体系期ヘーゲルにおける承認
—『法の哲学要綱』（1821）を中心に・1

竹　島　あ　ゆ　み

はじめに

本稿ではヘーゲルにとってイェーナ期においてのみならず体系期においても承認概念は重要であり続けていたことを明らかにしたい。しかしそのように解釈するためには、承認概念の内実をイェーナ期のそれ、すなわち〈個人が相互に相手のうちに自分を認めることによって自他の同一性を認める〉というものに限定して狭くとらえるのではなく、体系期のヘーゲル思想に即して拡張して再構成する必要がある。

そのさい本稿では、体系期のヘーゲルの著作の中でも特に1821年の『法の哲学要綱』（以下『要綱』）を取り上げる。というのもこの著作は、ヘーゲルの体系期に結実した重要な著作の一つであるだけでなく、承認に基づく共同体の概念を継承していると考えられるからである。

ヘーゲルの承認論についてのこれまでの研究では、ヘーゲルは後期の体系において承認の理論を発展させず、逆に後退させたと考えるのが通例であった。この場合、ヘーゲルの承認概念の理解は、論者により様々であっても、イェーナ末期の『精神現象学』を一つの到達点とする、個人間の承認を典型とするものであった。

しかし、私は、ヘーゲルの後期思想、特に『要綱』には、なお承認論の思想が継承されていると考えている。ただしそこでの「承認」は、必ずしもイェーナ期に定式化された意識論的な承認概念から解釈されるものではなく、そのような個人相互の承認を可能にする、個人対個人だけではなく個人対共同体の関係にも及ぶ、社会存在論的な相互関係の構造を含むものと考えるべきであろう。本稿では共同体と言っても、まずは「家族」という最小の共同体を扱うのみであるが、ヘーゲルはこれを「市民社会」・「国家」というより大きな共同体を構成する最小の単位と考えている。ともあれ、体系期のヘーゲルにおいては、このような社会的承認構造が、むしろ『現象学』におけるような意識論的承認に先立ちその基盤をなすものとして考えられていると私は解する。

後期のヘーゲルにおいても承認論が重要な意義を持っていることを主張する数少ない論者の一人である高田純は、『要綱』におけるこのような社会的承認構造を「人倫的承認」と呼び、それを次のように定義する。

人倫的承認の基本はつぎのように説明される。人倫においては個人は他の個人と協力

関係にあり、このことによって他の個人のなかで自分を直観することができる（高田 2021, 100）

本稿では体系期ヘーゲル、とりわけその法哲学における承認概念の解明にあたって、ひとまずこの高田による定義を前提して論を進めていくこととする。

1．先行研究の概観

既に述べたように先行研究においては、ヘーゲルはイェーナ期の承認理論を、後期体系において後退させているという見方が大方である。例えばHabermasが、『イデオロギーとしての技術と科学』[1]の中で、「既に『精神現象学』において、労働と相互行為の固有の弁証法は、それがイェーナ講義では体系上もっていた地位を失ってしまった」（Habermas 1968, 348）と述べていたことはその嚆矢をなす。しかしながら近年このような見方の修正が試みられてもいる。以下ではそれらを概観してみたい。

1）Honneth

Honnethはかつて『承認をめぐる闘争』において次のように述べていた。

> ヘーゲルは『現象学』によって、若き日のもっとも深い直観、すなわち未完の「承認をめぐる闘争」のモデルに立ち帰ることをそれ以降阻まれてしまったのである。……様々な承認の媒体の区別、それにともなって次第に段階わけされていく承認関係という区分も、また道徳的な闘争がはたす歴史的・生産的な役割という着想はなおさらのこと、ヘーゲルの政治哲学において再び体系的な機能を引き受けることはないのである（Honneth 1994, 104）。

しかしながら、近年彼は以前の見解を修正し、ヘーゲルの体系期にも承認論が重要な役割を果たしていると考えるようになっている。彼は『我たちの中の私』の中でこう書いている。

> 『承認をめぐる闘争』では、ヘーゲルのイェーナ講義だけが承認論の首尾一貫した要素を含んでいると思い込んでいたが、彼の成熟した著作をより集中的に研究した結果、私は自分がいかに間違っていたかを悟るようになった。私はもはや、ヘーゲルが精神のモノローグ的な概念を発展させる過程で、彼の初期の間主観主義を犠牲にしたとは考えていない。むしろ、ヘーゲルは生涯を通じて、客観的精神、すなわち社会的現

1　同書はヘーゲル研究史の中でも、最も早くイェーナ期の諸著作の重要性に言及した論考の一つであるが、その中でハーバーマスはまたヘーゲルの承認概念にも着目しており、ヘーゲル承認論への注目を呼ぶきっかけの一つになった。

> 実を一連の重層的な承認関係として解釈しようとした。この再評価に基づいて、私はヘーゲルの法哲学を承認理論の発展にとって有益なものとみなそうとした。（Honneth 2010, 7-8）

ただしHonnethは近年の著作において、ヘーゲルの後期における承認について直接論じることにフォーカスしているわけではない。彼の関心はむしろ自らの承認論を修正して現代社会の種々相に適合させることにあると思われる。

2）Siep

Siepは、後期のヘーゲルにおいて承認概念はイェーナ期のような体系的原理としての意義は失ってはいるが、体系期の法哲学でも一定の役割を果たしているとする。

> 〔1821年の〕法哲学では、なるほど一連の諸制度はもはや承認の諸段階の体系的な系列として規定されてはおらず、その限りで原理としての承認は意義を失っている。しかし他方で、人倫性と自由の規定の根底には、それ自身のうちで整合的で対称的な承認概念があり、対応する諸制度もまたそれに割り当てられる」（Siep 1979, 288）

しかしながら、同時に彼は、後期のヘーゲルにおいて顕になってくる目的論的構図の中で、承認概念は究極的には全体（絶対精神）の目的に沿った形に配置されていくことになると批判している。

> ヘーゲルの承認論の帰結は、承認の原理から必然的に導かれるものではなく、ヘーゲルにあってもこの原理に内在的な対称性が毀損されるということに行き着く。今やもちろんこの「歪み」が、ヘーゲルの目的論的な発展の思想を一貫して適用することにもとづくということも示された（Siep 1979, 285）。

3）Kloc-Konkołowicz

最近ではKloc-Konkołowiczが、承認をめぐる闘争のヘーゲルモデルは、体系期にも引き続き「対称的」であり続けると主張しうるとした上で、下記のように述べている。

> しかし、個人とその共同体の関係においては、「我」に比べて「我々」が支配的な位置を占めているように見えるが、これは明らかに後期ヘーゲルの法哲学におけるアリストテレス化の傾向に起因するものである。しかし、ヘーゲルでは個人の自律性というカント的な契機も常に維持されている。このため、前述の「われわれ」の優位性から、個人の地位や権利が社会や国家の「祭壇」の上で犠牲にされていると結論づけることはできない。ヘーゲルの初期の精神哲学にとって決定的だった相互承認の原理は、彼の後

期の哲学においても有効である。しかし、ベルリン時代の法哲学では、個人と社会・国家構造との和解は、相互主観的な承認のプロセスというよりも、客観的な道徳の枠組みの中で個人の自由を実現する可能性についての合理的な洞察に負うところが大きいようである(Kloc-Konkołowicz 2021)。

ただし同書の性格上紙数の制限があり、これ以上に詳細な検討は行われていない。

4)Williams

Williamsは『ヘーゲルの承認の倫理学』中で、後期においてもヘーゲルは「根本的には承認に関する立場を変更していないが、その文脈を変え、概念を違った形で発展させている」(Williams 1997, 2)とする。「自己完結的な懐疑論」(ibid.)としての『精神現象学』とは異なり、体系期の精神哲学は「人倫の中心となる他者への肯定的な相互承認」(ibid.)を記述しているとする。そして法哲学も基本的にはこのような承認概念の具体的記述であるとみなし、同書の第2部で詳細に検討している。

5)高田純

高田純は夙に1970年代からヘーゲルの承認概念に着目しており、その著書『承認と自由――ヘーゲル実践哲学の再構成』(1994)は日本におけるヘーゲル承認論研究の魁をなしたが、それだけでなく後期ヘーゲルの承認論を体系的に論じている数少ない論者の一人である。高田は次のように述べている。

> ヘーゲルの承認論のこれまでの研究はイエナ後期を中心にしてきた。承認論はたしかにイエナ期(とくに『精神現象学』およびその少し前の2つの『精神哲学』)においては重要な役割をはたすが、後期ヘーゲル(『法哲学』)においてはせいぜい従属的な位置を占めるにすぎないという解釈が主流であった。私はこのような解釈に対して、第1に、後期ヘーゲルにおいて承認論が後退するようにみえるのは、イエナ期におけるように、承認の闘争(自然状態)からその解決としての共同体(法、国家)への移行という図式が前面に登場しないからにすぎないこと、第2に後期ヘーゲルにおいても、共同体と社会は承認の実現であることによって自由なものであるという見解がやはり維持されていること、第3に、内容からみれば、共同体と社会における承認の実現の考察はいっそう深化し、発展させられていることを明らかにしてきた(高田2008, 3-4)。

2.「家族」における承認

『要綱』は第一部抽象法、第二部道徳、第三部人倫からなる。第三部人倫はまた、第一章家族、第二章市民社会、第三章国家の三部構成をなしている。個人と共同体との間の承認という後期

ヘーゲルに特有の問題圏は、とりわけ第三部人倫と関係が深い。通常のドイツ語の用法とは異なり、ヘーゲルの用語法では人倫 Sittlichkeitとは (道徳性 Moralitätとは明確に区別されて) まさしく共同体を意味するからである[2]。

さて人倫の出発点をなす「家族 Familie」においては、家族間の愛 Liebeの関係が承認関係の一類型として論じられる。ここでの愛は、初期ヘーゲルにおいて重要であった愛の概念をある意味では受け継いでいるが、それがヘーゲル哲学全体の中で占める位置にはヘーゲルの体系全体の生成と発展の中で変化が生じている。端的に言えばここでの愛は、かつてのような大きな役割を担ってはいない。その主な理由は、愛による生の合一を一つの軸とする初期ヘーゲルの「合一哲学」[3]そのものが、体系期には失われてしまっているためである。『要綱』での愛は、特に男女の間に生じ、婚姻を通じて精神的なものとなる愛に限定されている。しかしその反面、ここでの愛ははっきりと承認の一形態として位置づけられている[4]。例えば第一章家族冒頭の一五八節に付された補遺では次のように言われている (グリースハイムの筆記した1824/25年の講義録による)。

> 〔愛の〕第二の契機は……私が私を他の人格のうちに得て、私がその人に認められる ich ihr geltenという直観と意識、その人において私が認められている mein Geltenと知る直観と意識を持つということである。しかし私だけではなく、相手もまた私においてその人が認められている ihr Geltenと知る直観と意識を持つのである。すなわち、各々の人格は他の人格のうちに他者と自分自身の意識を、この一であることの意識を持つ(§158Zu./GW26, 3, 1274)。

ここでは直接「承認 (する)」anerkennen, Anerkennungという言葉こそ使われていないが、その内容には明らかに承認の範型が見て取れるであろう。

フランクフルト期までの愛は最初から同類である「生けるもの das Lebendige」同士の間では和解の力として働くが、「生けるもの」と「死せるもの das Tode」との間には働かないとさ

2 そのため現在の英語圏のヘーゲル研究においては、'Sittlichkeit' の英語への翻訳に際しては、'ethical life' とするのが通例となっている。

3 この「合一哲学」はフランクフルト期にヘルダーリンらの影響下に形成されたとされるが、例えば1797年に書かれ、その後改稿されたいわゆる断片『愛』では次のように表されている。「愛の中で生は自己の二重化として、またその合一として自己を見出す。生は未発展な合一から出て形成過程を通じて一つの完成された合一へと円環をめぐった。未発展の合一には分離の可能性と世界とが対立する」(GW2, 85)。初期ヘーゲルにおける「合一哲学」と「愛」についてはHenrich1971, 9-40；竹島 2015；竹島2016, 第2章；および竹島2017参照。

4 高田による後期ヘーゲルの承認の検討は、法哲学、特にその市民社会論と国家論を中心としている。そのため、家族における承認構造については、「ヘーゲルはすでにイエナ期においても愛が家族組織におけるものと見なし、家族を愛の主観的、情緒的側面からだけではなく、組織の客観的側面からも捉えていた。とくに家族員が家族財産をつうじて相互に結合し、承認することに注目していた」(高田2021, 100) としながらも、ごく簡略にとりわけ家族財産が家族の一体性に対して果たす役割を中心に述べているだけである。

れていた。言い換えれば、「愛」は生身の個人と固定された経済的・社会的制度（既成的なもの Positivität）との間の対立に対しては無力なのであった[5]。

イェーナ期に入り、愛による和解では不可能とされた、異なる者同士の調停という問題を解く鍵として、承認概念が形成されてきた。既に述べたように、イェーナ期の承認概念は概ね個人間の承認を意味し、〈個人が相互に相手のうちに自分を認めることによって自他の同一性を認める〉というものであった[6]。この時期には、初期の宗教思想において「生」と呼ばれていたものが、哲学的彫琢を経て「精神」と呼ばれるようになった。それと平行して初期の愛による和解・合一という構想は不十分なものとして顧みられなくなり、それに取って代わる原理としての承認が、イェーナ期には焦点となっている。

体系期のヘーゲルにとっては、近代の社会において個人と共同体、個人と法や社会制度との間の対立を調停することが喫緊の課題であると自覚されるようになる。承認は精神が実現していく「自由の国」としての共同体（ヘーゲルの用語では人倫）中に位置づけられていくことになる[7]。そして「愛」もこのような承認の一つの範型を担うことになる。それは具体的には、「婚姻 Ehe」を通じて個人が社会制度の中に組み込まれていく過程に関して論じられる。

２．１　婚姻における愛

『要綱』第三部人倫の始まりをなす第一章家族の、そのまた出発点は「婚姻」である。ここで愛は、特に男女の間に生じ、婚姻を通じて精神的なものとなるとされる。初期ヘーゲルでは、「生けるもの」の間に働く愛は、その主観性からしばしば法律や制度といった社会の客観的側面（「死せるもの」）と齟齬を来たし、所有や財産に対立するとされている[8]が、『要綱』では対照的に、法的で人倫的な愛が、婚姻からうつろいやすさや単なる主観性を取り去って強固なものにするとされる。

> ……自己意識においては、たんに内面的な、あるいは即自的に存在し、まさにそれゆえに婚姻の現実存在においては単に外面的でしかない自然的な両性の統一が、精神的で、自己意識的な愛へと変換されるのである（§161）。

婚姻はそれゆえより詳細にはつぎのように規定される。それは法的に人倫的な愛であ

5　1796年に成立されたとされる断片いわゆる『愛・道徳性・宗教』では次のように言われている「愛は同じものに対してのみ、鏡に対してのみ、我々の存在の木霊 Echo に対してのみ起こる」（GW2, 9）。竹島2016, 第2章；および竹島2017参照。

6　ただし未完の著作ながら1805/06年のイェーナ精神哲学では個人と経済的・政治的共同体との間の承認も扱われてはいる。竹島2016, 第4章参照。

7　ヘーゲルは『要綱』諸論で次のようにいう。「法の基盤は一般的にいって精神的なものであり、法のより正確な場所と出発点は自由なものである意志である。したがって自由が法の実体と規定とをなし、法体系は実現された自由の国であり、第二の自然として精神自身から生み出された精神の世界である」（§4）。

8　断片『愛』では、「愛は所有に対して憤る」（GW2, 87）とすら言われる。

り、この愛によって、婚姻のうつろいやすさ、移り気、そしてたんなる主観的なものが消え去るのである(§161Zu.)。

その一方で、この愛はその働く領域こそ婚姻関係に限定されているけれども、婚姻当事者である個人の間の自由で相互的な同意に基づくものであり、自己制限でありながら自己の自由をもたらす働きをし、その意味で承認と同様の働きをしていることがわかる。

しかし〔婚姻の〕客観的な出発点は、人格間の自由な同意であり、しかも一つの人格を形成し、それぞれの自然的で個別的な人格性をあの統一のうちで放棄するという同意である。このことを考慮すれば、この統一は、自己制限であるが、しかしそれによって彼らが実体的な自己意識を得るのだから、まさに彼らの解放でもある(§162)。

そうであるから、婚姻をたんなる自然的性愛関係、あるいは民事上の契約関係、またロマン主義的な感情的愛の関係とみなす考え方(vgl. §161Zu.)とは異なり、ヘーゲルは婚姻を人倫的な関係とみなす。

婚姻の人倫的なものは、この統一を実体的な目的とする意識のうちに、それゆえ愛、信頼、個人の全現存在の共同性のうちに存する。——このような心根と現実性において、自然的な衝動は、その満足のうちに消失するように規定された自然的契機という様態に縮小され、精神的な絆が、その法において、実体的なものとして、それゆえ情熱や一時的な特殊な好みという偶然性を超えたもの、即自的には解消されえないものとして際立ってくる(§163)。

ここには確かに、婚姻関係を結ぶ二者間の統一というテロスが、「実体的な目的」として先立てられるという、(Siepによって批判されたような)体系期に顕著な目的論が表れてもいる。しかし同時に、その目的を実現するプロセスが(例えば民法に従った契約関係として天下り的に規定されるのではなく)、婚姻当事者である個人間の愛と信頼という承認的な関係に委ねられていることにも注意すべきである。

このように婚姻は家族形成の出発点をなす。しかしそこにはまだ、個人間の愛という承認形態特有の恣意性と偶然性が忍び込みうる。このような承認を堅固なものにするのは、一方では家族の資産 Vermögen、他方では子ども Kindの誕生である。

2.2 家族の資産

既に述べたように、フランクフルト期には愛(生けるものの間に働く)と所有-権利関係、財産制度(死せるもの)とは相対立するものとされていた。既述のように断片『愛』では、「愛は所有に対して憤る」(GW2, 87)とされ、『キリスト教の精神とその運命』でも、イエスの愛による

教えは、結局のところ〈権利の放棄〉、既成の社会からの〈逃避〉に至るしかなかったとされる[9]。また財産の共有も「愛の感情の外部にあるものは、それがまさに物であるがゆえに共有することはできない」(GW2, 93)として否定される。

しかし『要綱』では所有権や財産制度は共同体のうちに組み込まれ、社会の基盤の一部をなすものとしてその正当性を保証されている。その意味で家族の資産は婚姻によって共同体の中に位置づけられた個人の立場を、さらに持続的で強固なものとするのである。

> 普遍的で持続的な人格としての家族にとって、永続的で、確実な占有物、資産をもちたいという欲求と目的とが現れ出てくる。抽象的な所有における単なる個人の特殊な欲求という恣意的な契機や欲望の利己主義は、資産においては共同的なもののための気遣いと取得へと、人倫的なものへと姿を変える(§170)。

2.3　子ども

フランクフルト期の断片『愛』でも、子どもは夫婦間の合一を永続的なものとするものとして語られているが、その記述はごく短いものである。

> 合一したもの〔両親〕は再び分離する。だが子どもにおいては合一そのものが分離されないままにとどまる(GW2, 91)。

『要綱』ではこの点が遥かに詳細に論じられている。子どもは愛しあう二人の主体の間の、承認の偶然性や恣意性、移ろいやすさを永続的なものにする。

> 子どもたちにおいて、両方の主体のうちに分けられている……婚姻の統一は、統一そのものとして対自的に存在する一つの現存在となり、両方の主体が自分たちの愛として、自分たちの実体的な定在として愛する対象となる(§170)。

というのも現実の子どもが生身の身体と精神とを持った存在として生まれてくることそのもの、そしてそのような対象のうちに夫婦が互いの愛を見ることが、夫婦の愛の関係を客観的なものにするからである。

> 夫婦の間ではまだ愛の関係は客観的ではない。というのは、たとえ感情が実体的な統一であるとしても、まだこの統一はいかなる対象性も具えていないからである。両親がはじめてこのような対象性を具えるのは彼らの子どもたちにおいてである。子どもたちにおいて両親は合一の全体を眼前にもつことになる。母親は子どもにおいて彼女

9「イエスは……神の国を胸のうちに抱くことしかできなかった」(GW2, 293)。

の夫を愛し、夫は子どもにおいて妻を愛する。両者は子どもにおいて自分たちの愛を眼前にするのである（§170 Zu.）。

また前節では家族の資産は、家族の統一を外的な物件という形で現していたのに対して、子どもにおいては、この統一はそれ自体精神的なもののうちに存在する（vgl. ibid.）。また家族の資産は子どもの養育と教育に使用されることによって、たんなる外的な物件ではなくなり、精神的なものにも関わることになるのである（vgl. §174）。

おわりに

このようにして『要綱』においては、家族は「愛」というもっともプリミティブな承認の範型を、共同体の中に位置づける役割を果たす。そしてこの家族は、共同体の最小のユニットとして、次の段階として論じられる市民社会を形作る基盤となる[10]。

次号では『要綱』第三部人倫の第二章「市民社会」における承認のあり方を見ていくこととする。

文献表

Gesammelte *Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg: Felix Meiner 1968ff. [=GW]

GW2: *Frühe Schriften II*. Hrsg. v. Walter Jaeschke, Bd. 2, 2014.

GW14: *Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse: Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hrsg. v. Klaus Grotsch und Elisabeth Weisser-Lohmann, Bd. 14, 2009.

GW26, 3: *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts. Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1824/25 und 1831*, Hrsg. v. Klaus Grotsch, Bd. 26, 3, 2015.

Hegel, G. W. F., Nisbet, H. B. (trans.), Wood, A. W. (ed.), & Others. (1991). *Elements of the Philosophy of Right*. Cambridge: Cambridge University Press.

Habermas, J. (1968). *Wissenschaft und Technik als Ideologie*. Suhrkamp.

Henrich, D. (1971). *Hegel im Kontext*. Suhrkamp.

Honneth, A. (1992). *Kampf um Anerkennung: Zur Moralischen Grammatik Sozialer Konflikte*. Suhrkamp.

Honneth, A. (1996). *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. MIT Press.

Honneth, A. (2010). *Das Ich im Wir: Studien zur Anerkennungstheorie*. Suhrkamp Verlag.

Honneth, A., J. Ganahl (trans.) (2012). *The I in We: Studies in the Theory of Recognition*. Polity.

Kloc-Konkołowicz, J. (2021). Anerkennung bei Hegel. In: Siep, L., Ikäheimo, H., & Quante, M. (Hrsg.) *Handbuch Anerkennung*. Springer.

Schnädelbach, H. (2000). *Hegels praktische Philosophie: ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*. Suhrkamp.

Siep, L. (2014). *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer*

10 ヘーゲルの念頭にあるのは夫婦とその間の子どもという近代的な核家族である。この点は初期から体系期までのヘーゲルの思想において一貫している。

Philosophie des Geistes. Felix Meiner Verlag.
高田純. (2008). 承認・正義・再分配――ヘーゲル『法哲学』承認論の現代性――(上). 札幌大学総合論叢, 第26号, 1–20.
高田純. (2019). ホネットのヘーゲル承認論解釈の問題点(上). 旭川大学経済学部紀要, 78, 1–26.
高田純. (2021). ホネットのヘーゲル承認論解釈の問題点(下). 旭川大学経済学部紀要, 79/80, 97–125.
竹島あゆみ. (2015) . ただ愛の中でのみひとは客体と一つになる――初期ヘーゲル思想とヘルダーリン・1――. 岡山大学文学部紀要, 63, 1–10.
竹島あゆみ (2016).『承認・自由・和解: ヘーゲルの社会哲学』. 岡山大学文学部研究叢書, 38, 1–194.
竹島あゆみ. (2017). ヘーゲルにおけるセクシュアリティ――愛, 快楽と必然性――. 近世哲学研究, 20, 55–77.
Williams, R. R. (1998). *Hegel's Ethics of Recognition*. University of California Press.