



Title	H・ヘラー「ヘーゲルとドイツにおける国民的権力国家思想」(1)
Author(s)	今井, 弘道//訳; 住吉, 雅美//訳
Citation	北大法学論集, 42(2), 195-222
Issue Date	1991-12-26
Doc URL	<a href="http://hdl.handle.net/2115/16827">http://hdl.handle.net/2115/16827</a>
Type	bulletin (article)
File Information	42(2)_p195-222.pdf



[Instructions for use](#)

H・ヘラー「ヘーゲルとドイツにおける

国民的権力国家思想」(一)

今井弘道

住吉雅美

訳

目次

はじめに

一 一八〇〇年頃のドイツの政治思想

二 ヘーゲルにおける権力国家思想

三 ヘーゲル権力国家思想の伝統

(以上本号)

はじめに<sup>1</sup>

ここ数年、カントとフンボルトに始まりビスマルクやトライチュケに至るドイツ精神史——つまり観念論哲学、古典主義、ロマン主義に始まり、やがて生存のための闘争というダーウイン理論、マルクス主義の階級闘争理論やゴッペノー主義の人種闘争理論、そしてニーチェによる権力の福音へと至るドイツ精神史——の軌跡が、繰り返し学問的論述の対象とされている。権力闘争としての政治をめぐり、権力のモメントがもつ価値を強調するドイツの理論が国民国家生活の中に登場してきたのは、通常、一九世紀中葉のこととされているが、大抵の場合トライチュケの名前と結びつけられるかかると見解は、反権力的思考と原則主義的な政治の立場に立つドイツ観念論とは、鋭く対立するものとされてきた。詩人と思想家の民族と「血と鉄」の国民との間を架橋するものは皆無であるかに思われたのである。

しかし、その架け橋は存在する。そればかりか、国民的権力国家イデオロギーは、観念論哲学の子だとさえいえる。そしてその父はヘーゲルその人なのである。ドイツ民族の文化国民から権力国家国民への発展の過程は、確かに十分に論じられてはきた。しかしそれにもかかわらず、近代政治思想の創設者としてのヘーゲルについては、そこでは満足のいく考察がなされることがない。ドイツの哲学者の中でもっとも難解なこの哲学者は、不可解な弁証法的抽象を通じて世界を概念から生ぜしめ、かく生じたものに対して概念に暴力をふるわせることによつてドイツ観念論を完成させたばかりか、その他の点でも、我々がとくに克服済みと思ひなしている馬鹿げた「国家の形而上学的な神化」を行つた点でも特に卓越した哲学者であつた、などと見なされている。しかし、以後はこのような理解は、断固としてやめねばならない。学問を介して伝承されたこのようなヘーゲル像は貧血症で精彩を欠いている。ドイツ政治の学問としてまた実践としての発展に対してヘーゲルがもつ意義は、しばしば一般的な表現で強調されはするが、このような人物として一般的な復権を遂げさせることが切望される程には、根本的な評価を受けているわけではないのである。<sup>2</sup>

とりわけ、ヘーゲルが、誰よりもまず第一に挙げられるべき近代権力国家思想の包括的な告知者であるということは、依然としてまったく知られないでいる。しかしヘーゲルは、トライチュケとその時代の半世紀前に、トライチュケの時代よりもはるかに切実に仮借なく、国家を一に権力、二に権力、そしてさ

らにまた権力である、と宣告した。それだけでなく、政治的権力を国民的要求だ、それどころか理性と人倫、法と実践的政治の第一にして至高の命令だ、と述べてもいたのである。かくして我々は、ヘーゲルの国家国民的権力への意志を、まさしく彼の社会哲学一般の源泉でありまた構造上の中心点だといえるのである。

本研究は、ドイツ観念論の政治論からビスマルク時代へと続く糸をたぐり、一般的にはドイツ精神史に対して、しかしとりわけマイネッケの傑出した書物である『世界市民と国民国家』に対して一つの寄与を行なおうとするものである。本研究はもう一つの課題を念頭に置いている。それは、ちょうどヘーゲルの時代に至るまでの政治思想を達人的な手腕によってあますところなく論じ尽くしたギールケの『ヨハネス・アルトウジウス』を、全くささやかな範囲で、そして全く特定の方向においてではあるが継承し、その続きを展開しようとするという課題である。

この後者の試みが必要と思われるのは、とりわけ次の理由からである。すなわち、我々にとつての基礎となる大抵の国家と社会についての近代的概念——すなわちギールケが一八〇〇年までの文献においてその不在を嘆いている概念——は、ヘーゲ

ルによって鋳造されたものであるにもかかわらず、このことが、今日の国家論においては、全く知られていないも同然だという理由である。人格としての、また一九世紀の用語法に特有の意味における有機体としての国家、国民、立憲君主制の原理、近代的国際法などの概念、また国民的権力国家に対応する法概念一般といった概念は、全てヘーゲルが創造したものである。しかしこれらの概念は全て、ヘーゲルにとつては、一つの理念から生じるものであった。すなわち、国家的権力にまで組織された民族という、ヘーゲルとは切っても切れない思想と意欲とから生じたものであった。権力国家思想とは、自己完結した世界観の要約的な表現なのであって、偶然的に寄せ集められた党派綱領なのではない。

このような世界観から生じる政治思想において、何が健全であり何が不健全であるのかの評価は、もとより各人が下すべきものである。本研究において自らの内面的な自己了解の達成を目標とした私個人としては、この点については、次のような確信に至った。すなわち、まずヘーゲルの権力政治思想においては、確かに多くのものが誇張に充ちた空虚空論として拒絶されねばならない。とはいえ、もしドイツ国民が、この苦悩に満ちた現代からよりよき未来へと救済されたいと願うかぎり、その

思想のうちのきわめて多くのものが、ドイツの世論にまで生成してゆかねばならない、ということである。

ライプチヒ、一九一九年五月

## 一 一八〇〇年頃のドイツの政治思想

一八世紀を、我々は、通常、それに直接に先行する時代と一括して、自然法の時代とする。この場合、この一八世紀の政治的世界観とそれ以後の国民的・帝国主義的思想とは、対立的な様相を示すことになる。この対立は、原則的に、人格主義的世界観と超人格主義的世界観との対立を表現するといつてよい。<sup>3)</sup>

一般に、人格的な価値が超人格的価値より上位のものである——つまり個人が国家的共同体より上位のものである——という想定から出発する場合、我々は、個人的自由を「第一義的なものとして」要請する立場に到達する。その反対の想定から出発する場合には、我々は国家権力を「第一義的なものとして」要請する立場に到達する。評価的考察方法のこのような区別は

正当だとしても、国家哲学上の認識という目的に関わる場合には、この区別には一定の留保条件が必要となる。まず、これら人格的価値と超人格的価値は、体験される場合には、常に統一したものとして現われるのであって、それらが明確に、上と下との、つまり支配と奉仕とのヒエラルヒー的關係をなすと考えられるのは、もつぱら——しかしここでは不可避免的に——それらが認識される場合だけだということである。さらに強調されねばならないのは、一方の価値が支配的であるからといって、ただちに他方の価値の固有性が阻害されると想定されてはならないことである。もし国家が、人格的な倫理価値を、それらに固有の性質に沿ってでなくそれらを阻害しつつ利用しようとするなら、そのような国家はけっして持続的な現実存在をもつことはできないであろう。逆に、発達した個性は、それが芸術、学問、宗教、あるいは政治などのような超人格的な価値において自己を「生かし切った」場合にのみ、存在しうるのである。

だが我々は、本書における考察を、これらの諸々の可能な超人格的価値のうちの一つである国家に限定したい。つまり、芸術、学問、あるいは宗教が指導的な至高の価値と想定される場合に生じるような状況は、考察外におきたいと思う。

さてそこで、我々は、世界観としての人格主義について論じ

ることにしてしよう。人格主義の世界観は、国家という超人格的な価値も含めて、あらゆるものが個人のために奉仕すべきものであると考える。この世界観においては、社会的共同体は、個々人の幸福もしくは幸福に値する状態を保護促進するものとして正統化されるかぎり、間接的な価値をもちうるとされる。個人は、絶対的で、いかなる条件からも自由なものと思なされるのに対して、国家は、単に相対的な価値のみをもつとされるのである。これと反対に、超人格主義は、個人を共同体によって制約されているものと見なし、国家こそ、あらゆる人格的諸価値の歴史的・概念的な前提をなすもの、また個人に対して自然において先立つもの (proteron te physes) であり、より高次の価値をもつものであるとする。つまり、人格主義世界観においては、国家とは理性的な個人の関数と思なされるのに対し、超人格主義的世界観においては、個人は歴史的に展開された国家共同体の関数と思なされるわけである。前者では、人間理性 (ratio humana) という基準が唯一的に支配するとされるが、後者においては、自らの歴史的過去と環境世界とに対する心理的・物理的依存性に——すなわち自分がより大きな連関の中に組み込まれていることに——自覚的であるような、多かれ少なかれ非合理的な歴史的意識も支配しているとされるのである。

この二つの世界観のそれぞれが異なった個人概念を前提していることは、容易に洞察しうるところである。人格主義は、普遍的な価値規準を手にするために、普遍的な類型としての個人、すなわち「人格」を、構成しなければならぬ。この可想的人間 (homo noumenon) は、化学における絶対的に純粋な酸素 (O) と同じように、経験的なものではない。しかし、化学の目的にとつて抽象的な化学記号が不可欠であるのと同様に、国家を合理的に把握するためには不可欠なものである。化学記号によつて、たとえば酸素については、そもそもそれに帰属しうる全ての特性が、事実に存在することが仮定される。それと同様に、人格主義的な国家観における個人は、人間にふさわしいあらゆる特性を可能的に総括するものとして、つまり「人間」として、あらゆる超人格的な諸価値を自己から生み出す能力をもつものとされるのである。この理性的存在者は、ここではみな、自由でありうるための等しい尊厳、すなわち抽象的で、コスモポリタンの民主主義的な人間の諸性質を、「二つの瓜を比べるように寸分違わず」平等な形で有しているとされる。これとは反対に、超人格主義は、個人個人がもつ否定し難い多様な意味を、国家の絶対的価値のためにあるものと見なそうとする。まさしくそれゆえに、超人格主義は、経験的な諸個人を

料 反省の対象としなければならず、人格主義のように、性格、時

代、国民等々の一切の個々の規定性を捨象することはできないのである。これらのフアクターこそが政治的生活においてより

高い重要性をもつからである。

それゆえ、このような経験的な人間ではなく、あらゆる人間の尊厳を仮説的に自己のうちに含み、時と所を越えた「人間性」を表わす個人像こそが、人格主義的思考の満足しうるものである。そのような個人は、絶対的に自由な意志をもち、外界とのいかなる関連も必要としない。それに反して、超人格主義にとつては、いかなる自我といえども、単に部分<sub>1</sub>自我でしかなく、自我の現実存在の全体は、より大きな自我<sub>1</sub>全体に依存するものである。このより大きな自我は、神、教会、階級その他の社会的形式でありうる。すなわち「人間性」は、それがなんらかの具体的な個体化原理 (principium individuationis) によって明瞭に限界づけられた対象性をもつかぎりでのみ、存在しうる。たとえば、キリスト教という紐帯を通すことによって中世のキリスト教団 (corpus christianum) が、またカロリンガー家やホーエンシュタウフェン家の世界支配によって世界国家 (civitas maxima) が、また最後に我々の時代では、国民的帝国主義の思想によって人類的国民 (menschheitsnation) が、存在しうる。

されるのである。この場合、普遍主義は、抽象的な観念としてではなく、もつぱら経験的な連関としてのみ可能となる。しかし、人類へと通じていく、考えうるかぎり広範で確固たる人間組織は、国家へと統一されている国民でなければならぬとされる。だから、国民的国家は、自我<sub>1</sub>全体とならねばならず、それがなければ、国民的国家は経験することも考えられることもできないものとされるのである。つまり、人々があらゆることを、少なくともほとんど意識内容と存在条件とを、国家に、そして国民——国家とはそれほど厳密に区別されているわけではないが——に負っていると考えるか否かによって、国民的国家は、現実の個人より強くも弱くもみえ、この全体に与すべしとす命令も、強くも弱くも感ぜられるわけである。それゆえ、人格主義にとつては、人類の代表者たるあらゆる人間的個人こそが、一度きりのかけがえない「統体性 (Totalität)」をもつのに対して、超人格主義的な思考においては、個としての個人の外に、あるいはそれを超えたところに、さらに国家という個体が存在するとされ、しかもそれがはじめて自我<sub>1</sub>全体、真の統体性をなすのだとされる。人格主義においては、限定されることなき統体性「<sub>1</sub>人格」は、自分にとつてのみ価値をもつ目的のため以外には、国家と結びつけられることがない。国家とは、合

理的な個人相互の法関係以外の何ものでもなく、その理念は契約だからである。超人格主義においては、国家は、国家によって限定される個々人とは別個に対象的な自我・性質 (Substantialität) を有し、超人格主義的な有機体という形で直観しうる。人格主義においては、個々の個人こそが自己目的であり、この個々人だけが自己主張と完成に対する、つまり自由に対する絶対的権利をもつ。ところが超人格主義においては、国家のみがこの絶対的権利をもつとされ、したがって国家のみが自己目的であり、全体としての自我のみが自由であり、絶対的に主権的であって、自己主張と自己拡張をなすこと、つまり権力であることが許されるとされる。権力、国家思想は、人格主義にとつては、認識としては疎遠なものであり、当為としては敵対的なものであるのに対して、超人格主義にとつては、形式はいかなるものであれ、内在しているのである。

このような抽象によつてはじめて、ドイツの一八世紀政治思想と一九世紀政治思想との鮮やかな対比が明瞭となる。全ての自然法思想は理性的存在者たる人間にきわめて高い価値を与えたが、それには深い歴史的な正当性があった。ルネッサンス期に、部分的にはあるが、古典古代の政治的思考が受容された。理性が自然のおよび歴史的諸力に加えた強力な一撃によつて、

この精神的革命が招き寄せられた。発明と発明による外的世界の支配の時代、すなわち偉大な数学者達の時代が到来したのであった。コペルニクス、ケプラー、ガリレイは、計算的思考によつて諸々の世界を解明した。だからガリレイのような人物が、自然という書物の活字は「三角形、正方形、円、球、円錐、角錐その他数学的な図形である」と論じたのも、ゆえなきことではない。宗教と道徳の自律をすでに闘いとつていたルネッサンスの個人は、この数学的・機械的な方法によつて、もつとも困難な問題たる国家と社会の問題を解決することも可能になるとして、自らの理性に信頼を寄せていた。ペーコンのような人物は、すでに感情についての研究を行い、自然の分析 (naturam in seipso) をするために、その中の一つを他のもので制御しようとしていた。

自然法という巨大な構築物が生み出されたのは、このような社会心理学的な諸前提からであった。この構築物からは、歴史的に生成する力と規範的理性との闘争、換言すれば存在と当為との闘争を容易に看取することができる。二〇〇年以上にもわたるすべての文化民族の偉大な精神の運動を安易に図式化することは許されないが、自然法という一つの共通な基本的特徴、すなわちあらゆる政治的権力の個人への還元と宗教と理性の規



範による国家権力の制約という方向性がそこに貫徹されていることは、否認すべくもない。まさにその点にこそ、自然法の偉大な意味が存在する。自然法は、神的、道徳的あるいは法律学的な法によって、内へ向けてであれ外へ向けてであれ、国家権力の恣意的な執行を断念させようとしたのだからである。法治国家と国際法は、それゆえ、このような発展の偶然的な成果ではけつてない。それは当初から自然法に内在しており、その最初の論者にとつても、すでに目的として明瞭に認識されていたのである。

国家が存在せず、万人の自由と平等と財産の共有とが支配している始源的状态という観念はすでに中世に形成されていたが、この観念を基礎とし、諸個人による国家契約という観念を援用することによつて、自然法的理性は、権力を自らに同化させようとして試みた。こうして自然法的国家論は、多様な形で自己発展を遂げ、革命の正当化のためというだけでなく、絶対主義の正当化のためにも動員された。しかし、一九世紀初頭まで支配的であつたあらゆる契約論的構成には、一つの共通点があつた。あらゆる国家権力が個人から導き出され、しかも個人によつて正当化されたという点である。その点に個人主義的自然法の革命的で反権力的な傾向が常に維持されていたことは否定し難く、

すでに中世盛期に、オツカムやパドゥーアのマルシリウスに二コラウス・クザーヌスらが、そこからラディカルな政治的諸帰結を導出していた。きわめて多様な変化を伴つていたゆえに、いかなる民衆 (Volk) を最高の支配者 (major prince) とするかはともかく、主権は人民 (Volk) にあると想定された。そして、自然的な法の制約を超越する支配者に対抗して、革命ばかりか公然たる暴君殺害が唱えられることすら稀ではなかつた。おびただしい精神的・倫理的な力を傾注して、一方では国家権力を不可欠なものとして概念上維持しながら、他方ではその国家権力を神的で自然的な法と有和させようとする試みが、また、古典古代の統一的な国家理解から受容された至高の権力 (summa potestas legitimus soluta) という命題や、マキャベリの国家理性 (ragione di stato) の原理を、キリスト教的西洋の倫理観念や法観念と調和させようとする試みが、行なわれてきた。当然のことながら、絶対主義的国家論も、自然法に適合してそこに居を構え、君主主権を国民主権と同様に論理的に根拠づけつつ、国民主義に対抗させようとした。だが、自然法を説くかぎり、もつとも尖锐な絶対主義者であるイギリス王党派のホッブズでさえ、権力を、原則的には、個人の自己保存という目的によつて正当化する他なかつた。しかしホッブズは、契約

という自然法的ドグマによって権力の二元論的分裂を除去し、自然法理論の一部であるいわゆる服従契約の排除によって国民主権と君主主権の二元論的分裂を除去することに、はじめて成功した。ホッブズはまた、万人が契約を締結した後で、個人から一切の自然権と、さらにはあらゆる法人格性を、いまでもつぱら権力だけを無制限に代表する君主のために、否認した。「統一されて一人格にまでもたらされた群衆は、キヴィタスともレスプブリカとも呼ばれる、すなわちこれが、かの偉大なりヴァリアサンの、いやもつと尊敬していえば可死なる神の発生である」(“quo facto multitudo una persana est et vocatur civitas et respública atque haec est generatio magni illius Leviathan vel ut dignius loquar mortalis Dei”)。権力の現実存在と存続との基礎を主観的な契約に求めることは権力にとつての危険性を意味するが、この危険性のゆえに、イギリスのすでに沈下しつつあった絶対的権力の擁護者であったホッブズは、自己の理論によってその危険を防止しようとし、臣民たる個人を凌駕する位置を、個人主義的に構成され代表されていた権力国家に対して与えようと試みたのである。方法と帰結においてこれに驚くべきほど類似しているのが、ジュネーヴの共和主義者たるルソーの『社会契約論』である。ルソーも服従契約と戦っ

た。彼の国家はこのように、理念からいえば、本源的に自由な諸個人の自由な協定という合理主義の所産にとどまるものであった。したがってルソーの理論は、その基礎を社会契約という形をとった絶対的な一致の要求に置いているという点からいえば、反権力的で個人主義的なものである。しかし我々は、フランス革命が、同時に、フランスの徹底的に現実政治的志向をもつた国民的感情をも生み出したことを忘れてはならない。そのことを勘案すれば、国家契約は、ルソーにとつて、「もつとも自発的な行為」であるが、「万人」と「各人」とを巧妙に等置することによって、制約されることなくまたされえないという点でホッブズが告知した国家に劣らぬ国家権力をもたらすものであることが明らかとなる。しかるに、ルソーにおいては、人格主義的な全体意志に対立する超人格的な一般意志としての国家の権力意志たるものは、主権的国民である。ルソーに見出しうるものは、ホッブズが告知したような単なる王朝的権力国家理想に対抗する革命だけではない。国民的権力国家の積極的な理想もすでにルソーに見出しうるのである。だがそのことは、彼が前提としている人格主義的な個人と古典古代に接近した超人格的な権力理想との間の深い矛盾を、論理的に十分に解決しえていないことの現れに他ならない。

一八世紀のドイツでは、機械的原子論的で、基本的傾向からして反権力的な自然法が、啓蒙および人文主義と緊密に結びつきながら登場してきた。世紀末にかけて人々は、ルソーから民主主義的共和主義的な理想とともに自由主義的な教育論をも受容したが、そこに権力国家的な目標が存在したことは看過した。まだきわめて脆弱なものにすぎない世論の理論と実践とは、ここでは、権力に対する反抗的な姿勢を頑固に維持していたのである。人々は、自然的人間は本来善なるものであるが、それが圧倒的な国家権力に束縛されて封じこめられている、と考えていた。全く下卑な小国の絶対主義は、国民的な権力イデオロギーを絶対的に排除し、反理性にどっぷりつかりながら、理性になつた憲法体制は国家による奴隷化を除去し、あらゆる政治的な強制からの自由、各人の力の平等をもたらし、国民の確固不動の意志は最終的には貫徹されうる、などといった見解を支援していた。

国家の超人格的な価値は、一八世紀の人間中心主義的な立場においては、完全に排除されていた。この時代に価値と興味の対象たりえたのは、もっぱら個人だけであつた。この時代の典型的な人物であるクリスティアン・ヴォルフは、ひたすら悟性の啓蒙に個人の道徳的改善と人類の進歩への望みを託していた。

あらゆるモナドのうちには国家共同体との関連があらかじめ必然的なものとして組み入れられていると主張するライプニッツの理論は、忘れられていた。ヴォルフにおいては、意識的な理性存在者には、外界の生命なきアトムが直接に向かい合っている。世界は、この絶対的に意志自由な個人の幸福のために合目的に配置されており、これら個々人の契約によつて生じる国家は、万人の幸福を推進し、最終的には世界国家 (civitas maxima) に至るといふのである。

一八世紀の末に有名なゲッチンゲン学派が唱えた歴史観と国家観においても、人格主義的で反権力的な視点は揺らぐことなく維持されていた。歴史の担い手は英雄や君主、外交官らであるとされた。この人々の自由意志は、主観的、道徳的に価値あるものとされた。大衆の作用と権力作用には眼が向けられなかつたからである。シュェットラー (Spittler)、ガテラー (Gatterer)、シュレーツァー (Schlözer)、アッヘンヴァール (Achenwall)、ピュッター (Pütter) も、個人の権利と安寧こそが国家の唯一の目的だと考え、このような理想は、ドイツの小国分立主義によつてこそもつともうまく保障されるはずだと信じていた。「帝国の無力とその構成員の不従順が、ドイツの自由の守護神として」賞賛されもした。そして「一八世紀のドイツ国家学は、ヨーロッパ

パの自由というスローガンによって、ドイツ的自由という古き空疎な概念に、内容を与えていった。我が国の評論家たちは全て、下はピユッターやヨハネス・ミュラーに至るまで、平和的な心情のあふれる世界に向かつて、統一ドイツが権力をもつに至った場合には破滅をもたらしかねないがゆえにそれに警戒すべく呼びかけ、次のような警告をもって神聖帝国の賛辞の結語とした。ドイツの一〇万の銃剣が一人の支配者に従うとき、大陸の自由はゆゆしき事態を迎えるであろう！」と。<sup>17</sup>

このような自然法的世界観にとつては、あらゆる自我は自己完結した世界であつた。この合理主義的アトム化の思想を人類のより内面的な結合という方向へ誘導しようとする試みは、感傷主義の時代にはじめて行なわれた。情感溢れる契りや結社を通しての結合こそは、この時代の特徴である。ここに国民的・歴史的思考の最初のひよわな萌芽がある。しかしこの感情傾向は、権力イデオロギー的な特徴というよりは、叛乱の謀議ともいふべき特徴をもっていた。とはいへ、シュトルム・ウント・ドランクの奔放な個人主義は、とりわけ専制主義や軍国主義に激しい憤怒を向けたが、このことに窺われるように、基本的にはいかなる類のものであれ、集合的な権力に背を向けた。ともあれこの二つの精神的革命によって、人間理性へのドグマ的な

信頼は一定の動揺を被つた。これ以後、人々は——もちろんやはりルソーの影響も無視できないが——、自然と心の暗闇に潜む本能的で衝動的な力への関心を抱き始めることになる。

このような新しい世界観は、すでにカントの自然法的国家像における見解に適合するものであつた。カントは啓蒙主義的な個人主義の完成者であると同時に、その克服者でもあつた。このカントにとつて、拡張的な権力政策は、いかなるものであれ忌むしいものであつた。しかし、近年流行している見解のようにカントの国家論を「現実の世界に即していない」とか「イデオロギー的だ」として片付けてしまうなら、それは全く誤りだといわねばならないであろう。カントは国家生活における権力モメントの意味をけつして看過していたわけではない。彼は、それに自体的に積極的な価値を認めなかつただけである。カントによれば、人間は和合を求めるが、自然の方が、何が「人類にとつて善きもの」であるかをよく知っている。そして「その自然は不和を求める」。<sup>18</sup>しかし闘争はけつして自己目的なのではない。その闘争は、「対内的に完全な、そしてこの目的のために対外的にも完全な国家憲法体制の実現をめざす」——つまり、永久平和、「政治的至高善」が実現されるべき場としての国家憲法体制の実現をめざす——自然の計画を遂行するものなのであ

る。歴史の理想的な究極目的とされるのは、もつとも普遍的な形で法が実現されている状態である。この状態とは、各人の厳密に限界づけられた自由領域が契約を基礎とし、普遍的な国民 (Volk) 意志の支配が達成されている状態のことである。カントの国家への関心は圧倒的に倫理的であり、彼の法概念は唯一価値をもつ自律的な個人にとつての道徳的法則に由来するものである。

もしカントに対して、その「個人主義的な」国家理念が現代に文字どおり実現されているとして、その責任を追求するならば、それは不当な仕打ちというべきであろう。カントは、「共同的な意志」を生み出すためには、「多様な万人の特殊意志」の間の「一致を可能にする原因」がなければならぬことを、よくわきまえていた。「かくして、かの理念を(実践において)実現しようとする場合、法的状態の起源としては、強制力以外の何もかもあてにしえず、その強制力の上に公共の法が根拠づけられる」という。彼の人民意志は、あらゆる個別的意志の原子論的な総計ではけつしてなく、可想の人間の法実践的な理性という全く制約されることのない普遍意志なのである。国家契約とは——ちなみにすでにホップズやルソーにおいてそうだったように——歴史的な事実なもので決してなく、「あらゆる公共の法律」が、そ

して総じて国家全体が、「法に適うかどうかを吟味する試金石」である。つまり、経験的國家の権力がカントの要請する市民の法律上の自由と平等、自立をどの程度近似値的に実現しているかを吟味する試金石であるというわけである。カントは、「人がいかなる起源をもつ憲法体制を望もうと」、実践的には、それについてとやかくいうことを禁じている。彼は國家元首の「大権が侵すべからざるものであること」を強調する。「國民の一人一人を他の人から保護するに十分なだけの権力をもたない者は、人に命令する権利ももたないからである」とはいえ彼は正当にも、「あらゆる國民は、自己を圧迫しようとする他の國民を隣人として眼前にしているのだから、それへの対抗力たりうる備えをするために、自己の内部に一つの國家を形成していなければならぬ」ことを、そして永久平和なるものは經驗的に「実現不可能な理念」であることを、十分にわきままえている。彼は次のようにも言っている。「市民的諸權利の秩序とそれの神聖視」に導かれたものであれば、戦争でさえ「それ自体崇高なもの」である。それにひきかえ長引く平和は、しばしば、「単なる商業精神を、そしてそれとともに卑しい私利、臆病、無氣力を支配的なものにし、國民の精神を低下させるのが常である」。

このように述べるにもかかわらず、カントにあつては、權力

は倫理的な目的として現れるわけではないし、善き市民と道徳的に善き人とは厳しく区別されなければならないという見解を示しているからといって、形式的な秩序の不可欠性をゆるがせにしているわけでもない。結局のところはやはり、「真の政治」は、「あらかじめ道徳に忠誠を誓っているものでなければ」、一歩も踏み出してはならないとの要求は維持されているのであり、また永久平和が、少なくとも「継続的に接近」可能な目的であることにも変わりはない。<sup>19</sup>個人の倫理と権利とが常に目的とされ、権力はせいぜい手段とされているにすぎない。「権力国家そのものは他律的なものであつて、それは手段として理解され評価される。それは、経験的・歴史的な生活において自律の思想に勝利を得させるための手段たるべきものである」。<sup>20</sup>カントの時代の政治的意見は、カント以上に、非歴史的な悟性に信頼を寄せていた。フンボルトやフィヒテのようなカントとはきわめて異なつたタイプの人物でさえ、青年時代にはそうであつた。ヴィルヘルム・フォン・フンボルトはもはや抽象的個人を擁護せず、理想的個人性と「性格の全体性」を国家権力に対して擁護したが、この場合、この国家の権力が意味するところは、人格性が妨げられないための外的な前提以外の何物でもない。国家の強制力は、カントにおいては、徹底して非精神的なものと考えら

れたが、この国家の強制力は、もつぱら「諸力の自由な遊戯」を妨げるだけのものであり、したがつて「自ら自身から、また外国の敵から自由を保護するための必要以上には」、<sup>21</sup>「一歩たりともよけいに」個人の自由を制約するべきではない、とされているのである。フンボルトは、あらゆるコルポラツイオンは、共同の権力と手段の使用に関しては多数決を通して自由に決定されるような、参加も脱会も自由なアソツイアツイオンにとつて替えられるべきだと考えていたが、<sup>22</sup>その場合に主張されているのは、貴族的アナーキズムである。このフンボルトの青年期にこそ、ドイツ的文化国民の意識は力をふるいはじめたといえるが、政治的なファクターを形成するには程遠いものであつた。国民性は、国家権力とは何の関わりもたないだけでなく、むしろそれとは一定の対立関係に立つてさえいるような、純粹に精神的なものであつた。一七九八年にフンボルトは、パリからこう書いている。「私はそもそも政治的世界については論ぜず、もつぱら本来的に国民的なものに、つまり世論や精神の進展、特性の形成、習俗等のことに自分のテーマを限定する」、<sup>23</sup>と。フンボルトは、国民を固有性をもつ全体として認識し、ドイツ国民を人類的民族だと述べてはいるが、彼がこのようにいう場合、国民を単なる純粹に倫理的・美学的な理想として理解している

にすぎない。この国民的感情は、「国民の自由な相互作用」を知ってはいても、権力目的は知らない。「あらゆる善への憧れこそが人間を社会の中に入りこませたが」、この国民的感情は、「そのあらゆる善を守るものである」<sup>(25)</sup>。この時期に、彼は全国民に対して、「祖国のために常に闘う用意をもっている」ような「真の戦士精神、あるいは高貴なる市民精神」の勃興を希求していたが、国家が国民に戦争教育を施すことは拒絶されるべきだとした。それが、彼がここで「必要悪」と呼ぶ国家への最大限の譲歩であつた。<sup>(26)</sup> フンボルトはやがて、このアナーキステイックな見解を克服し、一八一三年の覚書の中で、精神的な国民の発達のためには自由で強いドイツが必要不可欠であることを認識するに至つた。しかしここに至つてもなお彼は、「時代的な闘争が行なわれる間に、人間の陶冶形成の永続的な建設に力を尽くすべきものとして……」、「一瞬だけきらめいて自分の役割を果たすためではなく、時代の偉大な過程に勝利するために」、世界精神はドイツ民族を選び取つたのだ、と考へている。<sup>(27)</sup> シラーがフンボルトの影響をうけて、一八〇一年にかの「ドイツの偉大さ」という詩の草稿の中で開陳した思想は、この詩人がいかなる権力イデオロギーとも全く無縁であることを、そして彼にとつて権力国家とは純粹に王朝的なものにすぎず、国民的なものでは

けつしてなかつたことを、きわめてよく示している。彼によれば、ドイツ人は、「慢心した二つの国民がそれを屈服させ、勝利者がその運命を決定した」リュネビルの屈辱的和約以降にも、その本質的価値を喪失することはなかつた。「ドイツ帝国とドイツ国民は別のものだからである。ドイツ人の尊厳は、けつしてその君主という首長に依存しているわけではない。ドイツ人は政治的なものとは別個に自らの価値を創設したのであつて、帝国が没落したからといって、ドイツ人の尊厳が侵されることはなかつた。この尊厳とは倫理的な偉大さであり、それは文化と国民の特質のうちに内在している。この特質はその政治的宿命に左右されるものではないのである」。イギリス人やフランス人なら、権力や富を得ようと奔走するかも知れない。だがドイツ人は、「世界の精神と交わるのである」<sup>(28)</sup>。ここに、一九世紀初頭のドイツ的精神の政治的基調が描写されている。実物どおりに再現されているわけではないとしても、この時代のそれ以外のいかなる詩人たちも、たとえばレッシングやゲーテ等も、いかなる国民的権力思想とも全く無縁であつたこと、彼らには、国家や政治一般との関係が甚だしく欠落していたことは、万人周知の事実である。

たとえば、ドイツ的国民意識の最初の告知者の一人であるへ

ルダーは、すでに「もつとも自然的な国家とは一つの国民的性質を有する一つの民族」<sup>29)</sup>であると述べ、「その大地はドイツ人自身を守りぬいてきたものだ」と語っている。このヘルダーはもつとも重要な歴史的感情の覚醒者というべき人物であるが、ヘルダーにとつては、理性をそなえた個々の人間は、「あらゆる自然の要素とその営みの息子の息子であり、その精髓であり、いわば天地創造の精華でもある」<sup>30)</sup>。その個々人の至福こそが歴史の目的であり、この歴史においては、合理的な発展思想が鋭く強調される。こうして、国民的・歴史的意識も抱かれてはいるが、ヘルダーの世界観は、依然としてコスモポリタンのかつ個人主義的である。いやそれどころか、彼は、諸々の国家が国民的なものになつていくことが権力政治の終焉につながることをさへ期待する。かくして彼は言う。「祖国」<sup>31)</sup>同士が戦争しあうことはけつしてないであろう、「祖国同士は平穩のうちに並存し、あたかも家族同士のように補い合っている。血なまぐさい戦争の中で祖国と祖国とが敵対しあうといった表現は、人間の言語を粗野な仕方でも用するものといわねばならない」<sup>32)</sup>。このヘルダーに劣らず、フィヒテも、やはり国民的権力国家思想家であつたとはいひ難い。国民権力国家の思想は、しばしば推測されている通り、彼にとつても全く無縁のものにとどまつた。彼の議論の出発点は常に、

理性と本能の支配する楽園のごとき原始状態であつたが、この状態は、世のなりゆきのなかで権威的な権力の状態、すなわちある時に始まり、結局は完成するに至る罪の状態へと変容する。ところがこの状態にとつて、救済は、理性の学問、そしてついに理性芸術の時代、つまりは聖化された状態を経て、再び訪れるであろうとされる。はじめに理性的自由があつた。それは様々な時代を経て最後には再び還帰してくるのである。しかしてそれに対立しているのが、今日の罪深き権力の時代——唯一真実な目的はその自己廃棄にありとされる時代——だ、というわけである。

カントにおいては単に理性の理念にすぎなかつたものが、初期のフィヒテにおいては実践的政治の要請となつている。フィヒテが、一七九三年に『ヨーロッパの君主達に対する、彼らに今まで抑圧してきた思想の自由の返還要求』<sup>33)</sup>と『フランス革命についての世論の判断を訂正するための一論』<sup>34)</sup>というタイトルをつけて匿名で公表した著作は、おそらくはドイツで最初の革命的な著作である。これらの著作は、孤高の道徳の、あらゆる権力に反抗する敵意の雄叫びを示している。いかなる国家制度も反倫理的である。それらは全て「強者の権利に」もとづいているからである。<sup>35)</sup>「あらゆる君主制は、内に向かつては制約なき



独裁になろうとする傾向を、外に向かつては世界的君主制になろうとする傾向をもつ<sup>⑩</sup>。フィヒテは、支配者の偽善的な理論が、すなわち自分の権力は平衡形成の手段にすぎず、これなくば万人の戦争が生じることになるであろうと主張することに嘲笑を投げかける。彼はむしろ、「万人に対する一人の」戦争を要求する。これによつてこそ、人類は世界国家に、そして平和に到達するであろうからである<sup>⑪</sup>。「権利」とは、フィヒテにおいては、単に倫理的に「正しい」ものを意味するにすぎない。このことを、この絶対的自我の哲学者・フィヒテは、次のように説明している。「法律は、いかなる人に対してであれ、その人自身による以外には課されることができない」。彼が「自らの厳密な権利を放棄することはもちろん自由である——しかし彼は他者に強制されることがあつてはならない」。彼は単刀直入に、あらゆる個人には「強制力を用いての自己防衛」のための「交戦権」がある、と主張する。これ自体は、個人的自由のための手段ではない。その目的はそれ自身を廃棄することであり、後にもフィヒテは、しばしば次のように繰り返している、「政府を余計なものにすることこそ、あらゆる政府の目的」である、と<sup>⑫</sup>。

政治的精神状況が以上のようなものであつてみれば、フィヒテばかりでなく、ごくわずかな例外を除きさえすれば、ドイツ

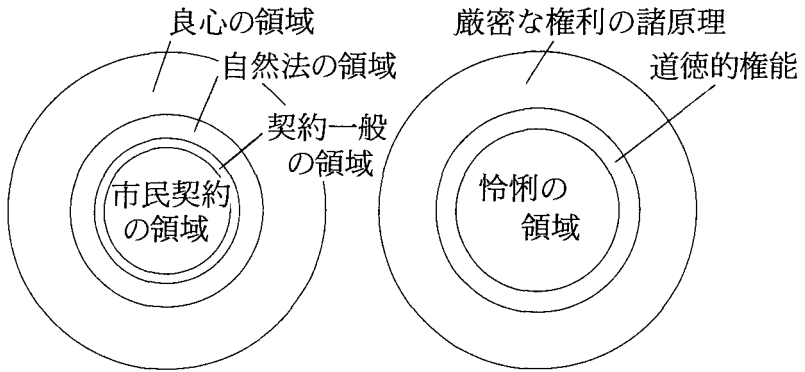
国民の偉大な人物達がみなフランス革命の開始に熱狂的に喜んだことも、全く驚くにはあたらない。フランス革命は、自然法の時代全体が示唆した危機に由来するものであつた。二〇〇年以上にわたつて常に理性の要求してきたもの、これまで反倫理的な暴君権力が妨げ続けてきたもの、これがいまや、主権的国民の蜂起によつて現実化することとなつた。この「人類の青春時代の開始」は、自然法の秩序、国家の秩序、人倫の秩序をもたらし、それ以後は、権力には理性が命令を下し、自然法がその腕を自在にふるうこととなつた。

だが革命は、たちまちこの理想の反対物へと転化し、自由や平等の希望に代わつて、残忍な権力が恐怖支配を開始した。人々が理性や永久平和、コスモポリタンとしての友愛を望んでいた場を、ギロチンの狂気、果てしなきサーベル支配、そしてナポレオンの帝国主義が徘徊した。人々が根本的に自然法の理想政治に背を向ける原因を与えたのは、このことに対する苦痛に満ちた幻滅に他ならなかつた。この時代には、フランス革命をめぐるパークの著作が、ドイツでも、フリードリッヒ・ゲンツによる見事な翻訳と序文、そしてゲンツ自身の手になる、パークの論述と少なくとも等しい価値をもつ論評や論文も添えられて、<sup>⑬</sup> 公刊された。現実政治家であるイギリス人パークは、この著作

では、原則的には自然法の軌道から外れることなく、ときには痛烈な、また時にはソフィスト的すぎない証明を携えて、革命の第一段階における非実践的な教条主義と闘い、それに歴史的な継続性を維持している彼の祖国イギリスの「有機体的な」改革政治を対置した。彼は、全く体系的とはいえない難しい思想家の基本的な理念として、政治とは「そもそも実践的な目的に向かうべき学問」である、との命題を主張した。革命的な著作家の思弁や、「この種の理論家の妄想上の権利は、全く極端に走るものといわねばならない。それらは、形而上学的な意味で真理であればあるほど、道徳的・政治的な意味では虚偽なのである」。「人間は、権利として自由をもつと同様に、諸々の制約を当然に負っている」。<sup>43</sup> ゲンツは、これほど喧嘩ごしにではなく、多くの適切なことをここで述べている。とりわけ彼の序文は、現代の時代批判として読むことさえ不可能ではない。ゲンツによれば政治的自由は、「絶対的な概念ではなく、関係概念」<sup>43</sup>である。「哲学者が打ち出した諸々の体系から、賤民は殺人兵器を捻出する」。「統治の道具として人権宣言を必要とする国家は、あらゆる国民を武装させて自ら自身に対抗させることになる」。<sup>44</sup> 静観主義的な本能の政治と思弁的な理性の政治とを余りにも鋭く対立させた結果、後者にきわめて不当な結果をもたらしたことは否

めないが、この書は、全体としては、政治的啓発のために多くの稗りをもたらずもとなつた。ゲンツ／パークは、国家の発展が、歴史的・国民的諸条件に制約されていることを大いに強調し、純粹に道徳政治的な観点を拒絶することによって、ドイツに巨大な感銘を与えたのである。こうして準備された政治観における重大な変化は、次の二つの図から具象的な形で理解しうるであろう。左の図はフィヒテの革命論文に、右の図はゲンツのパーク翻訳に——いずれも一七九三年に公刊——によるものである（次頁の図参照・訳者註）。

フィヒテの思想は、結果的にはドイツ自然法を忠実に模写したもののだが、そこでは、世界は、全体として良心の領域によって取り囲まれている。その結果、実際の現実には頓着せぬまま、ひたすら外的な強制に対抗する道徳的で革命的な自我だけが決定を下すものとされ、政治的世界の全体は、ただその自我の契約を通しての自律的な同意を介してのみ、成立しうるものとされる。これとは全く異つた政治的思考のあり方を、ゲンツの叙述は示している。ここでは「恰例の領域（が許容されて）」<sup>45</sup> おり、それがあらゆる政治的な賢慮の原理の眞の結合点として現れ、主観的な道徳的権限は客観的で厳密な権利の領域によって取り囲まれている、というのである。



バーク／ゲンツの思想は巨大な感銘を与えたが、それは単に政治的ロマン主義だけでなく、ドイツの精神界全体に及んだ。<sup>47</sup>この思想は、とりわけ国家と社会の歴史的な理解を深め、政治的現実感覚を目覚めさせ、ドイツにおける権力国家的思想の重要な前提の一つとなった。

ゲンツは、彼の翻訳の序文で次のように予言していた、「フランスは、形式から形式へ、破局から破局へと渡り歩いている」が、それは「政治的軽率さと政治的熱狂に対する深刻な警告」となるだろう、と。「かつて歴史が何世紀にもわたる時期に示した教訓の量が、ここではたった数年間のめまぐるしさの中で、なまなましい絵画にまで凝縮されている」。<sup>48</sup>ゲンツは二つの方向に参与したといえよう。「第一には」上述した諸々の出来事は、実際にドイツ人の政治観のための講義となつたし、「第二に」広く読まれたこの「バークの」書の政治的理念の説得力をとつてもなく強化したからである。

だからといって、精神的反動が起こつたのだと性急に決めつけてはならない。人々は、しばらくの間は、依然として圧倒的にコスモポリタンのであつて、「バーク／ゲンツから」受け入れた教えを直ちに国民的・権力国家的なものへ解釈し直すことなど、思いつくこともなかった。確かにフイヒテは、一八〇〇年に既

に、「冷やかなコスモポリタニズム」に反対する姿勢をとっている。しかし彼の理想は依然として、「祖国愛と世界市民主義とのもつとも内的な一致」にあつた。<sup>⑤①</sup>一八一三年にも、彼はまたこの公言していた。「ああ、ドイツ人だけは、幸運にも、他の世界の略奪への直接的な関与から免れることができた。間接的な関与からも免れれば有難いのだが!」。<sup>⑤②</sup>このようにフイヒテは、拡張目的のための国家の権力活動を常に拒絶していたが、フランス革命に劣らない彼自身の精神的革命の展開によつて、彼の国家観は、初期一七九六年のアナーキズムから変容を遂げ、やがては国家の内的な権力についての深い理解を得るまでに至つた。しかし、彼はこの国家の内的な権力を保護権力と捉えた。フイヒテの鋭敏な社会的良心によつて、カント的法治国家は、将来にきわめて重要な意味をもつに至る新しい内容を付与された。すなわちフイヒテは、カントの法治国家を社会的経済国家へと拡張したのである。このような行程を経て、フイヒテは、国民的理念を逸脱することなく——この国民的理念は、シラーにとつてと同様、フイヒテにとつても、結局はもっぱら純粹に精神的なものであつて、けつして非合理的な権力本能とは関連をもたないものであつたが——、結局一八〇四年に、国内に向けられた国家権力に、広大な活動領域を容認するに至り、こう述べる

こととなつた。「個人の、当人に知られかつ当人の自在にできる全ての力は、国家の目的の促進のために国家にとつて必要である。国家の目的とは文化だからである」。<sup>⑤③</sup>いまや彼は、「一国家の、まず第一の条件にしてかつ最初にあげられるべき本質的なメルクマール」は、「自由なものであつてはじめて他者の意志と監督に服することができる」という点にあることを容認せざるをえなくなつた。この服従があつてはじめて、「文化」が始まるのだから、というわけである。発生的な観点から見た権力—法「|| 権利」—関係は、ここでは全く別な評価を受ける。「現代の人類の中で法「|| 権利」であるすべてのものは、……法「|| 権利」の形式に対抗して成立してきた」。<sup>⑤④</sup>それにもかかわらず、一八一三年の国家論においても、もっぱら「権利——固有のものである一般的なものであれ——のためである場合にのみ、各人は強制力の行使を許される」<sup>⑤⑤</sup>としており、権力は相変わらず従属的な手段のままである。そして彼は一八一二年には、ロマン主義的・復古的な思潮の中に深く没入し、「ドイツ的なもののための征服王」<sup>⑤⑥</sup>——つまり「その時代の理解能力とその国民との頂点にたつ」<sup>⑤⑦</sup>征服王——を待望したが、彼が「強制国家」の現実存在の権利を認容するのは、その国家が、あらゆる外的な権利強制を終結させるであろうかのロマン主義的でキリスト教的な人倫

料の「王国」へと先導してくれるかぎりにおいてである。「強制国

家は、この条件を満たす限りでのみ、現実存在する権利をもつ。

それは、そこにおいて、自己自身の廃棄を準備するからである。<sup>(57)</sup>

この時代のフイヒテをトライチュケは、「今日「一八六二年」ドイツ国民党を動かしている理念の、最初の著名な告知者」であった<sup>(58)</sup>、と評しているが、それは間違いである。フイヒテの目的は常に、「人間の顔をもつすべての者の平等に根拠づけられた自由」に置かれていたからである。<sup>(59)</sup>生涯にわたって、彼は権力国民という現代の概念とは無縁であった。彼は、一八一三年にまだこう言っている。「ドイツ人の国民的性格の顕著な特徴は、国家なしでも国家を超えたところでも、現実存在を有していることである、しかも純粹に精神的に自己を形成していることである」。それゆえ、ドイツの統一という要求の実現は、「何がしかの個別化された民族固有性が貫徹されるといったことなのではなく、自由をもつ市民を実現するということであらう<sup>(60)</sup>」、と。

初期ロマン主義は、すでにフイヒテに深い影響を与えていた。この精神のおよび感情的方向性は、人間理性への不信や、魂と自然とがもつ非合理的な力への高い評価を生むとともに、ドイツ権力国家思想にとって基礎となる諸前提を生み出した。それにもかかわらずこの傾向は、過ぎ去った時代の個人主義の高揚

を、極端な主観主義の方向に解釈し、いかなる集合的権力をも、

したがって国民的な集合的権力をも忌避した。この傾向は、特

徴に充ちたものや個人的なものすべてに對する敏感な感受性を、

とりわけ民族や国家の生の人格のおよび国民的な側面に對する

諒解へと拡大させて違和感のないものにしていったが、それで

も、そのロマン主義的な中世的、キリスト教的・教會的な、人

間性を包括する生活共同体への憧れを、国民的な権力イデオロ

ギーに変容させることは阻んだ。青い花の騎士は、あらゆる普

遍的な調和 (concordantia catholica) がルネッサンスによつ

て引き裂かれたことに悲嘆し、あらゆる権力政策を拒絶する点

で、啓蒙や人文主義と一致していた。しかしその主観主義は、

個人が知られざる力、すなわち歴史的な所与に依存せざるをえ

ず、自然法によつてアトム化された世界も実は内的に結合して

いることを強調することによつて補正され、やがては克服され

た。すでに九〇年代中葉には、フリードリッヒ・シュレーゲル

とシュライエルマツヒャーが、カントの合理主義から離反して

いった。カント倫理は彼らにとつては倫理的というより、はる

かに「法律学的」なものに見えた。<sup>(61)</sup>きわめて現代的な響きをも

つ数多くの言葉が、かなり早くからこの集団の中では公然と発せられていた。ノヴァーリスは一七九八年にすでにこう述べて

いる。市民のうちに「公共的な精神」を育むことによって、古い国家を、「この機械」を、「生氣溢れる自律的な存在」へと転換させるべきである。繰り返しいわれることだが、「一切の文化は、人間と国家との諸関係から生じるからである」<sup>(62)</sup>。しかしフリードリッヒ・シュレーゲルは、すでに一八〇四—一〇六年に行った講義の中で、きわめて明確にこう断言している。「いかなる国家も、自立的で独立に存在する個体であり、無条件に自分自身の主人であり、自己固有の性格をもっている。そして自己固有の法則、習俗そして慣習に従って自己統治をしている」<sup>(63)</sup>。ここでは、国家はすでに全く超人格主義的な評価を与えられているかのごとき相貌を呈している。だが、はやくも国民主義的の性格をもち、現代の現実政治を思わせるかのごとき響きをもつ初期ロマン主義のこの言葉を、真正面に受け取ってはならない。これらの人々がすべてロマン主義の芸術家であったこと、彼らは、ある時は十字架に魅力を感じ、ある時には国家も人格的な美をもつものと見たこと、しかし彼らは、その真の本質においては、やはり権力国家を拒絶し、世界市民であり続けたこと、このことを忘れてはならない。ある者はカトリック的で普遍主義的な色調を濃厚に有していたし、またある者は比較的合理主義的で民主主義的な色調を有していた。たとえばノヴァーリスは、真に完成

された国家は「詩的」国家である、「ドイツ的なものはコスモポリタニズムにもっとも力強い個性を融合させている」と考えていた。彼は一七九九年に、あらゆる支柱が余りに脆弱であることに気づいた。「なんとすれば汝らの国家は俗世へと向かわんとする傾向を有するからである。しかし国家を天の高みへの崇高な憧憬と結合せしめ、万有とのつながりを与えるなら、汝らは国家の中に止むことなき原動力を有するに至り、汝らの労苦は豊かに報われるであろう」<sup>(64)</sup>。国民同士の権力抗争を、彼は「精神的な権力」によって除去することを欲したのである。フリードリッヒ・シュレーゲルも、自然法的なコスモポリタニズムから出発し、やはり一七九六年には、カント的な法治国家思想を抱いていた。そして「自由と平等」、「あらゆる国家によって構成される普遍主義的な共和制」、「永久平和」を唱え、最終的には、いずれにしてもカトリックの普遍主義に移行すべきだと説いていた。そのような彼の視点からすれば、この時代には、国民の「個別化」は「限界」であり「悪」に他ならなかった。それゆえ、宗教的基礎に基づく超国民的帝制が政治的理想とされた<sup>(65)</sup>。初期ロマン主義の過激な主観主義は、絶対的に政治的なものではなく、いずれにせよ権力国家思想に関わりうるものではなかった。人格的・政治的な主観性から、つまり内面的およ

び外的な革命の思想から脱皮するために、ロマン主義は、国民の権力共同体という客観的理想ではなく、カトリック教会という超人格的客観性を追求した。そして、このカトリック教会という超人格的客観性によって、国家の権威もまた保たれる、と考えた。ロマン主義は、権力の世界からキリスト教倫理の世界へ逃避したのである。それがキリスト教の愛の理念とメッテルニッヒの権力政治の、そして最終的にはプロイセン的な権力政治の実践との同盟関係の中に入ったのは、かなり後になつてからのことであつた。

こうして一八〇〇年頃のドイツ民族の政治的な精神的構造を概観してみれば、我々は次のようなマイネッケの判断に同意できよう。「……啓蒙主義者とロマン主義者とは、アンシャンレジームという非倫理的な国家——と彼らが考えていたもの——を共通の敵としていた。しかし本来の共通の敵は、権力国家一般であつた」<sup>20</sup>。

以上で示してきた文学者達の意見以外の世論は、当時のドイツにおいては、存在しないも同然であつた。確かにこの世紀末は、ゲッチンゲンにおいて政治的出版物が出版されはじめた時期であつた。しかしこれも、シュレツツァーによつて、徹底的に自由主義的で野党的な、反権力的な方向に沿つて編集されて

いたのである。支配的な位置を占めていた人格主義的思考は、個人にのみ絶対的自立性の権利と倫理的価値とを承認し、政治的理想を全面的に道德的・教育学的な思考の背後に後退させていた。究極的なものとして全く普遍的に妥当したものは、コスモポリタンの・共和主義的な理想であつた。人々は、その理想の実現によつて一切の権力国家政治の終焉が約束されると期待したが、その実現の基礎として求めたのは、もっぱら王朝的な関心にすぎなかつた。国家的心情と愛国心は——レッシングがかつて言つたように——「英雄主義的な弱さ」の現われとみられた。そして人々は、当時、行為や人間や社会について「愛国的」という言葉を用いたが、その場合その言葉には、ほぼ今日の「社会的」という言葉がもつ意味が与えられていた。

「しかし人々は、対外的には、一切の権力政治的感情から……まだ全く疎遠であつたが、その結果対内的にも、政治的關係を何よりもまず権力関係と見るといふことから出発することができなかつた」<sup>21</sup>。対外政治にはほとんどいかなる関心も寄せられていなかったし、内政においても、やはり民主主義的・共和主義的組織による、これまでの王朝の権力的統治の倫理化が期待されていたにすぎなかつた。人々は、当面は、国内の国家的諸關係の改革のために政治的権力手段を利用することなど思

いもよらなかつた。革命家は当時から、ひたすら理念の権力にのみ期待を託していた。一七八七年のベルリン月報(Berlinischen Monatschrift)の論説「君主の不死に至る新しい道」には、以下のような、この時代にとってまことに特徴的な構想が展開されている。共和主義が喧伝されているにもかかわらず、人々は、君主はあらゆる善と全能を備えていると信じている。しかしこの君主は、自らの国民を、教育を通して、共和主義的な自己統治をなしうるように育成するべきである。しかる後に、君主は玉座を降り、共和国を宣するべきなのである。このような構想である。この時代の、きわめて鋭い緊張感をたたえた個人主義的な権利感情および倫理感情は、時代があらゆる存在に自らの倫理的当為という尺度をあてがうために必要であつた。しかしそれはまた、この時代にとっては、単に要求されただけの状況がすでに所与のものとして存在すると思ひこまれる誘因ともなつた。

ドイツ国民を教化した最初の思想家は、この世代がほとんど知らなかつたこと、知っていたとしても大抵は意識的に拒否したことを教えた。すなわち、「人倫的なものは、総じてその普遍的な側面とともに個として規定された側面をももつ、そしてこの側面からは、国家の権力エゴイズムという一見反道徳に思わ

れることも、人倫的なものとして正当化可能である」という思想である。この近代ドイツの権力国家思想を説いた最初の思想家こそヘーゲルであつた。

原註(へ)で囲まれた註は、現在本論文が掲載されているGesammelte Schriftenの編者によつて、新たに加えられたものである。)

(1) 本稿に現れるヘーゲルの著作は、哲学双書(ドイツ憲法論、ヴュッテンブルグ身分議會、自然法論文)を出典としている。ただし歴史哲学はレクラム版から、またその他の著作は全集版から引用されている。へさらに編集者によるノートを参照せよ。内容豊富な文献目録は、Benedetto Croce, Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie (K.Bücherの訳による), Heidelberg 1909, S.193ff.に見いだされる。

(2) この本が印刷されている間に刊行された Franz Rosenzweig, Hegel und der Staat, Bd. I, München 1920 は、遺憾ながら顧慮されえなかつた。

(3) 以下に引くのは、Emil Lask, "Rechtsphilosophie", in Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts, Festschrift für Kuno Fischer, 2.Aufl., Heidelberg



- 1907; Gustav Radbruch, Grundzüge der Rechtsphilosophie, Leipzig 1914 を参照せよ。
- (4) 以下については、Wilhelm Dilthey の歴史哲学論文と Otto Gierke, Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien, 3.Aufl., Breslau 1913, また Friedrich Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat, 4.Aufl., München 1917 と並んで、とりわけ前述された Wilhelm Metzger の著作である Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus (Hg.E.Bergmann), Heidelberg 1917 を参照せよ。また Ernst Cassirer, Freiheit und Form, Berlin 1916. 以下に示されたことのうち、一部は単に索引きによって知られたにすぎないものもあるので、正確な引用は断念した。
- (5) 以下については、Karl Lamprecht, Deutsche Geschichte, 12Bde., 6.Aufl., Berlin 1920 ff.; Eduard Fueter, Geschichte der neueren Historiographie, München, 1911; Georg von Below, Die deutsche Geschichtsschreibung von den Befreiungskriegen bis zu unseren Tagen, Leipzig 1916.
- (6) Heinrich Treitschke, Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert, Bd.1,10.Aufl., Leipzig 1918, S.19.
- (7) Aao., S.22.
- (8) Immanuel Kant, Idee zu einer allgemeinen Ge-

- schichte in weltbürgerlicher Absicht (1784), in Gesammelte Schriften (Hg.Kgl.Preußische Akademie), Bd.8, Berlin 1912, S.21.
- (9) Aao., S.27.
- (10) Kant, Die Metaphysik der Sitten (1797), in aaO., Bd.6 (1907), § 62 (S.355).
- (11) Kant, Zum ewigen Frieden (1795), in aaO., Bd.8 (1912), S.371.
- (12) Kant, Über den Gemeinspruch: 「これば理端には正しくいふかも知れないが、実践に役立つものではない」 (1793), in aaO., Bd.8, S.297.
- (13) Kant, Metaphysik der Sitten, in aaO., Bd.6, § 49 Anm. (S.319).
- (14) Kant, Zum ewigen Frieden, in aaO., Bd.8, S.382f.
- (15) Aao., Bd.8, S.365f.
- (16) Kant, Metaphysik der Sitten, in aaO., Bd.6, § 61 (S.350).
- (17) Kant, Kritik der Urteilskraft (1790), in aaO., Bd.5 (1908), § 28 (S.261).
- (18) Kant, Zum ewigen Frieden, in aaO., Bd.8, S.380.
- (19) Kant, Metaphysik der Sitten, in aaO., Bd.6, § 61 (S.350).
- (20) Cassirer, Freiheit und Form (Anm. 4 参照), S.511.

- (㉓) Wilhelm von Humboldt, Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen (1792), in Gesammelte Schriften (Hg.Kgl. Preußische Akademie), Bd.1, Berlin 1903, S.113.
- (㉔) AaO., Bd.1, S.129.
- (㉕) AaO., Bd.1, S.107; 113; 129; 132.
- <(㉖) Albert Leitzmann (Hg.), Briefe von Wilhelm von Humboldt an Friedrich Heinrich Jacobi, Halle 1892, S.61> bei Meinecke, Weltbürgertum (Anm. 4 世界主義), S.56.
- (㉗) Humboldt, Ideen, in aaO., Bd.1, S.236.
- <(㉘) Humboldt, Ideen, in aaO., Bd.1, S.140> bei Meinecke, Weltbürgertum, S.42.>
- (㉙) Friedrich Schiller in Bernhard Suphan (Hg.), Deutsche Größe, ein unvollendetes Gedicht Schillers (1801), Weimar 1902, Zeile 126-129; <vgl.> Wilhelm v. Humboldt, Denkschrift über die deutsche Verfassung (1813), in aaO., Bd.9 II(1903), S.95-112.
- (㉚) Schiller, aaO., Zeile 3-5; 13-23; 120.
- (㉛) Johann Gottfried Herder, Ideen zur Philosophie und Geschichte der Menschheit, Buch IX, Kap.IV (1785), in Sämtliche Werke (Hg.B.Suphan), Bd.13, Berlin 1887, S.384.
- (㉜) Herder, Haben wir noch das Publicum und Vaterland der Alten? (Fassung 1795), Beilage zu Briefe zu Beförderung der Humanität, 5. Sammlung, in aaO., Bd.17 (1881), S.317.
- (㉝) Herder, Ideen, in aaO., Bd.13, S.23.
- (㉞) Herder, Publicum und Vaterland der Alten, in aaO., Bd.17, S.319.
- (㉟) Johann Gottlieb Fichte, Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europens (1793), in Sämtliche Werke (Hg. I.H.Fichte), Bd.6, Berl in 1845, S.3-35.
- (㊱) Fichte, Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution (1793), in aaO., Bd.6, S.39-288.
- (㊲) AaO., Bd.6, S.81.
- (㊳) AaO., Bd.6, S.94.
- (㊴) AaO., Bd.6, S.95.
- (㊵) AaO., Bd.6, S.81 f.
- (㊶) AaO., Bd.6, S.172.
- (㊷) Fichte, Über die Bestimmung des Gelehrten (1794), in aaO., Bd.6, S.306; 120 ff.
- (㊸) ベークの題意は「前すむに」ノールクムトハハトスモ  
 理して、ドイツで知られてゐた。 vgl. Frieda Braune,  
 Edmund Burke in Deutschland, Heidelberg 1917

- (Heidelberger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte, Heft 50).
- <(42) Edmund Burke, Betrachtungen über die französische Revolution (エドワード・バークのフランス革命の論議) 2 Bde., Berlin 1793, Bd. I, S.92; 89.>
- <(43) Friedrich Gentz, “Über politische Freiheit und das Verhältniß derselben zur Regierung”, in Burke, aaO., Bd.2, S.118.>
- <(44) Friedrich Gentz, “Über die Declaration der Rechte”, in Burke, aaO., Bd.2, S.183.>
- <(45) Fichte, aaO., Bd.6, S.133; Gentz, Anmerkung zu Burke, aaO., Bd.1, S.92 [S.94].>
- <(46) Gentz, ebd.>
- (47) Vgl. これにひびいた Gunner Rexius, “Studien zur Staatslehre der historischen Schule”, in Historische Zeitschrift, 107 (1911), S.515 ff., これにひびいた Gunner Rexius に対するバークの影響の推定について。これにひびいた Kurt Lessing, Rehberg und die französische Revolution, Freiburg 1910.
- <(48) Gentz, in Burke, aaO., Bd.1, S.XL II.>
- (49) <Fichte, Brief an Konstant, abgedruckt in Eleusinien des neunzehnten Jahrhunderts. Oder

- Resultate vereinigter Denker über Philosophie und Geschichte der Freimaurerei, zweites Bändchen, Berlin 1803, S.37> bei Meinecke, Weltbürgertum (註(4) 256), S.96.
- (50) Fichte, Reden an die deutsche Nation, in aaO., Bd. 7 (1846), S.466.
- (51) Fichte, Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1804-1805), in aaO., Bd.7 (1846), S.147.
- (52) AaO., Bd.7, S.149.
- (53) <Fichte, Das System der Rechtslehre (1812), in aaO., Bd.10 (1834), S.514> bei Metzger, Gesellschaft, Recht und Staat (註(4) 256), S.184 Anm.1.
- (54) Fichte, Excuse zur Staatslehre, in aaO., Bd.7 (1846), S.574.
- (55) Fichte, Aus dem Entwurfe zu einer politischen Schrift (1813), in aaO., Bd.7 (1846), S.565.
- (56) Fichte, Excuse, in aaO., Bd.7, S.576.
- (57) AaO., Bd.7, S.574.
- (58) Heinrich Treitschke, “Fichte und die nationale Idee”, in Historische und politische Aufsätze, Bd.1, 6. Aufl., Leipzig 1903, S.136.
- (59) Fichte, Die Staatslehre (1813), in aaO., Bd.4(1845), S.423; ders., Politische Schrift, in aaO., Bd.7, S.573.

- (60) AaO., Bd.7, S.572.  
 (61) <Novalis, Fragmente, in Schriften (Hg.J.Minor), Bd.3, Jena 1923, S.311> bei Wilhelm Metzger, Gesellschaft, Recht und Staat (註(4)をみよ), S.197.  
 (62) <Novalis, Paralipomena zum Blütenstaub (1798), in aaO. (註(6)をみよ), Bd.2 (1907), S.144; und ders., Glaube oder Liebe, in aaO., Bd.2, S.155> bei Metzger, aaO., S.229.  
 (63) <Novalis, in aaO., Bd.2, S.272.> bei Metzger, aaO., S.228.  
 (64) <Friedrich Schlegel, Philosophische Vorlesungen (1804-06), Hg.C.J.H.Windischmann, Bd.2, Bonn 1837, S.382> bei Meinecke, Weltbürgertum (註(4)をみよ), S.89.  
 (65) <Novalis, Paralipomena, in aaO., Bd.2, S.144> bei Metzger, aaO., S.230.  
 (66) <J.M.Raich (Hg.), Novalis Briefwechsel mit Friedrich und August Wilhelm Schlegel, Mainz 1880, S.41f. (Brief vom 30. November 1797)> bei Meinecke, aaO., S.71.  
 (67) <Novalis, Christenheit oder Europa, in aaO., Bd.2, S.36> bei Metzger, aaO., S.230.  
 (68) <Friedrich Schlegel, Versuch über den Begriff des

- Republikanismus (1796), in Friedrich Schlegel, Seine prosaischen Jugendschriften (Hg.J.Minor), Bd.2, Wien 1882, S.57.ff.> bei Metzger, aaO., S.226.  
 (69) Bei Metzger, aaO., S.226.  
 (70) Meinecke, Weltbürgertum (註(4)をみよ), S.91f.  
 (71) Lamprecht, Deutsche Geschichte (註(5)をみよ), Bd.9 (4.Aufl., 1922), S.49.  
 <(71A) Vgl. oben S.313 Anm.75.>  
 (72) Meinecke, Weltbürgertum, S.92.

本稿は、前号(本誌四二巻一号)に予告されたクレー・  
 <ラーの大著> Hegel und der Nationale Machtstaats-  
 gedanke in Deutschland. Ein Beitrag zur politischen  
 Geistesgeschichte, Zuerst veröffentlicht im Verlag B.G.  
 Teupner, Leipzig und Berlin, 1921, jetzt in: Hermann  
 Heller Gesammelte Schriften Bd. I の翻訳連載の第一回目  
 分として、「はじめに」と第一章(S.21-45.)の部分を訳出し  
 たものである(なお本著には、右の原題にも示されている通り、  
 クレー自身によって「政治的精神史によせて」という副  
 題が添えられ、Friedrich von Székely-Graz という友人に献  
 呈する旨が記されている)。本書は今回より本誌上にて、順次

料 連載形式をもって全訳される予定となっている。

本書では、前号に掲載されたヘラーの「ヘーゲルとドイツ政治」において概略が示された、ヘーゲルにおけるドイツ権力国家思想の論究が、きわめて緻密に展開されている。ヘーゲルを、ビスマルクの治世におけるドイツの権力国家思想の

哲学的源泉として位置づけようとする本書の試みは、ヘラー自身の言によれば二つの課題を念頭において行われる。一つはドイツ観念論とビスマルク的政治思想との連続性を明らかにすることによって、マイネッケの卓越した著作『世界市民と国民国家』への寄与を行うことであり、もう一つにはヘーゲル以前の政治思想を「達人的」な手腕で扱ったギールケの『ヨハネス・アルトゥジウス』の試みをさらに継受・続行することである。これらの課題を担いつつ進められたヘラーのヘーゲル研究は、単にヘーゲル哲学に新解釈を与えたのみならず、当のヘラーが自己固有の国家論や主権論を形成するにあつたの重要なスプリング・ボードともなりえたのであつた。

今回掲載分は、そのような本書の核心テーマの論述に入るに先だつ、内容的にはいわば序論をなす部分である。すなわちヘーゲルがドイツの知的世界に君臨し、近代権力国家思想の定礎をなす一九世紀初頭に至るまでの精神的な前史が概観

されている。

ヘラーのヘーゲル研究が彼独自の哲学的・政治的立場の形成に関して有した意義の具体的な理解は、今後の翻訳連載の継続に委ねられることとなるが、目下のところこの問題をもっと掘り下げて論じた文献として、Wolfgang Schlucher, *Entscheidung für den Sozialen Rechtsstaat. Hermann Heller und Die Staatstheoretische Diskussion in der Weimarer Republik*, 2. Aufl., (Baden-Baden, Nomos [1983])、とりわけその中のヘラー—ヘーゲル関係を扱った章を参照されたい。なおこの著作は、今井弘道によって邦訳され、『社会的法治国家への決断——ヘルマン・ヘラー・ヴァイマル国家学論争と社会学——』という邦題で風行社から刊行されている。