

# ヤコービ『ヴォルデマール』第一部における「良心」の諸相とその背景 — 近代初頭における「良心」のコンテクスト解明に向けて —

池松辰男\*

Tatsuo IKEMATSU

The Aspects and the Background of »Conscience« in Jacobi's *Woldemar* Part 1.  
For Understanding the Context of Conscience in the Beginning of Modern Times.

## ABSTRACT

This paper is an attempt to trace the discourses on conscience and its background in Jacobi's *Woldemar* Part I as a starting point for understanding the meaning and significance of conscience in the history of Western ethical thought from the late 18th century to the early 19th century. In the first part of *Woldemar*, Woldemar as a main character in the book talks about "conscience" as the source of morality, and this paper points out that the features found in this "conscience", such as autonomy, authority, sentiment, and mediation between general principles and particular actions, are influenced by Joseph Butler, Rousseau, virtue ethics, and casuistry. On the other hand, there is another view of conscience presented in *Woldemar* Part I which is in opposition to the former one, and its features are reminiscent of Lutheranism and Kant's view of conscience. Through these contrasts, *Woldemar* highlights the various aspects of the discourses on conscience, their relationships, and their conflicts in the beginning of modern times. This gives us a new perspective on the developments in the latter half of *Woldemar*, as well as on the interpretations and background research about Hegel's theory of conscience, especially his theory of reconciliation, which was influenced by the *Woldemar*.

【キーワード：良心，ヤコービ，ヘーゲル，バトラー，ルソー，アリストテレス，決疑論，ルター，カント】

## 1. はじめに—ある良心の行方

共和国は勝利した。だがその守護者は違う。私は何者であるか？ 自由の従僕、共和国の生ける殉教者、犯罪の犠牲者にして犯罪の敵である。あらゆる碌でなしどもが私を冒瀆する。他の場合なら最も中立で最も合法的な行為も、私に対しては犯罪とされる。他の人々の罪は許される。だが私の熱意は犯罪とされる。私から良心を取り除いてみるがいい、私は人類で最も不幸な者になることだろう。私は市民の権利も享受していない。つまりどういうことか。私は人民の代表としての職責を果たすことさえ、させてもらえないのだ。<sup>1</sup>

1794年7月26日（革命暦テルミドール8日）、つまりクーデタで失脚する前日、ロベスピエールがフランス革命政府の国民公会で最後に行った演説の一部である<sup>2</sup>。状況は既に彼にとって極めて不利であった。それでも彼は聴衆に訴えかける。いかに自分が革命と祖国の理念に誠実であるか、にもかかわらずいかに自分が人々から不当に罪人扱いされているか。いまや自分の行動も情熱も、なにひとつ犯罪扱いされないものはない、自分

はいまや共和国の市民としてさえ受け入れられていないのだ、と。

しかしこの一連の発言の中でも特に象徴的なのは、やはり最後から二文目のくだりではないだろうか。「私から良心を取り除いてみるがいい、私は人類で最も不幸な者になることだろう [Otez-moi ma conscience, je suis le plus malheureux de tous les hommes]」。もし、良心という最後の砦がなければ、彼はこの世で一番みじめな存在である。裏を返せばただひとり彼の良心だけは、最後まで彼の誠実さの証人であり続けている。彼はいまや良心だけをその心の支えとしているのだ。

だがなぜ、ここで他でもなく「良心」という言葉が選ばれたのだろうか？ 良心は、ロベスピエールにとって、そして近代初めのこの時代の人々にとって、どのような意味をもっていたのだろうか？

この問いは何よりもまず、同時代の人々自身にとってことのほか切実な関心であった。すなわちとりわけ近代初めの1790年代から1810年代にかけて、つまり思想史の区切りとしては主にカントからヘーゲルに至るまでの間、良心をめぐる様々な問いと言説が、ほぼ同時多発的に試みられていたのである<sup>3</sup>。一方しかも、この問いに

\* 島根大学教育学部社会科教育専攻  
(The Faculty of Education at Shimane University, Course of Social Studies Education)

答えて、この時代における良心をめぐる試みの広がりや連なりをたどることは、単に好古家を満足させるだけでも留まらない。仮に、ロベスピエールを、近代の理念とそれをめぐる実践、そしてその課題の、ひとつの象徴とみなすとして。その限り、それらを継承するにせよ批判するにせよ、良心をめぐるこの問いは、それ自体でまず一度は立ち返ってみるに値する問いであるように思われるのである。近代における良心をめぐる様々な試みの内容とその意義を再構成することが、西洋倫理思想史において格別重要な課題となるゆえである。

とはいえ当然のことながら、ひとつの論文の枠内でこの課題の全体像を一挙に明らかにすることはかなわない。そこで本稿においてはさしあたり、次のような観点からこの課題にアプローチすることを試みる。すなわち一方ではまず、ヤコービの『ヴォルデマール』(1779/1796)の第1部で取り上げられている「良心」の諸相に焦点をあわせつつ、他方またそこから視野を広げて、それに対する影響関係をたどることを通じて、同時代における良心をめぐる様々な言説の背景やそれらの相互関係の、少なくとも一端を明らかにしたい。

このようなアプローチの意義は主に二つある。第一にヤコービについていえば、同時代に出現した良心をめぐる言説の中でも、カントの『人倫の形而上学』(1797)や、フィヒテの『知識学の原理からみた道徳論の体系』(1798)、そしてヘーゲルの『精神現象学』(1807)におけるそれぞれの良心論については、いずれも既に一定程度まで研究が進んでいるのに対して<sup>4</sup>、ヤコービのそれについては——少なくともそこでの良心をめぐる叙述やその取り扱い方、そしてその背景そのものについては——他に比して現状まだ十分とはいえない状況にあるように見える<sup>5</sup>。本稿はまずその補完に貢献するものとなるだろう。

第二に思想史的観点からみれば、このような先行研究上の落丁にもかかわらず、ヤコービが『ヴォルデマール』で提示した良心の形は、後で述べるように、様々な点で前後の時代の思想を振り返るうえでのひとつの結節点となり、したがってまた、その後の良心をめぐる思想史的研究全体にとってもひとつの鍵となるように見える。実際、『ヴォルデマール』の中で特筆に値するのは、従来直接の接点を欠いているように思われたイギリスやフランス、さらには古代や中世・近世、ルター派における良心論の系譜が、いわばそこで一堂に会している点である。したがってそこから、同時代の人々の目にみえていた良心の諸相を(たとえ一端であれ)再現することは十分可能なはずである。本稿はその見込みに立って、近代の良心をめぐる思想史的研究全体にも一石を投じるものとなるだろう。

もうひとつ、ヤコービの『ヴォルデマール』はヘーゲルの『精神現象学』の良心論に対しても格別の影響を与えていることで知られている<sup>6</sup>。その限り、本稿によってヤコービやその前後の良心をめぐる思想史的な脈を明らかにすることは、そのまま、ヘーゲルの良心論研究に

対しても少なからぬ貢献となるだろう。このヘーゲルとの影響関係については、本稿の紙幅を超えることになるので中心的に取り上げることはかなわないものの、最後に改めて触れることにしたい。

本稿は以下、このような構想に基づき、まず、特にヤコービの『ヴォルデマール』の第1部、ヴォルデマールとシドニーやホーニッヒたちとの間の対話における、良心をめぐる叙述やその取り扱い方について検討する。次に、その背景に同時代の良心をめぐるどのような言説が関連付けられうるかについて、テクニカルな根拠や同時代の状況をふまえて検討する。最後に、それらの知見を振り返りながら、そこに内在する課題を取り上げるとともに、ヘーゲルの良心論への橋渡しも視野に入れて、結論に代える。

## 2. 『ヴォルデマール』における良心をめぐる叙述およびその取り扱い方

ヤコービの『ヴォルデマール』は1779年に第1部の初版が刊行されて以来、たびたび改訂が加えられているが、中でも1796年の改訂版については、アリストテレスをはじめ古今の倫理学の知見が多数参照されている点の特徴として指摘されている<sup>7</sup>。だがあわせて指摘されるべきは、実は「良心」というキーワードが本格的に取り上げられるのも、やはりこの1796年版になってからだという点である。裏を返せばヤコービは改訂の過程で、良心というキーワードを自覚的に挿入し直して、小説のモチーフのひとつに付け加えたのだと想定しうる。中でも1796年版の第1部には、主人公ヴォルデマールとイギリスからの来客であるシドニーその他の登場人物たちからなる対話のシーンが追加されており、そこで彼らの間で交わされる良心をめぐる様々な言説から、ヤコービおよび同時代の人々が目にしていた良心の諸相を、うかがい知ることができるようになっていく。

その『ヴォルデマール』全体のプロットや思想については先行研究にゆずるとして<sup>8</sup>、ここではさしあたり、第1部内部での良心をめぐる叙述やその取り扱い方を理解するのに最低限必要な文脈だけ、先に確認することにしよう。第1部の物語は、主人公ヴォルデマールと、ホーニッヒ家の三姉妹のひとりヘンリエットとの出会い、そしてその友愛を軸に進められる。後でも触れるように、ヴォルデマールとヘンリエットの父エーベルハルト・ホーニッヒ(以下ホーニッヒ)はその性格や思想信条の違いゆえになにかと折り合いが悪いのだが、ヘンリエットはそれでもなんとか友と父の仲をとりもとうと腐心していた。しかしある日、この二人の関係を決定的に損ねかねないような出来事が起こり、物語に変化が訪れる。かねてからヴォルデマールが関心を寄せていたイギリスの若き学者シドニーが、ヴォルデマールたちの元を訪ねてきたときのことである。ヴォルデマールはシドニーとはおおむね意気投合するのだが、そこで人々の間に交わされた道徳をめぐるやりとりが、ホーニッヒやそれを取り巻く人々との関係に、否応なく波風を立てることに

なったのである。

このやりとりの内容は多岐におよぶが、まず注目したいのは、人間は自らのうちに一切の道德の根源としての「感情」を、すなわち「良心」をもっている、というヴォルデマールの主張である。

義務の感情から直接的・自発的に生じるのでないような行為、義務の感情のみに基づくのでないような行為は、真の意味で義務にかなう行為でもなければ、真の意味で善き有徳な行為でもありません。万人がこの感情を良心という名の下に知っています〔Alle Menschen kennen dies Gefühl unter dem Namen des Gewissens〕。それは、道德の唯一の源泉であり、あらゆる正義の起源であり、法や道德の限りなく多様な形や仕組みの源泉なのです。<sup>9</sup>

直前のやりとりの中でヴォルデマールやホーニッヒたちは、古代ギリシアの偉人たちを引き合いに、よき人は果たして行為するときそのつど自らの原理〔Grundsätze〕を変えるものなのか、それとも単一の原理を守り続けるものなのかをめぐり議論している。ヴォルデマール自身はまず、「善良な人間たるもの、原理を変えるのではなく、時宜や状況が要求するところに応じて、原理に従う行為のみを変えるのです」と答える。すなわちその人間は、行為に臨んでは時と場合に応じて多種多様な行為を選びながら、しかし同時に原理そのものとしては「常に同じ一つのことだけ」を求めているというのである<sup>10</sup>。そのうえでその根拠としてあげられるのが、いま引用した「良心」にほかならない。すなわちヴォルデマールにとって良心とは、このように、「法や道德の限りなく多様な形や仕組み」をとって現れつつも、それを通じて自らに同じ原理を課し続けて一貫性を保証するという限りにおいて、人間の道德性一切の根源とされるのである。

このように、ヴォルデマールにとって良心の権威は、単に原理を与えることでもなければ、アドホックな臨機応変さを与えることでもなく、いわばその双方を一つに統一するところに基づく。そしてこのような権威はまさに神にも等しく、しかも愛のごとく私を道德へ駆り立ててやまず、そこに一片の曇りもない、ともヴォルデマールはいう。

私の良心において、私はひとりの高次の法に従う世界の支配者、聖なる隠れたる神となります〔in meinem Gewissen werde ich einen Regierer der Welt nach höheren Gesetzen, einen heiligen verborgenen Gott〕。そして、私の存在の内奥で、この高貴で不可視の存在とその法に対する、ある愛に目覚めるのです。その愛は自足し、他のあらゆる利害を屈服させ、愛する対象にならざるにひとつ疑いの余地もなく、信頼を寄せているのです。<sup>11</sup>

シドニーの方もそれに応えるかのように、ヴォルデ

マールの立場を代弁して、次のように語る（ただし後で述べるように、これは他の思想家の著作からの引用という体裁をとっているのだが）。すなわち良心の呼び声は、単に「私たちの内なる自然の声〔……〕私たちの心に固有の声<sup>12</sup>」であるばかりではない。その呼び声は同時に「神の声であり、人間の魂の内なる神的性格の啓示<sup>13</sup>」とみなされるのである、と。

それではこのヴォルデマールの立場はどこまで突き詰められるのだろうか。少なくともこの良心の声に従う限りでは——何しろその声は、様々な時宜や状況に応じて呼びかけてくるので——必要ならば時として既成の法や道德を宙吊りにすることさえも許されうる、とヴォルデマールは認める。とりわけ、悪徳が蔓延り革命の到来が予感されるような危機の時代にあつて決断し行為する者、「英雄」にとっては、その頼みの綱は良心をおいてほかにない。そしてその際、良心は、道德の「原理」を維持するためならば、束の間、そのつどの行為の「規則」を無効化しうるのである。

時代の頹廢はますます進むだろう。完全な変革の必要に迫られるほどに。変革はいつも、遅かれ早かれ激しい動乱を伴い、多かれ少なかれ暴力的な形で起こる。このような、いわば悪徳が挙って内戦に介入したような状況にあつて、英雄の勇氣に許されることは何だろうか。それはひとえにまさに、その場で、精神と良心によって直接決断されるほかにない。いつの時代にも、偉大で知恵ある人々は、ときには正義と寛大の神聖な肖像に覆いをかけなくてはならないような事例がある、と主張したものだ。そのときには、自らの原理〔Prinzipien〕を維持するために、道德そのものが一時の間、その規則〔Gesätze〕の中断を余儀なくされるのだ。<sup>14</sup>

既に述べたようにヴォルデマールにとって良心は、不変の原理を維持しつつ、しかしそのつどの行為や、ひいては「法や道德の限りなく多様な形や仕組み」については、たえず変えていくものであるとされていた。ここでの発言も、大枠としてはそれに準ずるものであるようにみえる。とはいえ同時に、その直前で「ときには正義と寛大の神聖な肖像に覆いをかけなくてはならない」とも認めていることから、道德をめぐる主導権は、この時点で既に、原理そのものでさえなくあくまで良心自身にかかっていることが読み取れる。自らから導かれるはずの行為や規則が実際どのような形で現れるのか（それとも宙吊りにされるのか）、原理そのものは、良心なしには知りえないし決定もできないというわけである。裏を返せばそれほど権威が、ヴォルデマールの考える良心には与えられているというわけである。

しかし、このようなヴォルデマールの道德観と良心観が、伝統道德に重きを置く人々の神経を逆なでするものになるだろうことは、想像にかたくない。そのような人々

の代表格がほかならぬホーニツヒである。ホーニツヒはそもそもヴォルデマールと違って、人間の生まれつきの善を信じない。彼が信じるのはもっぱら自分が見聞きしてきた人間社会の実態の方である。「どんな理屈もどんな比喩も、誰もが日常の経験の中で目の前にしていることを危うくすることはできない〔……〕幼少の頃から人間の心にある考えや望みは悪でないと私に納得させることは、何人たりともできない相談だ<sup>15</sup>」。ハエを殺して悦に浸る子どもがよい例だ、とも彼はいう。

そしてこのようないわば或る種の性悪説の観点から彼は、良心でさえも人間には最初からよく与えられているわけではない、それはあくまで法によって目覚めさせられるのだ、と主張するのである。「命令や禁止によって自覚させられない限り、私たちは良心をもたないのだ〔Wir haben kein Gewissen, so lange uns, durch Gebote und Verbote, keins gemacht wird〕<sup>16</sup>」。

両者の見解の相違は明らかである。ここには、ヴォルデマールのそれとはまさに出自を異にするような良心の形が対比させられている。このように、『ヴォルデマール』においては、主人公ヴォルデマールの考える良心だけがクローズアップされているわけではないのである。

そもそもつとにいわれているように<sup>17</sup>、著者ヤコービ自身は必ずしも常に、ヴォルデマールの言行に全面的に肩入れしようとしているわけではない。『ヴォルデマール』という哲学小説はむしろ、これらの見解を異にする多種多様な人間模様を通じて、「明示的であれ非明示的であれ、人間のありようをあるがままに、なるべく良心的に目の前にさらけ出すこと〔das gewissenhafteste vor Augen zu legen〕<sup>18</sup>」を目指しているのであって、ヴォルデマールひとりの言行がそこで特権を占めているわけでは決してなく、むしろそれに対する様々な対比がたえず試みられているというのが実態である。

ここでの良心をめぐる叙述についても、同じことがあてはまるのではないか。つまり著者の狙いのひとつは、少なくとも単にヴォルデマールの道徳観や良心観に共感を寄せることではないようにみえる。むしろそれと同時に、良心をめぐる言説の諸相とともにその間の葛藤をも、対比を通じて浮かび上がらせることにあるようにみえるのである。ここに『ヴォルデマール』における良心をめぐる叙述の取り扱い方の、ひとつの特徴がある。

### 3. 『ヴォルデマール』における良心をめぐる言説の背景

#### (1) バトラーとルソー

それでは、これらの良心をめぐる叙述にはどのような背景があるのだろうか。ここでもうひとつ、この叙述で特筆すべき点を挙げると、それはヤコービが折に触れて、本文の中でそれぞれの立場の典拠を陰に陽に挙げているということである。したがってさしあたりそこから、ある程度の背景を推しはかることが可能となるように思われる。

なによりもまず注目すべきは、ヴォルデマールが良心において人間は「ひとりの高次の法に従う世界の支配者、聖なる隠れたる神」となると述べるくだりで、シドニーがそれに応えてジョセフ・バトラーの名を挙げていることである<sup>19</sup>。後述するように、良心の声を「内なる自然の声」「神の声」になぞらえる考え方はルソーなどにも類例があるのだが、ヤコービとしてはまずバトラーをふまえていたことになる。バトラーは実際、『説教集』(1729)の第2説教で良心について次のように述べているが、これは、良心の権威とそれに基づく人間の道徳的自律の自覚を明らかにした先駆とされる<sup>20</sup>。

すべての人間のうちには、反省または良心という或る上位の原理〔a superior principle of reflection or conscience〕がある。それは諸々の外的行為を識別し、さらには心の中の諸々の内的原理についても識別する。それは自己自身とこれらの原理に対して判断を下す。つまりそれは、或る行為についてはそれ自体で正義である、正しい、善い、別の或る行為についてはそれ自体で悪である、誤りである、不正義である、と明確に宣告するのである。しかもその際、それは、相談をすることもなければ助言を受けることもなく、厳かに努力し、それらの行為の行為者としての自己自身を是認または否認するのである。<sup>21</sup>

バトラーによれば、人間はその「自然〔nature〕」によって、欲求や情念といった様々な原理を自らのうちにもっている。しかしこれらの中でとりわけすべての原理を統制する原理にあたるのが、良心である<sup>22</sup>。良心は、私の心の中と外とのいずれについても是非善悪をはっきりと見分け、決定し、そしてその結論を私自身に言い渡す。しかもその働きは他の何の力や権威にも負っていない。それはひたすらそれ自身の権威によって、行為する私を裁くのである。したがって良心を服従させられるような上位の原理や権威はない。「人間に自然に与えられているこの能力のゆえにこそ、人間は、ひとりの道徳的行為者となり、自己自身に対して法となる。とはいえこの能力を、他の諸々の能力のように、単に影響力をもつ心の中の一原理にすぎない、などと考えるはいけぬ。この能力は、種類と本性の点で他のすべての原理に優越するのであって、しかもこの優越に対する自己自身の権威をもっているのである<sup>23</sup>」。

そしてこの良心に従って生きることこそが、すなわち本来の意味で自然に従って生きることである、とバトラーはいう。「われわれの心に数多ある情愛や、われわれが生きるうえでの行為を検分し、是認または否認するというこの特権、この自然の優越性のゆえに、人間は自己自身に対して法となるのであって、われわれの自然法に一致するかそれとも不一致をきたすかによって、人間の行為が〔……〕自然となるか、それとも不自然となるかが決定される<sup>24</sup>」。そのうえで「われわれの自然とはすなわちわれわれの内なる神の声〔our nature, i.e. the

voice of God within us」<sup>25</sup>）である、とも彼は述べる。したがってまた、良心の声はまさに神の声、ということにもなるのである<sup>26</sup>。

自然に備わり、他の一切を統制し、神の声を代弁する良心の権威と、それによって可能となる「道徳的行為者」としての人間の自律。これらの点でバトラーの良心観は確かにヴォルデマールのそれに投影されているように思われる。

ただし、ヴォルデマールが良心を「感情〔Gefühl〕」と呼んでいる点については、必ずしも一概にバトラーの影響でくるわけにはいかない。というのもバトラーにおいては、良心は「反省」と同一視されることこそあれ、必ずしも第一義的に「感情」とはみなされていないからである<sup>27</sup>。というよりそもそも、良心を「感情」とみなす見方そのものが、当時、必ずしも自明のものではなかった。例えば18世紀ドイツのヴォルフ学派の講壇哲学においては、良心は第一義的には判断の働きであり、理性に由来するものと想定されていたのである<sup>28</sup>。

ここで思い起こされるのが、バトラーと同じように良心に主導的な役割を期待しつつ、それを繰り返し「感情」と呼んでいたルソーである<sup>29</sup>。

ルソーは『エミール』の「サヴォワの助任司祭の告白」の中で、良心を「魂の奥底」にある「正義と徳についての生まれつきの原理」、すなわち「われわれ自身や他の人々の行為の善悪を判断する」拠り所であると宣言する<sup>30</sup>。そしてその際また彼は（バトラーとよく似た言葉づかいで）、「良心に従うことは自然に服従すること〔qui la [conscience] suit obéit à la nature〕<sup>31</sup>」ともいうのだが、彼の場合にはその理由は、良心に従うことがすなわち、自然によって私たちの「魂の奥底」に与えられた「感情」に従うことにほかならないからである。

私たちは知るよりも前に感じるのであり、自己の善を欲し自己の悪を避けることについても、学ぶわけでは決してなく、むしろそれを欲することを自然によって与えられているのである。〔……〕良心の命令は判断ではなく感情である〔Les actes de la conscience ne sont pas des jugements, mais des sentiments〕。<sup>32</sup>

さらにこの一節から想定されるように、ルソーにとって物事は（判断や理性ではなく）この感情によってこそ最もよく識別されるのであり、しかもその感情としての良心は自然に従う限り決して過たない、ともされている。「理性が私たちを欺くことはあまりにも多い。〔……〕一方、良心は決して私たちを欺かない。良心こそ人間の真の導き手である<sup>33</sup>」。かくしてルソーはこの無謬の良心を称えて次のように宣言するのである。カッシーラーによって「ルソーの宗教の核」とも形容される一節である<sup>34</sup>。

良心よ、良心！ 神聖な本能、不滅にして天上の声。無知で限りあるとはいえ、知性と自由をもつ存在者〔人間〕を確実に導く者、善悪を過たず裁く者、人間を神に並び立たせる者。そなたこそが、人間の本性の卓越性、人間の行為の道徳性をつくるのだ。<sup>35</sup>

後にテイラーもこの一節を繰り返し引用しているが、その彼はまた、シャフツベリからハチスン、ルソー、そしてロマン主義<sup>36</sup>に至るまでの17世紀～18世紀の一連の思想の動きの中に、私たちの生を導く善の源泉の一切を「源泉としての自然」に求めつつも、同時にそれを私たち自身の内面に位置付けるという流れが、大なり小なり見受けられるとも指摘している<sup>37</sup>。

自ずと、『ヴォルデマール』の良心をめぐるターミノロジーも、広くこの同じ流れの中に棹さしていることは想像にかたくない。そしてその中でもルソーの時代前後に特に強調され始めたのが、自然と内面とのいわば接点としての「感情」であった<sup>38</sup>。その限りでは、少なくともヴォルデマールにおける良心と「感情」との結び付け方については、ルソーやその思想の圏内からの影響を考慮に入れてよいように思われる<sup>39</sup>。

## (2) アリストテレスと決疑論

一方、ヴォルデマールの良心の中には、バトラーにもルソーにもただちに還元されえない要素が同時に含まれているように思われる。そのひとつが、ヴォルデマールの言動の端々にみられる、いわば或種の英雄主義である。

ルソーにとって、人間は良心をもつ限りみな等しく、身分の違いによらず尊敬に値する<sup>40</sup>。一方、ヴォルデマールの方は「群衆〔die Menge〕」に対してはそれほど好意的ではないようにみえる<sup>41</sup>。「群衆は、外面〔行為〕においても良心を一番みじめで不完全な方法でしか代弁していません。この人々はたえず支援を必要としているのです<sup>42</sup>」。これに対して、既にみたように、彼が心を寄せるのはどちらかといえば時代の危機に現れるような「英雄」たちであり、とりわけ英雄がその身に体现するような人並み外れた「英雄の精神と英雄の徳<sup>43</sup>」である。

ここでヴォルデマール（とその対話相手シドニー）が念頭に置いているのは、アリストテレスである<sup>44</sup>。ヴォルデマールたちも触れているように、実際アリストテレスは『ニコマコス倫理学』の第7巻の中で、「無抑制」と並んで忌避すべきあり方として「獣性<sup>45</sup>」を挙げながら、それと対比させる形で、「われわれ人間を超えた、英雄や神のごとき徳」に触れている。もしそれを手に入れられるならば「人間は神々ようになる<sup>46</sup>」、というわけである。

しかしヴォルデマールにとって、この一見やや素朴にもみえる英雄主義はどのような意味をもつのだろうか。ここで思い起こされるのは、彼がこの英雄に、良心を介して、一方で普遍的な道徳の原理を維持しつつ、他方で特定の行為やその規則に適切な変化を与えることを求め

ていた点である。そしてアリストテレスの徳倫理学のもうひとつの特徴もやはり、このような普遍と特殊にいわば橋を架けるという課題に対して一定の示唆を与えている点にある。例えば法におけるいわゆる衡平の問題について、アリストテレスは次のように述べている。

法が一般的な規則を定めている一方で、その規則を超えるような事例〔例外〕が生じるような場合があるが、その際、立法者が細部を省いて留保を付けるのを怠って誤りを犯しているのならば、この欠陥を修正することは正当である。その修正は、仮に立法者がそこに居合わせていたならばそれをしてははずであるし、仮に立法者が当該事例を知っていたならばそのように立法したはずのものである。<sup>47</sup>

ヤコービが『ヴォルデマール』の改訂にあたりアリストテレスへの言及に並ならぬ関心を注いでいたことをふまえても、原理と事例の間にあるこのような問題へのアリストテレスの目配りが、ここでのヴォルデマールの一連の発言に影響を与えていることは、十分想定しうることではないかと思われる。

しかもヴォルデマールにとってこの問題の解決がほかならぬ良心に託されているのは、決して偶然ではない。というのもこれに類する問題は、後にキリスト教思想を経て、他でもなく良心が解決すべき事例の問題、すなわち「決疑論〔casus conscientiae〕」とみなされるに至っているからである<sup>48</sup>。良心と決疑論の歴史そのものについては、別に論じているので、より詳しくはそこにゆずりたい<sup>49</sup>。ここで最低限触れる必要があるのは、この歴史の中で良心が、道徳の原理の単なる直観や受容ではなく<sup>50</sup>、その知を「われわれの行為する事柄へ現実に応用する」働き<sup>51</sup>、すなわち普遍的なもの（原理）と特殊なもの（事例）とをつなぐ働きと解釈されていた、という点である。いわば、原理が事例についてそれ以上何も規定しないとき、良心がその間に立って、両者を橋渡しするのである。

決疑論そのものは近世初期にその最盛期を迎えた後、その「適用」の恣意性が糾弾されるに至って、ヤコービたちの時代には既にほぼ下火になっている<sup>52</sup>。とはいえキリスト教の歴史を通じて、決疑論的問題の解決が良心の最もすぐれた働きのひとつとみなされてきたことは、事実として残る。その残響は少なくとも、「最良の決疑論者は良心である〔le meilleur de tous les casuistes est la conscience〕<sup>53</sup>」というルソーの言葉にまで響いているのである。したがって『ヴォルデマール』における良心をめぐる言説が、アリストテレスとともにこのような決疑論の文脈をも投影していた可能性は、十分考慮に入れられてよいように思われる。

### (3) ルター派とカント

以上のようにヴォルデマールの良心は、良心の権威とそれに基づく人間の道徳的自律を基調としつつ、一面ではそれが感情を通じて自然的かつ直接的に与えられてい

ること、他面ではそれが原理と具体的な行為や規則とをつなぐ役割を担っていることに対しても、目が配られている。そこには、バトラー、ルソー、さらにはアリストテレスや決疑論に至るまでの良心をめぐる言説の文脈が、複合的に取り入れられているものと考えられるのである。

だがそれでは、このようなヴォルデマールの良心と対比させられたホーニツヒの良心については、ヤコービはどのような言説を念頭に置いていたのだろうか。

ホーニツヒが与する、人間は生まれつき悪であり、その思考や行為は最初から様々な慣習や迷信によって歪められているのだとする考え方そのものについては、もちろんこの時代を通じて決して珍しいものではない。例えばルソーの良心などはまさにそのような考え方を相手取っていたのであった。「〔良心という〕この名に対しては、いたるところで知者と称する者たちの激しい抗議の声が上がる。それは幼少期の誤謬である、教育による偏見である、と口を揃えて言うのだ。人間の精神の中には、経験によって導き入れられたものしかなく、われわれは〔後天的に〕獲得された観念によって判断するほかない、というのだ<sup>54</sup>」。ルソーにとって良心とはまさにそのような考え方に対して、人間自身の「道徳性」を証明する、いわば切り札と見込まれていたのである。

しかし繰り返すようにホーニツヒの方はあくまで、「命令や禁止によって自覚させられない限り、私たちは良心をもたないのだ」という立場を堅持するのであった。ところでここには、「律法によらなければ、私は罪を知らなかったでしょう。律法が「貪るな」と言わなかったら、私は貪りを知らなかったでしょう<sup>55</sup>」という、パウロの一節を彷彿とさせるものがないだろうか。さらにここで同時に思い起こすべきは、まさにこの一節を引き合いにしつつ、良心は罪を知りそれと向き合う中で初めて呼び起こされるものである、とする考え方を展開した、ルターである<sup>56</sup>。ルターによれば、そもそも人間はまず神の律法によってこそ「罪をあらわにし、かつ認識する」のでなくてはならず、その後で、

もしも今、罪が認められ、律法が説かれて、神の怒りの前に良心が打たれ、低いものとされれば〔die gewissen erschleckt und gedemütigt werden für Gottes zorn〕、その後で、ひとは福音の慰めの言葉と罪のゆるしとを説いて、良心に再び慰めを与え、そして、神のみ恵みにあずかれるように立ち上がらせなければならない。<sup>57</sup>

ここでの良心とは、律法によって罪を自覚しつつ、それをおかさざるをえない自らを振り返って、神の怒りの前におそれおのく良心である。しかし同時にまた、神の福音を聞いて、ひとり神の恩寵にのみすがることに向ける、つまり信仰に開かれるような良心である。

もうひとつ付け加えるならば、このようなルターの良心はまた、もっぱら神との関係に結び付いていて、具体

的な実践とはただちに結び付くものではない、ともされてきた<sup>58</sup>。そこでは、ヴォルデマールが心を寄せていたような、原理と行為や規則との間に橋を架けるような役割も、当然後に退くことになる。確かにルターにとって「〔律法による〕戒めは何が善であるかを教える、しかし、教えられたことがただちには生じはしない。なぜなら、戒めは我々が何を為すべきかを示すが、為す力は与えないからである<sup>59</sup>」。だがその穴を埋めるのは良心の役割ではない。良心に求められるのはただひとつ、この律法を前にして「善に対するおのれの無力を認識し、おのれの力に絶望すること<sup>60</sup>」に尽きるのだ。同じような観点から、ルターたち宗教改革思想家が決疑論に対してどのような態度をとっていたかは、想像にかたくない<sup>61</sup>。

また同時代との対比という点で興味深いのは、『ヴォルデマール』の改訂版のちょうど翌年に刊行されたカントの『人倫の形而上学』の中にも、ルターの良心論からの影響がみられるという点である<sup>62</sup>。『人倫の形而上学』そのものは時系列の点で『ヴォルデマール』と直接の影響関係にあるわけではないものの、『ヴォルデマール』が全体を通じてカントを念頭に置いていることは既に指摘されている<sup>63</sup>。同時代の良心をめぐる言説の異同を浮かび上がらせる観点から、最後に付け加えておきたい。

カントの良心論がいわゆる「良心の法廷モデル」の定式化として後世に広く影響を与えてきたことは周知のところであるが<sup>64</sup>、実のところ、そのカントの考える良心は、これまでにみてきた同時代のそれと比して、必ずしも踏み込んだ役割をあてがわれていない。カントにとって良心の役割は行為の是非善悪を導くことではなく（それは純粹実践理性の役割である）、行為者の内面をもっぱら主観的に監視し、告訴することにあるからである。

すべての人間は良心をもっている。そして人間は、おのれが或る内面の裁判官によって監視され、威迫され、そして総じて（尊敬と結び付いた恐怖によって）畏敬の念を呼び起こされているのをみいだす。人間の内にあって法則を見守っているこの権威は、人間が自分ひとりで（恣意的に）つくりあげるものではなく、人間自身の本質と一体になっている。〔……〕人間は時として否応なく自己自身を振り返り目覚めさせられる。そしてそのときただちに、良心の恐るべき声を聞くことになるのである。<sup>65</sup>

カントにとって人間は、一方では感性によってたえず傾向性に駆り立てられながら、他方で理性を通じて自らの内に道徳法則があることを自覚し立法しうる存在者である。良心の呼び声はまさにその人間の「本質」によってもたらされる。すなわちそれは同じ自己の中でも後者の「叡智的」な自己の代弁者なのであり、前者の「感性的」な自己を「被告人」として監視し告訴する「告訴人」なのである<sup>66</sup>。いわば良心はその権威によって、様々な悪に走らざるを得ない私に対して、道徳法則を指し示し

ておそれおののかせ屈服させるが、同時にそれを通じて、同じ私を叡智的な自己の高みへと引き上げる、というわけである<sup>67</sup>。一方それと引き換えに、カントの良心からは、状況に応じて決疑論的問題に答えるという役割は除去されることになる<sup>68</sup>。例えばアリストテレスや決疑論者たちが認めた衡平の問題でさえも、彼にとっては単に擬似問題にすぎなくなるのである<sup>69</sup>。

もちろん、カントの良心論の主演は「神の律法」ではなく理性の自己立法としての自律である<sup>70</sup>。とはいえ既に指摘されているように、ここでの道徳法則と良心との関係や、それと引き換えに決疑論的側面がそぎ落とされている点が、ルターのそれとほぼパラレルであることは否定しがたい。それは少なくとも、ヴォルデマールが心寄せていた良心の形とは明確なコントラストをなしているようにみえるのである。

## 5. 再び、良心の行方について

ここまでみてきたのは、あくまで『ヴォルデマール』第1部におけるヴォルデマールたちのやりとりに限られる。とはいえこの限られた範囲の中でも、既にみたように、それぞれ出自はもとより意味合いをも異にする良心をめぐる様々な言説が、あるいは重ね合わせられ、あるいは対比させられていたのであった。

すなわち、ヴォルデマールの想定する良心の中には、バトラー、ルソー、そして古代から近世に至るまでの徳倫理のおよび決疑論的視点が取り入れられていたように思われる。ヴォルデマールはそれを通じて、時代の危機に臨んで自ら原理を引き受けながら、既存の行為や規則にとらわれず新たな決断をする、いわば英雄のごとき個人の道徳とその根源を指し示そうとしていた。それに対してホーニツヒは、そのような可能性そのものに対して総じて懐疑的である。彼が想定する良心は、ルター派や、後にはカントにもみいだされるような良心の形、すなわち原理（「神の律法」または「道徳法則」）を前に目覚めさせられて、行為そのものを導くというよりむしろ行為者をたえず監視・告訴するような良心の形をむしろ彷彿とさせるのである<sup>71</sup>。

それではしかし、これらの良心は、そして『ヴォルデマール』の登場人物たちは、その後どのような交流や対立、そして和解を迎えることになるのだろうか。あるいはそこにどのような哲学的な決着が付けられることになるのだろうか。それについてはまた機を改めて論じなければならない。とはいえ既に指摘されているように<sup>72</sup>、そこでは、これらの良心の中にはなお欠けている要素がとりわけ鍵を握ることになるように思われる。それはすなわち他者——ヴォルデマールにとってはヘンリエtte——の存在にほかならない。

良心（con-scientia/Ge-wissen）はその語源からしばしば「他者とともにある知」ともみなされてきたが<sup>73</sup>、本稿で確認された限りでのヴォルデマールたちの良心の声は、いわば、自己の内面に自己を超えて響く自然や神の声ではあっても、自己の隣に並び立ちながら自己とは

異なる存在としての他者の声ではなかった。その点、ヴォルデマールの中にはなにほどこロバスピエールと同じような危うさが嗅ぎ取れる。良心を除いて誰ひとり心を開かなかった男と、内面の声を神の声と称してはばからない男。二人の「良心」はいずれも、自己の内面に没入しつつ、しかし目の前の他者の声を聞き取ってはいない。その点でその良心は試される余地をなお残しているのである。

もうひとつ、哲学的な観点から同じく注目されるのが、『ヴォルデマール』からの影響が随所にみえるヘーゲルの良心論との関係である。例えば『精神現象学』の中でヘーゲルが掲げる良心に基づく「道徳的天才」のモチーフは、ヴォルデマールのそれをいかにも彷彿とさせることで知られるが<sup>74</sup>、いまやその意味合いと背景も、良心をめぐるヴォルデマールの一連の発言から見直すことで、より明確に定められるようになっていないかと思われる。特に次の一節などは、いわば、ヴォルデマール本人以上にヴォルデマールの考える良心の形をよく描き出したものといつてよい。

良心はその崇高さに由来する大権 [Majestät] において、規定された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中に置き入れる。良心とは道徳的天才 [die moralische Genialität] なのである。この天才は、自らの直接知における内面の声を神の声として知る。[……] [それは] 自らの概念のうちで生き生きとしているような、神的創造力なのである。<sup>75</sup>

それだけには留まらない。ヘーゲルはまた、たえず行為の現場に身を置く「行為する意識」と、そこから身を引いて自らを清く保ちながら行為を裁く「評価する意識」との対立を想定しつつ、その間でどのような和解が可能かを追究していた<sup>76</sup>。先述の通り、この過程に『ヴォルデマール』全体やプロットからの影響が及んでいることは既に指摘されている。しかしその内部での良心概念そのものの取り扱い方や背景がどのような影響を与えているかという点について、踏み込んだ先行研究はまだないように思われる。本稿の枠内でこの課題を論じ尽くすことはやはりかなわないものの、本稿の成果は、少なくともその礎のひとつにはなるように思われる<sup>77</sup>。

繰り返すようにヤコービの『ヴォルデマール』の中には、古代から近代に至るまでの良心をめぐる言説が、様々な形で対比させられながら一堂に会していたのであった。それは喩えるならば、18世紀末までの段階での良心をめぐる人々の自己認識の、ひとつの実験場であり闘技場であったといつてよい。そしてそのことがもつ意義は、まさにその影響下で試みられたヘーゲルの良心論の成果ともども、改めて再評価されてよいはずである。それを通してまた、この時代の人々が良心に何を託していたかも、より鮮明に浮かび上がるようになるはずである。その探究を今後の課題としつつ、本稿の結びに代えることにする。

## 文献一覧

### (1) 一次文献

一次文献は原則、略号、巻数(ローマ数字)、頁数の順で出典を記している。ただし、アリストテレス等、慣例に従って別の表記方法を採用しているものもある。

B: Joseph Butler, *The works of Joseph Butler*, ed. by W.E. Gladstone, in 2 vols, Oxford: Clarendon Press, 1897.

EN: *Aristotelis Ethica Nicomachea*, ed. by L. Bywater, Oxford: Oxford University Press, 1894. (邦訳:『ニコマコス倫理学』, 朴一功訳, 京都大学学術出版会, 2002)

H: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Gesammelte Werke, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg: F. Meiner, 1968f.

J: Friedrich Heinrich Jacobi, *Werke*, hrsg. von K. Hammacher und W. Jaeschke, Hamburg: F. Meiner, 1998f.

K: Immanuel Kant, *Kants Werke. Akademie-Textausgabe*, Berlin: W. Gruter & Co, 1968f.

L: *Martin Luthers Werke*. Kritische Gesamtausgabe, Weimar: H. Böhlhaus, 1883f. (邦訳:『ルター著作集』, ルター著作集委員会編, 聖文舎, 1963-1984)

N: Novalis, *Werke in einem Band*, H.J. Mähl & R. Samuel, München: C. Hanser, 1981.

R: Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, édition publiée sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, Paris: Gallimard, 1959f.

ST: *Summa Theologiae*, in *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita.*, Tomi 4-12, Roma: Typographia Polyglotta, 1888-1906.

W: Christian Wolff, *Gesammelte Werke*, 1. Abt, Deutsche Schriften, hrsg. von J. École, et. al., Hildesheim: Olms, 1962f.

### (2) 二次文献他

Ferguson, Adam (1769): *Institutes of Moral Philosophy. For the Use of Students in the College of Edinburgh*, Edinburgh: A. Kincaid & J. Bell.

Hirsch, Emmanuel (1973/1924): »Die Beisetzung der Romantiker in Hegels Phänomenologie«, in *Materialien zu Hegels »Phänomenologie des Geistes«*, hrsg. von H.F. Fulda & D. Henrich, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, pp.245-275.

Jonsen, Albert R. & Toulmin, Stephen (1988), *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*, Berkeley: University of California Press.

Kittsteiner, Heinz, D. (2015/1995): *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Sheplyakova, Tatjana (2015): »Vom inneren Richter zum Recht auf Authentizität. Zur soziaethischen Wendung eines nachkantischen Problems in Jacobis



Woldemar«, in *Gewissen. Interdisziplinäre Perspektiven auf das 18. Jahrhundert*, S. Bunke / K. Mihaylova (hrsg.), Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH, pp.337-356.

Stäudlin, Karl Friedrich (1824) : *Geschichte der Lehre vom Gewissen*, Halle: Renger.

Robespierre, Maximilien (1794) : *Discours prononcé par Robespierre, à la convention nationale, dans la séance du 8 thermidor de l'an 2 de la République une & indivisible*, Paris: l'Imprimerie nationale.

池松辰男 (2020) :「ヘーゲルの「良心」概念における「内面」の意味とその射程」,『倫理学紀要』, vol.27, pp.75-101.

池松辰男 (2024) :「ヘーゲル「良心」論の意義とその思想的背景」,日本ヘーゲル学会第3回フロンティア研究部会,オンライン,2024年3月24日

石川文康 (2011) :『良心論 その哲学的試み』,名古屋大学出版会

岡崎龍 (2022) :「ヘーゲル『精神現象学』の良心論の特異性 良心の対立の内実と宗教への移行を巡って」,『ヘーゲル哲学研究』, vol.27, pp.102-114.

カッシーラー,エルンスト (1979/1945) :『十八世紀の精神 ルソーとカントそしてゲーテ』,原好男訳,思索社

カッシーラー,エルンスト (1997/1932) :『ジャン＝ジャック・ルソー問題』,生松敬三訳,みすず書房

後藤正英 (2015) :「ヤコービの哲学小説『ヴォルデマール』における相互承認論」,『ヘーゲル哲学研究』, vol.21, pp.122-132.

佐々木達彦 (2017) :「フィヒテ初期道徳論における良心」,『倫理学研究』, vol.47, pp.112-122.

シュタルク,ヴェルナー (1990) :「決疑論」,『西洋思想大事典』,Ph.P. ウィーナー編,荒川幾男他編訳,平凡社, vol.1, pp.720-727.

菅沢龍文 (1992) :「カントの良心論の革新性について」,『哲学』, vol.42, pp.169-179.

高山裕二 (2023) :「ロベスピエール 民主主義の殉教者 第19回 失脚」(Webマガジン「考える人」掲載, URL: <https://kangaeruhito.jp/article/758025> (2024/9/30 確認))

田原善郎 (1977) :「ルターの良心論とそのカントへの系譜」,『良心 道徳意識の研究』(前掲書), pp.37-54.

柘植尚則 (2016) 『良心の興亡 近代イギリス道徳哲学研究 (増補版)』,山川出版社

テイラー,チャールズ (2010/1989) :『自我の源泉 近代アイデンティティの形成』,下川潔他訳,名古屋大学出版会

バーク,エドモンド (2020/1790) :『フランス革命についての省察』,二木麻里訳,光文社

濱田良文 (1977) :「近代イギリスにおける良心の概念」,『良心 道徳意識の研究』,金子武蔵編,以文社, pp.55-77.

マクフィー,ピーター (2017/2012) :『ロベスピエール』,高橋暁生訳,白水社

横山兼作 (1993) :「バトラーにおける「自然」と良心の問題 スタージャン論文に関連して」,『鳥取大学教養部紀要』, vol.27, pp.21-40.

## 付記

本研究はJSPS 科研費JP21K12826の助成を受けたものです。

<sup>1</sup> Robespierre (1794) : 16.

<sup>2</sup> この引用およびその解釈については、高山 (2023) を参照。高山によれば、ここでの問題は、ロベスピエールにおいて「共和国 (政治) の問題が図らずも《私》個人の問題に回収されてしまっている」点にある。なお、この前後の歴史的経緯については、マクフィー (2017) : 315-341 も参照。

<sup>3</sup> 後述するように、例としては、ヤコービの『ヴォルデマール』の他、カントの『人倫の形而上学』(1797)、フィヒテの『知識学の原理からみた道徳論の体系』(1798)、ヘーゲルの『精神現象学』(1807)など、またロマン主義からはノヴァーリス『ハインリヒ・フォン・オフトーディンゲン』(1802)などが挙げられる。またやや遅れて1824年には、良心をめぐる管見の限り最初の思想史的研究の試みのひとつも登場している (Stäudlin (1824))。なお、18世紀全体を通じた良心をめぐる言説については、後述のSheplyakova (2015) を収める S. Bunke / K. Mihaylova (hrsg.), *Gewissen. Interdisziplinäre Perspektiven auf das 18. Jahrhundert*

があるが、特に18世紀末～19世紀初頭の時代に焦点を絞った基礎的・包括的研究は、管見の限り現状まだ十分でないように思われる。

<sup>4</sup> 中でもヘーゲル良心論研究の先例については枚挙に暇がない。ここでは国内の研究状況をめぐるまとめとして、岡崎 (2022) : 102-103 を挙げるに留める。同じくフィヒテの良心論については佐々木 (2017)、カントの良心論については菅沢 (1992) などの研究が国内の先例に挙げられる。

<sup>5</sup> 数少ない先例のひとつとしては、Sheplyakova (2015) が挙げられる。当該論文は、18世紀良心論の歴史をたどる枠内で、『ヴォルデマール』が自律と自分らしさ (Authentizität)、そして他者との理想的関係 (友愛) とをいづれも満たすような良心や実践のあり方を追求していたことを明らかにするものだが (Sheplyakova (2015) : 337)、本稿のようにそこで登場する良心の概念そのものに即して論じているわけではない。

<sup>6</sup> Hirsch (1973) : 253-254, 後藤 (2015) : 122-126 を参照。前者はヘーゲルの良心論におけるロマン主義的文脈を明

らかにした先駆であり、その中でヤコービからの影響も指摘している。後者は国内における『ヴォルデマール』論として最も詳しいが、その関心の軸はやはりヘーゲルとの影響関係にある。また両者いずれも、『ヴォルデマール』内部における良心の概念そのものを直接取り上げているわけではない。なお、本稿は元々、池松（2024）の発表後討論における、ヘーゲルの良心論と『ヴォルデマール』との関係についての真田美沙氏からの問題提起に触発を承けたものである。同じく、ヤコービのもつ状況倫理的側面についても、同氏から教示を得た。この場を借りて謝意を申し上げたい。

<sup>7</sup> 後藤（2015）：125, Sheplyakova（2015）：342 を参照。

<sup>8</sup> 後藤（2015）：125-126 を参照。

<sup>9</sup> J: VII-1, 253. (傍点原文)

<sup>10</sup> Ebd. 「善良な人間たるもの、原則を変えるのではなく、時宜や状況が要求するところに応じて、原則に従う行為のみを変えるのです。当然その人間は、自分の義務を、自分自身の考えに従って自分自身に課しており、しかも、常に同じ一つのことだけを欲している一方で、外面〔行為〕ではしばしば、多様にみえるのでなければならない。当然その人は、一貫性があり、自分と調和し、自分を納得させられる限りにおいて、為すべきことはすべて為しているのです」。

<sup>11</sup> J: VII-1, 257.

<sup>12</sup> J: VII-1, 260.

<sup>13</sup> J: VII-1, 258.

<sup>14</sup> J: VII-1, 264-265. なお、ここでの一連の表現はパークの『フランス革命の省察』(1790)をふまえている。パークは、仮に本当に革命前夜のフランスの貴族や名士たちが圧政の限りを尽くしていたとするならば、と前置きしたうえで、「そういう困った人間たちから世界を解放する手段をあまり批判してとがめるのは考えものかもしれないと、わたしも思います。公平と慈悲の像にはしばらくヴェールをかけておくほうがいいかもしれません。〔……〕道徳性がその原理を守るために、一時的に規則を停止するしかないときはあるからです」(パーク(2020)：287-289)。パーク自身はしかし、この時代の貴族や名士たちはそのような「困った人間たち」には該当しないと考えている。

<sup>15</sup> J: VII-1, 261.

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> 後藤（2015）：128-129, Sheplyakova（2015）：346 を参照。

<sup>18</sup> J: VII-1, 20. (傍点原文)

<sup>19</sup> J: VII-1, 257. 「あなたのお話ぶりはさながら司教のようです。あの尊敬すべきダラムの司教ジョセフ・バトラーのように申し分がない」。なお、ここでは出典としてバトラーの『自然宗教と啓示宗教の類比』が挙げられているが(J: VII-1, 260)、これは1785年に第7版が刊行されているほか、1756年にはドイツ語版も出ており、彼の著作が実際にこの時代にヨーロッパ各地で広く読まれていたことがうかがいしれる。

<sup>20</sup> 濱田（1977）：69, 柘植（2016）：30, 62 を参照。

<sup>21</sup> B: II, 51. (15 Sermons: II, § 10.)

<sup>22</sup> Cf. B: II, 8. (15 Sermons: Preface, § 12.) 濱田(1977): 67, 柘植(2016): 31-32 を参照。

<sup>23</sup> B: II, 51. (15 Sermons: II, § 11.) 濱田(1977): 66-67, 柘植(2016): 41-43 を参照。

<sup>24</sup> B: II, 51. (15 Sermons: II, § 12.) 濱田(1977): 66 を参照。

<sup>25</sup> B: II, 98. (15 Sermons: VI, § 8.)

<sup>26</sup> 横山(1993): 35 を参照。「『われわれの自然は内なる神の声』〔……〕とも語られているが、良心のあの権威も、その意味では、神の権威だとも言える」。また『自然宗教と啓示宗教の類比』の次の一節もあわせて参照されたい。「総じてわれわれの自然は、すべての道徳的完全性は神に帰し、かついかなる神の不完全性も拒むように、われわれを導いている。そしてそれは永遠に、神の道徳的性格を示す実践的証明となるだろう。〔……〕というのもそれはわれわれの内語りかけられる神の声〔the voice of God speaking in us〕であるから」(B: I, 14-15)。

<sup>27</sup> 柘植(2016): 45-46. を参照。

<sup>28</sup> ヴォルフによれば、「良心とは、行為が善であるか悪であるかについて、人間が下す判断である」(W: I-4, 56, § 90)。ところでそれは自他の「状況」に基づき判定される限り、「真理の連関」についての認識を必要とする。したがって「良心は理性に基づく。人間は良心をもっているが、それは人間が理性をもっているからである」。一方それゆえにまた、その良心の判断の判断には真偽いずれもがありうる。「この判断が真であるときには、その判断は正しい良心と呼ばれる。一方、偽であるときには、その判断は誤った良心と呼ばれる」(W: I-4, 46, § 74)。ここでのヴォルフ良心論解釈については菅沢(1992): 170, 172 を参照。

<sup>29</sup> ルソーについては、シドニーらとのやりとりの内部では名前こそ挙げられているものの、詳しくは立ち入っていない(J: VII-1, 245-246)。ただし第1部のやや後の方になって、ルソーがヴォルデマールと「人間は、自分の身を置いている状況や時代に応じて振る舞わなければならない、喜劇を演じてはならない」(J: VII-1, 295)という点で軌を一にしていることなどが指摘される。なお、『ヴォルデマール』に挙げられている範囲内で、同じく良心を「感情」の側に繰り入れていた思想家のひとりに、(シドニーの師と設定されている)ファガースンがいる。とはいえファガースンにとって「良心」の役割は「人が正しいことを為したことによる満足感、および、誤ったことを為したことによる恥や後悔」を与えることによる「サンクション」(Ferguson(1769): 240)でほぼ尽きており、バトラーやルソーほどの、道徳全般に対する積極的な役割はもっていないように思われる。

<sup>30</sup> R: IV, 598.

<sup>31</sup> R: IV, 595.

<sup>32</sup> R: IV, 599.

<sup>33</sup> R: IV, 545-595.

<sup>34</sup> カッシーラー (1979) : 83.

<sup>35</sup> R: IV, 600-601.

<sup>36</sup> ドイツロマン主義の中でこれと軌を一にするものとしては、ノヴァーリスの『ハインリヒ・フォン・オフターディンゲン』がやはり筆頭に挙がるように思われる。この世界のあらゆる悪が取り除かれる日は来るのか、と問うハインリヒに、ジルヴェスターは答えていう。「たったひとつの力があれば——良心の力があればいいのだ」。それでは良心とは何か。それは「万人が自らのうちに宿す仲介者だ。それは地上における神の代弁者で、ゆえに多くの人々にとっては、至高のもの、究極のものだ。〔……〕良心は、自らの最も固有な本質を完全に浄化した人間、天上の原初の人間〔Urmensch〕なのだよ」(N: 379-380)。

<sup>37</sup> テイラー (2010) : 283-302, 397-404, 410-417. またルソーがいわゆる道徳感覚学派を少なからず念頭に置いていることは確かだと考えられる (テイラー (2010) : 403, カッシーラー (1997) : 71-72 を参照)。

<sup>38</sup> テイラー (2010) : 414-415, カッシーラー (1997) : 54-62, 75-85 を参照。ただしカッシーラーは、ルソーの「感情」は「あるときは自然主義的な、またあるときは理想主義的な刻印を帯びていて、たんなる感覚という意味にも用いられるし、判断、倫理的決断の意味にも用いられる」(カッシーラー (1997) : 81) と指摘し、その点で既存の道徳感覚学派と一線を画しているという。このことはしかし、本稿の所説とはさしあたり矛盾しない。

<sup>39</sup> まさにその同じルソーの影響下にいた同時代人のひとり、ロベスピエールである (マクフィー (2017) : 54-56, 175-176)。ただし、ルソーの良心論が冒頭に挙げたロベスピエールの良心論にまで影響を与えていたかどうかについては、いまのところ実証できない。

<sup>40</sup> cf. R:4, 509. 「人類を構成するのは民衆〔le peuple〕である。民衆でない人々はごく僅かなので、もの数にも入らない。人間はいかなる身分であろうと同じである。その限り、最も数の多い身分こそ最も尊敬に値するということになる」。なお、近代において良心の声が「内面の声」とみなされるにつれて、その主体も知識人階級から民衆階級に移っていったとされる (Kittsteiner (2015) : 15 参照。注 71 も参照)。

<sup>41</sup> Vgl. J: VII-1, 253.

<sup>42</sup> J: VII-1, 254.

<sup>43</sup> J: VII-1, 247.

<sup>44</sup> J: VII-1, 248.

<sup>45</sup> アリストテレスによれば、獣性〔θηριότης〕とはロゴスを欠いてもっぱら感覚に従う本性のことで (EN: 1149a9-12)、徳はおろか悪徳よりも劣る。

<sup>46</sup> EN: 1145a19-23. (訳出は邦訳 296 頁を参照)

<sup>47</sup> EN: 1137b20-24. (訳出は邦訳 246 頁を参照)

<sup>48</sup> 決疑論の歴史については、Jonsen & Toulmin (1988) : 91-186, Kittsteiner (2015) : 176-225 が特に詳しい。

<sup>49</sup> 池松 (2024) を参照。

<sup>50</sup> トマスは、原理に関わる直観知を「良知〔synderesis〕」と呼んで、その知の適用に関わる良心と区別している (ST: Ia, q.79, a.12, co.)。

<sup>51</sup> ST: Ia, q.79, a.13, co.

<sup>52</sup> この時代の決疑論の取り扱われ方については、Stäudlin (1824) : 149-150 を参照。「決疑論を特定の学問として展開することは、近年では全く行われなくなっている。〔……〕決疑論は事例を網羅するものでもありえなければ、すべての既知の事例について明確な規則を与えるものでもありえない」。

<sup>53</sup> R: IV, 594. 「〔……〕私に残されているのは、私の行為のためにいかなる格率を導くべきかについて探究することである。〔……〕〔私は〕その規則を、私の心の奥底に、自然の手で消えない文字で書き記されたものとしてみいだす。私が為そうとすることについて、私は私の心に問うだけでよい。よいと私が感じるものはすべてよいし、悪いと私が感じることはすべて悪い。最良の決疑論者は良心である」。なお、先述のファガースンも決疑論に触れているが、そこではむしろ迷信や慣習によって誤りやすい良心をただ先例という程度の意味で取り上げられている。「良心の感情はしばしば迷信や慣習からくる感情と交ざりやすく、それらと同じく誤りに陥りやすい。決疑論の目的はこのような誤りを予防し、修正することにある」(Ferguson (1769) : 240)。

<sup>54</sup> R: IV: 598.

<sup>55</sup> 「ローマの信徒への手紙」第 7 章 9 節。

<sup>56</sup> 以下でのルター良心論解釈は田原 (1977) : 37-39 を参照。

<sup>57</sup> L: 18, 65. 訳文は邦訳 (6 巻 57-58 頁) による。

<sup>58</sup> 田原 (1977) : 42.

<sup>59</sup> L: 7, 49. 訳文は邦訳 (2 巻 357 頁) による。この引用および解釈についても田原 (1977) : 38 を参照。

<sup>60</sup> Ebd.

<sup>61</sup> シュタルク (1990) : 725 を参照。「マルティン・ルターが自らに向けられた教皇の破門教書を焼き捨てたとき、当時の決疑論教科書の一つ〔……〕をも炎の中に投げ込んだのは、たしかにきわめて意味深い歴史的事実である。宗教改革はその最初の段階においては〔……〕決定的に反決疑論的であった」。なおカルヴァンの場合はさらに徹底している。「人間の全面的な邪悪さと神の測りがたい威厳とを組み合わせた神の教説からすれば、神の命令が人間の必要に適應されうるといった考えは、すべて禁止しなければならない〔……〕ものであった」。

<sup>62</sup> 以下、カントとルターとの影響関係や異同については、田原 (1977) : 45-51 を参照。

<sup>63</sup> Sheplyakova (2015) : 342 を参照。

<sup>64</sup> カントと「良心の法廷モデル」については石川 (2011) : 81-100 を参照。

<sup>65</sup> K: VI, 438.

<sup>66</sup> K: VI, 439. 「良心という法廷において「告訴人であるとともに被告人であるところの私は、(数の点においては) まさに同じひとり人間である。〔……〕とはいえ、

自由の概念に由来し、立法を行う道徳的主体（ヌーメノンの人間）にあっては、人間は自己自身に与える法則の下に従っている。このような主体である限りでの人間は、理性を与えられた感性的人間とは（種の点においては）別の存在である〔……〕。

<sup>67</sup> 私をひざまずかせつつ高めるといふこの両義性は、『実践理性批判』における「尊敬」におけるそれとパラレルである（vgl. K: V, 75-78）。なお、カントが同じ箇所、良心をめぐるルソーのあの信仰告白にならうかのように（カッシーラー（1979）：83を参照）、義務をことほいでいる点は特筆に値する。「義務よ！ その崇高にして偉大なる名よ。汝は〔……〕服従を求め。〔……〕汝はただ法則を打ち立てるだけだ。だがこの法則がひとり心に心の中に入り込んで、意に反してでも、その法則への尊敬の念を〔……〕獲得するのだ」（K: VI, 86）。ただし、本稿の文脈から見ると、両者の良心観は実のところ多くの部分ですれ違っているように思われる。カントとルソーとの間の良心をめぐる異同については、菅沢（1992）：173-174を参照。

<sup>68</sup> Vgl. K: VI, 411. 「決疑論は断片的に織り込まれているのであって、体系的に〔……〕織り込まれているのではない。それはただ注釈として体系に付け加わるにすぎない」。また同じく、菅沢（1992）：174-175が触れているように、カントはこの過程で、ヴォルフの良心論における「状況倫理学」的側面をも良心からそぎ落としている。一方、当時のプロテスタンティズム神学の立場からは、このカントの決疑論評価はある程度好意的に受け止められていたように見える（vgl. Stäudlin（1824）, 149）。

<sup>69</sup> K: VI, 234-236.

<sup>70</sup> カントの良心論と自律の関係については、田原（1977）：46, Kittsteiner（2015）：283-286を参照。

<sup>71</sup> もうひとつ、良心をめぐる歴史はまた、道徳の主体をめぐる知識階級と民衆階級、および外在的な神や自然と人間自身の内面との間の緊張関係の歴史ともされている（Kittsteiner（2015）：22）。『ヴォルデマール』の中にもこの両方の側面が少なからず交錯しているように思われる。その限り、『ヴォルデマール』はこのような緊張関係を写し取ったいわばドキュメントとしても、すぐれた意義をもつように思われる。

<sup>72</sup> 後藤（2015）：128-130, Sheplyakova（2015）：348-353を参照。

<sup>73</sup> 石川（2001）：11, Kittsteiner（2015）：18を参照。ただし、接頭辞 con-/Ge- が具体的に何と「ともに」を指し示していたのかについては、文脈によって異なる。例えば決疑論においてはそれは、普遍的なものとしての原理をそれに対する他なるものとしての特殊な事例とともに知ることとされていた（Jonsen&Toulmin（1988）：135を参照）。

<sup>74</sup> 後藤（2015）：125を参照。

<sup>75</sup> H: IX, 352-353.

<sup>76</sup> H: IX, 355-362.

<sup>77</sup> もうひとつ、ヘーゲルはまた、良心をもって行為する個人と世界史における英雄的個人とを重ねてみていた節がある（池松（2020）：86-90を参照）。これについても、『ヴォルデマール』における両者の結び付け方を考慮に入れることで、より詳しい背景探究の道筋が立つように思われる。