

ヘーゲル哲学における《自由》の《経験》*

Die »Erfahrung« der »Freiheit« in Hegels Philosophie.

神山 伸弘
KAMIYAMA Nobuhiko

一 はじめに——カント哲学との対比で

ヘーゲル哲学によると、《自由》の概念は、我々が《経験》することのできるものであり、我々の《経験》を必要としている。本論は、こう主張するものである。

ヘーゲル哲学のこうした特色は、とくに、カント哲学の原理に沿って、またカント哲学への対抗関係のなかで、理解されなければならないだろう。というのも、カントの思考枠組に照らすならば、《自由》は、そもそも感性的な直観がえられない〈物自体〉の領域にあるものとして位置づけられることになるから、我々が《自由》を知覚することなどはありえ

ず、したがってその普遍的な把握として《自由》を《経験》することもできないことになっているからである(KpV, 29f.)¹⁾。このように、ヘーゲルとカントとのあいだには、《自由》の《経験》の可能性をめぐってまったく正反対の理解がなされているから、冒頭に掲げたことは、ヘーゲル哲学における《自由》の概念の際立った特色だということができるのである。

このさい、カントが《自由》の《経験》が不可能であるとする根本は、《自由》の感性的な直観が不可能であると断ずることにある。したがって、この思考枠組に照らすならば、ヘーゲルが《自由》の概念を《経験》できるとするときに、これは、《自由》の概念に感性的な直観が伴っていない、という意味で、したがって、《自由》の理論的な認識が可能でもある、

という意味で理解されるべきだろう。さらにいえば、カントによれば、感性的な直観は、時間と空間の形式でなされるものだから、『自由』の『経験』は、時間と空間の形式でえられるものとしなければならない。よって、ヘーゲル哲学において『自由』の概念が『経験』可能であるとすると、その問題の焦点は、『自由』の概念が時間と空間の形式で感性的に直観されるものと理解できるかどうか、ということにある。

もつとも、いずれにしても、『自由』はあくまで概念であって、カントとしては、その『経験』的な取り扱いを拒否することが道徳法則の『経験』的な取り扱いを拒けるためにも不可欠なことであった。カントによれば、道徳法則を『経験』的に規定することは、快を求め苦を避けるといふ、欲求としての感性的な意志の実質によって道徳法則をとらえることに帰着し、道徳的行為の動機を不純なものにしてしまい、結局のところ道徳を成り立たせないものにしてしまう(KpV, 25, 88f)。こうしたカントの主張に沿って考えるとき、『自由』の『経験』は、欲求としての感性的なものを超えた次元で成り立つものとしても考えられなければならない。

ヘーゲルは、カントの以上のような思考枠組を受容しつつ批判するために、『自由』の概念が『経験』できることをいかなる道筋で示すのだろうか。本論は、まずこのことを『精神の現象学』の議論によって明確にすることにしたい。

そして、ヘーゲルのいう『自由』概念が我々の『経験』できるものであることにより、その『自由』概念の実在態は、『経験』に左右されざる

をえないことになる。この事情を、『法の哲学』において『実経験』の概念に注目することにより示したいと思う。

二 死の恐怖と生命の流動態の『経験』

——『精神の現象学』における『自由』の『経験』(一)

ヘーゲルの『精神の現象学』は、当初「意識の経験の学」として構想され、あとになって〈精神〉章以降を追加するという構想の変化があった、とするのが今日では通説になっている。ただし、〈精神〉章以降においても、それが「意識の経験の学」としての性格を失ったのかといえ、かならずしもそうともいえないところがある。たとえば、「B節 自分と疎遠になった精神——教養」の「II. 啓蒙」において、「空虚な本質」に対立する「意識」の「個別態」が具現するさいに、「意識の経験の道全体から、「この「個別態」という「一番最初の現実態」に「還帰する」としている(PhaG, §558: PhB, 369)。あるいは、同節の「III. 絶対的な自由そして戦慄」においては、「みずからの普遍的な本質という『自分に対して否定的な力』を経験する、自己意識」が語られる(PhaG, §601: PhB, 382)。また、「C節 自分自身を確信する精神。道徳」では、「道徳的な意識」の『経験』が語られる(PhaG, §601: PhB, 396)。このような事情に照らして、『精神の現象学』は、その全体を「意識の経験の学」として読みうる書だという立場で本論は臨みたい。

『精神の現象学』の「第一章 感性的な確信——すなわち〈これ〉や

思いつくということ」以降の本論でみると、*Freiheit* としての《自由》は、「第四章 自分自身を確信するという真理」（自己意識）章）においてはじめて現れる。^③〈自己意識〉章では、その「B節 自己意識の自由、——ストア主義、懐疑主義、不幸な意識」において、標題レベルで《自由》が登場し、「思考において、〈わたし〉は自由である。」(*PhäG. §197: PhB. 137*)とされる。同様に標題レベルで《自由》が掲げられるのは、〈精神〉章B節の「III. 絶対的な自由、そして戦慄」である。限りある小論では、さしあたり、このように《自由》が主題化されている箇所を《経験》との関係を考えるのが捷徑である。

まず、本節では、第一の〈自己意識〉章の議論を取り上げる。

その序論というべき冒頭の議論の末尾においては、「精神がなにごであるかについての経験」について言及して、「精神という絶対的な実体は、みずからの対立項が——はつきりいえば、それだけで独立して存在する違うもろもろの自己意識が——完全に自由で自立的でありながら、みずからともろもろの自己意識とが統一していることである」(*PhäG. §177: PhB. 127*)とする。そして、直後に続く「A節 自己意識の自立態と非自立態——〈主人であること〉と〈奴隷であること〉」において、いわゆる〈生死を争う闘い〉に関わり、「生命を捧げることによってのみ、自由が真であると確認される。」とされている(*PhäG. §187: PhB. 130*)。この節では、その後、いわゆる〈主人と奴隷の弁証法〉の議論展開がなされたのちに、その末尾において、「独自の感性(*der eigene Sinn*)は、〈わがまま(*Eigensinn*)〉であり、まだ〈奴隷であること〉の内部にとどまる自由

である」とする(*PhäG. §196: PhB. 136*)。さらに、これを引き継ぐ「C節 自己意識の自由」において、先述のごとく標題レベルで《自由》が登場し、「思考において、〈わたし〉は自由である。」とされるのである。このさい、カントが〈自然〉と《自由》とをアンチノミーとして対比したことにパラレルなかたちで、ヘーゲルは、〈自然〉としての〈生命〉と《自由》とを対比し、この〈生命〉から脱却して自己意識が具現することを第一のステップとする。これが〈生死を争う闘い〉である。しかし、その闘いの過程を《経験》するなかで、「純粋な自己意識と同様に生命もまた自己意識にとって本質なのだ」(*PhäG. §189: PhB. 132*)という理解も生ずることになる。いわゆる〈主人と奴隷の弁証法〉のなかでとりわけ注目すべき《経験》は、奴隷が行う《経験》である。重要な箇所なので、若干長いが引用する。

「奴隷であること」は、純粋な否定態であり〈それだけで独立した存在〉であるというこうした真理を実際にはそれ自身に具えている。というのも、〈奴隷であること〉は、そうした本質を自分のもとで経験したからである。詳しくいえば、この奴隷の意識は、あれこれの瞬間にあれこれについて不安を抱くのではなく、自分の本質全体について不安を抱いたのである。というのも、奴隷の意識は、死に恐怖を感じ、絶対的な主人に恐怖を感じたからである。奴隷の意識は、その点で内面的に解体されていて、自分自身のなかでまったく震えがとまらず、あらゆる固定点が奴隷の意識のなかで震え慄いている。しかし、こ

した純粹で普遍的な運動、つまり存立し続けるものすべての絶対的な流動化が、自己意識の単純な本質であり、絶対的な否定態であり、純粹な（それだけで独立した存在）である。純粹な（それだけで独立した存在）というこのモメントは、奴隷の意識に対しても存在している。

というのも、奴隷の意識にとつては、みずからが主人のかたちでみずからの対象となつているからである。さらに、奴隷の意識は、一般に以上のような普遍的な解体であるばかりではない。奴隷の意識は、奉仕のなかでこの解体を現実的に完成する。奴隷の意識は、そのなかで、個々のモメントのすべてにわたつて、自然的な定在に対する自分の従属態を廃棄しながら、まさに同じ自然的な定在を劳作して提出する。」
(PhäG: §194: PhB. 134)

ここでとくに着目すべきことは、奴隷の《経験》が「死に恐怖を感じる一般的な「不安」のかたちで感性的になされていることである。このさい、感性的な《経験》の内実が、意志の規定態——カントの枠組でいうなら意志の実質(Materie)(KpV. 21)^①——というよりは、意志の無規定態としてとらえられていることである。カントの場合、《自由》を要請するために意志の実質的なものから形式的なもの——したがつてヘーゲル的には意志の無規定態——への移り行きが求められるさい、これがたんに非感性的で理性批判的な議論遂行としてなされるのに対し、ヘーゲルの場合、これが感性的な《経験》として現に示される、ということである。そして、ここに《死》という《生命》の《自然》が関わっている以

上、この《経験》は、当然ながら時間と空間という感性的直観のなかでなされるものであり、この点でカント的な意味で理論的に把握できるものとなつている、ということである。

ここでの「恐怖」や「不安」は、「絶対的な流動化」という「自己意識の単純な本質」であるが、実際、このことは、《自然》の本質に通じている。すなわち、《自然》としては、《流動態》が、《生命》の「自立態」であつて、その諸形態の「実体」であつた(PhäG: §169f.: PhB. 122f.)。《流動態》は、「生命あるものとしての生命」である(PhäG: §171: PhB. 124)。この《流動態》は、感性的な「時間」と「空間」において成立している。この《流動態》としての「本質」は、「時間という単純な本質」でもあり、「自分自身と同等なあり方」のかたちで空間という純然たる形態を持つ「つる」(PhäG: §169: PhB. 122f.)からである。そして、この《流動態》は、分枝化とその解消としては、規定態からの解消としての《自由》に通じているのである。すなわち、自己意識の本質としての《流動態》と《自然》の本質としての《流動態》は、事態として、同一の性格を持つており、こうした《流動態》が自己意識の本質としてさらに《自由》としてとらえられることになつている。

もつとも、《自己意識》章のA節では《自由》が主題化されないの、「B節 自己意識の自由」とあわせて考える必要がある。こう考えるのが正当であるのも、B節での《自由》の位置づけがA節での《主人と奴隷の弁証法》と呼応関係を持つものとして考えられているからである。ヘーゲルは、歴史的にみて《ストア主義》の《自由》自身が普遍的な恐

怖状態のなかで出現したものだとしている。すなわち、「わがまま」は、個別態にしがみついて、「奴隷であること」の内部にとどまる自由であるが、ストア主義は、「奴隷であること」のまま「奴隷であること」から脱し、思考枠組という純粋な普遍態へ戻ってくる自由である。世界精神の普遍的な形式としては、普遍的に恐怖して、「奴隷であること」にある、と、きだけのことではあるが、造形（教養形成）することを思考にまで高めた普遍的な造形があるときにのみ、この自由が出現しえたのである」（*PhäG. §199: PhB. 138*）。

B節において、「ストア主義」としての《自由》は、「思考枠組という純粋な普遍態へ戻ってくる自由」であるが、「自然的な定在に無関心である」（*PhäG. §200: PhB. 139*）。「思考枠組における自由は、純粋な思考枠組だけを自分の真理とするが、この真理には生命の充実がない。」（*ebd.*）このため、「個性性が、行為するものとして、生命をもつて具現すべきであるとしたら」（*ebd.*）、「懐疑主義」に向かうことになる。「懐疑主義」は、ストア主義がその概念でしかないものの実在化であり、——思考枠組が自由であるとはどういうことかについて現実的に経験することである。」（*PhäG. §202: PhB. 140*）

「ストア主義は、「主人であること」と「奴隷であること」の「関わり」として現われる自立的な意識の概念に対応し、懐疑主義は、「他のあり方」への否定的な方向、すなわち、欲望と労働としての自立的な意識の実在化に対応する。」（*ebd.*）実際には、「論争的(polemisch)」というあり方であるが、この《自由》は、あらゆる固定的で不変な区別を消失さ

せる（*PhäG. §204: PhB. 141*）。「自己意識は、このことによって、「みずから」の自由の確信をそれだけで独立して調達する」。「懐疑的な自己意識は、自分に対して固定化しようとするすべてのものが変化することによって、自身の自由が自分自身によって与えられ獲得されたことを経験する。」（*PhäG. §205: PhB. 142*）こうして、「生命」を具えた自己意識は、「流動態」という「生命」の区別解消とともに、同様に区別解消である「懐疑主義」によって、みずからの《自由》を、感性的な直観を伴いながら「経験」することになる。当然ながら、二で、「流動態」は、自己意識が「生命」のもとでも、また自分自身のもとでも《自由》を経験するさいの中心的作用を担っているのである。

三 形式化のテロルの《経験》とカントの議論進行

——『精神の現象学』における《自由》の《経験》（二）

第二に、「精神」章「B節 自分と疎遠になった精神——教養」の「III. 絶対的な自由、そして戦慄」における《自由》の取り扱いでも、「《自由》が感性的に《経験》される事態を明確にしている。すなわち、二では、現実的な自己意識である個別態を純粋に否定するという「普遍的な自由」の唯一の仕事であり行い」である「死」（*PhäG. §590: PhB. 390*）というテロルの遂行によって、「存在する」（この）自己をそつげなく根絶する」（*PhäG. §591: PhB. 390*）に至って、自己意識は、「絶対的な自由」が対象となり、そのなんたるかを《経験》することになる。

「みずからに固有のそのような仕事のうちで、絶対的な自由には、自分がかえって対象となる。そして、自己意識は、絶対的な自由がないであるかを経験する。絶対的な自由は、それ自体まさに、すべての区別を、そして区別が存立し続けることを自分のなかで根絶する抽象的な自己意識である。絶対的な自由にとつて、そのような自己意識である自分が対象となる。絶対的な自由のこうした否定的な本質を直観すること、死に対する戦慄である。しかし、絶対的に自由な自己意識は次のことを見出す。すなわち、自分のこうした実在態が、自由、そのものに由来する絶対的な自由の概念とはまったく別だということである。詳しくいうと、絶対的な自由の概念は、ただ人格態の肯定的な本質だけが普遍的な意志だとされ、普遍的な意志のかたちをした人格態がこの普遍的な意志のなかで自分をもつばら肯定的に知っている、正確に言えば自分が維持されていると知っている、とされることである。ここではむしろ、こうである。絶対的に自由な自己意識は、純粹な洞察として、みずからの肯定的な本質と否定的な本質とを端的に分離するし——述語を欠く絶対的なものを、純粹な思考として、また純粹な質料（物質）として端的に分離するが——、こうした絶対的に自由な自己意識に対しては、それらのうちの一方から他方への絶対的な移行が自己意識の現実態において現前している。——絶対的に肯定的で現実的な自己意識としての普遍的な意志は、否定的な本質へと転換する。なぜなら、その自己意識は、純粹な思考へと、あるいは抽象的な質料

へと高められた『自己の真価を意識した現実態』だからである。そして、同時に、普遍的な意志は、みずからが自分自身を思考することの廃棄、つまり自己意識の廃棄であることを証明する。」(PhäG. §592: Ph.B. 391)

ここにおいて注目すべきは、自己意識において、〈絶対的な自由〉が対象化されて《経験》され、その「否定的な本質」の直観が——〈自己意識〉章と同様に——「死に対する戦慄」として得られることである。このさい、《自由》を理解するときに、「自分が維持されている」（自己保存）という「人格態の肯定的な本質」を出発点として、その感性的な否定態である〈死〉を対象的にとらえ損ねるならば、意志の実質となる感性的なもの、みずからの〈生命〉を維持する欲求とその対象としてしか考えられないことになる。このため、道徳法則が、したがって《自由》が、こうした感性的なものによって不純化されないことを担保するためには、これらを感性的な世界から切り離す必要がでてくるであろう。カントがその批判の経過において意志の実質を排斥するさいに実際には生じている感性的な事態としての〈死〉、このことを見逃すために、カントは、《自由》の概念を感性的に《経験》する道を閉ざすことにならざるをえない。しかしながら、ヘーゲルは、カントの議論の実質的なものから形式的なものへの移行を、絶対的な《自由》における「肯定的な本質」から「否定的な本質」への移行の「現前」としてとらえ、これが「死に対する戦慄」を伴って感性的に直観できるものと考ええる。いや、そうでなければ、

カントの議論進行を身をもって理解することができないのである。そして、このことにより、ヘーゲルは、《自由》の概念を感性的に《経験》する道を拓くことになる。

「いまや、意識がみずからを普遍的な意志として知るのは、意識が廃棄された直接態であるかぎりのことであり、また、意識が純粹な知ないし純粹な意志であるかぎりのことである。こうして、意識は、普遍的な意志を自分自身として知り、またみずからを本質として知ることになるが、直接的に存在する本質として知るわけではない。〔中略〕普遍的な意志は、意識の純粹な知ることと意志することである。そして、意識は、（この）純粹な知ることと意志することとしての普遍的な意志である。」(PhäG: §594; PhB: 393f)

ヘーゲルによれば、カントが『純粹理性批判』と『実践理性批判』でとらえた理論理性と実践理性は、直接的に手に入れることのできる事実ではなく、議論としては直接態であったとしても、それは「廃棄された直接態」なのである。それは、感性的な直観である「死に対する戦慄」を媒介にして——したがってテロルを媒介として——はじめて納得できる性格のものでしかない。『実践理性批判』における意志の形式主義は、自己が「形式」であることを納得することではじめて成り立つのである。「個別的な自己としての自己意識は、主体すなわち現実的な行いの形式にすぎないが、自己意識はこの形式を形式として知っている。」(PhäG:

§594; PhB: 393f.)

ところで、「わたし」が《自由》であることを意識することは、もちろんカントにしても否認しえない。ただし、カントの場合、《自由》を直接的に意識するのではなく、「道徳法則」が「理性の事実」としてあり、これが「自由の認識根拠」となるかたちをとる。このようにして、《自由》は、認識され、ひいては意識されうるのである。「道徳法則はいわば純粹理性の事実として与えられていて、われわれはこの事実をアプリアリに意識しており、しかもこの事実は必然的に（「理の当然として」引用者）確定であって、このことはこの法則が厳密に順守されたいかなる実例も、経験のうちを探し求めることができず、とんでもないことである。」

(KpV: 47. 宇都宮訳、一二二頁) カントによれば、こうした議論手続を経て「自由の意識」(KpV: 42)が可能になる。しかも、これはたんなる「可能性」ではなく「現実性」である。というのも、「道徳法則」がそうだからである。⑨とはいえ、こうした「現実性」は、カントによれば、《経験》によるものではない。「だが現象としての事物の諸原因のなかには、端的に無条件的であるような原因性の規定は見いだされることができないから、なんらかの経験のうちはこの自由の理念に適合した形で実例を与えることはまったく不可能である。」(KpV: 48f. 宇都宮訳、一二五頁)

このように、カントは、《自由》の《経験》の「実例を与えること」の不可能を明言するのだが、その言に反してじつは、こうした実例をテキスト上で与えているのである。すなわち、カントは、「意志が自由であることを前提したうえで、それだけで意志を必然的に規定するのに役立つ

法則を見いだせ。」という「純粹実践理性の原理論」の「課題二」（第六節）の「注」において、「現象においては自由の概念からはなにも解明されることはできず、ここではつねに自然の機構が手引きとされなければならぬ」としつつ、「道徳法則」が「自由」を押し付けることがなければ、「自由を学問のうちに導入するといった大胆な所業には決していたらなかった」として、「道徳法則」の先行性を主張する。そのさい、「自由」に先立つそうした「道徳法則」の先行性という「概念の秩序」は、『経験』が「保証している」と、カントは明言するのである(KpV, 30. 宇都宮訳、七五頁)。そして、この『経験』の実例として、〈死〉を契機とする次の二つを挙げる。まず、第一の実例は、次の通りである。

「誰かが自分の情欲の傾向性について、もし気にいった対象とそれを手に入れる好機会とが現れたら、自分はこの傾向性をまったく制止できないであろうと称しているとす。だがもしかれがその好機会にあう家の前に絞首台が立てられていて、情欲を遂げた後ですぐその台上に繋がれるとしたら、かれはその場合でも自分の傾向性を抑制することはないであろうか。かれがなんと答えるかを長い間臆測してみる必要はないであろう。」(ibid. 宇都宮訳、七五頁以下)

これは、かならずや絞首刑に処せられるというみずからの〈死〉を目前にしたとき、みずからの「傾向性」を大概是制止する実例ということであろう。みずからの「傾向性」を制止しさえすれば、〈死〉に至らな

いだから、「道徳法則」の実現は——〈死〉を回避する自然の論理として——ある意味でたやすいところがある。このようにして、〈死〉という感性的実体をなймаぜとし、「道徳法則」の意識は、「傾向性」とは逆の『自由』を意識することになる。しかし、制止する行為自身は、自然によってなされているとみたほうがいいだろう。ちなみに、おそらく刑罰に問われることを威嚇とする発想は、そうした自然の制止に依拠するものである。

これに対して、みずからの〈死〉を目前にしたとき、みずからの〈生命〉と引き換えに「道徳法則」を守る、という困難事例が、次である。道徳法則の順守がみずからの〈生命〉を滅し、死に至る、という例である。(この逆は、〈生命〉を維持せんがために「道徳法則」を破るといふ実例になるが、第一の事例との複合事例になる。この場合、こうした侵害は、自然のみならず、あえて法を犯す『自由』によってなされるとみるべきだろう。)

「だが、かれにこうたずねてみよう。もしかれの君主が、同じように即刻の死刑という威嚇の下に、君主が偽りの口実を理由に殺害したいと思っているある誠実な人物に対する偽証をかれに要求するとしたら、はたしてかれは、生命に対する自分の愛がどれほど大きくても、この愛をよく克服することが可能であると思うであろうか。かれが偽証するかしないかは、おそらくかれもあえて確言はできないであろう。だが偽証しないことが可能であることは、かれもためらわずに認めるに違いない。こうしてかれは、あることをなすべきであるとかれが意識

するがゆえに、そのことをなすことができる、と判断するのであり、もし道徳法則がなければ知られないままにとどまったであろう自由を、自らのうちに認識するのである。」(KpV. 30. 宇都宮訳、七六頁)

この実例の場合、実際のところ「道徳法則」を守りうるかどうかは、カントとしても不問に付している。カントの主目的は、これらの実例において、「道徳法則」の先行性を説明することにあるが、いずれも、感性的な〈生命〉ないしその否定態としての〈死〉との関係で、「道徳法則」が説かれ、したがって《自由》の概念の認識可能性を主張してもいることに注目しなければならない。

カントは、「現象」を扱う理論理性において、「自由の概念」からはなにも説明できず、「自然の機構」を手引きにしなければならないとした。もちろん、ここで挙げられた「実例」は、カントの意図としては、「自然の機構」の解明としてのものではないであろう。しかしながら、これらの「実例」は、〈生命〉ないしその否定態としての〈死〉に触れることによって「自然の機構」を扱っており、すぐれて「道徳法則」をめぐる「自然」の「現象」の解明となっているのである。一方の例は、自然的に〈死〉を回避しようとして、「道徳法則」を守らせる「自然の機構」そのものである。しかし、他方で、あえて〈死〉を選んで、「道徳法則」を守ることもある。カントは、ここに「道徳法則」の先行性のみを見たのであるが、あえて〈死〉を選ぶという〈生命〉ないし「自然」の否定、したがって意志に関しカントの求めた空虚な質料がそこに即して生じていることは

見やすい論理である。

四 人格とその関係の《実経験》性

——『法の哲学 要綱』における《自由》と《実経験》

ここで、『法の哲学 要綱』(以下、たんに『法の哲学』という。)に目を転じたい。『法の哲学』においては、《自由》と《経験 Erfahrung》ではなく、《自由》と《実経験 empirisch》との関係で考える必要がある。^①『法の哲学』においては、『経験』概念は、「経験の心理学」との間わりで用いられるもので、積極的な意味でかならずしも用いられていない(GPR. §11 An.: SK7. 62, GPR. §101 An.: SK7. 192f.)。まじつて『精神の現象学』の展開方法であった「意識の経験の学」としての《経験》は、動詞レベルでも語られない。『法の哲学』の展開方法は、概念による展開であるから、このことはむしろ当然のことであろう。

しかしながら、『経験』の——カント的にはその基礎にある知覚的な——『実経験』的側面は、明確に『法の哲学』に折り込まれている。これは、ヘーゲルが実際に公刊したテキストにかぎっていえば、その《議会論》において明示されている。また、ヘーゲルが実際に残したメモも含めるならば、〈人倫〉章冒頭の第一四二節と第一五一節に対応するものがある。

資料的には、ヘーゲルが公表した表現を重く見るべきだろうから、まずなによりも、『法の哲学』における《議会》論での記述から検討を始め

るべきだろう。

ヘーゲルによると、〈議会〉の「使命」は、「普遍的な重要事項」を「それだけで独立して現実存在させる」ものとしてある。ここで、「それだけで独立して現実存在させる」とは、「主観的で形式的な自由の契機を現実存在させ、多くの人びとの見解と思考枠組という実経験的な普遍態としての公共の意識を現実存在させる」といふのである(GPR. §301; SK7. 469f.)。ここでの「実経験的な普遍態」は、「議会と君主権との媒介が現実存在しない」と、「一般に君主的原理または君主制的原理に対立する極端」に走ることとなる(GPR. §304; SK7. 474)。ヘーゲルがこのさいに提起する媒介は、「自然的人倫の身分」(GPR. §305; SK7. 474f.)とも呼ばれる「実体的身分」(GPR. §307; SK7. 476)のうち「長子相続権」(GPR. §306; SK7. 474)を設定した「土地所有」者からなる議院の設定であるが、このことの可否の論定は、本論での課題ではない。重要なことは、こうした媒介も含めて「実経験的な普遍態」が〈議会〉として現実存在してこそヘーゲル的な国家の現実態は完結する、ということである。

このことを素直に受けとめるならば、〈議会〉が「実経験的な普遍態」を——君主権に対立しないかたちで——現実存在させる使命をもつことによつて、国家の現実態は、「実経験的な普遍態としての公共の意識」に規定されて《実経験》的に定まる、ということであり、たんなる概念展開によつてのみ定まるのではない、ということを意味する以外にない。

つぎに、「実経験的な普遍態」の意味を深めるために、〈人倫〉論冒頭のヘーゲルのメモについて確認しておこう。

メモに対応する〈人倫 論冒頭の第一四二節本文は、〈人倫〉の総括的な理念を示すもので、「人倫とは生命ある善としての自由の理念である」として、自己意識と「人倫的存在」の相互媒介を示しつつ、「人倫とは、現前する世界となるとともに自己意識の自然となった〈自由の概念〉である」とする(GPR. §142; SK7. 292)。これに対応するメモのなかに、「ある人民の精神」と「習俗」とを並べ、「ある人民の精神」を「主観(主体)」と「世界」に分節化している箇所があり、おそらく「ある人民の精神」をさらに説明するものとして、「多くの諸個体の実経験的な普遍態、関わり」と記している。¹²⁾

第一五一節は、「諸個人の現実生活と単純素朴に同一になっている場合」として、「諸個人」の「一般的な行為の仕方」である「習俗」を「第二の自然」として示すもので、これを「一つの世界として現前する、生命ある精神」だとしている(GPR. §151; SK7. 301)。これに対応するメモとして、「主観は、本質的に〈このもの〉であり、人格であつて——実経験的な普遍態というこの側面にしたがつて存在する。」としている。¹³⁾

メモの理解の仕方には多義性がつきまとわざるをえないが、〈このもの〉としての「人格」という個体レベルでの「実経験的な普遍態」と、このさまざまな個体が関わりあうさいに生ずる共同体レベルの「実経験的な普遍態」がヘーゲルによつて想定されていることには間違いがない。さて、元に戻り、〈議会 論〉でのヘーゲルの明示的な規定をさらに掘り下げてみると、ここで「実経験的な普遍態としての公共の意識」は「主観的で形式的な自由の契機」であるが、ヘーゲルは、これを「市民社会

と呼ばれている領域の独自の洞察と独自の意志」(GPR §301 An.: SK7. 471)だともしている。この〈市民社会〉の領域は、まさに「私的人格」(GPR §187: SK7. 343)としての諸個人によって構成されるが、この諸個人自身が、「実経験的な普遍態」だということである。こうした理解は、ヘーゲルの残したメモからして正当であろう。したがって、国家の現実態は、市民社会の洞察と意志によつて、《実経験》的に定まる、ということでもある。

そして、この「市民社会の洞察と意志」は、市民の〈教養形成〉によつて浅くもなれば深くもなる。というのも、市民社会における「理念の関心」は、「市民社会の成員の個別態と自然態とを、欲求の恣意を通じてと同じく自然必然態を通じて、知と意志のはたらきの形式的自由と形式的普遍態へと高め、彼らの特殊態のなかの主観性を教養形成する過程である」(ebd.)からである。このことにより、「実経験的な普遍態」は、〈教養形成〉につきまとわざるをえない、《実経験》を介して、〈教養形成〉の概念と連結することになる。そして、この〈教養形成〉こそは、ヘーゲルの《自由》概念にとつて本質的な契機なのである。

ところで、そもそのところ、『法の哲学』における《自由》の概念は、意志の無規定態・普遍態(GPR §5: SK7. 49)と規定態・特殊態(GPR §6: SK7. 52)との統一としての個別態(GPR §7: SK7. 54f.)とつてとらえられる。この意志の〈内容〉の面では、進展がみられる。すなわち、意志の《自由》は、意志自身には気づかれない〈それ自体〉であるもの——「自然的な意志」——から、意志自身が自覚する〈それだけで独立した

もの〉になつていくのである(GPR §10 f.: SK7. 60 ff.)。

このさい、意志の〈内容〉を規定するさいに、みずからの〈自然〉や自分の外的な現実態に縛られながらも縛られない側面があり、このことにより、〈内容〉を選択することが可能である(GPR §14: SK7. 65)。それが、〈恣意〉であり、〈自然的な意志〉と〈それ自体でもそれだけで独立しても自由な意志〉との中間であつて、「自由」という場合のもつともふつうの表象」である(GPR §15 u. An.: SK7. 65f.)。ヘーゲルの《自由》観は、こうした〈恣意〉を契機として含みながらも、これを批判することによつてのみ完結するものとなつている。したがつて、ヘーゲルの語る《自由》を我々の通常のイメージ——すなわち〈恣意〉——でのみ理解することはできない。この〈恣意〉は、〈折れ返り (Reflexion)〉によるものであるが、「自己意識の折れ返り、すなわち自己意識の形式的な普遍態と統一は、意志が自分の自由についても抽象的な確信である。だが、自己意識の折れ返りは、まだ自由の真理ではない。なぜなら、自己意識の折れ返りは、まだみずからを内容と目的にしてはいないからである」(ebd.)。

しかし、他面において、〈折れ返り〉は、我々が抱く「衝動をたがいに比較」し、さらに「衝動」をその「充足のいろいろの手段や結果などと比較し、そして満足の一全体——幸福——と比較する」。このことによつて、〈折れ返り〉は、「素材に形式的な普遍態をもたらし、こうした外面的な仕方では、この荒削りで野蛮な状態にある素材を純化する。このように思考の普遍態がすくすくと生えてくること、教養形成の絶対的な価

値である」(GPR. §20: SK7. 71)。つまり、「市民社会」論が参照指示されているように、「市民社会」における普遍態の達成は、ひとえに人々の〈折れ返り〉の深化に懸っている。

こうした〈折れ返り〉の中間状態を離れて〈それ自体でもそれだけで独立しても自由な意志〉に向かうためには、外面的な素材——カント的というなら「意志の実質」——に向かう意志の規定態のあり方ではなく、意志自身を規定するあり方——カント的というなら「意志の形式」——へと意識を転換しなければならぬ(GPR. §21: SK7. 71E)。しかし、本論の課題としては、これ以上、意志の一般的な概念を確認する必要はないだろう。

ところで、このように意志の概念を確認するなかで明確になったことは、「荒削りで野蛮な状態」から「洗練化され」(GPR. §191: SK7. 348f)「承認され」(GPR. §192: SK7. 349)た、普遍性のある状態への意志の〈教養形成〉、これがヘーゲルのとらえた《自由》の展開であり、ここに《実経験》的なものが働いているということである。そして、「一定の人民の憲法体制」そのものが「人民の自己意識のあり方と教養形成とに依存する」(GPR. §274: SK7. 440)とヘーゲルが言っているのも、市民社会の《実経験》的な〈教養形成〉のあり方が——それ自体で洞察する〈統治権〉とともに(GPR. §301: SK7. 469)——〈議会〉を通じて国家のあり方に変化をもたらすメカニズムを有している面を見抜いているからである。

五 まとめにかえて

——《自由》が《経験》できるがゆえに哲学的〈世界史〉がある

『法の哲学』には、国家の「類」(GPR. §259: SK7. 404f)的過程として〈世界史〉の概略が描き出されている。ヘーゲルの〈世界史〉でなされた個々の叙述やその位置づけの妥当性を論ずる以前に、なにゆえ〈世界史〉を《自由》の概念の展開として語りうる着想できたのかという根本を問うべきであろう(GPR. §342: SK7. 504)。これに対するありふれた答えとしては、ヘーゲルには概念的な図式主義があつて、この図式によつて〈世界史〉を都合よく整理したにすぎない、というものがありそうである。『精神の現象学』において図式主義を批判するヘーゲルは(PhäG. §50: SK7. 48f)、みずからがみごとに図式にはまった、というのは、じつに皮肉な結末である。

しかしながら、我々は次のように答えるだろう。ヘーゲルは、《自由》を《経験》できるものとして、また《経験》を必要とするものとして理解しているがゆえに、《自由》は、《経験》の世界の歴史である〈世界史〉を把握する概念たりうるのである、と。

《自由》を〈物自体〉の世界に閉じ込めざるをえなかつたカントにとつては、《自由》と《経験》とを混淆する思考枠組は、《自由》としての道徳法則の経験主義的な墮落と、《経験》を〈物自体〉で聖化して熱狂する反学問を導くものとして、迷い込んでほならないなにかであつた。た

だ、このさいに想定された《経験》は、肯定的な実質を具えたものとしてのみ——したがって否定的なものがないものとして——考えられていた。もちろん、だとすれば、カントのそうした危惧は、ある意味で正当なものだといえるだろう。しかし、このことによつて、カントは、《自由》と《経験》とをつなぐ通路を失つたのである。

ヘーゲルは、カントの問題意識を受け継ぎつつ、《生命》ある《自由》の《経験》としてその否定態である《死に対する戦慄》という感性的なものがあることを抽出することにより、《自由》を根底的に無規定なものとして——実質を欠いたものとして——、カントの形式主義に同調することができたのである。また、《生命》ある《自由》が《経験》とともに理解されることにより、《自由》の肯定的に規定的なものが教養形成されざるをえないものとして概念的に把握できたのである。そして、《自由》の概念に《経験》が含まれていることを洞察できたことによつて、はじめて、《人倫態》を——《家族》《市民社会》《国家》を——《自由》の概念の展開として示すことができたのだと思われる。

このようにみたとき、ヘーゲル哲学において《自由》と《経験》とをつなぐ第一の要諦は、《生命》であり、《自由》は、つねに自然としての《生命》ある《自由》として理解されなければならない、ということである。そして、教養形成によつて、《自由》は《経験》的に深化していくことになる。

註

*本稿は、二〇一三年九月一三日、台湾国・東海大学で行われた「東アジア《ヘーゲル・ネットワーク》第一回国際会議」において行ったドイツ語による報告 *Die »Erfahrung« der »Freiheit« in Hegels Philosophie* を基にしての。

(1) カント『実践理性批判』の引用・参照にあたっては、次の記号を用い、頁数を付記する。

KpV: Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in: *Kants gesammelte Schriften*, Hrsg. v. der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 5, Berlin 1913.

「自由と無条件的な実践的法則とは、互いに他を指示しあう関係にある。ところで私がここで問いたいのは、この両者が実際に異なっているかどうか、むしろ無条件的な法則は純粹実践理性の自己意識にすぎないのではないかとすれば純粹実践理性は自由の積極的概念とまったく同じではないか、ということではなくて、無条件的な実践的法則についてのわれわれの認識がどこから始まるのか、自由からか、それとも実践的法則からか、ということである。この認識が始まるのは、自由からではありえない。と言うのも、自由の最初の概念は消極的であるから、われわれは自由を直接に意識することはできないし、一方経験はわれわれに現象的法則を、すなわち自然の機構というまさに自由の正反對物を認識させるだけであるから、自由を経験から推論することもできないのである。」(1・カント『実践理性批判』宇都宮芳明訳、以文社、一九九〇年、七四頁。傍点は引用者。以下同様) なお、伊古田理は、『判断力批判』などに依拠して、カント自身が「自由」の「実在態」を経験的に示しうるものとして理解していることを説明している。伊古田理「自由は経験的に示すことが可能である」『哲学雑誌』第一二五卷第七七七号、有斐閣、一一六〜一四三頁。

(2) 強調は、引用者のもの。以下同様。ヘーゲル『精神の現象学』の引用・参照にあたっては、次の記号を用い、段落番号および頁数を付記する。

PhäG: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*.

PhB: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Neu herausgegeben von Hans-Friedrich Wessels u. Heinrich Clairmont, (Philosophische Bibliothek Bd. 414), Felix Meiner Verlag, Hamburg 1988.

(3) *frei*としての『自由』は、「第二章 知覚——すなわち(もの)と錯覚」第三章 力と悟性、現象と超感性的な世界」でも現れる。このさいの『自由』も『自己意識』章で語られる『自由』と連続する側面を有すると思うが、さしあたり、次のことを指摘しておく。

『知覚』章における『自由』は、まず第一に、「規定態から自由」である「普遍的なものという単純態」の性格であり、「抽象的で普遍的な媒体」の「ものとしてのあり方」、「純粋な本質」である(*PhäG*, §113: *PhB*, 80)。「知覚」章における第二の『自由』は、その媒体のなかにある性質であって、「まさに、本来は、意識が(一つであること)を引き受けてはじめて、性質と呼ばれたものが自由な質料として表象される」とするときの「自由な質料」である(*PhäG*, §121: *PhB*, 86)。なお、「(一つ)と「自由な質料を『(も)で括弧』と」とは、個別態と普遍態という両極になる(*PhäG*, §129: *PhB*, 89)。

『悟性』章における『自由』は、「力」に関わる。まず、「悟性」に生成した「真なるものの概念」は、「自分自身で独立して暴れまわる」もので、その「自由な実在化」を行う(*PhäG*, §133: *PhB*, 94)。「力」は、「思考枠組みからまったく解放される(自由なされぬ)」(*PhäG*, §136: *PhB*, 96)。「現実的な力は、その外化表現から自由で、それだけで独立して存在すると表象するならば、それは自分のなかに押し戻された力である。」(*PhäG*, §141: *PhB*, 100)「無限態」が「自由」に現れる。「無限態は、説明することとしてはじめて自由」に登場す

る。」のとき、意識は自己意識になる(*PhäG*, §163: *PhB*, 116)。

(4) 「定理一」『欲求能力の客観(実質)を意志の規定根拠として前提する一切の実践的原理は、(ことごとく)経験的であって、実践的法則を提供することはできない。／私は欲求能力の実質という(ことごとく)その現実性が「実現が」欲求されてくる対象を理解する。』(*KpV*, 21. 宇都宮訳、五一頁)

(5) 『実践理性批判』における定理の推移を見よ。前註の「定理一」に続き、次のように推移する。

「定理二」『あらゆる実質的実践的原理は、およそそのようなものとしてすべて同一種類のものであり、自愛もしくは自分自身の幸福という普遍的原理の下に属する。』(*KpV*, 22. 宇都宮訳、五四頁)

「定理三」『ある理性的存在者が自分の格率を実践的な普遍的な法則と考えてよいのは、かれがその格率を、実質にかんしてではなく、たんに形式にかんして、意志の規定根拠を含む原理と考えることができる場合だけである。』(*KpV*, 27. 宇都宮訳、六六頁)

「定理四」『意志の自律は、一切の道徳法則と、その法則に適合した義務との唯一の原理である。これに反して、随意の一切の他律は、なんら義務を根拠づけなければかりか、むしろ責務の原理や意志の道徳性の原理に背反する。つまり法則の一切の実質(つまり欲求された客観)から独立であることと、しかも同時に、格率もつことができなければならないために普遍的な立法的形式を通じて随意が規定されることの中に、道徳性の唯一の原理が成り立つのである。前者の独立性が消極的な意味での自由であり、後者の純粋な、そのものとして実践的な理性の自己立法が積極的な意味での自由である。それゆえ、道徳法則が表現するのは、純粋実践理性の自律すなわち自由にはかならないのであり、この自律こそが一切の格率の形式的条件であって、一切の格率はこの条件の下でのみ最上の実践的法則と一致することができるのである。』(以下略) (*KpV*, 33. 宇都宮訳、八四頁)

- (6) 註(1)参照。
- (7) 「根本法則の意識は、理性の事実とよびることができ、それはこの根本法則が、理性に前もって与えられている所与から、たとえば自由の意識から(この意識はわれわれに前もって与えられてはいないので)、理屈によって案出できないという理由によるのではなく、この根本法則がまったくそれだけでわれわれにアプリアリナ総合的命題として迫ってくるという理由によるのである。この総合的命題は、純粹直観であれ、経験的直観であれ、いかなる直観にも基づいていないが、もしわれわれが意志の自由を前提するならば、この命題は分析的であることになる。しかし積極的概念としての意志の自由のためには知的直観が必要とされるであろうが、(11)ではさうした直観を想定することはまったく許されないのである。」(KpV. 31. 宇都宮訳 七九頁)
- (8) 「自由は確かに道德法則の存在根拠(ratio essendi)であるが、しかし道德法則は自由の認識根拠(ratio cognoscendi)である(このことを注意しておきたら)。(KpV. 4. 宇都宮訳 一三頁以下)
- (9) 「この自由について、それ自身はなんら自らを正当化する根拠を必要としない道德法則が、この法則を自らにとりて拘束的であると認識する存在者において、この自由のたんなる可能性ではなく、その現実性を証明するのである。」(KpV. 47. 宇都宮訳 一三三頁)
- (10) 今日的には、「自然法と国家学」の諸講義録をも含め全般的に調査すべきところだろうが、目下その暇がない。しかし、『法の哲学』とヘーゲルの自家用本ノートには、第一次資料として特別の位置づけがある。
- (11) ヘーゲル『法の哲学』の引用・参照にあたっては、次の記号を用い、節番号または頁数を付記する。

GPR : Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse.*

SK7: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke*, Bd. 7, Grundlinien der

Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970.

(12) GPR. [§142]; SK7. 292.

a) Geist eines Volkes (w) Subjekt, 6b) als Welt — y) Sitte

— w) empirische Allgemeinheit, Verhältnis vieler Individuen.

Form des konkreten Subjekts, nämlich a) Pflicht — in allgemeiner Form,

b) in äußerlicher bewußter Weise, — als vorhandener Geist, zu dem ein

Verhältnis ist — d. i. gewußt in andern Menschen — “(下線は引用者。以下同様)

下同様)

なお、イルテインは、この引用の、y) Sitte の前に、y) Sitte,

Gewöhnheit § 151. “を挿入する編集をしているが、ゾーナカンフ社版では、

それが、この引用冒頭の、a) Geist の前に位置する。Vgl. Die „Rechtsphilosophie“

von 1820, mit Hegels Vorlesungsnotizen 1821—1825, in: Georg Wilhelm

Friedrich Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818—1831*, Edition

u. Kommentar in sechs Bänden von Karl-Heinz Ilting, Stuttgart-Bad

Cannstatt 1974, S. 549. ヘーゲルの自家用本書込みの複写を見ることがあり(マ

ルリン国立図書館所蔵 Libri. Impressi cum Notis Manuscriptis oet. 126, S.

156) “ゾーナカンフ社版の処置で妥当に思える”。

(13) GPR. [§151]; SK7. 301.

„Einheit w) als Substanz, 6) als Sitte im Einzel-Bewußtsein oder

Bewußtsein überhaupt, y) Welt — als Sein, Existenz

Bewußtsein dieser Einigkeit

w) als Geist, Gott — Person

6) Gegenwart — ist wie [?] in anderem Bewußtsein abstrakt — ein Zweck

des subjektiven Bewußtseins mit der Allgemeinheit. Aber Subjekt ist

wesentlich Dieses Person — nach dieser Seite empirische Allgemeinheit.“

なお、イルディングは、この引用冒頭の „Einheit“ を „Einigkeit“ と読む。

Vgl. a. a. O., S. 567. ヘーゲルの自家用本書込みでは、„Ein“である(S. 162)。

また、この引用の „Bewußtsein dieser Einigkeit“ は、イルディングによれば他の箇所位置に置かれる。ヘーゲルの自家用本書込みを見るかぎり、ゾーアカンパ社版の処置のほうに妥当に思える。ただし、それは、その直前の „Existenz“ とはかけ離れた位置にあるので、ゾーアカンパ社版のテキストのように、その間で改行して „Existenz“ でいったん切り、 „Bewußtsein dieser Einigkeit“ は、次の „als Geist“ に繋げて読まなければならない。さらに „abstrakt“ 以下のテキストは、イルディングによれば、この引用の前に位置するものとなる。この点、複写では、筆記の調子が不明で、いずれが妥当か、にわかに軍配を上げ難い。ちなみに、„Person“ は、イルディングによれば、 „Personen“ となる。

(14) したがって、このときに、《自由》は、〈物自体〉であることをやめる。