法政大学学術機関リポジトリ

HOSEI UNIVERSITY REPOSITORY

PDF issue: 2024-12-22

ヘーゲルにおける幸福の問題 : カントの 「最高善」への対応を視角として

KOINUMA, Hirotsugu / 小井沼, 広嗣

```
(出版者 / Publisher)
法政哲学会

(雑誌名 / Journal or Publication Title)
法政哲学 / 法政哲学

(巻 / Volume)

14

(開始ページ / Start Page)

1

(終了ページ / End Page)

12

(発行年 / Year)

2018-03-20

(URL)

https://doi.org/10.15002/00014524
```

ヘーゲルにおける幸福の問題

――カントの「最高善」への対応を視角として ―

小井沼 広 嗣

はじめに

あったと述べ、それは学の体系として構想された『精神現た主題としては論じていない。しかし、イポリットは、初た主題としては論じていない。しかし、イポリットは、初期へーゲルの思想を貫く本質的関心は様々なかたちで「意期へーゲルの思想を貫く本質的関心は様々なかたちで「意期へーゲルは自らの著述のうちで、幸福の問題を表立っへーゲルは自らの著述のうちで、幸福の問題を表立っ

象学』にも当てはまると述べている。彼らの指摘するように、「分裂こそ哲学の要求の源泉」(W2,20)と捉えるへーに、「分裂こそ哲学の要求の源泉」(W2,20)と捉えるへーだルにとって、幸福の問題は自らの思想活動の基層をなすら『精神現象学』までに照準を絞りつつ、ヘーゲルの幸福ら『精神現象学』までに照準を絞りつつ、ヘーゲルの幸福に関する思索を検討してみたい。そのさい本稿では、青年期から『精神現象学』までに照準を絞りつつ、ヘーゲルの幸福に関する思索を検討してみたい。そのさい本稿では、この課題をカントの「最高善」概念との関わりから考察することにする。というのも、ヘーゲルの説く幸福は、カントが最高善として論じた「道徳と幸福の調和」ならびに「倫理最高善として論じた「道徳と幸福の調和」ならびに「倫理最高善として論じた「道徳と幸福の調和」ならびに「倫理している。彼らの指摘するようと考えられるからである。

初期ヘーゲルにおける歴史認識と

の問題

とは、 対しヘーゲルは、 そ実践理性の「要請」の対象となるものであった。これに 善はあくまでも現存しない「理念」であり、 も捉えられる。 ものではなく、一 教論を顧慮するかぎり、 高善の捉え方についても当てはまる。カントの説 義的な立場との隔たりが随所に示されているが、それ れゆえ当時のヘーゲルの思索には、すでにカントの規範主 想的関心は、 確立という点に向 狙いが、純粋理性のみに基づく道徳原理または道徳宗教 うちに自らの思索の拠り所を求めていた。 のヘーゲルは、カントの実践哲学、とりわけ道徳宗教論 宛の書簡(一七九五)の文言に明示されるように、青年 到点は見えざる教会だ」。このよく知られたシェリング 理性と自由がぼくたちの合言葉だ、そしてぼくたちの 第一義的には徳と幸福の一致を意味するが、彼の宗 歴史的なものの把握へと向けられていた。 しかしいずれにせよ、カントにおいて最高 倫理的共同体」という共同 自由な共和的精神が息づいた古代のギリ !けられていたのに対して、ヘーゲル それは個人レベルの問題に尽きる しかしカントの それゆえにこ 性 のレベルで く最高善 は最 0 そ 思 期 0

『キリスト教の実定性』続稿(一七九五/九六)では、次ただなかで実現されていたと考える。ベルン期に書かれたシャ、ローマの市民生活においては、理念は歴史的現実の

のように言われる。

実現し、 することができた」(W1, 205)。 究極目的であった。この究極目的が現実のなかに実現さ ける彼の究極目的であり、 不可視なもの、いと高きものであった。これが世界にお そのために働き、それによって鼓舞されているところの きていた。自分の祖国、 と存続だけを望んだ。そして彼は、このことを自ら実現 彼の個人性は消え去り、彼はただその理念の維持と生命 れているのを誰もが認めていたし、あるいは自らそれを 自由な人間であって、各々が自己自身の法則に従って生 彼ら〔共和国民〕は、 維持することに協力した。この理念に臨んで、 自分の国家という理念は、 公私 あるいはむしろ、彼の世界 í٧ ずれ 0 生 活にお ても、

しかしそのかぎりで、ヘーゲルが描く徳と幸福の内実は、る姿を、古代ギリシャ、ローマの共和国のうちに認める。ルはこのように、カントの理念的な倫理的共同体の現存すという一つの理念のもとで相互に結びついている。ヘーゲ法則に従って生きて」いるが、同時に自分たちの「祖国」自由な共和国のうちでは、各人は自律的に「自己自身の

の身を投じ、そうした社会生活のうちに自らの同一性を見た、カントが論ずるような、理性的存在者としての人間一は、カントが論ずるような、理性的存在者がその存在の全体において、あらゆるものを自分の意のままに行いうる状態」という仕方で、通俗的な幸福観に即した定義を与えているが、これに対し、ヘーゲルの語る共和国民にとっての幸福とこれに対し、ヘーゲルの語る共和国民にとっての幸福とこれに対し、ヘーゲルの語る共和国民にとっての幸福とこれに対し、ヘーゲルの語る共和国民にとっての幸福とこれに対し、ヘーゲルの語る共和国民にとっての本語といるが、過人の事情を表現しての人間である。

カントとは少なからず異なっている。

ヘーゲルの場合、

徳

いだすことを意味している。

206)° が滅亡すると、 ましは次のようなものである。 分析によって明らかにしようとすることにある。 惨な自己疎外状 わって、 ろこの草稿のモチーフは、そうした共和国が滅亡し、 国への憧憬を表明することにあったわけではない。 国家は少数の権力者が管理する「機械」となる 政治的 帝政ローマから近代へと続くキリスト教世界の ヘーゲルの目論見はたんにこうした古代の 自由 国家と国民との生き生きとした関係は消滅 況が生じた所以を、当時の「時代精神」 を喪失し、 「機械」 理念の現前としての共和 の歯車にすぎなく そのあ (W1, 代 5 悲 ĭ 共 国 0

> 即不離の事態として成り立つということであ 世界から隔絶した客体的な超越神への信仰の出現とが、 な安寧を求める原子論的個人からなる社会の発生と、現 それに応じて客体的で超越的な神への信仰が広がってい で、人々はこの専制主義がくりひろげる悲惨な状況ゆえ りわけ「私有財産の安全」へと局限される なった国民大衆の関心と活動は、 の喪失という事態のうちに捉えるのは、 に、「幸福を天国のうちに求め、 (W1, 211)。端的に言えば、 ヘーゲルが現存する 待ち望む」ようになり 没理念的な私的生活、 自らの享楽や私的 「理念 ع

純になった理性によっては、この混合物 であるとする。 れる所以は、じつは感性的欲求が理性に混入しているため はない」(W1, 196)。 由来するものである以上、「理性が直接幸福を求めること の満足という意味での幸福の概念は、ほんらい「感性」 践理性から導かれる要請ではない。 ヘーゲルによれば、徳と幸福との一 において、カントの「最高善」概念に疑念を呈している た幸福の享受〕は実現されえない」(ebd.)。そこで理性は た個と全体、此岸と彼岸の分裂という歴史的状況との関連 ところが「自然の それゆえ、このような要請が掲げら 混 自然的な欲求や傾向 致の要請は、 入のために弱体化 〔道徳性に見合 純粋な実

こうし

そしてヘーゲルはベルン期の別の草稿のなかで、

うな地上の共和国の不在という事態を、思想的に反映したする支配力を具えた疎遠な実在の存在を要請する」(ebd.)する支配力を具えた疎遠な実在の存在を要請する」(ebd.)を意味するのであり、ヘーゲルはここに、「理性の自律」に背反するのであり、ヘーゲルはここに、「理性の自律」に背反するのであり、ヘーゲルはここに、「理性の自律」に背反するのであり、ヘーゲルはここに、「理性の自律」に背反するのであり、ヘーゲルはここに、「理性の自律」に背反する。したがっている。している。

ものでもあるわけである。

た依存関係をもつことを看破し、それを次のように非難すた依存関係をもつことを看破し、それを次のように非難するカント哲学が、実のところ、経験的な幸福主義への隠れるカント哲学が、実のところ、経験的な幸福主義への隠れるカント哲学が、実のところ、経験的な幸福主義への隠れるカント哲学が、実のところ、経験的な幸福主義への隠れるカント哲学が、実のところ、経験的な幸福主義への隠れるカント哲学が、実のところ、経験的な幸福主義への隠れるカント哲学が、実のところ、経験的な幸福主義への隠れるカント哲学が、実のところ、経験的な幸福主義への隠れるカント哲学が、実のところ、経験的な幸福主義への隠れるカント哲学が、実のところ、経験的な幸福主義への隠れるカント哲学が、実のところ、経験的な幸福主義への隠れるカント哲学が、実のところ、経験的な幸福主義への隠れるカント哲学が、実のところ、経験的な幸福主義への隠れるカント哲学が、大力を表示している。

そのものとは正反対の位置に立ちつつも、幸福主義から「これらの哲学〔カントに始まる反省哲学〕は幸福主義

と戦うことにおいてただちにこの経験的なものの領域にしか存在しないがゆえに、これらの哲学は経験的なものず、無限なものはそれ自体有限なものとの関係のうちに性はただ経験的なものに対立するという方向しかもたまったく抜け出ていない。〔…〕この〔カント的な〕理まったく抜け出ていない。〔…〕この〔カント的な〕理

とどまっている」(W2, 296)。

純粋理性と感性的自然、アプリオリなものと経験的なものとを分断し、純粋な道徳性か通俗的な幸福主義かのこ者のとを分断し、純粋な道徳性か通俗的な幸福主義かのこ者を与えることとなり、その結果、経験的な幸福主義を是性を与えることとなり、その結果、経験的な幸福主義を是いない所以は、このように、彼が理性と自然、道徳と幸福いない所以は、このように、彼が理性と自然、道徳と幸福的ないが、先に見たように、最高善の理念のもとで語の幸福概念が、先に見たように、最高善の理念のもとで語られるときでさえ、通俗的な幸福観からまったく抜け出ていない所以は、このように、彼が理性と自然、道徳と幸福とをあまりにも抽象的な仕方で切り離してしまったからでとをあまりにも抽象的な仕方で切り離してしまったからでとをあまりにも抽象的な仕方で切り離してしまったからでとない所以は、このように、彼が理性と自然、アプリオリなものと経験的なものとを分析し、純粋理性と感性的自然、アプリオリなものと経験的なものとを分析し、純粋などのは、

いない民族」(W1, 426)と表現され、対照的に、「より不福な民族」が「その生活ができるかぎり分解も分裂もして特質も明らかとなる。『一八○○年の体系断片』では、「幸さて、以上のことから、ヘーゲルの「幸福」の捉え方の

である。 の分裂状況を思想的に表現したものと捉えるに至ったわけ 福の一致をたんなる「要請」とみなす主張を、不幸な近代 ような視座から、カントの通俗的な幸福観念、ならびに徳 心におく人々は不幸なのである。そして、ヘーゲルはこの であり、 せなくなった「分裂した」時代状況において生じてくるの 失し、実体的なものとのつながりのうちに生の意味を見出 性の満足という意味での幸福観は、共同体との一体性を喪 意味での幸福の観念、すなわち自らの個人的な欲求や した調和的統一のうちに見いだす。これに対し、通俗的 福」の本義を、民族生活における個と全体との生き生きと 幸な民族」が「分裂のうちに」(ebd.) あると表現されて いるが、ここに端的に示されるように、ヘーゲル そのかぎりで、そのような幸福の実現を関心の は 傾向 幸 单 な

う。

『精神現象学』は、このような課題への応答という意味合いかなるものでありうるのか。イェーナ後期に書かれたない。でなわち、古代の共和国で実現していたような個と全る。すなわち、古代の共和国で実現していたような個と全らば、分裂の様相を呈する近代の境位のうちで新たに幸福らば、分裂の様相を呈する近代の境位のうちで新たに幸福らば、分裂の様相を呈する近代の境位のうちで新たに幸福らば、分裂の様相を呈するかがのない。では、それはいかなるものでありうるのか。

節では、その基本的な視座と理路を考察することとしよいう観点から展開しようとしているからである。そこで次の過程を、近代的な主観性を範型とした自己意識の「陶の過程を、近代的な主観性を範型とした自己意識の「陶は同書において、いま述べたような、《共同体における幸は同書において、いま述べたような、《共同体における幸いを含んでいると考えることができる。なぜならヘーゲルいを含んでいると考えることができる。なぜならヘーゲル

達成の理路『精神現象学』における「幸福

にも目を向けるならば、それは、 己意識」の一形態としてであるが、 意識」(W3, 163) のことである。「不幸な意識」 の乖離と対立を自覚して苦悩する「自己のうちで分裂 とで捉えるのは、理念と現実、不変なものと可変なものと ず注意を向けなければならないのは、 に登場する歴史的な意識形態、 に論じられるのは、自らの自立性を確証しようとする つである「不幸な意識」である。ヘーゲルがこの概念のも 精神現象学』における幸福の問題を検討する上で、ま それゆえまさしく、 ギリシャ的人倫 精神章と宗教章の 同書の主要概念の が主題的 0)崩壊後 理念と 記

年期以来の思索過程で形成された歴史認識が正確に踏まえきるように、ヘーゲルの「不幸な意識」の位置づけは、青とが説かれている (W3, 359 u. 546f.)。この点から確認で現実とが分裂を呈するキリスト教世界の意識形態であるこ

られている。

る理 成すべきは、 ることを示唆している。この点からすれば、 在するという幸福を喪失した」(W3, 268) る経験の過程が、「自己意識が〔人倫的〕 ヘーゲルは、 念のうちに人倫の国が開けてくる」(W3, 264)。くわえて 意識を、その実在性において取り上げると、[…] この概 を持ちまさにそのうちで自分の真理を持つ承認された自己 成り立たせる「人倫の国」の実現であることが表明されて 部において、この運動の目標が、他の人々との相互承認を する」(W3, 261)過程を叙述するものであるが、その冒頭 己意識が、「自らの行為によって自分自身を実現しようと いる。「われわれにとってすでに生じている概念である目 いく過程として論じるのが、 そしてヘーゲルが、そうした意識の「不幸」を克服して 「性」の経験である。この箇所は、「理性」としての自 つまり他の自由な自己意識のうちに自分自身の確信 ギリシャ的人倫のような個と全体とが未分離 自らの歴史認識を踏まえて、この目標へと至 理性章Bから始まる「行為す 実体のうちに存 地点から出 自己意識が達 一発す

ではなく、むしろ近の「直接的な人倫的実体」(W3, 269)ではなく、むしろ近れた自覚的な共同体でなければならない。そうであるかぎり、この箇所以降の叙述において主題となるのは、たんなら個別的な意識の経験の歩みではない。そこでは同時に、る個別的な意識の経験の歩みではない。そこでは同時に、な代的な主観性によって担われる新たな人倫的共同体を具体化することで、ギリシャ的人倫の崩壊以来の分裂状況を体化することで、ギリシャ的人倫の崩壊以来の分裂状況を存化すること、それによって幸福を新たに達成することが

しかし、先の引用にあるように、こうした目標は、さしたりは「われわれの」立場、つまり意識の経験を観望する者の立場からの見通しでおって、当の意識自身がそのこを「本質」(W3、267)とするような原子論的な個人であっを「本質」(W3、267)とするような原子論的な個人であった「本質」(W3、267)とするような原子論的な個人であった「本質」(W3、267)とするような原子論的な個人であった「本質」(W3、267)とするような原子論の経験を観望するの」(ebd.)という性格を帯びている。それでは、このもの」(ebd.)という性格を帯びている。それでは、このもの」(ebd.)という性格を帯びている。それでは、この世界を観望するという。

福の捉え方を提示する。すなわちヘーゲルによれば、幸福福という観点とは別に、まずは、より一般的な意味での幸へーゲルは、そのための理路として、共同体における幸

幸福を求めるために、自らの精神から世界のうちへと送り 言われる幸福の意味である。そこで、「この個人は自分の とである。端的に言えば、 を現実化し、そのうちで「自己を享受する」(W3, 269)こ り、自己の「目的」を達成すること、個別者としての自分 の統一」(W3, 268) を実現することである。 とは自分自身の行為を介して「自らの現実と対象的実在と 行為を通じた自己実現がここで それはつま

えられていることである。ヘーゲルによれば、 自己意識の経験が、衝動の高次化の過程という視座から捉 ここで注目すべきは、こうした幸福、自己実現を目指す 衝動とは

だされる」(W3, 268) こととなる。

が、 諸 おいて、 る直接的な意欲または自然衝動」に促されて行為へと及ぶ 為へと駆り立てるものである。自己意識はさしあたり「あ 自己の確信する目的に客観性を与えるべく、自己意識を行 衝動 諸 0 々の衝動の真理が何であるかが経験される運動に 諸衝動の直接性または粗野なあり方が消失して、 |内容がより高次のものへと移っていく」(ebd.)。 行為する理性は、自らの「快楽」、「心情」、「徳

> 理をなしているのである。 動が生成するという衝動の発展または陶冶が、 述においては、 高まっていく。このように、 個 |別的なものからより客観的・普遍的 低次の衝動が否定されるとともに高次 実践的な自己意識 なもの へ と 基底的 の経験 漸次: な論 的 0 0 衝 叙

経験がそのつど反省されることで、

衝動の内容は

È

観

的

は、「〔直接的な〕諸衝動のうちに自らの使命を置く、 ことができる。ヘーゲルによれば、行為する理性の 法をともに乗り越えようとするヘーゲルの企図を読み取 うちには、経験的な幸福主義とカントの厳格主義的: の誤った表象」(W3, 268f.) が否定されていくという様相 ところで、こうした衝動を発展的に捉えるという視座 な二分 経

欲求能力として、自由な意志規定から排除しようとするカ のであって、それゆえ、決して衝動そのものが排除され は衝動の内容を理性に適合したものへと高める効果をもつ いく過程であることを意味している。けれども、この否定 の充足を目的とする近代の個人主義的な幸福観が覆され を呈するが、そのかぎりでこの経験は、 わけではない。この点でヘーゲルは、 衝動や欲求を低次の 私的な欲求や願望

達成 以上 の理路が、 の考察を踏まえれば、『現象学』における 次のようなものであることが明らかとな

ントの立場に対しても、異を立てるわけである。

た確信は否定されることとなる。

しかし、そうした否定の

為へと及ぶが、なされたことが他の人々との共同の場

面 0 (天賦の才)といったものの実現を目的として確信し、

なかで耐えうるような妥当性をもたないかぎりで、そうし

すなわち、

る。 そこにおいて個人は真の自己実現を果たし、幸福の問題 してはじめて生成するものが人倫的実体であるとすれば、 の相互承認を成り立たせると同時にそうした相互承認を介 されなければならない。そして、そうした自立した主体間 を得るような、 ひいては徳福一致の問題を解決することになるわけであ 面で妥当するような、言い換えれば、 し、こうした幸福を十全に達成するには、 ヘーゲルは幸福をさしあたり、行為を媒介とした自己 対象のうちでの自己の享受のうちに見いだす。 普遍的な行為を意欲する主体へと形成 他の人々からの承認 個人は共同 隔冶 の場 しか

る。

精神の と考えられる。 範囲内では事は完結しない。 源的には、 現という観点からだけではなく、前述したように、より根 でいかにして成り立つのか、という問題に取り組んでいる て改めて、 精神の諸形態」 しかし、ヘーゲルが幸福の達成を、 道徳性」のなかで、 個別的な「意識の諸形態」を扱っている理性章までの 一形態と捉えつつ、それとふたたび対決するなか 幸福を可能とする共同性が近代的な精神のうち 共同性の歴史的変遷との関わりから捉える以 実際、 が叙述されるが、ヘーゲルはここにお ヘーゲルは精神章「C自己確信的精 カントの実践理性要請論を近代の つづく精神章では歴史的な 個人の陶冶と自己実

そこで次節では、当該箇所におけるヘーゲルのカント批判で、近代的な主観性を介した共同性の成立を説いている。

を検討することにしたい。

三 「道徳と幸福の調和」の帰趨

うちで一層先鋭化していると捉える。もちろん、 する近代の分裂状況を解消するどころが、それを主観性 されており、その点でヘーゲルは、こうした二元論的 所論では、道徳性を成り立たせる叡知界が、 的な主観性の立場を表している。 法則)のうちにのみ自己の本質を見出す点で、優れて近代 や権威にもよらず、自分自身の立てる「純粋義務」 ば、カントの説く自律的な理性は、いかなる外面的な規範 で成立した「自己確信的精神」と捉える。ヘーゲルによれ 命の原理となったルソー る。つまりヘーゲルは、カント的な道徳性を、フランス革 な「精神」の運動という視座から捉え直していることであ 粋な実践理性に即して展開するのに対して、 道徳的世界観」は、 ヘーゲルの「道徳性」 すなわち感性界から完全に切り離された仕方で措定 彼が「自己疎外的精神」として把 把握の特質は、 の「一般意志」を内面化すること しかし他面で、 カントがそれを純 それを歴史的 内外の カントの カントは

真に統一するものではない。のうえで「要請」するものにすぎない点で、二元的対立をのうえで「要請」するものにすぎない点で、二元的対立をのもとで調和させようと試みるわけだが、ヘーゲルの見えいら二つの世界の乖離をそのままにはせず、最高善の理

を取り上げることにする。

を取り上げることにする。
ことはせず、本論考の主題からして重要となる三つの論点
ことはせず、本論考の主題からして重要となる三つの論点
ことはせず、本論考の主題からして重要となる三つの論点

ように、道徳性に関してそれの多少といった「量の区別」とは道徳性に見合った幸福が与えられることであるが、自とは道徳性に見合った幸福が与えられることであるが、自とは道徳性に見合った幸福が与えられることであるが、自とは道徳性に見合った幸福が与えられることであるが、自とは道徳性に見合った幸福が与えられることであるが、自とは道徳性に見合った幸福が与えられることであるが、自とは道徳性に見合った幸福が与えられることであるが、自とは道徳性に関してそれの多少といった「量の区別」が通俗的な幸第一は、ヘーゲルが、「徳福一致の要請」が通俗的な幸第一は、ヘーゲルが、「徳福一致の要請」が通俗的な幸第一は、ヘーゲルが、「徳福一致の要請」が通俗的な幸

(W3, 459)として要求することはできないはずである。 そほんらい、いまだ不完全な意識が幸福を「自らの功績

(ebd.) を考えることもできない。

だがもしそうであれ

ば

いう点に言い表されている」(ebd.)。 ではなく、道徳性とは関係のない幸福それ自体である、とではなく、道徳性とは関係なら、「偶然と恣意に従って期待する」(ebd.) ことにほかならない。「〔道徳的意識の〕非道徳性とは何であるか、それはまさしく、関心事となっているのが道徳性をはなく、道徳性とは関係のない幸福それ自体である、とこで意識は、幸福を「自由な恩寵」(ebd.) として願望す

いることである。

いることである。

いることである。

いることである。

いることである。

いることである。

いることである。

かに心術と捉えられた道徳性の概念のうちに直接的に含を自己の絶対的目的から捨て去ることもできない。純粋を自己の絶対的目的から捨て去ることもできない。純粋なおいになった目的、成就された義務に具わるこの契機対象的になった目的、成就された義務に具わるこの契機対象的になった目的、成就された義務に具わるこの契機が、あるいは享受である。したがってこの享受は、たしと、あるいは享受である。したがってこの享受は、たしと、あるいは享受である。したがってこの享受は、たしと、あるいは享受である。したがってこの享受は、たしと、あるいは享受である。

行為し、自らを実現することを目指すからである」(W3.心術は、行為に対立した心術にとどまることではなく、の道徳性のうちにも含まれているのである。なぜなら、には含まれている。しかしそれゆえ、享受は心術としてまれるわけではないにせよ、道徳性の実現の概念のうち

とみなす見地が道徳的意識に適用されていることが見てと うしたヘーゲルの主張には、 という意味での「自己の実現」、「享受」と捉えられる。 術が「行為」に及ぶとされることと関連して、義務の成就 の満足という意味での幸福ではなく、むしろ、 は、カントが説くような、非道徳的・感性的な欲求や願望 うちに含んでいる。それゆえ、ヘーゲルのいう「幸福 なく、「道徳性の実現」、「成就された義務」という契機を べく行為するものである以上、内面的な意志規定だけでは えによれば、道徳的な「心術」はほんらい、義務を果たす しは第一義的には問題にされない。しかし、 または「心術」においてであり、行為やその結果の良し悪 性」の是非が問われるのは、行為以前の内面的な意識 カントとは異なる仕方で把握する。 この箇所に示されるように、ヘーゲルは道徳性と幸福を つまり、 純粋義務は、 前節でみた、幸福を自己実現 道徳的意識自身が自己の目的 カントの場合、 ヘーゲル 道徳的 「道徳 な心 の考 規定

概念そのもののうちに含まれている」わけである。反するどころか、「道徳性」概念の実現であり、「道徳性のだルは考えるのである。そのかぎりで幸福は、道徳性に背自己の実現、享受という個別性の契機が含まれる、とへーうちには必ず、普遍的な事柄の実現というだけではなく、として立て、遂行するものである以上、成就された義務のとして立て、遂行するものである以上、成就された義務の

が並び立ちうる。そうであるかぎり、 み合うがゆえに、 対し、具体的な行為の場面ではつねに多義的な諸事情が絡 状況に置かれた具体的な行為という、現実的なコンテクス 普遍的・必然的に妥当する「純粋義務」とは、そのつどの えないと考えている点である。というのも、カントの説く ト自身の理説のうちでは道徳的な「行為」が真に主題化 界と感性界、徳と幸福は、 を、行為を通じた自己実現と捉える。そのかぎりで、 為とその結果という客観的な局面を含めて把握し、 題を内面的な意識規定の局面に閉じ込めるのではなく、 トを捨象するところに成り立つものだからである。 このようにヘーゲルは、カントとは異なり、道徳性 しかしながら、第三に特記すべきは、ヘーゲルが、 両者の調和的統一が見据えられるわけである。 つねに限定的で相対的な「多数の義 無関係に対峙しあうものでは ヘーゲルの見るとこ カン 0 問

ろ、

カント的な道徳意識は、

自らの純粋性を保つために具

を意味している」(W3, 468)。 体的な行為に及ばない、という欺瞞的な帰結に陥ることと あるが、これは実際には私が行為しないとき、ということ ただ純粋義務だけを果たすときであって、何か他のことを あるが、これは実際には私が行為しないとき、ということ を意味している」(W3, 468)。

て存立と現実性とをもつところの実体であり、他者たちか 同 的な共同性の場面へと移し換えられるという点である。 まっていたのに対し、良心では、それが他の人々との現実 体的な場面を捨象した抽象的普遍として確保されるにとど 識と決定的に異なるのは、 に遂行しうる意識形態である。良心がカント的な道徳的意 な確信のうちで統一し、それによって道徳的義務を具体的 実性(行為、多数の義務)の二契機を、自己自身の直接的 の要点のみを指摘しておく。ヘーゲルによれば、良心と はもはやその叙述を詳しく検討することはできないが、 て、ヘーゲルが論ずるのが「良心」の立場である。ここで いう本質的な契機である。この契機が諸々の自己意識の共 純粋義務とは、 こうしたカントの道徳性のジレンマを克服するものとし の場面であり、 カントの道徳性においては分裂していた純粋義務と現 普遍性として他者たちに対して関わると この場面は、為されたことがそこにお カントにおいて純粋義務は、 具

「要請」されるにとどまった道徳と幸福の調和も具体的に、各人が自由であるとともに相互に調和的でもあるようめ、各人が自由であるとともに相互に調和的でもあるようの「為したこと」の道徳性も実現されることになるというの「為したこと」の道徳性も実現されることになるというに、各人が自由であるとともに相互に調和的でもあるように、各人が自由であるとともに相互に調和的でもあるように、各人が自由であるとともに相互に調和的でもあるようら承認されるという契機である」(W3, 470)。ここで成りら承認されるにとどまった道徳と幸福の調和も具体的に

おわりに

実現されるわけである。

ヘーゲルは、そのような人倫の原像を古代の共和国のうちにはなく、個と全体との調和的統一として捉えられる。を、カントの最高善への対応という観点から明らかにするを、カントが共同的な最高善として示した「倫理的共同ルは、カントが共同的な最高善として示した「倫理的共同ルは、カントが共同的な最高善として示した「倫理的共同ルは、カントが共同的な最高善として示した「倫理的共同ルは、カントが共同的な最高善として捉え直そうとしな。そのうちでの幸福は、単なる私的な欲望や傾向性の充た。そのうちでのような人倫の原像を古代の共和国のうちには、カーゲルは、そのような人倫の原像を古代の共和国のうちと、カンドのように捉え、どいは、大力によった。

注

*本稿は、昨年の法政哲学会第三七回大会の個人研究発表としまするかたちとなった。それゆえ本稿は同大会で発表した内容とのかたちとなった。それゆえ本稿は同大会ではこの当初予定していた研究発表の準備が間に合わず、別の内容を発表するかたちとなった。それゆえ本稿は同大会の個人研究発表としは異なることをここでお断りしておく。

 J. Hyppolite, Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel, Paris 1946, p. 185.

(\alpha) M.N.Forster, Hegel's idea of a phenomenology of spirit, Chicago 1998, pp. 17-18.

3

- zwanzig Bänden, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a.M.:Suhrkamp 1970 に基づいている。 引用に際しては、Wと略記し、巻数、頁数の順に表記する。引用内の括弧〔〕は引用者の補足である。
- (4) Briefe von und an Hegel, 1 Bd., hrsg. v. J. Hoffmeister Hamburg 1952, S. 18.
- (15) Immanuel Kants Werke, Herausgegeben von Ernst Cassirer. IV, S.135.
- ――フィヒテとの対決を視軸として」、『倫理学年報』第ついては、拙稿「ヘーゲルにおける意志論と衝動の陶冶を批判的に継承するなかで形成したものである。この点に(6) 衝動の陶冶という理路は、ヘーゲルがフィヒテの衝動論
- 徳的行為主体による悪とその克服 ──『精神現象学』にお検討したものとしては、以下の拙稿を参照されたい。「道(7) カントの道徳性への対応という観点から良心論の意義を六十五集、二○一六年、参照。 ── フィヒテとの対決を視軸として」、『倫理学年報』第ついては、拙稿』へーゲルにおける意志論と衝動の陶冶
- 二〇一四年。

 二〇一四年。

 (1) 対ントの道徳性への対応といって」、『ハーゲル哲学研究』第二十号、徳的行為主体による悪とその克服――『精神現象学』にお検討したものとしては、以下の拙稿を参照されたい。「道