

〈論文〉

承認・正義・再分配(中)
——ヘーゲル『法哲学』承認論の現代性——

高田 純

〈目次〉

- I 『法哲学』の承認論のアクチュアリティ
 - 1 承認概念のアクチュアリティ
 - 2 ヘーゲルにおける承認論の意味
 - 3 後期ヘーゲルの承認論の位置
 - 4 『法哲学』における承認論の展開
- II 正義・再分配・承認の連関
 - 1 『法哲学』の承認論の意味
 - 2 ホネット・フレイザー論争
 - 3 ホネットの承認論理解
- III 法と承認
 - 1 自由意志と法
 - 2 法と正義
 - 3 承認の存在構造
 - 4 承認の客観面と主観面
 - 5 承認の段階
 - 6 水平的承認と垂直的承認 (以上『札幌大学総合論叢』第26号)
- IV 正義・福祉・承認
- V 市民社会における福祉と承認
- VI 「普遍的資産の分与」と承認 (以上『札幌大学総合論叢』本号)

IV 正義・福祉・承認

1 法的承認と正義

①狭義の法である抽象法(形式法)は承認の最初の段階である。具体的な法(とくに実

定法)は「法律 Gesetz」として市民社会の段階(司法)において扱われる(Rph. § 211)。法は人格(「権利能力 Rechtsfähigkeit」の主体)の尊重、承認にある。「法の命令は、(一個の人格であれ、他人たちを人格を尊重せよ)というものである」(§ 36)。法においては人格は他の人格との相互承認の関係におかれる。「諸人格は所有において相互に承認する。すなわち、自分自身の同一性あることを意識しながらも、外面的存在[物件]によって媒介されて自分を他者と同一の人格として知る」(Rph. 17/18. § 31)。「所有における私の存在は他の人格に対する関係であり、そこから相互承認が成立する」(§ 39 Anm.)。「人格の人格に対する最初の直接的関係[抽象法]においては、承認されたあり方 Anerkanntsein が存在する。」「法が法として関係する側面は、諸個人が……[相互に]同一であることを直接に知ること、人格として承認することである」(Rph. 17/18. § 71 Anm.)¹⁾。法が承認関係に基づくことは契約において顕著になる(Rph. § 36)。抽象法は最狭義の承認であり、たんに「承認態 Anerkanntsein」と呼ばれることもある。

②法的承認は普遍的、客観的であるが、形式的、抽象的であり、行為者の動機の特殊的内容(関心、福祉)、また内面(意図)を度外視する。「形式的な法においては問題は……特殊な関心……ではなく、また同様に私の意志の特殊な規定、すなわち洞察や意図でもない」(§ 37)。

法のもとの平等は形式的にすぎず、実質的な不平等は是正されずに、法の外に残存する。「ここでいわれる平等は抽象的人格そのものの平等であろう。まさにそのため、……この不平等の基盤は抽象的人格の外部に属す。」「占有と資産の不平等な分配 Austeilen にかんして自然の不正 Ungerechtigkeit を論じることはできない」(Rph. § 49 Anm.)。

抽象法に対して財産の平等の保障を要求することをヘーゲルは批判する。「しばしば、財産の平等が公正(正義) Gerechtigkeit とみなされる。」「どれだけ私が占有するかという特殊性の規定は平等の外部に属す。したがって、いかなる者の所有も平等であるべきであることを正義(公正)が求めると語ることは誤りである」(Rph. 22/23. § 49. S. 216f.)。かりに財産の平等がもたらされるとしても、それは生活における平等の出発点にすぎず、それだけでこの平等が実現されるのではない。別の偶然的要因(能力や労働の成果にかんする不平等など)によって早晩また不平等が生じる。「しかし、平等な配分 Einteilung を前提にするとしても、……所有とその平等は勤勉に依拠しており、短期間に破壊され、消滅するであろう」(ibid.)。「占有されるべきものすべてが……平等に配分 teilen されても、これらは15分もたてば、別なものになってしまう。その理由は、諸個人に割り当てられた平等は、相互に異なる特殊なものであるから、不平等であるという点にある。したがって、平等なものが不平等に付加されるにすぎない」(Rph. 24/25. § 49. S. 198)²⁾。

法は、個人の福祉を度外視することによって限界に直面する。それは、「危急権（法）Notrecht」のなかで示される。個人の生命が危険にさらされ、「全面的な権利喪失」の状態におかれるばあいは、他人の所有権の部分的侵害という不法を犯すことが許容される（Rph. § 127）。ここでは、生命の権利の侵害という不法と、所有権の侵害という不法との比較考量が問題となる。しかし、危急権がどのばあいにどこまで許容されるかは必ずしも明確ではなく、このためそれが乱用される危険性もある。「危急権はつぎの点で法および福祉の有限性……を明るみに出す。すなわち、福祉が特殊的人格の現存在としてあることを欠落させた自由の抽象的あり方の有限性と、法の普遍性を欠落させた特殊の意志の領域〔道徳〕の有限性とを明るみに出す」（§ 128）。

2 道徳的承認と福祉

①抽象法においては行為の動機や目的は問題にならない。これに対して、道徳においては行為は、どのような動機から出発するかによって評価される。「人間の道徳的価値は人間の内的行為に従って規定される」（Rph. 22/23. § 105. S. 106）。行為者は行為の結果のなかで、自分がめざした部分のみを自分のものとして承認する。「主体的意志は行為の外側〔結果〕のうちで、自分が知り、意欲したもののみを自分自身のものとして承認する」（Enz. § 503）。道徳においては、意志が自分の内面（目的）を実現し、自分を自分自身で規定するという自由の主体的側面が問題となる。「意志……においてのみ自由……は現実的となりうる」（§ 106）。

他方で、個人の道徳的行為は本質的に他人との関係にある。意志の実現としての行為は、他人に対しても妥当するような普遍的内容を目的としなければならない。「意志の現存在 Existenz の基盤は今や主体性である……。それと同時に他人たちは私にとっての現存在であり、それを私は私の目的とする」（Rph. § 112 Anm.）。「行為は、それ〔意志〕を現存在へと移し入れることである。しかも、それは、客観的に普遍的なものである。意志が意志として、すなわち他の主体の意志に対する関係として自分自身に与えるものである」（Rph. 17/18. § 52）。

道徳も承認の関係である。『法哲学』においてはこのことについて直接に言及されていないが、1817-18年および1818-19年の『法哲学講義』においてはつぎのようにいわれる。「意志は他人の意志においても妥当するかぎり、承認されたものである」（Rph. 17/18. § 50 Anm.）。「主観的に規定された意志が行為のさいに自分に与える定在 Dasein は他人たちの意志、および他人たちの承認にたいする関係である」（Rph. 18/19. § 59）。

②道徳は「主観的意志の権利（正）」（Rph. § 33, § 107）、「特殊性の権利（正）」（§

124 Anm.)と特徴づけられる。第1に、意志は自分の目的を実現し、行為の結果のなかで自分がめざしたもののみを自分のものとみなすが、この点に「主観性の権利」あるいは「知の権利」 (§ 117)がある。第2に、特殊的内容の面からみれば、行為の目的は「福祉 Wohl」である (§ 123)³⁾。意志は福祉の実現に対して「特殊性の権利」をもつ。

行為主体はその結果 (所行 Tat) のなかで、自分がもくろんだ部分のみに責任をもつ。意志は「自分の所行の諸前提のうちで、……自分の企図のなかにあったもののみ責任をもつ」 (§ 117)。道徳のこの側面は「企図 (故意) と責任 Vorsatz und Schuld」の段階で考察される。ただし、これは道徳にのみ固有ではなく、行為の法的評価のさいにも部分的に考慮される⁴⁾。

③ヘーゲルは「企図 Vorsatz」と「意図 Absicht」とを異なった段階に属すとみなす。道徳において求められることは、行為がたんに企図に基いて (故意に) おこなわれることだけでなく、さらに、意図において行為の全体的、普遍的連関をみとおし、そのなかの特殊的な面、すなわち福祉を取り出し、その実現をめざすことである。道徳のこの段階は「意図と福祉 Absicht und Wohl」と呼ばれる⁵⁾。

道徳的行為は、主体が「福祉」を実現し、自分の欲求を満足することを含む (§ 124, § 125)。ここでは幸福主義的道徳に一定の位置が与えられる。これは後期ヘーゲルに特有の見解である。ヘーゲルはおそらくカントによる幸福主義批判を念頭においてつぎのようにいう。「即自的かつ対自的に妥当する目的の実現のなかには、個人自身の主観的な満足……も含まれる。したがって、つぎのような二つの主張はいずれも抽象的な悟性の空虚な主張である。すなわち、一方は、そのような即自的かつ対自的に妥当する目的のみが意欲され、達成されたものとして現れるようにと求め、他方は、客観的目的と主観的目的とが意欲のなかであたかも相互に排除しあうかのようになす」 (§ 124)。「福祉は意志の本質的契機であり、積極的行為によって生み出されなければならないかぎり、権利であり、義務である」 (Rph. 18/19. § 59 Anm.)。「自分の傾向性などを満足すること、一般に自分の福祉を配慮することは許される。それは……たんに許されるだけでなく、義務でもある」 (Rph. 24/25. § 123. S. 332)。

ところで、福祉はたんに個人的、私的なものであるだけではなく、他人との関係において普遍的なものでなければならない。このような普遍的な福祉を内容とする意図が本来的な意味での「道徳的意図」と呼ばれる (Rph. § 126)。しかし、福祉 (幸福) がいかにして普遍的なものとなるかは、幸福主義において解決が困難な問題である。福祉は他人の福祉を含むものへ拡張され、「万人の福祉」 (§ 125) という形をとるとしても、「万人の福祉」はあいまいである。その内容はやはり「特殊なものに基き」、諸個人の福祉の「集

合」にすぎず、まだ真の普遍的福祉ではない（Rph. 24/25. § 125. S. 338）。また、「万人の福祉」を配慮することはじっさいには不可能であるから、配慮は「最も身近な他人」の福祉にとどまる（Rph. 17/18. § 60 Anm.）⁶⁾。

3 福祉と善

①このように、福祉は厳密な普遍性をもつことはできないので、法における普遍性、客観性と対立しうる（§ 125）。本来的にいえば「福祉は、正（法）なしには善きもの ein Gutes ではなく、同様に法（正）も、福祉なしには善 das Gute ではない」（Rph. § 130）。正（法）における普遍性と福祉の特殊性とを統一するのは「善」である。善が本来の道徳的目的、「絶対的な究極的目的」である（§ 129）⁷⁾。一方で、個人は善をめざす普遍的な意志であるかぎり、その価値と尊厳を承認される。道徳的意志は「その洞察と意図の点で善に適合しているかぎり、価値と尊厳をもつ」（§ 131）。他方で、善は意志に対して外部から与えられるのではなく、意志自身によって洞察され、承認されなければならない。「意志が、妥当なものと承認すべきものがこの意志によって善として洞察される」ということが求められる（§ 132）⁸⁾。道徳的意志の「知の権利」はここでは「善への洞察」の権利に高められる（§ 132 Anm.）。個人は善の洞察の主体として尊厳を承認されるといえる。

②善は「普遍的福祉」を含む（Rph. § 130）。しかし、けっきょく道徳の立場においては、なにが普遍的福祉の内容であるかを示すことはできない。したがって、普遍的福祉の内容は度外視されて、〈普遍的福祉を配慮する〉、〈正を行なう〉という形式のみが要求されることになる（§ 134）。特殊の意志は善に適合しているとはかぎらないので、善の実現はこの意志にとって義務や当為（べし）という形態をとる（§ 133）⁹⁾。善や普遍的福祉の内容を度外視して、「義務のための義務」を遂行することが要求される（§ 135 Anm.）。ここにカントの形式主義的な道徳が成立する。カントは、義務が意志に対して外部から与えられるのではなく、意志が自分で自分自身に自分に与えるものであることを強調する。ヘーゲルによれば、「自律＝自己立法 Autonomie の思想」によって、「意志の純粹で無条件の自己規定が義務の根本であることを際立たせた」点にカントの寄与がある（§ 135 Anm.）。しかし、カントにおいてまず問題となるのは義務の形式であり、自分を義務づける意志の形式的関係である。

ただし、カントも義務に内容を与えるために、それを義務の外部の素材から取り入れざるをえない。カントの義務論は「現存するものとしての諸関係から素材を取り入れ」、「福祉や意見（私念）Meinung との関係」を内容として「つけ加える」（§ 148 Anm.）。たしかにカントは『道徳形而上学』において、義務の形式をさまざまな道徳的關係に適用し、

それに応じて諸義務を示している。しかし、この適用は完全ではなく、相対的であらざるをえない。このことはカントの義務論が「決疑論」の補足を不可欠とすることに現れる。

③道徳の立場においては義務の内容が客観的に与えられないために、なにが義務の内容であるかについての判断はけっきょく良心に委ねられることになる。良心は、善を自己確信する主体として承認される。「良心は、……なにが権利（正）であり、義務であるかを自分のなかでかつ自分自身から知り、そのように善であると知るもの以外はなにも承認しないという権利づけ *Berechtigung* である」。良心は「神聖なものとして主張され、また承認される」（§ 137 Anm.）。良心において「主体的意志の権利」、「知の権利」¹⁰⁾が際立たせられる。

しかし、良心は善のみをめざすわけではない。ロマン派は良心を極端に主観主義化する。ここでは、良心は善をめざすと同時に、悪にも陥る。「良心は形式的な主観性にほかならないかぎりでは、まさに悪へと転化しようとしている」（§ 139 Anm.）。悪は、特殊なものを普遍的なものよりも優先させ、原理にすることにあるが、悪の根源は良心にある（§ 139）¹¹⁾。ロマン派の良心は客観的、共同的な内容を欠いている¹²⁾。ヘーゲルによれば、真の良心は共同生活における善（人倫的善）を自覚するものである（§ 137 Anm.）。

4 人倫的承認と福祉

①「人倫 *Sittlichkeit*」は共同生活の組織、秩序およびその規範を意味する¹³⁾。それは家族、市民社会、および国家という段階をもつ。抽象法が「形式的な法（正）」であり、道徳が「主観的意志の権利（正）」であるのに対して、人倫は「実体性の権利（正）」（Rph. 18/19. § 75）と特徴づけられうるであろう。それは、人倫が諸個人の生活と存立の基盤であるからである。「実体性すなわち純粹に人倫的なものが基礎である。」「個々人は、普遍の実体の現実的あり方そのものである限りで、自分の現存をもつ」（Rph. 17/18. § 69 Anm.）。道徳においては個人が自立した原子的なものであることが前提にされているが、人倫においては個人は集団や組織から切り離されて、自存するのではない。

人倫においては、個人が相互に依存し、協力しながら、生活している。このことによって個人は他人のなかに自分を、また他人との統一性を直観する。ここには承認の存在構造がみられる。「必然的規定は、人倫的なものの人倫的直観が他の諸個人のなかにあり、そのなかで〔他の諸個人との〕この一体性が直観されること、このように、私が直観するもののなかで私が存在することである。私は私の自己を他人のなかにもつ」（Rph. 24/25. § 151. S. 409）。

②法と道徳とは人倫へ揚棄されるが、このことは正と福祉との関係という面からも理解

することができる。抽象法においては人格の権利（正）の普遍的形式が問題であるため、福祉の特殊的内容は度外視される。これに対して、道徳においては福祉が考慮される。道徳の最高の目的としての善は正（権利）と福祉の結合であり、普遍的なものとしての福祉を含むが、どのような内容の福祉が普遍的であるかは明らかにしない。福祉の内容が重視されれば、普遍性があいまいになり、逆に普遍性が重視されれば、福祉の内容が度外視される。このように、正（権利）と福祉との関係にかんして法も道徳も一面的である。正と福祉の結合がもたらされるのは人倫においてである。「[法にかんして] 私が私の自由を物件のなかにもつばあい、主観性の契機が法には欠けている。道徳的なものにおいて私は再び私の存在を主観性のなかにもつ。このように二つの契機はそれ自体では現実性をもたない」(Rph. 24/25. § 154)。「法的なものも道徳的なものもそれ自身では現存できず、それは人倫的なものを担い手、基礎とする」(Rph. 22/23. § 141 Anm. S. 478f.)。

共同生活をつうじて福祉（特殊性の権利）が保障されることが人倫における承認の現実的内容である。「特殊的 [福祉] に対する諸個人の権利は……人倫的実体性のなかに含まれる」(Rph. § 154)。「特殊的目的をもつ諸個人はその支えを人倫的世界のなかにおいてのみもつ。特殊的なものは本質的ではなく、本質的なもの [人倫] と調和して支えられるばあいにはじめて現存するようになる」(Rph. 24/25. § 154)。

5 家族における愛とケア

①人倫の第一段階は家族である。家族の基本的特徴は、それが愛による成員の結合に基づくことにある。ヘーゲルが述べる家族は近代的なものであり、伝統的な「家門 Stamm や イエ Haus」から区別される (Rph. 24/25. § 172)。それは、自立的な人格が夫婦として自発的意志（同意）と愛によって結合することによって、形成される。家族の愛においては、成員は人格的自立性を放棄し、他者のために献身する。夫婦の「親密性 Innigkeit」は「この人格性の相互の不可分な献身からのみ生じる」(Rph. § 167)。

家族における愛は本来の承認関係ではないが、承認の存在構造をもつ点で、広義の承認に含めることもできるであろう¹⁴⁾。「愛はつぎのような内容をもつ。すなわち、私は私を欠如したもの、不完全なものとして感じる。……私は愛において自分でこの自立的人格であろうとはしない。愛において私はこの自立性を放棄する。これが第1の契機である。」「第2の契機はつぎのようなものである。すなわち、私はこのように [自分を] 否定しながら自分を維持し、保持し、他人の人格のなかで自分を獲得する。このようにして、私は愛のなかで、他の人格に対して妥当する [承認される] ということを意識し、直観する」(Rph. 24/25. § 158. S. 420, Vgl. Rph. § 158. Zu.)¹⁵⁾。

ここで注意しなければならないのは、家族における愛は一般的な意味での「主観的感情」(Enz. § 471)ではないということである。それは他者との一体性について意識を含み、「精神的な愛」(Rph. § 161)である。

②家族は成員のあいだの「感情的な一体性」という主観的側面のほかに、生活の共同、相互の扶助 *Beihilfe* という客観的側面をももつ。家族は「心術と現実生活 *Wirklichkeit*」, 「相互的な愛と扶助 *Beihilfe*」, あるいは「愛, 信頼, および個別的な現実生活 *Existenz* 全体の共同」を含む (§ 163, § 164)。家族における人倫的結合の客観的内容は、「この一体性のなかで生きること, すべてを分かちあい, 共同で配慮すること, 資産 [については], 共同で管理, 使用すること, 子どもをもうけること」にある (Rph. § 162. *Bemerkungen* S. 312, Rph. 23/24. § 161. S. 428)¹⁶⁾。このことによって愛という感情は「客観的なもの, 確固としたもの」となる (Rph. 19/20. S. 141)。

③家族においてはその成員のあいだで配慮 (ケア) がおこなわれる。「家族の成員はもはや自分のみを配慮 (ケア) する *sorgen* のではない。自分の配慮 *Sorge* が同時に他人の配慮となり, 他人の配慮が同時に自分の配慮になる」(Rph. 24/25. § 170, S. 450)。子どもの教育と養育も「家族内の配慮 *Familienpflege*」のなかで, またそれへ向けておこなわれる (Rph. § 174)。家族においては「利己心は人倫的なものの配慮へ, 全体の配慮へ揚棄される」(Rph. 22/23. § 170)。

家族における承認の現実的, 客観的内容は成員の「配慮 (ケア) *Sorge, Vorsorge*」と「扶養 *Versorgung*」にあるといえる (Rph. § 238)。そのさいの成員の特殊的事情と心情が考慮される (§ 242)。

ヘーゲルは法 (正) の体系全体のなかで家族を愛とケアの場として位置づける。また, 家族における成員の有機的結合と相互一体性の意識は, 国家を支えるものとなる (§ 255)。しかし, 家族における愛とケアには限界がある。家族においては, 限定された親密圏の内部で成員が相互に生活を配慮しあうにすぎない。

V 市民社会における福祉と承認

1 経済社会における福祉

①家族に続く人倫の第二段階は市民社会であるが, その基礎には市場経済社会 (アダム・スミスがいう「商業社会」) がある。市場経済においては, 一方で, 諸個人はそれぞれの私的利益を求めが (Rph. § 182), 他方で, 彼らの活動は相互に関連し, 相互依存のなかにおかれる (§ 182)。市場経済は原子的諸個人の外的, 機械的結合に基づく。そ

ここにおいては、家族におけるような個人相互の有機的結合は失われる。このため市民社会は「人倫の喪失」と特徴づけられる（§ 181）。

福祉という面からみれば、市民社会はつぎのような特徴をもつ。家族における配慮（ケア）は閉鎖的であるが、市民社会の基礎をなす市場経済においては諸個人の活動は全社会的規模で相互に依存しており、諸個人は間接的に他人の欲求（ニーズ）を配慮して生産し、このことをつうじて結果として相互に福祉を実現しあう。道徳的意味での福祉は今や経済社会における福祉として登場する。

②市場経済は分業と交換の体制、「全面的依存の体系」（§ 183）である。そこでは個人は自分の利益のために生産するが、その生産物を販売できるのは、これが他人や社会にとって社会的に有用であるかぎりである。したがって、個人の利己的活動は結果的に利他的なものとなる。「労働と欲求の満足とが……相互に依存しているため、主観的な利己心はすべての他人の欲求の満足のための寄与に転化する」（§ 199）。個人は「同時に他人の福祉を自分の福祉とともに満足させることによって、満足を与える」（Rph. 22/23. § 182）。「個人は自分のみを配慮し sorgen, 自分のみを目的とする。しかし、個人が万人を配慮する……のでなければ、個人は自分を配慮することはできない。個人は利己を目的としながら、同時に他人たちのためにも労働する」（Rph. 17/18. § 89）。ここには、スミスがいう「見えざる手」による私益と公益の調和がある。

市民社会においては「個人の生計 Subsistenz, 福祉および法的存在が他人の生計, 福祉および法（権利）と絡みあい、このような連関において現実化され、保障される」（Rph. § 183）。このように、市民社会における承認の現実的内容は、個人の生活が他人との相互依存のなかで保障されることにある¹⁷⁾。

③しかし、市場経済においては個人の福祉の実現は偶然的であることを免れえない。自分の労働が他人に欲求を満足させ、そのことによって自分の利益や福祉をえられるかどうかは、生産物が販売されるかどうかにかかっている。全体としては個人の利益と他人の利益とのあいだ、需要と供給のあいだに調和があるとしても、個々の面ではそうではない。そのため、労働をつうじた福祉の実現は偶然性にさらされる。「欲求の満足は際限なく新しい欲求を呼び起こすが、その満足は外的偶然性と恣意にあまねく依存するとともに、普遍性の威力〔市場の運動〕によって制約されるので、……欲求の満足は偶然的である」（Rph. § 185）。市場経済においては、「それぞれの個人の生計と福祉は一つの可能性として存在するにすぎない」（§ 230）。

2 経済社会と道徳

①経済社会は幸福主義的道徳の基盤である。道徳における「特殊性の権利」(福祉に対する権利)は市民社会によって現実的内容を与えられる。「特殊性のなかにある現実的権利は……諸個人の生計と福祉が配慮され、特殊の福祉が権利として扱われることを含む」(Rph. § 230)。市場社会においては、自分の利益を求める利己的活動は間接的、大局的に他人や社会への寄与になるので、このことが道徳的にも正当化される。市民社会においては、自分の欲求の満足(福祉の実現)をめざして活動する人間——「表象にとつての具体的存在」という「本来の意味での人間」が問題になる(Rph. § 190 Anm.)。

②ヘーゲルによれば、経済活動をつうじた他人の配慮は道徳的援助や慈善にまさっている。道徳的援助や慈善は個人の恣意(好意)に依存するので、主観的、偶然的であるが、これと比較すれば、経済的活動における配慮は客観的、必然的である。「慈善家は他人の援助の意図をもつが、このことは彼の恣意に依拠する。しかし、媒介のこの圏[市民社会]においては、自分を配慮する者が同時に他人を配慮する……。そうでないばあいは[道徳において]恣意的であることが媒介の圏においては必然的となる」(Rph. 17/18. § 107 Anm. S. 138f.)。

このような主張はアダム・スミスの見解を踏まえたものであろう。スミスは『諸国民の富 Wealth of Nations』においてつぎのようにいう。「人間は仲間の援助を必要とする」が、この助力がもたらされるのは、「仲間の慈愛(善意) benevolence を期待する」ことによってでなく、「仲間の利己心 self-interest を刺激する」ことによってである。「われわれが自分たちの食事を期待するのは、肉屋、酒屋、パン屋の慈愛からではなく、彼らの利益に対する彼らの顧慮である」(第1編、第2章/(一) 39頁)¹⁸⁾。取引と交換によって、一方が必要とするものを他人から取得し、他方も同様に行なう。マンドヴィルは、利己心を抑制するのではなく、これを刺激し、競争させることが社会全体の利益となるのであり、道徳的世界において「私悪」と呼ばれるものがむしろ「公益」に転化すると述べたが¹⁹⁾、この逆説的主張をスミスも追認する。

③しかし、ヘーゲルは、市場経済においては生計と福祉の実現が不確実であることをも指摘する。市場経済のこのような結果のため個人相互の道徳的援助が必要になる。「道徳はこの圏において固有の場をもつ。この圏においては……特殊な欲求と福祉という目的が支配的であり、これらの欲求と福祉を満足するさいの偶然性のために、[好意に基く]偶然的、個別的な援助が義務とされる」(Rph. § 208)。このように道徳は市民社会において補完的役割をはたす。

ヘーゲルはカント道徳の成立の基盤をも経済社会に見出す。他人の援助は、個人の恣意

（好意）という偶然的、個別的なものに依存するため、つねに必ず遂行されるとはかぎらず、その遂行は「当為」という形態をとる。ここに、当為と義務を強調するカント倫理学が生じる。「特殊的なもの〔善意〕による特殊的なもの〔福祉の実現のさいの偶然性〕の除去はそれ自身偶然的なものである。除去のこのような仕方は当為にすぎない」（Rph. 19/20. S. 188）。ヘーゲルは他人に対する道徳的行為の基本内容を他人の援助に見出すが、カントも『道徳形而上学』において、他人の幸福の促進（他人の援助）を他人に対する道徳的義務（不完全義務）の基本とみなしていた。

3 現実的承認と「表象における承認」

①すでに言及したように（Ⅲ-4）、ヘーゲルにあっては、現実的な承認（承認の存在構造を基礎とする）と「表象における承認」（Rph. § 207）とが区別される。市民社会においては諸個人の労働と生活が相互に依存することによって現実的承認がもたらされるが、これを基礎にして「表象における承認」も生じる。

一般に市民社会においては「表象 *Vorstellung*」が重要な役割をはたす。ある年の法哲学講義においては市民社会は「表象の国」と特徴づけられている（Rph. 17/18. § 98 Anm.）。『エンツェクロペディー』の「主観的精神」論においては表象は直観と思考とのあいだに位置づけられる（Enz. § 451）。市民社会においてはまだ社会全体の深い理性的認識はえられず、社会における自他のあいだの同一性についての表面的な意識としての表象が登場するにすぎない²⁰。そこにおいて形成される能力も表象上のものである。それは理論面では一つの表象から他の表象へ敏速に移る能力、言語の能力²¹であり、実践的には「一般の意見（世論）*Meinung*」（Rph. § 194）や「他人の意思 *Willkür*」（§ 197）に合わせて自分の活動を制御する能力である。「私は他者の意志によってのみ私の欲求を満足することができるのであるから、私は他者に対して存在し、他者が欲するものでなければならず、私を他者の表象に適合させなければならない」（Rph. 18/19. S. 148）。

社会における普遍性や統一性についての意識も表象となる。市民社会は原子的諸個人の機械的結合——「原子制の体系」（Rph. § 523）、「機械制」（Enz. § 533）であり、その全体を必然性（経済法則）が貫徹するが、これは「無意識的必然性」（§ 279 Anm.）、「盲目的必然性」（Enz. § 532）である。社会的連関は表面的なものとして「映現する」にすぎない（§ 181, § 189）。このように市民社会においては諸個人の結合は「表象されたものにすぎず、意見（私念）*Meinung*のなかにあるにすぎない」（Rph. 17/18. § 94）。諸個人の結合は各人の表象のあいだの関係となる。

②市民社会においては、欲求は、「表象に基づく想像上の欲求」となり、際限なく拡大

していく (§ 98)。そのなかには社会的欲求も含まれる。一方で、「他人との同等性を生み出し、表象しようという衝動」が生じる。「この同等性を他人にとって現存するものとして生み出すこと、他人から他人と同等とみなされ、承認されようという意識をもたらすことが同様に必然的になる」 (§ 95)。このような社会心理は模倣という形態をとる²²⁾。他方では、他人に対して自分を際立たせようとする「競争心」が生じる (§ 96)。「一方では、このような同等性への欲求、[他人との] 同等化、模倣が、他方では、自分を際立たせることによって自分を妥当させよう [承認させよう] という……特殊性の欲求がまさに欲求の多様化と拡大の現実の源泉となる」 (Rph. § 193)。このような傾向は後世、「大衆社会」の心理的現象と呼ばれるものである。ヘーゲルはこの傾向を社会的意識の獲得 (社会的な陶冶) の段階として積極的に評価するとともに (§ 194 Anm.), 「放埒な享楽」 (§ 185) や「奢侈 (ぜいたく)」 (§ 195) をもたらすとして批判的にも評価する。

VI 「普遍的資産の分与」と承認

1 市民社会の原則としての普遍的資産の分与

①ヘーゲルによれば、市民社会において生計と福祉が保障され、現実的承認がもたらされるうえで基本となるのは「普遍的資産の分与 (それへの参与) *Teilnahme an dem allgemeinen Vermögen*」である。「万人の依存の全面的な絡み合いのなかにあるこの必然性は今やだれにとっても普遍的で持続的な資産 *das allgemeine, bleibende Vermögen* となる……。普遍的資産は、だれもが、その生計を保障されるために、その教養と技能をつうじてそれを分与される (それに参与する) という可能性を含む」 (Rph. § 199)。

ヘーゲルは「普遍的資産の分与 (それへの参与)」という概念を重視している。『法哲学』においては「欲求の体系」(経済社会)の第二段階は「資産」と題されており (§ 199), 『エンツェクロペディー』においては「普遍的資産」は「欲求の体系」の最初の節に登場する (Enz. § 524)。従来のヘーゲル研究においてはこの概念に十分注目されてきたとはいえないが、今日の社会状況においてはこの概念は重要な意義を帯びる。

② (an...teilnehmen) (「〜にあずかる」) は二重の意味をもつ。それは一方で、「〜に参画、参与する (与る)」ことを意味する。経済社会においては、「全体的資産への参与と協力 *die Teilnahme und die Mitwirkung an und zu Gesamtvermögen*」 (Rph. 17/18. § 102. Anm. S. 128) を意味する。他方で、(an...teilnehmen) は「〜の分配を受ける」, 「〜を分与される (預かる)」ことを意味する。すなわち、各人は、自分も参与して産出された社会全体の資産を分与される。

③各人がその技能によって普遍的資産の産出に参加すると同時に、その技能と労働の成果において普遍的資産を分与されることが市民社会における原則である。個人の生計と福祉の保障もこの原則に基いて可能になる。「これら諸欲求の満足の可能性はここでは社会的連関におかれている。この連関は普遍的資産であって、万人がそこから自分の満足をえる」(Enz. § 524)。「他人の欲求の無限の多様化はだれにとっても普遍的、持続的資産であり、各人はその技能と教養によってそれに参与し、またそこから自分のために獲得するという可能性をもつ」(Rph. 18/19. § 97)。「労働をつうじて共通の資産 *ein gemeinsames Vermögen* が生じる……。このように、だれもが生計を立てるために、接近（アクセス）できる *zu...treten* 資産が現れる」(Rph. 24/25. § 199. S. 504)。「それは、だれもが利用でき、自分自身をつうじて産出する自然である。裕福が現存する文明社会においては、だれもが自分の欲求を満足させることが可能である。」「それは、だれに対しても開かれた普遍的資産であり、自分の欲求を満足させる人間の権利〔の保障〕である」(S. 505)。

市民社会においては個人の生計と福祉の保障はこの原則に基いて可能になる。しかし、問題は、普遍的資産の分与がどこまでおこなわれるかである。つぎにみるように、そこには重大な限界がある。「普遍的資産は、だれもが、その生計を保障されるために、その教養と技能をつうじてそれに参与し、それを分与されるという可能性を含む」(Rph. § 199)といわれるように、市民社会における普遍的資産の分与は「可能性」にとどまる。

2 普遍的資産の不平等な分与

①ヘーゲルは、「普遍的資産」についてさまざまな説明を行っている²³⁾。a) まず、それは、諸個人が産出した生産物（財貨）の全体を意味する。b) 普遍的資産はまた、諸個人の労働を媒介する「社会的連関」の全体（Enz. § 524）を意味する。c) 普遍的資産はさらに、諸個人の生活を支える共同の資源、能力を意味する。d) 普遍的資産はこれらの複合的な意味において「社会の富 *Reichtum*」(Rph. 17/18. § 98. Anm. S. 124) といえる²⁴⁾。「このように相互性が成立するが、このことは、だれもが欲求を満足する能力の点で資産をもつという可能性を生み出す。このようにして、……だれもが、自分が必要とするものがある程度まで普遍的な財 *Schatz* からえるという可能性をもつ」(Rph. 19/20. S. 161)。「普遍的な備え *Veranstaltung* は、だれもが市民社会においてもつ大きな資産である」(S. 191)²⁵⁾。

②ところで、すでに述べたように、市場経済においては自分の労働の産物が他人の欲求に応じたものとなり、これとの交換によって自分の欲求を満たすことができるかどうかは偶然である。市場経済においては生計の保障は確実ではない。競争の出発点においてすで

に技能、資本の相違があるが、さらに経済事情の偶然性がつけ加わって、最初の相違はいっそう拡大される。「普遍的資産への参与とその分与の可能性は……一部は自分の直接的な基礎財産 *Grundlage* (資本 *Kapital*) によって、一部は技能によって制約されている……。事情の多様性によって、もともとすでにそれ自身で不平等な生来の身体的、精神的素質を発達させるさいに相違が生み出される。この相違はこの特殊な圏 [経済] のあらゆる方面、あらゆる段階に現れ、……個人のあいだの資産と技能の不平等を必然的結果として引き起こす」(Rph. § 200)。市民社会は「自然……によって定められた人間の不平等……を廃棄しないだけでなく、不平等を精神の面からも生み出し、それを技能、資産の不平等へ、さらには知的、倫理的形成(精神的教養)の不平等へさえ高める」(§ 200 Anm.)。

③生計と福祉の偶然性はとくに貧困の発生において顕著となる。貧民は経済的便宜を失うだけでなく、さまざまな社会的便益(職業的技能の習得、裁判、保健、宗教にかんする文化的便益)をも失う。貧困は「諸個人からあらゆる社会的便益を奪う。すなわち、総じて技能と教養によって生計を立てる能力をえる便益、権利の保護(司法) *Rechtspflege* や健康の配慮(保健) *Gesundheitsorge* の便益を、しかもしばしば宗教的慰めをさえ多かれ少なかれ奪う」(§ 241)。「普遍的資産の分与」はとくに経済的な意味でいわれているが、これをさらに広く、「社会的、文化的財」の分与という意味に理解することも許されるであろう²⁶⁾。

普遍的資産への参与とその分与のこのような偶然性を除去し、市民の生計と福祉を確実なものとするのが「ポリツァイ」の役割である。「欲求の体系においてはそれぞれの個人の生計と福祉は可能性として存在し、……、司法[法制度]によって所有と人格性の侵害が除去される。前者の目的および後者の目的にかんする偶然的あり方が廃棄され、人格と所有の妨げられない安全がもたらされることを、また、諸個人の生計と福祉の確実化がもたらされ、特殊の福祉が権利として扱われ、実現されることを、特殊性における[個人の]現実的権利は含む」(§ 230)。「諸個人の生計は資産によって保障されるのであるから、彼らを考慮し、彼らの[普遍的資産への]参与・分与にかんして予め配慮することが必要になる」(Rph. 24/25. § 237. S. 601)。

ポリツァイは「普遍的家族という性格」をもち(§ 239)、家族に替わって個人の「生計と扶養 *Versorgung*」にかんして「予めの配慮 *Vorsorge*」をおこなう(§ 238)。ポリツァイは家族における配慮(ケア) *Sorge* を社会全体に拡張する。ケアはポリツァイによって社会福祉として制度化される²⁷⁾。

3 スミスにおける「普遍的富裕」

普遍的資産の参与・分与が市民社会の原則であるという見解は後期ヘーゲルにおいてはじめて登場する（ハイデルベルク期とベルリン期）。『イエナ精神哲学Ⅰ』においては、個人の発明は「普遍的な財 Gut」となるといわれ（JGI. 320/95 頁）、『イエナ精神哲学Ⅱ』においては、国家は租税によって「稼ぐ」点で、「普遍的な財 Gut」, 「全体の財」であるといわれるが（JGII. 245/192 頁）、いずれのばあいも「普遍的財」という概念は、限定された狭い意味で用いられているにすぎない。

「普遍的資産」（「総体的資産」, 「共同の資産」）という用語が、ヘーゲルに先行するどのような理論の影響によるものかは定かでないが、やはりスミスの『諸国民の富』（初版 1776 年）の影響が考えられうる。スミスは、分業によって「普遍的富裕 universal opulence」あるいは「総体的豊富 general plenty」がもたらされると述べている²⁸⁾。「普遍的富裕」は、人々が「必要とするもの」, 「財貨 goods」の総体である。それは社会の生産物の全体であり、これが社会や国民の富 wealth をなす（『諸国民の富』第 1 編, 第 1 章/（一）33 頁）。

また、別の箇所では社会的富は「共通の資材 common stock」と性格づけられる。分業の結果としてさまざまな才能が発展させられるが、これらの才能の生産物は「共通の資材」にもち込まれ、「社会総体の便宜と便益」に寄与する。人々はこの共通の資材から必要なものを購入する。分業の結果として諸個人のあいだで才能の相違が生まれるが、その産物が「共通の資材」とされるのであり、各人は、自分に必要なものをそこから取得できる。異なった才能も、各人が利用しあう共通の資材や資源となるとされる（第 1 編, 第 2 章/（一）42 頁）。ヘーゲルの「普遍的資産」, 「共通の資産」はこの「共通の資材」により近いといえるであろう。

さらにのちの箇所では社会的富は「社会の資本的資材 capital stock」と呼ばれる。それは、「勤労を維持するために予定された資源（基金）fund」を意味する（第 1 編, 第 9 章/（一）167 頁）。スミスは「資材 stock」という用語を広い意味に用いている。「社会の総体的資材 general stock」は、直接の消費のための資材と、利潤獲得のために投入される資本（それはさらに流動資本と固定資本に区別される）を含む（第 2 編, 第 1 章/（二）23 頁）。

②ヘーゲルは、普遍的資産、社会的富の公正な分配が市民社会の原則であるとみなすが、この問題をスミスはどのように理解しているであろうか。『諸国民の富』の第 1 編の表題は「労働の生産力における改善の原因について、および労働の生産物が人民のさまざまな階級 rank に自然的に分配される秩序について」となっている。富の分配は行政の介入に

よっておこなわれるのではなく、あくまで経済自身の普遍的傾向に従って「自然に」（経済法則に従って）おこなわれるとされる。経済学の目的は、「人民に豊富な収入と生計手段 subsistence を供給すること、より適切に言えば、人民がこのような収入と生計手段を自分に供給できるようにすること」にある（第4編、序論/(二) 257頁）。この主張の内容は、「労働の産物が人民のさまざまな階級に自然的に分配される」ことにある。すなわち、地主（地代をえる）、労働者（賃金をえる）、資本家（利潤をえる）という3大階級のあいだで社会的生産の結果を自然的に分配されることを意味する（第1編、第6章/(一) 95頁）。

③スミスは一方で、労働者の生活水準の向上を重視している。下層階級の境遇の改善は社会全体にとっても有利となる。「さまざまな種類の使用者労働者および職人はすべての巨大な社会の圧倒的な大部分を構成する。この大部分の成員の待遇を改善することがこの社会の全体にとって不都合であるとけっしてみなされえない。成員の大部分が貧しく、悲惨であるにもかかわらず、社会が繁栄し、幸福であるということはありえない」（第1編第8章/(一) 142頁以下）。「よく統治された社会においては、普遍的裕富が最下層の階級にまでゆきわたる」（第1編第1章/(一) 33頁）。この意味で、労働貧民の生活水準が社会の発展のバロメーターである。

④しかし、スミスによれば、経済社会においては不平等や不公平が生じることは不可避である。彼は1766年の『法学講義』においてはつぎのようにいう。「大きな社会の労働の産物にかんしては公平で平等な分配のようなものは存在しない」²⁹⁾。

スミスが述べているのは、社会全体の生産が増大すれば、そこに不平等があっても、増大した社会的富は労働者にも分配され、労働者の生活水準は向上するということである。「労働賃金の上昇を引き起こすのは国民の富の実際の大きさではなく、その不断の増加である」（『諸国民の富』第1編第8章/(一) 127頁）。「たとえ一つの国民の富が極めて大きくても、その国民が長期にわたって停滞しているならば、その国民において非常に高い労働賃金を期待してはならない」（第1編第8章/(一) 129頁）。

⑤したがって、スミスは、経済成長という条件のもとでは社会的富の分配の不平等に対して楽観的な見方をとる。スミスに先立って、ハチソンは、経済において生じる不平等を是正することを〈ポリス（行政） police〉の役割に含めたが、スミスは国家や行政の介入を排除し、経済の自然的なりゆきに委ねる。スミスは1766年の『法学講義』においては「ポリス」についてつぎのように述べる。「〈ポリス（行政）〉は法学の第2の一般部門をなす。この名称はフランス語から借りたものであり、もともとはギリシア語の〈ポリテイア〉に由来する。〈ポリテイア〉は本来は市民的統治の政策 *policy* を意味したが、清掃

cleanliness, 治安 security, そして安価 cheapness あるいは豊富 plenty である。最初の2つは……街路からゴミを除去する適切な方法, および犯罪防止のための規制にかんするかぎりでの正義の遂行, あるいは都市の監視・防衛 city guard を維持する方法である」³⁰⁾。

スミスが〈ポリス（行政）〉のなかで重視するのは「安価あるいは豊富」であり, これは「富 wealth と潤沢 abundance」ともいわれる。豊富や富は分業によってもたらされる。したがって, 清掃と治安は狭い意味での行政に属し, 豊富の獲得と保障は狭義の経済（ヘーゲルがいう「欲求の体系」）に委ねられる。これに対して, 『諸国民の富』においては「行政」という用語は用いられず, 清掃と治安という狭い意味での行政については第5編第1章の「主権者または国家の経費について」のなかで, 防衛費, 司法費, 公共事業費, 教育費として論じられるにすぎない。ただし, この著作においては, 「社会経済学（政治経済学）political economy」³¹⁾は「政治家あるいは立法家の学の1部門」と呼ばれ, 政治学をも含む広い意味に理解しているので, 「行政」は狭義の経済（第4編以前）に付随するとみなされているといえるであろう。

これに対して, ヘーゲルは経済を広義の市民社会のなかに含めながら, 〈ポリツァイ〉をこれから区別し, ハチソンらの伝統に立ち返って, 経済における不平等を是正する役割を〈ポリツァイ〉に与えるが, この役割を〈ポリス〉よりも広範囲なもののみなす³²⁾。

注

引用文中の [] 内は補訳である。ヘーゲルからの引用のさいに, 著作名は [] 内のように略記する。邦訳を示すが, 本稿の訳は必ずしもこれに従わない。

G. W. F. Hegel Gesammelte Werke, [GW.]

G. W. F. Hegel Werke in 20 Bänden, [WZ.]

Jenaer Systementwürfe I. Zur Philosophie des Geistes. GW. Bd. 6. [JGI.] 『イエナ精神哲学Ⅰ』（『イエナ体系構想』加藤尚武監訳, 法政大学出版局）

Jenaer Systementwürfe III. Philosophie des Geistes. GW. Bd. 8. [JGIII.] 『イエナ精神哲学Ⅲ』（同上訳）

Phänomenologie des Geistes [Phä.] Hrsg. v. Hoffmester. 『精神現象学』（『精神の現象学』【ヘーゲル全集】4, 5, 岩波書店, 金子武蔵訳）

Grundlinien der Philosophie des Rechts (1820). [Rph.] WZ. Bd. 7, 『法哲学』（『法の哲学』上巻, 下巻【ヘーゲル全集】9a, 9b, 岩波書店, 上妻精他訳）

Naturrecht und Staatswissenschaft (1917/18) [Rph. 17/18], Hegel Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Bd. 1（『自然法と国家学講義』高柳良治監訳, 法政大学出版局）

Naturrecht und Staatswissenschaft (1918/19) [Rph. 18/19], Edition K-H. Iltting, Hegel Rechtsphilosophie, Bd. 1（『自然法および国家法』尼寺義弘訳, 晃洋書房）

Philosophie des Rechts (1919/20) [Rph. 19/20],（『法哲学講義録 19/20』中村浩爾他訳, 法律文化社）

Philosophie des Rechts (1922/23) [Rph. 22/23], Edition K-H. Ilting, Hegel Rechtsphilosophie, Bd. 3
 (『ヘーゲル教授殿の講義による法の哲学』 I, II, 尼寺義弘訳, 晃洋書房)

Philosophie des Rechts (1924/25) [Rph. 24/25], Edition K-H. Ilting, Hegel Rechtsphilosophie, Bd. 4
 (『法哲学講義』長谷川宏訳, 作品社)

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil. Philosophie des Geistes,
 WZ. Bd. 10. [Enz.] 『エンツェクロペディー』 (『ヘーゲル全集』 3, 岩波書店, 船山信一訳)

The Berlin Phenomenology, Edition by M. J. Petry [Petry.]

各年の『法哲学』, 『エンツェクロペディー』についてはパラグラフ番号 (§) のみを表記する。編集者によって付加された〈Zusatz〉は [Zu.] と略記する。

- 1) 『エンツェクロペディー』においては法的承認についてつぎのようにいわれる。「私はつぎのような仕方であつた外あり方において私へ具体的に還帰する。すなわち、私は人格としての自分に対する無限な関係でありながら、自分自身への反発であり、他の人格の現存在のなかで、彼らに対する関係のなかで、彼らによって承認されたあり方 (このことは、相互的であるが) のなかで私の人格性の現存在をもつ」 (Enz. § 490)。
- 2) 「よくいわれるように、だれもが本来は大地 [地球] 全体に対して権利をもつ。そのため、このような分配 Verteilung は途方もない困難をとまなう。だれかが新たに誕生するたびに、分割が再びおこなわれなければならなくなるであろう。」「どれだけ私が占有獲得するかは特殊性という不確定な領域に、すなわち、本質的に不平等の母体である領域に属す。大地はそれ自身まったく不平等なものであり、ここでは同様にまったく平等な分配 Verteilung はできないことが示される。ここでまったく平等な分配をおこなおうとすれば、人は無限の過程に入り込む」 (Rph. 19/20. § 17. S. 74)。このような主張は、「本源的共有 primitive community」のもとにあった大地の分割によって私的所有が生じるというプロティウスやプーフンドルフの見解を念頭において、これを批判したものである。
- 3) 「幸福 Glückseligkeit」が道徳的、社会的連関におかれるばあいには、「福祉 Wohl」と呼ばれる (Rph. § 125)。前者は主観的精神 (心理学) の段階に属す (Enz. § 479) のに対して、後者は客観的精神 (法哲学) の段階に属す (§ 503)。
- 4) 同じ結果の犯罪であっても、それが故意によるか、よらないかによってその処罰が異なる。ヘーゲルが「企図 (故意) と責任」にかんして挙げている例のほとんどは法的なものである。
- 5) 日常的には、〈Vorsatz〉と〈Absicht〉とは類似の意味をもつともみなされている。しかし、語源的には両者のあいだには相違がある。〈Vorsatz〉は〈Vorsetzen〉に由来し、〈Vorstellung〉 (表象) や〈Vorhaben〉と同様に、「眼前におくこと」「思い浮かべる」という意味をもつ。これに対して、〈Absicht〉は〈absehen〉に由来し、「見とおす」あるいは「度外視する」という意味をもつ。ヘーゲルはこのことを踏まえて、〈Vorsatz〉 (企図) が行為の個別的側面をあらかじめ意識するにすぎないのに対して、〈Absicht〉 (意図) は一方では、行為の普遍的連関を見とおし、「普遍性の形式を抽出する」という意味をもち、他方では、行為の「ある特殊な面を抽出する」という意味をもつことに注目する (Rph. § 119 Anm.)。
- 6) カントは他人の幸福の援助を義務とみなしながら、「普遍人間愛」 (『博愛』) を空虚であると批判する。「普遍人間愛という形の好意は範囲の点では最大であるが、程度の点では最小にすぎない」 (『道徳形而上学』 徳論, § 28)。
- 7) 「究極的目的としての善」はカントの「最高善」を念頭においたものと思われるが、ヘーゲルの見解とカントの見解とのあいだにはズレがある。カントによれば、「最高善 das höchste Gute」は道徳

- 性と幸福との調和に基づくが、意志の努力によって実現されるのは、道徳性（「至上善 das oberste Gute」）であり、これは幸福を度外視することによってもたらされる。人間にとって可能なことは、道徳性を実現し、「幸福に値する」ようになることにすぎない。人間が道徳性に釣り合って幸福を与えられるためには、神の助力が必要である（神の道徳的要請）。
- 8) 「倫理的な *sittlich* 諸規定は……、ある権威の外的な掟や命令として人間によって遵守されるよう人間に対して要求すべきであるだけでなく、人間の心情、心術、良心、洞察などにおいても同意され、承認されるべきである」（Enz. § 503）。
- 9) 1817-18年の『法哲学講義』においては抽象法からカント的道徳への移行についてつぎのように説明される。道徳においては「主観的意志〔人格〕はまだ普遍的な意志と同一なものとして定立されておらず、特殊な意志〔欲求や恣意をもつような〕を区別されたものとして承認していない。」「主観的意志は偶然的な仕方でも欲求や恣意等に基づいて物件を包摂する。〔普遍的意志と特殊の意志との〕このような矛盾を廃棄する媒介の領域が道徳の立場、当為の立場である。しかし、偶有性がまだ普遍的意志と同一にならないかぎり、矛盾の廃棄は当為にすぎない」（Rph. 17/18. § 49 Anm.）。
- 10) ヘーゲルは〈Gewissen〉（良心）、〈Gewißheit〉（確信）における〈Wissen〉（知）の契機を重視する。
- 11) 良心のこのような二面性は、カントが『宗教論』において示した「根源悪」の思想と共通の内容をもつ。
- 12) ロマン派は（ヤコービなどのばあい）、ある共同体（教団）Gemeinde の内部で「良心的であり、よい意図をもつことを保証しあう」という形態での相互承認がめざすが、このような共同体は限られた者のあいだの閉鎖的なものにすぎない（Rph. § 140 Anm., Vgl. Phä. S. 460f.）。
- 13) 〈Sittlichkeit〉は〈Sitte〉（慣習）に由来する。〈Moralität, moralité〉もラテン語の〈mores〉（慣習）に由来するが、この用語がドイツに導入されたときには近代的な個人主義的な意味を与えられていたので、ヘーゲルはこれと対比して、共同の意味を重視するために、ドイツ語固有の〈Sittlichkeit〉を用いる。カント、フィヒテにおいては両者はほぼ同義に理解されている。〈Sittlichkeit〉と〈Moralität〉との区別は『自然法論文』（1802年）から始まる。〈Sittlichkeit〉はドイツ語以外のヨーロッパ語には訳しにくい用語である。これに対して、漢語の「人倫」はもともと、家族を原型とした集団およびその秩序を意味したので、ヘーゲルがいう〈Sittlichkeit〉に比較的近いといえる。
- 14) 『法哲学』においては愛は承認の形態とはみなされていない。『イエナ精神哲学Ⅱ』においては愛は「直接的な承認されたあり方」と呼ばれるが（JGII. 223/165頁）、それはまだ「精神的な承認」ではないとされる（213/153頁）。愛は、自立的な人格のあいだの承認ではなく、「性格」をもつ「自然的個人」のあいだの承認である（210/149頁）。
- 15) 『イエナ精神哲学Ⅱ』においては愛についてつぎのようにいわれる。「各人は他人の意識において自分を知り、自分だけで自立的に für sich 存在するものとして自分を廃棄する」（JGII. 210/149頁）。
- 16) 『イエナ精神哲学Ⅱ』においては家族の要素としてつぎのようなものが挙げられる「*a.* 子の産出、*β.* 愛（感情、心術）、*δ.* 共同労働、相互献身、配慮、*γ.* 教育」（JGII. 213/153頁）。
- 17) イエナ後期においては人倫的共同体がスミスの分業社会をモデルにして説明されている。『精神現象学』においてはつぎのようにいわれる。「自分の欲求のために行なう労働は自分自身の欲求を満足させるとともに、他人の欲求を満足させる。また、個人は他人の労働をつうじて自分の欲求を満足させるに至る」（Phä. 257）。ただし、人倫的共同体（「人倫の国」）においては諸個人は有機的に結合するのに対して、経済社会においては原子的個人が機械的に結合される。
- 18) アダム・スミスの『諸国民の富』の訳として、水田洋監訳・杉山忠平訳、岩波文庫の頁を挙げるが、

訳語はこれに必ずしも従わない。

- 19) マンドヴィルはつぎのようにいう。「道徳的世界において私悪と呼ばれるものが、われわれを社会的(社交的)動物とする大原理であり、例外なくすべての交易や仕事の堅固な基盤、生命、支えである」(『蜂の寓話、私悪と公益』初版1714年)。
- 20) 『法哲学』においては、市民社会における表象上の承認について抽象的につぎのようにいわれる。「欲求と手段は実在の現存在としては他人に対する存在となる。[欲求の]満足は他人の欲求と労働によって相互的に制約されている。抽象化は欲求と手段の一性質となるが……、それはまた諸個人の相互関係の一規定にもなる。承認されたあり方としてのこの普遍性が契機となって、欲求と手段が個別化され、抽象化されるさいに、社会的という意味で具体的な欲求、手段、満足の様式となる」(Rph. § 192)。承認の欲求は他人との「同等性の欲求」という形態をとる (§ 193)。
- 21) 言語は表象の産物である (Enz. § 459)。市民社会においても言語は表象と結合している (Rph. 17/18. § 98 Anm., § 99 Anm.)。
- 22) 「模倣は流行の源泉である」(Rph. 23/24. § 193)。模倣は流行への追従となる。
- 23) 〈Vermögen〉は元来は「能力」という意味をもつが、経済や法においては「資力」という意味をもつようになった。ヘーゲルがいう普遍的資産は、産出された財産としての資産という静態的な意味をもつだけでなく、人々の生活を支える能力、資力という動態的な意味をもつ。また、個人についても、「特殊の資産」という術語が用いられるばあいがある。そのばあいにはそれは個人の「資本」および「技能」を意味する (Rph. § 200, Rph. 17/18. § 98)。
- 24) 高柳良治氏は「ヘーゲルの『普遍的資産』概念について」において、この概念について綿密な検討をおこない、スミスの用語との関連も指摘している(ヘーゲル研究会『ヘーゲル哲学研究』第7号、2001年)。氏は、普遍的資産は国民総生産、国民所得に相当すると解釈する。狭い経済的意味においてはそうであろう。しかし、このような理解によっては、〈諸個人が利用しうる共通の財、資源〉という意味が曖昧になる。スミスは「共通の資材」を広い意味に用いており、ヘーゲルも「普遍的資産」をいっそう広い意味に用いている。
- 25) 「社会の普遍的資産は個人にとって非有機的な自然〔獲得される素材〕という側面をなし、この側面は、個人がこれを占有できるように個人に提供されるべきである。というのは、地球(大地)全体が占有されているからである。このため、個人は市民社会を頼りにしている。というのは、個人は生活(生命)の権利をもつことによって、地球に対して権利をもつからである」(Rph. 17/18. § 118 Anm. S. 160)。ここでは普遍的資産は個別の民族内部にとどまらず、地球全体(グローバルな次元)にまで及ぶとみなされていると解釈することもできるであろう。
- 26) 現代においてロールズは「財」を経済的意味に限定せずに、社会的、文化的意味にも広げて、「(社会的)基本財 primary goods」と呼び、その公平な分配を問題にしている(『正義論』1971年、§ 11, § 15)。
- 27) ヘーゲルの当時、〈Polizei〉は警察(公共の秩序と市民の安全の維持)という狭い意味に理解されていたが、ヘーゲルは、「市民の生計と福祉の保障のための監督と事前の配慮」をも〈Polizei〉の機能に含める。これは古代ギリシアの「ポリス」,「ポリティア(ポリティア)」を念頭において、〈Polizei〉の中世の用法に立ち戻ったものである。「〈Polizei〉は〈ポリス〉,〈ポリティア〉に由来する。それはもともと国家全体の活動であったが、今では……市民社会の關係する普遍的なものにすぎない」(Rph. 24/25. § 230. S. 587)。
- 28) スミスは1766年の『法学講義』においては、「公共的富裕 public opulence」という用語も用いている(Lectures on Jurisprudence. The Glasgow Edition of the Works and Correspondences of Adam

Smith, B. V. p. 494/アダム・スミス『グラスゴウ講義』高島善哉・水田洋訳, 日本評論社, 283頁)。

29) Lectures on Jurisprudence. p. 564/446頁。

30) Lectures on Jurisprudence. p. 486/319頁。1762-63年の『法学講義』においてもほぼ同様につきのようにいわれる。「〈ポリス〉という言葉は、直接にはフランス語から借りた英語であり、もともとはギリシア語の〈ポリテイア〉に由来する。〈ポリテイア〉は政策、政治 policy, politicksあるいは統治一般の規制を意味する。しかし、今では〈ポリス〉は本来のものの下位部門の規制に限定されている。これは一般に3つの事柄を含む。第1に道路や街路等の清掃 cleanliness, 第2に治安 security, 第3に安価 cheapnessあるいは豊富 plenty に対する公の配慮 Attention であるが、最後のものが〈ポリス〉の恒常的源泉をなす」(p. 331)。注27のヘーゲルにおける〈Polizei〉の用法と比較されたい。

31) 〈political economy〉は多くのばあい「政治経済学」, 「国民経済学」と訳されるが、これは適訳ではない。〈economy〉の語源である〈oikonomia〉が古代ギリシアでは「家政」(アリストテレス)を意味したが、それが市場経済によって社会(ポリス)全体に拡大していったことを背景にして、近代的経済は〈political economy〉(「社会的・ポリスの経済」と呼ばれるようになった。スミスにおいては「政治(行政) policy」は経済からは独立せず、それに付随したものである。したがって、〈political economy〉という用語においては経済学の「政治的」性格ではなく、社会的性格が表現されているのである。

32) 〈ポリツァイ〉による経済の規制というヘーゲルの見解は、彼がイエナ中期に読んだスチュアートの『経済学原理』(1766年)の影響によるといわれるが(この影響は1802-03年の『人倫の体系』に反映している)、スチュアートは〈ポリシー〉は直接に言及せず、「賢明な為政者」の役割を重視するにとどまる。スチュアートがいう行政の介入はおもに、需要と供給の均衡をはかるためのものである。