HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	歴史主義と政治経済学(2)
Author(s)	唐渡, 興宣
Citation	經濟學研究, 34(2), 50-67
Issue Date	1984-09
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/31652
Type	bulletin (article)
File Information	34(2)_P50-67.pdf

Instructions for use

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

経済学研究 34-2
北海道大学 1984. 9

歴史主義と政治経済学 (2)

唐 渡 興 宣

[5] ヘーゲル政治哲学批判の意義

マルクスはヘーゲル政治哲学の批判を〔ヘーゲル国法論（第162節—第313節）の批判〕として開始しているが，現存の我々に提供されているものは第261節から始めている[76]。ところで，ヘーゲルはこの第261節の直前の第260節において近代国家についての注目すべき見解を表明している。ヘーゲルはそこにおいて，近代国家は二つの相対立する傾向を総合したものとしてその結論を先取り的に述べる。

「現代国家の原理のもつとてつもない強さと深さは，主体性の原理がおのれを完成して人格的特殊性という自立的な極点になることを許すと同時に，この主体性の原理を実体的一体性のうちへ連れ戻し，こうして主体性の原理そのもののうらに実体的一体性を保つということにある」[77]

ここにヘーゲルの人倫的共同体＝国家論の核心が語られている。ヘーゲルはこの論理をもって，世俗のプロイセン国家を擁護するわけであるが，この国家論こそはかつて歴史上，生成しては没落した諸々の帝国の歴史に対して，自己の近代国家の編成原理を「とてつもない強さと深さ」をもつものとして位置づけることを可能とするものであり，ヘーゲルの自負するところのものである。すなわち，古典古代の諸国家は「普遍的なものが特殊性の十分な自由と諸個人の幸福」[78]とに結びつけられていないのに対して，近代国家はそれを超えて「強さと深さ」にある。

近代国家のうちに包摂される「人格的特殊性」とは，近代市民社会における個々人が単に，政治的共同体の一員としてそのうらに埋没しているのではなく，その中で国家に対して私的利益，要求，権利を打ち出してゆく側面である。他方，「主体制の原理」とは，何よりもルッターの宗教改革以後，自己を道徳的な行為者とみなし，自己の良心 (Gewissen) 以外により高い権威を見い出さないというカントによってその哲学的表現をうけた道徳的自己確信の立場である。この特殊性，主体性をいかしつつ，政治的共同体のうちに人々を組み込み，人倫的共同体としての国家を形成しようとするのがヘーゲルの立場である。特殊性，主体性と普遍的義務との結合において「強さと深さ」にある国家を形成しようとするのがヘーゲルの立場である。まさにそこにあるのは，近代ブルジョアが自己の知的文化的水準において人々を同化し組織化せんとする自信であり，近代国家はその具体的諸局面において介入国家，警察国家，倫理国家としてその姿を現わすが，倫理国家は支配階級の教養 (Bildung) による国家の形成 (Bildung) という知的相貌を示すものである。ヘーゲルは古典派経済学，およびドイツ古典哲学という最新のもので裏打ちされた自己の理念と世俗のプロイセン国家とを宥和せんとしているのであり，この政治哲学にマルクスは挑戦しようとしているのである。このヘーゲルの政治哲学批判こそはマルクスが思想的に自立するために必然的にとらなければならない形式であった。

76) カールマルクス「ヘーゲル法哲学の批判から」(『マルクス＝ニエンゲルス全集』第1巻，大月書店刊，233頁，以下『全集』と略記)

77) ヘーゲル「法の哲学」(『世界の名著』ヘーゲル，中央公論社，藤野，赤澤訳，488頁，以下，『法の哲学』と略記)

78) 『法の哲学』§260の追加，488頁。

「実践の哲学ははじめは，先行する思考様式および現存する具体的な思想（あるいは現存する文化世界）の止揚として論争的かつ批判的な態度でしか自己をあらわすことができない」[79]

このマルクスの「批判」にグラムシが期待する点は次の点にある。すなわち，何よりも「批判」として始まるのは，民衆のうちに何らかの科学を持ち込むというのではなく，人々の持つ常識，思考様式，活動等々を革新し，人々が批判的となるという事態を創造せんがためである。こうした事態が創造されるには，民衆の常識の頂点に立つ知識人を代表する大知識人の批判に向かわざるをえないということである。このように解するかぎり，マルクスがヘーゲルの政治哲学に向かっていく事情の歴史的意義が了解できる。マルクスがライン新聞の編集者として行ってきた政治批判の対象の頂点にヘーゲルの政治哲学が立っており，マルクスはその批判の対象の最強点に向かっていこうとしているのである。それがどんなにつたないものであろうとも，そうせざるをえないものなのである。こうした「批判」こそは思想，イデオロギー領域における闘争のマルクス主義的形態をマルクスが自ら示したところのものである。この点はマルクスにあっては勿論，無自覚的な営為であったろう。だが，マルクス自身の「主体性の原理」からするならば，自己の良心 (Gewissen) 以上の権威を認めぬという立場から，政治批判の対象の最強点に向かうというということは，けだし当然のことであったであろう。

思想，イデオロギー領域における闘争のマルクス主義的形態の創始者として事実上その位置にマルクスが立っているという言い方は，極めて奇妙な言い方であるが，マルクス主義がいまだ未確立である以上そういわざるをえない。この点はヘーゲルの国家論の最強点を批判する論理と関連するので多少述べて置こう。思想・イデオロギー領域における闘争は政治的，軍事的領域における闘争と決定的に異なる。政治的・軍事的領域においては闘争は相手の最も弱いところを攻撃することを特徴としているが，思想・イデオロギーの領域にあっては，相手の最強点をつくということが決定的に重要である。これは批判される側にもいえることである。すなわち，思想・イデオロギー領域において弱い側面を攻撃され，そこで敗北したとしても，それは何の動揺もひきおこさない[80]。

こうした「批判」の視点からするならば，マルクスがまさにヘーゲルの最強点としての「強さと深さ」を持つ国家の統合原理から始めていることは納得のいくところである。そうしてマルクスの「批判」が未熟であったとしても，それはマルクスの弱さであるとはいえどうでもよいことであって，ここでマルクスの強さは，「批判」そのものにある。したがって以下の論述が多分に公正さを欠いた判官びいき的なものがあるとすれば，それは以上の点を踏まえたものであることを了解されたい。

さて，マルクスは第261節から検討を始めているのであるが，そこで，「強さと深さ」にある近代国家はまずもって次の如き相貌を持って現われる。

「私法や私的福祉の領域，家族や市民社会の領域にたいして，国家は，一方では外的必然性であり，これらの領域にとって，より高次の力であり，これらの領域の法律ならびに利害関係はこの力の本性に従属させられ，それに依存し

79) アントニオ・グラムシ「若干の予備的参照点」(『グラムシ選集』I，山崎功訳，合同出版，245頁)。

80) この点でいえば，どんなささいな批判についても，まなじりを決して反批判するという日本の政治党派のあり方は，階級闘争についていまだ未成熟なものしか持ち合わせておらず，自党に対立する側の弱さと強さを見抜くことすらできない幼稚さを示すものに他ならない。これは，日本において，底辺の民衆における思考様式，理念の方向性に革新を企だてる知的道徳的革命が欠除していたことと無縁ではない。以上のことは，学問的論争においても妥当する。学問的論争にあっても，相手の最強点をつくべきであって，相手の欠陥ばかりを探しまわるような論文にときとまぶつかることがあるが，このようなものにかぎって積極的に自己の見解を主張することはせず，あらさがしに終っているのが通常である。

ている」[81]

マルクスはこの第161節の引用から「批判」を始めているのであるが，そこで，ヘーゲルはまず国家は家族・市民社会に対して外的必然性として現われるとする。そこにおいて個人の利害はそれに従属するとともに依存しているとするのである。この引用は更に続いており，以上の外的必然性として現われる国家に対して，国家は他方では家族・市民社会の内在的目的であると述べる。この内在的目的というのは，「(家族や市民社会の) 特殊な利害関係の体系と (国家の) 普遍的な利害関係との同一性」をはかることであり，そこにおいて，個人の権利と普遍的な義務との同一性を示すことにある。この国家の内在的目的が実現されているところに近代国家の強さがあるのであるが，その近代国家はまずもって人々にとって外的必然性として現われるのである。マルクスはヘーゲルが外的必然性と内在的目的という二律背反を提起しているとして，それをヘーゲルがどのように両者を媒介しようとしているのかを問題にするのであるが，注目すべきは，ヘーゲルがまずもって国家は人々にとって外的必然性として現われると述べている点である。

国家の外的必然性というのは，家族・市民社会の法律や利害が，国家に従属するとともに依存している関係をさして語っているのであるが，この外的必然性としての国家は無意識的に家族・市民社会から生まれるとする。

これは驚嘆すべき指摘だということを確認しておこう。そうして，それはヘーゲルの国家論のもつ重要な側面として確認すべきものなのである。ヘーゲルは国家はまずもって外的必然性として，したがって「従属」と「依存」というモメントをもって現われるとするのであり，人々はそうした「従属」と「依存」を無意識的に国家に与えているとするのである。このような規定をまずもって先行させる国家論を，通常のマルクス主義的国家論なるものと比較すれば，その相異は極めて際だったものとして現われる。

いわゆるマルクス主義的国家論の見地からすれば，国家の本質は暴力装置である。すなわち，暴力装置による支配というモメントがまずあって，その前に人々は従属しているという構図がそこに描き出される。ヘーゲルがまずもって従属，依存というモメントを提出している点は，国家権力の何かを理解する上で決定的に重要である。このことを理解する上で，マルクスが価値形態論で述べた次の一文を想起してほしい。

「……ある人は，他の人々が彼にたいし臣民たる態度をとるが故にのみ王である。ところが彼等は，彼が王であるゆえに自分たちは臣民であると信ずる」[82]

このような反省関係は，市民社会と国家の関係を理解する上で決定的である。人々がその前に服従していることが国家を国家たらしめているのであるが，ところが人々にとっては国家は人々に対して超然として，外的必然性として臨んでいるのである。すなわち，人々にとってまずもって国家というものがあるから，その前で「従属」と「依存」を示しているのである。すなわち，国家は家族・市民社会が形成しているにもかかわらず，その媒介過程は出来あがっている国家においては消失しており，結果には何も残っていない。したがって人々は高次の力の前に服従しているのである。この点についてマルクスは次のようにヘーゲルを評価する。

「『市民社会や家族』が，その真の，いいかえれば，その自立的な完全な発展においては，特殊な領域として国家に対して前提されるという理由によって，『従属』と『依存性』とは，「外的な」，強制的な，みせかけの同一性を表現しており，それの論理的表現としてヘーゲルは正しくも『外的必然性』という概念を用いたのである。ヘーゲルは『従属』と『依存性』において分裂している同一性の一つの側面を，しかも

81)『法の哲学』489頁。

82) マルクス『資本論』長谷部訳，青木書店，149頁。

統一の内部における疎外の側面をくわしく展開している」[83]

それがどのようにして形成されたかは別として，国家は，「その自立的な完全な発展においては」，高次の力をもったものとしてあるがゆえに，人々はその前で「従属」と「依存性」にある。だが，それはみせかけで，そこにはより真なるもの，内的必然性があるのだが，それがみえないという事態を，「外的必然性」としてヘーゲルは正しく表現しているのである。こうした事態を何よりもマルクスは「疎外」として十分に了解しているのである。

かかる意味での「疎外」は貨幣，あるいは神において直ちに了解しうる。例えば，金は商品世界の共同事業の成果として貨幣になるのであるが，ひとたびそれが貨幣となるや，人々の眼には金は生まれながらにして貨幣としての性質があるかのようにみえてしまう。それはみせかけなのであるが，人々は貨幣の何たるかを問うことなく，ひたすら貨幣の力の前に服従する。マルクスにとって疎外は国家の認識によって与えられたものである。これはすでに「ライン新聞」において，森林盗伐法，モーゼル地方の窮状を取り扱った際に，到達しえていたものであった。そうして，国家とは何よりも疎外された人間存在であるという見地こそ，マルクスをして国家，したがってまた市民社会の解剖へと向かわせたものである。

自立し，完成した国家権力が国家権力として現存しつづけるのは，「従属」と「依存」というモメント，したがって国家権力にさしあたり無自覚的にであれ服従する人々の存在ということが決定的に重要である。それゆえ，国家権力は一層進んで，自発的な服従を組織化しようとするのである。

国家権力の支配・強制という強力のモメントは，服従というモメントにつつまれており，服従というモメントの方が先行しているのである。国家権力はこの人々の無自覚的な服従を自発的な服従へと組織化しようとするのであるが，この人々の服従というモメントが動揺し，人々の国家への信頼が喪失する場合には，支配・強制というモメントが前面に出てくるのである。すなわち，国家権力が危機に陥るときには，強力のモメントが出てこざるをえない。

周知のように，レーニンの国家論はマルクスとエンゲルスが共産党宣言で定式化した「組織された暴力 organisierte Gewalt」を受けつぎ，「国家は階級支配の機関，一つの階級が他の階級を抑圧する機関，階級衝突を緩和しつつ階級抑圧を合法化し確固たるものにする〝秩序〟の創出そのもの」として定式化している。まさに，支配強制という強力のモメントが前面に出くる規定となっている。それゆえ，マルクス主義の国家論の伝統は危機的な情勢と深く結びついたものであるということがわかる。

支配というモメントは国家権力の機能の本質的内容をなしているのであるが，この本質的内容を暴露することが，それの「批判」的認識をなす。このような本質的な内容が自らを顕現させるのは「危機」的状況においてである。そうして何よりも国家権力の力が問われるのは，この「危機」的状況において自己を保存しうるかいなかということであって，強力というモメントはその窮極的な維持力をなす。マルクス主義の国家論は何よりもこの支配というモメントが前面に出るところの危機における国家論であるということは，何よりもその支配という側面を批判的に認識する点にある[84]。それは，至高の存在としての国家ではなく，支配階級に奉仕する道具であるということを暴露する点にある。

83)『全集』234 頁。

84) 国家の支配・強制というモメントが前面に出てくるのは，たしかに危機的局面においてであるが，より正確にいえば，国家権力，したがって支配階級がその権力を獲得した初期の段階においては，強力のモメントが前面に出る。すなわち，人々のうちにいまだ服従が形成されていないときには，それをつくり出すために闘かわなければならないからである。したがって，強力のモメントは国家権力の確立期とその危機的局面において現われるのである。

それがゆえに，マルクス主義の国家論が期していることは，国家の前に服従している人々の常識に批判を加え，彼等が国家に批判的となり，国家に対して服従的であることをやめること，これこそ国家にとって危機であるが，それをもたらすことである。人々が批判的となるということは，人々の常識，思考様式に革命をもたらす知的道徳的革命によって媒介されなければならないが，その意味でマルクスの「批判」というのは何よりも国家に対する「批判」であり，その前に服従している人々の常識に対する批判であり，かつその常識の尖端にいるヘーゲル「批判」であるということがわかる。マルクスは「外的必然性」として現われる国家の規定を十分に承知しており，それを疎外されたものとしてヘーゲルから学び，かつそれを正当なものとして評価しながら，以上の如き国家論を説く根拠が十分に了解できるであろう。

マルクスは，すでにライン新聞紙上でプロイセン国家が物神に奉仕する道具的国家であるという認識に達していたのであるが，青年ヘーゲル派の「批判」を更に押し進めるマルクスは危機的状況においてその本質をあらわす国家を認識する視点をこの時期に用意していたといってさしつかえない。

マルクス主義の認識論は批判的かつ実践的であることを特徴としている。ある対象の認識が批判的となるには，その対象が自己批判を始めるようになる危機と結びついている。マルクスのヘーゲル政治哲学批判は，極めて早熟な「批判」，「危機」を先取りした「批判」といってさしつかえない。

以上のことが理解しうるのは，危機 (krisis) と批判 (kritik) との深い結合を考える歴史主義的な哲学的伝統の上に立つもののみによってなしうることである。以上の点を踏まえて，マルクスのヘーゲル政治哲学批判をみていこう。

[6] ヘーゲルの汎神論的神秘主義批判

マルクスによるヘーゲルの批判はそれが研究ノート的性格を持つものであるという事情から，ヘーゲルの各節を順次とりあげ，そこでの論点を批判するという性格のものとなっているが，そこでの論理のはこびの中にはいくつかの焦点が形成されている。その一つがここでのヘーゲルの論理的・汎神論的神秘主義である。

マルクスのヘーゲル批判は痛烈極まる激しい指弾をその特徴としている。二律背反，同義反復，詭弁的な大言壮語，汎神論的神秘主義，みせかけ，こうした言葉をもって批判するのであるが，そうした結論を引き出すのに特別な方法を必要とせず，《散文に訳す》ことで十分であるとしている。すなわち，散文にすることによって，ヘーゲルの論理そのものの運びに，その神秘的色彩にもかかわらず，ごまかしがあるとするのである。

前節で多少述べたが，ヘーゲルは国家をまず，「外的必然性」として現われるとした。他方で，それは国家の普遍的究極的目的とするのである。この「内在的目的」というのは家族，市民社会における特殊な利害関係の体系と国家における普遍的な利害関係との同一性のうちにあるとするものであった。マルクスはヘーゲルが一方では「外的必然性」を他方では「内在的目的」を述べていることに対して，「ヘーゲルは解けない二律背反を提起している」と批判する。そうした二律背反をヘーゲルはどのように解こうとするのであろうか？　まずヘーゲルの権利と義務の同一性の論証の仕方からみていこう。

ヘーゲルは義務は「実体的」で「普遍的」なものに対する関係であるとする。これに対して，権利はこの実体的なものの定在一般であるとする。すなわち，普遍的な実体が個々人において，それぞれ特殊的な権利として現われているとする。したがって，国家という人々の総体的なあり方において，普遍的な実体が現象しているとするのである。したがって，「国家においては，義務と権利とが同一の関係に結合されているのだということを含んでいる」[85]とする。

85)『全集』235頁。

かくして，国家の内在的目的が明らかにされたとするのであるが，このような論理の運びと同じようなやり方で，二律背反にせまる。

「国家は無意識の，また恣意的な仕方で家族や市民社会から生まれる」[86]

これをマルクスは現実の関係として認めるのであるが，この現実的な媒介は，「現実的理念が自己自身でもって企てる一つの媒介の現象」であるとするのである。すなわち，現実の事態として「家族と市民社会とは，そこから国家の光が燃え立つところの暗い自然の基礎」[87]なのであるが，この現実性は現実性そのものではなく，この現実性の「カーテン」[88]のうしろであやつる現実的理念の所業の結果であると解するのである。

「理念が自立的な主体に転化されている。そして家族や市民社会の国家への現実的な関係はそれらの内的な想像上の活動としてつかまれている。現実には，家族や市民社会は国家の前提であり，まさにそれらが本来活動するものなのであるが，思弁の中ではこれが逆立ちさせられるのである」[89]（傍点マルクス）

「家族や市民社会は自己自身を国家にするのである。まさにそれらが原動力である」[90]

ところがヘーゲルにあっては，理念が原動力とされる。

「家族や市民社会を合一して国家とするところのものは，それら自身の生活行程ではなく，家族や市民社会を自己から区別し分離する理念の生活行程なのである」[91]

先にヘーゲルが述べた義務と権利の同一性なるものは，義務という実体が自立的主体となって権利と同一性をもたらしているという論理のはこびと全く同じである。こうしたヘーゲルをマルクスは「論理的・汎神論的神秘主義」[92]として批判するのである。

「出発点とされた事実（家族や市民社会）は，事実としてではなく，神秘主義的成果」[93]としてつかまれ，現実的なものは現象となる。しかし，理念は，「向自的に無限な現実的な精神になる」ということ以外にはほかに目的をもたないのである。

かくして，マルクスは一挙にヘーゲルの核心に迫る。

「この節（第262節）の中に，法の哲学のすべての秘密，ヘーゲル哲学一般の秘密が凝結している」[94]

マルクスは第262–267節における家族・市民社会から国家への移行の論理を追求し，その特徴を次の如く洞察する。

「家族や市民社会の政治的国家への移行は，即自的に〔潜在的に〕国家の精神であるところの前の二つの領域の精神が，いまや国家の精神としても自己に関係し，家族や市民社会の内的内容としてそれ自身にとって客観的であり，現実的になるという移行である。したがってこの移行は，家族等々の特殊な本質だとか，国家の特殊な本質だとかから導きだされるものではなく，むしろ必然性と自由の普遍的な関係から導き出されるのである」[95]

こうした展開の仕方を，マルクスは「ヘーゲルの論理学で本質の領域から概念の領域へ向って成しとげられたのとまったく同じ移行」であるとする。かくして，マルクスはヘーゲルの法哲学の基礎にある論理学そのものにつきあたるのである。この論理学そのものに対して，マルクスはフォイエルバッハから学んだ主語と述語の転換をもって対決する。

「重要なことは，ヘーゲルがどこででも理念を主語とし，『政治的心情』というような本来の現実的な主語を述語にしているということである。しかし展開はいつも述語の側でなされる

86）同上。
87）同上。
88）同上，236頁。
89）同上。
90）同上。
91）同上，237頁。
92）同上，236頁。
93）同上，238頁。
94）同上，239頁。
95）同上，239頁。

のである」[96]

ヘーゲルの理念を主体とした政治的国家制度の論述をマルクスは主語と述語の転倒の論理をもって追求し，そこにヘーゲルの論理展開の特徴を更に浮きぼりにする。第269節でそのことが追求される。

「政治的国家制度は国家の有機的組織である。あるいは国家の有機的組織が政治的国家制度である」[97]

このような論理展開はマルクスによれば，「タウトロギー」以外の何ものでもない。たしかに，有機的に組織化されている政治的国家制度をそのように定義することは，「タウトロギー」以外の何ものでもない。問題は，どのように有機的組織化がなされるのか，が問題であるからである。この点についてマルクスは更にヘーゲルを追求する。

「国家あるいは政治的国家制度が自己を区別し，その現実性へと発展するのは有機的な発展である。その前提，その主語は現実的な区別あるいは政治的な国家制度のさまざまな側面なのである。その述語は有機的というそれらの規定なのである。しかしながらここでは，自己をその区別にまで発展させるところの主語としての理念について説かれている」[98]

「真実のところヘーゲルはただ『政治的国家制度』を『有機的な組織』という普遍的抽象的理念へ解消すること以外には何もしなかったのであるが，外見上または彼自身の考え方からすれば，彼は『普遍的理念』から規定されたものを展開したのである。彼は理念にとって主語であるものを，理念の所産，理念の述語にしてしまった。ヘーゲルは彼の思考を対象から展開したのではなく，むしろ，対象を自己完結している」[99]

こうしたヘーゲルの展開の仕方は，「政治的国家制度という一定の理念」を展開するのではなくて，政治的国家制度に抽象的な理念への関係を与え，それにその（理念の）生活史の一分肢としての地位を与えることが問題であったことになる。これはマルクスにとって「公然たる神秘化」として断罪しないわけにはいかないものである[100]，ヘーゲルは本来，本稿の最初に述べた近代国家の「強さと深さ」，そこにおける政治的国家制度の理念がいかに実現されるかを示さなければならなかったはずである。マルクスもまたそのことと対決しなければならないはずであった。したがって，ここではマルクスとヘーゲルとの対決にはすれちがいがある。これはマルクスの立場からすればヘーゲルに責任があるということになるであろう。というのは，以上のヘーゲルの神秘化された論理の展開は，ヘーゲルにとって「法の哲学ではなくて，論理学が本当の関心の的なのである」[101]からである。

こうしてマルクスはヘーゲルにおける主語と述語を転倒させることによってヘーゲルの論理を次の点に帰着させる。

「事物 (Sache) の論理学ではなくて，論理学の事物が哲学的な意義をもつのである。論理学が国家の論証に役立つのではなくて，国家が論理学の論証に役立だっているのである」[102]

本来，「強さと深さ」にある近代国家の理念とはやはり対決しなければならないものである。マルクスはその課題を，ヘーゲル以上の高い理念を提出することによってそのことをなそうとする。それが次節の課題である。

[7] ヘーゲルの君主制に対するマルクスの民主制

マルクスは『法哲学』の「内的国家制度（内的憲法）そのもの」の章に入り，ヘーゲルの展開（第272節）を検討し，先に達した同じ見解を表明する。ヘーゲルにとって「国家制度〔憲法〕は，国家の諸契機が抽象的に論理的なものに解消されうるかぎり，理性的である」とする

96) 同上，240頁。
97) 同上，241頁。
98) 同上，241頁。
99) 同上，244頁。
100) 同上，245頁。
101) 同上，248頁。
102) 同上。

ならば，ヘーゲルが示しているのは「国家制度の概念」のかわりに「概念の制度」に他ならない[103]。

ところが，ヘーゲルは第274節で「一定の民族の国家制度は，一般にその民族の自己意識の様式と形成とに依存している」とか，「あらゆる民族は自己に適合し，自己につりあった国家制度をもっている」[104]ということを指摘しはじめる。だとすれば，ヘーゲルは「自己自身のうちに意識と歩調を合わせて進む規定と原理をもっているような国家制度の必要なことが指摘」すればよかったのだとマルクスは語る。だが，「これは，『人間』が国家制度の原理となることによってはじめて可能なことなのである。ヘーゲルはここではソフィストだ」[105]

今まで，マルクスはヘーゲルの論理を汎神論的神秘主義，国家は論理学のための前菜にすぎない，国家の諸契機が抽象的概念に帰着させられている，として批判していた。ところが，第274節になるや，ヘーゲルはあたかも「人間」を国家制度の原理にしようとしているかの詭弁をろうする「ソフィスト」として登場しているのである。これまでのヘーゲルとは相貌を異にしたヘーゲルが登場してきているのである。マルクスがヘーゲルを「ソフィスト」だと批判するとき，マルクスはヘーゲル批判の核心に迫りつつあるのである。

ヘーゲルは第275節から「君主権」について考察しはじめる。今まで，国家の諸契機を抽象的概念に帰着させていたのであるが，今や「人間」を問題にするというのは実に，君主をとりあげるということのための重要な布石であったのである。しかも，ヘーゲルは君主を取り上げる点について第273節において，更に重要な布石を打っているのである。すなわち，第273節で，「だれが国家体制を作るべきか」という問いが生じることを想定して，次の如き指摘を行う[106]。

このような疑問は「諸個人の一つの群れはどのようにして一つの国家体制に達するのであろうか」ということと同じであるが，「これはどこまでもこの群れ自身の決定に委ねなければならないであろう。群れにかかわり合ういわれは概念にない……」として，そのような疑問の出ることをあらかじめ封殺するのである。したがって，具体的に君主制についてヘーゲルが論理展開をするときには，現存する君主制そのものが問題なのであって，それがどのように形成されたのか，あるいは近代国家が君主制でなければならないとする必然性，それらの疑問を提出することそれ自体をあらかじめ禁止しているのである。なんという老獪さであろう。

ヘーゲルは「強さと深さ」にある近代国家の理念を高く歌い上げていた。家族・市民社会が国家という有機体に高まっていくのは，そうした現実的諸関係の背後にある理念を究極的原動力としていた。ヘーゲルはまさにそうすることによって「概念の体制」を示した。だが，政治哲学者としてのヘーゲルは，この理念の自己展開にのみ終始するわけにはいかず，一定の時点でこの理念の住み家をみつけなければならなかった。ヘーゲルにとって「国家制度〔憲法〕は国家の諸契機が抽象的に論理的なものに解消されうるかぎり，理性的である」ということなのであるが，こうした抽象的なレベルにいつまでもとどまることはもはやできないのである。

至高の存在としての理念が，経験的現存在としての政治制度のレベルにまでおりて来なければならないのである。すなわち，ヘーゲルはその理念の住み家を世俗の国家制度に求めようとしているがゆえに，ヘーゲルは今や「現実的な人間と歩調を合わせて進む」国家制度を問題にしなければならないのである。したがって，この場合，理念と現実とが宥和されるということを意味する。「強さ深さ」を持った近代国家の理念が君主制という現実に宥和されようとして

103) 同上，250頁。
104) 同上，250頁。『法の哲学』526頁。
105) 同上，250-251頁。
106) 『法の哲学』525頁。

いるのである。そのことは理念が世俗の低級なレベルへと転落させられ，恥ずかしめられることを意味する。

ここでマルクスはヘーゲルによって下落せしめられたヘーゲルの理念を救い上げようというのではない。ここでマルクスの批判精神は一気に高まり，ヘーゲル以上の高い理念を掲げることによってヘーゲルに対決しようとする。とはいえ，ヘーゲルの目的はプロイセンの君主国家を現実的なものとして示すことである。それゆえ，マルクスにとっては君主制批判は，プロイセン国家体制の批判として意義を持つ。

「ヘーゲルが問題とするのは，君主を現実的な『神人』として理念の現実的な具現として，示すことなのである」[107]

ヘーゲルにとって君主は小理屈をこねて何か演繹されるべきものとするのは反省的悟性としてしりぞけられる。

「『君主という概念は，むしろ演繹されたものではなく，無条件的に自己自身から始めるものである。したがって，君主の権利を精神的権威にもとづくものとみなす見解が，最もよく』(もちろんだ！―― マルクス) 『これに適合する。というのは，神的権威のうちには君主の無制約性がふくまれているから』」[108]

ヘーゲルは君主の起源，その根拠はどうでもよく，現実の君主をそれ自体与えられたものとして考察しようというものである。そうして，ヘーゲルは君主権を王権神授説によって説明する考え方に同調し，「哲学的考察の課題は，ほかならぬこの神的なものを概念において把握することにある」[109]とするのである。

倫理的国家は今やキリスト教国家へと転落する。マルクスがヘーゲルを批判するのは，現実に追随するその「現実主義」である。マルクスに興味あるのは現実を批判することである。この思想態度こそはマルクス主義のエートスをなすものであることは後期マルクスを知っているものにとっては自明である。マルクス主義は実証的ではなく，批判的であること，これがこの時期に形成されつつあったのである。

ヘーゲルはその近代国家をマルクスによって「タウトロギー」として批判されはしたものの，有機的に構造化された統一として示してきた。今やその統一の必然的表現としての君主がそれと一体となっている。この統一は君主という単一の個体においてのみ維持されるということになる。

ヘーゲルは君主権に達するや，それに正反対な人民主権に攻撃を加える。ヘーゲルは人民主権を「ある人民〔民族〕が一般に対外的に独立し，自分の国家を作るという意味でいわれる」場合，したがって，対外主権が主張されるときにのみ意義あるとする。これに対してマルクスは「これは陳腐なことだ。君主が『現実の国家主権』であるなら，対外的にもまた『この君主は』『独立の国家』とみなされることができなければならない」とする[110]。したがって，この点でヘーゲルは一貫していないということになる。他方で，他国に対する対外主権においてであれ，こうした人民主権を主張するのであれば，この場合の君主権とはいかなるものであろうか，ということになる。「君主が人民の統一を代表しているかぎりで至上であるなら，彼自身は，ただ人民の主権の代表者，その象徴であるにすぎない。人民の主権が君主によって存在するのではなく，むしろ逆に君主が人民の主権によって存在するのである」[111]

「人民の統一」としてのその代表者としての君主ということから，逆に人民主権が引き出されることになる。これは，君主権がまず「無条件的に自己自身から始める」とされている事態を批判していることになる。君主の力とは彼固有の，ましてや神から授けられたものではなく，それは人民が与えているものなのである。

107)『全集』256頁。
108) 同上，260頁。
109)『法の哲学』532頁。
110)『全集』261頁。
111) 同上，261頁。

ここでマルクスは君主の力の仮象性をあばき，その疎外された側面を暴露する。ヘーゲルは国家が人々にとってまず，「外的必然性」として現われるということを示し，それが疎外態であることを示したのであるが，彼自身，君主は「外的必然性」として現われてきており，その根拠を問おうとしていないのである。それゆえ，疎外にとらわれているのはヘーゲルであるということになる。疎外の論理を十分に承知しているヘーゲルはそのことに気づかないはずがない。この点では，ヘーゲル自身はこのような批判があることを十分承知しており，ヘーゲル批判を先取りして，「抽象物にはためらうことなく，具象物にはためらいかつふさぎ込みながら」[112]答える。

「対内的な主権についても，……主権が国家に帰することが示されるならば，主権は人民のうちに存するといってよい」[113]

ここで，ヘーゲルは国家という抽象物は積極的に，人民という具象物はしぶしぶ認めるのである。それにしてもヘーゲルのこうした形であれ人民を認めるのは「注目に値する」とマルクスは一応の評価を与える。ここまでくればヘーゲルの君主制は危機的状況にあるのであるが，ヘーゲルは君主権を擁護しつつ人民主権を批判する。

「人民主権を，君主のうちに現存する主権に対立するものと解する」立場は，「人民という粗野な表象にもとづく混乱した思想に属するものである」[114]

主権が君主のうちにあるとするならば，人民の側には主権がないのであるから，君主権に対立する人民の主権なるものは本来語りようがない。だからこうした議論を展開するヘーゲルの方に混乱があると，一見，平き直りのように見えるヘーゲルの乱暴な議論を批判するのであるが，ここでマルクスはヘーゲルの論理(プロブレマティーク)の問題性を次の如く整理する[115]。

1. 君主のうちに吸収されているこの主権は幻想ではないのか？　君主の主権か，それとも人民の主権か，これが問題なのだ。
2. 君主のうちに現存する主権に対する人民の主権について論じることは可能である。この場合には，君主と人民という二つの側面に主権が存在するのではなく，いずれかの主権は虚偽である。神が主権者か，それとも人間が主権者か。

君主の主権というものは結局，人民が与えているものに他ならず，それは仮象に他ならない。それゆえ，幻想でないのかとするのである。マルクスのこうした考え方の中心には人間がしっかりと位置している。それはライン新聞での政治批判を展開していたときから持っていたものであるが，この人間を思考様式，理念の方向性の中心においてヘーゲルと対決するマルクスにとって，人間を中心とする人民主権はそのことから当然の帰結として出てくる。マルクスは後に，この人間という考え方に深刻な自己批判を加えるとはいえ，それは哲学の革新にとって重要な武器だったのである。

ヘーゲルは，人民主権論者の批判を十分に承知しており，ヘーゲル批判の先取り的反論を行う。

「人民は，自己の君主がなく，そしてまさに君主と必然的にかつ直接的に関連する全体の組織がないならば，形式のない集団であって，もはやどのような国家でもなく，また自己のうちにだけ現存するどのような規定――主権，政府，裁判，官憲，国会等々とそれが何であるにせよ――をもたない」[116]

君主がなければ，人民は無定形な集団になってしまうというヘーゲルに対してマルクスはそれを「タウトロギー」として批判する。すなわ

112) 同上，261頁。
113)『全集』同上，『法の哲学』533頁。
114)『全集』同上，『法の哲学』同上。
115)『全集』261-262頁。
116) 同上，262頁，『法の哲学』533頁。

ち，君主制という形式において人民が組織されているところで，君主をとりのぞけば人民は無定形な集団と化してしまうわけで何事も示したことにはならないと，反論する。ヘーゲルは人民の統一は君主という単一の個体に表現させることによって現実的となると考えているのであって，それゆえ，共和制，民主制等は問題にもならず，立憲君主制こそ「発展させられた理念」と主張するのである。

かくしてヘーゲルに対してマルクスは民主制についての自己の見解を表明する。すなわち，ヘーゲルが君主制を「発展させられた理念」として提出するのに対して，民主制をより高次のものとして示して見せる。

「君主制においては，一部分が全体の性格を規定する。全国家制度は，固定的な点に向かって適応させられねばならない。民主制は類概念としての国家制度である。君主制は国家制度の一つの種(アルト)であり，しかもよくない種(アルト)である。民主制は内容および形式である。君主制はただ形式であるべきであるが，しかし実際には内容を偽造する」[117]

民主制は何よりも「あらゆる国家制度の解かれた謎である」。[118] この点についてマルクスは次の如く説明する。

「ここでも国家制度は，それ自体で，すなわち本質によってばかりでなく，また現存に，すなわち現実性によって，その現実性へ，すなわち現実的な人間，現実的な人民へつねにつれもどされ，現実の人民が自分で作ったものとされるのである。国家制度は，それがあるがままのものとして，すなわち，人間の自由な産物としてあらわれる」[119]

国家制度とは，何よりも人間の共同の産物であるにもかかわらず，人々にとってはそのことが理解されず，その国家の前で人々は従属し，依存するというそのことによって人々が政治的共同体を形成しているということは，国家が疎外された人間存在であるということを示すものである。それがゆえに民主制は現実的な人間によって，そのあるがままの状態で形成されるものであるがゆえに，すなわち，疎外されない現実的な状態で形成されるがゆえに，それは「あらゆる国家制度の解かれた謎」なのである。

こうしたことは立憲君主制にもあてはまるだろうかと，マルクスは自ら問題を立て，それに答える。

「君主制がとくに他のものと区別されることは，ここでは国家制度一般が，ただ人民の一つの存在の契機をなすにすぎず，政治的国家制度がそれだけでは国家を構成しないということにあるのである」[120]

「ヘーゲルは，国家から出発し，人間を主観化された国家にする。民主制は，人間から出発し，国家を客観化された人間にする。宗教が人間を作ったのではなく，人間が宗教を作ったように，国家制度が人民を作ったのではなく，人民が国家制度を作ったのである」[121]

人間が国家を作ったのだという原理は君主制とは無縁である。この人間を主語とし，国家制度を述語とする原理を徹底的にマルクスは対置させることによって，自己の立てた疑問に答えている。まさにこれこそは人間こそが至高であるとする道徳的自己確心の立場を自ら確証せんとするものであり，自己の良心が確固たるものであることを自らに問うことによってそれを確認しているかのようである。ここにはマルクスの「信仰告白」があるといってよい。人間への「信仰告白」を基軸とするその思考様式からすれば，人間が現実的でかつ主語となる民主制にマルクスは必然的に到達する。人間が宗教を作ったように，人間が国家制度を作ったのであり，それが民主制にあってはあるがままに現われる。

かくしてマルクスは君主制に対する民主制をキリスト教が他の宗教に対して持つ関係を対比

117) 同上。
118) 同上，263頁。
119) 同上。
120) 同上。
121) 同上。

しつつ展開する。

「キリスト教がすべての他の宗教に関係するように，民主制はある意味では，すべての他の国家形態に関係する。キリスト教は……宗教の本質であり，特殊な宗教として神化された人間である。それと同じように民主制は，すべての国家制度の本質であり，特殊な国家制度として社会化された人間である。それは，ちょうど類が種に関係するように他の国家制度に関係する。だが，ここでは，類自身が現存するものとしてあらわれ，これがために本質に対応していない現存するものにたいしては，みずから特殊な種として現われる」[122]

ここには驚嘆すべきマルクスの論理が展開されている。そこにはヘーゲルの弁証法が汲みつくされている。マルクスは特殊と普遍の弁証法的展開をもって，民主制を他の国家制度に対置させる。ヘーゲルの述べる君主制は特殊的なもののためにのみ存在するものでありながら，普遍性を代表すると称するかぎり，その普遍性は幻想的なものである。君主制という古い特殊的なものがその現実性たらんと主張するときには普遍的であることを詐称する。それがゆえに，普遍性を代表する民主制は君主制に対しては特殊的として現われざるをえない。したがって，そこにあるのは古い特殊的なものと新しい特殊的なものとの対立である。古い特殊的なものと新しい特殊的なものとの抗争において，新しい特殊的なものがそれにとってかわるときに，本来普遍的であったところの新しい特殊性が現実性を獲得し，それは普遍的となる。すなわち，古い特殊的なものに新しい特殊的なものがとってかわるときに，潜在的であった普遍性は現実性を得る。これ自身，ヘーゲルの弁証法なのであるが，マルクスはそれを駆使してヘーゲルを乗り越えていこうとする。

新しい特殊的なものが古い歴史的なものにとってかわるとき，それはより普遍的な形態をとって現われる。民主制という新しい国家制度は類的であり，かつ全体の利益を真に普遍的に代表するものとして登場する。それはより高い段階の普遍性としては，民主制はマルクスによって「社会化された人間」[123]として表現される。この新しい形態において国家の概念は拡張され，深化され，より高い段階の普遍性へと高まっていく。特殊なものを種，普遍的なものを類とする種から類へと転化する弁証法がここで示されているのである。

マルクスはこうした弁証法をもってヘーゲルに対決する。ヘーゲルは内的に構造化された組織として君主制を把握し，君主をその統一の必然的表現として把握していた。これに対して，マルクスにあっては，民主制が有機的に編成されたものとしては，またそれがどのようにして形成されるのかは，示していない。それゆえ，ヘーゲルは君主がいなければ，人々は無定形な集団となろうというまさにマルクスの批判を予想するかの如き指摘をしているのである。その点で，マルクスの批判は不十分というそしりをまぬがれない。この点では，民主制では人間が法律のために存在するのではなく，法律が人間のために存在するのであり，法律は人間的存在である[124]というような指摘があるが，これは法律が疎外されたものであるという見地にはいまだ到達していないことを示している。こうした弱点をいまだ持っているとはいえ，批判が一切というマルクスにとっては，古い特殊的なものの批判は普遍的なもの，類概念としての国家制度へといたる必然的なプロセスなのである。老獪なイデオローグとしてのヘーゲルとそれに大胆にいどむマルクスという構図がここでみごとに現われている。

古い特殊性が新しい特殊性にとってかわられるとき，その新しい特殊性は普遍性という形式をもってそれにとって代る。他方で，古い特殊性は新しい特殊性に対して自己を普遍性として居座っていたのであるが，その普遍性が特殊な

122) 同上。

123) 同上。

124) 同上。

普遍性でしかなかったことが暴露される。こうした特殊なものと特殊なものとの抗争から新しい特殊性が普遍性として自己を表明するということこそ，階級闘争の弁証法に他ならない。支配階級は自己の思想を支配的思想として，普遍性という形式を貫いて人々を統合する。この支配階級に抗する被支配階級は支配階級以上に普遍性を主張して，支配階級の称する普遍性が特殊的なものであることを暴露しなければならない。この特殊なものから普遍性へという弁証法こそ，後にマルクスとエンゲルスによって，歴史を階級闘争の歴史として総括せしめたものである。弁証法こそは被支配階級が勝利するための精神的武器である[125]。

マルクスは特殊と普遍との以上の弁証法を君主制，共和制，民主制という三つの国家制度において展開してみせる。

君主制であれ，共和制であれ，それは民主制に対比されるならば，「特殊な国家形態」である。「民主制においては形式的な原理が，同時にまた実質的な原理である。したがって，民主制がはじめて普遍的なものと特殊的なものとの真の統一なのである」。[126] こうして具体的普遍となった民主制に対して，君主制，又は共和制においては，「政治的人間が非政治的な人間，私的な人間と相並んで彼の特殊な定在をもっている財産，契約，婚姻，市民社会……はここでは政治的国家と相並んで特殊な定在の仕方としてあらわれ，また組織する形式として，つまりより適切にいえば，規定し，制限し，あるいは肯定し，あるいは否定する，それ自身において

125) 階級闘争の進展の中で一定の前進から，一定の後退を余儀なくされたとき，それを階級闘争の弁証法であると呼ぶとするならば，弁証法なるものはその一定の後退という事態をわけのわからぬものにする神秘的なものとなる。同時にそれは歴史神秘主義へと転落し，敗北しているときにのみ通用する魂の救済の用具になり下がる。弁証法は神秘化されてはならぬのであって，もし敗北しているときにそのことの根拠が解明されたならば，それは弁証法の新しい領域の開拓となる。

126)『全集』263頁。

は内容のない悟性としてのみ，政治的国家が，それへと関係している，内容としてあらわれる」[127]

「民主制においては，特殊なものとしての国家は，単に特殊なものであり，普遍的なものとしての国家は，現実的な普遍的なものである。すなわちそれは，他の内容にたいして区別された一定の規定性ではない。現代のフランス人はこのことを，真の民主制においては政治的国家は没落する，というように理解したのである」[128]

民主制は他の国家制度に対して，現実的で普遍的なものとしてあらわれ，そこにおいて政治的国家制度は没落するものとして現われる。ここにすでに，マルクスの国家死滅のテーゼがその萌芽としてすでに存在しているのである。

マルクスは政治的国家制度は近代市民社会においてのみ成立するものであり，中世を不自由の民主制として位置づける。

「中世には，財産や商業や団体や人間は政治的であり，国家の実質的な内容はその形式によってきめられ，すべての私的な領域は政治的性質をもっているか，あるいは政治的領域であり，いいかえれば，政治が私的領域の性格なのである」[129]

「中世では，人民の生活と国家生活とは同一なのである。人間が国家の現実的な原理であるが，しかしながら自由でない人間がそうなのである。したがって，それは不自由の民主制，完遂された疎外なのである」[130]

中世にあっては，私的な領域が政治的に規定され，「不自由の民主制」，「完遂された疎外」として特徴づけられる。それに対して，近代においては，「私的な領域が自立した現存を得たところで，はじめて政治的国家制度がつくりあげられ」，[131] 私的生活が抽象化され，それゆえ国家

127) 同上，264頁。
128) 同上，265頁。
129) 同上。
130) 同上，266頁。
131) 同上，265頁。

そのものも抽象化される。これは市民社会と国家の対立として定式化されるものであるが，そこでは政治的国家は彼岸的存在であり，それは私的領域の自己疎外されたものである。ここからそれら諸領域の自己疎外を意識し，「政治的国家を現実的世界にとりもどすこと」が「歴史的課題」[132]として提起される。

「……特殊な諸領域，それらの私的な本質が，国家制度あるいは政治的国家の彼岸的本質の廃止とともに廃止される」[133]

以上の中世から近代，そして民主制へと展開される論理は驚嘆すべき内容をもっている。古い特殊的なものが新しい特殊なものへ移行し，そこにおいて潜在的であった普遍性が現実性を得るという過程は，歴史の三段階把握を試みるものであった。中世，したがって封建社会にあっては，私的領域，私的生活は直接に政治的に規定され，政治と経済は一致していた。それが近代にあっては，政治と経済は分離され，政治は政治的国家へと彼岸的存在となり，国家と市民社会は分離される。政治的国家は私的領域から疎外されたものであるが，民主制は彼岸的存在としての国家を現実生活に取り戻し，疎外を克服したものとして実現される。そこにおいて潜在的にあった普遍性としての「社会的人間」が現実性を得るものとなる。

マルクスはヘーゲルの君主制に対決して，民主制をうち出しているのであるが，その提出の仕方は歴史主義的である。唯物史観の萌芽がそこにあるといってよい。すなわち，政治と経済の結合，分離，再結合という歴史の三段階把握がそこにおいて提出されており，それをマルクスは特殊と普遍の弁証法から導出しているのである。

特殊と普遍の弁証法はヘーゲルからマルクスが学んだものに他ならないのであるが，ヘーゲルが君主制に固執するかぎり，政治的共同体における特殊と普遍の弁証法を事実上放棄するものとなっている。むしろ，ヘーゲルにあっては，君主制と共同体のあり方が同一視され，共同体が君主制という形式でしか組織されえないものとしている。このことによって国家における個体的な統治者としての君主が正当化されるのであるが，この個体性なるものは，ヘーゲルにあっては理性が流動化する一契機であり，論理的カテゴリーである。国家はこの君主において一つの個体性に到達するのであるが，そのやり方は極めて恣意的である。

「国家の最高の頂点では，理性のかわりに単なる物理的自然がわがもの顔にふるまっている。出生が家畜の質を規定しているように，君主の質を規定しているのだ」[134]

ここではマルクスはウルトラ・ヘーゲル主義者のようだ。あたかも，理性を貫徹せよ！と主張しているかのようだ。非理性的なものを絶対的に理性的なもので論証したかのように語るのは，ヘーゲルの「うぬぼれ」に他ならない。ヘーゲルが行っているのは思弁的なまやかしにすぎない。ヘーゲルにあっては，純枠な自己規定の概念，したがって抽象から純枠の自然性（出生という偶然）への移行は対立する両極の一方が他方に移行するのは両項が相通じているから飛躍でないということによって正当化される。それは「完全な矛盾が同一視され，最もひどい不整合が整合だと称されるところになりたつ」もの[135]である。

ここでマルクスが批判しようとするのはそうした論理における神秘主義にあるのではない。そうした論理が必然的に現状に追随する無批判的実証主義となるという点である。

「国家が人の最高の現実性として，人間の最高の社会的現実性として示されるかわりに，ある個人の経験的人間が，経験的な人が，国家の最高の現実性として示されるのである。このような主観的なものの客観的なものへの，ならびに客観的なものの主観的なものへの転倒は，…

132) 同上。
133) 同上。
134) 同上，267頁。
135) 同上。

無批判的な仕方で経験的現存が理念の現実的な真理として受けとめられるという成果を，必然的にもつものである」[136]

ここではマルクスは理想主義的ヘーゲル主義者である。哲学的により発展した理念に応じた国家が構想されなければならないのに，ヘーゲルは理念をはずかしめる。

「国家的理念が直接に生まれたものであり，君主の出生のうらにそれみずからを経験的な存在にまでもたらしてしまったこと，このことはおそろしく深遠なことであり，驚くべきことである。このようなやり方では，なんらの内容も獲得されていないのであって，むしろ古い内容の形式を変えたにすぎないのである」[137]

ここにマルクスのヘーゲル批判の核心が提出されている。弁証法の批判的革命的な性格がマルクスによってよみがえらせられている。古い特殊性が新しい特殊性にとってかわるとき，新しい特殊性が普遍性となるという弁証法からすれば，ヘーゲルは古いものに対する郷愁をひかれる保守主義者である。「古い内容の形式をかえたにすぎない」ヘーゲルは古いものに固執し，それを新しいもので解釈したにすぎないのである。

たしかにヘーゲルはフランス革命を見守り，抽象的理念がどのような悲劇を生み出すかを十分知っていた。また，遅れたプロイセン国家の民衆の能力がいかなるものであるかを知っていた。マルクスが語るような人民主権を人々が実現していくことができるのであろうか。マルクスにとってはこのような「現実主義」そのものが批判されなければならなかった。ドイツはイギリス，フランスにおける出来事を後から観察することができ，それらを理論的に総括することによって，精神界の王国を築きあげた。だが，その理論たるや非実践的で，観想(テオリア)的である。それゆえ保守的である。マルクスはまさにこのような精神的風土の尖端にいるヘーゲルを批判しているのである。

136）同上，273頁。
137）同上，274頁。

[8] マルクスの官僚制論

マルクスは君主制の考察に続いて，行政権に考察を移す。ヘーゲルの「行政権」は，マルクスによれば，それは「プロイセンのラント法に示されているとおりで，哲学的な展開の名に値しない」[138]ものである。「行政」そのものは「分析の最も困難な点」であるが，ヘーグルはそれを行っておらず，彼が行政権として展開しているのは官僚制に他ならないとして，マルクスも事実上官僚制の検討に焦点をおく。

ヘーゲルは近代市民社会と政治的国家との分離から出発する。この近代における分離・対立を止揚し，国家において統合しようとする。その軸に官僚制を置くのがヘーゲルの構想である。ヘーゲルは市民社会と政治的国家の分離を合理的真理としてとらえたが，他方ではその両者を分離させまいとする。すなわち，市民社会の特殊的利害を政治的国家は職業団体と官僚制とによって調停する。すなわち，職業団体に表現される市民社会の特殊的利害と政治的国家との間を調停するのが，ヘーゲルにおける官史である。マルクスはそれを官僚制として考察するが，ヘーゲルにおける官史は普遍性のために労働するものとして位置づけられる。「官吏の職務は義務であり，国家の官吏の生涯の職業である」。官吏は「貴族制と支配としての官僚制の悪用にたいしては，一方では『主権の制度が上から』他方では『職業団体の権利の制度が下から』保護」されており，その意味で「中間身分」である。

こうしてヘーゲルにあっては「中間身分」としての官吏は，普遍的な義務に奉仕することを天職とし，近代国家の統合機能をその身に一切を負うところのものであり，それは「教養 Bildung」の身分でもある。ここでヘーゲルは教養 Bildung の身分として官吏を位置づけているが，国家の形成 Bildung という組織的機能を

138）同上，280頁。

官吏が持っていることを十分に意識して用いている[139]。

以上のヘーゲルの「官吏」に対して，マルクスは「ヘーゲルは，我々に一方では現実にあるがままの官僚制の，また他方では官僚制みずからが自己の存在についていだいている見解の，経験的な叙述を与えている」とする。しかも，ヘーゲルは「官僚制」の内容をなんら展開しないのであって，むしろただそれの形式的な組織の二，三の一般的な諸規定を与えたにすぎないとして，マルクスは自らの官僚制の「内容」を展開する[140]。

「職業団体は，官僚制の唯物論であり，官僚制は諸職業団体の唯心論である。職業団体は，市民社会の官僚制であり，官僚制は国家の職業団体である。それゆえ，実際にはそれは『国家の市民社会』として『市民社会の国家』すなわち，職業団体に対峙している。『官僚制』が新しい原理であるところ，普遍的な国家の利害関係がそれだけで『独立した』しかもそのことによって，『現実的』な利害関係になりはじめるところでは，丁度あらゆる帰結がその前提の現存に対して闘争するように，官僚制は職業団体に対して闘争する。これに反して，現実の国家生活がめざめ，そして市民社会が自己自身の理性衝動に従って職業団体から解放されるやいなや，官僚制は職業団体を回復しようとする。なぜなら『市民社会の国家』が倒れるや否や『国家の市民社会』が倒れるからである」[141]

官僚制は，普遍的義務のために労働するものであるが，マルクスによれば，それらが官僚制の現実的な利害となる。彼等自身が一つの利害集団となり，「国家の市民社会」となる。それゆえ次々と要求を押し出してくる職業団体に振り回わされることのないように，職業団体と闘争する。他方で，職業団体がなくなれば，官僚制の存続の必然性がなくなるので，職業団体を維持しようとする。すなわち，官僚制は職業団体と闘うが，他方では職業団体のためにも闘うのである。ここには官僚制への弁証法的洞察があざやかに示されている。君主制で示された政治的国家が疎外された人間存在であるということが，ここでは，一層進むことが示される。官僚制が国家と市民社会の分離を克服するものではなく，疎外された人間集団と化す過程が見事に示されている。

マルクスによれば，官僚制は市民社会の国家的な形式的組織であり，内容からすれば，それ自体一つの職業団体，国家における特殊な閉鎖的な社会に他ならない。ヘーゲルの述べる如く義務に奉仕する官吏というのはみせかけに他ならず，官僚制は社会から分離された閉鎖集団であり，そこでの機能を私事にかえてしまう利害集団と化す。他方，職業団体に基礎を置く官僚制はそれ自身自足的であるがゆえに，他の職業団体と相互に争わねばならない職業団体に勝利する。かくして，官僚制において疎外はより一層深化する。義務に奉仕する官吏，市民社会と国家の分離を止揚する官吏，このように自称して活動する官僚制は人々をますます政治的国家から疎外するのである。

「官僚主義的精神は，徹頭徹尾ジエズイット的神学的な精神である官僚たちは，国家のジエズイット僧であり，国家の神学者である。官僚制は聖職者の共和国である」[142]

ここで官僚はプロテスタントが陰険な陰謀家としてさげすんだジエズイットに例えられている[143]。キリスト教が世界宗教として勝利し，自

139)『法の哲学』§297 十照。
140)『全集』281 頁。
141) 同上。
142) 同上，282 頁。
143) この点ではカトリシズムについて，次の如き論評は大いに参考となる。「すべての人々は，カトリシズムを生活の規範とすることによって自分は間違っているのだという漠然とした直観をもっている。それだけに，人は，自分をカトリック教徒だと宣言するときでさえも，けっしてカトリシズムを生活の規範としてまもりはしない。完全なカトリック教徒，すなわち生活のあらゆる行為においてカトリックの規範を適用するカトリック教徒は怪物にみえるだろう」(グラムシ，前掲 273 頁)。普遍的義務のためにと称しつつ，その内実は自利

己を確立し，教会権力を軸として官僚化していったことを考えるならば，このジエズイットとのアナロジーは極めて興味あるものである。教会権力に群がってそこで利害集団を形成した僧侶と官僚との対比は驚嘆させられる。官僚制と教会権力とをアナロジーするこの手法は，マックス・ウエーバーの源流を見る思いがする。その教養 Bildung によって倫理的国家を形成 Bildung しようとする官吏の位置付を与えるヘーゲルにとって，自ら敬虔なプロテスタントであるがゆえに，その普遍的なものに奉仕することを天職とする官吏がジエズイットに例えられるとは夢にも思わなかったことであろう。

マルクスはそのジエズイット的性格を次の如く示す。

「官僚制は，自己自身を国家の究極的目的とみなしてしまう。……国家の目的が官僚の目的に転化するか，あるいは官僚の目的が国家の目的に転化するかである。その位階秩序は知識の位階秩序である。その上部は個別的なものへの洞察については下の圏を信頼し，これに反して，下の圏は普遍的なものへの洞察については上部を信頼するのであり，そして彼等は相互にだましあうのである」[144]

「官僚制は実在の国家と相並んだ想像上の国家であり，国家の唯心論である。したがって，あらゆるものは実在的な意味と官僚的な意味との二重の意味をもっている。……しかし実在的な本質は，その官僚主義的本質，その彼岸的な唯心論的な本質に従って取扱われる。官僚制は国家的本質，社会の唯心論的本質をわがものとしている。これが官僚制の私有財産である。官僚制の普遍的精神は，それ自身の内部では位階秩序によって，外に向かっては閉鎖的な職業団体という性格を持つことによって，保護されている秘密であり，神秘である。それゆえ，公開的な国家精神も国家的心情も，官僚制にとっては，その神秘に対する裏切りと思われる。したがって，権威がその知識の原理であり，権威の神化がその心情なのである。しかし，彼ら自身の内部では，唯心論は極端な唯物論，受動的な服従の唯物論，権威信仰の唯物論，固定した形式的な行為や固定した原則や直観や伝統のからくりの唯物論に転化している。個々の官僚についていえば，国家の目的は，彼の私的目的，すなわちより高い地位への競争，立身出世することに転化している」[145]

官僚制の中で，官僚たちがどのように考えどのように行動しようとしているか，その心理が手に取るように描き出されている。官僚制こそは，市民社会と国家，市民社会の唯物論と国家の観念論，この対立を自己のうちに一切を引き受けた存在なのである。官僚制における唯物論と観念論の対立は，一方では「従属と受動的な服従」と，他方での「官僚制はすべてをつくろうとすること，すなわち，それが意志を唯一原因とすること」として現われる[146]。

政治的国家の市民社会からの疎外は，官僚制という疎外態を生み出す。官僚制は国家的利害関係の名のもとに動くのであるが，それを彼等の集団利害にかえ，市民社会に対立するものとなる。

ここからマルクスは「官僚制の廃棄」を展望する[147]。

「官僚制の廃棄は，ただ普遍的な利害関係が現実的に，そしてヘーゲルにおけるように単に思想において，つまり抽象においてではなく，特殊な利害関係になる，ということによってのみ可能である。しかもこのことは特殊な利害関

のために行為する官僚の生き方と何と似ていることか。グラムシは，他方で，ジエズイットは別の能力をも持っている点を評価する。すなわち，キリスト教は知識人の宗教と「素朴な心」をもった人々の宗教という分裂に絶えずさらされてきたのであるが「ジエズイットは疑いもなく，この均衡をつくる最大の熟練者であった」（グラムシ，同上，243頁）。国家と職業団体，知識人と民衆，その両者の媒介をはかるという類推がここで妥当しはしないであろうか。

144）『全集』282頁。

145）同上，283頁。

146）同上。

147）同上，284頁。

係が現実的に普遍的な利害関係になるということによってのみ可能である」

普遍的な利害が市民社会の成員にとっての特殊な利害関係になること，したがって，諸個人の要求と全体の要求とが一致するということが，ヘーゲルのように思想の中で実現されるのではなく，現実に形成されるときに官僚制の廃棄が可能となる。市民社会と国家の対立の廃棄，それは類概念としての国家制度，民主制の実現であるが，民主制の実現は同時に官僚制の廃棄でもある。マルクスはこれを理論的，思想的に解決されるべき課題としては考えておらず，それを何よりも実践の課題として考えているということである。ここにおけるマルクスの歴史主義的見地とは，何よりも実践的であるということを特徴としている。マルクスにおける歴史主義とは何よりもヘーゲルとの対決から生まれたものであるということが理解される。

（続く）