

経済と経営 24-1(1993.6)

〈論文〉

ヘーゲルの相互承認論の形成と構造 (11)

高田 純

目 次

- I はじめに
- II 相互承認に向けて
 - 1 愛の共同体の可能性——ベルン期, フランクフルト期
 - 2 共同体と自由——イェナ初期
 - 3 有機的共同体と承認——『自然法論文』, 『人倫の体系』 (19巻2号)
- III 承認論の確立——イェナ実在哲学
 - 1 承認論の地平
 - 2 愛と承認
 - 3 承認の闘争
 - 4 共同体と承認 (19巻3号)
 - 5 法と承認
 - 6 市民社会と承認
 - 7 国家と承認
 - 8 承認論の体系的位罫 (20巻1号)
- IV 承認論の拡充——『精神現象学』
 - 1 生命, 欲求, 他者
 - 2 相互承認の弁証法的構造 (21巻2号)
 - 3 承認の闘争
 - 4 主人と奴隷の弁証法 (22巻1号)
 - 5 共同体と承認 (22巻3号)

| | |
|-----------------|------------|
| 6 陶冶と承認 | (23 卷 1 号) |
| 7 承認とコミュニケーション | (23 卷 2 号) |
| V 承認論の展開——後期の体系 | |
| 1 後期における承認論の位置 | |
| 2 承認主体の形成と陶冶 | |
| 3 法と承認 | |
| 4 道徳と承認 | (23 卷 3 号) |
| 5 人倫と承認 | |
| 6 家族と承認 | |
| 7 市民社会と承認 | (23 卷 4 号) |
| 8 国家と承認 | (以上本号) |
| VI おわりに | (次号予定) |

8 国家と承認

(1) 自己意識的人倫としての国家

市民社会において分裂していた人倫は国家において統一を回復するが、この統一は、家族におけるような直接的・無媒介的なものではなく、諸個人の自己意識によって媒介されたものである。このようにして国家は自己意識的な人倫となる⁴⁶⁾。国家は家族における成員の有機的結合の原理と、市民社会における個人の自覚と自立の原理との結合であり、このようなものとして人倫の最高段階をなす⁴⁷⁾。

46) 国家は「個人の自己意識のなかに、個人の知と意欲のなかにその現存在をもつ。」(R. § 257) 国家は「無限な形式としての主体性を媒介とした具体的実体」である (§ 144) 国家は「このような自分の現実的自己意識において自分を知る」点で、自己意識的実体となる (§ 146)。

47) 「国家は自己意識的な人倫的実体であり、家族の原理と市民社会の原理との結合である。国家の本質をなすのは、家族において愛の感情として存在している統一と同一の

ところで、このように国家が諸個人の自己意識や主観性（主体性）によって媒介されることは二重の意味をもつ。それは第一に、国家において諸個人の特殊利益が保持されることを意味する。すでにみたように、個人の利益や福祉にたいする「特殊性の権利」は近代人に特有なものであり、さらにその実現の主要な基盤は市民社会である。経済社会においてはこの権利の実現はまだ不確実であり、これを確実とするため、国家は主に監督行政 *Polizei* という形態で経済社会に作用しこれをより確実なものとする。道徳の福祉の段階で、普遍的なものの実現は個人の特殊な福祉を含んでいなければならないことが示されたが (§ 124)、近代国家においてもその普遍的利益は諸個人の特殊利益と結合していなければならない⁴⁸⁾。

第二に、国家は、諸個人の主観的洞察と活動によって支えられる。道徳の「善」の段階で示されたように、自ら洞察したもののみを実現することは近代人の「主観性の権利」であるが、この権利が実現される基盤も市民社会にある。とくに商工業者は経済社会についての自分の判断を頼りにして活動する。経済社会についてのこのような洞察はさらに国家についての自覚へと高められる。国家が諸個人の利益を保障する場であることについての洞察にもとづいて彼らは国家のために活動するが、国家についての彼らのこのような洞察は市民社会における陶冶をつうじて準備される。国家の実体性は、「[市民社会における] 陶冶の形式を通過した、自分を知り意欲する精神である。」 (§ 270, Vgl. § 187)。国家はたしかに、諸個人の意志から独立した確固とした制度や組織をそなえる。だが、国家は彼らに一方的で盲目的な服従を要求するのではなく、彼らが国家についての洞察や確信にもとづいて国家のために

統一である。しかし、国家の本質は同時に、知りかつ自ら活動する意欲の原理という第二の原理をつうじて、知られた普遍性の形式を獲得する」(E. § 535)。

48) 「国家はその強さと深さを、自分の普遍的な究極目的と諸個人の特殊利益との一体性のなかにもつ。」(R. § 261)

自発的に奉仕することを必要とする。国家における客観的な秩序は諸個人の主観的な心術と結合しなければならない (§ 267)⁴⁹⁾。

以上のように、近代国家は、個人の利益（特殊性）を含むとともに、個人の知や活動（主観性）を必要とするという二重の意味で、個人によって媒介されている。「普遍的なものは特殊利益や知なしには効力をもたず、実現されもしないが、また諸個人は……たんに特殊利益のために生活するのではなく、同時に普遍的なものにおいてまたそのために意欲し、この目的を意識して活動する。」 (§ 260)⁵⁰⁾ この点で、近代の国家は古代の国家(古代ギリシャのポリス)とは区別される。古代国家においては、全体と個人との調和が存在していたが、この調和は全体優位のもとでの素朴なものにすぎず、個人の特殊性や主観性はまだそれ自体としては登場していなかった⁵¹⁾。個人の特殊

49) 国家が「なんら機械的機構ではなく、自己意識的自由の理性的生命体であるためには、心術……が現実的国家における本質的契機をなす。」(R. § 270Anm. VII. 422)「権力によって国家は結合しているとしばしば思われているが、この結合を保つものは秩序についての基本感情である。」(R. 22/23, § 268, S. 725, Vgl.R. § 268Zu.)

なお、国家についての心術が内面から深く形成されるためには、宗教的心術を基礎としなければならない。ここではとくにプロテスタンティズムが念頭におかれている。しかし、宗教的心術はそれだけでは抽象的なものであって、狂信的なものとさえなる危険性をもつ。それは、現世における理性的秩序としての国家と結合し、この国家を支える心術に高められなければならない。「国家は人倫的心術にもとづき、人倫的心術は宗教的心術にもとづく。」「しかし、真の人倫的なものが宗教の帰結であるためには、宗教が真の内容をつことが必要となる。」「真の宗教は……人倫のなかからのみ現われる。」(E. § 552, X. 354ff.)

50) 個人の「特殊性の権利」「主観性の権利」はプロテスタンティズムにおいて宗教的にも承認されるようになった。この意味でプロテスタンティズムは、近代国家を支えるにふさわしい宗教となる。プロテスタンティズムにおいては、「悟性と勤勉によって自ら生活を営む活動」が認められ、盲目的服従ではなく、自分の洞察にもとづく「法律と国家制度にたいする服従」が認められる (E. § 552, X. 357, Vgl. PhG. 503)。

51) 「古代の国家においては主観的目的は国家の意欲と端的に合一している。[これに対

性や主観性の台頭によって古代国家は崩壊していった⁵²⁾。すでに『イエナ実在哲学II』においても、近代国家を古代国家から区別するものが、「自分自身を絶対的に知る」「個別性」の原理であることが示されていたが⁵³⁾、後期においては個人の特殊性、主観性の原理が近代国家にとって不可欠であることがいっそう明確にされる。

(2) 国家の肯定的作用と個人の承認

国家は自立的、自覚的な個人のあいだの有機的結合からなり、ここではじめて、個人が他人のなかに相互の自分を自立的なものとして直観することが真に可能となる。この意味で、国家は相互承認の実現の最高の段階をなすといえる。より具体的にいえば、市民社会においては個人のあいだの福祉の相互保障はなお不確実であったのに対して、国家においてはこのような不確実さが除去され、相互承認の真の実現がもたらされる⁵⁴⁾。ただし、市民社会のば

して] 現代ではわれわれは自分の見解、意欲、良心を必要とする。」(R. 22/23. § 261, S. 719, Vgl. R. § 261Zu.)近代国家においては、「市民社会と家族の利益が目的の普遍性へと総括されなければならないが、この目的は……特殊性自身の知や意欲なしには [実現され] ない。」(R. 22/23. § 260. S. 717, Vgl. R. § 260Zu.)

52) アテナイ末期におけるソフィストの活躍(個人の利益の主張と弁護)、ソクラテスの登場は(内面的道徳、良心の明確化)、特殊性や主観性の芽生えを表現していた。これに対して、プラトンは古きよきポリスを理想化し、その純粋な実現のために個人の特殊性や主観性を排除すべきであると考えた (R. 22/23. § 261, S. 719, Vgl. R. § 185Anm., § 206Anm.)

53) なお、『イエナ実在哲学II』では、近代国家に特有な「個別性」の原理にかんして、個人の「自己知」の側面(主観性)が重視されており、個人の特殊的利益の実現という側面は(特殊性)必ずしも明確にされてはいない(本稿III-7-(2), (7))。

54) 『予備学』では国家における承認について一般的につきのようになされる。国家においては人間は「相互の人格として妥当する(承認される)」(Pro. 246)。「そこでは、各人は他人のなかに普遍性を精神的な仕方直観し、認識する。」(266)

あいとは異なって、国家において主軸となるのは個人のあいだの水平的な承認関係であるよりも、国家との個人とのあいだの垂直的な承認関係である。一方で、国家は諸個人の利益を保障し、その生活の基盤であり、彼らの福祉を保障し、このようにして彼らを現実的に承認する。他方で、諸個人はこのような国家を自分の生活の基盤や実体として承認する。

ところで、国家は諸個人にたいして肯定的作用と否定的作用との二重の作用を及ぼすのであり、両者のあいだの承認関係も二重である。国家の仕事は、「つぎのような二重の仕事のなかにある。一方では、諸個人を人格として維持し、このことによって法を必然的現実とし、さらに彼らの福祉を……促進し、家族を保護し、市民社会を指導すること……にある。だが、他方では、家族と市民社会を、また個人の心術と活動の全体を……普遍の実体の生活へ連れ戻す。国家はこの意味で自由な威力であり、このような威力に従属するさきの諸領域に損害を与える」(E. § 537)。

国家の肯定的作用は、すでにみたように、市民社会における諸個人の利益を保護することであって、これはまず監督行政をつうじておこなわれる。監督行政は諸個人の特殊的利益とともに、それらに共通する利益を配慮する。だが、国家の本来の活動はより高次の立場から特殊的利益に働きかけることにある。国家は普遍的、全体的利益そのものの維持をめざすが、同時に特殊的利益を、全体的利益と結合しながら保護する⁵⁵⁾。ただし、経済社会における個人の利益の保護の不確実性は監督行政によっては除去できなかったのに対して、国家が、監督行政をこえて、市民社会のこのような欠陥を除去できるかどうかは問題である。ヘーゲルはこの点について明確な解答を与えてはいない。だが、とにかく以上のように国家は諸個人の利益と福祉を保障し、彼らを現実的に承認するとされる。これに対応して、諸個人もまた国家をこの

55) 近代国家においては「特殊的利益は……排除されるべきではなく、ましてや抑圧されるべきではなく、普遍的なものとは一致させられなければならない。」(R. § 261)

ようなものとして承認し、国家の維持と発展のために活動する。「国家は具体的自由の実現態である。具体的自由とは、人格的個別性とその特殊的利益が十全に発展し、それらの権利が（家族と市民社会において）それ自身として承認されるとともに、一面で、自分自身をつうじて普遍的な利益に移行し[欲求の体系において]、他面で……普遍的なものを自分の実体的精神として承認し、この普遍的なもののために……活動することにある。」(R. § 260) 国家と個人との関係は垂直的なものであるが、この関係の内部にはこのような相互承認がある。個人の権利が国家によって保障されるかわりに、個人は国家に服従する義務をはたす。抽象法や道徳においては権利と義務とのあいだの現実的連関が欠けていたが、国家においてはこのようにして権利と義務との統一がもたらされる (§ 161, Vgl. § 155)⁵⁶⁾。後期ヘーゲルにおいては、市民社会における個人の主観性の権利や特殊性の権利が重視されることと結合して、個人と国家とのあいだのこのような肯定的関係が強調されている。『自然法』や『人倫の体系』においては、国家の個人にたいする否定的作用が強調されたのに対して、『イェナ実在哲学II』においては、国家の個人にたいする肯定的作用も着目されるようになる。後期にはこの肯定的作用がいっそう重視されるのである。

(3) 国家の否定的作用と個人の承認

しかし、国家はまた市民社会における諸個人にたいして否定的作用をも及ぼす。国家は、彼らを支配する絶対的威力をもつ。国家のこのような威力な

56) 「義務からみれば臣民である個人は市民としてその義務を遂行するさいに、その人格と所有を保障してもらい、自分の特殊的福祉を考慮してもらい、このような全体の成員であるという意識と自己感情をもつ。そしてこのように国家にたいする寄与や職務としての義務を遂行することによって国家は保持され、存続する。」ここに国家における義務と権利の統一がある (R. § 261 Anm., Vgl. § 155)。

しには、有機的結合と人倫的統一は失われてしまう。国家は一方で、上述のように特殊的利益を求める諸個人を容認し、保障するが、しかし他方で、彼らが自立して全体に対抗することがないように、彼らにたいして否定的に作用し、彼らを全体へと解消する。近代においては、国家の役割を市民の利益の保護に求める見解が支配的である。このような見方は国家の市民にたいする肯定的作用を評価し、否定的作用を最小限に抑制しようとする。ここでは、国家そのものが「外的国家」としての市民社会（監督行政）と混同されている (§ 258 Anm.)⁵⁷⁾。しかし、ヘーゲルによれば、近代国家の本質は、諸個人の特殊的利益や共通利益から独立した普遍的利益そのものの保持にある (§ 270)。近代国家においては普遍的利益と特殊的利益とが結合しているが、そのさい優位をなすのはあくまでも前者の利益なのである。

平和時には個人の利益と全体の利益とは調和していることが望ましいが、国家が国内的危機や対外的危機（戦争）に直面するばあいには、個人の利益は全体の利益のために犠牲とされなければならない。「平和状態においては、特殊な領域や生活の営みがそれらの特殊な……目的の歩みをさらに発展させ、一面では、[欲求の体系において]ことからの無意識的必然性にしたがってそれらの利己的活動が相互的維持と全体の維持のための寄与に転化し、……他面では、上からの直接的作用によって、それが全体の目的へたえず連れ戻され、……全体の維持のために直接に貢献するよう督励される。しかし、国内的にであろうと対外的にであろうと、危急存亡の状態においては、……平時にこのように権利を認められていたものを犠牲にして国家を救済することが主権に託されている。」 (§ 278 Anm.)

後期ヘーゲルにおいては、一方ですでみたように、市民社会における諸個人にたいする国家の肯定的関係が強調されてはいる。しかし、他方で、国家

57) 厳密に言えば、ヘーゲルが監督行政を重視したのと比較すると、ヘーゲル以前の近代の主流の立場は監督行政の指導や規制をも、可能な限り縮減しようとした。

が個人にたいして否定的関係をもつことが確認されており、基本的であるのはこの否定的関係であるとみなされている。この点にかんしては『自然法』『人倫の体系』以来の見解が継承されている。

けっきょく国家にとって諸個人は従属的なものにすぎない。諸個人は国家を自分の存立の基盤、自分の生活の究極目的として承認し、その維持のために自分を犠牲にしなければならない。このことが国家にたいする彼らの義務である (§ 324)。戦時における国家のための自己犠牲はとくに軍人身分にたいして要求される(7-7参照)。諸個人は国家のために献身し、自分の自然的、偶然的あり方を克服することをつうじて、国家から理性的なものとして承認されるのである。「このような規定によって諸個人の利益や権利は、はかない契機として定立されるが、この規定は同時に肯定的・積極的なものである。すなわち、彼らの偶然的で変わりやすい個人性ではなく、即自的かつ対自的な個人性を肯定するものである。」 (§ 324)

(4) 政治的心術と陶冶

国家にたいする個人の最高の心術は愛国心として現われる。愛国心は国家にたいする信頼にもとづくが、この信頼は、個人が他者としての国家のなかに自分の本質を見出すことであり、国家を承認することである⁵⁸⁾。ところで、愛国心についても、平時と戦時とではそのあり方に相違があり、また身分(農民, 商工業者, 官僚, 兵士)によってもその形成・陶冶に差異が見出される⁵⁹⁾。

58) 愛国心は国家にたいする信頼からなるが、この信頼は、「私の実体的で特殊な利益が或る他者の [ここでは国家の] 利益と目的のなかに……含まれ、維持されているという意識である。このことによってまさにこの他者はとりも直さず、私にとっていかなる他者でもなくなり、私はこのような意識において自由となる」。(R. § 268) 信頼には、他者を承認するという側面がある (本稿 IV-6-(3)-②, Vgl. Phä. 362/390f.)。愛国心は、国家を承認する心術である。

59) 身分と陶冶との関係については、『イェナ実在哲学II』でも明確にされている (本稿

まず、平時における市民の愛国心についていえば、国家が市民の生活や利益を保障するものであることについての信頼がその基礎をなす。愛国心は国家にたいして「異常な献身や行為をおこなおうとする意向」ではなく、日常生活をつうじて生み出される、国家についての心術である。「愛国心は、通常の状態や生活状態において共同体を実体的な基礎や目的であると知ることを習慣としている心術である。」 (§ 268)

信頼は農民身分に特徴的な心術であるから (§ 203)、国家にたいする信頼はまずこの身分を基礎とするといえよう (Vgl. § 255, § 305)。だが、この身分における信頼は、十分な反省や洞察にもとづかない素朴なものである。近代国家においては、愛国心は盲目的なものではなく、国家についての陶冶された洞察にもとづかなければならず (§ 268)、このような陶冶は主に市民社会においておこなわれる。商工業者(市民的身分)は職業組合に所属することによって、そこにおける普遍的、全体的なものを意識するようになる。国家は職業組合や地方公共団体 Gemeinde にたいして一定の自治権を承認する。これらの団体は国家の指導と監督を受けながら、それぞれの生活領域における管理を統治の一部として委任される (§ 288)。このような自治的活動をつうじて、これらの団体の管理者と成員は普遍的なものについての意識を獲得していくのであり、このような意識を基礎として愛国心が生み出される。ここには、いわば下からの愛国心の形成がある。「一面では、彼らの特殊的利益のなかに即自的に存在する普遍的なものとしての諸制度 [司法, 監督行政, 地方自治などにかんする] のなかに彼らの本質的自己意識をもつことによって、他面では、これらの諸制度が彼らに、普遍的目的をめざす職務と活動を職業組合のなかで与えることによって」、彼らは、「実体的なものを知りかつ意欲する普遍性」に到達する (§ 264)。「職業組合の精神は、特殊的なものを普遍的なものへ根づかせる作用を直接に含んでいるため、そのかぎりでは職業組合の精神

のなかに国家の強さと深さがある」。 「職業組合の精神は……国家のなかに特殊的目的の保持の手段をもつことによって、自分自身において国家の精神に転化する。これが市民の愛国心の秘密である。」 (§ 289 Anm.)

しかし、市民社会におけるこのような下からの陶冶には限界がある。そこにおいて形成・陶冶される意識は経済社会における共通利益についての、あるいは職業組合内部の普遍的利益についてのものにすぎない。このような意識がそのまま直接に国家における普遍的利益についての意識に転化するわけではない。このような意識に到達するためにはより高次の政治的陶冶が必要である。

(5) 政治的、市民的自由の承認と陶冶

商工業者の国家にたいする意識は、議会（下院）に代議士を派遣し、議会における審議に間接的に参加することをつうじて高められる⁶⁰⁾。議会においては、一面では国政にかんして市民の洞察や意志（意見や利益）が明確に表明され、他面では国家の普遍的要件（公共的利益）が市民に意識されるのであり、ここに議会の基本的役割がある⁶¹⁾。この意味で議会は、国家における普遍的なものが個人の主観性によって媒介され、またそれが市民社会における

60) 議会は二院制をとる。市民身分（商工業者）が代表を派遣するのは下院にたいしてである。上院は、農民身分の上層部をなす土地貴族（大土地所有者）の代表から構成される。土地貴族は世襲の土地を所有する点で安定しており、また教養をそなえており、国家の普遍的利益に関与しうる立場にある。この身分は市民社会に所属しながらも、世襲の点で君主と共通性を持ち、市民社会と君主との媒介をなすといわれる (R. § 305, § 306, § 307)。

61) 「議会という舞台は、普遍的要件をたんに即自的にだけでなく対自的にも現存させるという使命をもつ。」「議会の独自の概念規定は、……市民社会とよばれる領域の固有の洞察や意志が議会において現存するようになることに求められるべきである。」 (R. § 301u. Anm.)

特殊なものとは結合される場である (§ 302)。議会は国家（君主，政府）と市民社会（国民）との媒介の機関であるといわれる。議会においては，市民社会（職業組合，市民）の国家（君主，政府，役人）にたいする下からの作用と，国家の市民社会にたいする上からの作用とが交差する (Vgl. § 297)。

一面で，議会は市民社会の利益を国家の利益と結合しながら実現し，また君主の統治が一方的，恣意的とならないように牽制し (§ 302)，役人の活動を監査，評定する (§ 301 Anm.)。しかし，他面で，代議士や市民は国家の公共的，普遍的利益にたいする深い洞察をもたず，これよりも個人や組合の特殊利益を優先させる傾向をもつ。国家における普遍的，公共的なものについての深い洞察をもつのは政府や高級役人である (§ 301 Anm.)。政府や役人による上からの作用なしには代議士や市民は自分たちの特殊利益を国家における普遍的利益と結合することはできない (§ 289)。議会をつうじて，代議士や市民は，このような政府や役人の役割と活動についての理解を深め，これを尊重し承認するようになる。議会は市民社会と国家との相互承認の場であるといえるが，このばあい優位にあるのは国家である。市民社会に依拠した議会は，国家の要件について決定をおこなう能力をもたず，けっきょく国家にとっては「付随物」にすぎない (§ 314)⁶²⁾。

このように，ヘーゲルにあっては，議会の役割と権限が制約されたものであることに加えて，代議士の選挙についての市民の権利もまたあいまいである。ヘーゲルが構想する議会は職能代表制をとる。代議士はそれぞれの市民によって直接に選出されるのではなく，職業組合をつうじて選出されるが，そのさい組合の成員による選挙は必ずしも必要ではないとされる。職業組合

62) 「[国家における] 即自的かつ対自的な意志すなわち理性が欲するものを知ることは深い認識と洞察の成果である。」「普遍的福利と公共の自由のための保障が議会に求められても，このような保障は……議会の特殊な洞察のなかには見出されない。」(R. § 301Anm.)「議会制度は国家の要件をそれ自体で最もよく審議し，決定するという使命をもつのではない。」 (§ 314)

においてすでに指導者となり、成員によって信頼され承認されている者が代議士として派遣されるのであって、代議士の選出のためにことさら選挙をおこなう必要はなく、選挙は「とるに足らない遊び」にすぎないとされる⁶³⁾。

議会をつうじて国政に間接的に参加する政治的自由(E. § 593 Anm.)のほかに、議会が公開されその審議を市民が知る自由(R. § 314)や、自分の意見を表明する自由(言論・出版の自由)があるが、これらの自由は「主観的自由」に属する(§ 316)。主観的自由は、自分が洞察し承認したもののみを効力あるものとみなしこのようなものの実現に関与するという「主観性の権利」と結合している。だが、このような自由はそれ自体では客観的内容をもたず、「形式的自由」にすぎない。国家における客観的、実質的自由(実体的自由)は、個人の生活が国家(君主、政府)によって保障されていることにあるが、市民の主観的な見解やその表明はこのことについての洞察にもとづくとはかぎらない。主観的自由の保障は、公共的なことがらについて知り自分の意見を表明したいという市民の主観的欲求を満足させるための機会を与えるものであり、「形式的なもの」にすぎない⁶⁴⁾。市民の意見やそれらの総和としての世論は、内容の点で全面的に尊重され、国政に反映される必要はない(§ 318)。市民の主観的自由は国家によって一定の制限を課せられることもやむをえない——とくに国家を危険におとしいれるばあい——とされる(§ 319 Anm.)。このように、政治的、市民的自由は制約された範囲で承認されるにすぎない。

ヘーゲルによれば、議会の役割は、市民の意志を国政に反映させることに

63) 「代議制は信頼にもとづく。ところで信頼は、私が……私の票を投じるかどうかとは別なことである。」(R. 24/25, § 309, S. 716, Vgl. § 309) 「選挙はそもそもなにか余計なものであるか、思い込み、恣意、とるに足らない遊びに帰着する。」(R. § 311)

64) 言論・出版の自由の保障が形式的なものにとどまることについてつぎのようにいわれる。「意見を述べ、苦情を述べた者……は、その主観性を満足させたあとでは多くのことを甘受する。」(R. 22/23, § 317, S. 820, Vgl. R. § 317Zu.)

あるというよりも、むしろその審議の公開をつうじて国家の要件にたいする市民の洞察を深めることにある。この意味で議会は市民を陶冶する最大の手段である (§ 315)⁶⁵⁾。議会はまた、職業組合の代表としての代議士を陶冶する場でもある。代議士は市民社会（職業組合）の普遍的利益を国家の特殊的利益と結合する役割をはたさなければならないが、そのために必要な見識や心術は、職業組合の幹部として組合の管理に従事することをつうじて下から形成・陶冶されると同時に、議会における審議の過程で国政に関与し、国政上の任務を遂行することをつうじて上から形成・陶冶される (§ 301)⁶⁶⁾。この意味で、議会は市民社会における下からの陶冶と国家による上からの陶冶との交点をなすといえる。また、言論・出版の自由は、それをつうじて浅薄で悪意ある言説が除去されるようになる点で、市民を陶冶する役割を結果としてはたしうる (§ 319)。しかしながら、総じて市民や代議士の国家にたいする洞察力や国政上の統治能力の陶冶には限界があり、このためまた市民の政治的、市民的自由の承認にも制約があるとされる。

(6) 役人、軍人における奉仕と承認

市民やその代表としての議員が国家における真の普遍的、公共的利益にたいする真の洞察や管理能力をもつことはできないのに対して、これらをもつ

65) 議会における審議の公開は「より普遍的側面をもっている。すなわち、世論がはじめて真の思想に到達し、国家の状態と……要件にたいする洞察をもち、これらについてより理性的に判断する能力をもつようになる」。この公開は「諸個人や大衆の慢心にたいする矯正の手段、彼らにとっての陶冶の手段、しかも最大の陶冶の手段である。」(R. § 315)

66) 代議士として選出されるにふさわしい性質や心術の保障は「なによりも[市民社会、職業組合における]管理職や国務職において現実に任務をはたすことをつうじて獲得され、所業をつうじて確認された、国家や市民社会の制度や利益にたいする心術、技能のなかにある。」(R. § 310)同様の見解は1817年の『ヴェルテンベルク王国地方議会の討論について』にもみられる(IV. 482, 485)。

ことができるのは、普遍的身分に所属する役人である。役人にはとくに、国家にたいする理性的判断にもとづく「倫理的、思想的陶冶」が要求される (§ 296)。この陶冶において重要なものは、基礎的教養、専門的知識、実務的訓練などよりも、国家の要件に従事することをつうじて国家の偉大さについての意識を獲得することである (§ 296)。ヘーゲルは、市民が国政への参加をつうじての政治的に陶冶されることにたいしては懐疑的であるのに対して、役人（とくに高級役人）には陶冶の全面的可能性を認め、その陶冶に国家の発展を委ねようとさえする⁶⁷⁾。

愛国心はとくに戦時において、国家のための自己犠牲的態度として現われる。これはとくに軍人に要求される。このばあいの愛国心はもはや、平時におけるように国家が個人の利益を保障してくれることとの引きかえに個人が国家に服従することを意味するのではない⁶⁸⁾。戦時においては、国家の安全と存立なしには、諸個人の生活や生計はそもそも不可能であることが示される。戦争は、彼らの特殊的利益が自立化して全体に対抗することを阻止し、彼らを実体的統一へ連れ戻させるのであり、この点で、倫理的意義をもつとさえ

67) 「国家の役人は中間身分 [君主と市民との中間] をなし、この身分のなかに……最も根本的な陶冶 (教養) がある。」 (R. 22/23, § 297, S. 787, Vgl. R. § 297Zu.) 「普遍的なものの知と意欲はこの身分を信頼しており、国家体制は中間身分の形成・陶冶に関連している。」 (R. 24/25, § 297, S. 695, Vgl. R. § 205, S. 521)

68) 『予備学』ではつぎのようにいわれる。「法的側面からのみみれば、国家が個人の私的権利を保護する……かぎり、個人が国家にたいして所有の一部を犠牲にして、その他のものを保持することがありうる。だが、愛国心はこのような打算にもとづくのではなく、国家の絶対性についての意識にもとづく。」 (Pro. 266)

69) とくに戦争状態は「国家の実体をつぎのような威力として示す。すなわち、この威力のなかで、諸個人の特殊的自立性や、占有の外的現存在や自然的生活に沈みこんだ彼らのあり方は空無なものとして感じられる。」 (E. § 546, Vgl. R. § 323) このような見解は『自然法』 (NR. 134) 『人倫の体系』 (SdS. 59) 以来のものであり、『イェナ実在哲学II』 (JR II. 251/262) 『精神現象学』 (Phä. 298/324, 314f./341) でも表明されて

ヘーゲルはみなす⁶⁹⁾。ここでは、愛国心は、国家の否定的威力をつうじた上からの陶冶の産物である⁷⁰⁾。国家のための自己犠牲的行為はとくに普遍的身分の一つとしての軍人に要求される。軍人においては国家による上からの陶冶や訓練が明確となる。軍人は、国家のために自分を放棄するが、このことによってその特殊的あり方(生命, 欲求の充足, 財産, 権利)から解放される⁷¹⁾。承認の闘争においても、個人は承認をえるためにその特殊的あり方を放棄し

いた。『自然法』では戦争の人倫的意義(「必然性」)について指摘されており、『法哲学』でもこの見解が再確認されている(R. § 324Anm.)。『人倫の体系』では、「戦争のための陶冶」は「偉大な訓練」であると主張されている(SdS. 90)。戦時における国家の否定的威力による上からの陶冶について、『エンチクロペディー』第1版にもとづく1818-19年の講義メモではつぎのようにいわれている。「国家においては陶冶はこのような否定性, すなわち直接的な恣意の除去である。」(Hegel, Rechtsphilosophie, Editon v. Ilting, Bd. 1, S. 201)

70) 『イエナ実在哲学II』でも、市民社会における下からの陶冶と国家による上からの陶冶との両面について述べられていた(本稿III-8-(5))。

71) 軍人の自己犠牲は「つぎのような最高の対立の激しさを含んでいる。すなわち、自分の放棄でありながら、自由の現存在であるという対立, 「諸個人にたいする最も敵対的な……行為でありながら、諸個人としての彼らにたいして完全に無関心となり、むしろこのような彼らにたいして善意ある心術となるという対立である。」(R. § 328) 1819-20年の法哲学講義では、対応する部分ではつぎのようになっている。「最高の否定性が心術の内容にかんしては最高の肯定性となる。ここには、自分自身の完全な放棄の掟がありながら、最高の自立性がある。同様に、……心術は全く敵対的なものでありながら、敵対的に扱われることにたいして完全に無関心となる。」(R. 19/20. S. 277f.)

軍人の自己犠牲的行為や勇気について『自然法』ではつぎのようにいわれた。それは「自由の最高の捨象」「死」であるが、同時に、「肯定的なものへと絶対的にとり上げられる」ことによって、その意識は「人倫の実在的な絶対的意識」となる(NR. 151)。また、『イエナ実在哲学II』ではつぎのようにいわれた。軍人の犠牲は「自分の抽象的で直接的な否定性の直観」であるが、彼は同時に「直接的に肯定的な自己」となる(JR II. 251/261)。

なければならないことが示されたが、この放棄は、特殊な他の個人にたいするものであった点で限界をもつ。これに対して、国家における自己放棄は実体的なものにたいするものであり、このような放棄によって個人は真にその特殊なあり方から純化され、国家から承認されるのである⁷²⁾。

(7) 君主、官僚、市民の承認関係

国家において最高の権限をもつのは君主である。主権をもつ国家は主体性（意志、自己確信）をそなえているが、これはそれだけとしては抽象的であり、君主の人格や個性に体现されることによって具体的、現実的となる (§ 279)。近代国家が個人の主体性（主観性）によって媒介されるというばあい、主体性は二重の意味をもつことになる。第一に、主体性は市民におけるものであって、国家は市民の洞察や活動によって媒介される。第二に、最高の主体性は君主におけるものであり、これは、国家の実体意志と一体となったものである (§ 320 u. Anm.)。ところで、立憲君主制のもとでは、統治は君主の私的、個人的な意志に依存するのではない。ヘーゲルは、統治が恣意によってされないための保障としてつぎのような条件をあげている。第一に、君主は世襲であって、出生という自然的な定めによって君主がその地位につくことによって、恣意が排除される (§ 280)。君主がその地位につくのは本人の意志によってでもなく、国民との契約にもとづいてでもない (§ 281 Anm.)。第二に、君主は国事にたいして最終決定を下すが、この決定は君主個人の性格や能力に依拠するものではない。君主の決定は、その内容にはかかわらない「形式的なもの」である (§ 279)。君主は国家の意志決定に〈われ意志する〉をつけ加えることによって、これを完成するという役割をもつにすぎない。

72) 「生命や所有およびその権利にたいする現実的威力としての実体は、これらのものが空無であることを意識させるのであり、承認されるために〔自分を〕犠牲にすることを……万人にたいして義務とする。」(R. 17/18, S. 248, Vgl. R. § 323)

君主による決定と統治は国家の理性的な機構、法律にもとづいておこなわれる⁷³⁾。そのためには君主は、最高諮問会議—— 国務会議(枢密院)や内閣——の進言と補佐を必要とする⁷⁴⁾。君主が下す決定の具体的内容やそれについての根拠を提示するのはこれらの補佐機関である。君主の決定はこの意味で「形式的で無根拠な」ものである (§ 279)。君主は自分の決定について責任をもたない (§ 283, § 284)。

国事について最高決定を下す君主は近代社会の全段階をつうじた陶冶の頂点に立つとされる⁷⁵⁾。この場合の君主における陶冶は彼の性格や能力にかんするものではなく、全く独自のものである⁷⁶⁾。君主の人柄や統治能力は国家に

73) 「発達した組織 [国家] においては、形式的決定をおこなうこのような頂点が問題である。」「人々は、……〈然り〉といて最後の点を打つような一人の人間を君主として必要とする。というのは、頂点は、性格の特殊性が意味をもたないようなものでなければならないからである。」「しかし、君主制においては君主の恣意が掟を与えるのではなく、国家体制が掟を与える。国家体制の法律が客観的側面をなすのであり、これに対して君主は、〈われ意志する〉をつけ加えるという主観的側面をなすにすぎない。」(R. 22/23. § 280, S. 763ff. Vgl. R. § 280Zu.) 『美学』でもつぎのようにいわれる。君主たちに「最終かつ最高の決定が属しているとしても、決断の本来の内容は全体として彼らの意志の個性のなかにはなく、むしろそれ自身すでに確固として存立しており、そのため君主たち自身の主観的意志という頂点は普遍的なものや公共的なものにかんしては形式的な種類のものにすぎない。」(Ä. XIII. 253)

74) 『法哲学』では、「最高諮問職 oberste beratende Stelle」と一般的によばれているにすぎないが (R. § 283)、法哲学講義では、それは具体的には「国務会議 Staatsrat」および「内閣 Ministeriumm」を意味するといわれている (R. 17/18. S. 205)

75) 「このように、最初は直接的な法のなかで抽象的であった人格の根本契機は、主観性のさまざまな段階をへて形成・陶冶を続けてきたが、ここ、絶対的な法において……国家の人格性へ到達する。」(R. § 287Anm.)

76) 「人は、君主の特殊な陶冶(教養)によって事柄の理性性が最もよく配慮されると信じられている。しかし、君主は自然によって第一のものであり、特殊性のすべての目的をこえたところにある。」(R. 17/18, S. 206)

とって主要な問題ではない。たとえこれらの点で欠陥をもつとしても、世襲によって君主の地位についた者がその役割をはたせるような制度が重要なのである。君主の決定は形式的なものであるから、このような決定をおこなう君主の主観性や人格性もまた形式的なものにすぎない。君主はこのようなものとして役割をはたすよう社会と国家の諸関係をつうじて陶冶されるのである。君主は最高の主観性をもつが、一面ではこれは、抽象法における人格(自我)や道徳における良心と同様に形式的なものであり、その内容は外部から与えられる (§ 14, § 35, § 137)⁷⁷⁾。ただし、これらの人格や良心のばあいには、その決定の内容は自然的なものであるが、君主のばあいは、諮問機関による理性的洞察によって与えられる。したがって他面では、君主の形式的決定は内容的な裏づけをともなったものであり、この点で君主の主観性は国家意志の具体的普遍性を体現した現実的なものであることになる⁷⁸⁾。

すでにみたように、国家と市民(個人)とは、前者の優位のもとで相互承認の関係にある。それでは、国家意志の体現者としての君主と市民とのあいだでは相互承認はどのような形態をとるであろうか。一方で、市民は君主を国事の最高決定者として承認し、彼に尊敬を払う⁷⁹⁾。他方で、国家は市民の生活や権利を保護するという形態で市民を承認するが、君主はこのような承認を直接にはおこなわない。というのは、君主はその決定や統治に責任をもた

77) 「君主は決定する。彼は空虚なく我意志する」である。したがって、特殊的内容にかんしては彼は完全に [他に] 依存していることが分かる。彼は自分によって知るのではない。」(R. 24/25. § 283, S. 685)

78) 君主は「すべての特殊性を単純な自己へ揚棄し、もろもろの根拠や対象のあいだでつねに動揺し迷うような考量を断ち切って、〈我意志する〉によって決断する」。(R. § 279 Anm.)

79) 「君主は、万人によって第一のものとして直接に承認されるものとしては、いかなる高慢も抱かない。君主が承認されることによって、このような畏怖が君主に生じる。」(R. 17/18. S. 206)

ず、これをもつのは最高諮問会議や内閣であるからである。国家を代表して市民に承認を与えるのはこれらの機関（役人）であり、君主はこれらの機関や役人を媒介にして間接的に市民を承認するといえよう。

それでは、君主と国家の最高機関（最高役人）とのあいだにはどのような承認関係があるといえようか。まず、君主はこれらの役人を選任し、罷免する権限をもつ。彼らは君主の人格に直接に接し、統治を補佐する。このようにして最高役人は君主を承認し、君主にたいして服従し、奉仕する。君主もまた、最高役人をこのようなものとして承認する。しかし、立憲君主制のもとでは、君主と最高役人とのあいだにあるのは、たんなるこのような承認関係ではない。君主は最高決定者であるが、その決定の内容は最高役人から与えられるのであり、この意味では彼らに依存しており、このようなものとして彼らを承認しなければならない。

ここで問題となるのは、君主と役人とのあいだに、主人と奴隷とのあいだや、中世の君主と家臣とのあいだにあったような逆転が生じる可能性がないかどうかである。この問題はヘーゲルの君主制の根幹にかかわる微妙な問題である。まずつぎのことが確認できよう。奴隷主や封建領主が真の支配者となりえなかったのは、彼らが陶冶されず、私的な意志や欲求にもとづいて支配をおこなおうとしたからであるが、立憲君主制のもとでは、君主は国家の制度と機関にもとづき、私的なものから独立に統治をおこなう。中世においては君主と家臣との関係は真の公的なものではなく、私的利害によって結合されたものであり、君主は家臣の利益のために利用されることとなった。家臣はその私的利益を保障してくれるかわりに君主を承認し、君主に奉仕する。家臣の進言やへつらいは、私益と下心を秘めた欺瞞的なものである。ヘーゲルが構想する君主制においては君主と役人とのあいだにこのような余地はないといえよう。しかし、国事について精通し、じっさいの判断力をもつのは、陶冶された開明的な高級役人であるから、君主の権限が形骸化される可能性は残っているといえよう⁸⁰⁾。

(8) 国際関係と承認の闘争

ヘーゲルによれば、一つの民族国家の内部では個人のあいだの相互承認が実現されるが、民族国家のあいだには持続的、安定的な相互承認はなく、そこにあるのは「自然状態」、「承認の闘争」である。各々の国家は自立しており、相互に排他的関係にある (§ 271)。一つの国家の内部では、諸個人は共通の権力に服従することによって排他的関係、自然状態を克服することができるが⁸¹⁾、国家のあいだには、相互の対立や抗争を解決する権力をもつ第三者は存在しない。国家のあいだで、和解や平和のための条約が締結されるばあいでも、これはそれぞれの国家の特殊意志（恣意）に依存しており、一方の国家の意志によって破棄される。国際法は現実的な効力をもつとはかぎらず、それを順守することはたんなる「当為」にとどまる (§ 333)⁸²⁾

80) 以下の叙述はこのことを示しているといえよう。「事柄の理性性は内閣が事柄に即して君主に示すべきものであり、君主はこの理性性にしたがって決定をおこなうべきである。」「内閣は君主の人格にかかわり、彼に根拠を説明し、彼を助言しなければならない。したがって、内閣が計画を貫徹するためには君主の人格性に従わなければならない。このため、閣僚が避けなければならないことは、君主を我意的とさせることである。閣僚はすべての功績を君主に帰し、自分自身には帰さないことによって君主を喜ばせ（君主にへつらわ）なければならない。」(R. 17/18. S. 207) 君主の内閣にたいする優位性は、君主が閣僚の任命権をもつことにあるが、しかし、このことが「それ自身形式的なもの、無力なもの」になりかねないことを、ヘーゲルは『イギリス選挙法改正法案について』（1831年）で指摘している (XI. 118)

81) なお、1917-18年の法哲学講義では、国家において自然状態や承認の闘争が克服されるといわれている。「個人が自由意志によって国家に参入しないばあいは、彼は自然状態におかれる。このような状態においては彼の権利は承認されたものではなく、このように承認されることは……承認の闘争をつうじて実現されざるをえない。」「個人はその特殊性の否定をつうじて現実的に自由なものとなるべきである。」「もし或る者が国家に対抗して自分だけで自由であり続けようとするならば、彼は国家との承認の闘争に入る。」(R. 17/18. S. 173)。

国際関係にある国家にとって最も重要なことは、それが主権をもったものとして他の国家によって承認されることであるが、このような承認を獲得するためには他国との闘争に入らざるをえない。このような承認の闘争の最も先鋭な形態が戦争である(R.§ 334, E. § 545)⁸³⁾。ただし、国家のあいだの自然状態＝闘争状態は、現実には戦争がおこなわれている状態のみを意味するのではない。国家が他の国家によって安全を脅かされ、他国にたいして不信を抱き、戦争への準備がおこなわれているような状態はそれ自身、自然状態＝闘争状態である(§ 335)⁸⁴⁾。ところで、このような自然状態においては国家のあいだの相互承認が全く不可能であるというのではない。戦争状態においてさえ、国家は現実にはそれぞれを他国を独立のものとしみなしている。国家のあいだのこのような最低限の相互承認のなかには、平和へ向かう可能性が含まれている(§ 338)。

82) この点でヘーゲルはカントの永久平和論を厳しく批判する。このような批判はすでに『自然法』にもみられ、『イエナ実在哲学II』でも展開されている。前者の論稿の末尾では、国際連合や世界共和国の抽象性、非現実性が批判され(NR. 178, Vgl. 134), 後者の論稿では、このようなものが存在するとしても、一国による他国の支配となろうといわれる(JR II 250/260f.)後期においても、それは国家間の同意にもとづくものであるため、偶然性にまとわりつかれていると批判される(R.§ 333 Anm.)。

83) 国家のあいだの承認をめぐる闘争についてはつぎのように総括的にいわれる。「諸個人の法(権利)は相互に自立的個体としての関係しあい、相互の自然状態の関係を基礎とするのであるから、独立なものとして相互に承認すること向かう。しかも、これらの国家は戦争や実力によって相互に自由なものとしての実を示しながら、また同時に相互に自由な状態に生きようとする。」(R. 17/18, S. 250)

84) 「国家は直接に侵害や攻撃を待つには及ばない。攻撃や侵害の危険……がありさえすれば、国家は戦争へ誘発される。」(R. 17/18, S. 252, Vgl. R. § 334, § 335)同様の見解はホッブズにも見出される。自然状態＝戦争状態は「じっさいの戦闘のなかにあるのではなく、その反対[平和]に向かうなんらの保障もない期間全体において、それ[戦争]への明らかな意向が示されていることのなかにある。」(Hobbes: Leviathan, Part I, Chap. 13)

けっきょくもろもろの民族国家のあいだには、それらをこえる権力や制度は存在しない。国家のあいだの抗争に決着をもたらすものは世界精神のみである。この意味で、世界史は「世界審判」という機能をはたす (§ 340)。世界史は支配民族の交替の過程であって、その時代において支配民族であるよう定められた民族がけっきょく他の民族にたいして承認を獲得していくとされる (§ 347)。

(9) 世界史と承認

① 『精神現象学』では、世界史が〈承認の実現（直接的人倫）—承認の転倒（人倫の疎外）—承認の回復（人倫の再建）〉というトリアーデからなるものとみなされたが、後期にはこのような区分は流動化される。新たに東洋的段階が設けられ、そのあとにギリシャ的段階、ローマ的段階、ゲルマン的段階が続くとされる。中世と近世とは一括され、ゲルマン的段階とされる⁸⁵⁾。

ヘーゲルによれば、本来の歴史は、国家を建設した民族についてのみである。国家が建設されるまでの段階は歴史以前に属するにすぎない。この段階を支配するのは「自然状態」——野蛮と無法の状態、暴力と闘争の状態である。承認をめぐる闘争はこの状態に対応する⁸⁶⁾。ここで念頭におかれている闘争は具体的には、神話における英雄の闘争である。国家以前の自然状態においては個人は自分の生命や財産を自分の力によって保全しなければならな

85) 『精神現象学』においても宗教の部で、東洋について言及されたが、中国についての叙述が欠けており、不完全であった。

86) ヘーゲルは『自然法論文』で、近代社会思想における自然状態の概念のあいまいさを批判していた(II-3-(3), III-4-(9))。後期ヘーゲルも、自然状態を、人間が自然権を無制限に行使し、享受していた状態——それは、ルソーにおけるように理想状態であったり、ホブズにおけるように野蛮状態であったりする——とみなすことを批判する。ヘーゲルによれば、このように理解された自然状態なるものは過去に実在したものであるというよりは、理論的に想定されたものである(PGh. XII. 58)。これに対して、

かった。神話における英雄の闘争はこのことを描写したものとされる⁸⁷⁾。また英雄は支配めぐる闘争しあい、この闘争に勝利した英雄は他の英雄や民衆を平定して国家を樹立したとされる⁸⁸⁾。

② 最初の国家は家父長的なものであり、東洋的段階における国家はこのようなものであったといわれる。そこでは、専制君主が民衆を絶対的に支配していた。君主以外の個人は共同体（実体）に完全に没入しており、自立性を全くもたない。そこでは、「万人が承認されるための人倫や掟（法律）は存在しない」（Gph. XVIII 118）。掟（法律）は個人によって同意され、承認されたものではなく、宗教的な威力を背景に君主によって制定されたものとして強制される。東洋的段階においては、「主人と奴隷の身分があるにすぎず」（*ibid.*）、君主以外の者はすべて奴隷であったといえる。『精神現象学』における主人と奴隷の関係の分析のさいにはとくに古代ギリシャの家内奴隷制が念頭におかれていたが、ここではいわば総奴隷制について語られているとあってよい。このようにして東洋世界においては「唯一の者が自由であり、その他の者は不自由である」といわれる。

③ ギリシャ的段階になると、個人性の原理が登場してくる。だが、この個人性はまだ共同体（実体）から自立していない。人倫的実体は習俗として現われ、これが個人の性格に浸透し、個人はこのようにして、実体と調和した「美しい個人性」をもつ。個人は共同体を信頼し、これに服従しており、主観的な洞察をもたず、特殊な利益に固執することもない。個人はこのようなものとして全体によって、また他の個人によって承認されるのである。

ヘーゲルは自然状態を国家以前の「無法と暴力」の状態、闘争状態と特徴づける。だが、この闘争状態についても、それが歴史的に実在したものであるのか、それともやはり理論的に想定されたものであるのかがあいまいであるといわざるをえない。

87) Ä. XIII. 243.

88) 英雄は暴力を用いて、国家を創設する権利をもつといわれる（R. § 43Anm., § 350）。

諸個人が「絶対的権限を承認されるのは、彼らの意志が客観的意志であって、……よき意志 [主観的意志] ではないかぎりである。というのは、よき意志なるものはなにか特殊的なものであって、……彼らの確信や内面性にもとづくからである。」(PhG. 309) ギリシャにおける主要な政体は民主制である。それは市民を自由、平等なものとして承認するが、奴隷制にもとづいていた。この点で、ギリシャ時代においては、「若干の者が自由であるにすぎない」。

④ ローマ的段階では、共同体と個人とが分裂し、個人は孤立的、原子的なものとなる。個人は全体的、公共的なものへの関心を失って、自分の特殊的利益に固執し、主観的内面に閉じこもる。個人はたしかに、財産にたいする権利をもった法的人格として承認されるが、このような人格は抽象的、形式的なものにすぎない。ローマ世界においては、市民は平等であり、権利をもつが、その他の者（奴隷、妻、子）は市民によって支配され、権利をもたない。ここでは、ギリシャ時代の信頼にかわって、支配—隷属が登場する。政体にかんしていえば、ローマ時代には民主制と貴族制との対立をつうじて、貴族制が優勢となり、ついには皇帝の支配が確立されるにいたる。原子化した諸個人は皇帝の威圧によって強制的に全体へ統合される。このようにして、ローマの世界においてもやはり「若干の者が自由であるにすぎない」。

ローマ時代には、個人は全体との有機的結合を失い、その現実生活は空虚となるため、個人はそこから逃避し、安らぎをもつばら内面性や、天上に求めるようになる。キリスト教はこのような状態のなかで普及した。ローマ時代における分裂と苦悩は世界史的にみれば、「世界の訓練 *Zucht der Welt*」, という役割をはたしたとされる (PhG. 388)。

⑤ ゲルマン的段階は、キリスト教の原理が支配する段階とされる。キリスト教には内面性の原理があるが、ゲルマン的世界には元来このような原理（「北方の原理」）がそなわっており、このためこの世界は、キリスト教が実現するにふさわしいとされる。だが、中世においてはキリスト教の内面性の原理は現実世界から分離されていた。一方で、天上（宗教的、内面的生活）

と地上（現世的、實際的生活）とが対立していた。結婚、労働の意義は承認されず、また信仰のさいには教会や僧侶への盲目的服従が要求された。他方で、地上においては、封建制がとられ、政治権力（君主、貴族）と経済生活（農民、商工業者）とが対立していた。とくに農民は農奴として領主に隷属していた。『精神現象学』では、中世は、疎外をつうじた陶冶の段階と位置づけられたが、後期ヘーゲルにおいてもこのような理解が継承されている。農奴制は抑圧的なものであるが、これから個人を解放するために、個人を訓練、陶冶したといわれる。訓練なしには、個人は利己的なものにとどまり、その自由はたんに主観的、一面的なものにすぎない。訓練は解放の不可欠の前提である。このようにして、「人間性は隷属状態 [農奴の] から開放されたのではなく、隷属状態をつうじて解放された」(PhG. 487)といわれる。

中世においては、教会が国家にたいして、宗教が世俗にたいして優越していたが、やがて教会は国家と結託して民衆を支配するようになり、また免罪符発行に示されるように、世俗的なものと癒着し、墮落するにいたった。ヘーゲルの分析によれば、封建制は君主にたいする家臣の私的依存や私的義務の関係にもとづくにすぎない。君主は公共的なもののために統治するのではない。また、家臣も君主や国家のために奉仕するように見えるが、じつはその本心は自分の利益の保持にある(446, 459)。このようにして、『精神現象学』でも暴露されたように、中世には、宗教世界と俗世界とあいだ、教会と国家とのあいだ、君主と家臣とのあいだに承認関係の転倒がある。

キリスト教の思想の中心は愛による和解と承認（神と人間との、また人間相互の）にある。だが、宗教界と世俗界とが分離され、また世俗界（社会）のなかに根本的対立があるような状態においては、愛による和解や承認は実現されない。この点で転換をもたらしたのは宗教改革である。後期ヘーゲルが強調するところによれば、宗教改革こそは中世と近世とを画するものである。宗教改革は、一方で信仰における内面的自由、良心の尊厳を明らかにし、他方では、結婚、労働などの現実生活の意義を承認した。だが、宗教改革に

よって登場したプロテスタンティズムにおいては和解の思想がまだ十分に理解されていなかった。和解は人間の内面に求められるが、それは抽象的に理解されていたにすぎない。じっさいには、無限なものとの対立、人間の罪深さが強調された(504ff.)。プロテスタンティズムにおいては、人間が陶冶をつうじて無限なものは高まることができることが十分に考慮されなかった。

ところで、神(宗教)と人間(世俗)との和解が可能となるためには、社会(世俗)において和解が実現していなければならない。プロテスタンティズムは世俗の意義を承認したが、この承認はさらに、俗世界(封建社会)を理性的なものへと改革することへ進んでいかなければならない⁸⁹⁾。ヘーゲルが構想する理性的な社会は、身分制にもとづく立憲君主制である。このような国家においては、「万人が承認されるための法や法律」が現存し、「万人が自由となる」とされる。

宗教の改革と国家の改革とは相互依存の関係にある。カトリシズムにおける宗教的な不自由や抑圧は封建社会における社会的な不自由や抑圧と結合していた。フランス革命は封建的なものの一掃による社会的解放をめざした。後期ヘーゲルは、プロテスタンティズムにおける心術の形成・陶冶が国家を内面的に支えるものとなることを強調する。フランス革命においては、このような心術の形成の意義が顧慮されなかった。その失敗の原因の一つは、宗教改革なしに国家の改革をめざしたことにある(E. § 552, X. 360)。また、フランス革命においては、個々人が直接的に一般意志をもち、このことによって国政に直接に参加し、そこで承認をえることができると主張された(直接民主制)。だが、このような一般意志は十分な陶冶をへた真に普遍的なもので

89) 「霊的・精神的なものが自分の天上におけるあり方を地上の此岸、世俗へと落としめるとともに、世俗的なものもその抽象的な対自存在を……法と法律の理性的あり方へ陶冶し高める」ときに、宗教的世界と世俗的世界との和解が実現される(R. § 360)

はない。このように、全体と個人との直接的、無媒介的な結合をめざすことは、全体（統治者の意志）を個人に強制することとなり、ついに恐怖政治となった(530ff.)。

引用について

1. ヘーゲルの著作の引用のさいには、主として、
 - a. 新しい『ヘーゲル全集』（Hegel Gesammelte Werke）にもとづくマイナー社の哲学文庫版（Philosophische Bibliothek [PhB と略記し、巻数を示す]）、
 - b. ズーアカンプ社の『ヘーゲル 20 卷選集』（Hegel Werke zwanzig Banden [W. と略記し、巻数をローマ数字で示す]）、
 に依拠する。
2. ヘーゲルの以下の著作は [] 内のように略記し、つづけてページ数を示す。
 - 1) *Hegels theologische Jugendschriften*, Hrsg. v. Nohl : [N.].
 - 2) *Differenz-Aufsatz (Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie)*, PhB 319a : [Dif.]. (『差異論文』)
 - 3) *Glauben und Wissen*, PhB 319c : [GuW.]. (『信と知』)
 - 4) *Naturrecht-Aufsatz (Über die wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts)*, PhB 319b : [NR.]. (『自然法』)
 - 5) *System der Sittlichkeit*, PhB 144a : [SdS.]. (『人倫の体系』)
 - 6) *Jenenser Realphilosophie I (Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes)*, PhB 331/PhB 66a : [JRI.]. [R.] は欄外を指す。(『イエナ実在哲学 I』)
 - 7) *Jenaer Realphilosophie(II) (Vorlesungsmanuskript zur Realphilosophie)*, PhB 333/PhB 67 : [JRII.]. [R.] は欄外を指す。(『イエナ実在哲学 II』)
 - 8) *Phänomenologie des Geistes*, PhB 414/PhB114 : [Phä.]. (『精神現象学』)
 - 9) *Philosophische Propädeuthik*, W. IV. : [Prop.]. (『予備学』)
 - 10) *Rechtsphilosophie (Grundlinien der Philosophie des Rechts)* : [R.] パラグラフ (§) 番号のみを記す。注解は [Anm.], Zusatz は [Zu.] と略記。(『法哲学』)。
 - 11) *Enzyklopädie der philosophischen wissenschaften im Grundrisse* : [Enz.]. パラグラフ番号のみを記す。注解は [Anm.], Zusatz は [Zu.] と略記。(『エンチクロペ

デー』)

12) *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, W. XII. : [PhG.] (『歴史哲学』)

13) *Vorlesungen über die Philosophie der Ästhetik*, W. X III, VIV, XV. : [Ä.] (『美学』)

14) *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, W. XVI, XVII. [Relig.] (『宗教哲学』)

15) *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, W. XIV, XX. [GPh.] (『哲学史』)

3. 引用文中の[]内は補訳である。傍点[・]は原文中の強調箇所を指し、圏点[◦]は筆者が付加したものである。