

『ドイツ憲法論』の国家と社会

斎藤 稔章

近世国法学者の多くが市民社会を国家と誤認したと『法の哲学』(1821公刊)のヘーゲルが言うとき^①、そこには両者の混同を批判して彼らと対決せんとする意志と、両者を原理的に分離し各々の正当な概念を形成した自らの功績を誇る気持ちと両方が看取れる。この分離の意味は、社会契約論者が自然状態から区別し構想した契約社会をむしろ自然状態に類するものと見なし、これを疎外態としての市民社会として概念把握し真の国家から峻別したこと、そしてこの疎外態としての市民社会がその内在する矛盾により自らを国家へ止揚する必然性を明らかにしたことにある。ヘーゲルはこの分離と統合を理念の総ての規定に各々の権利を与える思弁的認識の成果と言うかも知れない。が、この分離と統合の問題には前史もあれば、発展史もある。

ベルン時代(1793-96)のヘーゲルは、古代共和国への憧憬とカント道徳哲学の影響の下、神的な人間的自然とそれから退落した人間的自然との二分法に定位し、前者のみを人間的自然の真実の権利と見なし、それを原理とする自由な共和国の再建を求めた。だが若き日のこの理想は間もなく捨てられる。それは共和国の欠陥の認知によると言うより、近世社会の歴史的条件との不一致によるものである。二分法は、フランクフルト時代(1797-1800)にはカント道徳哲学からの訣別とヘルダーリンの統合哲学の影響下、「生けるもの間の「愛」と「死せるものの為の愛」という形で発展的に継承される^②。後者の権利の承認は私有財産とその法的権利の正当性の承認と連動していたが、その承認には或る留保が結び付いていた。「財産の運命は我々にとって余りに強力に成っているから、・・・それが我々から離れてしまうことは考え得ない」(W1. 333)。「近世諸国家に於いては、財産の保全は全立法がそれを中心に回る要であり、国民の大抵の権利が関係付けられる要である。」(W1. 439)つまり、財産権の正当性は積極的に肯定された訳ではなく、先ず飽くまで否定的な「運命」として、第二に「近世諸国家」に於ける国民の権利の中核として承認されたに過ぎない。兎も角二分された人間的自然の各々が相対的に自立した意味を有して立ち現れてくる。そ

それが国家理念の本質的な二契機として承認されるのはイェナ時代（1801-07）の所謂『自然法』論文（1802-03公刊）が最初である³⁾。絶対人倫と相対人倫としてである。そこに顕著に見られるのはアリストテレスの『政治学』や古代の身分概念や古代ギリシア悲劇、そして近世国民経済学等の影響である。が、前者の受容が肯定的なのに対し、後者のそれは否定的である。根底には、国民経済学的な労働価値観——商品生産労働の優位——より古典的なそれ——政治家・軍人等の非生産的労働の優位——に与するという選択がある。それ故相対人倫は否定的な運命として、絶対人倫がそこから自らを浄化して置くものとする。絶対人倫が相対人倫を認容するのはそれを保護する為と言うより、その伝染性から自己自身が退避する為なのである。特殊の利害を原理とする人間的自然の権利は以上の限界内で承認されたに過ぎない。その限りヘーゲルは古代共和国の再建という幻像から依然脱し切っていない。が、兎も角それが形態変化して行った先に『法の哲学』の国家と市民社会の分離と統合がある。

この分離の初発の形が看取できるのは『自然法』論文直前の所謂『ドイツ憲法論』（1800-02執筆）であろう。しかし国家の理念構成ではなく、その存亡を凝視するこの政論で、ヘーゲルは民族の歴史的な次元と純粹に結び付き、実践的に対処しようとしている。しかしそこに見られる情熱は決して心情的なものではなく、事柄即ち「権力の内にある真理」（W1. 529）への献身のそれである。とすれば、初発の形を規定したものは民族の歴史的次元そのものと言うことになる。そこから国家と市民社会の分離の初発の形が生まれた。その初発の思想に遡ってみたい。

I

近世の国法学者の多くが市民社会を国家と誤認したと言うとき、そのことは、古代の国法学者は両者を識別していたと言うことを含意してはいない。彼らも又別の意味で両者を分離していない。『自然法』論文を基に次のように言えよう。国家と市民社会の同一視の成立と継続を可能にした歴史的社会的基盤は、先ず古代から中世へ至る欧州政治史に於いては、政治的統治機構が、奴隷制度・農奴制度を通じて変わることなく家的社会に於いて営まれた経済活動に立脚しながら、この領域と一線を画していたことにある。例えば古代ポリス世界では、公的勇氣を持ち軍事的精神に充ちた自由市民が「死を目指し、・・・人倫的有機組織の全体の存在及び維持を所産とする勞

働」(B4. 455), 即ちポリテウエインや哲学的思惟を専ら引き受け, 経済活動を受け持たない。勿論自由市民も個別的欲望を持つ。これを満足させる個別的労働はしかし他者に専ら委ねられる。彼らは本性から云って自由市民の所有物であり, 自らの精神を自分自身に有さない奴隷の種族へと圧制される。古代ポリス「国家」は, 個別的労働を奴隷の種族に封じ込める奴隷制度に基づく限りで, 公的な自由「市民(シトワイアン)の社会」なのである。即ち経済と政治が家的社会と国家と言う相異なる領域へ配分されていたことが, 政治的市民の統一としての市民社会=国家という等置を可能にし, 国家から分離した経済社会としての市民社会の導入を不要としたのである。

国家と市民社会の等置という伝統の内実は古代と近世とで反転して現れる。即ち古代世界とその政治哲学では国家が市民社会に等置されたのに対し, 近世世界とその政治哲学では市民社会が国家に等置される。これは市民が純粋な政治的意味を喪失して経済的私的市民に成り, 私的経済活動が社会化したことによる。その動向は既に古代世界の末期以来準備されており, それ故古代と近世の間に(中世を挟まずに)断絶が起こったのである。政治的意味の喪失の歴史は次のように叙される。ローマ帝国の永い平和(Pax Romana)の惰眠が自由市民から公的勇気を奪い, 軍事的精神を雲散霧消させた。自由市民と奴隷の種族の間に平等と水平化が起こり, 奴隷制度従って国家が崩壊した。「形式的統一の法則の下でのこの混淆の内, 真に, 第一身分【自由市民】が全く廃棄され, 第二身分【奴隷の種族】が唯一の国民にされている。」(B4. 456) 斯くて現れた私的目的を追求する「普遍的私生活」の中から「個別性を固定して絶対的に定立する形式的な法関係」(ローマ法)が成立し, 「所有及び権利の体系」が確立して伸長してゆく(B4. 457)。つまり家的社会で営まれて来た経済活動が封建経済から国民経済へ拡大発展するに連れ, 公的政治的市民がブルジョア化し, 私的経済活動が市民の社会に委ねられ, その結果市民概念から公的政治的意味が失われた。人間は, 古代に於いては公的市民であることに自由を自覚したのに対し, 近世に於いては私的市民であることに自由を自覚した訳である。ここに欧州近世市民社会は由来する。近世国法学者はここを前提に国家を構成することとなる。私的(市民(ブルジョア)の社会)が, ここでは「国家」なのである。

近世的な市民社会概念の原理が古代には存在していない, 或は社会的広がりて展開されていない。分離の前提が欠如している。この分離は近世に至り, 特殊性の原理が解放されて初めて可能となり, その原理が十分に展開されて初めて現実となるのであ

る。逆に近世には古代的な国家概念の原理が希薄化している。古代・近世の各々に希薄化した原理をヘーゲルは「影」(B4. 461)と呼ぶ。ヘーゲルの初期政治哲学は、最早古代的意味での国家を成立せしめる基盤が欠如した近世市民社会の真只中で、換言すれば市民社会が伸長し国家が富になり、政治が経済に国家が市民社会に吸収された時代を背景に展開され、その労苦の中で伝統との断絶が表現され、市民社会及び市民社会と国家の分離と統合についての近代的概念の樹立の道が歩まれたのである。

その到達点『法の哲学』で、ヘーゲルは自らの立場と社会契約論者の立場の差異を人倫的なものを取り扱う視点の差異として理解する。即ち「実体性【全体性】から出立するか、原子論的に取り扱って基礎とされた個別性から上昇するか」 (§156 Zus.)の差異である。社会契約論者は後者の視点に立って国家を導き出そうとするが、それは個体の実体化を意味し、その「上昇」は自立した「個々人そのものの利益」 (§258)を究極目的とする「合成」 (§156)に至るだけ、使命は「財産と人格的自由の安全と保護」 (§658)と成らざるを得ない。これをヘーゲルは市民社会と呼ぶ。社会契約論者は市民社会に至るに過ぎず、国家体制を人為・作為の所産としてしまう。が、国家体制は「一個の造りものと見なされてはならない・・・それは全く即且つ対自的に存在するものであり、それ故神的で不易なもの、造られるものの圏を超えたものと見なされねばならない」 (§273)。ヘーゲルにとって市民社会は国家へ至る精神の展開の一契機として、思弁的認識の下で別の位置付けを獲得することになる。

社会契約論者の諸説に見られる如く、市民社会の一方の、そして第一の原理は「特殊性」 (§181)、具体的には「特殊なものとして自分が自分にとって目的である具体的人格」 (§182)であり、自然的規定性である。これは内面的にはキリスト教、外面的にはローマ世界に於いて出現した近世「主体的自由の原理」である (§185)。しかし特殊な人格が自己の目的を実現し欲求の充足に至るのは、その自然を通じて逆にその自然性を克服する「教養形成」 (§187)による。即ち「他人の欲求と意思の財産であり産物であるところの外物という手段」や「欲求と外物とを媒介するものとしての活動と労働」を通じてである (§189)。欲求と労働との普遍的な相互依存的関係 (商品経済秩序)が形成され、財産を保護すべく普遍的な法秩序が形成される。この「普遍性の形式」 (§182)が他方の原理である。これを近世主体的自由の制度的客体性と言っても良い。特殊性の原理は普遍性の原理の内にも「自らの真理と自らの肯定的現実性の権利を持つ」 (§186) 訳である。市民社会の問題性は、両原理が各々「固有の現

存在」 (§184) を得て分裂し、その同一性が「自由としてではなく、必然性として存在する」 (§186) という点、つまり自由な主体性が個別意思の原理に封鎖され、客体的諸制度の内に自己を有さない点にある。それ故市民社会は疎外態であり、その自由は理性的ではない。両原理のこの外的必然的關係の故に市民社会は外的・窮迫・悟性の国家と見なされる外はない。市民社会のこの疑似国家性は、それが欲求と労働の秩序を維持し、財産と人格的自由を保護する点にあり、その限りでしかない点にある。

この「欲求の体系」としての市民社会の問題性の具体的現れは、先ず犯罪であり、生産者と消費者の各々の利益の衝突であり、特にヘーゲルが明らかに A. スミスを念頭に洞察するものとして、市民社会のそれ自身の原理に忠実な展開が労働の分業化・機械的硬直化を生み、個人々が元々有する資本と技能不平等とその更なる拡大によって階級分化・富の偏在 (§200ff)、つまり「見えざる手」の破綻をもたりし、更にはこの破綻から賤民——即ち「富者や社会や政府等に対する内心の反逆」を抱く貧民 (§244 Zus.)——が出現すると言うことである。所有と人格的自由の安全と保護を使命とする市民社会がそれ自身の論理によってこれを否定し、社会や政府を危機に陥れる、この点に市民社会のアポリアがある。従ってこの貧困の除去が近世社会の重大問題となる (Ibid)。その解決は、もし貧民への労働の提供によるのでなければ市民社会の仕事ではない。何故なら、さもないと市民社会の原理に反するからである。しかし労働の提供は生産過剰を生み、産業の世界進出・植民政策を不可避にする。それも新天地がある限りでのことである。以上の諸問題を根本から解決するには、欲求の体系を超出しなければならない。そこで「個人々の生計と福祉の保障」 (§230) を実現するべく、主体的特殊性と容体的普遍性との「統一を特殊性の全範囲にまで拡張して実現する」 「使命」を負う (§229) のが「福祉行政」——警察、公共の福祉の下での価格統制、消費者主権の擁護、商品検査、労働斡旋、特に営業の自由の制限等々——であり、市民社会の成員自身によるその実現としての「職業団体」——それは、市民社会の成員の自然権の自発的制限である (§254)——である。特殊の利益は「共同的なもの」として配慮される (§188)。それは既に欲求の体系としての市民社会の圏域を超出し、政治的圏域に足を踏み入れている。が、これもまた普遍的なものそれ自身に属さないが故に、より高い普遍的利益に従属し、その監督下で行われねばならない。ここに全体としての市民社会はそれ自身が生み出すアポリアの故に、別の原理に位抛する圏域に席を譲ることになる。それが国家である。この「国家概念の学的証明」 (§256) によ

れば、国家の必然性の根拠は市民社会のアポリア、特に貧困問題と言うことになる。従って最早国家は財産と人格的自由の安全と保護を使命とするものではない。

その概念は「合一そのものがそれ自身、真実の内容であり目的であり、諸個人の使命は普遍的生活を営むことである」 (§258) という点にある。特殊意思と普遍意思の間に分裂はなく、国家の下で諸国人の「自由はその最高の権利に至り」、国家の成員たることに「諸個人の最高の義務」がある (Ibid)。つまり国家に於いては普遍的な究極目的と諸個人の特殊の利益とは統一され、この点では「国家が義務として要求するものが直接的に個人の権利でも又ある」 (§261 Zus.)。これを心術面で支えているのが「政治的心術・愛国心一般」 (§268) である。それ故国家は疎外のない「自由の概念の組織」 (§261 Zus.) であり、その体制は立法権・統治権を統括する君主権を頂点とし、対外的に独立した立憲君主制である。ヘーゲルの考えでは、人間が真に自由であるのは市民社会の成員としてではなく、国家の成員としてであり、悟性的ブルジョアとしてではなく、共同体と宥和する理性的シトワイアンとしてなのである。

では自由の概念の実現である国家を一切とすれば良いのか。そうではない。市民社会は、個性性と普遍性の「愛」による直接的一体性であり人倫的なものが「表象」されるだけの「家族」と、特殊性と普遍性の絶対的統一であり人倫的なものの「現実性」である「国家」との間に入る「人倫的なものの現象界」 (§181) とされる。家族を構成単位とする伝統的な国家観を壊して人倫の理念の内に市民社会を挿入する必然性は、特殊の主体性の原理が家族の中から解放され、その自然的統一を解体して自立した意義を獲得したことにある。国家からの市民社会の分離は近世に於いて現れた特殊性と普遍性の分離を徹底的に遂行することによって出来たものである。つまり特殊性の原現は自らを完成して「自立的な極」となって市民社会を具体化し、自らの「外面的必然性」として国家に「従属・依存」し、それにより義務と権利を分裂させる。しかし他面では、この原理は自己自身を通じて「実体的統一」の内へ取り戻され、国家を自らの「内在的目的」とすることによって義務と権利を合一させる (§260 f)。近世主体性の原理を自立した極にまで徹底すると同時に、実体的統一へ取り戻すこの両面性に、近代国家の原理の「途轍もない強さと深さ」をヘーゲルは見る (§260)。

従って分離の思想は媒介（統合）の思想と不可分である。先ず第一の媒介形式は、既述の福祉行政と職業団体であり、その共同利益の行政的管理者の選任は「利害関係者による普通選挙と上からの追認及び任命との混合方式」 (§288) による。第二は市

民社会の成員の内に育まれる政治的心術・愛国心である。国家が特殊の諸圏に権限を認めることによって団体精神が市民に生じ、更に市民が「国家を自らの実体として知る」ことにより、この団体精神が「国家精神に転化する」のである (§289)。それ故、愛国心とは「本質的には」軍事的精神ではなく、「日常の状態や生活関連に於いて、共同体を実体的な基礎及び目的として知ることを習いとしている心術」 (§268)である。第三は、特殊な利益に対する感受性・心術と国家的な感受性・心術との両方を同程度に要求する議会である (§302)。その概念は、国家と市民社会の間で市民社会固有の洞察と意思を「国家との関係付けで現実に顕現」させるということ (§301)、換言すれば君主権と下部諸団体の間に立って、各々が孤立して前者が専制として現れたり、後者が国家に対し破壊的に成ったりせぬよう、両者を媒介することである (§302)。

以上のように国家と市民社会の分離とは、市民社会をその破綻を通じて国家の内へ統合すると言う点にその核心があるのであり、正にそれ故に市民社会は「人倫の喪失」 (§181) であり、国家はその真実の基礎たることを自ら示す人倫の実現なのである。

II

将来のことを少しも予見することなく、どんな犠牲を払っても当座の休息をしか願わない「疲労困憊」がドイツ民衆を襲っている (W1. 451 f)。——市民社会と国家の近代的分離が萌芽的に現れている最初の文書は『ドイツ憲法論』である。その執筆誘因は、対仏同盟戦争に於けるドイツの敗北とその後の如上の惨状であり、それが時局に敏感なヘーゲルをして祖国の政治・法制度の現状の検討へと導いたのである。

その際の認識態度には二つの姿勢が見られる。まず「存在するものの理解」、現実についての「より冷静な見解、並びに・・・その見解に対する節度ある忍耐」 (W1. 463) という実証的姿勢である。これに対置されるのは、存在すべきものの概念を必然的なものとして設定し、これを尺度に存在するものの中に偶然のみを見て、後者が前者と一致すべきにも拘わらず一致していないことに「激し、苦しみ」 (Ibid)、後者を「手厳しく咎め立てる」 (W1. 464) 姿勢である。ヘーゲルは「そうあるべきが如くにそうあることを認識する」 (W1. 463) のである。第二は、事物を「一つの精神によって支配された出来事の体系として把握する」 (W1. 464) 全体的統一的姿勢である。出来事はその「内的原因である精神」の「外的必然的現象」と見なされる (W1. 462)。

この精神は絶対的に自由で自立したものとして振る舞っているつもり勢力を「道具」として自らの掌中に弄び、それらが誇る自由と自立を嘲笑してそれらの「根源的運命」を決定付けるもので (W1. 517)、後の「奸計する理性」につながるものである。が、精神はまだ理性ではなく、民族の根源的性格・自然である。

このような態度で考察されたとき、フランス人民に対する同盟戦争での敗北、この「存在するもの」は別様でもあり得たと言うような偶然や恣意の結果ではなく、或る精神の外的必然的な現象であることになる。ヘーゲルによればこの敗北は国家の解体と符合し、それは現在の国法と政治情況に表現されている。表現された文字は「合法的無政府状態」と「国家に反する法体系」(W1. 470)であり、その内実は民族の軍事的統一の不在である。真の帝国軍隊の不編成から「諸々の独立国家への解体」(W1. 488, 585)が帰結する。これを公的勇気の不在と言っても良い。どはその内在的原因である精神とは何であり、そこから現状が如何にして生成したと言うのか。

ヘーゲルが描くところによれば、この民族は一千年以上に亙り「自分のものの内へ完全に余すところなく没して」(W1. 467)、我が儘な自主独立の自由のみを貪り、国家権力の下への自由な服従の内に決して自由を見出さなかった。これがドイツ民族の根源的性格、即ち「ドイツの自由」(W1. 453, 466)である。これに直接的に由来するのが封建時代である。従って封建時代にはまだ独立した国家権力はなく、封建諸侯・貴族は思いの儘に世界を享受し獲得した。それ故法的連帯は脆弱だが、しかし彼らには私的なもののみを配慮する心情が欠けていたので、全体の中にはまだ堅固な多様が現出していず、彼らは「慣習・宗教・見えざる生ける精神・僅かばかりの利害」(W1. 466)によって全体に帰属し、全体は維持されていた。封建時代は無法な (gesetzlos) 恣意の状態ではあったが、違法な (gesetzwidrig) 恣意の状態ではなく、民族を「心情の上での内的連帯が支配していた」(W1. 516)。だから封建制度それ自体は近代的な統一国家の成立を不可能にするものではない (W1. 524)。「れだ自分自身の自由な意思と全体への同意とに基づいてのみ行動する」個別者がいた (W1. 546)。しかしここに、全体を考慮することなく、「専ら自己の窮迫と獲得にしか眼差しを向けない」(W1. 532)ブルジョア勢力が勃興し伸長し、心情の上でも個別化の波が打ち寄せて来た。しかしこれもまだ統一国家樹立を不可能にするものではない。産業化の波と都市ブルジョアの勢力化は何もドイツ固有の問題ではない。問題は、全体の連帯の為に「外的な法的紐帯」(W1. 524)、即ち国家権力が必要になったときのその民族の選択に

ある。同様の封建制度から出立した他の欧州諸民族が大抵国家権力の下へ服従したのに対し、ドイツ民族に於いてはかの根源的性格が勝利し、富の集中により不均衡に強大化した個々の議員を普遍的権力によって抑えることを不可能にし、更に人間の最内奥の宗教の分裂を惹起して国家の分裂を内的にも固定し、終には法的にも確定し、現代に至る彼らの「運命の鉄の如き必然性を規定した」(W1. 517)のみである。封建制度の原理を破壊したものが、統一国家の成立を不可能にしたものでもある。それはドイツ的自由を通奏低音としてこれに重なる都市ブルジョアの精神であり、両者の合体である。

ヘーゲルが国家の問題と真正面から取り組まざるを得なかった最初は、単なる市民社会の進展ではなく、それが民族の自然と結び付いた所に生じたドイツ固有の市民社会の問題だったのである。ドイツにはこの運命を阻止する国家原理が欠けていた。国家には何の権力も残らないほど普遍的な国家権力の諸部分が私有物として剥奪され固定され、そして国家原理の欠如を追認する国法を産出した。即ちドイツ的自由が無媒介に力を発揮していた時代に、国家から頒たれたのではなく恣意と偶然と拳骨により獲得された個々の私有物を後からそのまま追認する形で全体を考慮しないまま私的所有権の名の下に法的に正当化し確定したのが、現在のドイツ国法なのである。それ故全体に対する各部分の関係は「財産形式に於ける特殊なもの」(W1. 506)である。「ドイツという国家建築物は個々の部分が全体から剥奪した諸権利の総計に外ならない。」(W1. 469) これにより「国家権力の本性は本質的に毀損されているのである。」(W1. 506) 斯くて先ず「その根本にある法源から言えば、ドイツ国法は本来私法である」(W1. 454 f)と結論される。それだけではない。第二にこの国法は、およそ権利というものをその根柢や帰結と無関係に「神聖不可侵の権利」(W1. 456)と見なすドイツの性格によって頑強に擁護されている。成立した「合法的無政府状態」と「国家に反する法体系」をドイツ民族は「正義」の大義名分の下に固持し、「国家に何の権力も残らぬよう用心深く監視する」(W1. 469)。この正義がドイツ国法の本質を擁護している。彼らは仮令国家が減じようとも、私有物・私的権利を手放そうとは決してしない。むしろ国家を減ぼす権利を神聖なもので見なし、頑強に擁護しさえする。正に「正義よ、行われよ。ゲルマニヤよ、滅びよ」(W1. 470)である。以上の根本の事情がヘーゲルをして「ドイツは最早国家ではない」と幾度か繰り返させたのである(W1. 452, 461)。

この診断の背後にはヘーゲル自身の国家概念が存在する。それは診断の前提であると共に検討の結果でもある。「一つの人間集団が国家と称され得るのは」、「法律や言辞の上からではなく」、「現実の武力を以て」「その財産の全体を共同して防衛するように結合されているときだけである」(W1. 472 f)。国家を真に国家たらしめる権力とは何よりも先ず実効力のある統一的軍事力である。従って自らを共同で防衛し得ず、国家に対する利敵行為が合法的であるような民族は国家を成し得ない。だからこそ「国家の健全さは一般に、平時の静安に於いてよりも戦時の動乱に於いて明らかにするのである。」(W1. 462) この概念に照らすとき、軍事組織・財政・憲法その他の面から見てもドイツ国家に本質的なものに関して実効力が欠如している。「ドイツは観念に於いては国家があるが、現実には如何なる国家でもなく、形式と実在とが乖離し、空無な形式は国家に、しかし実在は国家の非在に帰属している」(W1. 505)。「ドイツは最早国家ではない」と言わざるを得ない。ヘーゲルの結論である。

III

『ドイツ憲法論』に於ける国家と市民社会の分離の背後には、以上のような「存在するもの」とその理解があった。これをヘーゲルの政治哲学形成の根本経験と呼んでも良い。勿論それに尽きはしない。既に「ドイツは最早国家ではない」という言明は「ドイツは国家であるべきである」と言う言明を含意し、国家のあるべき姿についての価値判断を前提している。ただそこには存在するものを偶然的なものとしそれを必然的な概念によって咎め立てする意図はなく、存在するものと存在すべきものの内在的連続が、前者の時勢が自己変革の契機を自らの内に産出し、後者を存在するものに転化するという形で考えられているだけである。それが次の問題である。先ず前提としてあるのは先の国家概念である。そこから「政府」の使命は「対外的対内的安全の為に必要な権力を組織し維持すること」(W1. 482)となる。求められたのはその実現、即ち眼前の合法的無政府状態を否定して外面的統一国家を組織すること、そしてその為の国家権力を樹立することである。その場合、国家の「本質的なもの」とは実効力を具えた「国家権力」であり(W1. 577)、実効力とは何よりも軍事力である。国家たる為は「共同の武力と国家権力」(W1. 473)が形成されねばならない訳である。

しかし強力な国家権力は容易に専制支配へ転化する。その例をヘーゲルは現実（フランス共和国）としても理論（フィヒテ）としても知っていた。そこで先ず「国家」の領域と「国民の社会的結合」（W1. 485）の領域とが概念的に分離される。国家の必須条件が上記の如く規定された以上、「戦闘力・外国勢力への関係・これらに関連する財政分野など」（W1. 456）に関しては確かに中央集権が確立していなければならない。しかし結合に関するその他の事柄、例えば政体・権利・富の分配、或は最も重要な要因である言語・習俗・宗教（政教分離！）等々でさえ社会的結合の為には必須だが、国家の為には偶然と恣意の領域とされ、仮令不均衡・不平等・無規則が在ろうと国家の統一を損なうものではなく、従って国家の統制下に置かれず、国家権力に最終的には服属する「諸体系・諸団体」（W1. 480）の自由な裁量に、つまり自治に委ねたほうが良いとする。実効力のある統一権力が国家の実体であるとすれば、結合に関するその他の事柄は「権力の特殊な様態」（W1. 474）に過ぎない。国家が保護するとすれば、この自由とその制度とを擁護する為であり、干渉するとすれば、それらが国家権力の服属の外へ出て自立しようとする場合、国家を内部から否定しようとする場合である。従ってここで言う国民の自由とは直接的には下級の普遍的な国事に関する自治としての政治的自由であり、古代ポリスの直指民主制を近世の社会的条件の限界内で実現するものである（W1. 479 f）。そしてその根底にあるとれるのが「欲求の各特定の領域の為に為される市民の自由な活動」（W1. 481）、つまり「欲求の体系」である。この点で社会的結合がヘーゲルの市民社会概念の源基のものであると言える。

この国民の自由が真の自由と見なされていた訳ではない。が、それは利益（例えば安価な政府）の点でも、それ自体としても「神聖」（W1. 482）とされる。自由に於いて発揮される国民の精神は「全能不敗の精神であり、・・・最高国家権力が出来るだけ多くのものを国民自身の配慮に委ねるときにのみ、その生命を根つものである。」（W1. 484）この国家の下での国民は「幸福」（W1. 485）であり、国家権力は「無限に強力」である（Ibid）。従って国家の領域と社会的結合の領域の分離が国家権力、国民の自由双方にとっての最低限且つ最重要な条件なのである。そこで分離は次のようであればならない。即ち(1)一方では自由な領域は神聖な領域なので、国家権力により抑圧されてはならない。(2)他方自由な領域は確かに神聖だが、国家の領域を圧倒してはならず、その際には統治により制限されねばならない。この分離の混淆の内にヘーゲルは二方向の危険を見ていた。(1')フィヒテにより唱道されフランス共和国で

政治的に実験されているような、或はオーストリアの汎君主政治の理念のような専制国家、或は管理する悟性国家になる危険と、(2) ドイツの現状にみられる、国家権力の非在、無政府状態(国家の否定)となる危険である。分離と混濛のこの差異は「無限」(W1. 484)であり、些かも忽せに出来ない決定的なポイントなのである。

以上のように、国家と社会的結合の分離は何より先ず国家の平穩と統治の安泰、逆に言えば国民の自由の伝染性からの国家の退避、第二に国民の自由の擁護という両面作戦から生まれて来た訳である。当然それはこの分離の制度的保証の議論と結び付かざるを得ない。そこに両者の統合の思想がある。求められたのは専制と無政府状態の間に位置する「第三の」国家体制である(W1. 570)。しかしその具体的内実は国家概念から必然的に導出されるものではない。ヘーゲルは政体さえも国家の必然的概念に属さないと言っていた。とすれば、統合の問題は「国家概念にとって多かれ少なかれより良きものの領域」(W1. 474)に属するものと見なさざるを得ないことになる。

国家権力の存在が自明の前提である以上、問題は専制国家にならないということである。国家権力を損なわない程度に、つまり確乎たる国家権力の下にある限りで国民の自由は認められねばならない。「恐怖も嫉妬もなく」国民の自由を認めることが出来るのは、国家権力の中心点が「国民からの畏敬によりそれだけで確乎たるものであり、又自然の法則に従い誕生により即位する君主の人格に於いて不易の神聖性を持つ」ときであると言われる(W1. 480)。二つのことが言われている。国家権力が確乎たるものであるには、一つは「国民からの畏敬」によるということである。つまり最早国家は切り刻み私物化する対象ではなく、国民の自由の守護神として「畏敬」の対象とならねばならない。その時に国民はこれに協力し、国家権力を積極的に樹立・維持することになる。これに絡んでもう一つは、世襲君主制によるということである。君主制が国家概念に不可分と考えられていることは、遺された別の原稿からも知られる。こう言っている、「君主が同時に国家権力であること、換言すれば君主が最高権力を有すること、それと一般に国家が存在することとは同義である」(W1. 597)と。曾ての共和主義者ヘーゲルは完全に消え失せている。具体的な中身が問題である。国民の自由が認められるには、君主の統治は法に基づき、その法は国民の手に拠らねばならない。しかし国民が立法に参加するのは普遍意思としてでなければならぬ。こうして自治としての国民の自由とは別に、国民が立法や最重要な国事に協力すべく代議制が導き出される。その内実は先ず第一に法の支配を、第二にその法の制定

と最重要な国事には、民族は単なる特殊意思としてでなく、普遍意思として参加・協力すべきこと、第三に前者を保証し後者を実現するため、代議制を具えるべきことである (W1. 572)。ここには、無媒介な特殊意思は決して国民の自由を実現せず、普遍意思と媒介されて初めてそれを実現し得るといふ根本の含意がある。従ってこう言うことになる。国民が代議制を通じて君主の統治に協力する限りで、国家権力は確乎たるものとなり、自らの自由も保証される。斯くて、国家権力を行使する君主と国民が代表を通じてそれに協力する代議制度とを国家の中心点とする立憲君主制が導出されてくる訳である。

ヘーゲルによれば、ドイツと立憲君主制の結合は決して任意の結合ではない。「元来のドイツ国家の原理は・・・君主制の原理、つまり普遍的な事柄の遂行の為に一人の元首の下に立ち、代議士を通じて国民が協力する国家権力であった。」(W1. 575)そしてこの原理、特に代議制は全欧州に広がり、ドイツに先じて国民国家の統一を果たした欧州諸民族は既にこの制度を組織している。それは「市民階級の発生と共に進展して行く際の封建制度の本質に非常に深く織り込まれてい」(W1. 536)たもので、「東方的な専制政治とローマ共和国の世界支配の後に、後者の腐敗を通じて両者の中間へ」、「世界精神の第三の普遍的形態」へ人類は導かれたのである (W1. 533)。第三の普遍的形態はドイツ民族に由来することになる。ドイツ人の自由の原理が他の諸民族に適用されたとき封建制度となり、そこから代議制度は生まれたと言うのである。そう言うことによって代議制度がドイツ民族に元来異縁なものではなく、むしろドイツ民族の固有の原理の発展的成長の中に位置付け得ることが主張される。にも拘わらずこの民族は、その根源的性格の故に個々の部分を不均衡に強化し封建制度の原理を破壊し、代議制度への道を自ら閉ざしてしまったと言う訳である。「世界に新しい普遍的な衝撃を与えた当の民族自身がその他の総ての民族に先立って遂に没落さえし、自分の原則が存在しているのに、自分自身は存続していないというのが高次の法則である。」(W1. 537) 立憲君主制は単なる「存在すべきもの」ではない訳である。

以上を踏まえて、国家再生への具体的提案として二点が挙げられる。全軍人を一つの軍隊に一体化することにより一つの国家権力を組織すること、そして新たな軍事区画を設け、そこから軍人を徴集すると共にそこに軍事費その他の国家権力維持の為の税を課して、ドイツ民衆が皇帝及び帝国と関係するようにすること (W1. 577 f)。

斯く程までに財政面を含めて国家の軍事的統一が重視されていることは、注目されねばならない。国家を単なる社会的結合から区別するものは、正にこの点なのである。

このような国家の実現の見通しについては簡単に触れるに留める外はない。先ずヘーゲルは、今こそが旧い国憲から別れが告げられるべき秋であると考えている。理由は民心の離反である。「ドイツの国憲という建物は過ぎ先った幾世紀もの作品であり、今日の生命によって担われていない。・・・今日生きている世代が展開し活動させることを誇りとする生命と活力は、この建物の諸形式に何等関与していない」(W1. 425 f)。民心は二つに分かれていた。一つは現実生活者の、一つは理想主義的知識人のものである。前者は理想を意識して求めることはないが、無意識には抱いており、それと現実生活との矛盾を感じ始め、理想が呈示されることを求めている。後者は内向し、心の中で理想を抱くだけであったが、その「絶えざる死」(W1. 457)に堪え切れなくなり、今や現存する世界が廃棄され、理想が実現されることを望んでいる。後者の理想が前者に呈示され、両者は相近付こうとしている。このような時代の自然からすれば、現存する国憲は否定的なものである。ヘーゲルはこのような民族の時代の自然、換言すれば時代の要求からの離反を「実定性」と呼び、「過渡期」の徴証とする(B4. 484)。ドイツは過渡期にあったのである。そして「専制政治と無政府状態との間」が実現される第一歩はドイツ民衆の精神的成長にあるが、ヘーゲルは今やこれを確認する。彼らは、彼らの根源的性格に無媒介に由来する「自由の盲目的叫喚」が「十年に亙る戦闘と欧州の大部分の悲惨」をもたらしただけで、むしろドイツ的自由の喪失であること、「自由の為には確乎たる統治が必要である」ことを確信する(W1. 572)。「畏敬」は生まれつつある。但しこの精神的成長は国家権力実現の第一歩ではない。と言うのは、特殊な利害・特権の如きものは「何か人格に内在したものであるので、必要性の理解と洞察とは、行動それ自身にまで働き掛けるには余りにも脆弱である」(W1. 581)からである。第二歩は「征服者の権力」(W1. 580)である。この強制によって人間の特殊性や個性への執着が粉碎されねばならない。人間が自らの自由の理解に服従するのは権力の現在を前提するのである。「理解と洞察は何か非常に自信を欠いたものを伴っているので、権力を通じて正当化されねばならないが、然るとき人間の理解に服従するである。」(W1. 581) 民族の分裂状況を現実克服するのは、宗教でも哲学でもなく(それは確かに民族の理解と洞察を形成するのであろうが)、権力そのものに外ならない。しかもその権力とは征服者のそれなのである。

確かにその分裂が民族の心術の在り方に起因しているとしても、最早その心術の転換は現実の分裂を克服し得るものではない。ヘーゲルはここで堂々と、権力とそれを支える心術との相対的独立を主張すると共に、民族による内からの、況や下からの改革運動の可能性を否定する。合法的無政府状態を一つの国家体制に仕上げるのは、民族の理解と征服者の権力である。ここに我々は、どこまでも現実的なヘーゲルに出会うことができる。

IV

『法の哲学』の場合は貧困問題が、『ドイツ憲法論』の場合は軍事問題が市民社会のアポリアとなって国家の必然性の、そして市民社会と国家の分離の根拠とされていると言って良い。確かに『法の哲学』では「現実（歴史）」に於いては「国家こそ一般にむしろ最初のものである」（§256）と言われ、その場合国家は対外的に独立した主権国家を意味し、正に『ドイツ憲法論』の国家と同一であるが、「概念」に於いては貧困問題が市民社会から国家への展開を規定するものと考えられているのである。

ところで、思弁的な認識方法の確立、そして哲学体系の一応の完成を前提して執筆された『法の哲学』はヘーゲル社会・政治哲学（客観精神論）のより詳細な・より体系的な論述である。他方『ドイツ憲法論』はその前提が形造られる端緒となる時期、方法的・体系的自覚の時期に執筆された。しかしそのことは『ドイツ憲法論』を『法の哲学』に至る客観精神論の発展史の内に留保なく位置付け得ることを必ずしも意味する訳ではない。それは以下の事情からである。即ち『自然法』・『人倫の体系』（1802～03執筆）などが『法の哲学』と同じ地平に正当に位置付け得るのに対し、『ドイツ憲法論』は『法の哲学』と異なる地平にあると同時に、同時期の『自然法』・『人倫の体系』などとも異なる地平にあるという事情である。

方法論上のことと言えば、他の諸論文は各々方法論・体系論上の差異がある——この差異・変遷はヘーゲル哲学形成を究明する上での最も重要な問題の一つである——にも拘わらず、各々の時点での明確な方法論・体系論の前提の下に執筆されており、従って思弁的認識的方法的確立、哲学体系特に客観精神論の完成への道程の途上に正当に位置付け得る。例えば『自然法』は、自然法に対する近世の経験的取り扱い、形式的取り扱いをそれぞれ否定し、独自の体系構想（絶対者の現象を「自然的自然」と

「人倫的自然」の「同一性」とする)・独自の人倫的自然概念(「無差別」と「統一が第一の且つ肯定的なものである関係」との「統一」)に基づき(B4. 432 f), 全体としての民族を前提としてそこから民族と個人の人倫的關係を問う方法を採り, 又『人倫の体系』は「直観」と「概念」の両契機の相互包摂を通じて絶対人倫の理念を認識しようとする⁴⁾。それに対し『ドイツ憲法論』では, 歴史に対する見方は呈示されるが, 明確な方法論・体系論は少なくとも表面上は前提されていない。

内容上のことでは, その他の諸論文・諸文書が内実はどうであれ, 建前上国家や社会に関する一般理論であるのに対し, 『ドイツ憲法論』は言うまでもなくドイツに関する特殊理論であり, 本質的に機會の論である。その特殊性が端的に表れているのは, 国家概念である。『ドイツ憲法論』の国家の統一は「戦争遂行等の外的な事柄」に関する「外面的結合」(W1. 521)と同義であり, 貧民救済等に関しては利害関係者に委ねるが本筋とされる。富者を貧者から防衛する為に政府が設立される, 階級支配の道具としての国家にも変貌しかねないその国家観の下では, 貧困問題への対処は国家に必須的な役割ではなく, 精々補足的・偶然的扱いとなる外はない。先ず以て統一国家の樹立こそがドイツの懸案だったのである。しかし欧州の先進世界は国民国家形成の時代を終えて, 貧困問題こそが懸案となる時代に入っており, ヘーゲルはそのことを知っていた。従ってこの国家理論は, 特殊ドイツの条件を外して欧州全体を視野に入れても妥当する一般理論ではなく, 一切の社会生活・国家生活の前提である国家の不在と言う状況下での最低限の要求を含んだ特殊理論である。『ドイツ憲法論』と同様, 同時期の他の諸論文・諸文書でも確かに国家は軍事問題を中心に概念規定されているが, にも拘わらず同時にヘーゲルは貧困問題に敏感に反応し, 相当の配慮を正当にし, それに対する対処を国家の重要な政治課題と見なしている。例えば『人倫の体系』では, 欲求の体系が貧富の差, そして階級分化・階級支配を産み, 終に民族を解体の危険に陥れることが明言されている。「營利身分」には「一切の高次のもの【絶対人倫】への蔑視という獣性が生じてくる。知恵を欠いた純粋に普遍的なもの, 即ち富の嵩が自体である。そして民族の絶対的絆, 即ち人倫的なものは消失しており, 民族は解体されている。」(SdS. 94) それ故, 国家即ち絶対人倫は「普遍的統治」として, これに対して「最高度に働かねばならない」(Ibid)のである。その為相対人倫は『ドイツ憲法論』の社会的結合より一層否定的なものとして規定される。『自然法』論文も同様である(B4. 451)。この点でこれらの諸論文・諸文書は『法の哲学』へ

の道程に位置付け得るが、『ドイツ憲法論』はこの点でも特異の位置を占める。

にも拘わらず『ドイツ憲法論』を上記の諸論文・諸文書と同一地平で論じ得るとすれば、それは何より先ずその国家と市民社会の分離という形式による。それは、青年時代からの二分法的思考を素地に、そこに社会的・国家的生活の具体的モチーフが結晶して形を成したものである。その動向を主導したのは、ドイツ市民社会生活が不可避に抱え込んでいたアポリアへの注視であった。その頃欧州全体も又、市民社会の別のアポリアに曝されていた。これにもヘーゲルは敏感に反応する。ドイツを含め欧州全体が苦悩していたアポリアは、国家の解体であれ貧困問題であれ、孰れにせよ本質的に市民社会に由来するものに相異なく、その認識がヘーゲルを捕らえた。とすれば、市民社会から分離した共同体——その使命は、市民社会が突き付けて来るアポリアの如何に左右されるだろうが——が何等かの形で構想されざるを得ない。国家と市民社会の分離は——内実はどうであれ——孰れにせよ避けて通れない懸案だった訳である。この点では『ドイツ憲法論』は客観精神論の発展史の内に位置付け得るのである。

『ドイツ憲法論』と言えば、その執筆時期は「体系的学」の樹立の欲求と「人間生活」への還帰の欲求が交差し、一つに融合せんとして今だ出来ないでいた時期に当たる⁶⁾。『法の哲学』を含め『ドイツ憲法論』以外の諸文書・諸論文が、両者の融合の試み——その結果が客観精神論に外ならない——の内に留保なく正当に位置付け得るのに対し、そうした時期に時代の転期の境界線上に、そして世界（欧州）と民族、概念と現実（歴史）、体系的学と生活の境界線上に立って、各々後者の極の側から前者の側に向かって、或は融合の試みに向かって突き付け、飲むことを要求した最低限の条件が『ドイツ憲法論』に於ける国家と社会的結合の分離であったのではないか。

註

- (1) G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, §182. 以下、節のみを記す。
- (2) G. W. F. Hegel: Werke in zwanzig Bänden, herg. v. E. Moldenhauer und K. M. Michel (Suhrkamp). Bandl. S. 245f. 以下、W に巻数と頁数で略記する。
- (3) G. W. F. Hegel: Gesammelte Werke, herg. v. Rheinische-Westfälischen Akademie der Wissenschaften (Meiner). Band4. S. 449ff. 以下、B に巻数と頁で略記する。

- (4) G. W. F. Hegel: Frühe politische Systeme, herg. G. Göhler (Ullstein). S. 15. 以下, SdS に頁で略記する。
- (5) Briefe von und an Hegel, hrsg. v. J. Hoffmeister (Meiner). Band 1. S. 59f.

(哲学 博士課程学修)

Staat und Gesellschaft in Hegels „Verfassung Deutschlands“

Toshiaki SAITO

Die Form der Unterscheidung des Staats und der bürgerlichen Gesellschaft, die in der „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ begriffen wurde, hat ihr Original in der „Verfassung Deutschlands“. Es gibt aber eine Differenz der Idee der Unterscheidung zwischen den beiden.

Zufolge dem „wissenschaftlichen Beweis des Begriffs des Staats“ in jenen, erzeugt die bürgerliche Gesellschaft eine „aporia“ (Armut) in ihrer Entwicklung. So findet sie ihre Wahrheit in dem an und für sich allgemeinen Zwecke und dessen absoluter Wirklichkeit und geht in den Staat über. Der Staat ergibt sich als ihr wahrhafter Grund.

Die „Verfassung Deutschlands“ wurde im elenden politischen Zustand Deutschlands geschrieben, und war dadurch ganz bestimmt. Hegel wollte den Weg, diesen Zustand zu vernichten und ein vereinigtes Staatsganzes aufzubauen, bahnen. In dieser Intention wurde der Begriff des Staats gebildet, und die Unterscheidung des Staats und der gesellschaftlichen Verbindung eines Volks entstand. Diese gesellschaftliche Verbindung korrespondiert mit der bürgerlichen Gesellschaft.

Alle beiden finden nämlich den Grund des Staats in „aporia“ der bürgerlichen Gesellschaft, aber während jene sie als die Armut ansieht, findet diese sie in der Auflösung des Staats als einer Macht. Es ist die „Verfassung Deutschlands“, die in der Wandlung Hegels politischen Denkens eine spezifische Stellung bekleidet.

Als Hegel die „Verfassung Deutschlands“ schrieb, hatte er im Innersten seines Herzens zwei starke Intention. Die eine richtet sich auf den Aufbau des philosophischen Systems. Die andere das Leben der Menschen. Während Hegels politische Philosophie immer am Horizont der Einheit beider Intention war, war die Unterscheidung des Staats und der bürgerlichen Gesellschaft in der „Verfassung Deutschlands“ ein Bedürfnis, die aus der zweiten Intention stammt, gegen das Streben nach dieser Einheit.