

近代世界と政治

—ヘーゲル『法権利の哲学』に於ける「習俗規範態」に就いて¹⁾—

永井健晴

序 政治の位置

I 『法権利の哲学』の成立状況とその基本的性格

II 「習俗規範態」と「生活世界」

III 近代世界の本質構造—家族・市民社会・国家

IV 近代世界と権力の正統化問題—現代国家のディレンマ

序 政治の位置

「紅旗征戎吾ガ事ニアラズ」。生涯政治に何ら係わることなく、芸術をもって「人生に相渉る」。勿論、人間はこのように決意して生きることが出来る。だが、何ら政治に係わろうとしない生き方も、ある意味で、政治への一つの係わり方に他ならない。樽の中のディオゲネースでさえ、人間として生きようとするかぎり、人間の「生活世界」²⁾と無関係に生きることはできない。人間は、「生活世界」に於てのみ、その意思と意識を備えた一人格として、自己陶冶されうるからである。「生活世界」の維持が政治なしには可能でないかぎり、政治は人間にとって運命となる。人間にとって、

「政治の幅は生活の幅よりもつねに狭い」³⁾。近代世界に於ける部分システムとしての政治そのものは、それだけでは意味も価値も生み出さない。それは意味や価値の成立する「生活世界」を保全する機能を果たすだけである。にもかかわらず、その政治が人間の生涯を、ある意味で、決定的に制約しうるのは、政治が「人間によって人間の生死を左右する力」を手放さないからである。

現代は「政治化の時代」と呼ばれる。部分システムとしての政治の機能が、社会生活の複雑性の上昇にともない、あらゆる領域に影響力を及ぼしているからである。他方、現代を「脱政治化の時代」と特徴付けることも可能である。古典古代的意味での政治概念の内実は、現代では徹底的に希薄化しているからである。成程、現代国家に於ては、その理念からして、その構成員達に政治参加の権利が形式上認められている。けれども、我々のうちの多くは、政策決定過程に参加しうる実質的な条件や能力を備えていないから、政治に対して無関心となる。「政治化」と「脱政治化」、「官僚制化」と「民主化」が、近代世界に於ては、逆説的に相互に限定し合っている。何故そうなのか。現代世界に於ける政治の本質的諸問題を捉えるには、所謂「世界像の脱中心化」を通じて相互に分化（差異化）した「システム」と「生活世界」から構成される近代世界の社会的再生産構造を的確に認識しておくことが必要である。何故なら、部分システムとしての政治は、就中近代人にとって運命であるとしても、あくまで不断に再生産される社会生活を構成する一つの局面（行為様態）にすぎないから、経済や文化のそれとの関係に於て捉えられることによってはじめて、その本質的意味も明らかにされうるからである。この小論では、ヘーゲルの『法権利の哲学』第3部「習俗規範態」⁴⁾を手掛かりにして、近現代社会の基本構造とそこに孕まれている政治の本質的諸問題を考えてみたい。

I 『法権利の哲学』の成立状況とその基本的性格

一七七〇年、四十六歳のカントは、バルト海に面する都市ケーニヒスベルクで、はじめて大学の教壇に立つ。この年、ヘーゲルは、南ドイツの低い山並に囲まれた丘陵地シュトゥットガルトで、産声を上げている。同年には、同窓のヘルダーリンがネッカア河畔で、またベートーヴェンがライン河畔で産湯に浸かっている。彼等が生涯を過ごした十八世紀後半から十九世紀前半の時期は、世界史的に時代を画する巨大な変動期であった。イギリス産業革命、フランス革命、ナポレオンの栄光と没落、解放戦争、王政復古など、立て続けに生起する歴史的事件によって、西欧世界はその形姿を激変させてゆく。変貌してゆく世界の只中で、彼等は同時代人として生きている。この時期は西欧近代と呼ばれる時代の一つの決算期であった。近代化の進展が尚立ち遅れていたドイツも、この時期に芸術や学問の領域で、同時代的というよりも寧ろ時代を越える普遍的価値をもつ光彩陸離たる作品を、陸続として創み出している。ベートーヴェンの交響曲やゲーテの『ファウスト』といった作品から、人間の魂の奥底にまで達く、この時代の嵐の反響を、我々は聞き取ることができよう。この時代に成立するカントの『純粹理性批判』やヘーゲルの『精神現象学』に代表される、所謂ドイツ古典哲学は、近代哲学史に於て、数多の峻峰の中から一際屹立した姿を現している。

哲学が世界の本質構造を掴み取るばかりでなく、時代の本質的問題を画然と描き出すものであるならば、ドイツ古典哲学、就中ヘーゲル哲学は、革命の時代の哲学として、ベイコン、デカルト以来西欧近代哲学が提示した本質的諸問題のコンパクトなレジユメであり、かつその総決算であった。そればかりでない。西欧近代という時代が世界的画期であるとするなら、この時期に成立するヘーゲルの哲学体系は、古典古代以降の西欧哲学の最後の集大成の企てでもあった。もとより、この2世紀の間に、世界は全くその相貌を異にしてきている。我々が生きているのは、「哲学の終焉」

以後の世界である。だが、現代世界の基底にある本質的構造が近代世界のそれと比べて基本的には不変であるかぎり、ヘーゲル哲学は現代世界の本質的な諸問題の所在を我々に指示し続けている。

後期ヘーゲルの『法権利の哲学』という著作は、深刻な危機状況の中で生まれる。地理的に隣接するフランスで勃発した政治革命という激震に続いて、ナポレオン戦争という巨大な津波がドイツを襲う。革命と戦争がドイツを震撼させ、封建体制の中でまどろむ人々を揺さぶり起こす。革命の洗礼を受けたフランス国民軍は、職業軍人からなる軍隊を撃破し、蹂躪した国土に、革命の精神を持ち込む。かくて、ドイツは解体と再編を余儀なくされる。以後、ドイツは近代化の紆余曲折した長い道程を歩み始める。

当時、ドイツの政治的経済的自力再建の有力な担い手は、敗戦後も尚、半封建制的・絶対主義的領邦国家プロイセンであった。十九世紀初頭のヨーロッパの政治状況からして、この役割を果たすべきプロイセンにとって、焦眉の課題は、まず何よりも封建制的領邦国家の殻を破る統一的な近代的国民国家を確立することであり、同時にそのことによって、国内的諸制度の近代化を推進することであった。だが、近代的市民層の形成が歴史的に遅延していた当時のドイツには、自覚的意識の水準に鑑みて、この急務を引き受けうる者は、極く少数の学生や知識人を除くならば、よかれあしかれ、所謂改革派官僚以外になかった。事実、プロイセン国内では、敗戦後（一八〇七年以降）、高位の改革派国家官僚主導の下に、経済、社会、教育などの諸制度の上からの近代化が始まる。ところが、解放戦争後（一八一四年以降）の復古情勢によって、立憲体制すら出来上がらないうちに、プロイセンの諸改革の多くは中途半端に頓挫する。

この情勢に於て、封建体制の伝統的意識の枠を抜け出していない大多数の国民を背景とし、近代化を漸次推進しようとする開明的革新派官僚を間に置いて、保守反動勢力と体制の根本的変革を激しく希求する学生や知識人との対立の緊張度が高まる。アプレゲールの若い学生や知識人達は、ラディカルな解放思想から偏狭な民族主義までの多種多様な色

に染め上げられた旗の下に結集する。いずれにしても、確かなことは、彼等がドイツの現状の矛盾を鋭敏に感じ取り、過激な心情に發して、新たな国家体制を達成すべく焦燥の念に驅られていたことである。一八一七年、ルター宗教改革三〇〇年とライプツィヒ戦勝を記念して故地ヴァルトブルク城で催された祝祭を契機に、変革の氣運は一気に高揚する。反動的官憲はすかさずこれに反応して、言論出版の自由を弾圧する立法措置を次々に講じ、抑圧的管理体制を作り上げてゆく。当局による過激派学生の全国的取り締まり、出版物の検閲、大学の教育内容や教員人事への介入が嵩にかかって強行される。プロイセン官立ベルリン大学哲学教授ヘーゲルが『法権利の哲学』出版の準備をしていたのは、まさにこうした時期であった。ドイツに於ける統一的国民国家の形成とドイツの近代化の点で改革派行政官僚と志を同じくしていたヘーゲルは、こうした状況の渦中であつて、極めて微妙な立場に立たされる。幾分躊躇著遂巡の時が置かれた後、ようやく一八二一年になつて、『法権利の哲学』は公刊される。

この著作の内容（特に俗耳に入り易い「序文」での様々な表現）は、件の政治状況に於ける過激派学生や彼等に同調する知識人達の過熱した頭に冷水を浴びせ掛けるものであつた。彼等の心情倫理を軽佻浮薄と決めつけて悪様に揶揄罵倒する「序文」に於けるヘーゲルの態度は、表面的に読み取るかぎり、諷刺顔の老人が青年をとくとして窺めるような勿体ぶつた態度というよりも、それ自身が感情的でさえある。ここでは、老ヘーゲルは、青年ヘーゲルと異なり、「現在」を「誕生の時、新たな時代への過渡期」⁵ではなく、「ミネルバの梟が飛翔を開始する迫り来る黄昏」⁶の時として、それぞれどこか世界史の終末期として、ある種の諦念をもつて、観照している。この著作の第3部で叙述されている国家体制は、心情過激派が望むラディカルな共和制でも、理想的民族共同体でもなく、多分に封建制的要素を残した立憲君主制という妥協の産物とも見做されかねないものであつた。確かに、この著作を件の政治状況への一つの直接的反応として読むならば、老ヘーゲルの筆致に、当時直接見知っている学生や同僚に対する配慮や反感、執拗な官憲の検閲

に対する懸念などを差し引いても、見紛いえないある種の保守性を、見て取ることもできるであろう。だが、そうだと
しても、ドイツに於ける近代的国民国家の実現が問題であるかぎり、近代市民社会を基盤にした確固とした公論の場は
おろか、近代的な意味での憲法や議会さえいまだ成立していなかった当時のドイツで、近代市民社会に孕まれた原理的
矛盾を的確に洞察するとともに、近代市民社会と近代的官僚制を中軸に据えた立憲君主制を提示したヘーゲルは、ドイ
ツの近代化の現実的条件を醒めた眼で能うかぎり現実的に考量しきつていとも言えるであろう。

『法権利の哲学』は、後の国家論や社会理論に於て、様々な解釈や評価を受けている。老ヘーゲルのこの作品は、彼
の著作の中でも、とりわけ激しい毀誉褒貶に晒される。ここでは、反動的復古体制を擁護する保守的御用哲学とか、今
世紀に登場する左右の全体主義に於ける「国家の神話」の先取りされた護教論などといった否定的な解釈や評価に関連
して、あらかじめ次の諸点にだけ若干の注意を促しておきたい。成程、ヘーゲルは近代世界に於ける「国家理性」の機
能に就いての冷徹な認識を、マキャウエツリ、ホップズ、スピノーザと共有している。彼の国家体制に就いての叙述は、
空想の中で描かれるユートピアとは何ら関係がない。この意味では、ヘーゲルは今挙げた先行者達と同じく、徹頭徹尾
リアリストである。だが、そうだとしても、彼は、客観的であると私念された事実（行為結果）を、ひたすらあるがま
まに記述しようとするような、素朴で無自覚な実証主義的もしくは歴史主義的立場にも、金輪際立っていない。ヘーゲ
ルが叙述しているのは、実際のイギリス立憲体制でも、況や当時のプロイセン国家体制そのものでもない。そうではな
く、それは、彼の言う意味での国家の「理念」、実現している「理性」、即ち時間の経過の只中で客観的理拠をもってい
るかぎりでの現実である。「理性的なものは、現実的であり、現実的なものは、理性的である」。ヘーゲルにとって、実
現されない「理性」は「理性的」でありえないように、「理性」を喪失した現実は「現実的」であることをやめる。こ
の意味では、ヘーゲルの立場は、現状肯定的であるのときっぴり同じ程度に革命的であり、またこの逆でもある。全体

主義に就いて言及するならば、ヘーゲルは確かに、原子論的個人主義をきっぱりと退けている。けれども、彼は個人の实体化に無縁であるのと同じように、全体の实体化とも無縁である。寧ろ、あらゆる实体化を退けるところにこそ、ヘーゲルの生きた思想があるのである。蓋し、そのかぎりでは、敢えて語弊を恐れずに言えば、ヘーゲルの思惟のはたらかせ方は、機能主義的ないし関係主義的であって、実体主義とは正反対の特徴を持っているからである。思想内容から言っても、ヘーゲルは、ある意味でナショナリストであるとしても、偏狭な民族主義とは全く無縁である。彼の思想の中核には一貫して「理性」の普遍性と近代の「主体性」の原理が位置を占めているからである。

さて、いずれにしても、『法権利の哲学』は、単なる国家論のテキストではない。形式的には、それは、講壇の伝統的科目「実践哲学」の講義用テキストとして、当時少なからぬ公的影響力をもっていた官立ベルリン大学教授の立場から書かれている。この時代は、学問の専門化・細分化が始まる直前の時期である。それまでの大学の学科は、当初基本的には神学と法学の学科からなり、後に哲学科が加わる。哲学科に於ける科目は、アリストテレス以来の伝統的学知区分に従って「理論（観照“theoria”）哲学」と「実践（“praxis”）哲学」とに分けられていた。十九世紀後半以降、社会構造の転換に応じて、科学の哲学からの分化、さらに経験諸科学の専門化が急速に進展するが、それ以前には、哲学は必ずしも専ら存在論や認識論のみを扱うのではなく、自然、社会、人文など、およそ人間に係わるあらゆる事象を、その研究対象にしていた。『哲学的諸学問知識の百学連環要綱』に於て自らの哲学を体系化しているヘーゲルは、上述した意味でも、最後の哲学者であった。人間ないし「精神」の「自然」からの解放・自律という意味での“Idealismus”の立場に基本的に立っているこの哲学体系は、“Idealphilosophie”と“Realphilosophie”からなり、前者には形而上学もしくは存在論としての「論理学」が、後者には「自然哲学」と「精神哲学」が当たる。「精神哲学」に於ては、主観的・客観的・絶対的の三段階の「精神」が叙述される。『法権利の哲学』という著作の内容は、この独自の体系に於て位置

付けられた「客観的精神」の内容を敷衍したものである。確かに、名目上「実践哲学」の講義用テキストとして使われたこの著作には、法学、倫理学、政治学の内容が含まれている。けれども、それらはここでは「客観的精神」の諸契機として叙述されているのである。

さて、このテキストの構成と主題とが何であったかは、そのタイトル、“Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse”に示唆されている。まず第一に、主タイトルが示唆しているのは、以下のことである。このテキストでは、「法権利」の「概念」が、その可能態（即自態）からその現実態である「理念」へと、顕在化してゆく過程が叙述される。この叙述は、「法権利」の（抽象的）「一般態」としての「抽象的法権利」、その「特殊態」としての「道德態」、その（具体的）「個別態」としての「習俗規範態」という、三つの基本ラインにそって進んでゆく。これらは、即自的に「自由」である「意思」もしくは「自己意識」が、自己発見あるいは自己実現してゆく諸段階である。老ヘーゲルにとって、世界史は「理性の自己実現」、「自由の意識に於ける進歩」の過程であり、この言わば大文字の「理性」もしくは「自己意識」（「主体としての基体」“Substanz als Subjekt”）の「系統発生」過程（要するに、類史）は、近代世界に於て完成する。彼は、『法権利の哲学』という著作の中で、かの通時的世界史過程で達成された、この近代世界という共時的位相空間に於ける、言わば小文字の「自己意識」の「個体発生」過程を、その存立根拠としての「基体」の側から、「法権利」の「概念」の現実化過程として、叙述しているのである。

第二に、「自然法（自然権）と国家学」という別タイトルは、このテキストに於ける上で述べた二重の過程の叙述が、言わば二重の批判を含蓄していることを示唆している。即ち、老ヘーゲルは、このテキストで、古典古代（プラトン、アリストテレス）以来の伝統的政治理論とホッブズ以来の所謂「近代自然法（権）論」とに対して、二重の戦線をはっている。老ヘーゲルの構想する世界史（類史）の哲学の原理的段階区分に照らして、ヘーゲル自身が青年期に理想

化していた古典古代世界（ギリシャ・ローマ世界）には、万人の普遍的権利、「主体性」の原理は登場していない。従って、これらを欠く古典古代以来の伝統的国家論を、近代世界（キリスト教ゲルマン世界）に於てそのまま通用させることはできない。他方で、近代世界に於てこの伝統的国家論を退けて成立する「近代自然法（権）論」や「社会契約論」は、原理的難点や理論的矛盾を免れていない。端的に言つて、こうした議論に於ける、「自然法（権）」の設定は事実問題と権利問題との「カテゴリーの混同」を、「自然状態」から「社会状態」を導出する論証は「自然主義的誤謬」を、犯しているからである。近代世界に於ては、自然世界の秩序法則と人間世界のそれとの対応が、よかれあしかれ、自明ではなくなつて以上、「近代自然法（権）」という言い方は、そもそも形容矛盾なのである。正統的国家権力の自然法（権）的構成の論証は、論証そのものに背理が潜んでいるから、逆説的結論あるいは論理的循環に帰着する。⁽⁷⁾これに対して、ヘーゲルは、—この点に関するかぎりドイツ古典哲学を代表する他の人々と同じく—自然と精神のカテゴリー的峻別から出発する。彼は、正統的国家権力を自然（状態）や自然法（権）からではなく、即自的に「自由な意思」からの構成することを企図する。しかし、他方で、原子論的個人主義や否定的自由の立場から出発して「社会契約」によって正統的国家権力を基礎付ける議論ばかりでなく、総じて、国家と近代市民社会を概念的に区別できない議論を、老ヘーゲルは退けている。近代世界にあつては、一面では、「抽象的法権利」の固有域“Element”に於ける行為様態が、他面では「道德態」の固有域に於けるそれが成立するが、「契約」行為にせよ、信条倫理的「道德行為」にせよ、自らの存立根拠たる「習俗規範態」に自らを自覚的に自己媒介することがない以上、いずれも結局「恣意」を脱却できず、自ら実現しようと私念している理性的自律や主体性といった近代的原理を、眞実には実現できない。このことを明らかにすることによつて、老ヘーゲルは、ホッブズ以来の近代自然法論・社会契約論ばかりでなく、それらの基礎にある、近代世界に固有の功利主義倫理やカント主義的・形式主義的倫理の批判ないし揚棄を、暗黙のうちに遂行して

いるのである。

II 「習俗規範態」と「生活世界」

「諸個人は特定の時代の特定の社会の中に産み落とされ、ここで自己形成を遂げ、自己の生存と有意味な生活を再生産し、やがて自己の生涯を閉じる。翻って、社会は、これらの諸個人の生活活動を通じて、再生産される。個人はその自己形成の過程で、言語能力の発達に伴って、認識と行為の能力を発達させる。彼は、一方で所与の水準の技術的知識を獲得し、他方で、所与の価値や規範の体系を内面化する。規範の体系とは、一定の欲求解釈の体系あるいは一定の相互的行為期待の体系であって、一定の欲求充足すなわち行為を許容し、勧告し、あるいは義務付ける。個人は、自らの内的自然、つまり様々な内的欲求や衝動を、この体系に従って選択的限定的に抑圧することによって、つまり内面化することによって社会的行為能力と人格的統一性を確立する。ヘーゲルは、こういう価値や行為規範の体系、総じて社会的な諸制度を、「Sittlichkeit」と呼ぶ。個人が理性的に自立した個人に成り得るのは、まさにここに於てである以上、これを自立しようとする個人が抽象的に否定しようとするれば、自己破壊にならざるを得ないのである。ヘーゲルに従えば、個人がこの「習俗規範態」の中にありうべき自己を見いだしている事態（ヘーゲルの用語で言えば「Bei-sich-selbst-Sein」あるいは“das an und für sich Sein”）こそが、自由なのである。これは、ヘーゲルに於て自由が必然性の認識とされる所以なのである」⁽⁶⁾。

ヘーゲルが意味を区別して用語として使っている“Sittlichkeit”と“Moralität”は、いずれも、ギリシャ語の *ἥθος*, *ἥθεα*、ラテン語の *mos*, *mores* と同じく、語源的には、風俗・習慣、即ち、一定の規範性を持つ慣わし・仕来り・習俗などを意味している。習俗の持つ規範性は、その世界に生きる人々にとって自明であり、改めて意識されない。そ

のかぎりで、通常、人々はその規範性に対して格別の違和感や緊張感をいだかない。健康な肉体がとりたてて意識されることがないように。従って、 $\eta\theta\omicron\sigma$, *mos*, *Sittlichkeit*は、「道德」や「倫理」などといった日本語の訳語の持つ積極的な「当為」のニュアンスを、元来は持たない。それらの語から派生した $\eta\theta\epsilon\kappa\omicron\sigma$, *moralia*, *Moralität*, *Sittlichkeit*が、後に「当為」を含意するようになるのである。習俗の持つ規範性に対して人々が無自覚であることは、必ずしもその規範性の「没意味」を意味しない。それは、それが青年ヘーゲルの言う意味で「既定態」*“Positivität”*となつてはじめて、「没意味化」する。掟は、掟であるから、人間にとって意味があるのではない。掟は、人間にとって意味があるから、掟なのである。習俗規範が否定的意味で“*positiv*”になったとき、即ち人々がそれに対して自らに違和感や緊張感を意識するときはじめて、疎遠な他者が強いるにせよ、自らが自らに強いるにせよ、“*positiv*”な「当為」の性格を持つ「道德」や「倫理」が成立する。

「伝統的」世界に於ける習俗の持つ規範性が既定化・没意味化しているかぎりで、「近代的」世界に生きる人々の行為意思に対して規制力・拘束力を持ちうるのは、一方で、適法性・可罰性のみが問題となりうる形式法と、他方で、個々の道德主体の、抽象性と恣意性を脱却しきれない、信条倫理・形式倫理である。近代世界に於ける人間の行為意思ないし行為様態に関して言えば、ヘーゲルは『法権利の哲学』第1部「抽象的法権利」に於て功利主義的倫理に対応する形式法を、第2部「道德態」に於てカント主義的倫理を問題にして、後者の固有域に“*Moralität*”という用語を使い、これを意味上“*Sittlichkeit*”という用語と区別している。同著第3部「習俗規範態」で使われているこの“*Sittlichkeit*”という用語が意味上指示しているのは、伝統的世界に於ける、語源の意味での、没意識的習俗規範でも、近代世界に於ける、派生的意味での、主体的行為道德でもない。ここでのこの語が意味しているのは、伝統的共同体の解体後、そこから析出された自己完結的・排他的諸個人に、即ち近代世界に於て成立する、一方で個々の抽象的欲求主体の行為意思

と他方での同じく抽象的道德主体のそれとに、内容や意味、即ちそれらにそれらの存立根拠を与えている現存する価値や規範の体系である。これは、人間にその内面化を通じて人格的自己同一性を形成せしめ、またそれに準じて行為することによって人格的自己同一性を維持せしめる、要するに「生活世界」に於て有意義な生活を可能にせしめる、「意味」秩序である。これはまた、翻つて人々のこれらの行為を通じてのみ再生産される。約言するならば、これは近代世界に於て理拠があるかぎりで現存している諸制度である。

「習俗規範態」は、『法権利の哲学』での位置からすれば、「活動現実的」“wirklich”になっている「法権利」の「概念」、⁹⁾ 眞実態にある即且つ対自的・具体的「法権利」即ち「自由なる意思」であり、「世界史の哲学」から言えば、歴史に於て実現している大文字の「理性」である。

諸個人が社会的活動を通じて歴史的に再生産する社会的制度は、理拠を持つかぎり、諸個人を越える確個たる内実を備え、諸個人の生活そのものを、はじめて可能にさせる。この意味での「習俗規範態」が、諸個人の信条“Gesinnung”と制度“institution”の一体性、個人の自己同一性と社会のそれとの一体性、要するに「偶有態’Akzidenz”たる諸個人の「基体’Substanz”である以上、それが備えている、いつもすでに現実に通用している諸々の「掟や強制力」は、主体としての諸個人にとって、自由を拘束する外異なるものに思えるとしても、それこそが、寧ろ、まさに当の諸個人の生活を、生存と有意義な生活という二重の意味で、可能にさせている。諸個人の眞実の「自由」は、それから解放されることによってではなく、寧ろ逆に、それを自ら自覚的に引き受けることによって成立する。従つて、ここでは、ヘーゲルによれば、「自由と共同」が、権利と義務が一致する。

「個人は義務に於て寧ろ解放を得る。すなわち、個人は、第一に、彼が剥き出しの自然のままの衝動に於てある依存状態から、第二に、個人が主観的特殊態であるかぎり、当為と容認とを道德的に反省することに於て感じさせられる、

自発的意気を挫けさせるような圧迫感から、第三に、定在と行為の客体（観）的限定とに達せられず、専ら自らのうちで非活動現実態として留まっている、限定されない主観（体）態から、解放されるのである。義務に於てこそ、個人は実体的自由に向けて自己を解放するのである¹⁰⁾。「義務は自由を制限することではなく、自由の抽象化を制限すること、つまり不自由を制限することである。義務とは本質存在に達することであり、肯定的自由を獲得することである」¹¹⁾。

自然本性的に与えられた素質ないしは、ヘーゲルの場合には、即自由「自由」なる意思の潜在能力を、自らが置かれた所与の歴史的現実¹²⁾に於て、その「習俗規範的なもの」を通じて適切に実現しうる諸個人の能力を、ヘーゲルは「有徳性」*“Tugend”* (*ἀρετή*, *virtus*) と呼び、自らが置かれた所与の社会的諸関係に於て与えられた義務や職務を誠実に果たす能力を「実直（廉直）性」*“Rechtschaffenheit”* と呼んでいる。ヘーゲルが、前者に於て「世界史的個人」、「英雄」（直接的具体例としては「馬上の世界精神」たるナポレオン）を、後者に於て軍人や官僚を、念頭に浮かべ、彼等がある意味で国家の中核に位置付けることを構想していたとするなら、そしてこの構想に限って言えば、これは、必要な変更を加えれば、プラトンの国家モデルに照応している。

いずれにしても、ヘーゲルによれば、「有徳であるために、人間は何を為さねばならないか、彼が果たすべき義務は如何なる義務かを語ることは、習俗規範的共同体に於てなら容易である。彼の為すべきことは、彼の属する諸関係態に於て彼にあらかじめ指定され、明言され、且つお馴染みになっていること以外ではないからである」¹²⁾だが、「その当の諸関係態（家族、市民社会、国家という近代世界に於ける「習俗規範態」の諸局面、T・N）が完璧に展開され実現されている、現前している習俗規範的状态の下では、本来的有徳性¹³⁾がその所を得て現実¹³⁾にその能力を発揮しうるのは、専らそれらの諸関係態が非常事態に陥ったり、それらが相互に衝突したりする場合のみである」。

ヘーゲルにとって、「自由」な人間とは、すでに述べたように、自然的衝動に駆られるままの人間でも、伝統世界に

どっぷりと埋没しきつた人間でも、外異なる形式法によってのみ欲求を制御する人間でも、抽象的道德意思の主体でもなく、現前している「習俗規範態」のうちに自らの本質ないし限定根拠と活動の場とを自覚的に発見する有徳なる人間なのである。ヘーゲルにとっての問題は、個人としての主体（「主観的精神」）に於ても、類としての主体（「客観的精神」）に於てと同様に、主体が「自由な意思」の即自態からその即且つ対自態へと自己陶冶（自己実現）する過程だからである。

Ⅲ 近代世界の本质構造——家族・市民社会・国家

大文字の主体としての類、大文字の「理性」の自己実現過程、即ち大文字の「精神」の「労働」過程としての世界史過程に於て達成された「キリスト教ゲルマン世界」という共時的位相空間、要するに近代世界に於ける「習俗規範態」を、老ヘーゲルはその三つの局面、「家族」、「市民社会」、「国家」に分けて叙述している。これらの三つの局面は、それぞれ、近代世界という共時的位相空間に特殊なそれであつて、一般的ないし通時的なそれではないことは、特に注意しておく必要がある。この叙述順序ないし構成は、本著全体のそれ、第1部「抽象的法権利」、2部「道德態」、第3部「習俗規範態」と同じく、「(予想)概念」が「一般態」、「特殊態」、「個別態」、つまり「抽象態」から「具体態」へ、あるいは「即自態」から「対自態」をへて「即且つ対自態」へ、というかたちで具現・展開してゆく過程である。但し、展開諸段階の両者（本著全体の構成とその第3部のそれとの）の対応関係は、ずれている。ここでの叙述は、「習俗規範態」の直接的統一態（「即自態」）としての近代「家族」から、その（「特殊態」と抽象的「一般態」への）分裂態・喪失態としての近代「市民社会」へ、そしてこの両局面の眞実なる統一態（「即且つ対自態」）としての近代「国家」へと進む。繰り返して確認しておくならば、これらは、それぞれ歴史的現実に於ける「事実」（行為結果）

Faktum、Tatsacheとしての諸制度を実証的態度でそのまま「記述」したのではなく、それらのヘーゲルが言う意味での「理念」を「叙述」したものである。

「家族」は、類史に於て、その歴史を最も古くまで遡ることのできる社会制度である。広義の「国家」が成立するまでは、「家族」を越える広がりを持つ社会関係も、「家族」を基礎にした所謂「親族原理」によって形作られていた。やがて、社会的生産の開始とともに、「正統的権力」を組織原理にする広義の「国家」が成立する。その政治権力は、社会的生産の効率的組織化と、社会的欲求充足チャンスチャンスの正統的配分との機能を担う。「国家」形式は、時代と地域とによって様々であったが、近代の主権的「国民国家」は、絶対主義国家という過度形式をへて、その内部に於ける商品生産社会ないし近代的「市民社会」の発展と歩調を合わせて、確立する。かくして、ヘーゲルがその「理念」を描き出す、自らのうちに近代「家族」と近代「市民社会」という社会制度を包摂している近代「国家体制」が、近代世界に於て成立する。

[ad die Familie]⁽⁴⁾

「家族」は、自然感情としての「愛」を基軸とした具体的共同体であり、社会を構成する単位でもある。ここでヘーゲルが描き出しているのは、強力な家父長権を基礎にした大家族制度ではなく、自由な人格としての両性と彼等の子供からなる基本的に近代家族制度である。これをヘーゲルは、(A) 婚姻、(B) 「家族」資産、(C) 「家族」教育と「家族」の解体の三つの側面から叙述している。

(A) 婚姻という制度は、ヘーゲルによれば、恣意に基づく単なる契約関係でも、また単なる浪漫主義的な抽象的愛の関係でもなく、自然性を基礎にしながら、自然性や恣意の偶然性を越える「習俗規範的」関係である。婚姻の「客観的

出発点は、両人格の自由な同意である。しかも、彼等の自然のままの個別的人格態を一体性に於て放棄し、一人格を形成するという同意である。この一体性は、この自然のままの個人人格態からすると、一つの自己制限であるが、しかし彼等はこの一体性に於て彼等の実体的自己意識を獲得するのであるから、まさにそれ故に、その一体性は彼等の解放なのである⁽¹⁵⁾。

(B) 一般的で持続的な人格であるかぎり、「家族」には、確実な一占有たる資産が必要となる。「抽象的所有に於ける単なる個別者の特殊的欲求という恣意的契機と利己的欲望とは、ここでは、ある共同なもののための配慮や収益へと、つまり習俗規範的なものへとすっかり姿をかえる」⁽¹⁶⁾。

(C) 自然感情を基礎にして形成される一人格としての「家族」の一体性は、その構成員が共有する外的物件たる資産に於てばかりでなく、子供に於ても対象性を獲得する。子供は、ここでは、もはやローマ法に於けるような、親の所有する物件ではない。だが、子供は、即自的のみ真実なる自由意思の主体に自己形成しうる存在であるから、自己実現のために親の教育を必要としている。教育とは、ヘーゲルにあつては、自然衝動や我意や恣意を制限し、当人の意識と意思とのうちに一般的なものを形成することである。子供の教育には、ヘーゲルに従うと、二つの相反する使命がある。一つは、家族関係からして積極的使命、即ち習俗規範的性格を、彼等のうちに、直接的でまだ対立のない感受性のかたちで、形成することである。もう一つは、同じ家族関係からして否定的使命、即ち子供をその生来の自然のままの直接態から脱却させ、自立態と「自由」な人格態とへ高め、即自的一体性としての「家族」(親子関係)から抜け出してゆく能力を持たせることである。「自由」な人格にまで成長した子供が、「自由」な同意によって婚姻関係を取り結ぶことで、新たな具体的一人格たる「家族」が形成される。具体的一人格、即自的「習俗規範態」としての近代的「家族」を単位として構成されるのが、近代「市民社会」である。

「家族」に於ける人間関係、即ち両性間の関係、親子関係、兄弟姉妹関係、これらはいずれも、一面では確かに、自然性を基礎に持っている。けれども他面では、「習俗規範態」としての「家族」は、その関係項である個々人の自然性・恣意性を越えている。これらの関係には、「自由」なる人格の「自由」なる意思と、この人格へ向けての教育とが介在しているからである。ここから、ヘーゲルの議論に於て、一方で家父長制的長子相続権の否定が、他方で婚姻の「契約」性の否定や遺言の恣意性の否定が帰結する。要するに、ここでは、「家族」に関して、伝統的原理と、それを単に抽象的に否定する原子論的個人主義の原理が共に退けられている。

ところで、極めて注目すべきことに、ヘーゲルが描出する近代的「家族」には、基本的に、「家」に於ける経済的生産活動としての「労働」の契機が、全く欠如している。これは、ヘーゲルが社会的再生産の様式として前提にしているそれが、伝統的「家族経済」でも、「本源的蓄積」期の初期の産業資本家的経済でもなく、商品生産が社会的生産部門の全域に拡大した「国民経済」だからである。十九世紀初頭に於ては、勿論ドイツはおろか、イギリスでさえ、このような「労働力商品」の再生産を基軸とした全面的資本制社会は、歴史的現実としては、成立していない。ヘーゲルは、イギリスの古典的国民経済学の知識を踏まえて、「概念」の上で、この近代的「家族」に於ける「家」と「労働」との切断を示しているのであるが、この切断は、近代世界に於ては、「家族」の経済的自立が外の近代的「市民社会」に於ける「労働」によってのみ可能であることを示している。

[ad die bürgerliche Gesellschaft]⁽¹⁷⁾

一般に、社会が国家から、経済が政治から、相対的に分離・独立してくるのは近代世界に於てである。それは、商品(市場)経済の発展に伴って、国民経済が言わば自己完結的システムとして確立してゆくからである。勿論、この両者

の相対的分離・独立がはっきりした傾向となって現れるのは、「資本と労働」のかたちでの商品交換関係を組織原理とする資本制的商品生産社会が成立して以降である。ヘーゲルは、十九世紀初頭という時期に、しかもこうした経済発展が未だ尚十分見込まれていないドイツに於て、この分離・独立傾向を的確に掴んで、それを概念上区別すると同時に、両者の不可分の関係をも洞察したのである。

「市民社会」(die bürgerliche Gesellschaft) という概念は、古典古代的「市民社会」(πολιτεία, "civitas", "societas civilis" とは全く含意を異にしている。それどころか、ある意味では、城砦都市民という共通する要素はあるものの、その内実の点では、両者は正反対の事態を意味しているのである。前者は、奴隷制・農奴制社会の支配層に属する、二重の意味で「自由」な「公」的市民から構成される、語の本来の意味での「政治的」つまりポリスの「国家」である。後者は、西欧封建制社会の胎内から次第に社会層として発展してゆく、商人(日本の封建制社会で言う「町人」や「町衆」)などの「私」的都市民から構成される経済的「社会」である。近代世界の成立に伴う社会構造の基本的転換によって、古典古代以来の政治論・国家論で使われた「政治」、「社会」、「市民」、「国家」(近世には、周知のように、"res publica" に対して、"stato", "état", "state" という概念が成立するが)といった用語の根本的語義転換が起こっている。ところが、ホッブズ以来ルソー、カントに至るまで(現在でも事情は必ずしも基本的には変わっていない)、近代の国家・社会理論に於ては、意識的にか無意識的にかはともかく、件の語義転換を曖昧にしたままに、あるいは少なくとも的確な概念上の区別をしないままに、同じ用語を使って近現代世界に於ける「政治」、「社会」、「市民」、「国家」を議論している。恐らく唯一老ヘーゲルのみが、近代「市民社会」と近代「国家」との概念上の区別と関係とを的確に概念把握しているのである。この概念把握を如何に行うかに、近代世界の本质構造の認識はかかっている⁽¹⁸⁾と言えるであろう。

さて、ヘーゲルは、近代「市民社会」の在り方を、次のようにコンパクトに、定式化している。「市民社会にあっては、各人の目的は自分であつて、他の一切は無である。しかし、各人は、他者との関係なくしては、自分の目的を首尾よく達成することができない。それ故、これらの他者は特殊者の目的のための手段である。ところが特殊的目的は、この他者との関係を通じて、一般態の形式が与えられ、そしてこの特殊目的は、それが同時に他者の福祉を自分のそれと共に充足させることによって、充足されるのである」¹⁹。

ここで呈示されているのは、端的に言つて、そこでは生産者そのものの生産をも含めて一切が商品生産のかたちで行われる社会的再生産のイメージである。近代「市民社会」を構成する諸個人は、旧共同体の伝統的社会規範の桎梏から解放され、と同時にその絆を喪失した、欲求（自然衝動とその恣意的選択）の主体である。この利己的利害関心の主体にとつては、自己の恣意的欲求充足のみが目的であり、他の一切（自然も人間も）が基本的にその目的のための手段に貶められる。だが、この利己的欲求充足は、その主体が、ここでは、まさに排他的な原子論的在り方をしてゐるが故に、疎遠な他の同様に排他的主体との関係を前提にしてのみ、可能である。この意味では、近代「市民社会」は、利己的欲求充足を目指す原子論的諸個人の「全面的な相互依存の体系」である。ここでは、「習俗規範態」という全体の真実なる具体的一般態が、一方の相互に排他的な諸個人としての特異態と、他方の経済法則や形式的強制法のかたちで現れる抽象的な一般態とに分裂し、前者は後者によって盲目的に支配される。だが、まさにそれ故に、利己的利害関心、偶然的恣意、主観的思い付きなどが、野放図に解放され、それらの充足を求めて排他的な激しい競争が繰り広げられることになる。かくして、「市民社会は、こうした諸対立や絡み合いの中に放埒、悲惨（“Ausschweifung”、“Elend”）どちらの語も、ここでは固有域“Element”としての「習俗規範態」からの逸脱、脱落を意味する。T. N.）の演劇を、そしてこの両者に共通の自然的（身体的）且つ習俗規範的荒廢の演劇を呈示する」²⁰。

近代「市民社会」に於ては、特殊態と一般態とは分裂して、両者は習俗規範的一体性を成していない。だが、両者はまさに分裂しているがゆえに、自由としてではなく必然として一体性を成している。即ちここでの両者の一体性は、特殊態が一般態の形式に高められ、この形式のうちに自らの存立を求め且つ持たざるをえない、という必然性として存在する。ここで生活する特殊態としての諸個人は、私的利害関心を目的として追求する私的人格であるが、この目的を達成するためには、同様の他者との関係に於て析出される（市場法則や形式法的諸関係の体系などとしての）抽象的一般態に適うかたちで、自らの知識や行為の在り方を形成（限定）しなければならぬ。近代「市民社会」で生活する諸個人は、この意味での自己形成（陶冶）に否応無しに迫られる。

以上のように、老ヘーゲルによって描かれた近代「市民社会」は、一方で利己的欲求、偶然的恣意、主観的思い込みなどの姿を取った特殊態が我が物顔に羽を伸ばす、「習俗規範態」の解体と退廃の場であり、他方でこの特殊態（主観態）が自らを一般態（客観態）に向けて自己形成してゆかざるをえない自己陶冶“Selbstausbildung”の場なのである。

ヘーゲルは、近代「市民社会」を次の三つの契機に於て叙述している。(A)万人の欲求、欲求充足、そして労働が相互に媒介し合い限定し合っている「諸欲求の体系」。(B)この体系に含まれている所有権の保護。(C)これらの両体系になお残されてしまう偶然性に対してあらかじめ備え、「監督官庁」「Polizei」と「職能共済団体」「Korporation」とによって特殊的利害を共通の事態として配慮すること。

(A) ad “System der Bedürfnisse”⁽²¹⁾

ヘーゲルが「諸欲求の体系」と呼んでいるのは、社会的労働の分割、つまり社会的分業の拡がり尽くした近現代の商品生産社会の在り方である。ここでは欲求充足の手段（さしあたり生活必需品としての生活資料、さらに便宜品、奢侈品、要するに welfare value と differential value を持つ財の全て）は、基本的に、疎遠なる他者の所有する労働生産物を

自らのそれと、それぞれ商品として市場で交換する以外に、調達しえない。社会的分業の展開とそれによる生産力の上昇に伴って、欲求の在り方とその充足手段や方法の在り方とは、無限に多様化・洗練化してゆく。こうした発展は、一面では、確かに人間が自然必然性から解放されることばかりでなく、文化発展の可能性の条件をも意味している。だが他面では、ここでの諸個人が相互に排他的に疎外し合い、しかも相互に盲目的に依存し合い競争し合っているかぎり、この発展は、自然資源の膨大な浪費ばかりでなく、文化の荒廃をも意味している。

「諸欲求の体系」に於ける、欲求とその充足との在り方の抽象化と多様化とは、労働の在り方のそれに対応している。両者の在り方は、相互に媒介し限定し合っている。社会的分業が進展すればするほど、そして欲求の在り方が多様化すればするほど、労働の在り方は抽象化し、これは一方では労働の高度の専門化を、他方ではその単純化をもたらし、その結果技術水準の上昇に伴って生産力が高められる。人間は、社会的労働によって、その対象としての自然の本性に従って自らの内部の自然を制御し、その対象に合目的性や価値を付与し、翻ってまさにそのことによって自らの理性的自律能力を陶冶する。人間は、生存のために労働を強いられるが、人間として有意義に生きるためにも労働を必要とする。人間が生きることにとって、労働そのものは、両価的意義を持っているが、社会的分業という事態もまたそうである。社会的分業によって、労働技能は一方で高次化すると同時に他方で単純化し、技術革新によって必要労働負担は軽減され、単純労働は機械に置き替えられ、労働日は短縮し、自由時間は増大する。だが、まさにそのことによって、労働を通じての豊饒で多様な自然との直接的交感“Korrespondenz”は消えて、その意味での熟練労働は駆逐されてしまう。

社会的分業の拡がり尽くした近代「市民社会」に於て産み出された富（社会的価値）の総体としての「一般的資産」から、この社会を構成するそれを産み出した当の諸個人は、彼等の教育陶冶と職能とそれに基づく労働に応じて、配分を受け、自己固有の特殊的資産を形成する。ヘーゲルによれば、近代「市民社会」を構成するこうした諸個人は、欲求、

その充足手段・方法そして就中労働（職能）の在り方の共通性に従って、個人（特殊的資産）と社会（一般的資産）との中間に位置する、それぞれの帰属集団としての「身分」（*Stand*）は勿論、封建制社会に於ける「身分」を表わす語であるが、ここでは転義されている。土地貴族や農民の「基体的直接的身分」、商人や企業家の「反省的形式的身分」そして官吏や軍人の「一般的身分」に所属することになる。ヘーゲルは、諸「身分」への諸個人の帰属は、（生得の気質や境遇によってきめられることが多いとしても）基本的には個人の自由選択に任せられる、としている。従って、この諸「身分」は、（家父長制的長子相続権に基づく土地貴族の場合を除けば）必ずしも世襲に基づく封建制的なそれではなく、職能的集団である。ヘーゲルによると、諸個人はいずれかの「身分」に帰属することによって、「自分が、自らの使命感から、自分の活動、勤勉及び技能によって、市民社会の諸契機のどれかの一員になり、この様な者として身を立て、自らを一般的事態と媒介することで生計を立てるばかりではなく、こうして自他の眼に承認を受けているという身分上の矜持」⁽²²⁾を持つことになる。

(B) ad "Rechtspflege"⁽²³⁾

近代「市民社会」に於ては、社会とそれを構成する諸個人との再生産は、商品の生産と交換という形式で行われる。従って、上述したように、ここでの諸個人の関係は、一方では、基本的に相互疎外的ないし敵対的“antagonistisch”であり、他方では、まさにそれ故に、全面的に相互依存的である。社会的分業が全面的に行われているここでは、諸個人はこうした性質を持つ無数の諸関係を、意識的若しくは無意識的に取り結んでいかないかぎり、生存（自らの身体の再生産）すらおぼつかない。この無数の諸個人の相関関係“das Relative”そのものは、一定の一般性を持つ法則ないし規則の体系として結晶化する。ヘーゲルにあっては、言わば諸個人の相互に相殺しあう諸活動の合力として現出してくる法則性ないし規則性と、これらを照らし出す主観の認識形式とは、「範疇思惟」“Gedanke”のかたちで、対応関係にあ

る。「概念」"Begriff"が、客体の構造と、客体を把握する"begreifen"する主観の認識形式との両方の意味を持つように。近代「市民社会」の構成員達は、ある意味で、この法則性ないし規則性に対する適応を通じて、自らの一定の「理解力」"Verstand"と一定の規範意識とを發達させる。この「理解力」の「範疇思惟」に於て限定されたかの「相関的なるもの」を国家意思若しくは現存の立法権力が客観的定在として措定(制定)"setzen"するとき、それは周知され且つ一般的効力を持つ諸々の法律"Gesetze"となる。これが近代「市民社会」に於ける「実定法」"die positive Recht"なごし制定法"statute"である。かくして、近代「市民社会」の構成員達が、自らを人格権と所有権の主体として、形式的に於て限定することによって、第一部「抽象的法権利」に於て呈示されている「法人格態」は、その定在を得る。自己労働と自己教育によって人格権と所有権の主体(つまり一般的「法人格態」)に成り得る存在として、そしてそのかぎりでのみ、全ての人間は自由であり平等なのである。「人間が人間と見做されるのは、彼が人間であるからであり、彼がユダヤ教徒、カトリック、プロテスタント、ドイツ人、イタリア人等であるからではない」²⁴。

近代「市民社会」に於ける一般的法人格の人格権と所有権を保護育成する(法典の整備や公示そして裁判"Gericht"などの)活動を、ヘーゲルは「司法」"Rechtspflege"と呼んでいる。「司法」は、近代「市民社会」の「法人格」としての構成員の「抽象的法権利」を"pflegen"する活動であり、即且つ対自的な真実態に於てある「法権利」が何であるかを最終的に判断する行為では必ずしもない。ヘーゲルが、「司法」活動を、「国家」ではなく、所謂「理解力国家」必要国家」としての近代「市民社会」に固有の活動としているのは、近代「市民社会」の中で、一定の「理解力」を持ち、権利能力と責任能力の主体にまで自己陶冶を遂げているならば、誰でもこの活動を引き受けることができるはずだからである。これは「理解力」の仕事であるかぎりでは、ある意味では、単なる実務にすぎない。それ故、ヘーゲルは「国家」の叙述に於ても、司法権限を独立したものととして設定せず、統治権限の行政実務の一つにしてしまっている。いず

れにしても、「司法」活動がこうした性格の活動である以上、法典や裁判は少数の法律の実務専門家に独占されてはならず、それらが公開され一般の市民達がそれらに参与しえなければならぬ。ヘーゲル曰く。「靴が自分に合うかどうかを知るために、誰もが靴職人になる必要はない。それと同じく、一般的利害関心に係わる対象に就いての知識を持つためにも、誰もが専門の職人組合に所属する必要などまるでない。法権利は自由に係わっている。人間に於けるこの最も尊く最も聖なるものを、それが人間にとって拘束力を持つとされるかぎり、人間は自分で知識として持つていなければならぬ」⁽²⁵⁾。

(C) ad "Polizei" et "Korporation"⁽²⁶⁾

上述したように、近代世界に於ける「家族」には、所謂「家族経済」が基本的に消滅しているかぎり、生産活動ないし「労働」の契機は欠落している。従って、「家族」の生計（というより生存そのもの）は、（自営農民や土地貴族など一部の社会層を除けば）基本的に、近代「市民社会」に於ける分業ネットワークのいずれかの部門のいずれかの末端での「労働」に掛かっている。ところが、「諸欲求の体系」としての近代「市民社会」に於ては、それが基本的に排他的諸個人（ないし諸団体）から成る競争社会であるかぎり、諸個人の生計と福祉とは必ずしも実現するとはかぎらない。その実現は、競争が野放しにされているかぎり、諸個人の勤勉や努力にばかりでなく、寧ろ基本的には、偶然性に左右されざるを得ないからである。仮に、競争の出発点に於て、諸個人の資質や能力などのあらゆる前提条件が平等だとしても、彼等が相互に排他的であるかぎり、一端努力ないし偶然によって決められた優劣や貧富の差は、優位の者を増々強く、劣位の者を増々弱くしてゆくであろう。だが、そもそもこうした前提条件が実質的に平等であり、優劣や貧富の差を決定するのは、勤勉や努力と運次第だなどと想定することは、特殊な例外的歴史状況（例えばフロンティア期のアメリカなど）を除くなら、間違っているか、さもなければ欺瞞である。何故なら、諸個人が平等なのは、権利に於て、

即ち人格と所有の主体たる「法人格」に成り得るといふ形式的条件においてのみであつて、出発点は常に実質的不平等を伴つたすでにそれなりに出来上がつてゐる一定の特殊な歴史状況でしかないからである。第一の「自然」そのものが、倫理的意味で本質的に不平等且つ不条理であるように、この所謂「第二の自然」も、少なくとも我々が知るかぎり、厳密に言えば、やはりそうなのである。かつて人類史に於て特権を持った社会層が自発的にそれを捨てた例を、我々は寡聞にして知らない。市場の価格決定メカニズムをモデルにするような、無数の近似の力が相殺し合つて一定の社会的均衡状態が自然発生的に成立するといった予定調和的考えは、成程抽象的理論の上か例外的な歴史的条件の下では、あるいは人類総体を俯瞰する言わば神の視点からすれば、一定の妥当性を持つであらう。しかし、それは、近代に至るまで人類史に現れたあらゆる社会に就いては勿論、近代「市民社会」に就いても、厳密に言えば、妥当性を持たない。ここでも、というよりも寧ろ、就中ここでは、外部からの何らかの制御や介入なしには、優劣や貧富の差は拡大してゆき、劣位にある貧者の生計は困難に成り、現在優位にある富者でさえたちまちその位置から転落しかねない。

ヘーゲルは、近代「市民社会」に内在する矛盾を、次のように的確に定式化している。「市民社会が妨げられることなく活動するならば、それはそれ自身の内部で人口と産業の漸増の渦に巻き込まれるようになる。人間どうしの関連が彼等の欲求を通じて次第に一般的なものになり、また欲求の充足手段の調達や産出の方式が一般的なものになるにつれ、一方では富の蓄積が増大する―何故なら、この二重の一般態から最大限の利得が引き出されるからである―とともに、他方では特殊な労働の個別化と制限が、従つて、こうした労働に縛られた階級の依存性と困窮が増大する。これと関連して、この階級は市民社会のそれ以上の自由や、殊に精神的な利益を感受し且つ享受する能力を失う²⁷」。

ヘーゲルによれば、こうした大衆「Masse」の多くが、自ずから定まってくる一定の生活水準以下に零落し、権利感情、遵法感情、そして自らの労働によつて生計を立てるといふ矜持を失うなら、彼等は「賤民」“Pöbel”になりかねない。

これとともに、度外れた富の少数者への集中が一層容易となる。だが、近代「市民社会」に於ける貧民救済は、ヘーゲルに従えば、ディレンマの中にある。貧民の生計が彼等自身の労働によらず富裕者の負担によることになれば、このことは、「市民社会の諸個人の自立や矜持に就いての感情という原理」を損なうことになるし、逆に彼等に労働の機会を提供し自らの労働によって生計を立てさせれば、社会全体では生産の過剰とそれに見合う消費の不足に陥るからである。「この点を見れば、市民社会は富があり余る程ありながら十分に豊かではないこと、即ちあり余る貧窮と賤民の産出とを防止できる程十分に独自の資産を備えていないことは明らかである」⁽²⁸⁾。ヘーゲルは、さしあたり、一方で、救貧対策として、貧困に陥り廉恥心や矜持を喪失した者達に対して「彼等を彼等の運命に任せて、おおっぴらに乞食させておく」⁽²⁹⁾ イングランド（殊にスコットランド）の実例を挙げ、他方で、「過剰生産恐慌」対策として、植民地政策を示唆している。

だが、いずれにしても、近代「市民社会」に内在する諸矛盾をその枠の中でそれ自身の原理を通じて解決することは不可能であるという事態そのものが、近代「市民社会」そのものの限界、言わばその自己揚棄の必然性を呈示している。近代「市民社会」に於ては、具体的「一般態」たる「習俗規範態」は、それぞれ抽象的に、主観的「特殊態」と即自的「一般態」とに、相互に分裂している。まさにそれ故に、ここでは自己完結的欲求主体の持っている主観的「特殊態」の「抽象的法権利」が当のそういう事態でありうる事が、これを保護する「司法」活動とさらにこれを裏付ける国家権力という抽象的「一般態」のはたらきを前提にしているように、ここでの、そうした「特殊態」の生存、即ちその生計や福祉は、当のそれ自身にとっては抽象的で外異の即自的「一般態」のはたらきによって補完・補正されてはじめて実現しうる。

この機能を、ヘーゲルは“Polizei”と呼んでいる。これは、家族経済解体後生活の一切を基本的に分業社会に依存せ

ざるをえない「市民社会の息子」達の全てに、一定の生活水準の生計を維持せしめるための、あらゆる行政機能である。即ち、ヘーゲルが念頭に置いているのは、治安維持、景気変動の調整、市場に現れた商品の品質検査、様々な公共施設の建設、医療、救貧、教育などの、公的立場からのあらゆる福祉・厚生活動である。これは、明らかに、現代の所謂「社会国家」ないし「福祉国家」に於ける、国民経済、社会、福祉・厚生、教育などに関する行政政策と、内容的に重なっている。しかし、注意すべきは、ヘーゲルがこれらの活動を、「司法」活動がそうであったように、体系上、「国家」の固有域ではなく、「市民社会」のそれに位置付けている点である。これらの活動は、ヘーゲルにとって、「国家」そのものではなく、「理解力国家」必要国家」としての近代「市民社会」に固有の活動なのである。要するに、「市民社会の息子」達の特殊的目的や特殊の利害関心にとって、「司法」活動やこの福祉行政活動は、あくまで外的必然性なのである。

「市民社会」の叙述の最後に、即ち叙述を「市民社会」から「国家」へ橋渡しする位置に、ヘーゲルは「職能共済団体」という「市民社会」に固有の制度を呈示している。ここでは、彼によれば、「市民社会の息子」達は、自らの特殊的目的や特殊の利害関係に内在する即自的「一般態」を、自らの意思と活動の対象とするようになる。即ち、この団体に帰属する者達は、生計を相互扶助するばかりでなく、自らの活動や技能を相互に承認し合うことで、自助精神とともに共同精神（連帯感）を養う。かくして彼等は、近代「市民社会」の相互に排他的な敵対状況にあっては即自的「一般態」に留まっていた、自らの存立根拠たる「習俗規範態」を具現化することになる。この団体は「反省的形式的身分」に固有のものである。かれらは、他の二つの「身分」のように、直接家族や自然を基盤とした生活や「国家」のための仕事の中に、自らの活動の根拠を持たないからである。ヘーゲルが呈示しているこの団体は、中世以来の職人組合、ギルド、ツンフトとも、また現代の労働組合とも、性格を異にしている。ここでは、徒弟関係や労使関係のような縦の関

係ではなく、職業人どうしの横の同志関係“Genossenschaft”が問題だからである。この言わば有機的自主管理企業体としての“Korporation”に、ヘーゲルは、近代「市民社会」に於ける「習俗規範態」の最終的解体を防遏するとともに、「市民社会」を「国家」に架橋するという決定的役割を担わせている。この意味で、「職能共済団体」は、「家族」とならんで「国家の習俗規範的根幹」である。「婚姻の神聖さと職能共済団体の矜持とは、市民社会の解体がその回りを巡る基軸をなす二契機である」⁽³⁰⁾。

だが、ヘーゲルが「職能共済団体」に担わせている役割は、生計の相互扶助や自己労働に立脚した自立精神をもたらすことに尽きない。彼はここに、特殊的目的や特殊の利害関心を専ら追求する排他的・自己完結的「市民」“bourgeois”が自らを「公民（国家市民）」“cioyen”にまで自己陶冶する場を見ている。⁽³¹⁾「我々の近代諸国家に於ては、市民達は国家の一般的業務に制限されたかたちでのみ関与しているにすぎない。だが、習俗規範的人間には、彼の私的目的以外に、一般的活動を与えることが必要である。この一般的なことを近代国家は彼に必ずしも与えないから、彼はそれを職能共済団体の中に見いだす」⁽³²⁾。この団体の経営や管理に就いての決定過程に基本的に同等の団員達が積極的且つ実質的に参加することを通じて、上で述べたような政治的自己教育が行われるとすれば、この意味での自己陶冶は、即時的「一般態」への単なる適応という意味での「理解力」のレベルでの「司法」活動や福祉行政活動のそれとは意味が異なっているはずである。

[ad den Staat]⁽³³⁾

『法権利の哲学』第3部の末尾に於て老ヘーゲルが呈示している近代「国家」概念が如何なるものかを語ることは必ずしも困難ではない。それに就いてどんな見当外れの評価や解釈があるうと、テキストを丹念に読みさえすれば、誤解

は正されるであろうから。だが、それによって如何なる問題と如何なる解決が示唆されているのかを洞察することは必ずしも容易ではない。さらにこれが現在我々が抱えている問題と如何に係わっているのかを言い当てるのは一層困難である。

老ヘーゲルがここで叙述している「国家」は、上で述べたように、近代「国家」の「理念」であつて、言わば「歴史貫通的」な国家一般に就いて語っているのでも、いずれかの実際の近代国家体制を記述しているのでもない。但し、これと関連して、直ちに次のことに就いて注意を喚起しておかねばならない。ヘーゲルは(1)で“Staat”と(2)で(“stato”、“etat”、“state”などと同根の)語を用いているのであるが、彼がこの近代語に含ませている意味は、この語の元来の意味を越えている。この語は元来、“sto”ないし“sisto”（立っている、状態を維持する）から派生する“status”（静止状態）つまり社会秩序を権力によって創設する人工的機能ないし機構を指示している。即ち、これは、現在の社会学（社会システム論）などで使われる用語で言えば、近代社会に於ける部分システムとしての政治システムの“output”の局面、つまり行政の機構と機能とのそれである。これに就いては、老ヘーゲル自身は、本著では、上述したように、“Notstat od. Verstandstat”あるいは(1)の“Rechtpflege”や“Polizei”という語を当てている。要するに、ヘーゲル自身は、“Staat”と(2)語(2)の語が元来意味している権力機構や権力機能というよりも、これらを包摂した、近代的“nation-state”の「理念」を叙述しているのである。

“nation”という語にも注意が必要である。周知のように、近代の主権国家は一面ではこの“nation”を軸として国民国家のかたちで成立する。十九世紀初頭の西欧世界に於ては、ナポレオン戦争を契機に、一方で、フランス革命の普遍主義的理念が、他方で、これとある意味では原理的に相反する“nation”の意識が改めて鮮明になる。ヘーゲルの哲学体系に於ける一方での徹底的普遍主義と他方で国民主義とでもいふべきものの共存は、ある意味でこの時代の反映とも言

えるであろう。ヘーゲルの念頭に、ドイツに於ける近代的国民国家の形成が問題意識としてあったことは明らかだからである。ヘーゲルは用語としては必ずしも“nation”という語を使っていないが、彼の広義の“Staat”概念には、それも含意されている。但し、特に注意すべきであるが、この含意には偏狭な民族主義・土着主義のニュアンスはありえない。“nation”という語が、語源的には、“nature”、“native”などと同じく、ラテン語の“nascor”、“natus”という自然発生を意味する語に由来するとするなら、ヘーゲルにとっては、ロマン主義者とは異なり、自然性は「自由」の欠如を表わしているからである。この意味では、ヘーゲルはあくまで広義の啓蒙主義の立場に立っている。但し、そこからモンタニアルのテロリズムが原理的に帰結せざるを得ないような、抽象的「一般態」にしがみつく「理解力」の立場としての狭義の啓蒙主義を、彼は断固として退ける。約言するなら、老ヘーゲルの「国家」概念にナショナリズムの含意があるとするなら、それは「自然」に由来する民族・人種などを強調する立場ではなく、人間に有意義な生活、人格的自己同一性の形成・維持を可能ならしめる、歴史的に形成された文化や伝統の統一性（意味空間）を示しているのである。但し、ここで伝統と言っても、それは「近代」の基盤の上でのそれであり、形容矛盾を恐れずに敢えて言えば、ここで問題になりうるのは、言わば「伝統の断絶を前提とした伝統」なのである。

さて、老ヘーゲルがここで呈示している近代「国家」は、彼自身の用語を使えば、「即且つ対自的一般態」としての「具体的習俗規範態」、「自由なる意思」としての「法権利」の「概念」の「真実態・具現態」である。上で述べたことから示唆されているが、この近代「国家」概念を考察する際に、就中次の諸点に注目しておく必要があるであろう。

第一点は、ヘーゲルがこの近代「国家」の成立を世界史の発展過程に於て位置付けていることである。彼の「世界史の哲学」に於ける発展図式は、しばしば西欧中心主義の代表のように見做されている。だが、彼は発展の水準を計る尺度を「自由の意識に於ける進歩」に置いており、これは必要な変更を加えれば、類史に於て広義の「国家」が普遍主義

的倫理を実質的に実現しうるような制度をどこまで達成しているかの度合い、換言すれば、広義の「民主化」の度合いなのである。ヘーゲルは、類史が近代「国家」に於てこれを実現しうる水準に達しているかと見ているのである。

第二点は、ヘーゲルが、伝統的諸制度の解体から剥き出しのエゴイズムの角遂と「道徳」主体とを析出させる「近代」を、分裂と対立の時代と見ており、と同時に、近代「国家」の中に、この分裂と対立を許容しながら、というよりも生かすかたちで、それらを統合する力を、見ているということである。この点で、ヘーゲルは、近代「国家」の本質に就いて次の様に述べている。「近代国家の本質は次のことである。即ち、一般的事態が特殊態の充実な自由と諸個人の福祉とに結び付けられていること、従って、家族と市民社会との利害関心が国家へと総括されなければならないということ、しかしながら目的の一般態は、自らの法権利を保持しなければならない特殊態の固有の知識や意思の活動なしには前進できないということである。従って、一般的事態は確証されなければならないが、しかし他面では、主体性が完全に且つ生き生きと展開されなければならない。両契機が強力に存立することを通じてのみ、国家は一つの分節化され真実に有機組織化された国家と見做すことができる」³⁴。

第三点は、すでに触れたように、ヘーゲルの言う近代「国家」は、古典的な自由主義的国家観に於けるように、単に諸個人の生命の安全と所有権を保障するための権力機構であるばかりでなく、同時に諸個人の人格的自己同一性の形成・維持を可能にせしめる根拠ないし意味基体であるが、近代「国家」の統合力は、現代社会学の用語を使えば、近代世界に於て分化した「システム統合」と「社会統合」とを再統合する点にあるということであり、問題はこの両面が如何なるかたちで媒介されるかにあるということである。

近代「国家」に於て、この媒介を可能にさせる、様々な諸制度が分節化され重層的に有機組織化された「国内憲法体制」として、ヘーゲルが実際に呈示している、政治的諸制度の体系は、見ようによつては、いかにも月並みな、封建制

的要素と近代的それとのアマルガムのように見える。周知のように、ヘーゲルはここで、基本的にはイギリスのそれを念頭に置きながら、「立憲君主制」を採用し、この体制を構成する様々な原理や制度、即ち、国家と教会（つまり政治と宗教）の分離、国家権力の機能と権限の分割、近代官僚制、身分制議會、世論などに就いて、叙述している。この体制に就いての彼の叙述の中で、現在の我々からして際立って特徴的と思われるのは、次の諸点である。

第一は、君主と、上院のメンバーに当てられた「一般的身分」（即ち、大土地貴族）とに、世襲制度（長子相続制）を認めることである。ヘーゲルは、これが近代的原理に、というより寧ろある意味ではまさに彼自身の基本的立場に、背反することを充分意識しながら、尚且つそうするのである。

第二は、ヘーゲルは、この体制全体のなかで、司法と行政の権限と機能を掌握する「統治権」“Regierungsgewalt”と、これを担うとされる「一般的身分」とに、要するに行政官僚とその組織とに、極めて大きな比重を置いていることである。

第三は、これと関連して、身分制議會の下院には、立法機能や統治権に対するチェック機能を認めてはいるが、基本的には、立法機能より寧ろ、政治的教育機能を割り当てていることである。

第四は、下院のメンバーは、「市民社会」から選挙された代表から構成されるが、その際その代表は、個々バラバラの抽象的国民の代表ではなく、「市民社会」に於ける「諸身分」（これは、基本的には国民経済に於ける部門区分である。）と、それぞれの「身分」内部での様々な団体や組織の代表とされていることである。

第五に、以上の諸点と関連して、ヘーゲルが、「世論」“die öffentliche Meinung”に対して、極めて両義的態度をとっていることである。公共的一般的事柄に就いて「市民」一般が形成する「世論」は、確かに一面では（即ち「即自的」には）「公共的な真実なるもの」の性格を持っているが、他面では、それ自身で、これを識別する基準も、これを一般

的知識に高める能力も持たないから、あくまで私的個人の私見（憶見）“Meinung”であることを免れないと言うのである。

さて、まず「立憲君主制」に就いてであるが、立憲主義に関しては、これを欠いては、近代的国家体制は考え難い以上、異論のないところであろう。では、何故、「君主制」、しかも「世襲君主制」を、ヘーゲルは選ぶとするのか。この点は、つとに青年マルクスが手厳しい批判を加え、一般に老ヘーゲルのプロイセン国家への妥協の産物と見做されているところである。実のところ、ある意味では、国家主権が形式上君主に置かれるか人民に置かれるかは、ヘーゲルにとってどうでもよいのである。彼にとって問題は、「国家理性」が「一般意思」即ち即且つ対自的「法権利」の具現化を可能にするような有機的組織体制を形成・維持しているかどうかなのである。君主は、ヘーゲルが描く国家体制に於ては、国家統合のシンボルの機能以外を持っていない。では、何故それは、選定君主でも、それどころか人民に選挙された大統領でもなく、世襲君主でなくてはならないのか。ヘーゲルは、世襲制の中に、近代世界に於ける、あらゆる特殊の利害関心、つまりあらゆるエゴイズムの敵対状況を超越する要素を見ているのである。ヘーゲルにとって世襲君主は、プラトンの「哲人王」どころか、言わば「神聖なる空虚」である。言わば、「第一の自然」の肯定性が「第二の自然」たる近代「市民社会」の否定性を否定するという訳である。だが、「第一の自然」の否定性が「第二の自然」の否定性を肯定（是認）してしまわないという保障はどこにあるのか。こう、マルクスならずとも、問わずにはいられない。このことは、上院を構成する世襲貴族に就いても同じことが言えるであろう。成程、彼等は、近代「市民社会」の利害状況の只中に直接足を踏み入れずとも生計が維持できるかぎり、相対的には、そこから自由に成りえるであろう。しかし社会的分業が広がるにつれ、こうした自由は漸次消える。

国家から生計を維持するに充分な俸給を受けている官吏の場合はどうであろうか。ヘーゲルは、官吏や軍人の“Recht-

tschaffenheit”を重視し、近代官僚制を近代国家体制の中核に位置付けている。だが、“Rechtschaffenheit”は、与えられた課題を誠実且つ廉直に引き受ける性格のことであって、課題そのものの理非曲直は問題にならない。このことは近代官僚制一般に就いて言える。ここで問題になる合理と責任とは、形式合理性と適法性のことであって、実質合理や既定の法律を根拠付けるメタ規範が問題にされないかぎり、事務処理能力の効率化が図られるのである。逆に言えば、この価値中立性は、「神々の闘争」が仮借なく繰り広げられている近代「市民社会」の敵対的利益状況に対して、無防備なのである。要するに、ヘーゲルの言葉で言うならば、ここで問題になりうるのは、あくまでも“Verstand”（即自的一般態）であって、“Vernunft”（即且つ対自的一般態）ではないのである。

だが、この意味でなら、近代「市民社会」の分業のネットワークの末端に辛うじてしがみつくことによって、生計を維持している大衆でさえ、まさにそのことによって、自らのうちに、“Verstand”を、意識的にせよ無意識的にせよ、自己陶冶するのである。即ち、ここでは、個々人は、「特殊態」として特殊利害を追求しながら、必然的に自らを、「抽象的法権利」というかたちにせよ「道德態」というかたちにせよ、一般化する。但し、ここで現れるのは、いずれにしても、あくまで抽象的（即自的）「一般態」であって、「特殊態」と「一般態」との分裂が揚棄されはしないのである。ヘーゲルが、彼の叙述に於て、「司法」活動と福祉行政活動とを、「国家」にではなく、「理解力国家」必要国家としての「市民社会」に置いた所以である。従って、近代「市民社会」に於ける「世論」は、この「市民社会」の段階にあるかぎり、たかだか「理解力」の「即自的一般態」を表わせるに過ぎないのであり、「理性」の「即自且つ対自的一般態」は表わせないのである。ヘーゲルが「世論」に対して両義的態度しかとれない所以である。

ヘーゲルの主要な問題関心が、類史が達成した「近代」という「自由の意識」の水準に於て、近代「市民社会」に内在する“Antagonismus”を近代「国家」によって克服することにあつたとするならば、この課題は、“bourgeois”を

“citojen”へ、換言すれば、「理解力」を「理性」へと自己揚棄させるという意味での“Selbstausbildung”によつてのみ、果たされうるであろう。このことを制度的に可能にさせる保障は、次の点にある。即ち、一方での「市民社会」内部での様々な諸団体に於ける政治的自己陶冶とそれらの代表によつて構成される議会に於けるそれを、他方での近代的官僚機構とに、「市民社会」と「国家」、「理解力」と「理性」とのカテゴリの峻別を行った上で、統合するような重層的に有機組織化された近代「国家」が形成されることである。

『法権利の哲学』に於ける叙述全体は、このことを呈示している。だが、理論的難点は残されたままである。ヘーゲルの近代「国家」構成上の“Cruix”である「世襲君主」は、ルソーの“legislateur”⁽³⁶⁾と同じく、理論的難点を回避するための“deus ex machina”である。だが、この理論的難点は、現代国家に於ても原理的には何ら解決されてはいないのである。伝統的世界の解体後の、基本的に“Antagonismus”から帰結する（後期ウェーバーの言う意味での）「合理化」を内在させている近代世界に於て成立する国家は、いつもすでに本質的に官僚国家と権力国家とへ向かう傾向を帯びているのであつて、条件次第では、必然的にテロリズムあるいは“totalitarianism”⁽³⁷⁾に行き着くのである。この「近代」世界の本質構造に就いての原理的観点をはずせば、自由主義か全体主義かの二者択一などナンセンス以外ではない。ヘーゲルは、ウェーバーより一世紀前に、「近代」の問題の核心を掴んでいたのである。

IV 近代世界と権力の正統化問題—現代国家のディレンマ

周知のように、マックス・ウェーバーは、国家を定義して次のように言い切っている。「国家は正統的暴力の独占を要求する団体である。国家をこれ以外に定義することはできない」⁽³⁸⁾“Der Staat ist derjenige Verband” der das Monopol legitimer Gewaltsamkeit in Anspruch nimmt. Er ist nicht anders zu definieren.”⁽³⁸⁾ウェーバーは、国家権力の正統性の事実

問題のみを論じて、この「真理問題」“Wahrheitsfähigkeit”⁽³⁹⁾には一切触れない。

権力とは、その一般的な定義に従えば、命令の発信者が自らの意思を受信者に受容せしめる力、広義の支配を成立せしめる力である。一方で物理的暴力による脅迫ないしその行使を、他方で言論による説得を極として、受信者の自発性の度合いに応じて、権力の発現は様々な形姿をとる。権力とは本質的に“functionalistic”な概念である。

国家権力に就いても、事情は基本的に同じである。国家権力は、一般に、それが存立しているかぎり、二つの性格を備えている。即ち、第一に、一定地域内で最大の物理的暴力を備え、いつでもそれが行使しうる状態にあること、第二に、その構成員によって事実上常に正統化されていることである。“ultima ratio”としての国家権力は、それが安定的に維持されているかぎり、少なくとも黙示的に、事実上 (“tatsächlich” 即ち行為結果として) その正統化を受けている。この場合、この正統化に「対話合理的」根拠があるか否かという「真理問題」は問題にならない。ウェーバーが、この事態を支配の正統性「信仰」と呼ぶ所以である。

この意味では、国家権力は、それが被支配者総体の共同意思の疎外態であるかぎりで、維持されると言える。蓋し、「『権』とはもともと、ある抽象的な潜勢力が、何か他のものに具体化されることであ(り)、(…) 権力とはもともと、⁽⁴⁰⁾「その真の主体にして現象的な客体である被支配者の」対象的な主体化として、まさしく『権』力に他ならない」からである。周知のように、マルクスはこの事態を、次のように見事に定式化している。「喩えるならば、他ならぬこの人が王であるのは、他の人々が、この彼に対して、臣下として振る舞う(関係態度をとる)からに過ぎない。彼等は、逆に、彼が王であるから、(彼等自身は) 臣下である、と信じている」。“Dieser Mensch ist z. B. nur König, weil sich andere Menschen als Untertanen zu ihm verhalten. Sie glauben umgekehrt, Untertanen zu sein, weil er König ist.”⁽⁴¹⁾

国家権力の機能は、その正統化の「真理問題」を度外視して言えば、共同意思(社会秩序)の形成と維持に尽きる。

換言すれば、社会的価値の配分を巡って生起する紛争を調停することである。だが、社会的価値の有利な配分は、権力という一つの社会的価値を獲得することによってのみ可能であるかぎりで、まさしくこの権力を巡って紛争が必然的に生起する。かくて権力現象は循環する。

人類史に於て、国家（権力の機能）による社会の組織化が、社会の存立そのものために必然化するのには、「親族原理」を「組織原理」とする言わば本源的共同体が、「社会的生産」の開始によって、再編を余儀なくされるときである。一共同体内の「社会的生産」（農業・牧畜と戦争）は、その外部環境としての外的自然と自余の共同体とに対して、一定の緊張関係に於て遂行される。一方で、この緊張関係は、「内面化」され“internalized”、言わば共同体の「自己抑圧構造」として、一定の規範意識ないし掟意識を結晶化させる。ちようど、個人の「自我」意識が「他我」との緊張関係の「内面化」によって成立するように。他方で、この緊張関係は、社会的生産自体の一定の合理的効率的組織化の機能を必然化する。さらに、生産力の上昇によって、社会的剰余生産が可能になれば、剰余生産物の一定の合理的効率的管理運用とその適正配分との機能が必然化する。人類史に於て社会的生産と広義の国家とが成立する時期が重なるのは偶然ではない。⁽⁴²⁾

所謂「国家によって組織化された社会」⁽⁴³⁾の成立以降、国家権力は、上で述べたような社会の存立に不可欠な機能をいともすでに果している。ところが、社会的富総体の不均衡配分が固定化されて以来、国家権力は、同時に上の機能を果たしながら、否、まさに果たすことを通じて、言わば「階級支配の道具」の役割を、即自的に果たしている。国家権力のこの二重の機能は、単純には切り離すことはできない。「全ての階級社会は、それらの再生産が社会的に生産される富の特権化されている領有に基付いているから、社会的剰余生産物を、不平等に、しかし正統的に、配分するという問題を解決しなくてはならない。それらは、この問題を構造的暴力（強制力）を通じて解決する。即ち、欲求充足の正統

的チャンスの不均衡配分が、規範体系の中にしっかりと記入され遵守されている、ということを通じて⁴⁴⁾。

「近代」以前のあらゆる「伝統的社会」に於ては、国家権力は、自らが再編する共同体の内部で伝承された世界像、様々な「神話」から、多かれ少なかれ、言わば自然発生的にその正統化の供給を受けている。「伝統的社会」に於ては、現代社会学の用語を使えば、「社会システム」総体の「社会統合」と「システム統合」とは、基本的に未分化だからである。「伝統的社会」から「近代的社会」へと社会構造が転換するにつれ、即ち、商品経済システムの自律化によって、それまで未分化であった（即自的に統合されていた）両者が分化を開始し、これによって「世界像の脱中心化」が進展する。「伝統的社会」に於て「社会統合」を可能にしていた価値や規範の体系の崩壊過程としての「世界像の脱中心化」過程は二重の意味を持っている。即ち、これは、一方では内外の自然の必然性や社会の伝統的既定的権威から人間を解放する過程であり、他方では人格的自己同一性の確立を保障する根拠を人間が喪失する過程である。いずれにしても、こうして国家権力（部分システムとして自律化した政治システム）は、改めてその正統性の調達を必要とすることになる。

「近代的社会」に於て、さしあたり、この差異化してゆく「社会統合」と「システム統合」とを統合する役割を果たしたのは、まず「絶対主義国家」であり、次にその遺産を継いだ近代市民的「立憲主義国家」である。近代初頭には、一方での封建制社会の胎内で成長した商業資本や初期の産業資本と、他方での封建制的支配層の中でも優位な支配者の形成した絶対王権とが結合する。絶対王権打倒後、経済的意味で社会的に決定的な実力を備えるに至った近代市民層が、政治権力を掌握する。いずれの場合も、「システム統合」の内部で分化してゆく部分システムとしての「経済システム」と「政治システム」を自らの下で再統合することによって、言わば、「システム」の側から、「社会システム」総体の再統合を果たしてゆく近代的国家権力の形成が図られる。

この際、「社会統合」を可能にする、この近代的国家権力の正統化は、まず「絶対主義国家」於ては、所謂「神授權」というイデオロギーを、埃を被った「神話」目録から引っぱり出すことによって、調達される。だが、この「神話」は、近代国家を教会（宗教的権威）から自立せしめた当の「世界像の脱神話化」過程を通じて、早晩、解体される。これに取って代わった近代市民的「立憲主義国家」は、近代「自然法（権）」論や「社会契約」論を基礎にした「国民主権」という理念を提示することによって、自らを正統化する。

だが、「近代社会」に於ける国家権力の正統化は、この普遍主義的理念を標榜するだけでは、調達できなくなる。理性と力、根拠のあることとないこと、価値と事実、理念と現実、これらのカテゴリー的峻別能力が近代的意識のメルクマールであるとすれば、「世界像の脱中心化」が進行するかぎり、普遍主義的理念が単なる擬制ではないことの明証が迫られることになるのは必至だからである。

ところが、「近代社会」に於ては、商品経済システムが全面化するにつれ、一方で、上で述べた国家権力の「政治システム」の側からのシステム統合機能が、少なくとも表面的には、消極化され、他方で国家権力の正統化の負担が解除されてゆく。「近代社会」に於て、とりわけ資本制的商品経済システムが確立して以降、「社会システム」総体の基底的統合機能を果たす「組織原理」は、勿論「親族原理」ではないが、また国家権力のシステム統合機能だけでもなく、寧ろ、商品交換関係、就中「二重の意味で自由な」契約に基付く「資本と労働」との間の商品交換（形式的等価交換）である。ここでは、貨幣を媒体とする市場の自動制御的均衡メカニズムが維持され、労働市場に於ける商品交換が等価なそれであると一般に通用せしめられているかぎりで、資本制的商品経済システムそのものが「社会統合」の役割を引き受けるのである。「自律的になった交換関係は、政治的秩序から正統化の負担を取り除いてしまう。（…）市場という制度は、等価交換に内在する公正を拠所にすることができる。それ故、市民的立憲国家は、生産の諸関係が正当なもの

であることを根拠にして、正統化される。ロック以来、正統性の根拠として持ち出される合理的自然権がこの国家にとって福音であった理由は、まさにこの点にある。蓋し、生産関係は、言わば『上から』正統化される伝統的支配を必要としないからである⁴⁵⁾。

資本制社会が一端確立すると、その社会的再生産の総体は、一人間の相互「疎外」関係とともに、その労働市場に於ける形式的等価交換が実質的には不等価交換であるという潜在的「搾取」構造を再生産しながら—不断の技術革新を伴う経済成長のダイナミズムによって、一方で、膨大な富を集積し、他方で、普遍主義的性格を持つ近代自然権の理念（人格権、所有権、参政権 usw.）を広範に普及させてゆく。

その機能が、少なくとも対内的には、基本的に、市場に於ける形式的等価交換の公正を保障するという機能のみに消極化され、そのかぎりでは、言わば即自的に正統化されていた近代国家は、「後期資本主義」に於て、再び積極化する。現代国家は、通貨管理を基軸として様々な経済政策を通じて、景気循環過程を調整し、一方で、資本制商品経済システムに内在する経済成長のダイナミズムを維持・促進しながら、他方で、まさにそのことによって、「私経済的資本利用の形式」を温存する。だが、この経済システムへの積極的な国家介入によって、古典的自由主義が支えとしていた「予定調和の神話」は崩壊する。「自由な」労資契約に於ける「等価交換に内在する公正」という、マルクスの言う意味での「イデオロギー」は、支配を正統化する虚偽意識としての「イデオロギー」であることをやめる。勿論、それが真実の意識であることが判明したからではない。逆である。それが暴露され批判されるべき対象であることをやめたからである。この契約に於ける潜在的「搾取」の論証の正否はともかく、少なくとも、それが実質的に等価であると理論的に主張しうる条件が消えてしまったのである。こうして、国家権力の介入によって、商品経済システムがそれだけで、「社会統合」の課題を担い切れなくなると、まさにこのことによって当の国家権力に、その正統化を調達する必要が再

び生まれる。

「近代社会」に於て到達された普遍主義的意識の水準が不可逆であるとすれば、現代の国家権力の正統化を供給するのは、一方では普遍主義的近代デモクラシーの理念（即ち、基本的人権、社会権、一般的参政権など）を実現しうる立憲主義に基づく政治的諸制度と、ここでの理念の実現そのもの以外にない。

ところが、現代社会には、この普遍主義的理念と制度とを實質的に担いうる主体がないのである。「近代社会」に於ける社会的剰余生産を可能にする生産力水準の飛躍的上昇は、社会的分業と商品・貨幣経済の成立を条件付ける。翻って、これが一端確立すると、逆に生産力の一層の発展を条件付ける。この過程は、老ヘーゲルが見事に描き出しているように、一方で人間の社会生活を増々多面化・豊饒化してゆくと同時に、他方では人間を自然や他者から疎外させるとともに、まさにそのことによって盲目的相互依存関係を生み出してゆく。勿論、こうした事態が全面的に展開するのは、資本家的経営が社会的再生産の全部門に浸透して以降のことである。社会的分業が拡がり尽くし、社会的再生産過程の全ての契機が、商品生産（「交換価値」の生産）というかたちをとるようになれば、人間の社会生活の全てが、即ち人間が生きていくこと自体が、すでに「労働力商品」の再生産という性格を持つてくる。人間はここでは、無数の相互疎外的商品交換関係を取り結んでゆかないかぎり、“gut leben”どころか“überleben”さえ、おぼつかない。只管生き残るという意味以外の全ての意味に対して盲目にさせてしまう程の、この全面的依存関係に於ける相克的競争の齎らす緊張は、各々の競争主体をして自らを仮借のない形式合理化へと向かわせ、効率化への要請は不断の技術革新への強迫になる。

現代の巨大化・複雑化した大衆社会に於て生活する人々は、かくして、実践的な、あるいは言葉の古典的意味で政治的な、諸問題に対する「理性的」自律的判断能力を形成できないまま、生活の全面に於て、管理や操作の受動的客体に

なつてゆく。資本家的経営の下で就業する人々の「労働」は、本質的には、青年マルクスが言う意味で「疎外」されたままである。勿論、生産力・技術水準の加速度的上昇によって、直接的労働負担は軽減し、労働日は増々短縮されている。だが、まさにそのことによって、低い技術水準に於て、それなりに發揮されえた「労働」の主体性は消え去つてしまふ。就業者達は、生活の力点（あるいは関心）を「労働」から「消費」に移す。だが、ここでも彼等は、大量生産が提供する大量の消費財と、マス・コミが提供する大量の情報洪水を前にして、単なる管理された消費者になり果ててしまふ。勿論、提供する側が、形式合理性とそれによって生き残り競争に打ち勝つということ以外の何らかの意味や価値を自覚している訳ではない。彼等は「近代社会」の盲目的運命につき動かされているだけである。

一方で、市場メカニズムの機能障害を経済政策を通じてあらかじめ防遏する機能を果たす現代の国家権力は、他方で、社会・福祉・教育政策を通じて、こうした実践的「政治的」諸問題に対して盲目になつてしまつている大衆に、組織的給付を施すことによつて、彼等の「忠誠」を調達する。一面では、大衆が、政治的共同意思形成過程への実質的参加ではなく、専ら市場の提供する大量の消費財と現代国家の提供する給付や保護に関心を向け、他面では、国家権力がその行政システムの技術的処理能力によつて、これらの課題を「最適に」果たしているかぎりで、現代の国家権力は、あたかも「近代」以前の世界に於けるように、受動的消費者ないし受給者としての大衆に、事実上（即自的に）正統化されてきている。ここでは、大衆の「脱政治化」と、エリートとしてのテクノクラートによる上からの「政治化」とが逆さまに対応している。まさにこのことによつて、技術官僚自身がそれを意識しているか否かは別として、正統的な社会的欲求充足のチャンスの潜在的・構造的不均衡配分が、現代社会に於て貫徹しているのである。このことに関しては、所謂自由主義を標榜する国家に於ても、社会（民主）主義を標榜する国家に於ても、基本的には、事情は変わらない。

ここで呈示された、現代国家のディレンマは、「形式的合理性」と「実質的合理性」との峻別をそのままにしおく

「近代」の立場からも、また単純に後者から前者を制御しようと思いついてるような「前近代的」立場からも、原理的には解決されえないであろう。ヘーゲルは、まさにこのことを論証している。「近代」の水準に於て、「Verstand」を“Vernunft”へと“ausbilden”するというヘーゲルが呈示している課題の解決が、このディレンマの原理的克服の前提であろう。

[注]

ヘーゲルのテキストとして、次のものを用いた。

G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, neu ed. von E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Frankfurt/M. 1970

ヘーゲル哲学に関する文献は、内外に無数と言える程の数にのぼる。『法権利の哲学』に就いても事情は変わらない。ここでは、参考にした若干のものを挙げる。

- *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Bd. 1, Bd. 2, hrsg. v. Riedel, Manfred
- Lukács, G., *Der junge Hegel*, (1948), Ffm., 1973
- Marcuse, H., *Vernunft und Revolution*, (1941), Darmstadt, 1962
- Fetscher, I., *Herrschaft und Emanzipation*, München, 1976
- Ritter, J., *Metaphisik und Politik*, Ffm., 1969
- Riedel, M., *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Ffm., 1969
- *Hegel's Political Philosophy* ed. by Z. A. Pelczynski, Cambridge, 1971

- (1) この小論は、形式的には一応独立しているが、内容的には、以下の拙論の続編の性格を持っている。『自由と法権利―ヘーゲル「法権利の哲学」に於ける「抽象的法権利」と「道徳態」に就いて』（大東文化大学紀要、第二十九号、社会科学）
- (2) 「生活世界」「Lebenswelt」は、Fusserlに由来する言葉であるが、直接にはHabermasの用語を念頭に於いている。これは、Hegelの用語“Element”（適合・固有域）も、そうであるが、「システム」という用語と対比して使われる場合、生物一般の“Lebensumwelt”のように、単に身体の再生産を可能にする環境世界ばかりでなく、これを土台にした、人間の生きる「意味」や「人格的自己同一性」の形成・維持を可能にする場である。
- (3) 植谷雄高、『権力について』、作品集、三
- (4) Hegel, Werke, 7, S. 292 ff.
- (5) Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, S. 18
- (6) Hegel, Werke 7, S. 28
- (7) Vgl. Habermas, Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie in: *Theorie und Praxis*, Ffm, 1971, S. 48 ff.
- (8) 拙論「自由と法権利」, S. 27, 28
- (9) Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke, 12
- (10) Hegel, Werke, 7, §149
- (11) ebenda, §149, Zusatz
- (12) ebenda, §150
- (13) ebenda, §150
- (14) ebenda, §158～181
- (15) ebenda, §162
- (16) ebenda, §170
- (17) Vgl. §182～208, S. 339 ff.
- (18) Vgl. Riedel, Begriff der “bürgerlichen Gesellschaft” und Problem seines geschichtlichen Ursprungs in: *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, S. 135 ff.
- (19) Hegel, Werke, 7, §182, Zusatz

- (20) ebenda, §185
- (21) Vgl. §189～208, S. 349 ff.
- (22) ebenda, §209
- (23) Vgl. §209～229, S. 260 ff.
- (24) ebenda, §209, Zusatz
- (25) ebenda, §215, Zusatz
- (26) Vgl. §230～256, S. 382 ff.
- (27) ebenda, §243
- (28) ebenda, §245
- (29) ebenda, §245
- (30) ebenda, §255
- (31) Vgl. Fetscher, *Die bürgerliche Gesellschaft im Licht der Hegelschen Philosophie in: Herrschaft und Emanzipation*, S. 231 ff.
/G. Heiman, *The sources and significance of Hegel's corporate doctrine in: Hegel's Political Philosophy*
- (32) ebenda, §255, Zusatz
- (33) Vgl. §275～360, S. 398 ff.
- (34) ebenda, §260, Zusatz
- (35) Marx, K., *Zur Kritiker Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts* (§261～313), MEW, S. 201 ff. /R. N. Berki, *Perspectives in the Marxian critique of Hegel's political philosophy in: Hegel's Political Philosophy*
- (36) Vgl. , Rousseau, J. J. , *du contrat social*, L. , C. V
- (37) Vgl. Horkheimer, Max, *Egoismus und Freiheitsbewegung in: Kritische Theorie*, Bd. 2
- (38) Weber, M. *Religionssoziologie*, Bd. 1, S. 547
- (39) Vgl. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, S. 140 ff.
- (40) 真木悠介, 『現代社会の存立構造』, 筑摩書房, 一九七一年, S. 54
- (41) Marx, *Das Kapital*, MEW., Bd. 23, S. 卅1ff.
- (42) 真木悠介, 『上掲書』 S. 51 ff.
- (43) Eder, Klaus, *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften*, Ffm. 1980

- (44) Habermas, a. a. O., S. 132
- (45) ebenda, S. 38