

経済と経営 23-1 (1992.6)

〈論文〉

ヘーゲルの相互承認論の形成と構造 (7)

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』 (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 (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 (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 (65号)
  - 3 承認の闘争
  - 4 主人と奴隷の弁証法 (68号)
  - 5 承認と共同体 (69号)
  - 6 承認と陶冶 (本号)

## 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

## 6 承認と陶冶

## (1) 疎外と陶冶

① 承認と陶冶 「(形成・教養獲得) Bildung」とのあいだには本質的連関がある。個人が他人から承認をえるためには、その個別的、利己的あり方を克服し、自分と他人とを結合する共同的なものを自覚し、自分を普遍的なものへ陶冶しなければならない。このような把握は『精神現象学』の承認論の全体を貫徹している。

すでに「自己意識」の段階で承認の闘争および主人—奴隷の関係の考察のさいに、個人が承認をえるのは、その個別的、自然的あり方を克服し、自分を普遍的なものへ陶冶することによってであることが示された。また陶冶は、主人—奴隷に続くストア主義、懐疑主義、不幸な意識においても重要な役割をはたしていた。「理性」の段階では、さまざまな形態の個人主義的、主観主義的行為の挫折が分析されたが、これらの行為の挫折は、陶冶をへることなく個別的、自然的あり方のままで直接に普遍的なものの実現をめざそうとしたために生じるともみなされた。したがって求められたことは、陶冶をつうじて、普遍的なものと対立するような個別的なものが克服され、普遍的なものとの個別なものとの媒介されることである。

「精神」の段階では、陶冶が歴史的過程においてとらえられており、人類が陶冶を経験するのは中世および近世（フランス革命まで）においてであるとされる。この時期における精神のあり方は「自己疎外的(自分に疎遠となった)精神、陶冶 *Der sich entfremdete Geist ; die Bildung*」と特徴づけられる。ここでは、個人（自己意識）はその本質としての人倫的実体を喪失し、このため自分から疎外される<sup>117)</sup>。しかし、個人はこのような自己疎外をへて

117)この意味で、自己の「疎外 *Entfremdung*」, 「外化 *Entäußerung*」は「本質喪失

その個別的、自然的あり方を脱却して、自分を普遍的なものへと陶冶し、またこのようなものとして承認されるのである。したがって、自己の疎外（外化）という否定的・消極的過程は反面では、承認の主体としての自己の形成・陶冶へ向かう肯定的・積極的過程でもある。「自己意識は自分自身を疎外することによってのみひとかどの者であり、実在性をえる。自己意識はこのことをつうじて自分を普遍的なものとし、このような普遍的あり方が、妥当する〔承認される〕ことである。」「したがって、ここでは個人を妥当させ〔承認し〕、現実性をもたせるのは陶冶である」。(Phä. 324/351)

② 古代ギリシャの人倫においては、全体と個人との結合は総じて直接的・無媒介的であり、個人はその自然的あり方（性格）のままに全体にたいして素朴な仕方で奉仕していた。したがって、そこにはたしかに全体にたいする個人の自己否定的行為（とくに男性の国家にたいする活動）は存在しているが、これはまだ本来の自己疎外ではなく、このためそこには陶冶は存在していなかった。古代ローマの法状態においては、個人は自立的な人格として承認されたが、全体や他人からきり離された孤立的、原子的なものとなることによってであったにすぎない。すでにここには、自己疎外の端緒があるが、これは陶冶をまだともなうものではない。個人は普遍的な人格として承認されるが、人格は自然的、個別的なもの（欲求、能力、所有物など）を内容とし、それに執着している。人格は、陶冶をへることなく、「無媒介的にすなわち疎外を欠いたまま、即自的かつ対自的に妥当する〔承認される〕自己」であるにすぎない(321/348)。

③ 「自己意識が妥当する〔承認される〕のは、自分を普遍的なものとは合致させるという疎外的媒介をつうじて」(324/351)であって、これは中世から近世にかけておこなわれる。これらの時代には、個人は人倫的実体を失い、疎外されるが、この疎外はたんに受動的な状態や結果であるだけでなく、能動的な活動でもある。個人は世界をたんに受動的に受け取り、それに服従

---

Entwesung」であるといわれる(Phä. 320f./347)。

するのでなく、世界を意識的、能動的に世界を産出しようとする。そのさい、この世界はまずは、個人から疎外されるという形態をとって現われざるをえない。このような疎外は、個人が世界を産出してこれを自分のものとして獲得するために、通過すべき必然的段階をなす。自己意識は「自分の人格を外化しながら、このことをつうじて自分の世界を産出し、この世界にたいして疎遠な世界にたいするようにはふるまい……、つぎにはこの世界をわがものとしてしまう」(323f./351f.)。

一面では個人のこのような自己疎外によって実体は失われるが、他面ではこのことは、実体のがわからみれば、実体が直接的あり方を脱却して、個人の自己意識によって媒介されたものとして生成するための準備となる。「個人の方は、……個人がその自己を外化し、したがって対象的に存在する実体として自分を定立することである。」「個々人との関係においてその陶冶として現象するものは実体自身の本質的契機である。」(325/352f.)

「理性」の段階では、個人の行為は一方で、実体からきり離されながら、自己意識と対自存在を獲得する過程（自己意識の生成過程）であるが、他方では、実体についての意識をえて、実体へ向かう過程（実体の生成過程）であった。ここでは、両過程は、主として全体と個人との構造連関において論理的に把握されており、歴史的過程はそれらの背景におかれているにすぎない(5-(2))。ところが、「精神」の段階ではこの歴史的過程が考察の主題となるのである。

④ このようにして、中世と近世における個人の自己疎外と、それによる疎外的形態のもとでの実体の生成は、実体が古代におけるような直接的・無媒介的なものから、自己意識によって媒介された高次のもの（「自己意識的実体」）へ高まるうえでの必然的な段階をなす。個人からの実体の疎外、個人の自己疎外はまた実体自身の自己疎外にほかならない。一方で、実体はその自己疎外をつうじて自己意識によって媒介されたものとなり、他方で、個人はその自己疎外をつうじて実体を自分の本質として承認し、その維持のために

自覚的、自発的に活動するようになる。「精神は二つの側面を……自分でもっている。一方は、実体が自分自身を外化し、自己意識となるという側面であり、他方は反対に、自己意識が自分自身を外化し、……普遍的自己となるという側面である。両側面は……相互に出会い、このことによって両者の真の合一が生じる。」(492/525) ただし、『イエナ実在哲学II』のばあいとは異なって『精神現象学』においては、このような両側面の統一として生成するはずの高次の実体、人倫的共同体についての説明は欠けている(5-(2)参照)。

⑤ ところで、中世において、個人によって産出された世界が個人から疎外されるのは、この世界を構成する基本諸要素(諸契機)のあいだに相互の疎外が生じるからである。中世の世界は彼岸の国(「信仰の国」と此岸の国(「現実の国」)に分裂し、さらに此岸の国は国家(「国権」と経済(「財富」)に分裂している。これらの要素はそれぞれ一面的なものとして相互に対立し、自分に欠けるものを他方がわにもっており、この意味で相互に疎外されている。このようにして、世界はその構成要素のあいだの疎外によってそれ自身全体として疎外されるのである。「実体はつぎのようにその諸契機へと形成される。すなわち、対立したものが他方に精神を与え、各々がその疎外によって他方に存立を与え、かつ他方によって存立させられるというようにである。」(326/353)「全体の均衡は……、対立したもののあいだの疎外にもとづいている。全体は各々の個別的契機と同様に、自分から疎外された実在性である。」(322/349)

## (2) 国家と経済における陶冶

封建社会の主要な柱(契機)をなすのは国家(国権)と経済(財富)である。個人(自己意識)は国家と財富の形成のために能動的に活動する。この活動は個人の自己疎外と陶冶をともない、これをつうじて個人はこのような活動の主体として承認されるのである。「権力と財富とは彼の最高目的である。彼は断念と犠牲によって自分を普遍的なものへ形成・陶冶することをつ

うじて、普遍的なものを所有するようになり、このように所有する点で普遍的に妥当する〔承認される〕ことを知る。」(Pha. 348/375)

① まず、中世において国家への個人の能動的な参画は国家にたいする奉仕(奉公)という形態をとる。このような態度は家臣に典型的にみられる。家臣は国家(君主)のために奉仕し、自分を疎外することによって、名誉と恩賞をえ、この意味で承認される。しかし、家臣においては、自己疎外をつうじた陶冶は不十分におこなわれるにすぎない。第一に、すでにみたように(5-(6)-②)、個人が服従するのは国家そのものの普遍的意志にたいしてではなく、君主の個別的、偶然的な意志(恣意)にたいしてである。したがって、家臣の奉仕や服従をつうじた陶冶は不完全である。ここには、主人にたいする奴隷の関係と同様の限界がある(4-(5)-③)。第二に、国家にたいする家臣の奉仕は、すでに指摘したように、矛盾を含み、欺瞞的でさえである(5-(7)-②)。家臣は国家のために自分を犠牲にすると称しながら、国家を自分の個別的利益のために利用しているのであり、家臣の奉仕は特殊的な我意を秘めている。家臣のこのような行為によって国権(君主の主権)は空洞化される。ここでは、支配-服従の関係が逆転されるが、ただし、このような逆転は主人と奴隷の関係のばあいとは異なっている。奴隷はその奉仕、労働、および死への恐怖をつうじた陶冶によって主人よりも精神的に高い立場に立つ可能性をえたが、家臣においては奉仕はあいまいあり、また死の恐怖の契機が欠けているため、陶冶は不徹底である<sup>118)</sup>。

それでは、国権(君主)のがわでは、疎外はどのようにしておこなわれるのであろうか。国権はその諸部分、諸個人を支配する威力をもつが、それ自

---

118) もちろん、家臣が国家のための活動のさいに死の恐怖に直面することによって、自己疎外をおこなうこともあり、これは最高の奉仕である。「奉仕のさいに生じる定在の犠牲は、さらに進んで死にいたるばあいには、たしかに完全となろう。」(Phä. 334/361) しかし、家臣のこのような自己犠牲は例外的であり、奉仕は、「特殊的な意図や我意を背後に隠したあいまいなものにとどまる」。(335/362)

体ではまだ本来の自己決定の意志をもたない。それは個人(家臣)の奉仕(助言、へつらい)を受けることによって意志と自己意識をそなえるのであり、このような国家の意志と自己意識を体現するのが君主である。第一に、このように国権(君主)は他者(家臣)の自己疎外をつうじてはじめて、意志と自己意識をえて自立するのであるから、このような自立はそれ自身疎外されたものである。家臣(貴族)は奉仕をつうじて国権に、「意欲し決定する対自存在を与え、このことによって自己意識的な現存在を与える。」「国権自身のこのような精神は……、貴族の意識の行為……を犠牲にして自分の現実性と糧をえるのであるから、自分から疎外された自立性である」。(338/365f.) 第二に、国権は家臣によって利用されるのであって、他者としての家臣のために犠牲にされ、この意味でも自分を疎外することになる。「このため、国権は今や、犠牲にされ、献身させられることを精神とするものとしての存在者である。」国権は、「自分を生成させる奉仕をつうじて……権力の外化へ移行するという運動である。国権の意志である独自の自己は自分にとって、……自分から疎外された普遍性となる」(338f./366)。

以上のような限界は、中世においては国家が真に公的なものではなく、君主と家臣との私的な関係にもとづくことに由来するであろう(5-(6)-(2))。封建国家(君主)と家臣とのこのような関係は、『イエナ実在哲学II』で示されたような、近代国家と個人との関係とは異なっている。後者のばあいは、個人は国家にたいして自己外化(自己疎外)し、服従し、このことをつうじて陶冶され、普遍的なものとして承認される(III-7-(2))。

② 『イエナ実在哲学II』では、経済(財富)における疎外と陶冶との関係についてつぎのように述べられていた。経済社会において個人が承認されるのは、第一には、個人の労働が他人の労働との相互依存におかれ、他人の欲求の充足と他人の福祉の実現に貢献することによって、第二には、個人がその労働をつうじて、自然的なものへの固執をやめ、労働の社会的意義を意識し、このように陶冶されることによってである(III-6-(1))。『精神現象学』

では、すでにみたように第一の面には考慮されているが(IV-5-(6)-①), 第二の面には目が向けられていない。しかも、中世においては、市民社会の未成熟のため、第一の点での承認もじっさいには不完全にしか実現されないとみられている。

『精神現象学』において描写される中世の基本的な経済関係は、個人の労働のあいだの相互関係ではなく、富者と、それによって恩恵を与えられる者(庶民)との関係である。富者が財富を獲得しながらも、社会の経済生活に貢献し、このようなものとして承認されるのは、財富を他者(庶民)に分与し、施与するという部分的な自己否定、自己疎外によってである。財富は「分与されることによって即自〔自体存在〕となる。それは自分を犠牲にするという使命をはたすとき、自分のためにのみ享受する〔対自存在〕という個別的あり方を廃棄する」(341/369)。富者はこのことをつうじて他者(庶民)によって感謝され、承認される。他者は、「享受を与えてくれる者を恩人として承認する」(331/359)。

しかし、富者によるこのような自己疎外は不徹底にとどまる。第一に、富者が他者に財富を分与することは、彼の恣意にもとづく偶然的な行為である(340/368)。ここでは、市民社会におけるように財富が、「すべての個人に分与されるという普遍的、必然的な本質」(330/357)をもつのではない。したがって、財富を施与された他者も、一面ではこの恩恵に感謝しながら、他面では財富の享受を偶然的で移ろいやすいものとして軽視する(332/359)。第二に、富者は他者に財富を施与することによって、一面では他者に奉仕するが、他面では他者を支配しようとする。このことは彼の奉仕と自己疎外をあいまいなものとしてしまう。

それでは、財富を分与され、恩恵を受ける者はどうであろうか。彼が、財富を施与してくれる富者に感謝するとき、そこには一種の自己否定、自己疎外があるともいえる。だが、彼は富者の恩に感謝しながらも、同時に財富の享受を移ろいやすい偶然的なものとして軽蔑し、また、“恩を売る”富者にた



いして内心で反抗するのであって、彼の態度は矛盾しており「下劣 *niederträchtig*」, 「卑劣 *verworfen*」できえある (341/368)。けっきょく、財富を受けとるだけの者は、財富や富者にたいして距離をとるにしても、真に自立的なものへと自分を陶冶することはない (5-(6)-③)。

③ 以上のように、封建社会にあっては、国家における (国権をめぐる) 承認も経済における (財富をめぐる) 承認も、それぞれ矛盾と欠陥をはらんだもの、空しいものであるということになる。自己意識は「断念と犠牲によって自分を普遍的なものへ陶冶することをつうじて、それ国権と財富を所有するようになり、このように所有する点で、普遍的に妥当する承認されることを知る……。しかし、このような妥当 [承認] はそれ自身空虚である」 (348/375)。

このことは、中世にあっては国家においても経済においても、承認をえるための個人の自己疎外と陶冶が不徹底であることに起因する。個人はたしかに政治的生活と経済的生活において自分を疎外し、全体のために奉仕するが、それと引き換えに物質的および精神的代償 (名誉と財富) をえるのであり、この点で疎外はまだ「純粋な抽象」に到達してはいない。「陶冶の世界そのものにおいては、彼の否定あるいは疎外を純粋な抽象というこの形式において直観するにはいたらない。そうではなく、この否定は、内実を与えられたものであり、名誉あるいは財富であって、彼は自己を疎外するかわりに、名誉や財富を獲得する」。 (392/421)

すでにみたように、封建社会においては国家も経済も他方にたいして優位にはなく、自分に欠けるものを他方に見出し、他方のなかに自分を疎外するという相互関係にある。国家中心の価値観と経済中心の価値観との関係についても同様である。いずれも確固としたものではなく、相互に他方へと転化し、疎外される。「この世界において経験されることは、国権や財富という現実的な実在も、善や悪というそれらについての定まった概念も……真理をもたず、これらの契機はすべてむしろ、一方が他方へ転化されるものであると

いうことである」(343/371)。

### (3) 信仰にたいする啓蒙の闘争と陶冶

① 中世の世界から生じる主要な対立の第二の形態は、「信仰 *Glauben*」(宗教)と「啓蒙 *Aufklärung*」(洞見 *Einsicht*)との対立である。この対立は中世末から近世初にかけて先鋭化された。疎外された封建社会(「現実の国」)を越え出ようとするには二つの方向をとる。一方で、個人は信仰において封建社会から逃避し、この社会で失われた普遍的なもの、「本質実在 *Wesen*」を彼岸に求める。他方で、啓蒙は普遍的なものを此岸において実現するために、封建社会を批判し、変革しようとする。ヘーゲルによれば、信仰も啓蒙も、封建社会における疎外と陶冶を通過してえられた「純粹意識の境位」(352/379)にあり、普遍的なものを思考によって把握しようとする。だが、信仰は、自分のなかに含まれる陶冶の意義を理解するにはいたらない。また、信仰は、疎外された封建社会からの逃避であって、一面では封建社会に対立するが、他面では封建社会のなかに自分の現実性と定在をもつという点で、それ自身封建社会における疎外の産物として疎外されたものである<sup>119)</sup>。「自分から疎外された精神はその定在を陶冶の世界のなかにもつ。しかし、この世界全体が自分自身から疎外されているため、純粹意識の……非現実的な世界はこの世界の彼岸にある。」(348/376)。「後者の世界は前者の世界の疎外に対立するが、まさにこのためこの疎外から自由ではなく、むしろ別な形態の疎外となっ

---

119) 「この純粹な意識はさしあたり現実の世界に対立しているようにみえるが、この世界からの逃避であって……、本質的にそれ自身において疎外されている。信仰はこの意識の一面をなすにすぎない」(Phä. 350/378)

ヘーゲルは、このような疎外態としての「信仰 *Glauben*」を「宗教 *Religion*」そのものから区別している。宗教は絶対実在を自覚する(「絶対実在の自己意識」)が、信仰は絶対実在を意識の外的対象とする(「絶対実在の意識」)にすぎない(323/350, 349f./377)。

ている。」(323/350)

封建社会にたいする信仰の態度は、疎外の内部での疎外の克服をめざすものといえる。これに対して、啓蒙は封建社会とそこにおける意識形態を批判する。啓蒙は封建社会と信仰における疎外を暴露し、このような疎外を徹底化し、「完成する」ことによって、この疎外を克服しようとする<sup>120)</sup>。この点で啓蒙は、封建社会(「現実の国」と信仰(「信仰の国」との対立をのりこえようとする。しかし、のちにみるように(③, ④), 啓蒙は信仰の限界を真に克服するにはいたらない。

② ヘーゲルは自己疎外をつうじた陶冶, および承認の獲得の可能性をむしろ信仰のがわに見出す。信仰は、その対象としての「絶対的本質実在 *das absolute Wesen*」(神)と一体となり、そのなかに自分を見出そうとする。信仰は一方で対象のなかに自分を放棄し、疎外するが、他方ではこのことによって自分を普遍的なものに高め、対象のなかで自分をこのような普遍的なものとして直観する。信仰(信)には愛のばあいと類似の承認関係がある。個人は或る対象を信じる(確信する)とき、「そのなかに……自己意識としての自分を見出す」。「私が私自身を認知する場合は対象であるが、この対象のなかで私は私自身にとって別の自己意識として存在するのであり、この対象のなかで私の特殊的個別性を……疎外したものとして存在する。」また、「私が信頼する者」のなかで「私は私の対自存在を認知するのであり、このため、他者は私の対自存在を承認することになる。」(362/390f.)

信仰においては個人の自己疎外はにたいする勤行 *Tun*, 奉仕という形態とする。個人は絶対的本質実在に到達するために、その欲求, その個別的定在を断念する(370/395)。しかし、信仰におけるこのような自己疎外と陶冶は不徹

---

120) 「彼岸にある疎遠な、本質実在の国としての信仰に対抗するとき、それ[純粹洞見]は啓蒙となる。疎外された精神〔信仰〕は、自己同等な安らぎの意識としてのこの国に救いを求めるが、啓蒙はこの国のもとでも疎外を完成する。」(Phä. 322/349)

底なものにとどまる。第一に、信仰の対象としての絶対的本質実在は信者にとっては感覚的、個別的なものとして表象される。ここでは普遍的、超感覚的、無限的なものと、個別的、感覚的、有限的なものとが無媒介に癒着している。したがって、信者がとらえる普遍的なものは個別的定在から完全に純化されたものではなく、このような普遍的なものへ向かうことはまだ真の陶冶ではない(365/393, 375/403)。だが第二に、信仰の対象の本質をなすのは超感覚的なもの、彼岸的なものであって、個人はこのような超越的、普遍的なものへ到達することはできず、現世における個人の完全な陶冶は不可能となる(353/381)。第三に、勤行という禁欲的行為はたしかに陶冶の契機をもつが、これはあいまいなものである。この行為によって所有や享受の断念がめざされるが、現実生活においてはこのことの完全な実現は不可能である。信仰もじっさいには所有や享受の必要性を認めている(376/404)。第四に、信仰が絶対的本質実在を崇拜し、勤行をおこなうとき、じつは自己疎外の活動をつうじてこの本質実在を産み出しており、自分が普遍的なものと個別的なものとの媒介になっているのであるが、信仰はこのことに無自覚である。信仰は一方で、この実在に信頼をいただき、そこに自分を見出そうとするが、他方でこの実在は信者にとって超越的で疎遠な存在である<sup>121)</sup>。このように、信仰はそれ自身転倒され、疎外されている。

③ 啓蒙によれば、信仰は、感覚的にすぎないものを崇拜する点で迷信であり、また信仰における禁欲的な勤行はおろかなものである。だがヘーゲルによれば、啓蒙には本来の意味での疎外をつうじた陶冶が欠如しており、

---

121) 信仰において「服従と奉仕は、その勤行(行為)をつうじてそれ[本質実在]を自分の絶対的本質実在として産出することにある」が、信仰は、「絶対的本質実在のこの即自(自体)がまったく意識の行為の彼岸にあると述べる」。(Phä. 374/402)「この絶対的本質実在は信仰にとっては、一方では信仰がそれを信頼し、そのなかに自分自身を確信するが、他方ではその道は窮めがたく、その存在に到達できないというようなものである。」(375/403)

普遍的なものと個別的なものとの媒介的統一も欠落している。この点で、啓蒙は信仰にたいして決定的に優位に立つとはいえない。

第一に、啓蒙においては、普遍的なものは自分の外部に、疎遠なものとして存在するのではなく、思考によって把握されるものであって、思考自身が普遍的なものとなる。だが、啓蒙は感覚主義(「感覚的確信」の立場)に立っており、啓蒙にとって確実に現存するのは感覚的なものだけである。普遍的本質実在(絶対的本質実在)は空虚なものとして感覚的世界の彼岸におかれるにすぎない。この点では、啓蒙における普遍的本質実在は、啓蒙が批判する信仰における普遍的実在と同様の問題をはらむ。普遍的本質実在がこのように空虚であるため、これを把握する思考もそれ自身空虚となってしまう。だが、啓蒙は、このような空虚で疎遠な実在が自分の思考によって産出されたものであることを自覚しない。この点で、啓蒙は信仰と同様の転倒、自己疎外におちいる<sup>122)</sup>。信仰が感覚的なものと普遍的なもの(絶対的本質実在、神)とを混同していることを啓蒙は批判するが、このような批判はかえって、啓蒙自身が感覚的なものに固執していることを暴露する<sup>123)</sup>。信仰は、不完全

---

122) 啓蒙にとっては絶対的本質実在は「純粹事物としての純粹思考となる。このようなものは……まさに信仰がおちいったもの、精神が自分自身のなかで漠然と無意識に織りなすものである。それは同時に純粹な自己意識の運動、すなわちこの事物を絶対的に疎遠な彼岸にあるはずのものとみなす運動である。」「しかし、自分から疎外された概念は——ここではまだこのような疎外の段階にあるため——自己意識の運動とその絶対的本質実在との両側面がこのように同一の存在であることを認識しない。」(Phä. 379/407f.)

123) 「信仰が絶対精神[絶対的本質実在]とみなすもののなかに啓蒙は、木、石等々の個々の現実的事物という規定にしたがって発見するものをとらえる。啓蒙はそもそもすべての規定性を……有限性として……とらえるため、啓蒙にとっては絶対的本質実在は一つの真空となってしまう。」「啓蒙のこのような自己疎外[空虚化]は同時に自分の肯定的な実在[感覚的定在]である。」(Phä. 368/397)

絶対的本質実在の理解をめぐる啓蒙は理神論と唯物論とに分裂する。理神論にとっては、絶対的本質実在は感覚的なものの彼岸にあり、不可知なものである。これ

な仕方ではあれ、感覚的なもののなかに普遍的なものを抽象的なものとしてではなく具体的なものとして見出そうとするのであるが、啓蒙は信仰におけるこのような積極的側面を理解しようとしなない。

第二に、啓蒙は信仰の禁欲主義に対抗して、快樂主義と有用性の立場を実践的原理とする。啓蒙にとっては、欲求は人間にとって自然的・本性的なものであり、その満足（快樂）は善である<sup>124)</sup>。このばあい、欲求の満足は普遍的なものであって、利己的なものではなく、自他の共同や相互承認を含むものとならなければならない。具体的にいえば、すべての事物が個人にとって有用なものであるのと同様に、個人も他人にとって有用でなければならない。個人は他人にとって役立つによって普遍的であり、このようなものとして承認されるのである(371/399)。この有用性の世界では、快樂が本性上善とされたうえで、自他のあいだの予定調和が想定されている。この世界は市民社会を前提としているとも考えられるが、前者は後者の表層を示すにすぎない<sup>125)</sup>。市民社会におけるような、労働をつうじた陶冶、社会的労働の意義の自覚は有用性の世界においては明確にはならない。有用性の世界に満足している啓蒙には、自己疎外をつうじた陶冶が欠けている。

④ 近代において、啓蒙は信仰を駆逐していくが、疎外をつうじた陶冶という観点からみれば、啓蒙は信仰にたいする闘争において勝利するとはいえ

に対して、唯物論にとっては、それは感覚的なものの総括としての物質である。物質は純粋な抽象であるが、唯物論はそれを自分の純粋な思考の産物であるとは自覚しない(380ff./408ff.)。

124) 啓蒙にとっては、人間は「彼が直接的あり方のままで……善である。……自分を意識する動物としての人間にとっては諸契機は普遍性という意義をもつため、万物が彼の満足と喜びのためにある。彼は……世界を彼のためにつくられた花園のようにみなして、歩きまわる」。(Phä. 371/399) 個人のこのようなあり方は「即自的かつ対自的に実在的とみなしている個性」(「精神的動物の国」)のばあいに対応しているといえよう(5-(3)-④)。

125) 有用性の世界の限界については、註129)参照。

ない。啓蒙が信仰にたいして優位に立つのは、信仰が自分の諸要素のあいだの矛盾に無自覚であるのに対して、啓蒙はこれを指摘できるというかぎりですにすぎない<sup>126)</sup>。しかし、啓蒙はそれ自身では抽象的であって、じつはその内容を信仰のこれらの要素からえなければならない<sup>127)</sup>。ところが、啓蒙は信仰の諸要素のなかから任意のものを取り出し、これを批判するにすぎず、矛盾しあうそれらの要素を総合することによってそれらを積極的なものとしてとらえ返し、承認するというのではない。「啓蒙は……信仰の内容のなかに自分自身を認めないし、このため、両者の思想[契機]を総合することもない。啓蒙自身は……二つの契機を対立させるさいに、その一方、すなわち自分に対立する契機のみを承認し、他方をこれから分離するが、後者の点では、信仰がおこなうのと同様である」(373/401f.)。

啓蒙から批判を受けるとき、信仰は一方ではその曲解に反発するが、他方では批判の正当な側面を承認する(374/402)。これに対して、啓蒙は、自分に欠けている要素を信仰のがわに認めることはない。信仰と啓蒙とはそれぞれ、一方に欠けるものを他方のなかにもつのであるが、両者はこのようなものとして相互に他方を承認するにはいたらない<sup>128)</sup>。そのさい承認を拒否するのは、「不等性の権利」(372/400)に執着する啓蒙の方である。啓蒙は信仰を誤謬、迷妄であるとして批判するが、「啓蒙自身は自分自身について啓蒙されていない点では、信仰と同様である」(373/401)。啓蒙の闘争は信仰の一面性に

126) 「洞見が信仰にたいして概念の威力であるのは、……信仰する意識において離ればなれとなっている諸要素を関係づけ、そのなかでこれらのあいだの矛盾を明るみに出すかぎりにおいてである」(Phä. 347/402 402)

127) 「啓蒙が、信仰する意識に対抗してふるまうのは自分固有の諸原理によってではなく、信仰自身が自分のがわにもっている諸原理によってである。」(Phä. 372f./401)

128) 金子武蔵氏は、信仰と啓蒙とのあいだに相互承認が実現されるとみなしているが(前掲書, 1544-45 ページ)。これはくわれわれにとって>のことであり、当事者にとってのことではないであろう。

たいしておこなわれるだけではなく、じつは啓蒙自身の一面性にたいしてもおこなわれるべきなのである。

#### (4) 革命と陶冶

近世において、個人は世界を自ら産出して、そのなかに自分を見出そうとする。啓蒙は有用性の世界を自分にとっての現実的世界とみなして、そこで満足するが、この世界は必ずしも諸個人によって意識的に産出されたものではない。また、すでにみたように(5-(6)-②)、この世界においては、個人の対自存在は即自存在、対他存在を統一するものとはなっていない。たしかにそこでは個人にとって自分自身が対象となっ**て**はいるが、まだ自分にとって疎遠なものが残存しているため、個人はそのなかで自分自身を隈なくみとうすには**い**たら**な**い(Pha. 358ff./412ff.)<sup>129)</sup>。個人が世界を意識的、能動的に産出することは、現存の世界を変革する革命となる。啓蒙はまずは思想における「内的変革」であったが、いまや「現実の実際の変革」へ転化される。革命は啓蒙の原理の徹底化であり、その実現である。だが、そこにはまた啓蒙の限界が最も先鋭な形であられる。

革命をおこなう個人はそれぞれ「普遍意志」の担い手であり、革命によって産出された世界がそのまま各人の意志に等しいと思込んでいる。個人はこのようにして世界のなかに自分を完全に見出し、またこのことをつうじて「普遍的自己」としての承認をえようとする。「このように、精神は絶対的自由として現存する。この精神は、……実在や現実が自分についての意識であることを自分で把握しているような自己意識である。」「このような自己意識にとっては世界は端的に自分の意志であり、この意志は普遍意志である。」

---

129) 「有用性はまだ対象の述語であって、主語自身ではない。」「対自存在はまだその他の契機の実体として示されてはおらず、このため、有用なものはそのまま直接的に自己にほかならない……というようにはなっていない。」(Phä. 385/413, Vgl. 383/412) 註 77, 125 参照。



(386/415)

フランス革命においては「普遍意志」はルソー的な「一般意志」であって、それは他人によって代表さえないものであり、直接民主制において実現される。そこでは、個別意志と普遍意志とが、全体と個人とが無媒介に結合する。個々人は分業によらずに全体的なことがらを直接に遂行しようとする<sup>130)</sup>。その結果、諸個人の意志の結集とそれにもとづく統治はじっさいには不可能となる(387/415)。革命においては、諸個人が自分の個別的なものを克服し、自分を普遍的なものへ高めるといふ、自己疎外をつうじた陶冶が欠けているため、個別(個人)と普遍(全体)との媒介も欠けることになる<sup>131)</sup>。

ところで、個人と普遍(全体)とがこのように無媒介に結合しているため、つぎには両者の分離が引き起こされる。国家が統治という形でその普遍意志を実行するためには、特定の個人や集団を頂点とし、そこに万人の意志が結集されなければならない。だが、この特定の個人や集団は、他の個人や集団

---

130) このばあいの分業は、国家権力の機能的分業および、市民社会における身分編成を意味するであろう。ヘーゲルは三権分立を認めていないが、フランスの革命政府のような権力集中にも反対しており、権力の機能的分化と有機的統合をめざしている。なお、彼が構想する身分制は、『イェナ実在哲学II』に示されるように、封建社会におけるような世襲的、固定的なものではなく、社会的な機能と役割のうえでの身分編成である(III-7-(6)参照)。

131) ルソーも全体にたいする個人の完全な「外化(放棄・譲渡) *aliénation*」を主張している。だが、ヘーゲルによれば、ルソーにあっては、個人がそのまま普遍意志の体现者である点で、個人の自己外化はまだ不徹底であるということになろう。『イェナ実在哲学II』におけるつぎのような批判はルソーに向けられたものであろう。「諸個人は……外化と陶冶をつうじて自分を普遍的なものに形成しなければならない」。だが、「普遍意志の構成はつぎのように表象されている。すなわち、すべての市民が集会を開き、審議し、投票し、このようにして多数者が普遍意志を形成する、と」。ここでは、「彼らがそれ自体で普遍意志であることが前提されている。……彼らは自分の意志をまだ外化・放棄しておらず、普遍意志を承認していない」(JR II. 234f./245)。III-7-(3)参照。

を統治から排除する(ジャコバン派とロベスピエールの独裁)。さらに、このような統治者や支配集団は真の普遍意志を体現してはおらず、特殊的意志をもつにすぎないため、他の集団との権力抗争が引き起こされる(ジャコバン派と他派との闘争、およびジャコバン派内部の闘争)。政敵にたいする弾圧はテロルとなり、死の恐怖が支配するにいたる。このように、革命においては、全体と個人とが無媒介的に結合しているため、両者の分離を生じ、両者の再結合は強制的なものとなり、ついには全体による個人の抹殺とならざるをえない。「これら両者の関係は……いかなる部分をも仲介にもたらしで相互に結合することができないため、全くの無媒介な純粹否定となり、しかも、存在しているものとしての個別を普遍において否定することになる。したがって、普遍的自由の唯一の仕事と所行は死である」(390/418)。ここでは、個人が世界を疎外的なものとして産出し、また自分自身を疎外することが極点に到達する。

このように、革命による「絶対的自由」の実現は、それと正反対の死の恐怖へと反転する。革命に固執する個人は、テロルにおける死の恐怖に直面するさいに、この否定的・消極的事態を肯定的・積極的事態に転化させることはできない<sup>132)</sup>。しかし、人類の歴史的経験という点からみれば、この死という「絶対的否定」は「絶対的肯定」へと転化されていく。死の恐怖をつうじて自己意識は「自分の否定あるいは疎外をこのような純粹抽象という形式で

---

132) 死の恐怖において「自己意識はその普遍的本質が自分にたいする否定的な力であることを経験し、自分をこの特殊的なものとしてではなく、普遍的なものとしてのみ知り、見出そうとし、したがってまた、普遍的な精神が、特殊的なものとして自分を排除する対象的現実であることに耐えるかもしれない。しかし、絶対的自由においてはそうではない。」(Phä. 392/420f.) ここでは、「自己意識の否定は、意味のない死であり、肯定的・積極的なもの、充実するものを全くもたない純然たる恐怖である。」(392f./421) このことは、承認をめぐる死闘のばあいと基本的には同様である(3-(2)-②参照)。

直観する」。封建社会においては、自己意識はその自己疎外のかわりに名誉や財富をえたが、ここでは、「犠牲にたいして報いるものはなにももちえない」。このようにして、自己疎外をつうじた陶冶は「至高で最終的なもの」となる(392/420f.)<sup>133)</sup>。このような「疎外の完成、最高度の抽象」をつうじて登場するのがドイツ観念論の道德（カントの道德およびロマン派の良心）である。ルソー的な普遍意志は陶冶をへてカント的な「純粹意志」へ純化され、深化される<sup>134)</sup>。

133) 『イェナ実在哲学II』では、つぎのように、フランス革命における「压制（僭主制）Tyrannei」の「戦慄すべき支配」をつうじた陶冶が注目されているが、テロルによる死の恐怖をつうじた陶冶は考慮されていない。「フランス革命においては、恐怖すべき権力が国家を掌握した……。この権力は压制であり、まったくの戦慄すべき支配である。」だが、「この压制をつうじて現実的な個別意志の直接的な外化が生じる。この外化は服従への陶冶である」。(JR. II. 236f./246) III-7-(3), IV-4-(5)-③参照。

134) ヘーゲルは、フランス革命の挫折のあとを受けて登場するものを意識の内面的次元でとらえ、これを道德とみなす。しかし、社会的次元で見れば、革命によってめざされた直接民主制にかわって登場すべきものは、『イェナ実在哲学II』で示されるような、身分制にもとづく立憲君主制であるといえよう。『精神現象学』においてはこのことについての直接的言及は欠けているが、以下の点に注目する必要がある。

革命の失敗の結果、「精神的集団の組織が再び形成され、多くの個別的意識がそこに割り当てられている」(Phä. 391/420)といわれるばあい、このことは直接的な歴史的・事実としては1795年の「総裁政府」の登場および1804年のナポレオン帝政の確立をさすであろう。後期の『歴史哲学』では、「総裁政府」が「有機的統治の復活」とみなされている(PhG. 533)。また、つぎのようにいわれるとき、それはたんに古代や中世への復帰を主張するものではないであろう。「自分たちの絶対的主人としての死の恐怖を感受したこれらの個人は……諸集団のもとに秩序づけられて、分業化され制限された仕事へ還帰するが、このことによって自分たちの実体的な現実へ還帰する。」「精神はこのような騒乱からその出発点、人倫的世界と陶冶の現実世界に投げ返されたといえよう。ただし、これらの世界は、主人の[恐怖]によって……元気づき、若返ったものである」(Phä. 392/420)。このばあい、「元気づき、若返った」のは古代の人倫や中世の封建制そのものではなく、古代における全体と個人との有機的結合の原理、

## (5) 道徳と宗教における陶冶

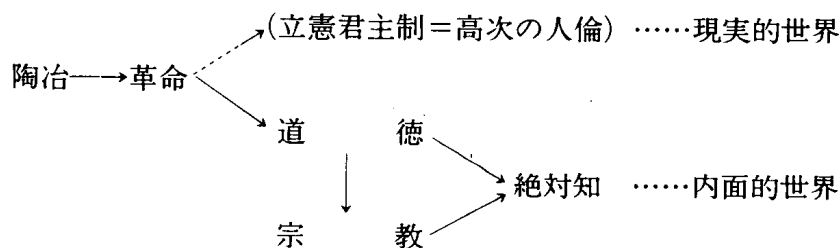
道徳と宗教については次章でより詳細に考察するが、道徳は以上のように陶冶の成果として成立するのであり、また、キリスト教においても陶冶は重要な役割をはたしている。道徳と宗教においては人倫的共同体とそこにおける承認の問題は後景に退き、陶冶は、人倫をこえて絶対知へ向かうものとなっている。しかし、道徳と宗教における個人の陶冶の過程は、新しい人倫的共同体において個人が承認の主体として形成される過程でもあるといえよう。

① 革命的行為は十分な陶冶をへないまま、普遍的、共同的なものを直接・無媒介に実現し、承認を獲得しようとして挫折したが、道徳はこのことへの反省から出発する。道徳においては普遍的、共同的なもの（人倫的、実体的なもの）は個人の自己意識へと内面化され、個別的なものと結合される。それ以前の段階においては普遍的、実体的なものは個人から疎外されていたが、道徳においては自己意識は陶冶をへることによって普遍的なものを自分の内部で回復する。「自己意識の知は自分にとって実体そのものである。実体は自己意識にとって直接的にも、絶対的に媒介された形ででも、自己意識と不可分の統一をなす。直接的にというのは、自己意識がそれ自身義務を直接的に知り、これを遂行するからであるが、……それは〔古代の〕人倫的意識のよ

---

中世における君主制と身分制の原理であろう。ヘーゲルの主張の趣旨は、啓蒙と革命で明確化された自己意識（対自存在）の原理をこれら両原理と結合し、新しい人倫的國家としての立憲君主制を実現することにあるといえよう。

革命を頂点とした自己疎外＝陶冶からその後の段階への移行はつぎのように図式化できよう。



うに性格 [にもとづくもの] ではない。」また、「このことは絶対的媒介 [によるもの] であるが、それは本質的に、直接的定在という抽象を廃棄して、普遍的なものとなる [陶冶] という自己の運動である。」(Phä. 395/423f.)

結論的にいえば、道徳においては、普遍的、実体的なものについての知は主観的で形式的なものにとどまり、客観的内容を欠く。だが、一方で、陶冶の結果として生み出された自己意識 (自己知) は、近代の高次の人倫にとって不可欠な主観的契機をなし、人倫的自己意識の形式をなすといえよう<sup>135)</sup>。また、他方で、道徳的自己意識はその内面において実体と統一することによって、絶対知を準備するものとなる<sup>136)</sup>。

② ヘーゲルはキリスト教についても、そこにおける陶冶の機能を重視している。不幸な意識にかんしても、疎外とそれをつうじた陶冶の契機が指摘され(4-(4)-④)、また、中世の信仰のなかにも陶冶の契機があることが注目された(6-(3)-②)。「宗教」の章では、キリスト教 (とくにその三位一体論) に含まれた陶冶の思想について、より詳細な分析がおこなわれる。キリスト教には、神が自分を有限な人間へ疎外しながら、これと和解し、これを赦免するという思想がある。このためにまた、人間は神への奉仕をつうじて自分を疎外しながら、自分を普遍的なものへ陶冶し、このようなものとして神によって赦免され、承認されることが可能となる。キリスト教においては、自

135) 『イェナ実在哲学II』では、道徳は人倫的自己意識の形態とみなされている(III-7-(4))。後期ヘーゲルにおいては、道徳は(近代的)人倫へと揚棄されるが、それは人倫の段階で、人倫の主観的契機(自己意識の契機)を一面的に自立させたものとしてとらえかえされる。

136) 道徳においては、自己意識は「直接的に自分の実体のなかで自分にとって現存している。というのは、実体は彼自身の知で……あるからである。自己意識自身の現実であるようなこの直接的あり方がまさに全現実である。」(Phä. 395/424) 良心は「自分における自己の行為がすべての実在、すべての定在であると知ること、……実体が自分の行為のこのような知であることを知ること」(552/556)であり、このようなものとして絶対知である。

己意識にとって、「廃棄された自然性が普遍的なもの、自分自身と和解したものであることを知る」ことは、「神的本質実在が自己外化という出来事、その人間化（化肉）という出来事、さらにその死をつうじて自分の定在〔自然、人間〕と和解する」ことという形で表象される(511/544)。

ただし、キリスト教においては、このような陶冶は信者にとっては表象において与えられるにすぎず、概念的に把握され、自覚されるにはいたらないのであり、この点に宗教における陶冶の限界がある。しかし、道德においては普遍的、実体的なものの理解がたんに主観的、形式的であったに対して、キリスト教においては普遍的なものは客観的内容をともなったものとしてとらえられており、この点にキリスト教の優位性がある<sup>137)</sup>。

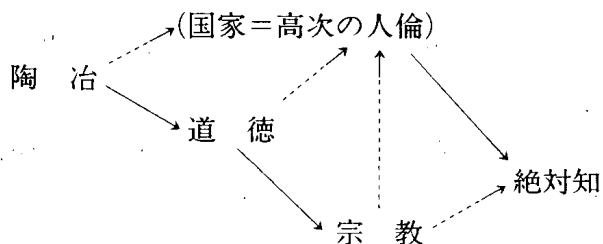
#### (6) 歴史的陶冶と社会的陶冶 —— イエナ期における陶冶論の位置

最後に、イエナ期における承認と陶冶との関係の理解をまとめ、『精神現象学』における陶冶論の特徴を再確認しておこう。

##### ① 個人が承認されるためには、個別的あり方を克服して自分を普遍的な

137) 『精神現象学』では、近代国家とキリスト教との関係については言及されていないが、『イエナ実在哲学II』では、キリスト教をつうじて形成・陶冶される精神は、「国家の内的な絶対的保証」であるといわれる(III-7-(5))。後期ヘーゲルにおいては、プロテスタンティズムにおいて形成・陶冶される心術が、国家を内面的に支えるものであることが強調される。

このことを、註134でいわれたことと総合すると、道德と宗教が絶対知へ移行するという論理のほかに、両者が国家に関係づけられるという論理を想定することができよう。註134の図式を補足して、これを図式化すれば、つぎのようになろう。



ものに陶冶しなければならないという思想は『人倫の体系』以来のものである。この論稿によれば、諸個人は相互の労働連関（市民社会）のなかで「普遍的相互作用と陶冶」をつうじて承認をえる(SdS. 18)。また、これを基礎として法的承認が実現される(26 ff., 32)。だが、経済と法における陶冶はまだ不徹底であり、このためまたそこにおける承認も不完全であった。これに対して、民族的共同体においては、人倫的実体の威力によって個人の個別的あり方は廃棄されるが、同時に個人は普遍的なものとして承認される。ここには、人倫による「訓練と陶冶」「絶対的陶冶」がある(57, 90)。しかし、『人倫の体系』における人倫は古代ギリシャのポリスを模範としたものであり、そこには、『精神現象学』で考察されるような、個人の自己疎外をつうじた本来の陶冶は存在しないといわなければならない。

② 承認と陶冶との本質的關係が明確化されるのは『イエナ実在哲学II』においてである。そこでは、承認の闘争が共同体以前の段階に位置づけられている。この闘争をつうじて、個人は承認をえるためには自分を普遍的なものへ陶冶しなければならないという必然性が示される。そして、個人はこのように陶冶されたものとして、共同体（近代的人倫）の主体となり、そこで承認をえるといわれる(III-4-(3))。

『人倫の体系』においても承認の闘争に言及されてはいるが、この闘争が陶冶の必然性を含み、このようなものとして共同体の主体の形成の前段階をなすという位置づけは明確にされてはいない。また、この闘争は共同体以前の段階に所属するものというよりは、共同体における承認が不完全なためそのもとで生ぜざるをえないもの（法における承認は形式的であるため、実質的な不平等や実力をめぐる抗争を廃棄できない）とみなされている(SdS. 46f.)。これに対して、『イエナ実在哲学I』では、承認の闘争が陶冶の必然性を含むことが示され、個人は自分の個別性を廃棄したのとして共同体において承認されることが明らかにされる。だが、この論稿においては、なお共同体は半ば古代的特徴をおびたものとされており、したがって、疎外をつう

じた陶冶はまだ明確にされてはいない。(この痕跡は『精神現象学』の「人倫の国」にもみられる。) このように、陶冶論の視点からみても、『イエナ実在哲学I』は『人倫の体系』から『イエナ実在哲学II』への移行の過渡的段階に位置しているといえる。

ところで、『イエナ実在哲学II』における陶冶論においてさらに特徴的なことは、疎外をつうじた陶冶が共同体自身の内部でもおこなわれるとみなす点にある。陶冶は共同体にとっての前提である同時に、共同体自身が陶冶の基盤をなすとみなされている。個人は共同体に帰属して、承認されるためには、自分を普遍的なものへ陶冶してなければならないが、また共同体における生活をつうじて承認の主体として形成・陶冶されるのである。この論稿における社会論、共同体論は全体として陶冶と承認の諸段階の体系的考察となっている。『精神現象学』においては、人類の歴史的陶冶に目が向けられたのに対して、ここでは、個人の社会的陶冶が重視される。この社会的陶冶は、社会的労働(市民社会)における段階——前国家的段階(III-6-(1), (2))と国家の段階(7-(2))とに大別される<sup>138)</sup>。後者にかんしては、個人は国家のために自分の個別意志を外化することをつうじて、国家によって承認されるといわれる。『イエナ実在哲学II』においては、外化(疎外)と陶冶はとくに個人の国家にたいする関係の特徴づけるものとされている。近代的個人はこのような外化と陶冶をつうじて国家についての自覚をえる。個人は古代のばあいのようにその自然的あり方(性格)によって国家にたいして素朴に服属するのではなく、自己意識(自己知)をもって自発的に国家に服属するのである。これに対して、『イエナ実在哲学I』においては、国家は半ば古代的なものであるため、そこでの個人が自己意識をそなえた近代的なものであることが必ずしも明確にはされていない。

『イエナ実在哲学II』によれば、個人が国家に服属し、奉仕するのはそれ

---

138) 本稿IIIの註75参照。



ぞれの身分（市民社会における）に所属し、その身分の職分を遂行することをつうじてである。そして、自分の身分について個人がもつ自己意識は「道徳」とよばれる。ここでは道徳は、『精神現象学』におけるように主観的・形式的なものではなく、客観的内容をえたものとなり、人倫的自己意識の形態をなすものとなっている（7-(4)）。ところで、個人は社会的陶冶をつうじて、個別的定在から純化された「純粋な自己知」を獲得し、内面的自由の点で承認されるといわれ、このような自己知も「道徳」とよばれる（7-(7)）。それはもはや人倫的自己意識の形態ではなく、これをこえて宗教や絶対知へ高まるため前段階をなすとされる。道徳はこのように二重の意味をもたされているが、道徳の后者の理解は『精神現象学』におけるそれに近いといえよう<sup>139)</sup>。

③ ところで、『イエナ実在哲学II』にも、陶冶を歴史的にとらえる叙述箇所がみられる。ヘーゲルが構想する近代国家における個人の自己知（自己意識）は、人類の歴史的な外化と陶冶をへて形成されたものである。古代の人倫が崩壊し、全体（普遍）と個人（個別）とが分裂することは歴史的必然であったとされる。だが、このような分裂をつうじて個人はその個別的定在から純化され、普遍的なものとしての自己についての知を獲得する（7-(7)）。ただし、この点の説明はきわめて簡単にすまされている。『精神現象学』における陶冶の歴史的考察はこの点を詳述したものであるといえよう。

『イエナ実在哲学II』における、外化をつうじた歴史的陶冶についての理解の特徴は、これを主として国家の成員としての個人の形成という脈絡でとらえていることにある。「近代の高次の原理」である自己知は、内容的にみれば、国家に自覚的に服従することを意味している。ペイシストラトス、マキアベリ、ロベスピエールらの圧制・僭主制(Tyrannei)は、「服従への陶冶」のために人類が通過しなければならなかった必然的段階であるといわれる（7-(2)）<sup>140)</sup>。だが、他方で、この自己知はゲルマン民族の伝統に根ざしたもの（「北

---

139) 本章註 65 参照。

140) 本章註 51, 133 参照。

方的本質)でもあって、このために、それはドイツ観念論の「道徳」において明確されるにいたったといわれる。

④ 以上みたように、『精神現象学』における陶冶論は歴史的なものであって、近代の共同体における陶冶には言及していないのに対して、『イエナ実在哲学II』におけるそれは社会的であって、近代的共同体における陶冶を扱っている。だが、『精神現象学』においては、陶冶はもっぱら、ヘーゲルの時代以前の歴史的段階に属する過渡的なものとされているとみてよいであろうか。この問題を考えるさいには、『精神現象学』の「序論 Vorrede」における、陶冶に言及した箇所を念頭におく必要がある。そこでは、個人の陶冶が人類の歴史的陶冶を前提とし、それを、圧縮した形で反復するといわれている。

「個人は…… [人類の] 普遍的精神の形成・陶冶の諸段階をへなければならぬが、この過程は精神によってすでに脱ぎすてられた形態として、すでに仕上げられ平坦にされた道として、通過される。」(Phä. 22/27)。このような言明は、個人の意識を学(絶対知)へ高めるという理論的脈絡でいわれており、共同体における承認のための個人の陶冶という実践的側面には直接に言及してはいない。だが、この言明を敷衍すれば、ヘーゲルがめざす近代の人倫的共同体においても、個人が承認されるためには、人類の形成・陶冶を背景にもちながら、自分を普遍的なものへ形成・陶冶しなければならないといえよう。『イエナ実在哲学II』における社会的陶冶論はこのことを詳論したものであるといえよう。このように、『精神現象学』における歴史的陶冶論と『イエナ実在哲学II』における社会的陶冶論とは相互補完の関係にあると考えたい。

#### 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. ズーアカンフ社の『ヘーゲル 20 卷選集』(Hegel Werke zwanzig Bänden [W. と略記し, 卷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)*, 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 114a : [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 Recht)* : [R.] パラグラフ (§) 番号のみを記する。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る。注解は [Anm.], Zusatz は [Zu.] と略記。(『エンチクロペデー』)
- 12) *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, W. XII. : [PhG.] (『歴史哲学』)
- 13) *Vorlesungen über die Philosophie der Ästhetik*, W. X III, VIV, XV. : [Ä.] (『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。