

敢えて問う、「最高の共同体は最高の自由」か

―フィヒテの共同体構想とヘーゲルの批判―

坊 城 明 文

I 序にかえて、問題の提起

一七九六年、フィヒテは自らの「知識学」の原理に基づいて、近代自然法思想の本格的な体系の書『自然法の基礎』を公表した。かれがこの書で提起した法哲学の窮極の目標は、自由な人間共同体の成立の可能性への問い、すなわち「自由な存在者そのものの共同体は、いかにして可能か⁽¹⁾」を問う、実践哲学の核心に触れる問題の形で提示された。かれはこの問いを、新たに構築すべき自身の法哲学の根幹に据えけるとともに、その解決をもって、近代の自由主義的な共同体理論の中心課題としたのであった。

ところで、ヘーゲルがそのイエーナ時代の最初期、つまりかれの『人倫の体系』が執筆される以前の二一八〇一年から二年にかけて、同じく人倫的なものの構成という場面から厳しく批判の対象としなければならなかったものは、ほかならぬ、この既に確立していたフィヒテの実践的な知の体系であった。この時期におけるヘーゲルのフィヒテ批判が、理論面にあつては『全知識学の基礎』に置かれていたとすれば、その実践面での批判もまた、知識学の理論に則って展開されたこの『自然法の基礎』に向けられていた。すなわち、フィヒテ哲学の理論と実践の両面に亘ったヘー

敢えて問う、「最高の共同体は最高の自由」か

ヘーゲルの批判は、根本からして同一の視野に立っていたと言い得るのである。フィヒテに至って、対象世界一般に対する近代的思惟の支配が「絶対的主観性」という悟性の最高の地点にまで到達したと観るヘーゲルにとって、この反省哲学の理論と実践、或いはその論理と世界との規定関係の行方を洞察し批判することの内には、この哲学思潮が自らの論理によって産み出した実践的な自由論の体系への批判もまた、当然、含意されていたからである。

しかしそれならば、ヘーゲルによるフィヒテ批判の本体を、その共同体理論のどこに探り当てることができるだろうか。フィヒテの打ち立てた自然法思想は、あくまでも「自由」を人間存在の根底に据えながらその全面的な開花、実現を共同体に目指した、ある意味で最も近代的な自由論の試みであったとすら言い得るのである。確かにここには、犯すべからざる人格の自由の領域配分の設定において、個人相互間の自由な人格の承認の主張において、或いはまた、この相互承認から成り立つ「自由のための共同体 *die Gemeinschaft für die Freiheit*」⁽²⁾への要求において、近代自然法論の最も核心的な、最も完備した体系的表現が見い出せるのである。そして、かれの実践的自由論の総体を産み出すに至った「法」の内的本質は、悉くその理論哲学に由来していた。すなわち、主観が絶対的なものとして自己を措定するとは、自らに絶対的な自由を承認することを意味するが、その絶対的自由を法的現実の究極の像として最高の共同体と一点に切り結んだ所に、フィヒテ哲学の極めて理想主義的な、かれの言葉で言えば「絶対的共同体 *absolute Gemeinschaft*」⁽³⁾の構想が生れ出たのである。それは、近代的主観がその自己確信の極みにおいて投企した、絶対自由の共同体創設という理念とその現実化への、必然の歩みにはかならない。

しかし、にもかかわらず、ヘーゲルがこのイエーナの初期、フィヒテの純然たる自然法思想に直面して執った態度は、既に共鳴と受容のそれではなく、はつきりと批判の姿勢に貫かれたものであった。いまだ形をとり得ていないとはいえ、やがて現われることになるヘーゲルの人倫的自然の世界と、自由の究極の実現を相互主観的な承認の場に限

定したフィヒテの合目的共同体の体系と、これら二つの異質な体系間には、少くともヘーゲル自身の側からの批判によって、或る混同し得ない明瞭な一線が画されることになるのであり、その批判の遂行によってフィヒテの実践的体系の絶対性の要求を否定し、これを境界づけ、モメント化し、自身の人倫的世界の全体の中に位置づけようとする試みが、大きく見て、自らの人倫的世界の確立へ向けた、ヘーゲルの以後の方法的課題となったと思われる。

このように、フィヒテの「共同体」の理論はヘーゲルにとって、人倫的なものの世界構造に関わる同じ思想圏内にあっただけに、かれ自身の人倫的世界の成立のためには、どうしても徹底的な批判に付されねばならないものであった。ヘーゲルがフィヒテの共同体を指して「悟性的な共同体」と呼び、また、その実践哲学を「原子論的体系⁽⁴⁾」と批判したことは、周知の事実である。けれども、そのどこが「悟性的」であり、「原子論的」であったのだろうか。むしろ問題なのは、自由の最高度の実現という崇高な理念を背負ったフィヒテの共同体の構想が、何故に正反對の必然性の体系へ変質していかざるを得なかったのかという、自由と共同との至高の統一一点からその自己破壊へと転倒する弁証法的な過程に着目することなのであり、その過程に潜み存する転換の必然性を見逃さず凝視することなのではないか。つまり、理念の明るさを裏切つて、やがて「悟性的」と論断される共同体の苛酷な現実が出現するまでの暗転のプロセスを冷厳に見据えることが、大切なのではないだろうか。

われわれが以下、フィヒテの共同体論へのヘーゲルの批判の所在を追跡しようとするのも、次の一つの疑問に支えられている、すなわち、ヘーゲルはこの、いわば近代的自由論のラディカルな現実化の試案とでも言うべきフィヒテの共同体構想の、いかなる点を捕えて批判せねばならなかったのか。――確かに、生来のジャコバニストたるフィヒテこそは、ルカーチの指摘にもある如く「革命的自然法の哲学的完成⁽⁵⁾」者の地位にあって、その榮譽を恣のままにして然るべきなのである。しかしヘーゲルはこのイエーナの時期、フィヒテへの鋭利な批判を敢行する中で、いかなる思

敢えて問う、「最高の共同体は最高の自由」か

想の境涯に立ち、既にして何事を察知していたのであろうか。われわれは、フィヒテ哲学において露わになった端的な主観性の原理、その個的人格としての自立性の蜂起、及び全ての個人の全体的統合へ向けた絶対自由の絶対的共同体形成までの論述を、実際に『自然法の基礎』の中で検討してみなければならない。そしてその上で、ヘーゲルが下した最も早い時期の批判の真相を、特に「フィヒテとシェリングの哲学体系の差異」(以下「差異論文」と略記)の中から剔り出すことによってこの問題の解明へと進んでいかねばならない。

Ⅱ フィヒテの社会的共同存在の目指すもの

「全ての人間が完全になり、その最高の究極目的を獲得できるならば、人々は全て互いに完全に平等になり、ただ一つのもの、唯一の主体となるだろう。人は誰でも社会にあって他者をより完全にし、人間について自分の懐く理想へ高めようと努めるものである。――したがって社会の最終目標は、社会の一切の可能な成員が完全に一致共同することである。……全ての個人が完全な一致共同へと近づくことは統一 *Vereinigung* と呼ばれてよい。だから内は一層堅固になり、外は一層拡大していく統一こそは、社会における人間の使命である。この統一は……人間が完全になることによってのみ、可能である。すなわち自分が他者からの自由な働きかけによって完全になり、自由な存在としての他者へ自分が働き返すことで他者もまた完全になるという、共同の完全化こそが、社会におけるわれわれの使命なのである」⁽⁶⁾。

『自然法の基礎』の公刊に先立つ二年前、フィヒテは、かれの市民社会論の精神を窺う上で極めて重要な文献、「学徒の使命に関する講演」の中で右のように語り、完全な教化へ向けた人間の社会化の意味と、社会において目指すべき人間生活の最終目標とを力説した。かれがここで「社会」と名付けているものは、自由で理性的な人間の行為

に基礎を置く「概念に従った相互作用、目的に適った共同体」⁽⁷⁾のことである。そして、この人間相互の平等の実現を究極の使命として立てられる「合目的的共同体 zweckmäßige Gemeinschaft」の一員たるためには、人間の本質は端的に社会性として把握され、また完全な社会的共同存在としての人間のあり方にこそ、完成された人間の祖型が求められねばならない。この観点からフィヒテは、他者との自由な共同の一員として生きようとする社会的衝動を、人間の根本規定と見なした。

言うまでもなく、フィヒテにとって、かかる人間的完成の場と見なされた社会は、決して自然に成り立ち既に現存している社会ではなく、まして「経験的制約を受けた特殊な社会」——国家のことでもない。かれは両者の混同を厳に戒め、社会を将来、国家に取って代るべきものと考えて、「国家における生活は人間の絶対的な目的ではない。国家は、完全な社会の創設のための手段であって、……自己廃棄へ向っている」⁽⁸⁾と言明している。この主張からも明らかのように、現存する国家を否定、廃絶した後「自由による相互作用」の可能な社会を新たに根底から造り上げること、この理想目標の実現にかけた当為の夢こそは、フィヒテ社会哲学の著しい特質をなす、完全に自由な人間共同体の構想でなければならない。そして事実、かかる共同体は、かれが強調している次のような自由な相互関係に基礎を置く社会の姿であったのである。

「社会的衝動は、相互作用、相互の働きかけ、相互の遣り取り、相互の受動と能動とを目指し、一方のものがそれに対して唯だ受動的にしか振舞えないような単なる原因性、単なる能動性を目指すのではない。それは自由な理性的存在者をわれわれの外に見出し、これらと共同体を作ることを目指す。それは、動物界にあるような従属関係を目指すのではなく、対等関係を目指すのである」⁽⁹⁾。

見られるように、フィヒテがこの講演で語った、相互の自由な関係に立つ共同体のあり方、さらに、かかる美しき敢えて問う、「最高の共同体は最高の自由」か

共同体の理想を実現すべく語りかけた激越な情熱は、かれの実践哲学の生命をなし、その卓越した精神のありかを示すものとも言えるであろう。

ところで、この高邁な理想は単なる願望として希求されるに停まったのであろうか。否、完全な共同即完全な自由の実現という崇高な目標は、その思想の理念性のままに形を与えられ、その理念性の故に体系化されねばならないものであった。そしてこの課題こそが、現実の「経験的」国家を真の社会へと止揚、解消し、あくまでも自由な相互関係に立つ新たな共同体の建設を目指したフィヒテの自然法の中心テーマとなった所以であり、そこに冒頭で引用した「自由な存在者そのものの共同体はいかにして可能か」の解決にかけるフィヒテの大きな思想的抱負があったのである。

そして二年後、かれの共同体構想はかつてない壮大な自然法の体系となつて、現実とその全容を現わした。すなわち、ルソー以来最大の自然法の体系的著述と高く評価された大著『知識学の諸原理による自然法の基礎』の公刊であり、この書で初めてフィヒテは、自由と共同存在との根拠づけの問題に真正面から取り組み、自身の知識学の理論に従つて、論理的に説明しようとしたのである。しかしそれは、いかなる世界をわれわれに開示しているのか。

われわれはまず、自由と共同との完全な一致がなぜ知識学の方法によつて自然法の根本テーマとして浮かび上がつてこなければならぬのか、その経緯を次の三つの根本命題の提示によつて確認することから、始めたい。

(一)、知識学の第一原則―「自我は根源的に端的に自己を指定する」に対応して、自我の原初的な指定の活動である自由、すなわち、自己を指定し同時に自己へ還帰する自我の絶対的自由のあり方が、「理性」と考えられ、この普遍的な理性の活動を自由の根源的主体として法の根底に置くことで、自然法の第一の立場が明確に打ち出されている。「法の概念は、純粹理性の根源的な概念でなければならない」⁽¹⁰⁾。

(二)、けれども、普遍的な理性から演繹された各理性的存在者、或いは各ベルソン（法的個別存在）の具体的な行為の現実では、各々の自己意識の自己性は他の自己意識との必然的な相関関係に組み込まれた「個人」として、或いは多くの理性的存在者の一つとして⁽¹¹⁾、相互主観的な世界内に指定された被制約的存在者である。知識学の第二原則「自我は端的に自己を有限で制約されたものとして指定する」に対応する、自我と他我とのこの相互限定の場面では、「法の概念は、したがって自由な存在者相互の必然的な関係の概念である」⁽¹²⁾。法のこの段階は、各自自己意識が絶対的な自由のエレメント（普遍的理性）から区別され、各自が自己にのみ帰属する自由の個別領域を確保しつつ、他の存在者とせめぎ合って関係している必然的な「対立」の世界である。それは、自由の領域としての世界がいわば自らの内で分割されている、自由のモザイクの世界と言ってよい。

(三)、ここからフィヒテは、法の第三の本質規定として、全ての理性的存在者が互いに他者の自由を尊重し合う、人格の相互承認による全体的な自由の回復を図った。フィヒテにおいて、「法概念の全体的目標、即ち自由な存在者そのものの共同体」⁽¹³⁾と語られ、これを以って法の最後の本質規定とされる所以である。それは知識学で、「有限性一般は止揚されねばならない。全ての制限が消え、無限な自我が一にして全なるものとしてのみ残らねばならない」⁽¹⁴⁾と要請された「最高の総合」の命題に呼応する法の問題でなければならない。

以上の法の三肢構造が示す通り、『自然法の基礎』の最も際立った特徴は、経験主義の自然法とは正反対に、自由の先験的原理から多くの個の自由を導出し、それらの究極の基礎づけとして最後に絶対的自由そのものの確立を共同体に指向する明確な目標と思惟の枠組（同一性―数多性―統一性）とを具えた、極めて論理主義的な自然法の思想にあったということである。だからフィヒテにとって自由の最高の現実化の宿題を担った共同体は、その実現を単に各人の願望や意図に俟つ蓋然的なものであってはならず、確実な実現を見るためには、自己意識の内的な条件から必然

敢えて問う、「最高の共同体は最高の自由」か

的に演繹される絶対的な共同体でなければならなかったのである。そしてそこに、この自然法がもつ独自の論理演繹的な体系性の意味があるのである。

ところで、以上の必然的な法の進展段階を迎える際に特に問題となるのは、法の第二の命題から第三の総合命題へ移行する過程である。法的主体であるベルゾンが各自に固有な領分内に独占的に指定する自由は、端的な自由の根拠を内にもちながら、しかし既に他我を自己の外に指定している相対立した消極的自由、すなわち自由と不自由との矛盾した領域内での不自由な自由である。けれども、人格は本来、どこまでも自由でなければならぬ。自由はこの人格の自由として個別的なものである限り、個人の自由は人格の本質に則して、絶対的でなければならぬ。しかし、個人が要求する本来の完全な自由は、人格相互の必然的な連関という法的現象の第二の圏域に置かれている限りは、互いに抵触し制約し合う不完全な否定的自由に止まっています、そのありうべき全面的な自由の開花は果されぬ。ここから、絶対的であるべき自己の自由と同じく絶対的であるべき他我の自由とが、共に同じ絶対性のままに成り立つ真の自由への視野が開けてこざるを得ないであろう。個の自由の相互妨害の可能性に際して、それ故にこそ全ての個人の真の自由を共同の自由と結びつけ実現せねばならないとするフイヒテの共同体的理念と要求とが生れてくるのは、まさに認識のこの実質においてである。⁽¹⁵⁾

とすれば、かれの法理論の中心課題は、個の自由とその集合たる全体の自由との究極の統合を共同体の中に求め、それによって普遍的な自我の絶対的自由（第一命題）への還帰を指向し、自我の根源的同一性（自由）の再帰的確證を果そうとする、絶対自由の体系的貫徹化の試みにあったと言えるのである。最初に触れた、自由な共同体への問いが問われねばならなかったのも、実はこの文脈においてである。すなわち、「人格はそのものとしては絶対に自由であり、端的に自らの意志にのみ依存しているべきである。（しかし）人格は人格である限り、相互に影響し合っており、

したがって単に自己にのみ依存しているべきではない。双方がいかに共存し得るかに答えることが、法学の課題であって、その根底にある問いは、自由な存在者そのものの共同体はいかにして可能であるか、である。——かかる問いを発しながらフィヒテは、本来絶対的であるべき全ての個人的自由の完全な成就を共同体の目的として設定し、そこに自由の最高の統一を見い出そうとしたのである。そして、言うまでもなく、個人の自由が最大限に発揮される最高の共同体は、それ自身において最高に自由な共同体でなければならなかったのである。

以上の論述からも明らかのように、フィヒテの共同体論は、理性の絶対的な自由から出発し、各人格間の対立によって相互に疎外し合っている個人の自由を再び絶対的に自由な共同体の中で全面的に回復しようとする試みにほかならない。しかしわれわれは、そのような、いわば完璧無比の共同体がその絶対性の要求を貫いて現実⁽¹⁶⁾に成立し得るとするならば、次にそれでは何が、成立の条件として必要なのか、と問うてもよいであろう。この問題に対して注目すべきことは、フィヒテが専ら次の発言に終始していることである。「人格そのものの絶対的共同体が生すべきであるならば、その共同体の全ての成員は（自らの自由の制限という）法を自身に課さねばならない」⁽¹⁶⁾。共同体の自由自体を達成すべきであるならば、全ての個人の自由は、あらゆる他の個人の自由の可能性によって制限されねばならない。また、個人が全て自由でありたいと願うならば、自ら進んでこの法に服さねばならない。なぜなら、「意志のこの制限は、自由な存在者の共同体がなければならぬという理由からのみ」⁽¹⁷⁾なされるからであると。

こうしたゾレンの主張が意味するところを考えれば、おのずと次の断言へ昂揚していくフィヒテの思惟の必然性も、理解できるであろう。「自らの自由を制限する法がなければならぬ。その例外が認められてはならない。また、この法は一旦受け入れられるならば、普遍妥当的 *allemengültig* かゝ無条件的 *kategorisch* に命令するものでなければならぬ」⁽¹⁸⁾。

敢えて問う、「最高の共同体は最高の自由」か

ここに見られるのは、当然ながらもはや個人の自由への配慮ではなく、共同体の自由そのものをいかに確立するか
に思惟の全アクセントを移した情熱、つまり万人の自由の名のもとに諸個人を糾合し統一する主体となつて身を起こ
した共同体の自己主張なのである。——とまれ、個人の自由は眞の自由であるためには、自己を止揚しなければなら
ない。このことを通してのみ、他者との自由な共同に入ることが可能になる。これが、自然法の第三段階に至つて出現
した、自由と共同とをめぐるフィヒテの根本的な見解である。こうして、フィヒテが希求した絶対自由の絶対的共
同体構想は、以上の原理的確認とともに、法による全体的自由の機能化を目指した一貫して揺ぎなき法体系として、完
壁に基礎づけられていくのである。

Ⅲ ヘーゲルの批判の開始と展開

これまで考察してきたフィヒテの自然法の概要を踏まえて、次にわれわれはヘーゲルがこれに對して、いかなる批
判を展開しているのかを、つぶさに見ていかねばならない。フィヒテ哲学の大きな特質をなしているのは、その理論
面に衝動として潜在している一つの「論理」、すなわち、自然或いは客觀世界一般に對する主觀の被制約性を廃棄し、
對立を超えて自我、理性、自由の絶対性を確証する方向へ動いていく無限な思惟の避け難い動勢である。かれの自然
法もまた、その思想の根源には、自由の經驗的な制約を克服して絶対的自由の統一を志向せずには止まない、知識学
以来の理性の宿願とその解決への意志とが、あらわな思惟の衝動となつてゐる。ヘーゲルは、知識学の根本命題を簡
潔に定義して、「自我の絶対的な自己指定、非我の絶対的な反指定、最後に兩者の絶対的な統一」⁽¹⁹⁾ 或いは、「指定作
用、思惟、無限性、ついで存在、對立、有限性と、知に對する兩者相互の一つの關係……兩者の絶対的同一性。この
三つの形式が知識学の全体系を表現している」⁽²⁰⁾と述べているが、『自然法の基礎』もこの知識学の三原則から叙述さ

れている限り、実践知の体系に対するヘーゲルの批判は、既にその理論的方法への批判の内に含意されていたのでなければならぬ。しかしそれでは、フィヒテの理論的体系で最も批判の対象となった点は、どこにあったのであろうか。問題は、自由と自然との対立から両者の絶対的な統一へ向けてなされた、いわゆる「総合のSynthese」の問題でなければならぬ。「差異論文」の第三章「フィヒテの体系の叙述」と題された章の中でヘーゲルが体系上の欠陥を衝いて、ことに問題としたのも、自由と自然との総合のあり方についてであった。

フィヒテの哲学において総合の必然性は、自我と非我の二つの絶対性の端的な対立をいづれも観念的な要素へ貶めることによって、真に絶対的な統一をもたらそうとする思弁的な必要から生じてくる。

「二つの活動そのものの矛盾が廃棄され、観念的な要素から観念的であると同時に実在的でもある真の総合の構成される先験的な統一が要求されるが、この統一を果すのが、第三原則である」⁽²¹⁾。

思弁へのこの要求から自由或いは理性と自然とは、実在的な対立を消失した第三の総合的統一へ構成されねばならない。求められているのは、あくまでも両者からなる「総体性」の再構成である。しかし、対立から総体性への同一性の回復を目指した自由と自然との最高の総合の地点に至って優勢的に出現してくるのは、反省するもの（自由）が反省されるもの（自然）より高次であるとする悟性の反省的契機であり、⁽²²⁾反省を主導とする絶対的自由への活動である。ということとは、自由と自然との対立を、対立が全く欠落 *wegfallt* した最高の総合へもたらした地点で、自由がより高次の勢力と見なされて、全き力を發揮し出すということである。そこに現われ出たものは、否定のイデーと化した無限の自由、言い換えれば自己（自由）であるために他者（自然）を否定しようとする反省の無限性、その無限の否定性の支配でなければならない。しかしそれが、果して「最高の総合」と言えるものなのであろうか。最高の総合とされた地点で自然は、自由によって絶対的な、下位の対立関係に置かれるのである。総合が成就されたのではな

敢えて問う、「最高の共同体は最高の自由」か

い。「逆に体系の最高の総合の不完全さから、対立の絶対性が生じてくるのである」⁽²³⁾。しかも対立関係の決定的な勢位の変化を伴って、である。⁽²⁴⁾なぜなら「最高の総合が期待される所で常に、制限された現在と、その外にある無限性、というアンティノミーが残る」からである。そしてだからこそ、自由は自己であるためには無限に自然を克服していかなければならないのである。否定すべき自然を内に抱えてその絶対の否定を目指す、徹底的で、しかも決して終りようなない自由の自然支配と支配関係の固定化とは、ここから生じてこざるを得ない。

重要なことは、「最高の総合が期待される所で」なお見い出せる反省のアンティノミーから始まって、やがて自然が「本質的に規定されたもの」と化し、完全に無力な存在になり果てるプロセスなのである。「この最高の立場で自然は、絶対的な客観性或いは死せるものという性質をもつ」⁽²⁵⁾。

われわれはいまや、フィヒテ哲学の総合に対してヘーゲルが見抜いた明らかな洞察を、かれの次の言葉の中に見届けることができるであろう。「対立せるものはフィヒテにとって、総合の前と後とでは、何か全く違ったものである」⁽²⁶⁾。総合の以前には関係の両項は、一方が他方でないというだけの端的に対立し合うものであるにすぎなかったのである。しかし、根底において同一性がなく、あからさまな対立からのみ同一性（総体性）の再建に向った総合では、その統一後に、総合されるもの（自然）が総合するもの（自由）に完全に隸属する反省の支配が始まるのである。結果するものを見れば、「最高の総合 *die höchste Synthese*」とされたものが本質的に「支配の総合 *die Synthese des Beherrschens*」であることは、明白である。⁽²⁷⁾

ところで、以上のように自由と自然との対立を統一へと撤廃した上で自然を絶対的に死せるものとして結果させたフィヒテの理論哲学の「絶対的総合」を問題にした後に、ヘーゲルはいよいよ、「概念による自然の従属のこうした関係が一層露骨になる人間、共同体の体系」⁽²⁸⁾への批判的解明に向うことになった。

フィヒテの自然法において理性のア・プリオリの要求から打ち立てられた「自由の共同体」は、普遍意志と個別意志とが一つの完全な総合に到達した、自由の最高の成就たるべきものであり、両者の究極の統一に位置するものであるはずである。けれども、われわれはヘーゲルと共に、次の疑念を抑えることはできない。すなわち、自由と自然との最高の総合の後に一方の他方に対する圧倒的な支配関係が生起し、ために自然が絶対に死せるものに変容し、自由もまた自然への否定的関係にあって無限の主観性へと変貌していかざるを得なかったように、それと全く同じ論理から、この実践哲学の体系においても「共同体（普遍的自由）—個人」が「自由—自然」に関係項として入れ変っただけの、その最高の総合からは、やがて、先と同一の事態が生じてくるのではないか。最高の自由たるべく要請された人間理性の高らかな共同体は、その至高の総合の地点から、一転して、次第に絶対の威力を振り始めるのではないか。問題は、共同体としての全体的自由のために個人の自由を制限すべきであるとする考えから、次に何が生じてくるか、でなければならぬ。

勿論、フィヒテにとって理性的存在者の共同体は、われわれが見てきたようにどこまでも「自由のための共同体」であって、決して個人の自由を抑圧するものではない。また、そうあってはならないものである。むしろかれの意図からして、全く逆であったと言わねばならない。そして確かに、諸個人を真の自由へと誘うフィヒテの共同体は、その目的においても意図においても、ヘーゲルがその本質をいとも的確に表現してみせた次の如き共同体であるはずであったのである。「他者との共同体は本質的に個人の真の自由の制限としてではなく、その拡大と見なされねばならぬ。最高の共同体は最高の自由である」⁽²⁹⁾。

「しかし」とヘーゲルはこの確認の後から、すかさず批判を開始していく。

「しかし、制限されるのが差しあたりは、ただ無規定性と観念的要素としての自由であるために、その考え方によ

敢えて問う、「最高の共同体は最高の自由」か

って共同体の中にまだ直接には圧制が生じていないだけである。けれども、他の理性的存在者の自由が可能であるためには自由は制限されねばならないとする仕方によって、圧制がこの上なく完全な形で生まれてくるのである⁽³⁰⁾。同じ認識をヘーゲルは次のようにも述べている。「普遍的意志との合一 *Einssein* は最高のボズィティヴな一点でなければならぬが、そこから普遍的自由の概念による強制が始まる」⁽³¹⁾。

ヘーゲルが指摘しているのは、全ての個人の自由の条件である共同体、ないしは共同体の自由そのものがいまや、一つの無限の観念となって、支配的な高みに立つということである。ここには、したがって、現実の理念となった普遍的自由が個人の自由を有限な、否定されて然るべきものと見なし、これを克服していく純粋な無限性或いは当為の否定性が出現してきている。つまり、個の自由に対する共同体の自由の支配的な反省関係の始まりが、まぎれもなく圧制の出発点なのである。「すなわち自由は、共同体によって観念的なもの、対立したものという形をなくすのではなく、自由そのものとして固定され、支配するものとならねばならない」⁽³²⁾。この、自由による自由の否定という奇妙な光景を引き起しているのは、普遍による個別の限定という反省的悟性のカテゴリーの支配にはかならない。

総合以前、個別者の自由は、少くとも関係に入ることも関係から離脱することも可能な、その意味では自由な「無規定性」と考えられていたのである。ところがいま、普遍が個別の一切を掌中に収め切った共同体の中では、この無規定性としての自然的自由は、新たに姿を現わした反省の強大な否定性によってそれ自体、端的に敵対せるものと見なされ、総合以前の無規定性を次第に埋め尽されて、ついには「絶対的に規定されたもの」⁽³³⁾となり果てるのである。それは、自然が被ったのと同様の、否、それ以上に苛烈な境遇である。なるほど、フィヒテの共同体の精神を請けて、全体のための、全体による自然的自由の矯抑こそが真の自由の条件だとする見方も成り立つであらう。また、この観点を貫いて、全体的自由のために個別者の徹底した犠牲を要求してはばからぬ無限性の思惟と、そうした思想の

精神の立場に身を置くならば、個別的自由の廃棄は、疑いようのない真実と映るであらう。だが、われわれは問わねばならない。個人は絶対的規定のその境涯にあって、そのときなお自由であり得るのかと。あらゆる個人はそのとき既に、自由に自己を制限する可能性をも権利をも、もはや各自に保持し得ないものとなってしまうている。確かにフィヒテは、各人は自らの自由な決断によってのみ他者との共同に入る、と繰り返し語っていたのである。「しかし、止揚された無規定性は自然法のこの体系の中では、その自由の自由な制限とは考えられておらず、共同体の意志による制限が法に高められた概念として固定されることによって、真の自由、つまり或る一定の関係を止揚する可能性は否定されるのである。生きた関係は無規定的であることがもはや可能ではなく、理性的でもなく、絶対的に規定され、悟性によって固定されている。生命は隷属へと至り、反省が、生命への支配と理性への勝利とを掠奪してしまっている」⁽³⁴⁾。

こうして、最高に自由であるはずの共同体はその統制的理念から限りなく自由を要求し、個人はまた、その理念によって限りなく自由を剝奪されていくという、自由自体の根本的な転倒が生起してこざるを得ない。このヘーゲルの批判の中で最も重要な事柄は、共同体の究極の自由が成り立つと思われた、その時点から始まる個の自由の全面的な根絶の動き、自由自身の反転と自己内分裂、さらには、その支配の誕生および増大等を惹起する、反省の拒み難い進行過程をば見逃さずに洞察することの内にあるのである。というのは、共同体の自由の統一後、露呈してきたものは、帰するところ、「概念一般のもとの自由な存在者の隷属が絶対的な自己目的であり、共同の意志の固定した抽象体が個人の外にあって、これに対し暴力を振う」⁽³⁵⁾という、修復不可能な抑圧体制に固着した、これこそ「悟性的な共同体」の姿であったからである。ヘーゲルがフィヒテ的共同体の批判的解明を行なうにあたって、「概念支配の廻り道 Unweg をとらざるを得ない共同体」と評していたのは、まさにこのような絶対自由の確立と思えたものから一

敢えて問う、「最高の共同体は最高の自由」か

転して、個の自由を共同体の自由の中で禁圧し尽そうとする、概念の総合的支配のプロセス全体を予告して語られていたのである。

勿論フイヒテは、既に何度か述べたように、またかれ自身「学徒の使命に関する講演」で確言していたように、決してかかる支配の共同体を目指していたのではない。一切の支配を脱却した真に自由な共同体の建設をこそ、激しく志向していたのである。最高の共同体が個人相互の自由な関係の成就される最高形態だと信じて、その「絶対的共同体」の確立のための唯一の保障を、ひたすら「法」に求めたのである。しかしそれならばなぜ、最高の共同体の最高の自由という絶対理念が挫折し、全き必然性の体系へと変質したあとで、「これを廃棄し、このような悟性的共同体に代って、理性による生命の有機態を作ることこそ最高の目標とし」⁽³⁷⁾ないのか、とヘーゲルは疑問を投げかけざるを得ないのである。

しかし、絶対の自由たらんとして、事実、正反対の絶対的必然性へと転落したフイヒテの共同体の体制は、以後ますます法への確信に満ちて、その支配の力を強化していく。そしてその最後に結果するものが、アトムの分断させられた諸個人がそのもとでもはや自然な生ける連繫を失って孤立し、しかも「機械」と化した共同体の無限の支配を蒙らざるを得ない「悟性国家」――各人の日常生活の隅々まで監視する警察国家へと画一支配の体制を整えていく共同体の姿にはかならない、とヘーゲルは結論した。そこには、人倫的世界との内なる結びつきを喪失した、生命なき原子的諸個人の存在と、それらの諸個人を上と外とから統括する全体的自由の暴力装置としての概念との支配的な因果関係、および後者による前者の暴圧の一層の分断状況が見られるばかりである。ヘーゲルがフイヒテの自然法をして「実践哲学の原子論的体系」と名付けたのは、以上述べた、絶対的不自由の終焉なき支配を生み出した共同体の最終かつ最悪状態を指して語られている。

IV 人倫的自然の世界へ向けて

われわれはこれ迄、特に「差異論文」に依拠して、ヘーゲルがフィヒテの共同体の成立から崩壊に亘って鋭く追求した支配の生成過程を追ってきたのである。その洞察からわれわれが得たものは、統合から関係へ指定された個別者の、共同的普遍意志による被支配の発生、或いは普遍的自由の名のもとにその要求に反するものを否定する全体性へと転倒し自己を廃棄する、自由そのものの逆説的な事態の認識であった。われわれは、次のいわゆる「自然法論文」においても、人倫的なものの構成を貫く反省の対立—総合—支配的分断の過程と、そこに潜む反転の弁証法とに注視して語ったヘーゲルの同じ批判の言葉に、幾つも出逢うのである。ヘーゲルはこの論文においても、その序文の結びで「無限なるもの、否定的な絶対者を肯定的な有機態へもたらそうとして失敗した」反省哲学の、わけでもフィヒテの自然法を指示し、「批判を免れると信じ、同時にまた絶対の存在と真の實在を所有していると主張しているが、その僭越は大目に見れない」⁽³⁸⁾と言いつけて、批判に赴いたのである。その批判は「観念的なものと実在的なものの絶対的な同一性を口にして、その言葉通りのことをしていない」⁽³⁹⁾として、かれの自然法の体系の中心部に胚胎する自由の自己崩壊の原理を、剔り出したものである。だから、その批判は、総体性の固守とそこから順を追って、始まる自由の強制の弁証法的事態への洞察において、根本的に同質なのである。そして批判を遂行する中からもヘーゲルは、反省の論理と弁証法の本質を把握する確かな端緒を握んでいったのではないだろうか。われわれもまた、最高の統一から最高の対立へと分裂する、実践の世界における弁証法の否定的な事態に着目してきたのである。⁽⁴⁰⁾

しかしヘーゲルは、ここで「差異論文」と同じ批判だけに終始したのではない。むしろ次の課題は、われわれが見た批判の視点を守って、否定的絶対者、或いは反省の純粋な無限性をいかにして自身の人倫的世界の内に包摂し、契

敢えて問う、「最高の共同体は最高の自由」か

機づけるかという方法的課題でなければならぬ。そしてヘーゲルが、近代自然法との全面的な対質を経て、さらに向かうことになったのは、普遍と個別、概念と直観との統一を両者の包摂関係の諸事態として叙述し、最後に絶対的人倫の真に自由なイデーを展開する『人倫の体系』の構想である。それは、人倫の実体たる「民族 Volk」の中に永遠なる生の根底を見て、「個人は人倫において、ある永遠の相のもとに存在する」⁽⁴¹⁾と語られる人倫の形而上学である。個人が「永遠の相のもとで」深々と静かに息づく生きた人倫的世界は、ヘーゲルによってやがてゆっくりと形成されていくであろう。

それはしかし、幾多の思索の曲折を経て、最後に開かれる境位である。その一つの到達点に至るためにも、われわれは否定的絶対者のモメント化に費したヘーゲルの思索の奮闘に焦点を集めて、次になお、この問題を追究していかねばならないのである。

(一九八〇・六・三〇)

註

本論文は『思索』第十二号（一九七九年）所収の拙稿「批判・反省・ニヒリズム―ヘーゲル初期論理学の成立過程をめぐって―」の統篇をなし、その終章結論部より本論へ直接するものである。

引用略号、引用文の傍点強調はすべて原文のままである。

GN. Grundlage des Naturrechts, hsg. v. Reinhard und Hans Jacob. Stuttgart, 1966.

DF. Differenz des Fichteschen und Schellingschen System der Philosophie. (Bd. 2. der Theorie-Werkausgabe, Suhrkamp)

BN. Über die wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts. (Bd. 2. der Theorie-Werkausgabe, Suhrkamp)

(1) GN. S. 383.

(2) GN. S. 390.

- (3) GN. S. 385.
 - (4) DF. S. 87.
 - (5) ルカーチ著、良知・森宏訳『モーゼス・レスと概念弁証法の諸問題』(未來社、一九七二年)一六頁、一三頁。
 - (6) Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. hrg. v. Reinhard und Hans Jacob. Stuttgart 1966. S. 40.
 - (7) ibid. S. 37. (8) ibid. S. 39. (9) GN. S. 319.
 - (11) ibip. (12) ibid. (13) GN S. 320.
 - (14) Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. hrg. v. Fritz Medicus. Felix Meiner. 1970. S. 65.
 - (15) GN S. 384. (16) GN. S. 385. (17) ibid. (18) GN. 390.
 - (19) DF. 56.
 - (20) Glauben und Wissen. (Bd. 2. der Theorie-Werkausgabe, Suhrkamp) S. 407.
 - (21) DF. S. 58. (22) DF. S. 75. (23) DF. S. 61. (24) DF. S. 76.
 - (25) DF. S. 77. (26) DF. S. 59. (27) DF. S. 75.
 - (28) DF. S. 81.
 - (29) DF. S. 82. 「最高の共同体は最高の自由である」——この言葉は本文で後述するやうに、「概念支配の廻り道をとらざるを得ない共同体」の正体を追尋する考究過程でヘーゲルが、フィヒテの絶対共同体の幻想⁽¹⁾を、いわばキャッチ・フレーズの要約、代弁してみせた言葉にすぎず、ヘーゲルの批判はこの確認の直後に、新たにパラグラフを設けて開始されるというのが、この一テーズの文脈的解釈による筆者の見解のすべてである。
- しかし、この命題は「ヘーゲルの自由観のアルファであり、オメガである⁽²⁾」と観取されるのが一般であり、その観点から卓拔なヘーゲル市民社会論を展開された加藤尚武先生の解釈のもつ意味も重大であって、もし先生のこの解釈に立つならば、逆に、筆者の本論文での叙述の全体が解意の根拠を失って一挙に崩壊せざるを得ないことは、明白である。このアンティノミーをいかに解決するか、当該テーズの文脈的解説のあり方をめぐって、敢えてここに「問題提起とせざるを得ないのである。尚、筆者のこの提言に対し加藤先生より、近々の反論の御快諾を頂いたことを、筆者は、有難いことだと思つてゐる。
- (1) ヘーゲルがフィヒテの理論的「総合」に対して下した言葉「eine wohlthätige Täuschung der Einbildungskraft」(DF S. 59) 敢えて問う、「最高の共同体は最高の自由」か

は、そのままこの実践的総合命題についても当てはまる。

- (2) 「ヘーゲル、その思想体系と研究動向」(情況出版 一九七六年十一月臨時増刊号) 廣松渉・上妻精・加藤尚武の三氏による「ヘーゲル哲学の全体像」の第五章「自由論と市民社会論」参照。尚、上妻氏も加藤先生同様、筆者とは正反対の解釈に立っておられる。

- (3) 「展望」筑摩書房、一九七八年六月、加藤尚武「市民社会観の転回——ヘーゲルとスミース」、三二、三九、四一頁参照。

- (30) DF. S. 83.
(31) BN. S. 472.
(32) DF. S. 83.
(33) *ibid.*
(34) *ibid.*
(35) DF. S. 88.
(36) DF. 81.
(37) DF. S. 81
(38) BN S. 439-440.
(39) BN. S. 456.
(40) 反省論理と弁証法および自由の問題については、「思索」第九号(一九七六年)所収の拙稿「ヘーゲル本質論序章(1)——反省論理への問い」の第四章を参照されたい。
(41) *System der Sittlichkeit*, in *Jenaer Schriften* hrsg. v. G. Irtitz. Akademie Verlag, Berlin, 1972. S. 480.

(ほうじょう あきふみ・東北大学大学院文学研究科学生)