

ヘーゲルの社会哲学と市民法原理

小林正士

序 本稿の課題

第一章 若きヘーゲルの神学論稿

第一節 「民族宗教とキリスト教」論稿

第二節 「イエスの生涯」論稿

第三節 「キリスト教の実定性」論稿

第四節 「キリスト教の運命とその精神」論稿

第二章 ヘーゲル『法の哲学』における国家論

第一節 広義の国家概念 (一)

第二節 広義の国家概念 (二)

序 本稿の課題

現代日本社会では、日々新聞を賑わせるような社会問題が現象している。そうした社会問題は、社会共同体、即ち家族、市民社会、国家という圏域の中で現象しているが、そうした個別社会問題を貫くような本質的事柄を、私たちは、抽象し把握することはできるだろうか。

例えば、現代日本の社会を観ると、家族、市民社会、国家の相互間のつながりを、人々は何も意識できていないと思われるほどであり、また、各圏域内でも、人と人とのつながりがバラバラであるように思われる。第一に、家族では、児童相談所への児童虐待の相談件数は、2009年度過去最悪であり（朝日新聞夕刊2010/7/28）、刑事事件としての立件件数も2010年上半期では過去最多となっている（朝日新聞夕刊2010/8/5）。第二に、市民社会では、自殺者は、2009年度で12年間連続3万人を突破し、特に20、30代若者の

自殺率は過去最悪だと報じられた（朝日新聞夕刊2010/5/13）。自殺対策に取り組むNPO代表は、こう述べる。「『若者は生きる意味がわからない』といった不安感や孤立感などを抱え、他人からすると小さなきっかけでも自殺に至ることがある」。「人とつながりを感じられることが、広い意味での自殺予防になるかもしれない」（朝日新聞夕刊2010/5/13）。さらに、日本社会は、家族（血縁）、市民社会（地域での縁・会社での縁）での無縁化から、「無縁死」、「無縁社会」とまで言われる社会になっている（「無縁社会 おひとりさまの行く末」『週刊ダイヤモンド』（2010年4/3号通巻4324号、ダイヤモンド社）34頁以下参照）。第三に、国家に関しては、日本国家に誇りを感じている人も非常に少ない現状である。社会共同体にとっては、危機的状況であろう。

しかし、こうした現状だからこそ、現代に生きる私たちは、一見バラバラな個として生を感じながらも、一方で、現状批判にのみ終始して、反社会、反国家となってはならず、他方でまた、他者や国家共同体との繋がりを諦め無関心になってはならず、内面世界にのみ閉じ籠ったり、或いは私利私欲にのみ走るのではなく、そうではなく、自覚的に、自己と他者（家族、市民社会、国家）との関係を取り戻して行く必要があるのではなからうか。学問としての法の「哲学」を学ぶ意義の一つは、ここに存するとも言えるのではなからうか。本稿で取り上げるヘーゲルであれば、こうした現状を、愛・誠実・公共心の喪失、即ち「人倫の喪失」の問題として把握するはずである。

この点で、法学の領域に眼を転じてみれば、「市民法学・市民法論」の学問的潮流は、重要な意義があるであろう。なぜなら、市民法学が負っている課題に、こうした現実の課題を引きつけて考えることができる、と私は考えるからである。「市民法学」の核になる原理として、「市民法原理」がある。その「市民法原理」とは、「諸個人の自由・平等・独立の確立および諸個人の相互の連帯による共同性・公共性の自覚的⁽⁷⁾形成」という原理である。この原理は、ヘーゲルにおける理論的視座、即ち、「主体性の原理」と「共同存在性」の相即的実現の視角として、哲学的に基礎づけられうるものである。

そこで本稿では、ヘーゲルのこうした理論的視座を、特に、若きヘーゲルの「神学論稿」においてその萌芽を確認し、さらに『法の哲学』における「国家論」において、その理論的展開を考察していきたい（なお、拙稿「市民法学の論理とヘーゲル『法の哲学』」『国土法論集』第10号（2009年）、「市民法学における社会認識のための一考察」『国土法論集』第11号（2010年）も参照されたい）。

第一章 若きヘーゲルの神学論稿

ヘーゲルの国家論を考察していく上で、本稿の問題関心から注目される観点は、権左武志氏による用語を借りれば、「近世プロテスタンティズムと古代共和主義」というものである。⁽⁹⁾ というのは、国家共同体において、主体性の原理（近世プロテスタンティズム）と共同存在性（古代共和主義）という二つの原理を、共に結びつけて実現させていこうとするヘーゲルの意図があるからであり、⁽¹⁰⁾ 従って、これが前述の市民法原理へと繋がっていくものだからである。そして、その意図は、後述するように、ヘーゲル『法の哲学』の中においても読み取ることができるものなのである。⁽¹¹⁾

後期ヘーゲルにも見出される、この「古代共和主義と近世プロテスタンティズム」観点の萌芽は、私の見るところ、若きヘーゲルの神学論稿において確認することができるのである。従って、以下でこれを考察していく。

若きヘーゲルの時代とは、1807年の『精神現象学』が成立するまでの時代を言う。つまり、ヘーゲルが神学校を卒業してシュタイガー家の家庭教師になり、スイスのベルンで過ごすことになったベルン時代（1793-97年）。親友ヘルダーリンの紹介でフランクフルトにあるゴンタルト家の家庭教師になったフランクフルト時代（1797年-1801年）。そして、1801年、イエナ大学の私講師としてイエナに赴き、その後1807年に『精神現象学』が成立するまでの時代である。そこで本稿では、ベルン時代に書かれた「民族宗教とキリスト教」、「イエスの生涯」、「キリスト教の実定性」、及びフランクフルト時代に書かれた「キリスト教の精神とその運命」の諸論稿を取り上げることにす

る。ここにプロテスタンティズムと相通ずる「主体性の原理」の意義づけを見ることができると思われるのである。また一方で、古代ギリシアへの憧憬の念も読み取ることができる。

第一節 「民族宗教とキリスト教」論稿

この論稿において注目されるのは、ヘーゲルが、カント道徳哲学に依拠して、啓蒙主義批判と客観的宗教（キリスト教）批判を行っている点である。この点、中埜肇氏は、「ヘーゲルにとってプロテスタンティズムは、良心と主体的内面性と自由の宗教であり、カトリシズムは不自由と外面性と頽廢の宗教⁽¹²⁾」であると述べている。そして、ヘーゲルは、この客観的宗教批判によって、「客観的宗教と不可分離な封建体制を打破する⁽¹³⁾」ことを念頭に置いていたのである。

ヘーゲルは、客観的宗教と主観的宗教を区別し、こう述べている。客観的宗教とは、「信じられている信仰であって、そこで作用し、知識を探究し、考えぬき、胸におさめもし、信じもする力は、悟性と記憶とである⁽¹⁴⁾」。そして、客観的宗教は、「頭のなかで整理される。それは、体系化されて、本に書かれ、他人にむかって口で語られる」（13頁）ものである。

これに対して、主観的宗教とは、「ただ気持ちや行為という形でしか、あらわれていない」（13頁）。主観的宗教では、「人間は、楽しんでいるとき、ある幸福な出来事にぶつかったとき、神に感謝してもいる。一主観的宗教には生気がある。それは存在の内奥での活動であり、外へのはたらきかけである」（13頁）。

このように、客観的宗教は、没主体的であり、冷たく、分析的であり、生きた全体の連関が失われ、生き生きとした人間の自然な感情が失われてしまったものであると考えられる。これに対して、主観的宗教は、主体的であり、人々の心を打ち、良心に訴えかけるようなものであることが分かる。この点、長谷川氏も主観的宗教に関して、ヘーゲルは、「生活者のひそやかな主体性⁽¹⁵⁾」を捉えて、「この主体性の息づく庶民の実直な宗教生活こそが、ヘー

ゲルの宗教批判をささえる思想的な根拠であった⁽¹⁶⁾」と指摘している。

ヘーゲルは、こうした「人間の主体性」の保持を強調しているのである。即ち、ヘーゲルは、「民族宗教は、その教説を、ひとに押しつけてはいけない。誰の良心をも強制してはならない」（84頁）と述べているのである。それ故に、またヘーゲルは、こうした「人間の主体性」を抑圧することになる宗教を批判することになるのである（71頁参照）。

要するに、人間の良心に対する外からの強制は、人間の主体性を最も抑圧するが故に許されない、というのがヘーゲルの立場であったのである。こうしたヘーゲルの客観的宗教批判は、カントの道徳哲学を想起させるものである。というのも、カント道徳哲学は人間の自由意志に根拠があるからである。従って、ここからカントの道徳哲学に依拠して、客観的宗教から主観的宗教へ向かわなければならないというヘーゲルの考えが読み取れる。それは社会的背景としては、ヘーゲルが人間の主体性を抑圧する封建体制（客観的宗教と結びついた）に対し、その批判の根拠としてカントの道徳哲学に依拠していたことが読み取れるのである⁽¹⁷⁾。

他方で、ヘーゲルは、古代ギリシアに憧憬の念を抱いていた⁽¹⁸⁾。「民族宗教とキリスト教」論稿では、「ああ、全般に人間的な美しさ、偉大さへの感情の持ち主である魂には、はるかな過去の日からひとつの映像が光輝を放っている。—それは、民族の精神の映像—幸運の息子、自由の息子、美しい映像の教え子の映像である」（48頁）と述べられている。

第二節 「イエスの生涯」論稿

次に、「イエスの生涯」について考察していきたい。ここで注目されるのは、「民族宗教とキリスト教」と同様に、カントの思想の枠組みに沿って記述がなされている点である。例えば次のような記述である。

「私は、ただ、自分の心、自分の良心の偽りのない声だけを、たよりにしている。—この声に誠実に耳を傾ける者に対しては、この声から真理が光を放つ。—この声を聴くこと、ただそのことだけを、私は、自分の生徒たちに

要求しているのだ。この内なる法則こそ、自由の法則であり、自分自身によって与えられた法則としてのこの法則に、人間は、自由意志に基づいて、従うのである。この法則は永遠である。この法則のなかには、不死の感情がある⁽¹⁹⁾」。

このように、ここでも、「自由意志に基づいて、道徳法則に従うこと」⁽²⁰⁾、つまり、「人間の主体性の保持」が強調されているのである。従って、それは裏を返せば、そのような人間の主体性を抑圧する封建体制を打破しなければならないというヘーゲルの立場が伺われるのである。

第三節 「キリスト教の実定性」論稿

以下では、「キリスト教の実定性」に関して見ていきたい。これまでの論稿とは異なり、この「キリスト教の実定性」の論稿において特徴的なのは、細谷貞雄氏も指摘するように、このような「イエスの改革運動の全面的挫折を明言しているという点」⁽²¹⁾である。そこで、この「キリスト教の実定性」の主要な論点は、イエスはなぜ挫折したのか、ということである。言い換えれば、道徳宗教たるイエスの宗教は、なぜ実定的、既成的な宗教（客観的宗教—引用者）になってしまったのか、ということである⁽²²⁾。この究明がヘーゲルにとって必要なのは、「イエスを始祖とするヨーロッパのキリスト教界において、現代にいたるまでこの挫折を反復し、頹廢をいっそう深めている」⁽²³⁾と考えていたからであった。

そして、既成的な宗教とは、ヘーゲルによれば、「ある宗教が既成的であるかどうか、という問題は、宗教の教義と掟の内容に関するのではなく、むしろ宗教がその教義の真理を証明し、その掟の実行を要求する場合の、その形式に関する。どの教義も、どの掟も既成的となる可能性があるが、それは、どのような教義にせよ、どのような掟にせよ、それが示されうるのは、何らかの強制的しかたによって自由の抑圧をとまなうからである」（『神学論集 I』126頁）と述べている。つまり、ある宗教が既成的であるかどうかは、人がその教義なり掟なりを強制され、自由を抑圧されるか否かという点にあ

るとヘーゲルは考えているのである。

この点、すなわち、イエスの宗教がなぜ実定的、既成的になったのかという問題は本稿の確認すべき主題と離れるので、ここでの検討対象にしない。⁽²⁴⁾ここで確認しなければならないことは、ヘーゲルがカント的な道德哲学に依拠しながら、人間の主体性、自律性、良心を尊重し、これを抑圧するような実定的、既成的宗教、専制政治、キリスト教会に対して批判を展開している点である。ヘーゲルは、また次のように述べている。

「唯一の道德的動機、道德法に対する尊敬の念は、その人においてはこの法が立法者であり、その人の内部から法それ自体が生まれてくるところの人の主観においてのみ起こりうる。しかし、キリスト教はわれわれに道德法則をわれわれの外に或るもの、与えられた或るものとして示す」（『神学論集 I』226頁。また226-227頁参照）。

このようにヘーゲルは、あくまでも、人間の主体性、内面的自由、自律を抑圧することは、非人間的なことであるが故に、在ってはならない事態であると考えたのであった。

一方で、こうした教会が封建体制、専制政治と結びつくのは必然的なことであった。なぜなら、「教会は、市民的、政治的自由を天国の慈悲と永遠の生命の享受に反する汚れたものであるとして、これを軽蔑するように教えた」（『神学論集 I』219頁）からである。従って、権力者による専制政治は、「聖職者たちが意志の自由をいっさい抑圧した後では勝算のあることであった」（『神学論集 I』219頁）⁽²⁵⁾のである。それ故、ヘーゲルは、個人の主体性、自律性、内面の自由を強調し、これを抑圧する教会、それと結びついた封建体制を変革する立場をとるのである。

第四節 「キリスト教の運命とその精神」論稿

最後に、フランクフルト時代に書かれた「キリスト教の運命とその精神」（1798-1800年）を見ていきたい。前述したように、このフランクフルト時代に書かれた「キリスト教の運命とその精神」では、ベルン時代に書かれた論

稿と比較すると、その題材は一貫しているのだが、カントの⁽²⁶⁾道徳哲学に対してはそれからの決別が読み取れるのである。では一体なぜ、ヘーゲルはカントの道徳哲学から決別していったのだろうか。それは、カントの道徳哲学は何ら現実を変革しえないものであるという限界性をヘーゲルが自覚したから⁽²⁷⁾であった。では、そのような限界性とはどのようなことなのだろうか。

カントの道徳哲学の特徴として「道徳の形式主義」⁽²⁸⁾がある。これは道徳の世界とは、因果法則が妥当する眼前の具体的な現象世界とは全く関係のない区別された世界である⁽²⁹⁾と考えるものである。従って、カントは具体的な現実の客観世界とは全く関係のない、またそうした外界の世界から全く影響されないで、各人の主観的世界において、各人の行動を支配する普遍的に妥当する道徳律を確立することができたわけである。このことは確かに、外界から影響されない道徳世界を確立するのだから、各人の内面における自由、自律性を備えた個人を理論的打ち立てることができた。しかしながら、この客観世界と主観的な道徳世界という区別は、確かに、人間の内面性を抑圧する現実の客観世界から主観的な道徳世界を守ることには有効な理論であったが、このような現実の抑圧的な客観世界は、全く主観的な道徳世界と切り離されているが故に、そのような現実世界を容認することしかできず、現実を変革することが期待できるような理論ではなかった⁽²⁹⁾のである。これは言わば、「カントが社会への関心とは離れたところで、社会への関心を遠ざけるようにして構想した道徳哲学を、ヘーゲルはみずからの社会的関心と強引に結び⁽³⁰⁾つけ」る試みであった。しかし、それには限界があったと言えるであろう。

こうしてカントの限界性を自覚したヘーゲルは、さらにまた、「理念の現実的客観性を、ひとつのものとして追い求め」⁽³¹⁾ていくのである。従って、ここで確認すべき重要なことは、「道徳の主観性を客観的現実⁽³²⁾にむかって超えようとするヘーゲルの姿勢」である。別言すれば、主観性の原理を内面的世界にだけでなく、客観的世界、即ち、社会・国家共同体の中において実現させようとする視角である。それ故、ヘーゲルはカントの道徳理念を批判的に⁽³³⁾受容していくのである。このカントを批判的に受容するということと、古

代ギリシアのポリス国家の在り方に対する検討とが接合されるようになっていくのである。⁽³⁴⁾

以上のように、若きヘーゲルにおける主体的自由の原理を保持しながら、客観的現実においても、これを実現しようとする姿勢は、後年の『法の哲学』（1820年）において展開される「道徳」から「人倫」（家族、市民社会、国家）へという構図と基本的には変わらないものと思われる。従って、ここまでにおいて、後年に繋がるヘーゲル原像を確かめることができる。このことを確認することは、市民法学にとっても重要なことである。というのは、これによって、前述したように、市民法学の核になる市民法原理、即ち「諸個人の自由・平等・独立の確立（主体性の原理）および諸個人の相互の連帯による共同性・公共性の自覚的形成（共同存在生）」を、明瞭に基礎づけることができるからである。

第二章 ヘーゲル『法の哲学』における国家論

第一節 広義の国家概念（一）

さて、ここでは若きヘーゲルにおいて見られた「近世プロテスタンティズムと古代共和主義」の観点（主体性の原理と共同存在性）が、ヘーゲル『法の哲学』、特に「国家論」において、どのように関連・結びつけられ考えられているのか考察していきたい。

ヘーゲルの国家の概念は、広義の国家概念と狭義の国家概念とに分けることができる。⁽³⁵⁾ このことは、ヘーゲルの次のような叙述から読み取ることができる。「私的権利と私的幸福の領域たる家族と市民社会にたいして、国家は、一方で、外的な強制力を行使する高次の権力であって、家族と市民社会の法律や利益は、その権力のありさまに従属し依存せざるをえないけれども、他方、国家は、家族や市民社会に内在する目的であって、共同の最終目的と個々人の特殊利益を統一するところに、その強さがある。いいかえれば、国家の強さとは、個々人が国家に対して義務を負うかぎりでの権利をももつ、というところにある」。⁽³⁶⁾

前者は、「家族や市民社会から形式上区別された狭義の国家、つまり『政治的な国家』(der politische Staat) と呼ばれる、権力機構としての国家であり、具体的には、組織的に制度化された三つの権力、即ち立法権、統治権、君主権を指している」のに対して、後者は、「家族と市民社会を統一と分裂という二つの契機として内包する広義の国家、つまり『倫理的理念の現実態』(Wirklichkeit der sittlichen Idee) と呼ばれる、共同体としての国家であり、これは、個人の政治的信条という主観的側面と、権力組織の制度化という客観的側面から成り立っている⁽³⁷⁾」。

そこで本稿では、紙幅の関係上、広義の国家概念についてのみ検討する。ヘーゲルの広義の国家概念について、三つのことをあげながら、述べていきたい。

第一に「制度と自己意識(精神)」との繋がりである。個々人の意識・精神(主観面)と制度(客観面)との関係は、不即不離の関係にあり、相互に繋がりがあって、お互いがお互いを求め合う関係にあることが説かれている。そこに、近代における、個人と国家共同体との深く強い関係が構築されるのである。この関係が構築されてはじめて、個人は、私的な権利や幸福を、国家共同体による諸制度(国家制度、法制度など)によって、保障され保護されていると意識できるし、他方、国家共同体は、その正当性および存在意義を獲得するのである。かくて、個々人は自己の私的な権利や幸福の「根本的な基盤」が、国家共同体に存することを「自覚」することになる。逆もまたそうである。そのような「相互の自覚」によって、個人と国家は、内的な意識の面でも、外的な諸制度での面でも、繋がりがあって一体化(統一)するのである。この関係は、従って、一方で、個人を滅却させるような全体主義的關係でもなければ、他方で、個人の恣意のみが自由の意義となるような、原子論的個人主義でもない⁽³⁸⁾のである。この点、ヘーゲルは『法哲学講義』でこう述べている。

「国家の強さは、個々人の欲求が国家のうちではじめて共同体と特殊な自我との統一の実現が意識される、という点にあります」。だから、「国家は、

家族と市民社会をふくみつつ、この二つを十分に生かすもの」(505頁)であると考えられている。従って、ヘーゲルはこう考える。即ち「人間が行動するとき、自分の特殊な欲求も満たされます。国家の目的たる共同体の善と、個人の特殊なしあわせが、たがいに結びつき、自分のしあわせを求める個人の行為が共同体の目的を促進するものでもあり、逆に、共同体の目的が個人のしあわせをも促進する、というのが社会の本当のすがたです」(242頁)。

ヘーゲルは、どこまでも、諸個人の特殊な意志を出発点にするのである。それはなぜか。また諸個人の特殊な意志が、普遍的な意志へと高まる理路とは如何なるものなのか。

古代ギリシア人ではない近代以降の人間にとって、個人の特殊な意志は、それ自体初めから普遍意志ではない。それは、近代の人間が、主体性・個別性の原理という不可侵の内面性(自律)の原理を、自覚したからである。従って、私たちの普遍的なものへの展開は、どこまでも個人の特殊な意志から出発せざるを得ない⁽³⁹⁾。しかしながら、だからと言って、個人は社会関係を内在させていないような孤立的個人では決してない。もし、そのような存在であれば、個人の特殊意志が、普遍的なものへ進展していく契機・理路が全くないであろう。他者性を内在化していない孤立的個人から出発すれば、そう帰結せざるを得ない。従って、そうなれば、国家も法も、自己にとってどこまでも外的な対象である。しかし、個人は社会的な存在である。即ち、自己の存在は、他者との「関係」抜きには存立しえないものである。その意味で、自己は、予め他者性を組み込んだ存在だと言えるだろう。そして、まさに「そこ」に、そしてそのことの「自覚」に、個人の特殊な意志が、共同性、普遍性へと進展していく契機・可能性の萌芽が存する⁽⁴⁰⁾と言える。

それ故、ヘーゲルが、次のように述べるのが、理解できるのではなかろうか。「国家は、一面では、個人のわがままとは無関係に秩序をなすが、その一方、わがままは国家と結びつき、国家の体系にはいりこまないで力を発揮できず、国家の原理のもとでしか満足を得られない面をもっています。個人が国家のなかで、たとえばその認識の力によって、自由で自立した

存在となるかどうかは、重要な問題です。だから、国家は、個人がわがままにふるまえるよう配慮するとともに、個人が国家と結びつき、しかも、その結びつきが外的な強制力として、服従を要求する悲しい必然性として、あらわれるのでなく、人びとがその必然性を認識し、結びつきが鎖ではなく、共同体の高度な必然性にもとづくものだと理解できるよう、配慮をめぐらさねばなりません」(371頁)。さらにまた、こう述べている。「人びとが、自分の目的の実現を法律が助けてくれ、法律なしに目的の実現は望めない、と判断するとき、特殊な個の利害が一般的な国家の存立と結びつきます。そこになにより近代国家の強さがある、国家とつながることが共同体精神の根となるだけでなく、各人の特殊な利害も共同体精神へとむかうのです」(373頁)。

自己—他者「関係」に、必然的に「胚胎」しているこの他者性（自由と共同性の観点）を、豊かに育てていくことにこそ、社会に生きる個人の役目だと言えるし、他方それを自覚し意識できるように、社会化・制度化（法制度、市民社会での諸制度、国家制度）していくのは、社会共同体の役目であると言えるであろう。これは自己と社会・国家共同体との共同作業であると言える。決して個人は孤立的存在ではない。その意味で、各人が社会全体の一分肢としての役割を担っているのである。

このように、諸個人の現実社会での特殊な生の満足感や充実感、幸福感は、実は、他者（国家制度、法律制度など）によって支えられてはじめて成り立つものであることが、意識される。この自己意識（精神）と制度と繋がり合い、一体化（統一化）について、さらに考察していくことにしたい。

ヘーゲルにおいて、内面的な自己意識と客観的な制度との相互浸透、一体化の運動について、こう述べられている。「共同体の倫理はその本質からして内面にあるだけではなく、意識の対象とならねばならず、他の自己意識のうちにあるものとしてわたしに現前しなければなりません」。「共同体の倫理が他の個人のうちに見とれること、統一が他の個人のうちに入り、わたしが他の個人のうちに入りこむことです。わたしの意識、わたしの自己が、他人のうちにある、という形で、わたしは統一を直観するのです」(310頁)。

自己を投げ出し、手放して、他者と関係し、しかし、決して自己自身（自律）を手放さず、その他者の存在の中で、他者と一体化し、これを再び自己自身へと取り戻していく、自己意識の運動の論理は、ヘーゲル特有のものであると言えるだろう。

ところで、ヘーゲルは、自由というものを、「他在のもとにありながら自己のもとにあること⁽⁴¹⁾」として把握している。即ち、本質的に、自由とは、他者との関係の中でこそ、別言すれば、他者との共同性の中にこそ、実現されるものであると考えているのである。この「自由（自律）と共同」こそ、即ち、本稿の観点で言えば、「主体性の原理と共同存在性」との相即的実現の観点（これは市民法原理でもある）こそ、ヘーゲルの一貫した理論的視座なのである。その論理は、当然、個人と国家共同体との関係にも、反映されている。自己意識と制度の相互浸透・一体化について、ヘーゲルは第268節で、こう述べている。

「政治意識—真理に根ざした確信（略）としての、また、習慣となった意志としての愛国心—は、国家のうちにある制度が理性を現実に体现し、制度にふさわしい行動によって、その理性が現に発動する、という事態がなりたつとき、その結果としてはじめて生じてくる。愛国心は国家にたいする信頼であり（それは多少とも教養に裏づけられた洞察へと移行しうるが）、わたしの生活上の特殊な利益が他者〔国家〕の利益と目的のうちに、つまり、個としてのわたしと国家との関係のうちに、保存され、ふくまれる、という意識である。が、まさにこの意識ゆえに、国家はもうわたしにとって他者ではなく、わたしは自由である」（680頁）。

諸個人の特殊な目的・利益・幸福が、国家制度によって支えられ、実現されるという現実感覚は、自己意識と制度の一体化の意識を齎す。従って、ここでの自己と他者との関係は、区別されてはいるが、しかし一体化（統一）⁽⁴³⁾しているのである。そして、これは愛国心という意識と深く繋がっている。ヘーゲルは愛国心についてこう述べてもいる。「愛国心とは、自分の国家が栄えてほしい、尊敬されるようでありたい、といった個人の心情ですが、そ

れには二つの面があって、一つは、共同体そのものを大切に思う気持ち、もう一つは、個人の特殊な欲求がそこで満たされるという安心感です」(373頁)。

第二節 広義の国家概念(二)

さて、第二に、こうした自己意識と制度との統一は、各人の国家共同体に対する権利義務の意識をも変えていく。即ち、ここでは個人の国家共同体に対する義務は、同時に権利でもあるし、逆に、国家共同体の個人に対する義務も、それは同時に権利でもあると考えられている。ヘーゲルはこう述べる。「個々人の国家にたいする義務は、自分とは別のものだが自分にとって本質的な意味をもつもの、そういうものにたいする義務の形をとります」。「自由な人間はおたがいに義務を負いますが、それは、わたしの自由が他人の自由の形をとったものです」(504頁)。従って、「共同体の倫理のもとでは、義務と権利はそのまま一体化しています。義務は共同体からやってくるので、共同体的なものが、特殊な主体としてのわたしから区別されてとらえられるとき、それが義務の形をとってあらわれる。わたしはそこに組み込まれています。しかし、わたしの義務はわたしの権利でもある。共同体の倫理はわたしの本質でもあり、実現が求められてもいるから、その点では義務だが、わたし自身が共同体の倫理を体現し、実現するものだから、その点で、それはわたしの権利でもある。共同体の倫理がわたしの足場であり、わたしは共同体の倫理そのものであって、まさしく共同体の倫理が権利であり義務でもあるのです」⁽⁴⁴⁾(313頁)。

第三に、それ故、個人の国家共同体に対する権利義務の意識の変化から、始めは特殊な意志・利害をもって出発した個人ではあるが、今や「国家共同体の中に生きる個人」としてのかれ自身固有の「価値」を見出し、また共同体に生きる「目的」を見出し、そのために「行動」していく可能性を孕んで⁽⁴⁵⁾いる。ヘーゲルは第152節でこう述べている。「こうした共同体の倫理は、それこそが正義(法)であると認識され、そのようなものとして承認される。

共同体に生きる個人は、おのれの我意や、孤立したまま共同体と対立する自分だけの良心を、もはや失っている。共同体の倫理は、みずから不動の位置を保ちつつ、さまざまに枝分かれしていく社会のなかで現実の合理性を追求するのだが、共同体的な個人は、そうした共同体の倫理こそが、おのれを導く目的だと知り、自分の価値も、特殊な目的の存在理由も、すべて共同体の倫理のうちに根拠をもつと認識し、実際にもそれをめざして行動するのである」（311頁）。

以上のように、ヘーゲルの国家概念について、特に広義のそれについて考察してきた。最後に、ヘーゲルのこの国家論が、「近世プロテスタンティズムの原理と古代共和主義の原理」の結合を、土台にしていることを確認し、従って、それは、主体性の原理（自律）と共同存在性の原理の相即的実現の視角として、市民法学の核になる市民法原理を哲学的に基礎づけていることを述べて、本稿を終えたい。

権左氏は次のように述べている。「ヘーゲルによれば、倫理的理念の実現である国家は、『個々人の自己意識』に基盤を持っており、倫理的実体は、これを自らの本質として自覚し、そのために活動するような自己意識なくしてはありえない。そして、これこそ、『主体性原理そのものの中で実体的統一を保つ』という『近代国家の原理』の『途方もない強さと深さ』と呼ばれるものである。こうして国家の概念において、共和主義の伝統から得られた倫理的実体の理念と、プロテスタンティズムに由来する主体性の原理が結合していることが明らかになる⁽⁴⁶⁾」。さらに篠原敏雄氏はこう述べている。「ヘーゲルも洞察するように、人間は生まれながらにして社会的動物なのであるから、本質的に言って、人間は、実は、自己のことに関心を持つ契機の他に、社会的・共同的なことを自覚するという契機を、内に蔵しているのである（『法哲学』）。現代市民法を担う人間は、こうした人間の本質に関する基本認識にも合致するのであって、従って、人間の有するこの二つの契機（主体性の原理（自律）と共同存在性—引用者注）を、市民法体系を含めた実際のさまざまな制度（政治、教育等）を通じて、目に見える形にしていくことが、

現代の重要な課題となるのである。

- (1) 自分の国に誇りを感じるか、というアンケート調査で日本国は世界74カ国中で71番目という悲惨な結果になっている。佐伯啓思『自由と民主主義をもうやめる』（2008年、幻冬舎新書）168頁参照
- (2) この点、高橋眞氏はこう述べている。「戦後においては、個人が自らを国家から引き離すことができたものの、あらためて個人の立場から国家との関係を考える点に弱点があった」高橋眞「ナショナリズムと主権者意識」法律時報増刊「改憲・改革と法 自由・平等・民主主義が支える国家社会をめざして」民主主義科学者協会法律部会編 2008年4月（日本評論社）49頁
- (3) 城塚登氏は、ヘーゲル哲学が自由の哲学であると論じた上で、次のように述べている。「自由は近代ヨーロッパの原理であると言えるが、しかし、近代ヨーロッパでは真の意味で実現されなかった原理であるといえる。ヘーゲルが指摘しているように、社会的共同性によって裏づけられない個人的自由は、それが実現される瞬間に自己破滅せざるをえないのである。だが同時、個人的自由を抑圧するような社会的共同性もまた、同じく自己破滅せざるをえないであろう。この自由と共同との具体的統合こそ、現代の世界が実現を模索しつつあるものにはほかならない。〈われわれ〉である〈われ〉という哲学的境位を社会的現実のなかで具体化することが、現代の世界の課題なのである。ヘーゲルは『法の哲学綱要』のなかの市民社会論において、共同的主体の形式を社会的活動と組織を通じた市民の自己形成（教養）の過程として提示していた。（略）われわれが自由と共同との具体的統合を追求するさいに貴重な手がかりとなるであろう。この具体的統合こそ日本社会の人間関係の特性を積極的に生かす道でもあるだろう」城塚登『ヘーゲル』（講談社学術文庫、1997年）442-443頁
- (4) 今年、小川仁志『ヘーゲルを総理大臣に！』（講談社、2010年）という本も出版された。「人倫」について167頁参照
- (5) なお、市民法学の構築・成立への理論的潮流に関して、篠原敏雄『市民法学の可能性—自由の実現とヘーゲル、マルクス—』（勁草書房、2003年）192頁以下参照
- (6) 篠原・前掲注（5）211頁参照
- (7) 篠原・前掲注（5）211頁
- (8) 篠原敏雄『市民法学の基礎理論—理論法学の軌跡』（勁草書房、1995年）参照。および篠原・前掲注（5）参照
- (9) 権佐武志『ヘーゲルにおける理性・国家・歴史』（岩波書店、2010年）119頁以下参照

- (10) 権佐・前掲注(9) 132頁参照
- (11) ヘーゲル『法の哲学』における「主体性の原理と共同存在性」の観点に関して、以下の文献を参照。Karl-Heinz, Ilting, “Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie”, in *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, 2, Hrsg. Manfred Riedel (Frankfurt a. M., 1975), S.52 ff. 篠原・前掲注(5) 11頁参照
- また例えば、次のような見解もある。堅田剛氏はこう述べる。「抽象的な自然法が国家において具体的な実定法へと成長すること、これこそがその後もヘーゲル法哲学の一貫した構図となった」。「ほとんど言及されることはないが、ヘーゲル法哲学の核心は〈法〉の実定性にある。『実定性』(Positivität)とは、法が定立されて在る(gesetzt sein)状態を意味する。定立されて在る法とは実定法(positives Recht)であり、端的には法律(Gesetz)のことである。すなわち、〈法〉が文字で書かれて成文法になるということだ。そのためには、安定した国家権力の出現が不可欠の条件となる。ヘーゲル法哲学の中心軸は、抽象法→道徳→人倫(家族・市民社会・国家)である。彼はこの中心軸に沿って、抽象的な自然法が個人道徳に留まることなく、国家により実定法として定立される必然性を叙述した。その論理的かつ歴史的過程は、『自然法と国家学』なる講義名によってうまく表現されている」。堅田剛「三月前期の法思想—サヴィニーとグリム、そしてヘーゲルとガンズ—」思想2009年7月 No 1023 (岩波書店) 12頁、13頁
- (12) 中埜肇『ヘーゲル哲学の根本にあるもの』(以文社、1974年)、86頁
- (13) 篠原・前掲注(8) 22頁
- (14) ヘーゲル、ヘルマン・ノール編、久野・水野訳『神学論集Ⅰ』(以文社、1973年) 12頁。以下引用は本文中に示す
- (15) 長谷川宏『ヘーゲルの歴史意識』(講談社学術文庫、1998年) 20頁
- (16) 長谷川・前掲注(15) 20頁
- (17) 篠原・前掲注(8) 22頁参照
- (18) 「ヘーゲルにとっても、古代ギリシアはつねに関心をそそってやまない魅惑的な世界であった。とくに青年期のヘーゲルは、同時代の汚辱をうつしだすきよらかな鏡として、古代ギリシア共和国をいやがうえにもうつしく描きだしていた」長谷川・前掲注(15) 155頁。また篠原・前掲注(5) 8頁参照
- (19) ヘーゲル、ヘルマン・ノール編、久野・水野訳『神学論集Ⅱ』(以文社、1977年) 45頁。以下引用は本文中に示す
- (20) 篠原・前掲注(8) 24頁
- (21) 細谷貞雄『若きヘーゲルの研究』(未来社、1971年) 90頁
- (22) 高山守『ヘーゲルを読む』(放送大学教育振興会、2003年) 37-38頁参照。またヘーゲル、ヘルマン・ノール編、久野・水野訳・前掲注(14) 129頁、146頁参照
- (23) 細谷・前掲注(21) 91頁

- (24) なおこの点の問題については、城塚・前掲注(14) 122-125頁参照。細谷、前掲書、115頁参照。ヘーゲル、ヘルマン・ノール編、久野・水野訳・前掲注(14) 150頁参照
- (25) この点、ルカーチもこう述べている。「キリスト教が能動的で自由な意欲を受動的かつ従順な願望につくりかえたことによって、専制政治が世界を支配しえたとし、また支配せざるをえなかったのである」ルカーチ、生松・元浜・木田訳『ルカーチ著作集・10 若きヘーゲル(上)』(白水社、1969年) 154頁
- (26) 細谷・前掲注(21) 341頁参照
- (27) ヘーゲルとカントと宗教哲学の相違について、城塚・前掲注(3) 100-101頁参照
- (28) 篠原・前掲注(8) 13頁以下参照
- (29) 長谷川・前掲注(15) 52頁以下参照
- (30) 長谷川・前掲注(15) 69頁
- (31) 長谷川・前掲注(15) 71頁
- (32) 長谷川・前掲注(15) 81頁
- (33) ヘーゲルはカントの道徳哲学の積極面を受容する。カントの人間存在の様式は、福吉勝男氏も指摘するように、「法律的自由」、「市民的自由」、「市民的自立」を備えるものであるが故に、ヘーゲルにとっても、決して捨て去ることができるものではないのである。福吉勝男『ヘーゲルに還る』(中公新書、1999年) 167頁参照。また篠原・前掲注(8) 31-32頁参照
- (34) 「いまやヘーゲルは、カント的立場にたつ自立的道徳性にもとづいて、キリスト教の実定性を批判し、その克服をめざしたのであるが、その克服の現実的形態(社会的形態)を追求するとき、古代ギリシアのポリスのあり方(共和的精神)というカントの立場からはみだしたものを喚び出さねばならなかった」長谷川・前掲注(15) 125-126頁
- (35) 権左・前掲注(9) 130-131頁参照
- (36) G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift* K. G. v. Griesheims 1824/25, herausge. v. K. -H. Ilting. 長谷川宏訳『法哲学講義』(作品社、2000年) 第261節, 679頁。以下引用は本文中に示す
- (37) 権左・前掲注(9) 130頁
- (38) この点、ヘーゲルの次の叙述は、「自由」と「共同」の観点を、共に結びつけようとする意図していることを伺うことができるだろう。プラトンは「アテネの不幸を深く徹底的に認識し、その原因がアテネ市民の我欲にあると考えました。(略)そこで、プラトンは、特殊性の原理を排除し、主観的な特殊利害を追放した国家を構想し、それをもって共同体の理想像と考えました。」「ギリシャ人の社会理念は特殊な利害をも承認するほどの深みには達せず、特殊な欲求が自由に発揮され

- ながら、しかもつねに共同性が保たれるような状態を想定はできなかったのですから」。ヘーゲル、長谷川宏訳・前掲注（36）370頁。またこうも述べている。「完成された社会では、共同の目的が特殊な目的を犠牲にして推進されるのではなく、（略）正義はなされよ、しかして、特殊な欲求も満たされよ、ということになります」。ヘーゲル、長谷川宏訳・前掲注（36）243頁。さらにまた、「自分のしあわせと共同体精神が衝突するものと考えて、無私の行動こそ追求すべきだとするのは、空虚で幻想的」（ヘーゲル、長谷川宏訳・前掲注（36）241頁）である
- (39) ヘーゲルはこう述べる。「主観の特殊性は、客観的な秩序に適合するものとして、同時にまた、正義（法）にかなうものとして、保護されるのだが、そうしたなかで、それは、市民社会の全体に活気をあたえ、思考をとまなう活動や、社会奉仕や、社会の栄光を高める原理となる」。ヘーゲル、長谷川宏訳・前掲注（36）505頁
- (40) 「教養もまた他人との関係のなかで高まるので、他人への配慮をめぐらすことが一般性（共同性）をもちたてさせます」。ヘーゲル、長谷川宏訳・前掲注（36）381頁
- (41) 小川・前掲注（4）193頁参照
- (42) この自己意識の運動は、若きヘーゲルの時代から把握されていた。この点、三島淑臣氏はこう述べている。〈相互承認〉とは、「各々の自己意識（生身の個人）が相互に他の自己意識の中に自分自身を見出そうとする（相互的）運動のことである。そして、このような運動のなかで、各々の自己意識は自分自身を実現すると同時に、これら両自己意識を両項とする共通の＝普遍的な意識（もしくは意志）が形成され、現実性を獲得するとされる」。三島淑臣「ヘーゲルと社会契約説」『法哲学年報』（有斐閣、1983年）58頁
- また、熊野純彦氏はこう述べている。「他者の存在をまって、私は私となる。一自己意識にたいして他の自己意識が存在するとは、自己意識がみずからとひとしいものを、自身の外部に見いだすことである。つまり『みずからとはことなった存在において、じぶん自身とひとつである』（Einheit seiner selbst in seinem Anderssein）ことである。自己意識は自己を他者として、他者を自己として見いだしている。他者が私でもあり、私は他者でもある。他者は他者であるとともに他者における自己でもあるのだから、他者を否定して自己を肯定することは同時に自己を否定することであり、逆もまた同様である。かくして、他者と私との『両者はたがいに承認していることを相互に承認しあっている』。自己意識は、かくて『承認されたもの』（ein Anerkanntes）としてのみ存在する」。熊野純彦『ヘーゲル〈他なるもの〉をめぐる思考』（筑摩書房、2002年）177-178頁
- (43) 「ここでは、国家は他なるものではない。わたしがだれかに信頼をいただくのは、わたしの利益、わたしの幸福がその人の目的でもあり、二人の目的が一致してい

ることをわたしが知っているからです」。ヘーゲル、長谷川宏訳・前掲注(36) 509頁

(44) 個人の基本的権利を承認することと引き替えに初めて、国家に対する義務の履行を個人に対し要求できるのであり、個人の有する権利が国家の中で保障される限りでのみ、こうした国家への帰属は個人にとり最高の義務だとされる。権左・前掲注(9) 132頁

(45) 「人はまず、個人としては、自分が人生で何をしたいのか、何をしようのか、を考え、その目的を実現するための理性的な設計図を描き、それを現実化するための倫理的能力をもたなければならない。これは、一言で言えば、自分自身の善の観念をもつということである。善の選択と決断、すなわち、人生の意味づけが、各人の主観に委ねられている(自律の原理—引用者注)ということが、自由の根本の意味なのである。第二に、人は、自分がその中で生きている国家社会の基本構造を認識し、これを正義にかなった(すなわち、人間の自由と平等が実現された)社会にするべく自ら努力するための公共的な倫理能力をもたねばならない。これが、自由な公共的理性(free public reason)をもつ、ということである。人間の自由とは、この二つの能力の所有に集約され、それを可能にする前提条件として基本的人権が要請されているのである。では、平等とはなにか。(略) 平等とは、人が自由であることに於いて等しい、という意味である。すなわち、自由であるとは、各人が自分自身の善の観念をもち、それを実現しようとする意志をもち、さらに、公共的理性の所有によって自分の生きる社会のあり方に責任をもつ、ということであるが、このことをすべての人に確保することが、平等の実現ということなのである」。岩田靖夫「正義論の現在」『書齋の窓』2008年 No 572 (有斐閣) 38頁。

また大村敦志氏はこう述べている。「civil は、完全に孤立した個人の領分を意味するわけではないということです。civil は、他者の存在を想定しており、場合によっては他者との共存・協力・連帯をも含意している言葉なのです。「市民 citizen」であるとは、「都市 cite」の内部にあって、個人の領分(略)の保障を求めると同時に、公共の空間において他者とともに活動し、この公共空間の存立にも一定の責任を負うということです。civil とは、そのような両面性を持った人間のあり方を指す言葉だと言えるでしょう」。大村敦志『「民法0・一・二・三条」〈私〉が生きるルール』(みすず書房、2007年)。41頁。また糠塚康江「隠された〈私〉/顕れる〈私〉」法律時報2008年80巻6号通巻996号36頁以下参照

(46) 権左・前掲注(9) 132頁

(47) 篠原・前掲注(8) 238-239頁。なお清水誠 篠原敏雄「市民法学・市民法論の現在」法律時報2007年79巻13号通巻990号 366頁以下参照も参照されたい。また高橋広次「法が存在する場所について」『書齋の窓』2008年 No 572 (有斐閣) 8頁参照