない。唯一の解決の道は、批評する意識が単なる普遍性に固執する判断の立場の頑なさを超えて、行動する意識とは自分と同一の精神であるということを認めることである。

行動する意識はすでに自己の矛盾を洞察して自分の特殊な対自存在を放棄し、自己を普遍

的な実在に高めていた。だが、このような普遍性の境地こそ、批評する意識の境地にはかならない。だから、批評する意識の方でも、こうした普遍的なものになった行動する意識のうちに自分とまったく同一構造をもった良心を認めることができる。だが、行動する意識の良心性を認めるということは、批評する意識が「分別する思想とこの思想に固執している対自存在のかたくなさを断念」(492・995)して、行動する意識に「赦し」Verzeihung(492・996)を与えることを意味するとヘーゲルは言う。赦しを与えるということは、最初は悪として拒否していたその行動もまた義務にかなっているということを認め、現実から離れた純粹義務の立場に閉じこもっていた自己を放棄して、現実の世界が義務の実現した世界であることを承認するというのである。この許しによって、批評する意識も自己の法則に固執する態度を捨て、真の普遍性の立場に高まることができる。

こうして、一方では行動する良心が、あくまでも普遍性を維持しようとする批評する良心の振る舞いのなかに自分の真の姿を認識し、それと一致すべく自分の偽善を認める告白の言葉を発する。他方で、批評する意識は行動する意識が自己矛盾のなかで苦悩する姿を見てそこに自分が超越したつもりでいた自分の真の姿を認め、行動する意識を責める資格を放棄し、許しの言葉を与える。ここに厳しく対立していた二つの良心が言葉を通して和解に達するが、ヘーゲルはこの「和解の語」という相互承認に、現実的に定在する、精神的統一を完成した精神、「絶対精神」を見るのである。

和解の語というものは、定在する精神である。この精神は、『自分自身のことを普遍的な実在として純粹に知ること』〔批評の側面〕を、その正反対のものの中に、すなわち、『自分のことを絶対に自己のうちに存在している個別性として純粹に知ること』〔行動の側面〕のうちに直観する。——〔こうした和解の語が〕相互に承認しあうことであり、この承認しあうことが絶対的な精神なのである。(493・996)

ヘーゲルがここに絶対精神の成立を見るのは、それが①無限性構造をそなえた自我を完成させるという課題と、②自己意識どうしの相互承認を完成させるという課題とを同時に果たしていると見ているからである。

①ここで対立していた二つの良心の形態は普遍性と個別性を自己の個別性において直接的に統一するか、普遍性において直接的に統一するかという違いがあっただけで、どちらも即自的には普遍性と個別性とをそなえた全体性、すなわち「自我＝自我という非断絶の連続と同等性」(494・998)であった。そのことを経験したとき、この二つの自我は互いの見せかけの自立性を放棄して、ひとつの統一した「現実的な自我」(494・998)に還帰する。この自我は「自分とは絶対に反対であるものにおいて普遍的に自己を知ること」(同)である。個別的義務に固執する良心は普遍的義務こそが自分を個別的義務として存立させている根拠であることを知り、普遍的義務に固執する良心は個別的義務において自分が現実化していることを知る。

このことを知っているただひとつの自己意識こそが、自己を知るに至った精神であり、絶対の主体である。したがってヘーゲルの言う絶対精神とは、第一に、このような個性と普遍性との相互規定関係である無限性構造を完成させた自我のことを意味している。②しかし、このただひとつの自己意識は行動する良心と批評する良心との統一であるから、ヘーゲルはこの統一を二つの自己意識の相互承認としても叙述する。だからこの意味では絶対精神とは、諸主体間の相互承認が実体化されたものであるから、社会的共同体のことを意味している。ヘーゲルにとっては①と②の規定は同一であって、ただその同一性を実現させる過程の方向性が異なっていたにすぎない。個別的自我は社会的共同性と一体化し、この自己の実体が自分の存在根拠であると自覚したときにその経験の「頂点」に登りつめ、絶対精神となる。これが意識経験学の側面である。他方、普遍的精神は、その個々の現象を個別的自己意識に残らず提示したことによって彼らのうちに宿り、個別的自我の意識のなかで純粋な自己知に達した。これが精神の現象学の側面である。この二つの学が一致したところで、絶対精神はようやくその姿を表す⁷⁾。

この絶対精神こそ、すべての疎外を解消する統一であり、この統一をそれだけで取りだせば、対立する両項の媒辞である。この媒辞をヘーゲルは「言葉」と見なしているために、それを「和解の『よし』 Ja」と呼んでいる。——「和解の『よし』」のなかで両方の自我は自分たちが対立して定在することをやめるのであるが、この『よし』は二極性までに延長された自我が定在することであって、この自我はその〔二極性という区別の〕なかでも自己同等にとどまり、自分の完全な外化と対立のなかにあっても自分自身であるという確信をもっている。——それは自己が純粋知であることを知っている両方の自我のただなかに現象してくる神である」(494・998)。

この「よし」はいわば思考と存在との同一性としての無限性を一言で表すカテゴリーであり、かつ共同的な自己意識としての精神であるが、この段階ではそれはまだ「人倫的世界」がそなえていたような現実的な法則(おきて)をもたない純粋な主体性にとどまっている。そこでヘーゲルは次にこの相互承認の中身、実体性を展開し、展開された諸形態を意識のうちに取り込もうとする。では、それが世界の中に現象してくるとき、どういう形態をとるのか。本来ならばそれは社会共同体、ヘーゲルの場合には「理性国家」であろう。しかし理性国家は存在しない。それを叙述するための原理(絶対知)もまだ完成していない。したがって、ヘーゲルはここではまだ国家論を展開できない。意識経験学の危機はまだ続いている。そこで彼は、この危機を乗り切るために、この相互承認の形態に「神」をもってくる。なぜならヘーゲルにとっては、神とは普遍性と個性性との和解の完成形態を——表象においてではあるが——表現したものだからである。したがって、即自的に成立している二つの良心の和解、すなわち絶対精神を自覚的に完成するためには、その統一の諸形態である神の諸現象の内容に踏み込まなければならない。こうしてヘーゲルは良心の相互承認を絶対知に高める媒介形態として、狭義の宗教現象を最後の経験過程として取りあげることになる。その解明は次稿での課題となる。

引用略記

ヘーゲルのテキストとしては、以下のものを使用した。G.W.F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. G.W.F. Hegel Werke in 20 Bänden, Red. E. Moldenhauer und K.M. Michel. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970.

読者の便宜を考え、金子武蔵による翻訳（『精神の現象学』、岩波書店、〈上〉1971、〈下〉1979）の頁付を原テキストの頁付のあとに記してある。ただし、訳文はすべて筆者のものである。

注

- 1) 本稿は筆者の『精神現象学』研究の第8論文であり、以下の拙稿の続編である。1. 「ヘーゲル『精神現象学』研究序説 —— なぜいま『精神現象学』を読み直さなければならないのか：二十世紀哲学との関連から」(収録：『日本医科大学基礎科学紀要』第30号、2001.5、19-40頁)、2. 「ヘーゲル『精神現象学』における「意識の経験の学」の正当性について —— デカルトからドイツ観念論にいたる、近代哲学の成果として」(収録：同紀要、第32号、2003.3、41-62頁)、3. 「ヘーゲルの「意識経験学」という方法の解明 —— 『精神現象学』・「緒論」に即してみた「意識経験学－存在学」の二段構え構想について」(収録：同紀要、第33号、2003.12、23-41頁)、4. 「「無限性」はいかなる存在学を基礎づけるのか —— ヘーゲル『精神現象学』における「無限性」論の研究」(収録：同紀要、第34号、2004.12、11-49頁)。5. 「ヘーゲル『精神現象学』における自己意識の構造と「意識経験学」から「精神の現象学」への転轍問題」(収録：同紀要、第35号、2005、1-22頁)。6. 「ヘーゲル『精神現象学』における自己意識の構造と「意識経験学」から「精神の現象学」への転轍問題」(収録：同紀要、第36号、2006、1-51頁)。7. 「『精神現象学』・「理性」論における無限性の論理の展開 —— 観察者の立場の克服、あるいは無限判断から推理への転換と「事そのもの」としての精神の生成」(収録：同紀要、第37号、2007、1-37頁)。8. 「近代社会と意識経験 —— ヘーゲル『精神の現象学』における「精神」論の叙述の対象について」(収録：同紀要、第38号、2008、19-38頁)。筆者の研究の全体構想については、拙稿「思考と労働 —— ヘーゲル『精神現象学』における「思考と存在の同一性」の問題点について」(収録：『哲学』(日本哲学会)編、第53号、2002.4、126-135頁)に示しておいた。
- 2) この点で、グラムが道徳的世界観から良心への移行は移行の体をなしておらず、良心は道徳的世界観の問題の解決ではないこと、前者における義務の命令と後者における信念とが区別できないことを批判するのはもっともであるが(Gram, 1978: 312)、彼も気づいている通り(同310)、ここでヘーゲルが言っているのは、信念は判断基準を自分の意識に内面化している分だけ、道徳的自己意識よりも高次であるということであり、意識のあり方の差異である。

- 3) イポリットは良心を「すでに自分の歴史性をそなえた実存」(Hyppolite, 1946: 481/253)と解し、さらに「個人の自己から発する行為の真理性を決定するのは、人類の歴史のみであるから」、この主体は「自らの歴史のなかで考察される人類」のことだと言っている(同479・249)。この解釈は、結論としては絶対精神をあらゆる真理性の尺度とするヘーゲル哲学の先取りとしては間違いではないのだが、こうした解釈の上に、歴史を総括してしまった絶対精神という超越的な主体の哲学が正当化されることになる。本来はこの主体はやはり経験する個人のことでなければならぬし、またこの箇所ではヘーゲルが主体としているのはやはり個人である。
- 4) これがヘーゲルの思想の特徴であることをはっきりさせるためには、ヘーゲルが切り捨ててしまったもうひとつの可能性、すなわち意識の能動性の根拠は労働であるという思想と対比させてみるのが有効であろう。この思想のもとで考えると、第一に、言葉そのものが実践的な連関を形成するという思想は成り立たない。言葉とは自己自身を根拠として自立的に成り立っているものではない。むしろ言葉が普遍性と個別性との統一という性格をもっているのは、言葉を発するものたちが労働という実践的な媒介連関を自分たちの根拠として共有しているがゆえに、それをカテゴリーとして表現する言葉を共有することができるからだと考えべきであろう。例えば、世界中で同時発生的に多くの言語が発生しているにもかかわらず、ほぼ翻訳が可能であるという現象を理解するには、全世界で労働によって形成された共通の実践的な連関が、私たちが言葉を発するに先立って前提的に成立しているからだと考えることができる。つまり、言葉に先行して実践的な統一連関が成り立っているが故に言葉の統一も成り立つのであって、その実践的な統一連関が失なわれてしまったときに、バベルの塔の神話で言われたように、言語も翻訳不可能になるだろう。そして第二に、そうである以上、疎外を克服する媒辞を言葉と考えるのは空想的であって、現に人間の社会的共同性を形成する媒辞となっているものは労働生産物であると考えられる。
- 5) むしろ徹底的に言葉を媒辞とするのは現代の哲学者たちの方であって、ハーバーマスがその代表である。ハーバーマスのコミュニケーション理論は人間をただちに言語と同一視し、ヘーゲルやマルクスのように言葉に先行する他の連関を認めない。たしかに、彼にあっては技術的合理性が言葉に先行して存在しているように見えることはあるが、言語を外的に、つまり道具として利用することが技術的合理性なのであるから、その場合でも言語は先行的に存在すると見なされていると言わなければならない。
- 6) 「美しい魂」という表現そのものはシラーの『優美と尊厳について』(1793)やゲーテ『美しい魂の告白』(1796)にある。それゆえにイポリットはそれをシラーから受け取ったものと解しているが(Hyppolite, 1946: 495-499/276-282)、『精神現象学』を「疾風怒濤」と初期ロマン主義の時代の一作品として位置づけるグラムは、それはゲーテやシラーには関係がなく、ノヴァーリス(『ハインリッヒ・フォン・オフターディンゲン』)への批判であることを主張する(Gram, 1978)。イポリットはシュライエルマッヒャー(『宗教講話』)

も挙げるが、ヒルシュはそれを否定し、フィヒテの「自我＝自我」を「信念」に当てる (Hirsch, 1924)。諸注釈者が一致するのは「道徳的天才」はヤコービの作品 (『ヴォルデマール』、『アルヴィル』) を指すことであり、また、他にもフリートリッヒ・シュレーゲル (『リチンデ』) とヘルダーリン (『ヒュペリオン』、『エンペドクレスの死』) などの名が挙げられる。ヘーゲルの意図は、特定のロマン主義者を批判するというよりは、本文で規定した哲学的含意を総括的に批判しようとしたのだと考えられる。なお、ヒルシュは1800年から1806年の間にヘーゲルが自己あるいは主体の概念を確立したのは、ロマン主義との闘いの成果であることを強調する。それには同意できるが、同時にヘーゲルがフランクフルト時代には「美しい魂」を最高のものと考え、現象学において深刻な危機の表現に引き下げたというのは、原理的にも発展史的にも同意しかねる (Hirsch, 1924: 267-269)。ヒルシュへの反論は久保 (1990) を参照。

- 7) 金子武蔵は相互承認の問題は本来個別と個別との関連であるのに、「相互承認の問題を Intersubjektivität 閣の問題と見るとき個と個との関連が個と普との関連にすりかえられるところに、ヘーゲルの見解には致命的欠陥があると言える」と極めて重要な指摘をしている。だが、それにもかかわらず彼はすぐに「しかし必ずしもそうではない」とこれを自ら否定し、「自我は自我であるのが他我を通じてであるとする、自我が他我であり他我と一体であることを意味しうべきはずである。そうであるとすれば、個と個との関連も暗に含まれていることになる」とヘーゲル弁護にまわる (金子訳『精神の現象学』1971: 1598)。しかしこのすりかえは、本来意識経験学が一つの意識のなかで個別性と普遍性とを統一する「概念」を目指すものであるのに、ヘーゲルはこれと相互承認の問題を重ね合わせるので、相互承認が個別性と普遍性との相互承認という意味をもち、常に一方の自己意識が個別性を、他方が普遍性 (社会的意識や神の意識) を表すように構成されるからである。金子の最初の指摘こそ、深められるべき問題である。

参考文献

- Gram, Moltke S.: Moral and Literary Ideals in Hegel's Critique of "The Moral World-View", 1978. in: *The Phenomenology of Spirit Reader. Critical and Interpretive Essays*. Ed. Jon Stewart. State University of New York Press, Albany 1998.
- Hirsch, Emanuel: Die Beisetzung der Romantiker in Hegels Phänomenologie, 1924. in: *Materialien zu Hegels "Phänomenologie des Geistes"*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973.
- Hyppolite, Jean: *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Aubier, Paris 1946. イボリット：『ヘーゲル精神現象学の生成と構造』(市倉宏祐訳)、上・下 岩波書店、1972.
- 久保陽一：「ヘーゲル形而上学と道徳性批判」(所収：廣松渉他編『講座ドイツ観念論』第5巻)、弘文堂、1990.