

ヘーゲル『人倫の体系』の研究

久田健吉

要旨 この研究は、ヘーゲル研究にとって画期をなすものと自負する。本論末尾の「諸論攷」でまとめたように、『人倫の体系』は難解な書、挫折の書、シェリング哲学残滓の書とされ、イエナ実在哲学との関連で、そういうものだろう程度の研究しかなされていない。

しかし人倫の体系は、挫折どころか、ヘーゲル哲学の根幹をなす研究をなしている。

ヘーゲルはこの書物で問題にしたのは、人間による「絶対的人倫の理念の認識」だった。この認識に至る道は概念の絶対認識を通してであって、この認識を通して民族（国家）を自覚し、人間は民族（国家）を形成するとする。そしてこれを可能にするものこそは「直観と概念の相互包摂」である。直観とは人間の主観性、概念とは客観世界。人間は己を貫こうとして、客観世界に己を対置する。しかしこの時、真に己を貫こうとしたら、客観世界に即して己を貫くのでなければならないことを知る。これが「直観による概念の包摂」から「概念による直観の包摂」への逆転であって、こうあることが直観による概念の真の包摂だと人間は自覚する。これが人倫の体系で問題にされたことであった。

ヘーゲル哲学は精神の哲学と言われる。この研究の上に立つなら、精神が実現してきた世界理性をわがものとしてこそ真の実存、真の哲学と説いていることがよく分かる。

私はヘーゲル研究において、新たな地平を提起したと自負する。

はじめに

ヘーゲルの問題意識はもちろん『哲学史』で述べられているように、「哲学革命」の遂行であった。したがって本論文が対象とする『人倫の体系』もその課題に応えるものとして書かれている。⁽¹⁾

さて『人倫の体系』は内容からすれば、いわゆる精神の哲学として書かれているにもかかわらず、精神が主役として書かれてはいないということ、そのみならず、全体が独特な「直観と概念の相互包摂」として書かれているということによって、他の著作とは著しく様相を異にしている。しかし『人倫の体系』のこのような複雑な展開こそは、まさにカント・フィヒテ哲学との対決において、哲学革命として絶対的な哲学を提示しようとするヘーゲルの苦闘の表明に他ならない。⁽²⁾

本論文はそうした事情を考慮して、ヘーゲルの問題意識と『人倫の体系』の関係を明らかにしつつ、この『人倫の体系』の中でどのように「哲学革命」が遂行されたかを明らかにしようと思う。合わせてヘーゲル哲学の核心は何かも示したいと思う。

ところで、論文だから、本来からすれば、先学の批判的検討があつてしかるべきであるが、末尾の「諸論攷」にまとめた通り、『人倫の体系』についてはまともにはまだ研究されていない。

先学からの引用のない理由を了解していただきたと思う。

1. ドイツ哲学の自覚とヘーゲル

ヘーゲルは、勃興しつつあったドイツブルジョアジーとともにあった哲学者で、「精神はこれまでの世界から訣別して……己自身の改造という仕事に打ち込んでいる」（『現象学』33頁、S. 15）と述べ、こうした「精神」の体現として自らの立場を鮮明にする。

しかし、おくれたドイツではその自由はかすかなものであった。したがってそれを哲学に写し取るということはできず、写し取ったのはもっぱらイギリスやフランスの産業革命や市民革命であった。

ところで、写し取るという言い方は哲学にはなじまないように聞こえるが、しかしこれがヘーゲルの立場であった。ヘーゲルは言う。「存在するところのものを概念において把握するのが、哲学の課題である。というのは、存在するところのものは理性だからである。個人にかんして言えば、だれでももともとその時代の息子であるが、哲学もまた、その時代を思想のうちにとらえたものである」（『法哲学』171頁、S. 16）と。つまりヘーゲルにとって、イギリスやフランスの歴史的事実を哲学に写し取って、思想として世界に示し、我が物とすること、これが哲学革命だったわけである。この己を客観として示す思惟こそはヘーゲル哲学のキイ概念をなすが、したがって、これらのあり方の解明こそが本稿の主題と言い換えてもよいということになる。

さて、ヘーゲルがこのような哲学的自覚をどのようにしてもつようになったかと言えば、それは自覚させられたと言った方が適切だろう。なぜなら、この人間的自由の実現する世界を哲学にどう写し取るかは、ヘーゲルだけの意識ではなく、カント、フィヒテが代表するドイツ哲学に共通するものであったからである。

では、どのような構想においてこの哲学革命を推進しようとしたのであろうか。それはカント、フィヒテらと同じように「自我の活動性」を基底にすえてであった。イギリスやフランスの事実、人間の自由や活動の主体性において実現されたことを示し、現実に行進する産業革命や市民革命はまさに人間の自由の活動の場となっていたからである。

しかし、カント・フィヒテ哲学は、その意図とは裏腹に、自我の主観的活動性のみに固執して、客観世界（非我）に己を対置するだけの自我に留まって、客観世界を絶対的に認識する自我を示すことができないでいた。それゆえヘーゲルには、この客観世界を絶対的に認識する自我を提示するという課題が残され、自覚させられたわけである。それは同時にカント、フィヒテから学びながら越えるという課題でもあった。

2. ドイツ哲学に対するヘーゲルの態度 直観と概念

ヘーゲルは『哲学史』の中で、こうしたカントに始まるドイツ哲学を、「革命が思想の形式において記述されかつ表明されている」（同55頁、S. 314）と言った。哲学革命を自覚したヘーゲルにしてはじめて言い得た言葉であるが、ドイツ哲学は、自我（主観）のなにもものにも支配されな

い絶対的な活動性でもって、客観世界の絶対認識を追求していた。哲学固有の語で言えば、存在と思惟の一体性、客観と主観の一体性の提示となる。

ところでなぜ、客観世界の絶対認識や存在と思惟との一体性、主観と客観の同一性の提示が哲学革命と言い得るのか。それは主観と客観の同一性が存在するということは、諸個人の共通認識と共存を可能にするということであり、分裂や抗争を越えた隣人愛の実践に道を開くことになるからである。⁽³⁾

ヘーゲルはカント哲学に表明された主観の活動性＝統覚（Apperzeption）に注目して、「これは偉大な意識であり、重大な認識である」と評価する。ヘーゲルが心に留めた思想は、「多様なものの一体性は自我の自覚性（統覚）によって定立される」という思想である。つまり、統覚とは「経験的内容を私の意識内に移し換える活動」（『哲学史』85頁、S.344）であって、自我はこの統覚の働きによって多様なものを統一して認識にもたらし、こうして自己自身を産出するわけだが、この思想に注目してだった。

しかし、この思惟する自我の自己産出は、カントにおいては論理学の普遍妥当性に則ってなされると言われるだけで、思惟の内容は客観世界と合致するかどうかは判断できず、主観性に留まり、「物自体」（Ding an sich）は残るとされた。

ところでカントにおいてはむしろ、本来の意味での「存在と思惟との一体性」としての客観世界の絶対認識は問題にされていなかったと言うべきかもしれない。なぜならカントが目標にしたのは、『純粹理性批判』においては、「認識する理性（自我）」の思惟内での活動性を確証することであったようだからである。カントは、そうした理性こそが実践において、自律する理性になり得るということを主張しようとしていた。

しかし、このような自律的で絶対的に「立法的」なものとして要請された自我といえども、つまり『実践理性批判』において、「意志（自我）は己において己を規定する」（『哲学史』107頁、S.365）と言われても、結局は主観的なものに留まらざるを得ない。なぜなら、客観世界の絶対認識がなければ、その意志の行為といえども客観たり得ないからである。

カント哲学の以上のような弱点にもかかわらず、ヘーゲルが哲学革命の出発点と見なした理由は、すでに述べたように、そこには、自我の絶対的な活動性において客観世界を認識するという思想が、そしてその延長上の意志においてではあるが、その前提の上に「主観と客観の同一性」を実現しようという思想が、表明されているからに他ならない。ヘーゲルによれば、カントの「認識する自我」は本来的にはすでに、「感覚、すなわち感覚されたもの」を「範疇との総合」によって、己を客観化する理性になっている、しかしにもかかわらずカントはこの理性を物自体と対立する知性とするため、客観化し得ないでいる、こういうものだったのである。カント哲学は「己を客観化してきた」精神の「自己意識」の契機となる思想を十分に示している。

フィヒテはカントの弟子を自認し、カント哲学を首尾一貫した形で展開することで、カントの残した客観世界の絶対認識を試みようとする。ヘーゲルに「真にドイツにおいて革命」が始まったのはフィヒテから（『哲学史』157頁、S.414）と言わせるほどの迫力でもってした。自我の絶

対的な活動性を堅持し、「宇宙の全内容」を「自我からの産出として叙述する」こと、逆言すれば「他在を自己意識内に取り戻す」（同133頁、S. 389）こと、これにおいて絶対認識を試みようとするのだった。とすればそれは「認識の体系」となり「知識学」とならざるを得ないが、まさにその方向においてである。自我を客観世界の「観念根拠（Idealgrund）」（同145頁、S. 401）とし、「主観と客観の実在的統一としての理性」（同152頁、S. 408）において、つまり理論理性と実践理性を分離するのではなく一つの過程において論じることで達成しようとした。⁽⁴⁾

フィヒテはこの過程を次の3つの原則で展開する。つまり（1）まず根源的なものとしての自我の定立。（2）しかしそれは同時に客観世界としての非我の自我への対置となるから、したがって非我の反定立。（3）そこで自我はこの相互制約的關係を、「可分的自我に対する可分的非我の反定立」と解し、自我の自己定立の立場を堅持する。しかしどれだけ自我が自己定立しても、これでは絶対的な定立には至り得ない（『哲学史』138～142頁、S. 394ff.）。なぜなら非我はいつも反定立するから。したがって思惟の内容は、永遠に「全宇宙の内容」と等しくなることはできず、主観的に留まる。

だとすれば、どのように構想したら、客観世界を絶対的に認識できる自我は提示され得るのだろうか。この問題はストレートに「直観」と「概念」の理解に関係して来よう。

まず概念の問題。カント及びフィヒテにとっては、客観世界は自我によって対置される世界であって、自我とは無縁の世界となっている。だが、我々が意識にもつ客観世界は人類が産出した世界である。だから、自我の認識にはもともと己が産出した世界を己が認識するということが意味されているわけで、このように構想すれば、客観世界の絶対認識は可能となって来はしないか。

しかし決定的な意味をもつのは直観を「概念把握する直観」として提示できるかということだろう。なぜなら、直観を、客観世界の窓口として素材を受け取るだけの受け身的なものに留めるなら、いつまでたっても絶対認識は可能とならず、主観性は克服されなくなるからである。概念把握してはじめて直観は主体的になれる。

カントはこうした努力において、合目的な判断力（『判断力批判』）の中で、「概念と実在性との直接的な一体性」（『哲学史』121頁、S. 378）という直観に到達する。しかし先に見た理由によって、その直観は「一つの判断」にすぎないとして、対置する自我の主観性から外に出ようとしなかった。⁽⁵⁾

3. フィヒテ哲学との対決 主観的自我の克服

さて、ヘーゲルによるフィヒテ哲学の克服を具体的に見ていくことにしよう。

カントもフィヒテも自然を自我の自由との関連で規定しようとした点では同じだが、フィヒテが客観世界を端的な自然ではなく、人間が産出する世界と解した点で、両者には差があった。カントが、自然を自我から独立したものであるがゆえに「人間の比量的知性」（*menschlicher diskursiver Verstand*）によっては規定されず、「別種の知性」（『差異』138頁、S. 63）によってしか規定されないとするのに対して、フィヒテは自然を、「理知によって、かつまた理知にとって直

接的に規定されるべきもの」とする。カントが「自然」を自然としての自然と考えるのに対して、フィヒテは「自我＝自我から端的に演繹されるべきもの」とした。つまりフィヒテにあっては、自由であるべき「理知」(Intelligenz)にとって「絶対的な被規定性の直観、つまり否定の直観」をもたらす当のものが「客観的自然」(同139頁、S. 64)だったわけである。両者には明らかに自然の理解に差があることが分かる。

このように客観世界を理解することにおいてはじめて、絶対的な認識の展望が開けて来る。フィヒテは、「人間の共同体」(Gemeinschaft der Menschen)を自然の段階と自由の段階に区分し、自我が己を定立することにおいて、人間の共同体は自然の段階から自由の段階へと移行すると考えていく。

自然の段階とは「自然法」(Naturrecht)の支配する世界。そこでは、人間は当然「理性的存在者」として主観的自由に基づいて行為するから、共同体の「制約の概念」と衝突することになる。したがって「自由の制約」を甘受せねばならなくなる。そこで人間は理性的存在者にふさわしく、共同体(客観世界)に己を対置し、己の主観的自由を確立した世界を築こうとする。こうしてできる共同体こそが自由の段階である。こうして樹立される世界をフィヒテは「人間の人倫的共同体の体系」(System der sittlichen Gemeinschaft der Menschen)と名付ける(『差異』139～151頁、S. 64ff.)。

しかしこの対置は前に見たように結局は主観的な対置、無限にこれを繰り返しても客観世界とは同置とならない。つまり直観は概念と同置とはならない。したがって客観世界の絶対的認識は不可能となる。フィヒテは、客観世界を人間が産出する世界と解し、己を定立することによるその世界の絶対認識を企てながらも、対置するだけの主観的自我に留まり、成就できない。ヘーゲルはこのフィヒテ哲学を以下のように概括する。

フィヒテの「一切の経験的なもの、多様なものから己を引き離し、そして己を思惟の一体性、自我＝自我、主観と客観の同一性へと高めるところの知的直観の行為は、他の諸行為に対する対置の形をもつ」(『差異』81頁、S. 40)ようにされている。したがって、フィヒテの「自我は、普遍的で絶対的な自己意識に対置される個別的で現実的な自己意識の意味を所持する」。そのため、「有限的な精神」としての人間はこの産出された世界の一員として生活するにもかかわらず、つまり「精神の中にあってはたんに契機にすぎない」(『哲学史』151頁、S. 407f. 408)のに、この客観世界に己を対置することになる。だが自我による客観世界の認識は、人間がこの世界において生じさせて来たものの認識であるから、哲学の展開においても、その法則・概念を認識し、それと一体化していく人間(己を同置する人間)こそが問題で、それを提示するのではなければならない。

4. フィヒテ哲学の克服 一体化する自我

フィヒテ哲学が主観的観念論に留まらざるをえなかった理由がこうであれば、今や要求される自我は、その対置活動において客観世界と一体化する自我でなければならない。『人倫の体系』はまさにこのような構想において叙述される。つまり、「個別的で主観的な個人」が客観世界を認識することにおいて、「普遍的で絶対的な個人」へと形成されていく過程は、同時に、その認識によって生じた普遍的で絶対的な個人が客観世界と一体化していく過程でもある、という構想において。

『人倫の体系』は3章からなる。前2章は「自然的人倫」と「否定項」。この2章で、「個別的で主観的な個人」が客観世界を認識し、そのことによって己を「普遍的で絶対的な個人」へと形成し、この客観世界と一体化する過程が叙述される。第3章「絶対的人倫」は、そうした個人によって成立する民族の叙述となる。⁽⁶⁾

「絶対的人倫」は次のように語られる。

「人倫（絶対的人倫）とは、ただ自然的な関係のみが端的になしうところの、特殊性と相対的な同一性の完全なる滅却を伴った、理性の絶対的な同一性であらねばならない。換言すれば、自然の絶対的な同一性は絶対的概念の一体性へと取り入れられ、この一体性の形式のうちに現存するのでなければならない」（『人倫』S. 52）。

ここで言われる「自然的な関係」とは、フィヒテの場合に言われた「自然法」の世界のことであるが、これが滅却されて「理性の絶対的な同一性」となり、この同一性において「絶対的人倫」は成立すると言われる。つまり滅却して取り入れ、成立させるのでなければならないと言う。どういうことだろう。ヘーゲルは、この引用に続く部分で、客観世界と一体化する理性の諸特徴について次のように語る。

この段階では個人は他者のうちに己を直観する。「個人の客観性は……知的直観にとって存在するに至る」。「精神の眼と肉体の眼は完全に合致する」。「生きた個人は生（Leben）として絶対的概念と等しくなる」。「経験的な意識が絶対的な意識と一つになる」。個人の行為・行動は「普遍的な行為・行動」となり、「普遍的で絶対的な精神の行為・行動」となる。「絶対的な同一性」が意識のうちに歩み出てくるから、個人は個別性でありながら、己の根拠を「全体」のうちにもち、「最高の主観・客観性」に達することができ、概念の「同一性を直観する」ことができるようになる。民族はこのような個人のもとに成立する。絶対的人倫としての民族はこのようにして成立すると言う（『人倫』S. 53f. 54）。

これら諸規定は一見雑然としているが、しかし「普遍的」とか「絶対的」とか「精神」とかといった語でもって、ヘーゲルは「普遍的で絶対的な個人」を規定している。したがってこれら諸規定の連結項は次の規定の中に存することが分かる。「生きた個人は生として絶対的概念と等しくなる」。なぜなら、この規定には、個人が客観世界の概念を認識し、絶対的概念と一体化して生活するということが表明されているからである。つまり、この規定こそ、ドイツ哲学の課題に

対するヘーゲルの解答であって、主観的な状態から、認識に基づいて普遍的に行為する状態に上昇する姿が表明されている。

ところで、個人の行為・行動が「普遍的で絶対的な精神の行為・行動」となるとはどのようなことだろうか。それは、個人の行為・行動が、「己を客観化してきた精神」としての「民族」の一分枝となるということである。なぜなら、個人が個別的で主観的であることをやめることによって、個人の意識は客観に即したもの、民族のものとなると言うのだからである。

5. 「絶対的人倫の理念の認識」と「直観と概念の相互包摂」

『人倫の体系』は『精神現象学』と同じように、精神の自己認識の過程として展開されている。しかしここでは精神ではなく「絶対的人倫の理念の認識」が問題にされ、それがどんな形で認識されていくかが問題にされている。なぜこのような叙述になっているのか。それは『人倫の体系』が『精神現象学』に先行する書物だからである。精神が自己を認識する過程は個人が民族の理念を直観する過程と、ヘーゲルが考えていたからに他ならない。

この当時直観と概念の関係は大問題であった。カントやフィヒテはもちろんショウペンハウアーも問題にしていた。人間として自覚的に生きるとはどういうことか。真の実存と言ってもいい。これとの関係において問題にされていた。ヘーゲルはこの問題に応える道は、人類が生み出した理性を我がものとして生きることとし、これを可能にする直観の提示、これを課題とした。それゆえヘーゲルは、この直観問題に決着をつけてはじめて精神の哲学に進むことができたと言って過言ではない。

ところで「絶対的人倫の理念の認識」と言うが、「理念」とは一体何だろう。『エンチクロペデー』で確認しておこう。

理念とは「主観一客観として、観念的なものと実在的なものとの、有限的なものと無限的なものとの、魂と肉との一体性として、つまりその本性が現存するものとして端的に概念把握され得るところの当のもの」としてあって (§ 214)、「自分の内容を己自身として直観する概念の純粹形式」にあると言う (§ 237)。なぜこうなのか。それは、理念が「対自的に自由である」ためには、「己を対象をもって」己において己を認識することがなければならないからである。理念においては「客観性は概念として存在」し、「理念の主観性」は「己をこの同一的な普遍性において保持するところの直観」の中に存在する。理念はこの直観において己を認識し (§ 223)、こうして理念は「己自身を思惟する」理念となる (§ 236)。

まわりくどい言い方だが、要するに理念とは、理念として君臨するものではなく、個人に理解され、行動の指針となつてはじめて理念と言うのである。したがって、「絶対的人倫の理念の認識」を目標とする『人倫の体系』も、この展望において叙述される。

では、具体的にこの絶対的人倫の理念の認識の過程を見ていこう。

「絶対的人倫の理念を認識するためには、直観が概念に完全にぴったり合った形で定立されなければならない。なぜなら理念はそれ自身、両者の同一性に他ならないからである。この同一性

は、しかし認識されるためには、ぴったり合う存在として思惟されるのでなければならない」(『人倫』S.7)。

絶対的人倫の理念を認識するには、直観を概念にぴったりあった形で定立するのでなければならないと言う。まさしく、『エンチクロペディー』の理念と同じことが言われている。ただ違いは、『エンチクロペディー』が静的に、理念とはどういうものであるかを述べるのに対して、『人倫の体系』は、動的に、理念の認識の過程を問題にし、それは、直観を概念にぴったりあった形で定立することにおいて開かれると述べる点にある。いずれにせよ理念は、個人に認識され行動の指針となってはじめて理念となるという点では同じ表現になっている。

では、ヘーゲルはどのようにして、直観を概念にぴったりあった形で定立し、絶対的人倫の理念を認識しようとするのであろうか。次のように言う。

「直観と概念が、同じであることにおいて別にされるということによって、両者はある差異をもって定立されなければならない。つまり一方は普遍性の形式において、他方は特殊性の形式において、他のものに対するという形で定立されなければならない。このことでもってこの同置が完全になるためには、ここで特殊性の形式において定立されていたものが、今度は逆に普遍性の形式において、普遍性の形式において定立されていたものが、今度は特殊性の形式において定立されるのでなければならない」(『人倫』S.7)。

何とも奇妙な表現ではあるが、この引用の中で注目すべきは「同置」(Gleichsetzen)という語である。つまり「直観」が「概念」に同置されるためには、一方のみをいつも普遍性の形式にあると考えてはならず、もちろん直観(自我)のみを普遍性と言っているといけなくともいいないと言う。ここにこそフィヒテ哲学批判の眼目のあることは明らかであるが、それにしても、これはどういうことだろうか。

問題はなぜ、このような直観と概念の、そして普遍性と特殊性の逆転が可能となるのかということである。このことについては、次項及び次々項の6、7で詳しく論じるつもりであるが、予めその考え方を示せば次のようになる。

個人が概念との同一性を直観するに至る過程は、客観世界とのかかわりにおいて進行する。さしあたりは個人は普遍的なものとして、活動主体として己を客観世界に対置する。しかしこの活動は、個人が客観世界の概念を認識することにおいて真に活動的となるから、この個人にとっては、客観世界こそが逆に普遍的で活動的と映る。つまり直観を概念に同置させ、ぴったりあった形で定立させてはじめて、直観は真の直観になることを個人は知る。こういうことなのだ。

こう理解すると、これに続くヘーゲルの次の言葉も理解できる。

「しかし真実に普遍的なものであるところのものは直観であり、真実に特殊的なものであるところのものはしかし絶対的概念である。それゆえそれぞれは、あるときは特殊性の形式のもとで、他のときは普遍性の形式のもとで、他に対して定立されるのでなければならない、換言すればあるときは直観が概念のもとへ、他のときは概念が直観のもとへ包摂されるのでなければならない。後者の関係こそは、上述の理由からして絶対的な関係であるけれども、認識にとって完全な同等

性が成立するためには、前者の関係も同様に絶対的に必然的である。なぜならこの後者の関係はそれ自身、ただ一つの、わずか一つの関係にすぎず、それゆえそこにおいてだけでは、直観と認識の絶対的な同等性は定立されるに至らないからである」(『人倫』S. 7)。

絶対的人倫の理念の認識は明らかに主観の活動性においてなされる。しかし直観が真に己を貫こうとすれば、概念に包摂されるのでなければならない。この包摂関係の逆転、この逆転理解こそがヘーゲル哲学の要石をなすことが分かる。概念に包摂されて己を貫徹する直観でなければ、つまり概念把握する直観でなければ、客観世界の絶対認識などあり得ない。この直観の発見においてヘーゲルはカント・フィヒテ哲学を越える地平を手に入れることができたと言っている。

さて、このように個人が客観世界に一体化していく過程は、同時にこの客観世界からすれば、この個人を己の一体性へと取り戻す過程ともなる。なぜなら概念自身は、己において己を展開しているのだからである。つまり己の同一性において己を展開しているのが概念であるからである。「今や絶対的人倫の理念は絶対的実在性を己のうちへ、あるいは一体性としての己のうちへ取り戻す行為となり、それゆえこの取り戻す行為とこの一体性が絶対的な全体性となる。その直観は絶対的な民族となり、その概念はもろもろの個人が絶対的に一つとなったあり方となる」(『人倫』S. 7)。

つまり、個人が客観世界を絶対認識する過程は、同時に客観世界と一体化する過程でもあるという次第である。

6. 『人倫の体系』の展開 「自然的人倫」と「否定項」

『人倫の体系』は前の4項で見たように3章からなっている。3章の関係は、主観的で個人的な個人が「自然的人倫」と「否定項」を経ることによって、絶対的で普遍的な個人になり、「絶対的人倫」を形成するという具合だった。

さて、絶対的で普遍的な個人とは、客観世界を絶対的に認識し、そこに自己同一を直観し、それに即して行動する個人のことであった。つまり、客観世界を普遍的なものとして、固有の概念運動をしているものとして承認する個人だった。具体的に追ってみよう。

第1章第1節Aでの個人の活動性は「労働」(Arbeit)である。労働は「欲求」「享受」のための根源的な活動である。この労働行為を通して個人は客観的自然の概念運動を承認することになる。第1章第2節Bでの個人の活動性は「交換」(Tausch)である。これは分業の進行に伴う欲求の享受のための交換行為である。個人はこの行為を通して、商品所有者としての他者の人格の普遍性を承認し、社会の概念運動を承認することになる。第2章「否定項」での個人の活動性は「滅却」(Vernichten)である。これは、この社会が個別性を原理としているため、放置すれば万人による万人のための否定闘争が起こる。この認識を通して個人は、社会はどうあるべきかを考えるようになり、民族の理念(絶対的人倫の理念)を理解し、民族を形成するに至る。

さて、個人がこのように自らを形成し、絶対的人倫の理念を認識していくとして、これによって形成される側の人倫はどのようなになるのだろうか。これについても具体的に見ていこう。

まずは自然的人倫。

「最初は直観は概念のもとへ包摂されざるを得ない。そのことによって絶対的人倫は自然として現れる。なぜなら自然それ自身は直観の概念のもとへの包摂に他ならず、それゆえそのことによって、直観つまり一体性は内的なものに留まり、概念の多様性および概念の絶対的な運動が表面へと現れ出てくるからである。そのため、この包摂においては、民族であるところの人倫の直観は、一つの多様な実在性ないしは個別性、個別的な人間となる」(『人倫』S. 8)。

自然的人倫とは、個人が相互に普遍的に生きた関係として承認し合う以前の関係である。だから個人は己の個別的な要求に基づいて行動し、享受しようとする。つまりその限りで個人は、客観世界の概念・法則を承認し認識し、行動する。そのため、諸個人は諸個人相互の真実の一体性という直観には至り得ず、直観は概念のもとへ包摂されたままに留まることになる。したがってこの段階の個人においては民族は問題とならず、人倫の直観は民族でなく、個別的な諸個人、概念の絶対的運動の中で生きる諸個人となるという。

では次の絶対的人倫はどうなるか。しかし否定項では、人倫それ自体が問題にされない。絶対的概念と一体化した個人において展開される絶対的人倫については、すでに前項5で触れてあるので、そこで確認してもらいたく思うが、なぜ否定項では問題にされないのか、この意味については一言しておかねばならない。否定項は、個別的な関係としての自然的人倫が普遍的な関係としての絶対的人倫へと改組されるために挿入されているのであるが、問題はなぜそんなことをしたのか、その意味についてである。

自然的人倫のうちに生じる関係は「個別性を原理」としている。そのために、個人は「純粹自由」(reine Freiheit)として己を無限性へと高め、他者を否定しようとする。この否定行為によって諸個人の間には「闘争」(Kampf)が惹起される。しかし同時に諸個人は「復讐」(Rache)の絶対性を観念的に承認することによって、諸個人相互は一体性にあらねばならないことを直観する。そこで「講和」(Frieden)を結び、自らを民族へ形成させていくようになる(『人倫』S38ff. 否定項の要約)。

これが否定項である。個別性滅却の過程としての否定項。人類が自然的人倫から絶対的人倫へ飛躍するために挿入されていることがよく分かる。否定項の叙述はたんなる否定ではない。弁証法的な否定であって、人類に人倫的自覚をもたらす決定的な意味をもたされている。

7. 『人倫の体系』の核心 「労働」と「中項」

『人倫の体系』は人類が産出した客観世界を人類が認識するという構想において展開されている。ところで人類はなにゆえに欲求をもち、この客観世界の認識へと駆り立てられるのだろうか。この構想は、人類が客観世界を認識するに至らざるを得ない根本理由が示されてはじめて説得力をもつ。ヘーゲルはそれを「生」(Leben)の事実のうちに見いだす。つまり人類は生をもつがゆえに「欲求」(Bedürfnis)をもち、それを「享受」(Genuss)するために労働(Arbeit)し、そしてその労働において客観世界を認識するという具合に。

『人倫の体系』はこの個人において展開される。したがって労働が個人の根源的活動性として位置づけられ、客観世界の認識、つまりその概念・法則の承認もすべてこの個人を通してなされる。このようにして個人は主観的で個別的な段階から、普遍的で絶対的な段階へと己を形成陶冶するが、この陶冶において個人は、この世界のうちに主観と客観の同一性を直観し、民族の生（絶対的な生）の一契機としての己を自覚するに至るとされる。この過程も跡づけて見よう。

個別的で主観的な欲求に基づいて労働する個人は、二つの場面で現れる。一つは実践的労働において、もう一つは社会的分業に基づく交換的労働においてである。そしてこれら労働は、個人による客観世界の概念の認識を通してなされる。もちろん『人倫の体系』だから、直観と概念の相互包摂においてとなる。しかし、いずれも、個人が己を客観世界に対置する過程は、結局は、個人が、客観世界の概念運動に即して己を対置する以外に成就されないということを知る過程として叙述される。

〔実践的労働〕

最初の、ただ「食いうる」とかただ「飲みうる」といった主観的な判断に基づいてする労働は、「概念の直観のもとへの包摂」としての労働である。客観の「端的な滅却」のための労働であるからである。しかしより高度で人間的な、客観の変更としての「加工労働」になれば、個人は客観こそ包摂的で普遍的であることを承認し、その概念に基づいて労働をせざるを得ないことを知る。そこで、この労働は、「直観の概念のもとへの包摂」としての労働となる。なぜならこの段階の労働では、労働主体は客観となるからである。

ヘーゲルは言う。この段階の労働では「直観は概念のもとへ包摂される。労働行為それ自身は客観の包摂行為となる。だからこの場合の主体は無差別、つまり包摂する客観となる。主体が包摂する客観であるところでは、概念が支配的となる」。(『人倫』S. 11の欄注)

しかし客観はそのまま労働するわけではない。個人の働きかけがあってはじめて労働は成立する。したがってこの段階での労働の真相は、個人が概念運動の一項となって、客観の概念に即して概念の自己運動を促すということとなる。「客観が包摂的であるところでは、主観の個別性はそれのしかるべき理性的位置をもつようになる。主観は概念そのもの (Begriff an sich) となり、差別となり包摂される」(『人倫』S. 14)。

この労働は、前の5項で述べたように、概念把握する直観なしにはなされ得ないであろう。そしてこの労働においてはじめて、人間の活動性が本来的に発揮されるようになるわけだが、ヘーゲルはこの労働を、この労働に従事する個人の側から見て、「労働は本来的に直観のもとへ包摂されるに至る」(『人倫』S. 14)と確認する。つまり、これこそが真に概念を包摂する直観と言うのだ。そしてヘーゲルは、さらにこの概念運動に携わる個人を「理知」(Intelligenz)と呼び、フィヒテの理知と関連させながら、「形成 (Bildung) は絶対的概念におけるこのような絶対的な交替となる」(同S. 16f. 17)と喝破し、自らの哲学の立場を明確にする。

ところで、疑問が生じて来よう。この場合客観世界は自然であるが、ヘーゲルはこれを人類が産出した世界と解しているのかと。しかしそんな馬鹿なことはあり得ない。実際ヘーゲルは『大

論理学』の中で、「いかなる哲学も観念論である」(186・187頁、S. 145)と言っているが、この客観世界（自然のみならず社会も）についても、そのように解している。この客観世界は経験的なものとしてでなく、概念として法則として、人類の思想や知識となっているものなのである。労働はこの概念においてなされる。

〔中項 道具と話〕

このような労働を通して個人は社会の一員へと形成される。なぜなら、この労働は「道具」(Werkzeug) を使用してなされるからである。道具は、人類が労働の必要のために客観の概念に即して作り出したもの。そういうものだから、道具は「労働の永続的な規則」(beständige Regel) でもある。したがって、個人は道具のうちに己の労働の手段性を見いだすことによって、個人は他者の労働と己の労働との同一性を直観することができ、媒介もされる。ヘーゲルは、このような媒介項を「中項」(Mitte) と呼ぶ(『人倫』S. 20)。

ところで、交換経済が進むには情報の交換が前提で、これなくしては不可能である。人類は道具からさらに「話」(Rede) を産出していく。個人はこれを我がものにすることにおいて、己を社会の絶対概念の一項として提示できるようになり、こうして交換社会に入る。「話」は「全体性を個人にレジュメされた形で提示する。そのため話は個人の絶対的な点への絶対的に割り込むはたらきとなり、個人の観念性を一つの体系へと内的に相互においやることになる」(『人倫』S. 24)。この「話」も中項である。

〔社会的分業に基づく交換的労働〕

社会体系へと追いやられた個人は、己の主観的欲求を享受しようとして、観念的に交換を期待しつつ、「機械」を導入し「分業」に従事するようになる。しかしこの労働は、まだ「概念の直観のもとへの包摂」としての労働である。なぜなら他者の所有を前提し、交換するものとして生産しようが、個人がそうしようと意図しているだけの労働にすぎないからである。

しかし実際の「交換」(Tausch) の場面となると、またもや個人は、客観世界の概念を認識して、その概念運動に即して行動しなければならない。つまり「直観は概念のもとへ包摂」されることになる。個人は、「あくまでも同等的に存する概念」としての「価値」(Wert)、ないしは「価格」(Preis) を承認することにおいて、概念運動の一項となり、この「自己運動するものとしての概念」において、はじめて個人は、「個人的で、観念的客観的に関連づけられていたものを、欲求のために主観的に関連づけられるものへと変更することに着手する」ことができるようになるからである。こうして、絶対的概念を認識した直観において、名実ともに「概念の直観のもとへの包摂」が成立する(『人倫』S. 29)。

〔契約〕

この交換は、実際には「理性的中項」(vernünftige Mitte) としての諸個人相互の「契約」(Vertrag) においてなされる。個人はこの契約において、交換のための「過剰」(Überfluss) を生産する。しかしこの交換が経験的なものに留まるなら、「交換と占有の承認の関係」の全体性は成立しない。この全体性が成立するのは、過剰が「一切の欲求の可能性」としての「貨幣」

(Geld) に置換される「商業」(Handel) においてである。こうして個人は、この貨幣を信用することにおいて、己を「全体性の中で対自的に存するもの」として提示するようになる(『人倫』S30ff.)。

以上のように『人倫の体系』においては、個人による客観世界の認識は、労働を土台としてなされる。個人は概念把握する直観において客観世界の概念運動に従事し、それぞれの中項において、主観と客観の同一性を直観する。このことを通して個人は、直観を概念にぴったり合った形で定立するようにさせていく。

前項6で見たように、さらに否定項が続く。重要なので今一度見ておこう。

このような労働によって形成される世界は、どれほど普遍的に諸個人を媒介するものになろうとも、この段階の個人はあくまでも個別的な欲求に基づいて行動するわけで、ここに生ずる関係は個別的で、自分中心の「暴力 (Gewalt)」(『人倫』S. 40) として現れる。したがって諸個人の闘争が誘発される。

しかし隣人愛に満ちた共同体のためには、諸個人の宥和する民族の形成が必要で、民族を自覚した諸個人による普遍的で有機的な人倫世界が必要となる。否定項は、そうした自覚をもつに至る個人への質的变化を促す過程として挿入されている。

否定項は、否定の貫徹ではなくて否定の停止として置かれる。「止揚過程 (Aufheben)」(『人倫』S. 38) として。理知が自覚的に宥和する過程としてと言ったらいだろうか。

個別性を原理とする概念運動の一項として存する個人は、「己を直観へと組織する概念」として、勝手行動において「犯罪」(Verbrechen) を惹起する。他者は復讐を誓う。しかし復讐では、その勝利も「死の危険」(Todesgefahr) にあることを知る「良心」(Gewissen) において、「復讐の正義」(rächende Gerechtigkeit) として「己を直観へと組織する否定」が作り出される(『人倫』S. 42)。つまり「闘争が中項となって」(同S. 48)、諸個人は社会のうちに己の自由と他者の自由との同一性を直観するに至り、「講和」を結び、民族の一員となろうとする。

民族は民族の精神を自覚する個人において成立する。否定を克服する個人において民族は成立する。名実ともにここに、直観は概念にぴったりあった形で定立することになる。ヘーゲルにとって実存とはこのような自覚に生きる人間だったのである。

おわりに

『人倫の体系』は哲学革命を遂行するために書かれた苦闘の書に他ならない。ヘーゲルはそれを、人間労働が有する深い意味を理解する中で成し遂げた。

あの特異に見えた「直観と概念の相互包摂」は、カント・フィヒテ哲学がどうしても越えることのできなかった客観と同置し得ない自我の主観性を克服するために導入されたいわば思考装置である。これを可能にしたものこそこの人間労働についての深い理解。この労働理解においてはじめて、概念の絶対的認識を通して客観世界の中に他者との同一性を直観する個人を示すことも、

概念把握する直観（人間）を示すこともできたと言える。したがって後年のヘーゲルの精神哲学もこの前提で読まれる必要があるだろう。

ヘーゲルは「隣人愛」という語を使わない。しかし彼を動かした思想はまさしく隣人愛の他にない。哲学革命として求められた絶対的人倫（精神の哲学）とは、人類共存の思想、隣人愛の世界であったと私は考える。

[引用文献]

以下の①～⑦が引用したヘーゲルの文献である。本稿中に（『現象学』33頁、S. 15）とあれば、文献①のうち邦訳33頁、原書S. 15ということである。『現象学』とは『精神現象学』の略記であって、略記したものについてはそれぞれに示した。

- ①『精神現象学』（世界の思想4「ヘーゲルの思想」、真下信一・檜山欽四郎訳、河出書房）。G. W. F. Hegel, "Phänomenologie des Geistes", Philosophische Studientexte Akademie-Verlag, Berlin. 『現象学』と略記。
- ②『哲学史』（ヘーゲル全集14C 下巻3, 藤田健治訳、岩波書店）。G. W. F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden, "20 Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III", Theorie Werkausgabe Suhrkamp Verlag.
- ③『法哲学』（世界の名著35「ヘーゲル」、藤野渉・赤沢正敏訳、中央公論社）。G. W. F. Hegel, "Grundlinien der Philosophie des Rechts", Philosophische Bibliothek Felix Meiner Verlag.
- ④『フィヒテとシェリングの哲学体系の差異』（「ヘーゲル」、佐々木正治訳、名著刊行会）。G. W. F. Hegel, "Différence des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie", Philosophische Bibliothek Felix Meiner Verlag. 『差異』と略記。
- ⑤『人倫の体系』。G. W. F. Hegel, "System der Sittlichkeit", Philosophische Bibliothek Felix Meiner Verlag. 『人倫』と略記。
- ⑥『エンチクロペディー』（世界の大思想Ⅱ-3「ヘーゲル」、檜山欽四郎・川原栄峰・塩屋竹男訳、河出書房）。G. W. F. Hegel, "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften 1830", Philosophische Bibliothek Felix Meiner Verlag.
- ⑦『大論理学』（ヘーゲル全集6A 上巻1, 武市健人訳、岩波書店）。G. W. F. Hegel, "Wissenschaft der Logik I", Philosophische Bibliothek Felix Meiner Verlag.

[注]

- (1)『人倫の体系』について。1802年頃「書かれたらしい」と推定されている。（中央公論社『世界の名著 35 ヘーゲル』607頁 年譜）。いずれにせよ、これはヘーゲルの哲学体系完成前の著作である。
- (2)「包摂」の語は、カントの『判断力批判』の「規定的判断力」と「反省的判断力」に由来するようである。特殊の普遍のもとへの包摂、特殊から普遍の推理、直観と概念の関係づけが論じられている。しかしヘーゲルとは著しく異なる。詳しくは本稿5～7を参照されたい。
- (3) このように「人倫」を言うのは唐突に思われるかもしれない。しかしこれこそがヘーゲル哲学の要。ヘーゲルの目的は、イギリスやフランスの経験を哲学に写し取ることだけではなかった。それを土台にして、主観と客観が同一となる人倫の世界、つまり隣人愛を実現する世界を示す、これが目的だった。フランス市民革命を思想的に準備したルソーの一般意志について、高く評価しつつも、それを国民による契約と解し、個人的意志はこの一般意志に「規定される」（『法哲学』480頁、S. 209）ことに言及しなかったことについて、厳しい批判を加えることに躊躇はなかった。
- (4) フィヒテは次のようにも言っている。「思惟は客観を即目的に規定する。……客観を論理的に継続的に規定すれば、それは主観と客観において同一のものとなる」（『哲学史』154頁、S. 410）。

(5) カントの本当の意図は、主観的な（絶対的でないから不完全な）認識を示すことにおいて、信仰への道を残す、これだったようである。ヘーゲルが、カントでなくフィヒテ哲学によってドイツに「真に哲学革命が引き起こされた」と言う所以だ。とは言えヘーゲルはこの直観には深い関心を注ぐ。これは「直観的知性」(der intuitive Verstand)であり、「概念と直観を一体性においてもつところの知性」と言い、これこそは我々が我がものとする思想でなければならないと言う(『哲学史』123・124頁、S. 380)。私はこの直観的知性と同義において「概念把握する直観」を解する。

(6) 『人倫の体系』の正確な章立ては以下の通りである。

- | | |
|------------------------|--------------|
| 第1章 関係に則った絶対的人倫 | → 「自然的人倫」と略記 |
| 第2章 否定的なものないしは自由ないしは犯罪 | → 「否定項」と略記 |
| 第3章 人倫 | → 「絶対的人倫」と記述 |

[諸論攷]

先学には以下のものがある。ただ私が本文の中で引用しなかった理由は、「はじめに」で述べた通りである。ヘーゲルの哲学体系全体についての優れた見解であっても、ヘーゲルがこの『人倫の体系』の中で心血を注いで研究したはずの「絶対的人倫の理念の認識」や「直観と概念の相互包摂」、「否定項」について注目すべき見解はなかったからである。

- ① 島崎隆『ヘーゲル弁証法と近代認識』(未来社, 1993年) 181～189頁

「古代的な共同社会(絶対的人倫)と近代的な個人主義(市民社会論)の統一という試みは、『人倫の体系』では、木に竹をつなぐかたちにおわり、体系的に挫折した。だが、ヘーゲルは、この草稿を書くことによってみずからの欠陥を知り、つぎに何をなすべきかを理解したに違いない」(188頁)。先には続かない挫折の書とされている。

- ② 寄川条路『体系への道 初期ヘーゲル研究』(創土社, 2000年) 194～199頁

「絶対的人倫を構成するためにも、直観と概念は対等のものとして設定される必要がある」(196頁)と紹介し、『人倫の体系』には忠実ではある。しかしそれだけで、そもそも直観や概念はどういうもので、なぜそれらは対等に設定されなければならないのかという疑問には一切答えてはくれない。

- ③ マルクーゼ『理性と革命』(邦訳版、岩波書店, 1961年) 63～68頁

ヘーゲルの最初の草稿、ドイツ哲学でもっとも難解な書の一つと紹介し、「孤立した個人」が労働や社会生活を通して共同性を身につけ「理性の普遍性」に近づく過程の書(64頁)と解する論法は鋭いが、それ以前の基本問題、「直観や概念」については何の説明もない。

- ④ ルカーチ『ルカーチ著作集』11 若きヘーゲル下』(邦訳版、白水社, 1969年) 143～173頁

カント＝フィヒテ哲学の二元論を克服しようとして、労働概念の「哲学的利用」を試み、ヘーゲルは「労働のもっとも単純なカテゴリーから出発して、宗教および哲学の問題にまで弁証法的体系的に上昇してゆこうとする」(150頁)との指摘は圧巻である。しかし『人倫の体系』は、「イエナ時代の経済学」の書とされ、これに続く「イエナ実在哲学」の予備学的な書と位置づけられ、したがって「直観と概念の相互包摂」の問題はシェリング哲学の影響の残滓とされ、問題にされないままにすまされる。ヘーゲル哲学にとって、「概念把握する直観」こそは要をなす語なのに、ルカーチはどう考えていたのだろう。

(研究紀要編集委員会は、編集発行規程第5条に基づき、本原稿の査読を論文審査委員会に依頼し、本原稿を本誌に掲載可とする判定を受理する、2002年10月3日付)。