

質料倫理問題としての生活課題

「カント後」問題とヘーゲル

木村周市朗

一 はじめに

十九世紀西南ドイツの初期自由主義者 (alliberal) ローベルト・フオン・モール (Robert von Mohl, 1799-1875) は、初期立憲制下の国法学者として、社会の近代化と方法論上の実証主義化との時代に、近世ドイツ国制史に深く規定された固有の「統治」の学の総体としての国家学の伝統を その根底に置かれていた実体的目的論の発想とともに 守護し発展させることに、生涯をとおして精力を傾けた。その学問的活動の核心は、初期立憲制下での権利主体としての市民の自由と自立を「法治国家」論として確保しつつ、新しい産業社会の生みだす構造的諸矛盾を「社会問題」ととらえる鋭敏な危機意識のもとで、諸個人の自立を補完的に支援する広範な国家行政活動の意義と必要性 その射程は二十世紀の給付行政国家 (現代福祉国家) にまで及ぶ を行政 (法) 学的

質料倫理問題としての生活課題

に基礎づけることにあり、そのためのモールの尽瘁は、「ポリツアイ Politzel」（内務行政）とその学問とを領邦絶対主義下の後見主義的遺物とみなす「三月前期」の自由主義的一般思潮に抗して、「ポリツアイ学」を新時代の国家活動論として再活性化させることに向けられていた。

このような伝統と革新とを融合させようとしたモールの総合国家的な意図は、七歳年長の「ドイツの最後の官房学者」カール・ハインリッヒ・ラウ (Karl Heinrich Rau, 1792-1870) が一八二〇年代に官房学をもつばら「富の理論」として国民経済学的に改変しようとした際に、(その経済学体系における「国民経済政策」および「財政学」という構成要素の中に官房学的遺産の継承を示しながらも、) 現実の内務行政制度にかかわる「ポリツアイ学」を、内的統一性と概念との欠如したものとみなしてはつきり脱落させたことと好対照をなしていた。¹⁾ 一方の、物財ベースの欲求充足をめぐる「利己的」諸個人の相互関係を主題としたラウの国民経済学における樂觀主義的な原子論的近代主義と実証主義(客觀主義)的方法は、この新しい学問の國際的主流派動向にさあさすものとして、たしかに時代を味方につけることができたのに対して、他方の、内務行政の目的「手段關係論の龐大な集積体系としての「ポリツアイ学」という古い革袋に、市民的自立を支援する「法治国家」行政原理という新しい酒を満たそうとしたモールの精力的な努力は、テュービンゲンにおけるドイツ学問史上注目すべき一連の「総合国家学」的諸成果を生んだにもかかわらず、十九世紀の末葉に向かってプロイセン流の法科支配と法実証主義の優位化とともに進行した、価値や目的への自覚を大前提とする「政治的学問」(国家学)のまぎれもない衰退動向の中で、大学における「ポリツアイ学」も次第に枯死するのを結局押しとどめることはできなかったのである。²⁾

ラウとモールは、ともに近代産業社会の到来と方法論的実証主義の台頭という新事態に対面しつつ、ドイツ国家学の視野から学問の実践性を課題としたのであったが、ラウが、「物財の供給」に主題を特化させた「経済学」を、伝統的な国家学から客観主義的に自立化させるための軌道を敷いたのに対して、モールは、国家目的論を要石とする「哲学的国法学」の立場を堅持してラウから距離を置き、ポリツアイ学を含む広大な「国家政策学 Staats-kunst」を国家の目的・手段関係論として位置づけていたことが示すように、一貫して「政治的学問」としてのドイツ国家学の伝統に忠実であろうとした。しかし両者のこうした対称性の学問史的背景を探れば、およそ同じような、近代市民社会の原理と現実との理解方法にかかわる特殊ドイツ的な経緯が留意されるであろう。

啓蒙絶対主義の末期に、その克服をめざして、ドイツに本格的に方法論的近代主義と市民社会原理とをもたらしたのは、イマヌエル・カント (Immanuel Kant, 1724-1804) であったが、かれは、そうした課題を「国法の理論」の範疇で自覚し実践したことに看取されるように、やはりドイツ国家学の学問伝統の中にあつた。しかしカントは、万人の「自由」の普遍的实现を先験的な道德律として純粹理念的に提示し、そのための外的・形式的条件としての「法」理解と、「道德」の個人主義的内面化とによって、法と道德の具体的な目的や内容(すなわち実質としての「幸福」や「福祉」の實在的あり方)を、必然性を欠いた、経験界に属する、たんなる傾向的事項として徹底的に排除した。カントは、啓蒙絶対主義の後見主義を「幸福主義 Eudamoinismus」として排撃したとき、あわせて旧来の実践哲学の目的論的・質料倫理的方法をも批判し、そうすることによって、「善き生」の追求というヨーロッパ自然法論におけるアリストテレス的伝統にくさびを打ち込むことになった。その結果、もろもろの「善」をめぐる社会的共通理解に依拠していた旧政治学的な諸学問は、その基盤を喪失し、倫理問題はもっぱ

ら各人の内面に閉じ込められざるをえなくなる。

こうして、ほかならぬ「社会問題」として経験界で具体的に意識化された近代産業社会の構造的諸矛盾を中核とする最広義の生活課題(「福祉」の所在)は、カント的市民社会原理のもとではそれらを論議するための経路を閉ざされたまま現存することになり、この眼前の生活課題に対する国家的・市民的対応(すなわち「政策」としての「社会改良」という実体的「質料倫理的問題」は、いわば「カント後」の課題として未解決のまま十九世紀に残されることになったと考えられる。そこに、現実の経験的世界を国民の「福祉」の観点から目的論的・質料倫理的に把握するドイツ国家学の実践的課題領域が広がる。モールが、早期の「社会問題」認識に裏打ちされた理性主義的な総合国家学的見地から、市民の私的自立を支援するための公共福祉行政の必要性を伝統的な「ポリツァイ」の用語と概念であらわして、市民的社会改良主義の一祖型を示したということの意義も、福祉国家論のための巨大な揺籃としてのドイツ国家学のカテゴリーが「カント後」問題の解決に向けてどのように独自に寄与したのかという視野において理解されるのである。

本稿では、こうした観点から、右に略述された、カントの先験的純粹理念論がドイツの政治的学問に及ぼしたと思われる深い否定的な作用について、やや立ち入って検討し、さらに、その作用を克服して生活課題に到達するための方法として、国家学とその哲学的基礎論としての自然法論とが特殊に機能しえたと思われる一事例をヘーゲルに求め、その生活課題認識の哲学的視野がドイツ自然法思想の転換期にもった独自の位置価値を検証してみることしたい。

一 「諸善の秩序」から個人道徳へ

一 ドイツの大学における「政治的学問 politische Wissenschaften」としての国家学は、十七世紀末以降、成長する君主制絶対主義の統治活動の諸理論として結晶化し、広義の官房学（家政学 Ökonomik、ポリツアイ学、および財政学）、自然法的公法学（Publizistik）、国勢学（Staatenkunde）および国家史などから構成されていた。このうち Ökonomik は、旧ヨーロッパの家政学から「国家経済 Staatswirtschaft」へと次第に視野を拡張していったが、そこにはなお「家父長的な支配 väterliche Regiment」の觀念が通底していたし、十八世紀半ばにユステイとゾンネンフェルスが「ポリツアイ学」を内務行政学として体系化した際にも「安全」と「福祉」すなわち「共同の善」（君主と臣民の幸福）が究極目標とされていたように、ポリツアイ学はアリストテレスの実践哲学すなわち「善き生」をめざす倫理学、家政学、政治学の三位一体的関係における目的論的伝統に結びついていた。⁽³⁾

一方、主権国家の根拠づけに貢献することになった世俗的自然法論は、十七世紀後半にプーフエンドルフがハイドルベルクで開拓して以降、諸大学の哲学部または法学部で自前の講座を確保し、とくに法学部では法学の導入教育を担いつつ「十八世紀の流行科目」となった。トマージウスは、人間の情動（Affekte）、意志（Willen）、悟性（Verstand）の相互関係を問う一種経験主義的見地から、行為の最高規範を最大幸福原理に求め、「内的義務」（良心の義務としての道徳）と「外的義務」（強制義務としての法）との区別に照応して、「勸告 consilia」としての自然法と「命令 imperia」としての人定法とを対置し、自然法を「正しい」法というたんなる觀念上の規範と

みなす立場を用意したが（自然法から法哲学・法倫理学へ）、個人の幸福の実現という「善」を全体の福祉（「共通の利益」）の中に位置づけ、市民の安寧と幸福という国家目標から国家の諸任務の一覧表を導き出したという点では、新しい実践的政治学としての官房学の「福祉」国家志向と緊密に共鳴していた。⁵ さらにヴォルフのばあいには、人間の自然的・道徳的本質の実現（自由にかつ自然法に従って生きること）という観点から、個人の「完全性」と「幸福」が哲学と法の共通の究極目的とされ、それを実現するための合理的装置としての国家の目的（「公共の福祉と安全」と最善の統治形態および「正しい」法律の具体的なあり方が「理性的な」数学的演繹の方法によって究明された。したがってヴォルフの自然法論からは、一方で、現実の啓蒙絶対主義の実定法体系を理性法的・道徳的に検証し根拠づけるといふ実質作用面での後見主義的性格だけでなく、他方では、国家と法律が個人の理性的発展の自由を保障し助成するといふ法治国家論的かつ給付行政国家論的な近代性をも読み取ることが可能である。⁶）しかし、人間が準拠すべき「事物の自然」は、身分制的な実定的秩序から自由ではありえなかつたし、道徳的な生き方という質料的な究極目的から国家と政治の役割を論じたという意味で、それは依然としてアリストテレス実践哲学の旧政治学的伝統に連なっていたのである。

この伝統への接続という点は、たとえばミヒヤエル・シュトライスも強調しているところであり、ヴォルフは、トマージウスとは異なり、「内容的にはアリストテレスのトミズムの伝統に最も緊密に準拠した」ことにより、十八世紀後半にとりわけカトリックの諸大学でおおいに受容されたのである。「ヴォルフの体系と方法は、実際に対する合理的批判、世俗的な幸福主義的国家目的論および個人の基本権」といったことからのための出発点を事実上提供した」が、アリストテレスの伝統を「かれの時代の啓蒙絶対主義的な福祉国家の、理性法的な衣をま

とつた現実と、結びつけた。」その結果、自然法は、「アリストテレスおよびトーマス・アクィナスのヨーロッパの伝統の引き綱を再び迎え入れる」ものとなり、「実践哲学（倫理学、家政学および政治学）の古典的な諸主題が、いまや数学の形式で立ち現れ、啓蒙され改革意欲のある君主国の一般法論・国家論として役立てられた」のであった。

そのヴォルフ哲学から出発したカントは、ヴォルフに代表された旧来の実践哲学が究極目的に掲げた個人の「完全性 Vollkommenheit」や「幸福 Glückseligkeit」を、たんに経験界に属する実用的目的論「利口 Klugheit」の規則」という仮言的命法、あるいは、なんらかの「意志の対象」としての「目的」を根拠とするという意味で「意志の他律 Heteronomie des Willens」と位置づけてその道徳法則性（先験的・絶対的な必然性）を否認し、ヴォルフのそのような「一般実践哲学 Philosophia practica universalis」を名指して批判し自己差別化することによって、みずからのア・プリアーリに純粋理性にのみもつとく超越論的道徳学（「人倫の形而上学」）の世界を拓いた。それは、「意志の実質 Materie」としての「目的」をいつさえい排除して、「経験的でしかなくて人間学に属するすべてのことから完全に浄化された純粋な道徳哲学」をつくり出すことによって、「意志の自律 Autonomie」といふ純粋理性理念のはたしめる実践性を証明しやうと企図するものであった。そのさうカントは、トマージウスの法と道徳の区別を前提としつつ、むしろプーフェンドルフの合法性と道徳性の区別（動機の差異の観点）を發展させて、一方で外的強要の可能な「法義務」論においては、もっぱら「外的自由の形式的条件」（公的強制法のもとでの人間の権利）としての「自由」のみを定言命法的に措定し、他方で「自分の完全性」と「他人の幸福」とは、自由な自己強要にのみもつとく「徳義務」範疇にくり入れて、それらを外的な立法・強

制の領域から解放した。

この解放にいたる前提には、「自分の幸福」という「すべての人が（その本性の衝動のおかげで）もっている目的」は、本来いやいやの強制にほかならぬ「義務」ではありえず、しかも実際には「道徳の基礎に、むしろ道徳を破壊しその崇高性を無にするような動機をおく」ものだというカントの認識があった。それは、善行が「幸福」をもたらすと考える通俗的幸福観にひそむ偽善性の告発であり、「幸福な人間をつくることと善い人間をつくることは別であり、人間を賢く自利にさくすることと有徳にすることは別のことである」と述べているように、カントにとつては、自己利益の追求は善には結びつかない。しかしだからといって、利他的な仁愛がそのまま善であるわけではなく、フランシス・ハチソンの名を挙げて「他人の幸福に対する同感 *Teilnehmung* という原理」が言及されるが、この「道徳的感情の原理」も、なんらかの「快 *Annehmlichkeit*」を経由した経験的幸福論であるかぎり、「本性上無限な程度の相違を示す感情というものは、善と悪とを分かたず不変の規準を与えることができない」という理由で、克服すべき「幸福の原理」のカテゴリーにくり入れられたのである。⁽¹¹⁾ その意味で、ドイツでは、トーマジウスの幸福原理は継承されなまま、イギリスの功利主義もはやばやと幼芽のうちに摘み取られたらというべきであろう。しかしいっそう基礎的には、すでに右に示唆されたように、カントにとつては「幸福の原理」も「完全性の原理」も、ともに「意志の対象」すなわち「目的」によって条件づけられているという意味で「意志の他律」に依拠していることが問題であった。「意志の形式 *Form*（形相）」である法則から出発せずに、その実質 *Materie*（質料）である目的から出発して、そこから義務を規定しようとするならば、もちろん、徳論の形而上学的基礎論などは成り立たない。⁽¹²⁾ カントは、意志の「自律」（純粹理性の命じる必然的な実

実践的規則」と「他律」（経験界における偶然性・傾向性の表象としての「目的」や「内容」への依存）との対比のうち、後者の立場を総称して「幸福主義」（Eudamonie od. Eudamionismus）と呼んでその通俗性をきわだたせ、すすんでは、「統治者が自分の考えに従って国民を幸福にしようとする」ような「家父長的政府」の啓蒙絶対主義の後見主義（「国民に対する親切の原理 das Prinzip des Wohlwollens」）を「最大の専制」⁽¹³⁾と痛罵するさいに、攻撃対象を象徴するキーワードとして「幸福主義」あるいは「幸福の原理」⁽¹⁴⁾を効果的に活用した。こうしてカントの純粋理性理念は、人間の自立を抑圧する啓蒙絶対主義の後見性を克服するために、まさに「実践性」をみごとに発揮し、「幸福」は諸個人の自由な選択の領域へと解放される。「法義務」論における「外的権利」としての人間（公民）の「自由」という法形式性と並んで、各個人の自由な内的義務すなわち「道徳性」のうちに、ドイツにおける「自律」した近代人が表現される⁽¹⁴⁾。それは、ドイツ法思想史上では、「他律的意志に依拠した啓蒙期自然法論の義務の体系から、自律的意志に依拠した権利の体系への転換」⁽¹⁵⁾が果たされた局面であったといつてよい。

二 しかしこのようなカントの「幸福主義」批判は、「幸福」や「完全性」など、通俗的な、具体的生のめざすべき「目的」のいつさいを、「それ自身が目的自体として実存する」⁽¹⁶⁾人間 その理性的本性 と対比しつつ、たんに経験界から帰納された「意志の実質」として、道徳法則の絶対的必然性の世界からカテゴリーカルに排除したから、その結果、そもそも本来「相対的」な目的や価値などの実質＝質料倫理的問題を実践哲学の範疇で論じること自体に深い疑念を生じさせ、「善」の中身を問う実質的＝質料的問題の意義、とりわけ「善き生」のあり方を人間関係（社会生活）の中で吟味することの意味を、見失わせることにならざるをえなかったように

思われる。「実践的原理は、あらゆる主観的目的から離れているとき、形式的、formalである。反対に、実践的原理が主観的目的に、したがってある動機に、もついているとき、実質的、materialである。理性的存在者がかれの行為の結果として思いのままに立てる目的（すなわち実質的目的）は、すべてたんに相対的である。」⁽¹⁷⁾ いいかえれば、実質的＝質料的目的は「意志の決定根拠」をなす「意志の中身、Materie」であり、それらは「つねに経験的」⁽¹⁸⁾である。「あらゆる質料的な実践的原理は、そのかぎりで総じて同一種類のものであり、自愛 Selbstliebe もしくは自分自身の幸福という一般の原理のもとにまとめられる。」⁽¹⁹⁾ 「ついで倫理学（人倫学）の質料的中身のいっさいが、啓蒙の「幸福」倫理に重ね合わされ、経験界に根ざすその相対性・他律性がきびしく批判される。」すべて経験的なものは、道德の原理の付加物であって、まったく原理としての用をなさぬばかりでなく、道德の純粹性そのものとしてきわめて有害である。道德において、無条件的に善い意志 ein schlechterdings guter Willеのもの、本来のかつあらゆる価格をこえた価値は、行為の原理が偶然的な諸理由、これらのみを経験は「えらぶ」のすべての影響から離れているという、まさにこの点にある。このことへの無頓着さ、あるいは原理を経験的な動因や法則の中に探し出すとする卑しい考え方に反対して、どれほど強くかつしばしば警告を發しても過ちあるところにはな⁽²⁰⁾らぬ。

このような倫理（道德）の質料的＝内容的＝経験的な問題次元に対するカントの徹底的な批判、そして、それに代えて「無条件的に善い意志」の価値の無条件的宣示、は、「意志の自律」という純粹理性理念がちょうど近代化の戸口にさしかかっていたドイツで（特殊に）發揮しえた、個人主義的・自由主義的社会觀の形成に向けた圧倒的な作用力のゆえに、それまでの伝統的なアリストテレスの実践哲学の目的論的（内容的）發想と、一

定の「善」にかんする共通理解を前提とした政治的諸字問全体をも、大きく動揺させることになったのである。

この点にかんして想起されねばならないのは、ハンス・ヴェルツェルが深く留意したように、「自然法は二千年以上にわたって同じ名称をもち、そこでは質料的な倫理的問題と法的問題とが統一ある複合体として取り扱われた」という、自然法思想をつらぬく基礎的特質である。それというのも、人間の「正しい社会的な行為」を規定するさいには、「何が^{was}倫理的に(または法的に)要求され、あるいは許されるのか」という「倫理的または法的行為の内容 Inhalt (目標)」すなわち「倫理および法の 質料的 側面」にかんするかぎり、「正しいやり方で法的に要求されることは、正しいやり方で倫理的に要求されることと、原理的に異なることはありえないからであった。この「内容」を問う「質料的 側面を、倫理および法の「客体的側面」とみなすならば、それに対して、それらの「主体的側面」は、「質料的な(法的または倫理的)行為目標に対する意志の関係」、すなわち「倫理的または法的行為はこれらの目標に照らしてどのよう^{wie}なもの^{beschaffen}でなければならぬのか」を問う。この「主体的側面」においては、第一に、「その質料倫理的(法的)に正しい目標はどのような心情 Gesinnung で達成されねばならぬのか(道德的に、あるいは合法的に)」という「心情の問題」に光をあてれば、倫理と法は、「道德性 Moralität」と「合法性 Legalität」という形で隔絶・対置される。しかし第二に、「その人は正しい行為目標を認識するために誠実に^{gewissenhaft}努めねばならぬ」という「良心の問題」は、倫理と法との双方に妥当するから、この点では「責任の有無の問題 Schuldfrage」も、倫理と法のどちらでも原理的には同じだと⁽²¹⁾いってよいことになる。」

「ついでにヴェルツェルは、自然法思想における倫理と法との一体的認識というヨーロッパの伝統の根柢を、な

によりもまず「正しい社会的な行為の質料倫理的問題」。「それは倫理と法に与つてのピラトゥス問題 Pilatusfrage」すなわち、何が善であり、何が正義なのか、という問題を含んでいる。「⁽²¹⁾ に対する強固な関心の持続に見いだしたから、その結果おのずから、自然法論における最重要論点は、「客体的には、正しい社会的な行為目標についての質料倫理的問題であり、そして主体的には、正しい目標の認識可能性という良心の問題である」⁽²²⁾と理解されたのである。

こうした見地に立てば、カントは、第一に、正しい社会的な行為の質料倫理的諸原理（善や正義の内容）を人間の本性から導き出そうと努めてきた自然法論の最も基礎的な観点を、「幸福主義」とともに批判し葬り去り、第二に、行為の「動機」という心情の差異を論じて、「義務を同時に動機にする」もの（倫理的、ethisch）と「義務の觀念そのもの以外の他の動機をも許す」もの（法理的、juristisch）とを区別し、「道徳性」（内的義務）と「合法性」（外的義務）との対照性から徳論と法論との区分を根拠づけることによつて、自然法における倫理と法との質料的一体性にくさびを打ち込んだことが明らかになる。それがもたらした帰結は、自然法論を連綿とつらぬいてきた「客観的な質料倫理的諸問題」から、「主観的な道徳性の問題」へ、という「近代倫理学を特徴づける大転換」⁽²⁴⁾にほかならなかつた。『人倫の形而上学の基礎づけ』の冒頭で、カントは宣言している。「世界中のどこであるつと、それどころか世界の外でさえも、無制限に善いとみなされつるものがあるとするれば、それは善い意志 ein guter Wille だけであり、それ以外には考えられない。「……」善い意志は、それがひきおこしたりなしたげたりするものによつて善いでもなければ、あらかじめ設定したなんらかの目的を達成するのに役立つから善いのではない。善い意志は、ただ意欲するだけで善い。すなわち、それ自体で善いのである」⁽²⁵⁾と。しか

し、ハンス・マイアーも強調したように、「旧い政治学と倫理学にとって決定的に重要なことは、善い心情などではなく、そのようなものはディレクタントでも、それどころかテロリストでさえもつことができる、政治的実践における諸善の実現である。善い意志ではなく、善の選択が、古典的な政治的学問の倫理的原理なのである。」⁽²⁶⁾したがって、カントの右の宣言によつて、いまや、共通にめざされるべき「政治的な」諸善は見捨てられ、倫理（学）はひたすら「主観的な道徳性の問題」として「善い意志」の確信を求めて各人の胸中に閉じ込められ、そうして質料的現実世界から隔絶して自由に飛翔することになる。「このような基盤の上には、政治的学問はもはや不可能である。」⁽²⁷⁾なぜなら、旧い政治学と倫理学の特質は、「共同体を結びつけている客観的な諸善の秩序の承認」であつたのだから。

こつこつ意味において、「倫理学・家政学・政治学の三つ組」(Trias)が四百年間にわたつて「ドイツの」大学教育の確固たる構成要素をなして「きたのちに、十八世紀から十九世紀への変わり目の、カントが手がけた哲学教育の大変革が、初めてアリストテレスの伝統をドイツの大学から最終的に排除した」⁽²⁸⁾と言われるのである。実践哲学講座の名称 *Professiones Ethices vel Politices* に表現されていたような、政治学と倫理学との相互代替を可能にするほどの一体性に、カントの批判哲学が「とどめの一撃」を加えた。「かれによつて幸福主義的および功利主義的として非難された旧い社会倫理とともに、政治学もまた、その学問的正当性と、道徳哲学の諸分野構成のなかで占めていた場所とを失つた。こつこつして、それまでは理論哲学の諸講座と並んで独立して存在していた旧実践哲学の諸講座は、十九世紀のあいだに死滅し、あるいは改変された。旧政治学は、専門的、法学的、経済学的の個別学問三分野へと細分化され、それらには、政治哲学的な問題設定という相互に結びつける中心が欠けて

いたのである。⁽²⁹⁾

三 解体され細分化されるまでの伝統的な政治学は、本来的に総合的であり、全般的・包括的であった。アリストテレスが『ニコマコス倫理学』の冒頭で述べたように、「人間の行為いっさいの「目的」は「善」(タガトン)であり、「最高善」(ト・アリストン)であって、それこそが「政治の究極目的」であった。なぜなら、政治は「他のものもその学問を役立てるものであり、さらにまた何をなし何をなさざるべきかを立法するものであるから、その目的は他のものもその学問の目的を包括している」からであった。「いかなる知識も選択も、ことごとくなんらかの善を欲し求めている。だとすれば、われわれがもって政治の希求する目標だとみなすところの善、すなわち、われわれの達成しうるあらゆる善のうちの上のものは何であるだろうか。」「……」それは幸福(エウダイモニア)にほかならない「こと、さらに「よく生きて、(エウ・ゼーン)ということ、よくやっている(エウ・ブラッティン)ということを、幸福にしている(エウダイモネイン)ということと同じ意味に解する点」において、人々は一致している。⁽³⁰⁾と。このように、政治の目的としての「善」すなわち「善き生」は、「幸福」と同義であった。したがって、公共体すなわち国家がこのような包括的な目的の実現をめざすものと一般に理解されていたかぎりでは、そのための学問としての政治学は、さまざまな事実や技術にかんする広大な知識を前提とし、本来的に百科全書的であり、多面的であった。しかしまた、考察「対象の素材」に由来する制約にも、アリストテレスは十分注意を払っていた。「政治学の考察の対象であるうるわしいことがらとか正しいことながらとかは多くの差異と変動を含んでいる」から、「そのことがらの性質のゆるす程度の厳密さ」で満足すべきであり、それが「教育あるものにはふさわしい」態度である。と。つまり、政治の探求においては、「知識がで

はなく、実践が目的」であったのである。⁽³¹⁾

したがって、ヴィルヘルム・ヘンニスも強調したように、旧政治学におけるこのような考察方法の「包括性『Universalität』」は、「善き生」＝「幸福」の可能性の探求という実践的な「認識目標」に相応するものであって、アダム・スミスは「道德哲学」(実践哲学)の教授であり、倫理学の書『道德感情論』の改定作業と並行して『国富論』を広義の「法学」(統治学つまりは政治学)の一部として書いたという点を想起しても、「十八世紀の終わりまでは政治学は(倫理学、家政学と並ぶ)実践哲学または道德哲学の三分野の一つとして」諸学問の体系の中ではつきりした特定の場所を占めていた⁽³²⁾のであった。しかし、一般に「近代の学問の基礎をなしている真理概念は、旧い学問にとってはなじみのない排他性をもって、純粹に理論的な認識に即応するものであり、「実践的な関心の中に、近代の学問はその客観性の危機を見るのである。」「政治的生活にかんする学問にとつてほど、一般に承認された研究動機のごうした制限が致命的とならざるをえなかつた学問はほかにはなかつたということ」は、明らかである。「ごうじていまや、実践と学問との関係は断ち切られ、実践哲学の解体と政治学の没落は不可避免であった。」「もし学問が、自明のこととして、自分をとりまく世界の所与の状態に対するその人の本来の立場を破壊して、別の、原理的に異なつた、科学的な立場に取り替えはじめるといふことになれば、学問としての政治学は不可能である。」「いいかえれば、「政治を無前提的に論究することは不可能」である。旧い実践哲学も政治学も、「人々の実践にますもつて内容と意味とを与える諸善を引き合いに出した。内容上の修正があつたにせよ、一貫して維持された概念、この諸善の総体をあらわすものとして十九世紀に至るまで存在した概念は、幸福の概念であつた。政治的生活は、この善への世俗的参与に貢献すべきものとされた。⁽³³⁾」だが、「近代」化は、

即物的世界観（目的や価値や感覚をもたないアトム的空間という想定、その局在化と分析という自然科学主義的方法）⁽³⁴⁾とともに進行する。マキアヴェリによる政治と倫理との切断（支配の目的論から権力の獲得・保全論へ）を嚆矢として、ホッブズが機械論的感覚論にもとづく「科学的方法」によってアリストテレスのスコラ哲学を清算して以降、政治学を中心主題は、自然法的公法学としては、倫理学から離れて合理主義的な国家制度形成論となる。そして自然法論自体の後退とともに、その構成要素であった「国家目的論」も駆逐されて、目的論から価値中立的な因果論への移行が鮮明となり、「公共善 Gemeinwohl」の概念が死語化してゆく程度に依じて政治学もその土台を喪失する。

このような「善」=「幸福」の実現への参与という「実践」にこめられていた意義自体の無意味化ないし排除、純粹に理論的な認識への特化としての客観主義=科学主義の優越、そうしてその結果としての政治的学問の傾向的没落、この「近代」を特徴づける、原理的にはヨーロッパ的規模での学問史の変容のなかで、とりわけ留意されるべき事態は、「十八世紀から十九世紀にかけてのドイツのばあいほど伝統の断絶が急激だったところはほかに存在しない」と言われる点である。「カントと歴史〔法〕学派は、旧様式の政治学をかれらの共通の敵とする。幸福主義は、ドイツにおいてのみ罵言となった。ドイツの発展を、同時代のイギリスにおける、ロックからベンタムをへてジョン・ステュアート・ミルに至る経過と比べてみるだけでよい。アメリカとイギリスでは、政治学は大学での専門分野としても、そのような急激な伝統の断絶は経験しなかつた。」⁽³⁵⁾

たしかにイギリスの右の系譜は、個人と社会全体の幸福の達成をこそ一貫した枢要の論点としており、ロックの所有権にもとづく市民的統治論は、「公共善」（幸福や快樂の配分）の原理を含んでいたし、ベンタムは自然法

論自体を徹底批判しつつ、「最大多数の最大幸福」を指標として「道德と立法の諸原理」の確立と実際の立法改革とをめざし、ミルは幸福を善とみなす道德哲学者として生きたのであった。このような功利主義的系譜における道德哲学的基盤の存続に対して、ヘンニスが「比類のない伝統断絶⁽³⁶⁾」と表現したドイツ的特殊性は、明らかにカントの「幸福主義」批判の甚大な作用力に起因するところが大きかったといわねばならない。上述のカントによる質料倫理的な自然法の伝統の解体が、実践哲学および旧政治学からの理論的個別諸学問の自立化・専門化への途を拓くとともに、その純粹理論的細分化の一環として、法学からの哲学的・倫理的要素の排除と法実証主義の台頭への途をも用意することになったといつてよい。右にヘンニスが、旧政治学はカントと歴史法学派にとつて「共通の敵」であつたと述べているように、伝統的自然法の本質をなす質料倫理としての諸善の秩序は、両者にとつては克服すべき対象であつた。

とりわけ、カントが法形式論によつて確立した、「自律的意思を構成原理とする権利の体系」の「革命的意義」を早くから熟知していたサヴィニー (Friedrich Carl von Savigny, 1779-1861) は、質料的自然法の普遍妥当性問題をいわば克服済みとみなし、安んじてローマ法素材の現代化という実証主義的主題に向かつたのだと考えられる⁽³⁷⁾。サヴィニーにとつては、法学 Jurisprudenz はもっぱら私法と刑法に従事すべきものであり、自然法的公法学の系譜にあたる国法学は、法学に属してはならないものであつた⁽³⁸⁾。その一八六〇年代以降、パンデクテン法学の視野から国法学の法学化を企図したゲルバー (Carl Friedrich Wilhelm von Gerber, 1823-1891) のはいにも、国法学者たちが飾り付けた「いわゆる哲学的序論」や「哲学的天国の序幕」を国法学から排除すること、国法学の「体系的原理」にのみ従い、「法学的でない、たんに倫理的で政治的な考察にしか属さないような素材はすべて

て一掃する」ことがめざされたのであった。それに対して、すでに旧世代に属したモールは、自然法的公法学に由来する「哲学的国法学」の、実定法の基盤としての意義を重視し、旧政治学からの諸学の分離・自立化動向⁽⁴⁰⁾のなかで国家学体系（エンチクロペディー）の維持と発展（総合化）になお情熱を傾けつついたのであったから、不可逆的な法実証主義化の進行のなかで次第に孤立の影を深めてゆかざるをえなかった。そして、このように国法学の純粹法學化によって国法学（憲法学）と政治学（政治哲学）とが分断されるという事態は、英米における両者の相対的一体性と好対照をなしつつ、問題は現代ドイツにまでひきつがれているという点にその深刻さの一端をのぞかせているのである。⁽⁴¹⁾

四 したがって、カントによる「幸福主義」批判がもたらした特殊にドイツ的な負荷は、「生活のための」というアリストテレス的实践哲学の目的論的総合性の解体にともなって、カント以後ではもはや「幸福」や「福祉」、「正義」など、総じて「善き生」のあり方を中核とした善悪・正邪をめぐる経験的・質料倫理的な諸問題を、その規範的人間関係の総体において、およそ学問として論議すること自体を困難にしたというかたちであらわれたように思われる。カントの世界では、「共同体を結びつけている客観的な諸善の秩序」は旧い社会倫理としてその意義を否定され、「倫理」は、人々の生活世界における共同性や社会的実体性を事実上喪失して、（主観的な意志の「格率 Maximen」と客観的な道德「法則 Gesetze」との峻別⁽⁴²⁾にもかかわらず）「善い意志」という各人の心情としての「道徳性」に委ねられたから、「倫理」の個人主義的内面化と、人々の具体的な共同生活の場としての実体的経験世界とのあいだを架橋する経路が明示されぬまま、両者の断絶が帰結されざるをえない。あるいは、架橋の経路ではなく、カントの論旨におけるこの前者（道德律）から後者（実体的な外界）への定言命法的・無

条件的な直結という方法を批判したヴェルツェルにならうていえば、カントにおける「質料倫理的諸問題と幸福主義との災いに満ちた混同が非常に多くをなしとげたために、カントは道徳性の質料倫理的側面の意義を正しく評価することができなかった。かれは、主観的に道徳的な問題（倫理的行為の）いかにして *Wise*」に対して質料倫理的問題（倫理的行為の）何が *Misdeed*」のもつ独立した重要性を見誤っている。かれはそれをみとめず、いかにして から 何が を展開することができると信じている。そのための手段を定言命法がつくり出す。「すなわちカントの発想にしたがえば、「普遍的なものへと（法則）へと）矛盾なく高められるという特殊な意志内容（主観的な意志の）格率」のもつ能力から、いつでも義務の質料的中身が判明する。もしこの方法が実際に目標に到達すれば、自然法が何千年もの長きにわたって苦勞をしながら空しく探し求めてきた賢者の石が、それによって発見されることになる。（善をおこなえ）というような）一般的な諸原理から具体的な状況のための正しい決定を導き出すとすると、見込みのない試みは、余計なこととなった。というのも、倫理的に正しいことからは具体的な状況から直接取り出すことができるからである。つぎのように自問するだけでよい。自分の格率が普遍的法則となることを、自分も意欲できるか。それで、もしできなければ、その格率は捨て去るべきなのである。「このコンパスを手持していれば、誰でも皆、どんなことがおころうとも、何が善で、何が悪か、何が義務にかなない、何が義務に反するかを、非常によくわかり識別することができるのである。」⁽⁴³⁾

このようにカントは、原理的には、義務の質料的中身を、意志の格率から直接的に導出されるはずのものと想定していたにもかかわらず、実際には、「倫理」の内面化（定言命法的な「意志」論）と現実の実体的生活世界（社会的協同関係）との断絶が、たとえば、「自殺するな」や「いつわりの約束をするな」に例示された「完

全義務」論において、つぎのようなかたちであらわれる。「ある人は困窮して、金を借りずにおれなくなっている。かれは返すことができないであろうことを知っているが、しかし一定の期限に返すと確かに約束しなければ金を貸してもらえないであろうことにも気づいている。かれはそう約束したのである。しかしかれはなお、そういうやり方で困窮をきりぬけることが、許されないこと、義務に反することではないか、と自問するだけの良心をもっている。それでもかれは結局そうしようとしたとせよ。」これをカントは「自愛の原理いいかえれば自利の原理」と呼び、「それは正しいか」と問い、当面の困窮のゆえに「金を借り、とても返せないことを知っていても返すと約束しよう」とするこの人物の「格率が、普遍的法則となるなら、どういふことになるか」と問い直す。カントの答えは、もちろん、守るつもりのない約束をすることができるという「法則の普遍性は、約束と約束によって達成しようとする目的とをそれ自身不可能にしてしまう」から、不可である⁽⁴⁴⁾と。

ここにカントが指し示した「契約」社会の道德は、それ自体としてはたしかに正当である。しかし、ここでの出発点に置かれた「困窮」については、その原因も解決策も何ら問われることがないのである。いま現に生活必需品を手に入れるためには金を借りてしのぐしかないこの困窮者にとって、「普遍的法則」としてとるべき「正しい倫理を示されたところ」で、それが何になるというのだろうか。⁽⁴⁵⁾ アリストテレスの世界においても、「約束」の誠実な履行は当然要請されたはずだが、同時にそこでは、人々は家（オイコス）や村落や国家（ポリス）といった諸共同体（コイノーニア）の中で、「フィリア philia（善意＝愛）」の絆という相互性のもとに結び合わされていた。とくに家長の共同体としての政治社会（ポリス）では、共同体の自足的維持という究極目的のために、すべての家長たちが生活必需品を相互に分有する互酬行為（アンティペポントス）が制度化されており、家長は

相互的義務として、自分の余剰を、不足している他の家長に不足分だけ譲渡するという相互扶助のもとで、親切を返すことが互いに美德であると了解されていたと想定されるから、カントの冷徹な契約社会「貨幣経済社会における自律的近代人の、おのれの「理性」と「良心」のみを頼りとする孤立した姿が際立つのである。アリストテレスは、「取財術」(クレーマティスティケー)に二種類を認め、生活の自立自足にとつて足らぬものを充たすだけの有限のものを、自然になつたものの、賞賛されるべきものとして家政術の一部と位置づけ、それに対して、無限の富を求める交換的なものを「商人術」(カペーリケー)と呼んで、自然に反するもの、非難されるべきものとみなした。⁽⁴⁷⁾ そのようなアリストテレスの実体的・実践哲学的な共同社会像を祖型とする旧ヨーロッパ的な質料倫理的諸善の秩序を、カントは、「幸福主義」とともに洗い流し、そうすることによつて、実際には眼前の「商人」的「契約」社会をすでに所与のものとしつつ(さらには、たしかに人間の権利主体化と権利のカテゴリ区分とをつつじて私法理論を近代化しつつ)、「困窮」とそれへの人間共同体としての対処の仕方という実質的価値倫理問題については、原理的に語るすべ(経路)をみずから失つたのだといわねばなるまい。そこに厳然として残されるのは、現実の胃の腑の問題であり、人々の要望の何を正当なものと判断するのかという社会倫理的基準と、それに實際的に即した目的・手段関係論とを不可欠とする、望ましい政治的社会的具体的なあり方の問題、すなわち生活課題と共同性をめぐる質料倫理的諸問題にほかならない。

その意味で想起されるのは、つぎの点である。周知のように、カントは「公民社会 *societas civilis*」の構成員をなす「国家公民」の法的属性として、「法律的自由」と「公民的平等」だけでなく、「公民的独立性」を挙げ、この第三の属性を「国家公民である資格」としての「投票の能力」=「投票権」に結びつけて、「能動的國家公

民と受動的、それと」を区別したが、その区別の指標は、「子どもでも女性でもないこと」という「自然的資格」に加えて、「かれがかれ自身の支配者（自権者 *suiniis*）であること」したがってまた、かれに生活の糧を与えるような何らかの財産 *Eigentum* を所有していること」に求められた。⁴⁸ ここには、明らかに旧ヨーロッパ的な「オイコス」に立脚した家父（自由人としての市民）の共同体という伝統的な政治社会像と、歴史実在的な「所有」秩序としての経済社会像とを看取することができる。人間としての「自由」と、国民としての「平等」を實踐理性理念の次元で定言命法的に定立したカントは、公民としての「独立性」を論じるに及んで、それを公民の「資格」とみなした瞬間に、「自由の法則」の普遍性から離れて経験的世界に踏み戻り、定言命法の必然性を喪失する。それゆえにこそ、カントは「財産」の所有者と「労役者 *operarii*」とを区別しつつも、質料的経験界における「公民の資格」をめぐって逡巡し、「自分自身の支配者であるような人の身分を要求しうるためには何が必要であるかを規定するのは、いささか困難であることを告白せざるをえない」⁴⁹、と率直に書き記すことになったのだといえよう。

このカントの困却が示唆するものは、本来「自由」で「平等」な存在として定言命法的に指定された人間が、実際に等しく「自由」を實質的に獲得しうるか否かは、質料的経験界のことからに属するということにほかならない。いま仮に、實質的な「自由」とは、たんなる「生存」だけではなく、また、他人の意志に依存しないという意味での「自律」だけでもなく、人間存在の「自権者」性の表れとして、共同体にみずから「参与」し「責任」を負うことができるという主体的な社会的「関係性」の確保を伴わねばならないと考えるとすれば、そういうものとして「自由」の實質を理解することの前提には、「有意味な生」のあり方をめぐる一定の価値意識（質料倫

理としての客観的な諸善の秩序）がおのずから共通規範として据えられていなければならないだろう。しかし、「意志の自律」という先験的「自由」原理に徹し、「善い意志」という各人の内面的・理性的「道徳性」（主観的格率を道徳法則へ一致させる義務）以外には絶対的根拠を認めぬ道徳論は、「自由」の實質や「善」の中身を問うものではない。それは、「法」を、自由を普遍的に実現するための「外的形式」ととらえるカントの法形式論が、本来的に「法」の具体的中身を語りえない（それを任務としえない⁵⁰）のと対をなしている。「自由」や「善」の中身を語ることで自体の排除、これが、「質料倫理的諸問題と幸福主義との災いに満ちた混同」（ヴェルツェル）の帰結であり、「意志の自律」原理に徹した超越論的觀念論が、啓蒙絶対主義の後見主義を克服する近代市民社会原理を根源的に確立するために払わざるをえなかった、重い代償としての空隙にほかならない。そうして、それは、カントが「意思の自律」原理をもって意図した権利主体（目的自体）としての人間規定という近代的根本命題の確保と引き替えに、政治的学問とそれを支える旧来の自然法思想にとつての存立基盤の喪失を意味していたのである。

三 個人道徳から「人倫」へ

一 カントが先験的な「自由の法則」の見地から純粹理念的・形式論的に確立した私的自治の原理は、フランス革命と神聖ローマ帝国の解体、ドイツ諸国の近代化という世界史的大変革のなかで、当面は、啓蒙絶対主義的「幸福」原理を否認する自由主義的政治理論として革新的な役割を担った。それは、いわば実際にはドイツにま

だ存在しなかつた憲法典の代わりとして作用しえたのであって、この世紀転換期には、新たな「法哲学」文献を含むさまざまな「自然法」文献が大量に生み出されて活況を呈したのである。しかし同時に、カントが経験論を克服するために採用した純粹理念的形式論は、その自由主義的な意図とともに、法学的にはサヴィニーによって、自由意思の主体としての抽象的人格とその意思表示（法律行為）とに基礎を置く近代私法体系の構築という形で実定的に具現化される。カントが、「法」を、万人の自由意思を普遍的・調和的に実現するための外的条件として抽象的・形式的にとらえることによって、実体的「身分制的既存秩序を超越した近代的な権利主体としての人間と、市民的な私人間関係」とりわけ『人倫の形而上学』の法論における「物権」・「对人権」・「物権的对人権」という私法の三分）とを構想しえたように、サヴィニーは、歴史的方法と体系的的方法の結合から生み出された抽象的な法律行為論によって、カントの右の私法三分を受け継ぎつつ、「公民の資格」をめぐるカントの逡巡をもこえて、それまでの質料倫理と既得権とが合体した旧ヨーロッパ的な政治（学）から解放された純粹に経済的な社会としての市民社会の法として、私法を体系的に確立・提供した。このようなカントからサヴィニーへの継承・発展経緯は、オイコスや諸身分に依拠した伝統的な政治社会が崩壊し、政治的「国家」と経済的「市民社会」とがはつきり分離するに至ったことを反映していたのである。

ヘーゲル (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831) は、周知のように、この分離状況を鋭く批判的にとらえ、『法の哲学の綱要』（一八二二年）において、「市民社会」が「欲求の体系」としてアトム的分裂と「偶然性」に起因する不平等のなかにあることを指摘して、この限界を「国家」の「ポリツアイ」で修復する必要を説いただけでなく、職業団体（「コルポラツィオン」）を中核とする同輩組織的な中間団体に、国家と市民社会とを媒介

する役割を期待した。しかしそうした論旨の前提をなした法認識として、ヘーゲルは、この晩年の主著の三部構成（「抽象的な法」・「道徳」・「人倫」）のうちの第一部において、「人格性 Personlichkeit」によって抽象的・形式的な法（権利）を基礎づけ、「人格 Person」の存立根拠としての「所有」から「契約」や「不法」を展望して、市民社会の私法体系の形式的特質を描き出した。さらに第三部「人倫」の第二章「市民社会」では、「法律としての法」についてつぎのように述べて、実定法の本質が規定される。「即目的に法であるものがその客観的現存において定立されると、すなわち思想によって意識に対して規定され、法であるとともに効力をもつものとして周知されると、それが法律 Gesetz である。そして法はこうした規定によって実定法一般なのである。〔……〕法であるものは、法律になることによつてはじめて、たんにその普遍性の形式だけでなくその真実の規定性を得る。⁽⁵¹⁾」「法律であるものだけが法として拘束力をもつ。〔……〕したがって実定法においては、法律に合致しているものが、何が法であるか、あるいはもつと厳密に言えば何が正しいかについての認識の源なのである。」⁽⁵²⁾

このようにヘーゲルが規定した実定法の原理を法学の基礎に据えることになったのは、サヴィニーの確立した歴史法学、とりわけローマ法学者たちによるパンデクテン法学であった。歴史意識の覚醒は、旧ヨーロッパ世界の崩壊と決して無縁ではない。サヴィニーの歴史的方法にしたがえば、一八一四年のプログラム論文で述べられたように、歴史的にみると「市民法は、言語や習俗や国制と同様に、すでにその民族に固有の特定の性格をもつたものである。〔……〕これらの諸現象を一つの全体として結合するものは、民族の共通の確信 die gemeinsame Ueberzeugung des Volkes であり、内的な要求にもとづく同一感情であつて、それは偶然的・恣意的につくられる理念のすべてを排除するものである。⁽⁵³⁾」「法はすべて、必ずしも適切な言い方ではないが支配的な言い回しでい

ば、慣習法といわれるやり方で成立する。すなわち、初めは習俗と民族信仰によって、のちには法律字によって、したがっておよそ何であれ暗黙のうちには内的にはたらいっている諸力によって生み出されるのであって、立法者の恣意 *die Willkür eines Gesetzgebers* によって生まれるのではない。⁽⁵⁴⁾ このような観点に立てば、理性法的普遍原理によって実定法の根拠づけと法典化とをめざしたヴォルフ流の自然法論も、「立法者の恣意」にほかならなかつた。したがって歴史法学派は、法の普遍妥当性という觀念に依拠する伝統的な自然法思想に対してその役割の終了を告げて退場を迫り、抽象的法概念の素材を可变的な実定法の集積から抽出することに専念することになつたから、その諸成果が新しい経済的「市民社会」の私法的秩序に即応してこれを促進するものであつたかぎり、そこでは自然法の退場と、ヘーゲルが右に描き出した実定法主義としての法実証主義の興隆とは、歴史的必然であつたのである。

ところがヘーゲルの方は、実定法の特徴を把握しつつ、それを市民社会の現実を反映した形式性においてとらえ、その实在性を前提としながら、なお「自然法」にこだわりつづけた。右の『法の哲学の綱要』が「自然法と国家学の概説」という副題をもっていたことが、この点を示している。ヘーゲルの自然法(学)へのこだわりは、実定法とその学問、実定法学(あるいは実証法学)のもつ限界への認識と不可分に自覚された、それを克服するものとしての自然法への期待として理解することができるであろう。その実定法の世界は、のちにもつづく「増若いヘーゲルによって、「市民法の原理」と「取得と占有の体系」とにもつづく「形式性」のゆえに無限に「増殖」するアトム的・無機的世界として把握されたから、ヘーゲルの哲学的意図は、道徳を共同性においてとらえた「人倫」という質料倫理を、あらためて独自に自然法(学)の主題に据え直すことであつたように思われる。

そして、そうした意図は、当然のことながら、実定法ベースの近代的私法原理の創出と浸透という、新時代の興隆しつつある産業社会の要請に即したサヴィニー的志向に対するロマン主義的抵抗としての性格を含みもつであらう。

ヘーゲルは、右に引用した『法の哲学』の実定法規定につづけて、つぎのように述べている。すなわち、実定法では法律に合致しているものが正しさの判定根拠であるという⁵⁴、そのかぎりにおいて、実証的法学 die positive Rechtswissenschaft は、権威を原理とする歴史記述的な学問である。歴史記述のほかになお、実証的法学がなしうることといえば、悟性がおこなう仕事 Sache des Verstandes であり、法律の外的な整理、編纂、整合性、いつそう進んだ適用などにかんすることである。だが悟性がことがらの自然そのもの die Natur der Sache selbst に手を出すと、もろもろの理由をこじつけることによつて何をすべきかは、もろもろの理論、たとえば刑法の理論が示しているところである。実証的学問にとっては、一面では、与えられたもろもろの法規定の歴史的進展過程ならびにそれら諸規定の適用のされ方や細分化のされ方を、実証的資料からいちいち細かに推論して、それら諸規定の整合性を示すことが、権利であるだけではなく必然的な義務でもある。だから他面では、これらの証明のすべてに照らしてある法規定がいったい理性的であるかどうかと問われるばあい、実証的学問としては、この問いが自分の仕事にとっては筋違ひの問いであると思うことはあるとしても、少なくともいぶかしく思つたりなどしてはならないのである。⁵⁵ 「ここでは、悟性」にもとづいて実定法における論理整合性を課題とする「実証的学問」と、「理性」によつて「ことがらの自然そのもの」に迫らうとするもう一つの学問とが、きわめて批判的に対比されていることが知られよう。

ひるがえって、本書の緒論の冒頭部で、「哲学的法学、die philosophische Rechtswissenschaft 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、これの実現とである」⁽⁵⁶⁾と宣言され、さらに「つぎのように述べられる」。「自然法ないし哲学的法が実定法とは違っているということ」を、両者はたがいに対立し抗争しあっているというふうに変えてしまつのは、大きな誤解であらう。前者は後者に対してむしろ、『法学提要 Institutionen』が『法学大全集 Pandekten』に対する関係にある。⁽⁵⁷⁾ヘーゲルにとって、自然法とは「哲学的法」のごとであり、「哲学的法学」は法の理念と概念、したがって「ことがらそのものの内在的發展」あるいは法の「概念の必然性」の究明を課題とするものであり、法の概念が「表象」のなかにあるものとしての実定法を扱う「実証的法学」とは、おのずから任務領域を異にする。後者についていえば、「法は、一つの国家において効力をもっているという形式によつて、総じて実定的、positivである。そして、そのような法律的權威が、法の知識つまり実証的、positiv 法学にとつての原理である」とされるが、この二種類の法の関係は、「哲学的な法の体系的展開」から、「一つの実定的な法典が当然出てくる」というふうなものでもないのだとも指摘される。⁽⁵⁸⁾

こうしてヘーゲルは、実証的法学とは異なる「哲学的法学」の存立を想定し、これを自然法(学)と呼んだ。しかし本来、自然法と実定法との関係を問うことは、若いヘーゲルの学問的出発時点からの課題でもあったのであり、ヘーゲルのこのいわば自然法学的自覚の形成は、カントとの対決を一つの重要な契機としていたという点に、注意が払われねばならない。そのばあい、実証的法学に自然法がいきなり対置されたのではなく、カントにおける道德の内面化のうちに、近代の「道德学」に固有の主観的孤立化と形式化という特質が見いだされ、この私的「道德学」に対して、「習俗」としての共同性に基礎づけられた人倫的「自然法」が対置されたのであった。

その結果として、ヘーゲルは、質料倫理としての中身の欠落という、カントの形式論における構造的問題性を告発し、近代市民社会の孤独でアトム的な私的「自律」原理を反省することによって、時代の主動向に抗しつつ、個的自由と共同性との関係のあり方を、あらためて「哲学的法学」としての自然法の本来の課題と位置づけた開拓者の一人となつたように思われる。そのさい、カントをのりこえるものとして獲得され、自然法(学)の核心に託されたものが、ヘーゲルにおける質料倫理としての「人倫」にほかならなかつたのであり、ヘーゲルがこの質料倫理の見地から、近代市民社会の生み出す生活課題への認識と、それに照応した、「国家」のポリツアイおよび「コルポラツイオン」の役割規定とを展開しえたのだとすれば、それは近代社会原理への批判であると同時に、上述の「カント後」問題に対する一つの、哲学的な解答を意味しえたことになるであろう。以下では、こうした論点を構成するいくつかの基礎的要因を、カントへの対峙の仕方から、したがってとくに「人倫」論の発酵＝形成局面のうちに探ることにしたい。

二 まず、先述の『法の哲学』で、カントはつぎのように「空虚な形式主義」として批判される。

「意志の純粋な無条件的な自己規定が義務の根本であることを際立たせるのは、非常に本質的なことであり、実際また意志の認識はカント哲学によつてはじめてその確固たる根拠と出発点を、かれの無限な自律の思想をとおして獲得した(§二三を見よ)。けれどもカントは、「客観的な」人倫 *Sittlichkeit* の概念へ移行しないところ、たんに「主観的な」道德的な *moralisch* 立場を固持するので、そのためにこの獲得を一つの空虚な形式主義 *ein leerer Formalismus* におとしめ、道德の学を義務のための義務についてのお説教におとしめることもまた、はなはだしいのである。こうした立場からはどんな内在的な義務論も不可能である。……」義務を、あの「カ

ントの「ように矛盾の欠如」、「あるいは」おのれ自身との形式的な一致として規定するのは、抽象的無規定性の確立以外のなものでもない。そこからは、もろもろの特殊な義務の規定への移行はおこなわれえない。「……」矛盾は、なにか存在するものとの矛盾、すなわち、確固たる原理として前もって根底にある内容 Inhalt との矛盾としてのみ生じうる。「……」だが、内容のためではなくてただ義務そのものとしてのみ意志されるべき義務、つまり形式的同一性は、まさにあらゆる内容と規定を排除することにほかならない。⁽⁵⁹⁾

このようなヘーゲルのカント批判の淵源を求めれば、それは一八〇二—〇三年のいわゆる『自然法』論文に遡及し、さらにその始原が遺稿『キリスト教の精神とその運命』（一七九八—一八〇〇年）にあることは、ひろく知られているとおりである。カール・ローゼンクランツによれば、ヘーゲルはベルン時代にカントの『実践理性批判』を研究し、また、『人倫の形而上学』（『法論』および『徳論』）としては一七九七年に刊行）については、「一七九八年八月十日以後、厳密な研究をおこなった」とされる。⁽⁶⁰⁾二十歳代末に書かれた右の宗教論的遺稿がヘーゲルの精神史上とくに刮目にあたたいするのは、そこにおいてヘーゲルは、ユダヤ教の律法に対するイエスの道徳の意味を、「合法性」と「道徳性」とを区別するカントの理性主義的な内面的義務倫理に重ねて見ていたそれまでの自分の立場を脱却して、カントの「道徳性」もおのれに対する「義務命令」（「当為 Sollen」）であるいじようは真に主体的なものにはなりえないのだと認識するに至り、イエスの道徳を、およそ「義務観念」の消失した「愛」、すなわち、「一なる存在 Sein」としての「生 Leben の様態」と思いなすことによつて、対立を超えた「より高次のもの」への視野を拓いたからである。

そこでのヘーゲルにしたがえば、純粹に客体的な「市民的命令」（「市民法」）　これが「実定的なもの」で

ある に対して、「道徳的命令」「道徳法」は、「他者の力から出た命令ではなく、自己のもつ概念から出たものであり、義務に対する尊敬によるものである」⁽⁶¹⁾ という意味では、カントにならって主体的なものだといってよさそうなはずなのだが⁽⁶²⁾、「前者は自己を奴隷化するものであるのに対して後者は自由なのである」とはいえず、実際には、「前者は主人を自己の外にもっているが、後者は主人を自己の内にもっており、同時に自己自身の奴隷となっている」という区別があるにすぎない。「市民的命令」だけが「実定的 positiv」であるのではなく、もろもろの衝動、傾向性、感性などの「特殊なものにとっては、普遍的なものは、必然的かつ永遠に異他的なもの ein Fremdes」であり客体的なものである」から、「普遍的な義務命令」にも、「一種の破砕しえない実定性が残ることになる」⁽⁶³⁾。「イエスが、「ユダヤ的な」他者なる主の律法のもとでの全面的な隷属というものに対置したものは、自己の法則のもとでの部分的な隷属というカント的な徳の自己強制ではなく、支配も隷従もない諸徳、すなわち愛の諸様態であつた」⁽⁶⁴⁾。いまやヘーゲルに自覚された課題は、イエスを、たんなる「合法性」に主体的な「道徳性」を対置した人、「道徳的命令の実定性に、つまりはたんなる合法性に反対した」人ととらえることではなく、「人間をその全体性において取り戻そうとした人」⁽⁶⁵⁾ととらえなおすことであつたのである。ヘーゲルの新境地においては、イエスの「山上の垂訓」で説かれるものは、ユダヤの「律法に対する尊敬の念」(=カントの「道徳法則に対する尊敬の念」)ではなく、「律法に対する服従よりもいっそう高次のもの、律法を不要にするようなもの」である。「何ものにもまして神を愛し、君の隣人を君自身のごとく愛せ」というイエスの説いたおきてを、「カントが 愛を命じる法則に対する尊敬を要求する一つの命令 と解したのは、非常な誤りであつた。すなわちカントは、生けるものを表現するための「……」様式を、概念と現実との対立において成り立つ

義務命令と取り違えたのである。⁽⁶⁶⁾

たしかにカントは、『実践理性批判』において、「あることを進んでなすべきだ」という命令は自己矛盾である」と言明し、だからこそ、「神の命令を進んでなす」ということについては、「義務になつた行為においてこの志操 *Gesinnung* をもつことを命じることはできず、ただこの志操をもつように努めることを命じることができるだけである」と述べる。⁽⁶⁷⁾ しかしそれというのも、「義務」になつて行為したという意識と、義務からして、すなわち法則に対する尊敬からして行為したという意識の違いは決定的であり、すなわち「前者（合法性）は、たとえもつばら傾向性が意志の決定根拠であつたとしても可能であるが、しかし後者（道徳性）、すなわち道徳的価値は、ひたすら行為が義務からしてなされる、すなわちもつばら法則のためになされるということに置かれなければならぬ」と考えるからである。カントはこの「合法性」と「道徳性」との区別にもとづいて、イエスの説く愛の「おきてが可能であること」を論じ、「このおきては、これまたやはり命令として、愛を命じる法則に対する尊敬を要求する」と述べていた。⁽⁶⁸⁾ これをヘーゲルは、イエスの道徳をカントは「かれのいう義務命令へと還元した」と表現したのである。⁽⁶⁹⁾

これがヘーゲルのカント解釈であつた。いまやヘーゲルにとって、イエスの思想は、「通常の徳の評価から離脱し、それとは異なつた正義と光明とを、異なつた生の領域「……」を告知する叫び」であり、「律法を廢する」ことではなく、むしろ新しい「義」による「律法の成就〔欠陥の充足〕 *erfüllen*」を示唆するものである。そこでは、「律法は法としての形式を失ひ、「カント的な徳のばあい」とは異なつて、「主体と客体との総合」が果たされて、「両者はその対立を失つ」のである。この新次元をヘーゲルは、「一なる存在」、「生」、「愛」、そして、

カント的な命令を超える(愛の一樣態である) 和解 *Versöhnlichkeit* といいつつその高次の精神」と呼ぶ。⁽⁷¹⁾ 愛という「一なる生ける精神」のもとでは、諸徳の対立と序列も消失し、「愛」による「徳との和解」が果たされる。⁽⁷²⁾ こうして若いヘーゲルは、ユダヤ的律法世界にイエスが登場した意味を問うというキリスト教の神学的歴史研究をとおして、カントが「合法性」に對置した「道徳性」も、義務命令としては主体と客体の対立(徳の自己強制)をなお含んでいることを批判し、それを「より高次」の「生」や「愛」で克服しようとする見地を獲得した足跡を、右の遺稿にのこしているのである。そして、このカント的徳性批判の基礎フレイムを、まもなく宗教論から社会哲学としての法哲学へと移行・発展させたものが「自然法」論文にほかならない。

三 この論文は、一八〇一年にフランクフルトからイェーナに移り、大学での私講師としての活動を開始したヘーゲルが、シエリングと共同で編集した『哲学批判雑誌』上に翌〇二〇三年に公表した論文『自然法の学問的取り扱い方、実践哲学における自然法の位置、および実証的な諸法学に対する自然法の関係について』である。そこでは、まず、経験論的自然法論すなわちホッブズのな「自然状態」論および社会契約説が、アトム的「混沌」、それを脱するための一者(国家)の多者に対する外的支配として批判され、ついで、カントとフィヒテの純粹理念的悟性哲学が、無内容な形式主義として批判され、最後に、経験論と形式論の両者をのりこえるものとして、個別の実在性と普遍的理念性との総合たる「絶対的人倫」の立場が明示される。しかしこの『自然法』論文の意義は、そつした弁証法的論旨に尽きるわけではもとよりなく、それをささえる重要な基礎的視点として、とりわけ本稿の主題との関連で、少なくともつぎのような諸側面が留意されねばならないであろう。(一)そこでのカント批判の根底にあるものは、キリスト教の「愛」の徳徳ではもはやなく、「絶対的人倫」という哲学的

「全体性」であり、「自然法」は「絶対的人倫」の学、しかも「人倫的自然 die sittliche Natur」がいかにして眞の法に到達するかを構成するべき⁽⁷³⁾ものと位置づけられて、法の究極的根拠を「人倫」で基礎づけようとする「哲学的法学」の見地が示され、「自然法」という伝統的名辞を用いつつ、「法哲学 Rechtsphilosophie」という十九世紀的な新たな学理への視野がすでにそこに予感されること。(二)そのさい、ヘーゲルは、「いわゆる政治経済学 politische Ökonomie の体系」に言及するとともに、近代市民社会 = 「ブルジョア bourgeois」社会の私的で相互依存的な特質への理解を示すことによって、克服すべき「実在性」の近代世界に具体的で歴史的な像を与えていること。(三)プラトン、アリストテレス、さらにはギリシア悲劇（アイスキュロスの『オレスティア』の第三部「エウメニデス」など）の引証が示すように、本論文は、めざすべき「絶対的人倫」の祖型としてアリストテレス的な「ポリス」世界をもち、しかもそこから「絶対的人倫」の喪失（ギリシア的身分秩序の崩壊）その回復へ、という文脈で世界史をとらえる壮大な歴史意識を、歴史哲学のための基礎として披瀝していること。

右の第一点についてみれば、ここでのカント批判は、上述のような義務命令（徳の自己強制）の問題次元をこえて、その実践理性論をつらぬく定言命法における「道德的形式主義」⁽⁷⁴⁾の無内容さという深部に到達する。ヘーゲルにしたがえば、「カントは、実践理性からは法則のすべての素材 Stoff が離脱するということ、実践理性は恣意の格率の適格性の形式以上の何ものをも至上の法則になしえないということを、非常によく認識している」。「恣意の格率はある内容をもち、ある規定を自己のうちに含む。これに対して、純粹意志は諸規定から自由である。実践理性の絶対的法則は、あの規定を純粹な統一の形式へ高めることであり、そして形式のうちへ採りあげられたこの規定の表現が法則である」⁽⁷⁵⁾。カントは、「認識のすべての内容が捨象され、そして真理はまさにこの内

容にかんするのであるから、諸認識のこの内容の真理の一徴標を問い求めることは、徴標は同時に諸認識の内容にかかわるべきでないので、まったく不可能でありつじつまがあわなないということを確認しながら、「かれはまさにそれとともに、実践理性によって立てられる義務および権利の原理についての判断を宣している。というのも、実践理性は意志のすべての質料 *Materie* の絶対的捨象であり、ある内容をつつじて恣意の他律が定立されるのであるから。さてしかし、そもそも権利および義務とは何かということを知ることが、まさに関心事なのであって、道徳法則の内容が問われているのであり、そしてこの内容だけが問題なのである。しかし純粹意志と純粹実践理性との本質は、すべての内容が捨象されていることである。したがって、道徳立法を　これはある内容をもちかねばならないはずだから　、この絶対的実践理性に求めることは、それ自体において矛盾している。なぜなら、実践理性の本質は、何らの内容をもたないということにあるのだから。」⁽⁷⁶⁾

「したがって、この形式主義が一つの法則を言明するためには、法則の内容をなす何らかの質料、ある規定が定立されることが必須であり、そしてこの規定に付け加わってくる形式が統一あるいは普遍性なのである。」しかし、たとえば「所有一般の規定が定立されていると、所有は所有であってその他の何ものでもないという同義反復的立言がそこからつくられる。そしてこの同義反復的生産が、所有は、所有があるときは、所有であらねばならぬ、というこの実践理性の立法なのである。」同様に、「非所有は非所有である」……と。しかし、所有があらねばならないということを確認することこそまさに関心事であり、肝心なことは、純粹理性のこの実践的立法の能力の外にあるもの、すなわち、対立している諸規定のうちどれが定立されねばならないのかを決裁することだけである。しかし、このことがすでに前もって起こっていて、対立している諸規定のうちの一つがあ

らから始め定立されているということとを、純粹理性は要求するのであり、そしてそのとき初めてこの理性はみずから「いまや余計なものである立法を、完遂することができるのである。」⁽⁷⁷⁾のちの『法の哲学』(カンスによる追加)では、カントのこつした無内容のトートロジーは、「この立場にはすべての分節組織 Gliederng が欠けている」という欠陥⁽⁷⁸⁾と表現される。

このようにヘーゲルは、カントの実践理性がいつさいの内容や質料を含まない形式的普遍性のゆえに、肝心の人間の共同生活にかかわる社会的事象内容について語り判断するすべを何らもっていないという点を批判したのであった。しかもその同義反復的形式論は、たんに「何か余計なもの」であるだけでなく、実際には「不道德 Unsitlichkeit の原理」ともなりうることへの鋭利で周到な現実批判的目配りも示される。すなわち、「絶対的形式と制約された実質との混淆によって、内容のもつ非実在的なもの・制約されたものに、思いがけなく形式の絶対性が押し込まれ」、形式の代わりに実質(たとえば所有)の絶対性が「押し込まれる。そしてただちにあらゆる規定は義務にたわづる。〔……〕そしてこの道徳的形式主義は、イエズス会の徒の道徳術 die moralische Kunst der Jesuiten もよむ幸福説の諸原理 die Prinzipien der Glückseligkeitslehre それらは皆同じものに帰するをこえないのである」⁽⁷⁹⁾と。特定の権威主義的な実質が、こつして形式の絶対性の衣を借りて人々に道徳や義務を命じることになる。また、この文脈では「幸福」が、カント流に、克服すべき対象(ヴォルプ的義務論)として理解されている点にも留意しておきたい。

「幸福」は、ヘーゲルの『哲学史講義』においては、アリストテレスやストア派の人生目標として言及されているが、ヘーゲル自身の幸福論は、『法の哲学』では第二部「道徳」のなかで、「意図 Absicht」論として扱われ

ている。すなわち、ここでは「主体的自由」の具体的なあらわれ方として、「主体が行為のうち自分の満足を見いだすという、主体の権利」が認定され、幸福もそのなかに位置づけられる。「行為は、主観的な価値、私にとっての利益をもつ」のであり、こうした「目的」や「内容を満足させることが、もろもろの特殊な規定における福祉 Wohlfahrt あるいは幸福 Glückseligkeit であり、一般的には、総じて有限性のもつ諸目的である。」⁽⁸⁰⁾ こうした目的充足行為の意義を、ヘーゲルは「自然的・主観的な現存在」としてはつきり肯定する。ガンスによる追加にしたがえば、「人間が一つの生きたものであるということとは偶然ではなく、理性にかなったことであって、そのかぎりでは、人間は自分のもろもろの必要を自分の目的にする権利がある。だれかが生きるといふことのうちには、品位を下げるようなものはなにひとつないのであって、かれがそのなかで実存することができるような一つのもっと高い精神性が、かれに対立しているわけではない。」⁽⁸¹⁾ たしかに、幸福のもろもろの規定という「眼前に見いだされたものを、自分自身のなかから創造されたものへ高めることだけが、善といふもっと高い圏を与えているのであるが、そうした区別は、それら両側面が相容れないということを少しも含んでいない。」⁽⁸¹⁾

しかしヘーゲルにとって批判すべき問題は、自分の「主観的な満足」を行為の目的に含むという近代の自由が、道徳を形式化すると同時に、「良心」の神聖性をつうじて主観性の絶対化をもたらすことにあった。自分の満足を求める「主体の特殊性の権利」、あるいは「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。⁽⁸²⁾ しかしこの権利の「抽象的」認定は、その対極にある義務論として、「道徳はただ自分の満足に対する敵対的な闘争としてのみ永続するのだと考える道徳観」を生み出し、そこから、不正な行為についても「道徳的な意図」つまり「善い心 ein gutes Herz」といふ内的「心情 das

「Genuin」に価値を置く」とする主観論が増大する。⁽⁸³⁾ヘーゲル自身の客観的「人倫」の立場 すなわち、抽象的な法と主観的な道徳とを総合して、「人倫とは、生きている善としての自由の理念である」⁽⁸⁴⁾とみる立場 からすれば、「善は実現された自由であり、世界の絶対的な究極目的である」⁽⁸⁵⁾と規定され、これに照応して、「真実の良心は、即、自か、つ、対、自、的、に、善であるところのものを意志する心術 Gesinnung である」⁽⁸⁶⁾のに対して、カント的な主観的「道徳の形式的立場」では、良心は「客観的な内容を欠いている」から、形式的な「自己確信」であるにすぎない。もともと「良心」という言葉は、主観的な自己意識の絶対的な権利づけ Berechtigung をあらわす「もの」だが、「はたしてある特定の個人の良心が善であるか、と思いい、ないしはそうであると称するところのものが、現実的にも善であるかどうか、という点は、もっぱらただ、この善であるとされるものの内容からのみ認識される」はずなのである。ところが主観的道徳論では、意志する主観性は「真実の内容から切断」され、良心は「一つの聖なるものと主張され、かつ承認される」⁽⁸⁷⁾のだ。と。こうして、「主体的自由の権利」という近代性が、「良心」という衣をつけて主観的恣意に転化する。ここでは、先述のハンス・マイヤーの、「善い意志ではなく、善の選択が、古典的な政治的学問の倫理的原理なのである」という指摘が当然想起されねばならないし、その意味ではヘーゲルは、この晩年の主著においても「人倫」という客観的「現実的な「善」の自覚をとおして古典的世界となおつながっていたのである。

さて、若いヘーゲルに立ち帰れば、内容をもたない道徳法則というカントにおける「矛盾」態を、ヘーゲルは「形式的統一」と呼び、これに「直観の統一」を対置する。「内容のない思考は空虚であり、概念のない直観は盲目である。〔……〕悟性は何も直観できないし、感官は何も思惟できない。ただ、両者が合一されることからの

み、認識が生じるのである」⁽⁸⁸⁾と述べて、感性と悟性、直観と概念の、相補的合一（綜合）を主張したのはカント（『純粹理性批判』）であつたが、ヘーゲルは『自然法』論文の前に同じ雑誌に公表した論文『信仰と知』（一八〇二年）において、カントのこの立言をとらえて、つぎのように批判していた。「カント哲学は、「……」意識における両者（直観と概念）の有限的同一性　それは経験と呼ばれる　が理性的認識ではないということを証示するかぎりで、観念論であるという功績を有してはいる。しかし、カント哲学はこの有限的認識を唯一可能な認識であると説明し、そしてまさにあの否定的な純粹に観念的な側面を、あるいは再びまさにあの空虚な概念を、絶対的な理論理性および絶対的な実践理性としてそれ自体で存在するもの・積極的なものにするによつて、絶対的有限性と絶対的主観性のうちに逆戻りしてしまつてゐる。そしてこの哲学の全課題と全内容は、絶対者を認識することではなくして、この主観性を認識すること、あるいは認識能力の批判となつてゐるのである」⁽⁸⁹⁾、と。ヘーゲルにとつて、カントの無内容な形式論は、「空虚な概念」を絶対化する有限的な主観性認識であるにすぎない。カントの普遍性あるいは統一は、無規定・無判断であり、「完全にまつたく経験的多様性へ関係をもつ」⁽⁹⁰⁾から、「……」ロッキングの目的のよつて、すなわち有限的な悟性の觀察に、自己を限定してしまつてゐる「……」⁽⁹¹⁾といふことになる。

カントの「形式的統一」「空虚な概念」はたんなる抽象としての理念であり、それは主観的「道德性」と客観的「合法性」との分裂を生み出している。そこに欠けているものは、「直観の統一」である。「直観の統一は、一全体をつくりなす諸規定の無差別であり、隔別され対立させられたものとして諸規定を固定することではなくて、それらを総括し客観化することである。」「……」直観と現在とのこの力にこそ、人倫一般の力が存する」⁽⁹²⁾。

この「直観の統一」が、ヘーゲルの求める「自然法」の課題であった。すなわち、「自然法は、人倫的なもの、すべての人間的物事を動かすものに直接的に係属しているのであって、自然法の学問がある存在をもつかぎり、自然法は必然性に属し、人倫的なものの経験的形態。それも同様に必然性のうちにある。と一つでなければならず、学問としてはこの形態を普遍性の形式において表現しなければならない」、と。これに対して、カントの『人倫の形而上学』における「自然法」は、「ア・プリオリな純粹原理にもとづく」法、「ア・プリオリに万人各自の理性によつて認識されうるような法」であり、「立法者の意志から生じる実定（制定）法」と対比されつつ、経験界の内容からは自立した理性法として、理性による先験的「認識」の方法をあらわす言葉にほかならなかつたから、ヘーゲルの「人倫」のような経験的実質を排除するものであつた。しかし『信仰と知』において力説されたように、主客統一としての「絶対者」の認識を「理性的」認識ととらえるヘーゲルの立場から見れば、カントの理性法は、経験的「有限の世界に無限な概念を対立させ、認識能力と理性とをこの対立の領域に限定させるという点で、経験に規定された「悟性」認識にとどまるものとされる。そしてそのかぎりでは、カント（およびマコーバー、フィヒテ）の哲学は、「幸福主義そのものとは正反対の位置に立ちながら、幸福主義から少しも抜け出ていない」のであり、「ロック主義と幸福説と」が生み出した「経験的心理学」を「完成させ觀念化した」のだということになるのである。⁹⁵⁾

したがつてこのような「直観の統一」、「人倫的なものの経験的形態」を一体的に包含した自然法の必然性の理性的認識という見地に立てば、ホッブズの「自然状態」は経験知の寄せ集め（混沌）が生み出したたんなる「空想」、「フィクション」にすぎず、しかも国家への移行という到達目標を前提にしてつくられた恣意的な「仮

説」ではない。なぜなら、本来「多様な存在こそが経験知 *Empirie* の原理であり、経験主義には「偶然的なもの」と必然的なものとの境界がどこにあるのかということにかんするいつさいの基準が欠落している」のだから、「人間の自然および規定」とされるものも、「経験の心理学」の枚挙するものを「可能性と抽象の形式」であらわしたものでしかないからである。つまり、「あの（人間の自然（および国家への移行）という）ア・プリアーリなものを裁定する原理はア・ポストエリオリなものである」ということになり、そこに表象するのは「単純な多様態、つまり最小の属性しかもたない諸原子」と、この「数多性」に外的に対立する、「一者」による統一（「支配と服従」）にほかならない。⁹⁶ このようにホッブズ的自然法論は「経験の心理学」のもつ方法論的限界としてとらえられ、カントの超越論的批判哲学も、右のように原理的には同一の「悟性」認識範疇に位置づけられたのである。のちの『法の哲学』における、国家形成論としての社会契約論への全面批判⁹⁷は、この延長線上にあると考えられる。ところでしかし、カントは「自然的状態」から「法的状態」（「公民的状态」）への移行を定言法的な実践理性の「要請」として措定し、そこに万人の「外的権利」の相互的保证のための必然性を見たのであったが、そこでは、公的強制法のもとに入るための「根源的契約」は、国民自身の主体的行為であること、「ただ普遍的に結合した国民意志だけが立法をなすうる」こと、「ある普遍的な統治権者」は、「自由の法則に従って考えれば、結合した国民そのもの以外の何ものでもありえない」ことが宣明されていた。この国民主権の理念と、これと不可分の「国民の代表制」（「純粹共和制」）の理念とが示しえたポジティヴな規範性は、ドイツにおける近代自然法論の国制論的到達点というべきものであったが、これに対して、ヘーゲルの「理性的」認識は、国民を均質な個人の集合体としてではなく、「まさに君主と必然的かつ直接的に関連している、全体の分節的構成

Gegliederung des Ganzen」において把握されるべきものとみなす「現実性」を示し、「君主主権に對立させられた国民主権」を否認することになった点は、後述のヘーゲルの人倫論における「市民社会」認識にかかわる問題として、とくに留意されねばならない。

さて、こうした認識論的基礎のうえに、ヘーゲルが『自然法』論文で、自然法学と道德学(Moral)とを明確に區別して、両者の關係を問題にしたのは、カントにおける道德の内面化(心情倫理化すなわち主観性認識)

そしてそれと對をなす法の形式化、したがって道德と法の二元的對置 という立場を批判して、「絶対的人倫」という総合的な新たな内容＝質料を「自然法」として提起するためであったといつてよい。ヘーゲルにとつては、自然法学は「現実的な絶対的人倫」の学であり、道德学は「個人の人倫」の学である。ヘーゲルが「道德学には即自的に否定的なものの領域だけが歸屬するが、自然法学には真に肯定的なものが歸屬する」と述べたのは、カント的・近代の道德学のアトム的人化(内面化)を見据え、それを「絶対的人倫」という全体性＝客觀的共同性でのりこえようとしたからである。「現実的な絶対的人倫」は「純粹な個別性を「……」自己のうちに合一しているものとして概念するから、このような人倫は直接に個別者の人倫であり、また逆に個別者の人倫の本質は、端的に、現実的な、それゆえに普遍的な絶対的人倫である。個別者の人倫は体系全体の一鼓動であり、そしてそれ自身、体系全体である。したがって、このような個別と全体との現実的合一性という見地に立てば、「普遍的なものである、あるいは習俗、Sittenであるということとは、絶対的人倫の自然のうちに含まれる」から、本来「人倫 Sittlichkeit を言い表すギリシア語とドイツ語とは、人倫のこの自然をみごとに表現している」といふべきである。ところが、「人倫の最近の諸体系は、個的存在 Finitsein と個別性とを原理にするから、これら

の言葉が関係をもつことをとがめざるをえず、そしてこの内的示唆は非常に強力であることが明らかになるから、あの諸体系は、自分たちのことごらを言い表すためには、それらの言葉をみだりに使うわけにいかず、道德性 *Moralität* という言葉を採用した。⁽¹⁰⁾ こうしてヘーゲルは、「習俗」を語源とする「人倫」に普遍的共同性を見だし、そういう「総体性 *Totalität*」の見地から、カント的純粹理念論のアトム的・形式的「道德学」を克服する総体的・質料的「自然法」の立場を、つぎのように表現する。われわれは、「絶対的人倫にかんして支配的な合法性と道德性との区別をも、これと関連する、形式的な実践理性の普遍的自由の諸抽象とともに、本質のない思想物として破棄したし、そして両原理の混淆といったようなことによつてではなく、両者の立場 *Aufhebung* と絶対的な人倫的同一性の構成とによつて、自然法学と道德学との諸差異を絶対的理念に従つて規定した⁽¹¹⁾。」と。これは、「支配的」なカント的「道德学」への挑戦状であり、主観的「動機」に依拠した「合法性と道德性との区別」を無用化する新たな「自然法学」の自立宣言である。

四 では、ヘーゲルが「絶対的人倫」の名で「自然法」に注入した質料（あるいは、右の文脈が示すように、普遍と特殊とを総合した個別としての具体的普遍⁽¹²⁾）「概念」は何かといえ、それは「民族 *Volk*」であつた。「絶対的・人倫的な総体性とは民族にほかならない。」⁽¹³⁾ そしてこの「民族」の理想型は、ヘーゲルにとつては古代ギリシアのポリスであつた。「人倫が個別者の魂であるのは、ただ人倫が普遍的なものであり民族の純粹な精神であるばあいだけである。」「……」アリストテレスが言っているように、民族は自然からいつて個別者よりは先である⁽¹⁴⁾。というのも、個別者は孤立させられたばあい何ら自足的なものではないとすれば、部分というものがすべてそつであるように、個別者は全体と一つの統一をなさねばならないからである。共同的に *gemeinschaftlich*

存在しえぬ者、あるいは自足しているので何も必要としない者は、民族の部分ではなく、したがって獸か神である。⁽¹⁰⁴⁾「人倫については、古代の最高の賢者たちの言葉、すなわち、人倫的であるとは自国の習俗に従って生きることである、という言葉だけが真実である。また教育については、何が息子にとつて最良の教育であるかというある人の問いに対して、君が息子を立派な制度をもった民族の市民 Bürger にするときである、と答えたあるピユタゴラス学徒の言葉だけが真実である。」⁽¹⁰⁵⁾そして、ヘーゲルにおける人倫のボリス的特性は、絶対的人倫の実在として提示される「身分 Stand」構成が、アリストテレスの明言に即して自由人と非自由人とに分割され、両者にそれぞれ固有の任務が割り当てられている点にもはつきりと示される。すなわち、「自由人の身分」は「絶対的人倫の個体」として、「人倫的有機組織 Organisation の全体の存在と維持」を任務とし、「死にかかわる労働」を担う。「この身分にアリストテレスがその職務として割り当てているのは、ギリシア人たちが πολυτελειον [ポリテウエイオン] と称していたことであって、それは民族のなかで民族とともに民族のために生き、公的なもの das Öffentliche に全面的に属する普遍的な生活を営むということ、あるいは哲学することを意味している。」一方、「非自由人の身分」は「欲求と労働の差異、そして占有と所有の権利〔法〕および正義のなかにあり、この身分の労働は個別性へかかわり、したがって死の危険を自己のうちに含んではいない。」⁽¹⁰⁶⁾こうして、ヘーゲルが「絶対的に人倫的なものの運動と生命力は、すべての人々の共通の gemeinsam 存在と行為において、普遍と特殊との総合性を示すのだと言つばあいも、」⁽¹⁰⁷⁾市民」としてつねに「死の危険」を担いつつ「公的なもの」に従事する「自由人の身分」に主導された、したがって「非自由人の身分」の従属をともなった、共同体の自足的維持を第一義とするボリス的「習俗」世界が念頭に置かれていたのであった。

しかし、このようなポリス的人倫世界は永続しなかった。この「絶対的人倫の喪失」、すなわちローマ帝国の拡大と普遍化にともなう奴隷制度の消滅と「貴族身分の墮落」、「形式的統一と平等との原理の貫徹」という視野のうちに、ヘーゲルにおける歴史意識が示される。この「形式的統一の法則のもとで、実際には第一身分は完全に廃棄され、第二身分が唯一の民族にされる。」ギボンが、ローマ人たちはもはや「公的な勇氣」を喪失し、「私生活 Privatleben の生氣なき無関心さの中へ人知れず沈み込んでいった」と描写したこの人倫喪失状態は、「個別存在を固定化して絶対的に定立する形式的な法關係」を生み出し、それは「私生活」の一般化を背景とした形式的な「所有と権利の体系」としてあらわれたかぎりでは、人倫喪失状態の実在としてのこの法關係は、ヘーゲルにとっては、原理的には近代にまでその射程は及んでみるとみなされるべきものであつた。その主体をなす「第二身分」は、占有とそれにかかわる正義とに依拠しつつ、「一つの相互運關係を構成している」のであつて、そこでの「各個人は、即自的に占有することができるから、すべての人に対して普遍的なものとして、あるいはブルジョア」という意味での市民としてふるまう。そこでは各個人は「政治的には無である」といふ点で、「この身分の構成員は私人 Privateur である」が、その政治的無の「代償を、平和と取得との諸成果に、そしてこの諸成果の享受の完全な確実さに見いだすのである。」⁽¹⁰⁹⁾ かつして、このような「占有と所有という確固たる実在のうちにあつて勇敢さとは無縁である第二身分の人倫的自然」を、ヘーゲルは「絶対的人倫が經驗的意識のなかに反映したもの」と位置づけ、それを「通常の意味での道徳性」、したがつてカント的な意味で形式的な「ブルジョアあるいは私人の人倫」⁽¹¹⁰⁾ とみなす。それと同時に、絶対的人倫は「普遍性の形式」を「立法の体系」として表示するから、「生きている現存の習俗」は「法律という形式」に移しかえられ自己表現されるのだとみなさ

れる。⁽¹¹⁾ この「ブルジョアあるいは私人」による法体系は「取得と占有の体系」であり、「契約」のような形式の浸透にみられるように、「最近では自然法が内的に経済化されて in der inneren Haushaltung des Naturrechts⁶ 市民法の原理 das Prinzip des bürgerlichen Rechts をなす外面的正義、すなわち存立する有限なものなかに反映された、そしてそれゆえに形式的な無限性が、国法と国際法に対して特別の主導権を獲得した。⁽¹²⁾」

「ブルジョア」という意味での市民の「私人」的社会的成立を、古代のポリスの人倫の衰退の産物とみなし、「ブルジョア」をポリスの「第一身分」のカテゴリーでとらえるのは、この時点でのヘーゲルの歴史認識の短絡的限界といわねばならないが、同時に、かえってこの飛躍のうちに、アリストテレス的なエコーノミクとはまったく異なる近代の経済社会の没入格的・形式的・無限拡張的な特性に対するヘーゲルの理解が結実しているように思われる。右にみられるように、この経済社会は、「形式的な無限性」と「政治的無」あるいは「勇敢さとは無縁」の「私人の人倫」とを本質とし、それは一方では、「取得と占有」にもとづく「ブルジョア」＝「市民」＝「私人」の「相互連関係系」をなすとともに、他方では、そこでの「外面的正義」を「市民法の原理」として形式的法体系にあらわす。

このうち、経済社会の内実をなす前者についてみれば、この「実在の体系」においては、「肉体的欲求と享受」という「感情」を媒体とする「否定と対立」が支配しており、この「欲求と享受は、肉体的欲求にかんする、またこうした欲求のための労働および蓄積にかんする普遍的な相互依存の体系と、そして学問としてのこれ、いわゆる政治経済学 politische Ökonomie の体系とを形成する。⁽¹³⁾」しかしヘーゲルにしたがえば、こうした実在の体系は、「肯定的全体性」としての絶対的人倫にとっては「否定性」と「無限性」のうちにあるから、後者の「支配

に服していなければならない。「人倫的全体は、この体系を維持しなければならないにしても、こうした体系は内的には空虚であるという感情を保持せざるをえないのであって、この体系が量的に急激に膨張したり、またこの体系の自然的な傾向である差別と不平等がいっそう拡大したりすることを阻止しなければならないのである。」⁽¹¹⁴⁾

ヘーゲルは、『自然法』論文の直後（一八〇二年の秋 〇三年の冬）にイェーナ大学での講義用梗概として書かれたと推定されている草稿『人倫の体系』のなかで、右のように「自然法」論文で「否定的」に叙述された「ブルジョア」社会に、おそらく初めて「欲求の体系 System des Bedürfnisses」という呼称を与えた。そこでは、全体と個別との同一性原理に立つシエリングの「勢力 Potenz」概念を用いつつ、その体系構想を「欲求・労働・享受」という主観的感情の勢位から開始し、後半では人倫としての国家による「統治 Regierung」の観点から、この言葉は、市場のオートノミーと為政者による作用との二義で用いられているが、をはつきり前面に出して、右の「膨張」や「不平等」の拡大の国家による「阻止」という主張に一定の経済学的な肉付けをほどこしている。まず、経済社会の自律性＝盲目性にかんする認識の点では、「労働も普遍的な労働となるから、物的諸欲求の満足のための普遍的な依存関係が指定される。……労働と生産物の価値と価格とは、すべての欲求の普遍的な体系に従って決められる。」「……」労働の普遍性、あるいはいっさいの労働の無差異は、これに照らしていっさいの労働が相互に比較しあったり、これに各個別者が直接的に転化したりすることのできる労働の中間物 Mitte として、実在的なものとして指定されているのであり、これが貨幣である。⁽¹¹⁵⁾「かれが占有する剰余」の「価値は、「……」かれから独立していて、可変的なものである。」「こうしてこの体系においては、統治するものは、諸欲求とこれら欲求の各種の満足の仕方との没意識的で言目的な全体としてあらわれる。」⁽¹¹⁶⁾

一方、「統治」による介入の必要性については、たとえばつぎのようである。「正しい均衡」が「外的な諸事情によつていつそう強く攪乱されたばあいには、「……」統治は、そのような優勢なものの運動を生み出す自然に對して、經驗的な諸偶然をとおして對抗しなければならぬし、また、自然が静穩な中間物を廃棄してしまつたばあいには、統治はこの中間物と均衡とを確保しなければならぬ。」「(経済学という)均衡の抽象態は、均衡が動揺するときでも、觀察という無為で無関心な態度を保持して、この動揺の外にとどまるが、「……」しかし、このもろもろの經驗的な動揺にあつて、統治が権力をもちながらも無関心ですますことのできる、形式的であつて必然的ではない諸差異とは、偶然的なものであつて、均衡の破壊の中へ入り込んでいこうとする、差異の必然的な推進力ではない。⁽¹¹⁷⁾」「享受の無限性」に對して、「可能的な占有」は客体的な「限界をもち、限定された定量であるから、ある場所で占有が蓄積されると、他の場所での占有は減少せざるをえない。この富の不平等は、それ自体としてそれだけでみても必然的である。」「富の大量さが」それ自体として重視されるとき、「民族の絶對的な紐帯である人倫的なものは消失し、そして民族は解体する。この不平等と、この不平等がもたらす普遍的な破壊とに對して、統治は最高度に対抗策を講じなければならぬ。⁽¹¹⁸⁾」「こう述べて、国家による課税や「機械的な工場労働 die mechanische und Fabriksarbeit」の弊害の救済、やうには「身分内部での身分の編成 die Konstitution des Standes in sich」に説きおよび、とくに「ルポライティオン」を留意するこの最後のものは「統治」の範疇からは除外されつつ、「内的で活動的な連関」「生き生きとした普遍的なもの」「人倫的なもの、信賴や尊敬などにおけるもの」として称揚される。⁽¹¹⁹⁾ かつして、これらの統治論を含む「国制 Staatsverfassung」(第一章)の末尾は、民主制・貴族制・君主制を比較した短い叙述であり、それをもつてこの草稿は終わつてゐる。

ローゼンクラントツの言及によってひろく知られているように、ヘーゲルはフランクフルト時代の二七九九年二月十九日から五月十六日まで、サー・ジェイムズ・ステュアートの『経済の原理』のドイツ語訳（一七六九七年）に対する「批評的な注釈」を書いた。⁽¹²⁰⁾ヘーゲルがアダム・スミスの『国富論』をクリスティアン・ガルヴェの訳（一七九四 九六年）で学んだ跡を最初に示しているのは、一八〇三 〇四年のイエーナ大学での講義原稿（『イエーナ实在哲学』）における分業論であるが、近年ビルガー・フリッタートが『法の哲学』の諸講義筆録も含めて精力的にあとづけているように、ヘーゲルにとっては「ジェイムズ・ステュアートを読むことで受けたその最初の決定的な衝撃」⁽¹²¹⁾は生涯持続したといつてよいだろう。ステュアートは大陸での長い流浪の生活（一七四六 六三年）のうち、一七五七年からほぼ四年間テュービンゲンに滞在し、のちにヘーゲルも学んだこの大学町で『原理』の第一 三編を書いて、第一 第二編の原草稿の一つをバーデン辺境泊カール・フリードリッヒに献呈した。『原理』を通底する「賢明な為政者」の観点は、「十八世紀のドイツ経済学の国家経済的 *statist.* wirtschaftlich・官房学的な構え」⁽¹²²⁾につづじるものであり、「欲求の体系」としてのスミスの市場経済を官房学的な「ポリツアイ」と「コルポラツィオン」とで補充しようとしたヘーゲルにとっては、ステュアートは「ユスティヤンフェルスと原理的に区別されな」⁽¹²³⁾かったと思われるのである。ヘーゲルより二二歳若いラウが、スミスの市場経済原理に目覚め、旧来の官房学を構成してきたポリツアイ学を捨て去って、「公共経済学」ないし「政治経済学」を「純粹国民経済学」と「応用（実践）国民経済学」の二部門で編成する新構想のもとに、主著の第一巻『国民経済学』をハイデルベルクで出版したのは、ヘーゲルの死の五年前にあたる一八二六年である。すでにベルン時代（一七九三 九六年）にフランス革命の進行を見守りつつ、救貧税にかんするイギリス議

会の動向にも大きな関心を寄せていたヘーゲルは、一方でドイツへのスミスの導入期を身をもって生き、他方ではたとえばシスモンディ (Jean Charles Léonard Simonde de Sismondi, 1773-1842) の同時代人として、すでに市場経済の限界についても知る立場にあつたのである。

そのような時代空間の意味において、ブリッタートのつぎの指摘は重要である。「いわゆるドイツ観念論の哲学が初めて自由のテーマを精力的に提起したのであって、それはこの哲学が市民的自由と人倫的共同体との関係を、ドイツ人の慣習や伝統にふさわしい仕方でも反省することによつてであつた。主体の自由という、フランス革命の偉大な創始になるものは、ドイツにあつては諸身分の自由と結びついたのであつて、ヘーゲルはその失効を欲したのではなく、その近代化を欲したのである。」⁽¹²⁵⁾ ステュアートの『原理』は、イギリスでは公刊時点ですでに古い思想として拒否されたが、ドイツでは十九世紀をつうじて「不断に読み継がれた」という事実は、ヘーゲルが決して例外的存在ではなかつたこと、ドイツ経済学における官房学的・国家学的伝統あるいはそれへの考慮が維持されえたことを示唆している。『原理』は、開かれた利己心とそれにもとづく独立生産者の勤勞 (インダストリ) とに支えられた近代的な経済社会と、それを促進するために不可欠とされた為政者の政策的介入との両面を含んでいたから、ヘーゲルもこの両面を学ぶことができたはずであり、しかも原理的には自律性を認定されつる前者を後者が賢明に支え、前者の運行の攪乱を阻止するという構成を、ドイツ的「国家経済」観は比較的容易に受容しえたはずなのである。したがつてヘーゲルは、市民社会を「欲求の体系」ととらえ、経済社会の自律性を認定したかぎりではラウの先駆であつたが、ヘーゲルにとつては、この体系は最初から国家的介入を不可欠とするものとして想定されえたのであつた。しかもこの体系は、ヘーゲルのばあい、たしかに一面で

は、『法の哲学』へのガンスの追加が語るようにその自律性は「太陽系」に擬せられ、「興味ある見もの」と目され、また「国家経済学 Staatsökonomie」は、大量の偶然事にかんしてもろもろの法則を見いだすのであるから、思想の榮譽になる学である⁽¹⁷⁾とみなされたのであるが、この実在の体系は必然的であると同時に、その促進がはかられるべきものというより、むしろやむをえず維持されねばならないものとして否定的にとらえられ、とりわけ、若いヘーゲルは、上述のようにこれを「内的には空無」と呼んだのである。

その『自然法』論文に再度立ち戻れば、「欲求と享受」が生み出す「労働および蓄積にかんする普遍的な相互依存の体系」に照応して、つぎに、「形式的な無限性」をもつ「市民法の原理」が確立され、それは「契約」關係を中心に「国法と国際法に対して特別の主導権を獲得した」のだった。この実在の法体系が実定法であり、それを根拠とする「実証的法学」における「実定性」または「実証性」なるものを、ヘーゲルは、経験こそが客観的だと自分で思いこむ「私念の論理学 die Logik des Meinens」⁽¹⁸⁾と呼び、これに「自然法」を対置した。「市民法の原理と体系」は、その「形式的な無限性」のゆえに国法と国際法を席捲し、「人倫的全体存在の中に侵入した」とみなされる。「人間界のこうした領域のうちでそれ自体で存在する絶対的な一定の権利と義務が可能である」というような思想にこだわる態度はどこに由来するかといえば、それは形式的無差別からきているか、あるいは否定的に絶対的なものからきているかのどちらかである。⁽¹⁹⁾その意味で、ヘーゲルにとっては「世界市民主義」、「人権 Rechte der Menschheit」、「国際連合国家や世界共和国」はすべて「純粋な抽象」にすぎず、形式的で「空虚なもの」である。⁽²⁰⁾同様に、この市民社会の実在は無差別で「もっぱら外的で形式的な同等性」にあるため、その学問である政治経済学も、「表面的な現象」にかんする「等置と計量」という方法のゆえに、生きた諸關係の

中で「果てしない矛盾に突き当たる」ことを避けられない。⁽¹³¹⁾ それに対して、哲学の、したがって「自然法」の任務は、「各部分をその限界のなかに留め置く」こと、「部分がみずからを限りなく些細なものに細分化して増殖することがないように防止する」⁽¹³²⁾ ことに見いだされる。そして、これらすべてに共通する「実定性」、単純不変の公式にこだわる法律主義に対して、その限界をのりこえるものとして、この時点のヘーゲルの念頭にあったものは、プラトンの『ポリテイコス』で語られる「思慮深く王者たるにふさわしい人物」の支配なのである。⁽¹³³⁾

こうして『自然法』論文のヘーゲルは、実在性の体系としての近代市民社会を、経済的な「欲求と享受」＝「労働と蓄積」の「相互依存の体系」と、法領域における「取得と占有の体系」＝「市民法の体系」との両面でもらえ、その無限・無差別の「形式性」を「ブルジョアあるいは私人の人倫」と総括し、その無限の増殖を阻止するものとして「絶対的人倫」＝「自然法」を措定した。この論理構成の実質をみれば、マンフレート・リーデルとともに、「プラトン、アリストテレスを手本にして、倫理的＝政治的（人倫的）な行為を労働の生産過程に優先させよう」としつつ、同時に、近代の政治経済学を手がかりにして、経済的＝ポエティクシユ制作的な諸活動の社会形成的機能を承認する⁽¹³⁴⁾ という「根本矛盾」をそこに認めることができるであろう。その直後の『人倫の体系』では、すでに瞥見したように、「欲求の体系」の経済的自律性への認識がいつそう明瞭に示されるとともに、人倫の実現に向けた実践的課題意識が、「国制」と「統治」の視野から具体的に語られたのであり、それ以降「民族の紐帯」としての「人倫的なもの」は、古代のポリスから普遍的権力としての国家へと次第に現実的にシフトしてゆく。『法の哲学』では、プラトンの「実体的倫理」は、「自立的特殊性の原理」（主体的自由）の到来に対してはそれを排除するのみで、なすすべがなかったのだと批判されるのである。⁽¹³⁵⁾

五 一八〇一年公刊の実名での処女作『フイヒテとシェリングの哲学体系の差異』において、「最高の共同 Gemeinschaft は最高の自由 Freiheit である」⁽¹³⁶⁾と述べたヘーゲルは、自由を実現するものとしての共同性を「人倫」に期待し、『法の哲学』ではそれを「国家」（「人倫的理念の現実性」）に求めた。その国家論は統治権を中核とする国制論（立憲君主制論）であり、その基礎的構成因をなす「ポリツアイ」と「コルポラツイオン」とは「市民社会」の不完全性によって根拠づけられる。とりわけ二三〇節以下で展開される貧困認識は、貧困の客観面・主観面の両面を捕捉して近代社会の深い暗部を照らし出し、ヘーゲルの透徹した現実感覚を示すとともに、「公的権力」による「生計と福祉の保障」という社会政策への途を拓くのである。

「市民社会が妨げられることのない活動状況にあるときは、市民社会はそれ自身の内部で人口と産業との発展途上にある。人間のもろもろの欲求をつうじて人間の連関が普遍化することによって、またこれらの欲求をみたす手段を製調達する方法が普遍化することによって、富の蓄積が増大する。というのは、この二重の普遍性から最大の利得がえられるからである。しかしこれは一面であり、他面では、特殊の労働の個別化と融通のきかなさが増大するとともに、この労働に縛りつけられた階級の隷属と窮乏が増大し、これと関連してこの階級は、その他のもろもろの能力、とくに市民社会の精神的な便益を感じし享受する能力を失う」⁽¹³⁷⁾「貧困状態は、諸個人が市民社会のもろもろの欲求をもつことを妨げはしないが、……」他方では、諸個人からあらゆる社会的便益を奪うのである。すなわち、総じて技能と教養によって生計を営む能力を身につける便益や、司法活動や保健事業から受けとる便益や、そればかりかしばしば宗教的慰藉などさえをも、多かれ少なかれ奪うのである」⁽¹³⁸⁾「市民社会の成員に必要な生計の規模はおのずからきまってくるが、大衆がこの一定の生計規模の水準以下

に零落するといふことは、したがって権利感情、適法感情、自分の活動と労働によって生活を維持するといふ誇り Ehre の感情を失つまでに転落するといふことは、賤民 Pebel の出現をひきおこし、これにとまなつて他方では同時に、不つりあいな富が少数者の手中に集中することがいつそ容易になる。⁽¹³⁹⁾「貧困それ自身は、なんびとをも賤民にしはしない。賤民は、貧困に結びついていゝる心術 Gesinnung によつて、すなわち富者や社会や政府などに対する内心の叛逆によつて、はじめて賤民として規定される。⁽¹⁴⁰⁾」

このような貧困と「賤民」の出現は、市民社会を支配する二重の「偶然性」に起因する。第一に、「欲求の体系」では、個々人それぞれの生計と福祉 die Subsistenz und das Wohl jedes Einzelnen は一つの可能性として存在するだけで、その現実性は、個々人の恣意と自然的特殊性によつて、また欲求の客観的体系によつても制約されている。「しかも「司法活動」は、「人格と所有」の安全の確保を任務とするのみであるから、「特殊性における現実的、福利」は、この面でも「偶然的なもの」が除去されて、個々人の生計と福祉の保障、Sicherheit が、つまり特殊の福祉が、福利として取り扱われ実現されることを要求する。⁽¹⁴¹⁾「ここから、各種の公共事業、生活必需品の価格指定、公衆衛生、消費者保護のための商品検査など、「一般的、な仕事と公益のための事業」が要請され、「公的な権力による監督 Aufsicht と事前の配慮 Vorsorge」として「ポリツアイ」が登場する。しかし第二に、「偶然性」は家族状況や外的境遇をとおして諸個人の生活を左右する。「市民社会は、個人を家族的な絆から引き離し、家族相互の仲を離間させ、そしてかれらを独立の人格として認める。さらに市民社会は、個々人が自分の生計の資をえていた外的な非有機的自然である父祖の土地の代わりに、市民社会自身の基盤を置き、家族全体の存立さえも市民社会に依存させ、偶然性に支配されるものにする。こうして個人は、市民社会の息子になっている。」

し、「市民社会は普遍的家族という性格をもっている」。ここに、「個人が市民社会に対して権利をもつのと同じ程度に、市民社会も個人に対して要求をもつ」根拠が見いだされる。⁽¹⁴²⁾ここから、公的な教育政策とともに救貧政策が基礎づけられる。「たしかにどの個人も、一面では自分だけで独立しているが、しかし他面ではやはり、市民社会という体系の成員である。」「市民社会は諸個人を養つ責務をもっているから、かれらを鞭撻して生計の途を計らせる権利をももっている。」⁽¹⁴³⁾したがって、救貧政策のための負担が富裕階級や公的所有のみに課せられ、「窮民の生計が労働によって媒介されることなく保障される」ことは、「市民社会の原理に、すなわち市民社会の諸個人の自主独立と誇りの感情という原理に反するであらう。」⁽¹⁴⁴⁾このばあい、ヘーゲルの「均衡」観は、「生産者と消費者との異なつた利益」にもとづいていたから、労働機会の提供は生産量を増やし、消費量との不均衡を生むと考えられて、その結果、「自分よりおくれれている国外の他民族のうちに購買者を求めるとともに、必要な生計の資を求め」⁽¹⁴⁵⁾方策、すなわち「植民政策」が「ポリツアイ」の最後をしめくくるのである。こうして個人の存立の基礎視点が、家族の成員から市民社会の成員へと普遍化されることによって、「ポリツアイ」は、「偶然性」に対処するためのいわば市民社会自体における共同性の体現者としてあらわれる。

この点に照応して、たしかに「ポリツアイ権」は国家の統治権に属するものとされつつ、その運営主体として想定されたのは、市民社会の圏における「地方自治体 Gemeinden やその他の商工業団体や身分団体といった諸団体 Korporationen」⁽¹⁴⁶⁾およびそれらの管理者であり、これを国家が追認、促進、補完するという構成がとられる。これは、「フランス革命によって創始され、ナポレオンによって完成されて、こんにちなおフランスにおいておこなわれている」「中央集権化された」統治様式に対する反措定なのであって、「フランスには、職業団体と自治

団体 *Kommunen* が、すなわちそこにおいては特殊的利益と普遍的利益とが一致するところの仲間集団 *Kreise* が欠けている⁽¹⁴⁷⁾、と述べているように、ヘーゲルの「ポリツァイ」は、すぐれてドイツ的な社団的自由論 プリッダートのいう「諸身分の自由」の「近代化」のための重要な契機をなし、こうして社会政策認識自体の開拓局面に早くもドイツ的個性を付与したのであった。

したがって、とくに職業団体としての「コルポラツィオン」は、ヘーゲルの「人倫」が共同性における道德としての特性 上述の「市民社会の諸個人の自主独立と誇りの感情という原理」を市民社会のなかで具体的にあらわす場、すなわち「第二の家族」として、期待された。その成員であることは、偶然性への配慮と、「成員たるべき能力の陶冶育成 *Bildung*」への配慮とを保障されることによって、かれに「ひとかどの人間 *etwas*」としての誇りを生み出す。職業活動 = 労働は各人の教養 (*Bildung*) と社会的な相互関係性への自覚を発達させ、職業身分への帰属をつつじて、「かれは自分の身分のうちに自分の誇りをもつ。」その意味で、「婚姻の神聖とコルポラツィオンにおける誇りとは、市民社会の無秩序 *Desorganisation* がそれを軸として回転する二つの契機である⁽¹⁴⁸⁾」とみなされる。この「身分上の誇り」は、「自分自身の決定により、自分の活動と勤勉と技能をつつじて市民社会の諸契機のうちどれか一つの成員となり、成員としての自分の地位を保ち、そしてこのように自分を普遍的なものと媒介することによってのみ自分のために配慮する」という普みをさすのであり、また、「そうすることによって自他の表象において承認⁽¹⁴⁹⁾されている *anerkannt sein* ということ」に由来するのである。

そしてこの「身分上の誇り」と「承認」は、一方でヘーゲルの国制論における職業身分的・分節的構成に反映されるとともに、他方では、個人道德の圏における「実直⁽¹⁵⁰⁾」(「律儀⁽¹⁵¹⁾」) *Rechtschaffenheit*」を基礎にもっている

のであり、それは自分の「なすべきことをなす」という義務履行の「徳」にほかならない。⁽¹⁵⁰⁾ヘーゲルは、「抽象的な自由」と恣意的な「道徳的意志」との結びつきと対比して、「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」⁽¹⁵¹⁾と述べる。一つの人倫的共同体のなかで自分の義務をはたすという「実直さ」＝道徳が、この市民社会の圏において、相互の「承認」と「援助」としてその実をあらわす。各人が「欲求と福祉を満足させるにあたって偶然性をはたらくということが、他人に対する偶然的・個別的な援助 III」をも義務たらしめる⁽¹⁵²⁾のである。この道徳的義務としての相互的援助は、いわば「人倫」の個人的表象なのであって、「生命」が「究極の危機に瀕した」ばあいの「緊急権 Nothrecht」の認定とともに、市民社会の基層にヘーゲルが見いだした類的存在としての人間の相互性の表明なのである。「もろもろの利益関心の単純な総体性」は「生命」としての人格的現存在 das persönliche Dasein als Leben、すなわち「いま生きる jetzi zu leben」ということにほかならない。「この生命は、究極の危険に瀕し、ある他者の正当な所有と衝突したばあい、緊急権を（衡平 Billigkeit）してではなく権利として（要求しなければならぬ）」⁽¹⁵³⁾それゆえに、「生命は、もろもろの目的の総体として、抽象的な権利に反対する一つの権利をもっている。たとえば、もしパンを盗むことによって生命がつかぬらうとすれば、そのことよってなるほど、ある人間の所有が侵害されたのではあるけれども、こうした行為をふつうの窃盗とみなすことは不当であろう。生命の危機に瀕した人間にとって、そのようなやり方をして自分の生命を保つことがゆるぎされていないとされたら、かれは権利のないものとして規定されていることになる。そしてかれの生命が認められないとしたら、かれの全自由が否定されていることになる」⁽¹⁵⁴⁾これに対して、カントは『人倫の形而上学』において、述べる。「私自身の生命が失われる危険に瀕しているばあいに、私に何らの危

害も加えていない第三者の生命を奪つ権能」とされる「緊急権」は、「誤信された権利 verneintes Recht」である。それは「刑法的無罪」「罪を問えない」unsträflich (inculpabile)「ではなく」「たんなる刑罰免除」「罰しない」unstrafbar (impunitie)と考へられなければならない。「緊急の際には法律なし (necessitas non habet legem) というのが緊急権の格言ではあるが、しかし、本来不法なものを合法的とするいかなる緊急事態もありえない。」⁽¹⁵⁵⁾それ自体としては否定しがたいカントのこの厳格主義的立言に、ロマン主義的・質料倫理的に異を唱えるのがヘーゲルの人倫の立場であつたといふべきであらうか。

四 小 括

近代市民社会における貧困の実相を活写したヘーゲルは、この社会はつねに「偶然性」に支配されているといふ必然性、「無秩序」が生み出されるといふ必然性を語つた。この認識は若いヘーゲル以来維持されつづけたものであり、それは「人倫」の理念に支えられつつ、国家の「ポリツアイ」活動を不可欠のものとして位置づけさせることによつて、ヘーゲルを伝統的なドイツ国家学の圏域へ結びつける。しかし市民社会の経済的自律性と、それを支える市民的私法体系の現存在とに対する認識は、ヘーゲルの「ポリツアイ」に近代性を付与する。「ポリツアイ」は、市民社会の自律的システムからの偶然的脱落に対する公権力による「事前の配慮」として規定されるから、それはすぐれて社会政策的な意義を担つた。なぜなら、偶然性は本来人を選ばず、しかもここでは偶然性は、すでにその核心部に富裕と貧困との分裂とその拡大を含みつつ、必然性をもって存在していると認識されたから

である。「ポリツアイのおこなう監督と事前の配慮」の政策分野は、既述のように多岐にわたるが、それらは「個人を、個人的な目的の達成のために存在している一般的可能性と媒介すること」⁽¹⁵⁶⁾を目的とし、「もろもろの特殊な目的と利益とをもっている大衆を保護し安全にするための、一つの外的な秩序ならびに対策」⁽¹⁵⁷⁾なのであった。それは、各人が自立し各自の能力（可能性）を開展するための一般的な前提条件の公的供給と読みかえてよいものである。そして、それを基礎づけるものは「特殊性における現実的な権利」、「個々人の生計と福祉の保障」という権利であった。「経済学者ヘーゲル」を語りつるとすれば、むしろいつそう強い意味で「社会政策家ヘーゲル」が語られるのである。

その「ポリツアイ」と国家とを根底において支えるべきものは、「実直さ」と相互的援助とを道德的義務として自覚する近代的市民（実体としては職分人）であり、そうした主体的自由の共同体　主体的な社会的関係性としての「人倫」の理念であったと想定することができるであろう。したがってヘーゲルの人倫は、一面で、たしかにプラトン・アリストテレスのポリス的人倫を本来的理想としながら、主体的自由論でつらぬかれたものとして、はつきりカント後の世界に立つのである。「ポリツアイ」というドイツ国家学に伝統的なカテゴリーを用いて、市民社会への政策的介入を論じる「構え」が、ドイツ啓蒙期の行政的干渉体系との親近性を想定させるとしても、それは「国家経済学」的なドイツ官房学の伝統と現実の国制史における君主制的・官僚制的支配の連続性とに由来するものであり、思想としての「幸福主義」からはおのずから区別されるべきものであった。その「幸福主義」は、カントの徹底的な批判によってドイツの思想界では事実上葬り去られ、伝来の自然法論の土台をなしていた「善」の質料倫理もあわせて解体させられたことによって、自然法は、実定法を基礎づける

機能を喪失した。アリストテレス的一体性のうちにあった「倫理(学)」は、いまや純然たる個人道徳(学)へと内面化され、旧政治的諸学問は分解への途を余儀なくされ、私法的関係へと純化された実定法支配の時代が到来する。カント直後の多様な自然法論の満開にもかかわらず、基本的には自然法はその存在意義を否定され、十九世紀に生き残る途は、当面、実定法の哲学的・質料倫理的考察という「法哲学」としてであったのである。

このような基本動向の初期段階で、ヘーゲルは、実定法の意義を認めつつ、これに対する「哲学的法」を「自然法」と呼び、法の哲学的基礎づけという課題を立てて、カント後の位置から、自然法論の進むべき途を示したのだと考えられる。ヘーゲルの用意した「人倫」という根拠は、「生きている善としての自由の理念」であり、それは、近代人の主観的な私的「道徳学」とは異なり、習俗としての共同性における自由の実現を課題とする人倫的「自然法学」という視野を独自に拓かせた。貧困を中心とする生活課題とそれへの政策対応という認識を可能にさせたのも、この「人倫」が国家学的な実体性を不可欠に包蔵していたからであった。その意味で、カントが論じえなかつた質料倫理としての「善」の中身を、近代的市民(職分人)の個人道徳も含めて、ヘーゲルはあらためて自然法に盛り込もうとしたのだと解釈することができるであろう。そして、その中身である「自由の理念」の現実性＝歴史性という普遍概念は、そのこの歴史(相対)主義による自然法の解体過程のなかで、それ自身が一つの有力な歴史観を後に残し、歴史のなかでの自然法の実現というヘーゲルの普遍概念は、マルクスによって、生活＝生命過程論(史的唯物論)として批判的に継承・展開されることになった。同時に、ヘーゲルの「ボリツァイ」の実際の担い手が君主制国家における「統治権」の支柱をなした官僚行政組織であったという点でいえば、個人の「人格」の自由な発展という、すぐれてドイツ的な啓蒙の原理が、ローレンツ・フォン・シュ

タインの、全社会成員の自立的発展の前提諸条件の創出を任務とする国家行政による社会改良、すなわち「社会行政」国家論として、行政学的な発展をみるのである。

しかしヘーゲルのホーリスティックな一種のイデア論は、不断の実体性＝現実性志向にもかかわらず一貫して観念論的であり、それは「概念的全体性認識を「哲学」の課題ととらえていたことによるものであった。その「習俗」的人倫論は、一方で、モンテスキューへの高い評価⁽¹⁵⁸⁾に示された、国民の歴史的個性をその総体において重視する見地をつうじて、ベルリン大学でのサヴィニーとの確執にもかかわらず歴史法学派に連接する可能性を秘めており、他方では、「戦争」の精神的美化（それはカントの永久平和論への批判⁽¹⁵⁹⁾を含む）や「国家」の「心術」としての「愛国心 Patriotismus」規定⁽¹⁶⁰⁾をつうじて恣意的ナショナリズムと結合するリスクを負っていた。死を「誇り」として市民に要求しうる「民族」＝「国家」⁽¹⁶¹⁾とは何か、「社会契約」とともに「人権」を空無として否定する「人倫」とは何か、と問われつづけるであろう。

「人権」を否定するということは、人権の主体としての個人、すなわち中間団体をこえた「人」一般を否定することを意味しうる。⁽¹⁶²⁾ヘーゲルは上述のように、フランス国制を、「職業団体と自治団体」の欠如のゆえに批判したが、フランス革命は、旧い中間団体を一掃しただけでなく、労働者の団結権をも禁止する（一七九一年のル・シャブリエ法）という徹底性によって、国家と個人との二極構造をつくり出し、その荒わぎをつうじてはじめて「人権」の主体としての「人」一般を取り出して、国民主権を根拠づけたのであった。これに対して、ヘーゲルが「君主主権に対立させられた国民主権」を否認し、「分節的」な職分社会モデルを構想したことは、「人」一般の権利としての「人権」の否認と、私人としての「ブルジョア」ではない相互に対等な国家公民（シトワイヤ

ン)への関心の稀薄さに照応している。もしヘーゲルが、アリストテレスにならって全体(国家)を部分(個人)に優先させるとすれば、その分節的社会においては、(国家だけでなく)コルボライツィオンが個人にとつて社会的抑圧の契機となりうるという点についてのヘーゲルの重い自覚の存否が問われるであろう。なぜなら、主体的自由の共同体というばあい、近代的結社の前提は、諸個人の自由な意思の確保にあり、それは、特定団体へ帰属しない自由を含み、「人」一般の認定と不可分のものであるはずだからである。「カント後」に立つヘーゲルの近代性の眞の試金石は、したがって質料倫理として具体的な共同性(習俗)を提示するばあいの近代的な前提条件は、まさにこの点にあるように思われる。そうしてそれはまた、「人倫」論のもつロマン性の意義の軽重を左右することにもなるであろう。これに対して、「経験的心理学」からホッブズが引き出した「生存」の自然権は、その「原子」論へのヘーゲルの批判にもかかわらず、国家の絶対化ではなく、国家を各人の生存権を確保するための手段と見なす徹底した個人の尊厳の立場において、近代の政治原理の基本理念としてなお峻立しているし、カントは、その先験的定言命法と法形式論とがもちえた「道德法則」としての強い規範力のゆえに、逆に公民的共存だけでなく人類の共生という究極的理想理念をも提示しえたのであつた。

(1) この点については、木村周市朗「ドイツ国家学と経済学 カール・ハインリッヒ・ラウの 官房学の再編成を中心に」、『成城大学経済研究』、第一八二号、二〇〇八年十一月、所収、を見よ。

(2) 「ポリツァイ学」の枯死は、後述するように、とくに十九世紀後半以降、近代の学問の客観主義化(すなわち目的論的原理の放棄、社会倫理的な観点の欠落)による旧政治学(政治的学問)全体の没落ととも徐々に進行するが、

「*ソグロ*」では、それが「*ポリツアイ*」概念の狭義化（福祉目的の脱落、安全目的への限定化）と並行して深化した点に留意しておきたい。

- (3) *ソグロ* *シキヤ* H. Maier, Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre, Neuwied u. Berlin 1966, 2. Aufl., München 1980, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1986, S. 164ff., 181ff.
- (4) Vgl. M. Stolleis, Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland, Bd.1: Reichspublizistik und Policywissenschaft 1600-1800, München 1988, S. 288f.
- (5) Vgl. K. Luig, Christian Thomasius, in: Staatsdenker im 17. und 18. Jahrhundert, Reichspublizistik, Politik, Naturrecht, hrsg. von M. Stolleis, Frankfurt a. M. 1977, S. 228-247. 佐々木有司・柳原正治訳『一七・一八世紀の国家思想家たち』帝國公（國）法論・政治学・自然法論』木鐸社、一九九五年、三七五、四一〇ページ。
- (6) 前者の解釈例として C. Link, Rechtswissenschaft, in: Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung, hrsg. von R. Verhaas, Göttingen 1985, S. 120-142, S. 125ff. 後者の例として M. Thomann, Christian Wolff, in: Staatsdenker, a.a.O., S. 248-271. 邦訳記書『四一一 四六四ページを参照。』
- (7) M. Stolleis, Geschichte, Bd. 1, S. 290.
- (8) I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785, hrsg. von K. Vorländer, Philosophische Bibliothek, Bd. 41, 4. Aufl., Leipzig 1917, S. 5. 野田又夫訳『人倫の形而上学の基礎づけ』『世界の名著』中央公論社、一九七二年、二一九ページ。以下本稿では、引用文中の（ ）はすべて原文のまま、（ ）の部分は引用者の補筆であり、引用文中の傍点は、原文がゲシュペルト（または、くまねにイタリックやコチック）であることを示す。また、邦訳書がある場合には、該邦訳を漢数字で併記するが、引用文は邦訳書に従っていない点がある。
- (9) I. Kant, Metaphysik der Sitten, 1797, hrsg. von K. Vorländer, Philosophische Bibliothek, Bd. 42, 3. Aufl., Leipzig 1919, S.

質料倫理問題としての生活課題

225f. 森口美都男・佐藤全弘訳『人倫の形而上学』（徳論）、前掲『世界の名著32』、五三九—五四〇ページ。

- (10) I. Kant, Grundlegung, S. 69, 二八八ページ。
- (11) Ebdenda, S. 70, 二八八—二八九ページ。
- (12) I. Kant, Metaphysik, S. 213, 五一九ページ。
- (13) I. Kant, Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, 1793, in: ders., Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik, hrsg. von K. Vorländer, Philosophische Bibliothek, Bd. 471, Leipzig 1913, S. 67-113, S. 88, 100. 篠田英雄訳「理論と実践」、同訳『啓蒙とは何か 他四篇』、岩波文庫、一九七四年、所収、一四三—一六四ページ。
- (14) カントが、「法」を「万人の「外的権利」を保証するものとして、もっぱら外的形式性においてとらえることにより、一方でヴォルフ的「幸福」目的を無用化した」と、他方では「法」（国家干渉）の内容や範囲を制約しなかった点について、木村周市朗『ドイツ福祉国家思想史』、未来社、二〇〇〇年、第三章を見よ。
- (15) 篠津安恕『私法理論のパラダイム転換と契約理論の再編 ヴォルフ・カント・サヴィニー』、昭和堂、二〇〇一年、二五ページ。
- (16) I. Kant, Grundlegung, S. 52, 二七三ページ。
- (17) Ebdenda, S. 52, 二七三ページ。
- (18) I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, 1788, hrsg. von K. Vorländer, Philosophische Bibliothek, Bd. 38, 7. Aufl., Leipzig 1920, S. 54. 坂部恵・伊古田理訳『実践理性批判』、『カント全集7』、岩波書店、二〇〇〇年、一八一ページ。
- (19) Ebdenda, S. 27, 一五〇ページ。
- (20) I. Kant, Grundlegung, S. 50, 二七一ページ。

- (21) H. Welzel, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, 4., neubearbeitete u. erweiterte Aufl., Göttingen 1962, S. 7f.
- (22) Ebenda, S. 8.
- (23) I. Kant, *Metaphysik*, S. 20f. 三四〇 三四一ページ。
- (24) H. Welzel, a.a.O., S. 168.
- (25) I. Kant, *Grundlegung*, S. 10. 一三四 一三五ページ。
- (26) H. Maier, *Die Lehre der Politik an den deutschen Universitäten vornehmlich vom 16. bis 18. Jahrhundert*, in: D. Obendorf (Hrsg.), *Wissenschaftliche Politik. Eine Einführung in Grundfragen ihrer Tradition und Theorie*, Freiburg i. B. 1962, S. 59-116, S. 112.
- (27) Ebenda, S. 113, 115. マックス・ヴェーバーが一九一九年の講演「職業としての政治」の中で「政治と倫理との関係を問う」「心情倫理 Gesinnungsethik」と「責任倫理 Verantwortungsethik」とを対比したことが、旧政治学の解体とインテリゲンチヤ問史上の重い転回にかなする契機に接続している点について、Ebenda, S. 115.を見よ。しかし、そうであるにもかかわらず、ヴェーバー自身における学問と政治信条との峻別が、結局学問の脱政治化(科学主義化)を許容せざるをえなかったことが、上記の文脈上、なお問われるのである。
- (28) H. Maier, *Akademische Politik und Staatswissenschaft in Heidelberg – von den Anfängen bis zu Max Weber*, in: *Die Geschichte der Universität Heidelberg. Vorträge im Wintersemester 1985/86*, hrsg. von der Ruprecht-Karls Universität Heidelberg, Heidelberg 1986, S. 129-156, S. 132.
- (29) Ebenda, S. 139.
- (30) アリストテレス『ニコマコス倫理学』(上) 高田三郎訳、岩波文庫、一九七一年、一六 一七 二〇ページ。
- (31) 同上、一八 一九ページ。

資料倫理問題としての生活課題

質的倫理問題としての生活課題

- (32) W. Hennis, Bemerkungen zur wissenschaftsgeschichtlichen Situation der politischen Wissenschaft, in: Gesellschaft - Staat - Erziehung, Blätter für politische Bildung und Erziehung, hrsg. von F. Messerschmid u. a., Jg. 5, Stuttgart 1960, S. 203-211, S. 204.
- (33) Ebenda, S. 208f. 「同じ描かれたこの近代の学問観については、よくこの物を見よ」 G. Krüger, Grundfragen der Philosophie, Geschichte - Wahrheit - Wissenschaft, Frankfurt a. M. 1958, insb. S. 177ff.
- (34) たくえば、藤沢令夫『キリシタ哲学と現代 世界観のありかた』、岩波書店、一九八〇年、を見よ。
- (35) W. Hennis, Bemerkungen, aa.O., S. 209.
- (36) W. Hennis, Politik und praktische Philosophie, Eine Studie zur Rekonstruktion der politischen Wissenschaft, Neuwied u. Berlin 1963, S. 125.
- (37) 「このちひなカントからサヴァニーノへの継承関係については、篠津、前掲書、一五〇ページ、他を見よ。
- (38) Vgl. W. Hennis, Politik und praktische Philosophie, S. 122f.
- (39) C. F. W. v. Gerber, Grundzüge des deutschen Staatsrechts, hrsg. von W. Pöggeler, Nachdr. der 3. Aufl. Leipzig 1880, Hildesheim u. a. 1998, S. 237.
- (40) 發見者を知らぬ諸君の独り化動回ひごつては、この物を見よ。H. Maier, Die Lehre der Politik, S. 107ff.; W. Hennis, Politik und praktische Philosophie, S. 120ff.
- (41) 同じした文脈上で、第二次世界大戦後の旧西ドイツではあらためて「公法学の現代的哲学の欠如」(ルドルフ・ス文)が自覚しなねなれ、「政治的なるものの返還請求」が課題とされた点ごつて、W. Hennis, Politik und praktische Philosophie, S. 124ff. を見よ。
- (42) I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, S. 23. 一四五ページ。

- (43) H. Welzel, a.a.O., S. 169. Vgl. I. Kant, Grundlegung, S. 22. 一四五ページ。
- (44) I. Kant, Grundlegung, S. 45f. 一六六 一六七ページ。
- (45) 「約束」の思想を拒否するデカルトとの対比で、カントのこの点に言及したものとして、小泉義之『デカルト＝哲学のすずめ』、講談社、一九九六年、三〇 三四ページを見よ。
- (46) アリストテレスの『政治学』、ユキキヨウ、K. Polanyi, Aristotle Discovers the Economy, 1957. 「アリストテレスによる経済の発見」、玉野井芳郎・平野健一郎編訳『経済の文明史』、ちくま学芸文庫、二〇〇三年、所収、を見よ。
- (47) アリストテレス『政治学』、第一巻第八 十章を見よ。
- (48) I. Kant, Metaphysik der Sitten, S. 136f. 加藤新平・三島淑臣訳『人倫の形而上学』（法論）、前掲『世界の名著32』、四五―四五三ページ。Ders., Ueber den Gemeinspruch, S. 92f. 一五〇 一五四ページ。
- (49) I. Kant, Ueber den Gemeinspruch, S. 93 Anm. 一五三ページ。
- (50) 『新プラトニズム』、木村、前掲書、三三三 三四ページを見よ。
- (51) G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, 1821, hrsg. von G. Lasson, Philosophische Bibliothek, Bd. 124, 2. Aufl., Leipzig 1921, S. 169f. 藤野浩・赤澤正敏訳『法の哲学』、『世界の名著35』、中央公論社、一九六七年、四三八 四三九ページ。
- (52) Ebenda, S.171f. 四四二ページ。
- (53) F. C. v. Savigny, Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft, Heidelberg 1814, Nachdr., Goldbach 1997, S. 8.
- (54) Ebenda, S. 13f.
- (55) G. W. F. Hegel, Philosophie des Rechts, S. 172. 四四二 四四三ページ。

質料論種問題についての生活課題

- (56) Ebenda, S. 18. 一七六ページ。
- (57) Ebenda, S. 21. 一八〇—一八一ページ。
- (58) Ebenda, S. 20f. 一八一ページ。
- (59) Ebenda, S. 113f. 三三三—三三三ページ。なほ「」を編集者リットンによる補正による。
- (60) Vgl. K. Rosenkranz, Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben, Berlin 1844, Unveränd. reprograph. Nachdr. unter Hinzufügung e. Nachbemerkung von Otto Pöggeler zum Nachdr. 1977, Darmstadt 1977, S. 87. 中巻補記『ヘーゲル伝』のなほ書影 一九八三年、九七ページ。
- (61) G. W. F. Hegel, Der Geist des Christentums und sein Schicksal, 1798-1800, in: ders., Werke in zwanzig Bänden, neu edierte Ausgabe, Redaktion E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Frankfurt a. M. 1986, Bd. 1, S. 274-418, S. 322. 註脚記『キリスト教の精神』の種姓『平凡社』一九九七年、六九—七〇ページ。
- (62) 「種姓は、英國に於ける種姓は、その行爲の必然性による。」(I. Kant, Grundlegung, S. 18. 一四一—一四二ページ)
- (63) G. W. F. Hegel, Geist des Christentums, S. 323. 一七六ページ。
- (64) Ebenda, S. 359f. 一四三—一四四ページ。
- (65) Ebenda, S. 322, 324. 一〇〇—一〇一—一〇二ページ。
- (66) Ebenda, S. 324f. 一四四—一四五ページ。
- (67) I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, S. 107f. 一四四—一四五ページ。
- (68) Ebenda, S. 105. 一四一—一四二ページ。
- (69) Ebenda, S. 107. 一四三—一四四ページ。
- (70) G. W. F. Hegel, Geist des Christentums, S. 325. 一七六ページ。

- (71) Ebenda, S. 325-327. 七七 八〇ページ。
- (72) Vgl. ebenda, S. 359-362. 一四三 一四八ページ。
- (73) G. W. F. Hegel, Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften, 1802-1803, in: ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 2, S. 434-530, S. 505. 松富弘志・国分幸・高橋洋晃訳『近代自然法批判』、世界書院、一九九五年、八三ページ。あわせて、原典の文法上の厳密な反映を旨とした平野秩夫訳『自然法学 其の方法と体系』、『勁草書房、一九六三年』も以下随時参照のこと。また、この分野での研究成果として、永尾孝雄『ヘーゲルの近代自然法学批判』、九州大学出版会、一九九八年、を見よ。
- (74) Ebenda, S. 464. 四二ページ。
- (75) Ebenda, S. 460. 三八ページ。
- (76) Ebenda, S. 461. 三九ページ。
- (77) Ebenda, S. 461-463. 四〇 四一ページ。
- (78) G. W. F. Hegel, Philosophie des Rechts, S. 319. 三四〇ページ。
- (79) G. W. F. Hegel, Behandlungsarten des Naturrechts, S. 463f. 四一 四二ページ。
- (80) G. W. F. Hegel, Philosophie des Rechts, S. 104f. 三三 三四 三三 三五ページ。
- (81) Ebenda, S. 316f. 三三 三六ページ。
- (82) Ebenda, S. 105. 三三 三六 三三 三九ページ。
- (83) Ebenda, S. 106f. 三三 三九 三三 四〇ページ。
- (84) Ebenda, S. 133. 三九 一ページ。

質料倫理問題についての生活課題

- (85) Ebenda, S. 109. 三三三|一〇一〇。
- (86) Ebenda, S. 114. 三三三|一〇一〇。
- (87) Ebenda, S. 115f. 三三三| 三三三|一〇一〇。
- (88) I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, 1781, 1787, Neu hrsg. von Th. Valentiner, 11. mit der 10. gleichhaltende Aufl., Philosophische Bibliothek, Bd. 37, Leipzig 1919, S. 107. 有福孝岳訳『純粹理性批判 上』『カント全集4』岩波書店 一〇〇一年 一三〇一〜一。
- (89) G. W. F. Hegel, Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichische Philosophie, 1802, in: ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 2, S. 287-433, S. 303. 上巻精訳『信仰と知』岩波書店 一九九三年 一一一 一三三〜一。
- (90) G. W. F. Hegel, Behandlungsarten des Naturrechts, S. 466f. 四四一〜。
- (91) G. W. F. Hegel, Glauben und Wissen, S. 304. 一三三|一〇一〇。
- (92) G. W. F. Hegel, Behandlungsarten des Naturrechts, S. 467. 四四 四五〜。
- (93) Ebenda, S. 438. 一 一〜。
- (94) I. Kant, Metaphysik, S. 43, 116. 三六|一 四三|一〜。なお、カントは、このちがな理性法としての「自然法 Naturrecht」を特別に「自然状態」における法と「公民状態」における法とを区別して、前者を「自然的法 natürliches Recht」ちがな「私法」、後者を「公民的法」ちがな「公法」と規定している。Vgl. ebenda, S. 48. 三六八〜。
- (95) G. W. F. Hegel, Glauben und Wissen, S. 296f. 一三三 一五〜。
- (96) G. W. F. Hegel, Behandlungsarten des Naturrechts, S. 444-448. 一一一 一五〜。
- (97) G. W. F. Hegel, Philosophie des Rechts, S. 75, 305, 195f. 一七六 一七八 四八〇 四八一〜。

- (98) I. Kant, *Metaphysik*, S. 136, 138. 四五二、四五三ページ。
- (99) G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts*, S. 230. 五三三三ページ。
- (100) G. W. F. Hegel, *Behandlungsarten des Naturrechts*, S. 504. 八二二ページ。
- (101) Ebenda, S. 509. 八九二ページ。
- (102) Ebenda, S. 481. 六一二ページ。
- (103) アリストテレスの言葉は「じぎのとおりである。『自然には、国 *polis* は家やわれわれ個々人より先にある、なぜなら全体は部分より先にあるのが必然だからである。』山本光雄訳『政治学』、岩波文庫、一九六一年、三五 三六ページ。
- (104) G. W. F. Hegel, *Behandlungsarten des Naturrechts*, S. 505. 八三二ページ。
- (105) Ebenda, S. 508. 八五二ページ。
- (106) Ebenda, S. 489f. 六九 七〇二ページ。
- (107) Ebenda, S. 508. 八六二ページ。
- (108) Ebenda, S. 491f. 七一 七二二ページ。
- (109) Ebenda, S. 494. 七三二ページ。
- (110) Ebenda, S. 506. 八四二ページ。
- (111) Ebenda, S. 508. 八六二ページ。
- (112) Ebenda, S. 518. 九七二ページ。
- (113) Ebenda, S. 482. 六三二ページ。
- (114) Ebenda, S. 483. 六三二ページ。

資料倫理問題としての生活課題

- (115) G. W. F. Hegel, System der Sittlichkeit, in: ders., Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, hrsg. von G. Lasson, Philosophische Bibliothek, Bd. 144, 2., durchges. Aufl., Leipzig 1923, S. 413-499, S. 474. 上巻精訳『人倫の体系』以文社、一九九六年、一八八ページ。
- (116) Ebenda, S.489. 一四三 一四四ページ。
- (117) Ebenda, S.489f. 一四五 一四七ページ。
- (118) Ebenda, S.491f. 一四九 一五〇ページ。
- (119) Ebenda, S.492. 一五〇 一五一ページ。
- (120) Vgl. K. Rosenkranz, a.a.O., S. 86. 九六ページ。この「注釈」はその上失われた。
- (121) Vgl. M. Riedel, Zwischen Tradition und Revolution, Studien zu Hegels Rechtsphilosophie, Erweiterte Neuausgabe, Stuttgart 1982, S. 121, 129.
- (122) B. P. Priddat, Hegel als Ökonom, Berlin 1990, S. 19. 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、一九九九年、二二ページ。
- (123) Ebenda, S. 10. 四 五ページ。
- (124) Vgl. K. Rosenkranz, a.a.O., S. 85. 九六ページ。
- (125) B. P. Priddat, Hegel als Ökonom, S. 12. 六ページ。
- (126) 小林昇『最初の経済学体系』名古屋大学出版会、一九九四年、二二ページ。
- (127) G. W. F. Hegel, Philosophie des Rechts, S. 336. 四二二 四二三ページ。
- (128) G. W. F. Hegel, Behandlungsarten des Naturrechts, S. 516. 九五ページ。
- (129) Ebenda, S. 485. 六六ページ。

- (130) Ebenda, S. 529f. 一〇七ページ。
- (131) Ebenda, S. 484. 六四ページ。
- (132) Ebenda, S. 519. 九八ページ。
- (133) Ebenda, S. 485. 六五ページ。
- (134) M. Riedel, Zwischen Tradition und Revolution, S. 123.
- (135) G. W. F. Hegel, Philosophie des Rechts, S. 156. 四一七ページ。
- (136) G. W. F. Hegel, Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, 1801, in: ders., Werke in zwanzig Bänden, Bd. 2, S. 7-138, S. 82.
- (137) G. W. F. Hegel, Philosophie des Rechts, S. 188. 四六八 四六九ページ。
- (138) Ebenda, S. 187. 四六七 四六八ページ。
- (139) Ebenda, S. 188. 四六九ページ。
- (140) Ebenda, S. 347. 四六九ページ。
- (141) Ebenda, S. 183f. 四六一ページ。
- (142) Ebenda, S. 186. 四六六ページ。
- (143) Ebenda, S. 347. 四六七ページ。
- (144) Ebenda, S. 189. 四七〇ページ。
- (145) Ebenda, S. 189. 四七一ページ。
- (146) Ebenda, S. 237f. 五四五ページ。
- (147) Ebenda, S. 362f. 五四七 五四八ページ。

質料倫理問題としての生活課題

- (148) Ebenda, S. 192, 194, 四七四、四七五、四七六ページ。
- (149) Ebenda, S. 168, 四三六ページ。
- (150) Ebenda, S. 136, 三七八ページ。
- (151) Ebenda, S. 135f. 三三九、三七八ページ。
- (152) Ebenda, S. 168, 四三六ページ。
- (153) Ebenda, S. 108, 317, 三三〇、三三二ページ。
- (154) Ebenda, S. 317, 三三三ページ。
- (155) I. Kant, Metaphysik, S. 40f. 三六〇、三六一ページ。
- (156) G. W. F. Hegel, Philosophie des Rechts, S. 346, 四六五ページ。
- (157) Ebenda, S. 191, 四二三ページ。
- (158) Vgl. G. W. F. Hegel, Behandlungsarten des Naturrechts, S. 524, 一〇三三ページ。Ders., Philosophie des Rechts, S. 21, 一八一ページ。
- (159) G. W. F. Hegel, Behandlungsarten des Naturrechts, S. 482, 六一ページ。Ders., Philosophie des Rechts, S. 263, 364f., 268, 270, 371, 五八二、五八三、五八五、五九一、五九三ページ。「持続的な風は海を腐敗させるのである」と同様、
「持続的な平和は、ましても永久平和は諸国民を腐敗させるのである」(Behandlungsarten, S. 482; Philosophie des Rechts, S. 263.)
- (160) G. W. F. Hegel, Philosophie des Rechts, S. 205f., 238, 352f. 四九五、四九七、五四五、五四六ページ。
- (161) 「国家はそもそも契約などではなく(§七五を見よ)、なおまた個々のものとしての諸個人の生命および所有の保護と保全とを、けっして無条件に国家の実体的な本質ではない。むしろ国家は、より高いものであって、そのような個人

の生命および所有をさえも国家自身の権利として請求し、それを犠牲に供することを個人に要求する。」(G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts*, S. 90. 三〇一ページ。)

(162) 「人権」の含意の問題史的ひまがりについては、樋口陽一『一語の辞典 人権』三省堂、一九九六年、を見よ。

(付記)

本稿は平成二二年度成城大学特別研究助成(研究課題「十九世紀ドイツにおける法哲学と社会政策」)の交付による研究成果の一部である。

(二〇〇九・九・二七)