

# 人倫的自然の真実の権利

斎 藤 稔 章

イェナ時代（1801—07）のヘーゲルは、1802年夏学期以来都合5回の自然法講義を予告した。『哲学批評雑誌』掲載の『自然法の学的取り扱い方について——実践哲学に於けるその位置と実定法学に対するその関係』（1802—03、以下『自然法』と略称する）はその初期に位置し、ヘーゲルはそこで自然法の学的取り扱い方の原理的批判的考察を試みた。他方その考察に基づく体系化の試み、そして講義案とも見なされる草稿が所謂『人倫の体系』（1802—03）である。イェナ時代初期のヘーゲルは自然法をその哲学的関心の中心に位置付けていた。それは何故か。

「自然法（学）は人倫的なもの、つまり一切の人間的な事物を動かすものに直接拘わり、それ故「自然法（学）の状態」は「最も密接に世界の状態を表現するであろう」とヘーゲルは言う<sup>(1)</sup>。即ち先ず、「一切の人間的な事物を動かすもの」であるが故に、「人倫的なもの」にこそ第一の重点が置かれる。次に、その「人倫的なもの」に直接拘わり、「最も密接に世界の状態を表現する」が故に、「自然法」並びにその「状態」に第二の重点が置かれる。とは言え、自然法が敢えて主題化されたのは、「世界の状態」並びにそれを表現する「自然法の状態」が問題視されていたからに外ならない。そこで見定められた問題とは「分裂」であり、近世自然法学である。

ヘーゲルは自分の生きる時代を、生の全領域に亙る文化の全面的「過渡期」と見ていた。過渡期の特徴は「新しい教養形成の強化が自己を過ぎ去ったものから絶対的には純化しなかった」という「不幸」であり、実定的なものの存在である（B4. 484）。実定的なものとは(1)全く過去に属し、最早如何なる生動的な現在性も持たないにも拘わらず、破廉恥な権力だけは有するものであり、(2)人倫的な統体性を解体し、それからの分離を確定するものである（B4. 482f）。それをヘーゲルは取り分け当時のドイツ民族の全体状況に見ていた。『ドイツ憲法論』（1800—02）のヘーゲルは祖国ドイツの政治状況を「合法的アナキー」と呼び、その国法を「国家に反する法体系」

と称した<sup>2</sup>。ドイツ民族は「解体された民族」であり、その諸法律は「過ぎ去った幾世紀もの作品であり、現在の生命によって支えられていない」(W1. 452)。ドイツ国法は実定的であった。これが「始まりつつある死の徴表」(B4. 482)である。この「全体の最も内的な不真理」から生の全領域に互る自己を堅固にする不真理が帰結する。「このような全体の最も内的な不真理によって、哲学の学一般に於いて、人倫に於いて、同様に宗教に於いて最早殆ど真なるものがあり得ないということが帰結する。」(B4. 483) 有限と無限、特殊と普遍、主観と客観等の対立を固定化する反省哲学・近世市民社会・プロテスタンティズムのことであろう。法に現れる不真理こそが「全体の最も内的な不真理」であり、哲学・人倫・宗教等の不真理はそこに由来するものと捉えられた。「解体された民族」にとって危機の時代があった。しかしだからこそヘーゲルは、そこに現実主義的生活者と理想主義的知識人との相互接近を見(W1. 457)、統合への「時代の必需」を看取する。それは最早単純な実践的行為の道ではなく、彼なりの変革、即ち分裂の止揚を要求する為の世界解釈の道である。兎も角こうして「最も密接に世界の状態」を映し出す鏡である自然法学の主題化が日程に上った訳である。

以上の文脈の中でドイツ国法と真正面から対決したのが『ドイツ憲法論』であり、それを哲学的理論として昇華させたのが『自然法』・『人倫の体系』である。

『自然法』全編の通奏低音となっているのは近世的個性性原理と古代的全体性原理の対比であり、後者への依拠に基づく前者に対する否定的承認である。その方法的意思と「人倫的自然」概念の導入とが結び付く。問われたのは何だったのか。自然法学の課題は「人倫的自然が如何にしてその真実の権利【法】に到達するかを構成する」(B4. 468) ことと規定される。根源的に問われているのは「人間的自然とは何か」、それと相即的に「国家・社会の紐帯の真の本性とは何か」である。

## I

国家・社会の各成員にしかるべき位置と規範を与え、人間関係の正しい秩序を規定するものが法である。だから法は成員に権利と義務を定める。時に法は成員に対して異縁な外的強制体系にもなり得るが、法は国家・社会を真に内的に統合するものでなければならない。これが祖国ドイツの有り様に決定的に規定されたヘーゲルの根本の

問題意識である。ではそれは如何なる法か。法は、それが外的強制体系にならない為には、人間的自然に基づき、その自然は共同性を本質規定としなければならない、そうヘーゲルは考えた。この文脈の中で『自然法』の人倫的自然の概念は導入された。

人倫的自然の概念を、ヘーゲルの思想発展の内に位置付けるなら、少なくとも以下の点が明らかである。(1)それはチュービンゲン・ベルン時代の人間的自然の概念、即ち神的な人間的自然とそこから退落した人間的自然との二分法——それは当時のヘーゲルの理想と現実の別名でもあった——を発展継承する。(2)チュービンゲン・ベルン時代の抽象的普遍的非歴史的な人間的自然に対し、それは「変容する自然」であり、地理的・歴史的規定性を必然的に有した具体的普遍的概念で、且つ最早そのことは実定性を意味しない。その転換は『キリスト教の実定性』改稿(1800)に於ける「時代の自然」によって画期的に表現された。(3)それは最早孤立した人間的自然ではなく、自然的自然をも包含するより大きなスピノザの実体的「自然」=絶対的なものの不可欠な契機一属性である。(4)それは既に『自然法』で精神——但し、まだ哲学的概念的な彫琢を受けていない——と等置され、後の体系の展開原理である「精神」の概念へと発展継承され、所謂体系期の中心概念と成る。その転換点は『自然法』・『人倫の体系』と『1803/04の精神哲学』との間にある。

先ず人倫的自然の内実を見る。ヘーゲルはアリストテレスを引用して言う、「民族は、自然に即せば個別者より先である」(B4. 467)。これは「肯定的なものは、自然に即せば否定的なものより先である」の言い換えでもある。その時ヘーゲルは、スピノザの定理「実体は本性上その変容に先立つ」(Ethica. I, propos. I)を同時に思い浮かべていたかも知れない。それは兎も角、「民族」は「肯定的なもの」、「個々人」は「否定的なもの」であり、「肯定的なもの」=「民族」が「否定的なもの」=「個々人」より「自然に即せば」先であるというのが、その真意である。更にヘーゲルは言う、「理念に於いては無限性が真実であって、個別性そのものは無であり、絶対的人倫的尊厳と端的に一であり、この真実の生ける従属的でない一如だけが、個別者の真実の人倫性である。」(B4. 427) 従って個々人は、それが肯定的なものとして存立し得るには、自然に即せばより先なる肯定的なもの、つまり民族と一体であらねばならない。同様に『人倫の体系』でも「個体の個別性が第一のものではなく、人倫的自然の生命性、神性が第一のものである。そして人倫的自然の本質にとって、個々の個体は余りに貧弱であり、人倫的自然の本性をその全実在性に於いて把握することは出来ない」<sup>9)</sup>と

言われる。人間は本性上動物と違って共同的であり、神と違って個別者としては非自立的である。個別者は本性上、既に内的必然的相互関係の内にあり、単一性と多数性の内的統一のみが真の意味の実在である。個別者は原子でなく契機であり、全体は機械的でなく有機的である。人間的自然の真実の権利は個別者としての自立性ではなく共同性に在り、そこに人間の神性がある。だから「自分の国の習俗に従って生きることが人倫的である」と言う言葉のみが真実ということになる（B4. 469）。近世商品経済社会の下で了解された原子の人間像に対し、以上の古代ポリスの規定がヘーゲルの人間観の根本にあったものである。ここから「人倫」の概念が形成された。そしてヘーゲルは、個別者を実体化する一切の思惟と戦うことになる。

更に人倫的自然の「自然」には、少なくとも以下の意味合いが含まれていると思われる。第一にそれは、人間の根源的自然であり、発展する可能性を有し、且つ発展することにその真実の権利がある。第二にそれは、単に個人の内で発展するのではなく、人類の進歩の内で発展する。そして第三にそれは、自然と人為の対立を超え、人間の自然の中からその自然の論理に従って客体的制度として生成するものとしての人為という思想の基礎を成し、同様に自然の混沌と法の秩序の対立を超え、両者を動的に統一する。第四に自然は、それが正に以上の如きもの故に、生けるものであり、且つその内に異なるもの、即ち死（分裂）の契機を常にはらみ、それ故時として生が枯渇し、死の相貌を呈することがあるとしても、それは一時的に過ぎず、むしろ正にそれ故に一層豊かな生の相貌へと還帰し得る（Cf. B4. 454）。以上の意味が結び付くことにより、自然は、未来の状態（目標）を自らの内に含むが故にその現実化を必然的に志向する現在の状態そのものに外ならない。即ち自然は、単なる存在を示す概念としてではなく、生成を示す概念として導入されたのである。そしてヘーゲルは、実在を固定化する一切の思惟と戦うことになる。

以上の人倫観・自然観は必然、自然法概念と本質的連関の内にある。先ず、ヘーゲルの自然法は抽象的普遍的非歴史的では決してない。時代と民族の自然と一致した歴史的な生ける法が自然法であり、それからずれた法が実定的と称される。第二に、しかし自然法は決して相対的ではない。既述のようにヘーゲルは実定性の第二の意味を民族の統体の解体とその固定化に置いていた。民族の真の統合こそがヘーゲルが差し迫って必需としていたものだった。真実の自然法はその統合を表現する。それが目指された人倫の統体であり、真実の自然法である。斯くて以上より、人間的自然はその

人倫性の故に、自らの自然に即して自らの目的＝人倫的統合を、従って自然法を実現する訳である。それ故、それは当為ではない。人間的自然に基づく必然性である。統合の存在は絶対的なもののそれと同様、言わば前提なのである（Cf. B4. 15）。

『自然法』のヘーゲルの戦略は、斯くて先ずアリストテレス的人間の自然、即ち人倫的自然の復権にある。しかし、古代ポリスの原理の単純な復権はあり得ない。二分化された人間的自然はその各々が不可欠な契機である。近世市民社会の原理は否定的ではあれ、純粋に無化することは出来ない。国家・社会の真の紐帯は、各々の原理の正当な権利の承認を前提する。つまりヘーゲルがこの時点で見定めた人倫的自然の原理は、近世市民社会的原理と否定的に媒介された古代ポリスの原理である。

## II

『フィヒテとシェリングの哲学体系の差異』（1801. 以下『差異』と略称する）のヘーゲルはフィヒテ哲学体系の原理（主観的な主観－客観）に対するシェリング哲学体系のスピノザの原理（主観的な主観－客観と客観的な主観－客観との「無差別点としての絶対的同一性」、即ち主観と客観の「同一性と非同一性との同一性」）の優位を少なくとも表面上主張し、後者を支持した。この同一哲学的体系の構成は少なくとも、同等の位置を占める自然哲学と知性の哲学、そして無差別の哲学から成り、その中で主観と客観の固定した対立を止揚して、その対立の根底に既にある統一としての絶対的なものを意識に対して「構成」することが哲学の課題とされた（B4. 16）。

『自然法』のヘーゲルは、基本的には同じ枠組みの中で、しかし『差異』とは異なる絶対的なものの概念を呈示する（B4. 433）。即ち、(1)絶対的なものは「無差別と関係の統一」である。(2)「無差別」は「多」が廃棄された「差異的なものの統一」であり、「関係」は「多」と「統一」との「相対的同一性」である。(3)この「相対性」故に「関係」は二重であり、「統一が第一のものである関係」と「多が第一のものである関係」に分けられる。(4)「関係」のこの二重性により、絶対的なものも「無差別」と「統一が第一のものである関係」の「統一」と、「無差別」と「多が第一のものである関係」の「統一」という二重の形式で現れる。前者が「人倫的自然」であり、後者が「自然的自然」である。絶対的なものは「自然」のこの二重形式の属性に於いて現れ、自らを表現するスピノザの実体（「神は自然である」）である。「自然は、一切

の単に相対的に同一的なものの内で同一性の性格を成すものを特徴付けるカテゴリーである。」<sup>(4)</sup> 或はこう言っても良い、「自然」は、人間と自然、即ちおよそ一切の事物の本性を意味し、一切の事物に備わっている力であり、法であり、絶対的なものが一切に内在しつつ、それらを存在させていることを示す概念なのだと。

更に、人倫的自然と自然的自然は最早同等ではない。後者は「無差別と多が第一のものである関係との統一」であることによって、相互外在的で内的統一を欠く。他方「初めて一切の諸部分の完全な平等と、絶対的なものとの個別的なものの絶対的実在的な一なる存在との内へ」の自己回復が成り立つのは、前者の絶対的無差別に於いてのみである (B4. 463)。無際限な数多性の絶対的直観とそれを自己の内へ取り戻す自己認識とがそこで端的に一つに成る。精神を数多性に覆い被さると共に数多性の相互外在を無化する絶対的理想的統一と規定して、ヘーゲルは「精神は自然より高い」(ibid.) と考えるのである。自然に対する精神のこの優位により、精神即ち人倫的自然は、自然的自然からの解脱の程度に応じて自己の内に諸勢位の階梯（自然的人倫から絶対人倫へ）を成し、その展開の最高点が現象する絶対的なものの最高形態である。

さて「無差別」は「自由」の、「関係」は「必然性」の側面であり、それ故に人倫的自然は「自由と必然性の一なる存在、無差別」(B4. 433) である。しかしその「関係」は統一を第一のものとするので、「人倫的自然は、……この必然性に於いてさえ自由である。」(ibid.) の勿論この自由は「無差別」の自由に劣る第二の自由、絶対自由に対する相対自由である。万人の普遍的自由と個々人の自然的或は根源的自由が分離し、各々がそれだけで定立され、且つ後者は前者によって制限される。しかし制限されるべき自然的自由も、制限すべき普遍的自由も孰れも、自己の外部に「何か外的なもの」(B4. 446) を有する以上、真の自由ではない。と言うのは、真の自由とは自己にとって「絶対的に外的なものが何もない」(ibid.) ということ、即ち一切の規定性の絶対的無差別だからである。このように関係を表現する諸概念は真の共同体の原理になり得ず、「本質を欠く抽象であり、思想物、言い換えれば想像力の実在であり、実在性を欠いている。」(ibid.) それ故、この必然性は廃棄されはしないが、「否定的に定立され」(ibid.) ねばならない。ここに絶対的立場、即ち人倫の立場が成立する。逆に必然性が自立した権力を得る場合は、形式的に絶対的な立場（例えばカントの実践理性の立場、フィヒテの共同体論）が成立する。それはしかし、非人倫の立場ではない。

このように人倫的自然はアリストテレスのスピノザの人間的自然であり、近世の人間観に対置される。その「自然」は、人間が共同であり得ること、且つそうあらざるを得ないことを自らの本性とすることを示す概念、即ち「政治的共同体は、自然に即せば個人より先にある」の「自然」のことなのである。人倫的自然の最高点、つまり現象する絶対的なものの最高形態は、この「政治的共同体」である。

そこで、人倫的自然の規定に社会構成体の具体的内容を読み込んでみる（勿論人倫的自然の上記の概念規定はそれに限られる訳ではない）。その場合、「無差別」の側面は「絶対人倫」（政治的共同体としての国家）として形態化し、「関係」の側面は「相対人倫」（社会的経済的結合としての市民社会）として形態化する。両者はおよそ一つの集団が国家の体を為すために必須の二領域であり、人間的自然の二分法に対応している。(1)「国家」は差異的なものの無差別、即ち、対立したものを自己の内へ無化し、且つ包含する統一である。それは「自由」の領域である。(2)「市民社会」は、統一が第一である関係であり、その統一は単に形式的な無差別でしかない。それは「必然性」の領域である。(3)人倫的自然は国家と市民社会の統一である。その際絶対的なものは、国家に於いては無差別として、市民社会に於いては形式的無差別として現れる。(4)両者は端的に一なるものとして存在しなければならない。それは、関係が無差別の内へ完全に受容されるという形で実現される。その時、人倫的自然は完全に有機化する。(5)しかしもし市民社会（関係）が自立した権力を得て、人倫的自然の本質と誤認されたなら、それは非人倫の原理となり、そこに非人倫の立場が成立する。(6)斯くて市民社会の自立化が「何か一面的なもの」として、従って又、市民社会は「自体的に存在するもの」としてではなく、「単に一つの側面」即ち「契機」として証示されねばならない。国家は市民社会に対して否定的に拘わらねばならない。(7)即ち国家と市民社会の間にも「関係」と「無差別」の統一がある。「関係」とは、無差別である国家が「第一のもの」である関係である。市民社会は国家によって「抑制」される。(8)この「抑制」としての「関係」は、しかし同時に「無差別化され、宥和されている」。その「宥和」が成り立つのは、国家が市民社会の「必然性と権利」を認識し承認しているからであり、そして市民社会との混交を免れ、それから自己を「純化」しているからである。その時人倫的自然は、市民社会という必然性の領域を背負い込みながらも、自由である。これが「絶対的立場」即ち「人倫の立場」である。

人倫は市民社会を否定的なものとしながらもその存在を承認し、市民社会の為、否むしろ自らの純粋性を維持する為に自己の一部を犠牲にする。それ故、市民社会は人倫にとって「運命」と言われる（B4. 459. 尤も、両者が互いに対して「運命」であると言っている箇所もある。B4. 461）。そうした運命的状況を、ヘーゲルは「絶対的なものが永遠に自己自身と演じる、人倫的なものに於ける悲劇の上演」（B4. 458）と呼び、「絶対的關係」或は「真実の絶対的關係」（B4. 461）と見なす。ヘーゲルによれば、経済的領域が奴隷制に閉じ込められ普遍的威力に成っていなかった古代ポリスに於いても、或は政治的領域が実在性を欠き、市民社会が普遍化した近世市民社会に於いても、如上の悲劇的關係は形成されず、真実の運命も闘争も欠く喜劇的關係しか形成されなかった。つまり悲劇的關係は、古代ポリス崩壊後、経済的領域が普遍的威力を獲得した近世欧州社会の状況下で、その実現が不在であるが故にその実現が求められる、来るべき近代欧州社会の人倫の理念に固有な関係なのである。斯くてこう言える、人倫の統体は、二元的な人間的「自然＝人倫的自然」の各々、及び「国家＝絶対人倫」と「市民社会＝相対人倫」の各々に対する正当な権利の承認と両者の動的均衡、そしてそこに現出する真実の法（秩序と統一の守護神）によるのだと。根本的には古代ポリスへの憧憬を抱きながらも、ヘーゲルはそれを超える境位に確かに立ち得ている。

しかし又、古代ポリスの残滓も明白である。第一に、国家と市民社会の各領域で生きて働く政治的身分と経済的身分が、古代ポリスの自由人と非自由人（奴隷）の如く純粹に分断され、前者は人倫の生ける精神、絶対的意識、後者はその肉体的魂、経験的意識と言われる。当然代議制も認められない。正にそれ故第二に、後者は、絶対的なものを自己に異縁なものとしてしか直観できず、実在的意識としては「畏怖・信任、並びに服従」により、又観念的意識としては「宗教・共同の神とこの神への礼拝」に於いてその精神と合一する外ない（B4. 462）。従って、宗教を国家にとって本質的に無縁、それ故偶然的とした『ドイツ憲法論』と違い、宗教は国家にとって必然的であり、不可欠となる。このように古代ポリスの祭政一致への志向も明白に看取される。

### III

人倫的自然の学の課題は「人倫的自然が、如何にしてその真実の権利【法】に到達するかを構成する」とことと規定される。「構成」とはシェリングに由来する術語・方



法であり、『人倫の体系』で具体的に実践された。即ち「直観と概念の同一性」である「絶対的人倫の理念」を認識すべく、「直観が概念に完全に適合的に定立される」方法であり、その定立は低次から高次の勢位へ、究極的には前節で簡単に述べた人倫の統体へと発展していく（SdS. 15）。その統体に於いては、直観は「絶対的民族」として、概念は「諸個性の絶対的な一であること」として両者は同一化する。それが学の完成の要件の一つである。学の完成に必要なのは(1) 直観と像が論理的なものと合一し、純粋に理念的なものの内へ採り上げられていること、(2) その学の原理が一層高次の連関と必然性に即して認識され、正にそれによりそれ自身が完全に解放され自由になることである（B4. 418）。前者は『差異』で哲学知を直観と概念（反省）の合一と規定したものの発展的継承であり、後者は体系概念の中で明らかにされた。

課題が以上のように規定されたことには、二重の意味が込められている。第一に、人倫的自然の真実の権利が今正に侵害されており、それ故にこの権利を回復させねばならないということ、第二に、回復されねばならないその権利の客体化された秩序体系こそが、即ち国家の本質こそが自然法であり、従って侵害されているのは自然法でも又あり、人倫的自然の真実の権利の回復とは自然法の真の実現をも意味するということ。即ち、課題は損なわれた人倫的自然の権利と法を正当な仕方回復することにある。正当な仕方とは人倫的自然に即してと言うことである。では、人倫的自然の真実の権利・法は如何に侵害され、如何なる扱いを受けているのか。

ヘーゲルによれば自然法は近世自然法学により二種の学問的取り扱いを得た。ホッブズに代表される経験主義とカント・フィヒテに代表される形式主義である。

前者は、国家の全体意思をまるで個々人の個別意思による意図の所産であり、その結合の結果であるかの如く見なす。国家は実体化された個々人による、個々人から成る二次的構成物になる。その取り扱い方は、個々人の個別意思を結合している紐帯を先ず解体して自然状態を導出し、次に独特な仕方でそれらを再結合して法状態を構成するという流儀である。批判の眼目は二つあると思う。(1) 学の理念に関して。経験主義は首尾一貫性を追求する点で「純粋経験 *reine Empirie*」から区別される。純粋経験とは、反省によって抽象化され廃棄される以前、即ち固定化される以前の直観であり、言語により分節化現前化されていない「意識を欠く内的なもの」である（B4. 430）。ヘーゲルはこの純粋経験を経験主義より或る意味で高く評価する。確かに前者は「混濁し」、内容の規定性は「他の諸規定性と紛糾・結合し」首尾一貫性を欠くが、し

かしそれは「全体の直観に基づき」、その紛糾は「その本質に於いて一つの全体であり、有機的且つ生動的」である（B4. 429）。それ故「一つの偉大で純粋な直観は、…自らの具示の純建築的なもの——そこには目に見えるものの内へ必然性の連関と形式の支配とが現出していないが——に於いて真実に人倫的なものを表現し得る。」（B4. 428）ところが、純粋直観のこの豊かな内容の供給を受けながら、そこに「必然性の連関と形式の支配」を持ち込み、これを駄目にし転倒させるのが、経験主義である。とは言えヘーゲルは、純粋直観へ帰れ、と言うのではない。純粋直観と概念の不完全な結合、単なる接触は、純粋直観の欠陥、そして元来「多数性や有限性が無限性或は絶対性へと絶対的に沈潜するという必然性」（B4. 430）に起因しているのである。この必然性が十全に現れるのが、「学」（直観と概念の同一性）であり、そしてその転倒が経験主義なのである。「学」も又勿論純粋直観そのままではない。しかし決して転倒させ侵害することなく、それを「概念に完全に適合的に定立」する。「学」は純粋直観の内的統体性と経験主義の首尾一貫性を内在的に統一するのである。

(2)原理に関して。先ず自然状態に於ける根源的な人間的な自然として表象される実体化・アトム化された個別者が、次にそのことと相即的に、人間的な自然と法の分離が問題とされる。この流儀では、自然状態に於ける個人の自然的自由は法状態に於いて支配の関係下で絶対的に普遍的自由に従属し、国家の絶対的統合、及び「人間的な自然」と「法」との絶対的統一が排除される。この国家は外的強制国家でしかない。しかし、人間的な自然を放棄させる法は国家の真実の紐帯ではないし、そのような人間的な自然は真実の人間的な自然ではない。人間的な自然の人倫性が誤認されている。

形式主義は一層の徹底である。それは人倫的な自然に於ける「関係」の側面を孤立させ、これを人倫的な自然の本質と見なす。そして第一に、経験主義が混交した直観と概念、即ち「多様な存在、或は有限性」（感性・傾向・欲求等、関係に於ける多数性の契機）と「多数性の否定としての、或は肯定的には純粋統一としての無限性」（実践理性、関係に於ける統一の契機）を形式的に分離し、そこに絶対的対立を見る（B4. 431）。第二に実践理性の本質を「自分自身の絶対的自己活動性及び自立性から意志し、感性を制限し支配する」（B4. 434）ことに見る。実践理性は一切の規定性から自由な無内容な形式になる。その形式は内容を持たねばならないが、全く純粋だからどんな規定性でも受容し得、人倫法則が成立する。形式の絶対性が他の規定性により制約された任意の規定性へ委譲され、制約された内容がそのまま絶対的となる。規定

性は形式により止揚されるのではなく、正当化される。即ち経験主義が「無意識的に」行うものを、形式主義は「反省しつつ」行い（B4. 422）、「否定的に絶対的なもの」の内に「真実に絶対的なもの」を顯示させる。ヘーゲルはこの流儀を「手品」と呼び、そこに「純粹理性の實踐的立法の核心」を見る（B4. 438）。それは「絶対的立場」即ち「人倫の立場」では決してなく、そこには「如何なる人倫性もない」（B4. 434）。

形式主義の立場を社会構成体論の面から見ると、普遍意志と個別意志の分裂を前提とするフィヒテの共同体論が問題となる。それをヘーゲルは無差別との統一から分裂した「関係に即してのみ定立される人倫的なもの」（B4. 445）として批判し、その自己止揚という形で、関係一般の自体的な無を証示する——これがヘーゲルの「弁証法」である（B4. 446）——。即ち(1)統治者と被統治者の二分項の関係、(2)円環を成す作用関係、(3)可能的権力（世論及びその代表機関）による現実的権力の監視、(4)両権力間の第三者的機関の設置、それら孰れもが関係に即する限り、真の普遍的意志・普遍的自由の実現を不可能にするというように（B4. 443ff）。

近世の自然法的国家論は個人と国家、個別的自由と普遍的自由、そして人間的自然と法の相対的同一性、即ち関係（国体としては絶対的専制、或はアナークー）にしか至らない。そのような法は自然法と称しながら、実際は人間的自然を「破滅と不幸」に陥れる「自然不法」である（B4. 468）。自然法には「真実に肯定的なもの」が帰属しなければならない。それは人間的自然が全面的に発揮される境位である。そこに人倫性としての人間的自然の真実の権利がある。この境位が実現されるには、近世自然法的国家論の前提となる様々な対立が根本的に廃棄されねばならない。

#### IV

近世自然法的国家論に於ける、法による人間的自然及びその自由の克服・抑圧・廃棄という発想の根源には、様々な対立・分裂の根底としての人間的自然と人倫性の分裂がある。正にそうした発想をヘーゲルは、近世の知的・文化的世界に看取すると共に、人倫の理念に定位して弾劾する。即ち近世自然法的国家論に於いては、人倫的自然は「際立った恥辱で汚」（カントの法論に対する言葉。B4. 480）され、その真実の権利が侵害され、自然法は真実の取り扱いを受けていない、と。

人間的自然とは正に人倫的自然に外ならない。その意味は、個々人は本性【自然】に即せば無であり、民族・法と端的に一つであるということである。人倫の絶対的理念は「自然状態と（法状態の）尊厳を端的に同一なものとして含んで」（B4. 427）おり、法に於いて同時に自己を普遍的に定立し、そして民族に於いて真実に客観的な生けるものそれ自身である。人間的自然は、事実上見られる従属・強制する法との相対的同一性をそれ自身の本性の故に、それ自身の自由により止揚し、人倫共同体へ自己展開することによって自らの人倫性を自証する。その時民族・法は個人に内面化され、個人の自由は制限されずに拡大される。真の社会の紐帯は、このように人間的自然と合致した法が普遍的に支配することにある。それだけではない。民族に於いて特殊化・形態化された法は「民族の神として直観され崇拜され、この直観それ自身は礼拜に於いて再び自己の活動性と喜ばしい運動を持つ」（B4. 470）。若き日から抱き続けてきた民族宗教の理想が依然ヘーゲルを規定している。ヘーゲルの最初期の哲学は人倫的統体の統一性を構成する——全体を有機化する——と共に、生ける現在性を有する——民族の生ける習俗つまり自然と一つである——法を事とする。これがヘーゲルの言う「自然法」である。それ故に自然法は「完璧に実在を、換言すれば現前する生ける諸人倫【習俗】を表現」出来る（ibid.）。このような自然法に定位した人倫の理念は、人倫的自然の概念に於ける「無差別」としての政治的「国家」を再建し、「関係」としての経済的「市民社会」が自立化し「国家」の領域を侵害することのないよう、これを否定的に定立し、「市民社会」の領域から「国家」の領域を純粹に維持する人倫国家であり、その維持を保障するのが民族宗教なのである。

「人倫的自然が、如何にしてその真実の権利【法】に到達するかを構成する」とは、結局次のように理解される。即ちそれは、近世自然法的国家論によって損なわれた本質的に人倫的なものとしての人間的自然に、その真実の権利（生き生きとした人倫性）を回復させて人倫共同体理念の、そして人倫哲学の根本的な展開原理に正当に据えること、そしてその人間的自然が、自らの展開の全勢位を遍歴する中で、如何にして人倫的統体へと必然的に自らを展開し、自らの法（自然と法の絶対的な合一、つまり自然法）を獲得するかを「構成」的に明らかにすることである。そしてその内には、現前する相対的同一性の成立の必然性を人間的自然から明らかにすることも含まれている。ヘーゲルは人間がその真実の自然に帰ることを望んだのであり、その真実の自然とは、人倫性としての人間的自然の最高の能力の真の発揮だったのである。

ヘーゲルは人倫性としての人間的自然の真実の権利を見定めようとした。人間的自然の特殊的性格に対する正確な洞察は、人間的自然の各勢位の（否定的・肯定的）意義と連関を見極めるべく、その原初的勢位（自然的人倫）からその最高の勢位（絶対人倫）に至る発展の全過程を踏査することにより可能となる。人間精神の批判と生成がここに結合する。そうすることにより、生ける人倫的生の桎梏となる一切の強制的体系からその権利根拠は剥奪され、逆に人倫性としての人間的自然に正当な権利根拠が返還され、それが自由に思う存分生きて働き得るような次元が開かれる。そしてそこで初めて、人間的自然は自らの人倫性の完全な自覚に到達し、自らの真実の権利の所在を確認出来るようになる。『自然法』並びに『人倫の体系』で差し当たりヘーゲルが抱いていた戦略を、我々は以上のように思い描くことが出来るのではないか。

#### 註

- (1) G. W. F. Hegel: Gesammelte Werke, herg. v. Rheinische-Westfälischen Akademie der Wissenschaften (Meiner). Band 4. S. 419. 以下, Bに巻数と頁で略記する。
- (2) G. W. F. Hegel: Werke in zwanzig Bänden, herg. v. E. Moldenhauer und K. M. Michel (Suhrkamp). Band. 1. S. 470. 以下, Wに巻数と頁で略記する。
- (3) G. W. F. Hegel: Frühe politische Systeme, herg. G. Göhler (Ullstein). S. 71. 以下, SdS に頁で略記する。
- (4) R. P. Horstmann: Probleme der Wandlung in Hegels' Jenaer Systemkonzeption. S. 109. In., „Philosophische Rundschau” 19.

〔哲学 博士課程学修〕

# Das wahrhafte Recht der sittlichen Natur

Toshiaki Saito

Für Hegel in seiner frühen Jenaer Zeit war die Wissenschaft des Naturrechts als die Philosophie der Sittlichkeit, die die zweite mögliche Erscheinungsform der absoluten Einheit zum Gegenstand hatte, eine der wichtigsten Disziplinen in der Philosophie. Die allgemeine-kulturelle (politische, religiöse und philosophische) Situation der Zerrissenheit, in der er lebte, und die Einsicht, daß den Zustand der Welt der Zustand des Naturrechts am nächsten ausdrücken wird, machten ihm die Thematisierung des Naturrechts notwendig. Die Aufgabe Hegels war also diese Zerrissenheit zu überwinden und besonders die sittliche Einheit zu realisieren. Hegel wollte es dadurch leisten, den Grundlage der Gemeinschaft für die menschliche Natur als Sittlichkeit zu halten.

Die Strategie Hegels, die sittliche Einheit zu realisieren, im „Naturrechtsaufsatz“ und „System der Sittlichkeit“ besteht aus wenigstens zwei Schwerpunkte: (1) die menschliche Natur als die auf eine starke Orientierung an das antike Prinzip hinweisende sittliche Natur zu restaurieren, als das rechte Entwicklungsprinzip der Philosophie der Sittlichkeit sowie der sittlichen Einheit aufzustellen, (2) alle Potenzen der menschlichen Natur als Sittlichkeit zu durchlaufen, und zu konstruieren, wie die sittliche Natur zu ihrem wahrhaften Rechte bzw. Naturrechte gelangt.