

ヘーゲル『精神現象学』における「道徳性」について： 「共同性」と「自己知」をめぐる問題

佐々木, 孝洋
九州大学大学院 : 博士課程 : 西洋哲学史

<https://doi.org/10.15017/27558>

出版情報 : 哲学論文集. 15, pp.85-105, 1979-09-20. 九州大学哲学会
バージョン :
権利関係 :

ヘーゲル『精神現象学』における「道徳性」について

——「共同性」と「自己知」をめぐる問題——

佐々木孝洋

I

ヘーゲル哲学において「道徳性 *Moralität*」というものがいかなる問題性をもっており、いかなる固有の意義をもっていいのか——という問いを問おうとする時、まずこの問いそのものに疑問が投げかけられるかもしれない。というのも、ヘーゲルがいわゆるカント流の道徳性を、なにか主観的・個人的なものとし、それに対して、客観的・社会的な場面で成り立つ共同性としての「人倫 *Sittlichkeit*」をもって、道徳性を越える、より高次の倫理性としたということは、ほとんど哲学史上の常識とされているからである。それ自身に全体性を具えた「世界精神」なるものの境地に立ちえた、と自負するヘーゲルにとって、およそ道徳性といったものは正面から論ずるに値しないものなのではないか。

しかし、このような見解が或る先入見にもとづくものであり、そのまま認めがたいものであることは、彼の『精神現象学』における「精神」の章を一見するだけで明らかである。すなわち、『精神現象学』の「精神」の章は、「直接的精神」たる「人倫」をもって始り、その没落から「自己疎外的精神」を経て、「自己自身を確信している精神——道徳性」においてその

終局に達するのである。言い換えれば、「道徳性」とは「精神」の章の最高の境位であり、さらに「精神の完成」と言われる「宗教」の境位へと直接に連なるものなのである。少なくとも『精神現象学』に即して見る限り、「自然」に根ざしたかたちで直接的に成立した「精神」、すなわち「人倫」に対して、あくまで自己意識がその「自己」へとたち帰り、自らの確実性を自らの「知」の場面に求めんとする「道徳性」の境位に、「精神」のより真なるあり方が求められていると言わねばならない。たしかに、後の『精神哲学』や『法哲学』においては、「道徳性」は「客観的精神」の最高段階たる「人倫」の前段階におかれ、「いまだ道徳性のうちにある《Sollen》は、人倫的なものうちではじめて達成される」と言われる¹⁾。そして、既に青年ヘーゲルにおいて、道徳性を人倫的全体性、あるいは人間本性にもとづく生命的全体性によって補充しようとする努力は、彼の思惟の基調となっていた。だが、『精神現象学』と彼の青年期の著作や『法哲学』における叙述構成の差異を論ずることは、ここでの問題ではない。問題は、あくまで、ヘーゲル哲学の根本主題である「精神」にとつて、その「自己知」の真なる成立場面が問われ続ける『精神現象学』²⁾において、「道徳性」がいったいかなる問題性をはらんでいるのか、しかも「精神」の章の終局としていかなる固有の意義をもつのか、を考察することである。

ヘーゲルは『精神現象学』において、「精神」の「自己」への還帰、また、その「自己知」としての道徳性の問題に直面せざるをえなかったのである。それは一方で、かかる「自己知」としての道徳性が、一種自然性にもとづく共同性としての「人倫」による安易な乗り越えを許さない問題をはらんでいたからに他ならない。——と同時に、他方ヘーゲルは、「道徳性」において「精神」がそこへとたち帰り、「自己」というものが、その絶頂においておよそいかなるものであるかを露呈せざるをえないのである。すなわち、かかる「自己」は最高の「主体性」であると同時に、他方、もはや「自己」が「自己」たることをやめ、「知」が「知」たることをやめる、いわば無底へとそのまま落ち込まんとしている「良心」のイロニーの表現となるであろう。

ここでの問題は、「精神」の「自己知」の真なる成立場面への問いと、「人倫」の名のもとに構想された「共同性」の地平

への問いとがいかなる仕方でかわるのか、という問題であるはずである。

II

一 「道徳性」の考察に入る前に、まず『精神現象学』がもつ本来的課題のうちで、問題の所在が明らかにされねばならない。

『精神現象学』においては、「精神」の「自己」が、「自己」として、また「自己」として真に成立しうる境位を求めての経験が叙述される。ここで「自己」と言われるのは、いわゆる意識のそのつどの自我性、あるいはそのつどの変転する「わたくし」についての確信や表象・思いとは決して同義ではなく、むしろそのつどの自我性に先立ち、その根底にあってそれを支え、自己意識を真に「自己」意識として「一」たらしめる当のものである。その意味で「自己」は、諸々の表象や思いによって媒介されることなき端的な「直接性 Unmittelbarkeit」として、そのような表象や思いによっては決して動かされえない「自己 Ansich」性をもつ、とすることができる。

しかし、他方「自己」は、その「自己」にもたらされていない、なにかあらかじめ既にあるという仕方では「自己」に対してある肯定的「自己」に否定的に関係し、それを「自己」にもたらすことによって「自己」化する「純粹否定性 Reine Negativität」である。すなわち、「自己」は「自己」を知にもたらす知の否定性であり、あくまで肯定的「自己」との不等としての否定性である。だが、ここで注意されねばならないのは、かの「自己」は「自己」の「自己」に他ならず、それが知にもたらされるといふ時、その「知」は「自己」に他ならないということである。したがって、不等といい、否定性といっても、それは「自己」にとつて、自らの「自己」性がいまだ自覚されておらず、また自らの「自己」性として「自己」化されていなく、逆によれば、「自己」が真に「自己」として自覚されておらず、それ自身の知にもたらされて

いないということを意味する。さらに言い換えれば、「自己」の否定性とは、「自己」が既に「自己」であることにおいて、変転するそのつどの表象や確信によっては決して動かされない「自体」性をもちながら、しかしこの「自体」性が「自己知」のエLEMENTにおいて「自己」化されていないということである。

このような仕方では「自己」を「自己」化してゆくということが、同時に、逆に「自己」が真にその「自体」性を獲得してゆくことに他ならない。この相即において知の否定性を介して「自己」を「自己」化し、「自己」を「自己」化してゆく運動こそ、『精神現象学』が「意識の経験の学」と言われる時の、その「経験」なのである。このような「自己」と「自体」の相即的構造を、「自己」と「自体」との「自己知」のエLEMENTにおける相関 *Verhältnis* と呼びうるとすれば、まさしくこの相関こそ『精神現象学』で言われるところの広義の「精神」に他ならない。

二 さて、他方『精神現象学』の主題は「実体 *Substanz* が本質的に主体 *Subjekt* である」ことを証示することとして特徴づけられる。そのことは、実体が自らに「自己」性を具え、否定性を具えているものであることを示すことに他ならない。ところが、主体たる限りでの実体とは「精神」そのものであり、そして今見た如く「精神」とは「自己」と「自体」との「自己知」の場面での相関であった。そうであれば、かのヘーゲルの実体 || 主体論が語っているのは、実体といわれるものはあくまで「自己」の実体として「自己知」の場面で思惟されねばならない、ということの一事なのである。「真なるものを単に実体として把握し表現するのではなく、全く同様に主体としても把握し表現することが一切を左右する要点だ」と述べた後、ヘーゲルはすぐに次の様に続けている。「これと同時に注意されるべきは、実体性というものが存在である直接性、すなわち、知に対する直接性 *Unmittelbarkeit für das Wissen* を含んでいるのと全く同様に、知ることそれ自身の直接性 *Unmittelbarkeit des Wissens selbst* をも含んでいる」ということである。⁽⁴⁾ すなわち、「実体（自体）」性は、一方で「自己」としての知に對してあり、「自己」がそれに面とむかわざるをえず、それを知にもたらさねばならぬ「直接性」であるが、それと全く同様に、「知」が真に「知」として成立するその根源的な場面における「知」の「直接性」なのである。

かくて、「知」という根源的な事態が「自己」と「自体」との二重の相即のうちで成立するものであり、「知」がこの二重性そのものであるというまさにこの点に、実体が同時に主体であるとされることの根拠が存しているのである。すなわち、実体が同時に主体たかねばならないということは、他ならず「自己知」の場面で「自体」が「自己」化され、「自己」が「自己」化されねばならないことなのである。してみれば、ヘーゲルの実体―主体論は、「自己知」がしんじついかなる場面で成立しうるのかという問いのうちにおいてこそ問われるべき事柄と言わねばならない。

三 しかし、「精神」はあくまでなお実体としても語られる。それは、自己意識相互の存立をなにか既にあらかじめ支えているとされる共同存在の実体としての「精神」である。ヘーゲルは「自己意識」の章で、「精神」を、各々自立にある自己意識の統一態、すなわち「我々である我、我である我々」たる「絶対的実体」として特徴づけている⁽⁵⁾。すでに青年期のヘーゲルが「生命 Leben」という独自の概念のもとに、個々の人間をあらかじめ自然本性的に包み込んでいる美しい共同存在の全体性を構想していたことはよく知られているが、いまここで「精神」が自己意識相互の存立を根底で支える共同の実体とされるときにも、「生命という単純な実体」の概念、あるいは「類 Gattung」という概念がすでに背景となつていると言えるであらう。⁽⁶⁾

そうであれば、『精神現象学』において「精神」の概念は、あくまで「自己知」の場面での「自己」と「自体」との相関であると同時に、自己意識相互の根底にある共同の実体であるとされているのである。⁽⁷⁾ところが、実体は、しんじつにはそれ自身主体たることが示されねばならないのであり、そしてそのことは、実体が「自己」の実体として、「自己知」の場面で思惟されねばならないことを告げていた。してみれば、自己意識にとつての先行的共同性としての「精神的実体 *geistige Substanz*」がそれ自身に「自己」性を具え、否定性を具えたものたりうるのは、すなわち、しんじつに主体たりうるのは、あくまで「精神」の「自己知」の場面においてでなければならぬ。すなわち、共同性がしんじつ「自己」的たりうるのは「自己知」の場面において他にはありえないのである。なぜなら、共同性の地平は、各々の自己意識の存立に先立って既に

あらかじめ、「自体」的に開かれてあると言いうるにしても、しかしその地平はあくまで「自己知」の場面において「自己」化され、その否定性、知の否定性によって貫かれたものでなければならぬからである。そして、この否定性とは、「自己」が自らの「自体」性を、知にもたらすという仕方です。「自己」化する際の、「自体」に対する関係そのものに他ならないのである。

それに対して、「自体」的な実体を共同の実体として「自己」に先行させ、この実体に「自己知」を介在させることなく、なにか「事柄自身」の否定性」なるものを与えてしまえば、ヘーゲルにおける「精神」の問題性はおおわれることになるであろう。なぜなら、事柄自身なるものに否定性を与えることは、そのものに知を介在させることなく「自己」を与えることに他ならないからである。

四 さて、『精神現象学』における「精神」が以上の如きものであれば、青年ヘーゲルにおいて見出される、一種自然・本性にもとづいた美しい全体的生命という共同性の概念、また自然的な「類」とのアナロジーで語られた「生命」という概念を、そのまま主体たる限りでの「精神」の概念とすることははやできない。

ここで、青年ヘーゲルの思想をこの「生命」と、またそれとの對抗関係にある「道徳性」に関して簡単にふりかえっておこう。例えば、『キリスト教の精神とその運命』に見られる「生命」の概念のうちでは、人間におけるいわゆる精神性と自然性、理性的なものと感性的なものとは、一種自然本性的調和のうちにあった。そこでは、個々の人間を「反省」の導入によって相互に分断し、自然性から分離させる悟性の律法でさえも、より高次の合一原理たる「愛」によって補完されうるとされ、生命的全体性を傷つける悪しき犯罪行為でさえも、「愛」による「運命との和解」によって再び美しい全体的共同性へと帰ることができたのである。この全体的「生命」に対して、「道徳性」は自然本性的共同性を分断する、冷い悟性的反省による孤立化の原理と見なされ、それは「愛」によって再び「生命」へと克服・補完されねばならなかった。「道徳性」とは、人間をなにか各々の「自己」といったところへひきこもらせてしまうものとされ、他方「愛」は合一の原理、「生命」という共同性の原

理であつた。その意味では、このような「生命」を、「共同存在の、善悪の彼岸に立つ根源的倫理性」⁽⁸⁾と特徴づけることもできらるであらう。

だがしかし、この「生命」の思想には、「自己」を否定性として、また「自体」との不等として把える思想が全く欠落している。呑むしろ、ここにはおよそ「自己知」としての「自己」という思想を見出すことができないのである。「全体性から歩み出てしまった」⁽⁹⁾否定性としての「自己」、また「自体」との不等のうちにあるが、なおそれを「自己」化せんとする「自己」という思想が欠落している限り、自然本性的な「自体」的生命が、それ自身に全体性を具えた共同性として、道徳の彼岸、善悪の彼岸であることはむしろ当然のことだったのである。行為たる限りでの行為においてその善悪を常に問わざるをえず、カントの言葉で言えば、その「規定根拠」が一種否定なく露わになるものがまさに「道徳性」における「自己」に他ならず、その意味での「自己」がここでは決定的に欠落しているのであつてみれば。

しかし、実体が「自己」性、すなわち知の否定性によって貫かれる経験の叙述たる『精神現象学』においては、あらかじめ「共同性」を「自体」的全体性として前提し、それを以て主体たる限りでの「精神」とすることはやはりできない。まして、そのような「自体」的共同性を、「自己」の否定性、知の否定性をまねがれた道徳の彼岸へ、善悪の彼岸へ疎開させることが可能なはずもないのである。善悪の彼岸に立つ共同性がいかに美しく、また自然本性にもとづくいかに「人間的」な全体性であるとされようと、自己意識が行為においてかかる彼岸に安住する限り、そこに「自己」はなく、知の否定性はない、と言わねばならないからである。その限りでの「精神」はどこまでも「自己」化されない実体たるにとどまる。この実体の主体たることが証示されない限り、すなわち先行的共同性としての「精神」が「自己知」の場面において「自己」の否定性、知の否定性によって貫かれぬ限り、「精神」を真に「精神」として語りうる地平は開かれえないのである。ヘーゲルは言っている。

「精神は自らが直接的に何であるかについての意識へと進んでゆかねばならない。美しい人倫的生命を廃棄し、一連の形

態を経て、自己自身の知 *das Wissen seiner selbst* と到らねばならない。⁽¹⁰⁾

ここにこそ、一方で「自己知」の場面における「自己」と「自体」との相関とされ、他方自己意識相互の根底にある共同の実体とされる「精神」が、「人倫」の没落を経て、その「自己知」の境位たる「道徳性」、すなわち「自己自身を確信している精神」へと到らねばならぬ所以がある。

だがしかし、「道徳性」において、「精神」を真に主体たる「精神」として、また「自己」性を具えた共同性として語りうる地平はいかにして見出されうるであろうか。その地平が拡がるために「精神」はその「自己」を一種限界的状态において露呈しなければならぬであろう。

III

一 さて、では「道徳性」における「自己知」とは何か。それは「道徳性」において「行為 *Handlung*」がいかなる概念をもつかにかかわる。しかし、いまその問題に入る前に、「道徳性」に先立つ経験の展開における行為の概念を、共同性の問題とのかかわりでふりかえっておく必要がある。

「人倫」以降の精神的世界を直接に導いたのは「事そのもの *Sache selbst*」であった。「事そのもの」は「精神的実在 *das geistige Wesen*」、あるいは「実体」と言われるが、この際精神的という言葉が意味しているのは、各々の自己意識的個体の共同的「われわれ」性であり、その意味で「事そのもの」は「全ての者の為すことであり、各々の者の為すこと」*„in Aller und Jeder“* ⁽¹²⁾ であるとなれる。すなわち、ある者の為したことは、それが「作品 *Werk*」となつて対象化され、他者に対してあるようになり、また他者もこの作品を様々に評価・批評するという仕方ですれに干渉し関係する限り、ある者の為すことは単にその者の為すことであるにとどまらず、他の全ての者の為すことでもあり、「為すこと *Tun*」は、すでに

「われ」性であると同時に「われわれ」性でもある共同性の地平において成り立つものとされるのである。

しかし、このように語られる時、この「為すこと」とはおよそ何か。じつは、ここには見逃しえない大きな前提があったのである。すなわち、この「為すこと」とは、「各個体の本質であり、自体的に存在する自然」としての「根源的に限定された自然 ursprüngliche bestimmte Natur」を、各個体がそのまま、いわば動物的に対象化、作品化することに他ならないという前提である。ここで言われる、自体的な、根源的に限定された自然とは、「天賦の才能や能力」のことであり、総じて自体的に「与えられた素材」を意味する。すなわち、この場面において各個体は徹頭徹尾自体的自然に限定しつくされており、各々の「為すこと」はこの自然性の「表現」以外のものではないのである。

たしかに、各個体は自然的素材を作品化することによって、対他的な場面へと歩み入るのであり、この場面（事そのもの）は自然的・個別的「われ」性をすでに越えた「われわれ」性を具えた「精神」的場面であると言うことはできよう。ヘーゲルにおける「精神」性が、なにか個々人の主観的内面性の如きものを意味するのではないことは、ここであらためて注意するまでもない。しかし、このような「事そのもの」はそれ自体一種茫漠たる相互性であり、ヘーゲル自ら言う如く「抽象的な述語」⁽¹⁴⁾であるにすぎない。この「事」的場面で為されることは、自体的自然の直接表現として、それなりに「全て善い」⁽¹⁵⁾であり、各人は相互的にそれなりにひとかどのことを為すのである。あるいは何事も為さぬにしても、相互性の場面では、それはそれでまたひとかどのことなのである。各人は為すことにあたって「全ての制約を投げかけている」⁽¹⁶⁾。換言すれば、この「事」的場面における「為すこと」には、「自体」との不等のうちにあるが、しかしそれでもなお自己意識を真に「一」⁽¹⁷⁾たらしめる否定的統一としての「自己」が完全に欠落しているのである。逆に言えば、個体は自体的自然以外の「自体」、すなわち自らがそれにもとづいて行為すべき「自体」、またそれとの相関においてはじめて「自己」が「自己」たる「自体」を見出してはいいないのであり、その限り、この「事そのもの」における「われわれ」性は、「自己」性を欠いた茫漠たる相互性として完全に宙に浮いていると言わねばならない。

さらに、この「事そのもの」によって導かれる「直接的精神」、あるいは「共同存在 Gemeinwesen」たる「人倫」に関して言えば、成員の「根源的に限定された自然」⁽¹⁷⁾がそのまま「人倫的な使命 Bestimmung」となり、彼、あるいは彼女が行為においていかなる掟に従うべきかは「既に決まっていること」⁽¹⁸⁾なのである。彼らが「絶対的実体の盃を飲みほし」、自らの「自己」たる「対自存在を忘却してしまっている」⁽¹⁹⁾限り、「自己」は彼らの「自体」的自然に完全に埋没していると言わねばならない。

たしかに、青年期の「生命」と同じく、ここでの「人倫」も美しい共同体ではあろう。各人は「自らの行為の根底に、全体に対する確かな信頼」を持ち、この全体的人倫が「全ての者の為すことの出发点」⁽²⁰⁾であってみれば、彼らは行為に際して決断も躊躇もなく、この善悪の彼岸に立つ母なる人倫に身を委ねておればよく、そしてそうすることがそのまま他者との共同のうちにあることであり、他者との純粋な連続性のうちにあることになるからである。しかし、既に前節で見た如く、かかる「人倫」はあくまで「人倫的実体 stitiche Substanz」たるにとどまり、「知」の否定性に貫かれ、「自己」性を具えた実体、すなわち主体ではありえない。それは、いま見た如く、自己意識の行為の場面におよそ否定性が欠落していたからであり、さらに「人倫」が善悪の彼岸における倫理性とされた時に、自己意識の「自己」を、それとの相関において「自己」たらしめる「自体」は全くおわれってしまったからである。かくて、「人倫」は「自己」を露わならしめる「行為」を契機として没落し、「自己疎外的精神」たる「教養」を経て、「精神」は「道徳性」においてその「自己」へとたち帰る。

二さて、「道徳性」においては、自己意識にとっての行為の意味も、また行為において露わになる「自己」も、その「自己」にとつての「自体」の意味も先行形態とは根本的に違った意味をもつことになる。『法哲学』の「道徳性」の章では、行為の概念は次の如く規定されている。

「主体的 subjektiv な、すなわち道徳的な意志としての意志の外化が行為である。行為は次の三つの規定をもつ。つまり (a) その外化において私の行為として私によって知られる、ということ、(b) 《Sollen》としての概念（ヘーゲルはこれを「自

本的にあるもの」と呼ぶ)への本質的關係である、ということ、(7)他者の意志への本質的關係である、ということ。⁽²⁾

この規定は『精神現象学』における「道徳性」の章での「行為」についても妥当する。ここで、行為における「自己」は先の「為すこと」においてとは決定的に異り、本質的に《Sollen》としての「自体」に關係し、また同じくこの「自体」との關係のうちにある他者に關係する。そして、この行為の構造のうちに「自己知」が成り立つとされるのである。この際、何よりも重要なのは、「自己」自身へとたち帰った自己意識にとつて、その「自己」を行為において「自己」たらしめる「自体」が《Sollen》、ないし『精神現象学』でのタームに従えば「純粹義務 reine Pflicht」という意義をもつということである。

ここで言われる「自体」としての《Sollen》、あるいは「純粹義務」とは、カントの言葉で言えば「道徳法則」と言い換えることができる。カントの道徳法則とは、言うまでもなく、意志の主觀的原理たる格率が同時に「普遍的立法」の原理たるべきことを命ずるものであり、端的に言えば、格率による普遍的立法を命ずるものである。いわばこの普遍への端的な命令(Sollen)が直接に行爲主体の意志にさしつけられているというその一点において、主体の道徳性が成り立つのであり、その「自己」が成り立つのである。さらに、知という側面から言えば、あくまで「わたくしにとつて」という制約をまぬがれぬ格率と、普遍的立法との、この命令(Sollen)を介した相關そのものうちに自らを開き、この「普遍への命令」が端的に、すなわち自らのそのつどの思いや表象によつては決して動かしえない仕方で、「自体」的に己れにさしつけられていることを知るといふ、まさにその一点において行為者の「自己」は支えられるのであり、ここにこそ「自己知」の可能性が求められねばならないのである。カントがその道徳論で問いつづけたのは、かかる「自己」と「自体」との、知の場面での相關の構造そのものであったと言えよう。そして、まさにこの意味での道徳性における「自己知」こそ、ヘーゲルが『精神現象学』において共同性の可能性を模索しつつも、なおも直面せざるをえなかった問題なのである。

三 さて、「道徳性」において「自己」自身へとたち帰った自己意識は「自己自身を確信している精神 Der seiner selbst

gewisse Geist」と言われる如く、「自己」が「自己」である確実性 Gewissheit を自らの知のうちに見出す。ここでの事態は次の如く特徴づけられる。

「自己意識は、自らが己れの実体のうちに直接に現在していることを自覚している。何故なら、実体は自己意識の知であり、直観された純粹な自己自身の確信・確実性 die angeschaute reine Gewissheit seiner selbst だからである。自己意識それ自身の現実性であるこの直接性こそ、現実性のすべてである。……この直接性は、絶対的否定性によって純化された直接性 die reine, durch die absolute Negativität erleuchtete Unmittelbarkeit であり、あるということのすべてなのである。……かくて、自己意識の知の意志 sein wissender Wille のうちに対象性、世界のすべてがひきもどされている。」²³⁾

注意すべきは、ここでの事態が、いわゆる客観的世界から、なにか主観的内面性といったところへとひきこもることとして考えられてはならないということである。自己意識にとって、「人倫」以降展開されてきた対象的現実とは「自己知」の否定性によって純化され、保持されており、そしてこの「自己知」は、「自体」としての純粹義務が直接に「自己」に現在し、また「自己」がこの「自体」に直接に現在することにおいて成立している。この「自己知」の直接性、その直接的確実性こそ、「道徳性」における自己意識の本質であり、この直接性にもとづいて行為する自己意識が「良心 Gewissen」である。

だがしかし、問題の困難さはまさしくここに存する。すなわち、およそ行為において「自己知」の直接性、その直接的確実性とはいったい何を意味しうるか。純粹義務としての「自体」が直接に「自己」に現在し、「自己」が直接にこの「自体」に現在する、と言われる時、「自体」は確信された「自己」になにか直接にそのまま転換してしまうのか。そして確信された「自己」は、直接にそのまま「自体」なのであるか。ヘーゲルは言う。

「自己と自体との区別は、いかなる区別でもないことが明らかになり、それらは純粹否定性のうちへ合流し、そしてこの純粹否定性こそまさに良心の自己なのである。」²³⁾

ここで問題は決定的に困難なところにさしかかるのである。

たしかに、良心の「自己知」は自らの「自体」との相関のうちで成立するのであり、或る意味では、「自己」と「自体」の区別はいかなる区別でもないであろう。だが、このように語りうるとしても、それはあくまで「知」という根源的な場への問いに踏みとどまる限りでのことであろう。ところが、この「知こそ「自己」と「自体」との、まさにその相関の構造をもって成立するのではないか。この「知」は区別をおよそ無に帰した「直接態」では決してないのである。そうであれば、「自己」と「自体」が、いかなる区別でもないものとしてそこへと合流する、純粹否定性としての良心 *conscientia* の「自己」において、「知scientia」はいかなる仕方でも自らを支えうるのであろうか。

四 良心は「自らが直接的に絶対的真理であり、存在であることを確信している *gewiß* 精神」であり、この確信の直接性のうちで良心は「具体的な正義を知り、かつ行う」のである。²⁴⁾ 良心は「実存的決断の瞬間」とも言うべきこの直接性のうちで「自己」の確実性を見出したのである。

「良心は、何が正 *Recht* であり、義務であるかを、自らのうちで、自ら自身にもとづいて *in sich und aus sich selbst* 知り、またそのような仕方でも自らが善であることと知る以外のものを決して承認せず、同時に自らがそのような仕方でも知り、意欲するものが真に正であり、義務であることを主張するのである。」²⁶⁾

ここに現われているのは、まさに道徳性そのものの表現である。良心は、もし「自体」たる義務が「自己」の知を具えておらず、なにか疎遠な限定的内容をもって（例えばポリスの掟の如きものとして）命ぜられるのであれば、かかる命令を決して「自体」と見なすことはない。良心はあくまで「自己自身にもとづいて」決断し、行為する「自己」の主体性 *Subjektivität* であり、「自体」が直接に「自己」に現在することを知る、その「知」においてはじめて自らの確実性、すなわち、自らが自らであることを証しせんとする。カントの言葉で言えば、道徳性の本質は、まさに「道徳法則が直接に意志を規定することにある」²⁷⁾ のであり、かかる仕方でも法則の命令が端的にその意志にさしむけられていることを知る限りで、「自己」は「自己」たりうるからである。

「良心とは、主体的 *subjektiv* な知と、即かつ対自的にあるもの（ヘーゲルはそれを、真実に善なるものと呼ぶ）との一性 *Einheit* なのである。」⁽²⁸⁾

だがしかし、この一性の何たるかこそが問題なのである。何故なら、ここで生じている事態は完全にアイロニカルなものであると言わねばならないからである。というのも、良心はその「自己」が「自己」たることを、その知の直接的確実性 *unmittelbare Gewisheit* のうちにもつかに見えるが、しかしこの確実性が単なる無媒介の確信 *unmittelbare Gewisheit* 以外のものであることを、また「知における感性的確信」⁽²⁹⁾ 以外のものであることを、いったい何が保証しうるのか。「自体」と「自己」とを区別なきものとして、自らのうちに合流させた良心の「自己」が、全く自己自身にもとづいて直接に行為する時、行為がそれにもとづくべき「自己」とはいったい何を意味しているのか。この直接態は「意識を欠いた自然的存在の偶然のあり方」⁽³⁰⁾ といかなる仕方区別されるのか。その時、「手もとには感性以外の何ものも見出されはしない」⁽³¹⁾ のではないか。およそ良心とは、「精神」の「自己知」としての道徳性の最高度の表現であり、「自己」をなにか「自体」的自然なるものに売り渡すことを徹底的に拒否する「自己」の最高度の表現でありながら、しかし、全く同時に、意識の最も原初的段階であった「感性的確信がそのまま精神の自体のうちにとり入れられた姿」⁽³²⁾ であるのではないか。

五 ここで良心が感性的確信とのアナロジーで語られる意味は何か。この際次の二点が注意されねばならない。すなわち、(1) 感性的確信においては、感覚するものにとって感覚されたことは、そのように感覚され、私念 *Heinen* されるままに、そのまま絶対の確実性をもち、そのままそのようにある、とされていたのであり、次に(2) この感性的確信とは、感覚されたことが何であるかが問いかげられ、さし示され、言い表わされるといふ、ことばによる吟味を絶したところで成立する確実性であった。⁽³⁴⁾ それは、私念された私の確信として、ことばによる吟味を絶した「言い表わしえないもの *das Unaussprechliche*」なのであった。⁽³⁵⁾ ところが、「精神」の「自己知」たる良心における直接性とは、まさにこの、ことばによる吟味を絶した直接性へとそのまま転化してしまうのである。それは「わたくし」の確実性・確信ではあっても、しかしそれは全く「言い表わ

しえないもの」でしかない。

「良心とは純粹の主観(体)性のうちにあつて、客観的でないもの、普遍的でないもの、語りえないもの das Unsagbare なのである。」⁽³⁶⁾

だが、このように良心が、ことばによっては決して語りえぬ「わたくし」の直接性へとそのまま転化するとなれば、そのことは何を意味するか。それは他ならず、良心がことばによる吟味に対して完全に自己自身を閉ざすということであり、さらに言えば、良心はもはや「知」が「知」たりえない直接性へとそのまま転落するということである。何故なら、感性的確信における「私念 Meinung」がそうであった如く、言語を絶した「わたくし」の直接性へと閉塞することは、「知」からは、さらに「自己知」からは最も速いものと言わねばならないからである。しかも同時に、この「わたくし」の直接性は、他者との共同性から最も速いものとも言わねばならない。というのも、イポリットが指摘するように「語ることを放棄すること、もろもろの意識の共同を放棄すること、あるいはまた、言語より下位の感情に耽溺すること——これらは全くひとつのこと」だからである。⁽³⁷⁾

この時、良心の「自己」は完全に「肯定的なもの das Positive」に転じてしまっている。ここに「否定」ということがあるにしても、それはこの「わたくし」の、いわば外に向つてしか働かない。すなわち、「わたくし」に義務であり、善であると思われぬものは、義務でも善でもないものであり、それに対して、義務であり、善であると思われるものは、その限りでは、もはや義務であり、善であるかを吟味され、問われることはない。かくて、否定性そのものであるはずの「自己」の否定性が、「自己」が「自己」に関係することとしての自己否定性たることをやめる時、「自己」は「自体」との不等を失い、すなわち「自己」の知たることを失って、「わたくし」へと閉塞し、もはやいかなる他者に対しても自らを開いてはいないのである。良心は、既に見た如く、「自己」の最高の主体性であり、道徳性の最高度の表現でありながら、全く同時に、「自体」と「自己」との相関を「わたくし」へと解消することによって、自己自身を吟味する場を失い、思いとしての「わたくし」を

境にして、そのうちに、「語りえないもの」として完全に閉塞してしまふ、そのギリギリの一点に立っているのである。再びカントの言葉で言えば、この「わたくし」とは、「感性的に規定されうる我々の自己が、自らの格率によっては普遍的立法に全く適さないにもかかわらず、それでもなおかかる自己が我々の全き自己 ganzes Selbst を為しているかの如く自らを根源的たらしめ、かつ無制約的实践原理たらしめんとする」と言われる時の「自己」であり、かかる「自己」は、ヘーゲルの言葉で言えば、それ自身「絶対の非連続」たる「悪 das Böse」なのである。ヘーゲルは言っている。

「良心とは formelle Subjektivität として、まさしく悪へと急転せんとしているところのものである。自的に für sich 存在し、自的に知り、自的に決心するこの自己自身の確信・確実性に、道徳性（知）と悪（非知）という両者がそれらの共通の根をもっているのである。」⁽⁴⁰⁾

かくして、「精神」の「自己知」として、良心はその真理を自らの直接的確信・確実性のうちに持つが、しかしそうであることにおいて、それはそのまま全くの非真理（開けなき姿）のうちにあり、最高の道徳性は、そのまま最大の劣悪であり、「知」はそのまま「知」の解体である。これこそ、「自己知」の場面での「自体」と「自己」との相関たる「精神」がその絶頂に登りつめた時に見出す、良心における最大のイロニーであり、絶頂に登りつめた「自己」、すなわち「自体」を己のうちに飲み込まんとするところまでその否定性を完遂した「自己」の真相なのである。

IV

さて、「道徳性」と「共同性」の、「自己知」をめぐる以上の考察から何が明らかになったのであろうか。考察の結果は全く否定的であるように見える。

自己意識相互の共同性として構想された「精神」は「道徳性」の境位において「自己知」の否定性によって貫かれ、実体

としての「精神」はそれ自身に否定性を具えた主体とならねばならなかった。しかし、「精神」の「自己」が、それまでの「自体」的現実を「絶対的否定性によって純化された直接性」と為し、さらに純粹義務としての「自体」をも「自己」のうちへ合流させ、その否定性を完遂せんとする時、「自己」は、自らの「自体」性を完全に喪失してしまうのであった。知は、そのまま非知であり、自らの否定性によって実体的共同性を「自己」化し、「自己」的な共同性へと歩み入るはずであった。「自己」は、そのまま、およそいかなる他者に対しても自らを聞くことのない直接性への閉塞である。ここにおいて、「自己知」の可能性も、他者との「共同」の可能性も、ともに同時に完全に絶たれたかに見える。

だがしかし、かかる良心の真相を露呈した「道徳性」の最後の二節で、ヘーゲルは次の様に語る。

「精神が定在に歩み入るのは、ただ自己自身についての純粋な知が、自己自身との対立と交替であるような、そうした絶頂においてのみである。」⁴²⁾

だが、そうであるとするなら、「道徳性」という「精神」の最高の境位とは、他ならぬその「精神」の「自己知」が、それとは正反対のものをそれ自身にひきうけつつ、いわばそれらの無差別相たる「絶頂」というまさにその一点において、「知」として成立しうる境位だということなのか。——しかし、またそのことは、「精神」の「自己知」が、いま語られた如く「自己自身との対立と交替」に他ならぬという、その自らの真相を、「精神」自身にとって見えしめるような境位が、かかる「自己」の真相を照らし出す新たな境位としてほの暗く見えはじめていることを告げている。比喩的に語れば、この境位からの、一にして同一なる光のもとではじめて、良心はかかる「自己」の真相を「自己」の真相として見出すことができる。かかる「自己」の真相がそのものとして見定められぬ限り、なにか自然・本性といった概念にもとづいて、善悪の彼岸に立つ共同性を構想しても、それは決して「自己」化されることはない。かかる真相にある「自己」をとり越した仕方では、決して「知」の可能性も、「自己」性を具えた共同の可能性も語りえないのであり、そうしたとき越えは『精神現象学』の課題そのものの放棄でしかないであろう。ヘーゲルが『精神現象学』において、「自己知」としての道徳性の問題に直面せざるをえな

かった、とはじめに述べたのは、まさしくこの意味においてであった。

イロニーとしての良心は、再び「不幸な意識」なのである。⁽⁴³⁾後にこの不幸な意識は、「絶対知」の直前の章で、「全ての实在が自己確信のうちへと喪失されており、それと全く同時に自らの知が喪失されていることを意識し、すなわち実体の喪失と全く同じく自己の喪失を意識している」という、自己確信の「悲劇的運命」として語られる。⁽⁴⁴⁾しかし、「精神」がしんじつ「精神」たりうる地平が拡かれる途上にあつて、この悲劇的運命をとり越すことは決して許されないのである。このとり越えをおかす時、「自己知」への問いと、「共同」への問いのうちで露わになるべき「精神」の問題性すなわち、実体であると同時に主体である「精神」の問題性は全くおおわれることになるであろう。ヘーゲルは言っている。

「不幸な意識の、この全てに浸透した苦しみと憧憬は、精神が産まれる時の共通の陣痛なのである。」⁽⁴⁵⁾

自らを直接に普遍態として確信することがそのまま絶対の悪たる非連続（「わたくし」）へと閉塞することであり、自らの真理を自らのうちに持つや否や、それがそのまま単なる確信・思われへと転化してしまう、この良心のイロニーのうちにあつて、なおも「自己知」のエレメントを求めることが、同時に、自・他の「自己」的なる共同のエレメントを求めることではなければならない（「悪の告白とその赦し」という語りのディアレクティークを見よ）。それ自身において全くの二重性である「自己」を、それでもなお、いなそうであればこそ、「一」なるエレメントへもたらさんとする思惟が、同時に、自・他が同一なる共同のエレメントへと開かれる可能性を求める思惟なのである。⁽⁴⁶⁾

いまほの暗く見えはじめた新たなエレメント、それは『精神現象学』における「宗教」の境位、すなわち「啓示宗教」においてその完成に到り、そして直接に「絶対知」へと連つてゆく「宗教」の境位である。この境位において「自己」と「自体」はいかなる仕方で相関するのか。そして、この「知」の場面における相関そのものうちで、自・他の「自己」的なる共同性はいかなる仕方でその可能性を見出しうるのか。さらに、この共同性と知への問いのうちで、何故に「啓示（*enbarung*）」ということが語られねばならなかったのか。しかし、これらの問題は稿を新たに展開されねばならない。⁽⁴⁷⁾

註

(引用略号)

Phan. ……Hegel, Phänomenologie des Geistes. Philosophische Bibliothek.
P. R. ……Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts.
Enzy. ……Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften.

- (1) P. R., §108, Zusatz.
- (2) 『精神現象学』の叙述はひとえに「知の生成 (S. 26)」の叙述であり、「その目標は、知とは何であるかを精神が洞察することである (S. 27)」²⁾
- (3) Phan., S. 24. (4) Phan., S. 19. (5) Phan., S. 140. (6) Phan., S. 138.
- (7) Hypoëtie, J.: Genèse et structure de la phénoménologie de l'Esprit de Hegel, p. 311 を参照。イボリットはそこで『精神現象学』の二重の課題について述べている。
- (8) 加藤尚武「共同存在の倫理性」(『実存主義』1970.)
- (9) Hegel, Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, Werke, II, Suhrkamp, S. 24.
- (10) Phan., S. 315. ヘーゲルの実体＝主体論においてこの「自己自身の知」あるいは「自己確信」が、実体を主体化する根源的な力となっていることは充分注意されねばならない。§91, S. 492. そこでは、「実体の秘密をあばいて実体を主体にした夜」こそ、この「自己確信」に他ならぬとされ、さらに、「自然と自らの直接的定在とから自由になった姿で人倫的精神がよみがえる」のも、この「自己自身を純粹に確信する夜」からであると語られる。さらに S. 556 をも参照。およそ『精神現象学』において「道徳性」の章は、「精神」そのものの成立に関して極めて重要な位置を占める。すなわち、『精神現象学』の終局たる「絶対知」の章で、「道徳性」特に「良心」(「自己」性の側面)が、「宗教」(「自体」性の側面)とともに回顧的に再論され、それらはともに「絶対知」の成立の両契機として語られることになるのである (S. 551, f. f.)。
- (11) 「事そのもの Sache selbst」と言われる時、問われるべきは、「事」的なものがいかにしてその「そのもの」性、すなわち「自己

「Selbst」性を獲得しようか、ということである。言い換えれば、いかなる仕方でも、「主語(体)たりうるか」ということである。この点に関して Phan. S. 451 を参照。そこでは、「事そのもの」は良心に到ってはじめて主語(体)たりうる、と語られている。しかし、ヘーゲル自身にも、この Subjekt に関して叙述の混乱がある(例えば Phan. S. 300)。これは、『精神現象学』そのものの成立史にかかわるものと言えるかもしれない。

- (12) Phan., S. 300.
- (13) Phan., S. 278, S. 285. 尚、「事そのもの」の概念が現われる節には「精神・的・な・動物・の・国・と・欺・瞞・あるいは事そのもの」という表題が付されてくることに注意。
- (14) Phan., S. 295, S. 451. (15) Phan., S. 289. (16) Phan., S. 284. (17) Phan., S. 327, vgl. S. 285.
- (18) Phan., S. 332. (19) Phan., S. 333. (20) Phan., S. 335, S. 314. (21) P. R., S. 113. (22) Phan., S. 424.
- (23) Phan., S. 449. 明らかに「良心とは「その直接的な知という内なる声」が神的な声であることを知っている」「道徳的天才(moralische Genialität)」であり、また「実在 Wesen」が自らの中に現在する、その直接態を、実在と自己との統一・一性として知っているような「生ける自体 das lebendige Ansich」である」と語られる。しかし「この時良心の「自己」は「最も貧しい形態」へと落ち込んでくるのだ」とヘーゲルは語る。すなわち「この良心の「自己」は「自らに実体性を与える」ことができないのであり、言い換えれば「自己と自体とを、絶対的・区別・に・身・を・委・ね・る・こ・と」が、できなものである。vgl. S. 460. ff.
- (24) Phan., S. 445, S. 447. (25) Hypoelite, J. op. cit., P. 478. (26) P. R., S. 137.
- (27) Kant, Kritik der praktischen Vernunft, S. 126. (orig. Ausg.) (28) P. R., S. 137. (29) Phan., S. 447.
- (30) Phan., S. 453. (31) ibid. (32) Phan., S. 447. (33) Phan., S. 79. f.
- (34) 「私念」における「このもの Dieses」の確実性が「知覚」における「普遍なもの」へと没落したのは、ことばによる問いかけと応答の吟味によつてであった。
- (35) Phan., S. 88. (36) Enzy., S. 511.
- (37) Hypoelite J., Logique et existence, (『現代思想』1973, 12. 高橋允昭訳)
- (38) Kant, Kritik der praktischen Vernunft., S. 131 (orig. Ausg.)

- (39) Phan., S. 471. vgl. P. R., S. 139. Zusatz. そこでは、「悪の根源に対する問題は、いかにして肯定的なもののうちに否定的なものが入り込んでくるのか、という意味をもつ」と語られる。尚、Enzy., S. 24. Zusatz. 3.をも参照。
- (40) P. R., S. 139. カッコ内は筆者。
- (41) 道徳性のイロニーについては、P. R., S. 140. Enzy. S. 571を参照。尚、イロニーは、「啓示宗教」に入る直前の「喜劇」の段階で、「自己確信」に関して重要な意義をもち、vgl. Phan., S. 518. f.
- (42) Phan., S. 471. (43) Phan., S. 462. f. (44) Phan., S. 523. (45) Phan., S. 525. 尚、本稿註の(10)を参照。
- (46) 「自己意識」の章での叙述からすでに明らか如く、ヘーゲルにとって、自己意識がしんじつ自己意識であると語りうるエレメントは、同時に自己意識相互の「相互承認」が成立するエレメントに他ならない。しかし、「一」なる自己意識そのものの二重性という問題と、かかるものとしての自己意識相互の「相互承認」の可能性という問題とのかかわりは、さらに「啓示宗教」において展開されねばならない。すなわち、「精神」そのものの二つの契機たる「実体(自体)」と「自己」との相関は、「啓示宗教」において、イエスの受肉と死、そこからの復活という仕方で、すなわち啓示という仕方、「表象」され、そしてこの相関の過程を経るところに「教団(共同体)」が成立してくるのである。そして、かかる構造は「道徳性」の章の最後の言葉の中で暗示される(S. 471)。
- (47) 「宗教」のエレメントにおける「精神 Geist」は、同時に「啓示宗教」における三位一体のペルソナたる「聖霊 Geist」をも含意することに注意。ここから生じる大きな問題は、精神の「自己知」と、「啓示 Offenbarung」といわれることがらとのかかわりであろう。さらに、ヘーゲルは、この Geist の位を Gemeinde. Gemeine すなわち教団(共同体)としているのである。

(本学大学院博士課程・西洋哲学史)