



Title	ヘーゲルの市民社会論 : ヘーゲル人倫論における市民社会の役割について
Author(s)	石崎, 嘉彦
Citation	待兼山論叢. 哲学篇. 1983, 17, p. 1-19
Version Type	VoR
URL	<a href="https://hdl.handle.net/11094/12783">https://hdl.handle.net/11094/12783</a>
rights	
Note	

*The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

# ヘーゲルの市民社会論

——ヘーゲル人倫論における

市民社会の役割について——

石 崎 嘉 彦

はじめに

ヘーゲルの「客観的精神」の理論が自らの課題としたものは、一言でいえば、フランス革命以後動揺と混乱の真只中にあつたヨーロッパ世界のうちに、古代ギリシャのポリスの共同体に実現された人倫の理想を再建するための理論を提示することにあつたと言えるだろう。ヘーゲルは、言わば、この理論によって新たな世界秩序の確立を目指したのであつた。それ故に、この理論は、フランス革命がその実現を目指したところの自由の理念をそれ自身の根底に据え、しかも自由理念に常になつわりついでくる個別性原理を克服しなければならなかつたのである。

ヘーゲルが「客観的精神」の理論をほぼ完成したものと提示し得たのは、ようやく一八一八—一八一九年の講義においてのことであつた。ところでこの「客観的精神」論の完成とともに始めて「市民社会」の体系的叙述がその中で展開されるに到つたのである。このことから「客観的精神」論の完成に「市民社会」論が重要な役割を演じていることが容易に見てとれるところである。実際、ヘーゲルがその人倫論の中に市民社会を取り入れたことによって、

それはより一層近代的人倫という性格を明確にしたものとなったといわなければならない。勿論、ヘーゲルが近代市民社会の問題を明確に意識し始めたのは、彼の青年時代のことであったが、それはフランス革命とともにヘーゲルが近代的人倫の問題を考えるうえで避けて通ることのできない問題であったのである。そして『法哲学』における「人倫」の近代的人倫としての展開はこの問題に対するヘーゲルからする一つの解答であったとみなければならぬ。小論の目指すところは、この人倫理論の形成に対してヘーゲルの市民社会観がどのような役割を演じたかを見届けようとするところにある。

## —

ヘーゲルは彼の学生時代にフランス革命を経験した。彼は隣国でのこの世界史的事件を熱い期待の目差しをもって迎え、終生この革命に対する敬意を失うことはなかった。ヘーゲルはこの革命の歴史的意義をいち早く見抜いたドイツ人の一人であったのである。しかしまた彼はこの革命に対する軽薄な同調者ではなかった。彼はこの革命に対する鋭い批判者でもあった。しかし彼は批判者であったにしても敵対者ではなかった。むしろ彼はこの革命の提出した問題を真剣に受け止め、この革命の限界を突破しようとしたのであった。ヘーゲルはこの革命の生起した原因、及びこの革命が将来に解決を委ねざるを得なかった問題を哲学のうちへと擲い上げ、哲学自身のうちでこの問題を解決せんとしたのであった。

さてこのようなヘーゲルのフランス革命に対する批判の核心点は、この革命を導いた自由理念が形式的で抽象的なものであったという点に帰着する。ヘーゲルは『精神現象学』において、このような抽象的なものとしての「普

遍的自由は何らの積極的な仕事も行為をも産み出すことはできず、それに残されたことといえは否定的な行為でしかなく、この自由とは単なる消滅の狂暴でしかなかった」(P. S. 416)と述べ、『歴史哲学講義』においても「かかる自由の形式性、かかる抽象性でもってしては彼らは何ら確固とした組織をも創り出しはしなかった」(W. Bd. 12, S. 534)と述べ、フランス革命を批判したのであった。フランス革命を導いた自由はまた「否定的な自由」とも「悟性的な自由」とも言われている。そしてヘーゲルはフランス革命の残した問題を解決するためには、何よりもこの自由の抽象性をこそ解決しなければならなかったのである。

ところで、ヘーゲルは自由の原理が孕んでいる一つの逆説的な難題を、イェーナ期の『差異論文』の中で次のように言い表わしていたのであった。即ち、「自由は自由であるためには己れ自身を撤廃 (aufheben) しなければならぬ」(W. Bd. 2, S. 82) というのである。或いはまた「共同体の中に存在しているあらゆる理性的存在者の自由が可能であるためには、他者との共同の中で自由が断念されなければならない」(ibid.)とも言われている。ヘーゲルは自由がかかるとして事態に陥るのはフィヒテ的立場に帰されるとして、自らの立場からすれば、「個人の他者との共同は、それ故に本質的には個体の真の自由の制限としてではなく、自由の拡大とみなされなければならない」(ibid.)と主張する。そしてヘーゲルは自由概念に孕まれていたこの難問を「最高の共同は最高の自由」(ibid.)という命題によって解決するのである。この立場こそ人倫の立場であり、それは既にフランクフルト期には「生」の概念によって表明されていた諸個人の共同の関係であったのである。

このようにヘーゲルが近代の自由概念のうちに認めなければならなかった、自由が自由たるためには己れ自身を撤廃しなければならぬというパラドキシカルな事態こそ、フランス革命が実証してみせたことであつたのであり、

この革命の指導的理論となった近代自然法思想も真に解決することのできなかつた問題だったのである。それ故に、ヘーゲルのフランス革命との対決は同時に自然法思想との対決でもあったのであり、ヘーゲルのカント、フィヒテ的道徳理論に対する批判も自然法批判という性格を持つものであったのである。

ホッブズは既に、「各人が自分自身の自然、即ち生命を保存するために己れ自身の力を行使する自由」<sup>(1)</sup>からは必然的に「万人の万人に対する戦争状態」<sup>(2)</sup>が帰結し、自己の生命の保存すらし得ないことを示し、この状態を回避するために、社会契約によるモンウェルスの設立を説いたのであったが、ヘーゲルはこのようなホッブズの理論はもとより、ルソーの一般意志の理論さえも不十分なるものとして批判したのである。ヘーゲルによれば、これらの契約説は、「個人的恣意のうちにある個別者の意志」(R. §29)「特殊の個人としての精神」(ibid.)を「実体的基礎、第一のもの」(ibid.)となすものであり、「即かつ対自的に存在して理性的なる意志」(ibid.)或いは「真の精神」(ibid.)を基礎とするものではなかつたのである。ヘーゲルのこのような批判点は、要するに、自然法思想の立脚する個別性原理を第一のものとする立場を批判したものであった。ヘーゲルはその際、明確に「民族は本性上個別者に先立つ」(W. Bd. 2. S. 505)というアリストテレス的な命題を根拠にしていたのであり、ヘーゲルの人倫の立場はまさにギリシャ的ポリスをその理想とするものであった。しかしヘーゲルはこのような人倫を、自己を意識することの希薄な個人によって構成するわけにはゆかなかつた。ヘーゲルもまた近代自然法思想と同様に自己意識的な個人から出発しなければならなかつたのであった。従つてヘーゲルはその『精神現象学』においては、ホッブズ的な自然状態を想起させるような戦いの状態から自己意識の繰り広げる運動の叙述を開始したのであった。

『精神現象学』においてこの戦ひは「承認をめぐる戦ひ」(Kampf um Anerkennung)と位置付けられ、そこから

「我々なる我と我なる我々」という精神的統一の状態、即ち「相互承認」の関係に到るまでの理論が展開されることになるのであるが、このような理論は、いうまでもなく、自然法の諸思想が展開した「社会契約」による国家理論をポップズにまで遡って批判し、ヘーゲル独自の精神的合一の理論を提示するものであった。そして『精神現象学』におけるこの「相互承認」の理論によって、ヘーゲルのフランス革命と近代自然法思想に対する批判的作業は一応の決着がつけられたのであった。

## 二

『精神現象学』において、二重のものとなった自己意識の繰り広げる運動は、両自己意識の「承認をめぐる戦い」からその結果として生じてくる「主人」と「奴隸」の片面的な承認の関係、さらにこの関係が「相互的な承認」へと転じて達成される精神的合一の関係にいたるまで、人間精神の形成の過程として明確に把握されたのであった。ところで、この理論構成の持つ最大の特徴はといえば、自然法の諸思想が、社会状態としての法的状態を導出するための仮構として位置付けた自然状態としての「戦い」の状態から、直ちにそれを否定するところに成立する社会状態を展開するのではなく、さし当って支配と被支配の関係として成立する社会状態を導出し、そこからこの関係自身の中に、その関係を否定し精神的合一の関係を創出していく原理を見出していったという点にあった。

ヘーゲルはこの理論構成によって、自然法思想の持つ自由概念の限界を突破する方向を提示することが出来たのであった。ところでヘーゲルが自然法の自由概念を越えた自由概念を提示するためになした理論構成の最も重要な点は、主—奴関係のうちで奴の意識がさし当っては主の恐怖の下でとりかかることになる「労働」のうちに、この

ヘーゲルによれば、奴の労働は対象を加工するという限定的否定の活動であるが、労働がまさにこのようなものであるが故に、さし当って奴が恐れをなしていた「外的な実在 (das fremde Wesen)」の否定の運動が開始される。そうして奴の意識は、この「外的な否定的なものをうち壊して、己れをそのような否定的なものとして持続の境地へと置き入れ、こうして自分自身で自分だけで存在するものとなる」(P. S. 149)というのである。即ち、奴の意識はさし当っては止むを得ず労働にとりかかるのではあるが、この労働という否定的行為は奴を支配しているところの主—奴関係の「媒語 (die Mitte)」たる「物 (das Ding)」の中に自己自身を置き入れることであるから、このような奴にとって桎梏となっていた「物」を「事 (die Sache)」に転化する運動が開始されることになるのである。この労働が「鍛練 (die Zucht)」と「形成 (das Bilden)」を通して自覚的なものとなされると、さしあたっては奴の境地にあった自己意識も自ら自覚的な自己意識となつて「奴であることの内にとどまったままの自由」(P. S. 150)としての「我儘 (Eigensinn)」も克服されていくことになる。奴はさし当って「物」的境地にありながら己れ自身を解放していくのである。つまり労働はまさに自由なる意識が己れ自身を否定する運動であることがヘーゲルによって示されているのである。

『精神現象学』においてなされた、このような自然法思想の批判的克服の試みは、以上みてきたように、ヘーゲルが労働の概念を特に重視していることから、明らかにフランクフルト期からイェーナ期の早い時期にかけて集中的になされたシュアートやアダム・スミス等の経済理論研究の成果が役立てられたものであると言わねばならない。

ヘーゲルはかかる経済理論に触発されて近代社会における欲求充足の行為としての労働の概念に注意を向けることになったのであるが、ヘーゲルの把えた労働は、意識が自分を「外へと定立すること (hinsetzen)」に他ならなかった。『精神現象学』の中心的概念である「承認」は「他者のうちに自分自身を直観すること」(P. S. 470)と定義されるだろうが、このようなことが成就しうる根底には意識がなすところの自己外化という事態がなければならぬのである。労働を通じた意識の自己外化と対象化によって客体がこの客体性を喪失するところに精神的合一が始めて達成されるというのは、ヘーゲルが一貫して抱き続けていた思想であったのである。

フランクフルト期のヘーゲルは「信仰」や「構想力」の立場からする客体の主体化、或いは主体と客体の合一を主張していた。愛による和解という思想がそれであった。ヘーゲルがイエスの宗教のうちに、ユダヤ的な神と人間の隔絶、死せる人倫的關係を和解させる原理を見出したのは、この宗教の持つ愛の原理が客体、或いは物からその客体性を奪い取ってしまう働きをなすと考えられたからであった。ヘーゲルは愛のこのような働きによって精神が精神と相対峙する關係が成就されると考えていたのである。「信仰は精神による精神の認識であり、ただ同等な精神だけが相互に認識し、理解し合うことができる」(W. Bd. 1. S. 354)とヘーゲルが述べるとき、そこには明らかに信仰の立場からする精神的合一の思想が表明されていたのであった。

しかしこのような「愛」による精神的合一は、それが拡がりを持たないということ、及び持続的なものとなり得ないという欠陥を有していたのであった。それ故にヘーゲルは「この愛は神的精神ではあっても、しかしまだ宗教ではない。愛が宗教となるためにはそれはある客体的な形式のうちで己れを表示しなければならなかった」(W.

体的なものに捉われねばならなかったことを示している。フランクフルト期ヘーゲルの愛と「生」の理論はこのことによつて、直ちにイエーナ期における労働の理論に基づく精神的合一の理論を換起しなければならなかったのである。

斯くして、イエーナに移ったヘーゲルは、もはや宗教的な形での精神的合一を問題とはせず、現実の世界における精神的なものの様態を解明せんとする方向に向かつて行つたのである。その間ヘーゲルは、『自然法論文』、『差異論文』、『人倫の体系』を通じて、自らの人倫概念を次第に仕上げていったのであるが、一八〇三—一八〇五—六年の『精神哲学』において、産業革命とともに顕在化してきた近代的な人間労働を明確に踏まえた労働論が展開されるに到り、その人倫的な精神的合一の理論も、近代的な人倫の理論としての性格を明確にしはじめたのであった。

この点を明らかにするものとして『自然法論文』の労働概念を見てみるなら、そこでは「個別的諸規定にはなく、死に関わり、それが産み出すところもまた個別的なものではなく、人倫的組織全体の存在と維持である」(W. Bd. 2. S. 489) ような自由な第一身分の行為も「労働(Arbeit)」の語でもって語られていたのであった。この点からして『自然法論文』ではまだ労働の概念も近代的な人間労働として明確に把握されてはいなかったのである。しかし一八〇三—一八〇四年の『精神哲学』においては労働は『自然法論文』にいわゆる第二身分の労働に局限され、しかも『自然法論文』では労働が専ら個別性のみ関わりとされていたのに対し、今やこの労働が普遍性に関わるものであるとされるに到っているのである。ヘーゲルが、労働は「例え個別者の欲求のみ関わるにしても普遍的なものである」(G. W. Bd. 6. S. 320) と述べる時、この普遍性は近代産業社会の成立によつてもたらされ分業と労働の

種別化を通じた組織的社会的労働、社会的な生産手段と技術の社会的性格を意味するものであった。

ヘーゲルが理解したこのような人間労働は「生」の合一の理論において「愛」が持っていたのと同様の機能を有していた。一八〇五―六年の『精神哲学』においては労働は「此岸的な自己を物となすこと」(G. W. Bd. 8. S. 205)と把握され、人間と対象的世界との間に繰り広げられる自己対象化活動としての人間労働を基礎とした全精神的世界の説明が企てられたのであった。こうしてヘーゲルは近代産業社会に固有の労働を把えたものではあったが、しかし直ちに近代的人倫の理論を体系的に完成しえたわけではなかった。

そこでヘーゲルが獲得していた近代的な意味での労働概念は、さしあたり彼の『精神現象学』の中で重要な契機として位置付けられることになった。即ち、『精神現象学』が取扱う意識の経験の最も根本的な契機として人間のなす労働が位置付けられたのである。意識は自ら精神であることを自覚するのに歴史的な時間の拡がりの中を遍歴しなければならぬのであるが、ヘーゲルはこの過程を「世界史の途方もなき労働」(P. S. 28)であるという。しかもこの労働は単なる純粋な否定とは区別された限定的な否定の行為と捉えられていることから明らかなように、ヘーゲルが国民経済学の成果から獲得した近代産業社会に固有なる労働の概念からのみ理解され得るものであったと言わなければならない。斯くして、ヘーゲルは『精神現象学』において、近代産業社会の到来とともに始めてその本当の意義が把握されるようになった人間労働の契機を、再び歴史を貫通する人間精神の形成の根本的契機として位置付け、そうすることによって、人倫的共同、即ち自己意識間の相互承認的関係の歴史的生成の構造を明らかにしえたということができよう。たしかにヘーゲルはこのような現象学的理論構成によって、古代人倫世界の理想の近代的世界における実現の展望を確認するとともに、フランス革命及びその思想的表明としての近代自然法の理論

構成を超えることが出来たのであった。しかし『精神現象学』がなお、近代的人倫像を具体的に展開しえなかったということからも明らかのように、相互承認或いは精神的関係の日常的再生産の問題は、ヘーゲルにとってなお残された問題であったのである。

### 三

ヘーゲルが「市民社会」を自らの「人倫」の契機として位置付け、体系的に論じたのは、ようやく一八一八—一九年の自然法と国家学についての講義においてのことであった。一八一七年の『エンチクロペディ』においては、その「客観的精神」の章はまだ「市民社会」についての論述を一切含んでいなかったのであって、「市民社会」の概念が始めて今日我々が目にして、『法哲学』におけるような意味において語られたのは、この『エンチクロペディ』への講義用の覚え書き（一八一八—一九年）<sup>3)</sup>においてのことであった。従ってヘーゲルの市民社会論の体系的な確立はこの時点に帰されるべきである。そしてこのようにして確立された「市民社会」論は、公刊されたものとしては、一八二一年の『法哲学』において始めて体系的に展開されるに到ったのである。そしてこの「市民社会」論の特徴は、それが単なる「欲求の体系」とどまることなく、「司法(die Rechtspflege)」及び、「ポリツアイと職業団体(die Polizei und Korporation)」の論述を含むものとなったというところにある。

こうしてヘーゲルの市民社会論は、生産、法体系、及び共同体の三つの観点から論じられ、さながら国家的共同体の内容にも匹敵するような内容を備えたものとなったのである。ヘーゲルは従来この市民社会が国家と混同されてきたと批判しながら、逆に市民社会をそれ以前の国家学の範疇において取扱ったものの全領域を含むよう

なものとして構成したのであった。このような意味からヘーゲルは「市民社会」を「外面的国家(der äußere Staat)」  
 「強制的、悟性的国家(der Not- und Verstandesstaat)」と呼んだのであった。

ところで、ヘーゲルが市民社会を特徴付けて呼んだこのような名称は、かつて『差異論文』においてフィヒテ的な自然法的国家観の批判のために用いられたものであった。ヘーゲルはそこで、カント、フィヒテの自然法を批判し、それによって構成される国家においては「概念の支配と自然の隷属が絶対的なものとされ無限に拡張られる」(W. Bd. 2. S. 84)と述べていたのであって、そこで言われていた「概念」による「生」の支配こそ「悟性的国家」或いは「強制的国家」の本質をなすものであった。ところでヘーゲルが市民社会をこのように呼んだのは、それを理性的国家としての自らの国家に対する否定態と捉えていたからに他ならない。「市民社会は家族と国家との間に入ってくる差別態」(R. §182. Zusatz)であるとか、「我々はここでは人倫の疎外態に立っている」(R. H. S. 149)とか言われるのはまさにこの故である。しかしヘーゲルは市民社会をこのような否定態と捉えながらも、同時にまたその故にこの社会が自らを止揚していくものとも位置付けたのであった。そこからヘーゲルはまたこの社会を「人倫の現象界」(R. §181)とも呼んだのである。それは己れの内での運動を介して人倫的共同を準備する媒介態に他ならない。

ヘーゲルは先づこの社会を「特殊性」と「普遍性」の両原理の分裂態と特徴づける。ここでは特殊性原理が「あらゆる方面に発展していき気儘にやっついていく」(R. §184)権利を有していて、普遍性は「特殊性のうちへとただ映現する(scheinen)ような仕方だ」(§181)だけあるにすぎない。しかしこの社会は、さしあたって各人がこの社会の特殊性原理にしたがって「利己的な目的(der selbstsüchtige Zweck)」を追求するものでありながら、特殊性に映現し

ていた普遍性が次第に特殊性に根拠を与えるものであることを証示していく社会でもあるのである。ところでこの市民社会にあって己れを顕示してくる普遍性はこの圏における運動の必然的帰結として現われてくる。この圏において「市民」或いは「私人(Privatperson)」は己れの利益を追求して自由にふるまう。しかしこのような「特殊の自由」は「また同時に最高の依存でもある。」(R. H. S. 150)この自由はそれ故に「真の自由(ibid.)ではない。従って、「自己」を満足させる利己心は同時に己れを放棄して、己れ自身の反対、つまり普遍性を成就する」(ibid.)のなればならなくなるのである。ヘーゲルは市民社会に孕まれたかかる「転倒(Umschlagen)の原理を「弁証法」と呼ぶ。市民社会は人倫の現象界とも言われたが、それはまさにこの世界が弁証法的な転倒の世界であるということに他ならないのである。

ヘーゲルは、この社会が特殊と普遍の分裂の中から次第に普遍性原理を顕現させてくるものであることから、さらにこの社会に「陶冶形成(Bildung)の段階」(R. H. S. 148)という規定を与える。なぜなら、「特殊なものがあるが普遍性の形式のうちへと転換させられる」(ibid.)ということこそ陶冶形成の本質をなすところだからである。市民社会の成員はこの圏において己れの自然性、個別性を陶冶し、形式的であるにせよ、普遍性を獲得し、己れを精神的存在へと高めていくのである。「陶冶形成はそれ故その絶対的規定においては解放であり、より高度な解放の労働である。即ち、もはや直接的ではなく、自然的でもなく、従って精神的であり、それとともに普遍性の形式へと高められ、無限に主体的な人倫の実体性へと到る絶対的な通過点である」(R. S. 187)とヘーゲルが述べるように、市民社会は、そのうちで特殊性原理に支配された個人が人倫のうちに住まうべき自由な主体へと生成していく領域なのである。

ところで市民社会を陶冶形成の領域であるとし、人倫の必然的契機であるとするこのような観点は、ヘーゲルがこの社会を先ずは「欲求の体系」と捉えたことの必然的帰結であると言わなければならない。ヘーゲルはまさにこの社会における人間の欲求充足の活動の中に普遍性原理を發展させる契機を見てとったのであった。

人間は己れの欲求を満足させるのに、動物のように対象をそのまま享受する訳にはいかない。人間は対象の直接性をうち壊して、人間がそれを享受しうるように変形しなければならない。このような対象の加工こそ人間の労働に他ならない。そして人間の欲求充足がこのような労働を通してなされなければならないところから、人間の欲求充足に際して、一方では「欲求と手段の多様化」(R. §190)及び、「具体的欲求を個々の部分と側面へ解体し區別すること」(ibid.)としての「抽象化」が引き起こされ、他方、労働過程にあっても、「労働の分割」(R. §198)とそこから生じる労働の抽象化が引き起こされるのである。ところがこのような欲求とそれを満足させるための労働に生じてくる多様化と抽象化によって、我々は自分の欲求を満足させるのに、もはや自分だけでは何事もなし得ず、他者との相互的な関わりの中でのみこれをなすことができるという状況に陥ってしまっているのである。従ってヘーゲルは「このような労働と欲求充足の依存性と相互性の中で、主観的な利己心は全ての他者の欲求充足のために寄与するものへと転化する」(R. §199)と述べ、近代産業社会に一般化しつつあったこのような労働様式の中にこの社会の特殊性原理を克服する道が準備されていることを見抜いたのであった。

こうしてヘーゲルは人間労働を近代市民社会の本質的契機として捉え、その中に人倫的理想の現実化の可能性を見たのであった。そして、さしあたってこの市民社会の運動の中から現われてくる普遍的なものを、「社会的資力」(das Vermögen)と捉えた。さらに市民社会に顕現してくる普遍的なものは「司法」「ポリツァイ」「職業団体」へ

と展開されることになるのであるが、ヘーゲルは、「職業団体」において、特殊性が支配的であるこの領域で可能な普遍性の究極点を見出したのである。しかしこの「職業団体」は反省的身分たる「生産的身分 (der Stand des Gewerbes)」に固有のものであって、他の身分を包摂するものではない。この点で、かかる普遍的なものが、市民社会におけるものであるという制約を持っているのである。しかし生産的身分のうちにあつては、各人は己れの技能にしたがつてそれぞれの職業団体に属し、その成員たる「誇り (die Ehre)」を持ち、同時にまた他者から承認されているのである。ヘーゲルは「市民社会において個体がその目的に達するのに、彼が承認されているということが必要である。そしてこの承認されているということが彼の实在のための本質的契機である」(R. H. S. 204)と述べているが、個体の「承認されていること (Anerkantssein)」はまさにこの職業団体において実現されていると言わなければならない。しかし市民社会の普遍性はお形式的で悟性的なものではない。そこにはまだ富の過剰と貧困が同居しているのである。ヘーゲルはこの点において市民社会が国家へ移行しなければならないとしたのであった。

#### 四

これまでの考察から明らかなように、ヘーゲルにとって、市民社会はその運動を通じて普遍性を創出していく場、或いは人倫的統一の関係を形成していく場であったと言えよう。このような意味において、ヘーゲルはこの社会を「人倫の現象界」と呼んだのであり、またこの社会の運動を「弁証法的運動」(R. S. 199)とも呼んだのであった。このような点から『法哲学』において「市民社会」論が担っている役割は、『精神現象学』において意識がなしたとこ

ろの長大な世界史の過程を通じた経験と重なり合っていると云わなければならない。ヘーゲルはこのように自らの人倫の理論の中に市民社会の論述を含ませることによって、人倫的共同の歴史的生成を問題とすることにかわって、その日常的生成の問題を問うことになったのである。

ヘーゲルは市民社会を先ず何よりも「欲求の体系」として把握した。そしてこの体系の中で問われているのは「人間(Der Mensch)」であると言明している。「衝動や欲望や傾向性のうちにあるような意志」(R. I. Bd. 1. S. 245)は本来この人間に帰属するものであると言わなければならない。従って、「人間はさし当っては様々な衝動の集約(Sammlung)として現われつゝ」(R. H. S. 62)のである。ところでヘーゲルはこのような意志を「自然的意志」(R. II)と呼んだ。それはまた「恣意」(Willkür)とも呼ばれるものである。ヘーゲルの欲求の体系は、まさにこの自然的意志が所を得たように自由に己れを発展させる領域であった。しかし市民社会の成員、即ちブルジョワとしての市民がこのような自然的意志に従って繰り広げる光景は、「放縦と悲惨、及びその両者に共通せる肉体的、道德的腐敗の惨劇(Schauspiel)」(R. §185)に他ならない。ヘーゲルは市民社会のこの側面を指して、「市民社会は万人の万人に対する個人的な私的利害の戦場である」(R. §289)と述べ、また『エンチュクロペディ』ではこれを「原子論の体系(das System der Atomistik)」(W. Bd. 10. S. 321)と呼んだのであった。ヘーゲルは、明らかにこの市民社会の放縦の状態を自然法思想の「自然状態」や、ギリシヤの人倫の没落の後に現われたローマ的世界の「法的状態」と同一の規定によって捉えようとしているのである。そしてこの点にヘーゲルの市民社会論の持つ社会理論上の重要性が暗示的に示されていると言わなければならない。イエーナ期のヘーゲルは、『自然法論文』で言及されているように、人倫の崩壊の後に現われたローマ世界における「私的生活の無気力なる無関心」(W. Bd. 2. S. 492)の状態

を「民族がただ第二身分からだけ成る状態」(ibid.)と述べ、それをさらに「個別的存在を固定し絶対的に措定する形式的な法的關係」(ibid.)と呼んでいたし、また『人倫の体系』においてもこの第二身分を「実直さを旨とする身分」(der Stand der Rechtschaffenheit) (Sds. S. 65)であると、相対的人倫たる「人倫のこの形式はそれ故に法を創出する」(das Recht schaffen) (Sds. S. 60)のものであるとしていたことからも明らかのように、「私人」(Privatperson)或いは「ブルジョワ」(bourgeois)としての市民は常に「法的状態」と結びつけて考えられていたのであった。そしてまた、この点において、ヘーゲルが当時なお明確には近代の労働の意義を把握していなかったことも示されていたのである。

『精神現象学』においてもギリシヤ的な人倫の没落の後に「法的状態」が位置付けられているが、そこにおいては、この状態における自己であるところの「人格」は「冷淡」(spröde)で「連続性」(Kontinuität)を持たない、「点」のような存在であるとされ、それが「原子」(Atom)の名で呼ばれていたのであった。そして「精神」の章の以後の論述において、この孤立的な原子として存在する諸人格の間に連続性を回復していく運動が、歴史を通じた人間の労苦の過程として描き出されたのであった。しかし今や、単にかつてのような身分論の枠に捉われることなく、むしろ諸身分を己れの体系のうちの一契機として位置付けている普遍的な共同社会が市民社会として把え返され、そうすることによって、それがまた人倫の一契機として位置付けられるとともに、この原子として存在する諸個人の非連続性に連続性を回復させる原理は、まさに市民社会における人間の欲求充足の活動のうちに見出されることになったのである。

自然的衝動に従い自らの欲求充足を目指して振舞う諸個人は、さながら自然法論者達が想定した万人の戦争状態

のごときものとなることは明らかである。しかし近代的な産業社会の確立とともに生じて来た事態は、各人が自らの欲求を充足させるのに他者との相互的な関係のうちでしかそれを成し遂げ得ないという事態であった。かくして市民社会はまさにその内的メカニズムとして、万人の戦争状態を逆に万人の「全面的依存」の関係へと転化させる構造を有していると言わなければならない。「各人は終始ただ利己的な目的だけを持っていながら同時に万人の欲求を満足させる(R. H. S. 160)とか「各々の者は自分自身を満足させることによって、また普遍的なもののためにも働いているのである」(R. H. S. 201)と言われる事態が生じてくるのは、まさにこの社会が「全面的依存の体系(ein System allseitiger Abhängigkeit)」(R. §183)であることによっていると言わなければならないのである。こうしてヘーゲルは「市民社会」論を自らの「人倫」理論のうちに取り入れ、正当な位置付けをなしたことによって、自然法の諸理論が戦争状態からの脱出を社会契約によって基礎付けたのと同様の事柄を、人間の欲求充足というところから発する行為の必然的帰結として明らかにすることができたのであった。

ヘーゲルはその『哲学史講義』において、アリストテレスの倫理学と政治学についての論述を終えるにあたって次のように述べている。「市民的自由とはまさに普遍性の欠如であり孤立化の原理である。しかし市民的自由は……古代諸国家が知ることのなかった必然的契機である。言い換えれば古代諸国家はこのような諸点の完全な自立、そしてまさに全体の前より大いなる自立——即ちより高次なる有機的生命を知らなかったのである。国家がこの原理を己れのうちに受け入れて以来、より高次の自由が生じて来ることができたのである。」(W. Bd. 19. S. 288)<sup>(4)</sup>この言葉からも明らかかなようにヘーゲルは近代的な孤立的な個人を基礎にした近代的人倫のうちにより高次なる自由の実現を見たのではあったが、かかる自由の実現を保証するものがまさに近代の市民社会における個体の活動のうちに求

18 められたのであった。こうしてヘーゲルは自らの体系のうち市民社会論を位置付けることによって古典的な政治

原理を越えるとともに、またそれをなそうとしてフポリアに陥った近代自然法思想をも越えることができたのであると言わなければならない。

### 引用について

ヘーゲルの著作、講義よりの引用は全て次の略号と巻数、ページ数で示し文中に略記した。

- W. G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden* (Suhrkamp Verlag)
- G. W. G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke* (Felix Meiner Verlag)
- P. *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. von J. Hoffmeister. (Felix Meiner)
- R. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*.

こゝからの引用は全て巻の番号だけを示した。使用したテキストは *Werke in 20 Bänden*. (Suhrkamp) Bd. 7. の №。

- R. I. *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818—1831* Edition von K—H. Lüing (frommann—holzboog)
- R. H. *Philosophie des Rechts*. Die Vorlesung von 1819/20 Hrsg von Dieter Henrich (Suhrkamp)
- SdS *System der Sittlichkeit* (Felix Meiner)

### 注

- (一) Hobbes, *Leviathan*. Reprinted from the Edition of 1651. (Oxford at the Clarendon Press) p. 99.
- (二) *Ibid.*
- (三) *R. I. Bd.* I S. 187 ff.

(4) この引用文の直前でヘーゲルは国家と個人の関係を工場における分業体制の例をもって示そうとしているが、このことはヘーゲルが近代的国家を工場における分業と協業の体系をモデルとして考えていたことを示すものだといえよう。