

ヘーゲルにおける「幸福」の取り扱い ——「実践的精神」から「客観的精神」への移行をめぐる——

池 松 辰 男

はじめに

幸福〔Glückseligkeit〕とは、たんに表象されてある限りでの、抽象的な内容の普遍性であるにすぎない。一方、存在するとともに廃棄もされているような〔衝動に駆られる意志の〕特殊的规定態と、抽象的個別性——幸福において自らのうちに目的を与えることも与えないこともあるような選択意志〔Willkür〕——とを巡る真なるありかたとは、自己自身に即してある意志の、普遍的規定態であり、言い換えれば意志の自己規定そのものの、〔すなわち〕自由である。（GW20, 475）

ヘーゲルの「精神哲学」の体系において、「主観的精神」と「客観的精神」の位置付けの区別、あるいはより厳密には「実践的精神」から「客観的精神」への移行を巡る問題は、いくらかの状況整理を必要としている。

もとよりヘーゲルの見る限り、世界を対象として観照する主観としての「理論的^{テオレティック}観照的精神（知性）」の働きは、つねに同時に、世界において行為する主体としての「実践的精神（意志）」としての働きを併せ持つもの

である。たとえば私が対象を概念において把握するとき、そこで実際に働き言葉を紡ぐ思考は、まさにそれゆえにつねにすでに、言語のもとで規定されている限りでの対象に関係している。世界はそこでは、私にとつて端的に疎遠な対象として受容されているのではなく、むしろつねにすでに私自身が（その口と舌による声の分節化の働きを通じ）能動的に措定したものととして再帰的に関係されていて、言い換えれば精神はそこでは「もっぱら自己自身の存在から出発して、もっぱら自己自身の規定と関係している」（GW20, 434）。その限りで、理論的精神は実践的精神に対し単純に「受動的なもの／能動的なものということだけで区別されるのではない」（GW20, 438）。理論的精神も実践的精神も、同じ一つの精神——「産み出すもの」[*hervorbringend*]（Ebd.）としての主観的精神の一部なのである。実際、理論的精神はいままさに見た通り自らに固有の所産として「言葉」[*Wort*]を持つのであり、それはちょうど、実践的精神が「享樂」[*Genuß*]を産み出すのと同じ働きによるものなのである。

とはいえその一方で「理論的精神も実践的精神も、なお主観的精神の一部である」（Ebd.）。両者の十全な理解はなお後続の体系との、それゆえまた客観的精神の領域との新たな連関を要求する。——だが、いま見た通り主観的精神それ自身がつねにすでに産み出すものとして現に自らの所産を持つのなら、精神にはなぜこのうえさらに、客観的精神の領域を巡る叙述が固有のものとして必要なのだろうか。

この問題は、主観的精神のうちにもすでに客観的精神と同じ存在様式、すなわち「第二の自然」[*zweite Natur*]が登場していることにより、一層の問題を呼ぶものとなる。周知の通り客観的精神の領域とは「自由である限りでの意志」(GW141, 31)から産み出されてくるものであって、その限りでその領域は「或る第二の自然」[*eine zweite Natur*]（Ebd.）、すなわち所与の自然ではなく、「自然を精神の世界として措定する」と[*Setzen der Natur als seiner Welt*]により新たに生成した「自立した自然」[*selbstständige Natur*]という様式に与るものである（GW20, 382）。同じ様式はところで、主観的精神の領域においても、すくなくとも（身体にかかわる）

習慣〔Gewohnheit〕と言語の記憶〔Gedächtnis〕とにおいて、それぞれすでに一度は語られてきたものであった。² 習慣は「正当にも或る第二の自然と呼ばれる」(GW20, 416)。言語は「諸々の感覚、直観、表象の直接的な定在よりも高次な、或る第二の定在」(GW20, 453)である。さらに、(ヘーゲルは明示していないけれども)主人と奴隷の関係の転倒を通じ成立する労働も、同様に精神が自己意識において得ることになる(第二の自然)の様式の一つであろう(Vgl. GW20, §§434-436)。——だがそれでは、法の体系としての客観的精神の領域は、具体的にはいかなる点において、たんに主観的精神の領域において産み出されたのとはまた違う意味での、固有の〈第二の自然〉たりえているのだろうか。

**

「主観的精神の哲学」と「客観的精神の哲学」が〈第二の自然〉においてその存在様式を共有していること、ならびにそこからくる諸々の帰結そのものについては、本稿に先行する拙稿において、すでに一定程度見届けてきた。³ だが当時のその拙論のなかでは、まさに同じ地平に与るはずの両者がいかにして——「実践的精神」から「客観的精神」へと至る過程の只中で具体的に問われている事柄内部の、いかなる必然的な展開において——移行に至るのか、ということについては、十分な説明には至らなかった。

本稿は、その拙論への補完として、上記の「実践的精神」から「客観的精神」への移行という観点から、とりわけ問題の理解に直結する概念、すなわち「幸福」を巡る取り扱いの転換とその背景を追いたいと思う。結論から言うなら、この概念は、ヘーゲルの体系全体から見ると限りはあくまで周縁に位置するものであって、そのうえそうでなくてはならない。だが、こと「実践的精神」から「客観的精神」への移行にあたっては、同じ概念の孕

む問題の構図こそが、まさにその移行の核心を厳密に特定させるものとなる。本稿冒頭に引用した一節——「実践的精神」においても「主観的精神の哲学」全体においてもほぼ末尾に近く、それゆえそれ自身移行に直結する位置にいるこの一節が指し示すのは、まさにその核心の所在にほかならない。そこで以下ではまず、問題の一節を巡る文脈を整理したうえで、それがいかにして「実践的精神」から「客観的精神」への移行を要求する次第となるのかを、複数のテキスト・資料に跨がって見てゆくこととする。

一 問題の整理——「実践的精神」における幸福の取り扱い・再考

すでに別稿で整理した通り、「実践的精神」の叙述において中心になるのは、意志がいかにして「傾向性と衝動の」特殊性ならびに自然的な直接態を超えて、その内容に理性性と客観性〔*Vernunftigkeit und Objectivität*〕を付与する（GW20, 472）ようになるか、またその限りで意志の目的がいかにしてたんに個別的なものから自己自身に相応しい「普遍的な内容」（GW20, 466）に至るか、ということである（以下これを『法の哲学』の用法にならって「衝動の純化〔*reinen*〕」（Vgl. GW14-1, 41）と呼ぶことにする）。その埒内で最初に役割を担うのが、幸福という目的の設定なのである。

すなわち、さしあたってはたんに自己意識的であるにすぎない「反省する思考〔*das reflectirende Denken*〕」（GW20, 475）は、幸福という目的の設定を通じてはじめて、自らの抱く様々な所与の自然の衝動の内容と具体的に関係するようになり、なおかつそれを自由裁量で——その内容をたんに自らにとって非実在的／非自立的な契機（「存在するとともに廃棄もされているような特殊の規定態」（Ebd.））とすることにおいて——具体的に選択するものとして働くようになる。一般に幸福が「あらゆる衝動の充足」（GW13, 222）である限り、普遍的なも

のとしてのこの幸福の成就には必ずや、個別の諸衝動間での取捨選択と調整が、あるいは幸福の成就からみて有用な限りでの衝動の序列の設定が必要となるからであり、そしてそれをなしうるのはまさに、対象の（あれか／これか）の選択にかかわる選択意志においてほかにないからである。

反省する思考を通じて「衝動の」普遍的な充足をめぐって産み出されてくるこの表象「幸福」においては、諸々の衝動は、その特殊性からみる限りでは**否定的**なものとして措定されている。「それぞれの」衝動は、一部はあの目的「幸福」のために他の衝動へと供されるべきであるし、一部は直接にあの目的に全体的／部分的に供されるべきである。（GW20, 475）

「主観的精神の哲学」のテキスト・講義の成立過程における、この箇所での幸福と選択意志との叙述の先後関係を巡る変遷については——それゆえまた、この箇所での幸福の位置付けを巡る問題一般が確かにヘーゲル自身の明確な問題意識を伴うものであったという事実については、すでに別稿で詳細に言及している通りである。⁵

とはいえそれはもはやここでの問題ではない。ここで重要なのはあくまで、幸福がいったんは意志をして選択意志としての具体的な働き形成ならびに普遍的なものへの配慮へと導くものとして、ヘーゲルの実践的精神の構造において格別の意義をそなえていることそのことである。「自由な精神」はその限りで、幸福を、その生成における先行する契機として持つのでなくてはならない。同じ文脈を巡る『法の哲学』の「補遺」を参考にしてみようなら、「幸福のうちには、思想はすでに衝動の、自然の暴威に対する支配力〔eine Macht über die Naturgewalt〕をそなえている」（W7, 71）。およそ教養形成〔Bildung〕が「普遍的なものを妥当させる」ものである限り、「幸せ〔Glück〕とどう一箇の全体はその限りで教養形成と関連している」（Ebd.）の**い**である。

ここでもう一つ着目しておきたいのは、ここまでの箇所（『エンチクロペディ』第三版第四七九節―第四八〇節）に相当する、第一版（『ハイデルベルク・エンチクロペディ』第三九六節―第三九八節への講義メモのなかで、ヘーゲルが「ソロン」の名前に言及しているという点である。それを踏まえる限り、いま見られたヘーゲルの思考は、おそらくは古代の「幸福主義（Eudämonismus）」を巡る自身の哲学的認識と事柄の水準で運動しているものと思われる。実際、古くはまさにクロイソスとソロンとのやりとりのうちにも見られる通り、「カント哲学以前には道徳〔Moral〕は幸福主義として、幸福を巡る概念のうちに構築されてきた」（W18, 186）。そしてそこでは、

幸福は、状態の全体への反省〔eine Reflexion auf das Ganze des Zustandes〕を含む。そこにあるのは享樂・喜びの原理だけではない。全体こそが原理なのである。〔そこでは〕個別的なものは差し置かれる。幸福主義には、人生全体に及ぶ状態としての幸福〔die Glückseligkeit als Zustand für das ganze Leben〕、享樂の総体ということが含まれているのである。（W18, 186）

古代の幸福主義は、死に至るまでの私の人生の総体への反省を含み（「だれも死ぬまでは幸福ではない」、それゆえ普遍的なものに配慮することで成立する。その限りでそれは、たんなるそのつどの衝動による個別の享樂には回収されえず、むしろ「そのうちにすでにして普遍性の形式」（W18, 187）をこなえている。以上の意味で、古代の幸福主義を巡るヘーゲルの哲学的認識は、実践的精神の構造の枠内で見られた幸福の当面の意義と、確かに一致を見ている。言い換えればここでのヘーゲルの試みは、さしあたって目下の文脈に限るなら、まさにカント哲学以前の幸福主義の理論的な再生にも近いものを含むのである。

それでは、幸福を通じ選択意志が具体的な選択を行いつつ普遍的なものを配慮するようになることが、そのまま衝動の純化につながるのだろうか。そうではない。冒頭に引用した一節で言われている通り幸福とは「たんに表象されてある限りでの、抽象的な内容の普遍性であるにすぎない」(GW20, 475)からである。そしてまさにそれに代わって、「自己自身に即してある意志の、普遍的規定態」(Ebd.)が——新たに客観的精神を産み出すものとしての「自由な精神」に直結する意志のありかたが、登場しなくてはならないのである。

なぜ幸福では不足なのだろうか。当該の文脈を巡る『エンチュクロペディ』内部でのヘーゲルの説明はいささか短すぎる。だが先述の古代の幸福主義への言及を振り返る限り、ここでヘーゲルの念頭に置かれているであろう背景には、もう少し奥行があるのではないかとも思われる。以下においては、それをいくつかのテキストに跨がって、事柄の水準で辿り直し補完してみることにはしたい。

二 問題の背景——所与の内部での幸福とそれを巡る〈あれか—これか〉の限界

ひとまず直近の文脈を整理しておきたい。ヘーゲルの見る限り、なにが幸福であるかは、そのつどの衝動の内容と、それに関係する主観自身の思いなしにつねに依存している。確かに、まったく特定の衝動の内容を伴わないような幸福を思い描くことは私にはできないし、その場合その衝動の選好には私という一箇の主観がつねに随伴しているはずである。だがその限りで、幸福は様々な衝動に対しては否定的であるけれども、自らに対しては

固有の肯定的な内容を持たないということにもなる。それゆえここでの幸福を巡るもう一つの特有の性格とは、

幸福はその肯定的な内容〔*The affirmativen Inhalt*〕をもっぱら諸々の衝動でのみ得てくるのであるから、幸福を巡る決定も、その諸々の衝動のうちでのみなされるものであって、どこに幸福を設定するかについて判定を下すのは、主観的な感情と好み〔*das subjektive Gefühl und Belieben*〕なのである。（GW20, 475）

幸福が、「たんに表象されてある限りでの、抽象的な内容の普遍性」（Ebd.）と見られるのは、さしあたってはそのためである。すなわち、幸福とはたんに「あらゆる衝動の充足」ではなく、厳密にはそのつど特定の「主観的な感情と好み」に依存した「あらゆる衝動の充足という混濁した表象〔*die verworrene Vorstellung*〕」（GW13, 222）にはかならない。あるいは、同じ文脈を巡る『法の哲学』の「補遺」での表現を借りれば、「幸福の内容が各人の主観性と感覚にある限りで、『幸福という』普遍的なこの目的はそれ自身特殊的」（W7, 71）なのであって、それは畢竟「〔特定の〕衝動へと回帰せざるをえない」（Ebd.）のである。

だが、問題はそれだけだろうか。というよりもそもそもなぜ、幸福を巡る決定はこうした性格を伴うものと見られているのだろうか。以下でさらに掘り下げたいのはむしろ、ヘーゲルの念頭に置かれていた、この問題を巡るそもそもの前提のほうである。

*
**

「あらゆる衝動の充足という混濁した表象」ということでまず思い起こしておきたいのは、まさに古代の幸福

主義のあとに来る、よく知られたカントの問題提起である。一般に「幸福という概念があまりにも不確定な概念である」がゆえに、幸福を巡るいかなる命令も、有限な理性的存在者のもとではけっして普遍妥当な命法を担うことができない。富も博識も長寿も健康も、およそ有限な理性的存在者の抱く衝動の内容はつねに同時に、それがなければ無縁でもありえたような新たな諸悪（嫉妬、不安、悲惨な境遇、放蕩等々）の原因ともなりうるものではない。およそ全知ならざる有限な理性的存在者の人生行路においてはそれゆえ、「自らを本当に幸福にするのがなんであるかを規定すること」、ましてそれを通じ「よくあることの最大量〔ein Maximum des Wohlbefindens〕」を成就することは、ついにかなわぬささやかな一箇の「構想力の理想」のままにとどまる。

ところでその場合、幸福を巡る真の問題はむしろ、ここで幸福をかくもあやふやで成就しがたいものとしていゝるそもその前提とはなにか、ということではないだろうか。それを示唆するのは逆説的にも、カントの言うような、幸福によらないで純粹に義務のために義務をなす「道德的意識〔das moralische Bewußtsein〕」の経験のほうである。なぜなら道德的意識が経験する問題の構図は、たんに幸福のみを巡るような（非道德的）意識が直面するであろうのとまさに同じところを経巡っているからである。——その前提とはすなわち、所与の自然の成り行きはそもそも、我々人間の行為の帰結の良し悪しに頓着などしていない、ということにほかならない。その問題の構図を浮き彫りにする『精神現象学』の一節を取り上げたい。

道德的意識にとって「真なる」實在〔Wesen〕として妥当しているのは義務〔Pflicht〕であって、「この限りで」道德的意識は現実的かつ活動的〔tätig〕なものなのであり、「すなわち」自らの現実態と所行〔Tat〕において義務を遂行するものである。一方、この限りでの道德的意識に対し同時に存在しているのは、自然の、前提とされてある「という意味での」自由なありかたである。あるいは道德的意識が経験するのは、自らの「所

行の」現実と自然の現実とが統一されているという意識が自身に与えられる〔かどうか〕ということについて、自然が頓着しない〔unbekümmert〕とすることなのである。それゆえ道徳的意識は、ひよつと幸福〔Vielleicht glücklich〕であることがありうる〔許されている werden läßt〕のかもしれないし、ひよつとすることではないのかもしれない、というわけである。（GW9, 325）

道徳的意識においては「自己意識はもっぱらこの義務によってのみ拘束されていて、『義務という』この実体こそが自己意識自身の純粹な意識である」（GW9, 324）。それゆえ、自己意識がそのありかたからして他在としての対象を前提としているにしても、当該の他在は、自己意識が義務のための義務と距離をとらないでそこで自己完結している限り、たんに「自己意識にとつてまったく意味のない現実〔*bedeutungslose Wirklichkeit*〕である」（GW9, 325）。かくして道徳的意識との現実、すなわち自然の成り行きとは、ここでは端的に没交渉的である。まさにそれゆえに、自然というこの實在の成り行きは「道徳的意識が自然に頓着しないのと同様に、道徳的意識のことに頓着しない」（Ebd.）。——自然の成り行きは、道徳的意識の行為が義務に基づこうとなかろうと、等し並みに没交渉的に進行してゆくのであって、それゆえ道徳的意識の所行が自然の成り行きのもたらす現実と一致するかどうか、ましてそのさきで道徳的意識がその欲求を満たして幸福に与るかどうかは、なんら確約されない。だが裏返して言うなら、その意味では自然はまた非道徳的意識にとつても平等なのであって、実際、非道徳的意識のほうが見届けることになるのは、おのれの所行が好運にも、そうした幸福と享樂に恵まれること、「おそらく偶然な仕方での自ら〔の目的〕の実現」（Ebd.）であって、その程度は、道徳的意識が「〔行為の目的〕成就による幸福と、〔行為の〕完遂による享樂に自ら与るのを見ることがない」のとちょうど同じなのである。

以上の限りでの道徳的意識の経験を巡るヘーゲルの叙述の原型はもちろん、カント自身のうちに含まれてい

たものである。無神論的だが誠実な人間、たとえば「スピノザ」のような人物であれ、あるいは彼が見いだすそれ以外のいかなる誠実な人々であれ、彼らはともに「まったくもって幸福であることに値している」〔Würdigkeit glücklich zu sein〕が、それでもなお、それをまったく顧みない自然によつて〔durch die Natur, die darauf nicht achtet〕、困窮、病苦、不慮の死といった災厄の一切に晒されている。〔そこでは彼ら誠実な人々は〕地上のほかの動物たちと同じなのである¹¹。そしてそれは不断に、死という「大いなる墓穴」が彼らを呑み込むまで続き、自然はそこではあたかも端的な「物質の目的なきカオスという深淵〔der Abgrund des zwecklosen Chaos der Materie〕¹²」として現前しているかのようなのである——『判断力批判』のなかで（「創造の究極目的」との関連で）語られるこの事実こそは、おそらくは、ヘーゲルがのちに振り返ることになる道徳的意識と自然の成り行きとの没交渉的な対立の具体的なありかたであつて、そこでは幸福という目的は、誠実な人々にとつても、そしてたんに自己の幸福のみを希求する人々にとつても、その本性からして同等の資格でもって挫折させられるものではないのである。

**

自己意識にとって幸福がつねに確約されえぬものとしている元々の前提、あるいはここでの大元の問題の構図には、自然の成り行きに対するこの没交渉性を巡る問いがある。——背景をこう見定めることでもって同時に浮き彫りとなるのは、幸福にかかわる選択意志の働きの抱え込む限界である。その核心を突くテキストを一つ、今度は『法の哲学』のなかから挙げたい。

決定論 [Determinismus] は正當にも、「選択意志における」抽象的な自己規定を巡るあの確信に対し、内容 [Inhalt] を対置したのであった。この内容というのは、眼前に見いだされたもの [vorgefundener] ではあつても、あの確信のうちには含まれていないものであつて、それゆえ外部に [von Außen] 由来するものである。「……」 選択意志のうちに内在しているのは、かくして勝手に自由な自己規定の形式的なエレメントでしかなく、その一方でもう一つのエレメント「内容」は、選択意志にとっては所与のもの [ein ihr gegebenes] である。それゆえ選択意志は確かに、それが「それだけで」自由であるとされるのなら、欺瞞と呼ばれてよい。(GW14-1, 39)

すでに見た通り、意志は選択意志として、様々な衝動からなる諸選択肢について反省を加え、〈あれかーこれか〉を選択するものとして働く。「様々な衝動にかかわる反省は、そうした衝動を表象し、勘定し、互いを互いと、またその充足のための手段・帰結等々と、また充足の一箇の全体——幸福——と比較するものとしてある〔……〕」(GW14-1, 41)。その限りで、選択意志におけるこの反省の働きにはすでに一箇の普遍的なありかたが現れ出ていて、「反省は「衝動の」そうした素材に形式的な普遍性をもたらす」(Ebd.)。だが同時に、それが「そうした素材の剥き出しのありかた、野蛮なありかた [Rohheit und Barbey] を純化する」仕方は、「ここではなおあくまで「外的な仕方」のままであり、それがもたらす普遍性はなお「形式的」である (W7, 71)」。なぜだろうか。

まずそもそも「この内容というのは、眼前に見いだされたもの [vorgefundener] ではあつても、あの確信のうちには含まれていないものであつて、それゆえ外部に [von Außen] 由来するものである」(GW14-1, 39)。選択意志が行うのはたんに反省に基づいた選択のみであつて、そのさいそれが眼前に見いだす諸選択肢そのものはあくまで所与のもの、すなわち選択意志自身の外部から来るものにして、(自然の) なんらか決定論的なありか

たを通じ制約されてあるような所与のものにはかならない。

それだけではない。その所与の内容は、それ自身では選択意志になんら一意な選択の原理を教えない。言い換えれば、選択意志に内容を提供する自然は——選択意志にとってはまさに不幸にも——当のそれを巡る選択の行方をも確約するものではないのである。実際、選択意志はその端的に所与であるような内容をめぐって取捨選択するさい、「諸々の衝動・傾向が互いに妨げあい」、「また」一方の充足が他方の充足の従属あるいは犠牲を必要とするといった**現象**」を巡る諸衝動間の「弁証法」に晒されることになる（GW14.1.39）。ところがそのさい、選択意志が同時に直面することになるのは、衝突を調停して選択を一意に決定するべき原理が、選択意志自身のうちにも、各々の衝動の内部にも（衝動は「自己自身のうち尺度 [Maß] を持たない」（Ebd.）、そしてその内容を与えている当の自然一般の成り行きのうちにも、どこにも存在しないということ——その選択が結局「偶然な決定」（Ebd.）に依存せざるをえないということなのである。

それゆえ選択意志による選択は、厳密な意味での必然性を欠くものとならざるをえない。「選択意志は、意志としてある限り、**偶然性** [Zufälligkeit] である」（GW14.1.38）。選択意志の選択はそこでは——非道德的意識と同様——好運にもなんらかの成果のあることへの期待と実質的に等価なものに接近してゆく。そしてそれは、選択意志が幸福という或る普遍的な目的を設定する場合であっても同じことであって、選択意志はそこでも結局「主観的な感情と好み」（GW20.475）に依存して（特定の衝動の内容にのみその肯定的な内容を持つ）「幸福を巡る決定」を下すほかないのである。

かくして、実践的精神がその展開において最初に獲得する純化の仕方は、幸福という目的そのもののほうからみても、またそのための取捨選択を行う選択意志という働きのほうからみても、その選択意志がかかわる内容そのものからみても、それ自身のうちに限界を持ち、そのうえそれが獲得した普遍的なありかたをそのつど直ちに

無効にするものである、ということが判明する。自然の成り行きに対する没交渉性と、そこからくる——実質的にたんなる好運への期待と等価の——偶然の決定という、この土俵のうえでは、たとえ選択意志がいかに一見巧みに（あれかーこれか）をめぐってそのつどの損得勘定を繰り広げようと、その諸選択肢の与えられかたと、それへの選択意志自身の関係の仕方からして、働きの十全な実現による幸福の成就是、最初から確約されていない。古代の幸福主義にせよ幸福を目的に設定する実践的精神一般にせよ、それがかわる内容が到達しうるのはいずれ、「意志をまだその自由においては把握せず、自然の所与のものとしてのその内容を巡る反省する思考の立場」（GW141, 109）でしかないのである。

さて「産み出すもの」（GW20, 438）としての主観的精神において、実践的精神が産み出すべきなのは本来、様々な衝動の充足に伴う享樂にはかならなかった。ところがいままに見られた通り、もしこの産出が、まさにその実践的精神内部では十分に回収されえぬことをその本性としているのであれば、まさにその限りで、実践的精神からのなんらか新たな移行が、すなわち実践的精神がそれ自身のうちで産み出すのとは違う新たな産出が、いまや必要であるということにならないだろうか。

三 問題の転換——レアリテート 徳福一致から人倫的実在性の形成へ

ストア主義の道徳の原理はそれゆえ、精神の自己自身との合致（Zusammensimmen）である。けれども問題は、それはたんに形式的なもののままであるわけではない、というところにある。そこでは直ちに、自己のうちに合致したものと、もはやそこにはないもの、「あるいは」そこから排除されているものとの対立が発生する。人間は自由であって、また他なるものと関係を持つ、と言われる。だが（実際には）その関係のも

とでは人間は自由ではなく、他なるものに依存することになる。後者の「他なるものに相当する」側面には、幸福も含まれている。私の非依存性〔Unabhängigkeit〕はたんに一つの側面でしかなく、もう一つの、私の現実存在からなる特殊的な側面は、それゆえまだこの非依存性の側面とは相応していない。それゆえ、徳と幸福との調和〔Harmonie von Tugend und Glückseligkeit〕という問題こそはまさに、この時代に出てきた古い問題なのである。（W19, 284）

問題への通路を見定めるにあたって、まず当該の事態の行方を巡るヘーゲル自身の哲学的認識を、手短ではあるが確認しておきたい。すでに見られた通り、実践的精神の枠内における幸福を巡るヘーゲルの理解は、古代の幸福主義を巡るそれと連動していた。ヘーゲル自身の問題への取り組みかたを確認するうえで、その古代の幸福主義の行方を巡る彼の理解にいま一度立ち戻することは、十分有効であろう。

たとえば、たとえ所与の状況において選択の余地が限られているとしても、一般に適切な選択を可能とする卓越したありかたによって、そこでも十分に目的を成就することができるようにも思われる。実際、すぐれた將軍であれば数少ない手勢からでも状況を覆し、すぐれた職人であれば限られた材料からでも良い靴を作るであろうからである¹³。とはいえヘーゲルの見る限り、そのつどの選択の置かれている状況を巡るすぐれて適切な認識からなるものとしての、古代のアリストテレス的伝統における「徳」〔Tugend〕のもとでは、上記の問題の構図はなお必ずしも解消されない。——ヘーゲルの解釈するアリストテレスのもとでは一般に、個人がその行為において抱く「情念（傾向性）〔Leidenschaft (Neigung)〕が、理性が命令することを行うという仕方では理性と関係するとき、我々はそれを徳と呼ぶ」（W19, 223）。その限りで「私が私の行為において私を方向づけている当のもの」とは同時にまた、当該の理性に聴従する傾向性としての情念のうちに現れ出る「習慣へと生成した」〔……〕私の

意志 [meine Wille, [...] die der zur Gewohnheit geworden ist] (W19, 284) にはかならない。ところがそうした個人の習慣が作り出す情念のもとでの〈第二の自然〉は、それそのものだけではなお意味をなさないと、ヘーゲルは見ているわけである。

徳にさしあたってなお欠如しているのは、今日の我々が「徳に代わって話題にする」ところの「道徳性 [Moralität]」(Ebd.) においてはじめて明確に登場する概念、すなわち普遍的な義務を巡る普遍的なものとしての「私の主観的な反省 [meine subjektive Reflexion]」(Ebd.) である。そしてアリストテレスのあと、ストア主義の時代になお「形式的なもの」としてであれ孕まれていたのも、まさにこの主観の反省における「自己意識の自由」(W19, 295) なのであった。

もとより、外界の対象とは別様に存在する自己を自覚するストア主義にとつては、現に存在するそのつどの個別的なもののうちに幸福は生じえないし、それゆえまたたんに個人の幸福とのみ結びつくような徳も実際には存在しないと見られている。「個人としての個人と幸福とは合致しないのであって、『幸福は』たんに普遍的な人間としての彼とのみ合致するのである」(W19, 288)。その場合、幸福において得るべき享樂とはむしろ「自己と普遍的なものとしての自己自身との合致 [eine Zustimmung seiner mit selbst als eines Allgemeinen]」(Ebd.) であつて、「そこにはたんに概念あるいは主観的な人倫性 [die subjektive Sittlichkeit]」しか含まれていない。だが主観的である限りでそれは人倫性の真なる関係なのである。幸福とは、自らのうちに安らいで、対象に依存することなく享樂するところの自由 [diese Freiheit des in sich ruhenden und sich unabhängig von den Gegenständen genießenden Bewußtsein] のことなのである」(Ebd.)。

とはいえ、ストア主義がかくして「理性的な自己保存」(die vernünftige Selbsterhaltung) (W19, 287) を徳に掲げ、そこでもっぱらその端的な自己確信としての「精神の自己自身との合致」(W19, 284) のうちに自らの幸

福を見定める場合には、問題の構図はやはり解消されていないことになる。それがそこで実際に直面することになるのは、自己確信から排除されてある他在との、あるいは「この非依存性の側面」と「私の現実存在からなる特殊的な側面」との没交渉の対立にはかならないからである。ストア主義がここで直面する事態が、「道徳的意識」がその他在との間で直面する事態の原型であるということとは、容易に見てとられることであろう。まさにそれゆえに、徳福一致の問題は、古代以降「この時代」(Ebd.)まで延々と問われてゆくことになるのである。

**

ところでいま見た通り、ストア主義の最大の特徴であり課題であるのは、それがあくまで「精神と自己自身との合致」のみを問題にして、「理性性と現実存在、現存在との^{レアル}実在的な調和」(W19, 294)には至らないというところにあるのであった。その場合ここでは、

人倫的^{レアリテート}実在性は、持続的なもの、産み出されたもの、そしてつねに自らを産み出すような作品[*das bleibende, hervorgebrachte und sich immer hervorbringende Werk*]としては、言い表されていない。[だが]人倫的^{レアリテート}実在性はまさにこうしたものとして存在しているのである。自然が持続的な存在する体系であるのと同様に、精神的なものも、まさにそうした体系として、対象的な世界[*eine gegenständliche Welt*]となるべきなのである。この^{レアリテート}実在性こそはストア主義が到達していないものなのである。(W19, 287-288)

精神自身が、あたかも自然であるかのように、一箇の対象的な世界として、それも不断に自らを産み出し続け、

その限りで持続的に存在するものとなるという、この精神の新たな展開こそは、ヘーゲルの解釈するストア主義からなお欠落している視点にほかならない。一方またそうした世界という一箇の総体こそが問われるべきである場合には、「**個人**の倫理的實在性」「**個人**の性質」(W19, 288)として語られる限りでの、たんに個人の性格としての徳による幸福への実践一般も、同様に十分ではないということになるであらう。——まさにこの、徳福一致の問題を巡る哲学史的背景へのヘーゲルの認定の仕方こそは、実践的精神から客観的精神への移行の核心と一致を見ている当のもののなのである。

〔精神は〕精神自身によつて産み出されるべき、かつ産み出された世界としての**實在性**〔*Realität als einer von ihm hervorzubringenden, und hervorgebrachten Welt*〕という形式において存在する。そこでは自由は現存する必然性〔*vorhandene Nothwendigkeit*〕として存在しているのである。——〔これが〕**客観的精神**〔である〕。(GW20, 383)

幸福に代わつて登場する意志の「真なるありかた」とは、「自己自身に即してある意志の、**普遍的規定態**であり、言い換えれば意志の自己規定〔*Selbstbestimmen*〕そのもの、〔すなわち〕**自由**」(GW20, 475)であった。とはいえもし、その自由における普遍妥当的な自己規定が、たんに純粹に義務のために義務をなす「**道德的意識**」における狭義の自律にとどまるのであれば、それは結局、幸福と選択意志が直面していたのと同じ、あの問題の構図を、実質的にはなんら解消していないことになる。ヘーゲルの認定においては、古代の幸福主義もストア主義も、それゆえ道德的意識も、ともに所与の自然の成り行きがこの自己意識的な反省にとつて没交渉的であるという問題の構図そのものにおいては、同じ資格で問い質されるものであったからである。

自由はそれゆえむしろ、その所与の自然の成り行きそのものを置き換え、その限りで「主観的な感情と好み」の介在する余地をも不要とするような「現存する必然性」(GW20, 383) そのものとして、現に対象として存在するのでなくてはならない。意志が幸福に代わって持つ真に「普遍的な内容」とは、まさにこの限りでの自由の現実存在そのものにほかならないのであって、それこそが「(傾向性と衝動の)特殊性ならびに自然的な直接態を超えて、その内容に理性性と客観性を付与する」ことの帰結が具体的に指し示すものである。

〔傾向性と衝動の〕特殊性ならびに自然的な直接態を超えて、その内容に理性性と客観性を付与することが、精神自身に内在した反省である。そこでは、傾向性と衝動は必然的な関係〔Verhältnisse〕、諸々の法＝權利ならびに義務となる。「必然的な関係における」こうした客観化こそは、傾向性と衝動の内実ならびに両者相互の関係、〔そして〕一般にその真なるありかたを提示するものなのである。(GW20, 472)

意志がここで実際に提供すべきなのはなんらか新たな一箇の存在者ではなく、意志の規定のかかわる存在者間の連関を巡る様相そのものの更新である。精神はそれを通じ、互いが互いに頓着しないような自然との偶然に依存した没交渉的関係を越えて、自らの所産としての諸々の関係内部で生起する必然性に導かれて意志の内容を決め、その限りで自己関係的に行為するようになる。もちろん、実践的精神に至るまでの主観的精神の過程において産み出されてくるもの——身体の習慣、労働、言語——も確かに、精神の主体としてのありかたをそのつど新たにするものであり、それへとかわることがそのつど新たな自己関係の生起ではある。とはいえ、意志の内容の必然性を伴うこの高次の統制を経た必然的、自己関係の境位はまさに、そうした既存の所産をたんにそれそのものだけで取り扱う場合には、なおも十分には説明されえなかった事柄なのである。

ヘーゲルにおける客観的精神の規定そのものは、すでによく知られているところであって、ここでそれ以上細かにその分析に立ち入ることはしない。ここで提示したのはむしろ、客観的精神が（同様に産み出すものであるはずの）実践的精神と具体的にいかなる点において区別され、またそこからいかなる問題の構図の乗り越えを指していたかという問題への通路については、幸福主義的享楽から「現存する必然性」としての自由への移行の過程とその背景のうちでのみ理解される、という次第にはかならない。——幸福の問題は（そして選択意志の問題も）実際、まさにこれを転機に、客観的精神の展開が進むにつれ背後と周縁へと退き、「道徳性」における「福祉〔Woh〕」の問題を除き）問題とされなくなる。だが同じその転機こそは、実践的精神全体の、そして実質的には主観的精神そのものの転機として、客観的精神として産み出された第二の自然に特有の性格とその背景にある問題意識を厳密に確定するものであったわけである。

むすびに——近代における「幸福」の思考の行方

今日の人間は幸福について殆ど考へないようである。試みに近年現はれた倫理学書、とりわけ我が国で書かれた倫理の本を開いて見たまへ。只の一個所も幸福の問題を取り扱つてゐない書物を発見することは諸君にとつて甚だ容易であらう。かやうな書物を倫理の本と信じてよいのかどうか、その著者を倫理学者と認めるべきであるのかどうか、私にはわからない。疑ひなく確かなことは、過去のすべての時代においてつねに幸福が倫理の中心問題であつたといふことである。〔……〕幸福について考へないことは今日の人間の特徴である。¹⁴

今日、様々な「倫理の混乱」が語られているけれども、過去の「ギリシアの古典的な倫理学」「ストアの厳粛主義」「キリスト教」「アウグスティヌス」「パスカル」などとは違い、今日の人々が幸福について議論せず、それゆえまた「倫理の本から幸福論が喪失したといふこと」こそは、それをもっともよく象徴する事実ではないだろうか——『人生論ノート』のなかで三木清は、近代（日本）における幸福の思考をめぐる、こう認定している（三木のなかで念頭に置かれていた人物、あるいはすくなくともその批評の範囲に含まれるであろう人物としては、具体的には和辻哲郎などが挙げられよう）。そこへさらに附言して、もし幸福についての思考がまた徳についての思考をも要求するという場合には、マッキンタイア¹⁶にならって、同じ今日の人間からはまた「諸徳についてのアリストテレスの教えを中心とする道徳伝統」も失われていると、こう論評することもできるかもしれない。

とはいえヘーゲルの見限りそもそも、近代において主体が定位する〈第二の自然〉はまさに、幸福という普遍的なものへの配慮のなかに胚胎され、だが同時にその幸福をして背後に退かせることよってのみ、その固有のありかたにおいて現れ出てくるものである。その意味で、実践的精神から客観的精神へと至る過程はまさに、この世界のなかでいかに幸福に与るかという問いそのものが、それが前提とする問題の構図とともに相対化されてゆく過程と重なっている。上記のよく知られた論評^{レアリテート}に対してはそれゆえ、幸福を問うことが積極的な意味をなさなくなることは、むしろ近代の「人倫的実在性」の生成においては正当な事態なのである、と返すこともできよう。——たとえそこで、そうした〈第二の自然〉への定位そのものがはたして新たな自然の問題をそれ自身のうちに内在させることになりはしないか、という問いが執拗に残りつづけることになるとしても、である。¹⁷その問題については——ヘーゲルにおいて幸福／福祉との連関のもとで登場する「善〔Gut〕」の概念の位置付けの再考とともに——またべつの機会に問い直したいと思う。

註

- 1 以下、ヘーゲルのテキストは原則「大全集版」(*Gesammelte Werke. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft*, hg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften (später: von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften), Hamburg: Felix Meiner, 1968f.)に拠るが、一部は「スーアカンブ版」(*Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 7, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970)に拠る。いずれも、略号(GW/W)とともに巻数と頁数を示す。なお、以下、太字は原文のゲシュペルトまたはイタリック(本稿ではいずれもイタリックに変換している)、圏点は筆者の強調を表す。

- 2 拙稿「ヘーゲル「主観的精神論」研究 精神における主体の生成とその条件」(東京大学・二〇一七年)、九九―一〇三頁を参照。

- 3 同書参照。

- 4 拙論「ヘーゲル「精神哲学」における「実践的精神」の構造 「ハイデルベルク・エンツュクロペディ」を読み直す意味をめぐって」(『ヘーゲル哲学研究』第二四号、二〇一八年、一〇八―一二〇頁)を参照。

- 5 同上。Vgl. Adriaan Theodor Peperzak, *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar zur enzyklopädischen Darstellung der menschlichen Freiheit und ihrer objektiven Wirklichkeit*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1991, S. 68f; Dirk Stederoth, *Hegels Philosophie des subjektiven Geistes. Ein komparativer Kommentar*, Berlin: Akademie Verlag, 2001, S. 389f.

- 6 『法の哲学』第二二三節のなかでも同様に、ヘーゲルは同様の幸福の規定をめぐって「たとえばクロイソス

とフロンクの時代のように」(GW14-1, 109)と例示している。

7 IV, 418. 以下、カントのテクストは *Kant's gesammelte Schriften*, hg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: G. Reimer, 1911ff. に拠り、巻数(ローマ数字)と頁数(アラビア数字)を示す。

8 Ebd.

9 Ebd.

10 IV, 419. なお、ここでは立ち入らないが、以上のカント自身における幸福概念の規定を巡る様々な錯綜については、小谷英生「道徳と〈幸福であるに値すること〉 カントは幸福にいかなる価値を認めたのか」(カント研究会(編)『現代カント研究一四 哲学の体系性』、晃洋書房、二〇一八、八六一—〇九頁所収)、八六一—八八頁を参照。

11 V, 452.

12 Ebd.

13 「もし、人間の生がその活動^{エネルギイ}によって決定されるというなら、幸福な人間はけっして悲惨な境遇には陥らないであろう。彼らはけっして、厭うべきこと、忌むべきことを行わないからである。真に善き者、また思慮ある者であれば、ありとあらゆる運^{テュケー}によく耐え抜き、「現に置かれている」状況のうちでもっともすぐれた行為をする〔……〕それはちょうど、よき将軍がその手勢をもっとも有効に用い、よき靴職人が手元の皮革から見事な靴を作ると同じである」(*Eth. Nic.*, 1100b.33-1101a.5.) なお、引用は下記に拠る。 *The ethics of Aristotle*. Edited with an introduction and notes by John Burnet, New York: Arno Press, 1973. 訳文は以下を参照。『ニコマコス倫理学』(『アリストテレス全集』第一五巻)、神崎繁訳、岩波書店、二〇一四。

14 三木清『人生論ノート』(『三木清全集』第一巻、岩波書店、一九六六)、二〇四頁。

近代日本における客観的精神／人倫を巡るヘーゲルの思考の変奏としてまず筆頭に置かれるのは、やはり和辻倫理学であろう。その和辻倫理学はまた、おそらくヘーゲル以上に徹底して、自らの体系のなから幸福の問題を排除しているようにも思われる。——たとえば、『倫理学』において和辻哲郎が「倫理学の根本問題」と呼ぶもののうちには「良心、自由、善悪」は含まれても「幸福は含まれていない。『倫理学』においては実際、たんなる言葉としてすら「幸福」はほとんど登場しないのである。

その数少ない言及の事例も、おおむねネガティブなものである。たとえば、和辻の見る限り、日本語における「善」はドイツ語の *gut* とは違い「福」の意味を含まない。たとえ仏教が「善行の果報」のうちに「幸福」をも想定していたとしても、「この用法は人倫関係における善の概念には浸みこんで来なかった。地上の生活にかなする限り、幸福は善ではない」。それゆえまた、行為の善悪は（アリストテレスの言うように）「行為が幸福という目的にいかに関立つか」ということによっては決定されえず、それにかかわる道徳の命令は「幸福への顧慮とは無関係に絶対的であった」（和辻哲郎『倫理学（二）』、岩波文庫、五〇頁）のである。その理由については、べつの箇所での幸福への言及が示唆している。『倫理学』のなかで和辻が実際に想定していた幸福は、第一義的にはおそらく快樂主義的／功利主義的な、「快樂に還元せしめられる幸福」である限りでの「個人の幸福」であると思われる。ところでその限りで、国家を頂点とする人倫的組織においては、「究極の目的は人倫の道であつて個人の幸福ではない」（和辻哲郎『倫理学（三）』、岩波文庫、五六頁）。

そしてもしそうではないとするなら、すなわちあえて幸福ということになんらかポジティブな意味を持たせるとするなら、和辻にとつては人倫の道に与ることそれ自体が幸福なのである。「足りなさを充たすのが幸福である」とすれば、人倫的結合は常に幸福と見られねばならぬ。飲食の楽しみも単に舌にあるのではな

くして味をともしにする伴侶にあり、健康の幸福も孤独の身にとつては幸福とならない。そうすれば幸福を求める行為もまた人間関係を形成する動きにほかならぬと言い得られる〔傍点筆者〕（和辻哲郎『倫理学（一）』、岩波文庫、三七三頁）。——人倫的結合がつねに、それゆえ直ちに幸福となる限りで、まさにその人倫的結合に内在した視点から見て、幸福がそれ自体として殊更に問題となる余地は、もはや存在しない。それゆえいずれの場合にも、和辻倫理学はそもそもその内部で幸福を問う必要のないものとして成立するのである。

Alasdair MacIntyre, *After virtue. A study in moral theory*, 3rd. ed., Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2007, p. 257.

近年の新たな問題提起としてはたとえば、社会的コンフリクトの「野蛮化」が資本主義的市民社会内部に構造的に内在する「自然状態」の回帰であることを示唆する、斎藤幸平「貧者は承認されうるのか？ 資本主義における承認の野蛮化をめぐる」（『思想』第一一三七号、二〇一九年、一二三―一二三九頁）を参照。また、拙稿「回帰する自然／自然の残滓 ヘーゲル「客観的精神の哲学」における自然の地位・試論」（『倫理学紀要』第二五輯、二〇一八年、一八四―二〇七頁）も参照。