

第四章 哲学の再生に向けて——概念の森へ

# 1 ヘーゲル自由論の視座

## ヘーゲルの旅立ち

哲学の理論が現実によって裏切られる。これは理論の敗北以外の何ものでもない。この無残な光景を前にして、模索の新たな旅が始まる。一つの理論の敗北は、哲学という思想の営みそのものの敗北を意味しているわけではない。挫折のなかでこそ見えてくる真実がある。フイヒテの哲学が哲学の終焉の、その一つの形を示すものだったとしても、この終焉は、そのまま新しい哲学の始まりへと通じている。

新たな旅人、それはヘーゲル（1770―1831）である。ヘーゲルの哲学的思索は、フランス革命の残酷な成り行きを深刻に受けとめ、カントが、そしてフイヒテが残した問題を、自己自身の思想的課題として引き受けるところから始まっている。青春のただなかでみずからが傾倒したその理論が歴史的な現実によって敗北する現場を、彼はまのあたりにした。残骸のなかからどのような回復の方途が可能なのか。この現実には、哲学はどのように立ち向かえばよいのか。

問題は、現実をどのように解釈するか、という点にだけあるのではない。この現実世界に（自

由〉の理念をどのようにして実現すべきか、という実践的な問題もヘーゲルはかかえ込んでいた。現実の世界が人間の精神によって産み出されていくものであるなら、精神の最高度の営みである哲学がこの現実に対して無力のものであるはずはない、という堅い信念がヘーゲルにはある。

これは私が日ごとに確信を強めていることですが、理論的な仕事は実践的な仕事よりもこの世のなかでより多くのことを成し遂げるのです。観念の世界が変革されれば、現実の世界はひとたまりもありません。実践的な行為も必ず起こることでしょう。

(ニートハンマー宛ての手紙、一八〇八年十月)

### 〈自由〉の理念

課題の解決に向けて、ヘーゲルはカントの、そしてフイヒテの理論を批判的に再検討する、という作業をおこなっている。この検討のなかで、ヘーゲルが彼らの理論の「克服」を急務と考えたとき、この「克服」の作業には新たな意味が付け加わることになった。彼らの理論の「克服」が急務であるのは、それが現実に対して敗北した理論であるからというよりもむしろ、彼らの理論が、みずからの理念を否定する現実を、みずから産み出すような素地を萌芽として宿しているからなのである。

フランス革命の現実が彼らの理論を打ち負かしたのだとしても、この現実の成り行きが、彼らの掲げた理念そのものから結果する必然的な帰結であったとしたらどうだろう。彼らの理論は、要するに自己自身に負けたのだということになる。問題になっている理念は、〈自由〉の理念である。たしかにフランス革命は、〈自由〉の理念を掲げた点で積極的に評価されねばならない。しかしこの革命の残酷な成り行きが、そこで掲げられた〈自由〉の理念からの必然的な結果であり、しかもこの理念の思想的な表現が、カントの、そしてフイヒテの理論であったとすれば、どうなのか。何よりも先に問われなければならないのは、彼らの理論、とりわけカントの道徳理論の中核をなす〈自由〉の理念の内実である。

ヘーゲルは、『精神の現象学』や『法の哲学』のなかで、フランス革命の恐怖（テロリズム）を分析し、それを「純粹な無規定性」という〈自由〉の理念がもたらした必然的な結果としてとらえている。〈自由〉が「純粹な無規定性」と考えられるとき、つまり、何によっても束縛されない状態と考えられるとき、この〈自由〉の理念は、旧体制を破壊するだけでなく、新しく形成されようとするどんな体制をも破壊せざるを得ない。なぜなら、どんな体制も、体制として固定されるかぎり、新たな束縛となつて「純粹な無規定性」を廃棄するからである。フランス革命が掲げた〈自由〉は、「破壊の凶暴」に行きつくだけの「否定的自由」なのだ。

## 意志の自律

カントの場合はどうか。彼の掲げる〈自由〉は、フランス革命のそれとは異なっているように思われる。カントの道徳理論の中核をなす〈自由〉の理念、それは、「自律」としての自由、という理念である。カントは、理性的意志が自ら法則を立ててみずからこの法則に従う、という点に道徳的な〈自由〉が成り立つと考え、これを「意志の自律」と名づけた。自律とは、意志が自分の立てる法則を規定根拠として自己自身を規定すること、つまり意志の「自己規定」である。カントのこうした思想に関して、ヘーゲルは次のように書いている。

非常に本質的なことは、意志の純粹に無条件的な自己規定を義務の根源として強調することであるが、実際、意志の認識はカント哲学によってはじめて、その確固たる根拠と出発点を、彼の無限な自律の思想を通して獲得したのである。

（『法の哲学』 一三五）

この文章からも分かるように、ヘーゲルはカントの「意志の自律」の思想を高く評価している。だがヘーゲルが問題にするのは、ここで意志の規定根拠となるべき「法則」が、内容のない単に

形式的なものにすぎないという点である。「法則」によって自己を規定するといっても、この「法則」が空虚な無内容のものであれば、意志は結局のところ自分では何も決定できないことになる。フランス革命が具体的な運動の方向性を見いだすことができなかつたように、カントの道徳理論も、それが具体的な内容を欠く「法則」を実践の原則として立てる限り、実際にはなんら具体的な行為の指針を示すことはできないのである。

この点に関しては、むしろカントにも言い分がなかつたわけではない。道徳の原理的領域から「内容」を退けることは、カントがむしろ積極的に意図したことであつた。内容が、つまり意志の対象が意志の規定根拠とされれば、意志決定の規則は、外部的な経験的条件に従属することになり、「法則」ではないことになってしまう。「法則」とは、普遍性を持つア・プリオリなものではないからである。意志決定の規則が「法則」であるべき以上、それは意志をもつばら「形式」の面から規定するものでなければならぬ。つまり行為の内容ではなく、行為の仕方について命じるものでなくてはならない。命じられるのは、意志の格率（行動原則）が普遍性を持つような行為である。「あなたの意志の格率が、常に同時に普遍的な法則定立の原理として妥当し得るやうに行はせよ」。これが、カントの掲げる「純粹実践理性の根本法則」なのである。

## 委託物の例

だが、こうした「根本法則」によつては、なんら具体的な行為の指針は示されない、というのがヘーゲルの批判である。カントは、こうした批判を予測していたかのように、「格率のどのような形式が普遍的な法則定立に適し、どのような形式がそれに適さないかは、教えられなくても常識で分かる」から、「何が義務であるかはだれにでもおのずから示される」として、いくつかの例を示している。カントがあげる例はさまざまであり、その説明も一様ではないが、ここでは『実践理性批判』の例を取りあげよう。

たとえば私が、「自分の資産をあらゆる確実な手段によつて増やす」ということを格率にしたとしよう。いま、ある委託物が私の手中にあり、その所有者は死んで、それについて何も証書を残さなかった。これは当然、私の格率の適用が問題になるケースである。そこで私は、例の格率をはたして普遍的な実践的法則として妥当し得るかどうかを知ろうとする。つまり私は、例の格率をいまのケースに適用して、それがいったい法則の形式をとることができるかどうか（中略）問うのである。私はすぐに、そのような原理は法則となれば自己崩壊に陥る、ということに気づくことになる。もしそんなことになれば、「だれも他人を信用して物を委託する

というようなことをしなくなるため」そもそも委託物などは存在しない、ということになってしまふからである。私が実践的法則と認めるものは、普遍的な法則定立の資格を持つものでなければならぬが、これは同一命題であるから、自明のことである。

〔『実践理性批判』第一部 第一篇 第一章 第四節 注〕

この文章からも分かるように、カントにおける「常識」の自明性を支えているのは、矛盾律と同一律の自明性である。

だがカントのこのような見解に対して、ヘーゲルは、「そうした形式的原理を立てても、ことながらそのものにおいてはまったく何も決定されない」と批判する。カントと同じ論法でいくと、たとえば「貧しい人を救う」というような格率も、法則としては妥当しない格率であることになり、したがって、貧しい人を救おうとする行為は非道徳的な行為であるということになってしまふ。「貧しい人を救う」という格率が普遍的になれば、「貧しい人」は存在しなくなるか、あるいは（富の量が絶対的に不足している場合には）だれもが「貧しい人」であることになって、いずれにしても「貧しい人を救う」という行為自体が成り立たなくなり、格率は自己矛盾に陥るからである。フランス革命が同志をもテロの対象としたように、カントの道徳理論も無差別の否定性を宿していると言えるだろう。

## 見方の変更

だがさらに、別の考え方からすれば、例の委託物の場合にも、自己矛盾は含まれていないと言ふこともできる。私が「自分の資産をあらゆる確実な手段によつて増やす」という格率をこの「委託物」のケースに適用して、この委託物を自分のものにしたとしても、私はなんら自己矛盾をおかしてはいないのである。というのも、この場合には、私は「見方の変更」をおこなつて、預け主を失つたこの物をもはや「他人の所有物」とは見なしてないのであり、私が他人の所有物とは見なさない物を自分のものにしたとしても、そこにはなんら矛盾は含まれないからである。

あるいは、こうした「見方の変更」は許されないのだ、と言われるかもしれない。たしかにそのとおりである。しかし、カントが問題にしようとするのは、格率の適用が矛盾を生むかどうか、という純粹な「形式」の面からの吟味であるから、カントは、「見方の変更」を責めることはできないのである。

たとえば私たちは、贈与をおこなう場合には、「ある物Aは私Pの所有物である」という見方を、「Aは他者Qの所有物である」という見方に変更している。そしてこうした「見方の変更」は、別にとがめられることもない。ところがいま、「委託物」の場合にはそうした「見方の変更」が許されないとすれば、それは、この変更が矛盾をおかすからという理由によるのではなく、ま

さに、この物がある他者の所有物であるからという理由によってである。つまり、私も他者もこの物も、すでに一定の関係の内に投げ込まれているのであり、「これこれの規定が正しいものであるか、それとも反対の規定がそうであるかは、即自かつ対自的に定められている」のである。

## 人倫の法則

ヘーゲルがこのようなカント批判をおこなうとき、自己の積極的な主張として展開しようとしているのは、次のような見解である。すなわち、どのような行為が正しいものであるかを定めるのは、人倫的な諸関係の全体であり、したがって行為の規定根拠となるべき「法則」は、個人的意志の検討から明らかになるようなものではない、ということである。私が行為によって自分の意志を現実化する場面において、私はすでに他者との一定の関係の内に投げ込まれている。私<sub>が</sub>投げ込まれているこの関係は、さまざま<sub>な</sub>人倫的諸関係の全体的関連の一つの部分にほかならず、部分であるかぎり、この全体によって規定されている。そうである以上、義務がどのようなものであるかを示す「法則」は、私がすでにその内におかれている人倫的全体によって定められるのであり、この「法則」は、そのようなものとして現に「存在し、妥当している」のである。

現に存在し、妥当しているこの法則を、ヘーゲルは「習俗 (Sittlichkeit)」と名づけている。習俗において私たちはなすべき行為の具体的な指針を見いだすことができる、というのが、ヘーゲルの

主張なのである。

有徳であるためには人間は何をなさねばならないか、果たさねばならない義務はどのようなものなのか、ということとは、人倫的共同体のなかで容易に示される。——彼がなすべきことは、彼のおかれている状況において彼に指示され、述べられ、知られていることにほかならない。

（『法の哲学』一五〇）

カントの誤り、それは、個人の意志に定位した自由の抽象的理念を掲げて、人倫的な習俗を退けようとした点にある。この点では、フランス革命も同様であったと言えるだろう。この革命も、現存の社会的な秩序の一切を、「旧体制」の名で括って廃棄しようとしたからである。

### 実体的自由

しかし、逆にカントの立場からすれば、ここでヘーゲルに対して、次のような疑問が提出されるかもしれない。そのような「習俗」に従った行為をすることで、はたして〈自由〉は実現されるのだろうか、と。このような行為は、たとえ正しい行為であると言えたとしても、所与の事実を自己の規定根拠とする点で、意志の「他律」に属している。だから、〈自由〉を意志の「自己

規定」と見るヘーゲルの見地からしても、このような行為は当然拒否されるべき「自由でない」行為であることになるのではないか。

この疑問は、「習俗は行為主体にとって外的なものである」という理解にもとづいている。しかしヘーゲルからすれば、習俗は、また総じて人倫的なものは、私たち人間各人にとって決して外的なものではなく、むしろ、私たち自身の「自己」そのものなのである。

私たちがそのなかで暮らす人倫的総体は、第一に、私たち各人の生存の基盤を、すなわち実体をなしており、この意味で、それは私たち自身にとっての本質的存在である。それだけではない。私たちの実体をなすこの人倫的総体は、また逆に、私たち自身においてはじめて現実性を持つ存在である。というのも、この人倫的総体が内包する諸関係は、そのなかで暮らす各成員によって意識され認められていなければ、そのようなものとして通用しないからである。この意味で、人倫的なものを現実化しているのは私たち自身であり、「諸々の規定は人倫においては主体性の絶対的形式によって措定されている」のである。

こうした事態を、ヘーゲルは短い簡潔な表現で語っている。「人倫的実体は自己意識の本質的存在であるが、この自己意識は人倫的実体の現実性であり現存在である」(『精神の現象学』)。人倫とは、私たちの「自己」から成り立つ諸関係の総体であり、したがって、こうした人倫の掟(法則)である習俗に従って行為がなされる場合、この行為は決して主人の命令に従ってなされる行為のようなものではない。むしろこの行為は、本来の「自己」を規定根拠とする行為であり、

つまり意志の自己規定としての〈自由〉を実現する行為なのである。

このようにして成立する〈自由〉を、ヘーゲルは「実体的自由」と呼んでいる。ヘーゲルにおいては、行為の規定根拠とされるべき〈自己〉は、習俗という人倫の実体的普遍者であり、ここに成立する〈自由〉が「実体的自由」と言われるのもそのためである。これに対して、カントにおいては、行為の規定根拠とされるべき〈自己〉は、道徳法則という理性の形式的普遍者であり、そのためにカントの〈自由〉はなんら行為の具体性を示せない抽象的なものとして批判されるのである。

### ここがロドス島だ

『法の哲学』の序文のなかで、ヘーゲルは、イソップ寓話の「ほら吹き」の一部を引用している。

ここがロドス島だ。ここで跳んでみたまえ。

これは、「自分はロドス島ではオリンピックの優勝者でもできないほどの跳躍をしたのだ」とほらを吹く五種競技の選手に対して、聴衆の一人が投げかけた言葉である。カントであれ、フランス革命の闘士であれ、あるいはそのエピソードであれ、〈自由〉への跳躍の舞台をこの現実

世界には見ずに、どこかまったく別の世界に求めようとする者は、結局のところどこにも跳躍の舞台を見いだすことができない。跳躍がなされるべきロドス島は、いま私たちが現に住んでいるこの人倫的世界なのだ。

ヘーゲル哲学の強い観想的な性格は、彼のこのような理解から生まれてくる。現実が非合理の闇ではなく、むしろ〈自由〉への跳躍を可能にする合理性をそなえた真昼の舞台だとしたら、この合理性の構造をありのままに把握することが、哲学の課題だということになるからである。

存在するものを概念的に把握することが、哲学の課題である。というのは、存在するものは理性だからである。

(同前、序文)

あるいはまた、次のようにも述べられる。

理性的であるものは現実的であり、  
現実的であるものは理性的である。

(同前、序文)

このような言葉を前にするとき、だれもが感じるのは、「ヘーゲルは完璧な現状肯定主義者になつてしまつたのか」という思いだろう。フランス革命に熱狂していた青年期のヘーゲルと較べれば、たしかに大きな変わりようである。ヘーゲル哲学に関する解釈史のなかでも、こうしたヘーゲルの見解に対しては、事実、批判的な意味をこめていくつかのレッテルが貼られてきた。反動的なプロイセンの公認の国家哲学者、政治的な保守主義と静観主義と楽観主義の絶対的定式、等々。

だが、このようなレッテル貼りが必ずしも正当なものでないことは、『法の哲学』本論の内容を見れば明らかである。『法の哲学』には「自然法と国家学要綱」という副題が添えられているが、ここでヘーゲルは、当時のプロイセン国家の現状とはいくつかの重要な点で異なる国家モデルを提示している。そのために、ヘーゲルに対して当時、逆に保守主義者の側からきびしい批判が加えられた、という事実もある。

しかし、事実がどうであれ、レッテルの正否を詮索する議論にはあまり実りはない。むしろ重要なことは、ヘーゲルの主張にこめられた意味の内実をもっと深く掘りさげることである。

### 古代ギリシアの理想

注意しなければならないのは、ヘーゲルの言う「実体的自由」が、習俗と個人との直接的・無

媒介的な一体化を意味してはいない、ということである。「実体的自由」を提示するとき、ヘーゲルは同時に次のような理解を携えている。すなわち、普遍者（≡習俗）と特殊者（≡諸個人）との直接的・無媒介的な合一は、歴史の必然、あるいはことがらそのものの必然として崩壊せざるを得ない、という理解である。

「普遍者と特殊者との合一」ということで、ヘーゲルが抱いていたイメージは、古代ギリシアのポリスのあり方である。青年期のヘーゲルは、古代ギリシアの共和国を、特殊者と普遍者との完全な合一が実現した「理想」のあり方と見なしている。フランス革命に熱狂し、この革命がドイツに及ぶことを望んでいたときにも、彼が想い描いていたのは、そうした「理想」の再現であった。しかし、この理想の再現をめぐって展開される彼の思索の過程において、しだいに自覚されてくるのは、古代ギリシアにおけるこの合一が直接的・無媒介的なものであり、それゆえに分裂の状態へと進まざるを得ないものだという事、したがってこの「理想」はもはやそのままの形では再現可能な単なる理想にすぎない、ということである。

諸個人が素朴な信頼によって共同体に自己を同化する時代は、自我意識の芽生えとともに、当然の成り行きとして過ぎ去らざるを得ない。そしてこの自我意識の深まりの極限が、市民社会という形態をとって出現した近代の社会なのである。

興味深いのは、ヘーゲルがフランス革命とカントの道徳理論をこうした歴史の必然の所産としてとらえ、それらを古代ギリシアの合一の状態よりも価値的に一段高次のものとして意味づけな

おすことである。フランス革命とカントの道徳理論を批判するそのヘーゲルが、それらを「理想」の人倫よりも高く評価するのは奇妙に思われるが、この評価の根底にあるのは、素朴な信頼よりも知と思考を上位のものとする彼の主知主義的な見方である。古代ギリシアの合一は、いわば「子供」の状態なのだ。

精神の本質には、直接的・無媒介的な状態が廃棄されるということが含まれている。(中略) 子供の無邪気にはたしかに人の心を引きつけ、人の心を動かすものがあるが、しかしそれは、精神によって生み出されねばならないものを、それが思い起こさせるかぎりでのことである。我々が子供のうちに見る合一は自然的なものにすぎないが、それは精神の労働と自己形成の成果でなければならぬ。

〔『エンチクロペディー』二四 補遺〕

フランス革命にしても、カントの道徳理論にしても、それらは、「思考によって正当とされな  
いものはどんなものも承認しない」という「自由な思考」の態度によって支えられており、この  
点で古代ギリシアの人倫よりも一段高次のものと考えられねばならない。ヘーゲルがこう考えて  
いるとすれば、フランス革命やカントの道徳理論を克服するものとして彼の提示する「実体的自  
由」の概念が、古代ギリシア的な合一に——普遍者と特殊者との直接的・無媒介的合一に、その

成就を見いだそうとするようなものではないことは明らかである。

## 人倫的普遍者と個人

なるほどヘーゲルは、『法の哲学』の序文において、「精神の自由」をもつばら公の掟に対する逸脱と敵対に見ようとする考え方がはびこっているみずからの時代の現状を糾弾し、人々が国家の掟に自分たちの生き方を合致させるべきことを強く訴えている。しかしこのヘーゲルの主張が、国家とその掟への無自覚的な、あるいは没主体的な服従を説くものと解されるなら、それは大きな誤りである。そのような企てがそもそも不可能であることを、ヘーゲルははっきりと自覚している。

ヘーゲルによれば、プラトンが『国家』において意図したのが、まさにそのような企てであった。プラトンは「当時ギリシアの人倫のなかに突如侵入してきた自立的な特殊性の原理に対して、単に実体的であるにすぎない国家を対置し、この特殊性の原理をことごとく排除した」のである。しかしそのような企ては「なんの役にも立たない」とヘーゲルは言う。というのも、人倫の現実性の契機が諸個人の「自己意識」にある以上、個人の自立心の抹殺は、同時に人倫の崩壊を意味しているからである。

人倫的普遍者が諸個人の実体をなす一方で、諸個人の自己意識がこの人倫的実体の現実性の契

機をなす、というこの相互関係は、単なる実体の一方的な絶対化も、また単なる主体の一方的な絶対化も無効であることを告げている。しかも、主体と実体との直接的・無媒介的な合一がもはや成立不可能であるとすれば、真の〈自由〉を回復するために残された道は、個人が主体であることを保ったまま人倫的実体と合一するような、非・無媒介的な統一にあることになる。個人が「実体的なものなかにいながら、しかも主体的な自由を維持するとともに、また、主体的な自由を持ちながら、しかも特殊的で偶然的なものなかにではなく、即自かつ対自的なものなかにいる」という境地が見いだされなければならないのである。

### 主体的自由の成立根拠

さてそれでは、この境地はどのようなようにしてもたらされるのだろうか。求められているのは、人倫的実体と、個としての主体とを媒介する原理である。当然のことであるが、この媒介の原理は、主体それ自身のうちに求められるのでなければならぬ。そうでなければ、「主体的な自由」は保持されないことになる。

結論から言えば、ヘーゲルはこの媒介の原理を、近代の特質をなす「自由な思考」に見いだした。「自由な思考」、それは古代の「理想」を崩壊に導いて近代の市民社会を出現させ、フランス革命とカントの道徳理論を生み出した当のものであるが、この「自由な思考」に、彼はまたそれ

を克服する機能を見いだしたのである。近代の主体は、「思考によって正当とされないものはどんなものも承認しない」という「自由な思考」の態度を身につけている。そうであるとすれば、主体と人倫的普遍者との合一は、主体自身のみならずからの思考においてこの普遍者の正当性の確証をおこない、それによってこの普遍者を承認する、という形でなされるのでなければならぬ。媒介の原理となるべきものは、主体自身のそのような「自由な思考」の働きなのである。

すでに触れたように、ヘーゲルの見地からすれば、そもそも人倫的普遍者は、そのなかで暮らす主体にとって決して外的なものではなく、むしろ主体の〈自己〉そのものであった。いま個々の主体がみずからなさねばならない確証のプロセスとは、まさにこのことの自覚化を意味している。〈自由〉の境地に到達するためには、主体は、自分の思考によって人倫的普遍者のうちに〈自己〉を見いだす、という〈自己〉確認のプロセスを経なければならぬ。人倫的義務や掟が自分の自由を奪う枷と感ぜられるとすれば、それは、彼がそこに〈自己〉を認識していないからなのである。

## 英雄と侍僕

ヘーゲルはある手稿のなかで、「等しい精神だけが互いに認識し、理解しあうことができる」と書いている。いま主体が求められているのは、人倫的普遍者と自己自身とのこのような同一性

の確認である。

彼はまた、「侍僕に英雄はいない」というフランスの諺を好んで引用し、これに対して、「それは英雄が英雄でないからではなく、侍僕が侍僕でしかないからだ」と付け加えている。これになぞらえて言えば、「人倫的普遍者が正当なものとして認められないのは、それが正当なものではないからではなく、これを見る者がその正当性を見きわめる境地に達していないからだ」と言うことができるだろう。ヘーゲルは、「侍僕が目ではなく、英雄の目で英雄を見よ」と言っているのである。

ヘーゲルの言う「実体的自由」は、主体自身の思考による確証——実体的普遍者の正当性の確証——に支えられている点で、「主体的自由」をその本質的な成立契機としている。この点でそれはまた、「自律」に立脚するカント的自由をその構造契機として含むものと言えるだろう。

こうした〈自由〉の境地に達するには、だが、主体は、自己否定を伴う厳しい「概念の労苦・労働」に耐えなければならない。主体は、「特殊的個人」としての自己を否定して、自分を「普遍的自己」へと高め上げる自己形成の長い道程をみずからに引き受け、これに耐えてはじめて、この〈自由〉を得ることができるとする。この〈自由〉をヘーゲルは「精神の本質」であると、これに「自己—自身のもの—に在ること」という簡潔な表現を与えている。この「本質」は、はじめから顕現した状態で主体に与えられるものではなく、即自的にこれをそなえたものとしての主体が、自己形成という思考の労働によってみずから開示するものなのである。

## 2 ヘーゲル弁証法の内実

### 非合理と弁証法

それにしても、現実にはさまざまな非合理が存在する。私たちの社会にも非合理は存在するし、これまでの歴史にも数多く非合理は存在した。フランス革命の恐怖政治も、革命前の「旧体制」の抑圧状況も、そうした非合理の例であると言えるだろう。こうした非合理を、ヘーゲルはそのまま是認するのだろうか。

たしかに、ヘーゲルの理論からすれば、彼は社会や歴史のどんな状況をも是認しなければならぬ。「存在するものは理性である」とするヘーゲルにとって、そもそも非合理は存在しないはずなのである。だがその反面、彼がたとえばフランス革命の恐怖政治に強い否定の態度をとっていたこともまた事実である。彼はやはり非合理が存在することを、否定できない事実として認めていたのではないだろうか。もしそうであるとすれば、彼はこの事実認識の観点を、彼自身の理論的観点とどのように折り合わせるのだろうか。

問題を解決する鍵は、前にも引用した『法の哲学』序文の短い言葉のなかに含まれている。

理性的であるものは現実的であり、  
現実的であるものは理性的である。

この言葉は、裏を返せば、「非合理なものは非現実的である」ということにほかならない。ここで言われる「現実的」とは、「実際に効力を持つて通用する」といったほどの意味であり、したがってこの言葉は次のように言い換えられることになる。「非合理なものは実際に効力を持つて通用しない」と。

事実、フランス革命の恐怖政治は永くは続かず、すぐに破綻を来してナポレオンの登場に道を開いた。ヘーゲルによれば、非合理なもの的一切は、それが極端にまで尖鋭化するとき、自ら消滅して理性的なものに身を開く、という自己否定的な性格を持っているのである。彼はこの自己否定の動性に、「弁証法」という名を与えた。

弁証法は、精神的世界に、なかでも法や人倫の領域に出現する。このことについては、一般の経験に従って、ある状態や行為の極端がいつもその反対のものに転化するしだいを想い起こしてみるだけで充分である。こうした弁証法は、さまざまな諺のなかでも承認されている。たとえば「最も厳格な法は最もはなはだしい不法である」と言われるが、ここで言い表されている

るのは、抽象的な法が尖鋭化されると不法に転化する、ということである。(中略) 弁証法の自覚は、個人的な形態をとった人倫の領域においては、次のような周知の諺のうちに見いだされる。「驕る者は久しからず」、「鋭利すぎると欠けやすい」等々。

(『エンチクロペディー』八一補遺)

## 哲学の課題

ヘーゲルは、非合理の存在を認めながら、この非合理の存在そのものを理性的なものの成立契機としてとらえ返した。彼は、そうした生成消滅のプロセスのうちに大きな合理性の貫徹を見たのだと言えるだろう。「存在するものを概念的に把握することが、哲学の課題である。というのは、存在するものは理性だからである」とヘーゲルは書いたが、この「存在するもの」は、生成消滅の変化からなる歴史的世界である。歴史的世界を貫いているのは、大きな合理性としての「理性」あるいは「精神」であり、この合理性の構造説明をおこなうことが、哲学の課題なのである。ヘーゲル哲学の要点は歴史哲学にある。

精神は、ただ歴史の上に——ちやうど水面上に浮かんでいるような具合に——浮かんでいるだけのものではなくて、歴史のなかで働いており、また歴史を動かしている唯一のものである。

この精神の進行においては、自由が、すなわち己れ概念によって規定された発展が、決定者であり、そしてただ精神の概念だけが、精神にとって究極目的である、つまり真理である。というのも、精神は意識だからである。別の言葉でいえば、歴史のなかには理性が存在している。

(同前、五四九)

この引用からも分かるように、ヘーゲルは歴史を、〈自由〉の実現に向かって発展する一つの合目的な成長のプロセスとしてとらえようとしている。「精神」とは、彼がこの成長の主体と見なすものである。ちょうど昆虫が何度か脱皮を繰り返しながら成長するように、あるいは個人がさまざまな試行錯誤を繰り返しながら子供から大人になるように、「精神」もさまざまな形態をとりながら自己の完成に向けて自己を発展させていく。ヘーゲルは、自らの時代をこの発展の最終段階に位置づけ、それを示そうとして、壮大な歴史形而上学を展開する。『歴史哲学講義』の有名なくだりを引用しておこう。

世界史とは、精神が自己本来の姿についての知をみずから獲得してゆく過程の叙述である。ちょうど植物の萌芽がそのなかに樹の全性質を、果実の味や形を含んでいるのと同様に、精神の最初の足跡もまた、すでに全歴史を潜在的に含んでいる。東洋人は、まだ精神が、あるいは人間そのものが本来自由であることを知らない。彼らはこのことを知らないから、自由ではな

いのである。彼らはわずかに一人の者が自由であることを知っているにすぎない。(中略)自由の意識は、ギリシア人のなかにはじめて現れた。それゆえにギリシア人は自由であった。しかしギリシア人は、またローマ人も、ただ少数の者が自由であることを知っていたにとどまり、人間が人間として自由であるということは知らなかった。(中略)ゲルマン諸国民がはじめて、キリスト教において、人間が人間として自由であり、精神の自由が人間の最も固有の本性をなすのだという意識に達したのである。(中略)世界史とは、自由の意識における進歩である。この進歩を、我々はその必然性において認識しなければならない。

(『歴史哲学講義』序論)

### 3 ヘーゲル人間論の射程

#### 人間のいない密林

カントの道徳の建物が水晶の宮殿に似ているとすれば、ヘーゲルの哲学体系は深い密林に似ている。難解な言葉の複雑なもつれ合いが、濃く生い茂った樹々のように私たちの前に立ちはだかり、行く手をさえぎろうとする。それだけではない。ここには人間の姿が見当たらないのである。「人間」のイメージほど私たちにとって身近なものはない。したがって、どんなに難解な哲学体系でも、それが「人間」をどうとらえているか、という観点を手掛かりにして、かなりの程度まで読み解くことができるのだが、しかしヘーゲルの場合には、それが難しいのである。

彼の哲学体系は大きく「論理学」、「自然哲学」、「精神の哲学」の三部からなり、文字どおり「論理学」は論理を、「自然哲学」は自然を、「精神の哲学」は精神を考察の対象としている。「精神の哲学」は「人間学」とタイトルされた章から始まっているから、「人間」の住む場所はここだとなれも期待する。だが、期待に反して、ここでは人間の本質については論じられることがない。というのも、そこで考察されているのは「自然精神」だからである。

我々は、まだ自然のなかにとらわれており、自分の肉体的な関係づけられていて、まだ自己自身のもとに存在しておらず、まだ自由でない精神から始めなければならない。人間の基礎、それが、人間学の対象である。

〔エンチクロペディー〕三八七 補遺)

こうした人間の「自然」性は、しかし、人間の非本質的なあり方に属するものと見なされている。というのも、ヘーゲルは、自然よりも「思考する精神」を一段高次のものと考え、そこに人間の本質を見ようとするからである。だから、彼は次のように述べるのである。

人間こそは思考する精神であり、このことによって、しかもひたすらこのことによって、人間は本質的に自然から区別される。

(同前、三八一 補遺)

しかしそうであるとすれば、人間の本質は、「人間学」という「精神の哲学」の冒頭部においてではなく、むしろ「精神の哲学」の全体を通じて明らかにされるということになる。というのも、ヘーゲルの「精神の哲学」は、「精神」が自然のなかにとらわれた自己の非本来的なあり方

から脱して、「思考する精神」へと高まっていくプロセスを示そうとするものだからである。「精神の哲学」は、その全体において、人間の本質の、その開示の道程を叙述するものなのである。

しかしヘーゲルでは、自己の本来的なあり方へと高まった精神、すなわち体系の頂点に位置する「絶対精神」とは、端的に言えば神を意味している。この体系構成を、彼の間観と突き合わせて考えれば、次のように言うこともできるだろう。人間の本質は、ヘーゲル哲学においては、神的な位置にまで高め上げられている、と。

しかも、(人間の本質である)「思考する精神」が開示されるこのプロセスは、同時に、個として存在する具体的・現実的な人間の、その存在の意味が失われていくプロセスでもある。人間存在の個別性・特殊性は、思考の普遍性によって「止揚」されるべき一つの契機と見なされている。

### 個としての人間

「絶対精神」を頂点にすえるヘーゲルの哲学体系は、そのため、さまざまな批判を受けてきた。たとえばフォイエルバッハは、次のように批判している。ヘーゲルの哲学は、人間の本質を人間の外におくような抽象的な思考にもとづいており、その結果、人間を人間それ自身から疎外してしまった。ヘーゲルの「絶対精神」なるものは、直接的な確実性と真理とを欠いており、その限り、それは「我々の外にある、我々自身の亡霊」にすぎない、と。

またキルケゴールも、ヘーゲル流の体系を揶揄して、次のように書いている。このような体系は、いわば巨大な殿堂のようだが、この体系を築きあげた思想家自身、個的な存在として生活する人間そのものは、この巨大な殿堂のなかに存在の場所を持たず、犬小屋か、付け足しの使用人の部屋か、あるいはせいぜい門番部屋のようなところに住んでいる。これは「実に恐るべくもまた笑うべき事実」である、と。

このような批判は、しかしどの程度正当なのだろうか。ヘーゲル哲学の巨大な殿堂には、あるいは深い密林には、人間は——個的な存在として行為する人間は、本当に住んでいないのだろうか。私がこうした疑問を持ち出すのは、ヘーゲル自身がたとえば次のように述べているからである。

原理、究極目的、使命、または精神の本性や概念と我々が呼んだものは、単に一般的なもの、抽象的なものにすぎない。原理は、したがってまた原則や法則は、内的なものであって、たとえそれ自身においていかに真なるものであっても、完全に現実的であるわけではない。これらが現実的になるためには、もう一つの契機が付け加わらなければならない。この契機とは、実行、実現であって、その原理は意志であり、総じて人間の活動である。(中略)それらを活動させ、それらに存在を与えるこの活動は、人間の欲求、衝動、傾動、情熱である。(中略)何ごとであれ、そこで活動している個々人が自分でも満足する、ということがなければ、何ごと

も起こらず、何ごとも成し遂げられない。(中略)個人は、現に存在している一人の個人であつて、人間一般ではないのである。現実中存在しているのは、人間一般ではなく、特定の個人である。

(『歴史哲学講義』序論)

### 理性の狡智

個人の意義を強調するヘーゲルのこのような見解は、一見すると、彼の「精神の哲学」の体系構成を支える基本的了解に矛盾するようにも思われる。この言葉は、彼の哲学体系を批判するフオイエルバッツハやキルケゴールの言葉として読んでもおかしくないほどである。こうした見解は、ヘーゲル哲学の全体から見れば、例外の部に属するものなのだろうか。そうではない。同様の見解は、彼の青年期の手稿のなかにも見られるし、また、「精神の哲学」のなかでも繰り返されている。

では、この見解は、「精神の哲学」の観点とどのようにつながるのだろうか。ヘーゲルは、このつながりを示すために、「理性の狡智」という考えを持ち出している。

情熱の特殊な関心は、普遍的なものの実現と不可分である。というのも、普遍的なものとは、

特殊なもの、限定されたものと、その否定との結果として生じるからである。特殊なもの、互いに闘争をして、一方が没落していくものである。対立と闘争に巻き込まれ、危険に曝されるのは、普遍的な理念ではない。普遍的な理念は、侵されることも傷つくこともなく、背後で身を保っている。普遍的な理念は情熱を勝手に働かせ、その働きによって普遍的な理念は存在を持つようになるのだが、その際に損失をこうむるのは、普遍的な理念に存在を与えた情熱の働きのほうである。これが私の言う理性の狡智である。

(同前)

ここでは、世界史の展開の動因は何か、ということが問題になっている。ヘーゲルによれば、この動因はたしかに個々人の特殊な情熱や衝動なのであるが、その背後にあつて世界を支配しているのは、実は「理性」であり、あるいは「摂理」だということである。個々人を行動に駆りたてる特殊な情熱は、この「理性」が自分の目的を実現するための手段となるにすぎない。ペルシア遠征をおこなったアレクサンダー大王も、ガリア遠征をおこなったシーザーも、自分の野心と情熱からそれをおこなったのだが、実は彼らの行為は「理性の狡智」に操られたものだというのである。

ヘーゲルはこの「理性」を、「精神」とも「神」とも言い換えている。つまりここでも、「精神の哲学」におけるのと同様、人間を根本から規定しているものは、つまり人間の本質は、「精神」

という普遍者であると考えられているのである。

だがそれにしても、「理性の狡智」などと言われると、プラトンの「善のイデア」と同じく、あまりにもお伽噺じみでいて、悪い意味での形而上学の典型を見せつけられる思いがする。しかし、はたしてそうなのだろうか。「理性の狡智」とは、ヘーゲルが自分の見解の矛盾をとり繕うために導入した、単なるお伽噺的な概念装置にすぎないのだろうか。この問題を考えるためには、「人間」の姿を求めて、もう少し密林を探検する必要があるであろう。

### 自然的存在としての人間

まず探検の基地を、先の見解に定めることから始めよう。ヘーゲルは、個としてある人間を、「欲求、衝動、傾動、情熱」に駆られる存在としてとらえていた。ここには、彼の間観を端的に示す二つの重要な観点が織り込まれている。一つは、人間の個としてのあり方を、その自然性に由来するものと見なす観点である。ヘーゲルは「欲求、衝動、傾動、情熱」を総じて「自然の諸力」と規定するが、個々人は何よりもまずそうした諸力に従う自然的な存在なのである。彼は次のようにも述べている。

自然性が持つ規定、それは、自然的な人間が個別者そのものである、ということである。な

ぜなら、自然は総じて個別化の束縛のうちにあるからである。したがって人間が自分の自然性を欲するかぎり、人間は個別性を欲するのである。

（『エンチクロペディー』二四補遺）

河原の小石であれ、森の樹木であれ、それらが独立した個別者として存在するということは、それらが「互いの外にある」という仕方で存在することを意味している。ヘーゲルによれば、このようなあり方が自然的な存在に特有のあり方であり、したがって人間が個人として存在するということは、かれが自然的な存在として存在するということを意味するのである。

ところでヘーゲルのこうした観点は、「精神の哲学」における「人間学」の位置づけを規定している、最も根本的な前提でもあったと言えるだろう。「人間の基礎、それが人間学の対象である」とヘーゲルは述べるが、その人間学の対象は「まだ自然のなかにとらわれており、自分の肉体性に関係づけられている精神」とされるのだから、ここでも自然性は人間存在の基礎的条件と考えられていることになる。

## 肉体に権利を

もちろん人間は単なる自然的存在ではない。人間は、同時に思考の能力を持つ精神的存在でも

ある。カントも言うように、人間は、衝動や欲求に駆られるだけの存在ではなく、それらを反省し、それらの間で選択をおこなうことのできる自由な存在であり、この点にこそ動物とは異なつた人間存在の独自性は見られるべきである。だがそうであるにしても、人間は神ではない。人間の精神は、自然的存在である肉体と深いつながりを持ち、分かちがたく肉体とむすび合っている。

精神と、それに固有の肉体との間には、当然、その他の外界と精神との間に生じる結合よりもずっと緊密な結合が生じる。(中略)だからまず私は、私の心と私の肉体とのこの直接的・無媒介的な調和のなかで自分を主張しなければならぬ。もちろん競技者や綱渡り師のように肉体を自己目的にする必要はないが、自分の肉体にその正当な権利を認めなければならぬ。自分の肉体をいたわって、健全に、そして頑強に保たなければならぬ。自分の肉体を蔑視したり敵視したりしてはならない。

(同前、四一〇補遺)

それだけを見れば、これはおよそ観念論の哲学者ヘーゲルらしからぬ言説である。プラトン以来の観念論を「肉体の軽蔑者」として批判したニーチェの言葉を聞く思いがするが、しかしこれは紛れもなくヘーゲルの言葉である。

## 行為的存在

ところで、個としての人間を「欲求、衝動、傾動、情熱」に駆られる存在としてとらえるヘーゲルの把握には、もう一つの観点が含まれている。それは、人間を行為的存在と見る観点である。ヘーゲルは欲求や情熱を、人間の行為の原動力、あるいは主要動因であるとしている。

自然的存在としての人間は、「気分」や「感覚」の感受主体としても特徴づけられ、そのようなものとして考察されるが、ここでのように欲求や衝動や情熱に駆られる存在としてとらえられる場合には、人間は、もっぱら行為において自己を実現する能動的存在として意味づけられている。

もつとも、欲求や衝動だけでは人間の行為が成立しないことは、言うまでもない。「行為」と呼ぶことができるものは、各人の主体的・自覚的な選択にもとづくものでなければならぬ。そうであるからこそ、人間の行為にはその責任が問われるのである。

行為の結果には、生み出された変化と直接に関連を持つような諸規定の全範囲が属している。そのなかで、決意もしくは意識のうちにあったものだけが、まずもって行為に属している。これだけを意志は自分のものとして認め、本来自分に帰せられる自分の責任として承認するので

ある。

〔哲学入門〕

人間は、欲求や衝動といった「自然の諸力」に従うだけの動物とは違って、高次の欲求能力で  
ある意志を持つ存在である。そうであるかぎり、人間が欲求や衝動に従う場合でも、この（従う）  
ということ自体が、自己自身の決意にもとづくものと見なされなければならない。彼／彼女の行  
為は、自然に属するさまざまな欲求や衝動を、「自分のもの」として措定する行為なのである。

だがそうであるなら、人間において行為の原理となるものは、高次の欲求能力としての意志で  
あって、自然的な衝動や欲求ではない、ということになるのではないだろうか。しかしヘーゲル  
によれば、そもそもこの意志は、所与の内容の間で選択をおこなう能力としての「選択意志」で  
あって、内容が与えられなければ現実性を持つことができないような、単に形式的なもの・可能  
なものにすぎない。内容が与えられてはじめて、この意志は自己を実現することができるので  
あるが、この内容を与えるものは何かといえ、それが衝動や欲求なのである。

主体性の、まだ抽象的で形式的な自由は、ただその自然的・主観的な存在、つまり諸々の  
欲求、傾動、情熱、私念、思いつきなどにおいてしか、よりいっそう規定された内容を持つこ  
とはない。このような内容の充足が、福祉や幸福の特殊な諸々の規定におけるあり方であり、

一般的には、総じて有限性の諸目的である。

『法の哲学』 一一三

選択意志、それはしよせん自然的なものの範囲内における意志であり、「自然的意志」である。だから、行為の原理が意志であると考えられるにしても、この意志が「選択意志」を意味する限り、行為の内容的な源泉は自然的な衝動や欲求にあると言わなければならないのである。

### 屠場としての歴史

さて、このように、人間の行為の源泉が自然的な衝動や欲求にあるとすれば、人間の行為においては、個人の特殊な関心や我欲の充足がきわめて大きな役割を果たすことになる。そして行為の世界では、「普遍的な目的」や「善意」や「崇高な愛国心」などといったものは、ほとんど意味をなさないということになる。そういったものはタテマエ上の単なるお題目にすぎず、ホンネの部分では意味をなさないのである。

偉業を成し遂げたとされる歴史的人物であっても、彼の行為は、「自分を満足させる」という目的を実現するためのものではない。ヘーゲルは、自分が言う「情熱」とは「個々の関心、特殊な目的、あるいは利己的な意図とでも言うべきものから生じる人間の活動」のことである、と

断わりながら、「世界のどんな偉業も情熱なしには成し遂げられなかった」と述べている。こうした見方からすれば、すぐれて行為の世界である歴史的世界は、個々人の利己的な関心が衝突する闘争の舞台であり、あたかも「民族の幸福や国家の知恵や個人の徳が犠牲に供される屠場」であるかのような観を呈することになる。

## 4 ヘーゲルの行為理論

### 心理学的な見方の批判

最近のわが国がそうであるように、政界をめぐるさまざまな汚職事件を見せつけられれば、だれもがヘーゲルの見解に納得せざるを得ないだろう。しかし——一見奇妙に思われるが——ヘーゲルはまた、すべての行為を行為者の特殊な情熱に還元して説明しようとする見方を、「心理学的な見方」であるとし、このような見方を批判している。このような見方は、たとえばアレクサンダー大王の行為を「名誉欲」や「征服欲」から説明するといった具合に、すべての行為を主観的な形態へと還元するものであるが、これはいわば侍僕の目で英雄を見るようなものであって、退けられねばならない。本当は、「偉大な人間は、まさしく偉大なことを（中略）意志し、成し遂げたからこそ偉大な人間なのだ」と考えなければならぬ、とヘーゲルは言う。

それではヘーゲルは、先の見解とは矛盾するように見えるこのような見解を、いったいどういう理由から主張するのだろうか。それは、彼が「〈内〉と〈外〉」とは同一の内容を持っている」と考えるからである。ヘーゲルによれば、行為の結果に対して行為者の主観的な「心根」や「意

「図」を問題にすることは、行為に〈内〉と〈外〉という対立を持ち込むことにほかならない。しかし、行為に関してこのような対立を前提することはそもそも誤りであって、むしろ、「人間がなすこと、それがかれである」と考えなければならない。「心理学的な見方」は、行為に関して〈内〉と〈外〉との間に対立的な区別を設ける見方だから、退けなければならないのである。ヘーゲルはこうした見解を、次のような言い方で表現しようとしている。

主体が何であるかという主体の本質は、この主体の諸々の行為の系列である。

（『法の哲学』 一一四）

人間の真の存在は、むしろかれの行為の結果である。人間の個としてのあり方は、行為の結果において現実的になる。

（『精神の現象学』）

### 行為の〈内〉と〈外〉

ヘーゲルの見解は、人間を個的な存在にとらえることと密接に関連している。「人間とは何か」と問うこと、それは、人間の内的本質を問うことであるが、「人間一般」なるものが存在せず、

存在するのは特定の個人であるとすれば、この問いが問い求めるべきものは、個々人の内的本質としての〈内〉であることになる。ところが、この〈内〉の端的な現れが、〈外〉としての行為にほかならないのである。

ヘーゲルによれば、行為とは、個々人の内的本質を「見られない状態から見られる状態へと移し置く純粹な形式」であつて、次のように言わなければならない。

人間は、外面的に存在するとおりに、つまり行為において（もちろん肉体的外面性においてではないが）存在するとおりに、内面的に存在するのである。

（『エンチクロペディー』一四〇）

人々はよく、人間において大切なのはその本質であつて、その行為や行状ではないと言う。これにはたしかに正しいところもあつて、人間の行為はその直接的なあり方においてではなく、もっぱらかれの内面によつて媒介されたもの、かれの内面の顕現として見られなければならない。ただこの場合、見過ごしてはならないのは、本質や内面がまさに現れ出ることによつてだけ、真にそのようなものであることを証する、ということである。

（同前、一一二補遺）

たしかに、外的な事情に災いされて、思いどおりに事が運ばず、目的に従った計画が実行を阻まれることもある。だから個々人の〈内〉と、〈外〉としての行為の結果との間には、区別を設ける必要があるようにも思われる。しかし、個々人がどのような状況のなかに身をおき、それによってどのように対処するかということも、各人の内的本質に属することなのである。「昨夜は眠れなかったし、それに本番であがつてしまつて、いつもの実力が出せませんでした」と言い訳をするスポーツ選手が、しょせんはそれだけの「実力」の持主でしかないことを自ら告白しているように。

### 行為の広がり

さて、「行為の主要動因は個々人の欲求や関心や情熱にある」という主張と、「行為はそうした主観的形態へと還元されるべきではない」という主張とは、どのような関係を持つのだろうか。一見矛盾するように思われるこの二つの主張は、次のような論理によってむすばれている。

人間は自分の関心を実行する。しかしそれによつてもたらされるのは、それ以上のものでもない。この結果は、そこに内在してはいるのであるが、人間の意識と意図のなかにはなかったものなのである。これに類した例をあげよう。それは、たぶん正当である復讐心から、つまり不

当な侵害を受けたことによる復讐心から、他人の家に放火する人間の場合である。

（『歴史哲学講義』序論）

つまり、人間はそれぞれ自分の特殊な関心に従って行為をするのだが、なされた行為そのものは、行為者の意図したもの以上のものを含んでおり、そうであるかぎり行為は、行為者の特殊・主観的な関心に還元されるべきものではない、というのである。

それでは行為者の意図したもの以上のものとは、何なのか。ヘーゲルは、放火の例を引きあいに出しながら、この行為のプロセスを次のように説明している。(1) 他人から不当な侵害を受けた者が、報復のために、その者の家屋の一部に火をつける。(2) ところがこの行為は、延焼によって大火を引き起こし、関係のない多くの人命を奪うことになる。(3) さらにこの行為は、犯罪となり、刑罰の対象となる。つまり、この行為者が直接におこなったことは、自分を侵害した者の財産の一部を破壊することだけであり、これによって復讐を遂げることだけがこの行為者の意図のうちにあったものであるのに、行為そのものは、それ以上に、外部の諸状況との関連を持ち、またさらに、法や道徳の普遍的諸規定との関連を持つことになるのである。

## 行為と現実

だがここで、すぐに一つの疑問が浮かんでくる。行為にまつわる事情がこの例に示されるとおりであったとしても、「心理学的な見方」を退けるヘーゲルの主張は、はたしてこれによって充分に根拠づけられるだろうか、という疑問である。たしかに、行為が、行為者の意図のうちにあったもの以上のものを含むとすれば、その限り、行為は、行為者の主観的な意図や関心には還元できないものである、とは言えるだろう。しかし、「心理学的な見方」を退けるヘーゲルの主張の、その根拠になっているのは、行為者としての人間の〈内〉と〈外〉とが同一である、とする見地である。ところが、この例が示すように、行為が「外面的な諸々の威力（＝当日の風向や大気の湿度など）に委ねられている」とすれば、行為における〈内〉と〈外〉との同一性の主張は、むしろ否定されることにならないのか。ヘーゲル自身、次のように書いている。

これらの外面的な威力は、行為がそれだけとしてある（＝侵害者の家屋の一部への火つけ）のとはまったく別のもの（＝他の家屋への延焼）を行為にむすびつけ、行為を諸々の遠い無縁な結果（＝無関係な多くの人命の喪失）のなかへと転がしていつてしまう。

そうであるとすれば、ここには、行為者の〈内〉とはまったく異なったものが〈外〉となり得る、という事態が生じているのではないだろうか。これに対して、ヘーゲルは次のように答えている。

善い行為の結果がしばしば災禍をもたらすこともあり得るし、またこれとは逆に、悪い行為の結果がよい結果を持つこともあり得る。——しかし総じて行為の結果を考えることが大切である。なぜならこれによって我々は、直接的な観点にとどまらないで、これを超えていくからである。それを多面的に考察することによって、我々はまた行為の本性に導かれるのである。

（『哲学入門』）

行為は、決してそれだけで孤立したものではない。それはさまざまに関連を含み持つ一つの全体であり、行為者の主観的な意図や関心、そしてそこから生じる直接的なおこないは、この全体の一部をなすにすぎない。したがって、行為の結果を知り、意図したとおりの結果をもたらすには、私たちは現実の世界を貫く法則を知り、全体を見渡す観点に立たなければならぬ（全体を見渡す観点、それをヘーゲルは「思弁」の観点とも呼んでいる）。

行為は一つの変化であるが、この変化は現実の世界のなかで現実存在すべきものであり、したがってこの現実の世界のなかで承認されようと欲するものであるから、総じて行為は、現実の世界のなかで妥当しているものに適っていなければならない。

『法の哲学』 一三二

つまり、現実の世界のなかで現実的な行為をおこなおうとする者は、まさにこのことによって、この現実の諸法則に従わざるを得ないのである。

もちろん神でない私たちは、この法則を完全に知ることにはできない。そうである以上、私たちにとつては、現実の世界は偶然性にまつられた世界として現れる。そしてそうである限り、この世界でなされる行為には、たえず不測の結果にむすびつく可能性が含まれている。有限な存在である私たちは、現実の行為の場に踏み出す以上、偶然性をそれ自体一つの必然的なこととしてみずからに引き受けなければならぬ。

行為が不測の結果を招く場合、それは、この行為者が現実の法則を考慮しなかったからか、あるいは知らなかったからかのいずれかである。しかしいずれの場合でも、不測の結果として現れる行為者の〈外〉は、法則の認識が欠けていたというこの行為者の〈内〉を明示するものなのである。

## 法の法則

行為はまた、そうした外面的なものとの関連のほかに、法の諸規定との関連をも含んでいる。そしてこの関連においては、行為に付着する偶然性は拭い去られている、とヘーゲルは考える。というのも、この関連は、人間の思考に由来する普遍的なものだからである。

たとえばある人間Pが他の人間Qの家屋に火をつけるという行為は、Pが正常な知能を持つ者である限り、RがSの家屋に、あるいはTがUの家屋に火をつける等々の行為と同様、「放火」という普遍的な規定を持つ行為であり、だからこの行為には「放火罪」に相当する刑罰が科される。しかもこの場合に特徴的であるのは、この行為の持つ普遍的な質（「犯罪」と、それにむすびつくもう一つの普遍的な規定（「刑罰」との関連が、外面的なものではなく、内在的なものだけということである。

犯罪者の身に起こる侵害（「刑罰」は、（中略）かれの現に存在する意志のうちに、つまりかれの行為のうちに措定されている。なぜなら、理性的なものとしてのかれの行為のなかに含まれているのは、この行為がある普遍的なものだということ、この行為によって一つの法則が立てられたということだからである。この法則は、かれが行為において自分で承認したもので

あり、したがって自分の法であるこの法則のもとにかれが包摂されるのは当然のことである。

〔法の哲学〕一〇〇)

人間が思考能力を持つ理性的存在である限り、その行為は、自己を普遍的なものとして、つまり「法則」として措定する、ということと同時に含んでいる。したがって、彼／彼女の行為が一つの侵害行為である場合、この侵害行為は彼自身／彼女自身にも向けられることになる。彼／彼女は自らの行為によってそれを意志したのであり、だから刑罰は、彼自身／彼女自身の行為の顕示なのである。要するに、刑罰は、犯罪者自身が招いた自業自得の結果だということである。ヘーゲルは犯罪者を「否定者」として特徴づけ、次のように書いている。

否定者は自己を原因にし、自己を無条件の否定として立ちあげたのだから、そこで立ちあげられたものは、かれのもとで逆転されざるを得ず、否定者が立ちあげたものと同じものが、同じく無条件の形で立ちあげられなければならない。否定者が否定したものが現実にかれのもとで同様に否定されなければならず、(中略) この関係の逆転は絶対的なものである。(中略) 犯罪には罰する正義が絶対的にむすびつく。両者をむすびつける絶対的な必然性が存在するのである。

〔人倫の体系〕

ヘーゲルが広い意味で「法」と呼ぶもの、それは法学上の（狭義の）法や道徳を含み、人倫的世界を貫く合理的な秩序とでも言うべきものである。ヘーゲルによれば、この「法」が含む諸法則は、総じて以上のような必然的・内在的関連によって成立するものであり、したがってそれは理性的存在としての個々人の意志にもとづいている。

### 行為と人間の本質

さて、こうしてヘーゲルによれば、行為は、（1）行為者の主観的な関心や衝動や意図にもとづく直接的なおこないに尽きるものではなく、（2）外面的なものとの関連を含み、また、（3）人倫の普遍的諸法則との関連を含み持つ一つの全体であるが、この全体を構成するこれら三つの契機のうち、（3）の契機を行為の本質としてとらえるところに、彼の行為理論の特質はあると言えらるだろう。

ヘーゲルによれば、個々人は自然的存在である限り、衝動に従って自己の満足を追求する。だがこの満足は、外部の諸事情に左右される偶然的なものでしかない。そして、偶然的な形で行為の結果に付随するものである限り、それは行為に対して二次的なものであり、行為者としての人間の偶有性をなすにすぎない。しかしこれに対して、行為が持つ人倫の諸法則との関連は、個々

人の行為をその内在的必然性において規定するものであり、この意味で、それは行為の本質ないし「実体」と考えられるべきものである。

当然のことであるが、行為に関するこのような見解は、人間の本質に関する彼の見地にそのままつながっている。人間の本質が行為にあり、行為の本質をなすものが人倫の諸法則との関連であるとすれば、この関連こそが人間の本質をなすものだということになる。つまり、「諸個人は、人倫的なもののなかに自己自身の本質を、自己の内的普遍性を、現実に所有している」（『法の哲学』一五三）のである。

### 法則と衝動

では、人間の本質を普遍的なものの中に見るヘーゲルのこのような見地は、人間を欲求や衝動や情熱に駆られる存在と見て、「現実中存在しているのは人間一般ではなく、特定の個人である」とする先の見地と、いったいどのような関係を持つのだろうか。

注意しなければならないのは、人間の本質とされるこの普遍的なものが、一定の内容を持つものだという点、つまり、カントの道徳法則のような抽象的・形式的なものではないということである。ではこの内容とは何なのか。ヘーゲルによれば、それは、人倫的世界の成員である個々の衝動である。人倫の普遍的な諸法則は、個々人の諸々の衝動と同一の内容を持っている、と

ヘーゲルは考える。

私たちは、自分の衝動を充たすためには、この衝動に普遍性の形式を与えなければならない。デパートで気に入った服を見つけ、それを自分のものにしたかと思つても、それをそのまま持ち去ることができないのは、この衝動が普遍性の形式を持たないからである。この場合、衝動が普遍性を持たないとは、それが他者の承認を得られない、ということの意味している。他者の承認を得られない衝動は、現実性を持つことができない。そこで私たちは、他者の承認を得るために、つまりこの衝動に普遍性の形式を与えるために、レジで定価の金銭を支払うのである。

デパートの服にしても、酒屋のウイスキーにしても、それらが私たちの目の前に現れるまでには、製造業者、流通業者といった多くの他者の労働が介在している。こうしたことにも示されるように、私たちは他者との間で生きており、他者に依存しなければ自分の衝動を充たすことができない。そうである以上、自分の衝動を充たそうとする私たちの行為は、まずもって他者の承認を必要とするのである。

ヘーゲルによれば、人倫の諸法則とは、各人が他者との関係のなかで自分たちのさまざまな衝動に普遍性の形式を与えようとして、これらの衝動相互の必然的關係を措定するところから形成されたものである。人倫の諸法則は、その意味で、衝動や欲求に駆られる存在としての個々人を出自とするものであり、そこに現実化の契機を持つものなのである。したがって衝動や欲求は、直接的な行為の動因であるにとどまらず、人倫的諸法則と関連する行為全体に関して、その動

困であると思なされねばならない。だから、人間の本質が普遍的なものであるとされるにしても、それは抽象的な「人間一般」を意味するものでは断じてないのである。

### 狡智の内実

「人間」の姿を求めてヘーゲル哲学の密林に分け入った私たちは、やっと「理性の狡智」の思想を考察すべき地点に戻ってきた。というより、この考察はすでに終わっている。というのも、この思想の内実は、これまで私たちがたどってきた探検の道程のなかで、すでに示されているからである。

ヘーゲルは、人間の衝動や欲求や情熱を、「理性」が自己の目的を実現するための手段になるものだとして述べていた。問題はこの理性の目的が何かということであるが、それは、人倫の理念が実現されること、つまり、この地上の現実世界に人倫の普遍的な法則が現前化されることである。だとすれば、次のように言うことができるだろう。「理性の狡智」の思想は、個々人の衝動や欲求を人倫の諸法則の、その現実化の契機と見る彼の見地に対して、彼自身が与えた独自の表現なのだ、と。つまり、この思想は、その宗教的な表現の衣を剥ぎとれば、以下のような見解を表明するものなのである。

まだ進行の途上にある世界史そのものの道程においては、歴史の純粹な究極目的は、まだ欲求や関心の内容にはなっていない。しかし、欲求や関心がこの目的を自覚しないとしても、普遍的なものとは特殊な諸々の目的のうちの内在しており、これらの特殊な目的を通して自己を成就しているのである。

〔歴史哲学講義〕序論

「理性の狡智」の思想は、決してお伽噺的な概念装置ではない。この思想に意味を与えているのは、人間の行為における他者関係への着目である。人間は行為をすることにおいてさまざまな他者との関係のうちに入り込まざるを得ないが、この関係のなかでこそ、普遍的なものは成立する。自分の衝動を充足しようとする行為は、普遍性の形式を持たなければ、他者の承認を得られず、現実的なものとなることはできないからである。ヘーゲルの言う普遍的なものとは、他者との相互関係を契機として成立する具体的なものであつて、内容を欠いた抽象的なものではない。

特殊なものの中には、同時にある普遍的なものが含まれている。人間の特殊性は他の人々との関係のうちに成り立つ。ところがこの関係のうちには、また本質的で必然的な諸規定も存在する。このような諸規定が、義務の内容をなすのである。

〔哲学入門〕

## 創造的存在としての人間

行為に関するヘーゲルの理論は、人間存在に関する興味深い観点を含んでいる。それは、人間を自己創造的な存在としてとらえる観点である。「人間がなすこと、それがかれである」と言われるように、人間は行為することにおいてはじめて自己の〈何であるか〉を創り出す存在であり、「人間一般」というものがあらかじめ存在するわけではないのである。

私たちはだれでも自分の関心や傾動に従い、自分の衝動や欲求の充足をめざして行為をする。しかし問題なのは、自己の充足を求めるその情熱ではなく、自己の充足のために私たちが〈何を〉なしたか、つまり自分の衝動にどのような〈形〉を与えたかということであり、この〈形〉が私たちの〈何であるか〉を決定する。だから、ヘーゲルは次のように述べるのである。

偉大な男たちは、自分の行為の偉大な結果のなかで自分の意志を実現したのであり、こうして自分の満足をそのなかに見いだしたのである。

(一八一九／二〇年の法の哲学講義)

同様にして、次のように言うこともできるだろう。ヘーゲルという男がどのような人間であっ

たかは、彼が自己の充足のために〈何を〉なしたか、自分の衝動にどのような〈形〉を与えたかによって示される、と。ヘーゲルは、数多くの哲学論文を書き、哲学の講義をすることに自己の充足を見いだして、自分の衝動に「ヘーゲル哲学」という〈形〉を与えた。ヘーゲルはその「本質」からして哲学者なのだ。この本質の全貌は、文献の密林として私たちに遺されている。この密林を探検する私たちの作業は、ヘーゲル哲学を、したがってヘーゲルという男の〈何であるか〉を明らかにしようとする作業であった。もちろん密林の全貌を明らかにすることができたわけではない。だが、少なくともその重要な一端を示すことはできたのではないだろうか。