

経済と経営 23-3 (1992. 12)

〈論文〉

ヘーゲルの相互承認論の形成と構造 (9)

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 承認論の体系的な位置 (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 69 号)
 - 6 陶冶と承認 (以上 72 号)

7 承認とコミュニケーション

(以上 73 号)

V 承認論の展開——後期の体系

1 後期における承認論の位置

2 承認主体の形成と陶冶

3 法と承認

4 道徳と承認

(以上本号)

V 承認論の展開——後期の体系

1 後期における承認論の位置

(1) イエナ期と後期における承認論

イエナ後期の社会的・倫理的思想においては、承認概念が中心的な位置を占めていた。このことはとくに『イエナ実在哲学II』に顕著であるが、『精神現象学』にもその影響が現われていた。また『精神現象学』においては、承認概念が拡大され、さまざまな人間関係、社会関係、さらには神と人間との宗教的關係が承認関係としてとらえられていた。これに対して、後期の体系（『法哲学』、および『エンチュクロペディー』の「客観的精神」論）においては、承認概念はもはやこのような位置を占めていないようにみえる。

このような印象を与える根拠となっているのはつぎのような点である。第一に、イエナ後期には、共同体（法）に先行する段階に承認の闘争がおかれ、共同体はこの闘争の解決、すなわち承認の実現として性格づけられていたが、後期にはこのような論理は直接にはとられていない。第二に、このことと関連して、後期には、共同体の基本的性格が承認の実現にあることがきわだたせられていない。第三に、共同体における諸関係の考察のさいにも、それらが承認関係であることが必ずしも明きらかされていない。以上のことのために、後期においては、イエナ後期と比較して、承認論の役割が低下していることは否定できない。

(2) 承認論の継承と発展

しかしながら、後期においても、共同体が承認の実現であるという見解はやはり継承されている。第一に、承認の闘争と共同体との関係についてであるが、イエナ後期（二つの『イエナ実在哲学』）には、承認の闘争は共同体をいわば発生論的に（歴史的あるいは論理的な意味で）基礎づけるという役割をはたしていた（本稿III-4-(3)。「承認の過程」や「承認の運動」はまず承認の闘争という否定的な形態を通過するとみなされた。これに対して、後期には、承認の闘争はもはや共同体の発生論的基礎づけという位置をもたない。だが、この闘争に含まれる或る要素は後期にも継承される。すなわち、イエナ後期には、承認の闘争における積極的な成果は個人の陶冶であり、このように陶冶された個人が共同体の担い手となり、またこのようなも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たが、このような見解は後期にも継承されている。

第二に、後期においても、共同体が承認を契機として含み、これを前提としていることが明らかにされているのであり、共同体はやはり承認の実現として特徴づけられている。この点についてはつぎのようにいわれる。「承認をめぐる闘争は、上述の極端化された形式 [生死を賭けた闘争] においては自然状態において……生じうるにすぎない。これに反して、この闘争は市民社会や国家にとって無縁である。というのは、この闘争の成果をなすもの、すなわち承認されたあり方は[これらのなかに]すでに現存するからである。」 (§ 432Zu.)「自由は世界の現実性へと形態化されて、必然性の形式をえる。この形式の実体的連関は……承認されたあり方、すなわち意識における自由の妥当としての、現象的連関である。」 (E. § 484)¹⁾

1) 法における契約にかんしてつぎのようにいわれる。「契約は客観的精神の一つの関係であるから、承認の契機はすでにそのなかに含まれ、前提されている。」 (R. § 71Anm.)

第三に、後期における共同体の諸関係の考察を注意深く分析すれば、その主要な段階をなす法、道徳、人倫（家族、市民社会、国家）がいずれも承認関係としてとらえられていることが明らかになる。とくに、市民社会が承認の現実的基盤とされ、そこにおける承認の限界や欠陥を克服するものとして国家が位置づけられている。市民社会における承認の考察はイエナ期よりもいっそう具体的なものとなっており、これとの関係で国家における承認の意義もより明瞭にされている。この意味では、後期において承認論はさらに発展させられているとさえいえるのである。

2 承認主体の形成と陶冶

承認の闘争をつうじてもたらされた積極的・肯定的な成果は承認の主体としての個人の形成・陶冶である。この闘争をつうじて個人はその個別的、自然的定在への固執を放棄せざるをえなくなり、他人を承認しまた他人によって承認される普遍的なあり方へ高まる。共同体は承認の実現の場であるが、このことはまた同時にその成員が、共同体を担い、承認されるにふさわしいあり方へ陶冶されていることを前提とする。後期の精神哲学の体系においては、このような陶冶は「主観的精神」の二つの段階において——その第二段階の「意識」論＝「精神現象学」（「小現象学」）、および第三段階の「精神」論＝「心理学」において——おこなわれる。

(1) 承認の闘争と陶冶

「小現象学」においては、『精神現象学』においてと同様に、承認の過程が承認の闘争として叙述され、この闘争のさしあたりの解決が主人－奴隷関係に求められる。『精神現象学』のばあいと異なるのは、「自己意識」の最終段階に「普遍的自己意識」がおかれていることである（中期の『哲学予備学』も同様）。この段階において、一方的で不平等な承認関係としての主人－奴隷

の限界が克服され、対等な相互承認の関係が実現される。この普遍的自己意識は共同体の主体となる。

「精神の概念によってもたらされた承認のための闘争の成果は、この領域 [自己意識] における第三の段階をなす普遍的自己意識である。」「この立場においては、相互に関係しあう自己意識的な主観は、彼らの不平等な特殊的な個別性の廃棄をつうじて、彼らのあいだの實在的な普遍性の意識へ、彼らすべてに属する自由の意識へ高まった。」(E. § 436Zu.) 各々の自己意識は「自由な他者のなかで自分が承認されていることを知るが、このことを知るのは、彼が他者を承認するかぎりである」(R. § 436)²⁾。「自己意識のこのような普遍的な映現……は、あらゆる本質的精神性、家族、祖国、国家の実体についての意識の形式である」(ibid.)。

以上の理解は、承認の闘争の成果を普遍的意志の形成に見出し、この普遍的意志をもって共同体の主体とみなす『イエナ実在哲学II』の立場に近い。しかし、この論稿では、主人－奴隷関係には言及されず(『イエナ実在哲学I』では簡単に言及されている)、承認の闘争はその解決としての共同体へ直接に移行しており、この点では「小現象学」のばあいとは異なっている。

「小現象学」においては、「自己意識」は普遍的自己意識を媒介にして「理性」へ移行するが、理性についての考察は、『精神現象学』に比してきわめて簡素なものにとどまっている。『精神現象学』においては、理性(B, Cの行為的理性の部分)の段階で、共同体が承認の実現であることがはじめて明ら

2) 1825年の精神哲学の講義(意識論, 精神現象学の部分)では、普遍的自己意識が陶冶の所産であることについて、本文の引用箇所と同一の内容に続けてつぎのようにいわれる。「このようなものは普遍的自己意識としての自己意識である。このような自我自身はきわめて屈せられないもの das Sprödeste であるが、陶冶をつうじてこの自我自身は……實在的となり、このような自分の定在においてこのような自分の普遍性と等しくなる。」G. W. F. Hegel: The Berlin Phenomenology, edited by M. J. Petry, § 436, p. 90

かにされたが、「小現象学」においては、理性と共同体との関係については直接に言及されず、そのかわりに個人と共同体との関係は普遍的自己意識の段階で予め示唆されている。また、「小現象学」は理性の段階で終了し、そのあとに「精神」(心理学に属する狭義の精神)が続くが、ここで扱われる精神は自然との関係における精神であって、個人相互の関係は捨象されており、『精神現象学』における「精神」には対応していない³⁾。強いていえば、後期においてこれに対応するのは、「客観的精神」である。ただし、『精神現象学』の精神の部では共同体とその解体の歴史的過程が叙述され、再建されるべき近代の共同体には言及されていないのに対して、後期の「客観的精神」論では、『イエナ実在哲学II』の構想を発展させて、近代の共同体の内部構造が体系的に示されている。

(2) 主観的精神と陶冶

客観的精神＝共同体に直接に先行し、その主体を形成するのは、主観的精神の第三段階としての(狭義の)「精神」である。『イエナ実在哲学II』では、「概念からみた精神」(主観的精神)の最終段階で、知性と意志との統一として普遍的意志(知る意志)が登場し、これが共同体の主体となるとされたが、後期の主観的精神論においても、理論的精神(知性)と実践的精神(意志)との統一として「自由な精神」(知性としての意志)が共同体の主体をなすとされる。(なお、『法哲学』の「緒論 Einleitung」では、法の原理をなす自由な意志が主観的精神の発展の成果とみなされ、主観的精神論の実践的精神の部分の考察が再整理されている。)

実践的精神は、「実践的感情」「衝動と恣意」「幸福」の段階からなる。衝動あるいは傾向性は自然的に規定されており、「自然的意志」の段階に属する

3) この点で後期の主観的精神は『イエナ実在哲学II』の「概念からみた精神(主観的精神)」とも異なっている。本稿III-5の註28参照。

(E. § 473, R. § 11)。これに対して、恣意 (選択意志) Willkür は、個々の衝動を直接に満足させるのではなく、衝動にたいして距離をとり、さまざまな衝動の満足に優先順位を設け、またこれらのあいだで選択おこなう。そこには、反省や悟性が作用している。恣意は「反省的意志」、悟性的意志に属する (E. § 476, R. § 21Anm.)。

恣意はしばしば自由意志と同一視されているが、これは正しくない。恣意は、一方では衝動に距離をおき、その内容を度外視することができる点では衝動をこえるが、他方では恣意の内容はけっきょく衝動からえられるのであり、この点では衝動に依存している (R. §§ 14-15)。カントやフィヒテが主張する純粹意志、理性的意志は恣意の前者の側面を抽出したものであるが、これは後者の側面を反面として前提とせざるをえない (§ 15 Anm.)。第一に、衝動や恣意は自然的、個別的なものにとらわれている点で、自立的、自由ではない。また、第二に、それらはまだ享受の立場にとどまっており、行為によって自分の目的を実現する能動的なものではない⁴⁾。恣意によって衝動の満足が普遍的なものへ総括されたものが、「幸福 Glückseligkeit」とよばれる。だが、幸福の内容はやはり衝動からえられるのであり、幸福は衝動に依存している (E. § 479, R. § 20)。

主観的精神の最高段階は理論的精神 (知性) と実践的精神 (意志) との統一としての「自由な精神」(知性としての意志、自由な意志) であり、これが真の自由な意志、理性的意志である。それは第一に自然的、個別的なものから純化されている。ただし、自然的、個別的なものをたんに捨象するのではなく、このなかに自分を貫徹し、これを自分へ統合するという形で、自分を純化する⁵⁾。第二に、自由な意志は自分を普遍的なものへ高めると同時に、こ

4) 「われわれは主観的精神の領域においては、意欲する知性 [自由な意志] が客観的精神となる地点まで、すなわち、意志の産物がたんに享受であることをやめ、行動や行為となり始めるまでたどるべきである。」 (E. § 469Zu.)

5) 「即自的かつ対自的に存在する意志は……自分をその純粹な普遍性において自分の

のような普遍的あり方を実現する客観的条件を自ら作り出す。このような客観的なものは、意志の自然にたいする関係におけるもの、労働の産物のような事物的なものではなく、個人相互の自由な諸関係としての共同体（法）である。精神はこのような意味で「客観的精神」に高まる⁶⁾。したがって、意志が自分を純化し、自分へ関係することは、自己閉鎖的ではなく、他者との自由な関係へ自分をおくことと相互媒介的である。そして、他者とのこのような自由な関係は相互承認の関係にほかならない⁷⁾。

『イェナ実在哲学II』では、知性と意志との統一としての普遍的意志は承認の闘争をつうじた陶冶の成果として登場した。この普遍的意志は「小現象学」における「普遍的自己意識」に対応している。しかし、それはまた、後期の「自由な精神」（自由な意志）にも対応するという面をもつ。それでは、普遍的自己意識と自由な精神との基本的相違はどこにあるであろうか。まず、「小現象学」＝「意識」論と狭義の「精神」論との次元の相違が確認されなければならない。「意識」（意識－自己意識－理性）は自然対象との相関関係に

対象とする。普遍的であることはまさに、自然性という直接的あり方と、自然性にまつわりながらも反省によって生み出される特殊なあり方〔恣意の〕とが揚棄されていることである。」(R. § 21Anm.) 「自分な意志の概念」は「その対象におおいかぶさり、そのなかに自分の規定を貫徹する普遍的なもの」である (R. § 24Anm., Vgl. § 7)。

6) 意志の目的は「自分を……自分の内容や目的、および自分の現存在とすることにある。」(E. § 469) 「この意志の……目的活動は意志の概念としての自由を外的な客観的側面において実現し、この側面を意志の概念によって規定された世界とすることにある。この結果、意志はこの世界において自分のもとにあり、自分と結合する」 (§ 484)。

「意志が自分を客観的精神へ高める過程は、思考する意志へ自分を高めることである。」 (§ 469)

7) 自由な意志は「自分自身以外のなものにも関係しない」。(R. § 23) しかし同時に、「私の私自身への無限な関係としての私は私自身から反発し、他の人格の存在において、他の人格によって承認されたあり方において私の定在をもつが、このように承認されていることは相互的である。」(E. § 490)

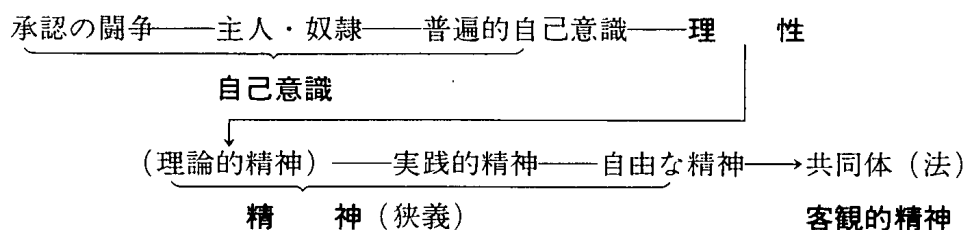
おかれているのに対して、狭義の「精神」(心)は自然対象に関係しながらも自立した能力としてである。両者はいずれも自然との関係におかれた精神であるが、いずれにおいても個人の相互関係との連関も予め示唆されていた。普遍的自己意識と自由な精神との相違は、前者が共同体における個人相互の承認関係のなかに自分を見出すのに対して、自由な意志はこのような共同体と承認関係を自ら生み出すことにある。以上のような諸段階をつうじた主観的精神の発展は、共同体における承認関係を生み出し、かつこれを担う主体として個人が自分を形成・陶冶する過程を意味している⁸⁾。

(3) 共同体における承認

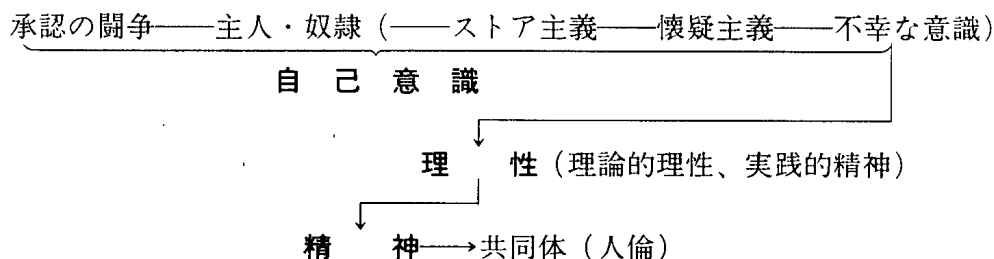
客観的精神(広義の法)の世界は、個人あいだの相互承認の諸関係としての共同体である。『精神現象学』においては、このような共同体(人倫)は理

8) 後期の精神哲学において、共同体における承認に先行してこれを基礎づける陶冶の過程を図式化し、またこれを『精神現象学』と『イエナ実在哲学II』の論理と比較すると、つぎのようになろう。

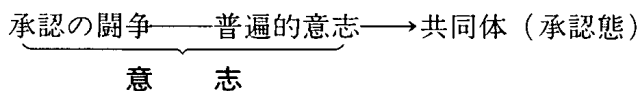
<後 期>



<『精神現象学』>



<『イエナ実在哲学II』>



性の部のうちの実践的理性の段階で言及され、精神の部で本格的に考察された。ここでは、共同体は歴史的に扱われ、〈共同体—共同体の喪失—共同体の回復〉というトリアーデとして示されたが、回復すべき近代の共同体についての考察は欠けていた。これに対して、『イエナ実在哲学II』では近代の共同体が正面から論じられているが、共同体の歴史的過程についてのトリアーデは明確にされていない(一部にこれについての言及があるが)。後期の体系においては、近代の共同体の内部構造が〈人倫(家族)—人倫の喪失(市民社会)—人倫の回復(国家)〉というトリアーデからなるものとされ、法(狭義の)や道徳もこのトリアーデとの関係で理解されている。共同体は、諸個人がその自由の客観的条件(自由の定在)として産出する世界であり、その自由な諸関係は相互承認の諸関係である。「客観的精神」、法においては、個人は、先行の主観的精神の諸段階の成果として登場し、このような共同体の担い手として自分を形成・陶冶したものとして現われる

ところで、個人が承認の主体として自分を陶冶することは、共同体の成立の先行的前提としておこなわれるだけではない。共同体がそれ自身、個人をこのようなものとして陶冶する場でもある。すなわち、共同体は陶冶を前提するが、逆にまた陶冶が共同体を前提とする。このことは『イエナ実在哲学II』でも示されていたが、後期にはいっそう明確にされる。とくに、陶冶の現実的基盤となるのは市民社会である。市民社会は法や道徳に現実性を与える場でもある。だが、市民社会における陶冶の結果として生み出されるのは悟性的意志にすぎない。これは近代国家にとっての不可欠の前提ではあるが、国家はこれをさらに理性的意志へ高めなければならないとされる。

3 法と承認

後期ヘーゲルにおいては、法はきわめて広義に用いられており、狭義の法、道徳および人倫(家族、市民社会、国家、世界史)を含むものとされている。

すなわち、それは、個人と集団の行為を規制するすべての秩序と規範を包括しており、これら全体についての体系的考察が法哲学である⁹⁾。狭義の法は広義の法の第一段階をなすものであり、抽象法（形式法、厳密な法、法そのもの）とよばれるが、これは法律（市民法、実定法）とは区別される。法律は人倫の第二段階としての市民社会に段階に属する。法律は権力（司法）によって効力を与えられるが、抽象法においてはこのような権力は捨象され、あるいは背後に隠されている。

(1) 所有と承認

後期の抽象法に相当するものは、『イェナ実在哲学II』においては「承認態」（承認態そのもの、直接的承認態）とよばれたが、これは社会的労働連関（市民社会）を基礎とし、これと密着したものとして考察された。これに対して、後期の抽象法は、具体的な社会的、経済的連関を捨象したものであり、法を最も抽象的、形式的な側面にとらえたものである。抽象法においてはまず扱われるのは、所有の主体としての「人格 Person」とその対象としての「物件 Sache」との関係である。人格は他の人格から区別され、他の人格にたいして排他的にふるまう個別的意志である（R. § 34）。人格は、自分自身へ反照する単純な自己関係であって、それだけとしては抽象的、形式的なものである（§ 35, Vgl. § 5）。個人は欲求、衝動などの特殊な内容を自分のなかにもつが、人格においてはこのような内容は捨象されている。このため、人格はその内

9) 法哲学で扱われる法は「たんに法学上の制限された法としてだけでなく、自由のあらゆる規定の定在として包括的に理解されなければならない。」(E. § 486)「ふつう法ということで市民法が理解されている」が、「ここでは道徳、人倫、さらには世界史についても語られる。」(Rechtsphilosophie von 1822/23, Nach der Vorlesungsnachschrift von H. G. Hotho, Hegel Vorlesungen über Philosophie des Rechts, Edition von K. -H. Ilting, Bd. 3 [以下, R. v. 22/23. と略記], § 33, S. 170, Vgl. R. § 33Zu.)

容を外部の物件のなかにもつ (E. § 488)。人格は物件を自分の力のもとにおき、これを支配することによって自由である (R. § 45)。物件は人格にたいしてもっぱら受動的なものであり、その本性は、人格によって支配され、人格に内容を与えることにある。ところで、人格はそれだけとしては他の人格にたいして排他的であるが、人格の物件にたいする関係はやはり他の人格にたいする関係によって媒介されている¹⁰⁾。人格による物件の占有は他の人格によって承認されることをつうじて確固たるものとなる。「所有においては人格は自分自身と連結している。しかし、物件は抽象的で外面的なものである……。私がこの外面性において私に還帰していることは、私の私への無限な関係としての私が私自身に反発することであり、他の人格の存在のなかに、他の人格との関係のなかに、他の人格によって承認されたあり方のなかに私の人格性の定在をもつことであるが、このように承認されていることは相互的である。」 (E. § 90)¹¹⁾

抽象法における相互承認は、諸個人が相互に他人の人格とその所有を尊重することにある (R. § 36, § 38)。法的承認の特徴は第一に、それが消極的なものであることにある。人格は他の人格にたいして排他的であるため、人格のあいだの承認は積極的なものではなく、「他人の人格とその所有を損わない」という否定的、禁止的なものを基本とする (§ 38)。第二に、法的承認は抽象的、形式的なものである。すでにみたように、人格はそれ自体では抽象的である。たしかに、意志が物件を占有するさいの関心は、その欲求や衝動

10) 所有が他の人格の意志によって媒介されることは、とくに契約のさいに明瞭となるが、すでに無主物先取としての占有獲得のさいにも示される。「私が占有取得しうる物件が無主であることは……他人にたいする先取りされた関係にかかわる。」 (R. § 51)

11) 所有は「他の人格の意志にたいしてのみ存在する。意志の意志にたいするこのような関係は、自由に定在を与える独自かつ真の基盤をなす。」 (R. § 71Anm.) 「物件が……私のものであることがすべての他人によって承認されるかぎり、占有は所有となり、正当なものとなる。」 (Pro. IV. 237)

を満足させることにある。だが、人格においてはこのような特殊な側面は前提されてはいるが、捨象されている。このため、人格がなにをどれだけ占有するかは偶然的であらざるをえない (§ 45, § 49)。法のもとでの平等は抽象的、形式的なものにすぎず、実質面では不平等を前提とせざるをえない (§ 46Anm.)。

(2) 契約、不法と承認

抽象法は、所有、契約、不法の段階からなり、所有は占有取得、使用、譲渡を含む。人格が物件を所有するためには、物件を取得し（労働による形づくり、標識づけなど）、あるいはそれを使用することが必要であるが、人格はさらに他の人格から物件を譲渡されることによっても、物件を取得する。譲渡においては、人格相互の関係が明らかになる。譲渡は人格のあいだの同意、契約にもとづく。

抽象法の第二段階としての契約においては、とくに人格相互の承認関係が前面に登場する。「契約は、契約を結ぶ者が相互に人格および所有者として承認しあうことを前提とする」(R. § 71Anm.)。だが、契約においては、約定されたことが履行（給付）されるとはかぎらないという矛盾が生じざるをえない。この矛盾は、個々の人格の特殊意志と、契約を結んだ人格のあいだの共同意志との対立を意味している。人格とその所有は普遍的意志によって保証されるが、契約においては普遍的意志は当事者のあいだの共通な（共同的な）意志にすぎず、当事者の恣意に依存しており、偶然的性格をまぬがれない (R. § 75, § 81)。

約定が履行されないことは不法であって、これが抽象法の第三段階をなす。不法は人格あるいはその所有の侵害であるが、人格と所有を保証する普遍的意志の侵害でもある。抽象法においては普遍的意志はまだ隠され、潜在的なもの（「即自的意志」）にすぎないため、特殊意志がこれと対立し、不法となることは避けられえない (§ 81, § 82)。法は効力を回復するために、不法な

行為にたいして強制（刑罰）を加えなければならない。この意味で、法には外的強制が不可欠となる。法のもとではすべての人格は普遍的意志を自分に内在させており、不法な行為は自分における普遍的意志の侵害である。不法な行為をおこなった者が普遍的意志から強制を受けることは当然・正当なことである。犯罪にたいする刑罰は、犯罪者に内在する普遍的意志に訴えたものであり、彼を理性的なものとして尊重し、承認することの一形態であるといわれる (§ 100u.Anm.)。しかし、抽象法においては、不法にたいする刑罰の必然性が一般的に示されるにすぎず、「刑罰的正義」を保証する公的権力はまだ登場しない。このような権力が問題となるのは市民社会の段階においてである。

(3) 法における水平的承認と垂直的承認

以上のように、抽象法において、所有の段階ではまず人格（個別的意志）と物件との関係が扱われ、人格相互の承認関係は背後におかれている。これに対して、契約の段階では人格としての特殊意志のあいだの承認関係が前面に登場する。だが、不法の段階では、このような承認関係は再び後背にしりぞき、かわって特殊意志と普遍的意志との関係が主要な問題となる。契約における特殊意志のあいだの相互関係は水平的関係であるのに対して、不法における普遍的意志と特殊意志との関係は垂直的關係である。ただし、不法の段階においては普遍的意志はまだ特殊意志にたいして完全な自立性、実体性をそなえてはおらず、このため、普遍的意志と特殊意志との垂直的關係はなお特殊意志の相互の水平的關係に依存しているといえる。

4 道徳と承認

(1) 道徳と行為

『精神現象学』においては、道徳はカント的な道徳やロマン派の良心を意

味したが、後期においては、まず道徳は法との対比においてより広い意味で理解されている。道徳を法から区別する基本特徴はまず、道徳においては意志の主観的、内面的側面が本質的なものとなるという点にある。意志は、自分を規定し、自分に内容を与える (R. § 8, § 9)。この活動は目的を実現することであり、これが行為である (§ 109u. Anm, § 113)。

本来の意味での行為は道徳においてはじめて問題となるのであって、法においては本来的な行為は問題とならないか、あるいは副次的に問題となるにすぎない¹²⁾。第一に、道徳においては、主体はその目的にかなったものを外界のなかに産出するが (§ 107)、法においては、人格はその内容を外部の物件のなかにもつのであり、人格がその内容を自ら産出するのではない。第二に、道徳においては、行為がいかなる目的や動機から出発したものが重要であるのに対して、法においては、人格は抽象的、形式的なものであって、意志の特殊的規定は捨象されており、行為の目的や動機は問われない。法においても、たしかに犯罪にたいする処罰のさいなどにはその目的や動機が考慮され、この側面は法における道徳的要素をなすが、法にとってはあくまでも副次的なものにとどまる¹³⁾。第三に、法は意志のあいだの承認関係であるが、この関係は外的で消極的なものにすぎない。法における承認関係は物件という外面的なものを媒介としたものであり¹⁴⁾、またその内容は「人格とその所有を

12) 「所有の獲得などの行為はまだ行為という性格をもたない。」 (R. v. 22/23, § 113, S. 348) 「法廷上の行為は……、法規によって規定された内容からみれば私の責任ではないというかぎり、道徳的な本来の行為の若干の契機を、しかも外面的な仕方を含んでいるにすぎない。」 (R. § 113Anm.)

13) 市民社会の段階に属する法律においては、行為の法的評価（とくに犯罪への処罰）のさいに行為の動機、企図や意図が考慮される。「犯罪はたしかに或る行為であるが、まさに犯罪はその内面的側面、企図や意図等々からみれば、道徳的立場に属する。」 (Rechtsphilosophie von 1819/20, in einer Nachschrift, Hrsg. v. D. Henrich [以下, R. v. 19/20. と略記], S. 93)

14) 「物件は中項であり、この中項をつうじて、自由な相互に独立した人格は彼らの同一

侵害しないように」という消極的なものにすぎない¹⁵⁾。これに対して、道徳的行為は意志の内面から出発したものであり、意志の自己関係であるが、それはまた他の意志にたいする関係によって媒介されている。道徳は意志の他の意志にたいする積極的關係を含んでいる。「他人の意志は同時に私にとっての現存在であり、私が私の目的に与える現存在である。」「したがって、私の目的の実現は……他人の意志にたいする積極的關係を含んでいる。」 (§ 112) 道徳的行為は、たんに他人の権利を損なわないだけではなく、他人の福祉を配慮し、促進するものである¹⁶⁾。このように、道徳は意志のあいだの積極的な承認関係にほかならない¹⁷⁾。

性を知ることにおいて相互に結合する。」 (E. § 491)

15) 法において相互承認が消極的であるのは、相互に排他的な個別的人格が優位の側面をなすからである。これに対して、「道徳的意志においてはこのようなアトム的なもの孤立的意志は消滅し、意志と意志との積極的な相互関係が生じる。」 (Rechtsphilosophie von 1824/25, Nach Vorlesungsnachschrift von K. G. v. Griesheim, Hegel Vorlesungen über Rechtsphilosophie, Ed. v. Ilting, Bd. 4 [以下, R. v. 24/25 と略記], § 114, S. 347)

16) 「法においては、他人が私の意志と関係するばあい、なにかを欲するかどうかは問題ではない。これに対して、道徳的なものにおいては、他人の福祉、意図も重要であって、このような積極的な関係は道徳的なものにおいてはじめて登場する。」 (R. v. 22/23, § 112, S. 348, Vgl. R. § 112Zu.)

17) 『法哲学』では、道徳が承認関係であることは明示されていないが、法哲学の講義録ではつぎのように記されている。「主観的に規定された意志が行為において与える定在は他人の意志への、またその承認への関係である。」 (Rechtsphilosophie von 1818/19, nach der Nachschrift von C. G. Homeyer, Hegel Vorlesungen über Rechtsphilosophie, Ed. v. Ilting, Bd. 1 [以下, R. v. 18/19. と略記], S. 281) 「意志は他人の意志において妥当するかぎり、承認された意志である。」 (Hegel Rechtsphilosophie von 1817/18, nachgeschrieben von P. Wannemann, G. W. F. Hegel Vorlesungen, Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Bd. 1 [以下, R. v. 17/18 と略記], S. 60.)

(2) 企図, 意図, 福祉

道徳は「企図と責任」「意図と福祉」「善と良心」の段階からなる。

① 「企図と責任」の段階では、法と比較した道徳の特徴が一般的に示される。行為における内的目的はまず「企図 *Vorsatz*」とよばれる。企図は、「主体が行為にさいしてあらかじめ心にいただくもの」という程度の意味のものである。それは、のちに示されるように「意図 *Absicht*」からは区別される。企図には主体の意欲と、行為の事情についての表象とが含まれる¹⁸⁾。法においては、行為がいかなる企図によるものかは主要な問題とはならないが、道徳においては、行為は、いかなる企図によるものかによって評価される。行為にたいする責任が問われるのも企図との関係においてである。さまざまな事情のもとでおこなわれる行為は、企図せざる結果をもたらすことがあるが、主体はその行為の結果（所行）のうちで、企図した部分にたいしてのみ責任をもつ (R. § 117)。このことは近代人に特有の「主観性の権利」「知の権利」(ibid.)であるといわれる。企図の段階における承認はこのような権利の承認を意味する。

ところで、行為の結果のうちで、行為者に所属する部分と属さない部分とを区別することは古代人にはみられない。古代人においては、「行為 *Handlung*」と「所行 *Tat*」との区別は明確ではなかったといわれる。ギリシャ悲劇に描かれた英雄は、企図せずにもたらした行為の結果（所行）であっても、それを自分のものとして引き受け、それにたいして責任を負わざるをえなかった (§ 118Anm)。この問題は、『精神現象学』において「人倫的行為——罪責と運命」として扱われたものである (Phä. 307ff./334ff.)。古代の人倫的

18) 語源からいえば、〈*Vorsatz*〉の原語〈*vorsetzen*〉は〈*vorhaben*〉〈*vorstellen*〉とほぼ同様に、「或ることを眼前におくこと」を意味したが、そこからの派生として、「或ることを心にいだき、企てること」という意味が生じた。(このような語義はラテン語〈*propono*〉、フランス語の〈*proposer*〉に対応し、英語の〈*purpose*〉もこれに由来する。)ヘーゲルは、〈*Vorsatz*〉と〈*Vorstellung*〉との親密な関係を強調している。

行為と近代の道徳的行為の相違は、行為における主観的、意識的要素としての企図の役割の相違にある。

企図の段階では、行為にたいする評価や承認にさいして、内的なもの（企図）と外的なもの（結果）との関係が問題となるが、中心的となるのは内的なものである。外的なものは内的なものの発現であるかぎり、行為者に属するとみなされる。ここでは、内的なものから出発して、外的なものとのその形式的同一性が問題とされているにすぎず、両者のあいだの緊張をはらむ弁証法的関係はまだ明らかにされていない¹⁹⁾。ところで、行為者が所行のうちで、企図に含まれた部分にのみ責任をもつといわれるばあい、この責任はたんに行為者の外界にたいする関係におけるものではなく、他人にたいする関係におけるものであろう。道徳的行為は他人にたいする本質的關係をもつのであるから、責任も本来は他人にたいするものであろう²⁰⁾。だが、企図の段階においては、行為の他人にたいする関係はまだ明確ではない。

② ヘーゲルは「企図 Vorsatz」と「意図 Absicht」とを区別している²¹⁾。

19) 行為の評価にさいして結果を軽視する立場も、結果から行為を評価する立場も、ともに内面と外面とを分離する点で一面的なものであると指摘されているが、内面（動機）と外面（結果）との弁証法的統一についての具体的説明はない。外面は内面の発現であると同時に、外面のなかには、内面には属さないものがつけ加わってくるといわれるにすぎない（R. § 118Anm.）。

20) 1824-25年の『法哲学』講義録ではつぎのようにいわれる。「より詳しくは、本来的な責任の有無 Schuld oder Unschuld は……意志の他人の意志への関係において考察されなければならない。このことをつうじて、自然の偶然性のために責任を負わされることは阻止される。」（R. v. 24/25. § 118, S. 319）『法哲学』についてのヘーゲルの講義メモにも同様の見解が示されている（Hegels Notiz zu R. § 118, VII. S. 220）。註 24 参照。

21) <Absicht> の原語 <absehen> は <übersehen> とほぼ同様に、「或ることを見渡し、見通すこと」を意味し、そこからの派生として、「或ることをめざし、意図すること」という意味が生じた。ヘーゲルは <Absicht> が「捨象・抽象 Abstraktion」の意味をもつことに注目し、目的について特殊的側面と普遍的側面とを区別してそれぞれを

企図の段階で問題となったのは、行為者がなにかをめざすということにすぎず、そこでは行為の目的の普遍的側面と特殊的側面とは未分化であった。企図においては、一方では意欲の内容はまだ特定されておらず、他方では、行為についての表象は個別的、直接的なものにかぎられていた。これに対して、意図においては、一方では意欲や関心の特殊的な内容が問題となり、他方ではあらかじめ心にいだかれるものはたんに行為の個別的側面ではなく、その普遍的な側面である。個人が行為についての責任を問われるのも、行為の普遍的側面を意識していたという点でである (R. § 120)²²⁾。しかし、意図の段階では、行為の普遍性はまだあいまいさをのこしている。行為はさまざまな事情のもとでおこなわれ、さまざまな影響を生じさせるが、行為の普遍性はこの段階では、行為の具体的諸連関が捨象され、行為の内容が「単純な形式へ還元されたもの」にすぎず (§ 121)、まだ抽象的であるにとどまっている²³⁾。

取り出すというニュアンスを重視する (R. § 119Anm.)。

22) この点で子供や白痴は帰責能力をもたない (R. § 120Anm)。子供や白痴は、自分が行なった個々のことについてなんらかの意識をもっているかもしれないが、自分が行なったことの意味、普遍的本性についての自覚はない。ヘーゲルの講義メモではつぎのように記されている。「白痴や子供は、彼らが殴ったりすることをたしかに知っているが、彼らがこのことによって殺人をおこい、またおこないうることは知らない。——このような可能性が行為の普遍的なものである。」 (Notiz zu R. § 120, S. 228)

23) この点についてつぎのようにいわれる。「私は或る個別的なもの、直接的なものを生み出す。このような個別的なものが展開して、必然的な結果が生じる。」「これらの結果は阻止できないものであるから、私はこれらの結果を予見することはできない。しかし、私は個別的な所行の普遍的本性を知るべきである。」 (R. v. 22/23, § 118, S. 362f., Vgl. R. § 118Zu.) その例として、放火があげられている。木材の特定の部分に点火するつむりの放火が、予期しない範囲にまで火災を拡大させたばあい、企図の観点では、この放火はたんに木材の特定の部分への点火という個別的側面から責任を問われるにすぎないが、意図の観点では、木材の性質一般との関連で火災が拡大するかもしれないという側面から責任を問われる (R. § 119 Anm., Vgl. R. v. 25/26, § 120, S. 325f.)。

企図の段階では、行為の評価は主に内的側面と外的側面との関係からみておこなわれたが、意図の段階ではさらに行為の特殊な側面と普遍的側面との関係が重要となる。ところで、行為の普遍的側面は行為の他人への関係を含んでおり、行為の責任が問われるのは行為の社会的意味（とくに社会にたいする損害や危険）の点でであろう²⁴⁾。だが、意図の段階では、他人への関係は背後におかれているにすぎず、まだ前面には登場しない。

意図のなかには意欲や関心の特定の内容が含まれている。個人が行為において特殊な満足をえようとすることは、近代人に特有の「特殊性の権利」であるといわれる (§ 124)。行為による普遍的なものの実現は同時に個人の主観的、特殊な満足をも含んでおり、このようなものとして行為は具体的なものである²⁵⁾。意図の段階における承認は、各人が行為をつうじて自分の満

「間接犯意」は、行為者が行為の事情や結果をどこまであらかじめみとおしていたかの問題にかかわる (R. § 119, Vgl. § 123 Anm.)。だが、行為者が行為の普遍性を意識していたというばあい、行為の事情やその結果を個々の点でどこまで意識したといえるかについては、不確定な面が残らざるをえない。

- 24) 意図に含まれた行為の普遍的側面が他人にたいする社会的連関を前提としていることについて、『法哲学』講義録ではつぎのようにいわれる。「行為のこの普遍性は他人との連関においてのみ現われうる。」(R. v. 22/23., § 119, S. 366) ヘーゲルの講義メモでもつぎのように記されている。私の行為は「外的変化」をもたらすが、この変化は「他人の意志への関係における変化」である。「行為の普遍的本性」は「社会における」ものである (Notiz zu R. § 120, S. 227) 前註における所行にたいする責任も具体的には、その社会的意味（犯罪のばあいは、その社会にたいする危険性や損害）との関係で問題となる (Vgl. R. § 218, R. v. 25/26, § 119, S. 326f.)。だが、意図の段階では、これらのことは暗示されるにとどまる。意図は、「多様な連関を含む普遍的な内容」をもつとされるが、この普遍的な内容の具体的な連関構造は明確になってはいない。これが明確になるためには、社会的連関が考慮されなければならないであろう。註 20 参照。
- 25) 行為における普遍性と特殊性との結合を看過する見解として、一つには、カントにおけるように、普遍的なもの（義務）の実現のためには、特殊な満足を度外視しなければならないとする主張がある。また、逆に、普遍的なものを特殊なものの実現

足を与えることの承認である。

ところで、行為の評価にさいしては、なにが動機の内容であるかが本質的な問題となるが、道徳においてはさらに、このような動機にもとづく行為が他人との関係においてどのような普遍的意味をもち、またそのようなものとしていかに他人によって承認されるかが問題となるであろう。しかし、意図の段階では、行為の特殊性と普遍性との関係はまだ一般的にとらえられているにすぎず、両者のあいだの弁証法的関係は必ずしも明らかにはされていない²⁶⁾。

③ 意図における特殊的な内容が普遍的に総括されたもの、個人の満足の全体は「福祉 Wohl」である²⁷⁾。企図や意図は法においても、副次的にはあれ、問題とされることがあり、この意味では企図や意図は道徳にのみ固有なものではない²⁸⁾。道徳の本来の目的となるのは福祉である。ところで、道徳的目的としての福祉は普遍性をもたなければならず、それは他人の福祉をも含

の手段にすぎないとみなす見解や、歴史的意義をもつ偉大な行為のなかに行為者の個人的な満足や関心を探り出し、この行為の意義を低くめるという見解がある。後者の心理主義的な見方は偉業を評価者の卑小な関心に引き寄せたものである (R. § 124Anm.)。だが、歴史においては個人の情熱や関心なしにはいかなる偉業も生じない (E. § 474, PhG. XII. 38ff.)。

26) 意図の段階では、その特殊的側面と普遍的側面との連関(「論理的本性」)が一般的に確認されているにすぎない (R. § 119)。特殊的なものの実現は普遍的側面をもち、また普遍的なものの実現は特殊的なもの満足をとともなうといわれるにすぎない (§ 124)。総じて、企図や意図の段階では、『精神現象学』におけるような、行為の対自、対他、自体の諸契機のあいだの連関の把握にもとづく行為の具体的評価という観点が弱い。註 19 参照。

27) 「幸福 Glückseligkeit」が意志の対象にたいする関係におけるもの(「主観的精神」の段階に属する)であるのに対して、「福祉 Wohl」は意志の他の意志にたいする道徳的關係におけるものである (E. § 505)。

28) 企図や意図にかんしてあげられている事例の多くは法的なもの(とくに殺人や放火に代表される犯罪的行為)である。

むもの、究極的には「万人の福祉」へ拡張されなければならない²⁹⁾。このような福祉が本来の道徳的目的の内容をなすのであり、この段階ではじめて意志の他人の意志にたいする積極的關係が明確となる (§ 125)。道徳における本来の承認は自分の福祉と他人の福祉の配慮とその促進にある。しかし、福祉の内容は個人にとっても他人にとっても特殊なものであるから、なにが個人と他人とに共通の内容であるかが問題となる。この点では、「万人の福祉」なるものはあいまいさを含む。それが諸個人の特殊福祉のたんなる総和や集合であるばあいには、真の普遍性をもたず、法と衝突することになろう (§ 126)。そうでないばあいは、万人の福祉は空虚なものにとどまるであろう³⁰⁾。道徳は、個人の特殊福祉の実現という「特殊性の権利」を含まなければならないが、それは同時に、普遍性をもたなければならない。だが、福祉の立場においては、このような特殊性と普遍性との統一の実現は不可能である³¹⁾。

29) 「福祉の内容は私に適用されるだけでなく、他人の福祉を含む福祉一般としてとらえなければならない。また、思考する意志はその意欲を自分の福祉に向けて規定するだけでなく、他人の福祉をも含むものへ拡張する。」(R. v. 22/23., § 125, S. 394)

30) ヘーゲルは法哲学講義で、他人の福祉にかんして、「隣人の福祉」であればその内容は具体的に理解され、実現可能であるが、「万人の福祉」についてはそうではないとも述べている。「他人の福祉を目的とすることは義務であるが、他人の福祉とは隣人の福祉のことであって、万人の福祉のことではない。というのは、個人は特殊なものとしては万人にたいしてふるまうことはできず、その活動の範囲は、彼が出会うものに制限されているからである。」(R. v. 17/18., S. 70. Vgl. R. v. 22/23., § 125, S. 395) 次註参照

31) 「福祉の特殊的内容と普遍的内容とのいかなる必然的統一もまだ定立されていない。」(R. v. 22/23, § 125, S. 396) なお、ヘーゲルは、「万人の福祉」を真の「普遍的福祉」から区別するばあいがある。「万人の福祉」は特殊な福祉のたんなる「総和」「集合」にすぎない (R. v. 24/25, § 125, S. 338)。ヘーゲルによれば、普遍的福祉は善のなかにその契機として含まれるのであるが (R. § 130)、道徳的立場ではまだその具体的内容は示されない。それは人倫とくに国家においてはじめて実現される。国家においては、「国家の目的としての普遍的な福利 das allgemeine Beste が個人の特殊福祉と相互に結合している」。(R. v. 24/24, § 124., S. 334.)

(3) カント的道德と善

① 企図、意図、福祉は全体として特殊的なものを基礎としており、経験論的(幸福主義的、実用主義的)な道德に属するといえよう。(なお、厳密に言えば、企図と意図は法とも共通の要素を含むので、このような道德の性格が明瞭になるのはとくに福祉の段階である。)ヘーゲルは『精神現象学』では、道德についてカント的道德およびロマン派の良心を念頭においていたが、それにさきだつ『信と知』『人倫の体系』では経験論的な道德にも着目していた³²⁾。後期の『法哲学』においてはこのように、道德は経験論道德を含む広い意味で理解されており、「善と良心」の段階ではじめてカント的道德やロマン派の良心がとりあげられる。

② 善においては、法に含まれた普遍性の契機と、福祉に含まれた特殊性の契機とが統一される。善はこのようなものとして「世界の絶対的究極目的」である(R. § 129)。個人はなにが善であるかを自ら洞察し、このように自分が善として承認したもののみを実現しようとする。そして、個人はこのような善についての知をもっていたかどうかにおうじて、その行為にたいする責任を問われる (§ 132)。本来の帰責能力はこのような善・悪(正・不正)についての価値判断にかかわる。このような善の洞察についての権利は、近代人に特有の「主観性の権利」「知の権利」の最高段階をなす (§ 132Anm.)。また、意志はその内的目的の点で善にかなっているかぎり価値や尊厳をもつ (§ 132)。善の立場においては、善の洞察の主体として個人はその尊厳を承認されるといえよう³³⁾。

32) 『信と知』では、幸福主義的道德とカント・フィヒテの観念論的道德とが対比され、また『自然法』では社会論と道德論にかんして経験論的立場と観念論的立場とが対比されている。そのさい、観念論的立場は形式主義的であるために、その内容を経験的なもののなかにもたざるをえず、経験論的立場と一面的に対立するにすぎず、これを真にこえるものではないと批判される。(GuW. 55ff., 本稿III-3-(3)参照)。

33) ヘーゲルは初期以来、カントにおける目的自体としての人格(厳密に言えば、人格

企図や意図のばあいは、個人がめざすものは特殊な利益や福祉であるが、善のばあいは、それは普遍的な価値や規範である (§ 132Zu.)。また、法において要求されることは、個人が法に従うこと（たんなる適法性）であって、法の順守が法にたいする洞察や確信にもとづくかどうかは主要な問題ではない。これに対して、本来の道徳においては、個人がしかるべき根拠にもとづいて規範を自発的に遂行することが重要となる³⁴⁾。善の以上の特徴はカント的道徳にもロマン派の良心にも共通のものである。

善は普遍的なもの（即自存在）であるが、これを実現する個人は特殊なもの（対自存在）であり、両者のあいだには対立と緊張がある。このため、善を実現することは個人にとって義務となる。義務の遂行は個人にとって強制や当為となる。カントはその自律（＝自己立法）の思想をつうじて、個人による善の洞察と義務による拘束性との関係を明らかにした。カントによれば、意志は自分が普遍的義務とみなすもの（立法の普遍的原則となりうるもの）のみを自ら遂行するのであり、ここに、「意志の無条件的な自己規定」がある (§ 135Anm.)³⁵⁾。意志が自ら判断した義務に従うことは、真の自分に従

における人間性、あるいは人格性)の尊厳についての思想に言及していない。だが、人間が理性をもつ点で、尊厳、価値をもつという思想はヘーゲルも継承している。このことは良心にかんしてより明瞭に示されている。また、ヘーゲルは多くのばあい人格を法的な意味で用いており、カントのように道徳的主体の意味で用いることは稀である。

34) 「形式的な法の本性は、……法(正)であるものは、私の心術がこれに一致しようとしまいと、生じるべきであるという点にある」。(R. v. 22/23, § 132, S. 414)

35) 「カント哲学はつぎのような思想を提出する。意志が自由に自分自身から出発して自分を規定するとき、理性は自律的である。理性はその目的を自分からのみ取り出すべきである。意志がその目的を衝動から取り出すかぎりは、意志は他律的にふるまう。」(R. v. 24/25, § 20, S. 135) 「意志の本性は自分を自分自身から規定することである。カントはこのかぎりで実践的理性を自律的とよぶ。理性は自分自身に法則を与える。」(GdPh. XX. 367) 本稿IV-7-(1)の註141参照。

うことである。このように意志は義務を遂行するさいに自分自身のもとにあり、自由であるとヘーゲルはいう³⁶⁾。

③ 善は自他の福祉を「普遍的福祉」として含んでいる。だが、カントによれば、福祉（幸福）は特殊的なものにもとづくため、福祉をめざすことは普遍妥当性をもつことはできず、義務とはなることはできない。このため、カントにあっては、義務は福祉を度外視しなければならず、内容を欠いた抽象的、形式的なものとなった。ヘーゲルによれば、カントは義務の普遍性をその内容の無矛盾性（形式的同一性）に求めている (§ 135)。カント的道德においては、義務の具体的内容が示されないまま、義務のための義務が強調される。このようなカントにたいする批判は『自然法』以来繰り返されてきたものである³⁷⁾。

36) 「私は私の義務をおこなうことによって、端的に私自身のもとにあり、自由である……。これは、実践的なものにかんするカント哲学の高い立場である。」(R. v. 22/23, § 133, S. 417, Vgl. § 133Zu.)。

37) 『エンチクロペディー』では、カント道德における基本矛盾が三点に整理されている。第一に、善や義務が抽象的、形式的であるため、義務に特殊的内容が盛り込まれるさい、特殊的内容をもつさまざまな義務にあいだに対立が生じる (E. § 508)。第二に、善（最高善）のなかには個人の福祉が含まれるが、これは特殊なものであるから、普遍的なものと一致するとはかぎらない (§ 509)。第三に、現実世界は個人の意志から独立しており、この世界において道德的によき行為が同時に福祉を実現できるとはかぎらない (§ 510)。ここで指摘される第一の矛盾は『精神現象学』における第一の要請（多様な義務の統一としての神の要請）に対応し、第二および第三の矛盾は第一の要請（道德と自然との、道德と幸福との調和の要請）に対応するといえる。なお、『エンチクロペディー』では、さらにつきのような矛盾があげられている（順序からいえばこれが第三の矛盾よりもさきにとりあげられる）。すなわち、意志は善の洞察のさいに、普遍的なものを仮象とし、特殊なもの引き下げ、悪におちいる可能性をもついうものである (E. § 509)。だが、これはむしろ良心にかんしていわれるものである。カントは『宗教論』でこれを根本悪として論じているので、ヘーゲルはこれを念頭においているのかもしれない。

善は普遍的なものであり、他人との関係を本質的に含んでいる。善の洞察に照らした責任も他人にかかわる側面をもつ。善を実現することは、他人を配慮し、他人を承認することを含む。だが、善が抽象的、形式的であるならば、他人にたいする承認も抽象的、形式的とらざるをえない³⁸⁾。

④ ところで、『精神現象学』では、カント的道德には行為が欠けているといわれたが、後期の『法哲学』では、カント的道德を含めた道德全体において本来の意味での行為が成立するといわれる。両者の主張のあいだには齟齬があるであろうか。まず、道德において行為が成立するという後期の見解は、法との対比におけるものであることに注意しなければならない。人間の活動は主体的、内的なものの表出であってはじめて行為である。道德においては、行為の起点となる主体的、内面的なものが重視されるのであり、この意味で行為が問題とされる。だが、道德の限界は、行為の主体的、内的側面は重視されるが、この側面が客観的、外的側面と真に結合されていないという点にある。第一に、具体的な行為はさまざまな事情のもとでさまざまな結果をもたらすのであって、行為の内的な動機や目的とその結果（所行）とは相互に結合したものとしてとらえられることによって、行為についての具体的な理解と評価が可能となる。第二に、行為の特殊的側面と普遍的側面とが相互に結合したものとしてとらえられなければならない。この普遍的側面はさらに行為と他者との連関においてとらえられなければならない。

38) カントは、人格の相互尊重、相互承認を強調しているが、人格が抽象的、形式的なものであるため、その相互承認も抽象的、形式的とならざるをえない。『道徳的形而上学』では、人格の相互尊重の関係をいくつかの側面に分類し、その具体的内容を示そうとしているが、ヘーゲルによれば、このような試みは、抽象的原理を現実の素材に外的に適用したものにすぎず、道徳的関係の学的展開（「内在的で首尾一貫した義務論」）とはいえない（R. § 135Anm., § 148Anm.）。カントにおける道徳的相互承認論については、拙論「『目的の国』と人格的相互承認」日本倫理学会『倫理学年報』第 32 集、1983 年、参照。

实用主義的道德 (企図, 意図, 福祉) のばあいには, すでにみたように, 第一の点については, 内的側面 (動機) と外的側面との形式的な同一性が重視されるにすぎない。第二の点については, 特殊的側面 (満足) に重点があり, その普遍的側面 (他人との関係との結合は不明確である。これに対して, カント的道德のばあいには, 第一に, 行為の主観的, 内的側面が重視され, たんに行為の結果において法則 (義務) にかなっているのではなく, 動機 (格率) において法則に合致していることが要求される (たんなる適法性と道徳性との区別)。だが, 行為の動機を強調するかわりに, それを結果との関係 (相互の対立をはらむ緊張関係) においてとらえるという点に弱さがある。第二に, カント的道德においては, 普遍的なもの (義務) の実現が強調されるが, 特殊的側面との結合, また他人との関係において成立する普遍的なものの現実的内容についての理解は欠けている。普遍的なものの実現をめざす行為はさまざまな場合に特殊的なものと結合する。行為は内的なものを特殊的なものとして規定することであって, 義務は特殊化されなければならない。だが, カントにおいては, 義務は抽象的, 形式的なものにとどまっており, このため具体的行為は問題とはならない。以上のように考えると, 『精神現象学』と『法哲学』のあいだには見解の基本的対立はないといえよう。

(4) 良心と承認

① カント的道德においては善や義務は抽象的であるにすぎない。だが, 行為のさまざまな場合になにが善や義務であるかが問題となる。善や義務の内容についての判断, 決定をおこなう究極的主体は良心である。良心においては意志の自己規定は, 善や義務の内容を自ら規定し, それを実現するという段階へ高まる (§ 136)。良心はこの点で「絶対的権利」 (§ 137Anm.), 「絶対的尊厳」³⁹⁾ をもち, このようなものとして承認される。「良心は神聖なものとして主張され, また承認される。」それは「神聖なものであり, これに手を触

39) R. v. 17/18, S. 78.

れることは冒瀆である」(ibid.)。良心の立場において、近代人の主観性の権利は最高段階に到達するのであり、近代の倫理においては、この権利は不可欠である。「倫理的規定……はたんに或る権威の外的な掟や規程としてその順守を人間にたいして要求すべきではなく、人間の心情、心術、良心、洞察等々において同意され、承認され、あるいは基礎づけられさえすべきである。意志の自分自身における主観性は自己目的であり、端的に本質的契機である。」(E. § 503Anm.)

良心においては、自分が善と認めるもののみが、妥当性をえる。しかし、良心の限界は、その客観的側面があいまいであることにある (R. § 137)。良心においては善や義務についての自己確信という主観的形式が強調される。それは、一方で客観的なもの (即自的かつ対自的に存在するもの) を義務の内容にする可能性をもつと同時に、他方で任意の特殊なものを義務の内容とする可能性をももつ。良心は恣意の突端に立っており、すべての義務を主観のなかに解消し、消散してしまうという極端な主観主義におちいる危険性が生じる (§ 138)。

② 良心が自分の特殊なものを普遍的なものより優先させ、それを原理とするばあいには、悪におちいる。悪はそもそも人間の選択意志=恣意の自由のなかにある。人間は自然的、特殊なものへ依存 (自然的意志) を脱却して、普遍的なものへ高まることができる。だが、この普遍的なものが抽象的、形式的なものであるばあいには、その内容は特殊なものから受け入れざるをえない。良心は恣意 (選択意志) として、なにが普遍的義務の内容として特殊なものの中からは取り入れるかの選択をおこなう。そのさい、良心が普遍的なものと特殊なものとの区別や対立を意識しながらも、特殊なものに固執するという可能性も生じる。このように良心は善を実現する可能性と同時に、悪におちいる可能性をももつ。ここでは善と悪との弁証法が先鋭化される。善についての良心の自己確信が抽象的なものにすぎない場合には、悪におちいる危険性をのがれられない。「良心は、抽象的主観性として

は、まさに、悪に急転化しようとするものである。」 (§ 139 Anm.)

個人は行為するためには、このような内面的な自己確信から外界へ歩み出て、自分を規定し、自分を特殊化しなければならないが、このことが悪の危険性を生じさせる。良心がこのような悪の危険性を避けるため、自分の内的確信に固執するならば、行為をおこなうことはできなくなる⁴⁰⁾。このことは『精神現象学』においては、行為的良心と評価的良心との対立として論じられものである。

③ 行為においては普遍的なものと特殊なものとのが、内的なものとの外的なものとのが結合しているが、行為の評価のさいに、これらの契機のなかから任意のものを取り出すという一面的な見方が生じうる。行為の目的はなんらかの積極的な要素（自分の満足、他人の福祉等々）を含んでおり、行為をこのようなものの実現という側面からのみみて、行為全体を積極的、善であるとみなすことが起こりうる。目的の特殊的内容が普遍的なものと対立していることを意識しつつ、自分の行為についての評価を他人にたいしておこなうならば、これは偽善である。また、このことを自分に対しておこなうならば、最も極端な恣意においる (§ 140)。このようにして相互の欺瞞と偽善がおこなわれる余地が生じる。このことはすでに『精神現象学』において分析された。そこでは、行為の諸契機をなす、内的なものとの外的なものとの関係、普遍的なものとの特殊なものとの関係、対自存在、対他存在、自体存在の関係が考察された。

『法哲学』では、とくに偽善の問題をめぐって、ロマン派以外の良心論のさまざまな見解についても批判的な注釈がおこなわれている。良心が善と悪とをいかに区別するか、また両者のあいだの区別や対立をどこまで意識しているかをめぐって、さまざまな見解がある。まず、悪を意識した「やましい

40) 「私が、私のなかにある実体としての私の自由を知り、私がそれにとどまっているばあいには、私は所行を欠き、行為しない。」 (R. v. 22/23, § 138, S. 434, Vgl. R. § 138Zu.)

心（悪しき良心）böses Gewissen」をもった行為のみが悪であるという見解がある。悪についてのこのような素朴な見解においては、人間の恣意そのもののなかに悪の起源があることが看過されている。しかし、もし、良心が普遍的なものと特殊なものとの対立を意識しながら、特殊なものを基本とする行為を他人にたいして善であると主張するならば、これは偽善である。いかなる行為にも、それなりの積極的な動機や目的が含まれており、これをもって行為全体を積極的なものとみせかける余地が生じる。このような詭弁の洗練された形態として、ジェスイット教会の神父たちによって「蓋然説」が主張された。それによれば、確実な善はありえず、「よき理由」が行為の動機に含まれていれば、それで十分であるとされる。だが、いかなる行為にも——犯罪にさえすら——、それなりの「よき理由」が含まれている。彼らによれば、「よき理由」は宗教的権威にもとづくのであるが、なにをこのような理由とみなすかはけっきょく彼らの恣意に委ねられることになる。「よき理由」による行為の正当化は、心情主義につながっていく。また、「よき意図」、「よき心情」から出発した行為は善であるとみなされるとき、この「よき意図」は恣意的なものである。この立場はさらには、よき目的のためにはいかなる手段も正当である（「目的は手段を神聖とする」）という見解へと到達する (§ 140Anm.. VII. SS. 269–272)。

心情主義的良心論はとくにロマン派において強調された。『法哲学』では、ロマン派の見解についての考察は、『精神現象学』のばあいと比較してきわめて簡単にすまされている。ヤコービは、良心の自己確信（信念）を絶対化した⁴¹⁾。シュレーゲルはイロニーの立場に立ち、客観的な善と真剣にかかわるこ

41) 『法哲学』においても、良心の典型はまずヤコービ的な良心に求められている。また、この立場を俗流化したのがフリース（「自称哲学者」）であるとされる (R. § 140Anm. VII. 273)。このようなフリース批判が付加されている点にも、『法哲学』の特徴がある。

となく、それと戯れる⁴²⁾。シュラーアーマッヒャーは、相互に信念をもつ者のあいだの共同体としての教団において、よき意図が相互に承認されることを主張した。さらに、ノヴァーリスの「美魂」においては、すべての現実は無虚とされ、これに対抗して良心の気高さが擁護される。

④ 良心の立場においては、諸個人は、善や義務についての究極的な判断主体であることを相互に承認しあう。しかし、このような相互承認は、自己確信という主観的形式にかんするものにすぎない。良心の欠陥は、善や義務についての良心の判断が客観的内容をもたず、また、良心をもった諸個人が判断の内容の点で相互に承認しあうのではない点にある。良心は近代の倫理に不可欠のものであるが、その主観的形式が客観的内容から分離され、あるいはこれと対立させられるばあいには、極端な主観主義（主意主義や心情主義）におちいる。

良心の立場はとくに近代に入って強調されるようになった。ただし、なにが善であるかの究極的根拠をもっぱら主観の内面に求める立場は、それ以前にも、生きた共同体が失われて現実世界と内面とのあいだに分裂が生じた時

42) 『法哲学』講義録ではつぎのようにいわれる。イロニーは「あらゆるものを仮象に転化する術を知っており、またそれが承認し、尊重することがそれ自身空虚な仮象であることを知っている。」(R. v. 22/23, § 140, S. 473f., Ä. XIII. 96)。『哲学史』においても、シュレーゲルのイロニーが欺瞞をもたらすと指摘されている(Gph. XX. 416)。『精神現象学』には、シュレーゲルのイロニーについての言及はないが、金子武蔵氏によれば、『精神現象学』で良心の偽善とよばれるものはシュレーゲルを念頭においたものである(ヘーゲル『精神の現象学』下、訳者註、1316ページ)。すでに、ヒルシュがこのことを指摘している(Emanuel Hirsch: Die Beseitigung der Romatiker in Hegels Phänomenologie, in *Materialien zu Hegels >Phänomenologie des Geistes<*, Hrsg. v. Fulda, H. F./D. Henrich, S. 259)。『精神現象学』におけるつぎのような叙述は、上記の『法哲学』講義録の内容と一致する。「偽善はそれらの[義務や徳の]外観をよそおい、自分の意識にたいしても他人の意識にたいしてもこの外観を仮面として用いる。」「偽善は自体存在を対他存在として用いるにすぎない。」(Phä.434/464f.)

代に登場した。ソクラテスやストア主義はその事例とされる⁴³⁾。ここでは、良心や内面性の強調は、共同体の喪失を社会的背景とした現実逃避の態度、疎外された意識形態とみなされている。歴史的にみれば、『精神現象学』で示されたように、近代の良心はこのような疎外をつうじた陶冶の所産として登場したものといえよう。したがって、良心は、規範についての個人の主体的判断や規範の自発的遂行という積極的側面をもつと同時に、現実社会やそこにおける規範にたいする消極的・否定的態度という側面をもち、二重的性格をもつ。

ヘーゲルは、道徳の立場における良心(「形式的良心」)を「真の良心」から区別している。真の良心は、「即自的かつ対自的に善であるものを意志する心術」である(R. § 137)。このような善は具体的には、共同体(人倫)において与えられる。真の良心とは人倫的良心であって、共同体についての自己意

43) 「なにが正しく善であるかを自分のなかに求め、自分から出発して知り、規定するという内面へ向かう傾向は、歴史においては(ソクラテス、ストア主義等々のばあいにより)一般の形態として現われた。すなわち、この傾向は、現実や習俗において正や善とみなされたものが、よき意志を満足させなくなるような時代に現われた。」(R. § 138Anm.) 現実には「精神や内容を失い、空虚な現存在となっている。」「このような現存在は個人を尻込させ、個人はこのような現存在から逃避する。というのは、個人はその現実的な生きたあり方を、内面的な生きたあり方へ引きこもって、そのなかにもたざるをえないであろうから。」(R. v. 22/23, § 139Anm. S. 435, Vgl. R. § 139Zu.) 『精神現象学』で示されたように、ストア主義は古代ローマにおける人倫的共同体の解体を背景としたものであった(本稿IV-5-(5))。『精神現象学』にはソクラテスについての叙述はないが、彼はアテネの共同体の衰退期に活動した。それまで妥当していた規範の力が衰微したため、個人は善や義務を自分の内面に求めざるをえなくなった。ソクラテスにおいては、このような自己意識は、共同体の喪失にともなう疎外的な意識であるというよりは、伝統的な習俗という人倫から自己意識的な倫理(道徳)への移行を示すものとみるべきであろう(Vgl. Gph. XVIII. 442ff., 468ff.)。

識や心術を意味する⁴⁴⁾。逆にいえば、真の良心が可能となるのは、生きた共同体が実現され、個人が現実世界と内面との分裂におちいることなく、現実世界との一体性を確信できるような状態においてである⁴⁵⁾。ヘーゲルの時代に、ロマン派におけるように主観的な良心が強調されたが、このことは一面では共同体の不在を背景とする。だが、他面では、すでに共同体が生成しつつあるのもかかわらず、あらゆる秩序や規範に良心が対抗させられることは「われわれの時代の病気」として批判される⁴⁶⁾。

44) 「諸個人の心術は [人倫的] 実体についての知であり、彼らのすべての利益と全体との一体性についての知である。他の諸個人がこのような一体性においてのみ相互に自分を知り、また現実的であるということが……、真の、人倫的な心術をなす。」(E. § 515)

45) 良心は宗教とも密接に関連している。国家は「人倫的良心」を本質的契機とするが、この良心は宗教（とくにプロテスタンティズム）によって育成されるといわれる (R. § 270Anm. VII. 417, 420, 423, E. § 552Anm. X. 355, 365)。このように後期の体系においても、『精神現象学』のばあいと同様に、道徳における良心が宗教へ移行する論理が含まれているといえる。

46) R. v. 22/23, § 138Anm. S. 436.

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 卷選集』(Hegel Werke zwanzig Banden [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 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 : [JRI.]. [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 : [JRII.]. [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。(『エンチュクロペディー』)
 - 12) *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, W. XII. : [PhG.] (『歴史哲学』)
 - 13) *Vorlesungen über die Philosophie der Ästhetik*, W. XIII, 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。