

「人倫的実体の生成」と「道徳性の生成」： ヘーゲル「精神現象学」 「理性」章B冒頭の 解釈をめぐって

TAKIGUCHI, Kiyoei / 滝口, 清栄

(出版者 / Publisher)

法政大学教養部

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

法政大学教養部紀要. 人文科学編

(巻 / Volume)

86

(開始ページ / Start Page)

93

(終了ページ / End Page)

115

(発行年 / Year)

1993-02

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00004854>

「人倫的実体の生成」と「道德性の生成」

——ヘーゲル『精神現象学』「理性」章B冒頭の解釈をめぐって——

はじめに

滝口清栄

「現代は誕生のときであり、新たな時代への過渡期である。…精神は新たに自分を形成しなす仕事にとりかかっている。」(『精神現象学』序文) 『精神現象学』は、自然な意識から、教養形成を重ねて、精神の自己知である絶大な境地へと進む階梯ごとに、認識論的な問題から自然哲学的な問題、実践哲学的な問題、さらには宗教哲学的な問題など、歴史上の知的遺産を配して、「精神は新たに自分を形成しなす仕事にとりかかっている」さまを見せられる。ただ、『精神現象学』は、成立事情や構想の一貫性—変化の問題を孕むために、さまざまな解釈問題を抱えている。本稿はそうした問題に踏み込みはしないが、『精神現象学』の問題性は、人倫と道德性の関係にも影を投げかけている。『法哲学』(一八二一)は、「道德性」を、近世における主観性の立場として称揚しながらも、その形式的主体性を「人倫」へと止揚して、「人倫」の構成契機としている。この点からすると、「人倫」は、自由な意志の展開の成果という意味をもつにしても、「道德性」に対して高い次元におかれている。これに対して、『精神現象学』は、「VI、精神」章で、「A 真の精神 人倫」から「B 自己から疎外された精神 教養」をへて、「C 自己確信的精神 道德性」へと展開する。「道德性」は、「人倫」に対して高い境地に位置づけられている。

してみると、『精神現象学』は、道徳性と人倫の關係について、『法哲学』とは、正反對の立場に立っているように見える。また、イエーナ期を通して、『自然法論文』（一八〇二、一一以降執筆）、『人倫の体系』（一八〇三夏から一八〇三／〇四冬に執筆）、『イエーナ体系構想Ⅰ』（一八〇三夏から一八〇三／〇四冬執筆）、『イエーナ体系構想Ⅲ』（一八〇五秋から一八〇六夏執筆）というように、社会哲学的思索が進められてきたが、カント、フィヒテの形式主義的な「道徳性」に対して、「人倫」を高次のものとするという観点は、すでに『自然法論文』で立てられており、イエーナ期人倫構想の到達点を示す『イエーナ体系構想Ⅲ』では、人倫は、分節化した有機組織として、道徳性は、そのなかの「各身分の気構え、各身分の自己意識³」として位置づけられている。また、それは、具体的な定住を越えた宗教への高揚を可能にするものであった。道徳性と人倫とのこのような關係は、後の『法哲学』を支える基本的な観点でもある。しかし、『精神現象学』は、イエーナ期の社会哲学的な思索を遮り、さらには關係を逆転させているかに見える。

ところで、J・リッターの指摘によれば、『法哲学』の「道徳性」章は、『法哲学』のたんなる一章なのではなく、道徳性に根ざす自己意識的自由は、全体にわたる問題となる。⁴つまり、人倫という制度の体系は、自己意識的自由という主観性によって滲透されてこそ、人倫に値するという点からして、自己意識は、人倫を支える知の契機といつてよい。『精神現象学』の「精神」章「自己確信的精神、道徳性」、とりわけその完成形態である「良心」は、このような観点と無縁なわけではない。『精神現象学』の「良心」が、実践哲学的にどのように位置づけられているか、こうした視点から、「良心」を読み解くならば、むしろ、リッターが『法哲学』に読み取った道徳性—人倫關係に通じる面が浮かび上がるであろう。本稿は、『精神現象学』の「理性」章「B、理性的自己意識の、自己自身による実現」冒頭の読解を通して、そこから二つの「道徳性」——「理性」章「C、自分ではまったく実在的であると思う個人」の「立法理性」、「査法理性」と、「精神」章「C、自己確信的精神、道徳徳」とりわけその完成形態である「良心」——が、いかなる位置柄をもっているのかを検討し（第二章）、さらに、「事そのもの（Sache selbst）」の成立と位相を踏まえて（第三章）、「事そのもの」を機軸にして、二つの「道徳性の生成」の位相差と、その第二

の面の独自の意義を明らかにしてみたい(第四章)。「理性」章B冒頭は、『精神現象学』の道德性と人倫の關係を見る上で鍵をにぎるにもかかわらず、これまで十分な目配りがなされたとは言いがたい。しかも、冒頭のこれまでの解釈には混乱が見られ、問題が残されたままであった(第一章)。「精神現象学」は、けっして特異な観点を打ち出しているわけではない。むしろ、『法哲学』の道德性—人倫關係の原型は、『精神現象学』にあるといってもよい。「精神」章「良心」からは、「精神は新たに自分を形成しなおす仕事にとりかかっている」という歴史意識が読み取れるであろう。

一 「理性」章B冒頭をめぐる諸解釈

自己意識は、観察(「A、観察する理性」)を通して、物を自己として、また自己を物として見いだして、自己が自立的でありつつ、即自的には「対象的な現実」(一九三)であることを自覚するにいたっている。また、自己意識は、二重化しながらも、他の自立的な自己意識との統一を確信している。この確信にしたがって、行為を通して世界(Welt)と関わる境位が、「理性」章B、Cである。「理性」章B冒頭は、こうした自己意識の「世界経験」(一九七)を、「理性」章の範囲で述べたものとみえるかもしれない。このB冒頭の叙述によれば、この世界経験は、「人倫的実体の生成」と「道德性の生成」という二重の意義をもち、しかも、「道德性の生成」は、「対自存在に属する側面」と「実体それ自身から出てくる側面」(一九七)をもつことになる。ヘーゲルは、この第二の面で、「精神」章「良心を視野に入れているのである。問題となるのは、冒頭の第三段階から第一一段階までであるが(金子武蔵訳では、第三段階から六段階まで、「目標としての人倫の国」、第七段階から一段階までは、「道德性の生成」という小見出しが付けられている)、道德性—人倫關係を解く上で、要になる箇所を、省略しながらではあるが、揚げておこう(「」内は段落番号、ページ)。

- (1) 「人倫的実体の生成」と「道德性の生成」——資料——

〔三、一九四〕 他の自由な自己意識のうちで自己自身を確信し、このなかで自己の確信をもつ、承認された自己意識という概念が、われわれには、すでに生じているが、これを實在性のかたちで、われわれが取り上げると、言いかえれば、まだこの内なる精神を、すでに定在するようになった実体として取り出してみると、この概念のなかに、人倫の国が開けてくる。なぜなら、人倫とは、諸々の個体が現実に自立的でありながら、かれらの本質が絶対的に精神的に一体化していることにはかならないからである。：

〔四、一九四〕 ……自己意識的理性の実現という概念は、実際に、一つの国民 (Volk) の生活においてその完全な実在をもっている。…ここで、各人は、自分の個別性を犠牲にして、この普遍的な実体をもって魂とし、本質とするが、この普遍的なものも、また個別者としての彼らの行為であり、彼らによって生み出された作品 (Werk) なのである。：

〔七、一九五〕 しかし、自己意識は、自分の使命を達成したというこのような幸福から、また、使命のなかに生きるという幸福から離れ出てしまっている。自己意識は、ようやく直接的に、概念の上で精神であるにすぎないからである。：

〔八、一九五 f〕 理性は、この幸福から離れ出ざるをえない。一つの自由な国民の生活は、ただ即的に、また直接的に實在的な人倫にすぎないからである。…この限定された人倫の実体は、より高次の契機にいたって、つまり、みずからの本質についての意識にいたって初めて、こうした制限を打破するのである。：

〔一〇、一九六〕 あるいは、自己意識は、人倫の実体、一つの国民の幸福の精神であるという幸福を、まだ達成したのではない(と、言うこともできる)。精神は、観察から立ち返ったところであり、最初は、自己自身によって実現されたものとしては、まだ存在してはいない。…精神はやっと直接的に存在するにすぎない。このように直接的に存在するために、精神は個別的であり、実践的な意識なのである。この意識は、個別者という限定をもちながら自己を二重化し、つまり、自己を、このものとして、自己が存在のかたちをとった対象として産出して、对象的な実在とみずからの現実との一体性を自覚するようになるという目標を抱いて、自分の目の前に見

いだされた世界のなかへと歩み入る。：

〔一一、一九六〕 かくして、このような理性的な自己意識の真理は、われわれにとっては、人倫的実体であるが、この意識にとつては、ここにあるのは、この意識がおこなう人倫的な世界経験の始まりである。(①)この自己意識が、まだ人倫的実体になっていないという面からすれば、この運動は、人倫的実体に迫っていくものであり、この運動のなかで廃棄されるものは、この自己意識に孤立したかたちで妥当している個々の契機(自然衝動)である。：しかし、(②)自己意識が実体のなかにあるという幸福を喪失したという面からすれば、：人倫的実体は、自己を喪失した述語に引き下げられて、この述語の生き生きとした主語は、諸々の個体になっている。この諸個体は、みずからの普遍性を、自己自身によって満たして、みずからの使命は何であるかを、みずから配慮しなければならぬ。かくして、(①)前者の意味からすれば、(自然衝動をもつ意識の)諸形態(の運動)は、人倫的実体の生成であり、この実体に先だつものである。(②)後者の意味からすれば、このような諸形態(の運動)は、人倫的実体のあとに続くものであり、そして、こうした自己意識のために、その使命(Bestimmung)は何であるかを説明するのである。(①)前者の面によれば、諸々の衝動の真理とは何かという経験がなされる運動のなかで、そうした衝動の直接性、あるいは粗野な姿は、失われて、そうした衝動の内容は、より高次のものに移行していく。しかし、(②)後者の面によれば、みずから使命を諸々の衝動におく意識の表象が、失われていくものである。(①)前者の面によれば、諸々の衝動が達成する目標は、直接的な人倫的実体であるが、(②)後者の面によれば、目標は、人倫的実体が何であるかの意識であり、しかも、この実体を自分自身の本質として知るような意識である。そのかぎりでは、この運動は、人倫よりいっそう高次の形態である道徳性の生成と言えるであろう。だが、これらの形態は、同時に、道徳性の生成の一つの面、つまり、対自在に属する面をなすにすぎない。言いかえれば、意識がみずからの諸目的を廃棄していく面をなすにすぎず、道徳性が人倫的実体自身から出てくるという面なのではない。(道徳性が生成する)これらの契機は、失われた人倫に対抗して目的とされるだけの意義を、まだもちえないので、これらの契機は、ここでは、なるほどその素朴な内容にしたがつ

て妥当しており、これらの契機が迫っていく目標は、人倫的実体である。しかし、これらの契機が現象する（前に述べた）形式の方が、われわれの時代にはびったりしており、意識がみずからの人倫的生活を喪失した後になつて、そのような生活を求めて諸形態を繰り返していくのであつてみれば、これらの契機は、むしろ、こうした仕方の表現のなかで、表象されてよいだろう。

(2) 解釈と問題点

以上を念頭において、「人倫的実体の生成」と「道徳性の生成」をめぐる解釈を、いくつか見ておこう。

(a) 金子武蔵⁶⁾

「ヘーゲルは、人倫とかかる理性との関係について二様の解釈をもち出している。即ち一方から言うと、行為的理性はたしかに人倫を目標として進んでいくのであるけれども、しかし他方では人倫はそのままでは目標とはなりえない限界を負うたものである。：我々近代人は真実の個別に目ざめているのであるから、ギリシヤ的人倫を達成することが我々の目標であることはできぬ。このさい人倫を達成することが我々の目標ではなく、それを回復することが我々の課題であるとも言うことができるが、ヘーゲルによると、達成するということと回復するということは全く同じではない。：しかし、目標が人倫にあるよりも、むしろ道徳性にあるということとは問題を含んでいる。（「立法理性」、「査法理性」で）人倫よりも、一段と高い道徳性に達したのである以上、もはや人倫について詳論する必要は必ずしもないはずである。なぜなら、すでに人倫について概略の説明を行い、それを回復する道をとつて、それよりも一段と高い道徳性に到達したのだからである。しかるにヘーゲルは、VI（「精神」章）のAにおいて人倫について詳しく再論し、さらにCで再び道徳性についても詳論している。むしろヘーゲルによる、道徳性の生成と人倫の生成とは同じことの対自の面と即自の面として一に帰するものであるから、VIにおいて人倫が再び出てくるのは矛盾ではないとも言えるが、しかも個々の点は別として全体の結構から言えば、コジツケという感が深い。：（これには）現象学の成立もまた影響していると見られるべきであろう。：書名に「意識経験の学」と「精神の現象学」との二つがあり、前者の構想ではV（「理性」章）で終り、終ったところで絶対知の展開にはい

るはずであった。この構想からすると、行為的理性への入口では必ずしも必要ではない人倫の国について比較的詳しい説明をすでにこの入口において行い、したがって人倫についてはこれだけですませ、そうしてCのbとcにおいて道徳性を生成させたのは当然であり整合的である。…しかるに書名が精神の現象学となつて…人倫も道徳性も再論せられるという結果を見たのであると解せられるであろう。」(六九七—六九九頁)

さて、この場合、現象学の構想の変化の問題はおくとして、「理性」章における「人倫的実体の生成」と「道徳性の生成」という二面性に言及するさい、「人倫よりも、一段と高い道徳性に達したのである以上、もはや人倫について詳論する必要は必ずしもないはずである。なぜなら、すでに人倫について概略の説明を行い、それを恢復する道をとって、それよりも一段と高い道徳性に到達したのだからである」と述べられているが、「理性」章B、Cの展開が「道徳性の生成」というかたちで「表象」されながら、なぜ、「人倫的実体の生成」に席を譲ることになるのか、「道徳性の生成」でも〈対自存在に属する面〉と〈人倫的実体から出てくる面〉とは、いったいどのような意図で区別されているのかは、十分に説明されてはいない。この区別をすれば、前者と後者の位置価の違い、それから、後者の側面が何を意味するか、人倫の問題にとつていかなる位置にあるのかも問題になるであろう。

(b) イポリット⁽⁷⁾

「〔人倫的実体の生成〕と〔道徳性の生成〕という二つの側面が本質的には一致することになるということは、あきらかである。一方においては、実践的自我はその孤立の状態において定立され、自分のさまざまな衝動をのりこえることによって、実体に到達するのであるが、他方においては、この自我は、みずからすすんであの実体的直接的な生活から分離し、実体の思惟へ、道徳性へと高まるのである。前者の道のほうが、現象学的発展の法則にいつそう適合しているように思われるが、じっさいに、ヘーゲルがしたがっているのは、後者の道なのである。」(p. 202, 三七九頁)

(c) ファインドレイ⁽⁸⁾

ファインドレイは、第一二段落について、こう述べる。

「個人がこの場面で追求する充足は、自分自身の直接的で自然な衝動の充足であり、社会の福祉ではない。このような個人主義的な満足の追求は、人倫的意識の十分な発展に先立ったり、あるいはその後に出てくる。前者の場合、粗野な衝動は、習俗という人倫的生活に服することになり、後者の場合には、たんなる衝動の生活を意識的に放棄するようになり、道徳性という内的気構えに適合するように作られた人倫を進んで受け入れるようになる。われわれ自身の時代に最もほびこる個人主義は、後に述べた種類のものである。われわれがこれから考察することになるのは、こうしたものである。」(p. 542)

これら(b)(c)の説明では、金子解釈も含めて、「理性」章B、Cが二重の意義をもちながら、そして「道徳性の生成」が一般に受け入れられやすい「表象」でありながら、なぜ「人倫」が目標となっていくのかということが、判然としない。また、「道徳性の生成」の第一の面から区別される「人倫的実体自身から出てくる面」がいかなる意味をもつかという点が視野に収められていない。なお、フィソク⁽⁹⁾の解釈も、同様の問題をもっている。

(d) ノーマン⁽¹⁰⁾

ノーマンは、第一段落の①の面を、「理性」章B、Cに、②の面を、「精神」章に振り分けた上で(p. 76, 一一九頁)、こう述べる。

「『人倫的実体の生成』と『道徳性の生成』という二つの面があることから) このことから若干の問題が生じる。…さて、『道徳性は人倫より一段と高い状態または態度である』といわれている。このことはVI A (真の人倫) や、V、VI B (自己から疎外された精神) より一層高い立場だということを意味するのだろうか。この双方とも扱いにくいものである。というのは、われわれが、「道徳性」について議論を始めるとき、われわれはそこにカントの道徳説を見出すのである。そしてカントの道徳性はV Cで議論された道徳的個人主義の形式をもつものであり、それゆえ歴史的に自己疎外された世界に位置づけられるものである点に問題がある。その上：個人的道徳的心構えが、人倫からの抽象作用であり、…人倫は道徳性より一層高度な状態あるいは態度であると考えられるべきである。

しかし、もしわれわれが書かれた表面上の言葉にあまりとらわれなければ、その文節から、理路一貫した説を汲

み取ることではできると思う。…求められていることは、これら（直接的な人倫と道徳性という）一面的な二つの極の総合である。」(pp. 77f, 一三〇—一三一頁)

このような「総合」が、ヘーゲルの語ろうとしていることとされる。「理性」章B、Cで「人倫的実体の生成」が、「精神」章で「道徳性の生成」が——ノーマンとしては、この章に「道徳性」がおかれることに疑問を呈しているが——問題になっているが、ヘーゲルの真意は、その「総合」にあるというのであろう。しかし、ヘーゲルは、そうした「総合」をはたして具体的に述べようとしたのだろうか。「人倫的実体の生成」と「道徳性の生成」の問題を、「理性」章B冒頭の箇所即して解釈することが必要であらう。

(3) 残された検討課題

以上、「人倫的実体の生成」と「道徳性の生成」をめぐって、いくつかの解釈をみておいた。これら二つの面を、「理性」章B、Cの展開としてみていく姿勢は、ノーマンを除いては、一致している。そして、そこからフィニクを除いては、「理性」章B、Cは、ヘーゲルの指摘するように「道徳性の生成」からの方が表象しやすいという点でも一致している。しかし、その到達点で、なぜ直接的な人倫に席を譲ることになるかということ、また、「道徳性の生成」の第一の面と第二の面とはどのような関係にあるのか、「道徳性の生成」の第二の面に固有の意義は何か、という点については、十分な検討が施されていなかった。道徳性は人倫より高次という論点について、疑念が表明されているが（金子、ノーマン）、ヘーゲルは、人倫的実体は道徳性より高次という言い方をしていない。この点は留意されてよい。これらを念頭において、「道徳性の生成」の第二の面を検討することが必要であらう。この検討を通してこそ、『精神現象学』における道徳性—人倫関係の位相を突き止めることができるであらう。

二 「人倫的実体の生成」と「道徳性の生成」の関係

「理性、B、理性的自己意識の、自己自身による実現」冒頭で、「人倫的実体の生成」と「道徳性の生成」が語ら

れていたが、その解釈をめぐっては、いくつかの問題が浮かび上がったのであった。とりわけ「道徳性の生成」の二つの意味の検討は、「精神」章「道徳性」、その完成形態である「良心」論の実践哲学的意味を読みとる上で重要になる。前章でみたいくつかの解釈の問題点を念頭において、「人倫的実体の生成」と「道徳性の生成」の問題を整理しておこう（引用は、「一(1)」からおこなう）。

(1) 「人倫的実体の生成」

さて、「観察する理性」から生じたのは、「他の自由な自己意識のうちで自分自身であるという確信をもち、またそこに自分の真実態をもつ承認された自己意識」の概念であった。この概念を實在性において取り上げるところにこの概念のなかに「人倫の圏」が開けてくる。しかし、実践的理性は、この幸福をまだ達成したことがない。ために、そうした実体を求めて世界に歩み入る。行為的理性の諸衝動は、「世界経験」のなかで次第に荒削りな直接性をそがれて、内容を高めていく。自己意識の目標は、「人倫的実体の生成」になる。ただし、人倫を経験したことはないのだから、まず到達するのは「直接的な人倫」にならざるをえない。〈意識の経験〉という現象学の叙述からすれば、このことは、理解しやすい。

(2) 「道徳性の生成」——「対自在に属する面」——

また、「ひとつの自由な民の生活」（ギリシア的人倫）は、すでに過去のものであって、現在には存在しない。「自己意識が実体のなかにあるという幸福を喪失したという面からすれば、この諸個体は、みずからの普遍性を、自己自身によって満たして、みずからの使命は何であるかを、みずから配慮しなければならぬ。」人倫は、すでに〈歴史的に過去のものとなって、現在しない〉。このようにあくまでも〈個人の行為〉によって成り立つ過程は、けっして人倫を「恢復」（金子）しようとするものではない。むしろ、「自分の使命を諸衝動におくような意識の誤った表象」が失われて、「人倫的実体とは何かの意識、しかも人倫的実体を自己自身の本質として知る意識」が生じる過程である。つまり、自己意識が、〈人倫的実体とは何であるか〉を自覚するという〈知の過程〉と言えるであろう。「人倫的実体とは何であるかの意義」は、「限定された人倫的実体」とされる「直接的に實在的な人倫」

(第八段落)の「限定」を越えて出ている。この意味で、〈知の過程〉は、「人倫より高次の形態、道徳性の生成」という意義をもつことになる。しかしながら、「道徳性の生成」は、理性の場面では「対自存在(個別的な存在者)に属する面」として、「意識が自分の諸々の目的を廃棄していく側面」を表しているにすぎないために、道徳性となるための諸契機は、ギリシア的な「失われた人倫に対抗して、目標とされるだけの意義をもつことができない。」ここに、「理性」章の「道徳性」の限界がある。そのために、現象学的な叙述の上では、ヘーゲル自身、第一段落末尾で述べているように、道徳性が生成するさいの「諸契機が迫っていく目標は、人倫的実体である」ということになる。つまり、「普遍的なもの」と個性性の相互滲透」(二一四)によって生じた「抽象的普遍」(二二四)である「事そのもの(Sache selbst)」や、形式的普遍に立脚する立法理性(カント道徳性の形式主義)、查法理性は、なるほど、「人倫的実体とは何かの意識」ではあるが、個性性に滲透された普遍性が、なお形式的抽象的であり、実体は、個性性の意志と知において成り立つにとどまるために、限界を露呈してしまう。こうして、「精神の実在」(二三五)は、個性性に根拠をもつのではなく、「即かつ対自的に存在するもの」(Ibid.)であることが自覚されるにしても、「直接的な存在の形式」(Ibid.)をとる人倫に席を譲ることになる。

なお、「人倫より高次の形態、道徳性の生成」と言われるさいの、「人倫」は、直接的な人倫、つまりギリシア的人倫を指していることは、行論から明らかであろう。「道徳性」が高次と言われるのは、「人倫」というかたちで限定されたものではない。「人倫的実体」の本質についての知であり、また、この知が近代の境位に成立する人倫共同体の支柱となりうるからであろう。したがって、「人倫的実体より高次の道徳性」という表現は採られない。「道徳性」は、あくまで「人倫的実体とは何かの意識」という位置価値をもつものなのである。しかし、「道徳性」は、第二の面において、より積極的な意味をもつ。

(3) 「道徳性」——「実体自身から出てくる面」——

以上、「理性」章における「人倫的実体の生成」と「道徳性の生成」の関係を整理してみた。これに対して、さらに、ヘーゲルは、「道徳性の生成」でも本来の道徳性、「人倫的実体自身から出てくる面」を挙げている。「失わ

れた人倫に対抗して、目的とされるだけの意義を「もちうる「人倫的実体とは何であるかの意識」が、それである。これと同じことは、「(直接的に実在的な人倫という)この限定された人倫的実体は、より高次の契機にいたって、つまり、みずからの本質についての意識にいたって初めて、こうした制限を打破する」(強調は筆者、第八段階、一九六)とも言われていた。さらに、「精神」章冒頭では、「精神は、直接無媒介のあり方(ギリシア的人倫)を越えてその何たるかの意識にまで進んでいかなければならない」(二四〇)と言われているが、本来の道徳性としての「人倫的実体とは何かの意識」、あるいは「みずからの本質についての意識」は、「精神」章「道徳性」、とくにその完成形態の「良心」にほかならない。「良心」には、直接的な人倫に対抗して、(人倫的実体とは何であるか)を言い切る威力が備わっている。しかも、「良心」は、「精神」章の展開から知られるように、すぐれて近代的主体性の最内奥を示している。してみると、「良心」は、近代の境位に立つ人倫を根底から支える主体的な知という意義をもつと言えるであろう。『精神現象学』の良心論には、このような知を積極的に提示するという実践哲学的モチーフが込められている。「道徳性の生成」の第二の面は、このように位置づけられることができるであろう。

ひるがえって、「精神」章は、「意識の諸形態」ではなく「世界の諸形態」(二四〇)を扱うことから、また、「誕生の時代」という歴史意識からすれば、ヘーゲルがいかなる近代的な世界形態を登場させるかという点に関心が向くであろう。「精神」章の展開は、「C、自己自身を確信する精神、道徳性、c、良心」に極まるが、(良心の相互承認)に見合う世界的対象的な形態、たとえば新たな人倫像は、どこにも見あたらない。それは、ヘーゲルが思想的に熟していないために、そうした像を描けなかったからではない。このことは、『イエーナ体系構想Ⅲ』(一八〇五—〇六)が『法哲学』の人倫の原型といえる構想を示していることから、当たらない。「道徳性の生成」の第二の面ならびに「精神」章冒頭の先の引用と、「良心」を関連づけてみるならば、ヘーゲルには、そもそも新たな人倫像を具体性をもたせて提示するつもりはなかったわけであり、むしろ、近代における人倫を支える知の境位を積極的に叙述する方にこそ主眼があったというべきなのである。次章では、以上を念頭におき、「事そのもの」の成立を視軸として、「理性」章B、Cの展開を追い、「事そのもの」に照らして、「精神」章「良心」との関連を明

らかにしておこう。

三 「事そのもの」の位相

「事そのもの」は、「理性」章Cのテーマであることから、その問題が及ぶのは、「理性」章Cの範囲と考えられるかもしれない。「事そのもの」は、「その存在が個別的な個体の行為であり、かつすべての個体の行為であるような実在 (Wesen)」、…精神的な実在」(二二七)、「個性性によって滲透された実体」(二二八)、つまり、「理性」章における〈精神〉の生成という意義をもつ。それは、「個体の意志と知」における「形式的普遍性の知」(二三五)という限界をもつにしても、「精神」章では、この形式的抽象性がどのように変容したかについて、折りに触れ言及され(二三八、二四九、二七〇、二九一)、さらに「良心」と「事そのもの」との関係について言及されている(三四三、三四五・二五、二六、三〇、三三)。「事そのもの」の検索結果からも、「理性」章Cが「精神」章の展開に絡んでいることは、推し量れるであろう(「理性」章C以前の用法は、意識が対象に外的に関わるのではなく、〈問題となる事柄に内在ないし即して〉⁽ⁱⁱ⁾という意味なので問題としない)。ここでは、「事そのもの」の成立とその境位を確かめておこう。

(1) 「事そのもの」前史——世間と対立する個性性——

さて、「観察する理性」を通して、自己意識は、「二重の自己意識でありながら、また両者が自立的でありながら自己自身との統一であるという確信」(一九三)をもつにいたっていた。この意味で、「自己意識は精神である。」(ibid.)といっても、概念の上で「精神」であるにすぎない。この確信を、自己意識の行為を通して現実のものとするのが課題となる。「みずからの普遍性を、自己自身によって満たして、…みずから配慮する」(一九六)自己意識は、世の現実を撤廃して、みずからの目的を実現しようとする。「習俗と生活の掟」(一九八)を幻として、他の自己意識のうちに自己をみて、快楽を追求するが、世の定め(必然性)に巻き込まれてしまう。そこで、自己意

識は、心のうちに普遍的なもの、法則を立て（人類の福祉）、世の定めである現実を変えようとする。ところが、「心の法則」が現実化されて、「普遍的な秩序」(二〇三)となるや、心のうちなる法則は、撤廃されるはずのものになってしまい、よそよそしいものに転じてしまう。ここでは、個体の心の特異な内容が、そのまま普遍的なものとして妥当すべきだとされるために、それゆえ個性性と普遍的秩序とは対立させられるために、心の法則と普遍的秩序との双方に属するようになった自己意識は、「みずからの本質（心の法則）」がすかさず非本質となり、みずからの現実（普遍的な秩序）がすかさず非現実になる」(二〇五)という意識の錯乱に陥る。しかも、公共の秩序は、人々がそのなかで現実的となり個々人となる「精神的な普遍性」(二〇七)であるが、同時に、「万人の万人に対する戦い」(ibid.)、個々人の（心の法則の）織りなす現実であるというように、公共の秩序の側も「普遍的法則」と「個性性」との対立する姿をみせる。錯乱はいっそう深まる。

自己意識は、こうした錯乱の原因を「個性性」にみて、個性性を犠牲にして「普遍的な善」を実現しようとする「徳の意識」。「世路 (Weltlauf)」は、普遍性が個性性に食い物にされ、普遍的な秩序が「内的な本質」(二〇八)にすぎないというように転倒している。しかし、徳の意識の「善」は抽象的なものであり、「使用に対して無関心な受動的な道具」(二一〇)にすぎないとすれば、「徳の意識」は、転倒した現実と真剣勝負することなどおぼつかない。ところが、世路は、徳の意識との戦いのなかで、今や個性性を本質としているがゆえに、抽象的普遍ならざる「個性性によって生氣づけられた善」(二一一)を示すのである。「この経験とともに、個性性を犠牲にして善を生み出すという手段は崩壊する。個性性こそが、即目的に存在するものを現実化するからである。」(二一三)

なお、ヘーゲルは、対象の世界を、「普遍性」の面に即して、確固とした「公共の秩序」としたり、「個性性」の面に即して、私的諸個人の織りなす関係（典型的には「万人の万人に対する戦い」としたり、「心の法則と自負の錯乱」）、さらには二つの面の相互的滲透をクローズアップして（徳と世路）、場面を展開している。このような立論は、労働と欲求の相互依存関係のなかで、普遍性と個別性が分離しながら滲透しあう「市民社会」を踏まえ初めて成立するであろう (vgl.: 195)。「事そのもの」の成立する境位は、すぐれて近代なのである。

(2) 「事そのもの」の成立——〈仕事 (Work)〉の経験——

かくて、個性の行為は、もはや世間と対立するものではなく、むしろ世間のなかで安らいで個性を表現する〔理性〕章C)。「行為は、見られないものを見られるものに移す純粹な形式である。」(二一五) この意味では、「普遍性と個性の相互滲透」という確信が実在的なものとなる。行為の目的は、「根源的に限定された自然」(二一六) という天賦の素質—才能、つまり個性の即自を表現することであるが、行為を通して、内なる即自がそのままに表現されることから、目的—手段(行為)—結果(現実)は一つの円環となって、つねに目的達成の喜びを個性にもたらすことになる。個性は、みずからの仕事(作品、Work)、事(Sache)の普遍性を確信する。しかし、仕事は、いったん対象的存在になると、多くの他者に対して存在することになり、「彼らにとっては、他人の現実」(二二一)にすぎないものになる。個性は、生成した仕事(作品)において確信と現実との分裂を経験する。だが、このような普遍性と正反対の偶然性の経験は、個性を意気消沈させはしない。意識にとっては、この経験は、「たまたま偶然の経験にすぎない」(二二二)のであり、一仕事(作品)は消失するものであり、消失は作品の契機ですらあるからである。意識は、「真の仕事(作品)は、行為と(对象的)存在、意欲と遂行との統一である」(ibid.)という確信に立ち返って、こうした確信を、「(对象的に)存在し、存続するものとして主張する。」(二二三)偶然性を帯びた「事」から独立した「事そのもの」が経験されるのである。

では、こうして意識の経験にのぼった「事そのもの」とは、いかなるものであろうか。「事そのもの」は、個性の目的、行為、現実を再び統一して、「個性と対象性そのものが相互滲透して対象になったものである。」(二二三)この意味で、自己意識は、「みずからの実体が何であるかを意識するにいたった」(ibid.)しかし、この実体は、個性によって滲透された——まだ「精神」にはなっていない——「精神的な実在 (Wesen)」であって、「真に実在的な実体」(二二四)ではない。ここにあるのは、「みずからの実体とは何かの生成したばかりの直接的な意識」(二二三)であり、「事そのもの」は抽象的な普遍にとどまり、まだ真に主語(主体)になっていない。その諸契機は、なお個別性の側面に属していて、なお主語のままであり、端的に「事そのもの」の契機としては定立

されていないことから、個性性相互の間に、欺き欺かれる「遊戯」(二二六)が入り込むことになる。しかし、それは、けつして「事そのもの」を台無しにする経験ではない。

(3) 「事そのもの」の位相

個性性と普遍的なものとの統一を確信して、「事そのもの」にひたむきであろうとする意識は、「誠実 (ehlich)」(二二四)と呼ばれるが、「事そのもの」が形式的普遍であるために、「意欲」だけをもって、「事そのもの」としたり、「抽象的現実性としての事そのもの」に関わっているようにみえながら、「自分の行為とかたかたでの事そのもの」(二二五)に関わるというように、異なる契機の間を揺れ動いて、それらを総合できない。そして、他の意識に対しては、相手の出方に応じて、差し出す契機と手もとにおく契機とを交替させる。したがって、どの態度にも、それとは異なる意味が潜んでいる。ここには、たしかに、「事そのもの」の諸契機の押し合い、欺き欺かれるという関係しかないようにみえる。しかしながら、意識は、ここで「そうした二つの側面を、同じように本質的な契機として経験している。」(二二七)また、上述の交替は、「事そのもの」を機軸として生まれるのであってみれば、「意識は、諸契機のどれ一つとして主語ではなく、むしろいずれもが普遍的な事そのものうちへと解消されるという経験をしている。」(二二八)こうして、「事そのもの」は、抽象的普遍性を脱して、「個性性に透過された実体であり、主体」(ibid.)に転成している。それは、「そこにおいて個性性は個性性そのものでありつつ、すべての個性性でもある主語であり、そして、すべての人々の、そして各人の行為としてのみ存在する普遍的なもの」(ibid.)でもある。

ヘーゲルは、このように主語化した「事そのもの」を——といっても、まだいかなる内容ももっていないのだが——「人倫的実体」(二二九)とし、この「事そのものの意識」を「人倫的な意識」(ibid.)としている。ここでは、個性性の表現で問題になった「根源的に限定された自然」は、もはや肯定的な意義をもたない。「自己意識は、この実体の〈対自存在(個別的存在)の契機〉であることを知っている」(ibid.)からである。「事そのもの」は、「個性性によって透過された実体」であり、個性性とびったり一つである。それは、なお、形式的な普遍性を免れてい

ないために、「自己を自己のうちで区別して行為する個性」(二二八)において充実を得ることになる。この「人倫的意識」が「理性」章B冒頭における〈対自存在に属する面の道德性〉を指している所以である。

さて、ヘーゲルは、「個性性と普遍的なものとの相互渗透」、また「個性性に渗透された実体」である「事そのもの」の成立をまっけて初めて、「人倫的実体の生成」と「道德性の生成」(「事そのもの意識」)を告げている。「理性」章でのこれらの二つの関係は、ひとえに〈事そのもの〉と個性性との直接無媒介な一体性〉に規定されている。この事情は、「事そのものの意識」(つまり「人倫的実体とは何かの意識」とはいつても、「道德性の生成」の第一の面)の立ち入った規定」(二三四)である「立法理性」、「査法理性」で明らかになる。

四 二つの道德性の位相——「事そのもの」に即して——

(1) 「立法理性、査法理性」——「道德性の生成」、「対自存在に属する面」——

こうして、「事そのもの」とびったり一つである自己意識は、人倫的実体の法則がいかなるものであるかを語るさいに、「健全な理性 (die gesunde Vernunft) は『何が正しく何が善であるか』を直接無媒介に知っている」(二二九)と言う。ところが、「健全な理性」は、無条件に妥当するものを直接無媒介に、「格言の形式」で語るが、ただちに矛盾を露呈する。たとえば、「各人は真理 (Wahrheit) を語らねばならない」と無条件に語られる義務には、ただちに「もし各人が真理を知っていれば」という条件がついてしまい、先の格言は、「各人は、自分のその都度の知識と確信にしたがって真理を語るべきである」という格言に変わってしまう。普遍的必然的なことを語るはずが、確信という偶然を語ることになる。「健全な理性」は、普遍的必然的な内容を約束しながら、偶然的な内容を語ることになり、自己矛盾をきたしたのである。つまり、立法理性 (カント道德性の形式主義) は、人倫的実体を直接無媒介に規定しようとするれば、その内容を偶然的なものにせざるをえない、というかたちで限界を露呈する。

理性は法則 (人倫的実体の本質的な内容) を立てることができない。理性は、「ある内容が自己矛盾しない」(二

三二) という形式的な規準で、ある内容が法則たりうるか否かを検査しうるにすぎない(査法理性)。この形式だけが問題であり、「検査する意識は、法規の内容になす現実性に貼り付いている個別性と偶然性にあえて立ち入らない」(二三二)とすれば、「理性がそなえる法則の尺度は、実際には何ら尺度ではない。」(二三四)

これら立法と査法とは、「事そのものの意識(つまり「人倫的実体とは何かの意識」)のより立ち入った規定」(二三四)であったが、そこから明らかになったのは、人倫的実体は、個体の意志と知によって捉えられるものではなく、また形式的普遍性として知られるものでもなく、「存在し妥当する」(二三五)ものだということであった。こうして、個体性に即して人倫的実体を規定していく立場が止揚されて、「精神的な実体(Wesen)は、現実的な実体になる。」自己意識そのもの(「意識の自己」)が「精神的な実在(Wesen)のうちに定立されて、それを、現実的で、充実した、自覚的に担われた(selbstbewusst)実在とする」(二三五)からである。しかし、立法の法則とは異なる、万人の意志ともいうべき「即目的に(自体的に)存在する法則」は、まず「直接的な存在の形式」(Gestalt)をとる。すなわち、生成してきた人倫実体は、直接性という限定を帯びたものになる。

このように、「理性」章の道徳性(立法理性、査法理性)は、「事そのもの」を個体の意志と知から捉えようとした点で限界を露呈した。そのため、「失われた人倫に対して、目標とされるだけの意義を」(「理性」章B、第一段落)もつべくもなかった。かくて、その「諸契機が迫っていく目標は、人倫的実体」(同前)となり、直接的な人倫に席を譲るのである。

(2) 「良心」——「道徳性の生成」、「実体それ自身から出てくる面」——

ところで、「理性」章B冒頭を検討したさいに、「道徳性が人倫実体自身から出てくる面」(第一段落、一九六)が、「失われた人倫に対して、目標とされるだけの意義」をもちうる面であることを指摘しておいた(二章③)。また、「この限定された人倫的実体(「直接的に実在的な人倫」のこと)は、より高次の契機にいたって、つまり、みずからの本質についての意識にいたって初めて、こうした制限を打破するのである」(第八段落、註d)というのと同じ趣旨であった。このような人倫の制限を脱した「人倫的実体とは何かの意識」、それが「良心」にほかなら

ない。「理性」章「立法理性、査法理性」と「精神」章「良心」の関係は、このようにまとめることができるが、この事情をはっきりと示しているのが、「事そのもの」なのである。二つの「道徳性の生成」の関連は、検索結果からも窺えたが、その内容に立ち入っておこう。

「理性」章末尾で、抽象的な「事そのもの」に替わって成立した「即かつ対自的に存在する実在 (Wesen)」が、「同時に、自己を意識として現実的に表象し、自己を自己自身に対して表象するとき、精神である。」(「精神」章冒頭、二三八)つまり、そうした実在が、それを依り所とする意識的担い手(「精神は現実的な意識の自己」)をもち、「対象的な現実の世界」、「人倫的現実態」(Sittlichkeit)となったものが、「精神」だというのである。それは、「理性」章で「精神的実在」、「人倫的実体」とされていたものである。ただし、「精神」は、生成してきたばかりのものであるかぎりで、「一つの国民の人倫的な生活」(ギリシア的な人倫)であるが、「精神」章の課題は、「道徳性」とりわけ「良心」を視野に収めて、こう立てられる。「精神は、それが直接的にあるあり方を越えて進み、美しい人倫的な生活を止揚して、一連の諸形態をへて、自己自身の知に到達しなければならぬ。」(二四〇)「精神」はみずからの対象的形態をへて、「自己自身を確信する精神」、つまり「良心」に到達するというのである。なるほど、「良心」は、「自己意識」章で示された「承認の概念」が実現されて、絶対知への通路が開かれる局面とみられてよいのではあるが、しかし、さらに、「理性」章で示された「道徳性の生成」でも「実体自身から出てくる面」として、本来の「人倫的実体とは何であるかの意識」としてみられて初めて、「良心」の実践哲学的な位置が明確になるのである。

ヘーゲルは、「精神」章「C、道徳性、c、良心」で、それまでの歩みを、「事そのもの」を機軸にして、こう回顧する。「事そのものは、ここでは(「理性」章では)述語であった。しかし、良心においては、ようやく主語(主体)である。…事そのものは、実体性一般を人倫においてもち、外的な定在を教養においてもち、思惟の自己自身を知る本質態(義務)を道徳性においてもっており、そして、良心において、事そのものは、これらの契機を自己のもとで知るところの主語なのである。」(三四五)すなわち、「理性」章で成立した「事そのもの」は抽象的で、

内容空虚であったが、「人倫」で、個体に根拠をもつのではない即かつ対自的に妥当するあり方をとりこみ、「教養」では、国権や財富、それらに自己の外化(Entäusserung)を通して現実的に自己を普遍化して、対象を自己化する自己意識、ならびに自己と対象の世界との具体的關係をとりこみ、「道徳性」(a, b)では、具体的な定在の場面を越えて、自己として知られる普遍的義務を身につけた、ということであらう。「良心は、事そのものにみずから充実を与えて、それを獲得する」(Op. cit.) 威力だというのである。そうであるがゆえに、良心は、「道徳性が人倫的実体自身から出てくる面」(第一一段落、一九六)として、「失われた人倫に対して、目標とされるだけの意義」をもちうる。良心は、「精神」章の展開から知られるように、すぐれて近代に属する意識形態であり、人倫より高次といえるのであるが、より積極的には、近代の境位に立つ人倫を根底で支える知という意義をもつのである。「良心」は、道徳的自己意識が義務と現実とを矛盾するものとして捉えていたのに対して、それを越えたものがあるが、「自己がそのまま絶対的真理であり存在であると確信している精神」(三四一)として、普遍性―義務を、自己意識の共同の境位とするがゆえに、普遍性―他者がテーマ化して、自己―普遍性―他者―承認という「精神」をかたちづくる契機が、全面的に展開される場面である。そうして、良心は、それらを「全体の契機」とする共同知として示される。良心は、相互承認を通して成立する共同知として、人倫的共同体を積極的に支える知という意義をもつことになる。

結び

『精神現象学』は「ヘーゲル哲学の眞の誕生地」(K・マルクス)と言われることがある。「理性」章B冒頭の「人倫的実体の生成」と「道徳性の生成」を検討し、「事そのもの」に注目して、二つの道徳性の位相差を確かめてみたが、「良心」の位置を見定めてみると、『精神現象学』の人倫―道徳性關係は、けっして特異なものではない。なるほど、『精神現象学』は、近代の境位に立つ人倫がいかなるものであるかを述べてはいないが、そして、述べ

ることを課題としてもいないが、「良心」の境位に、「限定された人倫的実体（ギリシア的人倫）は、より高次の契機にいたって、つまり、みずからの本質についての意識にいたって初めて、こうした制限を打破する」（第八段落、一九六）という位置価を与えて、近代における人倫の根底に据えている。それは、人倫共同体の性格を規定するものとなる。ヘーゲルは、イエーナ期の思索を通して、近代における人倫共同体を具体的に構想する足場を固めていたが、『イエーナ体系構想Ⅲ』、『精神現象学』の「良心」は、いかなる知の上に人倫共同体が構想されるべきかを明らかにしている。ここには、「精神は新たに自分を形成すなおす仕事にとりかかっている」（序文）という歴史意識が働いているであろう。『法哲学』を視野に入れた検討は、稿を改めねばならない。

注

- (1) 『精神現象学』の引用は、Hegel Gesamte Werke (Kurg. von Reinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaft) Bd. 9. からおこなう。() 内は、ページ数を示す。なお、引用、本文を問わず、() 内は筆者の補足であり、< > 内は、筆者による強調、ないしは意味のまとまりを示す。
- (2) こうした本格的な論議が開始されるきっかけとなったのは、新たな資料、発展的な研究方法にもとづいて、解釈の問題提起をおこなった、Otto Pöggeler: Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes, in: Hegel Studien, Bd. 1, Bonn. (オットー・ペゲラー『精神現象学』の解釈によせて) 奥谷浩一訳、『論集』第三一号、一九八二、第三三三号、一九八三所収、札幌商科大学学会) であった。
- (3) Hegel Gesamte Werke (Kurg. von Reinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaft) Bd. 8 (Jenener Systementwurfen Ⅲ), s. 264.
- (4) J. Ritter, Moralität und Sittlichkeit. Zur Hegels Auseinandersetzung mit der Kantischen Ethik, in: Metaphysik und Politik, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1969. (以下「』」指摘がなれらる。
- (5) この点については、拙稿「ヘーゲル良心論の位相——フイヒテを視野におさめて——」(浜田義文・牧野英二編『近世ドイツ哲学論攷』所収、法政大学出版局、近刊予定) で、「良心」が「人倫的実体とは何かの意識」として、人倫的共同性を支える純粹な共同知という意義をもつことを、詳しく論じておいた。
- (6) ヘーゲル『精神の現象学』(上巻) 金子武蔵訳、訳者総註、岩波書店、一九七一。

(7) J. Hypolite, *Genese et Structure de la Phenomenologie de l'Esprit de Hegel*. イボリット『ヘーゲル精神現象学の生成と構造』(上巻) 市倉法祐訳、岩波書店、一九七五。

(8) Hegel, *Phenomenology of Spirit*, tr. by A. V. Miller, Oxford, 1977. ユン・ファン・ライン(Findlay)の「分析」(Analysis)が付められている。

(9) E. Fink, Hegel, Frankfurt a. M. 1977, マンツ『ヘーゲル』加藤精司訳、国文社、一九八七。

(10) R. Norman, *Hegels Phenomenologie, a philosophical introduction*, Sussex University Press, Sussex, 1976. ノーマン『ヘーゲル「精神現象学」入門』宮坂真喜弘訳、御茶の水書房、一九八二。

(11) 「事そのもの」の用例数は、最後に執筆された「序論」を除いて、五八例ある。検索には、千葉大学文学部加藤尚武研究室が開発したヘーゲル・データベースを使用した。検索にあたっては、石川伊織氏(法政大学講師)にお世話になった。なお、五桁の数字の前半三数字は、ページ数を、後半二数字は、行数を表す) テキストは、スーアカンブ社版ヘーゲル著作集第三巻である。

諸論 (〇六八〇三) 一

A 意識(「III 悟性」のみ) (一一七三四、一二五二〇、一二五三三、一二五七、一二六〇七、一二六三〇、一二七二四) 七

B 自己意識 (一九三三二、二二二〇三、二二六一四、二四三二二) 四

C (A) 理性 (三二二一九、三二二三〇、三二二五五) 三

A 観察する理性 (三二二一九、三二二三〇、三二二五五) 三

C 即かつ対目的に実在的であることを自覚している個体性 (三二二一九、三二二三〇、三二二五五) 三

a 精神的な動物の国と欺瞞 あるいは事そのもの (二九四〇四、三〇四〇七、三〇四二二、三〇四三三、三〇五〇五、三〇五一〇、三〇五二五、三〇五二六、三〇五二七、三〇五二八、三〇五二九、三〇六〇三、三〇六一一、三〇六一二、三〇六一三、三〇六一七、三〇六二八、三〇六二九、三〇六三五、三〇七〇七、三〇七一八、三〇七二七、三〇七三二、三〇八二二、三〇八三三、三〇八三六、三〇九〇四、三〇九一三、三〇九二七、三〇九三七、三〇九三三、三〇九三三) 三

b 立法理性 (三二二一九、三二二三〇、三二二五五) 三

c 査法理性 (三二二一九、三二二三〇、三二二五五) 三

- (B B) 精神
- VI 精神 (三三四二三)
- A 真の精神、人倫 (三四〇〇一)
- B 自己から疎外された精神、教養 (三六八〇一、三九〇八七)
- C 自己確信的な精神、道徳性 (c 良心のみ) (四六八二一、四七二〇五、四七二一一、四七二一六)
- (C C) 宗教
- (D D) 絶対知
- (12) 「事そのもの」を、ルカーチのように資本主義的商品と解するには無理があろう。むしろ、「事そのもの」は、近代市民社会を基礎とした市民的公共性の経験であろう。vgl. G. Lukacs, *Der junge Hegel*, Bd. 2, Suhrkamp Taschenbuch, 1973, 745ff. 『若きルカス』(下) 生松・元浜・木田訳、白水社、一九七二、四一六―一七頁。
- (13) 『個性の行為が事そのものである』というように、「事そのもの」の契機が主語となっていて、なお自立しているということがある。
- (14) カント『道徳形而上の基礎づけ』の糸りが念頭にあろう。vgl. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie-Ausgabe, Bd. IV, 403f. 篠田英雄訳、岩波文庫、四六頁。