

国士舘大学審査学位論文

「ヘーゲル『法哲学』と市民法学の原理」

小林 正士

## 「ヘーゲル『法哲学』と市民法学の原理」

国士舘大学大学院法学研究科

博士課程 小林 正士

### <目次>

序 本論文の位置づけと構成—ヘーゲル法哲学における法学界の最近の研究動向との関連で—

第一節 はじめに

第二節 本論文の構成

第一部 若きヘーゲルの思想とヘーゲル『法哲学』—市民法学の基礎理論の観点から—

第一章 若きヘーゲルと市民法学の理論的視座

第一節 若きヘーゲルと自由の実現の視角

第二節 若きヘーゲル神学論稿と主体性の原理

1 「民族宗教とキリスト教」論稿

2 「イエスの生涯」論稿

3 「キリスト教の実定性」論稿

4 「キリスト教の精神とその運命」論稿

第二章 ヘーゲル時事論文と市民法学の理論的視座

第一節 ヘーゲルの政治論文

第二節 『カル親書訳』について

第三節 「ヴェルテンヴェルクの最近の内情について、とりわけ自治体役員制度の欠陥について」

第四節 『ドイツ憲法論』について

第五節 「一八一五年および一八一六年におけるヴェルテンベルグ王国地方民会の討論。一八一五—一八一六年の議事録、三三節」について

第六節 「イギリス選挙法改正案について」

第七節 おわりに

第三章 ヘーゲル法哲学における主体性の原理と共同性の原理

第一節 法学におけるヘーゲル『法哲学』の意義—問題の所在—

第二節 ヘーゲル『法哲学』における具体的自由の実現—その原理と構造

1 ヘーゲル『法哲学』の出発点

- 2 ヘーゲルにおける「自由」の意義—社会における自由—
- 3 ヘーゲルにおける「自由」の意義—国家、市民社会との関連で—

### 第三節 ヘーゲル市民社会論

- 1 ヘーゲル市民社会論の原理と三つの契機・要素について
- 2 欲求の体系について
- 3 司法活動について
- 4 福祉行政について
- 5 職業団体について

### 第四節 ヘーゲル『法の哲学』の国家論

- 1 ヘーゲル国家論の構成
- 2 ヘーゲル国家論における広義の国家概念について
- 3 ヘーゲル国家論における狭義の国家概念について
- 4 おわりに

## 第二部 法・国家・市民社会の基礎構造論—ヘーゲル、マルクス、市民法学理論—

### 第一章 市民法学の潮流と現在

- 第一節 民主主義法学・市民法論の意義—戦後の法社会学論争に即して—
- 第二節 市民法学の理論的視角に関して—諸個人と国家共同体との関連—
- 第三節 市民法学を支える市民像に関する考察

### 第二章 市民法学における基礎構造論

#### 序節 はじめに

#### 第一節 市民社会の基礎構造

- 1 市民社会とは
- 2 市民社会の三層構造—マルクス『ドイツ・イデオロギー』に即して—

#### 第二節 国家の基礎構造—三つの規定要素—

#### 第三節 法の構造—三つの規定要素—

### 第三章 市民法学における社会認識および歴史理論

#### 第一節 市民法学における社会認識—マルクス『経済学・哲学草稿』、『経済学ノート』に即して—

- 1 はじめに
- 2 私的所有の解明
  - (1) 賃労働疎外に潜む労働の本質的疎外について
  - (2) 『ミル評注』第二評注にみられる諸個人の主体性の原理と共同性の原理

の調和の視角

(3) 私的所有の歴史的意義

(4) 『経哲〈第三〉草稿』にみられる主体性の原理と共同性の原理の調和の視角

3 おわりに

第二節 市民法学における歴史理論

1 はじめに

2 世界史の三段階把握

3 おわりに

**第三部** ヘーゲル法哲学をめぐるドイツにおける諸研究に関する一考察—市民法学原理の観点から—

第一章 ヘーゲル法哲学の構造と市民法学—K.-H. Ilting の所説に即して—

第一節 はじめに

第二節 K.-H. Ilting のヘーゲル論

1 ヘーゲル国家論

2 ヘーゲルの国家の主権問題

3 ヘーゲル市民社会論

第三節 市民法学におけるヘーゲル法哲学の意義

1 市民法学とは

2 法と自由の実現とヘーゲル

(1) 法と自由の実現—主体的側面と客観的側面の統一

(2) 主体的自由の原理と国家共同体における共同性の原理の相即的実現の視角

(3) 国家共同体における法と自由の意義

第四節 市民法学の観点からの K.-H. Ilting の所説の検討・評価

第五節 おわりに

第二章 ヘーゲルにおける法、道徳、人倫—Bruno Liebrucks の所説に即して—

序節 はじめに

第一節 ヘーゲルの法の理念—現存在と概念との一体性—

第二節 ヘーゲル法哲学の出発点としての意志論—意志（自由）の「概念」に即して—

第三節 ヘーゲル法哲学における意志論—意志（自由）の「現存在」に即して

第四節	市民法学の観点からの Bruno Liebrucks の所説の検討・評価
第三章	ヘーゲルと自然法論—Norbert Bobbio の所説に即して—
序節	はじめに
第一節	ヘーゲルの人倫概念の 5 つの前提条件
第二節	ヘーゲルとホッブズ
第三節	ヘーゲルとルソー
第四節	市民法学の観点からの Norbert Bobbio の所説の検討・評価
第四章	ヘーゲル法哲学における自然と自由—Manfred Riedel の所説に即して
序節	はじめに
第一節	ヘーゲル『法哲学』が近代自然法論と共有する第一の前提条件について
第二節	ヘーゲル『法哲学』が近代自然法論と共有する第二の前提条件について
第三節	市民社会と国家の関係について
第四節	市民法学の観点からの Manfred Riedel の所説の検討・評価

**結語**—今後の展望を踏まえて—

<文字数>			
序	4798	第四章	10623
第一部 第一章	16838	結語	3151
第二章	20201	参考文献	6029
第三章	34092		
第二部 第一章	9839	合計	174915 文字
第二章	10778		
第三章	22621		
第三部 第一章	18152		
第二章	10315		
第三章	9096		

## 序 本論文の位置づけと構成—ヘーゲル法哲学における法学界の最近の研究動向との関連で—

### 第一節 はじめに

法学という学問分野は、大別すれば、「基礎法学」と「法解釈学」に分けられる。前者は、法の基礎を探究することを目的にし、後者は、発生した法的紛争を解決するための基準（法律）に関する研究と言えるだろう。本論文は、「基礎法学」の中でも、「法哲学」に関する分野に当たるものである。従って、法の基礎、即ち、法の原理を探究しようとするものである。

そこで、私は、法哲学の古典的な哲学者であるヘーゲルを研究し、さらにヘーゲル法哲学と密接な関係を有している「市民法学」についての研究を行った。法の基礎を探究するということは、法一般を基礎づける原理を探究することであるといえるだろう。法は、私たち人間にとって固有のものである。それ故、私たち人間の存在なしに、法は存在しない。即ち、法は、私たち人間存在にとって、外的なものではなく、内在的なものである。つまり、ヘーゲルに言わせれば、法は私たち人間の精神・意志によって形づくられるものであると考えている。では、人間の精神・意志というものは、本質的にどのように捉えられるのだろうか。この点、近代において、人間の精神・意志というものが、「自由」であるということが自覚化されることになる。例えば、カントは、人間の意志の自由の原理を哲学的に基礎づけている。そして、カントが基礎づけた意志の自由の原理を、ヘーゲルも評価する。ヘーゲルは、カントの意志の自由の原理を受け継ぎ、さらにこれを個人の内面的なものに留まらせず、他者や国家共同体の中で貫徹させることが重要であると考えているのである。ところでまた、ヘーゲルは、青年時代、古代ギリシアの共和国に憧憬の念を抱いていた。なぜなら、ヘーゲルは、個人と国家共同体との間の調和的關係に自由を観ていたからである。確かに、古代ギリシアの共和国には、奴隷制も存在したが、諸個人が国家共同体と密接不可分な關係にあり、諸個人が国家共同体のため、公共のために生きていたことをヘーゲルは積極的に評価するのである。しかしながら、ヘーゲルは、このように古代ギリシアの共和国に憧憬の念を抱いていたからといって、そのまま先祖帰りを唱えるようなことはしなかった。なぜなら、近代において、諸個人の有する意志の自由の原理は、手放すことができない重要な原理であると考えていたからである。従って、ヘーゲルは、諸個人の自由な意志の原理と、共和国が有していた国家共同体のために生きるという、いわば、共同性の原理との調和を志

向するのである。ヘーゲルは、そこに、真の自由があると考えるのである。即ち、ヘーゲルは、私的な生活を、諸個人の自覚的な意志によって公的な生活と結びつけていくという道を歩むのである。このような諸個人の意志の自由の原理、別言すれば、主体性の原理と、共同性の原理との調和という考えは、ヘーゲルの社会哲学の要になるものである。そして、ヘーゲルは、この自身の社会哲学に基づいて、法の体系を基礎づけていくのである。

私は、ヘーゲルの主体性の原理と共同性の原理との調和の観点を明らかにすると共に、現代において、このヘーゲルの社会哲学の意義を積極的に評価する市民法学について論じていく。そのことから、ヘーゲル『法哲学』およびそれに根差した市民法学の意義を明らかにしたいと考えるのである。

さて、我が国の「法学界」に眼を転じてみると、ヘーゲル『法哲学』に関する意義は、まだまだ多くは論じられておらず、論じられることがあっても、様々に理解されていることがある。例えば、大浜啓吉氏は次のように述べている。ヘーゲルは、「フランス革命の時 19 歳でしたが、彼でさえドイツ・ナショナリズムの限界を超えることはできなかつたように思われます。主著の一つ『法の哲学』（中央公論社・2001 年）は、人間を自由な主体として捉え、家族、市民社会、国家の 3 段階を区別するのですが、一方でイギリスの市民社会を『欲望の体系』と批判しながら、他方で『国家は自由の倫理的理念の現実態』であり国家の実体性が個人に理念として分有され、国家においてのみ真の自由が達成されると説いています。しかし、ヘーゲルの思想の中にロックやルソーなどが説いた自然法に基礎を置く社会契約論への共感も発想も全く見ることはできません。それどころか、プロイセンの立憲君主制国家を賛美し、フランス革命の原則である国民主権や平等思想に対しては消極的な態度に終始しています。《疾風怒濤》の時代にあつて、カントと同様、人間の『内面的自由』の解放だけに彼の問題意識が向けられていたからでしょう。観念論哲学の限界といつてしまえばそれまでです<sup>(1)</sup>」。

このようなヘーゲル『法哲学』に関する理解は、私がこれから論じるものと対照的なものである。そのことは、本論文全体に渡って明らかにされることである。

ところで、ヘーゲル『法哲学』における法学界の最近の研究動向に関しては、それほど多くものはないが、しかし、重要な報告がなされている。『法哲学年報（2011）』では、「ヘーゲルと現代社会—法・国家・市民社会—」と題した「ワークショップ」が行われ、研究報告がなされた。例えば、重松博之（北九州市立大学）教授の報告は、永尾孝雄（熊本県立大学）教授によって、次のように評されている。「ヘーゲル市民社会論の思想的重要性は、J・リッター、M・リーデル、J・ハーバ

ーマス等によって、つとに指摘されているが、本報告はこれらの先行する研究を念にフォローしながら、『ヘーゲル承認論』という基礎視座から、ヘーゲル法哲学の理論的可能性および法哲学的意義を究明する<sup>(2)</sup>」。

永尾孝雄教授は、『法哲学年報（2007）』の中の「ヘーゲル法思想と近代」という論文の中で、「新たな市民的な『政治的公共性』を実現する途を探るとき、ヘーゲルの法・社会哲学的著作は豊かな示唆を与えてくれるであろう<sup>(3)</sup>」と評している。また、重松博之氏の『法哲学年報（1999）』「ヘーゲル承認論の現在—A・ホネットの承認闘争論を中心として—」という論文がある<sup>(4)</sup>。いずれも、「法哲学」の立場から、ヘーゲルの意義を論じるものである。

法哲学の中でも、「市民法学」という学問的立場からは、清水誠/篠原敏雄「市民法学・市民法論の現在」という題で研究報告がなされている<sup>(5)</sup>。市民法学の全体像は、三つに大別される。第一に「基礎理論」、第二に「基礎構造」、第三に、「市民法学の体系論（法解釈学と基礎法学）」<sup>(6)</sup>。その上で、篠原敏雄（国士舘大学）教授は、第一の「基礎理論」に関して、次のように述べている。それは、『市民法学という学問分野が拠って立つ思想圏域に関してである』、『その思想圏域の源流は、差し当たり、ホッブズ、ロック、ルソー、カント、ヘーゲル、マルクス、ヴェーバーに求められる<sup>(6)</sup>』。そして、篠原敏雄教授は、これらの思想に繰り返し立ち戻る重要性を報告している。

私は、以上のようなヘーゲル法哲学における法学界の最近の研究動向を踏まえながら、そこに新たに加わって、ヘーゲル『法哲学』の意義について、そして、これと密接な関係を有している市民法学について論じていく。

## 第二節 本論文の構成

私の博士論文の題目は、「ヘーゲル『法哲学』と市民法学の原理」である。主要な課題を一言でいえば、法学界におけるヘーゲル『法哲学』の意義を、明らかにしようとする試みである。本論文は、三部から成る。

第一部では、若きヘーゲルの思想とヘーゲル『法哲学』に関して、論じるものである。若きヘーゲルは、カント道徳哲学を、自らの理論に不可欠ものとして忠実に取り入れる。これは、私たち一人ひとりが、意志の自由・自律・自立を有する主体であるということを、確立するという考えである。さらに、若きヘーゲルは、カントを超え出る自らの哲学を提示する。それは、意志の自由・自律・自立を有する主体を、個人の内面だけに確立させるのではなく、他者、法（法律）、国家、市民社会、家族との関係の中で実現してこそ、それが、人間の具体的な自由に結びつくもので



あるとする考えである。ヘーゲルは、この哲学を、後年の『法哲学』における基本原理・基礎理論としている。即ち、この原理は、法体系の中でこそ実現、貫徹されなければならないものとして位置づけられるのである。このような観点から、第一章では、若きヘーゲルの神学論稿、第二章では、若きヘーゲルの時事論文、第三章では、『法哲学』に関して考察していく。

第二部では、第一部のヘーゲル『法哲学』の基本原理を、積極的に法学の理論の中に組み込もうとする学問的構えを有している「市民法学」に関して論じる。市民法学は、戦後の法社会学論争の議論の中で提起された問題、即ち、「民主主義」、「市民社会の理論」を、どう法学の理論の中に組み込むかという問題を自覚的に受けとめ、形成されてきた。これは、法・国家・市民社会の関連性を明らかにすることでもある。そして、この三者の関連を、存在構造という側面と、価値・理念という側面から明らかにする。前者では、法・国家・市民社会を、歴史貫通的、私的所有制的、資本主義独自の規定・要素を有する三層構造として把握し、三者の関連を明らかにする。後者では、この三層構造を踏まえて、諸個人が自由・平等・自立（自律）した主体であることの基盤である市民社会、これを国家制度として保障する民主主義国家、さらに、法的に保障していく市民法原理の意義を明らかにする。

第一章では、戦後からの市民法学の歩みを論じ、市民法学の基礎理論、さらに市民法学を支える市民像に関して論じる。第二章では、法・国家・市民社会に関する基礎構造論を論じ、この基礎構造論と関連する、市民法学における社会認識、歴史理論に関して考察する。それは、市民法学において、基礎構造論なしの社会認識が、一面的であるように、社会認識なしの基礎構造論も、また一面的であると考えからである。つまり、市民法学において、基礎構造論と社会認識とは、密接不可分のものとなっていることを明らかにしていく。

第三部では、ヘーゲル『法哲学』をめぐるドイツにおける諸研究を紹介し、これを市民法学原理の観点から検討する。考察の対象になるのは、K.-H. Ilting、Bruno Liebrucks、Norbert Bobbio、Manfred Riedelらの『法哲学』に関する所説である。共通して明らかにされることは、第一部で論じたヘーゲルの基本原理・理論、即ち、端的に言えば、主体性の原理と共同性の原理が、法・国家・市民社会の関連の中で、実現されるという理論的視角の有する意義が、前記の研究者によって基礎づけられるということである。そして、このヘーゲル『法哲学』の基礎原理・理論は、市民法学の原理と、内在的に結びついているということである。この考察は、法学の領域において、ヘーゲル『法哲学』の有する意義を、示そうとする試みであり、同時に、これまでの市民法学の学問的潮流に立って、新たに、一石を積み重ね

ようとする試みである。

以上が本論文の構成である。

<注>

- (1)大浜啓吉「市民社会と行政法」科学 78 卷 9 号 1045－1046 頁（岩波書店、2008）。
- (2)篠原敏雄「ワークショップ概要 ヘーゲルと現代社会—法・国家・市民社会—」日本法哲学会編『法哲学年報（2011）』123 頁（有斐閣、2012）。
- (3)永尾孝雄「ヘーゲル法思想と近代」日本法哲学会編『法哲学年報（2007）』有斐閣、102-103 頁。
- (4) 重松博之「ヘーゲル承認論の現在—A・ホネットの承認闘争論を中心として—」日本法哲学会編 法哲学年報（1999）（有斐閣、2000）。
- (5) 清水誠/篠原敏雄「市民法学・市民法論の現在」法律時報 79 卷 13 号（日本評論社、2007）。
- (6)清水誠・篠原敏雄「市民法学・市民法論の現在」『法律時報』79 卷 13 号通巻 990 号（日本評論社、2007 年 12 月）370 頁。

## 第一部 若きヘーゲルの思想とヘーゲル『法哲学』—市民法学の基礎理論の観点から—

### 第一章 若きヘーゲルと市民法学の理論的視座

#### 第一節 若きヘーゲルと自由の実現の視角

ヘーゲル（1770—1831年）が、当時生きていた時代状況の中で、抱き続けていた問題意識とは、如何なるものなのだろうか。それを一言でいえば、「自由の実現」といえる。その「自由の実現」という問題意識は、若きヘーゲルから、1831年に亡くなるまで、一貫したものであった。

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いう。つまり、ヘーゲルが、チュービンゲン大学の神学校を卒業して（1788年入学—1793年卒業）、スイスのベルンにあるシュタイガー家の家庭教師になったベルン時代（1793—97年）。その後、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、1807年に『精神現象学』が成立するまでの時代である。

若きヘーゲルの「自由の実現」という問題意識が形成される契機となった重要な出来事とは、「宗教改革」・「啓蒙思想の確立」・「フランス革命」であるといえる<sup>(1)</sup>。

第一に、「宗教改革」に関して、ヘーゲルは、「キリスト教の原理が王制との角逐のなかで文化的にきたえあげられ、そこに宗教改革がおこなわれて、キリスト教の原理がはじめてその真実のすがたと現実性をあらわにします<sup>(2)</sup>」と述べている。そして、このキリスト教の原理は、ヘーゲルによれば、「真理の成長する土壌をなす自立した内面世界<sup>(3)</sup>」である。つまり、ヘーゲルによれば、宗教改革によってキリスト教の原理が現実に姿を現すという。さらに、このキリスト教の自立した内面世界の原理は、これまでの世界を原理的に転換するものだと評価している。即ち、ヘーゲルは、以下のように述べている。「ルターは教会の権威をみとめず、かわりに、聖書と人間精神の証言をよりどころとしました。聖書そのものがキリスト教会の基礎にされたことはこの上なく重要で、いまや、各人がみずから聖書に学び、聖書にもとづいて良心のありようをたしかめるべきだとされるのです。これはおそるべき原理の転換といってよく、教会の伝統全体と屋台骨が問題視され、教会の権威が原理的にくつがえされた<sup>(4)</sup>」。

さらにまた、ヘーゲルにとって、この宗教改革およびプロテスタンティズム信仰と「自由」との結びつきは重要である<sup>(5)</sup>。なぜなら、ヘーゲルは、「ルターをもって近代的な自由概念の始祖と見なし、精神の自由はルターによって初めて深く自覚され、強く証しされたと考えた<sup>(6)</sup>」からである<sup>(7)</sup>。このようにヘーゲルの「自由の実現」という観点にとって、宗教改革は大きな出来事であったのである。

第二に、「啓蒙思想の確立」に関してである。この点、ディルタイは、「ちょうど1788年から1793年までのこの時期（ヘーゲルの大学生時代—引用者注）に、啓蒙の時代を成就すると同時に、新しい時代の扉を開くこととなった、二つの世界史的事件が起こった。カントにおいてドイツ思想の転換が実行され、革命はフランスにおいて旧国家を破壊して、社会の新しい体制の建設を企てた<sup>(8)</sup>」と述べている。さらにディルタイは、「カントにおいて特に彼らの心をとらえたものは、感覚現象、権威、伝統に対する理性の絶対的優位であった。自己が自己自身に法則を与える、理性の能力に関するカントの学説、すなわち啓蒙を完成したこのカントの思想は、彼らのまわりのドグマから彼らを解放するものであった<sup>(9)</sup>」と述べている。

即ち、啓蒙思想の確立とは、端的に言えば、「自分自身を確信する精神」の形成の要求と言えるだろう<sup>(10)</sup>。この「自分自身を確信する精神」の形成とは、人間の「意志の自由の原理」・「自律の原理」であり、別言すれば、「主体性の自由の原理」である。従って、こうした原理の理論的確立が、「啓蒙思想の確立」であり、ヘーゲルの「自由の実現」という問題意識に影響を与えたものなのである<sup>(11)</sup>。

第三に、「フランス革命」に関してである。フランス革命（1789年）は、当時ヘーゲルが大学生であり、彼にとって、自由の実現という観点から、大いに影響を受けた歴史的な事件である<sup>(12)</sup>。ヘーゲルにおいて、フランス革命に対する評価には、肯定的な側面と否定的な側面があるが、それを今は問わない。ここで確認すべきことは、フランス革命が、ヘーゲルの「自由の実現」という問題意識に対して大きな影響を与えたということである<sup>(13)</sup>。

以上のように、ヘーゲルが抱える「自由の実現」の問題意識にとって重要な「宗教改革」・「啓蒙思想の確立」・「フランス革命」に関して観てきた。そして、ここで注目しなければならないことは、ヘーゲルにとって「自由の実現」は、主観的な内面世界の自由だけではなく、それが客観的な法や国家などと結びつき、共同的・社会的な自由にならなければ、真に具体的な自由でないと考えていたことである<sup>(14)</sup>。即ち、ヘーゲルにおける「自由の実現」の視座というものは、「主体的な自由」と「共同的な自由」との統一・実現である。こうした視座は、以下に考察していく、若きヘーゲルの哲学を貫き、晩年のヘーゲル法哲学へとつながる重要なものなのである。

そこで以下、若きヘーゲルの神学論稿を考察し、ヘーゲルにおける「自由の実現」の理論的視座を観ていきたい。

<注>

(1) 工藤豊『ヘーゲルにおける自由と近代性』329－355頁参照（新評論、2000）。

(2) G.W.F.Hegel, *Werke, 12. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Frankfurt a.M., 1970), S.416-417. ヘーゲル（長谷川宏訳）『歴史哲学講義（下）』205頁（岩波文庫、1994）。

(3) Ebd., S.404. 長谷川訳・前掲注(2)187頁。

(4) Ebd., S.497-498. 長谷川訳・前掲注(2)316－317頁。

(5) 中埜肇『ヘーゲル哲学の根本にあるもの』77頁（以文社、1974）。「ヘーゲルが自らの中でよってもってルターとの深い精神的・思想的共同性を自覚したゆえんのもものがプロテスタンティズムの信仰であることは、あらためて言うまでもないところであるが、重要なのは、その場合にこの信仰が自由の概念と密接に結びついてきたということである」。

(6) 中埜・前掲注(5)80－81頁。この引用文の前に、中埜氏は、こう述べている。「キリスト教そのものの本質と考えられるものが、ヘーゲルにとっては、実はすぐれてプロテスタンティズムの原理をなすものであり、逆に言えば、プロテスタンティズムこそキリスト教の本質を具現することによって、近代世界を開いたとヘーゲルは考えたのである」。中埜・前掲注(5)80頁。また工藤氏は、以下のように述べている。「ルターにおける自由とは、他者への外的・身体的・精神的な従属の否定という観点を中核とする『従属関係の不存在』という内容を持つ概念といてよい。こうした『従属関係の不存在』という設定は、近代自然法・自然権思想の潮流のなかでは最も一般的なもの」である。工藤・前掲注(1)11頁。

(7) ヘーゲルのルター宗教改革に対しての考えに関しては、浅野遼二『ベルン時代のヘーゲル』277－281頁参照（法律文化社、1995）より示唆を得た。

(8) ディルタイ（久野昭・水野建雄訳）『ヘーゲルの青年時代』17頁（以文社、1976）。

(9) 久野・水野訳・前掲注(8)17頁。

(10) 工藤・前掲注(1)350頁参照。

(11) Ebd., S.524-525. S.525. 長谷川訳・前掲注(2)353頁。同書によれば、ヘーゲルは次のように述べている。即ち、「意思の自由は、それ自体が原理であり、すべての権利の実体的な基礎であり、永遠不変の絶対かつ最高の権利です。それはまさに人間を人間たらしめるものであり、精神の根本原理です」。さらに、「純粹意思の原理

をドイツで理論的に確立したのはカントの哲学である」。ところで、カントの『純粋理性批判』は 1781 年、『実践理性批判』は、1788 年、『判断力批判』は 1790 年に出版されており、いずれも、ヘーゲルが大学生時代に出版されている。

(12) 長谷川宏『ヘーゲルの歴史意識』120-121 頁（講談社学術文庫、1998）。長谷川氏は、「フランス革命は、ヘーゲルにとって、自由の実現にむかって最後の一步をふみだした近代史最大の事件であり、近代的な自由がどのようにして普遍性を獲得し、どのように社会秩序と対立し、どのような没落と再統一の過程をたどるかを、まさに具体的に検証しうる実験場にほかならなかつた」と述べている。

(13) 工藤・前掲注(1)284 頁。ヘーゲルの「思想展開過程は、ヘーゲルがフランス革命という同時代の世界史的出来事に接し、そうした革命に併行して生じつつあった近代という時代のもたらしうる成果を、どのように分裂国家であるドイツにも実現しうるかという問題意識とつながるものであったとあってよい。それは端的に、『主体性の原理』に基づきながら、共同性の中でも個々人がなお生き生きと存在しうることによる『自由の実現』の問題であり、フランス革命において表面化し、みずからの国であるドイツが実現すべく抱えている問題であった」。

(14) 中埜・前掲注(5)83-84 頁。「プロテスタンティズムもしくは宗教改革が、単に人間主体の内面的な自由に対する自覚を促す発案であつたばかりでなく、政治的・社会的な自由に対する意識をも生み出したとヘーゲルが考えたことである」。中埜肇『ヘーゲル哲学の基本構造』66-67 頁（以文社、1979）。「ヘーゲルの哲学的思索の（もとより単に青年期のもののみならず）全体を貫く独自性を示すものとして重要なことは、彼がすでにこの時期（青年期—引用者注）において人間にとっての社会的現実の意義に着目し、倫理や宗教を含めて人間の真実の営みはすべて本質的に社会性によって媒介されているという認識を身につけていたことである」。

## 第二節 若きヘーゲル神学論稿と主体性の原理

### 1 「民族宗教とキリスト教」論稿

若きヘーゲルの時代とは 1807 年の『精神現象学』までの時代を指すが、その間にヘーゲルは、例えば次のような著作や論稿を書き記した。即ち、1793 年に「民族宗教とキリスト教」、1795 年に「イエスの生涯」と「キリスト教の実定性」、1798 年には『カル親書訳』、「ヴェルテンヴェルクの最近の内情について」、「キリスト教の精神とその運命」、『ドイツ憲法論』第一草稿序文、1800 年に「1800 年体系断片」、「キリスト教の実定性」改稿序文、1801 年に『フェフィテとシェリングとの哲学体

系の差異』、1802年に「自然法の学的諸取扱い方について」、「人倫の体系」を執筆した。さらに同年『ドイツ憲法論』完成させた。

そこで、上記の著作の中でも、ヘーゲルの四つの初期神学論稿を取りあげ、晩年の『法の哲学』が書かれるまでの、ヘーゲルの理論的視座・原理を確認していきたい。というのは、そうすることで、後年のヘーゲルの理論的視座・原理を明瞭に把握できると考えるからである<sup>(1)</sup>。ここ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」、およ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」を取りあげることにする。

第一に、「民族宗教とキリスト教 (Volksreligion und Christentum)」論稿について検討する。この論稿において注目しなければならないのは、ヘーゲルがカント道徳哲学に依拠して、客観的宗教(キリスト教)批判を行っている点である。そして、ヘーゲルは、こうした批判によって、「客観的宗教と不可分離な封建体制を、打破する<sup>(2)</sup>」ことを念頭に置いていたことである。

ヘーゲルは、客観的宗教(die objektive Religion)と主観的宗教(die subjective Religion)とを区別する。即ち、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<sup>(3)</sup>」である。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<sup>(4)</sup>」ものであると述べている。それに対して、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<sup>(5)</sup>」ものである。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。—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<sup>(6)</sup>」と述べている。

このように観てみると、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。それに対して、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<sup>(7)</sup>。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。従って、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。だれの良心をも強制してはならない<sup>(8)</sup>」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」を抑圧していた当時のキリスト教を批判することになるのである<sup>(9)</sup>。

つまり、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<sup>(10)</sup>。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「自律した意志の自由」に根拠を求めるからである。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思想的根拠が読み取れるのである。さらに言えば、ヘーゲルが、客観的宗教と結びついた「封建体制」に対して、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ということである<sup>(11)</sup>。

## 2 「イエスの生涯」論稿

第二に、「イエスの生涯」論稿について検討する。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、イエスの生涯に関する記述がなされている点である<sup>(12)</sup>。例えば次のような記述である。

ヘーゲルは、「あなたがたが何を望むにせよ、それが人間のあいだでの普遍的規則として、あなたがたに対しても妥当するように、そういう格率に従って行為なさい。—これが、道徳の根本法則である<sup>(13)</sup>」と述べている。

また、「私は、ただ、自分の心、自分の良心の偽りのない声だけを、たよりとしている。—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<sup>(14)</sup>」と主張している。

さらに、「あなたがた自身を尊敬すること、あなたがたの理性の神聖な法則を信仰する、そして、あなたがたの胸の内奥なる審判官、良心、この神性の尺度でもある尺度に注意すること、そのことをこそ、私は、あなたがたの心に喚びおこせたらと思っているのだ<sup>(15)</sup>」と述べている。

このように、「自由意志に基づいて、道徳法則に従うこと<sup>(16)</sup>」、つまり、ここでも、「人間の主体性の保持」が強調されているのである。従って、翻っていえば、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。

## 3 「キリスト教の実定性」論稿

第三に、「キリスト教の実定性 (Die Positivität der christlichen Religion)」論稿について検討する。ヘーゲルは、「民族宗教とキリスト教」論稿において、「私の意図は……それ (宗教の教えとその宗教の力—引用者注) が完全に主観的なものになるためには—どんな措置が必要なのか、それを探求する<sup>(17)</sup>」と述べていた。このこと



は、つまり、カントの道徳哲学に依拠しながら、人が客観的宗教から主観的宗教に向かうにはどうしたらよいか、というものであろう。こうした問題意識は、前述の「イエスの生涯」の論稿において、明瞭に読み取ることができる。

しかしながら、この「キリスト教の実定性」の論稿において特徴的なのは、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<sup>(18)</sup>」である。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<sup>(19)</sup>。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、頽廢をいっそう深めている<sup>(20)</sup>」と考えていたからであった。

そして、既成的（実定的）な宗教とは、ヘーゲルによれば、「或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<sup>(21)</sup>」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。

この点に関して、つまり、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後に述べるとして、ここで確認しなければならないのは以下のことである。

ヘーゲルは、これまでの歴史を振り返り、「各人が自分個人のために、また自分の子孫のために、われわれの知と信仰の最も大切な事柄や他のあらゆる事柄のうちで何が真であり、何が善であり正であるかを自分で判断するといういっさいの権利を放棄したために、人類はどれほど不幸な文化形態をもったのかを考えると、誠に悲惨な思いがする<sup>(22)</sup>」と嘆いている。それ故、ここでもヘーゲルは、カント的な道徳哲学に依拠しながら、人間の「主体性」・「自律性」・「良心」を尊重する態度を示すことで、同時に、これを抑圧するような実定的・既成的宗教・既存のキリスト教会と、さらにこれと結びついている封建体制・専制政治に対して批判を展開している点である<sup>(23)</sup>。また、ヘーゲルは次のように述べている。

即ち、「唯一の道徳的動機、道徳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どころの人の主観

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徳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<sup>(24)</sup>」と指摘している。

そして、「教会は……道徳法典を定める。一この法典は、人間は何をなすべきか、人間は何を知り、何を信すべきか、さらに、人間は何を感じべきかを含んでいる…人間がこのような外的な法典に服従するなどということは各人の理性の権利に反するものであるがゆえに、教会の権力全体は不法である。自分自身で自分の法を定め、この法の取り扱いについては自分だけに責任を負うという権利は、何人も放棄できない。というのは、この権利を放棄することは、人間であることをやめることになるからである<sup>(25)</sup>」と述べている。

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」などを抑圧することを在ってはならない事態であると考えたのである<sup>(26)</sup>。

一方で、ヘーゲルは、こうしたキリスト教会が、封建体制、専制政治と結びつくのは必然的なことであるという。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<sup>(27)</sup>」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つた<sup>(28)</sup>」とヘーゲルは述べている<sup>(29)</sup>。それ故、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、さらに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<sup>(30)</sup>。

ここで、先のところでの問題、即ち、道徳宗教たるイエスの宗教が、なぜ既成的な宗教になったのかという問題について見ていきたい<sup>(31)</sup>。

ヘーゲルは、ユダヤ教とキリスト教を対比して、以下のように述べている。即ち、ユダヤ教は、「排他的な選民意識と、他律的な律法への隷従とを基調にして、自由な人間性を窒息させる<sup>(32)</sup>」のに対して、イエスは、「宗教と道徳を道徳性にまで高め、その本質が存在するところの自由を再興しようとした<sup>(33)</sup>」のであり、「権威に根拠をおく徳(これは意味のないものであるか、あるいは直接には矛盾である)ではなく、独自の自由な徳をあくまで主張した<sup>(34)</sup>」。というのは、人間には、「道徳命令の声と良心の声<sup>(35)</sup>」があるからである。従って、イエスは、「純粹に道徳的な教師であつて、既成宗教の教師ではなかつた<sup>(36)</sup>」と述べている。

しかしながら、ヘーゲルは、当初のこうしたイエスの意図とは違って、イエスの宗教は既成的な宗教となるという。それは、イエスの時代のユダヤ教の神の権威に対抗するために、「イエスの徳の宗教も、イエスを信ずるものこそ父なる神を信ずるものであるという、新しい権威信仰へ転化せざるを得なかつた<sup>(37)</sup>」からである。つまり、当時のユダヤ教社会において、イエスの道徳的宗教を広め、伝える際に、「イエ

スの語ることが神の意志と合致していること、イエスを信じる者は父を信じるということ、父がイエスに教えたこと以外のことをイエスは教えるのではないということ（これはとくにヨハネの場合に支配的であり、いつも繰り返される考えである）、この権威を自分にもつことがなかったならば、イエスは、徳の価値をこのように雄弁に説き示すことによって同じ時代の人々に影響を及ぼすことはできなかったであろう<sup>(38)</sup>」からである。従って、そのために、「イエスは、権威信仰に基づかない自由な道徳的精神を呼びさまそうとして、ユダヤにおける彼の実践的活動そのものによって、かえって権威の神を呼びだしてしまった<sup>(39)</sup>」のである。

ヘーゲルは、このようにして、各人の「道徳命令や良心の声」に根拠を置くイエスの道徳宗教というものが、イエスが説いたが故に、それに従わなければならないという既成的な宗教に転化してしまったのだと述べている。

#### 4 「キリスト教の運命とその精神」論稿

最後に、ベルン時代の論稿から離れ、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（Der Geist des Christentums und sein Schicksal）」論稿を検討する。

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」は、ベルン時代に書かれた論稿と比較すると、カント道徳哲学からの決別が読み取れるのである<sup>(40)</sup>。では、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。

ベルン時代のヘーゲルは、神の権威に依拠した「他律」的な律法に服従するユダヤ教社会に対して、イエスを「自律」に基づいた徳を説く者として解釈を試みていた。そして、その際、カント的な自律の原理は、ヘーゲルの時代における現実の教会と結びついた封建社会に対する変革の理念・原理でもあった。しかし、ここにきて、カント道徳哲学から決別するのである。それは、カント道徳哲学は、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である<sup>(42)</sup>。では、その限界性とは、どのようなものなのだろうか。

カントの道徳哲学の特徴として、「道徳の形式主義」がある。即ち、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、理論的に打ち立てることができた。また、

この客観的世界と主観的な道德世界という区別は、人間の内面性を抑圧する現実の客観的世界から主観的な道德世界を守ることに有効な理論であった。しかしながら、このような現実の抑圧的な客観的世界は、全く主観的な道德世界と切り離されているが故に、現実世界を容認することしかできず、これを変革することが期待できるような理論ではなかったのである<sup>(43)</sup>。ヘーゲルは、この点に、カント道德哲学に対する限界性をみたのである。従って、「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德哲学を、ヘーゲルはみずからの社会的関心と強引に結びつけ<sup>(44)</sup>」ることを試みるのである。

このようなカントの限界性を自覚したヘーゲルは、従って、「理念の現実的客観性を、ひとつのものとして追い求め<sup>(45)</sup>」ていくのである。そして、「キリスト教の運命とその精神」の論稿で試みられたものが、イエスが体験した「愛」の理念である。これに関して、ヘーゲルは、「人間からかけ離れた主の律法への完全な隷従（ユダヤ教—引用者注）にイエスが対立させたのは、自分自身の掟の下における部分的な隷従、つまりカント的な徳の自己強制ではなくて、支配も屈服もない徳であり、愛の様態である<sup>(46)</sup>」と述べている。

では一体、ヘーゲルの考える「愛」とは、どのようなものであろうか。

この点、例えば、ヘーゲルは、犯罪者と律法（掟）の関係を取り上げて、「愛」を説明している<sup>(47)</sup>。犯罪者は、律法を破ると刑罰を受ける。そして、ヘーゲルによれば、「ある犯罪によって他人の中で侵された権利、その同じ権利を犯罪者のほうも失うことになる<sup>(48)</sup>」という。即ち、一見、犯罪者に対して、刑罰を科すことによって、犯罪者と律法は和解するように見える。しかし、ヘーゲルは、「犯罪者は律法（これが犯罪者にとってある外的な存在者であろうと、彼の中にある良心の疾しさとして主観的なものであろうと）と和解しているわけではない<sup>(49)</sup>」と考えている。というのは、それは次の二つの理由に基づくからである。第一に、犯罪者に対して、刑罰を科した後であっても、外的な権威・律法という、「威嚇的な姿勢……その形態が消失したり、友好的なものに変わったのではな<sup>(50)</sup>」く、いつまでも彼に対立し続けるからである。第二に、「犯罪者は自分を常に犯罪者として眺めているし、現実である自分の行為に何の威力を及ぼすわけではないし、こういう彼の現実は自分の律法意識と矛盾しているからである<sup>(51)</sup>」という。つまり、ヘーゲルは、刑罰が、自分自身の内面にある良心の呵責に対して、和解をもたらさないものであるということを主張している。

では、どのようにしたら犯罪者と律法との和解が成り立つと、ヘーゲルは考えているのだろうか。

ヘーゲルは、犯罪者が、他人の権利を侵すことで、他人を傷つけると同時に、実は、「自分自身の生命を破壊<sup>(52)</sup>」していると述べている<sup>(53)</sup>。犯罪者が、他人の権利を侵害することによって、自分自身の生命を破壊するとは、どういうことなのだろうか。

言うまでもないことであるが、人は一人では生きていくことはできない。人は、さまざまな人との社会的な関係性の中でのみ生きることができる。それは、人間が社会的な生きものであると言われる所以である。人と人との関係性は、人間にとって、不可欠な生の基盤である。しかしながら、人が生きているそうした関係性の総体は、目には見えないものであるが故に、普段なかなかこれに気がつかない。ヘーゲルは、犯罪者の行為が、こうした自分自身の生の基盤である他者との関係性を破壊するものであるが故に、それを「生命の破壊」と言ったのである。犯罪者は、この自分自身の生の基盤である他者との関係性を、つまり社会的な共同性を、破壊し失ってはじめてその大切さを自覚することになる。これを、ヘーゲルは、「失われた生命の憧憬<sup>(54)</sup>」と表現している<sup>(55)</sup>。この「失われた生命の憧憬」は、それ自体が、「生命の享受<sup>(56)</sup> (ein Genuss des Lebens)」であり、「良心的<sup>(57)</sup> (gewissenhaft)」であり、「気軽に生命と合一しないで、魂の底からそれと合一し、生命を再び友として迎えようとする<sup>(58)</sup>」。そして、この「自分自身を再び見いだすところの生命の感情が愛であり、愛の中で運命は和解される<sup>(59)</sup>」とヘーゲルは述べている。

つまり、ヘーゲルによれば、「生命」とは、人間の社会的な共同性を指し、この生命の大切さを自覚し、自分自身がこれを求めるようになる感情を、「愛」と言っているのである<sup>(60)</sup>。従って、犯罪者が、この自分自身の生の基盤の重要性を自覚したとき、律法との和解が成り立つと述べているのである。

このようにヘーゲルの考える「愛」について観てくると、カントとの関係においても、ヘーゲルが述べようとすることを理解できるだろう。即ち、ヘーゲルは、カントの道德原理に対して、人間の客観的な社会的関係性・共同性というものの重要性を強調したのである<sup>(61)</sup>。従って、ヘーゲルは、「愛」を説くのである<sup>(62)</sup>。ヘーゲルによれば、「愛」は、「存在者そのものの生ける関係<sup>(63)</sup> (die lebendige Beziehung der Wesen selbst)」である。そして、「愛そのものは当為を語るのでは決してない。愛は特殊性に対立した普遍者ではない。概念の統一ではなく、精神の合一性であり、神性である<sup>(64)</sup>」と述べている。つまり、「愛」は、主観的内面世界と客観的世界、あるいは、理性と感性というように、カント的な二元論ではなく、両者を統合し、全体を回復するような理念である。従って、ここで、カントとの決別は決定的なものとなるのである。

以上のように、若きヘーゲルの四つの初期神学論稿を検討してきた。本論文の観

点からして、次のことを確認することは重要なことである。即ち、以上の論稿を通じて、「<sup>(65)</sup> 道徳の主観性を客観的現実に向かっ超えようとするヘーゲルの姿勢」を確認するということである。そして、ヘーゲルは、カントの道徳哲学を批判的に受容するのである。ところで、ここで注意しなければならないのは、ヘーゲルは、カント道徳哲学を決して全面的に批判ないし拒否しているわけではないということである。<sup>(66)</sup>つまり、ヘーゲルにおいては、自由を「客観的」・「社会的」に実現しようとする姿勢が、強調されているのである。別言すれば、人間の主体的な自由を、内面的世界にだけではなく、同時に、客観的世界、つまり社会・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。<sup>(67)</sup>このような視角は、晩年の『法哲学』(1821年)において展開される問題意識と、基本的に変わらないものである。<sup>(68)</sup>従って、ここまですべてにおいて、後年に繋がるヘーゲル原像を確かめることができると言えよう。これを確認することは、後に論じることになる「市民法学」にとっても重要なことである。というのは、市民法学の原理とは、「自由、平等、独立の諸個人の確立」と、「そうした自由な諸個人による友愛的、連帯的な国家共同体の形成」<sup>(69)</sup>であるからである。

#### <注>

(1) 中埜肇『ヘーゲル研究』34頁(理想社、1965)。中埜氏は以下のように述べている。ヘーゲルにとって、「実にフランクフルト時代は、あらゆる意味において、彼の学問的人格的生活を決定する転機であった。したがってこの時期の労作は、その数は必ずしも多くはなく、必ずしも体系的に整備されていないけれども、ヘーゲルの思想体系を理解するために十分に顧慮されなくてはならないだけの大きな意味をもつ」。

(2) 篠原敏雄『市民法学の基礎理論—理論法学の軌跡—』22頁(勁草書房、1995)。

(3) G.W.F.Hegel, *Werke, I. Frühe Schriften*(Frankfurt a.M., 1971), S.13. ヘルマン・ノール編(久野昭/水野建雄訳)『ヘーゲル初期神学論集 I』12頁(以文社、1973)。

(4) Ebd., S.13-14. 久野/水野訳・前掲注(3)13頁。

(5) Ebd., S.14. 久野/水野訳・前掲注(3)13頁。

(6) Ebd., S.14. 久野/水野訳・前掲注(3)13頁。

(7) 長谷川宏『ヘーゲルの歴史意識』20頁(講談社学術文庫、1998)。この点、長谷川氏も主観的宗教に関して、次のように述べている。即ち、「生活者のひそやかな主体性」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」と指摘している。

(8) Ebd., S.73. 久野/水野訳・前掲注(3)84頁。

(9) Ebd.,S.62-63.久野/水野訳・前掲注(3)71 頁。例えば、ヘーゲルは以下のように当時のキリスト教を批判している。「良心を裁き罰するという僭越……キリスト教の最初の発端に、すでに、この僭越の萌芽があったし……この僭越が人類の力づくの制度や欺瞞のなかでも最も憎むべき出来損ないを一秘密懺悔、破門、贖罪、そして、これら恥ずべき人類の屈辱の記念碑の全シリーズを、生んだのである」。

(10) 中埜肇『ヘーゲル哲学の根本にあるもの』86 頁（以文社、1974 年）。中埜氏は、「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頹廢の宗教」であると述べている。

(11) 篠原・前掲注(2)22 頁参照。

(12) 浅野遼二『ベルン時代のヘーゲル』186 頁（法律文化社、1995）。「若いヘーゲルは、『イエスの生涯』を書く前に、『実践理性批判』を研究し、『宗教論』の抜き書きを作り、カントの実践哲学と宗教哲学の分野に深く立ち入っていた」。

(13) ヘルマン・ノール編(久野昭・水野建雄訳)『ヘーゲル初期神学論集Ⅱ』27 頁（以文社、1977）。

(14) 久野/水野訳・前掲注(13)45 頁。

(15) 久野/水野訳・前掲注(13)78 頁。

(16) 篠原・前掲注(2)24 頁。

(17) Ebd.,S.16.久野/水野訳・前掲注(3)16 頁。

(18) 細谷貞雄『若きヘーゲルの研究』90 頁（未来社、1971）。

(19) Vgl.,ebd.,S.223.久野/水野訳・前掲注(3)129 頁参照。高山守『ヘーゲルを読む』37-38 頁参照（放送大学教育振興会、2003）。

(20) 細谷・前掲注(18)91 頁。

(21) Ebd.,S.221.久野/水野訳・前掲注(3)126 頁。

(22) 久野/水野訳・前掲注(3)178 頁。

(23) 細谷・前掲注(18)94 頁。細谷氏は、「小宗派が拡大して国家宗教もしくは教会国家となると、宗教的権威が政治的権威と結びつき、信仰や道徳的心情のような侵すべからざる内面生活までも、外的な強制権力によって管理されるようになってくる」と述べている。

(24) 久野/水野訳・前掲注(3)226 頁。

(25) 久野/水野訳・前掲注(3)226-227 頁。

(26) 細谷・前掲注(18)98-99 頁。細谷氏は次のように述べている。「国民としての権利は、個人の内面生活には干渉しえない国家法の範囲内で、保障されなくてはならない。もしも教会が国民に対して強制権を行使して、信仰の如何のゆえに彼の

市民権を侵すようなことがあれば、彼の自由と権利とを教会に対して擁護することは、国家の神聖な義務である」。

(27) 久野/水野訳・前掲注(3)219頁。

(28) 久野/水野訳・前掲注(3)219頁。

(29) 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）』154頁（白水社、1969）。この点、ルカーチも「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」と述べている。

(30) 小林靖昌『ヘーゲルの人倫思想—市民社会の再生への道』54頁（以文社、1992）。小林靖昌氏によれば、「イエスの生涯」、「キリスト教の実定性」論稿において、「ここでヘーゲルを支配しているのは、明らかにカントの実践理性であり、自己立法に基づく譲渡することのできない人権であり、自然法思想に基づく自由である」と述べている。

(31) 城塚登『ヘーゲル』122－125頁参照（講談社学術文庫、1997）。小林・前掲注(30)31－51頁参照。

(32) 細谷・前掲注(18)89頁。

(33) 久野/水野訳・前掲注(3)142頁。

(34) 久野/水野訳・前掲注(3)144頁。

(35) 久野/水野訳・前掲注(3)150頁。

(36) 久野/水野訳・前掲注(3)144頁。

(37) 細谷・前掲注(18)115頁。

(38) 久野/水野訳・前掲注(3)150頁。

(39) 細谷・前掲注(18)115頁。

(40) 細谷・前掲注(18)341頁参照。

(41) 細谷・前掲注(18)341頁、342頁。細谷氏は、「ベルン時代の思想とフランクフルト時代の思想との間のいちじるしい対照」があると述べている。そして、ベルン時代とフランクフルト時代との違いは、「カントの自律の倫理にたいしてとっている態度の変化である」と述べている。長谷川・前掲注(7)70頁。また、長谷川氏は、『『キリスト教の精神とその運命』のうちには、すでにカントの道徳哲学への批判が明確にあらわれている」と述べている。

(42) 城塚・前掲注(31)100－101頁。城塚登氏は、以下の三点で、ヘーゲルとカントとの宗教哲学の相違を示している。「第一点は、カントが理性的存在者としての人間の立場に立ち、また立つべきだとしたのに対して、ヘーゲルは経験的で自然的な



人間の立場に立っているところにある」。第二点は、カントが人間を社会的場面から抽象された個人として扱っていたのに対し、ヘーゲルは人間を社会的共同体（民族）のなかに生活している者と扱っていることである。第三点は、カントが宗教を道徳との結びつきにおいて扱ったのに対して、ヘーゲルは宗教を道徳との結びつきにおいて扱えると同時に、さらに民族の生活、とくに政治的生活との結びつきにおいて扱っていることである」。

(43) 長谷川・前掲注(7)52－82 頁参照。

(44) 長谷川・前掲注(7)69 頁。

(45) 長谷川・前掲注(7)71 頁。

(46) Ebd.,S.359-360.久野/水野訳・前掲注(13)187 頁。

(47) 若きヘーゲルの「愛」の概念について、西研『ヘーゲル・大人のなりかた』48－76 頁参照（日本放送出版協会、1995）。中埜・前掲注(1)59－62 頁参照。城塚・前掲注(31)132－138 頁参照。

(48) Ebd.,S.338.久野/水野訳・前掲注(13)164 頁。

(49) Ebd.,S.340.久野/水野訳・前掲注(13)165－166 頁。

(50) Ebd.,S.340.久野/水野訳・前掲注(13)166 頁。

(51) Ebd.,S.340.久野/水野訳・前掲注(13)166 頁。

(52) Ebd.,S.343.久野/水野訳・前掲注(13)168 頁。

(53) Vgl.,ebd.,S.344.久野/水野訳・前掲注(13)169 頁参照。

(54) Ebd.,S.344.久野/水野訳・前掲注(13)169 頁。

(55) 西研・前掲注(47)58－62 頁参照。この「生命」とは、西研氏も指摘しているように、自分と人々との関係性のことである。換言すれば、人間の「共同性」とも言えるであろう。

(56) Ebd.,S.345.久野/水野訳・前掲注(13)170 頁。

(57) Ebd.,S.345.久野/水野訳・前掲注(13)171 頁。

(58) Ebd.,S.345.久野/水野訳・前掲注(13)171 頁。

(59) Ebd.,S.346.久野/水野訳・前掲注(13)171 頁。

(60) 中埜・前掲注(1)82 頁。中埜氏によれば、「重要なことは、個体をして自己の個別性の自覚により、その根柢に個体をして個体として在らしめる根源的普遍者の存在とそれにおける同一性を認識し、その認識の媒介より自己の存在根柢に還らしめるのが愛の本質的な作用であるということである」と述べている。

(61) 速水敬二『ヘーゲルの修業遍歴時代』162 頁（筑摩書房、1974）。速水氏は、以下のように述べている。「愛とは他の人間のうちに自分を見出す活らき、否むしろ

自分を忘れ、自分の存在から出て、他者のうちに生きる活らきであるから、叡知界における理性と感性的経験界における愛とは、共に共同体の原理として類似したものをもっている。少年時代よりヘーゲルは、個人が自分だけで存在することはできず、人間は本質的に共同存在であり、人間の幸福は共同体においてのみ実現すると考へてきた」。

(62) 中埜・前掲注(1)78頁。中埜肇氏は、次のように述べている。「イエスの教説と行動との基底にある愛は理性的宗教やカント的道德性の原理ではなくて、人間存在を根本的に規制する原理と考えられており、その故にこそこの愛が運命との和解を可能ならしめることができるのである」。

(63) Ebd.,S.362.久野/水野訳・前掲注(13)190頁。

(64) Ebd.,S.363.久野/水野訳・前掲注(13)191頁。

(65) 長谷川・前掲注(7)81頁。

(66) 篠原・前掲注(2)31-32頁参照。福吉勝男『ヘーゲルに還る』167頁参照（中公新書、1999）。

(67) 長谷川・前掲注(7)125-126頁。この点、長谷川宏氏は、次のように述べている。「いまやヘーゲルは、カント的立場にたつ自立的道德性にもとづいて、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」。また、以上論じてきた、ヘーゲルの理論的視座は、「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」の超克の試みであると言えるだろう。別言すれば、若きヘーゲルにおける主体性の自由の原理（カント道德哲学および近世プロテスタンティズム）を保持しながら、客観的現実（社会・国家共同体の中一古代共和主義理念）においても、これを実現しようとする姿勢である。この点、権佐武志『ヘーゲルにおける理性・国家・歴史』119頁以下参照（岩波書店、2010）。細谷・前掲注(18)136-142頁、172-183頁参照。

(68) 中埜肇『ヘーゲル哲学の基本構造』67-68頁（以文社、1979）。中埜氏は、次のように述べている。「きわめて簡略に図式化するならば、この時期（青年期—引用者注）のヘーゲルにとって、ヘラス的なものは『公』の立場を示し、キリスト教は『私』の原理を代表する。そして彼は前者を後者に優先させる。それは倫理が単に主観的内面性の次元にとどまるべきではなく、客観的社会性へと、真の意味でアウフヘーベンされなければならない（そして最終的には主観性と客観性との媒介的統一が形成されなければならない）ということを示す彼の『人倫性』という基本

概念の形成（具体的には『抽象法』—『道徳性』—『人倫性』と展開する『法哲学』の構造を参照されたい）に連なる」。

(69) 篠原敏雄「沼田稲次郎『労働法論序説—労働法原理の論理的構造—』を読む—市民法学の視座から—」横井芳弘/篠原敏雄/辻村昌昭編『市民社会の変容と労働法』4頁（信山社、2005）。

## 第二章 ヘーゲル時事論文と市民法学の理論的視座

### 第一節 ヘーゲルの政治論文

若きヘーゲルにとって、政治論文は、神学論稿と並んで力を注いで取り組んでいたものである<sup>(1)</sup>。その中には、1798年『カル親書訳』、「ヴェルテンヴェルクの最近の内情について、とりわけ自治体役員制度の欠陥について」、『ドイツ憲法論』第一草稿序文、1802年『ドイツ憲法論』がある。これらは、本章の第二節から第四節において検討する。第五節では、1817年の「一八一五年および一八一六年におけるヴェルテンベルグ王国地方民会の討論。一八一五―一八一六年の議事録、三三節」論稿を、第六節では、1831年、最晩年の「イギリス選挙法改正案について」論稿を検討する。

前章の若きヘーゲルの神学論稿との関連で言えば、ヘーゲルにとって重要な観点とは、諸個人の自由・自律に基づく「主体性の原理」と、これを国家共同体の中で実現していくという「共同性の原理」との調和である。以上の観点を踏まえて、以下、ヘーゲルの政治論文を検討していくことにする。

#### <注>

(1) 権左武志『ヘーゲルにおける理性・国家・歴史』208頁（岩波書店、2010）。権左氏は、「青年期ヘーゲルの草稿を検討する限り、若きヘーゲルが理想として思い浮かべていたものは、政治と宗教という二つの分野に大別することができる」と述べている。

### 第二節 『カル親書訳』について

ヘーゲルは、1793年にチュービンゲン大学の神学校を卒業して、スイスのベルンにあるシュタイガー家の家庭教師になった。スイスのヴァード地方出身の弁護士カル（Jean Jacques Cart, 1748-1813）という人物は、ベルン政府が、この地方の人民の権利をふみにじり、悪らつな政治を行ってきた事実を暴露し、人びとの蜂起の合図となることをねらった書物を出版した<sup>(1)</sup>。ヘーゲルは、1798年、この発禁処分となった書物を翻訳し、序文と注解を書き加え匿名で出版したのである<sup>(2)</sup>。

金子武蔵氏によれば、当時、次のような状況があったのである。即ち、「一七八九年にフランス革命が勃発すると、その潮流はベルン共和国にも押し寄せてきた。

とくにヴァード地方においてそうであった。それは、この地方は一五六四年にこの共和国に併合せられて以来、その弾圧に苦しみ、またその首都ローザンヌはレマン湖に臨んでいて地理的にもフランスに近く、住民にはフランスよりの移民が多かったからである。そこで九一年の第二回バスティーユ陥落記念祭にさいしては、この地方には革命帽をいただいてマルセイユの歌を合唱するという不穏な空気が現出したが、ベルン政府当局は兵力を行使し、民家に強制的に兵士を宿泊させ、また特別裁判によって嫌疑のあるものは、容赦なく投獄するという措置をとって、翌年には秩序回復に成功した<sup>(3)</sup>。

この点、ジャック・ドントは、ヘーゲルの『カル親書訳』に対する注解で、「描き出され、分析されたベルンの古い抑圧体制をいっそう感じやすく、いっそう許し難く、またいっそう不合理なものたらしめるのに役立っている<sup>(4)</sup>」と述べている。

つまり、『カル親書訳』出版の意図は、ヘーゲルが、フランス革命を支持する側に立って、当時のベルン政府による専制的・封建制度に対する批判という政治的立場を示すものといえるだろう<sup>(5)</sup>。そして、ヘーゲルが、これを出版した時には、ベルン政府の圧政は、フランス軍の侵入によって取り除かれ、従って、「以後はスイスにおける圧政の敗北例の意味をもち、歴史の教訓、他国に対する脅威として紹介されることになった<sup>(6)</sup>」のである<sup>(7)</sup>。つまり、『カル親書訳』は、本論文の観点から言えば、諸個人の主体的な自由・自律を、圧殺するような専制体制・封建制度に対するヘーゲルの批判の表明であるといえるだろう。

#### <注>

(1) 澤田章『ヘーゲル・人と思想』133頁参照（清水書院、1970）。

(2) 澤田・前掲注(1)133頁。澤田氏は、以下のように述べている。『カル親書訳』で、「ヘーゲルは、国家の実現しなければならないものは『義』（価値に比例して等しく分かつこと）であるが、義は権利でもあり、義の国家はまた権利（人権）の国家であることを説き、ベルンの貴族的寡頭政治はこれにそむいており、したがって、そのような国家には革命の到来が必然であるということを、ドイツの民衆にひろくうったえている」。

(3) G.W.F.Hegel, *Werk 1. Frühe Schriften* (Frankfurt a.M., 1971) ヘーゲル（金子武蔵訳）『政治論文集（上）』281頁（岩波文庫、1967）。

(4) ジャック・ドント（飯塚勝久訳）『ヘーゲル伝』194頁（未来社、2001）。

(5) 飯塚訳・前掲注(4)113頁、114頁。ジャック・ドントは、以下のように述べている。「ベルンは当時、独立と国力と、スイスでの優越を享受していたが、しかし反

動的で、他の諸州や小民族に対してはきわめて抑圧的な寡頭支配によって統治されていた。すなわち、二百の有力な家族であるが、シュタイガー家はとりわけその一角を成していた。この寡頭支配は、その権力と力と策謀によって維持していた。「しかし、ヘーゲルの直接の雇主であるカール・フリードリヒ・フォン・シュタイガー隊長（一七五四―一八四一年）は権力の頂点から遠ざけられていたため、かなり開かれた思想の持ち主だったという点で、一族のなかではおそらく例外的な存在といえる。ヘーゲルがおおいに利用したかれの書庫のカタログは、質の高い作品のタイトルを示している」。篠原敏雄『市民法学の基礎理論―理論法学の軌跡』46―48頁参照（勁草書房、1995）。

(6)飯塚訳・前掲注(4)190頁。

(7)Ebd.,S.257. 金子訳・前掲注(3)16頁。この点、ヘーゲルは、序文で、次のように述べている。「これらの書簡（『カル親書』一引用者注）の内容を、ヴァードにおけるごく最近の事件（一七九八年の春には仏軍が侵入してきたって、ヘルヴェチヤ共和国が成立を見て、ベルン共和国はそのひとつのカントンたるにすぎなくなり、ヴァード地方は解放せられた一訳者注）に比較すると、また一七九二年に強制的にかちえられた静穏の外観や勝利に対する政府の誇りを、この地方においてそれがじつは弱体であって民心が急激にそれから離反した事実に対照すると、一群の教訓がえられるだろう」。

### 第三節 「ヴュルテンヴェルクの最近の内情について、とりわけ自治体役員制度の欠陥について」

次に、「ヴュルテンヴェルクの最近の内情について、とりわけ自治体役員制度の欠陥について（Über die neuesten inneren Verhältnisse Württembergs, besonders über die Gebrechen der Magistratsverfassung）」論稿（1798年）を検討する。

ヘーゲルは、1796年秋に、ベルンから故郷のシュトゥットガルトに戻っている。そして、シュトゥットガルトは、ヴュルテンヴェルク公国の中心都市である。では、ヘーゲルのこの論稿は、何を問題にしているのだろうか。

ヘーゲルは、次のように述べている。即ち、今こそ「不正にもとづいている憲法の諸部分をつきつけ、これらの部分の必要なる改革を実行に移すべき恰好の時であるであろう<sup>(1)</sup>」。そして、「今日なお存続しているところの国家建築物が長続きしないという感情は、人心に広く普遍的に且つ深刻に行きわたっている<sup>(2)</sup>」。さらに、「制度や憲法や法律（Einrichtungen, Verfassungen, Gesetze）が、人々の習俗、要求、意

見ともはや合致しなくなり、もう精神を喪失しているのに、もしそれらがこれ以上長く存続することを信じたがるもの、また人々の理解力も感受性も、もう少しの関心をも懐かなくなったこれらの形式が今後もお長く民衆の紐帯をなすにたるほど強力であると信じたがるものがあるとすれば、彼らはいかに盲目であることか<sup>(3)</sup>」。

このようにヘーゲルは、制度・憲法・法律が、民心と乖離していることを問題にし、これを改革する必要性を訴えている。その上で、ヘーゲルは、「古い時代と新しい時代とを通じてこの民会（die Landschaft）にあらゆる害悪をもたらしたのは、とりわけ高官の越権(Die Anmassungen der höheren Offizialen)であった<sup>(4)</sup>」とし、「常任委員会(Der Ausschuss)はそれ自身は専横ではなかった。そうであったのは、その相談役(Konsulenten)や顧問役(Advokaten)である<sup>(5)</sup>」と批判している。

この点、権左武志氏は、次のように述べている。即ち、「君公という『神慮によりあらゆる権力を一身に集めているが、人権を承認し、これを尊重する保証をしない者』や彼を取り巻く宮廷に対し、議会の側に立ち、選挙制度や官僚側の改革を要求していたと伝えられる。ヴュルテンベルクでは、領邦議会の議員は、市当局者を母体として選出されており、この市当局者の団体は自らメンバーの補充を行う点で、ベルン議会と同じく、民衆から遊離した存在だった。ヘーゲルは、こうした『ヴュルテンベルクの代議制全体はそれ自身欠陥があり、全面的変革が必要である』と見なし、「この市当局者の団体を民衆から直接選挙することにより、一七八九年の理念を母国で実現しようと考えたのである。また、議会が開催されていない間は、議会から選出された常任委員会が立法と行政の任に当たることになっていたが、ヘーゲルは、これを指導すべき顧問役(Advokat)や相談役(Konsulent)といった官僚が、宮廷や君公の側に立ち、議会の利害を裏切ってきたことを批判している<sup>(6)</sup>」。つまり、ヘーゲルは、人権の承認と尊重、代議制、選挙制度の改革、高官の越権の禁止を、訴えていたものと考えられる<sup>(7)</sup>。

しかしながら、ヘーゲルの具体的な方策は、この時期において必ずしも明確ではない。即ち、ヘーゲルは、「幾世紀以来、世襲君主制の行われている国において、啓蒙されておらず、盲従になれて、瞬間の印象に動かされやすい群衆に、突如として、彼らの代表者の選挙を委ねることが妥当であるかどうかは、[疑わしい。]<sup>(8)</sup>」と述べている。従って、「民衆が自分たちの権利を知らないあいだは、共同精神が少しも存在しないあいだは、官吏の権力が制限せられないあいだは、民衆が選挙を行うということは、我々の国憲の完全な倒壊を招致するのに役立つだけのことであろう。大切なのは、選挙権を朝廷から独立で、啓蒙され、しかも公正な一団の人々の手中におくことであろう。しかしどんな選挙法をもってすれば、かかる団体をうること

を期待しうるかは、私にはわからない<sup>(9)</sup>」と述べている。

こうして観てみると、ヘーゲルは、故郷であるヴュルテンベルク公国における改革の必要性を説いている。即ち、それは、特権のない政治体制であり、フランス革命が掲げた人権の尊重であると共に、これと対照的な専制体制への批判である。別言すれば、諸個人の主体的自由・自律を妨げるような国家体制への批判であるといえるだろう。このようなヘーゲルの姿勢は、一貫したものとなっている。しかしながら、ヘーゲルは、その方策を具体的に提示することに苦悩している様子がかがわれるように思われる。次に検討していく『ドイツ憲法論』（1798－1802年）において、ヘーゲルの眼は、ドイツ国家体制全体が抱える問題に向けられる。そして、ヘーゲルが考える国家体制・政治体制の輪郭が少しずつ明瞭になっていくのである。

#### <注>

- (1) G.W.F.Hegel, *Werk 1. Frühe Schriften* (Frankfurt a.M., 1971) S.268. ヘーゲル (金子武蔵訳) 『政治論文集 (上)』 17 頁 (岩波文庫、1967)。
- (2) Ebd., S.269. 金子訳・前掲注(1)18 頁。
- (3) Ebd., S.269. 金子訳・前掲注(1)18－19 頁。
- (4) Ebd., S.271. 金子訳・前掲注(1)21 頁。
- (5) Ebd., S.272. 金子訳・前掲注(1)21 頁。
- (6) 権左武志『ヘーゲルにおける理性・国家・歴史』 212 頁、212－213 頁 (岩波書店、2010)
- (7) ジャック・ドント (飯塚勝久訳) 『ヘーゲル伝』 197 頁 (未来社、2001 年)。ジャック・ドントは、次のように述べている。ヘーゲルは、「ヴュルテンベルク国家に対して、なるほど君主制であるが、しかし言葉の近代的な意味における代議制を望んでいるのである」。
- (8) 金子訳・前掲注(1)23 頁。
- (9) 金子訳・前掲注(1)24 頁。

#### 第四節 『ドイツ憲法論』について

『ドイツ憲法論 (Die Verfassung Deutschlands)』は、第一回対仏戦争 (1792－1797 年) の敗北を背景に<sup>(1)</sup>、ドイツ国家を近代国家として再建することを意図して書かれたものである<sup>(2)</sup>。即ち、ヘーゲルは、「ドイツの悲惨な現状に責任があるのは対戦相手のフランスでなく、むしろドイツの国家構造そのものだ<sup>(3)</sup>」と考えるので



ある。

そこで、ヘーゲルは、ドイツにおける近代国家再建のために、国家の本質を概念規定する。そして、これとの関連で、ドイツの現状を分析し、改革の道を示唆している<sup>(4)</sup>。

では、ヘーゲルは、国家の概念に関して、いかなる考えを持っているのだろうか。

この点、ヘーゲルは、次のように述べている。即ち、「ひとつの人間集団は、その所有物の全体を共同して防衛するように結合されているときにのみ、国家と称することができる。このさい、結合がただ単に防衛せんとする意図を具えるだけでは不十分で、権力がどのようであれ、またどの程度に成功するかは別として、現実の武力をもって防衛の行わるべきことは、本来は自明のことに属するが、しかし改めて注意を促しておく必要のあること」(Ebd.,S.472-475,64 頁)である。そして、「ひとつの集団が国家を形づくるには、共同の武力と国家権力 (eine gemeinsame Wehre und Staatsgewalt) とを形づくる必要がある」(Ebd.,S.473,65 頁)。

ヘーゲルが、国家の本質として考えているのは、何よりもまず、生命および財産を防衛するための「国防」であると言えるだろう。そして、ヘーゲルは、国家にとって必然的なものの領域に属するものと、そうでないものを区別する重要性を強調して述べている。即ち、「ひとつの集団がひとつの国家であり、共同の権力であるために必然的であるところのものと、ただこの権力の特殊な様態にすぎず、したがって必然的なものの領域に属さず、概念(理論)の見地からすれば多少ともよりよきものの領域に属しはするが、しかし現実の見地からすれば偶然と恣意との領域に属するものとを区別すること」(Ebd.,S.474,65 頁)が必要なのである。「このような区別を行うことは、諸国家の平安と諸政府の安泰と諸国民の自由 (die Ruhe der Staaten, die Sicherheit der Regierungen und die Freiheit der Völker) とに対して極めて重要な側面を具えている。じっさい普遍的な国家権力が自分に必然的なものだけを個別者から要求し、そうしてこの必然的なものが実行されるのに必要な範囲にのみ措置をかぎる場合には、その他の点では国家権力は国民に生き生きとした自由と自発的意志(die lebendige Freiheit und den eigenen Willen)とを許すことができるし、また彼らの意志に相当大きな活動範囲(einen grossen Spielraum)を与えることさえできる」(Ebd.,S.474,65-66 頁)のである。

このように国家にとって、必然的なものに属する領域と、そうでないものを区別するのは、一方で、必然的なものの領域における国家権力の集中という考えと、他方で、諸個人による自発的、主体的な自由を広く認めるという考えがあるからである。即ち、ヘーゲルは、国家における諸個人の自由・自律・自立の確保および実現

の観点を基礎にして、国家の本質というものを考えているのである。従って、そのような国家像は、諸個人の主体的な自由を圧殺するような専制的・全体主義的な国家像ではないことが理解されるだろう。

では、国家にとって、必然的ではない偶然的な領域に属するものを、ヘーゲルはどのように考えているのだろうか。

それは、例えば、次のようなものである。<sup>(5)</sup>第一に、「権力者が一人であるか、それ以上であるか、一人あるいはそれ以上の権力者が誕生によってこの至尊の地位につくか、選挙によってそうなるのか」(Ebd.,474,66 頁)ということである。第二に、「所有に関する個人対個人の権利関係のこまごまとした規定は、国家権力としての国家には影響を及ぼさ」(Ebd.,475,67 頁)ないことである。第三に、法律の制定の仕方や裁判官の任用の仕方および裁判所の構成の仕方である(Vgl.,ebd.,S.475-476,67-68 頁参照)。第四に、行政の形式・自治体役員の制度・都市や身分の権利である(Vgl.,ebd.,S.476,68 頁参照)。第五に、「富の不平等から生ずる国家支出に対する寄与の不平等」(Ebd.,S.476,68 頁)である。第六に、「われわれの時代にあつては、国家の構成員のあいだに習俗と教養と言語とに関しては、どちらかといえば、ルーズな連関が成立しているだけでも国家たるに差支えなく、さらには連関がなくてもよくなっている。かつて民族結合の根本的支柱であったこれらの事柄に関する同一性は、いまや偶然性のうちに数えられるべきであつて、これらのもつ性質がどんなものであるかは、ひとつの集団が国家を形づくることの妨げとはならない」(Ebd.,S.477,69-70 頁)。逆に言えば、「教養と習俗との相違も、かえって近代国家成立の必然的な所産とも条件とさえもなっている」(Ebd.,S.478,70 頁)のである。第七に、「宗教に関して同一性があるべきだということもまた近代国家においては不可欠の条件でない」(Ebd.,S.478,70 頁)のである。「国家権力は、純粹に国家の権利として宗教的権力とその権力とから分離し、それだけで十分に存立を保ち、おのれを組織することができる」(Ebd.,S.479,71 頁)ようになっている。

従って、以上の事柄については、国家権力が本質的に介入するようなものではないと考えられている。言い換えれば、諸個人の自由・市民の自由に委ねられている事柄であるといえよう。ヘーゲルは、この諸個人の主体的自由を重要視するのである。即ち、「国家権力の中心点すなわち政府(*der Mittelpunkt als Staatsgewalt, die Regierung*)というものは、対外的対内的安全(*äussere und innere Sicherheit*)のために必要欠くべからざる権力を組織し維持すること(*die Gewalt zu organisieren und zu erhalten*)をもっておのれの使命とするものであつて、この使命達成のため

に必要不可欠でないところのものは、これを国民の自由(Freiheit der Bürger)に委ぬべきであり、かかる事柄については国民の自由行動(freie Tun der Bürger)を許し、またそれを擁護することより以上に、政府にとって神聖たるべきことはない。しかも利益の観点をヌキにしてもそうである。なぜと云って、この自由はそれ自体において神聖なものであるからである<sup>(6)</sup>(diese Freiheit ist an sich selbst heilig)」(Ebd.,S.482,75頁)。

そしてこれとは逆に、諸個人の主体的な自由を容認しないような国家を、ヘーゲルは、ジャコバン独裁のフランス共和国や改革以前のプロイセン国家の内に観ているのである<sup>(7)</sup>(Vgl.,ebd.,S.484-485,78-79頁参照)。従って、ヘーゲルは、諸個人の主体的な自由や自発的な努力というものが、「最高の国家権力ができるだけ多くのものを国民自身の配慮に委ねるとき、その生命をもつものである」(Ebd.,S.484,78頁)と考えている。それ故に、その主体的な自由を有する国民をもってこそ国家は幸福であり、また諸個人の主体的な自由の精神によって支えられている国家は無限に強い力を持つものである、と考えているのである(Ebd.,S.485,79頁参照)。

このように、国家において、諸個人の主体性の原理の重要性を説くヘーゲルの国家観は、後年の『法哲学』とつながるものであるといえるだろう。以上の国家像・国家概念を基礎にして、ヘーゲルは、ドイツの現状を分析し、憲法改正のための提案を行うのである。即ち、『ドイツ憲法論』「総論 国家の概念」に続く目次は、以下の通りである。

即ち、「特論 ドイツ憲法の批判と歴史 第一節 軍隊」、「第二節 財政」、「第三節 領土」、「第四節 法的組織」、「第五節 宗教」、「第六節 議員の権力一代議制度について」、「第七節 議員の独立」、「第八節 ヨーロッパにおける民族国家の形成ーリシュリューとマキャヴェリー」、「第九節 ドイツの二大勢力ーオーストリアとプロシヤ」、「第十節 国民の自由と議員の自由ー『ドイツ的自由』の変貌ー」、「結論 ドイツ憲法改正のための提案」である。

まず、第一節「軍隊(Die Kriegsmacht)」に関しては、ヘーゲルは次のように述べている。即ち、「決してひとつの統一ある軍隊が編成せられていないということであって、まさにこの点にドイツのもろもろの独立国家への分裂が極めて明瞭に示されているのである」(Ebd.,S.488,83頁)。

次に、第二節「財政(Die Finanzen)」に関しては、以下の通りである。「たしかにおよそどんな公費にも国家が余計な干渉をすることはなく、ひとつの村、ひとつの都市、またひとつの都市の組合などは自分たちだけに関係のある財政上の事柄を自分で配慮している(もっとも、国家の命令のもとにはないにしても、公けの監

督のもとにはあるが)。しかしながら国家権力そのものに関する財政制度というものは存在しないのである」(Ebd.,S.492,87-88頁)。つまり、「財政が至高の国家権力の手中に直接握られ、これが国家権力の本質的部分をなしているにもかかわらず、ドイツにおいてはいかなる統一的な財政制度も存在せず、独立の帝国議員の恣意に委ねられてしまっている<sup>(8)</sup>」。このように、統一的な軍隊の編成と、統一的な財政制度というものは、まさに国家にとって本質的な要素であると考えられている。

さらに、第三節「領土(Das Reichsgebiet)」に関して、ヘーゲルは、ドイツが、これまでの戦争で多くの領土を失っており、理性的に統一された国家権力と共同防衛というものが、いかに国家にとって重要な事柄であるのかということ述べている。即ち、「もしも戦時においてひとつの国土の半分が相い撃ち、或は共同の防衛を放棄して中立によって他の半分を敵に委ねることがあるとすれば、そのような国土は、戦時においては引き裂かれ、和平においては解体せしめられざるをえない。なぜとって、およそ国土の力強さというものは、その住民と戦士との数に存するのでもなければ、その豊沃に存するのでもなく、またその大きさに存するのでもなくして、ただどのようにして諸部分を理性的に結合して国家権力たらしめ、もって以上のすべてを共同の防衛という偉大な目的に使用するかというそのしかたのいかに存するのだからである」(Ebd.,S.503,101頁)。

加えて、第四節「法的組織(Gerichtsbarkeit)」に関して、「ドイツは観念 *Gedanke* において国家であるが、現実 *Wirklichkeit* においてはそうではなく、形式と実在とが乖離し、しかして空なる形式は国家に、実在は国家の非存在に帰属しているというようにである」。「観念国家 *Gedankenstaat* の体系とは、国家の本質に属する事柄においてなんら実力をもたない憲法組織のことである」(Ebd.,S.505,103-104頁)。つまり、ドイツは、国家にとって本質的な事柄である国防や財政などに関して、現実的に実行たらしめるような憲法を有していないということであろう。また、司法権の組織は、「国家の普遍的な命令を個別者に対して妥当させるという、ここで問題となる本質的な側面において非常な障碍を蒙るという性質のものである」(Ebd.,S.509,108頁)。しかし、「司法権のうちには、市民権の司法と憲法上の権利の司法とが混淆せられており、憲法上の権利と私人の権利とが同一の裁判所のもとにおかれている」(Ebd.,S.509,108頁)と指摘されている。

そして、第五節「宗教(Die Religion)」に関し、ドイツにおいては、宗派对立の歴史があるが、「国家の教会からする独立という、また宗教上の区別があっても国家は可能であるという原則」(Ebd.,S.522,123頁)が貫かれなければならないことを指摘している。

最後に、第六節「議員の権力(Die Macht der Stände)―代議制度について―」におけるヘーゲルの考えを観ていきたい。「代議制度」そのものの意義に関して、ヘーゲルは、「代議制度 System der Repräsentation はあらゆる近代ヨーロッパ諸国家の制度である」(Ebd.,S.533,137頁)と考えている。また、「ここでは個々人のだれもがいかなる国事に関しても各自直接の意志(発言)をもつのではなく、むしろすべての人々が自分たちによって創立せられた全体とその個々の部門とに、すなわち国家と法律とに、恒常で確乎たる中心点に服従し、しかしてこの中心点には代表を通じて生ずる間接の関係をもつのである。あらゆる近代国家は、この代議制度によって存立して」(Ebd.,S.536-537,141頁)いると考えている。

このようにヘーゲルは、近代国家における間接参加型の「代議制度」を肯定的に評価している。そして、代議制度の担い手に関して、「国会は、国民の一部であって、一方貴族と僧侶とは討議にさいして各自個人的に発言し、他方第三身分はその他の民衆の代表者である」(Ebd.,S.533,136頁)。そして、「代議制度は市民階級の発生と共に進展して行く」(Ebd.,S.536,141頁)とし、貴族や僧侶ではなく、「市民」が近代国家における代議制度の中心的な担い手となっていくと考えている<sup>(9)</sup>。従って、ヘーゲルにとって、重要なことは、「立法と最重要の国事には、民衆もまた協力しなくてはならない(zu Gesetzen und zu den wichtigsten Angelegenheiten eines Staats das Volk mitwirken muss)という確信」であり、「統治が法律にしたがって行われ(die Regierung nach Gesetzen verfährt)、そして何人にも関係のある最重要の国事には普遍意志もまた協力(die Mitwirkung des allgemeinen Willens)することに対する保証」(Ebd.,S.572,185頁)である。

以上のように、『ドイツ憲法論』について検討してきた。フランス革命および対仏戦争の流れの中で、ヘーゲルは、ドイツ国家を近代国家として再建することの必要性を説いている。そのためには、統一された国家として、本質的なものとそうでないものとを区別することが重要であった。それは、ヘーゲルにとって、国家における諸個人の主体的自由、自律の領域の確保が、極めて重要なものであるからである。そして、これを国家権力の統一と結びつけるのである。ヘーゲルは、国家に関して、次のように述べている。即ち、「いったい国家の健康は、平時の静安においてよりも戦時の動乱においてあらわれてくるものである(Die Gesundheit eines Staats offenbar sich im allgemeinen nicht sowohl in der Ruhe des Friedens als in der Bewegung des Kriegs)。前者は享樂し、またはなればなれに行動する状態であり、ここでは統治とは、被支配者にただ通常のことをしか要求しない賢明な家父のごとき態度をとることであるが、しかるにこれに対して戦時にあっては、すべて

の成員と全体との連帯の力(die Kraft des Zusammenhangs aller mit dem Ganzen)があらわれてき、この連帯がどれだけ多くのことを成員から要求しうるように仕組まれているかが、また成員が自発的な衝動と心情(eigenem Triebe und Gemüte)とから連帯のためになそうと願うことがどれだけ実効をもつかが明らかになってくるのである」(Ebd.,S.462,50頁)。

思うに、ヘーゲルが述べる「国家の健康」とは、諸個人の主体的な自由・自律と、そうした諸個人同士による共同性・連帯性、さらには諸個人と国家との結びつきが実現した状態を指すのであろう。それは、確かに、平時の際より、戦時、つまり、国家が危機に瀕した際に意識されるものである。なぜなら、個人にとっての最大の利益が、自己の生命の確保である一方で、戦時には、個人の国家への犠牲が求められるからである。従って、この結びつきが崩れるか、真実のものとして保たれるかは、諸個人と国家との関係においては、枢要な事柄となるのである。このような個人と国家との結びつきに関する視座は、後年においてもヘーゲルにとって重要な社会哲学となっているのである。

#### <注>

- (1)澤田章『ヘーゲル・人と思想』46頁参照(清水書院、1970)。
- (2)柴田高好『ヘーゲルの国家論』107頁参照(日本評論社、1986)。
- (3)権左武志『ヘーゲルにおける理性・国家・歴史』215頁(岩波書店、2010)。クノー・フィッシャー(玉井茂・磯江景孜訳)『ヘーゲルの生涯』77頁参照(勁草書房、1971)。
- (4)G.W.F.Hegel, *Werk 1. Frühe Schriften*(Frankfurt a.M.,1971)S.472.ヘーゲル(金子武蔵訳)『政治論文集(上)』63頁(岩波文庫、1967)。ヘーゲルは、こう述べている。「国家が現実に国家であるのに必要な権力が国家に帰属しているのかどうかの問題であろう。そうして国家たるに必要な条件を厳密に検討し、この条件を国家権力の観点からドイツの実情と比較するときには、ドイツがもう本来的には国家と呼ばれえないことが明らかになってくるだろう」。なお、以後、本書からの引用は、本文中に記す。また、藤原保信 引田隆也・山田正行編『藤原保信著作集 2 ヘーゲルの政治哲学』71頁参照(新評論、2007)。
- (5)以下では、篠原敏雄『市民法学の基礎理論—理論法学の軌跡—』55-56頁参照(勁草書房、1995)。
- (6)藤原・前掲注(4)73-74頁。この点、藤原保信氏はこう述べている。「ヘーゲルの考えているのは、軍事力と統一的な財政を通じて、対外的な防衛と国内的な秩序

とを保持しながら、その他の非本質的、私的な事項においては最大限の自由を認める近代市民国家であり、自由国家である」。

(7)篠原・前掲注(5)56-57頁参照。

(8)藤原・前掲注(4)74-75頁。

(9)福吉勝男『現代の公共哲学とヘーゲル』175頁参照（未来社、2010）。

#### 第五節 「一八一五年および一八一六年におけるヴュルテンベルグ王国地方民会の討論。一八一五-一八一六年の議事録、三三節」について

では、1817年に書かれた、「一八一五年および一八一六年におけるヴュルテンベルグ王国地方民会の討論。一八一五-一八一六年の議事録、三三節（Verhandlung in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816. X X X I I I Abteilungen.）」論稿を観ていきたい（以下、「地方民会の討論」と略す）。

1817年とは、ヘーゲルがハイデルベルク大学の教授に就任した1816年の翌年のことである。この「地方民会の討論」論稿が書かれた時代背景に関して、ジャック・ドントは、次のように述べている。

即ち、「ヴュルテンベルク国王フリードリヒ一世は、その国の『諸身分』会議（フランスの、かつての『三部会』のようなもの）を、一八一五年三月に召集していた。臣下に議会制度を授与することを拒否していた他のすべてのドイツ領邦国家の同僚たちと比べて独自の手法で、フリードリヒはみずから自由主義的方向性をもつ憲法をかれらに提示していた。諸身分会議は、自分たちに何がしかの特権を保証していた『古来の正当なる権利』への愛着を口にして、その憲法を拒否した」。ヘーゲルは、「国王の計画に賛成する立場をとった<sup>(1)</sup>」というのである。そして、ヴュルテンベルグでは、1815年3月以降、憲法制定会議が開催され、こうして、1819年9月23日に新憲法が成立することになる<sup>(2)</sup>。

ヘーゲルが、「地方民会の討論」論稿で扱うのは、当時のフリードリヒ国王が、1816年10月30日に急逝するまでの間のヴュルテンベルグにおける国王と民会との「憲法」をめぐる争いである。

ヘーゲルが批判するのは、時代の流れに反して、既存の特権にしがみついた「民会」のような古い政治体制に対してである。以下、その批判をみていきたい。

ヘーゲルは、次のように述べている。即ち、「旧ヴュルテンベルグ憲法においては、国民の諸権利がさまざまな特権や特例のうちに覆われたり、侵されたり、制限

を受けたり、曖昧なものとされたり、時には全く空虚な仮象にまでおとしめられることも再三ではなかった<sup>(3)</sup>」。そして、ヘーゲルによれば、「民会が国王の憲法を批難したのは、国王の憲法が、理性にもとづく永遠の権利から臣民が国家体制のうちに要求することのできる権利と相反するが故ではない」(Ebd.,S.496,50 頁)。「民会が国王の憲法を批難したのは、それが旧ヴュルテンベルグ憲法ではなかったからである」(Ebd.,S.496,51 頁)と述べている。また、「民会は、国王の憲法原案の内容にはいっさい触れず、何が理性的権利であるかを問うこともせず、この理性的権利の存在することを証明しようともせず、ただいたずらに古い実定的な権利を、それが実定的な権利であり、契約にもとづいたものであるが故に、要求するという形式主義に固守しているのである」(Ebd.,S.506,63 頁)とヘーゲルは述べている。

つまり、ヘーゲルは、国王の憲法の内容すらも検討せず、旧ヴュルテンベルグ憲法ではないが故に、批難するという民会の姿勢を糾弾するのである。さらに、ヘーゲルは、このような民会側の態度に対して、次のような批判を加えている。即ち、「かつてフランス帝国議会の大多数と国民の諸党派は、理性の権利を主張し、その返還を要求したのに対して、政府が特権の側に立っていたのであるが、ヴュルテンベルグにおいては、むしろ国王が自己の憲法を理性的な国法の領域のうちに立たせているのに対して、民会が実定的なもの、特権の擁護を公言しているのである。しかも、民会が呈する光景は逆立ちしていて、彼らは国民の名において振舞っているものの、彼らの特権は君侯よりむしろ国民の利益により以上反するものなのである<sup>(4)</sup>」(Ebd.,S.507,63-64 頁)。従って、民会がとるべき態度は、国王の憲法を国民と共に検討することであるとヘーゲルは考えている。この点、ヘーゲルはこう述べている。つまり、「国民は自分たちに与えられた憲法を自分たちで検討しなければならず、国民が自分たちの意志と洞察にもとづいて憲法を承認しないかぎり、憲法には何の妥当性も与えられるべきではない、ということは、ただ単に正当なことであるばかりでなく、絶対的に正義にかなったことであるように思われる。もしもそうでなかったならば……専制政治、僭主政治、悪行が、国民を勝手な鎖で縛りつけることになろう」(Ebd.,S.529-530,92 頁)。

民会が有する特権の中で、特に問題があるものは、第一に、「課税徴収権」、第二に、「書記制度」である。

まず、「課税徴収権」に関してであるが、金子武蔵氏の解説によれば、民会の議員から構成される「小常任委員会」(8名)が、ヴュルテンベルグ王国(1790年当時の人口60万)において、君公側の10倍の課税徴収権を有しており、さらに、民会金庫の管理権も持っていたのである(307頁参照)。



そして、小常任委員会は、第一に、「君公によっても、また大委員会（大常任委員会—引用者注）によっても召集されるのではなく、まったく自分たちの意思で参集し（その際、君公側の枢密顧問官に届け出るだけでよかった）、民会に関する職務のいっさい（『民会金庫』および収税人の管理を含む）を、自分たちで立案し、執行することができた<sup>(5)</sup>」。第二に、「大委員会の招集権は小委員会（小常任委員会—引用者注）がもっていた。そして、小委員会の委員は、総会が開かれぬ限り、大委員会によって選挙されることもなかったから、欠員の生じた場合には、自分たちでその補充を行っていた。したがって、小委員会委員の身分は終身化し、しかも、自己補充権によって自分の一族を成員に加えることもできたので、世襲化する危険もあったのである。この点は、小委員会と密接不可分の関係にあった民会役員（相談役・顧問役・秘書役）についても、まったく同じであった<sup>(6)</sup>」。

次に、「書記制度」に関してであるが、ヘーゲルは、以下の二つのことに対して批判している。一つ目は、「書記」という業務を一部の人間が独占していることであり、二つ目は、「書記の業務内容」またそれと関連した「書記制度」そのものに対してである。

前者に関して、ヘーゲルは、これを以下のように述べている。司法官・警察官・財務官・林野官のような上級区の役人は、それぞれ補佐官として、書記を抱えるのであるが、そうした書記のうち、これを貴族階級が占めている。また、「市民出身の補佐官（書記—引用者注）は、そもそものはじめより、こうした官職を望むことのできる資格から排除されてしまっているのである」（Ebd.,S.565,137頁）。

後者に関して、ヘーゲルは、特に以下のことを問題にしている。例えば、書記が、「別に訴訟とは関係のない事項の書類、すなわち契約書や婚姻書、そしてことに遺言書や新婚夫婦の財産を明細に記した持参財産目録、さらに遺産の競売目録や遺産の分配目録などを作製する権限をもっているということである」（Ebd.,S.567,139頁）。その上で、「例えば、新婚夫婦も、現行の法律によって必要とされる目録を、自分自身で作製したり、彼らが望む適当な人に書いて貰って、これを法律的に有効なものとして認めて貰うという訳にはいかず、こうしたことを行い得るのは、もっぱら独占権をもつ書記に限られているのである」（Ebd.,S.567,140頁）。こうして、書記は、権限を独占することにより、多額の利益を得るのである。そして、「市長すなわち市当局とその他これに属する業務の計算書、ついで貧民救済金の計算書、教会の計算書、慈善金の計算書、養老院や養育院の計算書、一般に貧民や教会のための基金の計算書を仕上げること」（Ebd.,S.567,140頁）に関することである。これも権限を独占し、多額の利益を得るのであるが、さらに、「書記の親方、すなわち

町書記や区書記に、彼らが派遣した書記が自分たちの労力に対して勝手に算出して受け取る、ないしは強奪する金額と同一の金額が支払われなければならない」(Ebd.,S.569-570,143頁)ということがある。

このようにまず、一般市民が書記に就くことはできず、一部の貴族階級しか就くことができないことに対して、また、書記および書記の親方が業務を独占し、不当な利益をむさぼっていることに対して、ヘーゲルは批判をしているのである。さらに、このような書記および書記の親方に対する、市民の従属的な関係が必然的に生じるとヘーゲルは述べている(Vgl.,ebd.,S.572-573,146頁参照)。従って、以上の書記に関する問題は、「書記制度」全体に対する批判へと向かうのである(Vgl.,ebd.,S.572-573,146頁参照)。そして、重要なことは、書記制度のもたらした弊害により、「法・自由・そして憲法についての真実な概念の定着することは不可能(konnte kein wahrer Begriff über Recht,Freiheit und Verfassung Wurzel fassen)」(148頁)になり、「理性法と国民の全般的福祉の原則の実現を妨害し(die Verwirklichung der Grundsätze des vernünftigen Rechts und allgemeinen Wohls hinderte)」(Ebd.,S.576,150頁)、これを無にしてしまうとヘーゲルが考えているという点である。

最後に、民会の議員の「選挙」に関して、ヘーゲルの考えを観ていきたい。福吉勝男氏によれば、これまで民会議員の選出に関する規定はなく、民会議員が慣習で選ばれていたと指摘している<sup>(7)</sup>。さらに、「民会の議員の大多数はもと書記<sup>(8)</sup>であったという。これに対して、ヴェルテンベルグの国王は、次のような憲法における「選挙」規定を設けようとするのである。即ち、被選挙権の資格として、「年齢三〇歳以上であり、さらに三つのキリスト教教会(ローマ・カトリック教会と、ルター教会と、カルヴァン教会の三つを指す一訳者注)のうちいずれかに属していること」(Ebd.,S.469,17頁)が必要である。但し、「国王に仕える官吏、下士官および兵士、聖職者、内科医および外科医は除かれている」(Ebd.,S.469,17頁)。これに対して、選挙権の資格として、「不動産収入が純益で年二〇〇グルデン以上あり(参考に当時ハイデルベルグ大学教授であったヘーゲルの年俸は一五〇〇グルデン一訳者注)、さらに年齢が二五歳に達していること」(Ebd.,S.470,17頁)である。

このような被選挙権と選挙権の資格に関する国王の憲法案に対して、ヘーゲルは、行き過ぎた面があると考えている。即ち、ヘーゲルは、「被選挙権の資格」に関して、重要なのは、「国家的感覚 Sinn des Staates」(Ebd.,S.475,24頁)であるとする。この点、ヘーゲルは、次のように述べている。「議員が選出されるに際して本質的に配慮されるべき事柄は、選挙人がまず何よりも国家的感覚が存在し、この

意識が形成されているような背景よりの出身者であるということである」(Ebd.,S.476,25-26 頁)。ここでいう「国家的感覚」を有する者とは、端的に言えば、自分の私的な利益を真っ先に優先するのではなく、国民のことを思い、国家のために生きることができる公共心を有する人物のことであろう。

また、「選挙権の資格」に関して、ヘーゲルは、年齢や財産は重要な事柄ではないと考えている。なぜならば、ヘーゲルは、「年齢とか、同じく財産とかは、もっぱら個人そのものに関係する性質であって、その個人が市民秩序のうちで価値ある人物であるかどうかを決める性質ではない」(Ebd.,S.482,33 頁)からである。従って、ヘーゲルが重要視していることは、他者や社会の中での個人という視点、その中で認められる人物、即ち、「ひとかどの人物である *er ist Etwas*」(Ebd.,S.482,33 頁)ということである。そして、この「ひとかどの人物」と認めるのに年齢も財産も関係ない事柄であると考えているのである。

以上のように、ヘーゲルの「地方民会の討論」論稿を検討してきた。ジャック・ドントが、「ヘーゲルはいっさいの古い特権に対して、政治的無気力に対して、地方的個別主義に対して、激しい攻撃を加える<sup>(9)</sup>」と述べているように、ヘーゲルは、既得権益、特権にしがみついている「民会」を問題にし、またこれと密接に結びついている古い政治体制に対して批判を行っているのである。そして、この姿勢は、若きヘーゲルの時代から、一貫しているものであろう。

#### <注>

(1)ジャック・ドント(飯塚勝久訳)『ヘーゲル伝』304-305 頁、305 頁(未来社、2001)。

(2)以下、福吉勝男『現代の公共哲学とヘーゲル』178 頁参照(未来社、2010)。

(3)G.W.F.Hegel, *Werke, 4. Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817*(Frankfurt a.M.,1970)ヘーゲル(上妻精訳・金子武蔵解説)『政治論文集(下)』20 頁(岩波文庫、1967)。なお、以後、本書からの引用は、本文中に記す。

(4)澤田章『ヘーゲル・人と思想』62 頁(清水書院、1970)。澤田氏は、以下のように述べている。「一八〇五年、この公国(ヴェルテンベルグ公国—引用者注)は対仏戦争時代にナポレオン側に味方して、王国を名のるようになり、当時の君主フリードリヒ王は、ナポレオンのつくったライン同盟の有力なメンバーとなる」。

(5)澤田・前掲注(4)78 頁。

(6)澤田・前掲注(4)79 頁。福吉・前掲注(2)179 頁。福吉氏は、以下のように述べている。「こうした一国の財政・財源に関する主要権限を有する小常任委員会は国政

の根幹を把握していると言ってよい」。

(7)福吉・前掲注(2)179 頁参照。

(8)福吉・前掲注(2)179 頁。

(9)飯塚訳・前掲注(1)305 頁。

## 第六節 「イギリス選挙法改正案について」

これから検討していく 1831 年の「イギリス選挙法改正案について(Über die englische Reformbill)」論稿も、ヘーゲルの政治論文の中で重要なものの一つである。この論稿は、1831 年 4 月 27 日から 29 日にかけて、プロイセンの官報に掲載(但し、第四章「統治権力の分立」は除く)されたものである<sup>(1)</sup>。ヘーゲルは、1818 年秋にベルリン大学の教授に就任し、1821 年に『法哲学』を公刊する。そして、1829 年にベルリン大学の総長に就任し、1831 年 11 月 14 日に亡くなる。従って、この論稿が、ヘーゲルが執筆した最後のものになる。

ヘーゲルは、当時のプロイセンの文部大臣アルテンシュタイン(1754-1831 年)の招聘により、フィヒテ(1762-1814 年)の後任としてベルリン大学の教授に就任した。ヘーゲルが、ベルリン大学の教授に就任するプロイセンは、改革期であった。当時のプロイセンは、「できるだけ多くの国民の自由を認めながら、統一ある近代国家形成の道をあゆんでいた<sup>(2)</sup>」。シュタインは、「農業改革や行政改革に努力し、まず隷農制の廃止を行ない、都市においては一定の額以上の収入がある者を有権者として、市会の選挙を行なわせるなどの都市自治制を実施した<sup>(3)</sup>」。従って、「このようなプロイセンの改革にヘーゲルは、大きな期待と関心をよせていた<sup>(4)</sup>」と考えられるのである。

ヘーゲルが、この論稿を執筆した動機として考えられているものの中には、1830 年のフランスにおける「7 月革命」がある<sup>(5)</sup>。ここでのヘーゲルにとって関心の的は、「選挙権と選出方法は、市民としての個人がどのように公的なものに参与し、政治的公共性に内実を与えるかという問題<sup>(6)</sup>」であった。

では、以上のことを踏まえて、「イギリス選挙法改正案について」論稿を検討していくことにする。

金子武蔵氏によれば、当時のイギリスの選挙制度には、以下のような問題があったと指摘されている。「例えば Old Sarum という町が人口の皆無であるにもかかわらず二人の代議士を出すことができるのに、ルヴァプール、バーミンガム、マンチェスターのごとき多数の人口を擁する新興都市は一人の代議士をももつことができ

なかったのである」(331-332頁)。そして、ヘーゲルは、「多くの議席がごく少数の個人の手占有され、計算によれば、議席の大多数が百五十人の上層階級の人々の掌中ににぎられている」(Ebd.,S.85,182頁)と指摘している。さらに、問題なのは、次のようなことである。即ち、「議席が売買され、しかもそのうちの若干は公然と商取引の対象になり、そのために、議席の占有が、投票権をもつ人々に、賄賂を贈ったり、一定の金額を正式に支払うことによって得られるという、ないしは一般的に言って、そのほかさまざまな仕方における金銭関係に帰せられるという事態が生じているのである」(Ebd.,S.85,182頁)。従って、このような状況から、ヘーゲルは、特権を有する上層階級を批判するとともに、以下で説明する「イギリスの選挙法改正案」を支持するのである(Vgl.,ebd.,S.86,S.90,183頁・187頁参照)。

ヘーゲルの特権に対する批判は、「選挙制度」だけではなく、イギリスにおける教会の十分の一税、領主権、狩猟権にも及んでいる(Vgl.,ebd.,S.94-102,193-203頁参照)。従って、ヘーゲルは、このようなイギリスにおける状況に対して「今日に至るまで、イギリス的自由(die englische Freiheit)は、ドイツの諸侯が彼らの臣民のためにはるか以前に放棄した権利に対して、制限を加えることすら行っていないのである」(Ebd.,S.102,203頁)と厳しく批判している。では、なぜイギリスにおいて、このような事情が存在するのであろうか。ヘーゲルによれば、それは「統治権力が理性的国家法や真の立法に矛盾する多くの特権を所有している人々の掌中に握られているという、単純な理由にもとづいている」(Ebd.,S.90,187頁)と考えられている。従って、問題の根は、選挙制度の改革にあるのである。

イギリスにおける「選挙法改正案」は、選挙区の改廃を行ない、選挙資格を10ポンド以上の納税者に与えていた<sup>(7)</sup>。ヘーゲルにとっての重要な視点は、「議会には国民のさまざまな重大な諸利益が代表されるべきである(im Parlament die verschiedenen grossen Interessen der Nation repräsentiert werden sollen)」(Ebd.,S.105,206頁)というものである。この観点から、ヘーゲルは、イギリスの「選挙法改正案」に対して慎重な姿勢をみせている。なぜなら、「法案は、事実においては、古い特権と、あらゆる市民は自分たちの代表者を投票するに際して平等な選挙資格をもつべきであるという普遍的な原理——〇ポンドの地代という外的制限をとまなうにしても一との混合物である」(Ebd.,108-109,211頁)と、ヘーゲルが考えているからである。つまり、この原理は、「確かに、要求の無限性に対して道を開くものである」(Ebd.,S.109,211頁)。しかし、「原理を整合的に徹底するならば、原理は単なる改正ではなくして、むしろ革命となるであろう」(Ebd.,S.109,211頁)。「イギリス国民の実利的な気性、すなわち、利益と生計と

富とに向かう気性」、「抽象的平等という全く形式的な原理によっては、この気性に対して、何も働きかけることはできないであろう。この原理の熱狂主義は、この気性にとって、極めて疎遠なもの」(Ebd.,S.109,211頁)である。従って、ヘーゲルは、イギリスの法案に対して、特権を排する観点では、賛成だが、あらゆる市民に選挙資格を与えることに対しては、消極的であるように思われる。

このようなヘーゲルの叙述の背景に1830年のフランスにおける7月革命があるということを想像するのは、難しいことではないであろう。それに加えて、産業革命を背景としたイギリス人の「利益と生計と富とに向かう気性」、つまり、私的エゴイズムが前面に出ているが故に、ヘーゲルは「選挙法改正案」に慎重なのであると思われる。なぜなら、ヘーゲルにとって重要なのは、市民が有する「国家的感覺 Sinn des Staates」<sup>(8)</sup>であるからである。この感覺が醸成されないうちに原理を貫いても、国家は混乱し、統治されまいだろうとヘーゲルは考えたのではないだろうか。従って、ヘーゲルが意図したのは、市民社会に数多くあるさまざまな自治集団の役員に、市民の利益を代表させるということである。こうした市民社会の中間項の存在によって、諸個人の直接的な恣意に社会性・一般性が付与されて、国家における共同性へとつながって行くのである<sup>(9)</sup>。そして、ここで注意したいのは、ヘーゲルがあらゆる市民に選挙権を与えることに対して慎重であったからといって、私たちが現代の視点で批判を加えることには、慎重でなければならないだろう。なぜなら、現代と当時とは、時代状況・政治的状況が全く異なるからである。それよりむしろ、眼を向けなければならないのは、ヘーゲルが重要視した市民が有するべき「国家的感覺」の方であろう。こうして理解できることは、ヘーゲルが考える自由が、特権や諸個人の私的利益・恣意にのみに基づいた当時のイギリス的自由ではないということである。自由は、「国家的感覺」、あるいは同じことであろうが、「公共心」に根ざしていなければならないということである。即ち、諸個人の有する主体的な自由は、それ自身重要なものである。しかしながら、その自由は、国家の契機・共同性の契機と結びつかなければならないものなのである。こうした観点は、若きヘーゲルの時代から、一貫したヘーゲルの基本的視座であると言えるだろう。

## 第七節 おわりに

本章では、第二節から第四節まで、若きヘーゲルの三つの論稿を検討した。そして、第五節では、ハイデルベルク時代、第六節では、最晩年の論稿を検討した。振り返ってみて、一貫したヘーゲルの主張は、第一に、特権に対する批判であり、こ

れと結びついた古い政治体制への批判である。それは、諸個人の自由・自律・自立の確保を侵害するものであるが故に、ヘーゲルの批判は厳しいものである。第二に、この諸個人の自由というものは、それ自体のものとしてあるのではなく、国家（権力）・社会的な制度との結びつき、即ち、共同性の契機に支えられてあるのであり、従って、諸個人の内面にとっては、「国家的感覚」・「公共心」といった共同性の契機と結びつかなければならないということである。このような主体性の原理と、共同性の原理との結びつき・調和の観点は、若きヘーゲルの時代から、晩年まで妥当するものである。そして、これは、市民社会および国家、さらに法の中に貫かれなくてはならない原理であり、ヘーゲルにおける基礎理論と言えるものなのである。そして、そのことは、次章で検討していく『法哲学』（1821年）において、さらに明瞭に理解され得るものである。

#### <注>

- (1) G.W.F.Hegel, *Werke, 11. Berliner Schriften 1818-1831*. (Frankfurt a.M., 1970) ヘーゲル（金子武蔵解説 上妻精訳）『政治論文集（下）』324頁参照（岩波文庫、1967）。なお、以後、本書からの引用は、本文中に記す。
- (2) 澤田章『ヘーゲル・人と思想』217頁（清水書院、1970）
- (3) 澤田・前掲注(2)217頁。
- (4) 澤田・前掲注(2)217頁。
- (5) クーノ・フィッシャー（玉井茂・磯江景孜訳）『ヘーゲルの生涯』254頁参照（勁草書房、1971）。
- (6) 滝口清栄『ヘーゲル「法（権利）の哲学」—形成と展開—』232頁（御茶の水書房、2007）。
- (7) 滝口・前掲注(4)245頁参照。
- (8) G.W.F.Hegel, *Werke, 4. Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817* (Frankfurt a.M., 1970) S.475, ヘーゲル（金子武蔵解説 上妻精訳）『政治論文集（下）』24頁（岩波文庫、1967）。
- (9) 金子解説/上妻訳・前掲注(1)339頁。金子武蔵氏は、こう述べている。「自治団体や職業団体の役員に選挙権や被選挙権を与えることをもって可とするというのがヘーゲルの意見であることになる」。

### 第三章 ヘーゲル法哲学における主体性の原理と共同性の原理

#### 第一節 法学におけるヘーゲル『法哲学』の意義—問題の所在—

「法学という学問領域」においては、ヘーゲル法哲学の意義というものが、まだまだ論じられておらず、また十分に認識されていないのが現状であると言えるだろう。例えば、星野英一氏の『民法のすすめ』の中のヘーゲル市民社会論に関する記述を観てみると、次のように述べられている。

即ち、「ヘーゲルは、『人倫の弁証法的体系』を構想した。それは、直接的・自然的な人倫性の現われである家族（正）に始まり、人倫性の完成である国家（合）に至るが、中間に位するのが市民社会（反）であり、それは『欲望の体系』であるとする<sup>(1)</sup>」。

しかしながら、この点につき、篠原敏雄氏が批判しているように<sup>(2)</sup>、ヘーゲルの市民社会は、単純な「欲望の体系」(Das System der Bedürfnisse)として論ぜられるものではないのである。むしろ、そのようには論じられるべきではないのである。

というのは、以下の二つのことがヘーゲルにとって重要であると思われるからである。第一に、ヘーゲル市民社会論を、ヘーゲル自身の論理に従って理解することが必要である。即ち、ヘーゲルの市民社会論には、「欲望の体系」としての市民社会を含め、その他にも「司法活動」(Die Rechtspflege)、「社会政策と職業団体」(Die Polizei und Korporation)の三つの要素が存在する。第二に、「欲望の体系」としての市民社会には、ネガティブな側面とポジティブな側面があり、ヘーゲルはこの両面を把握しながら論じている。このことを強調するのは、そこに決して見逃してはならない重要な社会認識が背景として存在している。即ち、市民社会のポジティブな側面は、そのネガティブな側面を、組み込んだ上で存在しているということである。このことは、その後マルクスがさらに理論的に明確にすることである。これに関しては、後に論じることとする。

このような例が示されるように、法学という学問領域においては、ヘーゲル『法哲学』の意義が、これまで十分に論じられてこなかったといえよう。法学におけるヘーゲル『法哲学』の意義を論じることは、さらに、法学という学問領域、とりわけ「市民法学」という学問領域にとっては、極めて重要なものとなっている。

そこで、以上のような観点から、本章では、ヘーゲル『法哲学』の意義を考察する。その際、確認しておくべき点は、これまで論じてきたように、ヘーゲルの「主体性の原理」と「共同性の原理」の相即的実現の視座である<sup>(3)</sup>。従って、本章は、ヘ



ーゲルに関する哲学の古典研究を行うのではなく、法学、とりわけ市民法学という観点から考察することを予め断っておきたい。

#### <注>

- (1)星野英一『民法のすすめ』112頁（岩波新書、1998）。
- (2)篠原敏雄「市民法学の法哲学的基礎—市民社会論と自由の実現—」原島重義先生傘寿記念論文集『市民法学の歴史的・思想的展開』参照（信山社、2006）。
- (3)城塚登『ヘーゲル』（講談社学術文庫、1997年）218頁。城塚登氏は、ヘーゲル『法哲学』におけるヘーゲルの基本的な態度に関して、こう述べている。「近代国家の原理をドイツの現実のなかで生かすこと、近代市民社会の自己展開を踏まえつつその否定面の克服をめざすこと、すなわち個人の自立と自由を媒介した共同体の普遍性を実現することであり、その限り、反動化してゆくプロイセン国家に対しては、はっきりした批判を含んでいるといえるであろう」。上妻精・小林靖昌・高柳良治著『ヘーゲル法の哲学』（有斐閣新書、1980年）50頁。「『法哲学』が改めて『自然法と国家学』に代わるものとして選ばれていることは、共同を重視する古代の実体的な倫理と、自由を重視する近代の主観性の倫理を統一するものとして法哲学を展開しようとするヘーゲルの意図を示すものと言えるのである。これが具体的に意味するものは、市民社会を国家の内に生かすということにはほかならない。しかも、これがたんにヘーゲルの意図に止まらず、フランス革命を通過して理性が現実には達した高みを表現するものであるということはいうまでもない」。

## 第二節 ヘーゲル『法哲学』における具体的自由の実現—その原理と構造

### 1 ヘーゲル『法哲学』の出発点

ヘーゲルにとって、「自由の実現」という問題意識は、青年時代から一貫して持ち続けていたものである。ところで、法学を学ぶ者にとって関心の深い問題の一つは、例えば、法が人間の自由を縛るものなのか否かといった、法と自由に関する事柄である。これについて、ヘーゲルは、法が人間の自由を縛るものではなく、人間の自由を実現するものであると考えている<sup>(1)</sup>。即ち、ヘーゲルは、法の基礎に意志の自由の原理を据えるのである。それは、例えば、ルソーが、他者との繋がりを保ち共同社会を形成しながら、同時に、他者に従属するのではなく自分自身にだけ従属し、以前と同じように自由であるためにはどうすれば良いのかと問い、それを「一般意志による法の支配」によって、その解決を試みたのと同様である。ヘーゲルは、自由な意志に関して、以下のように述べている。

即ち、「自然とはきっぱり袂をわかって、明確に目的を設定する意志、自由を意志し、おのれを意志し、自分にとどまろうとする意志です。この自由意志は、もともと自由であるとともに、自由を自覚している。この講義で意志というときは、そうした自由意志を念頭においています。法（正義）とはこの意志を実現するものであり、その世界は自由な世界であり、そうでなければなりません<sup>(2)</sup>」。

このようにヘーゲルは、法とは、自由な意志が実現したものだと考えている。従って、法は人間の自由を制限するものではなく、自由を実現するものだと考えるのである。また、この「自由」の中身について理解することは、ヘーゲル法哲学を理解する要になるものである。

## 2 ヘーゲルにおける「自由」の意義—社会における自由—

ヘーゲルは、自由というものを、決して単に諸個人の勝手気ままな振舞いを示すものとして考えてはいない。それは若きヘーゲルの時代からそうであった。ヘーゲルが若き時代に次のように述べていたことは、よく知られている。

「したがって、人格と他の人格との共同体は、本質的には（フィヒテにおけるような）個人の真の自由の制限としてではなく、個人の自由を拡大するものとみなさなければならない(Die Gemeinschaft der Person mit anderen muss daher wesentlich nicht als eine Beschränkung der wahren Freiheit des Individuums, sondern als eine Erweiterung derselben angesehen werden<sup>(3)</sup>)」。

このようにヘーゲルは、自由を他者との共同の中に見出していた。そして、この「他者」には、いわゆる他人という人間だけでなく、広い意味で、家族・市民社会・国家・法制度などを含めた意味を持たせている。このことは、次のようなヘーゲルの言葉に明瞭に表されている。

「自然のままの意志も自由であるが、その自由は形式的なもので、内容ないし内実のある自由ではない。たんなる自然のままの意志は、自由と不自由の混合体であって、制約なしでは済まない。制約を受けるのは不自由の側面で、自由な面は、自由の完全な実現をめざして進みます。自由は法（正義）によって実現されるべきもので、ここにいう法（正義）は、道徳や共同体の倫理をふくみ、国家に包摂されるすべての共同体組織を含みます。個人の人権が実現され、個の人格性が認められるだけでなく、自由を本質とする意志が実現されねばならない。真に自由な意志が、その正当性を認められるということは、意志としてあらわれる理性が、法（正義）の世界で実現されるということです<sup>(4)</sup>」。

そもそも、人は社会的な生きものであるとしばしば言われるように、独りでは生

きていくことができないし、実際そのようには生きていない。また、人は社会的関係性の中で、他者に支えられているし、また他者を支える存在である。即ち、私たちは家族によって支えられているし、市民社会および国家、そして種々の法制度によって支えられているのである。しかし、私たちは、普段自分が他人をはじめ、諸々の社会的制度によって支えられ、生かされているということを、自覚することは容易ではない。従って、人は、自己中心の世界から脱して、社会的な公益の世界へと眼を向け難いのである。そこでヘーゲルは、自己が生かされている根拠・土台、別言すれば、共同体の倫理を自覚することが、私的利益の世界から、普遍的な公益の世界へと自ら脱していくために大切であると述べるのである。つまり、諸個人が社会的共同性への論理を自覚し認識することが、ヘーゲル法哲学の理解にとって重要なことになる。

### 3 ヘーゲルにおける「自由」の意義—国家、市民社会との関連で—

では、自由を、国家および市民社会との関連で観るならば、どのようなことが言えるのだろうか。

ヘーゲルは、自由が具体的に実現するのは、国家共同体においてであると考えている。そこで、重要なのは諸個人と国家および市民社会との関連である。この点に関して、ヘーゲルは次のように述べている。

即ち、「国家は具体的な自由の現実性である。だが具体的自由とは、人格的個別性とその特殊な利益とが余すところなく発展して、それらの権利がそれ自身として独立に〔家族および市民社会の体系において〕承認されるとともに、またそれらが一面では、おのれ自身を通して普遍的なものの利益に変わり、他面では、みずから承認し同意してこの普遍的なものを承認し、しかもおのれ自身の実体的精神として承認し、そしておのれの究極目的としてのこの普遍的なもののためにはたらくということにある。その結果、普遍的なものは、諸個人の特殊な利益や知と意志のはたらきをぬきにしては、効力をもちもしないし貫徹もされず、諸個人もまたたんに特殊な利益や知と意志のために私的人格として生きるのではなく、同時に普遍的なもののなかで、普遍的なもののために意志し、そしてこの目的を意識した活動をするのである」<sup>(5)</sup>。

つまり、ヘーゲルは、国家を具体的な自由の現実性と捉えている。そして、この国家には、家族および市民社会も包摂された形で存在しており、その関係は、相互補完的な関係にあると言える<sup>(6)</sup>。従って、一方で、国家に包摂されている家族という領域においては、素朴な・自然な形での友愛的・連帯的な共同性が保たれたまま存在

する。同時に重要なことは、個人が「家族共同体の中の自分」という意識を持つということであるとヘーゲルは考えている。そこでは「家族愛」というものを基礎にして、自分が家族という共同体の「一員」であるという意識を自覚することが重要となっている。即ち、自己が自己であるという意識と同時に、家族の一員であるという意識をヘーゲルは重要視するのである。そうした意識は、後の国家共同体の一員としての自覚化や意識化にとって重要な萌芽であると考えられているからである。また、市民社会という領域においては、市民社会で行われる諸個人の主体的な自由、即ち自由な経済活動および政治的・社会的・文化的活動などが十分に認められ実現されると同時に、諸個人の多種多様な能力が発揮され得る。さらには、自由な経済活動を通じて生計を立てることは、自分自身に対する自主独立と誇りの感情を養うことにもつながる。なぜなら、市民社会での自由な経済活動による自己利益の追求は、自分自身のためであると同時に、社会的な利益に寄与しているものであるからである。

また翻ってみれば、市民社会における諸個人が、自己の特殊な利益追求が認められ実現できるのは、自分自身の力だけでは全くこれを実現することができないことに気がつき得るのである。つまり、自己の利益を実現するためには、不可避免的に他者や市民社会・国家を媒介にしなければ不可能なのである。従って、諸個人は、こうした言わば、国家共同体に内在する共同性の原理に支えられているということ、内面的に自覚されていくことが可能になる。このように諸個人にとって、国家共同体に内在する共同性の原理が、「外側」から強制され押しつけられて形成されるのではなく、市民社会における一人ひとりの主体的な活動を通じて「内的」にこれが形成されることが期待されるのである。以上のような、市民社会における主体的な活動を通じて、自己の利益が国家共同体の利益と結びつき、国家共同体の利益が自己の利益と結びついていることが自覚されることが可能になるのである。このことは、諸個人が、「国家への自由」へと向かう動機になるものであろう。

他方で、国家の側でも、国家は終局的には共同の利益の実現を目指すものなのであるが、諸個人が主体的に活動できる市民社会の領域を包摂していることで、初めて強固な国家たりうるものが明らかになる。なぜなら、国家（制度）は、市民社会の成員の内的に形成された「共同性」によって支えられることで、はじめてその正統性が認められることになるからである。つまり、一般性・普遍性の域としての国家は、国内の秩序維持や外敵からの防衛、また種々の法律制度をはじめとする国家制度によって、特殊性の域としての諸個人の主体的な諸活動・諸権利を擁護し、もって諸個人の自由な領域を確保することになるからである。従って、そのような国

家において、諸個人は市民社会の成員が得る特殊な利益が、国家（制度）という普遍性に媒介されて存在しているということを意識し自覚し得ることになる。それ故に、市民社会が成熟化していくということは、それが国家制度を媒介にしているのであるから、益々国家への信頼が深くなり、そのことが国家の強固な基盤をつくりあげることになると考えられているのである。

以上が、ヘーゲルが考える諸個人と国家・市民社会との関連性の論理的構造であり、諸個人の主体的自由を国家共同体に内在する共同性の原理と結びつけるというヘーゲル『法哲学』にとって重要な社会哲学である。ところで、このような、諸個人と国家共同体との関係性の論理的構造は、例えば、イエーリングによっても、別な切り口で述べられている。イエーリングは『権利のための闘争』の中で、権利の主張が、「自分自身に対する義務である」と同時に、「国家共同体に対する義務である<sup>(7)</sup>」と述べている。

権利の主張が、「自分自身に対する義務である」ということは、それが自己の利害や人格の問題に直接関わることであるのだから、分かりやすいであろう。しかし、権利の主張が、「国家共同体に対する義務である」とはどういうことであろうか。イエーリングによれば、「それは法が実現されるために必要な<sup>(8)</sup>」と述べている。即ち、権利の主張を誰もしなければ、「法秩序一般」が崩壊するのである。従って、個人の権利主張は、自分自身のためでもあり同時に、国家共同体の法秩序を支える公益のためでもあるのである。ここに諸個人の主体的自由と国家共同体における共同性の結びつきが認められるのである。この点に関してさらに、イエーリングは、以下のように述べている。

「具体的な権利は抽象的な法から生命と力を受け取るだけでなく、抽象的な法にそのお返しをするのである。法は、実際に実行されることをもって本質とする<sup>(9)</sup>」。それ故、「ある国において法と正義が栄えるためには、裁判官がつねに裁判官席で待ち受けていること、警察が刑事を張り込ませていることだけでは足りない。誰もが、それぞれの役割を果たさなければならないのである」。「誰もが社会の利益のために権利を主張すべき生まれながらの戦士なのだ<sup>(10)</sup>」。

このように、諸個人の権利主張が、自分自身だけの利害に限定された世界を超えて、「国家共同体に対する義務」であり、「国家の利益のため」であるという認識にまで至る必要性を、イエーリングは強く主張するのである。思うに、以上のイエーリングの主張は、先のヘーゲルの諸個人の主体的自由を国家共同体に内在する共同性の原理と結びつけるという社会哲学と深く共鳴するものであると考える。この点に関して、ヘーゲルは、例えば『法哲学』260節の中で、次のように述べている。

即ち、「現代国家の原理のもつとてつもない強さと深さは、主体性の原理（*das Prinzip der Subjektivität*）がおのれを完成して人格的特殊性という自立的な極点（*selbständigen Extreme*）になることを許すと同時に、この主体性の原理を実体的一体性のうちへ連れ戻し（*in die substantielle Einheit zurückzuführen*）、こうして主体性の原理そのもののうちに実体的一体性を保つということにある<sup>(11)</sup>」。

ヘーゲルによれば、国家は、「主体性の原理」が存分に発現される圏域を確保する。そして、この「主体性の原理」を実体性と、つまり、国家共同体に内在する「共同性の原理」と結びつけて一体性を実現することを主張するのである。

以上、本節で述べたことをまとめれば次のようになる。ヘーゲルは、青年時代から「自由の実現」という問題意識を持っていた。そして、ヘーゲルは、法の基礎に自由な意志の原理を据える。また、ヘーゲルにとって「自由」という概念は、本質的に他者との共同を意味するものである。そして、この「他者」には、国家共同体や法制度など広い意味が含まれている。従って、そこでは、諸個人と国家・市民社会との関連性が問題になる。諸個人と国家・市民社会との関連で重要なことは、諸個人の主体的な自由を国家共同体に内在している共同性の原理と結びつけるという点である。これは、ヘーゲル『法哲学』において重要な社会哲学である。それ故、ヘーゲルが、「国家は具体的な自由の実現性である」と述べたり、また、「法の体系が実現された自由の王国である」と述べる背後には、こうした社会哲学が控えているのである。

では次に、ヘーゲル『法哲学』における「市民社会」に関して考察していきたい。その際、見失ってはならないのは、諸個人の「主体性の原理」を「共同性の原理」と結びつけていくという観点である。そこで、以下そうした視点から、ヘーゲルの市民社会論を考察していく。

#### <注>

(1) G.W.F.Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke, 7*, Frankfurt a.M. 1970, § 4, S. 46. ヘーゲル（藤野・赤沢訳）『法の哲学 I』65頁（中央公論新社、2001）。ヘーゲルは、次のように述べている。即ち、「法の地盤は総じて精神的なものであって、そのもつと精確な場所と開始点は意志である。これは自由な意志である。したがって自由が法の実体と規定をなす。そして法の体系は、実現された自由の王国であり、精神自身から生み出された、第二の自然としての、精神の世界である」。

(2) G.W.F.Hegel, *Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift*

K.G.v.Griesheims 1824/25, herausge.v.K.-H.Iltting.長谷川宏訳『法哲学講義』(作品社、2000年) 38頁。長谷川宏氏の訳では、「Recht」を法(正義)と訳しているが、その適否には立ち入らず、ここではそのまま引用する。

(3)G.W.F.Hegel, *Jenaer Schriften, Werke, 2*, Frankfurt a.M., 1970, S.82.ヘーゲル(戸田洋樹訳)『フィヒテとシェリングの差異』86頁(公論社、1980)。ヘーゲル(村上恭一訳)『ヘーゲル初期哲学論集』136-137頁参照(平凡社ライブラリー、2013)。

(4)長谷川訳・前掲注(2)37頁。

(5)Ebd., § 260, S.406-407.藤野・赤沢訳、『法の哲学Ⅱ』234頁(中央公論新社、2001)。

(6) 福吉勝男『使えるヘーゲル』127頁(平凡社新書、2006)。福吉勝男氏は、「市民社会と国家の関係は相関的であり、その関係作用は相互的である」と指摘している。

(7)イェーリング(村上淳一訳)『権利のための闘争』参照(岩波文庫、1982)。

(8)村上訳・前掲注(7)49頁。

(9)村上訳・前掲注(7)80頁。

(10)村上訳・前掲注(7)86頁。

(11)Ebd., § 260, S.407.藤野/赤沢訳・前掲注(5)234-235頁。

### 第三節 ヘーゲル市民社会論

#### 1 ヘーゲル市民社会論の原理と三つの契機・要素について

ヘーゲルは、市民社会には二つの原理が存在すると述べている<sup>(1)</sup>。第一の原理とは、諸個人が自己の欲求を満たすために、様々な目的を掲げて自由に活動するという、特殊性の原理のことである。そして、第二の原理とは、特殊な目的を掲げた諸個人が、自己の利益を実現しようとする活動するならば、それは他者・社会との関係性の中でしか実現することができないという相互依存関係にあるので、必然的にそのような他者・社会に配慮せざるを得ないという共同性・普遍性の原理である。

そして、そのような原理を有する市民社会は、以下の三つの契機・要素を含む社会であると考えられている<sup>(2)</sup>。即ち、第一の要素は、欲求の体系(Das System der Bedürfnisse)である。第二の要素は、司法活動(Die Rechtspflege)である。第三の要素は、福祉行政と職業団体(Die Polizei und Korporation)である。そして、第一の要素が特殊性の領域。第二の要素が一般性(共同性)の領域。第三の要素が特殊性と一般性(共同性)を統一させる領域となっている。このように市民社会は、三つの要素から構成されているのである。また、次のようにも言えるだろう。即ち、

第一の要素は、経済的次元での市民社会、第二の要素は、法的次元での市民社会、第三の要素は、政治的次元と社会的次元での市民社会ということである。従って、ヘーゲルの考える市民社会を観るには、これら三つの要素に目を向ける必要があるであろう。

そこで、先の市民社会の二つの原理は、どのような関係にあるのだろうか。ヘーゲルは、この二つの原理が、真に互いが統一されたものにはなっておらず、分裂していると考えている<sup>(9)</sup>。つまり、それは市民社会において、諸個人の意識が自己の特殊な利益の実現に限定され、自己が他者や社会という共同性の原理によって支えられていることを自覚することなく活動しているという事態である。要するに、ヘーゲルによれば、市民社会においては、特殊性の原理が支配的原理になり、共同性の原理が後退してしまっている事態である。それ故に、このような分裂状態の市民社会は、結果として、「放埒な享楽と悲惨な貧困との光景を示すとともに、このいずれにも共通の肉体的かつ精神的な頹廢の光景を示す<sup>(4)</sup>」ことになるとヘーゲルは指摘している。そこでヘーゲルは、このような市民社会のネガティブな側面を克服していくために、特殊性の原理が支配する市民社会において、どのようにしてそこから共同性が形成されていくのかということ論じている。以下では、市民社会の持つ三つの要素が、どのようなものなのかを観ていくとともに、このような市民社会のネガティブな側面を、ヘーゲルがどのように克服しようと考えているのか観ていきたい。

## 2 欲求の体系について

では、市民社会の第一の要素である「欲求の体系」から観ていきたい。

市民社会では、諸個人の特殊な欲求が基礎に存在する。人間の欲求というものは、限界がないものである。従って、市民社会において、欲求は、どんどん多様化し、抽象化していく。諸個人の欲求が多様化し抽象化していくということは、その欲求に適合した形で、商品も多様化し、抽象化していくことになる。抽象化とは、ここでは、商品の細部・部分にまで欲求が追求されるという意味であろう。それ故に、市民社会では、労働が多様化し抽象化する。従って、市民社会では、分業が高度に発展することになる<sup>(5)</sup>。即ち、それは、巨視的には市民社会内部の分業の発展と、微視的には生産活動内部の分業が発展することになる。そして、ヘーゲルは、こうした市民社会における分業の発展には、ポジティブな面とネガティブな面があると考えている。それはどういうことなのだろうか。

即ち、確かに、分業の発展とともに、自己の欲求を満たそうとすれば、必然的に



他者と結びつかざるを得ないという相互依存関係が全社会的に広がることになる<sup>(6)</sup>。また、生産性は、拡大し、社会的富は増大する。さらに、社会的生産力の発展とともに、「理論的教養（研究、学問、芸術など一引用者注）」や「実践的教養（労働技能など一引用者注）」<sup>(7)</sup>が豊かになる。こうしたことは、市民社会にとってポジティブな側面であろう。

しかしながら、他面、そこにはネガティブな側面も生じることなる。即ち、「そうした富の増加とともに、従属と困窮も増加<sup>(8)</sup>」するとヘーゲルは考えている。また、分業の発展に伴って、労働者は、単純な労働、部分的な労働しかしなくなってしまう<sup>(9)</sup>。その結果、「労働はどんどんつまらないものになり」、「労働者の従属性が高まり、労働のなかで精神は鈍磨し、その場に依存した一面的な労働しかできなくなり、生計を立てるのにほかの道が考えられなくなる<sup>(10)</sup>」ことになると指摘している。

このように、ヘーゲルは、一方における過剰な富の蓄積と、他方における貧困や労働者の従属性というように、欲求の体系としての市民社会を、矛盾した社会として認識している。しかしながら、ヘーゲルは、このように矛盾した市民社会だからといって、これを全否定し、特殊性の原理を排してしまおうとは考えていない<sup>(11)</sup>。なぜなら、前節で述べたように、市民社会での諸個人の主体的な活動を認めなくては、国家は成り立たないと考えているからである<sup>(12)</sup>。従って、特殊性の原理が支配する欲求の体系としての市民社会から、諸個人がどのようにしてそこから共同性を認識し、自覚し、これを内的に形成していくかが問題になってくるのである。別言すれば、市民社会において、諸個人の主体性の原理を共同性の原理と結びつけ、諸個人の内面においてこれを如何に形成していくかということが問題になるのである<sup>(13)</sup>。そこで、次に、市民社会の第二の要素である「司法活動」について見ていきたい。市民社会の具体的な矛盾としての貧困問題に関して、ヘーゲルがどのように考えていたかについては、「4 福祉行政」のところでも述べていきたい。

### 3 司法活動について

司法活動は、「この体系（欲求の体系一引用者注）に含まれている自由という普遍的なものの現実性、すなわち所有を司法活動によって保護すること<sup>(14)</sup>」であるとヘーゲルは規定している。即ち、司法活動とは、欲求の体系における諸個人の主体的自由を、共同性・一般性の契機である客観的な法律の秩序によって、現実性を与えるものである。そして、ヘーゲルは、司法活動の意義に関して、以下のように述べている。

即ち、「人びとが、自分の目的の実現を法律が助けてくれ、法律なしには目的の

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<sup>(15)</sup>」。

このように、諸個人は、諸個人の主体的自由の法的保護によって、その法律の意義を自覚し、司法活動という共同性の契機を自分自身に内在化させていくのである<sup>(16)</sup>。

また、ヘーゲルは、諸個人が司法活動という共同性の契機と結びつくために、重要な前提を四点述べている。第一に、「法律が社会一般に公示されていること（*die Gesetze allgemein bekannt gemacht seien*）」<sup>(17)</sup>、第二に、「市民社会の成員は、法廷に立つ権利をもつとともに、法廷に出頭して係争中の自分の権利（についての決定）を裁判からだけうけとる義務をもつ<sup>(18)</sup>」こと、第三に、「司法活動の公開（*Öffentlichkeit der Rechtspflege*）」<sup>(19)</sup>、第四に、「陪審裁判（*das Geschworenengericht*）」<sup>(20)</sup>である。

以上のように、欲求の体系における諸個人の主体的な自由を、社会的な共同性と結びつけるという観点から、司法活動の持つ意義は大きいものとなっている。しかしながら、司法活動によるこの共同性の実現は、諸個人の側からすれば、まだ消極的なものであると考えられている。なぜなら、それは裁判が生じた後のことであると考えられており、さらに諸個人の内面からの主体的自覚的活動として、共同性の契機と結びつく必要があるとヘーゲルが考えているからである。そこで、次に、市民社会における特殊性と一般性（共同性）とを統一させる領域と考えられている、「福祉行政と職業団体」について観ていきたい<sup>(21)</sup>。

#### 4 福祉行政について

まず、「福祉行政」から観ていくことにする。福祉行政は、「人格と所有の妨害されることのない安全（*die ungestörte Sicherheit der Person und des Eigentums*）」と、「個々人の生計と福祉の保障（*die Sicherung der Subsistenz und des Wohls der Einzelnen*）」<sup>(22)</sup>を扱うことになる。即ち、「特殊な福祉が権利として取り扱われ実現されることを要求する<sup>(23)</sup>」ものである。これには、具体的には以下のものがある<sup>(24)</sup>。犯罪や違法行為の取り締まりや防止措置、公共事業や共同設備に関する事業（例えば、幹線道路、港、水道その他共同の利害に関わるもの）、生産者と消費者との間の利害調整（例えば、日常的な生活品必需品の価格査定）、輸出入に関する業務、商品の品質に関しての監視・監督、教育の監督・指導、放蕩者の矯正、貧困対策。

このように、福祉行政による「一般的な仕事と公益のための事業には、公の威力による監督と事前の配慮が必要である<sup>(25)</sup>」とされている。

ところで、前述「2 欲求の体系」の個所で、市民社会のネガティブな面として、富の増大に伴う貧困の拡大ということがあった。では、ヘーゲルは、この貧困の問題をどのようにして解決していくべきだと考えているのだろうか。<sup>(26)</sup>この点、ヘーゲルは、個人の労働を媒介としないような慈善行為・慈善施設などによる対策には否定的な考えを持っている。なぜなら、ヘーゲルは、あくまでも諸個人が自己労働によって生計を立てていくことが市民社会の原理の一つであると考えているからである。<sup>(27)</sup>つまり、自分自身の労働を媒介にすることによって、諸個人は、自己の労働が社会全体の相互依存関係の網の目の中に位置づけられるので、他者・社会と繋がることができ、それによって、自主独立と誇りの感情という市民社会の成員にとって重要な名誉を失わずにすむと考えているからである。逆に、この自主独立と誇りの感情を失ってしまうと、そこに現れてくるのが「賤民 (Pöbel) 」<sup>(28)</sup>というものであると述べている。

このように、ヘーゲルは、貧困に対しては、あくまでも自己の労働を媒介にした政策の必要性を指摘しているが、しかし他面では、そのような政策は、生産物の過剰を招くので、問題(生産過剰による失業問題)があるとも考えている。<sup>(29)</sup>そこで、この生産過剰を解消するためには、外国へ消費者を求めていく方向に動いていくと観ている。<sup>(30)</sup>では、このような「自助」を原理とした貧困対策がうまくいかなかった場合はどうするのか。これについては、「5 職業団体」のところを観ていきたい。

以上のように、福祉行政は、統治という側面を持って、いわば外的に特殊性と共同性を結びつけて行こうというのに対して、次の「職業団体」は、「おのれの内在的利益のうちにあるこの普遍的なものを、おのれの意志と活動の目的および対象にすることによって」<sup>(31)</sup>これを実現すると述べている。つまり、それは諸個人の共同性実現に向けての意識的、主体的、自覚的活動である。そこで、「職業団体」について観ていきたい。

## 5 職業団体について

職業団体と福祉行政の違いに関して、ヘーゲルは、次のように述べている。即ち、「職能集団は、まずは、社会政策と同じ使命ないし目的をもち、特殊な利益を目の前にしているが、しかし、社会政策とちがって、社会を外から秩序立てようとするのではなく、共同性をめざす活動を対象にすえ、みずからその活動に参画します。職能集団は家族と国家の中間項、しかも、共同体の倫理に根ざす中間項であって、そこが、共同体の倫理をもたず、外から秩序を押しつける社会政策とちがう」<sup>(32)</sup>。

「職業団体」に関して重要なことは、職業団体では、諸個人が主体的に、自覚的

に共同性の実現のために活動していく領域として位置づけられていることである。さらに、ヘーゲルによれば、職業団体によって形成された共同の利益が、国家と結びつくということが重要とされている。この点に関して、ヘーゲルは、以下のように述べている。

即ち、「職能集団にあつては、同時に、個々の利益が組織化され、共同の利益が形成され、それを核に一定の集団が作られて、それが国家と本質的な結びつきをもちます。国家とのこの結びつきがもっとも重要な点<sup>(33)</sup>」である。

このように観ると分かるが、国家との結びつきにおける職業団体の意義が述べられている。このような観点から、ヘーゲルによれば、職業団体の目的は、以下の二つのものであるという。第一の目的は、「労働の目的の実現」、「生計の確保」、第二の目的は、「職能集団の成員の一人一人の幸福が全体の幸福に繋がるように、そのような共同性を自覚し、実現すること」である<sup>(34)</sup>。そして、ここからヘーゲルの諸個人の主体的自由の実現と、そうした諸個人による共同性の実現という観点を看取することができるのである。

ところで、市民社会では、諸個人による自由な経済活動が営まれる。従って、前述したように、そこでは分業が発展するとともに、社会的な生産力も発展し富は増大する。一方で、そうした社会的富の増大とともに、社会において貧困問題が現象する。このようにヘーゲルは、市民社会の矛盾した両面を観ていた。では、この貧困問題をどう解決していけばよいと考えているのだろうか。

この点、ヘーゲルが考えたのは、先に述べたように、まずは「自助」であった。なぜなら、ヘーゲルは、あくまでも諸個人が、自己の労働によって生計を立てていくことが市民社会の原理であると考えているからである<sup>(35)</sup>。つまり、自分自身が、労働をして社会に働きかけることによって、それがたとえどんなに細かな部分的労働であったとしても、自己の労働が、社会全体の関係性の中に位置づけられるので、他者・社会と繋がることができる。それによって、自主独立と誇りの感情と同時に、自分が社会全体を支えているという「共同性の自覚」という意識を形成できると考えているからである。

しかしながら、ヘーゲルは、このような自助だけで、矛盾が解消されるとは考えていない。即ち、「市民社会は、すべての貧困な家長や、破産した家長、および、数多くの賤民を扶養する義務があつて、さもないと社会が危険にさらされ<sup>(36)</sup>」ると認識していた。そこでヘーゲルは、職業団体に、「共助」の役割を担わせている<sup>(37)</sup>。このように、職業団体の成員は、自己の利益だけではなく、同時に、他の成員にも配慮をめぐらし、相互に助け合いながら活動するのである。それ故、職能集団は「第二

の家族(zweite Familie)<sup>(38)</sup>」としての役割も持つと考えられている。

また、職業団体の成員は、そのような活動を通じて、「誇りをもち、その仕事が社会的に承認され<sup>(39)</sup>」るようになる。こうした、職業団体の働きが、欲求の体系において現れた市民社会の矛盾を緩和するものとして考えられているのである。では、職業団体における「共助」が果たせなかった場合は、どのように考えているのだろうか。その場合は、福祉行政による「公助」に頼らざるをえないであろう。実際、ヘーゲルもそのように考えている<sup>(40)</sup>。こうしてヘーゲルは、市民社会の矛盾がもたらす貧困問題に関しては、自助、共助、公助の三つの対策を想定していたと考えられるのである<sup>(41)</sup>。

以上のように、職業団体は、自己の主体的活動から、他者のため、社会のため、国家共同体のためへと展開していく重要な契機として、即ち、共同性への自覚的活動の契機として位置づけられているのである。従って、ヘーゲル市民社会論は、単なる「欲望の体系」としてネガティブなものとしてだけ捉えられるのではなく、そこには、私たちの生きる根拠につながる「共同性」という契機が胚胎しており、そのポジティブな面に目を向け、これを自覚的に育てていくことがヘーゲルの市民社会論の要になる内在的論理であると言えるだろう。そして、重ねて確認しておきたいことは、ヘーゲルにおいて一貫して観られる諸個人の「主体性の原理」を「共同性の原理」と結びつけていこうとする理論的視角なのである<sup>(42)</sup>。

#### <注>

- (1) G.W.F.Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke, 7*, Frankfurt a.M.1970, § 182, S.339. 藤野/赤沢訳『法の哲学Ⅱ』88頁参照(中央公論新社、2001)。
- (2) Vgl., ebd., § 188, S.346. 藤野/赤沢訳・前掲注(1)103頁参照。
- (3) Vgl., ebd., § 184, S.340. 藤野/赤沢訳・前掲注(1)92-93頁参照。
- (4) Ebd., § 185, S.341. 藤野/赤沢訳・前掲注(1)95頁。
- (5) Vgl., ebd., § 190-198, S.347-353. 藤野/赤沢訳・前掲注(1)107-119頁参照。
- (6) G.W.F.Hegel, *Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift* K.G.v.Griesheims 1824/25, herausge.v.K.-H. Ilting. ヘーゲル(長谷川宏訳)『法哲学講義』393頁、366頁(作品社、2000)。「万人が万人に依存する、という生産と享受の全面的な網の目のつながりは、各人にとって、共同の持続的な財産であって、それは、だれでもがその教養と技量に応じて自分のものとし、もって自分の生活を安定させることのできるようなものである。逆にまた、各人が自らの労働によって得たものがこの共同の財産を維持し増加させるのである」。「利己的な目的を実現す

るには、そのように共同性（一般性）に媒介されねばならないから、そこに全面的な相互依存の体系ができあがり、個人のしあわせと権利が、万人のしあわせと権利にからみあい、それに依存し、それとのつながりのなかでのみ実現され、確保される」。

(7)Ebd., § 197,S.352.藤野/赤沢訳・前掲注(1)117 頁。

(8)長谷川訳・前掲注(6)384 頁。

(9) Vgl.,ebd., § 198,S.352-353.藤野/赤沢訳・前掲注(1)390 頁参照。

(10)長谷川訳・前掲注(6)391 頁。

(11) Vgl.,ebd., § 185,S.341-343.藤野/赤沢訳・前掲注(1)94-98 頁参照。城塚登『ヘーゲル』227 頁（講談社学術文庫、1997）。城塚氏は、以下のように述べている。即ち、「ヘーゲルは、人倫の喪失態であるからといって、『市民社会』をもっぱら否定的に評価しているのではない、ということである。従来しばしば、ヘーゲルにおける『国家』と『市民社会』との関係については、人倫的精神の現実態としての『国家』、絶対的普遍性としての『国家』が、人倫の喪失態としての『市民社会』、ばらばらな諸個人の集合としての『市民社会』を監督制御するという側面だけがとりあげられ、『国家主義者』ヘーゲルというイメージが作りだされた。しかしそれは偏見である」。また、福吉勝男氏は、現存社会主義国において民主主義がない、育たないのはなぜか、と問い次のように述べている。「現存社会主義国には『市民社会』が存在しないことが最大の原因ではないかということであった。ここから私のヘーゲル『市民社会論』の勉強がはじまった。「『労働・職業を通しての個人の自立—これを可能とする市民社会の形成』という理解は、近代から現代へ、そしてまた将来においても正当な、歴史貫通的なものだからである。社会の全構成員の自立を認めない、あるいは可能としない社会はきわめて異常である」。福吉勝男『ヘーゲルに還る』16 頁、169 頁（中公新書、1999）。

(12) 小林靖昌『ヘーゲルの人倫思想—市民社会再生への道』200 頁（以文社、1992）。

小林氏は、以下のように述べている。「市民社会の契機なしには、ヘーゲルの主張する現代の国家は成立しえないのである」。

(13) 長谷川訳・前掲注(6)371 頁。ヘーゲルは、次のように述べている。「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、あらわれるのではなく、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基づくものだとして理解できるよう、配慮をめぐらさねばなりません」。竹田青嗣/西研『超解説！はじめてのヘーゲル『精神現象学』』137 頁（講談社

現代新書、2010) また、西氏によれば、ヘーゲルの立てた課題は、「近代的な自由な主観性の成立に伴う共同性の喪失と、その自覚的な再構築」であると指摘されている。

(14) Ebd., § 188, S. 346. 藤野/赤沢訳・前掲注(1)103 頁。

(15) 長谷川訳・前掲注(6)373 頁。

(16) 長谷川訳・前掲注(6)374 頁。以下のヘーゲルの叙述からも「市民社会という圏域」の意義が理解される。「教養とは一般に市民社会を通して培われます。教養とは、個人が一般的な（共同の）態度を身につけることであり、一般的な基準や形式にしたがい（司法活動においては、客観的な秩序である法律と言ってもよいであろう—引用者注）、一般的な（共同の）作法にもとづいてふるまい、行動することです」。

(17) Ebd., § 215, S. 368. 藤野/赤沢訳・前掲注(1)152 頁。

(18) Ebd., § 221, S. 375. 藤野/赤沢訳・前掲注(1)166 頁。

(19) Ebd., § 224, S. 376. 藤野/赤沢訳・前掲注(1)170 頁。長谷川訳・前掲注(6)444 頁、445 頁。ヘーゲルは、次のように述べている。即ち、「裁判の公開は、判決の正当性を保証する重要な手立てであるとともに、みずから考え、判断し、判決に至る経過をみずから知るといふ、一般大衆の権利への敬意を示すものでもあります」。「一般大衆がそれを（審理のありさま—引用者注）知ることで、裁判官の主観性—安逸、怠惰、無知—を監視することができる。司法活動の公開は、裁判官の主観性を押しとどめる力になるのです」。

(20) Ebd., § 227, Zusatz, S. 380. 藤野/赤沢訳・前掲注(1)177 頁。長谷川訳・前掲注(6)446 頁。ヘーゲルは、次のように述べている。即ち、「重要な点は、司法活動が、事実についての判断と、事件に法をどう適用するのかの判断とにわかれることです。陪審員は事実についての判断を受けもちますが、裁判官がすべて陪審員となるわけではない。二つの仕事が分離されていることが大切で、法をどう適用するかをきめるのは、専門の裁判官にしかゆるされません」。

(21) 上妻精・小林靖昌・高柳良治『ヘーゲル法の哲学』（有斐閣新書、1980年）229 頁。「ヘーゲルはポリツァイ権を司法権と同様、国家の統治権に所属させているから（287 節）、その主体は究極的には国家であるが、この活動が何よりも市民の自由な社会的・経済的諸活動にかかわるものであるところから、彼はこれを国家論の一環として説くのではなく、市民社会の領域に属するものとしたのであろう」。

(22) Ebd., § 230, S. 382. 藤野/赤沢訳・前掲注(1)184 頁。

(23) Ebd., § 230, S. 382. 藤野/赤沢訳・前掲注(1)184 頁。

(24) Vgl., ebd., § 232-245, S. 383-391. 藤野/赤沢訳・前掲注(1)185-201 頁参照。

- (25) Ebd., § 235, S. 384. 藤野/赤沢訳・前掲注(1)188 頁。
- (26) Ebd., § 244, Zusatz, S. 390. 藤野/赤沢訳・前掲注(1)199 頁。ヘーゲルは、244 節追加の箇所で以下のように述べている。「いかにして貧困を取り除くべきかという重大問題こそ、とりわけ近代社会を動かし苦しめている問題なのである」。
- (27) Vgl., ebd., § 245, S. 390-391. 藤野/赤沢訳・前掲注(1)199-201 頁参照。
- (28) Vgl., ebd., § 244, S. 389-390. 藤野/赤沢訳・前掲注(1)197-199 頁参照。
- (29) Vgl., ebd., § 245, S. 390-391. 藤野/赤沢訳・前掲注(1)199-201 頁参照。
- (30) Vgl., ebd., § 246, S. 391. 藤野/赤沢訳・前掲注(1)201-202 頁参照。
- (31) Ebd., § 249, S. 393. 藤野/赤沢訳・前掲注(1)206 頁。
- (32) 長谷川訳・前掲注(6)490 頁。長谷川訳では、「Polizei」と「Korporation」を、「社会政策」と「職能団体」と訳しているが、ここでは、それをそのまま引用する。
- (33) 長谷川訳・前掲注(6)488 頁。
- (34) 長谷川訳・前掲注(6)496 頁参照。
- (35) Vgl., ebd., § 245, S. 390-391. 藤野/赤沢訳・前掲注(1)199-201 頁参照。
- (36) 長谷川訳・前掲注(6)497 頁。
- (37) 長谷川訳・前掲注(6)491-492 頁参照。
- (38) Ebd., § 252, S. 394. 藤野/赤沢訳・前掲注(1)208 頁。
- (39) 長谷川訳・前掲注(6)495 頁。
- (40) Vgl., ebd., § 241, S. 387-388. 藤野/赤沢訳・前掲注(1)194-195 頁参照。
- (41) 小川仁志「ヘーゲルの多元主義国家観」ヘーゲル哲学研究 Vol.12 155-167 頁参照（こぶし書房、2006）。福吉勝男『使えるヘーゲル』63-67 頁参照（平凡社新書、2006）。
- (42) このようなヘーゲルの理論的視角に関して、以下の二つの論文参照。  
Vgl., Karl-Heinz Ilting, Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie. in.: Riedel *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie* Band 2, Suhrkamp, 1975, S. 58-61. Vgl., ebd., Norberto Bobbio, Hegel und die Naturrechtslehre, S. 99-101.



## 第四節 ヘーゲル『法の哲学』の国家論

### 1 ヘーゲル国家論の構成

ヘーゲルの国家論は、大きく分けて、三つから構成されている。第一に、「国内公法 (Das innere Staatsrecht)」、第二に、「国際公法 (Das äussere Staatsrecht)」、第三に、「世界史 (Die weltgeschichte)」である。本論文の観点から、重要なのは、第一の「国内公法」である。従って、以下では、ヘーゲルの「国内公法」を考察していきたい。

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<sup>(1)</sup>。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<sup>(2)</sup>で権利をももつ、というところにある」。

このように、ここでは、二つの国家概念を観ることができる。即ち、一つは、「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」ものである。もう一つは、「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<sup>(3)</sup>」ものである。

そこでまず、広義の国家概念について、次に、狭義の国家概念に関して、検討していきたい。

### 2 ヘーゲル国家論における広義の国家概念について

ヘーゲルの広義の国家概念について、二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、相互に繋がりあ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ることによって始めて、

個人は、自分自身の権利や幸福を、国家共同体による諸制度（国家制度、法制度など）によって、保障され保護されると考えられるのである。他方、国家共同体は、このような「制度」を求める「諸個人の自己意識」によって、その正統性を獲得するのである。例えば、国家制度や法制度が、諸個人の自己意識に裏づけられなかったり、あるいは乖離してしまったりすれば、国家による正統性の基盤が崩れてしまうだろう<sup>(4)</sup>。従って、個人と国家は、内面的な意識の面でも、外面的な諸制度での面でも、繋がりあって一体化することの重要性を、ヘーゲルは説くのである。このことは、個々人が、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」する契機となるものである<sup>(5)</sup>。

このように、諸個人の権利は、国家に内在する共同性の原理（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）と制度と繋がりあい、一体化について、さらに観ていきたい。

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、次のように述べられている。即ち、「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てとれること、統一が他の個人のうちにあり、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、他人のうちにあり、という形で、わたしは統一を直観するので<sup>(6)</sup>」。

諸個人は、他者と関係し、しかし、決して自分自身（自律）を手放さず、その他者との関係性の中で、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。こうした自己意識の運動の論理は、ヘーゲル特有のものであるあると言えるだろう<sup>(7)</sup>。こうした「自由（自律）と共同」という観点こそ、別言すれば、「主体性の原理と共同性の原理」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、反映されているのである。自己意識と制度の相互浸透・一体化について、ヘーゲルは 268 節で、こう述べている。

「政治的心術、総じて愛国心というものは、真理をふまえた確信[たんに主観的な確信は真理に由来するものではなくて、私的な意見であるにすぎない]であるとともに、習慣になった意志のはたらきであるから、国家において存立している諸制度の成果にほかならない。国家においては、理性的本性が現実存在しているとともに、この本性が諸制度に適った行動によって確証されているからである。—この心術は、総じて信頼であり……私の実体的で特殊な意志が或る他者の[ここでは国家の]利

益と目的のうちに、すなわち個としての私に対するこの他者の関係のうちに、含まれ維持されている、という意識である。—このことによってほかならぬこの他者は、そのまま私にとって他者ではなく、私はこの意識において自由なのである<sup>(8)</sup>」。諸個人の特殊な権利が、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、そこでの自己と他者との関係は、区別されながらも、一体化しているのである<sup>(9)</sup>。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<sup>(10)</sup>」。

第二に、こうした自己意識（個人）と制度（国家共同体）との相互浸透、一体化は、各人の国家共同体に対する権利義務の意識にも浸透していくことになる。ヘーゲルは、次のように述べている。「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こまれています。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<sup>(11)</sup>」。

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ということが説かれている。この論理から言えば、例えば、勤労や納税の義務、あるいは、兵役の義務は（日本にはないが）、個人の国家共同体に対する義務であるが、同時に、それは国家共同体という自らが生きる基盤を支えるための、個人が積極的に行使すべき「権利」でもあるということである。納税の権利や兵役の権利というと、違和感を覚える人もいるかもしれないが、そのような違和感を覚えるのは、ヘーゲルの論理から言えば、制度と自己意識とが乖離してしまっているか、十分にその本質が認識されないままであるということであろう。このことは、別言すれば、諸個人の利益と国家共同体の公益との乖離であるとも言えるだろう<sup>(12)</sup>。

このように、国家共同体の中で生きる諸個人は、主観的な自己意識と、客観的な社会制度との相互浸透、一体化の中で、具体的な自由を実現すると考えられているのである。以上で、広義の国家概念に関して検討してきた。次に、ヘーゲルの狭義

の国家概念に関して検討していきたい。

### 3 ヘーゲル国家論における狭義の国家概念について

ヘーゲルの狭義の国家概念とは、家族や市民社会から区別されるところの、政治制度としての国家である<sup>(13)</sup>。以下具体的に観ていきたいが、踏まえておかなければならないことは、諸個人の主体的な自由を、国家の共同性と具体的に結びつけて実現しようとするヘーゲルの視点である<sup>(14)</sup>。

ヘーゲルは、『法の哲学』273節において、次のように述べている。「政治的国家は実質的に以下の三つに分類される。(a)一般原則を決定し確定する権力—立法権。(b)特殊な分野や個別の事例を一般原則のもとに包摂する権力—統治権。(c)最終的な決定をおこなう主権性の権力—君主権。君主権のもとで、さまざまな権力が個としての統一へとむかう。したがって、この一なる個が全体の一立憲君主制全体の一頂点であり、はじまりである<sup>(15)</sup>」。従って、ヘーゲルの立憲君主制は、三権が分離しながらも、君主権を頂点とした統一を保つという構成になっている。では、以下、「君主権 (Die fürstliche Gewalt)」、「統治権(Die Regierungsgewalt)」、「立法権(Die gesetzgebende Gewalt)」に関して、観ていきたい。

第一に、君主権に関して観ていきたい。ヘーゲルが考える政治的な国家の体制とは、憲法に基づいて組織される「立憲君主制 (die konstitutionelle Monarchie)<sup>(16)</sup>」である。そして、次のような三つの段階で、君主権が考えられている<sup>(17)</sup>。

この点、権佐武志氏による整理では、次のように述べられている。即ち、「第一に、国家の主権は何よりも、国家の『実体的統一』として定義され、そのもとにある公職や公権力は、団体の独立した権限や個人の特権的私有物ではないという意味で、従属的・非人格的な性格を備える必要がある。第二に、この実体的統一が国家の『主体性』ないし『人格性』として新たに捉え直され、最終的意志決定という決断の要素が入り込んでくる。第三に、国家の抽象的な主体性は、現実の『主体』の形を取り、特定の『人格』として、即ち世襲君主として存在するとされ、主権における決断の要素が人格的要素と結びつけられる<sup>(18)</sup>」。

第一のことに関して、ヘーゲルは、「国家はまずもって主権国家であり、一個の個体<sup>(19)</sup>」であると述べている。従って、ヘーゲルは、かつての職業団体や地方自治体が、主権と対立していたことに鑑み、それらが「国家の中の国家」にならないようしっかりと全体の中に組み込まれるべきであるとしている<sup>(20)</sup>。また一方で、かつては、「専門集団—司教団、金融団、法曹団、将校団など—が、帝国の保証のもと、確固たる地位をあたえられ、それぞれにまったくの特権集団と化し、全体の流動性が弱

まったり、存在しなくなったりし」、「特権の濫用は防ぎようがなかった<sup>(21)</sup>」が、しかし他方で、こうした特権が破棄された後に、「今度は、どんな特権も認めない専制政治が生まれ<sup>(22)</sup>」たとし、両者を極端から極端であると批判を加えている。さらに、「ドイツでは、公職の相続や売買がひそかにおこなわれ、公職が私有物と化していた<sup>(23)</sup>」ことから、公職に就く者は「客観的な資格」、「個人の特性として、業務にふさわしい能力、技術、性格が備わっていなければならない、それには、一般教育と特殊な職業教育が施されねば<sup>(24)</sup>」ならないと説いている。

このように、ヘーゲルによれば、「主権とは、有機的な構造体があくまで国家の統一のもとにあり、公的な地位が個人の所有物とはならないところになり<sup>(25)</sup>」つと考えているのである。

第二、第三のことにに関して、『法の哲学』279節および280節では、次のように述べられている。即ち、「さしあたり、全体の流動化という一般的観念にすぎない主権は、自己を確信する主観性、および、抽象的な、それゆえ根拠のない意志の自己決定として存在するしかなく、その主観的な自己決定が、国家の最終決断となる。それが、国家を個体としてなりたさせるものであり、その個人のうちではじめて、国家は一なる存在となる。が、主観性の真実は主観の登場にあり、人格性の真実は人格の登場にあるから、理性を実現した政治体制においては、概念の三つの要素が、それぞれに独立した、目に見えるすがたをとることになる。したがって、全体について絶対的な決断をくだす君主権は、観念的に個体だ<sup>(26)</sup>というのでは済まず、一人の個人一君主としてあらわれなければならない」。

さらに、「国家意思を体現するこの最終的な自己は、その抽象性ゆえに単一であり、生身の一個人である。したがって、その概念のうちには自然の存在が定義として入りこむ。君主は、その本質からして、すべての内容を捨象した一個人であり、生身の肉体をもつこの個人が、自然な生まれつきによって君主の位に即くのである<sup>(27)</sup>」。

つまり、国家は、自己決定する主体であるが、その最終的意志・決断は、具体的人格を有する「君主」がこれを行い、さらにその君主は、生まれによって定まる「世襲君主」でなければならないことが指摘されている。なぜなら、君主権において、政治決定における恣意性の排除が、主眼に置かれていたからである<sup>(28)</sup>。

ここまで観てきたように、君主は、最終の国家意志を、決定する存在であることが明らかになったが、ではヘーゲルが考える立憲君主制における君主の役割とは、どのようなものになっているのだろうか。

この点、ヘーゲルは次のように述べている。「君主の意志は具体的でなければな

らず、具体的な内容を決断や助言の対象としなければならないが、といて、君主の本分としてそこまで要求されるわけではない。ただ署名するだけで事足りる場合もあり、立憲体制がしっかりしていれば、署名する以外にすることはありません。名前だけが必要であって、名前だけの空虚な『わたしは意志する』こそが、なにもものにも超えられぬ頂点をなすのです。これが君主権の理念から出てくるもので、『わたしは意志する』は、国家の意志決定であるかぎり、どうしても存在しなければならない<sup>(29)</sup>」。

このように君主は、特定の具体的な内容を決断し、意志する存在であるが、では、君主が決断するその具体的な内容はどのように決められると考えられているのだろうか。

結論を言えば、君主が決断する具体的な内容は、「内閣」(統治機関)、「立法機関」によって定められると考えられている。同時に、ヘーゲルにおいて、特徴的なのは、「統治機関」、「立法機関」が、君主権の内に包摂されるということである。というのは、ヘーゲルは、君主権には、以下の三つの要素があると述べているからである。

君主権に含まれる第一の要素は、「君主」である。これは、これまで述べてきた君主に関する事柄である。第二の要素は、「特殊性の要素—特定の内容を確定し、それを一般原則のもとへと包括するという要素—である<sup>(30)</sup>」。即ち、君主に「付与される一定の内容は、思考の面からして、抽象的な『わたしは意志する』から区別される、特殊なものだから、現実にも君主とは別の機関で考えだされねばならない。根拠にもとづく審議、根拠にもとづく決断は、内容へと踏みこむものだから、君主とは別の活動の場が設けられるべきで、さしあたり、君主権にふくまれる活動の機関として内閣があります<sup>(31)</sup>」。さらに、「特定の内容にかんしては、君主はまったく他に依存する存在であって、自力で内容を知ることがなく、機構の流れのなかであたえられる考えにしたがって決断するだけで、その決断は当該の法律と機構の打ちだす考えに従属しています。こうした一切は、君主個人がみずから考えだすものではありません<sup>(32)</sup>」。第三の要素は、「絶対の共同性にかかわるものである。絶対の共同性は、主観的観点からすれば、君主の良心のうちにある、客観的な観点からすれば、政治体制の全体と法律のうちにある。そのかぎりでは君主権は他の要素を前提とし、逆に、他の要素のすべてが君主権を前提にしている<sup>(33)</sup>」。そして、君主が決定する内容に対しては、内閣が責任を負い、君主には責任がないと考えられている<sup>(34)</sup>。

第二に、統治権に関して観ていきたい。

ヘーゲルによれば、統治権とは、「君主が決断をしたとき、それを実行・運営する執行権力<sup>(35)</sup>」である。その上で、統治権について、ヘーゲルは、そこに、「司法権

と社会政策権がふくまれる<sup>(36)</sup>」と考えている。そこで重要なことは、「市民社会の特殊な面と密接な関係をもち、特殊な目的が共同の利益につながるよう配慮する<sup>(37)</sup>」ことであるとされている。そして、これを実行するのが「官僚」の役目である。従って、「政府関係者と国家官僚は、国民の大衆の教養ある知性と法意識とを体現する、中間階層の中心部分をなす<sup>(39)</sup>」として、ヘーゲルは、その役割に期待している。

他方で、ヘーゲルは、地方自治体や職能集団の特殊な利益が、認められることの重要性も指摘している。即ち、「地方自治体などの特殊な利益が独立し、自立し、正当性を認められることは大切で、それによって、近代国家の、とくに心情面での、本来の強さが作りあげられる<sup>(39)</sup>」。

このように、特殊な利益が認められることによって、同時に、共同の利益にも配慮する契機になることが期待されているのである。なぜなら、全体の体制の維持がなされる中で、特殊な利益が実現されるからである<sup>(40)</sup>。

そのために、「地方自治体、職能集団などにおける自立的活動の保証」と政府によるその活動の「監視<sup>(41)</sup>」が必要であるとヘーゲルは考えている。監視が必要なのは、「そうすることによって、個人は、自分の権利の行使が保護され、上部から配慮されているのを感じ、特殊利益と体制全体の維持とを結びつけて考えるようになる<sup>(42)</sup>」からであるとしている。

また、官僚の側での統治権の濫用をさせない対策も、ヘーゲルは考えている。内部的には、「官僚機構の位階制と責任制<sup>(43)</sup>」に求め、外部的には、地方自治体や職能集団が、一定の権限をもつことで、この濫用を防ごうとしている<sup>(44)</sup>。

第三に、立法権に関して観ていきたい。

立法権は、「形式的決断でも決断の実行でもなく、具体的な対象をとりあつかう権力<sup>(45)</sup>」であると定義されている。そして、ここで注目したいのは、「議会」についてである。ヘーゲルによれば、議会の使命は、「主観的・形式的な自由の要素たる公共意識を、多数の人間の意見ないし思想という経験的な一般性（共同性）として顕現させることにある<sup>(46)</sup>」と述べている。そして、「大切なことは、議会で多くの人が議論に加わり、参政権が目に見える形でみんなのものとなり、主観的自由の要素が満たされること<sup>(47)</sup>」であると述べている。

さらに、議会の使命は、次のように考えられている。「政府と国民の媒介を使命とする議会は、国家と政府の意向を踏まえるとともに、特殊な集団や個人の意向をも踏まえることが要求される。同時に……君主権が、一方の極に孤立して、たんなるわがままな支配権としてあらわれるのを防ぐとともに、地方自治体や職能集団や個々人の特殊な利益が孤立することを防ぎ、さらにいえば、個々人が群衆や烏合の

衆としてあらわれ、ばらばらな思いこみと意志のとりことなり、組織的な国家にたいしたんなる集団的な暴力となることを防がねばならないのである<sup>(48)</sup>」。

従って、議会の使命は、君主権の恣意を防ぐとともに、市民社会の個々の特殊な利益を、国家全体の共同の利益と結びつけることが期待されているのである。それ故、議会を活動の場とする代議士は、「共同体全体の業務に参加するという課題にふさわしい、性格や洞察力や意志をもたねばなりません」。「代議士は、国家を考える力と管理・運営の感覚をもたねばならず、それをもつことを行為でもって実証しなければならぬ<sup>(49)</sup>」とヘーゲルは述べている。

また、国民が、職業団体や地方自治体の活動に参画し、一定の権限をもって自治を行うこと、これによって組織化された団体の代表者が、代議士として「議会下院」を成し<sup>(50)</sup>、これが統治権を監視するとともに<sup>(51)</sup>、君主権をも監視することになる。

このように議会は、一方で、君主権の恣意的な支配を防ぐとともに、他方では、地方自治体や職能集団の特殊な利益が孤立しないように配慮することが求められるのである。従って、そのような議会にあっては、その使命は次のようなものになると指摘されている。即ち、「主観的・形式的な自由の要素たる公共意識を、多数の人間の意見ないし思想という経験的な一般性（共同性）として顕現させる<sup>(52)</sup>」ことである。つまり、議会は、市民社会と国家とを繋ぐ重要な媒介機関として、従って、私的な特殊性を、普遍性・共同性へともたらず機関として位置づけられているのである。さらに、議会に関して、「議会の公開の重要性<sup>(53)</sup>」、「公的伝達の自由（言論・出版の自由<sup>(54)</sup>）」の重要性に関しても述べられている。

#### 4 おわりに

以上で、ヘーゲル『法哲学』における考察を終えたいと思うが、最後に、簡単ではあるが、ヘーゲル「国家論」に関する解釈に関して述べて、本章のまとめを行いたい。

ヘーゲル国家論の解釈は、さまざまなされているが、大別すれば三つあるだろう。第一は、ヘーゲルを、「プロイセン国家の擁護者」、「全体主義者」として解釈する立場（例えば、R・ハイム、K・ポッパーなどに象徴される）。第二は、これに対して、「自由主義者」としてのヘーゲル解釈する立場（例えば、J・リッター、アヴィネリなどに象徴される）。そして、第三に、ヘーゲルが、当時のプロイセンの政治状況の中で、ヘーゲルが自分の立場を、自由主義的な立場から、プロイセン国家の擁護者へと転向したと解釈する立場（例えば、K・H イルティングなど）である。

ここでその個々の解釈に関して論じることは、論文の主題から離れるのでできな



いが、しかしながら、本論文の観点から、述べておかなければならないのは、ヘーゲルが保持していた「原理的視座」についてである。なぜなら、そうした原理的視座は、基本的に、ヘーゲルが青年期から一貫して持ち続けていたものであると考えるからである。そして、市民法学の観点から、重要なのは、そのヘーゲルの原理的視座である。というのは、それが「近代」という時代を視野におさめると同時に、「現代」をも射程におさめる理論的パースペクティブを有していると考えるからである。

ヘーゲルが、近代と古代とを区別するうえで、重要なものとした原理は、「主体性の原理」である。ヘーゲルは次のように述べている。即ち、「おのれの満足をおぼえようとする主体の特殊性の権利、あるいはこういっても同じことだが、主体的自由の権利、これが古代と近代との区別における転回点かつ中心点をなす。この権利は、その無限性におけるすがたがキリスト教において表現されており、一つの新しい形式の世界の、普遍的現実的な原理にされたのである。この原理のもっとくわしいもろもろの形態化に属するものが、愛、ロマン的なもの、個人の永遠な祝福の目的、等々であり、つぎに道徳と良心であり、さらにその他の、一つには本書の以下の叙述のなかで市民的社会の原理とか政治的基本体制の諸契機としてすがたをあらわすであろうところの、しかし一つには総じて歴史のなかで、とくに芸術、諸学、哲学の歴史のなかで立ちあらわれるところの、もろもろの形式である<sup>(55)</sup>」。

この主体性の原理は、従って、社会的、政治的、法的、文化的次元などといった実に幅広い次元で発現する諸個人の幸福に関するものであることが分かる。ヘーゲルは、何よりもまず、この「主体性の原理」を、共同体の根本基盤に据えて国家論を構想する。それ故に、ヘーゲルは、「主体性の原理」に基づかない国家論を批判するのである。特にその批判の対象になったのは、プラトンの国家論である。ヘーゲルは、次のように述べている。

プラトンの『国家』は、「自立的特殊性の原理に対しては、これに彼のただ実体的であるにすぎない国家を対置し、そしてこの原理を、私的所有[四六注解]と家族というその端緒形態においてまで排除し、さらにはそのもっと発達した形態においては個人自身の恣意や身分の自己選択などとして完全に排除したのであって、彼はこうする以外には、この原理に対処すべきすべを知っていないのである。この欠陥のゆえに、彼のすぐれた実体的真理でさえも誤解されて、この国家は通常、抽象的思想の夢想とみなされ、またしばしばまったく理想と呼びならされているところのものとみなされるのである<sup>(56)</sup>」。

このように、ヘーゲルは、「主体性の原理」の重要性を述べるのだが、しかしな

がら、この主体性の原理にも、ネガティブな面があるのである。この主体性の原理は、一方では、「それだけでは、放埒で限度のないものであり、この放埒な享樂の諸形式そのものに限度がない」。他方で、「欠乏や窮乏も同じく限度のないものである<sup>(57)</sup>」。ここで述べられているのは、まさに、主体性の原理が、十分に展開される圏域である「市民社会」の矛盾に関して述べているのである。そして、ヘーゲルは、この矛盾の解消への試みに関して、以下のように述べている。即ち、「この状態（市民社会の矛盾—引用者注）を制御する国家によってはじめて調和に達することができる（die Verworrenheit dieses Zustandes kann zu seiner Harmonie nur durch den ihn gewältigenden Staat kommen）<sup>(58)</sup>」。

ここでヘーゲルは、主体性の原理のネガティブな側面を、国家による制御によって解決しようとするのである。そして、ここで注意しなければならないのは、国家による制御と言っても、プラトンのように、国家による主体性の原理の排斥によってそれを行うのではないということである。この点に関して、ヘーゲルは、次のように述べている。即ち、「プラトンの国家は特殊性を排除しようとしたが、それはなんの役にも立たない。というのはこうした救助策は、特殊性を解き放って自由にするという理念の無限の権利と矛盾するであろうからである」。「キリスト教においては、とりわけ主体性の権利が対自存在の無限性と同じように芽を出した。しかし主体性の権利が芽を出した場合には、全体性はそれと同時に、特殊性を倫理的一体性（sittlichen Einheit）と調和させる強さを手に入れなくてはならない<sup>(59)</sup>」。

ヘーゲルによれば、主体性の原理の徹底的な余すところのない解放と、倫理的一体性との、即ち、国家共同体の一体性との調和が志向されているのである。別言すれば、主体性の原理の全面展開を、国家の共同性の原理と結びつけることが志向されている。では、この主体性の原理と、国家共同体の共同性の原理とを結びつける内在的論理とは、どのようなものなのか。この点に関して、ヘーゲルは、以下のように述べている。

即ち、「権力によってこそ国家は結合を保つ、としばしば考えられているが、しかしこの結合を保つものはひとえに、万人のもっている秩序についての基礎感情（das Grundgefühl der Ordnung）なのである<sup>(60)</sup>」。

つまり、ヘーゲルは、この「秩序についての基礎感情」こそが、諸個人の主体性の原理と、国家共同体とを結びつけるうえで重要なものとなっていると考えている。「秩序についての基礎感情」とは、別言すれば、「法秩序についての基礎感情」であるといっても飛躍はないであろう。要するに、「国家の法秩序に対する信頼」こそ、ここでの「秩序についての基礎感情」と呼べるものであろう。

では、なぜ「国家の法秩序に対する信頼」が、主体性の原理と、国家の共同性の原理とを結びつける論理だといえるのだろうか。それは、諸個人の主体性の原理の実現が、国家共同体の法秩序によって、支えられ、実現されているからなのである。従って、主体性の原理が徹底的に解放され、諸個人が国家の中でこれを実現すればするほど、それは国家の法秩序に対する信頼へと、跳ね返ってくるのである。つまり、こうした信頼によって、主体性の原理と、国家に内在する共同性の原理とが、強固に結びつくのである。要するに、主体性の原理は、実は、国家の共同性の原理によって支えられてはじめて、現実性を獲得するのであり、逆に、国家に内在する共同性の原理も、主体性の原理を保障することによって強固なものになるのである。従って、ここに、ヘーゲルは、諸個人の主体性の原理と、国家に内在する共同性の原理との「調和」をみているのである。

こうした原理的視座が、ヘーゲルの『法哲学』の基礎に据えられているのである。このことは、現代に眼を転じてみても、諸個人は、依然として「国家共同体の中の個人」である限り、問われ続けなければならない性質を持っている<sup>(61)</sup>。そして、諸個人の主体的自由が、国家共同体の法秩序との結びつきによって成り立っている限り、問題の射程は、現代まで延びていると言えるだろう。

市民法学は、以上のようなヘーゲルの原理的視座を析出し、これを市民法原理として据え、現代法を再構成しようと試みる学問領域である<sup>(62)</sup>。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・公共性の自覚的形成<sup>(63)</sup>」である。そして、本論文の第一部では、この「市民法原理」の源流となるヘーゲルの原理的・理論的視座の意義を考察してきた。その意味で、これらは、市民法学の基礎理論的考察として位置づけられるものである。

#### <注>

(1)権左武志『ヘーゲルにおける理性・国家・歴史』130-131頁参照(岩波書店、2010)。

また西研『ヘーゲル・大人のなりかた』208-209頁参照(日本放送出版協会、1995)

(2)G.W.F.Hegel,*Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift* K.G.v.Griesheims 1824/25,herausge.v.K.-H.Iltling. ヘーゲル(長谷川宏訳)『法哲学講義』679頁(作品社、2000)。

(3)権左・前掲注(1)130頁。

(4)権左・前掲注(1)132頁。権左氏は、次のように述べている。即ち、「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」。

(5) 長谷川訳・前掲注(2)504頁、505頁。ヘーゲルは、次のように述べている。即ち、「国家の強さは、個々人の欲求が国家のうちで実現され、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」であると考えられている。従って、「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、思考をともなう活動や、社会奉仕や、社会の栄光を高める原理となる」。

(6)長谷川訳・前掲注(2)310頁。

(7) 三島淑臣「ヘーゲルと社会契約説」法哲学年報（1983）58頁（有斐閣、1984）。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的＝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」。熊野純彦『ヘーゲル〈他なるもの〉をめぐる思考』177－178頁（筑摩書房、2002）また、熊野純彦氏はこう述べている。「他者の存在をまっぴらに、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つた存在において、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」。また、高田純『承認と自由—ヘーゲル実践哲学の再構成—』参照（未来社、1994）。

(8)G.W.F.Hegel,*Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke, 7, Frankfurt a.M. 1970, § 268, S. 413.*藤野/赤沢訳『法の哲学Ⅱ』248－249頁（中央公論新社、2001）。

(9) 長谷川訳・前掲注(2)509頁。ヘーゲルは、次のように述べている。即ち、「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」。

(10)長谷川訳・前掲注(2)373頁。

(11)長谷川訳・前掲注(2)313頁。

(12) 浅野遼二『ベルン時代のヘーゲル』319頁、320頁（法律文化社、1995）。浅野氏は、次のように述べている。即ち、「ヘーゲルは、或る民族が完全に利己的になったときに、その時代精神の中に認められる特徴が兵役拒否であると主張する。なぜなら、兵役は静かで均等な享樂という一般的な願望の反対であり、兵役には辛苦や死が伴い、何かを享樂する可能性を失うことを意味するからである」。「重要なのは財産ではなくて財産権であり、権利（正義）を神の恩寵にすがって得るのではなくて自分の死をもって主張し続けることにある。人間の目的は、財産を守ることにあるのではなくて、人間の権利としての財産権を保障する政治的自由を実現することにある。この政治的自由に基づく行為が国家の充実した現実を形成する」。

(13) 権左・前掲注(1)130頁。権左氏は、次のように述べている。即ち、「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」。また西研・前掲注(1)209頁参照。

(14) 上妻精・小林靖昌・高柳良治『ヘーゲル法の哲学』293－294頁（有斐閣新書、1980）。「国家の理念とは、個人の特権を承認し、個人の特権を促進すると同時に、これら両者を国家全体の普遍的な法と福祉に結びつけるという、約言すれば自由と共同の統一という理念である。ヘーゲルが君主制を説いたのは、たまたま彼が生きるドイツが君主制を伝統としてきたからにほかならない」。

(15)長谷川訳・前掲注(2)526頁。権左・前掲注(1)135－136頁。この点、権左武志氏は次のように述べている。「ヘーゲルの権力分立論は、モンテスキューのように三権を区別・分離するだけでなく、各権力が全体の契機として有機的統一をなすように相互に結びつける有機的性格を持つ点に特色がある」。「モンテスキューの権力分立論は、君主・貴族・人民代表の三要素からなる混合政体という英国の統治構造の観察から得られたものであり、中世立憲主義に由来する主権制限論という意味を持っていた。ヘーゲルの議論は、こうした権力の分割可能性を認めながら、同時に国家の実体的統一を保とうとする点で、権力分立論を主権論の中に組み込む最初の試みとすることができる」。

(16)Vgl., ebd., § 273, S. 435. 藤野/赤沢訳・前掲注(8)293頁参照。

(17)権佐・前掲注(1)135頁以下参照。

- (18)権佐・前掲注(1)135－136 頁。
- (19)長谷川訳・前掲注(2)529 頁。
- (20)長谷川訳・前掲注(2)530－531 頁参照。
- (21)長谷川訳・前掲注(2)531 頁。
- (22)長谷川訳・前掲注(2)531 頁。
- (23)長谷川訳・前掲注(2)532 頁。
- (24)長谷川訳・前掲注(2)531 頁。
- (25)長谷川訳・前掲注(2)532 頁。
- (26)長谷川訳・前掲注(2)533 頁。
- (27)長谷川訳・前掲注(2)539 頁。
- (28)神山伸弘「ヘーゲル『法の哲学』における「国家の論理」—国家を動かすく自由な意志>の<論理>と<恣意>の<教養形成>的役割—」加藤尚武・滝口清栄編『ヘーゲルの国家論』80 頁参照（理想社、2006）。
- (29)長谷川訳・前掲注(2)537 頁。長谷川訳・前掲注(2)540 頁。また、ヘーゲルは、以下のように述べている。即ち、「最終の決断はだれでもくだせるからこそ、根拠などなしにだれかを決断者とし、他のすべてを排除するほかはない。国家が一つである以上、決断者も一人でなければならないのですから」。
- (30)長谷川訳・前掲注(2)546 頁。
- (31)長谷川訳・前掲注(2)547 頁。
- (32)長谷川訳・前掲注(2)547 頁。
- (33)長谷川訳・前掲注(2)548 頁。
- (34)長谷川訳・前掲注(2)548 頁。ヘーゲルは、次のように述べている。即ち、「責任があるのは内閣だけで、君主に責任はない。責任は内容にかんしてしか生じないのですから」。滝口清栄『「ヘーゲル法（権利）の哲学」形成と展開』227 頁（御茶の水書房、2007）。また、滝口氏は、「最終意志決定としての君主権は……責任内閣制を前提として初めて成立する概念である」と述べている。
- (35)長谷川訳・前掲注(2)550 頁。
- (36)長谷川訳・前掲注(2)550 頁。
- (37)長谷川訳・前掲注(2)550 頁。
- (38)長谷川訳・前掲注(2)555 頁。
- (39)長谷川訳・前掲注(2)552－553 頁。
- (40)長谷川訳・前掲注(2)552－553 頁参照。
- (41)長谷川訳・前掲注(2)553 頁。

- (42)長谷川訳・前掲注(2)553 頁。
- (43)長谷川訳・前掲注(2)554 頁。
- (44)長谷川訳・前掲注(2)554 頁参照。
- (45)長谷川訳・前掲注(2)556 頁。
- (46)長谷川訳・前掲注(2)564 頁。
- (47)長谷川訳・前掲注(2)565 頁。
- (48)長谷川訳・前掲注(2)567 頁。
- (49)長谷川訳・前掲注(2)574 頁。
- (50)神山・前掲注(28)81 頁参照。
- (51) 神山・前掲注(28)83 頁。この点、神山信弘氏は、次のように述べている。即ち、「統治権は、意志の特殊態にかかわる点でつねに<恣意>とならざるをえない面をもつが、そのなすことが人民の『公共的な意識』としての普遍態たりうるかどうか、つまり<恣意>を脱しているかどうか、この点のチェックにこそ、ヘーゲル的な議会の本質的な意義があった」。
- (52)長谷川訳・前掲注(2)564 頁。
- (53)長谷川訳・前掲注(2)578 頁参照。長谷川訳・前掲注(2)578 頁。ヘーゲルは、次のように述べている。即ち、「知識をもつ機会をあたえるための公開は、世論が、それによってはじめて、国家と国家業務の状態と概念について正しい思考と洞察力をもち、とともに、それについて理性的に判断する能力をもつに至る、という、さらに一般的な意味をもっている。一般大衆は、その上、官庁や官僚の職務、才能、徳性、技量を知り、尊敬するようになる。こうした才能は、議会の公開によって、発展の有力な機会と、大いなる名声を博する舞台を手にするが、公開は、同時にまた、個々人や大衆のうぬぼれを矯正し、かれらを教育するための手段、しかも、もっとも強力な手段の一つである」。また「世論」に関して、長谷川訳・前掲注(2)316－318 節 579－583 頁参照。
- (54)長谷川訳・前掲注(2)319 節 583－586 頁参照。
- (55)Ebd., § 124,S.233.藤野・赤沢訳『法の哲学 I』327－328 頁（中央公論新社、2001）
- (56)Ebd., § 185,S.342.藤野/赤沢訳・前掲注(8)96 頁。
- (57)Ebd., § 185,Zusatz,S342-343.藤野/赤沢訳・前掲注(8)97 頁。
- (58)Ebd., § 185,Zusatz,S343.藤野/赤沢訳・前掲注(8)97 頁。
- (59)Ebd., § 185,Zusatz,S.343.藤野/赤沢訳・前掲注(8)97 頁。
- (60)Ebd., § 268 Zusatz,S.414.藤野/赤沢訳・前掲注(8)251 頁。

(61) 高橋眞「ナショナリズムと主権者意識」民主主義科学者協会法律部会編 法律時報増刊一改憲・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—49 頁（日本評論社、2008）。高橋氏は、「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」と述べている。城塚登『ヘーゲル』442—443 頁（講談社学術文庫、1997）。また、城塚氏は、以下のように述べている。即ち、「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……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」。

(62)以下参照。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）。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）。篠原敏雄「沼田稲次郎『労働法論序説—労働法原理の論理的構造—』を読む—市民法学の視座から」横井芳弘・篠原敏雄・辻村昌昭編著『市民社会の変容と労働法』（信山社、2005）。篠原敏雄「市民法学の法哲学的基礎—市民社会論と自由の実現—」原島重義先生傘寿記念論文集『市民法学の歴史的・思想的展開』（信山社、2006）。篠原敏雄「市民法学における「市民」と「市民社会」の基礎法学的考察：ルソー、カント、ヘーゲルの思想との関連で」東京大学社会科学研究所編 社会科学研究所 特集：市民社会論の法律学的射程（東京大学社会科学研究所、2009）。

(63)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—』211 頁（勁草書房、2003）。



## 第二部 法・国家・市民社会の基礎構造論—ヘーゲル、マルクス、市民法学理論

### 第一章 市民法学の潮流と現在

#### 第一節 民主主義法学・市民法論の意義—戦後の法社会学論争に即して—

ここでは、我が国において重要な学問的潮流となっている「市民法学」構築・成立への歩みを簡単ではあるが、振り返ってみたい<sup>(1)</sup>。市民法学の構築への歩みは、戦後すぐに行われた「法社会学論争」まで遡ることができる。というのは、「この法社会学論争の中に、日本における市民法学の構築・形成の端緒が、垣間見える<sup>(2)</sup>」からである。「法社会学論争」の中で、どのようなことが論じられていたのかについては、『文献研究・日本の法社会学（法社会学論争）』（日本評論社、1969年）にまとめられている。

『文献研究・日本の法社会学（法社会学論争）』の編者は、主な問題として、「法社会学は真の社会科学たりうるのか、という法社会学の学問的性格の問題はどうか。そこには、史的唯物論と社会学との関係の問題、国家と法の捉え方の階級性の問題、そして民主主義の問題と市民社会論の問題などがある」と述べ、「最後の問題は、論争において法学方法論の基本問題にまでつめた形で論じられていない<sup>(3)</sup>」と振り返っている。この点に関して、篠原敏雄氏は次のように述べている。

「法学にたずさわる際に、民主主義とは、あるいは、民主主義の実現とは、ということは、まさに法学の基礎理論に関係することであり、さらに、法学の体系に市民社会の論理をどのように組み込むのかということは、法学の方法論に深く関わることである。「そして、この民主主義、市民社会の問題を、『法学方法論の基本問題にまでつめた形で論じ』ていくことが、まさに、市民法学の構築・成立に関係するところなのである<sup>(4)</sup>」。

このような市民法学の構築の観点から、特に注目されているのが戒能通孝氏と川島武宜氏である。というのは、「戦後の法社会学の基礎を形作った、川島、戒能両氏の学問の中に、市民法学に結実する諸論点・諸論理が見出される<sup>(5)</sup>」からである。ここでは、西洋の市民革命の成果の原理的承認、民主主義法学の樹立が、市民法学の構築への要になっている。

ところで、戦後の法社会学論争が行われた時代背景は、どのようなものであったのだろうか。藤田・江守氏によれば、それは、「近代市民社会をめざす民主化＝近代化の方向と、社会主義革命への展望をふくんだ人民民主主義的変革の方向が鋭く対

立するにいたる分岐点であった<sup>(6)</sup>」と指摘されている。従って、ここで、民主主義法学には、二つの対立する立場があることが分かる<sup>(7)</sup>。一つは、「法社会学（法律社会学）」の立場からの「民主主義法学」と、もう一つが、「マルクス主義法学」の立場からの「民主主義法学」である。そして、先の戒能氏、川島氏の立場は、前者、即ち「法社会学（法律社会学）」の立場からの「民主主義法学」であり、現代の市民法学の立場は、この流れの中に位置づけられるのである<sup>(8)</sup>。その後、さらに、渡辺洋三氏によって、市民法学の輪郭が明瞭になっていくことになる<sup>(9)</sup>。渡辺氏は、次のように述べている。

「市民社会とは、人間関係が自由・平等・独立な市民相互の関係としてあらわれる社会である<sup>(10)</sup>」。「近代市民法とは、自由な商品所有権と、商品所有者相互の合意のうえに成りたつ契約を保障することによって市民社会の秩序をささえる法の体系のことである<sup>(11)</sup>」。さらに、市民法は、私法関係だけではなく、公法関係をも含むことが述べられる。即ち、渡辺氏は、「市民法原理は、公法関係すなわち、国家権力と国民との法関係にまで及んでゆかなければならない<sup>(12)</sup>」と述べている。この点、篠原氏は、「渡辺氏の理論は、『市民法』概念を、明確に打ち出し、それを、法解釈次元および基礎法学次元の両者にわたって展開している点で、極めて重要な意義を持つ<sup>(13)</sup>」と評価している。

さらに、また、このような市民法学の論理が、清水誠氏に受け継がれていく。清水誠氏は、市民法論を、次のように定義している。

「近代市民社会の基本原理である、すべての人の自由、平等、友愛という理念を思考および行動の基準として貫徹させつつ、そこにおける法制度、法体系を理解し、運用しようとする理論的志向を指す<sup>(14)</sup>」。また実践的にも、「自由、平等、友愛という理念を堅持し、厳しくその実現を要求し、かつ目指しながら、現実の諸矛盾を徹底的に批判し、これを超克すべく努力し、探究していくのが、正しい道である<sup>(15)</sup>」と述べている。そして、この市民法学の流れは、篠原敏雄氏にも受け継がれていくのである<sup>(16)</sup>。

以上のように、簡単ではあるが、市民法学の歩みを観てしてきたが、前述のことから注目したいのは、この検討を行う視点・視角には、ヘーゲル法哲学の「主体性の原理」と「共同性の原理」が重要なものとなっているということである。

#### <注>

(1)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—』192頁以下参照（勁草書房、2003）。

- (2) 篠原・前掲注(1)193 頁。
- (3) 藤田勇/江守五夫編『文献研究・日本の法社会学（法社会学論争）』325 頁（日本評論社、1969）。
- (4) 篠原・前掲注(1)194 頁。
- (5) 篠原・前掲注(1)197 頁。
- (6) 藤田/江守編・前掲注(3)297 頁。
- (7) 篠原敏雄『市民法学の基礎理論—理論法学の軌跡—』232 頁参照（勁草書房、1995）。
- (8) 篠原・前掲注(7)229—232 頁参照。篠原・前掲注(1)194—197 頁参照。
- (9) 篠原・前掲注(1)197—199 頁参照。
- (10) 渡辺洋三『法とは何か』90 頁（岩波新書、1979）。
- (11) 渡辺・前掲注(10)96—97 頁。
- (12) 渡辺・前掲注(10)107 頁。
- (13) 篠原・前掲注(1)198 頁。
- (14) 清水誠『時代に挑む法律学—市民法学の試み—』1—2 頁（日本評論社、1992）。
- (15) 清水・前掲注(14)4 頁。
- (16) 最近の市民法学に関する報告として、清水誠/篠原敏雄「市民法学・市民法論の現在」法律時報 79 巻通巻 990 号（2007）を参照されたい。

## 第二節 市民法学の理論的視角に関して—諸個人と国家共同体との関連—

前述した市民法学の論者は、ヘーゲル市民社会論のポジティブな面に焦点をあて、これを自分の諸説の基礎にしていると思われる。従って、先の市民法学の論者は、ヘーゲル法哲学の二つの原理のうち、「主体性の原理」と理論的に繋がっていると評することができる。

本章においては、篠原市民法学に関して検討していきたい。というのも、篠原市民法学においては、前述した先行する法学者とは異なり、ヘーゲル法哲学の論理を、自覚的に取り込んでおり、上述で取りあげた二つの原理と内在的に繋がっているからである。この点で、法学という学問領域において、ヘーゲル法哲学の意義を論じるという本論文の観点から興味深いものと思われるのである。

篠原氏によれば、市民法学は、現代法を、市民法原理によって再構成することを意図した学問であると定義されている<sup>(1)</sup>。その市民法原理には、二つのものがある。一つは、「自由、平等、独立の諸個人の確立」であり、もう一つは、「そうした自由な諸個人による友愛的、連帯的な国家共同体の形成<sup>(2)</sup>」である。そして、市民法学に

は、二つの分野が存在する。一つは、法解釈学の部門、もう一つが、基礎法学の分野である。前者は、「例えば、憲法、民法、刑法、民事訴訟法、刑事訴訟法といった実定法を、以上に述べた市民法原理に即して捉え直し、そのことを前提にして、条文をめぐる判例、学説について検討をすすめる、ということが行われる。ここで言われる法（法律）とは、したがって、特に発生した法的紛争を解決するための基準という意味で使われることになる<sup>(3)</sup>」。後者は、「例えば、法哲学、法社会学、法思想史といった分野において、市民法原理について、その原理の深みと広がりにおいて検討、研究されるのである。ここで言われる法とは、したがって、法現象という意味で使われることになる<sup>(4)</sup>」。

その上で、篠原氏によれば、市民法学には、この市民法学自体を基礎づける市民法学理論が存在するとし、その重要性が論じられている<sup>(5)</sup>。市民法学自体を基礎づける理論とは、「法（法律）、法現象を基礎づけ、逆に、それらに基礎づけられてある、市民社会の構造、国家の構造、歴史の構造、人間類型といった分野である」。「別の言い方をして、法現象、市民社会現象、国家現象の共同主観的存在様式、と言ってもよい<sup>(6)</sup>」。これらの理論的視座が重要なのは、さまざまな社会体制に関して、それが展開している法（法律）、法現象の意義を認識することに資するものであるからである。

そこで本節では、篠原市民法学の中でも重要なものの一つである「市民法学の基礎的視座」とは、どのようなものなのかということをも明らかにしていきたい。それによって、篠原市民法学が、上述したヘーゲルの理論的視座と結びついていることが明らかになり、よりいっそう、法学、とりわけ市民法学における、ヘーゲル法哲学の意義が、明瞭になるものと考えられる。

「社会あるところ法あり」と言われるように、法と社会共同体とは、密接不可分の関係にある。従って、社会がなければ、法も存在しないと言えるだろう。そして、社会共同体というものは、人と人との関係性の総体・総和によって成り立つものであると考えるならば、諸個人と社会共同体との関連性を理論的に問うことも、法の基礎を探究しようと思うならば、軽視することはできないであろう。

また他方で、法と言う時、六法全書や伝統的な慣習、習俗を思い浮かべるだけでは、充分ではないだろう。法的業務にたずさわる人達（弁護士、裁判官、検察官、警察官など）、また、裁判所、刑務所なども思い浮かべる必要があるだろう<sup>(7)</sup>。さらに重要なのは、法秩序一般を支え担っているひらの具体的な市民の存在である。というのは、私たち一人ひとりが、社会の主人公であり、従って、社会の中で、法の価値・理念を具体的に実現する主体であるからである。市民法学の立場から言

えば、市民法原理を、社会の中で実現していく主体であると考えからである<sup>(8)</sup>。従って、法の基礎を探究するならば、そうした市民のあり方、人間像を理論的に考察することも、法学を学ぶ者にとって、意義を持つことになるだろう<sup>(9)</sup>。

その点で、これから述べる篠原氏の「諸個人と社会・国家共同体との関連性の三つの類型論」、そして、「市民法学を支える市民像」は、本論文の観点から極めて興味深い理論である。従って、以下、この二つのことを、観ていきたい。まず、「諸個人と社会・国家共同体との関連性の三つの類型論」に関して考察していく。

第一類型に関して、篠原氏は次のように述べている。社会・国家共同体が、「それ（社会・国家共同体－引用者註）を構成する諸個人と直接に、無媒介に、つながり合っている、という形で存在している、と規定することが出来る<sup>(10)</sup>」。このような諸個人と社会・国家共同体との関連性を想定する際、プラトンの『国家』の記述が分かりやすいと篠原氏は指摘している。プラトンは、『国家』の中で、以下のように述べている。

「たとえば、われわれの一人が指を打たれたとする。そのとき、身体中に行きわたって魂まで届き、その内なる支配者のもとに一つの組織をかたちづくっている共同体が、全体としてそれを感知して、痛められたのは一つの部分だけであるのに、全体がこぞって同時にその痛みを共にする。そしてこのようにしてわれわれは、その人が指を痛めている、と言うことになるのだ。同じことは、人間の他のどの部分についてもいえるだろう<sup>(11)</sup>」。

即ち、社会・国家共同体の一員である私たちが、その構成員の痛みを同時に自己の痛みと同じように感じるという関係性である。こうした関係が、諸個人と社会・国家共同体とが、直接に、無媒介に結びついているという関係である。

このように、諸個人と社会・国家共同体を結びつける原理が、「友愛的で連帯的な共同存在性」の契機というものであり、私たちの内面に埋め込まれている重要な契機なのである。そして、この第一類型は、諸個人と社会・国家共同体が、直接に、無媒介に結びついているので、確かに、ネガティブな側面も存在する。それは、理論的にいえば、諸個人の内面に、意志の自由が確保されていないということである。しかし、諸個人と社会・国家共同体とを結びつける契機である「友愛的で連帯的な共同存在性」の原理は、私たちが独りで生きているのではなく、社会的な存在である以上、好むと好まざるとに関わらず、欠かすことができない原理となっているのである。

次に、第二類型、即ち、「友愛的で連帯的な共同存在性」の契機を全く欠くが、「意志の自由」の原理が確保された諸個人と社会・国家共同体との関係性について観て

いきたい。第二類型は、篠原氏によって、次のように規定されている。

即ち、「ここでの個人は、一人一人が自己の心のうちに、『良心』を持ち、この心の中の内面的な絶対的基準を基にして、自分の行動の善し悪しを判断する、という自由な個人を範型とする。別言すれば、ここでの諸個人は、『内面的独立性を獲得し、諸個人の意志の自由の原理が承認される<sup>(12)</sup>』」のである。

そして、この「意志の自由の原理」は、理論的にはカント実践哲学・道徳哲学に基礎づけられるものである。例えば、「良心に従って行動せよ」という心のあり方を、私たちは知っている。私たちは、外界の諸欲求、諸環境に触発され行動することがある。しかし、決して心のあり方が、外界によって原理的に規定されるわけではない。自己の良心にのみ従って、自己が意志するものを意志するという心のあり方が存在する。それが「意志の自由の原理」というものである。しかし、この第二類型にもネガティブな側面は存在する。第一類型とは逆で、諸個人が、社会・国家共同体との結びつきを欠き、個別バラバラになって、社会的公共的な事柄に関して全く関心を持っていないという関係性である。しかし、だからと言って、この第二類型のポジティブな側面、即ち、意志の自由、内面的独立性・自律性、別言すれば、主体性の原理は、私たちにとって、重要な原理であり続けるものである<sup>(13)</sup>。

最後に、第三類型に関して、これは第一類型と第二類型のネガティブな側面を克服した諸個人と社会・国家共同体との関係である。篠原氏によれば、次のように規定されている。

即ち、「内面的独立、自律、自立を果たしている諸個人が、友愛に満ちた公正な連帯的な紐帯を形成する、というものである。一層正確に言えば、諸個人は、自らの意志の自由の原理を、他者との相互交通を媒介とすることによって、形成し、実現化し、諸個人間の連帯的な紐帯は、内面的な主体性を有した自由な諸個人に担われる限りで、形成、実現化されるものである<sup>(14)</sup>」。

ここでの諸個人と社会・国家共同体との関係は、内面的独立、自律を確保した諸個人が、主体的に、他者と関わる中で、他者の利益、国家共同体の公益が、自己の利益と結びついていることを自覚している関係性である。このような関係性の論理構造は、第一部で述べたヘーゲルの主体性の原理と共同性の原理との調和という理論的視座と基本的に同じものである。従って、篠原市民法学におけるこの第三類型論は、ヘーゲル法哲学に基礎づけられ、また逆にヘーゲル法哲学を基礎づけ返すものであると言えるだろう。ヘーゲルは、『法哲学講義』の中で次のように述べている。

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<sup>(15)</sup>」。こうした諸個人と社会・国家共同体との関係は、何も理論の中だけの話ではなく、現実の私たちの生活に深く関わっているものである。

以上のように、「諸個人と社会・国家共同体との関連性の三つの類型論」を観てきた。ここで、重要なのは、第三類型である。というのは、それは、ヘーゲルが保持していた、主体性の原理と共同性の原理との調和の視角を、理論的に明晰にし、析出しているからである。従って、篠原市民法学の理論的視角は、ヘーゲル法哲学と、内在的に結び合っているということが示されるのである。

#### <注>

(1)篠原敏雄「沼田稲次郎『労働法論序説—労働法原理の論理的構造—』を読む—市民法学の視座から」横井芳弘/篠原敏雄/辻村昌昭編著『市民社会の変容と労働法』4頁参照（信山社、2005）。

(2)篠原・前掲注(1)4頁参照。

(3)篠原・前掲注(1)4頁。

(4)篠原・前掲注(1)4—5頁。

(5)篠原・前掲注(1)5頁参照。

(6)篠原・前掲注(1)5頁。

(7)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—』232—233頁参照（勁草書房、2003）。

(8) 篠原・前掲注(7)233頁。篠原氏は、次のように述べている。即ち、「ひらの具体的人間である市民たちが、条文としての法律、法律家達、諸施設を介して織り成す日々日常の諸関係の全体こそ、われわれが法と呼ぶ場合の具体的中身なのである」。

(9)「法の本質を究明するためには、何よりもまず世界像を深く洞察することから始めることが必要である。世界観は主観的契機と客観的契機との対立の統合からなる。すなわち世界観は、ある主観的精神の客観化されたものであるが、同時にまた世界という客観的対象の把握であるという意味においては、すでにある客観的・対象的なものである。この世界観における主観的契機と客観的契機との結合によって創り出される客観的形象が世界像（Weltbild）である。この世界像は各人の世界像に依存するから、世界観的基礎づけのない法本質観は存在しえない」。峯村光郎「法における人間」日本法哲学会編 法哲学年報（下）（1963）13頁（有斐閣、1964）。

(10)篠原敏雄「市民法学における「市民」と「市民社会」の基礎法学的考察—ルソ

一、カント、ヘーゲルの思想との関連で―」東京大学社会科学研究所紀要 社会科学  
学研究 第60巻第5・6号46頁(2009)。

(11)プラトン 藤沢令夫訳『国家(上)』374頁(岩波文庫、1979)。

(12)篠原敏雄『市民法学の基礎理論―理論法学の軌跡』23頁(勁草書房、1995)。

ヘーゲルの道徳、人倫と国家に関して以下参照。Vgl.,Karl-Heinz Ilting,Die  
Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie.in.:Riedel *Materialien zu Hegels  
Rechtsphilosophie 2*,Suhrkamp,1975,S.62-65.

(13)篠原・前掲注(10)48頁。

(14)篠原・前掲注(10)57頁。

(15)G.W.F.Hegel,*Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift*  
K.G.v.Griesheims 1824/25,herausge.v.K.-H.Ilting.ヘーゲル(長谷川宏訳)『法哲学  
講義』242頁(作品社、2000)。

### 第三節 市民法学を支える市民像に関する考察

次に、「市民法学を支える市民像」に関して検討していきたい<sup>(1)</sup>。

市民法学を支える人間像を観る際、篠原氏は、第三類型との関連で、その人間像  
を規定している。別言すれば、ヘーゲルの理論的視座に基づいて、その市民像が規  
定される。そして、それは、「マルクス主義法学」でもなく、「近代主義市民法学」  
でもない、理論的射程を有するものとして位置づけられている。

市民法学を支える市民像は、二つの側面を有している。一つは、国家との関係で  
言えば、「国家に対抗する市民像」であり、もう一つは、「国家に忠誠を誓う市民像」  
である。

一つ目の「国家に対抗する市民像」とは、「主体性の原理」を重んじる市民像で  
ある。別言すれば、内面的自立、自律、独立を確保している市民像である。つまり、  
市民の精神活動の自由、経済活動の自由、私的生活の不可侵、人身の自由および刑  
事裁判手続き上の自由などの基本的人権であり、国家との対抗関係の中で、市民が  
獲得してきた、「国家からの自由」に基づく市民像である<sup>(2)</sup>。これらは、近代世界に  
おいて、獲得され形成されてきたものである。

もう一つの「国家に忠誠を誓う市民像」は、「共同性の原理」を重んじる市民像  
である。別言すれば、「友愛的で連帯的な共同性」を自覚的に有している市民像であ  
る。即ち、国家を自分自身の実体として、自分自身の生きる基盤として認識してい  
るということである。従って、そこでの市民は、国家による法の支配を重んじ、法



律に従う市民であり、国家に対する義務に従う市民である。別言すれば、「国家へ参加する（国家への自由）」市民像とも言えるだろう。

このように、市民法学を支える市民像は、二つの側面を有しており、それが一体となっている市民像である。そして、重要なのは、ここでの市民は、「国家に対抗する市民」だけを強調するのではなく、また、「国家に忠誠を誓う市民」だけを強調するのでもなく、両者の相互関連、その内在的な論理を認識している市民でなければならないだろう。その内在的な論理とは、次のようなものである。国家は、市民に対して、国家からの自由を認めて、これを保障し保護しなければならない。また、国家は、個人の基本的人権の保障を確保して、はじめてその正統性を付与される。これに対して、市民は、国家からの自由が実現されるのは、国家による法の支配、法秩序などがあって、はじめてこれが実現されるということを経験するということである。従って、市民は、そうした法の支配、法秩序に対して、忠誠を誓わなくてはならない。このような内在的論理を、市民と国家が共有して、両者の市民像は、固く結びつき、一体となるのである。そして、こうした内在的論理の重要性を論じていたのが、ヘーゲルである。そして、このヘーゲルの論理を内在的に組み込んで「市民法学を支える市民像」として論じるのが「篠原市民法学」である。

ところで、市民にとって、こうした市民像が、最も強く揺り動かされるものは、例えば、国防の義務であろう。なぜなら、そこには、自らの生命が失われる可能性があるからである。しかしながら、そこでも市民と国家は、その結びつき、関係性を、切断されてはならないのである。なぜなら、これまで、市民が享受してきた、生命、財産あるいは自由というものは、国家の法秩序などがあってこそそのもの、まさにその賜物であるからである。従って、これを放棄することは、自分自身の生の基盤、自由の基盤を失うことを意味するからである。これらは、国防の義務にかかわらず、あらゆる国家に対する義務についても、同様のことが言えるだろう。

以上のことから、「国家に対抗する市民像」と、「国家に忠誠を誓う市民像」とは、分かちがたく結ばれ、相互に関連している原理的な問題であり、決して一方だけを強調して、終止してはならない性格のものなのである。市民法学における市民法原理とは、「自由、平等、独立の諸個人の確立」であり、「そうした自由な諸個人による友愛的、連帯的な国家共同体の形成<sup>(3)</sup>」というものであるが、そうした市民法原理を、具体的に実現していく日々の「主体」は、まさに以上のような市民であると考えられるのである。このような市民像は、これまで法学の領域においては、「マルクス主義法学」であれ、「近代主義市民法学」であれ、あまり論じられてはこなかった問題であろう。従って、これを論じることは、ヘーゲル法哲学の意義およびそれと

内在的に結びついている「市民法学を支える市民像」の意義を示しうるものであると考えるのである。それ故に、以上の考察は、市民法学を含む法律学を、ますます豊かにしていくことに繋がるものと考えるのである。

#### <注>

(1)本節では、以下の文献参照。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）232—239頁。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）202—206頁。篠原敏雄「市民法学における「市民」をどう捉えるか—「マルクス主義市民法学」でもなく「近代主義市民法学」でもなく」『法学新報』（中央大学）2009年第115巻9・10号。篠原敏雄「市民法学における「市民」と「市民社会」の基礎法学的考察—ルソー、カント、ヘーゲルの思想との関連で—」東京大学社会科学研究所紀要『社会科学研究』2009年第60巻5・6号。

(2)篠原敏雄「市民法学における「市民」と「市民社会」の基礎法学的考察—ルソー、カント、ヘーゲルの思想との関連で—」東京大学社会科学研究所紀要 社会科学研究 第60巻5・6号63頁参照（2009）。

(3)篠原敏雄「沼田稲次郎『労働法論序説—労働法原理の論理的構造—』を読む—市民法学の視座から」横井芳弘/篠原敏雄/辻村昌昭編著『市民社会の変容と労働法』4頁（信山社、2005）。

## 第二章 市民法学における基礎構造論

### 序節 はじめに

法の構造を探求しようと試みるならば、法という側面にだけではなく、市民社会の構造、国家の構造にも眼を向け、そうした市民社会や国家との関連で、法の構造を探求していくことが必要である。こうした学的構えは、篠原敏雄氏の市民法学を論じるうえで、特徴的なことである。そこで、以下では、篠原市民法学の「基礎構造」論を検討していきたい。

予め、結論を述べておこならば、市民社会、国家の構造は、それぞれ三層の重層的な構造を有するものとして捉えられる。そして、法の構造も、市民社会、国家の構造に対応して、把握される。そこで、重要なのは、そうした構造だけではなく（存在拘束面）、その構造に対応した、とりわけ、第二層の市民社会、国家、法の有する「価値的・理念的な側面」の意義を認識することである。そのことは、法がいったい何のために存在するのかということを知ることとつながるものであるし、また、過去から現代までの歴史的過程のつながりの中で、どのような価値・理念が、重要なものとなっているのかということを知ることである。逆に言えば、今生きる私たちが、手放してはならない価値原理や理念を浮かび上がらせるものとなるであろう。市民法学は、まさに、そのような基礎法学的な観点を保持しながら、現実に存在する現代法と対峙することになる。そこで、本章では、このような観点から、第一節で、「市民社会の構造」を、第二節では、「国家の構造」を、第三節では、そうした市民社会、国家の構造に対応した「法の構造」を検討していくことにしたい。

### 第一節 市民社会の基礎構造

#### 1 市民社会とは

「市民社会」とは、どのような構造を有しているのだろうか。結論を述べれば、市民社会は、三層から成る重層的な構造を有するものとして捉えられる。即ち、篠原氏によれば、第一層が、「歴史貫通的規定・要素」、第二層が、「私的所有性的規定・要素」、第三層が、「資本主義独自の規定・要素」として、把握することができる<sup>(1)</sup>。

そこで、以下、この市民社会の構造を検討していきたいが、これを、マルクスの市民社会に関する見解に即して、検討していくことにしたい。そして、その際、平

田清明氏のマルクス解釈に即して観ていくことにする。というのは、平田氏は、市民社会と資本主義的市民社会とを区別して理解しているからである。つまり、上記の構造でいえば、第二層の市民社会と、第三層の市民社会を区別しているからである。

平田氏は、市民社会に関して、以下のように述べている。「市民社会とは、何よりもまず、人間が市民として、相互に交通する社会」であり、市民とは、「日常的＝経済的生活における、ひらの具体的人間であり、自由平等な法主体の実在的な基礎である<sup>(9)</sup>」。市民社会とは、「何よりもまず、具体的なひらの市民として相互に自立して対応し、その所持するものを、したがって意思を、交通しあう社会である。彼の所持する物は、商品であったり、貨幣であったり、あるいは収入であったりする<sup>(9)</sup>」。さらに、市民社会とは、「直接には、市民としての人間的交通の形態であり、より本質的には、このような交通を不可避ならしめる社会的分業の社会形態である<sup>(4)</sup>。『市民』ということば自体が、すでに、領主の支配する農村を離脱して自由に都市を形成した商人と手工業者とを意味している<sup>(5)</sup>。『私的所有者』こそ『市民』である<sup>(6)</sup>」。

このように観てみると、「市民社会」を理解するにあたってのキーワードは、次のものである。即ち、「相互交通」、「自由平等な法主体の実在的な基礎」、「自立」、「商品」、「貨幣」、「分業」、「私的所有」である。ここからまず、市民社会において「市民」は、自由、平等で自立した「法主体」であることが分かる。そして、そのような「市民」が、「私的所有」に基づく「商品－貨幣」関係を媒介にして、お互いに「相互交通関係」、「分業関係」を取り結んでいる社会であることが分かる。従って、このような市民社会は、極めて水平的な同市民的な関係であることが理解できる。

また、重要なことは、平田氏は、マルクスが「市民社会」と「資本家社会」とを区別していると指摘している点である<sup>(7)</sup>。そして、純粋に市民社会段階が、歴史的に一段階として存在していたわけではなく、「市民社会の資本家社会への不断の転成過程として、現実の市民社会は存在するのであり、同じく、そのようなものとして現実の資本家社会が存在するのである<sup>(8)</sup>」と述べている。このように、市民社会は、資本家社会へと転成しながら存在し、反対に、資本家社会において市民社会を観ていることが分かる。

## 2 市民社会の三層構造－マルクス『ドイツ・イデオロギー』に即して－

マルクス『ドイツ・イデオロギー』において、三層からなる市民社会を観ることができる<sup>(9)</sup>。即ち、それは第一層の「歴史貫通的市民社会」、第二層の「私的所有制的市民社会」、第三層の「資本主義的市民社会<sup>(10)</sup>」である。そして、望月氏は、マル

クスにおける、次の二点の論理的視点の重要性を述べている。

第一に、『共同利害』そのもの、すなわち集団をなして生活する人間たちが生産を営むときに形成せざるをえない本源的な分業関係（これには労働の場での分業—協業と、交換の場での分業—交通、とがあった）と、それが私的所有によって歪められた「疎遠な共同利害」とを区別する視点」と第二に、「諸商品の私的な生産＝交通体系として現象する『疎遠な共同利害』、そして資本家的特殊利害の実現場所の基底には、そのものとしての共同利害＝『共同存在性』が貫通している、ということを見ぬく視点<sup>(11)</sup>」である。

つまり、第一の視点により、第一層と第二層を区別がされ、私的所有に基づく生産と交通が行われているのか否かがその基準となる。そして、第二の視点は、第三層の資本主義的市民社会の内には、第二層の私的所有制的市民社会のみならず、第一層の歴史貫通的な市民社会、即ち、本源的な生産・交通関係が貫通していること見抜く視点である。これらの視点は、市民社会を構造的に分析するためには必要不可欠な視点である。そこで具体的に、『ドイツイデオロギー』に即して、以上の三層の市民社会を観ていきたい。

第一層の歴史貫通的市民社会は、次のように述べられている。即ち、「従来のどの歴史的諸段階にも常に現前した生産諸力によって条件づけられつつ、かつまた同時に生産諸力を条件づける交通形態、それが市民社会である……この市民社会こそが全歴史の真の汽缶室であり舞台である<sup>(12)</sup>」。そして、「この歴史観は、それゆえ次のことに基づいている。現実的な生産過程を、それも直接的な生の物質的な生産から出発して、展開すること、そしてこの生産様式と関連しながらこれによって創出された交通形態を、したがって市民社会を、そのさまざまな段階において、全歴史の基礎として把握すること、そして市民社会をその国家としての営為においても叙述すること、ならびにまた、宗教、哲学、道徳、等々、意識の様々な理論的創作物と形態のすべてを、市民社会から説明し、そしてそれらのものの生成過程をそれらから跡付けること、一そうすれば当然、そこではまた事象がその全体性において（そしてそれゆえにまた、これらさまざまな側面相互間の交互作用も）叙述されうる<sup>(13)</sup>」。

ここから分かることは、第一に、歴史貫通的な市民社会は、資本主義的市民社会にも貫通して、いつの時代にも、またどの社会形態にも存在するものとして考えられていることである。第二に、歴史貫通的な市民社会は、「生産（分業—協業）と交通関係<sup>(14)</sup>」として、歴史的に捉えられているということである。人は、生きていくためには、衣食住が不可欠のものである。そして、そのための素材は「自然」である。従って、人は、相互関係（分業—協業）を取り結んで、「自然」に働きかけて生きて

いくと規定される。

以上のように、第一層の歴史貫通的市民社会を観てきた。これは、資本主義的市民社会をも貫通するものであって、人間が一定の社会的関係を取り結んで自然に働きかけ、生産物を取得し、相互交換する社会である。そして、ここでは、商品—貨幣関係に基づいた商品生産社会は、まだ想定されていない。そこで、次に、この歴史貫通的市民社会を、「私的所有形態」で蔽いつくし、生産の形態は「商品生産」であり、その商品は「貨幣」を媒介にして成り立っている構造であるところの、第二層の私的所有制的市民社会および第三層の資本主義的市民社会について観ていきたい。

第二層の私的所有制的市民社会および第三層の資本主義的市民社会は、次のように述べられている。「市民社会という言葉が登場するのは18世紀、つまり所有諸関係がすでに古代的ないし中世的な共同体から脱出しおえた時である。市民社会としての市民社会はブルジョアジーとともにようやく発展するが、しかし、生産と交通から直接に発展する社会的組織—どの時代にもこれが国家およびその他の観念論的上部構造の土台をなしている—はいつもこの名で呼ばれてきた<sup>(15)</sup>」。

この第二層の私的所有制的市民社会では、私的所有に基づく商品—貨幣関係が、支配的な社会が想定される。ここで想定される諸個人は、古代的なあるいは中世的な身分関係に縛られることがない、私的労働に基づく私的所有者としての独立した人格主体者が想定される。即ち、そこでは、自由・平等・独立した主体的人格の確立が想定される。また、ここでは、全ての生産が、商品生産の形態を有しており、そこでの私的所有者は、貨幣を媒介にして、契約に基づいて相互に商品交換を行う仕組みの社会である。従って、分業と交換のネットワークが、社会的に全面に展開することになる。このような商品—貨幣の関係からなる第二層の市民社会は、言わば「水平的関係」からなる社会である。さらに、重要なことは、人間の労働力が商品化されているということである。即ち、全ての人間が、自己の労働力商品の私的所有者として、社会に登場することになるのである。この「労働力商品の全社会的規模での成立こそ、近代社会成立の経済的基礎<sup>(16)</sup>」なのである。そして、最後に、この第二層の私的所有制的市民社会を、不可欠の前提にして、この第二層の市民社会は、第三層の資本主義的市民社会に展開することになる<sup>(17)</sup>。

第三層の資本主義的市民社会は、資本—賃労働関係が、支配的な社会形態である。これは、第二層の私的所有制的市民社会の中から転成してきた社会形態である。この社会形態に独自のものは、生産手段の私的所有者と非所有者が存在することである。確かに、第二層の私的所有制的市民社会においては、あらゆる人間が私的所有

者になりえた。というのは、それは、自己の労働力商品の私的所有者という第二層の私的所有制的規定・要素次元で考えられていたものであったからである。しかしながら、第三層の資本主義独自の規定・要素次元ではそうではないのである。第三層の市民社会では、生産手段の私的所有者—非所有者という資本—賃労働関係が、支配的な社会形態であるからである。従って、この資本—賃労働関係は、生産手段の所有一非所有の関係であり、言い換えれば「垂直的關係」からなる社会である。

以上、市民社会の構造を観てきた。まとめれば、以下のようである<sup>(18)</sup>。市民社会の第一の歴史貫通的規定・要素とは、人間が「相互關係」を取り結びながら、「自然」に働きかけ、そこから物質的な富を手に入れる過程である。

市民社会の第二の私的所有性的規定・要素とは、商品—貨幣関係に基づく「私的所有社会」および「契約社会」である。即ち、ここでのあらゆる物質的な富は、「商品」として存在している。そして、その商品は、私的性質と社会的性質を有している。その私的性質というのは、「私的所有」であり、それは、あらゆる商品が、「私的所有」の対象になっているからである。また社会的性質というのは、「契約」であり、それは、他人の「私的所有」物を手に入れるためには、「契約」という形態を通じてしか手に入れられないからである。こうした商品—貨幣関係に基づく第二層の市民社会は、商品所持者の商品と貨幣所持者の貨幣とが、等価で交換されるのが原則であるから、理論的には経済外的な力は、そこから排除される。従って、そこでの交換関係に入る契約当事者は、自由、平等、独立した主体者として、他者と平等に対峙する関係性が成り立つと考えられるのである。また、ここでの私的所有者は、私的労働と私的所有が一致していることが前提にされている。即ち、自己の労働によって、自己の商品を生産し、それを労働者が享受しているということである。つまり、労働力商品の私的所有と生産手段の私的所有の一致ということである。

市民社会の第三の資本主義独自の規定・要素とは、この第二層の市民社会を基礎にした、資本—賃労働関係に基づく市民社会である。資本—賃労働関係とは、労働と所有の分離を前提にした関係性である。即ち、第二層の市民社会では、誰もが労働力商品の私的所有者であり、そのことは、第三層の市民社会でも変わらないことであるが、生産手段に関しては、その私的所有者と非所有者との関係に分離するという事態である。これは、資本主義に「独自」なものである。なぜなら、資本主義社会が、発達し生産力が拡大するということは、それだけ分業や協業が発達することになり、多数の賃労働者を必要とするからである。従って、資本—賃労働関係には、理論的には縦の關係が内在していることになる。なぜなら、賃労働者は、自分が生きていくためには、自己の労働力商品しか、売るものがなく、従って、生産手

段の所有者に対して、実質的には、対等の立場に立てなくなる可能性を有しているからである。以上が、三層構造から成る資本主義的市民社会の基礎構造である。

<注>

(1)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—』109—117頁参照（勁草書房、2003）。

(2)平田清明『市民社会と社会主義』79頁（岩波書店、1969）。

(3)平田・前掲注(2)86頁。

(4)平田・前掲注(2)93頁。

(5)平田・前掲注(2)150頁。

(6)平田・前掲注(2)154頁。

(7)平田・前掲注(2)51—54頁参照。

(8)平田・前掲注(2)52頁。

(9) 森田桐朗/望月清司『講座マルクス経済学1 社会認識と歴史理論』224頁（日本評論社、1974）。望月氏は、次のように、マルクスの三層市民社会概念を把握している。「(1) 人類史貫通的—使用価値視点から……普遍的ゲゼルシャフト関係としての市民社会(2) 私的所有貫通的—交換価値視点から……私の商品生産(所有者)の「市民社会」(3) 資本家的私有制独自の—剰余価値視点から……ブルジョア的『市民社会』」。内田義彦『資本論の世界』48—49頁（岩波新書、1966）。また内田義彦氏も以下のように述べている。「あらゆる（無階級社会をもふくめての）歴史段階に共通するもの、種々な私有財産制度に共通するもの、その中で資本主義に独自のもの」。これら三つに目を配りながら眼前の資本主義社会を分析していたということを指摘している。

(10)篠原敏雄『市民法学の基礎理論—理論法学の軌跡—』200—201頁参照（勁草書房、1995）。また、篠原・前掲注(1)113頁以下参照。

(11)森田/望月・前掲注(9)218頁。

(12)マルクス/エンゲルス（廣松渉訳）『新編輯版・ドイツイデオロギー』74頁（岩波文庫、2002）。

(13)廣松訳・前掲注(12)86—87頁。

(14)森田/望月・前掲注(9)220—222頁参照。

(15)廣松訳・前掲注(12)200—201頁。

(16)篠原敏雄「沼田稲次郎『労働法論序説—労働法原理の論理的構造—』を読む—市民法学の視座から」横井芳弘/篠原敏雄/辻村昌昭編著『市民社会の変容と労働法』



7 頁（信山社、2005）。

(17) 平田・前掲注(2)52 頁。平田氏は、次のように述べている。即ち、「市民社会の資本家社会への不断の転成の過程として、現在の市民社会は存在するのであり、同じく、そのようなものとして現実の資本家社会が存在するのである」。

(18) 篠原・前掲注(16)5 頁以下参照。

## 第二節 国家の基礎構造—三つの規定要素—

では、国家の構造は、どのように把握されるのだろうか。この点、篠原氏は、市民社会の三層の規定・要素に対応して、国家の構造も、第一に「歴史貫通的規定・要素」、第二に「私的所有制的規定・要素」、第三に「資本主義独自の規定・要素」という三層の重層的な国家構造を論じている<sup>(4)</sup>。以下順に検討していきたい。

第一に、「歴史貫通的規定・要素」であるが、それは、次のようなものである。市民社会の歴史貫通的規定・要素として、人間は、「相互の関係」を取り結び、「自然」に働きかけて生きていく存在であった。国家において（ここでは集団ともいえるが）、注目されるのは、そこで、社会を維持し、まとめるための「事務」が必要になるということである。それは、歴史貫通的に、具体的にはそれぞれの時代によって種々のものがあるが、どの社会にも見出される「事務」である。篠原氏は、これを、「共同諸事務」（8 頁）と規定する。その「共同諸事務」の中身は、主として、「集団内部の秩序維持事務」と、「外敵からの防衛事務」（8 頁）というものがある。そして、これを基礎に、その他に、「紛争解決事務」、「教育事務」、「厚生事務」、「財政事務等々の諸事務」（8 頁）がある。以上の「共同諸事務」は、歴史貫通的規定・要素として、国家の基層に存在すると考えられている。

第二に、「私的所有制的規定・要素」は、次のようなものである。市民社会の私的所有制的規定・要素として、商品—貨幣関係を基礎にした私的所有社会、商品社会であった。私的所有が、社会的なものになると、そこでは、「自由・平等という理念」が、社会的に観念される「可能性」が生じる。また、そこでは、経済的な原則・法則は、等価交換の原則である。従って、商品所持者と貨幣所持者の相互の関係において、経済外的な力は、排除されてくる。即ち、成熟した私的所有社会、商品社会が形成されてくる。それ故に、そのような社会では、自由・平等・独立した主体としての価値・理念が、支配的になってくる社会的な地盤が醸成されてくると考えられるのである。歴史的には、近代ヨーロッパの市民革命を経て、そのような社会が徐々に形成されてくると考えられている。

このように諸個人が、自由・平等・独立した主体であるということを基礎・土台

にして形成される国家の政治的制度が、「民主主義制度」である。従って、そのような民主主義制度から形成される国家は、「民主主義国家」と規定される。

「民主主義国家」における民主主義の原理は、篠原氏によれば、以下のものである。それは、三つの原理に即して、説明される。即ち、それは、「価値原理」、「機構原理」、「方法原理」(9頁)である。価値原理とは、「自由」、「平等」であり、この理念で、民主主義を価値づけているところのものである。ここでの「自由」は、篠原氏によれば、諸個人の「国家からの自由」(精神活動の自由、経済活動の自由、私的生活の不可侵、人身の自由および刑事裁判手続上の保障から成る)と、「国家への自由」(能動的権利および受益権から成る近代立憲主義的自由および現代立憲主義的自由)を具体的内容としている(9頁参照)。機構原理とは、民主主義をつくりあげる機構原理であり、特に、「権力分立制度」がある。方法原理は、民主主義をつくりあげる方法であり、「討論と説得」、「参加と抵抗」という方法が考えられている。

以上のような内容を有する国家の「私的所有制的規定・要素」としての国家は、従って、篠原氏によれば、「民主主義国家」であり、「市民国家」と規定されている(9-10頁)。

第三に、「資本主義独自の規定・要素」であるが、それは以下のものである。市民社会での資本主義独自の要素として規定された、資本一賃労働関係に即して観るならば、それは、第二層の民主主義国家を基礎にした、「資本主義国家」と把握される。従って、ここでの資本主義国家は、「資本関係に相応した国家活動」と、「労働関係に相応した国家活動」(10頁)を、果たすことになると考えられている。資本関係に相応した国家活動とは、例えば、貿易摩擦などの際の交渉などがあげられる(9頁参照)。労働関係に相応した国家活動とは、資本主義社会ゆえの独自の問題、即ち、資本主義社会の矛盾から生じる独自の社会的な問題を、労働者の立場から緩和させる種々の政策などがあげられる。

以上、国家の構造を、篠原市民法学の立場から観てきたが、次に、以上のような国家の構造および市民社会の構造に相応した、法の構造に関して検討していきたい。

#### <注>

(1)国家の構造に関して、以下参照。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—』117-128頁(勁草書房、2003)。篠原敏雄「沼田稻次郎『労働法論序説—労働法原理の論理的構造—』を読む—市民法学の視座から—」横井芳弘・篠原敏雄・辻村昌昭編『市民社会の変容と労働法』8-10頁(信山社、2005)。なお本論文からの引用頁は本文中に記す。

### 第三節 法の構造—三つの規定要素—

法の構造は、以上の国家および市民社会の構造との関連で、どのように把握されるのだろうか。<sup>(1)</sup> 国家、市民社会と同様に、法の構造も、「歴史貫通的規定・要素」、「私的所有制的規定・要素」、「資本主義独自の規定・要素」の三層からなる重層的な構造を有している。

第一に、歴史貫通的な規定・要素であるが、それは以下のように規定される。そもそも、人間は、孤立した存在ではなく、社会的な存在である。従って、社会的諸関係の総体が、人間の社会であるといえる。そこには、先に観たように、市民社会、国家に相応して、市民社会的諸関係、国家的諸関係が存するが、法的次元では、「規範的諸関係」<sup>(2)</sup>が対象になる。篠原氏によれば、その規範的諸関係には、少なくとも、三つの次元が存すると考えられている。それは、「習俗」、「習律」、「法」(11頁)であり、それぞれ規範性のレベルが異なるものとして規定される。第一の「習俗」であるが、これは、家族、市民社会、国家という共同体の全圏域において、浸透しているものである。例えば、服装、髪型などのスタイルから始まって、種々のものがある(11頁参照)。第二は、「習律」であるが、これは、習俗より、規範レベルが高いものとして把握される。例えば、冠婚葬祭にみられる規範的行動がそれに当たる(11頁参照)。従って、これに反する行動をしたものは、強い「非難可能性」を浴びることになる。第三は、「法」であるが、これに反した者は、習律より、さらに強い非難可能性を浴びるとともに、「強制装置」によって、これを強制される性格を有するものと規定される(11頁参照)。以上のような、「習俗」、「習律」、「法」は、歴史貫通的に、私たちの規範的諸関係において見出されるものとして、捉えられるのである。

第二の「私的所有制的規定・要素」であるが、それは以下のものである。前述したように、市民社会の第二層で、私的所有が社会的に貫徹されるとき、「自由・平等という理念」が観念される可能性が社会的に生じる。そして、そうした理念に基づいて、社会的な制度が、整備される可能性を与えられる。これが国家の次元において、政治的制度としての民主主義国家として、歴史的に形成され得る。これに相応して、法の次元では、諸個人の自由・平等という理念が、法制度として制度化される可能性を与えられると考えられる。それが、自由、平等、基本的人権などの近代法の原理として、歴史的社会的に現れるようになるのである。さらに、このような諸個人の「自由・平等・独立した諸個人の確立」の原理だけでなく、そうした諸個人による「友愛的・連体的な共同体の形成」の原理も、ここでは重要なものとして、規定される(11-12頁参照)。この二つの原理が、市民法原理である。

第三に、「資本主義独自の規定・要素」であるが、それは以下のものである。それは、市民社会の資本主義独自の規定・要素である資本一賃労働関係に相応して、これに適合的な法を持つということである。即ち、資本関係を法的に保護する法として、商法（企業法）、経済法等があり、労働関係を法的に保護する法として、労働法がある（12頁参照）。

以上のように、市民法学の観点から、市民社会・国家・法に関する基礎構造論を観てきた。市民社会・国家・法は、このような三層を有する重層的な構造として、把握されるとともに、相互に関連して把握されるのである。こうした市民法学の基礎構造論を論じる意義は、単にこうした構造を把握するだけではなく、同時に、この基礎構造論から、価値的・理念的なものを把握することである。そうした価値的・理念的な観点から、特に重要なものになるのは、市民社会・国家・法が有する第二層の「私的所有制的規定・要素」である。即ち、歴史的にも社会的にも、この市民社会・国家・法の第二層に存するポジティブな契機を認識することが重要である。つまり、それは、市民社会においては、商品一貨幣関係に基づく、私的所有社会・商品社会の持つポジティブな意義、民主主義国家が持つポジティブな意義、市民法原理が持つポジティブな意義のことである。市民社会においては、私的所有の貫徹である。即ち、誰もが私的所有の主体として、社会に存在するというポジティブな意義である。そして、それによって自由・平等な主体として、諸個人が存するという物質的な基盤を社会に与えられるのである。さらに、そうした経済的基盤に基づいた、自由・平等の理念を、政治制度として実現するのが、「民主主義国家」の有する意義である。加えて、法の次元では、「市民法原理」を法制度を通じて具体的に実現させていくという意義である。

#### <注>

(1)法の構造に関して、以下参照。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—』129—154頁（勁草書房、2003）。篠原敏雄「沼田稲次郎『労働法論序説—労働法原理の論理的構造—』を読む—市民法学の視座から—」横井芳弘/篠原敏雄/辻村昌昭編『市民社会の変容と労働法』10—12頁（信山社、2005）。

(2)篠原敏雄「沼田稲次郎『労働法論序説—労働法原理の論理的構造—』を読む—市民法学の視座から—」横井芳弘/篠原敏雄/辻村昌昭編『市民社会の変容と労働法』11頁（信山社、2005）。以下、本論文からの引用頁は本文中に記す。

### 第三章 市民法学における社会認識および歴史理論

#### 第一節 市民法学における社会認識—マルクス『経済学・哲学草稿』、『経済学ノート』に即して—

##### 1 はじめに

マルクスが『ドイツ・イデオロギー』における重層的な市民社会の把握に至るには、経済学の研究が必須のものであった。そして、それはパリ時代（1843年10月～1845年2月）に試みられ、『経済学・哲学草稿』及び『経済学ノート』として残されている<sup>(1)</sup>。そこでの視点は、法的諸関係を把握するためには、経済的諸関係を理解しなければならないというものである。

そこで、本節では、以上の観点から、マルクスの『経済学・哲学草稿』及び『経済学ノート』に即して、「私的所有」が有する歴史的にポジティブな意義を論じるとともに、マルクスにみられる社会哲学、即ち、「主体性の原理と共同性の原理」の調和の視角を観ていきたい。このような考察から、市民社会の第二層の「私的所有制的規定・要素」の意義が明らかになると同時に、社会認識のための視角が基礎づけられ得ると考える。また、第一部のヘーゲルの社会哲学とマルクスの社会哲学の類似性を論じていきたい。

マルクスが、経済学の研究を通して、主要な問題にしているものの一つとして、「私的所有」の本質の解明ということがある。というのも、これまでの経済学は、私的所有というものを自明の前提とした上で、そこから出発していたので、「私的所有」そのものを概念的に理解することがなかったからである。つまり、なぜ社会に、私的所有という形態が存在するのか、また私的所有の歴史的な意義とは何かということ、誰も説明していなかったからである<sup>(2)</sup>。このことは、「私的所有を前提することなく労働の抽象化の根源的契機をさぐりあてること」、そして、「その契機が『人類の発展』のなかで果たす役割を見きわめること<sup>(3)</sup>」を問題にすることでもある。以下、これらの問題について考察していきたい。

そこで、『経済学・哲学草稿』及び『経済学ノート』について検討していきたいが、その前に確認しておきたいことが二つある。一つは、森田桐朗氏も指摘しているように、市民社会の分析にとって『経済学ノート』の中でも「ミル評註」がとりわけ重要な意義を有していることである。

二つ目は、『経済学・哲学草稿』及び『経済学ノート』の執筆時期に関してである。この点、森田氏は、ラーピン論文に従い、次のように述べている。「少なくとも

も、『経哲』第一草稿→『ミル評註』→『経哲』第二、第三草稿という読み方をしなければならないということ、したがって『ミル評註』を無視した『経哲草稿』研究は妥当性をもちえないのであり、特に『経哲』第一草稿中の「疎外された労働」のみを他からきりはなして取扱うことはマルクス疎外論の曲解、歪曲に通じるということ、である<sup>(6)</sup>。それ故、この順序で、『経済学・哲学草稿』および『ミル評註』を検討していきたい。

## 2 私的所有の解明

「私的所有」の本質の解明という観点から、『経済学・哲学草稿』および『ミル評註』を観ていきたい。

まず、『経哲〈第一〉草稿』「疎外された労働」の個所が重要である。マルクスは、ここで、これまでの経済学が示してきた眼前の現実に関して、次のように述べている。

即ち、「労働者は富を生産すればするほど、その生産の力と範囲が増せば増すほど、それだけいっそう貧しくなる。労働者は商品をつくれればつくるほど、みずからはそれだけいっそう安価な商品になる<sup>(7)</sup>」。

また、「この事実が表現するのは、労働が生産する対象つまり労働の生産物が一つの疎遠な存在として生産者から独立した力として労働に対立するというにほかならない<sup>(8)</sup>。「労働の実現は労働の対象化である。労働のこの実現は、経済的状况においては労働者の現実性の剥脱としてあらわれ、労働の対象化は対象の喪失と対象への隷属としてあらわれ、[対象の]獲得は疎外として、外化としてあらわれる<sup>(9)</sup>」。

ここで「疎外」という概念が登場するが、それは、例えばヘーゲルが、『法哲学』第三部第二章「市民社会」の中で、貧困問題を指摘しているように、労働者は、働けば働くほど貧しくなり、労働の対象である労働生産物は、彼にとって疎遠なものとして、ますます彼から遠ざかってしまう事態になっている。つまり、労働者が生産する労働生産物が、「直接」に彼自身のものにはならないということを意味する。そして、ここで前提となっているのは、私的所有を前提とした資本主義的生産様式が、支配的な社会における賃労働疎外である。従って、疎外というものは、疎外された労働概念＝賃労働疎外として、これまでの経済学では捉えられていた。つまり、疎外というよそよそしさは、「資本主義社会」に「独自」なものとして考えられていたのである。

しかしながら、第一の問題点、こうした疎外された労働形態は、はたして私的所有を前提にした資本―賃労働関係において、独自なものであるのかが問題に

なる。第二の問題点は、人間が歴史的な展開の中で、なぜ私的所有という形態へと結実していったのかということが問題になる。マルクスは、このような問題意識を持って、私的所有の本質の解明を試みる。

では第一の問題点について観ていきたい。

### (1) 賃労働疎外に潜む労働の本質的疎外について

結論から言えば、マルクスは、疎外された労働形態が、私的所有を前提にした資本―賃労働関係において、「独自」な事態ではないと考えている。つまり、マルクスは、私的所有を前提にしない「労働の本質」において、こうした疎外された事態が、存在するのではないのかと考える。マルクスは、『経哲〈第一〉草稿』の「疎外された労働」の個所で、以下のように述べている。

即ち、「たしかにわれわれは、外化された労働（外化された生活）という概念を経済学から手に入れたが、経済学においてこの概念は、私有財産の運動の結果とみなされていた。しかし分析をしていくうちにあきらかになるのは……私有財産もまた、たとえそれが外化された労働の根拠や原因であるかのように見えても、むしろその一帰結だということである。もっともこの関係は、あとになると、相互作用に変わるのだが<sup>(10)</sup>」。

つまり、マルクスは、後に相互作用に変わるとはいえ、望月氏が、「疎外された労働→私的所有、という関係こそ真実<sup>(11)</sup>」であると指摘しているように、私的所有が原因で労働の疎外が生じるのではなくて、労働は本質的に疎外された形態にあるので、そこから私的所有の形態が生じると考えている。では以下さらに詳しく見ていきたい。

マルクスは、「経済学は労働者（労働）と生産とのあいだの直接的な関係を考察しないために、労働の本質にひそむ疎外をおおい隠してしまう<sup>(12)</sup>」と述べている。では、「労働の本質における疎外」とはどのようなものなのだろうか。

この点、マルクスは、人間の実践的活動である労働を疎外するような行為を二つの側面から考察し、以下のように述べている。

即ち、「第一の側面は、労働者が労働の生産物にたいして疎遠で彼を意のままにするような対象としてかかわるような関係である。この関係は同時に、労働者が感性的外界つまり自然の対象にたいして彼に敵対的に対峙するような疎遠な世界としてかかわるような関係でもある<sup>(13)</sup>」。

「第二の側面は、労働が生産の行為に対して労働の内部でもつ関係である。この関係は、労働者がおのれ自身の活動にたいして、おのれには属さない疎遠な活動としてかかわるような関係でもある<sup>(14)</sup>」。

マルクスは、第一の側面を「事物の疎外」、第二の側面を「自己疎外<sup>(15)</sup>」と呼んでいる。「事物の疎外」とは、労働者の労働生産物に対する関係から生じる疎外である。それ故、確かに、資本一賃労働関係において、そこでの労働生産物は、すべて資本家所有のものである。従って、「事物の疎外」は、賃労働疎外であると考えられ得る。

しかし、マルクスによれば、労働の本質においては、そうではないと考えるのである。なぜなら、「事物の疎外」は、資本一賃労働関係においてのみ存在するものではなく、本源的には、自然の対象に対する疎外でもあるからである。内田義彦氏も指摘するように、「人間が自然に働きかけて物を作るというのは、あらゆる社会に共通することで、そうしなければおよそ人間は生きられない<sup>(16)</sup>」ものである。この人間—自然関係において、人間は、「自分を自然とは別の〔疎遠な、よそよそしい〕存在として定立することで、自然から遠ざかる（あるいは自然を遠ざける<sup>(17)</sup>）」。これが、「自然の疎外」である。簡単に言えば、人間が、無自覚に自然に埋没しているのではなく、「自覚的」に自然に「対峙」するということである。

労働者の労働生産物に対する関係の基層には、このような歴史貫通的な労働の本質における疎外が存在する。それ故に、「事物の疎外」は同時に「自然の疎外」であり<sup>(18)</sup>、私的所有を前提にした賃労働疎外としてのみ捉えてはならないと考えるのである。

同様に、「自己疎外」も、歴史貫通的に捉えられる。「自己疎外」とは、労働者の自己の生産行為に対する関係のことである。人間が自然に働きかけるこうした活動は、人間自身にとってみれば、「全精魂を対象に吸い取られて空っぽになってしまう<sup>(19)</sup>」ことでもある。これが、労働の本質における「自己疎外」である。従って、自己が全身全霊をこめて働きかけたものを自己が享受することは、「自己疎外」の止揚であることになる。ところで、こうした「自己疎外」の止揚の論理は、マルクスがヘーゲルから学んだものであり、マルクスもその意義を評価している<sup>(20)</sup>。

そして、その労働観は、後の『経済学批判要綱』において、労働と所有は分離してはならないという認識として明確に示される<sup>(21)</sup>。

ここまでで、「事物の疎外」、「自己疎外」という形で存在する「労働の本質にひそむ疎外」が、どのようなものであるかを観てきた。つまり、それは、私的所有を前提にした、資本一賃労働関係に「独自」の疎外ではなく、歴史貫通的に存在するものであった。しかしながら、マルクスが考える「労働の本質にひそむ疎外」は、それだけではない。さらに、「類の疎外<sup>(22)</sup>」と、「人間からの人間の疎外<sup>(23)</sup>」というものがある。

「類の疎外」について、マルクスは、次のように述べている。「疎外された労働



は人間から、まず第一に自然を疎外し、そして第二におのれ自身を、つまり、人間に特有の活動的機能、人間の生命活動を疎外することによって、人間から類を疎外する<sup>(24)</sup>」。では、マルクスが考えている「類」とは、どのような概念なのだろうか。この点、マルクスは、「類」概念について、以下のように述べている。

一つには、「人間においても動物においても、類としての生活の本質は物質的にはまず、人間が（動物と同じく）非有機的自然に依存して生活することにある」。「自然は人間の非有機的身体である……人間が自然に依存して生きるということは、自然は人間の身体であり、人間は死なないためには、たえずそれと交流しなければならないということである<sup>(25)</sup>」。

二つ目には、「自由な意識的活動こそが人間の類的性格である<sup>(26)</sup>」。「人間は、肉体的欲求から自由にみずから生産し、しかも、この自由のなかではじめて真に生産する」。「人間がおのれを類的な存在としてはじめて現実に実証するのは、対象世界の加工においてにはほかならない。この生産活動は人間の活動的な類としての生活なのである<sup>(27)</sup>」。

要するに、マルクスの「類」概念とは、第一に、人間が自然の一部であり、自然は人間の非有機的身体（人間が自覚的に自然に対峙するということ）であるという認識である。そして、第二に、自由な意識を持つ人間の生産的生活、こうした人間観が、マルクスの「類」概念の内容をなしていたと言える<sup>(28)</sup>。

ところで、この第二の自由な意識を持つ人間の生産的生活（労働）は、マルクスによれば、動物とは異なり人間に「独自」なことでであると述べる<sup>(29)</sup>。では、その人間に「独自」なこととは何なのだろうか。

この点、マルクスによれば、「動物は一面的に生産する。これにたいして、人間は普遍的に生産する<sup>(30)</sup>」と述べている。つまり、「動物はたんに直接の肉体的欲求に支配されて生産するだけだが、人間は肉体的欲求から自由にみずから生産し、しかもこの自由の中で真に生産する<sup>(31)</sup>」ということである。このことの意味は、例えば、動物にとって食料でしかないものが、人間にとっては原料にもなることのうちに示される<sup>(32)</sup>。

次に、「人間からの人間の疎外」について、マルクスは、以下のように述べている。

即ち、「人間が彼の労働の生産物と生命活動と類的な存在から疎外されていることの直接的な帰結のひとつは、人間からの人間の疎外である<sup>(33)</sup>」。つまり、「人間からの人間の疎外」とは、「人間がおのれ自身と対立するとき、ほかの人間も彼に対立する<sup>(34)</sup>」ということ、「人間がみずからの労働とその生産物とおのれ自身とにたいして

もつ関係にあてはまることは、人間がほかの人間と彼の労働とその対象にたいしてもつ関係にもあてはまる<sup>(35)</sup>」ということである。要するに、先の人間の自分自身との関係における疎外・自己疎外は、さらにそれによって、人間相互間の疎外、よそよそしさをももたらすということが述べられている。

さて、ここまで観てきて、マルクスの「類」概念について問題が残る<sup>(36)</sup>。それは、マルクスが、私的所有を前提としない「労働の本質における疎外」の探究から、「類の疎外」を導き出したところの「類」概念である。つまり、ここで、マルクスが、「人間はひとつの類的な存在である<sup>(37)</sup>」と述べる際に思い浮かべていた人間が、人間相互の関係を結び結んで社会をなしていることを前提にしている「社会的な人間」というものを明確に自覚していなかったと理解できる点にある（人間—社会関係の視点の欠落）。むしろ反対に、ここでは、それまでの第一規定の「事物の疎外、自然の疎外」、第二規定の「自己疎外」のところまで前提にしていたバラバラな個々人、孤立した自給自足人が前提にされて、「労働の本質における疎外」、労働者の労働対象（自然）に対する関係が、考察されていたように思われる<sup>(38)</sup>。

このような孤立した人間を前提にした対自然関係が、なぜ問題になるかと言えば、孤立した人間は、他の人間との相互関連・交通関係がないので、自己が自然に働きかけて外化・疎外した対象は、必ず自己に享受されることになる。従って、そもそも疎外、私的所有など問題にならなくなってしまうからである。これでは、マルクスが私的所有を前提としない労働の本質における疎外という最深部まで下向し、今度は労働の本質における疎外から私的所有を必然的に道き出し、私的所有を概念的に把握することによって、資本—賃労働関係の基層に歴史貫通的な「労働の本質における疎外」が存在することを明らかにしようとする論理が破綻することになってしまう。

それ故に、マルクスの労働の本質における疎外から私的所有を必然的に導き出す論理を成り立たせるためには、「私的所有はいわば類的結合からの離脱、その破壊に成り立つのであるから……本来的に類的活動として営まれる労働それ自体が類を解体させるという矛盾を内包しているのでなければならない<sup>(39)</sup>」のである。つまり、対自然関係において、人間は、本源的に孤立人として登場し、自然に働きかけて生きる存在ではなく、社会をなして人間相互の関係（相互補完関係）を結び結んで自然に働きかける「社会的な存在」であるということを明らかにする必要があるのである。

しかしながら、以上のような問題を、マルクスは自覚していた。そこで、『経哲〈第一〉草稿』の執筆から離れ、リカード、ミルなどの経済学の研究に打ち込んで

いく。その中で、重要なものは、『ミル評注』である。以下、『ミル評注』第一評注、そして第二標注という順にみていきたい<sup>(40)</sup>。

『ミル評注』第一評注の個所において、マルクスの類概念の内容に、変化がみられる<sup>(41)</sup>。マルクスは、次のように述べている。

即ち、「生産そのものの内部での人間の活動のおたがいの間での交換も、人間の生産物のおたがいの間での交換も、ひとしく類的活動であり、類的享受である。そしてその現実の、意識的な真の定在は社会的活動であり、社会的享受である<sup>(42)</sup>」。

「生産そのものの内部での人間活動のおたがいの間での交換」とは、労働現場での活動の相互補完、つまり、「労働過程における協業に基づく分業」のことである。そして、「人間の生産物のおたがいの間での交換」とは、社会内での生産物の相互交通（交換）、つまり、「社会のなかでの分業に基づく交通<sup>(43)</sup>」のことである。こうした労働現場での人間活動の相互補完、および社会内の分業、そして、そこで得られた生産物の相互交通（交換）は、「類的活動」であると同時に、「類的享受」であるとマルクスは述べている。これは『経哲〈第一〉草稿』での類概念の内容とは、異なっているものである。

そもそも、個々ばらばらの孤立人、また孤立的自給自足人というものは、この社会には最初から存在しないのである。従って、人間とは、本源的に他者と相互交通を取り結んでいる「社会的な存在」なのである。それはマルクスの次のような記述からも明らかである。

即ち、「人間は真に共同的な存在(Gemeinwesen)である、というのが人間の本質であるのだから、人間はその本質を発揮することによって人間的な共同体(Gemeinwesen)を、すなわち、個々人に対立する抽象的普遍的な力になることの決してない、むしろそれ自身が個々人すべての本質であり、かれら自身の活動、かれら自身の生活、かれら自身の享受、彼ら自身の富であるような社会的な組織(gesellschaftliches Wesen)を創造し、うみだすのである<sup>(44)</sup>」。

なぜマルクスは、このように、人間の本質的な存在様式を述べているのだろうか。それは、先の『経哲』第一草稿と関連で言えば、マルクスが、人間存在の本質を取り出すことで、国民経済学が認識しえなかった疎外された形態を浮かび上がらせるようと試みたからであるのであろう。

さらに、「交換」および「貨幣」について、観ていきたい。マルクスによれば、「国民経済学は……私的所有者の私的所有者にたいする関係としての人間の人間にたいする関係から出発<sup>(45)</sup>」する。そして、「私有財産はかれの人格の定在<sup>(46)</sup>」なのであるが、私的所有者は、これを譲渡する。なぜ、自己の人格の定在である私有財産を、譲渡

するのかと言え、国民経済学は、「必要、欲求から<sup>(47)</sup>」と説明する。マルクスは、この説明を正当だと認めた上で、さらにそのような私的所有者どうしの交換の基層に存在する本質的關係を捉えている。

即ち、「かれら（私的所有者—引用者注）はこれらの対象（私有財産—引用者注）にたいして、これを私的に所有するという以外に、さらにそれとは別の本質的な關係を有しており、かれは自分でそう考えているような特殊な存在ではなくて、全体的な存在（*totales Wesen*）であって、かれの諸欲求は、他人の労働の生産物にたいしても、内的所有の關係にある<sup>(48)</sup>」。

ここでのマルクスの記述から、人間は、そもそも私的所有者である以前に、本質的に「共同的な存在」であるということ、読み取ることができる。

このように、マルクスは、私的所有者どうしの交換の基層に存在している本質的な人間關係を、析出している。しかしながら、眼前展開されている現実の人間關係は、あくまでも貨幣を媒介にした私的所有者どうしの關係として、そのように疎外された（排他的な關係）形態として現われる。即ち、マルクスによれば、「貨幣の本質は……人間的・社会的な行為が疎外されて、それが人間の外に在る……貨幣の属性になっている点にある<sup>(49)</sup>」のである。つまり、「人間相互の関連の特殊なあり方が貨幣の本質<sup>(50)</sup>」なのである。別言すれば、貨幣の本質とは、人間の本質である、人間相互関連・交通形態が、貨幣という形態に転化したものなのである<sup>(51)</sup>。

では、なぜ人間の本質的存在形態が、貨幣のような転倒した形態を持つようになるのだろうか。この点、マルクスは以下のように述べている。

即ち、「この転倒は不可避である。だからこの仲介者は、私的所有の本質の自己喪失態であり、疎外態である<sup>(52)</sup>」。つまり、それは私的所有に基づくものなのである<sup>(53)</sup>。

そこで、さらにマルクスは、「では、私的所有はなぜ貨幣態にまで進まねばならぬのだろうか<sup>(54)</sup>？」と問いかけ、次のように答えている。「人間は社会的な存在として交換にまで進まざるをえないし、また、私的所有を前提にすれば、交換は価値にまで進まざるをえないからである<sup>(55)</sup>」と述べている。

つまり、私的所有者である人間は、一面では、排他的所有者として自己の人格の定在を確保しているが、他面では、私的所有者といえども、自己の所有物を譲渡して、他者と相互に交換關係に入らなければ生きられないのである。それは、人間が、本質的に「共同的・社会的な存在」であるからである。そして、そのような人格的依存關係のない私的所有者が、生きていくために、円滑に交換關係に入るためには、社会的に認知された貨幣制度を必然的に媒介せざるをえないのである。しかしながら、そうした貨幣を媒介にした制度は、マルクスが述べるように、本当の意味で「人

間的な関係」ではなく、「抽象的な関係」であり、人間相互の排他的な関係である限り、「人間的本性の捨象<sup>(56)</sup>」として評価している。

同時にまた、そのような私的所有者間の交換によって、自己の人格の定在である生産物が、他の私的所有者のそれと等価関係に入ることによって、生産物は、はじめから交換を目的にしたものとなるので、それが自己の「固有の定在」であることが失われ、「かくて私的所有は……交換価値になる<sup>(57)</sup>」と指摘している。

また、労働は、「直接に営利をめざす労働〔Erwerbsarbeit〕にな<sup>(58)</sup>り、「生産物は価値、交換価値、等価物として生産されるのであって、もはや生産者にたいする直接の・人格的な関係のために生産されるのではない」ものになり、「労働行為そのものが、生産者にとって自己の人たることをみずから享受することであり、自己の自然的資質や精神的目的の実現であるかどうか、といったことは、まったく偶然的で非本質的なことになる<sup>(59)</sup>」と述べている。

以上のように『ミル評注』第一評注において、マルクスは、これまでの国民経済学が前提にしてきた私的所有、交換、貨幣といった経済学的概念を分析している。その中でも、とりわけ重要なものと思われるものは、このような経済学的概念の基層に（歴史貫通的に）、「労働現場での協業に基づく分業」、及び「社会内での分業に基づく交通」が存在することを析出したことである。そして、それは換言すると、人間は、本質的に「共同的な存在」であること、つまり人間は相互関係の網の目の一存在であると同時に、全体的・総体的な存在であるということ把握することでもある。

以上のような考察から、マルクスにおける人間観が、本質的に「社会的・共同的な存在」であるという認識は、ヘーゲルのそれと共通するものであると考えられる

## (2) 『ミル評注』第二評注にみられる諸個人の主体性の原理と共同性の原理の調和の視角

では、次に『ミル評注』第二評注についてみていきたい。

主体性の原理と共同性の原理の調和という観点から注目されるのは、マルクスが、第一評注で述べていたように、人間的本質が、疎外された生産ではなく、人間的に生産された場合は、どのようなものであるかを仮定的に述べている個所である。

「われわれが人間として生産したと仮定しよう。そうすれば、われわれはそれぞれ自己の生産において自己自身と他者とを二重に肯定したことになるだろう。私は、

(1) 私の生産において私の個性とその独自性とを対象化したことになるだろう。したがって、私は、活動している間は個人的な生命発現の喜びをあげ、またそれと同時に、対象物を眺めては、私の人格性を対象的な、感性的に直観しうる、ま

たそれゆえに疑問の余地のない力として知るといふ個人的な喜びをあげたことになるだろう。

(2) 私の生産物を貴君が享受したり使用したりするのをみて、私は直接につきのことを意識する喜びをあげたことになるであろう。すなわち私は、労働することによって人間的な欲求を充足するとともに、人間的な本質を対象化し、かくして他の人間的な存在の欲求にそれにふさわしい対象物を供給した、と意識する喜びを、

(3) 貴君にとって、私は貴君と類〔Gattung〕との仲介者となっており、したがって私が貴君自身の本質の補完物であり、貴君自身の不可欠の一部分であることが貴君自身によって知られ、かつ感じられており、だから私は貴君の思惟と愛とにおいて私自身を確証するすべを知っている、と意識する喜びを、

(4) 私は私の個人的な生命発現において直接に貴君の生命発現をつくりだし、したがって、私の個人的な活動の中で直接に私の真の本質を、私の人間的な本質を、つまり私が共同的な存在であることを確証し、実現した、と意識する喜びを、直接にあげたことになるであろう<sup>(60)</sup>」。

ここで述べられている人間的生産というのは、諸個人による自己の生産行為が、主体性の全面的な発現となると同時に、それが他者・社会との間の共同性の相即的实现につながるような生産であり、それが自覚的に行われるということにある。これは、ヘーゲルの社会哲学と基本的に重なるものである<sup>(61)</sup>。従って、それは、個人の主体性を滅却するものでもなく、また、利己的な個人が、自己利害にのみ関心を持つような生産ではないのである。このようなマルクスの記述は、確かに、抽象的であり具体性に欠くが、しかしながら、そこには、社会哲学的な意義を含んでいる。

### (3) 私的所有の歴史的意義

以上で、『ミル評注』の考察を終えて、『経哲〈第三〉草稿』を観ていきたい。

前述したように、マルクスは、労働の疎外＝賃労働疎外の基層に存在する「労働の本質における疎外」を把握することによって、そこに歴史貫通的に存在する「労働現場における協業に基づく分業」および「社会内での分業に基づく交通」を捉えている。従って、そこでの人間は、本質的に孤立的な人間ではなく、お互いがお互いを相互に補い合うような関係を取り結んで、自然（労働対象）に働きかけて生活する人間である。つまり、それは人間が本質的に「共同的な存在」であったということである。

このような下向過程を通じて、マルクスは、眼前に展開する資本主義的市民社会の深部に存在する歴史貫通的な関係を捉えたのである。そこで次に問題になるのが、

では一体なぜ、人間相互の関係を結び結んで自然に（労働対象に）働きかけているような共同的な人間関係が、資本一賃労働が支配的な形態に、転化していったのだろうか。即ち、前述の第二の問題点について観ていく。

このことが問題になるのは、眼前に展開する資本主義的市民社会は、資本一賃労働関係に基づく社会であって、それは生産手段の私的所有者と非所有者との関係から成るものであって、従って、資本主義的市民社会の矛盾した構造を解体するためには、この私的所有の廃棄が考えられ得るからである。しかしながら、ここで、最も注意しなければならないことは、一方で、人類の歴史的発展の中で、なぜ矛盾した社会形態が、存続し続けているのかということを考えることである。それは、そこに、私的所有の有する歴史的にポジティブな意義があったからなのである。そのことに、眼を向けなければ、市民社会の有する意義（私的所有の意義）を全く否定してしまうことにつながる。

つまり、『ミル評注』を通して、マルクスは、生産手段の私的所有者と非所有者支配のような縦の関係だけではなく、私的所有が有するポジティブな意義を把握するのである。それは、たとえ本質的な形態からは疎外されてはいても、私的所有に基づく商品一貨幣関係に存在する横の関係、諸個人の織り成す人間相互の交通関係の全面的展開という事態を、把握しているのである。

では、このことを踏まえた上で、『経哲〈第三〉草稿』「分業」断片を観ていきたい。

マルクスは、「最近の経済学はすべて、分業と生産の豊富さ、分業と資本の蓄積がたがいを前提しあっており、自由放任の自由にされてよい私有財産だけがもっとも有益で包括的な分業をもたらしうることについては、意見が一致している<sup>(62)</sup>」と述べている。

その上で、「分業と交換が私有財産を基礎にしているということは、労働が私有財産の本質だと主張することにほかならないが、この主張こそは、経済学者には証明できず、彼らにかわってわれわれが証明しようとしている主張である。分業と交換が私有財産の二つの形態であるという、まさにそのことのうちには、人間的な生活が実現されるには私有財産が必要であったということと、他方ではそれがいまや私有財産の撤廃を必要としているということとの二つの証明がふくまれている<sup>(63)</sup>」と述べている。即ち、「人間的な生活が実現されるには私有財産が必要だった<sup>(64)</sup>」。なぜなら、人間的な生活を実現するためには、私的所有に基づく分業と交換による人間相互の交通関係の全面開花が必要不可欠であったからである。しかしながら、一方で、そのような私的所有は、生産手段の所有者—非所有者というような縦の関係に

転化もするのである。マルクスは、この両面を観ているのである。

この点、望月氏は、次のように述べている。「局地的に狭隘な人格的＝共同的な紐帯から開放されるというポジと私的所有を人間が疎外しそれに逆に屈従するネガ、これらは実は不可分にして一つの歴史的過程であるのだ。人間が自由な個体として自立するためには、歴史のなかで一度は私的所有者としての汚名に甘んじ<sup>(65)</sup>」なければならなかったのである。このように、一方の市民社会のネガティブな側面だけを強調するわけでもなく、そのポジティブな側面にも眼を向けなければならないのである。

#### (4) 『経哲〈第三〉草稿』にみられる主体性の原理と共同性の原理の調和の視角

ところで、『経哲〈第三〉草稿』においても、主体性の原理と共同性の原理の調和という観点からみて、注目すべき個所がある。それは、「私有財産とコミュン主義」断片である。ここでマルクスは、「財産がないことと財産があることの対立は、それが労働と資本の対立として理解されないかぎり、まだどうでもよいような対立である」とし、「労働と資本は、私有財産が矛盾の関係にまで発展したものであり、したがって、解体にまで突き進むような動的な関係をとるにいたったものなのである<sup>(66)</sup>」と述べている。つまり、ここでは、マルクスは資本—賃労働に基づく資本主義的市民社会を、問題にしていることが読み取れる。そこで、「コミュン主義こそは撤廃された私有財産の積極的表現である<sup>(67)</sup>」とし、これを肯定し評価した上で、一方で、粗野なコミュン主義をマルクスは次のように批判している。

即ち、「私有財産にたいして普遍的な私有財産を対置しようとするこの運動はついに、結婚（これはもちろん排他的な私有財産の一形態だが）に女性共有を対置し、したがって女性を共同体の共有財産にするような動物的な形態であられるまでになる<sup>(68)</sup>」。そして、この男の女にたいする関係は、「直接的で自然的な類関係」であるとし、従って、この関係において、「どの程度まで人間の自然的な態度が人間的になったか……ということが明らかになる<sup>(69)</sup>」と述べている。さらには、「人間がそのもっとも個別的な存在において同時に共同存在であるかということもあきらかになる<sup>(70)</sup>」と述べている。

要するに、ここで注目すべきは、マルクスが、人間の本質的關係を見定める「基本的視角」が何なのかということである。それは、人間の個別的関係において、同時に共同的な関係を築くことにあるのである。この視角は、ヘーゲルとも通じるものである<sup>(71)</sup>。さらにまた、このことは次のような記述からも読み取れる。即ち、「なによりもまず避けるべきは、『社会』をふたたび抽象物として個人に固定的に対置することである。個人は社会的な存在である」。「たとえ個人的な生活のありかたが、



類としての生活のどちらかといえば特殊な、あるいは普遍的なひとつのありかたであろうと……あるいはましてや類としての生活が個人的生活のどちらかといえば特殊な、あるいは普遍的なありかたであるとしても、人間の個人的生活と類としての生活は別個のものではない<sup>(72)</sup>」。

このマルクスの「人間の個人的生活と類としての生活は別個のものではない」という認識、つまり、これらは相即的に実現されるべきものであるという考えは、先も指摘したように、ヘーゲルとマルクスが共有する視座であるといえるだろう。

### 3 おわりに

以上、マルクスがパリ時代（1843年10月～1845年2月）に経済学の研究に打ち込んで得た成果である『経済学・哲学草稿』および『経済学ノート』を観てきた。ここで注目しなければならないものは二つある。

一つは、私的所有の持つポジティブな意義である。即ち、私的所有に基づく分業と交換が、人間相互の交通関係の全面展開に結びつくというものである。こうした人間相互の交通関係は、人間が本質的に、「共同性」を有する存在であるということを示すものである。もう一つは、マルクスが社会を観る際、どのようなフレームを通して観ているのかということである。それは、「主体性の原理と共同性の原理」の調和というものである。これらの考察は、第一部で述べたヘーゲルの社会哲学と共通する意義を有するし、また市民法学における社会認識という観点からも、重要な意義を有するものであると考える。というのは、市民法学において、基礎構造論（存在構造の視点）なしの社会認識（価値・理念的な視点）が、一面的であるように、社会認識なしの基礎構造論も、また一面的であるからである。従って、市民法学において、基礎構造論と社会認識とは、密接不可分のものとなっているのである。それ故に、現実に対する認識に基づいて、理念ないし方向性を据えることができるからである。

#### <注>

(1) マルクス（木前利秋訳）256－257頁『マルクスコレクションⅢ 経済学批判・序言』（筑摩書房、2005）。マルクスは、次のように述べている。即ち、「わたしの最初の研究は、わたしを悩ませていた疑問を解消するためのもので、ヘーゲル法哲学の批判的検討をおこなうことだった。その序説は1844年にパリで刊行された『独仏年誌』に載った。研究の結果、わたしが到った結論は次のようなものである。国家の諸々の形態と同じく法の上での諸関係[法的諸関係]は、それ自体から捉えられ

るべきものでもなければ、人間精神のいわゆる普遍的発展から捉えられるべきものでもない。むしろそれは物質的生活の諸関係・諸事情に根ざしているのである。ヘーゲルは 18 世紀のイギリス人やフランス人の先例に倣って、この物質的諸関係の全体を『市民社会』の名で括っている。この市民社会の解剖は経済学[政治経済学]に求めなければならない。この経済学の研究を私はパリで始めた」。

(2)マルクス(村岡晋一訳)『マルクスコレクションⅠ 経済学・哲学草稿』307頁参照(筑摩書房、2005)。

(3)森田桐朗/望月清司『講座マルクス経済学 1 社会認識と歴史理論』140頁(日本評論社、1974)。

(4)森田桐朗「ミル評註」現代の理論社編『マルクス・コメンタールⅠ』191-192頁参照(現代の理論社、1972)。

(5)ニコライ・I・ラーピン「マルクス『経済学・哲学草稿』における所得の三源泉の対比的分析」思想3月号382-402頁参照(岩波書店、1971年)。

(6)森田・前掲注(4)195-196頁。

(7)村岡訳・前掲注(2)309頁。

(8)村岡訳・前掲注(2)309頁。

(9)村岡訳・前掲注(2)309頁。

(10)村岡訳・前掲注(2)322頁。

(11)望月清司『マルクス歴史理論』109頁(岩波書店、1973)。

(12)村岡訳・前掲注(2)321頁。

(13)村岡訳・前掲注(2)314頁。

(14)村岡訳・前掲注(2)314頁。

(15)村岡訳・前掲注(2)314頁。

(16)内田義彦『資本論の世界』81頁(岩波新書、1966)。

(17)森田/望月・前掲注(3)145頁。

(18)森田/望月・前掲注(3)145頁。

(19)森田/望月・前掲注(3)147頁。

(20)山田鋭夫/森田桐朗編著『講座マルクス経済学 6 コメンタール「経済学批判綱」(上)』222-224頁参照(日本評論社、1974)。

(21)マルクス(高木幸二郎監訳)『経済学批判要綱Ⅲ』398-399頁参照(大月書店、1961)。

(22)村岡訳・前掲注(2)316頁参照。

(23)村岡訳・前掲注(2)318頁。

- (24)村岡訳・前掲注(2)316 頁。
- (25)村岡訳・前掲注(2)315 頁。
- (26)村岡訳・前掲注(2)316 頁。
- (27)村岡訳・前掲注(2)317 頁。
- (28)篠原敏雄『市民法学の基礎理論—理論法学の軌跡—』141 頁参照（勁草書房、1995）。
- (29)村岡訳・前掲注(2)316 頁参照。
- (30)村岡訳・前掲注(2)317 頁。
- (31)村岡訳・前掲注(2)317 頁。
- (32)森田/望月・前掲注(3)29－30 頁参照。
- (33)村岡訳・前掲注(2)318 頁。
- (34)村岡訳・前掲注(2)318 頁。
- (35)村岡訳・前掲注(2)318－319 頁。
- (36) 畑孝一「『経済学・哲学草稿』第一、第二草稿」・前掲注(4)61 頁。畑氏は、次のように述べている。「第一草稿の類的存在は……人間活動をその対象、自然とのかかわりという側面だけでとらえられていた。そこに全く欠落しているのは……人間の共同的存在、社会的存在としての側面である。しかしその側面が欠落しては、人間疎外の現実的、社会的構造をとらえることができない。なぜなら、類的存在としての人間相互のかかわり、そのかかわり方を明らかにすること、それによってはじめて、現実のかかわり方を批判し、その構造をとらえることができるからである」。山之内靖『受苦者のまなざし 初期マルクス再興』323 頁（青土社、2004）。また、山之内靖氏も、「市民社会の人間存在が、このように孤立した個人として捉えられてしまった点に、『経哲』第一草稿の特徴と限界が集中的に現れているというべきである」と指摘している。篠原・前掲注(28)140－145 頁参照。
- (37)村岡訳・前掲注(2)315 頁。
- (38)篠原・前掲注(28)141 - 142 頁参照。森田/望月・前掲注(3)149 - 150 頁参照。
- (39)森田/望月・前掲注(3)149－150 頁。
- (40) 森田桐朗「ジェームズ・ミル評注」・前掲注(4)197 頁および 224 頁参照。森田桐朗氏は、ミル『経済学綱要』に対するマルクスの評注を第一評注と第二評注とに分けている。第一評注は、ミル『経済学綱要』第三章（交換）第八節（貨幣の数量を規制するもの）からの部分のことを指し、第二評注は、同書第四章（消費）第三節からの抜粋を指す。
- (41)篠原・前掲注(28)146－147 頁参照。

- (42)マルクス（杉原四郎/重田晃一訳）『マルクス・経済学ノート』96頁（未来社、1962）。
- (43)森田/望月・前掲注(3)153頁。
- (44)杉原/重田訳・前掲注(42)96頁。
- (45)杉原/重田訳・前掲注(42)98頁。
- (46)杉原/重田訳・前掲注(42)99頁。
- (47)杉原/重田訳・前掲注(42)100頁。
- (48)杉原/重田訳・前掲注(42)100頁。
- (49)杉原/重田訳・前掲注(42)87頁。
- (50)森田「ジェームズ・ミル評注」・前掲注（4）198頁。
- (51)今村仁司『貨幣とは何だろうか』25頁、33頁（ちくま新書、1994）。今村仁司氏は、「制度化はおのれの生成過程を消滅させる」とした上で、貨幣の「機能論的な観点ではなくて、存在論的な観点こそ」論じる必要があると指摘し、貨幣の本質は、「関係の結晶化」であると述べている。
- (52)杉原/重田訳・前掲注（42）87頁。
- (53)森田「ジェームズ・ミル評注」・前掲注(4)199－200頁参照。
- (54)杉原/重田訳・前掲注(42)88頁。
- (55)杉原/重田訳・前掲注(42)88頁。
- (56)杉原/重田訳・前掲注(42)89頁。
- (57)杉原/重田訳・前掲注(42)102頁。
- (58)杉原/重田訳・前掲注(42)102頁。
- (59)杉原/重田訳・前掲注(42)103頁。
- (60)杉原/重田訳・前掲注(42)117－118頁。
- (61)篠原・前掲注(28)155－156頁参照。
- (62)村岡訳・前掲注(2)423頁。
- (63)村岡訳・前掲注(2)425頁。
- (64)村岡訳・前掲注(2)425頁。
- (65)森田/望月・前掲注(3)165頁。山之内・前掲注(36)438頁。山之内氏は、『私的所有』はたしかに『止揚』を必要としている。しかし、『私的所有』がその『主体的本質』としての『労働』において活動的能力を頂点にまで到達させること、これなくしては『私的所有の止揚』はやってこない」と述べている。
- (66)村岡訳・前掲注(2)345頁。
- (67)村岡訳・前掲注(2)346頁。

- (68)村岡訳・前掲注(2)346頁。  
(69)村岡訳・前掲注(2)348頁。  
(70)村岡訳・前掲注(2)348頁。  
(71)篠原・前掲注(28)158－159頁参照。  
(72)村岡訳・前掲注(2)353頁。

## 第二節 市民法学における歴史理論

### 1 はじめに

私たちは、眼前の社会である現代資本主義社会を「社会哲学的観点」において、どのように捉えることができるのだろうか。そのためには、歴史の中で現代を捉える必要があり、さらに言えば、価値・理念的なものを歴史から汲む必要があるだろう。

そこで、このような観点から、マルクスの著作を眺めるとき、そこには私たちにとって重要な基本的視座・歴史理論が存在することが確認できる。即ち、『経済学批判要綱』(1857－1858年)貨幣章における「世界史の三段階把握」である<sup>(1)</sup>。そこで、本節では、貨幣章「世界史の三段階把握」についてみていきたい。

### 2 世界史の三段階把握

マルクスによれば、ここでは以下のように述べられている。

即ち、「(1) 人格的依存関係（最初はまったく自然性的）は最初の社会形態であり、そこでは人間の生産性はごく小範囲でまた孤立した地点でだけ発展する。

(2) 物的依存性のうえにきずかれた人格的独立性は、第二の大きな形態であり、そこで一般的な社会的物質代謝、普遍的な対外諸関係、全面的な欲望、そして普遍的な力能といった体制がはじめて形成される。

(3) 諸個人の普遍的な発展のうえに、また諸個人の社会的力能としての彼らの共同体的・社会的な生産性を従属させることのうえにきずかれた自由な個性は、第三の段階である。第二段階は第三段階の諸条件をつくりだす<sup>(2)</sup>」。

これらの三つの段階を簡潔に示せば、それぞれ「共同体、市民社会、自由な個性段階<sup>(3)</sup>」と区分することができる。そして、ここで強調しなければならないのは、この第二段階の「市民社会」が担う歴史的意義である。では、これらの「世界史の三段階把握」と呼ばれるものを、どのように解釈すればよいのだろうか。

この「世界史の三段階把握」の個所が、「貨幣章」であること、また前述したよ

うに、貨幣を生み出す土台である私的所有に基づく商品生産社会を問題にしていることを鑑みれば、ここでの問題の視点の中心も同様のものであると考えられる<sup>(4)</sup>。従って、これらの段階を分かちメルクマールは、私的所有による商品—貨幣関係に基づく商品生産社会に求められるものとする。つまり、そのような商品生産社会が、支配的なものとなっているか否か、という点に求められる。そして、さらに具体的には、そのような商品生産社会の主体である「人格的独立」を果たした諸個人にある<sup>(5)</sup>と考える。

では、この商品—貨幣関係に基づく商品生産社会は、先に示した、三つの世界史の段階のどれに当てはまるのだろうか。それは(2)の段階、即ち、「物的依存性のうえにきずかれた人格的独立性は、第二の大きな形態であり、そこで一般的な社会的物質代謝、普遍的な対外諸関係、全面的な欲望、そして普遍的な力能といった体制がはじめて形成される」という個所に当てはまるものと考えられる。というのも、それは、このマルクスの記述が、マルクスの次のような記述と重なるからである。

「いっさいの生産物と活動とを交換価値に解消することは、生産におけるいっさいの不動の人的（歴史的）依存関係を解消する（＝人格的依存関係から『第二の大きな形態』に移行—引用者注）こととともに、生産者相互の全面的依存関係（＝『一般的な社会的物質代謝、普遍的な対外諸関係、全面的な欲望、そして普遍的な力能といった体制』—引用者注）をも前提している」（77頁）。

従って、「物的依存性のうえにきずかれた人格的独立性は、第二の大きな形態」とは、交換価値を前提にした社会、即ち、商品—貨幣関係に基づく商品生産社会・私的所有社会であると考えられる。

では、この第二段階に対する第一段階であるところの「人格的依存関係」は、どのように解されるのだろうか。それは「いっさいの生産物と活動とを交換価値に解消すること」のない社会形態である。つまり、それは、貨幣を媒介にすることが支配的にはなっておらず、直接生産者どうしが無媒介に結びつくことが支配的な社会形態である。それ故、人格と人格、つまり、「顔または個性や特質」<sup>(6)</sup>が、相互に結びつく紐帯となっているといえるだろう。

このように、第一段階の人格的依存諸関係の解消によって築かれた、第二段階の物象的依存諸関係は、第一段階と比較すると、第一に、「諸個人の相互的な独立性と無関心性とを前提」（82頁）にし、第二に、生産者相互間の全面的依存性をも前提」（77頁）にし、さらに第三に、「人間的な素質、才能、能力、活動の社会的性格の発展の一つの必然的局面」（84頁）でもある。

つまり、第二段階である商品—貨幣関係に基づく商品生産社会は、一方で、諸個

人を媒介するものは交換価値であり、貨幣であるので、「顔、または個性や特質<sup>(7)</sup>」に関しては、関心が薄れる。それは確かに、人間相互の関係を、冷たい関係に解消してしまうという点ではネガティブな意義もある。しかし、不平等な身分関係や特殊な政治的・社会的関係から開放される点で、ポジティブな意義を有しているのである。この点、マルクスは、次のように述べている。

即ち、「この物的な関連が、諸個人の没関連性やあるいはまた狭い原始血縁的自然、支配と隷属の[関係]のうえにうちたてられている地域的関連やにまさっていることはまちがいない」(82頁)。

他方でまた、このような商品生産社会は、諸個人の人格的独立性を確立する。というのは、商品—貨幣関係に基づく商品生産社会は、等価交換がその原理であり、諸個人は、貨幣を媒介として結合しているので、不平等な身分関係や特殊な政治的・社会的関係は、その存立の基盤を失ってしまう可能性があるからである。従って、以前の社会的基盤が変わって、この商品生産社会では、諸個人は皆平等であり、また自由でもあるという、新たな社会的基盤が生成されてくる可能性を内在させている。この点に関して、マルクスも次のように述べている。

即ち、「交換価値またはいっそう正確には貨幣制度が、確かに平等と自由の制度であり、この制度がよりいっそう発展するにつれてこれらのものを攪乱するようになる対抗的要因は、この制度に内在的な攪乱要因であって、まさに、結局不平等および不自由であることがわかってくる<sup>(8)</sup>」。

このような社会的基盤から、自由・平等で人格的に独立した主体が、形成されてくる可能性を有するのである<sup>(9)</sup>。そして、それは、「人間的な素質、才能、能力、活動の社会的性格の発展」(84頁)をもたらす可能性を有するものなのである。

以上のような理由で、この諸個人の「人格的独立性」は、歴史的に見て重要な意義を有しており、まさに歴史認識の核に据えられるものであると考えられるのである。

同様に、主体性の原理と共同性の原理の調和という観点からも、この第二段階の意義は大きい<sup>(10)</sup>。というのも、このマルクス歴史理論の第二段階の市民社会、即ち、商品—貨幣関係に基づく商品生産社会で据えられた人格的独立を果たした諸個人は、この観点の一方の原理である主体性の原理として、欠くことができないモメントであるからである<sup>(11)</sup>。

では、この諸個人の「人格的独立性」をメルクマールとして、第三段階について観ていきたい。

「諸個人の普遍的な発展のうえに、また諸個人の社会的力能としての彼らの共同

体的・社会的な生産性を従属させることのうえにきずかれた自由な個性は、第三の段階である。第二段階は第三段階の諸条件をつくりだす」(79頁)。

ここでは、まず、「第二段階は第三段階の諸条件をつくりだす」という箇所注目したい。第二段階とは、先に述べたように、「交換価値を基礎とする生産を前提」(83頁)にしている、商品生産社会(私的所有社会でもある)である。そして、ここでは確かに、諸個人相互の関係は、ある種冷たい関係として現れざるを得ない側面も有している。しかしながら、それによって、人間相互の依存関係は、格段に発展し、「人間的な素質、才能、能力、活動の社会的性格」も発展し、諸個人の人格的独立性が確立するのである。このような第二段階のポジティブな点を確保してこそ、第三段階をみることができるのである。

マルクスは、次のように述べている。「諸個人が彼ら自身の社会的関連をつくりださないうちは、彼らはこのような関連を(物象的な関連の上に築かれた普遍的な交通関係—引用者注)自己の支配下におくことのできないのもまちがいない」(82頁)。「彼ら自身の共同的关系としてやはり彼ら自身の共同の規制に服しているような社会的関係をもつ普遍的に発展した諸個人は、自然の産物ではなくて、歴史の産物である」(83頁)。

このように、マルクスが述べる第三段階には、物象的な関連の中から築き上げられてきた、諸個人の普遍的な共同関係・共同存在性・横の繋がりを、他の誰でもなく、まさに諸個人が主体となって、自覚的に編成していくという観点があるのである。これは、別言すれば、諸個人の主体性原理と共同性の原理の調和への視角であるといえるだろう。

以上のように、「世界史の三段階把握」を観てきたが、注目したいのは、第二段階である市民社会、即ち、商品—貨幣関係に基づく商品生産社会(私的所有社会)の歴史的な位置づけである。それは、確かにネガティブな側面も有するとはいえ、ポジティブな側面をも含んでいるということである。そして、そのポジティブな側面に基づいて、第三の「自由な個性」の段階が展望されているのである。

同じことではあるが、確かに、ここでのマルクスの記述は、資本—賃労働関係に基づく資本主義的市民社会に関して、詳論されてはいない。しかしながら、マルクスの歴史理論・歴史認識は、重要な意義を有している。なぜなら、そのような資本—賃労働関係に基づく資本主義的市民社会であっても、第二段階の市民社会、即ち、商品—貨幣関係に基づく商品生産社会(私的所有社会)を基礎・土台にしなければ成り立たないものであると考えているからである。それは、いわば、「タテの関係をも規制するような社会的関連の形成原理<sup>(12)</sup>」として位置づけられるものなのである。



### 3 おわりに

以上で、本章を終えるにあたって、これまでのことをまとめてみたい。市民法学の潮流・歩みに関して、とりわけ重要であったのは、民主主義の原理を、そして、市民社会論をどのように法学の基礎理論の中に組み込むのか、という法社会学論争で提示された問題意識に端緒を持つものであった。そして、市民法学は、「マルクス主義法学」の立場からの「民主主義法学」ではなく、「法社会学（法律社会学）」の立場からの「民主主義法学」の流れをくむものである。その潮流の中に、本章で観てきた篠原市民法学は、位置づけられるのである。そして、篠原市民法学は、先の法社会学論争での問題意識を、自覚的に法学における基礎理論および基層構造論として、構築していったものである。

基礎理論において、特に重要なものは、ヘーゲル法哲学およびマルクスの社会哲学である。これは、法の価値的・理念的な意義を明らかにするうえで、篠原市民法学の基礎理論において、欠くことのできないものである。他方、基礎構造論では、法の存在構造を把握しようとする際、市民社会・国家との関連で論じるということが重要であった。これは別言すれば、法の存在構造を、多面的な視点で捉えるということである。即ち、法の存在構造は、市民社会・国家の構造と密接不可分に関連しているということを明らかにするものである。そこで重要なのは、市民社会・国家・法の第二層「私的所有制的規定・要素」の持つ意義である。市民社会において、私的所有社会・商品社会が有する意義は、諸個人が、自由・平等・独立した主体として、社会に存在するための基盤を与えるが故に重要であるということである。国家においては、このように諸個人が自由・平等・独立した主体であるという社会的基盤に基づいて形成される政治制度としての民主主義国家の意義が重要である。法においては、以上の市民社会・国家と関連して、諸個人が、自由・平等・独立した主体であると同時に、そうした諸個人による友愛的で連帯的な共同体の形成という市民法原理を、法制度として、実現していくということが重要である。従って、市民社会・国家・法は、密接不可分のものであることが明確に示されるのである。これを、先の法社会学論争の問題意識に即して言えば、篠原市民法学においては、まさに市民社会論（市民社会）、民主主義（国家）の問題を、法学の理論（法）の中に組み込んで構成されているのである。それ故に、この市民法学というものは、法社会学論争を経て、現在までつながる重要な学問的潮流として位置づけられるのである。

さらに、市民法学の基礎理論および基礎構造論を論じる上で、欠くことができない

いのは、市民法学における市民像、そして、社会認識および歴史認識である。市民法学における市民像が論じられなければならないのは、法の原理ないし価値を実現するのは、まさに具体的な市民である私たちが、主人公でありその主体であるからである。また、基礎構造論だけではなく、社会認識および歴史理論も、論じられなければならないのは、市民社会、国家、法との関連の中で、その社会的な制度が有する意義を、歴史的にも社会的にも認識しなければならないからである。というのは、そのようにして、はじめて、私たちは、経済制度、国家制度、法制度などが、自分自身にとって、疎遠な制度ではなく、まさに自分自身のものとして捉えることができるかと考えるからである。以上で、第二部のまとめとしたい。

#### <注>

- (1) 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—』49—50 頁参照（勁草書房、2003）。
- (2) マルクス（高木幸二郎監訳）『経済学批判要綱Ⅰ』79 頁（大月書店、1958）。なお、引用中の順番表記は引用者によるものである。また本書からの引用頁は、本文中に記す。
- (3) 篠原・前掲注(1)53 頁。
- (4) 内田弘『新版「経済学批判要綱」の研究』102—106 頁参照（御茶の水書房、2005 年）。この点、内田弘氏も同様の考えを示している。
- (5) 篠原・前掲注(1)167 頁参照。
- (6) 森田桐朗/望月清司『講座マルクス経済学 1 社会認識と歴史理論』86 頁（日本評論社、1974）。
- (7) 森田/望月・前掲注(6)86 頁。
- (8) マルクス（高木幸二郎監訳）『経済学批判要綱Ⅱ』168—169 頁（大月書店、1959）。
- (9) 高橋誠『世界資本主義システムの歴史理論』90—91 頁（世界書院、1998）。高橋誠氏は、次のように述べている。「封建制の只中から生まれる市民的生産様式は、価値法則の展開により個人的所有、ひいては個人的自由の揺籃の地となる。自由市場において、当該所生産物を相互に主観的な価値観で売買交渉をし、当初、不等（価）労働量交換であっても、商品交換の繰り返しの過程で、等労働量交換にとりあえず収斂する。この過程、とりわけ、商品交換当事者間の主観的価値付けの自由度にこそ、市民的自由の発生を支える一つの根拠がある。市民の主観性が容認されることが重要である」。
- (10) 篠原敏雄『市民法学の基礎理論—理論法学の軌跡—』53 頁参照（勁草書房、1995）。

(11)篠原・前掲注(1)53 頁参照。

(12)山田鋭夫/森田桐朗編著『講座マルクス経済学 6 コメンタール「経済学批判要綱」(上)』137 頁 (日本評論社、1974)。

### 第三部 ヘーゲル法哲学をめぐるドイツにおける諸研究に関する一考察—市民法学原理の観点から—

#### 第一章 ヘーゲル法哲学の構造と市民法学—K.-H. Ilting の所説に即して—

##### 第一節 はじめに

本章では、市民法学の観点から、ヘーゲル法哲学の意義を明らかにするために、カール＝ハインツ・イルティンク（Karl-Heinz Ilting）の所説に検討を加えるものである。そこで、第二節において、イルティンクの見解を紹介し、第三節において、市民法学における観点から、ヘーゲル法哲学の意義を論じる。第四節では、第三節で示した市民法学の観点から、イルティンクの論説を検討・評価する。以上の検討によって、より一層明瞭に市民法学の基礎理論の重要性が証明されるものと考えている。

##### 第二節 K.-H. Ilting のヘーゲル論

イルティンクは、「ヘーゲル法哲学の構造」という論文の中で、ヘーゲル法哲学全体の構造を論じながら、ヘーゲルが、自由主義者か否か、そして近代国家論の課題を解決することに成功しているかどうかの検討を行っている。そこで、本節では、こうしたイルティンクの課題に即する形で、第一にヘーゲル国家論、第二にヘーゲルの国家の主権の問題、第三にヘーゲル市民社会論を観ていきたい。

###### 1 ヘーゲル国家論

イルティンクは、ヘーゲルが、『法の哲学』第一部「抽象法 (das abstrakte Recht)」の中で、所有 (Das Eigentum)、契約 (Der Vertrag) を論じており、自由主義理論の核をヘーゲルも認めており、ヘーゲルが自由主義者であることに異論が唱えられることは、奇妙なことであると論じている (Vgl., ebd., S.55.)。

イルティンクによれば、ヘーゲルの意図は、次の点にある。即ち、「諸々の法 (権利) の行使が、いかに人間の自由の実現に奉仕するのかということを示すことにあるのである (aufzuzeigen, wie der Gebrauch der Rechte der Verwirklichung menschlicher Freiheit dient)」(Ebd., S.55.)。その上で、ヘーゲルによれば、人は、あらゆる物に、絶対の利用の権利を持つと考えられている。それは、人が自分の物と宣言することによって、世界の中で、自由な行為を成し遂げることになるからで

あると考えられている。それ故に、ヘーゲルは、国家による私的所有の排除に対して批判を加えるのである（Vgl.,ebd.,S.55-56.）。

しかしながら、イルティンクは、ヘーゲルの分析によれば、自由および私的所有に関する法（権利）の平等が、市民社会における経済競争の中で、必然的に、能力と財産の不平等に導くと指摘している（Vgl.,ebd.,S.56.）。従って、ヘーゲルにとって、近代の個人主義的理性法の限界は明らかであって、抽象的人格の領域は、自由と一致するようには措定されていないのであるとイルティンクは述べている（Vgl.,ebd.,S.56.）。それ故に、「私的所有に関する規定が、法（権利）の高次の領域、共同体、国家のもとに置かれなければならないのである（die Bestimmungen, die das Privateigentum betreffen, höheren Sphären des Rechts, einem Gemeinwesen, dem Staate, untergeordnet werden müssen）」（Ebd.,S.56.）と指摘されている。

また、イルティンクによれば、ヘーゲルは、一方で、諸個人の恣意的な自由を認めているが、婚姻を諸個人の契約として構成することを、ヘーゲルは退けているという（Vgl.,ebd.,S.57.）。というのは、「自律した諸人格の契約としての婚姻は、社会的な制度としての婚姻の概念を捉え損なうにちがいない（die Konstruktion der Ehe als Vertrag autonomer Personen den Begriff der Ehe als sozialer Institution verfehlen muss）」（Ebd.,S.57.）からである。個々人同士の婚姻は、単に私的な契約関係に還元されるものではなく、社会的な婚姻制度によって支えられることによって意義を持つ人倫的な関係であると考えられている<sup>(9)</sup>。これと同様の理由で、ヘーゲルによれば、国家も自律した個人の契約としては構成できないと考えられているとイルティンクによって指摘されている（Vgl.,ebd.,S.57.）。即ち、ヘーゲルは、国家契約説を否定しているのである。

このことから、イルティンクは、「婚姻」も「国家論」も、ヘーゲル『法の哲学』第一部から除外されていると述べている（Vgl.,ebd.,S.57-58.）。従って、こうしたヘーゲル『法の哲学』の構成から、イルティンクは、ヘーゲルが、『法の哲学』において、個人主義の自律性という自由主義的命題を置いているのだけれども、カントと同じような意味での自由主義的法治国家の理論家ではないと述べている（Vgl.,ebd.,S.58.）。

ヘーゲルは、『法の哲学』第一部「抽象法」と第三部「人倫」（die Sittlichkeit）の間に、第二部「道徳」（die Moralität）を置いている。それは、ヘーゲルが、国家の共同生活の必然的な条件として、道徳をはっきりと認めたということであるとイルティンクは述べている（Vgl.,ebd.,S.59.）。そして、ヘーゲルは道徳と人倫を区

別して、前者は、根本的に諸個人の社会的関連性から孤立したものとしての個人の道徳であり、自己責任的な個人の道徳であるのに対して、後者は、人が共同体に所属し、部分的に共同体の任務に自分の持ち場をもって寄与することで可能になるものであると考えられている (Vgl.,ebd.,S.59-60.)。

また、個人主義的理性法 (『法の哲学』第一部「抽象法」一引用者注) と道徳との区別に関して、イルティンクは、前者が、外面的な行為を規制する規範を含んでいるのに対して、後者は、道徳的主体が、自分の行為を根本諸原理に合わせるものであるとしている (Vgl.,ebd.,S.60.)。さらに、イルティンクは、ヘーゲル『法の哲学』における道徳論の体系的位置づけに関して、近代の個人主義的理性法は、それを補足するために、まず、自己責任を理解している道徳的主体の道徳性に拠っているのであり、個人主義的理性法と道徳論の二つの規範体系は、近代国家の必然的な諸前提条件に属していると考えている (Vgl.,ebd.,S.60.)。こうしたことから、次のことが分かるとイルティンクは述べる。即ち、自由主義思想では、ただ国家の任務は、各人の生命および所有の保護と保全を配慮することのみであり、自由主義思想は、近代国家論において、問題設定が狭められるものとして退けられるということである (Vgl.,ebd.,S.60.)。

ヘーゲルは、一方で、個人主義的理性法および個人主義的道徳の原理を認めている。国家は、これらの原理を保護すべき主体である。そして、イルティンクによれば、ヘーゲルは、理性法および道徳の支配原理である主体的自由の宣言を、古代と近代の画期をなす転回点、中心点とするのである (Vgl.,ebd.,S.60.)。この主体的自由の原理は、「キリスト教 (das Christentum)」 (Ebd.,S.60.) によってもたらされた原理として、手放すことのできない原理として位置づけられるのである。従って、この点で、イルティンクによれば、ヘーゲルは、「自由主義的伝統の重要な後継者 (ein Erbe der liberalistischen Tradition)」 (Ebd.,S.60.) なのである。

しかしながら、他方で、イルティンクによれば、ヘーゲルは、これらの原理を、「無制限に (uneingeschränkt)」 (Ebd.,S.61.) 妥当させるという結論を採らないとしている。このことは、ヘーゲルが、近代国家の理論的基礎づけのために、近代の法哲学および道徳哲学の個人主義的な端緒を克服するということを意味するという (Vgl.,ebd.,S.61.)。即ち、「政治的共同体としての国家論は、政治的共同体における諸個人が、各々の私的利益の追求ではなく、公的利益を共同で追求するということである (die Lehre vom Staat als seiner politischen Gemeinschaft,in der die Individuen nicht jedes ihren privaten Interessen nachgehen,sondern ihre öffentlich Interessen gemeinsam verfolgen)」 (Ebd.,S.61.) と述べている。従って、

ヘーゲルは、この主体的自由の原理を、単に個人的なものとして孤立的、抽象的ではなく、国家共同体の理論の中に位置づけようと試みているのである。その試みが、ヘーゲル『法の哲学』第三部「人倫」(die Sittlichkeit)である。

ヘーゲル『法の哲学』第三部は、「人倫」(die Sittlichkeit)というタイトルであるが、イルティンクによれば、これはプラトンおよびアリストテレスによる政治哲学の構成に従ったものであり、ヘーゲル国家論の基本概念および説明の図式も、彼らの哲学から引き出されたものであるとしている<sup>(3)</sup> (Vgl., ebd., S.61,63.)。そこで問題になるのが、第三部「人倫」と第一部「抽象法」および第二部「道徳」の関係である。この点に関して、イルティンクは次のように述べている。

「ヘーゲルの見解によれば、法(権利)および道徳論は、諸制度および諸々の共同体理論の関連の中ではじめて、その現実的な意義および妥当性を持つのである (erhalten nach Hegels Auffassung Rechts- und Morallehre ihre wirkliche Bedeutung und Geltung erst im Zusammenhang der Lehre von den Institutionen und Gemeinschaften)」(Ebd., S.62.)。

イルティンクは、一方で、ヘーゲルの人倫の理念は、プラトンの善の理念以外の何ものでもないとしている (Ebd., S.64.)。それは、プラトンの理論においては、国家理念の基礎であるのだが、『法の哲学』第二部の「道徳」で扱われるような「抽象的な理念 (abstrakte Idee)」ではなく、「生きた善 (das lebendige Gute)」として、人間の現実の共同体を構成する原理なのである<sup>(4)</sup> (Ebd., S.64.)。このように、イルティンクは、ヘーゲルの人倫の理念が、古代政治哲学から引き出されたものなのであると指摘している。

しかしながら、他方で、ヘーゲルは、プラトンの国家論、そしてルソーの理論を退けている<sup>(5)</sup>。というのは、ヘーゲルの意図は、「自由主義の諸原理」を、また「主体的自由の原理」を保持し、これを国家共同体の中で生かすことにあったからである。即ち、「諸個人の自由を、共同体の力と共に結びつけるということである (die Freiheit des Individuums mit der Kraft der Gemeinschaft zu verbinden)」(Ebd., S.67.)。従って、この点で、「ヘーゲルは、自由主義の諸原理を堅く保持するのである (sein Festhalten an den liberalen Prinzipien)」(Ebd., S.67.)。それ故、イルティンクによれば、国家は、確かに私法および私人の幸福の領域を置くべきであるし、家族や市民社会の圏域を据えるべきであり、基本的には国家は、家族や市民社会で働くべきではなく、ここに自律した個人を自由な形で残すべきであると述べている (Vgl., ebd., S.67.)。このことから、イルティンクによれば、ヘーゲルの国家論は、プラトンやルソーのように、「全体主義的なものではなく (nicht totalit

är sein)」、ヘーゲルは彼らの全体主義的な理論を退けるものである (Ebd.,S.67.)。

このように、ヘーゲルの国家論においては、「特殊性をともなった普遍性 (das Allgemeine mit dem Besonderen)」、「実体性と主観性 (Substantialität und Subjektivität)」が、互いに十分に効果を発揮して、相互に補完する形で統一されているとイルティングによって指摘されている (Ebd.,S.68.)。

## 2 ヘーゲルの国家の主権問題

第二に、イルティングは、ヘーゲルの主権の問題に関して論じている。周知のように、ヘーゲルは、国家権力を三つに分類している。即ち、「普遍的なものを規定し確定する権力、一立法権」、「特殊的な諸圏と個別的な出来事を普遍的なもののもとへ包摂する権力、一統治権」、「最終意思決定としての主体性の権力、君主権。一區別された諸権力は君主権において個体的一体性へ総括されており、したがって君主権は、全体一すなわち立憲君主制一の頂点であり起点である<sup>(6)</sup>」。その上で、イルティングは、立法権は、特殊な領域および個々の事情を普遍性の下に包括するが、しかし、ヘーゲルは、最終の意思決定の主観性を、君主権に割り当てていると述べている (Vgl.,ebd.,S.69.)。そして、君主権において、立法権および統治権は、統合されている。

イルティングによれば、君主を全体の頂点としたことによって、ヘーゲルの人倫の体系の内的関連が崩壊したと指摘している (Vgl.,ebd.S.70.)。しかしながら、それはイルティングによれば、仕方のないことであった。なぜなら、ヘーゲルが生きていた当時の時代状況があったからである。即ち、イルティングによれば、ウィーン会議 (1814-1815 年) 後のプロイセン国家における世襲君主制を前にして、またカールスバート決議 (1819 年) によって、ヘーゲルは、彼の近代国家の構想を犠牲にせざるを得なかったのである (Vgl.,ebd.,S.69-70.)。つまり、ヘーゲルは、主権論を市民の「正当な自立性(rechtlichen Autonomie)」からではなく、「君主の正統性 (Legitimität eines Monarchen)」に戻したことによって、近代国家論の構成を乱したとイルティングは指摘する (Ebd.,S.72.)。だが、イルティングによれば、それはヘーゲルが彼の王政復古時代の歴史的状況において、分かっていたことであると述べている (Vgl.,ebd.,S.72-73.)。つまり、ヘーゲルは、時代状況を意識して自身の国家理論を変えざるを得なかったということである。

## 3 ヘーゲル市民社会論

第三に、ヘーゲルの市民社会論に関してであるが、イルティングによれば、上述の主権の問題から、ヘーゲルの市民社会論の意義が、今やほとんど認識されていな



いという (Vgl.,ebd.,S.70.)。イルティンクは、ヘーゲル以前の自由主義の伝統は、非常に諸個人の主観的な自由権であるので、私的所有権の議論の際、労働から所有の起源への問題および政治理論から分業社会への問題が、除外されたままであると述べる<sup>(7)</sup> (Vgl.,ebd.,S.71.)。そこでイルティンクによれば、ヘーゲルは、家族論と国家論との間に、市民社会論を差し込むことによって、市民社会論を、国家理論と同様に自由主義的理性法とも結びつけるのであると述べている (Vgl.,ebd.,S.71.)。従って、労働および市民社会の意義は、ヘーゲルが、自由主義的国家解釈の個人主義の発端を本当に克服することができたことによって増すとイルティンクは考えている (Vgl.,ebd.,S.72.)。しかしながら、上述の主権の問題によって、ヘーゲル市民社会論の意義が、認識されていないのである。

最後に、イルティンクは、ポパー (1902-1994 年) のヘーゲルに対する自由主義批判は、ポパーの時代状況、即ち、全体主義的ファシズムおよび共産主義に対しての自由主義国家の防衛が問題であった時代状況において、理解できることではあったとしながらも、しかし、第三世界の問題が、自由主義の政治手段をもっては解決できないことが明らかになったからには、そのことが自由主義原理に対するヘーゲルの認識を証明していると述べている (Vgl.,ebd.,S.73.)。つまり、誤解を恐れずに述べれば、自由主義的国家論の限界を指摘し、その克服を試みたヘーゲル法哲学の意義が証明されているということであろう。それは、ヘーゲル『法の哲学』の構成が、一方で、第一部「抽象法」および第二部「道徳」において、伝統的自由主義の論理をしっかりと堅持し、またプラトンの国家論においては欠けていた主体性の原理を、第三部「人倫」の国家と区別された「市民社会」の中で生かすことによって、プラトンの国家論のネガティブな側面の克服を試みるのである。同時に他方では、そうした市民社会を「国家」に包摂させることによって、主体性の原理を、プラトンの国家論のポジティブな側面、即ち、国家共同体における共同性の原理と結びつけることによって、自由主義的国家論のネガティブな側面をも克服しようという意図が、ヘーゲル『法の哲学』構成から読み取れるということなのである。

#### <注>

(1) Karl-Heinz Ilting, Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie. in.: *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Band 2*, Hrsg. von Manfred Riedel, Frankfurt a.M. 1975, S. 52-78. 以下引用は本文中に記す。

(2) G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke*, 7, Frankfurt

a.M.1970, §161 Zusatz,S.310. ヘーゲル(藤野/赤沢訳)『法の哲学Ⅱ』39頁、40頁(中央公論新社、2001)。この点、ヘーゲルは、婚姻を自然的な性愛や市民的契約とする考えを退けている。従って、「婚姻は、本質的に、一つの人倫的關係(Die Ehe ist wesentlich ein sittliches Verhältnis)」であり、婚姻は、「法的に人倫的な愛(die rechtlich sittliche Liebe)」であると述べている。

(3)ヘーゲルが、プラトンおよびアリストテレスの哲学を自己の哲学に取り入れたことに関して、W.カウフマン(栃原敏房・斎藤博道訳)『ヘーゲル—再発見・再評価』119頁参照(理想社、1975)。

(4)小林靖昌「道德性と人倫」日本倫理学会 金子武蔵編『ヘーゲル』42頁(以文社、1980)。この点、小林靖昌氏は次のように述べている。「『生きている善』とは、現実の人間関係において諸個人が主体的・具体的普遍的に善く生きることであり、またそのことによって社会的に善が実現されていることである。さらに今のヘーゲルの説明に従えば、善はもはや道德性における単なる抽象的普遍ではなく、各人がそれを自覚することによって初めて現実に知られまた意欲されるのであり、さらに各人における自覚的な知と意欲に基づいた行為によって初めてこの善は現実に、しかも社会的に実現されるのである。そしてこの連関において社会は善が生きている場として『人倫的存在』なのである。またこの人倫的存在こそ、諸個人の行為を自体的にも自覚的にも善ならしめる基礎であり、善い行為を惹き起す目的因なのである。さらにこの連関において人倫性は『現存する世界となった自由の概念』(A)であると同時に『自己意識の本性となった自由の概念』(B)なのである」。Vgl.,ebd., §142,S.292.藤野/赤沢訳・前掲注(2)3頁参照。

(5)ヘーゲルとルソーに関して、高柳良治『ヘーゲル社会理論の射程』第三章および第四章参照(御茶の水書房、2000)。また、三島淑臣「ヘーゲルと社会契約説」法哲学年報(1983)参照(有斐閣、1984)。

(6) Ebd., §273,S.435.藤野/赤沢訳・前掲注(2)293頁。

(7) マンフレッド・リーデル(清水正徳/山本道雄訳)『ヘーゲル法哲学—その成立と構造』37頁(福村出版、1976)。リーデルは、以下のように述べている。ヘーゲルは、「法人格概念、ならびに、『普遍意志』のうちへの『個別意志』の外化という概念に含まれている諸個人の自由と平等、このふたつのことが労働による自然からの解放を前提にすることを発見するのである。このことはこれまで彼自身にも自然法論者にも知られていなかった」。

### 第三節 市民法学におけるヘーゲル法哲学の意義

本節では、市民法学とは何か、そして市民法学の観点におけるヘーゲル法哲学の意義について論じたい。

#### 1 市民法学とは

市民法学とは何かと言えば、それは、現代法を、市民法原理によって再構成することを意図した学問であると定義される<sup>(1)</sup>。その市民法原理には、二つのものがある。一つは、「自由、平等、独立の諸個人の確立」であり、もう一つは、「そうした自由な諸個人による友愛的、連帯的な国家共同体の形成<sup>(2)</sup>」である。

さらに篠原敏雄氏によれば、市民法学には、この市民法学自体を基礎づける市民法学理論が存在するとし、その重要性を論じている<sup>(3)</sup>。市民法学自体を基礎づける理論とは、「法（法律）、法現象を基礎づけ、逆に、それらに基礎づけられてある、市民社会の構造、国家の構造、歴史の構造、人間類型といった分野である」。「別の言い方をして、法現象、市民社会現象、国家現象の共同主観的存在様式、と言ってもよい<sup>(4)</sup>」。

この市民法学における市民法原理は、ヘーゲル法哲学によって基礎づけられるものであると共に、ヘーゲル法哲学の現代的意義を基礎づけ返すものでもある<sup>(5)</sup>。この市民法原理は、市民法学の観点が凝縮されたものであり、さらに、近代において「諸々の法現象を背後から支える原理であり論理」なのである。そして、ヘーゲルが『法の哲学』の中で試みたことは、こうした論理を明らかにすることであったと言えるだろう<sup>(6)</sup>。

ヘーゲルは、『法哲学講義』の中でこう述べている。法・権利の理論とは、「全体として、本質的な内容が実際の法律のうちにどう生かされ、どう展開されているかをあきらかにするもの<sup>(7)</sup>」である。そして、このことは、「市民法原理の具体的展開としての市民法学の方法論<sup>(8)</sup>」となって繋がっている<sup>(9)</sup>。

#### 2 法と自由の実現とヘーゲル

##### (1) 法と自由の実現—主体的側面と客観的側面の統一

ヘーゲルが、『法の哲学』を論じる中で、出発点とするのは、「自己意識を持つ自由な人間」である<sup>(10)</sup>。この点ヘーゲルは、次のように述べている。

「法の地盤は総じて精神的なものであって、それのもっと精確な場所と開始点は意志である。これは自由な意志である。したがって自由が法の実体と規定をなす。そして法の体系は、実現された自由の王国であり、精神自身から生み出された、第二の自然としての、精神の世界である<sup>(11)</sup>」。

そして、この自己意識を持つ自由な人間は、「自分の自由を客観的なものにする<sup>(12)</sup>」のである。さらに重要なのは、ヘーゲルが次のように述べている点である。

「意志の活動は、主観性と客観性の矛盾を揚棄し、自分の目的を主観性の規定から客観性の規定のなかへ移し込み、客観性のなかで同時に自分のもとにありつづける<sup>(13)</sup>」ことである。

ここで語られていることは、個人の主体的側面として、「<自由の理念を自己意識の本性と成すこと>」と、社会共同体という客観的側面として、「<自由の概念が現存する世界となること><sup>(14)</sup>」が、一体・合一されることが述べられているのである<sup>(15)</sup>。そして、この主観的自由と客観的自由の問題、別言すれば、主体的自由と社会共同体の自由の問題を、積極的かつ具体的に論じているのが、ヘーゲル『法の哲学』第三部「人倫」(die Sittlichkeit)である<sup>(16)</sup>。

## (2) 主体的自由の原理と国家共同体における共同性の原理の相即的実現の視角

ヘーゲルは、一方で、この主体的自由の原理を評価する。「おのれの満足をおぼえようとする主体の特殊性の権利 (Das Recht der Besonderheit des Subjekts)、あるいは、こういっても同じことだが、主体的自由の権利 (das Recht der subjektiven Freiheit)、これが古代と近代との区別における転回点かつ中心点をなす。この権利は、その無限性におけるすがたがキリスト教において表現されており、一つの新しい形式の世界の、普遍的現実的な原理 (allgemeinen wirklichen Prinzip) にされたのである<sup>(17)</sup>」。

しかしながら、他方で、ヘーゲルは、この主体的自由の原理を、それ自体として無制約には認めないのである<sup>(18)</sup>。なぜなら、主体的自由の原理は、社会・国家共同体との関連の中で、規定され現実化されるものであるからである<sup>(19)</sup>。この点、ヘーゲルは次のように述べている。

「自由たるべき諸個人の主体的使命にとっての彼らの権利は、彼らが倫理的な現実世界 (sittlichen Wirklichkeit) に所属することによってかなえられる。なぜなら、彼らの自由の確信はこうした客体性において真実のものとなるからであり、また彼らは倫理的なものにおいて (im Sittlichen) おのれ自身の本質、おのれの内的普遍性を現実<sup>(20)</sup>に所有するからである」。

また、諸個人の主体の側では、しばしば、諸個人の主体的自由が、国家共同体において実現されうるということを忘却してしまう。即ち、ヘーゲルによれば、「国家は存続せねばならず、国家においてのみ特殊な権利は成就されうる、という信頼を人々はもっているが、慣れのために、われわれの生存体系がよってもって基づいているところのものが見えなくなる<sup>(21)</sup>」のである。従って、私たち主体の側から重要

なことは、次の点である。「権力 (die Gewalt) によってこそ国家は結合を保つ、としばしば考えられているが、しかしこの結合を保つものはひとえに、万人のもっている秩序についての基礎感情 (das Grundgefühl der Ordnung) なのである<sup>(22)</sup>」。

ヘーゲルをプロイセン国家の保守反動の哲学者、あるいは全体主義国家の哲学者として理解している者にとって、このヘーゲルの考えは、意外に思えるだろう。しかし、ヘーゲルが重要視する原理は、あくまで、高柳良治氏も述べるように、「この原理 (主体的自由の原理—引用者注) を保障しつつ、それをどう全体の維持と制度的に結びつけてゆく<sup>(23)</sup>か」というものなのである。従って、諸個人の自由の現実化の展開と、国家共同体における自由、法の実現は、不即不離の関係と言えるだろう<sup>(24)</sup>。

### (3) 国家共同体における法と自由の意義

このようなことから、即ち、諸個人の主体的自由の原理が、国家共同体の中に規定されることによって、帰結することは以下のことである。それは、諸個人にとってのこの自由の意味内容が、諸個人と国家との関係から論理的に規定されるということである。ヘーゲルはこう述べている。

「有徳 (tugendhaft) であるためには人間は何をなさねばならないか、果たすべき義務とはどんな義務なのか、ということは、一つの倫理的共同体 (sittlichen Gemeinwesen) のなかではすぐわかる<sup>(25)</sup>」。その上で、「拘束する義務が制限として現れうるのは、ただ無規定の主観性、すなわち抽象的な自由に対してだけであり、また自然的意志の衝動、あるいはおのれの無規定の善をおのれの恣意で規定する道徳的意志の衝動に対してだけである」。しかし、「義務においてこそ個人は解放されて、実体的自由を得るのである (In der Pflicht befreit das Individuum sich zur substantiellen Freiheit)<sup>(26)</sup>」。

つまり、ここで述べられていることは、国家共同体に対する義務が、諸個人にとっての具体的現実的な自由に資するものであるということである。そして、そのことが個人の我欲に基づく消極的自由や、国家共同体の中の個人ということ直視せず、内面の中に閉じこもるような抽象的自由などに比べて、より積極的な意義を持つものであるということなのである。

諸個人の権利が、諸個人の自由に資するものであるということは、見えやすく認識しやすいものであるが、反対に、義務が自由に資するものであるということは、見えにくく認識しづらいものであろう。しかし、そう感じるは、個人と国家とを対立的に考え、国家や法は、個人を拘束するものであると考えているからなのである。このような考えは、ヘーゲルの考えとは全く無縁なものである。そうではなく、国家は諸個人の自由を具体的に実現するものであり、法も同様である。イエーリング

が、『権利のための闘争』(1872年)の中で、「主観的な意味におけるレヒト(権利)」と「客観的な意味におけるレヒト(法)」との関連を論じていることが知られているように、権利としての特殊性と法としての普遍性(法秩序、法制度の一般性)とが一体となったものが、「Recht」(レヒト)なのである。そして、このレヒトによって、人間ははじめて自由を実現しうるのである。それ故に、ヘーゲルは、「法の体系は、実現された自由の王国(das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit)<sup>(27)</sup>」であると述べるのである<sup>(28)</sup>。

こうしたことは、個人が、国家や法を好むかどうか、あるいは義務を忌避するかどうかの問題ではなく、個人が本質的に社会的・共同的存在であるということから帰結するものであり、別言すると、個人と国家共同体の関係性の論理的帰結なのである。それ故に、問題は、個人がこうした論理を認識することができるかどうかである。実際にヘーゲルは、『法の哲学』の序文で次のように述べている。

「本稿は、国家学をふくむかぎり、一つのそれ自身のうちで理性的なものとして概念において把握し、かつあらわそうとするところみよりほかのなにもものでもないものとする」。そして、国家が「いかに認識されるべきかを教えることを目指している<sup>(29)</sup>」。

「理性的なものとして概念把握する」とは、ヘーゲルの説明に従えば、以下のことを「認識する(begreifen)」ということである。

即ち、「理性的であるということは、抽象的に考察すると、総じて普遍性と個別性とが相互に浸透しあって一体をなしているということである。これを国家に即して具体的にいえば、内容の上では、客観的自由[すなわち普遍の実体的意志]と主体的自由[すなわち個人的な知と特殊的諸目的を求める個人的な意志]とが一体をなしていること<sup>(30)</sup>」である。

以上のことを認識することを具体的に可能にする圏域が、人倫という圏域である<sup>(31)</sup>。ヘーゲル『法の哲学』第三部「人倫」は、第一章「家族」、第二章「市民社会」、第三章「国家」という構成になっている<sup>(32)</sup>。そして、国家は、家族、市民社会を包摂する共同体となっている。従って、国家という圏域は、上述してきたことに関して、決定的に重要である。ヘーゲルは、次のような例を出してそのことを説明している。

「息子を倫理的に教育する最良の方法をたずねた或る父親の質問に対し、ピタゴラス学派の一人[他の人々が言ったともいわれている]はこう答えた。『息子さんをよい法律をもった国家の公民になさることです<sup>(33)</sup>』」。また、「よい国家の公民たることにおいてははじめて個人は、おのれの権利を得るのである<sup>(34)</sup>」。

ここで、よい法律、よい国家とは、上記のヘーゲルの文脈に従えば、「理性的な

国家]、「理性的な法律」ということとして解釈されうるであろう<sup>(35)</sup>。

以上論じてきたことで、次のことは明らかである。即ち、ヘーゲルが、「自由が法の実体と規定をなす。そして法の体系は、実現された自由の王国である<sup>(36)</sup>」と述べているが、その自由とは、個人の主体的自由と国家共同体における客観的自由の統一を意味しているということである。従って、そのような国家は、一方で、諸個人の主体的自由の原理を認めないような全体主義的国家ではないし、他方で、国家共同体の客観的自由の原理、別言すれば、諸個人を諸々の諸制度、法制度、国家制度など、諸個人の自由を支える普遍的な原理であるところの共同性の原理を排した国家でもないということである。

従って、この両者の原理が統一された国家が、ヘーゲルの述べる人倫的国家である。そして、前述した市民法学における市民法原理、即ち、「自由、平等、独立の諸個人の確立」と「そうした自由な諸個人による友愛的、連帯的な国家共同体の形成<sup>(37)</sup>」の原理は、法、国家、市民社会をトータルに背後から支える原理として、ヘーゲル法哲学と深く繋がっているのである。

#### <注>

(1)篠原敏雄「沼田稲次郎『労働法論序説—労働法原理の論理的構造—』を読む—市民法学の視座から」横井芳弘/篠原敏雄/辻村昌昭編著『市民社会の変容と労働法』4頁参照（信山社、2005）。

(2)篠原・前掲注(1)4頁。

(3)篠原・前掲注(1)5頁参照。

(4)篠原・前掲注(1)5頁。

(5)詳細は、小林正士「市民法学の論理とヘーゲル『法の哲学』」国士舘大学法研論集 第10号（2009年）を参照されたい。

(6)柴田隆行『ヘーゲルにおける自由と共同』164頁（北樹出版、1986）。柴田隆行氏は、ヘーゲルの主たる関心は、「さまざまな諸現象をいわば背後から支える論理を明らかにすることにあつた」と述べている。

(7)G.W.F.Hegel, *Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift* K.G.v.Griesheims 1824/25, herausge.v.K-H.Ilting.ヘーゲル（長谷川宏訳）『法哲学講義』29頁（作品社、2000）。また、篠原敏雄「市民法学の法哲学的基礎—市民社会論と自由の実現—」原島重義先生傘寿記念論文集『市民法学の歴史的・思想的展開』57頁参照（信山社、2006）。

(8)篠原・前掲注(7)57頁。

(9) 上妻精・小林靖昌・高柳良治『ヘーゲル 法の哲学』（有斐閣新書、1980年）60頁。ヘーゲルの法哲学と実定法との関係について、上妻精氏は次のように述べている。「実定法が道徳とともに家族や市民社会や国家の在り方を支えるものであるかぎりにおいて、法の概念がいかほどまでに実定法のなかに現存在しているものかを考察するものなのである」。

(10) 篠原・前掲注(7)57頁。

(11) G.W.F.Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke, 7*, Frankfurt a.M. 1970, § 4, S.46.ヘーゲル（藤野/赤沢訳）『法の哲学Ⅰ』65頁（中央公論新社、2001）。

(12) Ebd., § 27, S.79.藤野/赤沢訳・前掲注(11)121頁。

(13) Ebd., § 28, S.79.藤野/赤沢訳・前掲注(11)122頁。

(14) 小林靖昌「道徳性と人倫」日本倫理学会 金子武蔵編『ヘーゲル』42-43頁（以分社、1980）。

(15) 小林・前掲注(14)42-43頁。小林氏は、以下のように述べている。即ち、「ヘーゲルにとって、法ないし社会制度一般は客観的精神として本来的には自由の現存在という意味を有している。つまり法とか社会制度が社会的正義を実現し、秩序を維持し、各個人の権利と自由を保障し、それぞれの固有の意志に基づく自由な活動をより広汎に可能にするかぎり、それらは現存する世界となった自由の概念なのである」。「他方、かかる人倫的存在は、各個人の、自由を自己の本性として自覚した主体的活動によって初めて、それ自身自由の概念の現存する世界として保持されるのである」。

(16) 長谷川訳・前掲注(7)297頁。ヘーゲルは、『法哲学講義』第三部「人倫」の始めで、人倫を、「主観的意志と客観的意志の統一、意志の一般性（共同性）と意志の主観性の一体化」と定義している。

(17) Ebd., § 124, S.233.藤野/赤沢訳・前掲注(11)327頁。Vgl., ebd., § 185, § 273, S.342, S.467.ヘーゲル（藤野/赤沢訳）『法の哲学Ⅱ』96-97頁および356頁参照（中央公論新社、2001）。さらに、主体的自由の原理の意義に関して、市民法学の観点から詳しく論ぜられているので、篠原敏雄「市民法学における「市民」と「市民社会」の基礎法学的考察—ルソー、カント、ヘーゲルの思想との関連で—」東京大学社会科学研究所紀要 社会科学研究 第60巻第5・6号48-53頁（2009）を参照されたい。

(18) 小倉志祥「カントとヘーゲル」日本倫理学会 金子武蔵編『ヘーゲル』25頁（以分社、1980）。この点、小倉志祥氏は次のように述べている。「ヘーゲルは主体



性の深化と特殊性の強調につれて権利が法から逸脱する危険の伴うことを鋭く感じている。レヒトにおける法と権利との均衡は『秩序』の確立にほかならない。

(19) C・テイラー『ヘーゲルと近代社会』299頁（岩波書店、1981）。テイラーは、以下のように述べている。即ち、「ヘーゲルはカントの道徳性や絶対自由の政治に関する批判において、自由な自己と純粋な理性的意志の空虚性を暴露した。そして、彼は理性的意志の観念を放棄せず、この空虚性を克服し、人間に状況を与えることを望んだ」。また、主体性の原理と共同性の原理との関連に関して、同書315－316頁参照。さらに、ヘーゲルの主体性の原理と共同性の原理の由来・起源などに関して、権左武志『ヘーゲルにおける理性・国家・歴史』第五章参照（岩波書店、2010）。

(20)Ebd., § 153,S.303.藤野/赤沢訳・前掲注(17)27－28頁。Vgl.,ebd., § 185 Zusatz,S.343. § 186,S.343.藤野/赤沢訳・前掲注(17)97頁、98頁。

(21)Ebd., § 268 Zusatz,S.414.藤野/赤沢訳・前掲注(17)250頁。

(22)Ebd., § 268 Zusatz,S.414.藤野/赤沢訳・前掲注(17)51頁。小倉・前掲注(18)24頁以下参照。

(23)上妻精・小林靖昌・高柳良治『ヘーゲル 法の哲学』266頁（有斐閣新書、1980）。

(24)藤原保信氏は、次のように述べている。「客観的にして普遍的な法の世界を自覚的にわが物とすることを通じて、個人はさらにより理性的なものへと高められ、秩序もまたより豊かなより理性的なものへと高められていくのである」。藤原保信著 引田隆也/山田正行編『藤原保信著作集 2 ヘーゲルの政治哲学』253頁（新評論、2007）初出1982年。

(25)Ebd., § 150,S.298.藤野/赤沢訳・前掲注(17)19頁。

(26)Ebd., § 149,S.298.藤野/赤沢訳・前掲注(17)16－17頁。

(27)Ebd., § 4,S.46.藤野/赤沢訳・前掲注(11)65頁。

(28)桜井弘木「ヘーゲルとホッブズにおける国家と自由」宮本富士雄編著『ヘーゲルと現代』201頁参照（理想社、1974）。

(29)Ebd.,S.26.藤野/赤沢訳・前掲注(11)27頁。

(30)Ebd., § 258,S.399.藤野/赤沢訳・前掲注(17)218頁。

(31)アクセル・ホネット（島崎隆/明石英人/大河内泰樹/徳地真弥訳）『自由であることの苦しみーヘーゲル「法哲学」の再生』56－57頁参照（未来社、2009）。

(32)詳しくは、小林正士「市民法学の論理とヘーゲル『法の哲学』」国士舘法研論集第10号（2009年）、小林正士「ヘーゲルの社会哲学と市民法原理」国士舘法研論集第12号（2011年）、小林正士「ヘーゲルの社会理論と市民法原理」国士舘法研論集第13号（2012年）を参照されたい。

(33)Ebd., § 153,S.303.藤野/赤沢訳・前掲注(17)28 頁。

(34)Ebd., § 153 Zusatz,S.304.藤野/赤沢訳・前掲注(17)28 頁。

(35) Ebd.,S.17.藤野/赤沢訳・前掲注(11)13 頁。ヘーゲルは、『法の哲学』序文の追加で、「人間の理性は法のすがたで人間に出会うにちがいない。だから人間は法が理性的であることに目を向けなければならない」と述べている。

(36)Ebd., § 4,S.46.藤野/赤沢訳・前掲注(11)65 頁。

(37)篠原・前掲注(1)4 頁。

#### 第四節 市民法学の観点からの K.H. Ilting の所説の検討・評価

本節では、第二節で明らかにしたイルティンクのヘーゲル論の所説を、第一にヘーゲル国家論、第二にヘーゲル市民社会論、第三に主権論の三つの点に基づいて、第三節で明らかにした市民法学の観点から検討・評価していきたい。

第一に、ヘーゲル国家論に関してであるが、イルティンクによれば、ヘーゲルの意図は、法（権利）が、いかに人間の自由の実現に奉仕するかという点にあると述べている（本稿第二節参照）。このことは、ヘーゲル『法哲学』において重要な認識であり、第三節で論じたものと一致するものである。そして、イルティンクは、ヘーゲルにおいて個人主義的理性法と道德体系が、近代国家の必然的な諸前提条件であり、ヘーゲルは主体的自由の原理を認めており、この点でヘーゲルは、自由主義的伝統の重要な後継者であると述べている（本稿第二節参照）。このことに関しても、市民法学の観点から、特に市民法原理の一つ目の原理と一致するものである。さらに、イルティンクは、法（権利）および道德論が、諸制度および共同体の理論の中ではじめてその現実的な意義および妥当性を持つと述べ、さらにヘーゲルが、諸個人の自由を共同体の力と共に結びつけるという点も指摘している（本稿第二節参照）。この点も重要な認識であって、二つの市民法原理を共に結びつけるという第三節で論じたものと一致するものである。

第二に、市民社会論に関して、イルティンクは、ヘーゲルが『法の哲学』第三部「人倫」において、家族論と国家論の間に市民社会論を差し込んだ意義を評価する（本稿第二節参照）が、本稿の観点からも、同様に評価されうるものである。というのは、本稿の観点では、諸個人の主体的自由の原理は、道德の領域のみならず、市民社会の領域にも貫徹されなければならない原理であるからである。

第三に、国家における主権の問題であるが、イルティンクは、立法権は、特殊な領域および個々の事情を普遍性の下に包括するが、しかし、ヘーゲルは、最終の意

思決定の主観性を、君主権に割り当てていると述べている（第二節参照）。従って、ヘーゲルは、主権論を市民の「正当な自立性(rechtlichen Autonomie)」からではなく、「君主の正統性 (Legitimität eines Monarchen)」に戻したことによって、近代国家論の構成を乱したとイルティンクは指摘する（本稿第二節参照）。しかしながら、それはイルティンクによれば、仕方のないことであつた。なぜなら、ヘーゲルが生きていた当時の時代状況、ウィーン会議（1814－1815年）後のプロイセン国家における世襲君主制を前にして、またカールスバート決議（1819年）によって、ヘーゲルは、彼の近代国家の構想を犠牲にせざるをえなかったからである（本稿第二節参照）。つまり、ヘーゲルは、時代状況を意識して自身の国家理論を変えざるを得なかったということがイルティンクによって示唆されている。

そこで問題となるのは、ヘーゲルの近代国家の構想が、当時の時代状況故に、根本原理において、一貫したものとされなくなったか否かということである。この点、ヘーゲルが主張していたのは、立憲君主制であつた。そしてヘーゲルは、国家の主権に関して、次のように述べている。「国家のもろもろの特殊な職務と権力が、それ自身としても、諸個人の特殊な意志のうちにあるものとしても、自立的固定的なものではなく、その単一の自己としての国家の一体性のうちに究極の根柢をもっているということ、このことが国家の主権をなす<sup>(1)</sup>」。

ここでヘーゲルは、単一の自己としての国家の一体性に、国家の主権が存すると述べている。つまり、国家の一体性を保持するためには、君主が必要であり、その意味で、国家の主権は、君主に存することが述べられているように思われる。その上で、ヘーゲルは、「国家にこそ主権は属すべきであるということが明らかにされてさえすれば、主権は国民に存する、と言ってもいい<sup>(2)</sup>」と述べている。この個所のヘーゲルの意図は何だろうか。それは、国家統一の頂点としての君主が定まっていれば、主権が国民に存してもよいということ、つまり、立憲君主制と国民主権は、対立ないし矛盾するものではないということが指摘されているのではないだろうか<sup>(3)</sup>。

実際に、君主の役割は、形式的なものであることも指摘されている。例えば、次のような点である<sup>(4)</sup>。第一に、「国家がおのれ自身を規定するところの完全に主権的な意志であり、最終の決心であることは、容易に表象されることである。もっとむずかしいのは、この『われ意志す』が人格として理解されなくてはならないということである。そうは言っても、君主は恣意的に行動してもよいというのではない。それどころか君主は審議の具体的内容に縛りつけられているのであって、憲法がしっかりしていれば、君主にしばしば署名するほかにはなすべきことはない。しかしこの名前が重要なのであって、それは越えることのできない頂点なのである<sup>(5)</sup>」。第

二に、「完成した国家組織にあつては、形式的決定を行なう頂点だけが大事なのであり、激情に対する自然的な抵抗性だけが大事なのである。だから君主に客観的性質を要求するのは間違っている。君主はただ『然り』と言って、画竜点睛の最後のピリオッドを打ちさえすればいいのである。というのは頂点というものは、性格の特殊性が重きをなすようであつてはならないからである<sup>(6)</sup>」。第三に、「君主がさらにこの最終決定のほかにもっているものは、個人的特殊性に属する何かであるが、個人的特殊性は問題にしてはならないのである。なるほどこの個人的特殊性だけがのさばるような状態も生じるかもしれないが、そういう場合の国家はまだ完全に成熟していない国家か、しっかりと組み立てられていない国家なのである。しっかりした秩序をそなえた君主制においては、客観的な面は当然法律にだけ帰属し、君主はただこの法律に主体的な『われ意志す』をつけ加えさえすればいいのである<sup>(7)</sup>」。

このようなことから、イルティンクが指摘するような、ヘーゲルの国家論が挫折をきたし、それが復古政治に迎合するものであるということに対しては、留保せざるを得ないのである<sup>(8)</sup>。ヘーゲルの意図は、あくまでも立憲君主体制の下での自由の実現を試みたと言えるだろう。

#### <注>

(1)G.W.F.Hegel,*Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke, 7*, Frankfurt a.M.1970, § 278,S.442. ヘーゲル (藤野/赤沢訳)『法の哲学Ⅱ』307頁 (中央公論新社、2001)。

(2)Ebd., § 279,S.446.藤野/赤沢訳・前掲注(1)314頁。

(3)Vgl.,ebd., § 279,S.446-447.藤野/赤沢訳・前掲注(1)314頁。

(4)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—』26-27頁参照 (勁草書房 2003)。

(5)Ebd., § 279,Zusatz,S.449.藤野/赤沢訳・前掲注(1)318頁。

(6)Ebd., § 280,Zusatz,S.451.藤野/赤沢訳・前掲注(1)322頁。

(7)Ebd., § 280,Zusatz,S.451.藤野/赤沢訳・前掲注(1)322-323頁。

(8) 福吉勝男『現代の公共哲学とヘーゲル』271頁 (未来社、2010)。この点、福吉勝男氏は、イルティンクと自身の立場の違いに関して、次のように述べている。即ち、「確かに立法権＝議会の意義を低め、君主権を重視する現実のウィーン体制は、ヘーゲル『要綱』の国家論と酷似している。しかし大事なのは次の点である。ウィーン体制 (君主主権、強大な軍隊) が国民の自由主義運動を抑圧し国民主権の実質を剥奪することを本来的に意図しているのに対し、ヘーゲルの国家論は最高権力と

しての君主権容認のもとでさえ国民の『自由の実現』をあくまで意図している点なのである」。なお福吉氏は、ヘーゲルのハイデルベルク大学における第一回目の『1817/1818年講義録』と『法哲学要綱』（1821年）を比較し検討を行っている。福吉氏は、この第一目の講義録の重要性を強調している。というのは、第一回目の講義録は、『法哲学要綱』と比べて、国民主権の立場が鮮明であるからであるとしている。これに対して、『法哲学要綱』は、君主権の権限が際立っているとしている。従って、ヘーゲルの国家論は、国民主権から国家主権に変容したと指摘されている。しかしながら、福吉氏は、ヘーゲルがあくまでも自由の実現の観点を持ち続けていると強調している。同書第五章、第六章、第七章を参照されたい。滝口清栄『ヘーゲル「法（権利）の哲学」—形成と展開』「補論」参照（御茶の水書房、2007）。アヴィネリ（高柳良治訳）『ヘーゲルの国家論』186頁参照（未来社、1978）。福吉勝男『使えるヘーゲル』41—42頁参照（平凡社新書、2006）。中埜肇『ヘーゲル—理性と現実』112—113頁参照（中公新書、1968）。

## 第五節 終わりに

以上で、本章での考察を終えたいと思う。法学を学ぶ者にとって、法と自由の実現という観点は重要なものである。

国家は、主観的自由と客観的自由の統一、別言すれば、主体性の原理と共同性の原理の統一としての人倫の最高の現実態である。この主体性の原理と共同性の原理との統一は、一方で、客観的には、法律や制度にもとづく「制度」においてはかられるものである。しかし、他方で、主体的には、国家共同体に生きる個人の深い認識と自覚、そして心情に発する行為によって支えられるものである。国家共同体、あるいは同じことでもあろうが法を担う私たち一人ひとりが、主体性の原理と共同性の原理との統一を意志し、これが国家共同体に生きる個人の共同の目的であることが自覚されるとき、おのおの個人が、家族や市民社会、あるいは国家における特殊な現場で担うそれぞれの役割や活動は、それ自体は個人の特殊な仕事であるが、しかし、深いところで相通じ合う万人の共通の活動になっているのである。こうして、はじめて法律や制度も客観的自由の規定となり得るし、そこにはじめて国家は具体的自由の現実態として成立するのである。この意味で、国家における法と自由の実現の基盤は、あくまでそこに生きる一人ひとりの主体的な自覚に存するのであり、これを離れての法律や制度に存するのではないのである。<sup>(1)</sup>

以上のことを認識することは、ヘーゲル法哲学の重要な意義の一つであろう。そ

して、本稿でも論じたことから分かるように、このヘーゲル法哲学と市民法学は内在的に結びついているのである。従って、ヘーゲル法哲学は、法学を学ぶ者にとって、また市民法学を論ずる者にとっての重要な意義を教え続けてくれるものであると考えるのである。

<注>

(1)上妻精/小林靖昌/高柳良治『ヘーゲル法の哲学』295-296頁参照（有斐閣新書、1980）。

## 第二章 ヘーゲルにおける法、道徳、人倫—Bruno Liebrucks の所説に即して—

### 序節 はじめに

本章は、Bruno Liebrucks の「ヘーゲルにおける法、道徳、人倫」<sup>(1)</sup>の論稿を検討するものである。リーブルックスは、この論稿において、ヘーゲル法哲学における「自由」に関して論じている。リーブルックスは、「人間の自由は、ヘーゲル哲学の唯一のテーマであるということが出来る」(Ebd.,S.13.)と述べている。ヘーゲル「法哲学は、抽象的な自由を立てるのではなく、人間の『現実』の自由を求めるものである」(Ebd.,S.13.)と述べている。そして、ヘーゲルが、法哲学において論じる自由は、法、道徳、そしてそれを包摂する人倫の共同体の中で、現実化している。リーブルックスは、その論稿の中で、自由が、法、道徳、人倫の中で展開する道筋を、明らかにし、これを総論的に示している。従って、本章では、まず、リーブルックスが指摘する、ヘーゲル法哲学のテーマである自由とは、如何なるものなのか、そして、これが展開する道筋を明らかにしていきたい。次に、そのリーブルックスの見解を、市民法学の観点から、検討・評価することにする。では以下、リーブルックスの見解を観ていくことにする。

### 第一節 ヘーゲルの法の理念—現存在と概念との一体性—

まずおさえておかなければならないのは、ヘーゲルの「法の理念 (die Idee des Rechts)」である。なぜなら、ヘーゲルが「法の理念」というとき、それは、ヘーゲル独特の意義を有するからである。ヘーゲルは、『法哲学』緒論の第一節の中で、法の理念に関して、次のように述べている。「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、これの実現である」<sup>(2)</sup>。さらに、第一節追加において、次のように述べている。「現存在と概念、肉体とたましい—この一体性が理念である。それは調和であるばかりではなく、完全な相互浸透である」<sup>(3)</sup>。

ここでは、二つのことが読みとれるだろう。一つは、法の「現存在」が、人間の肉体に例えられ、法の「概念」が、人間のたましいに例えられているということである。そして、二つ目には、その「現存在」と「概念」との一体性が、「法の理念」であるということである。一般的には、「理念」という時、存在 (Sein) という意味というよりは、当為 (Sollen) という意味で理解されることが、多いだろう。しかし、ヘーゲルが、理念という時、概念と共に、Sein としての「現存在」という意味

も有しており、これを理解しておくことが重要である。ヘーゲルは、次のように述べている。

「法の理念は自由であって、それは真に把握されるためには、その概念においてと、そしてこの概念の現存在において、認識されなくてはならない<sup>(4)</sup>」。

ここで、ヘーゲルが、法の理念は、「自由」であると述べていることが、重要なことであろう。まさに、これが、リーブルックスが指摘するように、ヘーゲル法哲学のテーマが、「自由」であると言われる所以であるからである。

このように、法の理念は、その現存在と概念との、一体性、相互浸透として理解されるのである。そして、その現存在と概念の一体性としての法の理念とは、「自由」であることが示されている。従って、ヘーゲルの「法の理念」であるところの「自由」を考察するには、「現存在」としての自由の側面と、「概念」としての自由の側面を、観ていかなければならない。以下、これを観ていく。

#### <注>

(1) Bruno Liebrucks, *Recht, Moralität, und Sittlichkeit bei Hegel*. in: *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Band 2*, Hrsg. von Manfred Riedel, Frankfurt a.M. 1975, S. 13-51. 以下引用は本文中に記す。

(2) G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke, 7*, Frankfurt a.M. 1970, § 1, S. 29. ヘーゲル (藤野渉/赤沢正敏訳) 『法の哲学 I』 43 頁 (中央公論新社、2001)。

(3) Ebd., § 1 Zusatz, S. 30. 藤野/赤沢訳・前掲注(2)44 頁。

(4) Ebd., § 1 Zusatz, S. 30. 藤野/赤沢訳・前掲注(2)45 頁。なお、同書 45 頁では、*Dasein* という語に関して、訳者注では次のように解説されている。「これはヘーゲルの定義では、『規定された存在ないし有』だから『定在』とか『定有』と訳されるのがふつうであるが、*da* は『そこに、現に』であって、『定』の意味はない」。

### 第二節 ヘーゲル法哲学の出発点としての意志論—意志(自由)の「概念」に即して—

ここでは、「概念」としての自由の側面を観ていきたい。そもそも、ヘーゲル法哲学の出発点は、如何なるものなのだろうか。

この点、ヘーゲルは『法哲学』緒論の第四節で、次のように述べている。「法の地盤は総じて精神的なものであって、それのもっと精確な場所と開始点は意志であ



る。これは自由な意志である。したがって自由が法の実体と規定をなす。そして法の体系は、実現された自由の王国であり、精神自身から生み出された、第二の自然としての、精神の世界である<sup>(1)</sup>」。

このように、ヘーゲルは、法哲学の出発点に、「自由な意志」というものをおいている。では、法の地盤としての、「自由な意志」の内実とは、如何なるものなのだろうか。ヘーゲルの意志論を、意志の「概念」の側面に即して、観ていきたい。

ヘーゲルによれば、意志には三つの要素が存在する。この点、ヘーゲル『法哲学』緒論の第五節では、次のように述べている。

「意志は[α]自我のまったくなにもきめられていない純粋な無規定性、すなわち、ひたすらおのれのなかへ折れ返る純粋な自己反省、という要素をふくむ。「つまり意志は、いっさいを度外視する絶対的な抽象ないし絶対的な普遍性という、無制限な無限性であり、自己自身の純粋な思惟である<sup>(2)</sup>」。

さらに述べれば、「私がどんな規定のうちに自分を見いだそうと、あるいは私が自分のうちにどんな規定を定立していようと、その規定を度外視しようという、この絶対的な可能性、いかえれば、どんな内容もなにか制限であるとする、いっさいの内容からの逃避<sup>(3)</sup>」である。つまり、端的に言えば、意志の純粋無規定な自我の側面である。ヘーゲルは、これを、意志の普遍性の要素と呼んでいる。

意志の第二の要素は、ヘーゲルが意志の特殊性の要素と呼んでいるものである。ヘーゲルは、これに関して次のように述べている。「[β]自我はまた、区別なき無規定性から区別立てへの移行であり、規定することへの、そして、ある規定されたあり方を内容と対象として定立することへの移行である<sup>(4)</sup>」。リーブルックスは、この第二の要素を、「意志の内側における具体化」、「何かを意志する」(Ebd.,S.30.)ことであるとしている。

そして、第三の要素は、ヘーゲルが個別性と呼ぶものである。それは、第一の要素である普遍性と第二の要素である特殊性との、一体性としての個別性である。現実の意志は、従って、第三の個別性として存在している。それは、ヘーゲルによれば、次のようなものである。

「[γ]意志は、この[α]と[β]の両契機の一体性である。すなわち、特殊性がそれ自身のなかへ折れ返り、このことによって普遍性へと取り戻されたあり方、つまり個別性である。いかえれば、それは、自我が自分を、自己自身の否定的なものとして、つまり規定され制限されたものとして定立しながら、同時に、依然として自分のもとに、つまり自分との同一性と普遍性のうちにありつづけ、したがって、規定のなかで自分をただ自分自身とのみつなぎ合わせるという、自我の自己規定であ

<sup>(5)</sup>る」。

ヘーゲルによれば、この意志の第一の要素と第二の要素との一体性としての第三のものを、「自由の具体的な概念(*der konkrete Begriff der Freiheit*)」<sup>(6)</sup>であると規定している。即ち、「第三に、自我は、自分の制限、つまり右にいった他のものの中にありながら、しかも自分自身のもとにある。自我は自分を規定しながら、しかもなお依然として自分のもとにありつづけ、普遍的なものを固持することをやめない。これが自由の具体的な概念である」<sup>(7)</sup>。

何かを意志するということは、必然的に他のもの、対象物、他者と関わらざるをえない。しかし、そのことによって、自由な意志は、本質的には、制限されるものではなく、むしろ、自由なあり方を、具体的に実現できるというヘーゲルの認識が、背後に控えているのである。従って、ヘーゲルは、これを、自由の具体的な概念としているわけである。つまり、具体的というのは、他者との関係性における意志、即ち、個人的意志であると同時に、社会的意志であり、共同的な意志という意味である。さらに、そのことによって、真に意志は自由を実現するという意味で、具体的なものなのである。

このような意志の一般性と特殊性の一体性としての個別性は、確かに、以上に観てきたように、抽象的な理論ではあるだろう。しかし、ヘーゲルは、これを具体的な例をあげて説明している。それは以下のものである。

「われわれは、このような自由をすでに、感じの形式において、たとえば友情とか愛においてもっている。友情や愛においては、われわれは一面的に自分のうちにあるのではなく、他のものへの関係においてすすんで自分を制限し、だがこの制限するなかで自分を自己自身として知る。規定されているのに、人間は自分が規定されているとは感じないのだ。かえって、他のものを他のものと見なすことによって、そこにはじめて自己感情をもつのである」<sup>(8)</sup>。

私たちは、友情や愛において、このような自由を、実感として理解できるのではないだろうか。友人関係が存在し、愛の関係が存在し、それに苦しみ悩むこともあるにもかかわらず、しかし、それに歓びを感じ、そうした関係を持ち続けているということが、何よりの証左であろう。

このように、自由な意志とは、他者との関係性における自己規定であり、それは個別的なものであると同時に、社会的、共同的なものである。そして、「ここに」、人間の具体的な自由の概念が存在するのである。この点、リーブルックスは、次のように述べている。

『自由な』人間の意志は、あらゆる社会的存在のつながりの中でのみ、存在す

る (so ist menschliche Wille *frei* nur innerhalb der Bezüglichkeit zu allen gesellschaftlichen Wesen)」(Ebd.,S.32.)。また、「人間の自由は、独りで、それ自体の存在ではなく、まずもって、社会的関係における意志の帰還である」(Ebd.,S.34.)。従って、人間の自由は、「多様性の中の異なるものの相互承認」(Ebd.,S.35.)である。

以上のように、意志の三つの要素の論述から、法の理念としての自由な意志の「概念」について観てきた。ヘーゲルにおいて、自由は、即ち意志であるし、意志は、即ち自由と考えられているのである。そして、その自由な意志とは、個別的なものであると同時に、社会的なもの、共同的なものとして考えられているのである。では次に、自由な意志が、個別的なものであると同時に、社会的、共同的なものとしてあるということの意義を、意志（自由）の「現存在」の側面に即して、観ていきたい。

#### <注>

(1)G.W.F.Hegel,*Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke, 7, Frankfurt a.M.1970, § 4, S.46.*ヘーゲル（藤野/赤沢訳）『法の哲学 I』65 頁（中央公論新社、2001）。

(2)Ebd., § 5, S.49.藤野/赤沢訳・前掲注(1)72 頁。

(3)Ebd., § 5, S.50.藤野/赤沢訳・前掲注(1)73 頁。

(4)Ebd., § 6, S.52.藤野/赤沢訳・前掲注(1)76 頁。

(5)Ebd., § 7, S.54.藤野/赤沢訳・前掲注(1)81 頁。

(6)Ebd., § 7 Zusatz, S.57.藤野/赤沢訳・前掲注(1)83 頁。

(7)Ebd., § 7 Zusatz, S.57.藤野/赤沢訳・前掲注(1)83 頁。

(8)Ebd., § 7 Zusatz, S.57.藤野/赤沢訳・前掲注(1)83 頁。

### 第三節 ヘーゲル法哲学における意志論—意志（自由）の「現存在」に即して—

リーブルックスは、ヘーゲル『法哲学』緒論の第8節を紹介している。ヘーゲルは、第8節で、次のように述べている。「[a]その規定されていることが、主観的なものと外面的直接的な現存在としての客観的なものとの、形式的な対立であるかぎりでは、この規定された意志は自己意識としての形式的な意志であり、外の世界を自分の前に見いだす。そしてこの規定された意志は、その規定されたあり方のなかで自分のなかへ帰ってゆく個別性としては、活動となんらかの手段とを媒介にして、主観的な目的を客観性へ移しかえる (den *subjektiven Zweck* durch die

Vermittlung der Tätigkeit und eines Mittels in die *Objektivität zu übersetzen*)  
過程である<sup>(1)</sup>」。

ここで、注目したいのは、個別性としての意志は、「活動となんらかの手段とを媒介にして、主観的な目的を客観性へ移しかえる過程である」と述べている個所である。ここから分かるように、意志には、意志の「主観性の側面」と「客観性の側面」があるということである。このことを理解することは、重要である。

リーブルックスは、意志の「主観性の側面」に関して、次のように述べている。「意志は、常に、主観性の近代的意味において、主観性としての人間の意志でのみ存在しうるのである」(Ebd.,S.43.)。では、ここで言う、「意志が、主観性の近代的意味において」あるとは、如何なる意味なのだろうか。

それは、リーブルックスが指摘するように、「プロテスタントの原理(*das protestantische Prinzip*)」(Ebd.,S.21.)であり、「近代世界の原理」(Ebd.,S.21.)と呼ばれるものである。つまり、「内面的自律・自由の原理」、別言すれば、「主体性の原理」と言ってもよいであろう。そして、リーブルックスは、このプロテスタントの原理、同じことだが、主体性の原理、「その後ろに取り残される哲学は、あり得ないのである」(Ebd.,S.21-22.)という。リーブルックスは、このように、この「プロテスタントの原理」の意義の重要性を強調している。

意志は、このように、主観性の側面を有するが、しかし、同時に、客観性の側面も有するのである。即ち、リーブルックスによれば、「意志は、社会的制度において、客観的現存在を持ちうる」(Ebd.,S.43.)。そして、重要なのは、リーブルックスが指摘するように、「主観性から、社会的制度に自由を持っていく(*die Freiheit aus der Subjektivität in die Institution hinüberträgt*)」(Ebd.,S.44.)ということである。なぜなら、ヘーゲルが指摘するように、「われわれにとって自由と意志(意志即ち自由—引用者注)は、主観的なものと客観的なものとの一体性だからである(*denn Freiheit und Wille sind uns Einheit des Subjektiven und Objektiven*)」<sup>(2)</sup>。つまり、主観性の自由は、「内面的自律・自由の原理」として、重要な意義を有するのだが、さらに踏み込んで、その主観性の自由を、内面の世界だけでなく、同時に、客観的な世界へと展開させていくということである。そのことによって、自由な意志は、「現存在」としての自由な意志たり得るのである。

そしてここで、リーブルックスは、ヘーゲル『法哲学』緒論の第 29 節を紹介している。即ち、そこでヘーゲルは、「およそ現存在が、自由な意志の現存在であるということ、これが法ないし権利である」<sup>(3)</sup>。つまり、ここでは、法における、自由な意志の「現存在」の側面が述べられている。この点、リーブルックスは、「外の世界

に見いださない意志は、意志ではなく、妄想」(Ebd.,S.43.)なのであると述べている。さらに、リーブルックスは、こう述べている。「確かに、意志は、世界の中の個人として登場する。しかし、法が、人間の胸の内の主観的現存在(subjektives Dasein)だけではなく、社会的制度としての客観的現存在(objectives Dasein als Institution)でもあるというとき、はじめて個人は、人格(Person)なのである」(Ebd.,S.44.)。即ち、人格というとき、人間の意志の自由の主観的側面と客観的側面の一体性として、はじめて、それが法の理念として、現実中存在するものであるということである。

このように、自由な意志は、主観性の自由から、客観性の自由へ、即ち、社会的な制度へと展開していくのである。社会的な制度とは、まさに、現実の「法制度」であり、「国家制度」である。これが、「現存在」としての意志(自由)の側面である。

以上のように、ヘーゲル法哲学のテーマは、「自由」であるが、それは、ヘーゲルの「法の理念」が、自由であるからである。そして、自由なものは、人間の意志であると考えられている。さらに、この法の理念としての自由(意志)は、「概念」としての側面と、「現存在」としての側面の一体性、完全な相互浸透であった。「概念」としての側面は、人間の「たましい」に例えられ、それは、意志というものが、個別的にあると同時に、社会的、共同的なものであるということである。これが、「たましい」としての「自由の具体的概念」である。他方、「現存在」としての側面は、人間の「肉体」に例えられ、それは、自由な意志というものが、主観的に自由であると同時に、これを、客観的な制度、即ち、社会制度の中で実現するということである。そして、このたましいと肉体、概念と現存在、即ち、人間の具体的自由の概念と社会的制度との、一体性、完全な相互浸透というものが、ヘーゲルが述べる「法の理念」である。この社会的な制度と一体になった概念の具体的な展開の叙述が、ヘーゲル『法哲学』においてなされているのである。従って、リーブルックスはこう述べている。ヘーゲル法哲学における、「人間の自由の展開は、法、道徳、人倫としての『法』の理論である(Die Entfaltung der menschlichen Freiheit ist die Lehre vom *Recht* als Recht,Moralität und Sittlichkeit)」(Ebd.,S.16.)。

このように、リーブルックスは、その論稿において、ヘーゲル『法哲学』の展開の道筋を論じている。では次に、このリーブルックスの見解を、市民法学の観点から、評価・検討していくことにしたい。

<注>

(1) G.W.F.Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke*, 7, Frankfurt a.M. 1970, § 8, S. 57-58. ヘーゲル(藤野/赤沢訳)『法の哲学 I』85頁(中央公論新社、2001)。なお、藤野渉氏の訳では、uebersetzen が、「翻訳する」と訳されていたが、ここでは、「移しかえる」と訳した。

(2) Ebd., § 8 Zusatz, S. 59. 藤野/赤沢訳・前掲注(1)86-87頁。

(3) Ebd., § 29, S. 80. 藤野/赤沢訳・前掲注(1)122頁。

#### 第四節 市民法学の観点からの Bruno Liebrucks の所説の検討・評価

前述のリーブルックスによって示されたように、ヘーゲル『法哲学』は、「自由」というものが主題となっている。そして、ヘーゲルは、法の理念は、「自由」であると述べている。そして、法の理念は、その自由の概念と現存在との一体性、相互浸透である。法のたましいとしての自由の「概念」は、諸個人の自由な意志が、出発点となる。その自由な意志は、個別的なものであると同時に、社会的、共同的な意志である。他方、法の肉体としての「現存在」も、出発点は、諸個人の自由な意志である。その自由な意志は、内面的自律を有しているとともに、それを客観的な制度、法制度、国家制度の中で、実現されるものである。従って、法の理念としての「自由」の内実は、このような概念と現存在との一体性、相互浸透として理解される。以上のような、リーブルックスによるヘーゲル『法哲学』の理解は、市民法学の観点から、どのように評価できるだろうか。以下、これを論じたい。

篠原氏は、こう述べている。「市民法原理のなかに、はっきりとあるように、『自由』という言葉は、市民法学にとって、きわめて重要なのである<sup>(1)</sup>」。このように、市民法学にとっても、ヘーゲル『法哲学』と同様に、「自由」という語が、欠かせないタームになっている。そして、市民法原理とは何かといえ、それは二つある。「自由、平等、独立の諸個人の確立」と、「そうした自由な諸個人による友愛的、連帯的な国家共同体の形成<sup>(2)</sup>」である。これは、言い換えれば、諸個人の主体性の原理と共同性の原理との調和であり、両者を実現していくということである。では、この市民法学の原理に即して、先のリーブルックスの見解を観ていきたい。

まず、「概念」としての自由の側面では、「自由」というものが、個別的なものであると同時に、社会的、共同的なものとして理解されている。このように簡単に述べられるが、この意義は、重要である。即ち、自由とは、他者からの自由というように、他者との関係を遮断する、あるいはこれを避けるというような消極的な自由

という意味だけではなく、「他者への自由」という積極的な自由としても理解されなければならない。そして、この積極的な側面が重要なのである。なぜなら、自由というものを、個別的なものとしてのみ理解するということは、他者、法、国家というものが、自らの自由と対立するもの、制限するものとして現れるからである<sup>(9)</sup>。従って、国家による法の支配は、諸個人の自由の制限以外の何ものでもないという理解につながる可能性を孕んでいるのである。このような「自由」に対する認識・理解は、市民法学が強調する「自由」ではない。もちろん、こう述べたからといって、市民法学は、個別的な自由というものを、否定するという立場でもない。というのは、この個別的な自由は、国家との関係でいえば、「国家からの自由」として、近代法が獲得した重要な契機であるからである。

従って、市民法学のいう「自由」とは、そうした個別的な自由とともに、共同的な自由という契機も重視するのである。即ち、自由とは、共同的なもの、他者との関係の中での「自由」をいうのである。従って、諸個人の自由は、他者、法、国家とは対立するものとは考えないのである。つまり、そこでの自由は、「国家による法の支配における自由」であり、「法律に従う自由」であり、「国家共同体の義務に従う自由」である。そして、このことの背後には、諸個人による最高の共同が、諸個人の最高の自由と結びつくものであるという認識が、厳としてひかえているのである。これが、諸個人と国家共同体との一体化、相互浸透の論理である。

以上の自由に関する認識は、まさに市民法学における「自由」を理解するうえで、要であり、たましいであると言えるだろう。そして、それが、先の市民法原理に反映されているのである。そうした観点から言えば、リーブルックスが指摘していた、ヘーゲルにおける法の理念としての「自由」概念に対する理解は、重要なものとして評価されなければならないだろう。

では、「現存在」としての自由の側面は、どうであろうか。

「現存在」としての自由の出発点は、諸個人の自由な意志である。この点、リーブルックスは、ヘーゲルに即して、意志の自由は、まず主観的なものとして実現されるものであることを論じていた。そして、この意志の主観的な自由という側面を、「近代世界の原理」であるものとして、その重要性を強調している。これは、諸個人の内面的自律の重要性を強調するものである。これは、言い換えれば、「主体性の原理」というものであり、市民法原理でいえば、一つ目、即ち「自由、平等、独立の諸個人の確立」に当たるものである。

そして、自由な意志は、主観的な世界だけに留まるものではない。即ち、リーブルックスが指摘するように、「主観性から、社会的制度に自由を持っていく(die

Freiheit aus der Subjektivität in die Institution hinüberträgt) (Ebd.,S.44.)のである。そして、自由を、社会的な法制度の中で実現することが、具体的な自由の実現につながるのである。この見解は、まさに市民法原理と結びつくものである。市民法原理とは、繰り返して言えば、「自由、平等、独立の諸個人の確立」と、「そうした自由な諸個人による友愛的、連帯的な国家共同体の形成<sup>(4)</sup>」であるからである。このことは、諸個人が有している主体性の自由の原理を、国家共同体の中で、法制度の中で実現していくということを示しているのである<sup>(5)</sup>。つまり、主体性の原理と共同性の原理を、共に結びつけていくということである。このような観点から言えば、リーブルックスが指摘していた、ヘーゲルにおける自由の「現存在」に対する理解も、正当に評価されなければならないだろう。

以上のように、市民法学の観点から、リーブルックスが論じた、ヘーゲル『法哲学』における「自由」は、肯定的に評価されるものであると考える。また同時に、市民法学は、ヘーゲル『法哲学』と内在的に結びついているものであることも理解されるだろう。従って、ヘーゲルに即して言えば、こういえるだろう。

法の理念としての市民法原理は、自由に基づくものである。その自由とは、個別的な自由と共同的な自由とが一体となったものである。即ち、諸個人による最高の共同が、諸個人の最高の自由と結びつくというものである。これが、市民法原理の概念であり、そのたましいと言えるものである。そして、諸個人の自由の原理、同じことであるが、主体性の原理は、国家共同体における法制度など、社会的な制度のつながりの中で、具体的に実現するものである。従って、法の理念としての市民法原理は、この概念と現存在の一体性、その完全な相互浸透のうちに存在するものである。

#### <注>

(1) 篠原敏雄「市民法学の法哲学的基礎—市民社会論と自由の実現—」原島重義先生傘寿記念論文集『市民法学の歴史的・思想的展開』52頁（信山社、2006）。

(2) 篠原敏雄「沼田稲次郎『労働法論序説—労働法原理の論理的構造—』を読む—市民法学の視座から—」横井芳弘/篠原敏雄/辻村昌昭編『市民社会の変容と労働法』4頁（信山社、2005）。

(3) 篠原敏雄「市民法学における「市民」と「市民社会」の基礎法学的考察—ルソー、カント、ヘーゲルの思想との関連で—」東京大学社会科学研究所紀要 社会科学研究所 第60巻5・6号61頁（2009）。篠原氏は、次のように述べている。即ち、「個人の『主体性の原理』とこの自由（個人の自由—引用者注）は、法（法律）という『共



同存在性』と対立するものではない。対立する、と考えると、法律は自由を制限するもの、となってしまう。そうではなく、個人の自由は、法律、法秩序、国家秩序、を介することによって、一層豊かな自由となるのである。この意味で、個人の自由は、法律、法秩序、国家秩序に根ざす自由とならなければならないのである」。

(4) 篠原・前掲注(2)4頁。

(5) 篠原敏雄『市民法学の基礎理論—理論法学の軌跡—』238—239頁(勁草書房、1995)。篠原氏は、次のように述べている。即ち、「人間の有するこの二つの契機(主体性の原理と共同性の原理の契機—引用者注)を、市民法体系を含めた実際の様々な制度(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」。

### 第三章 ヘーゲルと自然法論—Norbert Bobbio の所説に即して—

#### 序節 はじめに

Norberto Bobbio は、「ヘーゲルと自然法論<sup>(1)</sup>」という論稿のなかで、自然法論に対するヘーゲル法哲学の意義を論じている。その中で主要な問題は、一つには、自然法論に対するヘーゲルの人倫概念の提示である。二つ目には、人倫の全体性としての国家と自由の問題を論じている。そこで、まず、ボッビオの見解を紹介し、次に、それを市民法学の観点から評価・検討していきたい。

#### 第一節 ヘーゲルの人倫概念の 5 つの前提条件

ボッビオは、自然法の伝統に対して、ヘーゲル法哲学は、「解決と完成」(Ebd.,S.81.)であると述べている。解決と完成とは、ボッビオによれば、自然法論の前提条件の拒否と人倫概念の導入である。そこで、ヘーゲルの人倫概念の前提条件に関して、観ていきたい。

ボッビオによれば、ヘーゲルの人倫の全体性の概念は、それまでの自然法体系の前提条件を取り去り、新たな前提条件をつくり出しているという。では、ヘーゲルの人倫概念における前提条件とは何なのだろうか。この点、ボッビオは、5 つの前提条件を示している。以下これを観ていきたい。

第一に、自然法の伝統では、「個人は、全体、つまり国家に先行してくる」(Ebd.,S.86.) のに対して、ヘーゲルの人倫の前提は、「部分の前に全体がくる」(Ebd.,S.86.) ということである。即ち、それは、個人が始まった後に、国家が生じるのであり、全体は、国家発生の結果として考えられていたものに対するアンチテーゼである。

第二に、「人倫の全体性において、全体は部分の前にはくのではなく、部分から構成されているその部分を超えてある」(Ebd.,S.87.) ということである。この前提は、ヘーゲルの社会契約論批判に関連する事柄である。ヘーゲルの時代において、社会契約批判は、決して新しいものではなかった (Vgl.,ebd.,S.87.)。しかし、ボッビオによれば、ヘーゲルの論証は、ヒュームのそれと異なっているという (Vgl.,ebd.,S.87-88.)。つまり、ヒュームは、歴史的経験的な立場から、社会契約論を批判したのに対して、ヘーゲルは、原理的な批判を加えたのである。即ち、ボッビオによれば、「一般意志は、個々の意志からは構成されない」(Ebd.,S.88.) と

ということである。つまり、ヘーゲルは、「社会契約は、経験的に誤りだからではなく、目的成就の合理的視点から不適當なものであるから拒絶しているのである」(Ebd.,S.88.)とボッピオは述べている。つまり、目的成就の手段をヘーゲルは、批判したのであった。そして、ボッピオは、ヘーゲルのこの批判を、合理的なものであったと評価している(Vgl.,ebd.,S.88.)。

第三に、「人倫の全体性は、それが民族の生活(そして運命)と一致する限りで、世界精神の要素、即ち、歴史的な出来事である」(Ebd.,S.89.)ということである。ここで、ボッピオは、人倫の全体性は、想像の産物でないことを指摘している(Vgl.,ebd.,S.89.)。さらに、ボッピオによれば、ヘーゲルの「この新しい定義は、あらゆる自然法体系の他の基本概念に対する、意見表明をもたらす」(Ebd.,S.89.)と述べている。この指摘は、何を意味しているのだろうか。

即ち、ボッピオによれば、次のような誤った解釈があるという。それは、「本来的な純粹状態は、自然状態からなる(aus dem Naturzustand ein ursprünglicher Unschuldzustand gemacht wird)」(Ebd.,S.89.)というものである。ボッピオは、「自然状態は、決して誤って思われているような純粹状態ではない」(Ebd.,S.89.)と述べている。このことに関して、ボッピオは、ヘーゲルにおいては、自然状態というものを、正しく理解しており、その点で、ホッブズと繋がると述べている。それは、どういうことなのだろうか。

それは、自然状態に関する認識であろう。自然状態を、純粹状態として認識するのではなく、「暴力行為の現実の状態(ein wirklicher Zustand der Gewalttätigkeit)」(Ebd.,S.89.)と認識するということである。自然状態においては、国家がまだないということであり、従って、自然状態である限り、暴力行為が存在し、「自然状態は、法的状態ではなく、人はその中に、どんな種類の権利も持っていない(ist er kein Rechtszustand und der Mensch hat in ihm keinerlei Recht)」(Ebd.,S.89.)からである。従って、ボッピオは、この点で、自然法の二つの基本原理(前社会的法と超国家的法)は、崩壊するという。なぜなら、それは現実の「法的状態の否認」(Ebd.,S.90.)だからである。ところで、ボッピオによれば、ヘーゲルは、「法は現実性を持つ」ものであるということを知っている(と述べている(Vgl.,ebd.,S.90.))。これが自然法論に対するヘーゲルのアンチテーゼである。

第四に、人倫の全体性の定義において、「実際の生活の新たな次元の採用、人倫の次元の採用、それを一度も自然法論は承認しなかった」(Ebd.,S.90.)ということである。これに対して、ヘーゲルは、これを採用しているということである。この点、ボッピオは、「自然法論者は、一般的な慣習において、一度も実際生活の自立し

た尊厳を承認しなかった」(Ebd.,S.90.)と述べている。実際生活の領域は、民族共同体であり、それは生き生きとした歴史的全体性でもある。ヘーゲルは、人倫の概念を使って、これを把握しているのである。これによって、国家共同体が視野に入り、ボッピオは、ヘーゲルが、人倫カテゴリーを、「再度、国家の名声へと高める手段 (noch einmal in ein Instrument zur Ruhmeserhebung des Staates)」(Ebd.,S.91.)に変えていると指摘している。

第五に、「生き生きとした、歴史的有機体として理解された人倫の全体性が、原因となって、諸々の自然法体系の基本原理は、破綻をきたす」(Ebd.,S.91.)ということが述べられている。

以上のように、人倫の全体性の概念を、ボッピオの見解に即して、5つの点にわたって観てきた。ボッピオは、これを前提にして、さらに、詳しく人倫の全体、即ち、国家に関して、ヘーゲルとホッブズおよびルソーの一致点を指摘しながら、ヘーゲルの法哲学の意義を論じている。そこで以下では、これを観ていくことにする。

## 第二節 ヘーゲルとホッブズ

ボッピオは、国家の理論的根拠に関して、ヘーゲル以前に、例えば、ホッブズの意義を論じている。ホッブズの認識は以下のものである。即ち、国家の外側には、熱狂、戦争、恐怖、貧困、軽蔑、隔離、残酷、無知、暴力行為があり、国家の内側には、理性、平和、安全、富、礼儀、社交、優美、知恵、厚情がある(Vgl.,ebd.,S.93.)。この認識に関して、ボッピオは、「近代政治的思想の本質的な核心を形づくったものを、とてもよく表現している」(Ebd.,S.93.)と評価している。そして、ボッピオは、「人間が、国家においてのみ救済を見つけるから、人間は彼のイメージに従って国家をつくることを試みなければならないのである」(Ebd.,S.94.)としている。さらに、以下のような確信がそこにはあると指摘している。

即ち、「国家は、少なくとも、人間の共同生活の最も高度で、最小限の不完全な形態であるということの確信」(Ebd.,S.94.)であり、「人間は、国家において、理性的な生活を指導することができるということの確信」(Ebd.,S.94.)であり、「国家は、個人が持つことのない法を持つ(Der Staat hat seine Rechte,die das Individuum nicht hat)」(Ebd.,S.94.)ということの確信である。ボッピオによれば、国家の理論的根拠は、まさのこの過程にあると理解されている(Vgl.,ebd.,S.94.)。従って、「理性的存在としての人間にとって、共同生活にふさわしい形態を探すが、国家において、頂点に達する(die Suche nach einer dem Menschen als

vernünftigem Wesen angemessenen Form des Zusammenlebens im Staat gipfelt)』

(Ebd.,S.94.) ことになる。他方、ボッピオによれば、ヘーゲル以前に、例えば、ルソーにおいても、次のような確信は変わらないという。即ち、「国家は、完全な社会であり、もし人間が生き残るつもりであれば、そこで人間は生活しなければならない」(Ebd.,S.95.)ということである。

ボッピオによれば、以上の認識が、ヘーゲルと共通するものであるということが、指摘されている。

### 第三節 ヘーゲルとルソー

ボッピオは、ヘーゲルが、目的あるいは結果に関して言えば、「ルソー以上に、社会契約に忠実(*gesellschaftsvertragsgetreuer als Rousseau*)」(Ebd.,S.100.)であると述べている。その手段は異なるが、目的の点では、ヘーゲルとルソーは、一致する点があるという。では、ヘーゲルと一致する点とは、如何なるものなのだろうか。以下この点に関して観ていきたい。

ボッピオによれば、ルソーが、社会契約の手段を用いたのは、「自由の高度な形態を実現するためのもの」(Ebd.,S.99.)であったという。これが、ルソーの社会契約の大前提になる。では、その際の「自由」とは、どのような意義を有するのだろうか。このことに関する、ボッピオの論述は、次の3点にまとめられる。

第一に、それは、国家からの自由を指すのではなく、「国家の中での、共同体のあらゆる個人の自由である(*die Freiheit aller Individuen einer Gemeinschaft in dem Staat*)」(Ebd.,S.99.)ことを述べている。また、ボッピオは、次のようにも述べている。「国家の成員である限り—そして、国家での個人の参加は、同時に必然であり、義務である—個人は、実体的自由を獲得するために、外見上にすぎない自然的自由を失うのであり、その実体的自由は、全体の中での自由なのである」(Ebd.,S.101.)。

第二に、「『定められた法律に対する服従』としての自由(*Freiheit als Gehorsam dem Gesetz gegenüber, das man sich vorgeschrieben hat*)」(Ebd.,S.100.)であることが述べられている。そしてボッピオは、これが、ルソーの著作の鍵になるものの一つであると述べている(Vlg.,ebd.,S.100.)。この第一および第二の自由の意義は、ヘーゲルにおいても、同様の意義を有する、とボッピオは述べている。即ち、「真の自由は、道徳領域を支配する主観的自由でもなく、共同体において実現され、法律によって実現される限り、客観的になった自由なのである」(Ebd.,S.,100.)。

第三の点も、ヘーゲルとルソーは、同様の意義を共有しているという。「真の自由は、恣意ではないのである。即ち、自然状態の自由、あるいは自由を **Freiheitsrechten** と結びつけるのである」(Ebd.,S.100.)。また、法律が、人間の自由を制限するという認識は、自由というものを、好みや恣意として理解していることに基づくということが、述べられている。即ち、「各人は、他人の自由に関して、彼の自由を制限しなければならず、国家は、この相互制限の状態であり、法律は制限であるというものである。そのような観念において、自由は、偶然的な好みや恣意としてのみ理解されるのである」(Ebd.,S.100.)。

このように、自由の意義に関する、ルソーとヘーゲルの一致点を観てきた。まとめとして、再度、ルソーとヘーゲルの目的に関して述べれば、ボッピオは、それを、「国家において、自律としての自由の領域を実現化すること(im Staat das Reich der Freiheit als Autonomie zu verwirklichen)」(Ebd.,S99.)であると述べている。そして、まさに、この「国家において、自律としての自由の領域の実現化」こそ、ヘーゲルの言う、「『具体的自由の実現化(die Wirklichkeit der konkreten Freiheit)』」(Ebd.,S.101.)の内実であるということが、指摘されている。従って、ヘーゲルは、ルソーの社会契約論を拒否するのだが、目的の点では、共通することがあることが指摘されている。

以上のボッピオの論稿を考察して思うに、彼は、ヘーゲルとルソーの違いを強調することによって、ヘーゲルの意義を論じるのではなく、むしろその一致点を際立たせることによって、その意義を基礎づけているように思われるのである。

#### 第四節 市民法学の観点からの Norbert Bobbio の所説の検討・評価

以上のボッピオ論稿の中で、市民法学の観点から注目されるのは、次の二点である。第一に、ヘーゲルと、ホッブズおよびルソーとの一致点<sup>(2)</sup>、第二に、ヘーゲルとルソーとの一致点である。

第一の点に関して、ヘーゲルは、諸個人の自由の実現を、国家共同体との関係の中に見出している。その点で、ヘーゲルは、ホッブズやルソーとつながるのである。従って、ボッピオが前述において指摘した、「理性的存在として人間にとって、共同生活にふさわしい形態を探ることが、国家において、頂点に達する(die Suche nach einer dem Menschen als vernünftigen Wesen angemessenen Form des Zusammenlebens im Staat gipfelt)」(Ebd.,S.94.) という認識は、重要なものとして評価されるだろう。そして、重要なのは、諸個人と国家共同体との関係における

「自由」の意義である。そこで注目されるのは、第二のヘーゲルとルソーの一致点である。

ここで、最も注目しなければならないのは、ボッピオの次の叙述である。即ち、「国家において、自律としての自由の領域を実現化すること(im Staat das Reich der Freiheit als Autonomie zu verwirklichen)」(Ebd.,S99.)である。

ヘーゲルは、諸個人の内面的自律に基づく主体的自由は、古代と近代を分かち重要な原理としている<sup>(9)</sup>。そして、ルソーも、「『各構成員の身体と財産を、共同の力のすべてをあげて守り保護するような、結合の一形式を見出すこと。そうしてそれによって各人が、すべての人々と結びつきながら、しかも自分自身にしか服従せず、以前と同じように自由であること。』これこそ根本的な問題であり、社会契約がそれに解決を与える<sup>(4)</sup>」と述べる際、念頭にあるのは、諸個人のこの自律としての自由を、どこまでも貫くことである。さらに、この諸個人の内面的自律に基づく主体的自由は、主観的な世界に留まるような抽象的な自由ではなく、客観的な世界、即ち、国家共同体の中で、具体的に実現していこうとする目的意識がある。従って、これは、ボッピオが指摘するように、ヘーゲルとルソーで共通したものであると言えるだろう。

このようなヘーゲル、ルソーの理論的視座は、市民法学の観点から、正当に評価され得るものである。というのは、まさに、市民法学の原理は、「自由、平等、独立の諸個人の確立」と、「そうした自由な諸個人による友愛的、連帯的な国家共同体の形成<sup>(5)</sup>」であるからである。

このようなヘーゲル、ルソーの理論的視座の観点から、ボッピオによる自由の意義も理解されなければならないだろう。第一に、「国家の中での、共同体のあらゆる個人の自由である(die Freiheit aller Individuen einer Gemeinschaft in dem Staat)」(Ebd.,S.99.)という個所であるが、これは、国家を全面的に強調し、諸個人の自律・自由を認めないというような全体主義的な意味ではないということである<sup>(6)</sup>。諸個人の主体的自由は、国家共同体の中で、もっと言えば、国家共同体の諸制度を通じて、強固なものとして、真に実現されるものになるということである。

第二に、「『定められた法律に対する服従』としての自由(Freiheit als Gehorsam dem Gesetz gegenüber, das man sich vorgeschrieben hat)」(Ebd.,S100.)であるが、これは、諸個人と国家共同体というものを、対立的にのみ考えるとなかなかその意義を理解できないであろう。諸個人が、国家共同体の中で、享受するあらゆる自由は、国家体制を根本基盤にしている。従って、その自由は、国家制度、法制度等を通じてのみ実現されるという性質を有している。それ故に、「定められた法律に対す

る服従」は、諸個人の自由を、制限するものではなく、その自由を実現するものであると考えられるのである<sup>(7)</sup>。

第三に、「真の自由は、恣意ではないのである。即ち、自然状態の自由、あるいは自由を **Freiheitsrechten** と結びつけるのである」(Ebd.,S.100.)という個所であるが、これも第二のところと関連する。自由は、国家との関係抜きには存在基盤を持たず、従って、法・権利と結びついた自由であるということである。

以上で、本章の考察を終えることにする。市民法学の観点から、最も注目されるのは、諸個人の自律の確立と、これを国家の共同性と結びつけるという視座である。それは、「国家において、自律としての自由の領域を実現化すること(im Staat das Reich der Freiheit als Autonomie zu verwirklichen)」(Ebd.,S99.)ということである。この視座は、ヘーゲル、ルソーにとっても共通しているものであると言えるだろう。そして、これは、前述した市民法学の原理と重なりあうものとして、正当に評価され得るものである。

諸個人の主体的な自由は、国家共同体と、密接不可分に結びつくのである。私たち一人ひとは、本質的に、国家共同体の中で生きる以上、社会的関係を抜きにしては存在しえない。従って、私たち一人ひとり胸の内には、自らの主体的な自由、自律の契機と、国家との関係の観点であるところの、共同性の契機とを内在させている。前者を全面的に強調すれば、それは恣意に転じる可能性があるし、後者を全面的に強調すれば、諸個人の主体的な自由を押しつぶすものになる可能性がある。従って、この両者の調和において、はじめて私たちは、自由を享受することができるのである。そして、この共同性の契機は、一般的、普遍的、社会的なものとして、国家制度、法制度等に反映されるものである。しかしながら、私たちにとって、国家の有する共同性の契機は、すでに所与のものとして眼前に対峙しているから、これを再び自分自身の持つ共同性の契機として、つかまなければならない。そうしてはじめて、国家における諸制度は、私たちにとって、対立的なものではなく、まさに私たち自身の存在に根ざしたものとして、理解されるのである。このように、諸個人の主体的な自由、自律としての自由は、国家の共同性の契機と密接に結びつくものなのである。

#### <注>

(1)Norbert Bobbio Ilting,Hegel und die Naturrechtslehre.in.:*Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Band2*,Hrsg.von Manfred Riedel,Frankfurt a.M.1975,S.81-108.以下引用は本文中に記す。



- (2) 篠原敏雄/清水誠「市民法学・市民法論の現在」法律時報 79 卷 13 号 370 頁 (2007)。市民法学の基礎理論は、「『市民法学という法学の学問分野が拠って立つ思想圏域に関してである』。『その思想圏域の源流は、差し当たり、ホッブズ、ロック、ルソー、カント、ヘーゲル、マルクス、ヴェーバーに求められる』」。
- (3) Vgl., G.W.F.Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke*, 7 Frankfurt a.M. 1970, § 124, S. 233. ヘーゲル (藤野渉・赤沢正敏訳) 『法の哲学 I』 327 頁参照 (中央公論新社、2001)。
- (4) ルソー (桑原武夫・前川貞次郎訳) 『社会契約論』 29 頁 (岩波文庫、1954)。
- (5) 篠原敏雄「沼田稲次郎『労働法論序説—労働法原理の論理的構造—』を読む—市民法学の視座から—」横井芳弘/篠原敏雄/辻村昌昭編『市民社会の変容と労働法』 4 頁 (信山社、2005)。
- (6) 「近代世界の原理は、要するに主体性の自由である」。「われわれは、おのれのうちに自由な主体性の原理があることに耐えることができず、成熟した理性に適合するすべを心得ていないようないっさいの国家体制の形式は、一面的である」(Ebd., § 273, S. 439-440. ヘーゲル (藤野/赤沢訳) 『法の哲学 II』 299 頁 (中央公論新社、2001)。
- (7) 工藤豊『ヘーゲルにおける自由と近代性』 314 頁 (新評論、2000)。工藤氏は、以下のように述べている。即ち、「現存する国家とその中に公示されている善・義務・法律などの客観的対象を『理性的なもの』としてみずからの本質と認識し、それらの諸制度において権利を保障されることによって『自由』となりうる。ヘーゲルにおいて『法律に服従する意志だけが自由である』とか、『理性的なものを法律として是認し、われわれに固有な本質の実体として、その理性的なものに従うことによってわれわれは自由である』などと規定されるのはこの意味においてである」。

## 第四章 ヘーゲル法哲学における自然と自由—Manfred Riedelの所説に即して

### 序節 はじめに

本章では、Manfred Riedelの「ヘーゲル法哲学における自然と自由<sup>(1)</sup>」を考察し、ヘーゲルの『法哲学』の意義を論じていくものである。リーデルは、ヘーゲルの『法哲学』と近代自然法論（ホッブズ、ルソー、カントなど）との関連を論じ、ヘーゲル『法哲学』の独自の意義を論じるものである。それは、主として、次の二点においてである。第一に、ヘーゲル『法哲学』が、「近代」自然法論と共有する二つの前提に関して、第二に、ヘーゲル『法哲学』における市民社会と国家の理論的関連性についてである。そこで、はじめに、このリーデルの見解を紹介し、次に、これを市民法学の観点から、評価・検討していくことにしたい。

### 第一節 ヘーゲル『法哲学』が近代自然法論と共有する第一の前提条件について

リーデルは、まず、ヘーゲルが『法哲学』「序文」で、自然の哲学に対して、人倫的世界の理論を立てたことを指摘している。リーデルは、自然の哲学に関して、「哲学は、自然を、それが存在するように、認識しなければならない（die Philosophie sie zu erkennen habe, wie sie ist）」（Ebd., S.109.）のであるという。つまり、そこでの学問は、自然の内在的な法則を研究し、把握しなければならないということを行っている。

これに対して、人倫的世界は、次のように述べられている。「人間によって生み出された人倫的 - 歴史的世界や、人間の意志に依存している人倫的 - 歴史的世界は、偶然や恣意に委ねられている（die vom Menschen hervorgebrachte und von seinem Willen abhängige sittlich-geschichtlich Welt dem Zufall und der Willkür preisgegeben）」（Ebd., S.109.）という。

また、リーデルによれば、これらの対立に関連して、ヘーゲルは、「自然の法則と法の法則（Natur- und Rechtsgesetzen）」（Ebd., S.109.）の違いに関して論じているという。「自然法則は、まさに存在そのものであり、それが存在するように、妥当しているのである。だから、私たちは、『一般に自然』を、規定された法則として考えている。「存在と妥当（当為）は、自然法則の領域においては、一致している（Sein und Geltung(Sollen) fallen in der Sphäre der Naturgesetze zusammen）」（Ebd., S.109.）のである。

しかし、法の法則は、自然の法則のように、「絶対的 (absolut)」なものではなく、「存在と妥当が、ここで、崩れる (Sein und Geltung hier auseinanderfallen)」(Ebd.,S.109)のであるという。というのは、法の法則は、「人間に『由来』するものであり、それは人間の意志や意識に依存している (ein vom Menschen) » Herkommendes 《, das von seinem Willen und Bewusstsein abhängt)》(Ebd., S. 109.)からである。従って、「法の法則は、歴史を持つ」(Ebd., S. 110.)のだという。そして、リーデルは、「この法則(法の法則—引用者注)の基準は、私たちの外にあるのみではなく、私たちの内にもある (der Masstab dieser Gesetze nicht mehr nur ausser uns, sondern in uns liegt)」(Ebd., S. 110.)と述べている。さらに言えば、「法の領域において、法則 (法の法則—引用者注) は、その証明を、それが存在しているということではなく、それが知られ、意欲されることの中に持つ (in der Sphäre des Rechts hat ein Gesetz seine Bewährung nicht in seinem Sein, sondern darin, dass es gewusst und gewollt wird)」(Ebd., S. 110.)という。従って、自然の法則と異なり、法の法則においては、存在と当為が対立するのである。

このように、自然の法則と法の法則との違いが明らかにされている。つまり、法の法則は、人間の「意志」や「意識」に依存しているものであるから、絶対的なものではなく、可變的であり、歴史を持つ。さらに言えば、法の法則は、私たちによって、「知られ」、「意欲される」という点で、自然の法則とは異なるということが述べられているのである。では、このことが一体何を意味するものであるのだろうか。

リーデルによれば、ヘーゲルが興味を持っているのは、以上のような「自然の法則と法の法則」に留まらず、さらに、深く「自然」と「精神」との対立にまで至るという。そして、ヘーゲルが、「自然の法則と法の法則」、「自然と精神」との対立を論じる中で示したかったことは、「法」が、自然とは異なって、人間の「精神」に由来するものであるということである。それは、ヘーゲル『法哲学』第四節で、法の地盤は、「精神的」なものであって、その出発点は、人間の「自由な意志」であると述べているところで示される<sup>(2)</sup>。つまり、根底的に、「法」というものを、人間の「精神」によって基礎づけるということである。そして、リーデルは、ここで、ヘーゲルが、近代自然法論者 (ホッブズ、ルソー、カント) とつながるという。このことが、リーデルが述べる、ヘーゲル『法哲学』が、近代自然法と共有する第一の前提条件である。

リーデルによれば、ホッブズは、「自然的な社会」と、「人工的な社会」を対立させる。「自然的な社会」における調和は、「動物の調和 (die Eintracht der Tiere)」であり、自然による「神のみわざ(Gottes Werk)」(Ebd.,S.111.)である。これに対し

て、「人間の調和」は、『人工的』なものであり、意志（契約）の取り決めによって媒介される（《künstlich《,durch Vereinbarung der Willen(Verträge) vermittelt)》（Ebd., S. 111.））のである。そして、リーデルによれば、ヘーゲルとホッブズは、次の点で一致しているという。即ち、「人間によって生み出された法律や契約は、人間の意志に依存しているという理由で、まさに恣意的で変化するものとして妥当する」（Ebd., S111.）ということである。さらに、リーデルによれば、ホッブズは次のことを証明しようと試みるのだという。即ち、自然的な社会とは異なって、「厳密な意味で、『人工的』な社会のみが、市民を、服従へと義務づける（nur eine im strengen Sinne 《künstliche 《Gesellschaft die Bürger zum Gehorsam verpflichtet)》（Ebd., S111.））ということである。そして、ここでさらに、一歩歩んだのが、ルソーであるという。

リーデルは、ここで、ヘーゲル『法哲学』第258節注解を紹介している。ヘーゲルは、そこで次のように、ルソーを評価している。

即ち、「ルソーには、たんに形式上思想である原理[たとえば社会衝動とか神的權威とかいったようなもの]ではなく、形式上だけではなく内容上も思想であり、しかも思惟そのものであるような原理、すなわち意志を、国家の原理として立てたという功績がある<sup>(3)</sup>」。

リーデルによれば、「ルソーは、『人間の核心』を、『人間の自分自身との一致』としての自由を、法の基盤へと高めたのである（Rousseau hat das《Innerste des Menschen 《,die Freiheit als》 Einheit seiner mit sich 《zur Grundlage des Rechts erhoben)》。「従って、自然などに対立して、自然に移した神の意志に対立して、人間に『無限の強さ』を与えたのである（ihm damit gegenüber der Natur bzw. dem auf sie übertragenen Willen Gottes eine《unendliche Stärke《gegeben)》（Ebd., S. 112.））。

つまり、ルソーは、支配の正統性の原理を問い、それは「他律」ではなく、「自分自身の意志」に従うという意味での「自律」としての「自由」であり、これを「法の基盤」にしているのである。それによって、人間に「無限の強さ」を与えたということが述べられている。だから、「ルソーは、『精神性を、人間の理性』を、人間の『自由』として理解する（Rousseau fasst die《Geistigkeit, Vernünftigkeit 《des Menschen als seine Freiheit)》（Ebd., S. 112.））のである。要するに、ルソーは、「法」を、人間の「自由な意志」によって基礎づけたということである。これをヘーゲルは、承認し、『法哲学』の中に受け継ぐのである。さらにここで、ヘーゲルにとって重要なカントが登場してくる。

リーデルによれば、「自由な意志」は、カントが、「経験的な意志」と「自由な純

粹意志」とを分離することによって、さらに輪郭が明瞭になるという。リーデルは、次のように述べている。「自由の思想は—カントの『純粹理性批判』は、近代全体において、これをはっきりとわからせている—自然の中に、目的の類似性を、もはや見出さないのであり、それ故に、自立するのである。それは、ヘーゲルの法哲学にとっても、決定的な意義を持つのである (Das ist auch für Hegels Philosophie des Rechts von entscheidender Bedeutung)」(Ebd., S.116.)。

以上、ヘーゲルが、『法哲学』において、自然の法則と法の法則、自然と精神との対立を論じる中で、近代自然法と共有する第一の前提条件を観てきた。それは、端的に言えば、「自由な意志」を、法の原理・基礎に据えるということである。従って、リーデルはこう述べているのである。「ヘーゲルの『法哲学』における自然と自由の関係性を理解し、近代自然法の終焉におけるその独特な二面的な位置を理解しようとするなら、ホッブズ、ルソー、カントの法原理のこの評価を見なければならぬ」(Ebd., S.115.)。

## 第二節 ヘーゲル『法哲学』が近代自然法論と共有する第二の前提条件について

ヘーゲル『法哲学』が、近代自然法論と共有する法概念の第二の前提条件とは、「意志の運動 (die Bewegung des Willens)」(Ebd., S.117.) に関係するものである。別言すれば、「意志の展開」に関するものと言えるだろう。リーデルによれば、「法哲学は、意志の運動に基づいている」(Vgl., ebd., S.117.) という。

前述されたように、ヘーゲル『法哲学』の出発点は、人間の「自由な意志」である。そして、リーデルは、ヘーゲル『法哲学』において、「個々の意志から出発する運動が一人はよく見逃すのであるが一法の全体系を貫くのであり、正確に言えば、国家に集結した意志が導かれるのである」(Ebd., S.117.) と述べている。つまり、ヘーゲルの『法哲学』において、「個々の意志」から出発して、「国家の意志」を導くという展開がなされるということであろう。さらに、リーデルは、次のように述べている。「『法哲学』の概念発生は、個々の意志の中にある『一般意志 (allgemeinen Willen)』から出発する」(Ebd., S.118.)。

こうして、ヘーゲル『法哲学』における出発点は、人間の「自由な意志」であるが、それは、個々の意志の偶然的、恣意的なものが、そぎ落とされた後の「一般意志」から出発すると位置づけられるのである。

さらにまた、ヘーゲル『法哲学』にとって重要なことは、「自由な意志」は、要請ではなく、「現実に存在する」ということである。この点、リーデルは、次のよう

に述べている。「法は、自由な意志の制限ではなく、自由な意志の『現存在』である—『理念としての自由』である (Das Recht ist nicht die Einschränkung, sondern das Dasein des freien Willens—die »Freiheit als Idee«) (Ebd., S. 118.)」。

そして、リーデルによれば、この自由な意志の「現実性」を考えるためには、「弁証法 (Dialektik)」 (Ebd., S. 118.) が必要になるという。即ち、ここで、リーデルは、ヘーゲル『法哲学』が、近代自然法と共有する第二の前提条件である「意志の運動」(弁証法)に「関する」事柄が登場する。それは、どういうことであろうか。

ヘーゲルは、『法哲学』の中で、「意志の運動」に関連して、意志の三つの要素について、論じている。第一の要素とは、次のようなものである。「意志は[ $\alpha$ ]自我のまったくなんともきめられていない純粋な無規定性、すなわち、ひたすらおのれのなかへ折れ返る純粋な自己反省、という要素をふくむ<sup>(4)</sup>」。つまり、「私がどんな規定のうちに自分を見いだそうと、あるいは私が自分のうちにどんな規定を定立しようとして、その規定を度外視しようという、この絶対的な可能性、いかえれば、どんな内容もなにか制限であるとする、いっさいの内容からの逃避<sup>(5)</sup>」である。要するに、意志が、どのような自分自身の内の規定をも排除し、度外視できるという意志の要素である。

第二の要素は、次のようなものである。「[ $\beta$ ]自我はまた、区別なき無規定性から区別立てへの移行であり、規定することへの、そして、ある規定されたあり方を内容と対象として定立することへの移行である<sup>(6)</sup>」。つまり、これは、何かを意志すること、意志が自己の内面で、何かを規定するという要素のことである。

第三の要素は、次のようなものである。「[ $\gamma$ ]意志は、この[ $\alpha$ ]と[ $\beta$ ]の両契機の一体性である。すなわち、特殊性がそれ自身のなかへ折れ返り、このことによって普遍性へと取り戻されたあり方、つまり個別性である。いかえれば、それは、自我が自分を、自己自身の否定的なものとして、つまり規定され制限されたものとして定立しながら、同時に、依然として自分のもとに、つまり自分との同一性と普遍性のうちにありつづけ、したがって、規定のなかで自分をただ自分自身とのみつなぎ合わせるという、自我の自己規定である<sup>(7)</sup>」。「第三に、自我は、自分の制限、つまり右にいった他のもののうちにありながら、しかも自分自身のもとにある。自我は自分を規定しながら、しかもなお依然として自分のもとにありつづけ、普遍的なものを固持することをやめない。これが自由の具体的な概念である<sup>(8)</sup>」。

このようにヘーゲルは、意志の三つの要素に関して論じ、第三の要素が、意志の全体を説明するものとなっている。つまり、第一に、意志は、どんな自分自身の規定をも、排除ないし捨て去ることができると同時に、第二に、他者との関係性の中

で、何かを意志し、自己規定・決定する。従って、第一と第二のものとの統一において、第三に、他者との関係性における、自己規定は、他律的な自己規定ではなく、自律的な自己規定であり、加えて、他者との関係性における自己規定であるのだから、社会的、共同的な意味を有しており、従って、個別的なものであると同時に、普遍的な要素をも含むと考えられているのである。そして、これがヘーゲルの述べた「自由な意志」の内実なのである。

この点、リーデルは、次のように述べている。「意志を規定し、制限するこの特殊性は、与えられた表面的な制限ではなく—ヘーゲル、カント、フィヒテによって展望されたものである—自律の行為に内在しているものである」(Ebd.,S.118.)。そして、この意志の自由が、現実世界へ向かうのである。即ち、リーデルによれば、さらに、第三の要素としての「自由な意志の原理」、あるいは、「自律の原理」は、ルソーの理論が、現実の社会体制を崩壊に導いたように、「自由を現実化する」(Ebd.,S.119.) という。

このような自由な意志の「概念の自己立法」に関して、リーデルは、こう述べている。「概念の自己立法—それは、ヘーゲルにとって、啓蒙主義の中で、人間の普遍的な権利能力として発見された理念ということの意味する」。「哲学は、この普遍的な権利能力をもって、存在するものに対抗するのであり、『法の思想』、自由は、これまでその背後に隠されていた自然の仮象を破るのである」(Ebd., S. 120.)。そして、「『法哲学』の叙述にあるように、自由の表れは、抽象法の諸制度から始まって、家族、市民社会、国家までの、人間の歴史的社会的(『客観的』)なあらゆる契機の現実性なのである」(Ebd., S. 119.)。

以上、ヘーゲル『法哲学』が、近代自然法と共有する第二の前提条件について述べてきた。それは、「意志の運動」に関するもの、別言すれば、「意志の展開」に関するものとも言えるだろう。法哲学の出発点は、「自由な意志」である。そして、その自由な意志は、ルソーやカントら近代自然法論者とながりを有するものである。さらに、人間の自由な意志の展開は、現実性を有するように、展開するのである。ヘーゲルの『法哲学』においては、こうした現実性を有する人間の自由な意志の展開を、叙述しているのである。

### 第三節 市民社会と国家の関係について

リーデルによれば、「自然と自由の対置は、ヘーゲル『法哲学』の体系的、概念的構想にとって、決定的である」(Ebd.,S.121.) という。「というのは、市民社会と

国家との間の違いは、自然概念と自由概念の区別の中に根拠を持つからである  
(Denn die Differenz zwischen bürgerlicher Gesellschaft und Staat hat ihren Grund in der Trennung von Natur- und Freiheitsbegriff)」(Ebd.,S.121.)と述べている。これは、一体何を言っているのだろうか。

リーデルは、まず、ルソー—カントの近代自然法論と、古典的自然法論との違いを述べている。古典的自然法論では、国家(civitas,res publica)と市民社会(societas civilis)は一致している。しかし、近代自然法論では、「確かに、近代自然法論の発展過程において、国家(civitas,res publica)と市民社会(societas civilis)との一致は、解消している」(Ebd.,S.121.)という。つまり、近代自然法論では、国家と市民社会が、概念的に区別されているということを言っている。

その上で、リーデルによれば、「しかし、この解消は、永続的な差異へと導くのではない(die Auflösung führt aber nicht zu einer dauernden Differenz)」(Ebd.,S.121.)という。その原因は、「自然法的契約論の中に(in der naturrechtlichen Vertragslehre)」あるという。それはどういうことなのだろうか。

リーデルによれば、確かに、カントおよびルソー(近代自然法論)は、ヘーゲルと同様に、自然の原理に対して、自由の原理を対置している(Vgl.,ebd.,S.123.)。しかし、その「方法」において、契約的構成をとると、「自然が、多くの人の『恣意』の契機として、自然法論の出発点において、契約的構成の中に入ってくる」(Ebd.,S.122.)という。つまり、リーデルによれば、近代自然法において、法の原理や国家の原理は、人間の自由な意志であるのだが、これを、契約によって構成すると、人間の自然的な要素である「恣意」が入り込んでしまうという。従って、近代自然法は、自然と自由を区別したはずなのに、契約的構成によって、皮肉にも、彼らが期待したものと異なる結果が生じることになるというのである。それ故に、「近代自然法と、それとともに、19世紀の古典的自由主義は、国家および市民社会に関する『諸概念』の考えにおいて、再び、古い自然法論の立場に戻ることになる」(Ebd.,S.123.)とリーデルは述べている。そして、この点に、ヘーゲルが、ルソーやカントと距離をおく動機があるのである。

こうしたルソーやカントらと距離をとり、「ヘーゲルは、自然の法則と自由の法則の対立を先鋭化させることによって、伝統的な自然法の呼び名と共に、societas civilis(市民社会)という呼び名も、放棄する(gibt Hegel mit dem traditionellen Namen des Naturrechts auch den der bürgerlichen Gesellschaft(societas civilis)preis)」(Ebd.,S.123-124.)。つまり、ヘーゲルは、Der Staat(国家)とDie Bürgerliche Gesellschaft(市民社会)とを、概念的に区別するのである。



リーデルによれば、ヘーゲルが、国家と市民社会とを分離したことによって、ある問題の地平が開かれたという。その問題の地平とは、「欲求の体系」としての市民社会の理論的な位置づけが可能になったということである。即ち、ルソーやカントらに付着していた個別的、特殊的（主観的）意志の自然的規定性、つまり、『『特殊な個人』と、諸欲求、衝動、好みは、国家において、普遍的な意志を導くこと、表明される意志を導くこととは、直接的な根拠づけの関連性を持たない（das）besondere Individuum 《und seine Bedürfnisse, Triebe und Neigungen mit der Ableitung des allgemeinen, im Staat sich manifestierenden Willens in keinem direkten Begründungszusammenhang steht》（Ebd.,S.124.）ということである。それ故に、ヘーゲルは、この「特殊な個人」に付着している自然的規定から、国家を構成するのではなく、これを国家から切り離し、「一つの固有の領域の原理へと高める」ことによって、国家と市民社会の原理的分離を果たすのである<sup>(9)</sup>。ヘーゲルは、その固有の領域を、Die buergerliche Gesellschaft（市民社会）の「欲求の体系」と言っているのである。こうして、「ヘーゲルは、近代市民社会の経済的基盤としてのあの『欲求の体系』を発見することが、可能になる（wird es Hegel möglich,jenes）System der Bedürfnisse 《als die ökonomische Basis der modernen bürgerlichen Gesellschaft zu entdecken》」（Ebd.,S.124.）のである。

以上のように、ヘーゲルは、近代自然法論の流れの中で、国家と市民社会を、理論的に区別し、これを『法哲学』の中で、明確に位置づけているのである。この点で、リーデルは、近代自然法論の流れにおいて、ヘーゲル『法哲学』の有する意義を評価している。

#### 第四節 市民法学の観点からの Manfred Riedel の所説の検討・評価

以上のリーデルの論述の中から、市民法学の観点から、注目されるのは、次の二点である。第一に、ヘーゲル『法哲学』が、近代自然法と共有する二つの前提条件について関連するところの、「法および国家」と「自由（意志）」との関連、第二に、「市民社会と国家」との関連に関するものである。

第一のことに関して、それは、法および国家を、「人間の精神」、「意志」によって基礎づけるということである。即ち、自然と区別された人間の「意志の自由」に基づいて、法、国家を再構成するという。言い換えれば、人間の自由な意志を、法の原理、国家の原理として立てるということである。

その上で、法および国家を、「人間の精神」、「意志」によって基礎づけるという

ことは、ヘーゲルにとって、次のことを意味するものである。諸個人の「自由な意志の確立」、同じことであるが、自分自身の意志に基づく「自律の確立」という側面と、この諸個人の意志の自由の確立は、単に主観的な内面だけに留まらず、その自由な意志を、具体的客観的な世界の中で「実現」させていくという側面である。

これらは、市民法学の観点から、積極的な意義を有するものであると考える。というのは、それは、市民法学の原理と適合するものであり、これを基礎づけるものからである。市民法学の原理は、二つある。即ち、一つは、「自由、平等、独立の諸個人の確立」であり、もう一つは、「そうした自由な諸個人による友愛的、連帯的な国家共同体の形成<sup>(10)</sup>」であるからである。

第二のことに関して、リーデルは、ヘーゲルが、近代自然法論の流れに従って、自然と自由の概念の区別から、「国家と市民社会」との理論的な区別を導き出し、これを「欲求の体系」としての市民社会として、基礎づけているということを論じている。

国家との関係において、「欲求の体系」としての市民社会の意義は、一方で、国家が、諸個人のあるがままの自由、恣意、好み、欲求を認めたということである。端的に言えば、特殊性の原理の容認である。そのことは、国家が、全体主義的なものにならないためにも、この「欲求の体系」としての市民社会の有する意義は大きい。従って、リーデルの「欲求の体系」としての市民社会の基礎づけに関する論述は、市民法学の観点からも、積極的な意義を有すると考える。

しかしながら、他方で、「欲求の体系」としての市民社会の意義は、個人のあるがままの自由、恣意、好み、欲求からは、国家（国家意志）を構成することはできないということをも意味している。その上で、リーデルの本論文には言及がなかったが（リーデルは、国家と市民社会、とりわけ「欲求の体系」としての市民社会との理論的区別を論じていたから、やむを得ないが）、市民社会は、決して、「欲求の体系」としての市民社会としてのみ、別言すれば、特殊性の原理のみによって、存在するものではない。このことは、市民法学の観点からも、指摘しておくべき重要なことである。

即ち、ヘーゲルが、『法哲学』第三部の第二章「市民社会」182節、また186節で論じているように、市民社会においては、この特殊性の原理のみが存在しているわけではない。「司法活動」としての市民社会、「福祉政策と職業団体」としての市民社会、別言すれば、「共同性の原理」も存在している。そして、ヘーゲルが述べるように、市民社会では、この特殊性の原理と共同性の原理が、分裂しながらも共存しているのである<sup>(11)</sup>。従って、市民社会から国家へ展開するための重要な問題は、市

市民社会において活動する一人ひとりが、この「共同性の原理」を自覚し、自らこれを「意志する」ということである。そして、この「共同性の原理」こそ、特殊性の原理の存在基盤・根拠と言えるものなのである。それ故、市民社会を観るには、この両方の原理に注目しなければならないのである。

この点、今井弘道氏は、次のように述べている。「第三部『人倫』の第二章『市民社会』のAがこの「欲望の体系」としての『ブルジョアの社会としての市民社会』に当てられているのに対して、Bは『司法活動』、Cは『内務行政・職業団体』である。このB・Cの領域は、不可視の公共性ともいうべき『欲望の体系』＝『分業の体系』に立脚し、その上でそれに対して反省的に関わる領域として成立するものであり、一言でいえば可視化された「市民的公共性」の領域である」。それは「civil governmentに該当する領域だといってよいし、『シトワイヤンの社会としての市民社会』に該当しうる領域といってもよい<sup>(12)</sup>」。従って、重要なことは、『ブルジョアの社会としての市民社会』が反人間的なものに堕さないためにも、個人は単に私人であるだけでなく同時に、civil virtueをもったシトワイヤンでもなければならない<sup>(13)</sup>ということである。

シトワイヤンとは、徳をもった者である。徳とは、個人の私的な利益も重要だが、何よりその基盤である「公の利益」、「共通の善」を重んじる精神であると言えるだろう。このように、市民社会は、諸個人が、私人であると同時に、シトワイヤンでもあるように、別言すれば、公共性を担う主体であるように、自己を形成していく重要な圏域として、位置づけられるのである。そして、市民社会と国家とは、区別されながらも、密接に結びついており、このような公共性を担う諸個人によって、国家は形成されると考えられているのである。市民法学の原理に、「自由な諸個人による友愛的、連帯的な国家共同体の形成」があるが、まさに、ここでいう自由な諸個人とは、市民社会を経由して、一人ひとりが公共性の担い手として自覚し、行動する主体である。リーデルの論述は、「欲求の体系」としての市民社会だけであるが、それも含めて、市民社会の有する意義、市民社会と国家に関する意義は、市民法学の観点からも重要であると言えるだろう。

#### <注>

(1)Manfred Riedel,Natur und Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie.in.:*Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Band2*,Hrsg.von Manfred Riedel,Frankfurt a.M.1975,S.109-127.以下、本論文からの引用は、本文中に記す。

- (2)Vgl.,G.W.F.Hegel,*Grundlinien der Philosophie des Rechts,Werke,7, Frankfurt a.M.1970, § 4,S.46.*ヘーゲル (藤野涉/赤沢正敏訳)『法の哲学Ⅰ』65頁参照 (中央公論新社、2001)。
- (3)G.W.F.Hegel,*Grundlinien der Philosophie des Rechts,Werke,7, Frankfurt a.M.1970, § 258,S.400.*ヘーゲル (藤野涉/赤沢正敏訳)『法の哲学Ⅱ』219頁 (中央公論新社、2001)。
- (4) Ebd., § 5,S.49.藤野/赤沢訳・前掲注(2) 72頁。
- (5) Ebd., § 5,S.50.藤野/赤沢訳・前掲注(2) 73頁。
- (6) Ebd., § 6,S.52.藤野/赤沢訳・前掲注(2) 76頁。
- (7) Ebd., § 7,S.54.藤野/赤沢訳・前掲注(2) 81頁。
- (8) Ebd., § 7 Zusatz,S.57.藤野/赤沢訳・前掲注(2) 83頁。
- (9)M・リーデル 池田貞夫・平野英一訳『ヘーゲルにおける市民社会と国家』56-58頁参照 (未来社、1985)。
- (10)篠原敏雄「沼田稲次郎『労働法論序説—労働法原理の論理的構造—』を読む—市民法学の視座から—」横井芳弘/篠原敏雄/辻村昌昭編『市民社会の変容と労働法』4頁 (信山社、2005)。
- (11) Ebd., § 184 Zusatz,S.340-341.藤野/赤沢訳・前掲注(3) 93頁。ヘーゲルは、次のように述べている。即ち、「市民社会においては、特殊性と普遍性とは離れ離れになっていながら、それでもなお両者は、相互に結びつけられ、相互に制約しあっている (Indem in der bürgerlichen Gesellschaft Besonderheit und Allgemeinheit auseinandergefallen sind,sind sie dennoch beide wechselseitig gebunden und bedingt)」。
- (12)今井弘道「三島淑臣の法思想・再論—『市民社会』概念との関連において—」三島淑臣教授退官記念論集編集委員会『法思想の伝統と現在—三島淑臣教授退官記念論集—』19頁 (九州大学出版会、1998)。
- (13)今井・前掲注(12)22頁。

## 結語—今後の展望を踏まえて—

以上で、「ヘーゲル『法哲学』と市民法学の原理」と題する私の論文を終えたい。

第一部では、若きヘーゲルの神学論稿と若きヘーゲルの時事論文（中期および晩年の論文も含まれるが）の中から、後年のヘーゲル『法哲学』へとつながる原理的視座・基礎理論を析出しようとする試みである。

若きヘーゲルは、神学の研究を通して、他律的な立法ではなく、諸個人の自律の原理を不可欠のものとして自分自身の理論の中に組み込んでいくのである。これには、当時のカント道德哲学の影響が大きく作用している。そして、ヘーゲルは、カントの道德哲学を踏まえて、自らの哲学を提示する。それは、それは、意志の自由・自律・自立を有する主体を、個人の内面だけに確立させるのではなく、他者・法・国家・市民社会などの関係の中で実現してこそ、それが人間の具体的な自由に結びつくものであるとする考えである。即ち、諸個人の主体性の原理と共同性の原理との調和である。

また、神学の研究を進めていく過程で、宗教と密接に関係していた政治の問題が、ヘーゲルの課題になっていった。即ち、諸個人の自律・自由を妨げる当時のドイツの専制政治・封建体制・特権に対して、厳しい批判を加えるのである。ヘーゲルは、政治論文の中で、この諸個人の自由・自律・自立を最大限確保しつつ、これを国家との関係において、具体的に実現させていこうと考える。つまり、法制度（憲法）、政治制度（選挙制度）等の検討によって、これを進めていくことになるのである。

後年の『法哲学』においては、以上の主体性の原理と共同性の原理の調和の観点が見出される。即ち、ヘーゲルは、この原理が、法体系の中でこそ実現、貫徹されなければならないものとして考えられているのである。つまり、ヘーゲルは、主体性の原理と共同性の原理によって、法体系を基礎づけるのである。

第二部では、「市民法学」に関する考察を行った。市民法学は、ヘーゲル『法哲学』の基本原理である主体性の原理と共同性の原理を、積極的に法学の理論の中に組み込もうとする学問的構えを有している。戦後の法社会学論争の議論の中で提起された問題がある。それは、「民主主義」および「市民社会の理論」をどのように法学の理論の中に組み込むかという問題である。市民法学は、これを自覚的に受けとめ形成されてきた。私は、ここで、市民法学における「基礎構造論」について論じた。法・国家・市民社会の存在構造は、第一に歴史貫通的規定・要素、第二に私的所有制的規定・要素、第三に資本主義独自の規定・要素という三層構造を有しており、これら三者は、密接に関連しているのである。一方、この三者の価値・理念的

な側面において重要なのは、商品—貨幣関係に基づく私的所有社会・商品生産社会である。そこには、ポジティブな側面、ネガティブな側面があり、これを基礎にして、現実の資本主義的市民社会があるということである。従って、現実の資本主義的市民社会にも、商品—貨幣関係に基づく私的所有社会・商品生産社会のポジティブな側面が内在しているのである。そして、その私的所有社会・商品社会が有するポジティブな意義は、諸個人が自由・平等・独立した主体として、社会に存在するし得るための基盤であるという点である。さらに、これを経済的な土台・基盤にして、民主主義国家が考えられ、市民法原理が考えられるのである。従って、市民社会・民主主義国家・市民法原理は、密接に関連している。そして、『経済学・哲学草稿』および『経済学ノート』の考察からは、マルクスの基本的な視座が、ヘーゲルの主体性の原理と共同性の原理の調和の観点と重なり合うということである。従って、市民法学にとっては、ヘーゲルのみならず、マルクスも重要な社会哲学的意義を有することが明らかになるのである。

第三部では、ヘーゲル『法哲学』をめぐるドイツにおける諸研究を紹介し、これを市民法学の観点から、検討していった。そこでは、K.-H. Ilting、Bruno Liebrucks、Norbert Bobbio、Manfred Riedelらの『法哲学』に関する所説を通じて、第一部で論じたヘーゲルの基本原理・理論、即ち、主体性の原理と共同性の原理を基礎づけていった。その中で、ヘーゲル『法哲学』の基礎原理・理論が、市民法学の原理と内在的に結びついているということを明らかにしていった。

では、私のこれからの展望に関して述べておくこととする。市民法学は、大きく三つの領域に分けることができる。第一は、「基礎理論」の領域である。これは、市民法学という学問分野が拠って立つ哲学・思想の源流に遡って、その現代的意義を探るものであるといえるであろう。第二に、「基礎構造」の領域である。これは、法・国家・市民社会の基礎構造に関する検討を行うものである。さらに、それらの構造の現代的変容に関して分析するものである。第三に、「市民法学の体系論（法解釈学と基礎法学）」の領域である。これは、第一の基礎理論および第二の基礎構造を踏まえた上での、法解釈学と基礎法学との結びつきを明らかにするというものである。

以上のような市民法学の全体像を前にして、本論文を位置づけるならば、「基礎理論」に関しては、第一部で、そして、「基礎構造」は、第二部で考察した。しかしながら、「基礎構造」に関して、私の考察は、原理的なものに限られていたので、「現状分析」という観点からみれば、なお課題が残るものとする。また、第三の「市民法学の体系論（法解釈学と基礎法学）」に関しては、本論文においては、論じることができなかった。これは、今後の課題でもあり、同時に展望でもある。

最後に、本論文は、ヘーゲル『法哲学』の意義と、これと密接な関係を有する「市民法学」について論じるものであった。ヘーゲル『法哲学』において、要になる考えは、主体性の原理と共同性の原理との調和である。ヘーゲルは、一方の原理を強調するのも、また他方の原理を強調するのもない。両者は密接不可分なものとして一体としてあるというのがヘーゲルの考えである。一方の主体性の原理を強調すれば、国家共同体は、個人にとって疎遠なもの、また対立したものとなる。他方、共同性の原理を強調すれば、個人の主体的自由・意志の自由が、国家共同体によって軽視されることになる。このように二項対立的に考えるのではなく、個人の諸目的が、国家の諸目的と結びつき、また国家の諸目的が個人の諸目的につながることを自覚する重要性をヘーゲルは主張するのである。この点、例えば、イエーリングが『権利のための闘争』の中で、権利の主張は、「自分自身に対する義務」でもあるが、同時に「国家共同体に対する義務」でもあると論じている。なぜなら、それは、個人の利害だけに関係することではなく、法秩序一般の維持のために必要なことであるからである。そのようなことを個人が、深く自覚する時、個人はこれまで生きていた自分自身の利害関係に縛られていた世界から貫けて、国家共同体のためにも生きることが出来る地平が開かれるのである。また、例えば、納税の義務、兵役の義務などは、個人の国家共同体に対する義務であるが、もし納税によって、あるいは兵役というものによって、私たちが日々生きる社会が成り立っていることを自覚すれば、納税・兵役という国家共同体の目的が、個人が積極的に果たす目的に転じるのである。

このようにヘーゲルの主体性の原理と共同性の原理の調和という社会哲学は、私たちにとって基本的に法をどのように考えるのか、別言すれば、法の基礎を探究しようとする際の重要な考え方の一つを提供するものである。そしてさらに、興味深いことは、それが私たちの生き方と密接に結びついているということなのである。

以上

## <参考文献>

[あ行]

アクセル・ホネット 島崎隆・明石英人・大河内泰樹・徳地真弥訳『自由であることの苦しみ—ヘーゲル「法哲学」の再生』(未来社、2009年)

浅野遼二『ベルン時代のヘーゲル』(法律文化社、1995年)

アヴィネリ 高柳良治訳『ヘーゲルの国家論』(未来社、1978年)

安倍能成『新版 カント実践哲学』(勁草書房、1979年)

イエーリング 村上淳一訳『権利のための闘争』(岩波文庫、1982年)

生松敬三『社会思想の歴史—ヘーゲル・マルクス・ウェーバー—』(岩波現代文庫、2002年)

今井弘道「三島淑臣の法思想・再論—『市民社会』概念との関連において—」三島淑臣教授退官記念論集編集委員会『法思想の伝統と現在—三島淑臣教授退官記念論集—』(九州大学出版会、1998年)

今村仁司『貨幣とは何だろうか』(ちくま新書、1994年)

今村仁司・座小田豊『知の教科書 ヘーゲル』(講談社選書メチエ、2004年)

岩崎武雄『岩崎武雄著作集第四巻 カント・ヘーゲルとその周辺』(新地書房、1982年)

植村邦彦『市民社会とは何か—基本概念の系譜』(平凡社新書、2010年)

W.カウフマン 梶原敏房・斎藤博道訳『ヘーゲル—再発見・再評価』(理想社、1975年)

内田弘『新版「経済学批判要綱」の研究』(御茶の水書房、2005年)

内田義彦『資本論の世界』(岩波新書、1966年)

内田義彦『社会認識の歩み』(岩波新書、1971年)

大浜啓吉「市民社会と行政法」科学 第78巻第9号(岩波書店、2008年)

岡本祐一郎『ヘーゲルと現代思想の臨界—ポストモダンのフクロウたち—』(ナカニシヤ出版、2009年)

小川仁志「ヘーゲルの多元主義国家観」『ヘーゲル哲学研究』vol.12(こぶし書房、2006年)

尾高朝雄『改訂法哲学概論』(学生社、1953年)

オット・ペグラー編 谷嶋喬四朗監訳『ヘーゲルの全体像』(以文社、1988年)

[か行]

戒能通孝『自由と権利の法構造』(日本評論社、1965年)

K・ローゼンクランツ 中埜肇訳『ヘーゲル伝』(みすず書房、1983年)



- カール・R・ポパー 小河原誠・内田詔夫訳『開かれた社会とその敵・第二部予言の大潮 ヘーゲル、マルクスとその余波』(未来社、1980年)
- 加藤尚武『ヘーゲルの「法」哲学』(青土社、1999年)
- 加藤尚武『ヘーゲル哲学の形成と原理』(未来社、1980年)
- 加藤尚武編『ヘーゲル哲学への新視角』(創文社、1999年)
- 加藤尚武・滝口清栄編『ヘーゲルの国家論』(理想社、2006年)
- 川島武宜『所有権法の理論』(岩波書店、1949年)
- 川村泰啓『商品交換法の体系』上(勁草書房、1967年)
- カント 篠田英雄訳『道徳形而上学原論』(岩波文庫、1960年)
- カント 野田又夫責任編集『世界の名著 カント』(中央公論社、1972年)
- クーノ・フィッシャー 玉井茂・磯江景孜訳『ヘーゲルの生涯』(勁草書房、1971年)
- 工藤豊『ヘーゲルにおける自由と近代性』(新評論、2000年)。
- 久保陽一『ドイツ観念論とは何か—カント、フィヒテ、ヘルダーリンを中心として—』(ちくま学芸文庫、2012年)
- 久保陽一編『ヘーゲル体系の見直し』(理想社、2010年)
- 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)
- 糸康弘『ドイツ観念論の歴史的 성격』(勁草書房、1978年)
- 現代の理論編集部・編『マルクス・コメンタール I』(現代の理論社、1972年)
- 上妻精・小林靖昌・高柳良治著『ヘーゲル法の哲学』(有斐閣新書、1980年)
- 小林正士「市民法学の論理とヘーゲル『法の哲学』」国士舘法研論集 第10号(2009年)
- 小林正士「市民法学における社会認識のための一考察」国士舘法研論集 第11号(2010年)
- 小林正士「ヘーゲルの社会哲学と市民法原理」国士舘法研論集 第12号(2011年)
- 小林正士「ヘーゲルの社会理論と市民法原理」国士舘法研論集 第13号(2012年)
- 小林正士「ヘーゲル法哲学の構造と市民法学」国士舘法研論集 第14号(2013年)
- 小林靖昌『ヘーゲルの人倫思想—市民社会の再生への道』(以文社、1992年)
- 権佐武志『ヘーゲルにおける理性・国家・歴史』(岩波書店、2010年)
- [さ行]
- 澤田章『ヘーゲル・人と思想』(清水書院、1970年)
- 重松博之「ヘーゲル承認論の現在—A・ホネットの承認闘争論を中心として—」日本法哲学会編『法哲学年報(1999)』(有斐閣、2000年)

- 篠原敏雄『市民法の基礎構造—法・国家・市民社会—』（論創社、1986年）
- 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）
- 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）
- 篠原敏雄「基礎法を学ぶ魅力」法学セミナー 12月号（2004年）
- 篠原敏雄「沼田稲次郎『労働法論序説—労働法原理の論理的構造—』を読む—市民法学の視座から—」横井芳弘・篠原敏雄・辻村昌昭編『市民社会の変容と労働法』（信山社、2005年）
- 篠原敏雄「市民法学の法哲学的基礎—市民社会論と自由の実現—」原島重義先生傘寿記念論文集『市民法学の歴史的・思想的展開』（信山社、2006年）
- 篠原敏雄「二つの独裁国家の光景—ライプツィヒ・ブーヘンヴァルト・ベルリン—」『法学セミナー』2006年12月号
- 篠原敏雄「自衛隊における法の支配—法務幹部の実際—」法学セミナー 3月号（2008年）
- 篠原敏雄「市民法学における「市民」と「市民社会」の基礎法学的考察：ルソー、カント、ヘーゲルの思想との関連で」東京大学社会科学研究所編 社会科学研究 特集：市民社会論の法律学的射程（東京大学社会科学研究所、2009年）
- 篠原敏雄「市民法学における「市民」をどう捉えるか—「マルクス主義市民法学」でもなく「近代主義市民法学」でもなく」法学新報（中央大学）第115巻9・10号（2009年）
- 篠原敏雄「市民法学とホロコースト—アウシュヴィッツ・ミュージアムのガイド・中谷剛氏のこと」法律時報6月号（2010年）
- 篠原敏雄「ワークショップ概要—ヘーゲルと現代社会—法・国家・市民社会—」日本法哲学会編『法哲学年報（2011）』（有斐閣、2012年）
- 柴田隆行『ヘーゲルにおける自由と共同』（北樹出版、1986年）
- 柴田高好『ヘーゲルの国家論』（日本評論社、1986年）
- 柴田高好『近代自然法国家理論の系譜—マルクス前史—』（論創社、1986年）
- 清水誠『時代に挑む法律学—市民法学の試み—』（日本評論社、1992年）
- 清水誠・篠原敏雄「市民法学・市民法論の現在」法律時報79巻通巻990号（2007年）
- 城塚登『ヘーゲル』（講談社学術文庫、1997年）
- 城塚登『若きマルクスの思想』（勁草書房、1970年）
- ジャック・ドント 飯塚勝久訳『ヘーゲル伝』（未来社、2001年）

ジャック・ドント 飯塚勝久・飯島勉訳『知られざるヘーゲル—ヘーゲル思想の源流に関する研究—』（未来社、1980年）

ジャック・ドント 花田圭介監訳/杉山吉弘訳『ベルリンのヘーゲル』（法政大学出版局、1983年）

杉原四郎『マルクス経済学への道』（未来社、1967年）

〔た行〕

高島善哉『現代国家論の原点—富の支配と権力の支配—』（新評論、1979年）

高田純『承認と自由—ヘーゲル実践哲学の再構成—』（未来社、1994年）

高橋誠『世界資本主義システムの歴史理論』（世界書院、1998年）

高橋眞「ナショナリズムと主権者意識」民主主義科学者協会法律部会編 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（日本評論社、2008年）

高柳良治『ヘーゲル社会理論の射程』（御茶の水書房、2000年）

高山守『ヘーゲルを読む』（放送大学教育振興会、2003年）

滝口清栄『「ヘーゲル法（権利）の哲学」—形成と展開—』（御茶の水書房、2007年）

竹田青嗣『人間の未来—ヘーゲル哲学と現代資本主義—』（ちくま新書、2009年）

竹田青嗣『人間的自由の条件—ヘーゲルとポストモダン思想—』（講談社学術文庫、2010年）

竹田青嗣 西研『超解説！はじめてのヘーゲル『精神現象学』』（講談社現代新書、2010年）

ディーター・ヘンリッヒ/オット・ペグラー他 加藤尚武/座小田豊編訳『続・ヘーゲル読本—＜翻訳編/読みの水準＞—』（法政大学出版局、1997年）

ディルタイ 久野昭・水野建雄訳『ヘーゲルの青年時代』（以文社、1976年）

C・テイラー『ヘーゲルと近代社会』（岩波書店、1981年）

〔な行〕

中埜肇『ヘーゲル研究』（1965年、理想社）

中埜肇『ヘーゲル—理性と現実』（中公新書、1968年）

中埜肇『弁証法—自由な思考のために—』（中公新書、1973年）

中埜肇『ヘーゲル哲学の根本にあるもの』（以文社、1974年）

中埜肇『ヘーゲル哲学の基本構造』（以文社、1979年）

永尾孝雄『ヘーゲルの近代自然法学批判』（九州大学出版会、1998年）

永尾孝雄「ヘーゲル法思想と近代」日本法哲学会編『法哲学年報（2007）』有斐閣

- ニコライ・I・ラーピン「マルクス『経済学・哲学草稿』における所得の三源泉の対比的分析」思想 3月号（岩波書店、1971年）
- 西研『ヘーゲル・大人のなりかた』（日本放送出版協会、1995年）
- 日本ヘーゲル学会編『ヘーゲル哲学研究』Vol.12（こぶし書房、2006年）
- 日本倫理学会 金子武蔵編『ヘーゲル』（以文社、1980年）
- 〔は行〕
- 長谷川宏『新しいヘーゲル』（講談社現代新書、1997年）
- 長谷川宏『ヘーゲルの歴史意識』（講談社学術文庫、1998年）
- 速水敬二『ヘーゲルの修業遍歴時代』（筑摩書房、1974年）
- 平田清明『経済学と歴史認識』（岩波書店、1971年）
- 平田清明『市民社会と社会主義』（岩波書店、1969年）
- ビルガー・P・プリッタート 高柳良治・滝口清栄・早瀬明・神山伸弘訳『経済学者ヘーゲル』（御茶の水書房、1999年）
- 福吉勝男『ヘーゲルに還る—市民社会から国家へ—』（中公新書、1999年）
- 福吉勝男『使えるヘーゲルー社会のかたち、福祉の思想—』（平凡社新書、2006年）
- 福吉勝男『現代の公共哲学とヘーゲル』（未来社、2010年）
- 藤田勇・江守五夫編『文献研究・日本の法社会学（法社会学論争）』（日本評論社、1969年）
- 藤田正勝『若きヘーゲル』（創文社、1986年）
- 藤原保信著 引田隆也・山田正行編『藤原保信著作集 2 ヘーゲルの政治哲学』（新評論、2007年）
- プラトン 藤沢令夫訳『国家（上下）』（岩波文庫、1979年）
- ヘーゲル 加藤尚武監訳 座小田豊/栗原隆/滝口清栄/山崎純訳『イエーナ体系構想』（法政大学出版局、1999年）
- ヘーゲル 金子武蔵訳『政治論文集（上）』（岩波文庫、1967年）
- ヘーゲル 金子武蔵解説 上妻精訳『政治論文集（下）』（岩波文庫、1967年）
- ヘーゲル 上妻精訳『人倫の体系』（以文社、1996年）
- ヘーゲル 小島貞介訳『ヘーゲル書簡集』（日清堂書店、1975年）
- ヘーゲル 武市健人訳『哲学史序論』（岩波文庫、1967年）
- ヘーゲル 戸田洋樹訳『フィヒテとシェリングの差異』（公論社、1980年）
- ヘーゲル 長谷川宏訳『歴史哲学講義』上下（岩波文庫、1994年）
- ヘーゲル 藤野渉・赤沢正敏訳『法の哲学』I II（中公クラシックス、2001年）

- ヘーゲル 細谷貞雄・岡崎英輔訳『キリスト教の精神とその運命』（白水社、1998年）
- ヘーゲル 村上恭一訳『ヘーゲル初期哲学論集』136-137頁参照（平凡社ライブラリー、2013）
- ヘルマン・ノール編、久野昭・水野建雄訳『ヘーゲル初期神学論集Ⅰ』（以文社、1973年）
- ヘルマン・ノール編、久野昭・水野建雄訳『ヘーゲル初期神学論集Ⅱ』（以文社、1977年）
- 星野英一『民法のすすめ』（岩波新書、1998年）
- 細谷貞雄『若きヘーゲルの研究』（未来社、1971年）
- ホップズ 水田洋訳『リヴァイアサン』Ⅰ（岩波文庫、1954年）
- ホップズ 水田洋訳『リヴァイアサン』Ⅱ（岩波文庫、1964年）
- ホップズ 水田洋訳『リヴァイアサン』Ⅲ（岩波文庫、1982年）
- ホップズ 水田洋訳『リヴァイアサン』Ⅳ（岩波文庫、1985年）
- 〔ま行〕
- マルクス 高木幸二郎監訳『経済学批判要綱』Ⅰ（大月書店、1958年）
- マルクス 高木幸二郎監訳『経済学批判要綱』Ⅱ（大月書店、1959年）
- マルクス 高木幸二郎監訳『経済学批判要綱』Ⅲ（大月書店、1961年）
- マルクス 高木幸二郎監訳『経済学批判要綱』Ⅳ（大月書店、1962年）
- マルクス 高木幸二郎監訳『経済学批判要綱』Ⅴ（大月書店、1965年）
- マルクス 杉原四郎・重田晃一訳『マルクス・経済学ノート』（未来社、1962年）
- マルクス 中山元・三島憲一・徳永恂・村岡晋一訳『マルクスコレクションⅠ デモクリトスの自然哲学とエピクロスの自然哲学の差異/ヘーゲル法哲学批判 序説/ユダヤ人問題によせて/経済学・哲学草稿』（筑摩書房、2005年）
- マルクス 横張誠・木前利秋・今村仁司訳『マルクスコレクションⅢ ルイ・ボナパルトのブリュメールー八日/経済学批判要綱『序説』『資本制生産に先行する諸形態』/経済学批判『序言』/資本論第一巻初版第一章』（筑摩書房、2005年）
- マルクス/エンゲルス、廣松渉訳『新編輯版・ドイツイデオロギー』（岩波文庫、2002年）
- マルクーゼ 榊田啓三郎・中島盛夫・向來道男共訳『理性と革命—ヘーゲルと社会理論の興隆—』（岩波書店、1961年）
- M・B・フォスター『プラトンとヘーゲルの政治哲学』（風行社、2010年）
- M・リーデル 清水正徳/山本道雄訳『ヘーゲル法哲学—その成立と構造』（福村出

版、1976年)

M・リーデル 池田貞夫・平野英一訳『ヘーゲルにおける市民社会と国家』(未来社、1985年)

M・リーデル 高柳良治訳『体系と歴史—ヘーゲル哲学の歴史的位罫—』(御茶の水書房、1986年)

三島淑臣「ヘーゲルと社会契約説」日本法哲学会編 法哲学年報(1983)(有斐閣、1984年)

三島淑臣教授退官記念論集編集委員会編『法思想の伝統と現在』(九州大学出版会、1998年)

峯村光郎「法における人間」日本法哲学会編 法哲学年報(1963年)(下)、(有斐閣、1964年)

宮本富士雄編著『ヘーゲルと現代』(理想社、1974年)

村上淳一『ドイツ市民法史』(東京大学出版会、1985年)

望月清司『マルクス歴史理論』(岩波書店、1973年)

森田桐朗・望月清司『講座マルクス経済学1 社会認識と歴史理論』(日本評論社、1974年)

[や行]

山田鋭夫「マルクスにおける領有法則の転回の論理」『思想』岩波書店、1971年第6号

山田鋭夫・森田桐朗編『講座マルクス経済学6 コメンタール「経済学批判要綱」』上(日本評論社、1974年)

山田鋭夫・森田桐朗編『講座マルクス経済学7 コメンタール「経済学批判要綱」』下(日本評論社、1974年)

山之内靖『受苦者のまなざし 初期マルクス再興』(青土社、2004年)

山辺知紀『ヘーゲル「法の哲学」に学ぶ—自由と所有、そして国家』(昭和堂、2005年)

寄川条路『ヘーゲル哲学入門』(ナカニシヤ出版、2009年)

寄川条路編訳『初期ヘーゲル哲学の軌跡—断片・講義・書評—』(ナカニシヤ出版、2006年)

[ら行]

ラートブルフ『ラートブルフ著作集5 法における人間』(東京大学出版会、1962年)

リッター 山口純夫訳『ヘーゲルとフランス革命』(理想社、1966年)

ルカーチ 生松敬三・元浜清海・木田元訳『ルカーチ著作集・10 若きヘーゲル』  
上（白水社、1969年）

ルカーチ 生松・元浜・木田訳『ルカーチ著作集・11 若きヘーゲル』下（白水社、  
1969年）

ルソー 桑原武夫・前川貞次郎訳『社会契約論』（岩波文庫、1954年）

ロック 鶴飼信成訳『市民政府論』（岩波文庫、1968年）

[わ行]

渡辺洋三『現代法の構造』（岩波書店、1975年）

渡辺洋三『法とは何か』（岩波新書、1979年）

<欧文文献>

Bruno Liebrucks, *Recht, Moralität, und Sittlichkeit bei Hegel*. in.: *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Band 2*, Hrsg. Manfred Riedel, Frankfurt a.M. 1975.

Karl-Heinz Ilting, *Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie*. in.: *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Band 2*, Hrsg. Manfred Riedel, Frankfurt a.M. 1975.

Manfred Riedel, *Natur und Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie*. in.: *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Band 2*, Hrsg. Manfred Riedel, Frankfurt a.M. 1975.

Norbert Bobbio, *Hegel und die Naturrechtslehre*. in.: *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Band 2*, Hrsg. Manfred Riedel, Frankfurt a.M. 1975.

G.W.F.Hegel, *Frühe Schriften, Werke, 1*. 1971.

G.W.F.Hegel, *Jenaer Schriften, Werke, 2*. Frankfurt a.M., 1970.

G.W.F.Hegel, *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817, Werke, 4*. Frankfurt a.M., 1970.

G.W.F.Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke, 7*. Frankfurt a.M. 1970.

G.W.F.Hegel, *Berliner Schriften 1818-1831, Werke, 11*. Frankfurt a.M. 1970.

G.W.F.Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke, 12*. Frankfurt a.M. 1970.

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）