OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	ヘーゲル人倫思想の研究
Author(s)	霜田, 求
Citation	大阪大学, 1994, 博士論文
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.11501/3078938
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

ヘーゲル人倫思想の研究

霜田　求

①

ヘーゲル人倫思想の研究

霜田　求

＜目次＞

＜略号一覧＞……iv

序論　理性と総体性 ── ヘーゲル人倫思想の批判的考察……1

Ⅰ　道徳性から人倫性へ……12

第１章　道徳性における自由・意志・行為・善の問題 ── 『法哲学』における道徳性批判（１）……14

第１節　＜理念としての自由＞と＜自由な意志＞……14

第２節　主体的意志と道徳的行為……17

第３節　特殊的主体と抽象的善 ── 主体的意志から形式的良心へ……21

第２章　具体的普遍としての人倫性 ── 『法哲学』における道徳性批判（２）……29

第１節　主体性と客体性の具体的統一……29

第２節　理念としての人倫性 ── 実体的普遍者と抽象的個別者……30

第３節　道徳性批判から人倫性批判へ……33

第３章　良心の相互承認 ── 『精神現象学』における道徳性批判……37

第１節　道徳的自己意識から行動する良心へ……37

第２節　道徳性批判としての良心の相互承認論……42

第３節　宗教批判としての良心の相互承認論……45

Ⅱ　人倫性の原理と構造……52

第４章　倫理的義務論と人倫的主体性……53

第１節　倫理的義務論の基本構造（１）── 義務と自由……53

第２節　倫理的義務論の基本構造（２）── 徳から心術へ……55

第５章　市民社会の倫理性……59
第１節　市民社会の存立構造 ── 特殊性と普遍性の悟性的統一……60
第２節　経済的普遍 ── 欲求の体系……61
第３節　法的普遍 ── 司法活動……64
第４節　社会的普遍 ── 福祉行政と職業団体……65
第５節　諸身分の体系と心術 ── 市民社会と道徳性……68
第６節　市民社会から国家への移行……72

第６章　人倫国家と主体性……79
第１節　人倫国家と倫理的諸概念……80
第２節　議会と世論 ── 近代的主体性と人倫国家の有機性……84
第３節　主体としての人倫国家（１）── 君主権……87
第４節　主体としての人倫国家（２）── 戦争と国家的心術……90

Ⅲ　客観的精神としての人倫性……100

第７章　人倫性と歴史……101
第１節　人倫国家から歴史へ……102
第２節　歴史と個人 ── 「理性の狡知」をめぐって……104
第３節　国家・歴史・宗教の統一 ── キリスト教の世界史的意義……106

第８章　人倫性と宗教……114
第１節　心術としての宗教と理性的国家 ── 『法哲学』を中心に……114
第２節　国家の基底としての宗教 ── 『エンチュクロペディー』(第三版) を中心に……116
第３節　国家と宗教の一体性 ── 精神の体系的展開による正当化……120

Ⅳ　人倫性の批判的継承 ── ヘーゲル人倫論批判の現代的意義……127

第９章　宗教批判から政治批判へ ── ヘーゲル左派とマルクス……128

第１節　宗教批判の徹底化……128
ａ）バウアー……128
ｂ）フォイエルバッハ……130
ｃ）シュティルナー……132
第２節　政治批判への深化……133
ａ）ルーゲ……134
ｂ）マルクス（１）……135
ｃ）マルクス（２）……138

第10章　人倫性における個と全体 ── 自由主義と実証主義……146
第１節　＜リベラリズムの擁護者＞ヘーゲル ── 自由主義的解釈……146
第２節　＜支配のイデオロギー＞としてのヘーゲル社会理論 ── 実証主義的批判……152

第11章　批判的総体性としての人倫性 ── 批判理論……160
第１節　ヘーゲル哲学の批判的機能 ── ホルクハイマー……160
第２節　＜全体＞の批判性と非真理性 ── アドルノ……164

第12章　実践哲学の原理としての人倫性……175
第１節　相互主体性と人倫性……175
ａ）ヘスレ……175
ｂ）トイニッセン……178
第２節　実践哲学の原理としての人倫性 ── 結論に代えて……181

＜参考文献一覧＞……188

＜略号一覧＞

1．本文並びに注において引用参照するヘーゲルのテキストについては、以下に挙げる略号と頁数または節（§）数で示す。

W. : G. W. F. Hegel. Werke in zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe. Hrsg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel. Suhrkamp Verlag. Frankfurt a. M. 1969-1979.

GW. : G. W. F. Hegel. Gesammelte Werke. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Hrsg. v. Der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Felix Meiner Verlag. Hamburg 1968ff.

GCS. : Der Geist des Christentums und sein Schicksal. In: W. 1. …「キリスト教の精神とその運命」(1798-1800)

VD. : Die Verfassung Deutschlands. In: W. 1. …『ドイツ憲法論』(1800-1802)

Diff. : Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie. In: W. 2. …『差異論文』(1801)

GuW. : Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie. In: W. 2. …「信と知」(1802)

Nr. : Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften. In: W. 2. …「自然法論文」(1802/03)

SdS. : System der Sittlichkeit. Hrsg. v. G. Lasson. Felix Meiner Verlag. Hamburg 1967. …『人倫の体系』(1802/03)

JS. I : Jenaer Systementwürfe I. GW. 6. …『イエナ体系構想 I 』(1803/04)

JS. III : Jenaer Systementwürfe III. GW. 8. …『イエナ体系構想III』(1805/06)

Phän. : Phänomenologie des Geistes. Hrsg. v. J. Hoffmeister. Felix Meiner Verlag. Hamburg 1952. …『精神現象学』(1807)

Wür. : 〔Beurteilung der〕 Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816. In: W. 4. …「ヴュルテンベルク

論文」(1817)

R. : Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. W. 7. …『法哲学』(1821)

VR. I : Die Vorlesung über Rechtsphilosophie I. Heidelberg 1817/18. Nach der Mitschrift von P. Wannenmann. In: G. W. F. Hegel. Die Philosophie des Rechts. Hrsg. v. K.-H. Ilting. Klett-Cotta Verlag. Stuttgart 1983. …『法哲学講義Ⅰ』(1817/18)

VR. II : Die Vorlesung über Rechtsphilosophie II. Berlin 1818/19. Nach der Mitschrift von C. G. Homeyer. In: op. cit. …『法哲学講義Ⅱ』(1818/19)

VR. III : Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift. Hrsg. v. D. Henrich. Suhrkamp Verlag. Frankfurt a. M. 1983. …『法哲学講義Ⅲ』(1819/20)

VR. V : Philosophie des Rechts. Nach der Vorlesungsnachschrift von H. G. Hotho 1822/23. In: Ilting 3…『法哲学講義Ⅴ』(1822/23)

VR. VI : Philosophie des Rechts. Nach der Vorlesungsnachschrift von K. G. v. Griesheims 1824/25. In: Ilting 4. …『法哲学講義Ⅵ』(1824/25)

E. : Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. In: W. 8-10. …『エンチュクロペディー』(第三版、1830)

VPhG. : Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. In: W. 12. …『歴史哲学講義』

VPhR. I : Vorlesungen über die Philosophie der Religion I. In: W. 16. …『宗教哲学講義Ⅰ』

VPhR. II : Vorlesungen über die Philosophie der Religion II. In: W. 17. …『宗教哲学講義Ⅱ』

Ilting 1 : G. W. F. Hegel. Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831. Edition und Kommentar in sechs Bänden von Karl-Heinz Ilting. Erster Band. frommann-holzboog Verlag. Stuttgart-Bad Cannstatt 1973.

Ilting 3 : op. cit. Dritter Band. 1974.

Ilting 4 : op. cit. Vierter Band. 1974.

Jaeschke 1 : G. W. F. Hegel. Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 1. Einleitung. Der Begriff der Religion. Hrsg. v. W. Jaeschke. Felix Meiner

Verlag. Hamburg 1983.

Jaeschke 3 : op. cit. Teil 3. Die vollendete Religion. 1984.

２．その他の略号など。

・Z. : Zusatz（テキスト編者による、聴講者のノートからの追加。）

・Vor. : Vorrede（序文）

・引用文内の〔 〕: 引用者による追補。

・引用文内の傍点 : 原文イタリック。

序論　理性と総体性 ── ヘーゲル人倫思想の批判的考察

ヘーゲル哲学の体系のなかで、「客観的精神」は、社会的共同性および歴史という場での精神の対象的な現実化の段階をなすものであり、そこでは、自由と理性が主観的にも客観的にも特殊と普遍の具体的統一、即ち＜具体的普遍(die konkrete Allgemeinheit)＞として実在性を獲得しているものとされる。ヘーゲルはこの＜具体的普遍＞の現実化を、近代的主体性原理を＜止揚(Aufheben)＞した近代国家のうちに措定する。つまり、近代の主体性、とりわけその自由概念は、カント倫理学における道徳的自律と市民社会における人格の経済的・法的・政治的・社会的な自由を内実とするものであり、その自立的展開を許容しつつ、これを実体的統一へと統合する「人倫性(Sittlichkeit)」[1] およびその理念の現実態である「国家」という共同性が、精神の客観性を支える、というのである。またヘーゲルは、近代理性の現実的展開過程を、道徳的な意志の働きと市民社会の経済的な法則とのうちに定位し、その主観性・形式性に有機的秩序を与えるものとして、自らの人倫の哲学を構想する。しかもその際、近代理性の主観主義化・形式化に対抗する形で、理性の歴史的・社会的な客観性という立場──そこには、理性の主観性・形式性が一つの契機として含まれている──が鮮明に打ち出されているのである。

「客観的理性を構成しようとする哲学的企て」[2] を行なうこうしたヘーゲルの姿勢は、「最高善」や「目的の王国」という客観的理性の理念を現実性と峻別するカントとは、鋭い対照をなしている。ヘーゲルにとって、この理性の客観性という理念が近代の人倫国家において現実性を得ているのは、それが、個と全体の＜有機的な総体性(die organische Totalität)＞[3] という構制を有するものだからである。しかも、普遍と特殊、実体性・客体性と主体性との相互媒介的かつ弁証法的運動によって具体的統一を実現している客観的理性は、それ自体として＜肯定的な(positiv)＞[4] ものとされるのである。しかしまた、総体性概念に具わる、自由と理性の主観的自存化に向けられた批判的機能は、客観的理性の肯定的在り方にもその否定の力を及ぼしうるものであると言わねばならない。

この序論では、総体性概念のこうした二重性と理性批判の問題を軸に、ヘーゲル人倫思想の構造を解明し、その批判的可能性を探るために必要な論点を整理し、本論への導入としたい。先ず始めに、人倫性の基本的な枠組みを道徳性批判および市民社会批判という視角から概観し、それが有機的総体性という客観的理性の肯定的かつ実定的な概念の現実化であることを確認する。そして次に、そうした総体性概念に具わる批判的機能を、＜否定

性(Negativität)>および<媒介(Vermittlung)>という原理を中心に浮かび上がらせ、その批判性をヘーゲル人倫思想それ自身への内在的批判へと転化させるという、弁証法的な読解の試みを示してみたい。

1

ヘーゲルは、人倫性を理性の客観的現実態として、即ち個と全体、主体と実体・客体、そして特殊と普遍の具体的統一という意味での総体性として提示しているが、そのことは主体性および自由という問題連関のなかで理解することができる。近代を特徴づける最も重要な原理である主体性は、意志の自己規定を中心に据えた道徳的自律としての自由と、とりわけ経済活動において顕著な、市民社会の成員である人格の自由という形で現実性を獲得する。しかしそれらは何れも抽象的・形式的な自由にとどまるが故に、実体としての共同体に根差した具体的自由としての<人倫的自由>へと高められねばならない、とヘーゲルは主張するのである。

<人倫性による道徳性の止揚>[5] という定式のモチーフには、こうしたヘーゲル独自の自由観を認めることができる。ヘーゲルによれば、カント倫理学とその主観主義的一面化であるロマン主義的良心は、特殊性の自己絶対化として、或いは主観性と客観性の二元対立を固定化するものとして批判されねばならない。この道徳性を克服するヘーゲルの「人倫性」は、人倫的な「心術(Gesinnung)」の担い手である「真の良心」と、諸個人の生活の根底に存する「人倫的実体」との具体的な統一として、「生ける善」の理念を実現するものとされる(R. §142)。ヘーゲルはこの主体性と実体性との関係のうちに、たんなる主観的・特殊的な自由とは区別された具体的自由を措定する。言い換えると、具体的自由は、理性の具体的な統一、即ち「自己意識的精神としての理性」という<主観的理性>と「現に存在している現実態としての理性」という<客観的理性>との統一である「人倫性」において初めて可能になるのである(R. Vor. 26f.)。そしてこのような理性の具体的統一こそが、ヘーゲル哲学体系の要をなす。理念の現在性を支える現実的な共同性であるこの人倫性においては、理性と現実の<和解>が成立しており、そこにはもはや「当為(Sollen)」の入り込む余地はない(R. §149)。つまり、「人倫的共同体」のなかで与えられる「義務」への服従が同時に「解放」であり「実体的自由」でもあるということをその基本内容とするヘーゲルの「倫理的義務論」[6] においては、存在と当為、義務と権利、自由と必然性はもはや対立するものではなくなっているのである(R. §§148-150)。 従ってまた、人倫的理念としての「善」は、実体的な内容(人倫的な「威力」・「権威」)に支えられつつ、

同時に善を意志する心術とそれを現実化する主体の行為による媒介を通して、「具体的な普遍性」を得ているのだ、ということになる(R. §§144-146)。

自由と理性の具体的現実性というヘーゲル人倫思想の基本的な立場は、<国家による市民社会の止揚>[7]という定式にも明確に示されている。

近代市民社会に対するヘーゲルの批判は、その<悟性的な在り方(Verständigkeit)>に集中している。そのことは、とりわけ「欲求の体系」として捉えられる経済社会において問題とされる。私的利益追求のために自由な経済活動を営む「特殊的人格」と、「普遍性の形式」をなす経済法則の関係は、理性的なものではなく、個々の主体が自分の欲求を満足させるためには経済法則に従わざるをえないという意味で「必然性」の関係であるにすぎず、それ故特殊と普遍は抽象的・形式的な悟性的統一にとどまる、というのである(R. §183, §§186-200)。これに対してヘーゲルの人倫国家は、こうした悟性的在り方を止揚された契機として自己のうちに含む<理性的国家>である――「国家において理性性(Vernünftigkeit)が現実的に存在している」(R. §268; vgl. §132)――とされる。

ヘーゲルの人倫国家が理性的であるのは、次のような要件を満たすものとしてである。第一に、近代的主体性の原理を市民社会における諸個人の活動の自由や権利として認めつつも、そうした自由の行使が諸個人を「非有機的な多数の衆」や「無定形な塊」としてアトム化するのを阻止する「有機的総体性」であること(R. §256, §279, §303)。これは、概念の論理的必然性またはヘーゲル独自の<イデアリスムス>の原理においては、特殊性が徹底して自立的になることが不可欠であることに関わっている。ヘーゲルによれば、近代国家の「とてつもない強さと深さ」は、自由主義的な特殊的主体性の原理の独自な展開の容認とその「実体的統一」への「連れ戻し」のうちに存する(R. §260)。個と全体の調和的な一体性を解体させる、近代的個人の自立的人格における特殊的主体性の原理を、人倫的実体性と一体化させ、しかも諸個人を有機的に組織化することにより、理性の客観性を現実化するのが近代国家なのだ、というのである。第二に、市民社会という特殊と普遍の悟性的な関係のうちに、バラバラな諸個人と国家を媒介するものとして、ヘーゲルは、「職業団体(Korporation)」を中心とする「諸身分の体系」と、それに政治的実質を与えるための「議会」および「世論」を導入する。「国家有機体」が「最高の具体的普遍性」として客観的理性の現実態であるためには、こうした媒介原理が必要とされるのである(R. §303, §308)。そして第三の要件は、国家それ自身が分肢化と収斂とから成る自己運動を行なう<主体>であるという、ヘーゲル国家観の基軸原理である。国家は一方で、経済的自由主

義の自立的展開という形で個々の「分肢 (Glied)」への自己拡散を行ないつつ、他方では、内乱や対外戦争といった「危急の状態」にあっては、個々の特殊的自由を制限して全体への統合を強化し、自ら「排他的な対自存在」としての「個体性」という在り方を前面に押し出す。(R. §§271-273, §§276-278, §§322-324) このいわば<自己関係的なマクロ主体>[8]である国家の自己運動に対応する形で、諸個人は人倫的心術の担い手として、有機的関係に内面的支柱を与える。即ち、私的利益追求の自由としての市民社会の特殊的自由、共同体の義務に服する実体的・普遍的自由、——この二つを結びつける「愛国心 (Patriotismus)」が真の人倫的心術とされるのである。ヘーゲルが自らの人倫国家に「現実的な理性性」を主張しえたのは、それが人倫的自由を具体化するものとして、「現実的理念」・「精神」という<真の主体>の自己運動に参与するものだからである。(R. §§267-270)

以上のように、客観的理性は、個と全体、特殊的主体性と普遍的な実体性・客体性といった二元対立を具体的に統一することにより成立する有機的総体性において、即ち人倫国家において現実性を得ている。ヘーゲルにとって、こうした客観的理性こそが真の意味で<現実的 (wirklich)>なのであり、それ自体として肯定的なのである。しかしまた、この理性のポジティヴィテートに対抗する批判性が、総体性概念それ自身のうちに潜勢力として具わっている。次にこの批判性を顕在化する作業——それは同時にヘーゲル人倫思想の内在的批判でもある——に移っていきたい。

2

ここでは、総体性概念における批判性を、イデアリスムス、止揚と具体的普遍、そして弁証法といったヘーゲル哲学を支える方法原理に即して検討してみることにしよう。これらの原理は、個と全体、特殊と普遍、主観と客観の二元対立を固定化する悟性的・反省的な思考を批判すると同時に、それらを具体的に統一する有機的総体性を正当化し維持する一方で、他方また、これら二元対立や、各対立項の自存的固定化を突き崩す否定性および批判的媒介原理へと尖鋭化されうる、——こうした二重性において捉えることができる。

先ず、「イデアリスムス (Idealismus)」の原理は、社会的総体性という場面では個と全体の関係を規定するものとして働く。それ自身では「観念的な (ideell)」契機にすぎない個別的なものは、「全体 (das Ganze)」のなかに有機的な「分肢」として位置づけられることにより真の「実在性 (Realität)」を獲得するのだ、というのがこの原理の基本内容をなす。そこには、個別（有限者）の「観念性」を介して自らの真理性を開示する「理念」の自己運動という構制が認められる。(R. §256, §276, §321; E. §95) しかしまた、人間存在を

社会的諸連関の全体のうちに定位して把握しようとするイデアリスムスは、諸個人の＜主体性＞を手段化する＜全体＞の力（社会的能動性）(9) を主題化するという側面も持っている。その場合、この原理には次のような批判的意義が認められる。即ち、個がそれ自体で実在的であるとするアトミズムや、それに基づいて個の自由や主観的理性を自存的に実体化し、それに＜全体＞概念を一面的・無媒介的に対置する立場に対しては、全体による個の規定性、或いは全体による個の被媒介性を批判的に突きつける。個は全体によって媒介されたものであるから、全体が理性的に組織された共同性として成立していない限り、個の自由や理性は抽象的・形式的なものにとどまらざるをえない、――こうした否定性を軸とする媒介原理として捉え返されたイデアリスムスは、個と全体の有機的総体性を支え維持するポジティーフなイデアリスムスとの間に対抗関係を形づくるものとなる。

また、特殊と普遍の対立を＜止揚＞して＜具体的普遍＞を実現するという方法原理も、道徳性批判と市民社会批判においてその批判性を行使しているが、既に見たように、人倫性と国家が成立した際、そこではこの対立は克服されてしまっているのだ、という保証を与える役割を果たす。しかしその批判性は、とりわけ特殊的主体の自存化を共同体の実体性・客体性からの離反として捉え、その抽象的な二元性を論難するものであるが故に、ヘーゲル自身の具体的普遍の概念そのものにも向けられうる。なぜなら、既に述べたように、人倫国家が自己運動する普遍的なマクロ主体である限り、それに有機的に統合される諸個人もまた、自存化されたまま、その抽象的個別性という形式を内在的・批判的に克服されることなく、共同体に由来する実体的な「人倫的威力」を規範的内容として与えられるものにとどまるからである。つまり、個別的主体への批判は、他の主体との相互に媒介的な関係性を創出する＜相互主体性（Intersubjektivität）＞(10) への方向で行なわれずに、主体哲学の枠組に基づいた、しかも運動性を伴うことによりさらに強固になった普遍的な主体性の論理に帰着するのである(11)。そこには依然として、普遍としての国家と抽象的な個別者が向き合うという二元性が保持されており、こうした関係を伴うものである以上、具体的普遍もまた批判を免れることはできない。そしてその批判作業は、ここでもまた、特殊と普遍の具体的統一のポジティヴィテートを内在的に解体する否定性と批判的媒介原理によって遂行されうるであろう。

＜弁証法（Dialektik）＞についても同様である。『法哲学』における弁証法の基本構造は次のようなものである。主観と客観、特殊と普遍といった対立する二つの規定は、まさにその対立という在り方故に「自分と反対のものへと移り込んで行く」という「弁証法的

本性」を持つのであり、しかもそれによって成立するより高次の<全体>のなかで「肯定的な（*positiv*）内容と成果」を受け取り、それぞれが<具体的>なものとなる（R. §26, §31; vgl. E. §§79-82）。この文字通りポジティーフな弁証法こそ、ヘーゲルにとって理性概念の基軸に据えられるものなのである。即ち、弁証法が客観的対象に内在する「概念の運動原理」として「対象がそれ自身で理性的である」ことを明らかにするものであり、しかもその理性の客観性を認識できるのは、諸規定を静的・固定的に捉える悟性や反省ではなく、自己意識的な主観的理性だけである、というのである（R. §31）。このように理性の客観性と主観性の一体化を人倫的総体性という「肯定的な内容と成果」のうちに完結させる弁証法は、有機的に組織化されて安定性を得ている諸規定相互の、或いはそれらの全体との関係の固定性を流動化させる否定性の働きを封じ込めるものだと言えるであろう。こうした否定性を軸として捉え返された<解体の論理>としての弁証法は、――現存社会が理性的ではないことを洞察するものとして――ポジティーフな弁証法概念およびそれを原理とするヘーゲルの人倫性に対してもその批判的力を発揮するのである。

以上のようなヘーゲル人倫思想の批判的－弁証法的読解の試みは、ヘーゲル哲学のアクチュアリティを<それ自体として（an sich）>ではなく<他に対する批判（Kritik gegen ein Anderes）>としての「否定の作業」のうちに認めるという、アドルノの注目すべき解釈と関係づけることができる[12]。アドルノにとって、「全体の力」による支配を正当化するヘーゲル哲学の「ポジティヴィテート」こそ、まさにその「非真理性」を暴かねばならないものであったが、そのことは、「イデアリスムス」・「弁証法」・「総体性」・「媒介」といったヘーゲル哲学を構成する諸概念を徹底して<批判的－否定的>なものとして捉え返すことによって初めて可能となるのである[13]。我々はこれを次のように言い換えることができるであろう。肯定的かつ実定的な総体性が<それ自体として>ヘーゲルの人倫性を支え維持するものである限り、そのなかに封じ込められた<他に対する批判>を遂行する否定的－批判的な媒介原理は、そうした総体性のポジティヴィテートを解体するものとして作用する。即ち、<他に対する批判>という総体性概念の批判的潜勢力は、それを解き放つことにより、<ヘーゲル自身の人倫性に対する批判>に転化することができるのである。

こうした読解の試みは、さらに理性批判の問題に定位して検証する必要がある。客観的理性の理念は、一方で、有機的総体性において現実性を得たものとして、即ち、<それ自体として>提示される場合には、理性による支配の正当化機能を指摘することができる。

しかしまたそれは、主観的理性の自存化に対する批判から、さらに有機的総体性としての客観的理性への内在的－弁証法的批判にまで展開される可能性を内包している。このような理性の自己批判という問題連関のうちに、ヘーゲル哲学の＜他に対する批判＞のアクチュアリティを認めることができるのである。以下では、こうした観点からヘーゲル人倫思想の批判的可能性とその射程を見定めておきたいと思う。

3

さて、ヘーゲルが人倫性および国家のうちに理性の客観性を現実化するというとき、それは道徳的意志や形式的良心、そして市民社会の人格といった特殊的主体の自存化に対する批判を含意するものであった。つまり、客観的理性の理念の＜他に対する批判＞というのは、何よりも先ず、理性の主観性をそれ自体として肯定的に捉える立場に向けられたものなのである。我々は、この批判を、個々の特殊的主体は、歴史的・社会的な現実的生活過程としての総体性によって媒介されたものでしかありえない、という批判的媒介思想として捉え返してきた。自らの被媒介性を自覚することができず、自己完結的な自律性に依拠する主観的理性に対しては、総体性がいわば＜普遍の優位＞(14)として批判的有効性を持ちうるのである。道徳的な意志規定や経済活動、そして学問の理論的営みなどにおける理性の主観的使用にとって、近代社会の総体性を貫く政治的・経済的な支配的合理性は、決して外在的なものではありえない。歴史的・社会的な存在として人間を把握しようとする場合、ヘーゲル的な客観的精神を構成する総体性概念や客観的理性は、想定せざるをえないものなのである。

＜善き生活＞・＜解放された社会＞・＜理性的に組織された社会＞といった客観的理性の理念(15)が現実化されているか否かが、人間存在をその根底において規定しているのであり、それ故、非理性的な社会にあって、理性の主観性や個人の道徳性が十全でありうることを認めるわけにはいかない、――こうした、近代の主観的理性が総体性としての客観性によって媒介されているという批判的洞察こそ、ヘーゲル哲学が今日なお「批判的社会理論」のうちにその命脈を保ちうる根拠をなすのである。客観的理性そのものを神話ないし形而上学的ドグマとして排除し、その無効を宣告する実証主義的な主観的理性には、それが媒介されていることへの自己批判的な反省能力を放棄しているが故に、客観的理性の理念が批判的－弁証法的な総体性として対峙することになる(16)。その場合も、現代社会の様々な領域で支配的である自らを形式化・道具化する主観的理性は、全面的・無媒介的に否定されるべきではなく、むしろ、それが非理性的な社会と併存しこれを補完するもの

となりうることが内在的に批判されねばならないであろう[17]。

しかしながら、こうした主観的理性への批判が、その批判的媒介原理の方向で遂行されることなく、客観的理性のポジティーフな正当化機能に帰着してしまうという点にヘーゲル人倫思想の問題性が存するものと思われる。つまり、ヘーゲルは近代市民社会および国家における普遍の優位という事態を主題化してはいるが、それを媒介概念に基づく内在的批判へと推し進めずに、＜精神＞の体系的展開のなかで正当化し、「理性が世界を支配する」という歴史哲学のテーゼ[18]が自らの人倫国家のうちで確証されているのだとして、現実の＜聖化(Verklärung)＞[19]を行なうのである。もちろんそれは、ヘーゲルが経験的現実としての当時のプロイセン国家を正当化しているということを意味するわけではない[20]。ヘーゲルの構想する人倫国家は理念の現実態としての国家であり、そこで為されるのは、近代国家の体系的・歴史的必然性による概念的な正当化なのである。客観的理性の実在性を無批判的に前提する宗教的または独断論的世界観や、それに基づく調和的・伝統的な共同体といったものが、近代の主体性の力によって解体される必然性を承認しつつ、その主体性を止揚されたものとして自らのうちに統合する近代国家は、理性の客観性を現実化しているのだ、という信念をヘーゲルは堅持している(R. §258, §268, §270)。それはまた、＜世界精神＞が自らの真実態（具体的自由の実現）に達する段階であり、しかも＜絶対的精神＞の現実性を担う＜客観的精神＞の完成態として、歴史の原理的帰結でもある。

客観的理性の現実化に基づくこうした人倫国家の正当化が、「理性的なもの」と「現実的なもの」との一致を宣言した『法哲学』序文のテーゼ(R. Vor. 24)の内実をなす。たんなる現状追認でもなければ、あるべき理想を描くのでもない、――客観的精神論におけるヘーゲルのこの基本姿勢は、近代の主体性原理を統合した人倫国家はそれ自体として客観的理性の現実態なのだ、という確信に支えられている[21]。しかし、このように客観的理性の肯定的現実態として、否定性や媒介性を有機的総体性のうちに組み込んでしまうヘーゲルの人倫国家には、主観的理性の自存化に＜否定の力＞として作用する媒介原理が、その矛先を向けざるをえない。なぜなら、既に論じたように、有機的総体性としてのヘーゲル人倫国家を支える、イデアリスムス・具体的普遍・弁証法といった原理が、個の抽象性をその被媒介的構造への批判的省察に基づいて内在的に克服するものであると見なすことはできないからである。そうした批判を遂行しうるのは、自らが現実的な生活過程によって媒介されていることを自覚しつつ、主観的並びに客観的な理性の＜肯定的な（positiv ＝ affirmativ）＞[22]在り方に対する批判的な眼差しをもって、理論的実践に携わる主体に

他ならないであろう。この批判的主体にとって、社会が理性的に組織されたものではない限り、即ち客観的理性が不在である限り、そうした社会への批判は不可避であるだけでなく、この非理性的社会への批判を放棄する自足した主観的理性や、その社会のうちに理性の客観性を見出してそれを肯定する立場も、徹底的に批判されねばならないのである。

主観的理性への批判がその否定の力と媒介の原理を尖鋭化することにより、肯定的な客観的理性への批判に転化しうるという洞察は、ヘーゲル人倫思想の批判的－弁証法的な読解という我々の解釈作業によって初めて獲得することができる。そしてそれは、ヘーゲル哲学の批判的可能性を、さらに、社会の批判的理論へと展開させる試みであり、こうした試みのうちに、ヘーゲル哲学の批判的継承という意義が認められるのではないだろうか。

本論文は、以上で述べた課題設定に基づき、ヘーゲル人倫思想の体系的研究を企図するものである。

〔注〕

（1） 「人倫性」という概念は、本論文全体の中心テーマであり、ここではその基本構造を簡単に定式化しておきたい。先ず第一に、この語の語源である「習俗(Sitte)」や「共同体」に根差す＜実体性＞の側面、第二に、近代社会を成り立たせている「法ないし権利 (Recht)」とその現実態としての法律・制度・組織といった＜客体性＞の側面、そして第三に、道徳的意志、主観的心術、市民的人格から成る＜主体性＞の側面、── これらを契機として自らのうちに統合する＜有機的総体性＞（その完成態が「国家」である）が「人倫性」概念を構成する。ただし、ヘーゲルの論述のなかでは＜実体性＞と＜客体性＞とは必ずしも明確に区別されているわけではない。

（2） Horkheimer 1967, 174.

（3） 「総体性」概念に関する叙述で特に重要な箇所は、以下の通り。R. §26, §28, §256, §279.

（4） 本稿では、＜ポジティーフ＞または＜ポジティヴィテート (Positivität)＞の概念を、初期宗教研究（「キリスト教の実定性」など）に見られる用法──既に在る外的な権威による他律的支配として、克服されるべき在り方──とは区別しており、＜現実的なもの＝理性的なもの＞が「概念」と「現存在」の一致である「理念（Idee）」の現在性としてそれ自体＜肯定的な＞ものである、という意味で用いる。

Vgl. R. §1, §31, §141; E. §6.

(5)　「道徳性」批判から「人倫性」の成立に関わる諸問題については、第１章および第２章で詳論する。

(6)　「倫理的義務論」については、第４章で主題的に取り上げる。

(7)　「市民社会」論については第５章で、「国家」論については第６章で、それぞれ議論する。

(8)　Vgl. Habermas 1985, 53f., 402, 415, 432.

(9)　こうした観点からホルクハイマーは、ヘーゲル哲学の「イデアリスムス」に「社会哲学」の祖型を見出す。Vgl. Horkheimer 1931, 21f. なお、ホルクハイマーのヘーゲル解釈については、第11章第１節で論じる。

(10)　＜相互主体性＞概念による人倫性解釈の試みにつては、第12章第１節で論じる。

(11)　こうした批判は、ハーバーマスの以下の論考に負っている。Vgl. Habermas 1968b, 40f.; ders. 1985, 33, 55, 407f.

(12)　Vgl. Adorno 1963, 17, 60. 同様の解釈は、ホルクハイマー(Horkheimer 1934, 37f.)にも見られる。なお、アドルノのヘーゲル解釈については、第11章第２節で論じる。

(13)　Vgl. Adorno 1963, 17, 25, 35, 56, 60, 65, 73-78, 81f., 94, 133.

(14)　Vgl. Adorno 1966, 306, 311, usw.

(15)　これらの理念については以下を参照。Habermas 1968b, 167; ders. 1983, 113f., 117f., 189; Horkheimer 1937, 267.

(16)　「客観的理性」による「孤立した主観的理性」への批判（＝「理性の自己批判」）については、ホルクハイマー (Horkheimer 1967, 28, 34, 175-178) を、「弁証法的総体性」概念による＜実証主義的な主観的理性＞批判については、アドルノ(Adorno 1969, 9-11, 16-22, 46-49, 74f.)を、それぞれ参照。また、若きルカーチが提示する「総体性」、即ち、「同一的な主体－客体」としての「プロレタリアート」に体現される歴史的・社会的「総体性」も (Lukács 1923, 69-84, 94-98, 110-112, 266f., 271-275, usw.) 、 ── その「物象化」や「媒介」への批判的省察 (Lukács 1923, 64-66, 269, 275-278, usw.)は、今なお十分考慮するに値することは確かだが ── ＜ポジティーフな総体性＞以外のなにものでもなく、批判を免れることはできない (vgl. Habermas 1981, 1･474-488; Jay 1982, 70) 。

(17)　Vgl. Horkheimer 1967, 33, 40-45.

(18)　Vgl. VPhG. 20-29, 40, 53.

(19)　Vgl. Horkheimer 1931, 24; ders. 1934, 48; Adorno 1963, 104; ders. 1966, 306, 353.

(20)　『法哲学』における近代国家論が、立憲体制に基づくものであること、議会・世論に政治的意義を認めていること、市民の自由な経済活動および近代的な諸権利を容認するものであることなど、当時のプロイセンには存在していない（それ故現状批判的な）内容を含むものであることは明らかである。なお、この問題については、第10章で詳論する。

(21)　この点に関しては、公刊された『法哲学』と近年イルティングやヘンリッヒらにより編纂出版された各種『法哲学講義』との間に本質的な差異は認められない。第10章第１節参照。

(22)　Vgl. Horkheimer 1937, 259.

I　道徳性から人倫性へ

ヘーゲルは、「道徳性（Moralität）」を近代が達成した「主体性（Subjektivität）」の立場としてその歴史的意義を高く評価するが、同時にそれを、抽象的であり現実性を持たないものとして、「人倫性」という高次の段階へと乗り超えられるべき一つの契機であると見なしている。自由を意志の無制約的な自己規定（自律）として把握するカント倫理学が道徳性の中心的位置を占めるものとされているが、それは、近代的な自己意識の原理に基づく道徳的主体性を確立した反面、善や義務などの倫理的価値を現に存在し妥当している共同体の実体性や客体性（法律・制度・組織）から切り離して抽象的な普遍とし、これを特殊としての主体的意志と対立させている、―― 従ってそこには何ら具体的な倫理は示されえない、というのがヘーゲルの基本的な見解である。そこで、ヘーゲルが『法哲学』のなかで構想する共同性即ち人倫性は、道徳性の立場を不可欠の契機としつつ、しかもその独立した自存性を否定し自らの構成要素として統合する、という形をとる。

このようなヘーゲルの道徳性に対するいわば＜両面価値的な態度＞を、＜ヘーゲルによるカントの止揚（Aufheben）＞と定式化し、それに基づいて人倫性による道徳性の克服を正当化する試みは、ヘーゲル倫理思想の解釈の主流をなすと言ってよい(1)。つまり、普遍（実体としての共同体）と特殊（主体としての諸個人）との有機的な一体性として成立する人倫性は、道徳性が前提としている二元論を乗り超えることにより、自らの成立の必然性を証示している、というのである。しかし、人倫性のうちに一つの契機として止揚された道徳性は、もはや固有の意義を持つものとして存続するわけにはいかない。意志が直接に自己自身を規定する、即ち理性の自己立法としての自由、道徳法則への無制約的な服従を義務として命じる定言命法といったカント倫理学の根幹をなす思想は、道徳的意志の自存的独立性を否定し、共同体によって与えられる義務への服従こそ真の自由であるとするヘーゲルの人倫性においては、その基本的な構造・原理を維持したまま妥当性を持つことはありえないのである。主体的（或いはむしろ主観的）な道徳的立場を、社会的・共同体的な拡がりのなかに位置づけることにより、道徳性の一面的で抽象的な性格を克服し、その真の具体的実現を可能とする、―― 道徳性を“否定”しつつ“保存”するというこうしたヘーゲルの人倫性の図式的理解は、ヘーゲルの道徳性批判の意義および人倫性概念が抱える問題性を看過するものであると言わねばならない。

＜道徳性から人倫性へ＞というヘーゲルの倫理思想の基本的枠組みに関わる諸問題を、

『法哲学』の第二部「道徳性」および第三部「人倫性」の成立についての叙述を中心に検討することにより、ヘーゲルによる道徳性批判の意義と限界を明らかにし（第１章・第２章）、また、同じく「道徳性」への批判ではあるが「人倫性」へ移行するものとしてではなく、「宗教」への移行および「絶対知」成立の本質的契機として位置づけられる『精神現象学』（1807）の＜良心の相互承認＞論についても、その独自の意義を確認しておきたい（第３章）。

〔注〕

（1）　上妻/小林/高柳 1980、140他参照。このような解釈の代表的なものとしては、ノックス（Knox 1957/58, 70,76）やリッター（Ritter 1966, 290,307）が挙げられよう。また、この解釈はいわゆる自由主義的ヘーゲル解釈の諸論者の共通了解と言うことができる（第10章第１節参照）。

第１章　道徳性における自由・意志・行為・善の問題 ── 『法哲学』における道徳性批判（１）

第１節　＜理念としての自由＞と＜自由な意志＞

道徳的立場についての論述は、「抽象的法ないし権利（das abstrakte Recht）」[1] の担い手である「人格（Person）」がただ行為の外面的な適法性という観点から扱われるのに対し、行為の内面性がその中心を占める。そして、行為者の内面性の原理は「意志の自己規定」（R. §107）とされるが、それは、意志が一切の外面性・自然性を排除して、道徳的主体としての自己自身の普遍性に基づいて己れを規定する立場を意味する。ヘーゲルはこの立場を、近代に固有な「主体性」を特徴づけるものとしてその歴史的意義を強調しつつ（R. §124）、同時にその限界を指摘し、克服されるべき一段階とする。このことについて先ず、道徳的立場における意志の自由が抱える内面性と外面性の二元論に対する批判を中心に考察してみたい。その際、「意志（Wille）」および「自由（Freiheit）」という基本概念それ自体が既に内面性と外面性などの二元的対立規定を統合する＜弁証法的＞構造[2] を具有していること、この点に留意して、「緒論（Einleitung）」を中心に検討を加える。

自然の世界とは区別された人間固有の共同性を「精神（Geist）の世界」（客観的精神）として位置づけ、それを「法ないし権利の体系（Rechtssystem）」として展開するのが『法哲学』の課題であるが、その出発点に据えられるのが「自由な意志」である（R. §1, §4）。ヘーゲルはこの＜意志が自由であること＞を＜自由が理念として在ること＞との連関構造において解明し、そのなかで自らの自由観を積極的に提示するのである。

ヘーゲルにとって、哲学が探究すべき究極的真理は、「理性」と「現実性」の一体性としての「理念（Idee）」である（R. Vor. 25; vgl. §10）。それ自体無媒介的（unmittelbar）かつ即自的（an sich）な可能性としての「概念（Begriff）」が、自己自身に適った「現存在（Dasein）」または「現実存在（Existenz）」・「実在性（Realität）」を獲得することによって真の概念として自己を実現する、── この実現された概念こそ「理念」に他ならない（R. §1, §21 Z.）。「哲学的認識」の対象としての「事柄（Sache）」は、その「概念」が「内在的発展」を通して「現存在」との一致即ち「理念」の実現に到る「必然性」において把握されねばならない（R. §2）。従って、「法ないし権利の理念」である「自由」（R. §1 Z.）も、自由の概念と現存在の一体性へと導かれる必然性を具えている。この理念と

しての自由の展開過程の内容が、「法ないし権利の地盤」である「意志」（R. §4）の構造に即して明らかにされるのである。

ヘーゲルによれば、意志は三つの契機から成る。それらは意志の概念の契機がその内在的発展において辿る段階を示しており、その全体が「真の無限性」・「具体的な普遍性」（R. §6）として、＜意志の自由＞の理念を構成する。第一の契機は、「自我の己れのうちでの純粋な無規定性、即ち自我の己れのうちへの純粋な折れ返り（反省）」であり、そこでは意志は一切の「制限」・「内容」を度外視する「絶対的な抽象性ないし普遍性」という性格を有する（R. §5）。この契機が固定された場合に成立する自由は、一切の肯定的な現実（区別・特殊性）を破壊し、抽象的な同一性に向かう「否定的な自由」・「悟性の自由」であり、ヘーゲルは、「インド的な純粋瞑想の狂信」および「フランス革命の恐怖時代」をその例として挙げている（R. §5 mit Z.）。自由が具体的な現実性を得るのは、「法ないし権利の体系」として「現実化された自由の王国」においてである（R. §4）という見地に立つヘーゲルにとって、自由は、主観的・内面的な可能性にとどまるものではなく、客体的・共同的なものとしても実現されなければならないのである。従って、自己の内面性に閉じこもって一切の区別・差異を抽象的な普遍へと溶融させたり（宗教的狂信）、社会的制度・組織における特殊性を抽象的な平等の名のもとに破壊し尽くす（フランス革命のテロリズム）といった「否定的な自由」は、繰り返し批判されねばならなかったのである(3)。こうした一面的で抽象的な自由への批判は、意志の第二の契機のなかでさらに具体化される。この第二の契機は、「区別なき無規定性から、区別、規定すること、そして規定された在り方を内容および対象として定立することへの移行」という「自我」の働きであり、これは「自我の有限性ないし特殊化という絶対的契機」とも言われる（R. §6）。自我は具体的な現実のなかで意志する場合、たんに意志するだけでなく、「あるものを意志する」のであり、それによって「制限」・「被規定性」・「否定」を自ら引き受けねばならない（R. §6 Z.）。このように自己の有限性・特殊性を固定化する意志の自由を、ヘーゲルは、「即自的に、或いは我々にとって」または「概念において」自由であるにすぎない段階と位置づけ、その非現実性を批判する（R. §10 mit Z.）。この意志は、「衝動、欲求、傾向」をその「内容」とする「直接的ないし自然的意志」、「決定する意志」、「選択する可能性」としての「恣意（Willkür）」などと特徴づけられる（R. §§11-15）。それらは何れも、「能力」・「可能性」・「素質」といった個別的主観の内面性にとどまり、しかもその「内容」は「外から」与えられる、たんなる「形式的」意志という性格を持つ

(R. §10, §15, §22)。とりわけ、「自我の自己反省」により成立する「恣意」に対してヘーゲルは、それが、自由についての世間一般の観念 ── 「何でもやりたいことをやることができる」 ── や、「カント哲学」を中心とする「反省哲学」に共通する欠陥、即ち内容の偶然性・「形式的普遍性」・「抽象的確信」の根拠をなすという理由で、厳しく批判する(R. §14)。

即自的に自由であるだけでなく対自的(für sich)にも自由である意志が、第一および第二の両契機の統一(即ち第三の契機)として提示される。その場合の自由は、「自我が己れを己れ自身の否定的なものとして、即ち規定され制限されたものとして定立されながら、〔同時に〕己れのもとに(bei sich)即ち己れとの同一性および普遍性のうちに在り続け、規定されたなかで己れを自己自身とのみ結びつけるという、自我の自己規定」(R. §7)としての自由である。ヘーゲルは、そのような自由が見出される場合として「友情と愛」を挙げているが、そこでは「人は一面的に己れのうちに在るのではなく」、他者との関係のなかで制限し規定されたものとなるのだが、この被制限性・被規定性のうちに真に自分が実現されているという「自己感情」を得る、という事態が成立しているとされる(R. §7 Z.)。自由は具体的な他者との関係という場において確証されて初めて現実的なものと言えるのだ、というのが、ヘーゲルの基本的な自由観と見てよい。そしてこの「自由の具体的な概念」(ibid.)を実現する意志こそ、内面性と外面性、主体性と客体性、普遍性と特殊性といった諸対立項を弁証法的に統合するものなのである。つまり、具体的・現実的な自由を我がものとする「即自かつ対自的に存在する意志」は、概念と現存在との一致として「己れのうちで現在する理念」であり、この意志にとって「己れの外面的な現存在が己れの内面性であり自分自身である」(R. §22 mit Z.)。さらにこうした内外二元性を克服したものとしての自由な意志は、自己関係・自己反省(還帰)を己れの対象とする「真無限」、或いは「特殊的個別性」と「抽象的普遍性」の対立を乗り超えた、「それ自身において具体的な、そして即自かつ対自的な普遍性」といった概念規定を持つ(R. §22, §24)。

このようにヘーゲルは、『法哲学』全体を貫く弁証法という方法原理に基本的枠組みを与え、従ってまたその体系的秩序を支えるのが、<自由の理念>および<自由な意志>であることを明示するのである。「自由の理念」の弁証法的な発展段階に応じて『法哲学』は「抽象的法ないし権利」・「道徳性」・「人倫性」の三つに区分される(R. §33)[4]。そして、概念の論理的必然性に基づくその叙述の進行役を務めるのが自由な意志に他なら

ない。直接性・外面性・抽象性の段階（「抽象的法ないし権利」）から、主体性・対自性・特殊性の段階（「道徳性」）を経て、主体性と客体性・実体性、特殊性と普遍性との統一態という最終段階（「人倫性」）へ到る意志の概念の発展過程は、同時に自由の理念を具体的かつ現実的なものとすることなのである。自由の理念および自由な意志が具体性・現実性を得る「人倫性」において、ヘーゲルは自らの倫理的立場を明らかにすることになるが、それに先立って、主体的・対自的・特殊的な意志の自己規定を原理とする「道徳的立場」とその主観主義的一面化としての「形式的良心」に対する批判が行なわれる。第２節および第３節ではこの問題を取り上げてみたい。

第２節　主体的意志と道徳的行為

道徳性における「主体的意志」は、「即自的に在る意志ないし普遍的意志」（客体的な法ないし権利）とは切り離されたものである（R. §106）。従って、主体性は道徳的意志の系列 ── 「企図（Vorsatz）」・「意図（Absicht）」・「良心（Gewissen）」 ── として、内面的な形式の同一性を保持する一方で、「行為（Handlung）」を介した自由な意志の対象的な自己実現を「目的」としているが、この「目的」は道徳的意志の内面性とは抽象的に区別された外面的な「内容」にとどまり、両者の現実的一致は「要請（*Forderung*）」[5] されるにすぎない（R. §§108-112）。この「要請」に対する批判は、道徳的な行為における内面性と外面性および主体性と客体性との外在的・形式的な一致に向けられていると言ってよい。以下では、この点を手がかりにヘーゲルによる道徳的立場に対する批判を検討していく。

道徳的意志は、自由の概念を「主体性の自己規定」へと具体化し、これを「対自的かつ無限に」具有している、即ち、自己自身が自由な意志であることを自覚的に対象化（自己関係化）しているのである（R. §104）。意志のこうした自己反省として成立する主体的自由が、人間の神聖不可侵な内面的価値を形づくる（R. §106 Z., §107 Z.）。一切の外面的な権威による介入を排して、自己自身の内面的な主体的意志の力によって自己を規定するという点に、道徳的立場の本質的な意義が認められるのである。

ところで、ヘーゲルはカント倫理学を批判する際、一貫してその当為（Sollen）という性格への批判を中心に据えている[6]。『法哲学』でも、道徳的意志における対自性・主体性と即自性・客体性との対立関係から、この点に言及している。ヘーゲルにとって、意

志の自由が具体的に実現されるのは、意志が自らを現存在へと対象化しつつその外面的在り方において、自己自身との「同一性（Identität）」を獲得することによってである（R. §109）。この「同一性」は、＜他なるもののうちに在って己れ自身のもとに在ること（im Anderssein bei sich selbst zu sein）＞[7] というヘーゲル固有の自由概念に連なるものと見ることができる。しかるに、既に述べたように、道徳的立場における主体的意志は、「即自的に在る意志ないし普遍的意志」或いは「外面的な現存在としての客体性」に対立するものとして（R. §106, §108）、即ち共同体のなかで現に妥当している実体的なものから切り離された抽象的かつ形式的な意志である。従ってこの意志は、実現されるべき目的としての「同一性」を＜在るべきもの＞または＜在るべく要請されるもの＞とするのである。こうした道徳的立場への批判を、ヘーゲルは、主体的意志による「同一性」という目的を実現する「活動」および「行為」という観点からも補強している。

意志はその孤立した一面的な主観性を脱して客体性という場において自己を実現するためには、道徳的な自己対象化活動としての行為が必要となる。そこで道徳的行為は三つの規定を有するものとされる。先ず第一に、行為の外面性における主体的意志の自己同一性、即ち行為の内容が外面的な客体性を得ていても、同時に意志の主体性・対自性（私のものである）を含むものであること、第二に、意志の自己規定の内容が意志の即自性（法ないし権利の客体性）との一致を「要請」または「当為」として持っていること、そして第三に、直接的・個別的な主体性が止揚されることによって成立する「普遍的主体性」・「他の人たちの意志への肯定的な関係」である（R. §§110-113）。道徳的行為は、このように主体性（内面性）と客体性（外面性）の抽象的な対立の克服に向かうだけではなく、特殊性と普遍性の二元性という、道徳性における最も重要な問題を表面化させるのである。「抽象的法ないし権利」において意志と意志との関係は形式的・外面的なものであったのに対し（vgl. R. §113）、ここでは、主体的意志が道徳的行為のなかで己れの特殊性を他の意志との相互的な関係性としての「普遍的主体性」へと高める、という方向が示されるのである[8]。しかしながら、「道徳性」の領域では、普遍性と特殊性の関係は、主体的意志および良心と福祉・幸福および義務・善との関係として論じられ、両者は「人倫性」に到って初めて具体的・現実的に統一されるのだ、というように議論は進められていく。

さて、「道徳性」の第一章「企図と責任（der Vorsatz und die Schuld）」で論じられる道徳的意志への批判は、行為の目的という内面性と行為を取り巻く外面的な現存在との抽象的な分離という点に向けられる。行為は現実に為された場合、それは様々な関係のう

ちにおかれることになる。意志にとって「自分の権利は、自分の所行（*Tat*）のなかで、ただ表象のうちに含まれていたものだけを自分の行為として承認する、ということのうちに、そしてまた、自分の所行の諸前提のうちでただ自分の目的のなかで知っているもの、即ち自分の企図のなかにあったものにだけ責任を持つ、ということのうちに存するのである。」（R. §117 ）さらに、行為が外面的な現存在へと移行し、「外的な必然性」の力に委ねられ、それにより、「多種多様な結果」が生じる（R. §118）。従って行為は、外面性において種々の外的な事情による影響を受け、それが行為者の目的としての内面性においてあった姿とはまったく異なった結果に到ることもあるのである。しかし「意志がただ、〔こうした帰結ではなく〕行為に属しているものだけを自分の責めに帰するということも、意志の権利である。なぜなら、ただこの行為に属している帰結のみが意志の企図のうちに含まれていたのだから。」（ibid.）こうした叙述においてヘーゲルは、行為者の内面的側面（目的・企図・動機）に含まれていたものだけを自分の責めに帰するという、いわば倫理学的動機主義（心情倫理）の立場を批判しているのである。行為を構成する諸契機を抽象的に分離固定化し、内面的契機を重視して結果を副次的と見なす、というこの立場は、その逆に、「行為を結果から判定し、結果を尺度として何が正しく何が善いかを決める」結果主義（結果倫理）と同様、「抽象的悟性」に依拠するものである（ibid.）[9] 。とりわけここでは、行為の外面的現存在としての結果が一面的にのみ捉えられ、その両義的性格、即ち結果は「行為自身の内在的形態」であると同時に、外面的な諸事情を含むものであることが見逃されている、という点が問題とされる（ibid.）。ヘーゲルにとって、道徳的行為は、動機・目的－実行・活動－結果－責任といった系列の総体として把捉されるべきものなのである[10] 。かくて、道徳的意志は、行為に際して自分の目的・動機のうちにあったものについてのみ責任をとる「企図」の立場から、普遍的なものを「意図」する悟性ないし反省へと移行する。そこでは、内面性と外面性の対立よりむしろ、特殊（主体的自由）と普遍（福祉・幸福）との関係が主要な論点となる。

第二章「意図と福祉（ die Absicht und das Wohl ）」において、普遍は、行為における多種多様な連関（内容）を一つの形式にもたらしたもの、即ち「行為の普遍的な質」（R. §§120f.）、さらに、主体的意志が自分の目的（意図の内容）とする「一つの普遍的な目的、即ち福祉や幸福」（R. §123）と規定される。これに対して特殊は、道徳的に行為する際の主体の基本的原理をなすものであり、従ってまた、道徳的自由の具体的な在り方でもある。「行為するものの特殊性というこの契機が行為のうちに含まれており、かつ遂行

されたということが、主体的自由のより具体的な規定における在り方を、即ち主体が行為のうちに己れの満足を見出すという主体の権利をなしているのである。」（R. §121）。また、この「主体の特殊性の権利」・「主体的自由の権利」は「古代と近代との区別における転回点かつ中心点」という歴史的な意義を持つ（R. §124）。しかし、近代に固有の原理としての主体性は、それが抽象的に孤立したものである限り、自己の特殊的満足を見出そうという目的を持つものでしかない。それは、「自然的な意志」の内容（「欲求、傾向、情念、意見、思いつきなど」）の満足を「幸福」として追求するにすぎず、そこでは、普遍性が具体化されることなく抽象的なものにとどまる（R. §123）。この抽象的な普遍を固定したものとして自らに対置する主体性の在り方を、ヘーゲルは、「抽象的悟性」や「抽象的反省」の立場と呼ぶ（R. §124）。

「抽象的反省は、……かくして、道徳性はただ自分の満足に対する敵対的な闘争としてのみ永続するのだとする道徳性の見方 ── ＜義務の命ずることを嫌悪しつつ行なうこと＞という要求を生み出すのである。」（ibid.）ここでヘーゲルは、周知のシラー（Schiller, J. C. F.）によるカント批判を援用しつつ[11]、主観的・感性的な満足（およびその総体としての幸福）を実質的原理として意志の規定根拠から排除するカント[12]に対する批判を行っているのである。さらに、主観的満足をこのように欲求・衝動・傾向などの満足として一面化し、これを抑圧すべきとする抽象的悟性・反省には、その特殊性に備わっている＜理性性＝現実性＞を洞察することができない、ということも指摘される。ヘーゲルは、主観的満足がたんなる欲求の直接的な充足にとどまらず、社会共同体の原理として ── 家族における愛という感情、市民社会における私的人格の特殊的欲求の満足、議会や世論による政治的満足など ── その理性的体制を支えるという機能を果たしていると考える[13]。またこの特殊性の原理は、歴史上の「偉大な行為」・「偉大な個人」の本質的な要素をなすものであり、特に「情熱（Leidenschaft）」は歴史を推進する力として「歴史哲学」のなかで重要な役割が与えられている（ibid.）[14]。抽象的悟性・反省は、この歴史上の偉大な行為を個人のたんなる権力・名誉・名声欲の満足へと還元し、その行為の価値を貶める「心理的な歴史の見方」に自足するのである（ibid.）[15]。

抽象的悟性・反省に対するヘーゲルのこうした批判の論拠は、特殊と普遍との関係は区別－対立－統一という動的な構造連関として捉えられるべきであり、両契機を抽象的に孤立させるのは誤りである、という点に存するものと思われる。特殊を絶対化しこれを普遍的なものにまで高めるという誤謬は、ヘーゲルによれば、個別的主体の内面性をそれ自身

で善かつ正とする立場 ── カント的な道徳的意志から形式的良心と呼ばれるロマン主義的な立場に到るまで ── や、個々人の特殊な権利・福祉こそが国家の主要な関心事であるとする契約論的な社会観（vgl. R. §126）に共通して見られるものである。

以上見てきたように、道徳的立場における主体的意志に対するヘーゲルの批判は、カント倫理学を構成する契機を、内面性と外面性、特殊性と普遍性といった二元対立構造として類型化し、それぞれを「企図」や「意図」というように一般的な道徳的立場の在り方とした上で批判する、というものである。ヘーゲルはさらに、これらの二元性とりわけ特殊性と普遍性の二元対立関係を尖鋭化させ、その克服を目指す諸立場を「形式的良心」として批判することにより、自らの「人倫性」の立場を正当化しようとする。次節ではこの点について検討してみたい。

第３節　特殊的主体と抽象的善 ── 主体的意志から形式的良心へ

「道徳性」の第三章「善と良心（das Gute und das Gewissen）」で中心的に扱われるのはカント倫理学およびロマン主義的な倫理観であるが、それらが個別的自己の主体性（特殊）と善や義務（普遍）との二元対立を絶対化するという点にヘーゲルの批判は集中する。

「善は、意志の概念と特殊的な意志との一体性として、理念（*Idee*）である、……つまり実現された自由、世界の絶対的な究極目的なのである。」（R. §129）　ヘーゲルにとって、倫理的理念としての「善（das Gute）」は、それ自身既に普遍と特殊の一体性であり、両契機の真実態として「具体的な普遍性」という性格を持つものである（VR. III, 101 ）。こうした理念としての善が現実の世界のなかで具体化されるのは、特殊としての主体的意志の行為を媒介にすることによってである（R. §§131f.）。しかし善はこの意志にとって成就すべき目的即ち「抽象的理念」（R. §131）であり、この道徳的立場の段階ではその具体的現実化はいわば無限に先送りされる。特殊的な意志である自己を普遍的な善との一致へと不断に近づけねばならない主体的意志は、善を抽象的普遍の段階にとどめておくことにならざるをえない。従って、「善はさしあたりただ普遍的抽象的な本質性という規定、義務という規定しか持っていない。 ── こうした義務の規定の故に、義務は義務のために為されるべきなのである。」（R. §133）　普遍としての善が特殊としての主体的意志を介して自らを現実化しようとするのと同様、主体的意志も善を成就することによって具体的な自由を獲得しようとするのであるが、その場合に普遍は義務としてこの意志に課されることに

なる。道徳的な意志にとって義務が本質的な意義を持ち、しかも意志の道徳的自由が義務と不可分であることを強調したカント倫理学をヘーゲルは高く評価するが（R. §135）、その義務の抽象性および形式性（無内容性）に対しては、厳しく批判を加える。

善が主体的意志に義務として課されるとき、その義務は一つの「抽象物」にすぎず、それが与える規定は、正しいことを行ない、自他の福祉に配慮すること、といったことである（R. §134）。しかしこうした規定も義務それ自身に内在するものではなく、外から与えられるものであり、それ故制約され制限づけられたものでしかなく、そこから、無制約的な義務というより高次の段階へと移行せねばならない（R. §135）。この無制約的な義務という考え方は、「意志の純粋かつ無制約的な自己規定」を「義務の根底」に据える「自律」の思想に基づいており、この点でカント倫理学には、近代の道徳的主体性を確立した偉大な功績が認められる（ibid.）。しかし同時に、この無制約的な義務から導出されるのは「無内容な同一性」・「空虚な形式主義」・「義務のための義務についてのお説教」にすぎないという批判が為される（ibid.）。意志が、自己自身にとって疎遠な力である既成の外的権威（宗教・法律・習俗など）および内的な自然性（欲求・傾向・衝動など）を、己れの規定根拠から排除するとき、この意志にとって服すべき義務は、あらゆる具体的・限定的内容を持たないもの、「矛盾の欠如、自分との形式的な一致」（ibid.）を原理とするものでしかありえないことになる。かくして、この立場では特殊的かつ具体的な義務を含む「内在的義務論（(die) immanente Pflichtenlehre）」[16] は不可能である、とヘーゲルは断ずる（ibid.）。

こうした義務の形式主義批判の根底には、ヘーゲル独自の道徳的行為論が存する。既に見たように、道徳的行為には、目的・動機と結果という内外二元対立を統合するという意義が認められる。しかも、行為が適法違法・善悪・正邪といった評価を受ける場合、それ自身が客体性を持つものとして認められねばならないが、そのためには、既に存在する客体的なものの固有な存在性を承認しなければならず、そこには、現に妥当している諸法則という具体的な内容が含まれている。従って、「行為することはそれ自身、一つの特殊的な内容および限定された目的を必要とするのである」（R. §134）。そこからヘーゲルは、行為の位相に即して道徳的諸問題に取り組むことによって、外部から何らかの素材を持ち込むことなく、特殊的かつ具体的な義務を内在的に導出し、その体系化を行なうことができると考える。もちろん、そのためにはそうした義務に根拠を与える具体的共同体が前提されていなければならないが、ヘーゲルはそれを「人倫性」として提示するのである[17]。

さて、「人倫性」への移行に先立って、道徳的立場に立つ主体的意志は、主体的特殊性の一層尖鋭化された形態、即ち義務の内容を個別的主体が「自己のうちで、そして自己自身から」決定する「良心」の諸形態へと深化される（R.§137）。良心が道徳的な主体的意志から区別されるのは、それが、善および義務の根拠を自己自身の内面にのみ求め、一切の外面的な制限・規定性を拒否し、己れの自己規定（決定）を絶対化する「自己確信」だからである（R.§136）。つまり、「諸原則や諸義務の客観的な体系」を欠いたたんなる形式的な自己規定（決定）がそのまま直ちに善ないし義務として妥当する良心にとって（R.§137）、強制としての義務（当為）の存立する余地はもはやないのである。ヘーゲルは、カント倫理学の形式主義的二元論がその主観主義的一元化による“克服”を不可避的に招来するものであることを指摘しつつ(18)、しかも両者を貫く問題性を批判的に対象化することにより、自らの立場を正当化する。即ち、「人倫性」において「即自かつ対自的に妥当している理性的な内容」と一致する主体としての「真の良心」は、道徳的な良心にすぎない「形式的良心」の主観主義的一面性を克服したものだ（ibid.）、というのである。何が正しいのか、何が善いのか、ということの根拠を自己の「意志の純粋な内面性」(R.§139)にのみ求める形式的良心は、主体性の一つの「頂点（Spitze）」(R.§140）をなすものである。「この主体性は、抽象的な自己規定として、またただ己れ自身だけを確信する純粋な自己確信として、権利、義務、現存在のすべての規定された在り方を己れのうちで消散させる……。」（R.§138）ヘーゲルは、こうした主体性の立場が、普遍性を排して己れ自身の特殊性を原理にする「恣意（Willkür）」として、「悪の必然性」をそのうちに伴わざるをえない一方、同時に「悪は廃棄されるべきである」という悪の克服（善の現実化）の必然性もそこに「絶対的に結合されている」と述べる（R.§139）。このことと、＜頂点＞はそれ自身新たな段階への＜転換点（Wendungspunkt）＞であるという思想とに基づいて(19)、良心の主体性は人倫性へと移行させられることになる。

カント的道徳性を“克服”したと称する様々な立場に対する批判を、ヘーゲルは、「形式的良心」の諸形態、即ち「既に流行となっているこの主体性の主要な諸形態」への批判（R.§140）という形で具体化する。そこで、これら諸形態に対するヘーゲルの批判の主な論点を順に見ていくことにする。（なお、以下この節の引用参照は、すべて§140からである。）

先ず最初に挙げられているのは、自分の行為のうちに「義務およびすぐれた意図」という肯定的な内容があることをもって、「行為を、他の人たちおよび自己自身にとって善で

あると主張すること」、即ち「偽善（Heuchelei）」である。ヘーゲルはこの立場を、「己れを絶対的なものとして主張する主体性のさらに高い頂点」であるとし、「悪」への転倒がここで表面化すると見ている。しかし第一の形態は、その前段階としての、「良心のやましさを持ちつつ行為すること」であって、それはまだ他の人々に対して善であると主張するという契機を欠いているが故に、「偽善」ではない。そして第二の形態は、他者に対して善であり良心的であり敬虔であるふりをする ── 「他の人々に対する欺きの技」 ── という規定が第一の形態に付け加わったときの主体性、即ち「偽善」である。次に、この偽善の一形態として、「蓋然説（Probabilismus）」が挙げられており、これが第三の形態とされる。これは、自分の行為のうちに「もっともな理由」を探し出し、これによって悪を善として正当化しようとするものである。しかも、この「もっともな理由」が「神学者の権威」や「判断」にすぎず、 ── ここでは「イエズス会」の「決疑論的な神学者たち」が念頭に置かれている ── それ故それが「蓋然性」しか持ちえないことが意識されているが、それにも拘らずそれで十分であると見なされている。そして結局、善悪の決定は「任意や恣意」に委ねられることになってしまう。ヘーゲルはこの形態を、事柄の「客観性」としての「もっともな理由」を善悪の判断の根拠としているという点で、まだ主観主義的な自己絶対化を徹底していない段階に位置づけている。第四の形態は、「善意志」（カントの立場）を、「善き意図」こそ「善き行為」を可能にするという心情倫理主義へと一面化した立場である。ここでは、善についての「主観的な意見」にすぎない「目的」でも、それが善き意図に発するものである限りいかなる「手段」をも正当化（神聖化）する、と主張される。さらに、「主観的な意見」が「法ないし権利および義務の規準」であるとする立場、即ち「あることを正しいと見なす信念（Überzeugung）」こそが行為に価値（善）を与えるのだ、という立場が第五の形態をなす。そして最後に、主観的特殊性を絶対化する形式的良心の「頂点」としての、近代的ロマン主義の「イロニー（Ironie）」が第六の形態とされる。この形態が究極的な「頂点」であるのは、「この主体性が、自分は真理と法ないし権利と義務について決定し決心するものであることを知っている」ものだからである。倫理性の根拠は主観性の自己絶対化およびその自己知である、というこの立場にヘーゲルは、良心的主体性のうちに潜む、共同体の客体性からの自覚的離反という、悪の根元を見据えていのである。

主観主義的自己絶対化による客体的側面の排除という批判的視角は、形式的良心の諸形態への批判全体を貫くものと言うことができる。第一の形態においては、「行為が即自か

つ対自的に善であるか悪であるか、という現実の客体性の絶対的な権利」 ── これは後に「人倫的な客体性」において現に存在しかつ妥当している「法ないし権利」と言い換えられる ── が、「自己意識の主体的権利」とは対立するものとされる。第二および第三の形態においても、この「客体性」は実質的に主観的恣意によって背後に押しやられている。また、第四の形態では、「意識の主観性」が「客体的なもの」に取って替わり、「善と悪、正と不正の即自かつ対自的に存在しかつ妥当している規定性がすべて撤廃されて、個人の感情や表象や任意にこの規定が帰されることになるのである」。「人倫的な客体性」・「意志する精神の理性性」としての「人倫的な命令」・「神の権威、国家の権威」を具えた「即自かつ対自的に存在している法則」といった、客体的現実的なものに対する、「主観的な信念」の優位を主張する第五の形態も、同様である。最後の「イロニー」の形態では、特にこの点が強調されており、人倫性への移行にとって中心的な意義が与えられる。シュレーゲル（Schlegel, F. v.）によって提示されたこのロマン主義的なイロニーは、「真理と権利と義務」の決定者としての自己を主観主義的に絶対化することにより、「人倫的に客体的なもの」を貶め、空虚なものとする、それ故「それ自身のうちでまったく普遍的な悪」である。さらにこの形態は、お互いの良心性を認め合い慰め合うことによって「共同体＝教団（Gemeinde）」を形成する「美しき魂（schöne Seele）」と呼ばれる主観性でもあるが、これは一切の客体性を空虚であるとし、自らもその非現実性のうちに「消え去って」いかざるをえないものなのである。

ヘーゲルは、形式的良心の主観主義を批判する際、このように絶えず人倫的な客体性への注意を促している。この点についてさらに、「イロニー」に自ら付した「注」のなかでヘーゲルは、次のように述べている。「人倫的理念は、……人倫的世界において現実的かつ現在的に存在する」が、これが可能であるのは、「実在的な人倫的現存在たる国家」においてであり、「人倫的自己意識」はこの＜理念の現在性＞としての国家のうちに自己自身の本質を見出すのである。理念が現実性を得ており、主体性と客体性とが一致することしかありえない人倫的現実態としての国家において、道徳的立場の主体性は、もはや自らの存在意義を認めることはできない。かくてヘーゲルは、新たな人倫的主体性としての「真の良心」および客体としての人倫的共同体から成る「人倫性」を主題的に論じることになる。

〔注〕

（1） Rechtという語には主として「法、権利、正義」の意味があり、ヘーゲルは前二者を中心に考えていると思われる ── 特に「正義」というときには Gerechtigkeit の語が用いられる（R. §99 usw.） ── ので、訳語としては、一般的には「法ないし権利」を、明らかにどちらか一方に力点がおかれている場合には「法」または「権利」を充てる。なお、著作名については慣例に従い『法哲学』とする。

（2） 『法哲学』における「弁証法（Dialektik）」は、次のようなものとされている。相互に対立し合う二つの規定 ── 主体性と客体性、有限性と無限性、特殊性と普遍性など ── は、まさにその対立という在り方故に「自分と反対のものへと移り込んでいく」という「弁証法的本性」を持つのであり、いかなる規定も固定的に捉えらてはならない。個々の規定は、それらを契機として自己内に包含するより高次の＜全体＞のなかで「肯定的な内容と成果」を与えられるのであり、そうした在り方をヘーゲルは、＜真の（wahr）＞または＜具体的な（konkret）＞と呼ぶ。「表象（Vorstellung）」や「悟性（Verstand）」、或いは「反省（Reflexion）」は諸規定を静的・固定的に捉え、事柄そのものに内在する「内容それ自身の魂（Seele）」としての弁証法的ダイナミズムを理解することができない。ヘーゲルにとって、真の「理性（Vernunft）」とは、対象に内在する「概念の運動原理」としての「弁証法」、即ち「対象がそれ自身で理性的であること」を把握するものなのである。（vgl. R. §26, §31）

（3） 『精神現象学』における「絶対自由と恐怖」という項目では、フランス革命のなかでジャコバン派が目指す万人の「普遍的自由」は、「否定的行為」・「破壊の狂暴」・「まったく無媒介な純粋否定」・「死」をもたらすだけだ、と述べられている（vgl. Phän. 418）。

（4） こうした三区分は、カント倫理学における「適法性（Legalität）」と「道徳性」の二元性を、ヘーゲルなりに克服しようとする意図を示すものであると推察される。カントは『実践理性批判』および『道徳形而上学』において、ある「行為」と「道徳法則」との外的な一致 ── 「動機」がどのようなものであれ「義務に適っている（pflichtmäßig）」こと ── を「適法性」または「合法則性」と呼び、これを、「道徳法則が直接に意志を規定する」、即ち「義務の観念が同時に行為の動機でもある」

ような場合 ── 「義務に基づいて（aus Pflicht）」 ── の「道徳性」または「人倫性」と峻別する（vgl. Kant 1788, 84, 95, 136, 173f.; ders. 1797, 15, 21）。これに対してヘーゲルは、「道徳性と人倫性は通常、ほぼ同じような意味と見なされているが、ここ〔『法哲学』〕では本質的に相違した意味に解される。……カントの用語法は道徳性という表現を特に用いているが、実際カント哲学の実践的諸原理はまったくこの道徳性の概念だけに局限され、むしろ人倫性の立場を不可能にさせ、それどころか人倫性を明白に無効にし憤激させさえするものである」（R. §33）と述べる。ヘーゲル自身の「人倫性」の立場は、意志および自由の外面的な現存在（法則と行為の外的な一致）としての「抽象的法ないし権利」と、特殊的意志と普遍的義務の二元性にとどまる「道徳性」とを、共に「市民社会」の契機としつつこれを統合するというものである。そしてそこでは、義務と自由が主体的・内面的かつ客体的・外面的にも具体的現実性を得ている、とされる。この＜具体的普遍＞としてのヘーゲルの人倫性が道徳性の一面性を“克服”したものと言えるのか、という点についての考察は、第２章で行なう。

（5） ヘーゲルは『精神現象学』において、カントの実践理性の「要請（Postulat）」を Forderungと言い換えて批判している（vgl. Phän. 425-31）。

（6） Vgl. Bitsch 1977, 9-28.

（7） Vgl. E. §24 Z. また、『法哲学』の「市民社会」論には次のような叙述が見られる。「このようにして〔労働および形成陶冶を通して己れの自然性・直接性・個別性を克服することにより、市民社会における理性性即ち悟性性を獲得する、という仕方で〕、精神はこの外面性そのもの〔市民社会という精神の外面的在り方〕において己れの家郷にいる（*einheimisch*）のであり、己れのもとに（*bei sich*）いるのである。精神の自由はこのように、この外面性において現存在を持つのであり、精神は自由たるべき己れの使命にとって即自的には疎遠なこの外面性という境地において対自的となる……。」（R. §187）

（8） 「普遍的主体性」という概念は、たしかに、個々の意志の主体性と他の意志の主体性との相互的な関係性を形成することにより、特殊と普遍の対立を乗り超えるという意味で、＜相互主体性（Intersubjektivität）＞として捉えることができるかもしれない（vgl. Hösle 1987d, 465）。しかしそもそも、道徳的行為により成立する他者との肯定的関係を、＜相互主体性＞として特別に重視する必要があるかどうかに

ついては議論を要するであろう。なお、第12章第１節では、ヘーゲルの人倫性概念と＜相互主体性＞の関係について主題的に論及する。

(9)　こうした批判から、ヘーゲルの立場を一種の「責任倫理（Verantwortungsethik）」と見なすことも可能であると思われる（vgl. Derbolav 1965, 207）。

(10)　Vgl. Derbolav 1965, 213.

(11)　＜自分の喜びのために友人に尽くすのは道徳的でないなら、一度友人を軽蔑した後に義務の命令に従って、嫌悪しつつ友人のために尽くすべきだ＞というシラーの諷刺（vgl. Schiller 1797, 743）は、たしかに、カントに対する「誤解」であろう。なぜなら、カントは、たんに喜び（傾向性の満足）のためにのみ友人に尽くすことは道徳的ではなく、同時に義務に基づいて為すことにより初めて道徳性が認められる ── 傾向性に反して為されるとき道徳性はより明確となる ── と主張しているからである（小倉 1972, 230-231参照）。しかしむしろヘーゲルは、義務と傾向性の二元的対立を固定化するという発想そのものを拒否するのであり、その点では、二元対立の枠内でカントを批判するシラーとも異なった立場に立つと言わねばならない。

(12)　Vgl. Kant 1785, 65-67; Kant 1788, 24-31, 41-43.

(13)　cf. Knox 1967, notes of §124.

(14)　Vgl. VPhG. 36, 38.

(15)　Vgl. VPhG. 45-48.

(16)　ヘーゲルはこれを「倫理的義務論」として「人倫性」のなかで展開している。第４章・５章・６章では、この義務論を軸に、ヘーゲルの人倫性概念の構造を考察する。

(17)　ヘーゲルの「内在的義務論」＝「倫理的義務論」が果たしてカントの道徳的義務論に対して有効な批判たりえているのか、 ── この問題については第２章第３節で検討する。

(18)　Vgl. Siep 1982b, 81-85; Peperzak 1982, 104.

(19)　Vgl. Phän. 140, 250, usw. 金子 1979, 事項索引「転換点或いは頂点」の項参照。なお、『精神現象学』における良心論については第３章で取り上げるが、そこでは『法哲学』とは異なり、その主観主義的一面性の克服は、「人倫性」への移行ではなく、良心の相互承認 ── さらには「宗教」を介して「絶対知」への移行 ── のうちに求められる。

第２章　具体的普遍としての人倫性 ── 『法哲学』における道徳性批判（２）

内面性と外面性、主体性と客体性、特殊性と普遍性といった二元対立を固定化する道徳的立場（主体的意志）への批判、そしてこの立場を、内面的・主観的な側面へと一元化することによって乗り超えようとする形式的良心の批判、 ── こうした批判作業のなかでヘーゲルは、対立する諸規定を具体的に統一する人倫性の立場を明確に打ち出していく。本章で論じるのは、いかなる意味で人倫性が道徳性への批判であるのか、そしてそれは有効な批判たりえているのか、という問題である。

第１節　主体性と客体性の具体的な統一

道徳性においては二元的に対立させられていた特殊的な主体と抽象的普遍としての善および義務は、人倫性において何れも＜具体的普遍＞という意義を得る。

「真の良心は、即自かつ対自的に善であるものを意志する心術である。」（R. §137）それは、主体的に善の実現を目指すだけでなく、現に存在し妥当している理性的な法と自己との一致を意志する「心術＝心構え(Gesinnung)」に他ならない。従ってこの「真の良心」は特殊（意志の主体的な自己規定）と普遍（共同体において客体として存在している理性性）との具体的な統合を可能にするものとして、＜具体的普遍＞を体現していると言える。そこでは、「意志の活動の形式的な側面」として、自己の内面に由来する知のみを真かつ善であると見なす「自己確信」が、「〔確固とした倫理的〕諸原則および義務の客体的な体系」である「普遍的に思惟された諸規定の形式、即ち法則と原則の形式」＝「客体的な内容」と完全に一致している（ibid.）。つまり、「ある特定の個人の良心」における「この主体の確信」として、抽象的に孤立化された個別性という無内容な形式は、客体的に存在する「人倫的諸威力（sittliche Mächte）」という「堅固な内容」と一致することによって、具体的な現実性を獲得しているのである（R. §137, §§144f.）。同様にまた、抽象的普遍にすぎなかった善は、人倫性において諸個人の「行為」によって「現実性」を受け取り、「生ける善（das lebendige Gute）」となるが（R. §142）、これも、特殊（主体としての諸個人）と普遍（客体としての実体）との一体性であり、＜具体的普遍＞という意義を得ているのである。

一方で、善および義務を自己の行為によって具体化する「真の良心」は、＜主体的－具

体的普遍>であり、他方、この主体を媒介として自らを具体化する「生ける善」は、<客体的－具体的普遍>と言うことができるであろう。この両<具体的普遍>が人倫性を構成する二つの契機（主体性と客体性）をなすものなのである。

ヘーゲルにとって、主体性と客体性、換言すると、「概念把握する認識としての理性」（＝「形式」）と「人倫的および自然的な現実の実体的本質としての理性」（＝「内容」）との同一性を「概念把握する（begreifen）」ことが、哲学の最も重要な課題なのであった（R. Vor. 27; vgl. E. §6）。「理性的なもの」と「現実的なもの」との同一性を宣言する周知のテーゼ(1) も、「自己意識的精神としての理性」という主体の形式と「現に存在している現実性としての理性」という客体的内容との一致と不可分なのである（R. Vor. 26）。理性的かつ現実的な共同性として構想される人倫性が、主体性（形式）と客体性または実体性（内容）との「絶対的同一性」（R. §141）であることが繰り返し強調されるのも、そのためである。

以下（第２・３節）では、「道徳性から人倫性への移行」の正当化（R. §141）および人倫性の成立構造に関する叙述（R. §§142-157）のなかで提示されている人倫性概念の定式を辿りながら、それらが道徳性を克服したものである（とヘーゲルが主張する）論拠を明らかにし、その妥当性を検討する。

第２節　理念としての人倫性 ── 実体的普遍者と抽象的個別者

道徳性においては、「抽象的な、ただあるべきでしかない善」と「同様に抽象的な、ただ善であるべきでしかない主体性」とが主要な契機であった（R. §141）。ヘーゲルは、これら両契機を支配する、概念の論理的必然性によって、人倫性という「理念」の成立を根拠づける（ibid.）。「概念」が「否定性」を介してその「実在性」と一致することにより「理念」が成立する、というこの必然性は、『法哲学』全体が「論理学の精神」に基づくものであるというヘーゲルの立場（R. Vor. 12f.）を示すものであると同時に、「人倫性」が「道徳性」と「抽象的法ないし権利」の真実態であるという『法哲学』の基本構造を支えるものでもある。そしてこのことは、自由の理念の現実化として語られる。「自由の現存在」は、人格や所有という外面的在り方（「抽象的法ないし権利」）から特殊的主体の自己規定（「道徳性」）を経て、「人倫性」において善と主体性の同一性という具体的な内容を得る（R. §141）。それは、「自由の概念」が「実在性」を獲得していることに他な

らず、そこに自由の「理念」が具体的に現実化されている、というのである(ibid.)。さらに、理念としての人倫性の構造について見ていこう。

人倫性の成立は、主体と客体および特殊と普遍の、相互に他を媒介とする自己実現の運動という原理によって基礎づけられている。「〔人倫性において実現する〕生ける善は、己れの知と意志作用とを〔諸個人の〕自己意識において持ち、自己意識の行為を通して自らの現実性を得ており、他方〔主体としての〕自己意識もまた、〔生ける善の実現されている〕人倫的存在を己れの即自かつ対自的な基底および己れを動かす目的としている」(R. §142)。また、「客体的な人倫的なものは……無限な形式としての主体性を介する具体的な実体である」し、その「内容」は、「主観的な意見や好みを超えて存立するもの、即ち即自かつ対自的に存在する法律および機構」である(R. §144)。そして「主体」の側では、「人倫的実体とそのもろもろの法律や権力」を「自分自身の本質」と見なし、そこに「自己感情(Selbstgefühl)」を抱くまでになっており、しかもこの「法律や権力」に課せられる拘束関係としての「義務」に服することのうちに「解放(Befreiung)」と「実体的自由」を獲得するのである(R. §§146-149)[2]。

人倫的実体という客体性と諸個人の自己意識という主体性との、こうした相互的な自己実現が、理念としての人倫性の有機的構造の内実をなす。ヘーゲルはこれを、普遍者としての「精神」の自己実現過程に一元化し、その発展段階に基づいて、「家族」・「市民社会」・「国家」という「区分」を行なっている(R. §157)。この「一つの世界として生きかつ現存する精神」(R. §151)は、人倫的世界のうちに自らを「客体化」する「運動」を行い(R. §157)、その客体性 ── 社会的共同性を構成する法律・制度・組織・機構および諸個人 ── のうちに自分自身が対象的に実現されているのを享受する。かつてヘーゲルが「真なるもの」・「絶対的なもの」として哲学の究極的原理の座に据えた「精神」は(Phän. 24)、<実体=主体>として、客観的精神の領域である『法哲学』においても、重要な役割を担うものなのである。そして客観的精神としての精神の自己実現がその完成態に到るのは、「実体的普遍者およびこれに捧げられた公的生活の目的と現実性、即ち国家体制」(R. §157)が、同時にそれ自身一つの主体として、自らを具体的な人倫国家へと形成することによってである。<実体=主体>としての人倫国家については後に(第6章)論じるが、その<具体性>は、実体的普遍者の自己運動 ── 諸特殊への拡散とそれらの統合・収斂 ── によって成立する、というものである。

このようにヘーゲルは、人倫性における主体と客体の関係を、主体(諸個人)と実体(

共同体）との関係構造へ、さらに＜実体＝主体＞としての精神の自己運動へと展開していく。ところがそこには、人倫性による道徳性批判を論じる上で、看過しえない問題が存するのである。

共同体と個人の関係を論じる仕方には、実体としての共同体を出発点とし、諸個人をその「偶有性（Akzidenzen）」と位置づけるか、あるいは、個人を出発点として全体へと昇っていく「原子論的（atomistisch）」な扱い方の二つしかない、とヘーゲルは述べる（R. §156 Z.）。そして、後者のやり方を「没精神的（geistlos）」なものとして非難するのだが（ibid.）、その根拠は、実体としての共同体は、原理的に諸個人に先立って存在すると同時に、諸個人の主体性との相互媒介関係によって現実性を獲得する具体的な「精神」として、従って諸個人のたんなる集合態より以上のものとして把握されるべきである、という見地である。ヘーゲルの人倫的共同体においては、諸個人は、真の良心＝人倫的心術の担い手として、主体と実体の相互的な自己実現（理念の現在化）の運動に参与することにより、たんなる「偶有性」であることをやめ（vgl. E. §514）、具体的な人倫的主体へと自らを高める。ここには、主体と実体の相互的な関係性が成立しているかに見える。それにも拘らず、偶有性としての諸個人の具体的な人倫的主体への自己形成それ自体が、実体としての人倫的共同体が＜具体的普遍＞であるための、不可欠ではあるが一つの契機をなすにすぎない、ということをヘーゲルは繰り返し強調しているのである。

「個人が存在するかどうかは、客体的な人倫性にとってはどうでもよいことであり、この客体的人倫性のみが持続するもの、威力なのであり、諸個人の生活はこの威力によって支配されるのである。」（R. §145 Z.）「人倫的性格〔を持つ諸個人〕は、不動の……普遍者こそが、己れを動かす目的であることを知っている……。主体性それ自身が、実体の絶対的形式であり、実体が顕現するために必要な現実性である」（R. §152）。

これらの叙述から読み取れるのは、諸個人を己れの自己実現の契機として統合する、自存的に実体化された[3] 人倫的共同体こそが、具体的な現実性を持つものだ、という、いわば共同体主義的な立場である。しかし、この超個人的な共同体の自己実現の運動に参与することによってのみ自己の真の実現が可能であるような個別者は、他の諸個別者との相互的かつ具体的な関係性を創出することのない、それ故抽象的な個別者でしかありえないのではないか。無内容な形式である主体性の担い手としての諸個人は、実体的なもののうちに具わる「人倫的威力」のなかに自らに固有の内容[4] を見出す。実体化された普遍者がそれ自身主体として自己の現実化を行なうとき、その契機としての個別者にとって他の

諸個別者は、たんに自分自身と併存する他の諸契機 ── 「人倫性という全体」の「主観的契機」（R.§144 Z.）── をなすものであるにすぎない。つまり、そこでは、他者は主体他者としてではなく客体他者として、主体である個別者に向き合うのである。そして主体自己は、主体他者との相互主体的な関係性のなかで自らを形成する真に具体的な個別者ではなく、抽象的な個別性を持ち続けるものなのである(5)。

このように、実体としての普遍者が主体として自己を具体化するという図式は、人倫性を構成し維持する機能を果たすときには、諸個人を抽象的な個別者としたまま「有機的総体性」のうちに統合するという形をとる。そこには、依然として普遍（自己運動する実体としての人倫的共同体）と特殊（抽象的な個別者）との二元性が存在しており、この点において＜具体的普遍＞としての人倫性による道徳性批判の不徹底さを指摘せざるをえないのである。

第3節　道徳性批判から人倫性批判へ

道徳的立場においては、善および義務が抽象的普遍として特殊である形式的な主体性に対立するものとされたが、人倫性における有機的総体性はこの対立を一挙に克服する。道徳性から人倫性への移行を正当化するこうした枠組み（および人倫性の成立機制）を批判的に検討することにより、道徳性に対する一層徹底した（内在的な）批判の可能性が問われねばならない。その詳細な検討は後論（第4章～6章）に委ねるとして、ここでは、その基本となる方向性を示唆するにとどめたい。

既に述べたように、抽象的普遍であるにすぎなかった善を「生ける善」として具体化する人倫性は、バラバラなアトム的個という意味での抽象性は免れている。しかし、実体化された普遍者の自己運動に有機的に統合されたものである限り、各個別者は他者との相互的な関係性を欠いた抽象的なものであり続けると言わねばならないのである。こうした人倫的客体性としての実体的普遍と諸個人の抽象的個別との相互補完関係という構造故に、そこでは、形式と内容は外在的に結合されるにすぎない。つまり、自己の特殊性を絶対化する主体は、その抽象的個別性という形式を内在的・批判的に克服することなく、人倫的実体に具わる人倫的威力を内容として受け取るのである。ヘーゲルの人倫的主体性とは、この内容を人倫的心術として我がものにしているものに他ならない。

先に我々は、道徳性と人倫性の関係を＜ヘーゲルによるカントの止揚＞として捉えるこ

との問題性を指摘したが、ここで改めてこの問題に言及しておこう。たしかにヘーゲルの人倫性概念には、近代的主体性原理を担う諸個人が形成する社会的共同性そのものが個々人の倫理性を根本的に規定するものである、という視座を提示している点で、道徳性への批判的機能は認められなければならないであろう(6)。善・義務・自由といった倫理的諸概念を、近代社会を構成する諸個人の現実的な諸関係に定位するという方向は、少なくともこれらの概念に具体的な内容を与えることを可能にするのである。しかしその方向が、共同体において既に与えられている倫理的内容を無批判的に受け入れる立場（道徳的保守主義によるカント的自律への“退行的な”批判）とは区別される根拠を果たして持ちえているのか、── この点が問われねばならない。共同体のなかで与えられている義務に服することが解放＝自由であり、それを自発的に意志する心的態度（心術）を保持する個人こそ真の主体であるというヘーゲルの倫理観は、カント倫理学に伏在する歴史的批判性 ── 既存の秩序への服従を強いる封建的支配に対する、意志の内面的な自己規定の原理に基づく批判的主体性の立場(7) ── に比べて“保守的”であることは否定できない。或いは、共同体秩序への服従を善・義務・自由といった概念により倫理的正当化を図るヘーゲルの人倫性には、道徳をいわば支配のイデオロギーとして機能させるという側面があると言ってもよい(8)。しかしまた逆に、理念と現実の峻別に基づく形式的普遍および内面的倫理性（道徳的自由）の絶対化が、既存の支配的秩序に由来する制度・法律・道徳・慣習などを“放免”してこれと併存する ── 非理性的で不正な社会であっても個人の内面において理性的かつ道徳的自由は可能である ── という道徳的二元論(9) に対しては、ヘーゲルの人倫性は批判的有効性を持ちうる。即ち、個人の道徳性は、社会共同体が実質的に理性的かつ自由なものとして組織化されることによって初めて可能である、というように、道徳を常に共同性という場に定位させるヘーゲルの＜共同的＝人倫的自由＞の立場は、歴史的・社会的な被規定性を“超越した”アトム的個人の私的・内面的自由(10)に対して、鋭い批判的機能を持つことが認められねばならないのである。(11)

＊

さて、これまでは道徳性への批判という視角から、人倫性の基本的な枠組みとその問題点を検討してきたが、今や人倫性そのものを主題的に論じる段階である。＜道徳性から人倫性へ＞というヘーゲル倫理思想の基本テーゼの解明のためには、人倫性を支える原理および「家族」・「市民社会」・「国家」という構造そのものへの批判的検討が必要なのである。（しかしその前に、若きヘーゲルが試みた道徳性批判についても論及しておかねば

ならないであろう。『精神現象学』に見られる人倫性へと到らない道徳性批判には、それ自身固有の意義が認められるだけでなく、体系期の人倫思想に対して批判的に作用する見地をも指摘しうるからである。そこで次章では、＜良心の相互承認＞に基づく道徳性批判を中心に、『精神現象学』を取り上げる。）

〔注〕

（1）「理性的なものは現実的であり、現実的なものは理性的である。」(R. Vor. 24)

（2）この「義務」－「解放」－「自由」という図式がヘーゲルの「倫理的義務論」の基本構造を形づくっている。第４章第１節参照。

（3）この場合の＜自存的実体化＞は、Hypostasierungという語に対応するものである。この概念の用法は、ホルクハイマー（第11章第１節参照）およびトイニッセン（第12章第１節参照）に拠る。

（4）この「内容」は、「愛」・「誠直」・「身分上の誇り」・「愛国心」・「勇気」といった「人倫的心術」として、ヘーゲル人倫論の基本的な構成要素である。第４章～６章参照。

（5）諸個人の意志を超越した意志の自存的実体化や人倫的実体の人格化が、ヘーゲルの人倫論から「相互主体性」を排除させることになる、というトイニッセンの指摘（Theunissen 1982, 332f.）は重要であると思われる。なお、この問題については第12章第１節で詳論する。

（6）Vgl. Krumpel 1972, 37, 81.

（7）「カントの道徳哲学は、形式的であり二元論的対立に陥っている、と指摘される。だが、まさにこの形式的であり峻別を貫いた二元論であることこそが、カント哲学を現実に生きた力をもつ血のかよったものにしたのである。カントの道徳哲学をとりあげる場合、まずもって必要なのは、その著しい特徴である、規範意識の内面的自立性の絶対化がもった歴史的意味（イデオロギーとしての役割）を、近代社会形成の動きのなかで正確に位置づけることである。……たとえばカントの強調する適法性と道徳性の峻別は、当時の大陸社会の実情において、どのように働きをなしえまたなさねばならなかったであろうか。これによって、法および道徳の正当性の根拠が、各人の内面的普遍性にして不可侵なものである純粋実践理性のうちにおかれ

ることになり、したがって峻別の論理は、社会組織一般の前近代的なありかた自体（そこでは支配の正当性の合理的根拠がとくに問われることはなかった！）にたいする、きびしい批判の原理として貫徹する。……カント的道徳の担い手とされているのは、外部からの一切の制約を排除し自立的に行動する、独立かつ平等な主体である。こうした人格は、前近代的な人間存在様式をうちくだく、その突破口からのみ生まれでる。現実の旧態に対する痛烈な批判、歴史の大きな転換の把握が、普遍性の立場のもつアプリオリな超越性の論理によって根拠づけられていること、――これがヨーロッパがもった原理的転換の最も鮮明な表現としての、カント批判哲学の本質であった。」（粂 1978、101-102）

(8)　こうした側面に対する実証主義的立場からの批判については第10章第２節で論じる。

(9)　小牧 1978、73、82-83、85、100-101参照。

(10)　粂 1978、113-114参照。

(11)　この人倫性概念の二重性、およびその批判的展開の可能性については、第10・11章で様々な角度から論じる。

第３章　良心の相互承認 ── 『精神現象学』における道徳性批判

いわゆる体系期 ── 『エンチュクロペディー』第一版(1817)以降 ── において確立したヘーゲル倫理思想の基本的枠組み、即ち＜道徳性から人倫性へ＞という定式は、カント倫理学との対決姿勢を鮮明にするフランクフルト期（1797-1801)にその原型が形づくられたと言うことができる[1]。「キリスト教の精神とその運命」(1798-1800）と呼ばれる草稿群に見られる＜愛による運命との和解＞、＜部分と全体の、主体と客体の、理性と感性の、特殊と普遍の、有限と無限の統一としての生命（Leben）ないし精神（Geist）＞といった表現は、二元的対立を固定化する「悟性」や「反省」に基づく「道徳性」への批判を含意するものなのである（vgl. GCS. 344f., 370-397）。また、イエナ期（1801-1807）の諸論稿において提示される＜最高の共同＝最高の自由＞（Diff. 82)、＜絶対者が永遠に自己自身と演じる悲劇＞（Nr. 495）、＜民族という有機体としての人倫性＞（JS. I, 281）といったテーゼも、近代社会がもたらした個人の主体性に立脚する道徳性を克服する（或いはむしろ止揚する）試みとして理解することができる。

本章の課題は、初期ヘーゲル思想の集大成とも言うべき『精神現象学』(1807)における道徳性批判の射程を明らかにすることである。

第１節　道徳的自己意識から行動する良心へ

歴史的世界のうちに自らを現実化していく「精神」は、「絶対自由」において、「普遍的自己」として、現実の「世界」を己れの「自己」の支配のもとにおく（Phän. 415)。しかし、「世界」の対象性を「個別意志」と「普遍意志」との「無媒介な（unmittelbar)」一致によって撤廃し、媒介的な仕事（分業組織）を否定する「絶対自由」には、何ら「肯定的な仕事」を為しえず、崩壊していかざるをえない（Phän. 415, 418, 421f.）。精神の歴史的形態としてのフランス革命をこのように意義づけるヘーゲルが、それを引き継ぐ「自己確信的精神」である「道徳性」に与えた課題は、意志の自由が個別と普遍の媒介的な統一として、即ち自他の相互的営為により媒介された共同的自由として存立するための現実的基盤を形成することであったと言える。ところが、この課題を担うものとして登場する「道徳的自己意識（das moralische Selbstbewußtsein)」にとって、「自由」とは、現実世界の対象性を己れの「自己確信」のうちに引きずり込んでしまうことのうちに存するも

のである（Phän. 424）。普遍的法則としての「義務」もまた、自己の内面的な「純粋意識」として存在するものであることになる（ibid.）。そして、「道徳的目的」としての「純粋義務」と対象性一般としての「自然」との二元性に立脚して「道徳的世界観」を築きあげるのだが（Phän. 425）、ヘーゲルによれば、ここでは「道徳的目的」の対象的実現、即ち自由の現実化は行なわれない。なぜなら、具体的な「行動（Handlung）」こそが内なる目的を外なる自然のうちに対象化するのだが[2]、「実行を伴わない（tatlos）意識」（Phän. 448）である道徳的自己意識には、このような意味での「行動」が欠けているからである。この自己意識の「自由」は、外的現実としての「自然の自由」と併存する、それ故に内面的・非現実的な自由でしかない（Phän. 425）。

内外の二元対立に依拠する道徳的自己意識に対するヘーゲルのこうした批判は、「行動する良心（das handelnde Gewissen）」という新たな「自己」への移行のうちでさらに展開される。行動することは直ちに「純粋な目的としての純粋義務と、この目的に対置された自然や感性としての現実との分離」を「止揚する」のであり（Phän. 446）、ここに道徳的自己意識が「行動するものとしての良心」（Phän. 464）へと移行する必然性が存する。しかも、行動することにとって感性的なもの（「傾向性」や「衝動」）を理性と共に不可欠の契機と考えるヘーゲルには（Phän. 438）、両者の対立はむしろ撤廃されるべきものなのである。そこで、両者を統合した己れの「自己確信」が義なることに「信念」をもつ主体が、そのことによって生じる他者との対立・相剋関係を克服するという過程のうちに、具体的かつ現実的な自由の成立が根拠づけられることになる。「義務」が「対他存在（*Sein für anderes*）」であり、「普遍性として他の人々と関係を結ぶという本質的な契機」であること、そしてこの関係性 ── 「諸々の自己意識の共同の場（das gemeinschaftliche Element）」 ── は「他者によって承認されること（*Anerkanntwerden*）という契機」を不可欠とするということ（Phän. 450）も、このような問題連関に位置づけることができる。内的および外的現実との対立を固定化する個別者の道徳的自由は、自他関係という場に定位された、しかも相互に承認し合うということを内実とする共同的自由へと具体化されねばならない、というのがヘーゲルの立場なのである[3]。

ヘーゲルの倫理思想を特徴づける自由概念のこうした転換は、近代的主体性としての道徳性批判における＜被媒介性の対自化＞という視角[4]から捉え直すことができる。

自律という意志の内面的自由が近代的な主体性の原理であり、その担い手が封建的な身分秩序から近代市民社会[5]への移行のなかで自立した個人であるとすれば、この個人に

とっては、個別と普遍の調和的一体性は解体しており、両者は対立するものとして現前する。つまり、一方では自律的に意志規定するアトム的個人があり、他方では歴史的な発展過程を貫く＜必然性＞や市民社会の秩序を支える経済法則といったものが＜抽象的普遍＞として存在し ── しかもそれは自立的・独立的な能動者として機能する ── 、この両者は非和解的に対立しているのである。それ故、個別と普遍との媒介的な統一、即ち個の完全性が同時に普遍の完全性でもあるという意味での＜総体性 (Totalität) ＞は、ここでは到達しえない＜当為 (Sollen) ＞という性格を持ち続ける。こうした＜総体性＞が実在的でありそれが認識可能であることを確信するヘーゲルには、歴史的・社会的諸連関から切り離された抽象的な個人に内面化された自由に現実性を認めることはできない。意志の自己規定は、個人の内面で完結してしまっているのはなく、歴史的・社会的に媒介されたものでしかありえず、この媒介された在り方（被媒介性）を対自化（自覚化）することは、自由を共同的自由として具体化するために不可欠の契機をなす。

自己自身の内面的自由を絶対化する道徳的自己意識には、このような己れの被媒介性を洞察することができず、それ故＜総体性＞は超越的なものにとどまる。このことは、「道徳性と幸福の調和」を実現し、「純粋義務」と共に、限定された内容を持つ「数多の義務」を妥当させる「世界の支配者」＝「聖なる立法者」が、「現実の彼岸に要請されたもの（jenseits der Wirklichkeit Postulierte）」として道徳的自己意識に対置される（Phän. 430f.）、ということとも関連づけられよう。つまり、抽象的な個別性という枠組みのうちに完結する自由は、＜神＞存在の超越性を確保することと密接に結びついているのである。彼此の二元対立に基づく絶対者の超越性に対するこうしたヘーゲルの批判は、道徳性批判の中心的部分を形づくるものである。

絶対者を、超越的なものとしてではなく、この世界に現在するものとして構想する試みは、既に「自然法論文」（1802/03）や『人倫の体系』（1802/03）においても、個人の抽象的自由に対する批判という形で行なわれている。そこでは、「道徳性」という市民社会[(6)]における個人の倫理的態度に対する、「有機的総体性」としての「人倫性」により与えられる共同体倫理の優位が明示され、しかもこの「人倫性」は「絶対者」の現実世界における顕現態という役割りを担うものとされている(vgl. Nr. 494f., 504; SdS. 54, 56)。

個の抽象性を個即普遍の有機的一体性のなかで克服するという形でのこのような道徳性批判は、『精神現象学』においても、「立法理性（die gesetzgebende Vernunft）」・「査法理性（gesetzprüfende Vernunft）」から「人倫性」への移行のうちに見られる。前二

者は、ヘーゲルが、カント倫理学の、近代市民社会における道徳的個人主義という側面を浮かび上がらせたものであるが、そこで成立する「法則」は、命法の形式性（無内容性）と抽象的普遍性を免れることができない、とされる（Phän. 305f.）。これに対して歴史的「精神」としての古代ギリシア・ポリスの実体的人倫性（「自然的な人倫的共同体」）によって与えられる「徳」は、「存在しかつ妥当する」ところの「おきて（Gesetz）」への「信頼（Vertrauen）」によって特徴づけられ、その「おきて」は万人によって「承認された」ものとして「人倫的威力」を具える（Phän. 310, 319f., 335）。しかしこの際の「承認」は個と普遍の「無媒介な」一体性としてのものにすぎず、それにより成立する「人倫性」はもはや絶対者の顕現態ではなく、乗り超えられていく一つの段階とされるのである(7)。そしてこの一体性を崩壊に導く私的「人格（Person）」を構成単位とする共同体が、いわば客観的精神として歴史的社会的な拡がりのなかで再現される（古代ローマ・ヘレニズム世界の「法状態（Rechtszustand）」から、西欧封建社会からフランス革命までを含む「教養（Bildung）」へ）。「人格」としての「自己」は「絶対自由」の「自己」へと徹底化され、さらにこれが「道徳的自己意識」へと深化されるところに歴史的段階としての「道徳性」の成立が根拠づけられる。道徳的自己意識が近代的主体性の立場をなすのは、このように歴史性・社会性によって媒介されたものとしてであり、それは個と普遍の調和的一体性によって克服されるものではありえない。

従って、『精神現象学』におけるヘーゲルにとって道徳的自己意識に対する批判は、その被媒介性を、彼岸的な超越者や個即普遍の有機的共同体という形で実体化するのではなく、新たな関係性として捉え返し、しかもその関係性が絶対者を現在化した共同性であることを提示しなければならないのである。では、ここで道徳性批判の役割が与えられている良心の相互承認論には、この課題を遂行することができるのであろうか。その検討に移る前に、相互承認の内実をなす「承認の純粋な概念」とそれを具体化する相互媒介的な運動の構造を、自己意識論に拠りつつ明らかにしておく必要がある。

「自己意識」の章においてヘーゲルが示しているのは、自己意識という形態は他の自己意識との相互的な運動としてのみ現実性を具えるということである。これは、自己意識の成立が「無限性（Unendlichkeit）」の運動の自覚化に根拠づけられていることによる。「無限性」という概念は、他者との関係行為という運動そのものが関係するものそれ自身の「存立（Existenz）」を可能にするという原理を含んでいる（Phän. 109）。これにより、一方の自己意識は「他方にとって媒介項（Mitte）であり、これを介して双方の自己意識は

自己自身と媒介的に関係する（vermitteln）」（Phän. 143）こと、即ち、自己意識の存立は相互媒介的な関係としてのみ可能であり、しかも関係する自己意識の統一は当の自己意識を根底から支え維持するような実体的な普遍性ではないことが明らかとなる。

実現されるべき「承認の概念」は、こうした自己意識の相互媒介的な運動をその構造としており、ここでは「一方の自己意識がその為すところを行なうのは、ただ他方の自己意識が同じことを行なう限りにおいてである」（Phän. 142）という意味での＜交互性（Wechselseitigkeit）＞[8]が成立している。この運動には、自己意識がある「規定性」を負うものとして措定されても、「無限に、或いは直ちにその規定性の正反対である」――「規定性の交替」・「絶対的な移行」――という機制が認められる（Phän. 141f.）。両方の自己意識が「完全な自由と自立性」（Phän. 140）を獲得するのも、この運動によってである。さらにこの承認関係は、自己意識の自己対象化活動としての「労働（Arbeit）」による主体－客体の媒介関係と相即不離であることが示される。即ち「主（Herr）」と「奴（Knecht）」という「一面的で不等な承認」関係をなす自己意識間には、現実に「物」を「形成する」ところの「労働」を原理的支点として、双方の立場の「転倒」（自分自身の「反対」への移行）が行なわれる（Phän. 147f.）のだが、これによって主客の運動が自他の＜交互性＞と結びつくことになるのである。

このような承認の運動が具体化する共同性をヘーゲルは、「我々である我、そして我である我々（*Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist）という両自己意識の統一」（Phän. 140）と定式化する。ここで「我々」と言われるものは、個別的な「我」と「我」との具体的な媒介関係としてのみ普遍性をなしうるものであり、個別と普遍の無媒介な有機的一体性がここに成立しているのではない。或いはまた、「我」としての自己意識にとって相互媒介運動のうちに現出する＜我々性＞を己れのうちに見出すことが必要不可欠である、と言うこともできる。自己意識の存在構造そのものを表現するこの共同性は「精神の概念」（ibid.）とされているが、このヘーゲル固有の「精神」のうちに＜相互主体性＞の契機を見出すことも可能であろう[9]。

「己れが直ちに絶対的真理であると共に〔対象的な〕存在であることを確信している精神」（Phän. 445）である「行動する良心」は、この「精神の概念」を現実化し、自他関係という場のうちに共同的自由を確立すること、即ち相互承認の実現に向かう主体として設定される。かくして我々は、良心とその相互承認論の検討に入っていかねばならない。

第2節　道徳性批判としての良心の相互承認論

「自分自身から」義務を「決定し（bestimmen）」それが真であることを確信して直ちに行動することを「決断する（entscheiden）」良心には、「結び、また解くところの絶対的な自主性という至上権」が具わっており、いかなる外的な威力（法・習俗・宗教など）もその「自己決定（*Selbstbestimmung*）」に介入することはできない（Phän. 453-456）。このような、道徳性と自然の対立を自己の「確信」において統一してしまう良心としての主体のうちにヘーゲルは、自らの基本的な人間観を具体化しようとする。それは、「人間の真の存在はむしろ彼の実行（*Tat*）である」、「個体としての人間が何であるかは、彼の実行が何であるか、である」（Phän. 236f.）といった命題において表現された、現実的行為のなかで実践的に自己産出する主体の総体として人間を把握する、という人間観である。対象的自然を己れの「自己」であると確信しているこの主体が為す行動は、「そのまま直ちに具体的な道徳的形態」（Phän. 447）であり、それ故、自然はもはや独立した固有の法則を持つものではなく、この主体の自己実現・自己産出の過程に組み込まれるものでしかない。この主体にとって超越的なものや自覚化しえないものなど何も存在しないのである。従って、「現実的な意識の彼岸にあるべきはずと考えられるもの」としての神的実在をもこの主体は己れの「純粋思惟」のうちに内在化している（Phän. 445）。また、人間の歴史に登場する諸々の現実態（法・習俗・宗教など）も、主体の「自己」によって産出されたものでありかつそうしたものと自覚されうる限りでのみ妥当性を有するのである。この主体にとって「今やおきては自己のためにあり、おきてのために自己があるのではない」（Phän. 449）[10]。ここにおいて主体性の極限化された「自己」は、もはや自分にとって疎遠な対象であるものは何も見出すことがない。

ヘーゲルはこのように、主観主義的に一元化された良心の主体性を、道徳的自己意識が前提している二元対立を“克服”する形態として提示する。しかしそれが自己確信を絶対化する独善的主体として、道徳性の真の克服ではありえないことが直ちに暴露される。己れの他者（対象的自然および他の諸主体）から固有の自立性を奪い取るこの主体は、逆に、他者によって己れの標榜する普遍性を限定されざるをえないのである。

行動する良心は義務の根拠を己れの「信念（Überzeugung）」のうちに有するが（Phän. 449）、そこには常に「限定性」がつきまとう（Phän. 457）。なぜなら、義務に基づく「行動」もそれを「結果（Wirkung）」即ち対他性という観点から見た場合、直ちに普遍性を持

ちうるものではないからである（Phān. 458）。他の主体にとってこの「結果」は、主観的な個別性の系列 ── 「自然的意識の内容」としての「衝動（Triebe）」・「傾向性（Neigungen）」・「恣意（Willkür）」（Phān. 453）── の帰結でしかなく、それ故、良心が義務について持つ「信念」も、また「義務」それ自身や「行動」も、「限定された」ものたらざるをえないのである（Phān. 457）。「自己決定」という、道徳的自律がヘーゲルの問題枠組みのなかで尖鋭化された主体性原理は、この「限定性」を介して他の主体との関係性のなかに歩み入ることになる。

そこで先ず登場するのが、行動の結果が負う限定性を、「自己」自身の信念が義であることを「断言」する「言葉（*Sprache*）」によって乗り超え（Phān. 458f.）、自他の対立関係を調停する「美しき魂」という「自己」である（Phān. 463）。ヘーゲルにとって「言葉」は精神的な共同関係を現に在らしめるもの、即ち「精神の現存在」であり、「独立した、そして承認された〔両つの〕自己意識の媒体」という意義を持つ（Phān. 458f., 469）。この「言葉」が「聴きとられる」（Phān. 458）ことにより、「自己」は「あらゆる自己を承認し、またあらゆる自己によって承認される」（Phān. 460）。しかしここで承認されるのは「行動の内容」ではなく「行動の形式」、即ち「自己として、言葉のうちにおいて現実的であるところの自己〔それ自身〕」なのである（ibid.）。このようにして成立する承認関係を「教団（*Gemeinde*）」として具体化し、そのなかで「美しき魂」は、「自分たちの良心性や善良な意図を互いに断言し合うこと」により、相手のうちに「神性（Göttlichkeit）」を「直観する」（Phān. 460f.）。

しかしヘーゲルは、こうした試みは「心の純粋さ」を保持するために「現実との接触から逃避し」、そして「外化する力、己れを物と為して存在に耐える力」、即ち外面性における限定された在り方を引き受ける力を欠いているが故に、現実的基盤を持ちえず消失してしまう他はない、と批判する（Phān. 462f.）。「美しき魂」といういわばロマン主義的な道徳性の“克服”(11)に対するヘーゲルの批判は、この「自己」が、道徳的自己意識と同様、己れの限定性を形づくる対象的現実の諸連関としての＜被媒介性＞を洞察しえないこと、従ってまたそこに成立する共同性は相互的な媒介性が欠如したものとならざるをえないこと、に向けられていると言ってよい。

道徳性批判としての相互承認論が担っている課題は、自分自身から義務を決定し行動する主体が不可避的に陥る限定性、即ち対象的な存立における限定された在り方を受け止め、これを自らの被媒介性として、つまり己れの存在の根幹に関わるものとして捉え直し、自

他相互の媒介的な関係性のなかに位置づけることである。以下ではこうした視角から「行動する良心」と「批評する(beurteilend) 良心」[12]とが行なう承認の運動の解釈を試みてみたい。

良心による相互承認の運動は次のような過程を辿る。既に述べたように、「行動する良心」の決定する義務およびそれに基づく行動は、己れの自然的な個体性に由来する主観的・感性的なものであるにすぎない。その限定された行動が普遍的な義務に基づく良心的なものであると表明する「偽善(*Heuchelei*)」の故に、この良心は、「悪」であることを免れえない。他方「批評する良心」もまた、「思想の普遍性」という高みから相手の行動を「判断し」、自らは純粋さを守るために行動することなく「実行の伴わない語り(Reden)」を妥当させようとする、という点でやはり「悪」を免れることはできない。そこで前者が「相手と同一であること(Gleichheit)」、即ち自他共に悪であることを「直観」し、そのようにして自覚された己れの悪を「告白する(eingestehen)」。これによりこの良心は自他の関係性という場に己れの身を置き、「孤立した対自存在〔という在り方〕を放棄する」のである。これに対し後者も、「己れの、対自的に(自分だけで)規定する判断を放棄する」ことにより、その抽象的な孤立性、即ち自他の「共同(Gemeinschaft)」・「連続(Kontinuität)」を拒否する「頑なな心情」を捨て去り、相手に「赦し(Verzeihung)」を与える。ここに両者の「和解(Versöhnung)」である「相互承認(ein gegenseitiges Anerkennen)」が実現する。(Phän. 464-471)

さて、相互承認として具体化されるこの共同性には次のような意義を認めることができる。

先ず、この運動を行なうなかで両つの良心は各々の「限定された在り方」を、互いに相手のうちに自分自身と同じ性格(=悪)を見出すことによって乗り超える、という点が挙げられる。両者の相互的な行為により成立するこの共同性は、主奴関係に見られた「一面的で不等な承認」関係を廃し、完全な交互性を具えたものと言えるのである。さらにまた、両者の「真の同一化、即ち自覚的で現に存在する同一化」(Phän. 470)であるこの共同性では、双方が「己れにとって絶対的に正反対のもののうちで自分自身を普遍的に知ること」(Phän 472)が達成されているという点にも言及しておかねばならない。つまり、両者の関係そのものが自覚的に対象化され、しかもその関係性は個別的な「自己」相互の「知(Wissen)」の「否定性(Negativität)」によって貫かれたものであり、ここでは、一方が他方を媒介項として自分自身と媒介的に関係するという、自己意識論で語られた相互媒介

性の構造が現実性を得ているのである。従ってそれは、「絶対的精神」（Phān. 471）として、＜我＝我々＞という精神的共同性を具体化したものに他ならない。

このような意義を具える相互承認としての共同性には、主体的な自己と根源的な実体性との統一態、言い換えると、有限と無限の統一としての＜真の無限なるもの＞や、特殊と普遍の統一としての＜具体的普遍＞という性格を与えることはできない。或いはまたそれは、古代的な人倫性と近代的な主体性とを弁証法的に統合する＜真の人倫性＞といった形で図式化されるものでもない(13)。こうした図式によれば、自分の行動が義務に適ったものであることに信念を持つ「自己」が悪であるのは、実体的・客体的なものによる己れの被制約性を省みることなく主観的な道徳性（道徳的自己意識および良心的自己）を絶対化する＜傲慢＞によるということになろう。主観的な自己が客体的なものとしての人倫的実体と一体化することこそ＜善＞を可能にする、という見地がそこから導出される。道徳的な善悪の対立を個即普遍・有限即無限の統一性によって“克服”するこうした立場は、己れの有限性の自覚、即ち道徳的立場の限界を＜罪＞として自覚することから、＜宗教的自己＞としての再生を主張する見地と結びつく。なぜなら、個別者の＜善＞を保証する実体性や普遍性は、一方では＜真の人倫性＞としての有機的な国家、他方では個別者を根源的に制約する＜絶対者＝神＞という形態をとり、両者は相補的に機能するものだからである。

それでは、『精神現象学』において道徳性を“乗り超えた”ところに成立する「宗教」は、良心の相互承認論とどのように関係づけられるのであろうか。この点を解明することにより、相互承認論の意義を一層明確にすることができるものと思われる。

第3節　宗教批判としての良心の相互承認論

宗教が道徳を“克服”したものであるとされる場合、それは次のような見解によって根拠づけられていると言える。即ち、自律的な意志の自己規定に基づく道徳的立場や、自分自身から決定し行動する主観主義的自己の立場は、何れも特殊かつ有限な自己を絶対化するものであるが故に、不可避的に悪に陥る。そこで、こうした道徳的自己は己れを根源的かつ絶対的に制約する者との関係に立たねばならないのであり、それにより善悪の対立を超えた人間存在固有の在り方が開示される、というのである。

ヘーゲル自身も、「道徳性」から「宗教」への移行においてこうした見解を正当化しているように見える。そのことは、道徳性を克服するものとしての良心の相互承認が、「宗

教」の最終段階として位置づけられる「啓示宗教」即ちキリスト教と一致するところに「絶対知」の成立が根拠づけられるという、『精神現象学』の展開からも裏づけられていると言えるかもしれない。しかしその“一致”には看過しえない問題が存するのである。

「宗教」において＜赦し＞の秩序を支えているのは根源的・実体的な無限者と個別的な有限者であり、前者は歴史において自己自身を実現しそれを享受する「絶対的精神」とされる（Phän. 479）。「精神」は「宗教」に到って、歴史的展開のなかに己れの対象的表現を見出し、これを「自己」として意識するところの「己れが精神であることを知る精神」・「精神の自己意識」（Phän. 473）という意義を獲得するのである。そこには、それ自身だけでは抽象的にすぎない無限者が、有限者たる人間の苦悩に参加することによって＜真の無限＞として自らを実現する、という＜表象（Vorstellung）＞が成立している(14)。

しかし、良心の相互承認を可能にする「赦し」は、既に見たように、根源的・実体的な無限者によって与えられるものではなく、それ故、＜絶対者の自己実現＞をそこに認めることはできない。自他相互により媒介的な共同関係を形成する運動としての相互承認論と「宗教」との間には、無視しえない視点の転換が介在しているのである。良心による相互承認の実現態が「絶対的精神」であり「神」をその「ただなかに(mitten)」出現させるものであるという叙述（Phän. 471f.）は、絶対者が自ら死して有限者と成り、その有限者が死において己れを否定することにより絶対者の自己実現が完成する、という構図を意味するのではなく、むしろ、有限者たる人間相互の承認関係こそが「絶対的精神」の＜絶対性＞を可能ならしめるのだ、という主張として理解すべきであろう。ヘーゲルはそこで絶対的なものの現在性を支える有限者相互の共同性の原基的構造を構想したと言えるのではないだろうか。ヘーゲルにおいて「神」は「絶対的精神」として把握されるべきものであるが、この「絶対的精神」が人間の歴史のうちに顕現しうるのは他ならぬ相互承認としてなのである。地上における人と人との和解を成就した共同性があって初めて神と人との和解（神人一体の理念）が可能であるという発想は、初期ヘーゲルの人倫思想を特徴づけるものであった(15)。

従ってまた、「神的本性」と「人間的本性」とが同一であることをその内容とする「啓示宗教」も、この此岸のうちに共同性を持たねばならない。しかし「教団」として具体化されるこの共同性は、超越的・彼岸的な「絶対実在」を不可欠の契機としているため、「表象という形式」 ── 己れにとって＜他者＞であるという在り方 ── を免れることができず、人と人との和解を実現する共同性ではありえない（Phän. 547）。この表象性・他者性

を克服するのが、良心の「自己自身の行為（*Tun*）」とその「行為についての知」、即ち「概念把握（*Begreifen*）」としての哲学的自己認識による内在化・自覚化であり、しかもそこに成立する共同性としての「絶対知（das absolute Wissen）」を担うのは、「この自我」であると同時に「媒介された（*vermittelt*）、言い換えると止揚された普遍的な自我でもある」ような、相互的かつ共同的主体なのである（Phän. 556f.）。こうした叙述から我々は、自己意識の相互媒介的な関係性に基づく相互承認の原理に宗教性への批判原理という機能を認めることができるように思われる。

この地上に理性的な秩序を創出することにより絶対者の現在性を確保するという目的を携えた「概念把握」としての思惟にとっては、無限者と有限者との間に和解が成立しているとして現実世界を“聖化”する(16)「啓示宗教」は、乗り超えられるべきものなのである。そしてこのことは、宗教の表象性が対象的現実と個別的自己とを二元的に措定するものである限り、そこでは＜罪＞・＜赦し＞・＜救い＞といったものが絶対者の前に立つ個別者、即ち歴史的社会的諸連関から切り離された抽象的な個別者の内部に設定され、人間相互の関係は二次的なものとならざるをえない、という観点とも関係づけられる。表象性に依拠する宗教では、一方で意志の自己規定および義務の自己決定といった主体性の自己絶対化が不可避的に伴う被制約性が個別者の＜有限性＞として固定化され、他方で＜赦し＞や＜救い＞を与える超越的な絶対者がそれに対置される。そして、個別者を規定する歴史的・社会的な媒介性は捨象され、独立した個別者の＜実存＞のうちに＜救い＞の可能性が問われるのである。これに対して、被制約性を個別者の存立そのものを根拠づける媒介関係として捉え直し、一切の超越的なものの内在化を志向する良心の自己による相互承認からは、そうした宗教性を批判的に克服していく方向性を導き出すことができる。そこでは、罪の＜赦し＞や魂の＜救い＞ということは ── もし可能であるなら ── 個別者の自己知によって貫かれた相互媒介的な関係性としての共同性以外のいかなる場においても成立しえないこと、それ故、支配・隷従関係（一面的で不等な承認関係）が克服されていないところで＜救い＞が得られたとしても、それは抑圧的な秩序と併存しうる観念的な虚妄でしかないことが主張されるのである(17)。

ヘーゲルには、「絶対実在」の自己外化 ── 「神的実在の人間化」即ち受肉 ── を「個別的な神人（der *einzelne* göttliche Mensch）」（イエス）に限定せず、すべての人間におけるものと見なす（「普遍的な神人」）という考え方がある（Phän. 528, 548）。これは実質的に、＜Gemeinde＞が「敬虔な意識」（Phän. 547）の集まり（教団）としてではなく、

むしろ哲学的概念把握する＜自己＞相互の社会的共同性として構想されていることを意味するものと解されうる(18)。表象性および他者性に依拠する宗教的共同性は、概念把握された、従って＜自己＞として認識された関係性である相互承認としての共同性に止揚されるのである。このように、良心の相互承認を宗教批判として捉えることにより、「絶対知」が哲学的自己認識による宗教性の克服であることを根拠づけることができるのである。

＊

以上で我々は、『精神現象学』における道徳性批判をめぐる諸論点を検討し、そのなかで良心の相互承認論が占める独自の意義について探ってきた。その際明らかになったのは、道徳性を克服したものであると称する様々な立場（ロマン主義的主観主義および宗教）は何れも道徳性と同じ地平 ── 抽象的な個別者を前提とし、その被媒介的な構造を積極的に捉えることをしない ── に立つものであるにすぎない、ということである。或いは、これらの立場は自己自身以外の＜他なるもの＞に依拠するという点で、道徳性の中心原理である自律によって逆に批判されるべきものであると言えるかもしれない。ヘーゲルが提示する相互承認としての共同性が道徳性批判として有効な原理であるのは、これらの立場が共有する地平を批判的に乗り超えていく試みだからである。それはまた、近代的主体を成員とする有機的総体性としての＜近代の人倫性＞による道徳性批判 ── イエナ期にその原型がつくられ、『法哲学』において完成したヘーゲル哲学体系の基本的立場 ── とも異なった原理であると言える。『精神現象学』のヘーゲルは、絶対者の現在性即ち「絶対知」ないし「絶対的精神」の客観的基盤として、＜近代の人倫性＞を積極的に提示するのではなく、それを、良心の相互承認と啓示宗教との一致を現実化するゲマインデによる＜和解＞およびその哲学的概念把握（自己認識）に託している。宗教・哲学・ゲマインデが後の体系の「絶対的精神」の領域に位置づけられるのに対し(19)、良心の相互承認の原理は、その道徳性批判の役割を、体系哲学によって根拠づけられた客観的精神としての＜近代の人倫性＞に譲り渡し、固有の意義を失うことになるのである(20)。

〔注〕

（1） 細谷 1971、160-161, 341-343、金子 1944、130-131参照。

（2） 従ってまた、対象的な自己実現（対象における自己享受）を「幸福」と考えるヘーゲルにとって、この「行動」によって「幸福」もまた可能となる（Phän. 435）。

なお、Handlungに「行動」の訳語を充てるのは、それが『精神現象学』の「道徳性」のなかで用いられる場合には、Tun(「行為」と訳す)よりも限定された、具体的な場面における主体的活動という意味があると思われるからである。

(3) 「自律」と「承認」の概念を軸に、ヘーゲルのカント倫理学(道徳性)批判を討究するヴィルト(Wildt, A.)は、次のように述べている。「ヘーゲルは、カントによって絶対化された自律概念の代わりに、暗に、人倫的に媒介された自律〔「人倫的道徳性」〕の理念を置く。……ヘーゲルの道徳性批判は、道徳的自律の合理性を理論的に破壊することに帰着するのではなく、人倫的承認において自律を可能ならしめることに帰着するのである。」「それ故、ヘーゲルのカント批判は、道徳的自律を拒絶することではなく、それを拡張し基礎づけることを目指す。」(Wildt 1982, 18, 27) こうした解釈は、<人倫的承認による道徳的自律の止揚>とでも言うべきものであり、第1章・2章で論じたように、直ちに受け入れることはできない。

(4) こうした視角はホルクハイマー(Horkheimer, M.)の諸論考に負うところが大きい。なお、この問題を含めて、ホルクハイマーのヘーゲル論については、第11章第1節で主題的に検討する。

(5) 「市民社会(bürgerlihe Gesellschaft)」という語が術語としてヘーゲル自身によって用いられるのは、『エンチュクロペディー』第一版(1817)への覚え書き(Ilting 1, 189)からである(加藤 1980, 196参照)。しかし、イエナ期の段階に既にその原型は見られる。次注参照。

(6) この時期の市民社会は、「市民(Bürger, bourgeois)」という一つの「身分」が構成する「相対人倫」であり、「普遍的な依存関係」という「形式的普遍性」を実現するにすぎない「欲求の体系」と言われるものである(vgl. SdS. 60ff., 65f., 75, 80)。

(7) 「自然法論文」や『人倫の体系』から『精神現象学』に到る間に、古代的人倫性に対する近代的主体性の優位と近代市民社会の歴史的意義の承認という見地が確立する(vgl. JS. III, 262ff.)。そして体系期の『法哲学』においては、近代的主体性を一契機とする共同性として<近代の人倫性>が構想されることになる。

(8) Vgl. Siep 1979, 73 usw.

(9) Vgl. Bonsiepen 1977, 154. なお、この問題については第12章第1節でも論じる。

(10)　この表現は「信と知」において、ヤコービの実践哲学の特徴を示すものとして引用されており、そこではヤコービの「人倫」が「法的および客観的側面を無視するもの」として批判される（vgl. GuW. 383, 385）。

(11)　こうした叙述においてヘーゲルは、「人間の近代的分裂性に対するロマン主義的克服」を、「対象化活動一般の廃棄、ないしは外面性とはかかわらぬ純粋な内面性への逃避」として批判している。「近代ゲマインシャフト」は「ロマン主義的ゲマインシャフト」では決してありえないのである。衆 1978、75, 82参照。

(12)　この「良心」は、それ自身だけでは現実性を持ちえず自壊し消失していかざるをえない「美しき魂」が、「批評」（「判断」）という「行動」を為すものとして、「行動する良心」との対立関係において現れてくるものである。

(13)　個別者が真に自己を実現するのは、自己否定を介して実体的な人倫性との統一を得ることによってである、という見解をとる『イエナ体系構想III』(1805/06) の共同性、即ち「自らのうちで己れを分化する精神」として「国家」を構成する個別と普遍の「有機的組織」、或いは「諸身分」の体系とは区別されるべき原理を相互承認には見出すことができる（vgl. JS. III, 266）。たしかに、『精神現象学』における「道徳性」（「自己確信的精神」）を、国家の「主観的側面を考察しようとするもの」と位置づけ、それに対応した「客観的」側面が『イエナ体系構想III』の「国制 (Constitution)」論 (253-287) で描かれているとする解釈（cf. Hyppolite 1946, 316-321, 448) を無視することはできない。現にヘーゲルは、フランス革命後のナポレオン支配を、「多数の個別的意識たちが割り当てられる精神的な群の有機組織」とし（Phän. 420）、『イエナ体系構想III』の「国制」論に対応する共同性を示唆している。そこから、この「有機組織」を「<絶対的>国家」としての「ナポレオン帝国」と捉え、「道徳性」を「ヘーゲルによるナポレオンの概念把握」とする解釈 (vgl. Kojève 1947, 88f.) や、「ナポレオン国家」における「国家市民」（公的普遍性と私的特殊性とを併せ具えた「戦士的市民」）の「心術」として道徳性を捉える解釈（谷 1982、115-118, 120-122参照）なども導出される。しかし、現実的な共同性としての<良心の相互承認>がこうした諸身分の「有機組織」に対応する“主観的側面”とは異なるものであるのは明らかであり、制度・組織・法律などを伴った具体的な国家社会ではないにせよ、その原基的構造としての機能は認められるのではないだろうか。以上の問題については、金子 1979、「総註」1562-1565, 1684-

1685参照。

(14) cf. Hyppolite 1946, 507.

(15) 加藤 1980, 166, 185参照。

(16) 「この個別的人間」としてのイエスの死、そして「聖霊（Geist）」における復活（Phān. 528, 531）という過程において、＜具体的かつ真なる無限＞が実現していると考えられている。

(17) こうした＜宗教批判＞の視角は、その多くを田川建三氏の諸論考に負っている。例えば田川 1984, 272-273を参照。

(18) Vgl. Siep 1979, 117f. また、この点に関して金子武蔵氏は、マルクスが『経哲手稿』において、「類的生命、類的存在としての人間の立場から絶対的な知ること〔絶対知〕をもってコンムニスムスと規定する」解釈をしていることを高く評価する（金子 1979, 1685-1687, 1693参照）。なお、マルクスのヘーゲル批判については第９章第２節で取り上げる。

(19) 『宗教哲学講義』のなかで「ゲマインデ」は、最終的に、小数の哲学エリート（絶対者を宗教によってではなく哲学的概念把握によって認識することができる者）の“秘教的”共同体とされている。そこでは成員間に＜相互承認＞が成立していると言えるかもしれないが、それはもはや社会的共同性として捉えることはできないであろう。この問題については第８章第３節参照。

(20) 既に見たように（第１章・２章）、『法哲学』においては良心の相互承認は論じられることはない。主観主義的な「形式的良心」への批判は「人倫的心術」の担い手としての「真の良心」へと移行させられるのであり、そこでは主体相互の関係よりも主体と客体（実体）との関係が中心となる。

II　人倫性の原理と構造

ヘーゲルの倫理思想の基本的枠組みは、善および自由が人倫性という共同性のうちで固有の現存在（実在性）を得ることにより、それらが具体的な理念として現在している、という構図によって形づくられている。この理念としての善・自由を支えるのが、人倫的主体性と実体性（共同体の習俗・慣習）および客体性（法律・制度・機構・組織など）との相互媒介的な関係構造である。善・自由と共に倫理的概念の中心をなす義務の存立は、このような主体－客体・実体としての人倫性のうちで初めて可能となる。従って、ヘーゲルが設定する問題は、社会的・共同的存在としての人間はいかに行為するのが正しくかつ善であるのか、或いは正かつ善の現実化としての義務を遂行することが同時に解放即ち自由の獲得であるような共同性はどのような構造をしたものなのか、というものである。

以下第４章・５章・６章では、『法哲学』の第三部「人倫性」を主題的に考察するが、まず、人倫性の原理をなすものとしてヘーゲルの「倫理的義務論」の検討を行ない、そこにおいて提示される人倫的主体性としての心術論を踏まえた上で、現実的な共同性としての市民社会および国家における倫理的問題の討究に向かう。

第4章　倫理的義務論と人倫的主体性

第1節　倫理的義務論の基本構造（1）── 義務と自由

ヘーゲルは「人倫性」の導入部において、自らの倫理的立場を、「道徳的主体性の空虚な原理のうちに含まれているとされる義務論」とは区別される「倫理的義務論」＝＜人倫的義務論＞[1]として体系的に展開することを宣言する（R. §148）。そしてこの義務論の根拠づけを、人倫性を構成する契機である主体性と実体性・客体性との相互媒介関係によって行なっている。以下の引用において明らかなように、ヘーゲルにとって義務論とは、倫理的な意志規定やそれに基づく行為とその評価といった形で語られるものではなく、むしろ、共同体としての「人倫的実体（die sittliche Substanz）」の規範的力 ── 「人倫的諸威力」・「人倫的諸法則の権威」（R. §§145f.）── が現実的・具体的に展開された在り方という性格を持つものであると言うことができよう。

「α）抽象的善に取って替わる客体的に人倫的なものは、無限の形式としての主体性を介する具体的実体である。それ故この実体は己れのうちに諸区別を立てるが、それらは概念によって規定されているから、人倫的なものはこの区別により確固とした内容を持っている。この内容は対自的に必然的であり、主観的意見や好みを超えて存立するものであり、即自かつ対自的に存在する諸法則および諸機構である。」（R. §144）

「β）実体はこの〔諸個人という〕己れの現実的自己意識において己れを知っており、それ故に知の客体である。主体にとって人倫的実体やその諸法則および諸権力は、一方では、それらは独立性という最高の意味で存在している、という関係を対象として持っており、自然の存在より無限に確固とした絶対的な権威および威力を持っている。」（R. §146）「また他方では、人倫的実体やその諸法則および諸権力は、主体にとって疎遠なものではなく、主体はそれらが自分自身の本質であるということについて精神の証しを与える。この本質において主体は己れの自己感情を持ち、己れから区別されない己れのエレメントとしてそのうちに生きる、という本質である……。」（R. §147）

この、実体性として堅固な力を持った「人倫的実体とその諸法則と諸権力」は、「主体」としての諸個人にとって、それを主観的な判断に基づいて受容或いは拒否できる、というものではなく、それがなければ自己の存在そのものが存立しえないところの「必然的諸関係」（R. §148）を形づくるものなのである。ヘーゲルが主題とする＜義務＞は、この＜実

体的なもの＞による個人の意志を拘束する力だと言ってよい。人倫的実体の諸威力は、「諸個人の生を支配し、己れの偶有性としての諸個人のうちに己れの表象と現象する形態および現実性を持っている」のである（R. §145）。こうした人倫的実体と個人との間の「必然的諸関係」は、「自由の理念」が具体化される過程として、従って最終的には「この理念の全範囲である国家」において完全な現実性を獲得するに到る過程として展開される（R. §148）。これにより「倫理的義務論」は、「人倫的必然性の円環の体系的展開」としての「客体的義務論」、即ち「内在的で首尾一貫した義務論」であることが保証される、とヘーゲルは主張する。

義務が個別者の意志の自己規定において普遍的法則との一致を命じるものである限り、それは抽象的普遍として非現実的なものにとどまる、というのがヘーゲルの道徳性批判であった。これに対して、人倫性のうちで諸個人が共同体により与えられた義務を遂行することによって、実体的である義務が同時に主体に媒介されたものとして現実性・具体性を得る。

「有徳であるためには人間は何を為さねばならないか、果たす義務はどんな義務であるか、ということは、人倫的共同体(ein sittliches Gemeinwesen)のなかで容易にわかる。— 人間がな為すべきことは、その者の諸関係において指し示され述べられ、そして知られていることに他ならない。」（R. §150）

ヘーゲルによれば、こうした共同体の規範的力としての義務を自己の束縛と見なす意志は、「抽象的自由」しか持ちえない「無規定的な主観性」であるにすぎない（R. §149）。つまり、己れの欲望・衝動・恣意に従って行為するものに対しては義務は「制限」ないし「当為」として課される、というのである（ibid.）。こうした道徳的立場に対置されるのが、義務への服従こそ真の自由＝解放でありかつ当為が同時に存在であることを可能にする共同性としての人倫性なのである。「義務〔の遂行〕において個人は解放されて実体的自由に到る」（R. §149）。人倫的共同体の成員である諸個人はもはや「自然的衝動」や「恣意」によって意志を規定することもなく、また善悪および正邪についての「道徳的反省」に思い悩むこともなく、或いは主観的内面的な純粋性に閉塞して行為を忌避することもない（ibid.）。道徳的立場における「主体性」即ち「自分だけで存在し、人倫的実体性に反対するであろうような個々人固有の良心」は、人倫性においてはもはや存在しえない（R. §152）。人倫的な「実体」が「当為」と「存在」の一致を現実化するものであり、それ故に自分自身の真の本質であることを自覚している＜人倫的主体＞としての「人格」は、「

選択する反省なしに、己れの義務を自分自身のものとして遂行する」のである（E. §514）。

さて、以上のように、ヘーゲルの倫理的義務論が道徳的立場の二元性を諸個人と人倫的実体との具体的統一としての人倫性のうちで“克服”しようとするものであることは認められよう。そしてその試みが既存の共同体秩序の倫理的正当化という側面を持つと同時に、個別者の倫理性を共同性に定位させ、非理性的な社会への批判的機能を持つものであるということについては既に（第３章第３節）論究した。次節では、この＜人倫性の二重性＞という問題を解明する手がかりを得るべく、＜人倫的主体性＞に焦点を据えてさらに検討を加えていきたい。

第２節　倫理的義務論の基本構造（２）── 徳から心術へ

個別者が人倫的主体である場合、その倫理性は先ず「徳（Tugend）」によって特徴づけられる。徳に関する議論のなかで、ヘーゲルは、道徳性に対する人倫性の優位、主体的個別者に対する人倫的共同体の基底的意義を改めて強調し、それにより、人倫性における主体性の役割を一層明確にしていく。

「徳」とは、「自然によって規定されている個人の性格そのものに反映している限りでの人倫的なもの」、即ち特殊的個人の性格という形式をとった倫理性を意味する（R. §150）。特殊的個人の倫理的な卓越性（優秀性）としての徳 ── 「個人の独自の天才」 ── がその力を発揮するのは、「そこにおいては人倫性が、自立的発展と客体性というこの自由な体系には達していない」ところの「古代の諸国家」においてであると考えるヘーゲルは、近代の人倫性における徳論の体系的展開の必要性を認めない（ibid.）。「人倫的諸関係が完全に展開され実現されている現存の人倫的状態」（ibid.）において重要なのは、特殊的個人の天才的な技量ではなく、普遍的なものとして諸個人の特殊性を包括する人倫的実体性であり、かつそれを自己の内面的倫理性としている人倫的主体性なのである。

ヘーゲルはこうした議論の展開を「自然」という概念の位相差に基づいて正当化しようとする。徳が個人の自然的性格という特殊なものとの関連によってのみ語られうるとすれば、それは、意志の自然性としての「衝動」という形式との連続性を持たざるをえない（ibid.）。これが「直接的な意志や自然的な感情」（ibid.）に由来する内容によって規定される＜第一の自然＞をなすものであり、そこでは、偶然的・生得的な意志および感情の力が有徳さを証示するにすぎない。共同体のなかで形成陶冶されることによって「第二の自

然」としての「習俗（Sitte）」へと高められ、具体的に生きかつ働く＜人倫的な徳＞と呼ばれるものとなる（R. §§150f.）。それは、自然的なものであるよりはむしろ「一つの世界として生きかつ現存する精神」に他ならない（R. §151）。このように「第二の自然」としての「習俗」を「習慣（Gewohnheit）」という形で我がものとする人倫的主体には、道徳的立場における主体的意志に対する優位性が認められる（ibid.）。つまり、道徳的立場において＜自然＞は、「意志の自然性」即ち「欲望、衝動、傾向」として克服されるべきものであったが（R. §139）、人倫性では、＜自然＞は「第二の精神的な自然（本性）」として、しかもそれが「習慣」にまでなることにより、「自然的意志と主体的意志との対立は消え失せている」（R. §151 Z.）。そこでは、人倫的主体は自然性を精神的な習俗として己れのうちに具有するものであることにより実体的自由を獲得し(2)、もはや内的葛藤に苦しむことはない、というのである（ibid.）。ここに見られる＜道徳性批判＞は、自然との直接的一体性のうちに意志の主体性を呑み込んでしまう、旧き実体性の立場からのいわば“反動的な”批判ではないか、── こうした疑問に答える形でヘーゲルは、主体性の＜知＞を媒介とする自らの＜近代の人倫性＞の立場から徳を捉え直し、それを人倫的主体性としての心術へと高める。以下そのプロセスを見ておこう。

徳を「習慣」ないし「性格」として身につけた主体性は、「人倫的実体性」が現実性を得るための不可欠の契機をなす（R. §152）。既に述べたように（第２章第２節）、ヘーゲルの人倫性を支える原理として、自存的に実体化された人倫的実体の自己実現（およびそれと向き合う抽象的個別者）を指摘することができる。自然と精神ないし自由の二元性を統一するところに成立する人倫的主体それ自身が、より高次の精神（或いはその現実態としての人倫的実体）の自己実現の運動に統合される一つの契機なのである。実体的精神が主体を媒介として自らの対象的現実性を得るという場合、この主体は、もはや「個々人のわがままさ（Eigenwilligkeit）や、自分だけで存在して実体性に反対するであろうような固有の良心〔＝道徳的良心〕」ではなく、「人倫的実体性」こそ己れの本質かつ目的であることを「知っている」人倫的良心である（ibid.）。そしてこの「実体の知、および諸個人の関心が全体と同一であることの知」が「心術」に他ならない（E. §515）。ここに、人倫性における主体性が心術として論じられる必然性が存する。ヘーゲルは最も一般的な「徳」として「誠直（Rechtschaffenheit）」を挙げているが(3)、後に（第５章）示すように、これは人倫性を構成する「市民社会」の成員に要求される心的態度としての心術である。人倫的主体における倫理性は、（精神的であるとはいえ）自然性を脱しえない徳であ

るよりも、むしろ近代的主体性の＜知＞をその本質的な契機とする心術として語られることになるのである。その根底には、自然性ないし実体性との直接的一体性に基づく徳 ── ヘーゲルはこれを古代ギリシアにおける「習俗」・「習慣」・「性格」或いは「エトス」および「エートス」と関連づけている（vgl. R. §151; S. 302） ── は、近代的な主体的意志の反省および良心に基づく知によって“否定”され、さらに、ヘーゲル自身の立場である人倫的心術＝真の良心は両者の一面性を“止揚”したものだ、という構図があると見てよい。

＊

以上述べてきたように、ヘーゲルが倫理的義務論の中心に据える主体性と実体性・客体性の統一という原理は、人倫性の構造全体を貫くものである。それは同時に、「抽象的法ないし権利」および「道徳性」においては二元的に分離していた「義務」と「権利」の一致を可能にするという点で（R. §152）、『法哲学』そのものの原理をなすと言うことができる。しかもこの統一の担い手を＜精神＞とすることにより(4)、ヘーゲルは、自らの哲学体系のなかで人倫性の占める重要性 ── ＜客観的精神＞として体系の存立する現実的な場を構成する ── を示しているのである。

〔注〕

（1） ヘーゲルは、148節の「倫理的義務論」の部分について欄外に「倫理的（*Etisch*）－道徳的の代わりに（statt moralisch）－人倫的（sittlich）」と記している（R. §148; S. 297）。

（2） 「習俗は……自然となった自己意識的自由である」（E. §513）。ヘーゲルの道徳的立場への批判には、自然と精神ないし自由の二元対立を固定化・永続化するのは誤りだ、という論点が含まれている。古代の人倫性（ギリシア・ポリス）において両者の一致は現に存在していたのであり、重要なのは、近代の人倫性において対立を自覚した上でその統一を現実化することである、というのがヘーゲルの立場である。自然と精神ないし自由の二元対立、即ち実体性と主体性の対立を乗り超えた＜人倫的総体性＞の、諸個人に対する「先在性（Priorität）」を認めるという点で、ヘーゲルはギリシア・ポリスの思想的表現としてのプラトンの『国家』と一致する。ただ、ヘーゲルにとってこの＜人倫的総体性＞は、近代的な主体性の原理（道徳的

自律）によって媒介されたものでなければならないのであった（vgl. Peperzak 1982, 106f.）。このことは、＜古代的人倫性＞－＜近代的道徳性＞－＜近代的人倫性＞という図式で理解することができよう。

(3)　「徳は、個人の属する諸関係の諸義務への個人の単純な適合性以外の何ものも示すものではない限り、誠直である。」「誠直は、人間が法的に、また人倫的に要求されうる一般的なものである。」（R. §150）。

(4)　「この人倫的実体と対自的に存在する〔主体としての〕自己意識との一体性という理念の概念は、ただ精神としてのみ、即ち己れを知るもの・現実的なものとしてのみ在る。なぜなら、精神は自分自身を客体（観）化するものであり、己れの諸契機の形式を介する運動だからである。」（R. §157）以下続けて、この「精神」の展開に従って「家族」・「市民社会」・「国家体制」という区分が為される（ibid.）。

第5章　市民社会の倫理性

ヘーゲルが「市民社会（die bürgerliche Gesellschaft）」という領域を「国家（Staat）」から区別し、経済社会および（限られた範囲においてではあるが）統治・行政・法律などの機構として独立に論じていることに関しては、様々な社会思想史的意義が指摘されている(1)。本章では、近代市民社会を構成する諸個人の倫理性を、この社会の経済的・法的・政治的・社会的な関係構造の解明と関連させて論じた上で、抽象的で形式的な普遍にすぎないとされる市民社会が＜真の普遍＞としての国家へといかにして“乗り超えられる”のかを検討する。その際、市民社会が近代的な主体性の原理を担う私的人格から成るものであるとすれば、その原理に基づく諸々の市民的な自由・権利に対するヘーゲルの評価が、道徳的立場に対する批判とどのように関係づけられるかが問われねばならないであろう。なぜなら、道徳性における意志の自由が現実性を得るのは、近代市民社会のなかで個人が獲得する諸権利としてであり、しかも、＜道徳性＞と＜適法性＞のカント的二分法を＜人倫性＞において統一しようとするヘーゲルにとって(2)、道徳性の中心原理である主体的意志の自己規定＝自律としての道徳的自由と社会共同体における現実的自由（私的人格の諸権利としての経済的・法的・政治的・社会的自由）とは切り離されたものであってはならないからである。

そこで、道徳性を、それが社会的共同体において具体的に生きかつ働いている場に即して批判する試みとして、ヘーゲルの市民社会論を読み解く作業が必要となる。その場合、何れも＜特殊性（Besonderheit）＞の段階に位置づけられる道徳性および市民社会は、その「自立的展開」（R. §185）が歴史的かつ体系的に必然的であるものとして正当化される一方で、その特殊性と＜普遍性（Allgemeinheit）＞との間に具体的・理性的な統一が成立していないが故に克服されるべき一段階である、という評価が与えられている点に注目せねばならない。即ち、一方では特殊性が自立的発展の極に到り、その実在性が確固としたものとなること（普遍性との対立関係の徹底化）によってのみ、ヘーゲル哲学体系の原理としての＜理念＞はその直接無媒介的な実体性から脱却することができる(3)。他方では、そうした自立した特殊性を自らの一契機として統合することによって初めて＜理念＞は生き生きとした豊かな内容を持つことができるのである。このように、必然的であると同時に克服されるべきものでもある市民社会においては、道徳性を特徴づける主体的特殊性の原理 ── 「個々人の己れのうちでの無限な自立的人格性という原理、主体的自由という原

理」（R.§185）――が、人倫的心術として主題化される。従って、市民社会の倫理性は、道徳的主体性を＜止揚＞した人倫的主体性を中心に展開されていくことになる。

以上述べてきたことを踏まえて、諸個人の倫理性を共同性に定位するヘーゲル人倫思想において、その中核をなすと思われる市民社会論の検討に入っていきたい。

第1節　市民社会の存立構造 ―― 特殊性と普遍性の悟性的統一

市民社会を構成する原理としてヘーゲルは、私的な利益追求による自己の欲求の満足を目的とする「特殊的人格」と、この目的の実現を可能にする「普遍性の形式」（経済的諸法則）とを挙げている（R.§182）。それによって形成されるのが「全面的依存性の体系」（R.§183）であり、そこでは、特殊者としての諸個人は経済法則に適合するものである限り、即ち他の諸個人の労働や欲求の満足によって媒介される限りにおいてのみ、自分自身の欲求の満足を得ることが可能であり、この意味で普遍性は諸個人にとって「必然的形式」（R.§184）である。このように、特殊性と普遍性との一体性が自由としてではなく「必然性として」存在するにすぎない市民社会においては、普遍性は外的かつ抽象的・形式的普遍性として諸個人に対置され、それ故また、「理性性（Vernünftigkeit）」は「悟性（Verstand）」として在るにすぎない、という評価が与えられる（R.§186, §189）。市民社会が「外的国家」・「必要国家（Notstaat）」・「悟性国家」などと呼ばれるのは、こうした特殊性と普遍性の抽象的分離の故である(4)。抽象的・形式的ではあっても、経済的・法的・社会的普遍と私的人格の特殊との統一を現実化することにより、市民社会は＜客観的精神＞の体系において、その完成態たる人倫国家への移行を準備するという役割を与えられる。この統一を可能にするのは、一方では、特殊を普遍へと高める「労働」とそれによる「解放」を内実とする形成陶冶による「教養（Bildung）」(5)であり、他方では、普遍的なもの ―― 「理念」・「絶対者」・「精神」 ―― が＜主体＞として行なう自己実現の運動という論理である（R.§187）。

「市民社会の成員」である「己れ自身の利益を目的とする私的人格」がその目的を達成するのは、普遍的なものに媒介されることによってである、というのが市民社会の原理をなす。そこでは、「理念の関心は ―― 市民社会の成員としてのこの成員たちの意識のなかにはないことだが(6) ――、これら成員の個別性と自然性とを……知および意志作用の形式的自由および形式的普遍性へと高め、彼らの特殊性のうちの主体性を形成陶冶するとい

う過程である。」(ibid.) つまり、「主体的意志」としての個々の成員 ── これは道徳性の主体であった ── は、労働を介して己れを形成陶冶することにより「客観性」を獲得し、「人倫性のうちで、無限に対自的に存在する自由な主体性」即ち人倫的主体へと高められる (ibid.)。そしてそれは、普遍的な主体としての「理念」が「現実性」を獲得するための不可欠の条件をなす、というのである (ibid.)。この主体としての理念の現実化というヘーゲル哲学の体系構成原理は、<絶対者>が人倫的世界に内在的に現在するものであるといった<人倫的汎神論>とでも言うべきヘーゲルの立論の性格を示すものであると言えよう(7)。この普遍的な主体としての理念の自己実現過程は、「精神」という運動主体によって具体的に担われることになる。

「精神が現実性を持つのは、ただ精神が己れ自身のなかで己れを分裂させ、自然的欲求とこれの外的必然性の連関とにおいて己れにこの制限と有限性を与え、そしてまさに己れを形成陶冶してこの制限と有限性とのなかに組み入れることによってこれらを克服し、これらにおいて己れの客体的現存在を獲得する、ということによってだけである。」(ibid.)

ヘーゲルにとって、普遍的なものが特殊的なもの自身の自己実現活動を己れの契機とすることによって対象的現実性を獲得する、という形で成立する場合にのみ、共同体は理性的かつ現実的であると言いうるのである。そしてそのことが、特殊と普遍が未だ抽象的な必然性として合一されているにすぎない、従って、<悟性的な統一>であるにすぎない市民社会を国家へと移行させる<論理的必然性>を支えるものとされるのである。

以下では、市民社会における特殊と普遍の統一化過程を、経済的・法的・社会的統合として跡づけつつ、 ── 政治的統合については議会と世論を中心に第6章第2節で論じる ── その過程のなかで人倫的主体性がどのような役割を果たしているかという問題を中心に検討してみたい。

第2節　経済的普遍 ── 欲求の体系

市民社会の経済的側面をヘーゲルは、「欲求の体系 (System der Bedürfnisse)」と呼ぶ。既に述べたように、この体系においては、諸個人の欲求の満足は普遍的な経済法則を媒介とすることによってのみ可能であり、この経済法則が<悟性的な統一>の最も本来的な在り方であると言える。「主観的な特殊性」の満足を目的とする「自然的欲求」は、偶然の集積にすぎないかに見える経済的諸関係のうちで法則として機能している必然的なも

の、換言すれば「無限に多数なもの」から導出される「諸事象の単純な原理、即ち諸事象のうちで働いており、それを支配している悟性」と適合することによって、普遍性という意義を得ることができる（R. §189）。ヘーゲルはこの経済法則としての「悟性」が、「欲求の体系」という領域において「和解をもたらすもの（das Versöhnende）」、即ち、私的利益の追求が相互に対立することがあっても、結局は全体の利益の増大をもたらすものであること（予定調和）を可能とする原理とし、そこに特殊と普遍の統一の成立を見ている（ibid.）[8]。

「各人は自分のために取得し生産し享受しながら、まさにこのことによって、他の人々の享受のために生産し取得するのである。」（R. §199）。私的利益を追求する「主観的利己心」が、すべての他人の欲求の満足に転化するというこの事態は、「特殊的なものを普遍的なものによって媒介する」ところの「弁証法的運動」により根拠づけられる（ibid.）。またこの媒介の運動は、「労働および欲求の満足の依存性・相互性」と関係づけられる（ibid.）。自他の相互依存関係において、特殊者としての諸個人は「承認されている（*Anerkanntsein*）という普遍性」を受け取り[9]、各人が商品所有者として己れの「欲求・手段・満足の方法」を「社会的な」ものとするのである（R. §192）。

私的利益の追求という活動における主観的特殊性は、生産・流通・消費過程を形成する経済的諸関係のなかで普遍性を獲得するのであるが、偶然性・恣意性により生じるその利益の「配分（Teilnahme）」における不平等さもまた「特殊性」の契機をなすものとされる（R. §200）。「諸個人の資産と技能との不平等」に基づくこの特殊性は、その正当性が「権利」として認められているのである（ibid.）。ヘーゲルは、偶然的な諸事情に由来する自然的な不平等（当人の身体的・精神的諸能力および出生した家庭的事情や社会的事情など）やそれによる経済的な不平等（貧富の差）をむしろ積極的に容認しており、経済的「平等」の要求を「空虚な悟性」によるものとして拒否する（ibid.; vgl. VR. III, 163）。ヘーゲルにおいて、経済的不平等は、直接性からの離脱による媒介性への移行の必然性として是認されるのみならず、「理念に含まれる精神の特殊性という客観的権利」（R. §200）として哲学的に正当化されるべきものなのである。そしてまた、この特殊性の権利を担うものであることにより、道徳的な「主体的意志」は、同時に市民社会の成員（＝人倫的主体）であることが認められるのである（R. §187）。

このように特殊性を強調するヘーゲルの姿勢は、ルソーに対する批判にも見出すことができる。ヘーゲルは、形成陶冶による教養の獲得と自己の直接的自然的状態からの解放お

よびそれを可能にする労働を、個人および共同体にとって欠かすことのできないものとする。そして、「自然状態を無垢なものと考え」、形成陶冶による教養の獲得＝文化を「堕落」と見なす立場を、直接性・自然性を固定化するものとして厳しく批判する（ibid.）。特殊性・媒介性への移行が有する積極的意義を見ようとしないこの立場は、直接的自然的な人間共同体の関係性としての平等性を在るべき将来の社会にも要求することになる。「特殊的な個人としての精神、個人の独自の恣意という形での意志としての意志」を自存化し、これを共同体の原理にまで高める契約論的な社会観は、抽象的かつ悟性的な平等の暴力的実現（フランス革命におけるジャコバン派によるテロリズム）という「恐るべき現象」に対する思想的責任を負わねばならない（R. §29）。ヘーゲルは、ルソーにおける自然状態の理想化と民主制の主張（平等主義）との結びつきをこのように捉え、経済的不平等を廃棄するというこの思想的立場が、媒介としての教養・労働が有する特殊性の権利を正しく評価することができない点を論難するのである。

ヘーゲルが「欲求の体系」における特殊性としてその自立的発展を許容する私的人格の利益追求や経済的不平等は、しかしながら、そのまま人倫性の構成要素となるわけではなく、あくまで一つの契機として、より高次の普遍に統合されるべきものとされる。特殊性は決してそれだけで固定化されてはならないのである。ヘーゲル自身の立場である人倫国家において実現される個と普遍の具体的な統一は、個の特殊性が強力であるほど、即ち私的人格の主体性・自立性が堅固であるほど、それだけ一層これを自己内に統合する普遍者の力の“偉大さ”を証示することができる ── ＜悪が強力であればあるほど、これを克服する善の力は偉大である＞ ── 、というのである。こうしたいわば＜弁神論（神義論）＞的構制は(10)、直接性から媒介性への移行および媒介性（特殊性・主体性）の客観的権利を正当化する際にしばしばヘーゲルが用いるものであり、それは結局のところ、媒介性を観念的な一契機として成立するより高次の直接性 ── 「止揚された直接性」（R. §256） ── 、換言すれば、特殊性と普遍性の媒介された統一としての＜具体的普遍＞の必然性を示す＜イデアリスムス（Idealismus）＞の原理(11)に帰着すると言ってよい。

「欲求の体系」としての市民社会における経済的普遍は、このような＜具体的普遍＞とは区別された形式的・抽象的普遍にすぎないが、特殊性の権利 ── これは人倫的主体性を支える重要な要素である ── を顕現させるという役割が与えられていることを確認して、次に法的普遍を検討する。

第3節　法的普遍 ── 司法活動

「司法活動（Rechtspflege）」と呼ばれるこの領域は、人格権・所有権の承認を現実的なものとし、「法律」や「裁判」を通じて特殊と普遍の統一を実現するものである。欲求と教養・労働を軸とする「欲求の体系」の相互依存関係は、人格権および所有権という「抽象的権利」が現実に妥当性を得ていることを前提としているが、そのことがこの領域で確証されることになる。

法的普遍の内実は、諸個人を「普遍性の形式」において捉えること、即ちたんなる特殊的人格ではなく、陶冶としての教養の成果によって人格権・所有権の主体である「普遍的人格」ないし「人間」として把握することに示される（R. §209）。その際の普遍は、一切の特殊的な規定性 ── 宗教・人種・民族など ── を捨象した抽象的な普遍なのである(12)。ここでも、「欲求の体系」と同様、特殊と普遍は具体的に統一されることはない。このことは、法の真の境位（エレメント）── 立法権および司法権 ── は、市民社会とは区別された政治的国家、即ち特殊と普遍の具体的な統一を実現している国家のうちにのみ存するのだ、というヘーゲル人倫論の構造に基づくと見ることができる。従って、この普遍的人格には、それ自身抽象的普遍であることを忘れて、「たとえば世界市民主義（Kosmopolitismus）として固定されて、〔民族を基盤とする〕具体的な国家生活に対抗する」（ibid.）などと要求することは許されないのである。

「普遍的人格」と共に法的普遍を支えるもう一方の側面は、「法（Recht）」が「その客体的な現存在において定立された、即ち、思想によって意識に対して規定され、法であると共に妥当しているものとして知られる」に到ったもの、つまり「法律（*Gesetz*）」＝「実定法」である（R. §211）。しかも「法」は、「裁判」という形態を通して自己を実現する主体としての「普遍者」であり、それは、法を犯す者に「刑罰」を課すことにより「正義（Gerechtigkeit）」を実現する（R. §220）。そこでは、近代的法治社会の基本構造が、＜概念の自己運動＞というヘーゲル独特の表現で述べられている。「〔犯罪によって〕侵害された当事者の代わりに、侵害された普遍者が立ち現れ、裁判において固有の現実性を持つこの普遍者が、犯罪の追及と処罰を引き受け、これによってこの犯罪の追及と処罰は復讐によるたんに主観的で偶然的な報復であることをやめ、法の己れ自身との真の和解、即ち刑罰に転じる」（ibid.）。

これに対して、「市民社会の成員」は、「法廷に立つ（訴える）権利」および「法廷に

出頭する義務」を持つ（R. §221）。しかも、「自己自身の知と意志」に基づく「主体的自由の契機である自己意識の権利」を携えて法制度に参与する（裁判に臨む）のである（R. §228）。この「自己意識の権利」は、「法律」が周知されかつ「裁判手続き」が公開されていること、そして、訴訟当事者と特殊性・身分を等しくする判定者の主観性への信頼が可能である「陪審裁判」であることによって保障される（ibid.）。

法の領域におけるこうした権利・義務は、ヘーゲルの「倫理的義務論」の具体的内容を構成するものであると考えられる。各市民が自らの法的権利を行使し、かつ義務を履行することにより、近代的主体性の原理が人倫的主体性として現実化される。そしてそのことが、市民社会における抽象的にすぎない普遍性を主体性としての特殊性によって媒介させると同時に、主体としての理念を法的＜普遍者＞という形で具体化させるのである(13)。ヘーゲルは司法活動という領域にこのような意義を与えているのである。

第4節　社会的普遍 ── 福祉行政と職業団体

市民社会の成員にとって、生命・人格・所有の安全は欠かすことができないが、それに社会的な保障を供与するのが「福祉行政（Polizei）」と呼ばれるものである(14)。「個々人の生計（Subsistenz）と福祉（Wohl）」を支え、「人格と所有の妨害されることのない安全」を確保する「普遍者の威力」であるこの福祉行政は（R. §§230f.）、その様々な活動を通じて特殊と普遍の一体性の実現を目指す。そしてそれは、「市民社会の特殊性のうちに含まれている普遍的なものを、もろもろの特殊的目的と利益を持っている大衆を保護し安全にするための一つの外的な秩序および対策として、実現し維持する」（R. §249）と言われているように、ここでも、特殊と普遍の関係は外面的・抽象的なものにとどまる。

特殊性の契機を自立的に発展させるという市民社会の原理は、もちろん利益を追求する人格の無際限の自由を容認するものではなく、むしろ特殊性の自立化を監督・抑止する力によって補われなければならない。現代においては一般に国家ないし自治体の公共行政の手により行なわれることを、ヘーゲルは、市民社会の「公的な（öffentlich）威力」としての福祉行政に担わせようとするのである（R. §§235-237）。

その活動のなかでも特に重要であると思われるのは、ヘーゲル自身「とりわけ近代社会を動かし苦しめている問題」であることを認める（R. §244Z.）「貧困」救済に関するものである。出生・才能・運などの偶然的な諸事情や欲求の恣意性によって不可避的に生じる

貧困という経済的不平等は、市民社会の特殊性原理の必然的帰結であり、これを普遍性との統一にもたらす福祉行政にとっては避けられない課題なのである。第１節で見たように、ヘーゲルは経済的不平等を市民社会における特殊性の権利によるものとして正当化したが、それは貧困を経済的に克服すること（所有の平等の実現）を拒否したのであって、社会的（政治的）にはむしろ積極的に公的介入を主張する。その理由は、貧困層の者においても市民社会の主観的倫理性を保持すること、即ち、市民社会の成員として持つべき「心術」である「権利の感情、実直さ（Rechtlichkeit）の感情、自分自身の活動および労働によって生計を維持するという誇りの感情」を彼らが喪失してしまうことを防止することである（R. §244）[15]。貧困状態とこうした諸感情の喪失とが結びつくことにより、「賤民（Pöbel）」を出現させる一方で、「不釣合な富が小数者の手中に集中すること」がさらに容易になる（ibid.）。貧者の「妬みや憎しみ」だけでなく、富者においても「嘲りや恥知らず」といった心術がはびこることにより、「市民社会の退廃」が招来されてしまうのである（VR. III, 196）。

そこで、福祉行政は、貧富の差の拡大とそれに伴う賤民の出現を防止するために貧困救済策を講じなければならない。特殊性の契機の過大な自立化を阻止して普遍性の力の及ぶ範囲内にとどめておくことが必要になるのである。しかし、救貧のために「富裕階級」や「公的所有」によって貧困階級の生計の質をまかなうということが行なわれれば、この階級の生計が「労働によって媒介されることなしに」保障されてしまうことになる（R. §245）。ところが「こうしたことは、市民社会の原理、即ち市民社会の諸個人の自立性と誇りの感情という原理に反するであろう」（ibid.）。このようにヘーゲルは、貧困層の賤民化に対してと同じく、その直接的な救済に対しても、市民社会の倫理性を損なうものとして批判的姿勢をとるのである。また、貧困層に労働の機会を与えることによりその生計維持を安定させると、過剰生産に陥るという問題が生じる（R. §245）。（そこからヘーゲルは、市民社会の「弁証法」による国外への植民活動へと論を進めていくが、この点については省略する。）

ところで、市民社会の成員である各人格の生命・所有の安全保護という福祉行政に課せられた使命は、特殊を普遍の力によって秩序づけるということに求められるものであった。しかしその秩序は「外的」なものであり、従ってここでは、各人格の特殊的欲求の満足が行政による様々な監督・保護・干渉といった普遍者の力と“外的に”結びついているにすぎない。ヘーゲルにとって特殊と普遍の真の統一（具体的普遍）は、双方が何れも他方を

媒介として自己の直接性を脱し、かつ、特殊が観念的な契機として普遍に有機的に統合されることによってのみ可能なのである。そうした特殊と普遍の内在的・有機的・具体的な関係が成り立つのは、「特殊性自身が、理念にしたがって己れの内在的利益のうちにあるこの普遍的なものを己れの意志と活動の目的および対象とすることによって」である（R. §249）。それにより、「人倫性が〔特殊性と普遍性の〕両極へと消失している体系」（R. §184）である市民社会に、「人倫的なものが、内在的なものとして帰ってくる」（R. §249）ことになる。このような特殊と普遍の関係を創出するのが「職業団体（Korporation）」に他ならない。

「欲求の体系」という経済社会としての市民社会を有機的に組織化するために、ヘーゲルは「諸身分の体系」を構想したが（次節参照）、職業団体はそのうちの「商工業身分」に固有のものとされる。19世紀になって急速にその力を増大させていく新興市民階級（主として商工業従事者たち）を“非人倫的な”存在として位置づけ、その人倫的共同体への有機的統合を自らの理論的課題としてきたヘーゲルにとって（vgl. Nr. 492-495）、職業団体論は、市民社会から国家への移行を支える根拠をなすものであるだけでなく、人倫性そのもの成否を左右する重要な位置を占めるものだと言ってよい。

「農業身分」および「普遍的身分」（官吏・軍人）は、諸個人がそれぞれの身分に属することそれ自体が ── 前者は「家族生活と自然的生活との実体性」を介して普遍と結びつき、後者は公共性という意味での「普遍的なもの」をその地盤としている ── 諸個人と人倫的普遍性との一体性を可能にする（R. §250）。これに対し、「商工業身分」の場合、諸個人がこの身分に属することはたんに私的利益を追求するアトム的個別者という在り方を具体化するにすぎず、そこでは普遍は抽象的普遍として諸個人に対置されたままである。各個人の利己的欲求の満足という特殊性は、それ自身では普遍的ではありえない。そこで同じ仕事に従事する者たちが団体を作って共通の利益を追求することにより、特殊性が普遍的意義を獲得し、＜具体的普遍＞の成立が図られる。「〔諸部門に分化する労働組織という〕特殊性のそれ自体において同一のものは、共通のものとして、同輩関係としての組合（*Genossenschaft*）において顕現することにより、己れの特殊的なものを目指す利己的目的は、同時に普遍的目的であることが理解され、かつ確証されるのである。……職業団体の普遍的目的は、かくして全く具体的である」（R. §251）。

この＜具体的普遍＞において、各個人の私益追求およびその享受＝仕合わせと公益＝全体の福祉との調和が現実化している。ヘーゲルはこのことを、次のような叙述で示してい

る。「職業団体」は、「家族」に次いで「国家の第二の、市民社会に根差す人倫的根底（Wurzel）」として、特殊性 ── 私的個人の「欲求と享受という己れのうちへと折れ返った（自己反省的な）特殊性」 ── と普遍性 ── 人格権・所有権という「抽象的な普遍性」 ── という二つの契機を「内面的な仕方で結合する」、しかも「この結合においては、〔個々人の〕特殊的な福祉が〔普遍的な〕権利として存在しかつ実現されている」（R. §255）。またさらに、「欲求の体系」においては「無意識的必然性」にすぎなかった ── ＜見えざる手＞による ── 利己と利他の相即（特殊的人格の私益追求と普遍的な福祉との一致）は職業団体における意識的・自覚的な普遍の創出活動により、「知られかつ思惟する人倫性」へと高められる（R. §255 Z.）。この意識性・自覚性は、職業団体の構成員各自が、生産・流通・消費の過程全体についての＜知＞を得ていること、そして「誠直（Rechtschaffenheit）」および「身分上の誇り（Standesehre）」（R. §253）という心術を我がものとしていることに他ならない。市民社会の倫理性の中心原理をなすのがこの心術であり、ヘーゲルはこれに、救貧政策において市民社会の人倫的有機性を確保するという重要な役割を与える。

「生計が能力に応じて保障される」職業団体においては、「貧困層が受ける援助は、偶然的なものでなくなると共に、不当に自尊心を傷つけるもの（Demütigendes）でもなくなり」、当事者に「尊大や嫉妬」を抱かせることもなく行なわれ、そこでは「誠直は真の承認と誇りを得ている」のである（R. §253）。救貧政策に必要なのは、物質的財はもちろん、市民社会の成員の内面的心術を保持し、そして心術を主観的倫理性として自らの構成要素とする諸身分の有機的体系を市民社会に組織化することなのである。ヘーゲルは、福祉行政によっては解決を見なかった富の不平等の問題を、職業団体という特殊と普遍の一体化した共同性において倫理的に解決させるのである(16)。

そこで、市民社会における倫理性について、ヘーゲルの身分論に即しつつ、さらに論究を試みたい。

第５節　諸身分の体系と心術 ── 市民社会と道徳性

「欲求の体系」における諸個人の「特殊性」は、「人間の欲求やその満足の体系のうちに内在する理性」に基づいて編成される「〔諸身分（Stände）の〕区別を含んだ一つの有機的全体（ein organisches Ganze）」に統合され、たんなる特殊性であることをやめ、普

遍性へと高められる（R. §200）。この諸身分の体系への統合は、既に述べた市民社会における三つの普遍を根底から支える基本的な構造をなすものであり、国家においても中心的な構成単位となる(17)。

諸個人はこの体系の何れかの身分に帰属することによって「主体的特殊性の原理」の担い手となり、しかもそこで獲得されるそれぞれの身分にふさわしい「人倫的心術」という内面的な倫理性が、普遍への統合をより強固なものとする（R. §§206f.）。こうしたことから、諸身分の体系は、市民社会の「特殊性」を国家の「普遍性」へと媒介するものとして、「家族」に次いで「国家の第二の土台（Basis）」と呼ばれるのである（R. §201 Z.）(18)。諸身分から成る有機的体系との対応関係から個人の内面的倫理の在り方を規定しようとするヘーゲルは、超身分的な“普遍的な人間性”に依拠した倫理性について積極的に語ることはない。一つの特定の身分に属し、その身分固有の心的態度を身につけ、かつその義務を果たすことによって、諸個人は「特殊性」の契機即ち「ひとかどのもの（*etwas*）」として社会的な承認を得ることができる（R. §207 mit Z.）。ヘーゲルにとって、個別者が個別者としてそのまま妥当するような「原子論（Atomistik）の体系」(19)は断じて認めるわけにはいかないのであり、諸個人は有機的に組織化されねばならないのであった。

市民社会のレヴェルでの倫理的義務論の基本的構造は、身分或いはむしろ職業を選択する「恣意」・「自由」としての近代的主体性が不可避であるという歴史認識（R. §206）と、概念の自己展開における「特殊性」の＜論理的必然性＞(R. §207)という二つの観点によって根拠づけられていると言うことができる。先ず前者について見ると、「東洋と古代世界」におけるような「客体的秩序」 ── ヘーゲルは「プラトンの『国家』」と「インドのカースト」を例として挙げている ── では、身分への帰属が統治者の判断や生まれ・境遇によって決定され、「主体的特殊性の原理」はその「秩序」にとって敵対的なものでしかなかった（R. §206）。これに対し「近代世界」においては、各個人がどの身分に属するかは、その「主観的意見や特殊的恣意」によって決められ（職業選択の自由の是認）、しかもそれが「主体的特殊性」としてその「功績と名誉」が承認される（ibid.）。近代が達成した個人の「主体的特殊性」は、市民社会の倫理性にとって原理的意義を持つのである。後者についてヘーゲルは、特殊と普遍の対立を固定化する思惟を批判する、という形で問題にしている。例えば、特定の身分に属することに反抗心を持つというとりわけ「若者」に見られる傾向は（R. §207）、「抽象的思惟」に依拠するものであり、それは、経済的平等を主張する「空虚な悟性」（R. §200）や個人がそのまま政治的主体であるべきだと唱える民

主制を主張する「皮相な思惟」（R. §308）と同様、特殊を包括する普遍こそが真の普遍であることを見抜くことができない。これらの立場は何れも、次のような概念の論理的必然性を認識しえない思惟として批判されるのである。即ち、「概念一般は、現存在するためには、概念とその実在性との区別のなかに入っていき、そうして規定性と特殊性のなかに入っていくものであり、そしてこのようにしてのみ概念一般は現実性および人倫的客体性を獲得しうるのである」（R. §207）。

かくて、諸身分の体系が主体的特殊性の原理の客体的（外面的）側面をなす一方で、その内面的側面は心術論として展開されることになる。以下では、身分と心術の関係に関するヘーゲルの議論を簡単にまとめ、その意義を考察してみたい。

「身分は、概念に従って、実体的ないし直接的身分〔土地貴族および農民〕、反省的ないし形式的身分〔商工業従事者〕、そして普遍的身分〔官吏および軍人〕として規定される。」（R. §202）[20]「自然」・「土地」・「家族関係」・「信頼」といったものに深く関係づけられる農業身分は「実体的心術」を（R. §203）、「労働」・「反省」・「悟性」に依拠する商工業身分は「自恃」という「自己感情」および「自由や秩序に対する感覚（Sinn）」を（R. §204）、「社会状態の普遍的利益」にのみ従事する普遍的身分は、公共性という意味での普遍性に対する感覚を（R. §205）[21]、それぞれの身分に固有の倫理的態度として具有することが要求される。しかも、何れの身分においても、諸個人は「誠直」と「身分上の誇り」[22]という「人倫的心術」を我がものとすることにより、市民社会の成員として妥当しかつ「承認される」ことになる（R. §207）。自らが属する身分における職業に誠実かつ実直に専心し、それに誇りを持つという主観的倫理性が、市民社会の内面的特殊性を形づくる。それ故、「道徳性はその固有の場をこの市民社会という領域に持つ」（ibid.）。

このようにヘーゲルは、心術という主観的倫理性を、市民社会の主体である人格に現実的妥当性を与えるものとしてその意義を強調するだけでなく、この人格が同時に近代的主体性原理の体現者たる道徳的主体（主体的意志）であると主張するのである。しかし、道徳性における主体的意志が、市民社会の心術のうちで現実化されるということは可能なのであろうか。たしかに、本章の冒頭で述べたように、特殊性という契機（或いは特殊と普遍の抽象的対立または悟性的統一）が理念の体系的展開にとって不可欠であるという論理的必然性からその段階が正当化されるという点で、道徳性と市民社会は共通性を持っている。ところが、既に（第４章第１節）論じたように、ヘーゲルの構想する人倫性の個別主

体は、意志が自ら定立する道徳法則への服従を義務として己れに課す道徳的主体とは異なり、共同体のなかで具体的な内容を与えられた義務を遂行するものなのである。それ故、自分が帰属する身分（職業）のうちで与えられた義務を自分自身の義務として自らに課し、それを主体的に（誠実かつ実直に、そして誇りをもって）遂行する市民社会の成員を道徳的意志と同一視するわけにはいかない。人倫的主体性として、義務の遂行それ自体がそのまま「徳」および「自由」の現実態であるような市民社会の成員は[23]、道徳的な主観的一面性や諸々の二元対立を“克服”しているのである。それにも拘らず、ヘーゲルが市民社会の成員を道徳的意志の現実化として捉えるのは、道徳性批判を市民社会批判に組み込んで、そのことを自らの人倫国家の立場の成立根拠とするためであると思われる。次にこの点について考えてみたい。

市民社会を構成する各人格は、形成陶冶による「教養」と「労働」とによって己れの抽象的な個別性からの「解放」を獲得し、それにより「普遍性の形式」を我がものとする（R.§187）。そしてそのことが、道徳的立場における「主体的意志」が「客体性」を得て、「人倫性のうちで、無限に対自的に存在する自由な主体性」へと高められることを意味するのであった（ibid.）。ところが、この「普遍性」はたんに「悟性性（Verständigkeit）」即ち特殊性と普遍性の悟性的統一にとどまるものであるにすぎず（ibid.）、市民社会には真に具体的な普遍性は成立しえない、従って国家への移行は必然的なのだ、というように議論は展開される。こうした悟性的普遍は、「理念」が現実性・客体性を得るために不可欠の「境位（エレメント）」であるが、しかしあくまでその真の完成態（特殊性を一契機として自己内に包含する具体的かつ理性的な普遍性）へと到る「絶対的な通過点（Durchgangspunkt）」をなすにすぎないのである（ibid.）。かくして、道徳的意志は人倫性のうちで具体的に自由な主体性（人倫的心術の担い手）となるという観点が、この人倫的主体性は市民社会の悟性的普遍を具体的かつ理性的普遍のうちに統合する国家において真に現実化される、という人倫性の構成原理に吸収されることになる。つまりヘーゲルは、＜人倫性による道徳性の止揚＞を＜国家による市民社会の止揚＞に組み込み、その構造的連続性を普遍と特殊の関係から正当化しようとするのである。この点に、ヘーゲルの市民社会批判を道徳性批判の徹底化として捉えうる根拠が存していると言うことができるのではないだろうか。

道徳的立場に見られた普遍と特殊の二元対立は、共同体に基づく人倫的心術を獲得している市民社会の主体においては乗り超えられている。しかし、普遍と特殊の悟性的統一に

とどまる市民社会においてはこの主体もまた真の人倫的主体とは認められない。ヘーゲルが国家論のなかで新たな主体性の契機として「政治的心術」および「宗教的心術」[24]を導入するのは、人倫性の内部でさらに道徳性批判を推し進めるためである。そこでは、国家の客体的制度と倫理的主体性との一致により、<善と良心>が具体化され、「道徳性の決定的な止揚」[25]が企てられる。

第6節　市民社会から国家への移行

さて、ヘーゲルは、市民社会の叙述を終えるに当たって、国家への移行の必然性を学の体系的展開に基づいて提示する。ヘーゲルの市民社会批判には、特殊と普遍の悟性的統一にすぎないその構成体（諸身分とりわけ商工業身分の職業団体）がそれ自身固有の力によって維持される“自律的”な組織となってはならない、という論点が見られる[26]。これは、特殊と普遍の真の関係は市民社会を（家族と共に）一契機として己れのうちに含む「有機的総体性」（R. §256）としての国家においてのみ可能である、という<具体的普遍>の論理をその前提としている。そしてこの論理は、ヘーゲル独自のイデアリスムスの原理によって根拠づけられている。つまり、「家族」という直接的一体性の契機 ── 「自然の上に安らぐ人倫性の座（Sitz）」 ── と、「他の法的諸人格との関係のなかで己れの自己保存を媒介する諸個人」から成る「市民社会の分裂態」という契機 ── 「市民的商工業の座」 ── とが、何れもそれ自身だけでは実在性を持ちえない「観念的な（ideell）契機」にすぎず、「これら両契機から、国家がそれらの真の根拠（*Grund*）として生じてくるのである」（ibid.）[27]。

家族から市民社会を経て国家に到るこうした「展開」をヘーゲルは、「国家の概念の学的証明」と呼ぶ（ibid.）。しかも、「国家の理念そのものがこれら両契機〔家族と市民社会〕へ己れを区分する」という叙述（ibid.）から見ても、ヘーゲルが、理念の論理的自己運動（概念の必然性）によって国家の成立を基礎づけようとしているのは明らかであろう。この運動において具体的に統一されるのは、市民社会では悟性的に結びつけられていたにすぎない特殊性と普遍性、主体性と客体性である。ヘーゲルは市民社会を理念の自己展開の一段階 ── 特殊性と普遍性の直接的な一体性に次いで生じる両契機の「分裂態」の段階 ── に位置づけ、次のように定式化していた。「理念はこの〔市民社会という〕己れの分裂態において、特殊性と普遍性の両契機に、それぞれに固有の現存在を与える……」（R.

§184）。さらにまた、国家の成立にとって不可欠の「形式」である主体性および客体性の両契機は、市民社会の発展のなかで現実性を与えられ、「人倫的実体」はこれらを己れの形式として獲得する。即ち、近代的主体性の原理を我がものとしている市民社会の成員の、「自己意識の対自的に存在する自己内存在（Insichsein）にまで到る無限な区別」という側面と、「法律や制度」といった客体的かつ現実的な「精神」の「思想の形式」＝「普遍性の形式」という側面を具有することにより、たんなる実体性にすぎなかった人倫性が＜具体的普遍＞としての「国家」となる、というのである（R. §256）。

*

最後に、市民社会から国家への移行というヘーゲル人倫論の根幹をなす問題構制に関して、さらに検討すべき課題を幾つか挙げておきたい。

先ず、市民社会における諸個人の近代的主体としての権利（人格権・所有権）および市民的諸自由が、ヘーゲルの人倫国家においても維持されるのか、という問題がある。いわゆる自由主義的原理をアトミズムに基づくものとして批判するヘーゲルの国家論が、この近代政治理論の根本問題をどのように扱っているのかが問われねばならないのである(28)。また、欲求の体系において私的人格の特殊的利益の追求活動が不可避的に招来する貧富の両極分化という矛盾は、その発生メカニズムの内在的分析 ── 分業生産システム、私的所有、商品生産、賃労働などについての解明 ── によってではなく、概念の論理的必然性に基づく理念の体系的展開を原理とするヘーゲルの人倫論のなかで“解決”されるのであろうか(29)。市民社会批判として国家の正当化が図られる限り、この問題は避けて通るわけにはいかないのである。さらに、市民社会の成員の主体性、即ち近代的主体性原理に基づく諸権利および諸自由、そして各身分に応じた主観的心術が、具体的普遍としての国家の成員たる＜真の人倫的主体＞へと高められることにより、ヘーゲルの倫理的義務論或いは＜人倫性による道徳性の止揚＞もまた完結したものとして提示されるのであろうか。この点も問題にされるべきであろう(30)。

次章では、これらの問題を含めてヘーゲル国家論の主題的検討を行ないたい。

〔注〕

(1) Vgl. Riedel 1962a, 150ff.; ders. 1962b, 189f.

(2) Vgl. Ritter 1966, 281ff. 第１章注（４）参照。

(3)　自己の利己的欲求の満足を追求する市民社会の特殊的人格が自立的に発展することは、個別者と共同体の調和的一体性 ── 対自的・自覚的な個別的自己の反省という媒介を欠いた直接的統一 ── の段階にとどまる「古代国家」にとっては、「国家滅亡の究極原因」となって現れた。それは、古代国家には、特殊性の自立的発展を対立の極にまで推し進め、この対立を保持しつつ己れの「真に無限な力」によってこれを統合するということができなかったからである、とヘーゲルは述べている（R. §185）。

(4)　特殊性－普遍性関係に基づく共同体論は、『差異論文』（1801）のなかに既に見られる。そこでは、フィヒテの国家論が批判の対象であり、「必要〔強制〕国家」・「悟性国家」といった表現が用いられている（Diff. 84, 87）。また、「最高の共同は最高の自由である」という周知のテーゼがこの批判から導出されるのであるが（Diff. 82）、この共同性は、近代的主体性の原理に対する評価において、『法哲学』の人倫性とは区別されねばならないであろう。なぜなら、この時期の特殊と普遍の有機的一体性としての＜絶対的人倫性＞には、第３章第１節で確認したように、近代市民社会を歴史的に位置づける視角は認められないからである。

(5)　市民社会のなかで形成陶冶による「教養」を強調することは、商品生産社会の分業体制が作り出す部分化された人間 ── 機械によって代行されうる存在（R. §198）── に対するヘーゲルの批判的姿勢を示すと同時に、そこには、人倫性におけるヘーゲル自身の人間像の一側面 ── 市民社会において経済的・実用的諸能力および市民的モラルを身につけた人間 ── が提示されていると見ることができよう。津田 1970, 88注(3), 89注(5)参照。

(6)　個々の主体が己れの自然性・直接性を離脱する労働および形成陶冶という活動が、理念という普遍的なものの“意図”のうちに含まれているものを、それとは知らずに個々の主体によって行なわれる、という構制は、『歴史哲学講義』における「理性の狡知」と共通するものである。第７章第２節参照。

(7)　この点については第８章第１節で論じる。

(8)　こうした議論は『人倫の体系』（1802/03）にも既に見られ、そこではアダム・スミスの「見えざる手」をヘーゲル流に改釈した表現 ── 「ほとんど認識しえない、眼に見えない、計量しえない威力」（SdS. 80） ── が見られる。また『法哲学』の市民社会論と「見えざる手」の関係については、Fetscher 1973, 204f. 参照。

(9)　『法哲学』における「承認」の問題は、主に人格権・所有権の担い手、即ち自由な「人格」として互いに承認し合うこと、従ってまた「契約」の履行可能者として互いに認め合うこと、という形で取り上げられている（vgl. R. §57, §71）。「市民社会」における「承認」も、こうした「人格」が市民社会の成員として認められていることを示すために用いられている（vgl. R. §192, §217, §253）。『精神現象学』で議論された承認概念は、「客観的精神」においては「既に前提されている」というのである（R. §71）。なお、「国家」における普遍者と特殊者の承認の問題については、第6章第1節で論じる。また、『法哲学』の「承認」概念については、Siep 1979, 285-294参照。

(10)　歴史哲学における「弁神論」については第7章で論じる。

(11)　イデアリスムスの原理については本章第6節および第6章冒頭で論じる。

(12)　「人間が人間と見なされるのは、その者が人間だからであって、その者がユダヤ教徒、カトリック、プロテスタント、ドイツ人、イタリア人等々であるからではない。」（R. §209）近代社会の諸権利の形式的平等は、ヘーゲルにとって歴史的必然性のもとに承認されるべきなのである。

(13)　「市民社会においては、理念が特殊性のうちに消え失せ〔ており〕、内面と外面とに分離してバラバラになってしまっているが、その市民社会も、司法活動において己れの概念へ、即ち即自的に存在している普遍者と主体的特殊性との統一へと自らを連れ戻される」（R. §229）。しかし、特殊と普遍の具体的統一（統一の「概念」の実現）は、司法権・立法権の活動が現実化される「国家」において可能となる。

(14)　「福祉行政」の活動として挙げられるのは以下のようなものである。人格権・所有権の侵害に対する法的処置としての警察行政（R. §§232-234）。公益のための事業、例えば、日常生活必需品の価格措定、商品検査、労働の斡旋、街路照明、橋の架設、公衆衛生など（R. §§235f.）。個人を家族的絆から引き離して独立させると共にその教育を行なう（R. §§238f.）。貧困の救済および賤民出現の防止（R. §§240-245）。市場拡大のための国外への植民活動（R. §§246-248）。

(15)　市民社会がその倫理的安定を確保するために阻止すべき主観的形態として、ヘーゲルは、「労働嫌いの心術」・「性悪な根性」・「富者や社会や政府に対する内心の反抗」・「軽薄」などを挙げている（R. §241, §244 Z.）。

(16)　たしかに、こうした同輩関係による相互扶助が同職内における両極分化（階級対

立）を防止する機能を有することは認められるかもしれない。しかしながら、様々な職業団体から成る分業の体系そのものが、自然成長的な均衡形成メカニズムに委ねられるなら ── ヘーゲル自身は、社会的分業の体系を自覚的統御の下に置くという、いわば計画経済の立場はとらない ── 、産業の全体連関においてすべての生産部門（およびそれに対応する職業団体）が安定性を保障されるとは限らない。むしろ、ヘーゲルが職業団体の中核と考えている独立自営商工業者のなかには、社会分化と共にその部門そのものが解体・没落していく可能性すらある（イギリスにおいて、産業革命の進展に伴い多くの独立自営業者が没落して賃労働者になっていったという歴史的事実がヘーゲルの知るところであったことは疑いえない）。結局、職業団体による貧困救済策のこうした不十分さは、「公の権力」（R. §252）としての国家による介入が不可避であることを導出するための道具立てにすぎない。以上のような解釈については、粂 1978, 230-234、同 1984, 11-12参照。

(17) ヘーゲルは身分論を「欲求の体系」のなかの「資産（das Vermögen）」という項目に位置づけており、経済的構造に対応させながら叙述を展開している。これは、ヘーゲルの主張する身分の区別が、中世以来の家柄・血統・地域に基づく身分制ではなく、近代市民社会の経済的な職業・階層の区別であることによるものと見られる（vgl. Fetscher 1973, 206. 金子 1944, 423-424参照）。しかしながら、「諸身分の体系」そのものは、経済的なものにとどまるものではなく、市民社会のあらゆる領域に関わる基底的意義が与えられており、本論では、これを市民社会総体の倫理性という観点から論じる。

(18) 前節では、「職業団体」が「国家の第二の、市民社会に根差す人倫的根底」であるという一節を引用したが、このことは、身分のなかでも特に私的人格の特殊的利益追求が顕著に見られる商工業身分をいかに有機的に統合するか、という問題がヘーゲルにとってとりわけ重要であったことを示しているものと思われる。

(19) 「原子論の体系とは、各人が自分のことだけに心を配り、共同の事柄には何ら顧慮しない……ということのうちに存する」（VR. I, §121; vgl. E. §523）。

(20) このような身分の三区分という考えは、イエナ期以来基本的に変わっていない。『人倫の体系』では、「a）絶対的身分」または「絶対的に自由な人倫性の身分」（官吏および軍人）、「b）誠直の身分」（商工業従事者＝「市民」）、「c）粗野な人倫性の身分」または「非自由で自然的人倫性の身分」（「農業身分」）と区

分されている（SdS. 63-68）。また、『イエナ体系構想III』では、「I）下位の諸身分」として、「直接的な信頼および粗野な具体的労働の身分」（「農業身分」）、「実業と法の身分」（「市民の身分」＝「手工業」従事者）、そして「商人身分」の三身分が ── 後二者は実質的に同じ身分と見てよい ── 、「II. 普遍性の身分」または「公共的身分」として「役人」・「学者」・「軍人」がそれぞれ挙げられている（JS. III, 266-275）。

(21) 「ヴュルテンベルク論文」（1817）という政治論文のなかでヘーゲルは、「官吏の「心術」が普遍的公共的な感受性、即ち「国家的感覚（Sinn des Staates）」であることを根拠に、官吏に選挙権および被選挙権を認めることの正当性を主張している（Wür. 475）。

(22) これら両心術がとりわけ商工業身分の「職業団体」にとって重要な役割を持つものとされていることについては、前節で論じた。農業身分や普遍的身分においては、それぞれに固有の心術が諸個人の統合を可能にするため、この両心術を敢えて強調する必要がないのに対して、新興市民階級の場合、その有機的統合のためにはこれら両心術は不可欠であった、 ── おそらくヘーゲルはこのように考えていたと思われる。

(23) 「身分こそが徳を成就するのであるが、その限り、徳は個体性によって与えられた偶然的なものではない。なぜなら、徳のうちに存するのは、人間が自分の身分を獲得したという、人間の自由だからである。」（VR. I, §107）

(24) 「政治的心術」については第６章で、「宗教的心術」については第８章でそれぞれ詳論する。

(25) Vgl. Siep 1982b, 90.

(26) 例えば以下を参照。「もちろん、職業団体に対しては、国家による高次の監督がされねばならない、なぜなら、そうでなければ、職業団体は頑なになって自分の殻に閉じこもり、あさましい同職組合（Zunftwesen）になりさがってしまうであろうから。」（R. §255 Z.）

(27) 国家の存立構造を支える原理としてのイデアリスムスについては、第６章で論じる。

(28) この問題については、第６章および第10章第１節で取り上げる。

(29) 粂 1978, 222-225, 237参照。

(30)　この問題に関して、少なくとも我々は、＜ヘーゲルの国家においては普遍と特殊、実体性と主体性の統一が実現しており、しかもそれら両原理の完全な展開が「相互に補完的に」形づくられ、従って「ヘーゲルの国家にあっては、諸個人の自由な発展と自己決定に対する彼らの要求は完全に満足される」＞（Ilting 1971, 103-104）といったヘーゲル弁護論を受け入れるわけにはいかない。

第6章　人倫国家と主体性

ナポレオンが退いた後、復活した保守的貴族勢力との対立・均衡関係のなかで、改革派官僚たちによって、徐々にではあるが近代国家への道を歩みつつあったプロイセンは[1]、フィヒテの後任として、ベルリン大学哲学教授の地位にヘーゲルを迎えた。直接招聘の任に当たった時の文相アルテンシュタインや宰相ハルデンベルクら自由主義的な改革派官僚は、改革の理念を学問的世界に定着させるという役割をヘーゲルに期待したのである[2]。封建的な諸邦分立から立憲君主制に基づく統一国家へ、封建的身分制から経済的な自由主義を中心とする市民的自由を容認する近代国家へ、── こうした改革の理念が、ベルリン大学赴任（1818）後最初に公刊された『法哲学』（1821）の国家論を貫くものであることから見て、ヘーゲルを招聘した改革派官僚たちの判断に誤りはなかったと言うことができよう。だからこそ逆に、改革派の中心人物であったハルデンベルクの死（1822）を境に、再び支配層の中枢を占める反動勢力によってヘーゲルの学説が“危険思想”と見なされることになるのである[3]。また他方、フランス革命によりもたらされた急進的な共和主義ないし民主主義、或いは、主観主義的な心情主義や排外的な国粋主義などの[4]、青年学生層への影響を阻止するという“思想善導的”役割もヘーゲルには期待されていたと考えられる。『法哲学』に繰り返し見られる、すべての個人の自由・平等を主張する民主主義やその思想的根拠としての契約論に対する批判（R. §75, §308, usw.）、主観的な心情を絶対化する体系への非難・攻撃（R. Vor. 18-23）は、こうした事情のなかでのヘーゲル自身の状況認識および自己の立場表明であったと解することができる。

以上のような歴史的・社会的な諸事情とは別に、ヘーゲルの構想する国家は、彼の哲学体系を支えるイデアリスムスの原理によって構成された、＜理念としての人倫国家＞という性格を持っている。前章でも言及したように、この原理は、国家成立の論理的・概念的必然性を根拠づけるものである。特殊なもの・有限なものは、孤立したものとしては観念的（非実在的）な在り方を免れることはできず、それを包括する全体のなかに位置づけられることによってのみ真の実在性を得る、というのがイデアリスムスの原理である[5]。そしてそれが社会理論に適用されるときには、真に実在的なのは個人ではなく、それを有機的に統合する共同体である、という＜有機体主義（Organizismus）＞[6]となる（vgl. R. §267, §269）。しかしヘーゲルの立論では、個と全体の無媒介な有機的一体性ではなく、個々人の主体的意志という特殊性の契機と実体的・客体的意志という普遍性の契機とが、

何れも他方を媒介項として<自己>を実現するという<具体的普遍>なる構造が成立しており、そこでは“全体主義”も“個人主義”も克服されているのだ、と了解されている。

イデアリスムスの原理に基づく国家の構制は、以下のように語られる。「国家は人倫的理念の現実態である、── 即ち、自分自身にとって明らかになった、顕現している実体的な意志としての……人倫的精神である。」（R. §257）この場合に観念的契機をなすのは、諸個人および（未展開・未顕現である限りでの）実体的なものであり、両者何れもが自他を包括する全体、即ち「即自かつ対自的に理性的なもの」としての「国家」のうちに一体化されることによって、その全体から具体的な実在性を獲得することになる（R. §258）。法律・組織・制度において現実化されている「客体的意志」は、「即自的にその概念において理性的なものである」（ibid.）。ヘーゲルは、共同体のなかで現実性を得ている意志が、諸個人の主観的・偶然的な意向を超えた、従ってそれ自身固有の自立した存在性を持つことを ── 契約論的社会観に対抗する形で ── 強く主張する。しかしその「客体的意志」も、「個別的意志」による「自由の主体性および知と意志」によって媒介されて初めて、真の「即自かつ対自的に無限にして理性的なもの」を実現している「国家」（「理性的意志の理念」）が可能なのである（ibid.）。このことはまた、家族や市民社会の成員が個人として行う諸活動も、それだけで独立したものとしては「観念的な在り方（Idealität）」にとどまるが（R. §262）、それが国家に統合されることにより、人倫的理念の構成体という“真の在り方”に高められる、と言い換えてもよい。

諸個人という特殊的契機に一定の自立性を容認しつつ、それを国家という有機的総体性に統合する理念は、それ自身が、特殊の自立化（＝自己分肢化）とその統合（＝収斂）という運動を行う<主体>に他ならない。そして、ヘーゲルの国家は、このイデアリスムスの原理に基づく運動を現実世界において代行する<主体としての人倫国家>なのである。

また、これまでにその基本構造と具体的内容（市民社会の倫理性として）について論及してきたヘーゲルの「倫理的義務論」が、その核心部分を得るのも、この<理念および主体としての人倫国家>においてである。義務・権利・自由といった倫理的諸概念や、人倫的主体性としての心術に新たな、しかも最終的な規定が与えられることになる。そこで先ず、この問題から見ていくことにしよう。

第1節　人倫国家と倫理的諸概念

諸個人とその意志が、歴史的・社会的な拡がりを持つ共同体の実体的・客体的意志およびその現実態としての習俗・法律・組織・制度などから独立した、それ自身で固有の実在性を持つと考えるのは<悟性的抽象>にすぎない、という発想がヘーゲルにはある。諸個人はこの実体性・客体性との一体化において己れの生を享受することにより、具体的な自己へと形成され、他方、実体的なものも諸個人の知と活動を通して具体的な現実性を得る、というのである。そしてこの一体性こそ「絶対不動の自己目的」・「究極目的」として、国家の現実性を根拠づけるものであり、そこから、「個人の最高の義務は、国家の成員たることである」という、「倫理的義務論」の中心テーゼが導出される（R. §258）。

この<人倫的義務>は、市民社会に立脚する自由主義的国家観とは明らかに相容れないものである。「国家が市民社会と取り違えられ、国家の使命が所有と人格的自由との安全と保護にあるとされるなら、個々人としての個々人の利益が彼らが合一される究極の目的であることになり、このことからまた、国家の成員であることが何か随意のことであるという結論が出てくる。」（ibid.）ヘーゲルにとって、こうした自由主義的個人主義は、欲求の体系を基軸とする経済社会の内部でのみ妥当性を許容されるのであり、それが国家の政治的機能原理として働くことは徹底的に阻止されねばならなかったのである。

国家と個人の関係は、「客観的精神」たる国家の「一分肢（ein Glied）」である限りでのみ個人は「客観性、真理性、人倫性」を得ることができ、「〔国家のなかで〕普遍的生活を営むことが諸個人の使命である」という形をとる（ibid.）。こうした関係に基づいて、既に人倫性の成立の段階で論じられた、義務・権利および自由の真実態が改めて規定される。

近代国家は、家族や市民社会に対して、一方では「外面的必然性」であるが、他方ではこれらの「内在的目的」でもある（R. §261）。つまり、国家は諸個人の特殊性に対して外から支配する「威力」であるだけでなく、「主体性の原理」即ち諸個人の特殊的な利益追求活動を中心とする市民社会の諸権利および諸自由を、その「自立的な極」にまで展開させると同時に、これを普遍者との「実体的統一のなかに連れ戻す」ことのうちに、己れの「強さと深さ」を持つ(7)、というのである（R. §260）。そして、特殊への分肢化とその実体性への収斂とが相即する国家において、個人の特殊的自由の実現としての「権利」は、個人の実体的なものへの関係である「義務」と一致することになる（R. §261）。ヘーゲルにとって「義務」が「国家を結合するもの」であるのは（R. §273）、それが近代的市民の権利と一致して「具体的自由」（R. §260）を現実化するものだからである。この際の「具

体的自由」というのは、私的人格の特殊な利益を追求する特殊的自由（主体的自由）と、実体的共同体との関係における普遍的自由（客体的自由）とが一体化されたものであり、義務に服することが同時に解放であるような自由（第４章第１節参照）と見ることができよう。諸個人が自己の道徳的自由と市民的自由を保持しつつ、同時にまた、国家によって己れの人格・所有が保護されており、この国家という全体のために（場合によっては自らの生命・財産を犠牲にしてでも）己れの責務を果たすことのうちにその成員であるという「自己感情」を抱く（実体的自由を享受する）、── ヘーゲルは、こうした個と全体のいわば相互浸透のうちに、自由の具体性・現実性を見定めるのである（R. §261）。この相互浸透は、「普遍者」（＝「実体的精神」）と「特殊者」（＝「人格的個別性」）の相互的な「承認（Anerkennung）」でもある（R. §260）[8]。

以上のように、ヘーゲルの人倫国家の倫理性は、義務と権利の一致、具体的自由、特殊と普遍の相互的な承認、そしてそれらを支える理念の自己運動（分肢化と収斂）という原理から成るものと言うことができるであろう。

また、人倫的主体の主観的倫理性は、ここでもやはり、「心術」として語られる。その基本的内容は、諸個人が自己の特殊的自由および権利を人倫国家において具体化されている普遍的な自由および実体的な義務に一致させる心的態度、つまり、己れの特殊な利益追求やその享受は国家という共同体においてのみ可能である、という確信ないし信念である。ヘーゲルは、自己犠牲的な献身や行為というよりはむしろ、こうした私的自由＝共同体的自由を日常生活のなかで心構えとして身につけることこそ、「政治的心術」＝「愛国心（*Patriotismus*）」の本質的意義であると述べる（R. §268）。さらに、理念の自己運動における特殊的契機の統合という面に、諸個人の側で対応するのが、「信頼（Zutrauen）」の心術である（R. §265, §268）。国家が有機組織として堅固なものであって初めて諸個人の生存・所有の安全や利益追求の充足が可能であること、── 通常人々は「慣れ（Gewohnheit）」のため忘れがちであるこのことを、諸個人が国家への「信頼」として保持することにより、国家の強さはより一層確保されるのだ、というわけである（R. §265 Z., §268 Z.）。

国家が理性的であるためには、特殊的諸契機を有機的に組織化し、それを「思想の形式」または「客観的原則」として、即ち法律・組織・制度として確立していなければならない（R. §270）。そしてこの理性性の認識が「学問」の営みに他ならず、この国家と学問の「思想の普遍性」を介した結びつきを、ヘーゲルは、精神の自己知としての国家 ── 「精神の己れを知る人倫的現実性として国家は現存在するに到る」 ── と定式化する（ibid.）。

そこでは、ヘーゲル哲学体系のなかで＜絶対的精神＞を構成する「学問」（＝哲学）は、＜客観的精神＞としての人倫国家の＜自己知＞として捉えられているのがわかる。この精神の自己知はまた、国家の各成員の国家的心術という主観的・自覚的知による支えを必要とする(9)。即ち、理性性の客観的形態である法律を知ること、さらには、「宗教的心術」ないし「良心」として、国家への内面的統合を己れの絶対的義務であるのを知ること(10)、―こうした＜知＞が、国家の「現実的な理性性」にとって、従って精神の自己知にとっても不可欠の要件をなすのである（ibid.）。

その上さらに、心術は、「主体的実体性」として、「客体的実体性」である「国家の有機組織」と相互補完的な関係を形づくるものとされる（R. §267）。このことは、形式にすぎない主体性と客体として現に存在し妥当している人倫的威力に由来する内容との二元的構造 ― これについては第２章第２節参照 ― が、国家においても保持されていることを示していると言わねばならない。ヘーゲルは、自らが主張する国家体制である「立憲君主制」を正当化する際にも、「心術の形式」と「即自かつ対自的に存在する意志の理性性」（＝「理性的法律」）との相補的関係を強調している（R. §273）。

「心術がその特定の内容を受け取るのは、国家の有機組織の様々な面〔諸権力およびそれらの職務と活動〕からである」（R. §269）とすれば、その際の＜意志規定＞は、カント的意味での道徳的自律としての意志の自己規定とは全く異なったものとならざるをえない。諸個人の義務の内容が現存する国家によって“外部から”与えられるというこの立場は、“他律的倫理”に他ならない、といった非難が加えられるかもしれない。或いは、個人の主観的自由やそれに基づく市民的自由を重視する個人主義的な自由主義から見れば、国家の普遍的・実体的意志との一致が個別的意志の真の自由である、というヘーゲルの立場は、個の自由を圧殺する“全体主義”に他ならない、ということになろう。こうした批判に対して、“国家共同体主義”の立場に立つヘーゲルは、個別者の自律ないし自由は、それが属する共同体の在り方から独立したものである限り具体的・現実的ではありえない、という自らの自由観を対置するものと思われる。ヘーゲルにとって、共同体とりわけ「自由の理念の現実態」としての国家を己れの“外部”と見なす個人主義の立場は、個と全体（特殊と普遍）の相互媒介的関係構造への洞察を欠いた悟性的抽象のレヴェルにとどまる、ということになるのである(11)。

＊

義務・権利から自由に到る倫理的諸概念との関連でヘーゲル国家論の基本構造を解明す

るという本節の試みは、「具体的自由」が国家においてどのように現実化されているか、という点の検討に引き継がれる。主体的・特殊的自由は主として経済活動の自由として、国家においてもその機能は維持されているが、市民社会では悟性的統一でしかなかった特殊と普遍の関係が、具体的普遍としての自由に高められなければならない。このことは、自由な経済活動の担い手である商工業身分に主体性・特殊性を容認しつつ、その自立的独立化を阻止して国家の有機組織へと政治的に統合する、という形で問題とされる。ヘーゲルは、この統合を「議会」と「世論」に定位して遂行しようとする。

第2節　議会と世論 ── 近代的主体性と人倫国家の有機性

ヘーゲルによれば、有機組織としての「政治国家」は「立法権」・「統治権」・「君主権」から成る「立憲君主制（die konstitutionelle Monarchie）」においてその真実態に到る（R. §273）。「議会（die Stände）」は立法権に属するものであり、そのなかで「主体的・形式的自由」が具体化される（R. §301）。この場合の自由の内容は、市民社会の成員である各人の私的利益追求活動であり、それが現実的なものとして妥当性を得るためには、経済社会としての市民社会（欲求の体系）が人倫国家へと有機的に統合されねばならない。つまり、諸個人が抽象的なアトムとして「非有機的な多数の衆」・「無定形な塊」として「有機的国家に逆らうたんなる集団的暴力」に陥るのを阻止し、それぞれの身分（ないし団体）に属するものとしてこれを「国家有機体」へと編制することが必要なのだ、とヘーゲルは主張する（R. §§302f.）。

そこで、「政府（Regierung）」とバラバラな「諸個人」および「特殊的諸圏」（「自治団体」や「職業団体」など）とを「媒介する機関」として「議会」が登場することになる（R. §302）。ここでもヘーゲルは、有機組織として、「最高の具体的普遍性」（R. §303）である国家の構造を論理的概念と関連づけている。即ち、経済活動のなかで利己的特殊的利益のみを追求する商工業従事者の＜抽象的個別性＞、そして普遍的利益のみに専心する統治組織（政府）の＜抽象的普遍性＞、── 議会はこの何れの側に対しても「感覚と心術」（R. §302）を持つものとして、両者を媒介し、＜具体的普遍＞たる人倫国家へと統合するのである。

こうした人倫国家の有機的一体性を繰り返し強調するヘーゲルは、代議士選出の方法として、普通平等選挙は「国家有機体のなかへ理性的形式を一切抜きにして民主主義的な要

素を……持ち込もうとする考え方」（R. §308）であるという理由でこれを斥ける。「具体的な国家は、それの諸々の特殊な仲間集団（Kreise）へと分肢化された全体であり、国家の成員は、そうした一身分の一成員である」（ibid.）、従って、代議士選出はこの「仲間集団」としての同職組合・自治団体・職業団体という単位で為されるべきである、ということになる（R. §311）。ヘーゲルが、平等な政治的権利を持った諸個人が意思決定のメカニズムを構成する政治体制を拒否するのは、そこでは、私的人格の特殊的自由がそのまま政治的妥当性を獲得し、客体的・実体的自由が排除されてしまい、それ故理性的な国家有機体が成立しないと考えるからである。ヘーゲルにとって、代議士が「個々人の代表者、多数者の代表者」として、「特殊的偶然的利益」を主張し対立し合うという、非有機的・非理性的な事態は、何としても避けなければならなかったのである（ibid.）[12]。

「普遍的利益」や「普遍的福祉」についての十分な認識と洞察は、普遍的身分を構成する「国家の最高官吏たち」によってのみ可能なのであり（R. §301）、代議士や議会がその普遍性に参与しうるのは、「政府」と「諸個人」との「媒介の機能」、即ち中間組織の代表者としてその意見表明の場という役割を担う限りにおいてである（R. §302）。それ故、政府役人（大臣・高官・官吏）さえしっかりしていれば、政府（統治権力）は「議会なしでも最善のことができる」のである（R. §301）。ヘーゲルはこのように、議会を実質的な政治的意志決定機関としては認めず、官僚制の補完機能 ── 例えば、官吏たちの行状の監視といった「一種の添え物的な洞察（eine Zutat von Einsicht）」 ── にすぎないものと位置づけるのである（ibid.）。もちろん、政府と諸個人の媒介という機能や特殊的利益および形式的・主体的自由の現実化といった議会の役割は、国家の有機性・理性性にとって不可欠ではある。しかしむしろヘーゲルにとって重要なのは、政府と官僚機構が堅固な基盤を有するものとして普遍性を代表し、しかも諸個人を構成員とする「仲間集団」そのものを諸分肢として自己内に統合する有機組織である、ということなのであった（R. §308）。そこには、政府と官僚機構は常に一貫して「普遍的利益」を追求するものであり、 ── 政府が「党派」として一部の集団や階級の特殊的利益を重視する、というのは「賤民の見方」であるとヘーゲルは断ずる（R. §301） ── また、「仲間集団」の内部での経営者と労働者、地主と小作人、親方と職人などにおける利益対立はありえない ── あったとしても、それは国家の有機的一体性のなかで“解消”されうる ── といった、ヘーゲルの“主観的願望”が入り込んでいると言わざるをえない[13]。

さて、市民社会における形式的・主体的自由を現実化する手段として、議会は世論とい

う要素を必要とする。政治的な事柄に関する知識が諸個人によって知られ、かつそれが諸個人の理性的な判断力の陶冶に役立つものとなるためには、「議会の討論の公開（Öffentlichkeit）」が行なわれねばならない（R. §§314f.）。それにより、「形式的・主体的自由」、即ち「個々人が個々人として普遍的要件に関して自分自身の判断と定見と提言を持ち、そしてそれを表明するということ」が「世論（die öffentliche Meinung）」として具体的な形態を獲得することになる（R. §316）。とはいえヘーゲルがこの形式的・主体的自由をそのまま認めることはない。世論における「多数者の私見（*Meinen*）という、それ自身として特有なものおよび特殊なもの」や「私見の全くの偶然性、その無知と錯誤、その誤った知識と評価」といった側面は、諸個人の形式的・主体的自由の「直接的表明」として「軽蔑されるに値する」ものとされる（R. §§316-318）。普通選挙や国民主権に基づく民主主義的な政治体制を拒否するヘーゲルにとって、個人としての個人に認められるのは、政治的権利の行使という実質的権利ではなく、たんなる主観的意見の表明という形式的な権利にすぎないのである。

これに対し、世論において「尊重されるに値する」（R. §318）側面として、ヘーゲルは、世論の本質をなす「即自かつ対自的に普遍的なもの、実体的なものにして真なるもの」（R. §316）を挙げる。その内容というのは、「正義の永遠で実体的な諸原理」・「国家体制全体と立法と普遍的状態一般との真実の内容および成果」（R. §317）、即ち有機的かつ理性的である人倫国家こそが諸個人の実体的基底に他ならない、というものである。諸個人がこの実体的なものから独立自存しているという“思い上がり”が、そのまま「主体性」として妥当してしまうと、「現存する国家の解体」がもたらされることになる（R. §320）。世論の形式的・主体的自由は、あくまで国家有機体の観念的契機としてその実体的基底に支えられるものでなければならず、その限りでのみ、世論の主体性は君主を頂点に据える人倫国家の主体性に参与することが許される。「〔世論における〕主体性が……その真の現実性を持つのは、私見や小理屈（Räsonieren）とは反対のものにおいてであり、それが、実体的意志と同一なものとしての主体性であり、この主体性は君主権の概念をなす」（R. §320）[14]。

*

ここで、次節以降の叙述との関連で、主体性概念の展開という観点からヘーゲル国家論の構造を確認しておきたい。

ヘーゲルは、近代的主体性の原理を先ず道徳的な意志の自己規定として捉える。そして

これを内面的心術の契機とし、共同体における実体的・客体的な契機と一体化させることのうちに人倫性の成立を根拠づける。さらに近代的主体性の原理は、市民社会の成員である人格の経済的・法的・政治的・社会的領域における市民的権利および自由として現実性を得る。ヘーゲルの構想する人倫国家は、こうした道徳的主体性並びに市民的主体性 ── 両者の相補性については第５章第５節で既に見た ── を己れの契機として＜止揚＞するものであり、それ故に＜真の主体＞なのだ、ということになる。この＜主体としての人倫国家＞は、各成員の道徳的自由と市民的自由、様々な側面をもつ人倫的心術 ── 各身分に対応する心術、愛国心や勇気といった国家的心術そして宗教的心術 ── 、さらに議会や世論において現実化される形式的主体的自由などを、主体性の止揚された契機として自己内に包含している。それでは、人倫国家そのものの主体性とはどのようなものなのか。これが以下で検討する課題である。

第３節　主体としての人倫国家（１） ── 君主権

そもそも＜国家が主体である＞ということがいかなる根拠によって正当化されうるのでろうか。近代という時代が達成した主体性という原理を現実の国家という共同性のうちに位置づけるという（それ自体社会理論にとって極めて重要な）ヘーゲルの思想的営為が、何故に＜立憲君主制＞の哲学的正当化に行き着くのか。本節では、主体性が一点に収斂するところに成立する＜君主＞を軸にヘーゲル国家論の解明を試みたい。

ヘーゲルの人倫国家が具体的自由の現実態であるのは、主体的・特殊的自由と客体的かつ実体的・普遍的自由とを統一したものであることによってであった。その際、主体的・特殊的自由は、道徳的自由と市民的自由とに分けられるが、後者即ち近代市民社会の成員である私的人格の主体性については、経済的な私的利益追求活動や議会と世論という形でその自立性が容認されつつ国家の有機組織に統合される。もう一方の道徳的意志の自己規定としての自由は、国家の成員たる諸個人にも（人倫的心術として）保持されるが、その究極的形態は君主の意志決定に集中することになる。このことをもってヘーゲルは、その国家論においても近代的主体性を重視するという自らの立場が貫かれていることを示そうとしているのであろうか。

「最終的な意志決定（die letzte Willensentscheidung）としての主体性」・「諸権力がそのなかで個体的一体性へと総括されるところのもの」としての「君主権（die fürst-

liche Gewalt）」が、「立法権」・「統治権」と共に「政治的国家」を構成する(R. §273)。君主権を頂点とする「立憲君主制」こそが「近代世界の原理」である「主体性の自由」を真に実現するのだ、とヘーゲルは述べる（R. §273 mit Z.）。主体性が「主権（Souveränität）」として現に存在するものとなるのは、「自分自身を確信している主体性」＝「意志の自己規定」としてであり、その現実的担い手が「一個の個体（*ein* Individuum）、即ち君主（der *Monarch*）」だ、というのである（R. §279）[15]。そしてこの個体としての君主の「我意志す（Ich will）」による決断は、有機組織としての国家の尖頂に位置づけられる（ibid.）[16]。国家の意志作用が君主の決断という一点に収斂するということが、イデアリスムスの原理に基づく有機組織を完結させることになる[17]。

「国制が民主制、貴族制、君主制に分類されている前述の段階〔―アリストテレスの国制分類―〕、即ち実体的一体性がまだそれ自身のうちにとどまっていて、己れの無限な区別と己れ自身のうちへの深化にまで達していない立場では、自己自身を規定する最終的な意志規定の契機は、国家の内在的な有機的契機としては、それ自身だけで、固有の現実性となって登場してはいないのである」（R. §279）。近代の立憲君主制における「君主の人格」において初めて、この自己規定する意志が「固有の現実性」を獲得する。意志の自己規定＝主体的自由の淵源を「ソクラテス」の自己知に見出すヘーゲルは（ibid.）、プロテスタンティズムの内面的信仰（主観的自由）からカントの道徳的意志の自律（主体的自由）へ到る途と、ゲマインシャフト的共同体の解体から独立した諸個人が人格として獲得した市民的自由が、近代的権利として確立されていくプロセスとを、自らの人倫国家のなかで“合流”させる。そしてこの近代的主体性原理の帰着点たる君主は、国家の有機的一体性の＜最高の自覚点＞[18]として、極めて重要な位置を占めるものなのである[19]。

また、「意志」の概念が「単一の自己」である君主による意志決定においてその頂点に達すること、そして、君主の世襲（「自然的出生」による即位）といったことが、＜論理的必然性＞によって正当化されるのだが（R. §§279ff.）、この点についても無視するわけにはいかない。前者に関しては、「君主権」の正当化が「概念」の自己区分における「個別性」の論理的必然性によって為されていたこと（R. §272）とも関連づけられよう。そしてここでは、「始元（Anfang）」においては「抽象的」であるにすぎない「意志」の「概念」（「抽象的法ないし権利」における「抽象的な人格性」）が「主体性の様々な形式」を介して、「国家の人格性」の現実的形態である「君主」の「最終の自己決定」（＝「我意志す」）において真に「具体的な内容」を獲得する、と言われる（R. §279）。また、後

者即ち君主の「自然性」の場合、君主に体現される「国家意志の究極的自己」の決定（「意志の純粋な自己規定」）という「概念」から「存在の直接性」・「自然性」（「一つのこのもの・自然的な現存在」）への「移行」が、「思弁的な本性」ないし「理念の固有の形式」として、従って、「その認識は論理の哲学に属する」ものとして正当性を与えられるのである（R. §280）。何れの場合も、概念と現実性・実在性・現存在との一体化による理念＝真理の自己展開という（ヘーゲル独自の）論理的必然性によって、国制における君主の必然性を正当化する議論であると言ってよい(20)。

このように、国家それ自身の構成原理としての主体性は君主の意志決定に収斂し、しかもそれが「国家の理念」の存立条件であるとされるとき（R. §280）、国家の構成員としての諸個人にはもはや独自の意義を有する＜主体性＞は認められていないのであろうか。たしかにヘーゲルは、君主権を始めとする諸権力が直接に構成要素をなすのは「政治的国家」即ち「それ自身としての国内体制（Innere Verfassung für sich）」という、いわば狭義の国家においてであるとする（R. §273）。従ってこの領域には市民社会は含まれておらず、市民社会という相対的には国家から独立した経済社会においては、各人は独立した主体として自己の特殊的利益を追求することが可能ではある。しかしながらその一見利己的な経済行為は、有機組織として家族・市民社会を含む広義の人倫国家（理念としての国家）のなかでは、「事柄の無意識的必然性の在り方に従って……相互維持と全体の維持のための寄与に転化する」し、しかも諸個人には、「統治権」により「全体の目的」へと連れ戻されかつ制限を受け、国家全体の維持に努めることを要求される（R. §278）。自己の特殊的利益を追求する“自由かつ主体的な”経済活動はもちろん、その政治的表現である議会・世論や市民的自由の諸形態もまた、当の諸個人が意識するとしないとに拘らず、人倫国家という全体に寄与するものとしてのみ＜主体性＞たりうるのであり、ヘーゲルにとってこうした意味での＜主体性＞は、国家そのものの主体性を補完するものでしかなかったのである。

このことが明確になるのは、内乱状態や対外戦争といった「危急の状態において（im Zustande der Not）」である（R. §278）。「平和な状態においては己れの諸特殊のうちに〔バラバラに〕存立している有機組織が、主権の単一な概念へと収斂する（zusammengehen）のであり、そしてこの主権にこそ、平和時において権限を許されていたもの〔市民社会における特殊的利益追求を始めとする市民的自由〕を犠牲にして国家を救済することが託されているのである。ここにおいて、かのイデアリスムスはそれ固有の現実性に到達する。」

(R. §278) この「主権の単一な概念」が「自分自身を確信している主体性」・「意志の自己規定」であり、その担い手が「一者」＝「君主」であること（R. §279）は、既に述べた通りである。

主体性原理を有機組織としての国家と君主の意志決定に集中させ、国家の成員である諸個人には制限された補完的機能としてこれを容認する、── こうしたヘーゲルの人倫国家の構造は、＜戦争の必然性＞と＜国家的心術＞によってさらに強固なものとされる。

第4節　主体としての人倫国家（2）── 戦争と国家的心術

「対外主権（die Souverānitāt gegen außen）」および「国際法（das āußere Staats-recht）」と題された諸節で、ヘーゲルは、近代国家にとって戦争が必然的かつ原理的意義を持っていると主張している。

近代国家の理性性や「強さと深さ」は、市民社会において自由に活動する諸個人を諸団体への帰属という媒介のもとで有機的に統合する、ということのうちに根拠づけられた。国家がこの統合を諸個人に自覚させつつ行なう必要が生じるのは、国家の求心性が失われている場合、即ち＜真に実在的なのは全体としての国家である＞ということが諸個人に意識されなくなってしまっている状態においてである。それは一方で、各人が己れの利益追求とその享受や己れの生命財産を実在的なものと見なし、そこに埋没してしまうことによってもたらされる。ヘーゲルは、「永久平和はもちろん、持続的平和でさえも諸国民を腐敗させるであろう」という「自然法論文」の記述を引用して、こうした状態を拒否する姿勢を鮮明にしている（R. §342; vgl. Nr. 482）。

対外的な「戦争（Krieg）」において国家は自らが「排他的な対自存在」・「個体性」であることを顕示し、しかも諸個人がそれ自体では実在性を持ちえない観念的なものとして、国家という「絶対的威力」を前にして「消失する契機」であるにすぎないことを明るみに出すのである（R. §§321-324）。また、それぞれが独立した主体として対峙し合う諸国家は、それ自体が絶対的であるが故に、諸国家を制限する国際的な上位主権は認められず、従って国家間の普遍的な法としての「国際法（Völkerrecht）」は「当為」── 「条約は遵守されるべし」── にとどまり、諸国家は「自然状態」のうちにある、とヘーゲルは述べる（R. §333）。現在する＜客観的精神＞の領域で真の主体と言えるのは主権国家だけであり、それは、君主権を頂点に諸個人を観念的契機として自己内に統合するものなのである。へ

ーゲルはこうした観点からカントの「国家連合による永久平和」の構想を批判し(R. §333)、国家間の争いの解決の最終的手段は「戦争」によるしかない、と主張する（R. §334）。

他方、国内における政治対立や反乱勢力の台頭によって国家の有機的一体性が危機に陥ることもあるが、これに対してもヘーゲルは、「首尾よくいった〔対外〕戦争が国内騒乱を防止して対内的な国家の威力を確立したことがある」という「歴史的現象」を挙げて、戦争の積極的意義を強調する（R. §324）。何れの場合も、諸個人の国家への有機的統合における戦争の有効性、即ち「戦争の人倫的契機」（ibid.）を示すものとされるのである。

国家の統合性にとって戦争は必然的であるという、悪名高きヘーゲルの戦争論は(21)、たしかにそれ自身＜支配のイデオロギー＞(22)であることは否定できない。平和状態のなかで伸張する私生活中心主義や縄張り根性・分派根性の助長といった“腐敗”から「人倫的健全性を守る」のだという主張は（R. §324 mit Z.）、実際の国家間の戦争の具体的原因―民族や宗教の対立、領土拡張（資源・市場の確保）、植民地の争奪など―を隠蔽する（或いは正当化する）という機能を持つ。また、国内騒乱に際して、＜国内での利害対立など、他国に支配されることに比べれば些末なことであり、一致団結して敵対している国家と戦うべきだ＞と主張することは、政治的・経済的な差別・抑圧―たいていの場合これらによって騒乱が起こる―を背後に押しやる（ことによって温存する）という機能を持つのである。しかしこのことをもってヘーゲルをたんなる“反自由主義・全体主義的戦争デマゴーグ”と決めつけるのは早計であろう(23)。近代的主体性原理とそれに基づく道徳的自由および市民的自由を容認しつつ、それらを制限する戦争の必然性を伴う国家主義といった、相対立する二つの要素がヘーゲルの国家論には併存しているのである。この点を踏まえた上で、さらにヘーゲルの戦争論を考察してみよう。

ヘーゲルにとって戦争は、国家を市民社会に還元する自由主義的国家観への批判の根拠でもあった。その立場によれば、「国家の究極目的はただ諸個人の生命と所有の保障だけと見なされる」（R. §324）のであり、その際国家の自立性・独立性はそれ自体固有の意義を持つものではなく、諸個人の生命・財産を守る限りにおいてのみその役割が認められる。ヘーゲルは、このような立場も平和時には近代市民社会の存立原理として機能することを積極的に容認し、それ故、直ちに否定されるべきものとは考えない。或いはむしろ、経済的自由主義は人倫国家の重要な構成要素をなすものであり、その意味で、マルクスが指摘するように「ヘーゲルは近代の国民経済学の立場に立っている」(24)と言いうるのである。しかしヘーゲルは、諸個人が自らの生命・財産という移ろい行くもの・有限なものに執着

して、己れの真の在り方、即ち「即自かつ対自的に存在する個体性」である国家が己れの実体性をなすということを忘却してしまうと、有機組織としての国家の一体性が崩壊の危機に晒されると考える。そこで、<国家こそが汝の真の自己であり、国家のために汝の生命・財産を犠牲にする覚悟を持て>と命ずる「実体的義務」を諸個人に自覚させるという、人倫的意義を戦争に与えたのである（ibid.）。しかもこの<戦争の人倫的意義>には、哲学的正当化が施される。即ち、それ自体は「偶然的なもの」であるにすぎない「有限なもの」（生命・財産）は、まさにその偶然的であるということを己れの「必然性」としており — このことを見抜くのが「概念および哲学」の使命とされる — 、この「必然性」を、「自然の暴力」（有限なものの死滅）という在り方から「自由の業（Werk）」という人倫的意義を具有した在り方へと高めるのが「戦争」だ、というのである（ibid.）。つまり、理念の現在性としての人倫国家のために自発的に自らの生命を犠牲に供することは、たんなる生物としての肉体的死に、より高い価値（“英霊”）を付与することになる、とでもいうのであろうか。

かくして、経済的な利益追求という場面において自己の特殊性に固執する抽象的個別者は、戦争において人倫国家との実体的一体性に参与することにより、具体的な現実性を獲得することになる。このように、戦争の人倫的意義を強調する<国家主義者>ヘーゲルと経済的自由主義を認める<自由主義者>ヘーゲルとを結びつけるのが、国家イデアリスムスの原理であり、それを内側から支える国家的心術であると思われる。以下では、ヘーゲルの倫理的義務論を完結させるこの国家的心術について見ていきたい。

主体としての人倫国家は、諸個人に対して有機的総体性への自由かつ自発的な統合への参与（服従）を要求し、場合によってはその生命・財産の犠牲的供与を義務として課す。この自由な服従および自己犠牲のなかで諸個人が獲得する<具体的自由>は、たんなる利己的・特殊的な私的人格の主体性が、共同体の客体性・実体性と一体化させられることのうちに成立するものである。ところで、古代ギリシア・ポリスにおけるような実体的共同性が近代市民社会のなかで確立された主体性原理によって媒介されたものであること、このことのうちにヘーゲルの人倫国家は、古代国家（自然的・無媒介的な実体性の段階）や近代市民社会の悟性国家（形式的・特殊的主体性の段階）に対して自らの優位性を主張しうる根拠を持っているのであった。しかし主体としての人倫国家において媒介機能を有するのは、道徳的自由や市民的自由として現実化された近代的主体性原理ではなく — これはたんに平和時にその活動が許容されているにすぎない — 、むしろ、自由な服従や自己

犠牲という諸個人の主体的行為とその内面的契機としての国家的心術なのである。

国家の成員である諸個人が＜人倫的主体＞であるのは、「愛国心」と「勇気（Tapferkeit）」という国家的心術を自己の倫理性として獲得することによってである。前者については既に第１節で言及したが、その内容は、諸個人が、自己の特殊的利益追求とその享受は国家という全体において可能であることを意識する、というものであった。ヘーゲルによれば、自己の人格・生命・所有が国家共同体によって支え維持されているのだ、という「日常生活」における基本感情としての「愛国心」は、国家の存亡が問われる危急の際の自発的献身（「非日常的な奮闘」）にもつながっていく（R. §261, §268, §289）。そこで、「国家の独立性が危険に瀕するとき、義務が全市民に国家の防衛を呼びかけ」（R. §326）、「心術としての勇気」（R. §328）が真の徳としてその機能を発揮する機会が生じてくる。「国家の個体性のために犠牲になることは、万人の〔国家に対する〕実体的関係であり、従って普遍的義務であり」（R. §325）、「国家の主権という絶対的な究極目的」（R. §328）のために己れの身を犠牲にする覚悟を持つことが諸個人に要求される、というのである。ヘーゲルは、ここで、特殊的利益追求を始めとする市民的自由の「放棄（Entäußerung）」が真の人倫的自由の「顕現（Existenz）」であること（ibid.）、言い換えると、危急時における経済的自由主義の制限と国家の普遍的利益の優位性を改めて強調する。

農業身分と普遍的身分は、共同体との実体的ないし普遍的な一体性を各々自分たちの心術としており、しかもその心術は直ちに国家的心術に転化しうるものであるが故に、自由の放棄や制限といったことは問題とならず、実体的・普遍的自由＝義務が常に一貫して保持されている（とヘーゲルは考える）。これに対して、自己の特殊的利益追求活動に従事する商工業身分の私的人格は、己れの市民的自由を、（当事者意識からすると）それとは相反する（ものとして思念される）実体的自由へと移行させる国家的心術を、即ち平時の市民的心術（「誠直」・「身分上の誇り」）と危急時の心術（「勇気」）を架橋する「愛国心」の心術を常に持ち続けることが義務として課されるのである。

＊

以上の考察から我々は、国家的心術を介して経済的自由主義と国家主義とが相互補完的関係を形づくるという構造が、君主の意志決定や戦争の人倫的意義と共に、有機組織としてかつ主体としてのヘーゲルの人倫国家を支えるもの（＝イデアリスムスの原理の内実）であると言うことができるであろう。しかしまた同時に、ヘーゲル哲学の体系原理でもあるイデアリスムスは、人倫国家をも一契機とするさらに包括的な意義を有する。即ち、＜

客観的精神＞の領域において、しかも理念の現在性を担うものとしては、人倫国家が唯一真の主体であるが、その歴史的正当性を付与するより高次の主体が＜世界精神＞として提示されるのである。またさらに、近代の人倫国家という客観的基盤の上に成立する精神の自覚 ── 体系を貫く主体としての精神が、人倫国家という自らの現実態のうちで自己自身を認識すること ── が、＜絶対的精神＞として登場し、ヘーゲル哲学体系を完結させる。それを構成する芸術・宗教・哲学のうち、人倫国家と深く結びついているのは後二者であり、それぞれの関係構造 ── 国家と宗教、国家と哲学、宗教と哲学 ── を解明することが重要な課題となるのである。

〔注〕

(1) ナポレオンの実質的支配下からウィーン体制下に到る期間において、シュタインとハルデンベルクによって断行されたプロイセン改革（1807-1822）の骨子は、以下のようなものであったとされる。

ア）行政改革 ── 内閣制度の確立、都市自治制および州県制を中心とする地方自治機関の設立。（各身分から成る国民議会および憲法制定も改革の目標に掲げられたが、実現しなかった。）

イ）農制改革 ── 世襲隷農制および封建的賦課の廃止による、農民の身分的解放と人格的・市民的自由の確立。

ウ）経済改革 ── 営業の自由、職業選択および土地売買の自由（封建的身分制の解体）、国内関税の撤廃、以上の施策による資本主義的な経済的自由主義の導入。

エ）その他 ── 軍制改革、教育改革など。

『ドイツ史（新版）』林健太郎編（山川出版社 1977）、231-246、「ドイツにおける「改革」とウィーン体制」末川清、『岩波講座　世界歴史　19』（岩波書店 1971）所収、79-72頁参照。

(2) ハルデンベルクおよびアルテンシュタインの政治的立場やヘーゲルとの関係については、ドント 1968、56-70参照。

(3) ヘーゲルの国家論を＜プロイセン国家の御用イデオロギー＞と見なす見解は、当時のプロイセン国家支配層の内部対立 ── 改革派官僚と封建的貴族勢力 ── やオーストリアのメッテルニヒ（旧体制復古勢力の巨頭）による干渉などによって引き起

こされる政治的スタンスの変化を無視したものである限り、たんなる臆断でしかない。（この問題については第10章で取り上げる。）なお、ヘーゲルの学説が危険思想と見なされ、その政治的立場を共にするものたち（主として弟子たち）が具体的に当局の弾圧に晒された状況については、ドント 1968、第Ⅱ部第三章・四章参照。

(4) これらは何れも当時の学生組合（ブルシェンシャフト）のなかに見られた“過激な”思想であり、当局の監視の目が向けられていたようである。ドント 1968、第Ⅱ部第二章参照。

(5) ＜イデアリスムス＞は通常「観念論」という訳語が充てられるが、ヘーゲルの場合はむしろ、＜有限なものの観念性を介して自らの真理性を開示する理念（Idee）の立場＝理念主義＞とでも言うべき内容を持つものであり、カタカナ表記のまま用いる。なお、『法哲学』では、§271, §272, §276, §278, §320, §321, （注（17）で一部引用）を、また『エンチュクロペディー』では、§95, §160 Z. などを参照。

(6) この表現は、ヴォルフ（Wolff 1984）に拠るもので、共同体が諸個人と全体の有機組織（Organismus）であるべきだ、という考え。

(7) ヘーゲルの人倫国家が近代的主体性原理を統合するものであることによって獲得する「強さと深さ」、という点が、いわゆるヘーゲルの自由主義的（リベラル）解釈 ── ヘーゲルを西欧近代の自由主義的政治理論の流れのなかに位置づける ── の基本的立脚点であると言うことができる。cf. Pelczynski 1971a, 16-18. 藤原 1982, 266-269参照。なお、この解釈については第10章第１節で詳論する。

(8) このように、人倫国家における承認概念は具体的自由および具体的普遍のいわば説明原理として用いられており、『精神現象学』の用法 ── 個別的主体相互による共同性創出の運動 ── とは異なる。第５章注（９）参照。

(9) Vgl. Rosenzweig 1920, Bd. 2, 128.

(10) 国家と宗教の関係については第８章で詳論する。

(11) これらの問題はヘーゲル人倫論の解釈の根幹に関わることであり、第９章以下で様々な角度から検討する。

(12) ヘーゲルは、「ヴュルテンベルク論文」のなかで選挙権に関する国王の憲法草案の“民主主義的”側面を批判して、次のように述べている。「選挙権」をたんに「年令」や「財産制限」で決める「フランス的抽象」に従うなら、「市民は孤立したアトムとして現れ、選挙人の集会は無秩序で非有機的な集合体として現れ、国民一

般はバラバラな群衆に解体してしまうのである」（Wür. 482f.）。また、それによってもたらされる「状態」は、「有機的秩序の原理に結びつくよりは、むしろ個別化という民主主義的な原理、いな無政府主義的な原理と結びつく」ものであるとして（Wür. 482）、ヘーゲルは斥けるのである。

(13) 粂 1984, 8-19参照。

(14) ヘーゲルが、世論のうちに「近代的主体性の権利」を認めておきながら、その国家論のなかでは世論を不当に矮小化していることを非難するヘスレは、次のように述べている。「世論から戦争における君主の主体性の観念性への移行はまったく無意味である。即ちそれは、『主体性』という語が同じだということに基づく移行にすぎないのである。」（Hösle 1987c, 212 Anm. 35）しかし問題なのは、＜主体性＞概念がヘーゲルの人倫国家においていかなる構造を有するのか、さらには近代的主体性を“止揚”した主体としての人倫国家はいかなる根拠によって正当化されるのか、ということなのであり、この点に踏み込まない“解釈”こそ「無意味」ではないだろうか。

(15) 「主権」が「君主」に存するといってもそれが「封建君主制（Feudalmonarchie）」とは区別されるのは、そこでは「名誉」が原理とされており、「義務」および「理性的法律」は認められない ── ヘーゲルの主張する「立憲君主制」にとってこれらは不可欠である ── からである（R. §273）。ヘーゲルが立憲君主制を主張したのは、実定的な既得権益にしがみつく旧体制貴族を打破して近代国家の確立を推進する主体は、開明的（憲法体制を承認する）君主とそれを支える改革派官僚とである、という状況認識があったからであると考えられる。

(16) この点については以下の叙述も参照。「完成した〔国家の〕有機組織において重要なことは、ただ形式的決定を行なう頂点だけであり、そして『然り（Ja）』と言って画龍点睛の最後のピリオドを打つ一人の人間だけを君主として必要とするのである。……。しっかりした秩序を持つ君主制においては、法律にのみ客観的な側面は帰属し、君主はただこの法律に主体的な『我意志す』を付け加えさえすればよいのである。」（R. §280 Z.）

(17) 君主を頂点とする政治的国家がイデアリスムスの原理に基づく有機組織である、ということに関しては、以下の叙述も参照。

「政治的体制は第一に〔対内的に〕、国家の有機性（Organisation）であり、己

れ自身との関係における国家の有機的生命の過程であり、この己れ自身との関係において国家は己れの諸契機を己れ自身の内部で区別し、それらを存立させつつ展開する。」（R. §271）「政治的国家の根本規定は、この国家の諸契機の観念性としての実体的一体性であり、この一体性においては、……国家の特殊的諸権力および諸職務は解消されていると共に維持されている。ただし維持されているといっても、それらは独立の権限を持っているわけではなく、ただ全体の理念において規定され、その限りで通用するような権限を持つだけであり、全体の威力に基づき、それらの単一の自己としての全体の流動的な諸分肢であるにすぎない。」（R. §276）「国家の主権」をなすのは、「国家の特殊な諸職務と諸権力が……自立的固定的なものではなく、それらの単一の自己としての国家の一体性のうちに究極的根底を持っている」という「規定」である。そして、「主権を構成するイデアリスムスは、動物有機体においてそのいわゆる部分（*Teile*）が部分ではなく分肢（Glieder）、即ち有機的契機であるとし、部分が孤立してそれだけで存立することを病気とする、そういう規定と同じ規定である」（R. §278）。「国家」が「己れのうちで発展した真に有機的な総体性」である場合、「主権は全体の人格性として存在し、そして人格性はその概念に適った実在性においては君主の人格として存在する。」（R. §279）

また、君主を欠いた国制、即ち共和制や民主制を批判する際にヘーゲルが持ち出す次のような主張は、＜君主制イデオロギー＞の典型的な例であると言うことができるであろう。「国民というもの（*das Volk*）は、君主を抜きにして解されたり、まさに君主とこそ必然的かつ直接的に連関している全体の分節的組織を抜きにして解されたりする場合には、定形なき塊（die formlose Masse）であり、それはもはや国家ではない」（ibid.）。

(18) 象 1984, 49-51参照。

(19) 従って、君主における形式性（封建君主制におけるように実質的権力を持たないこと）や、“反動的”国王フリードリヒ・ヴィルヘルム四世によって危険思想扱いを受け、その思想および継承者たちが弾圧されたという歴史的事実をもって、ヘーゲルの主張する立憲君主制を“進歩的”であるとする解釈、或いはまた、君主制（権）をヘーゲル国家論にとって何か外的・偶然的・非本質的なものであると見なす解釈（vgl. Ilting 1973, 25-32, 108, 114）などは、到底認めることはできない。この問題については第10章第１節でも取り上げる。

(20) この点に関して、若きマルクスによる批判（「ヘーゲル国法論批判」）を見ておきたい。

マルクスによれば、ヘーゲルの法哲学を貫いているのは「論理的概念の歴史を国家のうちに認めるという関心」であり、それは、抽象的な「理念」や「実体」が主体化（主語化）されると同時に現実的な主体（主語）としての家族・市民社会・諸個人が「理念」や「実体」のたんなる「契機」（述語）とされるということのうちに表れている。その結果、経験的現実が理念の契機であることにより「理性的なもの」として無批判的に肯定されることになる（Marx 1843, 206-216）。世襲君主制という経験的事実を哲学的・思弁的に正当化する手法も同じ構制を有するものとされる（Marx 1843, 240f.）。こうしたマルクスの見解に対しては、例えば、議会制度や言論・出版の自由、そして憲法体制に基づく近代国家といった、当時のプロイセン国家の経験的事実ではない内容がヘーゲルの『法哲学』に見られることをもって反論することはたしかに可能であろう。或いはまた、「理性的なものは現実的であり、現実的なものは理性的である。」という「序文」のテーゼ（R. Vor. 26）についても、「現実的（wirklich）」という語が経験的事実そのものを意味するのではなく、「概念」と一致している限りでの「現存在（Dasein）」ないし「現実存在（Existenz）」であって、その意味でこのテーゼは決して無批判的な現状肯定ではないという主張は、それ自体としては正しい。しかし問題なのは、＜実体＝主体＞としての理念の自己展開によって特定の国家体制を根拠づけるという方法原理そのものなのであり、そこでは主観的・恣意的に選び取られた経験的事実であっても理念の契機ということで、従って理性的なものとして正当化されてしまうのである。『法哲学』の方法原理そのものをトータルに批判する視座を欠いた場合、ヘーゲル人倫論の構成要素を“近代的・進歩的・自由主義的”な側面と“保守的・反動的”な側面とに分け、それぞれに適合するヘーゲルの叙述を並べ立てるといった議論に陥ってしまう（この問題については、第10章で詳論する）。従ってまた、＜理性・自由＞と＜自然・必然＞を二元的に対置して、君主の自然性の正当化を「ヘーゲルの最高の哲学的理念」（「自由の哲学」・「客観的精神の自己意識的な理性性」）に反する「盲目的自然」・「恣意」・「必然」への屈服として批判するマルクーゼ（Marcuse 1941, 218-222）の解釈も、この点に関する限り不十分であると言わねばならない。

ヘーゲルの人倫国家を構成する様々な要素について、全体を貫く方法原理との関連でそれぞれを＜概念把握＞することの意義を示しているという意味で、マルクスによる批判は今なおその重要性を失ってはいないように思われる。なお、マルクスのヘーゲル批判については第９章第２節でも取り上げる。

(21) 例えば、Popper 1945 vol. 2, 64-65参照。また、自由主義的立場からの戦争論の研究としては、Avineri 1972, ch. 10がある。

(22) ヘーゲル人倫論の＜支配のイデオロギー＞性については、第10章第２節で詳論する。

(23) こうした解釈については第10章第２節で取り上げる。

(24) Marx 1844c, 574.

III　客観的精神としての人倫性

ヘーゲル哲学の体系原理である＜精神＞は、近代的主体性を統合する理性的かつ現実的である人倫国家のうちに自らの対象的現実性を見出す。＜客観的精神＞はこのように人倫国家として具体化されるものであることにより、精神の自己把握としての＜絶対的精神＞を支える基盤となることができる。即ち、芸術・宗教・哲学は、＜理性性＝現実性＞の成立している共同性（近代の人倫性＝人倫国家）という境位においてその完成態に到るのである。さらにヘーゲルの＜絶対的精神＞は、精神自身の自己形成過程そのものを、その＜知＞と共に自己内に統合するものでなければならない。人倫国家の成立という究極目標に向かう精神の労苦を＜世界史＞として概念把握することが＜絶対的精神＞にとって不可欠なのである。

以下では、ヘーゲルの人倫論をめぐるこれらの問題について、歴史哲学における人倫性の位置づけという観点から（第７章）、そして＜絶対的精神＞としての宗教（および哲学）と人倫性との関係を中心に（第８章）、それぞれ検討を試みる。

第７章　人倫性と歴史

ヘーゲルが「人倫性」の概念を共同体の構成原理として提示するとき、この概念には、善および自由の理念の具体的顕現態という意義が与えられている。その際、普遍性と特殊性・個別性、実体性・客体性と主観性・主体性といった概念構制によって共同体と個人の関係構造が問題とされる。個別的主体性（道徳的意志および形式的良心）の内面的・特殊的自由を、実体的かつ客体的なものとして存在する共同体の普遍性と結びつけることにより成立する人倫性は、「生ける善としての自由の理念」（R. §142）の具体化なのである。つまり、普遍的な共同性を自己内に獲得していく主観的・主体的な個別者の倫理的自己形成論と、実体的・客体的な共同体が個別者を統合しつつ、それ自身も主体として自己を対象的に実現していくという社会形成論とが、相互に補完し合いながら、ヘーゲルの人倫論を形づくる。しかも、個別的主体性と共同体における実体性・客体性とは、何れもが、人倫性において、他方を媒介として己れの抽象的一面性を克服し具体性を獲得するという、相互媒介的構造が成立している。

人倫性は「国家」においてその完全な実在性に到るとされるが、それは、特殊と普遍の有機的な統一、即ち＜具体的普遍＞が、近代的主体性の諸原理（市民社会における経済的・法的・政治的・社会的自由および道徳的意志の内面的・自律的自由）を統合する近代国家（＝人倫国家）のうちに実現されていることによる。人倫性概念のこうした構造について、「歴史（Geschichte）」という境位（エレメント）においてその正当性を証示すること、――これがヘーゲルの歴史哲学の基本的なモチーフをなすものと思われる。人倫性の完成態である近代国家に到る歴史の道程、そして、この国家の基底である宗教（プロテスタンティズムとしてのキリスト教）の成立および発展が、ヘーゲルの歴史認識の基本軸を構成しており、そこでは、実体でありかつ主体でもあるもの（人倫国家および「神的理念」）と個別的主体（「人倫的心術」および「宗教的良心」の担い手）との関係が問われる。また、歴史の進行過程を実体的主体として担う「世界精神（Weltgeist）」にとっては、民族・国家・個人が（歴史における「個体」として）個別的主体をなすものとされる。さらに、「客観的精神」の段階を締めくくる人倫国家と「世界史」は、究極的主体である「理念」の自己実現こそ精神の体系（＝ヘーゲルの学の体系）を貫くものであることを明らかにし、「絶対的精神」――とりわけ神的理念の現在性（人倫国家）および顕現過程（世界史）を内容とする「宗教」 ―― の成立を根拠づけるのである。人倫性が歴史のなかで正当化され

るというとき、それはいかなる意味において捉えられるべきなのか。主体性の概念を軸に据えつつ、宗教との関係を考慮に入れながら、この問題を検討するのが本章の課題である。

第1節　人倫国家から歴史へ

ヘーゲルにとって歴史とは、様々な「個体」（民族・国家・個人）を支える実体であり、かつ世界史という場のうちに自己を実現する主体でもある「世界精神」の「歩み(Gang)」に他ならない（VPhG. 22）。個々の国家は、それぞれ国家である限り、絶対的な実在性を持っているが、歴史のなかでは「特殊的なもの」であり、「己れが普遍的なものであり、活動する類であることを世界史のうちで示すところの即自かつ対自的に存在する精神」、即ち「唯一絶対の審判者」としての「世界精神」の一「契機」であるにすぎない(R. §259 Z., §340; VPhG. 65)。客観的精神の領域においてその完成態とされた主体としての人倫国家もまた、この主体としての世界精神の運動に服するものであるにすぎないのである。しかし、それが近代的主体性の原理を客体的・実体的な理性性（理法）と結びつけ、理性的自由を具体化するものである限り、世界精神の自己実現態という意義を得ている。ヘーゲルは世界史の「究極目的」を、理性の現在性としての人倫国家の成立のうちに認めているのである（VPhG. 29f., 55）[1]。

こうした<国家のイデアリスムス>から<歴史のイデアリスムス>への展開を、『法哲学』では、「弁証法」によって説明している（R. §340）。それは、ヘーゲルの哲学体系における「客観的精神」のなかで「世界史」が主題化される根拠を示すものでもある。この点を、ヘーゲルの叙述から確認しておこう。「民族（Volk）は国家としては、実体的な理性性と直接的な現実性という形での〔＝理性的かつ現実的な〕精神であり、地上における絶対的威力である」が（R. §331）、相互に独立した他の諸国家との関係においては、それぞれが「特殊的なもの」でしかない（R. §340）[2]。そこで、「諸民族精神(Volksgeister)が有限であることから現れ出る弁証法に基づいて、普遍的精神である世界の精神は……己れの法ないし権利を……世界審判（*Weltgericht*）としての世界史において、諸民族精神に対して執行するのである」（ibid.）。つまり、<歴史のイデアリスムス>においては、「諸国家、諸民族、諸個人」という「特殊的なもの」は「観念的なもの（*Ideelles*）」であって、「世界精神の理念の必然的な契機」でしかないのである（R. §341, §345）。しかもこの<理念の自己実現＝精神の自己展開>には、「世界史」という場面における「自由の概

念」の現実化という意義も与えられる（R. §342）。

客体的・自体的に存在する理法である「実体的自由」・「客体的自由」は、個人の対自的・自己規定的な意志の自由としての「主体的自由」によって媒介され、そこに初めて「理性的自由」が成立する（VPhG. 134f.; E. §§538f.）。この「理性的自由」を具体化したものが、国家の「法律」であり「憲法」に他ならず、そうした国家を形成した「民族精神」にのみ「歴史」は存在する（E. §540）[3]。そこでヘーゲルは、この自由概念の弁証法的本性を、国家においてだけでなく歴史にも適用させる。なぜなら、「世界史は自由の意識における進歩（Fortschritt）であり、我々はこの進歩をその必然性のうちで認識しなければならない」からである（VPhG. 32）。

ヘーゲルによれば、東洋の世界には自立した人格的個人は存在せず、従って、主観的・内面的自由は原理的に存在しえず、また、ギリシア・ローマの世界でも、市民権の所有者が政治的自由を行使するだけで、意志の自己規定という意味での主体的自由は見出すことができない。キリスト教の成立によって、万人が人格として自由であるという観念がもたらされ、さらにそれが宗教改革において成立したプロテスタンティズムによって、各個人の内面的良心の自由へと深められる。それは、一方では近代的主体性の原理として、アトム的個人の形式的な自由（道徳的意志・形式的良心の主体的自由、私的人格の市民的自由）に一元化され、他方では、有機的総体性としての人倫国家へと統合されることによって具体的自由（理性的自由）という、より高次の段階にも到りうるものである。（vgl. VPhG. 31f., 137-141, 184f.; R. §273）

このように、自由概念の発展を世界史のうちに見出すこと――「自由の理念の展開過程を認識すること」――こそ、歴史哲学に課された使命であると言ってよい（VPhG. 540）。自由の理念の現実化である具体的自由を、個と普遍の有機的一体性としての人倫国家に定位するヘーゲルが、歴史の究極目標を理性的国家（人倫国家）の確立のうちに見出すのは当然のことであった。しかもその際の理性性は、実体的普遍者の自己運動――自己分肢化による個別者の自立化の許容とその全体への収斂――をその内容としており、それは、諸個人の主体性を観念的契機として包摂する、主体としての人倫国家において初めて可能なのである。「理性が世界を支配する」という、繰り返し述べられる歴史哲学の根本テーゼは（VPhG. 20-29, usw.）、人倫国家の成立（理性性の現在化）に到る過程（世界史）における〈真の主体〉が理性（およびその現実的担い手としての世界精神）であることを示している。それでは、諸個人はこの実体であると同時に主体でもある理性（世界精神）に対し

て、いかなる関係にあるのだろうか。この<実体＝主体>の自己実現の単なる道具・手段にすぎないのであろうか。いわゆる歴史における個人の役割という問題を次に検討してみたい。

第2節　歴史と個人 ── 「理性の狡知」をめぐって

理性の世界支配という<歴史のイデアリスムス>に依拠して、ヘーゲルは次のような立場を批判する。それは、歴史を偶然的出来事の集積と考える立場（VPhG. 25）、世界史的個人（時代の英雄）を心理的レヴェルに還元する見方（VPhG. 47f.）、孤立した個人を出発点に据える契約論的国家観（VPhG. 112）、さらには「個別的なもののうちに普遍的理性を認識しない」で、普遍的な「理想」に依拠し、現実を「当為」の立場から批判する道徳的理想主義（VPhG. 51f., 90f.）である。これらの立場は何れも、歴史を貫く「必然性」や「無限な威力」を洞察することなく、それぞれの個別性に固執するという誤りに陥っている（VPhG. 21, 32）。ヘーゲルはこの歴史を貫く必然性を「神の摂理（die göttliche Vorsehung）」と等置することによって、歴史と宗教の一体性を強調する（VPhG. 25f.）。このことは、歴史を神の自己実現として把握する「弁神論（Theodizee）」がヘーゲル歴史哲学の結論であること（VPhG. 28, 540）[4]に照応しており、これにより、自己運動する<実体＝主体>の原理がより一層明確に中心的位置に据えられる。しかし、イデアリスムスの原理、或いは<具体的普遍>が歴史において現実化されるためには、自立的・主体的なものでありつつ同時に世界精神という普遍者の観念的契機でもある歴史的個体（民族・国家・個人）が不可欠である。世界精神と個人の関係の説明原理である「理性の狡知（List der Vernunft）」は、普遍的な<実体＝主体>と個別者とのこうした関係構造を指し示すものなのである。

ヘーゲルは世界史を、普遍的な「究極目的」とそれを現実化する「人間の活動一般」という二つの「契機」から成るものとしている（VPhG. 36）。そして後者は、「人間の欲望、衝動、傾向性そして情熱」によって可能となるのであり、これは、個々の人間が自己の目的を満たすために必要な「主体の無限な権利」をなす（ibid.）。しかしこの権利は、近代にのみ妥当するもの──「我々の時代の本質的契機」（VPhG. 37; vgl. VPhR. II, 190）──とされる。なぜなら、この権利はキリスト教によってその原型が形成され、ルターの宗教改革のなかで万人の内面性のうちに承認され、さらに近代市民社会において経済的・法的・政治的・社会的に確立されるものと見なされるからである。しかもヘーゲルは、この主体

的権利が真に具体化されるのは近代の人倫国家においてであるという立場から、個人の主体的契機は国家が存在することによってその意義を歴史のうちに証示しうるものとし、この契機を「情熱（Leidenschaft）」に代表させる。「世界のうちでいかなる偉大なことも情熱なしには実現されなかった」のであり、この実現を可能ならしめる二つの契機、即ち「理念」と「人間の情熱」を結びつけるのは「国家の人倫的自由」に他ならない（VPhG. 38）。従って、国家創設およびその変革という事業に情熱をもって携わる個人こそが「世界史的個人」（「時代の英雄」）として、歴史の主体である、ということになる（VPhG. 45ff., 56）。

他方ではまた、国家それ自身が主体としての世界精神の一契機であることから、世界史的個人（およびその情熱）も世界精神の目的達成のための「道具」・「手段」・「素材」である（VPhG. 40, usw.; R. §344）ことは否定できない。しかし、世界史的個人は、主体である限り、それ自身固有の目的を持ち、それを「自由な恣意」を具えた「個別的自己意識」として実現することに向かう（VPhG. 41）。しかもこの個人は、「自分の特殊な目的が世界精神の意志であるところの実体的なものを含む」ことを知っている（VPhG. 45）。それにも拘らずこの個人は歴史における真の主体ではなく、包括的な<実体＝主体>によってあやつられているものであるにすぎない。世界史的個人は実体としての世界精神を現実化する主体であるとは言っても、無内容な――歴史のなかでの自己の役割・意義については無知である――「形式的主体性」（R. §348）でしかないのである。一般に人間的諸個人は、自らが「自己目的」としてその実現を享受する自由な主体であると同時に、「世界精神が己れの概念を実現するために用いる手段」でもある（VPhG. 50, 54）。そして、「〔諸個人の〕主体にとって自体的に存在する実体的本質としての理性」即ち「神的理念」こそが、諸個人の活動を通じて自己を実現する真の主体なのである（VPhG. 53f.）。

「理性の狡知」論は、こうした歴史における個人の被媒介性 ― その“自由な主体性”が制約された形式的なものでしかないこと ― や、歴史を支配する原理が<理念＝理性＝精神>であることを端的に示すものである(5)。理性がその狡知（詭計）を用いて歴史の歩みを支配するのは、それによって自己の理性性を対象的に現実化するためである。即ち、<理性的＝現実的>な国家（人倫国家）を設立することが理性（および世界精神）の目的（＝「絶対的関心」）なのである（VPhG. 55）。諸個人もまた、己れの「主観的意志」を人倫国家における客体的な「理性的意志」に一致させることにより、人倫的主体へと自己形成する（ibid.）。そこではもはや世界史的個人の出る幕はなく――なぜなら人倫国家が確

立してしまえば、すべての個人は、その有機的総体性のうちに位置づけられることが主眼となるからである――、各個人が、近代的主体性の原理を獲得しつつ国家の理性性に参与する（人倫国家の成員になる）ことに世界史的意義が与えられるのである。個人の「情熱」もまた、国家への帰属を内面から支える「人倫的心術」に取って替わる。主体性を世界精神に譲り渡してその一契機となった国家は、近代的な主体としての諸個人を有機的に統合する人倫国家へと自己形成することにより、再び歴史の主体として登場する。ここで、普遍と個別の関係は人倫国家とその成員（諸個人）の関係に収斂し、理性（および世界精神）と世界史的個人の関係原理である限りでの「理性の狡知」はその使命を終えることになる(6)。世界史は人倫国家の成立によってその完成態に達するのであり、そこでは＜国家のイデアリスムス＞が「理性の狡知」に代わって支配的原理の位置に据えられる。

ヘーゲルの歴史哲学における主体性は、さらに、理性の現在性（人倫国家）およびそこへ到る過程（世界史）からその＜概念把握（Begreifen）＞としての哲学的認識へ(7)、即ち客観的精神から絶対的精神へと歩を進める。しかしそれが可能なのは、個別者の主体性が宗教的主体性と結びつくこと、しかもプロテスタンティズムの良心としてのキリスト教原理を内面に確保することによってである。絶対的精神の成立する境位である人倫国家が宗教改革を経たものでなければならない、とヘーゲルが主張するのはそのためである。ヘーゲル哲学における究極的な主体性である「理念」およびその完全な実現形態である絶対的精神の歴史のなかでの意義を、世界史におけるキリスト教の役割を軸にして検証してみることにしよう。

第3節　国家・歴史・宗教の統一 ── キリスト教の世界史的意義

世界史の歩みのなかで生起する諸個体は歴史を貫く必然性の諸契機であり、それが世界精神の概念を形づくっているのだという洞察――これが「歴史の概念把握」・「歴史の哲学的把握」を構成する（VPhG. 104）。この把握はさらに、「自由の理念」の顕現が世界史の究極目的であるということの認識でもある（VPhG. 540）。歴史における個別的契機と普遍的精神および理念との総体性、即ち「具体的普遍性」を把握することによって、「世界史における思惟する精神」は己れの「世界性（Weltlichkeit）」を超出し、「絶対的精神の知」へ到る（E. §552）。つまり、歴史は「単に絶対的精神の顕示に奉仕し、絶対的精神の栄誉の容器であるにすぎない」のである（ibid.）。絶対的精神の成立は、世界精神が実

は歴史において自己を対象的に実現する「普遍的精神」に他ならず、この普遍的精神こそが「歴史のうちで諸々の民族精神という諸契機を介し己れを把捉する総体性へと高まり完結する」ところの主体である、ということに基づけられる（E. §549; VPhG. 105）。この主体としての普遍的精神は「精神の理念」として「永遠に現在するもの」であり（ibid.）、かつ歴史においては世界を支配する理性でもある。現実世界において理性の現在性を支えるのは個と普遍の有機的総体性としての人倫国家であり、それ故絶対的精神は人倫国家という基盤の上でのみ成立しうるということになる。国家によってその現在性が確保される理性は、同時に「創造する理性」・「神的理念」であり（VPhG. 28, 53, usw.）、歴史の宗教による根拠づけという側面からも絶対的精神への移行の必然性が示される。人倫性（および国家）と宗教との不可分性についてヘーゲルは繰り返し言及しているが[8]、そのことは、「人倫的全体」としての「国家は、地上に現存する神的理念である」（VPhG. 57）という叙述に端的に示されている。これを、国家の歴史こそが世界史である、というヘーゲルの歴史観と重ね合わせると、＜人倫国家へと到る過程＝世界史＝神的理念の展開＞という図式が出来上がる。この図式を貫くものとして、普遍的主体と個別的主体とを包括する、究極的主体としての「普遍的理念」・「絶対的理念」が想定されているのである（VPhG. 41f., usw.）。この普遍的かつ絶対的な理念は国家・歴史・宗教を統一づけるものであり、ヘーゲルはこれをキリスト教の原理に基づいて提示しようとする。キリスト教の原理こそが、国家と宗教の一致――人倫国家・神的理念という普遍的主体と人倫的心術・宗教的良心の担い手たる個別的主体との相互補完的関係――に世界史的正当性を与えるのだ、というのである。

ヘーゲルによれば、近代的主体性の原理の源流は、万人が自由であるという観念をもたらしたキリスト教に求められる（VPhG. 31f.; R. §124）[9]。これにより、すべての個人は人間であるが故に等しく「絶対的価値」を有し、「法律の前での平等、人格と所有の権利が、何れの身分にも与えられることになる」（VPhG. 184f., 403f.; vgl. VPhR. I, 232f.）。神の前では万人は平等であるという観念は、万人が主体的自由の権利の所有者であり、出生や身分・地位に関わりなく形式的平等が保証される、という近代的人間観に連なるものとされる[10]。しかしそこで実現されるのは形式的平等でしかなく、それを享受するのも形式的主体性であるにすぎない。個人の内面的・主観的自由は選択の恣意性であり、意志の主体的自己規定および実践的な自己活動性も、自然的な傾向性に基づく形式的な自発性であるか、自己の信念や確信に基づく形式的な良心の立場にとどまる――ヘーゲルはこれ

を「道徳性」として位置づけているのである。この形式的主体性が個別者の具体的な内容を具えた主体性になるのは、個別者が人倫国家に有機的な分肢として統合されることによってである。だからこそかつてのヘーゲルは、万人の形式的な自由・平等を実現しようとする反封建闘争から、諸身分の「有機組織」（ナポレオンによる立憲君主国家）の確立に到る一連の歴史的事件（フランス革命）に、近代を画する意義を与えたのである（Phän. 414-422）。しかし他方、人倫国家の成員即ち人倫的心術の担い手は「プロテスタンティズムの良心」でなければならないことを強調する（E. §552）。「己れ自身のうちに無限の価値と永遠性への使命」を持つ人間は、「超感性的世界」に属する「宗教的自己意識」でもあらねばならないのである（VPhG. 403; VPhR. II, 282）。近代的主体性の原理をそのうちに含む人倫国家にふさわしい個人は、感性的・直接的な主観性であるにすぎないカトリックの立場――「権威への隷従」・「盲目的服従」――にとどまっていてはならず、「意志および行為の理性的在り方としての国法への服従」において「自由である」ような個人、即ち、「それ自身で良心を持ち、従ってまた自由に服従する」者――人倫的心術と宗教的心術の一致であるプロテスタンティズムの良心――でなければならない、とヘーゲルは主張する（VPhG. 492f., 503f.）。国家と宗教の「和解」は世界史の究極目的であり（VPhG. 416, 539）、それによってのみ国家の＜理性性＝現実性＞の根拠づけおよびその哲学的認識――「自己意識的理性と存在する理性即ち現実性との和解」こそ哲学の「最高の究極目的」である（E. §6; vgl. R. Vor. 26f.）――が可能となる。

かくして、内面的・主観的自由としてプロテスタンティズムの信仰を持ち、かつまた、人格・所有の権利を行使する市民的・主体的自由を持つ諸個人と、これを有機的に統合する近代国家の成立を可能にしたルターによる「宗教改革」こそが、近代における最大の世界史的出来事ということになる(11)。ヘーゲルは、フランス革命からナポレオン帝国、王政復古を経て1830年の七月革命（「リベラリズム」の実現）に到る歴史的過程は、普遍的意義を持つものではなく、「ロマン主義的－カトリック的世界」の特殊な、しかも「誤った原理」――「良心の解放なしに法ないし権利と自由の束縛を取り除こうとすること、即ち、宗教改革なしに革命がありうるとすること」――に基づく出来事であるにすぎないと断ずる（VPhG. 534f.; vgl. VPhR. I, 240-245）(12)。さらにヘーゲルは、「プロテスタント的世界」とりわけ「ドイツ民族」の世界史的意義を高調するナショナリズムへの傾斜を強めていく。「ドイツでは、現実性に関しては宗教改革によって既に一切のことが改善されていたのである」（VPhG. 526）。従って政治革命はもはや不要であり、官僚・議会・職業

団体・自治団体といった諸制度を軸に、世襲君主を頂点に据えた近代国家の整備に力を注げばよい、というのである[13]。

*

ヘーゲルにおけるこのような経験的現実の正当化（或いはむしろ聖化）は、その根拠を、歴史哲学の方法的原理である＜実体＝主体＞としての理念および精神の自己実現のうちに持っている。この自己実現は国家・歴史・宗教の一致を目的としており、普遍的主体――人倫国家・理性（世界精神）・神的理念――と個別的主体――人倫的心術・情熱・宗教的良心の担い手――との具体的統一において完結する。改革されたキリスト教（プロテスタンティズム）と、近代的主体性の原理の境位としての市民社会を包摂する立憲君主国家との一体性は、ヘーゲルにとっては、歴史の原理的な帰結であり、主体的かつ客体的な＜理性性＝現実性＞が唯一可能な精神の段階なのである[14]。それ故に、経験的現実（プロイセン国家）の恣意的追認といったヘーゲルへの非難は[15]、国家と歴史の宗教による根拠づけ――神的理念の現在性（人倫国家）と正当化の過程（世界史）――および、それを可能にする＜実体＝主体＞としての普遍的かつ絶対的理念の自己運動というヘーゲル哲学の＜根本原理＞を突き崩す力は持ちえない。しかしこの＜根本原理＞こそが、ヘーゲルの歴史哲学を「弁神論」（「歴史における神の正当化」）たらしめているのであり(VPhG. 540)、この際の「神」――その内実は理念ないし精神に他ならない――という＜大主体＞の自己実現そのものを批判的に検討する作業が必要となる[16]。なぜなら、自己運動する普遍的主体に相対する個別的主体の＜抽象的個別性＞という構図は[17]、個別者の歴史的被媒介性の対自化――個別者の恣意・情熱・意志・行為を担う＜自己＞が歴史的に（社会的・文化的にも）媒介されたものでしかありえないことの自覚化――の可能性を封殺するものであり、この点に、ヘーゲルの歴史哲学の問題性を指摘することができるものと思われるからである。最後にこの点に簡単に触れておくことにしよう。

＜実体＝主体＞としての普遍者が個別者を己れの契機として自己を歴史のうちに対象的に実現するという原理が貫徹する限り、個別者の主体性は観念的・直接的なものとしてしか捉えられない。また逆に、個別者の＜自由な主体性＞はそれ自体独立したものであり、歴史の法則や必然性、＜歴史を支配する理性＞などといったものは“虚妄”にすぎない、というアトミズムには、歴史のダイナミズムが個別者に及ぼす様々な作用を十分に捉えることができない。これに対し、その歴史における＜全体＞の自存的実体化という方向を不断に批判する作業によって捉え返されたヘーゲルの＜歴史のイデアリスムス＞は、これら

の見解の一面性並びに限界を明らかにし、歴史と個人の関係構造を解明する新たな視座を提示しうるのではないだろうか。それは、個別的なものが必然的に＜全体＞に依存したものであり、それ故に、個別者および歴史的諸事象を貫き、しかもそれらの総和“以上”のものである＜全体＞を想定せざるをえない、という認識をもたらす＜弁証法的な歴史の総体性＞とでもいうべき原理である。この原理は、＜全体＞の自己展開や個別者の自存的実体化による＜全体＞の排除といった立場が、歴史における普遍と個別の動的な連関構造を把握しえないものであることを徹底的に批判する。従ってそれはまた、社会における普遍と個別の関係構造を解明する原理でもあり、ヘーゲルの＜批判的継承＞が可能であるとすればその最も重要な軸となるものであろう。この問題については後に（第９章以下）様々な角度から論じるが、その前に我々は、究極的な＜実体＝主体＞としての普遍者である＜神＞概念への批判的考察を、ヘーゲルの宗教哲学を中心に遂行しておかねばならないのである。

〔注〕

(1) Vgl. Giusti 1987, 317ff.

(2) 従って、国家間の関係が「自然状態」であり、「国際法」が「当為」にすぎないことについては、第６章第４節で既に論じた。

(3) ヘーゲルにとって、歴史は国家の歴史としてのみ歴史たりうるのであり、ある民族が歴史を持つためには、どのようなものであれ国家体制が確立されていなければならない。Vgl. VPhG. 56, 83f., 457; E. §549.

(4) 『歴史哲学講義』は次の一節でその叙述を終えている。

「世界史がその様々な出来事の転変する舞台で演じられる精神のこうした展開過程であり、精神の現実的生成であるということ ── このことが真の弁神論であり、歴史における神の正当化である。過去に生起したこと、そして日々生起していることが、神なしにはありえないのみならず本質的に神自身の業（Werk）である、という洞察だけが、精神を世界史および現実性と和解させることができるのである。」（VPhG. 540.）

(5) 「理性の狡知」についてヘーゲルによる直接の言及は多くないが、その主な内容は次の通りである。特殊的な個体（民族・国家・個人）は、歴史のなかで生起する

対立・闘争のうちで没落していくが、「普遍的理念は、攻撃されることも損なわれることもなく背後に控えている。理性〔＝普遍的理念〕が情熱をそれ自身で働かせながら、その際、損害を蒙り痛手を受けるのは、この情熱が自らを現存させるために用いるものであること、── これが理性の狡知と呼ばれるものである。」（VPhG. 49.）、また、『論理学』においても、「概念論」のなかの「客観」の「目的論（Teleologie）」という項目に登場している。そこでは次のように言われている。「主観的目的は、客観的なものがそのうちで相互に摩滅し合い撤廃し合う諸過程を支配する威力として、自分自身はそうした諸過程の外にありながら、しかもそのうちに己れを保持するものであり、このことが理性の狡知である。」（E. §209.）

(6) ＜最後の世界史的個人＞であるナポレオンの役割は、フランス革命の成果 ── 「有機組織」の確立とそこへの諸個人の統合 ── を「自己意識的精神の国」（ドイツ）の立憲君主制へもたらすことであったとヘーゲルは考えていたのではないだろうか（vgl. Phän. 420-422）。

(7) 「哲学が教えるべき洞察は、現実の世界はあるべき通りにあるということ、真の善、普遍的で神的な理性はまた自分自身を実現する力でもあるということである。この善、この理性がその最も具体的な表象においてある場合が神である。神が世界を統治するのであり、神の統治の内容、神の計画の遂行が世界史である。」（VPhG. 53.）

(8) この問題は第８章で主題的に論じる。

(9) キリスト教による自由の理念の現実化は、ヘーゲルによれば、次のような内容を持つものである。

「三位一体」の原理により、「神的本性と人間的本性との統一」、即ち神と人間との和解をもたらした「キリスト教」は、「世界史の展開の軸（Angel）」 ── 「歴史はここまで（*hierher*）であり、かつここから（*daher*）始まる」 ── である（VPhG. 386, 453; R. §358）。つまり、「純粋な精神であるという神の本性がキリスト教において人間に啓示される（*offenbar*）」ことにより、「精神の己れとの和解」という「真理」がこの地上に顕現することになる（VPhG. 386, 391）。このように、精神が対象的現実において「己れのもとにとどまる」ものであるということを告知するキリスト教により（VPhG. 386）、「われわれは、すべての人間はそれ自体で自由である、即ち人間は人間として自由であるということを知っている」（VPhG. 32）、とい

うのである。

(10) Vgl. Ritter 1968, 312ff.

(11) Vgl. Maurer 1974, 396f.; Scheit 1973, 234f.

(12) フランス革命に対する否定的評価は、ヘーゲルのなかでプロテスタンティズム重視とカトリック批判が強まっていくのと相即的に、決定的となる。

「フランス革命は哲学から発している」ことは否定できない。「人間が頭の上に、即ち思想の上に立ち、思想に従って現実を設立する」こと、「思想が精神的現実を統治すべきだということ」の認識は、「フランス革命」によって初めて可能になったのである。しかしそれにも拘らず、その際の「哲学」はたんなる「世界知（Weltweisheit）」・「抽象的思惟」にすぎず、「絶対的真理の具体的な概念把握ではない」のである。「哲学」が「絶対的真理」を捉えることができるものであるためには、＜国家と宗教の和解＞、従ってまた「国家に対する心術」（＝人倫的心術）と「宗教的心術」との一致が実現していなければならず、それを可能にするのが「プロテスタンティズム」に他ならない。「カトリック教をもってしては、いかなる理性的国制も可能ではない」のであって、結局「宗教改革」を欠いたフランス革命ではだめなのだ、という結論が導き出されることになる。(VPhG. 527-531.)

この問題については第８章第２節でも取り上げる。

(13) 1830年当時のプロイセン国家がヘーゲルの構想する人倫国家と直ちに一致するものではなかった ── 或いはむしろ旧体制勢力の台頭による反動化が進んでいた ── ことに関しては既に第６章で言及した。しかし（この時期の）ヘーゲルにとって、「宗教改革」によって可能となった＜国家と宗教の和解＞こそが人倫国家（理性的国家としての近代国家）の根本的かつ原理的意義を持つのであり、それが成立しているプロイセンは、“批判”すべき対象ではなく ── もちろん細部における“改良”の必要はある ── 、その現実性を＜概念把握＞すべきものだったのである。

(14) 「啓蒙」のなかでもたらされた「理性」が「ルター」によって「精神の自由」へと深められ、さらにそれがカント以降のドイツ哲学のなかで「思惟の原理」・「意志の自由」にまで高められる。そしてこの「思惟の原理」・「意志の自由」が「普遍性の形式」を得る「我々の世界、我々の時代」こそ、「歴史の最後の段階（das letzte Stadium der Geschichte）」に他ならない、とヘーゲルは述べる。（VPhG. 523-525）

(15)　こうした批判については第10章第２節で取り上げる。

(16)　こうした作業の試みとして、我々は、ヘーゲル左派からマルクスに到る＜大主体＞の解体過程（第９章）、この＜大主体＞という＜全体＞の一面的理解に基づく、自由主義および実証主義の立場によるヘーゲル解釈（第10章）、＜大主体＞の根底的批判とその批判的継承の可能性を提示する「批判理論」の立場（第11章）、そして「相互主体性」の原理に依拠したヘーゲル解釈（第12章第１節）を、それぞれ検討する。

(17)　この構図がヘーゲル人倫論の基本的問題であるということについては、第２章第２節を参照。

第８章　人倫性と宗教

『エンチュクロペディー』第一版（1817）で自らの哲学体系を提示した後、ヘーゲルは、体系を構成する個々の領域に関する講義を行ないながら、体系のさらなる充実化を目指していく。とりわけ、「客観的精神」（法哲学・歴史哲学）と「絶対的精神」（美学・宗教哲学・哲学史）に関する講義は、ヘーゲル哲学の中核をなすものであり、従ってまた客観的精神と絶対的精神の関係についても各領域で言及されている。そこには、ヘーゲル哲学における体系構成原理としての「精神」の一貫性がどのように保持されているかという問題が存する。本章では、特に、客観的精神の具体的現実態である人倫性（およびその完成態である近代の理性的国家＝人倫国家）にとって、絶対的精神としての宗教がいかなる役割を有するものとされているかという点を中心に、同じく絶対的精神を構成する哲学と宗教の関係も踏まえながら、客観的精神と絶対的精神の連関構造を検討してみたい。

第１節　心術としての宗教と理性的国家 ── 『法哲学』を中心に

客観的精神論として公刊された『法哲学』（1821）の人倫論のなかで宗教が主題的に論じられるのは、ヘーゲルの構想する人倫国家の主観的側面をなす「心術」としてである。「国家を、それ自身だけで理性的なものであるという認識において捉えること」が『法哲学』におけるヘーゲルの基本的な視座であり、この国家の「理性性（Vernünftigkeit）」は「意志」の普遍性と個別性、客体性と主体性の統一によって根拠づけられる（R. §258）。「普遍的実体的な意志」における「客体的自由」と個別的な意志における「主観的自由」との統一である「具体的自由」が実現されていること、これが国家の理性性の成立条件をなす（ibid.; R. §260）。ヘーゲルは、「人倫性」の現実化にとって必要な諸個人の主観的側面に、近代的主体性原理による自由（経済的・法的・政治的・社会的なレヴェルでの市民的自由と道徳的レヴェルでの意志の自由）だけでなく、国家の法律に基づく「義務」への服従が「解放」・「実体的自由」であることを知りかつ意志する心術（人倫的心術＝真の良心）であることを要求する（R. §149）。人倫性の有機的総体性に統合されることのうちに己れの自由を見出す人倫的心術として、ヘーゲルは、「愛」・「誠直」・「身分上の誇り」・「愛国心」・「勇気」を挙げているが、「心術の最高のものは宗教に属する」と主張する。ヘーゲルはこのことを、絶対的精神を内容とする宗教による、客観的精神とし

ての国家の正当化という観点から説明している。「絶対的真理」である「神」との関係をその内容とする宗教によって初めて、国家の法律に服従する義務は、諸個人の意識に対して「最高の確証と拘束性」即ち＜神の命令＞という意義を獲得する。国家は、客観的精神の完成態としては諸個人にとって実体的なものであるが、変転する現世的世界に在るものとしては、その体制・制度・法律・義務は「限定されたもの」にすぎない。これに対し、宗教は永遠不変にして神聖なる「絶対者」（神）との関連において一切を捉えるものであり、従って、国家に絶対者の現在性という資格を与えることができる。だからこそ「宗教は心術の深底において国家を統合する契機である」と言われることになる。諸個人が宗教を心術として内面化することにより、国家の有機組織に帰属することは同時に神の現在性に連なることにもなるのである。（R. §270）

それでは、心術として国家の主観的側面をなす宗教こそが、国家それ自身の理性性を可能にするのであろうか。絶対的精神による客観的精神の根拠づけが、このような形で成立すると考えられているのだろうか。この時点でのヘーゲルは、そのような主張に対しては明らかに否定的であり、国家はそれ自身だけで、即ち宗教・教会から独立したものとして理性的であるのだ、ということが繰り返し強調される。「宗教が国家の基底（Grundlage）である」というテーゼは、あくまで宗教が主観的な心術である限りでのみ妥当しうるものであり、これを実在的なものと主張する立場（カトリックおよびロマンティカー）は、国家それ自身の理性性を認めないという点で徹底的に批判されねばならなかった。宗教の外面的現存在である「教会（Kirche）」を「自己目的」とし、国家をその「手段」と見なすカトリックは、宗教による国家への実在的介入という「思い上がり」に陥っている。ヘーゲルにとって、国家と宗教（教会）の適正な関係とは国家の客体的な制度・組織・法律における「原則の真理」と宗教の主観的な「心術の真理」との「統一」という形であり、しかも、「国家は宗教との分離によってのみ……自己意識的理性性および人倫性になりえた」とまで言われる。（ibid.）それ故に、「国家が存在するということが、世界における神の歩みである」（R. §258 Z.）という一節も、国家の神格化などと解するよりも、むしろ、理性的かつ現実的な人倫国家の存在そのものが神的なものなのだ、という主張として理解すべきであろう(1)。「人倫的世界の無神論」の立場即ち「真なるもの〔絶対者＝神〕は人倫的世界の外にある」と考える立場に対して、ヘーゲルは、人倫的世界における＜理性の内在性＞を対置し、この理性的な人倫的世界のうちにこそ「神」が宿るのだ、と＜人倫的汎神論＞とも言うべき立場を表明する（R. Vor. 15f.）。

さて、ヘーゲルの人倫国家は、それ自身主体として自己運動するものであり、特殊なものへと己れを分肢化しつつ、そのなかに自己自身の普遍性についての知・思惟を保持する「精神」でもある（R. §270）。この知・思惟による国家の自己認識は、宗教ではなく「哲学」によってのみ可能なものとされる。「国家における即自かつ対自的に無限なものおよび理性的なもの」は、「思想の形式」において初めて真に把握されうるのであり(R. §258)、国家は「その原理において、本質的に、感情や信仰の形式にとどまるものではない」（R. §270）。国家の理性性を「思想の形式」で捉える「哲学的洞察」は、国家と宗教（教会）が「内容」においては一致するが「形式」においては異なることを認識する。内容の同一性と形式の相違というこの図式はヘーゲルにおいて主に、宗教と哲学に関して述べられるが、ここでは、国家と哲学が＜理性性の認識＞という「同じ形式の境位（Element）」を有するものとされ、形式は異なるが同じ内容（絶対者との関係）を持つ宗教と関係づけられるのである。(ibid.) しかし、宗教は主観的な心術として、しかも感情・信仰という形式で諸個人の国家への統合を行なうものであり、その限り、国家の理性性の一契機をなすにすぎず、この理性性の認識は哲学が担う。客観的精神としての人倫国家における、それ自身独立したものとしての理性性は、絶対的精神としての宗教による根拠づけよりも、哲学による理性的認識を必要とする。

『法哲学』におけるこうした国家・宗教・哲学の関係構造は、『エンチュクロペディー』第三版（1830）の「客観的精神」論の最終節（E. §552）で大幅に加筆された部分で展開される、「国家と宗教の関係」についての議論において、少なからぬ変化を見せる(2)。

第2節　国家の基底としての宗教 ── 『エンチュクロペディー』（第三版）を中心に

人倫性（および国家）と宗教の関係をめぐる主張で『エンチュクロペディー』（第三版）に特徴的なのは、次のような点である。先ず、宗教的心術であるプロテスタンティズムの良心によってのみ自由で理性的な国家が成立しうるという主張が前面に出てくる点、次に、＜国家がそれ自身で理性的である＞ことが否定され、＜宗教が国家の基底である＞ことがより強調されている点、そして、人倫国家の自己知が哲学ではなく宗教によって担われる点、──これらは何れも、客観的精神論における宗教の機能が著しく高められていることを示している。以下では、これらの点について、その叙述の変化に関係すると思われる『宗教哲学講義』(3)も参照しながら、考察してみたい(4)。

『法哲学』で要求される宗教的心術は、人倫国家がそれ自身で理性的なものであることを認め、これに自発的に統合されることを志向する心術であった。自己の内面的な感情や信仰を絶対化して、それを外面的にも現実化しようとする立場は、客体的に現存在する国家の制度・法律・義務を軽視する（敬虔主義）か、或いは、それらが宗教によって支配されることを望む（カトリックおよびロマンティカー）か、さらには、「宗教的狂信」・「政治的狂信」としてそれらを否定・破壊するものとなるかの何れかである、と考えるヘーゲルにとって、人倫国家に適合する心術は、このような主観主義的な心術ではないことが必要なのであった。そしてそれは、（明言されてはいないが）プロテスタンティズム諸派のうち何れかの「教会の信徒団」に属すること――ヘーゲルの人倫国家はこのことを全成員に「要求する」――により可能とされる。（R. §270）

これに対して『エンチュクロペディー』（第三版）では、人倫国家にとって、諸個人の心術は、「宗教的良心の原理」と「人倫的良心の原理」とが一致する「プロテスタンティズムの良心」であることが強調され、しかも「精神の自由」を原理とするこの「良心」によって初めて「法律および国家秩序」は真に「理性的な法組織」となる、と主張される（E. §552）。こうした観点から、「精神の非自由の原理」に基づく「カトリック教」には、「現実の国家における法的および人倫的非自由の立法・国制（憲法）と非法性と非人倫性の状態」が対応するというように、カトリック批判も一歩踏み込んだものとなる（ibid.）。宗教におけるカトリック支配を打破し、プロテスタンティズムの宗教的良心を諸個人の内面に確立することが、国家の理性性の成立条件ということになる。「宗教改革なしの〔政治〕革命」が決して理性的な国家の実現には到らないという主張は（ibid.; VPhG. 535）、プロテスタンティズムの宗教的主観性が近代国家に対して決定的重要性を持つという、ヘーゲルの歴史認識の根幹を形づくるものとなるのである(5)。

従って、このような国家におけるプロテスタンティズムの原理的意義を認めてはいなかった『法哲学』の立場は修正されざるをえない(6)。カトリックやロマンティカーの＜国家と宗教（教会）の一体性＞という主張への批判に傾注しすぎたが故に、国家の宗教（教会）からの分離こそが国家の理性性を可能にするのだ、という立場をとっていた『法哲学』に対し、『エンチュクロペディー』（第三版）のヘーゲルは、宗教が自由の原理に立脚するものであることによってのみ、国家の理性性は可能である、と主張するのである。「国家はかつて既に、それ自身だけで、ある何らかの威力や権力に基づいて現に存在し……国家の人倫性、即ち理性的な法や国制（憲法）はそれ自身で、己れに固有の根拠の上に存立

している」、――こうした見解が「我々の時代の巨大な誤謬」として拒否されると同時に、宗教が国家に対して有するより強固な「実体性」が明示されていく（E. §552）。『法哲学』において<宗教が国家の基底である>のは、宗教が主観的な心術として、諸個人の国家への統合に絶対的正当化を与えるという意味においてであったが、ここでは、宗教の「実体性」は自由の原理として、国家の主観的な側面のみならず、その現存在そのものを根拠づけるものとなる。「宗教的良心」は、それが「絶対的真理」としての「神の理念」を内容とするものであることにより、人倫性および国家の「土台（Basis）」をなす。さらにまたヘーゲルは、『宗教哲学講義』のなかの「宗教の国家に対する関係」と題された、フランス七月革命（1830）への批判的言及を含む一節で、ある「民族」がその「自己意識」のうちに有する宗教の内容（「神についての概念」）および「自由の概念」がその民族の「国家」の在り方を規定する、と述べている（VPhR. I, 237）。国家が理性的かつ現実的なものとして、自由の理念の顕現態であるのは、主体的自由と客体的・実体的自由（国家の有機組織への帰属や国法への服従としての自由）とを自己内に包含する宗教、即ち自由の宗教であるプロテスタンティズムによってである、という立場が表明されている。こうした点からも、宗教はたんに国家の主観的な側面として諸個人を内面的に統合するものであるだけでなく国家の理性性そのものを形成する自由の原理として、客体的・実体的な基底でもある、と言うことができるのである。

もちろん、「人倫的精神」が国家として具体化されることと「真の宗教」であるプロテスタンティズムの存立とは不可分であり、それ故、「真の宗教および真の宗教性を人倫的精神の外部に求めるのは無駄である」（E. §552）。宗教の現実的な場はあくまで客観的精神としての人倫国家であるという点では『法哲学』以来変わることはない。しかしながら、「国家の人倫性と国家の宗教的精神性とは、このように、相互に確固とした保証である」（ibid.）と言われる場合でも、宗教の現実化は人倫性によって支えられるという面よりも、宗教による自由の原理の導入によってのみ国家は人倫的・理性的でありうるのだという面の方が、優位を占めるに到るのである(7)。

また、「宗教と人倫性は知性に属し、思惟であり知である」（ibid.）ことから、人倫性（および国家）の自己知は哲学ではなく宗教が引き受けることになる。「真の宗教が……思惟する人倫性である、即ち己れの具体的な本質の自由な普遍性を意識するようになる人倫性である」のは、人倫性に内在する「神的精神」を自覚的に顕現させるのは宗教に他ならないからである（ibid.）。他方、宗教によって国家の自己知の機能を奪い取られた、客

観的精神の領域での哲学は、プロテスタンティズムによって実現された国家の理性性についての「知」＝「世界知（Weltweisheit）」と呼ばれ、カトリックに支配された非人倫的な国家に「自由な精神」を導入し、「知と主観性の非自由」を追放して、＜真の宗教＞の支配を補完するという役割が与えられる（ibid.; VPhR. I, 239-243）。ヘーゲルによれば、「フランス革命」は「世界知」としての「哲学」によってもたらされたが、それが真の人倫国家に到りえず、結局「アトムの原理」に基づく「宗教的隷従と政治的非自由」が支配する国家（七月革命後の体制）に行き着くのは、その際の「哲学」が「抽象的思惟」にすぎず、プロテスタンティズムの内容を真なるものと認める知ではなかったからである（VPhG. 527-534）。「真の宗教が世界に現われ、そして国家において支配的にならない限りは、国家の真の原理〔自由の精神〕は現実性のなかに入ってこない」（E. §552）。

こうした客観的精神における宗教の国家に対する基底性は、精神の体系的展開における絶対的精神による客観的精神の正当化という原理に基づいているものと思われる。そしてそれは、絶対的精神としての宗教が、現実世界である人倫性（および国家）を超出した固有の領域を保持するものであることと関係している。「絶対的実在」（神）を内容とする宗教には、それ自身が「自己目的」として、「国家との関係なしに、即自かつ対自的に全く必然的なもの」という側面がある（VR. III, 214）。こうした宗教の側面に対応する個別者も、「他者との関係から自由であり、端的に充足したものという領域」を持ち（VPhR. I, 12）、それ故、家族・市民社会・国家における人倫的生活から独立したところに神と直接向き会う＜単独者＞として、人倫的自由よりも高次の「最高の自由」・「真の自由」を享受することができる（VPhR. I, 232; R. §270）。人倫性の「世界における自由、現実性における自由」は、この宗教的個別者にとっては、「神の前での自由」即ち宗教的自由に従属するものでしかない（VPhR. I, 237f.）。「神の前では平等である」個別者は、神との直接的な関係において、各々が「絶対的価値」を持つ主体であり、「魂の救い」が与えられるのも「個別者としての個別者」に対してである（VPhR. I, 26, 232; VPhR. II, 303）。神との関係において絶対的自由を得ている宗教的個別者にとって、人倫的世界の有機組織のどこに位置するか、即ち世俗的な身分・地位などは問題ではない（VPhR. II, 300, 303）。

絶対的精神としての宗教のこうした超世界（世俗）性に対応する形で、人倫的世界は、いわば物象化された外面的自立性を獲得していると言うことができる。つまり、人倫性は「絶対的理念」の「自己外化」に際して「放免（entlassen）」された「世界一般」、即ちこの理念の「他的存在」として捉え返されるのである（VPhR. II, 243）[8]。このように、

絶対的精神としての宗教は、客観的精神としての人倫性（および国家）をたんなる一契機（「一つの観念的なもの」）とするものであり（ibid.）、ヘーゲルはこの主体としての精神（或いは理念）の体系的展開によって、客観的精神という領域での人倫国家と宗教との一体性を正当化するのである。

第3節　国家と宗教の一体性 ── 精神の体系的展開による正当化

絶対的精神の＜内容＞は、ヘーゲルが「完成された宗教」＝「絶対的宗教」として位置づける「キリスト教」の教義──神の世界創造、神の自己啓示（神の人間化）、神の子の死と復活から聖霊による教団の形成、三位一体など──として与えられる。この「絶対者」（神）の実現過程を、「たんに実体として捉える」のではなく、「〔この〕実体を主体として、精神として規定すること」が、＜真の哲学＞であるヘーゲル哲学の目的なのであった（E. §573）。それ故に、「神を精神として認識すること」（E. §564; VPhR. I, 206 usw.）というテーゼが、ヘーゲルの宗教哲学の根幹をなすものであり、宗教の哲学的認識という、それ自体問題を孕んだ作業の基本構造を形づくる。そこで、絶対的精神を構成する宗教と哲学の関係を中心に据えてこのテーゼを解明し、さらに、＜精神としての神＞の存立を支える「教団（Gemeinde）」即ち宗教的（および哲学的）共同性と、世俗的共同性としての人倫性（および国家）との関係を絶対的精神と客観的精神の関係という観点から考察してみたい。

先ず、「精神」という概念について改めてその内容を問う必要がある。「理念」と同じくヘーゲル哲学の体系構成原理である精神は、理念が「概念と実在性の統一」即ち対立するものの一致であるのに対し、この統一・一致を「運動」＝「過程」として実現するものとされる（VPhR. I, 192; VPhR. II, 205）。この理念および精神によって統一されるのは、「即自的に存在する神的本性」と有限な「人間的本性」とであり、両者を媒介するのが神の「啓示（Offenbarung）」である（VPhR. II, 205）。従って、精神の運動＝過程は、神の「自己啓示」或いは「自己顕示（Sichmanifestieren）」による神の自己対象化（＜神が人間と成ること＞）を中心とするものでなければならない、ということになる（E. §564; VPhR. II, 193, 204f.）。神が「神的精神」として、人間の「有限な精神」に対して（für）現象するものであること（VPhR. I, 198）、即ち「精神が精神に対して存在する」（E. §564; VPhR. I, 52f. usw.）ことが、ヘーゲルの精神という概念には不可欠なのである。しかも、この

有限な精神を「媒介」として自己の「知」に到り（VPhR. I, 198）、他的存在のうちに在りつつ自己同一を保持することによって、神は世界との「和解」（VPhR. II, 332）を達成する。このように精神の自己運動として概念把握された神は、「生ける精神として己れを己れから区別し、他者を措定し、この他者において己れと同一にとどまり、この他者において己れと自分自身との同一性を持つ」ものなのである（VPhR. II, 271）。

ヘーゲル哲学の＜神＝精神＞は「主体」として動的に自己を実現するものであり、これを認識する側（人間の精神）は、＜真の宗教＞としてのキリスト教の「内容」と同一のものを、異なった「形式」即ち「思想」・「概念把握する思惟」・「思弁」によって捉えるのである（E. §564, §573）。このことによりヘーゲルは、自らの哲学の真理性を主張しうると考えるが、この＜内容の同一・形式の相違＞には、看過することのできない問題が存する[9]。宗教の「表象」という形式を「概念」・「思想」の形式へ高めるという場合、それは、宗教の内容を「論理的理念」として把握すること、即ち「絶対者」をその「論理的必然性」において認識することを意味する（E. §562; VPhR. I, 32ff.）。ヘーゲルにとって宗教の哲学的考察とは、キリスト教の教義を「普遍性」・「特殊性」・「個別性」という論理的契機の必然的移行、即ち「推論（Schluß）」として認識することなのである（E. §§575-577; VPhR. I, 162; VPhR. II, 213f.）。人間精神の概念把握する思惟は、このように神を思想の規定において捉えるのであり、従って、神が人間理性の認識を超越したものであることをヘーゲルは認めない[10]。もちろん、大多数の人間（「人間一般としての人間」）にとっては、神の理念（「神的本性と人間的本性の統一」）は、「哲学的思弁」によってではなく、「直接的で感性的な直観の外的現存在の形式」、即ち「一人のこの人間」＝「神の子」として歴史に出現したイエス・キリストへの信仰という形で捉えられる（VPhR. II, 273f.）。しかし精神として神を概念把握する哲学的な「思惟の形式」は、この直観・感情・表象にとどまる「信仰の形式」よりも「上位に（über）」立つものであり（VPhR. II, 341）、それ故、劣った形式にすぎないキリスト教信仰の対象である＜神＞は、＜真の絶対者＞の一契機であるにすぎないことになる。＜神の自己実現＞の哲学的表現は、論理的諸契機の必然的運動であったが、この運動の主体が精神であり、その運動は、精神の自己限定による他的存在への移行、そしてこの他的存在において精神が「自分自身のもとに在ること（bei sich selbst zu sein）」と定式化される（VPhR. II, 333）。＜神の世界との和解＞は、この精神の他在における自己同一という形で現実化されるのであり、しかもその具体的な形態は、「普遍的自己意識」としての「教団」であるとされる（VPhR. II, 299）。「神を精

神として認識すること」は、神を「その教団の生ける精神」として把握することに他ならないのである（VPhR. II, 193; E. §554）。精神としての神が教団のうちにその現実性・現在性を有するということにより、ヘーゲルは、個別的・経験的な一人の人間だけではなく、人間すべてが「普遍的自己意識」を形成するものとして、神的本性＝人間的本性を体現する精神であることを示そうとする。哲学的認識にとっては、一人の人間における神の啓示（神の人間化）は、一度だけの「奇跡（Wunder）」ではなく、「精神の証し（Zeugnis）」という普遍的な意義を持つものであり（VPhR. II, 196f.）、教団の成員である諸個人は、各々が＜神人（Gottmensch）＞[11]なのである。ヘーゲルはこの教団という宗教的共同性を軸にして、宗教が人倫性（および国家）の基底であるということ、そして絶対的精神による客観的精神の根拠づけということの内実をさらに明確にしていく。

教団の成員であることにより、各個人は宗教的自由（最高の自由・絶対的自由）を内面化し、これを絶対的精神の主観的形態＝宗教的良心として保持しつつ、同時に、人倫的世界の成員であることによって、人倫的自由（「自由な理性的意志における服従」）をも得ている。つまり、ヘーゲルの構想する人倫国家においては、宗教が「自由の原理」を人倫的世界に導入し、「現実性が神的なものによって貫かれて」いることにより、「宗教性」と「世俗性」との「和解」が実現しているのである。（VPhR. II, 332f.）「自由の原理」の導入によって成立するこの「和解」こそ、宗教が人倫性（および国家）の基底であるということの中心的意味をなす。そしてこの「和解」は、精神（神的精神）が他的存在（人倫的世界）のうちに在りながら、自分自身のもとに在るという、＜精神の自己実現＞に支えられている。こうして、絶対的精神としての宗教による客観的精神としての人倫性（および国家）の体系的正当化は、精神の自己展開（論理的理念の必然的運動）の哲学的概念把握を中心に据えるものとなる。

絶対的宗教（キリスト教）によって与えられた内容を概念の形式において認識する絶対的精神としての哲学を、ヘーゲルは、「キリスト教の正当化」＝「神学」と呼び（VPhR. II, 339, 341）、国家の理性性の知である「世界知」としての哲学とは明確に区別している（VPhR. I, 28）。しかし既に述べたように、絶対的精神としての哲学はむしろ、「理性〔人倫的世界〕と宗教〔神〕との和解」（VPhR. II, 343）を精神の体系的展開のうちに位置づけるものである。「しかしこの和解は、それ自身部分的なものにすぎず、外的な普遍性を欠いている」（ibid.）と言われる。つまり、この「和解」を概念として、即ち精神の自己運動として認識することができるのは、小数の哲学的エリートにすぎない、というのであ

る[12]。ヘーゲルは、真理の究極的な在り方をこの<哲学者>の「秘教的な(esoterisch)」集団、即ち哲学的「共同体（Gemeinde）」ないし「身分」にのみ可能なものとする（VPhR. II, 342ff.; E. §573）[13]。しかもこの秘教的集団は「一つの隔離された聖所であり、その従事者は一つの孤立した教職階級を形成し、世俗に交わることを許されず、かつ真理の所有地を守らねばならない」とされる（VPhR. II, 343f.）。そしてこの<哲学者>たちは、「万人にとっての真理」である「宗教」（E. §573）を絶対的精神の不完全な形式であると見なし、また宗教を基底とする人倫的世界への帰属意識（人倫的心術）も必要とはしないということになる。このことは逆に、<哲学者>以外の大多数のものは、宗教の形式（宗教的良心および教団）で絶対的精神と関係しつつ、現実世界としての人倫性に帰属するのだ、ということをさらに強調する結果となる。

客観的精神論としての『法哲学』は、「人倫的世界の無神論」の克服という課題を、人倫国家における理性の内在性——主観的（人倫的かつ宗教的）な心術と客体的な有機組織との統一——によって遂行しようとした。これに対し、絶対的精神による客観的精神の根拠づけがより明確になる『エンチュクロペディー』（第三版）および『宗教哲学講義』では、人倫性（および国家）と宗教との一体性は、精神の体系的展開によって正当化される和解という形をとるものであった。そしてこの精神の展開そのものを概念把握する哲学的認識は、小数者の秘教的集団に封じ込められることで、知の徹底化（宗教の哲学への止揚）が導出しかねない<神なき共同性>の可能性[14]は人倫的世界から排除され、客観的精神における人倫性（および国家）と宗教との一体性が、より強固に確保されることになるのである。

かくしてヘーゲルは、<神を精神として認識すること>=<宗教の哲学的概念把握>が孕んでいた宗教の実質的解体という方向を自らの手で封殺し、<国家=宗教=哲学>の“三位一体”を体系の中軸に据えるのである。

〔注〕

(1) こうした解釈は、次のような叙述により裏づけられる「国家はそれ自体において理性的なものであるが故に、それは神的なものである」（VR. III, 211）。「国家は宗教に根拠づけられねばならない、と言われるとき、そのことは、国家は理性性に基づき、そして理性から出現せねばならない、ということを意味すると言えるのであ

る。」（VR. V, 732）

(2)　『エンチュクロペディー』の第一版（1817）には、この節に対応する箇所、即ち＜国家と宗教の関係＞について論じた部分は存在しない。第二版（1827）にはこの節が書き加えられているが、「国家と宗教の関係」についての叙述（第三版の原文テキストで11ページにわたる長大なもの）はなく、＜人倫性と宗教の一体性＞についての一般的な説明が簡単に述べられているにすぎない。このことは、本論で見るように、1830年のフランス七月革命を契機としたカトリック批判の尖鋭化により、＜国家と宗教の関係＞も再考を余儀なくされたことによると推察される。なお、『エンチュクロペディー』第一版・第二版のテキスト（「客観的精神」の部分のみ）は、それぞれ Illing 1·4 所収のものに拠った。

(3)　ヘーゲルは宗教哲学の講義を1821、1824、1827、1831年の四回行なったとされる。『宗教哲学講義』第一版（1832）・第二版（1840）は、その比重においては異なるが、各年度の講義草稿や筆記録が編者によって整序されたものであり、ズールカンプ社版テキストは、第二版に依拠している（vgl. W17, 537-539）。また、近年イエシュケ（Jaeschke, W.）によって各年度別の講義草稿・筆記録が編纂・出版されており、必要に応じて参照した。

(4)　国家と宗教をめぐるヘーゲルの議論において、マウラーは、『法哲学』（§270）と『エンチュクロペディー』（第三版、§552）との間に「ある種の不一致」があることを認め（vgl. Maurer 1974, 405）、また他方、シャイトは、両著作の間に見られる一見したところの違いは、たんに「注視方向（Blickrichtung）」の違いにすぎず、そこには何ら矛盾は存しないと主張する（vgl. Scheit 1972, 236-246）。

(5)　第７章第３節参照。

(6)　『法哲学講義』では、1824/25年に初めて、自由の宗教としてのプロテスタンティズムが国家の原理でなければならない、という主張が登場する。そこには、「プロテスタント諸国家」においては「国家の原理と宗教の原理が一致している」、万人が「精神」として「現実的自由」を持つという「原理」がプロテスタント教会と国家を結びつけている、といった叙述が見られる（VR. VI, 650）。しかし、ここではまだ、プロテスタンティズムの＜宗教的心術＞または＜宗教的良心＞が国家の理性性を可能にする、という観点は見出すことができない。

(7)　たしかに、＜宗教が国家の客体的・実体的基底である＞という主張は、『法哲学』

のなかで批判されたカトリックの立場と共通すると思われるかもしれない。しかしヘーゲルは、国家の＜基底＞となりうる宗教性は国家の＜具体的自由＞即ち主体的自由と客体的・実体的自由との統一と一致するものでなければならず、そうした宗教はプロテスタンティズムでしかありえない、そしてこのことは、カトリックのように宗教（或いはむしろ教会）が国家の法律・制度・組織にまで支配力を及ぼすという在り方とは区別されるのだ、と考えていたのではないだろうか。

(8) 人倫的世界の＜物象化（Versachlichung）＞を、このように宗教における内面的な主観性の絶対化と相補的なものとして捉えることにより、ヘーゲルにおける、国家の論理的正当化＝形而上学的聖化に対する批判が導出されよう。宗教批判から政治批判へのこうした展開は、ルーゲの1842年の論文以降、ヘーゲル左派の流れを形成していくものとなる。（Vgl. Ruge 1842, 333, 339; Ottmann 1977, 16-19）しかし人倫性の＜物象化＞は個別者の内面的主観性の自己絶対化との関連からだけでなく、自己運動する精神・理念という＜大主体＞の自存的実体化という面からも問題にする必要があると思われる。この問題については、第９章以下で様々な角度から論じていく。

(9) ヘーゲルにおける宗教と哲学の関係をめぐっては、ヘーゲル哲学の無神論性に対する解釈上の問題や、ヘーゲル学派の解体という思想史的問題など、多くの検討すべき点があるが（vgl. Jaeschke 1983, 110-119）、その一部を第９章第１節で論じる。その際、少なくとも我々は、＜ヘーゲルの絶対的精神論において、宗教は哲学のなかで完全な形で保存され高められているのであり、キリスト教的和解は、ヘーゲル哲学を貫くものである＞といった“護教論的解釈”（例えば岩波 1984, 29-45 参照）を受け入れることはできないであろう。

(10) cf. Taylor 1975, 494.

(11) Vgl. Löwith 1964, 219f.; Scheit 1972, 183.

(12) 「真理がすべての人間に哲学的な仕方でもたらされる、ということを要求することはできない」（VPhR. II, 198）。

(13) この哲学的共同体についての叙述は、既に1821年の宗教哲学の講義草稿に見られ（vgl. Jaeschke 3, 96f.）、「ヘーゲル晩年のペシミズム」（Taylor 1975, 509）として理解することはできない。しかしこの時点では、この秘教的な哲学知には人倫性（および国家）に対する宗教の基底性を精神の体系的展開のなかで概念把握す

るという機能は認められない。即ち、『法哲学』における国家と哲学の結びつきのなかでは、この秘教的な哲学知には何ら実質的な役割は与えられていない。ところが、『エンチュクロペディー』（第三版）において国家と宗教の一体性が強まるにつれて、――「世界知」としての哲学からは区別されるものとして――この哲学知が絶対的精神による客観的精神の根拠づけを概念把握する知として独自の意義を獲得することになるのである。

(14)　この可能性は、ヘーゲル左派の論者たちにより、人間の自己意識、類的存在としての人間＝人類、歴史的・社会的実践といった方向で追求されていくことになる（vgl. Löwith 1960）。この問題については第９章で論じる。

Ⅳ　人倫性の批判的継承 ── ヘーゲル人倫論批判の現代的意義

ヘーゲルの人倫思想を構成する問題領域について、これまで様々な観点から討究を試みてきたが、ここでは、ヘーゲルへの批判およびその解釈という作業それ自体を検討対象とする。ヘーゲルの人倫論が個人・社会および両者の関係における倫理性の根幹に関わる問題を扱うものであるが故に、その批判（解釈）の試みそのものが批判（解釈）者自身の視座を否応なく明るみに出してしまう。場合によっては、批判（解釈）者が拠って立つ思想的前提に、ヘーゲルの理論に具わる“批判の矢”が突き刺さるということも起こりうる。そこで我々は、ヘーゲルに対する表層的・一面的な“批判”や安易な“継承”を批判的に捉え返し、かつまた根底的・原理的批判を発展的に受け継ぐことにより、ヘーゲル人倫論の<批判的機能>をつかみ出し、さらにその現代的意義（アクチュアリティ）を確認していきたいと思う。

第９章　宗教批判から政治批判へ ── ヘーゲル左派とマルクス

人倫性概念に内在する批判的潜勢力が顕在化するプロセスを、ヘーゲル哲学体系を解体していく試みのうちに探ることが、本章の課題である。キリスト教による政治支配が崩壊し、新たな市民的秩序が形成されつつあった時代のなかで、人間存在の把握がヘーゲルの宗教哲学および法哲学への批判を通してどのように深化していくか、この問題を中心に考察を進めていく。

第１節　宗教批判の徹底化

ヘーゲル哲学体系の解体プロセスの始まりについて、レーヴィット（Löwith, K.）は、次のように述べている。「ヘーゲル哲学の方法の倒壊は、その内容に関しては、先ず哲学的神学というその性格に関係づけられる。絶対者はその真の現存在を人間と成った神のなかに持つか、それともただ人類のうちに持つにすぎないかという、宗教哲学の無神論的解釈か有神論的解釈かをめぐる論争が行なわれたのである。」(1) この「無神論的解釈」を遂行したいわゆるヘーゲル左派の論者たちは、ヘーゲルの宗教哲学そのものに伏在していた〈神の人間への還元〉という方向を、ヘーゲル自身の方法原理を適用することにより、さらに徹底化したのである。

以下では、ヘーゲルの宗教哲学およびその核心をなすキリスト教に対する批判的論考のうち、主要なものを取り上げ、その中心的論点がどこにあるかを見ていきたい。

a）バウアー

ヘーゲル学派の解体は、師ヘーゲルの宗教哲学、とりわけキリスト教解釈をめぐる問題によって引き起こされたのであり、そのきっかけを与えたのがシュトラウス（Strauss, D. F.）の『イエスの生涯（Das Leben Jesu）』(1835-36) (2) であったとされる(3)。バウアー（Bauer, B）は、シュトラウスによって実質的に開始されたヘーゲル宗教哲学の“無神論的解体作業”をさらに推し進めた論者として位置づけられる。

当初、プロテスタント正統派の立場からキリスト教信仰の真理性を擁護する目的でシュトラウス批判を行なっていた神学者バウアーは、1839－40年以後 ── この時期バウアーは、

ヘーゲル『宗教哲学講義』第二版の編集作業に携わっている ── 、ヘーゲル宗教哲学の批判的尖鋭化を介したキリスト教批判の立場に転じ、聖書におけるキリストを人間の「自己意識」による創作であると主張するに到る(4) 。ここでは、バウアーが自ら正統派神学者を偽装して<ヘーゲル宗教哲学は無神論の体系だ>と告発する問題の書、『無神論者にして反キリスト者であるヘーゲルを裁く最後の審判ラッパ』（1841）に拠りながら、ヘーゲル宗教哲学の<無神論性>をめぐる問題を考察してみたい。

先ず第一に、既にヘーゲルにおける宗教と哲学の関係に関する議論で取り上げたように（第8章第3節）、両者の内容の同一性と形式の相違という問題は、ヘーゲル哲学体系を解体に導きかねないものであるが、この問題に対するバウアーの解釈を見ておかねばならないであろう。バウアーは、ヘーゲルにおいて「哲学」とその「概念把握」・「知」・「理論」が「宗教の表象」に代わる新たな「形式」として、必然的に新たな「内容」を生じさせる、と主張し、哲学による宗教の解体機能を認める(5) 。それにとどまらず、ヘーゲル哲学は、「一切の実定的で既存のもの」、即ち現存する「国家」・「教会および宗教」といった「本質的でないもの」 ── 「現に存在しているもの」と「存在すべきであるもの」との区別を前提に、「自己意識」によって非自由・非理性的であると見なされたもの ── を「破壊」する「革命的急進主義」であるとまで主張する(6) 。

さらに第二の問題点として、ヘーゲル哲学体系の方法原理である<実体＝主体>としての普遍者（理念ないし精神）の自己運動という図式を、バウアーは、人間の「自己意識」の自己運動に還元している、という点が挙げられよう(7) 。「実体」としての「普遍者」と人間精神としての「有限者」が行なう相互媒介運動 ── 普遍者が有限者のうちで自己を知り、有限者の方も普遍者を自己の本質として知る、というように、何れもが相互に他を媒介として<自己の知>に到ること ── を、実質的に有限な人間精神の「自己意識」の自己関係性に一元化することにより、ヘーゲルは、宗教性を支える神（絶対者）の実体性を主体的な自己意識性に解消しているのだ、とバウアーは述べる(8) 。つまり、ヘーゲルにおいて神は「自己意識」に他ならず、「三位一体」の教義などは「自己意識の抽象的本性が天上に移し置かれたもの」であるにすぎない、という具合に、一切の宗教的なものが自己意識に還元されているが故に、「ヘーゲルの宗教哲学は無神論の体系である」というのである(9) 。バウアーは、ヘーゲルの表向きの「有神論」に隠された「汎神論」 ── 普遍的実体としての神にとって人間はその契機＝属性にすぎない ── を暴くにとどまらず(10)、宗教を<絶対的精神の自己意識＝人間の精神>に解消してしまう「無神論」としてヘーゲ

ルを“告発”するのである[11]。

こうした解釈が、ヘーゲル哲学における国家・宗教・哲学の一体性の体系的正当化という側面（第８章第３節参照）を切り捨てているという点で不当であることは否定できない。しかしながら、ヘーゲル哲学が可能性として内包する＜批判性＞を顕在化させ、その“ラディカリテート（急進性）”を示して見せた意義は認めねばならないであろう。

他方また、第二の点においては、ヘーゲル哲学の体系性の方法原理（＜実体＝主体＞としての普遍者の自己運動）が人間主義的に改変された上で保持されていることが問題とされるべきである。実体的普遍者が自らを外化することによって生み出した有限者のうちに自己自身を見出し、これを媒介として具体的に無限な普遍者に成る、という構図を、バウアーは承認してしまっているのである[12]。このことは、バウアーのヘーゲル批判の不徹底さを示すものであると同時に、他のヘーゲル批判者たちに対して克服されるべき課題が何であるかを認識させる機縁となる。

以下では、この問題に焦点を据えて、ヘーゲル宗教哲学およびキリスト教への批判者としてのフォイエルバッハとシュティルナーの所説を見ていきたい。

b）フォイエルバッハ

「神学（Theologie）の秘密は人間学（Anthropologie）である」[13]というテーゼに集約されるフォイエルバッハ（Feuerbach, L.）のキリスト教批判は、「神の本質」（「知恵」・「正義」・「慈愛」など）が「人間の本質」とりわけ「理性」・「意志」・「心情」ないし「愛」といった「神的で絶対的な力」に他ならないことを中心主張とする[14]。そして、「神の諸述語」は「人間の諸述語」であるというとき、その「人間」は個々の人間ではなく「類（Gattung）」としての「人間」＝「人類（Menschheit）」である、とされる[15]。

こうした説は ── シュトラウスによって既に唱えられていたようであるが[16] ── ヘーゲル自身、『精神現象学』の「啓示宗教」および「絶対知」において提示した＜万人神人＞説（第３章第３節参照）を首尾一貫させることにより、神の＜人類としての人間＞への還元を完遂するものであると言うことができよう。或いはまた、『宗教哲学講義』においては、＜精神としてゲマインデに内在する神＞という定式化のもとで、神が、神を精神として概念把握する哲学的認識を我がものにした＜哲学者＞たちの共同性として現在するものであるという立場が示されているが（第８章第３節参照）、フォイエルバッハの主張は、

この<哲学的ゲマインデ>を<人類>にまで拡大するものとして捉えることができるかもしれない[17]。

また、フォイエルバッハは、人間が「類的存在（Gattungswesen）」という自己の本質を「自己の外へ移す」ことにより、己れを「対象化」・「外化」し、そしてこの対象化・外化された本質（存在者）が自立した主体・人格として「神」に仕立て上げられる、と述べる[18]。このいわゆる宗教的自己疎外の論理は、ヘーゲルにおける<実体＝主体>としての普遍者の自己外化（有限者たる人間の定立）という構図を ── その主体を類的存在としての人間に置換しつつ ── 継承したものと言えるであろう。<神が自己を外化して有限者としての人間に成る>という命題は、主語と述語の“転倒”により、<人間が自己の本質を外化して神を立てる>という命題となるのである[19]。その際、自己外化する主体としての「人間」が、自己の類の意識を獲得している存在者（類的存在としての人間）とされていることは間違いない。しかしフォイエルバッハの提唱する「新しい哲学」において中心原理に据えられる「人間」は、むしろ、個別的な「直接的」・「感性的」人間であることが強調されており[20]、その人間が普遍としての自己の類的本質を我がものとすることにより、真に具体的な人間へと自己形成する、という構図が新たに浮かび上がってくる。

感性的個別者の実存が普遍的な類的本質を自己のうちで実現するというのが、ヘーゲルのイデアリスムスに対抗するフォイエルバッハのレアリスムスとしての人間主義であり、それがヘーゲルの<実体＝主体>としての普遍者という体系原理へのトータルな批判たりえていることは認めなければならない。しかしその批判は、内在的であるよりも、むしろ直接的・感性的な個別者の運動へと逆方向に一面化されたものであり、そこでは（この原理に可能的に具わる）弁証法的媒介性の批判能力 ── あらゆる個別的なものは普遍（全体）によって媒介されたものであることを洞察する力 ── が放棄されてしまっていると言わざるをえない[21]。だからこそ、フォイエルバッハによるヘーゲル批判には、諸個人の関係の在り方および社会的編制構造への政治的批判が欠落し、その鋭い宗教批判（ヘーゲルの思弁哲学によって“再興”されたキリスト教への批判）[22]も、社会的諸関係の批判的分析と結びついたもの（宗教のイデオロギー的批判）に深められることなく、「宗教の人間的本質」[24]を認めるというような不徹底さを残すことになってしまうのである。<我（Ich）－汝（Du）>[24]関係や個と類の一体化というような“社会理論”では、具体的普遍および有機的総体性としての人倫性への根底的批判にはなりえない。

c）シュティルナー

『唯一者とその所有』（1844）のなかでシュティルナー（Stirner, M.）は、バウアーやフォイエルバッハのヘーゲル批判およびキリスト教批判は、たんに「絶対的精神」＝「神」を「人間なるもの（der Mensch）」にすげ替えるだけで、個体的実存としての「この人間」は相変わらずたんなる一契機に貶められたままである、と主張する(25)。とりわけフォイエルバッハの人間主義の立場は、その「人間」が「現実的人間」としての「自我」＝「実存（Existenz）」ではなく「人間という理念」であるにすぎず、しかも「神」とすり替えられた「理念」を崇拝するという点で、「人間宗教」という「新たな宗教」でしかない、というのである(26)。この批判には、明らかに、ヘーゲルにおける＜実体＝主体＞としての普遍者の自己運動という図式がフォイエルバッハにおいても維持されている、ということへの批判的洞察が含まれている。ここに到って初めて、ヘーゲル哲学の体系原理そのものが自覚的に批判の俎上に載せられると同時に、ヘーゲル批判者たちがヘーゲルの枠内にとどまるものでしかないことが暴露されたのであり、その衝撃は当時のヘーゲル左派の論者たちに、さらに徹底的なヘーゲル批判の遂行を促したのである(27)。

それにも拘らず、シュティルナー自身のヘーゲル批判もまた内在的批判として評価するわけにはいかない。むしろそれは、フォイエルバッハによって問題化された普遍と個の関係をあまりにも一面的に“解決”してしまい、この点では“ヘーゲル以前”へ逆戻りしているとさえ言えるのである。シュティルナーの「唯一者」としての人間は、一切の「普遍的なもの」、即ち「神」・「理念」・「精神」・「類的本質」・「人類」・「国家」・「民族」・「国民」といったものを拒否する、「強壮かつ生命力にあふれる個別者」としての「エゴイスト」である(28)。この「エゴイスト」なるものが市民社会の利己的人間、即ち他者を手段化して自己の私的所有の増大化を図る人間を理想化したものであること、また、「国家」を始めとする外的権威の「私個人」への干渉を排した「自己性（Eigenheit）」のうちに「自由」を認めること(29)、――このように＜政治的普遍＞の排除による＜実存＞の自存的実体化を行なうシュティルナーに対しては、ヘーゲルの人倫論に具わる＜総体性＞の批判的媒介機能(30)が作用することになるであろう。それは、道徳性や市民社会のアトミズムを批判する方法原理として、個別的なものは普遍的なものとしての総体性（ないし全体）によって媒介されたものでしかありえないということを不断に対自化させるものである。政治的権力や社会的諸制度を実体的普遍として否定し、これから“自由”であるこ

とを欲する「唯一者」は、君主制も共和制も共に権力による政治支配として拒否する超然的立場に立つことにより(31)、<私個人>にとってその本質的構成要素をなす社会的諸関係への内在的批判を放棄する。そしてそこから、「エゴイスト」たちの寄せ集め（＝「連合(Verein)」）(32)という、それ自体抽象的個別者の集合態に行き着くしかないのである。

*

<実体＝主体>としての普遍者の自己運動という、ヘーゲル哲学とそれによって概念把握されたキリスト教を貫く原理は、この運動の担い手を、「神」・「理念」・「精神」の代わりに「自己意識」や「類的存在」としての「人間」（「人類」）としたり、また、普遍者そのものを否定して個別的存在者としての人間（実存）を中心に据えたりすることによっては、決して批判的に克服されることはありえない。必要なのは、普遍と個別の関係構造そのものへの批判的検討作業であり、それは、宗教批判を人間相互の社会的諸関係に対する政治批判として定位し、その媒介構造を解明するという形で為されねばならない。次節ではその可能性を探ってみたいと思う。

第2節　政治批判への深化

シュトラウス、バウアー、フォイエルバッハ、そしてシュティルナーらによって遂行されたヘーゲル宗教哲学の解体および宗教批判が、プロイセン国家への体制批判としての政治批判に転換していく時代背景として、1840年から41年における政治状況の変化があると見られる。ヘーゲル学派を擁護していた改革派官僚である文相アルテンシュタインの死、プロイセン国王フリードリッヒ・ヴィルヘルム三世の死去後、キリスト教正統主義と国家との一体化を目指す“反動的”な新王フリードリッヒ・ヴィルヘルム四世の即位、そして新文相アイヒホルンを中心に敢行されたヘーゲル学派退治、―― こうした一連の出来事(33)により、ヘーゲル左派の側から、<理性性＝現実性>というヘーゲル人倫論の基軸原理に対する批判的徹底化が図られることになる。それは同時に、実現されるべき社会関係の構想の具体化と結びつくものであり、ヘーゲルの人倫性を批判的に継承するという性格を持つものであったとも言える。その中心に位置するのが、早くからプロイセン国家の反動化を批判してきたルーゲ（Ruge, A.）であった。そこで先ず、ヘーゲル国家論を正面から批判した論文「ヘーゲル法哲学と現代の政治」（1842）に拠りつつ、ルーゲにおいて宗教批判と政治批判の接合がどのように行なわれたかを確認し、次にマルクス（Marx, K.）によるヘ

ーゲル人倫論への批判を概観してみたい。

a）ルーゲ

ルーゲによるヘーゲル批判のうち、ここでは、理論と実践の分離に基づく抽象的な理論的精神の絶対化という点、そして、国家に対する歴史的批判を行なわず、形而上学的・論理学的なカテゴリーによって現存国家を正当化している点、── 以上の二点を取り上げる。

第一の点についてルーゲは、カントにおける自由が、「プロテスタンティズムの抽象的内面性」として、フリードリッヒ大王やプロイセン当局の“非理性的かつ非自由な”支配への外面的屈従と併存しうる構造を持つことを指摘し、それと同じ構造が、ヘーゲルにも「人は政治的に自由でなくても理論的には自由でありうる、という幻想」という形で見出される、と述べる(35)。ヘーゲルが、『法哲学』のなかで自ら提示する自由かつ理性的な人倫国家とは一致してはいない現存するプロイセン国家に対して、政治的実践による批判的姿勢をとらなかったというのが、この点でのルーゲの主旨であると考えられる(36)。宗教批判から政治批判への展開のなかでヘーゲル人倫論への内在的批判を試みるという我々の視角からすると、この論点には次のような意義を認めることができる。つまり、＜絶対的精神＞が＜客観的精神＞における現実生活を基盤としていると同時にこれを超出した純粋な理論知として固有の領域を独自に保有していること、とりわけ、宗教の哲学的概念把握を我がものとした哲学エリートたちの＜秘教的ゲマインデ＞に見られるヘーゲルの＜観想（テオリア）主義＞に対しては、これを批判する機能を持つのである。さらに、ヘーゲルの人倫国家が、諸個人の内面的心術 ── その最高の段階が宗教的心術である ── における主観的自由と客体的・実体的なものとの一体性により根拠づけられていることに対して、その主観的内面性および宗教性が現存秩序を（無批判的に）補完する機能を持つことをイデオロギー的に批判するという方向性が導出される。ルーゲ自身、＜宗教と国家の関係＞を主題化してヘーゲル批判を行なっているが(37)、そのような方向性への掘り下げは見られない。

第二の点に関してルーゲが強調するのは、「理論を精神の歴史的現存在へと関係づける」という「客観的批判」であり、いかなる国家もこの＜歴史的批判＞を免れることはできない、という立場が表明される(38)。特定の国家（改革されたプロイセン）についてこの批判を免除し、「論理的必然性」をこの国家に与えるヘーゲルに対する批判は(39)、＜理性

的なものこそ歴史において現実的なものとなるべきだ>といった時代批判へと高められねばならない、というのである。ルーゲのこうしたモチーフは、マルクスに受け継がれ、さらに展開されていくことになる。

b) マルクス（1）

ヘーゲル法哲学への直接的批判やヘーゲル左派内部の様々な論争が若きマルクスの思想形成に及ぼした影響は多岐にわたっており、従ってそこでは多くの論点が検討対象とされる。ここでは引き続いて、ヘーゲルの人倫論への批判の徹底化という問題を中心に据え、宗教批判の政治批判への深化と、個と普遍の関係の在り方をめぐる問題構制の二つに論点を絞り、これを初期マルクスの諸論稿を辿りながら検討してみたい。

「ユダヤ人問題によせて」（1844）[40]のなかでマルクスは、ドイツにおけるユダヤ人の<解放（Emanzipation）>問題に関して、「政治的解放」と「人間的解放」を区別し、両者の「関係」を明らかにすることの必要性を力説する[41]。「政治的解放」は先ず何よりも、「宗教からの国家の解放」、即ち国家がキリスト教の支配から脱し、それ自身で独立し普遍性を獲得した近代的な「政治的国家」として自らを確立することを意味する[42]。マルクス自身言及しているように、こうした政教分離による近代国家こそヘーゲルが『法哲学』において構想した国家に他ならない[43]。しかし、この宗教から解放された政治的国家は、むしろ、宗教に諸個人の内面的私事というより強固な場を与え、現実的自由の獲得即ち「人間的解放」を妨げるものとして捉え返される[44]。政治的国家が諸個人に認める「人権」のうちに「信仰の自由」の権利が含まれるが、これは、「市民社会の成員の権利」、即ち利己的な人間、共同体から独立した「モナドとしての人間の自由」を行使する権利である[45]。そしてこの自由は、「私的所有」という市民社会における物質的利己主義の支配をもたらす自由という形で具体化されるものであり、その担い手は、「共同的存在」・「類的存在」としての「公民（シトワイアン）」から切り離された「私人（ブルジョア）」としての人間に他ならない[46]。私事としての宗教を支えるのは、こうした公民としての「類的生活」と私人としての「個人的生活」・「物質的生活」・「利己的生活」との二元性、従ってまた「政治的国家」と「市民社会」の二元性なのである[47]。

こうして、「宗教からの国家の解放は、宗教からの現実的人間の解放ではない」というマルクスによる政治的解放論の論定は[48]、市民社会（私的所有に基づく物質的利己主義）

の国家からの解放という、もう一方の側面を明るみに出す(49)。国家による「政治的なくびき」から抜け出した市民社会の利己的精神は、その自由な活動の場を得て、経済活動における他者の手段化（および自己の手段化）を推進していく(50)。そして、類的生活から切り離された“解放されざる”利己的生活を徹底させることにより、公民と私人の分裂をさらに強めてしまうのである。

以上のように、政治的解放の限界を国家と宗教の関係および国家と市民社会の関係を軸に見定めるマルクスは、それを克服する真の人間的解放を次のように述べる。

「現実的な個別的人間が抽象的な公民を自分のうちに取り戻し、個別的人間としてその経験的な生活において、その個人的な労働において、その個人的な諸関係において、類的存在となったとき初めて、つまり、人間が自分の『固有の力（forces propres）』を社会的な力として認識しかつ組織し、従って社会的な力をもはや政治的な力の形で自分から切り離さないときに初めて、人間的解放は完成されたことになるのである。」(51)

他方、＜解放＞という観点から見たときヘーゲルは、『法哲学』のなかで、近代市民社会に対する両義的評価、即ち近代的主体性原理の歴史的意義を積極的に認めつつ同時にその一面的絶対化としてのアトミズムを批判するという評価に基づいて、彼独自の＜人間的解放論＞を「人倫性」のなかで打ち出していたと言える。その際、国家は宗教の支配から自立することによりそれ自体で理性的かつ現実的なものとなり、宗教は心術という主観的・内面的なものとして人倫国家を支えるという、国家と宗教の相補性が前提されている(52)。また、市民社会における経済的利己主義を保持しつつ同時に諸個人に国家的心術を内面化させることにより人倫国家への統合を行なうという、市民社会の国家への＜止揚＞ ── 市民社会と国家の相補性 ── も、ヘーゲルの人倫性概念を支える軸である。この二重の相補性が近代国家を可能にするものとして、ヘーゲルの＜政治的解放論＞を形づくるものであり、しかもそれは、人間にとっての真の＜具体的自由＝解放としての自由＞を現実化するものであるが故に、同時に＜人間的解放論＞でもあると言うことができるであろう。

このヘーゲルの立論と対比してみると、マルクスによる「人間的解放」論は、二重の相補性から成るヘーゲル人倫論の基本構造への批判を通して、その“偽りの”人間的解放を告発しているものであると言えるのではないだろうか。即ち一方では、政治的解放によって個人の主観的・内面的な領域に強固な場を与えられた宗教は、類的・共同的生活に対立する私人の利己的生活と結びつくことになり、そこでは現実的な人間的解放はむしろ阻害されてしまう、と主張される。他方では、ヘーゲル人倫論の基軸原理をなす＜国家による

市民社会の止揚＞が実は何ら市民社会を克服するものではなく、物質的利己主義を温存するものでしかないことが暴露されるのである。前者については、「ヘーゲル法哲学批判・序説」（1844）で、宗教を生み出す社会構造への批判的省察という＜イデオロギーとしての宗教批判＞へとさらに深められ、後者の方は、「ユダヤ人問題によせて」の第二論文の貨幣物神に基づく市民社会の経済的疎外への批判を承けて、「哲学」と「プロレタリアート」の結合によるドイツの「革命」という形で「普遍的な人間的解放」が追求されていくことになる(53)。後者の問題はマルクス独自の思想の展開 ── ヘーゲル哲学およびヘーゲル左派からの完全な“独立”の歩み(54) ── に関わることであり、我々の考察範囲を超えているので、ここでは前者についてだけ触れておくことにしよう。

「ドイツにとって宗教の批判は本質的にもう終わっている。そして宗教の批判はあらゆる批判の前提である。」(55) ここでマルクスは、シュトラウスからバウアーを経てフォイエルバッハに到る宗教批判の成果を踏まえつつ、キリスト教による政治支配という未だ旧体制の段階にあるドイツの現実への批判においてこの宗教批判が前提されねばならないことを確認している。この論文そのものは、ドイツ的後進性を観念的に補完する「ドイツの国家哲学と法哲学」、とりわけその「最も徹底した、最も豊かな、究極的な把握」としての「ヘーゲル『法哲学』」を批判することの意義を説いたものである(56)。政治的解放によって確立した近代国家を構想するヘーゲルの国家論を批判することは、近代化された（未来の）ドイツ的現実への批判という性格を持つが、それによって「現代の焦点」からの近代批判が可能となる(57)。そしてこうした批判の「前提」としての宗教批判は、一方では、前近代社会における宗教の機能 ── 現実の政治的・法的・経済的・社会的な抑圧や隷従を観念における幻想的幸福によって正当化する ── への批判である。また同時にそれは、政治的に解放された近代国家 ── そこでも＜真の人間的解放＞は実現されていない ── における宗教の機能、即ち諸個人の内面に信仰の自由としてその場を確保しつつ市民社会の物質的利己主義を補完する機能への批判でもある。現実の社会が、万人の人間的解放を実現した＜理性的＞社会でない限り、従ってまた批判されるべきものである限り、そうした社会は自らを補完する観念性として不断に＜宗教的なるもの＞を生み出すが故に、社会批判の前提としての宗教批判は不可欠なのである。

この点に関してマルクスによる周知の宗教批判の条りを引用しておこう。

「人間とは人間の世界であり、国家、社会であるが、この国家、この社会が倒錯した世界（*eine verkehrtes Welt*）であるが故に、倒錯した世界意識である宗教を生み出すので

ある。

「宗教は、人間存在が真の現実性を持たないが故に〔生み出される〕人間存在の空想的現実化なのである。」

「宗教は、悩めるもののため息であり、心情なき世界の心であると共に、精神なき状態の精神である。それは民衆の阿片である。」(58)

ここでマルクスは、非理性的な社会において人間を彼岸的・幻想的幸福に誘い込み、社会の非理性性を覆い隠し温存させるイデオロギーとして宗教を批判しているのである。それ故にまた、宗教批判は、それを生み出す社会的現実に対する批判（政治批判）へと移行されねばならないとされ、その移行 ── 「天上の批判」から「地上の批判」への ── の根拠が次のように示される。

「民衆の幻想的幸福としての宗教の撤廃は、民衆の現実的幸福を要求することである。民衆が自分たちの状態について抱く幻想を捨てろと要求することは、その幻想を必要とするような状態を捨てろと要求することである。宗教の批判は、それ故、宗教を後光とする苦界への批判を孕んでいる。」(59)

*

以上で見てきたマルクスのイデオロギー批判としての宗教批判という視角が、ヘーゲル人倫論における国家と宗教および国家と市民社会の相互補完的構造をトータルに批判するものであることを確認して、次の考察に移ることにする。

c）マルクス（2）

ここでは、＜人間的解放＞論のさらなる展開を、人間存在把握における普遍と個別の関係構造を軸に据えて辿ることにより、マルクスによるヘーゲル人倫論への批判の徹底化を追究してみたい。

いわゆる『ライン新聞』時代（1842－43）のマルクスは、「有機体」としての国家を人倫的自由の現実態ないし＜理性性＝現実性＞の具体化と見なす、「ヘーゲル法哲学の徒」であったとされる(60)。ヘーゲル法哲学との批判的対決に向かう「ヘーゲル国法論批判」（1843年執筆）においても、ヘーゲル人倫論の基本的枠組み、即ちアトム的私人から成る市民社会を真の人倫的共同体（ゲマインシャフト）たる国家のうちに止揚するというモチーフはそのまま受け継いでいる。しかしもちろんマルクスは、ヘーゲルの立憲君主制を斥

けて、「現実的人間」＝「国民」を主体とする「民主制」国家を主張する(61)。この「民主制」国家においては「類」と「実存」の一致や「普遍と特殊の真の統一」が実現しており、類的本質と個的実存の一致を体現している「現実的人間」がその担い手でなければならない(62)。「理念」を「主語＝主体」に据え、その自己展開によって現実の社会を論理的な契機として演繹するヘーゲル法哲学の方法論を「論理学的汎神論的神秘主義」と批判するマルクスは(63)、＜実体＝主体＞として自己外化・自己回復の運動を行なう「主語＝主体」の位置に、「理念」の代わりに「現実的人間」を置くのである。かくして、「現実的人間」が、近代国家の様々な分裂 ── 類と個、本質と実存、政治的国家と市民社会、公民と私人 ── を「民主制」国家のなかで克服することにより、具体的な普遍者として自己を実現する、という構図が出来上がる。

さらに、「ユダヤ人問題によせて」と「ヘーゲル法哲学批判・序説」の「人間的解放論」を経て、『経済学・哲学草稿』（1844年執筆）においても、普遍（類）と個別の関係は「疎外（Entfremdung）」の概念を軸とする具体的普遍の構造で捉えられていくことになる。

市民社会の欲求の体系における普遍と特殊（個別者）の分裂ないしたんなる悟性的統一を人倫国家の理性的統一（諸個人・諸団体を分肢とする有機的総体性）にもたらすことにより克服するヘーゲルに対して、マルクスは、市民社会の経済構造の核心をなす「私的所有（Privateigentum）」の「止揚」によって普遍と個別の分裂・対立を克服しようとする。市民社会における「私的所有」は「人間の自己疎外」と不可分であり、これを「止揚」することによってのみ普遍（「類的本質」）と個別（「個人」の「現存在」）との分裂を乗り超え、「人間の自己への再統合ないし還帰」が可能である(64)。マルクスは、普遍と個別の統一を実現するこの運動を、「人間による人間のための人間的本質の現実的な獲得」としての、完成した「自然主義」＝「人間主義」としての「共産主義」と呼ぶ(65)。この場合の「人間」は、労働する主体としての「現実的人間」であり、その自己産出行為は「歴史」の全運動を貫くもの、即ち、自己「対象化」＝「外化」およびその「止揚」＝自己獲得（「類的存在」としての自己実現）という「過程」に他ならない、 ── こうした観点がヘーゲルの批判的読解を通して提示されていると見ることができる(66)。しかしここでも依然として、主体としての人間の自己運動という図式が存しているが、マルクスは、普遍と個別の具体的統一（「類的存在」としての「現実的人間」）を実体化することについては、これを批判する姿勢を見せている。そのことは、「個人は社会的存在（*ein gesellschaftliches Wesen*）である」という表現に示されている(67)。人間の個別的な「現実存

在」は「社会的活動」の所産として、即ち人間と自然との関係および人間相互の関係によって現実化されるものとして捉え返されるのである。普遍としての「類的本質」の方も、個別的人間の「社会的生活」によって確証され具体化される。従って、「『社会』を個人に対する抽象物として固定化すること」は誤りであり、社会は、普遍と個別を統一化する人間の自己産出活動の場という意義を得るのである。(68)

こうして、実体であると同時に主体でもある普遍者が個別者を契機として行なう自己展開といった図式は、マルクスにとって、批判的に克服されるべきものであることが自覚化されていく。

『経済学・哲学草稿』に引き続いてエンゲルスとの共著で公刊された『聖家族』(1845)においても、「現実的人間主義」(序文)の立場から、ヘーゲル哲学への批判 ── この著作自体のテーマはバウアーおよびその一派への批判である ── が加えられる。その「思弁的構成の秘密」と題された部分は、<実体=主体>としての普遍者の自己運動という「ヘーゲル的方法」の“思弁性”を正面から批判したものである。

「果実なるもの(*die Frucht*)」と個々の特殊的「果実」(「リンゴ、ナシ」など)との関係を例に論じられるこの議論の中心的主張を一般化すると、次のようになる。個々の特殊なものは、<普遍的なるもの>の「顕現の仕方、様態」であり、それらの「真の本質」は「実体」としての<普遍的なるもの>である、── というように、「思弁的哲学者」は「抽象的表象」にすぎない<普遍的なるもの>を「本質」に仕立て上げる。またこの<普遍的なるもの>は、「死んだ、区別のない、静止したものではなく、生きた、己れのうちで己れを区別する動的な実在であり」、この「自己区別」によって「有機的に分肢化された系列」としての諸特殊なものの「総体性」である、とされる。このように、「思弁」は、認識する側の「表象の移行」にすぎないことを、「実体」としての<普遍的なるもの>が「絶対的主体」として己れの「化身(Inkarnation)」 ── 個々の特殊なもの ── を「創造する」ところの「自己活動」にまで高めるのである。(69)

このような<実体=主体>への批判から、さらにマルクスは、「フォイエルバッハに関するテーゼ」(1845年執筆)および『ドイツ・イデオロギー』(1845−46年、エンゲルスと共同執筆)のなかで、普遍と個別の新たな関係、即ち歴史的・社会的な媒介関係に基づく人間存在把握を打ち出すことになる。以下に挙げるのは、そのことが明確に示されている部分の叙述を再構成したものである。

・「人間的本質は、個別的人間に内在する抽象物ではなく」、即ち「類」といった「内な

る、無言の、多数個人を自然的に結び合わせる普遍性」などではなく、「社会的諸関係の総体（ensemble）である」(70)。

・従って、個人の「宗教的心情」も、「歴史的経過」や「社会的諸関係」から切り離された「一つの抽象的 ── 孤立的 ── 人間としての個人」に内在するのではなく、「ある特定の社会形態に属する」個人のうちに現れ出る「一つの社会的産物」として捉えねばならない(71)。

・人間の「歴史」において前提されるべきものは、「現実的諸個人、彼らの行動、および彼らの物質的生活諸条件」である。そして諸個人の「存在の仕方」を規定するのは、何を、いかに生産するかであり、「従って、諸個人が何であるかは彼らの生産の物質的諸条件の何たるかによって決まるのである。」(72)

・「意識とは、意識された存在以外のものではありえず、人間の存在とはその現実的生活過程のことである。」従って、人間の「精神的生産」 ── 「政治、法、道徳、宗教、形而上学など」 ── は、人間の「物質的生産」・「物質的交通」から生み出されるもの、即ち人間の「現実的生活過程」・「歴史的生活過程」の「イデオロギー的反映と反響」として捉えられる。(73)

・哲学者たちが「人間の本質」とか「実体」と呼んできたものの「実在的根拠」、換言すれば、人間存在を最も基底的に根拠づけているのは、歴史のなかで各世代が前の世代から受け継いだ「物質的成果」や「生産諸力」・「諸資本」・「諸環境」・「社会的諸交通形態」の「総量」、そして「歴史的に形成された対自然関係および人間相互の関係」なのである(74)。

・「人間」を「感性的活動」として、しかも「彼らを現に在るものに仕上げた彼らの当面の生活諸条件のもとで」捉えること、即ち「彼らの所与の社会的連関のなかで」捉えること、これによって初めて「現実に存在し活動している人間」に到達することができるのである(75)。

以上の叙述に見られるように、人間存在を歴史的・社会的諸関係の総体として把握すること、即ち歴史のなかで繰り返し行なわれてきた対自然的かつ人間相互の対象的活動の所産として把握すること、 ── こうしたマルクスの＜批判的洞察＞がヘーゲル人倫論への根底的批判であると言えるのは、それが＜実体＝主体＞としての普遍者の自己展開という構図を内在的に突き崩していく視角を提示するものだからである。しかも、普遍と個別が相互媒介的関係構造のもとで捉えられるべきだというこの洞察は、ヘーゲルの人倫性概念に

潜勢力として具わっている＜批判的媒介機能＞をより一層明確に浮かび上がらせる作業へと我々を導く。その作業にとって、ヘーゲル人倫論の中心をなす市民社会および国家において、個と全体（普遍）の関係構造がいかなるものとして捉えられるべきなのか、という問題を検討することは不可欠であろう。そのことはまた、現代における政治・社会理論のなかでヘーゲルをどのように位置づけるのか、という問題とも関連する。次章では、こうした問題を、現代のヘーゲル解釈を援用しながら考えてみたい。

〔注〕

(1) Löwith 1960, 15; ders. 1949, 93.

(2) 『イエスの生涯』の概要については、大井 1985, 23-62 の詳細な解説を参照。

(3) 廣松 1986, 288-290参照。

(4) この間の“転向”のいきさつについては、大庭 1978, 399-400、同 1987, 375-383、廣松 1986, 303-304、廣松・井上 1980, 161-172参照。

(5) Bauer 1841, 150f., 170f.

(6) Bauer 1841, 170ff., 210f., 224.

(7) Bauer 1841, 151. なお、バウアーの「自己意識」概念は様々な解釈が可能であるが、こでは立ち入った検討は行なわない。以下の論考を参照。大庭 1987, 384-385、渡辺 1987, 386-392、廣松・井上 1980, 170-171。

(8) Bauer 1841, 158, 161.

(9) Bauer 1841, 204, 213f., 222.

(10) Bauer 1841, 151, 157f.

(11) Vgl. Theunissen 1970, 222. なお、ヘーゲルの生前にもその宗教哲学に対する「汎神論」・「無神論」という非難は繰り返し浴びせられていたようである。良知・廣松（編）1986, 184, 注23参照。また、ヘーゲル自身による“弁明”については、E. §573を参照。

(12) Bauer 1841, 157-162. また、普遍者の自己運動を歴史において担うヘーゲルの「世界精神」も、バウアーは人間の自己意識に還元している。以下の叙述を参照。「世界精神は、人間の精神において初めて己れの現実態を持つのであり、言い換えると、歴史上の精神やその自己意識のなかで己れを展開し完成させる＜精神の概念＞

に他ならない。」「自己意識こそが精神および歴史の唯一の力であり、歴史は自己意識の生成・展開という以外の意味を持たない。」（Bauer 1841, 164.）

(13) Feuerbach 1841, 7; ders. 1843a, 223.

(14) Feuerbach 1841, 30ff., 59.

(15) Feuerbach 1841, 18, 29, 37, 60, usw.; ders. 1839, 296.

(16) 大井 1985、55-61参照。

(17) 『美学講義』のなかでヘーゲルは、「人類（Menschheit）において現在する神の精神」（W 14, 147f.）という表現を用いている（vgl. Theunissen 1970, 127）。

(18) Feuerbach 1841, 47, 71, 73.

(19) 廣松 1986、320参照。

(20) Feuerbach 1843a, 230f.; ders. 1843b, §§38f.

(21) Vgl. Feuerbach 1843b, §31, §39. 良知 1987、288参照。

(22) Feuerbach 1843b, §§4f., §21.

(23) Feuerbach 1841, 17.

(24) Feuerbach 1843b, §§61f., §64.

(25) Stirner 1844, 63, usw.

(26) Stirner 1844, 27, 35, 194, 269, 410.

(27) いわゆる“シュティルナー・ショック”については以下の論考を参照。廣松 1980、128-131、同 1983、15-27。

(28) Stirner 1844, 27, 254, 410f.

(29) Stirner 1844, 257ff., 172, 179.

(30) この機能については第11章で詳論する。

(31) Stirner 1844, 245-259.

(32) Stirner 1844, 196, 246, usw.

(33) これらの出来事についての詳細は、ドント 1968、第Ⅰ部第三章～第五章参照。

(34) 山中 1972、225-226参照。

(35) Vgl. Ruge 1842, 331-333. この点に関しては、Löwith 1949, 117f. も参照。

(36) 山中 1972、232-236参照。

(37) Ruge 1842, 345-349.

(38) Ruge 1842, 338.

(39) Ruge 1842, 339.

(40) この論文の内容理解には、山中 1972、第四・五章および田川 1971、169-194に多くを負っている。

(41) Marx 1844a, 350f.

(42) Marx 1844a, 353f.

(43) Marx 1844a, 354.

(44) Marx 1844a, 356f.

(45) Marx 1844a, 362ff.

(46) Marx 1844a, 364, 366.

(47) Marx 1844a, 354ff., 360.

(48) Marx 1844a, 361.

(49) Marx 1844a, 369.

(50) Marx 1844a, 355, 369.

(51) Marx 1844a, 370.

(52) 既に論じたように（第８章第２節）、『エンチュクロペディー』（第三版）では宗教の重要性がさらに強調されることになるが、人倫国家との相補性は維持されている。

(53) Vgl. Marx 1844b, 388-391.

(54) 山中 1972、188-190参照。

(55) Marx 1844b, 378.

(56) Marx 1844b, 384.

(57) Marx 1844b, 379.

(58) Marx 1844b, 378.

(59) Marx 1844b, 379, vgl. 385.

(60) 『ライン新聞』時代のマルクスの思想的立場については、以下の論考を参照。廣松 1971、115-130、山中 1972、第二章。

(61) Marx 1843, 231.

(62) ibid.

(63) Marx 1843, 206. なお、この点については既に第６章の〔注〕(20) で言及している。

(64) Marx 1844c, 536.

(65) ibid.

(66) Marx 1844c, 546, 570, 574, 583f.

(67) Marx 1844c, 538.

(68) Marx 1844c, 537ff.

(69) Marx/Engels 1845, 59-63.

(70) Marx 1845, 6.

(71) Marx 1845, 6f.

(72) Marx/Engels 1845-46, 20f.

(73) Marx/Engels 1845-46, 26f.

(74) Marx/Engels 1845-46, 38.

(75) Marx/Engels 1845-46, 44.

第10章　人倫性における個と全体 ── 自由主義と実証主義

近代市民社会の成立以後、社会についての理論的営為は、個人の自由および権利と社会構造との関係を軸にして展開されていく。その場合に、しばしば、個人の自由・権利を重視しそれへの社会による介入を最小限にとどめようとする＜個人主義・自由主義＞と、個人に対する社会の根本的優位を説く＜集団主義＞とが、対立する立場として扱われる。ヘーゲルの立場は通常 ── プラトン・アリストテレスのポリス共同体の立場、中世以来の封建社会、近代から現代にかけての社会主義・共産主義や民族主義・全体主義などと共に ── 後者に属するものと見なされるが、前者の側面も、近代市民社会の位置づけから明らかなように、ヘーゲルの社会理論のなかで無視しえない役割を与えられている。従って、社会における個と全体（普遍）の関係を問題にするとき、ヘーゲルの人倫論、とりわけ市民社会および国家についての議論の解釈から何らかの示唆を得ることは十分考えられる。本章では、このような観点から為されるヘーゲル人倫論への様々な解釈の試みを検討するなかで、ヘーゲルにおける個と全体（普遍）の関係構造およびその＜批判的媒介機能＞の解明を試みたい。

第１節　＜リベラリズムの擁護者＞ヘーゲル ── 自由主義的解釈

ここで＜自由主義的解釈＞と呼ぶのは、「ヘーゲルの政治理論を近代西欧の自由主義的政治理論の流れのなかに位置づける」解釈である。この解釈のモチーフは、ヘーゲルが近代市民社会における個人の自由な主体性・特殊性を積極的に評価しこれを取り入れつつ同時に、その一面的絶対化としてのアトミズムや経済的不平等を始めとする悟性的分裂態を、自らが構想する理性国家（人倫国家）において克服しようとする、という姿勢のうちに、自由主義的立場からも擁護可能な側面を見出す、というものである(1)。

しかし、ヘーゲルを自由主義的に解釈するためには、ハイム（Haym, R.）以来繰り返し提示される＜反自由主義的ヘーゲル像＞を打破する必要がある。そこで、＜反動的プロイセンの御用哲学者＞、＜権力主義的国家思想の唱道者＞、＜20世紀の全体主義思想の源流＞といったヘーゲルへの非難に対して(2)、ヘーゲルおよびその弟子たちに関する歴史的事実やヘーゲルのテキスト（公刊された『法哲学』と新たに出版された『法哲学講義』を中心とする）に依拠しながら、実証的に反論していく、という作業がその内実をなす。この

問題については、既に『法哲学』の市民社会論および国家論の検討の際にも論じておいたので、ここではそれを踏まえて、自由主義的解釈の主張する主な論点を項目別に列挙した上で、その問題点を指摘するという方法で論を進める。

ア) 歴史的状況 ── プロイセン国家との関係

・プロイセン支配層内部に改革派と反動派の対立があり、ヘーゲルは前者に支持されていた。改革派の政治的スタンスは、旧体制の封建的特権層の力を弱め、立憲君主制を中心に市民的諸権利を実現する近代国家を確立する、というものであった。

・ヘーゲル学派に属する者やその影響を受けた者が、その反体制的な自由主義的傾向故に、当局から監視・弾圧され、ヘーゲルの政治思想そのものも、1840年代に入って、反動化するプロイセン政府によって排撃の対象となった。

イ) 思想状況 ── 反動思想・革命思想との関係

・ヘーゲル（およびヘーゲル学派）は、以下に挙げる復古的・反動的な思想家たちと敵対関係にあった。『国家学の復興』（1816－25）のなかで家父長的な君主の支配する封建国家を主張するハラー（Haller, K. L. v.）、「歴史法学派」の旗手としてドイツの統一立法に反対したサヴィニー（Savigny, F. K. v.）、絶対主義的なキリスト教国家を理想とする法学者シュタール（Stahl, F. J.）、ヘーゲル死後、正統派支配層によってヘーゲル学派退治のためベルリン大学に招かれた老シェリング（Schelling, F. W. J. v.）、ハラーの学説を信奉し、自ら家父長的君主支配を目指すフリードリヒ・ヴィルヘルム四世、自由主義思想の根絶に奔走し、ヘーゲル学派弾圧の先頭に立った文相アイヒホルン（Eichhorn, J. A. F.）など。

・他方で、ブルシェンシャフト（ドイツ学生組合）に混在する、ドイツ国粋主義（ユダヤ人排斥主義）や主観主義的心情主義、そして自由主義的民主主義といった急進的思想に対して、ヘーゲルは批判的態度をとっていた。

・ヘーゲルは、フランス革命について、近代的市民の自由と権利の実現という段階までは積極的に評価していたが、急進的なジャコバン派の支配に対しては終始批判的であった。

・以上のことから、国家の原理を、伝統や自然・秩序にではなく理性に求める穏健な改革主義者ヘーゲル像を提示することが可能である。

ウ) 自由主義的側面 ── プロイセンの現状への批判

・ヘーゲルの政治理論には、当時のプロイセン国家には存在していなかった、以下に挙げる自由主義的要素が見出される。議会制および憲法を中心とする立法・統治（行政）形態、

陪審裁判制、近代的市民の自由（言論・出版、思想・良心、私的所有、職業選択の自由など）の承認、世論の尊重、地方自治団体の重視など。これらは何れも、ヘーゲルが、権威主義的で絶対主義的な国家主義の正当化を行なったという解釈を否定し、彼が自由主義の擁護者であったことを示している。

・それ故、「国家の理念」を構想するヘーゲルの国家論は、当時のプロイセン国家に対しては批判的機能を持つことが認められる。

エ）＜理性性＝現実性＞テーゼ

・『法哲学』に見られる周知のテーゼ ── 「理性的なものは現実的であり、現実的なものは理性的である」 ── は、現存するものをそのまま理性的だとして正当化するものではなく、自由の原理に基づく近代国家を理性的国家としてその正当性を主張するものである。

・このことは、『法哲学講義』のなかに「理性的なものは現実的になり（wird）、現実的なものは理性的になる」（VR. Ⅲ, 51）という表現が見られることからも明らかである。

オ）立憲君主制

・理性的な憲法（国制）を原理とするヘーゲルの国家における君主制は、絶対主義的・封建的または正統主義的なものではなく、たんに主体性の形式的な側面を担うものであるにすぎない。

・君主は、近代的主体性の自己規定を「我意志す」という決定として法律に付け加えるだけであり、何ら実質的な政治的権力を持たない。

・ヘーゲルの立憲君主制の“進歩性”は、プロイセン国王フリードリヒ・ヴィルヘルム三世を中心とする反動勢力がヘーゲルの君主論を拒否し、ヘーゲル死後国王となったフリードリヒ・ヴィルヘルム四世が明確に立憲君主制を否定し、絶対主義的君主制の復活を図ったことからも明らかである。

カ）人倫性および国家における＜具体的普遍＞と＜止揚＞

・ヘーゲルの「人倫性」概念は、主体性と客体性・実体性、特殊性と普遍性、義務と権利といった対立項の具体的な統一であり、従ってまた、人倫性の現実態である「国家」は、特殊的意志と普遍的意志の、特殊的自由と普遍的自由の＜具体的普遍＞という性格を有する。

・このことは、特殊性・主体性の一面化である「道徳性」を＜止揚＞することにより成立するのが「人倫性」であり、特殊的個人の主体性と形式的普遍性の段階である「市民社会」を＜止揚＞することにより成立するのが「国家」である、ということを意味する。

・こうしたことから、ヘーゲルの人倫国家が、カント倫理学やロマン主義的な主観主義、そして市民社会の限界を“克服”したものである、という評価を与えることができる。

キ）自由主義への批判

・ヘーゲルの人倫国家は、自由主義を容認しつつ同時に自由主義の弊害、即ち経済的格差の拡大やアトム的個人の自己絶対化などを克服する方向を指し示している。

・自由主義経済を基本に、福祉行政や職業団体による調整機能そして国家の介入（個人の特殊的自由の制限）などを併せ持つというヘーゲルの思想のうちに、20世紀後半に実現する福祉国家の先駆的表現が見出される。

・しかしまた逆に、世襲君主制、土地貴族の長子相続制、封建的性格を残す身分体系、戦争の必然性などに見られるヘーゲルの“復古的”立場の残滓は、自由主義に対する後ろ向きの批判として拒否されるべきものである。

ク）形而上学的側面

・ヘーゲル哲学の体系原理である理念の展開や精神の運動といった形而上学的傾向と国家との結びつき、換言すれば、国家論に弁証法を適用したり、国家の成立や構造を論理学的諸契機によって根拠づけるといったやり方は、基本的に受け入れ難い。

・世界精神の歴史的展開による諸国家・諸民族の興亡やキリスト教・ゲルマン民族・プロイセン国家の正当化、諸個人をたんなる手段に貶める「理性の狡知」論なども、ヘーゲルの観念論的形而上学の“悪しき産物”と見なされるべきである。(3)

以上述べてきた、ヘーゲルの自由主義的解釈の見解について、その問題点を指摘してみよう。

先ず、ア）・イ）・ウ）の緒論点は、大筋では現在既にヘーゲル研究における共通認識として受け入れられており、それにより、＜反動的プロイセンの御用哲学者＞といったレッテルが持ち出されてくることはもはやなくなりつつある。イルティングを中心とする『法哲学講義』の刊行、ドントらによる当時のプロイセン国家の政治・思想状況に関する実証的研究、ペルチンスキーその他によるヘーゲル社会理論の“歪曲”の訂正作業、これらは何れも高く評価されるべき業績だと言える。

しかし、エ）からキ）までの諸論点で示される、＜自由主義の擁護者＞およびその一面性の克服者といった評価は、直ちに受け入れるわけには行かない。とりわけ、エ）・オ）の論点に関しては、ヘーゲルの言う＜理性性＞という概念についての理解が重要なポイン

トとなる。

＜理性性＝現実性＞テーゼがたんなる現状追認を意味するのではなく、“非理性的”な現存秩序状態への批判を含意するものであることは、自由主義的解釈に示されている通りであろう。ただ、イルティングのように、「理性的なものは現実的になる」、「理性的なものは……生起しなければならない」（傍点引用者）といった表現を『法哲学講義』から持ち出してきて、ヘーゲルの“現実批判”の立場をその「リベラル性・進歩性」と結びつける解釈は(4)、ヘーゲルにおける＜理性性＞の内実を問わない無批判的な受容である限り、極めて不十分なものと言わねばならない。『法哲学』において構想される理性的国家とは、既に見たように、諸個人のうちに近代的主体性原理としての特殊的自由を保持しつつ、それを諸団体への帰属を介して有機的総体性に統合するものであり、しかも、君主を頂点とする立憲君主国家そのものが諸特殊者への分肢化と全体への統合・収斂という自己運動を行なう＜主体＞なのである。ヘーゲルにとって、こうした理性的国家こそ＜現実的である＞のであって、それが＜現実的になる＞や＜現実的にならねばならない＞という表現であったとしても ── もちろん、その表現の違いが読み手（聴き手）にとっては重大な意味を持つことは十分ありうるにせよ ── 本質的に異なるものではなかったのである(5)。ましてそうした表現が“リベラルで進歩的”であるなどと評価するのは、余りに短絡的すぎるのではないだろうか。問題なのは、ヘーゲルにおける＜理性性＞およびその中心概念としての自由が自由主義的立場によって擁護されうるものなのか、という点である(6)。

この点は君主制についても問題となる。自由主義的解釈においては、立憲君主制と絶対主義的・封建的君主制が二元的に対置され、前者における君主は実質的権力を持たず、決断といった形式的な役割だけしか認められておらず、その点で、現代の自由主義諸国の君主制と連なるものと位置づけることもできる、という点で“リベラルで進歩的”であるとされる(7)。しかしヘーゲルの立憲君主制を支えているのは、有機的な総体性としての理性的体制であり、その頂点に位置する君主は、この体制が安定的・調和的秩序を維持するものである限りでのみ、形式的であることができるのである。とすれば、君主制の性格づけも、有機的総体性の＜理性性＞をどのようなものとして捉えるかによって決まってくる。そこで、この問題に対する自由主義的解釈の見解を明らかにすることが必要となる。その場合、上述のカ）・キ）・ク）の論点が検討されねばならないが、ここに自由主義的解釈の根本的な難点が存するものと思われる。

既に論じたように、ヘーゲルの人倫論では、近代的主体性原理に基づく自由主義的要素

は、その担い手である人格的特殊性の自立的発展を積極的に容認しつつ、同時にそれを共同体の実体的統一へと連れ戻すことにより、人倫的一体性を確保する、という形で組み込まれる。その際、諸個人の特殊的自由は、次のように<止揚>される。一方で、道徳的意志の自己規定（自律としての自由）は、人倫性において人倫的実体の客体的側面と一体化して<具体的自由>となり、他方では、市民社会における私的人格の市民的自由が理性的国家のうちで<真の普遍的自由>へと高められる、というのである。自由主義的解釈者たちは、こうしたヘーゲルの枠組みのなかで、自分たちが擁護する自由概念が正当に評価されかつ位置づけられていると見なし、しかもそれが<具体的自由・真の普遍的自由>という、より高いレヴェルで実現されている、と“好意的に”解釈する。

しかしこのような解釈は、ヘーゲルの弁証法の中心概念をなす<止揚>および個と全体（普遍）の関係についての表層的かつ一面的な理解に基づくものであると言わねばならない。個人の道徳的自由・市民的自由がそれぞれ人倫的自由・国家的自由へと<止揚>されるというとき、それはたんに前者の一面性（特殊性・主観性）が共同体のなかで克服され、より高次のものとなる、といったことにとどまるわけではない。そこでは、道徳的自由や市民的自由が人倫性および国家から独立してそれ自身で存立しうるという、自由主義的発想そのものが否定されているのである。もちろん、市民社会における個人の権利としての自由、とりわけ私的人格が経済主体として行なう特殊的利益追求活動の自由は、ヘーゲルの理性的国家においても認められている。しかしそれは、諸個人が有機的総体性としての人倫国家における自己の位置を自覚し、しかも己れの特殊的自由がこの国家という全体によって支えられているという内面的確信（愛国心としての心術）を保持している限りにおいてである。或いはまた、国家の危急時（対外戦争および内乱）には、個人の特殊的自由は<全体>への自発的服従に組み込まれなければならず、しかもこの服従こそ<解放＝具体的自由>であり、個人の道徳的・市民的自由は、この<具体的自由>と不可分一体である限りでのみ容認される。

以上のようなヘーゲルの立論における自由主義的側面の<止揚> ── その自存化を否定しつつ、契機として許容する ── は、支配の思想としてのヘーゲル人倫論を特徴づけるものだと言ってよい。そこには、社会全体の秩序の安定維持のためには、市民社会の領域における個人の特殊的自由を全面的に抑圧するよりも、その活動を容認しながら、主観的・内面的な心術の領域でこれを止揚し、諸個人の全体への有機的統合を図る方がむしろ有効である、という発想が認められる。そしてそれは、<実体＝主体>としての普遍者が個別

者を契機として自らを具体的に実現するという、ヘーゲル哲学の体系原理と密接に結びついている。ヘーゲル人倫論の＜理性性＞が現実的であるのは、このような＜具体性＞によって支えられていることによるのである。

他方また、ヘーゲル弁証法には、諸個人の特殊的自由を自存化する自由主義的なアトミズムに対する＜批判的媒介機能＞が具わっていることを指摘しておく必要がある。ヘーゲル人倫論における＜全体＞としての総体性概念は、個別者が常に歴史的・社会的な媒介性のもとで捉えられねばならない、そして普遍者も個別者によって不断に媒介されたものとしてのみ真に普遍的である、という相互媒介性の原理を含んでいるのである。我々はこれまでにもこの批判的機能について様々な角度から言及してきたが、ここでは、前述の支配思想としての側面と共にこの機能がヘーゲル人倫論の二重構造を形成しているということを強調しておきたい。なぜなら、この構造を洞察することがヘーゲル人倫論の解釈作業にとって極めて重要であると思われるからである。

この点からすると、個と全体（普遍）を“悟性的に”分断固定化する自由主義的解釈においては、ヘーゲルの＜全体＞の二重性、即ち、諸個人を契機（手段）として自己を実現する普遍者（＝有機的総体性）であると同時に、諸個人を媒介するものとしてその具体的在り方を規定する諸関係の総体性でもある、という二重性は、見逃されてしまうことになると言わねばならない。とりわけ後者の側面は、前者の側面が＜支配のイデオロギー＞[8]に連なるのに対し、ヘーゲル弁証法および人倫性概念に具わる批判的機能として、自由主義的立場に対する批判原理であるのみならず、ヘーゲル自身の体系を内在的に掘り崩す可能性すら招来するのである[9]。従って、この問題に立ち入って議論しない限り、ヘーゲル人倫論の“解釈”は表層的かつ一面的なものにとどまらざるをえないのである。

第2節　＜支配のイデオロギー＞としてのヘーゲル社会理論 ── 実証主義的批判

同じ自由主義的立場に立ちながら、ヘーゲルの社会理論をその自由主義的側面故に擁護する自由主義的解釈とは異なって、反自由主義的思想としてほぼ全面的に否定する解釈を、ここでは＜実証主義的批判＞と呼ぶことにする。その共通認識は、既に前節で言及したように主として英米系の実証主義（経験論・分析哲学）やドイツ系の実証主義（批判的合理主義）などの立場により提示されるヘーゲル像 ── 反動的プロイセンの御用哲学者・権威主義的国家主義者・全体主義思想の源流など ── である。こうしたヘーゲル像そのものは、

自由主義的解釈の作業によってその正当性を失っているにも拘らず、その立場から為される極めて尖鋭なヘーゲル批判には、無視しえない面が存するのである。或いは、ヘーゲル弁証法および人倫性概念の批判的機能を浮かび上がらせるという点では、自由主義的解釈の擁護よりも、むしろこの否定の方がその意義は大きいと言えるかもしれない。

以下では、このような観点から、ポパー（Popper, K. R.）およびトーピッチュ（Topitsch, E.）の所説に拠りながら論を進めていきたい(10)。

実証主義的な自由主義の立場に特徴的なのは、個人の自由を擁護することが最も重要なことであり、それを抑圧・支配するような＜全体＞はいかなるものであれ容認することはできない、という見地であると見られる。従ってそこでは、諸個人の自由を最大限に認める理性的（合理的）かつ民主的な社会だけが唯一正当化されうるものであって、これに敵対する思想は＜全体主義的＞なものとして厳しく批判されねばならない、ということになる。

ポパーの主張する「開かれた社会」が、ヘーゲルの政治哲学を ── プラトン・マルクスと共に ── 自らの「敵」としてその“罪業を暴く”のも、こうした脈絡においてである。ポパーのヘーゲル批判の主な論点は、反動的プロイセンを正当化するイデオロギー、“みせかけ・まやかし”にすぎないリベラル的要素、20世紀の全体主義・人種主義との密接なつながり、個人の自由を抑圧し国家・民族を絶対視する「集団主義（collectivism）」、「歴史信仰（historicism）」に基づく「部族主義（trivalism）」・「神託的（oracular）哲学」といったものである(11)。そのなかで論じるに値するのは、ヘーゲルの政治哲学におけるリベラル的要素、即ち自由主義的解釈が強調する論点に対する否定的評価、そして「歴史信仰」というポパー独自の概念に基づく＜全体＞への批判についてであろう。

ポパーによれば、ヘーゲルの政治思想のなかで一見リベラルに見える要素、例えば（絶対主義的君主制に対抗する）「憲法請求」や「自由と平等」、（プラトンの＜全体主義＞に対抗する）個人の「主体的自由」などは、「弁証法的方法」なるものによってその「反対物に曲解さ」れてしまうものであるにすぎない(12)。ヘーゲルは、近代的主体性およびそれに基づく個人の主体的自由を強調し、プラトンの国家論にはこれが欠落していたことを繰り返し非難しているが、このことは決してヘーゲルが＜反全体主義者＝自由主義の擁護者＞であることを意味するものではない。＜個人は全体のためにあり、全体＝国家のために自発的に服従することこそ真の自由である＞といった「集団主義」の思想をヘーゲルは全面的に肯定しているのである。しからば何故にヘーゲルは個人の「主体的自由」を強

調したのか。ポパーは次のように考える。

「ヘーゲルの確信によれば、革命が回避されうる唯一の道は、民衆に一種の安全弁としてわずかばかりの自由を許すこと、即ち、民衆に感情をはき出す機会を与えつつその機会が不穏なものになってはならない程度の自由を許すことなのである。」(13) つまり、民衆を支配する場合、「主体的自由」という「幻想（illusion）」を与える方が(14)、抑圧的・統制的体制として一切の個人的・主体的な自由を奪い取るよりも有効だ、というのである。

ポパーの後継者とも言うべきトーピッチュは、さらに明確に、「ヘーゲル弁護論（Hegel-Apologetik）」、即ち全体主義とヘーゲルの関係を否定してヘーゲルを自由主義の擁護者に仕立て上げる立場を批判しつつ、次のように述べる。ヘーゲルの「理性国家」は、すべての個人に絶対的服従を要求するという点で、「反自由主義的・反民主主義的な根本性格」を持つ「支配のイデオロギー（Herrschaftsideologie）」であることは明らかであり、「ヘーゲルがフランス革命の多くの思想的要素と事実的業績を ── たいていは、否定と保存の両方の意味で ── 彼の社会論のなかへ取り入れているということは、たいした意味を持たない。」(15)

たしかにこうした議論がヘーゲルにおける「主体的自由」を中心とする自由主義的要素を不当に矮小化しているのは事実であり、その意味でヘーゲル政治哲学の一面的理解にとどまることは否定できない。にも拘らず、それは、自由主義的解釈によるヘーゲルの“好意的曲解”を暴露するという機能を持つことは認めなければならない。ヘーゲルがいくら自由主義的要素の重要性を強調しても、結局それは国家の有機的一体性のうちに統合される契機でしかないのであり、この＜国家形而上学＞の反自由主義・反民主主義的性格は明らかなのだ、 ── こうした見方は、ヘーゲルの自由主義的擁護、或いは、ヘーゲルの国家形而上学そのものを正当化する＜ヘーゲル右派＞に連なるヘーゲル擁護論(16)に対して主張される限りで正当化されうる面を持つ。

前節で論じたように、自由主義的解釈は、個人の自由と＜全体＞という両契機を二元的に固定化した上で、自由主義的要素が保持されていることを積極的に評価するものであった。これに対して実証主義的批判は、同じように個と全体の二元的対立を前提にしつつ、ヘーゲルの政治哲学において結局は全体の優位が支配的であって、個の重視は見せかけにすぎないものとして否定的に評価する。両者は何れも、ヘーゲルの社会理論の問題性、即ち個と全体（普遍）の関係構造の重層性を看過した一面的理解にとどまるが、後者が全体（普遍）そのものを主題化し、そこからヘーゲル哲学体系への執拗な批判を展開しており、

そこには無視しえない論点が提示されている。

＜全体＞に対する実証主義的批判を構成するのは、ヘーゲル哲学の体系原理としての弁証法への批判、この原理と結びついた国家・歴史への批判、そしてこれらの批判の前提としての＜価値自由（没価値性）＞といった議論である。以下、これらの論点をまとめて検討してみよう。

ヘーゲルの哲学体系を担う「絶対者」は、有限的・経験的な世界を超越した存在であると同時に、「時間の内部で運動する有限的世界の過程」を形成する存在でもある(17)。その方法原理は「弁証法」と言われるものであり、それは「精神」の「外化と取り戻し」・「分裂と再統合」から成る(18)。トーピッチュによれば、このような哲学体系および方法原理は、世界過程についての特定の「価値観点」、即ち「神の救済計画というモチーフ」・「聖書における堕罪と救済の信仰」に基づく「世界史の形而上学的・神学的解釈」の試みに他ならない(19)。こうした「解釈」が国家・社会や歴史のなかに“外から”「持ち込まれる」ことにより、ヘーゲルの歴史哲学・社会哲学が出来上がる(20)。それを貫いているのが、「歴史的・社会的現実」をそのなかに含む「精神の諸規定の弁証法的運動」は最終的には「全過程の目的としてあらかじめ定められていた秩序の実現」（「理念の完全な実現」）に到る、という「有機的・目的論的」な表象である(21)。

ポパーは、こうした目的論的世界観に基づくヘーゲルの「弁証法的」な歴史・社会理解を「歴史信仰」として批判する。「歴史発展の諸法則」の理解・発見により「未来の展開の予測」・「人間の運命の予言」が可能となるという「教説」(22)をその中心に据える「歴史信仰」は多くの場合 ── ヘーゲルにはとりわけ当てはまる ── 「集団主義」、即ち国家・民族といった集団の個人に対する絶対的優位性を主張する社会観を伴う(23)。「ヘーゲル流の歴史信仰と現代の全体主義の哲学との同一性」は疑いえない、とポパーは述べる(24)。トーピッチュもまた、有機的・目的論的構造を具えたヘーゲルの国家が、諸個人の人格と所有をたんに一手段・契機に貶める反自由主義的・反民主主義的な「権威主義的・全体主義的」国家でしかありえないということを強調する(25)。

このようにヘーゲルの歴史哲学・社会哲学を「支配のイデオロギー」として断罪する実証主義的立場が前提にしているのは、＜自由と民主主義＞対＜全体主義＞という基本対立図式である。そこから派生的に、＜個人主義＞対＜集団主義＞、＜西欧近代の啓蒙主義＞対＜神話・神託的哲学＞、＜経験的・合理的科学＞対＜思弁的・非合理的神学ないし形而上学＞、＜価値中立的・没価値的な科学的態度＞対＜歴史・社会の価値解釈＞といった二

元対立図式が導出される[26]。何れの図式でも、前者を擁護し後者を否定するために、様々な歴史的・社会的・思想的素材が持ち出されるのだが[27]、その二元対立そのものがヘーゲル批判にとっては決定的に不十分なのである。たしかにヘーゲル哲学が「支配のイデオロギー」であるという批判はそれ自体間違っているわけではないし、それを実際に国家主義的支配思想に適用した論者たち（注（16）参照）や、ヘーゲル国家論の“全体主義的”側面を軽視する自由主義的擁護論に対する実証主義的批判は、一定の意義が認められよう。しかし、それが、＜自由と民主主義＞という＜科学的・合理的＞政治思想に敵対する＜反自由主義的・反民主主義的で権力主義的な国家思想＞というような非難にとどまる限り、ヘーゲル哲学の＜支配のイデオロギー性＞を捉え損なうことになるのではないか。近代市民社会における個人の主体的自由を容認しつつ同時にこれを国家の有機的総体性の契機として統合する、という市民社会と国家の相互補完的構造こそ、ヘーゲル哲学の＜支配のイデオロギー＞機能を担うものなのであり、「個を抑圧する全体主義だ」などという非難は、外在的批判にとどまると言わざるをえない。

ヘーゲル哲学への根底的（ラディカル）な批判が可能であるとすれば、それは個と全体（普遍）を二元的に対置する発想そのものを超出する方法原理を獲得することによってであり、そのためには、ヘーゲルの人倫性概念および弁証法的方法の批判的機能を ── 媒介性・総体性・否定性といった概念に定位して ── さらに顕在化させる作業が必要となるのである。そうした作業は、ヘーゲルの自由主義的擁護や実証主義的非難を共に一面的な解釈として乗り超えていく方向を指し示すものとなるであろう。次章では、こうした試みを取り上げてみたい。

〔注〕

（1） こうした解釈をする論者として、英米系では、ノックス（Knox, T. M.）、フィンドレイ（Findlay, J. N.）、カウフマン（Kaufmann, W.）、ペルチンスキー（Pelczynski, Z. A.）、テイラー（Taylor, Ch.）、アヴィネリ（Avineri, S.）、ドイツ系では、リッター（Ritter, J.）、イルティング（Ilting, K.-H.）、リーデル（Riedel, M.）、フランス系では、ヴェーユ（Weil, E.）、フレーシュマン（Fleischmann, E.）、ドント（D'Hondt, J.）などが挙げられる。Vgl. Ottmann 1977, IX-X. 藤原 1981, 226-227 参照。

(2)　こうした非難の主なものとしては、以下を参照。Haym 1857, 357-391. Popper 1945, vol. 2, 29-35, 41, 46. カッシーラー 1946, 352-353, 360。また、この非難についての評価・解釈の試みについては以下を参照。Ritter 1956, 183-188, 240-243. Ottmann 1977, 74-86, 204-223. なお、この問題については次節で詳論する。

(3)　以上、ア）からク）の諸論点をまとめる上で参照した文献は以下の通り。Avineri 1972; Heiman 1971; Henrich 1983; Horstmann 1974a; Ilting 1971; ders. 1973; ders. 1983; ders. 1984a; ders. 1984b; Knox 1940; Ottmann 1977; Pelczynski 1971a ; ders. 1971b; ders. 1984; Peperzak 1982; Riedel 1976; Ritter 1956; Rosenzweig 1920; ドント 1968, ホッチェヴァール 1973, 藤原 1982。

もちろん、上記諸論者の見解には一致しているとは言えない点もたくさんあるが、ほぼ共通していると見られる主張を中心にまとめている。

(4)　Vgl. Ilting 1973, 111; ders. 1983, 28f.

(5)　この点を含めて、イルティングは、公刊された『法哲学』がプロイセン当局の検閲を免れるために“自由主義的”な主張を後退させており、講義ノート（とりわけ 1818/19＝VR. II）を見ればそのことは明らかである、という解釈を提示している。詳細な検討は省くが、その根拠とされるテキスト（VR. II, §§114-121）の解釈 ── 一言で言うと、ヘーゲルの国家は近代市民社会における個人の自由を真に実現するものであり、従って「リベラル・進歩的」なものだ、というもの ── は、到底受け入れ難い。Vgl. Ilting 1973, 43-116; ders. 1983, 18-31; ders. 1984a, 94-104. なお、このいわゆるイルティング・テーゼについては、以下の論稿も参照。 Knox 1940, 16-17; Horstmann 1974b.　水野 1986a, 同 1986b。

(6)　ヘーゲルにとって「理性的である」国家とは、「1821年当時のプロイセン国家」ではなく、「革命の自由原理を自らのうちに受け入れ、個人を自由で法能力を具えた人格として保持する近代世界の国家」である、というリーデルの解釈（Riedel 1976, 49）も、近代的自由とヘーゲルの理性性を無媒介に結びつけているが故に不十分であると言わねばならない。

(7)　cf. Pelczynski 1971b, 232-233.

(8)　この問題は次節で論じる。

(9)　この点については第11章、とりわけアドルノのヘーゲル論において詳細に検討する。

(10) オットマンによれば、実証主義的立場からヘーゲルを批判する論者として、他にランケ（Ranke, L. v.）、マイネッケ（Meinecke, F.）、ローゼンツヴァイク（Rosenzweig, F.）、デューイ（Dewey, J.）、フック（Hook, S.）、プラムナッツ（Plamenatz, J. P.）、カッシーラー（Cassirer, E.）などが挙げられる。Vgl. Ottmann 1977, 182-223.

(11) cf. Popper 1945, vol. 1, 1-2, 7-10; ibid. vol. 2, chapter 12.

(12) Popper 1945, vol. 2, 43-45.

(13) Popper 1945, vol. 2, chapter 12, note 43.

(14) ibid.

(15) Topitsch 1967, 86ff., 92 (Anm. 68).

(16) トーピッチュは、この立場の論者たちをドイツにおける「権威的・反自由主義的・反民主主義的な権力国家論」を唱えるものとして批判しているが、そこで取り上げられているのは、ドゥンカー（Duncker, M.）、レスラー（Rößler, C.）、ラッソン（Lasson, A.）、ヴント（Wundt, M,）、ヘーリング(Haering, Th.)、ビンダー（Binder, J.）、シュミット（Schmitt, C.）、ラレンツ（Larenz, K.）などである。これらの論者とビスマルク帝国・ナチス第三帝国との密接な関係を示すことによって、トーピッチュは、ヘーゲルの国家論を“全体主義思想の源流”として告発する。Vgl. Topitsch 1967, 63-88; Ottmann 1977, Ⅷ.

(17) Topitsch 1967, 18f.

(18) Topitsch 1967, 20, 24, 53. トーピッチュ 1966a、41-42、同 1966b、158-162参照。

(19) Topitsch 1967, 10-14. またトーピッチュは、「古代の新プラトン主義的・グノーシス的・終末論的・黙示録的伝統」と「ヘーゲルおよびマルクスの理論」との「体系的構造的類似性」を主張している（トーピッチュ 1966b、138、155）。

(20) Topitsch 1967, 51f.

(21) Topitsch 1967, 12, 27.

(22) ヘーゲルの歴史哲学がこのような「教説」でないことは、カウフマンの指摘（Kaufmann 1970, 157）を俟つまでもなく明らかである。

(23) Popper 1945, vol. 1, 9. ポパー 1957、37-40、124参照。

(24) Popper 1945, vol. 2, 78.

(25) Topitsch 1967, 7ff.

(26) cf. Popper 1945, vol. 1, preface, chapter 1; ibid. vol. 2, chapter 24, 25; vgl.

Topitsch 1967, 24f., 61f., 92. トーピッチュ 1966a、33-35、46、同 1966b、137、193-194、240参照。

(27) 例えば、トーピッチュは、「個人主義と合理主義を擁する〔第一次世界大戦の〕西欧戦勝国」や「リベラルでヒューマニスティックかつデモクラティックな思想界」の支配的な「アングロサクソンとスカンジナビア」を<自由と民主主義>の実例として挙げる（Topitsch 1967, 65f. トーピッチュ 1966b、35）。

第11章　批判的総体性としての人倫性 ── 批判理論

1930年代にホルクハイマー（Horkheimer, M.）によって提唱された「批判理論(Kritische Theorie)」によるヘーゲルの歴史・社会理論への批判の意義を探るのが本章の課題である。フランクフルト大学「社会研究所」所長への正式就任（1931）後、ホルクハイマーは、『社会研究誌（Zeitschrift für Sozialforschung)』に意欲的に論文を発表していくが、それらを貫く中心的モチーフの一つに、ヘーゲルの歴史・社会理論の批判的継承という視角を認めることができる。ヘーゲル哲学における精神の体系とそれを支える弁証法的方法は、<全体＝総体性>として、一方では、個と全体（普遍）を二元的に対立固定する立場に対して鋭い批判的機能を持つことが認められ、その継承・発展が図られる。しかし他方、この批判的機能そのものが、<全体＝総体性>の自存的実体化やそれに基づく現実正当化を不可避的に伴う当のヘーゲル哲学に対しても向けられることになるのであり、その意味で、継承はあくまで批判的でなければならない。そしてさらに、この批判的継承は、ヘーゲルの人倫性を<批判的総体性>として捉え返し、批判性の欠落した（従って<全体>の支配を見逃す）様々な立場に対する批判を遂行する理論的実践に組み込まれていく。

以下では、「批判理論」においてこうした営為に従事するホルクハイマーと、（この点に関する限り）その基本姿勢を受け継ぐアドルノ（Adorno, Th. W.）のヘーゲル論を検討してみたい。

第１節　ヘーゲル哲学の批判的機能 ── ホルクハイマー

ホルクハイマーのヘーゲル論の骨格をなすのは、ヘーゲル哲学の<全体＝総体性>という概念を主題化し、その媒介機能・批判的機能の側面と、実体化されることによる現実正当化機能の側面とを区別する、という方法原理であると言うことができるであろう。このことを踏まえた上で議論を進めていきたいと思う。

「社会哲学」という新たな学問領域の構想を具体化しようとするホルクハイマーは、この課題を、人間をその社会的生活連関および「人類の物質的・精神的文化一般すべて」との関係のなかに定位して捉える、という方向で討究していく(1)。そして、ヘーゲルの哲学体系、とりわけ「客観的精神」の領域における、人間存在を個人の主体性・人格性としてよりもむしろ「個人が属している〔歴史的・社会的な〕全体の生活」に即して解明する

という「イデアリスムス」の原理のうちに、「社会哲学」の祖型を認め、それを積極的に評価する(2)。こうした見方の根底にあるのは、個人の自由かつ自律的な行為は、近代市民社会における様々な制度・組織・機構から成る歴史的・社会的過程 ── これこそが“真の力”として現実的な<主体性>である ── によってたんなる手段に貶められている、という時代診断であると見られる。この現実的な<主体性>は、「カント」によって「経験的主観」の認識が依存している「普遍的主観性」として定式化され、さらに「ヘーゲル」によって、世界史における「理性の狡知」や体系を貫く「精神」として哲学の中心問題に高められたものである(3)。ホルクハイマーは、この<主体性>を「超人格的全体」・「社会的総体性」・「社会の能動性」として、即ち一見自発的・能動的であるかに見える個人を受動的・手段的なものとする<威力（Macht）> ── 市民社会の経済的普遍を支配する「盲目的必然性」 ── として捉え返し、この「個人と社会の分裂」を「止揚する」理論的実践を「批判理論」と呼んで、これを自らの立場とする(4)。重要なのは先ず、非理性的な<全体>がこの社会において主体として現に存在し支配的力を行使しているという実態を見抜くことなのだ、というのである。

「理性的に組織された未来社会への関心」に貫かれた批判理論は、未だ理性的ではない ── 抑圧・搾取・収奪・貧困・差別などが現存している ── 市民社会にあって、個人が自由かつ自律的な主体でありうるという思想を、「イデオロギー」として告発する(5)。個人はその感覚的知覚において既に歴史的・社会的に「形成された」ものでしかありえず、従ってその個々の活動においても、歴史的かつ社会的な「被制約性（Beschränktheit）」 ── <全体>によって媒介されていること ── を免れることはできない(6)。個人の行為や個々の歴史的・社会的事象の意味は、「歴史的過程」と「社会構造全体」によって初めて確定されうるのであり、近代市民社会においてこの洞察は、「経済」が人間を支配していること、従って“自由な”経済活動の主体としての個人という「仮象（Schein）」を暴くことを可能にする(7)。このように、「全体としての社会的実践によって事実的なものが媒介されている」ことを認識し、個人の自由・自律が「社会の理性的体制に依存している」こと、従って、社会の経済的構造（労働過程）と個人の自由・自律或いは自発性との一致が実現して初めて各個人の真の自由（＝「解放（Emanzipation）」）が可能であることを明らかにするのが、批判理論の「弁証法的機能」に他ならない(8)。社会的諸連関から“独立”した“自律的”個人の“自由”や、「人間がたとえ鎖につながれていても自由はいつも現に在る」といった“内面的自由”は、普遍的な威力として諸個人を制約する「

活動する主体」＝「社会」への洞察を放棄したところに成立する、抽象的・形式的自由であるにすぎない[9]。こうした抽象的形式的自由に立脚する専門科学の在り方を、ホルクハイマーは、「伝統的理論」――デカルト・ベーコンに始まる近代合理主義（合理論および経験論）、ドイツ観念論、実証主義・科学主義・プラグマティズムなどがこれに含まれる――と呼び、それに対する批判を執拗に繰り返している。その基本的論点をまとめておこう。

学問の理論的作業は、「社会的過程」・「社会的機構」における「分業」の一部門を構成するものであり、それ故、理論の扱う素材（対象）は常に社会的諸連関との関係からのみその本質的意味を得る[10]。或いは、個々の事物・事象はそれを含む＜全体＞――「歴史の包括的理論」や「諸観念の全体系」といった「より広いコンテクスト」――のなかに位置づけられることによって初めてその真の意味が明らかにされる、と言ってもよい[11]。しかるに「伝統的理論」（とりわけ経験論的個人主義や実証主義）は、理論的作業を社会的諸連関から独立した「永遠のロゴス」として「実体化（Hypostasierung）」し、その作業に従事する主体もまた、自律的かつ自発的に行為する、という「偽りの自己意識」に囚われており、素材（対象）の被媒介性や「〔理論的〕作業自身の被制約性」に関して無自覚である[12]。近代市民社会における＜全体＞の支配という事態を看過するものであるが故に、伝統的理論は、その自由主義的態度によって＜全体＞そのものを排除し、行為の根拠を個人の「決断（Entschluß）」に委ねる[13]。＜全体＞の構造連関を、従って自らの存立根拠を問題化しない＜合理主義＞は、「科学内在的過程」に真偽の判断を局限することにより、社会的実践の場においては、“主体的決断”という幻想に浸るという点で、＜全体＞を構成する秩序への「無思想的服従」と「盲目的犠牲」への“決断”を要求する＜非合理主義的全体主義＞[14]と共通する面を持つのである。かくて、「合理主義も非合理主義も共に、既存のものと和解させる（aussöhnen）という機能を持つ」ことにより、現存社会の「聖化（Verklärung）」に奉仕する、ということにならざるをえない[15]。

以上のような批判理論による学問批判が、全体の諸連関による個別的なものの被媒介性の対自化という視角を、ヘーゲル哲学の批判的機能から継承したものであることは改めて指摘するまでもない。しかし同時に、個の実体化による現存秩序の正当化という論点は、逆に＜全体＞ないし＜普遍＞を実体化するヘーゲル哲学、とりわけ客観的精神論への批判にまで徹底化されざるをえない。そしてこの点にこそ、ホルクハイマーによるヘーゲル批判の核心が存するのである。

ホルクハイマーは、個の被媒介性を強調するヘーゲルの「弁証法的方法」の批判的機能を、悟性によって分離固定化され、抽象物とされてしまう個別者としての人間を、歴史・自然・社会において形成された「具体的な全体」の「生ける過程」のなかで絶えず流動化するという働きのうちに認めている(16)。それはまた、「全体と部分」の弁証法的関係から導出される<全体>の批判的機能とも結びつく。即ち、「全体は部分より以上のものであるだけでなく、そもそも部分の総和とは別のものである」というテーゼは、「社会的生活の全体が諸個人にとって疎遠な運命の力として、自然〔=必然性〕として対立する」という<全体>の支配を見抜くことのできない「自由主義の実証主義的方法論に対立するものとしては、正しいものと見なされる」（傍点引用者）のである(17)。言い換えると、自由主義および実証主義的立場から為されるヘーゲル解釈は、批判理論によりその批判的機能を再活性化されたヘーゲル哲学によって、逆にその前提の欠陥 ── 個と全体の二元的対立の固定、個の被媒介性の看過、歴史的・社会的諸連関という<全体>への無反省 ── が暴露されるのである。

これに対して、<全体>が、それを問題化しない立場に対する批判としてではなく、 ── <全体主義>的な自己絶対化はもちろん、個の“自由”を許容しつつそれを統合する有機的総体性という形であるにしても ── 肯定的なものとして措定される場合には、それ自身が批判されるべきものとなる。それ故ホルクハイマーにとって、<具体的普遍>としての<全体>を“真なるもの”とすることによりその批判的機能を封殺するヘーゲル哲学は、徹底的に批判されねばならなかったのである。個人と社会、個人と歴史の媒介的関係構造やそこでの主体性・能動性と客体性・受動性の転倒といった事態を見抜いていながら、ヘーゲルは、「最高の真理、真理そのものは、最高の対立と矛盾の解消である」という見地から、結局「最高の実在」としての「絶対的精神」のなかでこれらの対立・矛盾を「和解させ」てしまう(18)。そこでは、「国家」という普遍者に具わる、「有限的な個別的存在者」に作用する「媒介機能」は、一見「不正であるかに見える」現存秩序を「聖化する」イデオロギーでしかない(19)。このように批判的媒介機能を実質的に排除することにより、ヘーゲルは「自分自身の体系の実体化」を行ない、しかも、批判性を奪い取られた「肯定的（affirmativ）」である「理性」を体系の原理に据えるのである(20)。

こうしたホルクハイマーのヘーゲル批判が、ヘーゲル左派からマルクスに到るヘーゲル批判の急進性・徹底性を摂取しつつ、その批判性をさらにヘーゲル哲学そのものに対する弁証法的批判にまで尖鋭化したものであること、即ち、実体化され完結したその体系のな

かに伏在する批判的潜勢力を解き放つことによって、体系それ自体を内側から解体する力へと転化させるものであること、――このことを確認して次の考察に移っていきたい。

*

1940年代以降――とりわけ『啓蒙の弁証法』（1947）を転換点として――批判理論はその基本的性格を大きく変えていくことになるが[21]、マルクーゼ（Marcuse, H.）の『理性と革命』（1941）、50年代末から60年代にかけての「実証主義論争」での「弁証法的総体性」の立場や『三つのヘーゲル研究』（1963）におけるアドルノ、そして80年代以降は、「コミュニケーション的行為の理論」や「討議倫理学（Diskursethik）」において批判的理性の可能性を追究するハーバーマス（Habermas, J.）らの理論的営為などに、30年代の批判理論に見られたヘーゲルの批判的継承の試みは受け継がれていく[22]。

第2節　＜全体＞の批判性と非真理性――アドルノ

ホルクハイマーの「批判理論」において遂行されたヘーゲル批判の方向をさらに推し進め、ヘーゲル哲学の批判的機能を一層鮮明な形で浮かび上がらせたのが、アドルノである。ここでは、『三つのヘーゲル研究』所収の論文を中心に[23]、アドルノによるヘーゲルの批判的読解の意義を探ってみることにする。

前章において、ヘーゲル哲学における＜全体＞の二重性、即ち＜実体＝主体＞としての普遍者（全体）の自己運動がもたらす＜支配のイデオロギー＞性と、個別者の被媒介性を顕示する総体性の批判的機能とに言及したが、アドルノはこの点を明確に自覚した上で議論を展開している。＜全体＞の支配を主題的に論究することによってのみ、その批判的機能――＜全体＞の支配を問題化しない立場への批判――および否定性――＜全体＞の支配とそれを正当化するイデオロギーそのものが否定されるべきであるということ――が明示されうる、というのがその基本的視角であると見られる。

アドルノにおいて、ヘーゲルの「全体（das Ganze）」概念は、近代市民社会における「社会的労働」・「社会的生産」・「普遍的な交換関係」から成る「総体性」と[24]、市民社会の諸矛盾を自己のうちで解消する「同一性」としての理性的「国家」[25]とに分けられている。

先ず、市民社会における＜全体＞の支配――諸個人が「社会の盲目的連関」に服していること[26]――を主題化するヘーゲルの姿勢は、このことに無自覚である自由主義的個人

主義やそれを自らのイデオロギー的補完物として産出する近代市民社会を批判するものだと言うことができる。ヘーゲルの弁証法は、市民社会を、「個人」と「社会」がそれぞれ他を介してのみ自己でありうるという、相互媒介的な関係態のうちに措定する。この関係態は、「社会的な力の場」として、しかも「歴史的な具体化」によって規定されるものとして捉えられる(27)。ヘーゲルの弁証法のうちにこうした社会的・歴史的な媒介性への洞察を見出すアドルノは、それが近代市民社会に対する批判的機能を持つことを積極的に評価する。そこでは、市民社会における自由・自律性と非自由・無力という個人の「両義性(Zweideutigkeit)」が明るみに出される。

「人間は、市民社会にとっては、束縛されない生産者として自律的なものとして現れるのであり、神的な立法者の相続人であり、可能的には全能である〔と思念される〕。しかし個々の個人は、この社会のなかでは、実際には社会的生産過程のたんなる代理人にすぎず、個人にとって自分の欲望はこの過程によっていわば引きずられているにすぎない。従って個々の個人は同時にまた、全く無力であり無に等しいものとして妥当するのである。」そうして、市民社会における個人の自由は、「個人が普遍的な非自由状態のただなかに陥っていながら、あたかも自分が既に自由であり普遍的であるかのように思い込んでいる、という自由の見せかけ」にすぎないことが暴露されるのである。(28)

アドルノは、このようなヘーゲルの市民社会批判を、その成員たる諸個人の倫理性である「道徳性」に対する批判と重ね合わすことにより、<全体>の批判性をさらに浮き彫りにしていく。

「ヘーゲルは善を……それ自身の内容に従って、正しい全体の再興に結びつける」(傍点引用者)(29)。ヘーゲルにとって、「倫理性(Ethos)」は「社会の客体性」と不可分であり、それ故社会が非理性的である状態で諸個人が道徳的に善ではありえないのであり、社会全体を理性的秩序に基づいて組織化すること(=「正しい全体」の実現)によってのみ善の現実化は可能なのであった(30)。市民社会に自足する個人主義的な倫理観に見られる、「個人は純粋に自立的な存在者(Fürsichseiende) ── 〔盲目的必然性の支配する〕既存の体制においては主体が自分自身にとって必然的にそのようなものとして現れるのだが ── として、善を自分の意のままにできる、という妄想」は拒否されねばならないのであり、「こうした妄想をヘーゲルは破壊した」のである(31)。

さて、このように批判的概念として捉えられた市民社会も、それ自身が国家という<全体>のうちに統合される否定的な契機として位置づけられるものでもある。<市民社会か

ら国家へ＞というヘーゲル人倫論の基本図式もまた、＜全体＞のカテゴリーによってその妥当性を問われかつ批判されねばならない。さらにアドルノの議論を追ってみよう。

近代市民社会における生産力の拡大と自由競争は、その敵対的諸関係故に不可避的に富の増大と貧困の拡大をもたらすが、ヘーゲルはこうした矛盾を、この敵対的諸関係を超越した「審判者」としての「国家」を呼び出すことによって解決しようとする(32)。そしてこのヘーゲルによる「国家の偶像視（Vergötzung）」は、「それ自身、市民社会の諸矛盾が、その自己運動によっては調停されえないということの洞察から生み出されたものである」(33)。この点で、ヘーゲルの理性的国家は、市民社会の諸矛盾が否定されるべきものであるという意味での批判性を持ってはいるが(34)、むしろそれら諸矛盾を覆い隠す＜支配のイデオロギー＞であることの方こそ重要なのである。そこでアドルノは、「同一性（Identität）」と「非同一性（Nichtidentität）」という対概念を用いて、このヘーゲル哲学の「イデオロギー」性を告発する(35)。市民社会における「敵対的なものの非同一性」は、＜理性性＝現実性＞を実現しているとされるヘーゲルの人倫国家の「同一性」のなかで解消されてしまう(36)。現実の非理性性を明るみに出しておきながら、そこに「和解」の成立（理性性の現実化）を承認する「まやかしの（verblendend）同一性」という「イデオロギー」は、徹底的に批判されねばならないのであった(37)。

しかしまた、ヘーゲル哲学は「部分に対する全体の優位を事実として実現している」近代市民社会の実態を“正確に”把握しているのであり、「この点で、今日あらゆる個人が絶望的なまでに無力であることは、ヘーゲルの大げさな体系思想がむしろ正しいことを証明している」と、アドルノはそのアクチュアリティを認める(38)。もちろんそれは、ヘーゲルの＜全体＞思想それ自体が真であることを意味するのではなく、＜全体の支配＞を無視し、個の自立性・自律性に疑いを持たない立場に対しては有効な批判であるということ、そしてこの＜全体＞を批判することこそ我々の課題なのだ、ということを指示しているのである。つまり、近代市民社会が個人の自由を実現していると見る自由主義的個人主義や、市民社会の諸矛盾を克服したと称する“理性的”国家を、“偽りの全体”として批判する作業を志す理論的実践にとっては、＜全体＞のカテゴリーは不可欠なのである。アドルノはこの批判作業を、極めて独創的なヘーゲル弁証法の解釈に基づいて遂行していく。

ヘーゲル弁証法の批判性は、アドルノも指摘するように、個別的なもの・直接的なものはすべて歴史的・社会的諸連関のなかで媒介されているという「媒介」原理を中心に据えている(39)。アドルノはこうした弁証法の性格をヘーゲルの「経験（Erfahrung）」概念と

結びつけ、そこに近代市民社会およびそのイデオロギー的表現としての実証主義的諸学問に対する批判的機能を認める。ヘーゲル弁証法が批判的であるのは、それが市民社会における「敵対関係に満ちた社会の経験」、即ち「交換という媒介機構が至る所に現前し、人間的直接性が耐え忍ぶことがますます困難になっていく」という事態の経験 ── を組み込んだものだからである(40)。またそれは、「人間によって生産されないものは何一つない、社会的労働から全く独立しているようなものは何一つない、という経験」(41)でもあり、市民社会を調和的なものとして受け入れるあらゆる思考形態に突き刺さる。とりわけ、直接的な“事実”が歴史的・社会的な媒介性を免れないものであり、“合理的・科学的”手続きによって得られた“真理”が実は二次的・派生的なもの（前提された秩序のなかで加工されたもの）であるにすぎないこと、── こうしたことに無自覚な「実証主義的な学問の営み」を、アドルノは、「〔対象および自己を〕物象化し、分割し、疎遠化する意識」として批判する(42)。そしてこのような意識は、既にヘーゲルが、「抽象的な客観性」ないし「事柄そのものにとって外的な偽りの客観性」としての「物象化（Verdinglichung）」を無批判的に受け入れる悟性的態度として論難していたものなのである(43)。「いわゆる所与のものを認識の不動の基底として直接受け入れるという目論見」、言い換えると、「事物の根拠を直接的なもののうちに持っている」と称する思考形式が、実証主義だけでなくあらゆる分野の学問において支配的である今日、ヘーゲルの「経験」概念は、「かつてないほど学問に対してアクチュアルである」(44)。

このように、実証主義批判のモチーフをヘーゲル弁証法のうちに見出すアドルノは(45)、それを、＜全体＞の一面的否定にすぎない「唯名論（Nominalismus）」への批判にも適用する。自由主義や実証主義を支える発想として、普遍的な「概念」から切り離された「特殊者の実体化」を行なう「唯名論」は、社会における個人の絶対性に依拠して、次のように呼びかける。「各人の幸福追求（pursuit of happiness）において、各人が他を省みず自分自身の利益を追求する際に、個々の孤立した個人を阻むようなものは、すべてたんなる幻想として疑うのだ」と(46)。こうした呼びかけが、「所有（Besitz）の神聖性」の名の下に財産所有者たちの利益を擁護するものであることは明らかであり、＜公正・中立・価値自由＞を標榜して、「反イデオロギー的な〔ものとして提示されたはずの〕唯名論は、始めからイデオロギーだったのである」、とアドルノは断ずる(47)。

さて、アドルノによるヘーゲル弁証法の批判性を顕在化する作業は、「限定的否定（die bestimmte Negation）」・「非同一性」・「総体性（Totalität）」といった概念によって

さらに展開される。

「方法としての弁証法の核心は限定的否定である。」[48]『精神現象学』のなかでヘーゲルが方法概念の一つとして導入した「限定的否定」を[49]、アドルノは、社会への内在的批判の原理に転用する。即ち、現に在る社会がそれ自身の「概念」（＝理性性）と一致していない（理性的でない）ことを、言い換えると矛盾・敵対関係をそのうちに含むものであることを思い出させるのが、「限定的否定」の働きだとされる[50]。その「限定的否定」が有効な「批判的思想」であるのは、それが現実社会のうちに「蓄えられた」現に在るのではない（理性的な）社会へと向かう「力」を「解き放つ」ものだからである[51]。しかしながらヘーゲル自身は、個別的・直接的なものは真なる＜全体＞（＝具体的普遍）においてそれぞれに最もふさわしい場を得るのだ、という立場から、「限定的否定」に、「存在するものの正当化という体制擁護的観点の奉仕」という役割を与え[52]、その批判的性格を覆い隠してしまう。アドルノが企てるヘーゲル哲学の「救済（Rettung）」――「復興（Erneuerung）」ではなく――とは、限定的否定の批判性を貫くことにより、「ヘーゲル哲学の非真理（Unwahrheit）が明白なところで、この哲学から真理（Wahrheit）を救い出すこと」である[53]。それは、「全体の力」の支配を正当化するヘーゲル哲学の「実定性（Positivität）」――「概念把握する精神の圧倒的な強圧（Zwang）」によって存在するものすべてを精神の“契機”として位置づけるという発想――の背後に隠された「経験」を救済することでもある[54]。この、「存在するものが支配の下に統合されることによって、あらゆる存在するもののうちに内在するに到った圧倒的な強圧の経験」には、市民社会から国家への統合において一貫して主体性を奪われ続けた個人の自律を回復する要求が、そして＜全体＞の非真理性・否定性を告発する訴えが含まれているのである[55]。

こうした経験の“声”を聴き取ることにより、「非同一性」が浮かび上がってくる。アドルノはこの概念のうちに、＜理性性＝現実性＞を根拠に一切を「絶対的同一性」のなかに解消してしまう「観念論的弁証法」の「ごまかし（Trugschluß）」として、ヘーゲル哲学体系の「非真理」を暴く批判的力を認める[56]。概念によって貫かれることを拒否し、言語表現によっては語り尽くされえない経験的なもの、即ち同一性へと解消されえない「非同一的なもの」は、「媒介されたものとしてしか」語ることができない[57]。その意味で、非同一性は媒介と不可分であり、その媒介原理に具体的内容を与える＜全体＞として、諸連関の「総体性」が導入されるのである。それ故、アドルノにとってヘーゲルの「総体性」概念は、その批判的機能においてのみ把捉されるべきものなのであった。

「総じてヘーゲルの全体は、それぞれが自分以外の他の契機を指示していて、しかも個々に産出される部分的諸契機の総体（Inbegriff）としてのみ存在するものであり、これら部分的諸契機の彼方には何も存在しない。これがヘーゲルの総体性というカテゴリーが狙っていることであり、このカテゴリーはいかなる調和的傾向とも相容れない、たとえ後期ヘーゲルが主観的にはそのような傾向を抱いたとしても。」(58) ＜部分に対する全体の優位＞の教説を批判的思想として捉えるアドルノの試みは、＜すべてのものは媒介されている＞という「普遍的媒介の原理」と「弁証法的矛盾」が「総体性」を貫いているのだ、という洞察に支えられている(59)。非理性的な全体の力が支配している社会を理論化する概念装置として、即ち個々の事象を媒介する原理として「総体性」は不可欠であり、しかも、この＜全体＞の支配を批判する思想にとっては、「総体性」は自立的・肯定的なものとしてではなく、否定的に捉えられるべき概念なのである(60)。

「総体性」概念を否定的－批判的に捉えるアドルノは、「イデアリスムス」というヘーゲル哲学の根本原理に対してもその批判性を際立たせるという姿勢をとる。ヘーゲルにおいて「イデアリスムス」が「主観と客観の同一性」をその完成態としているという点で、存在するものを＜真なる全体＞によって正当化するという「実証主義的衝動」が背後で働いていることは否定できない(61)。しかし逆に、「対象を内側から概念把握する」という＜内在的批判＞の原理としての「イデアリスムス」には、「個別的な知の集計は全体ではない、という洞察」、「経験のあらゆる孤立した個別契機は、社会によって媒介されている」という「社会（Gesellschaft）」概念、さらには、「個別的な諸概念の流動化、直接的なものの反省、そしてその反省の止揚といった、否定の作業（die negative Arbeit）を遂行する全体の力」が含まれている(62)。

「全体は非真である」というテーゼ(63)は、以上で論じてきたようなアドルノのヘーゲル解釈を端的に示すものと言えるであろう。即ち、近代市民社会の矛盾が国家のうちで解消され、そこには理性性が実現しているのだ、という＜真なる全体＞の虚構の下で、「最高の批判的契機である総体性への批判」を封じ込めてしまうヘーゲル哲学は、徹底的に批判されるべきなのである(64)。アドルノは、ヘーゲル哲学が、「各個人のうちで各個人を超えて支配している普遍者を肯定的＝実定的なものとして聖化する（verklären）……というイデオロギー的名残り」をとどめていることに対しては、決して容赦することができなかった(65)。それにも拘らず、この＜全体＞という、社会の非理性的状態を正当化するイデオロギーとして批判されねばならない＜非真理＞を俎上に載せた意義は看過されてはな

らないのである。近代市民社会において「全体の力は、たんなる精神の空想などではなく、すべての個別者がそのなかにつなぎとめられている、実在的な盲目的連関の力である」ことを示したこと(66)、換言すれば、交換原理を介した個別者の統合を不可避的過程であるのを見抜いたことは、ヘーゲル哲学の重要な功績として評価されねばならないのである。

＜全体＞を主題化した他ならぬヘーゲルへの批判によってのみ、「全体の否定性を明確に規定する」ことが可能なのであり、それは同時に、「まだこれから先に実現されるべき完全な真理というユートピア」の構想に連なる可能性を内包する(67)。アドルノは、ヘーゲル哲学体系のなかで封殺された＜真理＞を「啓蒙の遺産」として救い出そうとする(68)。それは、「理性」と「自由」が不可分であり、「現実が自由の理念に関して、従って人類の実在的な自己規定に関して透明である限りでのみ、現実が理性的なものであると見なしうる」という思想である(69)。しかしアドルノにとって、この現実と理性の一致、主観と客観の同一性は、それが実現されていない現存社会への不断の批判的省察に従事するものにだけ予感することが許される「ユートピア」なのであった。

＊

＜全体＞としての総体性に対して執拗にその眼差しを向け続けるアドルノが我々に要求するのは、総体性を、その“調和的継承”（自由主義的解釈）や“全面的否定”（実証主義的解釈）から＜救済＞し、── 或いはそうした解釈の前提そのものを総体性の批判的機能（媒介原理）によって掘り崩し ── その具体的構成態（市民社会および国家）を絶えず問題化しつつ、かつ内在的に批判する作業を続行することである。それでは、こうした作業を、新たな共同性原理として総体性（人倫性）を捉え直すことにつなげるのは可能なのであろうか。総体性を肯定的＝実定的に措定することを許さないアドルノの＜批判的視角＞に背くことになるそうした試みもまた、それ自身、ヘーゲル人倫論の＜批判的継承＞であることは否定できない。次章ではそのような試みを取り上げてみたい。

〔注〕

（1） Horkheimer 1931, 20.

（2） Horkheimer 1931, 21f.

（3） Horkheimer 1937a, 258f.; ders. 1931, 21f.

（4） Horkheimer 1931, 21; ders. 1937a, 256, 262, 282. なお、「批判理論」、とりわ

けその基本的立場を表明した論文「伝統的理論と批判理論」（1937）の内容については、清水 1977、第二章、徳永 1979、97-120参照。また、ヘーゲルと批判理論との関係については、Schmidt 1970, 17-25も参照。

(5) Horkheimer 1937a, 254, 267, 270, 284, 290; ders. 1934, 41; ders. 1940, 333f. ders. 1937b, 626, 630.

(6) Horkheimer 1937a, 254f.

(7) Horkheimer 1937a, 253, 265, 280f.; ders. 1937b, 627, 629f.; 1934, 30.

(8) Horkheimer 1937a, 256, 282; ders. 1937b, 626, 630.

(9) Horkheimer 1937a, 256, 282.

(10) Horkheimer 1937a, 252f.; 1937b, 625.

(11) Horkheimer 1937a, 253; ders. 1934, 20f.; ders. 1940, 328, 331f.

(12) Horkheimer 1937a, 253f. 256, 264; ders. 1935, 327.

(13) Horkheimer 1940, 327f.; ders. 1937a, 253; ders. 1934, 47f.

(14) Horkheimer 1934, 37.

(15) Horkheimer 1940, 327f.; ders. 1934, 47f.

(16) Horkheimer 1934, 20f., 24ff.

(17) Horkheimer 1934, 37f.

(18) Horkheimer 1935, 330; ders. 1937a, 259.

(19) Horkheimer 1935, 330, 332; ders. 1931, 24; ders. 1932, 296.

(20) Horkheimer 1935, 330; ders. 1932, 302; ders. 1937a, 259.

(21) 徳永 1979、117-120、123-132、清水 1977、76-84参照。

(22) これらのなかで、アドルノについては次節で、ハーバーマスの解釈については次章で、それぞれ取り上げる。

(23) 三論文の表題は、「視点（Aspekt）」（「ヘーゲル哲学の視点」として1957年に発表）、「経験内容（Erfahrungsgehalt）」（「ヘーゲル哲学の経験内容」として1959年に発表）、「スコティノス、またはいかに読まれるべきか（Skoteinos oder Wie zu lesen）」（書き下ろし）である。それぞれパースペクティヴは若干異なるものの、思想内容そのものは一貫していると思われるので、ここでは論文による区別はせず、一冊のテキストとして引用参照を行なう。

(24) Adorno 1963, 31f.

(25) Adorno 1963, 33, 35.

(26) Adorno 1963, 61.

(27) Adorno 1963, 47.

(28) Adorno 1963, 48.

(29) Adorno 1963, 49f.

(30) ibid.

(31) Adorno 1963, 50.

(32) Adorno 1963, 33.

(33) Adorno 1963, 32.

(34) Adorno 1963, 34

(35) Adorno 1963, 35.

(36) ibid.

(37) ibid. なお、「非同一性」の概念は、アドルノにおいてはヘーゲル批判の核心に据えられるものであり、後論で再び取り上げる。

(38) Adorno 1963, 32.

(39) Adorno 1963, 56.

(40) Adorno 1963, 54, 77.

(41) Adorno 1963, 66.

(42) Adorno 1963, 60, 69f.

(43) Adorno 1963, 70.

(44) Adorno 1963, 54f. 「当時〔ヘーゲルの時代〕と同様に今日においても、支配的な学問の営みに対する批判としては、即ちそれ自体としてではなく、他に対するものとして、ヘーゲルの全面的なイデアリスムスはアクチュアリティ（Aktualität）を持っている。」（傍点引用者、Adorno 1963, 60.）この一節は、アドルノのヘーゲル評価を最も端的に示すものであると同時に、アドルノ自身が認める「ホルクハイマー」との「哲学的思惟の一致」（Adorno 1963, 7）を証示するものであると考えられる。

(45) アドルノの思想的営為において実証主義批判は重要な位置を占めている。いわゆる「実証主義論争」のなかでも、ヘーゲル弁証法の批判性に依拠して議論を展開している。注（59）参照。

(46) Adorno 1963, 103.

(47) Adorno 1963, 104.

(48) Adorno 1963, 76.

(49) ヘーゲルにおいてこの概念は、次のようなものとされている。「概念把握する思惟においては、否定的なものは内容それ自身に属しており、しかも内容に内在的な運動および規定としても、また運動の全体としても、肯定的なものである。結果として把握すると、否定的なものはこの運動から出てくるところの、限定された否定的なものであり、従ってまたある肯定的な内容でもある。」（Phän. 49.）「結果がその真実態において、即ち限定的否定として把握されたときには、これによって直ちに新しい形式が発生しており、その否定において移行が為されており、そしてこの移行によって諸形態の完璧な系列の歩みがおのずと生じている。」（Phän. 69.）

(50) Adorno 1963, 74, 76.

(51) Adorno 1963, 76.

(52) Adorno 1963, 78, vgl. 73, 80.

(53) Adorno 1963, 78.

(54) Adorno 1963, 82, vgl. 76f., 131.

(55) Adorno 1963, 82.

(56) Adorno 1963, 133.

(57) Adorno 1963, 94, 113.

(58) Adorno 1963, 11f.

(59) Adorno 1963, 74f. 「ドイツ社会学会における実証主義論争」への「序論（Einleitung）」のなかで、アドルノは、実証主義・科学主義に対する批判の中心に「弁証法的総体性概念」を据え、その批判的機能を次のように述べている。

・「弁証法」は「客観的な、それ自体で存在する体系という理念」を「絶対的なものとして実体化」するのではなく、その起源である、「すべての個別的なものは客観的な社会的総体性によって媒介されている、という経験」に立ち返らせるものである（Adorno 1969, 16）。

・「実証主義に対する批判の核心」は、それが「〔個々の〕事態の条件として、事態がそのもとに包摂される最高の構造概念〔＝「弁証法的総体性概念」〕を認識しないこと」、「目に見えず支配している総体性の経験」に目を閉ざしていることの

うちに存する（Adorno 1969, 21）。

・「総体性はあらゆる個別的主体を前もって秩序づけている」が、「しかし総体性は、個々の諸個人の目には見えない覆われている諸個人相互の社会的諸関係の総体であるから、同時にまた仮象でありイデオロギーである。」（Adorno 1969, 19）。

・それ故、批判的概念として捉え返された「弁証法」は、「社会的総体性の概念」を実体化する「全体論的および有機体論的イデオロギー」に対しては、徹底的に批判的である（Adorno 1969, 48）。その意味で、「総体性は決して肯定的カテゴリーではなく、むしろ批判的カテゴリーである」（Adorno 1969, 19）。

(60) ジェイ 1984、144-148参照。

(61) Adorno 1963, 76f. 「ヘーゲル哲学はやはり、既存のものを理性的なものとして正当化したがっている」（Adorno 1963, 46）。

(62) Adorno 1963, 17, 25, 60, 65. なお、注（44）の引用文も参照。

(63) Adorno 1963, 82.

(64) Adorno 1963, 81.

(65) Adorno 1963, 104.

(66) Adorno 1963, 82.

(67) Adorno 1963, 82f.

(68) Adorno 1963, 46.

(69) ibid. 「人類の自己規定の理念」という表現はホルクハイマーにも見られるが、それは、近代市民社会の「盲目的必然性」を「意味に満ちた必然性」（自由と一致する必然性）に転換させることによって可能となるものと考えられている（vgl. Horkheimer 1937a, 281）。

第12章　実践哲学の原理としての人倫性

ヘーゲル人倫論は現代の実践哲学において有効な意義を持ちうるものなのか、── この問いに積極的に取り組んでいると思われるのが、「相互主体性(Intersubjektivität)」[1]の概念を軸にしたヘーゲル解釈の試みである。本章では、こうした解釈を代表する論者としてヘスレとトイニッセンの所説を概括した上で、それを、これまでに検討してきた主な論点と突き合わせることにより、＜実践哲学の原理としての人倫性＞の可能性を探ってみたいと思う。

第１節　相互主体性と人倫性

ヘーゲルの人倫性概念のうちには、主体性・客体性・実体性とは区別される＜相互主体性＞の原理が認められるが、結局ヘーゲル哲学はその可能性を十分展開することなく完結してしまう、というのが、ここで取り上げるヘスレおよびトイニッセンの基本的な解釈姿勢を形づくるものである[2]。前提としている思想的立場の違いにも拘らず[3]、両者はこのように大筋で共通した了解を持っている。

ところで、相互主体性の原理は、倫理的主体性や共同性の在り方を考察する概念装置としては、独自の地平を切り開く可能性を内包するものである反面、解釈者の恣意的な概念設定による安易な適用 ── 例えば、＜我と汝＞、＜所有権を支える人格相互の関係＞、＜家族における愛の関係＞、＜教団における精神と精神との関係＞などといったことも＜相互主体性＞として“解釈”されうる ── の危険性も存するように思われる[4]。ヘーゲルの人倫論、或いは客観的精神および絶対的精神の理論を相互主体性を軸に解釈または批判するという場合、その主体性概念をどのようなものとして捉えるのか、そして相互主体性はいかなる意味において主体性を克服したものなのかということが明らかにされねばならない。この点を踏まえて、先ずヘスレの解釈を検討してみよう。

a）ヘスレ

『法哲学』の構成における人倫性の位置づけを基本的に承認するヘスレは、そこに相互主体性の原理がモチーフとして根底に据えられていると考える。即ち、たんに抽象的にす

ぎない法・権利の在り方（「抽象的法ないし権利」）が主観的・内面的な意志の主体的な自己規定（「道徳性」）によって媒介され、客体性・実体性と一致した具体的・現実的な主体性相互の関係態（「人倫性」）に到る、というのである。そこでは次のような解釈が提示される。「人倫性の本質は客体化された主体性であり、この主体性に対しては相互主体的関係が自己目的となっており、この関係はもはや抽象的法ないし権利の物への関係や自己の特殊性を生み出すという道徳的欲求には服していない。」(5)。

さらに、ヘスレによれば、ヘーゲルの人倫性概念は「実践哲学」の二部門である「法論」と「徳論」の統合、即ち「適法性」と「道徳性」の統合を実現するものであり、また、「自由に基づいて自らを制度的に拘束し、しかも自らを知る相互主体性である人倫性」は、「法ないし権利の現実態」および「自由の客体化」を支えるものとして、「抽象的法ないし権利」や「道徳性」に対する優位性を獲得している(6)。つまり、「主体性と実体性、概念と現存在、当為と存在、自由と必然性、精神と自然」といった二元対立を「具体的統一」にもたらす人倫性においては、この「統一」の現実態である「人倫的諸制度(die sittliche Institutionen)によって産出された相互主体性が自己目的なのである」(7)。

このような、人倫性における経済的・法的・政治的・社会的な諸制度が相互主体的な関係性として倫理的理念 ── 生ける善としての具体的自由 ── を実現している、という評価に基づいて、ヘスレは、ヘーゲルの人倫論を「規範的制度論（*normative* Institutionenlehre)」として理解すべきだと主張する(8)。人倫的諸制度が諸個人に対して「規範的な拘束」として機能しうるのは(9)、それが具体的自由（主体的かつ客体的・実体的自由）を現実化するものだからだ、というのである。たしかに、ヘーゲル人倫論に規範的意義を認めることは、既に（第10章第１節）論じたように、＜理性性＝現実性＞テーゼが現状への批判的機能を有することからも正当化されるし、また、＜具体的自由＞が個別者の主体的・内面的にすぎない自由を乗り超えようとするものであるという理解も、それ自体間違っているわけではない。しかしながら、このような観点が有効であるためには、ヘーゲル人倫論の＜理性性＞が諸個人の相互主体的関係性のなかで自由を現実化するものであることが証示されねばならない。なぜなら、ヘーゲルが自ら構想する共同性（人倫性）を現実的なものとして積極的に主張しうる根拠はその理性性に存するからである。

これまでにも様々な角度から検討してきたように、ヘーゲルの＜理性性＞は、極めて問題的（プロブレマーティッシュ）な概念である。とりわけ、人倫国家の理性性は＜実体＝主体＞としての普遍者が行なう自己運動（分肢化と収斂）による有機的総体性をその内実

とするものであり、そこでは、人倫的心術（および宗教的心術）の担い手としての主体が抽象的個別性を保持し続けるという問題を指摘した。或いは、＜理性性＝現実性＞への批判的洞察を欠いたとき、それが支配のイデオロギーとして機能するものであることを見逃してしまう、ということも見てきた。しかるに、人倫性をその諸制度において主体性と客体性（および実体性）の具体的統一を成し遂げる相互主体性として捉え、国家の理性性を家族の「特殊的な利他主義」と市民社会の「普遍的な利己主義」の「統一」としての＜普遍的な利他主義＞の実現であると解するヘスレは(10)、＜具体的普遍＞の予定調和的解釈に依拠する＜ヘーゲル護教論（Apologetik）＞という批判を免れることはできない(11)。

もちろんヘスレとて、ヘーゲルの人倫国家が相互主体性の実現態であるとまでは言わないし、むしろヘーゲル哲学体系のなかで相互主体性のモチーフが圧殺されていることを繰り返し非難している。しかもその際集中的に批判される＜主体哲学＞および＜実体＝主体＞の枠組みは、ヘーゲル哲学体系の根幹をなすものであり、それが相互主体性の可能性を閉ざすものであるという批判は、一定の有効性を持つことが認められねばならないであろう(12)。しかしながら、「諸制度において客体化された相互主体性の領域」や「実在哲学の相互主体的構造」をヘーゲルのうちに見出すヘスレには(13)、道徳性から人倫性への移行や市民社会から国家への移行が抱える問題性、とりわけ主体性概念への批判的省察が欠落していると言わざるをえない。このことは、ヘスレが人倫性の諸制度において客体化されている相互主体性が、「絶対的精神」の哲学的自己知という「主体性」によって撤回されていると批判している(14)ことにも表れている。

そもそも、客体的な制度・組織・機構などから成る共同体において現実態を持つ領域である以上、人倫性（を含む客観的精神）が個別的主体相互の関係を問題とするのは当然であり、そのことをもって相互主体性を殊更言い立てる必要があるとは思えない。しかも、ヘーゲル哲学の体系原理である＜精神＞は、それ自身主体として客観的精神から絶対的精神を貫くものであり、その意味で、客観的精神から分離された絶対的精神の「主体性」が相互主体性を撤回するといった解釈は、到底認めるわけにはいかない。「人倫的諸制度」のうちに相互主体性が客体化されているという主張は、こうしたヘーゲル哲学の主体性概念への批判的かつ内在的洞察を欠く限り、個々の成員が有機的総体性への観念的契機として統合されているという事態を「自由な人格が相互主体的な関係性を形づくっている」と“改釈”するということに帰着するものでしかないのである。

主体性概念に対する批判的省察を欠いたヘスレの相互主体性解釈は、宗教の場面でその

“護教論的”性格を露呈する。

「精神の精神に対する宗教的関係」（神と人間との関係）は、「精神の精神に対する人間と人間との関係によって媒介されている」のであり、しかも「精神は必然的に精神に対して在る、従って本質的に相互主体的である」[15]。これが「宗教の本質としての相互主体的な構造」であり、その精神の「主体－主体－関係」は、宗教的共同性としての「教団」においても現実性を獲得している[16]。「教団はキリスト教の真理である。即ち、キリスト教の根底に存する原理である愛のうちで頂点に達する相互主体性が、教団のなかで実現されるのである。」[17]

たしかに、このようにヘーゲルの宗教論における「精神に対する精神という構造（Geist-für-den-Geist-Struktur）」を「相互主体性」と捉えることは、決して不可能というわけではない[18]。しかしその前提にある＜実体＝主体＞としての普遍者（精神）の自己運動という構図や、超越的な＜他者＞の表象を不可欠の契機とする宗教的な＜精神－精神＞関係に対しては、それが徹底的に批判されるべきものである、というのが我々の解釈の基本姿勢であった。とりわけ、ヘーゲルの宗教哲学の意義は、何よりもその批判的潜勢力（無神論的解体作業を不可避的に招来すること）のうちにこそ存するのであり、それはこうした批判的解釈によって初めて顕在化されうる、ということについては、既に（第９章）詳細に論じた。この批判的立場から見れば、宗教的な＜精神－精神＞関係を相互主体的なものとして正当化する解釈は、ヘーゲルの宗教哲学のみならず、人倫性（および国家）と宗教の関係や＜哲学における宗教の止揚＞といった問題について、ヘーゲルの立論の無批判的追認にとどまると言わざるをえないのである。

以上のように、主体性概念並びに個と全体（普遍）との関係構造に対する批判的省察を欠いたものである限り、人倫性の相互主体的解釈は、それ自体がヘーゲル哲学体系のなかに一契機として組み込まれてしまうことになるのである。

b）トイニッセン

トイニッセンは、「ヘーゲルの法哲学において排除された相互主体性」（1982）という論文のなかで、その題名が示す通り、ヘーゲルの人倫論が可能性として内包していた相互主体性の原理が、いかなる理由で、またどのようなプロセスを経て排除されていくかを辿る。その際先ず、「自由を構成する諸関係、即ち諸個人がそこで初めて諸個人自身となる

社会的諸関係」を「相互主体性」の内容とした上で、それがヘーゲルの人倫論のモチーフとされていることを確認する[19]。この自由の相互主体的な媒介構造は、人倫性においては、孤立した諸個人の集合態や諸個人の自由を圧殺する全体主義的社会とは異なる＜個－普遍＞関係を可能にするものと見なされる[20]。こうしたトイニッセンの解釈は、ヘーゲルの＜具体的普遍＞を積極的に受け入れたものであるかに見える。しかしむしろ、トイニッセン自身は、相互主体的な自由の具体的現実態を近代市民社会のうちに見出そうとする。そして、市民社会の国家への統合を必然的移行とするヘーゲル人倫論に対して、それが相互主体性を消し去ってしまうが故に厳しく批判されねばならないと主張するのである。

以下、この点に関するトイニッセンの見解を簡単にまとめてみよう。

「道徳性」において、個別的意志の「主体性」は他の意志との関係において「普遍的主体性」という契機を持つものであるが、この「普遍的主体性は一般に、相互主体的諸関係の構成的遂行に基づくものであり、それはある意味でそれ自身相互主体性である」[21]。また、「市民社会に内在する経済的普遍性」は、「主体的－形式的普遍性」と「相互主体的－形式的普遍性」とに区別され、後者は市民社会の構成員たる各人格が相互に他の人格を手段として自己の目的を達成するという「相互主体的な被媒介性」――「各人格が他の人格によって媒介されている」――として捉え返される[22]。この「相互主体的な被媒介性」としての「普遍性」によって、諸個人は、市民社会における己れの「知」と「意志」を「形式的普遍性」（＝「教養」）に高めることが可能となる[23]。市民社会のなかに見られるこの相互主体性は、ヘーゲルの人倫論においては正当に扱われておらず、むしろそれは彼の客観的精神の体系からは排除されてしまう。「即自かつ対自的な普遍性」というヘーゲル独自の概念構成が明確化するプロセスにおいて――トイニッセンはこれを「市民社会」章の「司法活動」と「職業団体」のうちに見ている――、「相互主体的普遍性を排除しようというヘーゲルの傾向」が強まり、最終的には、「相互主体的普遍性は、もはや〔ヘーゲルの〕国家論が取り扱う問題ではない」ということになる[24]。

以上のような解釈の根拠とされているのは、次に挙げる諸論点であり、それらは「実証主義的批判」（第10章第２節）として既に取り上げたポパーおよびトーピッチュの主張と共通する内容を持っている。先ず、トイニッセンは、「近代国家」が歴史のうちに善を実現するということを根拠に、人倫性を「生ける善」の理念の具体的現実化と位置づけるヘーゲルは、「それ故、国家を規範的な吟味にさらすという課題はもはや不要であると感じている」と見なし、そこでは「相互主体性」の問題は背後に押しやられてしまう、と考え

る[25]。また、「あらゆる相互主体性を人倫的現実の土台から引き離している」原因として挙げられているのは、ヘーゲルが人倫性の実体性に自己意識を帰属させることにより「国家の人格化」を行なっていること、即ち「絶対的精神に属する自己意識を客観的精神に転用する」ことにより「諸個人が自分たちの世界の建築に協同していることを確認する精神の共同的（kommunal）体制を破壊する」、ということである[26]。そしてこのことは、「諸個人から切り離された意志」＝「超個人的意志」の「実体化（Hypostasierung）」が「人倫性の基礎づけに際しての相互主体性の脱落」をもたらしている、と言い換えられるのである[27]。

これらの論点が＜実体＝主体＞としての普遍者というヘーゲル哲学の体系原理への批判を含意するものであることは明らかであり、その限り、実証主義的ヘーゲル批判がそうであったように、一定の有効性が認められねばならないであろう。或いは、トイニッセンが相互主体性の原理をヘーゲル哲学の批判的機能（「批判のパースペクティヴ」）に結びつけようとするのを見るとき[28]、彼の論究に実証主義的批判の射程を超出する可能性を指摘することができるかもしれない。しかしその「批判のパースペクティヴ」は、ヘーゲルの人倫性概念をその根底において規定する＜全体＞の二重性[29]に及ぶものではなく、結局のところ、＜全体＞を全面的に否定し、市民社会における諸個人相互の“自由な”活動を相互主体性として“救い出す”という構制になっている。つまりトイニッセンは、実体的主体の人倫性への介入を批判し、「相互主体的な被媒介性」を主題化しておきながら、それを市民社会的秩序内部での人格間の関係性という位相にとどめることにより、個別者の歴史的・社会的な被媒介性の対自化を通して新たな（市民社会的秩序を克服する）相互主体性を構想する可能性を閉ざしてしまうのである。

かつてトイニッセンは、「批判理論」の原則的な意図に“賛成する”と同時にその意図からの「逸脱」 ── 後期ホルクハイマーおよびハーバーマスにおける ── を批判する論考、「社会と歴史」（1969）において、「相互主体性」を「たんに拡大された主体性」にすぎないものとしてその「過大評価」に否定的な態度をとっていた[30]。彼にとっては、近代市民社会のなかで諸個人が“自由な批判的態度”を保障されているということが重要なのであり[31]、それを殊更「相互主体性」などと言って強調する必要はなかったのである。「絶対的な客観性」や「神学的」性格を持つ「歴史哲学」を斥けた「批判的合理主義」の立場に立った、“自由な”諸個人相互の学問的営為に信頼を寄せるトイニッセンには[32]、初期ホルクハイマーの「批判理論」がこうした学問観をイデオロギーとして告発したもの

であることも、ヘーゲルの人倫論が＜全体＞を主題化しない主観的な“自由”の形式性を暴露する批判的機能を持つことも、見抜くことができないのである。

以上見てきたように、トイニッセンの相互主体性解釈の試みは、実証主義的ヘーゲル批判が抱えていた限界を共有しており、その限り、ヘーゲルの批判的継承の可能性を探る我々にとって、それほど重要な意義は認められない。しかしながら、主体性概念への内在的批判が欠落し、個と全体の二元対立という図式を保持したまま相互主体性の原理を導入しても、それは人倫性にとって外面的なものにとどまる、ということを示している点で(33)、我々に貴重な示唆を与えるものなのである。

第2節　実践哲学の原理としての人倫性 ── 結論に代えて

＜実践哲学＞が、善や正義といった倫理的理念とそれを具体化する主体の意志および行為の倫理性（自由・義務・権利・責任・徳など）、そして共同体における経済的・法的・政治的・社会的な諸関係のなかでの倫理性或いは規範性を問題にする学問分野であるとすれば、ヘーゲルの人倫思想がそこに何らかの形で寄与しうるものであることは認められるであろう。そのことから、ヘーゲルの精神の概念に具わる「承認」や人倫性の概念から導出される「相互主体性」を実践哲学の＜原理＞に据えるというような試みが為されるのである。しかしながら、ヘーゲル人倫論の批判的継承の可能性を探る作業のなかで、我々はそうした試みに対してはむしろ慎重であるべきではないかという立場をとってきた。というのは、安易なヘーゲル人倫論の“継承”（またはその裏返しとしての“拒絶”）はその内在的かつ批判的な解明を欠いたものである限り、表層的・一面的理解に基づく無批判的擁護（または全面否定）に帰着するしかないと考えるからである。とりわけそのことは、前節で取り上げた相互主体性解釈に当てはまると言うことができる。即ち、ヘーゲル人倫論における主体性概念および個と全体（普遍）の関係構造への批判的洞察なしに相互主体性概念を持ち込んだとしても、この概念は人倫性と外在的に関係づけられるにすぎないのである。しかもそうした試みにおいては、＜実体＝主体＞としての普遍者の自己運動や個と普遍の有機的総体性というヘーゲル人倫論の基本構図のうちに相互主体性を見出してこれを正当化するか、或いは相互主体性が排除されているという理由で否定するといった“解釈”が行なわれる。

もちろん我々は、相互主体性の概念を実践哲学の原理として導入すること、そしてその

ことを通してヘーゲル人倫論を実践哲学の＜復権＞という営為に組み入れることそれ自体に異議を唱えているわけではない。むしろそれによって、人倫論のみならずヘーゲル哲学全体の活性化が為されることは十分ありうるであろう。ただ少なくとも、相互主体性を原理として位置づける場合には、ヘーゲル人倫論における主体性の概念への内在的批判を踏まえることが不可欠であるということ、── この点が看過されてはならないのである。そもそも相互主体性の概念が実践哲学において意義を持ちうるのは、それが抽象的に孤立した主体性を批判し、しかも、主体性相互の関係性に定位して倫理的諸問題を検討するものだからである。さらにまた、個別性と普遍性の関係構造についても、相互主体性が個と普遍の二元性を克服するものとして構想されるものである限り、その批判的省察を欠かすことはできない。実体化された普遍者とそれによって手段化・道具化された個別者の統合および支配という構図を批判しないで相互主体性を措定しても、それは＜原理＞的意義を持つものとはなりえないのである。

以下では、ヘーゲルの人倫性概念を実践哲学の原理として継承するという場合、上述したような批判的洞察を前提するものでなければならないという我々の立場を、これまでの議論と関連づけながら正当化してみたいと思う。

ヘーゲル人倫論が、近代的主体性原理の現実態として道徳性および市民社会を位置づけ、その歴史的・体系的必然性を承認しつつ同時にその非理性的在り方を批判し、自ら構想する近代的人倫性としての理性的国家（人倫国家）のうちに止揚するという構制を有するものであること、── このことを我々は様々な角度から論じてきた。その際、ヘーゲルがこうした立論の根拠としている原理は、個別者と普遍者の統一としての＜具体的普遍＞、或いは個別（特殊的かつ有限的なもの）が観念的契機として普遍（全体）に統合されて初めて真の実在性を得るという＜イデアリスムス＞、そして、ヘーゲル哲学体系を貫く理念または精神（およびその客観的領域における代行者である人倫国家）が＜実体＝主体＞として自己を展開するものであるという原理であった。人倫性を支える＜具体的普遍＞・＜イデアリスムス＞・＜実体＝主体＞といったこれらの原理は、たしかに個別者と普遍者をそれぞれ自存的に実体化する“非弁証法的な”見地に対しては批判的に作用する。或いはまた、道徳性における主体的意志および形式的良心と善・義務といった抽象的普遍との、市民社会における私的人格と法的・経済的・社会的普遍との＜悟性的統一＞に対しても、それが理性的ではないことを批判する機能がこれらの原理には認められる。しかしながら、人倫性が上述の諸原理に基づいて現実化する＜理性性＞としての＜有機的総体性＞は、そ

の構造のうちに個と普遍の二元性を保持したままであるということも確認した。即ち、道徳性から人倫性への移行においては人倫的心術の担い手たる真の良心と客体的・実体的普遍者との二元性が、市民社会から国家への移行においては経済的自由主義を体現する私的人格と君主を頂点とする主体としての人倫国家との二元性が、何れも克服されることなく残存しているのである。しかもこうした二元性を相互補完的なものとして自己内に統合する＜全体＞は、＜支配のイデオロギー＞として現存秩序を正当化する機能を持っており、そこでは人倫性の批判性が封殺されてしまう。そしてまさにこのことのうちに、ヘーゲルの人倫性概念の潜勢的可能性、即ち人倫性の批判性を停止させる＜全体＞そのものを批判する＜批判的媒介機能＞が主題的に論じられる必然性が存するのである。

ヘーゲルの哲学体系においては批判性が結局肯定性＝実定性に転化され、個と普遍の相互媒介的かつ弁証法的統一もその批判的性格を奪い取られて＜実体＝主体＞としての普遍者の自己運動に組み込まれることになる。だからこそ、主体性概念や個と普遍の関係構造を批判するヘーゲルの方法原理に内在する批判性をさらに徹底させることにより、その＜批判的媒介機能＞を浮かび上がらせることが必要なのである。この批判的原理は、道徳性および市民社会に対する人倫性の批判性を個と普遍の有機的一体性が具有する肯定的＝実定的威力から救い出し、しかもこの威力を解体することを通して、道徳性と市民社会への批判作業をさらに推し進めるものである。

実体的な理性の支配を解体する近代の主体的理性の力は、自らが歴史的・社会的に媒介されていることへの自己反省を徹底することがない場合には、個と全体、特殊と普遍の二元対立を固定化する主観的－形式的理性に変質する。そしてさらに、道具的－技術的処理能力の目的合理性へと己れを切り縮め、＜悟性原理＞に基づく人間観・社会観や社会構造を正当化する理論に引き継がれる。ヘーゲル人倫思想の客観的理性の理念に具わる批判的機能は、このような理性の“悟性化”に対抗するものでもある。なぜなら、この思想は、社会における客観的理性の実現、即ち倫理的価値（＜善き生活＞）および規範性（＜正しい生活＞）への問いに固執するものだからである。こうした問いをたんなる個人の主観的なレヴェルに矮小化することにより、批判を免除された“没価値的な”目的合理性の支配に加担する悟性主義との対決こそ、ヘーゲル哲学がその批判的力を最も尖鋭に発揮する局面だと言うことができよう。しかしその際、批判が依拠するのは、主体性原理により媒介された＜具体的普遍＞としての肯定的＝実定的な客観的理性ではなく、そうした在り方を批判的に自己反省する理性の力である。その射程は、世界精神の自己展開による人倫国家

の歴史的正当化や、宗教を中心とする絶対的精神による客観的精神の体系的正当化といったヘーゲル哲学体系の根本秩序にも及ぶものである。

*

ヘーゲル人倫思想が提示する＜理性の客観性＞という理念は、一方では、近代の主体性原理を止揚した具体的普遍として、個と全体の有機的総体性に理性性を承認し、これを正当化するという側面を持つ。しかしまた他方、こうした正当化機能のうちに回収されてしまう主体性批判を、その被媒介的構造を軸に捉え返すことにより、この理念の否定的－批判的な力が浮かび上がる。社会の＜全体＝総体性＞が、自己自身の被媒介性を対自化する諸主体による、現実的生活過程の自律的・協同的組織化を、その構成原理とするものではない限り、換言すれば、「人類の自己規定の理念」（ホルクハイマー＝アドルノ）がその現実性を獲得していない限り、理性の現実化を目指す実践哲学は、批判的でなければならないのである。実体的－独断的な理性の全体性の復活を企てる立場、目的－手段の適合性に局限された道具的－技術的理性に理性を一元化する立場、主観主義的な自己絶対化や（それと表裏の関係をなす）超越的絶対者に依拠する理性批判、そして近代理性を支配・権力或いは管理への意志と等置し、その全面的批判を行なう立場、―― 悟性的必然性を統合原理とする“非理性的”な現存社会への内在的な批判を放棄するこれらの立場には、批判的理性の自己反省が対峙する[34]。たしかにヘーゲル自身は、人倫性概念を中心にして客観的理性の理念の現実化を構想し、その中で＜理性批判＞との対決を展開しており、我々はそこに多くの優れた洞察を見出すことができる。しかしそれは、具体的普遍としての有機的総体性の肯定的＝実定的な正当化に帰着するものでしかなく、そこではむしろ、理性固有の批判的自己反省能力が十分に生かされないまま埋もれてしまっていると言わねばならない。従って、ヘーゲル人倫思想の批判的継承は、時代批判の眼差しを保持しつつ、人倫性への内在的批判を遂行しながら、近代理性批判の新たな可能性を探る試みとなるのである。そしてその試みは、理性の批判的潜勢力を封じ込めようとする諸立場への「対抗ディスクルス（Gegendiskurs）」[35]や、それに基づく批判的な実践哲学のうちに、アクチュアルな展望を持つことができるものと思われる。

〔注〕

（1）　＜Intersubjektivität＞の訳語には、「間主観（体）性」・「相互主観（体）性」

があるが、ここで「相互主体性」を用いるのは、共同性を創出する倫理的主体の実践的・相互的な関係性という意味をはっきりと示すためである。

（2） この点に関しては、ジープも同じ立場をとる（vgl. Siep 1982a, 255f., 264）。

（3） ヘスレについては、例えば、現代において主観的な道徳性の実体的な人倫性への止揚による＜具体的普遍＞を構想する「思弁的な新ヘーゲル主義者」という評価がある（Apel 1986, 217f.）が、これはほぼ適確であると思われる。また、トイニッセンは自らがポパー、アルバート（Albert, H）、トーピッチュらと同じ「批判的合理主義」の立場にあることを認めている（Theunissen 1969, 39f.）。

（4） 日本人研究者のなかにも、ヘーゲルの＜最高の共同＝最高の自由＞、＜具体的普遍＞、＜我＝我々＞、＜相互承認＞といった定式を＜相互主体性＞と安易に一致させる解釈（例えば、山田 1989, 106-107, 小林 1992, 171）が見られる。

（5） Hösle 1987d, 466.

（6） Hösle 1987a, 50f; ders. 1987d, 470, 476; ders. 1986, 141f.

（7） Hösle 1987d, 466f.; ders. 1987a, 48, 52.

（8） Hösle 1986, 142; vgl. ders. 1987d, 414, 421f.; ders. 1987a, 29ff.

（9） Hösle 1986, 142.

（10） Hösle 1987c, 183.

（11） たしかに、「ヘーゲルの国家哲学がリベラルか否か」が問題なのではなく、「進歩的、保守的、さらには反動的」といったレッテル自体「その曖昧さ故に全く使用されえない」ものであり、ヘーゲルの政治理論に対する解釈者の論拠こそが問われるべきである、というヘスレの指摘（1987d, 413）は正しい。しかし、ヘーゲルの人倫性概念に相互主体性および規範性を認め、その「実践哲学」としての現代的意義を積極的に評価するヘスレは、＜自由主義的擁護者＞でも＜実証主義的批判者＞でもなく、まさに＜ヘーゲル主義者＞と呼ばれるのがふさわしいように思われる。

（12） 例えば次のように述べられる。「ヘーゲルは相互主体性の政治的な領域を、ただ主体の範型（Muster）に従ってしか考えることができなかった」、即ち「ヘーゲルは人倫性をただ実体としてしか把握しえなかった」のである（Hösle 1987c, 221）。「ヘーゲルの哲学は、相互主体性についての明確な概念を何も持たない。その根本カテゴリーは実体と主体である。道徳性の主体性を克服した人倫性の概念を把握するためには、ヘーゲルは、本来主体性よりもさらに深いところに位置する実体のカ

テゴリーに拠らざるをえない。」（Hösle 1987d, 473f.）

(13) Hösle 1987a, 53; ders. 1987d, 662; vgl. Jermann 1987, 143f.

(14) Hösle 1987d, 471f.; ders. 1987a, 53.

(15) Hösle 1987d, 647f.

(16) ibid.

(17) Hösle 1987d, 661.

(18) Hösle 1987d, 648.

(19) Theunissen 1982, 317f., 320.

(20) Theunissen 1982, 317.

(21) Theunissen 1982, 366. 第１章注（８）参照。

(22) Theunissen 1982, 369.

(23) Theunissen 1982, 372.

(24) Theunissen 1982, 380.

(25) Theunissen 1982, 325.

(26) Theunissen 1982, 327f.; vgl. 333.

(27) Theunissen 1982, 332.

(28) 「ヘーゲルの法哲学における相互主体性の運命に関する我々の探究には、実体主義的な秩序形而上学や原子論的な自由の倫理学とは対立する第三の途 ── ヘーゲル哲学はそれに到る途上にあるのだが ── が、この哲学が自らをそこにおいて形成するところの批判のパースペクティヴのうちに現れてくる、という仮説が根底に存する。」（傍点引用者、Theunissen 1982, 336; vgl. 358.）

(29) このことについては第10章・11章で詳細に論じた。

(30) Theunissen 1969, 31. この点に関しては、ハーバーマスが批判的に言及している。Vgl. Habermas 1968b, 416 (Nachwort 1973).

(31) Theunissen 1969, 39f.

(32) ibid.

(33) この点ではハーバーマスも同様であると言ってよい。一方で彼は、── 序論で言及したように ── ヘーゲルの人倫国家や絶対的精神の自己反省を＜自己関係的なマクロ主体＞として批判すると同時に、個と全体、特殊と普遍の関係を、「弁証法的総体性」や「媒介」概念、さらには理性の主観性と客観性といった問題構制 ── そ

れらは、彼の1960年代の作業の中心をなす、「解放的認識関心」による理論と実践の弁証法的統一というモチーフに貫かれている（Vgl. Habermas 1963; ders. 1968a; ders. 1968b）――におけるヘーゲル哲学の意義についても論及している。その限り、ヘスレやトイニッセンに比べてはるかにその本質に肉迫したヘーゲル批判であることが認められる。しかし他方では、――とりわけ1980年代以降ますます顕著になるのだが――「損傷されていない相互主体性」（Habermas 1985, 391）を人倫性と重ね合わせ、「コミュニケーション的に成立する相互主体性の人倫性」（Habermas 1981, 1･478f.）を肯定的に提示するという姿勢が見られる。そして、人倫性それ自身への内在的批判、即ち道徳性批判および市民社会批判に定位した被媒介的構造への批判的省察が不徹底なまま、「意識哲学」・「主体哲学」の枠組みに基づくヘーゲル哲学にあっては、相互主体性の原理は具体的に展開されえない、といった非難が浴びせられる（Habermas1985, 33, 53f.）。さらに、人倫性はその内在的批判を免除されて、相互主体的コミュニケーションの「源泉」である「生活世界（Lebenswelt）」と結びつけられることになる（Habermas 1985, 348f.; ders. 1983, 117, 140, 188-190; ders. 1981, 1･107f.）。

たしかにハーバーマスは、そのコミュニケーション的行為の理論において、近代理性の自己反省能力に具わる批判的潜勢力（ポテンシャル）を解き放つ作業を遂行しており、そこに我々は、ヘーゲル人倫思想の批判的継承の最も重要な試みの一つを見出すことができる。それにも拘らず、その批判の根拠が「コミュニケーション的理性」に局限され、弁証法的総体性における客観的理性が批判的に有効であるという見解は撤回されており（Habermas 1982, 9）、その点では、ある種の“後退”を指摘せざるをえない。（なお、以上の問題を含めて、ハーバーマスのヘーゲル論については、機会を改めて詳細に検討してみたいと思う。）

(34)　こうした理性批判の問題に関しては、ハーバーマスの以下の論考に拠っている。Habermas 1981, 1･500-505; ders. 1983, 53, 55; ders. 1985, 354, 374, 356, 407f.; ders. 1988, 19f., 58.

(35)　既に注（33）で指摘したように、ハーバーマスにおいてはこの「対抗ディスクルス」も結局のところ「コミュニケーション的理性」に局限されてしまうという問題はあるものの、その批判的意義は、決して無視することはできないであろう。Vgl. Habermas 1985, 345f., 361; ders. 1988, 19f.

＜参考文献一覧＞

1．欧文文献（年代は、原則として初版年を記す。）

Adorno, Th. W.

1963 : Drei Studien zu Hegel. Frankfurt a. M. 1974.

1966 : Negative Dialektik. Frankfurt a. M. 1982.

1969 : Einleitung. In: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. Darmstadt 1988.

Apel, K. -O.

1986 : Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit 》aufgehoben《 werden ? Das geschichtsbezogene Anwendungsproblem der Diskursethik zwischen Utopie und Regression. In: Kuhlmann (Hrsg.) 1986.

Avineri, S.

1972 : Hegel's Theory of Modern State. Cambridge 1972.

Bauer, B.

1841 : Die Posaune des jungsten Gerichts ũber Hegel den Atheisten und Antichristen. In: Lõwith (Hrsg.) 1960.

Bitsch, B.

1977 : Sollensbegriff und Moralitätskritik bei G. W. F. Hegel. Bonn 1977.

Bonsiepen, W.

1977 : Der Begriff der Negativität in der Jenaer Schriften Hegels. Hegel-Studien Beiheft 16. Bonn 1977.

Bonß, W. /Honneth, A. (Hrsg.)

1982 : Sozialforschung als Kritik. Frankfurt a. M. 1982.

Derbolav, J.

1965 : Hegels Theorie der Handlung. In: Riedel (Hrsg.) 1975b.

Feuerbach, L.

1839a : Zur Kritik der Hegelschen Philosophie. In: Werke 3. Suhrkamp Verlag.

Frankfurt a. M. 1975.

1839b : Über Philosophie und Christentum in Beziehung auf den der Hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit. In: Werke 2. Suhrkamp Verlag. Frankfurt a. M. 1975.

1841 : Das Wesen des Christentums. Gesammelte Werke 5. Akademie-Verlag. Berlin 1984.

1842 : Zur Beurteilung der Schrift 》Das Wesen des Christentums《. In: Werke 3. Suhrkamp Verlag. Frankfurt a. M. 1975.

1843a : Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie. In: Werke 3. Suhrkamp Verlag. Frankfurt a. M. 1975.

1843b : Grundsätze der Philosophie der Zukunft. In: op. cit.

Fetscher, I.

1973 : Zur Aktualität der politischen Philosophie Hegels. In: Heede/Ritter (Hrsg.) 1973.

Giusti, M.

1987 : Hegels Kritik der modernen Welt. Über die Auseinandersetzung mit den geschichtlichen und systematischen Grundlagen der praktischen Philosophie Würzburg 1987.

Habermas, J.

1963 : Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien. Frankfurt a. M. 1971.

1968a : Technik und Wissenschaft als 〉Ideologie〈. Frankfurt a. M. 1981.

1968b : Erkenntnis und Interesse. Frankfurt a. M. 1973.

1981 : Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt a. M. 1987.

1982 : Zur Logik der Sozialwissenschaften. Frankfurt a. M. 1982 (erweiterte Ausgabe).

1983 : Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt a. M. 1983.

1985 : Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt a. M. 1985.

1986 : Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu ?. In: Kuhlmann (Hrsg.) 1986.

1988 : Nachmetaphisisches Denken. Frankfurt a. M. 1988.

Haym, R.

1857 : Hegel und seine Zeit. Darmstadt 1974.

Heede, R. /Ritter, J. (Hrsg.)

1973 : Hegel-Bilanz. Zur Aktuaität und Inaktualität der Philosophie Hegels. Frankfurt a. M. 1973.

Heiman, G.

1971 : The sources and significance of Hegel's corporate doctrine. In: Pelczynski (ed.) 1971.

Henrich, D.

1983 : Einleitung des Herausgebers:Vernunft in Verwirklichung. In: VR. Ⅲ.

Henrich, D. /Horstmann, R. -P. (Hrsg.)

1982 : Hegels Philosophie des Rehts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik. Stuttgart 1982.

Horkheimer, M.

1931 : Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung. In: Gesammelte Schriften (abgekürzt:GS.) Bd. 3. S. Fischer Verlag. Frankfurt a. M. 1988.

1932 : Hegel und das Problem der Metaphysik. In: GS. Bd. 2. 1987.

1934 : Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie. In: Zeitschrift für Sozialforschung (abgekürzt:ZfS.) 1934. Hrsg. v. M. Horkheimer. Deutscher Taschenbuch Verlag. München 1980.

1935 : Zum Problem der Wahrheit. In: ZfS. 1935.

1937a : Traditionelle und kritische Theorie. In: ZfS. 1937.

1937b : Philosophie und kritische Theorie. In: ZfS. 1937.

1940 : The Social Function of Philosophy. In: ZfS. 1939-1940.

1967 : Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. In: GS. Bd. 6. 1991.

Horstmann, R. -P.

1974a : Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie. In: Riedel (Hrsg.) 1975b.

1974b : Ist Hegels Rechtsphilosophie das Produkt der politischen Anpassung

eines Liberalen? In: Hegel-Studien Bd. 9. Bonn 1974.

Hösle, V.

1986 : Eine unsittliche Sittlichkeit. Hegels Kritik an der indischen Kultur. In: Kuhlmann (Hrsg.) 1986.

1987a : Die Stellung von Hegels Philosophie des objektiven Geistes in seinem System und ihre Aporie. In: Jermann (Hrsg.) 1987.

1987b : Das abstrakte Recht. In: op. cit.

1987c : Der Staat. In: op. cit.

1987d : Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität. Hamburg 1987.

Hyppolite, J.

1946 : Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel. Paris 1946.

Ilting, K.-H.

1971 : The structure of Hegel's Philosophy of Right. In: Pelczynski (ed.) 1971.

1973 : Einleitung. Die „Rechtsphilosophie" von 1820 und Hegels Vorlesungen über Rechtsphilosophie. In: Ilting 1.

1982 : Rechtsphilosophie als Phänomenologie des Bewußtsein der Freiheit. In: Henrich/Horstmann (Hrsg.) 1982.

1983 : Einleitung des Herausgebers: Die neue Quellenlage. In: G. W. F. Hegel. Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannenmann (Heidelberg 1817/18) und Homeyer (Berlin 1818/19). Stuttgart 1983.

1984a : Hegel's concept of the state and Marx's early critique. In: Pelczynski (ed.) 1984.

1984b : The dialectic of civil society. In: op. cit.

Jaeschke, W.

1983 : Die Religionsphilosophie Hegels. Darmstadt 1983.

Jay, M.

1982 : Positive und negative Totalität. Adornos Alternativentwurf zur interdisziplinären Forschung. In: Bonß/Honneth (Hrsg.) 1982.

Jermann, Ch.

1987a : Die Moralität. In: ders. (Hrsg.) 1987.

1987b : Die Familie, Die bürgerliche Gesellschaft. In: op. cit.

(Hrsg.) 1987 : Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie. Stuttgart-Bad Cannstatt 1987.

Kant, I.

1785 : Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Hrsg. v. K. Vorländer. Hamburg 1965.

1788 : Kritik der praktischen Vernunft. Hrsg. v. K. Vorländer. Hamburg 1974.

1797 : Metaphysik der Sitten. Hrsg. v. K. Vorländer. Hamburg 1966.

Kaufmann, W.

1970 : The Hegel Myth and Its Method. In: Kaufmann (ed.) 1970.

(ed.) 1970 : Hegel's Political Philosophy. New York 1970.

Knox, T. M.

1940 : Hegel and Prussianism. In: Kaufmann (ed.) 1970.

1957/58 : Hegel's Attitudes to Kant's Ethics. In: Kant-Studien Bd. 49. Bonn 1957/58.

1967 : Hegel's Philosophy of Right, translation with notes. Oxford 1967.

Kojève, A.

1947 : Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Hrsg. v. I. Fetscher. Frankfurt a. M. 1975. (Frznzösishe Originalausgabe, Paris 1947).

Krumpel, H.

1972 : Zur Moralphilosophie Hegels. Berlin 1972.

Kuhlmann, W. (Hrsg.)

1986 : Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik. Frankfurt a. M. 1986.

Löwith, K.

1949 : Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts. Sämtliche Schriften Bd. 4. Stuttgart 1988. (Originalausgabe, New York 1949, 2. Auflage).

1960 : Philosophische Theorie und geschichtliche Praxis in der Philosophie der

Linkshegelianer. In: ders. (Hrsg.) 1960.

(Hrsg.) 1960 : Die Hegelsche Linke. Stuttgart-Bad Cannstatt 1988. (Original-ausgabe, Laterna in Bari 1960).

1964 : Hegels Aufhebung der christlichen Religion. In: Hegel-Studien Beih. 1. Bonn 1964.

Lukács, G.

1923 : Geschichte und Klassenbewußtsein. Darmstadt/Neuwied 1983.

Marcuse, H.

1941 : Reason and Revolution. Hegel and the rise of Social Theory. Boston 1970.

Marx, K.

1843 : Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§261-313). In: K. Marx F. Engels Werke (abgekürzt:MEW.) Bd. 1. Dietz Verlag. Berlin 1956.

1844a : Zur Judenfrage. In: op. cit.

1844b : Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. In: op. cit.

1844c : Ökonomische-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: MEW. Ergänzungsband. Erster Teil. Berlin 1968.

1845 : Thesen über Feuerbach. In: MEW. Bd. 3. Berlin 1958.

Marx, K. /Engels, F.

1845 : Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten. MEW. Bd. 2. Berlin 1957.

1845-46 : Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentaten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinem verschiedenen Propheten. In: MEW. Bd. 3.

Maurer, R. -K.

1974 : Hegels politischer Protestantismus. In: Hegel-Studien Beih. 11, Bonn 1974.

Negt, O. (Hrsg.)

1970 : Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels. Frankfurt a. M. 1970.

Ottmann, H.

1977 : Individuum und Gemeinschaft bei Hegel. Bd. I. Hegel im Spiegel der Inter-

pretationen. Berlin/New York 1977.

Pelczynski, Z. A.

1971a : The Hegelian conception of the state. In: Pelczynski (ed.) 1971.

1971b : Hegel's political philosophy:some thoughts on its contemporary relevance. In: op. cit.

(ed.) 1971 : Hegel's Political Philosophy, problem and perspectives. Cambridge 1971.

1984 : Political community and individual freedom in Hegel's philosophy of state. In: Pelczynski (ed.) 1984.

(ed.) 1984 : The State & Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy. Cambridge 1984.

Peperzak, A.

1982 : Hegels Pflichten- und Tugendlehre. Eine Analyse und Interpretation der ‚Grundlinien der Philosophie des Rechts'§§142-156. In: Hegel-Studien Bd. 17. Bonn 1982.

Popper, K. R.

1945 : The Open Society and its Enemies. London 1966.

Riedel, M.

1962a : Tradition und Revolution in Hegels „Philosophie des Rechts". In: ders. 1982.

1962b : Der Begriff der „Bürgerliche Gesellschaft" und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs. In: op. cit.

(Hrsg.) 1975a : Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie. Bd. 1. Frankfurt a. M. 1975.

(Hrsg.) 1975b : op. cit. Bd. 2.

1976 : Dialektik in Institutionen. In: ders. 1982.

1982 : Zwischen Tradition und Revolution. Studien zu Hegels Rechtsphilosophie. Stuttgart 1982.

Ritter, J.

1956 : Hegel und die französische Revolution. In: ders. 1977.

1966 : Moralität und Sittlichkeit. Zur Hegels Auseinandersetzung mit der kan-

tischen Ethik. In: ders. 1977.

1968 : Hegel und die Reformation. In: ders. 1977.

1977 : Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel. Frankfurt a. M. 1977.

Rosenzweig, F.

1920 : Hegel und der Staat. Aalen 1962.

Ruge, A.

1842 : Die Hegelsche Rechtsphilosophie und die Politik unserer Zeit. In: Riedel (Hrsg.) 1975a.

Scheit, H.

1972 : Geist und Gemeinde. Zur Verhältnis von Religion und Politik bei Hegel. München 1972.

Schiller, F.

1797 : Die Philosophen. In: F. Schiller. Werke in drei Bänden. Bd. II. Hrsg. v. H. G. Göpfert. Darmstadt 1984.

Schmidt, F. W.

1970 : Hegel in der Kritischen Theorie der)Frankfurter Schule(. In: Negt (Hrsg.) 1970.

Siep, L.

1979 : Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes. Freiburg/München 1979.

1982a : Intersubjektivität, Recht und Staat in Hegels ‚Grundlinien der Philosophie des Rechts'. In: Henrich/Horstmann (Hrsg.) 1982.

1982b : Was heißt:„Aufhebung der Moralität in Sittlichkeit" in Hegels Rechtsphilosophie ? In: Hegel-Studien Bd. 17. Bonn 1982.

Stirner, M.

1844 : Der Einzige und sein Eigentum. Stuttgart 1972.

Taylor, Ch.

1975 : Hegel. Cambridge 1975.

Theunissen, M.

1969 : Gesellschaft und Geschichte. In: ders. Kritische Theorie der Gesellschaft. Berlin/New York 1981.

1970 : Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat. Berlin 1970.

1982 : Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts. In: Henrich/Horstmann (Hrsg.) 1982.

Topitsch, E.

1967 : Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie. Berlin 1967.

Wildt, A.

1982 : Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption. Stuttgart 1982.

Wolff, M.

1984 : Hegels staatstheoretischer Organizismus. Zum Begriff und zur Methode der Hegelschen „Staatswissenschaft". In: Hegel-Studien Bd. 19. Bonn 1984.

２．邦訳文献（年代は、原典の初版年を記す。）

カッシーラー (Cassirer, E.)

1946 : 『国家の神話』宮田光雄訳、創文社 1960。

ジェイ (Jay, M.)

1984 : 『アドルノ』木田元／村岡晋一訳、岩波書店 1987。

トーピッチュ (Topitsch, E.)

1966a : 『イデオロギーと科学の間 ── 社会哲学（上）』生松敬三訳、未来社 1985。

1966b : 『科学的思考と神話的思考 ── 社会哲学（下）』住谷一彦訳、未来社 1985。

ドント (D'Hondt, J.)

1968 : 『ベルリンのヘーゲル』花田圭介監訳/杉山吉弘訳、法政大学出版局 1983。

ホッチェヴァール (Hočevar, R. K.)

1973 : 『ヘーゲルとプロイセン国家』寿福真美訳、法政大学出版局 1982。

ポパー (Popper, K. R.)

1957 : 『歴史主義の貧困』久野収／市井三郎訳、中央公論社 1961。

3．邦文文献

岩波哲男

1984 : 『ヘーゲル宗教哲学の研究 ── ヘーゲルとキリスト教 ── 』創文社 1984。

大井正

1985 : 『ヘーゲル学派とキリスト教』未来社 1985。

大庭健

1978 : 「ヘーゲル宗教哲学のバウアー的転覆」、『現代思想　総特集　ヘーゲル』青土社 1978所収。

1987 : 「解説」、良知/廣松(編) 1987所収。

1989 : 「神の、社会システム論的還元」、城塚/濱井(編) 1989所収。

小倉志祥

1972 : 『カントの倫理思想』東京大学出版会 1972。

加藤尚武

1980 : 『ヘーゲル哲学の形成と原理』未来社 1980。

金子武蔵

1944 : 『ヘーゲルの国家観』岩波書店 1944。

1971 : 『ヘーゲル　精神の現象学』上巻（邦訳）岩波書店 1971。

1979 : 『ヘーゲル　精神の現象学』下巻（邦訳）岩波書店 1979。

粂康弘

1978 : 『ドイツ観念論の歴史的性格』勁草書房 1978。

1984 : 『体系と方法 ── 哲学的理論構成と弁証法』世界書院 1984。

上妻精/小林靖昌/高柳良治

1980 : 『ヘーゲル　法の哲学』有斐閣 1980。

小林靖昌

1992 : 『ヘーゲルの人倫思想 ── 市民社会再生への道』以文社 1992。

小牧治

1978 : 『国家の近代化と哲学 ── ドイツ·日本におけるカント哲学の意義と限界 ── 』御茶の水書房 1978。

清水多吉

1977 : 『一九三〇年代の光と影 ── フランクフルト学派研究』河出書房新社 1977。

城塚登/濱井修(編)

1989 : 『ヘーゲル社会思想と現代』東京大学出版会 1989。

田川建三

1971 : 『批判的主体の形成 ── キリスト教批判の現代的課題 ── 』三一書房 1971。

1984 : 『宗教とは何か』大和書房 1984。

谷喬夫

1982 : 『ヘーゲルとフランクフルト学派 ── 政治哲学の根本問題 ── 』御茶の水書房 1982。

津田道夫

1970 : 『ヘーゲルとマルクス』季節社 1970。

徳永恂

1974 : 『ユートピアの論理』河出書房 1974。

1979 : 『現代批判の哲学』東京大学出版会 1979。

廣松渉

1971 : 『青年マルクス論』平凡社 1971。

1980 : 『マルクス主義の理路 ── ヘーゲルからマルクスへ ── 』(新装版) 勁草書房 1980。

1983 : 『物象化論の構図』岩波書店 1983。

1986 : 「解説」、良知/廣松(編) 1986所収。

廣松渉/井上五郎

1980 : 『マルクスの思想圏』朝日出版社 1980。

藤原保信

1981 : 「解説 ── ヘーゲル政治哲学の展開 ── 」、Z. A. ペルチンキー編『ヘーゲルの政治哲学』(下) 御茶の水書房 1981所収。

1982 : 『ヘーゲル政治哲学講義 ── 人倫の再興 ── 』御茶の水書房 1982。

細谷貞雄

1971 : 『若きヘーゲルの研究』未来社 1971。

水野建雄

1986a : 「ヘーゲル「法哲学」をめぐる一八一九年 ── イルティング問題について ──」、『倫理学』筑波大学倫理学原論研究会、第四号 1986所収。

1986b : 「ヘーゲル『法哲学』の生成と理念（序） ── イルティング・テーゼとその批判 ──」、『哲学・思想論集』筑波大学、第十二号 1986所収。

山田忠彰

1989 : 「社会哲学の論理 ── 具体的普遍の構制 ──」、城塚登/濱井修(編) 1989所収。

山中隆次

1972 : 『初期マルクスの思想形成』新評論 1972。

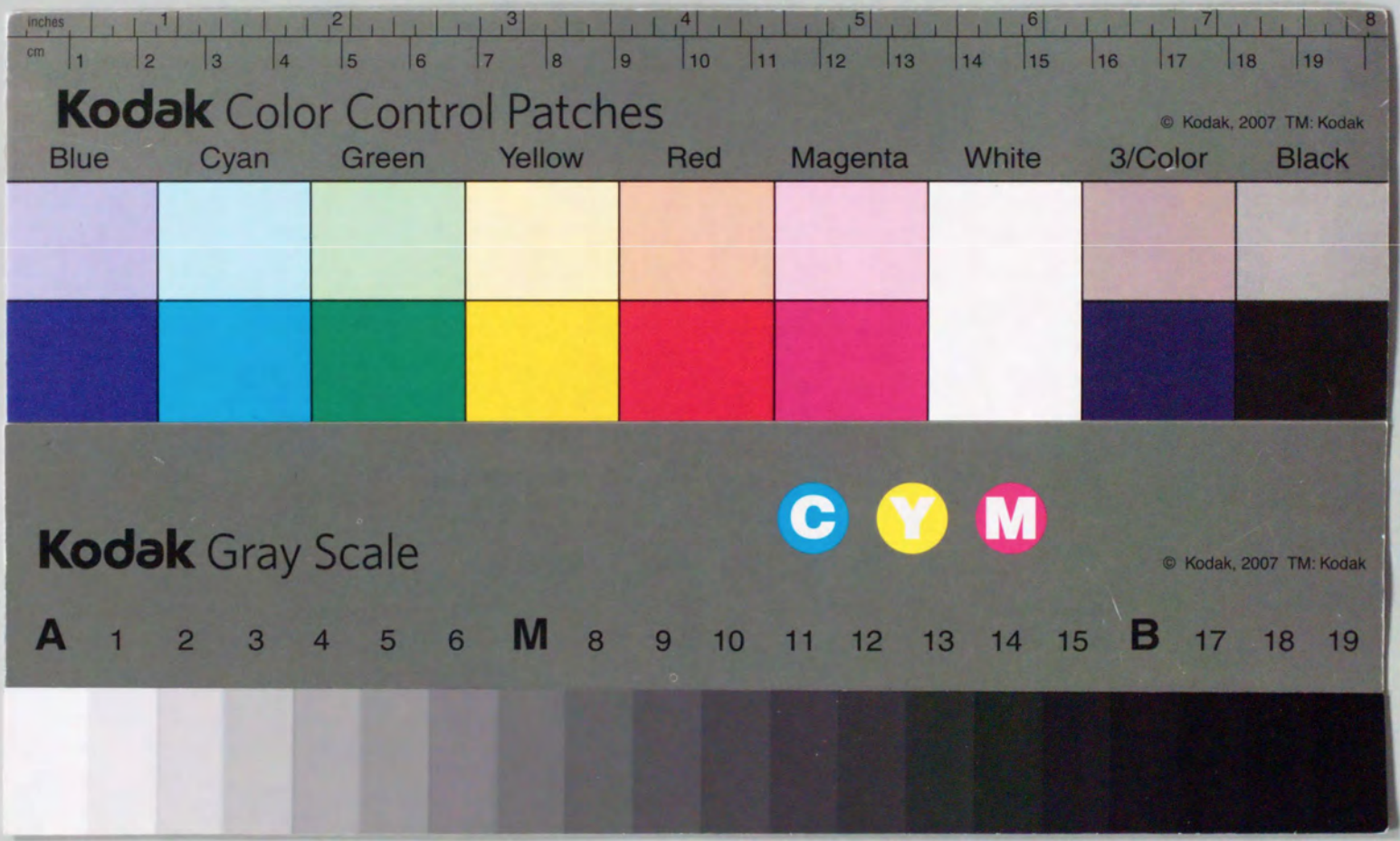
良知力/廣松渉(編)

1986 : 『ヘーゲル左派論叢第一巻 ドイツ・イデオロギー内部論争』御茶の水書房 1986。

1987 : 『ヘーゲル左派論叢第四巻 ヘーゲルを裁く最後の審判ラッパ』御茶の水書房 1987。

渡辺憲正

1987 : 「解説」、良知/廣松(編) 1987所収。


inches
cm
Kodak Color Control Patches
© Kodak, 2007 TM: Kodak
Blue
Cyan
Green
Yellow
Red
Magenta
White
3/Color
Black
Kodak Gray Scale
C
Y
M
© Kodak, 2007 TM: Kodak
A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19