

「生ける善」としての人倫 ——初期ヘーゲルの視点から——

竹島あゆみ*

目次

はじめに——なぜ人倫は「生きた善」と呼ばれるのか

1. 若きヘーゲルの生の思想
2. 生の思想から精神の哲学へ？
3. 『法の哲学要綱』における「生」

おわりに

はじめに——なぜ人倫は「生きた善」と呼ばれるのか

本論文の目的は、ヘーゲルの『法の哲学要綱』（以下『要綱』）における「人倫」概念、特に「生ける善」としての人倫の意味を青年期ヘーゲルの生の思想に遡ることにより探求することである。

ヘーゲルは『法の哲学要綱』緒論において「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る」（§4）と、この著作の主題を示している。ここに見られるように体系期のヘーゲルの法哲学が示す法の究極目的とは、自由の国、すなわち人倫の実現である。そしてまさしく第三部「人倫」の冒頭近くでヘーゲルは「人倫は自由の理念であり、生きた善として存在する」（§142）と述べている。これは、この直前の議論、すなわち第二部道德性の末尾において主観的道德性の内部では善が実現しないことが明らかになり、道德性から人倫への移行が示されたことを意味する。またより大きな射程では、第一部抽象法における法の形式的な客観性と第二部の道德性の主観的内面性のそれぞれの限界を乗り越え止揚したものが人倫であることを示している。しかしそのことがなぜ「生ける善」と言われるのか？言い換えればここで「生ける善」とはどういう含意を持つのか？

本論文ではまずこれを解明するために青年期ヘーゲルの「生」の思想に遡り、フランクフルト期の断片『愛』と『キリスト教の精神とその運命』を取り上げ、そこでの生と愛の構想を分析する（1.）。次に、イェーナ期から体系期にかけてヘーゲルが、青年期における生の思想を乗り越えて承認論を形成し、さらに最終的には絶対精神の哲学に到達したとされる通説を概観する（2.）その上で、体系期の『要綱』には、その背景として承認論が息づいているばかりでなく、生と和解の構想もまた拡張された形で復活していることを明らかにする（3.）

* 岡山大学大学院社会文化科学研究科教授

1. 若きヘーゲルの生の思想

この時期のヘーゲルは共同体全体を一つの有機体と捉える構想を持っていた。断片『愛』によれば次のように言われる。

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。展開の中で反省は衝動の満足のうちで合一されていたものを対立させ、ますます多くの対立を生み出した。…愛が対立するものからすべての性格を奪い去り、生はそれ以上欠けることなく自分自身を見出すまでになった。愛においては、別々であるものは依然として存在するが、もはや別々ではなく、一体となっている。そして、生けるものは生けるものを感じる（GW2.85f.）。

ここに見られるのは〈個々人の生がより大きな一つの生に包含され、その一分枝を成している〉という、世界を一種の有機体と捉える構想である¹。そしてここで愛は、生の運動のコンテクストの中におかれ、その形成過程における、対立の合一の局面ないし原理と捉えられている。しかし愛の合一による生の有機体の生成は生けるもの同士の間には働かない。

この愛の合一は完全なものだが、合一が完全なものになれるのは、分離したものを感情において合一できるかぎりである。分離したものが対立しあうとしても、その一方は愛するものであり他方は愛されるものであり、それゆえ分離したものの各々が、一個の生きた器官であるというようにしてである（GW2.92）。

また、そのような生けるものも所有と占有の権利をめぐって死せるものに関する対立に巻き込まれる可能性を持つ。

だがそのほかに、愛し合うものたちにはなお多くの死んだものが結びついている。多くのものが各々の所有となる。つまり、各々是对立しあっているものとの関係をもつようになる。この対立しあっているものは、愛という関係そのものにとっても対立したものの、客体である。だから愛し合うものたちがなお、所有と権利をめぐって多様な取得と占有における多様な対立に巻き込まれることはありうる（ibid.92）。

ここに見られるように、この断片において既に愛の限界が論じられてもいる。

愛が生感情であるということが愛を調和の原理とするのだが、しかしそのことは、同時に愛に一定の限界があるということを示しているのである。「真の合一、本来の愛は、力の点で同一であ

¹ 同様の思想はいわゆる「1800年の体系断片」にも見られる。

「これらの多数の個的生は器官となり、無限な全体は生の無限な全体となる」（GW2.343）。

り、それゆえ互いに対して完全に生き生きとして、いかなる点から見ても死せるものではない、生けるものの間にのみ生じる」(GW2. 84)といわれるが、それは裏返せば〈生けるもの相互の間〉以外の関係、「生けるもの das Lebendige」と「死せるもの das Tote」、「実定的なもの das Positive」との関係において、愛は合一の原理として有効に働き得ない、という問題を生じさせることにもなる。

この時期のヘーゲルの生の思想における愛のこのような限界は、『キリスト教の精神とその運命』にも、主としてイエスの愛の教えの限界として描き出されている。

同書前半で描き出される当時の社会的な問題状況は、既成の宗教や法や制度が当初の生命を失い、人間にとってよそよそしいもの、実定性・客体性・死せるものと化してしまっているということであった。そこに登場してきたのがイエスである。ヘーゲルの理解では、社会的な分裂と対立の中に登場してきたイエスの目的は、それゆえに「愛」を原理として「人間の全体性を再建する」(TW1. 324)ものであった。そしてそれは共同体レベルでは、「神の国 Reich Gottes」(TW1. 333)を地上に実現することを意図していた。断片「愛」における「愛による運命との和解」のモチーフは同書にも受け継がれている。

第一に、犯罪者が良心の呵責の中で「彼が傷つけたのと同じ生が自身の中でも傷ついたのを感じる」(TW1. 346)ケースが論じられる。犯罪者は自らを全体的な生の一部と感じるのであるが、そのような「自分自身を再び見出すところの生命の感情が愛であり、愛の中で運命は和解される」(TW1. 346)のである。

第二に、「魂の美しさ die Schönheit der Seele」(Tw1. 349)を持つ無辜の個人のケースが論じられる。このような人は自らに敵対してくる運命に抗うのではなく、それを自らと連続したものとして受け入れることで、運命と和解する。このような運命との和解はその最高次の形態としては「愛による権利の放棄」となるが、これこそが本書においてイエスのとった道であった。彼は自らを迫害してくる既成的な宗教や社会と絶縁し、そこから逃れて自らの浄らかさを守ろうとする。しかしそれは結局現実の共同体(死せるもの・客体的なもの)との関わりを放棄することを意味し、したがって必然的に目的であった「神の国」の実現は不可能となる。それゆえ「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」(TW1. 401)。

以上のように愛は共同体構成の原理として働くには不十分なものであり、したがって愛を中核としたこの時期の生の思想そのものが限界を持つことがヘーゲルにとって明らかになった。このような生の思想の限界を克服するためにヘーゲルは新たな思索へと駆り立てられた。それはイエーナ期において承認論として結実することになる。

2. 生の思想から精神の哲学へ?

イエーナ期に入ると、このような限界を乗り越えるため、青年期における生の思想は意識と精神の

哲学へと向かい、それに伴って愛の概念は承認の概念へと変貌を遂げる。それとともに宗教思想は哲学へと変貌を遂げることになる。フランクフルト期においては、「哲学は宗教に道をゆずらなければならない」(TW1. 422f.)とされていた哲学と宗教との関係が、まさに180度逆転するのである。

具体的には、ヘーゲルは生の分裂のもたらす反作用を単に運命として受け取るのではなく、むしろその分裂のよってきたる所以をこそ問わねばならないと考えるに到る。それは一方では、社会哲学的視角から現実の共同体における承認の問題を究明するための歴史・政治・経済研究にヘーゲルを誘うことになる。

他方では、自-他のそもそもの同一性を前提した上で(あるいは同じと認められる範囲に限って)愛による和解を考えるのではなく、自-他の差異性を認めた上で対立してくる他者といかに関わるかという、承認の構想が登場してくるということになる。厳密にはむしろ、そのような他者と関わることではじめて自己が自己を意識し、自己となるのであるから、承認概念の形成はヘーゲルの自己意識論の形成とも不可分である。したがってこれ以降イエーナ期の思索においては自己意識の構造とその発展とが重要な位置を占めることとなる。すなわち、自己意識の構造を中核とする意識論の構想が形をとり始めるが、それが一応の結実を見るには『精神の現象学』を待たねばならない。

そして通常このようなイエーナ期の承認論も、体系期には青年期の生の思想と共に乗り越えられ、両者を止揚した絶対精神の哲学に結実したとされている。

3. 『法の哲学要綱』における生

前節に見たように、体系期には愛による運命との和解という青年期ヘーゲルの宗教思想も、承認論を中心とする意識の哲学というイエーナ期の社会哲学も、絶対精神の自己展開を中心とする思弁哲学に止揚されたというのが通常の理解である。したがって体系期には宗教思想も精神哲学の一過程に位置づけられ、承認論も前景から退くことになると言われる。

しかしながら筆者の考えでは、体系期の『要綱』には、その背景として承認論が息づいているばかりでなく、生と和解の構想もまた拡張された形で復活しているのではないか。すなわち、フランクフルト期には〈生けるもの相互の間にしか愛による和解は働かない〉ことが愛の欠点とされていたが、体系期には〈生けるもの〉の範囲を、かつては〈死せるもの〉とされていた法・制度や国家などの「客観的精神」にまで拡張することによって、和解の構想が再興されているのではないだろうか。「人倫は生ける善である」とする第3部の冒頭に置かれたあの一文はその証左ではなかったか。この文の前半で人倫が自由の「理念」とされていることもまた、『大論理学』において最終部の「理念」論の第1節が「生」であることと関連しており、体系期にも「生」の概念がその意味を失っていないことを側面から示唆している。

以下では『要綱』に即してこの点を検討していく。なお『要綱』からの引用に際しては末尾に節番号を(§ 141)のように付記する。注釈については(§ 141Anm.)、補遺については(§ 141Zu.)

のように付記する。

3. 1 なぜ人倫は善であるのか？——道徳性から人倫への移行

『要綱』第二部は「道徳性」と題されているが、そこでヘーゲルは善と悪を単純に対立させているのではない。既に述べたように、まず抽象的に普遍的な善に対立する抽象的に主観的な、「純粹な自己確信」 (§ 141) としての良心が対置されている。そしてさらに、その良心に対して同じく主観的なものとしての悪を対立させて考察している。あるいは近代的な主観性そのものの二側面が良心と悪であるといってもよいだろう。ヘーゲルは、それら道徳的概念の配置されている地平——近代的な道徳性という地平そのものの限界（普遍性と主観性の分裂）を指摘し、そこから人倫という新たな地平を開いていくのである。

自由の実体的で普遍的なものではあるが、まだ抽象的なものとしての善にとっては、それゆえに諸規定一般とそれらの原理が、しかし善と同一なものとして要求されている。そのことは、良心にとって、規定の抽象的に過ぎない原理、良心の諸規定の普遍性と客観性が要求されているのと同じである。善と良心との両者は、このようにしてそれぞれが自分だけで総体性にまで高められれば、規定を欠くものとなるのであって、規定されねばならないのである。……したがって、善と主観的な意志との具体的な同一性、両者の真理は人倫なのである (§ 141)。

このように道徳性における善と主観性（特に良心）とは、その一面性を自己否定を通じて止揚し、善は自らの欠いていた現実性を、主観性は自らの欠いていた実体性を獲得しなければならない。そのことを通じて、人倫の共同体が実在的になり、ひいてはそこにおいて現実的な善が、また真の良心が、人倫的なものの契機として実現することになる。「生きた善」というフレーズはまずはこのことを表現している。

善と主観性とは一面的なものであって、これらが即自的にあるあり方としては定立されてはいない。善と主観性とはこの定立されるということに、自らの否定性において到達することになる。……この否定性において両者は自己を止揚し、それによって自己を概念の契機にまで貶める。そしてこの概念が両者の統一であることが明らかになり、まさに両契機の定立によって実在性を獲得し、したがって今や理念としてある (§ 141Anm.)。

道徳性の領域において抽象的に普遍的な善と言われてきたものは、実は第一部「抽象法」において扱われてきた「法」が、主観性のうちで捉え直されたものであった。

直接的には法としてあった自由の定在は、自己意識の反省においては善として規定されている。したがって、ここ、すなわちこの自由の定在の移行において、善と主観性との真理としてある第三段階は、同様に後者と法との真理でもある（§ 141Anm.）。

それゆえ、善と良心との統一には法と良心との統一もまた含まれている。法もまた主観性の契機なしには生きたものとして存立しえないのである。

法的なものと道徳的なものとはどちらも自分だけでは現存しえず、両者は人倫的なものを担い手として、基盤としてもたなければならない。なぜなら法には主観性の契機が欠けているが、道徳の方ではまた、それをただ自分だけでもっており、それゆえ両契機はいずれもそれだけでは現実性をもたないからである（§ 141Zu.）。

このように法と道徳性からの移行を果たし、すでに見たように第三部「人倫」の冒頭近くでヘーゲルは次のように述べている。

人倫は、自由の理念であり、生ける善として存在する。この善は、自己意識のうちにその知と意欲とをもつとともに、自己意識の行為によって、みずからの現実性をもつ。このことは、自己意識が人倫的存在において自己の即自的かつ対自的に存在する基盤と自己を動かす目的とをもつと同様である（§ 142）。

ここにおいて自由は、「抽象法」の段階での個々の人格による単なる所有の自由という限界を、また「道徳性」の段階の単に主観的で内面的な自由という限界を超えたものと考えられている。同時にそこで善は道徳性における形式的な普遍性を脱して、個人の行為によって現実性を与えられており、また個人は家族・市民社会・国家といった人倫的共同体に自らの基礎と目的を持つようになると想定されている。

したがって人倫とは「現存する世界となり、自己意識の本性となった自由の概念である」（ibid.）。とも言われるのである。

3. 2 なぜ人倫は生きているのか？——『要綱』における有機体的国家観

人倫が生ける善と呼ばれることに関して、なぜ善であるのかは前節で論じた。次になぜこの善が「生きている」のかを明らかにしよう。

生きているとは、若きヘーゲルにとっては死せるものすなわち客体的なもの、既成的なものにかかわらないことを意味していた。『要綱』でもまた、既に前節で引用したように、「この善は自己意識のうちにその知と意欲とをもつとともに、自己意識の行為によって、みずからの現実性をもつ」（§ 142）といわれ、善が単に客体的なものではなく主体的なもの、すなわち自己意識の行為

によって、現実性を与えられるという事態を指している。その意味では、第2部道徳性に見られるような良心の主観性と対立する抽象的な善、お題目としての善はいわば「死せる善」なのである。良心と統一され、自己意識の（自己意識と理性をもつ個人の）行為によって現実性をもつことによって初めて善は社会の中で意味を持ち、生かされることになる。

では、若きヘーゲルと体系期ヘーゲルの違いはなんだろうか。本稿1. で見たように、若きヘーゲルにおける生の思想では、愛が「生けるものの間にのみ生じる」（TW1. 245f.）といわれ、個人にとって社会的なもの・政治的なものは愛の届かない「死せるもの」であった。それに対し『要綱』では、共同体は単に個人を抑圧し外から支配するものではなく、それ自体の存続が個人の行為によって現実化されるものと考えられているので、それはもはや個人に対抗する「死せるもの」ではなく、それ自体が「生けるもの」となる。このことは特に『要綱』第三部人倫の第三の段階、「国家」において顕著になる。以下では、『要綱』の国家論において生ける善としての人倫がどのように叙述されているかを考察する。

『要綱』第三部第三章「国家」のA「国内法 das innere Staatsrecht」では、個人が国家において自由を持つとともに、国家もまた個人において現実存在をもつとされている。

個人の自己意識は、その心構えを通じて、自らの活動の本質、目的、そして産物としての国家において、自らの実体的自由をもつ。同様に国家は、習俗のうちにその直接的現実存在をもち、個人の自己意識、知識、活動のうちに媒介された現実存在をもつ（§ 257）。

個人が国家において共同的な活動を行うことで真の自由を獲得するとともに、国家の方でも、実際には個人に媒介され支えられることによって存立しており、この双方向性なしに国家における自由は成り立ちえない。このように国家は共同的自由の実現と考えられているのだが、この自由こそが生ける善としての人倫の本質ではないだろうか。第三部人倫冒頭の「人倫は、自由の理念であり、生ける善として存在する」（§ 142）とはこのことを意味していたのではないか。

『要綱』の260節の末尾でも、ヘーゲルは「主体性の原理」が「人格の特殊性という自立的な極致」になると同時に「実体的な統一性」をも持つとし、そのことを「近代国家の原理の強さと深さ」であるとしている。ここにも近代国家において、個人と個人との間に成り立つ水平的承認の基礎をなす、個人の自立的自由が、そして個人と国家の統一性としての共同的自由が双方ともに重要であるとする理解がうかがえる。しかし、そのような個の自立性と個と全体との統一性が、具体的にはどのように保証されているだろうか。この段落前半でヘーゲルは次のように論じている。

国家は具体的自由の現実性である。具体的自由は、しかし以下のようなことにある。つまり人格的個性とそれの特殊な利益とが十全に発展して、それらの権利がそれだけで（家族および市民社会のシステムにおいて）承認されるが、またそれらが、自分自身を通して普遍的なものの

の利益に、一面では移行し、他面では、意図的に普遍的なものを、しかも自らの実体的な精神として承認し、そして自らの究極目的としての普遍的なもののためにはたらいっているということにある。その結果、普遍的なものは、諸個人の特殊な利益、知、意志なしには有効でもなければ成就されもしない。また諸個人もただ特殊な利益、知、意志のために私的人格として生きるのではなく、同時に普遍的なものにおいて、普遍的なもののために意志し、そしてこの目的を意識した活動をするのである（§ 260）。

ここに見られるのは、国家という具体的自由は決して個人の権利を圧殺した上に成り立つものではないという考え方である。「抽象法」で形式的にとらえられた人格的自由や、その現実的な展開である市民社会における自由は、その個別性と特殊性を保存したまま、国家において十分展開され、その権利を承認されるのである。ここでは諸個人の自立性と国家の普遍性とは承認を介して相互的に補完され、共同的な自由を成り立たせている。国家は諸個人とその特殊な利益を認めるが、その一方でまた諸個人は普遍的なものの利益へと移行するのである。

260節の補遺でヘーゲルはこれをさらに説明して次のようにいう。

近代国家の本質は、普遍的なものが特殊性の完全な自由や個人の利福と結合していること、したがって家族および市民社会の利害が国家に結びつかなければならないこと、しかし、目的の普遍性は、自己の権利を保持しなければならない特殊性独自の知および意欲なしには進展しないことである。こうして普遍的なものは活動しなければならないのであるが、他面において主観性が完全に生き生きと発展させられなければならない。この両契機がその力を発揮することによってのみ、国家は分節化され、真に有機的に組織された国家とみなされることができる（§ 260Zu.）。

260節と同様に、普遍的なものと特殊的個別的なものとの相互作用が国家を形作ることが言われるが、ここではよりはっきりと「生き生きとlebendig」という言葉が使われており、またとりわけ「有機的に組織された国家」という表現からは、体系期の国家観においても青年期の有機的生の構想が生き延びていることがうかがえる。

おわりに——ヘーゲルにおける和解の構想

以上から、『要綱』における人倫としての「生ける善」概念には、青年期の生の思想が拡張されて継承され、宗教的構想を超えて、社会的現実を基盤とした国家構想として具体化されていることが明らかになった。ヘーゲルによれば、それは社会契約説的国家の前提する近代社会の原子論的个人主義を克服し、個人の自由と共同体の調和を実現しようとする構想に位置づけられたものと言える。ここにはまた、青年期における「和解」というモチーフが姿を変えて存続していると言える。

本稿ではヘーゲルの『要綱』における「人倫」概念、特に「生ける善」としての人倫の意味をヘーゲルの記述と意図にできるだけ即して考察し、体系期のヘーゲルのうちに若いヘーゲルの生の思想がまだ生き延びていることを示そうとした。しかしながらこのようなヘーゲルの構想のもつ規範的な問題、例えばこのような国家構想が端的に言って全体主義に陥る危険性があるのではないか、またヘーゲルの示唆するような和解概念が現代において、狭義の基督教の教義を超えるアクチュアリティをもちうるのかといった問題については別に論じる必要があるだろう。

〈参考文献〉

ヘーゲルのテキスト

Gesammelte Werke. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Hrsg. von Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg; Felix Meiner, 1968ff.

Werke in zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1969ff.

寄川条路編訳『初期ヘーゲル哲学の軌跡：断片・講義・書評』、ナカニシヤ出版、二〇〇六年。

上妻精他訳『法の哲学』、岩波書店、二〇二一年。

二次文献（欧文）

Buchner, H. (1971). Hegel im Übergang von Religion zu Philosophie. *Philosophisches Jahrbuch* 78 (1) :82-97

Dierken, J. (2024). Religion in the thought of the young Hegel. *Religions*, 15 (3) , 297.

Hardimon, M. O. (1994) *Hegel's Social Philosophy: The Project of Reconciliation*, Cambridge University Press.

Jaeschke, W. (2010) *Hegel Handbuch*, 2. Auflage, Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2010.

神山信弘他訳『ヘーゲルハンドブック：生涯・作品・学派』、知泉書館、二〇一六年。

Jamme, Ch. u. Pöggeler, O. (hrsg.) (1981) *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte: Studien zum Freundeskreis um Hegel und Hölderlin*. Stuttgart: Klett-Cotta.

久保陽一訳『ヘーゲル、ヘルダーリンとその仲間：ドイツ精神史におけるホンブルク』、公論社、一九八五年。

Kotkavirta, J. (2004) „Liebe und Vereinigung“, in Merker, B./ Mohr G./ Quante, M. (Hrsg.) (2004) .

Merker, B./ Mohr G./ Quante, M. (Hrsg.) (2004) *Subjektivität und Anerkennung*, mentis.

「生ける善」としての人倫
——初期ヘーゲルの視点から—— 竹島あゆみ

Rosenkranz, K. (1977) *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Nachdruck der 1. Auflage (1844), Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

中野肇訳『ヘーゲル伝』、みすず書房、一九八三年。

Rozsa, E. (2005) *Versöhnung und System: Zu Grundmotiven von Hegels praktischer Philosophie*, Wilhelm Fink.

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

二次文献（邦文）

久保陽一（1993）『初期ヘーゲル哲学研究』、東京大学出版会。

高田純（1994）『承認と自由』未来社。

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