良心は相互に承認しあうか

――ヘーゲル『精神の現象学』の良心論――

石　田　あ　ゆ　み

はじめに　ヘーゲルの承認概念

良心の問題は西洋倫理思想の一角を占める大きなトピックである。ヘーゲルもまた彼の哲学の中で、再三この問題に少なからぬ顧慮を払っている(1)。本論ではその中でも『精神の現象学』の第Ⅵ章精神末尾において登場してくる良心論に話を絞って考察してみたい。ここでの良心論の特徴は、一言で言えば、良心の問題を自―他間の〈承認〉Anerkennen, Anerkennungという文脈の中で考える、ということにある。このことは二重の意味を持つ。第一にヘーゲルは、良心の問題を狭義の道徳の問題にとどまらず社会的な視野のうちで捕らえようとしている。しかしまた第二に、まさに良心論を介して精神章が宗教章へと転回されることに如実に表れているように、社会哲学的含意を持つ承認が、宗教的な和解へと転回せざるを得ず、結局承認を巡る様々な社会的な問題の解決は、宗教に補完されることによってしかもたらされないとすることによって、いわば承認の評価の切下げを行ってもいるからである。本論はこのような視角からヘーゲルの良心論の強みと弱みを吟味するという試みである。

しかしながらヘーゲルの承認を理解すること自体が一筋縄ではいかない。その概念は必ずしも固定的ではなく、ヘーゲルの思想の発展にともなって変化しており、また対象領域によってもその含意を変えている。が、その中核に、「他者を自分と同じものとして認めること、即ち他者のうちに自己自身（との同一性）を見る（認識する）ことによって、他者（の権利、人格、自由等）を認める（容認する）こと」という共通項を認めてよいであろう。実際『精神の現象学』においても承認論は基本的にこの線で論じられている。本論では、『精神の現象学』良心論の分析に入る前に、まずヘーゲルの承認概念を概観しておきたい(2)。

ヘーゲルの承認概念の成立は、近代自然法論、とりわけホッブズとフィヒテの実践哲学の影響抜きには考えられないものであった。「承認」という用語の初期の用例は、例えばヘーゲルがその精神哲学を初めて体系的に叙述しようとした試みである『人倫の体系』に見出だすことができるが、ここでの承認概念は「占有を巡る承認」という私的所有権に関するものに限定されており、フィヒテの承認論をそのまま継承したものであった(3)。もちろん『精神の現象学』の承認論にいたるまでに、それは近代自然法論批判と平行しつつヘーゲル独自の概念にまで発展させられてはいるのであるが(4)。ヘーゲルにおける承認の意味がいかに揺れ動いているにせよ、承認は近代自然法論における用法から見ても、ヘーゲルにおいて確立された用法から見ても、根本的に（広義の）社会哲学的概念だということを確認しておくことが重要であろう(5)。

ヘーゲルは『精神の現象学』自己意識章で、「承認の純粋概念」(110)[6]について数パラグラフにわたって論じている。その内容は次の4つのポイントに整理できる。

(1)承認の前提――「自己意識にとって他の自己意識がある」(109)。

ここでヘーゲルが言いたいのは、「自己意識」といっても初めから自分だけで存在しているのではなく、他との関わりの中で自己意識たりうるということである。要するに自己は他者との関係を通じてのみあるということだが、このことは二重の意味を持つ。(1)―①第一に〈他者との関わりによって〉自己が成り立つのだから、ある意味で「自己意識は自分自身を失っている」(ibid.)。(1)―②第二に他者との関わりによって〈自己が成り立つ〉のだから、ある意味で「自己意識は他者を廃棄している」(ibid.)。

(2)他的存在の廃棄――「自己意識はこの自分の他的存在を廃棄しなければならない」(ibid.)。

「他的存在 Anderssein」とは耳慣れない用語だが、その意味するところは要するに、(1)で述べたような〈他者との関わりによって存在しているということ〉である。このような前提の下で、本当に自分が自分であるという確信を得るために、自己意識はこの前提そのものに抗おうとする。この「他的存在の廃棄」もまた(1)に対応した二重性を持つ。(2)―①第一に自己意識は他者を廃棄することによって自己の実在を確信しようとする。しかし(2)―②そのことによりかえって自己意識は自分自身の廃棄に向かうことになる。というのもこの他者はそもそも自己意識を自己たらしめていた存在だったからである。

(3)自己への還帰――「二重の意味での自分の他的存在を廃棄することは、自分自身のうちへの二重の意味での還帰でもある」(ibid.)。

自己も他者もこのようにして自立的な存在となる。(3)―①第一に自己意識は自分の他的存在を廃棄するのだから、自己自身を取り戻す。(3)―②しかし第二にそれはまた他者にとっての自己の存在を廃棄することで他者を自由にすることでもある。

(4)相互性――「両極は互いに承認しあっているものとして互いに承認しあっている」(110)。

以上(1)−(3)で示した承認構造は一つの自己意識の側から見たものであるが、他の自己意識の側でも同様に起こっている相互的なものである。「自分が相手に向かってすることを、相手の方も自身でしてくれなければ、自分自身だけでは何もできない」(ibid.)。

要するに承認とは、以下のようなことである。自分が自分であるために、一旦自分がそれだけで自分であるということを否定して、自己が他者に関わる存在であることを認める。その上でなお、自分が自分でありうるとすれば、それは他者もまたそれ自身自立的な存在であるということを認める限りにおいて、またそのことによってのみであるということを認めることなのである。そしてこのことが成り立つためには他者の側もまったく同じように振る舞うことが不可欠である、という意

味で承認とは原理的には対等で相互的な自他関係なのである。

第１節　承認・和解・良心

自己意識章Ａ節において「承認の純粋概念」が論じられた後、『精神の現象学』の議論はこのいわば無時間的に成り立つ純粋概念が、現実の歴史における共同体の中ではどのように変容して現れてくるか、を語っていくことになる。引き続いて論じられるいわゆる「主－奴論」では、古代ギリシャのポリスにおける奴隷制社会が念頭におかれている。ここでは承認がその概念のとおりに、つまり対等で相互的な承認としては現われ得ず、主人としての自由市民と奴隷との間の、不等な承認としてしか現われ得ない。そしてこの不等性が解消されて相互的な承認の成立が論じられるのが、まさに良心論においてなのである。

だから承認概念は、実はヘーゲルの共同体観と切り離すことのできない関係を持つ。ヘーゲルは個人が真に自由でありうるのは、他者との共同のうちにある時だ、と考える。後のヘーゲルが『エンツュクロペディ』で述べているように、「自由とは自己にとっての他者において自己自身のもとにあることに他ならない」のである[7]。確かにそうでなければ上のような承認が現実の社会の中で成立することは保証されないであろう。つまり、「私」が「他者」を全的に認めるためには、同時に「他者」が「私」を全的に認めてくれるような共同の地盤が保証されねばならない。そうであって初めて「私」が承認へと身を投じることが可能になるであろう。つまり人間は他者と関わらないわけにはいかないし、他者との関わりにおいて初めて自立した個人でありうるのだが、それが「私が私である」という自己本来のあり方を失うことにならないためには承認は相互的なものでなければならないし、またそれを保証する共同体が必要である。ヘーゲルにしたがえば、その時承認の成立と真の自由の実現は究極的には同義となる。しかしこのような承認と自由との完遂を現実にもたらすことは可能なのだろうか？

ヘーゲルの考えでは、このことが可能になるのは、承認が和解に補完されることによってである。このことは『精神の現象学』の中で繰り返し示唆されているのだが、この和解による承認の補完、あるいは承認から和解への転回が、もっとも明確に示される箇所が良心論である。しかしながら、後に見るように(本論第４節参照)、良心論での論述が上述のような意味での承認の完遂を説得的に論じているとは言えない。前節ですでに述べたように、承認は原理的には、現実社会での実践における、個人と個人との間の対等で相互的な関係に関わる。それは広義の社会哲学的な概念である。その意味で承認は、キリスト教に由来し、ヘーゲルにおいても宗教的表象から切り離すことのできない和解とは本来同列に論じることはできないものであろう[8]。

イェーナ後期（1805―06）以降のヘーゲルは、共同体内部で生じてくる個人と個人との間の対立、また個と全体との間の軋轢という問題を考察するには、自―他二者間の対立から発して個人間の対等な承認の成立へと至るプロセスを解くだけでは不十分である、と考えたようである。承認を補完するものとしての和解という構想がここに現れてくる。

「和解」という言葉は、若きヘーゲルの思想においても登場するが、もともとは主に『キリスト

教の精神とその運命』等の宗教論の中で「生」や「愛」や「運命」等の用語と共に用いられ、社会哲学的な文脈では用いられていなかった。イェーナ後期以降それははっきり承認と組み合わせられ、それを補完するものとして位置づけられることになる。しかしそのことは、和解概念の内実を社会哲学的なものに変容させせることを意味してはいなかった。和解は社会哲学的な問題、とくに人倫的共同体の成立に関わるものとして登場してくるのだが、しかしそれはまたそもそもの宗教的な含意を引きずってもいる。ヘーゲルにとってはむしろ、そうであるからこそ和解は承認に対する補完として働きうるのである。

和解はもともとキリスト教神学においてはキリストの十字架における死によってもたらされる罪の赦しを意味していたが、ヘーゲルにおいても、『精神の現象学』第VII章宗教に論じられているように、その実現は究極的には、神と人との相互的な自己犠牲による神－人の和解として語られている。そのような意味での個別者と普遍者との統一ないし同一性に支えられることによってしか、自－他間の承認の実現もあり得ないし、また個人と、社会ないし国家の間の承認も、したがって理想的な人倫的共同体もありえない、というのが『精神の現象学』後半の示唆するところであろう。ここでヘーゲルが目指しているのは次のようなことである。すなわち、国家一個人間の垂直的関係を承認にもたらす際に生じてくる困難さを、神一人の間の垂直的関係の和解と同じしかたで解決しようとすることである。

しかしこのようにして、人倫的共同体における承認という社会的・政治的問題を解くために、和解という宗教的概念を用いることは正当なのか。そしてそもそも人と人との間の関係と、神－人の間の関係とを同一視することは可能なのか[9]。端的にいって和解という宗教的概念は、近代以後の社会において本当に現実の社会を構成する原理として有効性を持つのであろうか。こういった点について我々は疑問を呈さざるを得ないし、またそのことは恐らくヘーゲル自身によっても自覚されていたのではないだろうか。

確かに例えば、第V章理性には次のような箇所がある。

「我々にはすでに生じている概念であるこの目標を、すなわち自分から自由な他の自己意識においてこれが自分自身であることを確信し、まさにそのことにおいて自身の真理を得ているこの承認された自己意識を一もう実在性を得ているかたちで我々が取り上げてみると……この概念のうちには人倫の国がひらけてくる」(132)。

しかし、このように理性章で言及された人倫の理想型としての「人倫の国」が、同時代の現実においていかにして実現されるのか、という議論が引き続き精神章以降で展開されるわけではない。第VI章精神A節の「人倫」においてイメージされているのは古代ギリシャのポリスである。それは特定の歴史的形態であり、すでに過ぎ去ったものであるという位置づけがはっきりとなされている。ではそのような過去の国家の一形態ではなく、同時代において実現されるべき共同体としての「人倫の国」の実現が語られるのはいつどのようにしてか？「人倫」が単に我々にとっての概念としてのみならず、現実に、意識にとって実在化されるのはどの地点なのか？実は『精神の現象学』の中でそれが語られることはない。自己意識章内において承認の純粋概念が、意識にとっての現実の承認へと実在化されるときに変容を被ったように、精神章以降において〈承認〉とそれが担う〈人倫〉

は一貫して、各時代の社会意識の叙述とでもいった形で、精神の歴史的発展の叙述の中に溶かし込まれている。

そしてその歴史が、ローマの法状態、中世の封建国家、啓蒙、フランス革命をへてドイツの道徳哲学に到ったとき、叙述はヘーゲルの生きている時間にようやく追いつき、ヘーゲルはここから初めて同時代の精神を語り始める。具体的には革命後の分裂状態におかれた近代人が、良心の葛藤を経て宗教へと突き抜けるという構想である。これはそのまま、承認から和解への転回という軌跡を描いてもいる。良心論はまさにこの転回の要になる箇所なのである。

このように、ヘーゲルは半ば確信犯的に、未済の人倫の上に和解を重ね合わせているのであるが、そのことははたして正当化されうるであろうか。次節以降では、このような視角から良心論の可能性とその限界とを検討していきたい。

第２節　良心論の位置

精神章Ａ「人倫」・Ｂ「教養」を通じて描き出されてきた、歴史の中での承認の展開は、フランス革命というカタストロフの中でその限界を明らかにした。個別者がそのまま普遍性を体現しうるという思いこみが、フランス革命の過程の中でテロルや独裁を生み出した、というヘーゲルの革命観は、別の言い方をすれば承認原理を現実の政体に導入すればどのような帰結が生じるかを示そうとしているとも言えよう。他者のうちに自己を見、自己のうちに他者を見るという承認の構造は、個人の陶冶の原理にはなり得ても、そのままでは共同体の形成原理――個と共同とをつなぐもの――にはなり得ないというのが自己意識章の結論であった。いわば精神章はそのことを歴史に即して例証して見せたものであった。

そして自己意識章において「主―奴」論の社会哲学的議論が個人の内面性へと、つまり「自己意識の自由」、就中「不幸な意識」へと旋回したのと全く同じパターンを描いて、精神章Ａ・Ｂの社会的文脈はＣ「道徳性」へと転轍される。ここでも同様に共同性を外に求めていた個人はそれが自らのうちにしか見出し得ないのだ、という結論に達する。しかしこのような「道徳的世界観 die moralische Weltanschauung」（Ｃ節―ａ、325-332）は、まだ普遍的な義務（自体）と自身の道徳意識（対自）との間の結合を恣意的な仕方でしかもたらすことができず、真の綜合を得ることができない。道徳的世界観はある時は両者の間を結合し、ある時は分離するという「ずらかし Verstellung」（Ｃ節―ｂ、332-340）に転落する。このような「ずらかしの源となる自体と自己との分離、また純粋目的としての純粋義務とそれに対置された自然と感性としての現実との分離」(446)を止揚することが良心論の目的となる。換言すれば、ここには自体と対自との統一のみならず、それらと自然的感性的現実との統一という問題も含まれているのである。

このように精神章Ｃ「道徳性」の議論は、カント道徳哲学の批判という装いで始まる。そこでヘーゲルはカントの『実践理性批判』における「要請論」を、かなり自分の議論に引きつけて再解釈した上で批判している[10]。カントが、神の要請に訴えることしかできなかった問題、徳と幸福、あるいは当為と存在をいかにして一致させうるかという問題を、ヘーゲルは「良心」を巡る問題圏のう

ちに引き継いで展開し、解決しようとしているとも言える。端的に言えばカントが陥ったこのジレンマを、ヘーゲルは一個人が引き受けねばならない道徳原理の内包する矛盾ではなく、対立する個人の問題、しかもそれぞれ良心的に行為しようとする二者間の問題として捉え直すことにより乗り越えようとする[11]。

カント批判としての良心論が、ロマンティカーの思想を下敷きにして展開されていることは夙に指摘されている[12]。具体的には、「行為する良心」にはヤコービ、フィヒテ、シュレーゲルが、「美しい魂」ないし「批評する良心」にはヤコービ、シュライエルマッハー、ノヴァーリス、ヘルダーリン、が、それぞれ想定されていると言われる。

ロマンティカー達の共通のモチーフとしてカント批判があったことは事実であろうし、また体系期のヘーゲルと比べると、この時期のヘーゲルが同時代人としてのロマンティカーに共感を持っていたことも確かであろう。この時期のヘーゲルが理想の共同体形成への情熱を失っており、その結果『精神の現象学』には国家論が存在しないということも、少なくともその理由の一部はロマンティカーの影響による、という解釈も可能である。が、良心論は単にロマンティカーのなぞりに止まるのではない。彼らを越えて、良心の構造に対するヘーゲル独自の把握が試みられているといえよう。

というのもヘーゲルが、義務と道徳法則との抽象的な普遍性(自体)の側面にのみ偏ったカントを批判するだけではなく、道徳の対自的側面すなわち内面的な道徳的確信への固執に陥りやすいロマンティカーの傾向をも批判しているからである。別の言い方をすれば、ヘーゲルは良心 Gewissen という語の原義、Ge-wissen「共に―知ること」を強く意識し[13]、そこに共同性の地平を見ているのである。ヘーゲルは良心のうちに、カントにも、ロマンティカーにも欠けていた「対他」の契機を見ようとしている。

「純粋な知である純粋義務［自体］とは意識の自己［対自］にほかならない」(341)と言われるように、良心においては、普遍的な義務は自己によって内容が与えられ、空疎なものではなくなる。カント的な道徳意識に従えば、道徳的に行為するとは「ただ純粋義務だけを成し遂げる」(343)こと以外の何ものでもないが、実際上はそれは「私は行為しない」ということを意味することになる。というのも行為することとは現実には具体的で個別的な行為でしかありえないのだから。義務は、本来「この私」によって「この義務」として果たされる時初めて現実化されるのだ、というのがヘーゲルの道徳に対する立場である。

このようにヘーゲルの良心概念においては、普遍的な自体と個別的な対自とが「良心の確信」のうちで統一されているが、それだけではない。ロマンティカー批判としていわれるように、この二つの契機だけでは、義務の実行が主観的で独善的な行為に陥る危険性がある。「この私」が自分で正しいと信ずることを行うとしても、そのことが誰にとっても正しいかどうかは、内面的な確信のみによって決められるものではない。良心は常に義務の普遍性を他者との関わりの中で勘案し、他者との間の承認を経て実現しなければならない。つまり、「自体」・「対自」に加えて「対他」――「他者への関わり」という契機が不可欠である。

ヘーゲルは良心と承認との関係について、簡潔に次のように述べている。「良心は純粋義務を、す

なわち抽象的な自体を放棄してしまったわけではなく、むしろ純粋義務は普遍性として他者に関わる本質的な契機である。この契機が諸自己意識にとっての共同の場であり……他の人々から承認されることという契機である」(344)。

カントやロマンティカーには見られなかったヘーゲルの良心概念の独自性とは、行為のうちで自体・対自・対他が結びあう境地にあると言えるが、これは別の言い方をすれば良心を共同体の問題として、承認と関係づけて捉えようとするということなのである。

第3節　行為する良心と批評する良心

ヘーゲルの良心論は、承認の問題と切り離しては考えられないものである。前節で述べたように、対他性の契機が、あるいは共同の場における他者との関わりという問題が視野に入って来るとき、そのことは看過することのできない問題として顕になってくる。良心が「自体」（普遍的な義務）・「対自」（個別的な確信）のみならず「対他」の契機を合わせ持たねばならないとしたら、それは結局自己と他者の間に承認を実現するということに他ならない。

すでに論じたように、自己意識論においては、承認は、ある自己意識の他の自己意識への関係として考えられていた。良心論の議論もまた、終盤に入って「行為する良心」と「批評する良心」という二つの良心間の間の承認関係へと尖鋭化する。現実の中で「行為する」良心は、特に他者との関わりにおいて様々な問題に遭遇する。例えば良心が対自と自体と対他とを統一するといっても、それは極めて恣意的な行為に陥る可能性を免れない。行為する良心は自らの様々な衝動や傾向性からなる「任意の行為の内容を……純粋義務という普遍的で受動的な媒体のうちへ挿入し」(348)、いわば自分勝手な行動に普遍性のレッテルを貼って、他人に対しては純粋義務から行為したと言い張るといった「偽善 Heuchelei」(356)に陥りかねない。行為する良心は容易に〈悪心〉に転落するのである。

もともと現実的な行為は個別的な側面を持つため、常に普遍的な義務から逸脱する傾向を抱えている。あくまでそうしないでおこうとすれば、なんら行為しないという道を選ぶ他はない。それが「美しい魂」ないし「批評する良心」の立場である(14)。が、カントの道徳哲学の批判においてすでに論じられていたように(333ff.)、行為のうちで現実化されない道徳は結局無意味である。このような自らの無力さに気付かず、「批評する良心」は他者、具体的には「行為する良心」に対して「悪い、とか下劣だ、とか叫び立てる」(357)。上に見たように確かに行為する良心の個々の行為のうちには、利己的恣意的な側面（対自）が含まれてはいるが、しかしまたそれらは普遍的な側面（自体）と不十分な仕方ではあれ結び付けられているのである。この点を批評する良心は看過し、相手の行為をもっぱら利己的な側面のみから捉える。むしろこのような意識の方が「下劣」なのではないか、とヘーゲルは示唆する(359)。また、「さらにこの意識は偽善でもある」(ibid.)。というのは、先に行為する良心の偽善が明らかになったが、批評する良心も、非現実性のうちに身を置きながら他者の行為を散々けなし、それらよりも遥か高みに身をおいて、しかも行為の伴わない自分の「語り」を一つの現実として受け取ってもらうことを望む、という意味で偽善であるからである(ibid.)。

第4節　承認から和解へ━悪とその赦し

ヘーゲルの論述に即して言えば、両方の良心の立場が実は〈悪〉であり、〈偽善〉であることが明らかになった。しかしこのことは、人間にとって良心的にふるまうことが不可能である、といった袋小路を意味するのではない。全く逆に、むしろこの点にこそ承認の可能性が拓けてくる。というのも、批評する良心の悪が顕になったことにより、行為する良心はこの他者のうちに自らと同じものを直観するからである。すでに触れたように他者のうちに自己を見ることは承認の重要な契機であった。このいわば黙示的な局面において行為する良心は批評する良心の前に身を投げ出す。

「行為する良心はこの同等性を直観し、言い表しながら、批評する意識に向かって自らを告白する。また同時に……相手もまた語りの中で自分との同等性を言い表し、そして承認することの定在がもたらされるであろう、と期待する」(ibid.)。

しかし批評する良心はこの同等性を認めず、告白に対して告白という応答を拒否する[15]。批評する良心は「このような共同を自分から突き放して、対自的にあり他者との連続性を拒否する頑なな心である」(ibid.)。批評する良心は普遍性の立場にあると自負し、行為する良心の個別性を批判していたが、ここにおいて「場面は一転する」(ibid.)。

行為する良心は告白において自らの対自存在を断念し、そのことで実は自分の特殊性を止揚している。それによってまた自分を相手と連続したものとして、共同するものとして、つまり普遍的なものとして定立している。しかし批評する良心の方はそのような連続性と共同性とを拒否し、その意味で自らの対自存在に止まっている(360)。後者の方は他者のうちに自己を見ることができないのである。

この転倒は第IV章自己意識の主━奴論における転倒と酷似している[16]。そこでも最初は普遍的意識と思われていた主が実は個別的なものであり、個別的な意識とされていた奴が労働を通じて普遍性を獲得すると言われていた。ただそこにおいては転倒の後、いかにして不等な承認ではない承認が成立するのかは語られないまま終わっていた。その後主━奴間の承認が再論されることはなかったのであるが、或る意味ではその答がここ、良心論にあるといえる。

良心論においては、個別性に転落した方の意識たる批評する良心は、自己意識章主━奴論における主の場合のようにそのまま放置されるのではなく、もう一度普遍性へと高まるとされる。それは「頑なな心が張り裂けること」(360)であり、「[善悪を] 区別する思想とそれに固執している対自存在の頑なさとを断念すること」(361)である。そのことは具体的には、批評する良心が行為する良心に「赦し Verzeihung」(ibid.)を与えることによって現実化される。それは批評する良心が現実的な行為する良心を自らと同等のものとして認め、かつて悪だとして批判したことを「善いとして承認する」(ibid.)ことである。

ここにおいて「各々の自我が自らにおいて自らを止揚する。この疎外化を通じて……知は自己の統一へと還帰し、こうして知は現実の自我、自らにとって絶対に反対であるもののうちにおいて自分自身を普遍的に知るものとなる」(362)。これはまさに相互的で対等な承認の成立であるように見える。――しかし本当にそうであろうか？

我々はこれに関しては疑問を抱かざるを得ない。第一に、良心が自らの対自存在を放棄して疎外化することを通じて承認に向かうプロセスは、我々の日常感覚からすればきわめて現実感の薄い筋書ではないか。とりわけ批評する良心については、ヘーゲルの論述自体があまりにも唐突に転回しており説得力を欠くという感は否めない。批評する良心の内なる〈悪〉、〈偽善〉が生き生きとしたリアリティを持って描き出されているだけに余計そう感じられる。具体的には良心論の末尾の３段落(360ff.)で論旨が急転するのだが、その直前では、純粋な自己と、自己を疎外化することの必然性との間で引き裂かれた「美しい魂」が矛盾と対立の内に狂気に陥る様が生々しく描かれている。それがどうして自己の対自存在と他者との承認関係に移行しうるのかは十分に論じられているとは言えない。ただ批評する良心が「普遍性へと高まるのは」行為する良心において「表れていたのと同じ運動である」(360)というように、行為する良心の場合と「同じように」という表現が多用されている。そしてなぜ「同じ」なのかと言えば、「批評する良心は実際には自分自身を行為する良心のうちに直観しているからである」(361)と言われるだけである。もちろん結局は同じ「絶対的な精神」(ibid.)の二側面なのだから同じであると言えばそれまでだが、しかしそれでもそのことがとりあえずは独立した各々の意識自身によって、いかにして獲得されるのか、というプロセスの説明はやはり不十分だと言わざるを得ない。

第二に、ここでの承認は実は対等なものではない。確かに相互の自己放棄、自己の疎外化が語られているのだが、同じ平面上でそれが行われているのではない。行為する良心と批評する良心はお互いに告白しあうのでもお互いに赦しあうのでもない。あくまでも前者が自らの悪を「告白」し、後者が悪の「赦し」を与えるのである。この構図は前者に対する後者の優位を前提している。ここにはタテの関係がある。ここでの承認は、例えば近代社会における対等な市民間にやりとりされる実践的な行為といったものではなく、最初から宗教的なイメージを下図に持つものである。神の前にひれ伏す人間と、人間の罪を赦す神という伝統的なキリスト教の教義そのままの和解モデルが、そこには見て取れる。確かに素朴に考えてみても、「告白」にせよ「赦し」にせよ、良心論で述べられているような完璧な自己犠牲は、我々の日常的な生活の中では、あるいは現実の個人と個人との関係においては不可能なものではないだろうか。そして宗教的な和解を通じてしか真の承認が成立しないとしたら、承認は現世においては不可能であり、我々は宗教的な和解に望みを託すしかないことになる。しかしそのことは、「神の死」以後を生きる我々のうちのかなりを占める多くの無神論者達にとっては、無縁の事柄と言わざるをえない。

第三に、ここでの承認論はその基盤となる現実の人倫的共同体についての考察を欠いた抽象的な議論に終始している。すでに論じたことだが(17)、自己意識論においては、承認の純粋概念は現実の社会関係の中での承認へと展開されるときに、大きく変容を被っている。それゆえ良心論においては、承認論にとって不可欠な前提である社会的な文脈は背景に退いている。そのため、良心から宗教への転回は一見スムーズになされているように見える。しかしそれは本来ここで議論されねばならないこと、つまり良心をもった個人相互の承認を可能にするような人倫的共同体、あるいは逆にそのような承認によって成立する共同体とはいかなるものかということが語られていないからなのである。

以上三つの問題点は相互に絡み合っている。『精神の現象学』においては、これらの問題を回避する、あるいはむしろ隠蔽するために、承認は和解の中に包摂されることで完遂されたかのように描かれねばならなかった。あるいは承認は和解へと移行せねばならなかった。それは即ち承認の背後には和解とそれを支える神が顕れねばならないということでもある。だから、良心論は次の一文を持って閉じられている。

「和解の然り Ja は……両方の自我の間に現れてくる神である」(362)。

註

(1) もっとも、後期のヘーゲルは、良心に対してかなり限定した価値しか認めていない(例えば『法の哲学』§129-140参照)。本論では良心に対するヘーゲルの評価の変遷を、彼の思想の発展史全体にわたって考察することはできなかった。またカント・フィヒテ等の先行する良心論との関係についても論じることができなかった。後者の点に関しては例えば以下を参照。

滝口清栄「ヘーゲル良心論の位相――フィヒテを視野におさめて」(浜田義文・牧野英二編『近世ドイツ哲学論考カントとヘーゲル』(1994) p. 291-311)

(2) ヘーゲルの承認概念については、本論では良心論を論じるための前提として最小限必要なことを述べたにすぎない。これについては以下の拙論を参照。

「未済の人倫―『精神の現象学』主一奴論の一解釈」(『近世哲学研究』第三号 (1994) p. 63-86)

(3) Vgl. *System der Sittlichkeit* (1802/03). Hrsg. v. Georg Lasson. Hamburg (1967). S. 18

(4) この点に関しては例えば以下を参照。

Siep, L.: Der Kampf um Anerkennung. In *Hegel-Studien*. Bd. 9. Bonn (1974).

(5) ドイツ語の anerkennen という語そのものは、もともと erkennen の語義のうちの一つとして含まれていた「是認する、承認する」という意味を特に表す語として16世紀になって作られたものである。そして、この意味の語としては erkennen にとって代わるようになった(クルーゲの語源辞典による)。

F. Kluge: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 22. Aufl. (1989).

(6) 本論における『精神の現象学』からの引用は、以下のアカデミー版ヘーゲル全集第9巻から行い、ページ番号をカッコの中に示した。

Gesammelte Werke Bd. 9. Hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede. Hamburg (1980).

(7) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. 3. Aufl. (1830). § 24

(8) ドイツ語の versöhnen (中高ドイツ語では versüenen, versuonen) は、Sühne「贖罪」に由来する(クルーゲの語源辞典による)。

「和解(する)」は聖書においては

kipper, kōper (ヘブライ語)

καταλλαγή, ἀπαλλάσσω, ἀποκαταλλάσσω, διαλλάσσω, καταλλάσσω (ギリシャ語)。

旧約においても神が人間の罪を代理的に担うという思想がすでにある(イザヤ書53)が、新約においてはさらにキリストの和解の業は、人々の罪責を自身の上に負い、人々を赦し、十字架においてその生命を捧げることにおいて成り立つと言われる(ローマ人への手紙3:24, 5:8-11、エペソ人への手紙1:7, 2:13、コロサイ人への手紙1:14, 20、ヨハネの第一の手紙1:7、ヘブル人への手紙9章、ヨハネの黙示録1:5等)。キリストの死は人類と世界とを救う贖いである(マタイによる福音書20:28、ヨハネによる福音書1:29, 6、ローマ人への手紙3:24, 5:6、エペソ人への手紙2:4f.、ペテロの第一の手紙1:19、ヨハネの第一の手紙2:2等)。

これについては以下を参照。

日本基督教協議会文書事業部編『キリスト教大事典　改訂新版』(1968) p. 1201ff.

同事業部編『聖書語句大辞典』(1959) p. 1465ff.

荒井献・石田友雄編『旧約新約聖書大事典』(1989) p. 1323。

G. Kittel (ed.), G. W. Bromiley (tr. & ed.): *Theological Dictionary of The New Testament*.p. 251ff.

K. Galling (hrsg.): *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 3. Aufl. (1962) S. 1367ff.

(9) ヘーゲルにとって「神」とは伝統的なキリスト教の人格神とぴったり重なるものではもちろんない。それどころか、例えば「共同主観性の哲学者」としてのヘーゲルという側面が強調される場合、ヘーゲルにとっての「神」とは、究極的には「我々」のことであり、人間の共同主観的な境位なのだ、と主張されることもしばしばある。しかし宗教思想を含めたヘーゲル思想の全体を共同主観性へ向かうプロセスとして読み直すことが一定の有効性をもつとしても、前者は後者に還元しつくせるものだとは考えられない。その意味では、ヘーゲルにおいても、神―人の関係は人―人の関係と重ならない部分を確実にもっているはずであろう。

(10) 高田純が指摘するように、このためヘーゲルの批判とカント自身の主張との間にはしばしばズレが生じている。以下を参照。

高田純『承認と自由――ヘーゲル実践哲学の再構成――』未来社（1994）p. 225.

(11) R.ウィリアムズは『承認――フィヒテとヘーゲルの他者論』において、〈承認〉がドイツ観念論の隠れた前提であるとし、とりわけフィヒテとヘーゲルの承認論（ただし『精神の現象学』までしか取り上げられていない）における間主観性的構造を詳細に分析している。その表現を借りれば、「良心は概念のレベルにおいてではなく、行為のレベルにおいて、対立する原理を無効にし、中吊りにする」のである。

Williams, R. R.: *Recognition. Fichite and Hegel on the Other*. Albany (1992) p. 207.

(12) 例えば以下を参照。

金子武蔵訳『精神の現象学』下巻（訳者註その二）岩波書店（1979）p. 1572ff.

(13) 周知のように、Gewissen はギリシャ語 *συνέιδησις* のラテン語訳 conscientia からの逐語訳である。

(14) 「美しい魂」はすでにフランクフルト期からヘーゲルのテキストに登場していた用語である。ゲーテ、シラーの作品において特に知られているが、ロマンティカーの共有財産ともいうべきこの語を、ヘーゲルは当時から〈自らの浄らかさを守るため現実的な行為や関係から逃れるもの〉という意味あいで使っていたが、『精神の現象学』においても基本的な含意は変わっていない。金子のいうように、「行為する良心」と「批評する良心」及び両者の和解という議論の中に「美しい魂」がどう関係してくるのかは、ヘーゲルによって必ずしも明確に論じられているとはいえない（金子（1979）p. 1593ff.）。本論ではとりあえず、次のように理解しておく。「美しい魂」は「行為する良心」と対極的な観想的立場であるという点では、「批評する良心」と共通性を持つが、他者との承認関係にはついに到ることができず最後には狂気に陥ってしまうという点で違いがある。いわば「批評する良心」のもつ〈他者との不連続性〉の側面を強調したもの、あるいはその極端に表れた一形態が、「美しい魂」であろう。

(15) 良心論の内にコミュニケーション的承認関係の構図を読みとろうとする論者もあるが、対等のコミュニケーションの可能性はこの時点で明確に否定されている。批評する良心は他者への「語り」を拒否するのである。

(16) 拙論「未済の人倫」参照。

(17) 同上参照。