

《論 說》

ヘーゲル哲学と法の実定性

——『法の哲学』の読み方について——

一 《ポジティブイテート》

ときに難解と称されるヘーゲル哲学ではあるが、その主題は理想と現実の調和であり、その方法は三分法であるから、実はきわめて明快な論理構造をもっている。

たとえば、生前最後の著作となった『法の哲学』は、理想の法としての自然法が現実の法としての実定法へと成長する過程を、主観的精神・客観的精神・絶対的精神の三段階の枠組みのもと、家族・市民社会・国家という三つの共同体的論理として描いたもの、と要約することができる。

理想と現実の調和、これは青年の理想が良くも悪くも現実と妥協していく成長もしくは老成の記録でもある。これを哲学者の西研は「大人のなりかた」という卓抜な比喩で表現した。ヘーゲル研究は無数にあるが、今のところそれに優るヘーゲル解釈は見当たらない。

堅 田 剛

西研の『ヘーゲル・大人のなりかた』は、平易なヘーゲル解説書である。¹⁾その章立ては、「人々が熱狂した近代の夢」「愛は世界を救えるか」「自己意識は自由をめざす」「わがままな意識は大人になる」「私と世界の分裂と和解」「制度の根拠はどこにあるのか」というように、ヘーゲル哲学を構成する主要な概念を踏まえながら、その哲学の全体像を「大人のなりかた」としてみごとに総括している。

たしかに、「近代」「愛」「自由」「意識」「分裂と和解」「制度」等々は、ヘーゲル哲学の主要概念にはちがいない。けれども、ヘーゲル哲学の動的な構成、あるいは歴史的な構造を理解するためには、なお最も基本的な概念を加えねばならない。それは《ポジティヴィテート》という概念である。この概念こそ、西研のいう「大人のなりかた」をヘーゲル自身の言説に即して証明するための、必須の鍵言葉なのではないだろうか。

ヘーゲルの哲学を「制度」の哲学として捉えるとき、《ポジティヴィテート》概念を抜きにして理解することはまったく不可能である。「制度」とは、自然とは異なつて、すぐれて人間の構築物であるのだが、言語にせよ宗教にせよ法にせよ、すべて人間の構築物は、《ポジティヴィテート》概念によつてその成立の必然性を解き明かすことができるからだ。この意味で、ヘーゲルの哲学は、《ポジティヴィテート》の哲学なのである。

ヘーゲルの《ポジティヴィテート》概念は、その宗教哲学と法哲学にみられる。宗教哲学でいえば、ヘーゲルの青年時代の論文に「キリスト教のポジティヴィテート」(一七九五―九六年)と題するものがある。また晩年の『法の哲学』(一八二二年)でも、「法のポジティヴィテート」が語られている。すなわち、ヘーゲルの研究生生活の始めと終わりに、《ポジティヴィテート》概念が主題的に登場するのである。

《ポジティヴィテート》(Positivität)は、形容詞 positive の名詞形であるから、日本語で表現するとすれば、「肯定性」「陽性」「積極性」「具体性」「既成性」「実定性」「実証性」といった訳語を挙げることができる。ヘーゲル哲

学の翻訳に関するかぎり、このうち宗教については「既成性」と訳されることが多く、法については「実定性」の訳語が定着している。「宗教の既成性」とか、「法の実定性」というようにである。

ただし、ヘーゲル自身の用法において、「宗教の既成性」(Positivität der Religion)なる語はあるものの、「法の実定性」(Positivität des Rechts)なる語は直接には見当たらない。しかし、「既成宗教」や「実定法」という用語は頻出する⁽²⁾。以下では形容詞的用法の総括的表現として、「既成性」および「実定性」の用語を使用する。

もともと、同じ《ポジティヴィテート》概念を用いながら、宗教の場合と法の場合とは、意味を異にすると解することが出来る。詳しくは追々検証するけれども、たしかにヘーゲルは、「宗教のポジティヴィテート」については肯定的に論じている。言葉の本来の意味からすれば、《ポジティヴィテート》を否定的に述べるのは一見奇妙であるのだが、青年ヘーゲルからみて、ユダヤ教は人間の自由を抑圧する権威的な宗教であったし、キリスト教もまた、イエスの「精神」から乖離するにつれて、かつてのユダヤ教に似た「運命」を辿っていた。これに対して、少なくとも晩年のヘーゲルにとっては、法とは《ポジティヴィテート》を獲得することによって、はじめて現実的存在となるものであって、《ポジティヴィテート》概念は字義どおり肯定的に言及されている。

したがって、《Positivität》の翻訳語として、宗教については「既成性」を、法については「実定性」を当てるのは、ヘーゲルの意志に適っているとすることもできる。既に成った宗教は自由を束縛するが、自由を確立するためには法を現実⁽³⁾に定立する必要があるからだ。「宗教の実定性」や「法の既成性」という表記は、ヘーゲルの意図に即するかぎり、適当ではない。ともに人間の「自由」の視点から、ヘーゲルは宗教を既成的なものとして否定し、法を実定的なものとして肯定した。

しかしながら、はたして宗教と法とは異なるものだろうか。ヘーゲルが『ポジティヴィテート』概念を用いて批判しているのは、端的にいえばユダヤ教の「律法」(Gesetz)である。律法がユダヤの民の一手一投足を規制する在り方を、青年ヘーゲルは自由の束縛と捉えた。だとすれば「法律」(Gesetz)も同じである。法律も、多かれ少なかれ国民の自由を抑圧する装置なのだから。さらにいえば、律法＝法律の集成としての聖典と法典も、律法＝法律を運用する教会と国家も、その間に本質的な相違はないということになる。「宗教の既成性」と「法の実定性」は、こうして律法＝法律の『ポジティヴィテート』として、同一の視角から検討することが可能になる。

問題は、同一の『ポジティヴィテート』概念について、青年時代のヘーゲルは否定し、晩年のヘーゲルは肯定したという点である。宗教を批判し法を受容したという、単純な問題ではない。ともに規範である律法もしくは法律の在り方について、ヘーゲルは若いころは否定的であったが、年老いて肯定的になったということである。かつて革命に憧れた若者が、やがて体制派になってしまったということだろうか。たしかにそういう側面もあり、ヘーゲル自身、次の世代の若者たちからそのように批判されたことがある。

だが、そうした変化はヘーゲル個人の人生史に留まることなく、律法にせよ法律にせよ、規範そのものの成長史でもあるのかもしれない。実際、ヘーゲルの法哲学は、法の成長の論理かつ歴史として、換言すれば自然法(Naturrecht)から実定法(positives Recht)にいたる、まさに法の実定化の行程として構想されたのであった。

さらにヘーゲルにとって、法とは第二の自然としての制度そのものにほかならなかった。ヘーゲルの『ポジティヴィテート』概念は、彼の個人史と、法の実定化の過程と、制度それ自体の存在構造とを貫いている。

そこで「大人のなりかた」である。西研の著書『ヘーゲル・大人のなりかた』は、いわゆる啓蒙書ということもあって、現代の若者に向けた生き方指南のような構成になっている。西が読者として想定するのは、ポスト・モダ

ニズム以後の世代である。ポスト・モダニズムによってヘーゲルは近代の象徴として葬られたが、一過的なポスト・モダニズムの時代が終わった今、あらためて近代の意味を問うためにヘーゲルを復権させよう、ということだろう。西はヘーゲルに即しながら、あらためて近代の成り立ちを説明して、これを「大人のなりかた」と総括した。

学ぶことは多いのだが、西研のヘーゲル解釈は全体として「意識」論に傾いており、反面、「制度」論としては弱い。それは法哲学の理解において端的に表れている。すなわち、へ法(Recht)の理解が弱い。

西研は、ヘーゲルの『法の哲学』(Die Philosophie des Rechts)を、若干のためらいは示しながらも、『法権利の哲学』と訳している。ドイツ語の「レヒト」(Recht)には、法のほかに権利の意味もあるというのが、その理由である。

「このレヒトとは、『ただしさ』や『正当性』という語感をもつ言葉で、内容的には、権利・道徳・法・正義などをすべて含んでいる。実際ヘーゲルの『レヒトの哲学』も——従来『法の哲学』と訳されることが多かったけれど——『法』についてだけ語ったものではなく、①個々人の権利、②内面的な道徳、③具体的な社会制度、つまり、規範的なものの全般を取り扱う哲学なのである。そして、それらがどういうものであって(あるべきで)、しかもどういう根拠をもつものなのか、を説明しようとする。つまり、権利・道徳・社会制度の『正当性』の根拠を体系的に明らかにしようとするのが、この本の目的なのである。⁽⁴⁾」〔傍点原文〕

「レヒト」には、「法」のほかに「権利」の意味もあるから『法権利の哲学』だというのは、あまりに安易に

すぎる。⁽⁵⁾ それならば、ヘーゲルの場合には「道徳」の意味もあるのだから、順序はともかくとして「法権利道徳の哲学」とでもすればいいのだし、「法」も「権利」も「道徳」も「正義」であるならば、「正義の哲学」としたほうが、日本語としてよほどすっきりする。いっそ「レヒトの哲学」と訳せば煩わしさはなくなるが、読者にドイツ語の素養を要求することになる。

いや、それより肝心なのは、『法権利の哲学』と訳してよしとするヘーゲル理解のほうである。実際には西自身が表明しているように、ヘーゲルは、権利と道徳と社会制度を貫く「規範的なもの全般」を論じている。そしてその規範こそが、広義の「法」なのである。つまり、こういうことだ。ヘーゲルは広義の「法」が、自然法的権利や市民道徳や法律（狭義の「法」）として現れる歴史的過程を、「法」の固有の論理として描いた。だから、『法の哲学』なのである。西研にかぎったことではないが、『法権利の哲学』といった類の表記は、「法」と「権利」をただ並べただけにすぎず、その間の関係を明らかにしたうえでのものではない。

そして権利と道徳と法律を貫く「法」固有の論理こそ、『ポジティヴィテート』なのである。それは「法」が、権利と道徳の段階を経て、法律へと成長していく論理的かつ歴史的過程にはかならない。まさしく、「法」の「大人のなりかた」なのである。青年ヘーゲルは、「宗教の既成性」として否定的に用いた『ポジティヴィテート』概念を、晩年には「法の実定性」として肯定的に受容した。『ポジティヴィテート』は、ヘーゲル自身の「大人のなりかた」の問題でもあった。

同じ『ポジティヴィテート』概念ではあるが、ヘーゲルの立場に即して、以下では宗教については「既成性」、法については「実定性」の訳語を使用する。「既成性」とは、既に成っていること、「実定性」とは現実に定立すること、である。もとより、それに尽きるものではないけれども、まずはそこからヘーゲルの言説を確認しておきた

い。

二 宗教の既成性^{ボジティブイテート}

ヘーゲルには、『初期神学論集』として編集された一連の論稿がある。ベルリンの王立図書館に保管されていた遺稿を、ヘルマン・ノールが整理したものである。ヘーゲルはテュービンゲン大学の神学院で学んだのだが、一七九二年から一八〇〇年にかけて宗教論を書きためていた。それは以下の五つの論稿として編集された。ただし、標題はもとの原稿にはなく、ノールが内容を勘案して付したものである。

「民族宗教とキリスト教」

「イエスの生涯」

「キリスト教の既成性」

「キリスト教の精神とその運命」

「一八〇〇年の体系断片」

はじめに、各論稿について、その中心的内容のみを紹介しておこう。先ず「民族宗教とキリスト教」では、ユダヤ教とキリスト教の根本的性格が対比される。ユダヤ教はユダヤ民族の選民思想に規定された民族宗教に留まったが、キリスト教は民族性を脱して普遍的な世界宗教となった。次に「イエスの生涯」では、ユダヤ教改革派として

のイエスの言動の意味が解釈される。イエスはユダヤ教の律法に対して、愛としての道徳を対置した。「キリスト教の既成性」では、イエスの教えがキリスト教として組織化されるにともなう変質について論じられる。ユダヤ教の既成性は、イエスの教えにもかかわらず、キリスト教にも継承された。「キリスト教の精神とその運命」は最も長い論稿で、前の三つの論稿を包摂した趣がある。すなわち、キリスト教の精神とはユダヤ教から脱却したイエスの愛の教えであるが、これが既成宗教化することによって、キリスト教はかつてのユダヤ教と同様の運命を辿ることになる。最後の「一八〇〇年の体系断片」は、まとまりを欠いた手稿の断片である。

若きヘーゲルが遺したのは、神学論というよりは宗教論である。直接に神を論じているというよりは、ユダヤの民やイエスの弟子の生き方を論じているからだ。さらにいえば、ヘーゲルの宗教論は、個人の生き方を示すというよりも、宗教の規範的側面を論じたものであって、実は広い意味での法哲学として読むことができる。ユダヤ教の律法もイエスの道徳もキリスト教の教義も、これらは規範そのものであり、したがって、ヘーゲルの宗教論は法哲学そのものである。

とはいえ、ヘーゲルが宗教に仮託して法を論じた、とまで強弁するつもりはない。神学生であった青年ヘーゲルの関心が、制度としてのユダヤ教ないしキリスト教の批判的解明に向けられていたことは疑いない。そこにはカントの道徳哲学の影響も色濃く反映している。けれども、若きヘーゲル自身は、ユダヤ教やキリスト教やカント哲学を論じたつもりであったとしても、それは期せずして晩年の法哲学を準備することになった。というのも、宗教も道徳もその実質は規範であるからだ。二十代のヘーゲルは宗教について書いたのだが、それは、のちの法哲学の習作的意味を担うことになる。

『初期神学論集』のうちで最もよく知られているのは、「キリスト教の精神とその運命」と題する論稿である。

この論稿が有名なのは、「愛による運命との和解」という魅力的な主題による。⁽⁶⁾ 厳密に言えば、これは原文にはない表現であるのだが、しかし原文に即してのみごとな要約であって、もとよりヘーゲルの意図に反するものではない。「精神」と「運命」の枠組みは、のちの法哲学における「理性Ⅱ現実」図式を想起させるし、「和解」なる解決法も弁証法的総合へとつながっていく。この論稿は、すでにヘーゲル哲学の行方を示唆しているのである。だがここでは、宗教論の範囲内で整理しておく。

キリスト教の「精神」とは、イエスの「愛」であり、これはカントの道德と二重映しになっている。またキリスト教の「運命」とは、教義の組織化のことであり、これはユダヤ教の排他性と重ね合わされている。すなわち、ユダヤ教の排他性を打開すべく、イエスは普遍的な愛の教えをもって登場したが、イエスを継承したキリスト教も教会組織を整備するにつれて硬直化してしまった。このキリスト教を改革するためには、イエスの愛を復権すること、つまりはカントの道德哲学に依拠すべきだ、というのがヘーゲルの当時の問題意識であった。「愛による運命との和解」とは、したがってイエスⅡキリストならぬイエスⅡカントの信仰告白にほかならないのである。

そのことの当否はともかく、ヘーゲルにおいて、イエスの愛やカントの道德の対極に置かれるのは、ユダヤ教ないしキリスト教の「既成性」である。宗教の既成性につき、ヘーゲルは次のように述べている。

「宗教の既成性という概念は、近代においてはじめて登場し、重要になってきた。既成宗教は自然宗教に対置され、したがって次のことが前提されている。すなわち、人間の自然はただ一つだから、ただ一つの自然宗教しか存在しないということ、しかし多くの既成宗教はありうることである。まさにこの対置から明らかになるのは、既成宗教は反自然的あるいは超自然的な宗教であることだ。このような宗教は、悟性ないし理性を超える

概念や知識を含むのであって、自然のままの人間からは出てこないような感情や行為を要求する。むしろ感情についていえば、なんらかの仕掛けをつうじて、強制的に引き出されるのであり、行為についていえば、もっぱら命令に即して従順に、固有の利害を抜きにして、おこなわれるのである。⁷⁾

既成宗教 (positive Religion) は、自然宗教 (natürliche Religion) に対置される。自然宗教というと原始的なアニミズムを連想させるが、ヘーゲルの場合には、人間の自然(本性)にもとづいた理性宗教を意味しており、直接には古代ギリシアの宗教が想定されている。既成宗教の概念が近代になって登場したというのは、近代的理性によつて、既成宗教の本質がはじめて照射されたということだろう。既成宗教とは、自然的ならぬ人為的な宗教である。既成宗教は、なんらかの仕掛けによつて感情を引き出し、命令によつて行為を強制する。

ヘーゲルが想定する既成宗教とは、端的にはユダヤ教とキリスト教である。両宗教とも、たとえば祭礼という仕掛けによつて信仰心を引き出し、教義という命令に従うことを強制する。そもそも既成的 (positiv) とは、仕掛けや命令が人為的に定立されている状態のことである。ヘーゲルは若者らしくその不自然さを批判するのだが、理性はもとより自然もまた人為的な定立物である可能性には、いまだ気づいていない。隣国フランスでは、革命の結果、ルソーの自然主義にもとづいて既成宗教が否定され、新たに理性宗教が作られた。この新たな宗教は、理性の祭典を催したり強力な命令を発したりしている。青年ヘーゲルはそうした矛盾には、いまだ無頓着である。

こうした難点はあるが、positiv (肯定的) なる形容詞をあえて否定的に語るヘーゲルは面白い。既成の権威に反発したい心情もよくわかる。だが既成宗教を否定して自然宗教を肯定する根拠は、必ずしも明らかではない。もつとも、その手がかりはある。それは positiv とともに多用される fremd (外的) という形容詞である。ヘーゲルに

よれば、positiveな宗教とは fremdな宗教であつて、人間にとって外的であり、人間性を疎外するからこそ否定されねばならなかつた。⁽⁸⁾

このことを明らかにしたのは、ジョルジュ・ルカーチのヘーゲル研究である。ルカーチの『若きヘーゲル』は、『ボジティヴィテート』概念の解明にとつて、最良の解説書となつている。ルカーチは、「若きヘーゲルにおいて『既成性』とは何を意味するか」という問いを立てて、ヘーゲルの用語の整理を試みた。すなわち、既成宗教と自然宗教の相違は、客観的宗教と主観的宗教の対照、および公的宗教と私的宗教の対照と関連づけて説明されるのである。

ルカーチの問題設定に即しながら、先ずは「客観的宗教」(objektive Religion)と「主観的宗教」(subjektive Religion)についてのヘーゲルの言明を紹介する。

「客観的宗教とは、信ジラレタ信仰 (fides quae creditur) のことである。悟性と記憶こそが、そこで作用し、知識を探求し、考えぬいたり覚えておいたり信じたりもする、原動力なのである。——客観的宗教には実践的な知識も必要だが、それは、実践的な知識が死せる資本に留まるかぎりでのことである。——客観的宗教は頭の中で整理される。それは、体系化されたり本に書かれたり他人に口頭で語られたりする。ところが、主観的宗教は、ただ感情や行為の内でしか現れることはない。〔中略〕主観的宗教には生氣があり、存在の内部での活動、外部への行動がある。」⁽⁹⁾

ヘーゲルはこれにつづけて、主観的宗教は「自然の生きた書物」(das lebendige Buch der Natur)であり、客観

的宗教は「自然学者の展示室」(das Kabinett des Naturlehrers)だとも述べている。さらに、前者は自然の中で生きている生物であるが、後者は殺されて展示された標本にすぎない、とも断言している。

主観的宗教には生命の息吹があるが、客観的宗教は死せる体系でしかない。客観的宗教においては、主体の生命は疎外され外化されている。ここで疎外(Entfremdung)や外化(Entäußerung)という言葉が明確に用いられているわけではないけれども、客観的宗教が、疎外され外化された宗教であることは明らかだろう。ルカーチも指摘するように、ヘーゲルの「既成性」概念は、その宗教論において、疎外ないし外化の萌芽的用法となっている。⁽¹⁰⁾

ヘーゲルは、「公的宗教」(öffentliche Religion)と「私的宗教」(Privatreigion)についても言及している。⁽¹¹⁾ただし、その意味するところは必ずしも明瞭ではない。公的宗教は客観的宗教であり、私的宗教は主観的宗教だとしたところだが、逆に、公的宗教と主観的宗教、私的宗教と客観的宗教が結びつけられているからである。この点については、さすがのルカーチも迷いを隠さない。そのうえで、ルカーチは主観的・公的宗教の「理性性」(Vernünftigkeit)と客観的・私的宗教の「非合理性」(Irrationalismus)という補助線を提示しつつ、矛盾を超えたところで「弁証法」的説明をおこなっている。⁽¹²⁾ルカーチとともに若きヘーゲルの意図を推測するならば、主観的・公的宗教とは、おそらくルソー的な理性宗教、もしくはカント的な道德律を示唆している。この観点から、ヘーゲルは客観的・私的宗教たるキリスト教の非合理性を批判しているのである。

ヘーゲルのいう主観的宗教とは、本来は古代ギリシア的な民族宗教のことであり、客観的宗教とは近代以降のキリスト教のことである。だが「公的な民族宗教」などという表現がなされる以上、主観的宗教と客観的宗教の区別を、あまり対立的に捉える必要はないのかもしれない。特定の宗教を対立させるよりも、同一の宗教の両面性とか歴史的変質として受け止めたほうがいい。両面性ということであれば、主観的宗教は主体的な信仰であるが、客観

的宗教とは客体としての教団ということになる。また歴史の変質という見方をすれば、当初の素朴な信仰が組織化されて教団を形成する過程、つまり主観的宗教から客観的宗教への発展として理解することができる。それは多かれ少なかれどのような宗教にもみられるけれども、ヘーゲルは、キリスト教にその典型的な例を見出したのである。

神学生であったヘーゲルにとって、ユダヤ教の律法主義を批判したイエスの教えが、キリスト教となったのち、新たな律法主義に陥ったことこそが、解明すべき哲学的課題となった。青年時代のヘーゲルは、古代ギリシアの宗教やカントの道徳を引き合いに出しながら、一貫してキリスト教の律法主義、つまりその既成性を批判している。

ヘーゲルの宗教批判の枠組みをあらためて整理するならば、「自然宗教」「主観的宗教」「公的宗教」は肯定的に論じられ、「既成宗教」「客観的宗教」「私的宗教」は否定的に論じられる。宗教批判に関するかぎり、「既成性」の概念は宗教の客観的性格や私的性格とともに、否定的に論じられているのである。このことを確認しておきたい。

青年ヘーゲルの宗教批判を「既成性」概念を中心に概観した。ところで、「自然宗教と既成宗教」「主観的宗教と客観的宗教」「公的宗教と私的宗教」という対照は、これをそのまま法の批判に应用できそうである。すなわち、宗教を法に置き換えて、「自然法と実定法^{ガゼイフ}」「主観的法(権利)と客観的法(法律)」「公法と私法」という具合にある。

このことは、けっして偶然でもこじつけでもない。すでに律法＝法律として示唆しておいたように、ヘーゲルの宗教哲学は法哲学と通底している。ヘーゲルはユダヤ教やキリスト教の律法主義を厳しく批判したが、それは律法的規範が自由を束縛するからであった。神学校に学び、フランス革命に熱狂したりカントの道徳論を受け入れたりした青年にとって、融通の利かない律法主義は自由の敵対物でしかなかった。そしてこのことは、そのまま法律に

ついても当てはまるはずである。

律法が法律であるならば、聖書は法典であり、教会は国家である。さらにいえば、神学は法学であり、聖職者は官僚であるだろう。現実の歴史をみても、教会的権威と国家的権力とは互いに交換可能であるか、少なくとも相互に補完しあっている。それを支えるのが律法＝法律であり、この謎を解く鍵が《ポジティヴィテート》概念である。

もともと、青年時代のヘーゲルの場合、宗教批判はただちに法の批判とはなりえなかった。ドイツにあつては法律を制定し運用すべき国家が存在しなかったからである。ヘーゲルは『ドイツ憲法論』を、「ドイツはもはや国家ではない」(Deutschland ist kein Staat mehr)という周知の文章で始めている¹³。あるのは中世的な領邦ばかりで、領邦群を統合する神聖ローマ帝国も觀念的な存在にすぎず、これもナポレオンのフランスによって解体されてしまったからである。国家を喪失した空虚には、教会が聳え立っていた。ヘーゲルの自由を求める闘いは、教会を相手にするしかなかった。

しかし、隣国フランスによって全土が占領されたことで、ようやくドイツ人にも国家建設の必要性がみえてきた。求められたのは国家建設の哲学であるが、それに応えたのがヘーゲルの法哲学であった。ヘーゲルの法哲学は宗教哲学の延長線上に登場した。二つの哲学の連続を証明するのは、いうまでもなく《ポジティヴィテート》の概念である。ただしそれは、「既成性」なる否定的な意味ではなく、「実定性」という本来の肯定的な意味合いをもつて用いられることになる。青年ヘーゲルも、現実と直面して、相應の大人になったからかもしれない。

三 法の^{ポジティブ}実定性

青年時代のヘーゲルが『ポジティヴイテート』を宗教の「既成性」として否定的に用いたのに対し、晩年のヘーゲルはそれを法の「実定性」として肯定的に用いた。青年期の宗教哲学と老年期の法哲学のあいだには、『精神現象学』にみられる「疎外」論や「外化」論があるけれども、『ポジティヴイテート』に関するかぎり、それはヘーゲルの生涯の始めと終わりに基軸的な概念として現れ、しかもその評価は大きく変容している。ヘーゲルにとって、宗教の問題は当初より法の問題でもあったから、両者における『ポジティヴイテート』概念の使用は、けっして偶然のことではない。

このことの解明はのちに試みるとして、ここではヘーゲルの法哲学に即して、法の実定性について検討しておきたい。

ヘーゲルの法哲学は、『法の哲学』に集約されている。ヘーゲル最後の著作である。その第三節に、法の実定性についての記述が登場する。

「法は総じて実定的である。(a) 国家において妥当性を有するという、形式によって。こうした法律的な權威こそが、法の知識つまり実定法学にとっての原理なのである。(b) 内容からいえば、この法は、以下のことによって実定的な要素を含む。すなわち、(α) 民族に固有の国民性、その歴史的発展の段階、および自然必然性に属するあらゆる諸関係の連関によって。(β) 法律の体系なるものは、一般的な概念を個別的で外部から与え

られた対象や事例の状態に適用することを含む、という必然性によって。——この適用とは、もはや思弁的な思惟とか概念の展開ではなく、悟性の包摂である。(と) 実際の決定に必要な末端規定によって。」¹⁴⁾

ヘーゲルは、『法の哲学』の本論に先立つ緒論において、「法は総じて実定的 (positiv) である」と述べている。まずもってこの点を確認しておきたい。法の本来の姿は実定法であって、自然法ではないというのが、ヘーゲル法哲学の基本的な立場なのである。

そして法の実定性とは、形式的には妥当性 (Gültigkeit) の問題である。法的妥当性の概念は、論理的正当性や現実的効力性の意味で使用されることもあるが、ヘーゲルの場合には、国家権力による制度的保障といった意味で用いられている。要するに、国家が法を制定し運用するのである。こうした国家権力を背景にしてみ、実定法つまり法律の權威が生じる。法律的な權威を体现する法の知識は、原理上は実定法学 (positive Rechtswissenschaft) であって、自然法論ではない。

法の実定性の内容は、大きく三つに分けられるが、第一の実定的要素はさらに三つに細分される。すなわち、①民族の国民性、②民族の歴史的發展段階、③自然必然性、である。自然必然性とは、特定の民族が置かれた自然環境のことである。ヘーゲルは、モンテスキューやヘルダーの風土理論から影響を受けている。自然と歴史によって民族の国民性が形成される、ということであろう。また第二の実定的要素は、法律体系の論理的必然性である。それは一般的な法律規定を個別的な事例に適用するという、論理的包摂性のことである。さらに第三の実定的要素は、法的決定つまり法の適用に必要な細部の規定ということになる。

ヘーゲルは、法の実定性に関して、形式と内容の両面から総括的に論じている。しかしながら、ここで法の実定

性そのものについて説明しているわけではない。それはしばらくのちに語られることになる。その前に、法の実定性の意義を明らかにするためにも、ヘーゲル法哲学の構造を概観しておく必要がある。

ヘーゲルの哲学体系は、すべてのことがらを三つずつに分けて叙述する、整然とした構造をもっている。最も大きくは、彼の哲学は、論理学・自然哲学・精神哲学から成る。哲学であるには相違ないが、自然哲学は今日の自然科学、精神哲学は広義の社会科学に対応する。精神哲学は、さらに主観的精神論・客観的精神論・絶対的精神論に分けられる。主観的精神論は人文科学であり、客観的精神論は狭義の社会科学である。「客観的精神」(objektiver Geist)とは、精神、つまり一種の神的な価値が客体化した姿であり、要するに「第二の自然」としての人為的な制度のことである。法哲学は、この客観的精神論の別名である。すなわち、ヘーゲルの法哲学は、なによりも制度の哲学なのである。

さて、ヘーゲル法哲学の構造である。これは、抽象法・道徳・人倫という、やはり三部構成をとっている。あとで詳しく検討するが、「抽象法」(abstraktives Recht)とは、啓蒙主義的な自然法のことであり、「道徳」(Moralität)とは、カントの市民道徳のことである。ヘーゲルは近代自然法論とカントの道徳哲学を乗り越えて、人倫の哲学としての法哲学を樹立しようとした。ヘーゲルの場合、「人倫」(Sittlichkeit)とは、カント的な個人の道徳ではなく、共同体の道徳を意味する。

周知のように、ヘーゲル法哲学の核心は人倫の部である。これはさらに、家族・市民社会・国家、に三分される。いずれも共同体であるが、「家族」は自然的共同体、「市民社会」は経済的共同体、そして「国家」は法的共同体である。マルクス主義の影響もあって、ヘーゲルの法哲学は市民社会の章までは読まれるけれども、国家の章は真の意味では読まれてこなかった。ヘーゲルの市民社会論は、マルクスの資本主義批判に直結され、その結果、

ヘーゲルの国家論は反革命的な権力の論理であるとして、黙殺されてきたからである。しかしながら、国家論はヘーゲル法哲学の結論である。ここまで読み進めなければ、彼の法哲学を読んだことにはならない。

国家の章は、対内的国法・対外的国法・世界史に分かれる。ヘーゲルの場合、法とは国家の法であるから、「対内的国法」(inneres Staatsrecht)は国内法であるが、「対外的国法」(äußeres Staatsrecht)も外国との関係を管轄する国内法であって、いわゆる国際法ではない。法哲学が「世界史」で締め括られるのは奇異な観もあるけれども、ヘーゲルにとって、世界史(Weltgeschichte)は世界法廷(Weltgerichte)である。¹⁵すなわち、世俗の精神としての法は、歴史によって裁かれるのである。法哲学は歴史哲学につながる。あるいは、世界法廷とは最後の審判にほかならず、客観的精神論としての法哲学は、絶対的精神論としての宗教哲学に昇華する。

付け加えるならば、対内的国法についての記述は、君主権・統治権・立法権に三分される。ヘーゲルは、立憲君主制型の国家を最良のものと考える。もとより時代的制約もあるのだが、しかし君主を世襲君主に限定せずに読むことも可能である。日本には天皇が健在であるけれども、他の国には大統領とか国家主席とか將軍と呼ばれる「君主」がいる。国家が存在するためには、一人の人格によって統合されざるをえないのかもしれない。だとすれば、ヘーゲルの立憲君主制論は、今日でも応用可能である。そしてその国家の、最終的な権力が「立法権」(gesetzgebende Gewalt)なのである。いうまでもなく、法を定立する、つまり法を実定化する権力である。

以上、ヘーゲルの三分法に分け入って、哲学体系における法哲学の位置と内容を明確化することを試みた。ここで再度整理するならば、法哲学の本筋は次のようになる。精神哲学→客観的精神→人倫→国家→対内的国法→立法権。これは、法の精神が客体化する過程であり、人倫的共同体としての国家の内部で、国法が立法化される行程にほかならない。それは総体として、法の実定化の過程なのである。

同様のことは、客観的精神論における抽象法→道德→人倫の過程についても指摘することができる。「抽象法」(abstraktes Recht)とは、ホッブスやロックやルソーの近代自然法である。ヘーゲルによれば、自然法は単なる抽象的な人格性を根拠としており、法としての現存在性を欠いているがゆえに抽象的なのである。また「道德」(Moralität)とは、カントの市民道德である。カントの道德規範は、主体性を確保してはいるが個別性に留まっており、要するに個人の心構えにすぎない。共同体的な「人倫」(Sittlichkeit)の段階において、法はようやく現存在性を獲得する¹⁶⁾。現存在としての法とは、実定法のことである。このでも、抽象法が道德を経て実定法として具現化する、実定化の過程が描かれている。

さらに、人倫的共同体である家族→市民社会→国家の系列についても、同じことがいえる。ヘーゲルによれば、「家族」(Familie)は愛の共同体、「市民社会」(bürgerliche Gesellschaft)は欲求の共同体であり、「国家」(Staat)はそれが真の意味での人倫的な共同体である¹⁷⁾。国家においてこそ、人倫的理念が現実化される。すなわち、法が実定化される。家族内での人間関係は密着しすぎ、市民社会での人間関係は対立が目立つが、国家において人間は現実には自由となる、ということであろう。

そして、国家における対内的国法→対外的国法→世界史の系列である。これについてもすでに紹介したが、『法の哲学』を文字どおり法哲学として読んでも、あるいは国家哲学として読んでも、対内的国法論が終着点であることは明らかだ。最後に、対内的国法論は、君主権→統治権→立法権の順に叙述されている。国王と政府と議会による立憲君主制があるべき国家像として描かれているわけだが、これを可能にするのは議会による立法、つまり法の実定化なのである。

どの段階についてみても、ヘーゲルの法哲学は一貫して法の実定化に向けて集約されている。法の実定性とは、

法が現存在性を獲得することである。ヘーゲルは、国家において人倫的理念が現存在性を獲得するというが、それを法に即してみれば、法の実定性とは人倫的理念の現実性ということになる。要するに、法 (Recht) が法律 (Gesetz) になるということだ。「法律としての法」について、ヘーゲルは次のように述べている。『法の哲学』の第二一節から引用する。

「即自的に法であるものは、その客観的現存在において定立される。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。それが法律である。総じて法とは、こうした規定によって実定法なのである。」¹⁸⁾

「法」(Recht) は、定立されて在る (gesetzt sein) ことによって、「法律」(Gesetz) つまり「実定法」(positives Recht) となる。これが、法の実定性についての、ヘーゲルによるみごとに説明である。「定立されて在る」とは、法が客観的な現存在として現れて、人々に周知され、このことによって効力が付与される、ということだ。法は単なる思想でも単なる暴力でもない。人々に存在が承認されることによって、法は権威をまとうのである。周知されるためには、神や抽象的人格ではなく、国王や議会や裁判所のような具体的人格が法を定立する必要がある。しかし定立主体の具体性よりも、実定性の確度を格段に高める手段がある。それは法を書くこと、つまり文字で固定することである。すでにトマス・アクィナスは、実定法 (lex positiva) ≡ 成文法 (lex scripta) と考えていた。ヘーゲルもまた、実定法を、なによりも「書かれた法」(geschriebenes Recht) と規定する¹⁹⁾。

このことは、ヘーゲルに固有なものではなく、むしろ法学的な常識に属する。ところが、ヘーゲルの時代には、

法を定立すべき国家、という肝心な前提が欠落していた。そのこともあって、ヘーゲルの実定法論は孤軍奮闘していた観がある。

たとえば、ホッブスやロックやルソーの社会契約論的な自然法論は、そこで自然権や自然法が語られたとしても、それは単なる思想としての抽象法の域に留まり、ただちに実定化されているわけではない。カントの市民道徳論は、個人の心の中の自律規範にすぎず、これも実定化されているわけではない。そもそもカントには、国家論がないのである。

もっとも、右に引用した『法の哲学』第二一節で直接に批判しているのは、サヴィニーの慣習法とイギリスのコモン・ローと古代ローマの学説法の三つである。これらはいずれも、ヘーゲル的な意味では実定法ではない。

先ずは慣習法(Gewohnheitsrecht)である。慣習法は、たとえ民族の生活に浸透しているとしても、それが知られるのは偶然的な仕方においてであって、組織的に周知されたものではない。ヘーゲルは慣習法が蒐集され編纂されることあることを認めるけれども、それは国家による法の定立ではない。次にコモン・ローであるが、ヘーゲルはこれを普通法(gemeines Recht)と表記している。コモン・ローは制定法であつたり不文法であつたりするが、本質的には裁判の中で確認される法である。ヘーゲルは、裁判官が実質的に立法者となることを批判する。最後に学説法である。これは古代ローマの有力な法学者に皇帝が解答権を与えて、彼らの学説に法的効力を認めたことに由来する。ヘーゲルは、これも法学者を立法者にするとして批判する。²⁰⁾

法の実定性に関して、ヘーゲルが最大の論敵として想定したのは、実はフリードリヒ・カール・フォン・サヴィニーである。サヴィニーは歴史法学の領袖であるが、自然法は批判するものの、慣習法や学説法にもとづく法学を樹立しようとした。法学部と哲学部の違いこそあれ、サヴィニーはベルリン大学においてヘーゲルの同僚教授で

あった。とはいえ、政治的には、サヴィニーがプロイセン皇太子と親密であつて保守的であつたのに比して、ヘーゲルは官僚層と親しく開明的であつた。歴史法学の旗揚げは、一八一四年にティボーとのあいだに交わされた法典論争がきっかけとなつた。サヴィニーは、法典の編纂、つまり法の実定化に反対であつた。ティボーはハイデルベルク大学の教授であつたが、そこはヘーゲルの前任地でもあり、ヘーゲルはティボーと親しかつた。

法の実定性の問題に加えてこのような背景をみると、第二二一節におけるヘーゲルの厳しい批判は、名前こそ挙げてはいないものの、サヴィニーの法典編纂反対論に対する、ヘーゲル法哲学からの根底的な反論にほかならない。

「ある文明国民ないしはその国民の内の法曹身分に対して、法典を作る能力を否認するということは、——内容にしたがつて新たな法律の体系を作ることではなくて、現在の法律的内容をその規定された一般性において認識すること、すなわち、特殊なものへの適用を付け加えながら、その内容を思惟しつつ捉えることが肝心なのだから——、その国民ないしはその身分に加えられる最大の侮辱といえよう。」²¹⁾

サヴィニーは、法典編纂に反対して、ドイツの法曹には法典編纂の能力がいまだ備わっていないことを指摘した。ヘーゲルは、すでに存在する規範内容に実定的な形式を付与することさえ認めないサヴィニーの歴史法学を、ドイツ民族に対するこのうえない侮辱だとして反発したのであつた。

四 「理性」現実」図式

同じ《ポジティブイテート》概念ではあるが、青年ヘーゲルは宗教の「既成性」に対して否定的に語り、晩年のヘーゲルは法の「実定性」に対して肯定的に語っている。たまたま同じ概念を用いたとか、宗教と法では問題が違ふということではない。律法＝法律ということに象徴されるように、ヘーゲルは宗教的規範と法的規範について論じたのであって、その間に本質的な相違はない。聖典と法典、教会と国家は互いに交換可能なものであって、宗教的なことがらは法的なことがらにつうじ、そして法的なことがらは宗教的なことがらにつうじる。

だとすれば、残る問題は、若いときには否定的であったが年を経て肯定的になったという、ヘーゲルの心性の変化、まさしく「大人のなりかた」の問題だということになる。青年時代は革新的であったのに大人になって保守的になったとは、誰にでも心当たりがあることで、ヘーゲルの場合も例外ではない。ただし、そうした言は、無条件に革新を善、保守を悪として語られがちで、その際、革新なり保守なりの内実を問うことはないのが通例である。

ヘーゲルの論理は、三分法の形式で語られる弁証法の論理である。それが観念論に陥ることを避けるために、ヘーゲルは現実を反省的に織り込みながら論を展開する。現実は無限に存在するけれども、学生時代のヘーゲルにとって、折しも勃発したフランス革命こそが、最初の強烈な現実となった。すなわち、革命の現実を神学生として受け止めることで、一連の宗教批判論文が準備された。若きヘーゲルにとって、革命と自由とは同義であり、宗教と抑圧も同義であった。宗教批判は、はじめから政治哲学の様相を帯びていた。

宗教の「既成性」とは、宗教的制度和宗教的規範が個人の自由を抑圧する仕組みの解明にはかならない。たしか

にユダヤ教にせよキリスト教にせよ、教団組織と律法的規範は既に在るものであり、内容以前に既成的である形式そのものが自由を抑圧する。ユダヤ教の律法主義に対する改革者として登場したイエスは、「既成性」に「愛」を対置したけれども、愛の宗教としてのキリスト教が組織化されれば、それは新たな「既成性」をもたらすことになる。なぜならば、「既成性」とは制度そのものであるからだ。

「既成性」は、個人の主体性にとって外的な存在形式であり、疎外論へとつながっていく。しかしそのような発想は、カントの市民道徳論と同様に、社会的視点を欠落させたものだ。社会の中で生活する以上、たとえ自由を制約するとしても、制度としての規範の存在は不可欠であり、実は制度的規範の範囲内では、かえって自由が保障されることになる。これこそ大人の論理であり「実定性」の論理なのである。

「既成性」も「実定性」も同じ《ポジティヴィテート》であるのだから、これが主体性を疎外するという意味ではなんの変わりもないはずだ。しかし主体性を疎外するとは、宗教なり法なりの規範が客体化されて公然と姿を現すことでもある。このことによって、規範は具体性を獲得し、結果として、主体にとっての自由の範囲が明確になる。「既成性」の否定性は、再否定され、「実定性」の肯定性としてヘーゲルに受容された。

そうした転換が、ヘーゲルの思想史におけるどの時点で起きたかは、容易には確定できない。フランス革命の熱狂のあと、ドイツはナポレオン軍に占領され、神聖ローマ帝国が解体した。すなわち、名目上とはいえドイツ全域を統轄する国家が消失した。その後、解放戦争を経て、領邦国家群の中からプロイセン王国が台頭した。近代的な国民国家と法律体系の整備が希求される時代に、ヘーゲルも成長し、『法の哲学』が書かれたことになる。

このような時代背景を踏まえたとき、『法の哲学』は、幾重にも実定性の物語を含んだ書物として立ち現れてくる。実定化とは、精神的なものが具体化する過程一般にはかならない。

そもそもヘーゲルの哲学体系において、法哲学は客観的精神論として位置づけられるのだが、これはつまり抽象的な精神が客体化する過程であり、まさに精神の実定性の物語なのである。このことを端的に表明するのが、『法の哲学』序文にみられる周知の「理性Ⅱ現実」図式である。

「理性的なものは現実的であり、

現実的なものは理性的である。

(Was vernünftig ist, das ist wirklich,

und was wirklich ist, das ist vernünftig.)」⁽²⁸⁾

理性的なものは、実定化されてはじめて現実的なものとなる。既成の現実とは、実定化された理性の現れなのである。理性の現実化は革新的であるが、現実の中に理性を認めることは保守的態度にすぎない、などと評されることもある。だが、革新や保守などという政治的言語は、内実を問うてこそ意味をもつ。現実から目を逸らした理性主義は、ただの空論でしかない。

たとえば、自然法は理性的な法であり、実定法は現実的な法である。理性的な自然法が現実的な実定法にならないければ、自然法は単なる理念に留まる。また現実的な実定法に理性的な自然法が内在していなければ、実定法は単なる形式でしかない。自然法的理念が実定化されることによって、法は理性的現実として顕現するのである。

『法の哲学』は、抽象法が道徳を経て人倫へと至る、規範の発展過程を叙述する。すでに述べたように、「抽象法」とは近代的自然法、「道徳」とはカントの市民道徳、「人倫」とは共同体の規範である。ヘーゲルによれば、抽

象法は道徳を経て人倫へと実定化される。同じことだが、自然法的権利は道徳的義務を経て人倫的権利へと実定化される。抽象的な権利は、人倫的共同体の中で具体的な権利へと成長する。

成長といえば、法のみならず、法の担い手も成長する。抽象法の担い手は「人格」(Person)、道徳の担い手は「主体」(Subjekt)であって、いずれも抽象的な人間であるが、人倫の担い手は共同体の「構成員」(Mitglied)であって、他の構成員とのあいだに関係を結ぶ具体的な人間である。人倫的共同体とは家族と市民社会と国家であるけれども、各共同体の構成員としての具体的人間は、与えられた場で具体的役割を担いながら、それぞれの共同体に貢献するのである。

ヘーゲルの場合、家族と市民社会と国家は、人倫的共同体そのものの発展形態でもあるが、共同体内部の三重の構造でもある。国家が最終の共同体としても、国家において家族や共同体が消滅するわけではない。むしろ近代的な国家的共同体が現前することによって、家族は近代的に変質するし、市民社会も近代的に機能することになる。

繰り返し指摘してきたように、ヘーゲルの『法の哲学』は、抽象法↓道徳↓人倫、家族↓市民社会↓国家という構造をもつ。これは、全体として、抽象的な自然法が国家によって実定法となる、法の実定化の過程にほかならない。抽象法も道徳も法律も同じ規範としての広義の「法」であって、この「法」の実定化を抽象法から国家にいたる各段階での在りようとして論じているのだから、『法の哲学』(Philosophie des Rechts)は『法の哲学』としか訳しようがないのである。また「権利」とは享受主体に着目した主観的な「法」であるのだから、『法の哲学』を『法権利の哲学』などと訳すのは、ヘーゲルの論理はもとより、「法」の意味も「権利」の意味も理解できない、まったくの誤訳である。

念のためにいえば、〈権利〉は〈法〉の前提なしには存在しない。自然法的な権利は自然法によって根拠を与えられ、実定法的な権利は実定法によって根拠を与えられる。〈権利〉とは特定の主体によって主張される〈法〉なのだから、あるいは他の主体に共有される法的義務の反射的効果なのだから、〈法〉を踏まえない〈権利〉などはないのである。ヘーゲルは、なぜ自然法的〈権利〉を抽象的〈法〉と規定したのか。それは「実定性」としての具体性を有しないために、そのときどきの都合によってどうしても主張できる無内容さのゆえであった。

ヘーゲルの『法の哲学』は、〈法〉の実定化の物語である。抽象的で未熟な自然法が、いったんは道徳として個人の心の中に取り込まれるが、共同体的倫理として解放されて本来の姿を確認するという、〈法〉の成長の物語なのである。再び西研の卓抜な比喻を用いるならば、それはまさしく〈法〉にとつての「大人のなりかた」にほかない。²³

しかも、〈法〉の「大人のなりかた」は、著者であるヘーゲル自身の「大人のなりかた」でもあった。青年ヘーゲルは、フランス革命に憧れて、自然法的な「自由」の視点から宗教の「既成性」を批判した。若きヘーゲルにおいて、宗教の批判は法の批判の代用であった。ところが、宗教の場合には「既成性」は教会組織によって確立しているものの、法を制定し運営する国家組織については、中世的国家は崩壊したのに近代的国家はいまだ姿を見せないというのが当時の現状であった。ヘーゲルにとつて、国家批判が課題になるはずはなく、かえって近代的な国家を建設するための哲学的提言こそが現実的課題となった。ヘーゲルの法哲学講義はハイデルベルク大学で始められたのだが、彼がプロイセンのベルリン大学に招聘されることで、その思想はようやく現実的基盤を得ることになった。

著書としての『法の哲学』は、ハイデルベルクとベルリンにおいて継続的になされた法哲学講義を、一八二〇年

の時点で書物化したものである。講義はその後にも継続されたが、そこには一貫して、「自然法と国家学」という標題が付されていた。ここからも、自然法が国家によって実定化される過程の叙述こそが、ヘーゲルの最大の目的であったことがわかる。

『法の哲学』の序文にみえる例の「理性⇌現実」図式は、単なる飾りであるはずがない。ヘーゲルのいう「理性」は、「理念」や「理想」と言い換えてもいい。理性的法も、理念的法も、理想的法も、いずれも自然法を意味することには変わりはないからである。理性的で理念的で理想的な自然法は、しよせんは抽象的な法であるから、これを現実の法とするためには実定法となるしかない。「理性⇌現実」図式は、理性を過信し、理念に執着し、理想を夢想するだけの哲学や思想に対して、現実を直視すべきことを強く訴えているようにみえる。ヘーゲルは、みずからの青年時代をも振り返りながら、人生の最後に大人の哲学を提示したのではなかったか。

同じ序文には、イソップ物語から「ここがロドスだ、ここで跳べ」(Hic Rhodus, hic saltus.)の箴言が引かれている。⁽²⁴⁾ただ自然法を語るだけでは駄目なのだ。国家のない状態で国家を建設すること、実定法のない状態で実定法を制定すること、哲学もまた時代の息子である以上、そうした歴史的使命に應えることこそが哲学に求められている、とヘーゲルは考えた。ところが同時代のしかも同じ大学の法学者サヴィニーは、法典の編纂に反対した。法学者がみずから立法能力を否定したわけだが、こうしたことが、ヘーゲルをして法哲学の講義を決意させたのかもしれない。ヘーゲルの哲学的法学は、サヴィニーの歴史法学を批判するべく登場したのであった。

ヘーゲルは、『法の哲学』序文の最後にこう記している。「ミネルヴァの梟は、黄昏時に飛び立つ」(die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.)と。⁽²⁵⁾ミネルヴァの梟は、哲学の象徴である。哲学の出番は、黄昏の訪れとともに始まるというわけだ。黄昏時とは、神聖ローマ帝国が崩壊し、ナポレオンの軍

隊が撤退し、しかし新たな近代国家像がまだ見えない空白の時代のことである。

既存の法や国家を批判するのは易しいが、法も国家もないところでその設計をするのは難しい。ヘーゲルは法の論理を貫いて、その延長線上に国家の必然性を提示した。法の論理とは、いうまでもなく「実定性」の論理である。「理性＝現実」図式の応用としてもいい。理性的な法が現実的な法となることで、〈法〉は客観性を獲得する。「法の哲学」は、〈法〉の「大人のなりかた」の物語として、「実定性」概念を基軸に読まれねばならない。

注

(1) 西研『ヘーゲル・大人のなりかた』NHKブックス、一九九五年。厳密には、「大人のなりかた」なる標題は編集者の主導で付けられたようである。

(2) 「宗教の既成性」「既成宗教」につき、たとえば、G.W.F. Hegel, Die Positivität der christlichen Religion, in: Herman Nohl (Hrsg.), Hegels theologische Jugendschriften, Nachdruck, Frankfurt am Main, 1966, S.140. ヘーゲル「既成宗教としてのキリスト教の性格」(一八〇〇年の改稿) 水野建雄訳、ヘルマン・ノール編『ヘーゲル初期神学論集』I、以文社、一九七三年、二二二頁参照。「実定法」につき、たとえば、Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: Werke in zwanzig Bänden, Frankfurt am Main, 1970, S.34. ヘーゲル『法の哲学』I、藤野渉・赤沢正敏訳、中公クラシックス、二〇〇一年、五一頁参照。

(3) 訳語としての「宗教の実定性」の例として、次のような文章がある。「それがいかにして成立宗教 (positive Religion) としてのいわゆる『キリスト教』へと実定 (客体的に固定) 化 (positivieren) されるかということ、いわば——この『反省』の段階において——本質的なものの非本質化の過程というものを追究しようとしたのであった」。これはヘーゲルの論文「キリスト教の実定性」(この標題で実際に日本語訳されているわけではない) についての解説文の一節であるが、「成立宗教」とともに「キリスト教の実定性」についても、訳語として意味不明なものになっている。ヘーゲル『キリスト教の精神とその運命』伴博訳、平凡社ライブラリー、一九九七年、三二二頁以下(解説)。

(4) 西、前掲書、一九六頁。

- (5) ヘーゲルの『法の哲学』を「法の哲学」と訳しきれない例として、次のものがある。『法権利の哲学——あるいは自然的法権利および国家学の基本スケッチ——』三浦和男他訳、未知谷、一九九一年(『法権利』などという不自然な訳語)につき、七一頁参照)。『法・権利・正義の哲学——法の哲学』第五回講義録 一八二二／二三年 冬学期ベルリン——』尼寺義弘訳、晃洋書房、二〇〇六年。滝口清栄『ヘーゲル「法(権利)の哲学」——形成と展開——』御茶の水書房、二〇〇七年。
- こうしたことの根底には、「ヘーゲルの『法』哲学は、法律の哲学ではない。社会と権利の哲学である」という、なんの根拠もないヘーゲル理解がある。加藤尚武『ヘーゲルの「法」哲学』青土社、一九九九年、八頁(まえがき)、二九〇頁(増補新版に向けて) 参照。
- (6) Hegel, Der Geist des Christentums und sein Schicksal, in: Nohl, a.a.O., S.241 ff., bes.283. ヘーゲル『キリスト教の精神とその運命』伴博訳、一一〇頁以下、とへて一一四頁。
- (7) Hegel, Die Positivität der christlichen Religion, in: Nohl, a.a.O., S.139. ヘーゲル『既成宗教としてのキリスト教の性格』(一八〇〇年の改稿)、ノール編、前掲書、一二二頁参照。
- (8) ヘーゲル『キリスト教の精神とその運命』木村毅訳、現代思潮社、一九七一年、は、positivを「ポジティーフ」、fremdを「フレムト」として、あえて日本語の訳語を当てていない。その結果、訳者の意図するところではないかもしれないが、「ポジティーフ」と「フレムト」の同義性がかえって際立っている。とくに、同書、一二六頁以下(あとがき) 参照。
- (9) ders., Voksreligion und Christentum, Fragmente, in: Nohl, a.a.O., S.6 f. ヘーゲル『民族宗教とキリスト教——断片——』久野昭訳、ノール編、前掲書、一二二頁以下。Georg Lukács, Der junge Hegel, Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie, Bd.1, Suhrkamp, 1973, S.72. ルカーチ『若きヘーゲル』上、生松敬三・元浜清海訳、『ルカーチ著作集』再版、10、白水社、一九八七年、九二頁参照。
- (10) Lukács, Der junge Hegel, Bd.2, a.a.O., S.826 ff. ルカーチ『若きヘーゲル』下、生松敬三・元浜清海・木田元訳、『著作集』再版、11、四九九頁以下。加藤尚武『青年ヘーゲルにおける『疎外論』の出發』『思想』一九七二年三月号、三三三頁以下参照。
- (11) Hegel, Volksreligion und Christentum, in: Nohl, a.a.O., S.19. ヘーゲル『民族宗教とキリスト教』、ノール編、前掲書、一二二頁。

- (12) Lukács, Der junge Hegel, Bd.1, S.73 ff. ルカーチ『若きヘーゲル』上、九三頁以下。
 - (13) Hegel, Die Verfassung Deutschlands, in: Werke, Bd.1, 1971, S.461. ヘーゲル『政治論文集』金子武蔵訳、岩波文庫、一九六七年、四九頁。
 - (14) Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, S.34. ヘーゲル『法の哲学』Ⅰ、五〇頁以下。
 - (15) Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, S.503. ヘーゲル『法の哲学』Ⅱ、四二七頁。vgl. ders., Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, in: Werke, Bd.10, S.347. 同『精神哲学——哲学の集大成・要綱 第三部——』長谷川宏訳、作品社、二〇〇六年、三十五頁参照。
 - (16) Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, S.87. ヘーゲル『法の哲学』Ⅰ、一三三頁以下。
 - (17) Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, S.307, 346, 398. ヘーゲル『法の哲学』Ⅱ、三四頁、一〇三頁、一一六頁。
なお、長谷川宏は『法の哲学』の解説で、「家族・市民社会・国家の三つを軸として社会をとらえるという試みは、わたしの知見の範囲では、ヘーゲル以前にあまり例がないように思う」と述べている。だが、アリストテレスは『政治学』において、「家」「村」「国」について論じている。ヘーゲルは「第二のアリストテレス」として、『政治学』から影響を受けている。アリストテレスとヘーゲルにとって、人間は「共同体的動物」にはかならなかった。長谷川「社会正義の哲学」、ヘーゲル『法の哲学』Ⅰ、九頁。アリストテレス『政治学』山本光雄訳、一九六二年、岩波文庫、三三二頁以下参照。
 - (18) Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, S.361. ヘーゲル『法の哲学』Ⅱ、一三八頁。
 - (19) Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, S.362 f. ヘーゲル『法の哲学』Ⅱ、一四〇頁。
 - (20) Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, S.362 f. ヘーゲル『法の哲学』Ⅱ、一三九頁以下。
 - (21) Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, S.363. ヘーゲル『法の哲学』Ⅱ、一四一頁。
- 実際の法哲学講義でもヘーゲルはサヴィニーの名前を挙げなかったようだが、批判の言葉はさらに激しいものであった。第二二一節に対応する次の引用は、サヴィニーの『立法および法学に対する現代の使命について』（一八一四年）を明らかに踏まえている。「ごく最近、誰かが諸国民に対して立法の使命を否認したが、このことは単に侮辱であるだけでなく、ある馬鹿馬鹿しさを含んでいる。すなわち、現行の法律は無限に多いので、これらを首尾一貫した体系に包摂する技能など個々人には備わっていない、という馬鹿馬鹿しさである。ところが、まさに体系化すること、つまり普遍的なものへと高めることこそが、時代の無限の渴望なのである」。Hegel, a.a.O., S.364 (Zusatz)。ヘーゲル、前掲書、一四二頁以下

(追加)。

- (22) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S.24. ヘーゲル『法の哲学』I、一四頁。
- (23) 西研のいう「大人のなりかた」は、ヘーゲル哲学、とりわけ法哲学の性格を端的に表す卓抜な比喻ではあるが、西自身はその核心が法の実定性であることに気づいていないし、「法権利の哲学」なる珍妙な表記をむしろ積極的に採用している。西、前掲書、一九五頁以下、とくに一九六頁。これは直接には、三浦他訳『法権利の哲学』あるいは自然的法権利および国家学の基本スケッチ——』に影響されたものである。西、前掲書、二五二頁(引用・参考文献——読書案内を兼ねて)。
- (24) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S.26. ヘーゲル『法の哲学』I、二七頁。
- (25) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, S.28. ヘーゲル『法の哲学』I、三〇頁。