

# 承認なき和解と和解なき承認

## ——『自然法論文』と『人倫の体系』におけるヘーゲルの社会哲学——

竹 島 あ ゆ み

イエーナ期とはヘーゲルがイエーナ大学に在職していた1801年から1806年までの時期を指す。この比較的短い期間のうちにも、ヘーゲルの共同体観が大きく変化していくのを見て取ることができる。

ごく簡潔に言えば、①最初はロマン主義の「美的観念論」の影響下に、古典古代的な有機的共同体観を抱いていたヘーゲルが、②やがてフィヒテ等の近代自然法論の影響下に、自由な近代的諸個人間の承認という着想を得、③しかしやがてその欠点に気づくとともにそれを超克して、独自の承認概念に基づく共同体論を成立させることになるという展開である<sup>1</sup>。本稿ではヘーゲルが相対的にロマン主義の影響を脱して承認論の構想を展開し始める時期（上記の①の終わりから②にかけて）の2つのテキストを中心に考察したい<sup>2</sup>。それは具体的には『自然法論文 *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*』（1802）と『人倫の体系 *System der Sittlichkeit*』（1802/03）である<sup>3</sup>。

### 第1節 『自然法論文』の共同体論

#### 第1項 人倫的有機体

既に論じたように、イエーナ期に先立つフランクフルト期（1797-1800）において、共同体全体と個人との関係は、大きな全体的生 *Leben* というべきものと、一つの生けるもの *das Lebendige* との関係としてとらえられていた<sup>4</sup>。このとき生けるもの相互の関係（個人と個人間

1 ただし、ヘーゲルの共同体観から①の契機が完全に消え去るということはない。したがって後述のように、イエーナ期以降の共同体観には①と②の契機が多かれ少なかれ両方含まれており、このことは後年の体系期ヘーゲルの社会哲学においても変わらない。

2 引用及び文献参照に関しては本稿末尾の文献表参照。

3 これより前の時期の著作のうち、代表的なものとしては以下のものがある。

*Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801). In G4. (『フィヒテとシェリングの哲学体系の差異』)

*Glauben und Wissen* (1802). In G4. (『信と知』)

これらで考察されている美的共同体論は、まだロマン主義の「美的観念論」の影響下にあると考えられる。この点に関しては高田(1994)43ff.を参照。

4 竹島(2005)参照。

の関係)を媒介するのが「愛 Liebe」であった。しかし生けるものは死せるもの(既成的になった律法・制度・政治的経済的システム等を指し、客体的なもの、実定的なものとも呼ばれる)と相互的な関係を取り結ぶことができず、そこでは愛は無力であり、生けるものたる個人は、死せるものとの関わりにおいては、支配-隷属関係のうちに入るか、そこから逃避するかの道が示されているだけであった。このようなアポリアを乗り越えようとする企図がイエーナ期の思想の出発点をなしているとも言える。

ともあれ、フランクフルト期においてこのように大づかみに漠然と「生」として捉えられていたものは、イエーナ期以降分節されていくが、そのうち社会哲学的な側面における共同体的なもの(そのエートスを含む)が、「人倫 Sittlichkeit」という用語で表されるようになる。ヘーゲルにおいて人倫 Sittlichkeitはその語源「習俗 Sitte」の意が強く意識されており、個人の内面的な「道徳 Moralität」とは明確に区別されている。『自然法論文』においてヘーゲルは次のように述べる。

「我々はここで言葉が示唆する次のことにも注目したい。…すなわち、絶対的人倫の本性のうちには、普遍的なもの、換言すれば習俗 Sitteであるということがあり、したがって人倫を言い表すギリシア語とドイツ語はこの本性をすぐれたしかたで表現している」(NR, G4. 467)が、それに対し「単独存在と個別性」を原理とする立場からはこの言葉を使うことができないので、「道徳 Moralitätという言葉を採用した」とする(vgl. ibid.)。

このようにヘーゲルは、この語のうちに単なる個人的な道徳を超えた自然的・社会的広がりを含意させている<sup>5</sup>。ヘーゲルのイメージする人倫は、カントの道徳哲学における道徳の内面性と、ホッブズやフィヒテの自然法論における法の外面性とを合わせ持っているだけではない。さらに、どちらの立場にも欠けている二つの側面を備えてもいる。一つは経済的な圏域を含んだ近代的な社会である。もう一つは全体が一つの有機体であり、諸個人がその分枝であるような有機的な共同体である。人倫という言葉自体は早くからヘーゲルのテキスト中に散見するが<sup>6</sup>、以上のような豊かな含意を持ってヘーゲル独自の意味で使われだすのは、大体『自然法論文』以降だといってよいであろう。

結局人倫とは、個人が共同体全体の一分枝・一器官でありながら、しかも全体とのつながりの中で個人の絶対的自由が実現されており、しかもそのうちには経済的な圏域も有機的に包摂されているような共同体の理想的あり方、を意味している。そしてこの人倫観は、大筋では後期のヘーゲルの共同体観の中に保持されていくものである。もちろんヘーゲルの人倫像はこのように多様な側面を持つ複雑なものであるから、どの側面が強く表に出てくるかによって、時期によりかなり異なった様相を見せてもいる。

---

5 『人倫の体系』の英訳者が「人倫」を 'ethical life' と life(生活、生命)を補って訳しているのも、このような含意を表現するためであろう。

*System of Ethical Life (1802/03) and First Philosophy of Spirit*. Tr. H. S. Harris and T. M. Knox. Albany, N.Y.:SUNY Press, 1977.

6 例えばテュービンゲン期の『民族宗教とキリスト教』にも見られる(VuC, TW1.29)。

さて、『自然法論文』における人倫観は、特に有機的共同体の面が強く出ているものだといえる。フィヒテのような機械的共同体論——アトム的な個人の集積による機械としての共同体——を批判するためもあるが、共同体は人倫的有機体であり、個人はその器官であるという主張が強く打ち出されている<sup>7</sup>。

『自然法論文』では共同体全体のこのような有機的な統一性を強調するあまり、ヘーゲルの論旨はかなり極端な全体論的主張に傾いているといえる。そこでは個人は全体に服従することによって存立でき、個人が全体と一になるのは、究極的には死を賭した自己犠牲的行為に到するような全体への奉仕を通してだ、といわれさえする。しかしこのような考え方は全体主義的な曲解、悪用を招きかねない危険性を持つことはいうまでもない。

「(個人の) 肯定的あり方は、ある民族 Volkへの服従であり、民族の合一を個人は死の危険を通じて明らかな仕方で証明する」(NR, G4. 449)。

後述するように、このような傾向は、ヘーゲルがここではまだ個人間の承認(水平的承認)という契機を共同体論の中に導入していないことによる。ここで統一・調和をもたらしているのは、異なるもの間の承認ではなく人倫そのものの運動がもたらす和解なのである。「絶対的な人倫的なものは非有機的なものを産出し、無差別から差別を、または、非有機的自然の関係を呼び起こしながら、これを廃棄することによって、自らを形式として完全に有機化せねばならない」(NR, G4. 453f.)。

ここに見られるのは、〈全体としての生が自らを二重化し、それゆえに二重化を再統一にもたらすことができる〉という、生の存在論とそれに基づいた運命との和解というフランクフルト期の構想と、同型の構想である。

ただしイェーナ期のヘーゲルにとっては「差別」的なもの、「非有機的なもの」とは、フランクフルト期のように生の二重化のもたらす「死せるもの」といった抽象的なものではなかった。それが意味しているのは、端的にいって〈経済的なもの〉だったのである。

## 第2項 〈経済的なもの〉——相対的人倫

ヘーゲルはフランクフルト末期以来の国民経済学研究によって、近代の経済システムの重要性と諸矛盾とを痛感していた<sup>8</sup>。彼にとっては、それを人倫的共同体に含み込むことが急務であった。かつてフランクフルト期においては、罪なくして迫害される個人である「美しい魂」が自らの純粋さを守ろうとするには、所有と権利の圏域から逃れるしかないと言われていた。まさにその「愛による権利の放棄」によって運命との和解がもたらされるのである<sup>9</sup>。しかしイェーナ期の『自然法論文』においてヘーゲルは、経済的なものが人倫を浸食するという否定面をふまえつつも、そこから逃れるのではなくむしろそれを人倫の中に包摂する道を考えてといえる。

7 ヘーゲルは「民族はその本性上個人に先立つ」というアリストテレスの言葉を引用している(NR, G4. 467)。

8 ヘーゲルの国民経済学研究に関してはWaszek(1988)、特に第3章を参照。

9 竹島(2005)参照。

「必要なことはこの体系〔＝経済システム〕<sup>10</sup>が意識的に採用され、その当然の権利が認識され……、独自の位置がその圏域として容認されることである」(NR, G4. 458)。

その際ヘーゲルは、近代的な労働が分業と交換を通じて全社会的なネットワークを織りなすという、経済的なものもつ肯定面をも認めているのである。諸個人は自らの個別的な欲求に駆り立てられているが、しかし同時にその欲求は他者の欲求と繋がれてもいる。それは「普遍的な相互依存の体系」(op. cit. 450)をなしているのである。しかしこの普遍性は一方で相対的・形式的なものでしかない。それはそれだけでは人倫の有機的結合を脅かすものにすらなりうる。ヘーゲルは『自然法論文』ではこのような経済的なものを「相対的人倫 die relative Sittlichkeit」と呼び、人倫の共同体全体をさす「絶対的人倫 die absolute Sittlichkeit」と区別している。問題は、絶対的人倫がいかにして相対的人倫の否定面(富の集中・不平等の拡大・主-奴関係の形成など)を抑制し、つまりは有機的な全体が非有機的なものとの和解するか、ということになる。

### 第3項 人倫の悲劇

『自然法論文』においては、絶対的人倫は自分にとって〈異質なもの〉・〈非有機的自然〉としての相対的人倫と闘争し、最終的にはそれと〈和解〉するとされる。そしてこの和解自体が絶対的人倫の自己運動の中に含まれていなければならない。絶対的人倫と相対的人倫の関係を述べた節を、ヘーゲルは次のように締めくくっている。

「この和解はまさに必然性の認識に存しており、また〔絶対的〕人倫が自分自身の非有機的自然〔＝相対的人倫〕と地下の諸力に、自分自身の一部分を委ね犠牲に供することにより与える権利に存している。……しかし生けるもの〔＝絶対的人倫〕は自分自身の一部分であると知っているものを非有機なもの〔＝相対的人倫〕の中に置き入れ、死の犠牲に供することによって、同時に非有機なものとの権利を承認するとともにそこから身を清めた」(NR,G4.458)。

この構想はフランクフルト期の『キリスト教の精神とその運命』で展開されている「愛による運命との和解」とも重なる側面がある。「〔絶対的〕人倫」と「相対的人倫」との関係は、「生けるもの」と「非有機的自然・非有機なもの」との関係とも言い換えられているが、これはそのままフランクフルト時代の用語を踏襲している。しかし異なるのは、『自然法論文』においては和解の主体は個人ではなく「二つの人倫」だという点である。言い換えれば、ここで和解は、フランクフルト期におけるようにいきなり個-全体間で起こるのではなく共同体における二つの社会領域の間で起こるのである。ヘーゲルはこれを「絶対的なものが永遠に自分自身と演ずる、人倫的なものにおける悲劇」(ibid.)と呼ぶ。「悲劇」という言葉からも想像がつくように、ここでヘーゲルは和解のプロセスのモデルとして、ギリシャ悲劇の発想を借りてきている。具体的には、ここで念頭に置かれているのはアイスキュロスの悲劇、『エウメニデス』の構造である<sup>11</sup>。

10 引用文中の〔 〕は引用者の注記・補足を示すものとする。以下同様。

11 「この悲劇の形象を人倫的なものに当てはめてより詳細に規定したものは、アテネ市民という人倫の有機体の前で行われた、差別における法の威力としてのエウメニデスと、無差別の光の神であるアポロンとのオレステースをめぐる訴訟の結末である」(NR, G4.459)。またBonsiepen(1977)26ffも参照。

それはアポロン及びオレステースと、エリーニュスとの間の闘争が女神アテネによる調停によって和解にもたらされるという構想である。一旦は激怒し禍をもたらすと威嚇したエリーニュスも、ポリスのうちに（アレオパゴスの丘のふもとに）祭壇を与えてポリスの守護神エウメニデスとするという約束によって、なだめられ和解に到る。それと同じように、絶対的人倫は自己にとって異質なものと永遠に争い続けるのではなく、それを自分から切り離れた上で、しかしそれを自らの運命として、つまり自己の一部として承認して和解するといわれる。

「悲劇とは、人倫的自然 [= 絶対的人倫] が自らの非有機的自然との混淆を避けるために、この非有機的自然を運命として自己から引き離して自己に対置し、闘争の中でこの運命を承認することによって、両者の統一である神の実在と和解している、という点にある」(op.cit.459)

ここに見られる承認と和解とはギリシャ悲劇的発想から描き出されているが、それと同時に、そこには〈神の死〉を軸とするキリスト教的な和解概念と重なりあう部分をも見て取ることができよう<sup>12</sup>。すなわち、この引用部で展開されている和解の叙述は、先に触れたようにフランクフルト期の著作『キリスト教の精神とその運命』における〈イエスの運命との和解〉のくんだりとよく似た構造を持っている。つまり、ここでヘーゲルは、イエスが死せるもの（イエスに対して敵対的なユダヤ社会や律法支配）を自分から引き離して対置し、その死せるものによる迫害という運命を甘受することによって和解を成し遂げたという、『キリスト教の精神とその運命』のイエス論の叙述とほぼ同じ言い回しを用いている<sup>13</sup>。

ともあれ、ここでは和解の主体はあくまで相対的人倫と絶対的人倫という二つの共同体であり、そして具体的に二つの人倫間の和解を媒介するのは、次のようなものである。

① 畏怖・信頼・服従による相対的人倫の絶対的人倫への同化

② 相対的人倫そのものの内部からの教養形成 Bildung

特に後者においては宗教が大きな役割を果たす。そこでは神自身が——ここにもイエスの受難のイメージが見え隠れするのだが——神の死という形で自己犠牲を払ったという前提のもとに、神への犠牲として自らの所有物を捧げることが個人に求められる。諸個人はこの習慣によって自らの個性を相対化することを学ぶ。

しかしこのモデルで近代社会を解くには限界があるといわざるを得ない。ヘーゲルは近代社会の（特に経済的な）現実をリアリティーを持って受けとめていたにも関わらず、そこで生じた不和・対立を和解にもたらずプロセスはリアリティーを欠くものである。というのもここでは未だ相対的人倫そのものの内部分析も絶対的人倫との内在的関わりも突き詰められておらず、

12 またここでは「承認する anerkennen」という用語が使われているが、それはイエーナ後期以降に確立した承認概念、すなわち〈自立した個人の間で自・他の同一性を相互に認め合うという社会的相互行為〉とは異なり、その内実は和解に類似したもの、あるいは和解を構成する一部をなすものである。『自然法論文』全体における承認(する) Anerkennung, anerkennenという語の用法を通じてそのように言える。

13 GC, TWI, 347ff参照。また逆に、『キリスト教の精神とその運命』にもエウメニデスについての言及がある(GC, TWI, 343)。ただしフランクフルト期とは異なり、『自然法論文』では、神の実在が生けるものと死せるもの（ここでは人倫的自然と非有機的自然）の統一であるという視点が新たに生じてきている点には注目すべきである。

抽象的なものにとどまっているからである。

結局のところ『自然法論文』での問題は、社会哲学的な承認概念が未だ確立しておらず、ギリシャ悲劇的(あるいはキリスト教的)な表象のもとに考えられた宗教的な和解像から分離されていないことにある。とりわけ、個人間の承認というファクターを欠くことが致命的である。『自然法論文』で論じられているのは〈承認なき和解〉であるということになる。

## 第2節 『人倫の体系』の承認

『自然法論文』の直後に書かれたと推定される草稿、『人倫の体系』(1802/03)は、ヘーゲルの精神哲学が初めて体系的な形を取って著されたものだといわれる。「承認」が意識的に「和解」と弁別されて用語化されていると言えるのも、恐らくこの草稿中での用法が最初であろう。それはイエーナ後期の承認概念と比べると未熟でフィヒテの影響の濃いものであるが、少なくともキリスト教的あるいはギリシャ悲劇的な和解の表象から切り離して、独立した社会哲学的な一つの概念を表す語として用いられていることは確かである。

『人倫の体系』の書かれた時期はシェリングとヘーゲルとの相互影響がもっとも強い時期でもあった<sup>14</sup>。「直観のもとへの概念の包摂」・「概念のもとへの直観の包摂」・「直観包摂と概念包摂との統一」というトリアーデが積み重なってポテンツを高次化させていくという体系構成法そのものも、同一哲学期シェリングの強い影響下に構想されたものであろう。本稿においては同書をその社会哲学的内実在即して論じることを目的とするため、方法論的視角から考察することはできないが、少なくとも次のことを指摘しておきたい。同書ではシェリングの方法論を借りつつ、その内実としてはシェリングにはないヘーゲル独自の社会哲学的内容が展開されているのだが、そのような内容はそもそもシェリング的枠組みには納まりきらない含意を持っていた。そのため、具体的・現実的内容を無理矢理上のトリアーデに当てはめようとして論述に破綻をきたしている箇所が散見される。同書が未完に終わっており、この体系構成法が以後二度と採用されることがなかったのも、それゆえ当然なのである。

『人倫の体系』は全体が以下のように三部に分かれている。

第一部「関係のもとでの人倫」(自然的人倫)は絶対的人倫(国家)成立前の社会を論じている。具体的には同時代の社会、近代市民社会がその諸々の矛盾と共に念頭に置かれている。ここでは欲求の体系(経済的システム)とそのもとでの法・政治のシステムの成立が論じられる。第一部はさらに二つに区分されている。第一部A「直観としての自然的人倫」では共同体の最も根底的な基礎をなす、個人-物/個人-個人のもっとも基本的な関係の構造が解明される。これは承認の前段階でもある。第一部Bでは経済的・法的システムと、その中における個人との関係が論じられている。社会的な承認が重要な役割を果たすのはこの場面である。

第二部「否定的なもの・自由・犯罪」は欲求の体系が内部から崩壊して国家へ移行する様を描

---

14 この点に関してはDüsing(1976)を参照。

いている。第一部で示されたような社会における様々な矛盾に対する反作用から秩序を紊乱するようなアナキーが生じてくるが、その頂点において絶対的人倫が成立する。

第三部「人倫」は個人が全体の一分肢でありながら、そこにおいて個人がその自由を完全に実現できるような理想の共同体（絶対的人倫）を構想しようとしている。

### 第1項 愛・教育・労働——第一部A

自然的人倫の最初の段階である第一部Aにおいては、承認そのものは未だ現れない。『人倫の体系』において承認は、法的な人格相互の所有関係の承認に限定されているからである。それは前社会的な経済と法のシステムの中で成立するものであるから、その考察は第一部Bを待たねばならない。ここでは承認の先駆形態である「愛」が論じられるに止まる。

「愛 Liebe」はまず両性の間に生ずる。「それぞれは他者の内に自己を直観し、同時に自己とは異なる他者としてそうするのである」（SdS. 17）。

ここには〈他者において自己自身である〉という点で、承認の基本構造と同型の構造があるが、それは未だ法的な人格相互の関係として社会的に確立されたものではない。愛の感情は、感情であるがために時間的であり、偶然的・主観的であり、未だ身体的な自然性に捕らわれたものである。

「この他者において自分自身であることが不可解なのは……自然に属することであって人倫に属することではない」（ibid.）。

しかし〈子供〉の形成において両性の合一は客体的に保持され、社会的に認知されるものとなる。これは諸個人が社会的・共同的存在になるための第一歩であり、承認のための基礎をなすものである。

「陶冶 Bildung」こそが、個人を社会的存在にするためになされねばならないことである。つまり、両親は教育を通じて子供をより高度な個性へと、つまり「大人」へと導く。『人倫の体系』においてこの形成行為は一つの家族内でのみ行われ、その意味では直接社会性を持つわけではない。しかしそれは「他者」とのコミュニケーションを通して共同体的な存在へと自己形成していくための第一歩であるといえる。

しかし実は『人倫の体系』で教養形成が語られるのはこのみであって、社会的・共同体的な承認の圏（1—B）においては出てこない。これは『人倫の体系』の問題点の一つである<sup>15</sup>。つまり、陶冶は家族内で、しかも親から子への教育という形で一方的に行われるのであるから、同等の立場の個体が互いに形成し合うというモデルが存在しない。従って1—Bにおける承認構造が形成過程を含まない固定的・静態的なものとなる原因の一つは、ここでの陶冶概念の狭さにあるともいえる。

「労働 Arbeit」はこの段階では、他者の労働との関係を切り離して、労働主体と労働対象と

---

15 例えば『精神の現象学』においては陶冶は労働と相互承認の中で、あるいは広く社会的経験の中で個人を社会的存在へと成長させていく行為であり、社会的承認と不可分なものとして論じられている。

の関係にのみ焦点を当てて考察されている。従って労働と承認との関係はここでは直接論じられていない。しかし労働は労働主体である諸個人が分業・交換のネットワーク及び法のシステムに組み入れられる第一歩として、承認の基礎となる場を開くものである。ただし上でも見たように、『人倫の体系』での労働は労働主体の陶冶と関係づけられていない。1—Bでの承認がもっぱら労働の結果の占有物を介した固定的・限定的なものになるのはそのためであるといえる。

## 第2項 法的承認とその限界——第一部Bから第二部へ

1—Bでは1—Aで述べられた個人レベルの諸関係(個人-物、個人-個人)をもとに成立した、個人とシステム全体との関係が論じられ、『人倫の体系』では、ここにおいて初めて明示的に「承認」が考察されることになる。ここでの全体と個人との関係とは、一言でいって「普遍的相互依存の体系」であり、分業と交換に基づく経済的な相互依存の関係—「欲求の体系 System der Bedürfnisse」(SdS. 80)と、所有権を持つ諸人格間の法的な相互承認関係の形を取ってあらわれる。

このような関係の中で承認は、占有物に媒介され法に保証された所有権の主体として、個人が互いに人格を認め合うという構造で現れてくる。同時に、承認の担い手及び承認の媒介に関しても個人から人格 Personへ、占有 Besitzから所有 Eigentumへというように1—Aの境位からの展開が見られる。

「所有は交換に従事する相互に承認しあう諸人格の数他性を通して実在性の内に現れる」(SdS. 19)。

「私が他人の所有を占有しているのは……私がおの所有を私の所有として、また法的に主張することによってである。こうして私は他人の占有能力を承認する」(SdS. 80)。

これが『人倫の体系』における承認概念であり、そしてこれが全てである。『人倫の体系』においては承認は労働の〈結果〉としての占有をめぐって取り交わされる、固定的な法的関係でしかない。ここにおいて承認は個人の労働や相互行為とは直接つながらないものなのである。

このような承認も、承認の担い手である人格も、極めて形式的なものである。それゆえこれは容易に破綻する危険性を常に持つ。つまり、「非承認と不自由の可能性」(SdS. 33)が存在する。形式的に法的な所有権が認められ、平等が宣言されていても、それは現実の経済的な平等を保証するには無力である。「この承認においては、生きた個人が生きた個人に対して、しかも生命の不等な実力をもって対立する」(SdS. 35)。現代の社会においても我々が認めざるを得ないように、法的な平等のもとでも貧困や窮乏は存在する。こうして表向きは法的に平等な社会の裏側で経済的な不平等が、「支配と隷属の関係」(SdS. 36)が進行していく<sup>16</sup>。確かにヘーゲルは1—B末尾において、家族内では労働と所有とが共同化されるとして家族のうちに自然的な合一の可能性を見ているが、それは社会的承認とは無関係である。家族の外、つまり市民社会においては、諸個人間の関係及び社会的システムと個人との関係は対立をはらんだものであ

---

16 一見してわかるようにこの部分は『精神の現象学』における主-奴論の先駆けをなす内容となっている。



り続ける。具体的にはアダム・スミスの市場における自律的均衡原理（「神の見えざる手」）の破綻、そこから帰結する労働疎外・貧困・賤民の発生が描き出される。市民社会は第二部のカタストロフに向かってなだれ落ちていくのである。

結局 1—A・Bを通じて、一応の承認関係が達成され、外的で形式的な自由・平等の成立を見るが、人倫的共同体の成立を持たないまま第一部は終わる。第二部「否定的なもの・自由・犯罪」は、第一部で考察された市民社会の形式的な秩序が内部崩壊していくプロセスを描いている。第一部を通じて明らかになったことは、結局市民社会における自由・平等・承認の関係は形式にすぎないもの、虚偽に満ちたものだ、との感情が個人にもたらされるということである。そこにおいては自由はかえって不自由に、平等はかえって不平等に転化する。この必然的な抑圧的連関からの自由を求めて、個人は他者の否定 Negationへ向かう。これは他者の所有・人格・生命などの侵害を意味し、具体的には「犯罪 Verbrechen」・「闘争 Kampf」・「戦争 Krieg」の形で現れる。

第二部は全体として、第一部で到達された同一性の境地の限界を示し、それが内部崩壊する、あるいは自己否定する様を描き出しているといえるが、しかしこのような否定から、いかにして絶対的人倫（国家、人倫的共同体）が発生し、諸矛盾を解消するのかは論じられていない。第三部「人倫」は既に絶対的人倫の成立している状態から唐突に始まっている。すなわち、ここには〈和解〉の契機が欠落しているのである。

### 第3項 承認なき人倫——第三部

絶対的人倫と呼ばれる国家像は、次のようなものである。

「個人のあらゆる規定性が無化されているので、彼は真に無限である。……個人の経験的な存在と行為とが、端的に普遍的なものである」（SdS. 53）

「全ての人間的差別が無化されているので、個人は自己をあらゆるものにおいて自己自身として直観し、最高の主体・客体性に達し、全ての人々の同一性はそのことによってまさに抽象的同一性、市民の平等ではなくて、絶対的な同一性である。……普遍的なものは……各人において、かつ各人にとってある。」（SdS. 54）

つまり絶対的人倫とは、個人がそこにおいて自らの個性性を十全に発現しながら、しかも共同体全体との調和を保ち得るような、理想の共同体として描き出されている。ここにおいて初めて、法的・形式的な自由・平等を超えた、人々の真の自由と共同とがもたらされる。絶対的人倫は具体的には民族 Volkの姿をとるといわれる。「民族」と言ってもここでは特定の民族（ゲルマン民族等）を意味しているのではなく、ギリシャ的なポリス市民のあり方が投影されていると思われる。

しかし既に触れたように、このような国家が市民社会からいかなるプロセスを経て成立するのか、あるいは逆に、第一部で見られたような諸矛盾を含む市民社会を、国家がいかにして包摂しうるのか、は論じられていない。

具体的には絶対的人倫は、第一身分＝統治者・第二身分＝商工業者・第三身分＝農民という

三つの身分が依存し合う有機的な総体だとされる。各身分が古典的な徳の区分、勇気・律儀・信頼に対応させられていることからわかるように、第三部はギリシャのポリスをモデルにした古代的な社会像を描き出している。その意味で、第二部までで扱われた優れて近代的な諸問題を十分に受けとめ解決する構図にはなり得ていない。確かに第一部の自然的人倫の境位は一身分として——具体的には第二身分として——絶対的人倫の中に組み込まれ、欲求の体系としてその一部をなしている。しかし既に指摘されていたはずの諸矛盾については、第三部においても有効な解決策を示されていないのである（一種の職業組合制度の設立、市場への政府の介入などの経済政策その他に言及してはいるが、いずれも不十分なものである）。第三部が途中で放棄され、『人倫の体系』が未完に終わっているのもこのためであろう。

『人倫の体系』の共同体構想が挫折した一つの原因はその承認構造の未熟さにあるといえる。それはフィヒテの自然法論から学んだ静態的・固定的・法的な承認であった<sup>17</sup>。自己が他者を法的人格として承認し、その諸権利を認める代わりに、自己も他者によって認めてもらうという、啓蒙主義的な自然法思想に共通の図式である。

それは、既に確立した法のシステムに準拠して〈合法的に振る舞う〉ための指針にはなり得ても、単なる市民的な平等を超えて諸個人間に和解をもたらし、全体と個とが調和する絶対的人倫の境地を編み上げる原理にはなり得ない。従って、第三部の境地と現実の市民社会に生きる個人の行為とがどのように関係づけられるのか、あるいは個人と市民社会と国家を貫く実践的原理とは果たして何であるのか、という問いに対する解答は、『人倫の体系』には存在しないことになる。そこには、ただ〈和解なき承認〉が語られているだけである<sup>18</sup>。

この挫折はヘーゲルを新たな体系構想の模索へと誘うことになる。そしてそれに対して一応の答を用意するには、1803/04年と1805/06年の二つの精神哲学を経て、1807年の『精神の現象学』を待たねばならなかった。

## 文献表

ヘーゲルの著作からの引用は文献表1に挙げてある略号によって示した。  
文献表2に挙げてある著作からの引用は「著者名(出版年)頁」の順で示した。  
その他の引用に関してはその都度註に示した。

### 1 ヘーゲルのテキストと引用の際用いた略号

(G) Hegel, G. W. F. Gesammelte Werke. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Hrsg.

---

17 この点に関してはSiep(1979), Wildt(1982), 高田(1994)を参照。

18 ただし、『人倫の体系』中で一箇所だけ「和解」に言及している箇所がある。「民族が自己自身、自然、及び人倫と一つになればなるほど、それだけますます民族は自らのうちに神的なものを受け取る……。そしてそれから世界及び自己自身との和解を通して、無宗教と悟性との想像力欠如を通り抜けていく」(SdS.91)。引用箇所は『人倫の体系』末尾の、国家の三種の統治形式(君主政治・貴族政治・民主政治)を論じている部分に位置している。ヘーゲルはここで宗教が和解を通じて統治形式の補完を果たすことを示そうとしていると推定されるが、草稿が未完に終わっているため、内容を確定することはできない。

von Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg, 1968ff.

(TW) Hegel, G. W. F. Werke in zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt/M, 1969ff.

(GC) *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* (1796-1800). In TW1.

(NR) *Über die wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrecht* (1802). In G4.

(Phän) *Phänomenologie des Geistes* (1807). In G9.

邦訳『精神の現象学』金子武蔵訳(岩波書店)、一九七六／一九七九年。

(SdS) *System der Sittlichkeit* (1802/03). Hrsg.v. Georg Lasson. Hamburg: Felix Meiner, 1967.

邦訳『人倫の体系』上妻精訳(以文社)、一九九五年。

(VuC) *Fragmente über Volksreligion und Christentum* (Religion ist eine der wichtigsten Angelegenheiten...) (1793-94). In: G1/TW1.

## 2 その他の文献

Bonsiepen, W. (1977) *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels* (Hegel-Studien Beiheft 16). Bonn: Bouvier.

Düsing, K. (1976) *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik* (Hegel-Studien Beiheft 15). Bonn: Bouvier.

藤田正勝(1986)『若きヘーゲル』創文社。

Harris, H. S. (1983) *Hegel's Development. Night Thoughts (Jena 1801-1806)*. Oxford: Clarendon Press.

Siep, L. (1974) Der Kampf um Anerkennung. In Hegel-Studien. Bd.9. Bonn: Bouvier.

———(1979) *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. Freiburg/München: Alber

高田純(1994)『承認と自由』未来社。

竹島あゆみ(2005)「承認の先駆形態としての愛——若きヘーゲルの宗教思想」『岡山大学文学部紀要』、第44号、19-29。

Waszek, N. (1988) *The Scottish Enlightenment and Hegels Account of Civil Society*. Dordrecht: Klumer Academic Publishers.

Wildt, A. (1982) *Autonomie und Anerkennung*. Stuttgart: Klett-Cotta.