

経済と経営 23-2 (1992. 9)

〈論 文〉

ヘーゲルの相互承認論の形成と構造 (8)

高 田 純

目 次

- I はじめに
- II 相互承認に向けて
 - 1 愛の共同体の可能性——ベルン期, フランクフルト期
 - 2 共同体と自由——イエナ初期
 - 3 有機的共同体と承認——『自然法論文』, 『人倫の体系』 (以上 57 号)
- III 承認論の確立——イエナ実在哲学
 - 1 承認論の地平
 - 2 愛と承認
 - 3 承認の闘争
 - 4 共同体と承認 (以上 58 号)
 - 5 法と承認
 - 6 市民社会と承認
 - 7 国家と承認
 - 8 承認論の体系的地位 (以上 60 号)
- IV 承認論の拡充——『精神現象学』
 - 1 生命, 欲求, 他者
 - 2 相互承認の弁証法的構造 (以上 65 号)
 - 3 承認の闘争
 - 4 主人と奴隷の弁証法 (以上 68 号)
 - 5 共同体と承認 (以上 69 号)
 - 6 陶冶と承認 (以上 72 号)

7 承認とコミュニケーション

8 承認と言語

(以上本号)

V 承認論の展開 —— 後期の体系

7 承認とコミュニケーション

(1) 道德と承認

① 道德における自体と対自の媒介

革命は挫折し、ドイツ観念論の道德（カント、ロマン派）へ移行する。革命はルソー的な一般意志にもとづき、個人相互の自由な共同体と承認の実現をめざすものであったが、これが失敗したのは、その原理としての一般意志がまだ真に陶冶された普遍的なものでなかったためである。カント的な道德においては、一般意志は陶冶をへて純粹意志へ高められる。ここでは、絶対的な本質実在 *Wesen* の位置を占めるのは義務である。義務はそれ自体で存在するもの（自体）であるが、純粹意志としての道德的意識にとっては疎遠なものではない。道德的意識は義務を自分の本質として知るのであって、この意味で対自的である。このように自体的な義務は道德的意識にとってのもの、対自的なものに転化される。道德法則や義務は理性的意志自身によって定立されるというカントの「理性の自律」の思想は自体と対自とのこのような相互媒介を支柱としているといえよう¹⁴¹⁾。

しかし、カントにおいては、義務（自体）は抽象的であり、これを知る道

141) カントによれば、道德法則は意志の外部に与えられるのではなく、意志が自ら立法するものであって、ここに意志の自己立法＝自律 *Autonomie* がある。そのさい、意志は自分を自分で規定するのであり、この意味で対自的である (*Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Kants gesammelten Schriften, Akademie-Ausgabe, Bd. 4, S. 432f., *Kritik der praktischen Vernunft*, Bd. 5, S. 42)。ヘーゲルは『法哲学』では、「意志の純粹な無条件的な自己規定が義務の根本であることをきわ立たせた」点にカントの自律の思想の核心を見出す (R. § 135Anm.)。

徳的意識（対自）も同様である。義務の内容をなすのは自然的なものや感性的なものであるが、これらは道徳的意識にとってどこまでも他在であるにとどまり、道徳的意識がそれらのなかに自分を見出し、それらを自分へ取り戻すことはない。「この意識は……自己閉鎖的・自己完結的であるため、この他在にたいして完全に……無関心にふるまう」（Phä. 396/424f.）。この意識は「他在を自分自身として把握すること」はできない（403/432）。

ところで、ヘーゲルによれば、自体や対自は行為をつうじて他在と結合される。道徳的意識は義務を知るだけでなく、これを遂行するのであり、このようなものとして対自的なのである。「義務はこの意識にとって本質実在として妥当する。この意識は現実的で行為するものであり、その現実的あり方と所行において義務を遂行する」（396/425）。だが、カントにおいては、自体は対自に転化されるが、他在とは結合されない。個人が純粹義務を知り、これをのみを行為の目的や動機とすることが求められるにすぎず、義務がいかにじっさいに遂行されるかは問題とされない。したがって、行為の本来の役割は顧慮されないままである。道徳的意識が「知っているのは、純粹な本質実在が、あるいは義務であるかぎりでの対象が……自分自身であることにすぎない」（403/432）。「私が道徳的に行為するのは、純粹義務のみを遂行すると私が意識する……からであるが、このことがじっさいに意味するのは、私が行為しないからということである」（418/448）。

他者や他在は二重の意味をもっており、一方でそれは、自己意識と対立する自然であるが、他方で、自己意識から区別される他の自己意識である。道徳的意識は行為をつうじて他在としての自然や他人とかかわりをもつ。行為の普遍妥当性はあくまでその具体的事情や諸関係——とくに他人にたいする関係——のもとで現実的な内容をえるのであり、自然的、感性的要素もこのような脈絡のなかで意義をえる。「理性」の章の実践的理性の節で示されたように（5-(3)）、行為の実現や所行にたいする現実的な評価が可能になるのは、自体、対自、対他の諸契機が結合されるばあいである。だが、カントに

においては、行為の普遍妥当性は、行為の具体的連関に依存することなく存立するものとみなされ、自体と対自は他在からきり離されてしまう。このため、具体的行為についての現実的な理解や評価は不可能となる。「道德的意識は、承認されたあり方という契機……をもたず、このためそもそも行為するものではない。その自体は道德的意識にとっては……抽象的で非現実的な本質である」(420/450)。

② 道德要請論の矛盾

ヘーゲルはカントの道德論を、彼独自の仕方で三つの要請論に整理したうえで、これらに批判を加えている¹⁴²⁾。そのさいの基本視点は、カントが行為の普遍性を具体的連関においてとらえないという点におかれる。要請論にたいする批判においてさしあたり問題とされるのは、道德的なものと自然的、感性的なものとの連関の把握の欠如であって、行為者と他人との連関の把握の欠如については「良心」の節で指摘される。

ヘーゲルが第一の要請としてあげているのは、道德と自然との調和、また道德と幸福との調和にかんするものである。このような調和は最高善である。道德的意識にとって自然はその他在であり、道德とは別の秩序、法則をもっている。このため、両者の調和はたんに要請されるにすぎない。また、幸福の実現は自然的条件によって制約されている。このため、道德的行為が幸福をもたらすとはかぎらない。道德と幸福との調和は道德と自然との調和に依存しており、やはり要請されるにすぎない¹⁴³⁾。これについてヘーゲルはつぎ

142) ヘーゲルがあげている三つの要請は、カント自身が述べているものと必ずしも一致せず、ヘーゲルなりに整理し直したものである。カントが示しているのは、実践的自由にたいする要請、魂の不死にたいする要請、および神にたいする要請である。このため、以下の註で指摘するように、カントの主張とヘーゲルの批判とのあいだにはしばしばズレが生じる。

143) カントは、道德と幸福とが調和した最高善を保証するものとして神を要請しているが、ヘーゲルは『精神現象学』における第一の要請にかんしては神について言及してはいない。

のように指摘する。個人が行為をつうじて道德的目的を実現するとき、これを現実や自然と結合するのであって、道德と自然との調和をもたらし、またこれにともない道德と幸福との調和をもたらすであろう。「行為は内的な道德的目的の実現にほかならず、道德的目的と現実自身との調和の……産出にほかならない。」また、「道德的目的が現実性をえることのなかには、享受や幸福とよばれる現実性の形態も含まれている」(406/435)。

しかし、カントによれば、このような調和は個別的、偶然的に生じたものにすぎず、要請された調和とは別のものである。求められている道德的目的はそもそも、「すべてを包摂する普遍的な目的」(407/436)であって、このような目的がじっさいに行為によって実現され、道德と自然との全体的調和がもたらされることはありえない。このような調和はあくまで要請されるにすぎない。だが、ヘーゲルによれば、もし道德と自然との全体的調和が存在するとすれば、それは行為によって生じたものではなく、この調和のためには行為は不要であるということになる。このようにして、道德と自然との調和は行為によってめざされるはずのものであったにもかかわらず、この調和がいったん前提にされると行為の意義は否定されてしまうという矛盾が引き起こされることになる。「このような最高善を本質として妥当させるとすれば」、「道德的行為が余計である……という状態が本質的なものとして保証されることになる。」「道德と現実との調和——この調和は道德的行為の概念によって……定立されるものであるが——はつぎのようにも表現されることになろう。すなわち、道德的行為が絶対的目的であるために、この絶対的目的は、道德的行為が少しも現存しないというものとなる、と」(407f./437)。

ヘーゲルの主張の趣旨は、行為の普遍性はたんにそれだけとして成立するのではなく、個別的なもの（自然的、感性的なもの）との結合において成立するのであり、また道德的目的の実現は行為者によるその成果の享受や満足（幸福）をとまなうという点にあるであろう。ここでは、道德の目的と、その実現のための外的、現実的条件、およびその結果との関係が問題とされて

おり、カントにおいてはこれらの点が考慮の外におかれていることが批判されているといえよう。

③ 第二の要請は、道徳性と感性（内的自然）との調和にかんするものである。個人はその感性を道徳的、理性的なものへ一致させ、自分を完成しなければならない。カントによれば、道徳的完成は感性的なものとのたえざる闘争をつうじて、無限の過程においておこなわれる。したがって、現実には個人が道徳的完成に到達することはありません、道徳的完成は無限の彼方におかれるのであり、たんに要請されるにすぎない¹⁴⁴⁾。ヘーゲルはこのような見解をつぎのように批判する。行為による道徳的なものの実現は個人における感性的なもの（傾向性や衝動）を道具や手段とすることによって可能であり、そこには理性と感性との調和が存在している。「道徳的行為は、自分を実現する意識、したがって自分に衝動という形態を与える意識であり、とりもなおさず、衝動と道徳とのあいだの現存する調和にほかならない」(409/438)。

しかし、カントはこのような個々の行為における道徳性と感性との結合を問題とはしない。道徳的完成は道徳性と感性とのこのような個別的、部分的な結合の系列をつうじておこなわれるのではなく、むしろ理性による感性の捨象や廃棄の系列をつうじておこなわれるというのが、カントの見解であろう。だが、道徳的意識が感性の克服によって完成に近づくようにみえても、理性と対立する感性がまたあらたに登場するのであって、道徳的意識はつねに未完成の状態にある。現実の道徳的意識は不完全なものであって、そのために道徳的完成が要請されるのである。もし、道徳的意識が完成に到達すれば、それはじっさいには道徳的意識であることをやめてしまう。ヘーゲルの指摘によれば、このように道徳的完成がめざされながら、道徳的意識が完成

144) カントは道徳的完成から不死が要請されると主張する。有限な意志にとって道徳的完成は無限の過程をつうじて可能であり、それは人格の無限の持続、魂の不死を必要とするというのである。だが、ヘーゲルはこの点に言及していない。

には到達できない不完全なものとして固定的にとらえられるのは矛盾である。道德が到達不可能であるとすれば、道德そのものの神聖さがそこなわれることにもなろう。「意識はこの調和を自分で実現すべきである……。だが、道德の実現は無限にさきへ押しやられざるをえない。というのは、もし完成が現実^にに生じるならば、道德的意識は廃棄されるであろうからである。」「完成は現実^にに到達されるべきではなく、ただ絶対的な課題と考えられるべきである。」しかし、「このようなことはつぎのような矛盾にいたる。すなわち、課題は課題にとどまるべきであるが、またやはり遂行されるべきであるという矛盾、道德はもはや意識であるべきではなく、現実的であるべきではないという矛盾である。だが、遂行された道德が矛盾を含むことが考察されることによって、道德的本質性の神聖さは傷つけられるであろう」(399f./428f.)。

理性と感性とがもつばら対立関係において理解されて、両者の結合のあり方に目が向けられないかぎりには、このような矛盾は避けられないであろう。カントは、傾向性や欲求を道德的行為の目的や動機から除外することを主張するが、個人のじっさいの行為においては感性的なものがその推進力として作用しており、感性的なものを排除するならば、道德的なものは実現されない¹⁴⁵⁾。ヘーゲルはここでは道德的行為の目的と手段（あるいは目的の実現の内的条件）との関係を問題にしているといえよう。

④ 第三の要請は神聖な立法者の要請である。行為は具体的なものであって、さまざまな場面、事情、諸関係のもとでおこなわれる。義務の内容はこれらの場合におうじてさまざまである。だが、これらのさまざまな義務もやはり普遍的なものでなければならない。カント的立場においては、道德的自己意識は純粹義務すなわち義務の形式にたいして関心をもつにすぎず、義務

145) カント自身は理性と感性との調和を直接には要請してはいない。彼が述べているのは道德と幸福との調和である。ヘーゲルによれば、この調和を意志自身に即してとらえれば、理性と感性との調和となるというのであろう。

の内容は問題としない。このため具体的な場面においてさまざまな義務を普遍妥当なもの、神聖なものとするのは道徳的意識以外の存在者、「神聖な立法者」であらざるをえない(402/431)¹⁴⁶⁾。「行為は多様な現実を、したがって多様な道徳的関係を自分のなかに含んでおり、このような行為の概念からして当然、多数の義務も即自的かつ対自的に存在するとみなされなければならない」。だが、「多くの義務は……このようなものとしては道徳的意識にとって少しも神聖なものではない」(400/429f.)。「このようにして要請されるのは、多くの義務を神聖としてくれるような他の意識が存在するということである」(401/429)。

ところでヘーゲルによれば、道徳と自然との調和の第一の要請は世界の統一にかかわる自体的なものであり、道徳と感性との調和の第二の要請は自己意識自身の統一にかかわる対自的なものであるのに対して、第三の要請は、両者の要請を行為によって結合した即自的かつ対自的なものである。「第一の要請は道徳と対象的自然との調和の要請であり、世界の究極目的であった。第二の要請は道徳と感性的定在との調和の要請であり、自己意識そのものの究極目的であった。……しかし、これらの両極の究極目的を……媒介項として結合するのは現実的行為そのものの運動である。」「これまでの要請は自体的に存在する調和と、対自的に存在する調和という二つの調和を含んでいたにすぎないが、いまやこのようにして生じた調和は、即自的かつ対自的に存

146) 多様な義務を神聖化するものとしての「神聖な立法者」=神にたいする要請はそのままではカントにはみられない。カントは『道徳形而上学の基礎づけ』や『実践理性批判』では、多様な義務の関係づけには無関心である。宗教は「すべての義務を神の命令として認める」(Kritik der praktischen Vernunft, S. 129, Vgl. S. 131), 「神の法則がわれわれに課する神聖な義務」(Kritik der Urteilskraft, Bd. 5, S. 481) というカントの主張をヘーゲルは念頭においているのかもしれない。だが、カントが述べているのは、義務の普遍性、神聖性についての意識を強化するものとして神であって、そのさい、ヘーゲルがいうように諸義務の多様な内容を考慮しているわけではない。

在する調和を含む」(400/429)。

このことの理由は明示されていないが、つぎのようなものといえよう。義務とそれについての意識は抽象的、形式的であり、義務の内容をなす自然的なものや感性的なものはそれらの他在であった。だが、義務が全体として遂行され、道徳と自然との、道徳と感性との調和がもたらされるならば、もろもろの義務も内容をえることになる。義務の遂行が世界の統一と自己意識における統一をもたらすばあい、諸義務の内容の統一も実現することになる。ところで、世界の統一にかんする要請と、自己意識における統一にかんする要請においては、これらの統一を生み出すはずの行為の意義は考慮されなかった。だが、行為に視点をおくとき、多様な場面における義務のさまざまな内容に統一を与えることが重要なものとして浮かび上がる。

さらに、ヘーゲルは神聖な立法者の要請も矛盾をはらんでいることを暴露する。道徳的意識は純粹義務を自覚している点で普遍的、神聖である。しかし、この意識は諸義務の内容に無関心であるため、この内容を普遍的に妥当させ神聖なものとする力を自分自身ではもっていない。このためこの意識は、この力を外部の存在者に求める。だが、道徳的意識自身によって神聖とされえないものが他の存在者によって神聖とされるというのは矛盾である¹⁴⁷⁾。

147) カントによれば、道徳法則、義務はそれ自身で神聖であって(*Kritik der praktischen Vernunft*, S. 82, 87), この理念を実体化してとらえたものが神である (S. 158)。

カントはつぎのようにもいう。人間の意志は道徳法則に完全に一致することによって神聖である。このような一致(これは、ヘーゲルがいう理性と感性との調和に相当するであろう)は現実世界においては不可能であって、道徳的完成にむけての意志の無限の進行においてのみ可能である。神は時間的制約をこえ出ているので、このような進行の無限な時間的系列のなかに意志と道徳法則との一致としての神聖性をみてとる (S. 122f.)。なお、カントには、人格は神聖な道徳法則の立法者としてそれ自身神聖である(人格の尊厳)という主張もみられる (S. 131) が、これは人格の可能性(即自)からみたものであるのに対して、前者の主張は人格の現実性からみたものであるといえよう。

にとって端的に神聖なのは、この意識自身によって、またこの意識において神聖なもののみである。」「この自己意識にとって神聖でないものはそれ自体で神聖なのではなく、また、それ自体で神聖でないものは神聖な存在者によっても神聖とはされない」(412/441)。

第三の要請は第一と第二の要請の統一であるから、第三の要請におけるこのような矛盾はカント的道德そのものに含まれた根本矛盾を集約的に表現している。自己意識が自分の外部に神聖な存在者を要請することは自分自身の不完全さを示している。不完全な道德的意識は多様な場合における諸義務を神聖なものとすることができないだけでなく、そもそも義務一般、純粹義務を自分自身で神聖なものとすることもできない。道德的意識は純粹義務そのものを外部の存在者によって神聖なものとしてもらわざるをえない。「純粹義務はじっさいにはまた他の存在者においてのみ妥当性をえるのであって、道德的意識においてそうなのではない」(412/441)。「道德的意識は純粹義務を定立するが、自分自身とは別の存在者においてそうするのである」(402/431)。

このようにして、純粹義務（自体）と道德的意識（対自）とは対立させられ、神聖な存在者と道德的意識との対立へと外在化されるにいたる。このことは、義務（自体）と自己（対自）との媒介をめざす道德的意識にとって根本的な矛盾である。だが、他方で、やはり道德的意識は、自らこの義務を自分のものとして知ろうとする。このように、道德的意識は自体と対自とを結合したり、分離したりし、両者の位置をたえず「おきかえる *verstellen*」。道德的意識は、「あるときは、いわゆる純粹な道德性を自分の外部の神聖な存在者において、自分自身を神聖でないものとみなすが、あるときにはまた再び道德的純粹性を自分自身のなかにおく」(418/448)。道德的意識は「自己と自体という契機をこのように規定することにも、分離することにも真剣ではない」(414/444)。自体と対自との関係の理解におけるこのようなあいまいさはけっきょく、自体と対自を他在によって媒介されたものととらえないことに

由来する。「道徳的自己意識は、おきかえの根源をなす分裂、 $\dot{\text{自}}\dot{\text{体}}$ と $\dot{\text{自}}\dot{\text{己}}$ との分裂、 $\dot{\text{純}}\dot{\text{粹}}\dot{\text{義}}\dot{\text{務}}$ ……と、現実すなわち……自然や感性との分裂を自分自身において廃棄する」ことはできない (417/446)。

(2) 良心と承認

① 良心における承認の契機

カント的な道徳的意識は義務の抽象的形式 ($\dot{\text{純}}\dot{\text{粹}}\dot{\text{義}}\dot{\text{務}}$) を知っているにすぎないのに対して、ドイツ・ロマン派の良心は義務の具体的内容を確認して、これを遂行する。良心は $\dot{\text{行}}\dot{\text{為}}$ のさまざまな場合において、なにが義務であるかを自ら判断し、決定する。それは自己 ($\dot{\text{対}}\dot{\text{自}}$) と他在 (現実) との対立を克服し、このことによってまた自己と $\dot{\text{自}}\dot{\text{体}}$ ($\dot{\text{義}}\dot{\text{務}}$) とを結合する。このようにして、良心においてはじめて具体的な道徳的行為が可能となる。良心は「 $\dot{\text{自}}\dot{\text{体}}$ と $\dot{\text{自}}\dot{\text{己}}$ との、 $\dot{\text{純}}\dot{\text{粹}}\dot{\text{目的}}$ としての $\dot{\text{純}}\dot{\text{粹}}\dot{\text{義}}\dot{\text{務}}$ と、 $\dot{\text{純}}\dot{\text{粹}}\dot{\text{目的}}$ に対立する自然や感性としての現実との対立を自分自身において廃棄する」(416/446)。「良心がそもそもはじめて、 $\dot{\text{道}}\dot{\text{徳}}\dot{\text{的}}\dot{\text{行}}\dot{\text{為}}$ らしい行為であり、所行をともしないこれまでの意識 [道徳的意識] はここに移っている」(418/448)。

しかし、良心においては、自分が任意のものを義務の内容とみなすことによって義務の普遍妥当性をあいまいにするという危険性が生じる。道徳的意識においては、 $\dot{\text{自}}\dot{\text{体}}$ と $\dot{\text{対}}\dot{\text{自}}$ との結合がめざされながら、 $\dot{\text{自}}\dot{\text{体}}$ は $\dot{\text{対}}\dot{\text{自}}$ から分離されたが、これに対して、良心においては、 $\dot{\text{自}}\dot{\text{体}}$ と $\dot{\text{対}}\dot{\text{自}}$ との結合が $\dot{\text{対}}\dot{\text{自}}$ への $\dot{\text{自}}\dot{\text{体}}$ の解消となってしまう危険性が生じる。このような危険性を回避するためには、 $\dot{\text{自}}\dot{\text{体}}$ は $\dot{\text{対}}\dot{\text{他}}$ と結合され、 $\dot{\text{自}}\dot{\text{体}}$ と $\dot{\text{対}}\dot{\text{自}}$ との関係が $\dot{\text{対}}\dot{\text{他}}$ によって媒介される必要がある。義務はたんに $\dot{\text{自}}\dot{\text{体}}\dot{\text{的}}$ でもないし、たんに $\dot{\text{対}}\dot{\text{自}}\dot{\text{的}}$ でもなく、また同時に $\dot{\text{対}}\dot{\text{他}}\dot{\text{的}}$ でなければならない。「義務は、絶対的本質實在 [$\dot{\text{自}}\dot{\text{体}}$] であるという意義から沈み落ちて、自己や $\dot{\text{対}}\dot{\text{自}}$ 存在ではないような存在となり、したがって $\dot{\text{対}}\dot{\text{他}}$ 存在となっている」(420/449f.)。「この $\dot{\text{自}}\dot{\text{体}}$ は意識においても $\dot{\text{対}}\dot{\text{自}}$ 存在とのあの無媒介な統一から分離しており、……存在となり、 $\dot{\text{対}}\dot{\text{他}}$ 存

在となっている」(429/449)¹⁴⁸⁾。

行為者が義務（自体）とみなすものは他人にとっても妥当し、他人によって承認されなければならない。良心の世界はまずもって内面的なものであり、他人が立ち入ることを許さないものであるが、同時にまた良心は共同的な世界に属しなければならない。良心は行為をつうじて自分を「対象的な場（エレメント）」(420/450)におき、自分を確証するが、この対象的な場は他人との「共同の場（エレメント）」である。行為は他人との関係におかれ、他人から承認されることをつうじて具体的な意義をえる。行為にとっては対他の契機、他人による承認の契機が不可欠であって¹⁴⁹⁾、良心はこの点で、この契機を欠いていた道徳的意識からは区別される。良心においては義務は、「普遍性として他人にかかわるという本質的な契機となっている。それは自己意識のあいだの共同の場であり、この場は所行に存立と現実性を与える実体であり、他人によって承認されるという契機である。[これに対して] 道徳的意識は、承認されるという契機をもたず……、けっきょくそのために行為するものではない」(ibid.)。

148) 良心は、自体、対自、対他の契機の統一として＜ことそのもの＞であり、しかも、「理性」の段階におけるような抽象的、形式的なもの——現実的なものに「述語」として付加されるもの——としてではなく、現実的なもの——その基体、「主語」——としてそうであるといわれる。「精神」の段階では、＜ことそのもの＞はたしかに、「人倫」（古代的人倫）において実体性をえるが、人倫においては対自の契機は明確でなく、＜ことそのもの＞における対自の契機が強調されるのは良心においてである。「＜ことそのもの＞は実体性一般を人倫のなかにもち、外的定在を陶冶のなかに[有用性という形態で]もち、自分を知る思考の本質性を道徳においてもつ。そして、良心において＜ことそのもの＞は、これらの契機が自分自身のもとにあることを知るような主語となっている。」

(Phä. 421/451) 本稿 5-(3)-④, 註 74, 78, 79, (6)-②, 註 103 参照。

149) 良心が対他存在を本質的契機としてもつことについてのヘーゲルの主張はやや唐突であるが、＜Gewissen＞＜conscientia＞の前綴り＜ge-＞＜con-＞が＜共同＞の意味を含むことがその根拠とされているのであろう。

② 自己確信の承認

『精神現象学』においては、良心のあいだの承認は人間のあいだの相互承認の最高段階に位置する。良心は義務についての自分の確信にしたがって行為するのであり、このようなものとして他人によって承認される。「良心は、自分が行なうことが義務であると知っている。また、良心はこのことを知っており、義務についての確信が義務にかなったものそのものであるため、良心は他人から承認される(424/454)。ところで、このばあい、まず承認されるのは、義務を遂行する良心の行為の内容ではなく、義務についての良心の自己確信という形式である。行為の現実的な結果(所在)は共同の場におかれ、他人の評価にさらされるが、その内容は限定された個別的なものであって、そのままで他人によって承認されるとはかぎらない。普遍的なものとして承認されるのは、このような所行の現実的内容ではなく、義務を確信する自己、義務についての判断主体そのものである。「妥当し、現実的であるのはその直接的行為ではない……。承認されるものは、限定されたもの[行為の結果]でも、自体的に存在するもの[純粹義務]でもなく、自分を知る自己そのもののみである。存在する場は普遍的自己意識であって、この場に入り込むのは行為の結果ではありえない」(428/457)。

良心の世界においては義務についての個人の確信は、いかなる内容のものであれ、承認されるのであって、個人は行為の具体的場面において任意のものを義務の内容とみなすことができるようになる。「ここでは純粹義務は同時に対自存在という本質的形式をもっている。その恣意は純粹義務に内容を与え、この形式にいかなる内容をも結びつけ、自分の良心性をこの内容に付着させることができる。」(423/453)。今や良心は恣意の突端に立ち、「絶対的自己充足の至上権 *Majestät der absoluten Autarkie*」(426/456)をもつことになる。ここでは、良心の自己確信(対自)が他人の承認(対他)をえることによって、すべての義務(自体)を自己(対自)へ解消してしまうという危険性が生じる。そもそも対他の媒介は、対自への自体の解消を回避するた

めのものであったはずであるが、良心においては対他は内面的契機に引き下げられるのであり、この契機の導入は良心における主観主義を克服するものとはなりえない。良心におけるこのような立場はとくにヤコービに典型的であるとされる (419f./449, 430/460)¹⁵⁰⁾。

ところで、このようにいかなるものをも内容として取り入れることができるような良心の自己確信は、そのものとしては無規定で、空虚である。道徳的意識においては純粹義務（自体）が形式的であったが、良心においては義務についての純粹な自己確信（対自）が形式的となってしまう。「その現実的な普遍性、あるいはその義務は義務についてのその純粹な確信のなかにある。この純粹な確信はそのものとしては、純粹な義務と同様に空虚である。」(423/452)。また、このような良心の自己確信についての承認もまた無規定的、無内容なものとならざるをえない。

③ 良心の承認と言葉

良心の確信にたいする承認はまだ抽象的であるから、このような承認によっては良心の行為の普遍妥当性はまだ保証されない。良心の確信が現実承認されるためには、それは他人にたいして表明されなければならない。このための媒体となるのが「言葉 *Sprache*」である。自己意識は言葉において自分を対象化し、自分を他人との関係のなかにおく。良心の確信は言表 *Aussprechen* をつうじて他人によって聴取・了解され *vernehmen*, 承認されるのである¹⁵¹⁾。言葉は、「自分を自分から分離する自己であり、純粹な自我＝

150) ヤコービにあっては、良心は自分の自然性からとり出した任意のものを義務の内容とする点で、「道徳的天才」を気どるといわれる (Phä. 430/460)。イエナ初期の『信と知』では、彼において「人倫的な個体美」や「主観的感性の美」が強調され、「主観性の神聖化」がおこなわれると批判されている (GuW. 89, 93)。

151) 良心においてはその対他の契機が他者にたいする言表として現われるのに対して、カント的道徳にはこの契機が欠けており、「道徳的意識はまだ沈黙しており、自分のもとにあって自分の内面に閉じこもっている」 (Phä. 428/458)。

自我として自分にとって対象的となるが、このような対象的あり方において自分をこの自己として維持し、また同様に、直接に他人と合流する。……自己は他人によって聴取・了解されるように、自分を聴取・了解する」(428/458)。

だが、言表にたいするこのような承認もまだ十分に現実的ではない。さきには、良心にたいする承認がその行為の内容にかんするものではなく、義務を確信する自己という形式にかんするものであったが、これと同様に、言表にたいする承認も、その内容にかんするものではなく、言表をおこなう自己という形式にかんするものにすぎない。ここでは、他人にたいする言表が行為のかわりを演じる。「良心の言葉の内容は、自分を本質実在として知る自己である。この自己のみが言葉を発するのであり、このような言表が行為の真の現実であり、行為の妥当化である」(ibid.)。

良心がなにかを義務についての確信であると言表しさえすれば、それは内容にかかわらず、承認される。このばあい、義務についての確信であるとして他人にたいして言表された内容が動機とじっさいに一致しているかどうか、義務とは別の利己的なものが内心に秘められてはいないかが詮索されることはない。言表が承認され、信頼されているばあいには、義務(自体)と内心(対自)との対立、内心(対自)と言表(対他)との対立についての疑念はそもそも排除されている。「義務についての確信から行為すると断言するものが真であるかどうか、また、行なわれることが現実^に義務であるかどうかという問や疑念は良心にとってはなんらの意味ももたない。このような問においては……内的な意図が、表に出されたものから区別されていること、個別的自己の意欲が義務から、普遍的で純粋な意識の意志から分離されうるものが前提とされているであろうが。」(429/459)

④ 教団と美魂

このように、言表が承認されるばあいには、良心は或る任意のものを行為の動機とし、またこれとは別のものを義務についての確信であると他人にみ

せかけるといふ「至上権」をえることになる(430/460)。このような言表においては、自己確信についての承認のばあいよりもいっそう、対他を媒介にした対自への自体の解消の危険性が増大するといえる。

シュライアーマッヒャーらにあっては、良心が言表をつうじて相互承認する場合は「教団 Gemeinde」に求められる¹⁵²⁾。教団においては、信者は自分の確信としての「内なる声」を「神の声」と一致したものとみなし、相互に承認しあう¹⁵³⁾。「他人が行為を妥当させるのは、自己が本質実在として言表され承認される場であるこの語らい Rede のためである。したがって、彼らの自体としての精神は彼らの良心性やよき意図を断言しあうことであり、相互の純粹さを喜ぶことである」(431/460)。良心は「その自己を生きた自体として知り、このような自分の知を宗教として知るが、この宗教は、直観されあるいは定在する知として教団が自分の精神にたいしておこなう発話 Sprechen である」(431/461)。ここでは、信者の良心が神に一致したものへ高められ、その「至上権」が承認されるのであるが、このような良心の相互承認は、教団内部での閉鎖的なものであり、また成員相互の緊張(否定性の契機)を欠いたものである¹⁵⁴⁾。

良心は言表によって言葉という形態において他人にたいして自分を対象化

152) シュライエルマッヒャーにみられるこのような教団は、ボヘミア派(とくにモラヴィア派)の系譜を継承したヘルンフト派の「兄弟団 Brüdergemeinde」を指していると思われる。金子武蔵、ヘーゲル『精神の現象学』下、訳者註 1310 ページ、参照。

153) ヤコービにおいても、義務についての良心の確信は信仰と結合され、内なる声は神の声とみなされるが、神へのその関係は孤独なものであるといわれる(Phä. 430/460, Vgl. GuW. 92)

154) これとほぼ同一の見解が後期の『法哲学』でも繰り返されている(R. § 140 Anm.)。なお、教団の内部におけるこのような相互承認の限界は、愛における相互承認と共通の限界をもつといえる。愛の承認においては、愛する者のあいだの対立、緊張の契機が明確ではない(註 84 参照)。教団と愛との関係については、「宗教」の章でも言及される(3-⑤)。

し、他人から承認をえようとした。しかし、そもそも言葉は実在の対象ではなく、言表においては、良心が自分を対象化によって自己否定しながらも、自分を確証するという否定の媒介が明確ではない。このような限界は、ノヴァーリスらの「美魂」において極限に到達する¹⁵⁵⁾。そこでは、良心の言表は他人にたいする関係（他人との対話）における対象化とはならず、他人を媒介としない自己閉鎖的な自己関係（独話）にとどまる。美魂の意識は「不幸な意識の自分との交替である。」この意識によってつくられた世界は「その語らい Rede であって、それは直ちにそのまま聞きとられるが、その反響は意識に還帰するにすぎない……。このため、この還帰は意識がこの世界のなかに即自的かつ対自的に存在するという意義はもたない。」「この意識に欠けているのは外化の力、自分を事物としながら、存在に耐える力である。」(432/462)。

美魂は自分の純粋さを保持しようとして、行為によって他在に接触することがその純粋さを汚すことになりはしないかと怖れる。それは「その内面の輝かしさを行為と定在によって汚しはしないかという不安のなかに生きており、その心胸の純粋さの保持のために現実との接触から逃避する」(ibid.)。他在は事物的な現実であるとともに他人でもあるから、美魂は他人との交流や対話から逃避しようとする。このためまたそれは、他人を承認し、他人によって承認されるものではない。むしろ、それは、他人による承認において自分を対象化することを拒否し、他人から自分を隔離するのであり、他人にたいする承認を拒否する¹⁵⁶⁾。

155) 『美学』では美魂の典型はヤコービの『ヴォルデマール』に求められている。Vgl. Ä. XIII. S. 313.

156) ここでは、良心をもつ自己意識は他の自己意識から孤立するだけでなく、すべての現実からきり離された孤独なものとなる。それは、すべての外面を自分へ解消する最内奥(<自我=自我>)に還帰すが、このように純化されることによって全くの抽象、自己意識の最も貧しい形態となる(Phä. 431/461)。『美学』でも、美魂が他者との関係(友情、愛)を拒否するにいたることが指摘されている(Ä. XIII. S. 314)。

⑤ 良心をめぐる対立

求められている良心の承認は、たんなる自己確信やその言表についての承認ではなく、現実の行為についての承認である。しかし、このような承認の実現は困難をとまなわざるをえない。良心の行為にさいしては、その自体、対自、対他の諸契機のあいだに対立が表面化し、またその行為の評価をめぐる行為者と他者とのあいだの対立が出現する。

第一に、行為の目的や動機と行為の結果とのあいだに齟齬が生じざるをえない。良心は行為によって他在（現実、自然）へ自分を外化し、そのなかに自分を貫徹し、自分の確信を遂行しなければならないが、このことが可能とはかぎらない。行為の結果が行為の目的や動機から乖離する危険が生じざるをえない。このため、一方で良心が普遍的義務、動機の純粹さ（自体、善）に固執するばあいには、行為に移ることはできず、自分の内面に閉じこもることになる。ここでは、自体（普遍的義務）が対自（個別的行為）からきり離されて、その保持がめざされる。ここでは、良心は自ら行為することではなく、観照の立場に身をおこうとする。他方で、良心が行為の立場に立つばあいには、普遍的なもの（義務）から逸脱した個別的結果を生み出す危険にさらされる。また、じっさいの行為においては、普遍的義務のみをその動機とすることはできず、個別的なものを動機に含めざるをえない。このように、行為においては、その動機や結果は、普遍的なものと対立した個別的なもの、すなわち悪をとまなわざるをえない。「良心は、自分の行為が良心的であると語るときには、たしかに自分の純粹な自己を意識しているが、現実的内容をなすその行為の目的においては自分をこの特殊的個別として意識している」（434/464）。このようにして、行為における自体と対自との対立は、観照の立場と行為の立場との対立という形態をとって現われることになる。

第二に、行為の動機と結果との、自体と対自との対立は、他人との関係におかれるばあい、いっそう複雑な事態を引き起こす。義務についての確信として言表されたものがじっさいに行為の意図（内心、本音）と一致している

とはかぎらない。言表されたものは、たんに他人向けのもの（タテマエ）であるかもしれない。だが、行為者が、普遍的義務と対立した個別的なものを動機としながら、他人にたいしては、普遍的義務を確信しているとみせかけるとすれば、これは偽善である。ここでは、対自（動機）と対他（他人への言表）とが区別されたうえで、両契機が使い分けられ、位置を「おきかえられる」。このようにして、さきにくことがらそのもの>をめぐって生じた自他の対立と類似の対立が良心の次元で生じる。「言葉において万人は良心的に行為するものとして相互に承認するが、この普遍的同等性は個別的対自存在の不同等性へと解体する。各々の意識は自分の普遍的あり方から……自分へ還帰している。このことによって他の個人にたいする個別性の対立、普遍性にたいする個別性の対立が生じる。」「あるいは、この普遍性と義務は、普遍から分離した特定の個別性という反対の意味をもつのであり、このような個別性にとっては純粹義務は、表面に表われ外面に向けられた普遍性にすぎない」（433/463）。

このようにして、良心の承認においては、行為のじっさいの動機がはたして普遍的なものであるかどうかの吟味や評価が生じる。ここに、行為的良心と評価的良心との対立が生じる。だが、良心はそもそも、なにが義務であるかを決定する究極主体であって、その自己確信にたいして他人が詮索をおこなうことは、良心の侵害、冒瀆となりかねない。そこで、良心の承認の実現のために必要とされるのが、評価的良心と行為的良心との和解である。

⑥ 良心の和解と承認

具体的場面における行為が現実的な意義をえ、そのようなものとして評価されるためには、自体、対自、対他の契機が結合されなければならないが、このような結合は、自体（普遍）の契機を優先させる観照的・評価的良心と、対自（個別）の契機を優先させる行為的良心とのあいだの相互承認によってもたらされる。この相互承認は、両者の型の良心が、自分に欠ける契機を他方のなかに見出すことを意味する。

純粹な普遍的義務に固執する觀照的良心は、美魂にみられるように、行為において他在と接触することによって自分が不純化されることを恐れ、行為に移ろうとはしない。行為によって実現されないような義務は非現実的なものであり、効力（妥当性）をもたない。だが、この良心は自分の欠陥には気づかず、もっぱら他人の行為の欠陥を指摘する。この良心においては、他人の行為にたいする評価が行為のかわりをはたす。具体的行為においては普遍的側面と個別的側面が結合しているが、この良心は他人のいかなる行為についてもその個別的側面のみを取り出し、利己的動機を探り出し、行為全体を否定的なもの（悪）と評価する。行為者が自分の行為の普遍的側面のみを取り出し、これを他人にたいして示すことによって、自分の行為の全体を肯定的なものとみせかけることは偽善であったが、評価者によるこのような詮索も偽善である。「このように、評価にとっては、個人の個別性の側面を行為の普遍的側面に対立させる……ことができないようないかなる行為もない。」

「評価的良心は……行為を分断し、行為自身との非同等性を作り出し、固定化するため、卑劣である。さらに、それはこのような評価を……行為の正しい意識であると称するために、偽善である」(438/468)。このように、評価的良心は他者としての行為的良心の欠陥を指摘するにすぎず、自分の評価の非現実性を認め、他者のなかで普遍的なものが生じているのを認めようとはしない。この良心は自分自身の気高さに固執し、他者とのコミュニケーション、他者にたいする承認を拒否する。

これに対して、行為的良心は自分の行為の限界に気づく。この良心もやはり義務を確信し、これを他人に言表するが、じっさいの行為が他人によっては承認されないことについての経験をつうじて、その行為が、普遍的なものと対立する個別的なものを含んでいることを自ら認めるようになる。行為的良心はこのような欠陥をまた他人にたいして言表し、告白するのであって、このことによって、欠陥を克服して自分を普遍的なものに高める可能性を与える。普遍的なものはもっぱら評価的良心のがわにあると思われていたが、行

為的良心はこの普遍的なものが自分のがわに生成することを見出すのであり、その他者としての評価的良心のなかに自分の普遍性を直観するようになる。このように、他者のなかに自分を直観するという承認の可能性はまず行為的良心のがわに開かれる。普遍的なものへの陶冶の可能性をもつ点で、行為的良心は評価的良心にたいして優位に立つ。両者のあいだのこのような関係は奴隷の主人にたいする関係の弁証法的逆転と類似している。行為的良心は「自分を告白するときすでに、孤立した対自存在を断念しており、自分を、特殊性が廃棄されたあり方として定立し、このことによって他者との連続性として……定立している。しかし、他者〔評価的良心〕は、自分を打ち明け（伝達し）sich mitteilen ない対自存在を自分自身のがわに留保する。」

「したがって、他者〔行為的良心〕が行為から……精神の同等性へ還帰することを妨げ、このような頑なさによって非同等性を生み出すのは」評価的良心自身である（439/469）。

求められているのは、評価的良心が非現実的な普遍への固執を放棄し、現実的なものとしての普遍が行為的良心のがわに生じているのを認めることである。このことは、評価者がその頑さを放棄し、行為者に心を開き、行為者の欠陥（悪）を赦すことである。承認は本来相互的な行為である。さきには行為者が自分を評価者のなかに見出すとされたが、このことは一方的におこなわれるのではない。行為者による評価者の承認は、後者による前者の承認があってはじめて可能となるのである。「行為者にとって、その特殊な対自存在の一面的で承認されていない定在が碎かれなければならなかったように、他人〔評価的良心〕にとっても、その一面的で承認されていない判断が碎かれなければならない。」「評価者が他人〔行為的良心〕に与える赦しは、……自分の非現実的な本質を放棄することであるが……、それは他人が、行為の対自的な規定を放棄するのと同様である」（440f./471）。「〔評価者の〕頑な心を碎くことは……、自分自身を告白した意識〔行為的良心〕において表現されたと同一の運動である」（440/470）。

以上の説明のなかでヘーゲルが強調している思想はつぎのようなものであろう。行為の普遍妥当性は、それぞれの場合におうじて個別的な要素と結合した具体的なものであって、外在的、超越的なもの（たんなる自体）ではなく、行為自身をつうじて内在的に形成されるもの（対自）である。したがって、行為が欠陥を含んでいるばあいであっても、行為は固定的に評価されるのではなく、普遍的なものへと自分を陶冶する可能性をもったものとして形成的、内在的に評価されるべきである。以下の叙述もこのような文脈で理解すべきであろう。「精神の傷は跡形を残さない。所行は消えないものではなく、精神によって自分へ取り戻される。個別性の側面……は、そのまま直接に消えゆくものである。」(ibid.)¹⁵⁷⁾。

⑦ 悪の克服と人倫

良心論において主題となっているのは善と悪との関係であり、人間がその有限性においていかに悪を具体的、現実的な仕方で克服するかの問題である。悪の克服の問題は、引き続く宗教においても、良心とは別の視点から扱われるのであって、道徳（良心）から宗教への移行のさいの基軸となっている。この問題はフランクフルト期以来とりあげられてきたが、『人倫の体系』以後

157) 「罪（悪）の赦し」の問題はフランクフルト期以来、繰り返しとりあげられている。

『キリスト教とその運命』では、罪は律法の処罰によっても良心の呵責によっても廃棄されず、運命との和解によってのみ廃棄されるといわれる。個人は全体的生に属し、彼の行為がつくり出した悪（犯罪）は全体的生からの分離であり、これにたいする全体的生の反作用が運命であって、このことを行為者が自覚するとき、その悪は廃棄される(N. 278, 281)。ただし、このような「運命と和解」という形態での「罪の赦し」は「直ちにそのままで罪の廃棄ではない」。「というのは、いかなる所行も起こらなかったものとするとはできないからである」(N. 283 Anm.)。

ここでは、律法は、行為の特殊性と対立する一面的な普遍性であるが、『精神現象学』では、律法の立場に立つのは評価的良心であるといえよう。評価的良心と行為的良心とは相互に対立しているが、いずれも「全体の契機」である(Phä. 440/470)。フランクフルト期には、全体的生のなかで律法と犯罪的行為とがそれぞれの限界を暴露されると

は、この問題の解決は人倫的共同体で可能であるという見解がとられている。

『精神現象学』においても、「理性」の章の道德にかんする節では、「立法的理性」と「査法的理性」とが対立しながらも、人倫のなかにその契機として揚棄されるとみなされている(5-(3)-(5))。理性の段階の道德と精神の段階の道德とのあいだには位相の相違があり、また道德と良心とのあいだには基本性格の相違があるが、立法的理性と査法的理性との関係はつぎの点で行為的良心と評価的良心との関係に類似した特徴をもつ。立法的理性が行為の立場からこれを普遍的妥当なものとしようとするのに対して、査法的理性はもはや行為の立場には立たずに、行為がめざすものが普遍妥当なものであるかどうかを外部から吟味し、評価しようとするにすぎない。前者による行為の普遍妥当性についての確信(「人倫の直接的確信」)はなお個別的なものにとらわれているのに対して、後者が判断する普遍妥当性は具体的行為から遊離した形式的、抽象的なものであり、現実の行為にたいして効力をもたない。両者はいずれの一面的なものであり、「人倫的意識の、支えなき諸契機」(284/309)にすぎない。行為的良心と評価的良心についても、それぞれは「全体の一契機」(440/470)であるといわれる。それでは、両者の良心は人倫のなか

いわれたが、『精神現象学』では両者の良心がそれぞれ、自分に欠ける側面を他方に見出すとされる。

なお、『イエナ実在哲学Ⅱ』では法律と犯罪(悪、罪)との関係についてつぎのようにいわれる。「悪はそれ自身において空虚なもの、自分自身の絶対知、人間の自分自身における闇であり」、法律は「悪を自分自身と認め、これを赦し、あるいは所行として起こらなかったものとする[べきである]。」(JRII. 252/231) ここでは、フランクフルト期における全体と個人との関係についての論理に近い論理が法律と個人との関係に適用されているといえる。この論稿によれば、法律のもとでは、個人は普遍意志の体现者として扱われるのであって、犯罪的行為は行為者自身における普遍意志の侵害であり、法律による処罰はじつは行為者自身によってよび起こされるものである。犯罪者がこのことを自覚するとき、その罪は赦されるというのである(Vgl. 236/217)。同様の見解は後期にも維持される(R. § 100)。

に揚棄されるとみなしてよいであろうか。このばあい、良心は人倫においてその主観的、対自的契機（人倫的自己意識）をなすこととなり、人倫を内面から支えるものとなるであろう。また、良心にもとづく行為は人倫においては、普遍的側面と個別的側面とが結合した具体的な意義をえ、そのようなものとして評価されることになるだろう。

『精神現象学』においては、フランス革命の挫折のあと、これにかかわって登場すべき近代の共同体（古代におけるような直接的・無媒介的人倫ではなく、個人の自己意識によって媒介された自己意識的人倫）が示されていない。この共同体は、良心において極限化された近代的主観性の限界を揚棄するはずのものであるが、これについての叙述は欠けている。だが、『イエナ実在哲学 II』に示されるように、ヘーゲルはイエナ後期に、近代の人倫的共同体を構想しており、この構想は『精神現象学』においてもその背後におかれているとみなしてよいであろう。古代の人倫が個人の自己知や心術を含まない直接的・無媒介的なものであるのに対して、この人倫の崩壊（ローマ時代、中世、ドイツ観念論にいたるまでの近代）のあと登場すべき新しい人倫は、個人の自己知や心術によって媒介された自己意識的な人倫である。ドイツ観念論の道德の立場においては善や義務についての良心の自己確信は主観的、抽象的なものにすぎなかったが、この新しい人倫においては、良心の自己確信はこの人倫の現実的な秩序と規範にたいする心術となり、客観的、実体的内容をそなえたものとなるといえよう。後期のヘーゲルは、良心は道德の立場においては主観的、形式的にすぎないが、近代的人倫においては、実体的、客観的なものを自己確信する心術としての「真の良心」に転化するとみなしている（R. § 137）¹⁵⁸⁾。

158) 後期ヘーゲルは、近代的な人倫(国家)にとって良心、心術が不可欠の契機であることを明確にしている。「古代の国家においては主観的 목적は国家の意欲と端的に一つであるが、現代においてはわれわれは……自分自身の良心を必要とする。この意味で、古

⑧ 相互承認の最高段階としての良心

良心における相互承認は個人のあいだの相互承認の最高段階に属する。とくに、良心の最終段階に登場する行為的良心と評価的良心との相互承認は有限な精神における承認の最高形態を表現している。この承認のなかには神、絶対的精神が登場するといわれる。この承認は、「絶対精神であるような相互承認」である (Phä. 441/471)。そこでは、それぞれの良心 (自我) は「自分の絶対的対立者のなかで自分を知るような普遍的な知」となる。両者のあいだの「和解の〈諾 Ja〉……は、二重性 [普遍と個別] へ拡張された自我の定在である。ここでは、自我は自分と同一であり続けており、自分を完全に外化して自分の対立者のなかにもありながらも自分自身についての確信をもつ。それは、両者の自我のただなかに現われる神である」 (442/472)。

このような承認は有限な精神から宗教への、さらには絶対知への移行点をなしており、『精神現象学』の全体系のなかでも、きわめて重要な役割を与えている。

行為的良心と評価的良心との相互承認はつぎの点でも、それまでの段階における相互承認とは異なった特徴をもつ。『イエナ実在哲学II』においてもそうであったが、『精神現象学』における以前の段階の相互承認は、対等な個人のあいだの関係 (承認の闘争, 古代ギリシャの人倫的個人, 古代ローマの法的人格, 教団における良心等々) であるか, 社会や集団のなかで異なった位置と役割をもつ個人のあいだの関係 (主人と奴隷, 男と女, 貴族と市民等々) であった。これに対して、行為的良心と評価的良心との相互承認はもはや社会的性格をもたない。また、それは個人そのもののあいだの相互承認というよりも、それぞれ異なった原理を人格化したものとしての個人のあいだの関

代人はいかなる良心ももたず、究極的なものは習俗、法律、国家意志であった。」

(Vorlesungen über Rechtsphilosophie, Edition von K.-H. Ilting, Bd. 3, Vorlesung von 1822/23, S. 719, § 261, Vgl. R. § 261, Zu.)

係であって、両者の原理の統一（対立によって媒介された統一）を体現する擬人的なものとなっている。もちろん、主人と奴隷、男と女等々の関係においても、個人はそれぞれ異なった原理の体現者として相互の関係に入るというかぎりでは、これらの関係は行為的良心と評価的良心との関係と同様の性格をもつといえる。しかし、これらの関係においては、相互に対立する諸原理は社会的性格をもち、これらの原理を担う個人も社会的性格をもつものに対して、行為的良心と評価的良心との関係は社会的性格を捨象されている。

『精神現象学』において、カント的道德とロマン派の良心が近代の頂点を立つとされるのは、ヘーゲルが当時の意識形態の批判的分析を考察の中心にすえているためである。たしかに、「精神」の章で扱われるのは「たんなる意識の形態」ではなく、「世界の形態」であるとされるが(290/315)、『精神現象学』が実在哲学ではなく、「意識の現象の学」という基本性格をもつ以上、この「世界の形態」は<世界そのものの形態>であるよりは、いわば<世界における意識の形態>であり、「たんなる意識の形態」が<個人的意識の形態>であるとすれば、<世界における意識の形態>は<社会的・共同的意識の形態>（マルクスの用語ではイデオロギー）であるといえよう。ヘーゲルはこのような脈絡においてロマン派の良心を当時における最高の意識形態とみなし、「精神」の章の最終段階に位置づけたといえよう¹⁵⁹⁾。

(3) 宗教と承認

① キリシト教と承認

すでにみたように、良心において個人のあいだの相互承認は最高の形態を与える。それはまた有限な精神の段階での承認の最高の形態でもあった。ところで、ヘーゲルは相互承認概念を宗教にも拡張し、神と人間との関係をも相

159) ロマン派の良心をヘーゲルの当時の意識形態の最高段階に位置づけるという見解は後期にもとられている (R. § 137, E. § 176)。

相互承認として理解している。宗教においては、信者のあいだの相互承認（教団における関係）も存在するが、これは神と信者との相互承認から派生したものである。神と人間とのあいだの承認関係は垂直的關係であって、これまでに段階におけるような人間相互の対等な水平的関係ではなく、新たな特徴をもつ承認関係である。『精神現象学』では、神と人間とのあいだの相互承認が相互承認の最高段階に位置づけられる¹⁶⁰⁾。

神と人間とが相互承認の関係にあるものとみなされるのはとくにキリスト教においてである。キリスト教はこのような相互承認の教説を含む点で、他の宗教にたいして卓越したものとされる。キリスト教においては、神の本性と人間の本性とが同一であることが示される。神は人間にとってたんに超絶的なものではなく、人間的形態（イエス）をとって現われることをつうじて人間にたいしてその無限性を啓示する。また、神は、有限な人間に赦免を与え、そのなかに無限性を認める。これに対応して、人間も神を自分と疎遠なものとみなすのではなく、神のなかに自分の無限性を認める。このように、神と人間とのあいだに相互承認に関係がある。このような承認関係は垂直的なものであるが、主人と奴隷との関係のように一方的で不平等なものではない。神は、主人が奴隷に対するように、人間を一方的に支配するのではなく、その愛によって、欠陥をもった人間を赦免し、これと和解する¹⁶¹⁾。

160) この点については、

Edith Düsing : *Genesis des Selbstbewußtseins durch der Anerkennung und Liebe*, in *Hegels Theorie des subjektiven Geistes*, hrsg. v. Lothar Eley, 1990. S. 265.

Robert R. Williams : *Recognition*, 1992, p. 223.

なお、V・ヘスレも、ヘーゲルが（『精神現象学』および後期の宗教哲学で）宗教のなかに相互主観的構造を見出していることを指摘しているが、相互承認については直接に言及していない。Vittorio Hösle : *Hegels System*, Bd. 2, 1987, S. 646ff..

161) 後期の『宗教哲学』（付録「神の現存在の証明にかんする講義」）では、「神は人間に自分を伝達する」のであり、「人間に身をおとしめて、奴隷の姿とさえなった」といわれる (Relig. XVIII. 383f.)

ところで、『精神現象学』においては神と人間との相互承認は、良心の最後の段階において考察された、行為的良心と評価的良心との相互承認と相互補完の関係にある。この点では、良心から宗教への移行は承認概念の展開とみなすことができる。良心のこのような相互承認において主題となっていたのは悪の克服（罪の赦免）の問題であった。宗教においてもこの主題は継承される。良心の世界は内面的なものであるから、そこでは、悪の克服は人々によって意識されるとはかぎらない。これに対して、キリスト教、とくにその三位一体説（＜父－子－聖霊＞）においては、悪の克服が人々の表象にたいして具象的なものとして示される。

すでに言及したように（6-(5)-②）、人間は神への奉仕をつうじて自分の個別的あり方を外化し、自分を普遍的なものへ陶冶し、その悪を克服する。だが、このような人間のがわでの自己外化は、神のがわでの自己外化があってはじめて可能となる。神は自分をその他在へと外化することはキリスト教においては、＜父＞としての神がその＜子＞イエスにおいて化肉し、現実世界のなかに登場するという形態で示される。そのさい、神は人間のなかに個別的なものへの固執という悪を生じさせる。神はその無限性を顕示するためには、このような他在を廃棄して、自分へ還帰しなければならないが、これを示すのが＜聖霊＞の段階である。イエスはその刑死によって人間のかわりに贖罪したが、その死後その精神は聖霊として人間の内面に宿った。このことによって、神は、有限な世界と和解し、人間の悪を赦免する。このような神の自己外化と人間の悪の赦免に対応して、信者は神への崇拝と奉仕をつうじて自分を外化し、その個別的定在への固執という悪を克服する¹⁶²⁾。だが、信者は神

162) ヘーゲルはフランクフルト期に、キリスト教における神と信者とのあいだの相互承認にかんしてつぎの点に注目していた。「信仰は、精神において精神を認識することにある。相互に等しい精神のものが相互に認識しあうことができる」(N. 289)。「神的なものへの信仰が可能となるのは、信者自身のなかに神的なものがあり、神的なものが、自分が信頼するもの〔信者〕のなかに自分を再び見出すことによってのみである」(313)。

の自己外化と悪の赦免を、自分と無縁な他者における「出来事」としてのみ受けとり、それが同時に自分自身の自己外化と悪の克服を意味することを自覚しない。ここにキリスト教における限界がある。

② 不幸な意識、信仰と承認

キリスト教における神と人間との相互承認の思想については、「宗教」の章にさきだって「自己意識」の章の「不幸な意識」の小節、および「精神」の章の「信仰」の小節でも言及されている。まず「不幸な意識」の考察のさいにヘーゲルは、神への「感謝」のなかに神にたいする承認を見出している。信者が神に感謝するとき、自分の個別性を神へと放棄・外化するのであり、このようにして神を承認する¹⁶³⁾。ところで、信者のこのような自己外化と神

また、キリスト教における三位一体説についてつぎのようにいわれる。「信仰の完成、すなわち人間の母胎としての神性への還帰はその発展の円環を閉じる。……すべての生きたものは神性のなかに生き、その子である。子は自分の外部の神への信仰から始め、……自分自身いっそう勤行をおこなうことによってますます分裂するが、……根源的な、だが今や発展させられた……合一へ還帰するのであり、神性を認識する。すなわち、神の聖霊が彼のなかにあり、制限を脱却して、……全体を回復する。神、子、聖霊！」

(318)ただし、ここでは、神と人間とのそれぞれにおける自己外化の否定的契機はまだ明確ではない。

1802-05年執筆と推定される論稿『自然法講義草稿』では、三位一体説のなかで示された神と人間との相互承認が、神と人間のそれぞれの自己外化によって媒介されていることが重視されるようになる。「宗教の本質は精神を直観と思考において客観的に叙述する。……このため、[神的]精神は個人をつうじて自分を認識し、個人は精神をつうじて自分を認識する。」(Rosenkranz: *Hegels Leben*, S. 134)。イエスの死には、「人間の本性が……個別的形態[イエス]を人類の代表とみなし、そのなかで自分と和解した」という側面が含まれている(137)。「神はその生と死をつうじて卑俗なものへ自分を落とすしめるが、さらにその復活[聖霊としての]をつうじて人間は神聖化される。」(138)

163) ここでの感謝はとくに聖餐のさいに示されるものである。なお、感謝に含まれる承認は、富者による施しにたいする庶民の感謝は、すでに指摘されていたものである(5-(6)-③)。

にたいする承認は、神のがわでの自己外化と人間にたいする承認をとまなっている。神は信者にたいしてその一部を犠牲とし、これを信者の享受に委ねるのであり、このようにして信者を承認する¹⁶⁴⁾。信者は神のこのような行為にたいして感謝するのである。「不変的意識 [神] はその形態を断念し、犠牲にするが、これに対して個別的意識 [信者] は感謝する。このことは、この意識が自分の自立性についての意識への満足を断念することである。このように、両者の部分 [神と信者] が相互に自分を放棄するという契機をつうじてたしかに意識にとって普遍者との統一が生じてくる」(Phä. 151f./166f.)。

「この意識はその感謝において他方の極 [神] を本質実在 Wesen として承認し、自分を廃棄するが、この感謝は同様にそれ自身、自分自身の行為であって、この行為は他方の極の好意に匹敵し、自分を犠牲にする好意にたいしてこれと同様の行為を対置する」(152/167)。

しかし、感謝においては信者の自己外化はまだ不徹底である。神にたいする信者の完全な自己外化は神にたいする奉仕——神と信者との仲介者としての僧侶への服従、巡礼や喜捨、禁欲——をつうじておこなわれる。そしてこのような信者の自己外化には神のがわでの自己外化が対応している。神はその自己外化によって人間を赦免する。「しかし、現実には犠牲がおこなわれるならば、意識が自分のものとしての行為を廃棄したように、それ自体でこの意識の不幸もまた自分から解放・赦罪されている。この解放・赦罪 Ablassen はそれ自体で出来事として生じているが、このことは、それ自体で存在する本質実在としての他方の極 [神] の行為である。しかし、同時に非本質的な極のあの一方的な行為ではなく、他方の極の行為も含んでいる」(155/170)。

このことをつうじて信者は自分の個別的あり方を廃棄し、普遍的あり方へ高まる可能性をえる。だが、信者はこのことを自覚するにはいたらない。意

164) このばあいの神の犠牲も、聖餐のさいに、キリストの肉体や血を意味するパンやブドウ酒を信者に供することをさしている。註 170 参照。

識が「自分の意志を廃棄することは……、個別的意志をではなく……普遍的意志としての意志を定立することである。」しかし、「このことによって意識にたいして生じる普遍的なものは意識にとっては自分自身の行為〔によるもの〕ではない。」(155f./170f.)。信者は個別的あり方と普遍的あり方との分裂におかれたままであり、その克服は彼岸に求められるにすぎない。ここに「不幸な意識」の限界がある。なお、「不幸な意識」の段階では、神の自己外化(赦免)がイエスの死に示されることには直接には言及されていない。

「精神」の章の「信仰」の小節では、信者が神にたいする服従と奉仕という自己外化をつうじて自分を普遍的なものへ陶冶することが明らかにされるが(6-(3)-②)、同時に信者のこの自己外化が神のがわでの自己外化によって支えられることも指摘されている。「奉仕や崇拜というこのような服従は、感覚的な知や行為を廃棄することによって、即自的かつ対自的に存在する本質実在との統一についての意識を産出する」(353f./381)。「本質実在が最初の単純な実体という形式において不動であるならば、それは意識にとって疎遠にとどまるであろう。しかし、この実体の外化がおこなわれると、その精神は現実という契機を自分のがわにもち、このことによって、信仰する自己意識に関与するようになる」(ibid.)。

このように、神と信者とのあいだで相互に自己外化がおこなわれることをつうじて、信者は神との一体性がもたらされるが、このことは即自的にそうであるにすぎない。この一体性は現世において信者によって直観されることはなく、彼岸に求められるにすぎない。ここに、不幸な意識のばあいと同様な限界が残っている。本質実在との統一は「直観された現実的統一として産出されるのではない。むしろ、この奉仕はいつまでも産出をつづけるものにすぎず、現在においてはその目的には到達しない」(ibid.)。なお、この段階でも、神の自己外化としてのイエスの死の意義については明確にされていない。

③ 三位一体と承認

キリスト教の三位一体説が本格的に分析されるのは、「宗教」の章の「啓示

宗教」の小節においてである。ここでは、神の自己外化と信者の自己外化とが相互補完的であることが明確にされる。「自己意識[人間]と実体としての自体[神]とはその[精神の]二つの契機であって、両者の相互の外化をつうじて……それ[精神]は両者の統一として定在するようになる。」「自己意識が一方的に自分自身の外化のみを把握するとすれば、……このことによって自己意識にとっては真の精神はまだ生成していない。」(492f./526)。ところで、そのさい主導的なのは神のがわでの自己外化である。「両者の運動は運動それ自体であるが……、両者のうちで運動を始めるのは、自体存在するものとしての他方[対自存在、信者の自己意識]に対して規定されているがわ[神]である」(506/540)。さきの「不幸な意識」や「信仰」の段階では、どちらかといえば人間のがわでの自己外化に焦点が当てられたが、ここでは神の自己外化に注意が向けられる。イエスの死や聖霊の意義が明確にされるのもこのような文脈においてである。神は愛によってその他在としての人間のなかに自分を見出し、人間を承認する。だが、神は父の段階では、まだ自己外化をおこなっておらず、その愛はまだ抽象的、即自的にとどまっている¹⁶⁵⁾。神の自己外化をつうじてはじめて、人間にたいするその愛は具体的、現実的となる。神の自己外化は世界の創造と、子としてのイエスへの化肉という形態をとって示される。神が世界を創造することは、神が自分を「卑俗なものに落としめ(墮罪し) erniedrigen」, その神的あり方から「離反(墮罪)する abfallen」ことである。世界創造のさいに神は、人間のなかにその個別的あり方への固執という悪の可能性を生み出す¹⁶⁶⁾。神はまだ自己外化をへていない

165) 「永遠の本質実在[父としての神]のその対自存在[人間]にたいする関係は純粹思考の端的に単純な関係であり、この関係においてはこの本質実在がこのように自分自身を他者において……直観するさいに、他者はまだそのものとしては定立されていない。それは、……両者を相互にまだ対立させていないような愛の承認である。」(Phä. 502/536)

166) 「神的な本質実在はそれ自体で最初から von Anfang [自分のがわから始めて] 自分

父の段階では、その普遍的あり方や善はまだ抽象的であるにすぎず、人間の個別的あり方や悪と一面的に対立しているにすぎない¹⁶⁷⁾。イエスはその刑死によって人間にかわって贖罪するが、神はこのことをつうじて人間の悪を赦免し、これと和解するのであり、その普遍的あり方や善は具体的、現実的なものとなる。神のがわからのこのよう働きかけを受けることによって、人間はその悪を克服する可能をえる。「悪として規定されている自然的あり方から自己へ還帰することとして、それ〔悪が定在のなかにあることについての自己意識の知〕はこの直接的あり方を放棄し、罪に死している *der Sünde absterben*。」(511/544)

ヘーゲルによれば、イエスの死は神の人間的、個別的形態の死ではあるが、神自身の死ではない。それは同時に、自己外化によってまだ媒介されていない神の抽象的あり方の死を意味している¹⁶⁸⁾。イエスの死をつうじて、一方で神はその他在として個別的定在を廃棄し、普遍的なものとしての自分へ還帰する。他方で信者もイエスの個別的形態にかかわることを放棄せざるをえなくなるのであり、このことをつうじて自分の個別的定在を外化し、自分自身へ還帰し、「自分自身の純粹確信」「自己内存在の知」(512/546)に到達する道

を外化するのであり、その定在〔人間〕は自分の内部へ向かい、悪となるが、このことのなかには、……この悪しき定在がそれ自体で本質實在にとって無縁ではないことが含まれている。絶対的な本質實在は……その他者が存在しなければ、自分からの離反(墮罪)が存在しなければ、空しい名にすぎないであろう。〔人間における〕自己内存在という契機はむしろ精神の自己の本質的契機をなす。」(Phä. 507/541)

167) 「悪が一般に自己内存在する対自存在であるのに対して、善は自己を欠く単純なものである。」だが、両者はそれぞれ反対の側面をももつ。「自己内存在する対自存在〔悪〕は単純な知となるが、同様に、自己を欠く単純なもの〔善〕は純粹な自己内存在となる。」(Phä. 508/542)

168) だが、信者はこのことを理解できず、イエスの死を神そのものの死とみなし、「不幸な意識」におちいる (Phä. 512/546, 4-(4)-③, 7-(2)-④)。

が開かれる¹⁶⁹⁾。信者のこのような自己外化は、抽象的な実体であった神を自己意識的な実体＝主体（自己）へ高めることでもある。このようにして、イエスの死という否定的・消極的な出来事は同時に積極的・肯定的意味をもつようになる。この積極的意味はさらに、イエスの死後、神が「聖霊＝精神 Geist」として人間に宿ったということのなかに具象化される。一方で、神は聖霊として現われることによって人間のなかでその自己意識を現実的にえるようになる。神は抽象的な実体としては死んだが、今や自己意識的な実体＝主体としてよみがえる。他方で、信者は自分のなかに普遍的な精神＝実体が内在しているのを知ることへ向かう。

④ 教団と陶冶

聖霊は教団の共同的自己意識として現われる。教団においては、その儀礼をつうじてイエスの死と復活は反復される(511/545)。信仰の対象はもはやイエス個人ではなく、その神的な無限な精神となるが、この無限な精神はじつは信者自身にすでに潜在している。教団でおこなわれる信者の共同的勤行は、自分の個別的あり方を克服して普遍的あり方（普遍的自己意識）へ陶冶し、潜在的であったその無限な精神を顕在化させこれを自覚するという運動である¹⁷⁰⁾。教団における信者の陶冶・自己形成は共同的、相互的行為であり、

169) 「神が死んだ」ことの経験をつうじて、個人は＜自我＝自我＞という「純粹意識の深み」へ到達する。(Phä. 513ff./546ff)。

170) キリスト教における勤行の核心は聖餐にある。聖餐においては神の死と復活が信者の行為をつうじて再現され、経験される。信者は神の感覚的定在を犠牲とすることによって、神を自己意識的な実体へ高め、同時また自分を普遍的精神へ高める。饗宴における享受は、「本質実在と個別性とを廃棄する否定的威力であると同時に、本質実在の对象的定在を自己意識的定在に変え、本質実在との合一についての意識を自分に与える肯定的な現実である。」(Phä. 469/501) 聖餐においては、信心をもつ意識の純粹自己は、「抽象的な本質実在をその抽象から引きずり出す威力であり、この純粹な信心によってこの本質実在は自己へ高められる。」(513/547f.)

このことにかんしては、山崎純「精神としての神の顕現」(『理想』1983年10月号)、

これをつうじて獲得される普遍的自己意識も共同的、相互的なものである。

「教団の運動は……，それ自体で〔自己意識の外部に〕に生成しているものを産出することである。死んだ神人は……それ自体で普遍的自己意識である。それはこの〔個別的〕自己意識にとってもこのような普遍的自己意識とならなければならない。自己意識は表象の対立の一方の側面，すなわち，自然的定在および個別的な対自存在を本質として妥当させるという悪の側面をなすのであるから，この側面は……自分を精神に高めなければならず，この精神の運動を自分のがわで表現しなければならない。」(509f./543)¹⁷¹⁾。

ヘーゲルによれば，キリスト教において教団は本質的な意義をもっている。神は教団のなかで聖霊として現われることによって自己意識的実体＝主体となるが，このことは，神の自己啓示，自己実現が教団の共同的意識と共同的行為によって媒介されていることを意味している。教団における信者の共同的行為は自分を普遍的な自己意識へ形成・陶冶する活動であると同時に，神を主体へ高める活動でもある。

宗教の特徴は，真理を人間の表象にたいして分かりやすいような形態で示すことにある。イエスの死後神が聖霊として教団に宿ったという「出来事」はじつは，普遍的な自己意識へと信者が自己形成することを共同的意識（表象）にたいして具象的なものとして示すものにほかならない¹⁷²⁾。しかし，信

「ヘーゲルの祭祀論」（静岡大学人文科学研究報告『人文論集』34号，1982年）が詳しい。

171) 三位一体説には信者の自己外化と陶冶の思想が含まれていることを後期ヘーゲルも確認している。個別的な主観は「自分の直接的な自然的規定性を……外化し，……自分の自体と連結し，このようにして本質実在と合一したものとして自分を認識するという運動」をおこなう（E. § 570）

172) F・ワーグナーは，ヘーゲルにおいては，宗教における，概念を媒体とした普遍妥当性と，表象を媒体にした相互主観的な了解可能性（分かりやすさ）Verständlichkeit, Verstehbarkeit とが分裂していることを指摘している。Falk Wagner : Religion

者は神のこのような活動を他者による疎遠な「出来事」として受取るにすぎず、それが同時に自分自身の活動（自己形成・陶冶）によるものであることを概念把握するにはいたらない。「この教団は……このようなその自己意識においては完成していない。その内容はそもそも表象の形式においてそれにとって存在する〔意識される〕にぎない。」「実体〔神〕は自分のがわから始めて外化をおこなうが、自己意識はこのことを概念把握せず、自分の行為そのもののなかには見出さないのであるから、このような自己意識にとってはこのことは自体〔対自からきり離されたもの〕である。」「われわれがみるところでは、自己意識は……自己内存在についての知に到達する。しかし、知の純粋な内面性が同時に、自分自身に等しい本質実在であり、実体がこの点で絶対的自己意識であることへ到達するという積極的意義は、信仰する意識にとっては或る他者である。この〔個別的〕自己意識は知の純粋な内面化がそれ自体……実体であるというこの側面をとらえるが、概念からみてそうなのではないなにかについての表象という形態で、すなわち疎遠な、他者による贖罪の行為という形態でとらえられる。」(514/547)。

このためまた、神と人間との和解、愛は信者にとっては内面に隠されたままであり、現実世界のなかには顕現しない。したがって、この和解は彼岸に求められることになる。ここにキリスト教の限界がある。神と意識との和解は愛であるが、教団は「この愛を感じるにすぎず、現実的な直接的対象としてその意識のなかで直観するのではない。教団の和解は……その心胸のなかにはあるが、その意識〔信者〕とのあいだにはなお分裂がある。自体として……その意識のなかに入ってくるのは、彼岸に横たわる和解である。しかし、現存するものとして……あるのは、変容をなお期待すべき世界である。この世界はたしかに即自的には本質実在と和解している……が、自己意識にとっ

てはこの直接的現存はまだ精神の形態をもっていない」(514/548)¹⁷³⁾。

⑤ 教団における愛と承認

教団は信者のあいだの相互承認の場である。ただし、教団は神への信仰をともにする信者の共同体であるから、そこで基軸となるのは神と信者との関係であって、信者相互の関係は派生的、副次的であるにすぎない。人間のあいだの水平的な相互承認は神と人間との垂直的な相互承認によって支えられている¹⁷⁴⁾。具体的にいえば、それは神による人間にたいする普遍的な愛や神の前での万人の平等によって可能となる。だが、教団における神にたいする信者の意識や行為は共同的、相互的なものであるから、逆に、神と信者のあいだの相互承認が信者のあいだの相互承認によって媒介されているという側面もある。

ロマン派のなかには、シュライアーマッハーのばあいのように、良心の相互承認の場を教団に求める見解がある ((2)-(4))。この見解はプロテスタンティズムと結合しており、神への信仰が信者の良心にもとづき、教団が、良心をもった信者の共同体であることを明確にした。だが、この見解は、教団

173) 『イェナ実在哲学II』ではつぎのようにいわれる。「教団の表象においては、精神が教団の自己という彼岸に逃避している。」(JRII. 258/269)「現実の国と天上の国とはなお分離するにいたる。この世界の彼岸において精神は自分と和解するにすぎず、けっして自分の現在のなかにあるのではない。」(256/267)

174) この点について、E・デュージングはつぎのように述べている。「個人のあいだの完成された承認や承認態はヘーゲルにとってはけっきょく人間と神とのキリスト教的・宗教的和解にもとづいている。」E. Düsing. a. a. O. S. 279, Vgl. S. 265. なお、彼女はキリスト教における承認の基本を愛に求めているが、このような理解の内容には問題がある。愛においては一般に自己否定の契機が希薄である点で、愛の承認は無媒介的であるが、これに対して、キリスト教における愛の承認は神と信者それぞれの自己疎外(自己犠牲)によって媒介されている。だが、デュージングは愛一般とキリスト教における愛とのこのような相違を明確にはしていない。彼女は、註 165 で引用した箇所愛の承認を直ちにキリスト教における愛の承認の核心をみなしてしまう。

における愛による相互承認を自己外化を欠いた無媒介的なものとみなす点で、心情主義に陥った。このことは、ロマン派の良心の神への関係が自己外化と陶冶を欠いている（良心の「内なる声」はそのまま直接に「神の声」とされる）ことと結合している。これに対して、真の教団においては、神にたいする信者の関係は信者の自己外化に媒介されたものであり、信者のあいだの愛や承認もまた自己外化をつうじたものであろう。この点については、『精神現象学』では直接に言及されていないが、『イエナ実在哲学Ⅱ』ではつぎのように述べられている。キリスト教においては「各人は神にとって、あらゆる他人と同等なものとして妥当する[承認される]。それは、彼の全領域の外化、彼の定在する全世界の外化である」(256/267)¹⁷⁵⁾。

ところで、教団は社会全体からみれば、特殊的な共同体である。良心の段階でも指摘されたように、教団における個人相互の承認は、閉鎖的で制約されているという欠陥をもちはしないであろうか。教団における相互承認が社会的に開放されたものとなるためには、それは人倫的共同体（国家）における相互承認と結合しなければならない。人倫における相互承認が不在であり、それからきり離されるばあいには、教団における信者のあいだの相互承認も神と信者のあいだの相互承認も不完全で、空虚なものとならざるをえない¹⁷⁶⁾。

175) この点について『宗教哲学』ではつぎのように述べられている。教団には信仰の統一にもとづく愛がある。この愛は、限られた身近な者への特殊的な隣人愛でも、抽象的で空虚な人類愛でもない。教団の愛は「あらゆる特殊性の無価値によって媒介されている。」(Relig. XVII. 304)

176) フラクフルト期の論稿では、原始キリスト教の教団における愛についてつぎのようにいわれていた。「愛のサークル、すなわちすべての特殊的なものにたいする権利を相互に放棄し、また共同の信仰と希望によってのみ統一されている心情の持ち主のサークルは……小さな神の国である。」(N. 333) だが、教団における愛が社会的開放性を欠いていた点にその限界があることが指摘されている (322f.)。註 182 参照。

⑥ キリスト教と良心

すでにみたように(④), キリスト教においては神と人間との和解, 悪の克服が「自体存在の形式」をとって, 表象にたいして具象的に示される。だが, このような表象においては, そこに含まれた思想的核心はまだ明きらかとはならない。信者は悪の克服を神という他者によるもの(赦免)とのみ受取り, それが同時に自分の活動によるものであることを自覚しない。これに対して, 良心においては, 評価的良心(普遍的意識)と行為的良心(個別的意識)との和解による悪の克服は「対自存在の形式」において示された。だが, 良心においては, 悪の克服は行為者の内面(自己意識)のがわからみられた抽象的, 形式的なものにすぎず, 実体的内容を欠いていた(「内容なき形式」)。この実体的内容はむしろキリスト教において表現される。したがって, 良心における悪の克服の「対自的あり方」はキリスト教におけるその「自体的あり方」と統一されなければならない。このときはじめて悪の克服は行為者自身によって自覚的に遂行されるようになり, 意識は絶対知に高まる。「このように, 宗教において内容であったもの, すなわち他者についての表象という形式であったものと同一のものが, ここでは自己自身の行為となる。概念が両者を結合すると, 内容は自己自身の行為となる。というのは, この概念は, ……自己の行為が自分においてすべての本質性であると知ることであり, ……この主体が実体であり, 実体が自分の行為のこの知であると知ることであるからである。」(522/556)

ところで, このばあい問題となるのは, 悪の克服が人間自身によって独力で実現できるかどうかである。もし, このことが可能であるとすれば, 悪の克服は良心の段階で基本的には完了し, キリスト教における悪の克服はたんなる付加ということになろう。だが, 上述のように, 良心の相互承認においては悪の克服の主観的行為という形式的側面が示されたにすぎず, その実体的内容はキリスト教において表現されるといわれる。したがって, 良心はキリスト教によって補完されなければならないということになろう¹⁷⁷⁾。けっ

きよく、良心に含まれる思想と、キリスト教に含まれる思想とは基本的に同一であって、両者の相違は同一の思想の表現形態にかんする相違——自己意識にたいする対自存在という形態か、表象にたいする自体存在という形態か——にすぎないことになろう¹⁷⁷⁾。このことはとくに良心とプロテスタンティズムとの関係についていえるであろう。キリスト教の三位一体説における信者の意識の根本的転換は、イエスの死についての経験を機とした自己還帰、「純粹内面化」によってもたらされるが、このようにして獲得された純粹な自己確信は良心と同一の形式をもつとされる。『精神現象学』では、カトリシズムから区別されたプロテスタンティズムには言及していないが、このようなキリスト教における自己確信の意識がプロテスタンティズムを念頭においたものであることは明らかである。

⑦ 宗教的和解と人倫的和解

個人の承認を可能とする自由な民族共同体のもとで真の宗教が実現されることは、ヘーゲルにおいて初期以来問題意識となってきたものである。『精神

177) ヘーゲルは後期の『宗教哲学』では、明確に、「主観が和解を自分から自分の活動によって生じさせることができるか」という問を立て、これにたいしてつぎのように答えている。通念では、主観はこのことをおこなうことができるとされている。だが、和解をもたらす主観の活動はそれだけでは形式的にすぎず、すでにこの和解は実体的内容として前提されていなければならない。和解の実体的内容は、神が自分を他者としながら、そのなかで自分との同一性を維持する（自己外化とその克服、自分への還帰）によって与えられる（Relig. XVII. 270f.）。このように良心の活動は宗教をその支えとして必要とするということになる。

178) 良心における相互承認（良心のあいだの横の相互承認）とキリスト教における相互承認（神と人間との相互承認）との関係を主題としているのは隈元泰弘氏である。氏によれば、良心における横の相互承認は有限者の上り道であるが、この行程だけでは絶対知へ到達することはできず、同時に絶対者の下りの道として縦の相互承認が必要である。両者の行程は本質的に同一であって、相違は、有限者の視点からのものか無限者の視点からのものかをめぐるとされる（『精神現象学』における縦と横の相互承認『理想』1983年10月号）。

現象学』においても、宗教は現実の人倫的生活を背景に考察されており、人倫における分裂と疎外は宗教のなかにも疎外と分裂を生じさせることが明らかにされている。古代ギリシャにおいては、宗教は人倫的共同体を基礎としており、個人はこの共同体において承認されることによって、また神と一体化していた¹⁷⁹⁾。だが、この共同体が失われたあとでは、人々とは現実生活(此岸)から宗教(彼岸)へ逃避するようになる。神が人間からきり離されて超絶的となる背景には現実生活における承認の喪失と分裂がある。分裂におちいった古代ローマ社会や古代ユダヤ社会においては、神と人間との分裂が個人に内面化され、「不幸な意識」となった。キリスト教は神と現実との和解を説くが、現実自身のなかに和解が存在しえない状態のもとでは、神と現実との和解は彼岸に求められざるをえなかった¹⁸⁰⁾。中世においてはキリスト教は現実からの逃避や疎外におちいったが、この傾向は近代(とくにプロテスタンティズム)においても完全に克服されてはいない。宗教における神と人間との和解、相互承認は現実社会(人倫)における和解と相互承認と結合しなければならない¹⁸¹⁾。

179) 「本質実在は……, その自己がその実体において承認されているような民族のなかにある。」(Phä. 470f./502)

180) 『自然法講義草稿』ではつぎのようにいわれる。古代ローマ社会およびユダヤ社会においては「いかなる和解も見出されず」, 「人倫的苦悩」が支配している。これに対して、キリスト教はその時代の苦悩を心底から表現し, 「和解についての絶対的確信」を人々に呼び起こしたが, この和解の確信はまず現実世界への侮蔑をともなった。だが, 「宗教の出発点である世界の経験的状态はこの和解的な宗教自身の闘争によって廃棄されなければならない, このことによって世界がじっさいに……和解されたものとななければならない」(Rosenkranz. a. a. O. S. 137f.)。

181) 『人倫の体系』では民族共同体に対応した民族宗教が構想されている。『自然法講義草稿』でも, 自由な民族共同体を基礎とした新しい宗教がめざされている。精神は「自分自身との根源的和解を新しい宗教においてあえてつくり出すことができる。」「自由な民族が存在するならば, また自分自身の基礎のうえに, 自分自身の尊厳から出発して自

『精神現象学』では、あるべきキリスト教、およびその人倫との関係については言及されていないが、『イエナ実在哲学Ⅱ』では、つぎのようにいわれる。「両者[天上と現実]が和解していなければ、国家も教会もともに不完全である」(JRIL. 259/270)。人倫と宗教とは相互補完の関係にある。一方で、宗教は人倫を支える。人倫においては、個人はそれぞれの身分の特殊的あり方に制約されているため、完全に平等なものとして承認されるのではない。これに対して、宗教においては、個人の特殊的あり方が克服されて、個人は全く同等なものとして結合する。「定在するものとしての精神は身分によるその有機的組織である……。各々の自己は制約された目的をもち、制約された

分の純粋な形態を自らえる勇気をもちうるような人倫的精神として、理性が自分の実在性を再びうみ出すならば、無限な苦痛と対立というすべての困難さは新しい宗教のなかに……溶解するであろう。」(Rosenkranz : a. a. O. S. 141) この新しい宗教はカトリシズムとプロテスタンティズムとにかわるものであるが、これがキリスト教的なもの(とくに三位一体説を受容したもの)であるどうかは不明である。

カトリシズムとプロテスタンティズムについてはつぎのように指摘されている。プロテスタンティズムは、「和解がもつ生命性、信頼、平和を無限の憧憬に転化してしまった。」(S. 140) これに対して、カトリシズムにおいては和解は「美しき礼拝の充足」のなかにあり、主観性と客観性との統一が現存している(R. Haym : *Hegel und seine Zeit*, S. 206)。ここでは、プロテスタンティズムは近代的自己意識(ゲルマン民族における「北方的主観性」の原理に由来)を含むものとみなされているが、同時にその主観主義化の傾向が批判されており、カトリシズムに対してプロテスタンティズムが優位にあるとは理解されていない。プロテスタンティズムのこのような限界はすでに『信と知』で批判されている。それによれば、プロテスタンティズムは「神との交りや神的なものの意識を、儀礼という心満たす客観性のなかには認めずに、内面という固定的形式を保持する内的なものとして、彼岸と将来への憧憬として規定する。」(GuW. 94)

『精神現象学』においても、プロテスタンティズムの優位性は必ずしも明確にされていない。後期になってはじめて、プロテスタンティズムの限界が指摘されながらも、カトリシズムにたいする優位が確認されるようになる(PhG. XII. 505, Gph. XX. 54ff.)。次註参照。

行為をもつ。」これに対して、「宗教においては各人は普遍的自己としての自己の直観に高められる。……各人は王候に等しい」(256/267)。「一方の世界[人倫]においては、人間は自己の消えいく現実、……自己のはかなさをもつが、他方の世界[宗教]においては、自己の絶対的保持をもち、自己を絶対的な本質実在として知る」(259/270)。キリスト教においては、個人の自己外化と陶冶が徹底されることによって、個人は内面的自由、絶対的自己知を獲得する。このような自己知は近代の人倫(国家)を支えるものである。このようにして、キリスト教は国家の「内的な絶対的保証」となる(ibid.)。

他方で、人倫は宗教の基礎をなす。宗教における相互承認はまだ内面的なものであって、それだけとしては抽象的である。その現実的内容は人倫によって与えられる。「宗教は、現実を欠いたものであって、これはその自己を現実的精神[国家]においてもつ」(260/271)。人倫において承認が実現されなければ、宗教における承認は非現実的となる。それは、彼岸に、あるいは個人の心情(ロマン派)に求められざるをえない¹⁸²⁾。宗教においては、個人は「自

182) この点については『宗教哲学』におけるつぎのような指摘が注目に値する。宗教(教団)においては、和解(神と人間との、人間相互の)は心胸におけるものであって、それだけとしては抽象的である。この和解が現実的となるためには、宗教は世界と関係しなければならない。この関係には三つの形態がある。第一の関係は世界からの逃避である。ここでは宗教における和解は閉鎖的となる。これは世界自身における和解の不在を背景としており、初期のキリスト教や「不幸な意識」にみられるものである。第二の関係は宗教による世界の支配である。ここでは、世界における和解が不在のため、和解を宗教によってもたらそうとする。だが、このばあい宗教はこの世界における没精神的な要素によって汚染され、墮落する。これは中世のカトリシズムにみられるものである。第三の関係は、世界において和解が実現され、宗教がこのような世界と和解するという関係である。これが、ヘーゲルがめざすものである。「人倫においては宗教の現実的あり方、世界との和解が現存し、また成就している。」(Relig. XVII. 343f.)世界における和解を基礎としたこのような宗教はプロテスタンティズムであるとみなされる。たしかに、プロテスタンティズムにおいて当初は神と世界との和解は抽象的形態にとどまり、

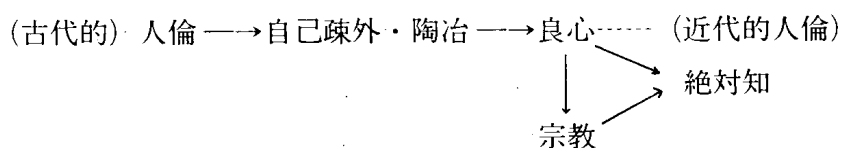
分の定在を犠牲にし、自分の思想のために死を覚悟する」が、このような自己外化が人倫的共同体における普遍的なもののためにおこなわれるのではなく、特定の宗派における「個別的意志」のためにおこなわれるばあいには、「狂信主義（ファナティズム）」が生じる（260/271）。

すでにみたように、キリスト教においては神と人間とのあいだの垂直的な承認関係は教団における人間相互の水平的な承認関係と相互媒介的であるが、キリスト教における二つの承認関係はそれぞれ人倫における実体と個人とのあいだの垂直的な承認関係および個人相互の水平的な承認関係（III-8-(6)）と連関している¹⁸³⁾。宗教における承認は、有限な領域としての人倫における承認をこえ出るものであるが、上述のように、後者の承認を基礎としている。『精神現象学』においては、神と人間との承認関係は、個人が絶対知へ高まるさいの媒介という基本的役割を与えられている。だが、すでにみたように、絶対知へ移行するためには宗教における承認は良心における承認と再び統一されなければならない（IV-7-(3)-(5)）、しかも、良心における承認は近代的人倫における承認と結合される。このようにみると、絶対知の実現もまた人倫における承認によって条件づけられているといえよう¹⁸⁴⁾。

主観性の原理が一面的に強調されたが、やがてこの和解は世界の改革と組織化へ、人倫における主観的自由の実現へと進んでいくとされる（Gph. XII. 504）。

183) 精神は「自分のがわに二つの側面をもっている。……一方は、実体が自分自身を外化して自己意識となるという側面であるが、他方は逆に、自己意識が自分自身を外化して……自分を普遍的自己意識とするという側面である。両者の側面はこのような相互に出会い、このことによって両者の真の合一が生じている。」（Phä. 492/525）「理性」および「精神」の段階では、実体と自己意識とのこの関係は人倫にかんするものであったが（5-(2)-③、6-(1)-④）、宗教ではこの関係は神と信者の関係となる。

184) これを図式化すればつぎのようになる。



8 承認と言語

(1) イエナ期における言語の問題

言語の問題はイエナ期においてもしばしば扱われているが、『精神現象学』以外の論稿では、言語は主に意識の対象にたいする認識的關係におけるものとしてとらえられている。

『人倫の体系』では、家族における両親の相互関係を媒介する「中項（媒介辞）」が子とみなされ（II-3 -(6)参照）、人間の自然にたいする実践的關係（労働）を媒介する中項が道具とみなされるのに対して、人間の事物にたいする認識的關係を媒介する中項が「話 Rede」と理解されている。話は物質的、物的なもの（音声）によって担われているが、同時に主体の表現であり、このような意味で話は「概念からみれば実在的であるが、またその観念性をもつような……エーテル的物体」である（SdS. 21）。主体は「身ぶり Gebärde」や「顔つき Miene」においても表現されるが、このばあい主体の表現はその身体に密着しており、主体から分離されて十分に客観化されてはいない。主体が真に客観化されるのは「物的記号」においてである。物的記号は客体（音声）に付着しているが、客体そのものの規定ではなく、主体によって客体に付加された規定であって、このようなものとして主体の客観化である。身ぶりや顔つきがいわば「主体的言語」であるのに対して、物的記号は「客観的言語」である（22f.）。ところで、記号一般においては客体（音声）と主体（意味）との結合はまだ無規定（不明確）であり、客体は主体の十分な表現となっていないが、「音声をともしう話 die tönende Rede」においては両者の結合のこのような「無規定なあり方は分節化され、確定される」（23）。なお、『人倫の体系』には、きわめて簡単にではあるが、身ぶり、顔つきおよび話を主体のあいだの承認關係においてとらえる方向が示されている。身ぶりや顔つきは「暗黙の承認」を与える。これに対して、話は「知性のあいだの理性的紐帯」であり、「絶対的な承認」を与えるとされる（23）。

このような言語理解は『イエナ実在哲学 I』に継承される。この論稿では、

＜家族－労働－意識＞の順序が＜意識－労働－家族＞へと逆転されているが、やはり理論的意識における中項が言語であるとみなされている。(労働における中項も道具であるが、家族における中項は子ではなく、家族財産とみなされている。) 言語は「意識の所産」であり、「意識の現存在」であると理解されているが、このような理解は後期の『エンチクロペディー』の主観的精神におけるそれに近い。「無言の意識」としての(経験的)想像力の段階で記号が現われるが、記号とその意味とは主観によって恣意的、偶然的に結合されるにすぎない。この結合が客観的、必然的となるのは「名前」においてである。「名前は……事物や主観なしにそれ自体で存在し、存続する」(JRI. 201/211)。名前は個々の事物にかんする個別的なものにすぎないが、言語は「もろもろの名前のあいだの関係」であり、「普遍的なものを表現する」。ところが、言語は「空気[音声]のエレメント」のなかにあり、一面で消滅するものであるが、他面でこのエレメントにおいて「[他者へ]普遍的に伝達する現存在」をもっている(202/211)。ここでは、言葉はたんに意識と対象とのあいだの認識的關係を媒介するものとして理解されているだけでなく、「自分を意識的なものとして定立するもの」と、「自己が語りかける他者」とのあいだの伝達的關係を媒介するものとして理解されている(193/205)。ただし、言語の伝達の機能については、これ以上は立ち入って考察されていない。

『イエナ実在哲学II』においては、後期の『エンチクロペディー』の主観的精神にほぼ相当する部分で言語についてつぎのようにいわれる。たんなる記号のばあいには、記号とその意味との結合は主観の恣意によるものであるが、名前においては、記号とその意味との関係は必然的なものとなる。「名前は固定された記号、持続的關係、普遍的關係」である(JRII. 178/187)。そして、「名前を与える力」が言語である。「言語は[内的なものを]存在するものとして」定立する(174f./182)。音声としての言語は「消滅していくが、他人によって聴取・聴解される」(175/183)。このようにして、言語においては、「精神は二つの自由な自己の統一として現存する」¹⁸⁵⁾。

(2) 承認の媒体としての言語

『精神現象学』においては、言語は意識（自己意識）の対象にたいする関係の面からとらえられ、「自我の定在」とみなされるだけでなく (335/362), 言語はさまざまな次元の人間関係や社会関係においても考察されている。とくに個人のあいだの相互承認を媒介するものとして言語の役割が重視されており、この点に『精神現象学』における言語理解の特徴がある¹⁸⁶⁾。しかし、

185) 後期の『エンツクロペディー』では、「言語 Sprache」は理論的精神における表象から思考への移行の段階に位置づけられている。言語は直観（感覚的素材）と意味（一般的表象）との「普遍的すなわち持続的結合」とされる (E. § 461)。「分節化された音」が「話 Rede」あるいは「言葉 Wort」であり、「話の体系」が言語である (§ 459, § 462)。言語は意識の内面が外化・表出 *äußern* されたものであるが、意識はこの外面的な形態のもとで自分を維持し、この形態を自分へ取り戻す。言葉は、「音声をとまなうものとしては時間のなかで消滅するが」、「知性によって外的なものから内的なものへ変化させられ、この変形された形式において保持される。このようにして、言葉は、思考によって生気づけられた定在となる」 (§ 462 Zu.)。『エンツクロペディー』の「主観的精神」では主観相互の関係における言語の伝達機能についての言及は欠けているが、中期の『哲学予備学』の該当部分ではつぎのようにいわれる。言語において、「感覚的定在は即自的かつ対自的にはいかなる価値ももたず、精神がそれに与える価値 [意味] をもつにすぎない。」「感覚的定在は、表象する他の存在者への諸表象の関係となり、この関係において、表象する者のあいだの理論的伝達が始まる」 (Pro. IV. 52)。

ヴォーダマーは、『エンツクロペディー』の「主観的精神」においては言葉は記号としての性格が強調されているが、その伝達の機能も考慮されるべきであると述べている。Theodor Wodammer: *Hegels Deutung der Sprache*. 1969, S. 41f..

186) ヘスレは、『エンツクロペディー』の主観的精神の箇所で (『イエナ実在哲学 I』の当該箇所でも同様) 言語が「主観の客観化」や「自然の観念化」として理解されるばあい、そこには相互主観性の契機が欠落しているが、『精神現象学』では言語の相互主観性が多くの箇所で再三強調されていることを指摘している。V. Höslé: *a. a. O.* S. 406ff..

出口純夫氏は、たしかにヘーゲルの言語論は主観的精神の部分でまとまった説明を与えられてはいるが、この説明（「知性の産物としての言語」「記号の体系としての言語」）をもって、ヘーゲル哲学体系のなかに位置づけられた言語の一般的規定とみなすべきで

ヘーゲル自身は、これまでみてきた承認関係のすべての形態について言語の介在を明示しているわけではない。言葉の媒介がきわ立たせられるのは以下でみるように、それらのうちのいくつかの承認関係に限定される¹⁸⁷⁾。

個人が他人から承認されるためには、自分の意志や意図を言語をつうじて他人に表明する必要がある。「顔つき Gesicht」によっても個人の内面が表出されるが、この表出 Äußerung は不十分におこなわれるにすぎない¹⁸⁸⁾。個人

はないと指摘している(『精神と言語』創文社、1980年、150ページ以下)。また、氏は、ヘーゲルにおいては言語はたんに思想の表明手段や意志の伝達的手段(相互承認の手段)と理解されているのではないことを強調している(155ページ以下, Sumio Deguchi: *Der absolute Geist als Sprache, in Hegels Logik der Philosophie*, S. 252f..)。

187) たとえば、『精神現象学』における承認論の基礎をなす「承認の闘争」や「主人と奴隷」の叙述では、言語の役割は明確にされていない。出口氏は、主人と奴隷の関係において「暗示」されている言語の役割を明示的なものにもたらそうとしている(前掲書、303ページ以下)。ジエモンはヘーゲルの言語論についてのモノグラフィーのなかで、言語の本質的機能を、「状況の相違をこえて語りあう主体のあいだの相互承認」のなかに見出そうと構想しているが、言語と承認との関係について立ち入った考察をおこなっていない(Josef Simon: *Das Problem der Sprache bei Hegel*, 1966, S. 6)。また、ヘーゲルの承認論についてのジエプのモノグラフィーにおいても、承認における言語の役割については限定的な言及があるにすぎない(L. Siep: *Anerkennung als der praktischen Philosophie*, S. 129ff.)。

188) 顔つき(表情)や所行における個人の内面の表出・外化 Äußerung は「つねに過小であるか、過大であるかである」(*Phä.* 335/362)といわれる。顔つきにおける個人の内面の表出が過大であるというのは、「内面自身が表出へと噴出するため、表出と内面とのあいだにはいかなる対立も残らないということにある。表出は内面に表現をあたえるだけではなく、内面そのものをそのまま直接的に与える。」(208/229)ただし、顔つきのなかで個人の内面が文字どおり過大に表現されるといえるかどうかは疑問であるといわざるをえない。ヘーゲルのこのような主張は人相学への批判の文脈でおこなわれていることを考慮しなければならない。彼の主張の主旨は、『人倫の体系』で示されたものと同様に、顔つきにおける個人の表現は身体、器官に依存しているため、直接的なものであり、真の対象化(外化とその克服を媒介とした自己確証)にはいたらないという点

の意志は言語によってはじめて十全に表明され、他人に伝達される。このようにして、「言語は……、自立的な承認された自己意識のあいだの媒体としてのみ出現する」(Phä. 428f./458f.)。

個人の言語活動は三つの段階を含む。第一に、個人はその意志(自己意識)を言語において対象化し、そのなかで自分を確証する。この意味で、言語は、「自己意識的な現存であるような定在」である(464/496)。ところで、第二に、自己意識の定在としての言語は本質的に他人にたいするもの(対他存在)でもあって、個人は言語をつうじて自分の意志を他人に伝達する。「個人の自己意識が言語において定在するのと同時に、この自己意識は……[他者に]普遍的に伝播するものである」(ibid.)。言語は他人によって聴取 *vernehmen* され、そこに表明された意志が他人によって聴解・了解 *vernehmen* される。このようにして言語を媒介として個人は他人のなかに自分を対象化し、確証するのである。以上をまとめて、つぎのようにいわれる。言語は「[第一に]自分を自分自身から分離し、純粋な自我＝自我を自分にとっての対象としながらも同時に、この対象的あり方において自分をこの自己として維持するような自己であるが、[第二に]同時にこの自己はそのまま直接的に他者と結合し、他者の自己意識となる。この自己は他人によって聴取されるように、自分を了解する」(428/458)。ところで、第三に、他人に伝達された個人の意志

にあるといえよう。このような個人の自己表現は自己否定の契機を欠いており、そのためそれはその「過大さ」にもかかわらず内容的にはかえって貧しいものにすぎないであろう。

なお、顔つきによっても意志の表明と他者へのその伝達が或る程度可能であり、この意味で顔つきは一種の「言語」であるといえる。ヘーゲルはこのことをすでに『人倫の体系』において指摘しているが、『精神現象学』でも確認している(211/232, 216/238)。また顔つき(表情)と行為との関係についてつぎのようにいわれる。顔つきは行為における「じっさいの表出についての反省としての表現(表情)」であり、「個人が自分自身とのあいだでかわす言葉 *Sprache*」であって、これは「他者にとって聴取・了解される」。(211/232f.)

が他人によって了解され、承認されることが明確となるのは、そのことが他人によって言表されるばかりである。言語による個人の表明にたいして他人のがわから言語による応答があるばかりに、コミュニケーションが明確な形で成立する。個人が他人に期待することは、「他人も言説 Rede によって応答することであり、言語において [個人との] その同等性を言表し、そこに承認の定在が入ってくること」である (438/468)。

(3) 言語と行為

言語と行為とのあいだには類似性がある。個人はその行為 (労働) のさいにその結果 (所行) や産物 (仕事) において自分を対象化し、またこれらをつうじて自分を他人との関係におくが、この点は言語のばかりも同様である。しかし、両者のあいだには相違もある。所行や仕事は客観的に現存しており、そこにおいて個人の意志は持続するのに対して、言語は音声的なものであり、移ろいやすく、消えゆくものである。しかし、ヘーゲルによれば、以下の点で言語はむしろ所行や仕事よりも優位にある。所行や仕事の意味は、行為者が与えようとしたものとは異なったものとして他人に受け取られる可能性がある。所行や仕事は他人に評価や干渉にさらされるのであって、移ろいやすい。これに対して、言語は一面で他人によって聴取され、消えゆくが、他面で言語のなかに表明された個人の意志は他人に伝達され、他人によって聴解されるのであり、この結果むしろ自己意識は他人のなかで持続性をえることになる。言語をつうじて個人の自我が「現象することは、この自我の外化、消滅であるが、このことによってそれはその普遍的あり方において持続する。自分を言表する自我は聴取される。すなわち、自我は伝播するのであり、このことをつうじて直接に、自我があい対して定在するようなもろもろの者 [他者] との統一へ移行し、普遍的自己意識となる。自我が聴取されることのなかで、その定在自身は直接的にその響きを消失する *verhallen*。[だが] このような他在は自分へ取り戻される。……したがって、このような消失はそれ

自身同時にその持続である」(335/362f.)¹⁸⁹⁾。

(4) 言語と欺瞞

言語と行為とのあいだのズレや矛盾は行為における「欺瞞」のさいに先鋭化される。＜ことそのもの＞についての考察のさいに示されたように(5-(3)-(4))、行為における自体、対他、対自の諸契機は相互に分離され、そのうち任意のものが「取り出 hiausstellen され」、他人に対して「提出・主張 hinstellen され」、本質的なものと「みせかけ vorstellen られる」ばあい、そこには欺瞞が生じる(274ff./298ff.)。このような他人にたいする提出やみせかけは言語をつうじておこなわれるであろうが、このことはこの箇所では明確にされていない¹⁹⁰⁾。

「良心」の節では、行為にかんするこのような欺瞞が言表によるものとして明確に分析されている。すでにみたように(7-(2)-(3), (5))、良心の世界ではまず、個人が確信するものがそのまま直接に、義務にかなった普遍的なものとして他人によって承認される。このような良心にたいする承認は、その自己確信が他人にたいして言表 aussprechen されることによって可能とな

189) もちろん、語られた言語も所行や仕事と同様に他者に委ねられて、個人が表明しようとしたものとは別のものとして受け取られる可能性がある。この意味で、所行においてと同様に言語においても個人の内面の表現は「過小」であるといわれる(Phä. 208/229))。前註参照。

190) ヘーゲルは、所行において内面と外面とのズレが生じる可能性について二つの場合を区別している。これらのことは、所行における個人の自己表明が「過小」であること(前註)の二つ根拠を示すものでもある。第一は、個人が「故意に行為をじっさいのあり方とは別のものとみせかける」場合であり、これは欺瞞である。第二は、「個人が、自分がもともと意欲していたとおりの外面を自分に与えるのに未熟(無器用)であり、彼の仕事が他者によって転倒されえないように行為を確固としたものとするのに未熟である」場合である(Phä. 298f./229f.)。ヘーゲルが主に問題としているのは前者の場合である。

る。行為が「義務 [にかなったもの] として妥当する [承認される] のは、確信が言表されることによってのみである」(429/459)。だが、このばあい、良心が内心（意図）においては個別的なものに固執しながら、これとは別な普遍的なものを自分の確信であると他人に言表するとすれば、このことは欺瞞である。たしかに、良心の世界においては、良心は各自の自己確信を相互に承認しあうのであるから、そこでは、良心の内面とその表明、言表との対立に根ざすこのような欺瞞の可能性は予め排除されている。しかし、じっさいの行為においては、所行は個別的なものとみなざるをえず、普遍的なものとして言表された自己確信と一致しない可能性が生じざるをえない。このばあいには、まず言表が行為にたいして優先するとみなされる。行為は「定在としては、それ [自己意識] にとっては少しも妥当せず [承認されず]、妥当するのは、行為が義務である [義務にかなっている] という確信であり、この確信は言語によって現実的となる」(ibid.)。

良心においては、内的自己確信、その言表、じっさいの行為の三者のあいだに齟齬や対立が避けられえない。だが、他人によって良心が承認されるのは良心の言表にしたがってであるから、良心にたいする承認において決定的な役割をはたすのは言表である。良心は自分を「共同の場」におき、そこで承認をえるといわれるが(420/450)、この共同の場は事実上は言語にほかならないであろう。それでは、良心における自己確信、言表、行為のあいだの対立が克服されるのはいかにしてであろうか。良心は行為の立場に立つならば、その行為が普遍的なものから逸脱する（悪）可能性を自認しなければならない。これに対して、普遍的なものの自己確信の言表に固執するならば、良心は行為の立場を放棄し、観照や評価の立場に立つことになる。このようにして、良心において行為的立場と評価的立場とのあいだに対立が生じてくる。「万人 [すべての自己] が、良心的に行為するものとして相互に承認しあう場としての言語、この普遍的な同等性は分裂して、個々の対自存在のあいだの不等性となる」(433/463)。評価的良心は、行為的良心にたいする評価や

それについての言表を行為にかわるものにしようとする。しかし、それは「評価を現実の行為とみなしてもらおうとし、行為によるかわりに、すぐれた心術の言表によって誠実さを確証するという欺瞞である」(436/466)。行為的良心は個別的なものに固執する点で一面的であるが、評価的良心も、じっさいの行為からきり離された普遍的なものに固執する点で一面的である。行為的良心は自分の一面性を自認し、これを言表する（告白する）が、これに呼応して評価的良心も同様に言表するとき、そこに相互承認が生じ、絶対知への通路が開かれる（7-(2)-⑥）。行為的良心が評価者に期待することは、「他者[評価的良心]も言説 Rede で応答することであり、言説においてその同等性[行為的良心との]を言表し、そこに承認する定在が入ってくること」である（438/468）。

(5) 言語と人倫

言語は基本的には民族におけるものである。言語は民族の活動の所産であり、諸個人はこのような言語を媒介にして相互に結合し、承認しあっている。民族の人倫的共同体においては、諸個人の意識と行為の普遍的様式は習俗（掟、命令）となり、これは言語をつうじて表現されている。「普遍の実体は、その[個人の]民族の習俗と掟のなかで普遍的な言語を語っている」(236/258)。『イエナ実在哲学Ⅰ』ではつぎのようにいわれる。「言語は民族の仕事としてのみ精神の観念的な現存である……。言語は普遍的なもの、承認されたもの、万人の意識のなかで同一の仕方で反響するものである。各自の言語活動をおこなう意識は言語のなかで直接的に他人の意識となる。言語はこのように……民族においてはじめて真の言語となり、各自が考えるものの言表となる」(JRI. 226/235)。

『精神現象学』の「宗教」の部では、民族を統合する「エレメントと住家」が言語であるといわれる(Phä. 474/506)。ここでは、言語は「普遍的自己意識の言語」となる。普遍的自己意識あるいは人倫的精神は例えば民族の神に

たいする讃歌のなかで言語的表現を与えられる。讃歌は「自己意識の個別的あり方を自分のなかに保持するが、この個別的あり方は聴取されると同時に、普遍的なものとして定在する。万人の心の点火される信心は、自己意識の多様なあり方のなかで自分を万人の同等の行為として……意識しているような精神的な流れである」(464/496)¹⁹¹⁾。

(6) 言語と疎外

人倫が解体された「自己疎外的精神」の段階では、人間関係や社会関係の疎外が言語によって媒介されることに目が向けられている。「この疎外はもっぱら言語において生じる」(335/362)。ここでは、「遂行すべきものを遂行するのは、言語そのものの力である」(ibid.)。すでに指摘した欺瞞も言語の疎外によるものと考えられることのできるであろうが、ヘーゲルがここで重視しているのは、言語が、みせかけの承認関係を作り出しながら、事実上この関係を転倒させる力をもつことである。家臣(貴族)は君主にたいする「へつらい」によって、君主に専制的な権力を承認するが、専制君主は家臣によっていわば祭り上げられているにすぎず、実権はむしろ家臣に移行している(IV-5-(7)-②)。家臣のへつらいの言葉は「君主にその固有の名を与える」ことによ

191) キリスト教における神と信者とのあいだの相互承認にかんしては、言語の役割は神のかわからの信者への働きかけのなかにみられるにすぎず、信者の神への関係のなかには認められていない。周知のように、神の作用はロゴス、言語をつうじて現われる。『精神現象学』ではつぎのようにいわれる。「本質實在[神]」は「言葉[ロゴス]」である。言葉は、言表されるさいには言表者を外化し、空虚としたままにしておくが、それは同時にそのまま直接に聴取されるのであって、このような自分自身の聴取のみが言葉の定在なのである。」(Phä. 501/534) また、『宗教哲学』ではつぎのようにいわれる。「神は創造者であり、しかもロゴスという規定においてあり、自分を外化し言表する言葉として存在する。」神の自己規定活動は「ロゴスとしての最も普遍的な規定である。」「言葉は、自分を聴取させ、理解させる単純な作用であり、それはいかなる固定的な区別も設けず、いかなる固定的な区別ともならず、そのまま直接に聴取される。」(Relig. XVII. 239)。

て、君主の「個別的あり方を頂点に高める」(337/365)。「高貴な意識[家臣]は思考の普遍性[内的確信]を外化・放棄したが、そのかわりに現実的な普遍性を取り戻すのであり、国家権力はこの意識に移行している」(338/366)。また、承認関係の欺瞞性を暴露する言語の力は『ラモーの甥』の主人公のなかに示される。彼はアウトサイダーであり、あらゆることについてしゃべりまくるが、その言葉は分裂している。しかし、彼は封建社会における社会集団(国家や経済)、価値判断(善悪、貴賤)が空しく、矛盾に満ちていることをエスプリある仕方で語る。「分裂者の言葉は……陶冶のこの世界の言葉、この世界の真に存在する精神である」(343/370)。「現実の固定した実在や、判断・評価が立てる固定的な規定が矛盾していることを、エスプリある仕方で語るすべをこころえているのは……、対自的に存在する自己である」(347/375)。このような人物は、その言語活動によって封建社会を越え出る可能性をえる。彼は「現実的な規定[集団]にも、考えられた規定[評価]にも帰属しない純粋な自己として精神、真に普遍妥当するものとなる」(348/376)¹⁹²⁾。

引用について

1. ヘーゲルの著作の引用のさいには、主として、
 - a. 新しい『ヘーゲル全集』(Hegel Gesammelte Werke)にもとづくマイナー社の哲学文庫版(Philosophische Bibliothek [PhBと略記し、巻数を示す])、
 - b. ズーアカンプ社の『ヘーゲル 20 巻選集』(Hegel Werke zwanzig Bänden [W.と略記し、巻数をローマ数字で示す])、
 に依拠する。
2. ヘーゲルの以下の著作は[]内のように略記し、つづけてページ数を

192) 本稿IV-5-(7)-④, 註116参照。

示す。

- 1) *Hegels theologische Jugendschriften*, Hrsg. v. Nohl : [N.].
- 2) *Differenz-Aufsatz (Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie)*, PhB319a : [Dif.]. (『差異論文』)
- 3) *Glauben und Wissen*, PhB319c : [GuW.]. (『信と知』)
- 4) *Naturrecht-Aufsatz (Über die wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts)*, PhB319b : [NR.]. (『自然法』)
- 5) *System der Sittlichkeit*, PhB144a : [SdS.]. (『人倫の体系』)
- 6) *Jenenser Realphilosophie I (Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes)*, PhB331/PhB66a : [JR I.]. [R.] は欄外を指す。(『イエナ実在哲学 I』)
- 7) *Jenaer Realphilosophie (II) (Vorlesungsmanuskript zur Realphilosophie)* PhB333/PhB67 : [JR II.]. [R.] は欄外を指す。(『イエナ実在哲学 II』)
- 8) *Phänomenologie des Geistes*, PhB414/PhB114 : [Phä.]. (『精神現象学』)
- 9) *Philosophische Propädeuthik*, W. IV. : [Prop.]. (『予備学』)
- 10) *Rechtsphilosophie (Grundlinien der Philosophie des Rechts)* : [R.] パラグラフ (§) 番号のみを記する。注解は [Anm.], Zusatz は [Zu.] と略記。(『法哲学』)。
- 11) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* : [Enz.]. パラグラフ番号のみを記する。注解は [Anm.], Zusatz は [Zu.] と略記。(『エンチュクロペディー』)
- 12) *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, W. XII. : [PhG.]. (『歴史哲学』)
- 13) *Vorlesungen über die Philosophie der Ästhetik*, W. XIII, XIV, XV. : [Ä.]. (『美学』)

14) *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, W. XVI, XVII.

[Relig.] (『宗教哲学』)

15) *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, W. XIV, XX.

[GPh.] (『哲学史』)

3. 引用文中の [] 内は補訳である。傍点[・]は原文中の強調箇所を指し、圏点[。]は筆者が付加したものである。