

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, Hirotsumu / 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

ヘーゲルは自らの著述のうちで、幸福の問題を表立った主題としては論じていない。しかし、イポリットは、初期ヘーゲルの思想を貫く本質的関心は様々なかたちで「意識の不幸」を叙述することにあつたと指摘している。¹ またフォルスターは、ヘーゲルにとつての哲学の目的とは、真理の探究という理論的目的ではなく、いっそう根源的には、近代人に真の幸福のもたらすという実践的目的であつたと述べ、それは学の体系として構想された『精神現

象学』にも当てはまると述べている。² 彼らの指摘するように、「分裂こそ哲学の要求の源泉」(WFG, 20)と捉えるヘーゲルにとつて、幸福の問題は自らの思想活動の基層をなすモチーフだったと考えられる。³ そこで本稿では、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「倫理的共同体」の思想の批判的受容という性格を有すると考えられるからである。

一 初期ヘーゲルにおける歴史認識と

幸福の問題

「理性と自由がぼくたちの合言葉だ、そしてぼくたちの一要点は見えざる教会だ⁴」。このよく知られたシェリング宛の書簡（一七九五）の文言に明示されるように、青年期のヘーゲルは、カントの実践哲学、とりわけ道徳宗教論のうち自らの思索の拠り所を求めていた。しかしカントの狙いが、純粹理性のみに基づく道徳原理または道徳宗教の確立という点に向けられていたのに対して、ヘーゲルの思想的関心は、歴史的なものの把握へと向けられていた。そ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義的な立場との隔たりが随所に示されているが、それは最高善の捉え方についても当てはまる。カントの説く最高善とは、第一義的には徳と幸福の一致を意味するが、彼の宗教論を顧慮するかぎり、それは個人レベルの問題に尽きるものではなく、「倫理的共同体」という共同性のレベルでも捉えられる。しかしいづれにせよ、カントにおいて最高善はあくまでも現存しない「理念」であり、それゆえにこそ実践理性の「要請」の対象となるものであった。これに対しヘーゲルは、自由な共和的精神が息づいた古代のギリ

シャ、ローマの市民生活においては、理念は歴史的現実の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『キリスト教の実定性』続稿（一七九五／九六）では、次のように言われる。

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

自由な共和国のうちでは、各人は自律的に「自己自身の法則に従って生きて」いるが、同時に自分たちの「祖国」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る姿を、古代ギリシャ、ローマの共和国のうちに認める。しかしそのかぎりでは、ヘーゲルが描く徳と幸福の内実は、

カントとは少なからず異なっている。ヘーゲルの場合、徳は、カントが論ずるような、理性的存在者としての人間一般に妥当する義務ではなく、むしろ「共和国民」としての義務を自発的に果たそうとする心術である。また、カントは幸福に関して、「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³⁵」という仕方、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は、個人的な願望や傾向性の充足よりもむしろ、現存する理念としての共同体の「維持と生命と存続」のために自らの身を投じ、そうした社会生活のうちに自らの同一性を見いだすことを意味している。

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

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

そしてヘーゲルはベルン期の別の草稿のなかで、こうした個と全体、此岸と彼岸の分裂という歴史的状況との関連において、カントの「最高善」概念に疑念を呈している。ヘーゲルによれば、徳と幸福との一致の要請は、純粹な実践理性から導かれる要請ではない。自然的な欲求や傾向性の満足という意味での幸福の概念は、ほんらい「感性」に由来するものである以上、「理性が直接幸福を求めることはない」（WI, 196）。それゆえ、このような要請が掲げられる所以は、じつは感性的欲求が理性に混入しているためであるとされる。ところが「自然の混入のために弱体化し不純になった理性によっては、この混合物〔道徳性に見合った幸福の享受〕は実現されえない」（ibid.）。そこで理性は、

この自分の力の及ばない要求を満たすために、「自然に對する支配力を具えた疎遠な実在の存在を要請する」(ebd)ことになる。してみると、道徳的信仰とは「理性が絶対的で自己完結であることの自覚の欠如」(ebd)を意味するのであり、ヘーゲルはここに、「理性の自律」に背反する実定的な宗教論が展開される素地を嗅ぎつけている。したがってこの要請論は、自律的な諸市民の存立根拠となるような地上の共和国の不在という事態を、思想的に反映したものである。

その後、ヘーゲルのカントへの批判的姿勢は、フランクフルト期にそれ以降の生涯を貫く基本的な視座を形づくりに至るが、つづくイエーナ初期のヘーゲルは、カント哲学を、理性と感性、精神と自然、主観と客観等の二項対立——これらもまた個と全体との分裂状況の理論的反映である——を固定化して捉える近代の「反省哲学」の代表格として、批判の矛先を向けることとなる。とりわけ『信仰と知』(一八〇二)においてヘーゲルは、純粹理性に立脚するカント哲学が、実のところ、經驗的な幸福主義への隠れた依存關係をもつことを看破し、それを次のように非難する。

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

まったく抜け出ていない。〔…〕この〔カント的な〕理性はただ經驗的なものに対立するという方向しかもたず、無限なものそれはそれ自体有限なものとの關係のうちしか存在しないがゆえに、これらの哲学は經驗的なものと戦うことにおいてただちにこの經驗的なものの領域にとどまってゐる」(W2, 296)。

純粹理性と感性的自然、アプリアリなものとの經驗的なものとを分断し、純粹な道徳性か通俗的な幸福主義かの二者択一を迫るカントの道徳哲学の二分法は、そこで説かれる純粹理性がそれ自体としては無内容な形式的普遍にとどまるかぎりで、かえって經驗的なものの領域に絶対的な実在性を与えることとなり、その結果、經驗的な幸福主義を是認し、それに存立根拠を与える結果を招いている。カントの幸福概念が、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も切り離してしまつたからである、とヘーゲルは難するわけである。

さて、以上のことから、ヘーゲルの「幸福」の捉え方の特質も明らかとなる。『一八〇〇年の体系断片』では、「幸福な民族」が「その生活ができるかぎり分解も分裂もしていない民族」(W1, 426)と表現され、対照的に、「より不

「幸な民族」が「分裂のうち」(G.D.) であると表現されているが、ここに端的に示されるように、ヘーゲルは「幸福」の本義を、民族生活における個と全体との生き生きとした調和的統一のうちに見いだす。これに対し、通俗的な意味での幸福の観念、すなわち自らの個人的な欲求や傾向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せなくなった「分裂した」時代状況において生じてくるのであり、そのかぎりでは、そのような幸福の実現を関心の中心におく人々には不幸なのである。そして、ヘーゲルはこのような視座から、カントの通俗的な幸福観念、ならびに徳福の一致をたんなる「要請」とみなす主張を、不幸な近代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である。

しかし、このような仕方では人間の幸不幸を把握するかわり、ヘーゲルは非常に困難な課題に直面することとなる。すなわち、古代の共和国で実現していたような個と全体との美しい調和の喪失を歴史的必然として受けとめるならば、分裂の様相を呈する近代の境位のうちで新たに幸福を達成する理路を模索しなければならない。では、それはいかなるものでありうるのか。イエーナ後期に書かれた『精神現象学』は、このような課題への応答という意味合

いを含んでいると考えることができる。⁽⁴⁾ なぜならヘーゲルは同書において、いま述べたような、《共同体における幸福》という捉え方を保持しつつも、人倫的共同体の具体化の過程を、近代的な主観性を範型とした自己意識の「陶冶」の運動、ならびにそれを介した「相互承認」の成立という観点から展開しようとしているからである。そこで次節では、その基本的な視座と理路を考察することとしよう。

二 『精神現象学』における「幸福」 達成の理路

『精神現象学』における幸福の問題を検討する上で、まず注意を向けなければならないのは、同書の主要概念の一つである「不幸な意識」である。ヘーゲルがこの概念のもとで捉えるのは、理念と現実、不変なものと可変なものとの乖離と対立を自覚して苦悩する「自己のうちで分裂した意識」(WS, 163) のことである。「不幸な意識」が主題的に論じられるのは、自らの自立性を確認しようとする「自己意識」の一形態としてであるが、精神章と宗教章の記述にも目を向けるならば、それは、ギリシヤの人倫の崩壊後に登場する歴史的な意識形態、それゆえまさしく、理念と

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とが説かれてゐる (W3, 359 u. 546f.)。この点から確認できるように、ヘーゲルの「不幸な意識」の位置づけは、青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られている。

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

の「直接的な人倫的実体」(W3, 269) ではなく、むしろ近代的な主観性すなわち「道徳性」(ebd.) によって媒介された自覚的な共同体でなければならぬ。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、たんなる個別的な意識の経験の歩みではない。そこでは同時に、近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、ギリシヤ的人倫の崩壊以来の分裂状況を克服すること、それによって幸福を新たに達成することがモチーフとなっているのである。

しかし、先の引用にあるように、こうした目標は、さしあたりは「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あつて、当の意識自身がそのことを自覚しているわけではない。むしろ当の意識は、実体的な生活から離れ出ており、「自分だけで孤立した意識」を「本質」(W3, 267) とするような原子論的な個人であつて、この個人はそれゆえ「既存の」掟や習俗に対抗するもの」(ebd.) という性格を帯びている。それでは、このような自己意識がいかなる仕方で共同性のうちに自らの幸福を見出すに至るのだろうか。

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

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の統一」(W3, 268)を実現することである。それはつまり、自己の「目的」を達成すること、個別者としての自分を現実化し、そのうちで「自己を享受する」(W3, 269)ことである。端的に言えば、行為を通じて自己実現がここで言われる幸福の意味である。そこで、「この個人は自分の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だされる」(W3, 268)こととなる。

ここで注目すべきは、こうした幸福、自己実現を目指す自己意識の経験が、衝動の高次化の過程という視座から捉えられていることである。ヘーゲルによれば、衝動とは、自己の確信する目的に客観性を与えるべく、自己意識を行為へと駆り立てるものである。自己意識はさしあたり「あ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が、「諸々の衝動の真理が何であるかが経験される運動において、諸衝動の直接性または粗野なあり方が消失して、諸衝動の内容がより高次のものへと移っていく」(ibid.)。すなわち、行為する理性は、自らの「快楽」、「心情」、「徳」(天賦の才)といったものの実現を目的として確信し、行為へと及ぶが、なされたことが他の人々との共同の場面のなかで耐えうるような妥当性をもたないかぎり、そうした確信は否定されることとなる。しかし、そうした否定の

経験がそのつど反省されることで、衝動の内容は主観的・個別的なものからより客観的・普遍的なものへと漸次的に高まっていく。このように、実践的な自己意識の経験の叙述においては、低次の衝動が否定されるとともに高次の衝動が生成するという衝動の発展または陶冶が、基底的な論理をなしているのである。⁶⁾

ところで、こうした衝動を發展的に捉えるという視座のうちには、経験的な幸福主義とカントの厳格主義的な二分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ることができる。ヘーゲルによれば、行為する理性の経験は、「直接的な」諸衝動のうち自らの使命を置く、意識の誤った表象」(W3, 268.)が否定されていくという様相を呈するが、そのかぎりでの経験は、私的な欲求や願望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ていく過程であることを意味している。けれども、この否定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のであって、それゆえ、決して衝動そのものが排除されるわけではない。この点でヘーゲルは、衝動や欲求を低次の欲求能力として、自由な意志規定から排除しようとするカントの立場に対しても、異を立てるわけである。

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

る。ヘーゲルは幸福をさしあたり、行為を媒介とした自己実現、対象のうちでの自己の享受のうちに見いだす。しかし、こうした幸福を十全に達成するには、個人は共同の場面で妥当するような、言い換えれば、他の人々からの承認を得るような、普遍的な行為を意欲する主体へと形成陶冶されなければならない。そして、そうした自立した主体間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、そこにおいて個人は真の自己実現を果たし、幸福の問題、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る。

しかし、ヘーゲルが幸福の達成を、個人の陶冶と自己実現という観点からだけではなく、前述したように、より根源的には、共同性の歴史的変遷との関わりから捉える以上、個別的な「意識の諸形態」を扱っている理性章までの範囲内では事は完結しない。つづく精神章では歴史的な「精神の諸形態」が叙述されるが、ヘーゲルはここにおいて改めて、幸福を可能とする共同性が近代的な精神のうち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と考えられる。実際、ヘーゲルは精神章「C自己確信的精神、道徳性」のなかで、カントの実践理性要請論を近代の精神の一形態と捉えつつ、それとふたたび対決するなか

で、近代的な主観性を介した共同性の成立を説いている。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を検討することにした。

三 「道徳と幸福の調和」の帰趨

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

これら二つの世界の乖離をそのままにはせず、最高善の理念のもとで調和させようと試みるわけだが、ヘーゲルの見るところ、カントの説は現実には存在しえない調和を思考のうえで「要請」するものにすぎない点で、二元的対立を真に統一するものではない。

ヘーゲルはカントの要請論を独自の仕方で再構成して論じているが、そのうちの第一のものが「道徳性と幸福の調和」の要請であり、カントの最高善の要請に対応している。ここではヘーゲルの錯綜した論述を包括的に検討することはせず、本論考の主題からして重要となる三つの論点を取り上げることにする。

第一は、ヘーゲルが、「徳福一致の要請」が通俗的な幸福主義に陥っていることを批判している点である。最高善とは道徳性に見合った幸福が与えられることであるが、自らの意志を規定する際に感性的なものに影響される道徳的意識が「道徳的な完成」(W3, 458)——カントの言う「神聖性」——に達するには、無限の努力を必要となる。しかも、カント自身が道徳的中间物を許容しない姿勢を示したように、道徳性に関してその多少といった「量の区別」(ebd.)を考えることもできない。だがもしそうであれば、ほんらい、いまだ不完全な意識が幸福を「自らの功績」(W3, 459)として要求することはできないはずである。そ

こで意識は、幸福を「自由な恩寵」(ebd.)として願望するほかないわけだが、ヘーゲルによれば、それは幸福を、道徳性に関係なく、「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、関心事となつてるのが道徳性ではなく、道徳性とは関係のない幸福それ自体である、という点に言い表されている」(ebd.)。

しかし、こうヘーゲルがカントを非難するとき、彼の意図するのは、幸福を道徳性から完全に切り離すことではない。むしろ、ヘーゲルの批判は、カントが道徳性と幸福をまったく相いれない、異種的なものと捉えた点に向けられている。それゆえ特記すべき二点目は、ヘーゲルが、道徳と幸福の調和をカントとは異なる仕方です捉え直そうとしていることである。

「道徳的意識は幸福を断念することも、幸福という契機を自己の絶対的目的から捨て去ることもできない。純粋義務と言ひ表される目的は本質的に、個別的な自己意識を含むということをそれ自体のうちに具えている。〔…〕対象的になった目的、成就された義務に具わるこの契機は、個別的意識が自己を実現したものとして直観すること、あるいは享受である。したがってこの享受は、たし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

まれるわけではないにせよ、道徳性の実現の概念のうちには含まれている。しかしそれゆえ、享受は心術としての道徳性のうちにも含まれているのである。なぜなら、心術は、行為に対立した心術にとどまることなく、行為し、自らを実現することを目指すからである」(W3, 444)。

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

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

このようにヘーゲルは、カントとは異なり、道徳性の問題を内面的な意識規定の局面に閉じ込めるのではなく、行為とその結果という客観的な局面を含めて把握し、幸福を、行為を通じた自己実現と捉える。そのかぎりでは、認知界と感性界、徳と幸福は、無関係に対峙しあうものではなく、両者の調和的統一が見据えられるわけである。

しかしながら、第三に特記すべきは、ヘーゲルが、カント自身の理説のうちでは道徳的な「行為」が真に主題化しえないと考えている点である。というのも、カントの説く普遍的・必然的に妥当する「純粹義務」とは、そのつどの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トを捨象するところに成り立つものだからである。これに対し、具体的な行為の場面ではつねに多義的な諸事情が絡み合うがゆえに、つねに限定的で相対的な「多数の義務」が並び立ちうる。そうであるかぎり、ヘーゲルの見るところ、カント的な道徳意識は、自らの純粹性を保つために具

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なる。「道徳的意識に従えば、私が道徳的に行為するのは、ただ純粹義務だけを果たすときであって、何か他のことを果たすのではないことを、私が意識しているときのことであるが、これは実際には私が行為しないとき、ということの意味している」(W3, 468)。

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て、ヘーゲルが論ずるのが「良心」の立場である。ここではもはやその叙述を詳しく検討することはできないが、その要点のみを指摘しておく。ヘーゲルによれば、良心とは、カントの道徳性においては分裂していた純粹義務と現実性(行為、多数の義務)の二契機を、自己自身の直接的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識と決定的に異なるのは、カントにおいて純粹義務は、具體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まっていたのに対し、良心では、それが他の人々との現実的な共同性の場面へと移し換えられるという点である。「純粹義務とは、普遍性として他者たちに対して関わると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同の場面であり、この場面は、為されたことがそこにおいて存立と現実性ともつところの実体であり、他者たちか

ら承認されるという契機である」(W3, 470)。ここで成り立つ相互承認の基本構造とは、一方の自己意識が自分の行為が義務に適用のものであるということを「確信」として言明し、それが他の自己意識に承認されることで、自己意識の「為したこと」の道徳性も実現されることになるというものである。そして、こうした良心間の相互承認のうちに、各人が自由であるとともに相互に調和的でもあるような共同性が成り立つとすれば、ここにおいて、カントでは「要請」されるにとどまった道徳と幸福の調和も具体的に実現されるわけである。

おわりに

以上、本稿では、ヘーゲルが幸福をどのように捉え、どのような理路を通じて達成されると考えたかという問題を、カントの最高善への対応という観点から明らかにすることを試みた。これまでの考察を概括しておこう。ヘーゲルは、カントが共同の最高善として示した「倫理的共同体」の理念を、現存する「人倫」として捉え直そうとした。そのうちの幸福は、単なる私的な欲望や傾向性の充足ではなく、個と全体との調和的統一として捉えられる。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

に見いだしていたが、分裂状況を呈する近代のうちで、それがそのまま再現されるとは捉えない。近代のうちで成り立つ「幸福な」共同体を構想するうえで、ヘーゲルが重視するのは、それが個人の「行為」と「陶冶」を介して達成されるとする理路である。個人が陶冶を通じて、普遍的な目的を自発的に意欲する主体へと高まり、その目的を行為によって実現するかぎり、そのうちで個人は自己の実現を見いだす。それは、共同の場面における自他の相互承認を介して成り立つものであり、この点に、ヘーゲルは個と全体との調和的統一が実現される理路を見いだすのである。

《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て予定していた「ヘーゲル哲学における幸福について」を改題しつつ、書き下ろしたものである。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で発表した内容とは異なることをここでお断りしておく。

- (1) J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris 1946, p. 185.

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

- (3) ヘーゲルの著作からの引用は、G. W. F. Hegel, *Werke in 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.

- (5) *Immanuel Kant's Werke*, Herausgegeben von Ernst Cassirer, IV, S.135.

- (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。この点については、拙稿「ヘーゲルにおける意志論と衝動の陶冶——フィヒテとの対決を視軸として」、『倫理学年報』第六十五集、二〇一六年、参照。

- (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検討したものとしては、以下の拙稿を参照されたい。「道徳的行為主体による悪とその克服——『精神現象学』における良心論をめぐって」、『ヘーゲル哲学研究』第二十号、二〇一四年。