



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	市民社会批判と人間の自由(2):「自由と必然性とのあいだの争い」をめぐって
Author(s)	宮田, 和保
Citation	経済學研究, 36(2), 41-58
Issue Date	1986-09
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/31741
Type	departmental bulletin paper
File Information	36(2)_P41-58.pdf



市民社会批判と人間の自由 (II)

——「自由と必然性とのあいだの争い」をめぐる——

宮 田 和 保

<目 次>

序論

第 I 章 「分裂態」としての市民社会の成立の 起源

第 II 章 市民社会分析の未完成形態をめぐる (以上 第35巻第4号)

第 III 章 「分裂態」たる市民社会での諸 個人の現実的生活過程

<はじめに>

(I) 本章の課題は、「分裂態」での諸個人の現実的生活過程を、商品として生産・交換・消費している主体(商品生産者)の意識に則して、分析し、このことによって、諸個人の市民社会での自己了解のあり方、およびその喪失と市民社会批判の胚芽を明らかにすることである。

本章は前号¹⁾での第 I 章を直接的には受けていることもあって、上記の課題の遂行に移る前に、私は、今迄の論理の到達点を簡単ながら反省し、確認しておくことにする。

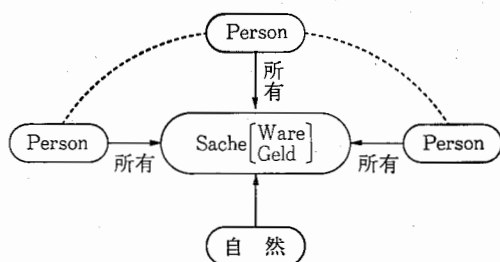
「私事」(Privatgeschäft)としての「自立的な、互いに独立」の私的諸労働は、自覚的に「社会的労働」「社会的な力」として支出されるのではなく、したがってそれ自体としては「社会的な紐帯力」をもっておらず、この意味

で私的諸労働は非自立的な労働であった。それゆえ商品生産者は、交換過程を介して、「共同行為」によって、「社会的な紐帯力」を物象的な定在形態たる貨幣として定立し、自立化させ、他方では自己を私的な(Privat)個人におとしこめた。したがって市民社会は、主体(特殊)のそとに、もう一方の側にある抽象的普遍=貨幣が聳え立っているといった「分裂態」または「悟性国家」であった。主体(特殊)は、ここでは商品または貨幣所有者としてはじめて他者(商品・貨幣所有者)と結びつきえ、また、「人間にとって人間との紐帯として……同様に人間的現実の生活基盤として現存する」²⁾自然は、貨幣なる紐帯を介して、商品としてはじめて特殊の主体に結びつけられる。したがって「貨幣は私を人間生活に、社会を私に、私を自然とに結びつける紐帯」であり、「一切の紐帯のなかの紐帯」である。特殊の主体の自然的社会的な生活過程は、「一切の紐帯のなかの紐帯」たる貨幣なる「普遍性の形式へおのれ〔特殊の主体〕を高めざるをえず、この形式においておのれの存立を求め、かつ持たざ

1) 拙稿『市民社会批判と人間の自由 (I) ——「自由と必然性とのあいだの争い」をめぐる——』(『経済学研究』(北海道大学) 第35巻 第4号 1986年3月 所収)

2) Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte in: Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe I Abteilung, Band 2, Dietz Verlag Berlin, 1982, S. 390 以下 MEGA I-2, S. 390 と略記する。原文中ゲシュペルトおよびイタリックの箇所には、傍点。。。で示し、引用者の強調点は。。。で示す。引用文中の〔 〕は全て筆者の挿入である。

るをえないという必然性として存在する」³⁾。以上のことを図式化すれば次の如くである⁴⁾。



「分裂態」であるがゆえに、またこのように「必然性」の社会でもある市民社会での諸個人の生活過程を考察することが、問題として登場したのであった。

市民社会における諸個人は、しかし単に経済的生活過程のみならず、法律的小よび道徳的生活過程等々をも営んでいる。というより、それらの生活過程が相互に連関しながらも、それらが相対的に自立しているなかで生活を営んでいる。したがって私は、経済的生活過程を基調としながらも、これらの生活過程全体を考察することをめざす。このことによって、「分裂態」たる市民社会での諸個人の現実的生活過程がより深く理解されうる。

(Ⅱ) 私は、前号でも述べたように、以上の課題を商品・貨幣論次元で考察する。つまり商品・貨幣論次元での経済的生活過程と、これに規定された限りでの法律的・道徳的生活過程等々を考察する。それゆえここに一定の抽象性・限界性が存する。とはいえここでこの抽象性・限界性についての次のような誤解を解消しておく。その誤解とは、この次元が全く資本の次元と無関係であるとか、資本主義以前の所謂独立商品生産者の社会のそれである、とすることである。

- 3) Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts. in: G. W. F. Hegel. Werke Band 7, Suhrkamp Verlag, 1970 § 186 以下 Hegel, Bd. 7, § 186 と略記する。
- 4) 上図のなかで商品生産者を「人格」(Person)と規定しているが、このことについては後に述べる。

ここでの商品・貨幣論次元とは、マルクス『資本論』の冒頭の商品・貨幣と同じく、「資本主義的生産様式が支配的に行なわれている社会」のそれである。ただ資本主義的生産の成果たる商品資本（およびこの転化たる貨幣資本）は、流通過程そのものにおいては、これがどのように生産されたかはその背後に消え去ってしまう。つまり生産過程の資本主義的性格は、流通過程それ自体では、消滅し、単なる商品・貨幣関係として現象する⁵⁾（「生産過程は商品では消え去ってしまっている」⁶⁾）。私はこのような資本主義的生産様式の社会を分析しているのである。それゆえ労働者が流通過程で労働力商品の所有者として登場する限りにおいて、本稿の分析の成果は労働力商品にも妥当する。

第1節 「具体的人格」(ブルジョア) と「普遍性の形式」

(Ⅰ) ヘーゲルは「市民社会」論を次の文句でもって始めている。

「特殊的人格として自分が自分にとって目的であるところの具体的人格が、もろもろの欲求のかたまりとして、また自然必然性と恣意との混合したものとして、市民社会の一方の原理である。——ところが特殊的人格は、本質的に他人のこのような特殊性と関連している。したがってどの特殊的人格も、他の特殊的人格を通じて、そしてそれと同時に、まったく普遍性の形式というもう一方の原理に

- 5) このことについては、久留間敏造『貨幣論』(大月書店 1979年) および拙稿「『資本論』第Ⅱ部の論理構造——主要論点と第一稿との関連によせて——」(『経済理論学会年報』第19集 青木書店 1982年 所収)を参照されたい。
- 6) Marx, Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie, Band II, in: Marx/Engels Werke Band 24, Dietz Verlag Berlin, 1963, S. 387 以下 Marx, Kapital, II. MEW, Bd. 24, S. 387 と略記する。

よって媒介されたものとしてだけ、おのれを貫徹し満足させるのである⁷⁾

この引用の前半部分においては次のことが述べられている。「欲求のかたまり」であり、「自然必然性と恣意との混合したもの」である「人格」が、市民社会の構成員としての「具体的人格」である。すなわち欲求の充足のみを自己目的として、自己の利益がすべてであり、「他者は無」⁸⁾であるとする人間である。これが「市民社会の一方の原理」＝「特殊性の原理」をなす。このような「具体的人格」がヘーゲルにとっての「市民」(Bürger)の規定をなす⁹⁾。

引用の後半部分においては次のことが述べられている。このような「具体的人格」は、「他の人々と関連することなくしては、おのれの諸目的の全範囲を達成することはできない」¹⁰⁾。そこで「具体的人格」の「特殊的目的は他の人々との関連を通じておのれに普遍性の形式を与え」¹¹⁾、この「普遍性の形式」の「媒介」によって自己の目的を実現する。

では、ヘーゲルの「普遍性の形式」とはいかなるものか。それは、一「万人の生計」(Subsistenz)、二「万人の権利(法)」、三「万人の福祉」である¹²⁾。より具体的には次のことである。

「A、個々人の労働によって、また他のすべ

ての人々の労働と欲求の満足とによって、欲求を媒介し、個々人を満足させること——欲求の体系。B、この体系に含まれている自由という普遍的なものの現実性、すなわち所有を司法活動によって保護すること。C、右の両体系のなかに残存している偶然性に対してあらかじめ配慮すること、そして福祉行政と職業団体によって、特殊的利益を一つの共同なもの(Gemeinsam)として配慮し管理すること」¹³⁾。

本稿では、「普遍性の形式」の第一の契機、つまり各人の欲求追求の経済的活動が織りなすところの社会的経済的連関に焦点を定め、他の二つの契機を考察する。そして「具体的人格」としての「市民」＝「特殊性の原理」および「普遍性の形式」というもう一方の原理の存立根拠をさぐり出す。そのさい私は、ヘーゲルを参考にしながらも、彼の「体系」と「方法」から離れ、「社会的諸関係の総体」のなかで、この二つの「原理」を概念的に把握するように努める¹⁴⁾。このことによって市民社会における諸個人の生活過程の一端を浮きぼりにする。さらに第I章(前号)で得られた特殊と普遍との分裂に真にその内容諸規定が与えられる。

(Ⅱ)では、「具体的人格」(ブルジョア)を

13) Hegel, Bd. 7, § 188.

14) 津田道夫氏(『ヘーゲルとマルクス』季節社 1970年)および桑康弘氏(『ドイツ観念論の歴史的性』類草書房 1978年)は、この「特殊性の原理」と「普遍性の原理」の存立根拠がヘーゲルにおいては展開されていない、と指摘される。したがって本節の展開は両氏の問題指摘を受けているとも言える。とは言えヘーゲルが彼の「体系」と「方法」においてこれらの「原理」の存立根拠を全く展開していない訳ではない。それは、たとえば(1)直接的・自然的人倫的精神である「家族」の、「分裂態」たる「市民社会」への「移行」の考察において。しかしヘーゲル自身が述べているように、この「家族」は「市民社会」のそれであり、これに内包されているがゆえに、私は、この「移行」は何ら二つの「原理」の存立根拠を説明することになりえない、と思う。(2)『エンチクロペディ』の「主観的精神」において。ここでのヘーゲルの考察は追々述べることにする。

7) Hegel, Bd. 7, § 182.

8) *ibid.*, § 182 Zusatz

9) マルクスも周知の如く『ユダヤ人問題』でこのようなヘーゲルの「市民」の規定を採用している。

10) Hegel, Bd. 7, § 182 Zusatz

11) *ibid.*

12) 「利己的目的は、おのれを実現するにあたってこのように普遍性によって制約されているために、全面的な相互依存の体系を設定する。この依存性は、個々人の生計と福祉と法的現存在が、万人の生計と福祉と権利とのなかに編み込まれ、これらを基礎とし、この繋がりにおいてのみ現実的であり保障されている、というほどに全面的な依存性である」(Hegel, Bd. 7, § 183)。引用文の・・・強調部分から理解されるように、「具体的人格」の諸目的を現実的なものにし、保障する「普遍性の形式」とは、「万人の生計、福祉、権利」である。

概念的に把握する作業にはいろいろ。

「自然発生的な社会的分業の体制」において、諸個人の労働・生産物の特殊性や彼らの欲望の自然発生的な相違は、彼らを交換者として社会的に統合するための動機をなす¹⁵⁾。つまりこれらの相違によって、彼らは社会的に接触するための交換の意志をもつ。彼らは、この交換の意志において、相互にそれらの諸生産物の具体的有用諸形態＝感性的なものを捨象して、同等であるという観念＝価値観念を「頭のなかで表象」し「思考」し、この観念を社会的な対象的性格＝現存在化させ、諸生産物を諸商品へと生成させる¹⁶⁾。

つぎに、彼らはこれらの諸生産物を諸商品として現実的に関連させる。つまり市場へ持ち出す。彼らはここでは諸生産物を諸商品として、同等なもの（価値）として現実的に交換する。それゆえ彼らは、彼らの「両者に共通な一つの意志行為を媒介としてのみ、自分の商品を譲渡

することによって他人の商品を自分のものとする」¹⁷⁾ 同等な関係として相互に対峙する。「私的所有者」(Privateigentümer)として、「どちらのがわからず強制されることのない」意志＝「自由な意志」にもとづく取引者として相互に対峙する。そして「商品交換におけるこの『意思』の媒介は、その私的性格のゆえに、『自由な意思』の支配として観念される」¹⁸⁾。すなわち商品関係を媒介する「意志関係」(「自由な意志」)は、私的＝排他性のゆえに、商品生産者自身の内面へと反省され(in sich reflektiert)、自己の成立基盤たる商品関係から遊離し、自立化して、商品生産者自身の生まれながらの属性とされる¹⁹⁾。ここではこうした「自由な意志」が「全てであり、経済的内容は無であるということになる」²⁰⁾。

彼らは、自然発生的なもろもろの欲求、傾向性、衝動などの「特殊な面」を見えている「商品占有者」(Warenbesitzer)でありながらも、この交換過程では「私的所有者」として登場する(この「特殊な面」が捨象された相互に同等なもの(価値の担い手)＝「抽象的個人」が「人格」(Person)である²¹⁾)。

15) Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858, Dietz Verlag Berlin, 1974, S. 911 以下 Marx, Grundrisse, S. 911 と略記する。

16) 前に述べたように(拙稿『市民社会批判と人間の自由(I)』第I章第2節)、「自然発生的な社会的分業の体制」に「規定」されて、商品生産者は交換する意志の意識において、価値観念を「頭のなかに表象し」「思考」した。ちなみに川島武宜氏は、経済的過程(商品関係の実現)のなかに、人間の意志(意識)が媒介されていることを次のように正しく指摘されている。「商品交換は、私的所有者…の主体者によっておこなわれるのである以上、その主体者の意思…を媒介せざるをえない」(『市民社会における法と倫理——民法を中心として——』川島武宜著作集 第四巻 法社会学 岩波書店 1982年 76頁)。「資本制社会においては、すべての生産関係は主体的な人間…の『意思』を媒介として存在しており云々」(『所有権法の理論』岩波書店 1949年 63頁)。私はすでに、マルクスが『経済学批判』の「序言」で「定式」化した「土台—上部構造」論に、レーニンの哲学的認識論(意識は物質の反映)を適応し、「土台」(「物質的生活」過程)から人間の意識の契機を追放することの誤りを指摘した。経済的過程(「物質的生活」過程)における意識の媒介性は、本稿の後の展開で明らかにするように、極めて重大な意味を有する。

17) Marx, Kapital, I, MEW, Bd. 23, S. 99.

18) 川島武宜 前掲書76頁。

19) このような転倒性は、私的所有を「自由なる意志」の現存在とするヘーゲルに端的に表現されている。ちなみにヘーゲルの「所有」概念の転倒性についてのマルクスの批判は、『資本論』第III部第37章注117 (Marx, Kapital, III. MEW, Bd. 25, S. 631)を参照されたい。

20) Friedrich Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der Klassischen deutschen Philosophie. MEW, Bd. 21, S. 302.

21) ヘーゲルの「所有」概念は周知のように「自由なる人格」を前提するが——「自由なる人格」は「主観的精神」の成果たる「自由なる精神」であるが——、しかしここにおける平等はあくまでも「抽象的人格」としての人格の平等であり、「占有の源泉」に関してだけである。「特殊な面」(「主観的なもろもろの目的と欲求、恣意、才能、外的な事情」)に「依存」する「占有にかんする一切、すなわち不平等の地盤は、抽象的人格そのものの外に属する」(Hegel, Bd. 7, § 49 Anmerkung)。「所有をもつことは、欲求にかん

彼らはこのように「自由な意志」の媒介のもとで諸商品を交換する。しかし「意志の意識全体の契機」である「意志の特殊性」²²⁾(衝動, 欲求, 傾向性), つまり人間の自然ないし本性(Natur)を動機として交換した。それゆえ彼らの「自由な意志」は, 自己および自己の交換相手たる他者の自然ないし本性たる「内容」一般に縛りつけられている(けれども「自由な意志」は特殊的なあの内容とかこの内容とかには縛りつけられていない)。そのみではない。この「自由な意志」は自己の発生根拠たる価値関係にも制約されている。というのは, この「自由な意志」は価値の担い手としてのみ「自由な意志」たりうるからである。したがって意志の自由は, 「内容」としての人間の自然ないし本性, および価値関係に制約されているがゆえに, 「形式的」=「主観的」と言える。このような意志は, 一方では「自由な自己規定の形式的要素」(「形式的な自己活動」)を有し, 他方では人間の自然ないし本性, および価値関係への依存がある。ヘーゲルをもってすれば, 「内容と形式との対立」²³⁾がこれである。

しては——欲求が第一のものとされる以上——手段として現われる」(ibid., § 45)。しかしヘーゲルは続けて言う, 「だが真実の立場はこうである——自由の見地からすれば, 所有こそ, 自由の第一の現存在として, 本質的な目的それ自身である」(ibid.)。ここに欲求, 傾向などの「実質」(Materie)を「人格」概念に挿入すれば, 「人格」はこの「実質」のための「手段」となるとして, これらの「実質」を捨象して——ただしヘーゲルは捨象ではなく止揚というが(注37参照せよ)——人格そのものが「目的それ自体」(Zweck an sich)としてこれを厳守しなければならないとするカントの見解を, ヘーゲルが継承していることは理解されよう(当然にも両者の「人格」概念は後にも触れるように種々なる点で異なるが)。これにたいして「ホッブス, ロックは所有を自然状態における自然的欲求等の充足の手段としている」(藤原保信『ヘーゲル政治哲学講義——人倫の再興』御茶の水書房 1982年 224頁)。なお「所有」と「占有」の詳細な研究は川島武宜『所有権法の理論』(岩波書店 1949年)を参照されたい。

22) Hegel, Bd. 7, § 34, § 39.

23) Hegel, Bd. 8, § 145. ヘーゲルはこの「内容と形

そこでこのように与えられた自然ないし本性にたいする「自由な意志」は, 「恣意」(Willkür) = 「選択の自由」²⁴⁾へと生成する。すなわち私は私をあの内容とかこの内容とかに規定する可能性を有し, 私にとってあれこれの内容を選択することができる。しかしここではまだ可能性でしかない。価値関係に, たとえば貨幣に媒介されなければならない。貨幣はすべての商品を, したがってすべての使用価値を代表する。それゆえ貨幣所有者は, あらゆる商品がその価値を貨幣形態で表示している物価表を逆に読んで, そのうちからかれの個人的・特殊的欲望をみたす特殊な諸商品を選び出す。そしてこの貨幣こそ「選択の自由」の**実在的可能性**を保障するものであり, 「選択の自由」の物象的定在である。

この「恣意」においては, 直接的・自然的な欲望, 傾向性などが「反省」されることによって, 直接的・自然的なものを超え出る。すなわち, 「もろもろの衝動に関する反省は, これらの表象を見積り, これらの衝動を互いに比較する。つぎにこの反省はまた, これらの衝動をその充足のいろいろな手段や結果などと比較」²⁵⁾し, 「個別的な満足を超えて全体的な満足を意図」²⁶⁾する。そしてこの「満足の一全体」の実現こそが「幸福」²⁷⁾(Glückseligkeit)である。このように「恣意」においては, 「満足の粗野な点, 野卑な点, 単に動物的な点を洗練する」²⁸⁾といった「衝動の純化」²⁹⁾ = 普遍性の形

式との対立」を考察するさいに, 概して人間の自然への依存を強調する余り, 社会的諸関係への依存の把握が稀薄である。

24) Hegel, Bd. 7, § 14. ヘーゲルの「選択の自由」についての詳細な研究は, 橋本信「ヘーゲルの市民社会論と現実の人間把握」(『唯物論研究年報』白石書店 1985年 所収)を参照されたい。現在, 「自由」論について論争, 研究がなされているが, 紙面の制約上, これについては別稿に譲る。

25) ibid., § 20.

26) Hegel, Bd. 4, S. 225.

27) Hegel, Bd. 7, § 20.

28) Hegel, Bd. 4, S. 255.

29) Hegel, Bd. 7, § 19.

式がめばえている³⁰⁾。

「恣意」(「選択の自由」)は、今先程述べたように、自由(「形式的な自由」)と不自由(「内容への依存」)との「矛盾としての意志」³¹⁾であった。この「矛盾」は、相即関係において、二つの様相を呈する。

一方では主観主義である。つまり何を具体的に選択するかは、各人の主観性と感じにもとづき、ただ一属大きな満足を満たすものを、「主観の愉快」「快の程度の差」においてなされる(ベンサム³²⁾の最大多数の最大幸福、効用極大化の追求としての人間の「自由」観)。

他方では人間の欲望への依存と欲望の解放である。衝動の「反省」は個別的な衝動を超え出て、「全体的な満足」を実現しようとするのであるが、この「反省は相対的な反省」である。というのは、衝動の領域内部での、その一つの制限されたものから他の制限されたものへの「反省」であり、有限なものを超え出はするが、しかしまた有限なものに帰ってくるからである。したがって「反省が相対的である以上、いつも衝動に陥り、ただ衝動の領域全体を超え出ることではない」³²⁾。さらにこの「反省」は、貨幣によって現実的に活発にさせられる。貨幣は、物々交換のばあいにおける交換の直接的同一性を止揚して、物々交換の時間的・空間的・個人的な諸限界を超える。したがって貨幣所有者は、かれの行動と意識の範囲を時間的・空間的に拡大し、かれの欲望の質と量を多面化することができる³³⁾。ここに欲望への「無限進行」に陥り、市民社会の人間は、欲望を解放・開拓す

るなかで「欲求のかたまり」「欲望の奴隷」³⁴⁾となる³⁵⁾。

我々は以上の展開によって、「もろもろの欲求のかたまりとして、また自然必然性と恣意との混合した」人格たる「具体的人格」概念を得ることができた。そしてこの「具体的人格」こそが、市民社会での「人間と呼ばれるところの、表象にとつての具体的存在者」であり、「市民(ブルジョア)」である³⁶⁾。そして今迄の展開からも理解されるように、「具体的人格」概念

34) ルソー(『人間不平等起源論』)、ジェームズ・スチュアート(『経済学原理』)は、市民社会における人間を「欲望の奴隷」と規定するが、両者は、注91で明らかになるように、「欲望の奴隷」たる人間にたいして全く異なる態度を示している。

35) 市民社会における「欲求」の二律背反を止揚し、「欲求」の真の解放と実現を展開しているものとして、アグネス・ヘラー『マルクスの欲求理論』(良知力、小箕俊介訳 法政大学出版局 1982年)をあげておく。

36) Hegel, Bd. 7, § 190 ヨアヒム・リッターは、「具体的人格」を定立する市民社会の「積極的な歴史的意味」を「人間存在の抽象性と歴史喪失」であるとして次のように述べる。「社会は人間の生存の自然領域、つまり労働による欲望の充足と人間の『自然意志』とに限られ、こうして人間のそれ以外の生存の諸関連は無視される。社会が抽象的であるということは、内容上は、このように欲望本性(自然)に限るということと同じことを意味しており、したがってこの本性(自然)に還元できない生存の諸関連は無視されるのである。だからヘーゲルにとってもやはり人間は、市民社会の主体として、『抽象的な』人間、自分の持つ歴史的、精神的諸連関から切りはなされた人間、欲望本性(自然)と等しい人間である。……市民社会において人間が人間として重んぜられるのは人間が人間であるからであって、決してユダヤ人、旧教徒、ドイツ人、イタリア人だからではない。……だから人間の『自然意志』だけを内容としていることによって、近代市民社会は、人間が『自由の真の規定』と人間の自己存在の真の規定とを自由に決定する余地を残している」(『ヘーゲルとフランス革命』出口純夫訳 理想社 1966年 76～78頁)。

30) ヘーゲルは、この「普遍性の形式」を市民社会での「形成陶冶(Bildung)の絶対的価値」(Hegel, Bd. 7, § 20)とするのであるが、これについての問題点は後に述べる。

31) Hegel, Bd. 7, § 15 Anmerkung.

32) Hegel, Bd. 4, S. 220.

33) 資本による「欲求の体系」の創出については、Marx, Grundrisse, S. 305-325 を参照せよ。

が「社会的諸関係の総体」のなかで規定された³⁷⁾。

(Ⅲ) 以上の「自然必然性と恣意」の実現は、前述したように、価値ないし貨幣なる「普遍性の形式」に媒介されなければならないし、

37) ここで本文と関連する限りにおいて、「客観的精神」たる『法哲学』と「主観的精神」との関係について一言しておく。『法哲学』の端緒たる「自由なる人格」は「主観的精神」の成果としての意志である。しかし「主観的精神」が「自由なる精神」にまで上昇し得たのは、衝動・傾向性等を捨象、断念したからではなく、これらを止揚することによってである。ヘーゲルは「主観的精神」で欲望とその満足のプロセスを次のように把握する。「ある傾向性あるいは享受(Genuß)を別の傾向性あるいは享受によって、満足でもある満足、別の満足によって無限に破壊し、止揚する過程」(Hegel, Bd. 10, § 478)である、と。そしてこの欲望、満足のプロセスの止揚のためには、いかなる有限性をもたない純粋主観性としての思惟に還帰しなければならない、とする。意志にとってはこれこそが自由にふさわしく、これを「自由なる精神」と規定する。さらに欲望とその満足のプロセスを空しい(nichtig)と確定した純粋主観それ自身がおのれのうちにとじこもると空しいものとなり、したがってそれは自由にふさわしい内容を獲得していかなければならない。この獲得過程が「客観的精神」たる『法哲学』の課題である。

ヘーゲルは「主観的精神」において市民社会を前提として市民社会の構成員たる「主体」の「精神」を彼一流の方法と体系でもって分析している。「主観的精神」——ここでは「実践的精神」に絞る——が明らかにしているのは、欲望への無限進行に陥り、この欲望の実現を「幸福」と思い、「恣意」を有する人格である。「自由なる精神」はこれを含みつつ、かつ止揚した精神である。このような「人格」を「主体的精神」——市民社会の構成員たる「主体」の「精神」の分析——ですでに考察しているがゆえに、ヘーゲルは「客観的精神」である『法哲学』の「市民社会」論の、まさに始めに「もろもろの欲求のかたまりとして、また自然必然性と恣意との混合したもの」たる「具体的人格」をあえて逐次説明することなしに即座にもち出したのである。それのみではない。「第1部抽象法」においても、後に触れるようにこの「具体的人格」が投影されているのである。それゆえ「主観的精神」が、「人間社会における諸関係を前提しておらず、それは最初から考察の外にあり…捨象されていた」のであり、したがって『主観的精神』の諸法則が、社会的諸関係を捨象した範囲においてのみ妥当する(驚田小弥太「ヘーゲル『法哲学』研究序論」新泉社、1975年 36頁。

また媒介されることによって初めて実を示しうる³⁸⁾。

私はここで「具体的人格」がこの「普遍性の形式」を獲得するさいの様態を考察する。

流通の主体としては、「諸個人はまず交換者であり、そして各主体がこうした規定で、したがって同一の規定で定立されていることは、まさに彼らの社会的規定をなしている。彼らは、行為において(in der Tat)、主体化された交換価値(subjektivierter Tauschwert)として、すなわち生きた等価物(lebendige Äquivalent)として、同じ値打ちのもの(Gleichgeltende)としてだけ対立し合っている。そのようなものとして、彼らはただ等しい(gleich)だけでなく、彼らのあいだにはまったく相違もない」³⁹⁾。

このように諸個人は、諸商品の「交換行為において同等なものとして通用し(Gleichgeltende)、自他の区別に無関心なもの(Gleichgültige)」として登場し、「彼らの個人的な特殊性は〔交換〕過程のなかにはいっていない」⁴⁰⁾。この価値関係(Gleichgeltende, Gleichgültige, Gleichheit)なる「普遍性の形式」において、彼らは自己が社会的一分枝であることを表明し、実証しようとする。この表明こそが貨幣の価値尺度機能であり、実証は貨幣の流通手段機能であり、ここではじめて彼らの「自然必

56頁)、とするのは疑問である。

とはいえヘーゲルは「主観的精神」で、この「具体的人格」を「社会的諸関係の総体」そのもののなかで展開せず、それを背後に押しやったなかで展開している。このためヘーゲルにおいても個体から人格が、人格から社会がいかに関導されるのかといった難問が生じる。それゆえ私は、本文でヘーゲルを参考にしながらも、ヘーゲルの方法と体系から離れて、「社会的諸関係の総体」のなかで「具体的人格」を再構成したのである。

38) ヘーゲルは、「万人の生計」を「普遍性の形式」としているのであるが、これは事実上価値関係ないし貨幣関係とおきかえてよい。というのは、この関係は等価交換であり、この限りにおいて相互の「福祉」を実現するからである。

39) Marx. Grundrisse, S. 192.

40) *ibid.*, S. 193.

然性と恣意」は実現される。

この「過程」では「特殊性」を具えている「具体的人格」としてではなく、あくまでも「人格性」(Personlichkeit) という規定において相互の承認を得る。したがって交換する主体は次のような意識で現存する。いかに「欲求のかたまり」として、利己心(単に自己目的とする自己)のかたまりとしても、彼らは自己を流通過程の契機⁴¹⁾の観念化されたものとしての「平等」(Gleichheit) なる理念に一致させなければならない意識がこれである。また利己心の発動を他人からの「同感」(sympathy) を獲得しうる範囲に抑制する自制心を備えた主体として自己を規定する意識である⁴²⁾。各主体はこのように「特殊性の圭角を磨り落した」者へ自己を「形成陶冶」する⁴³⁾。

(Ⅳ) 私は、(Ⅱ) で「具体的人格」概念、(Ⅲ) でこの「具体的人格」が「普遍性の形式」(価値関係) の媒介によって自己の目的を実現するさいの様相を、考察した。しかし「普遍性の形式」は、前述したように、さらに「万人の権利(法)」を含んでいた。すなわち「特殊性の原理」はこの「万人の権利(法)」によって媒介されなければならなかった。そこで私はこのことの根拠を考察するが、これは経済と法との相互関係の分析によって明らかになる。このさいに私に示唆と指針を与えるのは、『法哲学』の特に「第1部 抽象法」である。この「抽象法」の展開においても、「自然必然性と恣意との混合した」人格＝「具体的人格」が前提され、含まれている⁴⁴⁾。

41) ここにアダム・スミスの『道徳感情論』における「同感の原理」の根源的発生根拠がある。『道徳感情論』については本稿の注82を参照されたい。

42) これこそがヘーゲルの言う「教養(Bildung)」の内容をなす。普遍性＝価値の形式をまとっている者、「悟性的分別」を手に入れた者こそがヘーゲルの「教養人」(die gebildeten Menschen) である。

43) 「抽象法」——および「道徳」——は、ヘーゲル自ら認めているように、市民社会のそれであり、したがって「具体的人格」が投影されている。それゆえヘーゲルは言う、「抽象法」の一つである

経済的過程(商品関係)のなかに含まれている個別的意志の共通項としての「契約」——私的所有関係の相互承認という「意志関係」——は、無限に自分の欲求の自由を主張し、恣意性を具えた者＝「具体的人格」どうしの「契約」である。それゆえ個別的意志による「契約」である「共通な意志」は、「具体的人格」概念のうちに、不断に破壊される可能性を有する。それゆえヘーゲルは言う、

「特殊な意志は、普遍的な意志とは対目的にちがった特殊な意志として、洞察および意欲の恣意性と偶然性というかたちをとって、即目的に正ないし法であるところのものに反対の態度に出る——これが不正、不法(Unrecht) である」⁴⁴⁾

この「不法」から「共通の意志」の地盤を守るために、「不法」を無力にする「力」(Gewalt) が必要となる。でなければ経済的過程は円滑に進むことはできない。このように「不法」(力) という無政府性を前提としながらも、経済的過程に含まれている「意志関係」＝私的所有関係の相互承認を、普遍的に保障し、実現しうるためには、より大なる「力」(Gewalt) が必要とされる。私的所有はその存在根拠を「力」にもとづいている⁴⁵⁾。その意味では、ヘーゲルが言うように「抽象的権利ないし法は強制の権利ないし法」⁴⁶⁾ である。

「契約は恣意から出発する」。「契約によって現存することになる同一的な意志は、ただ双方の側によって定立された、したがってただ共通的な意志でしかなく、即自かつ対目的に普遍的な意志ではない」。「物件を手放そうとする双方の側のたんなる恣意に従う」(Hegel, Bd. 7, § 75), と。

44) Hegel, Bd. 7, § 81.

45) 驚田氏は、「抽象法」において所有(自由)と「強制」(力)とが一体となっており、「所有」を『市民社会』の内的な、不可分の本質性でありながらも、同時に『市民社会』の矛盾、分裂を止揚する『否定的な理性』＝自己否定の実在性」(前掲書132頁)と捉え、この視点から『法哲学』の批判的検討をなされており、氏の見解は示唆に富む。

46) Hegel, Bd. 7, § 94 ただ本文で限定した表現を用いたのは、ヘーゲルがその観念論のゆえに、私的所有という「意志関係」を経済的過程そのものにおいて把握していないからである。

しかし「単なる原子的なふるまい」⁴⁷⁾たる個別的意志それ自体では、この無政府性を止揚できない。「貨幣」がそうであったように、個別的意志を超えた社会的な、共同意志によって、私的所有関係の相互承認たる「意志関係」は、普遍的に現実的に承認され、保障される⁴⁸⁾。この社会的・共同意志こそが「国家社会」(Staatsgesellschaft)である。ヘーゲルは、観念論的性格を有しながらも、以上のことを見事に定式化して言う。

「法(Recht)の概念は、力(Gewalt)をもつところの・個別的な動機から独立している威力(Macht)である。しかしそれは国家社会(Staatsgesellschaft)のなかにおいてのみ現実的なものとなる」⁴⁹⁾

「抽象的な法は、普遍的に承認され、知られ、意志されたものとして存在し、このように知られ意志されていることによって媒介されて、効力と客観的現実性をもつのである」⁵⁰⁾

所有(自由)なる「法」(Recht)は、「国家

社会」(または「司法活動」)に媒介され、定立され(gesetzt)て、das Gesetz(法律)となり、普遍的、現実的な効力を有する。経済的過程における私的所有関係は、ここに「法律」へと高められた所有権——社会的・共同意志として承認された法律的な私的所有権——として確立し、これの経済的過程にたいする相対的自立性が存する(経済と法律との分離)。

したがって「法律」へと高められた所有権は、経済的過程の「形式」であるとするのは一面では正しいが、この「形式」が同時に一つの高次の「力」(社会的な共同的意志としての「強制力」)を含んでいるのである⁵¹⁾。すなわち「法」(Recht)は本来経済的過程に即目的に含まれている契機ではあるが⁵²⁾、しかしこれが社会的効力、客観的現実性を有するのは、「法律」(das Gesetz)の社会においてである⁵³⁾。

51) 「純粋な理念としては、自由と平等とは、[交換]過程のさまざまな契機の観念化された表現である。法律的・政治的・社会的な諸関連のなかで発展したものは、それらは別の次元(Potenz)で再生産されたものにすぎない」(Marx, Grundrisse, S. 915)。マルクスはここで“Potenz”を用いているが、これは力能という意味と同時に、実体を同じくしながらもある次元から別の次元への移行=高次化の意味がある。“Potenz”に幕の意味があることに注意されたい。この点を留意しないと、“das Gesetz”を「経済的過程」の単なる「形式」とする経済還元主義に陥る。このことは、たとえば「価値……法則を中心とする自律的な運動法則に、いわば形式的な外枠をあたえる『法的関係=意志関係』=「法治国家」(大内秀明 柴垣和夫編『現代の国家と経済』有斐閣 1979年 68頁)、とすることに見られる。

52) レーニンの哲学的認識論(意識は物質の反映)を「土台——上部構造」論に適用する人々は、経済的過程に人間の意識は含まれず、したがってここに「意志関係」(私的所有関係)を含めることなど想像さえできない。したがってこの見解は、私的所有を法律の社会のみに限定し、経済的な次元における私的所有を否定する。

53) 川島氏は、前に引用したように、正当にも商品関係が私的所有の主体によって媒介される以上、その主体の意志媒介せざるをえない、と述べられていた。しかし、なぜこの「意志関係」としての「法的関係」(Rechtsverhältnis)が「法律」として自立化せざるをえないかということについては、氏の理論は不十分性を有する。このゆえ氏は

47) Marx, Kapital, I. MEW, Bd. 23, S. 17.—108.

48) 個別的意志を超えた社会的・共同的意志を具体的に理論的に導出するためには、マルクスの「価値形態」論の手法をモデルとしながら「権力」概念の理論的分析を試みられている高島善哉氏の見解(『現代国家論の原点』新評論社 1979年)が参考にされるべきである。

49) Hegel, Bd. 4, S. 245 ヘーゲルは『エンチクロペディー』では、「社会(Gesellschaft)はむしろ法(Recht)に現存在をもたせる唯一の状態である」(Hegel, Bd. 10, § 126)と言って、「社会」を本文の「国家社会」と同じく、「暴力と不法の状態」である「自然状態」(ibid.)に対立する意味で用いている。このことは、「自然状態は野蛮、暴力と不法の状態である。人間はこのような状態から国家社会に進まねばならない。なぜならただ国家の中でのみ法的関係が現実性をもつからである」(Hegel, Bd. 4, S. 247)。にも表現されている。そして「社会」「国家社会」は、一つには市民社会の自治にゆだねられている「司法」(Rechtspflege)——最終的には「国家」の「統治権」に吸収される——である。なおこの「社会」については、ヨアヒム・リッター(前掲書134—135頁)が別の視点から触れているので参照されたい。

50) Hegel, Bd. 7, § 209.

私は、以上の展開によって経済的過程それ自身に内在する「矛盾」によって、経済と法（法律）との分裂を考察した。「具体的人格」のもろもろの目的の実現形式は、彼にとって自立的な存在として定立された・「普遍性の形式」の一つである「万人の権利（法）」＝法律の社会に自己を「形成陶冶」することである。

第2節 「必然性」と「偶然性の王国」 たる市民社会

(I) 前述したように、「具体的人格」は「普遍性の形式」へ「形成陶冶」することによって、はじめて自己の目的を実現できる。彼はこの「形成陶冶」によって「ひとかどの人物」(etwas)として社会的に認知される。それゆえヘーゲルは言う。

「特殊性の原理は、この普遍性においてのみおのれの真理とおのれの積極的な現実性の権利を有する」⁵⁴⁾。したがって「普遍性こそ特殊性の根拠であるとともに必然的形式」であり、「特殊性とその究極目的とを支配する威力である」⁵⁵⁾。

ここには次のことが言い表わされている。特殊の主体のそとに、もう一方の側にある抽象的普遍が聳え立つ「悟性国家」において、特殊の主体にたいする抽象的普遍の優越性が存する、

一方では「法的関係」が自立化した「法律」を経済的過程の「補助者の役割」へと還元される傾向が強い。他方では「市民社会における法の分化」の考察のさいに、「国家」を前提とされているが（前掲書58—67頁）、本文でも明らかなように「法の分化」（「法的関係」の「法律」への転化）の必要性から「国家」が導出されなければならないのであって、氏の見解は本末転倒である。とはいえ、氏が法律を経済的過程の「補助者の役割」であると強調されるのは、このことによって「国家の空洞化」（エンゲルス）＝「安撫な政府」を主張し、当時（第二次大戦）の国家ファシズムの批判を意図されたように思われる。

54) Hegel, Bd. 7, § 186.

55) *ibid.*, § 184.

ということである。そしてそれゆえこの市民社会は、特殊の主体にとって「必然性 (Notwendigkeit)」なのである。というのは、或る他のものとの関係でのみ存在するところのものは、独立的ではなく、他のものに依存し自分の存立根拠を他のものにもつのであって、必然的なものである⁵⁶⁾、からである。それゆえ「形成陶冶」は、「自由としてではなく、必然性として存在する」⁵⁷⁾。ここには次節で見るように「抽象による支配」が待ちかまえている。

(II) 自己の存在根拠を他者のうちにもつという「必然性」は、同時に「偶然性」を内包する。この「偶然性」は人々を「幸運 (幸福) (Glück) かまたは「不運 (不幸) (Unglück) に導き入れる。

自己を「形成陶冶」し、そのなかで自分自身を享樂できた者は、つまり「普遍性の形式」を手に入れた者は、「幸運 (幸福)」であり、まさに「ひとかどの人物」である。さまざまな内的・外的境遇という「偶然性」に媒介されながらも、「形成陶冶」(Bildung)に成功した者は、成功の源を自己に固有な能力にあるものとして einbilden (うぬぼれ)、自然的・社会的に付与された諸能力を排他的に、つまり私的に所有する。これにたいして「形成陶冶」に失敗した者は、「幸福」をつかんだ者＝「人格」として現実的に定在、承認された者——ヘーゲル流に言えば物件 (Sache) の所有者——の立場からして、「単なる私的人格」(die bloße Privatperson)と規定される。

マルクスも言うように、諸商品は「観念的」のみならず、「現実的に」貨幣へ転化しなければならぬが、しかしこの「恋がまことになめらかに進んだためしはない」⁵⁸⁾。この「命がけの飛躍」は、「ヘーゲルの『概念』にとって必然性から自由へ移行するよりも……いっそうつらい」⁵⁹⁾ことが待ち伏せている。生きるか、死ぬ

56) Hegel, Bd. 4, S. 218-219.

57) Hegel, Bd. 7, § 186.

58) Marx, Kapital, I. MEW, Bd. 23, S. 122.

59) *ibid.*, S. 118.

か、これが商品生産者の日常的な不安の意識である。ここに状況主義、宿命論、主観主義、個人主義が台頭する⁶⁰⁾。

「個人の幸福は一般に偶然性の王国——幸福はこの王国に属する——の支配下に委ねられている」⁶¹⁾、と言える⁶²⁾。

第3節 「抽象による支配」について

(Ⅰ) 私は、「抽象による支配」の分析によって、市民社会における諸個人はいくつかの錯綜した状況を呈していることを明らかにする。一方では市民社会において自己了解を喪失しながら、他方では何らかの形で自己了解を得ているといった矛盾した様相を有する。まさにここに市民社会の強靱さと弱さの両側面がある。私

60) 「命がけの飛躍」によって状況主義論、宿命論等が台頭するが、他方ではより積極的な事柄がここで把握されなければならない。この「命がけの飛躍」のさいに、主体にたいする客体の否定的媒介、これに伴う主体の苦悩において、「諸人格の相互の独立性が全面的な物象的依存体制によって補完されていることを発見する (entdecken)」(Marx, Kapital, I, MEW, Bd. 23, S. 122) のであり、市民社会批判の一つの契機ともなりうる。

生きた労働は対象化された社会的労働=貨幣へ転化しなければならない。これに失敗したならば、現実^レに生きた生命は脅かされる。このため現に幾人が自殺したであろうか。死んだ労働が生きた労働を吸収するといった「領有法則の転変」をまつまでもなく、このことだけでもって、「ブルジョア社会では過去が現在を支配する」のである (Marx und Engels, Manifest der Kommunistischen Partei, MEW, Bd. 4, S. 476)。

61) Hegel, Bd. 12, S. 149.

62) ヘーゲルとの関係でいえば、ここで「福祉行政と職業団体」の考察を必要とする。しかしその内容は、「近代工業の結果生まれた市民としての労働者階級」(ヨアヒム・リッター前掲書 62頁)が問題とならざるをえず、商品論次元を超えることになる。ここでは、ヘーゲルの「福祉行政と職業団体」の詳細な研究は、マンフレット・リーデル『ヘーゲルにおける市民社会と国家』(池田貞夫、平野英一訳 未来社 1985年)、および「福祉行政と職業団体」におけるヘーゲルの問題点を指摘している桑康弘「ヘーゲル市民社会論の構造」(前掲書 所収)に譲る。

は、商品・貨幣論の次元を維持しながら、次のような構成に従ってこれを分析する。(1)経済(物質)的生活過程(生産・流通・消費)において自己了解の喪失と、この喪失を「慰める」状況の考察、したがってこの過程における自由(ないし不自由)の意識のあり方の考察である。(2)精神的生活過程において一方では、価値・内・存在 (in dem Wert sein) という世界に人々は馴れ親しみ、ハイデガーの言うように「頹落」(Verfallen)し、市民社会を「第二の自然」としてそのなかに埋没している状況がある(以上が本節の対象)。(3)にもかかわらず、他方では同じく精神的生活過程(とくに道德の領域)で、さまざまな限界を有しながらも、市民社会批判の要素が形成され、市民社会を超え出ようとする傾向がある(次節の対象)。

(Ⅱ) 商品生産者が価値なる「普遍性の形式」を得ること、つまり自己の私的諸労働を社会的労働として(観念的のみならず現実的にも)獲得することの「一体性は、自由としてではなく必然性として存在」していた。しかし自己自身の利益を目的とする「具体的人格」には、自己の目的を支配する威力たる「普遍的なもの〔価値ないし貨幣〕は……手段として現象する」⁶³⁾。

63) Hegel, Bd. 7, § 187 ヘーゲルは、諸個人にとって「普遍的なものは……手段として現象する」といって続けて次のように言う、「しかし、諸個人の目的は普遍的なものによって媒介されているから、彼らの目的が彼らによって達成されるのは、ただ自身が彼らの知と意志のはたらきと行動とを、普遍的な仕方^でで規定し、彼ら自身をこの連関の鎖の一環たらしめるかぎりにおいてだけである。この点における理念の関心事は——市民社会の成員としてのこれらの成員たちの意識にはないことであるが——これらの成員の個性性と自然性とを、欲求の恣意を通じてと同じく自然必然性を通じて、知と意志のはたらきの形式的自由と形式的普遍性とへ高め、彼らの特殊性のなかの主観性を形成陶冶する過程である」(ibid)。ここに「理性の狡智」「神の見えざる手」を看取することは容易であろうが、我々は同時に、「普遍的なもの」を「手段」としている「諸個人」の立場から「理念の関心事」の立場への問題の組みかえが生じていることに気がつかねばならない。そしてこの「形成

このことをより正確に言えば次の如くである。

「独立した諸個人の衝動によって成立する社会的連関が同時に物象的な必然性として、また同時に外的な紐帯として、諸個人に対立して現われるということは、これこそまさに彼らの独立性をあらわすのであって、こうした独立性にとっては、社会的定在〔価値ないし貨幣〕はなるほど必然的ではあるが、しかし手段であるにすぎず」、「諸個人は、社会的個人として、社会のために生産するが、しかし同時にこのことは、彼らの個人性を対象化するための単なる手段として現われる」⁶⁴⁾

ここで「社会的定在」(価値ないしは貨幣)を「手段」とするということは、価値ないし貨幣の担い手である他者を自己にとっての手段とすることである。手段とされたこの他者は、手段とする相手たる自己にたいして「自己感情」をもつことはできない。しかしまた、このよう

に他者を自己にとって手段とするということは、同時に、価値ないしは貨幣の担い手である自己をこの他者が手段とすることでもある(人間の相互の手段化)。なぜならば自己が他者を手段と出来るのは、同時に自己が価値ないしは貨幣の担い手である限りにおいてであるからである。ここではただ「自分自身のための手段として、すなわち自己目的として他の主体のための手段となる」⁶⁵⁾のであり、このためにまた自己を他者にとって「かく見える」ものへと現わさなければならない。

ただ自己の利益と他人の利益がともに実現されているといった「共同利益」によって、双方は相互の手段化にたいして「高められた意識」⁶⁶⁾ = 「慰めの意識」⁶⁷⁾ をもちうる。このことは典型的にはアダム・スミスのものとして周知の事柄である。ただし価値ないしは貨幣の担い手たる資格を喪失した「単なる私的人格」は、この相互の手段の世界から排除されているがゆえに、価値ないしは貨幣の担い手となりうるかもしれないという将来の可能性において、「手段」の領域に参入できうるかもしれない。

このような目的——手段関係は、自己のうちにおいても定立されている。価値を手段とすることは、価値を定立する自己の労働そのものが手段となっていることを意味する。そこでの労働そのものは、それ自身のうちに自己の規定をもっているのではなく、したがって目的それ自体として欲求されるのではなく、その外にある目的、ただ生存のための消費の実現のために使用され、消費される手段にすぎない。これこそ労働を「外的な合目的性」の実現において把握した「効用の見地」⁶⁸⁾ である⁶⁹⁾。外的な合目的

陶冶」=「労働」は、ヘーゲルにとって「無限に主体的な実体性〔理念〕へ到達するための、絶対的な通過点なのであり」、「絶対者の内在的契機」(ibid.) である。「理念」=「絶対者」(その一契機としての「国家」)が自由なるものであるがゆえに、その「内在的契機」であり、それへの「通過点」である「形成陶冶」=「労働」は、「諸個人」にとっていかに疎外され、「厳しい労働」(ibid.) であろうと、肯定的に評価されることになる。つまり市民社会における「労働」の否定的側面が軽視されることになる。ここにヘーゲルの「労働」観の一面性がある。ヘーゲルの「労働」概念の評価は、彼の「市民社会」から「国家」への移行にたいする評価の決定的分岐点をなす。アドルノは、この労働評価にもとづいて、ヘーゲルのこの「移行」を「一つの必然的なターデター」(Theodor W. Adorno Gesammelte Schriften Band 5. Suhrkamp, S. 275) である、と言う。

こうした研究のためにも『精神現象学』(ヘーゲル)が祖上に登らなければならない。私はここでは象康弘氏の「世界史的転換点の把握と絶対知の成立」(前掲書 所収)を上げておく。氏は、物象化論の視角から、『精神現象学』における「(C) 理性」から「(BB) 精神」への移行のさいの・ヘーゲルの「問題設定のくみかえ」を検討され、『法哲学』の市民社会から国家への移行のさいにも再現されていることを指摘されている。氏の見解は、今後とも傾聴すべきものである。

64) Marx, Grundrisse, S. 909.

65) ibid., S. 912.

66) ibid.

67) ibid., S. 156.

68) Hegel, Bd. 8, § 205 Anmerkung.

69) 「自由の国は、窮乏や外的な合目的性に迫られて労働することということがなくなったときに、はじめて始まる」(Marx, Kapital, III. MEW, Bd. 25, S. 828)。

性としての消費において自己が「自己のもとにある」と感じ、「自己の対象化」はそれ自身において「自己確認」を喪失している。それゆえ労働は自由としてではなく、不自由と意識され、「ベスト」として嫌悪される。非労働こそがここでは自由である(疎外された「自由」観)。

ただここで不自由と規定された労働は、この代わりに別の「代償」を要求する権利を有すること(「等価交換」)によって慰められる。この「代償」(代価)こそ最終的には「消費財」(ただしアダム・スミス自身も言っているように生身の消費財であろうと名声や名誉といった幻のような消費財でもよい)である。だからアダム・スミスは、前述したように⁷⁰⁾、不自由としての労働にたいする・慰めの力としての豊かな報酬を勤勉の刺激剤としたのである⁷¹⁾。こうした「慰めの心術」こそが「近代の心術」でもあるが、この心術はこのように「不自由の意識」および「自己の目的の断念」(ただしここでは非労働という自由の断念)による「不満の意識」を契機としている。

(Ⅲ) 精神的生活過程における「抽象による支配」を考察する前に、私はまず、経済的過程(商品関係)における価値意識と、これに関係する限りでの精神的生活過程における価値意識について一般的に述べておく。

経済的過程たる商品関係の実現は、幾度も述べたように、商品生産者の価値意識に媒介されていた。この価値意識は、「自由意志による取引、どちらのがわからず強制されることのない

こと、自分を自己目的として、支配者および包摂者として・定立する」⁷³⁾意識(私的=排他的意識)であり、同時に、Gleichgeltende, Gleichgültige, Gleichheitの意識であった。経済的過程を媒介するこの価値意識は、私的=排他性のゆえに、商品生産者自身の内面へと反省され(in sich reflektiert)、経済的過程との関連が消滅し、自立的なものとなる⁷⁴⁾。すなわち商品関係という相関関係のもとで成立し、これを媒介する価値意識が、同時に私的=排他的性格を有することによって、自己内反省し、自己の成立地盤たる商品関係から離れ、価値意識それ自体が自立的なものとして観念化される(経済的過程たる商品関係からの価値意識の自立化)。このようにして、商品関係の媒介としての価値意識は、昇華され、諸個人の意識に体化した価値意識(イデオロギー)として、精神的生活過程の一部を形成する⁷⁵⁾。そしてこの価値意識(イデオロギー)は、諸個人の行動、目標、これを実現するさいの手段を評価する一基準となる。以上のことを踏まえて精神的生活過程における「抽象による支配」を考察しよう。

Gleichgeltende, Gleichgültige, Gleichheitなる価値意識において、他人と同等(gleich)でありたいという要求が直接に含まれている。このためこれは、自己を他人と同じくすることである模倣、流行の源泉をなす⁷⁶⁾。同時にこの意識は、私的=排他性の要求と相まって、競争の本質をかたちづくる。自分より豊かな他人の境遇にたいしては、少なくとも自己

70) 拙稿(前掲書)第Ⅱ章第1節。

71) だからアダム・スミスは、市民社会の発展段階=進歩、停滞、衰退の段階、すなわち資本蓄積の推移に関心をもち、これとの関連で賃金の変動を考察したのである。「消費こそは生産にとっての唯一の目標であり、目的である」(『国富論』大河内一男監訳 中央公論社 第Ⅱ分冊 464頁)。「労苦と骨折り」(toil and trouble)な労働がこの「消費」の増大、拡大によって「慰められる」とする。

72) 労働を「犠牲」(Opfer)とするアダム・スミスについてのマルクスの見解は、Grundrisse S. 504-508を参照されたい。

73) Marx, Grundrisse, S. 156.

74) このことは、川島武宜氏の「商品交換におけるこの『意思』の媒介は、その私的性格のゆえに、『自由な意思』の支配として観念される」(前掲書 76頁)、という指摘に示唆を得た。

75) 芝田進午氏は、『人間性と人格の理論』(青木書店1961年)で「イデオロギー」について多くの頁を費やされておられるが、ここでは経済的過程を媒介する意志関係とその自立化についての考察が欠けているため、このため従来の諸命題の繰返しと羅列に終っている。

76) Hegel, Bd. 7, § 193.

も同等でありたいという要求のため、不安、嫉妬として、また均一的なものにしたいという野心としてはむかってゆく⁷⁷⁾。したがって競争の本質をかたちづくるこの意識は、「各人が他人のなかに自己の自由の実現ではなく、むしろその制限を見い出す」利己的な感情が現実化され、促進される。またこのことは、反撥が牽引と一体であるように、他人との「比較」(Vergleichen 等しくすること)において自己を規定しようとする他者依存的な自己が現存する。すなわち抽象=種々な具体的種差が捨象された同一性たる価値(意識)においてはじめて他人との距離を測ることができ、そして同等への要求において他人との距離を不断に配慮する⁷⁸⁾。そして人々は他人のことにあれこれ興味、「好奇心」をもって御饒舌をする。

このように他人との「差異」をなくそうとするのであれ、あるいは他人と差をつけ優位に立とうとするのであれ、人はいつも他人との「差異」に関心を払うが、同時にこの差の基準となっているのは、この価値意識である。そしてここに「選択の自由」の行使のさいの一つの基準が存する。

自分の存在を配慮されたものから理解し、決定し、他人と同等であると少なくとも思われる限り、人は一応の安堵感を得ることができる(所謂「中流意識」)。かくして「平均的個人」、「水平化された人間」、「das Man-selbst」が存する⁷⁹⁾。

第4節 「道徳性」における「分裂」の意識

(1) 商品生産者達は、相互に価値の担い手として同一の社会的規定で登場し、具体的諸個人の具体性は捨象されていた。すなわち「彼らは、ただ等価の主体としてのみ向互的に存在するのだから、彼らは同等なものとして通用し、同時に自他の区別に関心なものであり、……彼らの個人的な特殊性は「交換」過程それ自体のなかにはいっていないかった」。ここでは「個人そのものの存在が、その生きた面、内実をもつ個性の面から見られるのではなくて、抽象的個体⁸⁰⁾ = 「人格」として見られた(個人の人格への転化)。この抽象化がここでは諸個人の相互関係の一規定となる。

これにたいして意図(Absicht)、信念(Überzeugung)、心情(Gesinnung)等々の「特殊的规定としての人間の一般的必然的な規定の面から人間が見られる」⁸¹⁾ 場面こそ、「道徳性」(Moralität)の世界である。このように市民社会は、経済と法との分裂のみならず、道徳の世界を独自に形成する「分裂態」でもある⁸²⁾。そ

80) Hegel, Bd. 12, S. 384.

81) Hegel, Bd. 4, S. 235.

82) このように経済、法、道徳の世界が相対的に分化・自立化することによって、逆にこれらを整合的に統一しようとする欲求が生まれる。「分裂こそ哲学の要求の源泉である」(ヘーゲル)。このことはヘーゲルに限らず、アダム・スミスにおいても妥当する。

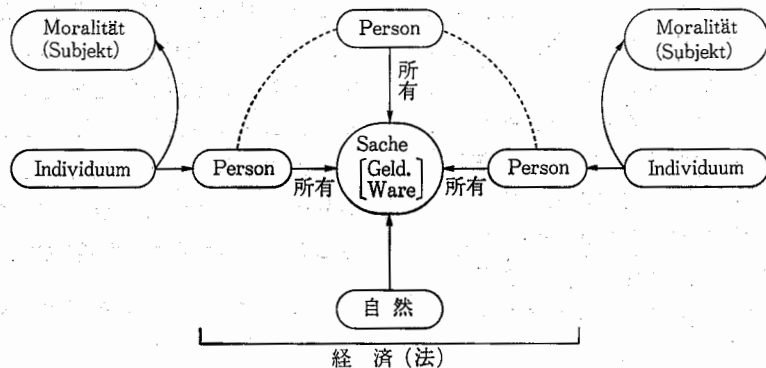
スミスは『道徳感情論』で、「同感の原理」を基礎としながら、さまざまな徳のうちの、「仁愛」(benevolence)、「正義」(justice)、「慎慮」(prudence) という三つの徳を整合的に統一することを企てている(『道徳感情論』およびスミスの全体像については優れた総括的研究書として、船越経三『アダム・スミスの世界』(東洋経済新報社 1973年)を参照されたい)。

このことについて最も貴重な成果を上げられた高島善哉氏(『アダム・スミスの市民社会体系』岩波書店 1974年)は次のように述べられる。利己心にもとづく「慎慮」は経済的世界の存在を感知せしめること、しかもこれは「正義の原則」に従わなければならない、つまり「慎慮」が「正義の原則」によって媒介されなければならない、この

77) このような嫉妬、所有欲が再生産されたものとしての「粗野な共産主義」については、『経済学一哲学草稿』(MEGA I-2 S. 387-388)を参照されたい。

78) ルソーはこのことを批判して言う、「われわれのうち誰一人として、ある人間ともう一人の人間との間にどれ程の距離が開き得るかを測った者はいなかった」(『エミール』平岡昇訳 河出書房新社 1973年 36頁)、と。

79) このような「平均的個人」等をもって「大衆社会」論が登場したことについては、芝田進午氏の前掲書を参照されたい。



ことによって経済の世界も実は広義の道德の世界(上述の三つの徳の総体)の一部になる。ただ、経済の世界(「慎慮」)と法・統治の世界(「正義の原則」)は、正確性の支配する世界であることから、広義の道德の世界から相対的に独立し、構想できうる。以上が高島氏(および氏を継承された船越氏)の見解である。

しかし問題は、広義の道德の世界が成立するためには、「慎慮」と「正義の原則」との関係だけでは不十分であって、「慎慮」および「正義の原則」と「仁愛」との関係が展開されなければならない。このことに関して言えば氏の見解は曖昧性を有すると思われる。このことに関して氏は述べられる。「『仁愛』に発する行為においてはその度〔中庸の度〕が高く、利己心〔慎慮〕に発する行為においてはその度が低い」(前掲書 68頁)、「いわゆる利他心と利己心との二元論は、スミスにおいて真の意味の二元論ではなくて、一方が他方を含み、利己心は利他心のむしろ特殊の場合と解せられる」(前掲書 72頁)、と。しかしこのことについての氏の論証は見出されない。アンドル・スキナーにおいても同様である。「正義の諸原則と道德の諸規則」「仁愛」とは人間の本性のあらわれであり……正義の諸規則と道德の諸規則とのあいだには、一定の類似性が存在する」(『アダム・スミス社会科学体系序説』川島信義他訳 未来社 1977年)。これでは問題は解決していない。そして彼は、両者の相違を、「正義の諸規則」は人間社会の「大黒柱」であり、「道德の諸規則」は人間社会を「美化する装飾品」といった、周知のスミスの命題を繰り返しているだけである。

以上の考察は逆に、市民社会における経済、法、道德との分裂を物語っている、と言える。高島氏は市民社会を「分裂の体系」と見ることは「皮相で事物の一面しかみない」(前掲書 72頁)として、ヘーゲルを批判されておられるが、私は逆に近代市民社会に生きたヘーゲル、スミスもこの分裂を感じとり、これを止揚せんとしたこと、両者の区別よりこの同一性がまず確認されるべきだと思う。この点の確認に立てはじめて、スミス、カント、ヘーゲルへの真の批判的検討の地平が成立し得ると思う。

して市民社会における諸個人は、一方では「抽象的個体」=「人格」⁸³⁾として現存し、他方ではこれを承認しながら⁸⁴⁾も彼らの「特殊的定在」⁸⁵⁾を「道德性」のなかに有する。この「道德性」の立場での個人を、私はヘーゲルに従って「主観」⁸⁶⁾(Subjekt)と規定する。以上のことを図式化すれば上図の如くである。

(Ⅱ) 価値=「抽象による支配」が人々の意識にのぼる場——それも最も身近な一つの場——こそが、「特殊的定在」を問題にする「道德性」の世界である。

83) ここでの「人格」概念は、「人格とはさまざまな権利を、したがってまた道德的な権利を有する存在者に特有な性格である」とするカントの「人格」概念とは異なる。私はここで「人格」概念に「特殊的定在」を問題にする「道德性」概念を入れていないのであり、その意味でヘーゲルの「人格」概念を、ただし唯物論的に転倒させた形で、継承している。カントの「人格」概念については、宇都宮芳明「絶対的価値と相対的価値——カントの倫理的価値の位置づけについて——」(『法と道德』哲学会編 有斐閣 1976年 所収)を参照されたい。

84) 「道德性」のなかに経済的法的諸規定がどのようにはいりこんでいるかについては、川島氏の前掲書、および『法律』(末川博 岩波新書 1961年)を参照されたい。

85) 「特殊的定在としての人間の衝動は、これを特殊的定在を問題にする道德性の面から言えば、外的なもの一般と人間の内的規定との一致、つまり満足と幸福に関係」(Hegel, Bd. 4, S. 253)し、この満足と幸福とを目的とする道德哲学が「幸福主義」(Eudämonismus)である。この「幸福主義」は、「主観の愉快」「快の感情」に没入する。このことに関しては本稿の第1節(Ⅲ)を想起されたい。

86) Hegel, Bd. 7, § 105.

「抽象による支配」＝「相互依存関係」である商品経済社会において、自他を不断に「比較する」なかで自己の場を確保したり、また自己の利益を図るために他者の恣意に同調せざるをえなかった。またそのため、本来の「存在」たる自己（「固有の自己」）を他者にとって「かく見える」自己へと疎外せざるをえなかった。

しかし、「意志の自己規定と動機、企画が何であったかと問う」⁸⁷⁾ 道德の立場（「主観」の立場）からして、自己を他者にとって「かく見える」自己へと疎外していること、また自己が「自分自身のもとにあるもの（das Bei sich-selbst-sein）」としてではなく自己外的存在として感じられる。さらに、諸個人は、この立場から次のことを思い知らされる。つまり価値＝Gleichheit なる「普遍性の形式」へ自己を「形成陶冶」しなければならないという「この不断の強制のなかで」「つまらなく偽わりの画一性が我々の習俗で支配的となり、あらゆる精神は同一の鋳型のなかに投げこまれ」「ひとびとはありのままの姿であらわそうとはせず」「態度の相違が一目で性格の相違を示している」⁸⁸⁾ ことはない、ということである。そして前述したように、普遍性（「価値」）は私的人格にとっておのれの目的を実現するための手段にすぎず、普遍性＝価値の担い手たる他者はおのれにとって手段にすぎないがゆえに、諸個人の「特殊性の圭角を磨り落した」「教養人」（「物象の人格化」⁸⁹⁾＝価値の形式をまとった者）として振舞うとしても、「動機」等々を問う道德の立場は、「つねに他の人たちの利益だけを計るように見せかけながらも、実は自分たちの利益だけしか考えない、二重の人格」⁹⁰⁾ がつくられていることを、教える⁹¹⁾。

87) *ibid.*, § 106 Zusatz.

88) ルソー『学問芸術論』（前川貞次郎訳 岩波文庫 17頁）。

89) Marx, *Kapital*, I. MEW, Bd. 23, S. 128.

90) ルソー『エミール』（前掲書 12頁）。

91) ルソーの市民社会批判は、単に「主観的」反省の次元での、したがって道德的次元での批判にとど

心情・動機と外観・行動との分裂、「存在」（être）と「外観」（paraître）との分裂⁹²⁾、すなわち自己分裂と相互分裂は、不信の体系を生む。自由なる主体（主観）として自らを自覚すればする程、自己分裂的・相互分裂的な状況が意識され、ますます苦悩の存在者となる。もしこのような主体（主観）的反省が欠ければ、

まるのではなく、経済的領域をくぐりぬけての批判であることによって我々の感嘆を引きおこす。当然にもここに弱点はあるのであるが。この経済学的領域の批判の対象は、当時支配的であった後期重商主義であり、彼は単にアンチ経済学者ではない。

当時の重商主義の代表者であるサー・ジェームズ・スチュアートは、『経済学原理』（An Inquiry into Principles of Political Oeconomy. 1766）で次のように主張する。人間の欲望が貨幣（Geld）により縦横に解放されることをもって、彼は人間を「欲望の奴隷」と規定し、この貨幣によってこの欲望に刺激を与え、勤労（industry）＝産業を発展せしめること——したがってこの刺激の欠如は過剰生産を惹起し、勤労意欲を喪失させてしまうことになる——、他方では私的所有を確立させることを、すなわち「相互的な依存関係」＝「自由なる社会を一つにまとめてゆく最もよい方法は相互的な義務〔等価交換〕を増やし、そのすべての構成員の間に普遍的な依存関係を作りあげてゆくこと」（『経済学原理』中野正訳 岩波文庫（上）184頁）を主張した。

これにたいしてルソーは、このような「相互依存関係」＝「文明社会」にこそ「自然状態」の人間が有していたもの——対自関係では自由な、独立な存在者であり、対他関係では「憐みの情」——を喪失させ、この「相互依存関係」によって、「自己愛」を「自尊心〔利己心〕」へ変質せしめ、「自然的善性」の支えであった「憐みの情」を抑圧し、自己を「欲望の奴隷」へと変質せしめると主張した。かくしてルソーは、道德的次元をこえて、「相互依存関係」たる市民社会への批判へとむかう（ルソーの体制批判を「自然状態」と「相互依存関係」を二つの軸として分析した小笠原弘親『初期ルソーの政治思想』御茶の水書房 1979年を参照せよ）。それゆえ市民社会を形成、発展せしめること、またこれを是認する立場を啓蒙主義とするならば——ジェームズ・スチュアートはこの立場に立って自己を啓蒙主義と規定した——、まさにルソーはこの意味で反啓蒙主義者である、と言える。またルソーの重商主義批判は、アダム・スミスのそれへの批判と対照をなす。

92) ルソー『人間不平等起源論』（本田喜代治 平岡昇訳 岩波文庫 101頁）。

「疑惑, 猜疑, 恐怖, 冷淡, 遠慮, 憎悪, 裏切り」といったことが常識, 日常化する⁹³⁾。

こうした分裂を意識した者が, この分裂を止揚せんとする悲痛な魂の叫びこそが, 「当為」(Sollen), 「要請」(Postulate) である⁹⁴⁾。こ

93) 「無邪気, 率直な信頼」=「直接態における精神的生活過程」(Hegel, Bd. 8, § 24 Zusatz 3) が否定されているような「分裂態」こそ「性悪説」の発生根拠がある。ルソーは, 市民社会とは異なった「自然状態」(=「直接態」)を想定することによって, この「性悪説」を斥け, このことによってかえって市民社会を「分裂態」として, 自己疎外的な社会として描き出した。そして『エミール』では, この「直接態」の精神の持ち主である「子供」を現代の世間一般の生活から遠ざけて田舎で陶冶育成し, 「分裂態」の止揚の主体を形成しようとしたのである。このように, 「自然状態」における平等(「直接態」)→「完成能力」(自らを一層発展させる能力)による不平等の発生(「分裂態」としての「文明社会」)→この不平等の平等への転化, ただし古い「自然状態」のままの平等ではなく社会契約にもとづく高度の平等, ここにエンゲルスが言うように「否定の否定」がある(Friedrich Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, MEW, Bd. 20, S. 129-131)。ちなみにヘーゲルにあっては, 市民社会における人間を「性善説」で規定する——「性善説」は市民社会(分裂態)を是認する啓蒙主義の思想の一つであるが——よりも, 「性悪説」で規定する立場をより高いものとする。なぜならばそれは市民社会を「分裂態」と意識し, 「人間がそこにあるべきものではない状態, そこから脱却しなくてはならない状態にある」(Hegel, Bd. 7, § 18 Zusatz) ことを意味しているからである。

94) カントが意志の規定根拠から傾向性, 意図, 目的などの「実質的」なものを全て排除して純粹意志の形式のみを重視するので, カントは普遍「形式主義」(Formalismus)と規定される。(H. J. Paton; The Categorical Imperative p. 74-75)。しかしカントの思想が, 「分裂態」での引き裂かれた魂の悲痛な叫びであることを全く考慮に入れないならば, 「形式主義」という凡俗的なカント像しか出てこようがない。カントにおいては, ヘーゲルの指摘を待つまでもなく, 当為と存在, 主体と客体, 自由と必然性との「二元論」が存する。だがこの「二元論」自身が語っているのは, 近代市民社会が「分裂態」であるということである。まさにカントは, この「分裂態」を「二元論」という形で見定めたのである。このことを理解しないと, カントの「英智界」(「自由の王国」)など必要ない, ただ「現象」界だけが人間の問題であるとされ, カントの思想の換骨奪胎が生じる。私はこのような例を, 岩崎武雄『カント』(頤草書房 1958年)に見る。

ここでは, 「現に存在し, 生起するものを, 存在し, 生起すべきものに矛盾する」といった態度を得ることによって, 目の前にあるもの, 前提されたものは「空虚なもの, 仮象にすぎない」ものとして, 市民社会批判がなされる。このことを見定めながらも, 我々は同時に, 道德次元での市民社会批判の限界を指摘しておかねばならない。

(Ⅲ)「道德性」は, カントのそれにおいてもそうであるように, 次の限界を有する。「単にわれわれの善, 言い換えれば, われわれの實踐理性の道德にすぎないから」「単に主観的なもの, 単にあるべきもの, 実在性を持たず, 言い換えれば, それは信仰されたものにすぎず, 単に主観的な確信を持つのみで, 真理, すなわち理念に固有な客観性を持たない」⁹⁵⁾。すなわち「思惟された善の理念が, 自分のなかへ折れ返って反省した意志と外的な世界(「他のものろもの主体」)とに実現」⁹⁶⁾されえないのである。そこで「理念の実現は時間のうちに移され」「理念が存在しもするようになることがのぞましいところの未来へ移され」⁹⁷⁾, 理念の客観性は彼岸的な存在となり, ここでは「主観性と客観性」というような悟性的関係⁹⁸⁾は真に止揚されえない。要するに「道德性」は「有限性」⁹⁹⁾の

95) Hegel, Bd. 8, § 60.

96) Hegel, Bd. 7, § 33.

97) Hegel, Bd. 8, § 60.

98) *ibid.*, § 58.

99) Hegel, Bd. 7, § 108 「道德的立場」が「有限性」であるとするヘーゲルの主張は, カントの「道德」論の批判を含むものであることは周知の事実である。「道德」が「有限」であることについて, ヘーゲルの見解をより詳細にみれば次の如くである。「主体的すなわち道德的な意志としての意志の, 外へのあらわれが行為である。行為は…[次の]諸規定を含んでいる。すなわち, (α) 行為はその外面的なあり方のなかで私によって自分のものと意識されること〔自己が意図したもの〕, (β) 行為はある当為としての概念への本質的な関係であること〔普遍的な意志内容を含むこと〕, (γ) 行為は他の人達の意志への本質的な関係であること(「もろもろな人々との一致」)」(Hegel, Bd. 7, § 113)。「分裂態」である市民社会においては, これらの契機が「結合されると矛盾」にしかならない。ここに「道德性」の有限性が存する。詳細は, Hegel, Bd. 7, § 109-112 を参照されたい。

領域である。

かくして「道德」がこのように「主観」の立場である以上、「美しい魂」(die schöne Seele)は冷たい現実のために打ち砕かれ、行動の客観的規定を得るに至らない。そこでは、おのれのうちにとじこもっていつまでも一個の非現実性にとどまっている無規定性から解放されえず、「空虚性と否定性の苦しみ」を味わうしかない「沈滞感」から解放されえない。または「抽象の支配」においておのれのうちに閉じこめられた「特殊的定在」を情念として一挙に押し出し、「いっさいの既在の社会的秩序粉碎の狂信」となるかであるが、しかしこの当該人に待ちうけている結果は、今先程述べたことでしかない。さらには、「幸福主義」への回帰がありうる。これは「主観の愉快」「快の感情」(「利己心」)へ没入し、市民社会批判の目を喪失させてしまう傾向を有する。

結語と展望

(I) 市民社会に生きる諸個人は、自己を普遍性の形式へ高めざるをえないという「必然性」において、つまり「抽象による支配」において、自己を不自由と意識し、苦悩する(leidend)存在者である。ここでは「しかじかのことがあるから、そうなのであり、またそれはそうあると

うりにあるべきものである」とする態度＝「運命(Schicksal)」(Sein と Sollen との一体性をなす「古代人の感情」)から解放され、「現に存在し、生起するものを、存在し、生起すべき(sollen)ものに矛盾するとみなす」自由(ないし不自由)の態度を得ている。それゆえ、市民社会は、「自由と必然性とのあいだの争い」の時代であり、また「不自由、苦痛、苦悩」の時代でもある。したがってまた、市民社会に生きる諸個人は、「自由と必然性とのあいだの争い」に苦悩する自己分裂的な主体でもあった。ただ本稿では、自己をこうした矛盾の解決者として自覚している諸主体、有限なる市民社会を超え出た諸主体は登場していなかった。

(II)「分裂こそ哲学の要求の源泉」である。それゆえマルクスが『法哲学批判序説』を述べているように、哲学そのものの「止揚」へと進まなければならない。その「止揚」の第一の出発点は、ヘーゲル『精神現象学』への批判的検討、および資本次元へと論理を深化させることを介して、「疎外された労働」とその克服である。

(第1部完)

(付記) 本稿の作成にあたって、橋本信氏(ヘーゲル研究)、横松隆夫氏(ハイデガー研究)、牧野晃明氏(ヘーゲル研究)にいろいろと御世話になった。