

ヘーゲルの法・国家論における意識形態と論理：精神の自己疎外と国家の必然性の論証

竹原, 良文
九州大学法学部教授

<https://doi.org/10.15017/1476>

出版情報：法政研究. 31 (1), pp.1-26, 1964-08-15. 九州大学法政学会
バージョン：
権利関係：

ヘーゲルの法・国家論における意識形態と論理

——精神の自己疎外と国家の必然性の論証——

竹原良文

- 一、経験論批判と論理主義
- 二、精神過程論
- 三、意識形態と客観的相関——主と奴——
- 四、国家の本質の論理

一

ヘーゲルの法・国家理論における方法論的立場は、実証的・経験論的見解を全く放棄し、純思弁的・論理的推論に終始しているように見える。彼の論理的体系が形而上学化し、彼自らの意思に反して、その後の科学の発展にとって束縛となったことは否定しがたいところである。しかしヘーゲルの科学論が、経験論・歴史主義を批判した所以のもの、合理主義批判の余りに、啓蒙期における経験論、批判哲学が、感覚・経験を理性の優位におき、真理認識への努力を放棄し、日常の現象的・実用的見解へ後退したことを批判するにあってと言えよう。歴史主義批判の点でも、彼の企図するところは、決して経験的・歴史的事実の無視ではなくて、当時の史学が余りにもその課題を彼らの言う事実の収集と記述に限定しすぎていて、理論的分析の重要性を無視し去ったことに対して、反省をうながすところ

説 論
ろにあったのであろう。^(二)

このような認識論あるいは科学論の問題点は、啓蒙思想の主流となったニュートン・ロック哲学が、一面において経験論的分析方法を強調して、デカルト的先験的論証を退けながら、他面普遍かつ確実明白な命題からの思弁的・演繹的推論が科学的発見に対してもっている重要な役割を指摘して、しかもそれにもかかわらずこれらの方法論上の両側面の正しい関連を把握しえないで二元論にとどまったこと、そこから生じている。ロックによれば、科学的認識にとって、実験・観察あるいは歴史は内容・素材を提供する点において欠くことのできないものであり、また経験それ自身はなるほど単純な判断と意見を与えはするけれども、知性と確実性を認識に保障するものでは決してない。ことに実験・観察の手段に乏しい倫理学・神学・自然法学に関しては、普遍明白な真理は、抽象的諸観念の關係と連関の中にのみその基礎をもつことができるのであって、これらの諸連関について一般的命題たりうる事項を見出す悟性的思惟こそ、数学的論証にも比せらるべき唯一の方法であって、単純な命題から出発して連続的推論の連鎖により真理の発見と証明に進むことができる。ロックの『政府論』はこのような自然法学の範疇的論証の適用例であった。^(三)

しかし啓蒙思想のその後の発展の中で、経験と論理の二元論は、そのどちらかの側面を強調する相対立する見解への分裂を深めていったように見える。ガッサンデイの自由思想の系譜をひくヒュームの主観的心理学・蓋然論から始まり、コンディアック、エルヴェシウスに及ぶ感覚・経験論であり、他方ドルバック、デイドロの客観的法則一元論の立場からの唯物論の展開であった。この両者の中間的立場にあるヴォルテールの理神論を支持して、グラムベールは経験の重要性を承認しながら、なお感覚から出発する直接的知識とならんで、それらを結びつけ統一するロックの反省的知識を区別し、後者が確実明白な普遍的観念を得る上で重要な役割をもつことを証明しようとしている。科学が成立するためには、ただ経験的事実を集積するのみでは不十分であって、それらを基本的要素に分解し量的に計算

し要素相互間の作用・関係について分析を行なうこと——esprit de calcul——、部分的に得られた特殊法則をさらに一そう高次の普遍的体系へ結合すること——le véritable esprit systématique——に努めねばならないと主張する。^(三)しかし彼のこの見解にもかかわらず、経験と論理を綜合する方法論上の課題が達成せられたわけではなかった。このような啓蒙思想の限界からの脱け道は、悟性的認識能力を日常経験の対象である現象に限定すること、実践的価値の領域に関しては経験知と全く異った独自の目的論的判断方法を承認すること、これら二つの方向に求められるようになった。現象論の限界をこえる本質—物自体の分野について科学的認識の可能性を拒否するカントの批判哲学であり、人間論に関して 理性よりは道徳的情操に優位を置くルソウ・カント思想が このような立場からの先駆的見解であった。感情的直観の役割を理性に対して優位に立つものと評価するロマン思想がこのようにして啓蒙的主知主義にかわって十九世紀初めの哲学思想の主流をなすようになった。ヘーゲルが論理的思弁的方法を特に強調し、形而上学的思考に対して弁証法を採用したのは、喪われた理性の権威を回復し、自然と人間の分裂を普遍的体系の中へ綜合すべき課題に答えねばならなかったからである。^(四)

ヘーゲルは人間論、したがって法・国家論を経験論批判から始めている。哲学的科学との関連を断たれた自然科学は経験科学という名のもとに真実の学である要求を自ら放棄し、経験的知識の集合に満足して、悟性概念の眼界に自らを限定することに甘んじているが、そのことは真の科学の一面にすぎないのであって、『自然法学』もまたこのような批判から始まらねばならない。^(五)『対立が絶対的に、そして純粋な統一すなわち無限性・否定的絶対者が純粋に、内容から区別され向自的に措定されている科学形式』をとる純形式的科学に対して、経験科学は各個体の実在と質的多様性に関する単純な相対的統一の観念のみをもっているにすぎない。^(六)したがって経験科学は本質・必然性に関する科学的認識の前に立ちどまって、現象の世界における部分的法則の記述に自らを限定してしまうのであって、統一的

連関の洞察—本質論は放棄されざるをえない。『…多様な有が経験知 (Empirie) の原理であるから、経験知にとって絶対的な、そしてまた概念上も—この概念によると経験知は単に多者であるが—無限に多い質 (Qualität) の絶対的否定 (Nichts) に進むことは、経験知には拒絶されている。それ故かの本源的统一は、そのなしうる限りでは、単純な少数の質のみ意味しうるにすぎないのであって、この少数の質でもってその他の質を認識するには十分でありうると経験知は信じている。このようにすればおおかたの恣意的・偶然的と考えられるものは消滅し、多様なものうち最少限必要な数のものが定立されるとするかの観念は、経験知にとっては、自然学においても人文学においても、カオスであって、後者の場合このカオスは、あるいは空想的な存在像のもとにむしろ自然状態として、あるいは経験心理学によって人間のもっている諸能力が数えあげられ、むしろ人間性・人間規定として表象されている。このようにして一方では即自的に直接必然的であり、絶対的であると主張されるところのものが、同時に他方では実在ではないもの、ただ空想されたもの、思想の所産—ここではフィクション—あそこではただの可能性—として承認される。これはもっともはなはだしい矛盾である。』啓蒙的法理論のおち入った思想上の分裂をヘーゲルはこのように鋭く批判している。経験知と不可分の史学についても、このような経験的知識は実は範疇的知識—何が正しい事実であるか—を前提として始めて可能であって、経験的事実を確認する追思惟 (Nachdenken) が要求されている。^(八)

しかしこのような批判は経験論の一面性に関するものであって、経験論批判が直に認識論における感覚・経験の否定を意味するものでないことは、ヘーゲルが学的経験知 (経験論) と純粋な経験知とを区別して、後者は科学的認識にとって重要であることを強調していることからうかがいよう。^(九) 彼はむしろ経験論の否定から生ずるおそれのある形而上学への後退の危険性に留意するよう警告している。『このような哲学的思考が経験に向わねばならないことを経験知は正当にも要求している。諸原則のがらくたやでっちあげに対して、経験知が自らの強固さをよりどころとして

おり、たとえ明白ではなくても、全体者の直観を根拠とする経験的不整一 (Inkonsequenz) の方が哲学的思弁にまさるとしていることは正当であり、理論・哲学あるいは形而上学と呼ばれるものがなんら応用されず、必要な実用に矛盾すると主張するのは正当である。かように応用しえないということは、かの理論と哲学には絶対的なもの、すなわち実在と真理がない——と表現すれば一そうよいであろう。最後に経験知がさらにかような哲学に対して、その自己に對する忘恩を非難することも、哲学にその概念の内容を与えながら、しかもその内容が哲学によって歪められ逆倒されるのを見ねばならないものとして、きわめて正当なことである。なぜなら経験知は、内容の規定——その本質において有機的・生命的全体者である——を他の諸規定と混乱して結びつけ、その結果かの細分化によって、また本質のない抽象と個別性を絶対性に高めることによって、この全体者が破かいされるから。¹⁰⁾』

経験が理論あるいは哲学と対立するように見えるのは、経験と論理を相互に区別し、対立するものとして把握する啓蒙思想自身の悟性的限界の結果にはかならないのであって、対象知にはかならない悟性から高次の理性的段階へ発展することが期待されるとともに、経験が自身の中に混合された既知の偏見から純化されるときはじめて、科学的認識は経験と論理を自らの中に統一的に綜合することができる。すなわち経験と論理を自らのモメントとして全体性のカテゴリーにより総合的に把握する理性的精神が、両モメントを止揚して普遍的本質認識を可能にするのである。

悟性的認識が経験知にとらわれて、有限な現象の世界に自らを限定し、普遍的認識を放棄するのに対して、理性は無限者・絶対者——自己同一性——をその対象としてもつのであって、範疇的論証のみがそこでは可能であるにすぎず、その意味で先験的である。純粹思惟・純論理は実体・本質の世界において、新しい発見に至る理性的認識方法として、すなわち弁証法的・思弁的段階として、科学論の即対自的領域を形成するのである。このような認識の全過程を普遍的に、それぞれの領域において構成するものが『全体性』のカテゴリーによる論証であるが、この範疇は普遍——

説 特殊—個別の各モメントによって概念が自己内の対立を止揚して自己に復帰し、それら諸モメントを自身の側面として定立してゆく自己同一性の過程全体を意味するのであって、それぞれの認識領域は相結合する鎖の環をなしながらより高次の精神段階へ自らを止揚してゆく。経験知はこのような論理的過程のモメントそのものであり、理性的認識に先行する段階として、それに素材・内容を提供するのである。

高次の段階である自然法学・国家論の領域においては経験知はむしろ没し去って、純粹思惟である哲学的思考すなわち形式的方法が、アプリアリ原理の無限性の側面として優位を占めるようになる。^(一三)各個人の意識—自己意識—精神の過程、すなわち主観的精神の環から遠ざかって、客観的精神の領域へ移行した法・国家の諸規定は、経験的・個別的諸モメントから遊離して、それらと直接的相関関係を失っているところに、^(一四)『法哲学』の方法論が『観念性』(Idealität)の自己展開過程として純論理的に追求せられる理由がある。しかしこのような国家論はヘーゲルの超越的客観精神の論理主義の所産であると言うよりも、各個人の感性的・非合理的実践を媒介として現実のものとなる国家意識の所産が、自らを理性的・合理的客観過程として歴史の上に実存せしめていることを分析した結果である。

(一) Philos. des Rechts『法哲学』see' Philos. der Weltgeschichte, Bd. 1. Vernunft in der Geschichte, Einleitung.
『歴史哲学概説』序(『ヘーゲルの思想』)

(二) 『人間悟性論』BK.IV. §172, 『政治論』の編者 P. Laslett は『政治論』と『悟性論』のあいだには何ら関連がないと主張しているが、私はこの見解に賛成しがたい。ロックの『自然法学』は悟性論における他の主要な側面である。(Locke's Two

Treatises of Government, A critical Edition with Introduction & Notes by Peter Laslett, 1960. Introd. pp.

82—83)

(三) Grimsly, Jean D'Alembert, p.263, 268. ダラムベールは自らの体系的精神を、デカルト的体系の精神(esprit de système

) から区別して用いている。

- (四) Enzyklopaedie, Vorbegriff. § B.1.2. §.37~60. [以下En.を略す]
- (五) Wiss-tliche Behandlungssystem des Naturrechts. 1802[Hegels Schriften zur politik u. RechtsPhtlosophie, SS. 329ff.] 平野秩夫訳『自然法学』九三頁 [以下NR.と略す]
- (六) NR., §.333, (訳' 九七一八頁)
- (七) NR., §.338, (訳' 一〇四—一〇五頁)
- (八) Philos. d. Weltgeschichte, Vernunft. S.7 [訳' 『歴史哲学』前出' 九五頁] (以下Ph-WG.を略す)
- (九) NR., §.338, 343. [訳' 一〇四—一一頁]
- (一〇) NR., §.344—345. [訳' 一一五頁]
- (一一) En., §.45—46.
- (一二) 『法哲学』§.279. (学の内在的發展、すなわち学の全内容を単一な概念から導き出すこと) [以下Ph-R.と略す]
- (一三) Ph-R., §.258, 哲学的考察であって、これらすべてのものの内面、思惟された概念に関連している。ルソウの普遍意志はまだ悟性の限界を出ないけれども、法・国家の哲学的考察の重要な要素となっている。

二

このようにヘーゲルの法・国家理論は、経験論的現象論から去って、思弁的本質論へ進み入ることになる。すなわち自然法学の方法—先験的カテゴリーの論証から真理を把握する方法を踏襲しており、各個人の経験・感情・精神はこのような論証から切り離され、それ自体逆に理性的認識の成立のためにはこのような経験的直観は脱却されねばならないものとされている。科学的認識は具体的直接的対象が抽象され、普遍的相関関係として把握されるところに成

説 立するのであって、したがって自己の自主的意識形態に対応する独自の方法論がそこに要求せられている。演繹的形
論 式主義がとられる所以であろう。しかしこのような科学的方法論によって得られた論理的カテゴリーは抽象的観念と

してのみ得られる主観性の問題であるのみでなくして、同時にヘーゲルにとっては客観性における実在の真理の問題
でもあると言わねばならない。人間精神が主観的精神の過程を脱却して、理性的段階へ自らを高めることにより、客
観的精神に転化するところに、法・国家に関する規範関係の価値的認識が成立するのであって、このような正しい本
質認識は同時にあるべき規範的相関関係の客観的現実性を意味している。主観的精神―意識・自己意識・理性は実践
の媒介として働き、エネルギーを客観性に与えることにより、自らを否定して客観の世界に移行する。客観的規範関
係は先験的観念ではなくて、主観的意識形態から源由しながらそれから断ち切られ、客観的意識形態として客体化さ
れている人間精神の一段階以外のなものでもない。ヘーゲルにとって論理の問題は方法論・認識論の問題であると
ともに、人間関係の客観的実在の問題でもあると言えよう。彼において精神過程論は同時に人間関係の必然的客観的
過程論―個人的にも系的にも―である。

ヘーゲルはこの精神過程論を次のように説明している。『……精神は自己を産み出して、自己を真実にあるところ
のものたらしめるものである。従って精神が実現せられるその最初の形象は自己活動にほかならない。精神の存在は
活動態 (Aktusität) である。それは静止的定在ではなくして、自己を産み出して、対自的になり、自己自らによっ
て自己を作っているものである。精神が真実の精神であるためには、自己を産み出したものであるということが必要
である。精神の存在は絶対的な過程である。他のものによらないで、自己によって自己と自己自らとを媒介するこの
過程は、もろもろの区別されたモメントをもち、もろもろの運動と変化とを含み、その時々種々異った規定を受け
ている。故にこの過程の中には本質的にもろもろの段階が含まれている。そして世界史は神的過程の表現、精神がそ

ここで自己自らを、自己の真理を知識して実現する段階的行程の表現である。それらはことごとく自己認識の諸段階である。』⁽¹⁾

彼のこのような精神論は個人的精神の経験論的心理学ではなくして、超越的客観精神の形而上学であるかのような印象を与え、したがって精神過程論全体に、外在化された自然と同じように、理性から疎外された感覚・経験に卑しめられた役割のみを認める神学の外観を強制していると言う批判もなされるであろう。しかしこのような神秘的ヴェールにもかかわらず彼の精神論は心 (Seele)、すなわち個人の自然的精神から出発している点において、啓蒙期の経験論・唯物論と根本的見解をひとしくしていると言えよう。『心…は実体 (Substanz) であり、したがって精神のすべての特殊化と個別化の絶対的基礎であり、それ故に精神は心の中に自らの規定のすべての素材をもち、そして心はこの規定の一貫した同一的観念性にとどまっている。』⁽²⁾ このような個人の心が感覚・感情・慣習などの諸段階を経て意識に成長してゆくことは、経験論の見解と一致している。しかしヘーゲルにとって感覚論に止まることは、啓蒙期の精神論の歴史が示しているように、直接性・自然規定に自ら没入することであって、この見地からは心の内的感覚であるロッキの反省を感覚・経験から構成することは不可能である。たとえ経験のくり返しから心的慣習が生じ、蓋然性に対するヒュームの確信が成立したとしても、それはいまだ確実明白な判断―真理に達しうる主体的思惟的自我の確立にははるかに遠いと言わねばならない。ヘーゲルの意識論はここから出発する。

『意識は反省、すなわち精神の現象としての、精神の相関関係の段階を形成している。自我は精神の自らに対する―ただし主観的なそれとしての、自己自身の確信としての―無限の関係である。自然的心はこの純観念的自己同一性に高められ、前者の内容はこの対自的に存在している反省に対する対象である。純抽象的・対自的自由は自らの被規定性―心の自然的生―を、ひとしく自由なもの・自立した客体として自から追い出し、精神の外的なものとしての客

説 体から自我が知るといふことが現れるのであって、意識とはこのようなものである。この絶対的否定性としての自我は即自的に他在 (Anderssein) における同一性である。自我は自我自体であって、即自的に止揚されたものとしての客観を支配しており、相関関係の一側面であり、全体の相関関係である。^(三)『自ら絶対的否定性として自己の自然規定を外在化し、自らを客観に対立する思惟的主体として確立し、自己の自然的精神活動をも対象化するところに、意識が精神現象として、内容もつとも豊かではあるが、思想もつとも貧困な經驗的自然的実体から離れ去って、内容・思想もつとも豊かな普遍的抽象への否定の第一歩を踏み出すのである。自由自主な人間としての自覚がまづここで到達されている。』

認識主体としての意識一般は主客の対立にもとづくけれども、この場合主観は何ら自主的実践主体としてではなしに、ただ対象としての客観の変化に対応しそれに拘束されたもの、主観||客観の関係に自らを固定し、対立・区別に限定された有限—例えば二律背反—に執着して、自我と他在の両側面の自立と、それら両側面の対立がその中で止揚されている同一性ととの矛盾を解決しえない悟性の限界に当面してしまう。^(四)主知的認識の立場に自らを限定して、各人の主体的・実践的働きかけの知性に対してもつ役割を否定するところに、意識一般の狭隘さがあると言わねばならない。

対象知の限界を明かにし、認識の実践的主体性・個別性の側面を指示する精神過程が自己意識である。意識一般にとって客観的存在自体と考えられているところのものは、実は個別的意識に対してあるところのものである。『意識の真理は自己意識であって、後者は前者の根拠である。したがって実存においては他の対象のすべての意識は自己意識である。私は対象を私のもの(すなわち私の表象)として知っている。すなわち私はその「対象の」中に私を知っている。^(五)』私||私として表現される自己意識は、対象に対して積極的に働きかけ(実践)、客観を止揚して自己に合

致せしめようとする主観的抽象的自由であり、衝動の自己確信である。^(六)そこにフィヒテ的自我が想定されている。

自己意識の直接性は個別者と欲望 (Begierde) であるが、しかしその故に個人对个人に対する関係において自主的個別者は自らの自立性を保持しえないところの矛盾におち入って、特殊者としてのみ存在せざるをえないという自己意識の分裂に当面せざるを得ないし、無限に欲望を追求する点において客観・物からの拘束のもとに置かれざるをえない。^(七)『自らの本性として自己止揚する弁証法はここでは私のかの実践として実存している。与えられた客観はここでは主観的に定立されるとひとしく、主観性もまたその一面性を外在化せられて自ら客観的となる。^(八)』欲望の無限の追求は客観的には破滅的であるし、主観的自主性は他の人に対する関係において現実的には自ら分裂して他者としてあるかぎりにおいてのみ自らの生を維持するところのものとなる。このような人間の自己疎外の観念は自由自主的人間の意識を前提とするものであるが、このような観念はすでにデイドロの『ラモーの甥』においても、人間が生れながらにして自由でありながら至るところその自由を喪って鎖につながれていることをルソウが主張する場合にも、すでに啓蒙思想に対する実践論的反省として明かにせられていたところであろう。^(九)

このような自己意識の直接性における矛盾は止揚せられて『承認する自己意識』へ移行する。『∴自己意識の個別性の止揚は最初の止揚であった。それは同時にただ特殊者としてのみ規定されている。―この矛盾が自らを自由な自我として示し、他者それ自体に対してそこにあるとする衝動―承認の過程を与える。^(一〇)』生に拘束せられた自己意識は、直接的に他者の他者に対する関係として、すなわち特殊者として物に拘束されたものとして、自立的我として私の私に絶対に対立する客体として相互に相関関係をもつところの自己意識を一方の極とし、自由な普遍的自我を内容とする自己意識を他の極とする自己意識へ分裂せざるを得ない。「両力の遊戯」の過程がこの両極をめぐって現れるわけであるが、そこに生死の戦いと主奴の相関関係として現れて来ることは後に述べよう。

しかしこのような対自的自己意識は全く偶然的恣意的であって、その相関関係は自然生長的「欲望の体系」を形成するにすぎないのであるが、それが即対自的普遍性・必然性へ自らを止揚することによって、単なる可能性を普遍的現実性にアプリアリに転化する理性知に到達することができる。すなわち普遍的自己意識の段階であるが、それは他人の自己の中に自己自らを肯定する知であって、欲望を否定することによって、各人の自主自由な普遍的存在——人(Person)——を自分が他人の中に承認し、逆に自由な他者の中に自由な自我が承認されていることを知るのである。かくて意識は理性へ移行することによって、主観的精神となるのであって、普遍的自己意識は家族・祖国・国家の本質的精神の実体的基礎をなしている。^(二二)このような主観的精神こそ、農民・実業階級のような物に拘束された奴の意識に対して、普遍的階層——官僚——がそれに従って自らを教養して行くべき理性知にはかならない。ヘーゲルの心理学(形而上学的)はこの精神の能力・普遍的活動の考察である。^(二三)主観的精神は意識の前提・抽象から解放されて理論的思维的の自由を自らに回復し(理論的精神)、ついで主観的意志から解放されて自らを現実性とする意志(実践的精神)として、自由精神の段階に自ら進み入る。『：即自的にある意志の規定は、自由を形式的意志において実存にもたらすことであり、同時に形式的意志の目的はその概念で充実されること、すなわち自由を自らの規定性——内容・目的ならびに自らの定在にすることである。この概念・自由は本質的に思惟としてのみある。自らを客観的精神となす意志の道は、自らを思惟する意志に高めること——自らを思惟するものとしてのみ、それがもちうる内容を自らに与えることである。』^(二四)恣意的意志として自由たらしんとするのではなしに、思惟によって必然性を追求し、その中に自らの現実性を実現する自由意志として、主観的精神は客観的精神へ移行する。

このように客観的精神は抽象的・超越的理念の自己展開過程と言ったようなものではなしに、個人の精神過程と密接に関連し、客観的必然性に対する歴史的透察に対する自覚、指導的理念——民族精神・時代精神——への真理把握とし

て現実のものとなってくる。客観的精神の個人的精神に対する関係についてヘーゲルは次のように述べている。『各個人は自己の民族の一定の発展段階におけるその民族の子である。何人も大地をとり越ええなると同様に、その民族精神をとりこえることはできない。^(二四)』世界史の過程は個人の衝動・激情を自らの手段とすることによって、理性の奸計として、その必然性を形成して行く。精神過程論は、個人的精神に荷われた歴史的必然がそれ自体理性によって正しく認識され、個体的にも系的にも現実のものとしてされる過程を意味している。したがって客観的・歴史的過程の分析は、精神現象の分析と総合の過程に対応するものとして論理的に把握されている。

(一) Rh-WG.S. 52. (訳、一三五頁)

(二) En. S. 389.

(三) En. S. 413.

(四) En. S. 414.

(五) En. S. 424.

(六) En. S. 425.

(七) En. S. 426.

(八) En. S. 427.

(九) セイバインは、カント・ルソウの思想が十九世紀的人間論の先駆であることを指摘している。(Sabine, History of Polit.

Theory. p.487—488.) また河野健二、『ルソーにおける疎外と自由』(『フランス革命とその思想』前編、第一章)はこの点を鋭く指摘している。

(一〇) En. S. 431—435.

(11) En. §.436.

(12) ヘーゲルの心理学は、心—意識—精神のうち、前二者を人間学の対象とし、精神を心理学の対象としている。経験科学としての心理学は、本質に関する把握に欠けているという立場から、きわめて哲学的にそれを構成している。En. §.444. Anm.

(13) En. §.459.

(14) Ph-WG. S.73 (訳、一五四頁)

三

前に述べたように実践的自我としての『承認する自己意識』、生と死の戦い、主と奴の関係は、法的・国家的相関関係を分析する上に重要な要素、もっとも原初的意識形態として注目すべき事項であって、ここにこれらの範疇を検討することも無駄ではないだろう。

『承認する自己意識』は、自己意識に対する自己意識であり、直接的には他者に対する他者として規定を受けている個別性であり、欲望である。個人の実践的自己意識は、全く主観的・抽象的にのみ普遍的・自主的であるにすぎないのであって、このような個別性を止揚して実存する自己意識は特殊者として、すなわち疎外された自己意識の他者として規定される。私の自己意識である点では統一であるけれども、分裂と対立の規定を受けており、両極化した側面であって、それぞれ自立化した自己意識として現れている。自由自主な普遍的意識の主体として実存者は存立することを許されないものであって、自由な人間像は単に抽象的形而上学的意識の中に存するに過ぎない。現象としての自己意識はむしろ普遍性から疎外されて、他者の他者に対する関係、特殊性としての欲望の他の欲望に対す関係としてのみ実存している。この『承認する自己意識』の過程は二重の運動として規定を受けている。⁽¹⁾

『それ〔承認〕は自己意識に対する自己意識であるが、それは自己の外に出ている。このことは二重の意味をもっている。第一に自己意識は自らを他の本質として見出し出しているから、自己自らを失っている。第二に自己意識はまた他者を本質として見ないで、自己自らを他者の中に見ているから、同時に他者を止揚してしまっている。』自己意識は対象に働きかけ自らを外化することによって、物質的自然的規定を受けとり、特殊者として自己疎外することによってのみ、欲望の欲望に対する相互関係の一方の極として自らの承認を求めることができる。しかしこの承認は対象化された物を媒介とすることによって、他者の側にも同じ承認の過程が行なわれることを前提としてはじめて、他者の中に自己の欲望の満足を達成しうる条件を満たすのであって、他者の他者に対する両極からの相互の運動―二重運動が『両力の戯れ』の過程として現れてくる。

しかしこのように外化された他者の他者に対する承認の二重運動は、他の側面において他の人の中にも自由な自我たらんとする自己を、自身の中におけるとひとしく承認する運動と不可分であって、外面的自己意識の形態の背後に内面的に自由な自我たらんとする自己意識と疎外された他者との矛盾を止揚しようとする衝動が作用しており、一つの生死をかけた戦いが行なわれている。私が自己意識の直接性・自然性(意識一般)に拘束されているかぎり、私は私として自立した自己意識に達することができない。私が自らこの直接性を止揚して、私の自由に定在を与えるかぎりにおいてのみ、私は独立自存の自我として承認を受けることができる。この戦い、すなわち生に向う自己意識と自由を目ざす自己意識の戦いは生死をかけた戦いとならざるをえない。自立した意識形態は個体として現れてくるけれども、自己と他者は自らを純粹な対自存在として証明していない。すなわち各自は自分が自己意識の純粹抽象であることを自らの行為によっても、他者の行為によっても二重に証明せねばならない。この証明は自分が対象的存在の仕方(三)の純粹な否定であること、すなわちいかなる限定的定在にも拘束されていないこと、生に執着していないことを示

説 することである。相対立する自己意識の關係は、生死をかけた戦いによって互いに他に対し自らの眞理性を示すという
論 ことである。眞に自由であることを己の生をかけて証明することである。

しかし自己の他者に対する死を目ざす戦いにおいて、他者の否定は同時に自己の否定におわらざるをえないし、特殊者の本質的モメントの消滅を結果するようになるだろう。自己意識は純粹抽象とともに生がひとしく本質的であることを承認するようになる。純なる自己意識に対して存_す、意識、物一般(Dingheit überhaupt)の形態における意識、他者に対してある意識が現れてくる。あるいは自己意識の直接性は自己意識の標識と手段として、固有の自己感情・他者に対する自己の存在及びこの存在を他者に媒介する關係を自己意識に与える。すなわちこの相対立する意識形態の一方は、自立した意識であって、自己の対自存在を本質とし、他方は自立していない意識であって、生すなわち他者に対する存在を本質としている。前者が主(Herr)であり、後者が奴(Knecht)である。^(四)ヘーゲルはこの主奴關係について次のような説明を与えている。

『主は自立的意識であるが、他の意識―自立した存在・物一般と綜合されていることを自らの本質とする意識―によって媒介されている。主は欲望の対象である物と、物的であることを自らの本質とする意識の、両モメントに關係している。主は(イ)自己意識の概念として自立的存在の直接的關係であり、(ロ)同時に媒介として、すなわち他者を通してのみ自立的である対自存在としてあるのであるから、主は(一)直接的に両モメントに、(二)他のモメントを通じて夫々各モメントに間接に、關係している。主は自立的存在を通じて間接に、奴に關係している。なぜならまさにこの自立的存在において奴は保持されているから。自立的存在は奴がかの戦いにあたって脱却しえなかつた―それ故に自己を物的であることの中に自身の自立性をもっている自立的でないものとして証明した―鎖である。^(五)』

しかし欲望の満足すなわち物の享有(Genuss)を追求する主と、物に働きかけそれに拘束されている奴との対立

は、自立した意識形態として個別者である物に自らを刻印し、主から遊離して主奴の関係を逆倒するようになる。

『従って自立的意識の真理は奴としての意識である。勿論この意識は始めは自己の外に出ていて、自己意識の真理ではないように見えるけれども、しかし主がその本質は自分がそれであろうと欲するところのものは逆のものであることを示したと同じように、奴と言えども完成においては、その直接的であるものの反対のものとなるだろう。奴は自らに引きもどされた意識として自己に入ってゆき、真の自立性へ帰るであろう。』^(六)

このように逆倒され物に自らを刻印した自己意識こそ利己を無限に追求するブルジョア的意識形態であって、「欲望の体系」としての市民社会の観念の根拠を与えているところのものである。ヘーゲルの人間像はここでは普遍的個別者を止揚され、物に媒介された対立と結合関係を基礎とする、疎外され、区別された多数の特殊者―経済人―として現れている。自らの消費を目的としない、他人のための労働(奴)が物に形象化され、商品に転化して、それを媒介とする交換関係―価値の二重形態―を通して自己(主)に復帰して、自己の欲望の満足を得る相互承認の過程が偶然的・恣意的に多数特殊者の相関関係を複合化し、総計させるところに、外面的な一つの有機的体制の形成が現象するのである。ヘーゲルにとってかような市民社会は逆倒された現象形態であってなんら本質ではないところに神学的神秘主義が存している。しかしこの承認する自己意識、主と奴の関及及びその転倒された意識形態の中に公的関係―国家形成の謎をとく鍵があるように考えられることは否定されないだろう。奴に対する主の本質が神的絶対者、普遍的自由にアプリアリに求められる神秘主義の危険性があるとは言え。

このような市民社会においては、自らを形成し教養を得ようとする自己意識は転倒された奴の意識を自らの実体として現実化しようと努力するのであるけれども、この疎外された精神の世界においては自己意識の分裂が支配するのであって、普遍的精神は失われている。国家への奉仕はある個人にとって高貴な精神であるけれども、他の個人にと

説 論 については下賤な意識である。高貴な精神はへつらいに転化するし、下賤な意識は反抗―分裂の辞―へ転倒される。富はある人にとって善であるけれども、他の人にとっては悪である。教養の精神は絶対的普遍的逆だちであり、疎外であつて、権力も富も、善も悪も、高貴も下賤もいずれも真ではなく、すべてのモメントは互に他に転換し、自らの反対物である。(七)

しかしこの承認の過程においては、特殊的個人対特殊的個人、転倒されて主となつた奴の奴に対する関係の中に、承認する自己意識の形態を止揚して、普遍的自己意識すなわち理性へ移行しようとするモメントがそこに含まれていると言えよう。物を媒介とする他者対他者の関係は、暴力による物の強奪を排除して、相手である個人の主奴関係を承認する相互の二重の行程を前提としている。主の奴に対する支配を承認しないかぎり、つまり物を所有する主体の支配（権利）の承認なしには、相互の交換過程は成立しえない。しかしこの場合の承認は単なる偶然的事実―支配すると言う―の承認であつて、いまだ普遍的承認―権利意識ではないけれども、奴を通して主の承認に至る過程が相互に進行しないかぎり、死に至る無限の過程を避けることはできない。主と奴の意識の分裂はこのような矛盾を止揚することによって普遍的個別性―権利主体としての人格に復歸することができ。しかし権利主体の承認は、市民社会の関係の中では自然必然的に外面的のみ形成せられるとは言え、普遍的には完成せられてはいない。そこに市民社会が全体性のカテゴリーによって公的組織、国家体制（憲法）へ移行すべきモメントがあると見えよう。ヘーゲルはこの点について次のように説明している。『承認の戦いと、主への服従は、国家の起源としての人間の共同生活が出現した現象である。この現象における根拠である暴力（Gewalt）はそれ故権利の根拠ではない。なるほど欲望と個別性へ没入している自己意識の状態の、普遍的自己意識の状態への移行における必然かつ正当なモメントではあるけれども。それ〔暴力〕は国家の外面的、現象的起源ではあつても、その実体的原理ではない。(八)』

主奴の相関関係が外面的共同性に達するとともに、主が奴の中に自己の個別的、対自存在の妥当を直観し、奴が欲望の直接性を止揚して、この外化と主の畏怖の中に知の原理を見い出すところに、承認する自己意識の普遍的自己意識への移行が始まり、無限に自由を追求する理性が意識一般と自己意識を綜合するところに、国家の精神原理が成立する。^(九)

- (一) En. §.430 [前出]
- (二) *Phaenomenologie des Geistes*. S.141. (訳' 一五二頁) [以下Pha-Gと略す]
- (三) En. §.431, §.432.
- (四) *Pha-G*. S.142. (訳' 一五六頁)
- (五) *Pha-G*. S.146. (訳' 一五八―九頁)
- (六) *Pha-G*. S.147―8. (訳' 一六〇頁)
- (七) *Pha-G*. S.351f. (櫻山欽四郎、ヘーゲル精神現象学の研究、四一九頁以下参照)
- (八) En. §.433. Anm.
- (九) En. §.435, S.436.

四

ヘーゲルは国家・法の意識形態の形成を、客観的精神・理性的意志の過程に求め、その内容が自己意識と質的に異なる超越的絶対者―キリスト教的精神あるいはプラトンの正義の古典的理念―に無媒介に表現されようとしているように見える。主観的精神が主観性を脱却して客観性を得る過程は、卑しめられた主観精神が高貴な客観精神の前に拝跪

し、賤しい市民社会の上に崇高な国家がそびえているように見える。しかも形式上主観精神と客観精神との関連について特殊と普遍の弁証法的過程の説明が与えられているだけで、主観精神と全く断絶された異質の精神原理が、自由の意識形態こそ究明さるべきであったにもかかわらず、間接的経験・学的知にとって証明済みのものとして、アプリアリに導入されているように見える。『衝動と傾向の形式的合理性は、主観的であろうとするのではなくて、主観性を止揚しようとする主観自身の活動によって実現されようとする、その普遍的衝動の中にのみ存している。：しかしそれ〔真の合理性〕は自己の特殊性と自然的直接性を乗りこえて、自己の内容に合理性と客観性を—ここにおいて衝動は必然的、相関、権利と義務としてあるが—与えようとする精神自身の内在的反省である。この客観化はその内容・相互の相関関係及び一般に真理を示すところのものである。プラトンが示したように、即対的正義は精神的権利のもとにその本分全体を把握するかぎりにおいて、すなわ正義の客観的形態、人倫的生命としての国家の構築の中のみ正しく表現される。』このように国家の内面的原理は意識諸形態の弁証法的過程の分析の結果から論証されるのではなしに、アプリアリな原理が予め用意され、この仮説を論証するために弁証法が逆に援用されている。『法哲学』においてはこの傾向は一そう著しい。

しかし精神論で触れたように、ヘーゲルは主観精神の客観精神への移行過程を精神の諸形態として理解しようとする試みを追求していた。彼は個人意志と理性的意志・客観精神との統一を、内容的には、主観的意志が普遍的に形成した慣習・与論・性格すなわち習俗に求めている。愛国心あるいは民族精神であって、それが国家の意識的根柢を与えている。普遍的人間精神ではなしに諸国民の政治制度のイデオロギー的側面に強い関心を払ったモンテスキューへのヘーゲルの傾倒は、精神論から国家論への彼のアプローチを語るものである。『モンテスキューは彼の不滅の著作を諸国民の個性と性格の直観に基礎づけたが、：規定された法律が由来している理性・悟性・経験は、何ら先験的理性

・悟性あるいは先験的経験：でもなく、全くただある民族の生きた個性―その最高の諸規定が再びより一そう普遍的な必然性から把握さるべき個性であることを示した。^(四)『彼が団体意識を実証的・歴史的に把握しようとして試みていることは、政治的与論 (polit. Gesinnung) を形成するものが慣習―従ってまた家族・共同体などの制度―に負っていることを明かにしていること、慣習が個人の心―感情が形式的普遍性を得て現実的心へ発展してゆく一段階を形成することを重視していることから知りえよう。^(五)ただ当時の学問の状況から言って―そして今日でさえこの分析は十分ではないが―共同体意識は思弁的に伝承的古典精神に結合され、個人意識はその中に没入せざるをえなかった。

しかしヘーゲルが共同体意識・国家意識を主観的精神・個人意識から証明しようとする試みを捨てていないことは、さきに述べたように自己意識の分裂と対立、その止揚の過程から個人对国家の相関関係を理解しようとする努力していることから想像しえよう。承認する自己意識、主と奴の意識形態に関して触れておいたように、市民社会における個人の個人に対する交換関係は、疎外された奴の奴に対する関係であって、媒介としての物に対する、転倒されて主となった奴の事実上の占有に対する相互の承認を前提条件として論理的に含まざるをえない。しかし生きることの本質として主たる否定的精神を失い疎外されている奴は、自由な人間としての精神を自ら回復しないかぎり、つまり平等な人格として他者から承認せられることなしには、媒介である物に対する支配を奴に保障し安んずることはできない。しかし物の占有に対する保障は特殊の相関、奴の奴に対する関係の中には自らのモメントをもたない。主と奴への意識の分裂を即対自的個別者としての主へ止揚することのみが主の主に対する平等な人格関係を回復することによって、物への支配を保障することができる。しかし主の自己疎外からの回復は純理念的にのみ可能であるにすぎないのであって、実存として主は生に執着して奴としてのみ相関関係に入りうるにすぎない。

このような矛盾は、主と奴へ分裂した自己意識の他の自己意識に対する相関の中で、奴の奴に対する特殊の相関

と、主と主の共同的・普遍的合一の過程の中で排除されうるにすぎない。個人と個人は疎外されたものとしてのみ社会の構成員として相関関係に入りうる、つまり奴の奴に対する関係を通してのみ相互に関係しうるのであるが、その保障は主からのみ受けることができる。普遍的、主が区別分離されて共通な主として奴の奴に対する承認の媒介として現れてくること、これが奴対奴の関係の本質となつてゐる物に対する占有を所有権に転化する条件である。この論理は商品交換過程における媒介・普遍的価値尺度として同じ商品にはかならない特殊者を転化して貨幣たらしめる意識形態の行程と全く相似している。上に述べた共通の普遍的主の遊離が実存的には第三者として現象してくる。ヘーゲルはこのような第三の判断について次のように述べている。外面における自由の定在としての権利は外面と他の人に対する多者の関係であるが、即自的権利はいまだ特殊的意思であつて、否定的判断としての不法を自身にふくむものであるが、この不法を排除するために、『即自的権利の判断として、事象に利益をもたず、かの仮象〔即自的権利〕に定在を与える力である、第三の判断が要求せられる。』^(六)第三の判断が媒介するものとして異質の普遍的内容をもつた意識形態として現れうるためには、先行条件として自己意識の主と奴への区分と、実存する奴の疎外態が規定されていねばならない。疎外されて奴となつた私は、他の私に対する関係において、第三の判断の中に喪われた普遍的な内容を回復することができる。市民社会的奴の奴に対する関係はこの共通の主を媒介とすることによつてはじめて、普遍的内容を得ることができる。

この第三者は商品⇄貨幣関係と同じく、奴と同じ私であるにすぎないにもかかわらず、奴としての自己意識から自らを回復して主とならねばならず、単に奴の奴に対する偶然的調停者としてではなく、同じ奴の多数の中から出ながら、それから区別された者として、ある特殊な個人に固定される。私と公の意識形態の区別であり、官職の分離である。この分離の精神過程は現実性において実業的階層と普遍的階層の意識形態の区別として現れる。ヘーゲルによれ

ば、与論となっている意識形態は一方では教養へ移行して普遍的階層（官僚）の意識となるのであるが、他方では私の実体的特殊的利益が、個別者としての私に対して、他者||国家の普遍的利益・目的に一致するという意識である。まさにこのようにして他者||国家は、自己に対して他者ではないものであり、私はこの意識において自由を回復するのである。^(七)私の物に対する支配が権利として普遍的承認を受ける意識は同時に反対の行程として第三者の個人の決定に従う義務意識を他の極に形成するであろう。

公と私の区別と個人の官職としての分離が精神の必然的過程として現れてくるのであるが、区別・分離の過程は同時に特殊性を止揚して普遍性へ復帰しようとするモメントを可能性としてふくんでいると言わねばならない。例えば貨幣の商品からの分離は、統一的市場の形成を他の極にふくんでいるし、胎生期における特殊細胞―神経細胞・筋肉細胞・性殖細胞など―の区分は他の極に統一的有機体の形成のモメントをふくんでいる。ヘーゲルはこの特殊者と普遍者の分裂と総合の過程について次のように述べている。『我々はこれまで理念が自己を分裂させて理念とアトム―もっともそれは自己を思惟するアトムである―とに分化するという、理念の分離 (Diremention) の一側面のみを考察してきた。このアトムは一つの他のものに対して存在し、その他のものはこのアトムに対して存在している。したがってこのアトムは活動として、自己内部の無限の不安として捉うべきものである。それは一つのこのもの (ein Dices) として、その一方の側に、その頂点に置かれている。だがそれは同時にまた自己の労働によって一切のものを質料・普遍者の中に作りこみ、一切のものをその中から作り出して、以て絶対的な意志を知識し、遂行するという義務を負わされている直接的なものである。この統一の無限の衝動、分裂を回復しようとする無限の衝動は、理念の分離の他の側面である。有限性一般の立場は、普遍者のもつ諸規定を実現することによってその普遍者を定在させる個人的活動に存する。ここではその側面は、個人が自己の現実的・有限的な意欲を遂行し、自己の特殊性の享受を獲得

説しようとして努力する際の活動そのものである。しかし他の側面は、そこに直ちに普遍的目的、善・法・義務が映りこむという面である。^(八)『論理的には全体性のカテゴリーが特殊性・分裂に対して統合的に作用している方向を同時にもつことを意味している。』

すなわち分離行程は他の極に有機的全体を形成するモメントを内包することを、特殊性と普遍性の自己同一的止揚の過程は現実を示している。特定の個人が官職の地位につく条件は直接的・自然的規定によるものであるけれども、平等な人間関係から質的に区別された公私の不平等関係、公職の区分とそれに対する服従義務の成立の過程は、同時に反対の極に公的共同体とそれに関する公的規範意識の形成過程と不可分に結合せられている。誰がいかなる条件で支配するかを問うことに先立って、論理上このような区分と総合の過程が先行段階として現れてくる。政治権力を権力たらしめるものは、単純な暴力ではなくて、普遍的共同体意識の形成を根拠としていると言えよう。そしてヘーゲルの場合普遍的共同体意識がさきに述べた普遍的精神、民族精神として理性が自ら規定するところのものである。『精神的個体である民族、すなわち内部的に整序されて一つの有機的全体をなしているかぎりでの民族、このものを吾々は国家と呼ぶ。…民族の精神とよばれたところのものはすなわち己が真理に関する、また己が本質に関する民族の自覚であって、それ自身にとって、真なるものとして一般に妥当しているものに関する民族の自覚である。』^(九)そしてこのような精神の荷い手が普遍的階層であり、官職の担当者として自己意識―私を去って、客観的精神―公共精神へおもむくのである。しかしヘーゲルはこの客観的精神を超越的絶対者とするものでないことは、定立された普遍者が歴史の過程の中で特殊者に転化し、否定されることを認めていることから知りえよう。『…一つの人倫的全体はある限られたものなのであるから、それにはそれよりもいっそう高い何らかの普遍的なものがその上にあるのである。このものによって前の普遍的なものはそれ自身のうちで破られる。一つの精神的形態が他のそれへ移ると言う

ことは、先行する普遍的なものが一つの特殊なものだと思惟されることによって止揚されることにはほかならない。この後のいっそう高いもの、いわば前の種のすぐ次の類は、内的には存在しているのであるが、しかしまだ一般に認められ行なわれるにはいたっていないのであって、このことが現存する現実を動揺させ、碎かれるようにするのである。^(二〇)『歴史過程は一方では民族・国家の生活の維持を本質的契機として含むけれども、他の契機は民族精神の現存形態が自己の可能性を完了しつくしてしまい、廃棄せられると言うことである。公共精神はこのような変革過程をたどるのである。公的規範が普遍性を失って特殊性に墮し去るところに、人民の中から出て人民に対立する官職の転倒が始まる。』

政治権力は官職者が普遍的精神に従って行動し、特殊者の私的利益を自己の普遍的利益と合致せしめてゆく活動において、権力として現れるのであって、普遍者が特殊者へ転化し、特殊的利益を普遍的利益と合致せしめないところに、政治権力の暴力への転化が現実のものとなってくる。ヘーゲルの主権概念と君主権の相関関係は、自立的国家体制の形成と他の頂点における官職的君主の分裂と関連して理解されるであろう。彼は君主権・人民主権の観念を批判し、国家人格の自立性に主権の概念を求め、この団体の頂点に君主権が機能的に区別される過程を、官職の分離における二重の形態から理解しているように見える。^(二一)ヘーゲルの主権論・権力論については稿を改めて検討したいと思う。この小稿はヘーゲル国家論に入るためのノートそのものにすぎないことをおことわりしておく。

(一) En. §. 474. Anm.

(二) En. §. 485.

(三) R-Ph. S. 268.

(四) NR. (polit. Schrift.) S. 41. (訳、二二五頁)

説
論

- (五) R-ph. S.268. En. S.410.
- (六) En. §.497.
- (七) R-Ph. S.268.
- (八) Ph-WG. S.71-72 (訳' 一五二頁)
- (九) Ph-WG. S.93. (訳' 一七二頁)
- (一〇) Ph- WG. S.74. (訳' 一五五頁)
- (一一) R-Ph. §.279. 國家の人格 (Persönlichkeit) はただ一人の人 (eine Person) —君主としてのみ現実的であると述べてい

る。