

経済と経営 19-2 (1988. 9)

〈論 文〉

ヘーゲルの相互承認論の形成と構造 (1)

高 田 純

I はじめに

(1)

自由な自立した個人のあいだの共同はいかに可能かをめぐる問題は古来多くの思想家によって論じられてきたが、とくに近代思想において中心的問題の一つとなった。ヘーゲルは相互承認論をもってこの問題に解決を与えようとした。もともと、相互承認の概念はそれ自体彼に固有のものではない。また、近代の少なくない思想家がこのような概念を用いなくても、内容上これが意味するものと類似のことがらを扱ってきたといえる。その主要なものとして権利の法的保証（法的承認）と個人の尊厳の道徳的尊重（道徳的承認）との考察があげられよう。大局的にいえば、ヘーゲルの承認論もこのような思想系譜につらなるものである。しかし、承認概念を明確な仕方で自由な共同の基礎にすえたのはやはりヘーゲルが最初であるといわなければならない。そして、彼はそのさいに承認に独自の論理構造を与えたのである。

(2)

ヘーゲルの相互承認論は人間の共同的、相互的存在についての彼特有の弁証法的把握に立脚する。個人は他の個人との関係を離れては存立できないが、

このような他人との関係のなかで個人が自由であり自立的でありうるのは、彼が他人のなかに自分を見出すばあいである。ヘーゲルによれば、一般に自由は、「自分のもとにあること（自在）Bei-sich-sein」を意味するが、さらにいえば、このことは他のもの（他在）との関係において可能なのであり、自由は、「他のもののもとにありながらも同時に自分自身のもとにある」ことを意味する¹⁾。このように把握された自由はそれ自体ではきわめて広義のものであって、人間に特有なものとは限らず、一種の存在論的、形而上学的な意味をもっている。これに対して、狭義の自由は人間の実践的な自由であり、このばあい、「他在における自在」とは「他人における自在」を意味するであろう。理論形成史的にいえば、ヘーゲルは「他在における自在」という自由観の確立にさきだってまず人間相互の関係における実践的自由の問題に強い関心を抱いたのであって、さきの自由観を導くうえで「他人における自在」というモチーフは重要な役割をはたしたといえる。

ヘーゲルによれば、或る人間が他人によって承認されることは、他人になかに彼自身を見出しうることであって、彼が他人を承認することは、他人が彼自身のなかに自分を見出すことができるようにすることである。他人は彼から独立したものであり、この意味で彼にとって否定的な存在であるが、彼はこのような否定的あり方を他人から奪って、他人のなかに彼自身と同様のあり方を見出す。他人において自分を見出すことは、他人のなかで自分を放棄（自己否定）しながら、同時に他人のなかで自分を獲得（自己肯定）することである。それは他人をつうじた自己還帰である。ところで、彼が自立的であるのは、他人も同様に自立的であることによってである。したがって、彼が他人によって自立的なものとして承認されるためには、彼も他人を自立的なものとして承認しなければならない。このように、承認は彼と他人とのあいだで相互的にのみ可能となる。

或る人間が他の人間のなかに自分を見出すことができるばあい、他人による意識的な行為がなくても、すでに事実上彼は他人によって承認されている

といえる。他人による意識的な承認行為と区別して、このように事実上可能となる他人における自己直観を「承認の構造」とよぶことにしよう。ヘーゲルはなによりも人間関係や社会関係における承認の客観的構造を問題にするのである。相互承認は、意識的であれ、無意識的であれ、或る人間と他人とのあいだで、一方が他方のなかに自分を見出すことができるような相互の関係を意味する。

(3)

承認 *Anerkennen* はたんに他人の存在を認識 (認知) すること *Erkennen* ではなく、他人の価値をみとめ、彼を彼にふさわしい仕方で扱うという実践的、価値的ふるまいである²⁾。承認にはさまざまな形態がある。法は個人の権利を相互に保証するものであり (法的承認)³⁾、道徳は、とくにカントが明らかにしたように、個人の尊厳を相互に尊重することにある⁴⁾。ヘーゲルも法と道徳を承認の形態に含めている。しかし、彼はこれらの形態にとどまっではない。法によって保証される権利は形式的なものであり、道徳的な尊重も抽象的である。これに対して、ヘーゲルは具体的で実質的な承認の形態を求める。ここに彼の承認論の特徴の一つがある。

ヘーゲルによれば、真の相互承認は、人間が他の人間と協力し、扶助しあうことをつうじてその生活をじっさいに保証しあうことにある。承認は相互的なものとして現実の共同生活のなかにすでに実現されている (「承認の構造」の実現) というのがヘーゲルの基本理解である。共同生活においては、法や道徳におけるような作為的な承認行為は必ずしも必要ではない。彼はこのような相互承認を可能にするにする共同的关系を人倫——家族、市民社会、国家——とよんだ。ヘーゲルにあっては、人倫が承認の実現の最高の場である。

(4)

ヘーゲルの相互承認論は、近代思想において支配的な個人主義にたいする批判にもとづく。この個人主義によれば、人間は他の人間との関係にさきだつてすでに自由であり、他人との関係に入るにあたっては、自由を相互に侵害しないように自由の一部を相互に制限することが必要となる。ここでは、他人との共同は消極的、部分的なもののみなされている。これに対して、カントの道徳においては積極的、全面的な共同がめざされているといえるかもしれない。カントによれば、個人は普遍的な道徳法則に自ら服従することによって、その行為は他人にたいしても妥当するものとなり、厳密な共同的意義をもつものとなる。だが、ヘーゲルからみれば、カントがいう道徳法則はそれ自身では形式的なものである。法においては、普遍的なものは個人のあいだの形式的結合として個人の外部にあるのに対して、カント道徳においてはそれが個人の内部に移されるにすぎない。いずれにおいてもけっきょく、個人を相互に結合し、個人の自由を保証する実質的原理が欠けていることになる。

近年、個人主義、自我中心主義（エゴロギー）への反省から、人間を本質的に他の人間との共同的結合（相互人格的關係）、相互行為においてとらえようとする研究が、哲学や他の諸科学（心理学、社会学など）のなかで精力的に試みられている⁵⁾。しかし、このような理解はすでに百数十年前にヘーゲルによって準備されていたのである。今日の研究を発展させるうえでヘーゲルの相互承認論から学びうるものが少なくないと思われる。もちろん、彼の相互承認論は彼の思想全体のなかで意味をもっており、このなかには、現代では受け入れがたいものも含まれている。例えば、超個人的な実体を歴史と社会の主体にすえ、国家をその具現とみなす思想がそれであろう。だが、それにもかかわらず、ヘーゲルが承認の弁証法的構造を明らかにしたこと、承認の実現の現実的条件をとらえようとしたことは、今日顧慮するに値するものと思われる。

(5)

自由な個人のあいだの共同を実現することは、ヘーゲルがその思想形成の出発点から取り組んできた課題である。この課題に応えるものとしての相互承認論が確立したのはイエナ後期（とくにいわゆる『イエナ実在哲学』と『精神現象学』）においてである。本稿では、まずヘーゲルがチュービンゲン期、ベルン期、フランクフルト期、およびイエナ前期において自由な共同のモチーフを追及する過程で相互承認論をいかに準備したかを考察する。この作業は、相互承認論の基本性格を把握するうえで不可欠なものとなろう(II)。つぎに、イエナ後期に成立した相互承認論の構造、その弁証法的論理とその社会的実現の諸形態について検討する。また、承認概念が人間関係と社会関係を基礎づけるものとして当時のヘーゲルの実践哲学全体において原理的役割を与えられたことをも明らかにする(III, IV)。最後に、後期ヘーゲルにおいて承認論がいかに継承され、発展させられたかを考察する。『法哲学』に集大成される後期ヘーゲルの社会的、倫理的思想においては承認概念の位置が低下しているように見えるが、自由な人間関係、社会関係の基礎に承認があるという理解に根本的变化はない。法哲学の諸段階は承認の実現の諸段階なのである。このことを、法哲学のさまざまな講義をも素材に使いながら、示すことにしたい⁶⁾ (V)。

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 [Werke. 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示す。
 - 1) *Hegels theologische Jugendschriften*, Hrsg. v. Nohl: [N.] .

- 2) *Differenz-Aufsatz (Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie)*, PhB319a: [Dif.] .
- 3) *Glauben und Wissen*, PhB319c: [GuW.] .
- 4) *Naturrecht-Aufsatz (Über die wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts)*, PhB319b: [NR.] .
- 5) *System der Sittlichkeit*, PhB144a: [SdS.] .
- 6) *Jenenser Realphilosophie I (Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes)*, PhB331/PhB662: [JR I.] .
- 7) *Jenaer Realphilosophie (II) (Vorlesungsmanuskript zur Realphilosophie)* PhB 333/PhB67: [JR II.] .
- 8) *Phänomenologie des Geistes*, PhB414/PhB114: [Phä.] .
- 9) *Rechtsphilosophie (Grundlinien der Philosophie des Rechts)*: [R.] パラグラフ (§) 番号のみを記する。Zusatz は [Zu.] と略記。

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。

I - 註

- 1) 後期ヘーゲルにおいてはつぎのようにいわれる。「精神はまったく自分のもとにあり、したがって自由である。というのは、自由とは、自分にとっての他のもののなかで自分自身のもとにあることにほかならないからである」(Enz. § 24 Zu. 2, Werke. VIII. S. 84.)。イエナ後期(1804-05年)にもつぎのような叙述がある。「精神」は「自分を自分として直観するだけでなく、他のものそのものを自分としても直観する。精神は自分に等しい。他のものは精神自身を廃棄すると同時に自分自身に等しい。」(Jenenser Logik, Metaphysik, PhB332, S. 184, S. 188/PhB58, S. 184, S. 188.)
- 2) 語源的にいえば、„Anerkennen“ は「なにかを妥当なもの、拘束力あるものとして認めること etwas gelten lassen, gültig bestätigen」を意味する。„Erkennen“ にもかつてそのような意味があり、たんなる「認識」の意味からこれを区別するために前綴 „an“ を付した語が作られた。この語が動詞として用いられるようになったのはゲーテ以降とされる。Vgl. Trübners Deutsches Wörterbuch, 1939. フランス語の《reconnaître》は元来「再認識、想起」を意味したが、古くから「承認 admettre comme vrai,

prendre acte de, confirmer un droit」の意味ももっていた。Vgl. Warther von Wartburg: *Französisches etymologisches Wörterbuch*, Bd.10, 1962, *Le Grand Robert de la langue française*, vol. 8, 1985. なお、《reconnaitre》が由来するラテン語の“recognoscere”は一般には「承認」の意味では用いられない。これを意味するのは“agnoscere”（英語の“acknowledge”はこれに由来）である。英語の“recognize”は最初は法的な意味で（14世紀のスコットランドではとくに封建領主が領土を回復するという意味で）用いられ、16世紀に「真なるもの、妥当なものと認める」という意味が生じ、「再認識」という意味は18世紀になって生じたとされる。Cf. *Oxford Dictionary of English Etymology*, 1966.

- 3) 「承認」は法的な意味で用いられることが多く、ヘーゲルもこれをふまえて、承認の最も直接的な形態を法的承認とみなしている。
- 4) ヘーゲルの承認論はカントの道徳的尊重の思想につらなるとも考えられる。カント自身は「承認」概念を多くは用いていない。カントの承認論については、
 - a. 宇都宮芳明『人間の間と倫理』以文社、1980年、第12章、
 - b. 拙稿『『目的自体』と人格的相互承認——個人相互の道徳諸関係についてのカントの理解』日本倫理学会『倫理学年報』第32集、以文社、1983年、参照。
 「承認」概念を法関係の基礎にすえ、ヘーゲルに直接的な影響を与えたと推定されるのはフィヒテである（1796年『自然法の基礎』）。また、彼は相互承認の弁証法的構造の把握に接近した点でもヘーゲルの先駆をなす。フィヒテの承認論、およびヘーゲルの承認論にたいするその影響については、
 - a. 拙稿「承認論の転換」日本哲学会『哲学』第39号、1989年（予定）、
 - b. 「フィヒテの承認論」(1), (2)『札幌大学教養部紀要』第33号、1988年、第34号、1989年（予定）、参照。
- 5) 人間の相互存在の問題についての哲学的取り組みとしては、ブーバーの『我と汝』が代表的である。戦前のわが国では、和辻哲郎（『倫理学』、『人間の学としての倫理学』）の考察が先駆的である。彼らにたいする批判的検討を含め、哲学における相互人格論については、宇都宮、前掲書、参照。

社会学、心理学（社会心理学）における相互行為（作用）論（Interaction-Theory）はジンメルにまでさかのぼるが、とくにミードの所説が現代の議論に大きな影響を及ぼした。この理論の本格的展開がおこなわれるようになったのは1960年代以降である。代表的研究として、ベールズ R. F. Bales, ニューカム T. M. Newcomb, ホマンズ G. C. Homans やブラウ P. M. Blau がいる。なお、“interpersonal”は多くのばあ

い、「相互人格的」というよりも「対人的」という意味で用いられる（「対人認知」、「対人行動等々」）。Cf. Encyclopedia of Psychology, Ed. by Raymond, J. C., 1984.

6) 本稿のもとになっているのは、すでに発表した以下の拙論である。

- a. 「共同体的自由と相互承認」金子武蔵編（日本倫理学会論集 15）『ヘーゲル』以文社、1980 年、
- b. 「ヘーゲル相互承認論の確立」北海道大学哲学会『哲学』第 16 号、1981 年、
- c. 「相互承認の論理学的基礎——ヘーゲルの実践哲学と論理学の関係をめぐって」『帯広畜産大学研究報告』第 II 部、第 6 巻、第 1 号、1982 年、
- d. „Entwicklung der Anerkennungslehre bei Hegel“『帯広畜産大学研究報告』第 II 部、第 7 巻、第 2 号、1987 年。

II 相互承認論に向けて

1 愛の共同体の可能性——ベルン期、フランクフルト期

(1) 愛と承認

ヘーゲルの哲学的思索はチュービンゲン期から始まるが、他人との共同の問題についても、すでにこの時期に、のちの彼の思想を方向づけるような要素があらわれている。

ノール編の最初の手稿のなかで、ヘーゲルは、愛にもとづく民族的共同体を理想にしている。彼は啓蒙主義における道徳を、打算的な悟性にもとづいた利己（自愛）のためのものでしかないと批判する。彼はカントの実践理性については、これを啓蒙的悟性から区別して評価しながらも、理性と感性（傾向性）との分離に反対して、人間のなかに宿された「道徳的感情」を重視しようとする。そして、このような道徳的感情の根本をなすのが愛にほかならないとされる¹⁾。「傾向性の圏内に含まれたこの経験的性格には道徳的感情もまた属している。」「経験的性格の根本原理は愛である。」「人間の経験的性格はたしかに快・不快によって触発されるが、愛はたとえパトローギッシュな

原理であっても、非利己的なものである」(N. 18)。ヘーゲルによれば、このような愛の感情を民族のあいだで育成することに民族宗教の役割がある。キリスト教をこのような民族宗教として再生させることが彼の課題であった。

ヘーゲルは、愛にもとづく共同体の実現を古代ギリシャに見出す。このように個人における理性と感性との調和、個人と他の個人(あるいは全体)との調和による具体的人倫の具現をギリシャに見出すことは、当時興隆した新人文主義(ヴィンケルマン、レッシング、ヘルダー、シラー、ヘルダーリンなど)にみられるものであり、ヘーゲルもこの影響を受けている²⁾。しかし、このような潮流にあっては、愛を少数者のあいだの私的關係とみなす傾向が強い。これに対して、ヘーゲルは愛の關係の全社会的な實現をめざそうとする。彼は、キリスト教における愛が狭い範囲に限定されていることに批判を向ける。キリスト教団は「個々の人間の集合(人間の結合された集合でなく)」であって、そこにあるのは「狭い範囲のよき行為であり、いかなる広い範囲の共同精神でもない」(357)。社会的拡がりをもった愛の共同体の實現というこのような問題意識はフランクフルト期まで受け継がれる。

さらに注目すべきことは、当時のヘーゲルがすでに愛のなかに相互承認の構造をみてとっていることである。「愛は他の人間のなかに自分を見出し、あるいはむしろ自分を忘れることによって——その現存を脱却し、いわば他人のなかに生き、感じ、活動する」(19)。ヘーゲルは愛のなかに、個人が他人のなかで自分を否定しながら同時に自分を見出すという弁証法的構造を認めている³⁾。これはのちの相互承認論の最も古い原型をなすものである。イエナ後期以降、愛は承認の一形態とみなされる⁴⁾。

(2) 開かれた愛

ベルン期になると、感性に抗した理性の自律というカントの倫理学への傾倒が著しくなり、愛の共同体の思想は背後に退けられるように見える。しかし、この思想はけっして放棄されたわけではない。まず、この期のヘーゲル

も古代ギリシャのなかに個人と全体との調和を見出している。彼はポリス優位の古代的立場とカント的自律の立場という二つの異質な原理を独自の仕方
で結合しようとする。それによれば、ギリシャにおいては国家は諸個人の自由意志にもとづいていたが、同時に国家は「みえざる」理念として彼らのなかにあり、彼らはそのために献身的に活動していた。彼らは自由な人間として、彼らが自分たち自身に与えた法律に従っていた。「彼の [各人の] 祖国、彼の国家の理念はみえざるもの、高次のもの、彼がそのために働くもの、彼を駆り立てるものであった」(211ff.)。一面で国家は超越的であるが、他面でそれは個人の自律にもとづく点で内在的であるというようにして、国家と個人とが不可分に結合しているというのである。

さらに、ヘーゲルは、ソクラテスの学派（哲学的宗派）と、イエスを取り巻く集団とを対照させて、前者においては愛は、公共的なものへの関心と結合した開放されたものであったのに対して、後者においては閉鎖的、排他的となってしまうと指摘している。「哲学的宗派の仲間がもつ人間愛は同一の方向と広がりを持っていた。これに対して、キリスト教の小宗派と結びついた者は、それまで血縁、職業あるいは仕事の点で結合していた多くの者から遠ざかった。彼らの同情や善行は特定の狭い交際範囲に限定された」(167)。原始キリスト教団の愛の共同体は財産の共有や生活の平等を基礎としていたが、その拡大にしたがって位階的な集団（小国家）へと変質し、愛は失われ、ついには抑圧的な国家と癒着するに至った、とヘーゲルは批判する (180ff., 224ff.)。キリスト教における愛の閉鎖性と排他性にたいする批判はフランクフルト期に引き継がれるモチーフである。

(3) 愛の存在論

フランクフルト期になるとカント的倫理が放棄され、ロマン派（とくにヘルダーリン）の影響のもとで、愛が中心的概念にすえられる⁵⁾。しかし、このような立場は、すでにみたように、チュービンゲン期に萌芽的に含まれてい

たものである。まず注目すべきことは、フランクフルト期のヘーゲルが愛の存在論的構造についての考察を深化させ、イエナ期の相互承認論を準備したことである。彼は、愛において、人間は自分と対立した他人のなかに自分を、あるいは自分と等しいものを見出し、このことによって他人との対立を解消するとみなしている。「愛において人間は他人のなかに自分自身を再発見した」(322)。「愛の喜び」は「いかなる他の生命とも混和し、これを承認する」(ibid.)。「愛される者はわれわれと対立しているのではない。彼はわれわれの本質と一体である。われわれは彼のなかに自分のみをみる。しかし、彼はやはりわれわれではない。これは、われわれがとらえることができない奇跡である」⁶⁾(377)。「愛は相互に取りあい、かつ与えあう。」「取る者は取ることによって相手より豊かになるのではない。彼の豊かさは増大するが、それだけ相手も豊かになる」(380)。

この期のヘーゲルの見解の特徴はつぎの点にある。第一に、愛は、人間が自分と区別され、対立させられたものを前提としながら、これを自分との合一へもたらす感情である。愛は、対立したもののなかに「自分自身を再び見出す生命の感情である」(283)。「愛において生は自分を——生自身の二重化として、かつ自分の合一として——見出す」(381)。第二に、対立したもののなかに人間が自分を見出すことができるためには、この対立したものは、本来彼自分と等しい生きた存在者でなければならない。「真の和合、本来の愛は、相互に同じ力をもつ生きた者のあいだでのみ生じる」(377)。愛は「もろもろの存在者のあいだの生きた関係」(295)であり、「等しい者の感情」、「調和の感情」(296)である。第三に、愛の成立の前提として有機的全体が想定される。生きた存在者は相互に一つの全体的な生命の部分でありながら、相互に区別されていることによってのみ、他の存在者のなかに自分を見出し、これと合一することができる。「愛のこのような合一はたしかに完全であるが、そうであるのは、……いずれの分離された者も一つの生きたものの器官であるかぎりである」⁷⁾(381)。

このように、フランクフルト期のヘーゲルは、相互に対立した個人のあいだで一方が他方のなかに自分を見出すような相互承認の弁証法的構造を愛のなかにみてとる一步手前まで到達している。しかし、なおそこにとどまっている。第一に、愛においては、合一の側面が優位にあり、合一を媒介する対立の契機は全く従属的にすぎない。そこでは、他人との合一のための自己否定(自己放棄、献身)の面が重視されるのであり、他人における自己肯定(自己獲得)の側面は後退させられる⁸⁾。愛による合一は、他人との対立を自分のがわで一方的に解消する(他人が同様にふるまわなくても)ことによって可能となるとされる。第二に、ヘーゲルは一般的には、生の自己分裂と再合一の弁証法的過程について語っている。「愛は生命の合一であるから、それは一つの発展として分離を前提としていた」(322)。「生は未発展な合一から出発して、形成をつうじて、完成された合一への円環を遍歴した。未発展な合一には分離の可能性……していた。」愛は「対立したものから疎遠なものとしてのすべての性格を奪うのであり、生はもはや欠けることなく自分自身を見出すようになる」(381)。しかし、当時のヘーゲルにあってはけっきょく、合一にさきだって対立がすでに前提されているのであり、合一のために対立が必然的であるといわれても、いかに対立が引き起こされざるをえないかについての説明は不十分である⁹⁾。この説明は愛の論理の枠内では不可能であって、歴史的、社会的考察をつうじてはじめて可能となる。第三に、以上みた愛の弁証法は必ずしも個人相互の関係についていわれているのではない。それはしばしば、個人と現実との対立的関係、個人の行為と悲劇的運命との関係、さらに人間と神との関係についていわれている(306, 347f.)。「他者における自己発見」、「他者における二重化」の論理は個人相互の関係に即して深化されるには至っていない。

(4) 愛と闘争

ヘーゲルは愛を主題化するさいにこれを闘争と対比している。個人が現実

と対立したときにとる二つの典型的な態度は、現実と闘争してこれを自分の意志のもとに支配するか、それとも、闘争を放棄してこれを甘受するかである。他人と対立したばあいも同様である。他人と争って自分を守るか、それとも他人に服従するかを選択を迫られる。前者のばあい、一方は自分の権利の確保のために他方の権利を侵害するのであり、これにたいして他方は反撃の権利をもつことになり、権利のための闘争は無限に続く。このような闘争はのちの「承認の闘争」につながる面をもつ。ところで、この闘争に決着をつけるのは「力と強さ」であるか、第三者の審判者であるかである。だが、力によって他人を支配しても、他人の対立が解消されるわけではない。また、審判者は当事者にとって或る「疎遠な」ものにすぎず、これに服従することによっても対立は解消されない (285)。愛によってははじめてこのような闘争は克服されうるといわれる。

イエナ後期のヘーゲルにおいては、闘争は相互承認の実現の一段階をなすとみなされる。相互承認における相互肯定を媒介する相互否定の契機が自立したときに生じるのが闘争である。この闘争が限界に直面することによって、相互否定を相互肯定に転化する論理が開示される。フランクフルト期の愛の思想にはたしかにこのような把握の原型が示されている。しかし、愛においては、合一を媒介する否定の契機の理解が弱い¹⁰⁾。そのため、愛は闘争を真に克服するものとはなっておらず、愛自身が挫折さざるをえなくなる。

フランクフルト期のヘーゲルによれば、人間は愛によって、闘争 (勇敢) をも攻撃の甘受 (受動) をも越えた立場に高まる。彼はこのような立場を「美しい魂」に見出す。この立場においては、「前者 [勇敢] からは生命 [生命への権利] は残るが、対立は脱落し、後者 [受動] からは権利は失われるが、それによる苦痛は消滅する」(285)。しかし、美しい魂は他人との対立なしに権利を確保することよりも、むしろ、権利を喪失してもそれについての苦痛をまぬがれることをめざす。「他人が敵意をもって手をのばすものを断念し、他人が侵害するものを自分のものよぶことをやめる者は、喪失の苦痛をまぬ

がれる。彼は他人によって、あるいは審判者によって処理されることをまぬがれ、他人を処理することをまぬがれる」(ibid.)。美しい魂は自分の「気高い自然」を守りとおすために、他人から攻撃を受けたときでさえ、その苦痛を自分が招きよせた「運命」として引き受け、これに「耐える」。しかし、このことによって、対立がじっさいに除去されるわけではない。美しい魂は対立や闘争から身を引くだけである。対立の引き受けはけっきょく「自己滅却」(285)に至らざるをえない。現実の最も深い引き受けとしての美しい魂においては、愛の限界が最も先鋭に現われる。

(5) 愛の承認の限界

フランクフルトのヘーゲルはベルン期に引き続いて、キリスト教団における愛の関係の限界をより詳細に分析することをつうじて、愛にもとづく共同体の可能性そのものの限界を認識するに至る。原始キリスト教団はその「愛の共同体」(334)を純粹なものとするために、その他の生活諸関係——政治、経済(財産)、家族(結婚)など——を遠ざけた。そこでの愛は、教団以外の人間にたいして、他の生活関係にたいして排他的となる。「愛が緊密化すればするほど、愛は排他的となり、他の生活形式にたいして無関心となる」(322)。このため、信者のあいだの愛が空疎化され、疎外され、また神も疎外される。神の表象は「教団を合一する愛の表現」(335)であったが、愛は信者のあいだの合一(「個人のあいだの合一」)から切り離され、「神における、しかも神のみにおける合一」(330)とみなされることによって、神は人間との生きた結びつきを失った客体的、実定的なものとなってしまった。「愛が徹底した合一を自ら確立したわけではなかったので、教団を団結させ、同時にすべての者の愛の確かさを見出すための別な結合帯が必要となった。」「このことは、神的なもの、教団を合一するが教団にたいして[外から]与えられたという形式を自分にたいしてもつことである。」「教団の愛が生活を欠いたものであって、その愛はきわめて貧弱なものにとどまったため……愛の精神

は、自分に語りかける精神 [神] を自分のなかに十分に認識することができず……、この精神にたいして疎遠なものにとどまった。」(336) 教団の愛が社会的に拡大されるとき、その限界は頂点に到達する。「愛の範囲の不自然な拡大」によって信仰は「狂信」に転化し、本来の愛は失われてしまう (324)。

ヘーゲルは、現実の生活諸関係を排除しない「多数者のあいだの愛の共同体」の可能性を模索しているようにみえる。「多数者のあいだの愛は……一定の程度の強さや緊密さを許しながら、精神や利害や多くの生活関係の同等性を必要とする。しかし、生活のこのような共通性は [それ自身では] 愛ではないから、或る種の強く印象づけられた表現によってのみ意識されるようになる。……多数者の結合は、困難を等しくすることにもとづく。この結合は、共通的でありうるような諸対象において、……それらのための努力、共通の活動と好意のなかで表現される。この結合は所有と享受の無数の対象につながり、そのなかで認識される」(322)。ここでは、感情としての愛がそのまま大規模な共同体の原理となることができるのではなく、それが人々のさまざまな生活諸関係を客観的基礎としなければならないことが示唆されているように思われる¹¹⁾。イエスの愛の宗教が陥った運命の分析をつうじて、ヘーゲルは共同体の実現のさいの所有 (財産) 国家の意義を認識するに至る。フランクフルト期における国家学 (ドイツ憲法論) や経済学 (スチュアートの経済学) の研究はこの一環をなすものである¹²⁾。

愛は感情であるが、フランクフルト期のヘーゲルはその存在論的構造に着目した。愛がもつ主観的、感情的限界を克服して、愛の構造を相互承認の構造へと深め、かつ相互承認の実現の社会的、現実的条件を解明することはその後のヘーゲルの課題として残された。

2 共同体と自由——イェナ初期

(1) 美しき共同体と有機的共同体

ヘーゲルはイェナに移って、フランクフルト期に示された「愛による対立の解消と結合の回復」という論理に含まれた原理を深化しようとする。彼はシェリングの同一哲学の影響のもとで、差別（悟性的対立）を無差別（統一）へ解消しようとする。ここでは、統一を媒介する対立の否定的契機は、フランクフルト期に比べると重視されているとはいえ、まだ明確とはいえない。以下にみるように、共同体論にかんしてはこの傾向はいっそう顕著である。

ヘーゲルは『差異論文』（1801年10月刊行）においてはじめて、自分がめざす共同体のあり方を積極的に示している。それは、「生命をもつ存在者のあいだの共同体」、「生命の真に自由な、それ自で無限で無制約な、すなわち美しき相互関係」（Dif. 62）である。「美的共同体」という構想は『信と知』（1802年7月刊行）にも受け継がれる（GuW. 90 ff.）。これと関連して、原子的個人の結合としての機械国家という見解に対置して有機的共同体が主張される（Dif. 71）。このような主張は当時のシェリングの有機体論を共同体に適用したものであるといえる。ただし、美的共同体論と結合した有機的共同体論はすでにフランクフルト期にもあったものであり（N. 316, 322）、それ以上に理論的に深化されているとはいえない。たしかに、フランクフルト期におけるように愛を共同の原理とする立場は放棄される。しかし、やはり美的調和という見方自体においては、結合されるもののあいだの対立性、否定性の把握が弱い。『差異論文』における有機的共同体論は全体としてこのような傾向をまぬがれていない。

(2) 「無規定的自由」の克服

ところで、『差異論文』におけるフィヒテの共同体論にたいする批判のなかには、相互承認論の確立を準備する新しい要素がみられる。ヘーゲルは、フィ

ヒテが『自然法の基礎』(1796-7年)において個人の生きたあり方を概念(悟性的統一)の支配のもとにおいていることに批判を向ける。このようなフィヒテの見解は、他人との共同のために個人の自由を制限しなければならないと彼が主張するとき、とくに明確になる。これに対して、ヘーゲルはつぎのように述べる。「人格の他の人格との共同は本質的には、個人の真の自由の制限としてではなく、個人の自由の拡大としてみなされなければならない。

「最高の自由は最高の共同であり」、「このような最高の共同のなかでは、自由は観念的要素としては…完全に消滅している。」「生きた諸関係からなる真に自由な共同体によって個人はその無規定性を、自由といわれるものを放棄してしまっている」(Dif. 66 f.)。

ここでの「最高の自由=最高の共同」という命題は、ヘーゲル固有の立場を開示するものとして知られているが¹³⁾、それが意味する内容を吟味する必要があるだろう。問題は、フィヒテがこの命題を首尾一貫して主張することはできなかったことにあるのである。ここで注意すべきことは、ヘーゲルが真の自由と「無規定的な自由」とを区別していることである。フィヒテの限界は両者の自由を区別できなかったことに由来する。「無規定的な自由」は「自由のみせかけ」としての「恣意 Willkür」にすぎない(90)。それは、規定された積極的な内容をもたず、あることをなしうるとともに、これと対立したこともなしうるという点で、対立に制約された「消極的な自由」にすぎない¹⁴⁾。このような自由は、「他の[他人への]関係にかかわる可能性を自分のなかに含んで」おらず(67)、他人の自由と対立しうる。フィヒテは、他人の自由との共同のために個人の自由を自己制限しなければならないと主張するとき、真の自由と「無規定的な自由」とを混同している。もし、共同体が真の自由を制限するものであれば、それは「最高の専制」であろう¹⁵⁾(67)。ヘーゲルによれば、真の共同体は自由そのものの制限によってではなく、「無規定的な自由」の放棄によって成立する。そこでは、制限されなければならないような「無規定的な自由」よりも高次の自由、その意味で自由の「拡大」が実現

される。ヘーゲルは、「無規定的な自由」としての自分を否定（「放棄」）することによって自分を肯定（「拡大」）するような自由を求める。ヘーゲルにおいては、自由の拡大はたんに量的なものではなく、自由の質の変化を意味することに注意しなければならない。真の自由は、他人の自由との対立を含みながら、この対立を克服して他人の自由と結合するものにほかならない。これに対して、フィヒテにおいては、個人の自由の肯定はそれだけでは他人の自由の否定となるとみなされ、他人の自由の肯定のためには個人の自由そのものの制限、つまり自由の部分的否定が必要であるとみなされるのであり、個人の自由は他人の自由とがあくまで対立し、これと部分的にのみ結合しうるものとしてとらえられている。

『差別論文』において、ヘーゲルは個人のあいだの相互否定性の克服の論理をまだ具体的にしてはいないという限界をもちながらも、相互否定を媒介とした相互肯定という相互承認の論理に一步近づいたといえる。

(3) 人倫と法律

『差異論文』では、「[法律による] 支配の状態を美しき共同体という真の無限のなかで廃棄し、法律を人倫によって廃止する」ことがめざされるが (67)、この構想はまだ「生による法律 [律法] の揚棄」、「生による律法の補完・充足」(N. 268) というフランクフルト期の見解の延長上にあるといえる。これに対して『信と知』においては、「美的共同体」が個体的生命性と法律との結合にもとづくこと明確にされる。フィヒテは人倫の「形式的原理」としての法律を悟性的に固定して、「生命性、個人性」を支配するものとみなした¹⁶⁾ (GuW. 127 f., Vgl. 92) のに対して、ヤコービは、法律に従属しない「個体的生命性」を「人倫的美」として強調した。しかし、ヤコービのように人倫的美を個人的なものとしてみなして、これを絶対化するならば、人倫は破壊されてしまう (GuW. 92)。このようなヘーゲルの主張は、彼自身がフランクフルト期に影響を受けたロマン派の立場への批判につながるであろう。美的共同体

が、ロマン派におけるような美的、感情的、宗教的共同体ではなく、全社会的拮かりをもつ共同体であるためには、法律をつうじて制度化されなければならない。フィヒテにおいては個体的生命性が欠けている。ヘーゲルはいわばフィヒテの立場とヤコービの立場とを揚棄しようとする¹⁷⁾。「人倫的なもの」は「法律のなかで同時に自分を普遍的なものとして定立し、民族のなかで真に客観的となるような生きたものである」(127 f.)。フランクフルト期には、生命と愛において法律(律法)との対立が克服されるとみなされたが(N. 264ff., 271f.)、ここでは今や、このような対立を克服するのが「人倫」であることが明確にされ、人倫概念にはじめて中心的位置が与えられる。そして、共同的な人倫にたいして個人的立場の人倫が「道德」とよばれるようになる(GuW. 127)。

このように、人倫的共同体が生きた美的、調和的結合でありながら、同時に確固とした制度をそなえたものであるという理解がヘーゲルのなかで次第に明確になってくる。フランクフルト期からイエナ期にかけて書かれた『ドイツ憲法論』(1798—1802年)のなかに示されるように、彼は共同体における法律と権力の役割に着目するようになる。この論稿のなかで、彼は、人々が「権力のなかにある真理」を見失い、個人の自由を権力と対立させることを批判して、「最高の国家権力のもとへ共同して自由に服従する」ことによってこそ個人の自由が確保されたことを指適する¹⁸⁾。やがて『人倫の体系』においては、美的共同体論は放棄され、有機体論と権力論との結合のうえに人倫的共同体論が展開されるに至るのである。

(4) 相互承認論への展開

イエナ初期のヘーゲルは、承認概念を用いていない。しかし、彼が批判するフィヒテは『自然法の基礎』において承認概念を、法のもとでの共同を基礎づけるものとして導入している。だが、この期のヘーゲルはフィヒテの承認論を検討し、これを共同体論のなかに摂取するには至っていない。このこ

とは、倫理や社会の問題にたいするこの期の関心が副次的にすぎなかったことと関連しているであろう。

なお、『差異論文』のなかでは、人間のあいだの相互承認についてではないが、自然界における相互承認の存在論的構造について述べた箇所がある。生物においては、おのおの存在（性的差異をもつ個体）は欠陥をもち、これを補うため、「他のもののなかで自分を客観的なものとして見出さざるをえない。」有機体は「区別を媒介するものを区別自身のなかに内的なものとしてとり戻している」が、この内的なものは「区別された存在者の絶対的な実体性を、相互承認をおこなうものの無差別へともたらず」(Dif. 92)。このような「相互承認」は生物以前の段階（電磁気や化学的過程）にもすでに準備されており、この意味で自然自身が「実践的」性格をもつとされる。ここでは、相互承認が、相互区別、相互否定を媒介にした相互結合という構造をもつものとしてとらえられている。

3 有機的共同体と承認——『自然法論文』、『人倫の体系』

(1) 有機的共同体と人倫

『自然法論文』(1802年12月, 1803年5月刊行)において、ヘーゲルはシェリングの方法論の強い影響を受けながらも、内容的には彼独自の実践哲学(法論, 倫理論)を示し始めている。この論文の最大の特徴は、有機的共同体論を明確化していることにある。ヘーゲルによれば、民族は「人倫的有機体」であり、諸個人はその「器官」, 「分枝」である (NR. 140)。民族が人倫 *Sittlichkeit* であるというのは、そこで生きたものとして妥当する習俗 *Sitte* がすべての規範の基礎であるからである (Vgl. 154)。人倫においては、法と道徳との差別, 対立は揚棄される (123)。人倫は諸個人を、差別的なものとして産み出しながら、それらを無差別へと解消する。差別や、差別化されたものの「関係」は有機的なものとしての人倫にとって否定的なもの、非有機的

なものであり、人倫はそれらの廃棄によって自分を推持する。「絶対的な人倫的なもの」は「その差別を……否定して、非有機的なものによって自分を養うことをつうじて、また、非有機的なものを産出して、無差別から差別を、あるいは非有機的自然との関係を呼び起しながらも、これを廃棄することをつうじて、自分を形態として完全に有機化しなければならない」(139)。

(2) 人倫と経済

ところで、人倫的共同体の考察のさいに中心的な問題となるのは、経済にたいするその関係である。ヘーゲルは一方では、個人にたいするポリスの優位についてのプラトンやアリストテレスの主張をとり入れるが、他方では、フランクフルト期以来の経済学の研究の成果を生かして、近代的経済連関(後期の概念では市民社会)を共同体のなかに位置づけようとする。ヘーゲルはかつては私的所有を人倫的統一を破壊するものとして否定的にとらえたいが、今や、私的所有にもとづく経済連関が近代の共同体にとって不可欠であるとみなすに至る。しかし、経済においては、諸個人は相互に差別的であり、対立している。有機的人倫にとって否定的なもの、非有機的なものとは経済にほかならない。そこで、人倫がこのような経済をいかに自分のなかに統合しうるかが主要な問題となる。

経済連関においては個人はその労働をつうじて生産物を占有するのであり、この点で経済連関は「占有の体系」となる。そして、労働における占有を権利として保証するのが法である。法は経済連関における差別を無差別、統一へもたらす。だが、法は、差別化された経済的個人を固定化しており、その統一は「形式的統一」にすぎない。法においては、権利の平等は「外的、形式的平等」であり、実質的不平等、差別は廃棄されない(370 f.)。道徳も、経済を営む個人(ブルジョアあるいは私人)からみた人倫にすぎず、そこでは差別が支配的である(154)。

経済連関においては差別が支配的であるため、それが自立するならば、人

倫的統一は破壊されてしまう。ヘーゲルは、有機的人倫体にたいする経済のこのような否定的影響を国家権力をつうじていかに克服するかを課題とする。「人倫的全体」は「占有の体系」を「内的に空無であるという感情をもって維持しなければならず、量にかんしてそれが増大して差別と不平等がますます拡大するのを妨げなければならない」(135)。人倫的なものは非有機的なものとしての経済およびそれとの闘争を自分にとっての「運命」として承認し、経済と「和解」する。「和解あるいはまさに必然性の認識にあり、また、人倫がその非難有機的自然…に自分の一部を委ね、自分自身を犠牲にすることによって、それに与える権利にある」(145)。ヘーゲルはこのことを、人倫的なものが非有機的なものとのあいだで演じる「悲劇」とよぶ。ここでは、フランクフルト期における「運命とその和解」の論理が社会的脈絡でとらえられている。人倫(国家)と経済(市民社会)との関係の問題はその後のヘーゲルの社会論にとっても中心的なものの一つとなる¹⁹⁾。

『自然法論文』においては総じて、共同体(あるいは人倫的自然)と個人との関係の考察が中心であるため、「差別(区別)と無差別との統一」の論理が個人のあいだの承認の関係として生かされるには至っていない。これがおこなわれるのは『人倫の体系』においてである。

(3) 人倫と自然法

『自然法論文』においてヘーゲルは、自然法の取り扱いをめぐってホッブズらの経験論的立場と、カントやフィヒテの先験的、形式主義的立場とを批判する。このような批判は有機的共同体論の立場からの、近代の二つの代表的な個人主義的社会論にたいする批判につながる。

経験論の立場においては、「自然状態」が想定される。一方で、それは諸個人の本来の衝動(「自己保存衝動」)にもとづく本来の状態とされる。だが他方は、それは、諸個人が相互に対立しあう好ましくない状態であるとされる。そこで、この状態を脱却して法状態へ移行するために「同意」(ホッブズ)や

「社会的本能」(プーフェンドルフ)が導入される²⁰⁾(NR. 100)。しかし、このことによって実現される国家や法における諸個人の統一は「絶対的統一」ではなく「部分的結合」, 「表面的, 形式的結合」にすぎない(101 f.)。ヘーゲルによれば, 「自然状態」は一方では, 個人の経験的, 心理的な状態や能力のなかから任意のものをとりあげることによって想定されたものであり, 他方では, 諸個人を現実的に結合する諸規定を捨象することによって想定されたものである。このような自然状態を支配する自然状態を支配する自然法なるものは, 経験的なものと抽象的, 形式的なものとの「混合」によるものである。これに対してヘーゲルが主張する自然法は, 諸個人を現実的に結合する「人倫的自然」の法である。自然法が問題とするのは, 「人倫的自然がいかにかにその真の権利(法)に到達するか」である(155. Vgl. 93)。このような自然法の理解は後期にも基本的に継承される²¹⁾。

経験論の立場においては, 諸個人の形式的統一是不徹底であるが, 先験的立場においては, この形式的統一が純化されて, 諸個人の経験的あり方と完全に対立させられるに至る。このような統一は外的なものとしては法, 国家であり, 内的なものとしては道徳である。そして, このような統一をもたらすものは理性の自律, 自我の絶対的自己活動であるとされる。『差異論文』と『信と知』において指適されたように(Dif. 69 ff., GuW. 127 f.), とくにフィヒテにあっては, 国家は個人と対立し, 個人の自由に強制を加えるものであることが強調される(NR. 124 ff.)。また, カントにあっては, 道徳法則は, 現実的内容を欠いた抽象的, 形式的なものとなる(113 ff.)。

ヘーゲルは経験論的社会論を, 「原子のあいだの」「結合, 秩序づけ」(100), 「反社会中心主義的 antisozialistisch」といわれ, 個人という仮象を第一のかつ最高のものとして定立する体系」(198)とみなすが, このような特徴づけはカントやフィヒテの社会論, 道徳論にも該当するであろう。彼らにおいても, 他の個人から孤立した「個人の自由」が根本におかれる(Vgl. 128)。ヘーゲルによれば, 経験論的立場においても形式主義的立場においても, 個人の

経験的、特殊的あり方という要素と、諸個人の普遍的統一という要素とが分離しており、これらの立場のあいだの相違は、両者の要素のいずれが優位にあるかの理解をめぐるものにすぎない。いずれの立場においても、諸個人を経験的、現実的あり方において結合する「人倫的自然」についての考察が欠如している。人倫においては、本来個人は他の個人と結合し、他の個人との対立は廃棄され、このことによって個人は自由なのである。「個人の規定は[人倫の]無限の形式においては同時に揚棄されており、個人は自由な存在者としてのみ存在する。すなわち、諸規定の絶対的無差別であり、ここにこそ人倫的自然がある。諸個人一般が…差別的であり、外的なものに関係となるのであり、……ここに人倫の肯定的あり方がある」(130 f.)。

(4) 労働と承認

草稿『人倫の体系』(1802-03年、あるいは1803年春執筆)においては、有機的共同体論はさらに具体化され、その後のヘーゲルの理論につながる多くの要素が用意されるに至る。この草稿においては、個人にたいする人倫の作用の中核をなすものは国家権力の統治の運動であることが明らかにされる。

『自然法論文』においても指適されたように、経済=市民社会はさまざまな差別化された欲望のあいだの「関係」としての「欲望の体系」(SdS. 80)である。しかし、『人倫の体系』においては、この関係は人倫にとってもっぱら否定的なもののみなされるのではなく、人倫の有機的統一の前段階をなすものであることが明確にされる。しかし、そこではやはり差別が支配的であり、真の統一(絶対的な同等性)はまだ内的な隠されたものである。経済関連は「関係の面からみた人倫」(18)といわれる。

経済関連においては諸個人の労働が相互依存におかれるが、このことをつうじて彼らは労働の主体として「相互承認」おこなう。彼らは「普遍的な相互作用」をつうじて特殊性を普遍性へと高めるものであり、このようなもの

として承認される。「労働の総体」は「対立したものの同等性であり、そこでは、関係が定立され、かつ廃棄される。」ここでは、「普遍的相互作用、人間の陶冶」、「相互的である承認」がおこなわれる (18)。ヘーゲルはここではじめて、個人相互の自由な関係を規定する基本概念として「承認」を用いている。労働における承認は道具を媒介としておこなわれる。それはまだ「暗黙の承認」であるが、道具が観念的形態をとったものとしての言語(言説 Rede)に媒介されることによって、承認は明確で客観的なものとなる (23)。

(5) 法と承認

労働における承認は具体的には、個人が労働によって産み出したものを物件として占有するのを承認されることである。そして、この占有の権利(所有権)を保証するのは法である。「主体は、占有者として規定される [だけ]ではなく、普遍的形式へと受け入れられ……、承認された占有者として規定される。」「占有はこの点で所有となる」(26)。個人が「承認される」のは「さきには [労働においては] 個々の事物を占有する者としてであったが、ここではその全体においては対自的に存在するものとしてである」(33)このように、法によって、個人は所有の主体、人格として承認される。以後、承認概念は狭義には法的なもの(人格とその権利の承認)として用いられるようになる²²⁾。

『人倫の体系』においては、法的承認の経済的基礎についての考察がもっとも深められる。法的承認は具体的には、価値を媒介にした余剰生産物の交換に従事する人格の多数性をつうじて登場する。価値の事物の実在性のなかに [登場する]。」「法の(権利)のこの純粹な無限性…が事物それ自身において反照されると他のものとのその同等性となり、このような同等性の抽象……が価値である」(29)。また、交換における事物の転移の偶然性、不確実性を除去するために契約が必要になる(31 f.)。契約においては承認においては承認の相互性が明瞭に示される。ところで、法において個人が承認される

のは、その生のさまざまな個別的規定を捨象した形式的なものとしてにすぎず、これらの規定にかかわる差異（区別）や不平等は残されたままである。したがって、法の承認は完全ではなく、そこには、承認が否定され、個人のあいだに対立が引き起こされる可能性が含まれている。「権利はなにかまったく形式的なものである」。「個人が所有者、法的占有者であるのは即自かつ対自的にではない。彼の人格性は…たんに抽象であるにすぎない」(26 f.)。「絶対的抽象」としての法の概念は「生をこのように承認するさいに」、「自由な本質としてあると同時に、或る限定にかんして自分と反対である可能性としてある」。「したがって、この自由においては、承認しないことの可能性と不自由の可能性も定立されている」(33)。

(6) 愛の承認と家族

『人倫の体系』において、ヘーゲルは愛の承認を家族のなかに見出している。これはその後の家族論の原型となるものである。第一に、ヘーゲルは愛を男女のあいだの性愛としてとらえる。「[両性の] 各々は他方のなかに自分を……直観する」。この「無差別な感情」が愛である(17)。ここでは、愛が承認の形態であると直接にはいわれていないが、ことがらからみて、愛における承認の構造が明らかにされているといえる。第二に、両性のあいだの愛による承認は子供を媒介にすることによって実在的となる。子供において「両親は自分たちの統一を実在として直観する。」「子供は最高の個体的な自然感情である。生きた両性がそこにおいて完全であり、したがって絶対的に実在的であるということについての彼らの全体性の感情である」(19)。だが、第三に、愛における承認はそれだけでは感情的なものにすぎない。それが客観的となるのは組織としての家族（結婚にもとづく夫婦の結合と子供）とそこにおける共同の労働と財産を基礎とすることによってである²³⁾ (36 f.)。

しかし、家族における愛の合一はやはり自然的な制約を受けており、個人相互のあいだの差別（性的差異）を克服しない。家族における愛の承認も、

個人が他人のなかに自分との「絶対的同等性」を見出すような完全なものではない。「家族は、たしかにすべての自然的勢力(ポテンツ)が合一されるような総体性であるが、直観は同時に関係のなかにある。個人が他人のなかに自分を実在的、客観的に直観することは差別につきまといわれており、女と子供……における直観はいかなる絶対的な完全な同等性でもない」(52)。家族における愛も、このように個人のあいだの差別を解消しない点で、やはり「関係からみた人倫」の段階に属する。

(7) 承認と闘争

『人倫の体系』には、イエナ後期の「承認のための闘争」および「支配(主人)と隷属(奴隷)」の原型となるような叙述が含まれている。とくに、支配と隷属の考察は二つの『イエナ実在哲学』にはないもので、『人倫の体系』におけるそれは『精神現象学』におけるその直接的原型となるものとして重要である。

法において個人相互の同等性は抽象的、形式的であるため、彼らのあいだに力の優劣の差異と闘争が生まれる。劣勢な者はその「生命の窮迫」のために優勢な者に隷属し、ここに支配(主人)と隷属(奴隷)との関係が生じる(33 f.)。人倫においては、諸個人は等しく普遍的なものに服従するが、支配・隷属の関係においては隷属者は支配者の特殊な意志に服従するにすぎない。主人は「生の諸規定の無差別」として自立的人格であるが、奴隷はこのような無差別をもたず、そこでは差別が支配的である。奴隷が主人のなかに自分の無差別を直観するのに対して、主人は奴隷のなかに自分の無差別を直観することはできない²⁴⁾。両者を結合する真の無差別が存在しないために、両者のあいだには真の相互承認は実現されないことになる。「両者のあいだの結合帯をなすものは」普遍的なものではなく、「特殊性一般、実践的なものにおいては窮迫である」(35)。

『人倫の体系』においては、『精神現象学』においてとは異なって、承認の

ための闘争の以前に支配と隷属の関係が扱われる²⁵⁾。また、承認の闘争の中心に「名誉のための闘争」がおかれることも『人倫の体系』の特徴である。たんなる個別的権利をめぐる闘争のばあいとは異なって、名誉の闘争においては、人格の一部の侵害は人格全体の侵害となり、「全人格の全人格にたいする闘争」が出現する。(47)。そこには、争いを鎮める「正義」はない。闘争は生命を賭けたものへと発展せざるをえない。ここにあるのは「危険の平等」である。だが、ここでは、諸個人のすべての特殊的規定が「即日的かつ対自的に空無」であることが示されるのであり、死の危険にさらされることによって「その反対物である自由」への転換がもたらされる。支配と隷属の関係のばあいとは異なって、力が対等であるばあいは、「絶対的差別および相互的否定としての闘争において無差別が保持され、争いが鎮められるのは、死によってのみであり、この死において否定が絶対的であることによってその反対の自由が主張される」(47)。このように生命を賭けた闘争が反転して開示される自由の内容については、直接的には示されてはいない。だが、全体の叙述からみると、それは、つぎにみるように、民族共同体において実現される自由であるといえよう。『人倫の体系』における論理をこのように、生死を賭けた闘争の結果としての相互の絶対的否定から人倫における相互の肯定＝承認への転化としてとらえれば、それはイエナ後期の論理に接続する。

(8) 人倫と絶対的承認

すでにみたように、労働における承認も、愛における承認も、自然的なものに由来する。個人はあらゆる他人のなかに自分を、また自分との絶対的同一性を直観することができる。「民族は生きた無差別であり、[そこでは]すべての自然的差別が否定されることによって個人はいかなる個人のなかにも自分を直観する。個人は最高の主体・客観性を到達する。この万人の同一性はまさにこのことによって抽象的な同一性、市民的同一性ではなく、経験的意識において表現されるような絶対的同一性となる」(54)。ここでは、承認

概念は用いられていないが、ことがらからみて、人倫による絶対的承認が示されているといえる。これは、イエナ前期にヘーゲルが到達した承認の最高の理解であって、その後も承認論の核心を形成するものである。

民族は「絶対的人論」である。第一に、それは個人の差別と自立を廃棄することによって自分を維持するのであり、個人にたいして否定的な威力として作用する。他の民族との戦争のさいに要求されるように、個人は民族のために自分を犠牲にしなければならない。「絶対的人倫は」「祖国における、また民族のための絶対的生として現象する。」「民族の永遠なものにおいては…すべての個人性（個別性）が廃棄されている。」(57)。

だが、第二に、民族は「相対的人倫」をも含む。これは、さきの「関係の面からみられた人倫」に対応するものであり、学働関係と法における人倫である。個人の営利活動は差別的なものがありながらも、或る種の社会的普遍性（相対的無差別）を含み、民族の維持のために一定の貢献をおこなう点で、人倫によって承認される。ここでは、経済が人倫の不可欠な一部として明確に位置づけられる。個人の権利は、法律を執行し保護する国家権力（統治）によって保証される。「欲求の労働、占有と営利、および所有の諸関係」における「統一」は「民族においてのみ実在性を受け取る。」「これらの関係の普遍的なもの、法的なものは実在的となり、これに対抗して否定的であろうとする特殊なもの [犯罪など] に対する物理的威力となる。」「占有者は彼の差別のために全実在とともに滅亡するのではなく、…彼の否定的無差別においてなにか実在的なものとして定立された。彼は……普遍的なものとして承認される」(65)。

しかし、第三に、経済活動はそれだけでは人倫にたいして否定的現象をもたらすのであり、人倫は国家権力をつうじて経済にたいする意識的な規則と管理をおこなわなければならない。経済においてはたしかに長期的には需要と供給との均衡が保持されるが、それは「無意識的、盲目的な威力」（経済法則）による。短期的には景気の変動がある。また、経済の発展は貧富の格差

を生じさせる。さらに、機械的労働は労働者を粗野にゆだねる。これらのことは「民族の絶対的結合帯，人倫的なもの」を破壊する。「この不平等とその破壊にたいして統治は最高度に作用しなければならない」(85)。国家による経済活動の規制としてあげられているのは、物価の大幅な変動の抑制(82)、富者の肯定負担の強化(84 f.)等々である。国家のような作用は否定的なものであるが、これによって個人の経済的生活が保証を与えられ、承認される点では、肯定的なものであるといえる²⁶⁾。

II-註

- 1) 「道徳的感情」の重視はシャフツペリーやルソーの影響によると思われる(Vgl. N. 51)。また、愛の原理についての着目はシラーやヘルダーリンの感化によるものと推定される。
- 2) 例えばシラーはつぎのようにいう。「愛は統一をめざし、利己主義は孤独である。愛は自由な国家における共同統治する市民であり、利己主義は、荒廃した被造物における独裁者である。」Schiller: *Philosophische Schriften*, Theosophie des Julius.
- 3) 愛についてはシラーのつぎのような一種の弁証法的把握がある。愛においては「私が愛するとき、私は私の相手のためにより豊かになる。赦しのなかには、放棄されたわがものの再発見がある」(ibid.)。
- 4) 愛においては、「各人は他人と対立していながら、他人と等しくなる。」「各人は他人のなかで自分を知ることによって自分自身を放棄した」(JR II.201/192)。愛においては、私は他人のなかで「私の自分だけのあり方を放棄することによって、私の自己意識を獲得する」(R. § 158 Zu.)。
- 5) ヘンリッヒは、フランクフルト期のヘーゲルにおける愛の思想がヘルダーリンの「合一哲学 Vereinigungsphilosophie」の影響によるものであることを強調する。ヘンリッヒによれば、自己への関係は他者へ関係を含み、また他者への関係は自分への関係を含むという思想はすでにシラーにみられ、これがヘルダーリンにおいても表明され、ヘーゲルにおいて思弁的原理に高められた。だが、ヘルダーリンの愛においては、自己の完全化への欲求に根ざす無限者への欲求と、献身性への欲求とが結合していたのに対して、ヘーゲルの愛においては後者の欲求が欠落しており、ヘーゲルはヘルダーリンの思想を「簡略化して」継承したにすぎない、とヘンリッヒは指適する。なお、ここでいわれるヘルダーリン

の思想は1795年にすでに完成されていたが、それが明確な形で示されるのは彼の作品（とくに『ヒュペーリオン』）においてよりも、彼の影響を受けたイザーク・フォン・ジンクレア Isaak von Sinclair の『哲学的考察 Philosophische Rasonnements』(1796年)においてであるとされる。Dieter Henrich: *Hegel in Kontext*, 1975, SS. 9-29.

- 6) 後期ヘーゲルのつぎのことばを参照。「愛における第一の契機は、私が私だけの独立の人格であることを欲しないことにある……。第二の契機は、私が他人の人格のなかで私を獲得することである……。したがって、愛は、悟性が解消することができないとてつもない矛盾である」(R. § 158 Zu.)。
- 7) ヘーゲルはアラビアの或る種族と個人との関係を例にとつてつぎのようにいう。「個人自身はたんに全体の一部ではなく、したがってなにか全体の外部にあるのではなく、個人自身がまさに全体である」(N. 380)。
- 8) ヘーゲルによれば、真の愛は個人の他人にたいする「完全な献身」によってのみ対立を解消できる。だが、愛には、自分の自立性や個別性への執着が残っているばあいがある。愛における羞恥はこの「個別性への苛立ち」であるとされる (N. 380)。
- 9) この点については、つぎのようにいわれるにすぎない。対立があればあるほど、生はいっそう深く自分を合一し、愛はいっそう緊密となる。このため、愛は必然的に自分を分裂させる、と (N. 322)。
- 10) L・ジープはのちのヘーゲルの「承認の闘争」を念頭におきながら、つぎのようにいう。「愛と闘争は……『キリスト教の精神』においてはまだ相互行為の二つの契機とはみなされていない。」「愛においては、自己放棄の契機が支配的であり、したがって、他人のなかで自己を意識するようになる過程は愛をこえて、自己主張や排他的な独立存在によって開始される或る新しい運動を必要とする。」Ludwig Siep: *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, 1979, S. 49, S. 45.
- 11) 後期ヘーゲルにおいてはつぎのようにいわれる。「愛は感情であり、主観的なものであって、これにたいしては合一は自分を貫くことはできない。したがって、合一が要求されるばあい、それは、本性上外的であり、感情によって左右されないような事物との関係においてのみである」(R. § 159 Zu.)。ヘーゲルは愛の承認を家族のなかに見出し、ここでいわれる事物を具体的には家族の財産とみなしている。
- 12) フランクフルト期に書かれた『ドイツ憲法論』の草稿においては、現実にたいする闘争と甘受とを克服するものとして、愛をも越え出る立場が開示される。現実との対立が真に解消されるのは、現実に一方的に暴力を加えること(闘争)によってでも、現実への忍従(甘受)によってでも、あるいは現実の引受け(愛による和解)によってでもない。それ

が可能となるのは、人間にとって否定的となった現実が「それ自身の真理によって」自分自身において否定的となり、その力を失い、これにかわって別の現実が力をもつようになることによってである (*Verfassung Deutschlands*, Einleitung [Variante], Werke. I, S. 457f.)。このような現実の自己転換の内在的必然性を把握すること(「あるところのもの了解」)が、闘争と忍従とを克服する高次の立場である (*Verfassung Deutschlands*, Einleitung, ibid. S. 463)。ここでは、「あるところのもの」(それへの服従)と「あるべきもの」(あるところのものとの闘争)との対置が揚棄される。この立場は後期の「現実的なものは理性的である」という周知の命題につながる。

13) この命題を「人倫の命題」として定式化したのは金子武蔵氏である。『ヘーゲルの国家観』第3版, 岩波書店, 1970年, 193ページ。

14) フィヒテの自由論にたいする批判は『自然法論文』においていっそう具体的に展開される。それによれば、フィヒテにおいては、自由は「対立した諸規定のあいだの選択」にあり、「選択のこのような可能性」は「対立したものの観念性」であり、対立したものの「両者のいずれでもないという、可能性の捨象」にすぎない (NR. 129f.)。

なお、ヘーゲルはすでにフランクフルト期に、カントの道徳が「選択」つまり「対立したものの [一方の] 排除」の立場にもとづくことを批判している (N. 387)。

15) ヘーゲルによれば、フィヒテはじっさいこのような立場に陥っている。フィヒテは、諸個人の自由の相互制限は国家や法律による彼らの自由の制限として現実化されるとみなし、その徹底のために国家による個人の活動の監視や規制を強調した (Dif. 69ff.)。フィヒテのこのような見解にたいする批判は『自然法論文』においても繰り返される (NR. 124ff., Vgl. *Geschichte der Philosophie*, Werke. XX. S. 156f.)。

16) カントにおいては「専制政治の体系」および「人倫と美の破壊の体系」が生み出されるといわれるが (GuW. 92), このことはむしろフィヒテにたいしてより妥当するであろう (127)。

17) 後期の『美学』においては、日常生活においては法律と個性的生活とが乖離しているために、芸術ではしばしば前者に対立させて後者が主題化される、と指適さる (*Ästhetik*. Werke. XIII 239ff.)。

18) ヘーゲルはマキアベリやリシュリューを援用して、国家権力の意義を力説するが、のちにいわれるような、個人にたいする権力の否定的作用を明確にしているわけではない。彼の強調点は、ドイツの領邦制を批判し、民族の国家的統一を主張することにある。このかぎりでは、この期のヘーゲルにおける国家はまだ本来の「権力国家」(金子武蔵編, ヘーゲル『政治論集』上, 岩波文庫, 解説, 334ページ) とはいえないであろう。

- 19) 『自然法論文』は国家権力による経済にたいする意識的な規制については言及していない。そこで述べられているのはつぎのような「無意識的な、また外的な自然必然性の形態をとった」、経済にたいする規制である。国家の出費の増加、それにともなう課税の強化、社会的無理解による商業活動の圧迫、戦争等々 (NR. 160)。
- 20) 『自然法論文』においては、自然法の経験論的取り扱いがとくにホッブズのものであるとはいわれていないが、叙述の内容からみて、このことは容易に推察されよう (Vgl. *Geschichte der Philosophie, Werke. XX, S. 227f.*)。なお、この期のヘーゲルがホッブズを直接に検討していたかどうかについてグロックナーは疑問を呈している (Glockner: *Hegel II, S. 309*)。また、「社交性の衝動」は具体的にはとくにプーフェンドルフを念頭においてのものと思われる (Vgl. NR. 94. *Geschichte der Philosophie, Werke. XX. S. 230*)。
- 21) 『法哲学』には自然法についての明確な定義がみられないが、「自然法と国家学」についての講義ではつぎのように述べられている。「『自然法』という名は……伝統上のものにすぎず、完全に正当とはいえない。」「自然法の本来の名は『哲学的法論』であるべきであろう」 (*Naturrecht und Staatswissenschaft von 1818/19, § 3 Anm., Hegel Philosophie des Rechts, Hrsg. v. Ilting, 1983, S. 211*)。「『自然』という表現は二義的である。そのもとでは[一方で]なにかの本質や概念が理解されるが、他方では無意識的、直接的な自然そのものが理解される」 (*Naturrechts und Staatswissenschaft von 1817/18, § 2 Anm. ibid. S. 38*)。ここで、ヘーゲルは伝統な自然法を、国家や社会の本性(本質、概念)にかかわる法としてとらえなおしている。
- 22) なお、以後ヘーゲルは、カントのように人格概念を道徳的意味で用いることはない。
- 23) 『人倫の体系』においては、家族組織に支えられない愛の承認は労働連関よりも低次の段階に属するとされる。「労働の総体」においては、愛における「感情の合一は自分を廃棄する」 (SdS.18)。
- 24) ここに、奴隷が主人に隷属することと、個人が人倫体に服従することとの根本的相違がある。後者のばあいには、「絶対的に普遍的なもの」が支配的であり (SdS. 34)、「対立を制圧する同一性」が、あるいは、「かの対立を廃棄するような、だが、特殊性と個別性とを包摂されたものとするような人倫的自然」が現象する (35)。

なお、『人倫の体系』においては、ヘーゲルは主人と奴隷の関係の考察から直接には家族の考察へと移行する。主人と奴隷のあいだの無差別性＝同一性が現象したあり方は家族であるとされる (35)。このような考察は本来の人倫以前の段階のものである。主人と奴隷とのあいだの真の無差別が実現されるのは人倫においてであるというべきである。

- 25) ただし、『人倫の体系』と『精神現象学』とのこのような相違は絶対的ではない。『人倫の体系』においても、支配と隷属の関係が承認の闘争の解決の一つの形態であるという叙述がある。「相互に認識〔承認〕する人格のあいだの戦争のばあいに、あるいは全生命にかんする窮迫があるばあいにのみ……隷属が生じる」(SdS. 46)。
- 26) 『自然法論文』に引き続き、『人倫の体系』においては身分が人倫的有機体のなかで重要な位置を占める。身分は自由の身分(絶対的の身分)、営利と労働の身分、農民身分から構成される(NR. 140f., SdS. 63ff., Vgl. 57ff.)。自由な身分はその有限なあり方において同時に絶対的人倫を体現するとされ、人倫(国家)と経済(市民社会)とに關係は自由な身分と営利の身分との關係としてとらえられる。また、経済連関において喪失された人倫的結合を回復するものとして営利の身分の内部における「団体編成 Konstitution」が提唱される。これによって、経済連関における「物理的相互依存」は「生きた相互依存」に転化され、成員のあいだの「信頼や尊敬等々」が回復されるといわれる(SdS. 85)。これは、のちにいわれる「職業団体 Korporation」に相当する。