

## ヘーゲルの倫理的行為論 (下)

高 田 純

(帯広畜産大学哲学研究室)

1979年8月31日受理

### Hegels Theorie der ethischen Handlung (Teil 2)

Von

Makoto TAKADA

#### 目 次

はじめに	「人倫体」 (以上, 前号掲載)
第1章 倫理的行為の原理としての自由意志	第4章 「人倫体」の主体的内面化と行為
第2章 「道徳」における行為の主観性, 抽象性	第5章 人倫的行為と運命
第3章 倫理的行為の実体的基礎としての	第6章 カント道徳への批判と良心の行為
	結語にかえて (以上, 本号掲載)

#### 第4章 「人倫体」の主体的内面化と行為

これまでの諸章では、『法哲学』(「客観的精神」論)に即して、そこに示された倫理的行為についてのヘーゲルの把握をたどってみた。そのばあい眼目となったのは、その「道徳」論である程度主題化されながらも主観的、形式的にとどまっていた行為論が、「人倫」論ではどのように客観的内容を与えられるか、ということであった。しかし、「人倫」論でもおもに叙述されているのは社会的、倫理的な秩序であって、そのもとでの、またそれにたいする個人の行為のあり方はほとんど考察されていなかった。

共同体(「人倫体」)のもとでの行為の具体的あり方、とくに、その諸契機の内面的統一における行為の全体的あり方について興味深く示唆に富む叙述を与えているのは『精神現象学』である。とくに、その「理性」の章のB, C, 「精神」の章のA, Cの節では行為の問題が主題的にとりあげられている。そのばあい、『精神現象学』の基本性格にもとづいて独自の叙述方法がとられていることに注意が必要である。すなわち、そこでは、当初自分の行為の社会性、「人倫性」に無自覚な個人がそのつど人倫的なものに直面することによって、その主観性をうち破られ、しだいに人倫的自覚を獲得していくという過程がたどられている<sup>1)</sup>。この過程は、個人が人倫体の秩序と規範を自分の内面へと定着化していく過程であると同時に、人倫体のが

わからみれば、それが個人の主体的、自覚的行為によって媒介されていく過程でもある。しかし、行為の把握にかんして『精神現象学』がもつ問題点は、『法哲学』のばあいとはあたかも対照的に、そこでは近代の人倫体（とくに市民社会と国家）についての積極的叙述が欠けているために、人倫体のもとでの行為の具体的内容が十分明確化されてはいないということにある<sup>2)</sup>。このため、行為の問題については、『精神現象学』の内容と『法哲学』の内容とを相互に補いあうものとして、つきあわせながら検討する必要がある。そして、そのさい必要におうじて、他の論稿——初期の論稿や『美学講義』など——にも問題の解明の手がかりを求めることが有効であると思われる。

1 自己意識と行為 『精神現象学』のなかで行為の問題が最初に内容的に（「行為」という用語はまだ使われないが）とりあげられるのは「自己意識」の章である。自己意識は自分を二重化し、他在としての対象のなかに自分を見出そうとする。そのためには個人は、意識の段階におけるようにたんに対象を受動的にうけとるのではなく、対象にたいして実践的、能動的にふるまわなければならない。だが、ヘーゲルはここでただちに行為の問題をあつかわずに、まず、自己意識の最も原初的形態としての欲求をとりあげる。欲求においては、ある欲求の満足（欲求主体と対象との一致）にたいしてまた別の欲求（欲求主体と対象との不一致）があらわれるのであり、欲求とその対象との関係は悪循環におちいらざるをえない。ヘーゲルによれば、これを脱却するためには、自己意識の対象はそれと異質の対象（自己意識にたいする否定性を自ら廃棄しえない対象）としての事物ではなく、自己意識と同一のあり方をもつ対象（自己意識にたいする否定性を自ら廃棄してそれとの肯定的同一性を示しうるような対象）、すなわち他人という自己意識とならなければならない。ところで、ある個人の自己意識が他人の自己意識のなかに自分を見出すことができるのは、他人の方から自分にたいする否定性を否定してもらふことによってであるから、その本質上、他人における自己認識 *Selbst-erkennen* はある個人から他人にたいして一方的に可能となるのではなく、両者のあいだで相互的にのみ可能となる。ヘーゲルはこのようなあり方を「相互承認 *gegenseitiges Anerkennen*」とよんでいる<sup>3)</sup>。ここにおいて、自己意識の実現はたんに自然、事物にたいする関係にではなく、他人との相互の人間関係に求められるのであり、このことによって、自己意識のふるまいは行為という質をそなえるようになる<sup>4)</sup>。

ところで、『精神現象学』は、相互承認の行為において個人のあいだにある否定的契機を強調し、相互承認をこの否定的契機によって媒介されたものとして示すために、相互承認における否定的な相互行為の関係を「承認をめぐる闘争」というかたちでとりあげている。この闘争はその極限の形態においては、もはや個人の欲求の実現のために他人の欲求の実現を妨げることにとどまらずに、他人の全定在、生命を危険におとし入れ、またこのことによって自分の全定在、生命をも危険にさらすという「生死を賭けた闘争」となる。ヘーゲルによれば、この

闘争の過程で、個人の我欲、自然的個別性が震撼させられ、個人がそこから脱却する可能性が生まれるが、この闘争が一方の個人あるいは双方の個人の死をもって解消されるかぎり、そこには、個人相互承認を可能とするような肯定的同一性（普遍的自己意識、理性）はまだ登場しない<sup>67</sup>。

ヘーゲルは歴史過程の叙述と二重うつしに、「承認をめぐる闘争」のさしあたりの、また不完全な解決形態（不平等な承認関係）として主人と奴隷のあいだの支配—服従関係を取りあげる。それによれば、まず、主人は自らは自然物とはかかわらず、奴隷への支配をつうじて自然物へのふるまいを奴隷にゆだねるのであり、この点で主人は自然物、欲求と奴隷にたいして自立性をもっている。しかし他方では、主人は奴隷の労働によって自分の欲求を満足させ、自然物（労働産物）の享受をもっぱらこととするという点では、主人は逆に、欲求、自然物と奴隷にたいして非自立的である。これに対して、奴隷は、主人への奉仕と恐怖をつうじて自分の個別的欲望、我意から脱却する可能性をもつとともに、さらに、自然物の享受、消費という受動的、否定的ふるまいをこえて、自然物を労働をつうじて欲求に適合させて能動的、積極的に加工、形成する立場へと高まるのであり、この点で奴隷は主人にたいして優位の立場にたつ<sup>68</sup>。

ここでは、ヘーゲルは、自己意識が欲求という形態における自然性、個別性を克服して普遍的自己意識へと自分を形成、陶冶するうえでの労働の意義を重視している。第一に、労働はたんに個人（奴隷）の欲求の満足のためのものではなく、他人（主人）の欲求を含めた共同の普遍的欲求の満足のためのものである。第二に、労働においては、欲求をたんに一時的に満足させるにすぎない自然物とは異なって、欲求を持続的に満足させる対象が産出される。これらの点で、労働は自己意識に、対象における自分の普遍的实现を可能ならしめる。ヘーゲルは主人と奴隷との不平等の根本を、両者がいずれも自然性、個別性に拘束されている点に見出し、自由、平等な承認関係の確立の基礎を労働によるその克服（この契機は奴隷のがわに属する）に求めている<sup>69</sup>。しかし、ヘーゲルが後期に明確化しているように、労働によって形成される自己意識はまだ真に「理性的なもの」でなく、「悟性的なもの」（技術的、実的なもの）であって、自己意識が「理性的なもの」へ高まるためには「実的なもの」への服従が不可欠である<sup>70</sup>。

2 主観主義的行為の挫折 「理性」の章の「B、理性的自己意識の自分自身による実現」の節は行為の問題を正面からとりあげている。そこでは、自己意識が対象のなかに自分を見出すというあり方は、より高次の形態において、すなわち、自己意識が対象と自分との一致を自分自身によって作り出すというあり方においてとりあげられる。ここでは、自己意識はこのようなものとして「行為的理性」とよばれる。この節の序論的部分であらかじめ示されている内容によれば、行為的理性が真に自分を実現するのは他人との自由な承認関係においてであ

り、またこれを可能とする場は人倫体（民族的共同体としての「人倫の国」）である<sup>9)</sup>。しかし、理性的自己意識はまず最初には、このことに無自覚なものとしてとりあげられる。出発点となるのは、行為の場としての人倫体に無自覚であり、そのためまたそれから主観的にきり離された個人である。しかし、その主観主義的行為は人倫体に直面することによって挫折せざるをえない。このような過程をつうじてしだいに、行為の場としての人倫体のあり方が示されていくと同時に、これについての個人の自覚が獲得されていく<sup>10)</sup>。

主観主義的行為の第一の形態は、人倫的生活を無味乾燥なものとして投げすて、自分の快楽を直接に実現しようとする態度である（「快楽と必然性」の項）。このような享乐的態度はまだ本来の行為とはいえないものである。この立場の限界はつぎの点にある。すなわち、快楽はいかに個人的なものであっても、その実現の結果は他人との関係において一定の普遍性をもつが、このタイプの個人はこれを自覚せず個別の快楽の実現のみを求めようとするため、その結果において生じる他人との普遍的連関は、個人が求める快楽と対立する否定的な「必然性」としてあらわれざるをえない、という点にある<sup>11)</sup>。

主観主義的行為の第二の形態は、自分の個別の欲求の実現をめざすのではなく、より普遍的な立場から、自分が理想として心胸にえがく法則（掟）を実現しようとする態度である（「心胸の法則と自負の狂乱」の項）。このようなタイプの個人は、<sup>12)</sup>あるべきと考える法則を現実世界の秩序と対立させるが、しかし、彼はこれを実現するばあいには、これを現存の秩序と連関づけることになる。だが、彼がこのことに目をむけずに、自分の思いこんだ主観的な法則の実現に固執するならば、その実現は現存の秩序の抵抗に直面して不可能となる。その行為の結果は、自分がめざしたものとは逆なもの（転倒的なもの）となる。しかし、彼がこの転倒性の原因を自分の主観主義的な限界性（自分の転倒性）に見出さずに、それを現存の秩序、およびこれを支える他人たちに転化させようとするとき、理想主義的個人の自負は錯乱（倒錯）におちいる、とヘーゲルは指摘する<sup>12)</sup>。

主観主義的行為のより高次の第三の形態は、ある普遍的な目的（徳）の実現のために自分を犠牲にする英雄主義的な態度である（「徳と世間のなりゆき」の項）。このタイプの個人は、普遍的なものの実現のためには個人の個性を否定しなければならないと考える。しかし、「世間のなりゆき（世のならい）Weltlauf」においては、個人の個別の行為は他人との連関のなかでそれ自身一定の普遍性を獲得する。普遍的目的の実現のためには、このような行為における個性と普遍性との結合を考慮しなければならない。だが、このタイプの個人は自分の主観的な理想に固執してそれを世間のなりゆきに対抗して実現しようとするために、世間のなりゆきの前に挫折せざるをえない<sup>13)</sup>。

ヘーゲルは以上の分析をつうじて、行為についてのつぎのような基本的理解を示している。個人の行為は自分を他人との連関におくことであり、そこでは行為の個性はなんらかの

かたちで普遍性と結合している。行為者は自分の実現のためにはこの点をあらかじめ意識していなければならない。さまざまな形態の主観主義的行為が挫折するのは、他人との連関における行為の個別性と普遍性との結合を自覚せずに、自分が思いこむ目的を無媒介に実現しようとするためである。

4 行為の評価と「ことがらそのもの」ヘーゲルは、ひきつづく「C、即自かつ対自的に実在的であると自分で思っている個人」の節（「精神的な動物界と欺瞞、あるいはことがらそのもの」の項）で、他人との連関において行為がもつ具体的意味の問題を「ことがらそのもの Sache selbst」という概念を用いて論じている。これは『精神現象学』の諸部分における行為についての議論のなかでも一つの白眉をなすものといつてよい。

まず、そこでは、現実世界との対立にわずらわされることなく自分の個性をおもむくままに実現できると考えているような個人の行為がとりあげられる。彼にとっては、世界は自分の個性の自由な発揮の場であり、自分と一体なものである。また、彼の行為の諸契機（目的、手段、対象など）のあいだには対立はなく、それらは彼自身において内的に統一されている。彼は行為においてただ自分自身にかかわるにすぎない<sup>14)</sup>。このような行為のあり方は、最も幸福なものといえよう。しかし、問題は、このようなあり方が個人にとって主観的にそう思われているにすぎない、という点にある。じっさい、個人が自分の自然的な個性（天賦の才能、能力、性格）を直接、無媒介に実現しようとするとき、行為の諸契機の主観的統一は破れ、それらのあいだに対立が生じてくる。このことがとくに明確になるのは、彼がおこなった「所業（しごと）Werk」においてである。個人は所業において自分を対象化し、自分を存在という場におく。このことは、いいかえれば、所業をつうじて自分を他人との連関におくことであって、そこでは、自分が所業に与えようとした意味と、他人がそこからうけとる意味とのあいだに対立が生じうる<sup>15)</sup>。そのばあいには、個人は自分と所行 Tat との、行為 Handlung と現実との対立におちいり、所業のなかに自分を保持することは不可能となる。

個人が行為によって真に自分を実現するためには、所業をつうじて、他人との普遍的連関のもとで自分の個別性を保持できなければならない。ヘーゲルは所業におけるこのような行為の普遍性と個別性との統一、あるいは行為と現実との統一を「ことがらそのもの」とよんでいる。「ことがらそのもの」は個人の個別的行为によって産出されながらも、その偶然的 content から独立にその普遍性を保持する<sup>16)</sup>。行為はその真の意味、価値を「ことがらそのもの」のなかにもっている。このようなヘーゲルの「ことがらそのもの」の思想は、『精神現象学』における行為についての考察のなかできわめて重要な意義をもっている<sup>17)</sup>。ヘーゲルは「ことがらそのもの」を行為における対自的なもの（自分にとっての存在 Für-sich-sein）、対他的なもの（他人にとっての存在 Für-anderes-sein）、および自体的なもの（それ自体での存在、即自存在 An-sich-sein）の統一としてとらえている。「ことがらそのもの」は個人の行為の個別性、対自的な

ものによって媒介されているが、同時に他人との連関におかれたもの(対他的なもの)である。「ことがらそのもの」は個人および他人たちの行為の偶然的内容から独立に存続する自体的存在であるが、しかし、個人の対自性および個人相互の対他的関係からきり離され、これを超越するものではない。「ことがらそのもの」はこのようなものとして行為にたいする意味評価の具体的尺度となる。

ところで、さきどりしていえば、ヘーゲルは「ことがらそのもの」の内容を人倫的実体に見出している。彼によれば、人倫的実体は諸個人の行為によって媒介されながらも、逆にこれらの行為に存立を与えるもの、諸個人の行為を普遍的に結合するものであって、人倫的実体はこのような意味で行為の個別性と普遍性との真の根本的統一である<sup>18)</sup>。この意味で人倫的実体は「絶対的なことがら」とよばれている<sup>19)</sup>。

しかし、「理性」の章では、「ことがらそのもの」はさしあたり、まだ人倫的内容を捨象した抽象的、形式的なものとしてとりあげられる。このことは、個人のがわからみれば、「ことがらそのもの」が個人の行為の具体的内容によって満たされていないことを意味する。「ことがらそのもの」は行為に意味評価を与えるものであるが、それがまだ抽象的、形式的であるばあいには、個人は自分の行為の内容、契機のうちの任意のものを「ことがらそのもの」の内容にもりこむことによって、行為全体を、「ことがらそのもの」に適合した有意味なもののみなすことができる<sup>20)</sup>。これは自己欺瞞である。また、「ことがらそのもの」対他存在の面を利用してこれを他人にたいしておこなうならば、それは欺瞞である。さらに、諸個人のあいだでは、個人が他人にたいして自分の行為を「ことがらそのもの」と任意に結合してみせるだけではなく、形式的な「ことがらそのもの」を媒介に、他人の所行に任意に自分の行為を連関させ、他人の所行の意味、価値を自分の関与によってもたらされたものとみせかけるということも生じうる<sup>21)</sup>。そこにあるのは個人相互の欺瞞の世界である(ヘーゲルはこれを「精神的な動物界」とよんでいる)。

## 第5章 人倫的行為と運命

『精神現象学』の「精神」の章は、それまでの諸章では背後におかれていた意識の社会的、歴史的規定性が正面からとりあげられる<sup>1)</sup>。意識が精神となるとき、それはもはやたんに個人的なものではなく、社会的、歴史的なもの、ヘーゲルによれば、人倫的、実体的なものである。人倫的実体は同時に主体でもある。それは諸個人の行為によって媒介され産出されながらも、これらを自分へと統合しこれらに存在の基礎を与える活動的なものである。ここでは、個人の行為は、静態的な実体をゆり動かしてこれを活性化するという役割をはたす<sup>2)</sup>。実体にたいする個人の行為の過程はつぎのような三つの主要な段階をたどる。第一段階では、個人は実体に埋没し、あるいはこれと素朴な調和的統一を保っている。しかし、つぎには、個人は実体

との融合から脱却して、自立性、「自独存在（自分だけでの存在 Für-sich-sein）」をめざすようになる。だが、この「自独存在」は実体的内容を喪失した抽象的、形式的なものであって、第三段階では、個人はこれを克服して自分の存在の基礎を再び実体のなかに見出すようになる。「精神」の章では、この過程は歴史的なものとして叙述されており、第一の実体性の段階が古代ギリシャに対応し（「真の精神、人倫」の節）、第二の実体性の喪失の段階が、古代ローマから中世をへてフランス革命にいたるまでの時期に対応し（「自分にたいして疎遠になった精神、形成・陶冶」の節）、ドイツ観念論の道徳が第二段階から第三段階への媒介をなすものとして位置づけられる。なお、ここで注意しなければならないことは、すでに指摘したように、精神の第三段階をなすべき近代の人倫——個人の自主性と自覚によって媒介されたものとして再建される人倫——についての積極的な叙述が欠けているということである。このためまた、近代の人倫における個人の行為（近代の人倫的行為）の具体的内容は直接に示されないままにおわっている<sup>3)</sup>。

1 古代の人倫的行為の悲劇性 「精神」の章の最初の節（とくにその「b、人倫的行為、人間の知と神々の知、罪責と運命」の項）では、古代の人倫における個人の行為の問題が主題的にとりあつかわれている。古代のうるわしき人倫は直接的、自然的なものであり、そこでは、全体と個人とが調和を保持しているが、個人はまだ真に自立的ではなく、全体は個人の自覚によって支えられてはいない。古代の人倫における全体と個人との調和は、人倫的実体が個人の自然的個性（天分、性格など）をつうじてあらわれ、個人の個性的行為がそのまま人倫的実体になっているということにもとづく<sup>4)</sup>。ここに、近代の行為にたいする古代の人的倫行為の特長とともにその限界がある。古代の人倫においては、個人は無意識のうちに実体的なものを遂行するのであり、そこには、人倫的な秩序や規範にたいする個人の洞察、判断、選択の余地はない<sup>5)</sup>。このような古代の行為は、人倫におけるもろもろの秩序、規範のあいだに対立が生じるとき（ヘーゲルは、ギリシャ悲劇『アンティゴネ』をとくに念頭において、血縁的、家族的規範＝「神々の掟」と国家的、公共的規範＝「人間の掟」との対立を問題にしている）、この対立に不可避免的にまきこまれ深刻な悲劇性を体験せざるをえない。行為は、静態的な人倫体をゆり動かすことであって、このことによって、最初は調和をえていた（あるいは潜在的に対立をはらんでいた）諸規範のあいだに行為は対立をよび起こす。だが、行為がそれらのなかでどの規範に従うべきかはあらかじめ決定されており、そこには選択は入りこまない。したがって、もろもろの規範のあいだに対立がひき起こされるばあいには、行為がある規範に服従することは、無意識のまま不可避免的に他の規範に背反することになる。このようにして、古代の人倫的行為は自ら諸規範のあいだの対立を到来せながら、この対立にまきこまれて、没落する。これは行為にとって運命としてあらわれる<sup>6)</sup>。

しかし、人倫体は個人のこのような没落をつうじて、自分の統一性と安定性を回復するの

であり、ここに、個人の行為にたいする人倫的実体の根源的威力がある。この威力は個人にたいして否定的に運命としてあらわれる。しかし、それは人倫内部の諸規範の対立、およびそれが内面化されたものとしての個人の行為における対立をこえて貫徹される高次の倫理的なもの、理性的なものなのである<sup>7)</sup>。

**2 運命とその和解** ところで、運命についてのヘーゲルの考察としては、フランクフルト期の論稿『キリスト教とその運命』に示されたものが有名である。そこでの運命についてのとらえ方は、『精神現象学』のばあいとは異なった脈略におかれている。そこでは、運命は古代ギリシャについてのような歴史的な性格を失っている（ヘーゲルは運命をイエスにかんして論じてはいるが）。そこでの分析によれば、運命は行為者にたいして否定的な威力としてあらわれるが、それは行為にたいして無縁なものとして外から一方的に到来するものではなく、全体にたいする行為者の否定的態度によってひきおこされたものである。このような把握の基礎には、「生 *Leben*」概念を中心としたフランクフルト期特有の世界観的了解がある。そこでは、個人と世界との関係が「個別的な生」と「全体的な生」との有機的連関としてとらえられる。この連関のもとでは、ある個人が他人に加える否定的作用は全体的な生の否定につながり、ひいてはそれは全体的な生の一部としての個人自身の生の否定ともなる。運命はじつは、行為者が他人および全体に加えた否定的作用にたいする否定的反作用のあらわれである。全体的な生の否定は自分自身の生の否定であることを行為者は、運命から受ける否定作用をつうじて知らされる。そして、行為者はこのことへの反省をつうじて、全体的な生への復帰の可能性を獲得する<sup>8)</sup>。ヘーゲルは、行為者がこのように運命のなかに自分自身を認識することのなかに「運命との和解」を見出している。ここでは、運命は、ギリシャ悲劇におけるように個人を没落させる超越的な威力とみなされているというよりは、むしろ、全体における個人の行為の意味（とくに否定的なばあいが強調されているが）を主体的にとらえなおさせるような威力として理解されている<sup>9)</sup>。

ところで、このような運命についてのヘーゲルの把握は、行為の評価にあたって、他律的な適法性の立場とカント的徳性の立場の一面性を批判するという背景をもっている。ヘーゲルは前者の立場としてユダヤ教の律法主義をとくに念頭においているが、この立場もカントの立場もともに、個人の具体的な行為に抽象的普遍としての律法を対置する。両者の立場の差異は前者が律法を行為者にたいして外的、他律的なものとみなすのに対して、後者は、律法を行為者自身によって自律的に定立されるとみなす点にあるにすぎない。前者の立場では行為者とその外部の律法との対立であったものが、後者の立場では行為者の内部の対立に移される。両者の立場はいずれも行為の評価にさいしてその具体的連関をひき裂こうとするものであって、行為に即してそれに内在的、具体的評価を与えることはできない<sup>10)</sup>。これに対して、運命は、全体への行為者の否定的作用にたいする全体のがわからの否定的反作用であるが、それは個人の個別的行為にたいして抽象的普遍としてではなく、それ自身個別的なもの（普遍的なものの特



殊的なものとの統一)としてあらわれる。このために個人は自分の行為の意味を運命に見出すことが可能となる。運命は行為にとっての高次の内在的、具体的な評価者であるということが出来る。しかも、ヘーゲルの指摘によれば、その評価は抽象的律法による評価にくらべ、行為の広い範囲にわたり、また峻厳である<sup>11)</sup>。

以上のような「運命とその和解」の論理は、その中心概念である「生」を、のちのヘーゲルにおける「人倫」としてとらえかえてみると<sup>12)</sup>、示唆に富む内容を与えてくれる。『精神現象学』でもしばしば言及されているように、有機的共同体、人倫体においては、個人の行為はつねに他人たちの行為と連関しあっており、個人の行為はその個別性において一定の普遍的、全体的意味をもつ<sup>13)</sup>。行為の自覚性はけっきょく、この意味を行為者がいかにとらえるかにある。だが、行為のさきだって個人は自分の行為の普遍的、全体的意味をつねに十分に洞察できるとはかぎらない。(古代ギリシヤではこのことは根本的に不可能であった。近代においても、行為に、あらかじめ洞察できない側面がともなうことを完全にのがれることはできないであろう。)運命といえばなにか非合理的なひびきをもつが、行為の全体性を自覚しない個人にたいする全体のがわからの反作用として運命を理解するならば、それはむしろ「合理的なもの」であり、行為の全体性を行為者に意識させる高次の倫理的なものであるといえよう<sup>14)</sup>。

**3 古代の行為と近代の行為** 古代の人倫的行為の性格と近代の行為の性格との差異については、『美学講義』に興味深い説明がみられる。そこでは、「芸術的理想」あるいは「芸術美」の具体的規定性として人間の行為がとりあげられているが、そのさいとくに念頭におかれているのは、ギリシヤ神話に描かれた英雄たちの行為である。彼らの行為は近代人の行為にくらべてはるかに自由で個性的なものにみえ、このようなものとして理想の対象とされる。『精神現象学』にも示されていたように、彼らは人倫的実体の全面的体现者であり、人倫的なのはすべて彼らの個性的行為をつうじてのみ遂行される。このような普遍的、実体的なものと同性的、個人的なものとの有機的結合によって、彼らの行為は芸術美の対象としての生き生きしたものとなりうる。しかし、英雄たちの行為は、避けられない時代的制約をもっている。すなわち、第一に、人倫的なのは個人の自然性(性格、能力など)に依存するために、それは偶然性に左右される<sup>15)</sup>。第二に、英雄たちは人倫的なものによって根本的に貫徹され、それを無意識のまま一身に背負うため、彼らは自分の所行の全体に責任を負わなければならない、近代人のばあいのように、所行にかんして前もって意識した部分にのみ責任を問われ、他の部分についてはそうではない、という区別は彼らにない<sup>16)</sup>。

ヘーゲルはこのような英雄のあり方を、近代の社会制度のもとでの近代人のあり方と対比している。第一に、近代社会は、個人の主観、恣意に左右されない確固とした制度(法、市民社会、国家)に立脚している。そこでは、個人の個性に依存する社会活動の部面はきわめて限定されている。ある一人の個人が実体的なものを完全に体现することはありえず、個人は社会

によってふりあてられた一定の部分的役割をになりにすぎない（君主や社会的指導者の行為といえどもこれをまぬがれない<sup>17)</sup>。第二に、このように近代人の行為の範囲が客観的に限定されていることと関連して、近代人の所行の責任の範囲も限定される。近代においては、個人は、自分に与えられた一定の社会的位置を意識しつつ行為することを要求されるのであり、その所行の責任は、行為者があらかじめみとらすことのできた部分に限定される。第三に、近代人は、その行為の現実的条件にかんしては古代の英雄にくらべて極限されているが、しかし、古代の英雄にはなかった内面的自由（道徳的自由）をもっている。近代人の行為はその主体的判断と内的確信にしたがうことにもとづく。この内的自由は、それだけとしては主観的、抽象的である。それに客観的具体的内容を与えるのは近代的人倫体における確固とした諸制度である。個人の内的自由の具体的内容は、個人が社会制度を自分の自由の本質的条件として主体的に洞察し、これに自発的に服従することにある<sup>18)</sup>。

ヘーゲルは、諸制度にもとづく近代社会のあり方を、「立法的悟性」が個人の生命性と対立する状態、個人が限定された生活領域にかかわりあう「散文的状態」とよび、これを、英雄的個人が全体と生きた有機的調和を保ちつつ広い生活領域でのびのびとふるまっていたような状態と対比させている<sup>19)</sup>。近代社会についてのヘーゲルのこのような表現は、国家を有機的なものとみなし、そのもとでの個人の自由を主張する『法哲学』の立場とは対立するようにもみえる。しかし、ここで注意されなければならないのは、『美学講義』において芸術美の対象としてとりあげられているものは、個人の行為の現実的あり方全体ではなく、そのうちのある理想的に抽象された側面である、ということである。そこでは、英雄状態において実体的なものと個人的なものが不離一体の調和にあるという側面が抽出されるとともに、これと対照させるために、近代社会における制度、機構（とくに国家）の個人からの独立性の側面が強調されている。社会を個人によって媒介されたものをとらえれば、『法哲学』の見解と一致する<sup>20)</sup>。

## 第6章 カント道徳への批判と良心の行為

「精神」の章の最終節、「道徳」においてはカント的道徳の立場とロマン主義的な良心の立場がとりあげられる。そこでの叙述は『法哲学』の「道徳」の部の叙述よりも詳細にわたっており、とくにそこでのカント批判は、ヘーゲルの諸論稿のなかでも最もたち入ったものとなっている。

1 カント道徳における行為の解体 「道徳的世界観」と「論点移動の欺瞞」の項でヘーゲルはカント的道徳の基本主張を三つの「要請 Postulat」に整理したうえで、これに批判を加えている<sup>21)</sup>。「第一の要請」は道徳的秩序と自然の秩序との一致、またその結果としての道徳性と幸福との一致（すなわち最高善の実現）にかんする要請である。カントは、両者の一致を人間の行為が自力で現実の世界で実現することはできないとみなし、その実現を彼岸に求めた。

しかし、ヘーゲルによれば、行為による道徳性の実現は、そのこと自体からいって道徳性を現実(自然)と結合することであり、そこにはなんらかの意味で道徳性と自然との一致、また道徳性と幸福との一致が現存するはずである。カントは、道徳的行為が幸福をもたらすことがあるとしても、それは行為者にとって偶然的にすぎないという理由で、この一致に注意をはらわなかった。これに対してヘーゲルは、道徳的行為の結果におけるこの一致を否定することは、この一致をうみ出す行為そのものの意義を否定することになると指摘する。また、彼によれば、カントのいうように彼岸でこの一致が実現されるとすれば、そこではこの一致をつくり出すべき行為はもはや不用となるのであって、この一致の要請はじつは、行為そのものの不用化、無意味化の要請にほかならない<sup>2)</sup>。ヘーゲルがカント的道徳にかんして「第二の要請」としてあげているのは、道徳性と、行為者自身の内部の自然、すなわち感性との一致についての要請である。これは、「第一の要請」を行為者がわからなかったものである。カントによれば、感性は道徳性と対立し、これを不純化するものであって、道徳性の実現は、たえず感性に抗してこれを廃棄するという無限の過程においてのみ可能となる<sup>3)</sup>。このようなカントの主張にたいして、ヘーゲルは「第一の要請」にたいしてと同じ論法で批判を加えている。それによると、行為者の感性は道徳性の実現のための手段、媒体であって、行為による道徳性の実現はこれに媒介される以上、そこには道徳性と感性とのなんらかの結合があるはずである。道徳的行為はそもそも感性をつうじての道徳性の実現であって、カントが主張するように道徳的行為から感性を排除することは行為そのものの成立を不可能とすることである<sup>4)</sup>。

ヘーゲルによれば、行為とは意志が自分の他在におき、そのなかに自分との一致を見出すことにある。したがって、いかなる普遍的(道徳的)目的をめざす行為であっても、それは自分の他者としての特殊なもの(感性)と自分との一致をつくり出すことなしには実現されえない。

ヘーゲルは、第一および第二の「要請」の検討をつうじて、カントが、道徳的意識の他在(自然、感性)における自己一致を把握していない点を批判している<sup>5)</sup>。ヘーゲルは、行為がそれ自身道徳的目的と自然、感性との一致をつくり出すことを指摘している。しかし、この一致がカントのいうように、行為者にとって偶然的にすぎないとすれば、ヘーゲルの指摘は消極的であり、あるいはカント批判としての的をえていないといえよう。『精神現象学』は、行為における倫理的、普遍的なものと感性的、特殊なものとの必然的な統一がいかに実現されるかについて、積極的な説明を与えていない。しかし、『法哲学』の見解からみると、ヘーゲルはこの問題にたいする解答をもっているといえることができる。そこでは彼は、理性的なものと感性的なものとの統一を実現する場を人倫体に見出している。倫理的なもの、理性的なものの実現は、たしかに感性的なものへの拘束を克服することにもとづくが、それは感性的なものの一方面的な廃棄によっておこなわれるのではなく、これに即しつつこれから自分を純化することによ

っておこなわれる。人倫体は感性的なものに、理性的なものにむけての段階的秩序を与えることによって個人が感性的なものから理性的なものへと内在的に高まることを可能とする<sup>9)</sup>。

**2 行為の内在性と超越性** ヘーゲルが第三に論じている「要請」は、神の要請であって、これは第一、および第二の「要請」を総合する性格をもつ。カント自身は、ヘーゲルが「第一の要請」とみなした道徳性と幸福との一致、最高善の実現に立脚して神を要請しているが<sup>7)</sup>、ヘーゲルはここでは、このような視点とは別の視点からも神の要請の問題をとりあげている。この視点はカントの議論のなかには直接見出されないもので、これへのヘーゲル独自の洞察によるものである。それによれば、道徳的行為が多様な現実直面するばあい、そこに多様な義務の内容が生じるが、これらを統一的に把握することは、内容を捨象した抽象的、形式的な義務の実現のみをめざす道徳的意識にとっては不可能である。義務をその多様な内容において神聖なものとするのは、このような人間の道徳的意識とは別な意識をもった神聖な道徳的立法者であって、ここに神の存在が要請される、というのである<sup>8)</sup>。ヘーゲルはこれを批判して、道徳法則、義務を自己定立するものとして本来自立的、神聖であるべき道徳的意識が、自分とは別な存在者（神）によって神聖となるというのは矛盾である、と指摘している<sup>9)</sup>。ヘーゲルがくりかえし述べている批判によれば、カントは義務から内容を捨象して、これを行為におけるたんなる無矛盾性、形式的同一性の貫徹に求めたため、行為のさまざまな具体的場面に即して義務を具体的に示すことはできなかった<sup>10)</sup>。

ヘーゲルは以上の三つの「要請」全体にかんしてさらにつぎのような問題を指摘している。すなわちカントは、道徳性そのものが、意識にたいして超越的なもの、「自体存在 An-sich-sein」としてあるということと、それが意識自身に内在し、また意識の自己にたいして (für sich) あるということとを統一的に把握していないという問題である<sup>11)</sup>。『精神現象学』はこの点についてそれ以上に考察を進めていないが、その後のヘーゲルの論稿の内容を勘案すると、彼は倫理的行為における超越的なものと内在的なものとの関係をつぎのように把握しているとみなすことができよう。倫理的規範、義務は一方で、行為主体にたいして超越的に（それ自体で an sich）存在し、行為を拘束する。だが、義務は行為の自由そのものの制限ではなく、恣意としての空虚な自由の制限にすぎない。むしろ、個人は義務の遂行によって真の行為の自由を獲得するのであるが、そのことは、義務の遂行が他律的にではなく、義務の自己定立にもとづいて自律的におこなわれるときに、はじめて可能となる。カントがこのようにみなして、倫理的規範、義務の超越性（「自体存在」）を行為主体の内面（「対自存在」）によって媒介させたことをヘーゲルは積極的に評価する<sup>12)</sup>。しかし、カントはこの媒介を不徹底なままにおわらせてしまった。彼は、「第一の要請」に示されたように、超越的なもの、無限的なもの（道徳法則）と有限的なもの（自然）とを非和解的なものとして対立させつつ、「第二の要請」にあるように、この対立を主観の内面に、理性的意志と欲求、傾向性との対立として移し入れる（対自化

する)。このため、超越的なもの、無限的なものと有限的なものとの統一の実現は、主観の内面によって媒介されるが、しかし、その媒介とは主観のたえざる自己超越化ということであって、求められる統一の実現は無限の彼方に追いやられ、それ自身「超越的なもの」（彼岸的なもの）とされてしまう<sup>13)</sup>。

3 良心と行為の具体性 「道徳」の節の「C, 良心, 美しき魂, 悪とその赦し」の項は、とくにドイツ・ロマン主義の良心の立場を念頭におきつつ、良心について、『法哲学』の分析よりもかなり詳細に検討を加えている。そのさい、良心にもとづく行為のあり方を、最も内面的なものから出発して具体的に把握しようとしていることが、そこでの一つの特徴となっている。良心の立場では、カント的道徳におけるような普遍的道徳法則と個別的な主観との分裂をこえて、主観は個別的なままで直接的に道徳的法則の内容を確信し、これを遂行する。良心は行為のさまざまな場面で義務の対立におちいることなく、なにが具体的な義務であるかを直接に判断し、これを行為に移す<sup>14)</sup>。良心は、行為の規範を選択し、決定する窮極主体であることによって、そこでは行為の「対自存在」は無限性に到達する。また、良心はこのように行為の窮極的な決定主体であるから、他人はそこに介入、干渉することはできず、良心とその行為を承認しなければならない<sup>15)</sup>。良心においては、このような他人による承認というかたちで「対他存在」が本質的契機として含まれている。良心においては、規範の「自体存在」がたんに主体の「対自存在」に解消されてしまうのではなく、それは良心の「対他存在」としてその普遍性、客観性を保持する<sup>16)</sup>。このようにして、良心の立場においては、行為はその「対自存在」、「対他存在」、および「自体存在」の諸契機の統一となる。カント的道徳において解体された行為はここで今やその具体性を獲得するのである<sup>17)</sup>。

4 行為の内面的評価と人倫体 しかし、良心の立場においては行為はまだ真に具体的な内容を獲得するのではない。良心においてその判断と行為が他人によって承認されるといっても、そのことは、その具体的内容にかんしてではない。承認されているのは、良心が行為とその規範の窮極的な決定主体であるという形式だけである<sup>18)</sup>。したがって、良心のじっさいの行為にさいしては、その所行の「対自存在」と「対他存在」とのあいだに、個人がめざした意味と、他人が評価する意味とのあいだに対立が生じうる<sup>19)</sup>。ヘーゲルはこの対立を二つのタイプの人格の対立——すなわち、自分の個別性に執着する行為者と、自らは行為せず他人の行為を外から判断する評価者との対立として描いている。行為者についていえば、ある所行が、じっさいに行為者の良心による規範についての判断から出発し、またこの規範に一致しているかどうかを、他人は外から知ることはできない。これを知ることができるのは行為者自身だけである。このことのために、行為者が自分自身の個別性に固執して、これを、自分が良心において普遍的規範として知っているものにたいして優先させるといことが生じうる。このような行為は悪であり、これを他人にたいして、普遍的規範にかなったもの（善なるもの）としてみ

せかけるとすれば、それは偽善である<sup>20)</sup>。ここにおいては、行為者は自分の「対自存在」、個別性の契機と「対他存在」、普遍性の契機とを自分のうちで任意に連関させ、またそれを他人に示す<sup>21)</sup>。このような悪や偽善は、個人が良心の最奥内において自分の行為を窮極的に決定する主体であるということに本質に帰因している。

しかし、他人は、行為者の内部でその「対自存在」、個別性の契機と「対他存在」、普遍性との両契機とがじっさいどのように連関しているかを、外から知ることはできない。他人がある個人の行為にたいして外から評価を下すとすれば、それは、他人が行為者における両契機の連関を任意に推察することにすぎない。そもそも評価者は自分では行為をつうじて個別性に関係することがないため、他人のいかなる行為のなかにも個別性を見出して、これを普遍的規範と対置する。これは、行為がもつ現実的連関を引き裂くことであって、このような立場からは行為にたいする現実的、具体的評価は不可能である<sup>22)</sup>。

行為に内在的評価を与えて、行為者自身がこれを自分のものとしてうけとめるようになるためには、行為者と評価者のそれぞれの一面性が克服されなければならない。ヘーゲルはこの克服の過程を、行為者と評価者とがそれぞれ、自分に欠けたものを他方に見出しあい、他方を自分と対等なものとして「相互承認」することに見出している。行為者は自分の「対自存在」、個別の意味への執着をやめ、所行をつうじて自分を他人との関係に外化し（「対他存在」化）、そこで他人から与えられる普遍の意味をとらえなおさなければならない。他方、評価者も抽象的な普遍的尺度への執着をやめ、行為の意味を、それがおかれた現実的連関に即して把握しなければならない。このことは別な視点からいえば、行為の否定的意味（悪の側面）を固定的に把握しないということである。（ヘーゲルは、このような行為にたいする態度を「悪の赦し」とよんでいる<sup>23)</sup>。）行為にたいする内在的評価においては、さまざまな有限な条件のために行為にともなう限界、欠陥は、行為の全体的連関のなかに位置づけなおされることによって、その固定的意味を失い、そこに、行為者が行為の限界、欠陥を克服して全体的、普遍的なものへと高まる可能性がひらかれる<sup>24)</sup>。

ところで、『精神現象学』の良心論においては、行為にたいする具体的、内在的評価の問題についてこれ以上議論は進められていないが、ヘーゲルの全体的立場からいえば、行為にこのような評価を与える場は人倫体であろう<sup>25)</sup>。人倫体のもとでは、個人の個別の行為は、他人たちとの有機的連関において普遍の意味をもつ。このような意味は、行為の個別性からきり離された抽象的なものではなく、それによって媒介されそれと結合した具体的なものである<sup>26)</sup>。真の良心の行為は、人倫体のもとでの自分の所行のこのような意味を主体的に洞察し、これを目的として遂行することにあるといえよう。

## 結語にかえて

以上、倫理的行為にかんして、『法哲学』の内容と『精神現象学』の内容とをつきあわせて検討してみると、ヘーゲルの基本的見解は、行為にその諸契機の具体的統一として全体的な意味内容を与える場は有機的共同体としての「人倫体」であり、また、「人倫体」はこのようなものとしてそれ自体行為にとっての高次の目的となる、とみなす点にあるといつてよい。

ヘーゲルによれば、勝義の行為としての倫理的行為は、それが個人の意志の内的なもの（意図、目的の自己確信）の発現であり、しかもその意味（またその責任）が他人との普遍的連関において問われることにある。行為は、他在のもとにありながら自分でありつづけるという意志の自由の実現であるが、この実現は、意志の他在が他人、および個人と他人との連関として具体化されることによって、真の客観性をもつ。『法哲学』の「道徳」の部では、倫理的行為のこのような基本性格が、さしあたりその主観性、「対自存在」のがわから考察された。ヘーゲルがとらえる道徳の立場においては、第一に、個人は行為をつうじて自分の特殊な関心、利益の実現をめざすのであり、これは、個人を行為に駆りたてる不可欠の動因となる。ここでは、カントが主張するような、倫理的なものから経験的、実用的なものを排除すべきであるという見解は批判される<sup>2)</sup>。『精神現象学』で示されたように、行為による倫理的、普遍的なものの実現はこれをその他在としての経験的、特殊なものとの連関におくことであつて、カントのように、前者を後者からきり離そうとすることは、行為の存立そのものを不可能としてしまう<sup>3)</sup>。第二に行為は他人との連関におけるその普遍的内容を目的、規範とする（個人の特殊な関心、利益はそのなかにおいてのみ正当化され、是認される）が、近代の行為においては、この目的、規範はあくまでも行為者自身の主体的判断にもとづいて遂行されなければならない。このことを明確した点でカントの道徳、およびロマン主義的な良心の立場をヘーゲルは積極的に評価し、これを継承する<sup>4)</sup>。しかし、第三に、道徳の立場は行為の普遍的内容を個人相互の具体的諸関係、またそれらの総体としての現実の共同体（「人倫体」）のもとで把握せずに、それを抽象的、形式的なものにとどめている点に、ヘーゲルの批判がむけられる。彼の積極的主張によれば、共同体のもとでは行為の普遍性は特殊性と必然的に結合されるのであり、このような結合において行為者はその特殊性に即しつつそこから普遍性へと内在的に高められる<sup>5)</sup>。

ヘーゲルは『精神現象学』では行為のこのようなあり方を、その「対自存在 An-sich-sein」、  
「対他存在 Für-anderes-sein」、および「自体存在 An-sich-sein」という諸契機の連関においても考察している。普遍的、倫理的な目的の実現が同時に行為者の特殊な関心、利害の実現を含むことと、行為者がこの普遍的目的を自分の主体的判断にもとづいて定立し、遂行することとは、行為の「対自存在」の側面にかかわる。他方、行為の普遍的目的とされるべき規範は、

行為者から独立に存在し、これを拘束する点では、「自体存在」という性格をもつ。近代的行為においては、この「自体存在」は行為の「対自存在」によって媒介されていなければならない。カント的道德とロマン主義的良心の立場はこの点をきわだたせた。しかし、カントは普遍的な「自体存在」を特殊な「対自存在」とを対立させ、この対立をさらに「対自存在」の内部に移し入れたにすぎず、このため「対自存在」による「自体存在」の媒介を形式的なものにとどめてしまった<sup>9)</sup>。また、ロマン主義的良心の立場は「自体存在」をけっきょく「対自存在」に解消してしまった。カントの見解の欠陥は、行為規範の「自体存在」を所行の他人への具体的な関係で（「対他存在」との連関で）とらえなかったことにもある。ロマン主義的良心の立場は「自体存在」と「対他存在」との連関をとらえてはいるが、それは主観性、「対自存在」のわから形式的にすまされている<sup>9)</sup>。

ところで、『精神現象学』は、行為をこのように「対自存在」、「対他存在」、および「自体存在」の統一としてとらえるうえで、「ことがらそのもの Sache selbst」という概念に注目していた。行為 Handlung, Tun の意味が客観化され、確認されるのは、その所行 Tat が「所業（しごと）Werk」として他人との連関におかれることをつうじてである。所業は行為の「対自存在」と「対他存在」との、行為者が自らめざした意味と、他人が所行に与える意味との交点をなす。しかし、行為にたいする真の評価は、たんに行為者がなにをめざしたか（行為の対自意味）や、たんに他人が所行をいかにうけとるか（行為の対他意味）によってではなく、そのなした「ことがらそのもの」に照らしてはじめて可能となる。「ことがらそのもの」は真の所業である。それは行為の「対自存在」に媒介され、行為の「対他存在」において成立しながらも、それらの偶然的な内容から独立に存在する「自体存在」である。それはこのように「対自存在」、「対他存在」、「自体存在」の統一として、行為の評価の真の尺度となる<sup>9)</sup>。真の行為は、自分がうみ出す「ことがらそのもの」を主体的に洞察し、これをその目的とする点にある<sup>9)</sup>。

ヘーゲルは「ことがらそのもの」の実現を人倫体に見出し、これを「絶対的なことがら」とみなしている。彼のこのような見解は、人倫体が個人の個々の行為（対自的行為）や諸個人の相互的行為（対他的行為）によって媒介されながらも、これから独立に（自体的に）存在し、逆にこれらに存在の基礎を与えるという点で、人倫体が対自、対他、自体の根源的統一をなす、とみなす点にもとづく<sup>9)</sup>。しかし、ここに、このことを理由に「ことがらそのもの」を人倫体に解消させてよいか、という問題が生じる。たしかに、われわれはヘーゲルとともに、「ことがらそのもの」に具体的内容が与えられるのは人倫体、共同体においてであるということはできよう。共同体は諸個人の行為のたんなる総和ではない。共同体はそれらによって媒介されつつも、それらから独立の客観性をもつ。しかし、ヘーゲルの根本的立場においては、人倫体にとっては、個人の行為や諸個人の相互的行為はけっきょく従属的契機でしかなく、そこ



では自体的なもの、全体的なものが優位を占めている。しかし、「ことがらそのもの」についてのヘーゲルの説明からすると、そこにおいては、対自、対他にたいして自体が一方向的に優位にあるとはいえないであろう。「ことがらそのもの」は、これらの三つの契機が対等に相互に統一されたものである。あるいはそれは、個人と全体との対等な統一であるといってもよい<sup>10)</sup>。ところが、ヘーゲルは、全体は個人を従属的契機として含むという理由で、全体と個人との統一をそれ自身全体のがわに帰着させている。ヘーゲルは、「ことがらそのもの」の論理をつうじて、行為の真の意味を、その主観的なもの(対自)、間主観的なもの(対他)、全体的なもの(自体)との統一に求める道をひらきながら、その実体主義的立場、全体優位の立場のため、けっきよく行為の意味評価の尺度を全体のがわに固定してしまっただけといわなければならない。

## 注

- i ヘーゲルの引用は基本的にズールカンフ社『ヘーゲル 20 卷選集』G. W. F. Hegel Werke in zwanzig Bänden により、その巻数(ローマ数字で表記)とページ数(S.)のみをあげる。『法哲学』と『エンチクロペディー』(第三版)についてはパラグラフ番号(§)のみを示す。『人倫の体系』、『イェナ実在哲学』については、フェリックス・マイナー社、ビブリオテーク版による(B.と表記し、つづけてページ数をあげる)。『精神現象学』については、ズールカンフ版とビブリオテーク版(ラッソン編の第三版)の両方のページ数をあげ、フランクフルト期以前の論稿については、ズールカンフ版のほか、ノール編の『ヘーゲル初期神学論集』(N.と表記)のページもあげる。
- ii 引用文中の傍点強調符は筆者によるもので、原典における強調と必ずしも一致しない。また、引用文中の〔 〕内は筆者による補訳ないしいかえである。
- iii ヘーゲルは Moralität と Sittlichkeit とを概念上区別している。前者には「道德」、後者には「人倫」の訳語をあて(ただし、後者がとくに共同体を意味するばあいは「人倫体」と訳する)、両者を含めた総称としては「倫理」を用語とする。

## 第 4 章

- 1) 周知のように、『精神現象学』は、個人を彼自身の意識の経験に即しながらその無自覚的な感性的意識から自覚的な絶対知へと導いていくことを課題としている。そこでは個人の意識がむかっていく到達点としての積極的内容は「われわれにとって für uns」はすでに前もってみとうされていても、当の個人には知られておらず、彼は自分の挫折の経験を媒介にして否定的、消極的なしかたで、高次の意識形態へと移行していく。Phänomenologie des Geistes [Phä. と略記] III. S. 29-31 (B. 25-26), S. 79-80 (B. 73-74) このような『精神現象学』の基本性格は倫理的行為の問題の分析にも貫かれる。
- 2) 『精神現象学』は意識の発展の学(意識の経験の学)として根本的に認識論的性格をもちつつも、そこで社会的、倫理的問題がとりあげられるのは、意識の発展が社会的、歴史的な性格をもつためである。『精神現象学』は「たんなる意識の形式にとどまることはできない。」「さしあたり形式的なものにのみ限定されているようにみえる意識の発展には、同時に哲学の特殊諸部門の対象である内容〔法、道德、人倫、芸術、宗教など〕の発展が入ってくる。内容の発展がいわば意識の発展の背後でおこなわれざるをえない。」Enzyklopädie [E. と略記] § 25 とはいえ、『精神現象学』では、倫理を含めて哲学の特殊部門の具体的内容は副次的であり、それは背後に前提されても主題として前面に登場するのではない。『精神現象学』における近代的人倫についての積極的叙述の欠如もこのような『精神現象学』の基本性格によるものと考えらるべきであろう。なお、この期のヘーゲルの近代的人倫の把握については、1805-06年の『イェナ実在哲学』の内容を念頭におく必要がある。
- 3) Phä. III. S. 137-139 (B. 133-135), S. 145-147 (B. 141-143), Vgl. E. § 424-§ 430 なお、「相互承認」の

問題はすでにフィヒテの『自然法の基礎』(1796年)に示されている。『精神現象学』の「自己意識」はフィヒテの自我(1794年『全知識学の基礎』における)を念頭においていることは周知の通りであるが、その「相互承認」概念がフィヒテから直接継承したものであるかどうかは、さだかではない。拙稿「ドイツ観念論における倫理的共同存在の問題—『相互承認』をめぐって」(日本哲学会『哲学』、第27号、1977年)参照。

- 4) ここに示された、欲求主体としての個人の自然物にたいする関係から個人のあいだの「相互承認」の関係への移行は、『エンチクロペディー』の「主観的精神」における「実践的精神」から「客観的精神」への移行に照応する側面をもつ。本論文、第1章の注9)、16)参照。
- 5) Phä. III. S. 147-150 (B. 143-145), Vgl. E. § 431-§ 432. なお、1805-06年の『イエナ実在哲学』では、「承認をめぐる闘争」における個人の相互否定から、個人の相互肯定=相互承認としての人倫(その直接的形態は法)へと移行している。B. 209-212 (1802-03年の『人倫の体系』、1803-04年の『イエナ実在哲学 I (草稿断片)』にもほぼ同様の論理過程がみられる。)『エンチクロペディー』の「現象学」の節への補遺でも、「承認をめぐる闘争」が社会以前の「自然状態」に属するものとみなされ、これが市民社会、国家における相互承認の実現と対比させられている。E. § 432 Zu.
- 6) Phä. III S. 150-155 (B. 146-150), Vgl. E. § 433-§ 435.
- 7) Philosophie des Rechts [R. と略記] § 57 Anm, VII. S. 123, E. § 436 Zu.
- 8) 労働主体相互の承認関係が実現されるのは市民社会においてである。本論文、第3章の注3)参照。なお、『精神現象学』では、労働をつうじての奴隷の自己形成がたんなる熟練(技術的なもの)にとどまらないためには、主人にたいする服従と恐怖の契機も不可欠であると述べられている(Phä. III. S. 154-155, B. 149-150)。この契機はヘーゲルの近代的な人倫においては、人倫の実体(その体現としての国家)にたいする服従、畏怖としてとらえなおされるといってもよいだろう。(『イエナ実在哲学』B. 244)
- 9) 「人倫の国」においては「じっさい自己意識の理性的実現という概念が、すなわち、他人の自立性のなかに他人との〔自分の〕完全な統一を直観する……という概念が、完全な実在性をもっている。」Phä. III. S. 264-265 (B. 256-257).
- 10) この点で「理性的自己意識の自分自身による実現」の節(およびつぎの「自分で即自かつ対自的に実在的と思っている個人」の節)での叙述は「精神」の章の「人倫」の節での叙述と連関しながらも、それとは異なった性格をもつ。ibid. S. 266-269, (B. 258-261), 本論文、第5章の注1)参照。
- 11) 快楽を求める自己意識は「自分をこの個別的な、自分だけで(自分にとって für sich)存在する実在として把握する」が、しかし、「この自己意識が自分にとって対象となるのはこの個別者としてではなく、むしろ、自分自身と他人の自己意識との統一としてであり、したがって廃棄された個別者、すなわち普遍者としてである。」ibid. S. 272-273 (B. 263-264).
- 12) 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 Element に自分をおく。…そのため、彼の行為はそれ自身……普遍的秩序という価値をもっているはずである。」「秩序はそれ自体で個人自身のものであるが、しかし、[それを自覚しない]彼にとってはそれはある疎遠なものであって、そのためにそこに生じることが、彼にとって疎遠であるだけでなく敵対的な超越力としての〔現存の〕秩序に彼がまきこまれるということにすぎない。」ibid. S. 277 (B. 268-269).
- 13) 「世間のなりゆきのなかでは、個人はおそらく自分にとってのみ、あるいは利己的に行為すると思こんでいるかもしれないが、彼は、自分が思うよりも善いものであり、彼の所行は同時に……普遍的な行為である。」ibid. S. 291 (B. 281)「有徳の意識は、善に対立したもとの世間のなりゆきに挑戦するが、世間のなりゆきがこの意識にもたらすものは、普遍—しかも〔この意識がめざすような〕抽象的普遍としてではなく、個人性によって生命を与えられ、他人にたいして存在するような普遍としての、あるいは現実の善としての普遍である。」ibid. S. 287 (B. 278).
- 14) 「行為は、ある円環の運動という外観をもつが、この円環は、空間にありながら自由に自分自身のなかで運動し……完全に満足している。」ibid. S. 293 (B. 284) 行為の諸契機である目的、手段、対象、環境などは「この領域の概念からいって、つぎのように確定されなければならない。すなわち、それらにおいては内容は同一のものにとどまり、いかなる〔対立的〕区別もあらわれない。」ibid. S. 287 (B. 289)「行為全体は環境としても、目的としても、手段としても……自分の外に歩み出ることはない。」ibid. S. 298

- (B. 289).
- 15) 個人は「そもそも所業において自分を普遍性という場 Element 存在という空間におく。」 ibid. S. 300 (B. 290-291) 「所業が存在するという事は、すなわち、それが他の個人たちにたいして存在するという事である。……彼らの関心は、この所業に本来〔行為者自身によって〕与えられた関心とは別のものにされる。」 ibid. S. 301 (B. 291-292).
- 16) 「意識は、うつろいゆくような所業から自分へと反照〔反省〕して自分の概念と確信を、行為の偶然性についての経験に対抗して存在するもの、存続するものとして主張する。この概念においては、現実……意識にたいして存在するなにかである……。現実には意識にとって存在一般とみなされるが、その普遍性(一般性)は行為と同一のものである。この統一〔行為と存在との〕が真の所業である。それはことがらそのものである。それは……個別的行為そのもの、環境、手段、現実といった偶然的なことがらから独立に存続するものとして経験される。」 ibid. S. 303-304 (B. 294).
- 17) 「精神」の章全体の展開においても、個人の行為と「ことがらそのもの」との連関が一つの軸となっているといえる。本論文、第6章の注) 参照。Vgl. ibid. S. 471 (B. 450-451).
- 18) 「ことがらそのものは、個人と対象性そのものとの相互浸透が対象的となったものであり、そこでは……自己意識は自分の実体の意識に到達している。」 ibid. S. 304 (B. 295) 「ことがらそのものは、個人性によって浸透された実体〔人倫の実体〕、すなわち主体である。この主体においては、個人性はこの個別的な個人性としてあると同様に、万人の個人性としてもある。それはまた、万人および各人のこの個別的行為としてのみ一つの存在であるような普遍者である……。」 ibid. S. 310-311 (B. 300) 人倫体においては「個人は自分の個別的な労働において無意識なままにすでに普遍的労働を遂行しているが、また同様に、普遍的労働を自分の意識の対象ともしている。全体は全体として個人の所業(しごと)となり、この所業のために個々人は自分を犠牲にするとともに、まさにこのことをつうじて全体のがわから自分自身を逆に支えてもらう。」 ibid. S. 265 (B. 257).
- 19) ibid. S. 311 (B. 301) なお、「ことがらそのもの」を人倫体に帰着させることの問題性については、本論文、結語にかえて) を参照。
- 20) ことがらそのものは「まだ主語とはなっていない。そのかわりをはたしているのはあの諸契機〔目的、手段、現実などの行為の諸契機〕である。」「これらの契機は……ことがらそのものがこれらの契機の述語でありうるというかたちでのみ、ことがらそのものをすべて本質としている。」 ibid. S. 305 (B.296) 意識は自分の行為のうちの「ある意味をつぎつぎにこの述語〔抽象的な「ことがらそのもの」〕の主語とする。」 ibid. S. 306 (B. 297) 行為の「内容の一方の契機は意識によって明るみに出され他人にたいして示されるが、……反対の契機は自分のなかにとっておく。」「意識はある契機を自分にたいして、また本質的なものとして自分の反省のなかにもつがたんに外面的なもの〔みせかけのもの〕として、彼のもとに、あるいは他人にたいして持っているにすぎない。……そこでは、諸個人は自分自身をも欺し、また相互にも欺したり欺されたりする。」 ibid. S. 307-308 (B. 298).
- 21) ibid. S. 309-310 (B. 298-300).

## 第 5 章

- 1) ヘーゲルは『精神現象学』における「精神」の章とそれ以前の諸章との差異について、後者では「意識の形式」があつかわれるのにたいして、前者では「世界の形式」があつかわれる、と述べている (Phä. III S. 326, B. 315)。ただし、前者で「世界の形式」があつかわれるといっても、それは後期の「客観的精神」(『法哲学』や『歴史哲学』の対象としての) におけるような世界そのものの社会的、歴史的ありかたというよりは、むしろ、世界における意識のあり方(世界のもとの、あるいは世界についての意識の形式——イデオロギー——といってもよい)であろう。このことは、意識の発展の学という『精神現象学』の基本性格に由来する。本論文、第4章の注2), 注10) 参照。
- 2) 「精神は実体としては、動揺しない……自己同等性であるが、しかし、それは対自存在〔個人の自独存在〕としては、解消され自分を犠牲とする……本質である。そこでは、各人は自分自身の活動を遂行し、普遍的存在〔実体〕を分裂させる……。本質〔実体〕のこのような解消と個別化がまさに行為という契機

- ……である。この契機は実体の運動、魂〔をなすもの〕であって、〔実体はこの契機によって〕活動を与えられた普遍的な本質となる。」ibid. S. 325 (B. 314).
- 3) このことは、『精神現象学』で「人倫 Sittlichkeit」というばあい、おもに古代ギリシヤにおけるような直接的、自然的人倫を意味することにもあらわれている。古代ギリシヤの人倫についての素朴な意識にたいして、個人の自立性（対自在）に媒介された人的意識の形態として明確に性格づけられているのはドイツ観念論の「道徳 Moralität（道徳的意識）」である（ibid. S. 269, B. 260）。だが、これは（近代的）人倫についてのなほ抽象的な意識にすぎない。なお、『精神現象学』とはほぼ同時期に書かれた1805-06年の『イェナ実在哲学』では、「身分（職業的位置）」についての意識（心術）を「人倫（性）」とよび、（広義の「人倫」は「現実的精神」全体を意味するが）これにたいして、これをこえてすべての定在から純化された普遍的自己知を「道徳（性）」とよび、そこからさらに宗教、学（絶対知）に移行している。Jenaer Realphilosophie, S. 253, S. 262-263.
  - 4) 「実体はたしかに個人のもとにそのパトスとしてあらわれ、個人性は実体に生命を与える……ものとしてあらわれる。しかし、実体は、同時に個人の性格でもあるようなパトスである。人倫的個人は、直接に、またそれ自体で（即自的に）この自分の普遍性〔実体〕と統一されており、自分の現存をこの普遍性にももっている……。」Phä. III. S. 348-349 (B. 337).
  - 5) 「個人は自分がなすべきことを知っており、神々の掟に従うべきか、人間の掟に従うべきかは、すでに決定されている。」「彼には選択もなければ、闘争も不決断もない……。人倫の本質性は彼にとって直接的なものである」ibid. S. 342-343 (B. 331-332).
  - 6) 所行は「人倫的世界の平静な組織、運動を破壊する。そこにおいて二つの本質存在〔家族と国家〕の秩序の一致と思われたものは……所行をつうじて対立したものと移行する。」ibid. S. 342 (B. 331)「各人は自らこのような対立をよびおこすために、またその所行をつうじて、〔あらかじめ〕知られていないものであっても自分の所業となるために、自分を滅亡させる罪責におちいる。」ibid. S. 349 (B. 337).
  - 7) S. 349 (B. 337)『美学講義』ではつぎのように述べられている。悲劇における積極的なものは、「葛藤のなかで相互に否定しあおうとする行為の諸力〔人倫的諸規範が内面化されたものとしての〕を和解させる」ことにあり、このような対立の発生と、対立するようになったものの没落の必然性のなかに、「たんなる非合理的で不可解な宿命」をではなく、「運命の理性性」を見出すことにある。(XV. S. 547) 悲劇を觀賞する観客は、そこに登場する個人の境遇に同情しながらも、さらにこれをこえて、悲劇の結末において明らかになる高次の人倫的威力の貫徹にたいして、倫理的満足をおぼえる。ここに運命との和解がある。(XV. S. 525-526, S. 547).
  - 8) 「運命は……〔行為にとって〕無縁で外から生じるものではない。……運命は自分自身についての意識、だが、ある敵対的なものとしての〔自分自身についての〕意識である。」I. S. 346 (N. 283) 運命は「犯罪者自身の所行にたいする、それと等しい〔力の〕反作用であり……、彼が自分にたいして自分でつくり出した敵である。」I. S. 343 (N. 281)「生命から出発しつつそれから離れる犯罪は……全体を、だが分裂させられたものとして表現する。」「人間は運命において、失なわれたものを感得するのであり、運命によって失なわれた生命への憧憬をよびおこされる。」そしてこのように「敵対的なものもまた生命として感受されることのために、そこに運命の和解の可能性がある。」ibid. S. 345 (N. 282).
  - 9) これは、「理性」の章の「快楽と必然性」の項で、必然性、運命について述べられていた内容に近いといえる。そこでは、全体における自分の行為の意味を理解しない主観主義的な行為にたいして全体的連関が必然性、運命としてあらわれること、より高い立場は、「自分の目的と行為を運命のなかに認める」(Phä. III 273-274, B. 265) ことにあることが主張されている。本論文、第4章の注11) 参照。なお、『論理学』にはつぎのような叙述がある。「本来の運命をもつのは、自己意識だけである。というのは、自己意識はその客観的普遍性にたいして自分を対立させ、それにたいして自分を疎遠とすることができるからである。」「……自己意識は自分のある特殊なもの〔普遍的なものと対立する〕とするのであり、それと同時にその定在は抽象的普遍性として、自己意識に疎遠なその定在の伝達のためのひらかれた面となる。」VI. S. 421.
  - 10) この論稿において、ヘーゲルは、それまで自分が傾斜していたカント的道徳にたいして正面きって対決するにいたる。「カント的な実践理性は普遍性の能力、すなわち排除〔特殊性の〕の能力である。……〔しか

し) 排除されたもの〔特殊性〕は廃棄されず、〔普遍性から〕分離されたもの〔特殊性〕は存続する。〔実践理性〕の命令はたしかに主体的であり、人間自身の〔人間自身が定立する〕律法であるが、しかしそれは、人間の内部に現存する他のもの〔特殊性〕に矛盾する律法、これを支配する律法である。」I. S. 301 (N. 388), Vgl. S. 321 ff. (N. 264 ff.) 「律法は、行為する人間あるいは行為が特殊なものであるという点に、その普遍性の限界をもっている。そして、行為は普遍性、律法との関係において、それに適合したり背反したりするものとみなされるかぎりで、特殊なものである。そして、そのかぎりでは行為の〔具体的〕関係、その〔具体的〕規定性はいかなる変化もうけない。行為は現実的なものである。……〔律法においては〕罰は所行を追及する。〔しかし〕その具体的連関をひき裂くことはできない。」 ibid. S. 340 (N. 278).

- 11) 「運命における罰は一つの敵対的なものであるが、それは一つの個別的なものであって、そこでは当為とその遂行とが律法のばあいのように分離していない……という点で、普遍的なものの特異的なものが合一されている。」 ibid. S. 341. (N. 279) 「運命は罰よりもいっそう広い〔作用〕領域をもっている。……それは罰よりも無限に峻厳である。」 ibid. S. 346-347 (N. 283).
- 12) ローゼンクランツは、フランクフルト期の「生」概念をのちに「人倫」とよばれるものに相当すると述べている (K. Rosenkranz: G. W. F. Hegels Leben, S. 87)。ただし、ここでの「生」概念は社会的、倫理的な生活に限定されたものではなく、より広く、人間と世界全体との関係、さらには人間と神との関係をも包括するものである。ヘーゲルはこの概念をつうじて、人倫の段階をもこえて宗教的な段階へと進んでいる。
- 13) たとえば, Pha. III. S. 265-266 (B. 257-258) 参照。
- 14) 本章, 注 7), 9) 参照。
- 15) 「〔芸術的〕理想においては、まさに特殊な個人は実体的なものと不可分な結合を保っていなければならない。」しかし、「普遍的なもの〔実体的なもの〕が個人の自立性ななかで直接にその主観的感情、心情、性格的素質として現存し、それ以外の現存をもつべきでないとすれば、まさにこのことによって、普遍的なものは意志と実行の偶然にゆだねられることになる。」 Vorlesungen über Ästhetik, XIII. S. 237-238.
- 16) 「全体性をもった英雄的性格は、責任を〔自分に帰する部分とそうでない部分とに〕区別しようとはしない……。」「英雄時代においては……客観的なものは、〔すべて〕個人から生じたものとして彼に属しており……、主観は、おこったことがらを完全に自分の責任に帰そうとする。」 ibid. S. 247 本論文, 第 2 章の注 17) 参照。  
 なお、ヘーゲルは古代の英雄についてだけでなく、世界史全般のなかでの英雄たちの行為について、彼らは時代の先端に立ちながら無自覚のままに実体的なものを遂行することを指摘している。Vgl. R. § 348, Philosophie der Geschichte, XII. S. 45-46.
- 17) 国家においては「個々の個人がその位置を維持するのは、彼らがこの秩序とその現存の確固としたあり方にそい、これに従うことによってである。というのは、彼らは性格や心情をそなえたものとしては、もはや人倫的諸力が現存する唯一のあり方ではない……からである。」 ibid. S. 240 「発達した国家においては個々の主観が従属的位置しか占めないということは……各々の個人は全体において、ある全く限定されつねに制約された役割しかもたない……ということに示される。」 ibid. S. 241.
- 18) 「近代的人格はその心情……において主体としての無限性に到達しており、その行為や受動のなかに法や掟や人倫などがあらわれる。」 ibid. S. 255 「より客観的な内容は、すでに現存する確固とした諸関係によって与えられており、そのばあい、この客観的内容が個人のなかに、またその内的主観性、道徳性等々のなかにいかにあらわれるかということが最も本質的な関心事でありつづけるをえない。」 ibid. S. 253.
- 19) ibid. S. 239 ff, S. 253 ff, Vgl. S. 196, S. 179.
- 20) 「理想においては、まさに特殊な個人は実体的なものと不可分な結合を保っていなければならない。」 ibid. S. 237 「このような状態は、ふつう英雄時代とみなされている状態である。」 ibid. S. 243 これに対して、国家的な生活の状態は、「立法的悟性の普遍性と直接的生命性とが現に分離しているということを前提とする。」 ibid. S. 239 「…われわれは個人性の自由な形態化のために、〔国家とは〕反対の状態を要求

したのである……。』ibid. S. 242 「しかし、発達した国家生活と英雄時代の状態とのいずれがよりよい状態であるかについては、ここは説明を与える場所ではない。』ibid. S. 243.

『法哲学』では、国家が個人から独立なもの(即自的なもの)であることが強調されながらも、これに加えて、近代国家にとっては個人の主観性(対自在), 内的心術による媒介の契機——従属的契機ではあるが——不可欠である(国家はこの契機を含むことによって「即自かつ対自在的存在」となる)と述べられている。この意味で国家はたんなる「機械」ではない。本論文, 第3章の注2), 16) 参照。Vgl. R. § 270 (VII S. 422), R. § 257, § 260, § 267 国家が「悟性的なもの」、「機械的なもの」としてあらわれるのは、国家そのものにおいてではなく、市民社会としての国家においてである。(R § 183, E. § 523).

## 第 6 章

- 1) 以下でみるように、『精神現象学』であげられている三つの要請は、カント自身が主張している三つの要請——意志の自由の要請、魂の不死の要請、および神の要請(最高善の実現の要請)と必ずしも一致していない。Kant: Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe V. S. 238. なお、ヘーゲルの『哲学史講義』では、カントの主張に沿って三つの要請がとりあげられている。XX. S. 369 ff.
- 2) 「行為は道徳的目的の実現にはかならず、目的によって規定された一定の現実の産出、道徳的目的と現実それ自体との調和の産出にはかならない。」「道徳的目的の〔が産出した〕現実のなかには、また同時に、〔その〕享受、幸福とよばれる現実の形式もある。』Phä. III. S. 454 (B. 435) 「したがって、行為がなされるときには、〔道徳的〕目的と現実との不一致は全く真剣に考えられていない。』ibid. S. 455 (B. 436) 他方、「自然が道徳法則に一致している〔あるいは最高善が実現している〕とすれば、……道徳法則は存在者〔自然〕を廃棄するという行為によって損なわれるであろう。したがって、最高善をうけ入れると、道徳的行為は余計となり、全くおこなわれないということが本質の状態として保証されることになる。』ibid. S. 456 (B. 437).
- 3) カントはこの点から、道徳性の実現をめざす無限の過程において持続するものとして、「魂の不死」を要請しているが、『精神現象学』はこれに言及していない。
- 4) 道徳的自己意識は「行為し、自分の目的を現実とする。廃棄されるべき自己意識の感性はまさに、純粋な〔道徳的〕意識と現実との……媒介である。この感性は、純粋な意識が自分を実現するための道具あるいは器官であり、傾向性、衝動とよばれるものである。したがって、〔純粋な〕意識は衝動や傾向性を廃棄することに真剣ではない。」「道徳的行為は自己を実現する意識にはかならず、したがって自分に衝動という形式を与える意識であり、とりもおさず衝動と道徳性との現存する調和〔を産出するもの〕である。』ibid. S. 457 (B. 438).
- 5) 道徳的意識は「もっぱら他在そのもの、すなわち自分との絶対的な反対者を自分自身として把握するような絶対的概念ではない。』ibid. S. 451 (B. 432) 本論文, 第1章の注8) 参照。
- 6) 本論文, 第1章の注11) 参照。『哲学史講義』では、カントが実践的理性を感性と対立したままにしており、「自己実現する精神の体系」について考えていない、と批判されている。XX. S. 369 ここでいう「自己実現する精神の体系」とは『エンチクロペディー』における「客観的精神」の体系(とくに「人倫」の体系)を意味していると考えてよい。
- 7) Kant: Kritik der praktischen Vernunft, S. 224-225.
- 8) 「道徳的意識は純粋な義務について単純な知および意欲であるが、それは行為において……多様なケースをとまらうような現実と関係しており、そのため多様な道徳的関係をもっている。』しかし、「道徳的意識にとってそもそも問題なのは……純粋な義務だけであって、多くの義務は……そのものとしては意識にとって神聖なものではない。」「したがって、要請されることは、多くの義務を神聖とするような、……〔道徳的意識とは別の〕意識が存在するということである。』ibid. S. 448 (B. 429-430) カント自身には、ヘーゲルが述べているような多様な義務の統一という視点、またそこから神を要請するという見解は直接みあたらないように思われる。カントはたとえば『人倫の形而上学』のなかで、もろもろの義務のあいだに対立はないと述べている (Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe, IV. S. 224). なお、ヘーゲルの議論はあるいは、つぎのようなカントの叙述を念頭においているのかもしれない。「……道徳的

法則は最高善の概念をつうじて宗教へと導く。すなわち、あらゆる義務を神的な命令として認識すること……へと導く。」(Kritik der praktischen Vernunft, S. 233).

- 9) 「そもそも道徳的意識は、それが自らあるものとは別な意識によってなにかが神聖とされるということをお、真剣にうけとってはいない。というのは、道徳的意識にとっては、自分自身によって、かつ自分において神聖とみなされるものだけが神聖であるからである。」 Phä. III S. 460 (B. 441).
- 10) このような批判は 1802-03 年の『自然法論文』(Naturrecht-Aufsatz, II. S. 460 ff.) 以来、ヘーゲルに一貫している。Vgl. R. § 135 u. Anm., E. § 54, Geschichte der Philosophie XX. S. 367-368 『精神現象学』では「理性」の章の最高の二項（「立法的理性」、「査法的理性」）で、このような批判が展開されている。それによれば、行為にあたって普遍的道徳的法則を自己立法しようとするカント的な実践理性は、この法則が行為の具体的内容にたいして無矛盾なく妥当するかどうかを吟味するとき、非現実的、非行為的な立場に転落する、とされる。Phä. III. S. 315-320 (B. 315-308).
- 11) カント的道徳においては、「現実的存在と意識の彼岸としてのみ絶対的に存在すべきでありながら、同時に意識のうちにのみあるべきであり、また彼岸〔におけるもの〕としては空無であるはずのものが純粹義務……とされている。」道徳的意識は「自分の外に絶対的に存在していると自ら述べているものを、むしろ自己意識の自己のなかに閉じこめておき、……絶対的な自体 An sich であると自ら述べているものを、まさにそれが理由で真理をもたないものとうけとっている。」 ibid. S. 463 (B. 443).
- 12) Vgl. R. § 133 Zu., R. § 134 Anm.
- 13) この問題は、論理的には無限と有限との関係の問題となる。ヘーゲルによれば、たんに有限と対立するような無限はたえず有限につきまとわれ、その彼岸に当為として求められるものにすぎない。真の無限は、自分の他者としての有限のなかに自分を貫徹してこれを自分へと「揚棄」することにある。Logik V. S. 144 ff., S. 156 ff., S. 163 ff., E. § 94 Zu. § 95.
- 14) 意識は「良心としては、それ〔行為の場面〕を直接的に具体的なかたちで知っている。」「良心は、場面がもついくつかの状態をさまざまな義務に分けたりはしない。良心は、「あれこれの義務を遂行するのではなく、具体的な正義を知り、行なう。」 Phä. III. S. 467 (B. 447).
- 15) 「意識は、自分が行なうことが義務であると知っている。そして、意識はこのことを知り、義務についての信念がそれ自身義務にならなっているということによって、他人から承認されている。」 ibid. S. 474 (B. 454).
- 16) 良心においては、義務は「絶対的存在〔自体存在〕であるという意味から離れて、自己ではなく対自的ではないような存在へ、したがって対他存在へと沈みこんでしまっている。」「良心は純粹義務、あるいは抽象的な自体を廃棄してしまっただけではなく、それは普遍性としては、他人に関係するような〔対他存在としての〕本質的契機となっている。それはもろもろの自己意識の共同の場 das gemeinschaftliche Element〔ヘーゲルは良心 Ge-wissen を共同知と解釈して、ここでその意義になぞらえている〕である。この場は所行に存立と現実を与える実体である。それは、他人によって承認されるという契機である。」 ibid. S. 469-470 (B. 450).
- 17) 「良心であってこそはじめての道徳的行為らしい行為であって、これまでの〔カント的な〕所行を欠いた道徳性の意識はここに移行している。」 ibid. S. 467 (B. 447) 「〔カント的な〕道徳的意識は、承認されるという契機をもっておらず……、そのためそもそも行為し、実現する意識なのではない。」 ibid. S. 470 (B. 450) とところで、すでにみたように、「ことがらそのもの」は行為における「対自存在」、「対他存在」、および「自体存在」の統一であった。だが「理性」の章ではそれはなお抽象的、形式にとどまっていた。それが実体性を獲得するのは人倫においてである。これに対して、良心は、「対自存在」、「対他存在」、「自体存在」の諸契機を「対自存在」の契機の優位のもとに統一しており、この意味で、良心においては「ことがらそのもの」が対自化され、主体化されている。Vgl. ibid. S. 471 (B. 450-451).
- 18) 良心においては、「自己を確信する精神はそのものとして他人にたいして〔対他的に〕現存する。〔しかし〕その直接的行為が「そのまま」で妥当し現実的となるのではない。承認されているものは、規定されたもの〔行為の具体的内容〕……ではなく、自分を知る自己そのものだけである。〔行為の〕存立の場は普遍的自己意識である。この場に入りこむのは行為のじっさいの作用（結果 Wirkung）ではありえない。……自己意識のみが承認されたものである……。」 ibid. S. 478 (B. 457).

- 19) 「存在においては〔行為が存在の場におかれたときには〕行為は規定されたものとなり、万人の自己意識という場と等しくなるのであり、したがって必然的には承認されなくなる。行為する良心と、この行為を義務〔にかなったもの〕として承認する普遍的意識という両側面は同様にこの行為の規定性から自由である。」 *ibid.* S. 477 (B. 456).
- 20) 良心は「現実の内容としての自分の行為の目的においては、自分をこの特殊な個別者として意識しており、対自的にあるものと対他的にあるものとの対立を、すなわち、普遍性あるいは義務と、そこから自分へ還帰したあり方との対立を意識している。行為者として良心が入りこむ対立は、その内面においては以上のようなものである。それはまた同時に外にむかう不平等性……、すなわち自分の特殊な個別が他人の個別にたいして不平等であるというのである。その特殊性は……自分自身の確信が自体あるいは普遍性……に対立する本質であると自らみなすことにある。したがって、この内面的規定に対しては……普遍的意識が対立している。この意識にとっては普遍性、義務が本質的である……。このように義務を強固なよりどころとする立場にとっては、前者の意識〔対自的、個別的意識〕は悪とみなされる。また、この意識が同時に自分の行為を、義務にかなったものであると主張するとすれば、それは偽善である。」 *ibid.* S. 485 (B. 463-464) Vgl. R. § 139, § 140.
- 21) これと類似の事態が「ことがらそのもの」にかんして指摘されていたが、「ことがらそのもの」が主体化、対自化される良心においては、この事態はいっそう複雑な性格をもつ。第4章の注21) 参照。
- 22) 「評価の立場にとっては、個人の個性の側面が行為の普遍的側面に対立させられないような……いかなる行為もない。……評価をこととする意識は行為〔の連関〕を分割し、行為自身との不平等性を生じさせ、これを固定する。」 *Pha.* III. S. 489 (B. 467) ヘーゲルは、行為者の内的意図を勝手に穿きつけてこれとの連関で結果にたいして評価を下すような立場を下劣とよんでいる。また、評価者が行為にたいする自分の評価の外在性、非現実性にもかかわらず、自分を行為者よりも高い立場にあるかのように主張することを偽善とみなしている。 *ibid.* S. 487-489 (B. 465-467).
- 23) 「例の〔行為者が自分の個性に執着するという〕悪は、自分自身を他人〔あるいは評価者〕のなかに直観することによって、告白の場としての定在へとおびき出され、このようにして自分を外化し、自分を契機として定立する。だが、前者〔行為〕にとって、特殊な対自存在という承認がされていない一面的な定在から砕かれなければならないのと同様に、後者という他者〔評価者〕にとっても、承認されていない一面的な判断がうち砕かれなければならない。」「それ〔評価者〕が前者〔行為者の悪〕に与える赦しは……自分の非現実的な本質を放棄することである。それはこのような本質を、現実的行為〔の主体〕であった前者という他者〔行為者〕と同等の位置におき、行為を〔抽象的な〕思想のなかで〔固定的に〕とらえておくという規定のために悪とよばれたものを、善とみなし、あるいはむしろ、〔善悪についての〕規定された思想の区別と、自立的規定としての自分の判断を放棄する。」 *ibid.* S. 492 (B. 470).
- 24) 「所行は消滅しないものではなく、精神によって自分へととりかえされるものである。そして、所行における個性〔制限性〕の側面は、意図〔内的制限〕としてあるものであれ、意図の定在する否定性、制限〔外的制限〕であれ、そのまま消滅する。」 *ibid.* S. 492 (B. 470-471).
- 25) 『精神現象学』では、行為者（普遍性に対立した個性に執着する）評価者（個性に対立した普遍性に執着する）との相互承認をつうじて、そこに個性と普遍性との統一としての知の成立を見出し、この知を宗教、絶対知へと接続するものとみなしている。しかし、倫理的な次元でみると、このような個性と普遍性との統一についての知は、「われとしてのわれわれ」と「われわれとしてのわれ」との統一（Vgl. *ibid.* S. 145, B. 140）としての人倫についての知であるといえよう。『精神現象学』においては、道徳、良心についての考察から直接に、宗教、学（絶対知）についての考察へと移行しており、道徳、良心に客観的内容を与えるべき近代の人倫についての叙述はみられない（「精神」の章の最初に示された人倫は古代の人倫である）。しかし、われわれとしては、『精神現象学』では「精神」の章における古代の人倫（個人の自立性に媒介されない直接的、即自的人倫）から道徳、良心（個人の内面性、「対自存在」）に続いて、後期の『法哲学』におけるような道徳、良心から近代の人倫への移行が、言外に前提されているとみなしたい。この点についての考察が『精神現象学』になぜ欠けているかにかんしては、種々の理由が考えられるが、それは基本的には、意識の経験の字という性格（社会論的考察は第二義的である）に由来するといえよう。本論文、第4章の注2) 参照。



なお、『精神現象学』の章の最後の部分には、良心論における行為者と評価者との関係についての議論に対応する叙述がある。そこでは、「立法的理性」と「査法的理性」とが「人倫的意識の支えなき二つの契機」とみなされ、両者の一面性は人倫的実体において克服されると述べられている。ibid. S. 319 ff. (B. 308 ff.), S. 324-325 (B. 314).

- 26) フランクフルト期の「運命とその和解」の論理は、このような把握と連関する内容をもつ。そこでは、抽象的な律法(ユダヤ教の他律的な律法、およびカント的な意志の自己立法にもとづく律法)による行為にたいする外的評価に対して、運命を行為に真の意味を与える高次の評価者とされている。個人は運命のなかに、全体にたいする自分の否定作用への全体のがわからの反作用を見出し、運命と和解すること(このことによって罪に「赦し」が与えられる)をつうじて、全体への復帰が可能となる、とされている。本論文、第5章の2を参照。

### 結語にかえて

- 1) 本論文、第2章の注22) 参照。
- 2) 本論文、第6章の注2), 4) 参照。
- 3) 本論文、第2章の注14), 26), 第6章の注12) 参照。
- 4) 本論文、第6章の注6) 参照。
- 5) 本論文、第6章の注13) 参照。
- 6) 本論文、第6章の注16), 19) 参照。
- 7) 本論文、第4章の注16) 参照。
- 8) ヘーゲルはこの点で、「ことがらそのもの」を主体化する良心の意義を重視していた。本論文、第6章の注17) 参照。
- 9) 本論文、第4章の注18) 参照。
- 10) 倫理的行為についてはないが、芸術活動を例にあげると、ある芸術家の作品 *Werk* が観賞者の感動をよびおこす(対他的意味をもつ)のは、それが、芸術家と観賞者全体に共通の普遍性(自体——ヘーゲルならば時代精神というところであろう)を表現することによってであるが、しかし、このことは、この普遍性が芸術家の唯一無二の個性と結合されているかぎりにおいてである。そこでは、作品の普遍性と個性(個性)は、いずれも一方が他方にたいして優位にたつてはいない。だが、ヘーゲルによれば、芸術作品の個性は普遍性(時代精神、絶対的精神)のたんなる媒体でしかない。

### Abriß

In den vorhergehenden von 1 bis 3 Abschnitten, welche im letzten Heft unseres Forschungsberichts veröffentlicht worden sind, betrachteten wir Hegels Auffassung der ethischen Handlung, folgend dem Systemsinhalt von "Phänomenologie". Dabei handelt es sich darum, wie die Handlung eines Individuums in ihrer konkreten Totalität immanent sich beurteilt und sich bildet. Aber in "Rechtsphilosophie" gibt es keine explizite Auflösung dieses Problems. Der Anhalt dafür, dieses Problem aufzulösen, könnte in "Phänomenologie" gesucht werden. Dort sprüht Hegel dem Prozeß nach, in dem sich ein Individuum des allgemeinen Sinns seiner Handlung unter der Gemeinschaft ("Sittlichkeit") bewußt wird.

Im Abs. 4 dieser Abhandlung nehmen wir den Begriff der Handlung im Teil "Selbstbewußtsein" und "die handelnde Vernunft" von "Phänomenologie" auf. (Im letzten ist der Gedanke "Sache selbst" bemerkenswert.) Im Abs. 5 wird der Charakter der antiken Handlung im Teil "Sittlichkeit" behandelt, im Vergleich mit dem der modernen Handlung. (Dabei wird auch die Darstellungen in Hegels Frühschriften und Ästhetik

berührt, in Bezug auf die von "Phänomenologie". Im Abs. 6 prüfen wir die Kritik über Kants formelle Auffassung der Handlung und die Beziehung des Gewissens als innersten des Subjekts auf die Handlung als seiner Äußerung.

Indem wir diesen Inhalt in "Phänomenologie" auf den in "Rechtsphilosophie" beziehen, könnten wir folgern, daß Hegels Grundauffassung der Handlung darin besteht, daß das Element, wo der Handlung des Individuums ihr totaler Sinn, ihren Momenten die konkrete Sinn-beziehung gegeben wird, die Gemeinschaft ("Sittlichkeit") ist. Aber Hegel hat den allgemeinen Sinn der Handlung und den Maßstab für die Beurteilung über sie auf der Seite der Gemeinschaft fixierte, so konnte er die wahre Einheit des allgemeinen und des individuellen Sinns der Handlung nicht begreifen.