

カントの自由論とヘーゲルの思惟

笹澤 豊

カントにおいても、ヘーゲルにおいても、その哲学の根幹をなす重要な概念のひとつとして挙げられるのは、「自由」の概念である。カントにとっては、この概念は、「純粹理性の——思弁理性すらの——体系という建物全体の要石」(KpV, 3f.)をなすべきものであったが、一方、自らの哲学を「精神」の哲学であるとするヘーゲル(Vgl. Phän, 24, Enzy, § 379 Zus.)も、この「精神」の「本質」と「真理」を「自由」であるとしている(Vgl. VRhG, 30)。

さてそれでは、カントの掲げる「自由」の概念とヘーゲルのそれとは、その内実において一体いかなる関連を有しているであろうか。ヘーゲルは、彼の思索の出版期にあたる一七九五年(ベルン期)、シェリングに宛てた書簡のなかで、「理性と自由がぼくたちの合言葉だ」(Br. I, 18)と語り、更に、「カントの体系とそれの最高の完成から、ぼくはドイツにおけるひとつの革命を期待している。(……)人間の尊厳をより高く評価し、人間を精神と同列に高める自由の能力を人間がもつことを、何故ひとはそんなにも遅く気づいたのだろうか」(Br. I, 23)と書いている。周知のように、ヘーゲルのカントに対する評価はその後一転して激しい批判に変わり(フランクフルト期)、それからまた一定の受容へと向かうが(イェーナ期)、カント哲学をめぐるそうした思索の紆余曲折を大きな滋養分として形成されるヘーゲルの哲学は、その一応の完成した形態において、殊にカントの掲げる「自由」の概念に対して、これにいかなる意味を与え、これとどのいかなる関係において自らの「自由」の概念を彼独自のものとして提示するのであろうか。⁽¹⁾

ヘーゲルは、「精神」の本質としての「自由」を、「自己—自身の—もとに—在ること(das Bei-sich-selbst-Sein)」(VRhG, 30)として特徴づけている。ここでは、自己の存立原理(実体)を自己自身のうちにのみもつ精神の在り方が「自由」であると考えられているが、かく自己

自身以外の何ものにも規定されないという点に「自由」の成立を見る限りでは、ヘーゲルは、「意志の自律」に「自由」の成立を見るカントの思想を強く受け継いでいると考えられよう。実際ヘーゲルは「哲学史講義」において、カントの「自由と意志の自律」の思想を取り上げ、「人間が端的に確固不動の中心点を自己自身の内に見出す」ような自由の原理がこのカントの思想において掲げられたとし、その点でこれを「大いなる進歩」(VGPh, 367)であると述べている。

しかし、カントの掲げる自由とヘーゲルのそれとが全く同一のものであると考えることができるかといえば、そうではないことは言うまでもない。事実ヘーゲルは、様々な論点においてカントの自由論を取り上げ、これを厳しく批判している。また、更に別の理由からも、両者は異なったものと考えられねばならない。というのも、それらがカント、ヘーゲルそれぞれの哲学の根幹をなすものであるなら、それらの哲学の異なりに応じて、これら二つの「自由」概念も異なっていなければならない筈だからである。それならば、両者は一体いかなる点で差異を有し、またいかなる点で同一性を有するのか。——この問題を検討するため、カントの自由論に対するヘーゲルの批判の論点を明確にし、ヘーゲルの自由論の独自性を追究することが、本稿の課題である。

ここで我々は、ヘーゲルの自由論との関連においてカントのそれを取り上げることに關して、あらかじめ次の点を断っておく必要があるであろう。すなわち、我々の論考の対象となるカントの理説は、当然のことながら、ヘーゲルの問題関心に属する限りでのカントのそれに他ならない、という点である。もとより、ヘーゲルによって理解された限りでのカント、すなわちヘーゲルの立場から解釈された限りでのカントと、カントの理説そのものが区別されねばならないことは言うまでもない。それ故我々は、本稿においてカントの理説を取り上げる場合、これを出るだけカント哲学の包括的なコンテクストに忠実なかたちで再構成するように心掛けた。だが、それでもなおこのようにして再構成されたカントは、「ヘーゲルの問題関心に属する限りでの」という制約を免れてはいない。すなわちここでは内在的なカント解釈は意図されていないし、またそもそも果たされないものである。だが、解釈には、内在的な視点と共に、それを踏み越え対象化する視点が必要である。私は、「自由」の問題に關して、後日、カント自身の立場からの内在的なアプローチを試みなければならないと思っているが、同時に、この問題——あまりにも大きな問題——をヘーゲルの問題関心に引き寄せ局限することで、カント自身の問題設定の枠組を越え出る視点に立ち、この視点からカントの自由論に含まれる問題点を逆照射することも、カントの理説そのものの理解にとってむしろ有意義であると考えている。

一 意志の「自律」と実践的自由

カントの自由論の特色は、「自由」を理性的意志の法則性との不可分の連関において提示した点にあると言えるであろう。⁽³⁾ カントは書いている。「自由は、自然法則に従う意志の特性ではないが、しかしそれだからといって全く無法則的ではなく、むしろ、不変な法則に、ただし特殊な種類の法則に従う原因性でなければならない。もしそうでないとすれば、自由な意志というものは不可能なものになるであろう。」(GMS, 446) すなわちカントによれば、「自由」とは単に恣意的な行為のうちにあるのではなく、理性的意志が自ら法則を立てて自らこの法則に従う、という意志の「自律」に存するのであって、「自由の理念には自律の概念が不可分に結びついている」(GMS, 452) のであ。⁽⁴⁾ しかも、理性的意志の立てるこの法則は、普遍的なものでなければならない。というのも、「理性が立法するためには、理性はただ理性そのものを前提するだけでなくてはならない、ということが要求される」(KpV, 201) ため、ここに立てられるべき法則はまた「あらゆる理性的存在者の意志に妥当する」(KpV, 19) ような普遍性をもたねばならないからである。それ故「意志の自律」とは、「人間が自分自身の、しかも普遍的な立法にのみ服している」(GMS, 432) にほかならない。

ところでカントは『実践理性批判』において、そうした「意志の自律」の成立の条件を、意志がその対象(実質)から独立無依存であることに求めている。「意志作用の実質とは、法則に結びついている欲求の客体以外の何ものでもありえないが、この実質が実践的法則の可能性の条件として、この法則のうちに入り込んでくると、そこからは選択意志の他律が、すなわち何らかの衝動や傾向性に従うという自然法則への依存が生じ、意志は己れに自ら法則を与えるのではないことになるのである。」(KpV, 33)

ここでは、「自律」としての意志の自由は、意志の実質(対象)が意志の規定根拠となること(——それは、衝動や傾向性の存立様式にはならない——)を、意志規定の原理的領域から意志が排除する、という意志の営為の上に成り立つものと考えられている。「意志が自由な意志として規定される」ということは、意志が「すべての感性的な衝動を拒絶し、道徳法則に背くかもしれぬ限りのすべての傾向性を絶ち切って、ただ法則によってだけ規定される」(KpV, 72) ということなのである。ところでこの引用からも明らかのように、意志が従うべき普遍的法則は、カントではもっぱら「道徳法則」と考えられており、したがって「自律」としての自由とは畢竟道徳的自由にほかならない。「自由な意志と道

徳法則に服する意志とは同一である」(GMS, 447) 或いは「道徳法則はまさしく自由の概念に通じるものである」(KpV, 30)と言われることであるが、意志が道徳法則に従うことができるためには、意志は対象(実質)に規定される感性的な在り方から己れを解放することができるのでなければならないのである。『純粹理性批判』は、このような意味での自由、すなわち「選択意志が感性的衝動による強制(Nötigung)から独立無依存であること」を「実践的意味における自由」或いは「実践的自由」(KrV, A 534 = B 562)と呼んでいるが、そうしたカントの了解に従えば、次のように約言することができるであろう。すなわち、意志の「自律」としての自由は、道徳的自由としてのみ可能であるが、その可能性の条件をなすものは、意志の実践的自由である、と。

さて以上のようなカントの見地を、ヘーゲルはどのように受けとめているであろうか。彼の『法哲学』は、その序論部で、意志を、(a)衝動、欲求、傾向性を自己の規定根拠としている直接的ないし自然的意志、(b)選択意志(Willkür)、(c)真に自由な、即かつ対目的に存在する意志、の三つの形態において提示しつつ、⁽⁶⁾「カント、哲学におけるような(……)、あらゆる反省哲学における自由」を「形式的自己活動」(PhR, §15)と特徴づけ、これを(b)選択意志のなかにその一要素として位置づけている。ヘーゲルの言う「選択意志」とは、「私をこの内容とかあの内容とかに規定する可能性、——自我にとってはこの面からは外的なこれらの規定の間で選択する可能性」(PhR, §14, Vgl. VPhR, 62f.)であるが、選択が一種の捨象であり、また選択される内容なしには成り立たぬものである以上、この意志は、次の二つの要素を不可欠のモメントとして含んでいる。すなわち、(1)「一切を捨象する自由な反省」と、(2)「内的或いは外的に与えられた内容と素材への依存」(PhR, §15)とである。しかるにカントの「自由」は、前者(1)の「自由な自己規定の形式的要素」のみを抽象し、それだけをfür sichなものとして固定したものにはならないのである。

——ここで問題にされているカント的「自由」が「自律」としての自由ではなく、その可能性の条件としての実践的自由、すなわち意志の実質(内容)からの独立無依存、という意味での自由であることは、推察に難くない。⁽⁷⁾そして、この意味での自由をヘーゲルが「選択意志」のうちに位置づけることも、首肯されよう。カントは、この実践的自由を、「行為の絶対的自発性」(KrV, A 448 = B 476)と「超越論的自由」(KrV, A 534 = B 562, KpV, 96f.)すなわち自然必然性に規定されずに「或る状態を自ら始める能力」(KrV, A 533 = B 561)に基づくものである。そうである限り、意志のこの実践的自由は「任意に振舞う能力」(MS, 213)という性格をもつことになろう。「自律」が成り立つため

には、意志は、その客体（内容）によって規定される在り方を排して任意に振舞う可能性をもつのでなければならぬのである。⁽⁸⁾

だが、ヘーゲルからすれば、そうした「純粹な無規定性」すなわち「どんな規定をも捨象しうる絶対的可能性」(PhR, §5)は、意志の単なる一構成要素にすぎず、そうである以上、それだけでは現実性を欠いた「空虚の自由」であり、換言すれば「ネガティブな自由或いは悟性の自由」(ibid. Vgl. VPhR, 59)にはかならない。⁽⁹⁾意志は、あるものを意志するという仕方では、己れを特殊性へと制限し、自己自身をある規定されたものとして定立するものでなければ、意志としての現存在をもつことはできない。「意志は、(……)抽象的に普遍的なものしか意志しないなら、何ものをも意志しないのであり、それ故なんら意志ではない」(PhR, §6 Zus.)であって、カントにおけるように意志の実質（内容）が排除される限り、意志は現実性をもちえず、したがってその「自由」も現実性をもちえないのである。⁽¹⁰⁾

——もっとも、こうしたヘーゲルの主張に対して、カントの側からは、或いは次のような反論がなされるかもしれない。すなわち、かの「自由」は決して意志の内容（実質）を意志そのものから排除するところに成り立つようなものではない。それは、ただ意志の実質を意志の規定根拠とすることを拒否するだけのものである……。

このような反論は、なるほど尤もであると言えよう。内容（実質）を欠いては意志の具体的な行為は成り立たぬ以上、そもそも意志の内容（実質）を意志そのものから排除することなど不可能であると考えられるからである。⁽¹¹⁾しかし、こうした反論は、その正当性において、「意志の自律」の成立条件とカントの見なす「自由」が、むしろ「内容（実質）への依存」において存する選択意志の自由であることを、それ故真の自由ではありえないことを、はしなくも語っている。意志は、具体的、特殊的な内容を欠いては己れを現実化しえぬ以上、この内容の存在に依存しており、したがって真に自由なものとは言えないのである。⁽¹²⁾

二 「自己規定」としての自由とその成立条件

だがそれならば、真に自由な意志とは、一体いかなる意志であろうか。意志は畢竟、真に自由ではありえないのではなからうか。たしかにそうであると言わざるをえないであろう。だが、そう言わざるをえないのは、「選択意志」が自由な意志の在り方として考えられうる唯一の在り方である限りにおいてである。選択意志が「内的あるいは外的に与えられた内容と素材」を欠かせず、それへの依存を己の不可欠のモメントと

している以上、かかる意志は自由でありえず、自由でありうるには、意志はそうした「選択意志」とは異なつた存立様式をもちうるのでなければならぬ。

ところで、すでに触れたように、ヘーゲルは「選択意志」の他に「即かつ対目的に存在する意志」を意志の第三の形態として掲げ、これを「真実の自由な意志」(PhR, §21)であるとしている。彼がここで提示しているのは、「意志としての意志そのものを、したがってその純粹な普遍性における己れを自分の対象としている」ような意志、すなわち「普遍性を、無限な形式としての自己自身を、自分の内容、対象、目的としている」ような意志(hidd)であるが、ヘーゲルによれば、こうした意志においてのみ、意志は自己自身のもとにあり、自由である。「何故なら、この意志は自己自身以外の何ものにも関係せず、したがってまた、何らかの他なるものへの依存という関係がすべてなくなっているからである。」(PhR, §23) 意志の「自由」とは、「自我が自分を自己自身の否定態として、すなわち規定され制限されたものとして定立し、しかも自分のもとに、すなわち自己同一性と普遍性のうちにあり続け、規定のなかで自分をただ自己自身とだけつなぎ合わせるといふ、自我の自己規定」(PhR, §7)にはかならない。

さてここで問題になるのは、意志のかかる境位が具体的には一体いかなるものなのか、そして、それがいかにしてもたらされるとヘーゲルは考えるのか、ということであるが、この問題を考える前に——或いはむしろ考えるために——、ここで生じうる次のような意見に耳を傾けねばならない。すなわち、ヘーゲルの言う「自己規定」としての意志の自由は、カントの「意志の自律」としての自由となら異なるものではないのではないか。カントは、「自律」としての自由を提示する際、(f)意志の実質からの独立無依存を「ネガティブな意味における自由」と呼び、これに対して、(i)純粹実践理性性の「自己立法」を「ポジティブな意味における自由」と名づけている(Kant, 33)。このことは、カントが後者(i)を本来の「自律」＝自由と考えていることを意味しているが、この後者の「自己立法」とは、意志が己れ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にはかならない。⁽¹³⁾ すなわちカントも、本来の「自律」＝自由を意志の「自己規定」と考えていたのであって、意志がこの本来の「自由」に到達しうるための必要条件として、(f)の、実質に規定された感性的な衝動や傾向性から、意志が己れを解き放つことを主張しているのである——。

たしかに、「自己規定」という点からすれば、ヘーゲルの考える自由もカントのそれと異なるものではないと言えよう。事実またヘーゲル自

身もこのことを認めている⁽¹⁴⁾。「非常に本質的なことは、意志の純粹な無条件的な自己規定を義務の根元として強調することであるが、實際、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(……)。(PhR, §135) しかし、ここには二つの問題が存する。まず第一は、カントにおいては、意志のかかる自己規定は我々人間にとっては、當為 Sollenとして以外には全く不可能なものと考えられざるをえない、という点である。カントによれば、我々人間は「被造物」であって「理性的ではあるが有限な存在者」(KpV, 123)であるから、「けっして欲求や傾向性から完全に自由であることはできない」(KpV, 84)。理性的意志の立てる普遍的法則(道德法則)と主体との「完全な合致」(KpV, 122)が「道德的に規定された意志の必然的な最高目的」たる「最高善」(KpV, 115)の「最上の制約」であるが、しかしそうした「完全な合致」は、我々人間が「感性界の理性的存在者」(KpV, 122)である故に「その現存在のいかなる時点においても及びえない」(ibid)ものであり、ただ「不断の、しかも無限の前進において」(KpV, 83)のみ到達可能であるようなものなのである。

言うまでもなくカントは、ここから「純粹実践理性の要請」として「靈魂の不死」を基礎づけようとする訳であるが、ヘーゲルは、カントのこうした「無限前進」の見地を「悪い、無限性もしくは否定的無限性」(Enzy, §94)の見地として批判している。すなわちここでは、無限者への到達(道德法則との完全な合致)という課題が実現されるべきであるとされながら、その実現は「絶対に到達不可能の彼岸」(WDL, I, 229)として「無限の先へと押しやられ」(Phän, 428)であり、それ故カントはこの課題を「ただ単に課題にとどまっているような課題」(ibid)として提示するにすぎないのである(Vgl. VPhR, 120f.)。ヘーゲルによれば、カントがこうした「當為 Sollen の立場」(Enzy, §94 Zus.)にとどまらざるをえない、ということは、無限者(道德法則)がカントでは有限者(感性的存在者)との絶対的な断絶、対立を有するものとして捉えられている、ということの意味している。——しかしヘーゲルは、カントとは反対に、この実現が可能であると考ええる。衝動、傾向性、欲求から「完全に自由であること」が我々にとっては不可能である、とカントが考えるのは、彼がこれを衝動、傾向性、欲求の排除と考えるためであると言えよう。だが我々は、衝動、傾向性、欲求を排除しなくとも、それを理性化するという仕方では、内在的にその自然性、偶然性、特殊性から己れを解放することができる。すなわち「衝動や傾向性の特殊性を超え出るとともに、その自然的な直接無媒介性を超え出て、それらの内容に理性性と客観性を与える」(Enzy, §474) ことによって、主体は意志の自己規定という本来の「自由」の境位へと己れを開示しうるのである。

る。ヘーゲルによれば、我々主体のかかる自己超出のプロセスが教養形成 (Bildung) にほかならない。「教養形成 Bildung とは、その絶対的規定においては、自由になることであり、より高次の自由を得るための労苦・労働である。(……) 自由になることは、主体においては、振舞いの単なる主観性に抗し、欲求の直接無媒介性に抗し、また感覚の主観的な自惚れや随意気儘に抗する厳しい、労苦・労働なのである。」(PhR, §187)

「自由」の境地への到達可能性を主体の教養形成 (Bildung) のうちに見るこうしたヘーゲルの見解は、一面では、カントの見地にも通じていると言えよう。というのはカントも、彼の考える「自由」の境地 (道徳法則と主体との完全な合致) を、主体の、欲求や傾向性とのひとつの「闘争」(KpV, 84) において到達されるべきものと考えているからである。だが反面、この「闘争」が永遠に終結不可能のものと見なされるか否か、という点において、両者の間には決定的な相違が存するのである。

三 カントの「法則」の形式性

第二の問題は、意志の規定根拠たるべき「法則」に関わっている。すなわちここで問題とされるのは、意志の規定根拠としてカントの掲げる普遍的「法則」が、内容を欠いた単に形式的なものにすぎない、という点である。カントは次のように考えた。「意志の対象が意志の規定根拠であるとする、意志の規則は経験的制約に従属することになるから、実践的法則ではないことになる。そこですべての実質を、すなわち (規定根拠としての) 意志のあらゆる対象を法則から分離すると、普遍的立法の単なる形式以外の何ものも残らないことになる。」(KpV, 27) それ故、「格率の単なる立法的形式」(KpV, 28) が意志の規定根拠となりうる唯一のものである。こうした把握に基づいて、カントは、意志の自己規定の原則とも言うべき「純粹実践理性の根本法則」を、「汝の意志の格率が常に同時に普遍的立法の原理として妥当しうるように行為せよ」(KpV, 30) という周知の命法として掲げるのである。

これに対して、ヘーゲルは次のように述べている。「(……) この命題は、もし我々が何を為すべきかについて特定の原理をもっているのだら、大変よいものであらう。すなわち、我々が或る原理に関して、それがまた普遍的な立法の規定でもありうるべきであると要求するとき、そのような規定はすでに或る内容を前提しているのであって、この内容がそこにあるとしたら、その適用は容易になるにちがいないであらう。

しかしここにはまだ原則そのものが存在していないのである(……)。(PhR, §135 Zus.)

意志の規定根拠たるべき「法則」は、それが一切の内容を捨象した単なる「形式的同一性」にすぎぬ限り、実際には何ら具体的な行為の指針を示すことはできない。カントの命法が要求するのは、己れの行動原理として主体の立てる実践的原理(格率)が合法的な普遍性をもつことであるが、ヘーゲルが問題にしているのは、ここで格率が合致すべきとされる「法則」がそもそも空虚なものでしかない、ということなのである。ヘーゲルからすれば、カントの立場は、何が義務であるかを明示せず、単に「義務のための義務」を説く「空虚な形式主義」(PhR, §135)にはかならないのである⁽¹⁵⁾。

もっともカントは、こうした批判を予測していたかのように、「格率のいかなる形式が普遍的立法に適し、いかなる形式がそれに適さないか」ということは、教えられなくとも常識がこれを区別できる」(KpV, 27)から、「何が義務であるかは誰にでも自ずから示される」(KpV, 36)として、いくつかの例を示している。カントが挙げる例は様々であり、その説明も一様ではないが、ここではヘーゲルが問題の俎上に上せる『実践性批判』の例を取り上げよう。それによると、例えば私に依託物を託した主が死んで、証書を残さなかった場合、私が「私の資産をあらゆる確実な手段によって大きくする」という格率をこの場合に適用しうるかどうかを知るためには、私は、この格率が法則の形式をとりうるかどうかを問うてみればよい。これは、「誰でも、それが彼に預けられたものであることが証明されない依託物は依託物とは認めなくともよい」という法則を立てうるかどうかを問うことであるが、もしこのような法則が普遍的な法則として立てられたとすれば、そもそも依託物などというものは存在しないことになり、この法則は自己崩壊に陥るから、法則としては妥当しないことになる。「私が実践的法則として認めるものは、普遍的立法としての資格をもたねばならないが、これは同一的命題であるから、それ自身で明白である」(KpV, 27)とカントは述べるが、このことからわかるように、カントにおける「常識」の自明性を支えているのは、形式的無矛盾性の自明性なのである。

だがカントのこのような見地に対して、ヘーゲルは「そうした形式的原理を立てても、事柄そのものにおいては全く何も決定されない」(VPhR, 105)と批判している。こうした観点からする批判は、すでに彼が一八〇二年に発表した所謂「自然法」論文に見られるものであるが、その後彼は『精神現象学』においても再度この問題を取り上げている。これら両書の論の展開に若干の相違はあるにしても、一貫してヘーゲルの批判の鋒先は、ここでのカントの説明原理が「タウトロギー、矛盾律」(Phän, 308)に求められている、という点に向けられている。矛盾律

がタウトロギーと等置されていることからわかるように、ヘーゲルの批判は、矛盾律が内容そのものの真偽決定には関与しえぬ単に形式的な論理法則にすぎない、という主張をその主眼としている。「尺度がタウトロギーである」とすると、この尺度は内容に対しては無関与なわけであるから、まさにこのことによって、尺度はかくかくの内容を受け容れるのと全く同様にそれと正反対の内容をも受け容れるのである。」(Phän, 307)

興味深いのは、ヘーゲルが彼のカント批判の論拠をカント自身の理論哲学のなかに見い出している点である。カントは『純粹理性批判』のなかで、次のように主張している。すなわち、「矛盾律」は「すべての分析的認識の普遍的で充分な原理」として認められねばならないが、しかし、それは「真理の充分な規準であるという以上のものではない。何故なら、いかなる認識もこの原理に反しては自己自身を否定することになる、ということとは、この命題(矛盾律)をなるほど我々の認識の不可欠条件 *conditio sine qua non* たらしめるが、しかし我々の認識の真理を決定する根拠たらしめはしないからである」(KrV, A151f. = B191)。ところがカントは、認識の真理を決定する根拠たりえないと自らが認めたこの矛盾律を、いま、「格率のいかなる形式が普遍的立法に適し、いかなる形式がそれに適さないか」という実践上の問いに対する答を導き出すために用いている訳である。ヘーゲルは言う。「タウトロギー、矛盾律は、理論的な真理の認識に対してはただ単に形式的な規準にすぎぬものと認められ、すなわち、真理と非真理とに対して全く無関与な或るものと認められるのに、この矛盾律が実践的真理に対してはそれ以上のものであるべきである」とされたとすれば、それは奇怪な成り行きとすら言わねばならぬであろう。」(Phän, 308)

こうしたヘーゲルの批判は、のちの『エンチクロペデー』において、また『法哲学』において、「抽象的同一性」を原理とするカントの「形式主義」に対する批判(Enzy, §59)、或いは「矛盾の欠如と形式的同一性」に基づくカントの「単なる道徳的立場」に対する批判(PhR, §135)となつて現われるが、⁽¹⁶⁾それでは果たしてヘーゲルは、こうした批判を通じて(——それが「批判のための批判」でないとするならば——)、「自由」に関するいかなる立場を自己固有のものとして提示しようとするのであろうか。⁽¹⁷⁾この点を追究するため、以下では、カントが挙げた「依託物」の具体的な例に即して展開される『精神現象学』の論述を少しく辿ってみたい。⁽¹⁸⁾

四 道徳的立場と実体的自由

ここではヘーゲルは、カントの論理の逆手をとって、格率採用場面での「矛盾の欠如」の如何に関する考察を足掛かりにその批判を展開している。彼がここで主張するのは、私が「私の資産をあらゆる確実な手段によって大きくする」という格率をかの「依託物」の場合に適用して、この依託物を自分のために取っておいたとしても、私は全く「矛盾」を犯してはいない、ということである。というのも、この場合には、私は「見方の変更」(Phän, 312)を行なうて、預け主を失ったこの物をもはや他人の所有とは見なしていないのであり、私が他人の所有とは見なさない或るものを自分のために取っておいたとしても、そこには何ら矛盾は含まれないからである。或いはこうした「見方の変更」は許されないと言われるかもしれない。しかしここで問題になっているのは、内容が自己矛盾するか否か、すなわち「タウトロジー」であるか否か、という純粋な形式の面からの「検査」であるから、この検査を行なう理性は、「見方の変更」を責めることはできない筈である。事実我々は、例えば贈与を行なう際には、或る物が私の所有であるという見方を、それが他人の所有であるという見方に変更している。しかるに今、「依託物」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、この変更が矛盾律を犯すからという理由によるのではなく、まさに、この物が或る他人の所有であるからという理由によってなのである。すなわち、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、「かくかくの規定が義しいものであるか、それとも反対の規定がそうであるかは、即かつ対目的に定められている」(ibid.)のである。

ヘーゲルがこのように述べるとき、彼が彼独自の見解として背後にもち、いまカント批判を挺子にしてそこから己れ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、いかなる行為が「義しいもの」(das Rechte)であるかを「即かつ対目的に」定めているのは、人倫的な諸関係の統一的な全体であり、したがって行為の規定根拠たるべき「法則」は決して「この個人の意志のうちに根拠をもつものではない」(Phän, 310)ということである。私が行為によって私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うちに投げ込まれているが、私が投げ込まれているこの関係は、様々な人倫的諸関係の有機的な全体的連関の一つの部分にはかならず、部分である限り、この全体によって規定されている。それ故、義務の何たるかを明示する「法則」は、諸個人がすでにその内に置かれているところの人倫的全体によって定められ、現に「存在し、妥当している」のであって、「ただ単に在るべきであるにとどまっているような命令ではない」(ibid.)のである。かく「端的に妥当し」、「即かつ対目的に存在する」といふこの「絶対的法則」(ibid.)とは、ヘーゲルが「習俗(Sitte)」(Phän, 256)と呼ぶものにほかならないが、この習俗^{ヒツポク}において我々は為すべき行為の具体的な指針を見出しうる、というのが彼の主張なのである。

ある。『法哲学』の表現を借りれば、「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いかなるものなのか、ということとは、人倫的共同体の中では容易に示される。——彼が為すべきことは、彼の置かれている状況において彼に指し示され、述べられ、知られていることにはかならない」(PhR, §150) のである。⁽²¹⁾

ヘーゲルによれば、しかるにカントはこうした習俗 *Sitte* を斥け、実践的諸原理を道徳性 *Moralität* の概念に制限する「単なる道徳的立場」(PhR, §135, Vgl. VPhR, 65) を堅持することによって、「人倫 *Sittlichkeit* の立場を全く不可能ならしめている」(PhR, §33)。そのためカントは、彼が「自律」の思想を通して獲得した「意志の認識の確固たる根拠と出発点」(PhR, §135) をそれ以上展開させることができずに、結局「空虚な形式主義」(*ibid.*) にとどまらざるをえないのである。

だがカントの立場からすれば、ここに次のような批判がなされうであろう。すなわち、そのような習俗^{ジッテ}に従って行為することで、果たして「自由」は成就されるのであろうか。そうした行為は、仮に義なる行為であると言いえたとしても、所与の事実を己れの規定根拠とする点で、意志の「他律」に属している。⁽²²⁾ それ故、「自由」を意志の「自己規定」と見るヘーゲル自身の見地からしても、このような行為は当然拒否されるべき非・自由の行為であることになるのではあるまいか——。

このような批判は、しかし、習俗^{ジッテ}が行為主体にとって外的なものであるという前提に基づいている。だがヘーゲルによれば、習俗^{ジッテ}は、また総じて人倫的存在は、我々人間各自にとって決してフレムトなものではなく、むしろ、我々自身の〈自己〉そのものにほかならないのである。——まず第一に、我々がその内に存するところの人倫的総体は、我々各人の存立基盤を、すなわち実体をなしており、この意味で、それは我々自身にとっての本質的存在 *Wesen* である。そればかりではない。我々の実体をなすこの人倫的総体は、また逆に、我々自身においてはじめて現実性をもつ存在である。というのも、この人倫的総体が内包する諸関係は、その内に存する各成員に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、総体的な「人倫」を現実的たらしめているのは我々自身であり、「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定立されている」(VPhR, 122) と考えられるのである。——このような事態をヘーゲルは、「人倫の実体は自己意識の本質存在であるが、この自己意識は人倫の実体の現実性であり現存在である」(Phän, 312) という短い簡潔な表現で語っている。「人倫の国」(Phän, 256) とは、こうして「世界が自己にとってフレムトなものという意味を全く失ってしまったており」(Phän, 314) によって各

人が「存在する現実のうちに自己自身以外の何ものをも見い出さなく」(Phän. 258) という境位にはかならない。それ故、かかる人倫の法則(掟)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「勝手に命令を下すような、また自己意識がそのうちに己れを認めることのないような主人、に対する奉仕ではない」(Phän. 310) のであって、⁽²³⁾ 習俗に従うこの行為は、むしろ本来の「自己」を規定根拠とする行為、すなわち意志の自己規定としての「自由」を成就する行為であり、「人間は人倫的なもの(Stiliches)として振舞うとき自由になる」(VPhR, 125) と考えられねばならないのである。⁽²⁴⁾

ヘーゲルによれば、習俗とは、広い意味での「法」(das Recht) が諸個人の現実生活において直接的に顕現したものにはかならない。ここでヘーゲルの言う広義の「法」とは、周知のように、単に法律学上の狭義の法ないし権利(——それは「法」の抽象的段階である——)を意味するものではなく、世界史をも含んだ人倫の世界一般を貫く合理的な秩序とでもいうべきものであるが(Vgl. PhR, § 30, § 33 Zus., Enzy, § 460)⁽²⁵⁾ この秩序は総じて「理性」によって生み出された「理性的なもの」であり(Vgl. PhR, Vorrede S. 15ff.)。それ故「法」は人間の真の「自由」を成就する合目的なものと考えられねばならない。「法の実体と規定をなすものは、自由である。法の体系は実現された自由の国であり、精神自身から生み出された、第二の自然としての精神の世界である」(PhR, § 4) とヘーゲルは語るが、この言葉のうちには、ほぼ以上のような理解が籠められている。

こうして意志の「自己規定」としての「自由」は、「法」を規定根拠とする行為において(直接的な形では習俗に従う行為において)実現されると考えられる訳であるが、カントの道徳的自由の形式性を克服するものとして提示されるこうした自由を、ヘーゲルは「実体的自由」(PhR, § 149, § 257) と呼んでいる。ヘーゲルにおいては、主体が自己の行為の規定根拠とすべき「自己」は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」と言われるのもこの故にほかならない。これに対して、カントにおいては、行為の規定根拠たるべき「自己」は理性の形式的、普遍者であり、それ故にカントの「自由」は何ら行為の具体性を示しえない抽象的なものとして批判されるのである。

五 人倫の実体と主体

ここで注意されねばならないのは、ヘーゲルの言うこの「実体的自由」が、習俗と個人との直接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。「法」が直接的な形で個人に習俗として意識される、ということ、この習俗が直接的な形で行為の規定根拠とされる、ということとは異なっている。習俗は個人における「法」の直接的な顕現であるが、ヘーゲルは彼の説く「実体的自由」の成立可能性を、個人とこの習俗との無媒介的な合一のうちには見出し出していないのである。「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）と個別者（諸個人）との直接無媒介的な合一は歴史の、或いは事柄そのものの必然として崩壊せざるをえず、この必然性のもたらしめるところにカントの「道徳性」の思想は存する、という理解である。——周知のように、青年期よりヘーゲルは、古代ギリシアの共和国を、個別者と普遍者との完全な合一が実現された「理想」と目している。しかし、この理想の再現をめぐる展開される彼の青年期—体系形成期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無媒介的であり、それ故に、分裂へと進まざるをえないということ、したがってこの「理想」はもはやそのままの形では再現不可能な単なる理想にすぎない、ということなのである。⁽²⁶⁾

こうしたヘーゲルの自覚は、『精神現象学』において、次のような表現となって現われている。すなわち、習俗と諸個人との完全な一体化は「自由なる民族」において実現されるが、「ひとつの自由なる民族の生活が実在的な人倫であるのはただ単に即目的に、或いは直接無媒介的に、そうであるにすぎない故に、理性はこうした幸運から離れ出ざるをえない」(Phän, 258)。つまり、「実在的な人倫のうちに直接無媒介的に自分の現実存在をもっている個別的意識は、当然のなりゆきとして、自分が純粹な個別態として自分だけで存在することに思い至るようになり、そうなったときには、精神とのそうした直接無媒介的統一、すなわち個別的な意識が精神の内に存在すること、つまり精神に対する信頼は、失われしめていく」(Phän, 259) からである。

ここでヘーゲルは、「意識がその人倫的な生活を失ってしまった」(Phän, 261)、「個人が諸々の法則(掟)や習俗に對立する形で現われてきていく」(Phän, 259) という歴史の趨勢を、必然的な事態として受け止めているわけであるが、彼はまたこの必然性のうちに「道徳性の生成」(Phän, 260) の必然性を見定め、ここに生成する道徳的立場を、直接無媒介的な人倫の統一よりも「より一層高次の形態」(ibid.) であるとしている。ヘーゲルによれば、「個別的な意識が自分だけで孤立してしまうと、個別的な意識自身が自分にとって今や本質存在であって、もはや普遍的な精神が本質存在ではないことになる」(Phän, 259) が、このとき、「人倫の実体は自己をもたない述語になりさがり、この述語の

生ける主語は諸々の個人であることになり、そこで諸個人は自分の普遍性を自己自身によって充たし、自分から己れの本分を配慮しなければならないことになる」(Phän, 260)。ここに生じるのが道徳的自己意識であるが、この自己意識は、「直接無媒介的、現存在の抽象性を止揚して自覚的に普遍者になるという〈自己〉の運動」(Phän, 424)から成り、しかもこの運動の本質的な契機を「信賴」ではなく「知」の普遍性に置いている点で、古代ギリシア的人倫よりも「より一層高次の形態」と考えられねばならないのである。——そうであるとすれば、すなわちカントの道徳的立場が習俗と行為主体との直接無媒介的な合一よりも一層高次のものと考えられているとすれば、そのカントの道徳的立場を克服するものとして提示されるヘーゲルの「実体的自由」が、そうした直接無媒介的な合一にその成就を見い出そうとするようなものでは決してありえないことは、明らかであろう。⁽²⁷⁾

なるほどヘーゲルは、『法哲学』序文において、「思惟と精神の自由が総じて公に承認されているものからの逸脱によってだけ、それどころかこれに対する敵対によってだけ証明されるかのように見なす考え」(PhR, Vorrede, S. 16)がはびこっている自らの時代の現状を糾弾し、「そもそも法、人倫、国家に関しては、真理は公の法則(掟)、公の道徳や宗教のうちに公表されて熟知されているのと全く同じ、古いのだ」(PhR, S. 13)との主張に立って、諸個人が「義しいものと人倫的なものとの実体以外の何か別のものを意志する」のではなく、「実体的な義しいものに、すなわち人倫と国家の命令にたより、自分たちの生活をこれに合致させる」(PhR, S. 14)ことを強く訴えている。

だが、このようなヘーゲルの主張は、それが国家とその法則(掟)への無自覚的な、或いは没主体的な服従を説くものと解されるなら、これは大きな誤りであると言わねばならない。このような目論見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』においてなしたのが、まさにそのような試みであった。すなわちプラトンは、「当時ギリシア的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(……)全く排除した」(PhR, §185)のである。だがそのような試みは「何の役にも立たない」(PhR, §185 Zus.)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、個人の自立性の意識の抹殺は、同時に人倫の崩壊を意味しているからである。⁽²⁸⁾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の実体の現実性の契機をなす、というこうした相互関係は、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無媒介的な合一がもはや成り立ちえないとするなら、

真の「自由」を回復するために残された道は、主体であることを保持したまま人倫的実体と合一しうるような、非・無媒介的な主体と実体との統一にあることになる。すなわち、主体が「実体的なもの」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、主体的な自由をもちながら、しかも特殊的で偶然的なものの中にではなく、即かつ対自的に存在するものの中にいる」(PhR, S. 27) という境位が真の「自由」の境位として見出し出されねばならないのである。

六 主体的自由の成立根拠

さてそれでは、このような境位は、いかにして到達されると考えられるであろうか。人倫的実体と個としての主体との媒介を、ヘーゲルは何処に求めるのであろうか。当然のことであるが、この媒介者は、主体それ自身のうちに求められるのでなければならない。ヘーゲルの理解にしたがえば、近代においては、すでに主体は「所与のものに満足せず」、「思惟のうちに自分の自由と人倫の根拠を求める」という「自由な思惟」(PhR, S. 14) を身につけている。この「自由な思惟」とは、ヘーゲルがカント的な道德的自己意識の生成の根底に見定めたその当のものにはかならないが、彼はこれを、ルターによって流布された「プロテスタンティズムに固有の原理」に由来する「近代の特質」(PhR, S. 27) であるとしている。⁽²⁹⁾ すなわちヘーゲルによれば、ルターは「信仰の内における、自分自身の精神の内における何らかの仕方によるのではなく、外面的に權威等々に基づいて果たされたもの」(VPhG, 495) をすべて斥け、「精神的なもの」としての神への信仰を説くことによって、真理に關して「外面性の除去」(VPhG, 494) を行なったが、こうしたルターの教えの結果として、近代の主体は「思想によって正当とされないものは、いかなるのも志操のなかで承認しようとはしない」という「偉大な我意」(PhR, S. 27) を具有するに至っているのである。

——結論から言えば、このような「我意」を具えた個別者としての主体と、人倫的普遍者との媒介を、ヘーゲルは、この「我意」の本質をなす主体自身の思惟そのもののうちに見出し出した。主体が承認するものは、自己自身の思惟によって正当とされたものだけであるとすると、主体と人倫的普遍者との合一は、主体自身が自らの思惟においてこの普遍者の正当性の確証を行ない、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ない。媒介者となるべきものは、主体自身の思惟のはたらきなのである。すでに見たように、ヘーゲルの見地からすれば、元来人倫的普遍者は、その内に存する主体にとって決してフレムトなものではなく、むしろ主体の「自己」そのものにはかならな

かった。いま、個々の主体が自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」の境位に到達するためには、主体は、己れの思惟によって人倫的普遍者のうちに〈自己〉を見い出す、という〈自己〉確認のプロセスを経ねばならないのであって、義務や掟(法則)が己れの自由を奪う枷と感じられるとすれば、それは彼がそこに自己自身を認識していないためにほかならないのである。⁽³⁰⁾ヘーゲルは「侍僕に英雄なし」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、侍僕が侍僕でないためだ」と付言しているが(Phän. 467f., PhR. §124, VPhG. 48) 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ないからではなく、これを見るものがその正当性を見きわめうる境位に達していないからだ」と言うことができるであろう。

しかし何ゆえに思惟が、思惟のみが、主体と人倫的普遍者との媒介者たりうると考えられるのであろうか。——それは、思惟がまさしく普遍者を対象としてもつそれ自身普遍的な活動だからである。「思惟するものとしての知性にとっては、対象と内容はどこまでも普遍的なものである」、知性自身が普遍的な活動としてふるまうのである。(PhR. §13)

ヘーゲルは青年期の手稿「キリスト教の精神とその運命」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」(PhJ. 289)と書いているが、いま主体が思惟の遂行によっておこなうのは、人倫的普遍者と自己自身とのこのような同一性の確認にほかならない。⁽³¹⁾普遍者のうちに〈自己〉を見い出しているのはそれ自身普遍的な活動である思惟のみであり、普遍者を〈自己〉として把握しているのは自己を普遍者として産出する思惟だけなのである。それ故、「自由は本質的にただ思惟としてのみ存在する」(Enzy. §469)、或いは「意志はただ思惟する知性としてのみ、真実な、自由な意志である」(PhR. §21)と言われねばならない。

すでに見たように、ヘーゲルは「自我の自己規定」を真に自由な意志の在り方として掲げ、この在り方は意志が「普遍性を、無限な形式としての自己自身を、自分の内容、対象、目的としている」ような在り方であるとしていた。いまや明らかのように、この在り方は、主体が「意志において自己を貫き通す思惟」(ibid.)として、或いは「自由な知性としての意志」(Enzy. §481)として自己を普遍性の境位へと高め、同じ普遍性の境位に存する人倫的実体に「同一的なもの」として関わる、そのような在り方にほかならないのである。

ヘーゲルの提示する「実体的自由」は、主体自身の思惟の遂行による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。この点においてそれはまた、「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であると言いうるであろう。

こうした「自由」の境位に達するには、だが、主体は、自己否定を伴う厳しい「概念の労苦・労働」(Phän, 57)を忍ばねばならない。主体は、「特殊的個人」(Phän, 26)としての自己を否定して、己れを「普遍的自己」(Phän, 28)へと高め上げる「教養形成 Bildung」の長い道程」(Phän, 56)を自らに引き受け、これに耐えてはじめて、この「自由」を得ることができる。教養形成とは、「人倫の、もはや直接無媒介的、自然的ではなく、精神的であって、普遍性の形態へと高められた無限に、主体的な実体性に到達するための絶対的な通過点」(PhR, §187―傍点は引用者)にはかならない。⁽³²⁾

本稿のはじめに触れたように、ヘーゲルは、〈精神〉の「本質」としての「自由」を、「自己―自身のもとに―在ること」であるとしている。だがこの「本質」とは、はじめから顕現された状態で主体に与えられるものでは決してなく、即自的にこれを具えたものとしての主体が、己れを普遍的な思惟の境位へと高める教養形成の「真剣さ、苦痛、労苦・労働」(Phän, 20)によって、自ら開示するものである。

〈文献〉

KrV: Kritik der reinen Vernunft.

GMS: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

KpV: Kritik der praktischen Vernunft.

Rel: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

MS: Metaphysik der Sitten.

カントの引用の頁付は、KrVに関しては原版に従い、第一版をA、第二版をBと表記した。他はアカデミー版(Kants gesammelte Schriften, hrsg. v. Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften)に従った。

GuW: Glauben und Wissen.

Nat: Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts.

PhR: Grundlinien der Philosophie des Rechts.

Enzy: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830).

VPPh: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte.

VGPh: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.

↑ヘーゲルの引用のうやゝ以上の頁付は、G. W. F. Hegel Werke in zwanzig Bänden, Frankfurt a. M. 1971 によつた。

Br: Briefe von und an Hegel, 4 Bde., hrsg. v. Hoffmeister, 2. Aufl., Hamburg 1952-1961.

ThJ: Hegels theologische Jugendschriften, hrsg. v. Nohl, Tübingen 1907, Nachdruck: Frankfurt a. M. 1966.

Phän: Phänomenologie des Geistes, hrsg. v. Hoffmeister, 6. Aufl., Hamburg 1952.

WdL: Wissenschaft der Logik, hrsg. v. Lasson, 2 Teile, Hamburg 1971.

VNuS: G. W. F. Hegel Vorlesungen, Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte Bd. I, Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft; Heidelberg 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19 Nachgeschrieben von P. Wannenmann, Hamburg 1983.

VPPh: Hegel, Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift, hrsg. v. D. Henrich, Frankfurt a. M. 1983.

〈註〉

(1) ↑ヘーゲルの哲学形成期にカントの自由論の演じる役割については、拙著『ヘーゲル哲学形成の過程と論理』哲書房、一九八三、第一章および第三章を参照された。

(2) カント『純粋理性批判』の出版後二〇〇年、ヘーゲルの死後一五〇年にあたる一九八一年、国際ヘーゲル連盟がカントとヘーゲルの根本概念を比較、再検討するため、「カントかヘーゲルか?」という問題提起のもとにロンドンを行なったが、その論者たちに両者の「自由」概念をめぐる考察が見られなかったのは惜しまれる。Vgl. Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung, Bd. 12, Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie, hrsg. v. D. Henrich, Stuttgart, 1983.

(3) ベックは、「法則は自由の単なる制限ではなく、それ自身自由の産出である」とするカントの見地を、「カントの最も重要な発見」であり「道徳哲学における革命的転回」であるとして (L. W. Beck, A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason, Chicago/London 1960, p. 179) 自律・自己立法としての自由の概念は『純粋理性批判』には見られず、もっぱら『人倫の形而上学の基礎づけ』に由来するとしている (Beck, op. cit., p. 177)。ベックによれば、『純粋理性批判』に由来する自由概念は、もっぱら「自発性としての自由」の概念であって、『実践理性批判』は、これら二つの異なった自由概念の交錯の場なのである。しかし、『純粋理性批判』においても、たとえば次のような見地が示されている。「道徳法則は (……

…「ただ理性的存在者一般の自由と、この自由が諸原理に従って幸福にあずかりうるような必然的条件とを考察する。」(KrV, A 806=B 834)「人間理性の立法(哲学)は、自然と自由という二つの対象をもっている。したがってそれは自然法則と、そしてまた道德法則とを含むのである。」(KrV, A 840=B 868)

(4) タイヒナーの言うように、カントは「法則を自由の根本特徴に即して、また自由を法則の根本特徴に即して説明している」のである。W. Teichner, *Kants Transzendentalphilosophie*, Freiburg/München 1978, S. 89.

(5) カントは、自由な意志と道德法則に服する意志との結びつきが何ゆえに必然的であるか、という点に関しては、明確な答を与えていない。「我々は道德的命法の無条件的必然性を把握しないが、しかしそれにも拘らずその把握不可能性を把握する」(GMS, 463)とカントは言う。なおこの点に関しては、門脇卓爾「カントにおける自由」『理想』五六四号、一九八〇年)が詳細な検討を加えている。

(6) 『法哲学』において(a)直接的ないし自然的意志、(b)選択意志、(c)即かつ対自的に存在する意志について論じられているのは、それぞれ(a)第一〇節～第一三節、(b)第一四節～第二〇節、(c)第二一節～第二八節においてであるが、この点に関してはヘーゲルの詳細な分析がある。Vgl. Peperzak, *Zur Hegelschen Ethik*, in: *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, hrsg. v. D. Heinrich u. R.-P. Horstmann, Stuttgart 1982, S. 103ff.

(7) この二つの自由は、明確に区別されねばならない。cf. Beck, op. cit., p. 202f.

(8) もちろん、感性的な衝動から独立に任意に振舞う意志の自由がすべて「自律」として自由に、すなわち道德的自由に結びつく訳ではなく、これはカントが特に『宗教論』において認めるところである。つまりカントの言う「実践的自由」はまた道德法則に反する悪の行為にも結びつきうるものなのであって、感性的な衝動の強制によって為された行為はむしろ単に動物的な行為として、その責を行為主体に帰しうるような道德的な悪の行為とは見なされないのである。「善と悪との両者はともに人間の自由な選択意志の結果でなければならない。というのも、もしそうでないとすると、それは彼の責任に帰せられることはできず、したがって彼は道德的に善でも悪でもありえないことになるからである。」(Rel, 44)

すなわち、かの「実践的自由」は、道德的な善の行為の可能性の根拠であると共に、また悪の行為の可能性の根拠でもあり、この意味でより根源的な「自由」であると考えられるのである。青年期よりカントの宗教論に親しんでいたと思われるヘーゲル(Cf. Peperzak, *Le jeune Hegel et la vision du monde*, La Haye 1969, p. 49)が、カントの自由論を問題にするのに、この「実践的自由」を積極的に取り上げているのも、決して理由のないことではな。

(9) Vgl. B. Liebrucks, *Recht, Moralität und Sittlichkeit bei Hegel*, in: *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1975, S. 28f. M. Riedel, *Natur und Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie*, op. cit., S. 118.

(10) カントが道徳的自由の成立の前提となる意志の自由をこのように具体的行為に結びつかない非現実的・抽象的なものとして提示することは、彼の定言命法思想との密接な連関を示すものと考えられる。というのも、「何らかの特定の経験的状况のうちに存しないような具体的行為というものは存在しないから、(……) 行為のすべてはその道徳性に関しては、道徳法則そのものをもつ絶対性の要求を掲げる権利を全くもっていない」(H.-D. Klein, *Formale und materiale Prinzipien in Kants Ethik, Kant-Studien*, Bd. 60, S. 192) からである。

(11) カント自身「あらゆる意志作用が実際に或る対象を、したがって或る実質をもたねばならない、ということはもちろん否定できない」(KpV, 34) としている。

(12) ここで我々は、Abhängigkeit-Unabhängigkeit という言葉に対してカントとヘーゲルがそれぞれ与えている意味の相違を見逃してはならないであろう。カントにおいては Unabhängigkeit von ~ が、~ を規定根拠としていない」という意味で使用されているが、ヘーゲルにおいては、Abhängigkeit von ~ が、~ を自己の成立の不可欠の条件としている」といった意味で使われている。ヘーゲルの理解からすれば、そもそも対立し合う二つの項は、相互に条件づけ、また条件づけられており、したがってそれだけで独立して (für sich) 存在しうるものではないのであって、このような意味において、選択意志は内容 (実質) に依存している」とされるのである。

(13) Vgl. Cassirer, *Freiheit und Form, Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Berlin 1916, Nachdruck: Darmstadt 1961, S. 144. (中笠肇訳、『自由と形式』ミネルヴァ書房、一九七四、一二四頁)

(14) タイヒナーは、『実践理性批判』における「ア・プリオリな普遍的立法の理念」と『純粹理性批判』における「Ich denke の理念」すなわち「純粹自己意識の理念」との緊密な連関を指摘している (Vgl. Teichner, op. cit., S. 78ff.)。ヘーゲルはこの連関を明示していないが、このタイヒナーの指摘は、カントの演繹論に対するヘーゲルの理解を考えるとき、興味深いものと言えよう。というのもヘーゲルは、「概念のうちには自由の国が開かれている」(WdL II, 218—傍点は引用者) としつつ、「この『カントの』統覚の根源的綜合は思弁的展開にとって最も深遠な原理のひとつである。この綜合は概念の本性の真の把握への始まりを含んでいる」(WdL II, 227—傍点は引用者) とするからである。もっとも、ヘンリッヒの言うように、カント自身は「統覚の統一から (自由の概念を媒概念として) なされる道徳性の間接的な演繹」に成功してはいない。この演繹の挫折がカントを「理性の事実の理論」へ、そして更に「法則に対する尊敬」の理論へと向かわせたのであり、事実性にもとづくこの理論こそカント以降の哲学者たちに批判の種を提供したものであったのである。Vgl. D. Henrich, *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft*, in: *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, Tübingen 1960. (ヘンリッヒ『カント哲学の体系形式』門脇卓爾監訳、理想社、一九七九、五三頁以下参照)

(15) カントは、「定言命法、或いは道徳の諸法則」が「ア・プリオリな総合的・実践的命題」(GMS, 420) であることを示すべく、『人倫の形而上学の基礎』

ら』において一定の議論を展開している。本稿ではこの問題に立ち入ることはできないが、カントのこの議論の不備を Gupta が指摘している。cf. R. K. Gupta, Kant's Problem of the Possibility of the Categorical Imperative, Kant-Studien, 64. Jahrgang, Heft 1, p. 49ff. なお、ライオンは「行為の格率の普遍妥当性そのものうちに「義務の究極的原理」の具体化の論拠を見ようとする観点から、『人倫の形而上学の基礎づけ』におけるカントの議論 (GMS, 460 Anm.) に依拠して、カントの「形式主義」および「法則至上主義」に対する批難を斥けようとしている。cf. H. J. Paton, The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy, London 1947, p. 73ff. また、ローレンやデーニングのように、カントの「目的それ自体」および「目的の国」の思想のうち「形式的道徳法則の内容的充実」の契機を見ようとする見地もある。Vgl. H. Cohen, Kants Begründung der Ethik, 2. Aufl. Berlin 1910, S. 222ff. K. Düsing, Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie, Kant-Studien, Bd. 62, S. 34ff. なおこの点に関しては、次註(17)を参照せよ。

- (16) ヘルザクの言うように、「道徳的」という言葉は、ヘーゲルの場合、通常、抽象的もしくは形式的な、そしてその限り一面的で悟性的な考察の特徴づけとして使用される」(6)である。A. Peperzak, Hegels Pflichten- und Tugendlehre. Eine Analyse und Interpretation der Grundlinien der Philosophie des Rechts' §§ 142-156, Hegel-Studien, Bd. 17, S. 115.

- (17) 興味深いのは、カントを弁護しようとする主張(前註(15)参照)の多くが、『実践理性批判』ではなく、『人倫の形而上学の基礎づけ』におけるカントの論述にその論拠を求めている点である。この点との関連から考えるとき、ヴィルトの次のような見解はおおいに示唆的である。すなわち、ヴィルトによれば、カントの定言命法を空虚であるとするヘーゲルの批判は、『実践理性批判』において提示される「依託物」の例に関してのみ正当であって、確かにこの場合にはカントの論述は欠陥を有している。しかしカントの道徳理論を『人倫の形而上学の基礎づけ』まで含めて包括的に正確に解釈するなら、カントの定言命法の理論は「満足ゆく形で改良されうる」のであり、「定言命法の空虚性に関するヘーゲルのテーゼはほぼ全面的に失敗している」ことが示される(6)である。Vgl. A. Wildt, Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralkritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption, Stuttgart 1982, S. 15, 49, 57.

だが、ヘーゲルの自由概念の独自性を明らかにするためには、カントの定言命法の理論に対するヘーゲルの批判をヴィルトのように単に「意図的なトリヴィアルな主張」(Wildt, op. cit., S. 45)として斥けるのではなく、ヘーゲルがこの批判を通じて積極的に何を主張しようとしているかを見定めることが肝要である。

- (18) 「自然法」論文においても、ヘーゲルは「依託物」の例に即してカント批判を行っている (Vgl. Nat., 460ff.)。なお、この点に関しては、矢島幸吉『カントの自由の概念』福村出版、一九七四、一七八頁以下にその簡潔な考察がある。

- (19) Vgl. Nat., 505.

(20) ヘーゲルの用語法では、*Sitte* はギリシア語の *ños* に対応している。『法哲学』一五一節に関するヘーゲル自身の「覚え書き」(PhR, S. 302)を参照。

(21) ヘーゲルは人倫を「生きている善」(PhR, §142)であるとするが、ベベルザクも言うように、このような特徴づけのうちには、カントの提示する「最高善」の概念の抽象性を論難しようとするヘーゲルの自覚的な意図が含まれている (Vgl. Peperzak, op. cit., S. 98)。このことを明瞭に示しているのは、Wannenmann の筆記によるヘーゲルの一八一七／一八八年の講義録である。それによれば、ヘーゲルは次のように述べている。「カント哲学は善の理念に到達し、そこに留まっている。だが、この善は永遠に静止したものであって、何ら活動性を有しておらず、まだ実体としては規定されていない。この善は現実的になり、己れを実現しなければならぬ。善の理念としては、それはまだ動かないものである。それ故この善はカント哲学においては当為(Sollen)として与えられているのであるが、しかし当為は不完全なものを含んでいるのである (……)」(VNuS, 77)

(22) カントは、「ドイツ語の *Sitten* という言葉はラテン語の *mores* という言葉と同様、単に風習 (Manier) や生活様式 (Lebensart) を意味しているにすぎない」(MS, 216)とした上で、「人倫の形而上学」はそうした「経験の実証」や「実例」を基礎とするのではなく、「ア・プリオリに基礎づけられ、必然的であると認められうる限りにおいてのみ法則として妥当する」(MS, 215) ような人倫の諸法則を考察の対象とするものでなければならない、とし、このような法則と行為の格率との一致が行為の道徳性 (moralitas) である (MS, 225) としている。

なお、これに対してヘーゲルは、「自然法」論文のなかで次のように述べている。「(……) 絶対的人倫の本性には、普遍的なものである、*Sitten* である、ということが含まれている。それ故人倫 *Stittlichkeit* を示すギリシア語も、ドイツ語も、この人倫の本性をすぐれた形で表現している。しかし近代の人倫の体系は、対自存在と個別性を原理としているために、この言葉が具えているそうした関係を非難しいではいられない。こうした内心の意向が強く現れてくると、この体系は、自分の本題を表現するために、これらの言葉を誤用するわけにもゆかなくなって、*Moralität* という言葉を採用することになるのである (……)」(Nat, 504)

(23) ヘーゲルは『法哲学』において、人倫を「諸個人の生活を支配する威力」(PhR, §145) であるとしている。だが、この威力が個人に対して制限として現われるのは、個人が衝動や恣意の特殊性、主観性にとらわれている限りにおいてなのである (Vgl. PhR, §149)。

(24) 人倫的世界において各人は「自己自身のもとに在る」のであり、「自己ー自身のもとに在ること」としての自由は、ここにおいて実現されるのである。

(25) ヘーゲルは、「法律上の狭義の *Recht* としての「抽象法」と、主体の内面性における *Recht* としての「道徳性」とを、それぞれ広義の *Recht* の一要素メントとして提示している。それ故ここではカントの立った *Legalität* と *Moralität* との区別はその二元的対立の絶対性を失うことになる。Vgl. W. Seeberger, *Hegel oder die Entwicklung des Geistes zur Freiheit*, Stuttgart 1961, S. 502.

(26) この点については、前掲拙著一三八頁以下、および二六六頁以下を参照されたい。

- (27) ヘーゲルの意図は、カントの「道徳性」の立場を単に否定して古代ギリシアの人倫を理念化するところにあるのではないのである。Vgl. J. Ritter, *Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik*, in: *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt a. M. 1977, S. 295ff. K.-H. Lüing, *Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in: *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie* Bd. 2, Frankfurt a. M. 1974, S. 67f.
- (28) 『法哲学』第一四節に関するヘーゲル自身の「覚え書き」(PhR, S. 290)にあるように、人倫は「生きている善」であるが、「主体性を欠けば善は生なものである」のであって、それ故「自由の概念は自己意識を——主体性を——己れの現実存在としている」のである。Vgl. U. Rameil, *Sittliches Sein und Subjektivität. Zur Genese des Begriffs der Sittlichkeit in Hegels Rechtsphilosophie*, Hegel-Studien Bd. 16, S. 158f.
- (29) すでに一八〇二年の論文「信仰と知」において、ヘーゲルは、カント、ヤコビー、フイヒテの哲学を「主観性の反省哲学」として一括し、「これらの哲学のうちに認められる世界精神の偉大な形式は北方の原理であり、宗教的に見ればプロテスタンティズムの原理、すなわち主観性である」(GuW, 289)としている。
- (30) 『エントクロペディ』における本質論から概念論への移行に関するヘーゲルの次のような論理学上の見地は、こうした文脈において見られるとき、大きな具体性をもってくる。「必然性から自由への移行、或いは現実から概念への移行は、きわめて困難なものである。(……)だが、必然性を思惟することが、むしろこの困難の解決なのである。何故なら、思惟することは、他なるもののうちで自分が〈自己〉自身と一致することであり、——自由になることだからである。このことは捨象による逃避ではなく、現実的なものが必然性の力によってそれに結びつけられている他の現実的なもののうちで、自己を他なるものとしてではなく、自己自身の存在と定立としてもつことなのである」(Enzy, §159)
- (31) 『精神現象学』のなかでヘーゲルの言うように、「媒介とは自ら運動する自己同等性にはかならない」(Phän, 21)のである。
- (32) すでに触れたように、「自由になること」としての Bildung の完全な成就を可能と考えるか否か、という点で、ヘーゲルはカントとは決定的に異なっている。ヘーゲルがこうした Bildung の成就を可能と見なしていることは、彼がこれを「通過点 (Durchgangspunkt)」として特徴づけていることにも示されている。

Hegels Auseinandersetzung mit der Kantischen Freiheitslehre

Yutaka SASAZAWA

カ
ン
ト
の
自
由
論
と
ヘ
ー
ゲ
ル
の
思
惟

Sowohl bei Kant als bei Hegel ist der Begriff der Freiheit einer der wichtigsten Begriffe, die den Grundcharakter der Philosophie bestimmen. Während für Kant der Begriff der Freiheit "den Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der speculativen Vernunft" ausmacht, bedeutet für Hegel die Freiheit "die Substanz, das Wesen" und das "Wahrhafte" des Geistes.

Nun kommt es in Frage, in welchem Zusammenhang die Freiheitsbegriffe beider Philosophen stehen. In diesem Aufsatz will der Autor den Streitpunkt Hegels gegen Kantische Freiheitslehre ins klare bringen, und dadurch die Eigentümlichkeit des Hegelschen Freiheitsbegriffs erklären.

Hegel bezeichnet die Freiheit, die das Wesen des Geistes ist, als "das Bei-sich-selbst-Sein", so ist sie bei ihm für die Weise des Geistes genommen, der seine eigne Bestehungsgrund (Substanz) nur in sich selbst hat. Insofern ist es wohl zu sagen, daß Hegel dem Gedanke Kants nachfolgt, der die Entstehung der Freiheit in "Autonomie des Willens" findet. In der Tat erwähnt Hegel Kants Prinzip von "Freiheit und Autonomie des Willens" und rühmt es. Jedoch ist es allerdings nicht zu sagen, daß Freiheitsbegriff Kants und Hegels ein und dasselbe wäre. Die Differenz zwischen beiden kommt von derselben zwischen ihren Verständnissen für den Bestimmungsgrund des Willens her. Bei Hegel bedeutet dieser das substantielle Allgemeine der Sittlichkeit, und deshalb stellt er die eigentümliche Freiheit als die "substantielle Freiheit" dar. Bei Kant bedeutet der Bestimmungsgrund dagegen das formelle Allgemeine der reinen Vernunft, und deshalb wird Freiheit Kants von Hegel als Abstraktum kritisiert.

Aber es ist nicht zu übersehen, daß Hegels Lehre von jener substantiellen Freiheit auf der Ansicht beruht, daß das Allgemeine der Sittlichkeit das intersubjektive allgemeine Selbst Aller ist und als solches durch die absolute Form der Subjektivität gesetzt ist. Die substantielle Freiheit enthält auch "die subjektive Freiheit" als ihr wesentliches Moment.