

## 法・道徳・人倫の原理と偶然的決定

個別的自己意識を通じた内容の獲得

Realization of Law through Freedom of Will and Contingent Determination

大 藪 敏 宏  
OYABU Toshihiro

### 1. はじめに

ヘーゲルの法哲学は、その冒頭の「緒論」に示されているように、ルソーやカントやフィヒテの社会理論を(批判的に)継承して、広い意味での法の実体的基礎を意志の自由とすることを法哲学の出発点としていた。

『法哲学綱要』の「序文」は、「自然」と「人倫的世界」とを峻別したうえで、自然は即自的に理性的であることが認められているのに対して、人間によって生み出されてその意志に服している「自己意識の本来の境域である」人倫的世界である国家においては「偶然と恣意にゆだねられている」という当時の思潮をとらえて、「人倫的世界の無神論」(S.16,158頁)<sup>1</sup>と呼んでいる。こうして人間の世界は自然界と異なって「神に見捨てられている」と捉える「人倫的世界の無神論」においては、「真なるものは人倫的世界の外にあることになる」(ibid.)。それゆえに、こうした「人倫的世界の無神論」にとっては、人倫的世界の外にある「真なるもの」を(再)獲得することが、「課題」となる。この永遠の課題はどこにあるのかといえば、プラトンの理想主義の伝統においては永遠のイデアの世界にあるということになるはずであるが、この永遠の客観的世界であったイデアが主観化されて人間的観念の世界へと移された近代的思潮においては、人間の主観的観念の中にあることにもなりかねない。ここに出来るのが、主観性と客観性との変転をめぐる偶然性の問題である。ここで客観性を「神に見捨てられた」だけの質料の世界とのみ見なす近代的(理想)主義においては、客観的な暗黒の人倫的世界に対して主観的な永遠の「真なるもの」を自分の主観的世界から導き出して適用するというイデオロギーの時代が到来することになる。こうしたフランス革命以後の時代において特に顕著となった近代的啓蒙の隘路が導き出した「狂信」に対して、ヘーゲルはこのような自然的世界と人倫的世界ないしは自然と精神とを峻別する二分法とは異なる新たな存在理解の枠組みを構想する。

近代的啓蒙の隘路が導き出したこのような「狂信」と一線を画しうる自由な自己意識の可能性とは、どのような論理的可能性でなければならないのだろうか。偶然的に外的に与えられた内容を私的領域において温存するというリベラルな枠組みにおいては、内容は「制限」つまり外的な否定性ないしは「暴力」として現象する。それゆえにヘーゲルの新たな構想において重要な論理は「内在的な否定性(immanente Negativität)」(S.53,196頁)の論理であった<sup>2</sup>。そしてこの「内在的否定性」の論理にもとづく「自我の自己限定」の遂行において自我は、自分が抽象的であるがゆえに内容を捨象できるような普遍的自己意識ではなく、自分が偶然的に与えられた特定の対象内容に限定されていることを意識(反省)しつつ他の個別的自己意識にも開かれているような個別的自己意識でなければならなかった<sup>3</sup>。このようなこれまでの研究成果の上に立って、本稿ではさらに、この個別的自己意識を通じた内容の獲得と、それを通じた意志の自由による法の実現の過程を検討する。

### 2. 自我と自己意識による法的自由の実現

伝統的なノモスとピュシスとの二者択一を逆転したホッブズは、自然だけが必然的法則に服するだけではなく、むしろ人工的な社会こそが市民を服従へと義務づけるということを示そうとした<sup>4</sup>。古代の自然法を近代が復興させたときには、古代の自然法とは異なり、この自然の法則を振り出してその裏書きをした神の意志が自然の背後で自然の必然的法則性を支えているということになる。こうして近代自然法の思想空間においては、その自然の必然性の根拠は自然のうちにあるのではなく、世界を創造した神の意志のうちにあることになるが、やがてこの神の意志からの演繹は断念されることになるとも言われる<sup>5</sup>。この一歩はルソーによって踏み出されて、ヘーゲルによればルソーの功績は、人間の思想と「意志を国家の原理として立てた」(258節注解、S.400,481頁)ことであるということになる<sup>6</sup>。

ヘーゲルはこの点においてルソーの功績を継承するのであるが、しかし同時にルソーにおいては、そして258節注解のヘーゲルによれば、のちのフィヒテも同様であるが、国家の原理となった意志というものが「個別的意志」であり、この個別的な意志の「契約」に国家の成立根拠を求めるところに、この個別的な意志の「共同的なもの」としての一般意志によって国家を基礎づけようとしたという点を、ヘーゲルは批判する。こうしてヘーゲルは、この「悟性」の「抽象的な諸観念」が「暴力」を引き起こしたとフランス革命へのルソーの思想の影響を批判する。こうしてヘーゲルのフランス革命への是々非々の批判的分析は、こうした「個別的意志の原理」(258節注解、S.401,482頁)に対する次のようなヘーゲルの対案を導き出す。すなわち、「個々人によって認識されようとしてされまいと、また個々人の気ままな意向によって欲せられようとして欲せられまいと、客観的意志は、即自的にその概念において理性的なものであるということ、客観的意志に対置されたものであるところの知と意志とのたはらき、つまりただ個別的意志の原理の中にだけ引き留められている自由の主体性は、理性的意志の理念のただ一方の、それゆえ一面的な契機しか含んでいないということ、意志は対自的であると同じく即自的でもあることによってのみ理性的意志であるということである」(258節注解、S.401,482頁)。

しかしただ一方の契機とはいえ、この意志の自由に社会構成の原理を認定したルソーの功績をヘーゲルは発展的に継承する。この「自由意志の理念によってルソーは、伝統的自然法のレックス・ナトゥラーリス〔自然法〕の基礎となっている自然の目的論の、自分自身を意志し思考する個人の主体性への、ホッブズによって着手された転回を完成する」<sup>7</sup>。しかしここで重要なことは、自由の理念化におけるカント哲学による刷新である。カント哲学以前においては自由がしばしば経験概念と混同されがちであった。そこにおいては自由と意志と恣意との区別が明確でなく、互いに混同されがちになる。恣意は経験概念の領域で動くものである。だから恣意を自由な恣意とすべく意志が恣意に働きかけなければならないというのが、カントの人倫の形而上学の真意である。しかもさらに重要なことは、カントとフィヒテにおいてはこのような意味での新しい段階に入った自由概念を倫理学の領域でのみ適用して、経験的な自由を自然法の基礎とするのに対して、ヘーゲルはカントやフィヒテにおいて切り開かれた経験的なものからの自律としての自由を法において貫徹させようとするという違いである<sup>8</sup>。

法論における自由が恣意的な経験概念であるとすれば、この恣意の衝突による軋轢を調整する原理は恣意的な自由の外側にある(外的な抽象)法にゆだねられて、これこそが法の任務ということになる。したがって法はこのような(経験的に所与の)自由意志の制限であり調整原理であるということになり、これがアダム・スミスにも通底する正義の原理であり、これが今日に至るまでのリベラリズムの伝統を形成する。そのことによって慈善は倫理学の領域に閉じこめられ、リベラリズムはボランティアと施しという思想と親和的となる。

これに対してヘーゲルが探求したことは、もう一つのモダニティの可能性であり<sup>9</sup>、新たな段階の自由概念を法論においても貫徹させるとともに、意志を規定する特殊的な内容を外面的制限として所与として与えられるのではなく自己規定として獲得するというロジックの開発であった<sup>10</sup>。これは、実はまずはフィヒテの知識学

が探求したものであったが、フィヒテはこの探求を法論においては放棄したのあるが、ヘーゲルはこれを『法哲学綱要』の「緒論」において法の原理として遂行しようとしているのである。

いかにして自己規定として特殊な内容を獲得することができるのか、別の視点から言えばそれは内容をもたない主観がいかにして客観的内容を獲得するのか、という問題でもあるが、この問題はヘーゲルの親友の中で一番はじめにフィヒテの知識学に接したヘルダーリンがヘーゲルにもたらした次のような思索の中で、まずは叡知的直観と根源的判断の思想によるフィヒテ的問題への対応でもあった。

資料「ヘルダーリン「存在・判断・可能性」

存在 それは主観と客観との結合を表現している。

主観と客観とが単に部分としてのみ合一されているのではなく、したがって分離さるべきものの本質を損なうことなしには分割が行われえないように端的に合一されている場合にのみ、叡知的直観の場合と同様に、端的な存在が問題となりうる。

しかし、この存在は同一性と混同されてはならない。もし私が、自我は自我だというとき、主観（自我）と客観（自我）とは分離さるべきものの本質が損なわれることなしには分離が行われえないように合一されているのではない。逆に、自我は、自我からの自我のこの分離を通じてのみ可能なのである。私は如何にして自己意識なしに、自我！と言い得るのか？ しかし自己意識は如何にして可能なのか？ 私は私に私自身を対立させることによって、私を私自身から分離するが、しかしこの分離にもかかわらず私を対立の中で同一のものとして認識する。しかしどの程度まで同一のものとしてなのか？ そのように私は問い得るし、問わねばならない。というのは、別の観点においては、それは自分に対立しているからである。それゆえ、この同一性は、端的に生じるような主観と客観との合一ではなく、それゆえ、この同一性は、絶対的存在には等しく(=)ない。

判断。それは、最高にして最も厳密な意味において、叡知的直観の中で最も緊密に合一されている客観と主観との根源的分離であり、それによって初めて客観と主観とが可能になるような分離であり、つまり原=分割(Ur=Theilung)である。分割の概念の中にはすでに、客観と主観との相互的な関係づけの概念があり、客観と主観とがその部分であるようなある全体という必然的な前提である。「自我は自我である」は、原=分割というこの概念への最もふさわしい実例であるが、これは理論的な判断としての原=分割である。なぜなら、実践的な判断においては、自我は自分を自分自身ではなく非我に対立させるからである。

現実性と可能性とは、媒介的な意識と無媒介的な意識と同様に、区別される。私が対象を可能的なものとして思惟するとき、私は、対象がそれによって現実的になるところの先行的な意識だけを繰り返す。我々にとっては、現実性でなかったような可能性は思惟できない。それゆえ、理性の対象はそうであるべきものとして意識の中に登場するのではないのだから、可能性の概念は理性の対象には妥当しなくて、必然性の概念だけが理性の対象に妥当するのである。可能性の概念は悟性の対象に妥当し、現実性の概念は知覚や直観の対象に妥当するのである。」<sup>11</sup>

さて、ここにフィヒテ的自我と自己意識との関係が垣間見えている。おそらくはヘルダーリンがもたらしたこの問題を、ヘルダーリンが狂気に陥ったあとも、ヘーゲルは終生追求したと言っていい。それは、『法哲学綱要』においては「緒論」にその痕跡を残している。恣意的自由の調整ないし共存原理あるいは制限原理としての法正義の原理と徳の原理との二分法は、理論理性における普遍的自己意識と実践理性における個別的自己意識との二分法、そして実践理性の領域における経験的なものからの自律としての自由と経験的自由としての恣意との二分法とに、理論上において照合していた。

これに対して、個別的自己意識による普遍的自己意識の媒介という通路を掘削することによって、ヘーゲルは内容の再獲得という理論回路を開発しようとする。これはもちろんH.テューの「本源的原因」の探求とピエ

ール・ジャネのトラウマ理論を通じて、やがて精神分析理論の成立へも波及することとなる<sup>12</sup>。

### 3. 個別的自己意識による内容の再獲得と法の受肉

だから、今後のヘーゲルの法哲学は、決して普遍的な自己意識の視点から考察されるのではなく、徹頭徹尾において個別的な自己意識の視点から考察されることになる。しかしそうはいつでも、ヘーゲルが原子(アトム)論的な立場に立脚しているということにはならないのは、もちろんである。アトム論的というよりも、自己意識の個別性に立脚するときのみ、ヘーゲルの「思弁的な哲学」(7節注解、S.55,198頁)は可能になる、ということ強調しておきたい。ここで注意が必要なのは、こうした自己意識の個別性に立脚するといっても、それが個人的な自己意識が、そのまま自由の基礎になる。こうした自由の実現論をルソーの社会契約論に見てヘーゲルは29節で批判しているのではなくて、逆にそうした個人的な自己意識がもっている「目的」や「内容」が特殊的なものにすぎないという事を明確に対自化し、つまり対象化することによって、「法」における概念と現存在との相違を乗り越えようとしている(30節)ということである。

法を単に客観的な現存在のシステム、つまり人間の生から自律した自己組織的に完結した客観的システムとみなさないで、人間の生と結合したものであるがゆえに人間の意志の所産としてみなすという(ホッブズないし)ルソー以来の意志論にもとづく社会の構成論を継承しながら、その自由の貫徹と完成をめざすという社会哲学が、カント哲学の統覚による現象の構成論や理性の自律による徳論と法論との原理的な分離をも、この意志の自由によって統一的に把握しようとするとき、ここで必要となる議論は、意志の形式から分離した内容を、いかにして意志が再獲得するのか、という問題になる。このような分離をもたらすのが純粹思考であり、つまり普遍的な a1「自己意識としての形式的な意志」(8節、S.58,200頁)であり、その普遍的な自己意識と区別されたかたちで、その外側に、「個別性」をもった自己意識、つまり特定の対象に囚われた自己意識としては a2「主観的な目的を客観性へ翻訳する過程」(8節本文、S.58,200頁)という「意志の形式」が区別されることになる。そしてこの区別された意志の形式に対して、b意志の「内容」(9節本文、S.59,201頁)が区別されることになる。ここで意志の形式と内容との分離が生じたことになるが、この分離が、意志の即自的な自由と対自的な自由との分離がもたらしたそうした有限な意志の「現存在ないし現象」(10節注解、S.60,202頁)をなしているとされる。これは分析による分離を事とする悟性がもたらしたものである。「悟性は、自由とそれの意志するものとの関係、総じて自由とそれの実在性との関係を、なにか与えられた素材への自由の適用(Anwendung)としてしか解せず、その適用は自由そのものの本質には属しないものと解する」(10節注解、S.61,202頁)。しかしこうした悟性的な自由の外的な「適用」とは異なり、いわば理性的な自由の場合は「意志は自分自身を対象とすることによって初めて、それが即自的にあるところのものに対自的にもなる」(10節本文、S.60,201頁)。ここでヘーゲルは『法哲学綱要』の自家用本で、この「自分自身を対象とすることによって」のところ、つまり、「つまり、内容とし目的とする」と補筆している<sup>13</sup>。だから、この10節以降の法哲学の「緒論」は、意志が対象・内容・目的を外部の偶然的権威から偶然的に与えられるのではなくて意志自身を意志の内容にしていくプロセスということになる。それゆえにこのプロセスは、即自存在と対自存在との分離がもたらす「現存在ないしは現象」である「自然的意志」(11節～18節)と「形式的な権利」(21節以下)にみられる意志の抽象的形式と内容との分離をつぶさに見ていくことによって、悟性の形式的な自由から分離してしまった意志の対象・内容・目的を、意志自身が自らによって生み出されたものとして再獲得するプロセスだということになる。

ヘーゲルが「緒論」において行っていることは、(ホッブズないしは)ルソー以来の人間の意志に基づく社会構成を、さらにルソーの特殊意志の集合体からの社会構成を、カントやフィヒテの理性の自律としての自由論を客観の側へと徹底することによって客観自身が自由意志の内容としての法である、というかたちで、それまでの所与の自然法に依拠する自然法学とも、所与の実定法に依拠する実定法学ないしは法実証主義とも異なる、

第三の道としての「哲学的法学」をまとめあげようとしたということである。そしてこうしたヘーゲルの目論見にもなつて初めて、抽象法と道德との統一体としての「人倫」論が、そして「市民社会」論が論じられるという独自の法哲学が必要とされたのである。法哲学ならば(抽象)法だけを論じて、道德は倫理学に、市民社会論は経済学と社会学とに、国家論は政治学に任せておけばよいのであるが、自由な意志にもとづく社会の構成という近代市民社会のあり方を単に歴史的に偶発的なものとみなさないで、ヘーゲルのように歴史的に必然的なものと見なすとすれば、市民社会や国家を法とは別の領域のものから見なすのは、近代的な意志の自由の挫折と考えられたのである。ここに構想されているのは、モダニティのもう一つの形態である。

#### 4. 意志決定の偶然性と衝動の弁証法

意志の「現存在ないしは現象」として、「ただ即自的に自由であるだけの意志」は「直接的な意志」であり、それは「諸衝動、欲望、傾向」といった「自然的な意志」(11節本文、S.62,203頁)である<sup>14</sup>。この直接的な意志は「任意の直接的に〔たまたま偶然的に〕手元にある内容」に囚われている。つまり、たまたまタマゴッチが流行ればタマゴッチを欲望し、ルーズソックスがたまたま流行ればルーズソックスを欲望するが、その流行が終息すれば、また別の「任意に直接的に手元にある内容」への衝動・欲望に囚われる意志である。それは、そのつどごとに目の前に現れた玩具や餌への欲望を抑えることができない犬、だからこそ目の前の玩具や餌が見えなくなれば欲望することを忘れてしまうという意味で直接的な欲望・衝動に囚われている犬と大差がないという意味において、「自然的な意志」なのである。しかし、人間の衝動はこのような自然的衝動からの一定の自律性ないしはズレをもちうところに、動物的な「直接的で自然的な意志」とどまらない複雑さがある<sup>15</sup>。世界には確かにいろいろな欲望を刺激するものがあり、「いろいろ多くの対象と充足の仕方とをもっている」(12節本文、S.63,204頁)。しかし無決定(無規定)のままではいられなく、人間は無決定な何者でもなく何も選択しないノッペラボウの抽象人格を生きることはできない。つまり「自分に個別性の形式を与えるということ」(12節本文、S.63,204頁)によって、「決定する意志」(12節本文、S.63,204頁)となるのである。人はカントが理念的に想定しようとするように普遍的な自己意識として選択するのではなく、個別的な自己意識として選択するのである。つまりこうして、「思考する理性は意志として、決意して有限性となる」(13節注解、S.64,205頁)のであり、こうした「自分に個別性の形式を与える」(12節)という決定によって意志は自分を「限定された個人の意志」(13節本文、S.64,204頁)とし定立し、そのことによって「自分の外へ出て他のものに対して自分を区別する意志として自分を定立する」(13節本文、S.64,204頁)のである。これが普遍的自己意識の個別的自己意識への自己限定であり「内在的否定性」(6節)としての「自我の自己規定」(7節)である。単に形式的普遍性を思考する普遍的自己意識としてだけでなく、ある個別的な対象内容を選択することによって個別的な自己意識へと自己限定しなければ意志を行使できないのである。この「個別性」は24節本文では、「制限と特殊の個別性は、ただ概念とその対象内容との相違のうちのみある」とされ、「概念の排他的な決定する個別性と概念の普遍性そのものとの相違のうちのみある」というように「概念」の自己分割(1790年代のヘルダーリンの「原=分割(Ur=Theilung)」のヘーゲルによる概念化!)の中に位置づけられることになる。いわば<普遍的自己意識>が思考する自己意識として思考抽象的普遍性の形式のみをもつとすれば、いわば<個別的自己意識>は意志する自己意識として意志の内容をもつ、ということが出来るかもしれない。このような自由の貫徹をめぐる考察にとって、思考と意志あるいは理論的態度と実践的態度との間の不可分離という4節での議論がどうしても必要であったことが改めて理解できることになる<sup>16</sup>。

しかしこの意志の「決定」をよく観察してみると、この有限な意志は、「内容であるいろいろな衝動」を「超えている」と同時に「縛りつけられて」(14節)もいる。この矛盾が、この意志の「決定」を可能にしているのだが、このような「意志の自由」は「選択する可能性」(14節)であり、「恣意」である。つまり純粋に自由を

反省する意志にとっては、対象内容は「私のものとしてありうることも、ありえないこともあるような可能性」(14節)にすぎない。これが「意志として存在するような偶然性」(15節本文、S.66,206頁)としての「恣意」である。このような意志はやはり内容を外から与えられているから、内容が与えられる偶然性に左右されることになるのであって、このような意志は「自由の眞理ではない。なぜなら、反省はまだ自分自身を内容と自的にしていないからである」(15節注解、S.66,207頁)ということなる。だから1822/3年の法哲学講義では、「その恣意の内容はその意志の本性によって規定されているのではなく、ただ私によって私のものであると規定されている。だが反面で私は何かある内容をもたなければならないのだから、私は内容に規定されている。これが恣意の中にある矛盾である。...こうして意志の領域における偶然性が恣意である」<sup>17</sup>と補足されているのである。偶然的だから、選択したものを、意志は同様に捨てることもできる(16節本文、S.68,209頁)。この<恣意の矛盾>が「衝動や傾向の弁証法」(17節本文、S.68,209頁)を生み出し、衝動や傾向同士が衝突した場合に、どの欲望衝動を優先させるのかの基準が定められない。というのも、どの欲望を優先させるかは、「恣意の偶然的な決定」(17節本文、S.68,210頁)によるからである。このような決定はただ「抽象的な決定することそのことだけであって、内容はまだこの意志の自由の内容と作品ではないのである」(13節本文、S.64,204頁)。だから法の実体をなす自由な意志は、意志内容が「この意志の自由の内容と作品」となるに至って初めて、自由な意志たりうるのである。こうした意志内容の偶然性を経験し通過することを通じて、法の実体(自由な意志)は「自由の内容と作品」を得ることになる。「偶然性の形式の中においてもまたあるという規定をも、法は通過しなければならない」<sup>18</sup>のである。

こうして「内容の主観的で偶然的なものから自由になる」(19節本文、S.70,211頁)という「衝動純化の要請」(19節本文、S.70,211頁)が、この「衝動や傾向の弁証法」の帰結と所産としてもたらされることになる。このようにしてみると、こうした「衝動や傾向の弁証法」の原動力は恣意の決定の偶然性であり、内容の主観的偶然性であり、こうした偶然性が「意志の本性」(自由の普遍性要求)との間で生み出す「矛盾」であるということになる。こうして、この「衝動や傾向の弁証法」は、「意志として存在するような偶然性」がなければ作動しえないということに注意する必要がある。ここで法と自由の弁証法を駆動している原動力は偶然性なのである。こうした意志の偶然性への注目と考察がなければ、抽象法と道徳とをつないで人倫性へと至る「緒論」の議論は成り立たない。偶然性の考察を可能な限り排除することによって近代哲学およびヘーゲル哲学が成立してきたという先入見は、見直される必要が生じるのである。蛇足であるが、つまり以上の論理過程を辿れば明らかであるが、「内容の主観的で偶然的なものから自由になる」(19節本文、S.70,211頁)という「要請」がもつ論理的位相と「偶然性の形式の中においてもまたあるという規定をも、法は通過しなければならない」という必然性とは、論理的に矛盾したものではないし、さらに蛇足であるが「法は通過しなければならない」という必然性と法的領域における偶然性の考察とも何ら矛盾したものではなく、こうした論理的位相の区別を安易に捨象し一面化して社会的領域における偶然性の考察を顧みてこなかったことが哲学の醜聞である。

## 5. 内容の偶然性と教養の普遍性

さらにこの19節の本文で、「内容の主観的で偶然的なものから自由になる」ということが、「衝動純化の要請」のうちにある「一般的な表象」と書かれていることも注目される。これが20節における「衝動に関係する反省」が行うさまざまな衝動を「表象」し「計算」し、さらに「幸福と比較する」という「教養」形成につながる。このような表象や比較や計算がもたらす市民的「教養」の「形式的普遍性」(20節本文)に対して、この形式的普遍性の眞理として対置されるのが「自己自身を規定する普遍性、すなわち意志、自由である」(21節本文)。

この「形式的普遍性」は、行為によってもたらされたのではなくて、表象し計算し比較することによっても

たらされたのだから、実践的精神がもたらしたものである。だから21節注解では、この「形式的普遍性」は「思考する普遍性」と言い換えられている。そしてこの21節注解で「自己意識」という用語が四回も登場すると同時に、フリース等の感情心胸主義への非難が繰り返されている。意志の本質と実体が自由である以上、意志は個別的意志の偶然性つまり偶然選択したにすぎないという受動性にとどまることはできない。偶然選択したということは偶然的に選択させられたということであり、そのような受動性にとどまる事は自由に値しないからである。

しかしこのとき、意志は自分が選択した対象内容が偶然的なものであって普遍的なのではないと思考していることになる。ということは、この意志は自分自身のそのような状況を思考つまり「素材において自分の限定されたあり方を見出すような普遍性」(21節本文、S.71,212頁)の反省思考していることになる。このような自由を貫徹する意志は、「自分をその純粋な普遍性において対象化して」(21節注解、S.72,213頁)思考していることになる。意志は、意志するだけで思考しなければ、自由の恣意性という自己矛盾を放置し自らの自由を中途挫折させ自ら縊死することになる。だとすれば、普遍的な自己意識としての思考と、個別的な自己意識へと自己限定して対象を選び取る意志との両者にまたがる自己意識だけが、意志の自由の貫徹を担うことができることになる。

後から補足された注解は、このような自己意識概念を大幅に補充充填することによって、意志の自由の実現を補足しようとしていることになるだろう。ヘーゲルによる注解の挿入は、フリース等への時論的非難とともに、特に「緒論」においては「自己意識」概念の補填による「意志」と「思考」との連続化によって、意志の偶然性を克服しようとしているのである。やがて25節の本文で、「意志の自己意識の面つまり個別性の面」(S.76,216頁)という叙述が現れるのは、こうした反省的思考の抽象的普遍的自己意識だけを自己意識に想定しているだけでは理解不可能であり、こうした意志による個別的自己意識への自己限定を通じた自由意志の貫徹を、ヘーゲルがルソーやカントを継承しつつ克服しながらホッブズ・ルソー・カントの自由を加速し急進しながら成就し完成しようとしているからにはほかならず、それは意志の偶然性の問題を「当為と存在との予定調和によって、あるいは義務衝突は形相化が完成していればありえない」というような主張によって「明示的に哲学から排除するのではなく、逆に哲学の理論構成の中に明示的に再導入し、個別性による普遍性と特殊性との連結という論理枠組みを背景に参照しながら可能になるのである。

こうして21節注解では、「自己意識が自分の対象、内容、目的を、右の普遍性にまで純化し、高めるのは、意志のかたちで自分を貫徹する思考としてこれを行うのである。ここにこそ、意志はただ思惟する知性としてのみ、真実な自由な意志であるということが、そこで明らかになる点がある」(21節注解、S.72,213頁)と書かれることになる。「緒論」4節において「思考と意志との連関」や「理論的態度と実践的態度」との連関について「各人の自己意識によりどこを求める」という議論をしていたのは、この21節に至る偶然的な意志内容を再獲得しようとする自由な意志の遂行に照準してのことだったのである。こうした文脈においてフリース等の感情心胸主義は、思考を完遂しないで途中から感情と心胸との主観的表象に依拠するがゆえに、この注解で再批判されているのである。こうして、思考によって自分を本質ととらえて対象にするような意志としての「自己意識が、法権利と道徳とすべての人倫性との原理をなす」(21節注解、S.72,213頁)と注解されることになる。

## 6. 自己意識と人倫

単に即自的に自由であるにすぎない意志は「単なる可能性、素質、能力」(22節本文、S.74,214頁)でしかないが、そうではなくて「現実的に無限なもの(infinitum actu)」(22節本文)である「即自且つ対自的に自由な意志」(22節注解)は、すなわち「それゆえに真の意志は、意志の欲するもの、つまり意志の内容が意志と同一であるということなのであり、この場合には自由が自由を欲しているのである」<sup>19</sup>。このような「真無限」(22節

本文および注解)な意志の地平からは<sup>20</sup>、悟性的な「制限と特殊的個別性とは、ただ概念とその対象内容との相違のうちのみあり」(24節本文)、「概念の排他的な決定する個別性と概念の普遍性そのものとの相違のうちのみある」(24節本文)というように、ヘーゲルの「概念」論理学の地平から24節本文では叙述される。しかし他方で、24節注解では「自己意識の実体、自己意識の内在的理念」という自己意識の軸から補足注解されている。前節で考察した注解における自己意識概念の大幅な補充という問題について、さらに詳細に考察することにした。

「緒論」において「自己意識」が登場するのは全部で16回であるが、そのうち「緒論」の本文において「自己意識」が用いられるのは6回にすぎない。残り10回は、「緒論」でも本文執筆完了後に追加された「注解」においてであった。ここであらためて、「緒論」本文に登場する6箇所の「自己意識」を挙げてみると、以下の通りである。

\*S58:200頁(§8本文「自己意識としての形式的な意志」...フィヒテ的自己意識)、

S76:216頁上(§25本文「意志の自己意識の面つまり個別性の面」

\*S76:216頁上(§25本文「自己意識の純粋な形式」\*だが\*\*の限定的用法と読める)

S76:216頁下(§25本文「自己意識に所属する内容」)

\*S76:216頁下(§26本文「自己意識の無限な形式」)、

S83:220頁下(§30本文Das Recht ist ...das Dasein des absoluten Begriffes, der selbstbewußten Freiheit「法は、自己意識的な自由の現存在」)、

緒論全16回、うち本文6回、うち注解10回

「自己意識」が「緒論」本文において登場する6回のうち上記の 3回は自己意識の「形式」つまり抽象的な思考形式の側面に即して、「自己意識」概念が用いられていることが分かる。さらに も内容といっても「一面的な形式」といわれている。このようなことから「緒論」本文で意志の自己意識の側面が「自己意識」という語で言及されているのは と の2箇所だけといっても過言ではない。

このような「緒論」本文に対して、その「注解」においては「自己意識」が10回も登場しており、意志の個別的自己意識の側面から意志の自由の完成を補完しているということが出来る。だから、「自己意識が、法権利と道徳とすべての人倫性との原理をなす」(21節注解)というヘーゲルの法哲学にとって重要なテーゼは「注解」において打ち出されているということを確認する必要がある。しかも法哲学「緒論」の本文および注解において「人倫性」概念が積極的な形で登場する最初の箇所がこの21節注解の箇所である。しかも、これ以前には1回だけ15節注解(S.66,207頁)に「人倫性」という語が登場しているが、ここでは消極的な形で言及されているにすぎない。またこの後では、この直後で同じ所でフリースへの再批判がなされる所(S.72,213頁)を除くと、30節注解で「道徳や人倫と法権利との対立」が言及される箇所(S.83,221頁)で2回、あとは「緒論」最終節の33節本文「区分」で4回登場するのみである。こうしてみると、「自己意識」概念だけでなく「人倫性」概念も、『法哲学要綱』「緒論」においては本文であまり登場することなく、「法権利と道徳とすべての人倫性との原理をなす」ところの「自己意識」とともに「注解」において大幅に増補的に補充されていることが分かる。

## 7. 政治的自由主義と自由の完成可能性

ここで「緒論」第4節本文が法の原理を「自由な意志」としていたことが思い出される。これに対して21節注解では、「自己意識が、法権利と道徳とすべての人倫性との原理をなす」と補足加筆される。そして25節と26節で個別的自己意識の面から、意志の主観性と客観性との区別が取りあげられた上で、相互に「自分と反対のものへの移行」という「弁証法的本性」(26節注解、S.77,217頁)を通じて、意志は「主観性と客観性との矛



盾を揚棄して」(28節本文)、ついに「現存在一般が、自由な意志の現存在であるということが、法権利である」(29節本文)とされている。つまり、社会の中で現存在するもの一般が自由な意志の所産であるということが法の地平だといわれている。

この29節注解ではカントやルソーの法論が批判されている。つまりルソーにおいてもカントにおいても、特殊な恣意がむしろ原理にされていて、自由を原理とするはずの法は、その特殊な恣意が他の特殊な恣意と両立するための手段と化すようになる。つまりカント『人倫の形而上学』の「法の普遍的原理」にあるように、「私の自由つまり恣意を、それが普遍的な法則にしたがって各人の恣意とともに存立できるように、制限すること」が法ということになる。

これに対してヘーゲルの1824/5年の29節への講義では、「法は、恣意としての自由を基礎とするのではなく、自体的に理性的で人倫的である限りで自由を基礎とする」<sup>21</sup>と述べられている。個別的な自己意識の恣意をそのまま原理とすると、法はそれらに対する「制限」する調整機構つまり調整手段ないし両立手段として登場することになる(これがスミス<sup>22</sup>からカント<sup>23</sup>を経て現代の正義論に継承される<正義としての法>という原理)。これでは自由意志を原理とする法が、さまざまな恣意を共生させるための手段と位置づけられることになる。これはヘーゲルにとっては本末転倒と考えられた。そうではなくて自由な意志という普遍的な原理が土台であって、個別的自己意識の恣意の中にもこの普遍的な原理としての自由が基礎として含まれているのだから、むしろこの普遍的な原理としての意志の自由が貫徹するようにヘーゲルは考えているのである。ヘーゲルの普遍・特殊・個別の連関は、このような個性性を介した自由の貫徹の論理として構想されており、矛盾する特殊や個別の間の調整原理として普遍が手段化する予定調和原理とは異なる。ヘーゲルにおける普遍や自由の原理は、相互「制限」や相互「譲歩」として出てくる平和のための手段化された妥協原理ないし調整手段とは、まったく異なるものである。恣意を調整するために自由を制限するのは本末転倒であるとヘーゲルには考えられた。カントにおいては自己意識が個別性と偶然性を捨てれば普遍性に到達できると考えられていた。しかしヘーゲルにおいては、普遍的な自己意識が意を決して個性性を選択して、しかもその個別的自己意識の恣意性の基礎としてある意志の自由を捨てるのではなく発展させ完成させる方向で展開させたときに、意志の主観性と客観性との弁証法を通じて「現存在一般が、自由な意志の現存在であるということが、法権利である」(29節本文)という帰結に至り、これが家族・市民社会・国家に体现される人倫性といわれることになる。ルソーやカント(法論)のように自由の基礎が恣意であるのではなく、ヘーゲルにおいては恣意の基礎に自由がある。前者のように考えると恣意の共存を調整するための手段が法であり自由であることになるが、後者のヘーゲルのように考えると「恣意の基礎にも自由がある」<sup>24</sup>と考えるのだから、抽象的人格性にもとづく抽象的な形式的法権利にも道徳にも、さらに家族や市民社会や国家に体现された人倫にも、その基礎に自由があるということができる。だから抽象法や道徳や人倫のような「現存在一般が、自由な意志の現存在であるということが、法権利である」(29節本文)ということになるのである<sup>25</sup>。問題はその自由をいかに完成させるかという問題である。これがヘーゲルの法哲学の眼目である。法の原理を自由な意志とするところまでは、ヘーゲルはルソーやカントを継承しているのであるが、そのあとの思考法が異なっているのである。

そして、このような現存在一般を自由な意志の現存在とするというような法哲学が、自分の即自的な自由の(つまり可能性や素質や能力としての)普遍的な自己意識の形式的普遍性を(フリース等のように感情や心胸の内なる)基準にして現存在一般を変革しようとするような「実践的」哲学ではなくて、「その時代を思想のうちに捉えたものであり、なんらかの哲学がその現在の世界を超え出ると思うのは、ある個人がその時代を飛び越し、ロードス島を飛び越えて外へ出ると妄想するのとまったく同様に愚かである」(「序文」S.26,171頁)と考えるような哲学であるのは、理論的に必然的なことであつたのであって、単なる思想的保守性という問題というより以上に、理論的必然性ともいべきことがらなのである。ただし、「その時代」というのがどのように「思想」において捉えられたのかということが重要であり、つまりホッブズ、ルソー、カントのように

自由意志によって社会を構成するという時代として捉えられたのであり、しかし<この時代の思想>を「現存在一般」の構成原理として捉えたというところに、ヘーゲルの法哲学の斬新さと独自性があつたのである。そして、このような社会哲学が自由な意志の原理と自己意識の原理に基づくものだからといって、それを恣意的な普遍的自己意識へと引き戻そうという解釈の余地をも(ただし契機として)含みこんだものであつたがゆえに、進歩的な社会改革の思想を基準として解釈する余地を残しているかのように思われたのであろう。そのような解釈の視点からすれば、ヘーゲルは時局に妥協したとか保守化したとか思想的変節や転向が想定されることになるかもしれない。しかし、この社会理論に理論的に内在して解釈しようとするならば、そのような政治的解釈は必要ではない。

## 8. おわりに

こうして思考と意志とを、またそれゆえに理論的態度と実践的態度とを分離しないヘーゲルの法哲学は、このような分離を必要としないように特に「注解」で慎重に補筆されたような個別的「自己意識」による「内在的否定性」(6節注解)の論理によって、30節本文において遂に「法権利が、絶対的な概念の現存在、自己意識的な自由の現存在である」(S83,220頁)と書かれるに至るのである。

21節注解では、「自己意識が、法権利と道徳とすべての人倫性との原理をなす」と書かれていた。一般に法実証主義においては、法が自己意識の原理を土台をするというようなことは想定されていないし、そうした前提を必要としない。法実証主義の前提は実定法の実定性であり、自己意識による確認や確証の作業は必要ではない。自然法主義の前提は自然の法であり、これもまた必ずしも自己意識による確認や確証の作業を自明の前提とはしない。これら両者に対してヘーゲルの哲学的法学の特徴は、法および人倫性の基礎に自己意識の原理をおくことである。228節注解では公開裁判や陪審裁判との関連で「主体的自由の契機である自己意識の権利」(S.380,459頁)が強調されている。そしてこの自己意識の権利が契機である主体的自由については、歴史哲学的に重要な位置づけが124節注解に登場している。つまり「自分が満足したことを見出そうとする主体の特殊性の権利、あるいはこれと同じ事であるが、主体的自由の権利が、古代と近代との区別における転回点と中心点をなす」(S.233,327頁)といわれ、これが「市民社会の原理」でもあると注解されている。あるいは国家と教会との関係に関する270節注解では、「無制限かつ無条件の權威を要求する教会に対しては逆に、客観的真理と見なされるべきことについては自分自身の洞察、信念、要するに思考をもつことができるという自己意識の形式的権利を貫かなければならない」(S.427f,510頁)と述べられている。こうしてヘーゲル法哲学の原理である自己意識の原理が、カントが唱えた「自分自身の悟性を用いる勇氣」を継承した近代啓蒙市民社会の原理であることが分かる。つまりヘーゲルが思想のうちにとらえたその時代とは、近代啓蒙市民社会の時代であり、その近代社会の思想とは自己意識の原理にもとづくものだったのであり、実定的であるというだけで承認するのでもなければ、恣意的な主観的表象によって現実を断罪するのでもなく、以上に明らかにしたような意味において、内在的否定性の論理と個別性を介したこの自己意識の原理によって意志の自由を恣意的手段とすることなく完成する論理へともたらそうとしたということができよう。

(註)

<sup>1</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傍点は引用者による。

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 の頁数のあとに、藤野渉・赤沢正敏訳『法の哲学』(中央公論社、世界の名著 44、1978 年)の頁数を記した。

<sup>2</sup> 拙稿「自己意識の個別性と偶然性 ―ヘーゲル法哲学における意志の自由と個別的自己意識―」、富山国際大学「国際教養学部紀要」VOL. 1、2005 年、153 頁。

<sup>3</sup> 拙稿、同上、155 頁。

<sup>4</sup> M. Riedel, *System und Geschichte. Studien zum historischen Standort von Hegels Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1973. 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、109 頁。

<sup>5</sup> F. O. Wolf, *Die Neue Wissenschaft des Thomas Hobbes. Zuden Grundlagen der politishcen Philosophie der Neuzeit*, Stuttgart-Bad Cannstadt 1969, S.84. M. Riedel, *System und Geschichte*. 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、109 頁。

<sup>6</sup> M. Riedel, *System und Geschichte*. 高柳良治訳『体系と歴史 - ヘーゲル哲学の歴史的位置 -』、110 頁、参照。

<sup>7</sup> M. Riedel, *System und Geschichte*. 高柳良治訳『体系と歴史 - ヘーゲル哲学の歴史的位置 -』、112 頁。

<sup>8</sup> M. Riedel, *System und Geschichte*. 高柳良治訳『体系と歴史 - ヘーゲル哲学の歴史的位置 -』、118 頁。

<sup>9</sup> C. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, 2004, p.2.

<sup>10</sup> M. Riedel, *System und Geschichte*. M.リーデル『体系と歴史 - ヘーゲル哲学の歴史的位置 -』、119 頁。

<sup>11</sup> F. Hölderlin, *Sämtliche Werke*. Große Stuttgarter Ausgabe. Bd 4. 216f. Vgl. M. Baum, *Metaphysischer Monismus bei Hölderlin und Hegel*, Hegel-Studien 28, 1993. Ders., *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, Bonn 1986 (2. Aufl. 1989). D. Henrich, *Hölderlin über Urteil und Sein, Eine Studie zur Entwicklungsgeschichte des Idealismus*, Hölderlin-Jahrbuch, 14 (1965/66). Ders., *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*. Stuttgart, 1992.

<sup>12</sup> 拙稿「因果的決定論の科学史と近代心理学の成立 ―P.ジャネのハーバード講演と精神分析理論の形成―」、富山国際大学「人文社会学部紀要」VOL. 3、pp.9-20、2003 年 3 月。

<sup>13</sup> W7, S.60.

<sup>14</sup> この「自然的意志」については 123 節・127 節も参照。

<sup>15</sup> このことを、後にフロイトは初孫のエルンストによる 1915 年の幼児の「フォルト(いない)・ダー(いる)」の系巻き遊びの考察の中で衝動の堰き止めが新たな欲動回路を開き、やがて「超自我」という欲動の突然変異ないし癌細胞が生まれることに目を向けている。S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1920. *Gesammelte Werke* : chronologisch geordnet. Frankfurt am Main : S. Fischer , 1998, c1940, Bd.13, S.12ff.

<sup>16</sup> このことがより明確なかたちで明言されるのは 21 節の注解においてである。

<sup>17</sup> G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift von H. G. Hotho 1822/23*, hrsg. v. K.-H. Ilting, *G. W. F. Hegel, Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, Bd.3, Frommman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstadt, 1974., S.134.

<sup>18</sup> Hegel, *Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift von K. G. Griesheims 1824/25*, hrsg. v. K.-H. Ilting, *G. W. F. Hegel, Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, Bd.4, Frommman-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstadt, 1974. , S.265. 『法哲学綱要』82 節補遺、参照。

<sup>19</sup> G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift von H. G. Hotho 1822/23*, hrsg. v. K.-H. Ilting, S.147.21 節への講義。

<sup>20</sup> このように「現実的に無限なもの(infinitum actu)」(22 節本文)を「真無限」(22 節本文および注解)と論じていることは、ヘーゲルにおける「真無限」の重要な原型がスピノザの「実無限(infinitum actu)」であることを示している。

<sup>21</sup> Hegel, *Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift von K. G. Griesheims 1824/25*, hrsg. v. K.-H. Ilting, S.150.

<sup>22</sup> 「慈恵の諸行為(acts of beneficence)」は「建物を美しく飾る装飾(ornament)であって、ビルディングをささえる土台(foundation)ではなく、したがってそれは、勤めるだけで十分であり、決して強制する必要はない。反対に、正義は、大建築物の全体を支える支柱(main pillar)であって、もしそれが除去されるならば、人間社会(human society)の偉大で巨大な織物(fabric)は、一瞬にして崩壊して諸原子(atoms)になるに違いない」(A. Smith, *The Glasgow edition of the works and correspondence of Adam Smith*, Oxford : Clarendon Press, vol.1, . . . 3.4, 水田洋訳『道徳感情論』岩波文庫上巻 2003 年、224 頁)。「憤慨(resentment)は防衛のためにのみ自然から与えられたものであり、正義を保護するものであって、罪を犯さないようにする安全保障(security of innocence)である」(ibid. . . 1.4, 同上邦訳 207 頁)。ここで後者のこの正義という徳は、「力づくで強制されてもよく」、この正義の徳への侵害を予防したり復讐し処罰するために「使用される暴力」には、隣人の「憤慨」という同胞感情は、「よくついていくし、是認を与える」(ibid. . . 1.5, 同上邦訳 208 頁)。慈恵的な徳は強制されてはならないが、正義の徳には強制暴力がともなうという正義論は、バーリンの積極的自由と消極的自由との区別にも対応するとも考えられうるし、ロールズの正義論に継承されているというふうに解釈することも可能かもしれない。「社会は正義の諸法がかなりよく守られなければ、存立しえないし、どんな社会的交際(social intercourse)も、互いに侵害することを普遍的に放棄していない人びとの間では、発生し得ない」(ibid. . . 3.6, 同上邦訳 227 頁)。「単なる正義は、たいていの場合に、消極的な徳にすぎず、われわれが、自分たちの隣人に害を与えるのを妨げるだけである」(ibid. . . 1.9, 同上邦訳 213 頁)ということになる。この消極原理としての正義論は、バーリンの消極的自由の思想に見合うものである。こうした消極原理としての正義の徳が、スミスにおいて「支柱」でなければならなかったにしても、しかし「他人に対して正義の諸法を守るだけの人、...彼の隣人たちの側としても彼の罪のなさを尊敬し、同じ諸法が彼に関して正確に守られる、というだけの値打ちしかありえない」(ibid. . . 1.10, 同上邦訳 214 頁)とも述べられる。正義の徳が消極的な徳にすぎない所以である。こうした『道徳感情論』における消極的正義論は、『国富論』における次のような消極国家論に繋がることになる。「正義の法を犯さないかぎり、自分自身のやりかたで自分の利益を追求し、自分の勤労と資本を他のどの人またはどの階層の人々の勤労および資本と競争させようと、完全な自由によだねられる」(A. Smith, *The Glasgow*

*edition of the works and correspondence of Adam Smith*, Oxford: Clarendon Press, vol.2, IV. 9. 51, 水田洋監訳杉山忠平訳『国富論』岩波文庫 2001年、第三分冊、339頁)。「明白かつ単純な自然的自由の体系」においては、主権者は「私人の勤労」を監督したり「社会の利益」に向かわせる苦労から完全に解放されるとスミスは述べて、このレッセフェールの体系における主権者の義務を次の三点に限定している。第一が「その社会を他の独立諸社会の暴力と侵略から守る義務」、第二が「社会の成員を、他のそれぞれの成員の不正と抑圧から、できるかぎり守る義務、つまり厳正な司法制度を確立する義務」、そして第三が個人によっては「その設立と維持がけって利益になりえないような、特定の公共事業と特定の公共機関を設立する義務」(ibid. IV. 9. 51, 同上邦訳、第三分冊、340頁)である。

<sup>23</sup> カントの法哲学における法とは、「ある人の意志が他人の意志と自由の普遍的法則に従って調和さ(vereinigt)せられうるための諸条件の総体」(I. Kant, *Kant's gesammelte Schriften* / hrsg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, *Werke*, Bd. , hrsg. v. Paul Natorp, 1914, 1969, Bd.6. S.230.加藤新平・三島淑臣訳『人倫の形而上学』「法論」中央公論社「世界の名著 カント」1979年、354頁)であり、国家(civitas)とは「法の諸法則のもとにおける人間の一群の調和(Vereinigung)」(ibid. S.313.同上邦訳、450頁)。また、木村周市朗『ドイツ福祉国家思想史』未来社、2000年、129頁以降、参照)であった。このカントの法論は「国家の安寧(Heil)」について、「国家公民の福祉(Wohl)や幸福(Glückseligkeit)が意味されていると考えてはならない」(ibid. S.318. 同上邦訳、456頁)。また、木村周市朗『ドイツ福祉国家思想史』未来社、2000年、128頁参照)としてルソーの主張を参照しながら、この福祉や幸福は「専制的政府のもとにおいてさえ、一層心地よく一層望ましい形で生じうる」と批判している。これは『理論と実践』において、「いわば子どもたちに対する父としての、国民に対する親切の原理(das Prinzip des Wohlwollens)にもとづいて設立されているような政府」を「家父長的政府(imperium paternale)」と呼んで、このような政府における国民は「自分たちにとって何が有益であり、また何が真に有害であるかを区別できない未成年の子供同然であり、どうすれば幸福であるべきかという方法については、国家主権者の判断をまち、またこの主権者が何を欲しようとも、彼の親切に期待してひたすら受動的態度をとるよりほかない」(ibid. Bd.8, S.290f. 篠田英雄訳『啓蒙とは何か』「理論と実践」岩波文庫 1985年、143頁)から、このような政府は「およそ考えられるかぎり最大の専制(Despotismus)」であると批判しているのと一貫したカントのパターナリズム批判である。こうしたカントのパターナリズム批判の前提となっているのは、経験と主観によって左右される「幸福の原理(das Prinzip der Glückseligkeit)」を排除してアプリアリな普遍妥当的法則としての法の「法権利の原理(das Prinzip des Rechts)」に依拠しようとしたカントによる、経験的幸福主義に対する批判である。

<sup>24</sup> Hegel, *Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift von K. G. Griesheims 1824/25*, hrsg. v. K.-H. Ilting, S.150.

<sup>25</sup> カントにおいては道徳が現存在をなすことは考えられない想定であろうが、これについてヘーゲルは 30 節注解の最後で自分の立場を表明している。