

Title	ヘーゲルの自由論
Sub Title	Hegel's theory of freedom
Author	三浦, 和男(Miura, Kazuo)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1990
Jtitle	哲學 No.91 (1990. 12) ,p.73- 94
JaLC DOI	
Abstract	<p>This paper is intended to shed light on some aspects of Hegel's concept of freedom, which are rarely understood. Characterizing freedom, Hegel generally starts from a fairly commonsensical understanding of it. He believed that the individual's course of action was free, when it was one that he had himself decided upon, i.e. when the individual's will had been done. In other words he conceived liberty in terms of self-determination of the individual's will (Bei-sich-Sein des Willens). However this starting point gives rise to more difficult problem: What state of the will can be called "self-determined"? To solve this problem, Hegel discerns and takes special notice of the two quite different phases of the will. One is called "the universal phase" of the will, and the other "the particular phase". Now if the will is a will at all, it has to "realize" its purpose in actual situations with particular circumstances. The will in its actuality is thus necessarily conditioned and cannot be other than a will in its particular limitation. In this sense, the will remains "a will in its particularity". But the will also shows another aspect, or ability. While refusing to passively play only the given roles, it can also as an intelligence rise above them, and even establish a new purpose; it can deliberate its possible role from a more general point of view and re-orient itself. It, indeed, find itself in limitless infinitude (der schrankenlosen Unendlichkeit der absoluten Abstraktion). In this sense the will can be called "universal". The gist of Hegel's concept, however, does not consist of the fact that he distinguishes these two phases of the will, but rather in his unique understanding of them. To put more concretely, he grasped the two phases in their complementarity and disclosed the process of their reciprocal formation. In other words, he saw that a will could be universal and properly accomplish its guiding role, only so far as it had also the concrete experiences in its particular phase. the universality separated from and opposed to the particularity is quite abstract and without any content. A will in its universal phase can achieve truly concrete goals, only on the basis of and supported by the experiences of a particular course of its action. On the other hand a will in its particular phase also has to suitably orient itself under the guidance of the will in its universal phase. Without this guidance, it would remain only a conditioned and limited will. In order for the will to be a free, both of these phases are necessary. And when a will in its particular phase is set free under the guidance of the universal will from a narrowly limited course, and approaches the more general ones, it become a more "selfdetermined" will.</p>
Notes	文学部創設百周年記念論文集I Treatise
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000091-0073

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

ヘーゲルの自由論

三 浦 和 男*

Hegel's Theory of Freedom

Kazuo Miura

This paper is intended to shed light on some aspects of Hegel's concept of freedom, which are rarely understood. Characterizing freedom, Hegel generally starts from a fairly commonsensical understanding of it. He believed that the individual's course of action was free, when it was one that he had himself decided upon, i.e. when the individual's will had been done. In other words he conceived liberty in terms of self-determination of the individual's will (*Bei-sich-Sein des Willens*).

However this starting point gives rise to more difficult problem: What state of the will can be called "self-determined"? To solve this problem, Hegel discerns and takes special notice of the two quite different phases of the will. One is called "the universal phase" of the will, and the other "the particular phase".

Now if the will is a will at all, it has to "realize" its purpose in actual situations with particular circumstances. The will in its actuality is thus necessarily conditioned and cannot be other than a will in its particular limitation. In this sense, the will remains "a will in its particularity". But the will also shows another aspect, or ability. While refusing to passively play only the given roles, it can also as an intelligence rise above them, and even establish a new purpose; it can deliberate its possible role from a more general point of view and re-orient itself. It, indeed, find itself in limitless infinitude (*der schrankenlosen Unendlichkeit der absoluten Abstraktion*). In this sense the will can be called "universal".

The gist of Hegel's concept, however, does not consist of the fact that he distinguishes these two phases of the will, but rather

in his unique understanding of them. To put more concretely, he grasped the two phases in their complementarity and disclosed the process of their reciprocal formation. In other words, he saw that a will could be universal and properly accomplish its guiding role, only so far as it had also the concrete experiences in its particular phase. The universality separated from and opposed to the particularity is quite abstract and without any content. A will in its universal phase can achieve truly concrete goals, only on the basis of and supported by the experiences of a particular course of its action. On the other hand a will in its particular phase also has to suitably orient itself under the guidance of the will in its universal phase. Without this guidance, it would remain only a conditioned and limited will. In order for the will to be a free, both of these phases are necessary. And when a will in its particular phase is set free under the guidance of the universal will from a narrowly limited course, and approaches the more general ones, it becomes a more "self-determined" will.

論理学、自然哲学および精神哲学の諸問題を網羅的かつ統一的に論じようとしたヘーゲル哲学の体系が、基本的には何を狙いにしたものであったかについて、私たちはそう一義的に語ることはできないだろう。あるいはそうしたものを探し求めようとするのがそもそも無理なのかもしれない。というのは、いずれかの関心を抱いてヘーゲル哲学に接近しようとする人びとは（ここでは、それを肯定的もしくは否定的に評価する別は措くとして）、それぞれの関心の性質や方向に応じて、それぞれ異なったヘーゲルの意図やその哲学の局面を発見するだろうからである。

けれども、ヘーゲルをその初期から眺めたり、また体系を全体にわたって垣間見たことのある者ならば、彼がいたところで「自由」を話題にしていることに気づくのも、また事実であろう。彼によれば、「論理学」とは、理念が思惟としての思惟の営みという固有域^{エレメント}で自らを展開する諸形式をそのまま詳述し呈示したものとされる¹。この学問は通常は自由とはおよそ縁遠いものと見られているが、しかし彼によると、この理念の本質的限

定は自由であるとされている、というより理念はずばり絶対的自由なのだ²。また彼にしたがえば、「自然」ないし「物質」の実体は重さであって、うちに必然性のみを含むにすぎず³、その特質はそれが理念に、したがって精神にとって端的に外在的である点にあるといわれる。とするなら、この領域は、もっぱら理念たる精神がそこで自らの自由を実証する素材としてのみ受け取られることになる⁴。事実彼は自然を無権利なものを見なし、意思の自由がそこでいかに実現するかだけを問題にしている⁵。「精神」についてはいうまでもなからう。これは元来から自由の固有域なのだ。周知のように、その一部門である歴史は「自由の意識」を進歩させる戦場であったし、また別の一部門たる「法権利」は意思の自由の実現の諸段階である。このように見てくると、彼の思索の背後には「自由」に関する何らかの関心がいつも潜んでいたように思われるのである。

だが、もしそうだとすると、私たちはヘーゲル哲学をめぐる大へん逆説的な状況に直面しないわけにはいかない。彼の哲学は、おそらく思想史のうえでも稀に見られるほど激しい感情的非難や攻撃を浴びせられてきたのであった。しかもこの非難はこの「自由」の問題をめぐるなされているのである。彼は生前からすでに、ウィーン会議以降のいわゆる反動体制の擁護者と目されてきた。つまり、彼は「現実的なものは合理的である」と主張することによって、人びとの自由と進歩を圧殺するのに一役買った、というのである⁶。だが、20世紀を迎え、幾つものいわゆる全体主義国家が出現するに及んで、この感情的非難は一段とかまびすしいものになった。彼はその非自由の思想によってこれら全体主義国家の出現を促したというのである。彼は反自由や反平等の哲学の曾祖父はおろか、「戦争讚美」の危険思想家とまで目される始末である。もっとも、このような非難を行なう人びとも、ヘーゲルがたびたび自由に言及している事実は認めている。しかしこれら人びとの見解によれば、ヘーゲルは例えば「国家体制とその法律に盲従することが自由である」といった奇矯な「自由」観をもっていた

り、弁証法という手品によって、自由と不自由とを、平等と不平等とをすり替えている、というのだ⁷。それゆえ、ヘーゲルが「自由」について語っても、所詮リップ・サービス以上ではないということになる。

この状況をどう考えたらよいのだろうか。ヘーゲルが自らの思想をじょじょに成熟させていった時期は、西欧の「近代」の発展が一つの頂点を迎えたフランス革命とその余韻が思想的にも強烈な影響を及ぼした時代にあたかも符号している。「自由」や「平等」などを標榜して行なわれたこの政治的動乱は人びとにその帰結や含意まで含めて「自由」について真剣な反省を促したはずである。この時代には多くの思想家たちが一方では思想上の過去の遺産をひき継ぎながら、しかし他面でそれ以上に目前で展開される未曾有の出来事に細心の注意を払いながら、「自由」について思索している。彼らが導いた結論のあるものは、それが当代を生きていない現代人の眼にどう映じようとも、それなりの動機と必然性があったはずだ。この動機を無視して、一方的な決めつけをするのは、厳に慎しまれるべきことであろう⁸。それはともかく、ヘーゲルの自由観は、果してそれが激しい感情的攻撃を受けているほどに、奇妙で常識外れなものだろうか。彼をして「自由」を彼のように考えさせた動機は何だったのだろうか。この小論は、数々の誤解を受けてきた彼の自由観の若干の側面に照明を当てようとする試みである。

二

彼の自由観はある人びとの非難するようにそれほど奇妙で常識外れなものなのだろうか。私たちは、多少とも具体的なイメージを得るために、自由が一般にどう考えられてきたかに触れることから始めよう。「自由」が話題になるとき、それは普通以下の二つの観点のいずれかから論じられてきたのではなかつたらうか。第一は、私たち個人が行動する際、この行動が外部から制限や妨害を受けているかいないか、さらにそれが強制されたも

のか否かといった観点からである。自由の問題が政治的問題として考えられるとき、しばしばこの観点がとられた¹。どういう状態が妨害のない状態なのかといった重大な問題は残るけれど、ともかく妨害のない状態が自由と見なされるわけである。

第二は、私たちの行為の選択の動機に関わる観点からである。この観点によれば、私たちは行為に際してさまざまな選択肢の前に立たされているのは事実であるが、私たちは自らの選択に関してはいかなる状況においても最終的には決定を受けていない、というのである。したがって、私たちがいやしくも自由な個人であろうと望むのであれば、私たちは自らのあらゆる選択を自身の自主的な決断と責任においてなさねばならない、とされる。行為の道義責任や法的帰責能力が話題になるときにはいつも、この意味での「自由」が問題にされてきたし、またそれは伝統的には「自由意思」問題としてさまざまな形而上学的=神学的論議の対象になってきた²。そもそもこうした意味での「意思」など存在するのか、またそれは真に自主的・自立的に選択を行ないうるのか、さらにそれがどのような選択や意志的決定を行なうとき、自律的と、したがって自由といいうるのか等々といった多くの問いがただちに提出されるだろうけれど、「自由」がこのような問題として議論されてきたことは事実である。

道徳的意思の自律性をあくまで重視したカントや厳格な主意主義を持してやまないフィヒテの思想の後をうけて自らの思索を開始したヘーゲルが、主としてこの後者の観点から自由の論議に接近していったとしても、何ら異とするに足りないであろう。ヘーゲルの自由論は、ある意味でいえば、彼が一面ではこれら先駆者たちの自由に関する諸論点はこれを受け容れながら、他面ではこれらに与えられた彼らの解決には不満を感じ、これらに新たな解決を試みたものと考えてよいであろう。彼はこの解決の途上でむしろ前者の観点から見られた「自由」についての問題にも彼流の回答を与えている。それはともかく、彼は意思の自由の問題には断片的にはいろいろ

ろの箇所³で触れているが、もっとも直接的かつ体系的に言及しているのは「法権利の哲学」においてなので、私たちはここに手掛りを求めながら、本題に入ろう。

彼はこの書物の冒頭に置かれた「本論への手引き」のなかで「意思」についてのいろいろの特徴づけを行なっているが、彼は最初に意思が「一般態」という固有域^{エレメント}を含んでいる点を指摘して、述べている。「意志は……まったく限定されない粹粋状態、あるいは『私』が自分に反省復帰する純粹運動という固有域をうちに含んでいる。……どんな制限もこの反省〔復帰の〕運動にあっては解消されている。意思は……自分自身のみを粹粋に思惟する営みを含むのである。」⁴ヘーゲルの用語に慣れていない者にはやや奇異に映るだろうけれど、およそ以下のようなことをいおうとしているのにすぎないだろう。私たちは現実の生活や行動において、種々の事情にもとづく心的動機から何かを選択し、自らの可能性の範囲を何か特殊事態に制限するようなことをやってはいる。けれども、私たちはこうした選択や制限のどれにも捉われる必要は少しもないし、必要な場合いつでもそれらを撤回し、拒否できるのである。というのは、私たちはそうした選択を行なった心的動機を反省的に見なおすことができるからである。私たちの意思には、自らの心的動機をより一般的な立場で反省的に見なおす純粋なメタ機能が備わっているのである。意思の一般態の意味は以下で述べるように、けっしてこのメタ機能だけに尽きるものではないが、しかしメタ機能はその重要な機能的一部である。そしてヘーゲルがこの点をまず取上げていることは、彼が伝統的な意思の自由の立場をも重視していることを示している。

だが、彼は意思の自由をこのメタ機能、つまり自意識にのみ見るような立場が含む潜在的な危険をただちに警告する。今日においても普通に見られる現象だが、この立場はともすれば単なる「否定的自由」⁵に転じ易いのである。この意思は一切の制限や特殊化に不自由を感じ、目前の一切のう

ちにいわば揚げ足取りの不備を指摘して、積極的な目標ももたなければ目標実現の具体的条件を考えることもなしに、もっぱらその否定にのみ熱意を燃やすのである。⁶ それどころか、現存のものから逸脱したり、それと異なる意見をもつことによって、自らの自由を実感するというわけだ。ヘーゲルは、意思のメタ機能的側面の重要性を十分承認しながら、この一面のみが一方的に誇張されたとき、単に一面的のみならず、危険ですらあると見ていた。

それゆえ、彼は特殊態、つまり制限されたあり方も意思にとって絶対的に本質的な契機と考えるのである。彼は同箇所でいう。「『私』はまた区別を欠いた無限定態から、区別を立てる運動への移行の運動でもある。つまり、限定を行ない、一定の限定を自らの限定として立てる運動に移るのである。『私』は自分自身をこのように限定されたものとして定めることによって定在に入るのである。これが『私』の特殊化の絶対的契機である。」⁷ 意思が目前のすべてを退けて新たな可能性の夢にのみ耽るという一般態にとどまっているのであれば、まず第一に定在としては、つまり現実の意思としては無に等しい。すべての拒否によって独りよがりな自由の実感にはありつけようが、これは狂気的一种といってよいだろう。意思は醒めた現実の意思たろうとするなら、どこかで決着をつけて定在する意思に向けて決断しなければならない。実践的な意思ならば、意思の一般態にもとづきながらも、どこかでこれを断ち切って自らを特殊化しなければならない。意識の現実化の点で特殊化は避けられない。⁸

しかし、意思の特殊化は単に意思の現実化という面で重要なのであるばかりでなく、意思の陶冶の面でいっそう大きな重要性をもっている。意思が単なる一般態、つまり傍観的な思惟一般の立場にとどまるのであれば、一般性をいかに自負しようとも、自分がいかに空虚で制限された存在であるかにすら気づかない。単なる思惟は現実とは距離を置き、その泥に塗れることがないから、自らの制限や有限性を真に実感して、自らを具体的に

限定された思惟に、したがって意思に高めることはできない。この点で特殊化された意思は正反対である。総じて特殊化された意思には二つの面が含まれる。ヘーゲルの用語でいえば自意識と意識である。要するに、意識の一般面に由来する意思の主体的（心理的）側面とその客体的定在（所与）の側面である。これら両側面は必ずしも一致するとはかぎらない。意思は自らを特殊化して定在に入る。けれども、この特殊意思（主体）は現実の定在（客体）において予想を裏切られるのである。意思は自らの有限性や制限をその特殊な選択において身をもって経験せざるをえない。おそらくカントを念頭にしながら、デカルト以来伝統の見解に反対してヘーゲルはいう。「人びとは、人間が総じて意思において無限であるが、思惟においては制限を受けている、否、理性がそもそも制限されたものだなどと思いこんでいるけれど、以上のようなわけで、彼らは思惟や意思の本性をほとんど理解していない。思惟と意思とがなお区別されるかぎりでは、むしろ逆こそ真実であって、思惟する意思は意思としては有限態に向けて決断するのだ。」⁹ 意思の特殊態の陶冶機能にはぜひ注目されねばならない。

さて、ヘーゲルは一般態と特殊態とをともに意思の本質的契機と把握した。この両契機をうちに統合して、相対的に安定したものが、彼によれば、個別意思ないし意思の個別態である。¹⁰ 彼は私たち万人の意思がこうした形をとっていると見ている。すなわち、それは程度はまちまちにせよメタ機能を果たす反省意識を備え、自らの個性やそのつどの事情に応じて特殊な選択をする個体として存するのである。とはいえ、この意思は安定し切っているわけにはいかない。というのは、それは意思の特殊態とそこでの経験からふたたび反省的に自分に回帰し、この新たに得られたより広いパースペクティブのもとで、より高次の決断に向かわねばならないからである。それはともかく、ヘーゲルは意思をこのように〈一般態 \longleftrightarrow 特殊態〉というダイナミックな回路、相互媒介の関係において把握することによって、意思の把握に関してまったく新しい見通しを開いたのであった。ここでは

さしあたり以下の三点だけを指摘しておこう。

第一に、そして何よりも、意思を実体として把握するような見地が退けられた。私たち自身従来意思をまるで既成の実体でもあるかのように扱ったのであるが、これは誤っている。彼はいう。「『意思は一般的である』とか、『意思は自己を限定する』とかと語る場合に、私たちは意思をすでに前提された主体ないし基体として表現しているが、しかし意思は限定の活動の以前に、またこの限定の活動の揚棄の運動やこの活動の理念態の以前に、すでにできあがってしまっている一般事態ではない¹¹。」私たちはともすれば目前のモデルから出発する。そして近代社会では特に個人がうちに独自の判断力を備え、この判断にしたがって行動する主体であるかのように目に映る。したがって、私たちは、この行動モデルから個人の内部に「意思」ないし「意思の一般態（メタ機能）」を実体化して考えざるをえないのである。けれども、こうした能力はけっしてできあがって与えられた既成状態ではないのだ。むしろそれは意思の現実の定在、その特殊態を媒介にして漸時に形成されてくる過程の産物なのである。この過程を経ればこそ意思は真に一般意思として、自律的な自由な意思として出現できるのである。

だが、つぎにこの過程は一種の循環論のようにも映るが、しかしやはりメタ能力としての一般意思がなければ前進しない。一般意思があればこそ特殊意思において得られた新たな経験がより広いパースペクティブから見直され、位置づけ直され、新しい特殊意思として再編成されることも起るのである。一般意思はたしかにできあがって与えられる能力ではないが、しかし特殊意思での種々の経験を通じて、しだいにその内容を豊かにし、パースペクティブの範囲を広げ、しだいに一般意思としての面目を整えるのである。そして意思の特殊態は最終的にはここに成立した一般意思としての一般意思の立場から制御されねばならないのだ。この意味でいえば、ヘーゲルにおいても、人間の自意識を中心にした意思の自律としての自由

という見解は保持されたことになる。…というよりは、彼の自由観はこの伝統的な自由観の延長線上にあるのだ。

最後に、これは主として意思の個別態に関わるのだが、意思が自由を感じるためには、意思の一般態と特殊態とのあいだに激しい緊張、相剋、矛盾等々といったものがあってはならないのである。意思の自意識と定在としての特殊意思とのあいだに大きな懸隔があって、それらのあいだに深淵が口を開いているようであれば、意思は自らに安住していることなど到底できない。意思は一般意思を抑圧してしまうか、新たな特殊意思に向けて決断するかのいずれかに駆り立てられよう。そうした状態が存在するか否かはいま問わないとして、それらがある均衡を得てはじめて、意思は相対的に安定して、寛ぎと自由を感じるのだ。ヘーゲルはこの均衡ないし和解の状態を「自らに安住したあり方 (Bei-sich-sein)」と呼び、これを「自由」の本質的要件に算えている。¹²

三

ヘーゲルが伝統的な自由意思問題から出発して、意思をダイナミックな成立運動において把握し、このことによって意思の自由に関する新しい見通しを得たことについては前節で触れた。それゆえ本節では、この新しい見通しに付随する若干の具体的主題に触れておこう。

私たちは前節の冒頭で個人の行動に対する外的な強制や妨害の不在を「自由」と見なすような考え方に言及した。この自由論は、例えばイギリスの政治哲学などでつねに話題の中心を占めてきた主題であったし、また今日においても「自由」が問題になるとき、語られるのは大部分の場合この意味での自由である。¹ せどころか私どもは現在、現存の制度や慣行のいたるところに行動への妨害や強制を見いだして、それらを一つ一つ取払うことで自由を実感しているほどである。それにもかかわらず、私たちはこの重大な主題に関するヘーゲルの見解にはまったく言及していない。それ

ゆえ、私たちはこの主題から入ろう。

総じていってヘーゲルは、人間が行為に際して外部から強制や妨害を受けないというこのいわゆる「近代的な」自由を人間の重大な法権利と考えている。このことは、たったいま指摘したように、彼が意思の「自らに安住したあり方」を自由の本質的要件と考えている点からも明らかであろう。そして事実彼は、この自由の具体的な制度的表現である「所有の自由」「職業選択の自由」「表現の自由」「政教の分離と信仰の自由」等々といった近代的自由を単に明確に承認しているのみならず、これらのもつ教育的意義の重大性を強調してもいる²。また身体的拘束があろうと、意思は自由だとするような考え方に激しく抗議し、「私の身体に加えられる威力は『私』に加えられる威力」、である以上、他人に対してつねに「自由人」でなければならないことを断乎主張している³。けれども、彼がこうした自由観を独立した自由論として取上げなかった理由は、この自由観が例の意思の一般面を既成の一事態として前提にし、この前提された主体の立場からのみ自由を考えるからである。

事実、このような主張を掲げる人びとは個人やその意思を例えば「自然権の担い手」といった既存状態として把握している。さればこそこの状態と対立するような社会状態（特殊意思）は外的な強制やその実現に対する外的障害として出現するのである。歴史的ないし文化的事実はまったく異なる光景を呈している。人びとのある行動はその部外者の眼には苛酷な強制の結果の行動と映るかも知れない。ところが、その当事者や共通の伝統に与る人びとの眼にはこのおなじ行動が「自由意思」に由来する自主的ないわば献身の行動だと映ることも稀ではないのである。おまけに何を「強制」と見、何を「説得」と見るかをきっぱり分つ確定的かつ絶対的基準など存しない。ヘーゲルによれば、こうした基準などはいずれも自意識[的意思]の陶冶の水準、要するに文化の水準によって相対的なのだ⁴。そのうえ、意思の一般態を抽象的に強調するこの立場は別の困難にも遭遇しなけ

ればならない。総じてこうした意思は一般意思としては特殊意思を越えている。それゆえ、この意思は一つの特殊意思を強制ないし制限として退けて、別の特殊態に向かうと、こんどはこれをまた強制と感ずるといった悪無限に陥るのである。「強制」の基準が相対的であるだけになおさらである。⁵ヘーゲルが「強制や妨害の不在」を「自由」に関する独立の論議として取上げなかった理由はこうした困難にある。

意思を既存の主体と把握する立場には、つぎに、いま述べた事柄と密接に関連したもう一つの困難が随伴する。いま述べたケースに関していえば、意思は完結した自由な一能力と想定されているから、これを取巻きかつこれと対立ないし抵触する一切は「強制」として出現したのである。けれども、これは、総じていえば、意思を、自らの自律性にもとづいて自由な選択を行なう主体と把握する立場の典型的な一事例にすぎないのだ。意思がもっぱらこうした純粋な自律性のみにもとづく主体と把握されるのであれば、他者はすべてこの自律性に服すべきか、それとも意思が他律に陥るか、のいずれかを選ばなければならないことになる。かえって逆に極端な決定論が出現するのだ。「……わけても『意思は本当に自由なのか、それとも意思の自由の自覚は錯覚にすぎないのか』という論争が行なわれたが、この際人びとが眼中にしていたのは恣意であった。決定論は上述の抽象的な自己限定（自律）に対して、正当にも内容を突き付けたのであった。というのは、内容は眼前に見いだされるのものである以上、この確信の内部には含まれておらず、したがって外部からやってくるものだからである。⁶」

どのような意思であっても、純粋な真空地帯に発して、何を基準にするかはともかくとしても、純粋に自律的に意思し行為するわけではない。良きにつけ悪きにつけ、意思に対しては事物、役割、制度等々といった社会的所与が与えられている。意思は、それにとって多かれ少なかれ否定的かつ制限的に働くこれら所与の脈絡の内部で、その何ものかを特殊意思として引受け、経験を積み、かつこれらに関して反省をめぐらすのである。

この意味でいえば、意思はこれら所与に決定されているといえないことはない。にもかかわらず、それは単にこの特殊意思にどっぷり入りこんだ意思ではなく、それについて反省をめぐらし、メタ機能を働かす一般意思でもある。それは特殊的意思として得た経験にもとづき、これらがあまりにも狭隘であり制限されたものであるなら、この特殊意思をより広い立場で修整する。すなわち、所与の修整と再編成に立ち向うわけだ。この場合、一般意思は特殊意思に、したがって所与に制約を受けるともいえるが、同時にそれを越えている。否、単に越えているのみでなく、この特殊意思において具体的内容と方向づけを得ている。ここにはもはや一方的な意思の自律もなければ、一方的な決定論もないのである。むしろ一般意思と特殊意思（主に客の両面を含む）とのあいだの相互補足的な相互作用と、意思の成立運動ないし陶冶が存するのだ。ヘーゲルにあっては、意思に対する外部からの強制や妨害などより、むしろ意思のこの陶冶のほうが遙かに重視されていることには注目すべきであろう⁷。

ところで、第三にここにもう一つ重大な難問が頭を上げざるをえないであろう。これは意思の自律性問題の根幹に触れかねないだけにますます重要である。元来、意思の一般態とは、意思の特殊態に対してメタ機能として働き、意思を自律的たらしめるものである。ところが、意思のこの側面が特殊意思に分ち難く結びつけられ、これに依存させられるのであれば、それが十全なメタ機能を演じられなくなるのではないだろうか。この意思の一般面はある意味では単なる反省的自意識である。しかもこの反省意識はそのようなものとして特殊意思に依存させられているのである。そうだとすれば、この意思の一般態は、特殊態の現状がどれほど局限され狭隘なものであっても、それを肯定的に受け容れてしまいかねないのである。既存の局限された意思の現実をのり越えるどころか、いわば屁理屈をつけながらそこにへばりつき、安住してしまうのである⁸。〈一般態 \longleftrightarrow 特殊態〉が一步も前進しない循環論に陥るのだ。これでは、意思の自律どころか、

他律そのものである。

ちなみに現実の個人を考えてみよう。彼はその行動や選択においてそれほど自意識的でもなければ批判精神に富んでいないのが通例ではないか。彼は、自分の意思で決めたのでも創り出したのでもない文化=制度をそのまま世界として受け取り、そこに偶然見いだした何かを自分の意思と考えている。その選択の動機は自分がおなじ世界でたまたま受けた教育や、その選択から予想される小じんまりとした幸福の計算、それどころか、そのつどえられる刹那の甘い感情などによっている。むしろ彼とても自意識であるから、彼は自らの選択の局限性に不安を感じることもあろう。けれども、一つの選択を棄てて別の選択に移るのであれば、しかもこの後者の選択が既存の文化=制度の枠を越えているのであれば、大へんな精神の緊張と冒険が要求される。通例の凡庸な意思には耐え難いのである。さいわいなことに、自らの選択の正当性や社会的意義を証明してくれるような口実や理由はいくらでも見いだすことはできる。自意識は特殊意思の現状をのり越えるどころか、そこに居すわるために働くのだ。こんなわけだから、人びとは、歴史的後代ないし異文化の眼で見ればひどく過酷で貧困な環境のもとで生活しようとも、これに強い緊張や抵抗感をもつどころか、むしろそれを唯々諾々と受け容れるようなことも起る。

この問題はヘーゲルにおいてどのように処理されているのだろうか。意思をそのものとして抽象的に実体化することを避ける彼は、当然ながら、自意識的な一般意思すら最初からできあがった既成事実として前提したりはしない。彼はむしろその哲学のさまざまな箇所、意思のいずれかの衝動や傾向が「意識の事実」として存するなどとする見解を激しく攻撃している。彼といえども「即自的には人間が自意識的理性である」点は認めている。人間とは適当な環境に遭遇できるならば、自意識の現実態に向けて開花できる可能態である。けれども、歴史的事実をいえば、人間が自意識に向けて開花できない方が通例であった。ヘーゲルが幾たびも指摘してい

るように、幼児の意思、奴隷の意思、迷信に捉われた意思、習俗べったりの意思はこうした意思の実例である。お望みなら、たったいま触れたような、制度や役割の既存状態に安住して、安閑としている意思もこの一つに算えてもよかるう。実際、意思が自意識に目覚めるには、個々の意思にとってはある程度まで偶然的であるような外的刺激が必要なのである。例えばギリシアにおいて自意識が出現しうむためには、ポリスの伝統的習俗の崩壊が必要であった。また人間が自らの「内面性」に目覚めるうえで、キリスト教の、特にプロテスタントのその成立は画期的な出来事であった¹¹。

ヘーゲルは意思を〈一般意思 \longleftrightarrow 特殊意思〉というダイナミックな統一的過程において把握し、意思を成立の運動において把えた。この際、一般意思はある意味で特殊意思に依存し、そこで自らの具体的内容を得ている。したがって、すでに指摘したように、一般意思が特殊意思に安住して、効果的にメタ機能を演じられないようなことも起きるのである。習俗べったりの意思とはまさにこうした状態であった。けれども、このおなじ事態は別の側面も含有しているのである。すなわち、特殊意思が、したがって特殊意思の定在（その客体面）なる外的環境が適切に整備・編成されるとすれば、逆に一般意思は真にメタ機能を発揮できる自律的意思になれるといったことをも、このことは含意しているのだ。意思の自律か環境による決定かという二律背反がヘーゲルにおいては解消しているのを、私たちはすでに見た。特殊意思は、したがって外的環境は、必ずしも一般意思を、したがって意思の自律性を一方的に妨害したり制限したりする方向でのみ働くとはかぎらないのである。むしろ、それは適切に整備されるならば、一般意思に対して促進的に刺激となり、自律性を助長しさえするのである。意思と環境は別々に分離しているどころか、相補の関係にあるのだ。

ヘーゲルは人間の「自由」の哲学として「法権利の哲学」を書いた。ここでは「所有権」、「契約」、「道德態」、「市民社会」、「国家諸制度」等々といった事柄が論じられている。ある意味でいえば、これらは個人にとって

は外的枠組みであり、環境である。しかし、それらのいずれもが、個人の自意識の、したがって自律の発展を促す外的刺激という意味を担わせられているのだ。個人は一人だけ自立して完結した自由の主体などではありえない。彼は適切な環境を創り出し、これらに囲まれてこそ自由な主体になる、というのがヘーゲルの結論なのである。さて、第二節で取上げたヘーゲルの独特の意思の把握は、具体的な諸主題に関しても以上に述べたような解決を導いたのである。

四

私たちはこれまで、ヘーゲルが意思を「一般態」と「特殊態」との統一において過程的に把握した点を見てきた。そしておなじくこれまで見たかぎりでのところでは、意思の一般態の役割はもっぱら、特殊意思にある程度の距離をおいてより広いパースペクティブから見直し、それを再統合する反省機能に、つまりメタ機能にあった。しかし、その役割が単により広い立場よりする単なる反省にあるのなら、それがなぜ「一般態」などという誤解を招き易い名称で呼ばれるのだろうか。この最後の節ではこの点に触れて簡単な説明を加えておこう。

この名称は、端的に言って、すでに述べた「意思の自律ないし自由」に関する、それどころか「事物の同一態」に関するヘーゲルの独自の把握に由来している¹。彼の観点よりすれば、個々の意思は、もしそれがそれを含む一般的な脈絡から遊離されて、それだけ孤立させられたら、そのどの側面においても自由も自律も考えられない、とする点が問題なのだ。

通常の場合逆のことが考えられている。例えばロビンソン・クルーソーの意思のように、一文化の役割内化、いわゆる社会化が既成事実となった意思が自明の前提にされるのである。だから、この意思に抵触する環境が外部から押しつけられるなら、これを意思の自由や自律に対する障害（強制・干渉）と見、これらがなくとも、もっとも自由で自律的と感じるので

ある。カントの思想はいろいろ複雑で微妙な側面を含むので、こうした小論で尽すのは無理なのだが、誤解を恐れずにいえば、彼も、意思が現象界の制約に捉われず、形式的整合性を唯一の基準に定言命法によって行為するとき、もっとも自律的と見ている。彼もおなじ地盤に身をおいている。ちなみに近代の制度や環境に馴染み、そこでの役割行動を内化させている私たち現代人も、外部から冷めたい隙き間風の吹きこまない微温的な一室に閉じこもるときに、最大のくつろぎを得、もっとも自由で自律的と錯覚する。

ヘーゲルはむしろこうした自由（恣意）の存在を認めている²。ただ、これとても既成事実として前提されるものではないのだ。この意思是、たがいに他に干渉や介入をしないで、他を無関心かつ無関係に放置するという環境のなかでのみ成立する。逆説的な表現でいえば、この「無関係」という立派な一定の関係が制度的に根を下せばこそ、意思はこのようなもの（選択する恣意）としてふる舞いうるのである³。ただし、冷風から自らを隔離するこの意思是、自律的であるどころか、原理的に受動的かつ他律的な意思である。というのは、それは自らを環境からもぎり離すことによって、それらとの積極的関わりの余地を失い、すでに馴染みの、ないし気に入った何かたまたま外部から与えられるのを、ひたすら待つだけなのだから。それは選択するのである。事実私たちは、多くの現代人が他人の準備したたわいのない娯楽に、最新の流行に、時流の学問にためらいもなしに寄り掛っているのを、うんざりするほど見せつけられている⁴。

それはともかく、ヘーゲルによれば、意思は、それがどのような形姿をとって相対的に完結して出現していようとも、一定の関係のなかではじめてそのような意思たりうるのである。それは相対的に自立しているように見えながらも、そのあらゆる側面において、その環境によって肯定的もしくは否定的に制約を受けている。それはその環境と相補の関係、いわば裏腹の関係にあるのである。したがって、いまの問題は、意思をその環境と

の相互補完の関係において把握したことの含みにあるのである。意思の自由や自律性等もこの角度で考えていかねばならない。

どの個別意思も、即自（本来）的に見れば、それぞれ特異な素質を秘めた潜在的可能性の全体である⁵。それは一個性であるといってもよかるう。だが、このどの素質といえども、それらを触発し、刺激し、促進し、支持する環境が与えられないかぎり、未開化・未発達のままとどまってしまう。要するに、それらのどの一つをも開花させるためには、それらの一つ一つに対して促進的に、いわば肯定的に働く環境が必要なのだ。そして意思がもし一つの全体で、しかもこの全体としての意思がそのようなものとして開花・発展させられるべきなら、この相互補完関係の前提からすれば、こんどはその環境がこの全体意思の形成根拠として、十分調和的に分化され、整備・発展させられていなければならないことになる。個別意思の内部での調和的統合には、外部世界の調和のとれた分化が対応する、というわけだ⁶。ヘーゲルにおける意思の「一般態」というのは、まず第一に、意思の個々の「特殊態」の統合的全体に根拠を与えるこれら分化した外界の調和的全体をつくり出していく能力なのである。

ところで、おなじくこの相互補完の前提に立つならば、逆もまた真ということにならざるをえないだろう。それは、個々の意思に根拠を提供する外界が未分化であったり、ひどく奇形的かつ頗行的な発展を遂げているとすれば、あたかもこのコインの裏側をなすこの意思のほうも極めて未分化にとどまるか、奇形的=頗行的にとどまらざるをえない、ということである。そしてこうした状態のほうが歴史的事実であり、ヘーゲルは自らの歴史哲学においてこの事実を出発点にしているのだ⁷。世界史は、かりにそれが統合的な過程であるにしても、それぞれ極めて異なる未分の風土=文化的条件のもとで地域的にバラバラに発展を遂げざるをえなかった。おまけに後代の歴史は、それにさまざまな修整を加えることがたしかだとしても、前代の歴史的条件を踏まえて出発せざるをえない。この結果、現実の歴史

にあっては、個人のレベルで考えようと、共同体や国家として組織された地域社会のレベルで考えようと、総じて社会（環境）はひどく不平等かつ不公平な、要するに偏頗な展開を遂げた。権力や富は偏在し、人びとの生活上の役割や生の可能性の開花の機会が極度に不平等に配分されていたのが事実だった。かくして個々の人びとの、したがってその意思の発展も、あたかもこれに対応して、これと平行したものにとどまった。

けれども、こうした歴史的=社会的格差が極端な摩擦や軋轢を、要するに矛盾を生み出したとき、その発火点や動機の偶然性はともかくとして、それらの修正、再統合、解消といった歴史的運動が生じたこともまたたしかだろう。むろんこうした運動は、当初この諸関連の内部に登場する極めて特殊な部分的意識（個人、階層、民族等）の立場で、これを中心におし進められていった。したがって、矛盾の解消や再統合は極めて特殊的で、また新たな矛盾を内包させるものではあったろう。だが、明確なことは、こうした特殊な解決をめざしつつも、しだいに広範な特殊的部分を含む統合的な一全体が成立していった、それら諸部分が有機的機能関係に入っていることであろう⁸。が、もしそうだとするなら、なぜこうした方向が辿られるのだろうか。この過程の背後では、これら特殊意識を越えるとともにそれらを根拠づける統合をめざすいわば歴史的な反省意思といったものが働いているからである。この意思が、特殊な意識にべったりとなりつつもここにおいて内容を得て、それらをより高次の統合に向けて駆り立てる（いわゆる理性の狡智）のである。これが意思の「一般態」の第二の意味である。

それはともかく、ヘーゲルは「法権利の哲学」の、そして特にその序文のなかで幾たびか「和解」の成立について言及している。この「和解」という状態は、具体的には、個々人の相対的に自立した意思とこれらを取り巻く制度的な環境世界とのあいだに、調和のとれた対応が、すなわち、これまでに述べてきた相互補完の関係が成立していることを意味している。

換言すれば、意思の特殊態がその一般態のうちに存立根拠をもち、ここに包括されると同時に、逆に一般態のほうはこの特殊態の行為結果として出現できるような調和的關係が、個別意思において実現していることを指している、といてよいだらう。これは大へんな理想状態である。だが、こうした理想状態が果して現実に可能なのか、ということがただちに問題とならう。しかし、それ以上に、ヘーゲルがその「法権利の哲学」のなかで描きだした社会モデルのなかで、すでにこの状態がすでに実現しているかの印象を与える記述を行なっていることは、もっと大きな問題であらう。けれども、これら問題にはここでは触れることができない。

註

本論文中のヘーゲルの著作からの引用文のすべては、E. モルデンハウアーと K. M. ミヘルとの編集 (G. W. F. Hegel Werke in zwanzig Bänden, neu ed. von E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Suhrkamp Vlg. Frankfurt a.M. 1971 ff) になるヘーゲル著作集に拠るものとする。したがって、ここに記される数字は、この著作集における巻数 (ローマ数字) とページ数 (アラビア数字) を示すものと了解されたい。

1

1. 例えば〈論理の学問〉の第2版への序文 (V-19 ff) やその本文への手引き (V-35 ff); また〈哲学的諸学問のエンサイクロペディア〉の本文への手引き (VIII-41 ff) の中などで、ずばりそういわれている。
2. 例えば VI-271, VIII-392-§ 244 などを見よ。
3. 例えば, IX-24-§ 247, IX-27-§ 248, VII-54 f-§ 7.
4. 例えば, VIII-565-§ 210, IX-13-§ 245.
5. 〈法権利の哲学〉においては自然はもっぱら一方的に所有の対象として〈抽象的法権利〉の一部にのみ登場する。ヘーゲルは自然を人間の使用対象と考えるが、人間も自然の一部とは考えない。特に VII-115-§ 52A, を見よ。なおヘーゲルが自然をどのように見ていたかについて知るには, G. W. F. Hegel; Die Vernunft in der Geschichte, hrg. J. Hoffmeister, Hamburg, 1955, 中の自然に触れた箇所, 取分け 190 ページ以下を見るのが、最適である。
6. 今更この主題について文献を挙げる必要もないだろうが、今日マンフレッド・リーデルの編集した〈ヘーゲルの法権利の哲学の資料集 (Materialien zu

Hegels Rechtsphilosophie, 2 Bde. hrg. M. Riedel, 1975 Frankfurt a.M.)> の第1巻に当時の人びとの反応が集められていて、極めて便利である。

7. 例えば、バートランド・ラッセルの〈西洋哲学史〉におけるヘーゲルに関する記述や、カール・ポパーの〈開かれた社会〉におけるヘーゲルに対するデマゴギー的攻撃を思い起こすだけで十分であろう。
8. 筆者は、近刊予定になっている〈ヘーゲル、法権利の哲学〉の翻訳に付した〈解説〉の中でこの問題を詳しく論じてある。

2

1. 特にイギリスにおいて自由が論じられる場合、ホッブズ、ロックから、ミルを経て、いわゆる negative freedom についてのバーリンの有名な論文にいたるまで、この視点が支配的である。
2. これも長い伝統をもった視点で、古くはアリストテレス、アキナスから近世のデカルト、カントなどが、その代表者と目されよう。総じて、“自由”に関する論議の多様性についての今日までもっとも包括的な論述は“The Idea of Freedom—A Dialectical Examination of the Conceptions of Freedom, by M. J. Adler, New York 1958”に見られるので、これを参照されるとよい。
3. 例えば、III-434 ff, VI-542 f, X-300 ff など枚挙に暇がない。
4. VII-49-§ 5.
5. Die negative Freiheit. ヘーゲルによるこの語は、有限な選択意思を指しており、9. バーリン以来しばしば使われるようになったおなじ用語とは、意味合いを異にしているので、注意を要する。
6. VII-50-§ 5A, 同-269 ff-§ 140A, などを参照せよ。
7. VII-52-§ 6.
8. VII-63 ff-§ 12-13.
9. VII-64-§ 13A.
10. VII-54-§ 7.
11. VII-54-§ 7A.
12. 自由の要件としての Bei-sich-sein についてはヘーゲルの著作のいたるところで言及されているが、さし当り〈法権利の哲学〉においては特につぎのような箇所を見よ。VII-26; -74 f-§ 23, -79-§ 28, -302 f-§ 152, -406 f-§ 260 等。

3

1. この点について、例えば J. プラメナツの〈自由の実現としての歴史 (J. Plamenatz, History as the realization of freedom: inc. in: Hegel's Political

- Philosophy, ed. by Z. A. Peleczyński)〉などを見よ。
2. 所有の自由に関しては、VII-1065-§§ 44-45 を、職業の選択に関しては、同-358-§ 206 を、表現の自由に関しては、同-486-§ 319、政教の分離と信仰の自由などに関しては、同-415 ff-§ 270Aを、それぞれ見よ。
 3. VII-111-§ 48A.
 4. 意識や意思の傾向その他を既存の「事実」として取り扱うこの安易な態度は、ヘーゲルが「法権利の哲学」のなかでもっとも激しく攻撃する対象の一つをなしている。例えば VII-62-§ 11, -70-§ 19A を見よ。
 5. この主題はヘーゲルにあっては総じて、自意識の相対性の問題として論じられている。例えば有限な意思の“幸福”については、VII-68-§ 17, -230-§ 123, “犯罪や刑罰”について -183-§ 96, -192-§ 10-366-§ 214, “欲望”について -350-§ 195 等々を見よ。
 6. VII-66-§ 15A.
 7. 意思の陶冶については、VII-71-§ 20-, 111-§ 48, -122-§ 57, -343 f-§ 187A などを見よ。
 8. “屁理屈”による奴隷制や悪業の正当化については、例えば VII-122 f-§ 57A. 同-236-§ 125A, -265 ff-§ 140A, なおもっと一般的に III-17 を比較せよ。
 9. III-36.
 10. VII-71f-§ 21A. なお、註4で指摘の箇所を参照せよ。
 11. VII-27, -133-§ 62A, -342-§ 185A.

4

1. この点については、VIII-234ff-§§ 113-124, -311ff-§§ 163-193 を見よ。
2. X-295 ff-§§ 473-480, VII-62 ff-§§ 11-20.
3. この点に関しては「所有」の前提としての「禁令」について見よ。VII-95 ff-§§ 36-39.
4. III-153 f, VII-215 ff-§§ 115-118.
5. VII-65-§ 14, -74-§§ 22.
6. VII-292ff-§§ 142-156.
7. 註1-5で引用した「歴史における理性」の S. 28 ff, 36 ff, 78 ff などを見よ。
8. 同所, 155 f, 167, 180 f.
9. この主題は、1-8で触れた筆者の〈解説〉中で詳しく取り上げられている。