

ヘーゲル『精神現象学』と自由の概念 —ミルの「自由論」とヘーゲルの「良心論」—

水 谷 千鶴子

2004年秋、世界は、わたしにとっての世界と、世界にとってのわたしが一致しない状況にある。わたしにとっての秩序が、世界にとっての秩序であるという傲慢な主観的思いが世界を席捲している。わたしの秩序・法が世界の秩序・法であることになれば、世界は「無秩序」になる。そして今まさに、世界はこの「無秩序」のなかにいる。主観的思いのわたし（今日、これはアメリカ合衆国のことであるが⁵）は、世界に平和を唱えて破壊を、民主主義を唱えて抑圧を、人権の尊重を唱えてその弾圧を、正義を唱えて不正を、テロの撲滅を唱えて戦争というテロを、平和を唱えて破壊を行っている。しかしこの圧倒的矛盾を矛盾ととらえる知の力がわれわれには欠けてしまった。このことこそ、この時代の危機ではないだろうか。わたしと世界が「和解」しない限り、この世界の「無秩序」は深まることになる。いかにしたらわれわれは、この無秩序から脱出し、「和解」できるのか。

翻ってそれは、わたしにとって (for me) の自由が、わたしたちにとって (for us) の自由といかに調和できるのかという問題でもある。自由とは単に個人の自由の問題に還元されるものではない。わたしの自由は、わたしたちの自由においてこそ自由なのだという、この思考の展開をわれわれは再度確認しなければならない。わたしだけの自由という自己意識にとどまるのではなく、共通の自己意識、すなわち理性の力をいまこそわれわれは必要としなければならない。

この問題、すなわち、わたしの自由とわたしたちの自由との調和を、まっさきに近代哲学の課題ととらえたのはヘーゲルである。近代的個人は「自己の根拠を他の中にもつもの」ではないのは当然のことであるが、ヘーゲルはさらに、「他のなかにあって、自己に在る」、その在り方を思考した。他者との関係においてこそ、わたしはさらに自由になれると確信したヘーゲル。その確信へといたる論理を、彼の『精神現象学』の「良心論」を中心に読み解いていきたい。

自由は他者との関係において考慮されねばならないのであるが、しかしその他者の自由との調和に先立ち、まずわたしの自由が前提とされねばならない。ヘーゲルの良心論・自由論を読むまえに、徹底して個人の自由の尊重を説いた、J.Sミルの『自由論』を読むことから論をすすめていこう。

1. ミルの「自由論」

なぜ自由なのか

「人類が能う限り多種多様な発展を遂げることが絶対に根本的に必要である」というフンボルトの文章を、その指導原理として始まるミルの「自由論」。ミルにとって自由とはいかなる領域の問題であったのだろうか。

人間の自由の領域としてミルは、「良心の自由」、「思想および感情の自由」、「意見を発表し出版する自由」、「生活の計画を打ち立てることの自由」「結果を甘受するかぎりは、好むとおりに行為することの自由」「われわれの同胞たちを害しないかぎり、・・・彼らから邪魔されることのない自由」、さらに「団結の自由」を列記したうえで、「自由の名に値する唯一の自由は、われわれが他人の幸福を奪い取ろうとせず、また幸福を得ようとする他人の努力を阻害しようとしなにかぎり、われわれは自分自身の幸福を自分自身の方法において追求する自由である」(32)と、幸福を追求する功利主義の視点から自由を論じている。

自由をこのように具体的に定義したうえで、ミルは、なぜ言論の自由という自由な論議が必要なのかを問う。そしてそれは自由な論議こそが真理への接近を可能にするからであることを明らかにする。自由な論議が無いところには、「生きている真理」はなく「死せる独断」があるのみである。真理への道はそれゆえ、意見の相違があり、それを議論することをおして開かれるのである。そこには「人間は、議論と経験とによって、自分の誤りを正すことができる」という人間精神へのミルの深い確信がみられる。

「真理は、相矛盾する二組の理由をあれこれ考えあわせてみることによって定まるのである」から反対者の主張無くして真理は無い。「反対者の主張を研究」し、その「議論を公平に遇」し、それを「自分自身の精神に真に接触させる」という対話・応答が不可欠のものとなる。「もしもすべての重要な真理に対して反対者が存在しないならば、そのような反対者を想像し、且つその反対者に、最も老練な悪魔の代弁者の考えつくことのできる最も有力な論証を与えるということが、欠くべからざることとなるくらいである」(78)。そのためミルは、「精神訓練の方法」としてソクラテスの弁証法を強調する。

自己の意見とその反対意見を理解し、「一つの意見の論拠を貫徹して反対意見の論拠を論破しうるだけの力」をもつために、否定的討論である弁証法がいかに大切であるか。弁証法の否定的論理は、「積極的な知識または確信と呼ぶに値する確信に到達するための手段としては、これを如何に高く評価してもなお足りないのである」(92)とミルは肯定から否定、そして確信へという弁証法(対話)の必然を主張する。

なぜ自由なのか。もし自由がないとわれわれは、われわれ自身の幸福も、真理も獲得できないからであった。ではそのわれわれ自身の幸福が他者の幸福といかに調和するのか、ひとつの意見と他者の意見の対立が真理を成立させると考えるミルにとって、個人と他者、個人と社会・共同性の関係は、「自由論」の次なる主題となる。

自由の規制

個人と個人とのあいだには利害の対立があり、個人が他者の利益に侵害することは不可避であること、しかも「すべて他人に損失を与え、他人の努力を空費させ、また他人を失望させることによって、利益を取り入れる」ことになっても「人々がこの種の結果によって逡巡せず、自分の目的を追求することは、一般に認められているとおり、人類全体の利益にとって望ましいことである」(190)と主張するミルであるが、「個人の独立と社会による統制との間の適切な調節」をいかにするかは、「自由論」の重要な課題であった。「この論文の目的は、・・・およそ社会が強制や統制のかたちで個人と関係するしかたを絶対的に支配する資格のあるものとして一つのきわめて単純な原理を主張することにある」(24)とミルは書く。個人だけに限る限り、個人の自由という自己配慮(self-regarding)は絶対的なものであるが、個人は、「他人に関係する部分」に対しても責任を負わねばならない。

功利主義の第一原理である最大多数の最大幸福からみれば、この功用とは「進歩する存在としての人間の恒久的利益を基礎とする、最も広い意味における功用でなくてはならない」のであるから、「他人の利益に関係のある各個人行動に関してのみ」、個人の自由は、規制されねばならないことになる(26)。「他人の利益のための積極的行為」は個人の義務であり、他人に害を与えたならばそれに対しては責任を負わねばならない。ミルにとって「自己の意見を自己の生活に実現してゆくことの自由」とは、「自分自身の責任と危険とにおいてなされる限り」、および「他人に害を与えない限り」という条件のもとで行為される自由である。

この個(わたし)と共同性(わたしたち)、ミルの言葉によれば「利己的なもの」と「社会的なもの」との調整のために、利己的なものを抑圧することは、社会的なものがそれによって発展することだけでなく、「他人のために厳正な正義の規則を遵守させられることは、他人の幸福を自己の目的としようとする感情と能力とを成長させる」のである(128)。個と共同性の対立とその調和は、個と社会その双方の成長にとって不可欠なこととミルは考える。社会のために個の自由を制限することは、社会の発展ばかりでなく、個人の幸福と自由をより深化させることにもなるのである。

個性の自由な発展、個人の自発性がいかに重要なことであるか。しかし「大多数の人々は、現在のままの人類の慣習に満足している」とミルの批判は大衆社会に向けられる。

凡庸者の集団、大衆社会

自由になるためには、ひとりで判断しなければならない。しかし「ひとは、自分の孤独の判断に対して自信がなければいけほど、いよいよ盲目的な信頼をもって、『世間』一般の無謬性に信頼するようになるのがつねである」(40)。自由な論議のなかで自ら判断していくことが行われなくなるとするならば、各自の信条は「世襲的信条」になり、「精神の外郭にとどまり、精神を被覆し硬化」する(83)。19世紀なかばのイギリスの大衆社会化状況(そしてそれは今日の日本の大衆社会そのものであるが)を目前にしたミルの緊急の問題提起である。

リベラリストのミルにとって、人間は「仕事を正確にやらされる機械」では断じてない。しかし「平均の人間の大眾」は「猿のような模倣の能力以外にはいかなる能力をも必要としない」(119)。考える精神をもたない、こうした大眾社会の「凡庸者の集団」に対するミルの批判は辛らつである。

「普通一般の人々は知性において平凡であるだけでなく、性向においても平凡である。・・・行為の一般的な規則を指定しようとする公衆の欲求と、あらゆる人々を是認された標準に一致させようとする公衆の努力とは、過去のほとんどいかなる時代におけるよりもさらに強烈なのである。・・・要するに何事をも強く要求しない、ということである。・・・現代における賞賛の標準は、残されている一半の低劣な模倣を生み出すに過ぎない。その結果は、・・・意志や理性の力なしにただ規則に外面的に順応するにとどまるところの、薄弱な感情と貧弱な精力とに過ぎない」(140)。

こうした大眾社会における慣習の支配、順応主義conformismに対してミルは、進歩と改革の精神と、その源泉である自由の精神と、個人原理nonconformityを主張する。個人原理とは多様性diversityを重視することであり、多様性の重視は、個人にとってだけではなく他者にも、そして個々人の構成する社会の進歩にとっても不可欠なものであることを訴える。「各人がたがいに相違しているということこそ、一般に、各人をして自分の型(type)の不完全さに注意させ、また他人の型の優れていることや、自他の長所を結合することによって両者のどちらよりも優れた型を生み出しうることに気づかせる、第一の肝要事である」(145)。

主客が不一致だからこそ自由なのだ

群集の中に埋没した個人。この凡庸な大眾社会からいかに個人の獨創性を救い出すか。この緊急の課題のもとでミルの「自由論」は書かれたのであろう。そこでは、個人を統制・強制する社会から個人の自由を守ること、そして個人と社会とのあいだに適切な調節をとるかの論が展開されている。要約すれば、個人は「他人に損害を与えない限り」、たとえ他人に自分の行為を愚かであるといわれようとも、自由に自分の行為を決定できるのである。それゆえ社会は他の成員に危害が及ばない限り、その個人に強制的介入はできない。あくまでも個人の多様性を重視するのである。

しかしミルの「自由論」は、個人(わたし)と社会(わたしたち)、主体と客体の関係において、あくまでも主体の重視、主観的意識の重視であり、主客の一致への思考が少ない。主観的意識において、個人が自己決定するとき、他者の意志との相違・対立は不可欠である。しかしこの対立をへて主客両者がいかに一致するか。各自の自己決定と、個々人の自己決定の総和である社会とがいかに調和するか。「自由論」ではその展開が十分とはいえない。

多様な個人の主観的自己決定(n人いたらn個の自己決定)は、社会的承認の視野が不徹底であるならば、むしろ安易に社会の介入を許してしまうのではないだろうか。個々人の

自由な決定が、その社会の自由(n人の総和としての自己決定)になるには対立と承認という議論を徹底しなければならない。市民社会を保障する必要悪としてのみ国家の介入を認め、他人に危害を加えない限り、自由は承認されとする「自由論」は、アトミズムゆえに社会の無秩序を生みだすことにならないか。そしてその無秩序に対して社会・国家の規制が行使されることになるとするならば、むしろ個人の自由は保障されないことになる。

またミルの「自由論」が、功利主義的自由主義であることは、すなわち自由とは自分自身の幸福を追求する自由であるとして、個人の「幸福」を目指すものであるならば、むしろそのことが、やすやすと大衆化現象をもたらすはしないだろうか。その結果、大衆社会批判としての「自由論」が、大衆社会を出現させるという矛盾を生じさせることになる。

主客(わたしとわたしたち)は不一致だからこそ自由であるとミルはいう。しかしその不一致から、次なるレベルにおける一致へという、わたしとわたしたちの関係論がミルは徹底していなかった。それゆえわたしたち(国家・社会)にとって、わたし(個人)が阻害要因となったとき国家はわたしの自由を阻止する。

主客(わたしとわたしたち)は不一致だからこそ個人は自由であり、その個人の自由が社会的な承認を受けるのは自明なことであると考えたミル。それに対して主客は不可分であり、一致しているからこそ自由であると考え、個人の自由がいかにしたら承認されるか、わたしとわたしたちの不一致から、「わたしたち」におけるわたしとわたしたちの一致への関係論を考えたのがヘーゲルである。わたしはわたしたちであり、わたしたちはわたしであるその関係においてこそ、わたしはより自由になると考えたヘーゲル。主観は客観へ、客観は主観へと、「精神」においてその対立が解体されていく論理を追ったヘーゲル。その『精神現象学』の「良心論」を理解しなければならない。

2. ヘーゲルの「良心論」

自己意識の最内奥、良心

意識の経験の旅、『精神現象学』において意識は、意識から自己意識へ、そして理性、精神へと旅を続ける。その自己意識が、自分が普遍なる真理と一致して在ることを確信するとき、その精神は良心となる。われわれはまず、良心までの旅を辿ってみよう。

意識はまず、わたしの「外」にむかう。わたしの外の世界・対象とは何かを知ろうとする。しかしそれは外的対象の知をめぐる経験(対他意識)にすぎない。次に意識はわたしの「内」にむかう。対象への意識、外の世界の知から、自己への意識、わたしの内と外との関係の知へ、意識は自己意識の段階に入る。世界とは何かの意識は、わたしにとって世界とは何かの意識になる。世界を知ること、実はわたしを知ることなのだ。わたしは外なる対象・世界・他者・客体への知をとおして、わたしを知ることができる。外の世界との関係においてわたしが「在ることを知る」ことができる。わたしが在ることの確信は、外の世界の関

係によって得られる。

世界・他者との関係で自己の存在を確信する、自己意識をもった個人はすでに、その共同性を自覚している個人である。なぜなら、自己意識は他者・社会・類という対象世界との関係において意識されるものだからである。こうした自己意識をもった個人と対象世界が、そして自己意識をもった個人と自己意識を持った個人が対峙する。そして互いに承認される。わたしは世界であり、世界はわたしである。わたしはあなたであり、あなたはわたしである。

ではこの一致、その相互承認はいかに実現されるのか。相互承認のためには、わたしと世界のあいだに、そしてわたしと他者のあいだに、共通項としての第三項がなければならない。それは、わたしだけではない「共通の自己意識」ともいえるような理性的意識である。わたしが在ることを知る(自己意識)のをみている理性という「目」、それはわたしにも、対象世界にもいきとどいている意識である。「現実の一切が理性以外のなにものでもないことを確信している」理性的意識、「理性とは、物の世界のすべてに行きわたっているという意識の確信である」(161)。

こうした「物の世界すべてに行きわたっているという理性の確信」が、わたしとわたしたち(共同性)の意識として共有されたとき、その共有された秩序、理性は精神である。自己意識をもった各個人をまとめる共同体の秩序・絆という「われわれ性」が精神である。精神の段階にいたると、それまでの意識の抽象態は、現実の共同体の問題となる。

「精神的存在はこれまで『共同体秩序』の名で呼ばれてきた。が、精神は現実の共同体そのものである。現実の意識の核心をなすのが精神であって、現実の世界として意識の対象となる精神は、意識と対立するものではあるが、意識の核心に達したのものにとっては世界が自分と疎遠なものであることはまったくなく、逆に、意識の核心なるものも、世界から切り離されて大なり小なり独立に存在するということはまったくない」(297)。

自己意識が共同体の真理と矛盾・対立する運動をへて「ありのままの自分が絶対の真理であり存在であると確信する精神」にいたったとき、そこに良心を持った自己が登場する。20世紀で最も美しい文章と言われるヘーゲルの「良心論」が始まる。

確信する自己意識

良心をヘーゲルは第三の自己という。「共同体を欠いた自己」、実体のない抽象的な「人格」としての第一の自己や、「個と共同性の直接の統一」がなく、その共同性も「自己を離れた独立の存在形態」をもたない、絶対自由の第二の自己とは違って、第三の自己は「これまでの空虚な義務や空虚な正義や空虚な共同体意志に、確信をもって内容を提示することができる」自己である(429)。空虚な義務や正義ではなく、良心は「具体的世界を生きる道徳的精神」であり、「行動はそのまま具体的な道徳的行動となる」。第三の自己である良心とは行動する自己なのである。

「なんらかの行動があるでしょう。それは意識に知られる対象的現実である。良心をもつ意識は、それを直接に具体的に知り、行動は知られたままのすがたでそこにある。・・この場での行動は、ありのままの行動と、知のうちで確信をもって感覚的にとらえられるものとが、そのまま一致しているのである。こうして、なにかを実現する行動が純粋な意志の形式としてあらわれ、現実、そこにある現実から行為の結果としての現実へと形を変え、知は、対象に関する知から、意識によって作りだされた現実にかんする知へと形を変える」(430)。

われわれは対象たる現実を意識する、そしてその知への確信は行動をよぶ。意志をもったわれわれの行動は現実を変えることができる。そのとき知もまた新しい知と成る。「良心論」においてヘーゲルは、自己確信が単なる理念にとどまるのではなく、理念と行動が一致したとき確信があることを主張する。

観念的な「純粋な義務なるものが純粋思考のうみだす空虚な抽象体にすぎず」、純粋思考は確信ではなく、具体的場面において行動する人、「具体的な自己確信こそが事柄の核心」なのだと、ヘーゲルはカントを批判する。カントの道徳的世界観の背後には「神」がいるが、道徳的行為をする良心においては「自分が自己として自立していることを自覚している」。自分がやろうとしていることがわかっている。神はわたしの内にいる。神を内にもったわたしには、主体と客体の区別は無く「純粋な否定の運動」をするだけである。すなわち、死を不断に否定する運動によって生を再生産するのである。「この否定の運動こそがまさに自己」、生きた主体としてのわたしなのだ。

行動する主体である自己は、自分の内に神をもつのであるから、その行動が、普遍なるもの(共同性)と一致しているのを確信している。しかしこの確信は他者による承認を経なければならない。良心は、純粋義務を保持しつつ、「他にたいする存在」、他者と向き合い、他者のまなざしの中で、他者のまなざしを引き受ける存在にならなければならない。他者に承認されて存在が確信されるのである。

「義務の共同性を踏まえて他人とかが良心の不可欠のありかたなのだ。良心とはすべての自己意識に共通する要素であって、それを基礎とすることによって、行為は現実価値あるものに、つまり、他人に承認されるものになる」(433)。

カントの主張する「道徳的な自己意識」は、他者の承認がなく、「したがって、行動することも、なにかを実現することもない。その本体は抽象的で非現実的な神としてあるし、目のまえにあるのは精神性のない現実である」(433)が、ヘーゲルの良心的自己は、他者の承認を経た、行動する、現実的な自己である。

自己意識がわたしという個にとどまらず、行動によって他者の承認を受けたとき、その自己意識は、みずからに共同性・普遍性があるという確信をもつ。そしてその共同の自己意識が、わたしの存在を確信させる。確信が承認されたとき、自己が改めてその存在を確信する。「知ること」が「在ること」となるこの過程は、認識論と存在論が別のものではない

ことをわれわれに教える。

こうして良心は、意識から自己意識へ、さらに良心へとトレーニングされてきた知によって成立するものである。「・・・良心は、まず第一に、行動の起こされる現実の状況に対して知をもつてかかわるといえる。良心が広く承認されるのは知の力による、というかぎりで、良心的行動を導く知は、・・・」(434)、と続くこの文章には、善とは何かという問いを、善イコール知と答えたソクラテス以来の哲学的課題を引き受けたヘーゲルの答えがうかがえる。「良心的行動を導く知」、知ることとは善く生きることであり、知の力は良心に向かう力である。

だがこの知は完全でなくてよいのだ。不完全だからこそ、他者の評価をうけていい、いや受けなくてはならない。「・・・良心の知は、不完全ではあるが、まさに良心の知であるがゆえに、良心にとっては十分に完全な知なのだ」(435)と、ここでもヘーゲルは、他者の承認へと行動する良心の知を強調する。

では、この承認は何によって成立するのか。良心は他者・現実といかにかわり承認をえるか。この承認もまた感覚的良心から、悟性的良心をへて、理性的良心への高まりにおいて成立する。

承認する自己意識

いまだ感覚のレベルにある良心(感覚的良心)では、個人は自己確信を、感覚において得るしかなく、個人は自分の主観的思いから義務を実行する。しかしこの確信は「個人のわがままや、無意識の日常生活にあらわれる気まぐれにほかならない」(436)。

しかし感覚的良心によって行動する人でも「自分の行為が義務にかなうことを納得し、知の働きが義務にかなうかどうかをきめるのだ、と知っているのだからなければならない」(437)。感覚ではなく「知」の働きが、自分の義務が思い込みではなく、確信がなければならないこと、そのためには他者の承認が必要であることを教える(悟性的良心)。

個人にとっての義務と、他者・共同体にとっての義務が異なることを認める知をもったとき、その知は「他にたいする存在」となるが、しかし悟性的良心の段階では、承認はいまだ不確かである。主観的動機が他者の客観的評価を得るとは限らない。

「存在の場ではちがいがそのまま残り、行動は特定の行動となって、万人の自己意識に等しくわかちもたれるものではなく、承認を得られるかどうかはつきりしなくなる」(439)。この対立をいかに克服するか。自己意識のときと同様に、ここにも良心と良心のあいだに第三項・共通項という媒体が必要となる。「ことば」の登場である。

「ことばが登場するには、自立した自己意識と承認された自己意識の中間項として登場するほかに、ことばとして存在する自己はそのまま共同的な、多様な、しかも多様性にまとまりをあたえるような、承認された存在である」(441)。

ことばを発することで、わたしは、自分を対象化する、すなわち「個としての自己」を確

信するのであるが、ことばがそこに介在することで、ことば(言葉)がことば(ロゴス・理性)であるがゆえに、そのことばは他者にも聴き取られるものである。他者に承認をうけることになる。ことばを発することで、わたしは普遍性を獲得する。ことばを発するという普遍的な「発言する行為」は、「共同意識と個としての自己」の区別を破棄する。「ことばにあらわされることで自己が同時に共同の自己にならねばならない。・・・まさにことばのうちで自己はすべての自己を承認し、すべての自己から承認されるのである」(443)。

こうしてことばを発することは、主観的思考に、それ自体のもつ普遍性・客観性を確信させるのであるが、ここでヘーゲルはさらにこの確信を否定する。ことばによって普遍性への確信を得たといっても、それは自己の内面においてのみ確信しているのではないか。そうである限りこの確信は、「美しい内面・魂」の確信にすぎない。しかし現実はそのように美しいものではない。内面の美しさのみ追求するかぎりそれは、現実性を欠いた空虚なものである。ヘーゲルは、美しい魂、その空虚さを批判し、「良心論」最後の弁証法を展開する。

「美しい魂」と悪

美しい魂は、現実と向き合わない評価する良心である。現実へと自分を投企せず、あくまで内面の純粋さを保とうとして、現実との矛盾に苦しみ、その内面の美しさそのものをも失っていく。

「自己には自分を外化する力が―自分を物にし、その存在に耐えていく力が―欠けているのだ。自己は自分の内面の栄光が行為と生活によって汚されまいかと不安をいだいて生きている。心の純粋さを保持するために、自己は現実との接触を避け、抽象の極に追い込まれた自己を断念して、外界の秩序をとりいれたり、思考を存在へと転化して、絶対の区別を受けいれたり、といったことはとてもできなにかたくなに思いこんでいる」(445)。かたくな美しい魂は、こうしていつしか「美しい魂」そのものを消失させる。

この「評価する良心」・美しい魂と対立する良心として、ヘーゲルは、「行動する良心」を登場させる。内面の純粋さにとどまっているばかりで、現実にもきあわない美しい魂では、現実を変えることができないではないか。実際に行動するから、良心はその目的を実現するのではないか。こういつて行動する良心は評価する良心を批判する。しかし評価する良心からみれば、行動する良心は、自分の個別的行為を全面にだし、その行為が共同体の意志と一致しないこともある。それゆえ、行動する良心は「悪」ともいえる。さらにもし個別的行為を共同の意志・普遍性と一致させるとするならば、それは「偽善」ではないか、と行動する良心を批判する。

しかしまた評価する良心が、行動する良心の行動とその共同性・普遍性の不一致を批判するとき、評価する良心もまた「下賤な意識」を持つことになるだけでなく、「・・・行為をおとした上で、自分はそれを超えたところにある」と思い、行為のともなわぬ口説をもって

自分の優秀さのあかしだと人に思いこませようとするかぎり、偽善的な意識である」のではないか(450)。評価する良心もまた偽善的ではないか。

こうして評価する良心・美しい魂も、行動する良心・悪の意識も互いに批判し対決しあう事によって、お互いに似たもの同士になる。似たもの同士として、互いに相手に自分の姿をみることになる。互いにこちらが正義で、あちらが悪と言っているが、この両者は依存しあい、正義もまた悪・偽善となることだってあるのだ。

しかしこの似たもの同士であるという認識が、両者の対立を解体することになる。先に動くのは、行動する良心である。行動する良心が、相手が自分と「同類であることを見てとって発言する」のである。ことばをもって「相手に心を開いて告白し、その上で、相手が自分と同じ地平に立って自分のことばに応答し、同類であることを言明し、たがいに承認しあう関係になることを期待している」行動する良心は(450)、ことばという精神を持って発言する。互いに自分の特殊な「掟」ではなく、共同の普遍語・精神を持って発言する。

しかしこの告白に、評価する良心・美しい魂の応答はない。「この美しい魂には、内面に保持された知を外化する力が欠けているのだから、美しい魂が、突きかえされた意識と一体化することはなく、自己の統一を目の当たりにして安定した存在に達することもない。

同一化は、精神亡き存在はどれも同じ、といった消極的な形でしか実現しないのだ。現実を欠いた美しい魂は、その純粋な自己と、自分を外化して現実の存在たらしめるという必要との矛盾のただなかで、動かしがたい対立のなかに直接に身をおく。純粋な抽象へと高められた対立が、和解のための中間項を求めつつ、結局は純粋な存在が空虚な無であるほかないような、そういう状況のなかで、美しい魂はついに和解には至りえず、錯乱状態に陥って、あこがれに疲弊していくのである」(452)。

しかし、自らの悪を認めた行動する良心が、その特殊性を放棄して精神にいたる(ことばを発する)のを聴いて、美しい魂の評価する良心はついに、悪を許し、自らも精神の高みにでようとする。良心の弁証法がその対立を超え出るときがくる。

和解 精神の登場

良心の弁証法は、美しい魂が自己否定することで、和解へとすすむ。それは対立する相手に自分のすがたをみるからである。相手は自分であることを知ったとき、非現実的で、純粋な美しい魂に固執する自分を否定し、相手を許すことができる。美しい魂は、自分の非現実性を放棄することによって、悪としていた他者を善と承認することができるのである。美しい魂が自己否定すると、そのとき承認された他者・悪もまた、自分が固執していた行動へのこだわりを放棄するのである。互いに相手を承認し、和解が成立する。美しい魂・評価する良心と悪・行動する良心のあいだに精神があらわれる。

「和解のことばは精神の顕現にほかならず、そこでは、みずからを普遍的な本体ととらえる純粋な知が、一転して、みずからを絶対の個別存在としてとらえる純粋な知と重ねあわ

され、対立者がたがいに相手を承認するという絶対の精神の世界が成立しているのである」(453)。

精神が登場することで、美しい魂と悪は自分を否定する。しかしこの否定によって、美しい魂も悪も自分を失うことはない。他者を赦し、和解することで、他者のもとにいる自分を発見する。新しい自己に成ったという自己確信をえるのである。

「・・・自我は自分と絶対に対立するもののうちに自分のすがたを認識し、内へと入り込む知のなかで、その内面が純粋に孤立しているがゆえに、かえって完全な共同性を獲得するのである。二つの自我が、対立してある状態をむけだして、和解の態度をことばにあらわすとき、二つの自我となってあらわれた自我のそれぞれが、そのなかで自己同一性を保ち、完全な自己放棄と対立のなかで自己確信をわがものとするのだ。二つの自我がそのような純粋知の境地に至ったとき、そのまっただなかに神があらわれるのである」(454)。

ヘーゲルは、『良心論』の最後に神を登場させ、『精神とは何か』に答える。

歴史上に現れた神々、古代オリエントの自然宗教、古代ギリシャの神々からキリスト教への展開において、精神は自己を確信していく。そして最後の啓示宗教・キリスト教のイエスの登場で、この確信は神から人へと引き渡される。「まっただなかにあらわれる神」とは実は人であることが明らかになる。

「絶対精神を啓示する生身の個人(イエス・キリスト)は、一人の個人として感覚的存在にふさわしい運動をおこなう。イエスはこの世に現にあらわれた神だから『いまある』イエスは『かつてあったイエス』へと変化していく。イエスと直接にかかわった人びとは、やがて、イエスを見たり聞いたりすることをやめ、イエスは、かつて見られた人、聞かれた人になる。が、イエスが、かつて見られ聞かれた人になることによってはじめて、見たり聞いたりしたこちら側の意識も精神的な意識となる。イエスは以前には生身の人間として意識の前に登場してきたが、いまや精神(聖霊)として登場してきているのだ」(514)。

ここに表された生身の人間としてのイエスの誕生、その死(受難)、そして復活とは、生身の人間として見ていたあのイエスが死者となり、われわれ人間は、その死者を語る、すなわち、見えない者を思い出として語ることである。イエスは共通の思い出として人びとの内に復活するという弁証法がここに展開される。この展開によって精神はわれわれ人間のものとなる。実体は主体となるのである。

しかしこの段階(啓示宗教)はまだ、宗教であるからその表象性を残したままである。いまだ個人は、対象は自分ではない、自分の外部に、自分と対立した絶対者があると意識している。この対立関係を克服しないと、意識は精神にならない。精神の弁証法は、さらにその最終的和解(絶対知)への運動を続ける。

他なるものの内にあつて、わたしで在る

「意識が対象を克服する」には、まずイエスという「対象が対象として消滅すること」が必

要である。しかし良心をもった近代的個人である自己はすでに、神を自分の内にもち、宗教のもつ表象性がなくとも、自分の獲得した知で、その対象世界を、自己意識として知ることができる。この知を用いて良心的自己は、次に、自分を対象化・外化する知的作業を行えばよいのである。その対象化作業は、自己の外化・対象化を否定的にとらえるだけでなく、肯定的、積極的な知的作業である。なぜなら、対象化するという、自分を外に譲り渡すことは、まさに自分の内にあるものを外にだすことであるから、外に出したのも自分であることを改めて確認させるからである。それに加えてさらに自分を捨てる・否定することは、新たな自分へと還ってくることであり、ヘーゲルは続ける。

「こうして、対象が否定的なものであり、みずからを克服するものであることが、自己意識にとって積極的な意味をもち、自己意識は自己を外化することによって対象が否定的なものであるのを確認する。というのも、この外化において、自己意識は自己を対象ととらえたとともに、対象を、自己との不可分の統一性ゆえに、自己自身ととらえるからである。そこにはまた、もう一つの面がふくまれている、自己意識はこの外化と対象世界とをもう一度克服し、自分のうちへと還っていく。そういうかたちで、他なるもののうちにあつて自足する存在となるのである」(534)。

わたしは他なるもの(他者)であり、同時に他なるものはわたしである。このことがわかったとき、わたしは他なるものにあつても、自分で在ることができる。なぜなら他なるものと自分とは精神(わたしたち)という共通の基盤に在るのだから。

意識の対象からその宗教的表象性が消え、対象は自分であるとの確信が得られるとき、「まったくだにあらわれた神」・精神とは、実はわたしであり、あなたであり、わたしたちであるということになる。自分を外化し、否定することで、わたしはわたしたちという共同性を獲得する。他なるものにあつてわたしで在るわたしは、新しいわたしに成って還ってきたわたしである。

こうして表象をもった神ではなく、個人としての良心をもって生きるわたしの獲得した知(絶対知)が、わたしと対象世界をくまなく照らしている。「自分があることを確信している良心は、存在の場に、自分についての知以外のなにものも見いださない」のである(537)。

知をもった近代人は「単純な自己についての知」を主張する人もいれば、「一般的な知」を主張する人もいる。前者は行動する良心の人であり、後者は、評価する良心の人のように、みな自分の知(自己確信)を獲得しているから、互いに自分の主張を死守している。だが死守すると同時に、各自の知を軽やかに手放すこともできる。すなわち和解することができる知をもっている。手放すこと(赦す・和解する)によって、他なるものにあつてわたしで在る共同体(わたしたち)の存在が知として確証される。

『精神現象学』の「まえがき」でヘーゲルは、現在の世界は神なき世界であり、かつてのギリシャのような共同体生活は失われた世界であり、この「喪失後のかすのような世界」で、ばらばらになった個人をいかに束ねていくか、かつての神と一体化された共同体生活を、

この地上で再建することが哲学の課題であると語っていた。わたしとわたしたちの共同世界の再建にむけ、いまや意識の旅は、「良心論」を経て絶対知にいたった。意識が精神へと高まり、絶対知を獲得した旅を論じた『精神現象学』は、自我＝自我、すなわちばらばらであった個人が共同体の一員として在り、共同体は個人のために在るという「知の地平」を整えたのである。

こうして、「・・・一つの精神がもう一つの精神に引きつがれ、後からくる精神が以前の精神世界を引きうけるという形で続いていく」精神の王国の無限の弁証法が展望される(548)。そして「この精神の王国の酒杯から、精神の無限の力が沸き立つのだ」とシラーの詩を紹介し、『精神現象学』の幕をしめる。『現象学』の「まえがき」で、「わたしたちの時代は誕生の時代」であると言ったヘーゲル。彼は絶対知という意識の旅の最終点で、この近代という時代の誕生・人類の無限の発展(自由)の始まりをわれわれに告げるのである。

3. 自由への旅

「最高の共同は最高の自由」

1807年出版のヘーゲルの『精神現象学』と、1859年出版のミルの「自由論」、その間に約半世紀の時がある。19世紀なかば、人々が「凡庸者の集団」化したイギリスと、ようやく近代を歩みだしたドイツでは、時代が要求するものは当然異なる。前者は、「群集の中に埋没」した、考える精神をもたない大衆社会からの、個人の自由な個性の回復が課題であり、だからこそミルの「自由論」であった。後者はその個人そのものの自己意識の確立、そして自由な精神の実現が課題であった。そしてこれもまただからこそヘーゲルの哲学であった。

しかしリベラリズムの危機の時代を、「低級な人間精神の現状」ととらえたミルと、神なき世界だけではなく、「精神の本質をなす共同生活」もない時代を、「喪失後のかすのような世界」ととらえたヘーゲルは、その時代にたいする危機感から、共通する課題をかかえていたと考えられる。近代思想(ミル)と近代哲学(ヘーゲル)の知の課題はともに、「自由になる精神」のをもった主体(わたし)の実現であり、その主体の自由がいかに他者(わたしたち)の自由と調和するか、そしてそれを考える知的作業をいかに構築するかであった。

彼らがめざした精神、ヘーゲルはその精神を三つの世界に分ける。まず、個々人がばらばらに現れてくる、「わたしのみ」の自由の世界。それは「精神がばらばらに存在し、それぞれが自己を確信しているような拡散した世界」(397)である。次に類としての世界、わたしたちという社会の自由、それが真理である世界。そして第三の実用性の世界で、わたしとわたしたちの交換の世界が登場する。わたしの有用性(自由)は、わたしたちにとっての有用性(自由)があるから有用(自由)なのだと言信する世界。有用性がわたしと他者をつなぐ。このとき第一の世界と第二の世界が統一される。この第三の世界を統一するものこそ、明晰な理性である近代啓蒙思想である。そしてミルもヘーゲルもこの理性への信頼を共有す

るのである。

この理性への信頼は自由な議論によって実現される。対立する論点、反対者の主張、否定的理性があつてこそ真理の道がひらかれるということへの確信。そしてわたしの存在(肯定)とそれに対立する他者の存在(否定)、その対立関係、さらにわたし(個)の自由と、それを規制するわたしたち(社会)との対立、この否定的関係によってさらなる発展がひらかれていくことへの確信もまたミルとヘーゲルに共通するものでなかっただろうか。

しかしミルの弁証法は徹底したものだったのだろうか。わたしの自由とわたしたちの自由の対立と、その調整の可能性をミルは求めた。しかしミルは、わたしたちという社会や国家の規制と、わたしの自由との闘いを前にして、多様な個人の自由に比重をおいてしまった。わたしと他者、わたしとわたしたちの対立、否定的関係を重視したミルであるが、主観的意識を重視したことで他者も自分も傷つかない結果になる。対他存在として他者のまなざしを引きうけることが徹底されないとするならば、その意識は共通の自己意識にまで高まらない。精神にまでいたらない。

これを時間の系列でみるならば、わたしの自由な自己決定(time1の自己決定)が、次にそれがわたしたちの総和となる時(time2の自己決定)には、それはtime1の結果を踏まえてなのであり、time2の行動はtime1の存在によって決定されるのである。そしてさらに重要なことは、もしtime5であるならば、time5の行動はこれまでのすべてのtime1からtime5にいたるまでのさまざまな契機がすべて含まれているのである。この時間意識・歴史意識はミルではなくヘーゲルに強く読み取れるものである。

わたしの決定(主観)は、対立することでわたしたちの決定(客観)を構築する。そしてそのわたしたちの決定(客観)は、わたしの決定(主観)に回帰する。主客は不可分のものであり、わたしはわたしたちであり、わたしたちはわたしである。

肯定(有)から、否定(無)へ、そして新しい自己(成)へ、ミルは否定的議論を重視した。しかし、否定から肯定へ、対立から承認へのプロセス、すなわち否定をさらに否定し、超出していく関係論、弁証法的論理がミルにはみられない。

「生きた実体こそ、真に主体的な、いいかえれば、真に現実的な存在だが、そういえるのは、実体が自分自身を確立すべく運動するからであり、自分の外に出ていきつつ自分のもとにとどまるからである。実体が主体であるということは、そこに純粹で単純な否定の力が働き、まさしくそれゆえに、単一のものが分裂するということである。が、対立の動きはもういちど起こって、分裂したそれぞれが相手と関係なくただむかいあつて立つ、という状態が否定される。こうして再建される統一、いいかえれば、外に出ていきながら自分をふりかえるという動きこそが—最初にあつた直接の統一とはちがう、この第二の統一こそが—真理なのだ。真理はみずから生成するものであり、自分の終点を前もって目的に設定し、はじまりの地点ですでに目の前にもち、中間の展開過程を経て終点に達するとき、はじめて現実的なものとなる円環なのである」(11)。

『精神現象学』、まえがきに登場するこの文章にはヘーゲルの弁証法が明瞭に記述されている。わたしが分裂・否定されることから、わたしの自由の道が始まる。わたしがまず在る。しかし在るということは、無いこと(否定)によってしか確信されない。他者によって承認されないかぎり、自己意識を獲得できない。わたしは他者・わたしたちのもとにあってわたしで在ることによって、わたしの存在は真実のものと成る。成ったわたしは、以前のわたしより自由なわたしである。

わたしたちのなかのわたしであることによって、わたしは自由に成っていく。「最高の共同は最高の自由」である。

自由への旅は、絶望の道

弁証法的運動によって、感覚的確信から始まった意識の旅は、知覚、悟性、自己意識、理性、精神へと、ステップアップしていく。そしてそれはわたしが自由になる旅であった。自由になるとは、個人であるわたしが、わたしたち・共同体において、自己(集团的わたし)を我とする自我をもって、自分の運命を自分で決定していくことである。そして自由になるためにこそその知の獲得であった。

しかし自由になるとは、限りがないことである。無限であるから自由になっていくのである。なぜなら有限であるということは、その時点でもはやそこに固定され、動かない、すなわち自由に動けないことである。とするなら、自由であるためにわれわれは、知を獲得した自分をつねに否定しなければならない。否定、肯定そして否定という知的作業を無限に続けなければならない。自分を、世界を疑い、そこから知を構築する旅は限りない旅であり、その意味で絶望の道といえる。

「自然そのままの意識は、知の可能性をもっているだけで、実際に知をそなえているわけではない。が、当初その意識は自分が知を備えていると思いこんでいるから、真の知への道程は知の否定という意味合いをもち、意識の可能性を実現する道行が、かえって、自己喪失のように感じられる。この道行きで意識は自分が真理だと思っていたものを失うのだから。だから、この道程は疑いの道とみなすことができるし、もっとはっきりいえば、絶望の道である」(55)。

われわれは、この道を歩かねばならない。なぜなら、「わたしが他なるもののうちにあってわたしで在る」自由の道が、たとえ絶望の道であれ、「他なるもののうちにあってわたしではない」、この思考なき隷属状態は、それはすでにわれわれの死であるからである。考えることを放棄した死の恐怖よりも、絶対知(真実)に向かって肯定、否定を繰り返すこの無限性を歩む(自由になる旅)ことこそ、われわれの生を、われわれの存在を確信できるからである。

【参考文献】

- G.W.F.ヘーゲル、『精神現象学』 1997、榎山欽四郎訳、(上、下) 平凡社
1998、長谷川宏訳、作品社(本文中の訳文は、長谷川訳から引用)
2002、金子武蔵訳、(上、下) 岩波書店
- J.S.ミル、2002、塩尻公明・木村健康訳『自由論』 岩波文庫
- 長谷川宏、1999、『ヘーゲル『精神現象学』入門』 講談社
- 加藤尚武編、1996、『ヘーゲル『精神現象学』入門』 有斐閣
- 金子武蔵、1996、『ヘーゲルの精神現象学』 筑摩書房
- オイゲン・フィンク、1987、加藤精司訳『ヘーゲル 『精神現象学』の現象学的解釈』 国文社
- 座古田豊、2001、『『精神現象学』、精神の登高の物語』 加藤尚武編『ヘーゲルを学ぶ人のために』所収
世界思想社