

相互承認と物象化(2)初期ヘーゲルの社会理論

壽福, 眞美 / JUFUKU, Masami

---

(出版者 / Publisher)

法政大学社会学部学会

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

社会労働研究 / Society and Labour

(巻 / Volume)

29

(号 / Number)

1・2

(開始ページ / Start Page)

1

(終了ページ / End Page)

108

(発行年 / Year)

1982-09-20

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00006628>

## 相互承認と物象化(二)

——初期ヘーゲルの社会理論——

寿 福 真 美

- 一、革命的自然法とその転回
  1. 民族宗教と共和制
  2. キリスト教国家 ……以上前号
  3. 愛の共同態
- 二、新たな全体性を求めて
  1. 人倫的共同態の理念
  2. 近代自然法批判
  3. ドイツの自由と統一 ……以上本号
- 三、相互承認関係としての市民社会
- 四、市民社会の《内なる革命化》

### 3、愛の共同態

一七九八年復活祭のフランクフルトの市に二〇〇頁余の小冊子が登場した。『ベルン市に対するヴァーイト州の、か  
相互承認と物象化(二)

つての国法的關係に關する親書』、その著者は、ヴァート州獨立運動の中心人物の一人、弁護士ジャン・ジャック・カル、訳者は不詳、出版社はイエーガー書店。しかし、この匿名の訳者こそヘーゲルであり、彼の最初の印刷物の登場場であつた。<sup>(1)</sup>我々は、ヘーゲル自身の註釈とともに、原著の内容自体にも特別の関心がある。なぜなら、ヘーゲルの思想と共鳴するものがあつたからこそ、かなりの危険を犯してまで（一七九四年原著は、ベルンで検閲の対象となつてゐるし、プロイセンが戦線から脱落し、ラシユタット會議が始まつていたとはいへ、フランス共和国と「ドイツ帝國」は依然として交戦状態にあつた、彼は出版の決意を固めたに違ひないからである。

ヘーゲルにとつて出版の決定的誘因となつたのは、ヘルヴェチア革命の勝利である。一七九六年四月からナポレオン・ボナパルト率いるフランス共和国・イタリア方面軍は、オーストリア軍に壊滅的打撃を与え、翌年一〇月にはカンポフォルミオの和約が締結され、そして一月にはラシユタットの協議が始まつていた。この好機の一二月、これまで強力な獨立運動を続けてきたヴァート州に始まつたヘルヴェチア革命は一月には全土を覆い、バーゼルでは國民議會が成立、ベルン政府は憲法制定を約束、ヴァート州も獨立宣言を發表と、二月中旬には殆ど全土で革命運動が勝利した。その著しい特徴は、スイスの市民階級が、とくに農民と都市民衆の運動に支えられて、自力で獨立革命を達成した、という点にあつた。この勝利が、近隣の南西ドイツの民衆に深い感銘を与え、自國での改革と革命運動への重要な刺激となつたことは、想像に難くない。<sup>(2)</sup>ヘーゲルは、フランクフルトでこの革命運動の底流と爆発を聞き直ちに翻訳に取りかかつたのであろう。<sup>(3)</sup>彼がこの革命に共感し、その歴史的動因を、カルの本書を通じてドイツの民衆に訴えようとしたことは、彼の前書から明瞭に読み取ることができる。「現代の出来事は自ずから十分にはつきりと語るものである。したがつて唯一肝要なのは、その出来事の全内実をよく知ることである。現代の出来事は地上で

はつきり叫んでいる、警告を正義として学べ、と。」(Cart, Vorerinnerung. WZ, I, 257)

一七九三年パリで出版されたカルの『書簡』<sup>(1)</sup>は、ヴァート州の民衆がそのかつての諸権利を、ベルン政府によって奪われてきた歴史のなかに、現代のヴァート民衆の要求、ベルンの専制を倒し、フランス革命の実例が教えた共和制を実現する、という要求の根強さと正当性を生き生きと描いている。彼は真つ先に確言する、「主権は、民衆と代官の手中にあり、どちらも他方の協力がなければ、主権を行使できなかった。民衆は、州の大抵の都市および村の代議員によって代表され、議会 Ständerversammlungen としてまとまっていた。」「議会が法律をつくり、君主ないしその代官がそれを裁可した。君主は軍費を我々に課すことはできなかった。」「我が議会の同意なしの、全ての「国家体制の」変更は専制になるのだ。」(Cart, 45, 12, 143) ヴァート州は決して君主制や貴族制国家ではなく、人民主権に接近した共和制であった。なぜなら、実質的な立法権は議会の手中にあり、課税も戦争も、議会の同意がないかぎり不可能なうえに、貴族は特殊身分を形成せず、議会に代表をもっていなかった。さらにヴァートの民衆は、自由な営業権、自由な教会財産占有権、さらに陪審制をもつ司法権をもっていた (Cart, 17, 20, 86-89)。その下で彼らは、自分の意志を自由に表明し、集会や祭を開き、そして結社を自由につくってきた (Cart, 100f, 114f)。

ところが、一五三六年ベルン政府が占領して以来、これらの政治的、市民的自由は一切抑圧され、今やヴァート民衆の良心の自由までが剝奪されてしまった。「ベルンの政府は立法権を、そして我々が自分たちの力で課税する権力を自分のものとした。彼らがこの上司法権を行使し……我々を裁く権力を受容すれば、我々は完全極まりない奴隷制に落ち込んでしまう。」(Cart, 86) 一五三六年以来、毎年召集されていた議会は唯の一度も召集されず、検閲制度、集会の禁止、とありとあらゆる政治的自由は剝奪された。ベルンから派遣された代官の手中に、執行権も司法権も集

中されてしまった。教会財産が奪われ、勝手気儘な課税と軍隊（しかもドイツ兵の―）民営の強制、そして徴兵によって、ヴァートの民衆は、ベルンのブルジョアの貴族が肥え太るのに反比例して、貧困と隷属の極みにある（Cart. 52ff., 80, 103, 157, 163f., 172f., 199）。「彼らは、市民的諸制度によつては完全には〔拘束できない我々の〕良心を、宗教を通じて拘束できるのだ。要するに、慈悲深い紳士どもはさらに教皇にもなれるのだ。――そして彼らは教皇でもあるのだ。」（Cart. 165）

カルは、かつての民衆の諸権利の再興を、それらが歴史上確かに存在した諸権利だから、再興せよ、と単純に要求しているのではない。まず何よりそれらの権利は、人間の理性に深く根ざした自然権であるからこそ、歴史を貫いて民衆の魂のなかに生き続けているのだ。「抑圧された理性は時の流れのなかで、再び自らの威力に達するのであり、だからこそ理性を啓蒙することが重要な」だ（Cart. 71）。しかもその理性の力は、フランス民衆の怒りとなって現実の世界に姿を現した。だからこそカルは、ヴァート民衆の、フランス革命を祝うあらゆる現象（七月一四日の祝祭、「自由の象徴である」緑無帽、三色旗、サ・イラ等々）を賞讃し、逆に、干渉戦争に断固として反対し、ベルン政府庇護下のフランスの亡命貴族を容赦なく糾弾しているのである。「我が祖国、とくにローザンヌの町は亡命貴族どもで一杯だ。……〔反革命の宣伝と活動という〕暴力への強い要求で、〔ベルンの少数の〕者共が、彼らの欲しがる鍵を彼らに渡そうと希んだ――我々の血、我々の妻と子供たちの涙が、そのための飲み物なのだ。こんなお祭は贖われてしかるべきだと思われる。」（Cart. 105）そして実際にヴァートとスイスの民衆は、その五年後に自らの力で彼らに勝利したのである。

カルの考え方とヘーゲルのそれが基本的に同一であることは、すでにベルン時代のヘーゲルを知っている我々にと

つては、自明であるように思われる。彼の注釈もその大部分は、カルを基本的に肯定したうえで、歴史的背景や諸実例を中心に、その内容理解を手助けする性質のものである (Cart. 82-84, 117ff., 120-122)。「か」<sup>1</sup>、「二」<sup>2</sup>、三の注釈は、我々には予想できることとはいえ、ヘーゲルの考え方を一層厳密に知るうえで重要であろう。第一に、その貴族制批判。ベルンの大小兩参事会は事実上少数の家族の所有物となっている。そこでは自己補充の原則が支配し、しかも選挙人選出と選挙そのものにおいても買収、陰謀、縁故関係が大手をふってまかりとおっている。さらに各州代官職は彼ら貴族のたらいまわしになっている (Cart. 194ff. WZ. I, 264-267)。ヘーゲルが、少数の者が政治的諸權利を独占し、特権的諸階級と民衆の差別を基礎とする貴族制それ自体に否定的であることは、僧職階級の同様な貴族制批判にも明瞭であるが (Cart. 169. WZ. 264)、イギリスの政治体制に対する批判のなかに如実に示されている。

イギリス人が全ヨーロッパで最も自由であるとするカルに対して、最近では「幾多の租税の収税人に与えられた権力によって、いかに多くの点で所有の安全が危険に晒され、戸主権が縮小されているか、また一面では基本法の停止により人格的自由がいかに制限され、一面では既成的諸法律により、国家市民としての諸權利が制限されているか、

——大臣が多数派となって議会で世論に対抗でき、また国民がきわめて不十分にしか代表されない結果、議会で彼らの意志を貫徹せず、そして国民の安全が、彼らのもつ制憲権に対する「大臣や上層諸身分の」恐れよりも、大臣の狡猾さや上層諸身分の裁量に依ること、これらのことがいかに顕著になっているか」(Cart. 81f. WZ, 257f.)<sup>3</sup>を指摘することにによって彼は、国民の政治的諸權利「[国家市民権]」、とくに憲法制定権と議会での代表権、の根本的重要性に注意を喚起している。我々はさらに、自己課税権という「最も重要な權利が「イギリス議会による少額の課税によって」失くなるというアメリカ人の感情がアメリカ革命を惹き起こした」(Cart. 82. WZ, I, 258)<sup>4</sup>という指摘も同趣

旨と考えてよい。これが第二点。

少くとも一七九八年初めまでヘーゲルが、あの革命自然法の立場から共和制と理性宗教の実現をめざして活動したことは、疑問の余地がない。しかしフランクフルト時代を通じて、彼の問題設定は根本的に変化する。その決定的契機は、私的所有の支配する現代を市民社会として、しかも本性的に否定的であり、かつ不平等を必然的に産み出す市民社会として把握することによって、私的所有の比較的平等を必須条件とするあの共和制の理念が実現不可能になった、という認識が成立したことである。その過程がとった具体的な姿、発展形態は第一に、あの共和制と理性宗教の実現された社会を愛の共同態として構成する試みであり、第二に、その試みに触発され、かつそれを促進したカント実践哲学との批判的対決、そして最後に、ドイツの社会・国制の歴史的研究であった。我々は、ヘーゲルが市民社会を発見する過程、そこでの新しい認識が彼の考え方を変化させ発展させる過程、を詳細に見ることにする。この過程は徐々にではあるが、しかし確かな足どりで進行し、その帰結、ヘーゲルの社会哲学を根本的に規定し続ける、ひとつの重大な帰結は、一八〇〇年秋、彼のフランクフルト滞在の終幕に、我々の眼前に鮮かに見えてくるはずである。

フランクフルト到着早々、彼がすぐに取り組んだ課題は、キリスト教の既成的性格を原理的かつ歴史的に批判するなかで、あの共和制と理性宗教が体現するはずの理念とその具体的形態を構想することであった。一方では彼は、ベールン時代までの共和制の理念が、政治的、経済的、社会的に平等で自由な市民の結合、という一般的な規定に留まっていることを自覚していたし、友人関係と規定された理性宗教の曖昧な規定が、挫折したイエスの高貴な試みを素材として、具体的な姿にまで発展させられなければならないことを痛感していたからであり、他方では、支配的になりつつある私的所有、しかも共和制と理性宗教との理念に対して原理的に否定的な私的所有、という認識が彼を一層、

私的所有原理を否定し超克すべき理念の具体化へと驟り立てていたからである。

この試みの最初の表現は、一七九七年夏までに書かれたと推定される二断片<sup>(5)</sup>であり、そこでは求められるべき理念は、愛、合一、生命という新しい概念によって規定され、共同態として表現される。「実践的自我の本質は、理想を求める活動が現実的なものを超え出ていくこと、客体を産み出す活動が〔自我の〕無限の活動に等しかるべしという要求、のなかにある。」「概念〔主体によって把握されたものとしての概念〕とは、〔主体が客体に働きかけ、それを認識し変革することによって、主体的なものとする、という意味で〕「参照された活動である。このように成立していない道徳的概念、つまり活動なき概念が既成的概念である。……それは何か認識されたもの、与えられたもの、客体的なものにすぎない。」(W.Z. I, 241, 246) フィヒテの自我(認識し実践する人間主体)―非自我(自然、社会等の客体)の関係を思わせるこのような一見抽象的な表現も、実践性の主体的性格とキリスト教の既成的性格とを対照したヘーゲルを知っている我々には奇妙には響かないであろう。歴史的信仰の不可欠の諸要素、超越的存在としての神、その啓示と顕現、イエスに帰せられる奇蹟、教会制度とその教義体系、これらはすべて客体的なもの、既成的なものである。神もまた人間理性によって承認されるかぎりで、しかも人間の本性のうちに存在している。そして、既成的宗教が成立し普遍化する根拠を現実世界における諸矛盾に求める点も、その表現が抽象的である点を除いて、これまでと同じである。「人間の」衝動と現実との分裂がきわめて大きくなり、現実の苦痛が生まれる所では、この苦痛は苦悩の根拠として確かに自立的な活動をもちだし、その活動に生命を付与する。だが苦痛が苦悩であるかぎり……苦悩は合一〔分裂の克服〕を、敵対的な本質存在として対置する。……もし本性上永遠の分裂のある所で、合一されえぬものが合一されるとしたら、そこには既成的性格がある。この合一されたもの、この理想が客体なのであ

る」(Ebenda, 245-248)。ヘーゲルがキリスト教における救い、つまり天上、彼岸における神の国の市民となることを敵対的な本質存在との合一、客体的なものへの主体の隷属と捉えていることは明らかである。そしてそうなる必然性は、現実世界の諸矛盾の地上、此岸における解決を回避し、そこから逃避する点にある。なぜなら、現実の分裂は、現実世界に生きる人間によって主体的に克服されないかぎり、依然として存続するからである。ここでもまた、我々のはあの「地上における不可視の教会」、共和制と手を携えて進む理性宗教を想起できよう。では、その内容を積極的に表現すれば、どのように規定されるのか？ 真の「宗教とは愛との一体化であ[る]……真の合一、本当の愛は、ただ生命ある者、威力において同等で、したがって徹底して相互的な生命ある者……の間でのみ生ずる。……愛はこの生命という富を、あらゆる思想の交換のなかで、魂のあらゆる多様性の交換のなかで獲得する。つまり愛は無限の区別を求め、無限の合一を見いだし、自然の全多様性に向かい、自然の生命の各々から愛を飲むのだ。」(Ebenda, 283f., 277f., 290f., 294) 我々はこの愛の原理と形態の展開をすぐに見ることにするが、この段階でも少くとも次の点は確認できるであろう。どれ程抽象的で曖昧であろうとも、ここでヘーゲルが自分の考えを、相異なる現実的諸個人の生命諸活動全体(それは多様な側面、様々に区別された世界をもつ)の間に成立する、徹底して平等で相互的な関係(多様性、区別を通してのみ成立しうる同等性)として、新たな共同態として定式化しようと努力していることを。それは二重の構造をもっている。一面でこの関係は文字通り宗教的關係そのものであるが、同時に他面では、他の現実的諸関係と無縁ではなく、むしろ社会的諸関係(政治的、経済的、家族的等)の全面に亘って平等で相互的な結合を、具体的には共和制と比較的平等な所有関係、そして良心の自由と相互の愛に基づく共同態、を意味している。この試みは、人間をたんに所謂理性的存在としてだけでなく、多様な欲求と感情をもった全体的存在として捉えている

ヘーゲル、共和制を、各々の多様な欲求と能力を發展させながら、しかも各々が国家つまり政治的共同全体を担う市民の結合体と把握していたヘーゲル、を知っている我々にとつては決して不自然な歩みではないが、しかし自らの理念の全体像を、愛という概念によって統一的に展開する点では、新しい局面を迎えている。

彼はこの試みを、イエスの求めた愛の共同態とユダヤ教との対比的分析を通じて、継続し發展させていく。我々はその過程を、『キリスト教の精神とその運命』と呼ばれる三草稿（一七九八年夏—一七九九年）、およびたった今検討した草稿の第三・第四断片のうちに辿ることができる。

「ユダヤ教の根源は客体的なものである、すなわち疎遠なものに対する奉仕、隸屬である。これをイエスは攻撃した。」(Ebdenda, 286) その神は、自然と人間、世界に遍く君臨する、唯一絶対的な主体エホヴァであり、絶対的主体であるが故に不可視の存在でなければならなかった。だから逆に、それに支配される人間にとつて、エホヴァは絶対的に客体的なものとして現象せざるをえなかった。その始祖アブラハムは、人間のあらゆる現世の活動（政治、經濟、家庭、そして宗教）をきっぱりと拒絶し輕蔑したが故に、エホヴァを通じて、間接的に自然と人間を支配する存在となることができた。だから逆に、アブラハム（を筆頭とする僧侶階級とその教義）への服従が、絶対的な義務とならざるをえなかった。その現世の支配者は一切の国家権力を一手に掌握した専制王であった。だからユダヤ人は一切の市民的・政治的自由を剝奪された臣民に他ならなかった (Ebdenda, 283f., 277f., 290f., 294)。そうだったひとつの重要な原因は、人間の全活動を育む自然との断絶、それへの不信にあった。逆に言えば、苛酷な自然条件（砂と岩、渇水と洪水）がユダヤ民族の既成的性格を決定的にした (Ebdenda, 274f., 286)。

この徹頭徹尾既成的なユダヤ民族とその宗教に対して、ヘーゲルによれば、イエスは敢然と立ち向かった。ここで

最も肝心な点は、イエスの敵がユダヤ教に制限されておらず、ユダヤ民族総体であることである。それは、これまでのイエス像と比べて、人間の社会的諸関係全体(政治的、経済的、家族的、そして宗教的生活)と格闘するイエス、という点でヘーゲルの社会思想の格段の発展と深化を表現している(そうであるが故に、他面では彼は深刻なディレンマに陥らざるをえなくなるのだが)。「イエスはたんにユダヤの運命の一部分と闘ったのではなく……総体に対して反抗した。だから彼自身がユダヤの運命総体から卓越し、それを越えて自分の民族を高めようと努力した。だが、彼が揚棄しようと努めた敵対的態度は、ただ勇氣によってのみ克服されうるものであり、愛によっては宥和されえない。だから、運命の総体を克服しようとする彼の高貴な努力も、その民族のなかでは敗北せざるをえず、彼自身その犠牲とならざるをえなかったのである。」(Ebdenda, 31)客体的掟に対する完全な隷属は、ユダヤ民族の宗教的生活だけでなく、現実生活のあらゆる側面をも規定していたのだから、逆にイエスは、人間のあらゆる主体的活動を、しかも現実に多面的な欲求をもって活動し、様々の社会生活を営む人間を対置した。意志の自律に基づいて道徳法則を自分の良心としてうちたてたとしても、また神とは人間の本性のなかにいると確認したとしても、それだけでは客体的掟の全体を否定することにはならない。なぜなら、そのような「心術によっては客体的命令が否定されるだけであって、客体的世界は否定されない」(Ebdenda, 303)からであり、しかも「神の王国にとっては、現世が対立するものとして現存するか、それとも実存しないでただ可能なかかどうか、は大きな違いなのだ。事實は前者のとうりであり、イエスは意図的に国家から害を被ったのだから、国家へのこの関係故にすでに、生命ある関連の重要な側面が、神の王国の成員にとっては重大な紐帯が奪われ、自由という部分……一群の活動的諸関係、生命ある諸関連は失くなっている。」(Ebdenda, 399)だからヘーゲルが今からイエスをして語らせることになる神の王国、我々が愛の共同態と名

づけたもの、は決して宗教的な生活に制限されてはいない。むしろ現実の人間のあらゆる活動と生活をも包括している。それは、イエスが「自然〔人間の本性〕に根拠をもつ欲求」を対置し、「人間を総体性として再興しようとした」(Ebenda, 305, 324) ことの、必然的な表現なのである。そしてここでもまた、総体性としての人間という把握故に、ヘーゲルはきわめて一般的、抽象的な言葉、つまり生命あるいは生命ある者、という概念によって、受動的でなく主体的に活動する全体的存在としての人間を強調するのである (Ebenda, 250f., 326)。

それではイエスが対置する理想の全体像はどのようなものであったか。「この調和のなかでは幾多の生命の姿態がひとつの生命へと和合しており……その生命ある精神が相異なる存在〔諸個人〕に生氣を与えるが故に、これらの存在はもはやたんに平等ではなく一致しており、集合ではなく共同態であり……生命、愛を通じて合一している……この生命ある、人間の調和、神のなかの人間の共同体、これをイエスは神の王国と呼ぶ。」(Ebenda, 393) 愛の共同態が何よりもまず、正義(政治的結合の原理)や私的所有(経済的結合のそれ)、家族愛と対立しそれを超えた宗教的共同態であることは論を俟たない。「眼には眼を、歯には歯を、と法律は語る。報復とその同等性〔市民的、政治的諸権利の平等〕とがあらゆる正義の聖なる原理であり、それに各々の国家体制は基礎を置かねばならない。だがイエスは、総じて権利の放棄、愛を通じて正義や不正義の全領域を超えて高まることを要求する。」(Ebenda, 331) 愛の感情が、人間の全人格的な相互信頼と尊敬、相互に相手を神的存在として承認することであるかぎり、そのような結合は、他の社会的諸関係を超越した精神的共同態である(ヘーゲルはこの側面を強調するために、これまでと異なり、父と子の本質的同一性を再三再四繰り返す。勿論それは、人間こそが神的存在であり、このことの相互承認が愛である、という意味であって、超越的存在としての父+神を想定しているのではなからぬ。Vgl. ebenda, 304f., 326, 363, 377ff.)

しかしながら他方、我々がすでに確認したように、愛の共同態は同時に、自分にふさわしい政治的、経済的諸関係をも包括する筈であった。現実的な諸個人の活動的關係、生命ある諸関連が失われると、「神の王国の市民は、敵意に満ちた国家と対立し、それから排除された私的人格となる。このような生命の制限は……とくに国家市民としての關係が殊に所有のみに係わる場合には、疎遠な支配的威力の暴力以上のものになる。一連の諸関連、楽しく美しい諸紐帯の多様性の喪失は、孤絶した個性と所有關係の狭量な意識との獲得によつてとつて代わられる。」(Ebenda, 400)だからこそ、比較的平等な私的所有に基づく共和制が要求された筈である。だが今や、これらの前提を実現する可能性自体に対して、ある疑問が生じてくる。すなわち、このときのヘーゲルにとつても確かに、比較的平等な私的所有の実現は依然として掲げられる要求ではあるが、しかし彼の力点は明瞭に、この要求実現の困難さ、私的所有の支配力の力強さの認識、に置かれ始めるのである。ヘーゲルが先の要求を愛の共同態実現の絶対的条件としていることは、次の二つの例が証明している。まずギリシャ共和制と富の不平等の是正、という我々にはお馴染みの命題の再確認。「富の不平等が自由を脅かす危険を自分たちの国家から取り除くために、ソロンとリュクルゴスは所有権を様々の仕方で制限し、また不平等な富へと導きかねない幾多の恣意を排除した。……かのギリシャ人は、全員が自由で自立的であったからこそ、平等であるべきだったが、ユダヤ人は、全員が自立の能力を欠いていたからこそ、平等であるべきだった。」(Ebenda, 389f.) さらに、富める者神の国に至り難し、に関してヘーゲルは、イエスがそれを肯定したことを確認しており (Ebenda, 383f.)、そのことは我々の言葉に直すと、私的所有そのものへの否定的対応だけでなく、その不平等の是正を意味することになる。しかしながら、他ならぬイエス自身の試みの敗北、ユダヤ民族総体の運命を变革する試みを許さない究極の原因は、イエスの弱さ(我々の引用が示していたように、イエスは勇

氣よりも愛に重点を置いていた!) やユダヤ民族の彼に対する憎悪にある (Eberda. 399) というより、むしろ抬頭する私的所有の支配の圧倒的威力にあるのだ。「所有の運命は我々にとって強大になりすぎてしまい、それについて反省することなど耐え難くなり、我々から所有を切り離すことなど考えられない。だがそれだけに一層、富の占有が……徳の限界を制限し、また總体的なもの、完全な生命を許さない諸規定を、人間のなかに持ち込むことを洞察すべきなのである。」(Eberda. 383) すでにベルン時代に、この私的所有が近代国家全体を支配していると考えたヘーゲルにとって、私的所有の本性、とくにその不平等の必然性如何、という問題が解明されるべき切実な課題として追ってきたであろうことは、想像に難くない。

だからこそ彼は、一七九九年春初めて、イギリス国民経済学と本格的に取り組んだのである。我々の史料は、ローゼンクランツが伝える僅かな一節である。多少長いが重要なので引用しよう。「市民社会の本質、つまり欲求と労働、分業と諸身分の資産、救貧制度と福祉行政、租税等々に関するヘーゲルの考えはすべて、注解を施したコメンタールに、「ジエームズ・」ステュアートの『国家経済学』(『政治経済学原理研究』) のドイツ語訳に凝縮された。このコメンタールを彼は、一七九九年二月一九日から五月一六日まで書き、それは今でも完全に保存されている。そのなかには政治と歴史へのすばらしい洞察、彼の幾多の評註がある。ステュアートはまだ重商主義の信奉者であった。彼(「ヘーゲル」)は、競争の只中で、労働と取引の機械的制度のなかで、人間の情操を救おうと努力しながら、高潔な情熱を抱き、興味深い実例を沢山挙げて、ステュアートの死せるものと闘った。<sup>(1)</sup>三ヶ月の間、恐らくは全力が傾注されたであろうコメンタールの内容を、我々は直接知ることにははやできない。それは散失してしまったのだらうから。しかし我々は、この研究を確実に利用したに違いない、所謂『自然法』論文を素材にして、彼の評註の基本的認識の

大筋を推定することができる。(もつともこの推定はそれ自身、二つの前提の下でのみ可能である。第一に、一七九九年から一八〇二年秋に至るまで、ヘーゲルの市民社会認識が大枠として同一である、という前提。これは、本節及び次章の行論の過程で明らかになる。第二に、その場合素材としては、他ならぬ古典派経済学者のなかで、スマイスではなく、ひとりステュアート(のみ!)が役立つという前提。これは当然のことながら、一八〇三年以降、スマイス研究に触発されて市民社会認識の質的転化・飛躍がある、という前提に立っている。これら両前提を我々は、さしあたり証明されないXとして置き、第三章で詳細に究明したいと考える。というのは、ヘーゲルにおけるステュアート・スマイス問題は、三者相互の個別的表現・認識の対応関係ではなく、各々の市民社会把握総体の原理および構造の関係こそが分析視点に据えられるべきであり、したがってゲシュタルト・チェインジの問題として設定さるべきであり、それ故、ヘーゲル自身の總体的かつ究極的な近代市民社会像の開示のなかで解かれなければ、ならないからである。)そこで彼はまず、後に市民社会と命名されるはずの社会関係を、欲求と労働、占有と享受、所有と営業が織りなす動運体、しかも統一した社会関係と把握する。「肉体的欲求と享受、これはそれ自体として再びひとつの全体性をなし、際限のない錯綜のなかでひとつの必然性に服している。肉体的諸欲求と、これらの欲求のための労働および蓄積とに關係する普遍的な相互依存の体系である」(CW, IV, 450)。この社会関係をひとつの全体性と捉えたヘーゲルが、その内的編制を研究するなかで、現代社会の本質的構成部分をなす市民社会という認識に至り、それを歴史的事実として受容したのは確かであろう。現代の社会理論は必然的にこの市民社会を基礎に創造されねばならない、という確信は決定的なものとなったに違いない。同時にしかし、我々が注目しなければならないのは、ヘーゲルがその市民社会を積極的に承認するどころか、必然的ではあってもあくまでも否定的な本性をもつ関係であると断言し、

私的所有の不平等が市民社会の必然的帰結であると把握することである。「もし營業の安全と自由が絶対的な根本問題と考えられると……完全にこの体系が承認され、絶対的に確定されることにならう。だが人倫的總体〔国家〕はむしろ、この体系をその内的な空虚さの感情のうちに保持し、量の急激な増大、この体系の本性がめざす、不断に増大する差別と不平等の形成を防止しなければならない。」(Eberda, 456f.) とうであるが故に『自然法』論文のヘーゲルは、このような認識から極端な結論を導き出す。近代社会が破滅しないためには、「商業の抑圧」(Eberda) そのものが必要であり、所有と營業を担うブルジョア、私人は、国家を担う自由人と対立して、「政治的には無価値である」(Eberda, 456f.)、というのである。一七九九年のヘーゲルの認識が、政治的に無価値なブルジョア、という結論に至っているか確言は、できないとしても、その結論へ至る途にあることは、我々が後に見るように、疑いえない事実である。

私的所有原理を否定的なものと捉えてきたヘーゲルにとって、その原理が支配する市民社会もまた本質的に否定的なものとして映じるのは、必然的な歩みであったと言えよう。しかし同時に、その市民社会が私的所有の不平等を必然的に内包せざるをえない、という認識は、従来の共和制の理念を根底から揺るがすものであった。なぜなら、そのような市民社会が現代を支配し、あらゆる変革がこの事実を前提としなければならぬかぎり、かつての共和制の根本条件、つまり比較的平等な私的所有、の実現もまた決定的な困難に遭遇することになるからである。確かに我々は、先の引用からも分かるように、この要求が少くとも一八〇二年までなお彼の脳裏に浮かんでいることを無視してはならぬ(というのも、この要求が本質的に消失するには、市民社会が否定的でありながら、しかも他方肯定的な本性をもつ、という認識が成立しなければならぬからである)。そして我々は、度々そのような要求について、これから

も触れるであろう。しかし、ヘーゲルの眼を惹きつけ、その基本的認識の方向を規定したのは、抗いがたい力で進行する私的所有の不平等化が、市民社会の発展、展開の本質的構成要素である、という事実であった。否定的ではあるが必然的な市民社会を容認せざるをえないかぎり、その帰結をも容認せざるをえない、たとえどれ程否定されるべき現象であるとしても。愛の共同態は、共和制の理念の発展形態ではあるが、共和制の重要な存立条件が必ずしも満たされなくなりつつある現在、両者はもはや質的に同じであるとは言えない。しかも、愛の共同態がたんなる精神的共同態にとどまりえない以上、従来の共和制とは異なる政治的編制が要求されるであろう。革命的自然法に基づく共和制自体の支柱とは、平等な政治的権利であった。しかしそれが正常に機能しうるのは、比較的平等な私的所有という前提の下においてであった。ではその前提が危うくなる時、平等な政治的権利は、依然として愛の共同態を実現しうる政治的編制原理たりうるであろうか？

この疑問に対してヘーゲルは、すでに『キリスト教の精神とその運命』のなかで、はっきり否、と答えている。「生命ある者の生命ある関連〔愛の共同態〕……〔アラブにおいては〕この個人はたんに総体の部分ではなく、したがって総体は、個人の外部にあるのではなく、個人自身がまさに、総部族としての総体なのである。……これに対して今日のヨーロッパでは、各個人が国家の総体を自分のなかで担っておらず、紐帯は考え出されたもの、全員に平等な権利にすぎない……」(WZ, I, 376) ここで我々の注意を引くのは、ひとつは、政治的關係が恰も愛の共同態そのものと同じであるかの如く、生命ある者の生命ある関連と規定されること、結論を先取りして言えば、愛の共同態の理念が政治的編制(国家)の理念に合体して、後の人倫的共同態として登場する第一歩を踏み出していること、もうひとつは、その政治的關係が、政治的諸権利の自由と平等とに基づく近代国家の原理を否定した所で初めて成立する、

と規定されていることである。後者の認識が、否定的で必然的な私的所有の支配する市民社会の発見、に触発されたことは疑いない（他の契機、つまりカント実践哲学批判については、すぐに見る）。すなわち一七九九年初めの『ドイツ国制論への前書』から窺えるように、私的所有権とは本質的に「孤立したもの、関連なきもの」「排他的所有」(Dokumente, 286: WZ, I, 45A)であり、この私的所有権が近代国家の支配的で動かし難い社会関係なのだから、平等な政治的権利を通じてはただ、所有と営業の自由を保護する法律、私的所有の不平等を容認するにすぎない政府、結局は私的所有関係自体を保護し再生産する政治的関係を産み出すにすぎない。この考え方に実例を提供したのが、英仏の同時代史の体験、つまりイギリス議会における救貧税討論の根が、私的所有の支配、貨幣貴族制の支配にあることを知り (Dokumente, 279) 、フランス共和制がライン左岸の割譲を強要したことを見聞する (WZ, I, 45) 、という体験であつたろうことも想像できる。さらに我々には奇妙に響くが、ヘーゲルにとつては先の考え方の有力な証となる「ドイツ帝国」の現状、私的所有権の原理に従つて分割され、諸小国家、諸身分、諸帝国都市等々の寄せ集めにすぎない、という認識もまた指摘してよいだろう。「執行権、立法権、爵職権、管理権はいかなる規準もないままに混合され、分割され、結合され、また比類なき割合で混交され、分離されており、私人としての国家市民の所有とまさに同じ程多様であり、両者の法的根柢は同じ「私的所有権」なのだ。」(Dokumente, 286: F. II.) 比較的平等な私的所有権がないかぎり、たんなる政治的権利の平等は、私的所有に専念し、その不平等を反映した政治的關係しか産み出さないのである。ヴュルテンベルク改革に関する草稿の、我々が第二断片と呼んだもの（一七九八年）のなかで、彼が疑念を呈し困惑している事態も、このような脈絡のなかで初めて正当に理解できるのであつて、たんなる民衆不信の表明などではない。「その他全てのことが旧態依然たるままで、民衆が自分の権利を知らず、公共の精神が存在

せず、官吏の権力が制限されないかぎり、民衆による選挙はただ、我が国制の完全な転覆をもたらすのに役立つだけであろう。大切なことは、啓蒙され公正な、宮廷から独立した一団の人々の手に選挙権をおくことかもしれない。しかし、どんな選挙方法によってこのような集団を期待しうるか、たとえ能動的・受動的選挙資格をどんなに注意深く規定したとしても、私には分からない。」(WZ, I, 273) 制限選挙制の導入、これは明らかに、従来の共和制の基礎に対する批判であり、同時にしかし、愛の共同態に照応する政治的編制の具体的形態が未確定であることに對するヘーゲルの苛立ちを表現している。なぜなら、彼は終始一貫して、政治的権利の平等自体は擁護しており、変化するのはその国制上の位置・機能にすぎないからである。(この断片については、後に再び闡説する。)

我々は、愛の共同態が、市民社会の発見を通じて、政治的、精神的共同態(人倫的共同態)に向かつて歩む過程を見てきた。この第一の契機は、次の第二のそれと並行して進んでいる。

従来の共和制を否定して、人倫的共同態の基礎づけへとヘーゲルを駆り立てたのは、市民社会の発見だけではなく、カントの実践哲学との批判的決対でもあった。我々は予め、ヘーゲルの革命的自然法が、フィヒテ的な実践理性の絶対的主体性、自律性を究極の拠り所にしてしたこと、ヘーゲルがフィヒテをカントの完成者と規定していたこと、に注意を促しておこう。カント批判はフィヒテ批判へと発展せざるをえず、そのことは翻って、これまでのヘーゲル自身の考え方に對する批判へと導いていくからである。

カントの『法論』と『徳論』は、一七九七年に出版され、これらは翌年、『人倫の形而上学』としてまとめられた。ヘーゲルがこれらと格闘した証拠と成果のひとつが、一七九八年の所謂『国家と教会断片』<sup>(8)</sup>である。国家と教会のあるべき関係について、カントの見解を両者の共存共榮とまとめた後、ヘーゲルは次のように問い答える。「この分離

はいかにして、またどの程度可能か？ 国家が所有の原理をもつとすれば、教会の原理はその法律に反する。国家の法律は特定の権利のみに関係〔するが……現代の〕教会のなかでは人間は總体的なものであり……国法の精神全体や国法の總体に対しても人間は總体的なものとして行為する。「イエズス会士とクェーカー教徒による統一の試みは、国家への外面的服従と国家への無関心にすぎない。」だが国家の原理が完全に總体的なものであれば、教会と国家が相違することはありえない。……教会という總体的なものは、人間が全体として特殊な国家人間と特殊な教会人間へと破壊される場合のみ、破片となる。」(Dokumente, 444)

この断片の眼目は、市民国家が私的所有(個別的なもの)の安全に専念する近代国家であるかぎり、自らの対極に補充物として、良心の自由、道徳的共同態(普遍的なもの)を錦の御旗として掲げる教会、宗派が必然的に成立し、両者の分裂と抗争は不可避免である、という把握、したがってカントの言う両者の共存共栄はたんなる要請に留まり、現実の社会諸関係相互の分裂、矛盾を否定できないばかりか、むしろその分裂状態を前提し、固定するものである、という把握、そしてその分裂と矛盾の解消は、近代市民国家を否定した總体的な国家の形成によって初めて可能となる、という把握にある。總体的な国家の要請が、先に見た人倫的共同態の理念へと直接つながっていることは改めて言うまでもないが、ここで新しい内容をなすのは、その要請が、近代国家における諸矛盾の反映としてのカント実践哲学總体に対する原理的批判によって媒介され、それを通じて人倫的共同態がいかに形成されねばならないかが、近代社会の特質、その社会的意識形態の独自の性格、という視点をふまえて、明確な方針を獲得することである。

カントの実践哲学は、実践理性、すなわち感性的な欲求能力と対立した意志の自律に基づいている。感性的な欲求はつねに特定の個別的対象を欲し、その対象に縛りつけられているから、各人によって異なっており、したがって万

人に共通する行為の基準（これが実践哲学の目的である！）を与えることはできない、それができるのは、これらの欲求能力を超越し支配し規制できる純粹理性、自律的意志だけだ、というわけである。欲求能力に束縛され支配された動物的な隷属状態に対立して、人間の自由な状態は、「純粹理性の因果関係の掟として、一切の經驗的諸条件（感性的なもの一般）から独立して恣意を規定する実践的根本命題」によって与えられ、その命題とは、「ある格率〔恣意を規定する根拠、意志と行動の動機〕が同時に普遍的掟として妥当しうるような格率にしたがって行動せよ」<sup>(9)</sup>である。純粹理性の絶対的命令〔所謂定言命法〕と称されるこの命題は、それ自体としては純粹に形式的であり、だから普遍的妥当性を要求でき、したがってつねに、人間のあらゆる意志と行動の対象・目的、それらの内容を支配できるし、また支配しなければならぬ、というわけである。「カントの実践理性は普遍性の能力、排除する能力である……〔しかし〕排除されたものは揚棄されたものではなく、分離されたもの、存立しているものである。命令は確かに主体的であり人間の掟であるが、しかし人間のなかの、他に現にあるものと矛盾する掟、支配する掟である。」<sup>(10)</sup> (WZ, I, 301) それでは、先の支配する絶対的命令が実現された具体的形態、言い換えると、万人に普遍的に妥当すると承認された人間の社会的諸関係、とは何であるのか？ 共和制と道徳的共同態、である。

カントの共和制、市民社会、法状態、法的、市民的社會（これらの表現はすべて、同一の内容をもっている）を基礎づけるのは、形式的、原理的には、先の絶対的命令から演繹された法の掟であり、内容的、經驗的には、自立して經營する私的所有者の社会契約である。「国家とは、法の掟の下で一群の人間が結合することであり、その法の掟は、「君の恣意の自由な使用が、普遍的な掟に従って各人の自由と共存できるように、外面的に行為せよ」<sup>(10)</sup>と命令する。先の絶対的命令は、普遍的な掟が人間の意志を規定する唯一最高の動機となることを要求する（自己強制ないし

内面的強制)が、法の掟は、各人の自由な活動、外面的行為のみに関係し、各人の政治的・経済的・社会的な行為の形式的な平等が実現されるよう、各人を外的に強制し、各人の自由を制限する。法の掟もまた、人間の具体的で多様な欲求と行為自体を感性的なものとみなし、それらを支配し従属させる理性的で道徳的な絶対的の命令として妥当しなければならぬのだが、その形式的で原理的な根拠は、決して人間の幸福や人格と私的所有の安全という感性的目的にはなく、すべての人間が等しくもつ筈の実践理性、その絶対的の命令や法の掟を認識できる理性的存在としての人間の能力、にしかない。<sup>(11)</sup>ここから想定される共和制国家とは、少くとも人格的自由と政治的諸権利に関しては、全民が平等に活動し、形成する政治的共同態であろう。

だが、法の掟の実現された共和制は、決してそのようなものではない。「立法のために結合した、そのような社会(市民社会)つまり国家の成員が国家市民(市民)であり、その本質から切り離しえない、彼らの法的属性とは、自ら同意した法律にのみ従う法律的自由——〔法の前の〕市民的平等……自らの生計を、共同態の成員としての自分自身の諸権利と諸力に負いうる、という市民的自立、従って市民的人格……である。」<sup>(12)</sup>我々が驚かされるのは、カントの共和制が、政治的諸権利をもつ国家市民と、国家市民の共同意志の下で生活するだけの国家同胞、同じ事だが、能動的市民と受動的市民との区別に基づいて、前者のみによる代議制を通じた立法権ないし主権の構成に基づく<sup>(13)</sup>、という事実のみならず、否それ以上に、先の区別が、他ならぬ自立した私的所有者か否か、つまり彼自身が形式的掟を与える実践理性、法の掟の普遍性から徹底して排除していた筈の感性的な内容そのものを、決定的な分水嶺としている事実である。具体的に言えば、職人、奉公人、婦人、小作農等々、自立した私的所有者とみなされない人間は、政治的諸権利をもたないばかりか、市民的人格自体をももたない、ということになる。このことが我々に示すのは、カ

ントが国家の目的から私的所有の安全を排除し、絶対的命令としての法の掟の実現こそその目的である、とたとえどれ程強調しようとも、その共和制国家は、自立した経営が可能なる私的所有者のみによる私的所有の安全に専念する近代市民国家に他ならない、という事実である。そしてこの事實はまた、カント自身が共和制の内容的、經驗的基礎づけによつても、積極的に承認した關係でもあつた。というのは、法の掟と市民社会は確かに、將來の国家市民の本源契約によつて成立し、私的所有権など一般に權利と稱されるものも市民社会によつて初めて可能となり、したがつて自然状態は各人が自らの裁判官として君臨する無權利状態、戦争状態と想定されるが、しかし、その契約の内容、權利の内容は、当の自然状態（それは、カントの同時代の姿である！）によつて与えられるからである。すなわち、「自然状態においては確かに現実的ではあるが一時的な、外的な私のものと君のもの〔占有〕が生じうる。だが市民的国制だけが法的状態なのであり、これによつて各人に彼のものが〔私的所有権として〕保障されるだけであつて、本来形成され規定されるのではない。」<sup>(15)</sup> 法的状態、法の掟は、既成的事実をそのまま容認し、自然状態における事実上の所有關係、富の不平等をただ私的所有権という權利關係に転化させるだけにすぎない。確かに我々は、カントがあらゆる特權的な身分制の解消を要求し、しかも全市民が私的所有者（とくに土地所有者と手工業者）に上昇転化できる、という展望をもつていたことを無視してはならない。<sup>(16)</sup> しかし我々が忘れてならないのは、カントの共和制が成立し維持されていくうえで、私的所有の不平等は決して排除されないだけでなく、むしろ政治的編制を根本的に規定する事実として積極的に承認されてもいる、という点である。

法の掟によつて承認される政治的かつ經濟的共同態がまさにブルジョワ的共和制に他ならないこと、この把握は、カント実践哲学の基本的性格を認識するうえで、またヘーゲルによる批判を正確に理解するために、不可欠のもので

ある。カント自身も、この把握が同時代史としてのフランス革命の到達地点の理論化であることを、十分に理解していた。確かに彼はジャコバン独裁を拒否し、民衆の抵抗権、革命権を原理的にも認めなかったが、定着化しつつあったブルジョワ的共和制（総裁政府！）は、革命の成果として普遍的妥当性をもつもの、つまり実践理性の絶対的要請と考えられたのである。<sup>(17)</sup>しかしながら、ブルジョワ的共和制が、徹頭徹尾感性的活動（私的所有の安全と物質的幸福の肥大化！）に立脚しており、現実の諸個人が欲求諸能力に捉われているかぎり、道徳的存在としての人間が実現すべき絶対的命令の世界、具体的に言えば、各人がひたすら「義務としての目的、つまり自分の『道徳的』完全性と他人の幸福……『をめざすべし』という格率に従って行動する」<sup>(18)</sup>状態、法的・市民的社会ないし政治的共同態と対立してカントが「倫理的—市民的社會」と命名した状態<sup>(19)</sup>は、ブルジョワ的共和制と原理的に矛盾しており、後者を否定し超越した地点でしか実現されえない、という認識もまたカント自身のものであった。彼はブルジョワ的共和制を人間の現実的社會關係として絶対化した故に、この矛盾の解決は、主観的・強制的・幻想的形態でしか構想できなかったのである。主観的——それは、人間の外的行為、活動をもはや問題にせず、ただ意志と行為の内面的動機だけを問題にして、動機の普遍的妥当性のみを要求するからである。強制的——それは、内面的動機の普遍的妥当性の要求が、つねに同じ個人への他の現実的諸欲求・活動（感性的なもの！）を排除し支配し、自らを自ら先の命令に従うよう要求するからである。「徳とは、自らの義務に従う、つまり自分自身の立法する理性によって道徳的に強制する、<sup>(20)</sup>という人間の意志の道徳的強さである。」<sup>(20)</sup>幻想的——現実的社會關係の变革によって解決すべき諸矛盾を、個々人の内面的自己強制という、およそ非現実的で達成不可能な當為の要請によって解決しようとし、現実世界の彼岸に、純粹理性と道徳性の王国樹立を夢見るからである。これらの性格についてカント自身明確に自己認識していたから、倫理的—

市民的社会は決して達成されないが、しかしその達成に向かって不断に努力すべき目標として、要するに、実践理性の絶対的命令の要請として、描かれたのである。

だが、とヘーゲルは批判する、これは、私的所有制が支配する市民社会に照応する社会意識、つまり現世の諸矛盾故に、彼岸で神の王国の市民となることを求める既成的キリスト教と同じものではないか。なぜなら、キリスト教徒は「自分の外部に主人〔神、キリスト〕をもつが、「カントの掟に従う人間は」自分のなかに主人〔実践理性の絶対的命令〕をもち、自分自身の奴隷なのだ〔から〕。特殊なもの、衝動、諸傾向、病的愛、感性……にとって普遍的なものとは、必然的かつ永遠に疎遠なもの、客体的なものなのだ。」(WZ, I, 271ff.) カントの道徳性は、人間の意志の自律、実践理性の命令であるかぎり、確かに主体的、人間的であると形式的には認められるし、またその立場から彼は、歴史的信仰としてのキリスト教を批判し、超越の本質存在としての神を認識不可能と断定することによって、事実上人間理性が承認するかぎりでの神的命令(理性宗教!)しか認めなかった。<sup>(2)</sup>しかし現実の人間は、自分の欲求能力とその活動を支配し規制するかぎりで、道徳性、絶対的命令に媒介され服従するかぎりで、人間的存在と認められるのであって、道徳性という普遍的形式が、いわばカントの神になっているのである。だから実践哲学の体系は、この神としての道徳性による因果関係、支配・隷属関係として構成され演繹されることになる。そしてそうなる根拠は、カントの実践理性が、近代社会における現実の人間の分裂状態、とくに私的所有制への埋没と、それに対する反撥としての抽象的道徳性、神の希求、を前提しているからなのである。これに対してヘーゲルの批判は、分裂状態自体の否定、具体的に言えば、私的所有の安全を根拠とする近代国家(共和制!)の原理を否定する新たな政治的かつ道徳的共同態の創出、という視点からのものであって、この共同態は、私的所有制の社会関係に照応した政治的編制

原理と形態（カント的な自然権なしの社会契約によるものであろうと、あるいは自然権ないし人権に基づく社会契約によるものであろうと、私的所有権が政治的権利の基礎となる国家）に敵対的でなければならぬ、ということになる。この認識は、我々がすでに指摘しておいた、近代国家における平等な政治的諸権利が必ずしも人倫的共同態の編制原理ではない、という消極的な意義をもっているだけでなく、私的所有権の安全とその自由な運動（営業の自由！）に係わる経済的・法的な社会関係と政治的關係とは原理的には勿論、形態的にも區別されなければならない、後者の関係は、私的人格・私的所有（個別性）に対立した普遍性の原理に立脚し、各個性の共同意志という形態をとる外面的結合（自立した個性を前提して、しかる後に結合する！）に対立した道徳的・内的結合の形態（その内容は、すぐ見るようにまだ抽象的だ！）をとらなければならない、という積極的な規定をも含んでいる。ヘーゲルがここで想定する政治的かつ道徳的共同態が、我々がすでに見た、政治的編制へと合体しつつある愛の共同態と同一の内容をもつことは、明白であり、それは先の引用断片における總体的國家の要請とびつたり重なりあうのである。

このようなヘーゲルのカント実践哲学との批判的対決が、特殊カント的な理論とのそれを意味するだけでなく、フイヒテは勿論のこと、所謂近代自然法の社会思想に対する批判をも萌芽として内包していることは、總体的國家の要請が、何よりもまず私的所有と市民社會の否定的本性、必然的ではあるが否定されるべき社会關係の認識に媒介され、かつその社会關係を積極的に承認し、それに照応する理論・思想の批判に媒介されているかぎり、必然的な婦結である。我々は、次章第二節でその具体的内容と経過を、したがって逆に總体的國家の理念の成熟過程を見ることにするが、その場合、これまで繰り返し述べてきた基本的認識の水準、すなわち、必然的かつ否定的なものとしての市民社會の発見が、ヘーゲルの思想を根底から規定していることを忘れないようにしよう。なぜなら、その認識はイェナ時

代初期に変化し、その変化がもたらす諸矛盾が、彼をして市民社会の新たな認識と人倫的共同態の再編制とをやむなくさせ、彼の社会哲学の進むべき方向を最終的に決定することになるからである。

ところで、ヘーゲルの眼は、このような理論的作業の最中にも、依然としてドイツの現実に注がれていた。否、彼の理論的営為は、キリスト教成立史研究もステュアート・カント研究も、現実変革の意志と情熱によってこそ動機づけられていたのではなかったのか。だから、恐らく一七九九年初めに開始されるドイツの現状と歴史の批判的研究も、それを踏まえた変革の展望の試論も、必然的かつ否定的な市民社会の発見と研究、近代国家を超えた政治的・道徳的共同態の基礎づけの試み、これらを新しい基盤とし、かつそれらを促進する焦眉の課題として登場してきたのである。同時にここで我々は、人倫的共同態に向かう第三の契機に出会っている。

一七九八年一月ラシュタットでは実質的な会談が始まった。フランス総裁政府の基本方針は、ライン左岸を併合し、右岸・南独の中小国家を味方に獲得し、プロイセンおよびオーストリアに対抗しうる陣地を確保することであった。だからその重点は、ドイツ革命化の危険（ヘルヴェチア革命がその間近な実例を与えた！）で脅迫し、占領地域の教会財産没収による賠償（中小国家にとって領土・領民拡張は死活問題であった！）という餌をまきながら、諸中小国家君主との同盟を形成することに置かれていた。オーストリアもまた、ツァーを後楯として中小国家を抱き込み、名前だけの「ドイツ帝国」の確保、フランス共和国の孤立化と撲滅、を依然として狙っていた。一七九五年のバーゼル和約でプロイセンが中立化政策をとって「ドイツ帝国」軍の戦力は弱体化していたにもかかわらず、フランス軍は左岸に退却していたにもかかわらず、この年は、来たるべき第二次干渉戦争への前哨戦の様相を呈していた。この状況下で当の中小諸国家、バイエルン、ヴュルテンベルク、バーデン、ヘッセン等々では、支配階級は反仏か反奥

かの選擧の前に立たされ、他方民衆の戦争反対、反封建・改革の運動は急速にその力を得ていた。ヴェルテンベルクのフリードリヒ二世は当初、領土拡張の可能性が大きいと思われたフランスへの加担に傾き、国内でも三月、貴族の特権（とくに將校と官吏）の廃止、諸税軽減、ビール製造・販売独占の廃止、子馬の輸出自由化等を内容とする勅令を約束する。ところがラント議會は、この約束に満足して常任委員会だけを残して、一月再開を決定してしまふ。しかし、封建的諸賦課だけでなく封建制度自体の廃棄を要求する民衆、とくに市民および農民は、この議會の事実上の改革を批判し、實質的改革への着手を要求する。ヘーゲルがフランクフルトで、『市参事会は市民によって選出されるべきこと』と題する時事論文を書いたのは、この時であつたと思われる。とは言つても、それはおよそ一年程前の小論（我々はすでにその内容を見ている）、『市参事会は民衆によって選出されるべきこと』を下敷にした改定稿なのだが。基調に変化はない。ラント議會と常任委員会における法律顧問と弁護士との独裁が批判され、彼らが民衆の利益を代表するのではなく、君主と同盟する勢力であることが糾弾される。「高級役員<sup>ノブレス</sup>の越権こそとくに、昨今ラント制にあらゆる害悪をもたらしてきた当のものであつた。……このモンスター的職位の危険な影響は、ラント議會と共に減少するどころか増大した。人々は法律顧問たちを、ラント制的國制の本質的構成部分とみなすことに慣れてしまつた。……今では恐らく法律顧問は、『ラント議會ではなく』自分がラント制の利益を充り渡した相手である君主こそ、自分の裁判官でなければならぬ、と要求するであらう。」(WZ, I, 271ff.)ヘーゲルは、この君主・高級議會役員連合に対して、表題からも分かるように、市民諸階層の普通選挙によるラント議會<sup>ラント議會</sup>の創出を通じて、改革運動を進展させようとする。この時彼の考え方が、我々の言う革命的自然法に立脚していることは、時代の發展（フランス革命！）に照応しない否定的な現実に対して、先の要求を正義、時代精神として對置して、要求実現の實踐的運動を

呼びかけていることからも窺うことができる。「今日なお存続している国家建築が長続きしない、という感情が普遍的になり深くなっている。……人々は冷静な視線で、何が保持しがたいものかを探究すべきではないのか？ この判定にあたっては、正義が唯一の尺度である。正義を実行する勇氣こそ、動揺しているものを根こそぎ除去し、安全な状態を実現しうる唯一の力である。」(Eldenda, 269) しかし同時に、我々が注意しなければならないのは、彼が(我々の言う第二断片末尾で)「民衆による直接選挙ではなく、「啓蒙された公正な、宮廷から独立した」選挙人団体に賛意を表明しながら(制限選挙制の導入!)、しかもその実現形態と可能性について「私は分からない」、と困惑している事実である。そして民衆から市民へ、という表題の変更も、恐らくはこの困惑と関連しているのであろう。これらの点は明らかに、我々が確認した基調と不協和音をなしている。その理由はどこにあるか？ 第一に、ヴェルテンベルクに限らず総じて「ドイツ帝国」の諸国家において実際の改革運動を担うべき具体的主体を、これまでのヘーゲルは、君主・貴族・高位僧職者など支配的諸階級に対立する民衆、市民に求めてきたのであるが、今彼は、実際にはこれらの勢力がきわめて弱体であること、否、少くともフランス革命と対仏干渉戦争以来、ドイツ変革の実際の担い手が当のフランス共和国と支配階級の手の中にあつた、という事実の重大性を認識し始めたのであろう。というのは、我々がすぐに見るように、彼のドイツ変革への熱意はいささかも衰えないにもかかわらず、変革プログラムの実践主体についての彼の発言はますます抽象的になるとともに、フランス共和国への期待が増大してくるからである。第二に、これも我々がすでに指摘した、支配的になりつつある否定的な私的所有制の下での平等な政治的諸権利が果してヘーゲルの想定する政治的共同態を実現できるのか、という原理的な疑問に彼がとられ始めていたからである。(我々は、とくに前者の理由がどのようにして理論的な問題へと展開し、第二の理由の問題と合体するか、を見るこ

とにならう。」

当初公刊を意図していたこの論文は、結局日の目を見なかった。シュトウトガルトの友人の勧告のせいもあるが、<sup>(23)</sup>またラント議会の急進化という情勢の転回も作用していよう(二月から三月末にかけて国王の常備軍強化案と議会の民兵制案とは激しく対立し、五月常任委員会は、人権、自由と平等を旗印にして農奴制自体の廃止を提案し、逆に国王は議事録の検閲策で応酬する、という状態に移行していった。この下ではヘーゲルの先の要求は的を失っている、と言わなくてはならない)。しかし決定的な理由は、フランス共和国の政治的、軍事的主導権が日増しに如実になりつつある今、形成されつつあった人倫的共同態としての總体的国家という理念を踏まえて、ドイツ変革のプログラムを再構成する、という決意が固まってきたからである。遅くとも一七九八年秋には、この決意は実際に、「ドイツ帝<sup>(24)</sup>国」の現状分析と歴史的研究へと具体化した。翌年初頭彼はすでにこう書いている、「この冊子『ドイツ国制』論」は、ドイツ国家がその弱さからたちあがるのを見る、という希望にいやいやながら別れを告げ、しかもその希望と完全に別れる前に、ますます弱まりゆく希みをもう一度生き生きと呼びさまし、希みの実現に対する弱々しい信仰をもう一度心のなかで描いて楽しまたい、という心情の声である。」(Dokumente, 283. WZ, I, 452F. n.)ドイツ市民階級、民衆が自力で改革を遂行するのは不可能となってしまう、という彼の現状認識は正しかった。一七九九年初めフランスは、中小諸国家の君主による親仏的な同盟結成を主目標と定め、その君主を打倒してシュヴァーベン共和国から全ドイツ共和国をめざすジャコパン派の運動に対して、「オーストリアの手先」等々敵対的な態度を明確にする。フランス・ブルジョワジーにとつては、統一したドイツ共和国の誕生は最も歓迎すべからざる目標であり、絶対に阻止しなければならなかったのである。他方オーストリアも一七九八年夏から中小諸国家の抱き込みを精力的に進

め、その試みは効を奏する。なぜならツァーの全面的支持とロシア軍の派遣は「ドイツ帝国」側の勝利を約束しているように思われたし、また各君主は自国の革命化、改革運動の展開に恐れをなしていたからでもある。三月フランスは、ロシア軍の「ドイツ帝国」領内への進駐を契機に、オーストリアに宣戦布告し、第二次干渉戦争が始まった。当初カール大公率いるオーストリア軍は快進撃を続け、たちまち全南独を支配し、フランス軍は左岸までの撤退を余儀なくされる。支配階級の反動攻勢は、あらゆる改革運動と革命運動の弾圧にまでつき進み、ヴュルテンベルクでは一月ラント議会が解散され、改革運動の指導的議員も逮捕されるか国外追放され、翌年には常任委員会までも解散させられてしまう。しかしながらブリュメール一八日のクーデタによってナポレオン・ボナパルトが権力を握るのと同じ時に、戦局は逆転する。フランス軍は全戦線で攻勢に転じ、一八〇〇年五月にはラインを越え、六月にはミュンヘンまで奪い返し、一二月にはオーストリア軍を、休戦協定を結ばざるをえない状況に追い込む。一八〇一年二月リュネヴィルの和約は、左岸の併合、右岸教会領没収による賠償、を認めた。目的を達成したフランス軍は退却する。しかしフランス共和国の支持(軍事的にも!)なしに、ドイツに共和制を樹立すること(ヘーゲル自身のかつての目標!)は不可能だったのである。<sup>(2)</sup>

世紀の転換は、ヘーゲルにとっては同時に、ドイツ変革のプログラムの転換となる。共和制の理念は最終的に人倫的共同態の理念に転化し、変革主体としての民衆と市民は、特定の主体なき変革の理論に転化する。だが注意しよう、現状変革の意志と情熱には聊かの変化もないことに。「自分の運命について反省しない人間の苦悩には意志が欠けている。彼は否定的なものを崇め、ただ形式上合法的で主権的であるにすぎない現状の諸制限を克服しがたいものとみなし、その現状の諸規定とこれらの諸矛盾を絶対的なものとみなし、たとえ諸矛盾が彼の諸衝動を侵害するとしても、

自分や他の人間をそれら諸矛盾の犠牲に供するのだ。」(WZ. I. 45) 我々は、この現状拝跪と肯定の思想に対する批判が、ヘーゲルのあらゆる思惟と行動の一貫した原理であり、所謂「諦念」が、現実の批判と否定を放棄した現状追隨の態度とは無縁であること、を繰り返し見るであらう。

「ドイツはもはや国家ではない」(Eberda, 453)、この言葉程適確に『ドイツ国制論』の内容を表現し、ヘーゲルの真意を伝える言葉はないであらう(もともと我々がここで検討できるのは、一七九九年初めの『前書』草稿と一七九九年から一八〇〇年にかけての『第一序言』だけである。新『前書』と本文は、次章第三節で成立史を含めて検討する)。対仏干渉戦争の過程と敗北が如実に実証したように、「ドイツ帝国」は諸々の主権国家の寄せ集めにすぎず、ひとつの国家主権に統合された統一ドイツ国家などではない。否、「帝国」は、三〇〇もの独立小国家、五〇以上もの帝国都市、一五〇〇もの帝国騎士領等の寄せ集めですらなく、各々は独自の権益を求めてバラバラに存在し行動している。「ドイツ帝国においては、いっさいの法の源泉である、権力をもつ普遍性は消滅している。なぜならこの普遍性は孤立的になり、特殊なものになってしまったからである。だから普遍性はただ観念として現存するのみで、もはや現実性としては現存していない。」(Eberda, 459) 国家主権の欠落、したがって統一的な国家法の不在はしかし、決して偶然生じた事態ではなく、ドイツの歴史的発展過程に深く根ざした必然的な帰結である。一方では、各人の自由な占有と暴力の行使が支配し、利害関係に基づく敵対と結合を繰り返していた法律なき状態、所謂ドイツの自由、がそのまま固定化されて発展し、その私的利害優位の原理は、経済的、社会的関係(私的所有!)だけでなく、法的関係(私法!)、政治的關係(政治的諸権利は私的所有権の対象となる!)をも支配するに至った。しかしドイツの自由自体は重要な原因には違いないが、初発の一条件にすぎない。ヘーゲルは、この初発条件を固定化した決定

的な契機を、私的所有の發展そのものに求めている。ドイツ人の初期段階を支配した「あの占有が徐々に獲得した強固な存立は一群の權利を産み出したが、それらは統一も原理もなく、体系というより寄せ集めしか形成できなかった……」。ドイツ公法体系の諸原則とは……現実にあるものを数えあげることである。というのは、占有が法律よりも古いのであり、占有が法律から出来するのでなく、自ら獲得したものの「占有」が法律上の權利「私的所有權」にされるのだから。その本源的な法的根拠からすれば、ドイツの國家法は本来私法であり、政治的諸權利は法律上の占有、すなわち所有なのである。」(Ebenda, 454f.) 我々はここで、ヘーゲルが占有の所有への転化を法的形態の獲得とだけ見ている、と速断してはならない。むしろその転化は、私的性格をもった占有が徐々に社会のなかで普及し發展していく過程、私的所有制の社会支配の過程、を意味しているのである。このことは、この段階では必ずしも明瞭ではないが、その萌芽は存在している。すなわち彼は、「ドイツ帝國」の發展史を、小所有・臣民的生活・天国への逃避の時代から、当の私的所有が支配する現代への發展として描くのである(もちろんこの結論自体は、我々がすでに指摘しておいたように、そのステュアート研究によっても觸発されていたものである)。「古い生活とは、自分の所有に対する規則づくめの支配への制限、すつかり臣民的な小世界の静觀と享受、それからこの制限を宥和する自己否定と天國の觀念への高揚でもあった。一方では時代の必要があつた所有をとらえ、他方では奢侈という時代の贈物が制限を廢棄した。いずれの場合にも人間を支配者にし、現実に対する人間の威力を最高のものとした。この無味乾燥な悟性的生活の下で、一面では自分の所有や財貨を絶對的なものにするという悪しき意識が、だから他面では人間の苦惱が、いっそう大きくなってきた。……より善き生活が近づいてくる。」(Ebenda, 458) このように、私的所有關係の普遍化とそれに照応したドイツの政治的編制が、表裏一体の並行的現象として捉えられるのは、前にも述べたように、確

かに奇妙に見える。なぜなら、ヘーゲルが古い生活と称した小市民的臣民世界は、封建的土地所有とツンプトに基礎を置く領邦絶対主義国家、「ドイツ帝国」のスタトウス・クオであるのに対して、彼が悟性的生活として捉える市民社会は、少くとも原理的には、前者を否定した「ドイツ帝国」のレース・フトウーラエであるからである。後には彼自身が明確に認識する筈の兩者の質的差異を過小評価、否認認させ、兩者を同じ私的所有原理の拡張・支配として（量的拡大！）認識させたのは、私的所有制、市民社会に対する彼の徹底して否定的な態度であった。「市民的所有権は、ただ法的側面に関してのみ普遍的なものであって、事柄としては孤絶したものの、関連なきものにとどまる」。「国家権力を私的——所有にする努力とは、国家を解体し、ひとつの権力としての国家を否定することに他ならない。」（Dokumente, 286, 287F. n.）

それでは、私的所有制が「ドイツ帝国」の支配的な社会的関係であるだけでなく、その政治的關係をも支配しているとすれば、実現されるべき国家とはいかなるものであるうか？ 何よりもまず統一した権力、統一した法律をもつ主権国家が要求されることは、今までの所から自明であろう。だが注意せよ、ヘーゲルが「帝国」の分裂状態を直視して、どれ程ドイツ統一国家を熱望しているとしても、その国家は決して所謂権力国家ではないことに。なぜなら国家主権は、「總体的なものゲザムト・ザクンの権力」「権力をもつ普遍性」（Dokumente, 287. WZ, I, 459）でなければならず、特殊性（私的所有原理！）を否定する普遍性でなければならぬからである。では、普遍性の原理とは何であり、どのように基礎づけられるのか？ 一八〇〇年九月の所謂『体系断片』が、抽象的ではあるが正確に、その回答を定式化している。「無限な生命を人は、抽象的數多態と対立して、精神と称しうる。……精神とは、多様なものと合一した、生命を与える掟であり、だからこそ多様なものは生命を与えられたものとなる。人間が、この生命を与えられた多様性

を多数の多様性として措定するとともに、生命を与えるものと結合しているものとして措定するとき、この個別的な生命は「精神の」器官となり、無限な総体的なもの、生命という無限な全体となる。」(WZ, I, 421) 抽象的数多態という規定は、私的所有原理に立つ市民社会とそれに照応する政治的編制(カント批判を想起せよ!)を指している。私的所有にとらわれた諸個人の生命諸活動は、私的富の増大に収斂し、諸個人間の関係は、偶然的で恣意的な結合にとどまり、その結合の形態は、法律によって形式的かつ抽象的に規定されるにすぎない。だが、普遍性としての結合形態は、諸個人の生命諸活動が個別的であると同時に、諸個人の結合形態全体を担い産み出す共同的なものでもある、という具合に組織されなければならない、恰も、有機的組織体において諸器官が各々独自の機能を持ちながら、それを通じて組織体全体を維持・生産し、逆にそのことが可能であるのは、諸器官を諸器官として存立させ機能させる組織体そのものが存在するからである、かのように。ここでは「個性性の概念は、無限な多様性との対立と、それとの結合を自分のなかにもっている。人間は、彼以外の個体的生命の全要素および無限性とは異なるかぎりで、個体的生命であり、〔かつ〕彼以外の生命の全要素、全無限性とひとつであるかぎりでのみ、個体的生命なのである。」(Erdbe-da, 419f.) このような人間諸個人の政治的かつ精神的結合関係が、ヘーゲルが国家という普遍性の下に理解する原理であり、すぐに人倫的共同態の理念として総括されるものである。この理念自体はまだ抽象的であり、その実現形態も具体的に表象されてはいない。しかし、ここで我々が看過してはならないのは、人倫的共同態(ともう呼んでよいだろう)がたんなる人間本性や実践理性によって基礎づけられるのではなくて、むしろ現実の歴史的、社会的諸条件の諸矛盾の必然的帰結として基礎づけられようとしていること、である。つまり市民社会とその政治的關係(近代国家)に内在する諸矛盾が必然的に要求する自己否定の過程および結果として人倫的共同態が成立する、と構想され

るのである。この試みはまだ確かに成功していないし、抽象的な定式の枠を越えてはいない（我々はその究極の原因を、徹底して否定的な市民社会の本質、という彼の認識そのもののうちに求める。なぜなら、否定的なものが同時に肯定的契機を内蔵しているからこそ、市民社会の自己否定が可能となるはずだから）。しかしながら、この定式を一般的指針とすることによってはじめたドイツ市民社会・国家史分析とスミス経済学の研究が進展するなかで、その成果として、先の試みは実を結ぶのである。現状を否定すべき理念（人倫的共同態！）を産み出す人間の「本性」と現存の生活との矛盾という感情は、矛盾が揚棄されるという欲求である。そして現存の生活がその威力とその一切の尊厳を失ったとき、現存の生活が純粹に否定的なものになったとき、矛盾は揚棄される。」(Ebdenda, 458) 矛盾を感じ、矛盾を揚棄しようとする意志は、確かに人間の主体的な働きであるが、決して恣意的な、その意味で主観的な働きではない。それはまず、人間諸個人の社会関係の発展によって規定されている。すなわち、どんな社会関係であろうと最初から、それを形成している人間諸個人にとって否定的なものでは必ずしもなく、ただ否定的な関係へと生成・発展し、したがって矛盾と感じられ、それを否定し克服しようという意志が生まれるだけなのである。しかも重要なことは、その否定的な関係への生成発展は、その内部で矛盾、対立するものが生成することであり、その関係の外部からもちこまれるのではない。「制限されたものは、その内にある固有の真理によって攻撃され、その真理との矛盾へともたらされうる。……本性を否定する現存するものの既成的性格に対して、法が存在すべし、という現存するもの真理が与えられる。」(Ebdenda, 459) 制限されたもの、現存しているものは、自分内部の矛盾、対立項によって制約されている。現在支配的な規定と、これを否定する、現在は従属しているがやがて支配的な規定に転化するべきそれ、との対立は、最初は必ずしも対立としては現象しなかりしれない。しかし、後者の規定がそれ自体ひとつの威力と

なり、現実的な力として現象し発展するや、従来の真理なるものはや存立することができなくなる。

このように社会関係の生成・発展を、それに内在する固有の矛盾の展開過程として把握することは、その「固有の真理」なるものが永遠不遠の真理ではなく、歴史的真理、つまり特定の歴史的社會關係に内在する、歴史的に規定された特定の理念であること、を意味する。したがってまた、その歴史的理念を感じ認識することを通じて、現存の生活の變革主体として登場する人間も、歴史的な性格をもつことになる。つまり人間の本性が語られるにしても、それが永遠不變の所謂人間本性なるものではなくて、社會關係の發展のなかで形成されてきた歴史的産物であり、しかも、當の社會諸關係が否定的なものへと生成、發展するとき、それを否定的關係として主体的に認識し活動できる存在であることは、明らかであろう。一八〇〇年九月の『キリスト教の既性的性格』の新稿も、この点について、既成的宗教に對してただ普遍的な人間本性の概念やそれに適合した自然的宗教なるものを對置することを明確に批判して、むしろ問題は、なぜ既成化するか、なぜ既成化した宗教が普遍化するか、という社會諸關係と人間との歴史的な性格を問う点にあると力説する。「宗教は確かに今でこそ既成的となつてゐるが、それはそうなただけのこと、本来既成的ではなかつた。……それは、その時代の本性に適合してゐるのだから。……別の氣持が生じて初めて、本性が自己感情を獲得し、したがって自分自身のための自由を要求し、ただたんに自分を圧倒する本質存在のなかに身を置くだけでないとき初めて、その本性にとつて従来の諸宗教が既成的宗教と映じうるのだ。」「主要問題、つまり宗教の真理を諸民族や諸時代の習俗、特性と結合して問題にすること」(Ebensda. 219, 222)。

今やヘーゲルにとつて、人倫的共同體の理念を、必然的かつ否定的な市民社會という歴史的社會關係に内在する諸矛盾の帰結として展開することが課題となつた。従来の革命的な自然法の諸要請に對して、決定的なアンチ・テーゼ

が立てられることになった、実践理性に対して歴史的理性が、人権に基づく社会契約に対して歴史的な社会関係の内在的發展が、平等な私的所有の要請に対して、不平等の必然性の認識が、共和制に対して人倫的共同態が、民衆に対して主体なき変革の理論が登場する。この新しい理論を彼は、形而上学、学問の体系として構想する。「より善き生活が近づいてくる。形而上学によって諸制限〔市民社会とドイツの現状！〕は限界づけられ、それら諸限界の必然性は総体的なもの〔人倫的共同態！〕と連関している。」(Eberda, 458)「僕は、人間の下位の諸欲求から始まった学問的陶冶形成が進むなかで、学問へと驟り立てられざるをえなかった。そして青年時代の理想は反省の形態へ、つまり体系へと転化せざるをえなかった。僕はこれと取り組みながら、人間の生活に関与するためいかなる帰途を見いだしうるか、を今問うている。」(一八〇〇年一月シェリング宛。Briete, I, 159) 形而上学の体系は、確かに政治的実践そのものではない。しかしその決定的に重要な一契機、つまり実践の理論、学問ないし理論的労働という形態をとった実践の体系であり、究極的に人間の生活の体系へと編制されねばならない。ましてや人間の社会諸生活から切り離された所謂「純粹思惟の哲学」などではありえず、現実社会に介入し、それを變革することなしには完結しえない体系に他ならない。なぜなら、「人間が無意識のうちに求める未知のもの……〔現存の〕生活との、ますます増大する矛盾、理念に向かう本性を自分のなかで産み出した人々の生活への憧憬、これらは相互接近の努力を含んでいる。前者の欲求……は、自らの理念から生活のなかに移行する、という後者の欲求と合致している。」(WZ, 457) 理念が現存の生活を否定し、そのなかで自分を現実化すること、現存の生活の諸矛盾が自らの真理を理念として産出すること、この両者は、現実變革の表裏一体となった両側面である。同じことだが、理念の現状變作用の究極的根柢は、人間の現実的生活過程に内在した、その批判的認識の力と、それに媒介された具体的理念の構想力とのうちにあ

る。したがって我々はここで、ヘーゲルの形而上学とは、「ドイツ帝国」と市民社会における諸現象と諸原理の批判的解剖学の体系であり、ドイツ解放の情熱に燃えた、人倫的共同徳の実現に向かう、社会変革の理論である、と想定できるであろう。そして実際にイエナ時代は、この基本路線に沿って推移する筈である、勿論その過程で市民社会把握に重大な転換が生じるのではあるが。

- (一) Hegels erste Druckschrift. Jean Jacques Cart, Vertrauliche Briefe. Faksimiledruck der Ausgabe von 1798 mit einem Nachwort von Wolfgang Wieland, Göttingen 1970, S. 215f. 以下 (Cart, 215f.) と略記。
- (二) 以上の記述は、H. Scheel, Süddeutsche Jakobiner, S. 376-384 に依る。しかし、フランス総裁政府は方針を変更して、二月二三日ベルン進攻を命令し、二月末にはフランスの支配が始まった。そして三月、ヘルヴェチア共和国宣言が出る。
- (三) ヴィーラントやドントの推定のように、ヘーゲルはフランクフルトで、まだ記憶に新しい、ベルンに想をはせながら、翻訳と注釈を決定したのであろう。Vgl. Cart, 217, J. D'Hondt, Hegel secret, S. 240 ff. そして復活祭には出版されたのだから、実際の仕事は、遅くとも一七九八年初めには完了していたであらう。
- (四) 原著は一五の書簡から成るが、訳書ではそのうち二通が欠落、そして人民主権、平等と市民的自由に関係した三箇所、モンテスキューへの言及が省略されていると言ふ。Vgl. Cart, 221.
- カルは、一七九一年のヴァート全土の革命記念祭を契機にベルン政府が干渉した後、パリへ、一七九三年フランス政府の秘密指令でアメリカへ行き、九八年ヴァート独立後帰国し、一八一三年に死んだ。
- (五) 『宗教と愛に関する草稿』と呼ばれる四断片のなかの、最初の二断片。
- (六) この引用は、(五)の第三断片(一七九七年一月初稿、翌年秋・冬再稿と推定される)からである。ヘーゲルの主張を明瞭に示すためにあえて引用したが、もちろん第一・二断片のなかにも同様の主旨が部分的に展開されている。「実践的活動は客体を否定して、完全に主体的である。——愛のなかでのみ人間は客体とひとつである」……愛は同等なもの、我々の本質の鏡、ヘーゲルに対してのみ生じうる。(WZ, I, 242)
- (七) Rosenkranz, a. a. O., S. 86.
- (八) Vgl. Dokumente, 280.

- (6) I. Kant, Die Metaphysik der Sitten, S. 21, 25.
- (0) Ebenda, S. 119, 32.
- (1) Ebenda, S. 124.
- (2) Ebenda, S. 120.
- (3) Ebenda, S. 121, 148 f.
- (4) Ebenda, S. 148, 118 f. カントはホッヘンズの自然状態 戦争状態という把握に言及し、自然権の存在を除いて、それに  
 回答する。 Vgl. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in : Werke, Bd. W, S. 241 f. n.
- (5) Kant, Metaphysik, S. 59.
- (9) Kant, Über den Gemeinspruch : Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, in : Werke,  
 Bd. W, 375 f., 379 f.
- (7) Vgl. Kant, Metaphysik, S. 125 ff., 129 f.
- (8) Ebenda, S. 195
- (6) Kant, Die Religion, S. 238.
- (20) Kant, Metaphysik, S. 215.
- (12) Kant, Die Religion, S. 249 f., 252, 268 f.; Metaphysik, S. 304-307.
- (22) Scheel, Süddeutsche Jakobiner, S. 425-434. に依る。
- (23) Vgl. Rosenkranz, S. 91. 「ラント議會は欺かれた民衆にとっては、新たな負担以上のものではない。……この状況の下  
 では君の論文の公刊も、我々にとっては善行というより厄災となろう。」(八月七日付の手紙の一節)
- (24) Scheel, a. a. O., S. 520-586, 640 ff.
- (25) クラウゼン代表者の記録。 Vgl. Hermann Heller, Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in  
 Deutschland, Teubner V., Leipzig u. Berlin, 1921.

## 二、新たな全体性を求めて

## 1. 人倫的共同態の理念

一八〇一年一月、ヘーゲルはイェナに着いた。七年余りの家庭教師生活に別れを告げ、イェナ大学私講師としての活動が始まることになる(彼が実際に講義するのは、八月末の教授資格試験後、冬学期からである)。イェナが選ばれたのは、親友シェリングのせいだけでなく(彼は一七九八年以来、員外教授として活動していた)、この大都市のもつ学問的・思想的活気にも依っていた。シラーやフイヒテ(彼は一七九九年所謂無神論論争で追放されていた)が活躍した大学そのもの、ゲーテやヘルダーを中心とするヴァイマル・グループ、そしてシュレーゲル兄弟、ノウアリス、テイエク等によるロマン主義の思想運動(反専制・反市民社会、個人的人格の自由、愛と風刺!)。

さしあたりヘーゲルが取り組んだのは、あの形而上学の体系の基礎づけと、ドイツ社会、国家史の批判的分析、である。これら両課題は並行して追究されていくが、その軌跡は跛行的である。すなわち、我々が見るように、前者の試みと成果が当初はヘーゲルの社会思想を主導していくのだが、それはあるアポリアを内包せざるをえなくなり、それを突破する契機が後者によって産み出される、という具合に進行していくのである。といっても余りに抽象的すぎるが、要は、必然的かつ否定的な市民社会把握が、同じく必然的だが、否定的かつ肯定的本性をもつそれ、という把握へと発展転化し、従って人倫的共同態の構造もまた変化せざるをえない、ということになる。

『フイヒテとシェリングの哲学体系の差異』、この象徴的な表題をもつ論文が、ヘーゲルの公刊された処女作である(一八〇一年春―初夏執筆、序文は七月)。象徴的というのは、かつて彼が傾倒したフイヒテ哲学を、今や彼が主

観的に同調したシェリング哲学の立場から批判することを通じて、彼独自の哲学と社会思想との原理が宣言されるからである。この意味で『差異』論文は、フィヒテ的な革命的自然法と最終的に訣別する自己批判書であるとともに、人倫的共同態の理念を原理的に基礎づける、新綱領宣言の書でもある、と規定できよう。

「合一の威力が人間の生活から消失し、諸対立が人間の生命ある関連と相互作用を喪失させ、自立性を獲得するとき、哲学の欲求が生成する。固定化された主体性と客体性の対立を揚棄し、知のおよび実在的世界の生成し来たった存在を生成過程として把握し、また両世界の産物としての存在を産出過程として把握することは、そのかぎりでは偶然だが、所与の分裂の下では必然的な試みである。理性は、生成過程と産出過程の無限の活動のなかで分離されていたものを結合し、絶対的分裂を、本源的同一性によって条件づけられた相対性同一性へと引き下げるのである」(GW, IV, 14) 現代を特徴づけるのは、主体と客体の分裂、すなわち、人間の生命諸活動と、それらが産出し、かつそれらを制約する社会的諸関係との対立(普遍的国家主権の破壊された「ドイツ帝国」、私的利益の増大だけを目的とし、富の不平等化を内包する市民社会、そして私的所有制の守護神としての「近代国家」!)、この対立によって媒介され、かつその根底にある人間と自然の分裂(たんなる支配と否定の対象・客体にすぎない自然!)、そしてこれらの分裂と対立によって根本的に規定され、それらを觀念のなかで再生産する、認識主体とその客体との分離(したがって主体を絶対化する觀念論と客体を絶対化する実在論への分裂!)、である。この分裂は決して近代において突如として生じた状態ではないが、しかし私的所有制と市民社会という近代に固有の社会関係によって刻印されている。したがってヘーゲルは、その分裂を現代の哲学の誕生地と認めることによって、逆に市民社会の必然性として同時に否定的本性を再確認していることになる。なぜなら、「必然的な分裂とは、永遠に対立しながら自己形成する

生命のひとつの要因であり、全体性〔人倫的共同態!〕は、最高の生命活動においては、最高の分離〔市民社会!〕からの再興によってのみ可能だからである。〕(Eberda, 13f.) しかし同時に、我々が呉々も注意しなければならぬ点は、ここでどれほど市民社会が「合一の威力」「全体性」の前提条件、不可避的立脚点であり、その諸矛盾の内在的過程、したがって分裂の否定・揚棄の過程こそが問題の要であるとしても、ヘーゲルの力点が依然として、分裂の否定された状態、人倫的共同態の原理の直接的基礎づけ、に置かれていることである。それは一面では、否定的本性をもつという彼の市民社会認識の質によって規定され、他面では独自の哲学原理の呈示への衝動によって規定されていよう。いずれにせよ、市民社会把握とそれへの態度が分水嶺となり、分裂の原理を体现する「悟性」の哲学と、同一性・全体性を原理とする「理性」の哲学が部分けされる。このような一般的視点を強調することは独断的とも映じようが、しかし行論の過程でその必然性は実証されるはずである。

「フイヒテの体系の基礎は、知的直観、自分自身の純粹思惟、純粹自己意識、つまり自我||自我、自我が存在する、である。絶対的なものは主体—客体であり、自我とは、主体と客体とのこのような同一性である。」(Eberda, 36) 我々の日常的意識にとつては、それが認識行為であれ実践行為であれ、主体と客体は別物として、つまり相互に独立した、直接には関係のない両世界として現象する。だから思惟を含む人間主体の実践によって初めて、主体は客体とある関係に入る、と想定される。その場合この関係が主体によって根本的に規定されようと(ヘーゲルの言う観念論)、あるいは客体が主体を規定する関係であろうと(同じく實在論)、まず分裂した主体と客体を想定する点では同一である。これに対してフイヒテは、所謂客体が、主体の活動によって産出され、かつそのかぎりで存在する、主体の対象化であり、逆に所謂主体も、対象化による客体の産出によって初めて、主体として存在する、と主張す

る。換言すれば、主体も客体も同じ行為によって産出された両極にすぎない。一方が活動において把握され、他方がその活動の結果として把握されるにすぎない。だから主体も同時に客体を、自分の本質的契機としてもつからこそ、主体たりうるのであり、これが主体—客体の同一性を体现した自我、というわけである。「自我の自己指定制作用〔対象化〕とともにすべてが指定制され、この他には何もなす。」(Eberhard 33) 自我の絶対的主体性、その活動的性格を強調した自我—自我の原理（これをヘーゲルは思弁の原理と命名し、フイヒテ哲学の偉大な功績と賞揚する）は、社会的かつ哲学的背景と意味をもっている。我々が第一章で示唆しておいたように、フイヒテ的な実践理性の理論は、フランス革命、とくに内外の敵と闘争しながら市民社会を誕生させ、かつ富の不平等に積極的に干渉しようとしたジャコバン独裁によって原動力を獲得しており、その結果政治的制度を筆頭に、およそ人間が創造したあらゆる社会諸関係は人間の理性とその活動によって変革可能である、という確信に満たされている。さらに自然さえも、人間理性の活動によって与えられ、人間によって利用されてはじめて存在理由を獲得する。人間理性に基づく活動が真に万物の創造主なのであり、その前では神も舞台から退かざるをえない。とくにこの実践理性が基礎づける社会・国家は、私的所有と営業の自由に専念する市民国家ではなくて、理性の自由と平等に直接基づく労働の自由（労働権の保障！）平等（したがって比較的平等な私的所有！）、民衆ないし人民主権原理に立脚し、革命権を承認する民主制、に他ならない。だから民衆の共同意志は常に国家意志として登場し、政治的・経済的・社会的諸関係の具体的内容を規定する至上の権威として君臨するのである。この国家は、私的所有制の原理に固執するかぎり、本質的に市民国家ではあるが、しかし政治的民主制を土台として社会構造の平等化を永続的に追求するかぎり、所謂夜警国家をも、またカントのブルジョワ的共和制をも超えている、否正確に言えば、これら和解しえない両原理を、絶対的主体としての

自我において統合しようとする矛盾に満ちた試みである、と言えよう（だからヘーゲルもこの点をとくに厳しく批判することになる）。

第二に、主体—客体の同一性としての自我の理論は、カント哲学の前提、つまり人間の認識能力の制限と物自体の認識不可能性、に対して、人間の認識および実践能力の永続的かつ無限な発展と、それを条件づける自我の主体的活動・行為の能動的役割（主体によって万物が産出されるかぎり、主体は万物を認識し変革できる！）、主体と客体との矛盾が人間認識と実践を發展させる内在的な原動力であること、を要求する。認識行為の成立にとって主体による構成的能力が本質的であることは、それが経験から出来しよう（ロックやヒューム）、あるいは唯一の実体としての神の属性であろうと（スピノザ）、およそ自明のことと表象される。これに対してカントは、その能力が論理的に経験に先行し、むしろ経験自体を成立させる、普遍的な人間理性に内在する能力であり、感覚を通じて与えられる内容を整理しうる唯一の能力である、と主張する。認識はこの悟性の機能によってのみ成立し、これだけが構成的能力なのである。したがって逆に、悟性の機能は、現在の諸感覚を秩序するに充分なだけの、それ以上でも以下でもない諸形式をもつにすぎない。つまり感覚が有限であり、したがってその内容が有限であるかぎり、悟性もまた有限である、ということにならざるをえない。それでは感覚の対象（例えば自然や人間の欲求）が有限であるかと言えば、決してそうではない。むしろ無限と想定せざるをえない。ここでカントは、所謂悟性形式が主体と客体との、歴史的・社会的に規定された特殊な関係であり、それは不断の発展過程にあることを抽象してしまい、悟性と対象とを切断し、対象の世界を物自体（現象を成立させ、かつ感覚によって与えられることのない実体！）の世界として人間の認識能力の彼岸に固定化する。この限界を悟性は超えることはできないのである。では実践理性はどうか？ 悟性と峻別

され、物自体（神！ 自由！）を認識しようとされる実践理性もまた、原理的に先の限界を超えることはできない。なぜなら、我々がすでに触れたように、それが与える絶対的命令（普遍的形式）の具体的内容は、実践理性以外の認識能力によって、すなわち感覚と悟性によってはじめて獲得されるのだから。これでは物自体の世界は認識されるどころか、逆に実践理性の普遍的形式と特殊の内容とは矛盾し、形式は、理論理性が与える内容に従属することになってしまう。

だが、およそ客体の存在が主体の働き・産出行為によってのみ可能なのだから、認識主体と切断された物自体なるものが存在する筈はなく、さらに主体の活動なしに認識行為自体が成立する筈もない、というのがフイヒテの根本的立場である。我々はフイヒテの主体つまり自我を、通例言われるように、神とは考えず、端的に現実的人間総体（時間的かつ空間的に！）と考えるので、主体—客体の同一性とは、認識過程の根底にある存在過程、つまり人間による対象世界の変革過程（当然認識行為もその契機である！）、実践的行為に媒介される主体—客体の矛盾・対立の解消過程、無限に進行する過程、の理論的表現であるとともに、そのような過程の帰結ないし目的の叙述でもある。そしてそこでは現実的人間総体という、謂わば集合的な主体の実践が決定的役割を演じるのであり、実践過程なしに存在すると想定される客体に対する個別的主体、という立場は排除されているはずである。この意味でもフイヒテは、カントの問題枠組の矛盾を否定しうる原理を提出したのである。

しかしながらヘーゲルによれば、フイヒテはそのような原理を貫くことができなかつた。「自我||自我は思弁の絶対的原理である。だがこの同一性は体系によって示されない。この自我は自分の現象ないし措定作用のなかに自分を見いださない。自分を自我として見いだすためには、現象を否定せねばならない。自我の本質と自我の措定作用とは

一致しない。つまり自我は客体的にならない。」(Eberata, 37) なぜか、そしてその究極的根拠はどこにあるのか？我々はヘーゲルの批判的検討を、人間—自然関係と人間—社会関係に即して再構成しよう(とは言え両関係は、同一の関係の異なる両側面なのであるが)。

総じて人間(勿論個人ではなく、特定の社会関係を形成する諸個人としての人間)が自然に働きかけ、これを変革する行為を労働と規定すれば、フィヒテの自我⇨自我の原理とはさしあたり、労働過程の主體的契機、すなわち人間が労働の媒介によって自然を否定し、そのなかに自分の目的を現実化する、という事態を表現するであろう。しかも主体の自己活動のみが客体を産み出すのであったから、彼にあっては、自然そのものは一般に存在せず、自我の対象としての生産物(第二の自我!)だけが、自我によって同一化された自然、謂わば人間化された自然として存在することになる。フィヒテはこの事態を、自我の絶対的自己措定作用と規定する。ここでは自然つまり非自我は、文字通り非存在である。しかしながら他方、労働過程には客体的契機もある。つまり人間は恣意的に、と言うことは、人間に直接依存しない自然の運動とその諸性質と無関係に、労働することはできない。それどころか目的の現実化は、むしろ自然認識なしには、否自然の運動を前提し、それに適合しそれを利用することなしには、不可能である。このかぎりでは人間は自然に依存し従属しているのである。フィヒテにとつて同じく必然的なこの事態、非自我による自我の制限、も同様に絶対的な制限作用と把握される。しかもここでとりわけ重要なことは、彼が自我⇨自我の原理に忠実たらんとすれば、この事態を出来させる主体も原理的には自我でなければならぬ筈だから、非自我による自我の制限作用が、自我による自己制限作用、つまり自我による非自我の措定作用、として語られざるをえないという事実である。この事実から三つのことが明らかになる。第一に、主体—客体の同一性としての自我ではなく、フィヒテに

とつては主観的・個別的主体しか存在しえない。なぜなら、非自我≡自然によって制約されたものとして登場する自我とは、必然的に限界をもち、非自我によって補われなければならない存在であり、不完全な主体でしかないからである。「自我の実践的能力も、事実としての自我からは導かれない」「自然≡非自我の」起動力によって制的されている、「自由な活動である〔善の〕純粹措定作用〔自我≡自我！〕は〔現実に存在する主体―客体の対立の〕抽象として、主観的な〔自我という〕絶対的形式のなかに措定されるのである。」(Ebens, 46) それでは当の自然を、なぜ自我は措定しなければならなかったのか？ 言うまでもなく主体が主体として、つまり活動し産出する自我として存在するためである。しかもひたすらその故だけである。すると自然とは、主体によって否定されるためにだけ存在し、しかもその意味で逆に主体とは無関係に独立して存在することになる。そして自然はそれ自身として何んの内容ももたない無規定的なものにされてしまう。「自然の根本性格は無機的なものの世界、絶対的な対立項であることだ。

……自然の本質は原子論的な死せるもの」にすぎない<sup>(2)</sup> (Ebens, 53)。これが第二点。そうすると第三に、一方における主観的な自我、他方における無規定的な非自我、この対立の否定は、フィヒテが自我≡自我の原理に固執すればする程、前者による後者の、一方通行としての支配―隷属関係、という形でしか実現されないであろう。主体―客体の同一性としての自我は、自然に対する因果関係の主体として、したがって自然から切断された抽象的な主体として存在し、先の同一性は、カントの意味での要請ないし当為にとどまる他はない。というのは、「この〔因果〕関係の根底には絶対的な対立があるからである。だが両対立項は異なる地位にある。合一が暴力的に一項を獲得し、他の項を屈服させる。……絶対的であるべき同一性は不完全な同一性である。体系はその哲学〔原理〕に反して……〔主体性を絶対的とする〕独断論になってしまう。」(Ebens, 32) 抽象的主体と抽象的客体への分裂、両者の絶対的対立が

意味するのは、單純に人間と自然が區別されるという事態ではない。一方の側に、自然から絶對的に分斷された(現実の人間は、現在までの労働に媒介されて、謂わば人間化された自然を、典型的には道具として、自分に同一化した人間—自然の同一性としての人間であるのに!)、しかも孤立して活動する主体(現実の人間はその活動を他人、一般的に社会の媒介、典型的には言語、道具そして諸組織、によつてはじめて實在化するのに!)が立ち、他方の側にはしたがつて、人間から絶對的に分斷された自然(現実の自然とは、人間の自然変革によつて媒介された、自然—人間の同一性としての自然であるのに!)が対立して存在する、という特殊な事態なのである。だからこそこの分裂の否定、すなわち労働過程は、各々人間—自然の同一化されたものとしての人間と自然との相互作用とはならず、人間(理性的存在!)による自然の支配、擄取の過程とならざるをえない。

これと同じ考え方・原理が、人間—社会関係、つまり市民社会形成過程をも貫徹している。すなわち、人間の自由な活動が、物質的生産の関係においては、外的な自然を支配し抑圧することによつてはじめて可能であつたのと同様に、政治的・社会的関係においては(フイヒテの市民社会が政治的に構成されていたことを想起せよ!)、人間の内なる自然の抑圧・制限を通じて初めて成立しうる、と想定されるのである。先に我々が確認したように、主体—客体の同一性という原理は、政治的的市民社会における各人の自由な諸活動が平等に實現されるべきであり、かつ實現される、という要請として具体化されていた。この要請を現実化するために最も重要なことは、各人の恣意、衝動を自由の平等化という原理に従つて、規制し制限することであろう。ところが、自分の活動領域を最大限に拡張しようとする人間の衝動(労働もまたその一形態である!)は、自然存在としての人間に内在しており(人間的自然!)、しかもそれは人間が自然によつて制約され、自然の領有によつて自らの不完全さを補わざるをえないことの表現である。

「制限された客体的活動が衝動であり、制限された主体的活動が目的概念である。……制限されたものと我々の内なる制限作用との表われが衝動と感情であり、それらの本源的に規定された体系が自然である。……しかも自我と私の自然とは主体的な主体—客体をなし、私の自然はそれ自身自我のうちにある。」(Eberda, 48f.) 共に同一の主体に属する衝動(自然)と自由(理性)とは、相互に移行し媒介しあう補完的な一対としてではなく、対立する排他的な両属性と想定される。したがって平等な自由の実現は、理性が自然を支配し抑圧することによって、つまり内面的に分裂させられた一項による他項の支配関係を通じて、初めて可能となる。フィヒテ的な人間の「共同体」「市民社会」は、概念の支配による回り道をとらねばならぬ、理性的存在者の共同体である。……この「理性と衝動との」分裂は絶対的であり……いかなる純粹な関連——このなかで「両者の」本源的同一性が展開され認識される——もはや不可能となる。」(Eberda, 54) この事態が意味するのは、第一に、衝動に基づく諸活動、とくに労働過程が社会形成に何んの役割も果さず、むしろ敵対的行為として排斥されることである。フィヒテがどれ程労働を實踐理性実在化の根本条件と捉えているとしても(第一章第二節参照)、労働過程の媒介機能(とくに社会形成の一基本条件および政治的関係形成の契機として)は完全に否定されている。そしてその原理的根柢が、市民社会の労働過程として現象する抽象的主体と抽象的客体への分裂、にあることは改めて言うまでもない。(逆にヘーゲルの場合、後に見るように、それほど市民社会の労働様式が總体として否定的に把握されようと、少くともその本質的契機のひとつとして、先の媒介機能が認識され始めている。)

第二に、理性的意志による自然衝動の支配を通じて政治的的市民社会とその共同意志を基礎づけることは、平等な自由を理念とするかぎり、必然的に当の共同意志の自立化を招来する。というのは、全市民の自由な社会的諸関係の平

等化という究極目的は、共同意志があらゆる社会關係をつねに規制しなければならぬし、またそれが計算可能である、という了解に立っており、その結果個々の市民の全生活は共同意志に対して公開され（あるいは逆に介入を受け）、諸市民から自立した共同意志が（少くとも個々の市民にとって）絶対的威力として君臨することになるからである。「悟性による」規定作用と支配との際限なさ……。この国家は現実の侵害を刑罰によって禁止せねばならぬだけでなく、侵害の可能性を禁止し、絶対に誰も傷つけず、完全にどうでもよいと思われる行為さえも、終局目的のために禁じざるをえない。……「市民の」活動は直接の監視下におかれ、警察と他の統治者によって注視されざるをえない。」(Eberhard, 1934) 警察国家がフィヒテの市民社会である、という規定は確かに誇張され歪曲されている。第一に、共同意志の直接的淵源がつねに人民集会のなかに保留され、かつ位階制的国家編制を許容する委譲契約は否定されているし、第二に、どれ程抽象的要請であろうと、良心の自由が国家権力に対する抵抗権の究極的根拠として貫いているからである。しかし同時に、先の規定は、平等化の完全な実現という理念が孕む危険性を、少くとも原理的には適確に指示している。繰り返すまでもなく、全市民の（形式的ではない）実質的平等の前提は、実際の生活諸關係の具体的内容の把握と、それに基づく平等の公準の強制、だからである（勿論フィヒテの市民社会は先の二条件に支えられているから、警察国家そのものでなく、その危険を内包している、と規定するのが正確である）。（ヘーゲル自身は直接言及していないが、共同意志自立化の他の契機、およびその帰結にも簡単に触れておこう。つまり諸個人内部における理性と衝動の分裂、支配・従属關係は、理性的存在、すなわち全市民の平等な自由の体系を認識し意欲しうる能力とこれを体现する人間と、感性的存在、すなわち各自の個別的欲求の充足のために活動する能力とその体现者、との分裂を内包しているために、労働をはじめとする市民の多様な生活行為に対して、政治的行為が、とく

にそれに関わる認識作用のみが重視されるようになるのは必然的であり、この事態は、労働過程から政治過程に至る媒介の道が存在しない以上、政治的認識行為の実質的な絶対化へと導かれるであらう。学者共和国の成立！)

それではこの特殊フィヒテ的な政治的市民社会は、私的所有原理の貫徹する市民社会の諸矛盾へとくに労働条件の寡奪に基づく富の不平等)を原理的に否定した、理性的存在者の真の政治的共同体たりうるであらうか？否である。なぜなら、共同意志を構成するとされる理性的意志ないし自由の概念を担う具体的主体が、まず自然および社会を捨象して独立に存在しうる個別的人間、と想定されているが、この想定こそがまさに、市民社会における固有な諸現象(私的所有制の絶対的性格とその諸結果、つまり独立した抽象的個人が存在、契約による諸個人の結合と相互制限、そして共同意志による社会・国家の構成)を無批判的に受容していることの証だからである。フィヒテの「悟性国家は有機的ではなく、機械であり、民族は共同のかつ豊かな生命の有機的団体でなく、原子論的かつ生命力乏しい数多態である。この数多態の境位は絶対的に対立した実体であり、一方は点の集合つまり理性的存在、他方は「悟性としての」理性によって変様されうる質料〔自然と人間的自然〕であって——両要素の一体性とは概念であり、その結合は無限なき支配である。このような点の絶対的実体性が、実践哲学の原子論の体系を基礎づけるのだ(Ebenda, 60)。絶対的実体としての原子、その相互関連なき集合としての数多態を立脚点としているかぎり、フィヒテの哲学も本質的には、カントのそれと同じく、市民社会の自己意識にとどまるのである(勿論だからといって、我々が確認してきた両者の差異が消えるわけではない)。そして政治的に編制された市民社会も、たとえ共同意志が平等化に向かつて非政治的な社会諸関係に介入するとしても、実在的な諸対立の根幹には手を触れず、たかだか諸市民相互の利害調整とそれを通じた共同利害の実現、つまり相対的同一性の実現 (Vgl. ebenda, 64) に満足するしかない。換

言すれば、理性的存在者の共同体と言い真の自由とは言っても、無限に自由であるべき私的所有の拡大が、他人のそれによって制限されること、本源的自由（実践理性の自由は無制約的であった！）の制限・縮小、と把握されざるをえない。だが「人格の他人との共同体は本質的に、個体の真の自由の制限としてでなく、自由の拡張とみられねばならぬ。最高の共同体はその権力・行使からして最高の自由なのだ。」(Ebenda, 54f.)（我々はすぐに、この考えの具体化を政治的共同体の編制と、その市民社会・悟性国家に対する関係に即して見ることにする。）

この市民社会の實在的対立に固執するかぎり、カント哲学がすでにその原型を提供していたように、対立の否定と同一性の実現（主体―客体の同一性としての共同体！）は、観念的かつ主観的形態においてしか構想できない。否むしる社会的諸関係における対立の存続は、自らの必然的な補完物として観念的同一性を要求するのである。まず個人的・内面的倫理の要請として。つまりフイヒテの「倫理論においては、命令者が人間自身のなかに置かれ、人間の内部で命令者と服従者が絶対的に対立している。……人間は一体性を求めざるをえないが、根底にある絶対的非同一性「市民社会！」のなかでは形式的な一体性だけが残されている。」(Ebenda, 59) 形式的な一体性の具体的内容はどこからくるのか？ 誰がそれを一体性と判定するのか？ 私的所有制とそこでのブルジョア的な法秩序に貫かれた恣意的な市民、である (Vgl. ebenda, 62)。そして次に、絶対的神に対する感情の直接的帰依、つまり信仰の要請として。フイヒテの実践哲学の出発点は確かに、主体―客体の同一性としての自我であり、そのかぎりでは超越的存在としての神は否定されていた。しかし先の同一性が政治的市民社会と倫理的共同体において実現不可能であるとすれば、その要請は現世を離脱した彼岸へと向かわざるをえない (Vgl. ebenda, 15f., 21)。問題とその解決はつねに此岸との対決によって規定されているのだ。悟性としての「理性は反省を通じて、多様性〔自然と市民社会！〕と絶対

的に対立する一体性として自分を構成する。當為は、この存立する対立を、つまり絶対的同一性の非存在を表現する。自由な活動としての純粹措定作用は抽象態として、主観的なもの〔個人倫理、信仰！〕という絶対的形式のなかに措定されるのだ。〕(Ebenda, 46)

こうして主体—客体の同一性を実現する筈のフイヒテ哲学が、市民社会における抽象的主体と抽象的客体への分裂を、体系展開の帰結として事実上無批判的に前提してしまっているとすれば、当の分裂という事態を批判的に解明できる原理、立脚点がまず明らかにされねばならない。それをヘーゲルは、同一性と非同性の同一性、あるいは絶対的同一性の原理、さらに全体性の立場として提示する。「分裂を揚棄するためには対立する両項、つまり主体と客体が揚棄されねばならぬ。すなわち両項が同一的に措定されることによって、「各々」主体かつ客体として揚棄されるのだ。……絶対的なものとは同一性と非同同一性と同一性であり、反措定作用と一者存在〔一体性〕とは同時に絶対的なものなかにある。……こうして主体は主体的主体—客体、客体は客体的主体—客体である。」(Ebenda, 63ff.) この文句はたしかに抽象的すぎるかもしれないが、その意味する内容はきわめて具体的なのである。それを理解するために、我々が先に指摘した、市民社会における分裂の三現象形態、すなわち、人間と社会諸関係との、人間と自然との、認識主体と客体との分裂、を想起しなければならない。我々は自然把握から始めることにしよう。自然存在は、カントやフイヒテが主張するように、人間による支配の対象、したがって人間によって認識され規定されるかぎりで意味をもつ客体、この意味でそれ自体としては無、つまり自己規定をもちえない存在、などではなく(勿論ヘーゲルは、カントの場合自然発展の目的性が語られていることを看過していない。しかしその目的性が究極的に、人間悟性の目的論によって規定されることを指摘している)のである。Vgl. ebenda, 69f.)、かゝるまた逆に、人間の認識

・実践行為から切斷された絶対的実体、つまりスピノザやシェリングが主張するように、自分を諸現象・客体として産出し形態化する主体としての自然そのもの、換言すれば、所謂産産的自然 *natura naturans* と所産的自然 *natura naturata* の同一性、でもない。これらはいずれも事態の一面的な抽象である。なぜならば、自然とは何であるか、あるいは自然はどのように存在するか、という立場から事態を見るとすれば(注意せよ、ヘーゲルが自然は実在するかないか、という問題枠組を採っていないことに。この立場からする二者択一がそれ自体抽象的な問題設定なのである!)、二重の意味の、人間の実践行為(主体)とその行為の対象(客体)との相互関係・一体性(同一性)としての自然、というのが事態の真相だからである。第一に、自然なるものは一面ではたしかに、人間の実践行為から独立して、独自の発展をする「生成作用」「生命ある力」であり、「意識の知の外部に絶対的存立をも」っているものとして現象する (Eberda 73, 67)。天体の運動も無機的自然から有機的自然への発展も、また因果法則や諸概念も、自然外の力(神! 人間!)によって創造されたものでなく、自然自身に謂わば内在している。我々は自然にないものをそれに与えることはできない。だが他面では、自然なるものは自らを語ることはできず、人間の実践行為(勿論認識を含め)の媒介によらずしては、その何たるかは絶対開示されえない。なぜなら自然とは「無意識的發展」だからであって、このかぎりでは「理性が自然のうちに認識するすべての同一性は、知によって自然に与えられた形式である」(Eberda, 73, 67)と云うことができる。ここで重要な点は、これら両契機が名々独立して存在するのではなく、対立する両契機が相互移行を通じて、ある共同的な統一した像を形成し、その形成された像が客体として現象するとき、それが自然である、ということだ。自然は、主体的かつ客体的な客体として存在する。だから、「(主体的なもの、つまり)諸理念の秩序と関連は(客体的なもの、つまり)諸事物の関連および秩序と同一である。すべては

ひとつの全体性のうちにのみある。」(Ebenha, 71)

同時に第二に、このような自然は、つねに歴史的に規定された自然として現象せざるをえない。なぜならば、人間の実践行為自体が歴史のかつ社会的に規定された行為であり、またその行為に媒介されて自然が現象するかぎり、その帰結もまた歴史的性格をもつからである(自然の客体的側面、つまり所謂自然自体、には発展と再生産はあつても、歴史つまり自覚的な自己否定行為による発展、はない、というのがヘーゲルの考え方である<sup>(3)</sup>)。勿論この事態は、第一の關係における自然の現象としての所謂自然法則や諸規定を、人間が恣意的に変更できることを意味するのではなくて、それらの発現形態が人間実践によって歴史的变化の下に立つ、ということに他ならない。そして本質的には人間の物質的生産の過程がこの關係を規定している。例えば労働によって自然は、道具や機械へと変形され、そのような形成に媒介されて、所謂自然力(川、火、風等々)の利用が可能となり、このことは翻つて自然の機能転換(従来<sup>(4)</sup>の破壊力は、ひとつの生産的力となる!)を実現する。(我々はこの過程について再度、第三章で詳細に見ることにする。)この意味でもまた、自然は主体—客体の同一性としての客体なのである。

人間もまた主体—客体的な主体である、しかも二重の意味で。第一に、自然に対する実践行為によって自然を变革・領有し、かつその事態を通じて自分自身を变革する主体として。主体の客体化と客体の主体化が実践の両契機である。「意志のなかで知性は自分を認識し、自分を自分自身として客体性のなかに措定し、その無自覚的に産出された直観を否定する」(Ebenha, 72)。自然は、人間が主体として存在するための不可欠の前提である。否、自然—人間というひとつの歴史的相互關係の主体的契機が人間だ、というべきであらう。そしてこの事態は、人間の実践行為の全領域(労働から芸術に至るまで)を貫いている(Vgl. ebenha, 75f.)。第二に、この人間は個人なるものではなく、

諸個人の「生命ある諸関連」、「生命の有機体」「人格の他人との共同体」という歴史的かつ社会的な相互関係（主体—客体の同一性！）における主体的契機としての人間諸個人、なのである（Eden's）。まず個人が実在し、然る後に諸個人の相互関係が成立するのではなく（個人の実体化！）、逆に相互関係が実在し、そのなかで初めて個人が形成されるのではない（関係の実体化！）。確かにこの時点でのヘーゲルが、後者の把握に接近していることは、後述するように、疑いない事実であるが、しかしその基本線はつねに（前章第三節でも確認したように）、諸個人ととの相互関係とは同時に実在し、かつ相互に形成しあう、という考え方の上にある（したがって原理的には、一方ではカント・フイヒテ哲学の基礎をなす近代自然法批判が、他方ではアリストテレス的なポリス理論批判が、すでに含意されているわけである。本節および第三節で詳論する）。同時にここで我々が銘記すべきは、改めて確認するまでもなく、この最後の規定こそが、自然—人間関係における前述三規定を根拠づける基底的関係である、ということだ。つまり諸個人の歴史的・社会的相互関係の在り方如何によって、自然—人間関係および（これは重要だが）両関係についての意識諸形態が、左右されることになる。

したがって、現代を特徴づける歴史的・社会的関係とは、私的所有制に基づく市民社会であり、そこでは人間諸個人が、すべての存在を自分の利益に従属させる私的所有者として現存しているが故に、搾取の対象としての抽象的自然人が、形式的同一性としての悟性国家が、彼岸における救済という社会意識が、そして相補関係にある観念論と実在論という独断論が必然的に現象してこざるをえないのだ。だとすれば逆に、ヘーゲルが追求する人倫的共同體の理念とは、この市民社会と原理的には勿論、形態的にも対決する、諸個人の新しい相互関係、新しい社会形態を意味するのではないか？ その通りである！「概念への一切の隷属から解放された生命の有機体……悟性が措定した生命の欠

如および際限なき規定と支配とを、美的共同体という真の無限性のなかで揚棄すること、風俗によって法律を、聖なる享受によって不満な生命の放恣を、偉大な客体のための活動によって抑圧された力の暴発を、無用にすること、を最高の掟とす」る人倫的共同態とは、端的に異種の社会形態であり (Ebensda, 55f.)、市民社会 (數多態、原子論の体系) を否定し超越した共同体なのである (我々が前章第三節で見たものも、実はこのような性格をもっていたのだ)。市民社会と人倫的共同態は、矛盾し敵対する両社会関係なのである。

ところが他方、当の市民社会は、現代を支配する社会関係であるだけでなく、それなりの必然性をもって成立した社会形態でもあった。それがどれ程否定的本性をもつていようと、それは我々の「運命」となり、我々のあらゆる変革の試みは、ここを出発点としなければならない。「哲学は……時代の混乱に対抗して、人間を自分のなから再興し、時代が引き裂いてしまった全体性を獲得するために、その時代のなから、非人倫態のなから出現するのだ。」 (Ebensda, 80f.) だからこそこの時、ここでヘーゲルは、彼の社会哲学を終世方向づける問題枠組を安式化し、同時に彼自身が決して解決しえない矛盾を定式化するのである。人倫的共同態 (同一性) と市民社会 (非同一性!) の同一性・媒介としての人倫的共同態、これである。あるいは結論を先取りして言えば、全体性としての人倫的共同態 (政治的に編制された社会の全体構造、という意味での国家、あるいは「理性が自分に与えうる最も完全な有機体、つまり民族」 *Völk ebenda, 58*) においては相対立する原理と組織、つまり私的所有制に基づく市民社会と人倫的共同態 (政治的共同体ないし政治的国家) とは、各々存立し運動しながら、ひとつの統一した全体構造を形成する、と言うことができよう。ここで決定的な問題は、両者の相互移行ないし媒介が、なぜ、いかにして、いかなる形態で成立するか、とくにその基底の関係である市民社会が媒介の契機を形成できるか否か、ということである。なぜなら、

両者が相互に対立したままであるかぎり、ひとつの全体構造が存立しうるはずはないからである。我々は、ヘーゲルがこの課題と自覚的に格闘する過程を詳細に見ることにする(勿論その場合、我々が忘れてならないことは、人倫的共同体の理念が同時に、つねに近代市民社会の諸関係を否定する新しい社会形態の諸規定を伴って登場する、ということである。<sup>(4)</sup>それは、ヘーゲルの社会哲学が孕む構造的矛盾の集中的表現であり、だからこそかえって、その現代的意義を表現しているのである)。

しかしながら、このような課題意識の宣言と定式化がどれ程画期的であるにせよ、さしあたり今の段階では、それだけにとどまらざるをえないし、そしてそれは理由のないことではなかった。というのは、すでに我々が見たように、市民社会の批判的分析は、その存立構造全体を、個々の編制形態とそれらの構造体として具体的に解剖するものではなかったし(勿論その方法的指針は獲得されているのだが)、したがってまた人倫的共同体全体の媒介関係を成立させる契機も見いだされてはいないからである。そこでは市民社会の否定的本性に対する批判が先行し、ヘーゲル自身が自覚していた、市民社会の自己否定過程を再構成する作業は、まだその緒にいたばかりなのである。その結果として逆に、人倫的共同体そのものが、他のあらゆる社会的諸関係に優越し、それらを支配する(一)唯一真なる関係として現われ(原理は、同一性と非同一性の同一性なのにな)、しかもその場合、プラトン・アリストテレスの古典政治学におけるポリス理論によって直接に根拠づけられる<sup>(5)</sup>(Vgl. ebenda, 65, 56)。そしてこの事態は、イエナ時代前期を貫いている。だが、ポリス理論の本質的特質のひとつは、ポイエシス(労働・制作)とプラクシス(政治的行爲)との絶対的対立、そして個々の市民に対する民族・ポリスの論理的かつ歴史的な絶対的優位、ではないのか。

だが、ヘーゲルが歩むことになる本道はすでに定まっている。我々もまた彼と同行することにしよう。

(1) 一八〇〇年十一月のシェリング宛手紙の一節、「僕の周りにいる人たちのなかで、僕が世界に向かって発言し働きかける点で、僕の友人とみなしたい人は君だけだ。というのは、僕にとって君は、純粹に、つまり全情熱を傾け、また真摯に人間を把握したからだ。だからまた僕に關していえば、君に深い信頼をおいているし、君が僕の私欲のない努力……を認めてくれ、そのなかに価値を見い出してくれたからだ。」(Briefe, I, 60)

(2) 原文は有機的だが、内容上は無機的でなければならぬ。

(3) 『天体軌道に關する学位論文への暫定的命題』(一八〇一年八月)の第三命題に於て次の対比を参照せよ。「四角形〔循環〕が自然の法則であり、三角形〔三位一体〕が精神の法則である。」Vgl. Dissertationi philosophiae de orbitis planetarum. In: Rosenkranz, a. a. O., S. 158.

(4) Maruse, Reason and Revolution, pp. 89f.

(5) アリストテレスの経済学がヘーゲルに、近代イギリスの国民経済学を領有するための哲学的基礎を与えた、というイルディングの評価は、多くの賛同を得ているが、我々によれば、事態は逆なのである。Vgl. Karl-Heinz Ilting, Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik, in: Philosophisches Jahrbuch, Bd. 71, S. 42f., 49. 勿論我々は、イェナ時代全般にわたってこの問題に言及することにならう。Vgl. M. Riedel, Metaphysik und Metaphisik, F. a. M. 1974.

## 2. 近代自然法批判

「批判は……批判者からも批判の対象からも独立し、かつ個々の現象や主体の特殊性からでなく、事柄そのものの永遠で不変の原像から取り出された、尺度を要求する。……絶対的なものの認識から生まれた哲学は、唯ひとつで、どこでも同一の哲学でなければならぬ。」(GW, IV, 117f.) この序言で始まる『哲学批判誌(テュービンゲン、J. G・コッタ書店)は、ヘーゲルとシェリングの共同編集で、一八〇一年二月末誕生した。この雑誌は、元來シェリング、フイヒテ、シュレーゲル兄弟、シュライアーマッハー等の間で各々意見交換されていた新雑誌発刊計画のなかか

ら生まれたのだが、ヘーゲルの『差異』論文を決定的契機として、同じ屋根の下に住む二人が、フィヒテ、ヤコービに代表される主観主義の哲学批判、現状否定の批判的思想・理論としての哲学でなく、信仰ないし芸術に至る価値をおく非哲学の批判、総じてドイツおよび近代市民社会の意識諸形態の批判、を決意したとき、共同編集者が即寄稿者とならざるをえなかった（とは言え、我々がすぐ見るように、この事情は必ずしも、両者の思想の同一性を意味するわけではない）。この主要課題の設定は、非哲学に対して真の哲学の本質を提示し、哲学を通してあらゆる文化・学問の再生を図る、という雑誌の予告にも窺うことができるが、全二巻六冊の一〇編の論文の標題が、それを端的に示している。ヘーゲル、『いかに通俗の悟性は哲学を受け取るか。通俗哲学者クルーク批判』、『哲学に対する懐疑論の關係(同シユルツェ批判)』、『信仰と知、カント、ヤコービ、フィヒテ哲学を完成形態とする、主観性の反省哲学』、『自然法の学問的取扱ひ方、実践哲学におけるその位置、既成の法学との關係、について』、『シェリング『絶対的同一性の体系と、最新の(ラインホルトの)二元論に対するその關係について』、『哲学一般に対する自然哲学の關係について』、『哲学における構成について(カント、フィヒテ批判)』、『哲学的関連におけるダンテについて(芸術論)』、『執筆者不確定の(『通俗哲学者』)リュツカートとヴァイス』批判、シェリングも協働してヘーゲルが執筆した『序言。哲学的批判一般の本質について(主観主義、常識主義に対する批判的・客観的哲学)』(執筆者問題については、Vgl. ebenda, 540-548)。

我々は先に、ヘーゲルがシェリングの哲学に主観的に同調した立場から、自らの全体性の哲学を提示したこと、に注意を促しておいた。確かに再三再四彼は、シェリングとの同一性を確認している。「同一性の原理がシェリングの体系総体の絶対的原理である。……主体と客体の両方が主体—客体として措定される」(Ebenda, 63. Vgl. auch 74,

(3) (しかし我々が、シェリングの絶対的同一性の立場は、果してヘーゲルの思い込みどりのものがどうか、を検討するとき、とりわけ社会哲学の領域において、両者の原理的対立が鮮明に浮かびあがってくるのである。

シェリングの出発点もまた、フィヒテによる自我||自我の同一性の原理である。「自我とは、自分自身を、客体へと生成させる産出行為である」、「二重性における本源的同一性の概念、したがって主体||客体の概念、これは本源的に自己意識のなかにのみ現われる。」この事態がたんなる主観的要請に終わらないためには、主体||客体の媒介作用が必須である。シェリングは決定的な媒介作用を、自然における主体||客体の同一性、あるいは有機的自然の進化過程のうちに認める。すなわち、自然はなるほど人間の実践行為に媒介されて現象するのだが、しかし自然は謂わばそれ自体として、自己発展の原動力(生産的力)と自己発現の形態(生産物)という相対立する(というのは、前者は無限の再生産過程の基体であり、後者はその基体を制限する特定の現象形態である、と考えられるから)両契機が一体化した有機体、変態過程にある主体||客体、なのである。だから「自然は、同一性に向かって絶えず進展する活動、したがって、活動として存続するために、対立を絶えず前提する活動である。」人間の規定作用に服属しない、自己活動の主体としての自然、という把握が、スピノザのそれを踏まえていることは彼自身の確認によっても明らかだが、同時に、客体化する主体の活動を、有機的自然、その絶えざる再生産過程、として促える点においてもまた、両者は一致している。「有機的生産物のなかでは形態と質料は不可分である。この規定された質料は、同時にこの規定された形態と共にのみ、生成し発生する。だからあらゆる有機体は総体的なものであり、その一性は自分自身のなかにあるのだ。」(勿論ここでシェリングは、有機的自然を目的論的に把握しているわけではなく、むしろ原因||結果の相互作用という機械的必然性が貫徹するなかで初めて、有機体の有機体としての再生産が可能である、と見ているにす

ぎない)。

それではなぜ、この有機的自然が絶対的同一性の表現にとって決定的な媒介作用なのか？ なぜなら、「有機的自然だけが、外的世界における合一した自由と必然性との完全な現象を媒介する」からである。<sup>(7)</sup>つまりシェリングにとって、有機的自然の発展と、人間の歴史の発展とは、原理的に並行関係にあり、前者が後者のモデルとして機能するのである。<sup>(8)</sup>具体的に見よう。自然哲学におけると同様、実践哲学における主体も、自己活動による客体(社会関係)の形成と、主体との同一化、をめざすのだが、決定的な相違は、この主体があくまで自由意志に従って行為する、と想定されることである。「絶対的抽象、すなわち意識の始元は、自己規定作用から、あるいは自分自身に対する知性の行為から期待されうるのみである。」<sup>(9)</sup>(したがって出発点は、一応フイヒテ的な自我に定位しているわけである。)これら諸主体の結合が可能であるためには、それらに共通する目的ないし利害関心が存在し、それに従って各自が自主的に(自由意志に従って!)自分の活動を制限する、という二重の前提が不可欠である。だが、これらは所詮主観的要請ないし理論にとどまらざるをえない。なぜなら、個々人の意志と活動は、現実の歴史においては、人類総体の活動に媒介されて現象せざるをえないから、個々の意欲とその結果とは、つねに乖離するからである。換言すれば、人間総体の歴史過程には、自由意志的な個々人から成るのではあるが、彼らに超越した集合力が貫徹している。この力は、「隠れた必然性」、「歴史における自然的機械論」、「神の摂理」であり、そしてこのような「歴史に固有なものが、決して完全には失われてはいない理想を、類総体によって徐々に実在化すること」<sup>(10)</sup>なのである。この意味で、自由意志に媒介されるか否かの相違があるにもかかわらず、有機的自然の発展と人類の歴史とは、人間が左右しえない自然必然性に服属する点で、共通の性格をもっているわけである。

では、歴史過程の理想とは何か？ さしあたりそれは、「外的世界に存立する自由の必然的条件としての法的体制」である。<sup>(11)</sup>この表現は、カント・フイヒテ的な国家の規定を思わせるが、しかしその特殊な性格は、次の二点で明瞭になる。第一に、この法的体制は、その成立過程からしても（諸個人による構成物ではなく、類の産物！）その原理からしても（主体—客体の絶対的同一性の実現！）、諸個人の私生活、私的所有という個別的諸目的を追求する市民社会、悟性国家ではなくて、そのなかで諸個人がひとつの總体的なものの諸分枝として存在し、したがって諸個人とその社会諸関係とが一体化する、「民族という精神的・政治的統一体」、「自由と必然性との調和する国家」に他ならない。<sup>(12)</sup>民族という有機体は、諸個人という形で自分を形態化し、諸個人の活動によって全体として成長する。この意味でもまた民族という国家は、有機的自然と同じ原理と作用をもっており、文字通り「第二の自然」なのである。<sup>(13)</sup>

しかし第二に、この国家はまだ究極的な同一性の表現ではない。なぜなら、自然必然性として現象する歴史過程から生ずるかぎり、そこでは人間諸個人の完全な自由意志の実現は期待できないからである（歴史的场所としての性格を脱しきれていない！）。そのかぎりでの有機的国家はまた「自然的強制」、「機械」なのである。<sup>(14)</sup>否、シェリングにとつて国家ないし政治は、一般的に言って、否定的なものに他ならない。絶対的同一性はむしろ、政治的なものを拒否した宗教、そして芸術において実現されるのである。「芸術が、あるがままの總体的人間を、最高のもの（主体と客体との絶対的同一性！）の認識へと導く。<sup>(15)</sup>」なぜなら、芸術作品において、有機的自然は人間の自己意識を媒介にして昇華し、主体と客体との不可分のアマルガムとなっているからである（ここでもまた、有機的自然は重要な契機となっている）。

芸術において頂点に達する、有機的自然と精神世界との同一性の哲学は、その頂点で自らの本性、貴族主義と非合

理主義のイデオロギーであることを暴露する。なぜなら、芸術は本性上万人がものしうるものでなく、「芸術を創造しうるのは、ただ天才だけなのだ。」<sup>(16)</sup>しかも、自然哲学から歴史哲学を経て芸術にまで我々を導いてきたのは、実は知的直観なるものであるのだが、その知的直観も、芸術創造の美的直観と同じく、万人が近づきうる認識作用・万人が共有しうる理論体系ではありえず、(たとえ感性的ではない知的なものであるとしても)、シェリング的な直観を直観できる人間に対してのみ開放されているのだ。「総体的哲学はひとつの原理から、総体的であるとともに絶対的に同一でもある原理から出発するし、また出発せねばならぬ。絶対的に一重なもの、同一的なものは記述によって、総じて概念によっては把握されず、伝達されない。それはただ直観されうるのみである。このような直観があらゆる哲学の器官なのだ。……知的直観は、第二の直観によってのみ客体的となりうる。この第二の直観が美的直観なのだ。」<sup>(17)</sup>(哲学は芸術に従属する！)

我々が改めて逐一指摘するまでもなく、両者の原理的対立は歴然としている。ヘーゲルは、人間の諸活動の原像としての有機的自然ではなく、両者の相互媒介作用と人間による自然の変革を、宗教と芸術による市民社会および有機的国家からの超越でなく、現実の社会諸関係に内在した現実的変革を、主体—客体の直接的・絶対的同一性ではなく、対立し矛盾する両者の相互媒介関係としての同一性を、直観による体系ではなく、理性と認識に基づく理論の体系を、追求しているのだから。だがそれにもかかわらず、そのような両者の協働作業がなぜ可能だったのか？ テュービンゲン神学校以来の親密な友情を別にすれば、両者の革命的自然法からの訣別が、フイヒテの主観的な主体—客体の同一性に対して、客観的なそれ(一方はとくに社会諸関係の、他方はとくに自然の)の立場からする批判、という同じ出発点をとったことが、二人を思想的・理論的にも結びつけたのである(シェリングは、一七九七—一七八年には明確

に反フィヒテ主義を標榜し始める。「当初主体—客体性の普遍的形態を再び、哲学の唯一全てとして主張したフィヒテ哲学は、それ自身の展開につれてますます、あの同一性自体を再び、特殊性としては主観的な意識に制限し、絶對的で即自的なものとしては際限ない使命、絶對的要請の対象にしたように思われる<sup>(18)</sup>」。この事情を理解するために、当時のドイツ、とくにイエナにおいて、カントおよびフィヒテの哲学が謂わば一大世論を形成していたことを、我々はとくに考慮しなければならない。『差異』論文で批判されるラインホルト、カントの自然法学者フーフエラント、『信仰と知』で批判されるヤコービ、フィヒテの絶對的自我から出発したシュレーゲル兄弟やノヴァーリス等々。同時に我々の問題関心からすれば、両者が共に一応、市民社会の原子論に対して、それを否定する国家ないし共同體を、民族あるいは有機体という共通の概念で表現したことも看過できない（もっともこの点では、シェリングは初期ロマン主義に最も近い立場にあり、ヘーゲルとは異なっている！）

『哲学批判誌』は、両者が抱いていた僅かな継続の意志にもかかわらず、一八〇三年五月のシェリングのイエナ離脱・ヴェルテンベルク旅行を直接のきっかけとして、発刊を停止した（同年冬学期からシェリングは、ヴェルツブルク大学で開講する）。しかし、共同編集の終焉は本質的に、我々が見た両哲学の対立した問題意識と目的とに起因している。二人の友情はなお続くが、思想的・理論的な亀裂は、年と共にますます拡大していき、一八〇七年『精神現象学』によって決定的となる（第四章第一節参照）。

さて、その『哲学批判誌』のヘーゲルによる五編の論文のなかで、とくに我々の興味をひくのは、所謂『自然法』論文（一八〇二年秋までに執筆）である。というのは、ここでは『差異』論文の問題意識と課題設定に沿って、一方では、近代自然法とカント・フィヒテの実践哲学、これら両者が共に、近代市民社会に固有の歴史的意識形態として

批判的に検討され、他方ではそれをふまえて、あの人倫的共同態の理念が、ひとつの内的に編制された全体構造として具体的に展開され始める、からである（とは言え、この展開は結局破綻せざるをえないのだが）。

人倫的共同態の理念は、まだ素描にとどまっているとは言え、ドイツ社会の總体的変革のプログラムであるから、我々がすでに見たように、労働過程から社会意識までも含む、およそすべての社会的諸関係を包括している。そして、市民社会の諸関係の自己否定として実現される筈とは言え、その理念は実現されるべき理想、ヘーゲルが真理と考える可能性の実現、という実践的性格を勿論もっている。この意味で彼は、自分の体系を真の自然法と呼び、「自然法は、人倫的自然がその真の法に達するよう構成すべし」(GW. IV, 463)、と語っている。この視点から見るとき、現代支配的な自然法思想とは、近代市民社会から生まれ、かつそれをイデオロギー的に生みだした、イギリス経験論の近代自然法およびドイツ批判哲学であり、両者との批判的対決が不可避であることは、言うまでもない。ヴォルフやプーフェンドルフの所謂大陸自然法でもなく、またアキイナスのキリスト教的自然法でもないことが、近代市民社会こそ問題の焦点であることを間接的に物語っている。我々は、とくにホッブズに焦点をあわせてはいるが、ロックやルソーをも射程に入れた近代自然法の方法と歴史的性格との批判的再構成、を中心にすることにしよう。批判哲学に関しては、我々がすでに確認したこと、の域を本質的に出ていないからである（勿論両者の相互関係の解明は別である）。

ヘーゲルが経験論と総称する近代自然法にとって、人倫的自然〔人間の本性〕の概念は $\alpha$ であり $\Omega$ である。それがどのように規定されるか、何がその本質的契機であるのか、によって自然状態と法状態、両者を媒介する社会契約、の内容と歴史的性格とが究極的に決定されるからである（ホッブズにとって人倫的自然とは、自己の幸福を最大限に追求しうる自己保存衝動であり、したとって自然状態は、その衝動が全面開化する万人の万人に対する戦争状態であ

つたから、各人の衝動の平等な安全のためにコモンウェルス<sup>1</sup>リアアサンが必然的となる。ロックにとつては生命、自由、財産がそれであり、したがって財産の不平等に起因する調和（Ⅱ自然状態）の破壊は必然的に、私的所有権の確立とその自由な運動を保障する政治的市民社会へと導き、ルソーのそれは、相補的な自己愛と他人への憐憫であり、自然状態の理想的調和、私的所有制とその文明化作用によって、不平等と道徳的墮落に至る。だからこそ、比較的平等な私的所有と人民主権による民主制とを通じて、あの道徳的自由の実現がめざされる。彼らにとつての歴史の現在には、人間的自然を抑圧し破壊する戦争状態であるが故に、政治的市民社会Ⅱ法状態の基礎づけは例外なく、真の人間の自然を疎外する現代を、社会契約という実践的当為によって否定し、人間的自然の全面発展を図る、という疎外論的歴史構成を採るのである。これについてはまた、後に言及する）。この「本源的一体性」としての人間の自然の概念は、形式的には次のようにして獲得される。「ほんやりした考えが、特殊的でうつつりゆくものと想定されるすべてのものを、特殊な風俗、歴史や文明、はたまた国家に属するものとして思考の外に追放するならば、むきだしの自然状態という像の下にある人間、本質的な諸可能性を備えた人間、という抽象物が残ることになる。」(Hobbes, 1651) 現在の諸個人は、歴史的過程で形成されてきた歴史的諸個人だから、その歴史のなものをすべて抽象すれば、本源のな、純粹の人間諸個人が現われる筈である、という了解の下にこの手続は行われる。したがって人間的自然あるいは自然状態は、たとえ歴史的過去に実在したものと主張され理解されとしても、本質的には現状を批判する価値尺度としての仮構、作業仮説なのである。だが、歴史的諸規定を剝離した人間的自然なるものは、勿論論えることにはできないにしても、たんなる抽象物にすぎないのではないか？ なぜなら、人間は歴史的諸関係のなかにのみ存在し、かつ歴史的諸規定によってしか把握できないのだから。（もつともここでヘーゲルは、人間的自然が同時に、必然的、

即自的、絶対的かつ可能的、非實在的である、と規定されるのは「最高の矛盾」ではないか、と批判するのだが、先の作業仮説という観点からすれば、決して矛盾などではない。絶対的であるべき人間的自然が、歴史によってたんなる可能的なもの、将来実現される非實在的のものへと転変しているのだから。Vgl. Eberda) では、その人間的自然をなすとされる諸規定(属性)は一体なにを基準として、他の歴史的諸規定から區別されるのであろうか? 言うまでもなく、実現されるべき法状態における人間がもつ筈の諸属性が人間的自然なのである。つまり「法状態という表象のなかで貫徹されるべきもののために必要なことは、法状態の連関を本源的で必然的なもので説明し、したがってこの連関自体を必然的と説明するために——この目的のために特殊な質ないし能力をカオスのなかに移し入れることだけ」である (Eberda. 125. 自然状態 II カオスの規定によって、直接にはホップズが想定されていることが分かる)。

法状態 (政治的的市民社会)、あるいはその実現条件としての自然法、 によって論理的に規定された人間的自然の概念が、謂わば先験的なものとして、法状態と自然法がそれから演繹される公理として構成される。このような機能を果す人間的自然概念の本質的内容はしたがって、決して形態的ではないが (後述)、しかし実質的には、自然状態 (それがどのように規定されるにせよ、つまり戦争状態であろうと、調和ないし孤立の状態であろうと) と法状態とを連続的に貫徹する属性でなければならず、そしてそれは、「絶対的な質的数多態の原理、本源的なものとして措定された単純かつ切斷された数多的なものの多様なもつれあい……分割されたものないし諸関係という数多態」(Ebn. edd. 426)、つまり各人が独立した人格としての自由と平等を体現し、私的所有者として自由に活動する、と表象された独立した個人の諸属性なのである。数多態と同じく関係という概念も、その究極的な根拠を、個人の絶対的実体としての私的所有と、その自由な運動に媒介されて成立すると考えられた結合の特殊なあり方 (偶然的、形式的な)、

のうちにもっている。この考え方によれば、諸個人の結合ないし一体化という「無限性は、幸福論一般においては主体の絶対性として、とくに自然法においては反社会的な、かつ個人の存在を第一で最高のものとして措定する、体系から取り出されるのである」(Ebenda, 43)。(この点では、自己愛を利己愛へと変質させた私的所有制を鋭く批判するが、私的所有の平等化を要求せざるをえないルソーも、決してその例外ではない)。

自然状態がどのように規定されるにせよ、法状態への移行が必然的となるのは、その人間的自然が実質的に否定された状態、疎外された状態、戦争状態が成立しているからに他ならない。戦争状態の出自が何であれ(人間的自然に内在しているものが展開・発展するからであろうと、あるいは人間的自然を外的・社会的に制約する歴史的諸条件が成立するからであろうと)、それは政治的市民社会形成の本質的契機であって、近代自然法が眼前に見いだす現在の状態、人間的自然によっては「規定されない質的諸規定性の集合……相互の間に内的必然性をもたない経験的規定性」(Ebenda, 426)、である。私的所有の自由な展開を妨げるすべての制度・関係(人格的隷属、独占、絶対主義的国家権力等々)は歴史的なものとして、理性の法によって否定されねばならぬ。理性の法の実現、政治的市民社会の形成を媒介する決定的契機が、あの社会契約である。決定的というのは、社会契約だけがある国家権力を正当化でき、政治的社会を貫徹する諸規則の内容を規定できるのだからである。そしてこの正当化機能、当為としての要請を、少くとも形式的には、将来の市民全員による相互契約という理論・思想として具体化した点に、近代自然法の革命的な性格が表現されている(ホッブズの主権者も、恰もヴォルフやフリードリヒ二世の社会契約→委譲契約という旧来の二段階契約論に基づくかのように見えるが、しかし主権を委譲され体现する人格とは本質的に、市民の結合体以外の何物でもないのである)。だからこそ逆に、ヘーゲルの近代自然法批判もここに集中する。「近年自然法の内的家政

において外的正義が、つまり現在の有限なものなかで反映され、したがって市民法の原理をなす形式的な無限性が、国法と国際法に対する特殊な支配を獲得した。契約というような下位の諸関係の形式が、人倫的全体性の絶対的尊嚴のなかに押し入ってしまった (Ebenda, a. loc.). 一般に契約関係は、独立した両当事者の存在と自由意志とを前提し、その内容は相互的な給付である。しかも市民社会において支配的なこの法関係は、私的人格・私的所有者を當時者として想定するから、その共同意志を通じて成立しうるのは、一時的で形式的な相対的同一性にすぎない。だがこのような「一体性そのものは、絶対的な質的数多態の原理によれば……特殊性として破壊されえず、しかも一重かつ部分的な結合と混合へと入りうる、多くの原子的諸質の表面的な接触関係」であって、「この「一体性の」表象は再び何か形式的なもの、数多態のうえに浮かぶものにとどまり、数多態を「内面的に」貫徹するものではない。」 (Ebenda, a. loc.) だから、政治的關係と市民社会の關係との峻別に真の自然法論の前提を見るヘーゲルにとって、

この市民社会の契約を政治社会の形成・基礎づけに拡張ないし適用することはそれ自体誤りであるとともに、私的所  
有制の安全に専念する近代国家、悟性国家を正当化するにすぎないのであって、この事態の批判こそが現代の課題な  
のである (勿論近代自然法の立場からすれば、市民国家の弁証が問題なのだ)。改めて繰り返すまでもなく、この  
事態が淵源するのは、個人に内在し、実質的に自然権と觀念される人間の自然 (形態的には明らかに、社会契約によ  
る法状態の成立を俟ってはじめて、私的所有権を含め一般に権利が実現される。だから法状態とは、自然「権」を形  
態的にも実在化する条件なのである。カント・フイヒテにおいてだけでなく、ロックの場合にも、それ以上に明確に  
ルソーの場合にもこの点は看過されてはならない) が、絶対的で支配的な (諸) 規定として構成され、したがってあ  
らゆる人間の諸關係を貫くことにならざるをえないからである。「經驗的と称される自然法の取扱い方に関して言

えば……何よりもまず一般に「それらの」諸規定性や諸関係概念自体に関係することは、その素材からしてできないし、むしろ否定されねばならぬのは、諸規定性のこのような孤絶化と固定化である。この孤絶化が本性上伴うのは、学的なものがただ一体性の形式だけをめざし、有機的諸関係に即しては多様な諸質から……何かある規定性が取り出され、これが関係の本質とみなされざるをえない、ということだ。だがだからといって有機的なものの全体性は達成されず、あの選び出された規定性から排除された爾余のものは、前者の支配下に入るのである。」(Eberda 421)したがって、また、社会契約と政治的市民社会の実質的担い手は、この支配的規定性を可能なかぎり多く獲得した者にならざるをえない(先程形式的には全員の共同意志、と限定した所以である)。そしてこの事態は、自然法の発見ないし認識が、通常の悟性をもつ人間にとって簡単かつ明瞭である、という言明によっては覆することはできない。なぜなら、この帰結は、近代市民社会の究極原理としての私的所有制によって必然的に産み出されざるをえない事態だからである。ヘーゲルはこの点を、恐らく直接にはホッブズを念頭に置きながら、「強者による弱者の抑圧」(Eberda, 426)と総括しているが、しかしそれは決して例外ではない(確かにルソーはこの帰結を洞察していたが故に、民衆による全体意志の構成を要求する。しかし帰結の前提は容認せざるをえなかったし、全体意志は立法者によって補われざるをえなかった)。

しかしながら、このような近代自然法批判にもかかわらず、ここで我々は次の二点に注目しなければならない。第一に、ヘーゲルは、人間的自然という抽象態を絶対化し、その支配を通じて政治的市民社会(教多態に基づく相対的一体性!)を構成する近代自然法、つまり「学問的経験論」と、現在の社会状態と歴史を「多様なものの全体性ないし完全性として」把握する「純粹経験論」、あるいは「徹底して論理矛盾する古い経験論」(Eberda, 420, 428, 423)

とを区別し、後者の相対的優位性を認める。というのは、この経験論は、現実を總体としてあるがままに、つまり矛盾に満ちたものとして把握し、抽象的な理論化ではなく、すべての歴史的諸規定性の具体的内容を把握するからである。それは、「内容の規定性を他の諸規定性からませ結びつけて提供し、そしてこれら後者とは、その本質からして有機的で生命ある総体的なもの、あの細分化、本質なき諸抽象と諸個別性をあのように絶対性へともちあげることによって殺されたもの、なのだ。」(Eberda, 493) 我々は、あの歴史の規定性のうちに有機的全体性がある、というヘーゲルの認識は、彼の従来の主張からして不当である、と確かに言えようが、彼の動機そのもの、すなわち近代市民社会の全体構造とその歴史の成立過程、を究明するうえで、この経験論が豊かな素材を提供している、という点は理解することができる。(我々は残念ながら、ここで想定された経験論の代表者を特定できない。推定されるのは、フーガスン、ヒューム、そして部分的にはロック、であろうか?)<sup>(21)</sup> もっともそうすると、先の「古い経験論」という表現と矛盾するのだが。)そしてこの点においてこの経験論は、とりわけ批判哲学と対比して、すぐれている。「なぜなら、この哲学的思惟〔批判哲学〕にその諸概念の内容を提供するのが経験論であって、これはその内容が前者によって絶滅され転倒されるのを見ざるをえないからである。」(Eberda) ヘーゲルは確かに、この「経験論に許された相対的権利」(Eberda, 430)と語っており、決して全面的にそれに定位してはいないけれども、我々がこれから見るように、彼の批判的な市民社会分析にとって、少からぬ貢献をすることになる。

第二に、ヘーゲルの近代自然法批判は、市民社会と悟性国家の絶対化と、それを必然化する概念構成の方法、とくに非歴史的・非社会的人間の自然概念の形成、に向けられているのであって、必ずしも市民的自由や私的所有等々、近代市民社会における諸権利の歴史的必然性と、それらの相対的な存在価値を否定するものではないし(とは言え、

すでに示唆したように、それらの否定的本性に対する批判は、ここ『自然法』論文において最も急進化するのだが）、また近代自然法がともかくも経験論として特徴づけられるかぎり、それが提供する、批判哲学の「本質なき諸抽象」「空虚な諸概念」の反対物、つまり「内容と分離されない『諸概念』形式」(Ebenda 429, 430)、は相対的に高く評価されるのであり、ましてや近代自然法に内在する現状変革の理論と思想という実践的性格を決して否定しはしない。我々はこれらの点に、彼自身の自然法の体系が展開されるところで再び出会うであろう。

このような近代自然法と一般に経験論が、近代市民社会の諸現象と諸原理を、相対的に低い抽象度のままに、率直に記述しかつ正当化する、謂わば顕教的なイデオロギーであるとすれば、批判哲学は、没本質的な抽象を固定化し、しかも転倒した構造をもつ、謂わば密教的な市民社会イデオロギーである。抽象の固定化——確かに批判哲学の表書は、経験論(個別的主体を具体化し、経験的実在を自立化させる、という意味での)を批判して、諸主体が共有する普遍的な、そして経験を基礎づける先験的な、純粹理性(理論的・実践的)を要求し、それによる経験的世界の構成、つまり自然認識と政治的市民社会の形成、を純粹な同一性ないし無限性の立場と称する。しかしながら、この同一性は、経験的実在から抽象された形式にすぎず、経験的実在あるいは数多態(質料としての自然現象、欲求と衝動に基づく諸個人の行為諸形態)は依然として存立しているのであって、そこで成立する関係は、抽象的で普遍的な形式による因果関係(自然)ないし支配—隷属関係(政治的市民社会)にすぎない(Vgl. ebenda. 431ff.)。転倒した構造——この関係は確かに一度は、純粹理性によって経験的実在を否定する(理論理性は質料的自然を悟性形式によって整序し、実践理性は市民社会を絶対的道德法則によって規定する。もっとも前者は、たんなる整序であるかぎり、質料という数多態をそのものとして前提しているから、肯定的関連であり、後者は絶対的支配を要請するかぎり、否定

的関連である、と言えよう。Vgl. ebenda. (133.)。だが、絶対的抽象としての実践理性は、同時に内容もたねばならないし、現に(政治的市民社会として)もっている。その内容はどこからくるのか? 市民社会の経験的實在からである。この事態が意味するのは、一度否定された規定性が今度は肯定的な規定性として、しかも普遍的に妥当すべき規定性として登場すること、これによって批判哲学もまた、あの近代自然法が弁証した市民社会を再び普遍化し絶対化すること、に他ならない。すなわち、「実理性性の根本原則が表現するのは、特殊の意志の格率をなすある規定性が、概念、普遍的なものとして措定されることだ。」この立場によれば「ある規定性が一体性の形式へと取りあげられるだけで、規定性の存在の本性が「特殊性から普遍性へと」変化すべきなのだ……。絶対的形式を制約された質料と混交することによって、内容の非真実なもの、制約されたものに突然形式の絶対性が押しこまれる、そしてこの転倒と手品のなかに、純粹理性の實踐的立法の真髓があるのだ。」(Ebenda. 136ff.)批判哲学は本質的に、形を変えて近代市民社会を無批判的に受容する。その点では、近代自然法と同じく、否抽象的な概念形式に固執するかぎり、それ以下の水準で、私的所有制とその法的關係に立脚する政治的市民社会を正当化するイデオロギーなのである(Vgl. ebenda. 417, 420f. ところで我々は、ヘーゲルの市民社会評價の転換にしたがって、近代自然法と、とくに批判哲学に対する評価も転換するであらう、ことに予め注意を促しておこう。本章第三節および第四章参照)。

それでは真の自然法の、すなわち人倫的共同態の体系は、どのような編制構造をもたねばならないのか? ここでヘーゲルは、『差異』論文の問題設定の延長線上に立って、一方では人倫的共同態の基礎構造としての市民社会の諸關係を、体系的に、つまりその内的な編制の諸契機に即して分析し始めるが、他方では、その分析の進行と近代的思惟の批判との双方に加速されて、市民社会を徹頭徹尾否定的な關係として捉え、市民を人倫的共同態(政治的關係と

しての) から完全に排斥しかつ抑圧する、という極点にまで突き進むのである。

市民社会の基礎的關係は、欲求—労働—占有というサイクルをもち、最大限の個別的利益(とくに享受!)をめざす私的所有者、および彼ら相互を結合する占有(労働生産物)の交換、である。「肉体的欲求と享受、これはそれ自体として再びひとつの全体性のなかに措定され、無限の錯綜のなかでひとつの必然性に服する。〔市民社会は〕肉体的諸欲求とそれらのための労働および蓄積とに關係する、普遍的な相互依存の体系であり、これが学としては、所謂政治経済学の体系をなす。實在性の体系。」(Ebensa, 450) 市民社会の労働は、もはや個々人の内部で完結する個別的過程(欲求—労働—享受が同一の主体によって担われる直接的生産行為!)ではなくて、他人の労働生産物との相互交換に媒介されてはじめて実現される社会的過程(媒介的生産行為と普遍的相互依存關係!)に他ならない。そしてこの事態を根本的に規定しているのは、諸個人が相互に独立した私的人格として、私的労働の担い手として、したがって労働生産物を私的に所有し、かつ譲渡しうる生産者として登場する、という特殊な歴史的、社会的形態規定である。「私人、ブルジョアとしての市民」は「占有一般、およびここで占有に關して可能となる正義〔法的諸關係〕とのなかに存在する。……政治的無の代償を、平和と營業の諸成果、およびそれらの享受の完全な安全、のうちに見いだす。この成員は個別的なものと、個別的なものゝの總体とをめざす。」(Ebensa, 458) 我々はこのここではまだ、後に商品生産社会の形態的特殊性として語られることになる、具体的な諸規定を期待できないけれども、私的所有者の目的および労働の本源的に私的な性格、同時にそうであるが故に、必然的に獲得されざるをえない対立する契機、つまり(直接的でなく)媒介的な社会的性格、そして両性格の補完的で相互前提的な關係(前者の個別化の進行とともに、後者の普遍化も促進される關係!)、はずでに明確に指摘されている、と言えよう。

この基底的關係は、すでに法的關係を内包している。より正確に言えば、前者によって不斷に再生産され、かつ前者の前提をなす關係が、たんなる労働生産物を私的所有權の對象として現象させ、諸個人を独立・自由・平等の私的人格として、諸權利の主体として形態的に規定する法的關係なのである。「肉体的欲求、享受、占有という関連にある實在性は……たんに關係の諸極〔個別的主体〕を表現する。しかし關係は、觀念性を、対立する諸規定性の相對的同一性をも含んでいる。……諸關係という関連のなかにある實在的なものが措定される同一性によって、占有は所有になり、総じて特殊性は、生命ある特殊性もまた、同時に普遍的なものとして規定される。」(Ebenda, 451. Vgl. 452.) この法的關係は、確かに諸個人を独立・自由・平等な主体として規定し、彼ら相互の關係を平等の原理に従って規制するけれども、それは形式的かつ外面的な平等であり、しかも抽象的な同一性なのである。というのは、諸個人相互の實質的な対立關係は存続させたままで、法的人格という形式を抽象しそれを普遍的に妥当する規則として想定することによって、対立關係を進展させる外的な枠組が設定されたにすぎないのだから。ヘーゲルはこの形式的平等の原理を、対立と實質的不平等の原理(實在性の体系)と對比させて、より一層人倫的共同態(政治的關係としての)に近い觀念性の体系と規定しているのだが、このことは、両關係が対立しあう別物であることを決して意味してはいない。むしろ同じ事態(近代市民社会)の異なる両側面・両契機であって、これらもまた相互前提的なのである。つまり労働の個別化と同時に社会化が不斷に進行し、普遍的な關係になればなるほど、法的關係も、ますます広くかつ深く社会的諸關係をとらえていき、ついには政治的關係をもその支配下におくようになる(この過程の理論的表現が、近代自然法と批判哲学であることは、繰り返すまでもないであろう。Vgl. ebenda, 476)。

これら両關係の運動が、近代市民社会であり、この運動体は諸個人から自立し、諸個人によつては規制できない

「無限の錯綜」であり、かつ諸個人が自らを再生産するためには無条件に服さざるをえない「必然性」である。その重要な直接的帰結は、一方では労働生産物の「量の急激な増大〔他方では〕不断に増大する差別と不平等の形成」という対立する現象の同時的産出である (Ebenda, 491)。この矛盾に満ちた近代市民社会の運動は、確かにヘーゲルの市民社会批判と認識を規定してきたし、これからも規定し続ける事実ではあるが、しかしこれらの現象を必然化するメカニズム、それを規定する商品生産の形態的特殊性、はまだ分析的に解明されていない。それはひとつには、彼自身の古典派経済学研究の不充分さ（とくにスミスの）にも由来しているが、しかし同時に彼の立脚点そのもの、つまり私的所有原理と市民社会の諸関係との本源的に否定的な本性、に固執する態度、により一層強く規定されている（これはこれで、とくにここでは従来 of 自然法諸理論との対決意識によって加速されている。Vgl. ebenda, 496）。すなわち、肉体的諸欲求の充足のために労働し、個別的利益のみを追求する、という根本的性格をもつ市民諸階級（商工業および農業に従事する）は、自分たちの生活を再生産するなかで、総体としてはその諸力が社会全体（政治的關係を含めて）に拡大し深化していき、ついには社会を支配し結合する唯一最高の権力となり、こうしてひとつの統一体として存在すべき社会を、バラバラの諸原子へと解体してしまうのである（この場合ヘーゲルが、統一体としての社会の下に、全体構造としての人倫的共同態を想定しているのは、すぐに見るように、明白である）。「占有と所有を目的とする市民的権利の原理と体系が、自分自身のなかで深化し拡大していき、自分を即自的、無制約的、絶対的な全体性と想定するようになる」、だが「観念的で一面的なもの〔市民社会〕が孤立させられ、自分だけで存在する措定され、何か真実のものとして語られる〔という〕……形態によって、直観が直接揚棄され、總体的なものが解体される。」(Ebenda, 476, 475) しかもこの帰結は、近代市民社会の運動そのものから原理的かつ必然的に出来す

だけでなく、私的所有制（その普遍化が近代市民社会であった！）の成立史の初発においてすでに、歴史的にも体験されているのである。それは、古代ギリシヤにおいて私的所有原理の展開が、一方では自由市民による政治的共同態と、他方ではその不可欠の土台としての奴隷制とを同時に崩壊へと導いた、という体験である。古代ポリスの基本的関係は、ポリスを構成する自由市民（同時に武装戦士、奴隷所有者、家経済体の長！）と奴隷身分との支配—隷属関係であり、しかも家経済体の家長のみが自由市民になりうるのだから、奴隷制こそが文字通りその経済的基礎をなしている。そしてそこで支配的な原理とは、私的所有が体現する形式的平等という抽象的普遍性の原理ではなく、あくまでも特殊性の原理、すなわち市民と奴隷という、生まれながらにして区別され相互移動することのない二つの各々特殊な身分の原理に他ならない（本性上区別された自由人と奴隷、というアリストテレスの規定を想起せよ！）。だから「重大になりつつある特殊化……非生えつつある個体化の大量の突進力と強力なエネルギー……諸々の極へと歩み出る、人倫的有機体「ポリス」の内的生命力」、要するに私的所有制が発生・展開するとき、その「形式的一体と平等の原理は、諸身分の内的な真の区別を廃棄してしまった」、ポリスの「絶対的人倫が消失し、高貴な身分〔自由市民〕の失逐とともに、かつての特殊の両身分は同等となり、自由の中絶とともに必然的に奴隷制は終わりをつけた。」(Ebenda, 460, 456) すなわち、ギリシヤの自由市民による政治的共同態は、両身分が各々私的所有者に転化するることによって、解体過程に入り、遂にはギリシヤ民族全体が没落（被抑圧民族化！）せざるをえなくなったのである。ローマ帝国における同様の過程（共和制から王制への転換、皇帝に支配される私人・臣民としてのローマ人、私的所有関係の法としてのローマ法の発展。Vgl. ebenda, 456f.）、その直接のかつ連続的な発展の延長線上にある「解体された民族」としてドイツ (Vgl. ebenda, 482f.)、そのドイツと同じ発展水準にある他のヨーロッパ諸国と、そこ

での市民社会の発展が内包する同じ危険 (Vgl. ebenda, 483ff.)、我々はこれらの把握を繰り返す必要はないであろう (第一章第三節参照)。だから私的所有の原理、近代市民社会は否定的な本性を体现している、否それでしかない、のである (逆にそうだからこそ、先の両市民社会イデオロギー批判もまた尖鋭化せざるをえない、とも言えよう)。

したがってこの市民社会に対して、政治的關係としての人倫的共同態も、徹底して否定的に關係しなければならぬ。そしてこの否定的な關係行為は、それ自体二重の側面をもっている。一面では政治的關係が市民社会に対して探る、純粹に否定的な態度として、他面では政治的關係が自らを組織する肯定的な (先の否定的行為を否定・揚棄する、という意味で肯定的な!) 行為として (この後者の關係が、実在性と観念性の体系に対して、人倫的なものの全体性の体系、第三の体系、である。Vgl. ebenda, 454ff.)。

「もしこの最後の命題「營業の安全と自由」が絶対的な根本命題と考えられると、むしろ占有の体系の否定的な扱いが排除され、この体系が完全に承認され、絶対的に確定されることになろう。だが人倫的總体はむしろ、この体系をその内的な空虚さの感情のなかで保持し、量の急激な増大、この体系の本性がめざす、不断に増大する差別と不平等の形成、を防止せねばならぬ。」(Ebenda, 450ff.) 政治的国家は、市民社会の個別的な否定的諸現象、就中不平等の形成、に対して働きかけるだけでなく、むしろ市民社会全体に対して、その諸力の最大限の無力化をめざして、活動しなければならぬ。というのは、一方では私的所有制を許容するかぎり、その不平等化は必然的に進行するのであり、したがって逆に平等化、つまり不平等の平準化は、(もし徹底化しようとするれば、すでに前節で見たように、際限のない私生活介入と専制にいっきのだから)、一定の限界をもたざるをえず (Vgl. ebenda, 451ff.)、他方では市民社会はすでに支配的となった社会關係として、不断に伸張するなかで、政治的關係をも併呑しようとしているか

らである。どうするか？ 間接的には、市民社会の成長とともに増大する国家財政の基となる租税負担の増大、を通じて、直接的には「商業の抑圧」を通じて、しかし「最も頻繁には戦争を通じて」(Eberda, 61)。戦争、この忌むべき言葉を強調するヘーゲルを前にして、我々は震憾せざるをえない。それは、直接の戦争遂行者のみならず、おまそ交戦国の全住民をも死の危険におちいらせるものである。しかもこの死の危険こそが、それは市民社会成員の生命の死だけでなく、むしろ私的所有と營業との安全の死をはらむ危険なのだが、まさにヘーゲルの要求する眼目なのであり、それを通じて初めて市民は、否定的には市民社会という基盤の脆弱さを自覚し、肯定的には政治的関係の必要性と重要性を自覚し、もって主体的に人倫的共同態の要請を内面化できる、というのである。「個人とは個別性であり、自由とは個別性の否定である。個別性によって個性性は、直接的には諸規定性の下にあり、したがって外的なものが個人にとって現存し、だから強制が可能である。しかし……諸規定性が無限性の形態のうちに措定されることによって、個人とは、これらの規定性の絶対的無差別である。……この否定的に絶対的なもの、純粹な自由は、現象としては死である。死の能力を通じて主体は自由であり……死とは絶対的抑制なのだ。」(Eberda, 447f. Vgl. 456f.)

死とその危険のうちに自由を見る、という恐るべき考え方に至る必然性は、一方では、近代社会のうちに個別性原理の展開しか見ない、という認識と同時に、その展開の強力さに対する恐怖、によってもたらされ、他方では、その結果として市民社会の自己否定の契機を発見できないために、とうの昔に幻想として退けたはずの古代ギリシャのポリスに、止むなく解放の助けを求めざるをえない、という事情から生ずる(だから後者は、あくまでも窮余の一策であって、我々が後に見るように、その自己矛盾が自覚されるや、明確に否定されるのである。もっとも、戦争という手段そのものは、徐々にその比重を低めてはいくけれども、市民社会が否定的なものでもあるかぎり、ヘーゲルの社会

哲学から完全に姿を消すことはない。彼は決して好戦主義者ではなく、むしろその敵対者であるにもかかわらず！)。すなわち、この死の危険が絶対的な分水嶺となって、自由人と非自由人が本性的に区分され、しかも両者は組織的にも、絶対に媒介されることのない両身分として固定化されるのである。「自由人の身分……の労働は、個別的諸規定性の否定でなく、死をめざす労働であり、その産物もまた個別的なものでなく、人倫的有機体という総体的なものの存在と維持である。……非自由人の身分〔商工業と農業身分〕の労働は個別性をめざし、したがって死の危険を内包してゐなく。」(Ebensa, 455; Vgl. 458) しかも両身分の關係は、この引用からも容易に推定されるように、ギリシヤにおける自由市民と奴隸身分の關係と、次の本質的な点でびつたり重なりあう。つまり、非自由人の身分は、兵役を免れて労働に専念することによって、自由人身分を労働から解放し、政治(戦争を含む)ただし農民身分はすでに一般兵士のプールである!)に専念させるようにする、という点でのみ存在意義をもち、したがって政治的な支配は自由人の独占物となり、非自由人はその支配の対象となる、という点で。換言すれば、家<sup>オ</sup>経<sup>イ</sup>済<sup>キ</sup>体<sup>ム</sup>の長として直接的労働から解放された者のみが、政治的主体として登場しうるのであり、直接的労働の身分は、彼がそうであるかぎり、政治的關係からは排除されるのである。この思想は、次のプラトン、アリストテレスからの引用でその頂点に達する。「国王の技術とは、粗野と低劣さのうちにある諸存在〔非自由人〕を、奴隸種族へと抑圧することだ。またこれをアリストテレスは、その本性上自分にはなく、他者に属する、つまり精神に対して肉体のように關係行為するものに属する、と考える。」(Ebensa, 455f.) これは途方もない矛盾ではないか! なぜなら 第一に、ヘーゲルの問題設定は、主観的意図からしても、また第三者的に見ても、両身分ないし両關係の断絶ではなく、媒介であるはずであり(第一節)、第二に、古代ポリスの奴隸制の根本的な変革の結果として初めて近代市民社会への歩みが始まったので

あり(本節)、しかも現代世界の問題の解答は、歴史的過去のうちでも空想のうちでもなく、当の歴史的現在の認識と批判のうちには求められない(とくに第一章第三節)、というのが彼の確信だからである。そして他ならぬこゝで彼は、歴史的過去を現代に再興しようとする試みを、厳しく批判し非難するのだが、それは己自身にもふりかかる両刃の剣なのだ。ある民族の「習俗と掟(法律と立法行為としての政治!)」がひとつであったとき、その「掟」規定性は既成的ではなかった。だが歴史の進展とともに両者は分裂し始め……こうして新しい習俗が自分を掟として把握しはじめると、「従来の」掟の内的矛盾がその下に出現せざるをえない。……失われた習俗と死滅した生活のなかにしか自らの根拠を求められない掟を、歴史的に認識するとは、たとえこの掟が現在……威力と権力をもっているとしても、現在の生命のなかでは意味を失っている、と証明することなのである。」(Eberhard 403) 失われた習俗と死滅した生活、それは確かに直接的には、近代市民社会を弁証する近代市民国家であるのだが、しかしそれ以上に古代ポリスと奴隷制なのではないか。

さらに両身分の絶対的区別と支配―隷属関係の固定化は、政治的關係としての人倫的共同態の特殊なあり方を規定する。先に自由人身分の目的は、「人倫的有機体という総体的なものの存在と維持」と積極的に規定された。またその人倫的なものとは、個別性に敵対する普遍的なもの、死の危険を犯して初めて認識され実践されうる価値、とも語られていた。ではその内実は何か? 「人倫的であるとは、その国の習俗に従って生きること……よく組織された民族の市民」であることだ。……絶対的に人倫的なものが、その本源的な有機体を諸個人の許にもち、その運動と生命力が、全員の共通の存在と行為のなかで、普遍的かつ特殊なものとして絶対的に同一的であるとすれば……その立法の体系は、実在性ないし生命ある現存する習俗を完全に表現する。」(Eberhard, 409f. Vgl. 491) ある民族の全員

の習俗（政治的關係を筆頭に社会諸關係すべてを規定する生活慣習、およびその根底にある価値意識、エートス）、全員の個別的行為によって生産され、かつその行為を規定する普遍的価値、したがって諸個人一人ひとりが共同態を体现し実現する有機体、これらの表現は確かに従来の規定、すなわち生命ある者の生命ある者としての入倫的共同態、を我々に想起させる。そしてそれらは、このように一般的な要請として語られるかぎり、正しい。だがしかし、その要請はここでは、本質的な点で特殊な方向へ急進化している。それは、自由人身分の習俗なのだ！非自由人の身分は、それに向かつて抑圧のなかで強制され、その結果として自己抑制せざるをえない（Vgl. Eberda, 467）。民族の習俗と自由人の習俗との同一化が可能であるのは、非自由人が政治的に自由人の共同態から排除され、かつ経済的にそれに従属しているからである。だからこそ、自由人共同態の維持そのものが、非自由人を含む民族總体の維持に等しいものと想定できるのである。それでは、自由人各々とその共同態・その習俗はどのような關係にあるのか？

一面では、そしてヘーゲルの主観的願望に従えば、両者は同じ事態の両側面、つまり行為とその結果、である。というのは、諸自由人は各々共同態の理念を体现し、現実の共同態とは、そのような各人の行為の結合様式、行為連関そのもの、だったからである（共同態は、諸個人から自立した実存として、彼らから分離してはいない！）。だが他面では、共同態（ないし民族）とその習俗は、自由人に対して先行し、彼らの倫理（非自由人の道徳と対比された倫理。後述）を規定するのである。「人倫とは、個人の魂が普遍的なもの、かつある民族の純粹な精神であるかぎりで、人倫なのだ。肯定的なものは本性からして否定的なものに先行する。つまりアリストテレスが言うように、民族は本性上個人に先行する。というのは、個人が抽象されて、自立的なものでないとすれば、彼は、總体とのひとつの一体性のなかにあるすべての部分と同等でなければならぬから。」（Eberda, 467）そうなる根拠のひとつは、一般に各個人

にとつて、その生活諸条件とこれらに対応する諸社会意識とは、ある所与のものとして存在し現象する、という事情に求められ、またいかに全員の習俗とは言つても、各個人に可能なものは、その習俗を個々に担いうる可能性をもつことである (Ebensa)、という経験的事実であろう。しかしながら、我々がここでとくに着目しなければならぬ第二の根拠は、引用からも分かるとうり、古典的ポリス理論への傾斜から生じる、共同体の自立化である。つまりそこでは、自由市民が形成し規定するポリスではなく、ポリスの構成員として生まれ、その内容を受容する構成員として成長するかぎりで自由市民たりうる、という考え方に、圧倒的な優位性が与えられているのである (市民社会批判の急進化が、つまり無秩序を必然化するだけの原子化、なる批判が、その対極に、個人を統合し整序する共同体、全体性を希求するように内面的に強制することは、我々が繰り返し見てきたところである。だから逆に、否定的かつ肯定的市民社会の受容は、そのかぎりでは、この根拠の価値をその分滅殺していくのであろう、と我々は期待できるわけである)。そして最後に、ヘーゲルの歴史哲学を貫流する、諸個人に対する民族精神、世界精神の実体化 (絶対的主体化!) の傾向である。この点は多少の説明を要する。彼はすでに、人間諸個人を社会的諸関係との相互作用において捉え、しかもその社会的諸関係はすべて歴史的に規定されており、かつ統一的な全体構造として存立する、と把握していた (第一・二節) が、その見地はここで次のように再確認され、かつ発展させられる。「絶対的全体性が有機化されていく総体的体系は、総体的なもの個性、およびある民族の特定の性格によつて認識されねばならぬ。認識されるべきなのは、いかに国制と立法の全部分、人倫的諸関係の全規定が、まさにこの総体的なものによつて規定されるか……あらゆる結合が総体的なものによつて生成し、それに従っている状態にある構築物はいかに形成するか、である。」 (Ebensa, 481) この総体的なもの、それがあつた歴史的な社会における諸関係の存立構造を支える原理、つまり民

族の習俗ないし精神なのである（前章第三節では、時代精神とも表現されていた）。このかぎりでは、民族精神は、それと相互関係にある諸個人の活動と結合諸形態から分断され、自立化してはいない。確かに現実の事態はこのように存立しており、したがってそのように認識されねばならないであろう。だがこのことと、その原理ないし民族精神が諸個人から自立し、彼らに先行し、自律的な主体となる事態とは、根本的に違うのである。後者の事態はまた、諸個人の活動から彼らの結合諸関係が、あるいは商品交換関係として、あるいは身分制として、自立し、彼らを規定する事態とも異なっている（これはこれで、現実には成立している世界の姿なのである）。すなわち、民族精神の実体化傾向とは、次のように表現される事態なのである。「絶対的全体性は、自分の展相の各々のなかに必然性としてとどまり、その展相の上で自分を全体性として産み出し、そこで先行する諸展相を繰り返すとともに、後続の諸展相を先取りする。だが、そのうちのひとつが最高の威力なのであって、その色どりと規定性のなかで全体性が現象するのだ。」「世界精神は各々の姿態のなかで……自らの絶対的自己感情をもっており、各々の民族のなかで、習俗と法律の総体各々の下に自らの本質をもち、自分自身を享受するのだ。」（Eberhard, 483, 479）しかし注意せよ、ヘーゲルは民族精神を完全に自立化させるのではなく、つねに歴史的に規定された諸個人の活動、特殊な形態規定をもつ、諸個人と彼らの結合形態との相互関係、これらとの相互作用の下に捉えようとしていることに（だから我々は、自立化でなく、自立化傾向と表現しなければならない！ 因みにこの傾向は、これはこれで、その淵源を勿論もっているのである。第一節冒頭の理性はひとつ、哲学はひとつ、と共鳴する考え方、つまり、したがって歴史を統る理性もひとつ、もそうであろうし、この傾向と区別した先程の二事態も、我々は明確に区別しなければならないとしても、自立化傾向を誘発したのである。人間理性総体としての神観念も作用しているであろう。がこれらについては、第四章で触れる機

会があろう)。

自由人と非自由人の断絶、自由人の政治的共同態による市民社会の支配—服従関係、そして自由人に先行する民族共同態とその習俗、これらによって構成される全体性としての人倫的共同態、これは、我々の眼から見ると、次のようなその理念ないし要請と矛盾し、相容れないように思われる。市民社会と政治的共同態という両者の「真の絶対的な関係とは、一方の領域が他方の領域のなかに映現し、各々が他の領域に化身するという関連をなし、両者が相互に相手の真実の運命である、ということだ。かくて絶対的關係は、悲劇のなかで上演される。」(Benda, 40) 両者は確かに原理的には矛盾し対立しているのだが、しかしひとつの統一的な構造として存立し運動するためには、両者は自らの原理を、各々の相手のなかで従属的な、しかし必須の条件として、したがって相手の原理の一構成要素として形態化しなければならない。この相互映現、反照関係があるから、両者は相互前提の関係にあるものとして、否定的に関連しながら共存できるわけである。この事態は、我々が先に、同一性と非同源性の同一性の原理として確認したものと同一である。では、相互反照はどのように具体化されているか？ 残念ながら我々は、その諸形態を発見することはできない。確かに、一方では市民社会は、政治以外のすべての労働を一身に引き受けることによって、自らも属する民族共同態に一身を捧げる自由人として、政治的共同態のうちに形態化する、とされるし、他方で政治的共同態は、諸個人の形式的平等としての法的関係、および儉約、寛容等々という私人の道徳(倫理と異なり、あくまで私的所有者としての個人の個別的な人格の陶冶形成に制限されている!)、この両形態として市民社会のうちに映現する、とされる (Vgl. ebenda, 458f., 468f.)。だが一見して明らかなくとも、自由人は市民社会原理の否定態そのものであって、後者との媒介となるどころか、その抑圧者だったのだし、法的関係と個人道徳の側も、市民社会に内在す

る諸關係そのもの、當の原理を體現するものに他ならなかったのだから、いずれの側からしても先の要請を満足させる代物ではない。したがってまた人倫的共同態の理念そのものと、先程我々が再構成したその具体的編制・構造とは、媒介なき矛盾、ヘーゲルの社会哲学そのものの自己矛盾、と言わなければならぬ。この矛盾は、ヘーゲルがどれ程次のように強弁するとしても、決して解消されはしないし、むしろ見せかけの解消へと導かざるをえない。「人倫の絶対的理念はなるほど、必然性として分離して存在するその諸契機〔市民社会〕を、自分のなかで絶対的無限性へと内面的に統合してはいない〔↑〕……がしかし、もし個人が人倫の絶対的で無差別的な自然と姿態をただ疎遠なものとしてしか直観せざるをえないとしても〔↑〕、個人はそれを直観し、精神のなかで〔↑〕それとひとつになつてゐるのだ。……〔市民社会の〕實在的意識にとつては恐怖と信頼、並びに服従によつて〔↑〕、あの疎遠なものひとつになるが、觀念的意識にとつては宗教のなかで、共同体の神とそれへの奉仕のなかで〔↑〕完全に統合されるのだ。」(Eberda, 463) 恐怖と服従による習俗が、成員の生命にあふれた連関としての「全員の習俗」である筈はないし、また内面的な直観や神との一体化が、實在的生活の矛盾の解決にとつて代われるはずもないのである。(改めて言うまでもないことながら、我々がここでヘーゲルの自己矛盾というのは、市民社会と政治的共同態の媒介構造という理念と、その具体的編制との矛盾に焦点を合せているのであつて、その理念自体の孕む矛盾を問題にしているのではない。後者の矛盾は、市民社会の諸矛盾を政治的形態によつて解消しようと努力するかぎり、解決できない矛盾として存続するであろう——人倫的共同態は市民社会の否定態として、別の社会形態への要求を含まざるをえないから——が、しかし前者のそれは、市民社会の批判的解剖学の發展とともに、先の理念に忠実に沿つて、という意味では解決されるであろう。)

では、ヘーゲルはこの自己矛盾を自覚していないのであろうか？ 確かに彼の主観的感情としては、先の編制構造は異論ないものであったかもしれない。何しろ『自然法』論文全体を貫く、極端に急進化した市民社会批判が決定的な推進力として作用しているのだから。しかしながら、同時代の彼の他の営為を考えると、彼がその欠陥を自覚しているのは、間違いない事実と思われる。我々が言おうとしているのは、『ドイツ国制』論の諸草稿における近代市民階級の成立史の研究と、『人倫の体系』における近代市民社会の編制構造の、格段に進捗した分析、のことであり、この両契機によって飛躍する彼の社会思想のことである。

(1) フィヒテ、ニートハンマー編集『ドイツ学者協会の哲学誌』(一七九五—一八〇〇年。一七九八年フォルベルクの論文『宗教概念の発展』を直接のきっかけとして所謂無神論論争が始まり、翌年フィヒテはヴァイマル政府によって追放された)は休刊し、一七九九年にはシェリング、シュレーゲル兄弟がイェナ『一般文芸紙』と仲違ひに陥り、翌年シュレーゲル兄弟編集の『アテナウム』(一七九八—一八〇〇年)も休刊となつてきた。Vgl. GW, IV, 533-536. Paul Hocks/Peter Schmidt, *Literarische und politische Zeitschriften 1789—1805*, Metzler V., Stuttgart 1975, S. 107-114, 119-121.

(2) Vgl. Ankündigung des Kritischen Journals, in: GW, IV, 503.

(3) Schelling, System des transcendentalen Idealismus, in: Schellings Werke (hrsg. v.) Manfred Schröter, Beck V., München. 1936ff., Bd. 2, S. 370, 373. (Zur Werke, II, 370-373.)

(4) Schelling, Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, in: Werke, II, 309 F. n.

(5) Vgl. Briefe, I, 22. Schelling, Ideen zu einer Philosophie der Natur, in: Werke, I, 721f.

(6) Schelling, Ideen, 691.

(7) Schelling, System des transcendentalen Idealismus, in: Werke, III, 608.

(8) Vgl. Hans-Jörg Sandkühner, *Freiheit und Wirklichkeit*, Suhrkamp V., Frankfurt a. M. 1938, S. 105f., 125f.

(9) Schelling, System, 532.

- (10) Ebenda, 594, 598, 604, 590.
- (11) Ebenda, 584.
- (12) Schelling, Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, in: Werke, V, 313-315, III, 591. Vgl. Sandkühler, a. a. O., S. 133-136.
- (13) Schelling, System, 596.
- (14) Ebenda, 583.
- (15) Ebenda, 630, 600f., 350. Vgl. Sandkühler, a. a. O., 76f., 115ff.
- (16) Schelling, System, 623.
- (17) Ebenda, 625f. n.
- (18) Schelling, Ideen, 722.
- (19) 一八〇七年一月の往復書簡。シェリングが『改訂フイヒテ理論に対する自然哲学の眞の關係の説明』、テュービンゲン、一八〇六年、を送ったのに対して、ヘーゲル、「とにかく僕こそ、長いこと消息のやりとりを怠けていることを、君に謝らねばならない……」。最近のフイヒテの混合主義との君の論戦……が僕を本當に喜ばせたことは、言うまでもない。……ずっと以前から僕は——もう去年の復活祭から、君に僕の著作『精神現象学』について何か送れたら、と思っていたが——そしてこのことも僕の沈黙が長びいた理由なのだ——、やっと今印刷が終わるのを待っているところで……この復活祭には送れるだろう。君が僕の考えと方法を否認しないなら、僕にはとくに興味あることだ。(Briefe, 130ff.) シェリング、「君の手紙が僕にとってどんな喜びだったか、君に言うこともできない位だ。そして、長い間君と殆ど音信不通だったことがどんなに残念だったか、言い表わすこともできない。僕の反フイヒテの送付によって、君が僕のことを再び思い出してくれるよう望みたいし、きっとそうなると思う。——君が本書の対象について述べていることは、まったく正しい……」(Ebenda, 133)
- (20) この論文は、第二卷第二冊(一八〇二年末発行)と同第三冊(一八〇三年五月六月発行)に掲載されたが、すでに後者の部分を含む第二冊が現存していたのだから、執筆は遅くとも同年秋(九、一〇月?)までと推定される。Vgl. GW, IV, 531f.

(21) Vgl. Dokumente, 273f., 408.

(22) Vgl. Sh. Avineri, Hegel's Theory, pp. 194f.

### 3 ドイツの自由と統一

「ドイツ国民の神聖ローマ帝国」は、一八〇六年を待たずに、すでに事実上崩壊していた。第二次対仏干渉戦争は、一八〇一年二月のリルネヴィルの和平（ライン左岸割譲、右岸の「帝国」領処分による賠償）で終わりを告げ、ナポレオンとフランス大ブルジョワジーの「帝国」解体・再編制・市場確保の戦略は、プロイセンの「帝国」分離・中立化（バーゼルの和約、一八〇二年五月の単独条約）、南独・西独諸国、バイエルン、ヴュルテンベルク、バーデン、ヘッセン等の「帝国」離脱・親仏政権化（一八〇六年『ライン同盟』結成）、そしてオーストリアの孤立化（一八〇三年二月「帝国議員」と条約）、として着々と実行に移されていた。リユネヴィルの和平時、分裂した四つの政治体系、つまりオーストリア、プロイセン、南独弱小国、独自の道を歩むバイエルン、バーデン、ザクセン、からなる「ドイツ帝国」を、ヘーゲルはこう把握する。「戦争の全歴史、北独と南独の分裂……から明瞭なように、ドイツは独立の諸国家へ分割されているだけでなく、諸国家の利害も完全に分裂しており、国家の紐帯が中世のようにゆるいままならば、決して自由な結合など期待できない。」(WZ, I, 362) 独立諸国家の寄せ集めにすぎないドイツは、だから、もはや国家ではなく、その実態を正確に表現しようとするれば、「無政府状態」、現在しない「観念上の国家」、端的に「非国家」と言わなければならない (Eberenda, 461, 505)。それでは、自由な結合としての国家とは何か？ ドイツ国家創出の可能性はあるのか？ あるとしたらどこに？ 否、抑も一休いかなる原因と過程によってドイツは解

体してきたのか？ これらの歴史的かつ実践的な問題意識が、ヘーゲルをドイツ社会・国家史の批判的認識作業へと駆りたてる。それは、ドイツの自由と統一をめざす、具体的なプログラムの模索である。現状変革の情熱は、歴史的かつ批判的な現状認識によって媒介されねばならない。それは、現実に対して徒らに理想と当為を対置するのではなく、現実を、固有の必然性をもって生成してきた現実として認識することをも含意する。だから、「本書の含む諸思想……の目的は、存在するものを理解すること、そうしてより冷静な観察、現実的感覚と言語表現への抑制、その観察を耐え忍ぶこと、を促進することに他ならない。……我々が、存在するものは、必然的に現存するのであって、恣意や偶然によるのではない、と認識するとき、我々は、あるべき現存をも認識しているのだ。」(Ebenda, 463) の立場が認識のための認識という「諦念」に通じるものでないことは、行論に従って分明となる(だからと言って逆に、ヘーゲル自身が、行動し組織する実践家でないこともまた、およそ自明のことである)。

この『ドイツ国制』の歴史的・批判的研究は、一七九九年に着手されていたが、イエナ時代前期、二度集中的に取り組まれた。すなわち、一八〇一年初めから夏にかけて、一八〇二年秋から翌年初めにかけて、正確に言えば、そして今日我々が『ドイツ国制』論としても諸草稿の成立史を考慮して整理すれば、次のようになるであろう。第一段階、一七九九年初めの『前書』、一七九九—一八〇〇年の『第一序言』執筆(第一章第三節参照)。第二段階、一八〇一年初めの前述『前書』改稿、同年二—四月、五—八月にかけての研究、および大部分の初稿執筆(現在するこれら初稿は、きわめて僅かである)、そして『第二序言』執筆。第三段階、一八〇二年一月から翌年初めにかけての研究および清書稿執筆(これが、現存する『国制』論の大部分を構成する。Vgl. GW, VIII, 349-356)。第二・第三段階は、すでに草稿の組成からしても、連続した同一内容をもつものとして一括して検討できるし、しかも第三段

階に照準を合わせて検討できるが、これら両者と第一段階を一括することはできない。我々がこれから見るように、両者の間には内容上の差異と著しい発展・具体化が存在しているし、何よりも『差異』、『自然法』両論文が介在しており、その間にヘーゲルの社会思想は總体として、我々が見たように、固有の問題枠組を定式化し、かつ市民社会批判の急進化を一路推進してきているのだから。この事態との関連ないし対比によって、『ドイツ国制』論がヘーゲルの社会思想の発展過程に占める固有の位置と役割は、はるかに明瞭になるであろう。他ならぬここ第三節で検討されねばならない所以である。

なぜ、いかにして「ドイツ帝国」は解体したのか？フランス共和国の戦争が、その原因なのだろうか？ 違う、それは、すでに事実として存在した独立諸国家への解体状態を、より一層明白な姿で、白日の下にもたらしたにすぎない。三〇年戦争とヴェストファーリアの和約とが直接の原因ではなからうか？ 違う、それらもまた、それまでに進んでいた既成事実を確定し固定化したにすぎない (Vgl. edenda, 462, 546, 499f., 527)。それは、少くとも四つの特殊ドイツ的な、あるいはゲルマン諸民族共通の、原因の錯綜した相互関係の必然的な帰結なのだ (ゲルマン諸民族とは、ドイツ、フランス、スペイン、イギリス、デンマーク、スウェーデン、オランダ、ハンガリー、さらにはポランド、イタリアをも含むものと了解されている。Vgl. edenda, 532)。「一面では、宗教と「市民身分的」陶冶形成の前進とが、他面では、外的な国家的紐帯や内的性格という威力によって統合されていないドイツ人と、いかなる国家原理によっても妨げられない、個々の諸身分の優勢さとが、いかなる国家権力をもドイツ国家に認めないことによつて、ドイツ国家を解体したのである。」(Edenda) 元来ゲルマン諸民族のなかでは、各人が自らの恣意と腕力によつて、公共事と私事を運営する、という意味で、各々が自由人であり、彼らの形成する共同体はしたがって、固定的

でなく流動的な、任意の集會に他ならなかった。そこでは共同体の意志は、原理的にその時々々の構成員の恣意の集會として現われ、各人の意志が原理的に優越していた、つまり集會への参加は任意であった。ドイツ人もその例外ではなかった。というより、彼らこそ今日に至るまで、この原理に頑強に固執し続け、それによってドイツ國家の形成を根本的に妨げているのである。各人の特殊な恣意を絶対化し、共同体の意志を容認しない「ドイツ的自由」、所有の帰屬決定を当事者の腕力の強弱に委ねる「拳骨の權利、眞の無政府狀態」、この「ドイツ的性格の頑強さが、個々の部分がその特殊性を社會のために犠牲にし、いっさいを普遍的なものうちに統合し、最高の國家權力下での共同的で自由な服従のうちに自由を見いだす、というところまで自分を克服しなかつたのだ。」「決して紐帯をつくらぬ、というドイツ國民の本源的性格は、彼らの運命の鉄の必然性を規定した。」(Ebenda, 522, 465f, 517) ヘーゲルが、このドイツ的性格を執拗に強調するのは、決してその理由がないわけではないが(後述)、しかしこれは初発の条件にすぎない。なぜなら、強弱の程度がどれほどあるにせよ、同じ性格をもっていた筈の他のゲルマン諸民族は、例えばフランスやイギリスは、その性格を克服して、今日統一國家として存在しているからである。歴史的発展過程の諸特殊性が解明されねばならない。

平等な自由人の緩かな集團から出発したゲルマン諸民族の次の段階は、ヘーゲルによると、レーエン体制の支配であつた。レーエンを保持する人々は、一方では相互に自由人として關係するが、他方、レーエンの上級所有權者と觀念された帝國ないし國王に対しては、(とくに戰爭遂行)義務を負う家臣、ヴァサールとして關係し、土地緊縛を通じて彼らに從屬する臣民に対しては、君主、領主として關係する。このような二重の支配―從屬關係、政治的かつ社會的な權力構造は、レーエンという土地所有關係に媒介されて、家臣、臣民をも包括しうる帝國觀念を形成していた、

臣民はレーエンに所屬し、そのレーエンは帝國に所屬する、という形で（ここでヘーゲルは、フランク王国に始まる中世初期の社会を念頭に置いているのである）。Vgl. ebenda, 533f., 516)。

だが、このレーエン体制は長くは続かず、本来の封建制へと発展する。その主要な契機が、市民身分の成立・発展と、それに照応する政治的編制の成立である。すなわち、「時代の進展のなかで、諸國家の大群と、商業および營業の富の支配とが形成されてきた。」「習俗と生活様式の変化によって、各々がますます自分の必要と私事に係わるようになり、自由民のうちで数からして不均衝に最も大きい部分、つまり本来の市民身分が、専ら自分の必要と營業に眼を向けざるをえなくなつていった (Ebenda, 517, 532)。かつての臣民身分自身の内部における、また自らの力による商・工業の發展は、レーエン制的土地所有關係を打破し、旧來の身分制を破棄し、一大社會權力としての自由な市民階級を産みだした。この發展は、現在もなお進行しつつあり、社會身分の區別は、とくに貴族と市民の區別は、近代社會において減少しつつある。とりわけイギリスにおける貴族は、すでに本質的に市民的となつてゐる（だからといって、今日身分別が完全に解消されたわけではなく、社會諸身分としてはあくまでも、貴族、市民、農民の三身分が區別されるのだが。Vgl. ebenda, 534f., 475)。この社會關係の変化（これもまたゲルマン諸民族に共通する發展過程だが）によって、政治的編制も必然的に變化せざるをえなかつた。旧來の國家がひとり國王と家臣の独占物だつたとすれば、本來の封建制においては、國家はすべての社會身分に開放されざるをえなかつた。どのような形態でか？君主制下の身分制議會として。一方では、私的營業に専念する市民身分が抬頭し、他方では、國家規模が増大し、諸國家間の關係が複雑に錯綜するにしたがつて、「國事が各個人にとつて一層疎遠になつたとき、國事の配慮はますます凝縮してひとつの中心点、つまり君主と身分制議會のうちにある中心点に集中した。……君主は國家權力の中心

点であり、法律にしたがつて強制を必要とするものすべてが、そこに由来する。したがって、立法権は君主の手中にあり、身分制議會〔諸身分〕は立法に関与し、権力を維持する手段を提供する。」(Ebenda, 533) 市民身分の成立は、確かに依然として、何よりもまず政治的共同體の存立を危うくする遠心力として作用するのだが、しかし、そうだからこそ逆に、第三身分の政治的代表として立法権に積極的に関与し、政治的關係を自ら間接的に担う、という求心力としても作用するのである。この意味で、「あらゆる近代國家の存立の基盤をなす」、この「代議制度は、市民身分の發生とともに前進的に自己形成する封建制の本質に、きわめて深く織りこまれており」、封建制下の國民國家形成に、むしろ積極的な役割を果たした (Vgl. ebenda, 536f., 516f.)。

他ならぬこのレーエン制から封建制への移行期に、ゲルマン諸民族が各々統一國家として成立する時期に、ドイツは正反對の道を歩んだ。なぜか？ 第一に、この分岐点でもまた、「ドイツ的自由」の根本的性格が表面化し、レーエン制的な諸領主、臣民諸身分、とくに市民身分は、私的所有權の拡大に専念し、その結果、諸身分は各々独立した社會權力として、バラバラに各自の權益の増大を図ることになったからである (Vgl. ebenda, 537, 525)。しかし第二に、この事態を尖鋭化させたのは、宗教の分裂とその政治への介入であった。とくにプロテスタント派とカトリック派への分裂は、諸君主の宗派がその地の住民の宗派となり、しかも社会的・政治的諸關係(典型的には、所有權の帰属、婚姻の形態、政治權力の正当化)を規定するようになったため、政治的分裂を促進する結果となった。その表現が、ドイツに固有な、度重なる宗教戦争の歴史なのである。「宗教は、自分自身の〔諸宗派への〕分裂によって、國家から分離するどころか、この分裂を國家のなかに持ちこみ、國家を廢絶するのに最も貢獻し、宗教が諸國家法の条件となる程に、自分を國制のなかに編みこんだのだ。」(Ebenda, 518, Vgl. 597ff., 520)

このような主要な四つの複合的原因の相互作用の帰結が、ポーランドやイタリアと同様、「解体されたドイツ国家」なのである。

ところで、これまで我々は、『ドイツ国制』の現状と歴史に関するヘーゲルの説明を「無批判的に」辿ってきたわけであるが、なかでも、抑も国家とは何であるのか、ドイツ人の下に何を理解するか、については、いささかの注釈もしてこなかった。しかし今や、ドイツ国家再生の展望と可能性を検討するにあたって、右の二点を論じておく必要がある。勿論それらは、彼自身の研究の過程でも脳裏に去来し、かつ次第に焦点の合ってきた具体像であるのだが。

「ある人間集団が国家と称しうるのは、彼らが自らの所有物の総体を共同で「共同体として！」防衛するために結合している場合だけである」、「共同的防衛のためのこの結合は……防衛の努力もせず所有物を敵に引き渡すような結合であってはならず、現実の防衛がなされねばならぬ。この現実的防衛のため制度が国家権力である。」(Edwards, *ibid.*) 最も本質的な、したがって抽象的な国家の概念規定は、人間の共同体としての結合そのもの、市民社会の結合とは異質の、共同体としての統一した意思を形成し、各人がそれに自由に服従するような結合、である。しかもその目的は、構成員の個々の所有物を維持し防衛することなく、それらの総体を、したがって、それらを可能とする構成員の結合諸関係(政治的、社会的等々)そのものを、防衛することにある。この規定は、我々がすでに見た政治的關係としての人倫的共同態の規定と、基本的に同じではなからうか？なるほどヘーゲルは、ここでこの規定自体をとくに強調してはいないし(そしてそれには勿論理由がある！)、また当の結合の具体的組織形態は、先の両論文のそれと著しい対比をなすことになるであろうが、しかし、共同体的結合という点において一貫しているのである(我々がこの点を予め確認するのは、ヘーゲルの社会思想の総体的な発展過程を正確に理解するためであるが、同時

に、『ドイツ国制』論と両論文の國家概念の質的差異の側面のみが広々にして強調されるからでもある。

この結合の実存形態が國家權力である。だから逆に權力という具体的な姿をとらなければ、國家は存在できない。まさにこの点が、現在のドイツ国制の最大の問題なのである。つまり、現実的な國家權力が存在せず、したがって現実的防衛が不可能であり、だからドイツ國家は存在せず、ただ理論として、觀念上の國家が、これは決して國家などではないのだが、存在するにすぎない (Vgl. ebenda, 473, 505)。それでは、國家權力の下に何が理解されねばならないか？ 第一に、普遍的に妥当すべき國家法を制定する立法權 (ドイツのように、雑多な私法の寄せ集めが政治的關係を律すべきではなく、まず「共同の權力」による統一的な諸法律が制定されているのでなければならぬ。Vgl. ebenda, 506, 538)、第二に、その國家法を内外に向かつて (外國と国内の特殊的私法を固執する傾向とに對して)、現実に貫徹するための行政權 (外交權を含む) と軍事力 (共同の武力としての國家權力、これこそヘーゲルが最も頻繁に強調するものである。「帝國軍隊」が不統一であることが、ドイツ分裂の明白な証であり、かつ必要以上に分裂を促進した根拠のひとつなのだから。Vgl. ebenda, 486ff. しかしながら、このことによつて彼は、國家權力を武力に決して解消してはいない。それは國家の本質的な、ひとつの權力であり、しかもそれ自体が目的なのではなく、共同的結合としての國家の保持、その意思としての法律の貫徹が目的なのである。所有の安全への要求に起因する「個人の自然的で遠心的な傾向に對して、國家は、自分を維持するのに充分な權力をもたねばならない……。個人の權力が、國家に反抗できる程強大になり、したがつて國家の敵となる可能性がある場合には、個人の權力に對して、外敵に對すると同一の權力が必要となる……。防衛という普遍的な目的のための國家權力の一体性が、國家の本質的なものなのだ。」 (Ebenda, 584ff.) 個人の權力云々については、すぐに閑説する)、そして第三に、これら行政權と軍

事力を維持するための財政ないし徴税権（現代のドイツでは、レーエン制下における同様、税金を各々の家臣、領主が直接徴収する制度が依然として存続しており、「ドイツ帝国」の税としては、直接には各領主が負担する「帝國國庫税」しかなく、しかもその納入はきわめて悪い。しかしながら、ヨーロッパ諸國家の歴史からしても、すべての國家成員による統一的國家權力の保持という原理的要請からしても、財政は「權力の本質的部分」、「國家の本質に屬する權力の一種」なのである。Vgl. ebenda. 491., 496. 572). すでに明らかなように、これら國家諸權力は同等の比重をもっているのではなく、はっきりした序列をもっている。すなわち、立法権の下に他の諸權力は從屬している。

「國家の本質に從つて中心點の管理の下に立ち、最高權力（君主と身分制議會）のなかに統合されていなければならぬ諸權力とは、兵力、外國諸權力との關係、これらに関連した財政の部分等々である——〔ドイツでは〕これらすべてが法的な最高權力の下にない。」(Ebenda, 456f. F. n. Vgl. 469)

それでは、この最高權力はどのように組織され、かつどのような機能をもたねばならないか？ ここで初めてヘーゲルは、貴族制でもなく（これは当初から、最も忌避すべき組織形態であつた。第一章第一節）、また勿論民主制でもなく、他ならぬ君主制を承認する。つまり、個別的人格としての君主が國家權力の体现者であり、國家諸權力は彼の名において行使され、このかぎりで立法権も「彼の手中に」ある。しかしこの君主主權は、ヘロドトス以来の伝統的な、一者の支配（少數者および多數者の支配に対比された）という意味での君主制ではなく、身分制議會の協働を必須要件とする君主制である。「ドイツから全ヨーロッパにひろがった本源的ドイツ國家の原理とは、君主制の原理、すなわち、普遍的國事遂行のために元首の下に立ち、代議士を通じて民衆が協働する國家權力であつた。」(Ebd., 575) 確かにヘーゲル自身の理解に照らせば、ドイツ本來の國家原理としての君主制という規定は、それ自体矛盾

盾しているのだが（というのは、代議制はゲルマン諸民族共通のものだったはずであり、しかもドイツの原理とは非国家であって、元々フランスの原理こそが君主制なのだから。Vgl. Ebenda, 348f.）、歴史的に見れば、決して誤りとは言えない。例えば、一八二〇年のウィーン最終議定書、第五七項、「すべての国家権力は、国定の元首のなかに統合される」、という規定は、とくにゲンツやシュタールの解釈を通じて、英・仏の原理としての議会主権から区別され、それと対立した原理、つまりドイツの原理としての君主制原理、の表現と解される。この場合にも身分制議会は、君主制原理のうちに採用されるものと想定されている。しかしながら、ヘーゲルの君主制の理念そのものを、その歴史の起源の問題に還元することは、勿論許されない。彼の君主制を特徴づけるのは、第一に、君主個人と国家権力を原理的に区別するだけでなく（少くとも理論的には、フリードリヒ二世の所謂啓蒙絶対主義国家も、これを認める！）、前者の権限を徹底的に形骸化すること（絶対的に妥当するのは、法の支配だけであり、また君主個人の権力の基盤をなす私的な領地の所有は許されない。Vgl. ebenda, 353, 496）、このことの当然の帰結として第二に、課税承認権を含む立法権のなかで身分制議会が事実上立法府として機能し、しかも財産評価による政治的権利の制限を認めず、市民全員が平等に代議士を選出すること、である。この第二の点は、多少の注釈を必要としよう。確かに立法権は、たとえ形式的であるうとも、君主の「手中に」あるし、また国家権力の中心としての政府（執行権！）という表現もあるし、何よりもまずヘーゲルは、国家権力の組織形態や機能の如何は問題ではなく、とにかく統一的な国家権力が存在すること自体が必要である、としばしば強調している。「ひとつの集団が国家を形成するためには、彼らが共同の武力と国家権力を形成することが必要である。しかし、ここから流れる、結合の特殊な作用と側面が現存する様態、特殊な体制は、ある集団がひとつの権力を形成することにとっては、どうでもよい。」(Ebenda,

(5) 特殊の体制とは、立法権をはじめ国家諸権力の組織形態、社会の身分編制のあり方、諸身分間の市民的権利や租税の不平等、そして立法権に対する市民の関与の有無とその形態等々であり、これらはすべて「偶然的な」要件、というわけである (Vgl. ebenda, 474-479, 482, 583)。ドイツ再生にとっては、どのようなものであれませんが、統一的な国家権力自体の組織化が肝心の点である、というヘーゲルの現状認識と心情を考慮すれば、これらの発言は、我々にとっても決して理解できないというわけではない。しかしながら第一に、引用からも明らかなように、ここで眼目は、国家結合自体の重要性を強調することであり、この結合そのものの「必然性」と対比されるかぎりにおいて、結合の様式は相対的に「偶然的」と規定されるのであって、絶対的に、それ自体として偶然的ないしどうでもよい事柄なのではない。第二に、ヘーゲル自身が、『ドイツ国制』の現状と未来を総括する地点で、身分制議會の機能について積極的にこう規定している。「政府が法律にしたがって行動する保証、普遍的なことに関連する最重要の事柄に対する普遍的意志の協働、これら兩者を国民は、彼らを代表する……団体の組織〔身分制議會〕のなかにもっている。このような代表的団体なしには、いかなる自由もはや考えられない。」(Ebenda, 572) これは、プロイセン各州のラント議會、そして「ドイツ帝国」議會が、立法活動と法律に基づく政府の監視、なかならず課税諾否権の行使、これらによって実現される、国民の普遍的意志の協働という主要な機能を必ずしも果していない現実に対比して、ヘーゲルの要求として引きだされたものであり、彼が一再ならず繰り返す規定である (Vgl. ebenda, 579f., 534, 455)。また市民の平等な参加に関しても、彼が市民的権利の不平等だけでなく、政治的権利の不平等をも想定している表現は確かに存在するが (Vgl. ebenda, 475)、それも国家結合の絶対的要請と対比してのことであって、さらに、身分制議會であるが故に不可避となる、貴族および僧職階級と第三身分の区別された参加の形態(両者は別々

の団体を形成する！）は確かに伝統的な身分別原理にたっており、そのかぎりでは、国家成員全員の政治的権利の實質的な平等とは言えないが、それでも原理的には各人は、身分所屬の如何を問わず、平等に関与するのであり、かつとくに市民身分に関しては、貧富の別なく平等でなければならない (Vgl. ebenda, 536f. F. n. 533)。

このような君主制の構成を見ると、誰もが次のような疑問を抱くであろう。なぜ彼は、身分制議会が事実上の立法府であるにもかかわらず、君主権の形態的な至高性に固執するのか？ 逆に、なぜ身分制議会は、君主権の存在にもかかわらず、それと協働する国民の普遍的意志の発現と語られるのか？ この問いに答えるには、国家権力と社会的諸制度との関係、市民社会の歴史的性格がどう把握されているか、をまず問うてみなければならない。なぜなら、否定的かつ肯定的という、二重の相矛盾する原理が結合した社会形態としての市民社会、この把握、すでに『差異』論文で抽象的な定式へともたさらはしたが、しかし具体的な展開のなかで、とくに『自然法』論文で事実上否定されてしまったこの把握が、先の構成の究極的根拠であり、かつ『ドイツ国制』論を特徴づける、ひとつの重要な要因なのだから。

私的所有と營業の自由が、私人の権力としてそれ自体否定的な本性をもち、国家的結合に疎遠で、それを解体する遠心力として作用するかぎり、すでに市民身分成立史の所で述べたように、市民社会の本性もまた否定的なのであり、この把握は繰り返すまでもなく、ヘーゲルの社会哲学を終始一貫根本的に規定している。だから、それに対して国家権力は、究極的には敵対的に関係しなければならぬ。「国家の法は、存立しうるためには必然的に、私的法がその完全な帰結に至るのを許容することはできなう。」(Ebenda, 538. Vgl. 538f., 556) しかしここで、私的法そのものでなく、その完全な帰結、つまり国家的結合の解体、に対して敵対的な国家権力、という限定された規定に我々は注目

しなければならぬ。すなわち、私人の権力、したがって市民社会は、ただたんに否定的なだけではなく、その完全な帰結に至らないかぎり「許容」されるのであって、その相対的に肯定的な性格が同時に承認されるのである。いかなる意味で肯定的なのか？ この問いとその回答は、ヘーゲルのこれまでの思索のなかで、質的に新しい段階を予示するものである。なぜなら、『差異』論文での市民社会の承認は、むしろ必然的な運命という意味での承認であり、市民社会自体が同時に肯定的本性をもつという意味でのそれは弱かったし、ましてやそれ以前の政治的市民社会の承認とも異なっているからである。第一に、市民社会の形成、発展は、国家権力と区別された市民身分の行為によってもたらされた、という意味で歴史的に承認されねばならない。「国家の社会的諸制度の大部分は、各々の特定の欲求の分野のためになされる、市民の自由な行為によってつくられてきたのであり、これら諸制度の存続と生命は、最高の国家権力のいかなる猜疑や不安によっても妨げられない自由によって維持されている。」(Ebinda, 491)だが、市民社会を形成する自由とは何であったのか？ 私的所有と営業の自由、法的権利の平等と自由、つまり「私人の権力」の自由、であった。今や、この自由自体がそのものとして肯定的に評価される。そしてこの点こそ、ここで最も注目に値する認識であり、したがって、否定的でありながらも、しかし肯定的本性をもつ市民社会、という把握に導く第二の理由である。歴史的な承認もまた、この謂わば原理的な承認によって支えられている。「国家権力としての中心点、つまり政府は、権力を組織し維持するという自らの使命、「したがって」対内外の安全、にとつて必要でないことを市民の自由に委ねるべきであり、そのような事柄について市民の自由な行為を許し擁護すること程、たとえ効用を少しも考慮しないとしても、神聖なことはない。というのは、この自由は、それ自体として神聖なのだから。」(Ebinda, 482, Vgl. 480) この所謂市民的自由(政治的自由に対比された!)の神聖さ、という認識への転換は、何

に起因するのか？それもまた、市民社会成立過程の研究を通じて獲得された、古典古代世界と近代社会が立脚する基本原理の質的差異、の認識にある。すなわち、前者の共和制は、繰り返すまでもなく、普遍性の原理（政治的共同體の成員として初めて成立する政治的市民！）に基づいているのだが、それは再興不可能になる程に決定的に没落し去っただけでなく（この認識は、すでにフランクフルト時代以来のものである。第一章第三節参照）、その没落と裏腹に登場した近代の個性ないし特殊性の原理は、諸個人の主観的意志ないし恣意として、すべての社会的諸関係を主体的に媒介し、相対的な普遍性の原理（市民社会を貫く相互的依存関係と法的関係）を自らのうちに体现しうる原理でもある。近代の主体性とは、旧来の諸共同體からの、諸個人の自律的思惟と行為に向かった解放の主要な契機であって、だからそれ自体として価値を有し、「神聖」なのである（Vgl. 533, 491f.）。確かに我々は、この認識がここで完全に表現されている、とは断言できないが、しかしヨーロッパ古代国家と対比して、市民と市民社会の「自治」がもたらす効用を論じる個所ではとくに、まごうかたなく続みとれるであろう。都市や村落共同体における自治的な行政・司法・財政制度等々を考量してみると、第一に国家経費の節減、「第二に、「市民の」悟性と卓越さ〔の形成〕……第三に、最高の国家権力にとっては偶然的な部門であるかぎりで、普遍的な事柄に自らの意志で関与することから生じる、生命力、「自己」充足の精神、自由で「独立」自尊の自己感情、を期待できる。」（Eberstadt, 482）

このような市民的自由の再評価故に、自治的な社会諸制度に媒介された、市民の政治的能力もまた再評価されることになる。勿論ヘーゲルは、我々が見たように、市民的自由を手放しで全面的に肯定するわけではなく、その二重の性格を弁別するのだから、市民の政治的自由もまた、完全に肯定されるわけではなく、前者から後者への転化のためには、できるだけ広範開の自治制度の確立と、それを通じた「陶冶形成」が要求されるし、とりわけ究極的には、君

主という形態での、国家的結合の実存が要求される（この後者の要請は、市民的自由の遠心力に対して、現実的な効力として作用しなければならぬ求心力の象徴、と想定されるわけである）。しかしながら、この転化の基礎には「私人」としての市民が同時に、政治的共同態を形成する可能性をもった「国家市民」でもある、という把握があることを看過してはならない。だからこそ、君主権の存在にもかかわらず、身分制議會が立法権のなかで優勢な位置を占めるのであり、翻って、国家権力の作用の比重低下に反比例して、市民の自治的諸制度が拡張するのである。したがってここでは、普通理解される国家市民制とは異なり、市民の政治的能力は、一方では身分制議會として、他方では自治的諸機関として具体化し、二重の形態で市民社会と政治的共同態を媒介する、と想定されるわけである、そのような媒介が現実成立しうるか否かは別にして（後者のなかでは後年、とくに職業団体が最重要の媒介機関として登場することになる！）。その対極に位置するのが、一方では国家権力を欠いた無政府状態であり、他方では、最高権力が、それがフランス共和国の公安委員会の権力であろうと、あるいはプロイセンの君主権であろうと、社会生活の隅々までをも規制し統轄する、位階制的に組織された国家、である。というのは、前者は論外としても、後者の場合、市民の自由裁量が働く余地がなくなってしまうから（Vgl. ebenda, 429, 483f.）。

ここまで進んでくれば、『ドイツ国制』の市民社会把握と『自然法』のそれとの差異が明瞭になるだけでなく、両者の関連もまた明らかである。我々は先程評価の転換と書いたのだが、両者が時間的に先後関係にありながら、他面ほぼ並行してもいることを考慮に入れると、その事態は次のように総括できよう。ヘーゲルが『差異』論文で定式化した、市民社会と人倫的共同態の同一性の原理、に含まれる両契機、すなわち同一性と非同一次性は、一方では市民社会の構造と運動の分析を通じて、その否定的性格の洞察と強調へと進み、したがって逆に、それを否定する契機と

しての同一性の強調に向かったのであり（『自然法』）、他方では市民社会の歴史的成立過程の研究を通じて、その肯定的性格の認識と強調への道を辿り、したがって非同一性の強調に向かったのである（『国制』）。勿論、同一性と非同一性の同一性という基底的な問題枠組は、決して変動しなかったし、これらからもヘーゲルの思惟を規定し続けるであろうが、しかしその内部で両極間の揺れ、ないし力点移動が確かに出来し、その結果として、否定的かつ肯定的市民社会という像が、新たな相貌の下に登場してくる。すなわち、今や、古代世界没落後の封建制の下で成長し、近代世界の支配的社會關係として君臨する市民社会は、市民諸個人の主体的自由の原理、個性の原理を、近代社会において初めて全面開花しえた、固有の歴史的形態として、しかも、政治的共同態形成の可能性を胚胎した原理として、歴史的に産み出したことよって、積極的に承認されるだけでなく、同時に新たな作業課題をヘーゲルに提供し、その解決を彼に強要する。個別性原理に立脚する市民社会は、なぜ（形態的根拠）、いかにして（形態的根拠の存立構造、ないし展開過程の論理的構造）、普遍性原理に立脚すべき政治的共同態を可能としうる諸前提・諸力を、潛勢力を形成できるのであるのか？ 同じ事だが、市民社会から政治的共同態への媒介が可能であるとすれば、市民社会自体が、ある特殊な存立構造をもった共同態としてすでに存在している筈であるが、それはどのように根拠づけられているのか？一言で言えば、市民社会の論理的基礎づけとその存立構造の批判的解剖、これがその作業課題である。それは、個別性原理を承認したうえで、その批判的基礎づけを試みようとする点で、ヘーゲルの社会哲学を質的に新しい局面へともたらし、彼のイェナ後期時代の主題となる。我々がすぐに見るように（第三章第一節）、この主題追究のために彼は、一方では、個別的かつ社会的な労働過程の具体的素材と分析を提供するスキスの『諸国民の富』研究に取り組み、他方では、その研究が、ナポレオン支配下のフランス・ブルジョワジーによる、ドイツの『市

民社会」化の進行と相俟って、独市民社会と英・仏市民社会との質的相違を彼に認識させ（これによって私的所有制の連続的かつ量的拡大としての市民社会の成立、この『ドイツ国制』段階の認識は否定される！）、かつ先の主題の「正しさ」を彼に確信させ、その体系的展開へと彼を導いていく。所謂『人倫の体系』が、その最初の成果である。

が、我々は少しばかり先を急ぎすぎたようだ。あの人倫的共同態の理念は、ドイツの現状に即して、具体的にいかなる要求として掲げられるのか？ その実現のプロセスとその担い手はいかなるもので、誰なのか？ これらの問いへの回答がまだ残っていた。「ドイツ帝国の存立が可能なのはただ、ひとつの国家権力が組織され、ドイツ民族が再び皇帝および帝国との関連に至る場合だけ、であろう。前者は、ドイツのすべての軍隊がひとつの軍隊へと融合されることによって、実現されよう。」後者に関しては「諸ラントが直接諸君主に対して認可し、間接的にのみ皇帝と帝国に關係する貨幣〔租税〕を、今や〔ドイツ帝国議會を通じて〕直接皇帝と帝国に与えることは、總体的な変革である。」(Ebenda, 577ff.) ひとつの国家権力の組織、それは、皇帝の至高権の下に立ち、統一した帝國議會(ラント議會でなく!)の協働に支えられた立法権、その下で活動する統一した軍勢力と財政力の組織であり、それ以外の諸要素は偶然的な要件にすぎない。そして引用からも明らかのように、ドイツ帝国とは、プロイセン・オーストリアも含んでおり、そのかぎりでは後年の所謂大ドイツ主義の要求と合致している。それでは、この要求を誰が一体実現するのか？ この自問するとき、先の要求が実際には砂上の楼閣にすぎない、ことが白日の下に晒される。第一に、ヘーゲルは「ドイツ帝国」の両雄、オーストリアとプロイセンを、とくに後者を、ドイツ国民の自由(身分制議會と社会的自治諸制度!)を圧殺するに違いない危険な覇権主義国家、と捉え、両者の主導権を厳しく拒絶する (Vgl. ebenda, 571, 562)。だからたとえ、皇帝やドイツ帝国と語られるとしても、それは決して、現在の「神聖ローマ帝

「国」とその皇帝フランツ二世を意味しはしない。勿論爾余の中小諸国家でもないことは、我々がすでに見た、その弱い権力に対するヘーゲルの低い評価から明らかであろう。第二にそれでは、そのような現在の国家の枠を越えたドイツ国民ないし市民は、担い手になりえないだろうか？ 彼らは、市民社会の息子たちとして、理論的には、その政治的能力を函養してきているのではなかった？ 否、である。なぜなら、彼らはむしろ、我意に固執するドイツ民族の息子たちなのだ (Vgl. ebenda, 465f., 580)。この論理は、我々の眼から見るとおかしいのだが（というのは、市民社会の歴史が、市民の自治能力を半面では陶冶してきた筈だったから）、そうなる事情は理解できる。つまり市民精神に対する所謂ドイツ的性格の優越性の強調によって、ヘーゲルは、ドイツ市民社会の英・仏市民社会に対する後進性（三者は同列に論じられていた！）を事実上容認しているのだ。この矛盾をヘーゲルはすぐに意識するであろう。

いずれにせよ、ドイツのうちに答はない。となるとそれでは第三に、ナポレオン支配下のフランス共和制はどうか？ 市民社会の自律性を許容しないフランスというヘーゲルの批判を我々はすでに知っているが、さらに次の二点を付け加えることができる。まず、イタリアの陥った分裂状態が諸外国の介入・支配によってもたらされたこと、それに国家的結合の至高性を対置したマキャヴエリの道こそ唯一の出口であったこと、との対比でドイツの変革を語るとき、ヘーゲルは原理的に外国（軍）による「解放」に反対であり、自力更生の道に固執している (Vgl. ebenda, 584ff.)。さらに、この時ヘーゲルはまだ、ナポレオンの「信奉者」ではない。我々はイェナ前期のいかなる論文・手紙のなかにもその資料を見いだすことがないだけでなく、彼がそうなるには二つの前提、イェナ後期にはじめて満たされる前提、つまりフランスによるドイツ「市民社会」化の進行と、ドイツと英・仏市民社会の質的差異の認識・そのうえで後者の積極的承認、という彼の思惟の発展、が必要であり、その時初めて、近代市民社会の展開を促進すると同時

に、それを究極的には支配できる国家権力をも要求する、そのような理念の具体的体现者としてのナポレオンとその承認が登場するのである(第三章第一節参照)。しばしば引証される次の文も、ナポレオンを意味しない。「ドイツ民族という……大衆は、ある征服者の権力によってひとつの集団へと集合させられ、自らをドイツに帰属すると見るよう強制されねばならぬのであらう。」(Eberda, 580) というのは、これは、変革主体を遂に発見できなかつたヘーゲルが、絶望の果に描く、期待されるテセウス像だからであり、したがってきわめて抽象的な要請にとどまるからである。「ドイツ国制」の最後の言葉は、こうである。国家の「概念と必然性の洞察とは、行為そのものに働きかけるにははるかに弱すぎるのだ。概念と洞察が、自分にとっていくら信用できぬものを伴っているから、それは権力によって正当化されねばならないのであり、その後で人間はそれに従うのだ。」(Eberda, 581) ここでヘーゲルは、理念を欠いた権力による現状「変革」とその事後承認を推賞しているのではないし(というのは、その立場こそ彼が最も忌み嫌う、現状追隨の思想に他ならないから)、況んや理論と思想が孕む批判と変革の力を否認しているのではない。我々が度々繰り返してきたように、一九世紀初頭のドイツの状況下、という局面においては、あの理念を実際に担い実現すべき具体的な力(主体)の欠如という事実認識が、彼の展望を閉ざし、その反面に、一見権力主義を思わせるような、軍事力と超越的個人の権力との強調が登場してくるのである。したがってヘーゲルは、彼の提唱するドイツの自由と統一のプログラムそのものには疑念をさしはさまない。そのプログラムは正当であるにもかかわらず、ただ担い手がいないだけなのである。

だが翻って考えてみると、主体なき変革の理念とは砂上の楼閣に他ならないだけでなく、抑もその理念自体に暇疵があるのではないだろうか？