社会哲学における経験と思弁

舘野受男

一

社会哲学の基礎概念と思われるもののいくつかをヒューム、スミス、ヘーゲルなどからとり出し、そのことを通して「経験」と「思弁」の歴史的な対話のあとをたどってみる。

現代は実証と技術が圧倒的な支配権を確立している時代である。しかし、社会や人間の問題を考察しようとするとき、実証主義的・技術的分析とは別に、より次元の低いところからの、根底からの問題の組み換えが必要となっていると思われる。ヘーゲルによると、哲学は時代を思想において把えるものとされる。その把握の仕方はさまざまであるにしても、哲学が実証と技術の時代の侍女であることを最も良く表現しているのがウィーンの論理実証主義者であろう。実証主義者によるヘーゲル批判は仮借なく痛烈である。しかし、また、実証主義者は現代の侍女として時代を表現しながら、そこにおいて、かえってまた、「時代を思想において把える」というヘーゲル的思想の枠組のなかの一つの存在であることをアイロニカルに示しているともいえる。

クワインの「経験論の二つのドグマ」[1]は実証主義者の理論史の一つの極値を示すものといってよい。それによると、検証理論・還元主義は論理的に正確に定式化することは結局困難なのである。また、カントやヒューム以後支配的となった分析的・総合的という命題区分も、当初の期待に反して、領域設定を判然とすることができず、必ずしも説得的でないことが示されたのである。まさしく、ホワイトヘッドの言うように、どの哲学も順番に廃位を経験するのである。しかし、それでもなお「一団となった哲学の諸体系は宇宙についての多様な普遍的な真理をそれらの妥当する多様な領域の調整と割当てを待ち受けつつ表現している」[2]とやや有機体的な見方にかたよってはいるにしても、みられるのである。実証の時代の挽歌を誰が最初に歌ったかというポパーのような問題意識はしばらくおく。経験論の最も尖鋭な理論である実証主義は歴史的発展の過程で当初の楽観主義を捨て去って、哲学の理論としては転換期を暗示しているといってよい。しかし現代は依然として実証と技術の時代な

のである。哲学と時代が軋んでいる。

さて、低い次元からの問題の組み換えとはいかなることか。第一に、それはマルクスの方法的特質とされる下向法、上向法という意味での下向法ということである。現実のなかから、理論系の諸相を掘り下げて、基礎概念を把握しなおし、爾後の理論構築、現実把握の素材・装置を明確にする作業のことである。第二に、思想や理念の歴史的展開を配慮することである。直接的な未来指向的理論展開をひとまずおいて、古典に内在するという迂回的方法をとることであり、解釈の問題なのである。上向法・下向法というとき、なにがしかの循環が含まれることは否定できない。社会に関する考察において歴史的契機を捨象することはできない。社会も人間も生成物である。循環構造は避け難い。ただここでの循環というとき、歴史はくり返すといった意味ではないことは言うまでもない。現実から出発し、理論を媒介として現実へ還帰すること。理論から出発し、現実の洗礼を受けて、理論へ立ち戻ることが課題である。

この場合、出発点としての理論といい現実といいどこまで遡及できるのであろうか。無限背進（regressus in infinitum）はやはり避けなければならない。どこかに出発点を定めなければならない。仮説の設定といってもよいが、社会を考察するためには、基礎概念の確立作業それ自身が問題的なのである。

まず、社会哲学における「経験」の役割と構造を問うことからはじめる。

近代哲学において、経験に対する最初の犀利な分析を行ったのはヒュームである。彼の「人性論」は近代社会を考える際の基礎概念と思われるものを問題的な形で提示しているといってよい。契約説におけるホッブズとは双璧をなす。ここでは経験論による主体概念とはいかなるものか。行動理論としての情念論。コンベンションによる契約説の内在化の問題を簡単にみることで序論としたい。

科学や技術そして自然宗教さえも含めたすべての学問は人間学が基礎であるとし、その基礎学のニュートンであろうとする自負心によって「人性論」はうまれた。人間「本性」論であるし、人間的「自然」論でもある。nature の両義性をめぐって深い哲学的洞察が古くから展開されているが、この問題はしばらく措くこととする。

実体的な見方を排し、印象観念とその連合によってすべてを説明するヒューム哲学は、現代のいわゆる物理学主義の先駆的形態でもある。とくにその因果律をめぐる議論はカントはいうに及ばずポパーの「帰納の問題」へと歴史を超えて問題を提起しつづけていることは周知のとおりである。

社会哲学においても、専門化技術化された後世の実証主義に比して豊かで魅力ある問題を提出している。

まず、主体の問題についてみると、自我は知覚の集合、堆積（collection, heap）[3]といった議論や古い実体主義に対する論難の調子から、主体概念は感覚・知覚の波間に没してしまったかのようにみえる。しかし、実際は、ドゥルーズも指摘するように、所与としての印象、観念、総じていえば知覚の諸集合が心の内部において、人間的「自然」にもとづく連合の諸原理や信念（因果連関は信念の所産）などによって主体となるのである。[4] 主体はその意味で、諸知

覚を媒介し超越する運動として把えられてくるのである。飛躍をおそれずに言えばヘーゲルの「自分自身の許にある」(Beisichselbstsein) としての精神に近いのがここでの主体である。実体的主体とは異質なものであるが単なる関係主義的把握にはつきない観念連合を支える「働き」そのものにその特質をみるべきであろう。

第二の特質は行動原理しての情念論の意味である。理性単独ではどのような意志行動の動機にもなり得ないことを強調したあとでヒュームは「ある対象から快・苦を予想してその事物に対する嫌悪とか好みの感情が生じて、この不快または満足を与えようとするものを回避したり受けとめたりしようとする」。これを情念 (passion) とよぶ。「情念は根源的存在」[5] である。この情念を原動力とし、さきにみた知覚を主体化する連合原理が共に働いて実践的主体が把えられてくるのである。

第三に、契約説批判のあり方をみる。ヒュームは自然状態を黄金時代とする詩人にせよ暴力と戦争の時代とする哲学者にせよ、ともに空想上のもので、とるに足りないものとしてしりぞける。正義は自然的なものではなく人為的な徳なのである。正義は人類の諸事情と必要から生じた人為 (artifice) ないし考案によって成立する徳である。この徳が快あるいは是認、称讃をうむものである。しかも、これは「社会を作り所有を安定させるために社会の全成員が結ぶ黙約 (convention)」[6] による。黙約は約定 (promise) といった性質ではなく、逆に、約定そのものが黙約から生ずるのである。それは「共通利益の一般的感覚」とでもいうべきものである。「言語がまったく約定なしに、人間の黙約によって次第に確立されるのと同様である」と言語の成立に比せられている。

黙約によって各人が自分の所持 (possession) を安定化してくると正義・不正義の観念が発生する。それに応じて社会関係としての所有、権利、義務 (property, right, obligation) がでてくる。順序は決してこの逆ではない。それでは黙約はどこから生ずるか。ヒュームは人間の心のある性質 (利己心と限定された寛仁) と外的事物の状況という二つのことから発生する不都合を救済するためであるという。所持を定安させる社会がないときは所有者はたやすく変更させられてしまうし、また人間の欲望に比して外的事物・財物は稀少であって偶然に依存することが多過ぎることが黙約の原因なのである。

以上のように、言語発生にも比せられる黙約の形成によって正義は成立し、契約・約定の有意味性もここから生ずる。いわゆる契約説はヒュームにおいて「経験に内在化」されたのである。これをホッブズやロックの契約概念と比較するとき、仮構性が次第に背景にしりぞき、人間的「自然」の経験に内面化される過程とみることができるのである。ヒュームが人間的「自然」というとき印象・観念作用からはじまって、黙約をなして、人為的な徳・正義の感覚を備えたものということになる。マクフィーがスミスの道徳哲学を評して「それらは個人道徳が成長してきた、また成長することができた土壌と風土を叙述している。したがって個人的倫理学にとっては不可欠の補完物である」[7] と言う。これは、まさしく、ヒュームの人間的「自然」論に対する評でもある。市民社会が成長し得た歴史的風土を表現している思想である。

二

近代社会解剖の学としての経済学の創始者スミスはヒューム的経験論哲学をより精緻化する。ヒューム的主体は黙約によって正義の感をもつに至るとされたのであるが、経験の立場における個別と普遍の関係があらためて問われることになる。とはいえ、個別と普通の関係は、スミスの問題設定においてはより自然的なものとして現われる。「道徳感情論」の問題は、社会的存在としての人間が、主要な当事者として社会的行動をする際に、観察者によっていかなる適宜感をもって是認されるかということである。

ここでは三つの問題をみることとする。まず、スミスが行為の当事者としての個人をどう把えているか。第二に、普遍的なものがどう実現されるか。スミスのことばによると「事情に精通した公平な観察者」の問題であり「行為の一般的規則」の問題である。第三に以上のような枠組みの中で個人の活動によって展開される歴史のダイナミズムの認識についてである。

まず、第一の問題については、なによりも、社会的存在としての個人が対象になっている。ある種の適宜性の感覚（sense of propriety）が是認を産むとか「道徳感情」（moral sentiment）といったことばから感覚主義的人間像を想像するかも知れないが必ずしもそうではない。「もし人間という被造物がある孤独な場所でかれ自身の種となんの交通もなしに成長して成年に達することが可能であったとすれば、かれはかれ自身の顔の美醜についてとおなじく、かれ自身の性格について、かれ自身の諸感情と行動の適宜性または欠陥について、かれ自身の精神の美醜について考えることができないであろう。これらすべては、かれが容易にみることができず、かれが自然に注視することがなく、それらに対してかれが目をむけることができるようにする鏡をあたえられていない諸対象なのである。かれを社会のなかにつれてこよう。そうすればかれは、ただち、かれがまえに欠如していた鏡をあたえられる。それは、かれがともに生活する人びとの、顔つきとふるまいのなかにおかれるのであって、その顔つきとふるまいはつねにかれらがいつかれの諸感情のなかにはいりこむか、いつかれの諸感情を否認するかを表示するのでる。そして、ここにおいてかれははじめて、かれ自身の諸情念の適宜性と不適宜性、かれ自身の精神の美醜をみるのである」[8]同感といい適宜感といい、すべては前提として社会があって、その社会を鏡とした反照・反省の所産である。快を求め苦を避けことを活動原理とするために「快および苦の知覚が植えつけられている」というヒュームの主張と類似な叙述がスミスにおいても散見されるのであるが、それはなによりも社会的個人を説明するための心理的仮定であって行動原理ではない。「なぜ効用（utility）が喜びをあたえるかをはじめて説明したのと同じ独創的で気持のよい著者はものごとについてのこの見解についてひじょうに強い印象を受けて、徳にたいするわれわれの是認の全体を効用という知覚に解消したほどである」[9]とヒュームの効用説を批判し、そして「精神のどんな性向の有用性も、われわれの明確な是認の第一の根拠であることはめったになく、是認の感情はつねにその中に効用の知覚とまったく区別された適宜性の感覚をふくむものである」[10]という。もっとも、マクフィーが指摘

するように、この時代のハチスンとかヒュームとかスミスにとって効用というのは、しばしば社会にとっての効用であって単なる個人の利己心とは異なる。美や適合性に関するものであることは一般的前提として認めなければならない。[11]

さて、この適宜性をめぐって「主要当事者の本源的諸感情と観察者の同感的諸感情」の調和点が問題となる。スミスにおける個別と普遍の関係である。両者が調和しているとき当事者の感情は観察者にとっても正当であると認められるのである。しかし、実際には、観察者は当事者の境遇・感情に「はいり込む」ことは容易ではない。行為の当事者は観察者がついていける程度に彼の情念を抑制し引き下げなければならないだろう。当事者の情念と公平な観察者の是認する適宜点は、同感する側と同感される側双方の感情の強弱さまざまなニュアンスと感情ヴェクトルとでもいうべきさまざまな方向量の動的均衡点としてのみ成立する。だからスミスは同感についても、直接的同感とは別に想像力を媒介にした間接的同感を重要視するのである。この点でヒュームと異なる。ヒュームにあっては同感は「すべての人の心はその感情と作用において相似であって、あたかも二つの弦を等しく張った場合に、一つの弦の運動が他の弦に伝達されるように、すべての情念はひとりの人物から他の人物へ即座に転移する」[12]直接的自然的同感であり反射的なものである。生体反応的同感である。スミスの同感はヒュームの同感以外に「立場の想像」(imagination of situation)も可能なものとすることによって社会諸関係の動態を把えうるものとなっている。

さて、問題は同感が求める適宜点はどのようにして確定されるかである。適宜性を確定するための尺度の問題である。スミスのいう「一般的規則形成」の問題である。結局、それは「公平で事情に精通した観察者の同感的感情」につきるのであるが、カントの実践理性の当為にも似た衣裳をまとって登場する経験論のこの言葉の背景はなんであろうか。スミスの言うところをみると、一つには自然が働きかけてわれわれをそのようにしむけるということであり、第二に、経験の蓄積によるということである。「しかしながら、自然はこれほど大きな重要性をもつこの弱点(適宜点が容易に発見できないという)を、まったく匡正することなしに放置しておかなかったし、われわれを自愛心の妄想にまったくゆだねてはおかなかった。他の人びとの行動についてのわれわれの継続的な観察は気づかぬうちにわれわれを導いて、なにがなされまた回避されるのにふさわしく適切であるかについてのある一般的諸規則を形成させる。[13]」

道徳性についての一般的諸規則が形成されるのはこのようにしてである。「それらは窮極的には、個々の実例において、われわれの道徳的諸能力、値うちと適宜性にかんする自然な感覚がなにを是認または否認するかについての経験」にもとづいている。大切なことははじめに一般的な規則がアプリオリにあるのではない。「われわれは本来、個々の諸行為を検討してみるとそれらがある一般的規則に一致または不一致であるようにみえるという理由で是認または非難するのではない。反対に、一般的規則は一定の種類の、あるいは一定の事情におかれた、すべての行為が、是認または否認されるということを経験から知ることによって形成される[14]」のである。

同感や適宜感の反復的堆積によって一般的規則は形成されるので

ある。カントの実践理性の要請は論理的純粋性においてすぐれているが、ヘーゲルが精神現象学の「道徳的世界観」の節で批判しているように当為の高みに立つが故に自然とくに人間的「自然」との乖離はいかんともしがたいという側面をもつのである。[15] スミスの一般的規則は、無数の事例からなる経験を蓄積することによって、いわば、帰納的に実現されると考えられているのである。まことに、個別的なるものを通して普遍に至るアリストテレス的なエパゴーゲーそのものである。因果律についてのヒュームの所説と比較するときに経験の事例という無限数列がスミスにあっては理性的な一般的規則に収斂すると考えられている。それに対してヒュームは収斂すると考えることが信念であり習慣の作用にほかならないのだという。

第三の問題は以上のような人間が織りなす歴史をスミスがどうみているかということである。正義は社会という「建造物全体を支持する主柱」[16]であり慈恵（benificence）はそれにくらべると建物を美しくする装飾物にすぎない。正義は効用にも優先する。しかし、社会の原動力ということになると話は別である。「公平で事情に精通した観察者」は経験のなかでつねに練り上げられながら存在しなければならないし行為の推進力とはならない。スミスにあっては推進力は、むしろ、「貧欲と野心、富や権力や卓越の追求」といったヒューマン・ネィチュアなのである。社会的地位や富をある程度の熱心さで追求しない人物は精神が卑劣であるようにみえるとさえいう。富や名誉の追求は、自然がこのようにして、われわれをだまして社会的に大きな効用を産むと考えられている。自然の欺瞞について「人類の勤労をかきたて、継続的に運動させておくのは、この欺瞞（deception）である。最初に彼らを促して土地を耕作させ、家屋を建築させ、都市と公共社会を建設させ、人間生活を高貴で美しいものとするすべての科学と技術を発明改良させたのはこれである」[17]という。歴史におけるアイロニーをみているスミスのこの欺瞞の働きはヘーゲルの「理性の狡智」と歴史的社会観を共有しているといってよい。

歴史的社会を総体としてスミスがどう把えているかは「道徳感情論」のみでは十分でない。「諸国民の富」との相互補完的関係で考察さるべきである。この点についてはわが国の『スミス学』には数多くの輝かしい業績がある。[18] 要するに、自然の欺瞞によって、情念につき動かされて社会的諸個人は自己の境遇の改善に力を尽くすのである。このヴェクトルの総和が「事物の自然のコース」として社会の運動法則を産み出す。このようにして社会はまた「第二の自然」とよばれるにふさわしいものとなる。

この「第二の自然」について、スミスは現代の単純な操作的科学主義的見地にくみしているものでないことは注意さるべきであろう。まことに、スミスはマクフィーが言うように、おおくの要素にたいして、つねに、ひとつの総合的体系的説明を求めている総合的思想家（めっにない人物 rara avis）である。[19] いわゆるすぐれた時論家であるとともにすぐれた理論家である。

最後に、自分の理想的な統治計画の想像上の美しさに魅惑されている「体系の人」の項をみる。この人は「大きな社会のさまざまな成員を、手がチェス盤上のさまざまな駒を配置するのと同じく容易に配置できると想像しているように思われる。かれはチェス盤上の

駒が、手がそれらにおしつけるもののほかにはなんの運動原理ももたないと考える。そして人間社会という大きな盤のなかでは、すべての単一の駒が、立法府がそれにおしつけたいと思うかもしれないものとまったくちがった、それ自身の運動原理をもつということをまったく考慮しないのである。」全体を機械論的に把えることの危険性についての警告である。体系の人や立法府の意向と駒の運動原理が一致する場合は良いが、もし両者が対立・相違する場合は社会は甚だしい無秩序の中におち入るに違いないとする。「政策と法の完成についての、ある一般的な、そして体系的でさえある、観念が政治家の諸見解を方向づけるために、疑いなく必要であるだろう。しかし、その観念が要求すると思われるあらゆるものごとを樹立すること、しかもすべてを一時に、あらゆる反対にもかかわらず、樹立することを主張するのは、しばしば最高度の傲慢であるにちがいない。それは、かれ自身の判断を正邪の最高規準としてうちたてることである」[20]この意味で最も危険なのは主権者たる王侯とそれに連なる改革者であるとスミスは言う。これを単に重商主義的政策立案者に対する批判としてすますことができるだろうか。

三

いわゆる思弁哲学者ヘーゲルの考察を「実在哲学Ⅰ（一八〇三／〇四）」の次のことばからはじめることとする。

「労働の分割化は生産物を増加する。留針についてあるイギリスの工場で、十八人が働いていて、各人はこの労働のある特殊な面をそしてただこの側面だけをもっている。一人の人は恐らくピン百二十本を作ることはできないだろうし、一本のピンさえ作りえないかもしれない。十八の各々の仕事が十人に分割されると日に四千本を作る。労働が十八に分割されているとこの十人の仕事で、日に四万八千本を得るであろう。生産物の量が増大するのと同じ比率で労働の価値は下落する。」[21]ヘーゲルの国民経済学研究についてのクロノロギー的追求は差しあたっておくとしても、これはスミスのことばそのままである。数字に若干の差があることと最後の「生産物の量が増大すると同じ比率で労働の価値は下落する」としているところが異なる点である。ヘーゲルはスミスの問題とした世界を論じながら、思弁的世界の構築を目指しているのである。あるいは思弁によって現実世界の把握を試みているのである。さきのスミスの「体系の人」に対する危惧感は「啓蒙の頂点としての絶対自由」[22]についてのヘーゲルのおそれと近いものである。

思弁哲学とはなにか。さし当って、ホワイトヘッドの定式化「経験のあらゆる要素を普遍的・論理的・必然的な体系によって解釈されるように組み立てる努力」[23]を採用しておくこととする。そこで問題は二つある。体系内部における論理的整合性に関するものと、解釈とくに経験に対する適用可能の側面である。

さきにあげたヘーゲルのことばはスミス市民社会の基礎範疇としての労働を体系の中へとり入れる作業行程を示す。さきの分業論にひきつづいて第二に、労働はますます絶対的に生命のない機械労働になること。個人の熟練はますます制限されたものとなり、工場労働者の意識は完全な愚鈍へ引き下げられる。第三に、労働のさまざまな種類と欲求の限りない量の関係は全く見通しのきかない盲目的

依存性となり、その結果、遠隔の作用力が働いてしばしば人間のあらゆるクラスの労働を妨げたり無用のものとする。第四に、自然の同化作用が連鎖の挿入によって大きな快適さを得るのと同じく、労働による自然物の同化の段階も無限に分割可能となって快適さの度合が同時に不快適さを産むことなどがあげられる。極めて洞察的ではあるがペシミスチックな労働観が展開される。諸欲求に対する労働の関係は、貨幣を媒介として、国民のなかに共同性と相互依存性の巨大なシステムを形成する。これは盲目的に原始的な自然力によって動きまわる野性の動物のように常に厳しい統制と抑制が必要となるとされる。[24]

ヘーゲルのこの認識は「人倫の体系」（キンメルレによると成立期は一八〇二／〇三の冬か一八〇三の春）においても「実在哲学Ⅱ（一八〇五／〇六）」においても、最も体系的な「法の哲学」（一八二一）においてもほとんど変らなかったとみてよい。

分業にもとづく労働の生産物は労働する主体にとって「純粋な量となっている。生産物（量）は諸欲求の全体と比例しているのではなく、この全体をとびこえているから、量一般であり抽象体となって……主体の実践的感情に対する意味づけを失って余剰(Überfluß)として存在する。[25]」しかも諸欲求の全体と余剰の全体は、量的には無限に多数の個別者の総和であり、質的には無限に多様な諸性質から構成され、この全体は見透し難い力、予見し難い力となっている。[26]従って、「欲望の体系における統治」（のちに法哲学で市民社会）は「無意識的盲目的全体」としてよりほかにありようがない。盲目的運動を避けるために「欲望の体系としての統治」とは別の統治が必要となる。均衡回復のための統治は「自然が静止的中間点を放棄して」――不作、ある地方のある労働の興隆と他の地方のある労働の過剰・価格下落等を産み出しているのだから静止的中間的均衡を主張しなければならない。「統治は富の不平等とその一般的破壊に対して最高度の反対活動をしなければならない。[27]」

「実在哲学Ⅱ」においても同じく、社会の分裂と困難から統治を導き出す。「商業活動の自由は必然的なものでありつづける。干渉は可能なかぎり目立たぬものでなければならない……なぜならそれは恣意の領域であるから。助けることの出来ないものを助けようとしてはいけない。苦悩している階級を別の仕方で雇用しなければならない。国家権力は普遍的洞察をもっているに対し、個別者は個別的なものの中に埋没している。商業活動はもちろん自然にゆだねられる。しかも貧困の発生と増大という犠牲をともなっている。救貧税と諸施設とが必要となる。[28]」国家権力は社会の各分野が維持されるよう配慮しなければならない。調停、他国民への販路の打開、新しい水路が他人に甚しい不利益をあたえるならその活動をおさえなければならない。ローゼンクランツが伝える救貧税に関する議会の議事録の追求、[29]最晩年のイギリス選挙法論など社会問題に対する関心と古典派の研究に注目すべきである。

「法の哲学」においても同じことがいわれる。（以下「法の哲学」からの引用は本文のあと（Rph. §～）で示す。訳文は大略中央公論「世界の名著」『法の哲学』による）

市民社会の成員は私的人格体であり、その個別性と自然性を陶冶する必要がある。陶冶が私的人格を普遍性へ高める。Bildung こそ

は解放であり、より高い解放のための労働を意味する。「動作のたんなる主観性や欲望の直接性だけでなく感情の主観的な自惚や恣意に対抗するきびしい労働である」(Rph. §187) 労働は市民社会の成員の必須の要件であるとともに生産的労働として「自然によって直接に提供された材料を多様な目的のために多様な過程によって種別化する。だからこの形成が手段に価値と合目的性をあたえる」(Rph. §196) この生産の種別化から労働の分割・分業・単純化・抽象化がひき起こされ、それに応じて依存関係・相互関係がつくり出され、生産活動の抽象化が労働の機械化と機械による労働の代行を産み出す (Rph. §198)。依存関係のなかにある必然性はさきの実在哲学における「盲目の力」と同義であって「普遍的持続的資産 (das allgemeine, bleibende Vermögen)」(Rph. §199) といわれる。各人は彼の教養と技能によってこの資産に参与し配分にあずかり各自の生計を安全にする。そして配分にあずかる可能性は各人の特殊的資産によるのであり、一つは自分の直接的な基礎財産によって、他は技能によって制約される (Rph. §200)。国富論のスミスはここから土地と労働と資本という三つの範疇を出してくるのに対しヘーゲルは身分の区別を、しかも概念にしたがって導出する。「実体的直接的身分」「反省的形成身分」「普遍的身分」である。両者は同じ事情をみながら分析の視角、したがって理論体系が異なってくる。とはいえ、『法の哲学』においても市民社会はそれ自身の内部で人口と産業の発展途上にあり、人間の諸欲求を通じての人間の連関が普遍化し、富の蓄積が増大するとともに労働にしばりつけられた階級の隷属と窮乏が増大し (Rph. §243) Pöbel の出現 (Rph. §244) をみている点でイエナ期のヘーゲルと大局においては異ならない。

法哲学においてヘーゲルはスミスをおのれの思弁的理論体系の中に「組み入れる」ことを企図している。労働と欲望は相互依存的システムの中で「主観的利己心はすべての他人の欲求を満足させるための寄与に転化する」(Rph. §199) と要約し、思弁的立場から国民経済学を次のようにとらえる。

各人の欲求と恣意にもとづく個別的活動と関連して普遍性が台頭してきて、その理性的なものが「有限性の圏」(現実の社会経済生活) に映現 (Scheinen) する。これを把えるのが悟性でありその所産が国家経済学 (Staatsökonomie) である。「もろもろの集団の関係と運動とをその質的かつ量的な現実性と錯綜性において説明すべき学である」(Rph. §189)。

スミスの経済学は悟性的立場において、社会諸集団の運動をその量的質的側面から規定することを目指すものとされる。ヘーゲルにとってスミスは悟性の立場である。とはいえ、両者は多くの点で重ね合わせてみることができる。詳細な比較は割愛するしかないが、スミスの道徳感情論における当事者と観察者の適宜感のなかで良心が出現してくる過程とヘーゲルの精神現象学の教養の項を比較すれば一つの実例となろう。そこでは自己疎外した精神が国権と財富、善と悪、高貴な意識と下賤な意識といった対立抗争をへて互いに他に転換して対立するものが一になる運動が語られた。かたや歴史的な Bildung の過程であり他方は同感による正義形成の過程である。「思弁」といい「経験」といい特有な理論的枠組を意味するので、理論と現実の接点においては対話の余地は十二分にある。

このことは仮説的視点の設定にかかわる問題である。仮説といえば数学的論証の仮説といったことを思いうかべるが、必ずしもそればかりではない。プラントが「メノン」においてソクラテスに徳の問題で紛糾したとき「徳がなんであるか仮説をたててしらべることを許してもらいたい」[30]と言わしめている。あの弁証法的対話の前提条件である仮定である。印象観念の連合原理も同感力をもった社会的個人も自由の自己実現もそうした役割をになっている。しかも対話は見えざる手とか弁神論といった予感に導かれている。

さて、一般に個と普遍の特質と両者の関係が問題となる。

ヘーゲルの個人は、端的に媒介された存在である。精神現象学において「自己意識は他の自己意識に対して存在する。」ここからさまざまなレベルの相互承認の運動が展開され、主体形成の論理と歴史が扱われた。「良心」の項では三つの自我が例示的に登場し第三の自律的人格として把えられた、良心というあり方をする自我も、外化の力が欠けていると、つまり自分を物として存在に耐える力が欠けていると、内面の美しさや純粋さを行動や定在で汚しはしないかと現実から逃避したりすればロマン派の〝あこがれ〟や〝美しき魂〟にすぎないものとなるのであった。それ故相互承認の契機をふくみ自己外化を敢えて怖れなかった自我こそが近代社会を形成する主体である。「こうしたことは古代人たち、プラントでさえもが知らなかった近代の高次の原理である。古代においては美しき公共生活が万人の習俗であり、普遍と個別の直接的統一としての美であり、いかなる部分も全体から切り離されることのない、おのれを知る自己とその表現との天才的な統一、一つの芸術作品であった。だがそこには個別性の絶対的な自己知・絶対的な自己内存在はなかった。プラントの共和国はラケダイモンの国家と同様、こうした自己自身を知る個体性の消滅なのである。」[31]この認識は「法哲学」でも同様である。「主体的自由の権利は古代と近代との区別における転回点」(Rph. §124)である。近代的主体が普遍的社会存在をどう実現するか、近代自然法をいかに超えるかが問題となる。法哲学が抽象法、道徳、人倫の三部構成になっているのもこのことと無縁ではない。近代自然法思想は経験的扱い方(ホッブズ)にせよ形式的超越論的扱い方(カント、フィヒテ)にしろ否定、媒介をへないが故に批判にさらされる。ルソーに対する共感と批判も、自然法思想を批判しつつ自己の体系への組み入れを意図するもので「自然法思想の巨大な尖鋭化」を示しているといってよい。[32]

「現代国家の原理のもつとてつもない強さと深さは、主体性の原理がおのれを完成して人格的特殊性という自立的な極点になることを許すと同時に、この主体性の原理を実体性のうちへ連れもどし、こうして主体性の原理そのもののうちに実体性を保つということにある」(Rph. §266)この媒介はいかにして可能か。経験と思弁の接するところである。ヘーゲルの論理的範疇に即していえば概念の運動形式(個別—特殊—普遍)における媒介項「特殊」の内容を経験の蓄積によって豊かにすることである。社会哲学の基礎範疇としては家族、市民社会、国家という系列における媒語である市民社会を経験的内容として豊富にすることである。スミスにおいては国富論第一篇第一章の哲学者の任務の話が示唆に富む。彼等はなにごともしないがあらゆる事物を観察することを職業とし、そしてそれ故に、

彼らはもっとも隔っている異質な諸対象の力をしばしば結合することができるのである。ヒューム的な観念連合原理を基礎として、類似とか継起などの慣習的な結合の仕方にある種の中断が起ると驚嘆の念が生じる。想像力はこの切れ目を埋めるよう努力して結合を発見する。スミスはヒッパルコス、プトレマイオス、ティコ・ブラーエ、ケプラー、コペルニクス、ニュートンといった天文学史の発展をたどることによって「継起の異常」を想像力によって回復することのケーススタディとした。[33]彼の研究方法と実際上の効用を証明するための適切な例題であった。天文学の理論研究において効力を発揮した想像力が同時に社会の基礎理論となる同感を支えるものとなっている。これがスミスにおける媒介結合の力である。

さて以上によって個別と普遍およびその両者の媒介に関する経験論的アプローチと思弁的体系化のいくつかの側面をみてきたのであるが、問題となる二、三の事柄をまとめておくこととする。

主体把握をどうするか。ヘーゲルにとって主体が何であるか（主体の本質）は主体の諸行為の系列（Rph. §124）であった。諸行為の系列から必然的に主体は過程的に存在するものとなる。近代的主体というとき、歴史的過去において確立された完成態としてあるのではない。実体の主体化もBildung、労働、Formierung、相互承認の闘いなどをくぐり抜けなければならない。主体性の確立は流動的な過程のなかで、その都度、再生産されるものとしてしかありえない。それは個人にとってつきることのない課題となる。しかも、主体的自由の権利は古代と近代を分つ転回点であった。

媒介について、家族が国家の第一の人倫的根底であるように職業団体（Korporation）——Zunft ではない——は国家の第二の人倫的根底すなわち市民社会に根ざす根底である（Rph. §255）。市民社会は万人の万人に対する個人的利益の闘争の場であるとともにこの個人的利益が特殊的な共同の要件・問題と衝突する場でもあるし、さらにこの二つがいっしょになって国家というより高次の見地・規定と衝突する場でもある。個対個、個対共同体、個と共同体対国家といったあらゆる社会諸関係の坩堝、それが市民社会なのである。

市民社会における諸団体に媒介されて国家論は形成される。「特殊的諸圏の権限が認められることによって生ずる団体精神は、特殊的な諸目的を保持する手段を国家においてもつことによって、それ自身のうちで同時に国家精神へと転化する。これが市民の愛国心の秘密である」（Rph. §289）。普遍としての国家は団体に媒介されて成立する。ここでは国家論そのものを論ずる余裕はない。普遍としての国家が再び個別性という姿をとって立ち現われる。一つの円環をなして新たな媒介と高次な普遍の出現を暗示していることを指摘するにとどめる。（1983. 12. 16）

注

（1） Quine, from a logical point of view. 1953. II

（2） Whitehead, Process and Reality. 平林康之訳「過程と実在」一章参照

（3） Hume, Treatise of Human nature, Book I, Part IV, sec. 2.6. 大槻春彦訳「人性論」参照

（4） Deleuze, Empirisme et subjectivité. 木田・財津訳「ヒュ

ームあるいは人間的自然」V章参照

(5) Hume, ibid. Book II. Part III sec. 3

(6) Hume, ibid. III, II, sec. 2

(7) Macfie, Individual in Society. p. 100

(8) Smith, The Theory of Moral Sentiments. (1976, Clarendon Press, Oxford) III. I. 3. 水田洋訳「道徳感情論」参照

(9) Smith, ibid. IV, 2. 3

(10) Smith, ibid. IV. 2. 5

(11) Macfie. ibid p. 61

(12) Hume. ibid III, II, sec 1

(13) Smith. ibid III, 4. 7

(14) Smith. ibid III, 4. 8

(15) Hegel, Phänomenologie des Geistes(hysg. Hoffmeister) s. 425 ff.

(16) Smith. ibid II, ii, 34

(17) Smith. ibid IV. 1. 10

(18) 高島善哉、大河内一男、内田義彦、水田洋の諸著をみよ

(19) Macfie, ibid. p. 91

(20) Smith, ibid. VI, ii, 2. 16

(21) Hegel, Jenenser Realphilosophie I 1803/04 (hrsg. Hoffmeister) s. 239 以下 R-I と略記

(22) Hegel, Phänomenologie des Geistes. Die absolute Freiheit und der Schrecken.

(23) Whitehead. 前掲書一章参照

(24) Hegel, R-I. s. 239

(25) Hegel, System der Sittlichkeit(Lasson)s. 438 以下 S.d.S. と略記

(26) Hegel, S.d.S. s. 492

(27) Hegel, S.d.S. s. 493

(28) Hegel, Jenenser Realphilosophie II 1805/06 (hrsg. Hoffmeister) s. 233 以下 R-II と略記

(29) Rosenkranz, Hegls Leben 中埜肇訳「ヘーゲル伝」フランクフルト時代の政治研究の項参照

(30) プラント全集9巻（岩波）p. 296

(31) Hegel, R-II s. 251

(32) Riedel, Natur und Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie Hegel-Studien Beiheft ll, s. 374

(33) A. S. Skinner, A System of Social Science. Papers Relating to A. Smith Clarendon Press. Oxford (1979) 田中他訳「アダム・スミス社会科学体系」第二章参照

（たての・つぎお　茨城工業高等専門学校教授）