

〔論 文〕

# ヘーゲルにおける意志の自由と社会的自由

牧 野 広 義

## はじめに

ヘーゲルは『大論理学』<sup>1)</sup>において、自由とは、「生きた実体」としての「主体」が、「他のものの中にありながら、ただ自己とのみ同一なもの」(GW12, 15, 下12)であることであり、「他のものの中にありながら自己自身のもとにあること」(GW12, 35, 下42)と論じた。それは、主体が他のものと関わり、自己を特殊化しながら、その中で自己を貫き、自己を発展させることである。ここには、主体が自己を貫く普遍性と、他者と関わる特殊性、およびそれらを統一して自己発展する個性がある。これがヘーゲルにおける「自由の論理」である<sup>2)</sup>。この意味で、自由とは、自己の主体性と他者との共同性とを統一したものである。

ヘーゲルはこのような「自由の論理」をもとにして、『法の哲学』<sup>3)</sup>において、自由の社会的体系を論じた。『法の哲学』においては、まず精神が「自由な意志」として存在すること、そしてその精神が自己を客観化し現実化した「客観的精神」を論じる。「客観的精神」は、法・権利、道徳、人倫(家族・市民社会・国家)として体系化される。それが精神の現実化による自由の社会的体系である。

小論では、ヘーゲル『法の哲学』における「意志の自由」と「客観的精神」としての「社会的自由」を考察したい。そのさい、ヘーゲルの『大論理学』が『法の哲学』に学問的方法を提供し、「自由の論理」が「意志の自由」や「社会的自由」の基礎になっていることに注目したい<sup>4)</sup>。ヘーゲルにおける自由の意味と意義は、『大論理学』における自由の論理と『法の哲学』における社会的自由とを結びつけてこそ、より明確に理解で

きるのである。

## I 理性的なものと現実的なもの

ヘーゲルは『法の哲学』の「序論(Vorrede)」において、現実に対する哲学の立場を論じる。ヘーゲルの立場は次のようなものである。

「哲学は、理性的なものの根本を究めることであり、だからこそ、現代的かつ現実的なものを把握することであって、彼岸的なものをうち立てることではない」(S.24, 168ページ)。

すなわち、哲学は理性によって、現実の理性的原理を探究するのであり、この理性的原理は現代的かつ現実的なものの中に把握される。哲学は現実を超越した彼岸をめざすものでも、彼岸的なものをうち立てることでもない。ここから、ヘーゲルの次の核心的な思想が述べられる。

「理性的なものは現実的であり、現実的なものは理性的である」(S.24, 169ページ)。

ここで、「理性的なもの」とは、人間の理性によってとらえられる理性的原理を意味する。この「理性的なもの」は、現実を支配する原理として「現実的なもの」である。また「現実的なもの」は、単に偶然的に現存するものではなく、偶然性をとおした必然性として存在する。この「現実的なもの」において理性的原理が実現される。したがって、「現実的なもの」は「理性的なもの」である。こうして、ヘーゲルは「理性的なもの」と「現実的なもの」との合致を主張する。これがヘーゲルの哲学的立場である。『法の哲学』における自由の社会的実現も、このような理性の現実化として把握されるのである。

またヘーゲルにとって、「現実的なもの

(das Wirkliche)」は「現在のなもの(das Gegenwärtige)」である。ヘーゲルはイソップの言葉を使って次のように言う。

「ここがロドスだ。ここで跳べ。

存在するものを概念的に把握するのが、哲学の課題である。なぜなら、存在するものは理性だからである。個人に関しては、誰もがその時代の子である。哲学もまたその時代を思想のうちにとらえるのである」(S.26, 171ページ)。

存在するものの理性を概念的に把握する哲学は、決して時代を超越したものではない。哲学は、時代を思想のうちにとらえるのである。こうして、哲学は、「現実的なもの」の理性的原理を「時代」という「存在するもの」の中に把握するのである。それは、「自己意識的な精神としての理性」が、「現存する現実としての理性(Vernunft als vorhandene Wirklichkeit)」を探究し、現実と対立しながらも、その中に理性を見いだして、「現存する現実としての理性」と合致し、和解する過程である。

ヘーゲルは、先のイソップの言葉を言い換えて次のように言う。「ここにローズがある。ここで踊れ。……理性を現在の十字架におけるローズとして認識し、それによって現在を喜ぶこと、この理性的な洞察こそ、哲学が人々に得させる現実との和解である」(S.26, 172ページ)。

理性と現実との和解について、ヘーゲルはさらに言う。理性と現実との和解は、「冷たくもなく、熱くもなく、それゆえ吐き出される」ような、漸次的なものではない。またそれは、現世ではより良いものは得られないと諦めて、せめて現実との平和を保とうという「冷たい絶望」でもない。「認識が得させるのは、現実とのもっと熱い平和である」(S.27, 174ページ)。現実と理性との熱い平和をつくり出すこと、これが哲学の任務である。

しかし、哲学がもたらす理性と現実との和解は、その現実がおかれた時代の成熟の中ではじめて可能になる。「哲学は世界の思想として、現実がその形成過程を完了して、自分を仕上げた後ではじめて時代の中に現れる」(S.28, 174

ページ)。ここからヘーゲルは言う。

「ミネルヴァのフクロウは、たそがれの訪れとともに飛び始める」(ibid.)。

ヘーゲルは、宗教改革やフランス革命などを経て、近代という時代が成熟しつつあると考えて、近代社会の理性的原理を考察するのである<sup>5)</sup>。

ヘーゲルにとって、近代社会における理性的原理とは、何よりも自由である。しかし「序論」では現実的なものを貫く理性的原理が自由であることは一言も語られない。しかし、『法の哲学』とは、法・権利・正義としての自由の探究であることが、「緒論」以下ではきわめて明白になる。「緒論」では自由意志の問題が論じられ、「抽象法」以下の本文では近代社会における自由の体系が論じられるのである。

## II 意志の自由

ヘーゲルは『法の哲学』の「緒論(Einleitung)」において、自由な意志と、その実現としての法の体系について次のように言う。

「法の地盤は、一般に精神的なものであり、そのより詳しい場所と出発点は、自由な意志である。したがって、自由が法の実体と規定をなす。そして法の体系は、実現された自由の国であり、精神自身から第二の自然として生みだされた、精神の世界である」(§ 4)。

意志は精神の一形態である。思考は現実世界を認識する理論的精神である。これに対して、意志は理論的精神を踏まえて、精神を現実世界に実現しようとする実践的精神である。意志は自由な意志であって、法の体系を実現された自由の国として形成する。

### 1. 意志の概念

ヘーゲルは、意志は次の三契機をもつものとしてとらえる。

第一に、意志は、「純粋な無規定性、あるいは自我の純粋な自己内反省という要素を含む。ここではいかなる制限も消滅しており、自然、欲

求、欲望、および衝動によって直接に現存するいかなる内容も、あるいは何によってであれ、与えられ規定されたいかなる内容も解消している」(§5)。

すなわち、意志は所与のいかなる内容をも捨象するという「純粋な無規定性」である。それは、「絶対的な抽象あるいは普遍性という制限のない無限性であり、自己自身の純粋な思考である」(ibid.)。ここでいう意志の「普遍性」は、一切の内容を捨象して、ひたすら自己内に反省する思考である。ここでヘーゲルが意志の第一の契機とした「普遍性」は、「概念」の契機としての具体的な普遍性ではなく、その抽象によって生じる抽象的な普遍性であり、しかもそれは「絶対的な抽象」として、共通性としての普遍性をももたない無規定的な普遍性である<sup>6)</sup>。

ヘーゲルは、このような「絶対的な抽象」としての自我の例として、宗教においては「インド的な純粋な瞑想の熱狂」をあげ、またそれが現実に向けられると、政治においても宗教においても「一切の既存の社会的秩序の破壊という狂信」となることをあげている (§5)。

意志の第二の契機は、自我が、「区別のない無規定性から、区別づけと規定へと移行することであり、ある規定性を内容と対象として定立することである」 (§6)。

自我は、無規定性にとどまることはできず、特定の規定された内容を意志する。その内容は、「自然によって与えられたものとして」も、あるいは「精神の概念によって生み出されたものとして」もありうる。これは、「自我の有限ないし特殊化」の契機である。ここでの特殊化は、具体的な普遍からの特殊化ではなく、無規定な自我を、精神にとって外的ないし内的な内容によって規定することである。

意志の第三の契機は、普遍性と特殊性との「両契機の統一」である。それは、「自己に反省し、そのことによって普遍性へと連れ戻された特殊性」である。それが「個別性」である (§7)。そしてここでは、「自我の自己規定 (Selbstbestimmung)」が成立する。すなわち「自

我が自己を自己自身の否定的なものとして、つまり規定され制限されたものとして定立しながら、なおかつ自己のもとに、すなわち自己との同一性と普遍性のうちにありつづけ、そして規定性の中で自己をただ自己とのみ合致させるのである」 (§7)。

ここで自我は、ある規定された内容をもちながら、その規定性を「自分のもの、観念的なものとして、すなわち単なる可能性として知り、その規定性には束縛されない」 (§7)。ここで「観念的なもの」とは、自己規定の契機にすぎないものという意味であり、したがってそれは自己規定の可能性にすぎない。そこで、「自我がその規定性の中にあるのは、自我がその規定性の中で自己を定立するからにすぎない」(ibid.)。つまり自我の自己規定と自己定立である。ここに「意志の自由」がある。

ここで到達した意志の概念は、普遍性と特殊性との統一として「具体的で真なるもの」である。この統一が「個別性」である。そしてこのような「個別性」が、本来、「概念そのもの」にはかならない (§7Anm.)。つまり、ヘーゲルは、意志の抽象的普遍性から出発して、その外的または内的な内容による特殊性を論じ、かつ特殊性に束縛されない普遍性とを結合させて、意志の自己規定と自己定立をしての個別性を明らかにしている。これが本来の「概念」としての意志である。

次に意志の形式と内容が考察される。意志の特殊化において、意志は主観的なものとして、客観的な外面的な現存在と対立する。このような意志は「形式的な意志」である。しかしこの意志は、「規定性において自己に還帰する個別性」として、「主観的な目的を、活動と手段を媒介にして、客観性の中に移す過程」である (§8)。ここで、意志の規定は意志自身の規定であって、「意志の自己反省した特殊性」として、意志の「内容」をなす (§9)。それが、意志がもつ「主観的目的」であるとともに、手段を媒介として客観性に関わる過程によって「実現され、遂行された目的」となる (ibid.)。

こうして意志は、「内容の体系」として、「多くの多様な衝動」をもつが、そのいずれもが私のものである。すなわち、意志は「さまざまな多くの対象と充足の仕方をもつ、普遍的で無規定なもの」である。そこで、意志はこれらの多様なものから個別的内容を決定する。その意味で、意志は決定するものである。「意志は決定する意志 (beschließender Wille) としてのみ、一般に、現実的な意志である」 (§ 12)。

意志は、決定する意志として、特殊で個別的な内容を決定するのであるから、有限な内容にかかわる。そうすると、意志は形式からいって「自我の無限性」であるが、しかし内容からいえば「あれこれの内容に拘束される」 (§ 14)。その意味で「自我は、私をあれこれの内容に規定する可能性」にすぎず、「外的な規定を選択する可能性」 (ibid.) にすぎない。そのような意志は、「恣意 (Willkür)」である (§ 15)。恣意は、外的な規定を選択するにすぎないから、外的規定という点でも、それを選択するにすぎないという点でも偶然的である。したがって、恣意は意志の偶然性であって、真の自由ではない。

## 2. 意志の自由をめぐる論争

ヘーゲルは、以上のように意志の概念をとらえ、また意志が恣意にすぎない可能性を明らかにする。そして、ここから、意志の自由は現実的か、それとも妄想かという「ヴォルフ形而上学の時代に行われた論争」について論じる。

「ヴォルフ形而上学の時代に行われた論争、すなわち、意志は現実的に自由か、それとも、意志の自由についてのわれわれの知は妄想にすぎないのか、という論争において念頭におかれていたのは恣意 (Willkür) であった」 (§ 15Anm.)。

カントは、ヴォルフ形而上学を批判して、「宇宙的理念のアンチノミー」の第三として、「自由と必然性」のアンチノミーを論じた。それは、人間の意志決定に関しては、この自由意志論と決定論とのアンチノミーに対応する。

この論争において、一方の自由意志論は、意

志は何ものにも支配されず、どのようなことも自由に決定できるとして、「無差別の自由」や「選択の自由」を主張した。それは、意志の第一の契機である「決定する意志」という形式を抽象的に取り出したものである。しかしここで論じられている意志は「恣意」にすぎない。恣意には、「すべてを捨象する自由な反省と、内的あるいは外的に与えられた内容と素材への依存」 (§ 15) が含まれている。つまり、一方では何でもできるというまったく抽象的な自由と、他方ではその内容は内的・外的な他者への依存であるという、「矛盾」がある。これが「恣意」の特徴である。

他方で決定論は、この論争において、「正当にも、その抽象的な自己決定の確信に対して内容を突きつけた」 (§ 15Anm.)。つまり、意志の内容が自己決定の確信の外からやってくるものであり、自己決定する活動にとって固有のものでないものならば、意志は抽象的な形式においては自由であっても、内容的には外的なものによって決定されていることになる。したがって、「恣意は、それが自由だとされるならば、妄想だと言える」 (ibid.)。

ここから決定論は、人間の意志も自然の必然性や社会の必然性や、さらには神の決定に支配されているものであることを主張する。

カントは、自然の必然が支配する「現象」としての経験世界と、道徳法則に従う自由が存在する「物自体」 (英知的世界) としての実践の世界とを二元的に分離して、必然性と自由の両立をはかろうとした。しかしヘーゲルはこのような二元論に反対する。ヘーゲルにとって自由とは、必然性を踏まえて登場するものであり、自然や社会の必然性を否定するものではない。ではヘーゲルにとって意志の自由はいかにして成立するのか。

## 3. 意志の自由とは何か

ヘーゲルは、意志の自由の考察にあたって、意志の内容を規定する衝動が、直接的なものから熟慮されたものになること、つまり「衝動の

純化の要請」と言われているものに注目する。

「衝動の純化という要請には、衝動がその直接的な自然的規定の形式から解放され、内容の主観的なものや偶然的なものから解放され、その実体的な本質へと連れ戻されるという普遍的な表象がある。この明確な要請の真理は、衝動が意志規定の理性的体系としてあることを求める点にある。そのように、衝動を概念にもとづいて把握することが、法の学問の内容である」 (§ 19)。このように、衝動が主観的で偶然的なものから解放されることは、意志の実体的な本質と合致することであり、「意志規定の理性的体系」となることである。そしてヘーゲルの『法の哲学』はそのような意志規定の理性的体系を探究するものである。

では、人間の意志は、意志規定の理性的体系をいかにして手にいれるのか。ヘーゲルは次のように言う。「衝動に関係する反省は、これらの衝動を表象し、見積もり、衝動を相互に比較し、そしてまたこれらの衝動を手段や結果などと比較し、そして満足の全体——幸福——と比較するものとして、素材に形式的な普遍性をもたらし、このような外面的な仕方素材の粗野さや野蛮さを純化する。このような、思考の普遍性が登場することが教養形成 (Bildung) の絶対的価値である (§ 187 参照)」 (§ 20)。

ヘーゲルはここで、「市民社会」における「教養形成 (Bildung)」の意義を論じた § 187 の参照を求めている。「緒論」では、意志の概念を論じることが目的であるが、「意志規定の理性的体系」が実際に形成される場合は「市民社会」であることを、ヘーゲルは示唆している。しかし、ヘーゲルは、意志の自由の問題を市民社会における教養形成や、家族・市民社会・国家という社会的関係における自由の問題に解消するわけではない。意志の自由は、意志の概念として問題になるだけでなく、社会的関係を形成する主体における意志の自由として問題になるのである。

では、先のような衝動の純化や思考の普遍性は、意志の自由とどのようにかわるのか。

ヘーゲルは次のように言う。「自己意識は自分の対象、内容、目的をこのような普遍性にまで純化し高めるのであるが、これは意志において自分を貫徹する思考として行うのである。ここには、意志は、思考する知性としてのみ真の自由な意志であることが明らかになる要点がある」 (§ 21)。

つまり、意志は思考する意志として、その決定の対象と内容と目的を自己自身のうちにもち、意志決定の根拠を自己自身のうちにもつ。そうすることによって、意志はもはや他のものによる決定でも、形式だけの抽象的な自由でもなく、意志が実質的な自己決定を行うことができる。こうした意志決定において、意志は他のもののうちにありながら自己自身のもとにある。これが真に自由な意志である。

ヘーゲルは、このような意志について、「即自かつ対自的に有る意志は、真に無限である」 (§ 22) と言う。それは、意志が他者と関係しながら、常に自己に還帰する円環的な構造としての無限性をもつからである。ここで、意志が「無限」であるとは、意志が無限に自己還帰することを意味する。こうして、「意志はただこの自由においてのみ、まったく自己自身のもとにある。なぜなら、意志は自己自身の他には何のものにも関係せず、そのことによって他のものへの依存という相関はすべて消滅するからである」 (§ 23)。すなわち、意志にとって他者への関係は、意志の自己関係へと還帰する。意志は他者に依存するのではなく、他者を包括し他者から還帰する自己自身にのみ根拠をもつ。こうして、具体的普遍としての意志が明確になる。この点について、ヘーゲルは次のように言う。

「それ自身のうちで具体的な普遍性、こうして対自的に有る普遍性、これこそが自己意識の実体、自己意識の内在的な類ないし内在的な理念である。——それは、自分の対象を包括し、自分の規定を貫通してゆく普遍的なもの、自己の規定の中で自己と同一である普遍的なものとして、自由な意志の概念である」 (§ 24)<sup>7)</sup>。ここでの普遍性や類とは、自己意識が対象を包括

し、自己の規定を貫徹することを意味する。この自己意識は、自己を特殊化しながら自己の普遍性を貫き、自己と同一な個別として、具体的普遍なのである。このような具体的な普遍として、意志は自由なのである。

以上のように、ヘーゲルの「論理学」において明らかにされた「概念」や「主体」の論理が、彼の実践哲学である『法の哲学』においても重要な役割をはたす。「概念」の論理構造をもった意志が、法的な人格、道徳的主観性、人倫的諸個人という「主体」の姿を取りながら、「客観的精神」の体系をつくりあげる。そして、他のものの中にありながら自己のもとにある自由な「主体」こそが、他者との共同としての現実的な自由を実現するのである<sup>8)</sup>。

ヘーゲルは、以上のような自由意志の現実化としての「客観的精神」の体系を論じる。これが『法の哲学』における「抽象法」、「道徳」、「人倫」（家族、市民社会、国家）という体系である。この中で「自由の理念の展開」が叙述される。以下では、この体系の中で展開される社会的な倫理とかかわって、自由がどのようにとらえられるかを見てみよう。

### Ⅲ 社会的自由

#### 1. 抽象法

『法の哲学』第一部「抽象法」(das abstrakte Recht)では、近代的な人間の権利(Recht)が論じられる。しかしそれは、人間の内面(道徳)や社会の具体的な現実(家族、市民社会、国家)と切り離して、抽象的に論じられる。これが「抽象法」である。そして抽象的で形式的な権利能力の主体が「人格(Person)」である。法の命令は「一個の人格であれ、そして他の人々を人格として尊敬せよ」ということである(§36)。

抽象法の第一は、「所有権(Eigentum)」である。所有権とは、人格が物件(Sache)を支配することが権利として承認されることである。所有の対象である物件には、自己の身体も含めた自然物とともに、熟練や知識、学問、能力など

精神的なものも含まれる。人格はいかなる物件にも「自分の意志を置き入れる権利」をもつ(§44)。つまり、その物件は「私のものだ」という意志の対象化によって、他の意志からもその物件の占有が私の権利として承認される。これが所有権である。しかも、所有権の主体は個別的人格であるから、所有権は「私的所有権(Privateigentum)」(§46)である。

所有権はまず、(A)物件の占有取得(Besitznahme)である。それは身体による獲得、労働による形成、標識付けなどによる。ここでヘーゲルは、労働による物件の形成という点では、「自分の労働に基づく所有権」というジョン・ロックの議論を受け入れている。しかしヘーゲルは、自己の身体への所有権については、ロックのように自然(神)から与えられたものとは見なさない。ヘーゲルは、人間が自然の対象を労働によって形成すると同時に、自分の精神や身体をも形成し、自由なものとする主張する。この点で、ヘーゲルは、奴隷制の是非をめぐる議論にも触れて、『精神現象学』や『エンチュクロペディ』の「承認をめぐる闘争」や「主人と奴隷」の弁証法への参照を求めている(§57Anm.)。

それによると、自己意識は、他の自己意識に対する存在としてはじめて現実的になる。自己意識は相互に自己を他者に承認させようとする。それは自己意識の生死を賭けた闘争になる。その結果、両者の間で支配—被支配の関係がつくりあげられる。これが主人と奴隷の関係である。主人は自立性を持ち、奴隷の労働の成果を享受する。奴隷は主人に服従し、主人を恐れ、主人に奉仕する。しかし奴隷はこのことによって自らの欲望を抑制し、物を支配し加工する労働をとおして、同時に自己自身を形成してゆく。主人は物を消費し享受するだけであるために、かえって奴隷の労働に依存するのに対して、奴隷は恐れと奉仕と形成をとおして、むしろ自らの自立性を獲得してゆく。こうして、主人と奴隷の自立と依存の関係が逆転する。このようにヘーゲルは、奴隷の解放の論理、した

がってまた自分の身体に対する所有権の確立の論理を、労働による自己形成に見るのである。

所有権はまた、(B)「物件の使用」である。所有権とは、物件の部分的使用ではなく、全範囲の使用の権利である。物件の有用性は、その質の比較によって量的にも規定される。個々の物件の特有の有用性の中にある普遍性が、物件の価値 (Wert) である。物件の価値は貨幣によっても表現される。物件の所有者は、物件の使用主であるとともに、その価値の所有者でもある (§ 63)。

所有権はさらに、(C)「物件の譲渡」である。物件の譲渡によって人格相互の関係ができる。しかし人格と自己意識の本質的な普遍性は、譲渡されない。人格性の放棄の例は、奴隷、農奴、所有の不自由などである。労働においても、全時間と全生産物を譲渡するならば、それは人格性を他人の所有にしてしまうことである (§ 67)。また、生命の放棄は人格性の放棄である。個人に生命を放棄する権利はない。「人倫的理念」だけが、すなわちその現実性としての国家だけが、個人の生命の放棄に対する権利をもっている (§ 70Anm.)。これはヘーゲルの戦争論とも結びつく。

抽象法の第二は、「契約」である。契約とは、意志が相互に他者を人格として、かつ所有者として承認し合って、その所有権を譲渡し、また受け取るという関係である。契約の出発点は、各人の主観的な「恣意」である。そこで成立するのは単に各人の「共通な意志」にすぎず、「普遍的な意志」ではない。しかも契約の対象はあくまでも物件である (§ 75)。これらのいずれの点からも、カントのように婚姻を契約と考えたり、社会契約論者のように国家の成立を契約と考えたりすることは誤りであると、ヘーゲルは批判する。契約において、異なる物件が相互に交換されるが、その物件の価値は互いに等しいものである。

抽象法の第三は、「不法 (Unrecht)」である。抽象法において人格相互の関係の中で成立するのは、法ないし権利そのものと合致した「普

遍的意志」ではなく、彼らの「特殊意志」の共通性にすぎない。しかもこの共通性が形成されることも偶然である。そこで所有権をめぐる争いや法・権利への侵犯が起こる。これが「不法」である。

不法はまず、(A)「罪なき不法」である。これは権利をめぐる争いである。物件の所有をめぐる争いで、人格の各々が自分の特殊な権利根拠から権利を主張し、権利の衝突が生じる。これは、市民社会において民事訴訟の対象となる。

不法はまた、(B)「詐欺」である。詐欺は契約の仮象をつくり出すことである。これは契約の法・権利が侵害されることであるから、刑罰の対象となる。

不法はさらに、(C)「強制ないし犯罪」である。人格の所有する身体や物件に強制力 (Gewalt) が加えられることは、人格の自由な意志に対する強制 (Zwang) である。この強制は「第二の強制」である刑罰によって廃棄されなければならない (§ 93)。ヘーゲルは、刑罰に関する諸理論を検討して、彼自身は刑罰を「報復 (Wiedervergeltung)」と考える。すなわち、刑罰とは、法・権利の侵害を侵害するという「同等性」による法・権利の回復である (§ 101)。しかしそれは概念における本質的な同等性であって、「目には目を、歯には歯を」というような特殊な同等性ではない。窃盗、強盗などの犯罪に対して、罰金刑、禁固刑などは外面的には不等であるが、本質的な同等性の視点からは同等化できるのである。

以上のように、不法において抽象法の外面性と、自由の制限性が明らかになる。自由意志の現実化のためには、意志の内面性をも問わなければならない。これが「道徳」の領域である。

## 2. 道徳

『法の哲学』の第二部は「道徳 (Moralität)」である。道徳において、意志はもはや抽象的で外面的な法的「人格」ではなく、「意志の自己内反省」として自己の内面を自覚した「主観 (Subjekt)」である (§ 105)。この「主観性」は、

カントの道徳の立場であるが、それは「自由にとって一つのより高い基盤」 (§ 106) である。ここでは、意志の主観性と自立性が確立されるとともに、他の意志との関係や、意志の外面的な現れとしての「行為 (Handlung)」において、道徳が目指す普遍的なもの、客観的なものへの関連が考察される。

道徳の第一は、「故意 (Vorsatz) と責任 (Schuld)」である。「故意」とは主体の「行い (Tat)」のうちで主体が知り目的とした内容であり、意志はその行いのうち自分の故意の中にあつたものみに責任を負う。しかし、行為は外面的な状況の中で多様な結果をもつ。行為の結果は、行為の本性と必然性を示す点で、軽視することはできないが、同時にまた、行為の結果には行為の本性とは関わりのない外面的な偶然性が入り込む。ここにはこのような「矛盾の展開」がある (§ 118)。そこで、意志は、行為の中にある普遍的な本性を知らなければならない。

道徳の第二は、「意図 (Absicht) と幸福 (Wohl)」である。「意図」とは、行為の普遍的な内容を知り、意志することである。行為はこのような普遍性ととともに、行為者の特殊性をもつ。ここに「主体的自由」があり、これが、「行為の中で主体の満足を見出すという主体の権利」である (§ 121)。この満足が「幸福」である。そして主体の幸福は、「他者も含めた幸福」や、「万人の幸福」を目指すものである (§ 125)。しかしこの「万人の幸福」はまだ空虚な規定にすぎない。そして幸福を目指す権利も相互に対立することがある。そこで、もしも生命の危険にさらされる場合には、「緊急権 (Notrecht)」が要求される。すなわち、生命の危機による全面的な権利喪失を回避するために、所有権などの他の自由な権利の一部の侵害が認められるのである (§ 127)。

道徳の第三は、「善 (das Gute) と良心 (Gewissen)」である。道徳の究極目的は「善」である。善とは、普遍的意志と特殊的意志との統一の中で万人の幸福が実現されるべきだとい

理念である。しかしこの善はまだ抽象的な理念にすぎず、主観的意志は善を目的として実現する「べきだ (sollen)」とされるにすぎない。すなわちそれは意志が無条件に遂行するべき「義務」として受け取られ、「義務は義務のために行われるべきだ」 (§ 133) とされる。

このようなカントの道徳思想を、ヘーゲルは次のように評価しかつ批判する。「意志の純粹な無条件的な自己決定が義務の根源であることを際立たせるのは、非常に本質的なことであり、実際、意志の認識はカント哲学によって初めてその確固たる根拠と出発点を、彼の無限な自律の思想をとおして獲得した」。しかし「カントは、この獲得を一つの空虚な形式主義におとしめ、道徳の学を義務のための義務についてのお説教におとしめることも、またはなほだしい」 (§ 135)。つまりヘーゲルは、道徳的義務や道徳的原則を問題にする場合でも、カントのように単に形式的な道徳法則を主張するだけではまったく不十分であつて、現実社会での権利の確立など、具体的な内容を示す原則が必要であるというのである。

また、「善」をこのような抽象的な「義務」としてとらえて、それを目指す意志も、抽象的な「自己確信」としての「良心」である (§ 136)。良心には、一方で主観的な知識と意欲によって「真実の善」を目指しているという側面と、他方ではその善が現実的にも善であるかどうか別問題であるという「二義性・曖昧さ」が残る (§ 137)。そこでヘーゲルは、善を目指す良心が、本来その対立者でありながら、主観的な自己確信という点では共通する「悪」に転化しようとする。悪とは、自己の特殊性を原理とする「恣意」であり、また欲求・衝動・傾向などの「意志の自然性」を意志の内容とすることである。こうして、良心は善の可能性であるとともに悪の可能性でもあることになる (§ 139)。

例えば、アテネの民主制が没落する時代に登場したソクラテスの場合、「現実の習俗」における「正義と善」は彼の「より善い意志」を満足させなかった (§ 138)。ソクラテスは「魂を気づ



かえ」と主張し、青年たちと問答した。しかし、それはアテネ市民にとっては青年たちを惑わす「悪」となり、彼の死刑判決という悲劇となったのである。また近代においても、「自己確信」に基づくさまざまな「善」の主張と行為が、社会的な「悪」に転化することがある。

そこで、このような意志と習俗 (Sitte) との分裂や矛盾を克服して、主観的善と客観的善とを統一するものが、「人倫 (Sittlichkeit)」である。

### 3. 人倫

『法の哲学』の第三部「人倫」では、具体的な社会関係の中での倫理が問題となる。ここでは、抽象的で外面的な権利としての自由だけでなく、また主観的で内面的な自覚としての自由だけでなく、両者を含んだ具体的な現実の中での自由の実現が課題となる。その意味で、人倫とは「現存する世界となるとともに、自己意識の本性となった、自由の概念」である (§142)。この人倫における主体は、もはや「人格」や「主観性」ではなく、具体的な「諸個人」である。人倫は諸個人の主体性を媒介としながらも、具体的な実体として堅固な内容をそなえ、主観的な意見や好みをこえて存在する「掟・法律 (Gesetze) と機構 (Einrichtungen)」をもっている (§144)。このような人倫の実体は、「堅固な、絶対的権威と威力」をそなえている (§146)。しかしこれらは決して主体にとって疎遠なものではなく、主体がそれを承認し、それが主体自身の本質であるという、「精神の確証」を与えることによって存立しうるものである (§147)。

そして、人倫において権利と義務は合致する。個人は義務において制約されるのではなく、むしろ自然的衝動への従属から解放され、当為と許可という道徳的反省の圧迫から解放され、無規定性の主観性から解放される。つまり、「個人は義務において実体的自由へと解放 (befreien) される」 (§149) のである。こうして、「自由になるという諸個人の主体的規定の権利は、諸個人が人倫的現実に所属することにおい

て、実現される」 (§153)。このような、社会的自由としての人倫を見てみよう。

#### (a) 家族

人倫の第一は、「家族 (Familie)」である。家族は諸個人の社会的結合の最も直接的なあり方として、精神の感情的な一体性すなわち「愛」をその規定としている (§158)。愛とは、私と他者とが一体であり、また一体であろうとする感情であり、他者にかかわる事柄をわがことのように感じる感情である。

家族は、まず (A)「婚姻」によって成立する。婚姻の主観的な出発点は、確かに恋愛であったり両親などの計らいであったりする。しかし婚姻の客観的な出発点は「二人の自由な同意であり、しかも彼らの自然的で個別的な人格性を一体性の中で放棄して、一人格をなそうとすることへの同意」 (§162) である。ヘーゲルは、このような愛や信頼や共同にもとづく家族の一体性こそが「自由にすること (Befreiung)」だと考える。婚姻は本質的に「一夫一婦制」である。なぜなら、婚姻関係に身をおくのは、個性性としての人格性だからであり、その親密性は相互の不可分な献身からのみ生じるからである (§167)。だが、法的に人格として家族を代表するのは「家族の長」としての夫である。夫は外に出て所得を手に入れ、家族の資産を配分し管理する (§168)。それに対して、妻は家族の中で役割を果たす (§166)。ここでは、近代の家族イデオロギーとしての男女の性的役割分担が明瞭に主張されている。

家族はまた、(B)「家族の資産」を家族の共同財産としてもつ (§170)。

家族はさらに、(C)「子供の教育と家族の解体」である。子供は、家族の資産によって扶養され、教育される権利をもっている (§174)。そして子供は成長して、独立した人格として自立していく。このことをヘーゲルは、「家族の人倫的な解体」 (§177) と言う。こうして家族は多数の家族に分かれていく。これが「市民社会」の基礎となる。

## (b) 市民社会

人倫の第二は「市民社会 (die bürgerliche Gesellschaft)」である。ここでは諸個人が相互に独立した特殊の・具体的人格として関係し合う。諸個人は「欲求のかたまり」として、自分の欲求を満足させるための経済活動を行う。その中で、利己的目的の追求のためにおのずから普遍的な社会関係を形成する。

「利己的目的は、その実現において、普遍性によって条件づけられて、全面的依存の体系を創設する。それは、個々人の生計と幸福と法的現存在が、万人の生計と幸福と権利の中に編入され、そこに基礎づけられ、このような連関においてのみ現実的であり、保障されることである」 (§183)。

市民社会はこのような「全面的依存の体系」である。ヘーゲルはこの体系を、「外的国家」、「必要に迫られた国家」、「悟性国家」と呼んで、後に展開される「人倫的理念の現実性」としての理性的な「国家」と区別している。

しかし、市民社会においては、諸個人の特殊性と社会的連関の普遍性とは分裂している。「市民社会は、この対立と混乱の中で、放縦と悲惨の光景を示すとともに、両者に共通な肉体的かつ人倫的な退廃の光景を示す」 (§185)。しかし諸個人は、この対立と混乱を通して、自己の特殊な目的の実現は、普遍的な社会的連関によって媒介されていることを学ぶ。そして自己の行動を普遍的な連関に適合させ、その一環としなければならないことを学ぶ。これが市民社会の成員の「教養形成 (Bildung)」である。「教養形成は、その絶対的規定においては自由になること (Befreiung) であり、より高い解放のための労働である」 (§187)。「厳しい労働」としての教養形成において、主観的意志が客観性を獲得し、理念の現実性に値するようになる。

市民社会は、まず第一に「欲求の体系 (System der Bedürfnisse)」である。市民社会においては、人々の欲求は無限に多様化し特殊化してゆく。「欲求は、その欲求が生じることによってもうけようとする人々によって作り出される」

(§191Zus.)。この特殊化した欲求を満足させる手段を作る労働も多様化する。また人間の関心と呼び起こす対象の多様性が「理論的教養」を発展させる。それは表象と知識の多様性のみならず、その連関や普遍的関係をとらえる。また労働による「実践的教養」は素材の本性と他人の恣意に従って自分の行動を制御する習慣と技能を形成する (§197)。

しかし労働が普遍的なものになり、客観的なものになることによって、労働が分割される。分業によって労働が抽象化され単純化されることによって、その技能も生産性も増大する。ここから人間の代わりに機械も導入される (§198)。

そして、この生産と交換、消費の体系が市民社会の「普遍的資産」をなす。この普遍的資産に参加する可能性が各個人の「特殊資産」である。だが、それは各人の資本と技能によって条件づけられる。この偶然的な事情が、各自の資産の不平等を必然的に生むのである (§200)。そして市民社会の労働の区分に基づいて、「身分 (Stand)」の区別が生じる。それは、農業にたずさわる「実体的身分」、「商工業身分」、および官吏である「普遍的身分」に分かれる (§202)。

市民社会は、第二に「司法活動 (Rechtspflege)」をもつ。これによって「抽象法」は普遍的に承認され、妥当性と客観的な現実性をもつ (§209)。それが「法律」であり、「裁判」である。

市民社会は、第三に「内務行政 (Polizei) と職業団体 (Korporation)」をもつ。「内務行政」は犯罪の取り締まり、公益事業、生活必需品の価格指定、教育、貧困対策などを行う。だが、内務行政も司法活動も、各個人の利害を調整し、市民社会の内部秩序を維持するための体系にすぎない。そのため、市民社会は富と貧困の矛盾を露呈させる。

市民社会においては、確かに一面においては、さまざまな欲求をとおして人間の関係が普遍化することによって、またこの欲求を満たす手段を提供する方法が普遍化することによって、富の蓄積が増大する。しかし他面において、

貧困が増大する。このことをヘーゲルは次のように言う。「特殊な労働の個別化と制限が増大し、このことによって、このような労働に縛りつけられた階級の従属と窮乏も増大する。そしてこのことは、その他のさまざまな自由、とりわけ市民社会の精神的便益を感じし享受すること、が不可能になることと結びついている」 (§ 243)。

こうして市民社会は、一方で「賤民 (Pöbel)」の出現を引き起こし、他方で極度の富を少数者の手中に集中させる (§ 244)。ヘーゲルは講義では、この問題の重大性を次のように述べた。「いかにして貧困を取り除くかという問題が、とりわけ近代社会を動かし苦しめている重大問題である」 (§ 244Zus.)。しかし市民社会はこの問題を解決できない。なぜなら富者に負担をかけることは市民社会における諸個人の自立性の原則に反し、また貧困者に労働を与えることは生産物の過多を引き起こすからである。ここからヘーゲルは次のように言う。「市民社会は富の過剰にもかかわらず、十分には富んでいないことが、すなわち貧困の過剰と賤民の出現を防止するほどに十分な資産をもっていないことが暴露される」 (§ 245)。ここでいう「資産」とは、単なる財貨ではなく、「普遍的資産」としての生産・流通・消費のシステムのことである。このシステムが不十分なのである。

市民社会は、また、海外市場を求め、植民地の獲得に乗り出す (§ 248)。しかしその結果は、植民地の独立戦争であり、その独立である (§ 248Zus.)。

ヘーゲルが市民社会において重視するのは、「商工業身分」によって組織される「職業団体」である。それは、公的権力の監督のもとで次のような権利を与えられたものである。すなわち、成員の共通の利益をはかり、客観的な資格に基づいて成員を限定し、そして成員の能力を養成し、教養形成をはかる権利である (§ 252)。ヘーゲルはこの職業団体を、「市民社会」から「国家」へと媒介するものという位置づけを与えている。「婚姻の神聖と職業団体における誇

りとは、市民社会の無秩序が〔国家の秩序へと〕回転する二つの契機である」 (§ 255Anm.)。

#### (c) 国家

人倫の第三は「国家」である。ヘーゲルにとって、「国家は人倫的理念の現実性である」 (§ 257)。国家においては、人倫の普遍性と諸個人の個性性が一体性をなしている。それはまた「客観的自由すなわち普遍的実体的意志」と「主体的自由すなわち個人の知識とその特殊な目的を追求する意志」との一体性である (§ 258Anm.)。その意味で国家は「即自かつ対自的に理性的なもの」である (§ 258)。こうして国家は、諸個人の人格的な個性や特殊性を発展させ、その権利を承認するとともに、同時に諸個人が普遍的なものを承認し、普遍的なもののために活動する。

国家は、(A)「国内公法」によって統治機構を定める。その原理は、「国家は具体的自由の現実性である」 (§ 260) という点にある。「近代国家の原理は、主体性の原理を人格的特殊性の自立的な極へと完成させるとともに、同時にこの主体性の原理を実体的統一へと連れ戻し、主体性の原理の中で実体的統一を保持するという、途方もない強さと深さをもっている」 (ibid.)。こうして、ヘーゲルは、「家族」の一体性の中で基礎がおかれ、「市民社会」での労働をとおして教養形成を行った人倫的自由が、「国家」において完成すると考えるのである。

ヘーゲルは、近代国家を構想するにしても、政治権力分立論とそれにもとづく政治権力制限論は取らない。なぜなら、政治権力の均衡は生きた一体性ではないからである (§ 272)。そして国家権力の一体性の中で、「君主権力」、「統治権力」、「立法権力」が区別される (§ 273)。こうしてヘーゲルは、「立憲君主制」が国家の理念にかなったものであると考える。「国家の立憲君主制 (die konstitutionelle Monarchie) への成熟は、実体的理念が無限の形式を獲得した近代世界の業績である」 (§ 273Anm.)。同時にヘーゲルは、国家は「国民の精神 (Geist eines Volks)」によって形成されるのであり、憲法体制はそ

の国民の自己意識と教養に依存すると考える。「国民の自己意識のうちに国民の主體的自由があり、したがって憲法体制 (Verfassung) の現実性がある」 (§ 274)。

そしてヘーゲルは、国家の政治機構として、おおむね次のように構想する。すなわち、まず「君主」が最終決定を下す頂点であり<sup>9)</sup>、君主および君主を補佐する「最高審議職」が「君主権力」を構成する。ここでヘーゲルは君主主権にも国民主権にも反対する。ヘーゲルは国家権力の一体性の中に「国家の主権」を見るのである (§ 278)。これが「対内主権」である。

そして君主権のもとで、大臣の協議体とそのもとにある諸官庁の官吏の機構が「統治権力」を執行する。またヘーゲルは、「統治権力」の上からの組織化とともに、「市民生活が具体的に行われている下から」も組織されなければならない (§ 290) と言う。ヘーゲルは講義では、「職業団体 (Korporation)」や「自治都市 (Kommune)」という「自治団体 (Kreis)」や「自治共同体 (Gemeinde)」による下からの組織化の重視性を説いている (§ 290Zus.)。

さらに、「立法権力」をもつ「議会」は、市民社会の身分の区別に対応して「実体的身分」(農民)を代表する世襲制の土地貴族からなる「上院」と、「商工業身分」の諸団体の代表として選出される代議士からなる「下院」とに区別される。この「議会」が国民に公開されて、国家と市民社会とを媒介する役割を果たすことになる。

国家は、さらに「対外主権」をもつ。国家の独立こそが「国民の第一の自由であり、最高の榮譽」である (§ 322)。

そして(B)「国際公法」は独立した国家間の関係を規定する法である。ヘーゲルは、国家の主権と独立の維持のための戦争を肯定する。ところで、カントは国家連合によって国家間の争いを調停して「永遠平和」を実現することを主張した。これに対してヘーゲルは、国家間の合意は国家の特殊な主権的意志にもとづくものであり、偶然性に支配されるとして、その非現実性を説く (§ 333Anm.)。そしてヘーゲルは、「国

家間の争いは、それぞれの国家の特殊の意志が合意を見いださない限り、ただ戦争によってのみ解決される」 (§ 334) とする。ただしヘーゲルは、戦争中といえども、国内の諸制度、平和な私生活や私的人格を保障するという国際法上の規定を主張している (§ 338)。

だが、ヘーゲルの時代以降の戦争はしだいに熾烈になり、国民生活全体を巻き込むようになった。その点では、ヘーゲルが非現実的だと批判したカントの「永遠平和」の主張の方が、むしろリアリティをもつようになったと言える。

さらに、ヘーゲルは、国家間の関係から(C)「世界史」を論じる。世界史の過程において、国家や諸民族、諸個人の興亡が起こる。その意味で「世界史 (Weltgeschichte)」は普遍的精神ないし世界精神による「世界審判 (Weltgericht)」である (§ 340)。しかもそこで実現されるのは「自由の理念」である。ヘーゲルは次のように言う。「世界史は、精神の自由の概念にもとづく理性の諸契機の必然的發展であり、したがって精神の自己意識と精神の自由の必然的發展である」 (§ 342)。こうして、世界史もまた、精神の自由の發展としてとらえられるのである。

#### IV 結論

ヘーゲルは「緒論」において、意志の概念と意志の自由を論じた。この議論は法哲学の体系全体にとって重要な意味をもっている。理論的精神を踏まえた実践的精神としての意志が、「抽象法」における人権の主体としての法的人格をなし、「道徳」における道徳的主観性をなし、「人倫」を構成する具体的人格として社会的主体をなす。そして、意志の自由をもった自由な主体による社会的自由の実現が、法哲学の体系の内容をなすのである。

社会的自由は、まず「抽象法」における外面的・形式的権利としての自由であり、次には「道徳」における内面的な主観的自由である。そしてこれらを踏まえた「人倫」において、「家族」の共同性を形成する自由、「市民社会」の構成員

(私的市民, ブルジョア)としての経済的・社会集団的自由, 「国家」における国家市民(公民, シトワイアン)としての自由の展開となる。ここでは, 相互承認関係が重要な意味をもつ。権利主体の相互承認(契約関係), 道徳的主観の相互承認(万人の幸福), そして「人倫」における諸個人間の相互承認とともに, 家族・市民社会・国家の掟・法律や制度を相互承認することが, ヘーゲルの自由論の重要な契機となる。この点で, 従来のヘーゲル研究では, 相互承認論がヘーゲルの自由論の眼目であるとされてきた<sup>10)</sup>。

しかしながら, 私見では, ヘーゲルの自由論は相互承認の自由には還元されない。ヘーゲルは相互承認と同時に相互承認を行う主体の自由を明確にしている。それは, 法的人格としての自由であり, 道徳的主体の自由であり, 人倫(家族・市民社会・国家)を形成する諸個人の主体的自由である。しかも人倫という社会的共同体においても, 法的人格としての自由や, 道徳的主観の自由が, その契機として含まれる。

人倫においても, 諸個人は人格の自立性や道徳的自律性を失うことなく, それを不可欠の契機としている。家族は男女の「契約」という契機を含みながら, より高度な共同的自由を形成する。また子ども教育は子どもの自立性や自律性の形成である。市民社会においても諸個人は, 特殊な利害関係をもった自立した人間として, 「普遍的資産」(生産・流通・消費のシステム)に参加し, 商工業者は「職業団体」を形成する。国家の憲法体制は確かに世界史の成果として形成されるものであるが, 近代社会においては「国民の精神」や「国民の自己意識」による自覚的な国家形成が重要な契機となる。

こうして, ヘーゲルの自由論は, 自由意志をもった主体の自由と, 主体の相互承認や共同性の自由とを統一したものとして理解できる。その点で, ヘーゲルは, 個人の権利を社会に優先させる自由主義者(リベラル)でもなく, 社会的共同を個人の自由に優先させる共同体主義者(コミュニタリアン)でもない。いわんや現実の

共同体をそのまま受容する保守的なコミュニタリアンではない。このようなヘーゲルの自由論の視点は今日もまた重要であると思われる。

しかし, ヘーゲルの自由論は多くの問題点を残した。「抽象法」における権利は所有権と契約等の自由にすぎない。自由権の体系としてもきわめて不十分である。「道徳」におけるカント批判は的確である。しかしヘーゲルは, カントの「目的の国」の抽象性や「永遠平和」の非現実性を批判するあまり, 「人間の尊厳」を基礎とした近代社会の構想を提示することはできなかった。また「家族」における男女の性的役割分担の問題点を残し, 女性の市民社会や国家への参加には否定的であった。ヘーゲルは「市民社会」における富と貧困の過剰を鋭く指摘したが, その解決を「内務行政」や「職業団体」の役割として示唆したにすぎず, 明確な解決策は不明である。さらに, 国家における君主権力の問題, 統治権における官僚制の問題, 立法権における身分制議会の問題, 戦争肯定論, 世界史の観念論的理解の問題など, 19世紀初頭の政治・思想状況や時代の制約はあったとはいえ, 多くの問題点を残した。

このような課題を克服する議論が, カール・マルクスを初めとした思想家たちの課題となった。しかし, ヘーゲルが残した課題は依然として, 今日の問題である。しかも現代社会では, グローバリゼーションをめぐる問題など新しい課題が山積している。この点で, ヘーゲルの自由論のもっている積極的意義を踏まえて, 現代的な自由論をいっそう展開することが今日の課題となっている。

## 注

- 1) G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Gesammelte Werke, Bd.11, 12, 21, Felix Meiner Verlag. 引用では, 大全集の略号GWの後に巻数(有論第一版はGW11, 本質論と概念論はGW12, 有論第二版はGW21)とページを記す。邦訳は武市健人訳『大論理学』全3巻4冊(有論は第二版), 岩波書店, を参照した。引用では, 武市訳の巻(上1, 上2, 中, 下)とページ数を記す。

- 2) 拙稿「ヘーゲルにおける自由と必然性」、『阪南大学論集 人文・自然科学編』第50巻第1号、2014年10月、参照。
- 3) G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts. oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenbändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen, Werke in zwanzig Bänden Bd.7, Suhrkamp Verlag. 邦訳は『法の哲学』藤野渉・赤沢正敏訳、『世界の名著ヘーゲル』岩崎武雄編、中央公論社、所収、を参照した。引用では、原書および邦訳のページ数ないし、パラグラフ (§) を記す。引用中の亀甲括弧〔 〕内は引用者の補足である。また、講義録では、Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift. Herausgegeben von Dieter Henrich, Suhrkamp Verlag, 1983. 邦訳、ディーター・ヘンリッヒ編『ヘーゲル法哲学講義録一八一九／二〇』中村浩爾・牧野広義・形野清貴・田中幸世訳、法律文化社、2002年。引用に当たっては、本文中で原書および翻訳のページを記す。
- 4) ヘーゲルは、『法の哲学』はその方法論として、『大論理学』を前提にしていることを繰り返して述べている。S.12, S.32, 154ページ, 179ページ、参照。
- 5) ヘーゲルの『法の哲学』の研究において、すでに定説になっているように、その時代背景を考慮しなければならない。とりわけ、「序論」にはヘーゲルの政治的配慮が濃厚にうかがえる。1789年のフランス革命後、1815年6月にワーテルローの戦いでナポレオン軍が敗れた。同年9月に神聖同盟が結成され、王政復古の反動が始まる。ドイツでは1815年6月にブルシェンシャフト(学生連盟)が結成されていたが、1819年3月にブルシェンシャフトの活動家ザントによって、ロシア公使館顧問コツェブーが殺害される事件が起こった。この後、ブルシェンシャフトの活動家や彼らを支持する教授らに対する政府の弾圧が強化された。1819年4月にはヘーゲルの友人のアスヴェルスが逮捕され、同年8月には出版物の検閲強化などを含む「カールスパート決議」が行われた。同年7月にはヘーゲルの弟子のヘニング、友人のウルリヒが逮捕され、同年9月には同僚のデ・ヴェッテ教授が学生のザントの母親に同情的な手紙を書いたことが発覚して大学を解任された。また同年11月にはヘーゲルの弟子のカロヴェーに対して当局による調査が行われている。ヘーゲルは逮捕された学生への支援を行い、同僚のデ・ヴェッテには反対しながらも、生活支援の寄付を行っている。

このような状況の中で、ヘーゲルは、政府の嫌疑を晴らすためにも、ブルシェンシャフトに公然

と協力したヤコブ・フリードリヒ・フリースが、ヘーゲルの旧来のライバルでもあり論敵であったことから、『法の哲学』「序文」でフリースを厳しく批判したと思われる。また、「理性的なもの」と「現実的なもの」との合致を主張し、現実と哲学との和解を唱えた。ここから保守主義者ヘーゲルや、プロイセンの国家哲学者という評価が定まってきた。しかし、ヘーゲルの立場は『法の哲学』の「序論」だけでなく、「緒論」以降の本文や、『法の哲学』をテキストにした講義からも判断しなければならない。小論は、『法の哲学』の論理をたどることを目指すものなので、本書をめぐる歴史的背景や講義との異同などの論点は省略する。

- 歴史的背景や『法の哲学』と講義録をめぐる研究者の論争については、滝口清栄『ヘーゲル「法(権利)の哲学」』御茶の水書房、2007年、第三部「ヘーゲル法哲学の確立と展開」、権左武志『ヘーゲルにおける理性・国家・歴史』岩波書店、2010年、第二部「ヘーゲル国家論と法哲学講義」、等を参照。
- 6) ヘーゲルがこのような抽象的な「普遍性」を第一の契機としたのは、意志の概念を説明するために、それを自己意識の表象と結びつけるためである。ヘーゲルは、意志の概念を表象するために、各人の自己意識を引き合いに出すことができると言っている (§4Anm.)。また、宗教や政治における、一切の否定としての熱狂を説明し、意志の自由をめぐる論争において、このような抽象的な普遍性を意志の自由とする議論を批判するためである。
  - 7) 藤野渉氏はこの文章中の「類」について次のような訳者注を付けている。『『この人には発明の才がある』』と言え、この人だけでなく幾人かの人間が発明の才を持っているということがふくまれている。……個別の人間は、何よりもまず人間としての人間であり普遍的なもののうちにあるかざりでのみ、特殊なものの中でのあり方をもっている。この普遍的なものは、あらゆる特殊なものを貫徹し、特殊なものをおのれのうちにふくむものである』(217ページ)。

この説明では、類や普遍性が、個々の人間が属する人類や、個々の人間を含む普遍的な人間性と理解されている。しかしこの類や普遍性の理解は、ヘーゲルの言う「具体的普遍」の説明としては正確ではない。ヘーゲルは自己意識の自由を主張するために人類を引き合いに出しているわけではないし、自己意識の自由を人間一般の自由から説明しているわけではない。個別的な自己意識がそれ自身において特殊性(他者との関係)と普遍性(自己貫徹性)をもつというのが、ヘーゲルの「具体的普遍」であり、その点にこそ自己意識の自由があるというのがヘーゲルの主張である。

Mar. 2015

ヘーゲルにおける意志の自由と社会的自由

- 8) Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Philipp Reclam jun. Stuttgart, 2001. (邦訳: アクセル・ホネット『自由であることの苦しみ——ヘーゲル『法哲学』の再生』島崎隆ほか訳, 未来社, 2009年) は, ヘーゲル『法の哲学』を現代に生かそうという研究である。しかし, ホネットは, ヘーゲルの『論理学』は「完全に理解不可能」(S.12, 17ページ) だとし、これを『法の哲学』の研究から切り離す。そのために, 意志の概念的構造が把握されず, 意志の自由を「コミュニケーション的モデル」(S.28, 34ページ) に還元している。
- Robert B. Pippin, *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge University Press, 2008. (邦訳: ロバート・B・ピピン『ヘーゲルの実践哲学——人倫としての理性的行為性』星野勉監訳, 法政大学出版局, 2013年, 引用では原書ページ (p.) と邦訳のページを記す) は, ヘーゲル論理学を踏まえた『法の哲学』の研究である。しかし, ピピンは意志の概念的構造を明らかにしていないために, 意志の自己決定としての自由を社会的承認の自由に戻元してしまう。ピピンは『法の哲学』§23への解説の中で次のように言う。「もっと具体的に言うと, そのような主体

は, さもなければ個人の自己充足に対する抑制として現れるかもしれないもの, すなわち, 家族の構成員の要求, 国による課題, ビジネス上の競争相手が押しつけてくる制約, 国家が戦争のために市民に課す要求を, 事実上『自分自身以外の何物でもないもの』として, 真の自己充足の諸局面として, 理解すると言いうるのであろう」(p.142, 240ページ)。しかし, 意志の自由をこのような自己と社会的関係との一体化に戻元してしまうことは, ヘーゲルを保守的なコミュニタリアン(共同体主義者)として理解することになるであろう。

- 9) 君主の形式性について, ヘーゲルは1822-23年講義では, 君主を「iの点」と表現し, これが『法の哲学』のガンス編集版 (§280Zus.) 以来よく知られている。またヘーゲルは, 君主を1819-20年講義では「記号」(S.250, 190ページ) と表現したのである。
- 10) 高田純『承認と自由——ヘーゲル実践哲学の再構成』未来社, 1994年, は, ヘーゲルの初期から後期にいたる実践哲学を「承認」を軸に解釈する優れた研究である。また, 最近の研究では, 注8) で触れた, ホネットやピピンの研究も相互承認論を軸とする研究である。

(2014年11月21日掲載決定)