

「愛国心」の源泉と「君主」の威厳：ヘーゲル『法の哲学』における「国家」論によせて

OHASHI, Motoi / 大橋, 基

(出版者 / Publisher)

法政大学文学部

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

Bulletin of the Faculty of Letters, Hosei University / 法政大学文学部紀要

(巻 / Volume)

72

(開始ページ / Start Page)

31

(終了ページ / End Page)

45

(発行年 / Year)

2016-03-30

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00012757>

「愛国心」の源泉と「君主」の威厳

— ヘーゲル『法の哲学』における「国家」論によせて —

大橋 基

はじめに

「国家は、実体的意志の現実性であり、この現実性を、国家的普遍性にまで高められた特殊な自己意識のうちにもつから、即かつ対自的に理性的なものである。この実体的統一は絶対不動の自己目的である。自由がこの目的においてその最高の権利を獲得し、この究極目的が個人に対して最高の権利をもつがゆえに、個人人の最高の義務は国家の成員であることである」。(§ 258)

ヘーゲルは、『法の哲学 要綱』(以下、『法哲学』と略記)において、「国家」を「自由」の理念の最高形態であると謳っている。しかし、そこで彼が描いた「国家」像は、われわれに古色蒼然とした印象を与える。確かに、それは為政者の恣意を許さない立憲体制をとり、その組織構成も特定の公的機関への権力集中を妨げる三権分立を採用してはいるが、その三権のなかに「世襲君主」という伝統的権威を保持して、「民衆の政治参加」に基づく主権在民という「デモクラシー」の近代的理念を軽視しているように見えるからである⁽¹⁾。つまり、ヘーゲルの「国家」論は、そのなかに「市民社会」という近代的な経済体系を個人人の権利行使の場として組み込んではいても、政治的な面では、出自に基づく身分制下での御恩と奉公という封建時代の主従関係を継続させているのではないか、という懸念が生じるわけである。もっと踏み込んで言えば、ヘーゲルの「国家」構想で

は、個人人の意志と能力に応じて就任の可否が決められる職業上の身分とはいえ、官僚・軍人・学者といった「公的身分」が提案した法律や政策を追認すること以外「市民」には何も期待されておらず (§ 301)、暗黙裡に「君主」への忠誠心を政治的な統合原理としてすべり込ませ、政治体が無条件に肯定されるように仕向けているのではないか、しかも、それは、プロイセンの君主制を正当化する企てではなかったのか、という懸念である⁽²⁾。

これに対して、ヘーゲル擁護の論陣を振り返ったとき目に入るのは、当然のことながら、「君主権 (fürstliche Gewalt)」論の政治学的特徴を引き出し、それを当時の社会状況のなかで意義づけるといふ試みである。たとえば、S・アヴィネリは「君主政体の伝統的な形式は保持しつつも、ヘーゲルは王権を自己規定の象徴に変えることによって、君主そのひとからどんな実質的な権力も奪い去るのである」と述べる⁽³⁾。言わばヘーゲルの意図は、封建制の換骨奪胎にあり、王政復古の唱導ではなかった、ということである。また、滝口清栄は、フランス革命後の西洋諸国の政情を比較して、当時の激動する社会状況を国家の前提に置いた場合、諸身分の協議による共和制や国民一般の合意による民主制といった政体はきわめて不安定であり、一旦、立憲君主制という安定的な政治形態をとった上で、緩やかに自由主義的な改革を推し進めた方が近代化の現実策であったと主張する⁽⁴⁾。なるほど、これらの評価は、ヘーゲル自身が『法哲学』の注解や講義において自説と政情の関係について頻繁に言及していることから、ある

程度の説得力をもつ。しかし、忘れてならないのは、同著において、そうした現実政治への対処が「国家」の存在理由やその諸権力の目的として援用されることは一切なかった、という点である。ヘーゲルは、どれほど政治的に鋭敏であろうと、決して時宜的な政治理論家ではなかった。それゆえ、上述のような評価の仕方は、少なくとも原理的には、『法哲学』の「国家」論を肯定する試みとして不十分なのである。

では、ヘーゲルの「立憲君主制」論の真価を把握しうる視座はどのようなものだろうか。その手掛かりは、「君主権」論が「理性国家」の組織構造の構成要素として提示されている点にある。論点を先取りして言えば、ここでの「理性国家」とは、一般市民の社会生活に対置される公権力の組織体ではなく、直接的には公務に関与しない「市民 (Bürger)」が政治体から与えられた「国民 (Volk)」としての義務を「愛国心」をもって受容することで成立する統一態、すなわち「市民社会」との対立を止揚した全体性のことである。つまり、ヘーゲルの「国家」論は、「愛国心」という情動を具えた「市民」がそこに還帰しうるための条件を満たすものとして提示されているのである⁽⁵⁾。したがって、『法哲学』の「立憲君主制」論は、以下の三つの段階を踏んで、読み解かれなければならない。まず、ヘーゲルが「国家」論の前提に置いている「愛国心」の概念内容を確認する。次に、そうした「愛国心」の対象となりうる「国制 (Verfassung)」、すなわち憲法に基づく政治組織の条件を、彼独自の権力分立論から析出する。そして、この政治組織の一分枝であるという制限の枠内で「君主」に与えられる諸規定、とりわけ、その「威厳 (Majestät)」の根拠を追究する。その結果、明らかになるのは、ヘーゲルが「立憲君主制」論を、「市民社会」における「教養形成」を通してのみ成立しうる「国民の自己意識」という近代的原理に貫かれたものとして構想しようとしていたことである。

1 「市民」が抱く「愛国心」の萌芽

本章の課題は、ヘーゲルが「国家」論で想定している自由意志の根本規定である「愛国心」の内容を明らかにすることである。しかし、「愛国心 (Patriotismus)」という概念は、それがギリシア語の「故郷」を語源とし、「郷土愛」に近い語感をもつにもかかわらず、きわめて扱いづらいものである。なぜなら、近代化の進行とともに「くに」という観念は、個々人の故郷という境域を越えて、政治的な行政区域という大規模な枠組みをもって定義されるようになり、それに応じて、愛着の対象も、自分や親族が住む地域コミュニティから、風土や文化、国家元首や政治体制、民族や人種へと分散・拡張されていったため、過去の多くの為政者が、政治的な意志統一に利用すべく、それらの曖昧で雑多な愛着を「愛国心」という概念のなかに恣意的に取りまとめてきたからである⁽⁶⁾。そうした歴史的背景を背負う「愛国心」を、たとえば民族主義も帝国主義も明瞭には経験していないヘーゲルが持ち出したものだとしても、正面切って検討しようとするのは、いささか居心地のわるい思いを引き起こす。そして、その理由の一端は、ヘーゲルが「愛国心の秘密」と称して、「市民社会」に属する人々をして「国家」に対する「信頼と服従の感情」を抱かせるのは、彼らの生活を安寧に保ち、商業活動を保護して、私的幸福を実感させることにあるかのように記し、為政者への盲目的な支持を常態化するために「市民」を手なづけておく「統治のテクノロジー」を推奨しているという誤解を与えてしまった点にもある (§ 289 A.)。こうしたヘーゲル自身の不用意な説明のせいもあって、『法哲学』の「愛国心」は依然として不明瞭な概念にとどまっているのである。

では、われわれは、どのような観点から彼の言う「愛国心」に接近すべきなのか。それは、すでに述べたように、自由意志が「国家」に還帰しうるものとなっている、その心的状態を把握することに他ならない。ところが、それは容易なことでは

はない。確かに、ヘーゲルは「愛国心」に関して、「国家において存立している諸制度のはたらきの成果」として「国家の成員」の内面で「習慣になった意欲」、すなわち「私の実体的で特殊な利害が（ここでは国家という）他者の利害と目的のうちに、すなわち個別者としての私に対するこの他者の関係のうちに含まれ維持されている」という確信に基づく「信頼（Vertrauen）」である、と述べてはいる（§268）⁽⁷⁾。しかし、ヘーゲルの「国家」論は、「自由」という理念の自己展開を見守るという視座から、当の「自由」が獲得した「客観的精神」の諸形態として、政治的な組織構成を順次提示するという手続きに従っているために、この「信頼」がどのように「市民」の内面に生成するか、という点は十分に説明されていないのである。だが、ここで言う「客観的精神」が、意志に対して対象的な他者として現れながらも、意志がそうした他者のうちに自己自身を見出し、その構成要素となることで現存在を得るという形で「客観性」を獲得する「精神」であることを踏まえれば、「国家」もまた個々の意志と無関係に存立するものではないと考へる。なぜなら、ヘーゲルの哲学的視座は、「理念（Idee）」がそれ自身を実現するために、意志がその媒体となるよう仕向ける過程を描く目的論的体裁をとりながらも、同時に、その過程のうちに意志が自発的な思考と行為を通して自己否定に達するという運動が介在していることを捉えるものだからである。つまり、意志が自己の「自由」に関する了解の限界に直面し、それまでの了解内容を否定して、新たな「自由」を発見し、みずからその媒体になる、という「媒介（Vermittlung）」を通してのみ、「自由」の理念は徐々にその真実態を露わにできるようになるわけである⁽⁸⁾。

ここで、そうした意志の運動を確認しておくと、それは以下のように概括される。まず意志は、何を「自由」とみなすかという形式的水準で、何ものにも制約されないという「抽象的権利」から出発して、自分自身のうちに物事の判断基準を求め、それに従って思考・行為する「道徳性」の段階を

経て、他者と織り成す社会的諸関係のなかに自己の存在意義を見出す「他在において自分の元にあること（Beisichseins im Anderssein）」へ、「自由」に関する了解を変化させる。この最後の段階が「人倫」の境位であり、意志はこの境位にたちながら、次に、いかなる自他関係を自分の生活の「実体」とみなすかという水準で、「自由」の内容を変化させる。それは、まず「家庭」の一員であることから出発し、次いで「市民社会」における何らかの「職業団体」の一員であることを経て、最後に「国家」の一員であることへと到達する。このとき、これら三つの「実体」は、ひとりの人物のうちで重層的に共存するのだが、「家庭」や「市民社会」を包括し、それらの存続を支える最終根拠であることから、「国家」が最高の「実体」であるとされる。「自由」の理念は、このような意志の自己発達を通して、より十全な姿でそれ自身を顕現していくのである。

ここで着目すべきは、「自由」の理念の自己展開において、人倫的諸制度が、すでに生成している意志形態に後続して現れ、そうした意志をそれ自身のうちに包含しつつ、その内的諸規定を分節化することで生じる意志との対立を止揚することを通して、統一をより自覚的なものに高める、というダイナミクスを含んだものとして提示されている点である。たとえば、「道徳性」の段階を脱却した意志は、当初はまだ「実体」を対象化しないまま、没意識的に「家庭」に帰属する状態から出発する。そして、「家庭」の成員として生活するにあたって、そこで自分に課せられる義務や自分の行動を制約する規則といった対立項が立ち現れ、それらの「必然性」を認識したとき、意志は「家庭」を自己の「実体」として自覚的に受け容れるのである。以上のような点を踏まえるならば、「国家」は、それに先立つ「市民社会」での経験を通して意志が到達した状態に応じて生成したものであることが分かる。換言すれば、自由意志が「国民」として「国家」に対して抱く「愛国心」は、すでに「市民」の心情のうちに可能態として潜在しており、「国家」論の進行とともにより自

覚的なものになっていくと予想できるのである。以下では、このような観点から、意志が「市民社会」で積む「教養形成」を検討して、「国家への移行」にあたっての心的状態を明らかにすることにしよう。

いわゆる「教養形成 (Bildung)」とは、ひとりの個人として「市民社会」に歩み入った意志が、自分の特殊な欲望を満足させようとして行動しながらも、その実現のため逆に、社会的ルールに従わざるをえず、社会の一員としての普遍的自己をみずからのアイデンティティの真実態として見出すようになる過程を捉える概念である。その具体像は、まず、物質的な富を得るために、「労働」と「交換」によって構成された経済システムのなかで職業労働に従事するようになり、次いで、その職場や社会で必要とされる態度や技能を身につけて、日常生活や経済活動の場面で「ひとかどの人物」として承認され、周囲からの尊敬と自尊心を得るに至る。この過程において、意志にとっての「市民社会」は、当初の「欲求の体系」から、互いの生産物に頼り合う「相互依存の体系」へと姿を変える。そして、意志の生活の基盤は、自分の属する協業組織である「職業団体 (Korporation)」となる。このとき「職業団体」は、同業者どうしの「仲間関係 (Genossenschaft)」を紐帯とする「精神的実体」であると同時に、価値観や行為規範を与える「人倫的実体」でもあるがゆえに、「第二の家庭」と言うべきものになるのである。

ここで本稿の関心からして重要なのは、以上のような「教養形成」のなかに、意志が社会的組織を「人倫的実体」として発見し直す、という倫理的発達が組み込まれている点である。意志にとって、善悪の基準は、当初、自己自身の欲望充足にすぎないのだが、経済的な相互依存関係に関与するようになると、主観的には「万人の幸福」に寄与することが「善」とみなされるようになる。そこで、意志はそうした抽象度の高い理想を「市民社会」のなかで成就するために、「福祉行政 (Polizei)」という公的機関を通して、治安維持や福利

厚生、インフラ整備などを推進する。しかし、「福祉行政」の業務は、特定の地域コミュニティに制限されると同時に、特定の個人の幸福ですら満足に保障できない。というのも、市場での競争で失敗して生活苦に陥った人々を保護するにも、「福祉行政」は条例等の形式的な適用という親密さを欠いた仕方ではしか関与できず、彼らの社会人としての自尊心の確保や社会復帰への援助も不十分なものとどまってしまうからである。そこで意志は、「万人の幸福」の範囲をさらに狭めて、「職業団体」という共通の利害を背負った集団内での相互扶助によって、理想の実現を試みるようになるのである。

だが、ここで忘れてならないのは、以上のような意志の倫理的発達は、「市民社会」に属するという身分上の制約を被っている。「万人の幸福」を実現できない、という自己の限界の認識によって見出される次善の策だという点である。彼らは直面した事態に対して、実体的根拠なしに自分たちで何をすべきかを判断して、いわば「道徳的」に対処しようとするが、構造的格差から生じる貧困や倫理的荒廃、経済恐慌、伝染病、戦争などのマクロな要因から生じた問題を解決することは困難である。したがって、彼ら「市民」が「福祉行政」や「職業団体」での活動をいくら繰り返しても問題を解決できず、目的と結果の不一致から生じる「良心の呵責」も解消できないと思い知らされたとき、自分が「市民社会」に属している限り達成しえない目的を実現しうる、より高次の「実体」として「国家」が生成する「必然性」が浮かび上がってくるのである。そして、そのとき意志は、「市民」として保障されている権利や利害の放棄を「国家」から要求されたとしても、その目的が納得できるものならば、それを受け容れるべく準備できている⁹⁾。なぜなら、彼らは「職業団体」においてすでに自己の特殊性を「仲間関係」のために放棄するという態度を身につけているからである。「職業団体の精神は、特殊な〔自分が抱いた万人の幸福を含む〕諸目的を保持する手段を国家のうちにもつことで、〔市民社会に属する〕

それ自身でありながら、国家の精神に転ずる。こうしたことが、市民の愛国心の秘密なのである。」(§ 289 A.) つまり、「市民」が「国家の幸福」という意味での「万人の幸福」を目的とすることで、「市民社会」から「国家」へ移行する通路が拓かれるわけである⁽¹⁰⁾。

以上のように考えるならば、「市民社会」での「教養形成」を終えて、「国家」の領域に歩み入った意志は、「万人の幸福」という目的を実現しようとしても自分が背負っている身分上の特殊性を廃棄しきれない、という限界の認識とそれを克服したいという衝動を携えながら、そうした目的を成就できると同時に、自分をその活動の一分枝として取り込んでくれるような「実体」に直面し、そこに還帰する機会を待っている心的状態にある、と言うことができる。「市民」のそうした願望を満たす「実体」は「国家」以外にはありえず、「国家」から課せられる「客観的義務」に従って、その活動の一環を担うことが、「市民」が「国民」としてのアイデンティティを獲得する道筋である。したがって、自分の属する「国家」がそのような意味での「実体」である、という「信頼」こそが「愛国心」と呼ばれるべきものなのである。換言すれば、「市民」が抱く自己否定への倫理的衝動は、「国家」との統一以前には具体化される手立てのない「愛国心」の可能態であり、「国家」はそうした「市民」の心情を通して、その存在理由を獲得するのである。

2 「概念の本性」に従う三権分立論

前章で述べたように、「市民」としての自己の倫理的限界を認識した意志が直接無媒介に属する「実体」、それが「国家」である。ヘーゲルはそうした「国家」を論ずるにあたって、その組織構造という形式面を確認した上で、構成要素としての諸権力が担う業務という内容面へと議論を進めていくのだが、本章では、前者の面、すなわち「立憲君主制」論について検討することにしたい。なぜなら、「愛国心」の可能態を抱いた「市民」と

国家元首たる「君主」、それぞれの「国家」内での立ち位置を確認することで、両者の関係を解明する視点が用意されるからである。

ヘーゲルによれば、「国家」がその組織構造において公権力を分割しなければならない理由は、「公的身分」の「政治的心術が〔国家という〕有機組織 (Organismus) がもつ様々な側面から特定の内容を受け取る」点にあるとされる (§ 269)。この言明は、「国家」が取り組む業務の多様性から、それに対応する複数の専門機関が必要だということ述べているように見える。しかし、後に述べるように、ヘーゲルは、「国制」をその外部世界に対する関係から生ずる機能上の目的のために編成する、という発想を採用していない。したがって、それはむしろ、ヘーゲル独自の「概念」論に準拠して、「国家」に具わる内的必然性に即した形で制度的構造が導かれなければならない、ということの表明なのである。「政治的体制は……国家の有機組織であり、国家の有機的生命がそれ自身との関係において営む生活過程である。国家は、そうしたそれ自身との関係において、その諸契機〔すなわち諸権力〕をそれ自身の内側で区別し、それらを展開し存立させるのである」 (§ 271)。この引用文を噛み砕いて言えば、以下になるだろう。「自由」の理念の完成形態である「国家」は、個々人が恣意的に設定する諸目的を超えた「絶対的実体」である。それは、一個の生命体が姿かたちを成すように自己組織化するのだが、その過程は「概念がそれ自身と一致する」という論理、すなわち、当初は抽象的な「普遍性」が自己分割して、「特殊性」として対他存在となり、この対立関係を止揚することで具体的普遍としての「個性」に至る、という「概念」の現実化の原理に従う。そして、これらの論理的諸規定には、「国家」の構成要素として、各々の規定に対応する権力が配置されるのである。

以上のような視座から、ヘーゲルは「立憲君主制」という「国制」が導出される様子を示していく (§ 273)。まず「普遍性」の契機に当たるのが「立法権」である。それは、法律や政策といった

「普遍的なものを規定して確定する権力」であり、政府によって提案された議題を審議して、法律や条例という形で制定することに合意する「議会」という姿をとる。「議会」は、「市民社会」の各種の「職業身分」から選出された代表によって構成され、彼らが自分の所属集団の特殊利害を自己否定して、「国家」の普遍的目的を承認する意志を示すことを使命としている。次に、「特殊性」の契機に当たるのは「統治権」である。それは、「家庭」や「市民社会」という「特殊な諸圏や〔それらにおける〕個別的な出来事を〔法律や条例といった〕普遍的なもののもとへと包摂する権力」であり、その執行は各種官庁によって担われ、そこには行政の対象となる人々一般を均しく平等に扱わなければならないという規範が伴う。そして、「個別性」の契機に当たるのが「君主権」である。それは、「国家」の業務に関して「最終的な意志決定」を下す人倫的な「主体性の権力」であり、「国家全体」をひとりの「個別的意志」という姿で体现し、政府と議会の決定した事項が「国家の意志」であることを明示する。そして、その地位に就くのは「世襲君主」であるが、「君主」は一切の政治的実権をもたない。このように『法哲学』の三権分立論は、「普遍性」から「特殊性」を介して「個別性」に達する、という「概念の本性」に従って導出されている（§272）⁽¹¹⁾。そして、こうした諸権力の関係が成文化されて「国民」すべてに知りうる状態になることによって、「立憲君主制」が成立するわけである。

ヘーゲルは、以上のような「国制」を提示した上で、次のように述べる。このような形で「区別された諸権力の絶対的な根源を含むのは、概念のそれ自身のうちでの自己規定だけであって、その他の〔特殊な〕目的や効用ではない。したがって、ただこれゆえに、国家組織はそれ自身で理性的なものとして、永遠なる理性の似姿として存在するのである。」（§272 A.）ここで言う「理性的なもの」というのは、「国家」がそれ自身の自己内区別である「市民社会」を止揚することで実在性を得る自己完結した運動態であることを意味してお

り、「永遠なる理性の似姿」というのは、「国家」が、それ以上の「実体」をもたない「絶対的実体」でありながらも、その存続を危ぶまれることもあるという意味での相対性を含むがゆえに、神のごときのものであっても神そのものではないという比喩表現なのである⁽¹²⁾。

ともあれ、ヘーゲルにとって、「立憲君主制」という政体は「国家」に具わる「概念」の自己展開という論理から必然的に導出されるものであった。彼は、自分の「国制」論が、特定の目的や利害のために構想されたものではないことを執拗なまでに強調する（§272 A.）。従来为国家学ないし政治学は、誰あるいはいかなる集団が国家を治めるべきかという支配体制の問題、公権力をどのように区分すれば、国事行為を適切に遂行するかという組織編成の問題、いかなる状態を初期条件として想定して国家を構想すべきかという国家設立の問題といった様々な角度から、各々が理想とみなす国家像を描こうとしてきた。しかし、ヘーゲルからすれば、それらはどれも、「国家」に具わる「概念」の運動に対して外在的な視座を設定して、何らかの特殊な目的や利害から「国制」を構想する断片的な試みにすぎず、その恣意性ゆえに破綻を余儀なくされる。たとえば、特定の権力の特権化を抑止するという目的から、相互監視の手段として構想された権力分割は、諸権力が互いに対して抱く不信感を当てにする対策である以上、各権力に対立の火種となる特殊利害への関心を残存させ、その延長線上で、互いに対する敵意・対抗・妨害を引き起こし、結局は「国家」という「実体」からの離反をもたらすのである（§273 A.）。ヘーゲルは、このような形で古今の国家論の難点を語ることによって、自分の方法に依拠する以外、「国家」の制度的構造を正しく導きえないことを示唆する。彼によれば、「国家」は、それ自身に潜在する「概念」の自己展開という形で生成するものであるがゆえに、それを媒介する「国民精神の自己意識と教養形成」に依拠せざるをえず（§274）、そのときどきの歴史的状況に応じて現実化の程度が異なることはあっても、個々

人の思考による「作りもの」ではありえないのである (§ 273 A.)。

だが、ここで次のような疑問が生じる。前述のようにヘーゲルは、「国家」という独立自存の存在の組織構造には、民衆の感情や為政者の思惑が入り込む余地がないことを主張した。ただし、「国家」が「教養形成」を積んだ「市民」の前に立ち現れ、しかも彼らをそれ自身へと立ち返らせ、「国民」たらしめる「実体」でなければならない以上、その存在理由はすでに「市民社会」のうちで生成しているのだから、「国制」の状態を評価する視点も、あらかじめ「国家」のうちに織り込まれているはずである。にもかかわらず、そうした内在的視点から「国制」を評価する必要がないとされるならば、「市民」が倫理的教養を通して抱いた「愛国心」の可能態は、具体的な政治活動が実行される以前、「国家」の形式的構造が提示される段階で、すでに実現可能であると前提されていなければならないであろう。しかし、もしそうだとしたら、ヘーゲルの「国制」論は誰もそれを批判的に扱えないもの、「国民」がただそこに暮らしているというだけで無条件に正当とみなされるようなものになってしまうおそれがある。はたしてヘーゲルは、そうした事実性に依拠した「国家」の神聖視を容認していたのだろうか。

このように問うたときに考察されなければならないのは、「国家」の内部に存在しつつ、「国制」に直面する「市民」がどのような状態にあるか、という点である。言うまでもなく、意志は「市民社会から国家への移行」を通して、直接無媒介に「国家」に帰属し、名目上は「国民」としての自己を獲得していても、まだ明確にその自覚に至ってはいない。そうした自己了解が成立するのは、「国家」という「実体」が活動するなかで、そこから「国民の義務」を要求された後のことである。つまり、その義務を履行して、その結果、「国家」の行為が「国家の幸福」という目的を実現するものであることを確認できたとき、ようやく「市民」は「国民」としての自己を積極的に受け容れ、「国家」という「他在」のうちで「自分の元にな

る」ことができるのであり、そうした経験の繰り返し「国家」に対する「信頼」を育み、「理性国家」を存続させるのである。しかし、「国制」が導出された段階での「市民」は、まだ具体的な自己確認の地点に立ち入っておらず、ただ「国制」に向き合い、そのなかで「統治権」の対象として位置づけられているにすぎないのである。

とはいえ、このような段階にあっても、「市民」が「国民」としての自己確認を得る余地が存在しないわけではない。なぜなら、ヘーゲルは明記していないにせよ、「国制」が「憲法」として成文化され公表されることで、「市民」は、「国制」が「概念の本性」から導出されたものであること、したがって一切の特殊な利害関心から解放されていることを確認できるからである。「市民」にとって、このような形で確認された「国制」は、まだ具体的な成果をもたらしていないにせよ、「国家の幸福」を目的とする「普遍の実体」として「愛国心」を向けうるものである。したがって、「市民」と「国制」のあいだでは「国民精神の自己意識」が成立しうるのである。このように考えれば、「国制」の正当性は、単なる事実性によって担保されるものではなく、「市民」の自己否定という知的媒介に基づくものであると解釈できるのである。

3 「国民」の鏡像としての「君主」

前章で述べたように、ヘーゲルは「概念」論という独自の哲学的視座から「立憲君主制」という政体を導出した。それは、近代の「市民」が陥りがちな特殊利害への執着から「国家」を引き離し、自立させるものであった。そうしたヘーゲルの「国制」論における「市民」の位置づけは、当然、「国家」の活動において「否定されるもの」となるのだが、そうした否定は、「市民」にとって単に外から加えられた強制ではなく、とりわけ市民生活で倫理的教養を身につけた意志からすると、自己の「愛国心」を具体化し、「国民」としての自己確認を可能にしてくれるような自己否定の機

会でもある。それゆえに、「国家」の実質的活動はもちろんのこと、その制度的構造も「市民」が自分を「国民」として知るさいの媒体としての意味をもつ。ヘーゲルは、こうした多層的で反省的な「市民」像を想定しながら、「国家」論を展開していたのである。では、このような「市民」と「国制」の関係のうちで「世襲君主」はどのような規定を与えられているのか。そして、その「威厳」は何に由来し、封建時代の主従関係からどのように区別されるのだろうか。

「君主権」の詳細を語るにあたって、ヘーゲルはまず「国家の主権性」が、宗教的權威や特定の人物の卓越した業績、あるいは民衆の政治参加などといった要素とは別次元の「国家的統一」という事態そのものから成立することの提示から開始する。彼によれば、「国家」の「主権性」は、他国からの干渉を退けて自立性を保つ「排他的な対自存在」として存立するという対外主権の面のみならず、国内のいかなる者もその「統一的意志」に逆らう権利をもたないという対内主権の面から成る。そうした「国家」の対内的な否定作用は、一般的にみれば「観念性 (Idealität)」, すなわち「理念」がその顕現の運動において特殊な諸契機を止揚するという否定性を意味すると考えることができる。そして、このような「観念性」が実際に作用するには、それを現実に媒介する知の働きが不可欠であるから、「国家」もまたひとつの「意志」でなければならない。したがって、「国家の主権性」は「国家」そのものに由来するのであり、それ以外の根拠は認められない。つまり、「国家の諸々の特殊な職務と権力が、それ自身としても、諸個人の特殊な意志のうちにあるものとしても、自立的で固定したものではなく、それらの単一の自我としての国家の統一性のうちに究極の根拠をもっているということが、国家の主権を成すのである」 (§278)。これが、国王主権と人民主権の対立を止揚する「国家主権」というヘーゲル独自の立場である。彼は、このような「国家」の存在様式を確認した上で、それを体現するものとしての「君主権」という公権力の「必然性」を

紐解いていく。

ヘーゲルによれば、「国家」がその「概念」に即して「有機組織」として構成される限り、その統一を表示する「国家意志」は特殊な恣意性を一切残してはならない。「国家」の意志決定は、たとえそれが成立する過程でどのような対立を介在させていようと、揺るぎなく堅固なものでなければならぬのであり、その意志の強さは、他の多様な選択肢を断念する「決断 (Entscheidung)」に依拠する。このように選択肢の比較考量という外的状況から「自己内に立ち返って決断する意志」は (§279)、それがどれほど思慮深く熟慮と議論を重ねて決定されたものであろうと、当初望んでいた目的を成就しうるとは限らないのだから、実際には、確実に実現可能であるという保障のないまま決定するという「その限りで無根拠な抽象的自己規定」にすぎない (§279 A.)。しかし、そうした「決断」が下されなければ、「国家」は「意志」としての活動を始めることができないのである。したがって、「国家」には「最終的な決断者」が不可欠であり、その役割を担うのが「個別性」の契機に当たる「君主権」である (§279 A.)。「君主権」は、一個の「意志」であると同時に、その身体をもって、「国家」の直接的な現存在となるべき、ひとりの人物である。その意志は、この人物の私的な思考や事情を排して、ただ「国家」の「決断」を表明することのみを使命とする。「君主」は、宣言や署名によって、「立法権」の決定を追認し、「統治権」に決定事項の執行を命じることだけを担う特異な存在なのである。それゆえ、それらの任務を遂行するのは、能力的には誰でも構わないことになる。ただし、「君主」の任に当たるのが誰かという点には、「有機組織」として構成される近代国家ゆえの規定が入り込む。なぜなら、その地位にふさわしい存在は、一切の特殊な恣意を排除するという意味で、「自然」に決せられた一個の意志以外にはありえないからである。ヘーゲルは、その人物を、偶然にもある特定の家系に長子として生まれた者、すなわち「世襲君主」であるとする。なぜなら、他の誰を、ど

のような理由で選抜するにせよ、そこに関与した人々の私的利害や特殊事情が紛れ込み、「国家」の理念を内部から掘り崩してしまうからである⁽¹³⁾。

ヘーゲルは、以上のような手続きを踏んで、自分の「国家」構想に相応しい元首は「世襲君主」であると主張した。彼にとって「君主」が「国家意志」の体现者たりうる理由は、それが「根拠なき自我」と「根拠なき現存在」の統一態だからなのである (§ 281)。そして、そうした形で「君主権」が定式化できるのは、「君主権」が、「国制」から離れて政治体を超然と見渡し掌握するような特権的立場を割り当てられることなく、あくまで三権分立の一分肢として「国制」に帰属しているからに他ならない。ただし、「君主」に何も権限がないわけではない。ヘーゲルによれば、「君主」が「国家意志」を体现し、「国家」が「絶対的実体」である以上、そこには、より高次の「人倫的実体」が存在しないことを証明する権限が具わっている。それは恩赦を与える権限である (§ 282)。市民生活や政治活動の場面でおかれた違法行為は、通常、司法の管轄下にあるが、「国家」の統一態が最高の「実体」である以上、そうした法秩序の真の根拠が「国家」にあることを証明する行為が必要となる。恩赦は、王位継承者の誕生や戦争での勝利など、「国家」にとっての画期となる出来事に合わせて、「君主」の名の下で公布される「法的責任の免除」である。「国家」は、司法を通してそうした制裁を人々に課すだけでなく、それを免除することをもって、司法もそれ自身の一部であることを証明するのである。また、「君主」は「国家」の「最終的な意志決定」を下すという重責を担うことから、政府と議会の決議を検討する「最高諮問機関」を設け、その委員を任命・解任することができる (§ 283 f.)。「最高諮問機関」は「君主」に対して「客観性を証明できる」限りで参考意見を述べるが、それは、過去の為政者が自分の「決断」に関する不安を紛らわすために占いや預言に頼って心強さを保ったのに似て、気休め程度の意味しかもたない。そして、もし「君主」がその参考意見を理由として「立法権」

の決議を追認しなかった場合でも、その弁明に当たるのは諮問委員であって「君主」ではない。「君主」は、内容的には自分では何も決定できない代わりに、「国家」の意志決定やその帰結に対する責任を免除されるからである⁽¹⁴⁾。また、「戦争」を含めた外交一般も「君主権」に属するが、ここまでと同様、「君主」には何ら実権も責任も与えられないと考えられるのである (§ 329)。

以上が、ヘーゲルの描いた「君主権」論の要諦である。では、「国家」の政治的統一という運動の枠内で「君主」と「市民」はどのような関係にあるのか。これが、本稿の主たる問いであった。この点に関してヘーゲルは、「君主」は形式的な意志決定と身体的な自然性の統一という存在様式ゆえに「威厳」を具えるのであり (§ 281)、それは「公共の自由 (Öffentliche Freiheit)」によって支えられる、という不可解な見解を示している (§ 286 A.)。彼によれば、この「公共の自由」の客観的側面は、「国家」の「有機組織」という制度が立憲体制として確定されることを意味する。このことは、前章で触れたように、三権分立という「国制」の成り立ちが「国民」全般に周知徹底されることを示しており、「君主権」の確立という文脈でも理解しやすい。そして、ヘーゲルはさらに「公共の自由」の主観的側面として「国民の愛 (Liebe des Volks)」を挙げる。しかし、この指摘は、ここまで「君主権」に関して制度面に偏って語られてきただけに唐突であり、その内容を理解するには、以下のような解釈が必要となる。

『法哲学』において「愛」とは、「家庭」論で示されているように、意志が他の意志と作り成した「精神的実体」に依拠して、互いがその共同性の成員であることを証す態度や行為を示し合い、相手の対応のうちに同じ共同性に属する自己自身の姿を確認して、互いのかげがえのなさを享受する、という「精神的な愛情」を意味する (§ 161)。ここで「君主」に対して「愛」を抱くのは、前述のような公権力としての振る舞いに対面する「国民」であり、そこには「国家」という統一態に止揚された「公民」と「市民」の双方が含まれる。「公

民」と「市民」は、「国家」の政治的統合において、否定する側と否定される側に分割されているが、自己の特殊性を自覚的に否定するという意味では同等の存在である。だとしたら、彼ら「国民」は「君主」のうちに自分自身を認識し、そのことによって他がひとつの精神的共同性を作り成すことで、「国家」が存立していることを実感し、それを享受している、ということになるだろう。つまり、「君主」の「根拠なき自我」は、一旦決断された「国家意志」はそれを覆すことなく受容しなければならないことを、そして、「根拠なき現存在」は、偶然にもその国に生を享けたことを自分の意志で受容しなければならないことを、「国家」の統一的存立の条件として、「国民」に知らしめているのである。ある特定の「国家」に生まれ、その一員として生きる者はすべて、そうした受難を分かち合っている。ある意味理不尽なこの事実を、逃れえぬ「必然性」として受容したとき、意志にとって「国家」は自己自身と一体の「自由」の現実態となりうる。「君主」がその身をもってこの過酷な条件を体現している、という知が「国民」全般に分かち合われること。これが、ヘーゲルの言う「公共の自由」の主観的側面であり、「君主権」が「国民」に対して具える「威厳」の根拠なのである。

以上のような解釈を念頭に置いたとき、ようやく、ヘーゲルが記した次の言明の意味が明瞭になる。主観的側面と客観的側面を兼ね具えた「公共の自由一般」と「王位の世襲」とは「相互に保障し合うものであり、絶対的に連関している。なぜなら、公共の自由とは理性的な国家体制であり、君主権の世襲は……君主権の概念のなかにある契機だからである」(§286 A.)。つまり、近代以降の「理性国家」における「君主」は、封建体制や絶対王政の場合とは異なり、英雄的な建国神話も、宗教的な権威も、他国の王族との姻戚関係も、領地の家族的継承も、卓越した政治実績もなく、ただ「国民」に自分自身の姿を自覚させる鏡像として、すなわち、「国家の成員」に共通の存在様式を体現する媒体としてあり続けることで、「国民」

からの尊敬を確保する。そして、そのさいに「国民」が「君主」に対して抱く尊敬の感情が、「市民」が自己内に芽吹かせていた「愛国心」の具体化の一形態であることは、もはや明らかであろう。それは、ヘーゲルが見出した「他在のうちで自分の元にいること」という「自由」の現実態から導出された「国制」の一分枝たる「君主権」に相応しい、「国民の自己意識」と相即不離の「威厳」なのである。

おわりに

ここまで本稿では、ヘーゲルの『法哲学』における封建制の残滓とみなされがちな「立憲君主制」論に関して、「国家」の内的区別たる「市民」が抱く「愛国心」がいかなるものか、「君主権」を含む三権分立という「国制」が導出されるさいの論拠がどのようなものか、そして、いかなる規定が「君主権」に与えられ、その「威厳」の根拠はどこにあるか、という三つの角度から検討してきた。これらの問いは、ひとつの事柄を異なる視点から分析することに尽きるものではなく、国民の「愛国心」と国家元首の「威厳」という両端の関係を問うことで、ヘーゲルの「国家」論における政治統合が封建国家の主従関係とどの程度異なっているかを明らかにするための一連の手続きだったのである。

まず、ヘーゲルの言う「愛国心」とは、「国家」の段階で初めて「市民」に抱かれるものではなく、彼らが「市民社会」での自立的な活動を通して直面する自己の限界、すなわち「万人の幸福」という理想を追求しても身分上の制約によって達成しえない、という限界を認識して、その理想の実現に自分が関与できるようにしてくれる「実体」を求める、という心的状態を前提とするものであった。そして、そうした願望は、政治体によって与えられる「国民の義務」に従うことで叶えられたとき、「国家」という「実体」に対する「信頼と服従の感情」として具体化されるのである⁽¹⁵⁾。これに対して「国家」の方は、上述のような倫理的

教養を具えた「市民」を止揚するために、それ自身が特殊利害から解放され、特定の個人や集団を優遇することのない状態にあることを、その活動に先立つ「国制」をもって証明できなければならない。ヘーゲルが「概念の本性」に従う三権分立の導出という理論展開を採用したのは、国家権力の存在理由を特定の目的や機能に求めることで「国制」全体が外的事情に絡めとられて特殊化してしまうという事態を回避するためだったのである。そして、そうした「国制」の一権力たる「君主権」は、「国家」がひとつの意志として存立・活動するものであることを体現する以上の権限を与えられず、その選定も、個々人の恣意を排除する「出生」という「自然の偶然性」に委ねられており、そのようにして立てられた「世襲君主」が具える「威厳」は、ある「国家」に生まれた以上、みずからの特殊性を廃棄して、普遍的な「国家意志」に従うことを受容せざるをえない、という「国民一般」の存在様式の鏡像であることから生じるものだったのである。

以上のような分析結果を踏まえるならば、『法哲学』の場合、「市民」が抱く「愛国心」と「君主」が具える「威厳」は、直接的に結びついているわけではなく、それらの間に「国家」の制度や活動、そして、その一環としての「君主」の振る舞いが、「市民」に対して「国民の自己意識」をもたらしうる媒体としての条件を満たしていたときのみ結合しうるものであることが分かる。したがって、それらは、君主から領地を与えられたり、生活の安寧を施されたりするという「主君」からの御恩に「臣民」が奉公をもって報いるという封建的な「忠誠心」とはかけ離れたものであり、ましてや、政治体による「愛国教育」のような外からの介入で生じるものでもないのである。こうして、われわれは、ヘーゲルが「国家の立憲君主制への成熟は、〔自由という人間生活の〕実体的理念が〔近代的な主観性という〕無限の形式を獲得した新たな世界の作品である」と称えた理由を確認したわけである（§ 273 A.）。

では、こうしたヘーゲルの「君主権」論には、

どのような評価が下されるべきだろうか。前述のようにヘーゲルの理論は、「立憲君主制」を「国民の自己意識」の媒体として確立することを試みるものであった。しかし、その成否を掘り下げたとき、通俗的な批判と混同されかねない、ある盲点が浮かび上がってくる。ヘーゲルは、個々人の特殊な恣意を廃棄するために、「君主」の座につく者の決定を「自然の偶然性」に委ねた。そして、そのことによって、ある特定の家系に連なる一者が、国家制度の一機関に定位され、「国家統一」の唯一無比の象徴となり、旧領邦の復古であれ大統領制への改革であれ、他のいかなる「国制」も正統な権威を主張できない状態が導かれるはずだった。ところが、その決定は、どのような人物が生まれるか分からないという意味で「自然的」ではあっても、いかなる家系が「君主」を生み出すのに相応しいかに関して何も規定していないため、既存の国家元首とその一族の存在に頼らざるをえず、そこに過去の来歴や現状を不問に付す無作為という恣意の介在を許してしまっているのである。

おそらくヘーゲルは、「君主」に課せられた制度的規定から、特定の家系が王家となった歴史的経緯を考慮する必要はないと考えたのであろう。また、近代的な「私的所有権」の法的保障が国民一般に与えられたことで、原理的には、国土や国富は特定の国王やその家族の持ち物ではなくなったこと、そして、人々の生活形態が伝統的な農村生活から近代的な都市生活へと移行していくのに応じて、「血統」や「家系」に価値を見出す伝統的な「家族」が姿を消していき、夫婦とその子供から成る核家族という意味での「家庭」が、個々人の生活の「実体」になるであろうこと、これら二点をもって、「市民」が「君主」に対して昔日のような権威や特権を受け容れることはありえないと考えてもいただろう。しかし、土地と血の結びつきは根深く、古来、「自然」の実体性に説得力を与えてきたものであり、近代以後も「国民」を「民族（Volk）」へと逆戻りさせる呪力を保持してきた。このことは、ヘーゲル自身、青年時代、そうした「自然」と「人倫」の一体性を強調して

いたのだから、十分に理解できたはずである。ところが、ヘーゲルは、この宗教的死生観にまで波及する論点に関する見解を明示しないまま、特定の血族に「国家」の象徴としての特異性を認めた。それは、「国制」の根底に、過去に回帰する可能性を残存させることである。したがって、近代的な「主観性の原理」をもって「国家」を貫徹することで、それを「自由」の理念の実現として構想したヘーゲルの試みは、そこに残された「自然的実体」による「君主」の神聖化を廃棄しうることを確約しない限り、未完成にとどまっていると言わざるをえないのである。

凡例

『法哲学』の参照・引用箇所は、以下から、本文中の丸括弧内に節番号を記す。Hegel, G. W. F., *Werke in zwanzig Bänden 7: Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main, 1970. なお、訳出にあたっては中央公論社版と岩波書店版を参考にした。

注釈

- (1) ただし、ヘーゲル自身が領邦国家の問題点として挙げているのは、封建的な主従関係ではなく、むしろ、私的利害を追求するために為政者すら操作するギルドの隆盛やそれに引きずられて公務をないがしろにする官僚の腐敗であった (§ 278 A.)。つまり、彼が「国家」論で目指していたのは、中央集権化による「国家」の安定の方だったわけである。しかし、本稿は、そうしたヘーゲルの思想傾向から距離をとって、彼に長年向けられてきた疑念への対応に専念することにした。
- (2) このような否定的評価が普及したのは、『法哲学』の理論構成に加えて、R・ハイムやK・マルクスといった同時代人からの批判に拠るところが大きい。それらに関しては、とくに1970年代のJ・リッター、M・リーデル、アヴィネリなどの「市民社会」論の再評価によって、すでに過去のものになった印象がある。しかし、ヘーゲル研究の枠外では、依然として、ヘーゲルを強権的な国家主義者として扱う傾向は払拭されていない。Cf. Tugendhat, E., *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt am Main, 1979. なお、ヘーゲルの「国家」論に関する予備知識を得るのに有益な文献として、加藤尚武・滝口清栄編『ヘー

ゲルの国家論』理想社、2006年、を参照された。

- (3) アヴィネリ『ヘーゲルの近代国家論』（高柳良治訳）未来社、1978年、pp. 289-290。また、以下では、「君主権」の諸規定の確認によって、この見解が追認されている。Cf. Jaeschke, W., *Hegel-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart, 2003, p. 393 f. なお、ベルリン期のヘーゲルの政治思想に関しては、近年、多くの伝記的研究が発表されているが、そのなかでも「君主」論の背景を検討しているのは、J・ドント『ヘーゲル伝』（飯塚勝久訳）未来社、2001年、pp. 473-485、である。
- (4) 滝口清栄『ヘーゲル『法（権利）の哲学』形成と展開』御茶の水書房、2007年、pp. 173-195、参照。また、思想史的視座からヘーゲルの「国制」論の背景事情を整理したものとして、権左武志『ヘーゲルにおける理性・国家・歴史』岩波書店、2010年、pp. 89-118、を挙げておく。
- (5) 以下では、本稿と同様の見解が主張されているが、ヘーゲル自身の「国制」に関する記述の偏重から、「愛国心」の概念内容に踏み込むことは避けられている。Cf. Hösle, V., *Hegels System Bd. 2: Philosophie der Natur und des Geistes*, Hamburg, 1987, pp. 561-564.
- (6) このような意味で「愛国心」はイデオロギー装置として扱われがちだったが、近年の政治哲学では、より冷静に検討することが求められている。M・C・ヌスバウム『国を愛するということ——愛国主義の限界をめぐる論争』（辰巳伸知・能川元一訳）人文書院、2000年、参照。
- (7) この引用文における「実体的で特殊な利害」という表現は、「実体的」という形容詞を受けているのが何か、という点で三つの解釈が可能である。第一は、「職業団体」であり、それは後続の「特殊な」と整合するが、「国家」に服従する動機とはずれが生じる。第二は、「国家」であるが、本稿が捉えようとする「愛国心」の可能態を想定しないと、「特殊な」と不整合となる。第三は、両者の折衷案として、「特殊な」利害を維持するために「国家」の「実体的」利害を目的にする、という解釈であり、それは、言わば「市民」の処世術を意味する。一般的な理解では、第三の解釈が採用されることが多いが、ヘーゲルが想定する「教養形成」の幅広さ、および、「市民社会」と「国家」の境界領域の捉え難さを考慮して、本稿では、後二者を合意するものと理解した上で、第二の解釈を強調するという立場をとる。
- (8) K・H・イルティングは、このような論理構造

を明らかにするために、『精神現象学』の「意識の経験の学」を連想させる「自由の意識の現象学」という表現を用いて、『法哲学』の方法論的視座を整理し直している。Cf. Ilting, K.-H., Rechtsphilosophie als Phänomenologie des Bewußtseins der Freiheit, in: Henrich, D. and Horstmann, R.-P., (ed.), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Stuttgart, 1982, pp. 225-254.

- (9) このように「国家」から与えられる自己否定の機会を通して「市民」が「国民」へと高まる、という発想は、ヘーゲルが「人倫」構想に取り組み始めた『自然法論文』や『人倫の体系』にも見出されるものだが、市民生活を通して自発的に自己否定が準備されることが明示されたのは『イェーナ体系構想Ⅲ』以降である。ただし、そこでは、本稿の注釈(10)に見られるような、「道徳性」の批判と「道徳的意志」の止揚との違いが判然としないために、いかなる観点から、どのような「国家」を要求するのか、という点を解説する手掛かりが不足している。大橋基「自己犠牲と道徳性」『倫理学年報』第51集、2002年3月、pp. 63-78、参照。また、「万人の幸福」という道徳的理想と「国家」の「普遍意志」との関係については以下が参考になる。Cf. Baum, M., Gemeinwohl und allgemeiner Wille in Hegels Rechtsphilosophie, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 60, 1978, pp. 175-198.
- (10) ここで注意すべきは、以上のような「市民社会から国家への移行」は、その論理構造において、「道徳性の人倫への止揚」とは同一視されえない、という点である。というのも、後者は、自己自身の定立した規範的尺度に従う道徳的意志を絶対視して、その外部に倫理規範の根拠を認めない理論的立場としての「道徳性」を廃棄するものであるのに対して、「人倫」に登場する自由意志は、「人倫的存在」、すなわち社会的制度として安定している自他関係に立脚して善悪の判断を下す「主体性」を捉える哲学的視座から描写されており、後者の意志にとっては、ある状況下で自分が「道徳的」である理由は、実現を意欲している諸目的が「市民社会」で自分が営む協働システムに頼っても果たせない、という外的状況によって、否応なく、自己を基準として判断や行為をせざるをえなくなっているにすぎず、状況が転ずれば、すなわち自分では成しえない目的を実現してくれる「実体」が現れれば、すぐさま自己の立てた「道徳的」な目的や手段に対する主観的執着を放棄する用意ができているからである。したがって、意

志が「市民社会」で自己に付帯させてしまった「道徳的」な存在様式を取り去ることができるのは、「教養形成」を積んだ「市民」が定立した目的を成就する「実体」としての「国家」なのである。また、本稿とは別の角度から「気構え」と「国制」の関係を問うものとして、L・ジープ『ドイツ観念論における実践哲学』（上妻精監訳）哲書房、1995年、pp. 418-439、を参照されたい。

- (11) ヘーゲルは、これらの三権がそれぞれを中間項とする「推理連結」の関係にあること、そして、各々の権力が他の二つの権力との連関を含んでいることに触れている。これらは、権力がそれぞれ全体を体現すると同時に、全体の分枝であるという複雑な存在性格をもつことの表現である。Cf. Wolff, M., Hegels staats-theoretischer Organismus. Zum Begriff und zur Methode der Hegelschen 'Staatswissenschaft', in: *Hegel-Studien* 9, 1984, pp. 147-177. また、以下の論文は、ヘーゲルの三権分立論の成立過程を、『法哲学』執筆以前の講義録や政治論文を素材として、「市民社会」論の充実と関連づけて解説する試みとして興味深い。E・ヴァイサー＝ローマン「分割して統治せよ DIVIDE ET IMPERA — ハイデルベルク期ヘーゲルにおける身分論—憲法論のために」D・ヘンリッヒ、O・ペゲラー他『続・ヘーゲル読本』法政大学出版局、1997年、pp. 144-170、参照。
- (12) ここですぐに思い当たるのは、諸外国との「戦争」という要因である。ただし、見落とされがちなことだが、ヘーゲルは、外交上の問題が「国家」の内政状態に大きく影響されて生じることを指摘しており、「国家」の存続の危機は単純に内外の二分法で分けられるものではない。つまり、ヘーゲルにとって、「国家」がその内部に、そこから離反する可能性を具えた「市民社会」という「特殊性の領域」を含んでいることこそが、「国家」の相対性の由来であったと考えるのである。大橋基『『戦争』の倫理と『平和』の技法』『法政大学文学部紀要』第70号、2015年3月、pp. 45-57、参照。
- (13) 『法哲学』の「国家」論に潜在する歴史的流動性を重視する以下の著作は、「君主制」論の積極的意義を可能な限り掘り起こそうとしており、本稿とは異なるアプローチではあるが、学ぶべき点が多かった。神山伸弘「踊る国家 ヘーゲル『法の哲学』における国家の形態化の論理」上妻精ほか編『ヘーゲル 時代を先駆ける弁証法』情況出版、1994年、pp. 46-66、参照。
- (14) Cf. Zimmerli, W. Ch., Rechtliche und mora-

lische Verantwortung. Hegels Überwindung der kantischen Ethik und das Ende der Moderne, in: *Hegel-Jahrbuch*, 1987, pp. 195-206.

- (15) ここで、「市民」が「教養形成」のどの段階にあるかによって、彼らの「国家」に対する評価・態度が異なる以上、あらゆる国民に「愛国心」がすでに具わっているとは言い難い。だから、ヘーゲルが想定する政治統合は空理空論ではないか、という疑問が生じるかもしれない。しかし、この疑問は、いささかの外れな感がある。というのも、むしろ、そうだからこそ逆にヘーゲルの議論は現実的な有効性を主張しようと思われるからである。つまり、ヘーゲルの政治理論は、まだ倫理的教養

を欠いた「市民」に対しては、事後的な自己否定による「愛国心」の調達を見込んだ形での政治的意志決定をもって対処することになるからである。言わば、それは、「自然状態」のような無理な想定を立てずに契約論的な合意理論を用意するのであり、ヘーゲルを「リベラルなコミュニタリアン」に分類する理由になりえよう。しかし、このとき重要なのは、未成熟な「市民」が事後的に納得しうる成果を目的とする、という使命を「立法権」や「統治権」に明確に自覚させることである。大橋基「官僚倫理と不偏性請求」『ヘーゲル哲学研究』20号、2014年、pp. 34-44、参照。

The Source of Patriotism and the Majesty of a Monarch in Hegel's Theory of the State in *Philosophy of Right*

Motoi OHASHI

Abstract

“The development of the state to constitutional monarchy is the achievement of the modern world.” — For Hegel, the rational state is becoming as the unity of political organization and civil society. However his account of the state in *Philosophy of Right* centers on its institutional structure based on the separation of powers that contains the supposed traditional power of monarch, so that many commentators have criticized Hegel's theory of the state as a renewal of feudalism or an absolutist idea. This essay tries to argue against such critics from three points of view as follows: 1. An essential condition of the state to be a rational one is that its political activities are worthy of being given “patriotism” by citizens (Bürger). “Patriotism” in the book above has its source in the self-education (Bildung) for citizens in civil society that they do not have the ability to realize the happiness of everyone, thus they need to have the chance of self-negation to return into the state as the ethical totality. Therefore, “patriotism” is not the docile allegiance to the king or the ruler, rather “the trust and the feeling of obedience” that it makes citizens to be the people (Volk) to obey the national orders for the purpose of “the universal happiness of the state”. 2. Hegel's unique attempt to formulate the institutional structure of the state according to “the nature of the concept of the state” diverges from any orthodox discussion of the separation of powers and demonstrates the state as being worthy of the patriotism, because its structure prevents any public status from making the political power private possession. 3. While keeping the old-fashioned form of the monarchy, Hegel's theory of the constitution (Verfassung) divests the monarch himself of any real power by making his attitude into the symbol of self-determination. Through such formulation, the majesty of the monarch in the modern state does not ground on the succession of the lineage of royal families, nor the religious legitimacy, rather on that it is a reflected image of the self-sacrifice of the people bringing national unification. For these reasons, we must distinguish Hegel's proposal of the constitutional monarchy from restoration and absolutism.