

表象の偶然性と社会科学の論理 ーヘーゲル法哲学における法と道徳との衝突と二正面作戦ー

Contingency of Imaginary Authority and Logic of Social Sciences
- Operations on Two Fronts and Collision of Law and Morality in Hegel's Philosophy of Law -

大藪 敏 宏
OYABU Toshihiro

1, 『法哲学』執筆の時代背景

ヘーゲル(1770～1831)の生きた時代とは、フランス革命からナポレオン戦争(1796年イタリア遠征～1815年ワーテルローの戦い)に続くプロイセン改革(1807～1822年)の時代である。

1806年プロシア軍がナポレオンのフランス軍にイエーナ会戦で敗北する前日、既にイエーナがフランス軍に占領されるなか、『精神現象学』の原稿を郵送しに出かけたヘーゲルは、城中査察のために騎行するナポレオンを見て、1806年10月13日の書簡に「馬上の世界精神を今日見た」と書いている。これに先だって神聖ローマ帝国は、1806年8月6日、ナポレオン戦争の動乱のなかでフランツ2世が皇帝を辞して滅亡に至り、あるいは翌年の1807年3月には、この動乱によりイエーナ大学も閉鎖に追い込まれて、ヘーゲルはその私講師の職を失って、バイエルンの地方都市バンベルクに移住して『バンベルク新聞』の編集者となる。1808年11月にニュルンベルクに移転し、そのギムナジウムの校長兼哲学予備学の教授として忙殺されながら、1812年から1816年の間に二巻三冊の『大論理学』を刊行している。1816年10月にハイデルベルク大学に移ったヘーゲルは、翌年6月には『哲学的諸学のエンツュクロペディー』を刊行している。

1818年9月19日にハイデルベルクを出発したヘーゲルは、途中ワイマールでゲーテに会った上で、同月29日ベルリンに到着し、10月22日にはベルリン大学で開講演説を行っている。そしてその冬学期には『自然法と国家学』および『哲学的諸学のエンツュクロペディー』の講義を行っている。そして1820年末に『法哲学要綱』を刊行する。

この『法哲学要綱』の内容ともまた、その当時の時代が、深く関連している。

1812年、ナポレオンのロシア遠征が11月にモスクワを撤退し、ベレジナの渡河戦に失敗して帰国したのを見たプロイセンは、ロシアと同盟を結び、1813年2月に対仏宣戦をして、第6次の対仏大同盟が成立する。この同盟軍による対仏解放戦争は同年10月にライプチヒ会戦(諸国民戦争)に勝利し、フランス国内に入り1814年3月パリを占領した。ここにナポレオンは退位し、エルバ島に流されることになった。1814年9月から1815年6月まで、オーストリアの外相メッテルニヒを議長として、ナポレオン戦争後のヨーロッパ再編のためのウィーン会議が開かれる。そのウィーン会議が終了する1815年6月に、対仏解放戦争に志願兵として参戦して大学に復帰していた学生が中心になって、ヤーンやフィヒテの理念の影響下に、学生連盟ブルシェンシャフトが、メッテルニヒ体制(ウィーン体制)に反対して、ヘーゲルがかつて私講師をしていたイエーナ大学において結成されている。このイエーナのブルシェンシャフトは、精神的修養とホーエンシュタウフェン帝国への復帰という形で、ドイツの統一を目指した。そして1817年10月17日から18日にかけて、ライプチヒ会戦4周年とルター宗教改革300周年を記念して、かつてルターが聖書のドイツ語訳を行ったワルトブルク城にブルシェンシャフト

ト員460名以上が集まってドイツ統一のための集会、いわゆるワルトブルク祭が開かれ、反動的とか非ドイツ的とみなされた書物が焼かれた。かつてヘーゲルのイエーナ時代において同時期に教授資格を取得してともにイエーナ大学で私講師として同僚でありながら、一足先にハイデルベルク大学におけるヘーゲルの前任者となり1816年にはイエーナ大学の正教授となっていたフリースが、この1817年のワルトブルク祭に参加して演説をしている。このフリースの演説を、ヘーゲルが1821年の『法哲学要綱』の「序文(Vorrede)」で激しい口調で批判していることは、よく知られている。

「哲学すると自称するこの浅薄さの総帥(Heerführer)のフリース氏は、ある悪名高くなった公開の祭典の際の、国家と憲法という対象についての演説の中で、次のようなイメージ(Vorstellung表象)を臆面もなく述べたのである。『真正の共同精神が支配している国民においてならば、公共的な問題に関わるどのような仕事にも生命は下から国民から来るであろう。国民形成と国民性にあった奉仕のどの個別の仕事にも、生きた諸団体が友愛の聖なる鎖によって固く結ばれて、身を捧げるであろう』等々」(S.18. 162頁)。

フリース自身は、このワルトブルク祭参加時の言動により教授職を失って、政治活動から引退した後、1824年に数学・物理学の教授として復職し、翌1825年に哲学教授となっている。

しかし、なぜ、『法哲学要綱』の冒頭におかれた「序文」において、これほど激しい口調をヘーゲルが弄する必要があったのであろうか?かつて同僚でありながら先にハイデルベルク大学の教授になっていたフリースに対する競争心が、既にベルリン大学においてフィヒテの後任者として哲学の教授になった後でも、なおヘーゲルに残っていたというのであろうか?あるいは、カールスバート決議の検閲事項の影響下で、ヘーゲルが思想転向と『法哲学要綱』の内容の改作を強いられたという、イルティングの仮説と関係があるのだろうか^①?

このイルティング仮説における重要な歴史的背景であるカールスバート決議とは何か?この決議のきっかけとなったのが、コツェブー殺害という歴史上有名なテロ事件である。ヘーゲルがベルリン大学に着任して開講演説を行ったのが1818年10月22日、その冬学期には『自然法と国家学』と『哲学的諸学のエンツュクロペディー』の講義を行っている。そして翌1819年3月26日のニートハンマーにあてた手紙の中で「私の自然法」という書物の執筆を予告している。これが『法哲学要綱』の刊行に初めて言及したものとされている^②。ところが、イエーナ大学の学生でありブルシェンシャフト内の急進派に属するカール・ザントが劇作家のコツェブーをロシアのスパイでブルシェンシャフトの敵と思いこんで殺害したのが、そのわずか3日前の3月23日である。ヘーゲル自身は、コツェブー殺害事件をハイデルベルクからのヒンリックスの書簡によって知らされるのであるが^③、当時の郵便事情を考えると、このコツェブー殺害事件を知らされた時点よりもヘーゲルが『法哲学』刊行を計画した方が先であろうと考えられるかもしれない。そうだとすれば、ヘーゲルが『法哲学』の刊行の計画を知人への書簡の中で宣言した直後に、この歴史的なテロ事件が起きたことをヘーゲルは知ったということになる。しかし、ハーバーマスのいう「純粹心情のテロリズムに対するヘーゲルの異議」^④がここに始まるということが、言えるわけでもない^⑤。

しかし、この事件を口実として、オーストリアのメッテルニヒの主導で、1819年8月6日から31日にかけて温泉地カールスバートに当時のドイツ連邦内の政府の代表者が召集されて、ナポレオン戦争後のウィーン体制に反対するブルシェンシャフト等の運動を抑制する方策が議論されて、ドイツの自由と統一を求める運動を弾圧する決議が可決された。これが、カールスバート決議である。この決議の内容には、大学の監視の強化、ブルシェンシャフト間交流の禁止、印刷物の検閲、デマゴグ対策とマインツ最高査問委員会の設置等が盛り込まれていた。9月20日にはフランクフルト連邦議会総会で採択されてドイツ連邦決議として発効し、10月18日にはプロイセンで国王布告によって実施されている。

これに対して、1819年秋までに完成の予定で3月までには書き始められたヘーゲルの『法哲学』は、同年の夏までに原稿がほぼ完成していたとの推定があるにもかかわらず、結局刊行されたのは1820年末である。実際に1819年10月18日のプロイセンでの国王布告の直後ともいえる10月30日の書簡で、ヘーゲルは、検閲令が施行

されたのでまもなく『法哲学』の原稿を印刷できると書いている⁶⁾。にもかかわらず、『法哲学要綱』の実際の刊行が1820年末である。とすれば、この1年以上の出版の遅延は、どうしてなのか、という疑問と憶測が生まれることになりかねない。ここに、当時の厳しい政治状況への順応のための思想的転向や歪曲を想定するイルティンクの仮説が成立することになる。

実際にベルリン大学の神学教授であったデ・ヴェッテは、ザントの母親に同情的な手紙を送ったことで、国王勅令によって解任されたのが1819年の9月末である。デ・ヴェッテはベルリン大学におけるヘーゲルの同僚ということになるが、哲学的にフリースの影響を受けていたともいわれている。しかもヘーゲル自身は1819年の5月2日にブルシェンシャフトがベルリン郊外で開催したピッヒェルスベルク祭に招待されて、同僚教授であるシュライエルマッハーやデ・ヴェッテとともに参加している。さらにヘーゲルのハイデルベルク大学時代からの熱心な弟子でハイデルベルク・ブルシェンシャフトの指導者であったカローヴェは、ヘーゲルとともにベルリンに移ってきていたが、ベルリン・ブルシェンシャフトに関与して1819年11月に当局の捜査を受けている。以後、カローヴェはヘーゲルの推薦にも関わらず復習教師の職も得られず、教授資格も取得できなくなる。またもう一人の弟子でありブルシェンシャフトのメンバーであったヘニングは、このときに逮捕投獄されている。11月13日には、デ・ヴェッテの解任をめぐる、ヘーゲルとシュライエルマッハーは激しい口論をしている。ヘーゲル自身が、自分自身の身の安全について相当の危機感をもたざるをえなかった状況であったと思われる。実際に警察の嫌疑は、12月にはシュライエルマッハーとヘーゲルに及んでいる。

そしてヘーゲルが『法哲学』の「序文」を書き上げるのは、1820年の6月25日であり、7月14日にはバステューク監獄の襲撃を記念して、学生達と祝杯をあげて、この年の年末になってようやく『法哲学』が刊行されたのである。こうして一連の事情を勘案すれば、この出版の遅れの背後に、カールスパート決議をめぐる深刻な政治的進捗状況を視野に入れながら、ヘーゲル自身が既に完成していた原稿を1819年10月から1820年6月の間に改作して、結果的に「復古政治への順応」(イルティンク)をなしたという仮説が成立することになる。しかし、この仮説にはヘンリッヒ等によって反論もなされている⁷⁾。

本稿では、こうした厳しい政治状況下における身分確保のための変節とか転向とか、あるいは社会状況の中の存在拘束性の暴露といった観点とはまた別の観点から、ヘーゲルの「序文」におけるフリース批判を、まず考察してみたい。次に、それに平行した実証法学批判をも取り上げたい。そのことによって、一方において「緒論」におけるフリースに代表される当為主義の思想を批判し、他方において単なる実証主義を批判したヘーゲルが、法哲学において提出しようとした問題は何なのかということに光を当ててみたい。そのことは同時に、そのフリース批判が行われた「序文」における良くも悪くも有名になったヘーゲルの「ここがロードスだ、ここで跳べ」とか「ミネルヴァの梟は、夕暮れに飛び立つ」という言葉が、単なる現状肯定主義であるかどうかといった古くて新しい問いへの再考察にもなるかもしれないからである。この再考察は、権威の偶然性の問題を社会理論へと明示的に導入する際の、社会科学の論理の再検討へと結びつくと思われる。

2.論理学的精神の二正面作戦と法・道徳・人倫の三部構成

これまで「序文」におけるフリースらへの批判は、イデオロギー的な敵味方関係の中で位置づけられるというバイアスのかかった評価が多かったように思われる(イルティンクの仮説自体がこのような評価的な思想状況配置を前提としたものである)。イデオロギー的な評価というのは、当然のことながら、評価対象に対して外在的な立場にたつということを含意する。これに対して、本稿は、当初からそのような外在的な立場に立つことを前提としないで、可能な限り内在的な理解をめざすことによって、ヘーゲルの社会哲学がめざした知的地平のより詳細な解明をめざす。

では、『法哲学要綱』の「序文」におけるフリースへの激しい批判は、なにゆえになされたのだろうか?1819

年のカールスバート決議の政治的な影響による思想的歪曲といったような視点を仮りに度外視するとすれば、どのような思想理解が可能になるのであろうか?まず本稿が注目するのは、『法哲学』「序文」の冒頭に登場する「形式」と「内容」との統一という主張と、「論理学的精神」である。従来の専門的な研究においては、実践哲学と思弁論理学とは別々の専門領域として分離して研究される傾向があった。それゆえに、実践哲学や社会哲学の研究をするときには、論理学的研究は余計なものと考えられて取りあげられる必要性が認められないことが通例であったように思われる⁸⁾。しかしながら、ヘーゲル自身は、この『法哲学要綱』「序文」の冒頭において、「本書〔『法哲学要綱』〕の全体もその分枝の形成展開も論理学的な精神にもとづく(auf dem logischen Geiste beruht)」(S.12f. 154頁)と述べただけでなく、さらにすぐに続けて、「実際また私はこの側面から、この論文が理解され、評価されることをとりわけ望みたい」(S.13. 154頁)と明言している。この本人の願望がまともに取りあげられることは、これまでの研究史においてほとんどなかった。しかし本人がその「序文」の冒頭でわざわざ明言している以上、ヘーゲルの『法哲学要綱』を理解しようとするにあたって、少なくともヘーゲルの考え方に内在的に理解しようと努める限り、ヘーゲル法哲学の「論理学的精神」に注目する価値があるはずである。そして、ヘーゲルはこの「論理学的精神」から法哲学が理解され評価されることを願望する理由として、その直後に次のように「形式」と「内容」との統一という主張を提示している。つまり、「というのは、この論文において重要なのは、学であって、学においては、内容は本質的に形式に結びついているからである」(Ebd.)。そして、この「論理学的精神」については、この直前において、「思弁的な知の本性は、私の著作、『論理学』において詳しく展開してある」(S.12. 154頁)と言明されている。この著作『論理学』が、いわゆるヘーゲル『大論理学』つまり『論理の学』であることはいままでもない。

本稿の結論を先取りして言えば、『法哲学』「序文」におけるフリースへの激しい批判は、本質的にこの『大論理学』(1812~1816年)で展開された「形式」と「内容」との統一という思弁的命題から直接に帰結するものであって⁹⁾、1819年のカールスバート決議をめぐる政治状況の変動は、むしろ単なる付随的な状況論的な影響としてヘーゲル自身の言葉で言えば、「すぐにそれとわかるような当今のいろいろ世に行われている考えの諸表象をもっと広範に顧慮したりするため」(S.11. 153頁)に注解の部分が肥大化したというような付随的な影響として理解できるのである。ヘーゲルは、「哲学」と「法学」とを専門的に分立したものと孤立させないで架橋しようとしただけでなく、その際にさらに「法哲学」と「論理学」とをもまた、学際的に総合的にとらえようとしたのである。本稿は、このヘーゲル社会思想の学際性に注目する。カールスバート決議をめぐる状況論的な批判的解釈は、むしろ学の状態に対する主体性ないしは状況そのものの中にあらかじめ織り込まれている理論的な主体性を理解できないで、状況というものを単に理論から分離して独立してアプリアリに単に客観的に成立しようと思ひ込み、理論を状況の従属函数とのみみなす素朴唯物論的な前提にいつの間にか依存すると共に、「法哲学」というものが必然的に含意する学際性を見落とすときに成立する。

では、「論理学的精神」の形式と内容との統一というヘーゲル論理学の命題が、いかにヘーゲル法哲学におけるフリース批判と論理的に直結するのか、ということを見次に見てみることにしよう。

この直後でヘーゲルは、「なるほど現代は、ものごとをきわめて根本的に考えるような人々の口から、形式はなにか外面的なもので、ことがらにとってはどうでもよいものであり、重要なのはことがらだけであるという声を聞くことができる」(S.13. 155頁)と書いている。ここから読みとられるヘーゲルの思考がめざしているものは、「形式」は外面的なものであり、「内容」ないしことがらは内面的なものであって、この両者は別々のものとして理解できるという理解の前提そのものに対する批判であり、したがって「形式」と「内容」との分離不可能性は、内面的なものと外面的なものとの分離不可能性と密接に関連しており、それは『大論理学』第二部「本質論」の議論でいえば、内的な「本質」と外的な「現象」との分離不可能性の問題であり、その「本質論」における有名なテーゼである「本質は現象しなければならぬ」という命題と深く結びついている¹⁰⁾。そしてこうした「現代」の「重要なのは〔内面的に秘蔵された〕ことがらだけであるという声」の「僭越な口

調」(S.13. 156頁)は、「とりわけいつも『イマの時代に(in jetziger Zeit)』こそ」(S.13. 156頁)「真理を発見すること、真理を言うこと、真理と正しい概念をひろめること」(S.13. 155頁)が「哲学的な著作家の仕事」(S.13. 55頁)であると主張すると、ヘーゲルによって批判されている。つまり「いまの時代に」という偶然的に「与えられた」時点を特殊化し神聖化して、この神聖化された特殊な瞬間において、内面的に秘蔵された「真理と正しい概念」が特別に直接的に開示されるというような神秘的な直接知の立場を批判しているのである。つまり「まるでイマ　そしてこのイマがいつもずっと続くのだが　まったくはじめからやり始め直さなくてはならず、人倫の世界はひたすらそのようなイマの、考え抜いて根本を究めて基礎づける営みを待っていたのであるかのように、思われるかもしれない」(S.15. 157頁以降)と、「イマ」の神聖化に対する非難をヘーゲルは展開している¹⁰⁾。このような偶然的に与えられた「今」の特権化に対しては、「自由な思考は、与えられたものたちどまりはしない」(S.14. 156頁)と述べてヘーゲルは反対する。そして、「もともと、法、人倫、国家に関しては真理は、もろもろの公共的なおきて、公共的な道徳と宗教のなかで公開されており、よく知られているのとまったく同じほど古い」(Ebd.)と述べて、「とりわけ『イマの時代に』こそ」「まだ聞いたこともない新しい真理がもたらされるかのような」(S.13. 155頁)「僭越な口調」を非難している。そしてこの法、人倫、国家に関する「真理は、思考する精神がそれをこうした直接的な(in dieser nächsten Weise)仕方でもつことに満足しない限り、それをまた概念において把握すること」(S.14. 156頁)を必要とすると述べられる。では、ここでヘーゲル特有の「概念において把握すること」とは何を意味するのであろうか？そこに「論理学的精神」の一端があらわれる。つまり「すでにそれ自身において理性的な内容に、また理性的な形式をも獲得し、この内容が自由な思考にとって正当とされて(gerechtfertigt)現象するようにすること」(Ebd.)というように、ここで「内容」と「形式」との統一というヘーゲルの理念が登場する。

ここで「内容」と「形式」との統一というこのヘーゲルの「論理学的精神」の理念が、もたらす社会理論的な地平は何であろうか？それは一方において、内的な内容は、外的な形式から分離して、内的な内容だけで、ここではない何処かロードス島のような理想郷的な生活世界が何処かから直接的な仕方(しかし実は「内的な感情と心胸の権威」から)与えられるというわけでもない。また同時に他方において、外的な形式は、内的な内容から分離して孤立して外的に実定的な権威であるということによって超然と自律するのでもない。したがって、ヘーゲルは「内容」と「形式」との統一という「論理学的精神」の「概念的把握」の理念によって、二正面作戦を遂行しようとしているのである。このヘーゲルの二正面作戦、つまり直接知的な当為主義と単なる実定法主義との両者への二正面作戦は、端的にヘーゲルの次の主張に顕れ出ている。「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、国家とか人々の意見の一致とかというような、外的な既成の実定的権威(die äußere 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とか、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)とかによって支えられていようともである」(Ebd.)

内的な内容と外的な形式とを二元論的に分離したままにする硬直した二元論的思考は、内外二様の権威に対する警戒を怠るという危険性に対して、自由な思考は批判的である。この自由な思考の二正面作戦は、法学専門的な実定法主義(「外的な既成の実定的権威」)と当為主義的な道徳主義(「内的な感情と心胸の権威」)という内外二様の権威主義に対する二正面作戦であり、したがってそれは実を言うと、「(抽象)法」と「(抽象)道徳」との両者を統合するものとしてのヘーゲル独自の「人倫」論の構成に直結していることに注意しなければならない。つまり、このヘーゲルの「概念的に把握すること」という「論理学的」立場は、実を言えば、その『法哲学』の「法」・「道徳」・「人倫」という三部構成そのものに直結しているということを見落としてはいけないのである。だからこそ、『法哲学要綱』「序文」の冒頭において、「本書〔『法哲学要綱』〕の全体もその分肢の形成展開も論理学的な精神にもとづく(auf dem logischen Geiste beruht)」(S.12f. 154頁)と述べただけでなく、

さらにすぐ続けて、「実際また私はこの側面から、この論文が理解され、評価されることをとりわけ望みたい」(S.13, 154頁)と明言したのである。

3, 当為主義の表象の偶然性の問題

二正面作戦という以上、ヘーゲルが正面から対峙すべき立場が二つあり、この二つのいずれからも、ヘーゲルは自分の立場を区別して対峙しているということを意味する。ヘーゲルが正面から対峙する二つの対極的な立場が、法学専門的な実定法主義と当為主義的な道德主義との両局面であるのだが、『法哲学要綱』の「序文 (Vorrede)」においてとりわけ批判されているのが、後者の極端に当為主義的な道德主義であり、それに対して『法哲学要綱』の「緒論 (Einleitung)」においてとりわけ批判されるのが前者の極端に法学専門的な実定法主義ということが言える。それでは本節では、このうち「序文」における極端な当為主義的な道德主義へのヘーゲルの批判を見ていくことになるのであるが、要するに、この極端に当為主義的な道德主義のうちの「当今のいろいろ世に行われている考え」(S.11, 153頁)の代表例として批判されているのが、フリースの理論的立場なのである。したがって、「序文」におけるフリース等のブルシェンシャフト急進派への批判は、カールスバルト決議をめぐる苛烈な政治状況の急変に対応した状況順応主義的な変節などといった状況論的解釈から別個に独立した、むしろ『大論理学』以来の「論理学的精神」と直結した「法」・「道德」・「人倫」というヘーゲル法哲学そのものの本質的な内部構成そのものと必然的に連関した理論的必然性のもたらした論理的帰結であると理解できるであろう。少なくとも以上のような状況論的理解からは、ヘーゲルが「序文」の冒頭から主張した「論理学的精神」とか、この「論理学的精神」の側面から法哲学そのものが理解されて評価されることを敢えて「望む」と言明したことと、フリース批判や「法」・「道德」・「人倫」というヘーゲル法哲学そのものの本質的な内部構成との論理内在的な必然的連関を理解することは不可能になってしまう¹²⁾

では「序文」におけるフリース的な当為主義的な道德主義への批判において、ヘーゲルは何を問題としているのか、ということも、「序文」の議論を追うことによって浮き彫りにしていきたい。しかし、この問題を扱うにあたってヘーゲルが取り上げるのは、「自然法」の問題である。では、この当為主義的な道德主義への批判が、なぜ「自然法」という法理解と関わるのか？ここで、ヘーゲルは法則を二種類に分けて考えている。つまり「二種類の法則がある。自然の法則と法正義の法則(Gesetze der Natur und des Rechts)とである」(Zusatz, S.15, 158頁)。つまり、自然の法則と〔法〕正義の法則とでは、本質が異なるということをヘーゲルは問題にするのであるが、重要なのは、そこでヘーゲルが「人間」の「思想」という原理ないし「法正義の思想(die Gedanken des Rechts)」(S.17, 160頁)という原理によって「法正義の法則」すなわち「法律(Gesetz)」を捉え返しているということである。まず「自然はそれ自身において理性的である」から「知は自然のうちに現にあるこの現実的な理性をとらえなくてはならない」し、「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」ということは「世間で認められていることである」(S.15, 158頁)という。なぜなら「自然の諸法則は整合的(richtig)なのであって、ただ我々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だから」(Zusatz, S.16, 158頁)である。というのは、「自然の諸法則の尺度はわれわれの外〔つまり人間の思想の外 引用者註〕にあるのであって我々の認識のはたらきはそれら自然の法則になにもものをもつけ加えず、促進もしない」(Ebd.)からである、という¹³⁾。

しかし法正義(Recht)を認識する場合は、その法正義の法則の尺度は、人間の外にあるのではないということもヘーゲルは問題にするのである。ここにおいて、ヘーゲルは自然法則と同じように法正義の法則の場合も人間の思想からまったく分離して客観的にのみ存立しうるかのように受け取る専門的実証法学の立場とも、ヘーゲルの法哲学は袂を分かたず。このような法正義の自然主義的理解について、ヘーゲルは「市民も多かれ少なかれそういうふうには法律をうけとっており、実証的法学者(der positive Jurist)もこれに劣らず、与えられたも

の(was gegeben ist)のところにとどまっている」(Zusatz, S.16. 159頁)。しかし、法正義の法則化(ハーバースの用語では「法制化(Verrechtlichung)」)すなわち「法律(Gesetz)」の場合には、「もろもろの法律の違いということがもうそれらの法律は絶対的ではないということに注意させる」(Zusatz, S.16. 159頁)。ここで先に引用したヘーゲルの「自由な思考は、与えられたもの(Gegebenen)のところにとどまらぬ。たとえこの与えられたものが、国家とか人々の意見の一致とかというような、外的な既成の権威によって支えられていようと、内的な感情と心胸の権威とか、精神の直接に同意する証とかによって支えられていようとともである」(S.14. 156頁)という言葉を想起すると、ヘーゲルの思考の首尾一貫性が読みとられるであろう。

「法正義の法則すなわち法律は定立されてさだめおかれたものであり、人間に由来するものである」。それゆえにこそ人間の「内なる声(innere Stimme)」(Zusatz, S.16. 159頁)はこの法律との「衝突(Kollision)」(Ebd.)に突入することもある、とヘーゲルは述べている。ここにヘーゲルが取り上げている問題は、まさに「内なる」(Ebd.)道徳と「われわれの外なる(außer uns)」(Zusatz, S.16. 158頁)「法律」との間の「衝突(Kollision)」の問題である。これはカントが『人倫の形而上学』において、敢えて想定しなかった問題である⁶⁴。しかし、ヘーゲルはまさにカントが想定しなかった問題を、法と道徳にまつわる重要な問題と考えるからこそ、「法」と「道徳」との統一としての「人倫」ということを問題化しなければならなかったのである。これは、別の言い方をすれば、法と道徳との間の関係に介在しうる偶然性の帰結としての両者の「衝突」の問題である。ヘーゲルにおいては、この法と道徳との間の偶然性の帰結としての両者の「衝突」問題は、人間における自己意識原理と深く結びついて理解されている。「人間は現に存在するもの(Daseienden)のところにとどまらぬで、何が正しい(recht)かの尺度を自分のうちにもっている」と主張する」(Zusatz, S.16. 159頁)、とヘーゲルは言う。ここで二つのことが注目される。ひとつは、「自由な思考」は「与えられたもの」のところにとどまらぬという先ほどの主張が、「現に存在するもの」ところにとどまらぬ」というかたちで、単なる実定法主義との違いが闡明にされていることである。もうひとつは、人間の自己意識においては「何が正しい(recht)かの尺度」は、自然法則の場合のように「われわれの外にある」がゆえに整合的(richtig)か誤っている(falsch)かが問題なのではなく、「尺度を自分のうちにもっている」からこそ、「法律」と「道徳」との衝突という問題が取り上げられるということである。「人間は外的な権威の必然性と力に服していることがありうるが、けっして自然の必然性に服するのと同じようにはない。…自然において最高の真理は、法則一般があるということである。法正義の法則においては、ことがら、それがあから受当するのではない。各人はことがらが自分自身の規準に一致すべきであると要求する。こうしてここでは、あるものとあるべきものとの抗争(Widerstreit)がありうる」(Ebd.)。そしてこの両者の抗争を、ヘーゲルは「即且つ対自的な法正義と、法正義として受当されるべきものの規定の恣意性(Willkürlichkeit)との間の抗争」と述べている。したがって、「あるべきもの」という当為主義の表象は、「法正義とみなされるものの恣意性」を帯びることが問題にされているのであるが、「恣意性」とはヘーゲルにおいて「意志の偶然性」であるから⁶⁵、当為主義の表象の偶然性をいかにして解決するかということが、問題として取り上げられていることになる。そしてこの衝突問題、いいかえれば法律と道徳との間の関係の偶然性ゆえにこそ、自然法則と法正義との間の違いが重要となる。ヘーゲルはこうした自然法則と法正義との間の違いを、「整合的(richtig)」か否か、の問題と、「正しい(recht)」か否か、の問題としても、明確に区別しているのである⁶⁶。法哲学(Philosophie des Rechts)において重要なのは、単なる法システムの「整合性(Richtigkeit)」だけが問題なのではなくて、「正しい(recht)」法(Recht)なのか否か、という問題が、同時に問われなければならないのである。ヘーゲルの法哲学が捉えようとしているのは、レヒト(正義)の哲学であって、単なるリヒティッヒ(システム整合性)の実証主義的システム理論ではないのである。本稿が「法権利(Recht)」を時として「法正義(Recht)」と訳す所以である⁶⁷。このようにしてヘーゲルは、道徳的当為主義の(あるべき)理想表象の偶然性を批判するのとまさに同じ議論において、その返す刀で当為主義の対極にある実定法主義を斥けていることが注目される。ヘーゲル法哲学の「論理的精神」が二正面作戦を遂行する所以であ

る。それゆえに、先の「衝突」と「抗争」は直後で「対立」と言い換えられて、この対立が弁証法における論理運動の担い手としての「矛盾」と同様の論理的な梃子となって「哲学の欲求」を成就すると言われるのである。「即且つ対自的にある法正義と、恣意が法正義として妥当させるものとの対立のうちこそ、法正義を根本的に認識しようとする欲求が存している。人間の理性は法(Recht)において人間に出会うにちがいない。だから人間は法の理性性に目を向けなければならない。これこそ実証的法学がしばしばただもろもろの矛盾を問題にするだけであるのと対照をなして、われわれの学の要件的なこと(=die Sache unserer Wissenschaft)なのである」(Zusatz, S.17. 160頁)³⁸。ここにおける「われわれの学の要件」を構成するのは、「法正義を根本的に認識しようとする欲求」であるが、これこそが、「差異論文」以来の「哲学の欲求」³⁹がシステムとしての法と当為としての道徳との二正面に対したときの社会哲学的な課題であり、このようなシステムとして既にある既成実定法(外なる法則)と当為としてあるべき道徳(「内なる声」)との間の「このような分離と闘争はただ精神の地盤のうえにのみ見出されるのである」(Zusatz, S.16. 160頁)。

4. 人倫的世界の無神論の主観的偶然性

「序文」において取りあげられるのは、ヘーゲルの社会哲学が立ち向かう偶然的に与えられたものの二正面(既にある既成実定法と未だないがあるべき当為道徳)のうちの、当為道徳の根拠である「内なる声」によって「与えられる」政治的イメージ(理想像として与えられる「表象」)の偶然性なのである。この恣意的に与えられるイメージの偶然性への批判は、実はなにもこの時期の法哲学によって突如として登場したのではなく、実はヘーゲルの哲学的な出発点となった時期であるイェーナ期における「反省哲学」への批判の社会哲学ヴァージョンにすぎないといえるものである⁴⁰。したがって、イェーナ期以来のヘーゲルの思索を綿密に辿っていけば、1819年夏のカールスパート決議の政治的影響を介在させることなく、その思想的な含意と社会理論的な含意が理解可能となる⁴¹。それゆえにヘーゲルは、こうした当為主義が人倫の外部からもたらすべき表象の偶然性を問題にするところにおいて、「あの空虚な反省の落ち着いた営み」(S.17. 161頁)というかたちで抽象的反省主義への批判を始めているのである。これは前のところで「人倫的世界の無神論」(S.16. 158頁)と呼ばれていたものである。「無限の空間の永遠の沈黙」(『パンセ』)を前にしたパスカルの「恐怖」は、やがて人間社会へと向かうと、神が沈黙した精神的宇宙の外部に、アルキメデスの点を求めるようになる⁴²。つまり、この「人倫的世界の無神論」によれば、「むしろ精神的宇宙は偶然と恣意にゆだねられており、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。また同時に、それでも人倫的世界には理性もまたあるはずなのだから、真なるものはただ課題(Problema)であるという」(S.16. 158頁)ことになる。精神的宇宙の外にしか真理がなく人倫的世界の外部に真理が追放されてしまうとき、実定的な世界と対立した当為主義(精神現象学ではこのような立場の原型は「自己意識」の章において「不幸な意識」と呼ばれて登場して、既に批判されていた)は、何を当為つまり「あるべき」ものとするかといえ、それは「直接無媒介に」心胸や想像に与えられるもの、つまりヘーゲルにいわせれば偶然的に思いついたものを「あるべき」「真なるもの」ないし理想と考えるのであるが、それはヘーゲルによれば偶然的な恣意として批判されるものなのである。これが実を言えば、法哲学「序文」の冒頭において、「心胸(Herzen)とか空想(Phantasie)とか偶然的な直観(zufälligen Anschauung)」(S.12. 154頁)と呼ばれていたものである。つまり、こうした「近代の〔反省〕哲学」(S.17. 161頁)においては、「真なるものそのものは認識されえないのであって、人倫的なもろもろの対象、ことに国家、政府、憲法に関しては、各人の自分の心情と感激からおのずと生じてくるものこそ、真なるものである」(S.18. 161頁)ということになるのである。そしてこのような「人倫的世界の無神論」の当為主義への批判のなかで、本稿の第1節において引用したフリースに対する批判を展開して、1817年のワルトブルク祝祭におけるフリースの演説における恣意的な理想

表象を引用しているのである。そしてそこで、「浅薄さというやつのおもな見は、学を思想と概念の展開のうえに立てるかわりに、むしろ直接的な知覚と偶然的な想像の思いつき(unmittelbare Wahrnehmung und die zufällige Einbildung)のうえに立てようとする事である」(S.18. 162頁)とヘーゲルは述べている。ここで「直接的な知覚」に哲学を立脚させようとする立場が、『エンツクロペディー』第二版においてヘーゲルが批判したヤコービの直接知の哲学であることは、すぐに読みとられるし、またさらにイエーナ期のヘーゲルのテキストを知っていれば、ここで「偶然的な想像」の想像がイエーナ期の『信仰と知』におけるヤコービ哲学を批判した「想像の欺瞞」という表現におけるヤコービ哲学の立場であることもまた読みとられうる事である²³。つまり、1821年の『法哲学要綱』におけるフリース批判は、イエーナ期の『信仰と知』および後期のエンツクロペディーにおけるヤコービ批判の議論と、論理的にまったく一致している事である。そして、そのような恣意的な当為主義の「そのような考えによれば人倫的世界は、総じて世界がエピックロスによればそうであるように、意見と恣意の主観的な偶然性にゆだねられているのではもちろんないが、しかしそうだとされることになる」(S.19. 162頁)と述べられている。ここで、ヘーゲルが問題にしているのが、こうした当為主義の「感情」(Ebd. 傍点はヘーゲル自身による)や直接知覚や想像や心胸や空想や直観に恣意的に「与えられている」とされる「表象」的なイメージの偶然性なのである。

こうした感情の主観的偶然性がもたらす偶然的特殊性に対して、ヘーゲルは法律ないし法則(Gesetz)の客観性を対置して、次のように述べる。つまり、「法則はことがらの理性であって、理性は感情に、それが自分一個の特殊性にぬくものを許さない」(S.20. 164頁)と。また、こうした内的な感情のぬくもりへのヒキコモリに対する、ヘーゲルの学的な要件の客観性の立場からの批判は、次のようにも述べている。つまり、内的な「敬虔が正しい種類のものである限り、それは内的なものから外へ出て、理念の展開態とその開示された富という白日の中へ歩み入るやいなや、この感情地域の形式をやめる」(S.19f. 163頁)。したがって、この内的な当為主義の表象の偶然性への批判は、大論理学における「〔内的な〕本質は、〔外へ〕現象しなければならない」という「論理学的精神」の現象学と完全に一致している事が分かる。ハーバースのいう「純粹心情のテロリズムに対するヘーゲルの異議」の背後には、こうした『大論理学』に結晶した社会理論の論理構造があるのである。

それゆえに、『法哲学要綱』「緒論」第1節で「法の理念」について述べた箇所、理念とは「概念みずからによって定立された現実性」と規定した上で、「概念みずからによって定立されたこの現実性でないものはすべて、すぐ過ぎ去るような現存在、外面的な偶然性、私的な意見、本質のない現象、非真理、思い違い、等々である」(S.29. 176頁)とされている。つまり外面的な偶然性が本質のない現象と等置されているのであるが、これは明らかに大論理学の第2部「本質論」における第1編「本質」・第2編「現象」・第3編「現実性」という構成にも示唆されている「論理学的精神」に全く一致する論理なのである。さらに、つけ加えれば、「緒論」第1節の補遺における「現存在と概念との統一性が理念である」(Zusatz. S.30. 176頁)という理念の規定は、大論理学の第3部「概念論」における第1編「主観性」・第2編「客観性」・第3編「理念」を通じて詳論された「理念」の規定と完全に一致している。

このようなかたちでの法哲学「緒論」冒頭における「論理学的精神」の、『大論理学』の第2部「本質論」や第3部「概念論」との間の重ね合わせは、本稿第2節でとりあげた『法哲学要綱』「序文」冒頭における「形式」と「内容」との間の統一という主張とも、さらに重ね合わさっている。このような重層的な再帰性が、ヘーゲルの「論理学的精神」の特徴であるが、このような重層的な再帰性、つまり形式と内容、本質と現象、概念と現存在との統一としての理念といったもの間の重層的な再帰性は、『法哲学』「緒論」の末尾の有名な警句「ここがロードスだ、ここで跳べ」のところで、次のように登場する「形式とは、その最も具体的な意義においては、概念において把握する認識としての理性であり、内容とは人倫的ならびに自然的な現実性の実体的な本質だからである。この意味でのこの両者つまり形式と内容との意識的な同一性が哲学的理念である」

(S.27. 172頁)。以上のようにして、フリースを代表とする当為的道德主義に恣意的に与えられている社会的表象の偶然的特殊性への批判は、論理的には、すでに『大論理学』において現された論理思想と完全に合致しているのである。単なる政治状況への順応といった状況論では、このような社会的意識の背後を分析する哲学の論理を見落とすことになる。

では、いかにして当為的道德主義の偶然的特殊性は外へと出て、「感情地域の形式をやめる」ことになるのか、ということが問題となるが、そのことを見る前に、次に、今度は内的な主観性の偶然的恣意とは反対に、既成の外的な客観性に依拠することに偶然性が残らないのか、という問題に対して、ヘーゲルはどのように考えたのかということを見ておきたい。つまりヘーゲル法哲学の「論理学的精神」の二正面作戦が対峙するもう一方の正面であるが、この局面については、稿を別としたい。

(註)

以下の文献からの引用は、略号をもって示す。略号の後の数字は、引用箇所の数、もしくは引用の巻数と頁数を表す。

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. Hrsg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel. Frankfurt a. M. 1971.

なお、ヘーゲル『法哲学要綱』からの引用については、()内にW7の頁数の後に、藤野渉・赤澤正敏訳『ヘーゲル 法の哲学』中央公論社「世界の名著35」1967年の該当頁数を示した。

- (1) K-H. Ilting, Vorwort. In: ders. (hrsg.) *G.W.F. Hegel, Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*. Bd. I. Stuttgart. 1973.
- (2) G.W.F. Hegel, *Briefe von und an Hegel*. hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1953, PHB236, Bd. 2, S. 213.
- (3) a.a.O., S. 215.
- (4) 河上倫逸他編『法制化とコミュニケーション的行為』未来社、1987年、23頁。
- (5) G.W.F. Hegel, *Briefe von und an Hegel*. Bd. 1, S. 320.
- (6) a.a.O., Bd. 2, S. 220.
- (7) H-C. Lucas/U. Rameil, Furcht vor Zensur ?, Zur Entstehungs- und Druckgeschichte von Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts. In: *Hegel-Studien*. Bd. 15. Bonn, 1980, S. 63-S. 93. D. Henrich, Einleitung des Herausgebers. In: *Philosophie des Rechts, Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*. Frankfurt a. M. 1983.
- (8) たとえばハーバマス『社会科学の論理によせて』は、次のように述べている。「もちろん次の二つのモチーフは、既に過去のものとなったので、取りあげないでそのままにしてある。一つは、全体性という弁証法的概念に、社会科学の理論形成において場所を確保しようとする試み、もう一つは、制限されることのない経験という類型が社会科学の研究におけるオルタナティブの形式であることを証明する努力がそれである。これらのモチーフに触れずにおくことができたのは、これまでのところ私にとってヘーゲル論理学の基本概念を再構成する必要が生じなかったからである」(J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1982, stw517, 1985, S. 9. 清水多吉・木前利秋他訳『社会科学の論理によせて』「新版のための序文」国文社、1991年、7頁)。
- (9) 『大論理学』「序論」の「論理学の一般的概念」には、次のように述べられている。「論理学の従来の概念は、認識の内容と形式との、あるいは真理と確実性との、常識的意識においてまったく前提された分離に基づいている。ここでは第一に、認識の素材は思考の外部にある出来上がった世界としてそれだけで別に目の前にあるということ、思考はそれだけでは空虚であるが、形式として外面的にその資料に働きかけ、それによって自分を充たし、そこではじめてある内容を得、そうすることによって実在的な認識となるということが前提される」(W5, S. 36f.)。このことは、『大論理学』「第2版への序文」の中でより明確に次のように述べられている。「日常の反省において、内容として形式と区別されるものも、実は単なる没形式のもの、没規定のものであるべきでないということは、すぐにわかる。もしそうだとすれば、内容は単に空虚なものであり、物自体といった抽象にすぎないであろう。むしろ内容は、それ自身の中に形式をもつものであり、また形式によってのみ生命と実質とが与えられる。のみならずまた、内容としての仮像に転化するとともに、またこの仮像に即して存在する外的形態としての仮像に転化するもの

も、実にこの形式そのものにほかならない。このように、内容を論理的考察の中に導入するとともに、論理学の対象は物ではなくて、物のことがらすなわち概念 (die Sache, der Begriff der Dinge) となる」(W5, S.29,斜体字すなわち傍点はヘーゲルによる)。

(10) W6, S.124. 『大論理学』第2部「本質論」第2編「現象」の冒頭。

(11) こうしたアプリアリな所与としての「現在」を神秘化するロマン主義的非合理主義へのヘーゲルの批判はマンハイムの『イデオロギーとユートピア』におけるユートピア思想の批判的分析を経て、丸山真男『日本の思想』における思想批判に継承される。

(12) たとえば、2000年10月21日に東洋大学朝霞校舎において行われた社会思想史学会第25回大会の招待講演「個体的自由の病理 (パトロジー) ―ヘーゲルの時代診断と現代」において、Axel Honneth, Pathologien der individuellen Freiheit, Hegels Zeitdiagnose und die Gegenwart. は、ヘーゲルの法哲学の意図を "ein normatives Prinzip der Gerechtigkeit moderner Gesellschaften zu begründen" (S.5)としながら、「正義の規範原理」をコミュニケーション的自由の実現のみに定位したために、"Nicht weniger schwierig als die Klärung der Absichten, die Hegel mit seiner Rechtsphilosophie verfolgt, ist auch die Entschlüsselung der Bedeutung der Gliederung, die er der Ausarbeitung seiner Theorie zugrunde legt; denn der eigentümliche Aufbau der Untersuchung, in der zunächst das abstrakte Recht, dann die Moralität und schließlich die Sittlichkeit

《abgehandelt, wird, macht es auf den ersten Blick beinahe unmöglich, zwischen Absicht und Gliederung überhaupt eine plausible Verbindung herzustellen》(S.6)としている。このような困難さの原因は、ひとつにはフランクフルト学派においてホルクハイマー以来の論理学軽視とハーバーマス以来の「正義の規範原理」のコミュニケーション的自由への一面的還元にあると考えられる。解釈の困難さの原因を研究対象者自身の欠陥にのみ還元するとすれば、"Im-Anderenbei-sich-selbst-Seins" (S.5)としての"freie Wille" (Ebd.) もまた無意味なものとなる。なおそれゆえにこそ、このフランクフルト学派第3世代の騎手は、ヘーゲルが法哲学において、なぜ「友情(Freundschaft)」を重視しないのかという理由を理解できない。それは実は、フリース的な道徳的当為主義に対するヘーゲルの批判ないし「純粋心情のテロリズムに対するヘーゲルの異議」(ハーバーマス)と直結した問題である。それは、まさに本稿で取りあげている『法哲学要綱』序文におけるフリースの演説の恣意的な理想表象への批判のところに登場する。そこで、フリース自身の「国民教育と国民的奉仕のどんな個々の仕事にも、生きたもろもろの結社が友愛の聖なる鎖 (die heilige Kette der Freundschaft) によって固く結ばれて、身を捧げるであろう」(S.18,162 頁)という言葉を用いた直後で、ヘーゲルは「浅薄さの主な見は、国家というこの形成された建築物を、『心胸、友情、感激 (Herzens, der Freundschaft und Begeisterung)』という粥みたいなものの中へいっしょに融かしてしまおうとするのである」(S.19,162 頁)と揶揄しているのであるが、これは単なる揶揄ではなく、その直前の次のような哲学的批判の言葉に正確に一致している。「浅薄さのおもな見は、学を思想と概念の展開のうえに立てるかわりに、むしろ直接的な知覚と偶然的な想像の思いつき(unmittelbare Wahrnehmung und die zufällige Einbildung)のうえに立てようとするのである」(S.18,162 頁)。したがって、このヘーゲルにとって「友愛=友情」とは「直接的な知覚と偶然的な思いつき」なのであり、ときとしてテロリズムを肯定するような「純粋心情」(ハーバーマス)なのであるが、ホネットは、ヘーゲルの『法哲学要綱』第7節補遺に依拠しながら (Axel Honneth, S.4)、このような「友情」の肯定的な意義をおそらくは現代の「奉仕」つまりNPOなどの様々な社会運動の中の肯定的な意義に結びつける形で、現代の社会理論に再生させようとしているのである。その際、ホネットはヘーゲルの「個体的自由の病理」診断に対してその処方箋として「友情」を提案しているのだが、ヘーゲルの場合はその「友情」が演説のスローガンとして提起されることにまさに「個体的自由の病理」現象の劇症例を見ているのであり、両者の病理診断は対極的と言えるのである。なお、「社会奉仕と治療主義的支配 (Therapeugokratie) が辿り着いた逆説的な結果における、社会国家的な最後の法制化推進のアンビヴァレンツ」(ハーバーマス)については、Vgl. J. Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns*. Suhrkamp, Frankfurt a. M., edition suhrkamp 1502, Bd. 2, S. 533f. 丸山高司他訳『コミュニケーション的行為の理論』下巻、未来社、1987年、369 頁参看。ただ、ホネットは、「私は、ヘーゲルの『法哲学』のなかで、法的自律と道徳的自律とのそのつどの統合を一つのコミュニケーション的自由のモデルの中で止揚しようとする実り豊かな試みを見出す」(Axel Honneth, S. 7)と、ヘーゲル法哲学の「意図」を適切に定式化している。

(13) こうしたヘーゲルの自然法則に関する理解は、ハーバーマスが「ヘーゲル以来の難問である形式と内容との分離」が否かという問題について、自然科学に関して説明していたことと、まったく整合的である。すなわちハーバーマスは、「ヘーゲル以来の難問である形式と内容との分離」について、次のように述べている。「自然科学の例に則してみれば、それがなさるべきであるということはお分かりいただけると思います。自然科学の思惟様式の同一性は、明後日にも誤ったものになる可能性のある一定の理論の内容によってではなく、方法のアンサンプル、つまり自然科学的思惟一般の手続き上の合理性によってのみ規定されるものです。これが形式と内容はやはり分離しうるのであるという議論です」(河上倫逸他編『法制化とコミュニケーション的行為』未来社、1987年、204 頁以降)。

(14) 「義務の衝突 (collisio officiorum s. obligationum)とは、義務と義務との次のような関係、つまりそこにおいて一方の義務が他方のそれを(全部もしくは一部分)廃棄するような関係である。しかし、義務や責務は、そもそもある一定の行為の客観的で実践的な必然性を表現する概念であって、二つの相互に対立しあう規則が同時に必然的であることはできず、それに対立する他方の規則に従って行為することは単に義務でないというだけでなく、まさに義務に反しているのであるからして、義務や責務の衝突は全く考えられない (obligationes non colliduntur) 」(カント『人倫の形而上学』『人倫の形而上学への序論』『人倫の形而上学のための予備的諸概念』、*Kants gesammelte Schriften*, hrsg. v. der Königlich preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. . *Die Metaphisik der Sitten*. 1797. Herausgeber: P. Natorp. 1914, S.224. 加藤新平・三島淑臣訳『カント 人倫の形而上学 法論』中央公論社「世界の名著32」1972年、347頁)。これは、また同時にカントの墓碑銘にも記された『実践理性批判』「結論」の「私を超えて上にある星輝ける空と、私の内なる道德法則」という、外なる法則と内なる道德律との間が静的に分離されたうえで、並行的に(予定)調和しうるといふ信念ないし思想の問題でもある。したがってハーバーマスのいう「ヘーゲル以来の難問である形式と内容との分離」か否かという問題は、法と道德との衝突問題とも関連して、カント的な思考とヘーゲル的な思考とが分かれる分岐点ともいえ、さらに法実証主義的な社会システム論と社会哲学との分岐点にも繋がる。さらに、カントの法哲学と法実証主義的な社会システム論との関係や、実質的自然法から手続き的自然法への転回における正当化地平の再帰性の問題等についてのより立ち入った研究については、Vgl.I. Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen in Anschluß an Kant*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1992. 濱田義文・牧野英二監訳『啓蒙の民主制理論 - カントとのつながりで - 』法政大学出版局、1999年参看。

(15) 「恣意は、意志として存在するような偶然性である」(『法哲学要綱』§ 15.S.66.206頁)。

(16) 従来の『法哲学要綱』の邦訳では、「序文」の補遺におけるこうしたヘーゲルの厳密な用語法の区別を見落として、richtig も recht も、どちらも「正しい」と訳してきた。高峯一愚訳『ヘーゲル 法の哲学』論創社1983年5頁、藤野渉・赤澤正敏訳『ヘーゲル 法の哲学』中央公論社「世界の名著35」1967年158 ~ 159頁、上妻精・佐藤康邦・山田忠彰訳『法の哲学』岩波書店「ヘーゲル全集」9 a巻2000年7 ~ 8頁、参看。なお、こうしたヘーゲルの用語法上の厳密な区別は、『法哲学』だけのものではない。『哲学的諸学のエンツュクロペディー』第3版における「整合性(Richtigkeit)」と「真理性(Wahrheit)」と「正当性(Gerechtigkeit)」との間の区別については、W 8, S.286f. および拙稿「ヘーゲルの社会哲学における偶然性の問題」富山国際大学紀要第10巻15頁、参看。なお『大論理学』「第2版への序文」で先の註(9)で引用した「内容」と「形式」との統一によって「論理学」の対象が「物」ではなくて「ことがらすなわち概念」となると述べた箇所の直前においては既成の論理学のカテゴリー論を検討しながら「それらは要するに認識の整合性 (eine Richtigkeit) にのみ係わるものであって、真理 (die Wahrheit) に係わるものではない」(W5,S.29)と記して、両者を明確に対比させている。またハーバーマスもまた「真理と正当性との関連につきまして、私は、善き正しき生活が認識のひとつの条件であるとみるような、どちらかといえば伝統に沿った意味合いで考えられるほどに肯定的な見方をしていない」(河上倫逸他編『法制化とコミュニケーション的行為』未来社87頁)と述べている。

(17) 長谷川宏訳『法哲学講義』(作品社、2000年)は、ヘーゲル法哲学の "Recht" の多くを「正義」と訳している。

(18) こうしたヘーゲルの思考に反して、ルーマンは社会のシステム分化によって「社会の非人間化(Dehumanisierung der Gesellschaft)」がもたらされると述べている。これについては、Vgl. J. Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., edition suhrkamp 1502, Bd. 2, S.455. 丸山高司他訳『コミュニケーション的行為の理論』下巻、未来社、1987年、293頁参看。こうしてヘーゲルの「人間」的思考の特性に定位した法哲学は、ルーマン的な社会システム論とハーバーマスのコミュニケーション的行為の理論との間の中間領域を研究する思考と位置づけることが出来る。

(19) これについては、幸津國生『哲学の欲求 - ヘーゲルの「欲求の哲学」 - 』弘文堂、1991年、参看。

(20) イェーナ期の『信仰と知』(1802年)において、ヘーゲルは、カントやヤコービやフィヒテの哲学を「主観性の反省哲学」と呼んで、悟性的有限性や経験性を絶対化したり、有限なものに対立する無限なものを立てたり、永遠なものを彼岸化したりする点を批判している。Vgl. W 2, S.289, S294f. また「差異論文」(1801年)における「反省」概念については、拙稿「論理と実存 - ヘーゲルの『思弁の聖金曜日』の復興 - 』「大学院紀要」第35号1995年44頁参看。

(21) なお、「イェーナ論理学」とヘーゲル『法哲学要綱』「序文」との思考の一貫性については、拙稿「概念のオルガノンとしての様相 - イェーナ論理学における様相の概念 - 』「ヘーゲル哲学研究」第2号1996年59頁参看。

(22) ブレーズ・パスカル自身は、1650年の27歳の頃に「無限空間の永遠の沈黙」を前にしたこの「恐怖」に苦しんだ末に、パリの賭博場に入り浸りとなった。のちにパスカルは修道院に入る前に『パンセ』を書いたときに、「パスカルの賭け (le pari de Pascal)」として知られるようになる未完遺稿を残し、その中で神の存在問題について賭博ゲームについての自分の研究を使いながら偶然ゲームの観点で分析して、「神は存在するか、しないのか。どちらの考えを信ずべきか。理性では答えは導けない」と書

き残した。たしかに修道院に行くしかなさそうな未完の答えであるが、科学哲学者ハッキングによれば、このパスカルの遺稿が意志決定理論の起源ということになる。以上については、Vgl. Ian Hacking, *The Emergence of Probability: A Philosophical Study of Early Ideas about Probability, Induction, and Statistical Inference*. Cambridge University Press, London, 1975.ch. .; Peter L. Bernstein, *Against the gods: the remarkable story of risk*, John Wiley & Sons, New York, 1996.p.60,p.69青山護訳『リスク - 神々への反逆』日本経済新聞社、1998年、89頁、101頁。本稿に登場するカントからヘーゲル、ルーマンからハーバマスに至る社会理論の偶然性や衝突をめぐるさまざまな議論も、あるいは今日のリスク社会やモラル・ハザードの問題も、背景には近世以来の数学的知見ならびに神学的知見のイノベーションの影響下にあることは免れない。

(23) ヘーゲル『信仰と知』においては、「構想力による無限 (Unendliche der Einbildungskraft)」(W 2, S.345) は「想像力による無限 (Unendliche der Imagination)」(Ebd.)と置き換えられて、スピノザの「実無限(das infinitum actu)」(Ebd.)と区別した上で、「想像力による欺瞞(Betrug der Imagination)」(W 2, S.349)に陥っているとして、ヤコービのスピノザ批判が反批判されている。この問題については、拙稿「無限性と時間 ―ヘーゲルにおける時間論の形成―」「哲学」47号1996年230頁以降参看。

