

ヘーゲルの倫理的行為論 (上)

高 田 純

(帯広畜産大学哲学研究室)

1978年8月31日受理

Hegels Theorie der ethischen Handlung (Teil 1)

Von

Makoto TAKADA

はじめに

倫理学において行為の問題は重要な位置を占めている。もともと、とくにアリストテレス以来、倫理は人間の行為の善し悪しにかかわるものとされてきた。このように広義においては、行為の問題は倫理的問題の全体をおおうものであるが、狭義においては、それは、他の倫理的諸問題——倫理的規範（倫理的価値、善）、倫理的意識や判断、倫理的義務、徳などの問題とならぶ一つの問題である。しかし、これらの問題のなかでも、やはり行為の問題は特別の意義をもっている。倫理的なものは人間の行為を方向づけ、意味づけるものとして、それが具体的に問題とされるのはあくまでも行為においてであり、またそれが実現されるのも行為をつうじてである。行為は倫理的なものと個人との最も具体的で動態的な関係をあらわしており、そこには、倫理をめぐるさまざまな問題——行為の動機づけ、目的と結果との関係、行為にたいする評価、行為についての責任などの問題が鮮明なかたちであらわれる。しかも、有限な個人にとっては、行為は平坦な道をたどるのではなく、そこにはさまざまな矛盾、葛藤が生じるのであり、行為は、これらにつき動かされながらもこれを克服する緊張性と動態性におかれている。行為がもつこのような性格のために、また、それを具体的全体において把握することには困難さがともなう。行為の問題がもつ重要さが指摘されつつも、これにたいする理論的とりくみが、今日の段階でも、他の倫理的諸問題へのとりくみに比べて必ずしも十分でないことは、このような問題の複雑性によるところが大きいといえよう。

ところで、今日倫理的行為の問題を考察するうえで、ヘーゲルがさまざまな著作のなかで与えているこの問題についての分析にはきわめて唆に富む内容があり、これから学ぶべきものが少なくないように思われる。しかし、この問題についての彼の見解を理解しようとするばあい直面する困難さは、彼の著作のなかではこの問題についての独立の考察(行為論としての)

が示されていないという点にある。たとえば、彼の倫理思想の体系的総括というべき『法哲学』についていえば、その「道徳」の部でこの問題はある程度主題化されているが、そこで示されているのは、社会的、客観的（「人倫的」）内容を捨象してたんに主観のがわからとらえた行為の抽象的、形式的構造にすぎない。これに対して、倫理の最高段階としての「人倫」の部で叙述されているのは、すでに倫理的自由を実現したものであるとしての組織（家族、市民社会、国家）であり、それらにたいする、またそれらのもとの個人の行為のありかたにはほとんど言及されていない。ヘーゲルは「人倫」を、「道徳」およびそこにおける主観性の原理をすでに「揚棄」したものとみなしているが、「人倫的」行為をそれ自体として具体的にとらえるためには、「人倫」にたいする個人の関係を行為主観のがわからもう一度みかえすことが必要になる。そのためには、彼の他の論稿、講義に、部分的、断片的にはあるが示されている行為についてのさまざまな分析を視野に入れることが必要である。なかでも『精神現象学』には、『法哲学』の叙述を補って彼の倫理的行為論の骨格をうきほりにするうえでの重要な手がかりが与えられているように思われる。彼は倫理的行為について独立の理論的展開をけっきょく与えずにおわりはしたが、この問題には初期から深い関心をもちつづけた。とくに、ギリシャ悲劇を題材としたフランクフルト期の「行為の悲劇性」についての分析は有名であるが、彼にとっては、これはたんに古代ギリシャに限定されず、近代の倫理にもつながら問題性をもつものとしてうけとめられ、このような基本モチーフはその後も失なわれずに貫徹されている。

本学『学術研究報告』今号に掲載された本論文第1章から第3章までは、まず、ヘーゲルの完成された倫理的・社会的体系としての『法哲学』の内容にそって、倫理的行為についての彼のとらえかたを検討する。次号に掲載予定の第4章以下では、『精神現象学』を中心に、初期の論稿や後期の講義をもふまえ、これらに示された内容を『法哲学』の内容とつきあわせることによって、これらのテキストのなかから彼の倫理的行為論を再構成することをめざしたい。

第1章 倫理的行為の原理としての自由意志

後期ヘーゲルの哲学体系『エンチクロペディー』の内部で倫理の問題があつかわれるのは、「客観的精神」論（『法哲学』はその詳論）の「道徳」と「人倫」の部においてである。「客観的精神」の領域全体は「自由意志 *der freie Wille*」の実現、展開とみなされているが、これがそれにふさわしいかたちで発現するのは、「道徳」と「人倫」における倫理的行為としてである。

1 「自然意志」、「反省意志」、「自由意志」 倫理的行為の原理としての自由意志は、『エンチクロペディー』においては「客観的精神」に先行する「主観的精神」（とくにその「実践的精神」）の展開の成果とされている（『法哲学』の「緒論 *Einleitung*」はこの敷衍）ので¹⁾、まず

この叙述にしたがって、ヘーゲルが理解する自由意志の基本性格をおさえておこう。彼は、自由意志がそれまで一面的あるいは不完全にしか理解されてこなかったことを批判し、彼固有の意味での自由意志を、とくに「自然意志 der natürliche Wille」および「反省意志 der reflektierende Wille」と区別してとらえている。まず、意志の最も低次の形態は、衝動、欲求、傾向性などの自然意志である(これは直接的、「即自的」意志と性格づけられる)。自然意志は、自分自身および対象が自然的、感性的なものに埋没しているため、その実現、すなわち自分と対象との一致は偶然的である²⁾。意志が自分の実現のこのような偶然性を克服するために、つぎには、衝動への没入から脱却してこれに距離をとり、これから自分を区別して自分へと「反省する(反照する) reflektieren」段階へとすすむ。これが「反省意志」である(それは主観的、「対自的」意志とよばれる)。「反省意志」はもろもろの衝動のうえにたち、これらのあいだで取捨選択をおこなうものであって、この点では「選択意志(恣意) Willkür」である。だが、「反省意志」はそれ自身、空虚で形式的なものであり、その内容は、自分自身のなかから産出され規定されるものではなく、自分の外の衝動からえられる。そのため、「反省意志」の実現もなお偶然をまぬがられない。その内容をなす衝動のあいだには衝突が生じる。そのばあい、「反省意志」はある一つの衝動の実現にかえて別な衝動の実現をめざすことができるが、それもけっきょく、衝動の内部で悪循環的に取捨選択をくりかえすことでしかない³⁾。そこで、「反省意志」はもろもろの衝動、欲求のあいだで比較をおこない、これらに序列づけを与えなければならない。そのばあいの基準となるのが「欲求の普遍的満足」としての「幸福 Glückseligkeit」である。だが、「反省意志」においては、どのような具体的内容を幸福とみなすかについての客観的尺度はなく、それはまさに「恣意」にゆだねられる⁴⁾。ヘーゲルによれば、このような恣意としての「反省意志」がしばしば自由意志ととりちがえられてきた。しかし、「反省意志」は、すべての衝動を捨象して自分へと「反省」する点で形式的にのみ自由であるにすぎず、その内容は衝動に依存しているため、外的必然性に拘束されている⁵⁾。このように、「反省意志」は、一方では純粋な「自己反省」と、他方では衝動への内容的依存という二つの要素をもっているが、「反省意志」には、これら二つの要素の比重を異にする二つの形態が区別されるように思われる——ヘーゲル自身は必ずしもこの点を明確にはしていないが。その一つは経験論的な「反省意志」、他の一つは(カントあるいはフィヒテの)先験論的な「反省意志」である。前者においては、意志の普遍性は経験的なものだけにたいして相対的なものであり、それがめざす幸福もまた同様である。これに対して、カントはこれをたんに実用的なもののみとみなし、これを鋭く区別して、すべての経験的要素(したがって、それらにおける相対的普遍性としての幸福も)を捨象した純粋な意志の立場を強調した。だが、それは経験的要素を自分へと包摂せずに自分の外に放置するために、内容的にはこれへの依存を脱却できない⁶⁾。このように、「反省意志」の二つの形態は、相互に対立するようにみえながらも、共通の限界をもって

いる⁹⁷。

これに対して、ヘーゲルが強調する自由意志は、自然意志のようにもろもろの衝動内容に埋没するのではなく、また「反省意志」のようにこれらの捨象によって自分に関係するのではなく、これらを自分の他者、否定として定立しながらもそれらのなかに自分を貫徹し、このように自己否定としての他者をつうじて自分に関係する意志である。そこにおいては、自然意志と「反省意志」との一面性が克服され、それぞれが特殊性の契機と普遍性の契機としてそのなかに「揚棄」される⁹⁸。この自由意志は「即自かつ対自的な意志」と性格づけられる。また、「反省意志」が区別、対立（特殊性としての衝動と普遍性としての自己関係との）に固執する「悟性的意志」であるに対して、自由意志は、この対立を自分の内部で克服するものとして「理性的意志」とよばれる。

2 「主観的精神」と「客観的精神」——自由意志の実現としての法 『エンチクロペディ—』においては、自由意志は「主観的精神」（とくにその最終段階としての「実践的精神」）の成果であり、この自由意志の展開として「客観的精神」の領域がひらかれるのであるが、ここで「主観的」に対して「客観的」といわれるのはどのような意味でであろうか。「主観的精神」に属する「実践的精神」においては、意志の対象は自然物であるが、自然物は意志自身によって産出され、定立されるものではないから、意志がそのなかに自分の実現を見出すかどうかは偶然性をのがれられない。意志がたんなる自然意志から「反省意志」に高まったとしても、やはりこの偶然性は完全には克服できない。より高い立場は、意志が自分の客観をたんに所与のものとして前提するのではなく、自分自身で産出しながら、そこに自分を貫徹することである。このような客観はもはや自然物ではありえない。それは意志相互の関係、しかも意志が相互に自由を承認しうるような関係である。このような関係においては、意志の自然物にたいする関係はその従属的契機にひき下げられる⁹⁹。ヘーゲルは、このように意志の自由を相互に実現する社会的関係、客観的現存在を「法 Recht」とよんでいる。ここでいう「法」は、狭義の法（法学の対象としての）にとどまらず、人間の社会的、共同的生活とその秩序全体にわたり、狭義の法、政治、倫理を包括するものである¹⁰⁰。ところで、自由意志は、衝動に埋没するのではなく（自然意志のように）、これを捨象するのではなく（「反省意志」のように）、これを自分へと包摂するものであったが、ヘーゲルによれば、この自由意志が「客観的精神」、 「法」において実現されるということは、すなわち、そこでは衝動が意志相互の承認関係のもとで理性的に秩序づけられ、より普遍的なものへと段階的に純化されるということの意味している¹⁰¹。

3 意志の自由の本来的発現としての倫理的行為 自由意志が自分の本性にふさわしいかたちで発現するのは行為 Handlung としてであり、行為は、意志が自分自身のなから客観を定立し産出するということであるが、このような行為が可能となるのは、「主観的精神」とし

ての意志の自然にたいする関係においてではなく、「客観的精神」としての意志の他人の意志にたいする関係においてである¹²⁾。行為における意志の自己規定は、より具体的にいえば、意志が自分の内的目的にしたがって意識的に他人の意志との普遍的関係を定立し産出するということでもあり、行為には内面的、主観的契機と社会的、普遍的契機とが含まれていなければならない。そして、このような行為が倫理的行為である¹³⁾。

ところで、このようなヘーゲルの行為についての理解は、実践ないし行為 *praxis* を制作 *poiēsis* から区別して倫理的なもののみならずアリストテレス以来の見解をふまえているといえる。アリストテレスによれば、制作においては、制作される事物の原理はその外の制作者にあるが、実践においては、実践されることがらの原理は行為者自身にある。あるいは、制作ないし技術活動はある目的のための手段であるが、行為はそれ自身が目的である¹⁴⁾。行為とはそれ自身の善し悪しが問題となるふるまいであり、これは倫理的なものである。行為にたいする両人の把握には相異があるが、大局的にみると、原理・目的を自分のなかにもつ活動と、自分の外にもつ活動とのアリストテレスによる区別は、ヘーゲルにおいては、内容を自分のなかから与える（自己規定的）活動と、内容を自分の外にもつ（他者による被規定的）活動との区別におきかえられているといえよう。また、勝義の倫理的行為を個人的なものではなく、ポリスをめざす社会的、政治的行為とみなすアリストテレスの見解はヘーゲルによって継承されている¹⁵⁾。

アリストテレスは技術的活動から倫理的行為を区別しているが、ヘーゲルは両者の連関をどのように理解しているであろうか。さきに検討した「主観的精神」論においては、技術的活動の問題には直接ふれられていなかった。後期の体系においてこれがとりあげられるのは「客観的精神」論の市民社会の段階で（とくに労働に連関づけられて）である。しかし、ここでは、意志の自然にたいする関係という側面から（社会的関係の側面に捨象して）、技術的活動、労働についてのヘーゲルの把握にふれておこう。そのばあい、『精神現象学』の「自己意識」の章の叙述が重要な内容を示している。労働においては意志は自然物をたんに享受するのではなく（さきの「主観的精神」のばあいのように）、これに能動的に働きかけ、これを加工し、形成する。彼は労働に、意志を自然性から高めあげる積極的役割を認めている。労働をつうじて意志は対象のなかに自分の持続的存立をもつことが可能となる。だが、労働においてもその素材は意志自身が完全に産出したものではなく、基本的に自然的に与えられたものであるから、そこでは、意志が客観を定立しながらそのなかに自分を貫徹するという真の自己規定は実現されない。このことが可能となるためには、意志の客観はもはや自然物ではなく、意志の外にありながら意志と同じく自由な客観としての他人の意志とならなければならない。意志の自由の現存在は、他人の意志との自由の相互承認の関係である¹⁶⁾。（この移行は後期の「主観的精神」から「客観的精神」への移行に照応している。）労働は、このように、欲求における享受とは

異なり、意志の自己規定という本来のありかたに近づくが、まだそれには達せず、行為という性格をもつことはできない。(なお、市民社会の段階では、労働における意志が基本的に「悟性的」なものであることが示される。)

さてさらに、行為を倫理的なものに限定するヘーゲルの理解はカントの主張を念頭におきつつこれを批判するものでもある。カントは技術的、実用的活動から道徳的实践を峻別した。彼によれば、技術的、実用的活動は欲求にたいして相対的な普遍性をもつだけであり、道徳的实践が真の普遍性をもつためには、欲求から完全に純化され、これにたいして自律的でなければならない¹⁷⁾。ヘーゲルはこのようなカントの理解を評価しつつも、欲求を捨象するカントの道徳的实践は欲求の他律を真に克服していない点を批判する。真に自律的な倫理的行為は、欲求や技術的・実用的なものを捨象、排除するのではなく、これを自分へと包摂することにあるというのが、すでに述べたようにヘーゲルの立場である。

第2章 「道徳」における行為の主観性、抽象性

1 「抽象法」と「道徳」 「抽象法」は、狭義の法の最も抽象的側面、すなわち、物件の所有、および所有者相互の関係の形式的側面にかんするものである。(法の妥当、その制定、裁判、刑罰などの具体面は市民社会の段階であつかわれる。)ヘーゲルによれば、この「抽象法」の段階では、本来の意味での行為はまだ問題とならない¹⁸⁾。

「抽象法」における意志主体は、外的自然物を「物件 Sache」として所有する主体としての「人格 Person」である。意志は現実には、欲求、関心などの具体的、特殊の諸規定を自分のなかにもっており、これにもとづいて物件を所有するのであるが、「抽象法」でとりあげられる物件にたいする人格の関係は、これらの特殊な諸規定を捨象して、物件を人格の意志の支配下におくという形式的、抽象的ありかたにすぎない¹⁹⁾。人格はそれ自身抽象的で空虚なものであり、その内容を自分自身によって産出するのではなく、自分の外的自然物、物件からとり入れるにすぎない。総じて、人格の物件にたいする関係は形式的で静態的であり、そこには、意志が対象へと自己否定的に自分を客観化するという行為のダイナミズムは欠けている²⁰⁾。このような人格を、意志の自己自身への関係という側面からみると、それは、物件にたいして自分を無規定、無内容な主体として知るにすぎない抽象的な「自己反省」である。それは一切の規定を捨象して自分だけに関係し、他にたいして排他的な自立性をもとうとする。このような人格には、抽象的自我としての「反省意志」の一面的な対自性、主観性が顕現している²¹⁾。

ところで、「抽象法」は本質的に意志相互の関係にもとづくものであり、人格の所有が現実的に保証されるのは、意志が相互に所有主体、人格として承認しあうことによってである。しかし、人格は抽象的、形式的なもの、排他的なものであるから、このような承認関係も、意志の特殊規定に即した具体的、内容的なものではなく、外的、形式的なものである²²⁾。「抽象

法」において要求され、命令されるのは、「他人の人格とその所有を損わないこと」という形式的で消極的・否定的なもの（それは「禁止」のかたちをとる）にすぎない⁶⁾。また、「抽象法」においては、意志と物件との関係の特殊的规定は捨象されるから、これにかんする意志相互における差異、不平等は考慮の外にあり、その平等は抽象的・形式的である⁷⁾。「抽象法」における意志相互の関係はこのように外的、形式的であるため、そこには個人の特殊の意志と、他人との関係における普遍的意志との対立が生じてくる。この対立は、契約においては、個人の意志と、他人との共通の意志とのあいだの矛盾としてあらわれ、さらに進んでは、個人の意志が意志相互の普遍的規範関係としての法を侵害するという不法というかたちで先鋭化する⁸⁾。

2 道徳的行為の一般的な性格 「道徳」においては、「抽象法」で捨象されていた意志の特殊的规定が、意志の活動の目的内容として問われる。「抽象法」においては、意志は自分の内容を自分の外の物件のなかに直接的・無媒介的のもっていたが、これに対して、道徳的意志は自分の目的の実現をめざして対象を自分によって規定し、産出し、自分のなかから自分に内容を与える。意志は「道徳」においてはじめて、対象にたいして能動的、動態的な関係にたつのであり、自分を行為として発現させる⁹⁾。このような「道徳的」意志の行為をつうじての自己規定というありかたには、意志の主観的、「対自的」な性格が鮮明にあらわれている¹⁰⁾。しかし、「道徳的」意志の主観性、「対自性」は、客観性、「即自性」と分離された一面的なものにすぎない。ヘーゲルによれば、「道徳」において問題なのは、意志が対象へと自己規定することそれだけである。すなわち、意志がその行為の結果あるいは所行 Tat のなかで、自分が目的としてめざしたもののだけを自分のものとして認め、これを自分に原因、責任があるものと認めるということだけである¹¹⁾。そこでは、行為はたんに対象にたいする意志の内的目的の自己貫徹、自己実現という面から抽象的、形式的にとらえられているにすぎない。行為全体（さまざまな諸契機からなる）は、内的目的を起点とした主観的、形式的自己回路としてとらえられているにすぎない。そのため、現実には、行為における主観と客観との、内的なものと外的なものとの、目的と結果との等々の対立がひきおこされることになり、これらの対立は解消されないままにとどまらざるをえない¹²⁾。

つぎに、「道徳的」行為はたんに意志の対象一般にたいする関係におけるものではなく、本質的に他人と意志との関係におけるものであって、行為がめざす目的はたんに個人的、特殊なものではなく、同時に他人の意志との同一性を含んだ普遍的、客観的なものでなければならない。行為の責任が問われるのも本来このような他人の意志との関係においてである。「道徳」における意志相互の関係は、「抽象法」のばあいのように、意志の内的、特殊的规定性を捨象した外的、形式的なもの、また消極的なものではなく、この規定性に即した積極的なものである¹³⁾。さらに、「道徳」においては、その規範は、外から強制されて実行されるのではなく、意志主体によって洞察され、その同意と確信にもとづいて実行されるということが含まれ

ており、ここにも、道徳的規範の積極的性格がある¹⁴⁾。しかし、ヘーゲルの批判によれば、「道徳」において問題なのは、「個人のめざす目的が、同時に他人との関係において普遍的で積極的な内容をもつように」ということだけであって、この普遍的目的の具体的内容は示されず、それは、たんにめざされるべき抽象的当為にとどまる¹⁵⁾。

3 「企図と責任」ヘーゲルは「道徳」を「企図と責任 Der Vorsatz und die Schuld」, 「意図と福祉 Die Absicht und das Wohl」, 「善と良心 Das Gute und das Gewissen」の三段階に分けて、考察している。最初の「企図と責任」の段階では、内的目的の実現としての行為がその最も形式的な構造においてとりあげられる。行為はその前提条件のさまざまな要因に制約されており、その結果、所行は対象のがわにさまざまな変化を生じさせるが、意志はこれらのうちで、自分が企図したもの（心にいただいたもの）だけを自分の責任（自分に原因があるもの）として認める。それ以外のものは、意志にとってはたんに偶然的なものとされ、自分に属するものとはみなされない。近代においては、所行のすべてに責任が問われるのではなく、行為者の目的、あらかじめの知におうじて所行の一部に責任が問われる¹⁶⁾。これに対して、ヘーゲルは、ギリシャ神話に描かれた英雄たちの行為を対比している。のちに詳しく検討するように、彼らの行為は、原理的にみとらすことのできない「人倫体」の諸力のなかにひきこまれており、彼らにあっては所行のうちで自分たちに帰属する部分と、そうでない部分との区別は不明であり、彼らは所行全体に責任をもたなければならない。しかも、責任のひきうけは、近代のように意識的におこなわれるのではなく、運命としての「人倫体」の諸力によって彼らが没落させられるというかたちをとっておこなわれるのであり、ここに行為の深刻な悲劇性が生じる¹⁷⁾。ところで、「企図」の立場においては、このように、行為を構成する諸契機のうちで、その内的目的（「企図」）における知（主観的意欲と、行為の事情についての客観知）の側面に光があてられているが、その目的を首尾よく実現し、目的と結果との一致を実現するためには、この目的はどのような質の内容を含んでいなければならないか、また、このような目的の内容におうじて行為の責任はどのようなものとなるかについては、考察されていない。そこでは、行為の諸契機は、企図を起点として抽象的、形式的に連関づけられ、これのみが行為の内的必然性とみなされ、それ以外のものは行為にとって偶然的なものともみなされるために、行為をその諸契機の——とくに目的と結果との——具体的統一としてとらえ、それに具体的評価を与えることは不可能となっている¹⁸⁾。

4 「意図と福祉」 「意図」の段階では、行為における知の契機に、よりたち入った分析が加えられる。行為にはさまざまな不確定要因が不可避的にもない、意志は個々の行為の結果を完全にみとらすことはできないが、しかし、どのような行為にもともなう一定の必然的結果、行為における普遍的連関があるのであって、意志はこれを自分の目的においてあらかじめ考慮に入れなければならない。このような行為の普遍的連関についての知としての目的が「意

図」である¹⁹⁾。このばあい、行為の普遍的連関は、たんに意志の自然対象にたいする物理的、技術的関係におけるものではなく、道徳的なものである以上本質的に、他人の意志との関係におけるものである。「意図」においては、とくに行為が他人との関係においても普遍的意味連関が問題となる。そして、行為の責任が問われるのもこのような連関においてである²⁰⁾。

ところで、「意図」が行為における普遍的なものをめざすということは、他方、「企図」のばあいのように、意志の目的の個別的内容を他の個別的内容に連関づけずにそれだけとして無媒介にとりあげるのではなく、他の個別的内容との連関における意志の目的の個別的内容の位置、意味を明確にすることを含んでいる²¹⁾。「意図」のなかには、他人との普遍的連関において意味づけられ、正当化された個別的内容としての意志の利益・関心が含まれているのであり、このような利益・関心の実現をめざすことが行為の動因をなす。ヘーゲルは、近代における個人の主観的自由がこのような行為における特殊的な利益・関心の実現と満足の獲得を不可欠に含んでいることを強調している²²⁾。個人の利益・関心が普遍的に総括されたものが「福祉 Wohl」である。（「主観的精神」における「幸福 Glückseligkeit」は、ここでは「道徳的」連関で「福祉」と規定される。）しかし、「福祉」にも「幸福」と同様のあいまいさと限界がある。「福祉」は個人の特殊的関心にたいしてたんに相対的な普遍性をもつにすぎない。なにがその内容であるべきかについての客観的基準はまだなく、その判断は「反省意志」にゆだねられ、「反省意志」は「福祉」の内容を自然的なものなかから任意にとり入れる。「福祉」はより普遍的なかたちでは、たんに個人的なものとしてではなく、他人の「福祉」を含めた「万人の福祉」として定立されるが、これもなお、自分の意志と他人の意志の特殊性にたいして相対的に普遍的なものにすぎない²³⁾。ヘーゲルはこのような「福祉」についての分析をつうじて、経験論的、幸福論的な道徳の立場（とくにイギリス経験論と、フランス百科全書派の功利主義の潮流）の限界を示そうとしている。「福祉」は他人との関係における普遍的内容をまだもたず、その特殊的内容あるいはその相対的普遍性は真の意味の社会的普遍性に一致していない。「道徳」の最初の段階である「企図」においては、行為の内的目的とその結果との対立が克服されず、行為の具体的全体性はえられなかった。行為をその諸契機の統一としてとらえるうえで、基軸となるのは、その内的目的における個人性、特殊性と社会性、普遍生との結合である。これに対して、「意図と福祉」においては、行為の目的はより普遍的なものに高められるが、それはなお相対的なものとどまっているため、行為の諸契機の全体的統一はやはり実現されない²⁴⁾。

5 「善と良心」 「福祉」が普遍的妥当性を獲得するのは「善」においてである。善は倫理的行為の最高目的であり、そこでは意志の特殊性（福祉）と普遍性（個人と他人との同一性）とが統一されている。「善」の段階にいたって、「企図」、あるいはとくに「意図」の経験論的、実用的立場をこえてカント的立場へとすすむ²⁵⁾。前者の立場においては福祉（あるいは幸福）

がただちに「善」とみなされているが、それは客観的妥当性を欠いている。本来の意味での倫理的行為は「善」との関係においてこそ成立するのであり、その責任が問われるのも「善」にたいする洞察とその実現におうじてである。とくにカントが明確に主張したように、近代の「道徳」にとっては、その最高目的、規範としての「善」は、他から与えられるのではなく、行為者自身によって洞察、確信され、実現されなければならない²⁶⁾。「善」は行為主観にたいしてその実行を義務として課せられる。義務は一方で行為主体を拘束するものであるが、しかし、近代的「道徳」においてはそれは行為者自身の主体的洞察にもとづいて自分に課せられたものであるから、その遂行によって行為者は、我意的なものではない客観的自由を獲得する²⁷⁾。しかし、ヘーゲルの指摘によれば、「善」についての判断の主体的根拠としての意志の普遍性は、真の「自由意志」におけるものではなく、自分の特殊性を捨象した抽象的自己関係としての「反省意志」に属しており、これによって洞察され、定立される「善」も、具体的内容を欠いた抽象的、形式的なものにとどまる。カントにおける「道徳律」の自己立法とその実現は、意志の普遍的自己規定のたんに形式的な側面をあらわしているにすぎない²⁸⁾。「道徳的」行為はじっさいには普遍性と特殊性との解消されない対立にもとづいており、その最高目的としての「善」は、たえずめざされるべきだがけっして実現されない当為にとどまる²⁹⁾。このように、道徳的な「善」においては、意志の特殊性と普遍性とが抽象的に対立させられており、行為は前者の後者への従属、あるいは後者による前者の否定としてしかとらえられないために、行為の具体的ありかたは示されない³⁰⁾。

「良心」はカント的道徳における二元的対立を主観の最内奥で解消する。「良心」は、もはや普遍性と特殊性との対立にひき裂かれるのではなく、一切の「善」、倫理的規範の具体的、特殊的内容を自ら直接的に判断し、定立するのであり、この点にかんして他者の干渉を許さない。ヘーゲルはこの「道徳的良心」については、とくに当時のロマン主義者（ヤコービ、シュライエルマッヒェル、シュレーゲル、ノバーリス）の主張を念頭においている。彼によれば、客観的内容をそなえた真の良心は「人倫体」において可能となるのであり、それは、意志が「人倫体」を自分の自由の実現態として主体的に洞察し、その維持のために自発的に献身することにある。しかし、「道徳的良心」はこのような客観的内容をもっておらず、それは倫理的規範にたいする主観的な自己判断、自己確信という抽象的、普遍的なものにすぎない³¹⁾。そこには、意志における普遍性と個別性との対立がまた生じてくる。「良心」はこのような対立のなかで、任意の特殊的内容を「善」とすることができる。「良心」もまた「反省意志」と「恣意（選択意志）」の立場に属しているといわなければならない。しかも、それは「恣意」の主観主義の最突端に立っている。「良心」は、普遍的、客観的なものを倫理的原理とする可能性とともに、主観的、特殊なものをこれに優先させて原理とするという可能性も持っている。前者は善の可能性であるが、後者は悪の可能性である。行為の規範の自己判断の主体としての

良心には、善とともに悪の可能性が不可分に内在している。（これにたいして、原理的次元での行為の自己選択、自己決定を欠く欲求や衝動はそれ自体では善でも悪でもない。）³²⁾ 抽象的「良心」の主観主義は、その行為の評価が他人との関係におかれるとき、先鋭にあらわれる。行為には意志の目的の自己貫徹という側面がなんらかのかたちで——現実的であるにせよ、たんに形式的にであるにせよ（行為における形式的自己同一性をめざすのが「企図」と「意図」の関心であった）——含まれており、また、意志がいただく目的は他人には直接知られないが、意志はこれを口実に、自分が普遍的目的をめざしたとし、行為の諸契機をなかからこの目的に連関するものだけをとり出してこれを他人に示し、行為全体を善であるとみせかけることができる。これを他人におこなえば、それはいつわり、あるいは偽善であり、自分にたいしておこなえば、それは最悪の詭弁となる。「良心」は、行為の諸契機を連関づけ、行為全体を自己統一する最内奥の主観的原理なのであるが、まさにこの点に、それが極端な主観主義に転化する根拠があるのである³³⁾。このようにして、「企図」以来「道徳的」意志がめざしてきた行為における自己同一性の貫徹、行為の自己統一は、「良心」において最も主観的、形式的な形態をえることになる³⁴⁾。

6 「道徳」と「道徳的」行為の限界 『法哲学』全体における「道徳」の位置づけを、とくに「人倫」との関係であらかじめみておくと、第一に、「道徳」においては、倫理（「人倫」）の主観的、対自的な側面がその客観的、即自的側面（これは社会的、対他的側面を含む）からきり離されて一面的に自立化されている。『法哲学』では、「道徳」を「人倫」から次元的に明確に区別するという叙述上の要請もあってであろうか、「道徳」はその具体的内容を「人倫」に奪われてことさら貧弱なものにされているようにも思われる。第二に、「道徳」はこのように主観的、形式的なものであるが、それは「人倫」（とくにその中核としての国家）のなかにその主観的、対自的契機として編入されることによって、具体的、客観的内容を与えられる。また、「人倫体」の秩序は個人から独立した客観的なものであるが、それが強固なものとして存続するためには、それは個人へと内面化され、個人の主観的内面性によって支えられる必要がある³⁵⁾。第三に、「道徳」が「人倫」と区別されて相対的に自立的に妥当する生活領域もまたある。だが、それは個人の私的生活と、社会的生活での限られた他人との関係の範囲にとどまる。この意味では、社会的倫理としての「人倫」にたいして、「道徳」は「個人あるいは私人の倫理」であるといえる³⁶⁾。ヘーゲルはさらに、第四に、このような「道徳」の社会的基盤を市民社会に見出している。市民社会においては、個人は相互に依存しながらも、その結合は有機的なものではなく、個人はアトム的な存在であって、個人の福祉は他人の福祉と連関しながらも孤立しており、個人の福祉の実現は他人との関係において偶然的となる。またそこでは、社会的、公共的なものへの関心よりも、個人的、私的なものへの関心が優位にたつ。（そこでは、社会的なものへの関心が全くないというのではないが、それは個人的なものにたいしてたんに相対的

なものとして、個人的なものの敷延としてとらえられるにすぎない。) 市民社会においては、個人の福祉の実現の偶然性を補完するものとして他人への「道徳的な」配慮、援助が必要となるのであり、あるいはさらに、個人の福祉を偶然化する具体的な社会関係の代補として、それを抽象化した普遍的人間関係としての「道徳的」規範が要請される³⁷⁾。歴史的にみると、個人が現実の社会のなかに自分の実現を見出すことが不可能となる時代には、現実社会から逃避して、普遍的なものをもっぱら自分の内面に求めようとする態度が強まる³⁸⁾。

すでにみたように、倫理的行為は、主観の内的目的の意識的実現であり、しかもこの目的が他人との関係において普遍的なものとなることによって、その概念にふさわしいものとなる。まず、倫理的行為はその主観的、対自的契機を欠いてはありえない。この側面は二重の意味をもっており、一つには、倫理的行為が主観の特殊の関心の充足、個人の福祉の実現を含んでいなければならない(この点は経験論的、幸福論的「道徳」によって強調される)、もう一つには、倫理的行為の普遍的規範は主観によって洞察され、その内的確信にもとづいて遂行されなければならない(この点はとくにカントおよびドイツのロマン主義者によって強調される)。しかし他方、このような倫理的行為の主観性はあくまで社会性、客観性を同時にそなえていなければならない。『精神現象学』が明確に指摘しているように(この点は第4章以下で検討する)、行為をその諸契機の統一として具体的全体においてとらえるうえで、その主観的、対自的契機と社会的、対他的契機との連関は決定的な意味をもっている。この視点からふりかえてみると、「道徳」においては、「企図」から「意図」へと進むにつれて、行為の目的はたんに個人的、特殊なものから、他人との連関をあらかじめ考慮に入れたものへと高められ、「善と良心」にいたって、この他人との連関は普遍的なものとして「道徳的」規範へと高められた。しかし、総じて「道徳」においては、この他人との連関は、社会的、具体的内容を欠いた抽象的、形式的なものにとどまっている。このためにまた、行為を具体的、全体的なものとしてとらえることは不可能となり、行為の諸契機は主観のわから形式的に自己統一されるにとどまっており、じっさいには行為はその諸契機の分裂にさらされることになる。ここに「道徳的」行為の限界がある。

第3章 倫理的行為の実体的基礎としての「人倫体」

1 倫理的共同体としての「人倫体」 「人倫」は「法」の最高段階であり、個人の社会的、倫理的自由の実現の最高段階である。「人倫」は、家族、市民社会、国家から構成される現実的社会組織をそなえているが、これが倫理的共同体(=「人倫体」)という性格をもつのは、ここでは、道徳においては抽象的、形式的なものとしてめざされた個人相互の普遍的関係が具体的なものとなり、このためにまた、個人的、特殊なもの(個人の福祉)と普遍的、社会的なもの(客観的規範)との具体的結合が可能となるからであり、このように、「人倫体」は、「道

徳」において現実的なものからきり離された当為にすぎなかった善（福祉と規範との統一）に現存在を与えるからである。「人倫体」は個人の自由の実現態として行為にとっての基礎、前提であるとともに、個人が自由の実現のためにめざすべき窮極目的、規範でもある⁹¹。「人倫体」はそれ自身個人の意志から独立したものであるが、近代においては、古代におけるように、個人の行為を盲目的に支配するのではなく、それが個人の自由の実現（個人の福祉に客観的基礎を与えるものとしての）であることを個人によって洞察され、その秩序が個人によって自発的に維持されることが不可欠となる。ここに、個人の主観的、対自的契機に媒介された実体としての近代的「人倫体」としての「即自かつ対自的」性格があるとされる⁹²。「人倫体」は、「抽象法」と「道徳」においてそれぞれ一面的、抽象的に表現されていた意志の客観的、即自的側面と主観的、対自的側面とを契機として自分のなかに統一している。あるいは、「抽象法」と「道徳」は「人倫体」の一側面の抽象的表現である。ところで、以上のことから明らかなように、「人倫体」における個人の義務は、その維持のために自覚的に行為することであり、義務の内容は「人倫体」の諸関係によって規定される。ヘーゲルはこの点をもって、「人倫的」義務論はこれらの「人倫的」諸関係の展開と直接的に同一であるとみなしている⁹³。この点に典型的に示されているように、「人倫体」の諸関係はそれ自身すでに、それらにたいする個人の間接的（契機として）含んでおくとみなされており、このためまた、個人が「人倫体」における自分の存在をどのように自覚しこれにたいして行為するのか（これは、「道徳」においては主観的、形式的であった行為にどのように社会的、客観的内容が与えられ、具体的、全体的なものとして把握されるか、ということであるが）については、ほとんど言及されない。ここに、真の倫理的行為であるはずの「人倫的」行為についてのヘーゲルの全体的理解をとらえるうえでの困難さがある。

2 市民社会と国家——倫理における「悟性的なもの」と「理性的なもの」すでにみたように、「主観的精神」の領域で、「自然的意志」、「反省的意志」（ないし「悟性的意志」）、「理性的意志」（「自由意志」）が区別されていた。「客観的精神」あるいは「法」の領域はそれ自身「理性的意志」の実現であるが、この領域のすべての段階がその完全な実現なのではない。それが厳密な意味で十全に体现されるのは「人倫」においてであり、それ以前の「抽象法」、「道徳」においては、その実現は十分でなく、そのためにそこでは「自然的意志」、とくに「反省的意志」が優位になる。たとえば、「抽象法」においては、意志は「人格」として抽象的な「自己反省」であり、その内容は自分の外に前提されていた。「道徳」においては意志は内容を自分のなかから措定しようとするが、「道徳的」意志に属するのはこの自己規定という形式だけであり、それもやはり、自分の具体的内容を捨象した「自己反省」の立場にもとづいている。これに対して、「人倫」においては、意志は自分のなかから社会的諸関係を産出し、そこに自分の自由の実現を見出すのであり、そこには、自分の対象化をつうじての自己貫徹という「理

性的意志」のありかたが顕現する。

しかし、さらに詳しくみてみると、「人倫」のなかでも、「理性的意志」が本来的な実現をみるのは国家においてである。「人倫」の最初の段階としての家族においては、個人は相互に有機的に結合され、全体的なものとなっているが、このような結合は自然的、直接的であり、まだ個人の自立的、対自的ありかたに媒介されていない⁴⁾。個人が自立するようになると、家族は解体される⁵⁾。市民社会においては、各自の特殊な利益、福祉を追求するという意志の主観性、対自性の原理が明確なかたちであられる。市民社会は、このような原子論的な個人を外的に結合する一つの機械制の体系であり、そこには意志の個人性、特殊性と社会性、普遍性との有機的結合が欠けている。市民社会では、各人の特殊な福祉の実現は偶然性をまねがれず、他人との関係におけるその実現の普遍的保証はえられない。そこでは、総じて、個人の特殊の主観は、他人によって内在的に媒介されない抽象的自己関係としての「反省的意志」の立場にある。あるいはむしろ、市民社会は「反省的意志」の活動と形成の本来の場であり、「抽象法」と「道徳」における「反省的意志」はこれを社会的基盤としている。「反省的意志」、「悟性的意志」が「理性的意志」に高められるのは、個人の福祉が実現の普遍的保証を与えられ、個人の特殊な目的が社会的、普遍的な目的と内在的に結合される国家においてにほかならない。このようにして、ヘーゲルにおいては、「悟性的意志」と「理性的意志」との関係はその社会的、客観的基礎を市民社会と国家との関係にもっている。次節以下で、この点を検討してみよう。

3 「反省的意志」、技術的・実用的意志の形成基盤としての市民社会 市民社会は、一方では、各自の特殊な欲求、個人的利益の実現をめざす個人の対自性の原理から構成されている。だが、他方では、市民社会においては、個人の欲求の実現はたんに個人的、孤立的にではなく、他人たちとの「全面的相互依存」においてのみおこなわれる。しかし、この「欲求の体系」は、個々人の活動においてはみとられえずこれを支配する機械的必然性をそなえている。このように、市民社会においては、個人性、特殊性と社会性、普遍性が、あるいは個人の自立化と社会化とが、分裂しながらも表裏一体性をなしている⁶⁾。市民社会は総じて「原子論の体系」であり、そこでは、個人相互の有機的結合にもとづく「人倫」は喪失される。歴史的には、古代の「人倫体」はこの市民社会の原理、私的所有の原理の台頭ともなっており解体された。しかし、古代の「人倫体」の有機的統一性は自然的なものであり、閉鎖的なものであったのに対して、近代市民社会は、個人が自立して広範な社会的連関へ入る前提をつくり出す（近代以前の私的所有はまだこのような社会的ひろがりをもたない）。市民社会は一方で「人倫体」を分裂させながらも、このように個人の自立化と社会化との原理（両者はまだ内的に結合されていない）を含む点では、近代国家における有機的「人倫性」の再建にとつての不可欠の基礎となるのであり、ヘーゲルはここに、近代的「人倫」において市民社会がもつ

否定的・消極的な性格と肯定的・積極的な性格とを見出している⁹⁾。

ヘーゲルはこのように市民社会をその客観的構造においてとらえながら、そこにおける個人の主観的ありかたにも目をむけている。市民社会においては、各自の欲求の実現をめざす個人が一方の原理であり、個人は欲求（あるいは「自然的意志」）の自然的内容に規定されながらもそのあいだで選択をおこなう「恣意（選択意志）」ないし「反省的意志」として、具体的なありかたを獲得する⁹⁾。だが、市民社会において特徴的なことは、個人の欲求の満足はたんに自然対象の享受によるのではなく、本質的に、自然対象の変革、加工としての労働によって実現されるということである。この労働をつうじて、その手段、方法にたいする技術的知識が獲得され、これと同時に欲求自身も多様化され、洗練化される。ヘーゲルはたんなる「自然的意志」から「選択意志」、「悟性意志」への形成・陶冶の基礎を、自然対象への能動的はたらきかけとしての労働に見出している⁹⁾。他方で、市民社会においては、労働は他人の労働との相互依存関係におかれており、個人の特殊的労働は同時に社会的、普遍的性格をもっているため、その社会的側面にたいする知識、教養が個人によって獲得されてくる¹⁰⁾。だが、この相互依存関係は、個々人にとって完全にはみとうされえない機械的必然性であるため、これらの社会的知識や教養がもつ普遍性は、社会的連関における相対的普遍性にすぎない。ここでは個人の形成・陶冶もやはり「悟性的意志」に到達できるだけである。このように、ヘーゲルは、労働における個人の自然対象への関係、および個人の他人にたいする関係の両面から、そこにおいて個人がその自然性、我意性を克服してより普遍的なものへと形成・陶冶される点に着目している。そこで実現されるのはまだ「理性的意志」ではなく、総じて、技術的ないしは実用的意志としての「悟性的意志」であるが、しかし、ヘーゲルによれば、その形成・陶冶は、国家と、それをなす「理性的意志」へ移行するための不可欠のステップ、「絶対的な通過点」をなすものなのである¹¹⁾。

ところで、このように市民社会において形成・陶冶される「悟性的意志」あるいは「反省的意志」は、「抽象法」と「道徳」における「反省的意志」の基礎をなす。まず、「抽象法」における人格の抽象性と、人格相互の関係の外面性、形式性は、市民社会が「原子論の体系」であることの抽象的反映である。ヘーゲルは市民社会の段階で「抽象法」をとらえなおし、それが法律として現実の妥当性を獲得する過程をたどっている（「司法」の節で）¹²⁾。しかし、市民社会における具体的な法（司法）も、所有と人格性への侵害を抑制するという消極的な機能をもつだけであり、そこでは個人はその特殊的福祉の内容にかんしてではなく、その主観的形式において承認されているにすぎない¹³⁾。つぎに、「道徳」についていえば、個人が各自の特殊的福祉の実現を追求して活動する市民社会は、実用的「道徳」が支配をえる場である。しかし市民社会においては、個人の福祉の実現は偶然性をまねがられられないために（そこでは、個人の活動は社会過程の盲目的必然性に翻弄されるのであり、また、個人のあいだの資産、技能の

不平等がいつそう拡大される),これを部分的に克服するものとして他人にたいする道徳的援助が必要となってくる。ここに、「道徳」においては個人の福祉だけでなく、他人の福祉もまた重要となってくる¹⁴⁾。しかし、ヘーゲルによれば、国家による市民社会への規制(「管理行政 Polizei」をつうじての)によって個人の福祉の実現により普遍的な保証が与えられるにつれて、このような道徳の役割は後退する。このような分析においては、ヘーゲルはとくに経験論的、実用的な道徳を念頭においているが、しかし、それはカント的道徳にたいしても基本的にあてはまると思われる。カントは、幸福(福祉)の実現が普遍性、客観性をもたないという理由で、これを道徳的目的から排除することを要求しているが、彼が一般化している幸福の偶然性は、じつは市民社会を背景にしていると考えられる。カントはこのような市民社会の矛盾を認識しその克服に目をむけるというよりは、これを観念的、超経験的な次元へと昇華させたといえよう¹⁵⁾。

4 「人倫体」の中核としての国家 国家は、市民社会において分裂していた「人倫体」をその統一において回復するが、それは、市民社会において確立される個人の特殊の主観性の原理に媒介されたものとしてである。この媒介は二重であって、一つには、市民社会においては偶然性をまぬがれなかった個人の特殊的利益の実現に国家が普遍的基礎を与え、この特殊的利益を普遍的利益と結合するということによってであり、もう一つには、国家が個人の特殊の主観によってこのようなものとみなされ、その秩序の維持のための個人の積極的活動によってささえられることによってである¹⁶⁾。前者の側面についていえば、国家は市民社会に規制をくわえることによって、そこにおける個人の福祉の偶然性を克服するのであるが、この規制は、市民社会の内在的原理をそこなわないかぎりでの限定されたものでなければならない。この規制は、具体的には、「管理行政 Polizei」と「職業組合 Korporation」の組織としておこなわれるが、それはまだ国家の本来的機能ではなく、市民社会に即してその内部にあらわれるかぎりでの国家の機能(市民社会に属するものとしての「外的国家」,「悟性国家」の機能)である¹⁷⁾。「管理行政」は、「欲求の体系」としての市民社会や、そこでの法律、司法活動では除去されない個人の生計と福祉の偶然的なありかたを、国家による監督と事前の配慮をつうじて解消しようというものであり、それは市場経済への一定の規制、介入と、社会福祉の実施を主要内容とする¹⁸⁾。また、市民社会においては個人はそれぞれの「職業的地位(身分) Stände」(それは、農業、商工業、および官吏、政治家の各「地位」に分かれる)に属することによって社会的活動の一環をにない、自分の生計を維持するのであるが、ヘーゲルはとくに市民社会において中心をなす商工業の「地位」について、国家の指導、監督のもとでの「職業組合」の組織化を提唱しており、この組織の内部では、個人の利益が組合全体の利益と有機的に結合され、個人の福祉の偶然性が克服され、個人は全体的なものにたいして倫理的心術を獲得することが可能となる、とみなしている¹⁹⁾。しかし、ヘーゲルも言下に暗黙に認めているように、これらの

国家による市民社会への規制活動は、市民社会の諸矛盾を部分的に緩和することはあっても、これらを根本的に克服するものではない²⁰⁾。

ところで、このような市民社会に密着した「外的国家」としての活動とは区別される本来の国家の活動を、個人の私的、特殊的利益と社会全体の公共的、普遍的利益との結合という点からみるばあい、それは対内的な活動と対外的な活動とに区別されうる。その対内的活動は「統治」としておこなわれるが、ヘーゲルはその内容の多くを市民社会の諸組織の自治(具体的には「職業組合」と地方自治体の)に委ねており、国家はより普遍的立場からこれを指導、監督するものとみなしている(市民社会の特殊的利益の国家への反映化は、また議会をつうじておこなわれる)²¹⁾。だが、このような国家の統治活動によって市民社会の矛盾がどのように、またどれだけ解消されるかについて、ヘーゲルは具体的説明をおこなっておらず、その根本的解消は、事実上断念されていると考えられる。ヘーゲルが国家の本来の活動をとくに強調しているのは、その対外的活動をめぐってである。国家は民族(国民)全体の利益を他民族(国民)に対して擁護する使命をもっているが、ヘーゲルによれば、もろもろの民族国家は相互に排他的な関係にたっている。民族全体の利益が外部からそこなわれるばあいには、個人の特殊的利益はその存在基盤そのものを奪われるのであり、民族、国家が危機に直面する(その最も先鋭なものは戦争)ときには、全体の利益が個人の利益に優先するものとして、後者は前者のために犠牲とされなければならない、とされる。国家にたいする個人のこのような関係を自覚する点に、最高の倫理的な自覚と心術があることを、ヘーゲルはきわめて高調的に説いている²²⁾。しかし他方、すでに述べたように、個人の国家にたいする自覚的、自発的態度は、自分の特殊的利益に即して、国家がそれに普遍的基礎づけを与えるものであることについての自覚が獲得されることにもとづいてもいる。ヘーゲルはこのような社会的、普遍的自覚の形成・陶冶にとつて不可欠なステップ、「通過点」として、「人倫体」における市民社会の位置を確認している²³⁾。

5 「人倫体」と倫理的行為 ヘーゲルによれば、倫理的行為は、個人が他人との普遍的関係を自分自身による洞察と確信にもとづいて実現することにあるが、その場合、同時に個人の特殊的利益の実現をともなっていないなければならない。有限な個人にとっては、このような行為の過程はけっして円滑なものではなく、さまざまな諸矛盾をはらんでいる。そこには、主観的なものと客観的なものとの、内的なものとの外的なものとの、動機と結果との、個人的、特殊的なものとの、社会的、普遍的なものとの、自然的、感性的なものとの理性的なものとの、等々の対立が不可避的に介在している。そして、個人の行為はこれらの矛盾につき動かされながらも、これらを克服することによって倫理的なものへと高められるのである。個人を倫理的に形成・陶冶するためには、行為におけるこれらの、矛盾をはらんだ具体的諸連関をつかみ、それらに即して個人の行為に内在的評価を与えることが必要である。倫理的行為論の基本課題の一つは

この点の解明にあるとあってよい。

すでにみたように、「道徳」においては倫理的行為の問題がある程度主題化されていたが、倫理的行為はたんに主観的内面のがわから形式的に理解されていたにすぎず、その社会的、客観的内容は欠如していた。これに対して、「人倫」においては、このような社会的、客観的内容を与えられることによって、行為をその具体的全体性において把握することが原理的に可能となるはずである。だが、『法哲学』における「人倫」論のじっさいの叙述をみると、以上のように、「人倫体」が個人の自由の完成態とみなされており、個人や、個人のそれにとたいする関係はその一契機としてそのなかにすでに包摂されたものとなみなされている。そこでは、「人倫体」にとたいする個人の行為は、その規範の内面化として一般的に述べられているにすぎない。しかし、「人倫体」を意志の「即自かつ対自的」なものとして把握するためには、すでに「揚棄」されたとされる個人の主観的、「対自的」契機による客観的、即自的なもの（社会的組織と秩序）の媒介をもう一度抽出して検討する必要がある。それは、すなわち、「人倫体」にとたいする個人の関係、行為を個人の内面のがわからとらえなおすことである。

ところで、「人倫体」のもとでの、あるいはそれにとたいする個人の行為にも、さまざまな段階が区別されよう。一つは、社会的なものを自覚的に目的とした行為である。その勝義なものは国家にとたいする政治的行為である。政治的行為についてもいくつかの区別が可能であり、君主の行為もあるし、政治家や官吏の、本来自分の職務としての政治的行為もあり²⁴⁾、また一般国民の政治参加としての行為もある。ヘーゲルによれば、国民の最高の政治的行為は、国家にとたいする愛国的、自己献身的行為である²⁵⁾。ヘーゲルによれば、議会をつうじての市民の政治参加は、形式的なものであって（市民の利益の国家への反映は実質的には官吏によって遂行される）、その意義はむしろ、これをつうじて国家にとたいする市民の自覚を高めさせるという陶冶の場であるという点にある²⁶⁾。しかし、他方、市民の日常的行為においては、社会的普遍的なものが十分に自覚されていないばかりが多い。しかし、社会における行為は、たとえそれに無自覚であっても、なんらかの社会的、普遍的意味をもつのであって、行為にとってはこれをあらかじめみとらし、その目的のなかに算入することが必要である。この点でヘーゲルは、市民社会が、個人の行為を日常的な無自覚的なありかたから、自覚的なありかた（国家にとたいする）へと高めるうえでの媒介的役割をはたすことに着目しているように思われる。諸個人の「全面的相互依存の体系」としての市民社会においては、個人の個別の行為は同時に他人にとたいして普遍的・社会的意味をもつのであり、市民社会の全体の過程を個人が十分みとらすことは不可能ではあるが、個人は諸活動をつうじて自分の位置と行為についての一定の社会的、普遍的自覚を獲得することが可能となる。このような意味で、市民社会は個人の国家にとたいする社会的、倫理的自覚の形成・陶冶のためのステップをなすとみなされている。

しかし、いずれにしても、「人倫体」のもとでの自覚の内容と程度の相異にもとづくこれ

らの諸段階における行為について、その過程を行為主観のがわから把握することは、『法哲学』では省略されている。だが、それは省略されてはいるが、ヘーゲルがこれを顧慮していないわけではない。彼はその内容を、読者が「道德」論と「人倫」論とを比較、連関づけることによって理解するよう委ねたと考えることもできよう。この点を理解するためには、『法哲学』以外の彼の論稿や講義における行為についての叙述を検討することが、重要な手がかりとなる。とくに『精神現象学』には興味深い内容が示されている。そこでは、さまざまな箇所、「人倫体」のもとで行為が自分の「人倫性」、社会性への無自覚性に由来する矛盾に直面することをつうじてこれにたいする自覚へとさしむけられていく過程が叙述されている。これらについての検討は次節以下の課題となる。(以下、次号に掲載)

注

- i ヘーゲルの引用は基本的にズールカンプ社『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『エンテクロペディ』(第三版)についてはパラグラフ番号(§)のみを示す。(両著作には、パラグラフごとに、のちに編集者によって補遺 Zusatz が付されているが、これは Zu. と略記する。また、両著作のパラグラフのなかで、活字を一段下げて印刷された部分は注解 Anmerkung であり、これを Anm. と略記する。)『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、ズールカンプ版とビブリオテーク版(ラッソ編の第三版)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、ズールカンプ版のほか、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。また、『法哲学』についての1822-23年の講義(ホーターのノートによる)と1824-25年の講義(グリースハイムのノートによる)については、それぞれ、イルティンク K.-H. Ilting 編の『ヘーゲル法哲学講義』第3巻、第4巻(Ilting, III, IV. と略記)による。(ただし、『法哲学』の補遺に取められた部分との重複は避けた)。
- 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は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はいいかえである。
- iii 周知のように、ヘーゲルは主観的、個人的な Moralität と客観的、社会的な Sittlichkeit とを区別している。慣用にしたがい、前者には「道德」、後者には「人倫」の訳語をあて(ただし、後者がとくに社会的組織、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3章、注1)を参照)

はじめに

- 1) 現代のいく人かの研究者は倫理的行為の問題に深い関心を示している。たとえば、H. Cohen: Ethik des reinen Willens, M. Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, J. Dewey: Human Natur and Conduct, J. Dewey and J. H. Tufts: Ethics.

第 1 章

- 1) Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (3 aufl., 1827) [E. と略記] § 481, § 482, Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821) [R. と略記] § 4 u. Anm. 『エンテクロペディー』は、第1版(1817年、ハイデルベルク)、第2版(1827年、ベルリン)、第3版(1830年、ベルリン)があり、『法哲学』(1820年)がふまえているのは第1版である。

- 2) E. § 473, § 474, R. § 11.
- 3) E. § 476, § 477, § 478, R. § 12-§ 17.
- 4) E. § 478, § 479, R. § 20 u. Zu.
- 5) R. § 14, § 15, Vgl. R. § 5, § 6.
- 6) 1809-11年の『プロペドイテーク』では、意志の「相対的反省」と「絶対的反省」とが区別されている。(Philosophische Propädeutik [Pro. と略記], IV. SS. 220-221, Vgl. SS. 225-226). ただし、私という経験論的な「反省意志」が前者に属することは、その叙述からみて明白であるが、後者がカント的な「反省意志」をさすのか、ヘーゲル的な真の自由意志をさすのかの区別は明確でない。ヘーゲルがいう選択意志(恣意)としての「反省意志」は直接的にはカント的な立場をささないが、それが純化されて、純粹な「自己反省」という側面からみられるならば、カント的立場となるといえよう。(Vgl. R. § 5, § 15).
- 7) 一般に、経験論とカント的な先験論は、裏がえしの基本的に同一の限界をもつという理解は1802年以来、ヘーゲルに一貫している。たとえば、1802年『信仰と知』Glauben und Wissen と1802-03年の『自然法論文』(正式には、Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften [Naturrecht. と略記])では、それぞれつぎのように述べられている。カントやフィヒテの哲学は「〔経験論の〕幸福主義そのものと正反対の位置にありながら、それから少しも脱却しておらず、」[「むしろ幸福主義の根本性格を最高度に完成させた〔純化させた〕にすぎない。』(II. S. 294, S. 296)「〔自然法についての〕経験的とりあつかいの原理は」経験的直観と普遍的なものとの混合」であるのに対して、「〔カント、フィヒテの〕形式的とりあつかいの原理は」絶対的対立〔経験的なものにとたいする〕および絶対的普遍性である」が、「両者の立場の構成要素は同一」であり、後者の立場は「相対的同一性以外のなものにも到達しない。」(II. S. 439).
- 8) R. § 5, § 6, § 7, § 21, § 24.
- 9) 「〔実践的精神においては〕意志はなお主観性の形式にまわりつかれて自分の内面性を客観化することをめざす。しかし、われわれはここでは……この外面化を、意欲する知性〔自由意志〕が客観的精神となる点まで、すなわち、意志の産物がたんに享受にすぎないことをやめ所行や行為となりはじめる点まで追求すべきである。」(E. § 469 Zu.)「〔客観的精神においては〕この意志〔自由意志〕の目的活動は……自由を外的な客観的側面へと実現し、この側面を意志によって規定された世界にすることであり、そのことによって、意志はこの側面においても自分自身のもとにあり、自分と結合するようになる。」「自由は世界の現実性へと形成されることによって、必然性の形式をそなえるようになる。この必然性の実体的連関は自由の諸規定の体系であって……現象的連関は、承認されているありかた das Anerkanntsein, すなわち、自由が意識において認められ妥当させられているありかたである。」E. § 484, Vgl. E. § 483.
- 10) E. § 486, R. § 33 Zu.
- 11) 衝動や傾向性の「特殊性および自然的直接性を超出し、それらの内容に理性性と客観性を与えるのは精神そのもの〔自由意志〕の内在的反省である。」「なにか善な理性的傾向性であり、またそれらの段階的秩序 Unterordnung がどのようなものであるか〔を考察すること〕は、精神が客観的精神として展開するばあいどのような諸関係をつくり出すかを叙述することに転化する。」E. § 474 Anm., Vgl. R. § 19.
- 12) 「主観的精神の産物は……実践的精神においては享受であり、まだ所行や行為ではない。」E. § 444, Vgl. E. § 469 Zu. (注 9) 参照).
- 13) ヘーゲルは本来的行為としての倫理的行為のこのような性格を、とくに「道徳」にかんしてきわだたせている。R. § 113, Vgl. Ilting. III. S. 194 (zu § 38) しかし、「道徳」においては、行為の社会的契機はまだ真の客観的内容をえてはおらず、それが可能となるのは「人倫」においてである。
- 14) Aristoteles: Metaphysica VI-1, Ethica Nicomachea I-1, 2, VI-2, 4, 5.
- 15) リーデルは、ヘーゲルが労働における自己外化の理論によって、制作(労働)にたいする行為(倫理的、政治的実践)の優位というアリストテレスの伝統的見解を転換させたと、述べている。すなわち、リーデルによれば、アリストテレスは制作物と制作者とのあいだに再帰的關係を認めないのに対して、ヘーゲルは、労働主体が労働産物をつうじてそのなかに自分を見出すという再帰的關係を指摘している。また、ヘーゲルは、自然にたいする精神の關係としての労働に範をとって、精神の本質そのものを、自己外化をつ

うじて自己形成する点に見出している、というのである。M. Riedel: Studien zu Hegels Rechtsphilosophie SS. 29-32, S. 38. しかし、ヘーゲルにとっては、労働はまだ本来的な行為ではなく、そうであるのは倫理的、政治的行為なのであって、このかぎりでは、彼はアリストテレス以来の伝統に従っているというべきである。

- 16) 「対象にたいする欲望の関係は、なお全く我意的な破壊の関係であって、形成の関係ではない。自己意識が、形成する活動〔労働〕として対象に関係するかぎり、もっぱら対象は主観的なものという形式を獲得し、その形成は対象のなかに持続的存立をもつ。」E. § 428 Zu. Vgl. Phänomenologie des Geistes [Phäと略記] B. 148 f. (III. S. 153 f.) 自己意識は「他在という規定によって自分を自分に対立させるが、それは、他者を自我によって充実させることであり、他者を自己をもたないものから自由な客観、自我をもつ客観に、すなわち他人の自我にすることである。」E. § 429 Zu. Vgl. Phä. B. 139 f. (III. S. 144 f.) 真の自由は「私の他人との同一性のなかに存立しているのであるから、私が真に自由であるのは、他人もまた自由であり、かつ私によって自由なものとして承認されるばあいだけである。」E. § 431 Zu. Vgl. Phä. B. 141 f. (III. S. 145 f.)

ただし、『精神現象学』においては、本論が示したようなかたちでは、承認関係が労働主体相互の関係を基礎とはされておらず、労働以前の欲望をもった自己意識相互の闘争をつうじて承認関係にいたるとされており、労働はこの過程の一部に位置づけられているにすぎない。1805-06年の『イェナ実在哲学』Jenaer Realphilosophie においては、後期の「主観的精神」の「実践的精神」に相当する段階で、労働が意志の自然にたいする関係の高次の形態として明確に位置づけられている。しかし、そこでも、労働主体相互の関係から承認関係としての「現実的精神」(これは後期の「客観的精神」と多くの部分で重なる)へと直接に移行しているわけではない。だが、そこでは意志の展開にあたって、さまざまな箇所、労働主体ないし所有主体相互の関係から承認関係への移行の論理がその主軸にすえられている。(B. 202, 206, 212-213)『法哲学』では労働は市民社会の段階でとりあげられる。

- 17) カントは技術的意志と実用的意志とを相対的に区別している。『倫理の形而上学的基础づけ』によれば、前者はある任意の目的の実現のための手段の選択にかかわるが、これに対して、後者は幸福という目的のための手段の選択にかかわる。(アカデミー版『全集』IV. S. 415f.) 『人間学』ではこれとはやや異なった視点から両者が区別されており、前者が自然との関係において事物の使用にかかわるのに対して、後者は他人との関係におけるものであり、自分の意図のために他人をうまく利用することにかかわる、とされている。(アカデミー版『全集』VII. S. 322 ff.)

第 2 章

- 1) 「抽象法は、具体的行為にかんしては、たんに可能性でしかない。」R. § 38 「所有物を獲得するなどの法的行為はまだ〔本来の〕行為という性格をもたない。」Ilting III S. 348.
- 2) R. § 37, § 45, § 49.
- 3) 物件を占取し、利用するばあいには、自然物への意志の一定の能動的はたらきかけがおこなわれるが、それはまだ本来的行為ではない。R. § 52, 注 1) を参照。
- 4) R. § 34, § 35 u. Zu, E. § 488, Vgl. R. § 5, § 15.
- 5) R. § 71, E. § 490. なお、ヘーゲルは観念論的意志論にもとづいて、意志の自然への関係、意志相互の関係を意志の自己関係から導出しているが (R. § 39, § 40, § 41, E. § 490), これは転倒した論理である。
- 6) R. § 36, § 38.
- 7) R. § 49 Anm. u. Zu.
- 8) R. § 72, § 82, E. § 495. 不法という法の侵害、強制にたいしては、法はこれを無効化するために、刑罰という強制をもって対抗する。ここには、「抽象法」の規範的妥当性は外的に強制的なものであるということが明瞭に示されている。(R. § 94) しかし、不法な行為に加えられる刑罰は、行為者自身のもつ人格としての普遍性、理性性にもとづいて、それへと行為者を復帰させることである。(R. § 100)
- 9) 「道徳的意志の発現であってではじめて、行為である。」R. § 113. 意志における主観と客観との媒介関係があらわれるのも、「抽象法」においてではなく、「道徳」においてである。R. § 109.
- 10) R. 106, § 107.

- 11) R. § 108, § 110 u. Zu., § 115, E. § 503.
- 12) R. § 117, § 118, § 119 Anm.
- 13) R. § 112 u. Zu.
- 14) 道徳においては、「倫理的諸規定は……たんに権威の外的掟や命令として遵守することを人間に要求すべきであるだけでなく、人間の心情、心術、良心、洞察などにおいて同意され、承認され、あるいは基礎づけられさえずべきである。」E. § 503 Anm.
- 15) R. § 108, § 111, § 113.
- 16) R. § 115, § 116, § 117, E. § 504. 「企図 Vorsatz」は、つぎの段階の「意図 Absicht」と区別されるばあい、たんに「眼前にうかべたもの」、「心にいだいたもの」というゆるやかな意味をもたされている (Vorsatz は vorhaben とほぼ同義の vorsetzen に由来する)。また、Schuld もこの段階では、厳密な意味での「責任」という意味はもたず、「自分に原因があるもの」、「自分のせいによるもの」という意味で用いられている。なお、Vorsatz (「故意」)、Schuld (「責任」) は法律用語でもある。(Absicht は Vorsatz と区別されて術語化されることはないようである)。ヘーゲルが Vorsatz と Absicht の分析にさいしてしばしば法律的事例をもち出しているのも、これと関係しているといえよう。法においても、行為の目的内容が全く問われないというのではなく、この目的における知におうじて (不法行為については、意図的か、過失かなどの区別によって) その責任にも相違が出てくる。これは法における道徳的側面である。しかし、ヘーゲルもいうように、「法の対象としての行為は……道徳的な本来の行為の若干の諸契機を、しかも外面的なかたちで含んでいるにすぎない。」R. § 113.
- 17) R. § 118 Anm. Vgl., Pro. IV. S. 206 f., S. 223 f. このテーマはフランクフルト期以来のもので、『精神現象学』と『美学』でもくりかえしとりあげられている。
- 18) R. 118. ヘーゲルは、行為の評価にさいして動機説も結果説もいずれも、動機と結果との結合を理解しない立場からのものであるとして、批判しているが、動機と結果とはどのように具体的に結合されるのかについては積極的な説明を示していない。そこで示されているのは、行為の動機は結果としてあらわれてことによって意味をもつ (したがって結果は軽視できない) こと、だが、結果には動機とは無関係なものも外からつけ加わってくる (したがって行為は結果からだけは評価できない) こと、だけである。§ 118 Anm.
- 19) R. § 118 Zu., § 119. Absicht は「(全体的連関を) みわたす」という意味の absehen に由来している。ヘーゲルは Absicht が Abstraktion の意味を語源的に含んでいるとしている。
- 20) R. § 119, § 120. ヘーゲルは行為における個別的なものとの連関を、両者の「論理的」(彼固有の意味での) 連関一般の適用として説明している。しかし、行為における普遍性は無構造な抽象的本質ではなく、さまざまな個別的なものとの連関を含むものであり、それはたんに自然対象にたいする連関であるだけでなく、とくに他人との連関を意味している。この点にかんして、『法哲学』第 117 節にかんするヘーゲルの覚えがきには、つぎのような説明がよみとれる。——行為が生じさせる「外的変化」は同時に「他人たちの意志との関係における変化」である。たとえば、「行為における危険性」(窃盗、強盗、傷害など) は「ある一部、外的なものをそこなう」だけであり、「生命や、外的なものすべての無限の範囲」をそこなうわけではないが、それは「社会全体を不安におとし入れ、全体的連関をそこなう」のであり、ここに、「行為の普遍的本性——社会における」がある。VII. S. 227, Vgl. R. § 218, Hting. IV. S. 326 f.
- 21) 「意図によって正当化しようと努めるのは、行為の主観的本質として主張されるある個別的側面を〔他から〕分離することである。」§ 119 Anm.
- 22) R. § 121 u. Zu., § 124.
- 23) R. § 123, § 125, E. § 505, § 506, Vgl. R. § 15, § 20.
- 24) ヘーゲルは、「企図」から「意図」への移行にさいして、つぎのように述べていた。「個別的なものとの論理学的本性を知らない主観的反省がもろもろの個別態ともろもろの結果における分裂におちこむ。」R. § 119 Anm. だが、「意図」においても行為の個別性と普遍性との統一は実現されずにとどまる。彼は、客観的(社会的、倫理的)目的の実現と同時に個人の特異性の満足を含まなければならないという基本的立場から、前者が後者の排除によって実現されるとする見解にも、後者にたいし前者はあ入れないとする見解も批判しているが、彼のいう基本的立場がどのように実現されるのかについては、そ

ここでは説明していない。R. § 124.

- 25) R. § 129, § 130. ヘーゲルのいう「善」はカントの「最高善」を念頭においているといえるが、その内容はカントのばあいとは異なっている。カントは最高善を道徳性（普遍性）と幸福（特殊性）との統一とみなしているが、人間が直接行為の目的とすべきなのは、幸福を度外視した道徳性であり、幸福は道徳性の結果、それにふさわしいものとしてともなうことを望むことができるだけである（道徳性への幸福の一致は人間の力の範囲をこえる）、と述べている。これに対して、ヘーゲルの「善」においては、その普遍性が特殊性に優先するものとはみなされることなく、両側面が結合されている。
- 26) R. § 132.
- 27) R. § 133 Zu., § 135.
- 28) R. § 134 § 135, u. Anm. Vgl. R. 148. ヘーゲルは、カントの「汝の意志の格率がつねに同時に普遍的立法の原理として妥当しうるように行為せよ」という命題は、「どのようなばあいにも矛盾なく行為せよ」という行為における「矛盾の欠如と形式的同一性」を示しているにすぎず、そこからは義務の具体的内容は生じえない、と批判している。この点を含め、ヘーゲルによるカント道徳への批判については、第6章を参照。
- 29) R. § 135 Anm, Vgl. R. 108. ヘーゲルはカント道徳にたいしてこのような理論的批判を加えているほか、それは個人を「沈滞感」と「空虚性と否定性の苦しみ」におとし入れるものであるとして、心理的な批判もおこなっている。§ 141 Zu., § 149.
- 30) 『精神現象学』は、カント道徳は行為の成立を不可能にしてしまうとさえ述べている。カント的道徳によれば、「私は純粋義務の遂行だけを意識する……ばあいに、私は道徳的に行為するのであるが、このことは、じっさい、私が行為しないからそうなのであるということに等しい。」Phä. B. 448 (III. S. 468) 本論文、第6章を参照。
- 31) R. § 136, § 137, § 138.
- 32) R. § 139 u. Zu. 善と悪は、倫理的原理の選択にかかわるというヘーゲルの把握は、『宗教論』におけるカントの「根本悪」の思想と共通性をもつ。カントによれば、選択意志（恣意）には、行為の格率（主観的原理）にかんして、「道徳的法則にもとづく動機を、それとは別の動機〔とくに幸福をめざす〕のあとにおき、「動機の道徳的秩序を転倒させる」という可能性が根本的に内在しており、これが「根本悪」とよばれる。アカデミー版『全集』VI. S. 30, S. 36.
- 33) R. § 140. 『精神現象学』の「精神的な動物界と偽憐、あるいは、ことがらそのもの」の節で——良心に直接かんしてではないが——これとほぼ同趣旨の論理が示されている。B. 298 (III. S. 308) 本論文、第4章を参照。
- 34) 『精神現象学』は、カント道徳との比較で（注35）参照）、「良心」の立場においてこそ道徳的行為らしい行為があらわれる、と述べている。B. 447 (III. S. 467) それは、「良心」が行為の規範の内容を自分で具体的に定立し、これを行為によって遂行するからであり、カント道徳における行為の諸契機の対立と行為の解体を克服するからである。しかし、「良心」についてのつづく分析による結論はつぎのようなものである。（これは『法哲学』では示されていない重要な内容を与えている。）すなわち、「良心」においては、行為をつうじて自分を他人との関係へと外化し、そこでえられる所行の意味、評価を反省するという、否定の否定をつうじての行為における自己同一性の貫徹が欠けている。（第6章を参照）
- 35) R. § 146, § 152, § 260, E. § 503.
- 36) 『自然法論文』では、「道徳」が「市民あるいは私人の倫理」と性格づけられている。II. S. 504, S. 506.
- 37) 第3章、注14）参照。
- 38) 第3章、注15）参照。

第 3 章

- 1) 人倫の実体においては「絶対的当為は同時に存在である。」人倫においては人格は「〔一方では〕自分の絶対的窮極目的としての実体を、すでに達成された此岸として現実のなかに直観する。〔他方では〕また同様に、人格は実体を自分の活動をつうじて産出するのであるが、むしろ、端的に存在するようなものとして産出する。」E. § 514, Vgl. R. § 142; § 152. ここで „Sittlichkeit” と「人倫」の語義についてふれ

ておこう。日本語（元来は漢語）の「人倫」は、第一に、人間相互の現実的關係、人間の共同的ありかた（「ともがら」、「あいだがら」等）を意味したが、第二に、そこでの秩序ないし規範の側面（とくに、君臣、親子などの関係における）が強調されるようになり、第三には、これがさらに抽象化されて、人間が倫理的に従うべき理法を意味するようになったといえる。（「人倫」の語義については和辻哲郎の分析が有名である。）ヘーゲルは、当時のドイツではカント的な意味あいをおびた *Moralität* と区別して、倫理の社会的、客観的性格をあらわす術語として *Sittlichkeit* を用いているが、そのばあい、その語源の *Sitte*（習俗）の、現実的であるとともに規範的な性格に着目している。（ただし、ヘーゲルも認めているように、*Moralität*、さらに *Ethik* も、それぞれ「習俗」を意味するラテン語 *mores*、ギリシャ語 *ethos* に由来する。R. §33, *Naturrecht*, II. S. 504）元来のドイツ語 *Sittlichkeit* は日常的にきわめて包括的な意味をもっているが、ヘーゲルはこれらの意味全体をふまえながらも、それが本来現実の社会、共同体において成立することを強調している。この点では、語源的に差異があるが、彼の *Sittlichkeit* は、上述の「人倫」の意味と重なっているといえる。本論文では、*Sittlichkeit* が明確に倫理的共同体を意味するばあいには、「人倫体」の訳語をあてる。

- 2) R. § 144, § 146, § 152, Vgl. R. § 268.
- 3) R. § 148 u. Anm., Vgl. R. § 135 u. Anm.
- 4) R. § 158, E. § 518.
- 5) R. § 177, § 181, E. § 522.
- 6) R. § 182 u. Zu., § 183, § 184 u. Zu., E. § 523. このような把握は、周知のように、イギリス国民経済学の理論をふまえている（R. § 189 Anm. u. Zu.）。それによれば、個人は社会的分業の一環にならうことによって生計を維持するのであるが、個々人の労働が現実にはこのような一環になっているかどうかは、その労働の産物が商品として他人の労働産物と交換されることによってはじめて実証されるのであり、この商品交換の法則、経済法則は「みえざる手」として個々人の活動を貫徹する。
- 7) ヘーゲルは初期のある時期までは、私的所有の原理を利己主義と結合してとらえ、「人倫」にとって否定的なものとして評価していた（ただし、彼はすでに、この原理の台頭による古代の「人倫体」の崩壊は歴史的に必然的であることをみとめていた）。しかし、フランクフルト期からイェーナ期にかけてのイギリス経済学、市民社会論の研究をつうじて、市民社会が個人の自立化（原子化）とともにその社会化の原理を含む点に着目するようになった。
- 8) 「諸欲求の全体、および自然必然性と恣意との混合としての……具体的人格が市民社会の一方の原理である。」R. § 182, Vgl. R. § 190 Anm.
- 9) R. § 191, § 196, § 197, § 198, E. § 525.
- 10) R. § 192, § 193, § 197, E. § 525.
- 11) 市民社会において根本的なことがらは、「市民社会の成員たちの個性性と自然性を、欲求の恣意をつうじてと同様に自然的必然性をつうじて知と意欲の形式的自由と形式的普遍性へと高め、彼らの特殊性における主観性を形成・陶冶することであり、また「精神が埋没する直接性と個性性が苦勞して除去され、また、さしあたりはこのような精神の外面的ありかたが、それにとって到達可能な理性、すなわち……悟性を獲得することである。」このような市民社会における形成・陶冶は「人倫の……無限に主体的な実体性〔国家〕へ到達するための絶対的通過点である。」R. § 187 u. Anm., Vgl. § 256 Am.
- 12) R. § 208, § 209, E. § 530.
- 13) R. § 214, § 216, § 227, § 229, § 232, E. § 529, § 532.
- 14) R. § 189, § 207, § 242, E. § 523. 第2章、注36) 参照。
- 15) 現実の矛盾を解決できずに、これを主観の内面の形式へ解消させる立場について、ヘーゲルはストア派（あるいはまたソクラテス）の例をあげて、しばしば言及している。（たとえば、R. § 138. Anm. u. Zu., *Geschichte der Philosophie* XIX. S. 293f.）この指摘はカントにも間接的にあてはまるといえる。第1章、注7) も参照。
- 16) 「国家は具体的自由の実現である。だが、具体的自由が存立するのはつぎの点においてである。すなわち、人格的個性とその特殊な利益・関心が十分に発展し、その権利がそれ自体として承認される（家族と市民社会の体系において）とともに、一部にはそれが自分自身をつうじて普遍的なものの利益・関心に移

- 行し、また一部には、〔自分の〕知と意志によってこの普遍的なものを、しかも実体的精神として承認し、自分の窮極目的としてのこの普遍的なもののために活動するという点においてである。』R. § 260.
- 17) R. § 157, § 183, § 249, § 258 Anm., E. § 534.
- 18) Polizei の用語については、藤野渉、赤沢正敏訳の『法の哲学』の訳注を参照 (中央公論社『世界の名著』第35巻、461ページ)。R. § 230, § 249. ヘーゲルは、イギリス国民経済学における国家、行政の役割の軽視 (国家を「自由放任国家」、「夜警国家」とみなす) に対して、市民社会の矛盾を緩和させるものとしての「管理行政」(「外的国家」) の役割を重視している。その機能はおよそつぎのとおりである。①労働手段の調達と交換を円滑化するための監督 (R. § 235), ②生産者の利益と消費者の利益との対立の緩和 (R. § 236), ③職業の斡旋 (R. § 236 Anm.), ④救貧活動 (R. § 240, § 241, § 242), ⑤公教育の実施 (R. § 239)。
- 19) Korporation の用語についても、同上訳書、同訳注を参照。「職業組合」の活動はおよそつぎのとおりである。①組合員への才能におうじた職の保証と、生計への相互扶助, ②組合員の技能教育, ③営利活動の相互調整。R. § 252, § 253. 注 23) 参照。
- 20) ヘーゲルが指摘している市民社会の諸矛盾はおよそつぎのようなものであるが、それらはいずれもイギリス国民経済学が指摘していたものである。①富の不平等化、貧困の不可避的発生 (R. § 200, § 241, § 243, § 244, § 245), ②失業の発生 (R. § 236), ③身体的、精神的能力の発展の不平等化 (R. § 200), ④生産と消費との不均衡化、生産者の利益と消費者の利益との衝突 (R. § 236), ⑤分業にもとづく機械制生産のもとでの労働の一面化、奇形化と機械への労働者の隷属 (R. § 198, § 243), など。
- 21) R. § 287, § 288, § 289, § 301 Anm., § 308 u. Anm.
- 22) ヘーゲルは、国家による市民社会の特殊的利益の普遍的総括と、市民社会から独立した普遍的利益としての普遍的利益の国家による維持との連関を、平時と戦時との連関としても説明している。「平和な状態では、〔市民社会における〕もろもろの特殊的領域と職務は自分の特殊的な職務と目的を充足する歩みをつづける。一つには、もっぱらことがらの無意識的必然性にしたがって、これらの利己的な営みが相互の維持と全体の維持のための寄与に転化するが、もう一つには、上からの直接の働きかけによって、これらが全体の目的へとたえずつれもどされ、全体の目的にしたがって制限されるとともに (統治権……)、全体を維持するために直接の務めをはたすように督励される。——しかし、危急のばあいには、……まさに主観的には、平時において権限を許されていたものを犠牲にして国家を救済することが託される……。』R. § 278 Anm., Vgl. R. § 323, § 324, 注 25) 参照。なお、ヘーゲルはペルシヤ期には、倫理的理念の実現としての国家にたいする市民の自己犠牲的行為を (古代ギリシャと古代ローマの共和制を理想としながら)、感性に抗しての理性の自律性の確立というカント的道德と結びつけて、強調していた。N. 71 (I S. 99), N. 222 f. (I S. 205f.)。
- 23) ヘーゲルは国家にたいする市民の自覚の形成・陶冶の場としてとくに「職業組合」を重視している。R. § 255, § 264, § 265, § 270, § 289 Anm., Vgl. R. § 187 u. Anm., § 207.
- 24) 君主の行為については、R. § 280 Zu., § 281, § 285, 官吏 (ヘーゲルはその「職業的地位」ないし「身分」を「普遍的身分」、「中間的身分」とよんでいる) の行為については、R. § 205, § 294 u. Anm., § 295 u. Anm., § 296, § 297, 政治家 (代議士) の行為については、R. § 310 u. Anm., § 311 u. Anm.
- 25) R. § 268, § 289 Anm., § 311, § 314, § 315, § 316, § 325, § 328.
- 26) R. § 301 Anm., § 314, § 315.

Abriss

Hegel gibt uns reicher theoretischer Stoff, das Problem der ethischen Handlung zu erklären. Wir können seine Bestrebung, die Handlung total zu erfassen, in seiner verschiedenen Werken finden. Die Schwierigkeit, seine Auffassung der ethischen Handlung zu verstehen, aber besteht darin, daß er dieses Problem nicht selbstständig erörtert. Zum Beispiel gibt er in Rechtsphilosophie als systematische Zusammenfassung seiner ethischen

Gedanken eine relativ intensive Ausführung darüber in Teil „Moralität“, wo aber die ethische Handlung nur in ihre subjektiven, formellen Struktur gezeigt. Dagegen beschreibt er in Teil „Sittlichkeit“ als höchste Stufe des ethischen Lebens hauptsächlich die reale Gemeinschaft als Vollendung der ethischen Freiheit, aber kaum die Handlung der Individuen unter ihr. Um die Handlung nicht als subjektive, „moralische“, sondern als objektive, „sittliche“ zu begreifen, müssen wir die Handlung der Individuen in der ethischen Gemeinschaft von seiten der handelnden Subjekte her betrachten. Dabei ist es erfolgreich, sich an die Erwähnungen darüber in seiner verschiedenen Schriften, besonders in „Phänomenologie“, wenn auch sie fragmentarisch sind, zu halten. Indem wir den Darstellungsinhalt in dieser Schriften mit dem in „Rechtsphilosophie“ vergleichen, könnten wir Hegels Theorie der ethischen Handlung rekonstruieren.

Abschnitt 1 dieser Abhandlung behandelt „freien Willen“ als Prinzip der ethischen Handlung. In Abschnitt 2 wird die subjektive, formelle Struktur der „moralischen“ Handlung (sowohl auf pragmatischem Standpunkt als auf Kantischem) ohne objektiven, „sittlichen“ Inhalt betrachtet. In Abschnitt 3 analysieren wir „Sittlichkeit“ als substantielle Grundlage und Gehalt der ethischen Handlung, dabei achten wir die Beziehung zwischen der bürgerlichen Gesellschaft als Boden der pragmatischen und moralischen Handlung und dem Staat als Verwirklichung der wahrhaft ethischen Handlung. In diesem Heft unsres Forschungsberichts werden diese drei Abschnitte als auf „Rechtsphilosophie“ beruhende Betrachtung, veröffentlicht. In Abschnitt 4 und folgenden, welche im folgenden Heft veröffentlicht werden, beruhend auf anderen Schriften, besonders auf „Phänomenologie“, prüfen wir den Prozeß der Aneignung des Selbstbewußtseins der „Sittlichkeit“, Gemeinschaftlichkeit der individuellen Handlungen und den Prozeß der Verinnerlichung der Ordnungen, der Normen der Gemeinschaft durch die individuellen Handlungen.