

論 説

人間の自由と社会的意識形態としての自由主義(5)

——ホッブズからマルクスへ(5) ヘーゲルの自由論とマルクス——

角 田 修 一

「精神の国は自由の国です。人間の生活を統一するすべてのもの、価値のあるもの、意義のあるすべてのものは精神的なもので、精神の国はただ真理と法の意識を通じてのみ、理念の把握を通じてのみ、存在するのです。」(ヘーゲル、ベルリン大学での講義開始にあたってのあいさつより、1818年)

「共産主義の樹立は本質的に経済的なもので、諸個人が結合する諸条件を物質的につくり出すことである。それは現存する諸条件を結合の諸条件にするのである。」(マルクス、エンゲルス『ドイツ・イデオロギー』1845-46年)

1. ヘーゲルのカント批判における自由
2. ヘーゲルにおける「精神の自由」
3. マルクスのヘーゲル哲学批判
4. 疎外から自由へ
5. 自由論におけるカント・ヘーゲル・マルクス

はじめに

本稿は人間の自由と自由主義をテーマとする一連の論稿〔巻末の参考文献参照〕の続編である。J・ロールズの表現を借りるとすれば、一連の論稿のテーマは「自由に関するリベラリズム liberalism of freedom」である。具体的には、人間の本性とその現実的社会関係(現実性)における政治的・精神的・社会的・経済的自由という社会哲学上の問題と、社会思想の1形態としての自由主義とを区別したうえで、ホッブズ、ロック、ルソー、ヒューム、スミス、J・S・ミル、そしてカントという一連の哲学・思想家がこのテーマについてどのような知的財産を残したか、そしてマルクスはこれらをどのように批判的に継承したのかを明らかにするものである。

本稿(5)ではヘーゲル(G. W. F. Hegel, 1770-1831)の自由論とマルクスをとりあげる。前稿(4)に直接つながる関係で、まずヘーゲルによるカント批判から始める。つぎにヘーゲル哲学における自由論の特徴をまとめ、そのうえでマルクスによるヘーゲル哲学と自由論に対する批判をとりあげる。最後にマルクスの自由論がカントとヘーゲルの考え方を総合し、批判的に継承したものであることをまとめる。¹⁾

なお、主題は自由論であるので、問題の取りあげ方や批判がそこに絞られていることをはじめ

にお断りしておく。²⁾

注

- 1) ヘーゲルについてありうるさまざまな先入観を排する意味で、J・ロールズのヘーゲル評を紹介しておきたい。「私（ロールズ）はヘーゲルを穏やかな漸進的改革に共鳴するリベラルだと解しており、彼のリベラリズムは自由に関するリベラリズムの道徳哲学と社会哲学の歴史における1つの重要な範例だと考える。」(Rawls, 2000, p. 330, 訳下474)
- 2) 一連の論稿は哲学と思想の歴史を扱っている。ヘーゲルによれば哲学史は精神の歴史であり、「思惟の理性における英雄たちの画廊」である。それぞれの形態はその個性と時代とにもとづいて生まれた特殊な発展形態であり、それぞれ特定の位置をもつけれども、その全体が必然的で首尾一貫して進行し、それぞれの学説の原理は減びることなく全体の契機として肯定的に含まれる。哲学史はこのことを実証しなければならない（『哲学史講義』序論より）。

1. ヘーゲルのカント批判における自由

(1) ヘーゲル政治論における自由

ヘーゲルはカントより46歳年下であるが、カントと同時代の人間としてフランス革命を体験した。ヘーゲルが晩年までフランス革命を「輝かしい曙」と呼んだことはよく知られている。『哲学史講義』「最新のドイツ哲学」の冒頭において、ヘーゲルは、フランス革命により開始されたヨーロッパ全体の変革過程とドイツにおける哲学や思想との関係をつぎのように述べている。

「カント、フィヒテ、シェリングの哲学は、革命がドイツの近代精神がどのように前進したかを思想の形式で記録し、表明したものであり、その歩みは思考がつかみとった順序を含んでいる。」

ここに示される「思想がつかみとった順序」にヘーゲルが続くわけであるが、社会革命の進展と哲学・思想との関係をふまえて、ヘーゲル自身も積極的に政治に関する論文を執筆した。カントが亡くなったのは1804年であるが、当時ヘーゲルはイエナ大学にあって（1801～1808年）、有名な「ドイツはもはや国家ではない」との深刻な危機感を冒頭に記した『ドイツ憲法（体制）論』（1799～1802年）を執筆。その後も「人倫」（後述）の立場からドイツの領邦国家と領邦君主制、行政司法当局（magistrat）そして身分制議会（「民会」）のあり方を批判し、それらの制度的改革について論じた。最初はギリシャのポリス（polis 都市国家）における市民の自由と自治に理想をみてその再生を考えていたヘーゲルは、分裂と解体に瀕したドイツを近代的な統一国家に改革するために、既成宗教（教会）を批判、それと結びついた「ブルジョア貴族政治」とさまざまな古い特権を廃止し、団体主義にもとづく選挙制度への改革を主張している。その基礎にはカントの政治論と同様、近代国家の理念にふさわしいのは代議制だとする考えがあった。自由と国家権力の結合をヘーゲルは立憲君主制下の代議制に求めた（金子武蔵）。1830年の七月革命後にもイギリス選挙法改正案に関する論文を発表（1831年4月）し、形式的自由＝個人主義にもとづく選挙権の拡大に反対し、実質的自由のためには王権を強化し、団体主義的選挙制度を採用する必要があると主張している。

カントの『人倫の形而上学』(1797年)は法論と徳論とを区分し、法論を私法と公法とに分けてその中で国家を論じた。これに対し、ヘーゲルは、国家の概念は「彼らの所有物全体の共同防衛のために結合された人間集団である」(『ドイツ憲法(体制)論』)とし、それに必然的な権力組織と、偶然と恣意の領域であるブルジョア社会(die bürgerliche gesellschaft, いわゆる市民社会、以下同様)とを区別する。後者のブルジョア社会は国民の異なる欲望のための自由な活動と自発的意志とによって作りあげられるものである。社会哲学の伝統では長らく国家は社会と一体のもの(「国家社会」)として扱われてきた(イギリス経験論哲学たちの用語ではコモンウェルスあるいは政治的¹⁾社会)が、国家とブルジョア社会とを明確に二分したのはヘーゲルが最初であり、この二分法をマルクスが引き継いだうえでヘーゲルにおける国家とブルジョア社会の転倒した関係を批判したことは言うまでもない。ヘーゲルはこの近代ブルジョア社会における個人主義を「フランス的抽象」とよび、自由のためには「確固たる統治」あるいは「法の支配」が必要であると考え、団体主義の優位と国家による統合、したがって国家から区別された、いわゆる市民社会はその国家に従属すべきであると説くのである(後述)。

ヘーゲルは、カントと同じように、理性的自由にもとづく「自由な意志」を法と国家の理念とする。カントは理論理性の概念把握には制限を設け、その概念内容も乏しく、理論理性と実践理性とを二元的に分離して実践理性の優位を説いたのに対して、ヘーゲルは、対象の理性的認識さらに実践はあくまで概念による把握にもとづかなければならないと考える。これが両者のあいだの決定的ともいえる違いである。さらに、ヘーゲルは、一貫してフランス革命の理念に賛同しながら、政治思想としてはナポレオンに共感した共和主義、ドイツの統一を模索する「帝国愛国主義」(権左 2013)さらに立憲君主制支持と変遷している。政治論は制度(改革)論が中心であり、カントのような哲学的概念を含む包括的なものとは言えない(以上、ヘーゲル『政治論文集』と金子武蔵の訳者解説その他による¹⁾)。

(2) カント哲学における自由と意志の自律について

ヘーゲルのカント哲学に対する批判は、主に『哲学史講義』(1805~30年、ミシュレ編第3部)、『精神現象学』(1807年)、『エンチュクペディ第1部(小)論理学』「予備概念」(第3版1830年)、そして『法の哲学』(1821年)などに見られる。ヘーゲル自身は若い時期にカントから出発し、その影響を強く受けた。その後、カント哲学との対決の中で彼独自の哲学体系を築いていくことになるが、筆者の専門は哲学ではないので、本稿はこうしたヘーゲルの思想と哲学の歩みをたどることはできない。ヘーゲルの哲学体系におけるカント批判の主要な点だけを、それも自由の問題に絞ってとりあげる²⁾。

最初に、『哲学史講義』におけるカント哲学の解釈とヘーゲルによる批判をみてみよう。

ヘーゲルによれば、「カント哲学の真実は自由の容認にある」。そのカントの自由論はルソーと同じ自由の原理を「理論面からとらえたもの」である。ルソーに関する講義の中で、ヘーゲルは、「意志は思考する意志としてのみ自由である」と言い、「自由の原理はルソーにおいて高く掲げられ、自己を無限者と理解する人間に無限の強さを与えた」(HW20, 308, 訳48)と言う。そしてこのルソーの思想が自由の原理を理論的見地の基礎に置くカント哲学への移行を形成したのだと述べている。

カント哲学の第1の途は「理論理性すなわち外的対象に関する認識」の考察であった。第2は「自己実現としての意志」についての考察、第3は判断力すなわち普遍的なものとの個別のものとの統一の考察である。

ここではまず、第2の実践的領域からとりあげよう。ヘーゲルによれば、意志の本性和その原理において、「カントの言う意志は、みずからをみずからの内で規定し、いっさいの法的なものと倫理的なものを自由にもとづかせる、その点で人間は絶対的自己意識をもつ」（Ibid., 365, 訳107）。そこからは実践理性における3つの要請がでてくる。第1の要請は、「道徳的存在として、人間は、意志の自由と自律とを原理とする道徳法則（律）を自分自身の内にもっていることである。なぜなら、意志は絶対的自発性にほかならないからである」。これに対して、傾向性（好み）から採られた経験的意志は他律的で、欲望に規定されるので、「われわれの自然に属し、自由の領域（Gebiet der Freiheit）には属さない」。カントは自己意識にとっての本質、法則やそれ自体として妥当するものを自己意識自体の中に帰着させた。このことは「カント哲学の重大な規定である」。人間の究極の目的は自己の自由という目的以外にはなく、人間は自由を究極の軸として回転するもので、自由が尊重されない限り何らの責任を負わずことはできないという原理が確立されたことは大きな進歩であるとヘーゲルはカントの自由原理を高く評価する。

ところが「カントはこの原理に立ち止まってしまう」。それは、「自由がただそれ以外のものに対して否定的で、何らの束縛もそれ以外の義務をも負わせないという程度のもので、その限りでは無規定で、無内容にとどまっている」からである。つまり、自由の概念はさまざまな特殊規定に展開されない。「原理が総じて形式的であることがカント・フィヒテの原理の欠陥」（ibid. 369, 訳111）であるというヘーゲルのカント批判は形式主義批判として広く流布されていく。

カントの実践理性における第2の要請は普遍的意志と個人の特殊的意志との関係における同一性である。ヘーゲルによれば、その同一性は当為（あるべきもの）あるいは彼岸にとどまるだけで、主観は道徳性において完成に向かって無限進行する結果になる。

実践理性の第3の要請はすべての人間の自由という概念である。カントはここにおいて「世界の究極目的である善の理念」として自由の道徳法則（律）と自然との統一を図ろうとする。しかし、道徳法則（律）は形式的で内容がないので自然と対立する。この矛盾をカントは最高善の思想の中で1つにする。しかし、それは結局、彼岸である思想にとどまり、ただ「あるべき」にすぎない。必然性の法則と自由の法則（後述）とは別だとすると同様、ここでも善と自然とは「二元論」（Ibid. 371, 訳112）に置かれ、絶対善は客観性のない当為にとどまらざるをえない。これがヘーゲルの批判である。

(3) カント哲学の認識論における二元論

ヘーゲルは、カント哲学のたどった第1の途については、それが認識それ自体を考察の対象とした偉大な前進であったと評価する。「認識能力の批判が（カント哲学の）主な事柄である」（HW20, 339, 訳80）。しかし、その理性批判は対象の認識ではなく、認識が超越的にならないためにその限界と範囲を認識することであった（これがカントの「超越論的観念論」の意味であった）。しかも、カントは、カテゴリーの客観的実在性とその普遍性と必然性に反対している。それらは自己意識の中のみあり、その源泉は主観あるいは自我にある。その結果、知は主観的で有限な認

識として固定される。ヘーゲルによればこれは主観的独断論である。

ヘーゲルの『哲学史講義』はカントの『純粹理性批判』の要点を説明しながら、その認識論の粗雑さと二元性を批判していく。その中でもとくに問題にするのは概念と存在との分離である(ヘーゲルは、「表象された百ターレルの貨幣と現実の百ターレルとは別ものである」というカントがあげた俗耳に入りやすい例をとりあげて、人は行為を通じて存在を現実のものにし、同時に表象するものと言う)。「思考や概念は主観的なものにとどまらないで客観的なものになる」というのがヘーゲルの考えである。したがって、ヘーゲルはここでも、カント哲学の究極のところは、主観と客観、概念と実在の「二元論」(Ibid. 361, 訳102)だと批判する。

カント哲学がたどった第3の途または側面は判断力批判である。判断力批判は、自由と自然、理性と悟性、概念と実在などの統一をはかるものである。カントによれば、「判断力とは、一般に、特殊なものを普遍的なものに含まれたものとして考える能力」であるが、それは主として有機的自然物と芸術の美的判定の中に見いだされる。判断は目的あるいは合目的性という普遍概念(原理)によって自然の無限に多様で特殊な形態を統一する。しかし、自然の目的性の概念それ自体は経験からは抽象されず、その客観的実在性は理性からも証明されない。

ヘーゲルはカント哲学のこの面はとくに重大であると考え、カントの叙述を長々と引用し、その中に普遍的なものが特殊なものを規定する「具体的なもの」、その表象をみいだす。ところが、カントは結局、再びそれを主観的なものにしてしまう。そのため、善と現実との統一である普遍的な善は神という第三者に求められる。それは「要請」であり、信仰ではあるが、しかし神は認識されないと云う。

ヘーゲルによれば、カント哲学は結局、バラバラになり、相互に矛盾するさまざまな契機を没思想的に総合する以外の何ものでもない。それは「理性を断念して完成した悟性哲学」であり、「二元論、本質的な当為にすぎない関係、解決されない矛盾で終わる」(Ibid. 384, 訳127)と厳しい評価を下す。

しかし、ヘーゲルは他方で、カント哲学を全体として総括すれば、いたるところで、思考の理念がそれ自体において絶対的概念であり、さまざまな区別、実在性をもつことを見いだすことができる。カント哲学は、それ自体として諸区別をもつ普遍的なものの理念を示し、全体を理論理性—判断力—実践理性の3重のシェーマで貫くだけでなく、認識のリズムにおける一般的シェーマとして、定立、反定立、総合という精神のあり方を樹立した。「それは哲学への絶好の手引きである」(Ibid. 386, 訳128)。したがって、こうした内容を継承し、批判的に、しかもより具体的に展開することがヘーゲル自身にとっての課題になった。

(4) カントの批判哲学における「客観性に対する思想の態度」について

つぎに、『エンチュクロペディ』(1830年、第3版)の「予備概念」をとりあげよう。同書は講義用テキストとして刊行されたこともあって、「エンチュクロペディへの序論」(1~18節)と「予備概念」(19~83節)および「3つの版への序文」は分量も多く、いずれも哲学全体に関するヘーゲルの考えを知るうえでたいへん参考になる重要な内容を含む。

ヘーゲルはまず、思想 *Gedanke* (thought) は客観的なものだと考える。このことを「客観的思想」と言う。そこで、純粋な思想を扱う第1部論理学では、「予備概念」として、それまでの

哲学を「客観性に対する思想の態度」としてまとめて批判的に検討する。「旧形而上学」「経験論と批判哲学」「直接知」の3つがそこではとりあげられ、それらの特徴とヘーゲルによる評価が明らかにされている。

ヘーゲルは先の『哲学史講義』と同様、この「予備概念」においてもカント哲学の要点を的確に説明している。それはカント哲学の理解において役立つ。カントに対するヘーゲルの批判の基本的な内容は先にもとりあげたが、ここでも最大の問題はカントが「思考と存在」あるいは「概念と実在性」とを分離してしまったことにある。（後のF・エンゲルス『フォイエルバッハ論』（1881年）における哲学の根本問題の規定を想起させる。）

そこで、『哲学史講義』の内容と重ならないように、「予備概念」で書かれたカント哲学の特徴づけとそれへの批判をみておきたい。ヘーゲルがカント哲学を評価する内容と批判する内容は当然、表裏一体の関係にあり、ヘーゲルの叙述もほとんどそのようになっているが、ここでは評価する点と批判する点を分けてとりあげることにする。

まずヘーゲルがカント哲学を評価するのは、旧い形而上学の思惟の諸規定を検討にかけたことである。このことはひじょうに重要な進歩であるとヘーゲルは言う。具体的にはたとえば、悟性的認識の諸規定が理性に矛盾をもたらすことは本質的で必然的だというカントの考えは近代の哲学のもっとも重要な、もっとも根本的な進歩の1つである（48節）。さらに、カントの哲学の主な効果は絶対的な内面性という意識を目覚めさせたことである。「理性の独立、理性それ自体における絶対的自主性という原理は、それ以来哲学の普遍的原理となった」（60節）とヘーゲルは評価する。

また、カントが実践理性を積極的なものとみて、思惟する意志に自分自身を普遍的な仕方 で規定する自由の法則と能力とを認め、人間がその能力を行為に用いるということを知るのは、当時支配的であった道徳哲学における幸福主義学説との対比においてひじょうに重要であるとヘーゲルは述べている（53～54節および補遺を参照）。

さらに、カントの「判断力批判」の優れた点は、直観的悟性とか内的合目的性という表象において理念の理想である「具体的普遍」を明確にしたことである。「カントは自然あるいは必然と、自由の目的との要請された調和とか、世界の究極目的というような思想の内で包括的な理念を提出している。（中略）生命ある有機体や、芸術美が現に在るということは、理想の現実性を感覚や直観に対しても示している」（55節）ものである。

以上のようなカント哲学に対するヘーゲルの肯定的評価は妥当な評価であろう。

しかし、ヘーゲルは、カントにおける悟性のカテゴリーと理論理性、さらに実践理性それぞれについて批判を明らかにしている。

まず、カントにおいては、悟性概念における思惟の諸規定すなわち悟性的概念はアプリアリなものであって、それらが経験的認識の客観性を構成するとされる。ところが、カントはそうした思惟の諸規定の内容、そしてそれら相互の関係そのものを検討していない。それらは経験の内部での主観性と客観性との対立という面からのみ考察され、経験全体を感覚や直観と同様、主観性のうちに含め、その反対の側には「物自体」しか残さない（以上、41節）。したがって、この「物自体」はまったく空虚なものとなり、いわば「蒸留の残滓」（44節）である。

カントにおいては、そうした悟性概念の根拠は自我あるいは自己意識の根源的同一性にあると

される。そして、この同一性を対象あるいは目的とする抽象的な自我あるいは思惟が理性だとされるのであるが、ヘーゲルによればこれは無内容である。カント哲学におけるカテゴリーによる認識は客観的なものを含まない。したがって、カテゴリーの内容は問題にしないで主観性の抽象的な形式だけを取り扱い、しかもそこに立ちどまっているのである（以上、45～46節）。

このように、カント哲学の二元論における一方の面は知覚と知覚を反省する悟性の世界であり、その源泉や内容の考察方法は素朴な経験論と全く同じである。もう一方の自由の原理と思惟の独立性は、内容は空虚であり、理性とよばれる思惟はよりどころを失っている（60節）、とヘーゲルは指摘する。

したがって、旧い形而上学が扱った宇宙論的世界の問題（35節参照）を扱う場合に理性がアンチノミーに陥るというカントの立論は、矛盾は対象の内ではなく認識する理性の内にあるにすぎないという解決の仕方になる。カントは理性が悟性の諸カテゴリーを適用することによって矛盾に陥るかのようによすが、ヘーゲルによれば、それは「言い逃れで何の役にも立たない」。さらに、カントがアンチノミーを4つしか挙げなかったことは、カントがアンチノミーをさらに深く考察しなかったことを示している。カントは、思惟と存在との関係において、経験的存在には普遍的なものは含まれていないとしながら、存在は概念から導きだすことはできないとするので、理性とよばれるものは全く抽象的な思惟にすぎないもの、経験を形式的に統一するだけの無規定なものである。（以上48節）

カントの実践理性の方も、理論理性と同じく、抽象的に形式的な同一性にすぎない。意志の自由と、それをを用いる限りでの人間の行為を認めただけでは実践理性の内容は明らかにならない。また、カントは、判断力批判において、概念と実在、自由と法則性、普遍と特殊との関係を示しているが、両者の統一が真理であることをわかっていない。すなわち、理念においては、目的と手段、主観性と客観性の対立が止揚されているにもかかわらず、これらは再び矛盾の中に置かれ、目的は主観的なものとして存在し活動する原因にすぎないとされるのである。（以上、53～58節）

ヘーゲルは「認識の本性に関する（カント）批判哲学の結論について一般的な注意を述べる」として、カント哲学に対する批判をつぎのように締め括っている。

「カントの二元論的体系の根本的な欠陥は、自立的で結合できないと説明したものを、すぐ後に結合するという不整合にあらわれている」。「もう1つ言えることは、カントの哲学は諸科学の方法になんらの影響も与えることができなかったということである。カントの哲学は、普通の認識における諸カテゴリーと方法をまったく批判しないでそのままにしている。」（60節）

『エンツェクロペディ』「予備概念」におけるカント批判哲学に対する総括的な評価と批判は以上のようにまとめられる。この「予備概念」においてヘーゲルは認識論に関して自分の積極的な見解を述べているが（とくに各節の「補遺」。この「補遺」はヘーゲルの弟子であるヘニングがヘーゲル著作集の第6巻を編集する際にヘーゲルの講義ノートその他から選択・抜粋して該当する節に付加した³⁾もの）、その内容について本稿では詳論できない。

(5) 『精神現象学』におけるカントの道徳的意識の批判

カントが亡くなった後、1807年にヘーゲルは『精神現象学』を公刊した。この著作は、実体としての精神が、最初のもっとも単純な現象としての個人の直接的意識から、個人が経験をつうじ

てこの精神を自覚し哲学知(絶対知)に至る過程を發生的に展開し、哲学知の必然性を示すという方法がとられている(『エンチクロペディ』25節での説明その他による)。ヘーゲルはこの大作において初期の考え方を集大成し「精神の哲学者」とよぶにふさわしい立ち位置を示した。カント哲学との関係では、カント哲学をいわば全体の下敷きにして、カント以後のフィヒテ、シェリングなども含め、これらの批判のうえに独自の哲学を展開した。《意識—自己意識—理性—精神—宗教—絶対知》という『精神現象学』の構成は、最後の段階である絶対知が論理学の境位(エレメント)をなすことを別にして、カント哲学の用語と重なっている。その中で扱われる知覚、超感覚的世界、観念論、有機体、カテゴリー、意識するあるいは行為する存在者、自由と自然必然性、人倫、目的、実践的意識、共同性、徳、物件と人格、善と悪、幸福、良心と義務などはいずれもカント哲学で扱われたカテゴリーである。

『精神現象学』においてとくにカント哲学との関わりが深く、重要なのは第6章「精神」C「自己確信的な精神、道徳性」である。この箇所は「A 真の精神、人倫」から「B 自己疎外的な精神、教養」(啓蒙や絶対的自由)を経て「C 自己確信的な精神」に至ったところであり、ヘーゲルはここでは主にカントの「道徳的世界観」を取りあげて批判する。

ヘーゲルのいう「A 人倫」は共同体の秩序や規範を意味する。これに対して、道徳(的)自己意識⁴⁾は近代的精神における個人の主観的倫理のことである。カントの(実践)哲学においては道徳的目的に従った義務と行為が本質的で自立的なもので、それに対する自然の現実是非本質的で非自立的なものとしてされる。したがって、道徳性と自然(広義)との調和、さらに道徳性と幸福との調和は「要請」されるけれども、偶然にすぎない。この調和は無限の先に(すなわち彼岸に)押しやられ、完成することはない。道徳的意識にとっての課題である「純粋義務」とそれにもとづく行為は実現されるべきなのに現実ではないという「矛盾」を含むとヘーゲルは言う。したがって、義務という意識は不完全な道徳的意識である。不完全な道徳性と恩寵 Gnade に期待するしかない幸福との「不調和」にもかかわらず、カントは道徳性と現実とが調和しないことを「真剣に受け取らず」、さまざまな置き換え(Verstellung すり替え)を行ったうえで「最高善」という高い目的をもちだすのである。⁵⁾

ヘーゲルはまた、カントの良心論についてつぎのように述べる。良心の本質は「自分自身を直接に具体的に確信していること」であり、「純粋義務だけを実現し、他のことをしないという意識」であるが、これでは「実際には行為しないと言っているのと同じ」(HW3, 408, 訳231)である。良心は純粋義務を自分自身の知あるいは信念とし、さらにそれを普遍性として他者に関係する本質的契機とするので、他者との共通のエレメント(境位)という「他者によって承認される契機」において個々の行為を現実化する。たとえその行為が恣意的であっても、個人的信念や義務にもとづく行為は他人に認められる(例えとして「良心的で親切な商人」)。そうした信念を表すのが「良心の言葉」である。そのようにして表明された自己を確信する知と意図のうちには「正義の本質」がある。ところが、義務や徳を装った「悪い意識」による行為したがって「偽善」もまたそこから出てくる。良心にもとづく行為は主観的判断にもとづいて善にも悪にもなりうるというのがヘーゲルの良心論である。⁶⁾

以上のように、ヘーゲルは、カントの哲学が「自由な意志」の理念にもとづいてはいるが、その認識論は二元論であり、理論理性による自由の概念的把握にみずから制約を設け、実践理性の

優位を説きながら、自由と自然必然性さらには思考と存在との不一致を越えられなかったととらえるのである。

注

- 1) ヘーゲルが生きた時代は、フランス革命とこれに続く神聖ローマ帝国の崩壊(1806年)、ナポレオンによるヨーロッパ支配と戦争、その後のウィーン体制の反動の時代であった。有力な思想としてはルソー以後、ドイツ啓蒙思想とこれに対抗するロマン主義があり、若いヘーゲルはこの両方から影響を受けたが、やがてそれらをともに批判し、哲学ではフィヒテの自我の哲学とシェリングの同一性哲学の両方の批判の上にこれらを総合する「他者において自分に還る自由の精神」の哲学を構築する。ヘーゲルと時代との関わりについて近年の著作では権左(2013)が参考になる。

自由に関連して、ヘーゲルはフランス革命の経緯を念頭において、つぎのように述べている。

フランス人は自由を意志の面からとらえ直接的な行動に移したが、自由を抽象的に発展しないままで現実に適用したために、「自由に対する狂信が民衆の手に与えられ、恐るべきものとなった」(『哲学史講義』HW20, 331, 訳72-3)。

- 2) 『精神現象学』にいたるまでのヘーゲルを研究し、ヘーゲルを保守あるいは反動として描くことに反対したG・ルカーチは、ベルン時代(1793~97年)のヘーゲルはカントの「実践理性の優位」と人間の尊厳の信奉者だったが、カントの主観主義と既成宗教への傾斜には反対であった。また哲学的認識論に対しては無関心で、ヘーゲルの関心は社会的な実践と人間的自由の喪失と回復の歴史に向けられていたとする(そこにルソーとの関連が明瞭に読み取られる。ルカーチ 1948, 第1章)。ヘーゲルが青年時代の理想から遠ざかりブルジョア社会の支配と思想的に和解(融和)するようになるほど彼の弁証法的方法は明確になり、イエナ時代(1801~1807年)に『精神現象学』の中心概念である外化ないし疎外とその止揚という新しい概念が登場する。ルカーチはこのように、ヘーゲル哲学における「両義性」と「矛盾」の展開過程を明らかにする(同書第2, 3章および第4章4)。なお、ヘーゲル研究者である島崎隆(2003)は、ルカーチの初期ヘーゲル研究はその後の文献学的研究からすると不正確な年代確定にもとづいてはいるが、「文献学的研究法にもとづく考察は哲学的内容の点でルカーチをけって凌駕していない」と評価している。

初期ヘーゲルについては、鯨坂真「初期ヘーゲルにおける『和解』Versöhnungの概念について」(鯨坂 2012 第4章所収, 初出 1971)が既定性(実定性)概念から宗教的生における運命、そして愛と運命の和解(優和)、さらに国家へというヘーゲルの歩みを理解するうえでも参考になった。ヘーゲルは『講義』の中で、カントの哲学は広い範囲にわたり詳細をきわめ、独特の術語のために難しいけれども、同じ事柄が繰り返されるので要点をおさえれば容易に見失うことはない利点もあると解説している(HW20, 335, 訳75)。

- 3) マルクスが評価し批判的に継承したヘーゲルの方法についてはマルクスの『経済学批判要綱』の方法と合わせて検討した(角田 2005)。ヘーゲルがベルリン大学で1831年に行った最後の論理学講義を息子カールが筆記したものが公刊され邦訳されている。ヘニングによる従来の「補遺」と合わせて参考になるものである。(牧野・上田・伊藤訳 2010。同訳書の「訳者あとがき」を参照)
- 4) 日常語では道徳 Moralität と人倫 Sittlichkeit とは区別されないことが多いが、ヘーゲルは「人倫」概念に独自の意味をもたせて、「カント哲学の実践的原理はまったく道徳の概念だけに局限され、人倫(性)の立場を不可能にし、無にし、怒らせる」(『法の哲学』§33)と批判している。この批判はカントが人倫という言葉を使いながら主観的あるいは個人的な道徳意識に還元していることを意味するものと思われる。
- 5) 『精神現象学』HW3, 453ff, 下208以下。ヘーゲルはカントにおける「道徳的世界観のアンチノミー」と言い、道徳性と幸福との不調和という点を指摘するが、じつはカント自身、道徳性と幸福との関係が「実践理性のアンチノミー」に陥ることを認めている。それによれば、有徳な意向が幸福を生

むというのは感性界における原因性の形式としては虚偽であり、幸福を求める努力が有徳な心情を生み出すというのも誤りである。カントは、意向の道德性を原因あるいは根拠とし、幸福を感性界における結果、帰結として両者を関連させることが可能だとしてこのアンチノミーを二元論的に解決する（『実践理性批判』KW VII242, 訳98以下）。前稿（2018）4(5)を参照。

- 6) 『法の哲学』§136～140においてヘーゲルは義務との関係で良心について自説を詳しく展開し、良心はたんなる個人的な心的態度であり主観的で形式的なものであると説明している。

2. ヘーゲルにおける「精神の自由」

ヘーゲルはカント哲学が自由を称揚すると評価したが、ヘーゲル哲学もまた「根本的に自由の哲学である」（加藤尚武 1992）とも言われる。自由の思想はたしかにヘーゲル哲学において中心的な位置を占めている。このことは多くのヘーゲル研究者が認めるが、「ヘーゲルの自由をとらえるのは難問である」（牧野広義 2016, 223頁）と言われる。また、ヘーゲルの哲学は「精神の哲学」（島崎隆）ともされる。自由と精神、ヘーゲルにおいて両者の関係はどのように把握されるのか。

本節はこの自由と精神の関心に焦点を当てるために、ヘーゲルの自由論を以下の4つの点、すなわち(1)主体の自由(2)共同性における自由の実現(3)法の理念としての自由な意志(4)国家と自由に分けて、ヘーゲルの自由論の性格や特徴、その問題点を明らかにする。

(1) 主体の自由

ヘーゲル『精神現象学』は当初の構想では「意識の経験の学」とされていた。この「意識諸形態」の学における最初の「意識」は一般的な外の世界を対象とするのに対し、つぎの段階の「自己意識」は「自分自身を対象とする意識のあり方」すなわち自覚である。これはカントの「超越論的自我」をヘーゲル流に規定し直したものと考えられている。この自己意識は自分以外のあらゆる対象を見て自分自身を反省しているので、他者によって左右されないという意味で自由で自立している意識である。さらに自己意識は対象を自分のなかにとりこもうという実践的な意識である（欲望、労働そして楽しみ）。それとともに概念を自分のものとしている「思考する意識一般」である（ヘーゲルは自己意識における自由を「思考において私は自由である」と表現している）。ただし、自己意識は他のものを思考のうえで区別しているだけで、純粹思想ではあるが未だ「抽象的自由」であり「生きた自由そのものではない」と言われる。

『精神現象学』における次の段階の「理性」としての意識は、「すべての現実性が自己意識にはかならない」ことを確信している意識である（主観的「観念論」）。ここで意識はその対象を肯定的にとらえて、理性的なものは実在すると確信する。理性的自己意識は自然の法則性をとらえようとする理論的理性と、個人として行為する際の実践的理性になる。

「理性」のあとに「精神」が続く。『精神現象学』におけるこの精神は「実在する精神」である。それは「人倫的現実性」あるいは「生きた人倫的世界」と言われる客観的で歴史的な社会的精神のことである。諸個人を1つに結合する精神は共同体、家族、統治である。ところが、「諸

個人の原子的あり方」(ヘーゲルは「平等な人格」と言う)によって共同体は喪失する(「法状態」)。これが「自己疎外的精神」である。自己意識=主体にとってこの現実の世界=実体は疎外態である。ここでは2つの精神的威力 Macht すなわち教養(陶冶)と信仰, 国家(統治)と富, 善と悪が扱われる。純粹洞察(透見)とよばれる啓蒙はこの中で迷信と戦う。ところが, 啓蒙(主義)は信仰(「信じる意識」)の中にある無限なものとは有限なものという分裂した意識に気づかず, 抽象的な理想や原理を実現しようとする。そして啓蒙自体も, 理神論と不可知論, あるいは感覚論と唯物論とに分裂する。また, 啓蒙は総じて現実の有用なものに意義をみいだす(「功利主義」の世界観)。したがって啓蒙はいまだ悟性の立場にたち, 個人主義的である。その個人的意志の総和として一般意志がとらえられる(ルソー)と, 意識の新しい形態として「絶対的自由」が登場する。フランス革命の経緯(「恐怖」政治)から判明するように, 絶対的自由は自分を滅ぼすことになる。

そして, この絶対的自由の意識の滅亡から, つぎにカントの純粹意志にみられる自己意識における道徳的精神の世界が生じたヘーゲルは考える。[1の注1) および「1—(5)」を参照]。

『精神現象学』は「精神」から「宗教」を経て, 最後に「絶対知」にいたる。¹⁾

同書「序論」の中で, ヘーゲルは, 生きた実体を主体として把握し, 表現することが真なるものを理解することであることを明らかにした。

「生きた実体とは, 自分自身を措定する運動であり, みずから他者となりながらそれを自分自身に関係させ媒介する, その限りで真に現実的であるところの存在である」(HW3, 23, 上33)。

すなわち, 主体とは, みずから現実の諸区別を定立し, 自己媒介的にそれらに関係し, それらの全体をつらぬいて動く実体だと言うのである。ヘーゲルにおける自由の概念はこの主体の論理と直結する。このことは牧野(2016)が『論理学』に即して詳しく論証している。ここでは主体の意識と自由に関する『精神現象学』「絶対知」の叙述で確認しておこう。

『精神現象学』は「絶対知」にいたる長い行程を経て, 自己意識が自分自身を外化し, その対象を廃棄して自分に還るという過程をたどった。このことをヘーゲルは「意識はここでは自らの契機の総体である」と言い, 「自己意識は自分の他者において自分のもとにいる」(HW3, 575, 下384)と表現する。「精神の最後の形態は……概念把握する知である」。「精神は本来, 認識である運動である。一つまり, それ自体を対自に, 実体を主体に, 意識の対象を自己意識の対象に……概念に変える運動である。この運動は自分に還っていく円環である」(ibid. 585, 下398-9)。この内容は「自ら存在する自由によって自らを疎外する自分」と表現される。精神はあらゆる媒介を経て自己を認識して自由になる, そしてこの運動の内容は必然性をなしている。こうして精神は学 Wissenschaft をえたので, 対象を純粹に概念把握する知である「論理学」のいわば入り口に立っていることになる。このように, ヘーゲルの自由は何よりも「精神の自由」であり, みずからの疎外態を止揚して自由に還帰するのがヘーゲルの精神なのである。

(2) 共同性による自由の実現

ヘーゲルは『精神現象学』序論で人間性 Humanität に言及し, つぎのように述べている。

「人間の本性 Natur は他人との一致 Übereinkunft をどこまでも求める」。それは「人間の本性が諸々の意識の共同性を成立させることの中に現存するからである」(HW3-65, 訳上91)。

諸個人の自由の意識から意識の共同性はどのように展開されるのか、それは諸個人の自由とどのように関わるのだろうか。

『精神現象学』の「自己意識」は、自己意識が他の自己意識を自分の対象とすること、自分に対する行為と他者に対する行為の二重性を承認 *Anerkennung* という概念でとり扱った。しかし、自己意識はまだ自我という個別的なものであって、それらのあいだの生命を賭けた戦いの中でまずは主と僕との不平等な承認関係が発生するとされる。

これに対し、つぎの「理性」の段階になると、個体として、自由な他者の自己意識と相互に承認しあう関係の中で、自己意識は「普遍的自己意識」になる。ここにヘーゲルの言う「人倫 *Sittlichkeit* の国」が開けてくる（習俗 *Sitte* や掟）。「私は人倫的実体のうちにいる。それは自己意識の存在であり」、すべての人びとのあいだに「他者との自由な統一」があるとされる（「自由な民族」）のである（HW3, 264-6）。

こうして、ヘーゲルの自由論は自立した個人の自由な意識から他者の自由との共同性を実現する人倫共同体的自由の意識に展開する。この内容は『法の哲学』における法の理念、および『エンチクロペディ』第3部精神哲学（「小現象学」とも言われる）§480-482において「自由な意志」としてより具体的に展開される。そこでつぎに『法の哲学』をとりあげよう。²⁾

(3) 法の理念としての自由な意志

1818年ベルリン大学教授に就任したヘーゲルは、1821年に『法の哲学綱要』を出版する。³⁾ 法の哲学が明らかにするのは法の理念、法概念とその現存在、形態化あるいは契機である。その法の理念とは「自由な意志」である。したがって、自由が法の実体と規定をなしているのであり、法の体系は実現された「自由の国」であり「精神の世界」である（緒論 §1-4）。

ヘーゲルはここで、意志は、思考が自分に現存在を与えるようとする特殊な思考であるとする。意志は活動的で実践的なものであり、行為することによって自分を区別し自分を規定する。意志は理論的なものを自分の内に含んでいるし、意志なしに理論的にふるまうことはできない。したがって、法の理念は理論的概念から展開しなければならない。理論的思考と実践的意志との一致は、両者を分離するカントの二元論的思考に対する批判である。

重要なことは、法の理念を概念的に展開するという場合、その方法は『論理学』で明らかにされた弁証法的方法を前提していることである。その弁証法とは普遍と特殊の、あるいは概念と現存在との一致を概念から展開する方法である（§31）。法の理念である「自由な意志の概念」は「自分の対象におおいかぶさり、自分の規定を貫徹していく普遍的なもの、自分の規定の中で自分と同一である普遍的なもの」（§24）である。ここでいう「普遍的なもの」はたんなる抽象的な共通性や全体性ではない。意志は普遍性と特殊性との統一である。したがって、自我 *Ich*（自己意識）は個別的意志であるが、自分の制限の内でありながら、自分のもとにあり続け、普遍的なものであることを失わない。これが自由の具体的な概念であるとも説明されている。

この内容はカントの規定とどのように違うのか。ヘーゲルは言う。カントの法論では個々人の自由ないし恣意（選択意思）を普遍的法則にしたがってそれぞれの恣意と並立できるように制限することが主要な点である。カントの規定は制限という否定的な規定を含むにすぎないだけでなく、理性の普遍的法則は形式的同一性と矛盾律に帰着する。こうした考え方はルソー以来ひろま

った見解であるが、これでは意志や精神は特殊な個人としての恣意の形であるにすぎない。それは理性的意志ではなく、理性はかえってこうした形の自由(恣意)を抑えるものでしかない。ここでもまた、ヘーゲルは、フランス革命の経緯をふまえ、こうした自由の考え方が現実に恐るべき諸現象を作り出したと述べている。(§29)

法の理念である自由な意志の段階区分は、以上のような弁証法(個別—特殊—普遍)により、つぎの概念的区分にもとづいてなされている。(§33)

(A)直接的な個別的な意志。その概念は抽象的だが、自由な自我として人格性であり、権利能力をもつ。この意志の現存在は物件という非人格的なものである。人格と所有の自由を根拠づける抽象的な、あるいは形式的な法(権利)の領域である。(個別)

(B)自分の内に反省し主体的な個性として規定された法(権利)の意志。普遍的なものである善と現存世界に対して特殊な現存在においてあるものが道徳の領域である。(特殊)

(C)(A)と(B)の統一と両者の真理として、理念が普遍的な現存在としてある人倫の領域である。(普遍)

以上の抽象法、道徳、人倫が『法の哲学』の構成であるが、とくに(B)の道徳的主体を対象とする第2部は道徳的意志の外への表れとして道徳的行為を扱っている。ここでは、道徳的行為の3契機として、主体的意志の企図 Vorsatz、特殊的契機としての価値、意図 Absicht および福祉 Wohl、普遍的目的としての善がとりあげられ、全体がカントの道徳哲学(実践哲学)を捉えなおす内容になっている。ここでヘーゲルは、近代の「主体的自由」は自分の特殊な目的や欲求を追及する「主体の特殊な権利」だとする。すなわち主体の特殊的自由は真の普遍的自由に至る特殊契機だとみなされるのである。

また、(C)「人倫」は主体的意志と善との統一として客体となった「現存する世界」である。ここでは自由の理念が「生きている善」としてある。哲学は自由という概念の真理がこの人倫にあることを証明し演繹するものでなければならない。この人倫の世界において、個々人は客体的な威力に支配され拘束される。その威力とは人倫的実体の掟と権力であり、個人にとってそれは義務となる。しかし、自由であるべき諸個人の権利は人倫的世界に属することによってかなえられるのであって、義務は個人を解放し、個人は実体的自由あるいは肯定的自由を獲得できるとされる。

(C)人倫が(1)「家族」という直接的あるいは自然的な一体性をなす人倫的精神(愛、信頼、共同の意識)(2)独立した個人としての成員たちの特殊性を結合した「市民社会」という名の人倫的共同体(私的欲求や利益追求と必然的法則による制約がある社会)(3)人倫的理念の現実性としての「国家」からなることはよく知られている。このうち(2)の市民社会における自由について、ヘーゲルはつぎのように論じる。

市民社会における私的人格は「特殊的人格としての具体的人格」であり、自分の欲求や利益だけを目的とし、それを満足させようとする「欲求の塊」である。ここでは自然必然性と偶然にもとづく恣意的自由が混合されている。しかし、各人の利己的目的をあらわす特殊性は普遍性(法則)によって制約されているから、かれらは全面的な相互依存の体系の基礎を築かざるをえない。かれらの知と意志のはたらきは形式的自由と形式的普遍性とに高められ、かれらの特殊性における主体性は陶冶すなわち教養によって普遍性と統一される。また、かれらのあいだの相互承認は個別的なものの普遍性への転化の契機をなし、具体的な欲求と手段と満足を社会的なものとする

契機となる。

ヘーゲルの市民社会論は労働や資産について述べた後で人びとの身分 Stand への区分について考察する。それによれば、身分は国家の第2の土台である。つまり、ヘーゲルの市民社会の成員はけっしてばらばらな個人やそのたんなる集合（ヘーゲルの言葉では衆人あるいは群れ）ではなく3つの身分規定（ただし世襲ではない）に分かれ、個人がどこに属すかは恣意的な事情によるが、身分に属さない人間はたんなる私的人格であり、現実性をもたない。このように、市民社会における個々人の自由はいわば偶然にもとづく恣意的な自由であるが、理性的自由とその必然性は恣意的自由によって媒介されていなければならないというのである。「このことの承認と権利こそ、社会通念上、自由とよばれているもののいっそう進んだ規定である」（§206）とヘーゲルは述べている。このように、ヘーゲルのいう自由は偶然あるいは恣意と必然あるいは法則性との統一である。

以上は市民社会の3つの契機(A)欲求の体系における議論である。欲求の体系における自由の原理は所有権という現実性としてとらえられ、つぎの(B)司法活動によって保護される。また、市民社会における特殊性と普遍性との分裂を相対的に（市民社会のなかで）統一するのが(C)行政 Polizei と職業団体 Corporation である。具体的には、市民社会における個々人の生計と福祉は可能性としてあるだけなので、この実現を妨げるものをとり除き、所有と人格の安全を保護することが権利として要求される。商工業の自由、労働の斡旋、消費者保護、教育の監督、富の蓄積に対応する貧困への対策、海外市場への進出、植民地の解放などが行政の活動としてあげられる。また、職業団体は商工業身分特有のもので、技能と営業を人倫的なものにする、そのためには国家による上からの監督が必要であるとヘーゲルは考える。

(4) 国家と自由

つぎに、『法の哲学』は市民社会から国家に移行し、国家の概念を展開する。

ヘーゲルによれば、国家は人倫の理念の現実性である。すなわち、実体的意志としての人倫的精神は市民社会の分裂した状態を通して姿を現し、国家に発展する。市民社会は一方では自己意識の無限の区別であるが、他方では陶冶と教養の内にある普遍性の形式を法律と制度という形で現わす。この思想の形式において精神は有機的総体として客観的で現実的なものになる。これがヘーゲルの言う理性的国家である。したがって、国家におけるさまざまな外面的な事柄や特殊な制度を念頭においてはならない。現実の国家すなわち現存在としての国家はたしかに恣意と偶然と誤謬の中にあるが、欠陥や悪行ではなく、肯定的なものを問題にすべきであるとヘーゲルは言う。

また、国家と市民社会とは混同されてはならない。仮に国家の使命が私的所有と人格的自由の安全と保護にあるのだとすれば、個々人の利益が目的ということになり、かれらが国家の成員であることは何か随意的な事柄になってしまう。だから、ヘーゲルは個々人の主体的自由と普遍的で客観的な法則にもとづく実体的自由との統一あるいは一体化を説かなければならない。ヘーゲルはさらに、その普遍的意志をたんなる共通の意志（ルソー）をとらえてはならないと言う。ここにおいてヘーゲルはカントの「根源的契約」説と異なり、社会契約説に批判的な立場を明らかにする。

ヘーゲルは国家の理念の直接的現実性として個別の国家体制（憲法）あるいは国内公法をとりあげ、つぎの3点を「具体的自由の現実性としての国家」としてあげている。(1)人格的個性とその特殊利益がじゅうぶんに発展し、それらの権利がそれ自体として独立に承認されること(2)それらが普遍的な利益に変わること(3)みずからこの普遍的なものを承認し、自分の実体的精神として承認し、究極的目的としてのこの普遍的なもののために働くこと、この3点が国家のもとにおける「具体的自由」だと言う。

「近代国家の本質は、普遍的なものが特殊性のじゅうぶんな自由と諸個人の幸福とにむすびつけられていなければならない。したがって、家族と市民社会の利益は国家に総括されなければならないということにある。普遍的なものは特殊のじゅうぶんな働きなしには実現できないから、主体性も完全にまた活発に発展させられなくてはならない。この2つの契機が力強く存続することによってのみ、国家は分節されているとともに真に組織された国家とみなされる」 (§260補遺)

ヘーゲルは、これに続く『法の哲学』 §261と §262において、国家は一面で私的権利や利益あるいは家族と市民社会に対しては「外的な必然性」であり、それらの上に立つより高い威力であるが、他面ではそれらのものの「内的目的」であると書いている。じつはマルクスが1843年夏に書きとめた「ヘーゲル国法論批判」ノートはこの2つの節に対する批判的コメントから開始されている。

その要点は角田 (2015) 50～53頁に示したのでここではくりかえさないが、マルクスはこの中で、ヘーゲルが先に書いた「外的必然性」と「内的目的」は彼が1つの二律背反を設けたことになると指摘している。すなわち、ヘーゲルは家族や市民社会を構成する現実の諸個人にとって国家は「外的な存在」であると言いながら、同時に国家は諸個人の「内的必然性」によるものだと強弁している⁴⁾というのである。

ヘーゲルにおいて個々の国家は統一的で完結した個体として存在する。それは次の一文に示されるように、1つの有機体として把握され、普遍の優位性が説かれる。

「国家は3つの推理からなる1つの体系である。(1)個別(人格)はその特殊性(諸欲求だけで完成された市民社会)を通じて普遍的なもの(社会、権利、法律、統治)に連結される。(2)個人の意志、活動は媒介者であり、これが社会、権利などに即して諸欲求に満足を与え、社会、権利などに達成と実現を与える。(3)しかし、普遍的なものが実体的な媒介項であって、その中で諸個人および諸個人の満足が達成された實在、媒介、存立をもち、また維持する。こうした諸規定の連結の本性、すなわち推理の三重性によってのみ、1つの全体がその有機体的組織 Organisation において真に理解される。」(『エンテュクロペディ』 §198, 訳下191)

島崎 (2003) は『精神現象学』刊行前の『1805/6年草稿』の時点でヘーゲルの「精神の哲学」は承認論、自己、概念の自己運動などの理論と一体化して生成完了しているが、国家と個人の関係でみれば、「普遍性の優位」が論理的・体系的にはみずからの具体化のために個性性を犠牲にし、内容的・歴史的には市民社会のなかで経済活動する個人は結局、垂直的な支配と服従の「承認関係」のもとで国家に縛り付けられることになると指摘している。それは、ヘーゲルがこのイェナ期前期に社会と国家の実践的変革の展望から転換し、現実の矛盾を宥和し、市民社会の多種多様な矛盾を理性的国家という組織の中で調停することを基本戦略としたことによるもので

ある。そして「これが、ヘーゲルが観念論を志向した現実的事情である」と述べている(同書220-1を参照)。

ヘーゲルの国家有機体における諸個人すなわち人格はたしかにたんなる集合体ではない(神山伸弘, 岩佐・島崎編 2003, 第V章)。しかし、彼らの特殊利益の追求の自由はあくまでブルジョア社会の範囲内に限られ、ブルジョア社会から自立した国家の公民的「精神」の1契機とされている。個々の人格は精神という実体の偶有的存在にすぎない。それはヘーゲルがブルジョア社会をまだ新しい階級とそこでの対立関係から国家をとらず、諸個人は職業団体や地域組織に組み込まれている「旧い国家」(マルクス)を前提にしているからでもある。

このようなヘーゲルの国家有機体論あるいは国家=普遍の実体説あるいは総括的意志説とでもいえる国家観とカントのそれとを比較してみると、つぎのようなことが言えるように思われる。

カントにおいては自由な人格こそが主体であり目的であって、国家に対しては彼らが主権者であり、さらにその自由な意志によって意識的に共同する「自由な国」あるいは「目的の国」さらに「倫理的共同体」という思想があった。政治的公共体としての国家はその下にあるもので、それはある意味で国家の理念を超えている。もっともカントではそれが結局のところ「神の国」という神聖な世界に求められた。これに対して、ヘーゲルでは、諸個人の自由な意志にもとづくはずの普遍的意志は絶対的な精神として自立化し、「具体的普遍」である国家において総括されてしまう。ヘーゲルは『精神現象学』においては「人倫の国」に言及した。『法の哲学』では「人倫共同体」と言い、諸個人の人格的な自由や主体性を強調している。しかし、個別—特殊—普遍の弁証法の有機体論的な把握のために、個人は精神的実体に対する偶有性とされ、国家のもとに従属する。したがって、人民が自由な共同体をつくり、国家を止揚するという思想はヘーゲルにはない。これは現実の生活過程における現実具体的な人格から精神が自立させられ、「理念が自立した主体に転化している」とマルクスが批判したヘーゲル哲学の転倒した世界観にもとづくものである。ヘーゲルにおける精神の自由は現実の生きた諸個人から自立した、いわば疎外された「精神の自由」である。このようなヘーゲルの社会哲学と自由論の問題を根本から批判することができたのはやはりマルクスである。⁵⁾

注

- 1) ヘーゲルは結局、カントと同様、宗教を哲学的に救済する。
- 2) 本稿は自由論に焦点をあてる筆者は角田(2015)第2章(とくに35~40頁)においてヘーゲルの近代市民社会批判をとりあげ、『精神現象学』と『エンチュクロペディ』第3部「精神哲学」全体の筋道をまとめた。
ヘーゲルの積極的自由としての相互承認(「他人における自由」)論は内外の多くの論者によってとりあげられている。ヘーゲルにおける承認論の歩みについてわが国では高田(1994)が先駆的で詳細な研究である。ヘーゲルの自由論との関係で相互承認の積極的意義を論じたピピン(2008)は人が自由な主体として相互承認されてこそ(国家のもとですら)自由な主体でありうるとヘーゲルの議論を理解する(例えば同書第7章の最後の一節)。ヘーゲルの相互承認論は共同体論としては重要だが、個人の自由が相互承認関係の中に解消されてしまわないか、また、必ずしも国家と相互承認との関係が明らかではないように思われる。
- 3) この間、1819年のカールスバーグ決議によって学生の結社が禁止され、検閲の強化、公職追放など、プロシアおよびドイツ連邦(1815~1866)は復古の時代に入った。

『法の哲学』の概要は角田(2015)第2章(40~45頁)で扱ったので、本稿ではその中の自由の問題に焦点をあてて検討する。なおマルクス「ヘーゲル国法論批判」は『法の哲学』の中の立法権の途中 §313までで終わっている

- 4) 鯉坂真「社会契約論とヘーゲル」(鯉坂2012第7章所収、初出2008年)は、ヘーゲルが社会契約論の基礎にある利己的个人主義と国家主義・全体主義の両方に反対し、普遍と個別の弁証法にもとづいて国家を把握したことを明らかにしている。

ただし、三木清(1928)が述べたように、普遍・特殊・個別の弁証法を有機体的に理解するか、マルクスのように矛盾による否定と発展の弁証法として理解するかによって違いが生じる。ヘーゲルの国家観はつぎの引用にみられるように有機体的である。なお普遍と特殊の弁証法と三木の有機体説批判については角田(2015)第7章を参照されたい。

- 5) 上田浩(2006)第6章はつぎのように述べている。「ヘーゲルは一方で、諸個人の主体的自由を論じながら、他方では、諸個人とその主体的自由を消しきってしまう。国家という理念が実体的精神として主体化され、その中で諸個人は単なる契機として扱われる」(同180)。

三木清「弁証法における自由と必然」(1929)は、ドイツ観念論の原理が自由にあるとしたうえで、カントとヘーゲルの違いを論じる。「もとより弁証法は悟性の論理を全く否定はしない。その必然は因果的必然を完全に拒絶し、その自由はカント的自由を単純に排棄するのではない」。しかし、カントの自由がドイツ観念論における自律の原理の意味をもつ「可能な自由」「内面的な自由」あるいは「叡知的自我の自由」さらに「個人の自由」であったのに対して、ヘーゲルが問題にしたのは「現実的自由」「共同体に関係する自由」であり、自由の概念を目的論すなわち普遍と特殊の有機的統一の概念においてとらえる。「それらすべてのことにもかかわらず、個性的なもの、人格的なものがヘーゲルにあってたえず抑圧されているのを見ざるをえないということもまた争うべからざる事実である」と三木は述べている。この問題は注5)のヘーゲルにおける国家有機体説に対する三木の批判とかがかかっている。

島崎隆(1997)第6章はヘーゲルにおける精神と自由について3つの規定を取り出す。(1)他在にもとにありかつ自分のもとにあること(2)主観的自由と実体的自由との統一(3)真の自由は必然性の十分な洞察の上のみ生じる。また、同書第8章第5節「唯物論的自由観の再構築」では自由観の中軸に「人格的自由」(カント)を置き、この両脇に「社会的・民主的自由」と「法則的自由」を配することで「人格的自由」が具体性を帯びるとする。ただ、後者の唯物論的自由観から先のヘーゲル自由論の3規定の意義と限界をどのように評価するのかは明確でないように思われる。

3. マルクスのヘーゲル哲学批判

マルクスは上述のようなヘーゲルの国家観について、1843年夏にクロイツナッハで書いた覚書、いわゆるクロイツナッハ・ノートの中でつぎのような短い鋭い批判を記している。

「ヘーゲルは、国家の理念の諸契機を主語とし、古い国家のあり方を述語とする。それによってヘーゲルは、時代の一般的性格を、その政治的神学を語っているにすぎない。歴史の現実において事態は逆で、国家の理念はそのあり方の述語であった。それは彼の哲学的・宗教的汎神論の場合と同じである。これによって、非理性のあらゆる形態が理性の形態になる。原理的に、ここでは、宗教においては理性が、国家においては国家理念が規定する。この形而上学は、反動の形而上学的表現であり、新しい世界観の真実態としての古い世界の形而上学的表現である。」(大月書店版全集補巻1、20頁)

マルクスが言う「旧い国家のあり方」や「旧い世界」とは、1(1)で述べたヘーゲル政論における王権の強化や団体主義的な諸制度にもとづく社会のあり方のことだと思われる。

マルクスとヘーゲルとの理論的な関係を理解するうえでもっとも重要な問題は思考と存在、概念と実在、さらに理念と現実との関係である。この問題はカントにもあてはまることは前稿(2008)および本稿の1.においてみたとおりである。

ヘーゲルはイデア (Idee) ないし精神が現実世界を形成し発展させ完成させるとする理念主義 (Idealismus) にたっている。これはまさに観念論 (同) である。これに対してマルクスは、理念は人間の意識の所産であるが、意識は対象となる現実を理論的に認識するとともに、意識的な行為=実践によって現実 (歴史) をつくりだすととらえた。意識のもっとも抽象的で高度な内容が理念である。マルクスにとって理念は現実の概念である。ヘーゲルもまた概念というが、概念と実在との関係においてあくまで概念が実在を生み出すと考える。これに対しマルクスの「理論的方法」は実在を概念化するものである。

ここで注意しなければならないのは、理念と現実とを媒介するものとして人間の意識的な実践を考えなければならないことである。したがって、現実や対象といってもあるがままの事実ではない。意識の対象となる現実とは人間が意識的な行為によってつくりだされている (このことを欠落させるのがフォイエルバッハの観想的唯物論である)。

マルクスが19歳 (1837年) に父にあてた手紙で、ヘーゲルを勉強した結果について、つぎのように書いていた。

「私はカントおよびフィヒテの観念論になぞらえてはぐくんできた観念論から、現実的なものそれ自体のうちに理念を求めるところに行きつきました。」

弱冠19歳にしてマルクスはすでに理念と現実との関係について、「現実のなかに理念を求める」哲学的唯物論あるいは概念実在論に近づいた。その若いマルクスの思想形成の背景としては1830年代の革命運動の復活 (ホブズボーム) がある。この後、1841年、マルクスは博士論文『デモクリトスの自然哲学とエピクロス自然哲学との差異』を書き、イエナ大学に提出した。その序言においてすでにマルクスはつぎのようにヘーゲル哲学の思弁性に気づいている。

ヘーゲルの思弁的立場と方法のために、彼は「エピクロス派、ストア派、懐疑派の哲学」体系の普遍的なものを全体的に正しく規定しながら、これらの哲学体系が「ギリシャ哲学史とギリシャ精神一般に対してもっている高い意義を認識することができなかった」。哲学は「世界を征服しようというまったく自由な心臓」をもって「人間の自己意識を最高の神性と認める」。「自己意識と並ぶものは誰もいない」のである。

これまでみたようにマルクスが使っている自己意識という用語はカントやヘーゲルと同じだが、マルクスの学位論文では「抽象的個別的自己意識」と言う。その自然形態はアトム (原子) であり、質料に媒介された、いわば制限された存在としてとらえられている。これは近代思想における人格 (Person) 概念 (カント) すなわち自由で独立した人を意味する。そして、この人格はマルクスにおいては自然的・社会的基礎をもつ自由とその否定との矛盾として把握される。この立場をマルクスは、1844~45年の『聖家族』において「現実的人間主義」と名づけた。マルクスの言う「現実的人間主義」は、それによって労働者階級の非人間的状態を批判するにとどまらず、近代国家の「自然的土台は市民社会とそこでの人間である」という社会=歴史観につながるもので

あった。マルクスは自己意識について『聖家族』の中でつぎのように述べている。

「ドイツ語でいう自己意識の原理とは(中略)人間が純粹思考において自分自身と平等なことである。平等とは、実践の領域における人間の自分自身についての意識、すなわち、人間が他の人間を自分と平等なものとして意識することであり、そうした態度をとることである。平等とは、人間が本質的に1つであること、人間の類(としての)意識と類としての態度、人間と人間との実践的同一性、したがってまた人間と人間の社会的あるいは人間的関係のフランス的表現である。だからドイツでは破壊的批判がすべてのものを自己意識の原理により解消しようとつとめたように、フランスでは破壊的批判は平等の原理によったのである。」(Marx, MEW, Bd. 2, S. 40-41)

マルクスはこの中でヘーゲルの歴史観についても、つぎのように批判する。

「ヘーゲルの歴史観は、精神と物質、神と世界との対立に関するキリスト教的=ゲルマン的教条の思弁的表現にほかならない。この対立は、歴史すなわち人間世界そのもののうちでは、少数の選ばれた個人が、能動的精神として、没精神の大衆としての、物質としての、残りの人類に対立する、という具合に表現される。／ヘーゲルの歴史観は、抽象的または絶対的な精神を前提する。その精神はつぎのように展開する。……人類の歴史は、抽象的な、したがって現実の人間にとっては彼岸にあるところの人間精神の歴史にかわるのである。／ヘーゲルでは、歴史の絶対精神は、大衆を素材としてもち、それに適応する表現をはじめて哲学のうちにもつ。……絶対精神は現実の運動を無意識的に遂行する。だから哲学者はあとからやってくるのである。／……つまり絶対精神は、やっとなとから、哲学者において、創造的世界精神として、みずからを意識するにいたるのだから、彼の歴史制作も、ただ哲学者の意識のうち、その意見と表象のうち、ただ思弁的構想のうち、存在するにすぎない。」(Marx, Ibid. S. 89-90)

ヘーゲル哲学はすべての問題を健全な人間悟性の形から思弁的理性の形に翻訳し、現実の問題を自分が答えられるような思弁の問題に変えてしまう(Ibid. S. 95)。ヘーゲルの思弁的構成方法とは、たとえばリンゴ、ナシ、イチゴといった果物の果実があるが、思弁的思考はこれら現実の果実から「果実なるもの」という普遍的表象をつくりだし、これを「実体」だとする。そうすると、現実のリンゴ、ナシ、イチゴなどは非本質的なものになり、本質的なものは現実の感性的に直観できる存在ではなく、これらの現実から抽象し、押しつけた本質である「果実なるもの」である。「有限な悟性は感覚に支えられ」、リンゴとナシなどを互いに区別するものだが、「思弁的理性はこうした感性的差別を非本質的なものとみなし」、それらのなかに「同一のもの」すなわち「果実なるもの」をみる。ヘーゲルの方法ではこのような意味合いで実体を主体として理解する。この理解がヘーゲルの方法の本質的性格をなしているとマルクスは指摘している(Ibid. S. 60-62)。

また、マルクスによれば、ヘーゲル『精神現象学』の秘密は人間の代わりに自己意識を置いていることにある。

「ヘーゲルは『(精神)現象学』で人間の代わりに自己意識をおいているので、いろいろさまざまの人間の現実性は自己意識の1つの規定された形式として、その規定性としてあらわれるにすぎない。だが、自己意識のたんなる規定性は『純粹なカテゴリー』であり、したがって私がまた『純粹』な思考のうちで揚棄し、純粹な思考をつうじて克服することができるたんなる

『思想 Gedanke』である。ヘーゲルの『(精神)現象学』では人間的自己意識のいろいろな疎外された形態の物質的・感覚的・対象的な基礎は放置され、破壊的な全工作はもっとも保守的な哲学をその成果としてもつ。というのは、その工作は、対象的世界、感覚的・現実的な世界を1つの『思想物』、自己意識のたんなる規定性に変え(る)……。だから、『(精神)現象学』は首尾一貫して、すべての人間的現実性の代わりに『絶対知』をおくことで終わる。——『知』というのは、それが自己意識の唯一の定在様式だからであり、自己意識が人間の唯一の定在様式とみなされるからである。—『絶対』知というのは、まさに自己意識がただ自分自身だけを知り、もはやなんらの対象的世界に妨げられることがないからである。ヘーゲルは、自己意識を、人間の、現実的な、したがってまた現実的・対象的世界に住み、かつこれに制約されるところの人間の自己意識とせず、人間を自己意識の人間とする。かれは世界を頭で立たせ、したがってまた、頭の中ですべての制限を解消させることができる。これらの制限が現実の人間にとっては依然として存続するのはもちろんである。そのうえ、かれにとっては、普遍的自己意識の制限性を示すすべてのもの、すべての感性、現実性、人間の個性ならびにその世界の個性が必然的に制限とみなされる。全『(精神)現象学』は、自己意識が唯一の、そしてすべての実在性であることを証明しようと欲する。」(Ibid., S. 203-4)

ヘーゲル哲学における現実の人間の「自己意識」への置き換えという転倒した人間観に対する批判は、ヘーゲルの哲学体系と著作の全体を貫いていることを銘記する必要がある。したがって、たとえば国家や私有財産あるいは資本などは、抽象的人間の産物ではない。生きた個別的・具体的人間たちがつくりだす現実性である。ところが、マルクスは、「ヘーゲルの『(精神)現象学』はその思弁的原罪にもかかわらず、多くの点で、人間的諸関係の現実的性格を描写する要素を示している」。このことをマルクスは認めて、「ヘーゲルは、しばしば、思弁的叙述の中で、現実的な事物そのものをとらえる叙述をする」と述べている。ヘーゲルがその思弁的説明の内部において現実的な事物をとらえる論理=方法が疎外の論理である。

4. 疎外から自由へ

(1) 論理と方法としての疎外——ヘーゲル哲学における主体=精神の展開

先にも述べたように、ヘーゲル初期の体系的著作『精神現象学』(1807年)は後にヘーゲル哲学体系への導入としての位置にある。この著作は個人の意識(自己意識)が学(問)Wissenschaftへと自己形成していく過程をたどる。意識は、たんに自己の感性において直接的なものが存在するといった確信にはじまり、最後に「絶対知」にいたる過程で「経験」するさまざまな意識の現象形態をたどる。精神が現象する「知の叙述」においては、意識が、ある対象を自分にとって疎遠なものとして認識しながら、実は自分に対立する他者が自分自身であることを見いだすことによって自己をより高次において回復し肯定する論理で貫かれている。或るものにとって自分に疎遠な他者との関係が疎外の本来の意味であるが、ヘーゲルが論理と方法として用いた疎外は自己疎外であり、意識が自己を精神として認識する過程において通過する1つひとつの段階規定においてつらぬかれる。疎外の否定すなわち止揚は最初のものが高次において復活、再生することを意味

し、意識は「否定の否定」をくりかえしながら、それをつうじていわばらせん状に展開するが、最後は円環状に閉じて論理は完結する。したがって、ヘーゲルにおける疎外はたしかに否定の契機を含むものであるが、「否定の否定」は疎外の回復による肯定である。ヘーゲル哲学における疎外はこうした意味で「概念の自己展開」の論理であり方法であった。

ヘーゲルはカント哲学の方法的二元論の欠陥を克服しようとして外化＝疎外という普通の用語を哲学の用語として使用し、疎外の論理を思考と存在を統一するヘーゲル哲学全体を貫くための論理と方法として用いた。このことは先に述べたヘーゲルのカント批判によって明らかである。しかし、ヘーゲル哲学の主体はあくまで精神である。精神がさまざまな概念に自立化し、各々の概念の限界を克服して発展する過程、絶対精神（芸術、宗教、哲学を含む）の自己疎外と展開そしてその完成にいたる過程の叙述、それがヘーゲル哲学の体系である。そこにおける疎外の論理と方法の核心は、「疎外は自己自身を疎外し、全体は、疎外によって、自己をその概念にとりもどす」というヘーゲルの言葉に集約される。これを『精神現象学』の例でみれば、諸個人の最初の共同体は人倫的共同体と言われ、この共同体はその発展とともに諸個人が自立化し互いに分裂する。この状態は「アトム的人格の集合」、「法状態の世界」あるいは「個と全体の分裂」などと表現される疎外状態である。ヘーゲルでは、この疎外状態が否定され、諸個人が再結合することによって共同体は発展するというように説かれる（Ⅳ精神「B自分を疎外する精神、教養」を参照）。

(2) 宗教とヘーゲル批判の方法としてのフォイエルバッハの疎外論

ヘーゲルにおける疎外の論理と方法をいわば逆手にとり、ヘーゲル哲学そのものと宗教（キリスト教）批判を行ったのは言うまでもなくフォイエルバッハである。¹⁾

マルクスによれば、フォイエルバッハは「形而上学的な絶対精神を自然という基礎の上にたつ現実的人間」に解消した。それによつてはじめて、「ヘーゲルをヘーゲルの立場に立って完成し、批判した」と同時にヘーゲル的思弁の批判のために宗教批判を完成した。（Marx, MEW, Bd. 2, S. 147）。

フォイエルバッハは、ヘーゲル哲学全体の性格について、つぎのように述べている。

「ヘーゲル弁証法の秘密は、神学を哲学によって否定し、それから再び哲学を神学によって否定することにある。否定の否定は神学である。……ヘーゲル哲学は失われ没落したキリスト教を哲学によって復興しようとする最後の大規模な試みである」（1843, 21節）。

つぎに、思考と存在の関係について、フォイエルバッハは、「ヘーゲル哲学は、思考の内部で思考と存在との矛盾を廃棄するものであるにすぎない。ヘーゲルにおいては、思想が存在であり、思想が主語であり、存在が述語である」（1842, 訳115）と、ヘーゲルにおける思考と存在との転倒した関係を批判した。この批判はヘーゲル哲学の方法的核心をついたものであり、マルクスによって正確にひきつがれた。

さらに、カント、ヘーゲルにおける「自己意識」について、フォイエルバッハは、「旧い哲学の自己意識は人間から切り離された、実在性のない抽象である。人間こそ自己意識である」（同上120）と言う。この文言がマルクスによって『聖家族』の中で同じように用いられたことは先に見たとおりである。

しかし、「旧い哲学」に対してフォイエルバッハが唱えた「新しい哲学としての人間学」は

「愛の真理、感覚の真理をより所とする」(1843, 34節)のものであった。²⁾ 旧い哲学の出発点は「思考するだけの存在」であるが、「新しい哲学は『私は現実的な、感性的な存在である。肉体は私の本質に属している。肉体全部が私の自我、本質そのものである』という命題をもって始まる」(1843, 36節)と言う。「新しい哲学の認識原理は、すなわち主体は、自我でもなく、絶対的精神、独立な理性でもなく、人間の現実的で全体的な存在である。……人間的なものだけが真実で現実的なもの、理性的なものである……」(同50節)。「人間は普遍的な、自由な存在である。これは人間全体に及ぶ」(同53節)。「新しい哲学は、人間の土台としての自然をも含めた人間を、哲学の唯一の普遍的な最高の対象とする。だから、人間学を、自然の学を含めて、普遍学とする」(同54節)。

ここでフョイエルバッハが人間の共同性を人間の本質ととらえていることは重要である。

「人間の本質は共同体、すなわち人間と人間との統一のうちのみ含まれている」(1843, 59節)。「孤独は有限性と制限性であり、協同性は自由と無限性である」(同60節)。「真の弁証法は……私と君のあいだの対話である」(同62節)。

人間と人間性さらに共同性を基礎に置く哲学はカントを引き継いでいるように思われるが、フョイエルバッハの考える人間はなお抽象的である。たとえば、道徳については幸福と自由と愛とを結びつけて、つぎのように言われる。

「道徳の原理は幸福である」(1866, 46-7)。「幸福感を基礎とした自由のみが民衆の自由であり、なにものにも負けない政治的威力である」(同45)。「愛は善き意志である。愛は人間の幸福欲である。この幸福欲はもっぱら他人の幸福欲の満足において自己自身を満足させる」(同50)。

フョイエルバッハの最大の問題点はおそらく社会哲学にある。彼の国家観によれば、「人間は国家の根本本質である。国家は、人間の本質の、実現され、完成され、顕現された全体性である。……国家元首という人格は普遍的人間の代表者である」(1842, 122)。この国家観はヘーゲルのそれに類似しているが、国家の本質を人間の本質に還元するだけで、人間の本質から国家の本質をどのように展開するのかは不明である。

フョイエルバッハは、人間の本質とその疎外として、有名な神の批判に向かう。

「人間の絶対的本質、人間の現存在の目的は理性・意志・心情(愛)である」(1841, 第1章「人間の本質」49)。「神は人間自身の本質である」。「人間の類としての本質」が「個々の現実的肉体的な人間の制限から引き離され対象化されたものが神的本質(存在者)である」(同上第2章「宗教の本質」69)。「人間は自分の本質を対象化し、次に再び自己を、対象化され主体や人格に転化された存在者(本質)を対象にする。これが宗教の本質である」(同上98)。「神が主体的人間的であればあるほど、人間はそれだけますます多く自分の主体性と人間性とを疎外する。なぜかといえば、神自体が人間の自己が疎外されたものだからである。にもかかわらず、人間はこの疎外された自己を同時に再び自分の方に獲得する」(同上100)。「神は、キリスト教徒のもとでは、類と個性との直接的統一に関する直観・普遍的本質と個別的本質との直接的統一に関する直観以外のなものでもない。神は1つの個体としての類という概念である。神は類の概念または本質である。……」(同第17章312)。

以上のように、フョイエルバッハは人間を類的本質としてとらえたうえで、その疎外態として神を位置づけるだけでなく、人間(類)は神=愛において自己を回復するのである。この愛の思

想は初期のヘーゲル哲学にあった考え方であり、フォイエルバッハはベルリン大学でヘーゲルに学んだ1人でもあった。フォイエルバッハにおける疎外の論理と方法は、ヘーゲルの疎外論と同じように、「否定の否定」によって人間が人間に自己還帰する。これはマルクスからすれば否定性の弁証法を貫いていない。フォイエルバッハは人間の土台としての自然を含めた「人間の現実的で全体的な存在」を新しい哲学の認識原理だとしながら、それを社会哲学として展開することはなかった。それはフォイエルバッハ哲学における人間観が総じて感性的なものであって、カントやヘーゲルが想定したような行為する理性的存在者としての社会性と実践的性格をもたないことによる。

(3) 方法＝体系としての疎外論と疎外からの解放としての人間の自由——マルクス

マルクスはフォイエルバッハのヘーゲル哲学と宗教批判におおいに共感し、1842年1月に、「従来の思弁哲学の概念と偏見からの解放、真理と自由への道はフォイエルバッハ（注：この名は「火の川」を意味する）を通る以外にはない」と書き記したが、マルクス自身、フォイエルバッハ主義者であったことは一度もない。人間の本質、市民社会と国家の関係、共同体の理解などは当初から異なっていたと言わなければならない。ところが、1844年にパリで書かれた草稿の中の『経済学・哲学草稿』が1930年代初めに公表され、草稿の一部である「疎外された労働」が疎外の論理を援用していることが明らかになった。その後、それがいわば独り歩きし、マルクスの疎外論をめぐって多くの解釈や批判がなされてきた。詳しい紹介と批評はできないが、管見の限り、それには5つのタイプがある。

第1のタイプはマルクスの疎外論が「人間の本質の疎外」というフォイエルバッハと同じだとするものである。ここから解釈が2つに分かれる。1つの解釈はマルクスが早期に（とくに『ドイツ・イデオロギー』）人間の本質やその自己疎外という問題のたてかたや方法をやめたというものの、もう1つは「人間の本質の疎外」を現実社会に適用して具体化したものと積極的に、しかし単純に評価する、いわば単なる人間疎外論。第2のタイプは、疎外された労働と私的所有とが論理的に悪循環に陥っているとしてその論理の欠陥を指摘するものである。第3のタイプは労働疎外論が後の経済学から『資本論』にいたって物象化論といわれるものになったとするもの、第4のタイプは労働疎外論の内容は生かされており、その後の資本制社会の批判的分析に展開しただけでなく、マルクス『資本論』におけるいわゆる物象化論は疎外論からの展開であるとするものである。ただし、この場合の物象化論とは簡単に言えば人格の物件化、より正確には資本制生産諸関係が物的事象として現象していることの批判的解明のことであり、疎外は論理と方法としてそこに援用されていると解する。本稿はこの立場をとる。このほか第5のタイプとして、何かの理念や観念あるいは社会的な何かが生きた具体的な人間から離れて独り歩きし、個々の人間の感性的意識や行為を抑圧し支配することを疎外とするものがある。これは疎外論を人間性の疎外現象全体に拡げて応用するものともいえるが、大切なことは感性や欲求の解放を実現しうる現実的条件の解明であろう。

ここでこれらの1つひとつについて論評するゆとりはない。ただ、『経済学・哲学草稿』の読解において注意すべきことをあげておきたい。

第1に、本草稿の「疎外された労働」だけをとりあげて議論することはまちがいのもとである。

周知のように「疎外された労働」は第1草稿の最後に書かれたもので、続く第2草稿はまさに私的所有が論じられたはずであるが、その草稿の大部分が残されていない以上、マルクスがこの時点で私的所有さらに資本と賃労働の関係についてどのような展開を予定していたのかは不明である。このことを考慮に入れずに「私有の主体的本質としての労働」論だけに議論を合わせるのはその読解を一面的なものにする可能性がある。

第2に、第1草稿が労賃・利潤・地代の表題を付し、経済学（「国民経済学」）の実証的批判にもとづいた「まったく経験的な分析結果」（マルクス）から開始されていることを正当に評価すべきである。マルクスはヘーゲルの労働論を評価したと同時に、エンゲルスの先駆的な仕事からの刺激と影響もあって、マルクス自身が独自に精力をかたむけ経験科学としての経済学を分析と総合の方法を用いて研究した成果がここに生かされている。このこと1つとっても、フォイエルバッハにはないものであった。マルクスは本草稿でフォイエルバッハの仕事を高く評価し、同じように疎外の論理を用いているが、フォイエルバッハへの直接的批判はなされていない。しかし、マルクスは労働と経済学の研究成果をもってすでにフォイエルバッハのレベルを超えていた。

第3に、『経済学・哲学草稿』は第3草稿までであり、第3草稿の中にヘーゲル弁証法とその哲学一般への批判がある。ここにはヘーゲルの疎外論への批判が書かれている。3. でとりあげた『聖家族』とほぼ同じ内容のヘーゲル哲学批判が本草稿の中にすでにある。したがって、本草稿を読むうえでヘーゲル哲学をよく理解せず、マルクスによるヘーゲル批判をふまえずに労働疎外論をとりあげるのはまちがいのもとである。いいかえれば、草稿の全体の叙述から「疎外された労働」論の内容やその論理すなわち論理を把握しなければならない。

そこで、『経済学・哲学草稿』におけるヘーゲル哲学批判の内容を確認したうえで、第1草稿の「疎外された労働」とそこにおける人間の自由と解放の議論に戻って考えてみよう。

マルクスはまず、ヘーゲル哲学の生誕地とその秘密が『精神現象学』にあるとみた。マルクスは、総括的にみて、ヘーゲルの哲学が精神の抽象的思考の中だけにある疎外とその克服だけを扱っていると批判するとともに、ヘーゲル哲学の成果は「運動と産出の原理としての否定性の弁証法」にあることを認める。したがって、マルクスは、方法あるいは論理としての疎外とその止揚の弁証法を容認ないし評価している。ただし、ヘーゲルにおける疎外は精神の疎外であり、世界は疎外された精神にほかならない。たとえば、富と権力をヘーゲルが人間の本質の疎外された本質としてつかむ場合も、それはただ純粋な、抽象的な哲学的思考の中だけにあるにすぎない。したがって、ヘーゲルにあっては、「人間の本質が自分自身に対立し、対象化して非人間的なものになるというのではない」のである。ここには、『精神現象学』のあとのヘーゲル哲学の無批判な観念論と、無批判な実証主義とがすでに萌芽として、1つの秘密として存在していることをマルクスはみぬいた。ヘーゲルにおいては「精神だけが人間の真の本質」であるから「人間は精神の姿として現れるだけである」。「主体はつねに意識あるいは自己意識である」。「過程の主体は神であり、絶対精神であり、自分を知りつつ実証する理念」である。このように、マルクスは、ヘーゲル哲学のいう精神が人間の疎外態であると理解している。この精神をキリスト教の神に置いて批判したのがフォイエルバッハの宗教批判であったが、マルクスはそれ以上に広く大きくこの問題をとらえ、ヘーゲルにおける「人間の現実的な対象化は疎外された洞察」にほかならないことを明らかにした。

他方で、マルクスは、ヘーゲルが「国民経済学の立場にたつて」人間の労働を人間の自己産出行為の過程としてとらえてもいるとヘーゲルの労働論を高く評価する。「ヘーゲルは労働を人間の本質として把握し」、「現実の人間を人間自身の労働の成果として把握する」。このことは『精神現象学』の最終成果の偉大なところである。ところが、ヘーゲルは「労働の肯定的側面だけを見て、その否定面を見ていない。ヘーゲルが承知している労働は抽象的に精神的な労働だけである。それは哲学という行為を労働としてとらえるからである」と言う。

そこで、マルクスは、ヘーゲルの労働論の抽象性を克服し、イギリス古典派経済学（「国民経済学」）の経験的な分析の成果を批判的に用いて、「運動と産出の否定性の弁証法」である疎外論、いいかえれば「否定の否定」による高い次元の世界への移行（たんなる疎外の回復や最初への還帰ではない）の論理を用いてブルジョア社会における労働の本質を概念化したのが第1草稿末尾の「疎外された労働」論である。よく読めばわかることだが、「疎外された労働」論の最後にはその後の私的所有を中心とする経済学的カテゴリーの考察への展開すなわち「経済学批判」、さらに「疎外を人間発達の本質のなかに根拠づけること」すなわち人間発達論、そして「真に人間的で社会的な所有」に対する関係すなわち社会主義・共産主義論への展開がすべて予告されている。また、私的所有についても「物件（あるいは物的事象）は人間の外にあるもので、産業資本は私有の完成された客体的な姿」であり、これに対する「私有の主体的本質が労働である」というように、主と客の関係についても直感的な言い方ではあるが、大部分が失われた第2草稿の内容を予想させる文言が書かれているのである。

以上のように、ヘーゲル哲学における疎外の論理を方法としては評価しながら、その観念論的な内容を批判し、疎外の論理を宗教批判ではなく労働と私的所有批判に援用して、そこで明らかにされる現実の人間の疎外からの解放に人間の真の自由を求めたのがマルクスの自由論である。

『経済学・哲学草稿』におけるマルクスの自由論は、それまでのかれの経験と研究の蓄積、すなわち(1)1841年の学位論文における人間の絶対的自由の思想とその現実の世界に於ける限界の把握(2)『ライン新聞』時代（1842年4月から1843年3月）の論説において国家と経済社会の現実の諸問題と理論的に格闘し、「理性的自由」と「自由人の結合体としての国家理念」を掲げながらも「当惑」した時期を経て、概念と現存在との矛盾を把握し、ヘーゲル社会（法）哲学とくに国家論を見直す必要性を自覚する(3)1843年クロイツナッハでの『ヘーゲル国法論批判』執筆(4)エンゲルスによる影響（1841年から1844年夏のパリでの出会い）(5)『独仏年誌』における2論文の公表（1844年2月）などの経過をふまえて書かれたものである。これらの経緯や内容については拙著その他で論じてきたので、ここでこれ以上は触れない。

5. 自由論におけるカント・ヘーゲル・マルクス

カント哲学とその自由論に対するマルクスの評価は前稿（2018a）5において、またヘーゲルによるカント哲学批判における自由論は本稿1で、そしてマルクスのヘーゲル哲学批判も本稿3において明らかにしたので、本節は、2つの論説にもとづき、カント哲学とヘーゲル哲学における自由論をマルクスの自由論と比較対照し、そのまとめとする。問題を自由論、人間性論、疎外論

さらに国家論に絞って三者の関係をまとめ、マルクス自由論の総合性や優位性を明らかにしたいと考える。

カントは人間を理性的な行為する存在者としてとらえ、その自由な精神と意志の自律性を人格として尊重し、人間を主体とし、人間性の自由な実現があらゆることの目的であるべきだと唱えた。その思想は近代社会の自立的個人のあり方を哲学的に表現したもので、思想的には自由主義のヒューマニズム（人間主義）といえる。さらにカントは、人間が類として、歴史的に発達可能なものであり、人間の本性である自由にもとづく善はあらゆる障害を克服して実現すると考えた。そこから、彼は、純粋な意識としての理念である「超越論的自由」の考えとは別に、「実践的自由」の次元における人間の倫理のあり方についても積極的に論じ、法と国家からなる公民的社会における法を自由で独立した平等な諸個人のあいだの実践的な意思関係であるとしてとらえた。この公民的社会は国家と一体であり、人びとは法という強制力のもとで結合することで互いの自由を実現する。これがカントの国家社会あるいは政治的社会における人間の自由である。カントはさらに、自由な諸個人が共同する結合体として自由の国を目的の国と称し、現実の社会や国家をも超える理想の世界とおいた。しかし、カントにおいてそれはいわば人智を越えた神の国に通じるものであった。

カントの自由論における問題点は、自由を人間の本質的理念だとしながら、人びとの選択意思にもとづく実践的自由と、超越的な理念的自由とを截然と分けてしまうことにある。先の公民的社会における人間の実践的自由はカントにおいてはあくまで外的な自由である。これに対する内面的な自由はただ道徳法則（律）にもとづくとするだけで、認識論的には不可知な「物自体」に属すものとされた。これはカントの哲学が全体として二元的性格をもつことによるものである。

カント哲学全体にわたる理念（思考）と現実（現存在）の二元論を厳しく批判し、これをのりこえようとしたのがヘーゲルである。ヘーゲルがその論理＝方法としたのは疎外（外化）のカテゴリーであった。ヘーゲルのいう疎外は理念や概念という主体が多くの他の諸規定と対立し、これらを否定しながら取り込み、いっそう豊かな内容となって自分に還るといった概念の論理である。ヘーゲルにおいてはこのような精神の主体の論理が自由なのである。したがって、ヘーゲル哲学では精神—主体—疎外—自由は一体のものである。ヘーゲルによるカント批判の内容は本稿1.で詳しく紹介したのでくりかえさない。

では、ヘーゲル自身は人間とその自由についてどのように考えたか。

ヘーゲルは人間を理性的に自由な行為する存在者としてカントの考えを共有する。しかし人間の本質はあくまで精神である。自由は精神とその思考における自由である。現実の諸個人もあくまで個別的精神であり、しかも各々の「自由な精神」よりも、現実の生きた諸人格から自立した「精神の自由」がヘーゲルの考える真の自由である。したがって、現実社会における諸個人は普遍的な理念（「絶対理念」）をそれぞれが個別（個体）として実現し媒介し行為する精神ではあっても、彼らが現実的主体として社会や国家を形成し変革するとは考えられていない。また、精神は自立した主体としてみずから区別と対立を生み出し、それらの疎外態を媒介、止揚してみずからのもへ還帰するのであるから、自由は自己を疎外することをおして自由になるというのである。人間を精神として把握することと、方法としての疎外、そして疎外の回復としての自由は、ヘーゲルでは1つの世界の中にとどまる。また、ヘーゲルのいう人倫的共同体は個々

人の道徳的意識や行為とは別に、国家の下に総括され、国家を超えることはない。三木清は、1928～29年に、ヘーゲルの歴史意識には未来という意識が欠けている、それはヘーゲルの哲学的態度が根本的に汎神論的、観想的であることによると批判した³⁾。

これに対して、マルクスは、ヘーゲルにおける精神と理念が生きた現実的諸個人（人格）から自立し、その理念から現実の諸規定を展開しようとするので、現実の生きた人格は概念諸規定にとっての素材にすぎなくなってしまうこと、疎外はあくまでその精神の疎外と自己還帰の論理にほかならず、「否定の否定」の論理によって理念という名で現実世界を肯定する、あるいはそれと和解するものであると批判した。その批判のうえにたつて、マルクスは、カントからは自由で自律的な人格や人間性、さらに自由な人間の共同体の思想をうけつぎ、フォイエルバッハの宗教批判からは「自然という基礎のうえにたつ現実的人間」という考え方をうけついで、現実的人間主義の立場を宣言する。マルクスは、『経済学・哲学草稿』において、人間の本質を「自由で意識的な活動をする社会的存在」と規定した。マルクスによる人間の本質規定は、カントの自由な人格性とその実践的性格、さらにカントとヘーゲルに共通する人間の意識的な共同性を人間の本質規定として総合したものと考えられる⁴⁾。

そのうえで、マルクスは、カントが『人倫の形而上学』で私法の対象とし、ヘーゲルが「客観的精神」の1つとして分析したブルジョア社会（いわゆる市民社会）の経済過程における人格相互の社会関係が労働の疎外と私的所有を基礎に物件（＝物的事象）として現象し、人びとの自由を圧迫し、富と貧困の対立その他を生み出していることを経験科学である経済学の批判的分析をとおして明らかにした。

言うまでもなく、マルクスは、経済学の「理論的方法」ではヘーゲル弁証法を積極的に評価し、分析的方法にもとづく弁証法に援用したが、実践的精神としての人間の自由についてはヘーゲルの自由がいわば現実の人間から疎外された「精神の自由」であることを批判した。

さらに、人間を国家に従属する公民とブルジョア社会を構成する私民とを二分したのはヘーゲルであった。しかし、マルクスはヘーゲルの社会哲学の最大の問題点あるいはアキレス腱が国家の本質規定にあることに気づき、ブルジョア社会が国家の土台をなしていること、ブルジョア社会の土台をなす資本制経済の根本的な変革がやがて国家を超えた真に人間的で自由な協同社会（自然必然性を基礎とする自由な国）を切り開くという展望を明らかにした⁵⁾。

この人間の本質規定は現実には社会諸関係の総体、すなわち資本の私有と賃金労働および土地私有からなるブルジョア社会の経済構造として存在する。人間たちの協同労働の自然に対する働きかけにもとづく生産力の発展と資本制経済構造との矛盾からその解決へという道筋によって、資本制のくびきから解放された協同労働の生産力による対自然との物質代謝活動の合理的制御にもとづく自由、資本制経済の廃棄のうえにたつあらゆる社会関係の協同（association）原理による自由な管理、そして個々人の人格的自由の実現および発達⁶⁾の自由が可能になる。マルクスの自由論はこの3つの次元の自由からなることを再確認し、本稿の結びとする。

注

- 1) フォイエルバッハ（Ludwig Feuerbach, 1804-1872）バイエルンで学者一家の5男に生まれ、1824～26年ベルリン大学でヘーゲル（「先生」とよぶ）に学ぶ。神学から哲学へ移り、1829年エルランゲ

- ル大学講師となったが、1832年に大学を追われ、1837年からは著述に専念する生活を送る。
- 2) 「愛の共同体」という考えはヘーゲルがフランクフルト時代 (1797~1800) にもっていたもので、ヘーゲルは個と全体の共同体的結合の基盤を生 Leben に求めその感情を愛とした (高田 1997 第3部を参照)。先のルカーチ (第2章) の他には、細谷 (1971) がヘーゲルのイエナ大学講師にいたるまでの研究である。
 - 3) 三木清 (1928) 144~146, 148~149, (1929) 229。
 - 4) 岩佐茂らの共著 (1986) 第1章において、尾関周二はつぎのように言う。「結論的に言えば、マルクスはカントによって強調された個人の批判的意識性とヘーゲルによって強調された個人を可能にするものとしての社会性の両方の見地を、自然性を土台に総合している」(42)。共著の「まえがき」によれば、「これまでマルクスを問題にする場合、カントはマルクスとの関係においてもつ独自の意義が十分注目されてこなかった。しかし、現代の状況において、マルクスをより深く理解するためにも、ヘーゲルと同時にカントを考慮しなければならない」。本稿はこの見識に賛成する。
 - 5) ルカーチの弟子にあたるメサーロシュの著作 (1970) はマルクス疎外論に関する包括的な文献として参考になる。メサーロシュは、疎外は自由の否定であるとして、自由の問題を三重の関係すなわち (1)自然的必然からの自由(2)他人の干渉力からの自由(3)人間の本質的諸力のより全面的な発揮の阻害の3点に要約する (訳228以下)。しかし、(2)の他人の干渉力からの自由の意味はいわゆる消極的自由にすぎない。また彼の著作では疎外 (alienation) と物的事象化 (reification) とがほとんど併記されており、両者の関係は明らかではない。
 - 6) 上田浩 (2006) 第5章も「自由の歴史的客観性」において(1)自然統御の自由(2)社会統御の自由(3)市民的自由と民主主義のうえに「人格的自由と社会的共同性」がなりたつとする。

参考・参考文献

ヘーゲルの著作

原書は Hegel Werke in 20 Banden, Suhrkamp, 1970ff. を用い、いくつかの邦訳を比較参照したが、それに従っていないところが多い。引用にあたっては HW, 巻数, 原書頁, 邦訳頁の順, 邦訳は代表的なものと同頁数のみを記す。カントの関連文献については角田 (2018) をみられたい。

ヘーゲル『政治論文集』上・下, 金子武蔵訳, 岩波文庫, 1967年。

ヘーゲル (1807)『精神現象学』榎山欽四郎訳, 上・下, 平凡社ライブラリー版, 1997年。

ヘーゲル (1821)『法の哲学綱要』藤野渉・赤澤正敏訳, 『世界の名著35』中央公論社, 1967年所収。

ヘーゲル (1930)『エンチュクロペディ』(第3版) 第1部論理学, 松村一人訳『小論理学』上・下, 岩波文庫, 1951~52年。

ヘーゲル『哲学史講義』(ミシュレ編) 藤田健治訳, 下巻3, 岩波書店, 1957年 (本訳の底本は1840年刊行の C. L. Michelet 編第2版)。

ヘーゲル (1831)『論理学講義ベルリン大学1831年』(カール・ヘーゲル筆記, ウド・カーマイル編) 牧野広義・上田浩・伊藤信也訳, 文理閣, 2010年。

フォイエルバッハ (1843)『将来の哲学の根本命題』(『哲学改造のための暫定的命題』1842年, 『ヘーゲル哲学批判』1839年を含む邦訳) 松村一人・和田楽訳, 岩波文庫, 1967年。

フォイエルバッハ (1841)『キリスト教の本質』(第2版1843年, 第3版1848年) 船山信一訳, 上・下, 岩波文庫, 1965年。

フォイエルバッハ (1866)『唯心論 Spiritualism と唯物論』船山信一訳, 岩波文庫, 1955年。

マルクスとエンゲルスの関連文献は Marx-Engels Werke, Dietz Verlag, 邦訳『マルクス=エンゲルス全集』大月書店版により, 引用では MEW, Bd., S... とする。

鯉坂真 (2012)『ドイツ古典哲学の本質と展開』関西大学出版部。

アヴィネリ, S. (1972)『ヘーゲルの近代国家論』高柳良治訳, 未来社, 1978年。

栗田賢三 (1975)『マルクス主義における自由と価値』青木書店。

- 藤野渉 (1979) 『哲学とモラル』 汐文社。
- 藤野渉 (1976) 『マルクス主義と倫理』 青木書店。
- 権左武志 (2013) 『ヘーゲルとその時代』 岩波新書。
- 細谷貞雄 (1971) 『若きヘーゲルの研究』 未来社。
- 岩佐茂・島崎隆編 (2003) 『精神の哲学者 ヘーゲル』 創風社。
- 岩佐茂・島崎隆・高田純編 (1991) 『ヘーゲル用語事典』 未来社。
- 岩佐茂・尾関周二・島崎隆・高田純・種村完司 (1986) 『哲学のリアリティ：カント・ヘーゲル・マルクス』 有斐閣。
- 加藤尚武ほか編 (1992) 『ヘーゲル事典』 弘文堂。
- ルカーチ, G. (1948=1967) 『若きヘーゲル』 (ルカーチ著作集10, 11) 生松敬三・元浜清海訳, 白水社, 1987年 (再版)。
- 牧野広義 (2016) 『ヘーゲル論理学と矛盾・主体・自由』 ミネルヴァ書房。
- メサーロシュ, I. (1970) 『マルクスの疎外論』 三階徹・湯川新訳, 啓隆閣, 1975年。
- 三木清 (1928) 「ヘーゲルとマルクス」 『三木清全集』 第3巻, 岩波書店, 1966年所収。
- 三木清 (1928) 「有機体説と弁証法」 『三木清全集』 第3巻, 岩波書店, 1966年所収。
- 三木清 (1929) 「ヘーゲルの歴史哲学」 『三木清全集』 第2巻, 岩波書店, 1966年所収。
- 三木清 (1929) 「弁証法における自由と必然」 『三木清全集』 第4巻, 岩波書店, 1967年所収。
- ビピン, R. (2008) 『ヘーゲルの実践哲学 人倫としての理性的行為者性』 星野勉監訳, 法政大学出版局, 2013年。
- ロールズ, J. (2000) 『ロールズ哲学史講義』 上・下, 坂部恵監訳, みすず書房, 2005年。
- 島崎隆 (1993) 『ヘーゲル弁証法と近代認識』 未来社。
- 島崎隆 (1997) 『ポスト・マルクス主義の思想と方法』 こうち書房。
- 高田純 (1994) 『承認と自由 ヘーゲル実践哲学の再構成』 未来社。
- 高田純 (1997) 『実践と相互人格性 ドイツ観念論における承認論の展開』 北海道大学図書刊行会。
- 上田浩 (2006) 『価値と倫理』 文理閣。
- 角田修一 (2005) 『「資本」の方法とヘーゲル論理学』 大月書店。
- 角田修一 (2015) 『社会哲学と経済学批判一知のクロスオーバー』 文理閣。
- 角田修一 (2017) 「社会哲学と経済学批判一同名の拙著を中心に」 関西唯物論研究会編 『現代と唯物論』 第57号, 2017年6月, 所収, 文理閣。
- 角田修一 (2016a) 「人間の自由と社会的意識形態としての自由主義(1)ーホップズからマルクスへ(1)ホップズ, ロック, ルソー」 『立命館経済学』 第65巻第1号, 2016年8月, 所収。
- 角田修一 (2016b) 「人間の自由と社会的意識形態としての自由主義(2)ーホップズからマルクスへ(2)ヒュームとスミス」 『立命館経済学』 第65巻第2号, 2016年10月, 所収。
- 角田修一 (2017) 「人間の自由と社会的意識形態としての自由主義(3)ーホップズからマルクスへ(3)J・S・ミルとマルクス」 『立命館経済学』 第66巻第2号, 2017年8月, 所収。
- 角田修一 (2018a) 「人間の自由と社会的意識形態としての自由主義(4)ーホップズからマルクスへ(4)カントの自由論とマルクス」 『立命館経済学』 第67巻第2号, 2018年 月, 所収。
- 角田修一 (2018b) 「《リプライ》拙著『社会哲学と経済学批判一知のクロスオーバー』 (文理閣, 2015年) に対する松井暁氏の書評について」 経済理論学会編 『経済理論』 第55巻第2号, 2018年7月, 桜井書店。

[付記 筆者はこれまでヘーゲル論理学とマルクス『資本論』の方法を主に研究してきた者である。自由論をテーマとする論説(1)~(5)は社会哲学に範囲を広げたものであるが、著者自身は本来の意味では哲学を専門にする研究者ではない。哲学や思想の専門分野からみれば常識的な内容が多く、初歩的な無理解あるいは誤解があるかもしれない。ご指摘いただければ幸いです。著者が哲学と思想における自由論の系譜

に取り組むことになったのは2015の拙著『社会哲学と経済学批判』の刊行にある。それはマルクスの思想と哲学とくにその意識形態論について、その現代的意義を明らかにすることに課題があった。もう1つの契機は、2012年よりヘーゲル『精神現象学』を学ぶ機会を得て現在に至っていることである。本稿がささやかながらその場で学んだ成果を生かすことができているれば望外の幸せである。この機会に、会を主宰し、つねに丁寧な解説と質問に答えていただいている牧野広義氏とすべての参加者に感謝申し上げたい。2018年3月記。脱稿。京都・東山を臨む地において]