

二〇二〇年三月
「倫理学紀要」第二十七輯 抜刷

ヘーゲルの「良心」概念における
「内面」の意味とその射程

池 松 辰 男

ヘーゲルの「良心」概念における「内面」の意味とその射程

池 松 辰 男

一 はじめに

「超国家主義の論理と心理」(一九四六)の丸山眞勇が見るところ、一般に「ヨーロッパ近代国家」は「真理とか道徳とかの内容的価値に関して中立的立場をとり、そうした価値の選択と判断はもっぱら他の社会的集団(例えば教会)乃至は個人の良心に委ね、国家主権の基礎をば、かかる内容的価値から捨象された純粹に形式的な法機構の上に置いている」¹。——それと反対にもし、国家がこの形式／外面と内容／内面との相互の敬意ある分離を踏み越え、「自らの妥当根拠を内容的正当性に基礎付けること」に走るのなら、すなわち「国家的秩序の形式的性格が自覚されない場合」には、「凡そ国家秩序によって捕捉されない私的領域というものは本来一切存在しないことになる」²。

ここでの丸山自身の意図は、まさにその私的領域の自立のうちに「悪」または「うしろめたさ」以上のものを認めないという限りで「我が国では私的なものが端的に私的なものとして承認されたことが未だ嘗てないのである」³と指摘するところにあるわけだが、とはいえ目下興味深いむしろその手前、それとの対比として「主観

的内面性の尊重」を謳うヘーゲルの言葉が引き合いに出されているということである。すなわち、

内面的に自由であり、主体のうちに定在をもっているものは法律のなかに入って来てはならない。⁴

いわゆるラッソン版「歴史哲学講義」の、具体的には（当時の丸山にとってはとりわけ興味深かったところであろう）中国の歴史を巡る箇所からの引用であり、一節はさらに以下のように、確かにこの丸山の考えを裏付けるかのように続く。

我々の近代の意識においては、[In unsern modernen Bewußsein]、我々は以下のような表象をいだいている。すなわち、この内面 [Innerlichkeit] は、人間にとって尊重されるべきものである。[……] このありかたがかかわるのは、私が私にとって在るところのものを巡る、不可侵の圏域なのだ。[……] これに対し、道徳的に私を超え出るような仕方で統治がなされるなら、私の私に対してのありかたは尊重されないということになり、[……] 私の内面から出てくる所産にも余地はないということになる。⁵

ところでそのヘーゲル自身にとって、主体の持つこの侵し難い「内面」は、具体的にはいかなるものとして念頭に置かれていたのだろうか。ここでまず思い浮かんでくるのが、（ちょうど丸山もその概念に言及している）良心 [Gewissen] である。上記の引用によく照応していると思われる『法の哲学』の一節を、実際に確認してみたい。

良心 [Gewissen] が表現しているのは、主観的な自己意識の絶対的な権限である。すなわち、自己のうちで [ミ

「*sich*」、また自己自身に基づいて「*aus sich*」、なにが法^{レヒト}であるのか、また義務であるのかを知る「*wissen*」ということ、そして自己意識がかくして善として知るもの以外は承認しないということ——自己意識がかくして知り意志するものこそ真^{エント}に法であり義務であるのだと、同時に主張しながら——である。良心とはこうした、主観的な知と自体的かつそれだけで存在するものとの統一として、神聖なものの「*Heiligtum*」なのであり、これを侵害することは冒瀆となるであろう。(GW14, 119/§137 Am.)

一箇の主体としての自己意識には、おのれの内面に基^{レヒト}づいて所与の規範の一切についての知または確信「*Gewissheit*」を得るといふ働きがある。あるいは、その所与の規範の一切はむしろ、この主体の働きのうちで知られたものとしてののみ、その限りまた主体と一体であるようなものとしてののみ、真なるものとして存立する。この、主体自身の内面に基^{レヒト}づいた知の働きとしての良心が、ここではそのうえ神聖にして不可侵なものであるとま^{レヒト}で言われているわけである。

だが、以上の限りの良心において問われているこの「内面」*(Innerlichkeit)*、あるいは「自己のうち」*(In sich)*とは、そもそもいかなるものなのだろうか。あるいは、いったいいかなる権利でもって主体は、所与の規範を揺さぶり取り込み込むほどのこの働きに与りうるのだろうか。この一点については、なおも曖昧さが残されている。

問題はそのうえ、丸山にとつても、また(すくなくともラッソン版「歴史哲学講義」に見られる限りでの)ヘーゲルにとつても無視できないものである。ちょうど先行する戦前の論文のなかで丸山は、やはり「背部アジアの、主としてシナ帝国の形態」をめぐる、それが「主体がまだ己れの権利に到達せず、むしろ直接的な、法律なき人倫態が支配してゐる如き国家」であるがゆえに一箇の「*持続の帝国*」であり「*歴史の幼年時代*」であるとすると、

同じラッソン版「歴史哲学講義」のヘーゲルの言葉を引用していた。⁷だがそれではこれに対し、いまもし良心という働きにおいておのれの内面に与る余地を許された主体がいたとして、それが実際に作為して動く歴史の動態とは、具体的にはいかなるものとなるのだろうか。——以下においては、この観点をも射程に収めつつ、ヘーゲルの「良心」概念における「内面」の意味を、ヘーゲル自身の思考の脈絡内部に具体的に位置付け直すことを試みたい。

二 背景の整理——良心とその時代を巡るヘーゲルの評価

良心を巡るヘーゲル自身の評価が、複数の文脈を背景とする複層的かつ両義的なものであるということについては、すでに多く指摘がなされてきたところである。以下まず、次節への接続のためにも、その大枠を一度確認しておきたい。

もっともよく知られているのは、当時のロマン主義的言説との関係であろう。⁸すなわち良心の持つ上記の性格は、ヘーゲルの時代には或る極端にまで突き詰められ、「ついに主観的な私見 [Meinung] が、正義と義務の規則として公然と言い表される」(GW14, 128/S140 Am.)にまで至る。もつぱら「信念という原理」あるいは「行為の善の規定への包摂は主体に帰属するものだということ」(Ebd.)のみに根拠を置くこうした良心のふるまいかたは、とはいえほとんど一箇の錯乱にもひとしいものとなる。ヘーゲルが引く、ひとりおのれの信念のみに基づいて改宗した人物を巡るホルマー伯爵宛てのヤコービの手紙のなかには実際、このふるまいかたを巡る或る典型が顕著に示されている。「かれは自分のことをすっかり信じていると感じているのです。……」この理由が、もし万事につけ弁明となるのだとするなら、善い決定と悪い決定、正しい決定と正しくない決定、尊敬す

べき決定と軽蔑すべき決定を巡る合理的な判断など、もはや存在しないということになります。錯乱〔Wahn〕が、そのときには理性と同じ権利を持つことでしょう。〔……〕ひとり疑わぬもののみ真理のうちにある」というわけなのです！」(GW14, 129-130/§139 An.)。

以上の限りでの同時代的な良心のふるまいかたに對し、ヘーゲルが十分な距離を設けようとしていたことは、よく知られている通りである。『法の哲学』で取り扱われる良心は、それゆえヘーゲル自身の言う通り「両義性」(GW14, 120/§137)を持つ。それは確かに神聖にして不可侵のものであるけれども、ロマンティカーの言うようには、それだけではなんらか客観的なものを担うものではありえず、それをそれだけで押し通すことはおよそ人倫の許容するところではないのである。「国家はそれゆえに、良心をその固有の形式においては、すなわち主観的な知としては、承認することができない。それは、学において主観的な私見とか、主観的な私見について断言〔Versicherung〕したり参照〔Berufung〕したりするところかが妥当ではないのと同じことである」(Ebd.)。

ただし、ここで直ちに注意しておきたいのは、ヘーゲルにおいては良心を巡るこの状況とそれへの批判が、一つの時代に限定して見られていたわけではないということである。たとえばヘーゲルの見る限り、近世の初めにジャンセニスムの立場からジェズイットたちと論争を展開していたパスカルが直面していたのも、これとよく似た状況であった。実際、ヘーゲルの引く『プロヴァンシアル』のなかでは、事例に合わせて良心を弄び、いかなる事柄にももつともらしい理屈と赦免を与え、結果「こうした親切で同調しやすい」〔……〕ご指導のおかげで「万人に手を差し伸べ」「味方はだれも失わないで、いかなる敵からも防ぎきる」¹⁰、この時代の決疑論者(casuiste)たちのさまが痛烈な皮肉とともに描き出されている。「ひとり決疑論者こそは、新たな道德の規則を好き勝手に作り出したり、なんでもお気の召すまま教会を導いたりすることができぬものなのです」¹¹。

重要なのは、パスカルの時代において真に問題であったのもやはり、既存の規範の体系を巡る客観的な原理と、

主体自身の主観的な知との乖離であったということである。すなわち本来であれば、「自己意識の主観的な法は〔……〕この規定を巡る客観性の絶対的な法と——両者が互いに分離可能でどうでもよいもの、偶然のものであるかのように表象して——衝突するものと思われてはならぬ」（GW14, 124 / §140 Am.）。——だがまさにこの乖離からくる間隙に、当時のパスカルの論敵たちは、その良心を弄び事例ごとに規則を作り出すという放肆の余地を得ていたわけである。

かくしてヘーゲルの見る限り、およそ既存の規範の体系が揺動して主体との距離が発生するような時代には繰り返して、主体の良心への回帰が現われる。「なにが正しくなが善いのかをめぐって、内面に向かつて〔nach Innen〕自己のうちで探し求め、そして自己に基づいて知り規定するという、この方向は、歴史においては普遍的な形態として現われる（ソクラテス、ストア主義等々）。（すなわち）正義と善として現実と習俗のうちで妥当するものが、より善い意志を充足させられなくなるような時代においてである」（GW14, 121 / §138 Am.）。

だがそれだけではない。まさにそうした時代の境界を彩るものである限り、良心を巡るヘーゲルの評価にはやはりなおも、その時代の境界の只中で主体の内面と、なんらか新たな歴史の動態そのものを開始するものとを結び合わせるようなポジティブな視点が、含まれてもいたのではないかと思われる。

そう解される限りでの良心をもつて立つ人物の典型として、ここではソクラテスの名前が挙がっているけれども、それと同時にヘーゲルの念頭に置かれていたと思われるのは、すでに指摘がなされている通り、ルターである。すなわち、およそ「思想をつうじて正当化されないものはなにも心根のうちで承認しようとはしないという、人間の名誉をなすこの偉大な我意〔Eigensinn〕」こそが「近代の特徴をなすもの」であるとする場合、近世においてそれを「感情と精神の証言のうちで信仰として」まず創始したのは「ルター」なのである（GW14, 16）。かれの信仰と運動の根底にあるのが、「人間の敬虔と、その浄福への希望、そしてすべてこれと同様の事柄

が要求するのは、人間の心^{ハルト}、人間の内奥〔sein Innerstes〕がそこ^{ダー}にあるところ^ド（GW20, 51）にはかならないからである。

そしてこの観点からするならば、先行する『精神現象学』のなかでヘーゲルが良心の権能を「至上権」に擬え、そこにおける創造の働きを「道徳的な天才」と呼び、その内面から来る「声」をそのまま^{アン・ウント・フュール・ジツヒ}自体的かつそれだけで存在するようなものの「声」と一つに重ね合わせて語るとき、その念頭にはやはり、当時のロマン主義的言説へのたんなるアイロニーなどには留まらぬ、ポジティヴな含みもありえたのではないだろうか¹³。

良心はそれゆえに、その崇高なありかたの持つ至上権〔Majestät〕のうちで、規定されてある^{ゲゼツツ}律法と義務の内容の一切を超えて、任意の内容をその知と意欲のうちに置く。良心とは、道徳的な天才〔die moralische Genialität〕なのである。この天才は、おのれの直接的な知における内面の声〔die innere Stimme〕を神の声〔göttliche Stimme〕として知るのであり、また——そう知ることにおいて、直接的に現^{ダー}に存在する^{ザイン}ありかたをも知ることになる以上——おのれの概念のうちで生き生きとしているような、神的な創造力〔die göttliche Schöpferkraft〕なのである。（GW9, 352-353）

三 〈内面〉の意味をめぐって

かくして同時代人たちの良心のふるまいには慎重に距離を取りつつ、ヘーゲルはやはり、たんに「^{ゲゼツツ}律法と^{ザツハ}事柄をめぐって思うままに戯れ、この、私が最高のものを没落させているのだというアイロニー的意識のうちで、ひたすら私自身を享受する。」（GW14, 134 / §140 Am.）ことよりも以上の働きを、良心のうちに見込んでいたと思わ

れる。とはいえ、内面に赴きそこでおのれの知をつうじて既存の規範の体系を新たにするという、この働きそのものの前提については、なお判明ではない。ヘーゲル自身は、この働きをいかなる思考の脈絡のもとで理解しているのだろうか。

ここで、たとえばハイデガーの言うように、一切をもつばらおのれの知への参照に基づいて編成するという良心 (conscientia) の性格を、——それも「近代の人間の解放」そのものに対応するようなこの性格を、まさに一切を (自己) 意識の眼前に現前する対象としての表象のうちに取り込む働きの帰結として、すなわち「表象する人間により確保されている限りでの被表象性 (眼前に置かれていること Vorgeſtelltheit) からなる圏域のうちで、対象的なものを、表象する人間とともに表象する編成 (並べ置き Zusammenſtellung)」という意味での conscientia として、解釈する向きもあるかもしれない。¹⁴

だが、以下に引用する一節のなかでヘーゲルが実際に叙述しているのは、あきらかにそれとは異質な事態なのである。

我々はかくしてここで、自己意識がその内奥へと還帰しているのを見る。この自己意識にとつては、一切の外、面そのものが消失している。[verschwinden] —— 自我 = 自我 [Ich = Ich] という直観へと消失しているのであり、そこではこの自我こそが、実在と定在の一切なのである。自己意識は、自己自身についてのこの概念へと沈潜しているわけだが、それは、自己意識がその極 [Extreme] の尖端へと駆り立てられ、諸々の区別ある契機が —— 自己意識はこの契機をつうじてこそレアルであり、あるいはなお意識であったのだが —— フュール・ウンス、我々に対してだけではないような仕方での純粹な極となるから、「すなわち」自己意識が自己に対してあるところのもの、自己にとつてありまた自己にとつて定在であるものが、抽象へと蒸散して [verflüchtigen]、

なんらの支えも実体も、もはや意識そのものに対して持たなくなるからである。かつて意識に対して実在ツエーゼンであった一切が、この抽象のうちへと還帰してしまっているのである。(GW9, 353-354)

いま見た「道徳的な天才」としての良心がもし、その行為のうちに現れ出ているという自己自身のありかたを（実際に実現しているかどうかとはべつに）ひたすら相互の「断言」のうちに認め合い慶び合うというような場合には、良心自身の「自己」と、その自己の向かってゆく「現前する実在ツエーゼンの直接的なありかた」とは、その区別を失い一つとなる（vgl. GW9, 353）。——まさにその直後に、上記の一節が続く。自己意識はそこではもはや実際に行為をもたらすことさえ必要とせず、かくしてまた対象を眼前に顕わに保つでもない。すべて対象として意識に現われているものはここではむしろ、その「内奥」にあるものとしての自己意識のうちで完全にその自立と区別を失い、「消失」あるいは「蒸散」している。事態はそのうえ、自己意識それ自身にとつて起こっていることなのである。そしてなによりその限りで、その対象と連動して、自己意識それ自身がいまやこの消失と蒸散の「純粋な極」となり、おのれが一箇の意識であることそのものを見失っている。あるいはイポリットの言葉を借りれば、ここでは自己意識は行為に至ることなき純粋な「観想」のもとで、「その観想の持つ主体性という虚無 [le néant de sa subjectivité] のうちに沈潜してしまっている」¹⁵のである。そこに沈潜するような自己意識はそれゆえまた、ヘーゲルにより直ちに、それ自身にとつてかえって「もともたまずしい形態」であるとも言われることになるであろう。

だが、ここで良心としての自己意識に起こっている事態には、いかなる意味があるのだろうか。

精神がこうした特異なありかたに至るといえるのは、『精神現象学』のなかでは必ずしも「良心」章において

だけ見られるものではない。このことが当面の足がかりとなる。すなわちこのあと「宗教」章を経て「絶対知」章に到達した精神は、対象の一切を自己自身のものとして知るまさにその境位でまたしても、その一切をまずは「自己意識の闇夜」へと取り込むものとして働きはじめるのである。「この「精神の実体を」知るということは、精神が自己のうちに赴くこと、[Insichgehen]であり、そのうちで精神は自らの定在を離れ、自らの形態を想起〔内化 Erinnerung〕にゆだねる」(GW9, 433)。そのとき「精神はその自己意識の闇夜〔Nacht seines Selbstbewußtseyns〕へと沈潜しつゝる」(Ebd.)のである。

ところで、ここでの精神にとってこの働きが必須なのは、そのつどのいまの連続としての時間の経過のうちに分散して現象するありかたを超えて、自己を自己そのものとして把握するためである。「精神が自らの純粹な概念を把握していない限りは、すなわち、時間を滅ぼさぬ限りは、精神は時間のうちに現象する」(GW9, 429)。これに対し精神が想起の過程で「自己意識の闇夜」に与ることではじめて、時間のうちに現前するおのれのありかたは、精神自身のものとして繋ぎ止められうるものとなる。すなわち「精神の消失した定在はこの闇夜のうちに保存されていて、こうして廃棄されてある定在が〔……〕新たな定在となり、新たな世界にして新たな精神の形態となる」(GW9, 433)。

かくして「絶対知」章のなかでは、「自己のうちに赴くこと」としてのこの働きは、自己を知る精神の成立そのものの条件に直結するものと見られている。同様に、直前の一八〇五／〇六年の体系構想のなかで「人間とはこの闇夜〔Nacht〕／この虚無〔leere Nichts〕であり、一切をその単一なるありかたのうちに保持するもの——無限に数多の表象と像からなる領野なのだが、そうしたものが人間にじかに思い浮かべられることはない」(GW8, 186-187)とヘーゲルが言うときにも、これと同じ事柄の連関が見いだされる。すなわちそこに与らない限り、精神のうちにおよそ「時間の自由」(GW8, 186)が示されることはないのである。

さて、ヘーゲルがこの構想の文脈のなかで直接提示していたのはあくまで、かくして「闇夜」に取り込まれた対象（形象）を想起のうちで操作する「表象する構想力」（Ebd.）の、すなわち狭義の理論認識にかかわる働きであるけれども、とはいえこれと構造においてまさに相似するような事態が、目下の、実践において良心の働きに強く与るような自己意識のうちにも起こっていると解釈することは、十分に可能であろう。そしてここでそのさらなる傍証となるのが、一連の良心のふるまいのうちにヘーゲルが「錯乱」（GW14, 129-130 / §139 Am.）に限りなく近いものを見ていたということである。

すなわち、自己意識がもしその「内奥」にあくまでとどまりつづけて、「美しき魂」であることに固執するならば、「現実を持たない美しき魂は、その純粹な自己」と、その自己を巡る必然性——おのれを存在へと外化して、現実へと転換しなければならぬという必然性との矛盾のうちにある」（GW9, 360）ことになる。そしてその限りでの美しき魂が、その固執のうちでおのれの純粹なありかたと眼前との現実との整合に直面する場合には、それは「おのれの和解されざる直接的なありかたのうちにある、この矛盾についての意識として、狂気〔Verrücktheit〕に陥り、憧れゆく患いのうちで溶け去る」（Ebd.）と、ヘーゲルは言う。

ここでの「狂気」ないし「錯乱」を巡る用法は偶然のものではない。なんらかのものを「現実的・本質的」であるとする意識とそれを否定する意識とが対立しているとして、両者が対立したまま一つの意識のうちで「ともてに固定させられる場合には、このものは一般に錯乱〔Wahnsinn〕であるような統一となる」（GW9, 205）からである。さらに後年のヘーゲルであれば、自己意識がなおも自己の内奥のうちにとどまり、そのなかで現実との矛盾の固定、すなわち広義の妄想に陥るとき、それを（今度はより厳密な術語として）「狂気」と呼ぶことになるであろう。¹⁷——おのれの「内奥」に固執するなかで現実との矛盾に陥る「美しき魂」は、かくして確かに、ま

さにこの狂気の典型となりうるものなのである。

だがそれだけではない。後年のヘーゲルはまた、この「狂気」を語るなかで、その意義をこども評価していた。「ひとり人間だけが、自我のあのまったき抽象において自らをとらえるに至る。ゆえに人間は、愚行と錯乱を巡る、いわば特権を持つのだ」(GW25-2, 1041 / §408 *Zusatz*)。同様に、絶対知としての精神がまさにそこへと立ち戻る「自己意識の闇夜」を、もしそれだけで固定して観察するならば、そこに帰来するのは様々なイメージの跋扈する錯乱の光景にほかならない。「幻灯に映る諸々の表象のうちにあるもの、それは一面にひろがる闇夜である。こなたには血まみれの人頭が俄かに現れ、こなたではまたべつの蒼白な亡霊が不意に現れてはまた消えてゆく。闇夜のうちに人間に目を凝らしてみても、目に見えるはこの闇夜のみ——この闇夜が、恐るべきものとなる」(GW8, 186-187)。——ヘーゲルの見る限り、狂気とはそもそも、精神がその固有の契機として内面へと沈潜してゆくさいにつねに辿りうる固有の可能性ポテンシャルなのであり、その限りで、良心としての自己意識がそこへと近接してゆくということはそれ自体、そこで同じ意味での内面への沈潜が起こっていることの傍証となるのである。

四 歴史哲学への接続——英雄主義ならざる主体と歴史の関係は可能か

以上の限りでまた同時に指し示されたのは、自己意識がなぜ良心において「規定されてある律法ゲゼツと義務の内容の一切を超え出て、任意の内容をその知と意欲のうちに置く」(GW9, 352)ことができるのかということの、その背景をなすヘーゲルの思考の脈絡である。先述の通り、現前するものを「自己意識の闇夜」のうちに繋ぎ止め保存するとは、精神にとつて、時間のうちでただ現象するだけのおのれのありかたを我がものとすることである。そこでは所与のものはいったん消えつつ「知に基づいて新たに生まれて」きて、その限りで「新たな存在ダーザインとなり、

新たな世界にして新たな精神の形態となる」(GW9, 433)。——「自己のうちに赴くこと」に託されているのは、所与のものを取り込みつつそのなかで新たなものとして自己関係的に関係するという、精神自身の成立の条件を形成する固有の働き、あるいは精神における主体のはじまりそのものなのである。

さてもし、良心に与ることにこれと同じ意味が含まれているのだとして、だがそこには具体的にいかなる射程が含まれているのだろうか。以下においてはそれを改めて、以上の限りでの良心の指し示す主体の内面のありかたを歴史の動態そのものと接続するという可能性のうちに、見定めてみたい。

ヘーゲルの「良心」概念、とりわけ『精神現象学』の「良心」章をめぐる具体的な念頭に置かれている舞台を歴史のうちに見定めるといふ、先程から示唆してきた解釈の方向は、もとより早くからなされてきたものである。¹⁹ また、その方向を推しすすめる場合には、時代の境界に良心をもって立つ人物の典型は、ロマンティカーでもルターでもなく、むしろ「人間の創造的な可能性を人間に開示した行為する人間」としての「ナポレオン」であったということになるかもしれない。²⁰

だがもちろん、『精神現象学』にせよ『法の哲学』にせよ、ヘーゲル自身がその舞台を歴史だと明言しているわけではない。あるいはむしろ、後年ヘーゲル自身がたとえば「あらゆる行為の尖端には、かくしてまたあらゆる世界史的行為の尖端には、個人が、実体的なものを実現する主体のありかたとしてある」(GW14, 506 / §248)と語るとき、そこで実際に想定していたのはまず、以下のような「情熱 [Leidenschaft]」をもって動く個人(「歴史的個人」あるいは「英雄」)であったはずである。²¹

歴史的個人はかくして、普遍的なものをとらえて、その普遍的なものを或る源泉——その内容が未だ意識されうる定在として現前していないような源泉から汲み出す。それは、「かれが」普遍的なものをかれ自

身から、かれ自身の内面にあるものから汲み出すかのように見える。それゆえに歴史的個人は、その普遍的なものを所行^{グライト}としてもたらし、新たな世界関係を産み出すのだが、それはさしあたって単純に、かれ自身^{グライト}の目的、かれ自身の被規定態、かれ自身の情熱^{パッション}でしかないように、見えるのだ。²²

以上の限りでのヘーゲルの歴史哲学の構想内部に、いま「良心」概念を引き込むことは、そもそもヘーゲルの思考の脈絡において可能なのだろうか。あるいは可能だとして、そこにはいかなる意義があるのだろうか。——それを確かめるためにも、以下はまず、上記の一節に語られている主体のありかたとその課題を検証するところから始めたい。

直ちに注意されなければならないのは、歴史において「普遍的なもの」のありかたを更新するこの主体のありかたが、ヘーゲルにおいてはあきららかに通常^{ノルマ}のそれではない、ということである。すなわち主体はそこで、情熱に駆られる只中で、普遍的なものを「その内容が未だ意識^{ベウズタウ}されうる定在^{ゼイン}として、は現前^{ゲゲンワール}していないような源泉^{クエント}から、あるいは「かれ自身の内面にあるものから」汲み出すものとして機能しているのである。

その前提としてヘーゲルが想定していたであろう事柄をここで確認しておきたい。歴史哲学と時期的にも事柄的にも関連する「主観的精神の哲学」のヘーゲルの示唆するところを考え合わせるなら、ここにはまさにあの「自己意識の闇夜」と同じものが、すなわち所与の対象を非現前的な仕方^{アポファタシス}で保存するという限りでの「たんに単なるもの——こうしたものの一切を現実^{アクチュアリティ}に存在させることなくそのうちに保存しておく、規定なき堅坑^{シュハハ}」(GW20, 401 / §403 Am.)の働きが見いだされるのである。

情熱をもって動く個人が、なぜこの「堅坑」と関係するのだろうか。それは一般に、ヘーゲルの見る限り、或

る一点に取り憑かれてある意志のありかたとしての情熱のもとでは、意識と知性とに与る主体の通常²³のありかたが端的に揺さぶられているためである。そこでは「我々は我々の外部にある。すなわち、私の自我がその総体の一つの側面に沈潜しているのだが、ただしそのときに自我は自己のものにはない、ということである。なぜなら〔そこでは〕自我は或る特殊な規定のありかた、或る制限となるからである」(GW25-2, 705)。情熱のふるまいはそれゆえにまた、現実に対しおのれの特定の内容を固定・対置するあの「狂気」のそれと同型のものともなる。²⁴

だがまさにその限りで、情熱を抱くような主体はまた同時に、あの意識²⁵、されざる内面に揺り戻される余地に、かえって開かれていることにもなる。そしてもとより、この時期のヘーゲルの見る限り、意識の手前にあるこの内面の深さは、意識による自由な引き出しの権能をしばしば超えてしまっている。「人間は、どれほどの知識を——たとえ忘却してしまっているにせよ——実際におのれのうち、にそなえているのか、けっして知ることができない。〔……〕こうした単一なる内面が、意識の一切の被規定態と媒介のうちで、個体のありかたとして在り、また在りつづけるのである」(Ebd.)。——この脈絡のうちに、「歴史的個人」が「かれ自身の情熱」をつうじて「普遍的なもの」を「その内容が未だ意識されうる定在としては現前していないような源泉」から汲み出しうることを説明する糸口があるのである。

さて、ヘーゲルの歴史哲学における情熱を抱く限りでの主体のありかたについて、以上のように「主観的精神の哲学」との関連において——そしてイエナ期以降「自己意識の」闇夜への視線として受け継がれてきたものとの関連において——情熱をつうじた主体の内面への沈潜の側面を強調することには、それだけでも十分な意義がある。もとより「普通は計画などない人々の行為の集積を、すくなくともまとめて一つの体系として叙述する」

ことそれ自体は、ヘーゲルの歴史哲学に固有のものではない。ましてその集積を一つの体系へとまとめるさいに一箇の理念としてであれ「自然の計画」を想定することは、おそらくはヘーゲルの意図するところでさえない。²⁵ヘーゲルの歴史哲学の特徴は、むしろそれが、たとえ情熱という甚だ特異な形態としてであれ——すでに丸山の示唆に見た通り——精神そのものまたは主体自身の内面との結びつきにおいて歴史の動態そのものをとらえるという方向を喚起するところにこそあるのではないだろうか。

一方それでもなお、以上のように解されたヘーゲルの歴史哲学そのものは、主体がなんらか新たなありかたの余地へと開かれてあるさまを指し示すきっかけとはなれ、けっしてそれ以上のものではない。それはなんらか具體的な実践の原理を直ちに導く原理たりうるものではないのである。あるいはむしろ、もしこうした主体の内面に照らして英雄の到来を俟つことがそれだけで自立した原理となるなら、それはまさにカール・シュミットの言う「政治的ロマン主義」——一切を原理たる主体にとって機会的・偶然的なものとする「主観化された機会原因論²⁶」となるのではないだろうか。そしてここでは一切は「実体も、働きにかかわる拘束も、確乎とした導きも、結論も定義も、決断も、最後の審判もないまま、ひたすら「主体にとっての」機会というマジック・ハンドに導かれて限りなく進行してゆく²⁷」ことになりはしないだろうか。実際、「美しい王妃がいるから」という理由で「封建」国家を礼讃することも、革命の英雄たちを「巨人 [kolossalische Menschen]」とみなして感動することも、ともに、ロマン主義的なのである。²⁸

だがこの課題に対し、ここでもし、「良心」概念を同じ歴史という舞台に引き込むことが可能であるとするなら、様相はまた変わってくるはずである。

いま見た通り、情熱はその一点への執心をつうじて通常の自我の構造を動揺させ、また狂気と見まごうものと

なり、だが結果としてかえって主体をその意識されざる内面へと揺り戻すものとして機能する。一方、良心もその働きが先鋭になるにつれ、ひとは「自己意識がその内奥へと還帰しているのを見る」(GW9, 353) ことになるのであった。そのうえ、そのふるまいが狂気または錯乱の性質を持つところでも、両者はその構造をひたしくしている。

そしてこの構造の一致は偶然ではないのであった。すでに示唆してきた通り、両者の働きはむしろいずれも、「自己意識の闇夜」あるいは「規定なき堅坑」とヘーゲルが呼ぶところの、あらゆるものを対象として眼前に置くことなく保存する限りでの、あの主体の内面そのものの持つ意識されざる境位エレメントに直結しているからである。かくして、良心をもって立つ人物と情熱をもって動く人物とを——たとえばナポレオンのように——歴史という舞台で重ね合わせるという解釈の方向は、ヘーゲル自身の思考の脈絡に照らしてみても、確かに相応に有効でありうるのである。

それにはとどまらない。「良心」概念を巡るヘーゲルの議論には、情熱をもって動く個人を巡るそのなかでは必ずしも明示されなかつた視点がある。すなわち良心のふるまいはそこではあくまで、言葉を媒介として他者との承認関係にも与りうるものとしてのみ、解されているのである。

良心は、純粹な義務あるいは抽象的に自体的なものを破棄したのではない。純粹な義務は、他者に対し関係するという普遍的なありかたである限りでの、本質的な契機モメントなのである。この純粹な義務が、諸々の自己意識の共通の境位エレメントとなり、そしてこの境位が、所行タートがその存立と現実のありかたを得るさいの実体となる——「すなわち」他者により承認されてある[Anerkennungswedens von den andern]とこいつ契機モメントである。(GW9,

たとえ良心がどれだけ「いまや律法が自己のためにあるのであって、律法のために自己があるのではない」(GW9, 344)と嘯くとしても、良心がその自己を存在するものとしてとらえるためには、この良心はおのれを他者の眼前にも同時に存在するようなもの、「他者に対してある存在」[*Sein für andere*] (Ebd.) として示すのでなくてはならない。良心にとつてはその限り、現実の行為をつうじてまさにその他者との関係のうちで普遍的にあるということ、あるいは他者により承認されてあるものとしてあるということが、なお「義務」として課されている。——この承認はそのうえ、行為にさいしてそれへのコミットの仕方を表明するような言葉を媒介とするものでなくてはならない。

言葉 [Sprache] が精神の存在であるということ、我々はここでまたしても見てとる。言葉とは、他者に対して存在する自己意識——その他者に対して存在するものとして直接的に眼前に存在して、なおかつこの自己意識として普遍的な自己意識であるような、自己意識なのである。(GW9, 351)

もとよりイエナ期のヘーゲルにおいて、構想力の所産としての言葉の成立は、それ自体、内面に沈潜する精神の過剰な働きに安定をもたらずものと解されていた。言葉を形成する音声記号としての名前の系列が固定した形態をとるのはそのためである。「名前のような」存在とは固定した対象的なものであるけれども、自我とは純粹な不安定さ [Unruhe] という形式、運動、消失という闇夜 [Nacht des Verschwindens] である [……] 自我の不安定さは、おのれを固持するものとならなくてはならないし、おのれを不安定さとしては、純粹な運動としては廃棄するような運動とならなければならぬ」(GW8, 192, *Am Rande*)。

そのうえ、発されると同時に消失する音声記号としての言葉は、行為と同様、「もっぱらその存在を廃棄する

限りでのみ存在するような否定的な実在^{ヴェーゼン}」(GW9, 176)として精神そのものを表す²⁹。精神はそこではもはや、外部の静的な記号(たとえば人相)をつうじて代理的に表されるのをただ俟つだけの実体的・内面的な指示対象ではない。むしろ言葉のもとでは「自己意識のそれだけ^{フュール・ジツヒ}で存在する個別的なありかたが、それそのものとして現実存在へと出来している。その結果、このありかたは他者^{フュール・アンデル}に対して存在するのである。自我が純粹な自我として現在^{ダー・ザイン}に存在するのは、「言葉において」以外にはないのである」(GW9, 276)。

「良心」概念を巡るヘーゲルの議論にはそれゆえ、情熱をもって動く個人を巡る議論とは違い——そこではただだんに、主体のその内面への沈潜のうちで普遍的なものを汲み出す経路のみが描き出されていた——、その同じ沈潜が再び安定と表出のなかで他者たちとの承認関係をつうじて客観的なもの・人倫的なものとして結び直される経路までもが、具体的に含まれていることになる。かくしてもし、「良心」概念を引き込みつつヘーゲルの歴史哲学の構想を読み直すことが可能であるとするなら、それは、主体の内面と歴史の動態との接続の仕方を、それ自体としてはたんなる抽象にとどまらざるをえない英雄主義とはべつの仕方でも再考することをも、同時にまた可能にするはずなのである。

五 結論と展望

ただし周知の通り、『精神現象学』の「良心」章で説かれる良心を巡る承認の過程は、およそ円滑にはほど遠いものである。あるいはそこに示されているのは、以上の限りでの極端な内面への沈潜が再び表出へと、まして承認へと至ることの困難そのものなのであり、ここにもまた、なんらか透明な——すでに既存の規範の体系が確立したなかでの出来合いの主体相互の関係による——討議ないし熟議のたぐいとはあきらかに異質のものが含ま

れているのである。以下、最後にやや駆け足気味とはなるけれども、ヘーゲル自身が実際に提示しているその構造とその帰結を確認しておきたい。

とはいえ、良心が行うところのこの正レイトが同時に他者アウダに対してある存在であるというこのことから、良心には或る不平等性〔Ungleichheit〕が到来するように思われる。「……」存在のうちでは、区別は存立するような仕方アウで措定され、行為は一つの規定ノルムされた、万人の自己意識の境位エレメントにとっては不平等なものとなり、それゆえ必ずしも承認されるものではなくなるのである。行為する良心と、その行為を義務として承認する普遍的な良心〔評価する良心〕は、こうした行いの被規定態からひとしく自由である。この自由のために、「両者」連関からなる共通の媒体のうちでの「両者の」関係は、かえってまったく不平等な関わり方となるのである。(GW9, 350)

もとより良心は普遍的な原理そのものにおいてではなく、むしろそれを個別の状況ないし事例に適用して判断するところに、その活動の余地を得ている。³⁰「眼前に、行為にかかわる一つの事例〔Fall〕がある。この事例が、一つの対象的な現実として知る意識にとって存在している。良心としてのその知る意識は、この事例を直接的・具体的な仕方アウで知っていて、同時にこの事例はもっぱら、意識がそれを知っている通りの仕方でのみ、存在しているのである」(GW9, 342)。

だがその限り、同時に他者アウダに対してある限りで存在することにおいて、良心は不断に眼前の個別の状況に含まれる諸々の差異に縛られることにもなる。一つの良心が自己自身の特定の観点と状況から行為したことが、他者の良心に、まして万人に共有可能な自己として承認されうるという保証は、その場合どこにもない。あるいは他

者はつねに「(行為する)良心を悪と解さざるをえない」(Ebd.)。「前者(行為する良心)をつうじてはただ、一人の他者にとつての自己が表されているだけで、他者自身の自己は表されていない」(Ebd.)からである。かくして同等性ないし一致において相互のうちに自己を認めようとする運動を、良心という自己を巡るこの不等性ないし不一致が、不断に揺さぶるのである。

一方、かく対立する二つの良心のありかたのうちで「真なる、すなわち自己意識的かつ現に存在するような仕方でも同等になること」[Ausgleichung] (GW9, 360) が成就するのは、行為する良心がその悪を「告白」へともたらずのと同時に、相手の特殊なありかたをもつてその是非を論断する良心の性根そのものが、まさにひとしく「下劣」(GW9, 359) であることが顕わになるときである。「従僕に英雄なし。[…]

評価にとつては、個体のありかたの持つ個別のありかたの側面が、行為の普遍的な側面と対置されないような行為、また行為するものに対し道徳性モラルテュートの従僕とならないような行為などないのである」(GW9, 358-359)。

かくして行為する良心とのひとしさが逆説的に示された評価する良心は、「分割する考えかたと、その考えかたに固執する自己フュール・ジッヒに対してあるありかたの頑なさ」の断念へと導かれる。評価する良心がそのうえで「赦し」の言葉に至るのは、いまや悪の告白においてそれまでのありかたを捨て去り、「このもの」として現われている眼前の行為する良心のうちに「自己自身を直観する」からである (GW9, 361)。それは評価する良心にとつて同時に「自己を、おのれの非現実的な本質ヴェーゼンを放棄することであり、普遍的意識「評価する良心」は、この本質ヴェーゼンをあの他者と「[…]

等置して [gleichsetzen]、[…]悪と呼ばれていたものを、善として承認する。あるいはむしろ、規定された思想の持つ区別と、自己フュール・ジッヒに対してある規定された判断を、放棄するのである」(Ebd.)。

以上の限りでの「絶対的精神であるところの、相互の承認」を巡る一連の構造がいかにして具体的に有効なも

のとして考えられうるかについては、しばしば疑問を呈されてきたところであるし、³¹ またそれがさらに歴史の動態内部に置かれる場合にいかなる形態をとるのかについても、残された紙幅では十分に検証することはできない。とはいえ、主体がその内面に沈潜する只中で同時に主体相互の動的な構造をつうじて新たな承認ないし和解の関係を獲得してゆくという、この主体の内面の辿る過程への視線そのものについては、まさにその歴史哲学との接続の可能性とともに、確かにヘーゲルのうちに見てとられたのである。

繰り返す通り、ヘーゲルにとって良心が問われるのは「正義と善として現実と習俗のうちで妥当するものが、より善い意志を充足させられなくなるような時代」(GW14, 121/§138 Am.)、それ自体が歴史の動態を新たに求めまた実際に晒されている時代である。ヘーゲル自身からみれば、良心は実際、カント倫理学の帰結として一方では普遍的な原理が極度に抽象的かつ外在的となり、他方ではそれに対応して善を巡る表象がもはやその具体性と客観性を喪失した時代の只中に、その「善の抽象的な性質」(GW14, 119/§136)を補完するものとして再び現われたものであった。

そしてそこで問われていたのは、良心のふるまいが不断に示すその両義性、そのものにおいてこそすぐれて働きはじめ、精神固有の機能なのであった。愚行と錯乱がかえって精神に固有の可能性としてあるように、良心も、「端的に形式的な主観のありかたとして、こうして悪」[Böse]に転倒してゆくことへとまさに飛躍しかけている。それだけで在りまたそれだけで知り裁量するような自己自身についての確信において、道徳性と悪のいずれもが、共通の根幹を持つのである」(GW14, 121/§138 Am.)。

本稿は、その両義性を持つ限りでの良心に定位する主体の働きを、具体的には歴史の動態のうちに見定めるとともに、言葉をつうじて新たな承認ないし和解の關係に至りうる過程のうちに、その射程のひろがりを確認した。それは、たんに情熱をもって動く英雄の行為内部では明示されなかった部分を補完するものとなるのであり、

——主体がその内面に定位しながら、「歴史の幼年時代」を駆け抜け出てゆくさまを、より確かな実践的な方向付けとともに指し示すものとなるのである。この過程をより具体的に取り出しつつ、ヘーゲルの思考の形成とともに丁寧の実証していくことが、今後の課題となるであろう。

(了)

文末脚注

- 1 丸山眞男「超国家主義の論理と心理」(『丸山眞男集 第三卷』、岩波書店、一九九五)、二〇頁。
- 2 同書、二二頁。
- 3 同上。
- 4 “In den Gesetzen sollte nichts auftreten dürfen, was innerlich frei ist und sein Dasein in dem Subjekte hat.” (G. W. F. Hegel, *Vorlesung über die Philosophie der Weltgeschichte*, Bd. II-IV: *Die orientalische Welt, Die griechische und die römische Welt, Die germanische Welt*, herausgegeben von Georg Lasson, Philosophische Bibliothek, Bd. 171b-d, Hamburg: F. Meiner, 1976, S. 302.) なお周知の通り、ラッソンの版「歴史哲学講義」は、現在はその編纂の正確さに疑義が付されているが、この点ではそれは問題としない。
- 5 Ebd.
- 6 以下、ヘーゲルのテクストは原則「大全集版」(*Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften (später:

von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften), Hamburg: F. Meiner, 1968f.) に拠るが、一部は「スーアカンブ版」(*Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968f.) に拠る。いずれも、略号 (GW/W) とともに巻数と頁数を示す。なお、黒マルの傍点は原文の、黒ゴマの傍点は筆者の強調をそれぞれ表す。

7 丸山眞男『日本政治思想史研究』(二版)、東京大学出版会、一九五二、二二六頁。

8 「良心」概念を議論するさいのヘーゲルにおける(直接には『精神現象学』の「良心」章を巡る)ロマンティカーとの関係については、Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris: Aubier, 1946, pp. 495-500. を参照。また、(とりわけ「内面」との関連における)「良心」概念一般の系譜については、渡邊二郎「良心」Gewissenの問題 特にハイデッカーとヘーゲルに即して」(『渡邊二郎著作集』8 ドイツ古典哲学2)、筑摩書房、二〇一〇、三五七―三九三頁)、三五七―三六〇頁を参照。

9 Vgl. GW14, 123-124 / §140 Am. なお、当該箇所ではヘーゲルが直接参照しているのは「第四の手紙」と「第五の手紙」である。

10 Blaise Pascal, *Oeuvres complètes*, édition présentée, établie et annotée par Michel Le Guern, Nouv. éd., Paris: Gallimard, 1998, tome 1, p. 626.

11 *Ibid.*, p. 639. なお、相異なる義務同士の間から発生するいわゆる「良心問題 (casus conscientiae)」を取り扱うものとしての決疑論 (casuistry) の、中世からルターまでの歴史の大枠については、*Dictionary of the History of Ideas. Studies of Selected Pivotal Ideas*, Philip P. Wiener, editor in chief, New York : Scribner, 1973f., v. 1, pp. 258-262. を参照。この思考様式は普遍的な原理の事例に合わせた適用にかかわる良心特有の働きから帰結するわけだが、中世以降、「社会の制御と日常生活の道德化」として本質となる一般規則を巡

- る特殊化と特殊な適用〔application〕は、この一般規則の解体へと転倒〕してゆくことになる (p. 261)。
- 12 以下、ヘーゲルの良心概念とルターとの関係については、江口再起「良心の弁証法 ルターとヘーゲル」(『ルター研究』、第八号、三二―四七頁)、三三頁以下を参照。
- 13 以下の一節における「道徳的な天才」への言及の背景として通常引き合いに出されるのは、ヤコビである。たとえば、Hypolite, *op. cit.*, pp. 487-488. を参照。一方、「内面の声」と「神の声」との対応を巡る宗教、とりわけルターとの関連からみた解釈の方向を示唆するものとしては、江口、前掲論文、四〇頁以下を参照。
- 14 Martin Heidegger: »Die Zeit des Weltbildes«, in *Holzwege*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1950, S. 102. 「近代の人間の解放は ego cogito ergo sum とともににはじまるのではないし、またデカルトの形而上学とは、この自由にもっぱらあとから納入された、それゆえまた外側から増設された、イデオロギーという意味での形而上学ではない。co-agitatio のうちで、表象作用は対象的なものの一切を被表象性からなるまつまり〔Zusammen〕のうちにありあつめる〔versammeln〕。cogitare の ego は、いまや自己を確認しながら被表象性をとらえること〔sich sichernden Beisammen der Vergegenständlichkeit〕のうちに、con-scientia のうちに、この被表象性の本質を見いだすのである。この con-scientia とは、この表象する人間により確保されている〔verwahren〕限りでの被表象性〔Vorgestelltheit〕からなる圏域のうちで、対象的なものを表象する人間とともに表象するような編成である。」なお、この論点ならびにハイデガー自身の「良心」概念の比較については、渡邊、前掲論文、三六二―三六三頁、三六四―三六七頁を参照。
- 15 Hypolite, *op. cit.*, pp. 494-495.
- 16 以下、イエナ期以降のヘーゲルにおけるこの境位の取り扱いの詳細については、池松辰男『ヘーゲル「主観的精神の哲学」精神における主体の生成とその条件』、晃洋書房、二〇一九、八五―九六頁を参照されたい。

なお、「良心」章を含む『精神現象学』全体の展開を「外化」と「内化」の往還との関連のうちに読む解釈の方向としては、すでに小島優子『ヘーゲル精神の深さ 『精神現象学』における「外化」と「内化』』、知泉書館、二〇一一がある。とりわけ一九九―二〇〇頁を参照。

17 「かくして、主体は、自らの意識において矛盾の状態にある。すなわち、その体系化されてある総体性と、その総体性において流動も配属も従属もしていないような特殊な被規定態との間の矛盾である。これが狂気である。」(GW20, 412/§409)

18 この論点を巡るヘーゲルの思考の変遷の詳細については、池松、前掲書、九六―一〇九頁を参照されたい。

19 Hypolite, *op. cit.*, p. 479.

20 Hypolite, *op. cit.*, p. 478.

21 以下、ヘーゲルの歴史哲学と「情熱」概念との関連の詳細については、池松、前掲書、一九二―二〇九頁を参照されたい。

22 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Berlin 1822/1823. *Nachschriften von Karl Gustav Julius von Griesheim, Heinrich Gustav Hotho und Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler*, herausgegeben von Karl Heinz Ilting, Karl Brehmer und Hoo Nam Seelmann, Hamburg: F. Meiner, 1996, S. 68.

23 「実践的精神〔意志〕の全体が、(対立一般とともに措定された) 複数の制限された被規定態について、そのうちの個別の一つに〔固定して〕置かれるような場合、〔意志は〕情熱となる。」(GW20, 470/§473)

24 この論拠となる文献学的実証の詳細については、池松、前掲書、一八九―二〇二頁を参照されたい。

25 「普遍的な世界史をめぐって、人類における完全なる市民の連合へと至る或る自然の計画〔*Pläne der Natur*〕という観点からそれを取り扱うような哲学的な試みは、可能であるし、なおかつそれ自身がこの自然の

意図〔Naturabsicht〕を促進するようなものとみならなくてはならない。〔……〕この理念は、普通は計画などない人々の行為の集積を、すくなくともまとめて一つの体系として叙述するうえでの手引としては、役立つべきである。』(Immanuel Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht in Kants Werke Akademie-Textausgabe*, Berlin: W. de Gruyter, 1968 (=A), Bd. 8, S. 29) なお、この問題の所在の詳細については、池松、前掲書、二七二頁を参照された。

26 Carl Schmitt, *Politische Romantik*, 4. Aufl, Berlin: Duncker & Humblot, 1982, S. 23.

27 Schmitt, *op. cit.*, S. 25.

28 Schmitt, *op. cit.*, S. 14.

29 精神にとって言葉が固有の定在^{ダーゼイン}であるということの詳細については、池松、前掲書、一四六―一四七頁を参照された。

30 Vgl. Thomas Aquinas, *De Veritate*, q. 17, a. 1, in *Quaestiones disputatae, cura et studio Raymundi Spiazzi, tomus I, Taurini: Marietti, 1949, p. 328*. 「良心」という名前が表示しているのは〔……〕知の或るものへの適用である。』 Kant, A5, S. 400. 「良心とは人間に対し、或る法則のそれぞれの事例において、かれの義務を赦免または〔有罪の〕判定へと差し出す実践理性である。』良心という知の働きはそれゆえ、それ自体としては過たないにせよ、複雑に流動する特殊な事例の認識をめぐっては有限である。トマス以降問われてきたこの問題については、渡部菊郎『トマス・アクィナスにおける真理論』、創文社、一九九七、二〇九―二一〇頁、またヘーゲル内部での関連については、Hypolite, *op. cit.*, p. 480f. を参照。なお、註一も参照。

31 たとえば、渡邊、前掲論文、三八六頁。