

マルクスの『ヘーゲル国法論批判』

加茂川 益郎

はじめに

マルクスが『資本論』において、資本主義社会の経済法則を解明することによってその特殊歴史的性質を明らかにしていることは言をまたないが、かかる資本主義社会の経済学的探究へと彼を向かわせたところの契機とはいったい何であったのだろうか。『経済学批判』の「序言」の一節は、彼の研究史への回顧のうちに、マルクス自身によってなされたその答えといていいであろう。

私を悩ました疑問の解明のために企てた最初の仕事は、ヘーゲルの法哲学の批判的検討であって、その仕事の序説は、1844年にパリで発行された『独仏年誌』に掲載された。私の研究の到達した結果は次のことだった。すなわち、法的諸関係ならびに国家諸形態は、それ自体からも、またいわゆる人間精神の一般的発展からも理解されうるものではなく、むしろ物質的な諸生活関係に根ざしているものであって、これらの諸生活関係の総体をヘーゲルは18世紀のイギリス人およびフランス人の先例にならって、「市民社会」という名のもとに総括しているのであるが、しかしこの市民社会の解剖学は経済学のうちに求められなければならない¹⁾ということであった。

マルクスがここで述べていることは、きわめて簡明である。すなわち、

「法的諸関係ならびに国家諸形態」は「市民社会」によって規定づけられ、しかも「市民社会」はそれが「物質的諸生活関係」の「総体」たる限り、経済学によって解明されなければならないということである。この結論にみられる「市民社会」の規定的性格の認識は、マルクス自ら述べているごとく「ヘーゲル法哲学の批判的検討」によってはじめてえられたものであるが、かかる認識はヘーゲル法哲学に対するいかなる批判によって可能となったのであろうか。また「市民社会」の規定的性格を認識したマルクスが以後経済学研究に没頭したのは自らが得た学問的指針に単に従ったまでのことであらうか。マルクスにとって批判は「頭脳的情熱ではなく、情熱の頭脳である」²⁾からして、常に実践的であった。マルクスをして経済学研究に立ち向かわせ、あるいはまたそもそも「市民社会」の規定的性格を明らかにさせたところの「情熱」——実践的動機とは何であったのだろうか。これら諸点を解明することが本稿の主要な課題である。

マルクスが、ヘーゲル法哲学に対する批判を契機にして近代「市民社会」（資本主義）の批判的研究を深めていった1840年代は、プロイセンにおける憲法制定と国民議会開設を要求するブルジョワジー、労働者、農民の運動が高揚し、遂に48年には、パリにおける民衆蜂起、第二共和制の樹立を引き金とするドイツ三月革命、ウィーン革命を結果するにいたった政治的激動の時代であった。特に、フランスにおける革命運動は、単に君主政治に対して共和政治を要求するだけでなく、産業資本の成長とともに新たに形成されつつあった労働者階級、貧民の解放を目指す社会主義運動も含みつつあったのである。時代のかかる動向とマルクスの理論的活動も無縁でありえなかった。事実マルクスは同じ『経済学批判』の「序言」で、ドイツにおいても聞かれるようになったフランス社会主義および共産主義の「淡く哲学めいて潤色された反響」³⁾に対する理論的判断を下す必要性を痛感するに至ったことを述べている。「紙面の論調をやわらげることによって、『ライン新聞』に下された死刑の宣告を取り消せうと信じていた

同紙の経営者たちの幻想をむしろよろこんで利用して、公の舞台から書齋に退いたの⁴⁾もそのためである。かかる理論的な研究の最初の仕事こそ、ヘーゲル法哲学の批判的検討であった。

『ライン新聞』編集長退任時におけるマルクスの理論的モチーフが、今みたごとくフランスの社会主義および共産主義への理論的対応であった以上、たんに君主制ないし立憲君主制に対して共和制を主張する論調を超え⁵⁾て、近代社会における「市民社会」と国家との全体的構造把握にまで進まなければならなかった。それゆえに、欠陥があるとはいえ、近代社会における「市民社会」と国家とに関する鳥瞰図を示し、「市民社会」をヘーゲル流に揚棄しようとしたヘーゲルの「法哲学」の批判的検討はマルクスの問題意識に沿うものであったといえるだろう。1843年、クロイツナッハでものされたといわれる『ヘーゲル国法論批判』⁶⁾こそ、かかる理論的意図を充たす最初の試みであった。

(一)

ヘーゲルは『法哲学』第三部「倫理」の「市民社会」に関する章の冒頭で次のように述べている。「特殊的人格として自分が自分にとって目的であるところの具体的人格が、もろもろの欲求のかたまりとして、市民社会の一方の原理である⁷⁾」。これは自分の私的利益、すなわち欲求の充足のみを自己目的とする私的人間を第一の原理にしたことであり、いいかえれば「市民社会」の根本原理を経済的自由主義に求めたものといえよう。さらに、「したがってどの特殊的人格も、他の特殊的人格を通じて、そしてそれと同時に、まったく普遍性の形式というもう一方の原理によって媒介されたものとしてだけ、おのれを貫徹し満足させるのである⁸⁾」と述べる。第一原理によって、「市民社会」の成員たる「どの特殊的人格」も自己の欲求を実現するために経済活動を行うのであるが、それは他の「特殊的人

格」との連関を通してしか達成されないものである。そのさいすべての成員がそれぞれ自己の欲求を実現させようとするから、自己の欲求を満足させようとする者は不可避免的に「自分の福祉と同時に他人の福祉をいっしょに満足させることによっておのれを満足させる」⁹⁾ことにならざるをえないのである。すなわち「特殊的目的は、他の人々との関連を通じておのれに普遍性の形式」¹⁰⁾を与えるのである。このような第二原理は私的所有を基礎とする社会的分業を想定して導出されたものとみなしうるのであって、かかる形式的普遍性は第一には、「市民社会」の各成員が欲求の充足を目的として行う経済活動が創り出すところの社会的諸連関と経済法則を、第二には、この経済活動ひいては上の社会的諸連関と経済法則の展開を保障するため、どの成員にも抽象的に妥当するところの制定された法律的諸権利（人格権、所有権、契約権）を意味すると考えられる。¹¹⁾かくて、「利己的目的はおのれを実現するにあたって」¹²⁾このような普遍性に則らなければならないのであって、そこに「全面的依存性の体系」¹³⁾を確立する。この「全面的依存性の体系」としての「市民社会」をヘーゲルは「外的国家」、「強制国家」ないしは「悟性の国家」¹⁴⁾と呼んでいる。

ところで、この第一原理たる特殊性と第二原理たる普遍性の関係について、ヘーゲルは、「両原理がそれぞれ自立しているために倫理的同一性ではない」¹⁵⁾として「特殊なもの¹⁶⁾が、おのれを普遍性の形式へ高めざるをえず、この形式においておのれの存立を求めかつ有たざるをえないという必然性」¹⁶⁾として把握し、したがって「市民社会」の各成員は「彼らの知と意志のはたらきと行動とを、普遍的な仕方¹⁷⁾で規定し、彼ら自身をこの連関の一環たらしめる限りにおいて」自己の利益を達成しうるのであり、各成員は自らの「特殊性のなかの主観性を陶冶」¹⁸⁾しなければならないのである。これこそ「市民社会」における特殊と普遍との分裂を統一するものとしての「教養」であり、かくて上述の「必然性」と「陶冶としての教養」¹⁹⁾（Bildung）が第三の原理をなすと考えられる。このように、「市民社会」

の各成員は利己的利益を実現するためには、自らを社会「連関の鎖の一環たらしめる」ことが必要であるが、それには自然的欲求と恣意を陶冶して「知と意志のはたらきと行動」とを普遍的なものに高めなければならない。だがそればかりではない。「陶冶としての教養」は「より高い解放のための労働」²⁰⁾であり、「無限に主体的な実体性へと到達するための絶対的通過点」²¹⁾ととらえられる。ヘーゲルにあっては、「陶冶としての教養」は普遍性そのものを目的とし内容とする国家へ到達するための「内在的契機」²²⁾である。すなわちそれは「市民社会」内にあって「市民社会」を国家へと揚棄していく媒介項として位置づけられているのである。

さらにヘーゲルは上述の三つの原理の内実を「三つの契機」によってより具体的に展開する。

- A. 個々人の労働によって、また他のすべての人々の労働と欲求の満足とによって欲求を媒介し、個々人を満足させること——欲求の体系。
- B. この体系に含まれている自由という普遍的なものの現実性、すなわち所有を司法活動によって保護すること。
- C. 右の両体系の中に残存している偶然性に対してあらかじめ配慮すること、そして福祉行政と職業団体によって、特殊的利益を一つの共同的なものとして配慮し管理すること。²³⁾

すでに見たごとく、「市民社会」は個人の私的「欲求」を根本原理とするのだが、「欲求」を満足させるためには「手段」が必要である。この「手段」は人間の消費するものであって、「主に人間の生産物」である。すなわち「労働」によってはじめて各人の「欲求」と「手段」は「媒介」されることになる。だが「欲求と手段の充足は他人の欲求と労働によって制約されており」²⁴⁾、「欲求」も「社会的欲求」とならざるをえず、したがって労働もまた社会的労働となる。こうした「欲求」および「労働」の社会的相互依存の体系が、「各人は自分のために取得し生産し享受しながら、ま

さにこのことによって他の人々の享受のために生産し取得することになる¹²⁵⁾「欲求の体系」としての「市民社会」に外ならない。

労働は社会全体の「普遍的資産」²⁶⁾を「維持増大」させ、各人が受取る分前（「特殊的資産」²⁷⁾）は、自ら所有する「直接的な基礎財産〔資本〕」²⁸⁾と「技能」²⁹⁾によって制約され、この「技能」はまた各人の「もろもろの偶然的事情によって制約」³⁰⁾されているところから、「諸個人の資産と技能との不平等」³¹⁾が「必然的結果」³²⁾として生み出される。ヘーゲルはこのように「市民社会」における富の不平等な所有とその根拠に言及している。ともあれ、「市民社会」の各成員は、「教養」と「技能」とによって「普遍的資産」（社会全体の富）を産出し増大させつつ、その配分を受けるのであるが、その場合、「欲求やその手段や労働」³³⁾の、また「欲求を満足させる仕方方法」³⁴⁾の相違によって相異なる「身分」³⁵⁾（Stände）として区別される。それらは「実体的身分」³⁶⁾（土地貴族と農民）、「商工業身分」³⁷⁾（資本家と労働者を含む）、「普遍的身分」³⁸⁾（官吏と軍人）であるが、今みたように、「欲求の体系」のなかの「特殊的諸体系」³⁹⁾としての身分体系であるからして、当然経済的身分である。したがって「商工業身分」が「市民社会」に最も適わしい典型的身分であることはいうまでもない。「市民社会」の各成員は具体的にはこうした「欲求の特殊的諸圏」⁴⁰⁾（身分——筆者注）のひとつ」におのれを「局限する」⁴¹⁾ことによってはじめて特殊的欲求を実現するのである。

ところで、以上みたように「欲求の体系」たる「市民社会」では、すべての「欲求」もまた「労働」も「相互依存的」⁴²⁾であるところからそこに「相関的秩序」⁴³⁾が形成されるが、これは「市民社会」の各成員の「思惟」すなわち「陶冶としての教養」によって「現存在を与えられ」⁴⁴⁾る。人格権と所有権の法律としての定在がそれである。したがって、「市民社会」の第二の契機として説く司法活動とはかかる人格権、所有権を保護することであり、「市民社会」の法律社会としての一面を明らかにしたものといえよう。しかしながらヘーゲルにあっては、法的秩序は「やはりそれが欲

求にとって有用であるから⁴⁵⁾」こそ必要とされるのであって、「市民社会」の第一原理たる特殊性ないしは「欲求の体系」たる「市民社会」を支えるところに意義を有するのである。究極的には国家の統治権に属する司法権がここで説かれるのもそれのかかわるところが、自由な経済活動を保障するための諸権利を保護することにあるからである。⁴⁶⁾

だが「欲求の体系」では「個々人それぞれの生計と福祉」は「個々人の恣意と自然必然性」⁴⁷⁾および「欲求の客観的体系」⁴⁸⁾とによって制約され必ずしも実現するとは限らないし、また「司法活動」によっては、「所有と人格性との侵害」⁴⁹⁾が「償われる」⁵⁰⁾だけである。「欲求の体系」と「司法活動」の中に残存しているこの「偶然性」に対処するものこそ「ポリツァイ」(Polizei)と「職業団体」(Korporation)に外ならない。「ポリツァイ」は普通には警察の意味であって、各個人の私的行為が、「他の個々人」や「公共の事業」に「損害や不法」を及ぼさないよう、⁵¹⁾監視したり禁止したりするのであるが、ヘーゲルは主に、経済政策や社会政策を積極的に行って福祉の実現を推進する内政——福祉行政としてこれを説いている。(以後「ポリツァイ」を「福祉行政」として使用する——筆者注)、すなわち、日常必需品の価格保障・価格指定、商品検査の管理、大産業部門に対する配慮と指導、教育の監督、浪費者の後見等であるが、最も重要なものとして貧困者の救済の問題をとり上げている。ヘーゲルはすでに、「市民社会」が「諸個人の資産と技能の不平等」を「必然的結果」として生み出すことを指摘していたが、ここでは富の不平等がもたらす貧困の問題を立ち入って論じている。「市民社会」では、「富の蓄積が増大する」⁵²⁾とはいえ、一方では「不釣り合いな富が少数者の手中に集中し」⁵³⁾、他方では「労働に縛りつけられる階級の隷属と窮乏とが増大」⁵⁴⁾する過程が進行する。そして、「いかにして貧困を取り除くかという重大問題こそ、とりわけ近代社会を動かし苦しめている問題」⁵⁵⁾であると考ええる。しかし貧困にある大衆に対して、他の富んでいる階級や公的施設による生計費の扶助は諸個人の自主独立と誇

りの感情という「市民社会」の原理に反し、また生計を労働によって媒介する（労働の機会を提供する）とすれば過剰生産に陥ることになる。それゆえに、世界的商業や植民政策によって貧困の問題を解決しようとする。

さらに「福祉行政」の活動を補う「職業団体」が「市民社会」の問題解決に重役な役割を果たすものとして考察される。「職業団体」とは本質的に特殊利益を目的とする「商工業身分」に特有なもので、特殊的技能にしたがって成員となる。そこでは、各成員は能力に応じて生計を保障されると共に、成員たるべき能力を陶冶育成される。商工業層に特殊な「市民社会」の最大問題である貧困も「職業団体」の機能によって緩和、解消される傾向をもつものと理解される。しかも「職業団体」の成員は自分のことのみを配慮することによってかかる保障を得られるのではなくて、意識的に他人すなわち全体的なもののために行動することによって生計や福祉の保障を得られるのである。とするならば、「市民社会」の第三の原理たる「陶冶としての教養」は具体的には、「職業団体」における市民生活の中で培われるものであるとあってよいであろう。事実ヘーゲルは、「陶冶としての教養」が「無限に主体的な実体性へ到達するための絶対的な通過点」と規定したのに対応して、この「職業団体」を「市民社会に根ざす」「国家」の「倫理的根柢⁵⁶⁾」と規定し、「市民社会」が国家へ至るための媒介とみなしている。

以上のようなヘーゲル「市民社会」論を後論との関連で総括しておけば次のようになるだろう。

第一に、「市民社会」は何よりもまず個人の特殊的欲求を原理とする経済社会としてとらえられていること。すなわち個人の特殊的欲求は他人の欲求と労働に媒介されて実現しうるのであって、「欲求の体系」としての「市民社会」を確立する。いいかえれば私的所有を基礎とする分業社会。それゆえに、「市民社会」のもう一つの一面である法律社会としての一面はかかる経済社会を保障し保護するためにあるにすぎない。第二に、この

経済社会——「欲求の体系」としての市民社会——が招来する社会的諸問題に対しては「福祉行政」と「職業団体」によって解決が図られているということ。いいかえれば「市民社会」の問題は「市民社会」の領域で解決されるということ。⁵⁷⁾たとえば最も重大な問題である貧困についても、その発生自体は「必然的」なものとして阻止できないが、外面的方法すなわち「福祉行政」と「職業団体」によって实际的な救済がなされとする。第三に、「市民社会」が「国家へ移る」媒介として「市民社会」内部においては、「陶冶としての教養」あるいは具体的機構としての「職業団体」を考えていること。これら三点に留意しつつ、次にヘーゲルの国家観を参照し「市民社会」がいかんして国家へ「揚棄」あるいは「移行」されるかを検討することにしよう。

(二)

ヘーゲルにあっては、国家は「倫理的理念の現実性」⁵⁸⁾であり、普遍性と特殊性との直接的一体性となった具体的普遍として規定され、国家こそ究極のものであると考えられるのだが、かかる国家を「市民社会」との相違において考察しよう。その点に関して、彼は「国家が市民社会ととりちがえられ、国家の使命が所有と人格的自由との安全と保護にあるときめられるならば、個々人としての個々人の利益が彼らの合一の究極的目的であるということになり、このことからまた、国家の成員であることはなにか随意のことであるという結論が出てくる。

しかし、国家の個人に対人する関係はこれとはぜんぜん別のものである。国家は客観的精神なのであるから個人自身が客観性、真理性、倫理性をもつのは、彼が国家の一員であるときだけである。合一そのものが諸個人の真実の内容であり、目的であって諸個人の使命は普遍的生活を営むことにある⁵⁹⁾と説く。ここから、我々はヘーゲルの説く国家が「市民社会」

の国家としてとらえられた「外的国家」、「強制国家」あるいは「悟性の国家」とは異ってそれより一段と高いものであることを理解する。その理由は、「市民社会」の国家が「個々人としての個々人の利益」の保護を目的とするのに対して彼の国家は正に個々人の合一そのものを使命とすることによる。このような国家こそ「悟性の国家」に対比して普通「理性の国家」と呼ばれているところのものである。ところで、かかる国家の成員としての諸個人は「合一そのもの」が自らの目的である以上、「合一そのもの」を手段として利己的目的を達成しようとする私人としての「市民社会」成員と対立に置かれることになる。このように国家論展開の内実からすれば、個人は国家成員たる自己と「市民社会」成員たる自己に分裂し国家と「市民社会」は分裂するはずであるが、しかし、ヘーゲルにあっては決してそのように考えられずむしろ、「市民社会」は国家に「移行」⁶⁰⁾し、それへ「揚棄」⁶¹⁾されるというのである。それはいかなる「論理」によってであろうか。

「市民社会」を国家へと「揚棄」するヘーゲルの論理を吟味するにあたって、我々が注意しなければならないのは、ヘーゲルの「市民社会」論には他者によって解決されるべきすなわち「揚棄」されるべき「問題」が存在するのかどうかという点である。(→)の総括で示したように、「市民社会」の弊害——その最大の問題である貧困の問題も含めて——は「市民社会」内部で解決されうるものとし、徹底的に追求されてはいないが少なくともその方向で解決をはかっていこうとし、全体として調和的体系たることを示唆したヘーゲル「市民社会」体系は他者に解決を要請すべき固有の矛盾を内包していないのである。⁶²⁾かかる内実にもかかわらず、「市民社会」に普遍と特殊ととの分裂態という規定を与え、国家へと「揚棄」されていくべきものと位置付けるのは「家族」から「市民社会」、「市民社会」から「国家」へ至る過程を正に「国家」理念の歩みとしてとらえようとするヘーゲルにおける国家優位の思想にその根源を有するのである。ひとたび「市民

社会」が「国家」理念の生活史として表現されるとき、その内実とは関係なく「国家」へ「揚棄」されるべきものと運命づけられるのは当然であった。観念的な汎論理主義に体系展開を依拠するヘーゲルにあっては、「家族」と「市民社会」の存立はもともと「国家」の理念によって支えられているのである。ヘーゲルは言う、「学的概念の歩みにおいては、国家はおのれが真実の基礎であることを明らかにしながら、成果として現われるのであるから、あの媒介と映現は揚棄されて直接性となる。それ故現実の世界においては、国家こそ総じてむしろ最初のものであり、国家の内部ではじめて家族が市民社会へと発達するのであって、国家の理念そのものがこれらの両契機へおのれを区分するのである⁶³⁾」と。

ヘーゲルにおいて「市民社会」と国家とはその内実において対立する。何故なら、「市民社会」は基本的に諸個人の経済活動を軸として利己的利益を達成しようとする経済社会であり、他方国家は「合一そのもの」が諸個人の真実の内容であり、目的であるような倫理的共同体をなすからである。しかし、国家をかかえる「市民社会」との対比においてとらえず、国家を理念の歩みで置きかえ、理念を主体化させるとき、国家と「市民社会」との現実的關係は等閑に付されるのである。「市民社会」と国家とは分裂するのにもかかわらず、前者の后者への「揚棄」としてかかる分裂は解消されるのである。

しかし、ヘーゲルにおいては、「市民社会」と国家との関連について今一つの「論理」が存在する。それは「移行」の論理ともよぶべきものである。上述のように、ヘーゲルは倫理的共同体を「国家の本質」として、近代国家においてこそそれが十全に実現されると考える。それは何故か。「古典古代の諸国家では、たしかに普遍性はすでに見い出されるが、しかし個人的特殊性はまだ解き放たれて自由にされてはいず、したがって普遍性へ、すなわち全体の普遍的目的へ連れ戻されていなかった⁶⁴⁾」のに対して、近代国家においては「普遍的なものが、特殊性の十分な自由と諸個人

の幸福とに結びつけられていなければならず⁶⁵⁾」,「目的の普遍性」は「特殊性自身の知と意志のはたらきをぬきにしては前進することができ⁶⁶⁾い」からである。すなわち国家における「普遍的なもの」は「市民社会」における「特殊性の十分な自由⁶⁷⁾」の開放と「特殊性自身の知と意志のはたらき⁶⁸⁾」を媒介にしてはじめて「真に組織された国家⁶⁹⁾」を創り出しえるのである。

だが果してヘーゲルのいうごとく,「特殊性の十分な自由」,「特殊性自身の知と意志のはたらき」は国家における「普遍的なもの」の媒介たりうるであろうか。「普遍的なもののために意志し」「この目的を意識した活動をする⁷⁰⁾」自覚的なものに高まりうるであろうか。「市民社会」の「特殊性」は個々人の利己的利益を達成しようとする私的な経済的自由であり,その目的実現にあたって「普遍性の形式」に則らざるをえなかったのであり,そのためには「知と意志のはたらき」を「形式的自由と形式的普遍性とへ高め」ること,すなわち「陶冶としての教養」が必要であった。だから,「陶冶としての教養」はそもそも「市民社会」的効用をもったものであり,「特殊性」に従属するいわば手段にすぎないのである。にもかかわらず,ヘーゲルはすでにみたように,これに「無限に主体的な実体性へ到達するための,絶対的な通過点」,「絶対者の内在的契機」という規定を与え「市民社会」を国家へと媒介する機能を付与しているが,何ら具体的現実的理由は展開されていない。

さらにヘーゲルは,「陶冶としての教養」がそこで培われる「職業団体」を媒介にして,「市民社会」の国家への移行をなしとげるのである。ヘーゲルはいう,「職業団体の目的は制限された有限なものであるから,この目的はおれの真理を,即自かつ対自的に普遍的な目的のうちに,そしてこの目的の絶対的現実性のうちにもつ。——福祉行政の外面的指令における(支配と被配との)分離とその相対的同一性も,その真理を右のうちにもつ。だから市民社会という圏は国家へ移る⁷¹⁾」と。ここにあるのは論理学である。「職業団体」や「福祉行政」に「制限された有限なもの」,「相対的

同一性」という規定を与え、次にこれらを「即自かつ対自的に普遍的なもの」である国家へと移行させる。論理学の世界で予定される論理の展開を現実世界にあてはめているにすぎず、現実世界のもろもろの物の現実的連関が明らかにされていない。「職業団体」や「福祉行政」は何故に「市民社会」が国家へ「移る」媒介たりうるのか、その固有の理由は決して示されていない。そもそも「移る」という言葉自体が曖昧模糊として思弁的に使用されているのである。考えてみるに、「職業団体」の目的は、それぞれの「職業団体」に「共同の特殊利益」を得させるところにあり、それに国家的普遍性を目ざす役割を担わせるのは無理といわなければならない。

ヘーゲルが「揚棄」するというとき、「市民社会」の現実的諸矛盾を揚棄するのではない。ヘーゲルにとってそれらはすでに「市民社会」内部で解決済みであった。彼は「普遍」と「特殊」の分裂態、「理念」の分裂態である「市民社会」を「実体的一体性」である国家へと「揚棄」するのであり、これら概念の諸契機の「揚棄」にともなって現実的な「市民社会」も無理矢理国家へ移らされたのである。「市民社会」の国家への「移行」もまた思弁的になされたのであった。

ヘーゲルは近代国家を「政治的国家」とし、かかる「政治的国家」は「市民社会」そのものである「悟性国家」とは異なり「市民社会」に対立するものとして区別している。前者は倫理的な共同体であり、後者は諸個人の特殊欲求の渦巻く世界である。にもかかわらず、ヘーゲルは汎神論的論理主義に依拠してこの解けない「二律背反」を国家のもとへ解消させるのである。かかる汎神論的論理主義こそ正にヘーゲルによる立憲君主制の主張の支柱ともなったものである。これに対して、マルクスはあくまでも「市民社会」と国家の分離に固執し、その現実的連関を解明しようとするのである。

ヘーゲルの説く国家体制がはたして真に倫理的であるかどうか。マルク

スの批判を通じて明らかにしよう。

(三)

我々はすでに国家と「市民社会」とがその内実において対立するものであるにもかかわらず、国家において「市民社会」は「揚棄」されるというとき、依拠するものは「論理的汎神論的神秘主義」⁷²⁾に外ならないことを明らかにした。したがって、国家体制における両者の同一性の主張は、論理的き弁によってなされるしかないということが推察されるであろう。ヘーゲル『法の哲学』の「第三章、国家」に対するマルクスの批判もこの論理的まやかしを徹底的に突くことによってなされるのである。

マルクスはまず、「家族」、「市民社会」と政治的国家との現実的連関がヘーゲルにあっては論理的理念の想像上の働きと解され、国家の前提である「家族」と「市民社会」は思弁の中であべこべにされ、理念の非現実的な、他のものを意味する客体的な諸契機となること、したがって「家族」と「市民社会」との政治的国家への移行も「家族等の特殊的本質と国家の特殊の本質から導き出されるのではなくて、必然性と自由との普遍的関係から導き出される。これは論理学において概念の圏から本質の圏へ入っていく場合になされる移行とまったく同じである。この同じ移行が自然哲学においては非有機的自然から生命へ入っていく場合になされる。いつでも同じ諸範疇が魂を時にはある圏のために、また時には他の圏のために供与する。要はただ、個々の具体的な諸規定のために、それらに対応する抽象的諸規定を見つけ出すことである」⁷³⁾と説く。これこそ、主語、述語の転倒としてマルクスによって批判されたものである。通常経験からそれに固有の精神、現実的理念、固有の論理を導出するのではなくて、「論理的理念」を前提とし通常経験は論理のカテゴリーの現象とされてしまうのである。そうすると、現実的世界は論理のカテゴリーの述語として論理的目

的に合致するように構成されることになり、正に経験的現実⁷³⁾に固有な論理は剔出されない。我々がすでに検討したヘーゲル「市民社会」論はそれが論理のカテゴリーにまとわれているとはいえ、随所に鋭い唯物論的分析を見せていた。ヘーゲルにおけるこの唯物論的分析と、論理的理念を主体とする叙述形式——観念論的展開の二元性を断ち切り、前者を意識化しようとしたものこそマルクスの方法であったと言えるであろう。

マルクスは、ヘーゲルの方法によっては政治的体制が有機的組織である理由は決して明らかにされないと主張する。「有機的組織という普遍的理念から国家有機体制または政治的体制という特定の理念へ渡っていくどんな橋も架けられていないので⁷⁴⁾」であり、現実的主体である政治体制がいかなる意味で、すなわち他の有機組織とのいかなる種差によって有機組織であるかを明らかにすることこそが肝心であると指摘する。ヘーゲルはまた、国家体制を国家の特性にしたがって区分するのではなく概念の本質にしたがって区分するのである。すなわち、(a). 普遍的なものを規定し確定する権力——立法権。(b). 特殊な諸圏と個別的な出来事を普遍的なもののもとへ包摂する権力、——統治権。(c). 最終的意志決定としての主体性の権力、君主権⁷⁵⁾、という区別方法がそれである。しかも「区別された諸権力はこの君主制において個的な一体性へ総括されている。したがってこのものは全体——すなわち立憲君主制——の頂点にして原点である⁷⁶⁾」とし、きわめて思弁的に「立憲君主制」を主張するのである。マルクスは論理的理念によって規定されたこれら国家体制の諸規定と君主権の内実の分裂を突くことによって立憲君主制がいかに理性に程遠く、かつ中途半端なものであるかを明示する。

ヘーゲルによれば、政治的国家の基本的規定はその一体性のうちに見い出されるのであって、国家の諸権力もこの一体性を離れて自立、固定化することはできないのである。そして、この一体性こそ国家主権をなすものとされる。そこで、ヘーゲルはこの主権を自立化させ君主をその現実的化

身としてあらわそうとする。主権は特定の主体、個体として現存しなくてはならないとし、その現存を君主に求めるのである。これに対してマルクスは批判の目を向ける。主体性の全圏を一個の主体、ひとりの人が自らの内に吸収することも、同様に主権的なものとしての国家が有する個性を特定の個体、個人と等置することも無理である。これらはすべて主権を君主にあらしめようとするヘーゲルのき弁に外ならないのである。真実は、現実的諸個人こそが正に主体であり、主体性・個性は主体の一規定として述語にならなければならない。ヘーゲルは逆に出発し現実的な諸主体を述語にするのである。しかも、自己に都合のよいような主体を述語にする。このような思弁的転倒の論理によって、君主主権論が展開され、他のすべての人はこの主権、国家意識から閉め出されるのである。現実的な諸個人である国民から出発して国家の主権を論ずるならば国民主権が定立されるであろう。

ところで、ヘーゲルにあっては、君主権は立憲的君主の権力と解されている。そうであるならば、君主権の規定は「憲法および法律の普遍性」と「特殊なものを普遍的なものへ関連させることとしての審議」⁷⁷⁾に制約されたものになっている。しかし他方では、君主権を「他の権力から区別」⁷⁸⁾する原理的规定とは「自己規定としての最終決定の契機」⁷⁹⁾として示され、実質的には恣意としての個人的意志が君主権であることを物語っている。このように君主権の固有の属性が「意志の偶然としての恣意」⁸⁰⁾にあることは「憲法および法律の普遍性」および「特殊なものを普遍的なものへ関連させることとしての審議」に制約されるものとしての君主権、ひいては君主権をかくのごとく規定する理性的有機組織たる国家体制と矛盾することになるのである。またヘーゲルは、「自然の偶然としての出生」⁸¹⁾をもって世襲君主制の尊厳を論理づけると共に、統治行為に対する君主の無責任性を主張する。かくて、恣意、出生、統治行為への無責任という非理性的なものによる君主権の規定こそ立憲制と相矛盾することになる。立憲君主制

は恣意、出生、統治行為への無責任性を保証することによって自らを無責任な体制たらしめる。立憲君主制は自ら矛盾する存在である。したがって、正しい問題の提起は立憲性か君主制か、或いは国民主権か君主主権かという二者択一的なものである。ここに論理的理念（理性的有機組織としての国家体制の規定）と君主権を接合しようとしたヘーゲルの論理の破綻がマルクスによって白日のもとにさらされたのである。正に、「⁸²⁾ 理性的な有機組織にあっては頭は鉄ででき、体は肉でできているなどということはあり」えないのである。

次にマルクスは統治権に関する叙述への批判を展開するのだが、ヘーゲルにあっては「司法活動」と「福祉行政」とが「市民社会」の圏で論ぜられていることから統治権として展開するものは専ら官僚制であり、マルクスの批判も官僚制批判という形をとるのである。

ヘーゲルによれば、「職業団体」や「地方自治体」(Gemeinde)等の諸団体は「市民社会」のなかにおいて、特殊な利益の達成を全体的なものへの配慮において計るという、いわば「市民社会」内部における普遍としての役割を担っていた。しかしながら、その普遍性は特殊性に根ざすという限界（「共同の特殊利益」）を有していたのであり、国家の有するより高い「即自かつ対自的に」「普遍的なもの」を代行することはできなかった。かかる限界を突破し国家普遍性の実践的担い手となるのが、国家的事項を継続的に運営、維持するものとしての官僚制なのである。

マルクスは、以上のようなヘーゲルによる官僚制の存在理由を次のようにとらえ返し、官僚制への本質的批判を提示する。

「ヘーゲルは『国家』と『市民』社会の分離、『特殊諸利益』と『絶対的に普遍的なもの』から出発するのであって、たしかに官僚制はこの分離にもとづいている。ヘーゲルは『団体』の前提から出発するのであって、たしかに官僚制は団体を少くとも『⁸³⁾ 団体精神』を前提とする」。マルクスは官僚制の発生根拠が「国家」と「市民」社会との分離にあることを明確化

する。そして、「団体精神」とはこの特殊的利益と普遍的利益との対立を解消させようとする試みに外ならず、「団体」がこの試みを「市民社会」のなかで未だ特殊性に制約されてなそうとするのに対して、官僚制は「絶対的に普遍的なもの」という国家普遍性の体得者としてかかる対立を解消させようとする。したがって官僚制と「団体」はその成立根拠を同じにする。正に、「社会において団体を創るのと同じ精神が国家において官僚制を創る。……団体は市民社会の官僚制であり官僚制は国家の団体⁸⁴⁾」である。それゆえに、「市民社会」が現実的な国家生活を自らのものにし始めるや否や「団体」も官僚制も共に成立根拠を失い消滅する。「精神主義はそれに対する物質主義と共に消滅する⁸⁵⁾」のである。すなわち、官僚制の廃止は特殊的利益が現実的に普遍的利益になることによってのみなされる。逆に、官僚制の存続とはこのような特殊的利益（「市民社会」）と普遍的利益（国家）との分裂の存続を前提としつつ、しかもかかる分裂を解消しつつあるという幻想を与えるところにある。特殊的利益を普遍的利益と一致させる「国家の幻想⁸⁶⁾」を実践的に担うことこそ官僚制の本質なのである。したがって、官僚制において、「形式主義としての国家」、「国家形式主義」の現実的勢力としての成立を認めることができる。

官僚制の本質が上述のものであるならば、「官僚制においては、国家利益と特殊な私的目的との同一性の関係⁸⁷⁾」は幻想にすぎないばかりか、「国家利益が一つの特殊な私的目的となって爾余のもろもろの私的目⁸⁸⁾的と対立する」に至る。

マルクスは官僚制に対するこのような本質的批判を放ったのち、官僚制における具体的諸規定に逐一検討を加え、ヘーゲルの主張する同一性が幻想であり、かえって「国家」と「市民社会」との分裂、普遍的利益と特殊的利益との分裂の表現であり告白であることが暴露される。マルクスはヘーゲルによる「同一性」の主張がいかに思弁的であるかを指摘する。ヘーゲルによる統治権（官僚制）の展開は「プロイセン国家または現代国家の

経験的諸存在のうちから」「どれか一つの存在を（ごっそりそのまま）取⁸⁹⁾って」きて、それに「個と特殊の普遍のもとへの『包摂』（同一性の規定⁹⁰⁾）という哲学的規定を与えることによって正当化しようとするのである。経験的諸存在の固有な関係を表わすものとして同一性を引き出すのではないのである。論理的カテゴリーによる経験的諸存在の説明は経験的諸存在に固有な述語を導出することを妨げ、かかる経験的諸存在を何かしら必然的なものとして無批判的に受け入れさせることになる。

最後に我々はヘーゲル「立法権」に対するマルクスの批判をみていこう。

「立法権」、特に立法する機関としての議会は特殊的利益を追求する市民社会が普遍的意識を自覚して特殊的利益（「市民社会」）と普遍的利益（国家）との分離を解消すべく国家に参加するときに有する形式である。「普遍的身分」としての官吏（官僚制）が国家の側からかかる分離を解消しようとしたのに対し、今度は「市民社会」が国家において分離の解消をなそうとする。議会の意義は、「国家が議会を通じて国民の主体的意識のなかへ入っていくことを、国民が国家に参与しはじめる⁹¹⁾」ことであり、「普遍的要件としての公共事を、たんに即自的にだけでなく対自的にも議会において顕現させることにある⁹²⁾」。ヘーゲルの「立法権」ひいては議会に関する規定にはもう一つの、しかし核心的な規定がある。国民は議会において「普遍的要件としての公共事」の処理に参加するとはいえ、これを十全になしえるだろうかと疑問をなげかける。そして、「理性の欲するものを知るということは深い認識と洞察の結果であって、こうした認識と洞察は必ずしも国民のあずかり知ることではない⁹³⁾」のであり、それどころか、「議会は個別性、私的な立場、特殊利益から出てくるのであるから、議会には、普遍的利益をだしにして特殊的利益のためにおのれの活動を利用する傾向⁹⁴⁾」さえあるとし、むしろ国家の最高官吏の方が「公共事」に対する深い洞察とすぐれた技能、習慣を備えて最善のことをなしうると主張

する。そして「議会のなす保証」⁹⁵⁾は高官の目の屈かない下級の官吏に対する監視にあり、「一種お添物的な洞察」⁹⁶⁾をする点にすぎないときめつける。このようなヘーゲルの本音を踏えて、マルクスは議会の役割を批判的に解明する。

マルクスは「公共事の『即自在』と『対自在』の区別に着目」⁹⁷⁾して、「公共事」はすでに「即自的に」政府等の仕事としてあり、議会の使命は「公共事」を議会において「対自的」に顕現させるところにありとするヘーゲルの主張は、現実的な国民的事柄である公共事が国民の現実的事柄であることなしに、「公共事」として出来上りずみであることを意味すると指摘する。だとするならば、議会の使命は出来上りずみの「公共事」に国民が「公共事」であるという形式を与えることことに尽きるのである。換言すれば、議会のなす現実的に経験的な「公共事」は形式のみである。かくて、議会の本質は「国家的事柄が国民的事柄として幻想的に存在する仕方であり、……市民社会の政治的幻想である」⁹⁸⁾。

ヘーゲルの議会論が実はマルクスの議会論と認識を同じくする点をとらえて、マルクスはヘーゲルの無批判性を厳しく断じている。「ヘーゲルの咎められべきなのは彼が現代国家の在り方があるがままに描くからではなくて、現にある姿を国家というものの在り方だと称するからである。理性的なものが現実的であることは、ありとあらゆるところで、その実体はその申し立てるところの逆であり、その申し立てるところはその実体の逆であるような非理性的現実性の矛盾のうちにこそ証しされている」⁹⁹⁾と。

次にマルクスはヘーゲル「立法権」の特色をなす身分制議会論を考察する。ヘーゲルによれば議会は「市民社会」と国家の仲介をなすわけであるが、議会における「市民社会」の代表は「市民社会」の私的身分別にしたがって選出されなければならないとする。具体的には実体的関係にもとづく身分（農民および土地貴族）と特殊的諸必要とこれを媒介する労働とを基礎とする身分（商工業者身分）の区別にしたがってそれぞれ上院、下院

を構成する。このように市民社会の私的身分がその身分別にしたがって議会において政治的な意義と働きを持つにいたる点に、「国家の中の現実的に特殊なものは普遍的なものにこの点でほんとうに結びつく¹⁰⁰⁾」とされる。身分制議会において普遍（国家）と特殊（「市民社会」）との分離は克服され同一性が出来上っているというのである。

これに対して、マルクスは、「市民社会」の身分別にしたがってのみ政治的領域へ入ることができ、「市民社会」の身分別が政治的区別となるヘーゲルの同一性は中世においてこそ成立するものであるとヘーゲルのアナクロニズムを指摘する。何故なら、中世においては、「市民社会が政治的社会であったからであり、市民社会の組織的原理が国家の原理であったからである¹⁰¹⁾」と。したがって、「市民社会」と「政治的国家」とが分離した近代においては「市民」的および政治的身分の同一性も存在しないと主張する。「市民社会」の原理は私的身分としての人間のあり方であり、その本質的な活動は普遍的なものを目的にもたない。それは普遍的なもの、政治的な意義と働きに対する反対物である。「私的身分は国家に対立する市民社会の立場である。市民社会の立場はいかなる政治的立場でもない¹⁰²⁾」と。それゆえ、私的身分としての現実的「市民」が私的身分の反対物である普遍的なもの、すなわち政治的な意義と働きとを持つ存在となるためには、私的身分としての己れを放棄しなければならない。私的身分としての己れを放棄するとはずんべらぼうな純粋な個人になることである。かかる個人にして始めて政治的存在たりうるわけである。このように国家公民としての己れが抽象的な個人性にあるとすれば、議会における「市民社会」の政治的参加も代議制によってなされることこそ近代国家にふさわしいであろう。

ところで、マルクスはこの点に闡説して、ヘーゲルが蔑む「いわゆる理論¹⁰³⁾」なるもの——「市民的諸身分と政治的諸身分の『分離』を要求¹⁰⁴⁾」し、「個々人のかたち¹⁰⁵⁾」で議会に参与することを主張する——に味方し、身分

制議會論に対して代議制を一つの大きな進歩だと評価する。というのは、代議制は「現代の国家状態のあけすけな嘘いつわりのない、筋の通った表現だからである。それは包み隠しされていない矛盾である」¹⁰⁶⁾から。この評価の仕方は注目されてよい。マルクスがブルジョワ民主主義者でないことを示しているからである。矛盾の公然たる表現である代議制を持つことによって、その矛盾を止揚したところに成立する未来社会を展望しているといえよう。

以上に検討したヘーゲルの国家体制論は近代に特有な政治的国家の本質的契機を含みつつも、同時に、君主主権論、官僚の重用、身分制議會論に見られるようにドイツ（プロイセン）の現実を強く反映したものであった。それは近代社会における国家と「市民社会」の分裂を止揚しようとするヘーゲルなりの試みであったが、客観的に見れば、近代社会の止揚どころか後進国ドイツに特有な近代化のあり方を示したものだといえるであろう。マルクスは近代社会における国家（政治的国家）と「市民社会」とに関する純然たる理論的見地に立って、ヘーゲル国家体制論の非合理性或いはアナクロニズムを指弾しつつ、そこにおけるドイツ的後進性のまといを剥ぎ取って近代社会一般に内在する政治的国家と「市民社会」の分裂、現実的「市民」における「公民」と「市民」の分裂を確認したのである。しかも、かかる政治的国家と「市民社会」の分裂のなかに進歩への契機が含まれていることを示唆していた。したがって次の課題は政治的国家と「市民社会」の分裂を克服して、マルクスがいかなる歴史的展望を持っていたかを洞察することである。我々は進んでこの点を解明しよう。

(四)

マルクスは近代社会における政治的国家と「市民社会」との分裂を止揚するものとして「民主制」を構想する。マルクスの提唱する「民主制」が

いかなる内容を有するかを理解するために、我々はまず、マルクス自身の「市民社会」と国家に関する認識を再把握しておく必要がある。マルクスは政治的国家に関していう。「君主制や共和制においては政治的人間は彼の特殊な定在を非政治的人間、私的人間と並んでもっている。所有、契約、夫婦関係、市民社会は」「政治的国家と並存する特殊な定在様式としてあらわれ、内容としてあらわれるのであって、この内容にたいして政治的国家はそれを組織する形式という関係にある」或いは「民主制とは別なあらゆる国家においては国家、掟、体制は支配的なものであるが、それにもかかわらずじつはそれが現実的に支配するということはない。ということは、それが爾余の政治的ならぬ諸圏の内容に実質的に滲透することはない。¹⁰⁷⁾」マルクスは「市民社会」を特殊な定在諸様式、内容として、政治的国家をこの内容には実質的には関わりあうことができない形式的な普遍性としてとらえている。それはそのような形式だけをとるのである。先にみたように、政治的国家における立法権、特に議会においては、「公共事」という形式だけが顕われるという点をとらえて、マルクスが議会を「市民社会の政治的幻想」と呼んだのと符号する。マルクスは、基本的にはヘーゲルと同様に「市民社会」を特殊な利己的目的を追求する私人を原理とする社会としてとらえている。この観点をヘーゲル以上により徹底化させることによって政治的国家と市民社会の分裂に固執したといえるであろう。ヘーゲルが「職業団体」に与えたような普遍性を市民社会に決して付与しないのである。政治的国家の精神主義に対して「市民社会」の物質主義を強調するのである。

では政治的国家と「市民社会」の分裂の根拠をどこに求めればよいであろうか。この解明によってはじめて政治的国家と「市民社会」との現実的¹⁰⁸⁾連関を把握することができるのである。ヘーゲルにあっては、「市民社会」の存在は究極的には国家、国家理念に根拠を有していた。しかし、マルクスはヘーゲルとは逆に「市民社会」こそ政治的国家を規定するものである

と考える。「市民社会」と国家との分裂、矛盾的自己同一は近代「市民社会」の成立に根拠を有するのである。マルクスは、「私的諸圏が自立的現存を獲得してこそはじめて政治的体制が政治的体制として完成したあり方をもつことは自明のことである。……国家としての国家という抽象物は現代にこそはじめて属する。なぜなら私的生活という抽象物が現代にこそはじめて属するからである。政治的国家という抽象物は一つの現代的産物である¹⁰⁹⁾」という。マルクスが述べていることはきわめて重要である。まず第一に、近代社会においてはじめて「私的諸圏」（「市民社会」）が「自立的」「現存」を「獲得」したという指摘である。これは「市民社会」が経済社会として他から（政治過程）から切り離されて自立したということであり、したがって経済社会に特有な自立的法則——経済法則が純粹に現われることになる。この経済法則を取り出すことによって経済学は体系的な科学として成立したのであり、近代における経済学の確立の現実的基礎はここにある。第二に、「市民社会」の「自立的」「現存」に規定されて、「完成したあり方」としての「政治体制」，「国家としての国家」，「政治的国家」もそれ自体を取り出しうる自立的な「抽象物」になったという点である。これは二つの重要なものを含んでいる。一つは、国家論の方法についての示唆を与えていることである。すなわち、「国家としての国家」は近代における「政治的国家」としてはじめて成立するがゆえに、国家論の研究は近代国家の理論的把握を基準にしてなされなければならないということである。今一つは、マルクスが後年、『経済学批判』の「序言」において定式化した唯物史観の一半、「生産諸関係の総体は社会の経済的機構を形づくっており、これが現実の土台となって、そのうえ、法律的、政治的上部構造がそびえ立ち、また一定の社会的意識諸形態はこの現実の土台に対応している。物質的生活の生産様式は、社会的、政治的、精神的生活一般を制約する¹¹⁰⁾」という公式は、「生産諸関係の総体」を「市民社会」に、「法律的政治的上部構造」を「政治的国家」におきかえるならば、すでにこの

時期に抽象的な形であれ萌芽的に述べられていることに気付くと共に、それ以上に重要なのは、かかる公式が成立するのは近代社会においてであるということ、を、『ヘーゲル国法論批判』からの上の引用が示している点である。

第三は、我々の当面する課題、すなわち「市民社会」と国家との現実的関連についての明確な理解が述べられている。「市民社会」と国家との現実的連関は、「市民社会」の政治的国家に対する規定性の他になお、「市民社会」と政治的国家との自立化から両者の矛盾する在り方としてとらえられている。このように「市民社会」が規定的でありながら同時に矛盾する「市民社会」と国家のあり方こそ、マルクスが政治的国家に形式的普遍、「市民社会」に特殊的内容という規定を与えたときの両者の現実的連関であった。

我々が以上明らかにした諸点は、経済学研究を基軸として展開されるこれ以後のマルクスの広汎な学的活動に対して巨大な成果を保障する方法と学問的動機を与えるものといっているであろう。青年マルクスが『ヘーゲル国法論批判』において獲得した成果のほとんどが上に引用した章句の中に約言されているといっても過言ではない。

ではマルクスのいう「民主制」とはいかなるものか。「民主制においては政治的国家はこの内容におのれを並置してこの内容から己れを区別するものである以上、それは国民の一つの特殊な定在形式であると共に、それ自体ただたんに一つの特異な内容であるにすぎない」。「民主制においては国家は特異的なものとしてはただたんに特異的なものであるにすぎず、普遍的なものとしては現実的な普遍的なものである。というのは他の内容と区別されてあるようないかなる被規定性であるのでもない。近代のフランス人たちはこのことを、真の民主制においては政治的国家は亡くなるというふうに理解した。これは政治的国家は政治的国家としては、体制としては、もはや全体的なものとして通用しないという点で正しい¹¹¹⁾」。これから

「民主制」は国民の「一つの」特殊な定在形式であるとともに、「一つの」特殊な内容であって、内容と形式との真の一致、現実的に普遍的なものである。これは国家を規定する「市民社会」の観点からするならば、政治的国家における普遍性を「市民社会」の中にとりもどすこと、これが「民主制」である。これだけならばヘーゲルと同じ論理のカテゴリーによって歴史的未來を構想しているといわれるかもしれない。しかし、その内容において大いに異なる。ヘーゲルが政治的国家において「市民社会」と国家の分裂が克服され、特殊と普遍の真の一体性が回復されるというとき、我々が見い出すのは「市民社会」の「私的在り方」が何ら自己のあり方を変えることなく併存している姿である。これに対して、マルクスの「民主制」においては、「市民社会」の「私的在り方」もまた消滅させられているのである。何故なら「市民社会」の「私的な在り方」としての自立こそ政治的国家の「彼岸的な在り方」を確立させていたからである。「市民社会」の国家に対する規定性から考えて、政治的国家の「彼岸的な在り方」が廃止されているところでは「市民社会」の「私的な在り方」も当然廃止されなければならないからである。¹¹²⁾ 本来の論理からすれば、むしろ「市民社会」の「私的な在り方」の廃止を待ってはじめて政治的国家の「彼岸的な在り方」が廃止されるというべきであろう。

ともあれ、このマルクスの「民主制」に関連して再認識されなければならないのは、近代における政治的国家という抽象物、政治的国家の「彼岸的な在り方」は「市民社会」の「私的在り方」の産物であるという政治的国家と「市民社会」との現実的連関をマルクスが把握していたことであった。ヘーゲルにあっては、両者の分離を事実として認識しながらも、かかる分離の根拠を、ひいては両者の現実的連関を把握しえず、結局思弁によって両者を関連づけ、思弁によって「統一」せざるをえなかったために、「市民社会」の私的本質の消滅という点を明かにしえず、折衷に陥ったのである。更に今一つ確認されなければならないのは、マルクスが「民主制」

における政治的国家の消滅に言及しながらも、政治あるいは国家の存在を否定していないことである。このことは、「民主制においては体制、掟、国家は」¹¹³⁾とか「市民社会が現実的な政治的社会である場合には」¹¹⁴⁾とか「市民社会は……その真の普遍的本質的な定在としての政治的定在へ」¹¹⁵⁾という文句からうかがい知れる。文の趣旨からしてマルクスは政治とか国家とかいうタームのなかに理性的なもの、普遍的なものを含ませており、政治的国家のうちにおける背定的なものを示唆していると考えられはしないだろうか。政治的国家のなかの背定的なものとはいまだ抽象的であれ存在する人間の類的あり方ではないだろうか。これは、マルクスが代議制を政治的世界の天国における平等として評価した一面と相通ずるばかりか、1843年のルーゲ宛書簡からも推察される。マルクスはいう、「理性はつねに存在していたのであり、ただかならずしもいつも理性的な形態では存在しなかっただけである。だから批判者は理論的および実践的意識のどの形態からでも出発して、現存する現実の固有な形態からその当為および究極目的として真の現実を展開することができる。ところで現実の生活についていえば、まさに政治的国家こそ、たとえそれがまだ社会主義的な要求によって満たされていない場合でも、その近代的形態のすべてのうちに理性の諸要求を含んでいるのである」¹¹⁶⁾。したがってマルクスが「民主制」において、彼岸的あり方としての政治的国家が消滅することを示しながらも、国家あるいは政治を肯定的に使用するとき、それらを政治的国家に含まれるいまだ理性的形態で存在しない理性、抽象的な形態での人間の類的あり方と等置しているのである。しかも、マルクスにあっては、「理性」は単なる観念ではなく、「現存する現実の個有の形態から」とか「その近代的形態のすべての内に」という文言からして、特殊な経験的現実固有な述語として考えられている。この点に関連していうならば、マルクスのルーゲ宛書簡の基調は、新しい原理を空論的に振り回して世界に服従をせまる「教条主義的理論」、特にカベー、デザミ、ヴァイトリング等が説

く共産主義像を意識して「世界の現にもつ諸原理のうちから新しい諸原理を¹¹⁷⁾発展させる」とか「肝要なのは過去と未来のあいだに一つの大きな線を引くことではなくて過去の思想を完成することである¹¹⁸⁾」という方法の強調にあり、この方法はヘーゲルの歴史主義との共通性を想起させる。しかし、ヘーゲルはしょせん「ミネルバのふくろう」に終るのであって、その観想的態度は過去への追思惟においては有効性を発揮しえても歴史的現代の分析において妥協的結論を導出するのである。ヘーゲルの歴史意識は近代で環を閉じる。実践的なマルクスは安住することなく近代社会固有の矛盾をつかんで離さない。

最後に、マルクスの展望する「民主制」のイメージを確認するならば、それは「彼岸的在り方」としての政治的国家を「市民社会」が自己のうちにとり戻し同時に自己の「私的在り方」を廃棄させたところに成立する一種の共同体であろう。この点は形式だけをみれば、ヘーゲルの倫理的共同体像と重なり合うが、しかしその内実は大いに異なる。ヘーゲルの倫理的共同体の実体は「市民社会」の特殊的私的原理が何ら廃棄されることなく、国家の普遍性と思弁的に「統一」されているだけであり、両者の折衷以外の何者でもないのである。

む す び

ヘーゲルが『法哲学』を書いたとき二つの大きな問題意識があった。一つは、小邦割拠からようやく近代的統一国家の形成が問題となりつつあったドイツの現実に応じ、近代国家を肯定的にとらえることである。それは国家を至高のもの、自由の実現態とみなすヘーゲルにとって恰好の課題であった。しかしながら、先進の近代社会国であるイギリス、フランスがすでに経験しつつあった諸問題——近代「市民社会」（資本主義社会）が不可避免的に生み出す貧富の二極分裂、貧困の問題に国家はどう対応すべ

きか、またフランス革命におけるテロ行為によって引き起された国家体制の混乱等——を後進国ドイツにおいて観念的に経験しつつあったヘーゲルは単純に近代社会における「市民社会」と「国家」との幸福なる「統一」を主張すべくもなかったのである。この「市民社会」的諸問題の国家への侵透によってもたらされる国家の存立危機から国家をいかにして守るかということ、これがもう一つの問題意識であった。近代社会は肯定されなければならないが、かといって単純に肯定されてはならないという後進ドイツに特有な理論的課題をヘーゲルはいかにして解決しうるか。ヘーゲルはこれを三つの理論的支柱によって解決しようとした。一つは、「市民社会」的なもの或いは「市民社会」が招来する社会的諸問題を徹底して「市民社会」の中に封じ込め、「市民社会」内部で解決する方法である。それによって、国家の普遍性を「市民社会」の特殊性から純粹培養的に守ろうとしたのであった。「欲求の体系」としての「市民社会」的相互依存関係に関わるところの国家は「悟性の国家」として「市民社会」圏に入れられ、また「市民社会」の諸問題を救済するものとしての「司法活動」と「福祉行政」が「市民社会」の中で論ぜられたのも、「才能と生計」を保障するものとして「職業団体」が重視されたのも、国家的普遍性を特殊的欲求のうずまく「市民社会」からひたすら防御しようとする理論的意図の表現であった。しかし、これはそのままでは「市民社会」と国家の分離を固定化することに通ずるのであって、近代社会における「市民社会」と国家の分離を解消しようとするヘーゲルの意図に逆行するものであった。そこでヘーゲルは、「私的な在り方」を原理とする「市民社会」に普遍的なものを求める機能を付与したのであって、「陶冶としての教養」或いは「職業団体」こそこの機能を担うものであった。「市民社会」内部におけるこの国家的普遍性によって国家と「市民社会」は結びつき統一させられようとした。これが第二の理論的支柱である。第三は、近代的国家体制にドイツ的現実を反映した諸制度を加えることによって、国家の側から両者の分離を解消

すべく試みたことである。立憲君主制、身分制議会の主張がこれである。¹¹⁹⁾

第一の理論的支柱として明確にされた「市民社会」と国家の分離を第二の理論的支柱によって克服しようとしたヘーゲルの試みが何ら現実的説得性を持たず、結局論理的カテゴリーによる空虚な思弁的「揚棄」、「移行」に陥らざるをえなかったことはすでに明らかにしたとおりである。また第三の点についても、マルクスはその非合理性を突くとともに、近代社会における「市民社会」と国家の分離は決して解消されておらず、幻想でしかないことを指摘したのであった。ヘーゲルのかかる理論的破綻はつきつめれば、「市民社会」を物質なものとして軽視し、国家の下での「普遍的生活」（精神的連帯）を上位に置く国家優位の思想に根源を有するのである。さらに、「市民社会」を国家の下に「揚棄」しようとする国家優位の思想は近代国家を希求するドイツの現実根ざしているとともに、他方「市民社会」の物質的諸問題に徹底的に関わりあうことなく、国家の下での「普遍的生活」に安らぎを求めるドイツ観念論者の非実践的、現状肯定的本質をはからずも暴露しているといえるであろう。ここにおいてヘーゲルは世界史の新しい潮流から脱落し近代主義者に終らざるをえなかったのである。この点でマルクスとの相違が鮮明になってくるのである。

マルクスにとって最も重要なのは、「市民社会」の中で呼吸し生活している現実の諸個人である。マルクスが中世から近代への発展の歴史的分析から、「市民社会」の経済社会としての「自立的現存」が彼岸としての政治的国家を生み出したというとき、すなわち政治的国家を「市民社会」の疎外態と規定したとき、この疎外態を生み出さざるをえなかった「市民社会」内部の疎外、現実的不幸を問題にしていたのである。¹²⁰⁾したがってまたマルクスが「市民社会」の「私的な在り方」の根本的廃棄によって政治的国家における普遍性をとりもどすというとき、ヘーゲルのような空疎で抽象的な「特殊」と「普遍」との一致を夢想しているのではなくて、この「市民社会」に必然的な現実的不幸を受けている人達は「市民社会」を廃

棄することによってはじめて現実的幸福をえられることを主張しているのである。『ヘーゲル国法論批判』に踵を接して書かれた『ヘーゲル法哲学批判序説』¹²¹⁾において、変革の対象を「市民社会」に、そして、変革の主体をプロレタリアートに求めることを明言していることからこのことは理解されるであろう。では何故にプロレタリアートは「市民社会」を根本的に廃棄しうる革命的階級たりうるのか。これこそ、マルクスの生涯をかけた最大の課題となったのである。それは近代「市民社会」（資本主義社会）の経済学的分析によるプロレタリアートの歴史的位罫を把握することによって解決されるはずであろう。というのは、マルクスがすでに明らかにしたように、近代社会において「市民社会」は「自立的現存」を獲得したがゆえに、この「市民社会」内におけるプロレタリアートの疎外に対して他に責任を転嫁することができないからである。しかも、この「自立的現存」こそ経済法則の自立的展開を生ぜしめ、したがって理論的にこれを認識することを可能にさせるのである。近代「市民社会」の経済社会としての「自立的現存」がもたらすこの二重の理由によって、近代「市民社会」（資本主義社会）の経済学的研究——経済法則の解明——とプロレタリアートの歴史的役割の確定は内的に結合することになった。

それだけではない。近代「市民社会」の経済学的研究の進展は資本主義に特有な諸階級の存在と階級対立を明らかにするのであって、それはやがてこの階級対立の国家（体制）における反映、すなわち階級的役割を担うものとしての国家機能を問題にせざるをえなくなるであろう。『ヘーゲル国法論批判』において、マルクスは国家（体制）を「市民社会」の政治的幻想と規定したのであるが、かかる幻想国家論と階級国家論¹²²⁾はどのように統一されるのだろうか。経済学研究の進展は国家論、政治論の一層の深化をもたらすことになろう。

かくて我々は次のように結論することができる。ヘーゲル法哲学に対するマルクスの批判的検討は、近代「市民社会」の廃棄の必要性を明らかに

することによって、これ以降のマルクスの理論的研究の方向と意義を確定させた点で、マルクスにとって画期的な飛躍台となった。

- 注 1) マルクス『経済学批判』、武田隆夫他訳 13 頁。
2) 『マルクス・エンゲルス全集』第一巻（大月書店。「ヘーゲル法哲学批判序説」417 頁。
3), 4) 前掲『経済学批判』12 頁。
5) ヘーゲル左派の領袖アーノルト・ルーゲは「ヘーゲル法哲学と現代政治」（『資料ドイツ初期社会主義』良知力編所収）において、理論の現実化、理性国家の実現を要求し、「国家の形式を備えた国家を得るため」に国民代議制、陪審制、出版の自由などを主張した。
6) この手稿の執筆時期について正確な月日の確定は難しいようである。ここでは一応通説に従った。またマルクス自身の『経済学批判』における回顧から、それが書かれたのは「ライン新聞」を退いた後ということになり通説を裏付けられると思われる。この点についての若干くわしい説明は、山中隆次『初期マルクス思想の形成』第3章 101 頁の注(1)にみられる。参照されたい。
7) Hegel, “Grundlinien der Philosophie der Rechts” 邦訳『法の哲学』（藤野渉、赤沢正敏訳、中央公論社『世界の名著』35 に所収）、413 頁。
8) 同上書 413 ~ 414 頁。
9), 10) 同上書 414 頁「追加」。なおこの「追加」は訳者によれば、1930 年のラッソン版によっておるが、そもそもヘーゲルの講義を筆記したノートから選ばれたものであって不備がないとはいえないとのことである。
11) この点は訳書 415 頁の訳注(1)を参照。
12) ~ 14) 前掲訳書 414 頁。
15), 16) 同上書 418 頁。
17), 18) 同上書 419 頁。
19) 同上書 420 頁注解。
20), 21) 同上書 420 頁。
22) 同上書 421 頁。
23) 同上書 421 頁。
24) 同上書 425 頁。
25) 同上書 429 頁。
26) ~ 32) 同上書 430 頁。
33) ~ 36) 同上書 431 頁。
37) 同上書 433 頁。
38), 39) 同上書 431 頁。
40), 41) 同上書 435 頁。

- 42) ~ 44) 同上書 437 頁。
- 45) 同上書 438 頁。
- 46) 同上書訳注 438 頁の(2)参照。
- 47) ~ 50) 同上書 462 頁。
- 51) 同上書 463 頁。
- 52) ~ 54) 同上書 469 頁。
- 55) 同上「追加」470 頁。
- 56) 同上書 476 頁。
- 57) このような理解は城塚登氏もしておられる。城塚登『若きマルクスの思想』279 頁参照。
- 58) 同上書 478 頁。
- 59) 同上書 480 頁注解。
- 60), 61) 同上書 478 頁。
- 62) この点について誤りなきを期するために付言するならば、客観的に我々がみるならば「市民社会」における貧富の分裂、貧困は不可避免的なものであって「市民社会」の止揚によってしか根絶されない。ヘーゲルもまたその不可避性を知ってはいる。しかしこれをヘーゲルは「市民社会」の止揚という論理で解決しようとししないで、本文で述べたような「市民社会」内諸政策によって解決する道をとったのである。したがって「市民社会」を「揚棄」とするといふときこれら現実的諸矛盾を「揚棄」するのではなく、「市民社会」における「特殊」と「普遍」の分裂、いかえれば「市民社会」的特殊性と国家的普遍性との矛盾を「揚棄」とするということになる。

しかし他方でヘーゲルが「市民社会」ではその形式的普遍性（「特殊」と「普遍」との相対的同一性）のゆえに不平等は残らざるをえないのであって、この不平等に平等の要求を対置することは「悟性的抽象」、「悟性的当為」であって「実在的で理性的なもの」でないと断ずるとき、ヘーゲルは概念の契機である形式的普遍性と現実的な不平等を結びつけており、上にみた「揚棄」も単に論理的「揚棄」でないといいうる。また平等主義者に対する論難から判断してヘーゲルが「市民社会」そのものを止揚するという考えを持っていたという理解は不可能ではない。しかし、実際はヘーゲルはすでに見た改良諸政策によって「市民社会」の諸矛盾、たとえばここでの不平等を解消しようとしたのである。この点に関して、津田道夫氏は「ヘーゲルにおいては建前上は国家が市民社会の根拠をなすものであった。しかし具体的な論理には市民社会→国家という弁証法と唯物論がつらぬいている」（『ヘーゲルとマルクス』110 頁～111 頁）と高い評価をあたえているが、筆者はこの評価をとらな

い。

なお、「不平等」に関する上のヘーゲルの論述は、前掲訳書 430 頁参照。

- 63) 前掲訳書 478 頁。
- 64) 同上書 488 頁「追加」。
- 65) ~69) 同上「追加」。
- 70) 同上書 488 頁。
- 71) 同上書 477 ~ 478 頁。
- 72) 前掲『マルクス・エンゲルス全集』第一巻 236 頁。
- 73) 同上書 239 頁。
- 74) 同上書 244 頁。
- 75), 76) ヘーゲル「法の哲学」前掲訳書 520 頁。
- 77) ~ 79) 同上書 527 頁。
- 80) ~ 82) 前掲『マルクス・エンゲルス全集』第一巻 270 頁。
- 83) ~ 85) 同上書 281 頁。
- 86) 同上書 282 頁。
- 87) ~ 90) 同上書 284 頁。
- 91) 前掲ヘーゲル『法の哲学』訳書, 359 ~ 360 頁。
- 92) 同上書 577 頁。
- 93) 同上書 558 頁。
- 94) 同上書 559 頁。
- 95), 96) 同上書 558 頁。
- 97) 前掲『マルクス・エンゲルス全集』第一巻 298 頁。
- 98) 同上書 299 頁。
- 99) 同上書 301 頁。
- 100) ヘーゲル『法の哲学』前掲訳書 562 頁。
- 101) 前掲『マルクス・エンゲルス全集』第一巻 311 頁。
- 102) 同上書 315 頁。
- 103) ヘーゲル『法の哲学』前掲訳書 563 頁。
- 104) 前掲『マルクス・エンゲルス全集』第一巻 314 頁。
- 105) ヘーゲル『法の哲学』前掲訳書 562 頁。
- 106) 前掲『マルクス・エンゲルス全集』第一巻 305 頁。
- 107) 同上書 264 ~ 265 頁。
- 108) この「現実的連関」の重要性は柴田高好氏の『マルクス国家論入門』の第一章「マルクス国家論の原理」から学ぶところ多かった。
- 109) 前掲『マルクス・エンゲルス全集』第一巻 266 頁。
- 110) 前掲『経済学批判』訳書 13 頁。

- 111) 前掲『マルクス・エンゲルス全集』第一巻 264 頁。
- 112) 同上書の 265 頁でマルクスが「それら特殊的諸圏は、自分たちの私的な在り方が体制または政治的国家の彼岸的な在り方と共倒れになること、そして政治的国家の彼岸的定在は自分たち自身の疎外の肯定態にほかならぬこと、こういったことの意識をもたない」(265 頁)といっていることから理解されよう。
- 113) 同上書 265 頁。
- 114) 同上書 362 頁。
- 115) 同上書 364 頁。
- 116) 同上書 381 頁。
- 117) 同上書 382 頁。
- 118) 同上書 383 頁。
- 119) この点について、鷲田小弥太氏は、ヘーゲルの「立憲君主制」は「ドイツ的形態でのブルジュワ革命のイデオロギー的反映」であるという鋭い指摘をされている。ヘーゲル「立憲君主制」論の現実的根拠を、「プロシアが統一民族・ブルジュワ国家を形成すべく、『上からの革命』を強行したことにある。このブルジュワ革命のドイツ的形態は、ドイツ絶対王制が自己の階級的基盤、物質的基礎を可能な限り維持しながら、封建的生産関係、階級関係の解消をめざした」ところに求めておられる。卓見である。同氏著「ヘーゲル『法哲学』研究序論」の 184 ~ 185 頁参照。
- 120) このことは、マルクスが「キリスト教徒が天国にあっては平等で、地上にあっては不平等であるように、個々の国民が彼らの政治的世界の天国にあっては平等で、社会の地上的生活にあっては不平等となるようにしたのは、歴史の一進歩である」(同上書 319 頁)といっていることから明らかであろう。
- 121) 『独仏年誌』1844 年所載。1843 年末—1844 年 1 月に執筆されたものと思われる。したがって『ヘーゲル国法論批判』執筆後一年以内の作品といえる。
- 122) 幻想国家論、階級国家論及び両者の関係については、前掲柴田高好『マルクス国家論入門』の第 1 章「マルクス国家論の原型」を参照されたい。