

経済と経営 22-3 (1991.12)

〈論文〉

ヘーゲルの相互承認論の形成と構造 (6)

高 田 純

目 次

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

6 陶冶と承認

7 承認とコミュニケーション

V 承認論の展開——後期の体系

5 共同体と承認

(1) 人倫と承認

① 承認が実現される場は人倫的共同体であるが、『精神現象学』においてこのことが明らかにされるのは、「V 理性」の章のB節、および「VI 精神」の章のA節である。ただし、これらの章の他の節でも（V-C, VI-B, C）、個人相互の関係や社会関係が扱われるさいに、承認の問題は中心的问题の一つとして考察されている。このようにして、承認概念は『精神現象学』の実践哲学的部門の全体をつうじて、その基軸の役割をはたしている⁵⁸⁾。以下でこのことをたどってみよう。

② まず、「理性」の章のB節の冒頭の序論的部分——これは、実践的理性を扱うB, C節全体にとっての序論という位置を占める——でつぎのようにいわれる。理性の段階では、自己意識は、「自立的な対象が自分にとってなんら疎遠なものではないことを確信しており、したがって自分がこの対象によってそれ自体で承認されていることを知っている。」(Phä. 233/255) A節では、理性は理論的理性(「観察する理性」)であって、自分と対象との統一を所与のものとして見出そうとしたのに対して、B, C節では、理性は実践的理性(「行為する理性」)となり、この統一を自分でつくり出そうとする。このばあいの対象はもはや事物としての対象ではなく、他の人間(他の自己意識)

58) 金子武蔵氏は、「精神」以降の章では承認の概念は顕著な形態では登場しないが、やはり維持され、貫かれていることを強調し、このような視点から『精神現象学』の解説を試みている(ヘーゲル『精神の現象学』訳, 下, 訳者註1463ページ以下)。ただし残念ながら、氏は「理性」の章における承認論については立ち入った考察をおこなっていない(同訳, 上, 総註)。

である。個人が他人のなかに自分を見出すことは、彼が他人から承認されることを意味する。このようにして、実践的領域では個人のあいだの承認関係が重要となる。「まず、この行為的理性は自分自身を個人としてのみ意識するのであって、このようなものとして自分の現実性を他者のなかに求め、実現しなければならない。しかし、つぎには、個人の意識が自分にとって普遍性へ高まることによって、個人は普遍的理性となり、自分がすでに……即自的かつ対自的に承認されたものであることを知る。このような承認されたあり方によって、個人の純粋な意識において万人の自己意識は合一される。」(234/255f.) このような普遍的理性としての自己意識は、「他人の自由な自己意識のなかに自分自身の確信をもち、まさにこの点で自分の真理をもつような承認された自己意識」である(234/256)⁵⁹⁾。

③ ところで、個人が他の個人と相互承認の関係に立つのは、具体的には民族の人倫的共同体(「人倫の国 Reich der Sittlichkeit」)においてである。そこでは、それぞれの個人が他の自立的な個人のなかに自分を自立的なものとして直観することが可能となる。「人倫の国」は、「諸個人が彼らの自立的現実のなかで彼らの本質存在の絶対的な精神的統一であることにほかならない。」(234/256) そこでは、「自己意識的理性の実現の概念が、すなわち他人の自立性のなかで自分との完全な統一を直観することが……完全な実在性をえる。」(234f./256f.) この点については「精神」の章の「A 真の精神、人倫」の節でもつぎのようにいわれる。人倫的共同体は精神であって、この精神は、「諸個人が相互に映現することのなかで自分自身を維持することによって自分にとって(対自的に)存在し、また、精神が諸個人を自分のなかで維持す

59) 「私は他人との自由な統一を他人のなかにつぎのようなものとして直観する。すなわち、他人が私によって存在すると同時に、私は他人によって存在する。他人は私として存在し、私は他人として存在する。」(Phä. 234/258) このような叙述は、「自己意識」の章でいわれた「我々である我と、我である我々との統一」(127/140)に対応している(本稿IV-2-(1)参照)。

ることがそれ自体で（即自的に）存在する。」(293/319)

人倫的共同体が承認の実現であるのは、そこでは個人が他の個人と有機的に結合し、他人に依存しながらも、同時に自立しているからであり、また個人が他人とのあいだで生活を扶助しあいながら、存立するからである。このことによって、共同体における承認はたんに形式的、抽象的なものでなく、実質的、具体的なものとなるのである。共同体においては、「自分の欲求のための個人の労働は自分自身の欲求を充足すると同時に、他人の欲求を充足し、また自分の欲求の充足は他人の労働によってのみ達成される。」(235/257) 「ここには、相互的でないものはなにもなく、個人の自立性がその自分だけの存在（対自存在）を解体し、自分を否定しながらも、自分にとって（対自的に）存在するという肯定的な意味をえさせないものはなにもない。」(235f./257f.)⁶⁰⁾

ところで、共同体においては、諸個人の相互関係の根底には全体や実体にたいする個人の関係がある。一方で、個人が欲求を充足し、生活を維持できるのは、全体の威力に支えられてである。実体はその契機としての個人を自立化させ、その生活を保証するが、同時にまた個人からその自立性を奪って、個人を自分へ統合する。「この最もありふれた機能[欲求を充足する個人の行為]でさえ、無に帰されずに現実性をえるということは……民族全体の威力によって生じる。」(235/257) 実体は、「自分を犠牲にする好意的な存在であり、この存在において各人は自分自身の仕事を遂行し、普遍的存在を引き裂いてそこから自分の分け前をとる。実在がこのように解体し、個別化することが、まさに万人が行為し自己となるさいの契機である。この契機は実体の

60) ここでは、人倫的共同体における承認が、市民社会（経済社会）のもとでの諸個人の欲求と労働の相互依存との類比で説明されている。だが、市民社会における諸個人の相互依存と人倫的共同体におけるそれとのあいだには基本的な相違があることを看過してはならない。市民社会は機械的なものであるのに対して、人倫的共同体は有機的なものである。

運動、魂である」。(289/314) 他方で、個人は全体によって支えられるためには、全体にたいして自分を否定し、献身しなければならない。諸個人は「自ら絶対的に自分にとって（対自的に）存在しながら、……単純な実体へと解消されている。彼らがこのような個別的な自立的存在者であることを意識するのは、自分の個別性を犠牲とし、この普遍の実体を自分の魂や本質とすることによってである。」「全体は全体として個人の仕事であり、この仕事のために個人は自分を犠牲にし、まさにこのこのことをつうじて全体によって逆に支えられる。」(235/257) このように、個人は実体を、自分の本質、自分の存立を保証してくれるものとして承認し、全体にたいして奉仕し、全体に服従することをつうじて、全体によって承認されるのである。このような個人と全体との相互承認関係（垂直的承認関係）を基礎にして、上述の、他の個人とのあいだの相互承認の関係（水平的承認関係）も成立する（III-8-(6)参照）。

『精神現象学』における以上の叙述は、人倫的共同体における個人の承認（個人のあいだの相互承認、および全体による個人の承認）についての一般的、包括的な定義であり、イエナ期における承認論の到達水準を示すものであるといえる。

(2) 古代の人倫の限界

① ところで、以上示された人倫的共同体は古代ギリシャのポリスを念頭においたものである。人倫的共同体のもとでの相互承認についての上述の定義は、有機体であるかぎりでの共同体に総じて妥当する。だが、『精神現象学』においては「人倫」や人倫的共同体（「人倫の国」）はギリシャ時代に固有の特徴を与えられている⁶¹⁾。ヘーゲルは「精神」の章では歴史的視点に立ち、古代

61) 『イエナ実在哲学II』においても「人倫の国」は古代ギリシャのポリスを特徴づけるものとなっている(JRII.. 239/250)。

ギリシャの人倫がその限界のために解体せざるをえなかったことを指摘する。この人倫においては、個人は全体と直接的・無媒介的に結合しており(この一体性は「習俗」に表現される)⁶²⁾、全体についての明確な意識や、自己意識(自己知)、自立性(対自存在)をもっていない。個人が自己意識や自立性をえようとするとき、有機的な全体は解体してしまう⁶³⁾。これに対して、「理性」の章では、事実上近代的個人の行為が扱われるにもかかわらず、個人が、古代的特徴をもった人倫に向かっていくかのような説明もとられている。

「理性」の章と「精神」の章とにおける人倫についての理解のこのような相違は、つぎのような方法論上の差異にも起因する。理性までの段階ではたんなる「意識の形態」が扱われるのに対して、精神の段階では「世界の形態」が扱われる(290/315)。理性の段階では、世界としての人倫的共同体は「われわれにとって」前提されているにすぎず、そこにおける当事者としての個人にとって存在するのではない。共同体まだ個人には意識されず、背後に隠されているにすぎない。したがって、この段階で問題となるのは、共同体と個人との関係を個人が意識していく過程、あるいはこの関係が個人にたいして生成してくる過程である。これに対して、精神の段階では、人倫とそこにおける個人のあり方がそのものとして正面から扱われ、しかも、歴史的過程においてとらえられる。

② 古代の人倫と近代の人倫との関係は理性の段階ではつぎのように理解されている。この段階で考察されるのは、主観的、個別的なものに固執する

62) 「個々人の意識は……自分の行為と定在が普遍的な習俗であるときにのみ、この定在する一者である。」(Phä. 234/256)「個人がおこなうことは万人のあまねき熟練、万人の習俗である。」(235/257)『イエナ実在哲学II』でもつぎのようにいわれる。「各人が習俗であり、普遍的なものとして直接に一体である」。(JR II. 239/250)

63) 「精神は直接的な真理であるかぎりでは、或る民族の人倫的生活である。……精神は自分の直接的あり方についての自覚へと進んでいかなければならず、美しい人倫的生活を廃棄し、……人倫自身についての知へ到達しなければならない。」(Phä. 290/315)

個人の行為が他者や共同的なものに直面して挫折する過程である。この過程は一方では、個人にとって内的なもの、隠れたものにすぎなかった人倫的実体が顕在化し、生成してくる過程である。実体の生成はとりあえずは、それが個人にとって疎遠なものとして現われるという否定的・消極的な形態をとる。「この理性的自己意識の真理はわれわれにとっては人倫的実体であるから、ここで自己意識にとって問題なのは、人倫的世界をあらためて経験することである。」「自己意識がまだ人倫的実体となっていないという面からみれば、個別的契機〔自己意識〕は人倫的実体の生成の契機を意味する」(238/260)。このばあいの人倫は古代の人倫と二重写しにされている。

だが他方で、個人がこのように自分の主観的、個別的なものに固執することは、個人が人倫的共同体の全体との素朴で直接的・無媒介的な統一を脱却して、自立へ向かうことをも意味してもいる。このような個人は近代的な特徴をもったものととらえられる。ただし、近代的個人が自立性や対自存在をえるのは、人倫的実体からきり離された孤立的なものとしてであるにすぎない。個人は実体を喪失することによって、孤立し、このようなものとして自立する。「実在的な人倫……のなかに直接的にその現存をもつような個別的意識は純粋な信頼をいただいている。……この信頼は、純粋な個別性として自分にとって(対自的に)存在することをまだ知ってはいない。だが、このことを考えるようになるとき、……精神とのこのような直接的統一、……このような信頼は失われてしまう。この意識は今や、自分だけで(対自的に)孤立して存在することによって本質存在である。」(236/259)「意識はその人倫的生活を失ってしまい、この生活を求めながら、前述の形態を繰り返しているのであるから、当代においてより身近で理解されやすいのは、これら〔自己意識の諸形態〕がこのように現象する形式〔人倫からきり離された孤立的あり方〕である」(238f./261)⁶⁴。

64) 『イエナ実在哲学Ⅱ』においては、人倫的実体と結合するかわりに自己知(対自存在)

さきには、個人は、人倫的実体をまだ経験しない段階から出発して人倫的実体へ向かうとみなされたが、ここでは、個人は人倫的実体についての意識へ向かうとみなされる。このような人倫的意識は「人倫よりも高次の形態」であり、「道德 Moralität」とよばれる(238/260)。だが、そのさい個人は自己意識や対自存在を獲得するかわりに、人倫的実体を失ってしまう。道德は人倫的意識ではあっても、人倫的実体を内容とするものではなく、実体からきり離された空虚なものである。それは、人倫における主観性、対自存在の契機が固定され、自立したものであるといえる⁶⁵⁾。

③ 以上のように、理性の段階では、人倫的実体と人倫的意識(道德)とはそれぞれ一面的なものとして相互に対立している。一方で人倫的実体は、

を欠いた古代人と、自己知をもつが人倫的実体を失った近代人とが対比されている。古代においては、「各人は普遍的なものとそのまま直接的に一体である。……各人は自分の特殊性を断念しており、自分を……この個別的自己として知るのではない。」これに対して、近代においては、「各人は自分の自己そのものを本質存在として知り……、現存する普遍的なもの[実体]から分離されながら、絶対的である。」「各人は自分の現実性を放棄し、自己についての知においてのみ妥当する。」(JRII. 239/250)本稿IV-7-(4), (7)を参照。

65) 『精神現象学』においては、「道德」は狭義にはカント的道德およびロマン派の良心をさしているが(とくに「精神」の章の「道德」の節)、広義には、近代的個人の倫理的態度の諸形態を包括するものとなっている(とくに「理性」の章)。金子武蔵氏は、カント倫理学も「市民社会の道德観を代表するもの」として扱われていることを指摘している(ヘーゲル『精神の現象学』訳、上、総註724ページ)。

なお、『イェナ実在哲学II』においても人倫的意識が「道德」とよばれたが、この概念の用法は『精神現象学』のばあいとはやや異なっている。一面では、道德は、人倫的有機体の分枝としての身分についての意識や心術を意味する。ここでは、道德は人倫的実体の部分を内容とするものとなっている。他面では、道德は、人倫的定在(身分)や実体(共同体全体)をこえ出た、あるいはこれを離脱した内面的な自己知とみなされている。このばあいには、道德は実体的内容を欠いたものとなる(本稿III-7-(4)参照)。『精神現象学』においては、道德は後者に近い意味で理解されているといえる。

個人の自己意識によって媒介されていない「直接的な人倫的実体」である。他方で、道徳は、実体的内容を欠いた「直接的で抽象的な対自存在」(239/261)であるにすぎない。両者が結合され、実体が個人の自己意識によって媒介されること、「われわれにとって」存在した実体が個人にとってのもの(「意識的な人倫的実体」)に転化することが、ヘーゲルのめざすものであろう。「精神」の章においては「A 真の精神, 人倫」で古代ギリシャの人倫が扱われたあと、古代ローマ(「法状態」)をへて、「B 自己疎外的精神, 陶冶」で、個人が人倫的実体からきり離されながら自立する過程——中世, 近世(フランス革命まで)——が叙述され、さらに「C 自己確信的な精神, 道徳」でドイツ観念論の道徳が考察される。しかし、『精神現象学』においてはけっきょく、個人の自己意識によって媒介されたものとして再建されるべき近代の人倫については言及されずに終わっている。ヘーゲルがこの人倫のあり方をどのようなものとみなしていたかを推定するためには、『精神現象学』の直前に執筆された『イエナ実在哲学II』を視野におさめる必要がある⁶⁶⁾。

(3) 個性の実現と闘争

実践的理性にかんする諸節B, Cでは、個人が他人との共同と相互承認を自覚する過程が、その主観主義的、個人主義的行為の挫折という否定的・消

66) 『人倫の体系』においては古代の人倫が近代の人倫と完全に二重写しにされており、『イエナ実在哲学I』においても両者の区別はなお不明確であった。両者が明確に区別されるのは『イエナ実在哲学II』においてである。ただし、厳密に言えば、この論稿においても、個人の自己意識によって媒介された近代の高次の人倫について積極的な構想が示されているわけではない。そこで強調されていることは、一方で個人の自己知は実体から分離され、疎外されたものであること、他方で個人はその特殊性を放棄し、疎外することによって、全体から承認されることである。後者のばあいには、疎外という否定的あり方は承認という肯定的あり方へ転化する(本稿III-7-(2), (4)参照)。前者の側面の考察は、『精神現象学』の「精神」の章の「自己疎外的精神」の節で継承されているといえる。

極的な形態で示される。まず、「B 理性的自己意識の自分自身による実現」の節では、個人のこのような行為の諸形態が「a 快楽と必然性」「b 心の掙と自負の狂気」「c 徳と世路」の表題のもとに考察される。これら三つの行為形態をつうじて個人はより普遍的なものへ高まっていくが、その行為が他人にたいする関係においてもつ共同的意味についての意識にはいたらない。そのため、個人がその行為においてめざしたものはその結果と対立し、その行為は挫折する。「C 自分にとって即自的かつ対自的に実在的である個性」の節では、「a 精神的な動物の国と欺瞞、あるいはくことそのもの>」「b 立法的理性」「c 査法的理性」がとり上げられる。これらにおける行為は、Bのばあいとは異なって、行為主体と対象との対立を克服した次元で考察されている。しかし、個人はその個別的行為が他人との関係においてもつ普遍的、共同的意義をとらえるにはいたらないという点では、Bのばあいと基本的に同一の限界をまぬがれない。

① 他者における快楽

「a 快楽と必然性 Die Lust und die Notwendigkeit」の小節では、快楽主義的、享楽主義的な個人の行為とその挫折が分析される。この快楽主義は、事物的対象のなかで快楽をえようとするのではなく、他人（他の自己意識）のなかで快楽をえようとする。個人が対象のなかに自分を見出し、対象と自分との統一を実現できるのは、この対象が彼と同様に自立的な個人であるばあいにである。自己意識は「快楽の享受に到達するが、自立的なものとして現象する意識 [他人の意識] における自分の意識に、あるいは自他の自己意識の統一の直観に到達するのである。」(241/263)「自己意識」の章では、欲求の対象が事物から他人に移行し、対象における欲求の充足から他人による承認へと移行したが(本稿III-1-(4), (5)), ここではこれと類似の論理がみられる。個人が他人のなかで快楽を実現し、自分を見出すことは、他人から承認をえることと同様の論理を含んでいる。だが、この行為は一方的なものである。個人は他人との相互承認の場としての共同的世界をひからびたものと

して拒否しようとする。快樂主義的な行為は、「自己意識」の章におけるような他人との対立、闘争を直ちに引き起こすわけではないが、他人との共同を無視するために挫折せざるをえない。このような個人がめざす目的は、「他人との共同を放棄した純粹に自分だけの存在 (対自存在)」である (243/265)。

個人が行為によって他人のなかで快樂を実現するならば、そこでは自他の合一がもたらされ、行為の普遍的、共同的意義、他人にたいする意義 (対他存在) が生じる。だが、彼は、行為の結果におけるこのような普遍的なものを考慮することなく、個別的なものとしての快樂 (対自存在) の実現のみを求める。このため、彼の行為はその結果との対立を引き起こすことになる。個人は「自分をこの個別的な自分だけで (対自的に) 存在する存在者とみなすが、このような目的の実現はそれ自身この目的の廃棄となる。というのは、個人が自分の対象となるのはこの個別的なものとしてではなく、自分自身と他の自己意識との統一としてであり、したがって……普遍的なものとしてであるからである」 (241/263)。行為の結果における普遍的なものは、個人にとって疎遠な「必然性 *Notwendigkeit*」や「運命 *Schicksal*」として現われる。彼がめざす快樂は「純粹な対自存在」という「抽象」であるために、その行為は反対の「抽象」、すなわち「抽象的な即自存在 (それ自体で存在するもの)」としての必然性を招来するのである (242f./265)⁶⁷⁾。ここでは、行為における

67) イッポリトによれば、このような「享樂の個人主義」の態度は「ファウスト的なエロシチズム」を念頭においたものである (Jean Hyppolite : *Genèse et structure de la PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT DE HEGEL*, 1946, p. 272)。

なお、ここでいわれる個人と他人との合一における快樂とは、具体的には性愛を意味しており、また自他の合一による共同的世界はまず家族を意味するであろう ((4)①)。『精神現象学』の「精神」の章ではつぎのようにいわれる。「個人は自分の個別性を享受するという快樂を求めながら、[今や]これを家族のなかに見出す。快樂は必然性へと消滅するが、この必然性は自分の民族の市民としての自分自身の自己意識となっている」。(Phä. 302/328)

自他の合一の結果が個人にとって疎遠な必然性となることについては、金子武蔵氏

対自存在, 対他存在, 即自存在の契機が分裂している。個人が行為をつうじて自分を対象化する場は共同的世界であるが, 個人はこのことを無視するため, その行為は自己疎外におちいることになる。主観主義的な態度とその限界は, 引き続き行為の諸形態においても, 新たな内容をともないながら繰り返し現われる。

② 心の掟と承認

つぎの「b 心の掟と自負の狂気 *Das Gesetz des Herzens und der Wahnsinn des Eigendunkels*」の小節では, 心情主義的, 理想主義的な個人の行為が扱われる。この段階では個人は自分の個別的な快楽の実現をめざすのではなく, 自分の心のなかに或る普遍的な掟(法則)をいただき, それを実現しようとする⁶⁸⁾。この普遍的な掟は, 諸個人が等しくこれを承認し, これに従うことによって相互に承認されるためのものであろう。だが, 心情主義的な個人は, 自分が普遍的と思い込んだこの掟を他人にたいして一方的に承認させようとする。現存の共同世界, およびそこにおける掟や秩序は彼にとって疎遠なものであって, 彼はこれと闘争し, 自分の掟を実現しようとする⁶⁹⁾。

はこれを, 子の誕生によって市民社会において束縛を受けることを意味しているとみなしている(『ヘーゲルの精神現象学』以文社, 1973年, 135ページ以下)。

68) このような個人の態度は心情主義という点では, ロマン派の良心の立場(「道徳」の章)と共通性をもつ。だが, 良心はより高次の内面的な態度である。そこでは行為のすべての契機は内面へ解消される。良心は自分の掟の実現, あるいはこれについての他人の承認の獲得をめざすよりも, その内面性の純粋な保持, これについての承認の獲得をめざすのであって, もはや行為の目的と結果との分裂にわずらわされることはない。良心においては「自己が自己であることによって掟である。」(Phä. 420/449)「その目的についての知がそのまま直接的に普遍的承認である。」(420f./450)

69) イッポリトによれば, このような個人はシラーの『群盗』におけるカール・モーアをモデルにしたものである(Hyppolite, *a.a.O.* p. 275)。金子武蔵氏は, シラーの『ヴェレンシュタイン』やゲーテの『ゲッツ』も念頭におかれていると指摘している(前掲訳, 上, 訳者註, 702ページ以下)。ヘーゲルは後期の『美学』において, シラーやゲー

だが、第一に、彼の行為が実現されるばあい、その結果は他人との共同世界に入り込むのであり、ここには、行為の普遍的、共同的な意味(対他存在)が生じるが、彼はこれに目を向けず、自分が思い込んだ普遍性(対自存在)のみをそこに見出そうとする。このため、彼が行為のさいにめざしたこととじっさいの結果とのあいだに対立が引き起こされる。「個人は自分の所行をつうじて、存在する現実という普遍的な場(エレメント)のなかに自分をおき、あるいはこのような場として自分を立てる」。しかし、「個人はこのような普遍性を自分の直接的な対自存在(自分だけの存在)という形でしか認めようとしない。」(246/268f) ここでも、快樂主義的な個人のばあいと同様に、個人の行為はその個別的意味(対自存在)と普遍的意味(対他存在、即自存在)とのあいだの分裂、自己疎外におちいって、挫折する。

第二に、個人の心の掟が実現されるばあい、それはそれ自身一つの現実的秩序となり、既存の秩序と結合することになる。だが、個人はこのことに気づかない。「心の掟は実現されるというまさにこのことによって、心の掟であることをやめる。というのは、そのばあい掟は存在という形式をとり、それによって普遍的な威力[秩序]となるからである。しかし、この心はこれにたいして無関心である。彼は……自分自身の秩序を立てながら、それを自分のものとはみなさない。」(246/268) 既存の秩序は廃棄されえないのであって、心の掟の実現のさいにもその前提となっている。したがって、彼は「自分の掟の実現によって自分の掟を生み出すのではない。」「既存の秩序はそれ自体では個人自身のものであるが、個人にとっては疎遠な秩序であるから、ここで生じることは、[既存の]秩序に巻き込まれることである」。(ibid.)

個人は既存の秩序の優位に直面せざるをえない。既存の秩序は習俗という形態で万人によって受け入れられており、「万人の心の掟」となっている。こ

テのこれらの作品では中世の騎士の個人的自立性と、生成しつつあった近代市民社会の秩序との葛藤が表現されていると述べている。(Ä.V III.257, XV. 557.)

の秩序は諸個人の行為によって生み出され、維持される。いかなる個人も、意識的にか無意識的にかにかかわらず、この秩序の形成と保持に参画している。この秩序は失われるときには、個人のすべての行為は存立の基礎を奪われてしまう。したがって、自分の掟の実現をめざす個人は既存の秩序と闘争するようにみえても、じつは既存の秩序を前提としているのであり、さらには意に反して既存の秩序の維持に参画しているのである。「この秩序が万人の意識によって生命を与えられたものであり、万人の心の掟であることを自己意識は見出す。彼が経験することは、現実が生命を与えられた秩序であり、しかも同時にじっさい、彼が自分の心の掟を実現することによってそうであるということである。」「同時に、存立する生きた秩序は彼自身の本質や仕事であり、彼が生み出すのはこのような秩序にほかならない」。(248/270) ここには、行為の深刻な疎外がある。自分の心の掟の実現をめざすという自負をもつ個人は、自分が既存の秩序に参与していることを認めず、それをあくまで自分に無関係なものと主張する。このため彼はその最も深い内面において転倒し、狂乱におちいる。

ところで第三に、それぞれの個人が自分の掟を実現し、これを他人にたいして妥当させ、承認させようとするとき、他人の抵抗に直面する。ここには、各人が自分の掟の実現をめざして闘争する「万人相互の闘争 *Bekämpfung aller gegeneinander*」「あまねき交戦 *allgemeine Befehdung*」が生じる(251/273)。ここでは、承認の闘争が、〈心の掟の承認をめぐる闘争〉という次元でとらえ直されている。だが、このような闘争の根底にはやはり一定の安定した秩序があり、そもそもこの秩序によって、闘争しあう個人は維持されるのである。不安定(闘争)と安定という両面をもつこのような状態は、諸個人が相互に原子的なものとして分裂しながらも、相互に機械的に結合しているような近代市民社会を背景としたものであるともいえよう。

以上のように、心の掟をめざす行為が挫折するのは、一方で、個人が自分の掟の個別的あり方を陶冶しないまま、掟の直接的・無媒介的な実現に固執

するからである。彼が普遍的と思い込む掟はまだ個別的なものにまわりつかれている。「個人の内部では個別性と必然的なもの [掟] は直接的・無媒介的に合一している。」「両者の統一は両者を媒介する運動によって生じるのではなく、まだ訓練によって生じるではない。」(245/267) 他方で、現存の秩序についていえば、それは個人の行為によって生み出され、維持されるのであり、個人の行為の個別性と結合している。だが、この秩序 (普遍性) と個人の行為 (個別性) との結合は直接的・無媒介的であるにすぎない。「同様に、現存の持続する生きた秩序も……個人の仕事である。……この秩序もやはり個人と無媒介に統一している。」(248/270) このように、個人のがわでも秩序がわでも、普遍的なものと個別的なものとの結合が無媒介的である点に、この段階における限界がある。

③ 徳の理想と承認

心情主義的な個人が他人にたいして承認させようとする掟はまだ個別的なものにとらわれていたため、その行為は挫折した。これに対して、「c 徳と世路 Die Tugend und der Weltlauf」では、自分の個別性を犠牲にして普遍的な徳や善を実現しようとする英雄主義的な個人(「徳の騎士」)が考察の対象となる。彼は、「世路 (世間のなりゆき) Weltlauf」において支配的なのは利己的、個別的な原理であるとみなし、これにうち勝って徳や善を実現しようとする⁷⁰⁾。ここでも、個人は、自分が思い込んだ普遍的なものを理想にかかげ、これを一方的に他人に承認させようとする。

しかし、第一に、彼が自分の個別的なものを犠牲にし、また世路における個別的なものをも無視して、普遍的な徳や善を実現しようとするとき、このような徳や善は内容を欠いた抽象的なものになってしまう。「普遍的なものは、徳をもった意識にとっては……それ自体では真であるが、まだ現実的な

70) 諸家が述べるように、このような個人はドン・キホーテを念頭においたものである。

(Vgl. Hyppolite. *a.a.O.* p. 279, Hegel. *Ä.* X III. 253.)

普遍性ではなく、抽象的な普遍性である。」(253f./276) 普遍的なものは現実にもたらされることによって、現実における個別的なものと結合し、他人にたいする具体的な意味、共同的な意味をえるのであるが、個人はこのことに気づかない。徳は「個別性を犠牲にすることによって善を現実へもたらすことにおいて存立しようとするが、現実の側面はそれ自身個別性の側面にほかならない。」(256/279) 「しかし、個別性は現実の原理である。というのは、個別性こそ、それ自体で存在するもの（即自存在）を他人にたいして存在するもの（対他存在）としようとする意識である。」(257/279)⁷¹⁾

第二に、個人は徳の実現のために自分の個別性を犠牲にするといっても、徳の実現の手段となるのは彼の個性（天分や才能）である。彼がめざすのは、普遍的な徳を実現することであるよりも、自分の個性を発揮し、誇示することである。彼が徳の実現のために世路にたいしておこなう闘争は真剣ではない。彼は、個別性（利己性）によって支配された世路に闘争を挑むが、そのための武器が同じく個別的なものである以上、彼は世路にたいして勝利をおさめることはできない。「彼の行為と闘争はそもそも、真剣には受けとられえない擬戦（八百長）である」。(255/277f.) 「この闘争において賭けられているのは、どうでもよい天分や才能である。」 「このような天分や才能がまさに、闘争において維持され、実現されるべき非個別的な普遍性にほかならないということになる。」(255/278)

第三に、このようにして英雄主義的な個人は世路に敗北する。このことをつうじて経験されることは、世路が、一般に思われているほど利己的な原理によって支配されているのではないということである。「世路における個人

71) 後期の『エンチクロペディー』の「心理学」においてはつぎのようにいわれる。

「人は行為すべきならば、個別的なものへさらに向かわなければならない」。このことは、青年期の理想主義的態度の限界を指摘する文脈でいわれている。「大人になりつつある青年は、それまでは普遍的なものにのみ従事してきたが、今や実際生活へ入ることによって……個別性にかかわらなければならない。」(E. § 396 Zu. X. 83f.)

は、自分のために（対自的に）あるいは利己的に行為するにすぎないと思っ
 込んでいるかもしれないが、彼は自分が思い込むよりも善いものであり、そ
 の行為は同時に、それ自体で（即自的に）存在する普遍的な行為である。」
 (258f./281) 共同体においては、個人の行為は他人の行為と相互連関してお
 り、意識されるかどうかにかかわらず、個人の個別的行為は他人にたいする
 普遍的意義をもっている。個人の行為が他人によって承認され、現実的なも
 のとなるのは、行為のこのような普遍的意義の点においてである ((1)-③)。
 このような普遍性は個人の個別性および他人の個別性と結合した具体的、実
 体的なものである。これを無視し、現実の人倫に対抗して道徳的な理想の実
 現をめざしても、それは抽象的で空虚なものにすぎない⁷²⁾。

④ 仕事の評価をめぐる闘争

「理性」の章の「C 自分にとってそれ自身即自的かつ対自的に実在的
 ある個性 Die Individualität, welche sich an und für sich selbst reell ist」の
 節は「a 精神的な動物の国と欺瞞、あるいは〈ことそのもの〉」「b 立法
 的理性」「c 査法的理性」の段階からなる。aで扱われるのは、外界との対
 立におちいることなく、外界のなかに自分の個性（才能や能力）を自由に表
 現し、発揮しようとする行為する個人である。「行為はそれ自体でその真理や現実
 性をもつ。個性を表示し、表現することがこの行為にとって即自的かつ対自

72) このような批判はカントの道徳にも妥当する (Cf. Hyppolite, *a.a.O.* p. 279f.)。ヘー
 ゲルはベルン期に（とくに「イエスの生涯」で）、自分の立場をイエスに投影しつつ、
 社会における理想の英雄主義的、自己犠牲的実現をカント的道徳と結合させていた
 (Nohl. 85ff., 109, Brief an und von Hegel I, PhB 35, S.24)。だが、フランクフルト
 期には、イエスの活動が市民社会の歴史的過程（運命）のなかで挫折することが描写
 され、このことをつうじて、理想主義やカント的道徳の限界が意識されるようになる。
 『精神現象学』の当該の箇所は、このようなヘーゲル自身のかつての立場をふまえた
 ものともいえよう。

なお、「徳の騎士」はフランス革命時のロピスピエールにつながる側面をもつかもし
 れない。彼は、自分が思い込んだ徳を権力によって万人に強制しようとした。

的な目的である。」(260/284) このような個人の行為においては、その契機である目的、手段、対象(環境)、結果(仕事)は区別されながらも、個人の内部で統一され、自己完結的な円環をなしている。このような意味で、彼は行為において、「自分にとってそれ自身即自的かつ対自的に実在的である」⁷³⁾。

「行為は……完全に自分に満足し、自分との戯れという円環運動という外観をとる。」(260/284) 「個人は自由であり、自分自身と同一でありつづけながらも、同時に妨げられることなく自分の区別を展開し、自分の実現のさいに純然たる交替運動をおこなう。」(262/285) 「行為の全体はこのように状態としても、目的としても、手段としても、仕事としても自分の外部に歩み出ることはない。」(265/289) ここでは、個人は、あたかも動物がその環境を自分の活動舞台(エレメント)とし、そのなかで自分の生命を維持するのと同様であり、個人のこのような生活世界は「精神的な動物の国 *das geistige Tierreich*」とよばれる(262/286)。

ところで、行為の結果は仕事となることによって、「普遍的な場(エレメント)」におかれる。だが、個人主義的な個人は、そこでえられる行為の普遍的意味(即自存在)を把握せず、そこに個別的意味(対自存在)のみを見出そうとする。行為の普遍的意味は他人にたいする意味(対他存在)と結合して

73) この節の表題にもなっている《*Individualität, welche sich an und für sich selbst reell ist*》の訳についてであるが、下線の部分の《*sich*》(「自分にとって」)は、「自分でそう確信し、思い込んでいる」という意味である。この点について、『精神現象学』の本文にはつぎのような叙述がある。「自己意識は今や、自分についての概念、すなわち、自分自身の確信においてあらゆる実在であるという概念を把握した。」(Phä. 259/282) 理性は「今や即自的かつ対自的にその実在性を確信している。」(ibid.) したがって、《*sich*》に「自覚的に」という訳をあてることは(檜山欽四郎訳、河出書房、金子武蔵訳、岩波書店)誤解を招くおそれがある。ベイリーの英訳、およびミラーの英訳では《*take itself to*》(「自分をそうみなしている」)となっている。G.F.W. Hegel *The Phenomenology of Mind*, tr. by J.B. Baillie, 1966, p. 413ff., *HEGELS PHENOMENOLOGY OF SPIRIT*, tr. by A.V. Miller. p. 236.

いる。仕事は他人にたいするものとなり、このためまた、他人がこの仕事にたいして当人とは別の関心をもち、別の評価をおこなう余地が生まれる。ここでは承認の闘争は〈仕事をめぐる関心や評価の葛藤〉という形態をとって登場する。「仕事は……他の諸個人にたいして存在するようになる。」「この仕事にたいする彼らの……関心は、この仕事自身の関心とは別のものとされる。したがって、仕事は一般的にいつてなにか移ろいいくものであり、他人の力や関心の抵抗によって解消してしまう。」(268/292)

個人と他人とのこのような対立によってまた、当初個人の内部で統一されていた行為の諸契機のあいだに対立が引き起こされるようになる。ところで、これらの契機のあいだの対立にもかかわらず、仕事の持続的な意味を担うものは「ことそのもの (事柄自体) Sache selbst」とよばれる。「真の仕事」は「〈ことそのもの〉である。それは端的に自分を主張し、持続的なものとして経験されるのであって、個別的行为そのもの、状態、手段、現実といった偶然性であるようなくこと〉からは独立している。」(270/294) 〈ことそのもの〉において、個人はその行為の実体に到達する。行為は〈ことそのもの〉という尺度によって評価される。〈ことそのもの〉に忠実であることは「誠実」とよばれる。だが、理性の段階では個人は〈ことそのもの〉の内容を意識するにはいたらない。〈ことそのもの〉のは抽象的な普遍にとどまるため、行為の諸契機のなかの任意のものがその内容として盛り込まれるということが生じうる⁷⁴⁾。「この個人、その目的、手段、行為自身、現実といった……諸契機は」「すべて〈ことそのもの〉を本質とする。すなわち、〈ことそのもの〉がこれらの契機の抽象的普遍としてこれらのうちのいかなるもののもとでも見出されるという形でそうである」。(271/295) ここでは、個人がその行為の任意の契機を〈ことそのもの〉の内容とし、このことによって行為全体を肯定的な

74) 〈ことそのもの〉は、行為の諸契機の基体となる「主語」ではなく、むしろこれらに従属し、これらに付加される「述語」であるにすぎないと説明される (Phä. 271/295)。

ものとみなすということが起こりうる⁷⁵⁾。このことは自分にたいしても他人にたいしても「欺瞞」であって、個人は誠実ではないことになる「内容の諸契機のうちの一方は個人によって明るみに出され、他人の前に提出されるが……、反対の契機は彼の内部に現存している。彼はこの契機を自分のために自分のものとしてとっておく。」(274/298)

ところで、個人が自分と他人にたいしておこなうのと同様の欺瞞を他人もまたおこなうのであって、このように、承認の闘争は、〈行為の評価をめぐる相互欺瞞〉という形態をとる⁷⁶⁾。このような「個人性の戯れ」は動物界における個体相互の生存競争と類似の性格をもっており、この意味でも、このような相互欺瞞の世界は「精神的な動物の国」とよばれる⁷⁷⁾。このような相互欺瞞においては、個人の行為における自分にとっての側面（対自存在）と、他人にとっての側面（対他存在）が、個人自身のがわでも他人のがわでも分裂し

75) たとえば、一方で、個人がその目的を達成しないばあいでも、それを意欲したという理由で、自分の行為に満足するということがありうる。このばあいは、意欲という契機が結果という契機から切断され、行為がもっぱら動機との関係で正当化される。他方では、自分が意図しなかった行為の肯定的結果が生じたばあいにも、これを自分の行為によるものとみなすということが起こりうる。このばあいは、行為がその結果の面からのみ評価される。さらには、個人自身の行為によらずに生じた事態にさえ、それに関心があるという理由で、個人がそれに関与しようとすることもありうる (Phä. 272/296)。

76) たとえば、〈ことそのもの〉は普遍的である以上だれによって実現されてもかまわないという理由で、個人によるその実現を他人が援助し、お節介を焼こうとするばあいがある。ここでの他人の関心は、普遍的な〈ことがらそのもの〉を実現することであるよりも、援助という彼の個別的行為を誇示することである。あるいは、他人がこのような直接的な干渉をおこなわずに、個人の行為を評価するばあいであっても、自分の寛大さを顕示しようとする (Phä. 274f./298)。これらはすべて欺瞞的な態度である。

77) 個人性は、「実在的世界をめぐる相互に力を行行使し、錯綜しながら、闘争し、だましあっているような、精神的な動物の国に所属しているという側面を自分でもっている。」 (Phä. 355/382)

ている。個人の自分の行為にたいする評価が主観的、個別的であるように、それにたいする他人の評価も主観的、個別的でありうる。個人の主観的評価からも他人の主観的評価からも独立な、行為の普遍的、客観的側面（即自存在）を担うのは〈ことそのもの〉であるが、さしあたり〈ことそのもの〉はまだ抽象的であり、確固とした実質を欠いている。行為の対自存在、対他存在、即自存在は結合されないままである⁷⁸⁾。内容をともなった〈ことそのもの〉

78) 行為と〈ことそのもの〉との関係についてのこのような考察は直接には、イッポリトもいうように、芸術家などの知識人を題材したものであろう (Hyppolite. *a.a.O.* p. 287)。だが、より広く、近代市民社会における原子化された個人のあいだの行為のからみあい念頭においたものとみることもできよう。金子武蔵氏は、「市民社会の道徳的基礎」「市民社会における人間心理」を扱ったものであるとみなしている（前掲訳、上、711, 714 ページ）。

「精神」の章の「啓蒙」の部分では、市民社会におけるこのような行為相互の関係は「有用性 *Nützlichkeit*」をめぐる関係としてとらえられている。有用なものはそれ自体で（即自的に）、また自分にとって（対自的に）存在すると同時に、他者にたいして（対他的に）存在する。事物が人間にとって有用であるだけでなく、人間も他の人間とのあいだで相互に有用であり、このようなものとして利用しあう (Phä. 370f./399)。このように、有用なものにおいては即自存在、対他存在、対自存在が含まれている。これらが結合するときには、〈ことそのもの〉が生じるであろう。しかし、有用なものにおいてはこれらの契機は相互にたえず交替するにすぎない。それ自体で存在する（即自）という契機と、他者にたいして存在する（対他）という契機とが自分の内部で、自分にとって（対自的に）結合されておらず、これら三つの契機は真の統一されていない (384/412f.)。このため、有用性は「〈ことそのもの〉の外的定在」 (421/451) ではあるが、まだ〈ことそのもの〉ではない。このようなあり方は、〈ことそのもの〉の抽象的なあり方に対応するといえよう。註 103 参照。榎山欽四郎『ヘーゲル精神現象学の研究』創文社、1961年、370 ページ参照。

有用性をめぐる諸個人の関係の社会的、客観的基礎をなすのは、商品を媒介とした経済関係（市民社会）である。〈ことそのもの〉や有用性を商品関係において具体化されるものとしてとらえた先駆者はルカーチである。ただし、彼は〈ことそのもの〉と有用性との関係については言及していない (Georg Lukacs : *Der junge Hegel*, in *Georg Lukács Werke*, Bd. 8, 1967, S. 591ff., S. 612ff.)

とは、「個々の個人とすべての個人の行為を存在とするような本質、行為をそのまま他人にたいするもの、〈こと〉とするような本質、〈こと〉を万人の行為であると同様に各人の行為とするような本質」である(276/300)。このような〈ことそのもの〉は具体的には人倫的実体を意味する(277/301)⁷⁹⁾。

⑤ 最後に、人倫的実体についての普遍的意識の形態として「立法的理性 die gesetzgebende Vernunft」と「査法的理性 die gesetzprüfende Vernunft」が考察される。これはカント的な道徳の立場である。さしあたり、理性は健全な悟性(常識)として、なにが普遍的な道徳法則であるかを直接的に確信しているが、この確信は主観的であるかもしれない。そこで、それが普遍的、客観的であるかどうかの吟味・検査 Prüfung が必要となる。このようにして立法的理性は査法的理性とならなければならない(常識からカント的道徳への移行)。だが、道徳の立場においては、法則は実体的内容を欠いた形式的な普遍にすぎない。ここで問題なのは、主観が立法する法則が「無矛盾」「自己同等」であるかどうかの吟味・検査にすぎない。このような吟味をへて立法された道徳法則は、たんなる当為にすぎず、現実の行為を導くような効力をもたない。ヘーゲルによれば、具体的普遍としての法則は、人倫において現に妥当している法則(掟)のほかならない(285/310)。

立法的理性は、道徳法則の実現をめざす行為の立場に立つが、それは主観的、個別的なものにとらわれている。これに対して、査法的理性は客観的、普遍的法則をめざしているが、それはじっさいの行為からきり離されたんな

79) このような実体として〈ことそのもの〉は行為の諸契機の「述語」であることをやめ、「主語」となるといわれる。これらの契機は「つぎつぎとそれぞれ主語であるとみなされたが、今や、この個別性であると同時にそのまま普遍であるような単純な個別性[実体]のなかに解消する。このことによって、〈ことそのもの〉は述語という規定を失う。……それはこの個人性を個人性そのものとすると同時に……すべての個人とするような主語となる」(Phä. 276/301)。

る評価や判断の立場に立つ⁸⁰⁾。行為の立場も評価の立場もそれだけでは一面的である。両者は、人倫における主観的行為という契機と、客観的判断という契機がそれぞれ一面的に自立し、固定されたものである。したがって、立法的理性と査法的理性とが統一されるのは人倫においてである。両者は「別々に分離されてとらえられるばあいには、人倫的意識の、支えなき契機にすぎない。」(284/309)「精神的本質は……自体的に(それ自体で)存在する掟としてある。」一方で、「自体的に存在するのではなく、形式的なものであるような吟味の普遍性は廃棄されている。」「人倫的自己意識は自分の自己の普遍性によってそのまま直接的に本質存在と合一する。」他方で、意識は「個別的意識[立法的理性]としては廃棄されており、このような媒介[自己意識と本質存在との媒介]は実現されている。そして、この媒介が実現されることによるのみ、この意識は人倫的実体についての直接的な自己意識である。」(286/311)

カント道徳についての考察のさいにヘーゲルは承認の問題には言及していない。しかし、カント道徳も承認を含んでいると考えることもできよう。道徳法則が普遍的であれば、諸個人は等しくこれを承認し、これに従うことによって相互に承認される(相互尊重)であろう⁸¹⁾。だが、個人が立法する道徳法則がたんに恣意的なものであるならば、それは万人によっては承認されず、相互承認を可能とするものとはならない。また、この法則がたんに抽象的、形式的なものであるばあいには、諸個人がそれを承認したとしても、それは、

80) 「精神」の章の「道徳」の節でも、カント的道徳が非行動的、非現実的であることについてつぎのようにいわれる。道徳的意識は「義務を吟味して動揺させる。」(Phä. 418/447) この意識によれば、「私が行為するのは、私が純粋な義務[普遍的なもの]を実現すると私が意識するからであるが、……じっさいこのことが意味するのは、私が行為しないからということである。」(418/448)

81) ヘーゲルは、個人相互の関係を規制する法則(命令)の一例として「隣人愛」をあげているが(Pha. 280/304)、これは愛の承認にかんするものであるといえる。

現実的、具体的な相互承認を可能とはしない無力なものでしかない。相互承認を実現するための法則は、万人が現に承認している法則、すなわち人倫的共同体における法則（掟）であるというのが、ヘーゲルの結論である。

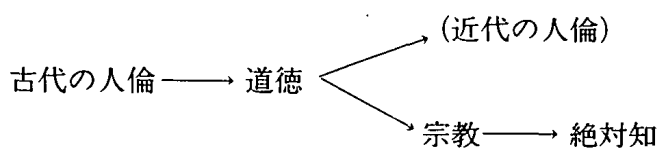
このように、道德の立場はその限界に直面し、人倫の優位性を経験する。ただし、ここでの人倫は、古代的特徴をもつものとされている。そして、理性につづく精神の最初の段階では古代の人倫が扱われる。ここでは、近代的個人が古代的人倫へ向かうような矛盾した表現がとられている。だが、道德はこの人倫よりも高次のものであって、論理整合的には、道德がさらに向かう人倫は、近代の新たな人倫でなければならないであろう。

『精神現象学』の全体における「道德」の位置についていえば、一方で、それは近代における自己知の最も深化された形態（主観性の形式）として、共同体における現実的生活をこえて絶対知へ向かう。じっさい「精神」の章の最後では、道德が近代的意識の最も高次の形態として扱われ、宗教を経由して絶対知へ移行している。他方で、道德は主観性の形式ではあるが、実体的内容を欠いており、これは人倫からうけとる。このばあいの人倫はもはや古代の人倫ではなく、より高次の人倫であるはずである。それは、個人の自己知（対自存在）によって媒介されて高次のものとして再建される人倫であろう⁸²⁾。

(4) 家族と承認

「理性」までの段階では、「意識の形態」が扱われたのに対して、「精神」の段階では「世界の形態」が扱われる。理性までの段階では世界（共同体や社会）は意識（個人）にとってまだ隠されたものであったが、精神の段階で

82) これを図式化すれば、つぎのようになる。



は、世界が前面に現われ、そこにおける個人のあり方が問題される。しかも、世界は歴史的なものであって、世界の歴史的変化にともなって、個人のあり方も異なってくる。このようにして、精神の段階ではじめて、個人の社会的、歴史的あり方が問題となるのである。

① 男女の相互承認

「A 真の精神、人倫」では、古代ギリシャにおける人倫がとり上げられ、そこにおける承認が二つの層に区分される。一方は「自然的な人倫的共同体」としての家族における承認であり、他方は、「自己意識的な人倫的共同体」(本来の共同体)としての国家における承認である。家族は血縁的關係であるが、たんに自然的なものではなく、精神的、人倫的性格をもつ。家族においては、個人は「自分を他者のなかに本質存在として、またこの自己として直接に意識する。」(293/320) ここには、「一方の意識が他方の意識のなかに自分を直接的に認識する(認知する)という、相互的に承認されたあり方の認識」がある(298/325)。ところで、すでにみたような人倫における全体(実体)と個人との関係(5-(1))は家族にも妥当する。家族員は家族全体のために行為することによって、全体から支えられ、承認される。このように家族員相互の承認関係は客観的、実体的なものであって、たんに「感覚の関係」や「愛の関係」ではないといわれる(294/320)⁸³⁾。しかし、家族における承認は、まだ自然的なものであって本来の精神的なものではないという限界をもつ(298/325)⁸⁴⁾。

83) 家族員相互の関係は、たんなる援助や奉仕の関係ではないともいわれる。援助や奉仕は個人の恣意にもとづくものであり、主観的、偶然的なものにすぎない。これに対して、家族は人倫的、客観的關係であって、そこでは成員の行為はそのまま直接的に全体のための、また他の成員のための行為である(Phä. 294f./320f.)。

84) 『イェナ実在哲学II』でも、家族における愛の承認はつぎのような限界のため、まだ本来の精神的な承認ではないことが指摘される。第一に、愛においては個人は自然的なもの(性的性格)として承認されているにすぎず、第二に、個人は他の個人との

家族員相互の承認関係は具体的には、夫婦のあいだの、両親と子とのあいだの、および兄弟・姉妹のあいだの関係であり、「敬愛 Pietat」という感情をつうじたものである。まず、夫婦の承認関係は性愛を含む点で自然的性格を濃厚に残している⁸⁵⁾。また、それは自分の内部で自己を実現することはできない。夫婦の結合は子において対象化され、実現される。両親と子供のあいだにも一種の承認関係があり、両親が子供のなかに自己を見出すと同時に、子供も両親のなかに自己を見出す(298/325)。だが、子供の生成(誕生と成長)によって両親は消滅(衰退と死滅)するのであり、両親と子とのあいだの相互承認は持続しない⁸⁶⁾。

ヘーゲルは、夫婦関係における男性と女性の相違を強調している。女性は家族のために活動する。女性が個別的なもの、快楽(性愛)を求めるばあいにも、それは家族全体のためのものであって、普遍的なものと無媒介に一体となっている。このため、女性は、全体から区別された個別的あり方をもたない。これに対して、男性は国家のために活動する。男性は普遍的、公共的なものをめざすのであり、これから個別的なものを分離する。男性は快楽を抑

直接的結合にあるため、まだ自立的なもの(対自存在)としては承認されない。(JR11. 194/203. 本稿III-2-(3)参照。)また、『人倫の体系』では、愛における承認は、第一に、性別のうえでの自然的差異を残しており、第二に、欲求(性愛)に拘束されている点で不完全であるといわれる。(SdS. 17f.. 本稿II-3-(6)参照。)

85) 夫婦の関係は、性愛や情欲という形態の「快楽」の原理を含んでいる。「理性」の章の「快楽と必然性」の節では、快楽は男女の性愛におけるものとみなされていたが、家族という客観的關係におけるものであるとはみなされていなかった。そのため、この快楽の実現は挫折した。「[さきには]個人は自分の個別性を享受するという快楽を求めたが、[今や]快楽を家族に見出す」(Phä. 302/328)。本稿5-(3)-①, 註67参照。

86) 両親の相互承認が子のなかで実現されること、およびこのことがもつ限界については、二つのイェナ実在哲学でより詳細に考察されている(本稿III-2-(2)参照)。なお、『精神現象学』では、両親が子を媒介にして相互承認するという側面には言及されていない。

制し、これから自分を解放する。男性はこのことによってかえって、全体から区別された個別的なあり方をもつ。夫婦関係においては、両者のこのような対立と不平等のため、両者は自立的なものとして相互承認をおこなうことはできない。これに対して、兄弟と姉妹との関係においては、姉妹が個別的なものから解放され、兄弟も欲望から解放されるため、両者のあいだに純粋で対等な相互承認が可能となるとされる⁸⁷⁾。家族における承認は全体として限界をもっているが、そのなかでも兄弟と姉妹との関係は純粋に精神的な承認に近づくとみなされる。

② 家族と国家との相互承認

家族においては、成員はその維持のために活動するが、このことについての十分な意識をもってではない。この意味で、家族は「無意識的な精神」にもとづくといわれる。また、家族は一つの全体ではあるが、人倫的共同体全体のなかでは部分的なものであって、それがめざすのは、家族員の欲求の充足や家族財産の維持といった私的、個別的なものである。これに対して、全体的共同体としての国家は公共的、普遍的なものであって、個人はそのために意識的に活動する。この意味で、国家は「自己意識的精神」にもとづくといわれる (263f./320, 212/338f.)⁸⁸⁾。このように、家族と国家とは、対立した原

87) このことは、ソフォクレスの悲劇におけるアンティゴネの兄にたいする関係を念頭においたものである。「混じり気のない純粋な関係は……兄弟と姉妹とのあいだに生じる。両者は同じ血縁にあるが、この血縁は両者において……均衡に到達している。したがって、両者は相互に欲望をもたず、また [一方的に] 一方の対自存在を他方に与えたり、他方から受けとったりすることはなく、相互に自由な個人となっている。」(Phä. 299/ 325) ここには、「個別的な自己が [他者を] 承認し、また [他者によって] 承認されるという契機」がある (300/326) ただし、このばあいも、女性は「人倫への最高の予感」をもつにすぎず、「自分についての意識」をもつにはいたらないといわれる (325)。なお、『新全集』版では「予感 Ahnung」が「復讐 Ahndung」(299)となっているが、ここでは旧版にしたがう。

88) ただし、ここで国家が「自己意識的精神」と特徴づけられるのは、あくまで家族と

理にもとづく。一方で、国家は家族や個人に自立性（対自存在）を許しながらも、それらの自立性を奪って自分を維持しようとする。ここには、人倫的実体のその分枝にたいする否定的活動が現われている⁸⁹⁾。しかし他方で、家族は家族員を市民として国家に送り出すことによって、国家を支えるのであり、国家の基盤となっている。このように、家族と国家とは相互に依存しあっており、国家が家族にたいして一方的優位にあるのではない⁹⁰⁾。このことは、古代の人倫が全体としてまだ自然的、直接的（無媒介的）な性格をもち、そこでは家族が大きな比重をもっていたことに由来するであろう。古代の人倫は、国家が家族にたいして優位にある近代の人倫とは異なっている。そこには、家族と国家との一種の相互承認の関係があるといえる。国家の担い手が男性であるのに対して、家族の担い手は女性であって、すでにみた男女のあいだの相互承認は国家と家族とのあいだの相互承認を媒介するといえる。

国家の経済活動にたいする関係については、つぎのようにいわれる。「共同体[国家]は……人格の自立，所有……の体系へ自分を組織化し，同様に……労働様式をいくつかの集団[身分]へ分節化し，これらを自立化させるかも

の対比においてにすぎない。古代においては国家を含め、人倫全体がなお自然的、無意識的であるという制約をもっていた。

89) 『イエナ実在哲学II』では、個別的全体としての家族が人倫的精神にとっての「非有機的自然」であり、前者は後者を否定して自分を維持するといわれる(JRI. 196/198, 225/234)。

90) 統治は「存在者[共同体]が諸分枝へと拡大することを許し、各部分に存立と対自存在を与えることを許す。精神はここにその実在性をもち、……家族はこのような実在性の基盤となる。しかし、この精神は同時に全体の威力であり、これらの部分を再び否定的な統一へ総括する。」(Phä. 297f./324)「男性は家族精神から共同体[国家]へと送りこまれ、ここで自分の自己意識的存在を見出す。このことによって家族はこの共同体のなかにその普遍的実体と存立をえる。だが、逆に、共同体は家族のなかにその実在性の形式的基盤をもつ……。両者にいずれもそれだけでは即自的かつ対自的に存在しない。」(301/327f.)。

しれない。しかし、普遍的な集団 [国家] の精神は……これらの孤立する体系の否定的本質である。統治は、これらの体系がその孤立したあり方において……固定化し、このため全体が崩壊しないように……戦争をつうじてときどきこれらを内奥から震撼させなければならない」。(298/324, Vgl. 314f./341)だが、『精神現象学』においては、古代の人倫の内部関係として主題とされているのは国家と家族との関係であって、経済についての独自の考察はみられない。ここでは、経済活動は主に家族にかかわるものとみなされているように思われる。個人の欲求を充足するのは個人自身の活動であるよりも家族の営みであり、財産の主要な担い手も家族である。このことは、古代においては経済は十分に社会的に拡大されてはおらず、^オ家族^イ(^コ家政^ス)を基礎としていたことを背景とするであろう。したがって、国家の家族にたいする関係は国家の経済にたいする関係にもかかわるものとみることができよう⁹¹⁾。

③ 掟の葛藤と行為の悲劇

ところで、古代の人倫には、意識され、明るみに出された掟(人間の掟, 地上の掟)と、意識されず、隠された掟(神々の掟, 地下の掟)とがある。前者は国家における習俗に体现され、後者の掟は家族に担われる。男性は国家のために活動し、前者の掟に従うが、女性は家族のために活動し、後者に掟に従う。古代の人倫においては、個人は全体と直接的に一体となっている

91) 『精神現象学』で、古代における経済に言及されないのは、まず古代の人倫についての叙述がギリシャ悲劇を題材にとったためであろう。しかし、さらに、家族と国家との関係についての、イエナ期のつぎのような理解も背景があると推定される。『人倫の体系』では、国家(それを担う普遍的身分)の経済(それを担う市民的身分)にたいする関係は、人倫のその非有機的自然にたいする闘争と和解の関係——「人倫の悲劇」——とみなされた(本稿II-3-(2))。『イエナ実在哲学I』では、家族財産をもつものとしての家族が経済と連関づけられ、人倫的精神の契機(非有機的自然)をなすとみなされている(JRI. 196/198, 226/235)。なお、二つのイエナ実在哲学において、家族から承認の闘争への移行のさいにも、闘争しあう占有者はまず家族とみなされている(III-3-(1))。

から、自然的性格（性別）をそなえた個人（男・女）がいずれの掟に従うかは、所属する全体によって自然的、無意識的に規定されている(306/332f.)。両者の掟は、対立した原理にもとづいているため、個人はその一方に従うことによって、無意識のうちに他方に背反することになる⁹²⁾。彼の行為の結果は、意図しないものとなり、彼に対立する疎遠なものとなる。しかも、彼はこれを自分のものとして承認せざるをえない⁹³⁾。この結果、個人は悲劇におちいる⁹⁴⁾。

個人のこのような悲劇は、理性の段階における行為の挫折とは異なって、行為における全体（普遍）と自分（個別）との結合についての個人の自覚の欠如という主観的事情からのみ生じるのではなく、このことを余儀なくさせる全体の客観的状态から生じる。古代においては、国家と家族（さらには経済）とは対立しながらも、調和し、相互に承認しあっていた。しかし、両者が個人の行為によって媒介され、活性化されるとき、両者の対立は先鋭化されるといわれる⁹⁵⁾。国家と家族（経済）とが和解と相互承認へともたらされるのは、両者の根底にある人倫的実体の否定的威力（運命）によってである。

92) 「[さきには] 実体において意識されたもの [国家] と意識されないもの [家族] とが対立していたが、[今や]これと同様に意識のがわに知られたものと、知られないものとのこのような対立が生じる。」(Phä. 306/332)

93) 「人倫的意識は、それに対立するものを……このような現実性のゆえに、自分の行為のゆえに、自分のものとして承認せざるをえず、自分の罪責を承認せざるをえない。」(Phä. 310/336)

94) この悲劇は、国家と家族との対立に個人が巻き込まれることによって引き起こされるが、この対立はまた国家と経済との対立にもつながるといえる。『人倫の体系』では、註91で言及したように、国家が経済とのあいだで演じる闘争と和解（承認）が悲劇として描写されている。『精神現象学』における個人の悲劇はこのような悲劇をも背景にしているとも考えることも可能であろう。

95) 「ここに [人倫的世界に] おいては、両者の存在者が、一方が他方を保証し、補完しあって、一致しているようにみえるが、[個人の]行為によって、対立しあうものへと移行する」。(Phä. 304/331)

この威力は、両者を闘争させ、没落させることをつうじて、一方が他方にたして優位に立とうとすることを抑制するのである⁹⁶⁾。

しかし、古代ギリシャの人倫も歴史的運命をまぬがれることはできず、それに内在する限界のために没落し、ローマ社会(「法状態」)へと移らざるをえない。この人倫はまだ自然的性格のものであり、そこでは個人は本来の自己意識と対自存在(自立性、利己性)をもっていなかったため、全体と個人との一体化、その諸部分(国家、家族、経済)のあいだの調和が可能であった。だが、個人が対自存在をえるのにもなって、このような一体性や調和は失われる(315/342f.)

(5) 法における承認

① 『精神現象学』では、法の考察は古代ローマの「法状態 Rechtszustand」についての歴史的叙述のなかでおこなわれている。古代ローマにおいては、古代ギリシャにおけるような個人相互の有機的結合としての人倫は失われ、諸個人は原子的なものとして分裂する。個人は共同体のために活動するのではなく、自分の個人的利益の確保、私有財産の保全に関心を集中する。諸個人は「その個別的な対自存在の面から自己存在として妥当する〔承認される〕。普遍的なものは、絶対的に多数である諸個人というアトムに分散しており、この死せる精神は平等であり、そこでは万人が各人として……妥当する。」(316/342)。個人は所有の主体、「人格」として法的に承認される。しかし、そのさい、なにをどれだけ所有するか、また自分の能力や性格などの主体的状態はどうであるかは問われない。人格はその外的および内的定在を捨象された形式的、普遍的なものとして承認されるにすぎない。「現実の内実あるいは私のものの規定性は——外的所有であれ、内的な豊かさや貧しさであれ

96) この運命を自分のものとして承認し、これと和解できるのは、行為者自身ではなく、彼の行為の挫折を悲劇としてながめる観客である(Phä. 479f./511, 484f./517)。

——このような空虚な形式のなかには含まれていない……。したがって、このような内容は自分の力に属するが、この力は形式的に普遍的なものとは別のものであって、偶然や恣意である。法の意識がその現実の妥当〔承認〕において経験するのは、むしろその実在性の喪失、本質の喪失 *Entwesung* である」。 (318f./344f.)。

② ストア主義や懐疑主義は古代ローマにおけるこのような法状態を背景とするものである (IV-4-(4))。ストア主義や懐疑主義における「自己意識の自由」は、現実からの逃避によってえられる抽象的なものであるが、法的人格は自己意識のこのようなあり方の社会的背景をなす。ストア主義はすべての定在を断念するが、これは法的人格の抽象的、形式的なあり方を「純粹思想」(490/523)へもたらしたものにほかならない。また、懐疑主義は、すべての定在を偶然的な仮象にすぎないとみなすが、このことは、人格にとって財産の所有が偶然的であることを反映している。ただし、懐疑主義の自己意識が現実の定在にたいして否定的・消極的にかかわるのに対して、法的人格はこれを自分の内容とし、これに肯定的・積極的にかかわるという点に、両者のあいだの相違がある⁹⁷⁾。

以上の分析においては、法やその主体としての人格は批判的に扱われてい

97) 人格は「意識の、現実に妥当する自立性である。その非現実的思想は、現実を断念することによって生じるものであって、これは以前、ストア主義の自己意識として現われたものである。」人格は「ストア主義においては抽象の形をとって、即自(自体)であったものが、今や現実の世界となっている。それは、法状態の原理としての精神なき自立性を抽象的形式へもたらす意識にすぎない。」(Phä. 317/343)「懐疑主義と同様に法の形式主義は、固有の内容を欠いたその概念のために、多様に存立するものに出会い……、同じく抽象的な普遍性をそれに刻印し、それを所有物とよぶ。しかし、このように規定された現実懐疑主義においては仮象一般とよばれ消極的意義をもつにすぎなかったのに対して、法においては積極的意義をもつ。」(317/344) 本稿IV-4-(4)参照。

る⁹⁸⁾。『人倫の体系』および『イェナ実在哲学II』においては、法的承認が抽象的、形式的なものであるにすぎないことが指摘されながらも、その基礎をなす現実的社会関係としての経済関係（市民社会）に目が向けられていた。原子的な個人がじつはその労働において他の個人と相互依存し、その利己的活動が他人の利益に役立っていることについての考察があった。だが、『精神現象学』においては、市民社会のこのような側面は考慮の外におかれている⁹⁹⁾。このことは、古代ローマにおいては市民社会がまだ未成熟であったことにも起因すると思われる。

③ ところで、ローマ時代においてはこのように諸個人が分裂しているため、彼らを統合する威力は、彼らにとって疎遠なものとして、彼らの外部に存在する。それは「世界の主人」としての皇帝である。市民たちは皇帝を、彼らを統合する本質として承認することはない。皇帝は彼らから分離された「孤立した人格」であって、それ自身では現実性を欠いた無力な存在である。だが、このために皇帝は市民にたいして破壊的暴力を行使し、彼らを威圧しようとする。世界の主人は「諸人格に彼ら自身の自己意識を認めさせるような合一ではない」。「世界の主はこのような[人格相互の]連続性として、彼らの形式主義的なあり方の本質や内容であるが、しかし彼らにとって疎遠な内容、敵対的な存在者であって、彼らが自分たちの本質とみなすものを廃棄してしまう。」(319/346)¹⁰⁰⁾

98) 法的主体が「人格」とよばれるが、これは「軽蔑の表現」であるとされる(Phä. 318/345)。

99) 本稿II-3-(5), III-5-(2)参照。

100) 世界の主人は「孤独な人格であって、万人に対立する。この万人は人格の妥当する普遍性をなす。というのは、個別的なものそのものは個別性の普遍的な数多性[アトム的存在]としてのみ真理であり、孤独な自己はこのような数多性から分離するならば、じっさいには非現実的で無力な自己となるからである。」(Phä. 318/345)

(6) 市民社会における承認

① 社会的労働と承認

古代ギリシャにおいては、経済活動は家族に帰属するとみなされていたので、国家と経済との関係は国家と家族との関係という形態をとっていた。これに対して、「B 自己疎外的精神，陶冶」の段階では、まず中世の封建社会が扱われ、国家（「国権 Staatsmacht」）と経済（「財富 Reichtum」）との関係がその基軸とされる。

国権は普遍的、公共的なもの（即自存在）であるのに対して、財富は個別的、利己的なもの（対自存在）であると思われているが、両者のあいだには逆の関係もある。経済社会においては、財富はたんに個人によって利己的に享受されるのではなく、個人と他人とのあいだの労働の相互依存のなかで産出される。「おそらく各人は……利己的に行為すると思われている。」「しかし、外面的にみただけで示されることだが、各人はその享受のさいに万人を享受させ、その労働のさいに自分のためと同様に万人のために働いているのであり、また万人も彼のために働いている。したがって、その自分にとっての存在（対自存在）はそれ自体で普遍的であって、利己心は、そう思われたものにすぎない」。 (328/355) 個人が自分のために（対自的に）産出するようにみえる財富は、他人のためのもの（対他存在）、さらには万人のためのものとして普遍的、公共的なもの（即自存在）である¹⁰¹⁾。個人はこのような労働をおこなうことによって社会的に承認される。ここでは、財富は、個人のあいだの相互承認を媒介する事物となっているといえる。これに対して、のちにみ

101) 市民社会において、個々のばあいには個人が財富を享受できるかどうかは偶然であるが、大局的には財富は個人にいきわたり、万人にとって享受可能となるとされる。財富は「それ自体、普遍的に恩恵をもたらすもの〔慈善〕である。それはなんらかの恩恵を拒否したり、いかなる者の欲求にもかなうのではないことがあるとしても、このことは一つの偶然であって、あらゆる個人に伝えられ、分与される……という財富の普遍的、必然的あり方を少しも損なうものではない。」 (Phä. 330/357)

るように、封建国家は公共的なもの（即自存在）として家臣の献身を要求しながら、じつは家臣の利益のために利用されており（対他存在）、自立的（対自存在）ではない。封建国家においては、即自存在、対他存在、対自存在が分裂している。それでは、市民社会においては、これら三つの契機は真に結合しているであろうか。このことを理解するうえで示唆的であると思われるのは、啓蒙時代に社会生活の支配的な原理となる「有用性 *Nützlichkeit*」についての説明である。

② 市民社会と有用性

『精神現象学』では、近代の人倫について考察されておらず、このため近代市民社会について直接に言及されていないが、「有用性の世界」についての説明は、市民社会における商品を媒介とした人間関係を背景としたものであるといえよう。この世界においては、すべての事物が人間にとって有用であるだけでなく、人間自身が他の人間にとって有用であり、このようなものとして人間は相互に利用しあう。個人は他人にとって役立つものとして承認されるのである¹⁰²⁾。事物であれ人間であれ、有用なものはそれ自体で（即自的に）存在すると同時に、他者にたいして（対他的に）存在するのであり、またそれは他者から自分を区別し、自分を維持するときには対自存在である。このように、有用なものには即自、対他、対自の契機が含まれている。だが、これらの三契機の結合は完全ではないことも指摘される。有用性においては、これらの契機は相互に交替するにすぎず、自分のがわで（対自的に）結合されない。このため、それは真の〈ことがらそのもの〉とはなるにはいたらない。「有用なものにはたしかに対自存在の契機があるが、他の契機である即自と対他存在の契機をおおい、このことによって自己であるという仕方でそう

102)「人間にとって万物が有用であるように、人間も万人にとって有用である、同様に、人間の使命は、共同の役に立ち、普遍的な利用可能な成員となることである。彼が自分を配慮するのと同様に、他人のために力を尽くす」。「人間は他人を利用し、また[他人によって] 利用される。」(Phä. 371/399)

なのではない。」(384/412)¹⁰³⁾。この意味で、有用なものは「くことそのもの」の外的定在」(412/451)であるにとどまる。このことは、市民社会が個人相互の機械的結合にもとづき、「相関性」を原理としているにすぎず、個人相互の有機的、実体的結合にもとづくものではないことに起因するであろう¹⁰⁴⁾。

③ 財をめぐる承認関係

ヘーゲルは、一方では、以上のように中世における財を市民社会におけるものと理解しながら、他方では、中世における財をめぐる人間関係を、恩恵を与える者(「恩人, 慈善家 Wohltäter」)と、恩恵を受ける者(「受恩者, 被護者 Klient」)との関係と理解している。富者が他人(大衆, 貧民)に財を分与する mitteilen ことによって、富者による財の獲得は利己的なものではなく、社会全体の経済生活に寄与するものとなり、富者はこの点で承認されるのである。財の精神は、「本質のない対自存在[個別的, 利己的なもの]であった。しかし、それは分与されることによって即自[普遍的, 公共的なもの]となる。それは、[他者のために]自分を犠牲にするという自分の使命をはたすことによって、自分だけで[対自的に]享受するという個別的あり方を廃棄する。」(341/369)

103)「有用性はまだ対象の述語であって、主語自身とはなっていない……。このことは、対自存在がその他の契機[即自, 对他]の実体としてはまだ示されていないというように以前現われたことと同一である」。(Phä. 385/413) このため、有用性は「くことそのもの」の外的定在」ではあるが、まだくことそのもの」ではない(421/451)。註 78 参照

104)『精神現象学』の「意識」の章の「感覚的確信」の節では、「事物 Ding」のあり方について、それは即自存在であると同時に对他存在であるが、両者の側面は並立しているにすぎず、まだ真に内的に結合されていないことが指摘された(Phä. 86f./96f.)。同様の考察がのちの『論理学』における有論の「定在」(「或るものと他のもの」)、本質論の「事物」の段階にみられ、さらに本質論の「相関性」の段階でさらに展開されている(Logik. W.V. 133ff., W. VI. 125ff., 176ff., 164, E. § 91, 95, 122, 123, 135.)。市民社会が論理的には相関関係のレベルにあることについては、R. § 209, E. § 517.

このような関係は本来の市民社会におけるものではない。それは、各人が労働をつうじて財を獲得しながらも、同時に他人に恩恵をもたらすという相互的な経済的関係ではなく、富者がその他の者に恩恵を施すという一方的な道徳的関係である。たしかに、そこにも或る種の相互承認の関係があるともいえる。一面で、富者によって財を分与された他者は富者の「慈善 Wohltat」に感謝し、この点で富者を承認する。意識は、「享受を与えてくれる者[富者]を恩人として承認し、彼に感謝する義務をもつとみなす。」(331/359) 他面で、富者は他者に財を分与し、この意味で他者を承認する。富者は他者にたいしても対自存在を認める。「それ[財]が分与するもの、他者に与えるものは対自存在である。」(341/369) 他者は「対自存在する実在として承認される」(340/368)

しかし、主人と奴隷との関係が相互承認の関係を含みながらも、根本的には「一方的で不平等な承認」の関係であったように、富者による他者にたいする関係も「一方的で不平等な承認」の関係にとどまる。第一に、富者の慈善行為は彼の恣意に依存しており、他者にたいして承認を与えるかどうかは偶然である¹⁰⁵⁾。このため、他者は富者に感謝しながらも、財、およびそれをめぐる富者との関係を移ろいやすく、束の間のもものとみなし、これらを軽視する¹⁰⁶⁾。第二に、富者は他者に“恩を着せる”ことによって、他者にたいして優位に立ち、他人を精神的に支配することになる。その慈善は偽善に

105) 自己意識は「対自存在する実在性として承認され、それ自体で妥当するというあり方を……保持する。そのばあい、その人格そのものが他者[恩恵を与える者]の偶然的人格に依存し、主観という偶然や恣意に依存していることをみてとる」。(Phä. 340/368) 慈善が偶然的なものであって、真に人倫的なものではないことは、他の箇所でも指摘されている(280/304, 295/321)。

106) 「自己意識はそれ[財]によって……その享受が移ろいやすく、はかないという意識に到達するにすぎず、このため、財を愛しながらも同時にこれを軽蔑する。そして、財が消滅するのにもなって、富者にたいする自分の関係も消滅するとみなす。」(Phä. 332/359)

転化することになろう。そのため、他者は富者に感謝しながらも、富者に反発するというアンヴィバレントな態度をとる¹⁰⁷⁾。

ここに、財富を与える者（富者）と、それを与えられる者（貧者）との関係に逆転が生じる。これは、主人と奴隷との関係の逆転に類似している。富者は、財富を他者に与えるが、これを完全に放棄するわけではないから、財富にとらわれている。これに対して、財富を与えられる者は、財富を軽視し、自分はそれにとらわれない純粋な自己意識（対自存在）とみなす可能性をえる。「自己意識はいかなる個別的側面をも捨象しうるものであって、このため個別的なものにかんして拘束されながらも、その承認されたあり方を保持する」(340/368)。だが、彼は現実的には財富を必要としており、これへの依存を脱却できない。「したがって、この意識はたしかに財富〔富者〕から対自存在という対象性を取り戻し、それを廃棄するが、このことはその概念からみて……不完全であるだけでなく、それ自身にとって不満足である。」(341/368) 主人と奴隷との関係のばあいと同様に、富者と貧者との関係は現実

107) 「財富〔富者〕は食事を施すことによって他者の人格そのものを支え、扶助し、このことによって他者をその内面的本質から服従させたと思込むが、他者の内面的反抗を看過している。」(Phä. 342/369) 「したがって、その〔恩恵を受けた者の〕感謝の精神はこのような……最も深い反抗の感情である。」(341/368)

なお、ハインリックスは、富者と他者との関係を、資本家(「貨幣貴族」)と貧者との関係ととらえ、富者の貧者にたいする思い上がりを、「金でその労働力を買うことができると思う」ことに見出している。Johhanes Heinrichs, *Die Logik der <Phänomenologie des Geistes>*, 1974, S. 326f..

ヘーゲルによれば、国権および財富にたいして肯定的態度をとるのが「高貴な意識 das edelmütige Bewußtsein」であるが、これらに否定的態度をとるのが「卑劣な意識 das niederträchtige Bewußtsein」である。高貴な意識はまずは貴族(家臣)のものであるが、貴族にも卑劣な意識という側面が含まれている。当該の文脈はディドロの『ラモーの甥』を念頭においたものであって、財富を分与されながらも、これに反抗するに卑劣な意識は、ラモーの甥の態度である。

逆転されるわけではない。この逆転はあくまでも、貧者のがわでの自己意識の形成という可能性という面からみられたものにとどまる¹⁰⁸⁾。

財富をめぐる以上の関係にともなう限界は、中世においては市民社会がまだ未成熟であり、富が少数者に集中し、富者と大衆が対立していることを背景としたものと思われる¹⁰⁹⁾。

(7) 国家における承認

① 奉仕と承認

国家と個人との関係は具体的には統治と服従の関係となる。国家は個人に自立を許しながらも、個人の自立が固定化されて、国家全体が解体しないように、個人の自立を否定的し、これを自分へ統合する。国家のこのような作用は統治をつうじておこなわれるのであり、そこに国家の自己意識や意志が表明される。国家が統治において明確な自己意識や意志をそなえるためには、個人の服従や奉仕（奉公）を受けることが必要となる。統治と服従とのこのような相互媒介によって、国家は個別的意志をそなえると同時に、個人もまた普遍的なものに高まるのであって、国家のがわでも個人のがわでも普遍的なものとの結合がもたらされる¹¹⁰⁾。

国家にたいする個人の奉仕、およびこれによって媒介される統治は、古代

108) 註 116 参照。

109) イッポリトはこの点にかんして、『イェナ実在哲学II』におけるつぎの叙述を引き合いに出している (Hyppolite, *a.a.O.* p. 394)。「富と貧困とのこのような不平等、このような困窮と欠乏は意志の最高の分裂、内的反抗、憎悪を生じさせる。」(JR II. 223/233)

110) 「国家が……現実的威力となる」のは、「現実的な服従においてであり、それは、国家が本質であることについての自己意識の判断、自己意識の自由な自己犠牲をつうじて要求される。」奉仕をつうじて「普遍的なもの [国家] は定在一般と推論的に連結し、同様に、定在する意識 [奉仕者] はこのような外化をつうじて本質性へと自分を形成・陶冶する」。(Phä. 333/360)

ギリシャにおいてはまだ明確ではなかったが、中世においては明確となるとされる。封建社会において、国家と個人との関係を典型的に表現するのは君主と家臣との関係である。国家が意志をもつものとして人格化されるのは君主においてであり、家臣は国家への奉仕によってこのことを可能とする。ヘーゲルは君主と家臣との関係を承認関係としてとらえる。一方で、家臣は国家を自分の本質として承認し、その維持のために自分の個別性（欲求や所有）を犠牲にするが、他方で、このような奉仕をつうじて、精神的には名誉をえ、また現実的には報償をえ、これらの点で承認される¹¹¹⁾。

② 君主と家臣の関係の逆転

しかし、国家にたいする家臣の奉公は疑わしいものである。家臣は国家における公共的なもののために自分の個別性を犠牲にするが、このような公共的なものは抽象的な普遍にすぎない(336/364)。そのため、なにが公共的なものの内容であるかについての判断は彼に委ねられる。彼が公共の福祉の実現のために国家（君主）にたいして「助言・献策 Rat」をおこなうさいに、その特殊な意図や利己的意志が隠されているということがある¹¹²⁾。また、家臣

111) 自己疎外の代償としての名誉の獲得についてはつぎのようにいわれる。自己意識は「国権のためにその定在を犠牲にする。……この自己意識は本質にかなったものとして妥当し、その即自存在（自体存在）のゆえに承認される。」「それは誇り高い家臣であって、国権のために活動し、……このような名誉においてのみ自分にとって承認される。」(Phä. 333f./360f.) ただし、家臣の奉仕を受けるだけのばあいは、国家はまだ意志をもたず、家臣に承認を与えるのは国家意志（君主）ではなく、世論であるといわれる。

また、自己疎外の代償としての恩賞の獲得についてはつぎのようにいわれる。「高貴な意識、すなわち対自存在という極は、現実的普遍性という極を、彼が思考の普遍性のために自分を外化したことのかわりにとり戻す」。(338/366) このばあいの「現実的普遍性」は具体的には恩賞を意味すると思われる（金子武蔵、ヘーゲル『精神の現象学』訳、下、訳者註、1220-21 ページ）。

112) 家臣は「公共の福祉について語るが、その特殊な福祉を自分のために留保してい

は君主を賛美し、君主に「へつらう」さいにも、その引き換えに君主から恩賞（俸禄，知行）をえる。「無制限な独裁者」としての君主は、家臣によって承認されることをつうじてはじめて、そのようなものなのである。けっきょく、君主は真に自立した意志、統治力をもたず、家臣のへつらいによって“祭り上げられて”いるにすぎない¹¹³⁾。このため、君主の権力は空洞化され、実権は家臣へ移行する。ここには、主人と奴隷との関係の逆転と類似の弁証法的逆転がある。

しかし、奴隷が主人にたいして現実に優位に立つわけではないように、家臣も君主にたいして優位に立つのではない。家臣の君主にたいする関係には限界がある。第一に、家臣が服従し、奉仕するのは国家の真の普遍的、公共的なものではなく、君主の私的意志、恣意である(340/368)。このことは奴隷の主人にたいする関係のばあいと同様である。第二に、奴隷のばあいとは異なって、家臣の奉仕（それをつうじた自己疎外と陶冶）は不徹底であり、家臣は君主の支配を受け入れながら、国家に寄生しつつ、自分の利益を確保しようとする。すでにみたように、統治と服従との相互媒介によって国家のがわでも個人のがわでも普遍的なものと個別的なものとの結合がもたらされるはずであるが、君主と家臣との関係においてはこの結合は不十分なものと

る。」「このことは公共の福祉のための助言をあいまいで疑わしいものとする」。 (Phä. 334/361) 国家(君主)は家臣の助言を受けるばあいにも、まだ確固とした自己決定をおこなう意志をもたないといわれる。

113) 国家は家臣のへつらいによって、意志をそなえた個別者(君主)へ高められるが、このことによってじつはこの意志は実権を奪われる。「このように、無制限の君主であるというこの権力の精神が生まれる。無制限であるというのは、へつらいの言葉が権力を、純化された普遍性へ高めるからであり、君主であるというのは、へつらいの言葉が個別的あり方を頂点へ高めるからである。」「より明確にいえば、それ[へつらい]が固有の名前を与えることによって[君主の]個別性を……その定在する純粹性へと高める」。 (Phä. 337/365) 「あまねく承認されてはいるが、分与されえない自立性においてあるそれ[君主の意志]に残されているのは、空虚な名前である」。 (339/366)

どまる。一方で、家臣は奉仕にさいに利己性を残しており、真に普遍的なものに高まってははいない。他方で、君主の意志も恣意性を残しており、国家の普遍的な権力の真の体现者にはなっていない。

このためまた、君主と家臣とのあいだの承認の関係も不純で歪んだものとなる。家臣が君主を承認するのは、君主が真に普遍的なものの体现者であるという点でというよりも、君主が彼に個別的利益（恩賞）を与えてくれ、また彼の私欲のために利用されうるという点でである。また、家臣は、自分が普遍的なものへ奉仕することよりも、奉仕と引き換えに個別利益をえるという意味で承認されることを求める。(君主一家臣の関係と主人一奴隷の関係とのあいだの相違については、IV-6-(2)参照)。

以上のことは、封建国家が真に公共的なものではなく、君主と家臣との私的な利害関係（封土の関係）にもとづくものであることに起因するであろう¹¹⁴⁾。ヘーゲルは封建時代における国家および君主と、近代における国家および君主とを明確に区別し、後者の国家と君主が真に公共的なものの担い手であり、普遍的な意志と主権をそなえたものであるとみなす。

③ 国家と市民社会との関係の逆転

このように、国家（国権）は公共的なものとしてそれ自体で（即自的に）存在するはずであったが、封建社会においては、家臣にとっての個別的なもの（対他存在）となっている。また、家臣は国家における公共的なもの（即自存在）のために活動するようにみせかけながら、じつは自分の利益のために国家を利用し、利己的に活動している（対自存在）。ここではく国家は財富となる。これに対して、非自立的（非対自的）であり、他者のために犠牲にされる（対他的である）はずの経済（財富）が、万人に恩恵を与え、万人を結合する点でむしろ普遍的、公共的（即自的）である。また、封建国家（君

114) 『歴史哲学』においては、封建国家が公共的なものではなく、君主と家臣との私的な主従関係にもとづくものであることが明らかにされている(PhG. XII. 446)。

主)による恣意的な統治や支配に対して、経済は客観的で公平である。この意味で〈財富が国家となる〉。このようにして、国権が財富(対他存在)となり、財富が国権(即自存在)となって、両者の関係は逆転される¹¹⁵⁾。

しかし、経済が国家にたいして現実に優位に立つわけではない。ヘーゲルが強調しているのは、社会については国家を経済よりも優位におき、個人の行為については国家にたいする奉仕を財富の獲得よりも優位におくという中世の支配的価値観の一面性を暴露することである。中世においては市民社会は未成熟であったため、国家にたいしてもつその積極的意義が十分には明確にならなかったといえる。けっきょく、国権と財富とはそれぞれ一面的なものとして対立している。もし、国権と財富とがそれぞれ、自分に欠けるものを他方に見出すならば、両者は相互承認の関係に立つことになろう。だが、封建社会においてはこのことは、一方の他方にたいする相互的な疎外という形態で消極的・否定的な仕方で示されるにとどまるのであり、両者のあいだの相互承認は実現されない。

④ 貴族と市民との関係の逆転

封建社会における国家(国権)と経済(財富)との関係に特徴的な以上のことがらは、貴族(家臣)と町人・市民(富者)との関係にも該当する。貴族は「誇り高い家臣」として、〈即自〉を尺度として国権および財富にたいして価値判断を下す。それによれば、国権は普遍的、公共的であって、〈即自〉に適合し、肯定的なもの(善)であるが、財富は個別的、利己的で〈対自〉であり、否定的なもの(悪)ということになる。だが、貴族はつねにこの尺度を堅持するわけではない。貴族は利己心を内部に隠しており、国権を自分

115) 国権は今や、「犠牲にされることを精神とするようなものとしての存在者である。すなわちそれは財富である。」(Phä. 338/366) これに対して、「財富は、国権を掌握して享受する者に対抗して、意志によって自分を断固主張するような国権である。」(340/367) なお、国家が、自分を犠牲とし、他者に恩恵をあたえるという点で財富であるという理解は『イエナ実在哲学II』にもみられる(JRII. 232/242)

の利益のために利用しようとする。貴族は秘かに〈対自〉の尺度を採用していることになる。このような尺度にしたがえば、財富はむしろ肯定的なものとして評価されざるをえない。貴族は財富を軽視しながら、現実生活においてはそれを必要としている。財富は万人に恩恵を与えるものとして普遍的、公共的であり、〈即自〉である（〈財富は国権である〉）が、貴族はこのことを自覚するにはいたらない。町人はこのことを意識している点で、貴族にたいして優位に立つ。

町人（富者）は国権および財富にたいして、貴族とは反対の評価を下す。町人は〈対自〉を尺度とし、財富は肯定的なものであるが、国権は個人の利益を抑圧する点で否定的なものであると評価する。だが、町人は、国家が万人の生命と活動の基盤をなすこと、それが即自的なものであるだけでなく、町人にとってのもの（対他的なもの）でもある（〈国権は財富である〉）ことに気づかない(338/366)。この点で、町人の立場には限界があり、町人は貴族にたいして決定的に優位に立つわけではない。

以上のように、貴族と町人とは、国権と財富にたいしてそれぞれ反対の評価をおこなうにすぎない。彼らは一方に欠けるものを他方に見出すというようにして、相互承認の関係に入るにはいたらない。このような限界は、すでに指摘したように封建社会における国家と経済のあり方に由来するであろう。中世においては、国家は真の公共的なものではないため、町人はそれを自分の生活の基礎として承認することはできなかつたであろう。また、市民社会が未発達であったため、財富は一部の町人に集中し、労働の相互依存の体制をつうじて広く諸個人に分与されるにはいたらず、公共的な性格をもたなかつたといえよう。

ヘーゲルの情況設定によれば、中世末期において政治（国権）からも経済（財富）からも排除されたアウトロー的な個人こそが、貴族および富者のこのような一面な立場をこえ出る可能性をえる。このような個人は、現実の威力としての国権や財富の空しさ、またそれらについての貴族や富者による固

定的な評価の空しさを知っている。だが、彼はこれらをこえる現実的な原理に到達するわけではない。このことは封建社会においてはそもそも不可能であった。彼は「分裂した意識」であらざるをえず、むしろこの分裂を徹底させることによって、この分裂をこえ出る可能性をきり開く。それは近代の新しい原理の萌芽を示すものである¹¹⁶⁾。

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. ズーアキャンプ社の『ヘーゲル20巻選集』(Hegel Werke zwanzig Bänden [W.と略記し、巻数をローマ数字で示す]),
 に依拠する。
2. ヘーゲルの以下の著作は [] 内のように略記し、つづけてページ数を示す。
 - 1) *Hegels theologische Jugendschriften*, Hrsg. v. Nohl : [N.].
 - 2) *Differenz-Aufsatz (Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der*

116) 「現実の固定的な実在 [国権や財富] および、判断が定立する固定的な規定 [善・悪や高貴・卑劣] が矛盾におちいることをエスプリある仕方で語るすべを心得ている……のは、対自存在する自己である」。(Phä. 347/375)「この自己は現実的な規定にも、考えられた規定にも所属しないこの純粋な自己として精神的なもの、真に普遍妥当するものとなる。この自己は、あらゆる関係の自己分裂的な本性であり、これらの関係の意識的な分裂である。だが、それは、反抗する自己意識としてその分裂したあり方を知る。そして、それはこのような分裂したあり方を知るさい、そのまま直接にこの分裂をこえ出る。」(348/375f.) ラモーの甥をモデルとした「分裂した意識」は「卑劣な意識」でありながら、このようにして「最も教養ある自由の高貴さ」に転換するといわれる(344/372)。このような意識が懐疑主義と共通の特徴をもつことについては、金子武蔵、前掲訳、上、1520ページ以下。註107も参照。

- Philosophie*), PhB 319a : [Dif.] .(『差異論文』)
- 3) *Glauben und Wissen*, PhB 319c : [GuW.] .(『信と知』)
- 4) *Naturrecht-Aufsatz (Über die wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts)*, PhB 319b : [NR.] .(『自然法』)
- 5) *System der Sittlichkeit*, PhB 144a : [SdS.] .(『人倫の体系』)
- 6) *Jenenser Realphilosophie I (Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes)*, PhB 331/PhB 66a : [JR I.] . [R.] は欄外を指す。(『イエナ実在哲学 I』)
- 7) *Jenaer Realphilosophie (II) (Vorlesungsmanuskript zur Realphilosophie)* PhB 333/PhB 67 : [JR II.] . [R.] は欄外を指す。(『イエナ実在哲学 II』)
- 8) *Phänomenologie des Geistes*, PhB 414/PhB 114 : [Phä.] .(『精神現象学』)
- 9) *Philosophische Propädeuthik*, W. IV. : [Prop.] (『予備学』)
- 10) *Rechtsphilosophie (Grundlinien der Philosophie des Rechts)* : [R.] パラグラフ (§) 番号のみを記す。注解は [Anm.] , Zusatz は [Zu.] と略記。(『法哲学』)。
- 11) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* : [Enz.] . パラグラフ番号のみを記す。注解は [Anm.] , Zusatz は [Zu.] と略記。(『エンチュクロペデー』)
- 12) *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, W. XII. : [PhG.] (『歴史哲学』)
- 13) *Vorlesungen über die Philosophie der Ästhetik*, W. XIII, XIV, XV. : [A.] (『美学』)
- 14) *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, W. XVI, XVII. [Relig.] (『宗教哲学』)
- 15) *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, W. XIV, XX. [GPh.] (『哲学史』)
3. 引用文中の [] 内は補訳である。傍点[・]は原文中の強調箇所を指し、圏点[◦]は筆者が付加したものである。