

# 法における自由の実現と人倫的世界の無神論

ヘーゲル法哲学における自由意志能力説批判

Realization of Freedom in Law and Atheism of Ethical World  
Hegel's Criticism on Faculty Theory of Free Will

大藪 敏 宏  
OYABU Toshihiro

## 1. はじめに

ヘーゲル哲学は、必然性の認識にのみ執着して偶然性を哲学的考察から締め出したという誤解は、ヨーロッパでも珍しいものではなかった<sup>1</sup>。しかし、ヘーゲルは『エンツュクロペディー』改訂版の中の「小論理学」において「現実性」を扱った一四五節補遺において、次のように述べている。「学問および特に哲学の課題が、偶然性という仮象の下に隠された必然性を認識することにあるというのは、全く整合的なことだ(ganz richtig)。しかしこのことは、偶然的なものは単に我々の主観的な表象にのみ属し、それゆえ真理(Wahrheit)に到達するためには、端的にそれを除去し(beseitigen)しなければならない、というかのように理解されてはならない。一面的に(einseitig)この方向(diese Richtung)をのみ追う学問的努力は、空虚な遊戯であり、硬直したペダンチズムであるという正当な非難を(dem gerechten Vorwurfe einer leeren Spielerei und eines steifen Pedantismus)まぬがれることができないであろう」<sup>2</sup>(W 8, S.286f.)。このようなヘーゲルの視点からすれば、先のような偶然性を哲学から追放したという理解は誤解とすることができる<sup>3</sup>。

この偶然性を哲学の中で考察し直すというヘーゲルの作業は、実は自然と精神との間の区別とその関係、あるいは自然と自由、必然と自由とのあいだの関連を考察し直すという作業と本質的につながっており、ひいては理論と実践との間の関係を考察し直すことともつながっている<sup>4</sup>。しかし、このような『エンツュクロペディー』改訂版「小論理学」における偶然性に関する思考は、『法哲学』においてこそ最も詳細な具体的考察に取り組んでいる。それはなぜなのか、ということにこそ、ヘーゲル哲学の重大な核心の一つがあると考えられる。この論理学における「現実性」ともなう「偶然性」の問題について、ヘーゲルの法哲学が最も詳細で集中的な考察を行っている理由を解く鍵もまた、その「小論理学」において「現実性」を扱った一四五節の補遺にある。『エンツュクロペディー』一四五節補遺には、次のような言葉がある。「特に重要なのは、意志に関する偶然性へのしかるべき正当な評価(die gehörige Würdigung der Zufälligkeit in Beziehung auf den Willen)である」(W 8, S.285.)。

まさにヘーゲルの法哲学は、この「小論理学」における「意志に関する偶然性へのしかるべき正当な評価」から出発している。結論を先取りして言えば、このような偶然性への評価視点から出発することによってこそ、ヘーゲルはやがて「市民社会」概念を思想的に定式化する独自の「人倫」論を開発しなけりなかつたし、また開発することができたのである。つまり、ヘーゲルは、法哲学の冒頭の「緒論」の第四節以降においては詳細な「意志」論を展開することによって、「抽象法」「道徳」「人倫性」という法哲学「緒論」末尾で紹介され

る法哲学全体の構成に至っている。これはどういうことなのか？なぜ法哲学が「意志」論から開始されなければならないのか？また「意志」論から開始されることによって、なぜ「人倫性」という有名なヘーゲル独自の哲学概念が、この思想史に巨大な影響を残して、今なお政治哲学への刺激を与え続けているこの概念と、上述の法哲学の三部構成が導き出されるのか？そして、そうした緒論における「意志」論から、「人倫」論を含む三部構成へと至る法哲学緒論の議論過程において、「意志に関する偶然性へのしかるべき正当な評価」がどうして行われなければならないかというのだろうか？これまであまり提起されることの少なかったこのような問題について、本研究では、その法哲学「緒論」第四節以降の議論を詳細にたどることによって解明したいと思う。中心的な問題は、法哲学と「偶然性」と「人倫性」概念の成立という三者の関係という、これまであまり注目されてこなかった問題であるが、紙幅の事情により本稿では、以上のような問題解明の前提となる自然と精神および理論と実践との関係や、意志や思考の能力説への批判という問題をまず取り上げる。

## 2. 法の地盤 自然と精神

法哲学第四節は、「法の地盤は総じて精神的なものであって、そのもっとも精確な場所と開始点は意志である」というヘーゲルのテーゼから始まる。法の地盤は精神的なものであり、もっと精確に言えば意志であるというのがヘーゲルのテーゼである。まず第一に、法の地盤が精神的なものであるというテーゼは、法の地盤が自然的なものではない、と主張しているということでもある。つまり詳しく言えば、一方において「自然法」思想とは画された一線が、もう一方ではノモス(法)とエートス(慣習)とに基づく自然成長的な習俗やポリス的人倫としてのアリストテレスのデウテラ・ピュシス(第二の自然)とも画された一線が、ヘーゲルのこの簡潔なテーゼに込められている<sup>5</sup>。このことをヘーゲル自身がその直後で補足して、「精神自身から生み出された、第二の自然としての、精神の世界である」(46)とつけ加えている。「第二の自然」ではあっても、それは自然成長的に与えられる習俗やポリス的人倫でもなければ、自然界にアプリアリにあるとされる自然法則になぞらえられる所与としての自然法でもない。「法の体系(Rechtssystem)」(46)は、人間精神に対して外界としての自然界から与えられる所与の法(法則)ではなくて、人間の「精神自身から生み出された」「精神の世界」なのである。こうした意味において精神的な世界は、「第二の自然」といっても外側から所与として与えられた「自然」ではまったくないのである。このような立場は法哲学「序文」において二正面作戦を遂行する「自由な思考」の立場に重なる。「自由な思考は、与えられたもの(Gegebenen)のところにたちどまりはしない。たとえこの与えられたものが、国家や人々の意見の一致という外的な実定的権威(die äusere positive Autorität des Staats oder der Übereinstimmung der Menschen)によって支えられていようと、内的な感情と心胸の権威および精神の直接に同意する証(die Autorität des inneren Gefühls und Herzens und das unmittelbar beistimmende Zeugnis des Geistes)によって支えられていようとともである」(14)。では、<内外二様の両権威>にまつろわぬ「自由な思考」は、何にもとづいて、どこから出発するのか？それは自分自身にもとづいて、「自分自身から出発するのであり、まさにそのことによって、おのれが最内奥において真理と一つになったと知ることを要求するのである」(14)。つまり感情という「内」なる権威にも実定性という「外」なる権威にも依拠しないで、自分自身にのみ、つまり「自由な思考」自身にのみ依拠するがゆえに、その思考はまさに「自由」なのである。なぜなら、自分以外の何者か、つまり他者に依存する限り、依存する側は独立とは言えず、また依存するがゆえに自由とも言えないからである。

この「序論」における「自由な思考」の立場が、「緒論」第四節における「自由な意志」の立場と同一である。ということは、ここで「思考」と「意志」とが同一だということになるが、これこそが第4節の補遺(講義)において詳細に展開されることである。

先ず第一に自然と精神との違いについて取りあげることにはしたい。次に第二に「思考」と「意志」との連関

について取りあげることとする。

### 3. 自然の権威主義と意志の自由主義

まず、自然と精神(「第二の自然」)との違いについてであるが、これがヘーゲルの法哲学の反権威主義の二正面作戦に関わっている。そしてそれが、また<人倫的世界の有神論>とも呼ぶべきヘーゲル独自の人倫論につながることになる。この点について、以下に詳しく見ることにする。自然と精神との違いについては、緒論第四節よりも序文および序文への補遺(講義〔1822/23年ホト版〕<sup>6)</sup>)が詳しい(これについては、本稿第4節でとりあげる)。序文では、「自然については、哲学は自然をあるがままに認識しなくてはならないこと」、そして「自然はそれ自身において理性的であることが認められており、だから知は、自然のうちにある現在のこの現実的な理性を捉えなくてはならない」(15)と書かれている。つまり自然において理性的な法則性は自然によって事前に(=人間の意志の発動よりも前に)与えられたものになっており、だからこの自然法則の所与性を「自然の内在的な法則と本質」(15)として、「表面上に示されるいろいろの形態化されたものや偶然的なもの(Zufälligkeiten)」(15)を取りのぞいて、客観的に発見すればよい、と「世間で認められている」(15)ということ、つまりいわば世間で認められている自然の権威主義を確認している。

ところがこの自然の権威主義とは違って、「これに反して人倫的世界である国家」は「理性であるという幸運を味わわないのだそうである。むしろ精神的宇宙は偶然と恣意の犠牲にゆだねられており(dem Zufall und der Willkür preisgegeben)、神に見捨てられているのだそうである。したがって、この、人倫的世界の無神論(Atheismus der Sittlichen Welt)によれば、真なるものは人倫的世界の外にあることになる」(15f.)という。では、この当時の世間の思考によれば、この「人倫的世界の外」にある「真なるもの」はどこにあるのか、たとえば、内なる権威つまり内なる「心胸」、つまり「心情、友情、感激という粥みたいなものの中」(19)に「真なるもの」があることになり、こうして「人倫的世界は、総じて世界がエピクロスによればそうであるように、私見と恣意の主観的な偶然性にゆだねられていることになろう」(19)。

つまりこうした問題は、『法哲学綱要』22節の注解(ホトーやグリースハイムなどの聴講学生が筆記録した講義聴講ノートによる補遺ではなく、『綱要』の本文を補うためにヘーゲル自身が自筆して『法哲学綱要』に印刷収録されたテキスト)において批判された不幸な意識に陥る悟性の落とし穴と関連している。そこでは次のような悟性批判(すなわち不幸な意識批判)が行われている。「悟性は、無限なものをただ否定的な、したがって彼岸的なものとししか解しない以上、これを自分から遠く離れたところへ押しやり、自分のものでない疎遠なものとして自分から遠ざければ遠ざけるほど、この無限なものにいいよ多くの敬意を表すつもりでいる。真に無限なものは、自由な意志のうちに、現実性と現在性をもつ。すなわち、自由な意志そのものが、この、それ自身のうちで現実的な理念なのである」(74)。つまり悟性は、真なるもの=理性的なものを自分とは異なるところに、自然的世界においては「それ自身において理性的」だから「自然の内に現にあるこの現実的な理性」に服従すればいい(F.ベーコン)し、人為的社会的世界においては真理は、現実の「人倫的世界」の外に、わが「心胸」の内なる「私見と恣意の主観的偶然性」の中にあるから、この内なる「権威」に服従すればいい、ということになる。こうした権威への服従は、意志の自由を途中で挫折させるものであって、意志の自由を本当に実現させるものではない。ヘーゲルは、ルソーやカントによって始められた倫理的ならびに政治的世界を自由意志によって規定しようとする試みを、途中で挫折させることなく完成しようとしていることになる。この意味で、ヘーゲルの哲学的な試みは、途中までで途切れているとヘーゲルが考えたルソーやカントの自由意志論による社会契約論を批判的に継承しながら、その自由を完成させようとしていると考えることもできる。この哲学的意図を明確に宣言したのが、第四節冒頭の「法の地盤は総じて精神的なものであって、それのもっと精確な場所と開始点は意志である」というテーゼであるとも考えられる。ヘーゲルの「第二の自然」としての

法的精神世界がアリストテレスのような自然成長的な習俗(M.リーデル)でもなければ、法の歴史的事実的研究が前提にしているような伝統的構造のシステム論的成長でもなく、ホッブズ以来の「与えられた自然的歴史的諸権力から解放された意志、つまり自分自身の運動によってすべての所与性に初めて関係し、それらを自分と媒介しなければならぬ意志という前提」<sup>7</sup>の上に立っている。つまりヘーゲルの「第二の自然」としての精神世界は、意志によって生み出された人工物であり、かつ思想の産物なのである。そしてだからこそ意志の自由によって貫徹され浸透されることができるのである。そのためにヘーゲルは、この自由意志論を徹底させ急進化させることになる。ヘーゲルにおける自由意志論の徹底ないし急進化は、自由の形式と内容との再接合によって行われるが、これについては後述することになる<sup>8</sup>。また、この22節注解における「悟性は、無限なものをただ否定的な、したがって彼岸的なものとしか解しない以上、これを自分から遠く離れたところへ押しやり、自分のものでない疎遠なものとして自分から遠ざければ遠ざけるほど、この無限なものにいいよ多くの敬意を表すつもりでいる」という後世のマルクスやフロイトのフェティシズム(呪物崇拜)分析の先駆とも言えるヘーゲルの意識分析で捉えられた悟性の論理構造は、まさにテロおよび反テロ戦争の論理の構造であり、まさに「十字軍」の意識構造である。テロの側の聖戦を遂行する意識構造は、テロを根絶しようとする「十字軍」の意識構造と同一と言ってもいい。どちらも、自分を善の実体化として意識して、自分の外側に悪を実体として意識する。自分の中に善の実体があり、この善の実体に敵対するものは悪の実体であるという善悪二元論が意識されている。したがってこの善悪二元論に対応して、世界には敵か味方かの二種類しか存在しないことになる。ところが自分の外側(他者)における悪の実体化と、自分の内側における善の実体化とは同時に相即的に意識が行う意識作業である。『精神現象学』「自己意識」章の「自己意識の自由」で「ストア主義」「スケプシス主義」の後に続く「不幸な意識」において、ヘーゲルは既に「十字軍」の意識構造について次のように記述していた。「意識が本質のうちにおける自分に到達しようと努力しても、ただ自分自身の分離された現実性を把握するのにすぎないのと同じように、他方においてもこの意識は他者を個別的なものとして、あるいは現実的なものとして把握することができない。どこに求められようと、このような他者は見出されることができない。なぜなら、それはまさにひとつの彼岸たるべきものであり、見出されえないようなものだからである。...(中略)...だから意識にはただ自分の生命の墳墓が現在してくることができるだけである。しかし墳墓といえども、ひとつの現実であり、そして持続的占有を許すことはおよそ現実の本性に反するのだから、墳墓のこのような現在でさえも、労苦の多い戦いであり、しかもこの戦いは敗れざるをえぬものである」<sup>9</sup>(.S.169)。このキリストの「墳墓」という彼岸的な永遠の真理の「占有」をめぐる「労苦の多い戦い」は「敗れざるをえぬもの」と、既にヘーゲルは1807年の時点で批判していたのである。悪の実体は、善の実体化自身の自分自身の影(「自分自身の分離された現実性」(.S.169))である。「表面にあらわれるいろいろの形態化されたものや偶然的なもの」(15)として「悪」を「根絶」して永遠の真理を「占有」しようとする意識構造は、まさに「不幸な意識」の極端なケースにほかならない。つまり偶然性を取り除けば、蒸留された本質としての真理だけが残るという意識構造こそは、ヘーゲルが批判した悟性の「不幸な意識」の構造なのである。だから、ヘーゲル哲学の遂行にとって本質的な鍵をなすともいえる「不幸な意識」批判そのものの主眼から考えても、偶然性を排除すれば真理が得られるというような種類の真理観からヘーゲル哲学がいかに遠いかが分かる。偶然性を排除すれば本質的真理だけが残るといような世界観は、ヘーゲル哲学にとって単にペダンティズム(衒学趣味)であるというだけではなく、同時に、実体化して停止した固定的本質へのフェティシズム(呪物崇拜)でもあるのである。マルクスとフロイトのフェティシズム分析の原型は、ヘーゲルの「不幸な意識」批判であるからである。

このように自己を疎外して「悪の根絶(Ausrottung des Schlechten)」(271)をめざす意識構造については『法哲学綱要』第2部「道徳」の末尾に近い140節で集中的に考察されることになり、その結果として第3部「人倫性」が論理的に要請されることになる。1821年の法哲学における内外二様の権威主義に対する二正面作戦も、緒論における「自由な意志」論の完遂も、そして自然と精神の両方に意識や意志から分離した彼岸の本質を認

めるような権威主義を排して提示しようとした<人倫的世界の有神論>つまり地上の有神論も、つまりは「理性的なものが現実的であり、現実的なものが理性的である」という周知の法哲学序文の公式も、1820年頃になって急に浮上した思想的転向や変節などというものではなく、『精神現象学』の「不幸な意識」の意識構造への1807年以來の哲学的批判の継続と仕上げであると理解することができる。そして、しかもそれは、地上の実定的なものの偶然性に対しても地上の意識と意志が地上に全責任を負うという形での人倫的世界の再構成であり、地上の偶然性を、まるで自然現象のように人間の意志や意識から切り離して、「客観的」「実証的」に研究すればいいという意味で自然科学を模倣した法実証主義ないし実証法学(当時におけるその代表が「歴史法学」派であるが)とも異なるし、また実定法とは異なる所に(彼岸に)自然の普遍法があるとする自然法学とも異なる「哲学的法学」をヘーゲルが構想したのは、まさに内外二様の権威主義的思考に対する哲学的二正面作戦によるものであったのである。このように考えれば、地上の偶然的なものを「除去」しさえすれば(必然的)本質だけが残り、地上の偶然的な「悪の根絶」を目指せば、悪のない善だけの世界が残るであろうという『精神現象学』で哲学的に批判された「憧憬」の意識構造は、まさに「十字軍」に極まる「不幸な意識」の幻想であり、このような対テロの「労苦多き戦い」である十字軍の戦いは、『精神現象学』(1807年)によれば「敗れざるをえぬもの」ということになる<sup>10</sup>。

#### 4. 意志内容を自己産出する自由の意志形式

さて「序文」のこの箇所(15)で「現実的な理性」と「精神的宇宙」という言葉が使われていたことが注目される。これが後(本稿の本節後半)で手がかりになってくるからである。さてこの「序論」における自然と精神とを対比させた箇所について、補遺(〔1822/23年ホトー版〕講義)が詳細に補足している。ここで「自然の諸法則は正しい(richtig)のであって、ただわれわれのそれについての諸表象が誤っている(falsch)ことがありうるだけである」<sup>11</sup>とされている。つまり自然においては法則の尺度は自然の側にあって、人間が抱くイメージ(表象)をその尺度に合わせなければならない、ということになっている(これはベーコンからラッセルに至るイギリスの偉大な伝統でもある)。これに対比して「法の諸法則」はといえば、人間によって「措定されたもの」だから、「人間から生まれたもの」であるがゆえに、「何が正しい(recht)かの尺度を自分の内にもっている」と主張する。こうして「内なる声は必然的に〔外なる〕法的諸法則と衝突(Kollision)しうる」<sup>12</sup>ことになる。ここに「外的な権威の必然性と暴力(Gewalt)」と内的な権威ともいべき主観的表象とが衝突しうるということになる<sup>13</sup>。つまり、外的な権威としての伝統に裏打ちされた実定法と内的な権威ともいべき主観的表象の中に取り込まれた自然法との衝突の問題を、ヘーゲルは考察しているのである。このような両権威間の衝突の問題は、カントの人倫の形而上学においては義務の衝突は義務が真に普遍的なものになっていなければありうるはずがないという交通整理の論理によって取りあげられる余地がなかったものである<sup>14</sup>。しかしカント哲学とは異なり、以上のようにしてヘーゲルの考察の領野においては、「あるもの〔存在〕とあるべきもの〔当為〕との間の抗争(Widerstreit)がありうる」<sup>15</sup>ことになる。周知のようにカント哲学においては「汝なすべきであるがゆえに、なしうる」であって、存在と当為との間の抗争はありうべきものではなかった。しかし、カント以後のドイツの思想状況においては、シラーによるカント批判をはじめとして、まさにこのような悟性の衝突と抗争とが問題化していたのである。ヘーゲルは、このようなカント以後における悟性の思想状況を哲学的問題として引き受けたということになる。実際にヘーゲルは、この当時の思想状況を次のように講義していた。「今は世界の教養形成が方向転換したのであって、思想がすべての妥当すべきものの頂点に位置を占めるようになった」<sup>16</sup>。こうして、「思想が本質的な形式にまで高まった以上、われわれは法をもまた思想としてとらえようと試みなくてはならない」<sup>17</sup>。ただし、そこでヘーゲル自身は、間髪を入れずに「偶然的な私見に門戸を開く」ことに歯止めをかけて、「真の思想」は「ことがらの概念」である、と言う<sup>18</sup>。ここに内なる権威としての主観的な

表象の「偶然的な私見」とは一線を画すヘーゲルの概念の論理学が登場している。したがって、人間の理性といっても、それは人間の「内」なる権威ではなく、現実的なものということになる。ただし、この現実的なものとは、「外」なる実定性でもない。主観的な「内」なる「本質」の権威性でもなければ、「外」なる「現存在」の「実定性」の権威性でもない。ヘーゲルの論理学における「現実性」とは、「本質」と「現象」や「現存在」との統一とされているが、もちろんこれが「本質」と「現実存在」との統一としてのスピノザの「実無限」を下敷きにした神学的な背景をもっていることは明らかである。だからこれは、いわば「人倫的世界の無神論」を克服する〈人倫的世界の有神論〉の立場だというような神学的な性格づけを招くことにもなる。

したがって人間の理性といっても、それは人間の「内」側だけにある主観的な表象であってはならない(これは、したがって以上の議論から導かれる論理的必然性である)。ここにヘーゲルの理性概念が、カントの理性概念において頂点を画した近代的な理性概念であると同時に、森羅万象を貫く汎通性をもった古代の「ヌース」概念でもあるという性格をもったものになる。こうした近代の頂点を画したカント以後の近代的「思想」状況に対峙するとき、近代主流の理性概念とは別の淵源、つまりスピノザの「実無限」や古代の「ヌース」の概念をも動員することによって初めて、この「序文」末尾の「理性的であるものは現実的であり、現実的であるものは理性的である」という有名なテーゼが生み出されるのである。これがもはや単なる現状肯定主義ではありえないことは、上述のことから明らかである。ヘーゲルが主観的表象主義と同時に客観的法実証主義とも一線を画していたからである。しかも、1822/23年のヘーゲルの講義(ホトー版)は、はっきりと法が人間に由来するものであることを認めていた。ということは、法は外的に「与えられたもの」ではないということを確認しているということである。つまりいわば法とは、主観自身の分泌物ということになる<sup>19</sup>。そして、この「序文」末尾の現実的理性という有名なテーゼの直後で、「自然」と「精神」との区別をもう一度超えるかのような言い方が出てくるのであるが、そこで先ほどの「精神的宇宙」(15)という言葉がもう一度繰り返されるのである。つまり、「哲学は自然的宇宙の考察と同じく精神的宇宙の考察においても、この確信から出発する」(25)。もちろんここで、哲学の出発点であるこの確信とは、いうまでもなく「理性的であるものが現実的であり、現実的であるものが理性的である」という確信である。したがって、ここでは、単に内的な精神的宇宙が外的な自然的宇宙と同じであるということが言われているのではない。そうではなくて、ここでいう精神的宇宙は単に内面的な宇宙ではないし、また自然的宇宙もまた人間の外なる宇宙でもない。自己産出的であるがゆえに自由であるような近代理性の頂点を通過した理性であると同時に、単に人間の内面に閉鎖された理性ではなく、森羅万象の現存在にも汎通しているような古代的なヌースでもあるがゆえに、この理性は現存在を自分自身の所産として、したがって物自体をも自分自身の所産として、つまり物自体(Ding an sich)をも自分自身の所産としての思想物(Gedankending)<sup>20</sup>として認識するがゆえに自由であると自己認識するような理性である。それゆえに、それはもはや古代のヌースでもなければ、単に客観と対立して分離した近代的な主観の理性でもないのである。つまり抽象的な形式としての自我が、内容を外からあるいは内から所与として(あるいは権威として)受けとるという受動性の姿勢をとるかぎり、内容を自分以外の外部<sup>21</sup>から受けとるという点において、この自我意識の自由と能動性は、途中で挫折している。内容を外部から受動的に受けとる限り、その自由は途中で挫折していることになる。内容を「我がもの」にすることによって、近代の抽象的な自我の形式が、自ら内容を生み出すプロセスを通過しなければ、近代の自由は、自らの目標に到達することはできない。ここに自由の目的論ともいべき論理構造を見てとることができるが、目的が出発点の外にあるわけではないという意味において、「非目的論的(a-teleologisch)」<sup>22</sup>(M・リーデル)である。終局目的(テロス)が出発点の外にあるわけではないという真理の構造は、真無限の円環構造へとつながる。したがって、目的と手段、あるいは終局目的とそれ以外のプロセスという二元論的分離を前提とする(リニアな=直線的な)目的論一般とは異なる円環の論理をヘーゲルは想定している。リニアな直線的なイメージは、ヘーゲル哲学において悪無限のイメージ表象であり、円環が真無限の表現である<sup>23</sup>。したがってこうした内在的目的論は、終局目的とそこに至る途上の遂行プロセス

スとの分離を前提とする目的論とは異なる。リーデルは、「自由意志そのものに内在している目的論、そしてすべての實在に貫徹し、そこにおいて自分の自由を獲得する『概念』のあの運動であるところの目的論」<sup>24</sup>とも言っているが、その直後でその「非目的論的意味」に言及しているように、それはもはや目的論の限界を超えて目的論から逸脱しているものである(このような目的論の限界を超えた内在的目的論に対して、『大論理学』の第三部はもはや「目的論」という名称を与えないで「生命」論や「理念」論という名称を与えている)。そうして、以上のようにして自由の内容を、抽象的な自我の形式自らの所産として生み出す人間意識の自由論が展開されなければならないのであるが、この内容を内であれ外であれ自分以外から偶然的に受けとるのではない形式(あるいは形式の弁証法 それはイェーナ期の論理学・形而上学において既に着手されていたものである)を展開するのが、法哲学「緒論」第四節以降の主旨であり、そのために第四節ではじめに論じられるのが、思考と意志との同一性であり、理論と実践との同一性という、カント哲学の二元論的な枠組みを壊す試みである。

#### 5. 自由・思考=能力説への批判 - カント哲学およびスピノザ哲学との継承関係 -

ヘーゲルは、第四節冒頭において、法の地盤は意志であり、すなわち自由意志であるといったことは、既に見た通りである。そして、これがホッブズやルソーやカントらの意志論に基づく社会理論の構成を発展的に継承したものであることも、すでに見た通りである。しかしさらに、こうしたヘーゲルの法哲学の冒頭の出発点が、カントの『人倫の形而上学』の冒頭の出発点と対応関係をなしていることも注目される。ヘーゲルの法哲学はすでに見たように実定法学と自然法学との二正面を取りあげながら「哲学的法学」の立脚点の独自性を押し出していき、これもカントの『人倫の形而上学』第一部「法論」の冒頭が実定法学および自然法学との関連に取り組むところから出発するのと対応している<sup>25</sup>。ヘーゲルの法哲学の出発点がカントの『人倫の形而上学』をいわば土台としながら、法論と徳論という二元論的なカントの構成枠組みの抜本的改編を狙っているのもである。カント以後における当時の思想状況に時論的にも対峙しながら、そうした思想状況の基本枠組みとなったカントの『人倫の形而上学』の原理論的な改編に臨んでいるとも言える。つまり後者の理論的な変革は、前者の思想状況に対する実践的な介入でもあったのである。ヘーゲル哲学の展開においてもまた、理論と実践とは分離できないものであった。

しかし第四節のテーゼは、さらに「自由が法の実体と規定をなす」とか「法の体系は現実化された自由の王国である」とか「法の体系は精神自身から生み出された第二の自然としての精神の世界」でもであると、展開されている。「自由が法の実体と規定をなす」とは、法の実体は自由であるとも要約することもできる。だから法の体系は自由な精神自身から生み出された自由な精神の世界である、という論理展開にもなる。ところが法が自由であるということは、第四節冒頭において法の地盤が意志であり、すなわち自由意志である、と述べていたことと直結している。つまり、まず、すべての意志がすなわち自由意志であるとヘーゲルは述べる。つまり1824/25年の講義(1824/25年グリースハイム版)<sup>26</sup>で述べられているように、「自由な意志と不自由な意志との二種類の意志があってその一方が出発点となる、というのではなくて、出発点は自由を実体とする意志である」<sup>27</sup>のである。意志が自由を実体とするというのは、1823/24年の講義(ホトー版)で述べられているように「重さが物体の根本的規定であるのとまったく同様に、自由が意志の根本規定である」<sup>28</sup>ということを意味している。この物体と意志の根本規定の対比もまた、カント『人倫の形而上学』「法論」冒頭の考察を援用したものである<sup>29</sup>。同時にヘーゲルは、自由な意志のみが現実的な意志であって、不自由な意志とはいわば形容矛盾であり、不自由である限りもはや意志ではなく、物体に等しいと断定するところまで、このカントの根本規定を徹底化させるのだが、このカント的規定の徹底化がやがてカント的枠組みを突破する急進化につながる。ここで自由な意志のみが現実的な意志であると述べたが、これは先ほど引用した「法の体系は現実化された自由の王国(das

Reich der verwirklichten Freiheit)である」という際の「現実化」という用語と同様に、背後にはスピノザの「実無限」つまり本質と現実存在との統一としての現実性という枠組みがあり、ここにおいて物自体的本質と現象とを峻別するカント的な二元論的枠組みを破壊するためにスピノザ的契機が持ち込まれていることになる。だから内的な本質は、内側に引き籠もって発現しないままに残されたもの、すなわち物自体として残余し続けるというような、本質と現象との二元論をヘーゲルは明確に否定していることになる。「本質は現象しなければならない」(ヘーゲル『大論理学』)。

このことが、思考を特殊な「能力」と見なす立場に対するヘーゲルの第五節注解での非難(49f.)や、自由を「能力」と呼ぶ悟性的な立場へのヘーゲルの第十節注解での非難(61)に直結しているということも重要である。つまりこうした思考「能力」説や自由「能力」説へのヘーゲルの否定の背後にある論理は、スピノザの「実無限」に立脚した真無限的「現実性」の論理学なのである<sup>30</sup>。第五節注解では、次のように記されている。「思考を一つの特種で独自の能力(Vormögen)とみなして、同様に一つの独自の能力としての意志から分離して考察し、さらに意志、特に善い意志にとって不利で不都合なものと思いをみなすような人々は、ただちにはじめから意志の本質について何も知らないということを示している」(49f.)<sup>31</sup>。第十節注解では、次のように悟性を批判している。「悟性は単なる即自存在(Ansichsein)で立ち止まり、こうした即自存在にしたがって自由を一つの能力(Vormögen)と呼ぶ。そうした場合、そのような自由は実は可能性(Möglichkeit)にすぎない」(61)。ここで「即自存在」「能力」「可能性」に付けられた傍点は、いずれも原書自身におけるゲシュペルトによる強調である。こうして思考や自由を「能力」とみなす「悟性」は、「即自存在」に立ち止まり、つまりは現象しない本質つまり即自的な本質に立ち止まっていることになり、そうした思考や自由は「可能性」に止まり、つまりそうした思考も現実化しないし、そうした自由も実現しないで、そうした思考も自由も途中で立ち止まり挫折し不胎化されているということになるということを、ヘーゲルは悟性批判の形で問題にしている。ここで「そのような自由は可能性にすぎない」というのは、そのような自由が「現実性」ではない、という論点を取り上げていることになるが、この「現実性」というのが、ヘーゲルの大論理学の第二部「本質論」の「現実性」の章の祖型となったスピノザの「実無限(infinitum actu)」のアクチュアリティーである。

しかし同時に、ヘーゲルの法哲学自身がその「序文」等において再三述べるように大論理学を前提にしているからといって、大論理学の形式的図式をアプリアリに客観的精神の領域という素材に外的に「適用」すればよいというものではない。主観的偶然的自由への批判の文脈における外的な「適用(Anwendung)」批判については法哲学第十節注解(61)参照。ヘーゲルにおける「前提 - 措定」とは、遡及的な措定であって、現実界の外にある所与の本質論理を現実界に外的に「適用」するというものではない<sup>32</sup>。ヘーゲルへの汎論理主義という非難は、フロイトへの汎性主義という非難に似ている<sup>33</sup>。「能力」と言った場合には、「能力」は潜在的にあっても発揮されないでいるとか、といった潜在能力と顕在能力との分離を許す二元論的な論理に陥るが、ヘーゲルは思考も意志も現実化された自由としてしかありえないと考えることによって、また思考も自由も(潜在的でもありうるような、つまり即自的でもありうるような)「能力」ではない、と考えることによって本質(物自体)と現象・現実存在・現存在との間の分離を論理的に乗り越えることができた。こうした論理そのものは、もちろんヘーゲルの大論理学において詳細に体系化されており、これへの参照をヘーゲル自身が法哲学の中で再三にわたって指示しているのではあるが、しかしこれは法哲学等の実在哲学によって「前提」つまり遡及的に措定されたものである。これは弁証法研究の伝統的な語法で言えば、弁証法の下向と上向とが不即不離と言われてきた事柄の現れでもある。自由はここの下界ではないどこか別の所にあるという悟性の「不幸な意識」のないものねだりの思考法に対するヘーゲルの揶揄が、「ここがロードスだ、ここで跳べ」であった。自由は今、ここにある。これが現実的な自由(「現実化された自由の王国」)としての「法の体系」ということである。同様に、真の弁証法は法哲学を含む実在哲学の外部に、「創造以前の神の叙述」としての永遠の無時間的な真理として大論理学というようなものの中であって、この真の弁証法を実在世界に「適用」したものが「自然哲学」



や「法哲学」というわけではない。したがって、ヘーゲル哲学においては厳密には、「主著」と言えるものはないことになる。「主著」はない、ともいえるし、すべてが既に「主著」とも言えるのだが、このような場合には、「主著」というカテゴリーそのものが最終的には廃棄・揚棄されていると言った方が適切になる。

## 6. おわりに 理論と実践、思考と意志との連関

そしてこうした問題が、思考と意志との不可分、つまりは理論と実践との不可分という捉え方につながっている。こうしてヘーゲルによるカントの自由意志論の継承と徹底化は、カント的な理論理性と実践理性との分離をも壊す急進性も帯びるようになる。1824/25年の第4節の講義(グリースハイム版)において「自由な意志と不自由な意志との二種類の意志があってその一方が発点となる、というのではない」と述べられていたのとちょうど表裏一体のようにして、第4節の補遺では「思考と意志との区別は理論的態度と実践的態度との区別にほかならないが、思考と意志は二つの能力などというものではなくて、意志は思考のある特殊な仕方であり、思考が自分を現存在に翻訳する仕方であり、自分に現存在を与えようとする衝動としての思考である」(46f.)と述べられている。思考と意志とが潜在的なままにとどまりうるような能力ならば、「自分に現存在を与えようとする」思考つまり意志はなくてもいいのであるが、しかし両者が潜在性にとどまりうるような「能力」ではないがゆえに、思考は必ず意志として自分に現存在を与えるのである。この「思考と意志との連関(Zusammenhang)」(46)について、第4節への1824/25年の講義(グリースハイム版)において『旧約聖書』の「創世記」などを引用しながら詳細に補足して<sup>34</sup>、さらに補遺において、思考と意志、理論的態度と実践的態度との「この区別は、不可分のものであり、それらは一個同一のものであって、思考と意欲のどの活動にも両方の契機が見出される」(48)と述べられるのである。

なお先ほど、第5節にもとづいて思考を能力と見なすことへの批判を、また第10節にもとづいて自由を能力と見なすことについての批判を確認した。そして今ほど、思考と意志との同一性が確認された。さらに先に、意志と自由との同一性が確認されていた。ということは、思考と自由とが能力ではない以上、ヘーゲルにおいて意志もまた能力ではない、ということになれば、その論理的一貫性が失われることになる。このことは第22節の本文で確認される。「即かつ対自的にある意志は、真無限である。…この意志は単なる可能性、素質、能力ではなくて、現実に無限なもの(infinitum actu)である。なぜなら、概念の現存在いいかえれば概念の对象的な外在態が、内的なものそのものだからである」(74)。

このようにして、大論理学の無限性の論理および現実性の本質論理が法哲学において「前提」されているといっても、それは大論理学の論理を法哲学において外的に所与のものとして「適用」すればよいというものではない。そしてこのような論理を遡及的に指定することによって、同時にカントの『人倫の形而上学』の法における自由の目的論的実現が自由の現実化として徹底(完遂)されているのである。それにもなつて初めて思考と意志との同一性が導き出されて、意志の能力説が否定されるのである。このような意志の自由論が、どのようにして意志の「偶然性」の問題と取り組みながら「人倫」論を生み出していくのか、それは次の章で見ていくことにする。

(註)

<sup>1</sup> Dieter Henrich, *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, 1967, S.157. 中壘肇監訳『ヘーゲル哲学のコンテクスト』哲書房、一九八七年、三七六頁。

<sup>2</sup> ヘーゲル全集からの引用は、本文中の括弧内に略号をもって示す。略号の後の数字は、引用箇所巻数と頁数を表す。

また、〔 〕は引用者による補いであり、特記しない限り引用箇所の下点は引用者による。

W = G. W. F. Hegel: *Werke in zwanzig Bänden*. Theorie-Werkausgabe. Suhrkamp (Frankfurt a. M), 1971.

GW =G. W. F. Hegel, *Hegel Gesammelte Werke*, Felix Meiner (Hamburg), 1968-.

なお、ヘーゲル『法哲学綱要』からの引用については、本文中の括弧内に W7 の頁数のみを記した。

<sup>3</sup> Henrich, a. a. O. S.159, 前掲邦訳、三七八頁。

<sup>4</sup> 理論と実践に関しては、『法哲学綱要』第4節補遺参照。実践(プラクシス)と制作(ポイエシス)に関しては、Manfred Riedel, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Suhrkamp, 1969, S.25, S.27. 清水正徳・山本道雄訳『ヘーゲル法哲学 その成立と構造』福村出版、1976年、二七頁、二九頁参照。

<sup>5</sup> Manfred Riedel, *System und Geschichte. Studien zum historischen Standort von Hegels Philosophie*, 158 SS., Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1973, S.99. 高柳良治訳『体系と歴史 ヘーゲル哲学の歴史的位置』お茶の水書房、1986年、108頁参照。

<sup>6</sup> G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift von H. G. Hotho 1822/23*, hrg. v. K.-H. Ilting, *G. W. F. Hegel, Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, Bd.3, Frommman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1974.

<sup>7</sup> M. Riedel, a. a. O., S.105.リーデル『体系と歴史』114頁。

<sup>8</sup> 本稿第4節以下。なお形式と内容の関係に関して、「素材」(84)(内容)に対して普遍的な形式を外的に「適用すること(Anwenden)」(ibid.)とは異なる「概念の弁証法」(ibid.)の「内在的な前進と産出」(ibid.)、すなわち「内容の自分固有の魂」(eigene Seele des Inhalts)」(ibid.)である「展開ないし発展」(ibid.)という「論理学によって前提されている」(ibid.)「方法」(ibid.)については、ヘーゲルの法哲学の「方法」がまとめられた第31節を参照。

<sup>9</sup> ヘーゲル『精神現象学』(上巻)金子武蔵訳、岩波書店、1971年、217頁以降。

<sup>10</sup> Vgl. Francis Fukuyama, Financial Times, September 16, 2001.

<sup>11</sup> Hegel, Hotho 1822/23, S.92.

<sup>12</sup> Hegel., a. a. O., S.93

<sup>13</sup> Hegel., a. a. O.

<sup>14</sup> Immanuel Kant, *Kants gesammelte Schriften*. hrg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. . Die Metaphysik der Sitten. 1797. Herausgeber: Paul Natorp. 1914, S.224. カント『人倫の形而上学』第一部「法論の形而上学的基礎論」「人倫の形而上学への序論」「人倫の形而上学のための予備概念」。

<sup>15</sup> Hegel. Hotho 1822/23, S.93.

<sup>16</sup> Hegel., a. a. O., S.96.

<sup>17</sup> Hegel., a. a. O., S.99.

<sup>18</sup> Hegel., a. a. O.

<sup>19</sup> ここで分泌物という言葉を使うのは、超自我がリビドー自身の分泌物であるというフロイト理論との通底性を念頭におくためである。Vgl. Sigmund Freud, *Das Ich und das Es*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1923.

<sup>20</sup> ヘーゲルの思想物(Gedankending)という概念は、フィヒテの知識学に登場する「思想物(Gedankending)」批判の概念を継承している。

<sup>21</sup> この場合は内なる心胸や感情もまた自我にとって外部であることに注意、それはフロイトの自我論において、無意識やエスやリビドー経済学の世界も超自我も自我にとって外部であるという局面をもつことと同様である。Vgl. S. Freud, a. a. O.

<sup>22</sup> M. Riedel, *System und Geschichte*. S.107. リーデル『体系と歴史』116頁。

<sup>23</sup> 「実無限 *in finitum actu*」(74)を明示しながら真無限についてヘーゲルが記した22節に対してヘーゲルが行った1822/23の講義(ホト版)を参照。Hegel, Hotho 1822/23, S.153f.

<sup>24</sup> M. Riedel, *System und Geschichte*. S.106. リーデル『体系と歴史』115頁。

<sup>25</sup> Kant, *Kants gesammelte Schriften*. Bd. . Die Metaphysik der Sitten. S.229.

<sup>26</sup> Hegel, *Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift von K. G. Griesheims 1824/25*, herausge. v. K.-H. Ilting, *G. W. F. Hegel, Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, Bd.4, Frommman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1974.

<sup>27</sup> Hegel., a. a. O., S.101.

<sup>28</sup> Hegel, Hotho 1822/23, S.107f.

<sup>29</sup> Kant, *Kants gesammelte Schriften*. Bd. . Die Metaphysik der Sitten. S.214ff. カント『人倫の形而上学』第一部「法論の形而上学的基礎論」「人倫の形而上学への序論」「人倫の形而上学のための予備概念」346頁等。

<sup>30</sup> このことは、本稿次節で引用される第22節の本文で、意志が「能力ではなくて、現実に無限なもの(*in finitum actu*)である。なぜなら、概念の現存在いいかえれば概念の対象的な外在態が、内的なものそのものだからである」(74)と書かれているところで明確に示されている。

<sup>31</sup> ここでの「能力」への傍点の付与は、原典におけるヘーゲル自身のゲシュベルトによる強調である。つまりヘーゲル自身が「思考」は「能力」ではない、ということを確認している。

<sup>32</sup> 「措定と前提の弁証法」については、vgl. Henrich, a. a. O., S.117. Slavoj Žižek, *The Metastases of Enjoyment, Six Essays on Woman and Causality*. Verso, London- New York, 1994, p.32, p.39, p.61. スラヴォイ・ジジエク『快樂の転移』松浦俊輔・小野木明恵訳、青土社、1996年、60頁、71頁、106頁。

<sup>33</sup> フロイトの「転移」論の背景にヘーゲル的な「前提 - 措定」の論理を読むというのがラカン派の独創的な読解である。vgl. S. Žižek, *The Sublime Object of Ideology*. Verso, London- New York, 1989, pp.224. ジジエク『イデオロギーの崇高な対象』鈴木晶訳、河出書房新社、2000年、334頁以降。S. Žižek, *For They Know Not What They Do, Enjoyment as a Political Factor*, Verso, London- New York, 1991, p.42. ジジエク『為すところを知らざればなり』鈴木一策訳、みすず書房、1996年、68頁。

<sup>34</sup> Hegel, *Griesheims* 1824/25, S.104.