

## 『精神現象学』における「道德性の生成」の モチーフの展開

小井沼, 広嗣

---

(出版者 / Publisher)

法政大学大学院

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

大学院紀要 = Bulletin of graduate studies / 大学院紀要 = Bulletin of  
graduate studies

(巻 / Volume)

68

(開始ページ / Start Page)

1

(終了ページ / End Page)

9

(発行年 / Year)

2012-03

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00007880>

# 『精神現象学』における「道德性の生成」のモチーフの展開

法政大学 大学院紀要 第68号抜刷  
2012年3月

小井沼 広嗣



# 『精神現象学』における 「道徳性の生成」のモチーフの展開

人文科学研究科 哲学専攻  
博士後期課程3年 小井沼 広嗣

## はじめに

本稿の主題は、『精神現象学』（以下、『現象学』と略記）の構想のなかで「道徳性」（Morarität）のモチーフがどのように展開されているのかを検討することである。

ヘーゲルが『現象学』において「道徳性」の立場として取り上げているのは、カントおよびドイツ・ロマンティッカーたちであり、当該箇所では彼らとの対決が試みられていることは周知のとおりである。だが、『現象学』における道徳性のモチーフを捉える上では、理性章Bの冒頭部にまず眼を向ける必要がある。ヘーゲルはここで、実践的な自己意識の目標として「人倫の国」（das Reich der Sittlichkeit）という概念を掲げるとともに、そこに至る道程には「人倫的実体の生成」および「道徳性の生成」という二つの意義があると論じている。そして、「道徳性」とは、「人倫的実体が何であるかの意識」、「この実体を自分自身の本質として知するような意識」と規定している（GW9, 197）<sup>1</sup>。人倫的実体の意識が「道徳性」と定式化される所以は何なのか。この点について、ヘーゲルは『現象学』のなかでは何の説明も与えていない。しかし、『現象学』と同時期に書かれた『体系構想III』において、近代における人倫の成立には諸個人の自覚的な「知」の契機が必要なことがすでに明記されていた（GW8, 262）。ヘーゲルは、古代ギリシャの人倫の崩壊とともに生じた「個別性の原理」を歴史的な必然として受けとめ、この原理を一契機とする近代の人倫を構想しようとする。ひるがえって『現象学』では、この個別性の原理の最も尖鋭な形態をカントおよびドイツ・ロマンティッカーの立場に見出すとともに、それを弁証法的に包摂することで自身の人倫の立場を構成しようとしていると言えるだろう<sup>2</sup>。

ところで、『現象学』の「道徳性」のモチーフに関する近年の研究としては、滝口清栄が法哲学形成史の観点から次のような見解を提示している<sup>3</sup>。理性章B冒頭部の「道徳性の生成」という概念は精神章を見据えており、とりわけ良心論には近代の人倫的実体についての知を確立するという意義が読み取れる、と。この解釈は理性章から精神章への展開の一貫性を主張するものだが、本稿ではそこにむしろ断層が見取れることを主張したい。周知のとおり、『現象学』は成立事情や構想の一貫性をめぐり問題を抱えている。これについては、ヘリング、ペグラー、フルダなど、ドイツ本国のヘーゲル研究者がリードするかたちで長いあいだ論争がなされてきた経緯があるが、近年では、英語圏ではフォルスター、我が国では細川亮一が、これまでの研究成果を踏まえた上で質の高い研究を発表している<sup>4</sup>。彼らは解釈を異にする面も多々あるが、『現象学』のもともとの構想では「V 理性」章のすぐあとに絶対知が成立するはずであった（この構想を以下、「原構想」と呼ぶ）という点では、同じ見解を示している。本稿では彼らの立場に基本的に立脚しつつ、「道徳性」のモチーフが理性章および精神章でどのように展開されているのか、そのゆくえを検討することとしたい。ただし、本稿は『現象学』の構想の改変がなぜ生じたのか、という問題は扱わないことを断っておく。

以下、次の手順で考察を進めていくことにする。第一に、理性章Bの冒頭部の叙述を検討する。滝口をはじめ、従来、ここでの叙述は精神章への展開を予告するものと捉えられることが一般的だったが、この箇所では語られている事柄の射程があくまでも理性章の範囲にとどまっていることを確認する。第二には、理性章C、とりわけ「b 立法的理性」「c 査法的理性」の叙述に目を向ける。この箇所には自己意識間の相互承認が描かれるはずだったという原構想が垣間見られるが、現在のテキストは精神章への移行を見据えた論述になっており、原構想からの不整合が読み取れることを論じる。第三に、精神章、とりわけ良心論を考察する。精神章

は、「道徳性の生成」というモチーフを「精神」という境位において反復し、理性章の立論を補完しているという意義があり、その点では理性章との連続性が認められるが、良心論で達成される相互承認には、理性章で示された当初の「道徳性」の概念のうちには必ずしも括れないような、モチーフの拡張が見取れることをも指摘したい。

## 1 目標としての「人倫の国」および「道徳性の生成」

本節では、理性章Bの冒頭部の叙述を検討する。理性章B、Cの叙述においては実践的な自己意識の諸形態が扱われるが、この箇所ではその道行きの展望として「人倫の国」という目標が掲げられるとともに、この目標への展開には「人倫的実体の生成」および「道徳性の生成」という二つの側面があると述べられる。これらに関する叙述から、この箇所が精神章への展開を予告するものと解釈されることが多々なされてきた。しかし、筆者の考えでは、確かにここでの叙述、とりわけ「道徳性の生成」という概念には、精神章の展開と結びつくような内容が含まれているが、あくまでも、ここでの叙述においてヘーゲルが直接的に念頭に置いているのは理性章の範囲内のことだけである。それゆえ、この箇所ではまだ原構想から逸脱するような内容は見受けられない。以下、その理由を示したい。

まず検討したいのは、「人倫の国」が何を意味するのか、という問題である。従来、ここでの「人倫の国」とは精神章の最初に位置する「真実なる精神」としてのギリシャの人倫のことを指している、と解釈されることが主流であった<sup>5</sup>。というのも、『現象学』において「人倫」に関する具体的叙述が与えられるのは古代ギリシャの共同体だけだからである。そうだとすれば、理性章の展開はあらかじめ精神章を想定していることになる。

しかしながら、ヘーゲルがこの箇所で素描する「人倫」の概念は、古代ギリシャのそれにはおさまらないような叙述が見受けられる<sup>6</sup>。たとえば、労働に関する次の記述がそれである。「個体が自分の欲求のためにする労働は、自分自身の欲求を満足するためのものであるのとまったく同様に、他の人々の欲求を満足するためのものであり、そうして個体が自分の欲求を満足することに達するのは、ただ他の人々の労働を介してのみ成り立つのである」(GW9, 195)。ここで描かれているのは明らかに、分業と交換による経済的な社会関係であり、それは、『法の哲学』では近代における市民社会に位置づけられるところの一局面である。そうであるならば、ヘーゲルがここで念頭に置いていたのは、個と共同性とは美しい調和をなしていた古代の共同体ではなく、個別性の原理を媒介とした近代の共同体であったと推察することができよう。ただし、以上の点はまだ、「人倫の国」が近代に属するという主張を決定づけるものとはいえない。というのも、このヘーゲルの叙述は、古代か近代かといった時代を限定せずに「人倫」の一般的な概念を輪郭づけているものとも解釈できるからである。

それゆえ、より重要となるのは、「意識の経験の学」の展開一般の理路に注意を向けることである。「意識」「自己意識」「理性」へと展開する意識の経験の過程は、「歴史」という理念に基づいている。これについては、緒論 (Einleitung) において、「意識がこの道程において遍歴する一連の諸形態は、意識自身が学へといたる教養の詳細な歴史である」(GW9, 56) と明記されている。また、序文 (Vorrede) では次のようにも言われる。「個人は内容に関してもまた普遍的精神の教養の諸段階を遍歴しなくてはならないのだが、もっとも、それはすでに精神によって脱ぎ捨てられた諸形態として、完成され平らにされた道の諸段階としてのことである。…我々は教育的進展において、影絵に模写されたかのような世界の教養の歴史を認めることになるう」(GW9, 25)。つまり、「意識」「自己意識」「理性」の諸章で扱われる個別的な意識形態の教養の歩みは、実在的な意味での歴史であるとはいえないが、世界精神の歴史的展開をなぞる仕方である。ところで、理性章の叙述が近代的な意識形態を範型としていることは誰もが認める事項である。そうであるならば、理性章のB、Cで本来目指されていたのは近代における人倫だと捉えるのが自然であり、そして、この「人倫の国」は理性章の最後に達成されるはずだということになる。だが、現在のテキストがそのように自然に読み取れるものとなっていないとすると、その要因はどこにあるのか。この問題は次節で考察することとしよう。

さて、次に「人倫的実体の生成」と「道徳性の生成」の検討に移りたい。ヘーゲルによれば、理性章Bか

ら始まる自己意識の経験の歩みは「人倫的な世界経験の始まり」(GW9, 197)であり、それにはこれらの二つの意義があるという。この箇所に関して、滝口清栄は、精神章の「道徳性」を視野に入れて読み解く必要があると主張しているが、この主張が妥当であるかを検討してみよう。まずは要となる当該箇所を引用しておく。

前者の面〔自己意識がまだ人倫の実体になっていないという面〕に従えば、諸々の衝動が達成する目標は直接的な人倫の実体であるが、後者の面〔自己意識が実体のなかにあるという幸福を喪失したという面〕に従えば、目標は人倫の実体が何であるかの意識であり、しかもこの実体を自分自身の本質として知するような意識である。そのかぎりでは、この運動は人倫よりいっそう高次の形態である道徳性の生成であると言えるかもしれない。とはいえ、これと同時にこれらの〔自己意識の〕形態は道徳性が生成するに際しての一側面、すなわち対自存在に属する側面、換言すれば、意識が自分の諸目的を撤廃してゆく側面をなすにとどまる――人倫の実体それ自体から出てくる側面をなしているのではない。これらの契機は失われた人倫に対抗して目的とされるだけの意義をまだもちえないがゆえに、これらの契機はここではなるほどその素朴な内容に従って妥当しており、これらが迫っていく目標は人倫の実体である。しかし、我々の時代にとっては、意識がその人倫的生活を喪失した後で、そのような生活を求めて〔意識の〕諸形態を繰り返すときに、これらの契機が現れる形式〔道徳性〕の方が、より身近なものであるのだから、これらの契機は、むしろこの仕方の表現のなかで表象されてよいだろう。(GW9, 197 傍点は引用者)

まず、「人倫の実体の生成」と「道徳性の生成」という二側面の意味合いを確認しておこう。ここには、『現象学』における論述上の理路と、ヘーゲルの歴史哲学的認識との双方が視野に入られている。一方では、これまでの個別的な意識の経験においては、当然のことながら人倫という境位はまだ成立していなかった。したがって、この目標としての人倫は、はじめての人倫、「直接的な人倫の実体」の実現でなければならない。他方で、ここで扱われるのは近代的な意識の諸形態を範型としているが、すでに述べたように、ヘーゲルの歴史認識によれば、近代に再興されるべき人倫は、個別性の原理によって媒介されたものとして構想されなければならない。それゆえ、実践的な自己意識の歩みはギリシャ的な人倫を目標とするわけにはいかない。したがって、これらの両側面が「同等の仕方で行われうる」(GW9, 195)ものの、ヘーゲルは、ここでは後者の側面に即した「表象」において論述を展開すると述べるのである<sup>7</sup>。

以上の点については多くの研究者が同じような解釈を提示しており、滝口もまたそれにほぼ従っている。しかし、滝口は、これまでの先行研究では次の問題への考察が十分になされていないと指摘する。すなわち、なぜ理性章B、Cの展開は「道徳性の生成」の側面から表象されるにもかかわらず、その到達点においてギリシャの直接的な人倫に席をゆずることになるのか、また、ヘーゲルは「道徳性の生成」が「対自存在に属する側面」と「実体それ自体から出てくる側面」をもつと述べているが、これら二つはいかなる関係にあるのか、と<sup>8</sup>。

この問題に対し、滝口は次のような見解を提示する。「道徳性の生成」は、理性章の場面では、一方の「対自存在」に属する面として、「意識が自分の諸々の目的を撤廃してゆく側面」をあらわすにすぎない。ここに理性章の道徳性の限界がある。そのために、道徳性が生成するさいの諸契機が迫っていく目標は、直接的な人倫の実体だということにならざるをえない。他方、ヘーゲルは、「道徳性の生成」でも本来の道徳性、「人倫の実体それ自体から出てくる側面」を挙げている。精神章の冒頭には、精神はギリシャ的な人倫という直接無媒介のあり方を超えて自己自身の知に至らなければならない、という言及(GW9, 240)があるが、本来の道徳性としての「人倫の実体が何であるかの意識」は、精神章の道徳性、とくにその完成形態の「良心」を指している。良心には「近代の境位に立つ人倫を根底から支える主体的な知」という意味を見て取ることができる<sup>9</sup>。

以上のように、滝口は「道徳性の生成」の二側面の一方を理性章、他方を精神章に読み込み、「実体それ自体から出てくる側面」という表現のうちに、ギリシャ的な人倫から近代的な道徳的精神が生成してくる歴史的過程が示唆されている、と解釈している。これは理性章から精神章への展開の一貫性を主張するものだが、この解釈は妥当であろうか。筆者の考えでは、この解釈は滝口自身が提示した第一の問いにうまく答えられていない、と言わざるをえない。というのも、理性章の道徳性が「対自存在」に属するという不十分な面だからといって、それが古代ギリシャ的な人倫に席をゆずる理由にはならないからである<sup>10</sup>。次節で詳しく検討することだ

が、道徳性が近代の立場であり、直接的な人倫が古代のものであるとすれば、この理性章から精神章への移行には歴史的な断層が見て取れることは否めない。そしてこの問題は、『現象学』が統一的な構成をもつことを自明視しているかぎりでは、うまく解決できないのである。

では、第一の問いには『現象学』の構想問題が絡んでいると捉えるにしても、道徳性の二側面に関する第二の問いについては、どのように考えればよいのだろうか。この後者の問いは原構想の範囲内、つまりは理性章の範囲内で解決することが可能である。滝口は理性章BとCの段階の相違に注意を払っていない。しかし、これら道徳性の二側面というのはこの理性章の段階の違いに対応していると捉えられる。すなわち、「対自存在に属する側面」とは理性章Bの叙述に即するものであり、「人倫的実体それ自体から出てくる側面」というのは理性章C、とりわけ「b 立法的理性」「c 査法的理性」の叙述に即するものなのである。

理性章B「理性的な自己意識の自己自身による実現」で扱われる実践的な意識形態は、「対自存在としての自身をもって本質と考える」(GW9, 197) 地点から出発しつつ、「人倫的実体」が何であるかを経験する。たとえば、人倫は、「快楽」を目的とする自己意識にとっては「灰色でまさに消え去りゆく幻影」(GW9, 197) として、「心胸の法則」を掲げる自己意識にとっては「世間の暴力的な秩序」として捉えられている(GW9, 202)。しかし、こうした自己意識の確信は、その真実態においては覆されざるをえない以上、こうした経験の進展は意識が「自分の諸目的を撤廃してゆく側面」という様相を呈するのである。

これに対し、理性章C「即かつ対自的に実在的である個性」の段階の自己意識は、そのタイトルが示すように、単なる「対自存在」という性格をすでに越え出ており、「即自存在と対自存在、また普遍的なものとの個性との相互浸透」(GW9, 214) を自覚するに至っている。そして、理性章Cのa「事そのもの」の箇所終局において、自己意識は普遍的な作品としての「事そのものの本性とは、その存在が個別的な個人の行為であるとともに万人の行為であるような一つの実在であり……この実在はあらゆる実在の実在、精神的実在である」(GW9, 227) ことを経験する。諸個人の行為の一連の契機はすべて「あまねき普遍的な事そのものうちに解消する」のであり、こうして、「事そのものはむしろ個性性によって浸透された実体であり、したがって主体である」(GW9, 228)。かくして、立法的理性では、実体と意識との統一としての「絶対的な事象」からふたたび自己意識が、今度は「人倫の意識」(道徳性)として生じることが論じられるのである<sup>11</sup>。それゆえ、「人倫的実体それ自体から出てくる側面」とは、立法的理性、査法的理性を示唆するものと理解することができる。

要するに、道徳性の二側面という点を指摘するヘーゲルの意図は、理性章Bを展開しはじめるにあたって、さしあたりこのBにおいては道徳性はまだ「対自存在に属する側面」にすぎないが、次のCの段階では実体の生成とともにより高次の道徳性の形態が登場する、ということを示唆することなのである。

## 2 「立法的理性」「査法的理性」の原モチーフとその不整合

前節では、理性章B冒頭部の叙述の射程は、理性章の範囲内、つまり原構想の枠内にとどまるものとして読み取れることを確認した。ところで、原構想では「V 理性」章のすぐあとに絶対知が成立するはずであったとすると、そのための条件とは何であったろうか。理性章Bの冒頭部に目を向けなおすと、その道行きの展望は次のように書かれている。「我々にとってすでに生じている概念である目標を、つまり他の自由な自己意識のうちに自分自身の確信を持ちまさにそのうちで自分の真理を持つ承認された自己意識を、その実在性において取り上げると、言い換えれば、このいまだ内的な精神をすでにその定在へと成長した実体として我々が取り出すと、この概念のうちに人倫の国が開けてくる」(GW9, 194)。ここから読み取れるように、理性章が到達すべき目標は、①自己意識間における「承認」の成立であり、②「精神」が定在へと生成することであり、③「人倫の国」が開かれることである。以上から推察すると、これら三契機が一体となって絶対知が成立しうるようになるが、現テキストでは理性章のうちにこれらを見て取ることができるだろうか。

理性章Cへと目を向けると、「a 精神的な動物の国と欺瞞、あるいは事そのもの」において、「人倫的実体の生成」が実現する。前節でも触れたように、諸個人は「真の作品」としての「事そのもの」に関わる行為によって、共同社会の包括的な諸連関のなかに置かれることとなり、ここに「個人の行為であるとともに万人の行

為]でもあるような、「絶対的な事象」が成り立つ。したがって、それは「精神的實在」とも言い換えられるが、つまりは、「我々が我、我が我々」であるような個と共同性の統一たる「精神」が実質的にはすでに生成している。そうであるならば、つづく「b 立法的理性」「c 査法的理性」では行為する理性が目標とした「人倫的実体の意識」が論じられるわけだが、この箇所では「相互承認」が描かれるはずであることが推察しうる。つまり、人倫的実体の意識とは、二つの理性的意識による共同知として成り立ちうるのである。

この点について、細川亮一は、立法的理性と査法的理性の展開のうちに承認が成り立っていることを主張している。立法理性と査法理性は自己意識の二重化であり、それらが止揚され、統一へと還帰する。これは「その二重化における精神的な統一」(GW9, 109)としての承認の完成であるとともに、「統一⇒分裂⇒再統一」という精神の無限性の構造を表している、と<sup>12</sup>。しかしながら、この解釈は、原構想を再構成するという意味では妥当性を有するものの、現テキストのうちにそのままそうした承認の構造を読み解くことは困難だと思われる。以下、この事情を確かめるために、まずは立法的理性、査法的理性の論述展開を略述しておこう。

立法的理性は、何が絶対的な人倫的法則であるかを「直接無媒介に」知っていると思い込んでおり、かつこの命令は「無制約的に」妥当すると言明する。たとえば、「汝自身のごとく汝の隣人を愛せよ」ということが無制約的な命法であると言われる。しかし、この命法が有意味なものとなるには、何が隣人にとって善いことかについての実質的な知と判断を前提とせざるをえない以上、実際には無制約的なものとしては成り立たない。すると、法則を定立するはずの理性に残されるのは、「内容を欠いた形式的な普遍性」だけであり、つまりは命令が無矛盾であることを吟味することだけである。かくして、「立法的理性は査法するだけの理性に格下げされている」(GW9, 232)。さて、査法的理性は、ある命法が普遍的に妥当しうどうかを、論理的に自己矛盾をきたさないかどうかによって吟味・査定しようとする。だが、無矛盾性という形式的尺度は、たとえば「私的所有が存在すれば私的所有が存在する」という、単なる同語反復に行き着くだけであり、それは私的所有が存在しないという立場にも同様に適用しうるものである以上、実際には法則の妥当性を計る尺度としては役に立たない。こうして、立法的理性も査法的理性も、「両者とも個々に孤立したものとして受け取られるときには、人倫的意識の契機ではあっても、その支えなき契機であるにすぎない」(GW9, 234)ことが判明する。それゆえ、これらの自己意識が能動的に立法あるいは査法するという態度を捨て去り、「自体的に」存在する人倫的実体を自己の存在根拠として意識し、それに従う態度に転ずるとき、意識と対象は統一され、実体は「現実態」となる。

以上が本箇所のスケッチである。さしあたり明白なのは、ヘーゲルの論述がカントの定言命法への批判、とりわけその形式主義への批判的見解を含意していることである。しかしここで重視すべきはこの批判の内実そのものではなく、その批判の仕方である。つまり、ヘーゲルは、カントの道徳性から相対立する二契機を取り出し、それぞれを異なる意識形態に担わせ、それらの間主観的な再統合をはかる、という仕方を図っていることがうかがえる。たとえば、これまで見過ごされてきた、次のような小さな箇所がその手がかりとなる。「[立法と査法という]これらの態度がお互いに止揚しあつた (sich aufgehoben) のである以上、意識は普遍的なものの中に還帰しており、したがって [立法と査法との] 上述の対立も消失した」(GW9, 235 強調は引用者)。この「お互いに止揚しあつた」という表現のうちには、相互的な自己放棄が暗に示されている。ここには、ヘーゲルが二つの意識の止揚に相互承認による統一の意義を与えようとしていた形跡が見受けられるのである。

とはいえ、現テキストに相互承認の実現を認めるのはやはり困難である。というのも、今見たように、ここでの叙述は、《立法的理性はその無媒介性・無制約性を保持しようとするかぎり実際には査法するだけの機能しかもちえず、また査法的理性もその形式性ゆえに無効なものだということが判明する》、という具合に単線的な流れで進んでおり、相互承認を導くような対話的なあり方が叙述されていないからである。さらに言えば、ここでの統一の叙述には「外化」の契機が欠けている。単なる個別的で形式的な知の契機が具体的な内容を得るためには、自己意識は自己を「行為」ないし「言葉」によって外化し、定在を得なければならない。自己を外化し定在を得ることは、同時に自己を対他的な関係へとひらくことでもある。そこから相互承認ということが主題化されうる。しかしながら、ここでの「立法的理性」「査法的理性」の統一は、自己意識がその他在のなかで自己自身との統一を自覚するという、承認の概念に即した統一とはなっていない。現テキストでは、近代的な道徳性の意識が、アンティゴネーに象徴されるような、既存の人倫的実体およびその法則の絶対



的妥当性を自明視するギリシヤ的な意識へと転換される様が描かれている。直接的な人倫よりも高次の原理であった「道徳性」が直接的な人倫の意識へと変わり、「対自」が「自体」へと解消されているのである。

このように、この箇所には、精神章と宗教章とを加えるために生じた原構想からの不整合が認められる。現テキストは承認の実現によって近代における「人倫の国」の境位がひらかれる地平を描くかわりに、精神章の最初の「真実なる精神」に議論が運びやすいような仕方の論述になっているのである。

もっとも、意識形態に目を向けるならば、カントの道徳性を範型とした自己意識では、相互承認を描くのに相応しくなかった、と捉えることもできる。ヘーゲルが良心の箇所ですべて述べるように、「この〔カント的な道徳〕意識に従えば、私が道徳的に行為するのは、ただ純粹義務だけを遂行しているのであって何か他の事柄を遂行しているのではないことに、私が自覚的であるかぎりにおいてあるが、このことは実際には、私が行為しないかぎりにおいて、ということの意味する」(GW9, 343)。敷衍すれば、カント的な道徳意識は自らの理性的判断に基づく「純粹義務」に従うことこそが重要であるとするが、この立場はみずからの義務の純粹な普遍性に固執するがゆえに、行為者の感性的な動機や、様々な特殊事情がつきまとう現実の具体的場面というものをまったく捨象しようとする。それゆえ、道徳性は決して具体的な行為をなすには及びえず、また他者からの承認ということも問題にしない。かくして、ヘーゲルからすれば、カントの道徳性の立場は決して真の意味での実践(Praxis)たりえないのである。それゆえ、精神章における道徳性の相互承認は、カントではなく、むしろその主体性の原理をいっそう先鋭化させた、ドイツ・ロマンティカーによる「良心」を範型として描かれることになるのである。

### 3 精神章における「道徳性の生成」のモチーフの反復・補完・拡張

前節で見たように、精神章と宗教章が加わった現テキストでは、理性章Bの冒頭で示された「道徳性の生成」のモチーフはそこで予告されたとおりには達成されておらず、とりわけ理性章Cの終わりの叙述には不整合が露呈している。しかしながら、原構想にはなかった精神章には、道徳性の生成というモチーフを反復・補完・拡張するという、積極的な意義を認めることができる。以下、本節ではこの事情を検討していこう。

精神章ではそれ以前のような「意識の諸形態」ではなく、「世界の諸形態」が扱われることになるが、ヘーゲルはその叙述の展望を次のように示している。「精神とは、それが直接的な真実態であるかぎりは、ある民族の人倫的生活のことであり、一つの世界をなす個体のことである。この精神は、自分が直接的に何であるのか、それについて意識するまで進まなければならない、美しい人倫的生活を止揚して、一連の諸形態を経めぐって自分自身の知に到達しなければならない」(GW9, 240)。このように、精神章の表立っての課題は精神が自己知に達する過程を描くことにあるのだが、そこには同時に、個別性という近代の原理によっていかにして共同性が自覚的に担われうなのか、その歴史の変遷を跡付ける、というヘーゲルの実践的な問題関心を読み取ることができる。その意味で、精神章には、「道徳性の生成」のモチーフを個別的な意識の教養としてではなく、歴史的な精神の運動というより高次の次元で<反復>している、という意義が認められる。つまり、理性章の展開が、個別的な自己意識が人倫的な意識へと高まり、そのことで人倫の実体に現実性を与えることであったのに対し、他方の精神章は、精神そのものが「実体」から「主体」へと展開する歴史的過程であり、そこでの共同性および道徳性の「生成」は、単に自己意識に対して顕在化するというのではなく、いわば構成的な意味をもつのである。

また第二に、この反復が単なる反復ではなく高次のレベルにおける反復である以上、そこには理性章Cにおける立論を<補完>するという意義が認められる。「道徳性」の立場は「自己確信的な精神」においてふたたび扱われるが、とりわけ良心論は、「事そのもの」の「主体」化として論じられる点で、理性章Cにおける立論により充実した内実を与えている。ヘーゲルは次のように言う。「総じて精神的実在が生じた領域〔理性章C〕を我々が振り返ってみると、個性性を表現することが即かつ対自的なものであるというのが、その概念であった。……この事そのものはそこでは述語であった。しかるに、良心においてはじめて事そのものは主語〔主体〕である。この主体は意識のあらゆる諸契機を具えている。……事そのものは、実体性一般を人倫において、外的定在を教養において、自己自身を知る思惟の実在性を道徳性においてもっている。そして良心にお

いては、事そのものは主体であり、これらの契機が自分自身にあることを知っている」(GW9, 345)。これを敷衍すれば次のようになる。理性章で生成した「事そのもの」も、精神的実在を形づくる即自・対自・対他という契機をすでに含んでいたが、そこではこれらのカテゴリーが当事者自身に十分に自覚されていなかった。これに対し、精神章では、これらのカテゴリーは、人倫における実体性(即自)、教養における外的定在(対他)、道徳性における思惟(対自)という仕方で、精神そのものの歴史的展開において生成し、根柢づけられ、しかもこれらは現段階では自己確信的精神としての良心のうちに取り込まれている。かくして、良心においては、「事そのもの」は主体のうちの内面化されたものとして展開されるのである。

さらには、良心論のクライマックスで論じられる二つの意識形態、すなわち「行為する良心」と「批評する良心」との対立は、「立法的理性」と「査法的理性」との対立の構図と同型性を有している点で、ここにも反復と補完を見て取ることができる。というのも、一方の「立法的理性」と「行為する良心」は精神的実在の「個別性」の契機であり、他方の「査法的理性」と「批評する良心」はそれの「普遍性」の契機だからである。つまり、前者が法則ないし義務の内容を直接無媒介に捉える知のあり方であるのに対し、後者は、法ないし義務を自らが措定ないし現実化するのではなく、むしろ、それらが普遍的に妥当するかどうかを吟味する知のあり方なのである。とはいえ、良心論には立法と査法の段階とは決定的に異なる点がある。それは、良心論では立法的・査法的理性には欠如していた、行為と言葉を介した間主体的な論理展開によって相互承認の実現が明確な仕方で叙述されている、という点である。ヘーゲルは次のように言う。「行為とは自分の個別的内容を対象的な場面へと移すことにすぎないが、しかし、この場面において、その内容は普遍的となり、承認されるのであり、まさしく内容が承認されていることで、行為は現実となるのである」(GW9, 345)。また、「言葉とは、自立し承認しあう諸々の自己意識の媒体としてのみ現れ出るのであり、しかも〔言葉によって〕定在する自己は、無媒介に普遍的な、多様でありつつこの多様性において単一な承認された存在なのである」(GW9, 351)。もっとも、本箇所の推移が示しているように、行為や言葉はすぐさま良心的な諸個人のあいだの相互承認を実現するものではない。一方の行為は、具体的な場面における個別な行為である以上、その結果はつねに制約されたものとならざるをえず、またこのとき行為者が行為の結果よりも行為に及ぶ自己確信の純粋さに固執するかぎりでは、その意識は「偽善」や「悪」と見なされることになる。他方、言葉の普遍性に定位する批評者の側も、具体的な行為に及ばないかぎりでは、外化を欠いた抽象的なもの、他者の行為を断罪するだけの独善とならざるをえない。それゆえ、二つの良心の相互承認は、他者のうちに自分との同等性を認めるとともに、自らの一面的な立場を放棄することによって実現するのである。「和解の言葉は定在する精神であり、……これこそ絶対精神であるところの相互的な承認である」(GW9, 361)。かくして、二つの良心の和解には、立法的・査法的理性では明示されなかった、相互承認による共同知が実現するという意義が認められる。したがって、ここには「人倫の実体が何であるか」というモチーフが再論されていると解しうるのであり、それゆえ、滝口のように、ここに近代的人倫についての知の境位の成立を推察することにも一定の根柢がある。

しかし第三に、この良心の相互承認は、つづく宗教章および絶対知章の議論を踏まえるかぎりでは、「道徳性の生成」のモチーフをさらに<拡張>するものとして捉えることができる。というのも、ヘーゲルは絶対知の境位において良心論を「回想」しているが、そこでは良心は啓示宗教の「表象」性を克服するものと捉え返されているからである。ヘーゲルによれば、啓示宗教たるキリスト教は、「神-子-聖霊」の三位一体の教説において精神の本性である無限性の運動を捉えるものであり、その第三の「聖霊」の境位においては、普遍性と個別性、神的な実体と有限な存在者との和解が成就される。しかし、宗教的精神がこの和解を知るのは、受肉や贖罪や復活といった「表象」の形式、すなわち「意識に対する他的存在」の形式を介してのことであり、いまだに彼岸と此岸の対立、主客ないし個普の分裂は解消しきれていない。これに対し、「宗教においては内容であったもの、すなわち他のものの表象という形式であったものと同じものが、ここ〔良心〕では自己自身の行為である」(GW9, 427)。つまり、啓示宗教においては単に即自的に生起していた和解が、良心においてはすでに意識自身の行為によって成就され、またそれが意識自身によって対自化されている。一方の宗教における和解が「即自存在の形式」に属するのに対し、他方の良心における和解は「対自存在の形式」に属するのである(GW9, 425)。

ひるがえって、良心論を顧みると、そこでの相互承認の実現には、「悪の告白とその赦し」による和解とい

う、多分に宗教的な意味合いが含まれていることに気づかされるが、その所以は、ヘーゲルが今見たような宗教章や絶対知章の議論を見据えていたからだと考えられる。この点は、一面では、近代における「人倫の国」の実現という道德性の当初のモチーフを読み込みにくいものになっている。というのも、ヘーゲルは和解をもたらす精神の力を、「為されたことや現実を投げ捨てて、それらを起こらなかったことにしうる」(GW9, 360) 点に認めているが、こうした和解の在り様を現実の共同体のうちに求めることの困難を指摘する研究者は少なくないからである<sup>13</sup>。しかし他面では、実体から主体へと至る精神の運動が人倫のみならず宗教にまで広げられているという意味では、そこには積極的な意義が認められる。ヘーゲルによれば、「精神とは本来的に運動であり、その運動は認識である。それはかの即自を対自へと、実体を主体へと、意識の対象を自己意識の対象へと変換することである」(GW9, 429)。精神章へと引き継がれた道德性のモチーフは、実体(即自)から主体(対自)へと至る精神の運動に、人倫の実体についての知という内実を与えるものであったのだが、それが今や、啓示宗教における即自的な和解の対自化へとその意義が拡張されているのである。

## おわりに

最後に本論の道筋をもう一度確認しつつ、残された課題を指摘しておこう。理性章Bの冒頭部で提示される「人倫の国」とは古代ギリシャの人倫ではなく、近代における人倫を視野に入れたものであり、この目標は、原構想に従うならば、理性章Cの最後で達成されるはずであった。しかし、現テキストはそうはなっておらず、代わりにギリシャ的な人倫へと議論が接続される。この不整合は構想の改変によって生じたものである。しかし、現在のように精神章と宗教章とが新たに加えられることによって、道德性のモチーフは反復・補完・拡張されたという面をもつ。精神章の意義は、「道德性の生成」というモチーフを歴史的な精神の運動という高次のレベルで反復した点にある。それゆえ、精神章の最後に位置する良心論は理性章Cと密接に関連し、それを補完する内容を含んでいる。とはいえ、良心論で実現される相互承認は、つづく宗教章への移行、さらには絶対知の成立、という射程のもとで書かれている。したがって、それは一面では近代における人倫の国の実現という道德性の当初のモチーフを不明瞭なものにしているが、他面では、啓示宗教における和解の表象性を克服するという意味で、実体(即自)から主体(対自)への精神の運動の射程を人倫のみならず宗教にまで広げるものであり、そこには道德性のモチーフの拡張という意義が認められるのである。もっとも、この拡張、とりわけ良心論における相互承認の意義を十全に解明するためには、啓示宗教と絶対知の叙述に立ち入ったさらなる考察が必要となろう。この点については今後の課題としておきたい。

- 
- 1 ヘーゲルの著作は、アカデミー版『ヘーゲル全集』(*Hegel Gesammelte Werke*, hrsg. v. Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. [GW])を用いた。以下、テキストを引用・参照するに際しては、巻および頁数のみを本文中に示す。なお、引用内の括弧〔〕は、すべて引用者の補足である。
  - 2 『精神現象学』における人倫と道德性の関係に関するこれまでの先行研究については、次の文献が詳しい。Dudley, Will, "Ethical life, morality, and the role of spirit in the Phenomenology of Spirit", in: Moyar, Dean and Quante, Michael (ed.), *Hegel's Phenomenology of Spirit: A Critical Guide*, Cambridge University Press, 2008.
  - 3 滝口清栄『ヘーゲル『法(権利)の哲学』——形成と展開』御茶の水書房、2007年、第五章 pp.111-133 参照。
  - 4 Cf. Forster, Michael N., *Hegel's idea of a Phenomenology of Spirit*, The University of Chicago Press, 1998. 細川亮一『ヘーゲル現象学の理念』創文社 2002年。両者はともに「絶対知はこのように最初に立法的理性として登場する」という文章から始まる『精神現象学』の草稿断片(GW9, 437)を重視している。
  - 5 たとえば、金子武蔵訳、檉山金四郎訳は、ともにこの語を古代ギリシャの人倫を指すものと解している。ちなみに、「人倫の国」という表現は、同時期の『体系構想III』でも一回かぎりだが、使用されている。当該箇所は以下のとおりである。「これはギリシャ人の美しく幸福な自由である……しかし、より高次の抽象、より大きな対立と教養形成、より深い精神が必要である。人倫の国が存在する〔それが人倫の国である〕(Es ist das Reich der Sittlichkeit)。各々が習俗であり、普遍的なものとして直説無媒介に一体である。ここにはいかなる反抗もない。すなわち、各人は自分を普遍的なものとして直接無媒介に知る。すなわち、各人は自分の特殊性を、そのようなものとして、この自己として、本質として知ること

はない」(GW8, 262)。しかし、ここでの「人倫の国」という表現が古代の人倫と近代の人倫のどちらを指しているのかを判読することは困難である。というのも、それは、その前の文章につなげて読めば近代の人倫を指すことになるし、その後の文章につなげて読めば古代のそれを指すことになるからである。

- 6 古代ギリシャの人倫が念頭に置かれていることが明白な叙述が始まるのは、「一つの自由な民族」という語が用いられている、理性章 B 冒頭から数えて六段落目 (GW9, 195) からである。
- 7 実際、「快楽と必然性」の箇所「自己意識は人倫的実体から、また思惟の静止した存在から、おのれの対自存在にまで高まった」(GW9, 198) といった表現が見受けられることから、ギリシャ的人倫がすでに失われているという観点から意識の経験の道程が論じられていることが分かる。
- 8 滝口、前掲書、p.121。
- 9 滝口、前掲書、pp.122-125。
- 10 なお、滝口は、「対自存在」の面に属する道徳性が「直接的な人倫的実体」に席をゆずらざるをえない論拠として、引用した箇所 (GW9, 197) の終わりから二文目にある「これらの契機は失われた人倫に対抗して目的とされるだけの意義をまだもちえない」という表現を重視している (滝口、前掲書、pp.123, 130, 132)。つまり、この表現をその前文の「意識が自分の諸々の目的を撤廃してゆく側面」にとどまらざるをえない理由と受け取り、ゆえにそれらが迫りゆく目標は直接的な人倫的実体である、という仕方で解釈するのである。しかし、この解釈は妥当とは言いがたい。というのも、この文章は「なるほど (zwar) ~しかし (Aber)」という慣用表現から読み取れるように、前文を受けているというよりは、「しかし」以下の次の文章の主張につなげるための譲歩の機能を果たしている文であり、それはこの段階での自己意識一般の性格を示唆していると解釈したほうがより適切だからである。とはいえ、ここでのヘーゲルの書き方が非常に不明瞭なことは確かなので、以下、今の点を踏まえてこの箇所の後半部分を、内容を補いつつ、パラフレーズしておく。〈……道徳性の生成とはいっても、それは (さしあたり理性章 B の段階では) 「対自存在に属する側面」をなすにすぎず、「人倫的実体それ自体から出てくる側面」をなすものではない。(ところで、これまでの個別的な意識の経験においては人倫という境位はまだ成立していないがゆえに) ここでの意識が抱く諸目的は古代ギリシャの失われた人倫に対置されるだけの内実をもたない。それゆえ、それらの意識の内容はなるほど素朴なものであり、また、それらの意識は人倫的実体を目標としている。(それゆえ、直接的な「人倫的実体の生成」という側面から、今後の理性章を叙述したほうがよいように思われるかもしれない。) しかし、近代に生きる我々にとっては、すでに古代の人倫的生活が失われたあとで、そうした生活をふたたび求める形態 (すなわち「道徳性の生成」という側面) の方が、より身近なのだから、これからの意識の諸形態は、むしろこの仕方で叙述したほうがよいだろう。〉
- 11 なお、以下の『現象学』の草稿断片からは、「人倫的実体」からその「意識」が生じてくる事態が、現テキストよりもいっそう明瞭に示されている。「絶対知はこのように最初に立法的理性として登場する。人倫的実体の概念それ自体には意識と自体的存在との区別はない。というのも、純粹思惟の純粹思惟は自体的であり、すなわち、おのれ自身に等しい実体であり、同様にそれは意識でもあるからである。しかし、この実体に一つの規定性が現れるのだが、その第一の規定性は、おのずから明らかなように、法則が立てられることである。それによってまた、意識と自体とのあいだに区別が生じる。しかしこの自体は人倫的実体そのもの、すなわち絶対的意識である」(GW9, 437 傍点は引用者)。ここからは、単一の人倫的実体が法則の指定によって法則とその意識とに分割される様を読み取れる。
- 12 細川、前掲書、pp.152-153 参照。
- 13 たとえば、ピピンは、「悪の告白とその赦し」による良心の和解にはいかなる人倫的な制度の顕示も認められず、したがって、ここでの議論を『法の哲学』における客観的理性の議論によって補完することもできない、と述べている。  
Cf. Pippin, Robert, “Recognition and Reconciliation: Actualized Agency in Hegel’s Jena Phenomenology” in: Brink, Bert Van Den and Owen, David (ed.), *Recognition and Power*, Cambridge University Press, 2007, pp.57-78.

