

ヘーゲル哲学生成上の根本問題

角 田 史 幸

この小論文の目的は、「行為・実践」の問題を基軸に据えて、ヘーゲル哲学の基本的原理である *Idee・Geist* の立場の成立過程を考察することにある。その際考察の基軸が「行為・実践」に関するヘーゲルの叙述に置かれることは必然的意味を有している。というのはヘーゲルの思想形成期であったイェナ時代に於いて彼はこの問題に集中的に向かっているからである。彼はそこで、自己に先行する諸思想の内に現われた「行為」に関する把握に対して批判を加える。そしてこの批判の過程を通じて彼は自己の哲学的原理、*Idee・Geist* の概念を形成してゆくのである。この過程を論理的に整序することが当論文の課題である。

「生ける実体とは存在ではあっても、真実には主体 (Subjekt) であるところの存在、或はいいかえると、真に現実的であるところの存在であるが、そうであるのはただ実体が自己自身を定立する運動であるかぎりに於いてのみのことであり、いいかえると自己の他在となりながらそのことを自己自身と媒介する運動であるかぎりのことである。」⁽¹⁾ヘーゲルは『精神現象学』序文における周知の文章によって自己の哲学的立場の誕生を高らかに宣言したのであるが、この文中に於いても端的に示されているように、ヘーゲル哲学成立のメルクマールとなるものはまさに「主体」の概念である。すなわち、属性の基体である「実体 (Substanz)」が「主体」であるということは、逆に言えば、Subjekt が同時に Substanz たる資質を有しているということと同義であるからであり、従って Subjekt が如何に自己に Substanz たる資格を与えるかが、実体は主体であるという命題を支える基盤をなしているのである。そして更にヘーゲルは「実体が主体である」ために要請されたかの「媒介」に関して次のように規定している。「媒介とは自己自身への反省であり、対自的に存在する自我とい

う契機であり、純粹否定性であり、或はこの否定性だけを純粹に抽象にまで引き下げていえば、単純な生成である⁽²⁾。このように「主体」の在り方が「自我」「反省」と規定されたことを見て判るように、ヘーゲルの「実体」把握は究極的にはこの「自我」の把握に連なっているのである。ヘーゲルはかの「生ける実体」つまり「存在であると同時に主体である実体」を *Idee · Geist* として構想したのであるが、これらのことから我々は、ヘーゲルがデカルト以来の哲学的伝統の内に在ることを看取しうる。「自己意識的精神が現在立っている段階に注目するならば、精神は思想の場面に於いてかつて営んでいた実体的な生活を越え出ている。即ち精神は自分の信仰という直接態を越え、意識が実在と自己との宥和について、又この実在の内的外的な、普遍的な現在について有していた確信から生まれる満足と安泰を越え出ている。しかし精神はただこの段階を越えて自己自身のうちへの実体なき反省という他の極に移行しているだけではなく、この反省をも又越えている⁽³⁾」ヘーゲルはこのように自己の時代の精神を敘述した。「自己自身の内への実体なき反省」あるいは『信仰と知』という論文に於いては「主観性」として精神の現段階を規定し、更にそれらを「世界精神の偉大な形式」として総括しているようにヘーゲルは近代を画する精神の原理を次のように把握していたのである。すなわちデカルトが *ego cogito* を第一の明証としたように、「自我(Ich)」が、それに対して対象的世界が「私に対する存在」、*Für-mich-sein*、として向かい立つ (*Gegen-stehen*) ところの中心点と成ること、その意味に於いて「自我」が世界を *vor-stellen* するという関係性の「基体 (*subjectum*)」と成ること、がそれである。そしてこのような「主体 (*Subjekt*)」としての「自我」に於いて、その「実体なき反省」を媒介として「実体」を構想すること、このことが「我々の時代は誕生の時代である⁽⁴⁾」としてヘーゲルが自己の哲学に課した課題だったのである。つまり、「主体こそが真実の実体である」という視座に於いてヘーゲルは *Idee · Geist* を構想せねばならなかったのであり、従って我々がそれらの成立を「主体」の概念から整序してゆくことは上述のヘーゲルの問題意識からして十分な妥当性を有しているといえるのである。

I, 近代の「実践哲学」へのヘーゲルの批判

ヘーゲルが先行する思想に対する批判に向かう時、「思想の諸規定性は自我という否定的なものの威力、或は純粋な現実態を自己の存在の実体とし境地として⁽⁵⁾とされるごとく、その批判はまさにこの「自我」「主体」の諸様態に対する批判を意味している。そして更にこの批判の過程はそれを通じてヘーゲルが「真の主体の何であるか」を見出してゆく過程と同一なのである。ヘーゲルの批判対象はイェナ期を通じて主に近代の「実践哲学」であった。いうまでもなくそれらの学の主要関心は、道徳的実践的原理を人間自身の固有の本姓から基礎付けること、つまり「基体」としての Subjekt を基点にして構築することであったが、その際それらの原理はこの Subjekt の有する規定性を基盤として二つの形式に分裂する。ヘーゲルはこの二つの原理とそこに於ける「主体」の概念を批判し且それらを統一する立場から Idee・Geist を構想するのであるが、我々はこの過程を整序して次のように総括することができる。

A) Subjekt はまず第一に経験的なものとして自己を定立する。すなわち、経験的定在という Realität との「自覚的な有和」がその立脚点を与えるのである。しかしながらこのような Subjekt の立場に於いてそもそもそれ自身が有している対立の構造が頭在化する。というのはこの際の Subjekt は、実践的行為の領域に於いて、経験的世界に於ける「定在との有和」つまり感覚的な「享受」をその第一の原理とするのであるから、それは必然的に「特殊性・偶然性」の運命を免れず、それに対して行為の「客観的・普遍的妥当性」の契機は対立する他の極として現われることになる。ヘーゲルはこのような構造を次のように規定している。すなわち上述の立場に於いては、「有限なものが即且対自的に在り、絶対的であり、それが唯一の Realität ⁽⁶⁾である」のだが、この有限性が陥いる多様性・数多性に対して個々の行為が客観的に妥当するの否かという側面、すなわち「享受」に対する「理性的行為」「実在性 (Realität)」に対する「観念性 (Idealität)」の契機は、第一のものとした前者に対して同一たることを保証されるのではなく逆にそれに対して外的な制限という形式でしか妥当しないという対立に陥るのである。

ヘーゲルはこのような Subjekt に於ける対立の構造の思想的表現として「経験主義的幸福論」を挙示している。(その際彼は特にホッブズを念頭においている)ホッブズに於いては、「行為」とは「自己自身にとっての善きもの (bonum sibi)」の追求を第一の動因とし、それに対する接近の運動=意志的運動としての生命運動である「情念」の運動を基本的原理とするものである。そして更にこの情念の運動を支配する「自然必然性」が行為に「権利」を賦与するのであり、従ってこの自然必然性が全面的に貫徹する領域としての「自然状態」の内では、人間は自己の bonum sibi・自己保存のための全ゆる行為を意志するがままに行なう自由を有している。すなわち、Subjekt は情念の運動に於ける自然必然性に基ついて自己の個別的意志とその行使を無制約的に妥当せしめるのであり、このように情念という自然的経験的意志の運動を基軸にして個別的意志が「経験主義」の第一の出立点をなすのである。しかしながらこの個別的意志は経験的なものとして特殊性・数多性の形式の内に存在し、且各々が無制約妥当の内にあるのだからそれは共同の規範を欠いた、普遍的な統一なき、しかも更に相互に対立・否定に陥いらざるを得ないような絶対的個別者、有限者なのである。それに対してかの意志の普遍的統一の契機は、ホッブズが「自然法」として演繹したものであるが、それは第一の意志に対してその無制約性を制限し、一定の権利放棄を求め、そのことによって意志の共同性の実証を要求する。そしてこの規範は理性によって意志自身の内に見出された戒律として、個別的意志の統一、つまり意志の普遍性をその根拠としているのである。従ってそれは、自己自身の内には普遍性の契機を有さぬ行為が相互否定に陥いらずに客観的妥当性を獲得するための新たな「制約」であり、ヘーゲルの言葉でいえば行為に於ける概念、観念性、無限性の契機に当る。しかしながら「経験主義」とは経験的・有限的實在に自己の基盤を置くものであり、従ってその第一の出立点は絶対的個別性=あらゆる社会結合の規定性を捨象されて尚個別的主体の内に見出される情念であり、そこに於ける Subjekt は孤立化された諸アトムなのである。Subjekt のこうした在り方に於いては「この数多性にとって可能であるような最も微弱な統一としての諸アトムの秩序と結合、と

いう概念に属するものさえも、やっとなら後から数多性に付加されるものとしてこの数多性からは排除されているのである⁽⁸⁾。すなわち、経験主義の出立点は、孤立化された個別的主体とその数多性であり、多なるものは相互に対しては在るがしかし統一を欠いているのだから、それらはこの「統一」に対してはそれを自己の自由の内的深化として見出す内的必然性を有さず、逆に自己の自然的・根源的自由の制限と見なさざるを得ないのである。従って「統一性」の契機は「数多性」に対して疎縁なものであり、自然状態から社会結合への移行に際して、後者は前者に対し「結合された多者がただそれと『支配』の関係に於いて定立されざるを得ない⁽⁹⁾」ような外的な関係にあるのである。それゆえ経験主義は「一と多との統一を排除する⁽¹⁰⁾」のであり、この点にヘーゲルの批判が集中している。

以上のようなヘーゲルの論点から判るように、今や問題は「行為」に於ける二契機、すなわち「実在性(Realität)」と「観念性」、「数多性」と「統一性」、総じて意志の個別性と普遍性間の関係として定立されてくるのである。

B), この問題を明瞭にするために、我々は経験主義に対して逆転した関係にあるような近代の実践哲学の第二の方向に於ける「主体の概念」を考察する必要がある。逆転した関係とは、先の対立二項の内後者がここでは抽象の最高の極端にまで、つまり前者に対する絶対的な自律性、経験に対する先天性としての「純粋実践理性」にまで高められたことを意味している。このような思想傾向をヘーゲルは「形式主義」「純粋に形式的な学」という名称で総括している。この原理を経験主義のそれと比較してみるに、最も対照的な点は、後者に於いては経験的内容の外的な制限としてのみ存在していた「行為に於ける観念性」の契機が今やそれ自身として、行為の普遍的妥当性、絶対的な善・価値として把握されたことである。つまり「意志」に対してその普遍性の契機を第一のものとして定立したのであり、これを自由の制限としてではなく逆に自由の内的規定根拠として把握したのである。従って Subjekt はここではその普遍性の契機に於いて第一に定位している。しかしながらこの立場に於いても尚対立の事態は決定的である。つまり対立二項の内一方が「抽象」によって絶対性

にまで高められたのであって、依然として有限性との対立は残存する、否むしろ全ゆる有限者からの「超越」の内に「実践理性」の存在根拠があるのであり、しかもこの超越は有限性を自己から絶対的に分離したままなのであるから、それは結局、経験主義の内に在って対立を最高度に完成させたにすぎないのである。すなわち形式主義に於ける意志の普遍性・観念性は、全ゆる実在性 (Realität) から抽象され、孤立化せられて成立するものであり、ヘーゲルの叙述を借りれば「絶対的なものとされた Negation の最高の抽象物」,「Egoität」⁽¹¹⁾、つまり抽象性としての純粋性＝純粋理性なのである。もちろん形式主義は、自己の第一の「原則」から Realität, つまり「義務」の特殊性を導出することによって両項の間隙を埋めんとする。この点に形式主義の「実践哲学」の体系 (道徳形而上学) が成立するのであるが、それに対するヘーゲル以下の批判は経験主義批判と丁度対照的に補完し合う。

カントは「行為」の理性性を意志の「純粋統一」に定立した。その際この「純粋統一」からは意志の規定根拠としての全ゆる対象、又内容の Materie が脱落するのだから、それは意志に対して唯その立法的形式のみを規定するような「汝の意志の格率が常に同時に普遍的立法の原理として妥当するように行なせよ！」⁽¹²⁾ という定言命法の根拠となるものである。そしてこのような意志主体は経験的に個別なものにあらずして、カントが規定したように「純粋意志」⁽¹³⁾ としての「自由意志」なのであり、かくある時はじめて「道徳の最上の原理」としての「意志の自律」が可能になるのである。しかしながらこのような純粋性が現実の領域、Realität に適用される時、いかえれば如何なる現実的行為がこの形式主義の原理に従って妥当性を有するののかという問が立てられる時には、形式主義は重大な欠陥に逢着せざるを得ない。つまりこの適用の際の真理標徴はと言えばそれは形式主義に於いては対象の内容の区別なく全ゆる Materie に対しても妥当するような「意志」の純粋統一つまり立法の純粋な形式でしかない。その意味で「純粋実践理性からは法則の全ての素材が脱落する」⁽¹⁴⁾ のであり、「従って実践理性の本質はそれが何らの内容をも有さないところに存している」⁽¹⁵⁾ のだから、かの「統一」「普遍性」から特殊な現実的内容を

導出することは不可能である。いいかえれば「純粋な統一が実践理性の本質をなしているのだから多数の法則は不可能⁽¹⁶⁾」なのであり、「義務」の数多性・限定性は前者から導出し得ないのである。従って次のようなことになる。「この形式主義がある法則を表明しうるためには、法則の内容をなすところの一定の Materie・規定性がすでに定立されてあることが必要なのである⁽¹⁷⁾」。つまり、形式と内容との絶対的分離の下では「純粋実践理性」は形式的普遍性＝抽象的普遍性でしかないがゆえに、それは自己の内容とその規定性・Realität を自己に対する所与性として前提せざるを得ないのであり、後者は「純粋理性の実践的立法の能力外にあるもの⁽¹⁸⁾」として、「純粋理性」とは別の存在根拠を有しているのである。従って Idealität と Realität との絶対的分離の上に成立する「純粋理性」という「意志の統一」は抽象的主観性の原理＝Egoität の原理に外ならないのである。

ヘーゲルによる上述のような分析と批判を追う内で我々には、近代実践哲学の両原理が実は同一の論理構造の下に総括されることが明らかになる。(このことは単に思想上でのことのみではなく近代の「市民社会」の構造の問題としてヘーゲルは把握するのであるがこの小論文に於いては触れることができない。) すなわち、行為の契機として経験主義に於いては「享受」「実在性」「数多」が「経験的・個別的主体」を基礎に「規定者 (das Bestimmende)」とされ、形式主義に於いては「観念性」「統一性」が「抽象的普遍的意志」を基礎にその地位に置かれたようと、一方が分離固定化されてそれが「規定するもの」とされ他方が規定されるものとされるという「因果的關係」が二重の様態に於いて展開されたのであった。このように Subjekt がその契機の総体性から分離され、一方の契機にのみ固定化されて孤立的に定位されることに於いて両者は同一の構造を有するものであり、その二方向への定位の内で両 Subjekt は同一の地平の上で相互補完的なのである。(ヘーゲルは経験主義的原理の現実的基盤として「欲求の体系」、形式主義的原理のそれとして「法の体系」を同一の総体、つまり市民社会という同一の実体を基礎に展開している。) そしてこのような Subjekt の在り方こそが、契機の総体から分離されて孤立化さ

れた主観性＝「精神の自己自身への実態なき反省」といわれたものの内実であり、その意味で「近代的主観性」の内実なのである。Subjekt は各々の契機に孤立的に定立されることによって、真実に於いては自己自身のものである他の契機との対立に陥いった。つまり Subjekt は「統一性」を失い「実体性」を欠除したのである。ヘーゲル哲学形成上の彼の問題意識はまさにここから生ずる。すなわち、個別性と抽象的普遍性という対立項に Reflexion して相互対立に陥いった Subjekt を、その反省の運動を媒介とし、まさにその直下に於いて両者の統一を回復すること、つまり Subjekt が「実体なき反省」であると同時に「実体」であることを実証すること、これがヘーゲルの基本的問題となったのである。このことをこれまでの文脈より言えば、現実的な実践的行為の眞の根拠をかゝる対立両契機の統一として示すことである。この根拠とはつまり、そのうちで「理性的行為」と「最高の享受」とが同一であるような、すなわち「観念性」と「実在性」、「普遍性」と「個別性」との統一を自己自身の内に具有せるようなより高次の「主体 (Subjekt)」であり、これをこそヘーゲルは「理念(Idee)⁽²⁰⁾」と命名したのである。

II, ヘーゲルの Idee・Geist 論

我々はここで今課せられた問題、つまり、Idee の成立の構造、すなわち行為に於ける両契機の統一の構造を考察することになる。そしてこの点を中心に於いて我々は同時にカントとヘーゲルの関係の局面に立つことができる。というのはここでの問題は、「主観性」を「純粹実践理性」という形態に於いてその純粹な抽象にまで高めた観念論と、それが提示した Idee の概念をヘーゲルが如何に受け継ぎ、且換骨脱胎して自己自身の Idee の概念を形成したかという問題であり、このことを見ることによって我々はヘーゲルによる Subjekt の概念を明確にすることができるのである。その際、この問題が最も明瞭に現われ、ヘーゲル自身の手による解決を示しているところの資料として我々は、『精神現象学』に於ける章、「BB 精神, C 自己自身を確信する精神, 道徳性」を見出すことができる。

我々はまず第一に、カントによって定立された *Idee* の意味とそれに対するヘーゲルの立場を考察し、次にヘーゲル自身の視座による *Subjekt* の概念を見ることにする。

1) カント道徳哲学と「要請」論

すでに考察されたようにこの学の立場は、観念性と実在性、統一性と数多性との絶対的分離によって支配されているが、この対立は次のような形態に於いて現れる。①、道徳的意識にとってはまず第一に「純粹義務」＝「汝の意志の格率が常に同時に普遍的立法の原理として妥当するように行為せよ！」が自己にとっての絶対的本質として妥当している。②、と同時に意識は「対象的意識」としては「他在」との関係を具えている。その際義務が本質的な目的であり対象であるのだからこの他在は即自的には無意義な現実ではあるが、すでに見たように *Subjekt* は抽象的な観念性を自己の態度とするのであるから、それに応じてこの他在の側もそれ自身で完結した世界、「自然一般」という実在性の形態を取る。①' 道徳的意識の存在が前提される時には、行為に於いて義務が実現されねばならないが、②' この道徳的意識に対して自然が対立する、自然自身の法則にとっては義務の法則は疎縁なものであるから、道徳的意識は、自己の現実性である義務と自然の現実性である自然自身の法則とが相互に *gleichgültig* であり、両者の一致が偶然的であることを経験せざるを得ない。①" 従って道徳的意識は行為の「動機」たるのみで「行為によって実現し成功を享受する」という幸福⁽²¹⁾を断念せざるを得ない。しかし②" 行為に於いてこの契機は又絶対的に必要である。何故なら、行為とは義務の普遍性をこの (*dieses*) 個別者に於いて実現することであり、従って「自己を実現されたものとして直観する個別的意識」⁽²²⁾という契機は「実現された義務・対象的となつた目的」⁽²³⁾という概念の内に必然的な契機として含まれていなければならないからである。この個別者に於ける自己実現の契機とはヘーゲルによれば「享受」のことであり、従って享受は道徳性の必然的契機たらねばならない。それゆえ形式主義の道徳性の視点から行為を把握する場合には、享受は義務に、自然性は道徳性に、実在性は観念性に一致し調和せねばならない (*Sollen*)、ということにな

る。しかし①と②の契機を、絶対的に分離したものと捉える観念論の立場に於いては、両者は現実的に統一されるものとしては考えられない。しかしながら行為に於いては両契機とも必然的契機なのであるから、両者の調和は、現実的には存在しないがしかし「必然的に存在するものとして思惟される、いかえれば『要請』されるのである」⁽²⁴⁾。この要請された存在とは、カントが「最高善」⁽²⁵⁾として規定したところの「純粹実践理性の対象の無制約的総体」すなわちIdeeなのであるが、それは「必然的に存在すると思惟されはする」がしかし現実的には認識されも洞察されもせず、ただ実践的に可能な、しかし現実的ではないものの、「全ゆる理性的存在者にとってその全道徳的希求の掲げられた目標」⁽²⁶⁾としてただ「可想界」に於いて求められるにすぎないのである。このように Idee は、行為に於ける実在性と観念性との統一として定立されているが、次にそれは数多性と単一性 (Enheit) との統一の意義をもつものとして現われてくる。

①、形式主義の道徳的意識にとっては唯一義務として妥当するものは、格率の形式のみを規定するものとしての純粹義務だけである。②、しかし行為とその実現過程に於いては上述のように「個別性」は必然的契機であり、このことによって多様な道徳的關係、義務の内容が存在することになる。①' 形式主義にとってはただ純粹義務のみが妥当するのであるから、多様な義務は各々限定されたもの、特殊なものとして本来その妥当性を有していない。②' しかし純粹義務のみでは如何なる道徳的内容も存在しないのだから、多数の限定された義務内容が要求される。

従って多数の義務を義務として、純粹義務の定立と同時に妥当せしめる根拠として、ただ形式のみを以て自己の基盤とする 実践理性=純粹意志ではなく、その外部にある他の意識が「要請」されねばならないのである。この要請された意識は、純粹実践理性には欠けていた側面、すなわち「行為への必然的關係、つまり限定された内容の必然性」⁽²⁷⁾を具有し、そのことによって純粹義務としての形式の普遍性の下に義務の数多性・特殊な内容の規定を自己自身から、且自己自身の内に定立するものとして、「普遍と特殊がその内で端的に一

(28)
 であるような意識」なのである。そしてカントに於いてはこれが、理性的存在者としての人間の行為の可想的根拠とされた。この普遍性と特殊性を統一する意識は、カントが「原型的知性」「直観的悟性」すなわち *Idee* として規定したものである。それは「分析的普遍（概念）から特殊与えられた経験的直観」へと進まねばならずその際後者の規定性に関して何事をも規定することがないような人間の悟性とは異なり、「総合的普遍（一つの全体 そのものの直観）から特殊へ」進むものであり、且その際「直観の完全な自発性の能力」によって特殊を自己産出するような意識なのである。従ってそこに於いては特殊は普遍の自己規定として、後者との統一が保証されており、単一性と数多性との統一が実現されて居り、しかも数多性とは現実的行為の内容をなすものであったのだから、このような「原型的知性」・*Idee* は観念性と実在性との統一を担うような *Subjekt* なのである。

しかしながらカントに於いてはこのような *Subjekt* も又「必然的に存在すると思惟される」もの、可想的なものにすぎず、現実的な *Subjekt* としての人間存在が必然的に陥った対立の故に、必然的にその彼岸に要請されねばならないものであり、現実的な主体に対してただ「規範」としてのみ妥当して、現実性のうちでは把握されえぬような「自体」*An-sich* にすぎなかった。ヘーゲルにとっては、このただ要請されたにすぎない *Subjekt*、つまり普遍と特殊・個別、観念性と実在性との統一の意識を、現実的な行為の場に於いてその根拠として現実化することが唯一の関心事であり、基本的問題なのである。すなわち、この「自体」として定立された *Subjekt* と現実的な *Subjekt* を統一することとして、ヘーゲルの「主体の概念」の成立の構造が問題となってくるのである。

2) ヘーゲルの「良心」論

我々は今やヘーゲル自身の提示する *Idee* の出生を考察しうる段階にある。その際考察の素材を提供しているものは『精神現象学』既出の章の「c 良心、美魂、悪と赦し」と名付けられた箇所での展開である。

現実的な行為の場に於いてはかの「自体」と現実的主体との分離はすでに止

揚されているという考え方がヘーゲルの基本的立場である。すなわち Subjekt は行為する際には自から決定するものであるがゆえに、純粹義務とそれに対立せしめられていた自然・感性としての現実性との分離、あるいは純粹義務の普遍性と、個別的行为に関係して生ずる義務の特殊性との分離は止揚され、かかる両項は同一の Subjekt の内に還帰している。つまり行為はここで「基体 (subjectum)」としての「自己」という Subjekt を中心点としているのであり、その Subjekt はそのうちに於いては純粹義務もそれに対立せられた自然もいづれもが止揚された契機であるような「⁽³⁰⁾具体的な道德精神」なのである。このように、普遍性と特殊性、客観的妥当性と自己の主観的決定を共に自己の知とするような「総体知」としての Ge-wissen (良心) にして初めて行為に於ける中心点となることができるのである。この Gewissen の展開に即してヘーゲルは Idee=絶対精神を導出するのである。我々はこの展開の過程に於いて、先の対立する二契機が最早相互に硬直した対立をなすのではなく、同一の Subjekt の内在的契機に転化される事情を見ることができる。まず第一に観念性はここでは最早、行為に於ける対象対現実と硬直した対立をなすのではない。すなわちこの際の Subjekt は「総体知」としての Gewissen であるから、先のカント的立場に於ける場合とは異なって、対象的現実、意識から分断されて絶対的にそれに対立したもの、つまり固有の法則を具えた自然一般という意義を脱している。つまりそれは「対象性」としてはあるが同時に又意識がそれを知っていると⁽¹³⁾おりに存在してもいるのである。すなわちそれはいわば、意識化された自然性・現実性なのである。従って Subjekt は形式主義に於ける場合のように、全ゆる実在性に対して無関心な形式性に固執するのではなく、逆にそれ自身の内に、観念性と同時に実在性、理性性と同時に享受・自己実現の契機を具えていることになる。

このようにして行為の契機は自己 (Selbst) の内に収斂する。そしてこの Selbst は具体的な自己確信に即して行為に於ける個別性の契機つまり一定の内容を満たすのであり、そのことによって同時に、形式としての純粹義務の普遍性を充実させるのであるから、この場に於いてはじめて、純粹義務を義務とし

て自己に対して妥当せしめるところの普遍的意識であると同時に、この個別的な意識としての自己自身についての知でもあるような「単純な自己」が完成するのである。いいかえれば、普遍的形式を自分自身の内容によって自から充たすものとしての真の「個体的自己」「個別的な Subjekt」が完成するのである。

第二に、同時に又普遍性の契機もここに存在している。ここでヘーゲルはこの普遍性の有する意味の転換を次のように準備している。先に述べたように、カントに於ける普遍性とは、純粹義務という純粹な抽象、純粹な形式として内容から分離されたものであった。しかしここでは、個体的自己が義務の内容を為すのであるから、「義務はもはや自己 (Subjekt) に対立する普遍者ではなく、このように分離された場合には何らの妥当をも有さないことが自覚されている⁽³²⁾」。つまり全ての Selbest がそれぞれ行為の中心点たることを得て、純粹義務はその実在性と内容を、個別者としての意識自身の現実に於いてのみ有しているのであるから、今この場で要請されている「普遍性」はまさしくこの充実された Selbst 自身の運動の展開として成立すべきものなのである。このことはヘーゲルによって次のように規定されている。「Gewissen は純粹義務、ないしは抽象的な『自体』を放棄したのではない。そうではなくて純粹義務は今や普遍性として他者に関係するという本質的契機となるのである。Gewissen は諸自己意識の共同の境地であり、この境地こそが、その内に於いて行果が存在と現実性を有するところの実体であり、そしてその境地とは他者によって『承認』されるという契機なのである。⁽³³⁾これがヘーゲル独自の普遍性の把握である。すなわち普遍性とは形式主義に於けるような「抽象的非現実的実在 (Wesen)」ではなく、「承認されてある (Anerkanntsein) という契機、つまり定在する純粹意識という契機⁽³⁴⁾」を意味している。そして更に、普遍性を具有せる行為とは次のように規定されている。「従って行為とはただ自己の個別的内容を、その内に於いてこの内容が普遍的、つまり承認されているところの对象的境地の内に移すことであり、そしてまさに内容が承認されているということこそが行為を現実性たらしめる由なのである。⁽³⁵⁾」普遍性とはこのように、あくまでも具体的内容の内にも実現されるもの、それ自身の内にも行為の個別性を内在

させるものとしてヘーゲルによって把握されているのである。そしてこの普遍性を担う Subjekt とは、自己と他者との「相互承認」によって成立し、且各個別者の内容の容観的妥当を保証する「実体」としての「主体 (Subjekt)」⁽³⁶⁾、つまり共同化された意識として定立されている。

我々はここで次のことを見ることが出来る。すなわち今出現した個別性と普遍性に於ける Subjekt の在り方はまさに、ヘーゲルによって解釈し直されたところの、行為の二契機の新たなる在り方であり、しかもその際両者は先の経験主義や形式主義に於けるように硬直した対立をなすのではなく、Subjekt の内に内在化され、止揚された契機として現われているのである。

我々は今や、ヘーゲルの Idee 成立の最終局面に立っている。何故なら今出現した、両契機を自己の契機として止揚する Subjekt の成立こそがまさに、Idee の成立を意味しているからである。この成立を媒介するものは、両契機に於ける意識の「相互承認」を通じた「宥和」としてヘーゲルによって規定されている。ヘーゲルはこのことを次のように叙述する。「宥和のことばは、普遍的実在としての自己自身についての純粋な知をその正反対の知の内に、つまり絶対的に自己の内に存在する個別性としての自己自身についての純粋な知の内に直観するところの『定在する精神 (der daseiende Geist)』を意味している。いいかえれば「相互承認」を意味しているのであり、これこそが『絶対精神』に外ならないのである⁽³⁶⁾」。このように「精神」つまり両契機の同一性を成立せしめる媒介の運動が相互承認の運動とされた。この「絶対精神」とは、『精神現象学』に於いて、Idee に対して与えられた名称であるが、これは次のような構造を有する。第一の契機は普遍性の契機であるがこれは、全ての「自己 (Selbest)」の「共同性」としての「純粋な連続性」⁽³⁷⁾である。第二の契機は個別性であるがこれは「自己内存在」という絶対の非連続⁽³⁷⁾であって両者は論理的には矛盾対当をなす。しかしすでにみたように両者いずれも自己自身の内に自己の反対の契機を内在せしめて居り、しかもそれらは同一の Subjekt の契機であるから、従って両者の対立はむしろ、普遍性と個別性の統一としての「Ich=Ich という不可分の連続性」⁽³⁸⁾に帰着する。この Ich=Ich という形式は、

フィヒテが提示した自我の第一原則であるが、ヘーゲルはフィヒテを批判する中から、この形式を自己意識の単なる抽象的自同性・同一律としてではなく、「単純な自己」としての個別的自我と、自己自身の内に具体的内容を包含する「共同の境地＝相互承認の境地」としての普遍的自我との同一性として把握し、その意味で Ich=Ich を「絶対精神」、あるいは Idee、の構造としたのである。あるいは別の用語でいえば、Idee とは、カントに於けるような形式としての抽象的普遍性ではなく、「相互承認」としての「共同化された意識」と、自己内存在としての個別性との統一として把握されたのであり、その意味で「内在」こそが「超越」であり「超越」こそが「内在」とした点に於いてヘーゲルはカントを乗り越える立場を提示せんとしたのである。

我々はここで冒頭の問題に立ち帰ってみよう。「実体」が何故「主体」として扱えられるのか、あるいは逆に何故「主体」が「実体」たり得るのか、が最初の問題であった。これに対する答は今や明白である。先に自己意識の共同の境地こそが、その内に於いて行為が存在と現実性を有するところの「実体」であり、その境地は「相互承認」の境地である、というヘーゲルの叙述が示しているように、ヘーゲルの提示する「実体」とはまさしく、「相互承認」という個別的意識・自我の運動によって成立する「共同化され普遍化された意識」の謂いであり、しかもそれは個別的意識、或は反省的主観性の運動によって媒介されたものとして後者との同一性が保証されているのである。すなわち「実体」とは「自己意識」という Subjekt の統一として構成されるところの Geist であり、その意味で自己自身が Subjekt なのである。しかも「相互承認」の運動は単なる抽象的普遍性に有らずして、「相互承認」の形態の種々相を現実的な行為の領域に於いて展開する可能性を有しているのであり、ここに又行為の真の根拠である Idee が種々相に於ける「現実的精神」として現実性の内で展開される基盤も開けている。

(註)

- (1) G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Philosophische Bibliothek, S. 20

- (2) *ibid.*, S. 21
- (3) *ibid.*, S. 13
- (4) *ibid.*, S. 15
- (5) *ibid.*, S. 30
- (6) “Glauben und Wissen”, *Kritisches Journal der Philosophie*, Tübingen 1802, Hegel Gesammelte Werke, Hrsg. V.O. Pöggeler, Bd. 4, Jenaer Kritische Schriften, S. 319
- (7) T. Hobbes, *Elements of Law*, Part 1, Chapter 14 を参照せよ。
- (8) “Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts”, *Kritisches Journal der Philosophie*, S. 425
- (9) *ibid.* S. 426 参
- (10) *ibid.* S. 426
- (11) “Glauben und Wissen”, S. 324
- (12) I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Philosophische Bibliothek, S. 36
- (13) *ibid.* Z.B. S. 37
- (14) “Über die Behandlungsarten des Naturrechts”, S. 435
- (15) *ibid.* 436
- (16) *ibid.*, 434
- (17) *ibid.*, 436
- (18) このような議論はカントの「判断力」の原理に対しても妥当する。
- (19) ヘーゲルはこの根拠を「精神」として規定する。
- (20) “Glauben und Wissen” S. 318
- (21) *Phänomenologie des Geistes*, S. 425
- (22) *ibid.*, S. 426
- (23) *ibid.*, S. 426
- (24) *ibid.*, S. 426
- (25) *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 125
- (26) *ibid.*, S. 133
- (27) *Phänomenologie des Geistes*, S. 430
- (28) *ibid.*, S. 430
- (29) 以上の所論は Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 77 参照のこと。
- (30) *Phänomenologie des Geistes*, S. 446
- (31) *ibid.* S. 447
- (32) *ibid.*, S. 449
- (33) *ibid.*, S. 450

- (34) *ibid.*, S. 450
- (35) *ibid.*, S. 450
- (36) *ibid.*, S. 471
- (37) *ibid.*, S. 471
- (38) *ibid.*, S. 472

(筆者の住所：東京都国立東2-4 院生寮)