

人間的自然の真実の権利

—— チュービンゲン・ベルン時代のヘーゲル ——

斎藤稔章

チュービンゲン・ベルン時代。ヘーゲルは自分が「魔法に懸けられた世界」^[1]にいてことに気付いていた。それは、彼が他人の経験や自己の感情により人間的自然を知りようになっていたからである。ヘーゲルは魔法から覚醒していた。人間的自然がそこでは誤認されていたからである。人間的自然が一層良く知られること以上にこの魔法を無力にするものはない、そう彼には思えた (cf. W1. 183)。ヘーゲルの思索は人間的自然の概念を軸に展開されることになる。

哲学者ヘーゲルの出発点は、学的哲学への志向にではなく、「人間のより下位の欲求」^[2]、つまり魔法の世界の中に生きる彼自身のどう仕様もない裸の生存の動機にあった。フランス革命の影響の下、「より下位の欲求」から「青年時代の理想」が生まれた (Br1. 59)。理想の形成とその現実性の正当化の中で、神話が作られ歴史像が形成された。ライン河の彼方に出来つつあるものから取り残された世界で、ヘーゲルは覚醒の果てに何に向かって酔って行ったのか。

透徹した見通しを欠く初期の手稿群・書簡群に展開される苦悶する思索の中で、人間的自然の観点から一貫して論述の（批判的）対象になっているのは、キリスト教である。ヘーゲルの見定めでは、世界に魔法を懸けていたのが、キリスト教とその規律体系だったからである。

I

ヘーゲルによれば、キリスト教教義の根底にあるのは、原罪説と、贖罪としてのイエスの受難と死である。キリスト教は教える、人間的自然は墮落している、人間の自然な欲求は邪悪なものに他ならない。人間はどんなに努力しても自分だけでは道徳的

に全く無能力であり、永遠の至福に値しない、と。にも拘わらず、永遠の至福は人間の自然な願いである。しかもキリスト教は、他の何よりも「永遠の至福への願い」に最高の価値を置く（W1. 90）。人間的自然の内にはそれ自身では充足し得ない要求がある訳である。人間的自然の内なるこの矛盾を解消すべくキリスト教が導入したものが、人間とは異縁な強大な存在による憐み深い恩寵である。即ちキリスト教によれば、永遠の至福に至る最上の条件は、至福の施主であり我々の外にあり我々と共通なものを何も持たない客体的な神の意に適うこと、つまりイエスとイエスの贖罪の死の力への、従ってイエスの権威への「信仰」と外的な印としての「洗礼」である。これが罪深き人間に不可能な道德性の代替物とされる。イエスは「信仰と洗礼とを至福の条件とし、不信仰には永劫の罰を与えた。」（W1. 122）「使徒達の友の合言葉、彼らの神の国の民の合言葉は、徳・公正ではなく、キリスト・洗礼等であった。」（W1. 51）人間的自然の内なる道德性の源泉は全く否認され、「信仰と洗礼」という「迂路」がキリスト教的道德と至福との条件とされた訳である。ヘーゲルはキリスト教教義の基礎をこう理解した。

イエスの命令というだけでその教義が信じられるような宗教の下では、理性は自由な「女主人」ではなく、「婢」と見なされざるを得ない（W1. 118）。キリスト教会の成員に求められる完全性の理想は「意志と理性の一切の自由の根絶」（W1. 141）によって実現され得る。立法能力としての理性とその法則に従って行為しようとする意志の権利は否認され、その権利は教会に譲渡される。道德的無能・受動的隷属という不名誉が名誉・最高の徳となる。とはいえ少なくとも初期は、成員になるや否やは自由意志であった。しかし教会が国家教会に拡大する（それは、教説が欠く必然性を普遍性で以て代替としようとする傾向に由来する。cf. W1. 132）と共に、本来自由意志に基づいていたものが義務になった。義務に忠実ならしめる為に教会が樹立した「骨の折れる規律体系」（W1. 181）も神への人間の隷属に基づいている。この種の「権威に基づき、人間の価値を全くか或は少なくとも道德の内へだけは置かない」（W1. 108）宗教、「理性によって要請されず、しかも理性に矛盾する宗教、或は理性と一致はするが、にも拘わらず権威に基づいてのみ信ずることが求められる宗教」（W1. 111）を、ヘーゲルは「実定的宗教」と呼ぶ。（但しイエス自身は、私的ではあったが「純粹に道德的な宗教の教師」（W1. 108）だった。実定化の原因・歴史的経緯についてのヘーゲルの理解は省かざるを得ない。第三章参照）

しかしヘーゲルには、このような宗教は人間を人間的な自然から引き離すものと思えた。自らに自らの法律を与えその法律の適用に対してのみ自ら責任を負うという権利の放棄は、「人間が人間たることを止める」(W1. 190) ことである。「教会の体系は人間蔑視の体系以外の何ものでもあり得ない。」(W1. 188) ここでは人間は最早自由の喪失も自由への渴望も殆ど感じなくなる。しかもこの「魔法にかけられた世界」は専制政治に好都合なものであったし、専制国家なしには、キリスト教は古来僅かしか成し遂げ得なかった (cf. W1. 59)。「専制政治が撒き散らす不幸は、人間の精神をして幸福を天国へ求め期待せざるを得なくし」(W1. 211), 教会は「市民的政治的自由を、天上の美德と生命の享受とに反する汚濁として軽蔑するように教えた」(W1. 182)。「神の客体性は人間の墮落と隷属と歩調を揃えて進む。」(W1. 211) キリスト教は非自由で不幸な民族に発祥し、その種の民族の要求に適う宗教であった (cf. W1. 208)。キリスト教が古代ローマに根付いたのも、この事情による。ここから「君主が聴罪司祭によって導かれた時代、聖職者が統治した国々、最も不幸な時代・国々」(W1. 60) が生まれてくる。「専制的権威を維持する為の王座と祭壇との不自然な同盟」³⁾、これがヘーゲルが自己の周囲に見ていたものであった。ヘーゲルは、ここでは「人間自身」と「神」とが「非我」になっていると言う (W1. 212)。ヘーゲルにとってこれらは「本来 (der Natur nach)」人間と一重のものである。それはどういうことか。同じことが「国家」についても言えると思う。それはどういうことか。

II

実定的キリスト教は、人間的な自然の、特に理性の道徳的権利を否認していた。しかし人間的な自然の墮落の教義は「経験」上承服し難く、人間の墮落の事実が見られるとすれば、それは「悪しき政府」によるものとヘーゲルには思えた (W1. 91)。人間的な自然に道徳的能力が認められ、「人間の最高の目的は道徳」(W1. 70) とされる。求められたのは、ドイツに於ける民族精神の道徳的教養形成である (cf. W1. 42, Br1. 20)。この課題は必然、実定性の廃棄としてのキリスト教自身の革新を伴う。問題は、単にキリストという人間や名前でなく、徳それ自身が認識され愛されるには如何なる準備が必要かである。そしてその先決問題は「如何にしたら、民族は一般に道徳的諸理念を感受するようにまで、そして道徳性にまで育てられ得るのか」である (W1.

98)。ヘーゲルはこの問題の詳述を躊躇しつつも、しかしその条件を呈示していたように思える。キリスト教の魔力を実感しつつ、人間的自然の概念がそれから取り戻され、その真実の権利が一層良く知られ、人間の内に道徳的感覚が陶冶されること以上にその魔法を無力にするものはない、その時には「迂路」を不要とする、無媒介に道徳性へ至る道が開通する、ヘーゲルはそう考え、道徳性を促進する善き衝動・感情を人間的自然の内に探し求め、探り当てていた。その内の卓越したものの一つは「宗教への性向」であった（W1.70）。

理性は道徳的立法の能力であり、人間的自然は「理性の諸理念で以て充滿しているに過ぎない。」（W1.11）そしてその内には「道徳性から生まれ出る繊細な感情の胚種、道徳的なものへの感覚」があり、それが窒息さえしなければ、ここから「道徳的諸理念・諸感情に対する現実的感受性」が道徳的動機として生成してくる（W1.15）。つまり、人間的自然には道徳性の能力と権利がある。兎も角これがヘーゲルの根本確信となっていたものである。そして「実践理性」はここから最高善の全体としての現実化を欲求してくる。この願望が可能であるべく、神と不死とへの信仰が実践理性によって要請される。宗教はこうして生まれてくる。従って「神の認識は、人間の道徳的自然、実践的欲求の内にその起源を持つ」訳である。が逆に「この神の認識から再び道徳が生ずるのである。」（W1.71）「宗教の効果は、道徳的立法者としての神の理念を通じて道徳性への衝動を強め」、実践理性が我々に課す究極目的、つまり最高善に関しての課題を充足させることにあるからである（W1.88）。但しヘーゲルの神は決して実定的キリスト教の神ではない。「汝等の心胸の内に刻み付けられている法則を汝等に想起させ、その法則への尊敬の念で、傾向を刺激するどんなものによっても損なうことの出来ない迄に、汝等を充たす聖なるもの」^[4]として、人間に対する外圧ではなく、我が心胸の内なる理念的なものである。「一切の真の宗教の目的と本質は人間の道徳性なのである。」（W1.105）ドイツに於ける民族精神の道徳的教養形成は、斯くてこのような主体的宗教に課せられる（cf. Br1.20）。

宗教は二重の形式で求められた。一つは目標としての理性宗教。しかし純粋な理性宗教、及び普遍的霊的教会は「理性の理想でしかない」（W1.29）。それが純粋に理性的ではない具体的な人間存在へ働き掛けてその内に根付くには、具体的な民族を具現し、その民族固有の神話的想像力や教養の度合いと一致しなければならない。そこでもう一つは、能う限り理性宗教へと民族を導き、理性宗教を受容し易くする教育的で

あり、且つ教育の成果たる「民族宗教」である (ibid)。その為、その教説は普遍的理性に基づくと共に、民族精神の教養形成に一層関与すべく「単純」で、その教養の度合いに適合すべく「人間的」で、民族の「想像力や感性」に訴え、「生活の一切の欲求・公的國家活動」と結び付かねばならず、又その儀式は陰気なものではなく、神聖な感情を昂めるべく歓喜に充ちた祝祭的でなければならない (W1. 33ff.)。宗教的祝祭は、従って「魂の一切の諸力の合一された働きと昂揚とから敬虔の念が発し、厳格な義務の表象が美と喜びによって快活にされ、一層近付き易くされる」(W1. 58) ようでなければならない。このような主体的な民族宗教のみが、その諸理念を通じて民族固有の神話的想像力を偉大で純粋な形象で充たし、心に善行を導く感情を喚起し、「魂一般に力と熱狂を、つまり偉大で崇高な徳に不可欠な精神を吹き込む」(W1. 31) ことが出来る。宗教はこうして道徳性と自己を実現する。ここには人間の自然的欲求と宗教との間に隔壁はない(人間の自然的欲求と宗教との間に隔壁がある時、ヘーゲルは常に宗教の形式に問題があると考えた。cf. W1. 41)。宗教は民族の「厄介な家庭教師」ではなく、親しく同伴する「引率者・激励者」である (W1. 41)。それは人間を人間的自然から引き離すのではなく、その真実の権利を実現するのである。

このような民族宗教による道徳的教養形成は、従って異縁なものを人間的自然に恣意的に結び付けることではない。「徳とは、教説や饒舌の所産ではなく、相応しい手入れは必要だが、自己自身の衝動と自己自身の力から形成される植物」(W1. 32) の如きものである。民族宗教は、人間的自然を自由に発揮させるべく、この「相応しい手入れ」をするに過ぎない。それは、ソクラテスが自由な共和国で実践した「産婆術」——彼は「理性と想像力に向かい」、キリスト教と違って、「仲介者なしにただ人間を人間自身の内へ導いて行」き、人間の魂の内にある諸概念をそこから展開させた (W1. 52f.) ——を「一般的に」行うに過ぎない。

とはいえ民族精神の教養形成は民族宗教だけの問題ではない。というのは、それは心情の内に最初から根付き得る訳ではなく、「耕された地盤に出くわさねばならない」からである (W1. 16)。主体的宗教に於いて最も重要なことは、「心情が宗教的な動機によって規定されるような気分になっているかどうか、そしてどの程度そうであるか」(W1. 14) である。つまり主体的宗教が根付く為には、「道徳性から生まれ出る繊細な感情の胚種」が窒息せず、そこから道徳的な「現実的感受性」が生成してくるような心情の態勢が出来ていなければならない。それをヘーゲルは「教育、教養形成の

責務」(W1. 15f.)と言う。それは何が行うのか。必ずしも明言はされないが、国家(「客体的宗教を主体的にすることは、国家の偉大な仕事であらねばならない。」(W1. 71))であると、ヘーゲルは考えているようである。例えば専制政治下では、心情は堅く閉ざされ、「宗教的諸理念は殆ど感銘を与えない」(W1. 13)とヘーゲルは言う。抑圧された民族に根付き得るのは、客体的宗教が実定的宗教である。政治的に自由な民族の内でのみ、民族宗教の目的、つまり民族の道徳的教養形成は果たされ得るのである。国家の「方策は、心術の自由と調和しなければならない」(W1. 71)。「偉大な心術を生み出し育む民族宗教は、自由と手に手を取って進む。」(W1. 41)斯くて民族精神の道徳的教養形成という問題は、民族宗教(その教説と儀式)と国家体制(その憲制と統治の精神)に課せられる(cf. W1. 71)。

以上のように、人間的自然はヘーゲルが抱いた民族精神の課題を実現する為の不可欠の前提をなし、その課題に連関づけられたのである。その人間的自然は、それだけで考えるなら、先ず第一に道徳性の構成要件をなすものであり、道徳的感情をも含む善き経験的性格(同情・親切・友情等)と道徳的立法の能力としての理性であり、これに宗教的想像力が関与してくる。この点で、「善は我々と共に生まれており、説教によっては教え込まれ得ないものである。」(W1. 54)最初のもの根本原理は「愛」(W1. 30)である。愛と理性とは類比的であり、孰れも自己自身と他人との同一性の原理である、前者に於いては経験的世界に於ける、後者に於いては観知的世界に於ける(ibid)。道徳性はこの愛と想像力と理性との協同により実現される。即ち、人間は道徳的・必然的・客観的・普遍妥当的法則を自らの理性によって定め、愛を根本原理とする道徳的感情が宗教(及び、その祝祭)によって想像力を通じて働き掛けられ喚起されることにより、この法則に従う道徳的動機を得る訳である。しかしヘーゲルは理性を、道徳性をなす人間的自然の内の単なる一構成要件とは見なさない。何故なら、既述のように理性の諸理念は人間の自然を充満させ、その諸感情が織りなすもの全体に生命を与え、「本質に於いてはめったに自己を表さないが、その効果は繊細な質料として一切のものに浸透している」(W1. 11)からである。理性は道徳性の実現の根源的能力な訳である。ここには自己に異縁なもの(「非我」)は何もない。確かに理性の自己立法による法則(或は道徳的立法者としての神)は自己に対して客体的であるが、それは「非我」ではなく、「自我の或る規定」であり、自我に対置してはいるが「自我の偶有性」(変容)と見なされ、「我々自身が、我々自身の自由な力と活動が認

識の客体であるという意識」が常に結び付いたものである (W1. 239f.)。第一の人間の自然は「人間的自然の美しいもの」(W1. 100f.) である。

しかし第二に、「人間的自然の一切の衝動が道徳性を目的としている訳ではない」(W1. 70)。そこには「吐き気を催させるもの」(W1. 101) の素質があり、「罪惡の種子」が「不滅に存在している。」(W1. 73) それは誤謬・迷信・物神崇拜等の根源となる感性であり、「自己愛の下男」であるような悟性 (W1. 21) であり、人間的自然の内なる一切の非道徳的なものである。

具体的な人間はこれら二種の人間的自然からなる。では、両者は共に同等の威力を有して自立し、従って孰れが優勢となるかは偶然的なのだろうか。ヘーゲルはそうは考えない。人間的自然は更に感性的なもの (非道徳的なもの) を支配する力 (徳性としての理性)、ストア的な「神の火花」(W1. 96) を宿し、第一の人間の自然 (特に理性) により第二のそれが滅ばされ得ないにせよ、支配されるところ (道徳性の実現) に人間的自然の内なる神性があり、その自由な発揮がある、とヘーゲルは考える。これを疎外なき自由な道徳的人間的自然と呼んでも良い。この場合支配は「当為」と考えられているのではない。支配は人間的自然に適ったことであり、「自然の美しい糸を自然に従って一つの帯に編み上げること」(W1. 31) なのであり、人間的自然の真実の権利と考えられているのである。ヘーゲルにとって、イエスは「神人」などではなく、人間的自然が自由に発揮された、以上の意味での「一人の人間」であった。

とすれば、事実として見出される人間の道徳的墮落は何によって説明されるのか。既述のように、ヘーゲルはルソー張りに、それは人間的自然の故でなく、「悪しき政府」の故であると言う。従って例えばキリスト教専制国家では、第二の人間の自然のみが人間に残され、人間的自然の美しいものが人間とは異縁なもの (神) に疎外される。それは人間的自然の真実の権利の侵害であり、その神性からの退落である。しかしそれは人間的自然それ自身に基づくのではなく、飽くまで歴史的であり、人間的自然にとって偶然的と考えられているのである。

具体的人間は、神的人間的自然の持ち主とそれから退落した人間的自然の持ち主とに大別される訳である。前者が疎外なき自由な道徳的人間であり、後者が疎外された非自由な非道徳的人間である。前者は人間的自然の自由な発揮であり、後者は歴史的であり、人間的自然にとって偶然的なものである。ここでは歴史性と人間的自然の真実の権利とは手を結んでいない。ドイツ民族に於ける道徳的教養形成とは、ドイツ

民族の現状を後者から前者へ変えることであり、それは歴史にではなく、人間的自然の真実の権利に基づく当然の要求なのである。

こうして教養形成された自律的道德の民から道德的な民族国家は形成され、又このような国家のみが自律的道德の民を可能にする。その国家は、地上に於ける「神の国」・「見えざる教会」(Br1. 18) などと呼ばれる。微細な変化(理性偏重の傾向が強まり、重心が最高善から道德性へ移る。cf. W1. 194ff.)を通じて一貫しているのは、それが、主体的宗教が根付いた、自律的道德の民による共和制国家であるということである。それは人間的自然が自由に発揮される国家である以上、民族固有の宗教的想像力が関与するとは言え、決して歴史的・偶然的なものではない。「自然権」・「自然法」に準えて言うなら、それは人間的自然に基づく「自然国家」である。ヘーゲルはこのような国家の具体的イメージを古代共和国に見ていた。

III

ヘーゲルはしばしば道德・宗教改革者としてのイエスとソクラテスを比較している。後者に対しては一貫して好意的であるが、前者に対しては一面嫌悪的、だが他面ではその教説が出くわした実定化の運命に対して幾分擁護の姿勢を取っている。ではその運命の責任は主に何に帰するのか。ユダヤ社会に「純粹に道德的な宗教の教師」として登場したイエスと、ソフィストが活躍し徳の客体的基準が見失われつつあったアテナイ社会に「徳の教師」として登場したソクラテスとは、(カントも含めて)類似した活動を展開した(N 363)。しかし両者の教えは異なる運命に遭遇した。ソクラテスの哲学がイエスの教えの運命を共有する可能性はなかったのであろうか。両者の教説が被った運命の差異を、ヘーゲルは各々「理性以外の如何なる裁判官をも承認しない」(W1. 124)「哲学的学派」と「実定的宗派」とで特徴づける(但しイエスの教説それ自身はその中間に位置する。しかも更にヘーゲルはイエスの生涯とイエスの教説とを峻別し、前者の叙述に大きな実践的意義を与えてさえいる。cf. W1. 81, 111ff.)。ヘーゲルはこの両者の運命の違いを、勿論両教師の人格的資質や道德を広める仕方に言及しつつ説明しもある(例えばイエスの場合、その教説が元来個々人の教養形成に適したものであるとか、弟子の数が12と固定されているとか、奇蹟とか)が、より根源的には両者の弟子たちの精神に基づけている。つまりイエスの弟子たちの一切の関

心が徳ではなく、イエスという人物に制限されたのは、ユダヤ民族がその制度や法を神から授けられたものと心底から信じ、「この信仰が一切の独自の思索を断ち切っていた」からである (W1. 113)。この種の民族に理性を以て語り掛けることは、魚に説教するようなものであった。これに対しソクラテスの人物故に徳と彼の哲学が愛されるということがなかったのは、主に自由な共和国の中で彼の生徒達が「共和主義精神」を呼吸していた故であった (W1. 120)。端的に言えば、ソクラテスとイエスの教説が被った運命の差異は、彼らが生きて活動した民族の内の「共和主義精神」の有無に基づく訳である。「共和主義精神」とは、それによって各人が一層の自立性を得て、自由人として互いに自由に語り合い、国家へと関心を寄せ得るような精神である (cf. W1. 120)。この「精神」を、共和国によって (の内で)「教育」され、道徳性への態勢が整えられた人間の自然と呼んでも良い。これを背景とした時、「哲学的学派の信奉者」となることと「道徳性の国・見えざる教会の市民」になることとは、理論的態度と実践的態度との違いこそあれ、実質同じことである (W1. 140)。とすれば「見えざる教会」・「神の国」(前章)で考えられていたのは、ソクラテスが生きて活動した古代共和国その儘ではないにせよ、そのようなものであったことになる。

共和主義精神が息づく古代共和国の精神風景は次のように言われる。共和国民は「自由人として自分自身で定めた法律に従い、自ら指導者に立てた人間に服従し、自ら決断した戦争を戦い、自分達自身の事柄に自らの財産を犠牲にし、自らの情熱を傾け、多くの人命を捧げた。彼らは教えも学びもしなかったが、全く自分達自身のものと呼び得る徳の主体的原理を行為を通じて実践した。公的生活に於いても私的家庭生活に於いても誰もが自由人であり、誰もが自身の法則に従って生活していた。自己の祖国・自己の国家という理念が、彼がその為に働き、彼を駆り立てる見えざるもの、高貴なものであった。これが、彼の、世界の究極目的であり、彼の世界の、究極目的であった。」(W1. 204f.) 共和国民が国法に服従し、国家の為に生命さえ犠牲にし得るのは、国法が自ら定めた道徳法則と一致し、客体的な国家が自己の活動の所産として、自己と一体であるからである。共和主義精神に基づいて、自己と国家との一体性に基づく道徳的精神、即ち自由な公的徳が生まれてくる (ヘーゲルにはまだ、道徳性と人倫性を区別する視点はない)。これを「自己の国家という理念」に自由に生きる (且つ死ぬ) ことと言っても良い。共和国民にとって死は恐るべきものではなかった。彼らの死後も共和国は生き延びたし、共和国が彼らの魂だったからである。身分

はなく、万人が自由な道徳的民であった（cf. W1. 57）。彼らは自己の働きの所産である国家理念に導かれ、一方で道徳的理性と意志との自由を公的活動に於いて享受し、正にそれ故に他方で、幸不幸を司り建国とも結び付いた神々が支配する外的自然とその必然性（運命）を尊重し、諦念を以て従容とこれに従うことが出来た。神々は命令を下す外圧ではなく、民族に寄り添い民族が祝祭の中で祝福を求め感謝を捧げる存在であった。自己と一つである限りでの国家が共和国民にとり絶対的な神であり、不死なる魂であった。これが「神の国」・「見えざる教会」の具体的イメージであった。実践理性の諸要請（不死と神）は、このような共和国の内に自らの現実性を見出し得る訳である。

総てが出揃ったとき、最初にあった課題は全体としてどう実現され得るのか。イエス・ソクラテスの道であろうか。だがユダヤ民族の内でイエスの改革運動は挫折し、新たな実定的宗派を所産とするに終わった。他方ソクラテスのそれが成功したのは、自由な精神を既に身に着けていた者に対してだけであった。ドイツ民族はユダヤ民族と同様の精神にある。この道は採れない道理である。道徳・宗教改革には根本的な精神・政治改革が先行しなければならない。

時代の歴史的位置付けはこう考えられた。古代共和国が衰亡し専制国家（貴族専制であれ封建君主専制であれ）が出来て以来数世紀、人類は政治的自由を、従って共和主義精神と公的徳を喪失し、自分一個の為に働くか他人に強いられて働くか、孰れかしかなかった。一切の目的・働きが個別的なものへ向けられ、財産のみが自己の世界の総てとなった。死は恐るべきものとなった。共和国が喪失された以上、自己の死を超えて生き続けるものは最早何もなかったし、死は財産と享受との直接的放棄を意味したからである。国家は機械であり、国民は歯車であった。時代の精神を彩るものは、普遍的理念の喪失と道徳的無気力と私生活への執着であった。この墮落した状況下に救済の道を呈示したのが、同じように墮落した民族の内に発祥したキリスト教の神の観念（「無限の自然」（W1. 211））であり、人間的自然の墮落の教義であり、救済の客観的秩序としての教会であった。自己の国家という理念に代わり教会の理念が登場した。実定的キリスト教の支配下で、人間的自然の美しさは人間に否認され、異様なものに疎外され、人間は道徳性の理念の能力を喪失した。そして数世紀が経た。

だが今ヘーゲルは、自分が生きる時代を「人類が再び理念の能力を有するようになる」時代、我々が、人間にとって異様なものに疎外された「人間的自然の美しいもの

を再び我々自身の作品として喜んで認識し、再び自己のものとし、それにより我々に対する自尊心を感じずるようになる」(W1. 100f.), 「人類が自己自身に即して斯くも尊敬に値するものと具示される」(Br1. 24) 時代と考える。反復される「再び」は、古代共和国で花開いた「理念の能力」が続く専制政治とキリスト教の時代に喪失されたことを受けて言われている。つまりそれは、疎外なき世界が自己疎外的世界に退落した後、その疎外された自己を再び自己に取り戻し、十全な人間的自然を回復することを意味する(但し取り戻しに於ける自己疎外的世界の媒介的意義は、殆ど認められていない)。そしてその復興の兆しをカント・フィヒテの理性と自由の哲学が表現していると、ヘーゲルは考える。ここに彼の時代と民族は古代共和国と出会う。この出会いの現実性を信じ得たのは美しい人間的自然と道徳性の理念の復興の故である。

ここに事実的世界(精神も制度も)を殲滅する革命のプログラムが生まれる。即ちヘーゲルの見込みは、先ず第一に「悪しき人間的自然」観が取り除かれ、自由な民族に相応しい自由で理性的な人間的自然観が回復されつつあるということ、次いで第二にそこから「ドイツ全体の理念体系に於ける最も重要な革命」が起こり、政治と宗教に関する「如何にあるべきかの理念」が完成するであろうということ、そして第三にこの理念が必ずや人心を昂揚させ、政治と宗教(「一つの穴の貉」)とに拘わる革命を惹起するであろうということである(Br1. 23f.)。この革命の意味は次のように理解される。ヘーゲルは共和国を形成する共和国民を人間的自然の神性の具体化と考えた。この神性は人間的自然の自由な発揮である。他方事実的世界は「悪しき政府」の下で神性から退落した世界であり、人間的自然にとって偶然的なものである。従って革命には人間的自然の真実の権利の実現という意味がある。ここに革命の権利がある。

共和国の理想のモデルである古代共和国は人間的自然の美しい精華であった。そして時代も民族も異にするヘーゲルの念頭にあったものは、一方で、自分等がこの人間的自然の黄金時代から如何に遠ざかってきたかという心情、言い換えれば、対比の内で古代共和国の美しさを憧憬し、今の自分等の悲惨を嘆く心情であり、他方で、長い間塞がれ曇らされていた人間的自然を今ここに再び取り戻し、黄金時代を再生しようという希求と確信であった。事実、悪しき人間的自然観はカント・フィヒテの理性と自由の哲学によって除去されつつある。それは「専政者と地上の神々の頭の廻りの後光が消え失せる証拠」(Br1. 24) である。ヘーゲルはここにドイツに於ける政治的宗教的革命を期待する。「如何にあるべきかの理念」はどんな制限をも打破し得るかのよ

うである。この時代のヘーゲルには、理性的なものは端的に実現されるべきものであるが、しかし現実的なものは決して理性的なものではなかったのである。

このように、善なる人間的自然観に基づいて構想された道徳的自律的民からなる共和国の理想を革命的に実現すること、差し当たりこれがヘーゲルの念頭にあったもの、つまり民族の道徳的教養形成の革命的プログラムであった。しかし我々は、「一体、アカイアはトゥイスコーたちにとって祖国なのか」と、ヘーゲルに問うてみることも出来る。

IV

共和国の理想モデルは古代共和国であった。その際ヘーゲルが見逃していたものは、古代共和国の経済基盤である「影絵」(W2.496)としての「奴隷」の存在である。この疎外された非自由な労働者の強制労働が、疎外なき自由な公的市民の共同体を支えていた。この経済的基盤を無視して共和国の現実性はあるまい。ヘーゲル流に言えば、古代共和国にも共和制という政治によって強制的に墮落させられた人間的な自然（人間群）があったのである。

ヘーゲルは近世世界に共和国の理想を革命的に実現しようとする。とすれば、近世世界に於ける経済的基盤の存在が不可欠である。それは、ヘーゲルが眼前に置きながら、未だそのメカニズムを明確に認識せず、その真実の意義を認識し得ないでいる近世市民社会である。ヘーゲルはそれを精々人格と財産との保全に拘わる国家であり、専制政治下に誕生・発達した自己疎外的な人間世界であり、偶然的・歴史的なものである、と捉えているに過ぎない。伝承の古代の政治的理想の為に、近世の事実の世界は置き去りにされている。

フランス革命は封建的専制に対する近世私的市民（ブルジョワ）の政治的自由獲得の戦いであった。ヘーゲルとその友は市民階級が抱いた理性と自由の理念の能力に熱狂した。しかし彼の革命は封建的専制と近世市民社会とに対する公的市民（シトワイヤン）再建の戦いである。両者を同時に革命の敵にし得たのは、両者が正当に同根と考えられたからである。しかし更に同根なのは、古代共和国に於ける奴隷制と近世市民社会である。その根は（両者の間に、個人間の関係によると身分間の関係によるとの差異があるにせよ cf. W2.491）疎外された非自由で非道徳的な人間の世界である

ということである。古代共和国に於ける奴隷制の意義への目隠しと近世市民社会の権利の誤認とは同根である。そしてこの目隠しは、単に古代共和国に対する罪であるだけでなく、共和国の理想の敵とされた近世市民社会の権利に対する罪でもある。そしてこの二重の罪はヘーゲルの人間的自然観の中に集約されて現れている。

ヘーゲルは、人間的自然の内なる神性こそが人間的自然の自由な発揮であり、その神性からの退落は「悪しき政府」による歴史的なもの、人間的自然にとって偶然的なものと考えていた。神性の所産は純粋な共和国であろう。必然、共和国は人間的自然の真実の権利である。他方、神性からの退落は奴隷制・市民社会を所産とする。奴隷制・市民社会は歴史的であり、人間的自然にとって偶然的なものである。しかし古代共和国が成り立つ基盤として奴隷制があったように、少なくとも具体的歴史の内では人間的自然の神性が成り立つ基盤としてその神性からの退落が不可欠である。第二の自然の意義の誤認と奴隷制・近世市民社会の意義の誤認とは同根である。既述のようにヘーゲルの革命には人間的自然に基づく権利がある。しかし権利はあっても歴史的必然はない、歴史的位置付けはあっても歴史的根拠はない。歴史的なものが人間的自然にとって偶然的なものとしてされたからである。ヘーゲルの革命の根底には歴史性を拒否した人間的自然の概念がある。歴史的出来事である革命が非歴史的概念に支えられている。

この点にのみ視点を定めるとき、その後のヘーゲルの思索は次のように見通しを付けて良いのではないか。先ず人間的自然の「歴史性」（相対性ではない）が、第二に人間的自然の内なる神的ならざる自然とその所産である世界の真実の存在権利が承認される。ここから奴隷制―市民社会という欧州に於ける非自由民の歴史への、そしてそれと自由民との関係の歴史への眼が開かれることになる。この二点が十全に承認されるのは、共和国の理念から愛と生の理念を経て、『キリスト教の実定性』改稿・『ドイツ憲法論』・所謂『自然法』論文・『人倫の体系』が執筆される時期である。その頃には最早「我々を激情的にしたり苦しめたりする」「在るべきものの概念」は消え、「在るところのものの理解」が生まれている（W1. 463）。革命が歴史の断絶を意味するとすれば、ここに歴史の連続が回復され、「古代の伝統によって特徴付けられた政治的理想と近世の事実との媒介」⁶⁾の試みが始まる。但し「近世の事実」とは、近世に厳密に固有なものでなく、古代以来の伝統を有している。つまり古代奴隷制と近世市民社会とが連関づけられ、疎外された非自由な人間の世界を疎外なき自由人の

共同体の「運命」とする、両者の「悲劇」的關係が「真実の絶対的關係」とされ、「人倫的自然」の「真実の権利【法】」としての「人倫の理念」が構想される（cf. W2. 480～499, 505）。但しこの試みの底意は飽くまで、近世世界で「影絵」でしかない「古代の伝統」に基づく政治的国家の領域を、古代世界で「影絵」でしかなかった「近世の事実」、つまり市民社会の領域から純粋に浄化することにあった。ヘーゲルは依然古代の神話を捨て切れず、歴史に対して外から拘わっている。そこで第三に、疎外の経験は欠く自由な精神に対する疎外された非自由な精神の認識論的優越が承認される。それは、更に下って『精神現象学』の頃である。そこでは例えばギリシア民族よりも、ユダヤ民族、つまり疎外された民族の方に正にその「疎外化」が「自覚の契機」になることによって、「一層高次の現存在」が獲得される可能性が認められる（cf. W3. 257, 及びその「精神」の章）。つまりここでは、言わば「人間的自然の美しさ」に対する「自覚」が欠如している点で、逆に古代共和国の限界が指摘される訳である。ここに初めて歴史の内側を通じての人間的自然の真実の権利の実現が主題化される。但しその頃には既に「人間的自然」の概念は、「人倫的自然」の概念を経て、「絶対的分裂の内にあって自己自身を見出す」（W3. 36）「精神」の概念に席を譲っている。「人間的自然」の概念は「精神」の概念の前史なのである。

註

- (1) Hegel, Werke in zwanzig Bänden, hrsg. v. E. Moldenhauer und K.M. Michel (Suhrkamp). Band 1. S. 181. 以下, Wに巻数とページ数で略記する。
- (2) Briefe von und an Hegel, hrsg. v. J. Hoffmeister (Meiner). Band 1. S. 59. 以下, Br に巻数とページ数で略記する。
- (3) H. S. Harris, Hegel's Development (Oxford). Volume I. S. 157.
- (4) Hegels theologische Jugendschriften, hrsg. v. H. Nohl. S. 84. 以下, Nにページ数で略記する。
- (5) Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie (Suhrkamp). Band 2. S. 280.

〔哲学 博士課程学修〕

Das wahrhafte Recht der menschlichen Natur

—Hegel in der Tübinger und Berner Zeit—

Toshiaki SAITO

In der Tübinger und Berner Zeit befand sich Hegel in einer „bezauberten Welt“. Es waren das Christentum und sein „Regelsystem“, die die Welt bezaubert hatten. Es ist der Satz von der Verdorbenheit der menschlichen Natur, der der christlichen Lehre zugrunde liegt. Aber für Hegel liegt es in dem wahrhaften Recht der menschlichen Natur, daß sie moralisch ist. In dem Christentum wurde das wahrhafte Recht der menschlichen Natur verkannt.

So setzte er sich die moralische Bildung des Volksgeistes in Deutschland zum Ziel. Eine der vorzüglichsten Anlagen in dem Menschen, diese zu befördern, ist seine Anlage zur Religion. Den Volksgeist zu bilden, ist zum Teil Sache der Volksreligion, zum Teil der politischen Verhältnisse. Denn „Religion und Politik haben unter *einer* Decke gespielt“.

Nach Hegel besteht die menschliche Natur aus zwei verschiedenen Naturen. Die eine ist die moralische Natur, die andere die unmoralische Natur. Für Hegel bedeutete das wahrhafte Recht der menschlichen Natur, die moralische Kraft, die in jener liegt, über diese Meister zu werden.

Die Republik, die „das Ideal des Jünglingsalters“ ist, besteht nur aus freien moralischen Bürgern. Aber in Wahrheit basierte die antike Republik, die das Muster des Ideals ist, auf den Arbeiten vieler unfreier unmoralischer Sklaven. Hegel konnte das Ideal der Republik dadurch bilden, daß er gleichsam für diese Sklavenarbeiten in der antiken Republik blind war. Hegel erkannte das wahrhafte Recht der unmoralischen Natur des Menschen in der Geschichte noch nicht an.