

国家権力の分立と国家主権の偶然性  
—カント的「実践理性の推論」とヘーゲルの「国民に相応しい政府」—

Separation of Powers and Contingency of National Sovereignty ;  
Government Worthy of the People and Hegel's Philosophy for Right

大藪 敏 宏  
OYABU Toshihiro

人倫性の実現をめぐるヘーゲルの国家論は、今日でいう政治的領域における政治的正義の実現と経済的領域における経済的正義との実現とを連関させながら総合的に実現しようとしたという点で極めて現代的性格をもっていた。他方で、国家の「有機的組織」を論じるヘーゲルの国家理論は、国家有機体説の一例とされることもあった。この面で、ヘーゲル法哲学における国家の有機組織論は、いわゆる国家有機体説のイメージ通りのものなのか、またどのような関係にあるのかを、その行論を内在的に研究することによって明らかにする。さらに国家を神のごとく崇拝しなければならないと考える神聖国家論者とみなす理解もある。このような理解との関係性の中で、ヘーゲル国家論の実像に迫るための導入的手続きとして、「イエーナ論理学」の成果に止目しつつ詳細なテキスト内在的な解釈学的研究を進めつつ、現代の政府理論との関係の再構築に取り組む。

キーワード： 君主権、有機組織、総体性、観念性、イエーナ論理学

## 1. はじめに—政治的正義と経済的正義の総合としての人倫性の実現—

国家理性(*raison d'État*)という言葉が多義的に使用される思想史的状況下で、「国家は即自且つ対自的に理性的である」と記したヘーゲルの法哲学は、ヘーゲル『法哲学綱要』の「第三部人倫 第三章国家」の冒頭部分の具体的文脈を再検討することによって、ルソーとハラーによる対極的な国家理論の双方に対して二正面作戦を展開するという独自の思想戦略の中で、ヘーゲルにおける国家の理性性は国家の偶然性を哲学から排除しないし、二律背反でもないという論理的構造をもっていることが示された<sup>1)</sup>。すなわち、国家の理性性をめぐる議論は、ヘーゲルにおいては無限定に国家が理性的なものであるということを論じたものではなく、フランス革命後の具体的な政治状況の中で影響力のあったルソーの社会契約説とハラーの家産国家論とのいずれとも異なる社会哲学を展開する中で、個別的な自由意志と普遍的人倫性とを市民社会の「特殊的利益」の福祉を通じて媒介する媒辞として国家の理性性を再構成しようとするものであったのである。だ

からこそ、そこでは単に国家理論であるにとどまらない市民社会の社会哲学として「特殊的利益」の福祉の実現をめぐって、「A 国内公法」の「権利と義務との区別」(261節)と「同一」(261節)を可能にする「近代国家の原理」(260節)にもとづいて、職業選択の自由の権利を、いわば近代国家における必然的義務として位置づけていた。

つまり、国家理論という現代でいう政治的領域における政治的正義の実現を、経済的福祉の実現という現代でいう経済的領域における経済的正義の実現(これは20世紀におけるJ.ロールズ『正義論』の格差原理が課題化してA.センが福祉の経済学において継承発展したモチーフ)との連続性の中で、つまり政治と経済の両面作戦において実現しようとするヘーゲル的人倫性の実現という包括的正義概念もしくはより包括的な人倫概念において、ヘーゲルは探求しようとしていたということができる。

本稿では、こうしたヘーゲル『法哲学綱要』の「第三部人倫 第三章国家」の「A 国内公法」における包括的な人倫性をめぐる行論を辿りつつ、さらに今日の国民—政府論とも深い影響関係がみられる問題を浮き彫りにしていく。

## 2. 国家権力の分立と「国家の崩壊」—国家の主観的実体性から客観的実体性へ—

「A 国内公法」への緒論は、職業選択の自由をめぐる偶然性の問題を「近代国家の原理」の中で偶然性の現象学として位置づけた後、国家を支える「諸制度」(263節)の分析へと進む。これらの諸制度が「憲法体制(Verfassung)」を形成する(265節)。この憲法体制が、国家の客観的実体性としての「国家の有機組織(Organismus)」(267節)である。この客観的実体性に対する国家の主観的実体性としての政治的心術が、一般に「愛国心(Patriotismus)」(268節)と呼ばれる心術である。この心術が、一般に「信頼(Zutrauen)」(S.413, 268節本文495頁)である以上は、「国家において存立している諸制度の成果(nur Resultat der im Staate bestehenden Institutionen)」(S.413, 268節本文495頁)つまり諸制度の帰結にすぎないというべきなのである<sup>2</sup>。そうではなく逆に、国家への「異常な献身(außerordentlichen Aufopferungen)」(S.413, 268節注解496頁)や「異常な愛国心(außerordentlichen Patriotismus)」(S.413, 268節注解496頁)が要求される場合には、むしろ「客観的実在性を欠いている」(S.414, 268節注解496頁)のであるから、むしろ「私的な私見(Meinung)」(S.414, 268節注解496頁)に取り違えられていると、ヘーゲルは記している。そして「宗教に対する国家の関係」についての長大な注解が展開されている(270節注解)。その中で、「宗教的狂信」、信教の自由、寛容政策、ユダヤ人問題、内面の自由、学問の自由とガリレイ裁判、政教分離等々の問題が詳細に論じられる。

このようにして愛国心や信教といった主観的側面の心術や内面に關わる問題を整理した上で、ヘーゲルの法哲学は、国家の客観的実体性の側面である国家の憲法体制や「政治的体制」(S.414, 269節本文497頁、S.431, 271節本文515頁)という「国家の有機組織」(S.414, 269節本文497頁、S.431, 271節本文515頁)の側面に重点を移す。このように主観面の内面論から客観面の体制論へと重点を移しながら、「A 国内公法」への緒論を終えて、「A 国内公法」の中の「I 国内体制」へと叙述を展開する。こうした叙述における主観面から客観面への重点ないし論点の移行が、ヘーゲルの「君主制」をめぐる偶然性の問題を理解する上で重要な要素となる。

269節の「国家の有機組織」ということでヘーゲルが強調していることは、有機体論ということで今日のステレオタイプになっているいわゆる有機的一体性ということよりも、どちらかといえば有機的な分節化を強調することである。「この有機的組織は、理念が自分のもろもろの区別項へと、そしてそれら区別項の客観的現実性へと展開したものである。これらの区別された面はこうしてさまざまな権力であり、それらの職務と活動である。…(中略)…この有機組織が政治的体制である」(S.414, 269節本文497頁)。ここでは明らかに区別項への分節化が強調されていることが読み取られる。これを受けて、「I 国内体制」の冒頭の272節の冒頭文もまた、「区別」を強調することから入っている。こうして272節の注解は、269節における「さまざまな権力」(S.414, 269節本文497頁)への区別、「国家の諸権力の必然的分割(notwendigen Teilung der Gewalten des Staats)」(S.433, 272節注解517頁)つまりモンテスキューやカントの三権分立論を取りあげることになるのである。ところが、「抑制と均衡(チェック・アンド・バランス)」の思想にもとづく今日的な三権分立論に対しては、「こうした均衡は生きた統一ではない」(S.433, 272節注解518頁)として、「否定的悟性」の思想であり「賤民」の心術であると非難している。カント『人倫の形而上学』第一部45節では「実践理性の推論」において<sup>3</sup>、大前提に立法権、小前提に執行権、結論に司法権を配していたが、ヘーゲル『人倫の体系』は小前提に司法権、結論に執行権を配するという訂正を加えていた。ところが『法哲学綱要』になると、小前提の司法権のかわりに統治権が、そして結論の執行権のかわりに君主権が配されるようになる(273節)。そして、「したがって君主権は、全体つまり立憲君主制の頂点であり端緒である」(S.435, 273節本文520頁)という位置づけになっている。その結果として、「国家の立憲君主制への成熟は、実体的理念が無限の形式を獲得した近代世界の業(Werk)である」(S.435, 273節本文520頁)という帰結が導き出されている。

「生きた統一」という観点からのこのような訂正が行われた背景として考えられるのは、隣国のフランス革命の歴史をヘーゲルが詳細に分析してきたという経緯である。そこで、諸権力が自立した上で相互に「抑制と均衡」が図られるとした場合には、たとえば執行権と立法権とが自立してしまえば、フランスの三部会の第三部会が国民議会議を名のつて王の執行権から独立してフランス革命と恐怖政治に至ったように、やがて三権の自立は王の処刑や恐怖政治から「国家の崩壊」(S.434, 272節注解518頁)や「闘争」を通じた独裁やにつながるという歴史的道筋を、ヘーゲルは歴史的に学んでいたのである<sup>4</sup>。

### 3. 国家体制の不作為性の問題

273節注解でもヘーゲルはルソーの社会契約説を批判した258節注解(S.399ff. 482頁以降)と同様に、近代的な社会契約説がもつ作為的な契約による国家設立の論理を批判している。フランス革命を導いたルソーの社会契約説に対する258節注解の批判が、恐怖政治を経て国家の破壊や「暴力」に至ったことを批判していたのと同じヘーゲルの現実批判の歴史的視点が272節にもあるのであるが、273節注解では社会契約説の近代的な作為の論理に批判の焦点をあてているところが新しい論点である。この273節注解では「誰が国家体制(die Verfassung)を作るべきか」という問いを取りあげて、「しかしこの問いが現存の国家体制をすでに前提にしているのであれば、作る

(das Machen)とはただ変更すること(eine Veränderung)を意味するだけとなる」と批判している。つまりヘーゲル『法哲学綱要』は、社会契約説にもとづく国家の「変更」や国家革命を否定しているとみなされる。その結果として、「国家体制は時間の中で生じたものであるとはいえ、一個の作り物(ein Gemachtes)と見なしてはならないということである。というのは、国家体制はそれどころか、まったく即自かつ対的に存在するもの、それゆえ神のような不易なもの〔神的なもの、固く守られるもの(das Göttliche und Beharrende)〕、作られるものの圏を超えたもの、とみなされなくてはならないからである」(S.439, 273節注解525頁)、と記されている。

このような273節注解の記述から、「だからわれわれは国家を地上における神的なものであるように崇拝しなければならぬ」(S.434, 272節補遺519頁)くなるという講義ノートの補足まではほんの一またぎと言ってよい。しかし同時に、その273節注解末尾の記述の直後に登場する274節本文の記述の方へと引き寄せて、この273節注解末尾の記述を解釈することも、国家作為説批判という点から可能である。つまり、——「国家は一国民の精神として、国家のあらゆる関係を隈無く貫く掟であると同時に、国家に属する諸個人の習俗であり意識である。だからある特定の国民の体制というものは、要するにその国民の自己意識の状態と教養形成とに依存する。この自己意識のうちに国家の主體的自由が、したがって体制の現実性があるのである」(S.440, 274節本文526頁)と記されているように、国家が国民の自己意識が離れたところで、たとえば啓蒙思想家によって理論的に作為されるというようなことができないという意味で、国家が思想の作為を超えているのだという意味で、「神のごとく不易なもの、作られるものの圏を超えたもの」という表現が登場していたのだという解釈も、確かに可能かもしれない。それゆえに274節注解では、仮に合理的と思われる体制であろうとも、ある体制をアプリアリに(先験的に)与えようとするのは、「体制を思想の産物(Gedankending)以上のものとしている契機を見落としている」(S.440, 274節注解526頁)と批判している。そして、「だからどの国民も、自分に相応しい体制をもつのである」(S.440, 274節注解526頁)という結論に至っている。この結論は、今日のジャーナリズムでしばしば引用される「どの国民も、自らに相応しい政府をもつ」という格言の原型とも言えるものであるが、果たして「体制は神のごとく不易なもの」(S.439, 273節注解525頁)というヘーゲルの記述を、「その国家に属する諸個人の習俗であり意識であり」(S.440, 274節本文526頁)「要するにその国民の自己意識の状態と教養形成とに依存する」(S.440, 274節本文526頁)がゆえに(アプリアリに)「作られるものの圏を超えたもの」(S.439, 273節注解525頁)であるということを示したものと理解すべきなのか、それとも「われわれは国家を地上における神のごとく崇拝しなければならぬ」(S.434, 272節補遺519頁)ということを示したものと理解すべきなのか。今日では、ヘーゲル哲学の文献学的研究が進展した結果、講義ノートによる「補遺」の信頼性の多寡が論じられるようになってきている。こうした最近の研究成果の進展もあって、ヘーゲル自身が執筆して署名して出版された「本文」や「注解」の信頼性に対して、ヘーゲルの講義を受講した受講学生による筆記ノートによる「補遺」の内容の信頼性は下位に置かれるのが常識とされるようになってきている。だとすれば、国家や体制を神のように崇拝しよう(272節補遺)ということではなく、国家や体制が近代的契約説によるアプリアリな作為を超えた圏にある(274節の本文と注解)ということを示したものの、という後者の解釈の信頼性の方がより高いということになる。そもそも、「国家に属する諸個人の習俗であり意識である」(S.440, 274節本文526頁)国家を、「地上における神のごとく崇

拝しなければならぬ」(S.434, 272節補遺519頁)というのは、まさに意識ないし精神の自己「疎外」以外のものではなく、物神崇拜(フェティシズム)とも言うべきものである。このフェティシズム批判は、「疎外」に対するヘーゲルの哲学的批判から「物象化」に対するマルクスの批判的分析に至るプロセスの途上にあるものとも言える。その意味でフェティシズム批判の原型は、ヘーゲルの『精神現象学』における意識の「疎外」への批判であるとも言える<sup>5</sup>。だとすれば、「一国民の精神」であり「意識」である国家を「国家を地上における神のごとく崇拝しなければならぬ」(S.434, 272節補遺519頁)という聴講学生による講義筆記記録の補足は、こうしたヘーゲルの思索の形成史に照らして、どのように理解することが整合的であろうか。

#### 4. 「神的なもの」のテキスト内在的理解と「君主権」

国家体制に対する形容として使用されたこの「神的なもの(das Göttliche)」という語の『法哲学綱要』における意味の内在的ニュアンスを探るためには、その内在的意味合いを外在的な私的解釈を外部から恣意的に移入して改竄して想像するよりも前に、この語の使用局面をこの『法哲学綱要』のテキストにおいて内在的に探してその意味を厳密に測定するという最も基本的な解釈学的手続きが必要となる。

まず序文では、「この思惟するということの正権利はそれほどにも高く、それほどにも神的なもの(göttliche)なものであるけれども、もしこれだけが思惟と見なされて、普遍的に承認されて妥当するものからはずれて、思惟が何か特殊なものを自分に案出することができたときだけ、思惟は自分の自由を知るのだとすれば、先の思惟の正権利は逆に不正に転化される」(S.15, 序文157頁)で登場する。ここでこの思惟の正権利という「神的なもの」というのは、条件次第で「不正に転化され」うる可謬的なものということが明記されているのだから、この「神的なもの」というのも神のごとき絶対的崇拜の対象というニュアンスは帯びていないといえることができる。

次に、かの140節の長大な注解に登場するロマン主義的イロニーに関するゾルカーへの原注の中で「悲劇的イロニー」に関するゾルカーからの引用の中で、つまりゾルカーの言葉としてこの「神的なもの(das Göttliche)」(S.278, 140節注解原注363頁)が登場するが、ここでも「神(Gott)」(ibid.)とは明確に区別されて、「空無な」「些々たるもの」と同様に「没落する」際に放つ光明のようなものが「神のようなもの(das Göttliche)」と言われているのであって、むしろその消極性が際立ってすらいる。だからこそ「悲劇的イロニー」の契機たりうるのである。

三番目に登場するのは、「家族」の「A 婚姻」で、「神的なもの(das Göttliche)」(S.314, 163節注解391頁)は「実体的なもの(Substantielle)」と言い換えられていて、この「神的なもの」が現存在から分離されたときに「プラトニック・ラブ」という「抽象」すなわち「僧侶の見方」が成立すると批判されている。ヘーゲルにおける神は、スピノザと同様に本質と現存在との統一であるから、この「神のようなもの」は本来の意味での「神」とは異なる仮象的なものといえることができる。

他に、「婚姻制の創設」の箇所(S.320, 67節注解397頁)、「家族の同一性」(S.339, 181節補遺412頁)が「神のようなもの」と講じられる箇所、「農業の制度の創始」を古代人が「神のような業」として「あれほどの宗教的崇拝を捧げた」という距離をおいた冷やかな記述で登場する箇所

所(S.356, 203節注解432頁)、「民族精神(女神アテーナー)」が「神のようなもの」と言われる場合の「習俗」の中に仮現した国家の即自態について言及される箇所(S.398, 257節注解479頁)、等々を見ると、本文にせよ注解にせよ原注にせよ補遺にせよヘーゲルが「神のようなもの=神的なもの(das Göttliche)」という言葉を使う場合は、国家以外にも家族などについても既に使用されていて、しかも必ずしも積極的な意味ばかりではなく、むしろ人間が疎外されて呪物崇拝的に本質と現存在とが解体される局面でも繰り返し使用されているということが分かる。それゆえに、こうした「神のようなもの」という語の使用例の中に273節注解の「〔国家(Staat)ではなく〕国家体制(die Verfassung)」が「神のようなもの」とであると書かれた場合にも、国家だけが特別に神格化されていると理解する必要はないことになる。それどころか先のような用例群の中に冷静に位置づけるときは逆に、それが人間を疎外して呪物的に崇拜される側面を必ずしも熱狂的にはなく冷徹に描き出しているという要素も繰り返し見られたということも銘記されなければならない。

このようなテキスト内在的な理解を重ねたうえで、改めて国家体制は「神のような不易なもの〔神的なもの、固く守られるもの〕(das Göttliche und Beharrende)、作られるものの圏を超えたもの、とみなされなくてはならないからである」(S.439, 273節注解525頁)という273節注解の国家体制を神格化したものと誤解されやすい記述と、その直後に登場する274節注解の国家の体制は単なる「思考の産物以上のもの」でありどの国民ももつ「自分に相応しい体制」(S.440, 274節注解526頁)にすぎないという、国家体制に対するヘーゲルの冷徹とも言える記述との間に、何の矛盾もないことが明確になるのである。

ここから、今日のジャーナリズムでしばしば引用されて人口に膾炙した「どの国民も、自らに相応しい政府をもつ」という国民国家に対する皮肉なニュアンスを帯びた冷徹な現実主義的格言までは、ほんの一步でしかない。現代的な通俗観念を自明の尺度にして矛盾ではないものを矛盾とし、実は矛盾している自らの現代的通俗解釈に矛盾を感じないという学問的通俗現象は、厳密な文献学的研究によってのみ、その倒錯的な自己矛盾が明らかになる。

本研究は実は、ヘーゲルの法哲学が熱狂的な国家主義であるかどうか、というアヴィネリやペルチンスキー等が取り組んだ問題よりも、偶然性の社会理論の理論的一貫性という観点から、別の機会に取り組むヘーゲルの主権論の不整合性にこそ、根本的な問題があると考えられる。

しかし、それにもかかわらず、国家の「体制は神のごとく不易なもの」(S.439, 273節注解525頁)というヘーゲル自身による記述は、誤解を招いても不思議ではない表現ではあり、補遺のような講義を聞いたと理解した学生の講義ノートが残されても不思議ではないほどの表現とも言えなくはない。誤解かもしれないにしても、こうしたヘーゲル理解が生み出された事情は、しかしこうした国家「体制」論だけではないようである。ヘーゲルの国家「体制」論をめぐっては、以上のような内在的考察で留めて、こうした誤解の可能性を含めた異なった理解の余地を残したヘーゲルの法哲学について、この体制論の両義性と関連していると思われる、次の「君主権」論を、本研究では特に国家の職務と君主制をめぐる「偶然性」の観点から考察してみたい。この「君主権」をめぐっては、カント『人倫の形而上学』の「実践理性の推論」にも、それに修正を加えたヘーゲル『人倫の体系』にもあったはずの「司法権」を取って外して、それに換えて「君主権」を導入したという既にふれた経緯があるからこそ、どうしてそのような変更が必要だったのか、

という問題が関係するだけに理論的にはより深刻でもある。この問題に対しては、ヘーゲルが国家の結論的目的として、カントのように判決という形式的正義の実現(司法)よりも、「最終意志決定」(S.435, 273節本文520頁)としての主権の「個体的統一性」(S.435, 273節本文520頁)を優先させたからという指摘がある<sup>6</sup>。たしかに主権の「個体的統一性」を重視するとき、「君主権」が国家を巡る「実践理性の推論」の結論ないし「端緒」となることは自然であるとも言える。

しかし筆者の研究視点では、この問題を「君主制」をめぐるさまざまな偶然性に注目することによって、別の視点から考察する手がかりとしてみようと思うが、本稿ではそのための準備的研究作業に留められる。

## 5. 国家の有機的事実性と観念性の論理学

ヘーゲルの国家が有機体を構成するという議論が、区別項への分節化を強調しながら、同時に「主権」の「個体的統一性」を強調して「君主権」がいわば「実践理性の推論」の結論であると同時に「端緒」つまりアルファであると同時にオメガでもあるということになるのは、どうしてだろうか。この一見して矛盾と思われる不整合の原因は、実は端的に271節に明示されている。そしてこのことが、君主権をめぐる「偶然性」の問題におけるヘーゲルの記述の一貫性の破綻を生み出しているのである。このあたりの事情を詳しく見ることにする。

こうした事情を理解するためには「A 国内公法」の叙述をヘーゲルがどのように進めているかを把握しておく必要がある。まず、「市民社会」論において取りあげられていた婚姻制度や農業制度や司法制度や福祉行政や職業団体といった諸「制度」を客観的に必然的なものとして、ヘーゲルは263節において捉えている。職業団体に至る(264節)これらの制度が「特殊的なものにおける体制(Verfassung)」(S.412, 265節本文494頁)—参照した名著の既訳はここでVerfassungを「憲法」と訳しているが体制と訳さない—と後のヘーゲルの議論を理解することが困難になると考えたため訳語を変更している—をなすとともに、「国家の堅固な土台(die feste Basis)」(S.412, 265節本文494頁)であり、「国家に対する信頼と心術との土台」(S.412, 265節本文494頁)であるという。そしてさらにこの諸制度のうちに「即自的に自由と必然との合一がある」(S.412, 265節本文494頁)という。実はこうした叙述のうちに、君主制と主権決定をめぐる「偶然性」問題に対するヘーゲルの不整合とも言える議論の種が撒かれているのであるが、この点については別の機会に再考することにして、ここではまずヘーゲルの国内体制に関する叙述を祖述的・追思想的に追うことにする。するとヘーゲルは、この市民社会までの「特殊的なものにおける体制(Verfassung)」である諸制度における「即自的な自由と必然との合一」を、「現象の観念性」(S.412, 266節本文494頁)において捉え直そうとする。そうすると、この「観念性というあり方における必然性」は、一方で「主体的実体性としては政治的心術」(S.412, 267節本文495頁)であり、他方で「客体的実体性としては国家の有機組織、すなわち政治的国家とその体制」(S.413, 267節本文495頁)である、というのである。前者の「政治的心術」が既に述べたように「愛国心」(S.413, 268節本文495頁)であり、後者の「国家の有機組織」が「政治的国家とその体制」であり、単に「政治的体制」(S.414, 269節本文497頁)とも言い換えられる。次のこの両側面の関わりにおけるアクチュアルな問題と

も言える宗教と国家に関するアンバランスなまでの肥大化した注解を含む270節のあとは、後者の「政治的体制」だけに議論が集中していく<sup>7</sup>。

ここで注目されるのが、270節以下において後者の「政治的体制」だけに議論が集中していく際のヘーゲルの議論の進め方である。カントの三権分立論の司法権を君主権へと換えるなどのヘーゲルによる改訂に至る理論上の出発点は271節に、実はさりげなく隠れている。それゆえに、271節を詳しく読んでいく必要がある。271節は、二つの論点を並立させている。まず第一に、「政治体制は、国家の有機的組織であり、…(中略)…自分の諸契機を自分自身の内部で区別し、それらを展開して存立させる」(S.431, 271節本文515頁)。これは、区別項を存立させて展開させていくという点でさまざまな諸制度へと分権的に権力を分散させるという側面の強調である。しかし第二に、「国家は、一個の個性として排他的な一者であり、…(中略)…自分自身の内部に存立している諸区別をそれらの観念性において定立する」(S.431, 271節本文515頁以降)。この第二の側面は、主語が第一の側面における主語とは異なるという微妙な違いはあるものの、諸区別項を「観念性において定立する」と書いているが、第一の国家の有機的組織として分散させていた実在性を「観念性において」実は統合しようとしているのであり、第一の実在性の側面における有機体論による分権論的方向とは反対に、集権論的方向を打ち出したものということができる。

このことからわかることは、まず第一にヘーゲルにおいて国家の有機体説を論じるときには、一般的な国家有機体説の理解とは反対にむしろ分権的方向を打ち出すために「有機的組織」という概念を用いていることである<sup>8</sup>。もちろんホッブズ的な国家の機械説と対比すれば、「有機体」説には統合的なまとまりはより強くなるとは一般論として言えるが、しかしヘーゲル自身の言葉の使い方としては、一般的なイメージとは異なっていることは、まず明確にしておかなければならない。そしてヘーゲルの法哲学においては、この統合的な集権的方向性が強く打ち出されるのは、「有機体」のレトリックによってではなく、「観念性」の論理においてである<sup>9</sup>。「観念性」の論理とは、実在性においてばらばらに分散している諸実在事象も観念性においては統一的に把握されるというプラトンのイデアリスムス以来の伝統を継承した論理である。ヘーゲルは、プラトンの国家論を繰り返し統合的な実体的なものの原理においてしか社会を捉えておらず、特殊の主体性の原理を理解することができなかつたと繰り返し批判しているが、しかしこの「観念性」の論理の側面において、プラトンの観念的国家論の伝統を再導入しているということもできるだろう。

そしてこの国家の第一の実在性の側面における分権的方向と、国家の第二の観念性の側面における集権的方向とが、271節において単に並列的に論じられただけで、272節から始まる「I 国内体制」に入っているところに、272節の権力分割論で言及された「普遍性、特殊性、個別性」という「通常の論理学とは異なった論理学」(S.433, 272節注解518頁)を導入すると、なぜ273節のように君主権を「全体の頂点であり端緒である」(S.435, 273節本文520頁)とするようなカントとは異なる三権分立による「政治的国家」論が展開されるのかのわかりにくさが生じている。問題の原因は、271節における第一の実在性の側面と第二の観念性の側面との単なる並列にあると思われる。この271節に関して「第一の面の展開が次節以下の『それ自身としての国内体制』、第二の面の展開が321節以下の『対外主権』」という理解の仕方もあるが<sup>10</sup>、本稿はそのようにのみ理解しては、「君主権」を「全体の頂点であり端緒である」とするヘーゲルの「政治的国家」



論は理解できないのではないかと考える。つまり、271節における第一の側面と第二の側面をそのままに並列させただけであったことが、実はヘーゲルの君主権論の独自性と、またその君主権論における偶然性の問題における不整合とを引き起こしたと考えられる。このことを言い換えると、第二の統合の面の展開が321節以下の「対外主権」とする先のような解釈とは異なって、この第二の集権的な面の展開が272節以下の「国内体制」において、第一の分権的な面との不整合な緊張関係のままになされてしまっているというのが、本研究の解釈である。

## 6. 立憲君主制の「総体性の三契機」と偶然性

まず、「政治的体制」の実在面と観念面との二側面が並立される271節の第二の側面の「観念性」における「排他的な一者」である「一個の個性」は、「I 国内体制」の冒頭の272節において「総体性」の論理において登場している。この「総体性」の論理は、「イエーナ論理学」において展開されて『大論理学』へと継承された論理であるが<sup>11</sup>、この論理が実は「普遍性」「特殊性」「個別性」の連関の「総体性」としてヘーゲル独自の論理学の中核をなすものである。275節以降の「a 君主権」は、この「総体性の三契機」(S.441, 275節本文526頁)に基づいて展開されている。権力分割を論じた272節では、国家の諸権力がそれ自身のうちで総体性であるときに、体制が理性的であるといわれている。その際に諸権力がそれぞれ総体性であるのは、「諸権力が概念の区別を表現しているところから、ひたすらこの区別の観念性のうちにとどまって、ただ一個の個体的全体をなすことによってである」(S.432, 272節本文516頁)とされる際に、先の「観念性」と「個性」とが登場している。

次に、「政治的国家」の三権への区分が論じられた273節では、「区別された諸権力は君主権において個体的統一へと総括されている」(S.435, 273節本文520頁)のだから、君主権は「全体の頂点であり端緒である」(S.435, 273節本文520頁)とされている。したがって、君主権の重要性は、立法権と統治権という他の区別された諸権力を「一個の個性」にもたらすことによって生み出されているのである。先のこの271節の第二契機がなければ、ヘーゲルの君主制論は成立しなかったと言っても過言ではないのである。

275節以降の「a 君主権」は、この「総体性の三契機」(S.441, 275節本文526頁)に基づいて展開されている。この君主権の三契機とは、普遍性の契機に対応する「憲法および法律」と、特殊性の契機に対応する「審議」と、個別性の契機に対応する「自己規定としての最終決定の契機」(S.441, 275節本文527頁)である。こうしてみると「総体性の三契機」というのが普遍性・特殊性・個別性の三契機であることは明らかであり、そうしてみると273節における「政治的国家の三権への区分」の273節自身がこの「総体性の三契機」に基づいて、普遍性に対応する「立法権」、特殊性に対応する「統治権」、個別性に対応する「君主権」という形で展開されていたことがわかる<sup>12</sup>。さて、君主権の三契機のうちの個別性の契機に対応する「自己規定としての最終決定の契機」に276節～282節までが当てられ、特殊性の契機に対応する「審議」には283節と284節だけが、普遍性の契機に対応する「憲法および法律」には285節だけが当てられて、286節では王位継承の保証の問題が取りあげられて、「a 君主権」論は終わって、287節から「b 統治権」論

へと移っている。こうしてみると、「a 君主権」論のほとんどは、「総体性」のうちの「個別性」の契機に対応する「自己規定としての最終決定」を論じていることがわかる。

そしてこの君主制論において、「政治的国家の根本規定は、この国家の諸契機の観念性としての実体的統一である」(S.441, 276節本文527頁)と書かれているが、この「観念性としての実体的統一」というのが、271節の「観念性」における「一個の個性性」という側面である。やはり君主制論は、この「観念性」における「一個の個性性」という側面を中軸にして展開されているのである。そしてこの「観念性としての実体的統一」においては、国家のさまざまな職務は個人に結びつけられているのではなくて、客観的な資格によって特殊な人格と結びつけられているのだから、国家のいろいろな職務と特殊な人格そのものとの結びつきは「外面的で偶然的である」(S.442, 277節本文528頁)とされている。

## 7. おわりに—機能的概念連関の中の君主権と国家主権の偶然性—

問題は、この国家の職務と人格との結びつきの「偶然性」である。このことから、一方で(王位の自然的世襲制の偶然性の問題に関わる)278節において「国家の主権」が演繹される。つまり分権的といっても、国家の特殊な諸職務というものが「自立的で固定的なものではなくて」(S.442, 278節本文528頁)、その職務と権力があくまでも「全体の流動的な分枝」(S.441, 276節本文527頁)として機能するということが「国家の主権」(S.442, 278節本文528頁)をなすのである。これが「対内主権」であって、たとえばこうした意味での国家の主権を封建君主制は欠いていた。つまり封建君主制においては、「国家と市民社会との特殊な諸職務と権力が独立の職業団体や地方自治団体に掌握せられ、だから全体は一個の有機体というよりもむしろ一個の集合体であって、職務と権力が諸個人の私有物(Privateigentum)になっていた」(S.443, 278節注解529頁)。このような状態は若きヘーゲルがかつて「ドイツ人とはもはや国家ではない」といった主権を欠いた状態を指している。だから国家の権能が諸区別項や分枝ないし職業団体などの諸制度へと分権化されているといっても、それらが完全に自立してしまっただけでは近代的な主権国家とはいえない封建君主制の状態へと逆戻りしたり、あるいは逆にフランス革命で大規模に示されたように「国家の崩壊」あるいは「闘争」を通じて三権のいずれかが他を支配下に置くに至る(272節注解)のである。それは、いずれにしても主権を欠いた事態である。ここに「政治的体制」の実在面と観念面との二側面が並立される271節の第二の側面の「観念性」における「排他的な一者」である「一個の個性性」の確立という国家の第二契機が効いていることが読み取られる。だから「主権とはすべての特殊な権限の観念性である」(S.443, 278節注解529頁)とか、「主権を主権たらしめる観念論」(S.443, 278節注解529頁)という表現で、国家の集権的側面を強調するための「観念性」概念に依拠した形で「主権」概念が展開されている<sup>13</sup>。そしてこの主権概念は、「I 国内体制」論においてもっぱら「君主主権」という文脈において用いられることになり、「国民主権」(S.446, 279節注解532頁)というのは「漠然とした表象にもとづく混乱した思想」(S.447, 279節注解533頁)にすぎないことになる。というのは、「国民というものは、君主を抜きにして解されたり、まさに君主とこそ必然的かつ直接的に関連している全体の分枝化を抜きにして解されたりする場合は、定形を欠いた塊(die formlose Masse)であってもはや国家ではない」(S.447, 279節注解533

頁)からである。この「もはや国家ではない」というのは、かつて若きヘーゲルの「政治論」における「ドイチュラントはもはや国家ではない」という文の直接的残響であると言っていいのである<sup>14</sup>。

このようにしてみると、封建的な諸権力分散を超える近代的な「主権とはすべての特殊な権限の観念性である」とか「主権を主権たらしめる観念論」とヘーゲルが記す場合の「観念性」とは、このような意味において極めて近代的な観念性であって、同時に国家主権と君主権をめぐる偶然性を処理するための近代的概念装置であったということができる。

ヘーゲル法哲学においてこうした歴史的論理的哲学的文脈プロセスを経て、国民と君主と国家とはこのような形で不可分な概念連関を形成していたということが銘記されるならば、君主の地位はもはや(封建的に)自明なものではなく国家を形成する国民の教養にもとづく君主の政治的機能(ならびに「国民に相応しい体制」)によって基礎づけられる「機能的理論」の中へと組み込まれたことになる<sup>15</sup>。この地下水脈をたどって、やがてディルタイの生命連関をめぐる解釈学やマンハイムの機能連関の社会理論が発生することになる<sup>16</sup>。

さらに人口に膾炙した「どの国民も、自らに相応しい政府をもつ」という今日の格言の元祖とも云われるようになる米国の著名な政治家ダニエル・ウェブスターはヘーゲルの法哲学からそれほどほどの時期を経ずして、「政府の正しい機能(The proper function of a government)」について「人民のために(for the people)」と「人民による(by the people)」政府を語り始め、それからしばらく時を経て1863年11月のゲティスバーグ演説においてリンカーン大統領は、「人民の、人民による、人民のための政府(government of the people, by the people, for the people)」という政府の機能を語ったのである。(総体性の)概念連関を通じた国家主権の機能連関への送り込みは、こうしてゲティスバーグ演説に至る19世紀の国家哲学の変貌の転換史に掉さすことになる。

(註)

<sup>1</sup> 拙稿「国家の偶然性と理性性—社会契約説と家産国家論へのヘーゲル法哲学の二正面作戦—」富山国際大学『子ども育成学部紀要』11巻1号、2019年、pp.1-14。

<sup>2</sup> ヘーゲル『法哲学綱要』S.320, 167節本文397頁。

ヘーゲル全集からの引用や参照箇所への提示は、本文中の括弧内に略号をもって示す。略号の後の数字は、引用または参照箇所の巻数と頁数を表す。また、〔 〕は引用者による補いであり、特記しない限り引用箇所の傍点は引用者による。

W = G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden. Theorie-Werkausgabe*. Suhrkamp (Frankfurt a. M.), 1971.

GW = G. W. F. Hegel, *Hegel Gesammelte Werke*. Felix Meiner (Hamburg), 1968.

なお、ヘーゲル『法哲学綱要』からの引用については、本文中の括弧内に W7 の頁数のあと、藤野渉・赤沢正敏訳『法の哲学』(中央公論社、世界の名著 44、1978年)の頁数を記した。なお本稿における邦訳においては、ヘーゲルの著書に限らず、邦訳書を参考にしたが、原文対照の上で必要に応じて訳し直した箇所もある。なお〔 〕内は、筆者による補いである。

<sup>3</sup> より正確にはカント自身は、「gleich den drei Sätzen in einem praktischen Vernunftschluß」と「包摂の原理(das Princip der Subsumtion)」に照準して限定的に援用している。*Kants gesammelte Schriften*. hrsg. v. der Königlich preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. VI. *Die*

*Metaphisik der Sitten*.1797. hrsg. v. P. Natorp. 1914, S.313. 加藤新平・三島淑臣訳『カント 人倫の形而上学<法論>』中央公論社「世界の名著 32」1972年、451頁。

<sup>4</sup> これについては273節注解における「モンテスキューの深い洞察力」の「節度」という原理に関する言及(S.438, 273節注解524頁)およびフランス革命における三権力間の闘争が導いた「全体の破壊」に関する言及(S.435, 272節補遺520頁)、参照。

<sup>5</sup> こうしたフェティシズム批判は、偶然性への物神化(実体化)への批判として、つまりフェティシズムとは常に偶然性というかたちをとってあらわれる Sache に対する物神的崇拜であるということ暴露したテキストは、『精神現象学』だけでなく『法哲学綱要』においても現れている。そこでは外部から突然降って湧く「運命ファートゥム」への精神分析的批判が展開されている。つまり、「ソクラテスのダイモーンのうちにわれわれは、かつては意志自身の彼方という間違った場所へ置かれていたにすぎない意志が、自分自身の中へと移され、自分の内部に自分を認識したことのほじまりを見ることができる」(S.448, 279節注解534頁以降)。

<sup>6</sup> 藤野渉・赤沢正敏訳『法の哲学』(中央公論社、世界の名著 44、1978年)、521頁訳注(2)。

<sup>7</sup> こうした議論の進め方に対して、特に262節に対しては「ヘーゲル哲学の論理的汎神論的神秘主義」が歴然としていると批判したマルクスも、「国家の堅固な土台(die feste Basis)」というヘーゲルの言葉をやがて後に「下部構造」の説明に使ったように、こうしたヘーゲルの議論の進め方を唯物論的に転倒させる形で換骨奪胎して活用している点でも注目される。藤野渉・赤沢正敏訳『法の哲学』(中央公論社、世界の名著 44、1978年)、493頁訳注(2)、参照。

<sup>8</sup> 「バークとヘーゲルは抽象的個人主義に反対し有機体的国家観をうち立てた」と位置づける理解については、J.F.シュテール「バーク、ヘーゲルとフランス革命」、Z.A.ペルチンスキー編『ヘーゲルの政治哲学』藤原保信他訳、お茶の水書房、新装版、1989年、所収、120頁、128頁参照。

<sup>9</sup> ただし278節注解では「観念性」を「動物有機体説」によって説明している箇所がある。S.443, 278節注解529頁、参照。

<sup>10</sup> 藤野渉・赤沢正敏訳『法の哲学』(中央公論社、世界の名著 44、1978年)、517頁訳注(1)。

<sup>11</sup> 拙稿「概念の弁証法とメタカテゴリー化—ヘーゲルのイェーナ論理学における充実する概念の生成—」ヘーゲル<論理学>研究会編『ヘーゲル論理学研究』1号、1995年、73~84頁。同「概念のオルガノンとしての様相—イェーナ論理学における様相の概念—」ヘーゲル研究会編『ヘーゲル哲学研究』2号、1996年、51~59頁。

<sup>12</sup> 国家権力の分割が、ヘーゲルの法哲学において『大論理学』から受け継がれた「弁証法的な秩序」に従うという点については、K.H.イルティンク「ヘーゲル『法の哲学』の構造」、Z.A.ペルチンスキー編『ヘーゲルの政治哲学』藤原保信他訳、お茶の水書房、新装版、1989年、所収、211頁、参照。しかし、「この国家主権の代表者が臣民の信任を得た君主であるのか、あるいは選ばれた国家の首長であるのかどうかということは、ヘーゲルの政治哲学の枠組みにおいてはとくに重要でないであろう」(同211頁)というイルティンクの理解は、「偶然性」に注目した本研究が後で取りあげるような「自然的継承」による「王位世襲制」が「君主の尊厳性」をなすということが、まさに論理学の「総体性の三契機」という観点から論じられて、それゆえに「選挙君主国」という「表象」に対するヘーゲルの批判が展開される『法哲学綱要』281節本文および注解を無視した、あまりに恣意的な解釈と言わざるを得ない。こうしたヘーゲル解釈の恣意性の一因もまた、ヘーゲル法哲学における「偶然性」の決定的重要性をイルティンクもまた見失っていたということにあると思われる。なぜなら、本研究から明らかかなように、地主身分の自然性を重視するのと同様に、君主のこうした「自然的」「世襲権」をヘーゲルが重視するのは、「市民社会」における偶然性に対するヘーゲル哲学の対応にほかならなかったからである。こうした「市民社会」における「偶然性」問題の重要性をイルティンクが見逃していることと、以上のような恣意的なヘーゲル解釈とは直結していると言ってよい。

同様なことは、「君主の特殊な政治的機能は、選挙による大統領によっても同じようによく行使されるものである。他方において大統領は、その行使に責任を負うならば、ヘーゲルの君主の権力の多

くを付与されうる」(Z.A.ペルチンスキー「ヘーゲルの政治哲学」、Z.A.ペルチンスキー編『ヘーゲルの政治哲学』藤原保信他訳、お茶の水書房、新装版、1989年、所収、484頁)というペルチンスキーの指摘にも、残念ながら上記と同様のことが言われうる。

なお、ヘーゲル論理学における総体性の三契機がこうしたものであることは、ヘーゲル法哲学における「論理学的精神」を看過しなければ自明にも近いことであり、ヘーゲルのイェーナ期論理学の理解からも既知の事柄である。

<sup>13</sup> また、「まさに法律的立憲的な状態においては、主権が、特殊的なもろもろの圏と職務との観念性の契機をなす」(S.443, 278節注解 530頁)という言葉も、立憲君主制論における主権と観念性との関連を示唆するものとして重要である。

<sup>14</sup> ヘーゲル『政治論文集』金子武蔵訳、岩波文庫、岩波書店、1967年。

<sup>15</sup> 先行研究は、ヘーゲルやバンジャマン・コンスタンにせよローレンツ・フォン・シュタインの国家理論にせよ、いずれも既に「機能的理論であった」として、「それは、国王の地位をその政治的機能によって、国家におけるさまざまな任務や組織上の必要等々によって基礎づけた。君主政は、もはや、取って替えることのできない、自己自身に根拠をもつ制度ではなくなっていたのである」とした(エルンスト・ヴォルフガング・ベッケンフェルデ「十九世紀ドイツ立憲君主政の国制類型」成瀬治編訳『伝統社会と近代国家』岩波書店、1982年、508頁)。

<sup>16</sup> 拙稿「ディルタイ『精神科学序説 I』の今日的付置状況—ディルタイからアドルノとジジエクへの「連関」—」、法政哲学会『法政哲学』4号、2008年、59頁以降。そこでは、20世紀の強制収容所の歴史から2001年の同時多発テロ事件に至るディルタイの精神科学から否定弁証法へと継承されたディルタイの歴史的理性批判の現代的意義を取り上げた。