九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

『法の哲学』の論理と立憲君主制

岡本, 裕一朗

https://doi.org/10.15017/2328549

出版情報：哲學年報. 46, pp.73-104, 1987-02-28. 九州大学文学部
バージョン：
権利関係：

KYUSHU UNIVERSITY

『法の哲学』の論理と立憲君主制

岡本裕一朗

『法の哲学』[1]のヘーゲルは「プロイセン国家の反動的思想家」であるのか[2]、それとも「フランス革命の哲学者」であるのか[3]。長い間、『法の哲学』をめぐって激しい論争が行なわれてきたが[4]、その決着は現在でもつけられていないように思われる。この問題に対し、十数年前イルティングが新資料に基づいて注目すべき解釈をうち出し、波紋を投げかけている[5]。ヘーゲルは本来「自由主義的」で「進歩的」であるが、「一八一九年の危機」に直面して、カムフラージュのために、『法の哲学』において「復古体制への順応」を示す、と[6]。しかし、このイルティングの解釈によって問題が解決したのだろうか。むしろ、我々は再び出発点に戻ったのではないだろうか。『法の哲学』がそもそも「復古体制への順応」を示すのかどうかが、最初の問いであったからである[7]。

『法の哲学』は「自由な意志」を原理とし、その展開を追求する。この「自由な意志」の実現がまさに「国家」である[8]。この点において、『法の哲学』の「進歩性」を否定するひとは誰もいないであろう。しかし、この「国家」が「立憲君主国家」として具体的な内実を与えられると、どうであろうか。ヘーゲルの「進歩性」を主張し続けるために、ひとは「立憲君主制」を完全に無視するか[9]、あるいは「君主」を完全に形式化することによって実質的に「民主制」と同一視するかもしれない[10]。あるいは、これが不可能と見るや、ひとは「君主制」をヘーゲルの真意ではなかったと断定するかもしれない[11]。しかし、いずれの場合にも、「自由な意志」と「立憲君主制」は両立しえない矛盾と考

えられている。はたしてそうなのだろうか。もしそうだとすれば、我々はハイムのヘーゲル批判を根本的には解決してはいないであろう。では、我々は「立憲君主制」をどう考えればよいのだろうか。

この問題を我々は本稿において解明したいと思う。それは、「立憲君主制」＝「反動的な復古主義」という通念を打破することをめざしている。このために、我々は『法の哲学』の「論理」を剔出するであろう。「立憲君主制」は『法の哲学』の「論理」から導かれているからである。「立憲君主制」をどう理解するにしても、その理解は『法の哲学』の「論理」に基づかなければならない。この作業を通して、我々は最初の問いに対して、一つの態度をとることができると思う。この作業はまた、『精神の現象学』と『法の哲学』との関係について、光を投げかけてくれるであろう。

(一)

我々の課題は『法の哲学』における「立憲君主制」の意味を解明することである。このための予備作業として、我々は『法の哲学』までの「国家」論の展開を簡単に見ておきたい。これは、ヘーゲルの「国家」論が「プロイセン国家」を念頭に置いて形成されたのかどうか、を明らかにするであろう。

さて、イエナ期以前の青年ヘーゲルが理想的な共和主義者であったことは現在ではよく知られている。[12] ヘーゲルは現実の専制政治を批判するために、古代ギリシアの共和国を理想化している。「共和国には、ひとがそのために生きる理念がある。[13]」しかし、フランクフルト期の思索を通して、イエナ期の初めにおいて彼は共和国という「理想」が現実的には「不可能」である、という認識に到達する。[14] それに代わってヘーゲルが提示するのは、「立憲君主制」である。[15] これ以後、ヘーゲルの構想する国家が「立憲君主制」であることは、基本的には変化しない。[16]

しかし、それによってヘーゲルの「国家」論が完成したわけではない。というのも、「人倫」概念がほとんど展開

されていないからである。それ故、イエナ期以後の「国家」論は「人倫」概念の展開によって形成されるのである。我々はその展開をおよそ三つの時期に区分できると思う。[17]

第一に、イエナ前期において、[18] ヘーゲルはカント・フィヒテ的な「道徳性」を批判して、「人倫」をその上位に置く。「道徳性は個別者をその原理とする」[19]のに対して、「人倫は普遍者であり、(……)本性上個別者に先立っている。[20]」しかし、ここでの「人倫」が著しく古代的であることは、ハイムの指摘する通りである。[21] とすれば、この「人倫」概念はもはや維持できないだろう。古代の「理想を実現することは不可能である」のだから。

そこで第二に、「人倫」よりも「道徳性」を上位に置く、というイエナ後期の発想が登場する。この発想にヘーゲルを導いたのは、一方では「歴史」に対する自覚であり、他方では「絶対的個別性の原理」の評価である。すなわち、ヘーゲルは次のような歴史的展開を考えている。[22] ――まず、古代の「人倫国家」では、「各人が習俗であり、普遍者と直接に一体である。」しかし、そうした「人倫国家」では、「絶対的個別性の原理」が欠けている。そこで次に、「教養形成」が開始され、「より深い精神」が出現する。それは、「近代の原理」であり、「個別者が絶対的に自己自身を知ること」である。しかし、この原理だけでは、いかなる国家も可能ではなく、アナーキーに陥るほかない。そこでヘーゲルが要求するのは、個別的な「直接的定在」を「思想」において超越し、普遍者と合一すること、すなわち「道徳性」である。したがって、この国家は近代的な「道徳性国家」である。――

しかし第三に、「道徳性」を「人倫」の上位に置くという発想は、ハイデルベルク期において決定的に放棄される。[23] 『ハイデルベルク・エンチクロペディー』において、我々は「法」→「道徳性」→「人倫」という展開を見出すことができる。しかし、『ハイデルベルク・エンチクロペディー』では「人倫」概念は十分整備されていない。そこでは、「市民社会」論が完全に欠落し、そのため「人倫」の内的編成が完成していないのである。[24] ところが、一八一七年の冬学期の講義において、ヘーゲルは「人倫」の内的編成を整え、「家族」→「市民社会」→「国家」という展開に到達するので

ある。[25] かくして、ここに我々は『法の哲学』の成立を見ることができる。

以上で、我々は『法の哲学』までの「国家」論の展開を簡単に見たことになる。では、これによって我々に何が明らかとなるのだろうか。

我々はまず、「立憲君主制」が「プロイセン国家」とは全く独立に形成された、ということを指摘しなければならない。ヘーゲルは「プロイセン国家の哲学者」になるずっと前に、「立憲君主制」を唱えていたのである。

我々はまた、「人倫」概念の展開が「プロイセン国家」と結びつく以前に完了していることを確認しなければならない。『法の哲学』の構想が出来上がったのはハイデルベルク時代であって、ベルリンに赴く以前だったのである。

かくして、「国家」論の形成にかんして、我々はヘーゲル哲学と「プロイセン国家」との関係を認めることができない、と言わなければならない。ヘーゲルは「プロイセン国家」を正当化するために自分の「国家」論を形成したのでは断じてないのである。

しかし、『法の哲学』の時期には、ヘーゲルは「プロイセン国家の哲学者」になるのではないだろうか。これはいったいどう考えればよいのだろうか。

ヘーゲルは一八一五年以降の「改革されたプロイセン国家」を積極的に評価している。[26] そして、この「国家」のうちに、ヘーゲルは自分の哲学の基盤を見出すことができたのである。ヘーゲルは「国家」論の形成過程において、「国家」の様々な形態（青年時代の「共和国」、イェナ期の「人倫国家」や「道徳性国家」など）を構想したのであるが、それらはいずれも現実性をもっていなかった。今やはじめて、ヘーゲルは自分の構想する「国家」の現実性に到達したのである。『法の哲学』において、「国家」はまさしく現在しているのである。

とすれば、ヘーゲルは『法の哲学』において「プロイセン国家の反動的思想家」へと転向したのであろうか。これに答えるためには、『法の哲学』の主題的な考察が必要である。

(二)

我々は今や『法の哲学』そのものを主題的に考察しなければならない。しかし、それはどのようになされるべきであろうか。ヘーゲルは『法の哲学』の序文において言っている。「本書の全体とその分肢の形成展開は論理的な精神に基づいている。(……) それ故、私はこの側面から本稿が理解され、評価されることを望みたい。」(RPh. S. 12f.) それ故、『法の哲学』を考察する場合、我々はその論理を何よりも理解するのでなければならない。[27] しかも、この『法の哲学』の論理は、「立憲君主制」の意味を解明するために、何よりも決定的なのである。というのも、「立憲君主制」は『法の哲学』の論理からではなく、却って外的要因(プロイセン国家の復古主義)によって規定されている、と一般に考えられているからである。この通念の批判を我々はめざしているのである。

では『法の哲学』の論理とは何であろうか。これにかんする研究は、今日まであまり進展しておらず、共通の見解があるわけではない。[28] それ故、我々はまず『法の哲学』の論理そのものを剔出しなければならない。そのために、我々は緒論 Einleitung における「自由な意志」論を検討することにしよう。

さて、ヘーゲルは『法の哲学』の対象を次のように規定する。「哲学的法学が対象とするのは、法の理念であり、したがって法の概念とその実現である。」(RPh. §1) では、「法の概念」とは何であろうか。それは「自由な意志」である。それ故、「法の体系」は「自由な意志」の実現なのである。とすれば、「自由な意志」の理解こそが、『法の哲学』の論理を明らかにすることができるであろう。では、我々は「自由な意志」をどう理解すればよいのだろうか。

ヘーゲルは「自由な意志」を三つの契機から説明している。

(α)「意志は純粋な無規定性、すなわち自我の純粋な自己内反省というエレメントを含む。この自己内反省においては、一切の制限(……)は解消している。それは絶対的な抽象、すなわち普遍性の制限なき無限性である。」(RPh. §4)

(β)「同様に、自我は区別なき無規定性から区別への移行であり、規定することへの、そしてある規定性を内容と対象として措定することへの移行である。(……)自我はこのように自己自身をある規定されたものとして措定することによって、現存在 Dasein 一般へと歩み入る。——これは自我の有限性、つまり特殊化という絶対的な契機である。」(RPh. §5)

(γ)「意志はこの両契機の一体性である。すなわち、自己内へと反省し、それによって普遍性へと導き帰された特殊性である。——それは個別性である。これは、自我が自己を自己自身の否定的なものとして、つまり規定されたものとして措定しながら、しかも自己のもとに、つまり自己との同一性と普遍性の内に留まり、したがって規定において自己をただ自己自身とのみ連結するという、自我の自己規定である。」(RPh. §7)

それでは、「自由な意志」の三契機を我々はどう理解すればよいのだろうか。ここで直ちに気づくことは、「自由な意志」が「概念」の諸契機に即して展開されていることである。[29] しかも、注意すべきであるのは、「概念」の展開が「普遍性」→「特殊性」→「個別性」であって、その逆では決してないということである。では、各々の契機は何を意味しているのだろうか。

(α)が「普遍性」であるのは、「自由な意志」があらゆる規定性を捨象するからである。これは、「意志」が個別的な「自己を普遍的なものとして措定する」ことを意味する。とすれば、「普遍性」というのは、「意志」の「個別性」と「普遍性」との直接的な一体性でなければならない。「個別的な意志」は一切の規定性を捨象するが故に、直接に「普遍的な意志」である。

それに対して、(β)は、「自由な意志」が規定性を措定するが故に、「特殊性」である。すなわち、「意志」は個別的な自己を「普遍的なもの」と対立して措定するのである。したがって、ここでは「意志」の「個別性」と「普遍性」との対立が生じている。「個別的な意志」は規定性を措定するが故に、「普遍的な意志」と対立するのである。

とすれば、(γ)の「個別性」の意味は明らかであろう。「自由な意志」は規定されつつ、同時に規定されることの止揚である。つまり、「意志」の「個別性」と「普遍性」との対立が廃棄され、両者の媒介された一体性が確立するのである。

かくして、「普遍性」→「特殊性」→「個別性」の展開について、我々は次のように言えるだろう。「自由な意志」は「個別性」と「普遍性」との直接的な一体性から出立して、両者の対立・分裂へと移行し、最後に両者の媒介された一体性へと還帰する、と。それ故、この展開は自己へと還帰する円環をなしているのである。

さて、ではここで展開された「自由な意志」の展開は、『法の哲学』の論理と言えるのだろうか。

我々は、「自由な意志」の展開が『論理学』の「絶対的理念」において「方法」として示されているものと対応する、ということを指摘しなければならない。『法の哲学』においてヘーゲルは、「普遍性」→「特殊性」→「個別性」という「自由な意志」の展開を「否定性」に即して捉え直し[30]、「個別性」について次のように述べている。「この思弁の最内奥のもの、自己自身に関係する否定性としての無限性、あらゆる活動と生と意識とのこの究極の源泉点、――これの証明およびもっとくわしい解明は純粋に思弁的な哲学としての論理学に属している。」(RPh. §7) そして、『論理学』の「絶対的理念」では次のように書かれている。「考察された否定性は概念の運動の転換点をなす。この否定性は否定的な自己への関係の単一な一点であり、あらゆる活動、すなわち生命的な自己運動と精神的な自己運動との最内奥の源泉であり、あらゆる真なるものがそれ自身において持ち、また真なるものがそれによってのみ真であるところの弁証法的魂である。[31]」とすれば、「普遍性」→「特殊性」→「個別性」の展開が『論理学』の「方法」に対応していることは明らかだろう。[32] この「方法」にかんして、『法の哲学』は「哲学的論理学から前提されている」のである。(RPh. §2)

かくして、我々は、「普遍性」→「特殊性」→「個別性」の展開が『法の哲学』の論理である、と言えるだろう。しかし、それは本当に『法の哲学』を導いているのだろうか。我々は次に、内容に即して考察することにしよう。

(三)

我々は、「自由な意志」に即して『法の哲学』の論理を剔出することができた。それは「普遍性」→「特殊性」→「個別性」という展開であり、論理学的な「方法」なのである。しかし、これに対して、例えばイルティングやオットマンは序論の「方法」が本論の展開と不整合である、と主張している。[33] もしそうだとすれば、『法の哲学』の試みは完全に失敗したことになるであろう。はたしてそうだろうか。我々は本論の展開を検討しなければならない。

我々はここで、①全体の展開（「抽象法」→「道徳性」→「人倫」）と②「人倫」内部の展開（「家族」→「市民社会」→「国家」）に分けて考察することにしよう。これはヘーゲル自身の意向に従っている。[34]

① 「抽象法」→「道徳性」→「人倫」

さて、我々は全体の展開をどう考えればよいのだろうか。これについて、ヘーゲルは『エンチクロペディー』（第二・三版）の「客観的精神」論において、次のような区分を提示している。[35]

「自由な意志は次のように区分される。

A 自由な意志はそれ自身まず直接的であり、そしてそれ故に個別的意志として存在する、すなわち人格である。人格が自分の自由に対して与える現存在は所有である。法そのものは形式的抽象的な法である。

B 自由な意志は自己内へと反省し、その結果自分の現存在を自己の内部にもっており、それによって同時に特殊な partikulär 意志として規定されている。これが道徳性である。

C 自由な意志は、主観において自分の概念に適合している現実態としての実体的意志であり、必然性の総体としての実体的意志である。これが家族・市民社会・国家における人倫である。」

この区分から考えると、『法の哲学』は、「個別性」→「特殊性」→「普遍性」という展開をとるように見える。また、「抽象法」で取り扱われるのが近代の「私法」であり、これに対して「人倫」が社会的な「制度」を主題とする、ということからますますその観が深められるかもしれない[36]。しかし、そうであれば、これは明らかに「概念」の論理的な展開と一致しないだろう。また、この展開をとるかぎり、『法の哲学』は近代自然法思想と根本的に変わらないだろう[37]。はたしてそうだろうか。我々は「抽象法」、「道徳性」、「人倫」を検討しなければならない。

まず第一に、「抽象法」について、「自由な意志は（……）個別的意志として存在する、すなわち人格である」と言われている。しかし、これは「個別性」を意味するのだろうか。

「抽象法」において「個別的な意志」が語られるのは、「自由な意志」が「直接性」において存在するからである。というのも、「直接性」は「自己への関係」であり[38]、しかも「自己への関係」は「個別性」であるからである。しかし、「自己への関係」は「他者への関係」の否定であって、あらゆる規定性の捨象である。それ故、「自己への関係」は「個別性」であると同時に、「普遍性」でなければならない[39]。このような「自由な意志」が「人格」である。だからこそ、ヘーゲルは次のように言うのである。「人格性が始まるのは、主体が自己意識一般を、具体的なものとしての自己、何らかの仕方で規定されたものとしての自己、について持つときではない。むしろ、あらゆる具体的な制限や妥当性が否定され通用しないところの、完全に抽象的な自我としての自己について、主体が自己意識を持つかぎりにおいて、はじめて人格性が始まるのである。」(RPh. §35)

とすれば、「抽象法」は「自由な意志」の第一の契機「普遍性」として理解されなければならない。「抽象法」では、「意志」の「個別性」と「普遍性」との直接的な一体性が成立しているのである。

では第二に、「道徳性」はどうだろうか。これについて、「道徳性」が「自由な意志」の第二の契機「特殊性」であることは問題ないであろう。しかし、何故「道徳性」は「特殊性」であるのだろうか。

「抽象法」における「人格」に対応するものは、「道徳性」では「主観 Subjekt」である。「主観」は「即自的に存在する意志」とは区別された「対自的に存在する意志」である。[40] それ故、「道徳性」では、「意志」の「個別性」と「普遍性」とが対立しているのである。もう少し具体的に言えば、ここでは「普遍的なものは、一つには内なるものとして善であり、一つには外なるものとして現存する世界である」のだから、「主観的な個別性として規定された意志」は、「善」と「現存する世界」とに対立しているのである。[41]

とすれば、「人倫」は「自由な意志」の第三の契機「個別性」でなければならない。このことは、ヘーゲルが「人倫」を「精神」として規定していることからも明らかである。[42] というのも、「精神は個別的なものと普遍的なものとの一体性である」からである。あるいは、「精神」は「現実的なもの」であるが、[43] しかし「現実的なものは、特殊性を通して自己を普遍性へと高め、自己を自己と同一にするところの個別的なものである。[44]」

このように、「人倫」は「個別性」であるのだから、「道徳性」における対立が解消されるのである。すなわち、「善」が「自己意識の本性になる」と同時に、「外的な世界において実現される」わけである。[45]

かくして、「抽象法」→「道徳性」→「人倫」の展開について、それが「概念」の諸契機（「普遍性」→「特殊性」→「個別性」）に基づいている、と言わなければならない。このことは、一八一七年の『ハイデルベルク・エンチクロペディー』において明確にされている。

『ハイデルベルク・エンチクロペディー』によれば、「抽象法」→「道徳性」→「人倫」の展開は「概念」→「判断」→「推論」である。[46] ところが、「概念」、「判断」、「推論」は論理学的には「概念」の諸契機に対応しているのである。「概念」は「普遍性」に、「判断」は「特殊性」に、「推論」は「個別性」に対応するわけである。それ故、「概念」→「判断」→「推論」は端的に「普遍性」→「特殊性」→「個別性」を示しているのである。

それでは、「人倫」内部の展開はどうであろうか。それもやはり「概念」の諸契機から展開されているのだろうか。

② 「人倫」の展開

リーデルは「『法の哲学』が『論理学』の弁証法的方法を土台にしている」と主張し、とりわけ「ヘーゲルが『法の哲学』のいたるところで『論理学』の概念論の区分を前提している」と強調している。[47] ところが、「人倫」の展開に関して、リーデルは「概念」論の順序を全く転倒させる。[48] すなわち、「個別性」(「家族」)→「特殊性」(「市民社会」)→「普遍性(「国家」)という具合に。しかし、これは奇妙ではないだろうか。それとも、リーデルの転倒には何か根拠があるのだろうか。我々は「家族」→「市民社会」→「国家」の展開を検討することにしよう。

さて、ヘーゲルは「人倫」の展開を次のように示している。

「人倫的実体は同様に次のようになる。

a 自然的な精神――家族

b その分裂と現象において――市民社会

c 特殊的な意志の自由な自立性においてありながら同様に普遍的で客観的な自由として、国家。」(RPh. §33 傍点筆者)

ここで「同様に」というのは、全体の展開(「抽象法」→「道徳性」→「人倫」)とパラレルであることを表現している。とすれば、「人倫」の展開は「普遍性」→「特殊性」→「個別性」と考えるべきではないだろうか。

まず第一に、「家族」はどうであろうか。「家族は、精神の直接的な実体性であるから、精神の感じられる一体性、すなわち愛をその規定として持っている。したがって、家族の心的態度 Gesinnung は精神の個体性の自己意識を、即自かつ対自的に存在する本質態としてのこの一体性において持つことである。」(RPh. §158) ここで明らかなように、「家族」では「意志」の「個別性」と「普遍性」との直接的な一体性が成立しているのである。とすれば、「家族」は「概念」の第一の契機「普遍性」である、と言わなければならない。

ヘーゲルは「家族から市民社会への移行」について次のように述べている。「人倫的理念としての家族の一体性のなかでは、――この理念がまだその概念においてあるために――結びつけられた諸契機〔個別性と普遍性〕が、概念から解き放たれて自立的な実在性とならなければならない。――これが差異の段階である。」(RPh. §181) かくして「市民社会」が成立する。

それ故第二に、「市民社会」において「個別性」ないし「特殊性」[49]と「普遍性」とが対立する。「特殊的人格として自分が自分にとって目的であるところの具体的人格が、諸欲求の全体として、また自然必然性と恣意との混合物として、市民社会の一つの原理である。ところが特殊的人格は、本質的に他人のこのような特殊性と関係している。したがって、どの特殊的人格も、他の特殊的人格を通じて、そしてそれと同時に、端的に普遍性の形式というもう一方の原理によって媒介されたものとしてだけ、己れを貫徹し満足させるのである。」(RPh. §182) このように、「特殊性」と「普遍性」は「反省関係」の内にあるのであって、「人倫的な同一性」には到達しえないのである。したがって、「市民社会」が「概念」の第二の契機「特殊性」であることは確実であるだろう。

とすれば、第三に、「国家」は「概念」の第三の契機「個別性」を示しているはずである。そのことをヘーゲルは次の命題で端的に表現している。「国家は人倫的理念の現実性である。」(RPh. §257) 既に指摘したように、「現実性」というのは「概念」における「個別性」を意味するのである。実際、「国家」において、「個別性」と「普遍性」との一体性が再建されるのである。そして、この一体性をヘーゲルは「理性的」と呼んでいる。[50]「理性的であるということは、抽象的に考察すると、一般に普遍性と個別性とが相互に浸透し合って一体性をなしていることである。これを国家に即して具体的に言えば、内容の上では、客観的自由すなわち普遍的実体的意志と主観的自由すなわち個人的な知・特殊的目的を求める個人的な意志との一体性であり、――それ故形式の上では、思惟された、すなわち普遍的な法律や原則によって自己を規定する行為である。」(RPh. §258)

かくして、我々は「人倫」の展開について次のように言うことができる。「人倫」は「概念」の諸契機に即して展開され、「普遍性」→「特殊性」→「個別性」という形をとる。「家族」における「個別性」と「普遍性」との直接的な一体性は、「市民社会」において分裂するが、最後に「国家」において再建されるのである。

以上の検討によって、我々は、緒論において述べられた論理、すなわち「普遍性」→「特殊性」→「個別性」の展開が実際『法の哲学』において遂行されていること、このことを明らかにすることができたと思う。とすれば、「立憲君主制」の意味もこの論理から理解されなければならないだろう。

(四)

我々の課題は『法の哲学』における「立憲君主制」の意味を解明することであった。そのために、我々は『法の哲学』を導いている論理を剔出した。では、この論理から我々は「立憲君主制」を理解することができるのだろうか。それとも、「立憲君主制」はこの論理の破綻を示しているのだろうか。[51]

さて、「国家」は再び三つ（「国内法」→「国際法」→「世界史」）に区分されるが、「立憲君主制」は「国内法」の「I それ自身としての国内体制」において議論される。それ故、我々はこの「国内体制」を考察しなければならない。

まず指摘すべきことは、「国内体制」が「概念」の諸契機にしたがって区分される、ということである。「体制が理性的であるのは、国家が己れの活動を概念の本性にしたがって自己の内で区別し規定するかぎりにおいてである。」(RPh. §272) それ故、「区別された諸権力の絶対的な根源を含むものは、（……）概念のそれ自身における自己規定だけであり、ただこのためにのみ国家組織は、それ自身において理性的なものとして、永遠の理性の似姿として存在する。」(ibid.) そしてヘーゲルは次のように続ける。「いかにして概念が、また具体的には理念が、これら諸権力

そのものにおいて自己を規定し、同時に抽象的には普遍性、特殊性、個別性というそれらの諸契機を措定するかは、論理学から（……）認識されなければならない。」(ibid.) こうして、ヘーゲルは、「概念」の諸契機にしたがって次のような権力区分を提示する。

「政治的国家はしたがって次のような実体的区別項へと自己を分割する。

a　普遍的なものを規定し確定する権力――立法権

b　特殊的な領域と個別的な出来事を普遍なもののもとへ包摂すること――統治権

c　最終的な意志決定としての主体性――君主権」(§273)

この権力区分は、実は重大な問題を含んでいる。というのも、ここでは「君主権」が「概念」の第三の契機「個別性」に対応するにもかかわらず、具体的に叙述する段になると、ヘーゲルは「君主権」から出発し、「統治権」を経て、「立法権」へと到るのである。これはいったいどう考えればよいのだろうか。[62]

例えばイルティングのように、一八一九年以降のプロイセン国家の反動化の影響を考えることができるかもしれない。しかし、イルティング自らによって刊行された講義筆記録を見るかぎり、むしろこの考えは否定されなければならない。[63] 政治的状況の変化にかかわりなく、ヘーゲルは一貫して「君主権」から叙述を始めるのである。我々はここにヘーゲルの根本的な意向を読みとらなければならない。では、何故ヘーゲルは「概念」による権力区分とは異なって、ことさら「君主権」から論述を始めたのだろうか。

ヘーゲルの説明によれば、「君主権において区別された諸権力は個体的一体性へと総括されており、したがって君主権は、全体すなわち立憲君主制の頂点であり起点である。」(RPh. §273) すなわち、すべての権力は「君主権へと還帰し、君主権から始まる」というわけである。しかし、この説明によって、「君主権」から叙述を始めることが理由づけられたのだろうか。我々は否であると思う。というのも、「概念」の第三の契機「個別性」は一般にすべてが

「そこへと還帰し、そこから始まる」と考えられるからである。[54] ところが、他の所では決して「個別性」から叙述が始まることはないのである。とすれば、「個別性」一般ということでは何の説明にもならないであろう。むしろ、我々は「君主権」に固有のものを考えなければならない。そのために、我々は「君主権」の具体的な叙述を検討することにしよう。

ヘーゲルは「君主権」の叙述を「国家主権 Souveränität」から始める。「国家のもろもろの特殊な職務と権力が(……)自立的固定的なものではなく、それらの単一の自己としての国家の一体性のうちに究極の根底をもっているということ、これが国家の主権をなす。」(RPh. § 278) これをヘーゲルは「観念論」と呼び、「概念」の「個別性」であることを力説する。「この観念論は、意志の抽象的な概念において自己自身に関係する否定性として、したがって個別性へと自己を規定する普遍性として現われたのと同じ原理である。」(RPh. § 278)

次に、「国家主権」は「主体性 Subjektivität」・「人格性」へと展開する。「最初はこの観念性という普遍的な思想にすぎない主権が実存する existieren のは、ただ自己自身を確信している主体性としてだけであり、意志の抽象的な、そのかぎりで無根拠な自己規定としてだけである。決定の最後の断を下すのは、この自己規定のうちにあるのである。これが国家の個体的なものそのものであり、国家はそれ自身、このことにおいてのみ一者である。」(RPh. § 279) こうして、「国家」の「主体性」ないし「人格性」が導かれる。しかし、これはいかにして可能なのだろうか。

それは、「概念」の「個別性」が「自己意識(自我)」として実存するからである。ヘーゲルは『論理学』の「概念論」において次のように言っている。「それ自身で自由な実存 Existenz にまで達したかぎりでの概念とは、自我すなわち、純粋な自己意識である。」「個別性」と「普遍性」との一体性が、「自我の本性をなすと同様に概念の本性をなしている。[55]」実際、ヘーゲルは一八一九年の講義において、明確に語っている。「君主権の概念の第二の契機は、主権である同一性が主体性として現実的である、ということである。主体性は最高の仕方では自我としてのみ実存する。[56]」

あるいは、一八二二年の講義では次のように言明されている。「この主体性、この自我、意志のこの無根拠性は、純粋な自己規定である。ここでは、あらゆる特殊なものはただ観念的なものとしてのみ存在する。[57]」

このように「国家主権」から「主体性」への展開を示した後で、ヘーゲルはさらに、「主体」・「人格」へと論を進める。「主体性は真実にはただ主体としてのみ存在し、人格性はただ人格としてのみ存在する。(……) それ故、絶対的に決定するところのこの契機は、個体性一般ではなくて、一つの個体、すなわち君主である。」(RPh. § 279) しかし、「主体性」が「主体」としてのみ存在するのは何故だろうか。

「主体性」は「概念」の「個別性」であり、「自己自身に関係する否定性」である。ところが、「自己への関係」は直接的な存在を定義する。[58] また、「自己への関係」は「対自存在」であり、これが「一者」であることは『論理学』で示されている。[59] かくして、「主体性」は「主体」としてのみ、すなわち、「君主としてのみ現実的である。」(RPh. § 279)

「自己への関係」=「直接的な存在」ということから、ヘーゲルは最後に「世襲君主制」を論証する。「国家意志のこの究極の自己は、このように抽象されると単一的であり、したがって直接的な個別性である。それ故、その概念そのもののうちには自然性という規定が存している。それ故、君主は本質的には、一切の他の内容を捨象したこの個人として存在し、そしてこの個人は、直接的自然的な仕方で、すなわち自然的出生によって、君主の位に即くように定められている。」(RPh. § 280)

一見したところこの証明は恣意的であるように思われる。しかし、ヘーゲルによれば、「純粋な自己規定の概念から、存在の直接性への、そしてそれとともに自然性への、この移行は、純粋に思弁的な性質のものであり、したがってその認識は論理的哲学に属する。」(RPh. § 280) 実際、「自己への関係」が「存在の直接性」であることは、『論理学』の基本的な洞察であって、それなくしては『論理学』が全く叙述されないのである。[60]

さて、それでは何故ヘーゲルは「君主権」から叙述を始めたのだろうか。「概念」による権力区分では最後のものであるにもかかわらず、「君主権」を最初に論じる理由は何であろうか。それは、イルティングが強調するように、「君主の無制限な絶対権力」を擁護するためだろうか。[61] もしそうだとすれば、ここでヘーゲルの論理は完全に破綻していることになるであろう。はたしてそうだろうか。

ヘーゲルが「君主権」を最初に論じたのは、それが「演繹されたもの」ではないからである。「君主の概念は演繹されたものではなく、却って端的に自己から始めるものである、ということである。」(RPh. §279) すなわち、「君主権」はそれに先立ついかなる根拠も持たないのである。しかし、それは「君主の無制限な絶対権力」のためではない。むしろ、ヘーゲルは「君主」を二重の意味で「無根拠」と捉える。一方は「内的直接性」であり、「意志の最終の無根拠な自己」である。他方は「外的直接性」であり、「自然に委ねられた規定としての、無根拠な実存」である。このように、「君主権」が「直接性（無媒介性）」へと究極するということ、それがまさに「君主権」から叙述を始める所以である。ここには、「君主」の絶対化はいささかもないのである。「君主」は根拠もなく直接的に存在しているのである。

以上の考察で明らかなように、「君主権」の議論は決して論理の破綻を示してはいない。ヘーゲルは「君主」の「直接性」を、「概念」の「個別性」から導き出しているからである。この「直接性」を強調するためにヘーゲルは「君主権」から始めたのであって、概念枠そのもの（「普遍性」→「特殊性」→「個別性」）の変更はなされていないのである。

ところで、一般に「君主権」を評価しようとする場合、「君主権」はそれだけでは否定的なものとみなされている。「立憲制」こそ自由なものであって、「君主権」はむしろ反動的である、と。それ故、「君主権」は、出来るならば無くしてしまいたい、と考えられている。しかし、「君主権」はそれだけでは積極的な意義を持っていないのだろうか。

それは否である。それは何故だろうか。

ヘーゲルは「古代国家」を「君主国家」から区別して次のように言っている。「(古代国家では)、決定は人間的自由の外に(……)根ざしていた。――ここに神託やダイモーン(ソクラテスにおける)から、また動物の内臓や鳥の餌あさりと飛び方等から、国家の重大事と重大時機に対する最終決定を引き出そうという要求が生まれる根源がある。――決定がこのようになされたのは、人間が、まだ自己意識の深さを把握しておらず、実体的一体性の堅牢性からこの対自存在に到達していないために、決定を人間存在の内側に見る強さをまだ持っていなかったからである。」(RPh. §279) これに対して、「君主国家」では、国家成員が「自己意識」であるだけでなく、最終決定もまた「自己意識(君主)」によってなされる。この場合にのみ、国家の一体性は成立することができる。というのも、ヘーゲルの根本的な洞察では、「自己意識」と「自己意識」の関係においてのみ、和解が可能であるからである。[62]

このように見てくると、「立憲君主制」は決して反動的なものではない、ということが明らかだろう。それはむしろ、歴史の展開に基づいて構想されているのである。それ故、歴史へと遡って、「立憲君主制」の意味をもう一度考え直すことにしよう。

(五)

『法の哲学』のヘーゲルは「プロセイン国家の反動的思想家」であるのか、それとも「フランス革命の哲学者」であるのか。――これが我々の問いであった。これに答えるために、我々は『法の哲学』における「立憲君主制」の意味を解明した。これによって、我々は次のことを確認した。すなわち、「立憲君主制」は『法の哲学』の論理から導かれており、外的な要因によって余儀なくされているのではない、ということである。しかも、「君主制」はそれ自体決して「反動的」なものではなく、却って自由な「自己意識」を原理とする進歩的なものである。ヘーゲルは「立

憲君主制」を歴史の最も発展した形態と考えているのである。では、我々は最初の問いにどう答えればよいのだろうか。我々は、この問いがそこから生じる起源へと遡行することによって、解答を見出したいと思う。

さて、この問いが生じる起源は哲学と時代との密接な関係であろう。ヘーゲルは次のように書いている。「存在するものを概念的に把握することが哲学の課題である。というのも、存在するものは理性であるからである。個人にかんして言えば、だれでも元来時代の子である。哲学もまた、思想において把握されたその時代である。なんらかの哲学がその現在の世界を越え出るのだと思うのは、ある個人がその時代を跳び越し、ロドス島も跳び越えて外へ出るのだと妄想するのとまったく同様に愚かである。」(RPh. S. 26) では、ヘーゲルの「時代」というのはいかなるものであろうか。これをどう理解するかによって、全く相異なるヘーゲル像が出来上る。それ故、何よりもこの「時代」を正確に理解することが肝要である。そのために、我々は『法の哲学』の最後の節「世界史」を考察しなければならない。

ヘーゲルによれば、「世界史」は四つの「治世 Reich」(東洋的——ギリシア的——ローマ的——ゲルマン的)に分かれる[63]。そして、ヘーゲルの「時代」は「ゲルマン的治世」の完成として考えられている。それ故、この「ゲルマン的治世」の展開が理解されなければならない。

まず、「ゲルマン的治世」が開始されるのはキリスト教の成立によってである。ヘーゲルは「ローマ的治世」からの移行を次のように描いている。「自己の内へと押し返された精神は、自己自身と自己の世界とのこのような喪失と、この喪失の無限の苦痛から、(……) 自己の絶対的な否定性の極、すなわち即自かつ対自的に存在する転換点において、この自分の内なるものの無限の肯定性を把握する。それは神的本性と人間的本性との一体性の原理であり、自己意識と主観性の内部に現われた客観的真理と自由との和解としての和解である。この和解を完成することがゲルマン諸民族の北方的原理に委ねられている。」(RPh. §358) すなわち、キリスト教によって「神と世界(人間)との和解」

が啓示され、ここから新たな歴史が始まるのである。[64]

しかし、キリスト教における「神と世界との和解」は彼岸にあるにすぎず、世界それ自身の内では未だ実現されていない。それ故、「知性の国」と「世俗の国」との対立が必然的に生じる。この対立が中世を支配し、ついには「絶対的対立」へと到るのである。[65]「あらゆる高次の精神的なものが教会に座をもち、国家は暴力や恣意や激情の世俗的な支配であるにすぎず、教会と国家との抽象的な対立が現実の主要原理であったような、野蛮な時代と状態とが歴史的に存在していた。」(RPh. § 270)

こうした対立が解消されるのは、「宗教改革」によってである。「キリスト教の原理は教養の怖るべき訓練を耐えたのであり、宗教改革によってはじめてその真理と現実性とが与えられるのである。[66]」神的なものと世俗的なものとの和解が「宗教改革」において再建されたのである。しかし、この和解は直接的に現われたにすぎないのであって、世俗的なものそのものの内で展開されてはいないのである。「神と世界との和解は最初はまだ抽象的な形式の内にあって、人倫的な世界の体系にまでは展開していなかった。[67]」それ故、「宗教改革からわれわれまでの時代」の課題となるのは、「宗教改革」において基礎づけられた「神と世界との和解」を、世界そのものの内で実現することである。では、その実現はどのように遂行されるのであろうか。

この実現の基本的な方向は、「自由な精神」を原理として統一的な国家を形成することである。というのも、「宗教改革」はキリスト教的自由の回復であり、「自己意識」ないし「主観性」を原理とするからである。「思想によって正当化されていないものは、どんなものでも心意 Gesinnung において承認しまいとすること、これは一つの偉大な我意 Eigensinn、人間の名誉をなす我意である。——そしてこの我意は近代の特徴であり、元来プロテスタンティズムの固有の原理である。」(RPh. S. 27) そして、この原理に基づいて国家を形成する場合、具体的には二つの道が考えられている。一つは「フランス革命」の道であり、もう一つは「プロイセンの改革」の道である。しかし、注意すべ

きであるのは、この両者が全く同一の原理（「自由な意志」）に基づいていることである。

確かに、「フランス革命」は「自由な意志」に基づいて国家を形成しようとした。「これによって国家のための思想の原理が見出された。（……）意志の自由の原理が現存の法に対立して勢力を得るようになった。（……）法の思想、法の概念が突然勢力を得るようになり、これに対して不正の古い機構はなんの抵抗もできなかった。法の思想において今や憲法が獲得され、今後はあらゆるものがこの基礎に基づくべきであった。（……）アナクサゴラスがはじめて、ヌースが世界を支配すると語ったが、人間は今やはじめて、思想が精神的現実を支配すべきだという認識に到達した。したがって、これはすばらしい日の出であった。思惟するものはすべてこの新紀元 Epoche を共に祝った。崇高な感激がこの時代において支配し、精神の熱狂は、神的なものと世界との現実的な和解に今はじめて到達したかのように、世界を震撼させたのである。[68]」ここで我々は、「神的なものと世界との現実的な和解」という言葉に注意しなければならない。ヘーゲルは「フランス革命」を「宗教改革」以後の展開の内に位置づけるのである。しかし、そのために却って、ヘーゲルは「フランス革命」の道を選ばなかったのである。というのも、「フランス革命」に先立って「宗教改革」が遂行されていなかったからである。「良心を解放しないで法と自由との束縛を取り去ろうとすること、宗教改革なしに革命があり得るとすること、そのことは誤った原理である。[69]」

これに対して、ヘーゲルが選択したのは「プロイセンの改革」の道であった。というのも、「プロイセン国家」は「プロテスタントの原理を世俗の面から捉え」、「宗教改革」における即自的な和解を現実世界において実現するからである。「プロイセンの改革」は具体的には「立憲君主国家」の形成である。ヘーゲルは「プロイセン国家」について次のように述べている。「封建的諸義務は廃棄され、所有と人格との自由の諸原理が根本諸原理とされた。いかなる市民も官職に就くことができるようになった。だが、それには技能と有能とが条件である。統治は官僚機構によって動かされ、君主の人格的な決定が頂点に位置する。というのも、最終決定は絶対必要だからである。だが、国家の

確固とした法律と整然とした組織のもとでは、君主の独裁的決定に任せられていたものは、実体的なものにかんしては重要とはみなされない。[70]」言うまでもなく、ここで述べられたことは『法の哲学』において展開されているのである。

さて、以上の考察によって我々は「世界史」について一応理解することができると思う。では、この考察から我々は何を語ることができるのであろうか。

ヘーゲルの根本的な態度は、キリスト教において啓示された「神と世界との和解」を、この世界そのものの内に実現することである。「神の国」を「地上の国」へともたらすこと、これが「ゲルマン的治世」の内的な動向である。その実現の基礎が「宗教改革」によって据えられたのである。そして、その基礎に立って「国家」を形成することが、ヘーゲルの「時代」の任務である。だからこそ、ヘーゲルは『法の哲学』の序文で次のように書いたのである。「ルターが信仰として感情と精神の証とにおいて始めたもの、それは、さらに成熟した精神が概念において把握しようとし、そうした現在において自己を解放しようとし、それによって現在の中に自己を見出そうと努めているものと同一のものである。中途半端な哲学は神から遠ざかるが（……）、真の哲学は神へと導く、ということは有名な言葉になっているが、それは国家にかんしても同じことである。」(RPh. S. 27)

このように考えると、ヘーゲルを「フランス革命の哲学者」として理解することは、不十分であり、またミスリーディングである。不十分であるのは、「フランス革命」の原理が根本的には「宗教改革」の内にその基礎をもつからである。また、ミスリーディングであるのは、ヘーゲルが「フランス革命」の道を決して選択しなかったからである。

とすれば、ヘーゲルは「プロイセン国家の反動的思想家」であるのだろうか。確かに、ヘーゲルは「プロイセン国家」の内に、「神的なものと世界との現実的な和解」を見ている。その意味で、ヘーゲルは「プロイセン国家の哲学

者」である。しかし、その場合、「プロイセン国家」が「フランス革命」と全く同一の原理に立つ、という点が注意されなければならない。それ故、ヘーゲルは「プロイセン国家の反動的思想家」では決してない。（もっとも、「フランス革命」の原理を「反動的」と考えるとすれば話は別であるが。）

かくして、「フランス革命の哲学者」か「プロイセン国家の反動的思想家」か、という問いは、そもそも問題設定自体が誤っていたのである。この問いの前提にあるのは、「フランス革命」（進歩的）↕「プロイセン国家」（反動的）という対立である。ところが、ヘーゲルにとって、この対立は無縁なのである。「フランス革命」が実現しようとして実現できなかったもの、それを「プロイセン国家」が実現するのである。

ここから、「プロイセン国家」の反動に対して、ヘーゲルがいかなる態度をとるのかが明らかになるだろう。ヘーゲルが「プロイセン国家」を評価するのは「フランス革命」の原理の実現という点においてであって、「反動的」な面からではないのである。それ故、ヘーゲルは、現存している「プロイセン国家」をそのまま受け入れるのではないのである。実際、『法の哲学』と現存する「プロイセン国家」との間に、重要な差異があることはE・ヴァイルによって既に指摘されている。[7]

ヘーゲルは、キリスト教によって啓示された「神と世界との和解」が「プロイセン国家」において現実的なものとなっている、と考える。それは「ゲルマン的治世」の完成であり、一つの歴史が終わることを意味する。この歴史的視野のもとで、ヘーゲルは『法の哲学』を書いたのである。

（六）

我々は最後に、『法の哲学』を『精神の現象学』との関連において捉え直すことにしよう。というのも、『精神の現象学』から『法の哲学』への展開が、一般に「自由主義」から「復古主義」への立場の変更と表象されがちだからであ

る。この表象を批判的に検討することによって、我々の主張を確認したいと思う。

一見したところ、『精神の現象学』と『法の哲学』との立場は、全く対立しているように思われる。『精神の現象学』では「人倫」よりも「道徳性」が上位に置かれるのに対して、『法の哲学』では「人倫」は「道徳性」の上位に来る。『精神の現象学』では現在する「国家」の記述が欠落しているのに対して、『法の哲学』では「国家」は現在するものとして概念的に把握される。とすれば、我々は『精神の現象学』から『法の哲学』への展開をまさしく立場の変更として理解すべきなのだろうか。

我々は『精神の現象学』の根本的な構造を確認することから始めよう。[72] ヘーゲルによれば、『精神の現象学』の課題は意識と対象との対立を解消し、それによって「絶対知」へと導入することである。ところが、ヘーゲルは、意識と対象との対立が自己意識相互の「承認」として解消される、と考えている。「一つの自己意識に対して一つの自己意識が存在する。これによってはじめて、自己意識は実際に存在する。というのも、ここではじめて、自己意識に対して自己の他在における自己自身の統一が生じるからである。」[73] それ故、自己意識相互の「承認」が成立するとき、まさしく「絶対知」が到達されるのである。では、この「承認」はいかにして成立するのだろうか。

自己意識相互の「承認」は即自的には二つの場所で成立する。一方ではギリシアの「人倫」においてであり、他方ではキリスト教の「和解」においてである。しかし、この「承認」は両者では意識にとって対自的に自覚されていない。そこで、この即自的な「承認」を対自化するために、現実的な歴史が遂行されなければならない。この歴史の完成として、「道徳性」の最後の形態「良心の相互承認」が位置する。それ故、「良心の相互承認」はギリシアの「人倫」の自覚であるとともに、キリスト教の「和解」の自覚である。かくして、「良心の相互承認」が成立することによって、意識と対象との対立が解消され、「絶対知」が到達されるのである。

しかし、『精神の現象学』において、ヘーゲルは「良心の相互承認」の具体的な展開をなすことがほとんどできな

かった。「良心の相互承認」によって、一つの共同体が形成されるべきであるのに、ヘーゲルはそれを提示していないのである。同時期に執筆された『イェナ精神哲学』(1805/6)では「道徳性国家」が構想されているが[74]、『精神の現象学』ではいかなる「国家」をも語られていない。『精神の現象学』において、ヘーゲルは「国家」を現在するものとして見出すことができなかった。

この「国家」を現在するものとして展開したのが『法の哲学』ではないだろうか。『精神の現象学』の「良心の相互承認」によって切り拓かれた地平に基づいて、『法の哲学』は「国家」の具体的なあり方を展開したのではないだろうか。しかしこれに対して、「良心の相互承認」は『法の哲学』では「道徳性」に入るのではないのか、と反論されるかもしれない。それ故、「良心の相互承認」が『法の哲学』においてどこに位置するのか、を理解しなければならない。

確かに、「良心」は『法の哲学』では「道徳性」に属している。しかし、それについて次のことが注意されなければならない。すなわち、ヘーゲルは「道徳性」における「良心」と区別して、人倫的な「真の良心」を考えている、ということである。「本書で人倫の立場と区別されるような道徳の立場では、ただ形式的な良心だけが属している。形式的な良心を真の良心から区別することが必要である(……)。この真の良心は、次の部ではじめて現われる人倫的心意 Gesinnung のうちに含まれている。」(RPh. §137) ここで語られる「真の良心」に対応しているのが、『精神の現象学』における「良心の相互承認」ではないだろうか。実際、『法の哲学』の「道徳性」における「良心」の叙述は、「良心の相互承認」の前で終わっているのである。『精神の現象学』において、「道徳性」の最後に位置づけられていた「良心の相互承認」は、『法の哲学』では「人倫」へと移された、と言えるであろう。

ヘーゲルによれば、「真の良心」は「人倫的心意」であるが、これはまさに「国家」の一体性を基礎づけるのである。「国家は習俗において直接的な現存を持ち、個別者の自己意識、彼の知と活動において媒介された現存を持って

いるが、他方、個別者の自己意識もまた、心意を通じて彼の実体的自由を、彼の本質であるとともに彼の活動の目的と所産であるところの国家のうちに持っている。」(RPh. §257) とすれば、『法の哲学』において「国家」は「良心の相互承認」に基づいて形成される、と考えることができるであろう。

実際、『法の哲学』の「国家」は「良心の相互承認」と全く同一の意義を持っている。(75) 第一に、「国家」はギリシアの「人倫」の自覚的な形態である。ギリシアの「人倫」では「自己意識」が自覚されていなかったのであるが、「国家」はまさしくその自覚的な一体性なのである。ヘーゲルが『法の哲学』において「人倫」を「道徳性」の上位に置くとき、「人倫」はギリシアの「人倫」の再建と考えられているのである。第二に、「国家」はキリスト教の和解を現実的に実現するのである。キリスト教の和解は彼岸にあるにすぎず、世界の内では現在していなかったのであるが、「国家」はまさしくこの和解の現実態なのである。ヘーゲルが「国家」を「神」と結びつける場合、この文脈で理解されなければならないのである。

かくして、我々は『精神の現象学』から『法の哲学』への展開を、立場の変更としてではなく、却って発展として理解することができるだろう。『精神の現象学』において一つの端緒が拓かれ、『法の哲学』においてそれが十全に展開されたのである。それ故、プロイセン国家の「反動的な復古主義」に直面して、ヘーゲルが突然立場を変更し『法の哲学』を執筆したと考えるとすれば、それは根本的な誤解なのである。

註

(1) G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. 1821. 本稿では、Suhrkamp 版 (Werke in zwanzig Bänden. Bd. 7) を使用する。引用の際、原則としてその番号で示すが、それ以外はページ数で表す。

(2) ヘーゲルを「プロイセン国家の反動的思想家」と捉えるのは、ハイムから始まり、一般に定着した見解である。ハイムの解

釈については次のものを参照。R. Haym: Hegel und seine Zeit. 1857. S. 357ff.

(3) ヘーゲルを「フランス革命の哲学者」と捉えるのは、リッターである。Vgl. J. Ritter: Hegel und die französische Revolution. 1956. In: Metaphysik und Politik. S. 183ff.

(4) 前者の系列には、ポパーやトーピッチュ等が属し、後者の系列にはヴァイルやフライシュマン等が属する。Vgl. K. Popper: The open society and its enemies. Vol. II. 1945. E. Topitsch: Die Sozialphilosophie Hegels als Heilslehre und Herrschaftsideologie. 1967. E. Weil: Hegel et l'Etat. 1950. E. Fleischmann: La philosophie politique de Hegel. 1964. また、この論争については次のものを参照。M. Theunissen: Die Verwirklichung der Vernunft. In: Philosophische Rundschau Beiheift 6. 1970. H. Ottmann: Individuum und Gemeinschaft bei Hegel. Bd. I. 1977.

(5) イルティングは、『法哲学』にかんする講義筆記録全四巻を編集し、その第一巻の序文においてこの解釈を打ち出した。G.W.F. Hegel: Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831. Edition u. Kommentar von K.H. Ilting. 4Bde. 1973-74.

(6) Vgl. K.H. Ilting: Die "Rchtsphilosophie" von 1820 und Hegels Vorlesungen über Rechtsphilosophie. In: Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831. Bd. I. S. 25-126. 1973.

(7) イルティング説の批判については、次のものを参照。H.Ottmann: Hegels Rechtsphilosophie und das Problem der Akkomodation. In: Zeitschrift für philosophische Forschung. Bd. 33. Heft 2. 1979.

(8) ヘーゲルにとって、「国家」は「自由な意志」の制限ではなく、却ってその真の実現なのである。

(9) 例えば、ヘーゲルを「フランス革命の哲学者」と理解するリッターは、「立憲君主制」について何も語っていない。Vgl. J. Ritter: Hegel und die französische Revolution. 1956. In: Metaphysik und Politik. S. 183ff.

(10) 例えば、マイホーファーは「ヘーゲルの近代国家の原理」を「立憲民主制の世界史的原理」と考えている。Vgl. W. Maihofer: Hegels Prinzip des modernen Staats. 1969. In: Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie. Bd. 2. S. 361-392.

(11) イルティングの解釈がこれに属する。

(12) 青年時代のヘーゲルが「革命的な共和主義者」であったことは、ルカーチ以来定着している。Vgl. G. Lukacs: Der junge Hegel. 1948. bes. Erstes Kapitel: Die Republikanische Periode des jungen Hegel.

(13) G.W.F. Hegel: Werke in zwanzig Bänden. Bd. I. S. 207.

(14) 「今日における国家の規模の大きさからしては，おのおのの自由民が普遍的な国事についての討議と決定とに参加すべきだという理想を実現することは全く不可能となり，国家権力は統治としての執行のためにも，またこれに関する決議のためにも，ひとつの中心点に集中していなくてはならなくなっている。」(Die Verfassung Deutschlands. 1800-1802. In: Werke in zwanzig Bänden. Bd. I. S. 479f.)

(15) 「世襲君主制」と「代議制度」については，『ドイツ憲法論』の次の箇所を参照。Werke in zwanzig Bänden. Bd. I. S. 480, 524ff.

(16) 「近代国家」が「君主制」の形態をとることについては，『イェナ精神哲学』(1805/6)において明確に示されている。
G.W.F. Hegel: Gesammelte Werke. Bd. 8. S. 262f.

(17) リーデルは，「実践哲学」の展開として，我々とほぼ同一の区分を示している。Vgl. M. Riedel: Objektiver Geist und praktische Philosophie. 1968. In: Studien zu Hegels Rechtsphilosophie.

(18) 一八〇一―一八〇四年頃。

(19) G.W.F. Hegel: Werke in zwanzig Bänden. Bd. 2. S. 504.

(20) ibid. S. 505.

(21) Vgl. R. Haym: Hegel und seine Zeit. 1857. S. 161f.

(22) Vgl. G.W.F. Hegel: Gesammelte Werke. Bd. 8. S. 253ff.

(23) ニュルンベルク期の『哲学予備学』では，「人倫」概念はまだ見出されない。

(24) Vgl. G.W.F. Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. 1817. Sämtliche Werke. Bd. 6. S. 281-300.

(25) 一八一七年の講義については，ヴァンネマンの筆記録が残されている。現在，我々は二種類の編集版を見ることができる。
G.W.F. Hegel: Die Philosophie des Rechts. hrg. von K.H. Ilting. 1983. (Klett-Cotta).
G.W.F. Hegel: Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Hegel Vorlesungen. Bd. I. hrg. von W. Bonsiepen usw. 1983. (Felix Meiner)

(26) ナポレオン戦争後，プロイセン国家はシュタインやハルデンベルク等の改革によって，当時のヨーロッパにおいて最も進歩的な国家であった。Vgl. E. Weil: Hegel et l'Etat. 1950. p.19.

(27) 『法の哲学』の「論理」を理解することは、現代の『法の哲学』研究の基本的な方向である。それは、次の論文集の内に明確に示されている。Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik. hrg. von D. Henrich u. R.P. Horstmann. 1982. この論文集の第二部は、「法の哲学の論理」をめぐって、議論されている。

(28) 註(27)で言及された論文集でも、一致した見解が提示されているわけではない。

(29) 「自由な意志」が「概念」の諸契機によって展開される根拠は、「自我」が「実存にまで達した概念」であるからである。Vgl. G.W.F. Hegel: Wissenschaft der Logik. II. Werke in zwanzig Bänden. Bd. 6. S. 253.

(30) 「普遍性」はあらゆる規定性の否定であるが故に「否定性」である。「特殊性」は最初の「抽象的な普遍性」を否定し、それによって規定性（あらゆる規定は否定である）を措定するが故に「否定性」である。「個別性」は両者の一体性であり、「否定性の自己（否定性）自身への関係」である。Vgl. RPh. § 5-7.

(31) G.W.F. Hegel: Wissenschaft der Logik. II. Werke in zwanzig Bänden. Bd. 6. S. 563.

(32) ヘーゲルによれば、『法の哲学』の「方法」は、「哲学的論理学から前提されている」のである。(Vgl. RPh. § 2.)

(33) Vgl. K.H. Ilting: Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie. 1971. In: Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie 2. S. 77. Anm. 40.
H. Ottmann: Hegelsche Logik und Rechtsphilosophie. 1982. In: Hegels Philosophie des Rechts. S. 382f.
ただし、両者において、「方法」の理解は必ずしも一致してはいないし、我々の見解とも異なっている。

(34) Vgl. RPh. § 33. 我々は「抽象法」と「道徳性」の内部においても、同様の展開を読みとることができる。それ故、イルティングが言うような「不整合」は見出せない、と思う。しかし、本稿ではそれを論じることはできない。

(35) G.W.F. Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. 1830. Werke in zwanzig Bänden. Bd. 10. S. 306.

(36) それ故、次のような「自由主義的」な解釈が生じる。「ヘーゲルの『法の哲学』は、しばしばそれに帰されるような、集合主義的性格をもつのではなく、むしろ出発点において個人主義的である。法は個人の自己実現なのである。」(P. Landau: Hegels Begründung des Vertragsrecht. 1973. In: Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie 2. S. 178.

(37) 金子武蔵氏の批判がこれである。『ヘーゲルの国家観』（一九四四）三六一頁以下参照。

(38) 「直接性」が「自己への関係」であることについては、拙論「ヘーゲル『論理学』における「反省」の構造」（九州大学文学

部編集哲学年報第四十五輯所収）参照。また、本稿Ⅲにおいて「君主」の「直接性」が、「自己くの関係」から論じられる。

(39) 「自己くの関係」は「自己との同一性」であり、それが「普遍性」を定義する。また、「自己くの関係」は他者を排斥することであり、「個別性」をなしている。以上と同様の議論を、くーゲルは、『論理学』において「実存する概念としての自我」に即して展開している。Vgl. G.W.F. Hegel: Wissenschaft der Logik. II. Werke in zwanzig Bänden. Bd. 6. S. 253.

(40) Vgl. RPh. § 106.

(41) Vgl. RPh. § 33.

(42) Vgl. RPh. § 157.

(43) ibid.

(44) G.W.F. Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. 1830. Werke in zwanzig Bänden. Bd. 8. S. 332.

(45) Vgl. §33, 141.

(46) G.W.F. Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. 1817. Sämtliche Werke. Bd. 6. § 401. S. 281f.

(47) M. Riedel: Bürgerliche Gesellschaft und Staat. 1970. S. 7, 19.

(48) Vgl. M. Riedel: Bürgerliche Gesellschaft und Staat. 1970. S. 20.

(49) 「普遍性」と対立するかぎりでの「個別性」が「特殊性」である。

(50) 「理性的」とは、論理学的に言えば、「推論的」であることであって、まさに「個別性」を表現している。Vgl. G.W.F. Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. 1830. Werke in zwanzig Bänden. Bd. 8. S. 331f.

(51) イルティングは、「立憲君主制」の議論が破綻をきたしている、と考えている。Vgl. K.H. Ilting: Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie. 1971. In: Materialien zu Hegels Rechtsphilosophhie 2. S. 68ff.

(52) 「ここでくーゲルは、彼の〝弁証法的〟叙述の内部では理解しえない例外をあえてなしている。くーゲルはその分肢を実際に遂行する際に、順序を転倒させる。すなわち、弁証法的ジン・テーゼから出発し、アンチ・テーゼとテーゼがそれに続くのである。くーゲルの体系におけるこの唯一の矛盾には、君主権に与えられている優越性が対応する。」(K.H. Ilting: Die

Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie. 1971. In: Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie 2. S. 69.)

(53) Vgl. G.W.F. Hegel: Vorlesungen über Rechtsphilosophie. hrsg. von K.H. Ilting. Bd. I. S. 331-337. G.W.F. Hegel: Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. hrsg. von W. Bonsiepen. usw. S. 200-246. G.W.F. Hegel: Philosophie des Rechts. hrsg. von D. Henrich. S. 238-278.

(54) ヘーゲルは、「家族」→「市民社会」→「国家」の展開について次のように語っている。「学的概念の歩みにおいては、国家は自分が真実の基礎であることを明らかにしながら、成果として現われるのであるから、あの媒介と映現は、同じく止揚されて直接性となる。それ故、現実の世界においては、国家こそ総じてむしろ最初のものであり、国家の内部ではじめて家族が市民社会へと発展するのであって、国家の理念そのものがこれら両契機へ自己を区分するのである。」(RPh. § 256) しかし、言うまでもなく、ヘーゲルは「国家」から始めてはいない。

(55) G.W.F. Hegel: Wissenschaft der Logik. II. Werke in zwanzig Bänden. Bd. 6. S. 200, 201.

(56) G.W.F. Hegel: Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift. hrsg. von D. Henrich. S. 239.

(57) G.W.F. Hegel: Vorselungen über Rechtsphilosophie. 1818-1831. hrg. von K.H. Ilting. Bd. 3. S. 760. Vgl. Bd. 4. S. 671.

(58) 「自己への関係」が「直接性」であることは、拙論「ヘーゲル『論理学』における「反省」の構造」(九州大学文学部編集哲学年報第四十五輯) 参照。

(59) Vgl. G.W.F. Hegel: Wissenschaft der Logik. I. Werke in zwanzig Bänden. Bd. 5. S. 174ff.

(60) ヘーゲルはまた、「神の現存在の存在論的証明」も、全く同様の論理であると考えている。Vgl. RPh. § 280. G.W.F. Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Werke in zwanzig Bänden. Bd. 8. S. 136.

(61) この規定は、もともとはヘルメス誌の匿名書評の中に見出される。Vgl. G.W.F. Hegel. Vorlesungen über Rechtsphilosophie. 1818-1831. Bd. 1. S. 29, 442.

(62) 本稿(4)参照。

(63) Vgl. RPh. § 354.

(64) 「神と世界との和解」という表現は、一八一九/二〇年の講義による。Vgl. G.W.F. Hegel: Philosophie des Rechts.

Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift. hrsg. von D. Henrich. S. 289.

(65) Vgl. RPh. § 359.

(66) G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Bd. 12. S. 416f.

(67) ibid. S. 504.

(68) ibid. S. 527ff.

(69) ibid. S. 535.

(70) ibid. S. 539.

(71) Vgl. E. Weil: Hegel et l'Etat. 1950. p. 13.

(72) これについては、次の拙論を参照。「「絶対知」の成立と『精神の現象学』の構成」（九州大学哲学会編集哲学論文集第十九輯所収）、「『精神の現象学』の最初の構想と構成問題」（九州大学文学部編集哲学年報第四十四輯所収）。

(73) G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes. Werke in zwanzig Bänden. Bd. 3. S. 144f.

(74) 本稿(十)参照。

(75) 本稿冒頭で示されたように、「宗教改革」の原理が「良心」であり、この原理に基づいて「国家」が形成されるのである。

〔付記〕本稿で利用した、「法の哲学」の講義筆記録は以下の通りである。

(1) Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Nachschrieben von P. Wannemann. (Hegel Vorlesungen. Bd. I.) hrsg. W. Bonsiepen. usw. Felix Meiner. 1983.

(2) Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannemann und Homeyer. hrsg. von K. H. Ilting. Klett-Cotta. 1983.

(3) Philosophie des Rechts. Die Vorlesung 1819/20 in einer Nachschrift hrsg. von D. Henrich. Suhrkamp. 1983.

(4) Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831. Edition u. Kommentar von K. H. Ilting. frommann-holzboog. 1973-74. Bd. I-IV.