



HOKKAIDO UNIVERSITY

| | |
|------------------|---|
| Title | ヘーゲル政治哲学の生成と構造（一七九三―一八二〇年）(1)：ヨーロッパ精神史との関連において |
| Author(s) | 権左, 武志; GONZA, Takeshi |
| Citation | 北大法学論集, 45(3), 1-62 |
| Issue Date | 1994-10-24 |
| Doc URL | https://hdl.handle.net/2115/15579 |
| Type | departmental bulletin paper |
| File Information | 45(3)_p1-62.pdf |



ヘーゲル政治哲学の生成と構造(一七九三——一八二〇年)(一)

——ヨーロッパ精神史との関連において——

権左武志

目次

序 (一) 研究史概観と課題の設定

(二) 接近視角と全体の構成

第一章 若きヘーゲルにおける政治と宗教(一七九三——一八〇〇年)

第一節 原初的政治観としての共和主義

一 フランス革命をめぐる状況的選択

(一) ベルン旧体制への抵抗

(二) ヴュルテンベルク政治改革

- (三) ドイツへの視線の転回
 - 二 共和主義理念をめぐる原理的考察
 - (一) 古代共和政の没落と再生
 - (二) 古代共和政の歴史的相対化
 - 第二節 ベルン期ヘーゲルの宗教構想
 - (一) テュービンゲン神学院における問題状況
 - (二) 国民宗教と理性宗教の間で
 - (三) カント道徳哲学の受容
 - (四) カント哲学からする実定的宗教の批判 (以上本号)
 - 第三節 フランクフルト期ヘーゲルの宗教構想
 - 第二章 イエーナ初期ヘーゲルにおける哲学と政治 (一八〇一—一八〇三年)
 - 第三章 イエーナ後期ヘーゲルにおける哲学と政治 (一八〇三—一八〇六年)
 - 第四章 ハイデルベルク法哲学からベルリン『法哲学』へ (一八一七—一八二〇年)
- 結び

△略号表▽

以下に掲げる文献からの引用は、本文中に次の略号により示すことにしたい。略号の後のローマ数字は引用文献の巻数を、アラビア数字はページ数を表わすことにする。

(1) ヘーゲル全集

- WB = G.W.F. Hegels Werke, Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, 18 Bde., Berlin 1832-45.
 WL = G.W.F. Hegel, Sämtliche Werke, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig 1905ff.
 WG = G.W.F. Hegel, Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden, hrsg. v. H. Glockner, 26 Bde., Stuttgart 1927ff.
 WH = G.W.F. Hegel, Sämtliche Werke, Neue Kritische Ausgabe, hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1952ff.
 W = G.W.F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden, Redaktion E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Frankfurt a. M. 1970f.
 GW = G.W.F. Hegel, Gesammelte Werke, In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. v. der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968ff.

(2) 法哲学講義筆記録

- VI = G.W.F. Hegel, Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831, Edition und Kommentar in sechs Bänden von K. -H. Ilting, Stuttgart - Bad Cannstatt Bd.1: 1973, Bde. 2-4: 1974.
 VH = G.W.F. Hegel, Philosophie des Rechts, Die Vorlesungen von 1819/20 in einer Nachschrift, hrsg. v. D. Henrich, Frankfurt a. M. 1983.
 VW = G.W.F. Hegel, Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft, Heidelberg 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19, Nachgeschrieben v. P. Wannenmann, hrsg. v. C. Becker u.a., mit einer Einleitung von O. Pöggeler, Hamburg 1983.
 VWH = G.W.F. Hegel, Die Philosophie des Rechts, Die Mitschriften Wannenmann (1817/18) und Homeyer (1818/19), herausgegeben, eingeleitet und erläutert von K. -H. Ilting, Stuttgart 1983.

(3) <ヘーゲルの他の著作、書簡、伝記等

- Br = Briefe von und an Hegel, Bde. 1-3: hrsg. v. J. Hoffmeister, Hamburg 1952-4, Bd.4: hrsg. v. F. Nicolin Hamburg 1977/1981.
 Dok = Dokumente zu Hegels Entwicklung, hrsg. v. J. Hoffmeister, Stuttgart - Bad Cannstatt 1974.
 Enz = G.W.F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), hrsg. v. F. Nicolin u. O. Pöggeler,

Hamburg 1969.

Nohl = *Hegels theologische Jugendschriften*, hrsg. v. H. Nohl, Tübingen 1907, Nachdruck: Frankfurt a.M. 1966.

Ros = K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Berlin 1844, Nachdruck: Darmstadt 1969.

(4) カント、フエーデ、ホルダーリン、クルターーの全集 書簡

FA = J.G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Werke*, hrsg. v. R.Lauth u.a., Stuttgart-Bad Cannstatt 1964ff.

FW = *Fichtes Werke*, 11 Bde., hrsg. v. I.H.Fichte, Berlin 1971. (Nachdruck von: *J.G. Fichtes sämtliche Werke*, 8 Bde., Berlin 1845/46; *J.G. Fichtes nachgelassene Werke*, 3 Bde., Bonn 1834/35.)

HW = F. Hölderlin, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. F. Beißner, Stuttgart 1946ff.

KW = I. Kant, *Werke in zwölf Bänden*, hrsg. v. W. Weischedel, Frankfurt a.M. 1968.

SA = F.W.J. Schelling, *Historisch-kritische Ausgabe, Reihe I: Werke*, Im Auftrag der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften hrsg. v. H.M. Baumgartner u.a., Stuttgart - Bad Cannstatt 1976ff.

SB = F.W.J. Schelling, *Briefe und Dokumente*, 3 Bde., hrsg. v. H. Fuhrmanns, Bonn 1962ff.

SW = F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke*, 10 Bde., hrsg. v. K.F.A. Schelling, Stuttgart/Augsburg 1856-61.

序

(一) 研究史概観と課題の設定

政治理論家として著名なセイバインは、その広博な著作の中で、ヘーゲルの政治哲学につき概ね次のような評価を下

している。セイバインによれば、フランス革命の原理がもたらした諸々の破壊的な帰結は、当初その信奉者であった知識人の間にも、過去の国民文化の遺産を再建の基盤として改めて評価し直すという反応を呼び起こしたが、こうした気運の中で旧制度を否定しつつも、民族の創造的価値に訴えることで政治的安定を再建しようとしたのが、総合の原理として弁証法を駆使するヘーゲルの哲学であった。従って、ヘーゲル政治哲学の顕著な特徴をなすのは、「国民国家に置かれた高い評価」であり、「社会そのものに内在する非人格的力が個々人の運命を動かす」という思想であって、この意味で、ヘーゲルは「ドイツで発展していくナショナリズムと、後にドイツの国民的統一を成し遂げることになる本質的に保守的な勢力」を代表する存在と見なされることになる。⁽¹⁾ この驚くばかりに単純明快な——しかし、英米の知識人の間ではなお共有されている——セイバインの解釈から約半世紀後、戦後西ドイツの代表的なヘーゲル研究者として知られるヘンリッヒは、従来の一切のヘーゲル理解に対し疑問符を付したいとも言いたげな悲観的口調で以下のように述べている。「ヘーゲルを理解しようとする者は、一世紀以上にわたり孤立無援であった。ヘーゲルを読むにあたり、単にその代わりになるというのではなく、実際に手助けとなるような注釈書は見出されなかったからである。ヘーゲルの思惟——一度に論理形式の理論、社会の理論、意識の理論、世界の理論であることができたような最後の思惟——において一体何が行なわれているのかを語ることは今でもなお難しい。彼の思惟が持つ意義について疑う者は誰もいないが、その診断は未だなされてはいないのである。」⁽²⁾

ヘーゲル哲学の了解可能性とその生産的意義についてこの両者が下す判断を分け隔てている巨大な距離は、歴史経験を異にする世代間の格差、政治理論と哲学という学科間の壁、そして、英米とドイツという異なる学問的伝統の想像を絶する隔たりもさることながら、戦後数十年の間にヘーゲル解釈が経験してきた劇的なまでの変容を何よりも雄弁に物語っていると⁽³⁾言っている。セイバインの先の解釈は、プロイセン公認の復古的国家哲学者というハイムの批判や、

全体主義を擁護する開かれた社会の敵というポツパーの批判とともに、ヘーゲルを過度に政治化する戦前の伝統的解釈の系譜をなすものであり、これらは解釈者を取り巻く時々の政治状況の中に哲学の営みを解消してしまう点において、いわゆる新ヘーゲル主義の一派と解釈の実質において共通しつつも、その正負の符号を異にするにすぎないものであった。これに対し、戦後のヘーゲル解釈は、過政治化されたヘーゲルの哲学を政治的経験の軌から解き放ち、相対的な非政治化を通じ復権を試みるという点で大きな共通項を有しながら、その内容においては様々な方向に分岐していくことになった。その第一は、ルカーチを始めとするネオ・マルクス主義の側からなされた解釈であり、ここではフランス革命やイギリス産業革命のもたらした諸問題がヘーゲル哲学の生誕を解き明かす秘密であることが明らかにされた反面で、マルクス主義のシエーマからくる解釈の独断性を完全に免れてはいなかった。第二は、アヴィネリに代表される英米系政治理論家の手になるものであり、⁽⁶⁾ハイムやポツパーらの解釈の一面性が逐一指摘され、ヘーゲルのリベラルな側面が発見される一方、ここでは自由主義のメタ政治観が充分に反省されることがないという点で、実は先の伝統的解釈と盲点を共有するものであった。第三は、リッターやリーデルを始めとするドイツ解釈学派により試みられた復権作業であり、⁽⁷⁾ヨーロッパの形而上学的伝統に対しヘーゲルが持ち込んだ更新の側面が説得的な形で明らかとされた反面で、伝統的な思维様式からの離反が、いったんは古典古代の遺産のうちに身を置くことでしか可能にならないとされる限りで、もはや取り戻すことのできない過去の伝統に執着する「新アリストテレス主義」ではないかという疑惑を後に被ることとなった。

更に、一九七〇年代の中庸から従来知られていなかった数々の法哲学講義が公刊されるとともに、一八二〇年『法哲学』との関連におけるその理論的意義、『法哲学』公刊に至るまでの成立経緯、講義の示す文献学的信頼度といった論点をめぐり、ドイツ解釈学派の内部でかまびすしい論争が繰り返されることになった。一九八〇年をはさむ前後十年

間に見られたこの論争は、講義筆記録の編集権限をめぐる学派間の争いという性格を帯びていたこともあり、そこに投入された労力に見合うだけの理論的成果を挙げることができたかは疑わしいと後に評されることになったが、こうして「字句をめぐる争い」は、他面において、一九六〇年代末に開始された新たなヘーゲル全集の公刊とともに、とりわけヘーゲルの発展史研究において顕著になってきた一つの現象を象徴するものと見ることが出来る。それは、歴史的・文献学的解釈の台頭とともに、分析手法が緻密なまでに研ぎ澄まされていく反面で、ヘーゲル解釈の対象と視角も様々に細分化されていき、この拡散した視野のもとでは、ヘーゲルの全体像を見通すことが従来よりもかえって困難になってしまっているという、「科学の時代」(ガダマー)に特有の逆説的な現象である。そして、研究の専門化・細分化を押し進めていく文献学的解釈の深まりとともに、ヘーゲル研究の方向も、哲学という専門的営みのうちに政治的なもの一切を解消してしまうという意味で、脱政治化の一途をたどっていったのである。この点から見れば、従来は一切の解釈から断絶してヘーゲルを理解する作業を一からやり直すことを提唱する、最初に引用したヘンリッヒの言葉は、文献学的解釈に特有の極度に慎重なポーズの陰に潜んでいる一つの症候、つまり一切の歴史経験との関わりを回避することで、政治的なもの一般への免疫力を失いかねないという脱政治的態度の危うさ——言い換えれば、伝統的学科にしばしば見受けられる拭いがたい保守性——を示すものでもある。

これに対し、本稿は、ヘーゲル政治哲学の解釈にあたり、哲学を政治のうちに解消する過度の政治化にも、また逆に政治を哲学のうちに解消する過度の非政治化にも陥ることなく、哲学と政治の間の緊張をはらんだ中間領域(「メタ政治の次元」)に注目することで、両者の間に均衡のとれた対話状況を回復するように心がける。もつとも、哲学と政治理論の間の生産的なコミュニケーションを可能にするという、言うは易くして行なうは難い課題に応えるためには、一見して両立し難いかに見える次の二つの要求が充たされなければならない。

一方では、戦前の伝統的解釈のように安易な過政治化に陥ることがないよう、最新の文献学的研究の成果に学びながら、ひとまずは、ヘーゲルを「彼の時代のコンテクスト」に即して内側から「理解する」、つまり「ヘーゲルの著作が成立した諸々の条件を眼の前に描き出し、その動機を明らかにする」（ヘンリッヒ）ように努めなければならない。そのために、本稿では、ヘーゲルの哲学・政治理論が生成してきた最初の源泉（『若きヘーゲル』）にまでいったん遡り、ドイツ観念論特有の問題状況や一八〇〇年前後の時代状況を考慮に入れながら、彼の思想がこうした起源から産み出され、次第に骨格を整えてくる過程を発展的に再構成するという方法が取られる。更には、この延長上として、一八二〇年以前に行なわれた法哲学講義のうち、信頼度の確かさにつき研究者の判断が一致している一八一七年冬学期の最初の講義を考察対象に取り入れ、このハイデルベルク法哲学の側から、一八二〇年に公刊されたベルリン『法哲学』の最終的な成立過程を照射するという、研究史上初の本格的な試みがなされる。このように、若きヘーゲルに始まる思想的な発展史と一八一七年講義でなされた準備作業という大小二つの生成過程を踏まえた上で、一八二〇年『法哲学』のうちに完成を見たヘーゲル政治哲学の構造を内在的に明らかにするというのが、本稿の追求する第一の課題である。

だが、他方で、解釈学派が時として示す脱政治的な免疫不全を未然に予防するには、これとは逆に、ヘーゲルの哲学・政治理論から十分な距離を置いて、これをヨーロッパ精神史という一段と広い視野のもとで外側から眺めてみるという姿勢が要求される。そのためには、解釈対象に対する適切な距離感覚と歴史の経験から得られた批判的スタンスもさることながら、ドイツ観念論という閉ざされた言語体系の環を開いて、他の言語体系に移し替えるという大がかりな翻訳作業を行なうための数々の概念装置が必要になってくる。そして、こうした前人未踏の領域を切り開いていくためには、まずドイツ観念論の先駆者であるカントの哲学をヨーロッパ思想史において位置づけるといふ作業から始めなければならない。いずれにせよ、こうした仕方では、過去のヘーゲル解釈において再生産されてきた、哲学が政治かという不毛な

対し、本稿は、この原理のうちに、ヘーゲルをシェリングやヘルダーリンから分かつ思想的独自性がすでに示されており、これが認識主体としての制約条件を充足しようとする超越論的な意識構造に由来するものであることを示そうとする。政治理論について言えば、こうした原理がイエーナ初期から一八二〇年『法哲学』に至るまでヘーゲルの政治理論をその根本枠組において大きく左右していることが明らかにされる。

第二に本稿は、イエーナ後期以降ヘーゲル哲学の中心原理をなすことになる彼独特の主体性理論——即ち主体が客体のうちに自らを対象化しつつ、他在において自らに還帰するという理論——に注目し、こうした思想が「同一性と非同一性の同一性」という原理を基盤として、フイヒテの自我概念を撰取する中から生じてきた経緯を明らかにしようとする。確かに、最近のヘーゲル研究は、ヘンリッヒの自己意識論に触発されながら、歴史的・文献学的にせよ、批判的・言語分析的にせよ、自己意識論との関連においてヘーゲル哲学を理解しようと試みてきた。⁽¹¹⁾しかし、これらの研究においても、如何なる理由から、また如何なる経緯をたどって、同一性と非同一性の同一性なる原理からフイヒテ知識の受容が生じてきたのかという問題は、充分には解明されないまま、今なおヘーゲル発展史における研究上の空白にとどまっている。本稿は、イエーナ期ヘーゲルにおける自己意識論の受容が、まさに超越論的な意識構造から要請されてくる一つの帰結であったことを示すとともに、ヘーゲル主体性理論の最初の原型がどこから得られたかを究明しようとする。政治理論について言えば、この主体性の理論が『法哲学』の構造をも最初から最後まで貫いていることが示されるとともに、『法哲学』の国家論につきしばしば指摘される問題性が実はこの主体性理論から生じてきたものであることが、一八一七年講義から一八二〇年『法哲学』に至る成立経緯に即して明らかにされる。

第三として本稿は、複数からなる行為主体を如何にして統合するかという相互主体性の問題が、ヘーゲルにおいても相互承認論という形を取って繰り返し論じられている点に注目する。もちろん、イエーナ期ヘーゲルの承認論について

はすでに包括的な研究が公にされているが、そこでは、ヘーゲル相互承認論の特色を、その起源をなしているフィヒテの承認論にまでさかのぼり、これとの異同という形で明らかにする作業は充分になされていない。まさにこれが本稿の引き受ける課題であり、そこから、ヘーゲルの承認理論があくまで主体性理論の枠内で展開されており、最後は自己意識論に回収されるという点に特色と限界を有していることが示される。政治理論との関連で言えば、相互主体性という視角から『法哲学』の構造を考察することにより、一八二〇年『法哲学』では相互承認がどのように取り扱われているのかという、従来手つかずのまま残されてきた問題に回答を与えようとする試みがなされる。そして、主体性理論と相互承認論という最後の二つの問題視角は、実は現代ドイツ哲学において自己意識理論とコミュニケーション理論の間で交わされている論争を念頭に置いており、これにヘーゲル解釈という形でコミットすることを意図するものでもある。

これらの哲学的な視角は、哲学が政治理論を規定するという前提に立脚しているのに対し、他方の思想的な視角とは、ヘーゲルを含んだドイツ観念論をヨーロッパ精神史のうちに位置づけるという意味で、政治理論（特に思想史）の側から哲学を見ようとするものである。こうした思想的な視角からヘーゲルの思想を考察する試みとしては、概念史 (Begriffsgeschichte) と理念史 (Ideengeschichte) という二つの先行研究を直ちに思い浮べることができよう。しかし、アリストテレス以来の実践哲学の伝統が近代自然法において如何なる変容を遂げてきたかに注目するリーデルの概念史的研究においては、⁽¹⁴⁾ 解釈学一般に見られる現象として、前者の伝統的实践哲学に対しては深い理解が示される一方で、後者の近代自然法の背後にある精神史的伝統に対する関心はおよそ希薄であると言わざるを得ない。そして、市民社会の概念史や国家と市民社会の媒介という問題に関心が集中される結果として、ヘーゲルの国家概念は古代ポリス理念の残照として片付けられ、国家論における主権の概念はことごとく無視されることになった。他方で、国家理性という形を取って政治が道徳から自立化してくる過程の中にヘーゲルの政治理論を位置づけるマイネッケの理念史的研究

においては、⁽¹⁵⁾逆に主権論の枠組に収まり切らない立憲主義的要素が切り捨てられるばかりか、共和主義的一元論の意味が正当に評価されないという結果を招くことになった。

そこで本稿は、ひとつは古代共和主義の伝統と近世プロテスタンティズムの原理、今ひとつは近代的主権の概念と中世立憲主義の伝統という二つの座標軸を設定することで、先行研究が双方ともに陥ったパースペクティブの一面性と不均衡をできる限り克服するよう努めることにしたい。ここで挙げた二つの理論軸を構成する原理のうち何れもが、マックス・ヴェーバーやカール・シュミットといった古典的理論家や、J・G・A・ポークックや丸山真男のような卓越した思想家の手により、歴史的現実の中から取り出され、典型的な形で概念的に再構成された一種の理念型であり、それ自体としては、政治理論家にとりすでに馴染みの深い観念である⁽¹⁶⁾。だが、これらの相対立する諸々の原理を互いに組み合わせることにより、ドイツ観念論の哲学・政治理論をプラネタリウムの円天井のような広大な言語空間の上に映し出し、他の思想との関連において星座の配置図にも似た思想上の見取り図 (Konstellation) を描き出そうというのがここでの狙いである。

こうした手法は、発展史研究を始めとする文献学的な解釈において典型的に見られたような、解釈対象の細分化とこれにともなう視角の拡散という現象に抗し、哲学から政治や宗教に至るまで多岐にわたるヘーゲルの思想の全体像を、統一的な観点のもとに首尾一貫した形で描き出すことを可能にするという点にとりわけ強みを発揮すると思われる。このような解釈上の利点をヘーゲル解釈に即して具体的に述べるならば、古代共和主義と近世プロテスタンティズムという一方の座標軸は、若きヘーゲルの宗教論から『法哲学』の国家概念までを統一的に把握するための視座を提供してくれるであろうし、また主権概念と中世立憲主義という今ひとつの座標軸からは、イエーナ初期の「ドイツ国制論」を『法哲学』の国家論と結びつけて理解するための視座が得られるであろう。そして、こうした思想上の座標軸をヘーゲル

の哲学にも適用することで、同一性原理や主体性理論、自己意識論や相互承認論といった哲学上の理論がどのような政治理論と内面的な親和性を有するかという問題についても、一定の方向感覚を得ることができるだろう。

本稿では、こういった哲学的な内在的視角と思想的な外在的視角という互いに正反対の方法を時と場合にに応じて使い分けながら、これらの視角を全体の考察を貫く縦糸として論述のうちに織り込んでいくことにしたい。そして、対する横糸としては、ヘーゲルの思想の主要な発展段階に応じ、ベルン・フランクフルト期、イエーナ初期、イエーナ後期、ハイデルベルク・ベルリン期という四つの章に全体を大きく区分した上で、一七九〇年代の若きヘーゲルを手始めとして、一八二〇年頃のヘーゲルに至るまで順次考察を進めていくことにしたい。

註

- (1) G.H. Sabine, *A History of Political Theory*, London 3d ed. 1961 (1st ed. 1937), p.620ff.
- (2) D. Henrich, *Hegel im Kontext*, Frankfurt a.M. 1967, Vorwort von 1987, S.7.
- (3) 続いて概観される『法哲学』の解釈史、とりわけ法哲学講義をめぐる論争について、筆者は他の機会に詳しい紹介を試みている。拙稿「ヘーゲル法哲学講義をめぐる近年の論争(一)」、(二・完)、『北大法学論集』四〇巻・五／六号、四一巻・一号)を参照された。
- (4) R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlin 1857; K.R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, London 1945.
- (5) G. Lukács, *Der junge Hegel*, Zurich 1948; H. Marcuse, *Reason and Revolution*, London/New York 1941.
- (6) S. Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge 1972.
- (7) J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Köln/Opladen, 1957; M. Riedel, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt a.M. 1969.
- (8) Vgl. R. P. Horstmann, „Der Kampf um den Buchstaben in der Hegel-Forschung der Gegenwart“, in: *Philosophische Rund-*

schan, 37 Jg. Heft 1/2, 1990, 60-79. かつては自ら論争にコミットしたホルストマンが、今では論争の両当事者に対し批判的な立場から論争の背景を回顧しているのに対し、ヘーゲルの自由主義的解釈の担い手であったアヴィネリが、当事者の一方であるイルティンクを明確に支持する態度を表明しているのは興味深い。 Cf. S. Avineri, "The Discovery of Hegel's *Bar-*by Lectures on the Philosophy of Right", in: *The Owl of Minerva*, Vol. 16 No. 2, Spring 1985, 199-208.

(9) この点で筆者は、『ヘーゲルと並び今世紀に激しい論争の的となったプラトンの政治理論を取り上げた、佐々木毅『プラトンと政治』(東京大学出版会、一九八四年)の解釈態度に多くを負っている。

(10) イエーナ初期のヘーゲルがシェリング同一哲学に完全に依存しているというハイム以来の先入見は、今日に至るまで執拗に存続している(例えば、vgl. R. P. Horstmann, "Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption", in: *Philosophische Rundschau*, Jg. 19, 1972, 87-118.)が、最近になり、藤田正勝『若きヘーゲル』(創文社、一九八六年)によつて漸く疑問視されるに至っている。また、フランクフルト期ヘーゲルの思想をヘルダーリンの合一哲学との関連で解釈するという努力は、一九六〇年代以来ヘンリッヒやベゲラーにより様々な形でなされてきたが、この方向での近年における最も包括的な研究としては、vgl. Ch. Jamme, "Ein ungelehtes Buch", *Die philosophische Gemeinschaft zwischen Holderlin und Hegel*, Bonn 1983.

(11) ヘーゲル論理学の発展史という関心からする文献学的な解釈としては、K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Bonn 1976. 自己意識モデルに対し批判的な立場からする言語分析的なヘーゲル解釈として、E. Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung, Sprachanalytische Interpretation*, Frankfurt a.M. 1976. 対極的な立場を取る両者がいずれも念頭に置いている自己意識の理論として、vgl. D. Henrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt a.M. 1967; ders., "Selbstbewusstsein: kritische Einleitung in eine Theorie", in: R. Bubner u.a. (hrsg.), *Hermeneutik und Dialektik* Bd. 1, Tübingen 1970, 257-284.

(12) L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie, Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, München 1979.

(13) ヘンリッヒが最初に提唱した自己意識論は、ホルストマンやクラマー、デュージングといった賛同者を得て、ヘーゲル解釈にも少なからぬ影響を与えたことになったが、他方で、E. Tugendhat, a.o., S. 50ff., S. 293ff. が言語分析的立場からヘー

ンリッヒに加えた鋭い批判は、J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* Bd.1, Frankfurt a.M. 1981, S.518ff. により受け継がれ、コミュニケーション理論として形で積極的に展開されることになった。これに対し、ンリッヒは、自己意識論のアポリアから脱却する新たな道を、ホルダーリンの初期哲学のうちに見出すことができると考えているようである。

(14) M. Riedel, a.o. ; ders., *Bürgerliche Gesellschaft und Staat, Grundproblem und Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Neuwied/Berlin 1970.

(15) F. Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* (1924), in: *Werke* Bd.1, München 1957. なお、マイネッケの影響のもとで成立した手堅い歴史的・実証的な研究 F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, 2 Bde., München/Berlin 1920. は、『法哲学』に至るヘーゲル政治哲学の発展史をたどる場合、今日でもなお参照されるべき注釈書としての地位を占めている。(16) ここで古代共和主義の伝統と言う場合には、ポーコックが見出したマキャベリ以来の civic humanism の伝統が念頭に置かれてゐるが (vgl. J.G.A. Pocock, "Civic Humanism and Its Role in Anglo-American Thought", "Machiavelli, Harrington and English Political Ideologies in the Eighteenth Century", in: *Politics, Language, and Time*, New York 1971, Chicago/London 1989.) そこにはポーコックの描いた共和主義的伝統の系譜とは異なる今ひとつの共和主義的思想潮流を発掘しようとする意図が込められている。つまり、ポーコックによれば、civic humanism と呼ばれる古典古代の共和主義的伝統は、ルネッサンス・イタリアから一七世紀以降のイングランドを経て建国後の合衆国にまで及んでいとされるが、こうした大西洋を越えて英国から北米に至る流れに対し、大陸内部でモンテスキューやルソーからヘーゲルやマルクスに受け継がれていく今ひとつの潮流、つまりフランスからドイツに移っていく別の系譜を探し出そうというのがここでの狙いである。

第一章 若きヘーゲルにおける政治と宗教 (一七九三——一八〇〇年)

G・W・F・ヘーゲルは、一七七〇年八月ヴェルテンベルク公国の首都シュトゥットガルトに生まれ、そこでギムナジウム卒業までの幼少年期を過ごした後、一七八八年秋より五年間、テュービンゲン大学神学部(いわゆる神学院)で

同級のヘルダーリンや二年下のシェリングとともに神学を学んでいる。そして、神学院を卒業した後は、まずスイスのベルンで（一七九三年秋——一七九六年秋）、次いでフランクフルトで（一七九七年一月——一八〇〇年末）、家庭教師として二〇代の修業時代を過ごすことになった。⁽¹⁾更に、一八〇一年一月には、大学教師としての職を求め、シェリングの住むイエーナへと移住していくことになるが、その直前の一八〇〇年一月二日にシェリングへあてた書簡の中で、ヘーゲルは自らの精神的な軌跡を振り返りながら、次のように述べている。「人間のどちらかと言えば低次の要求から始まった学問的な自己形成の中で、僕は学へと駆り立てられざるを得なかったし、青年時代の理想は反省形式へ、同時に体系へと変化せざるを得なかった。僕は今なおそれに携わる一方で、人間の生へ再び入り込んでいくためには如何なる道が見出されるのか、自ら問うている。」(Br. I 59f.)ヘーゲル哲学生成の起源をなすと考えられるこの「青年時代の理想」を、ベルン期やフランクフルト期の草稿を検討することで具体的な形で明らかにすること、そして、若きヘーゲルの理想が学の体系という「反省形式」に変化せざるを得なかった理由を探り出すことが本章の課題である。

若きヘーゲルが理想として思い浮べていたものを理解するに際しては、それを政治と宗教という二つの次元に大別することができる。当時のヘーゲルが究極目標として掲げていたのは、ひとつは、フランス革命により歴史の彼方から呼び戻された古代共和主義の理念であり、今ひとつは、哲学により原理的に基礎づけられた理想的な宗教の構想であった。この政治と宗教は若きヘーゲルにおいて根本的な次元で互いに通じ合っているもの、これらを解釈する際の史料上の制約という点では、両者の間に大きな隔たりが見られる。例えば、若きヘーゲルの政治観を知るうえで不可欠の史料の中には、原本が紛失したために草稿の年代確定が困難であったり、草稿の内容そのものを間接的にしか推測することのできないものが相当数存在している。前者の例としてはローゼンクランツの伝える歴史研究断片を、後者の例としてはカント『道徳の形而上学』やステュアート『経済学原理探求』についての注解を挙げることができる。これに対し、

宗教的構想の場合には、現存している主要な草稿に対し、筆跡の変遷に基づく厳密な年代鑑定がなされてお⁽²⁾り、この結果、ベルンからフランクフルトにかけての構想の転換につき詳細な議論を展開することが可能となっている。そこで本章では、第一節において、若きヘーゲルが抱いていた原初的政治観を現在残されている史料に基づき再構成したあと、第二節と第三節において、ベルン期とフランクフルト期の相異なる宗教構想を、その背後にある哲学の差異に注目しつつ考察することにした。

註

(1) 若きヘーゲルを理解する上で必要と思われる、彼の家族関係についての幾つかの事実をここで補っておきたい。ヘーゲルの祖先は、もともとプロテスタントの信仰故に、オーストリア南部の州ケルンテンからシュヴァーベンに亡命してきた敬虔なプロテスタントであった。父親は、財務書記官や調査事務官を務めたヴェルテンベルク公国の役人であり、ヘーゲルがイエーナに移る前、二九才の時に亡くなっている。学生時代「時代の潮流」に押し流されていたヘーゲルは、「断固たる貴族主義者」であった父親と、「この点につきどんなに激しい論争を交えることも辞さなかった」と伝えられている。母親はヘーゲルがまだ一三才の時に病死しているが、その記憶は彼にとり神聖なものであり、ヘーゲルは晩年になっても母の命日を忘れることはなかったという。ヘーゲルと親密な関係にあったと思われる妹は、生涯独身で通したが、一八一五年以後は精神を病み、ヘーゲルが死去した数ヵ月後に自殺を遂げている。また、弟は軍人となり、ナポレオンのロシア遠征に同行して戦死している (Ros 3f. 33, 42ff.)。

(2) Vgl. G. Schlier, "Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften", in: *Hegel-Studien* Bd. 2, Bonn 1963, S.111-159. 本章では、若きヘーゲルの草稿を引用するに際し、シューラーにより推定された執筆年代と彼女が付した文献番号を挙げることにする。

第一節 原初的政治観としての共和主義

論

自由の樹伝説に象徴されるように、フランス革命に対する若きヘーゲルの熱狂的な歓迎はよく知られているし、また後年の歴史哲学講義でも、フランス革命は、歴史上初めて「人間が逆立ちして、つまり思想のうえに立ち、思想に基づき世界を築き上げ」ようとした点で「輝かしい日の出」にも相当するような出来事として描き出されている（W IX 529）。近代革命とヘーゲル哲学との内面的な結びつきを回復しようとする戦後のヘーゲル解釈は、このようにフランス革命に対する積極的な関係がヘーゲルの精神的発展の始めと終わりを共に特徴づけている点に注目してきた。その際に、フランス革命は、晩年のヘーゲルの革命理解に従い、社会的労働を通じ獲得された個人の解放を抽象的法と市民社会という形を取って定着させた過程として、つまりイギリスの産業革命と対をなす最初のブルジョア革命、典型的な近代革命として捉えられている。⁽¹⁾だが、こうした解釈では、若きヘーゲルを射程に入れた発展的な考察がおろそかにされた結果として、老ヘーゲルの先のような革命観は彼の思想的発展の過程において初めて確立されたものであり、若きヘーゲルの眼に映った最初の革命像は今一つの異なる革命観を示している点が看過されてしまっている。何故なら、若きヘーゲルの共和主義的見解は、何よりも古代ポリスをモデルとし、近代におけるその再現を希求するような革命像により根本的に規定されているからである。⁽²⁾つまり、若きヘーゲルはフランス革命が提起した課題を古代共和主義の再生という形で受け止め、これに彼なりの省察を加えることにより原初的政治観を形成していくのである。以下では、まずフランス革命と関連する政治的な動きに対し若きヘーゲルが取った具体的・状況的な態度決定を、現在知られている史料により再現した後、ヘーゲルがフランス革命の共和主義理念に対し加えた原理的な洞察を見てみることにしたい。

一 フランス革命をめぐる状況的選択

フランス革命が始まったのは、ヘーゲルがテュービンゲン神学院に入学した翌年、一七八九年七月のことであったが、当時神学院生だった若きヘーゲルが、多くのドイツ知識人と同様、これを熱烈に歓迎した模様が今でも伝えられている。神学院での同級生ロイトヴァインの回想によれば、「ヘーゲルは自由と平等の極めて熱烈な弁士であり、当時の全ての若者と同様に革命の理念に心酔していた。…ある日曜の朝、それは明るく晴れ渡った春の朝だったが、ヘーゲルとシェリングは他の数人の友人とともに、テュービンゲンからさほど遠くはない野原に出かけて行って、そこに一本の自由の樹を植えたのである。⁽³⁾」ローゼンクランツによれば、神学院では政治クラブが結成され、フランスの新聞がこぞって読まれたが、ヘーゲルはこのクラブでは「明確な参加者であっただけでなく、自ら弁士でもあった」とされる (Ros 33)。フランス革命のその後の経過に対し、若きヘーゲルがどのような態度を示したかを直接に知ることは現在では容易ではないが、一七九〇年代にヘーゲルがベルンとフランクフルトで公刊しようとした二つの政治的著作から、これを間接的な仕方でも推定することができる。

(一) ベルン旧体制への抵抗

一七九三年秋に神学院を卒業したヘーゲルは、スイスのベルンに赴き、ベルン市長をも輩出した貴族の名家であるシユタイガー家の家庭教師となったが、このベルンにもフランス革命の余波は及びつつあった。一五六四年以来ベルン州に従属していた近隣のヴァーアート地方では、フランス革命以来、ベルンの寡頭政的な支配に対する不満が高まり、一七九一年のバステュー陥落記念日には政治的な示威運動が行なわれるまでとなった。だが、ベルン州当局はこうした民衆

の動きを軍事的介入により弾圧し、特別裁判で厳しく処罰したのである。パリに亡命しジロンド派に加わっていたヴァー
ト地方の弁護士ジャン・ジャック・カルは、こうしたベルン政府の処置に抗議する書簡形式のパンフレットを一七九三
年にパリで公刊した。若きヘーゲルは、ベルンで発売禁止となったこのカルの著作をドイツ語に翻訳し、自らの序文と
注解を付した上で、一七九八年春フランクフルトで、『ベルン市に対するヴァート（ヴォー）地方のかつての国法上の
関係についての親書、ベルン議会における従来の寡頭政の完全な暴露』（以後『カル親書』と略称）というタイトルの
もとに匿名で公刊したのである。⁽⁴⁾このヘーゲル最初の著作は彼がフランクフルトに移ってから公刊されたものの、翻訳
のきっかけを与えたのがベルン滞在中のヘーゲルの経験であり、翻訳作業そのものも既にベルン時代に準備されたこと
は間違いないと思われる。ヘーゲルは一七九五年四月の書簡で、ベルンの最高議会で十年ごとに行なわれる議員の補充
がごとごとく少数の名家一族によりしめられていることをシェリングに知らせており、——「宮廷における親戚縁者に
よるあらゆる陰謀も、ここで行なわれている策動に比べれば、如何に取るに足らないものであるか……」。父親は自分の
息子か、それとも最も多くの持参金を携えてくる娘婿を指名するといった具合なのだ。」(Br. I 23)——また、ベル
ン時代のヘーゲルは「ベルンの財政制度を極めて詳細に、通行税等に至るまで徹底して研究していた」ことが伝えられ
ている (Rös 61)。

だが、ヘーゲルの『カル親書』訳が公刊されるその直前、三月にはフランス軍の進攻によりベルンを始めとするスイ
スの旧体制は覆され、四月には新たにヘルヴェティア共和国が成立するに及んで、ベルンに対するヴァート地方の従属
関係も解消されることになった。そして、ロベスピエール政権以後アメリカに亡命していた執筆者のカルも、母国に帰
国して、共和国の議員を務めることになったのである。このように『カル親書』が目指した直接の目標は既に達成され
てしまったという意味で、ヘーゲルの手になるドイツ語版は——「かつての」という書名の中の字句が示すように

—— 公刊される前に早くも政治情勢の変化に追い越されてしまったと言うこともできる。しかし、ベルン貴族政が現実に崩壊したということは、ヘーゲルにとりこの書の公刊を断念する理由ではなく、逆に、一七八九年の理念がフランス以外の国でも有効性を証明したという意味で、ドイツにおける公刊を正当化する根拠と考えられたのである。⁽⁵⁾『カル親書』ドイツ語版に付した序文のなかで、ヘーゲルは、ドイツの読者に向け、隣国での経験から歴史の教訓を引き出すようにと警告を発している。「この書簡の内容をヴァーアートにおける最近の出来事と比較するならば、また一七九二年に強要された静穏の外観や自らの勝利に対する政府の自負を、現実にはこの国では政府が弱体であり、国の人心が突然政府から離反したという事実と照らし合わせてみるならば、数多くの教訓を引き出すことができる。∴時代の出来事は「汝たち、戒めとして正義を学べ。」という大きな叫び声として大地に響きわたっているが、この声に耳を傾けない者はその運命により手ひどく襲われることになるだろう。」(W I 257)

(二) ヴェルテンベルクの政治改革

一七九六年秋にヘーゲルがベルンから故郷のシュトゥットガルトに戻ったとき、ヴェルテンベルク公国では二六年ぶりに領邦議会が召集されようとしていた。一七七〇年の協定によれば、新たな課税のためには戦時中といえども議会の合意が必要とされたが、ヴェルテンベルク公は、フランスとの停戦交渉で要求された賠償金を増税により調達するため、議会の了解を取りつけようとしたのである。だが、領邦議会が実際に開催される一七九七年三月までの間には、来たるべき議会による改革への期待が民衆のうちで高まり、数多くの政治パンフレットが出版されることになった。ヘーゲルもまた、一七九八年夏までに「市当局者 (Magistrat) は民衆 (Volk) により選出されなければならない。ヴェルテンベルクの民衆へ。」という原題からなるパンフレット(以下「ヴェルテンベルク内情論」と略称)を執筆して、こうし

た改革の動きに一石を投じようとしたのである。⁽⁶⁾

その序論においてヘーゲルは、「現存しているような国家の構造はもはや維持することができない」という確信から出発しつつ、「正義」を唯一の基準として、旧制度のうちどの部分が維持できないのかを見極め、「正義を行使する勇氣」によってこれを除去すべきことを提唱している (W I 269)。そして、続く本論では、君公——「神慮によりあらゆる権力を一身に集めているが、人權を承認しこれを尊重するという保証をしない者」(Haym 67)——やそれを取り巻く宮廷に対抗し、議会の側に立つて、選挙制度や官僚制についての政治改革を要求していたと考えられる。従来ヴェルテンベルクでは、領邦議会の議員は、都市の当局者を母体として選出されており、この市当局者からなる団体は、自らメンバーの補充を行なうという点で、ベルンの議会と同じく、民衆から遊離した存在であった。ヘーゲルは、こうした「ヴェルテンベルクの代議制全体はそれ自身欠陥あるものであり、全面的な変革が必要である」(Haym 65)と見て、

——最初の書名が示すように、少なくとも執筆当初は、——この市当局者の団体を自己補充によってではなく、民衆の中から選び出すことで、一七八九年の理念を母国で実現しようと考えたのである。また、議会が開催されていない間は、議会から選出される常任委員会が立法と行政の任に当たることになっていたが、ヘーゲルは、これを指導すべき顧問役 (Advokat) や相談役 (Konsulent) といった官僚が宮廷や君公の側に立ち、議会の利害を裏切ってきたことを厳しく批判している (Haym 483-5)。もともと、具体的な改革提案に至ると、ヘーゲルは「何世紀も世襲君主政を行なっている国で、啓蒙されていない、盲従することに慣れきった……群衆に代表者の選挙を委ねることが賢明なのか」と自問した挙げ句、「民衆が自らの権利を知らず、公共精神 (Gemeingeist) が存在しておらず、官僚の権力が制限されていないうちは、民衆による選挙を実施することは、我々の国制の完全な崩壊を招くのに役立つだけであろう」と述べ、「啓蒙された実直な人々からなる、宮廷から独立した団体」に選挙権を付与するという、最初の意図とは異なる結論に行き

着くことになつた(Haym 66)。⁽⁷⁾

「ヴェルテンベルク内情論」でヘーゲルが示した改革への願望は、『カル親書』訳のように、現実政治において実現されることはなかつたし、このパンフレットそのものも公刊されるには至らなかつた。この書を読んだシュトゥットガルトの友人のうちの一人が、一七九八年八月七日付けの書簡で公刊を思いとどまるようにとヘーゲルに忠告したからである。「最愛なる友よ、われわれの信用はすっかり下落してしまつた。偉大な国民の代理人たちは、人類の最も神聖な権利をわれわれの敵による軽蔑と嘲笑に委ねてしまつたのだ。彼らの犯罪にはどんな復讐がふさわしいのか、僕にはわからない。こうした状況のもとでは、君の論文を公表することは、われわれにとり、ためになるよりもむしろ災いとなるだろう。」(Ros 94) 一七九七年一月よりラシュタットで開催された講和会議では、ライン左岸の割譲がフランス側の要求であり、オーストリア側も——一〇月のカンポ・フォルミオの和約で内密に取り決められていたように——帝国の領土的一体性を放棄し、この要求を受け入れる用意のあることが次第に明らかとなつていった。そればかりか、マインツ占領やスイスとローマにおける共和国の創設という事態の進行からすれば、フランスは先の和約にとらわれず、更なる領土拡張を目指しているのではないかという疑惑が濃厚になつていった。一七九八年前半にラシュタット会議でのフランス側代表——「偉大な国民の代理人たち」——の行動に示された、こうした国家理性に従う冷酷な現実政策は、ヘーゲルたちからすれば、彼らが忠実であろうとした一七八九年の理念を否定する裏切り行為——それらにふさわしい復讐も考えられないような「犯罪」——に他ならなかつたのである。同じ頃ヴェルテンベルクでは、課税問題についての合意が得られないまま、隣国でのヘルヴェティア共和国の成立にともない、シュヴァーベン共和国への希望を抱く議会側とこれを憂慮する君公との間で、政治対立が激しさを増していった。そして、一七九九年冬には、フリードリッヒ二世は、フランスの支持を失つた領邦議会を解散し、その指導者を反逆罪のかどで処罰するとともに、フランスの庇

護のもと、オーストリアから独立した統一的な主権国家に向かう道を歩み始めるのである。

(三) ドイツへの視線の転回

若きヘーゲルは、『カル親書』訳では、フランス軍によるヘルヴェティア共和国の創設を支援し、続く「ヴェルテンベルク内情論」では、シュヴァーベン共和国の到来を期待していたが、こうした改革に向けたヘーゲルの願望は、外交面ではフランス共和国の拡張政策により、内政面ではヴェルテンベルク改革勢力の挫折により、手ひどく裏切られることとなった。一七九九年四月にラシュタット会議が決裂する以前、遅くともこの年の初めには、後の「ドイツ国制論」に属する最初の草稿 (Nr. 88) が執筆されているが、そこでヘーゲルは、フランス軍を支持して、共和国の実現に向けた改革を要求するという最初の素朴な政治的態度を改め、共和主義の理念から自国ドイツの現実に視線を向けるに至っている。⁽¹¹⁾ そのときヘーゲルが眼のあたりにしたのは、フランス共和国に対する干渉戦争において、オーストリアに率いられた帝国軍が十分な結束を示すことのないまま敗退を重ねた果てに、ラシュタット会議ではライン左岸の譲渡を承認するまでになったという帝国の現状であった。先の草稿の書き出しによれば、「ドイツ帝国がフランスと交えた破滅的な戦争の結果は、最も美しい領土のうちの幾つかと数百万にのぼる人々が奪い取られる……ということであつてよいのだろうか、多くのドイツの愛国者たちはこのように自らに問うたのである。」 (Dok 282)

だが、ヘーゲルによれば、こうしたドイツの悲惨な現状に対し責任があるのは対戦相手のフランスではなく、むしろドイツの国家構造そのものであるとされる。「専制国家、つまり憲法を持たない国家を除けば、如何なる国家もドイツ帝国ほど惨めな国制を持っていないということ、これは今ではかなり広まっている確信であり、継続中の和平交渉により終結した先の戦争から、誰もがこうした強烈な印象を持つことになった。」 (Dok 283) つまり、ヘーゲルは帝国の国

制に内在する欠陥から対仏戦での敗北を説明しようとするのであり、その際、フランス共和政と対比してしばしば賞賛されたいわゆる「ドイツ的自由」——具体的には「ドイツ等族の誇り」をなしている「領邦君主権」(Landeshoheit)——こそ、逆にドイツを国家解体の淵にまで導いた災いの種として厳しく批判されることになる(Dok 284ff. W I 603)。もっとも、一七八九年の理念が、権力の獲得・維持・増殖を中心として動く苛酷な国家理性の現実を前にしてそのまま妥当する原則ではないということを、ヘーゲルは既に思い知らされている。こうしてフランス共和政が改革にあたり無条件に手本とすべきモデルではないことが明らかとなった以上、ヘーゲルは、「ドイツ国制論」において、ドイツが進むべき独自の道を模索しなければならなかったのである。

二 共和主義理念をめぐる原理的考察

続いて、若きヘーゲルのフランス革命観をなしている古代共和主義の理念を具体的に見てみることにしたい。その際、執筆時期を正確に確定することができるベルン・フランクフルト期の草稿だけでなく、もはや成立年代を特定することが困難な、ローゼンクランツの伝える歴史研究断片(Ros 515ff.)をも考察対象に取り入れることとする⁽¹²⁾。そして、共和政をめぐるモンテスキューの議論と対比しつつこれらの草稿を検討してみるならば、そこには、後のヘーゲルの思想的発展との関連において極めて重要な幾つかの洞察を見出すことができる。

(一) 古代共和政の没落と再生

ヘーゲルは、一七九六年の春から夏に執筆された草稿(Mf. 65)のなかで、古代ギリシア・ローマにおける伝来の宗

教がクリスト教という新たな宗教により駆逐されることになったのは何故かという問いを立てている。そして、これを「時代の精神における静かな、目に見えない革命」から、しかも「悟性の啓蒙」といった進歩史観の観点からではなく、古代共和政の没落にともなう「自由の喪失」から説明しようとして試みている (No1 220f)。ヘーゲルにとり、ギリシア人たちの自由とは、個々人があくまでも「自分自身が与えた法に服従する」という自発的な形を取って、自らの祖国という高次の理念——「世界の究極目的」——のために活動するところに成り立つ「政治的な自由」を意味するのであり (221, 222, 223)。「モンテスキューが『法の本質』において、共和政 (république) を君主政や専制政といった他の政体から分かつメルクマールとして挙げた「徳」(vertu) と同一のものである。モンテスキューによれば、共和政 (より正確には、その中でも民主政) の原理をなす徳とは、「祖国への愛、真の栄光への欲求、自己放棄、自らの最も貴重な利益の犠牲」といった「我々が古代人の中に見出す……あの英雄的な徳のすべて」を意味している (Liv.3, Chap.3, 5)。若きヘーゲルは、まさにこの「モンテスキューが徳 (Tugend) と名づけ、共和政 (Republik) の原理とした意識」つまり「共和主義者の祖国において実現されているような理念のために、個人を犠牲にすることができるという覚悟」が共和政の解体とともに失われたと考える (No1 223)。

モンテスキューによれば、徳を原理とする共和政のもとでは、個人的利益の追求を目的とする営利活動は自由人にはふさわしくないものであり、奢侈が少なければ少ないほど共和政は完全であると見なされていたが (Liv.4, Chap.8; Liv.7, Chap.2)、「逆に商業活動が活発となり、奢侈が蔓延するにつれて、祖国への献身により支えられた共和政体も衰退に向かわざるを得ない。ヘーゲルもまた、対外戦争の勝利がもたらした「富の増大」と「奢侈との出会い」が、アテネとローマにおいて「名声と富を有する貴族階層」を生み出し、彼らが「多数の人々に対する支配」を独占するようになった点に、共和政が解体していく原因を見て取る (No1 222)。この結果、「国家という機械 (Staatsmaschine) の統

治は、わずかな数の公民 (Bürger) に委ねられ、これらの人々も、他と結びつくことでようやく価値を持つ個々の齒車として奉仕するにすぎなく。(223) こうして公民の魂から「自らの活動の所産としての国家像」は消え失せ、無数の齒車からなる「機械」としての国家がこれに取って代わることになる。「臣民」(Untertan) と化した他の人々に期待されるのは「国家における有用性」であり、彼らが追求する目的といえば、自らの「當利と生計」でしかない。つまり、「理念」に捧げられた政治的な活動は「個人的なもの」への経済的な配慮に、「公民の権利」は「財産の安全に対する権利」に変貌したとされるわけである。

こうして共和主義者を超えて生き延びる「共和政」といった「絶対的なもの」(≡絶対者) (das Absolute) がなくなつた後、残された精神的空白を埋めるものとして現われたのがキリスト教の神であるとヘーゲルは考える。個人の生命を超えて存続する絶対的な存在は今や「人間の意志のうちに」ではなく、「われわれの意志の領域の外に」ある超越的な神のうちに求められたのであり、かつて「自由な国家」がしめていた精神的地位を「教会の理念」がしめることになつた (223f. 227)。「人間精神は、ローマ皇帝の専制により地上から追放されたのであり、自由を剝奪されたために、永遠なる絶対者を神のうちに逃避させるしかなく、悲惨な状態が拡がったために、幸福を天上に探し求めるしかなくなつたのである。」(227) ヘーゲルによれば、こうした意味で、共和政の解体にともなう「人間の墮落状態」とキリスト教における「神の客体性」(≡超越性) は、同一の「時代精神」が取る異なる二つの現象形態にすぎないとされる。⁽¹⁴⁾

以上のように、古代共和政の没落とキリスト教の出現を相関関係にあるものと見るヘーゲルの議論の背景には、共和政を君主政や専制政に対比されるひとつの政体として捉え、これら政体間の相違をその根底にある原理にまでさかのぼって説明したモンテスキューからの影響を見て取ることができる。モンテスキューは、共和政の原理が祖国への愛といつた政治的な「徳」であるのに対し、君主政の原理は自己利益の追求を正当化する「名誉心」(honneur) であると述

べたが (Liv. 3, Chap. 7)、ヘーゲルも、一七九五年にフォルスターの著作を読んだ折りに、「共和政では、人は理念のために生きているが、君主政では、いつも個別的なもののために生きている。」と書きとめている⁽¹⁵⁾ (M. S. I, Nohl 366)。しかし、注目すべきは、ヘーゲルがモンテスキューと同じ概念枠組を採用しながら、これら二つの政体に対し全く正反對の評価を下している点である。モンテスキューの意図が、専制政と君主政を対比することで、古代共和政の回復という急進的な手段によることなく、当時のフランス絶対王政の改革を訴える点にあったのに対し、ヘーゲルは、フォルスターらフランス革命の理念に心酔する共和主義者と同様に、「利己心と同盟を結んだ」君主政を専制政から区別せず、共和主義的革命的革命により一挙に転覆されることを望むのである。

だが、ヘーゲルの考える「共和政」とは、単にひとつの政体にとどまらず、特定の国家観を言い表わすものであり、共和政と君主政という政体間の相違は、古代と近代の間の国家観の相違にまでつながっている。つまり、古代人の共和政とは、「公民の活動の所産」という、自由人の自発的活動により担われた国家像を前提としていたのに対し、共和政崩壊後のローマは、無数の歯車からなる「機械」としての国家観により特徴づけられている。しかも、ヘーゲル自身が生きている近代の国家は、政治的な自由とはおよそ無縁である点で、帝政期ローマにおける機械的な国家と根本において大差のないものと考えられている。歴史研究断片のひとつによれば、「近代国家の内的諸関係」は、古代人のような「自由な生活」によってではなく、「法的形式」により維持されるようになっていく。そこでは、人々はそれぞれの「身分」に応じた地位が割り当てられるのみであり、如何なる者も「行為を全体として行なう」ことがない。国家における行為は、その大部分が「命令または服従」であり、「行為の全体は極めて多くの部分に分裂しており、全体のうちのひとつの断片だけが各々の行為者に属する」にすぎない。つまり、「全てが秩序づけられており、暴力がこの秩序を支配している」から、大多数の人々は「機械の歯車」と同然の代替可能な部品でしかない (Ros 529)。

しかも、若きヘーゲルは、共和政の解体以後に成立した新たな国家像を、近代国家を特徴づけるメルクマールと見なすだけでなく、将来におけるこうした国家の死滅を要求している。「ドイツ観念論最古の体系構想」と呼ばれる断片 (Nr.56) によれば、⁽¹⁸⁾「機械の理念が存在しないのと同様に、国家 (Staat) の理念は存在しない。何故なら、国家は機械的なものだからである。自由の対象のみが理念と呼ばれる。従って、我々は国家を超越しなければならない！ 何故なら、あらゆる国家は自由な人間を機械の歯車として扱うからである。国家はそのようなことをすべきでない、つまり、国家は存在することをやめるべきである。」 (W I 234f.) 個々人を越えた理念のために献身する公民の自発的な活動は、自らの営利と生計のみに配慮する臣民の受動的な態度に取って代わられ、公民一人一人の活動により不断に維持される古代ポリスは、代替可能な多数の歯車からなる機械という近代国家に変貌してしまった。若きヘーゲルにとり、こうした国家は「存在することをやめるべき」であり、これに対し、古代共和政がユートピア的な希望像として、過ぎ去りしたが再興されるべき永遠の模範として現われてくることになる。このように古代共和政が潰え去った原因を時代精神のうちに探る若きヘーゲルの問いの背後には、単に過ぎ去った歴史上の一時期に対する関心や古代と近代、過去と現在の間の比較を超えて、かつて古代人が生きていた楽園の再生を来たるべき時代の課題とする将来への展望が潜んでいるのであり、こうした歴史の地平こそフランス革命により開かれたものなのである。⁽¹⁹⁾

(二) 古代共和政の歴史的相対化

だが、若きヘーゲルは、失われた共和主義的理念の再生という原初的な政治観にいつまでも忠実にとどまっていたわけでない。むしろ、フランス革命から得られた共和主義の理念に歴史的な省察を加えることにより、自らの最初の立場を相対化し、やがてはこれを超えていかざるを得なかったものであり、こうした新たな発展へ向かう端緒も、若干ではあ

るが同時期の草稿から読み取ることができる。その理由のひとつは、共和政という政治形態が財産の平等と奢侈の抑制という社会的基盤により支えられており、所有権の保証という近代国家の原理に逆行するものであった点である。

平等と質素という社会的条件が共和政の原理から当然に要請されてくるという点は、既にモンテスキューにより指摘がなされていた。モンテスキューによれば、共和政の原理をなす徳は、民主政のもとでは「平等への愛」と「質素への愛」からなっており、これにより野心や所有欲といった個人的な情念を抑制し、「共和政への愛」という一般的な情念のみに身を委ねることができるようになった。古代の立法者たちは、この平等と質素という原則を確立すべく、土地を均等かつ少量に分割するとともに、これを維持するための様々な法律を制定して、個人の所有権を制限したのであり、資産の公平な分配を通じ奢侈の可能性を最小限に抑えた国家こそ、理想的な共和政の姿だとされたのである (Liv. 5. Chap. 2.3.5.6; Liv. 7, Chap. 1.2)。

ヘーゲルもまた、所有権に対する古代と近代の間の考え方の相違が、それぞれの国制のあり方と密接に関連していることを指摘している。歴史研究断片のひとつによれば、「近代の国家において、財産 (Eigentum) の保証は全立法がそれをめぐってなされる中心であり、公民の大多数の権利が関わってくる中心である」が、これに対し、「古代における多くの自由な共和政では、厳密な所有権 (Eigentumsrecht) という、我々のあらゆる政府が配慮し、我々の国家が誇りとする対象は、国制により既に損なわれていた。」何故なら、古代のアテネ、ローマやメデイチ家の歴史が教えるように、「少数の公民が過大な富を所有することは、最も自由な国制の形式にとり危険であり、自由そのものを破壊しかねない」ということを古代人は知っていたからである (Ros 525)。つまり、近代国家が個人の財産を保証するのと引き替えに、富の不均等配分を容認し、公民としての徳の喪失を甘受するのに対し、古代共和政は政治的自由を確保するため、奢侈という形を取って現われる資産の不平等を排撃し、個人の所有権に様々な規制を加えたのである。

更に進んで、ヘーゲルは、こうした富の均等配分と奢侈の抑制からなる共和政の存立構造に基づいて、財産の平等原則に従い所有権を制限するというフランス革命におけるサンキュロットたちの社会的要求——政治的にはロベスピエール派により実行に移されたもの——を理解するとともに、これを同時代人の誤解に対し擁護している。「厳密な所有権のうち如何に多くのものが、共和政の形式を持続させるために犠牲にしなければならないかは、一つの重要な研究対象であるだろう。人々が、フランスにおけるサンキュロット主義の制度が意図した、財産の平等を強化するという試みの原因を彼らの強欲のみに求めた時、恐らくこの制度に対し不当な取り扱いをしたのである。」(Ros 525)

しかし、若きヘーゲルは、政治的自由を維持するため財産に関する権利を制限するという共和政の構造に対してだけでなく、個人の所有権の保護を最優先することから生じる近代社会の様々な問題に対しても目を向けるに至っている。ローゼンクランツによれば、フランクフルト期のヘーゲルは、当時イングランドで最も広範に発達していた「営利と所有の諸形式」に大きな関心を抱くとともに、「英国の新聞からの抜き書き」を作成して、「救貧税に関する議会の審議」を丹念に追っていたとされる(Ros 85)。また、一七九九年二月から五月までの間、ヘーゲルは、J・ステュアート『経済学原理探求』(一七六七年)のドイツ語訳に対する注解を執筆しており、そこには「市民社会の本質、欲求と労働、分業と諸身分の資産、救貧制度と行政、租税等に関するヘーゲルの全ての思想」が集約されていたと伝えられる。この注解はその後紛失してもはや残されていないが、ローゼンクランツによれば、そこで「ヘーゲルは、競争の只中にある労働と取引の機構の中で、人間の心情を救おうと努めながら、高貴な情熱を込め、興味深い実例を豊富に用いて、重商主義という死せるものと戦った」とされる⁽²¹⁾(Ros 86)。当時のヘーゲルが対象に対しなお共和主義的な姿勢を保っていたとしても、こうした作業を通じ彼が知ることになった英国の市場社会は、彼自身がこうした近代世界の中で現に存在しており、容易にそこから逃れることはできないという歴史的な制約条件をヘーゲルに意識させたはずである。

これとの関連において注目すべきは、一七九九年に書かれた「キリスト教の精神とその運命」の主要部分において、財産が必然的な「運命」(Schicksal)として語られている点である。一七九八年秋から冬に執筆された、ユダヤ教の精神を論じる草稿(Nr. 82)では、「富の不平等が自由を脅かすという危険」を国家から取り除くため、財産に関する権利を様々な仕方で制限したギリシアの立法者ソロンやリュクルゴスの行為が、何の疑いも入れることなく、ギリシア民主政では「すべての者が自由で自立的であった」ことの証として賞賛されていた(Mohl 254f)。ところが、翌年に執筆された、キリスト教の精神を論じる草稿(Nr. 89)において、生活への配慮を捨て去り、富を軽蔑するように要求するイエスの教えは、「説教や格言詩でのみ許される決まり文句」であり、「我々にとり何の真実味も持たない」ものとしてきっぱりと退けられている。「財産という運命は我々にとつて余りに強大なものとなつてしまったため、それについて反省するのは耐えられないし、我々からそれを分離することも考えられないほどである。」(Mohl 273)また、続く「一八〇〇年の体系断片」(Nr. 93)でも、「財産の必然性」はもはや「廃棄することができない」⁽²²⁾ような「運命」と呼ばれている(Mohl 349f)。このように財産を必然的な運命と見る思想が生じてきた背景については、後に若きヘーゲルにおける国家と宗教の関係を考察する際に改めて検討することにしたいが、いずれにせよ、財産が「我々」にとり逃れることのできない「運命」であると言われたとき、そこで自覚されたのは、ヘーゲルだけに限らず、今日の我々をも制約している近代世界の条件——いわば歴史的な次元で見られた存在拘束性——なのである。

こうした財産の必然性と並んで、ヘーゲルが共和主義の理念を相対化せざるを得なかった今一つの問題は、国家の規模の拡大にもない統治形態も変更を迫られるという点である。モンテスキューは、あらゆる公民が互いに顔見知りであるような小規模の共同体でのみ公共利益への専心が可能であり、構成員の数に比例して利益が個人化されていくという理由から、小さな国家の特質は共和政として統治されることであり、中規模の国家の特質は一人の君主に服従するこ

とであり、大帝国の特質は一人の専制君主により支配されることであると述べていた (Liv. 8, Chap. 16-20; Liv. 4, Chap. 7)。ヘーゲルもまた、共和政体の実現は小規模の国家においてのみ可能であり、国家の規模拡大は政治的自由の維持と両立し難いことを指摘している。歴史研究断片のひとつによれば、かつてペリクレスが葬送演説で用いた「我々」という表現は、「小規模の自由な国家における人民集会 (Volkerversammlung)」を前にして初めて真実味を持っていた。しかし、「公民の数が増大するにつれて、我々という言葉はこの言葉を口にする者にとり疎遠なものとなっていく。個々人が一つの行為に参与する割合は極めて小さいので、彼はこの行為を自らの行為として語ることはできなくなる。」つまり、大規模化した国家では、個々人はもっぱら「全体により支配される客体」であり、その行為は「無限に小さなひとつの断片」にすぎないから、「大規模で自由な国民」という表現は、現実にはあり得ない論理的な「自己矛盾」ということになる (Ros 520)。

共和政の存続が国家の規模に左右されるといふこの洞察は、パリという一都市に限らず、フランス全体の広大な領土において共和政に基づく統治を打ち建てようとするフランス人の企ての成否に思いを馳せるとき、それが最初から大きな困難に付きまとわれていることをヘーゲルに自覚させるには充分であったに違いない。いわんや、先に見たように、一七九八年の最中ラシユタット会議の進行につれて、更なる領土拡張を目指すフランス側の野心が徐々に明らかとなつていったとき、フランス共和政の前途に対するヘーゲルの見通しは決定的に悲観的なものとならざるを得なかつたはずである。そして、まさにこの会議が決裂する直前の一七九九年初めという時期に、ヘーゲルは、ベルンやヴュルテンベルクといった小規模の州・領邦でフランスにならつた共和政の樹立を期待するという従来の態度を改め、ドイツという帝国の全土にまで視野を拡大して、そこにフランスとは異なるドイツ固有の道を模索し始めるのである。ヘーゲルの見るところ、この帝国において政治的な権力や権利は、君侯・都市・団体といった国家の個々の部分が自らの力で獲得し

たものであり、全体の組織に従い定められた官職や権限といったものではない。つまり個人が私的に獲得したものが、事後的に公の権利とされただけにすぎず、「占有が法律に先立つて存在していた」と言わざるを得ないものである。「ドイツの国法は、その法源からすれば、本来は私法なのであり、政治的権利とは合法的な占有権、つまり所有権 (Eigentum) なのである。」(Dok. 285) このように政治的権利を含め、すべてを個人の私的所有に還元してしまふドイツの帝国国制のあり方は、公的関係を私的契約関係から造り出していくという、中世ゲルマン世界に特有の封建制秩序の特質を鮮やかに示すものであるが、神聖ローマ帝国において保存されたこうしたゲルマン世界の政治秩序の原型は、個人の財産に對し思うがままの政治的規制を加えた古代の共和政から見れば、全くの對極に位置する、いわば転倒した世界に他ならなかつた。

このように財産に対する態度や国家の規模という点で古代共和政とは比較にならない、神聖ローマ帝国や英国の市場経済といった身近の現実と直面したことで、若きヘーゲルは自分自身の歴史的な制約条件を自覚せざるを得なかつたはずである。つまり自分自身が属している近代世界の現実に對し、古代ポリスから得られた共和主義的理念を對置するだけでは、フランス革命の提起した旧体制の更新という課題を解決することはできないということが痛感されたに違いない。過去において失われたものを再び取り戻すのではなく、むしろ近代固有の条件のもとで共和主義的理想を別の仕方でも再生する方途を探ること、これこそ、裏切られた革命の経験を共有する世代の一員として若きヘーゲルが自らに課した新たな政治的課題だったのである。そして、フランクフルト時代の末期、一七九九年初めを境として見られる、こうした新たな発展に向かう萌芽は、一八〇一年にイェーナに移住した後でヘーゲルが試みた政治哲学の幾つかの構想のうちの一層はつきりとした形で見て取ることができる。だが、次なる時期に入るに先立ち、ヘーゲルが「青年時代の理想」と呼んでいるものを、理想的宗教の構想というこれまでと異なる視角から見ることにはしたい。

註

(1) 例えば、「ヘーゲルの哲学のように、その内奥に至るまでひたすら革命の哲学であるような哲学は他に存在しない。」というテーゼを唱えるリッターの場合、近代の政治革命の本質は「その根底にある社会的解放」のうちに、つまり「歴史的・伝統的所与を全て排除するような秩序」としての市民社会の成立にあると考えられている (vgl. J. Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Köln/Opladen 1957, 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1965, S.18,63f.)。リッターのこうしたテーゼに対し、ハーバーマスは「ヘーゲルは革命そのものを克服するような哲学を求めて、革命を哲学の原理へと高めている。」という今一つのテーゼを対置している (vgl. J. Habermas, „Hegels Kritik der Französischen Revolution“, in: ders., *Theorie und Praxis*, Frankfurt a.M. 1971, S.128ff.)。ハーバーマスによれば、ヘーゲルは、革命が生み出した秩序と革命の過程そのもの「つまり市民社会において実定的効力を得た抽象的法とその具体的な実現作業とを切り離し、前者の抽象的法を歴史的な全体性のうちの一契機として把握しようとした。こうした歴史過程への組み込みを通じ、革命により変革された秩序 (|| ナポレオン法典) を是認すると同時に、その実現に携わった革命家の意識 (|| ジャコバン派のテロル) を批判することが可能になったとされる。しかし、ハーバーマスの場合も、そこで前提されているフランス革命像はリッターと同一であり、この結果として、ヘーゲルにおいて抽象的法が社会的労働の解放形式であるとともに解体した倫理の所産でもあるという両義性が十分に説明されないままに終わっている。

(2) この点を最初に指摘し、以後のヘーゲルの思想的発展を、古代崇拜から抜け出て、市民社会の必然性の承認に向かう過程として描き出したものとして、vgl. G. Lukács, *Der junge Hegel*, Zurich 1948, Frankfurt a.M. 1973, Bd. 1 S. 81ff, 92ff. 若きヘーゲルのフランス革命観とその後の発展方向についてはルカーチの解釈を概ね受け継ぎながら、フランクフルト期・イエーナ初期のヘーゲルにつき異なる解釈と評価を下すものとして、vgl. O. Pöggeler, „Philosophie und Revolution beim jungen Hegel“, in: ders., *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg/München 1973, 13-78. なお、こうした二つのフランス革命観が生じてくる政治的・社会的背景については、註 (20) を参照されたい。

(3) Vgl. D. Henrich, „Leutwein über Hegel, ein Dokument zu Hegels Biographie“, in: *Hegel-Studien* Bd.3, 1965, 39-77, hier 61, vgl. 74.

(4) この『カル親書』ドイツ語版の訳者が若き日のヘーゲルであるということは、今世紀に入り初めて、H. Falkenheim,

- .Eine unbekannte politische Druckschrift Hegels', in: *Preussische Jahrbücher* 138, 1909, 193-210. に於いて明らかにされた。
- (5) ヘーゲルによる『カル親書』訳の歴史的背景やその政治的意義については、F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat* Bd.1, München/Berlin 1920, S.47-54; O. Poggeler, „Hegels praktische Philosophie in Frankfurt“, in: *Hegel-Studien* Bd.9, 1974, 73-107, hier 76-81. による解釈が参考になる。
- (6) ヘーゲルは、最初のタイトルのうち「民衆により」という部分を後に「市民 (Bürger) により」と書き改めている。更にこのタイトル全体は後に抹消され、他人の手により「ヴェルテンベルクの最近の内情について、とりわけ市当局者制度の欠陥について」と書き加えられている。この未刊のパンフレットは、そのうち序文に相当する部分 (W I 268-271) の草稿が現存するのみであり、本論の内容は R. Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlin 1957, S.65-67, 483-485. により断片的に伝えられるにとどまっている。後者からの引用にあたっては、本文中に Haym と記したあとに頁数を挙げることにする。
- (7) 「ヴェルテンベルク内情論」における序論と結論の不整合はハイム以来指摘されてきた点であるが、Rosenzweig, a.O., S.61. は、こうした意図と結果の不一致からパンフレットに付された原題の変更を説明しようとしている。
- (8) Rosenzweig, a.O., S.62f. は、ヘーゲルの友人の書簡に綿密な逐語解釈を施した上で、このような結論に達している。Poggeler, „Hegels praktische Philosophie in Frankfurt“, S.86f., „Philosophie und Revolution beim jungen Hegel“, S.31. は、ローゼンツヴァイクのこうした解釈を受け入れつつも、先の書簡の文面をラシュタット会議でのフランスの振るまいのみに限定することなく、より広くフランス革命に対する幻滅と解釈している。
- (9) こうした態度をとる者は、フランス革命下のマインツで共和国を指導した G・フォルスターや若きゲレスに見られるように、当時のドイツ知識人の間では決して例外的な存在ではなかった。ヘーゲルは、一七九八年春と一八〇〇年九月の二回にわたり、フランス領と化したマインツを訪れている (Br I 58, Ros 142)。¹⁾ヘーゲルが G・Forster, *Anstalten von Neidernheim*, Bd.1 1791. を読んでいたことを示すメモや抜き書きも伝えられている (Nohl 366f., Anhang 5.6)。²⁾また、ヘーゲルに身近なところでは、同じチュービンゲン神学院の先輩にあたり、フランスに渡り「外務省で重要な意味を持つポストについているラインハルト」についての言及がヘーゲルの書簡のうちに見出される (Br I 11f., vgl. Ros 61)。³⁾
- (10) 「ドイツ国制論」の初期草稿に属するものとしては、一七九九年初めまでに執筆された最初の草稿 (Nr.88, Dok 282-8) — いわゆる第一序論 — の他に、一七九九年に成立した断片 (Nr.90, W I 603f.)⁴⁾ 一七九九年から一八〇〇年までの

間に成立した草稿 (Nr.91, W I 457-460) —— いわゆる第二序論 —— を挙げる事ができるが、このうち最初の草稿は一八〇一年春にイエーナでかなりの程度書き改められている (vgl. Dok 282-8, am Rande; W I 451-6)。また、難解な内容を持つ第三の草稿については、ここで触れることはできないが、例えば、Rosenzweig, a.O., S.92-98, や Poggeler, Hegels praktische Philosophie in Frankfurt*, S.103-6. によりそれぞれ異なる解釈が試みられてい⁵⁶。

(11) Rosenzweig, a.O., S.63, 88ff. は、先の友人の書簡と「ドイツ国制論」の初期草稿を手がかりとして、同じく一七九八年冬におけるヘーゲルの「思想の転換」を主張しているが、ヘーゲルの新たな思想を「運命としての国家観」と理解する彼の解釈には、再検討の余地があるように思われる。

(12) この歴史研究断片は、成立年代が不確定なために、研究者によりしばしば無視されてきたが、若きヘーゲルの政治観を知るうえで見逃すことのできない重要な史料である。ローゼンクランツは、これをすべてベルン期に由来するものと判断し (Ros 6)、ルカーチもこれに従っているが (vgl. G. Lukacs, a. a. o., S. 92ff.)、他の草稿の場合を考慮すれば、ローゼンクランツの年代鑑定に全幅の信頼を置くことはできない。(例えば、ローゼンクランツは、「クリスト教の精神とその運命」と呼ばれる、フランクフルト期に執筆された草稿群をベルン期に帰してしまっている。) 他方、ホフマイスターはこれらをフランクフルト期に成立したと考へ (Dok 257-277) Poggeler, Hegels praktische Philosophie in Frankfurt*, S.74, 99-101. も、断片のうちの多くは「内容からして」フランクフルト期に属すると述べているが、それ以上の説得力ある根拠は挙げられていない⁵⁷。Vgl. Schuler, a.O., S.157.

(13) ポーコックが *civic humanism* と呼ばれる古典古代の共和主義的伝統のうちに見出したのと同じ思考枠組は、モンテスキューやルソーといった一八世紀フランスの思想家をも規定しており、以下では、若きヘーゲルもこうした思想史上の潮流に連なっていることが示される。若きヘーゲルがモンテスキューを読んでいた形跡は、一七九四年に書かれた断片 (Nr.40, NoH 40) のうちに、『法の精神』第二四巻・第二章からの引用という形ですでに見られる。しかし、モンテスキューからの思想的影響が現われるのは、続いて取り上げる一七九六年の草稿 (Nr.55) が最初であり、ローゼンクランツが、ベルン時代のヘーゲルが「教会史に関して、とりわけギボンとモンテスキューを研究した」と伝えている (Ros 60) のも、この草稿のことを指していると思われる。なお、以下におけるモンテスキューからの引用は、Montesquieu, De L'esprit des Loix, in: *Œuvres complètes tome II, texte présenté et annoté par Roger Caillols*, Paris 1951. に拠っているが、逐一註記する煩を避

けるため、本文中に該当箇所を巻・章を記すこととする。

(14) 一七九五年に書かれた別の断片 (Nr. 48) のなかで、ヘーゲルはクリスト教が出現した当時の政治状況を考察するにあたり、下敷きとして E. Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 6 vol. 1776-1788. を用いており (Nohl 364-6)、「このでの記述にも取り入れられていると思われる。ただし、Rosenzweig, a.O., S.39f., 228. によれば、若きヘーゲルに対する思想的な影響という点では、ギボンが歴史的な素材以上のものを与えなかったものであり、素材を配列するときの思想形式や問題設定の仕方はヘーゲル独自のものであるとされる。なお、同時期の草稿「クリスト教の実定性」におけるクリスト教観や国家観との関係については、後に改めて論じることとする。

(15) 共和政と君主政の対比という同じ文脈に属するものとしては、「国制が共和政から君主政に移行することにより、軍事制度のうちに生じる変化」についてフランス語で執筆された論文のうちの一部が、ローゼンクランツにより歴史研究断片の一つとして伝えられている (Ros 62, 532)。この断片は政治的に急進的な響きを示すために、果たしてローゼンクランツの考えたようにヘーゲル自身の思想の表明であるのか (Lukas, a.O., S.93f.)、それとも単なる抜粋であるのか (Rosenzweig, a.O., S.238f.; Dok 466) がこれまで争われてきたが、近年では、その文体がおよそフランス語的ではないという理由から、ヘーゲル著者説が有力となつてきている (Schüler, a.O., S.158; Pogeler, „Hegels praktische Philosophie in Frankfurt“, S.74)。

(16) ヘーゲルは、同じ頃 (一七九五年四月) にシェリングへ宛てた書簡のなかで、次のように述べている。「現在では国制の精神は利己心と同盟を結んでおり、利己心のうえに支配を確立しているけれども、理念が持っている活力は——たとえ祖国やその国制といった諸々の制限を身に付けているとしても、——人々の心を高めるであらうし、これにより人々は理念に身を捧げることが学ぶであらう。」(Br I 24)

(17) 共和政 (republica, res publica) は、伝統的にマキヤベリからルソーに至るまで、本来は、*polis, civitas* と同じく、君主政を始めあらゆる政体を包括する政治共同体の枠組、つまり人的な結合としての国家そのものを指す広義の概念として理解されてきた。こうした *republica* 概念は、統治形態論においては、アリストテレスの六政体論やこれに変更を加えたポダンの三政体論 (ここでは *republica* という名の政体はそもそも存在しない) と結びついており、ポリュビオス以来、君主政・貴族政・民主政の三者を組み合わせた混合政体と等置される傾向が見られた。これに対し、モンテスキューは、*republica*

を君主政に対立するひとつの政体として捉え直し、狭義の概念にはつきりと限定した最初の人であり、共和政・君主政・専制政という彼の新たな三政体論の画期的な意味はまさにこの点にあった。それは、古代共和主義の伝統を政体論のうちに封じ込め、相対化しようとする脱共和主義化の試みの始まりであるとともに、権力分立論において、英国をモデルとする制限君主政⇨混合政体を逆に共和政に対置することで、中世立憲主義の自己認識を促すという結果になった。こうした歴史的な経緯からすれば、我々に馴染み深い後者の *republica* 概念は、共和主義の系譜のうちでも比較的新しい層に属するものであり、前者の *republica* 概念こそがヨーロッパ精神史の古層に横たわり、絶えることなき共和主義の思想潮流を生み出してきたと言いうことができる。

モンテスキューとルソーの影響を深く受けた若きヘーゲルの場合には、政体と国家という新旧両方の *republica* 概念がともに流れ込んで来ているため、一義的な訳語を当てるのはそもそも最初から困難が伴っている。ここでは、「共和国」という曖昧な訳語はできるだけ避けるとともに、「国家」という訳語は本来権力機構としての国家を意味する *Staat* (ドイツ語ではしばしば *civitas* の訳語としても用いられる) に取っておくために、*Republik* は、広義に解することができる場合も、敢えて「共和政」と訳すことにした。

(18) 一九一七年にローゼンツヴァイクにより初めて存在が明らかにされたこの草稿は、ヘーゲルの筆跡を示すにもかかわらず、その思想内容からして、シェリングの体系構想をヘーゲルが書き写したものと見られてきた (vgl. Dotz 195)。これに対し、ヘルダーリンの影響のもとでヘーゲル自身により執筆されたとする説が、最近ベゲラーにより唱えられて以来有力になっており、本稿も後者のヘーゲル著者説に従っている (vgl. O. Poggeler, *Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus*, in: *Hegel-Studien Beiheft 4*, Bonn 1969, S.17-30)。なお、ローゼンツヴァイクやシューラーはこの草稿が書かれた時期を一七九六年初夏とするのに対し、ベゲラーは一七九七年初頭 (ヘーゲルがフランクフルトに移った頃) をも成立年代として考えている。

(19) *Rosenzweig, a.a.O.*: S.44 は、過去において失われたギリシア的なものの取り戻しというヘーゲルの原初的な歴史観が、シラーの「人間の美的教育についての書簡」(とりわけ第六書簡)からの影響のもとで成立したと指摘している。ちなみに、ヘーゲルは、一七九五年四月の先の書簡の中で、同じ年に雑誌『ホーレン』に連載されたシラーのこの論文に触れて、これを「傑作」だと褒めたたえている (Br. I 25)。また、「人間の美的教育についての書簡」のうちギリシア人と近代人を対

比させている第六書簡には、若きヘーゲルに見られるのと全く同じ種類の、機械的國家観に基づく近代國家の批判を見出すことができる。「もちろん、最初の共和政の單純な組織が最初の習俗や諸關係が持つている素朴さを越えて生き延びるのを期待することはできませんでしたが、より高度な動物としての生命に高まっていく代わりに、それは卑俗で粗野な機械装置へ没落してしまつたのです。個人がみな独立した生活を楽しみ、必要とあれば全体となることができた、ギリシア國家のあのポリプの性質は、いまや、無限に多くの生命なき部分を合成することから全体としての機械的な生命が生じる、精巧な時計仕掛けに席を譲つてしまつたのです。」(F. Schiller, *Sämtliche Werke* Bd. 5, München 1980, S. 633f.)

(20) G・ルフェーブルは、フランス革命の力学を生み出した議會内諸党派の抗争を議會外における社会階層の間の力關係に即して下から理解することにより、フランス革命を貴族の革命・ブルジョワの革命・民衆の革命・農民の革命というそれぞれ自律的な四つの革命の複合体——いわば四つの力の合成から生じるひとつの合力——として解釈した。彼によれば、一七九三年六月にジロンド派が追放された後の山岳派内部における政治的対立は、私的所有と經濟的自由に制限を課して資本の蓄積と富の集中を妨げようとする貧困な大衆(サンキュロット)の要求を受け入れるか否かをめぐる社会的性質の対立であり、ロベスピエール派は独立自営の寡欲な小所有者(手工業者・農民)からなる自由な共和國を理想としたために、所有の不可侵性と經濟活動の自由というブルジョワ的利害にあくまで固執する山岳派主流とは異なり、少数派であつたにもかかわらず、反(前)資本主義的な要求を掲げる民衆や小農たちの運動に熱烈に支持されて、一七九三年夏から九四年七月までの短い間にせよ權力の座に就くことができたといわれる(井上幸治編『フランス史(新版)』(山川出版社、一九六八年)二八三—三三〇頁、参照)。

こうしたルフェーブルの解釈に従うならば、典型的なブルジョワ革命という通説的なフランス革命観は、革命全体の合力のひとつをなすブルジョワの革命という中心的な契機にもつぱら着目したものであり、これに対し、若きヘーゲルのフランス革命観に著しい古代共和主義的な色彩を与えているのは、まさに革命の今一つの原動力をなしていた民衆の革命・農民の革命という別の側面であると言えよう。本文の引用部分は、若きヘーゲルの共和主義観が社会的には、サンキュロットの運動と親近性を有していたことを物語っているが、他方で政治的には、ヘーゲルは早くも一七九四年一二月のシェリングあて書簡のなかで、国民公会の議員カリエがギロチンで処刑されたというフランスの新聞記事を読んだかどうか尋ねたと、「この裁判は極めて重要であり、ロベスピエール一派の下劣さをすべて明るみに出してしまつた。」と述べ、嚴

し、調子でロバスピエールを非難してゐる (Br I 12)。

- (21) Pöggeler, „Hegels praktische Philosophie in Frankfurt“, 96f. は、⁶で用いられている「心情」(Gemüt)という言葉がシラーや若きヘーゲルにおいて人間の生の全体性を意味していた点に注目し、ヘーゲルのステュアート経済学注解は、古代ポリスにおける人間のあり方を理想的モデルとする立場からなされた英国経済学の批判であったと推測している。ステュアート注解がヘーゲルにもたらした思想的影響については、P. Chamley, „Les origines de la pensée économique de Hegel“, in: *Hegel-Studien* Bd. 3, 1965, 225-261. が、ユダヤ民族の運命を論じたヘーゲルの草稿のうち未開社会に関するステュアートの叙述が取り入れられているという説を唱えているが、執筆時期からしてこうした影響関係を想定することが可能かどうかという疑問の他に、こうした影響がヘーゲルの思想的発展にとりだけ本質的であったかという、より根本的な疑問が残される。むしろ、「クリスト教の精神とその運命」における運命としての財産の観念のうちに、ヘーゲルの経済学研究の直接的成果——「市民社会の必然性の承認における大きな一歩」——を見出す Lukács, a.O., S.288-290. の説の方が、論証はやや強引であっても、ステュアートからの実質的影響という点では、はるかに考慮に値するよう思われる。

- (22) こうした運命としての財産という思想に最初に注目し、この新たな財産観を一七九八年冬における思想の転換の一環として解釈したのは、Rosenzweig, a.O., S.159ff. であり、Lukács, a.O., S.288f. や Pöggeler, „Hegels praktische Philosophie in Frankfurt“, S.94. もローゼンツヴァイクのこうした解釈に従っている。

- (23) 国家の規模拡大にともなう共和政体の変更を宗教のレベルに翻訳すれば、クリスト教の普及にともなう「ゼクテ型」から「教会型」への信徒共同体の変質という問題になる。ヘーゲルは、一七九四年に成立したある断片 (Zr. 41) のなかで、原始クリスト教の発展を念頭に置きながら、そのメンバーになるか否かは各市民の自由であるような「小さな集団 (Gesellschaft) の制度や法律は、大きな政治社会 (bürgerliche Gesellschaft) に拡張されると、もはや適切ではなくなる」と指摘しており (Noh 44)、「更に一七九五年に書かれた『クリスト教の実定性』(Nr. 53) の中では、「もともと教団の信者からなる小さな集まりにのみ見られた多くの特徴は、その数が増大するにつれて、消滅せざるを得なかった。」と述べ、教団の規模拡大にともなう内部関係の変質を示す指標として、友愛関係の消失・平等原理の忘却・財産の共有原則の形骸化・晩餐の意味転換といった点を挙げている (Noh 166-169)。

第二節 ベルン期ヘーゲルの宗教構想

一七九五年四月シエリングに宛てた書簡の中で、ヘーゲルは次のように述べている。「宗教と政治はこれまで結託してきた。宗教は専制主義がしようとしたこと、つまり人間を軽蔑して、人間には善をなす能力がなく、自分自身では何もできないと教えてきた。「だが、」如何にあるべきかという理念が普及するにつれて、いつまでも全てをあるがままに受け取る落着き払った人々の怠惰な態度は消え失せるだろう。」(HT, I, 22) このように政治的専制と既成宗教が結託してきたという時代認識のもとにあつては、旧体制に対する批判が既存の宗教のあり方にまで及ぼされるとともに、共和主義の理念に対応するあるべき宗教の理想が求められるのは何ら不思議なことではない。だが、先の政治観の場合とは異なり、若きヘーゲルが宗教の理想的なあり方と考えているものの内実は決して一義的に明白なわけではない。彼の思想的発展が進むにつれ、とりわけベルン期からフランクフルト期にかけて、その根底にある哲学的な志向の変化に応じ、真なる宗教についての構想の転換が若きヘーゲルのうちに見られるからである。そこで、この第二節ではベルン期におけるヘーゲルの宗教構想を、次の第三節ではフランクフルト期ヘーゲルの宗教構想を、その根底にある哲学的な思考枠組や国家と宗教の間のあるべき関係に注意しながら見てみることにしたい。

(一) テュービンゲン神学院における問題状況

宗教と政治の結託を指摘する先のヘーゲルの言葉は、一般的には、宗教改革の終息以後プロテスタントの精神を喪失し、領邦教会制のもとで領邦君主との間の保護・服従関係に安住していたプロテスタントイイズムの現状に対する新たなプロテスタントの表明として理解することができる。だが、そこで具体的に考えられていたのは、ヘーゲルが同級のヘルダーリ

ンや二年下のシェリングとともに学んだテュービンゲン神学院の神学教師たちであり、とりわけテュービンゲンという「学問的な正統神学の最後の牙城」に君臨していた神学第一講座の主任教授シュトル (G. Ch. Storr) の存在であった⁽¹⁾。当時は、プロテスタント神学の内部でもゼムラー (J. S. Semler) により文献学的手法を用いた聖書批判の作業が押し進められ、神学の外ではカントの道徳神学が超自然的な啓示によってではなく、理性という人間に生得の能力により神への信仰を基礎づけようとしていた。こうした啓蒙の時代にあってもなお、シュトルやその忠実な弟子フラット (F. Flatt) を始めとするテュービンゲンの神学教師は、「神学上の自然主義」を排し、神の恩寵と聖書の字句が有する權威に訴えるという旧態依然たる超自然主義の教義を固守していた。フランス革命がもたらした解放の息吹を吸い込み、カントの批判書を新たなバイブルとして手にしていたテュービンゲンの哲学青年たちにとり、時代精神に逆行するこうしたシュトルの正統神学は、プロイセンの官吏からも「当時において比類なき」厳格さと評された神学校の規律や、これに保護を与えていたヴェルテルク公国の旧体制とともに、等しく革命に値するものと受け止められたのである⁽²⁾。

だが、カントの理論哲学を用いて正統神学の教義に異議を申し立て、そのため神学院を追われる破目になった補習教師デイーツ (C. I. Dietz) のように、カント哲学の普及につれて、身内の若手教師からも造反者を招くという事態に至ると、正統神学の側でも、カントの道徳哲学が正統神学の教義と両立することを論証するという新たな対応策を講じざるを得なくなった。シュトルは、一七九三年に『カントの哲学的宗教論についての注解』のなかで、幸福への希望なき道徳法則は意志を規定する十分な根拠とはなり得ないこと、つまり神への信仰なくしては意志の自律は行為を規定するにはあまりに薄弱であり、宗教なき道徳性は不充分であることを、あくまでカントに内在的な仕方でも証明しようと試みた。テュービンゲンの正統神学は、こうした巧妙な仕方でも「自律と權威からなる奇怪な形をしたアマルガム」を造り上げることにより、カントの批判哲学から聖書の權威にとって有害な毒を抜き去り、これを神学的に無害な存在へと飼い慣ら

説 そうとしたのである。⁽³⁾ もちろん、事もあろうに自律の哲学が權威の神学を擁護する手段として用いられるというこの逆

論

説的な出来事は、テュービンゲンの哲学青年にとつては、カント本来の教えをねじ曲げ、その趣旨を転倒させる許しがないカント哲学の矮小化として受け取られることになつた。⁽⁴⁾ そして、一七九三年以後、若きヘーゲルがシェリングとともに経験する最初の思想的転機は、彼ら共通の敵であつた正統神学のこうした路線転換から理解することができるのである。だが、ベルン期の考察に入る前に、まず一七九三年以前、テュービンゲン神学院の時代におけるヘーゲルの宗教構想を、ノールにより「国民宗教とクリスト教」と題された草稿のうちこの時代に属する部分 (Nr. 32, Nohl 3.29) に即して見ておくことにしたい。

(二) 国民宗教と理性宗教の間で

一七九二年から翌年にかけて書かれたこの草稿では、理想的宗教が充たすべき要件として三つの条件が挙げられている。第一に、真なる宗教とは「神を精神と真理において崇拜し、神への奉仕を徳のうちのみ見出す」ような宗教、つまり理性の命じる道徳法則への服従にのみ根拠を有する「理性宗教」(Vernunftreligion) でなければならぬ。これに対し、「意志がそれ自体善であること以外の方法によつて神の意に適うことができる」と信じる立場、つまり幸福への希望や神への恐れといった道徳法則以外の表象に根拠を有する宗教は「呪物信仰」(Fetischglauben) と呼ばれる。これら両者を区別するとともに、「呪物信仰を次第に理性宗教へと教え導き、呪物信仰を駆逐すること」が宗教の課題とされるわけである (Nohl 17)。理性宗教の立場から呪物信仰を批判するこうした視角は、直接にはカントの宗教論から得られたものと思われるが、他方でヘーゲルは、カントの道徳哲学に対しては決定的な点で距離を置いている。カントは、一切の感性的動機、即ち傾向性を排除し、理性の与える道徳法則のみに基づいて意志決定がなされることを要求するの

に対し、ここでのヘーゲルは、道徳法則により律すべき「悪しき傾向性」と並んで、それ自体で道徳法則と同一の効果を及ぼし得る「善き傾向性」の存在を認め、その具体例として「愛」を挙げている(181)。カントのように理性によって感性を統制するだけではなく、最高善へ向けて理性と感性が協同することが求められるわけである。

感性的能力に対し与えられるこうした高い評価は、第二の「主体的宗教」という要求において一層顕著な形で現われてくる。ヘーゲルは、「悟性 (Verstand) や記憶力」といった人間の能力に基礎を置き、教義体系の整備とその注入を目的とする神学を「客体的宗教」(objektive Religion)と呼び、これに対し、教義を神の存在と魂の不死に限定して、もっぱら人間の「心情」(Herz) や「感情」に働きかける宗教を「主体的宗教」(subjektive Religion)と呼んで、後者が「真の宗教である」と考える (Noh1 6-11)。このように宗教を「心情に属する事柄」として捉える立場は、レッスニングが『賢人ナータン』で述べた寛容論との関連において説明されている。ヘーゲルによれば、「君たちから見て私をクリスト教徒にするものが、私から見て君たちをユダヤ教徒にする。」とナータンが言うことができたのは、「宗教は心情に属する事柄であり、心情は悟性や記憶力が想定する教義に対ししばしば矛盾したふるまいをする」ためであり、心情に訴える主体的宗教が異なる宗派の間の寛容を可能にすると思われるわけである(10)。更に、こうした宗教観からする神学の批判が、「悟性による啓蒙」に対するルソー的な批判と結びついている点が注目される。啓蒙による智の進歩のうち徳における退歩を見出すルソーやヘルダーと同じく、ヘーゲルもまた、「悟性の啓蒙は人を賢明にすることはできても善良にすることはできない」以上、「心情の善良さと純粹さ」に対し、「自己愛の下僕」としての悟性はあくまで下位に甘んじなければならぬと考える (12, 15)。

第三に、理想的な宗教は「個々人の道徳性の教化」を目的とする「私的宗教」(Privatreigion)にとどまることなく、「国民精神の教化」を目的とする「公的宗教」(öffentliche Religion) ないしは「国民宗教」(Volksreligion) であるこ

とが要求される (Nohi 27)。国民宗教は、「視線を常に上方へ向ける神の国の市民となるよう人々を教育する」クリスト教とは異なり、「生活のあらゆる要求、国家における公的な活動と結びつくものでなければならぬ。」とされるのである (27, 20)。このように同一の理想に向けて宗教と政治が提携すべきだとする構想は、ルソーの『社会契約論』第四篇・第八章における「国家的宗教」という思想から得られたものと考えられる。ルソーによれば、「ローマのクリスト教」(カトリシズム)のように、人々に国家と教会という二つの祖国を与え、公民と信徒という二重の義務を課する「聖職者の宗教」(religion du pretre)は、何よりも政治的統一を破壊し、人間を自己自身と矛盾させる制度として否定されねばならない。だが、「クリスト教の精神」をなしている彼岸の国という觀念そのものが、国家と教会からなる「二重の権力」の間の「果てしない管轄争い」を不可避なものとする根本要因である以上、「聖職者の宗教」だけでなく、「福音書の宗教」(プロテスタントイイズム)のように、純粹に内面的な神の礼拝と道徳への永遠の義務に限定された「人間の宗教」(religion de l'homme)もまた、公民の心を国家から引き離すものとして批判される。これに対し、ルソーは、政治社会の頂点に神が置かれ、宗教が国家の法に結びつけられていた古代ギリシア・ローマを念頭に置きながら、ホッブズにならない、引き裂かれた「鷲の双頭」を一つにまとめ、国家としての一体性を回復すべきものとして、「国家的宗教」(religion civile)を提唱したのである。「国民宗教」というヘーゲルの構想のうちには、クリスト教以前の「異教」(Heidentum, paganisme)の伝統に連なるこうしたルソーの思想からの影響を見て取ることができる。⁽⁷⁾

このようにテュービンゲン時代のヘーゲルは、自らが学んだ既成のクリスト教のあり方を呪物信仰、客体的宗教、私的宗教という点で批判するとともに、理性宗教、主体的宗教、国民宗教という三者の複合からなるような理想的宗教を構想していた。だが、こうした宗教の構想が果たして全体としての整合性を主張することができるのかとさえ、それは理論的に見て大いに疑わしいと言わざるを得ない。第一に、真なる宗教の「教義は普遍的理性に基づかなければなら

ない。」という理性宗教の要求と「その際に想像力、心情、感性が空虚なものになってはならない。」という主体的宗教の要求 (Noh1 20) の間に生じかねない衝突を、理性と感性の協同という仕方(8)で調停することは、カントの道徳哲学を部分的に修正するだけにはとどまらず、これとは異質の原理を承認することを意味している。何故なら、カントにおいて感性に対する理性の絶対的優位という禁欲倫理は道徳哲学の原理的核心をなしている以上、この両者を対等な資格で結びつけることはカント哲学そのものの根幹を揺るがさずにはおかないからである。

第二に、「国民精神を強化するため宗教と政治が手を結ぶ」という国民宗教の要求は、「世俗の裁判権への介入」や「私的検閲」、「聖職者の支配」を禁ずる理性宗教の要求 (Noh1 23) と抵触する可能性を常にはらんでいる。だからこそ、ルソーも、「原始民族の宗教」(「古代異教」)のように、特定の国でのみ制度化され、その国に固有の守護神を与える「公民の宗教」(religion du citoyen) に対し、人々を迷信的で不寛容にしてしまう、誤謬に充ちた排他的な宗教という批判を加えていた。そして、「人間の宗教」における国家からの人心の離反と「公民の宗教」における迷信と不寛容という、双方の欠陥をとくに克服すべきものとして、自らの「国家的宗教」を位置づけていた。この宗教は、「それなくしては善き公民にも忠実な臣民にもなり得ないような社会性の感情」を信仰箇条とする「純粹に世俗的 (civil) な信仰告白」であって、具体的な教義としては神の存在、死後の生、善人の幸福と悪人の懲罰、社会契約と法の神聖さを肯定し、不寛容を否定するとされている。ルソーはこうした仕方(8)で、公民の宗教と人間の宗教の間に国家的宗教という均衡点を何とか創り出そうとしたわけであるが、振り返ってみて、ヘーゲルの場合、国民宗教と理性宗教の間で同様の均衡が保たれているかと言えば、それはルソーの場合以上に疑わしいと言わなければならぬ。そもそも、ヘーゲルにおいて、この二つの宗教の間の衝突可能性が深刻に自覚され、理論的に熟慮されたという形跡を見出すことができないのである。このように、テュービンゲン時代の構想において理性宗教、主体的宗教、国民宗教という三つの要求は未分化のまま

幸福な調和のうちにまどろんでおり、そのために理性宗教と主体的宗教、理性宗教と国民宗教の間の関係が理論的空隙として、埋められることのないまま残されていた。だが、理性と感性、国家と宗教の関係という二点に関する態度決定こそ、後のヘーゲルがベルン期とフランクフルト期においてそれぞれ異なる仕方 で 解答を迫られる問題なのである。

(三) カント道徳哲学の受容

こうしたテュービンゲン時代の構想を念頭に置いた上で、次にベルン期におけるヘーゲルの宗教構想を、ノールにより「クリスト教の実定性」と名づけられた草稿 (Z. 7. 53) を中心として見てみることにしたい。一七九五年十一月までに執筆されたこの草稿 (ただし、最初と末尾は翌年四月) では、「われわれの宗教も含め、あらゆる真なる宗教の目的と本質は人間の道徳性 (Moralität) である^(a)。」という原則が冒頭に掲げられ、この「道徳的宗教」ないしは「理性宗教」の原則に基づいて、「実定的宗教」(positive Religion) と呼ばれる既存のクリスト教のあり方が批判されている。ヘーゲルによれば、理性宗教は「自己自身に法を与える」という「あらゆる人間が有する理性の権利」に基づいており、自らの立てた法 (道徳法則) のみに従う意志の自律を原理としている。これに対し、実定的宗教とは「権威 (Autorität) に基礎を有しており、人間の価値を道徳 (Moral) のうちに置かない、もしくは道徳のうちにも置かないような宗教」を指し、聖書や人格といった所与の権威に無批判に服従する意志の他律を原理としている (Nohl 153, 155, 212)。「唯一道徳的な動機とは道徳法則 (Sittengesetz) への尊敬であり、これは……内面から道徳法則を生み出すような主体においてのみ創り出すことができる。しかし、クリスト教は、道徳法則 (das moralische Gesetz) をわれわれの外に存在する、与えられたものだと教えるのである。」(212)

言うまでもなく、ここでヘーゲルは、意志の自律の原理から神への信仰を基礎づけようとしたカントの道徳哲学を、

テュービンゲン時代よりも一層明確な仕方を受け入れられている。⁽¹⁰⁾ しかも、カントの道徳論では、神の国と地の国というクリスト教に固有の二元論が、可想界と感性界という二つの世界の区別に姿を変えて取り入れられ、ここから、道徳法則に従う理性が自己愛に縛られた感性に対し優越するという人間能力の間の序列関係が導き出されていた。⁽¹¹⁾ 『道徳の形而上学の基礎づけ』によれば、理性的存在者は感性界に属する限りでは、他律的であり、自己愛という自然法則に従い、幸福の追求を最高原理とするのに対し、可想界に属する限りでは、自律的であり、普遍的な道徳法則に従い、道徳性を最高原理とするというわけである (KW III 86ff)。ヘーゲルは、こうした可想界と感性界という二世界論、そして感性に対する理性の優位という人間能力の序列関係をもカントから受け入れるに至っている。事実、先の草稿によれば、普遍的に妥当する真理は、その本性上、「理性の本質のみに基づくのであり、理性にとつて偶然的な、外的感性界の現象に基づくことはできない。」とされ (Zohn 161)、一七九五年五月から七月にかけ書かれた別の草稿 (Nr. 50)によれば、「神や理性に対する奉仕と感性に対する奉仕とは相容れないのであり、両者のうち一方は他方を排除する。」⁽¹²⁾と言われている (85)。だが、ヘーゲルは更に進んで、神の存在とそこから生じる幸福への希望なくしても意志の自律が完全であることを指摘し、カントの道徳哲学を神への信仰から切り離そうと試みている。一七九五年の冬に書かれた草稿 (Nr. 54)によれば、神に対する道徳的信仰とは、まさに「理性は絶対的であり、それ自身で完全であるという意識が欠如していること」を示すものであり、「理性の無限の理念は、疎遠な不純物を交えることなく、純粹にそれ自身から創り出さなければならぬ。」とされるのである (238)。

このようにベルン期のヘーゲルが、意志の自律や理性の優位といったカント哲学の基本枠組を忠実に受容するだけにとどまらず、彼の道徳哲学から神の信仰に関わる要素を極力排除しようとする努力をしているのは、最初に述べたテュービンゲンにおける神学的問題状況から理解することができる。神学院に在学中のシェリングに対し、ヘーゲルが「カントの

体系とその最高の完成からドイツにおける革命を期待している。(Br I 23)と述べていることからわかるように、カントの批判哲学は、テュービンゲンの哲学青年たちが旧体制やこれと結託する正統神学に対して反逆を試みるにあたり、思想的な武器を提供するものと受け止められていた。ところが、一七九三年に至り、シュトルを始めとするテュービンゲンの神学教師たちは、カントを用いて、しかもカントの意図に反して、神への信仰なき意志の自律は不充分であり、道徳性は宗教なくしては無であることを証明しようとした。これに対し、若きヘーゲルはシェリングとともに、神や不死といった観念なくしても自律は完全であり、道徳性は宗教なしで全てであることを示そうとしたのである。⁽¹²⁾

しかし、ヘーゲルとシェリングは、正統神学によるカント哲学の矮小化に抵抗するという点では一致しながら、異なる抵抗の仕方を取ったことでその後進んでいく道も分かれることとなった。シェリングは、自律の哲学が権威の神学を擁護する手段として用いられたのは、カント哲学の原理そのものに不徹底な面があったからであり、その意味でカント自身にも責任の一半があると考える。一七九五年一月にシェリングがヘーゲルに語っているように、一年前まではカントの精神に則った歴史的な聖書批判に携わっていたにもかかわらず、シェリングの現在の関心は哲学に向けられており、しかも彼の判断によれば、「カントは成果を与えたが、前提がまだ欠けている」以上、「われわれは哲学において更に先に進まなければならない。」そして、カント哲学を原理的に徹底するにあたり、「新たな英雄」フィヒテの知識学こそ、「これまでの大多数のカント主義者が目眩を覚えるような高みにまで哲学を押し上げるであろう」と期待されている(Br I 24)。従って、シェリングにとり、「絶対的自我の世界よりほかに超感性的世界は存在しない」のであり、「神とは絶対的自我以外の何物でもない。」とされるのである(Br I 23)⁽¹³⁾。しかも、「僕はこの間スピノザ主義者になった。」とヘーゲルに洩らしているように(Br I 22)、シェリングはフィヒテの自我概念をスピノザの実体概念に従って理解しており、いずれはこの両者を総合することができるといふ見通しを秘かに抱いていた。

年若い友人の早熟な歩みとは対照的に、ヘーゲルは、正統神学によるカント哲学の歪曲に対し、カント本来の教えを擁護するという、あくまで批判哲学の原理に忠実な方法に固執している。ヘーゲルが携わろうとしているのは、「カント哲学の研究」から得られた「重要な結果を、われわれの間でまだ受け入れられている多くの観念に適用し、前者に基づいて後者に修正を加える」という、いわばカント哲学の応用作業である。ヘーゲルにとり、「ドイツにおける革命」とは、「既に存在しており、後はただ一般的修正を施して、あらゆる既存の知識に適用しさえすればいいような原理」から、つまりカント哲学の原理から始まるのであり、残された課題はこの原理を如何に適用するかであると考えられてくる(Br I 16, 23f.)。批判哲学の原理に疑いを差しはさむことなく、フィヒテをその忠実な後継者としか見ようというヘーゲルの態度に対し、シェリングは、「無知、迷信、妄想が次第に道徳性の仮面を、そして更に危険なことには啓蒙の仮面を身につけた」と警告を發し、「哲学がもたらすはずであった革命はまだ程遠い。」と異議を唱えるなど、あえて苛立ちの念を隠そうとはしない(Br I 27f.)。

(四) カント哲学からする実定的宗教の批判

シェリングにとり不満足に思われたであろう、このカント哲学の原理の適用こそ、実はヘーゲルが「クリスト教の実定性」において意図していたことであった。具体的には、自律に基づく理性宗教というイエス本来の教説が權威に基礎をおく実定的宗教へと歪められてしまった歴史的な要因を、ひとつには「イエスの宗教の原初的な形態」のうちに、今ひとつには「時代精神」のうちに探り求めるといのが、この草稿の意図するところである(Nohl 156)。それは、正統神学との対決という文脈から見れば、カント本来の自律の哲学を權威の神学から切り離す作業を、聖書という敵の土俵のうえで、イエスという歴史上の人物に即して、しかも自律と權威のアマルガムが成立した歴史的経緯を問うという

逆の方向から成し遂げようとするものでもあった。こうした視角から見るとき、イエスが説いた教えのうちには、理性宗教の精神に即した積極面と実定的宗教を生み出すことになる消極面という異質な二つの要素が混在していたと解釈される。

まずイエスの宗教は、何よりもユダヤ民族の宗教における「自ら与えたのではない法に対する奴隷の如き服従」に對抗して、「宗教と徳を道徳性へ高め、道徳性の本質をなす自由を回復しようとした」試みとして特徴づけられる（Noth 1931）。カントは行為の結果だけでなく、行為の内面的な動機も道徳法則と一致する場合を「道徳性」（Moralität）と名づけ、行為の外面的な結果が道徳法則と一致するにすぎない「合法性」（Legalität）から区別したが、それは、神の国と地の国というクリスト教固有の二元論を個人の内面と外面の間に立てたプロテスタントイイズムの精神的伝統を汲むものでもあった。⁽¹⁵⁾ヘーゲルは、ユダヤ教に対するイエスの教説の斬新さを際立たせるにあたり、カントが『実践理性批判』や『純粹理性の限界内における宗教』で用いた、この道徳性と合法性という対概念を受け入れている。ヘーゲルによれば、ユダヤ教では「道徳的でもあり得たはずの命令が同時に国家の法でもあったから、このような命令は合法性を生み出すことしかできなかつた」が、イエスはこうした法への外面的な服従に対し、「道徳性」という「義務に対する尊敬に基づき行為する精神」を対置した存在として描かれるわけである（176）。

だが、ユダヤ教の原理をなす外面的な合法性に対し、内面的な道徳性の意識を喚起するというイエス本来の企ては、外的な権威に盲従するという逆のエートスに染まっていた人々に受け入れられるためには、こうした時代精神との妥協を迫られざるを得なかつた。つまり、事大主義的な精神態度を抜け出すことのできない国民を前にして、イエスもまた「必然的に、自らの主張を同様の権威のうちに基礎づけざるを得なかつた」のであり、「実定的なものに對抗するため、理性宗教はイエスの人格（Person）に対する信仰を必要とした」とされる。こうした人格的権威を補強するために用い

られた手段が奇蹟であり、メシア信仰であって、「奇蹟と人格的權威を通じ道徳性に至るといふこの回り道」は、何よりも本来の目的であるはずの「道徳性の尊厳」に反する自己矛盾として批判されている (Nohl 159-161)。時代精神に屈してカリスマ的權威に訴えざるを得なくなつたというのが、教えを説く側における実定化の要因であつたのに対し、今ひとつ受け入れる側の要因として、イエスの理念ではなく、彼の人格に帰依してしまつた使徒たちの自立性の欠如が挙げられている。事大主義的なエートスに染まっていたイエスの弟子たちは、道徳性の回復という彼本来の意図に気づかないまま、その個人的權威に盲従したというわけである。一方が人格的權威を強調し、他方がこれを受け入れるという双方の精神態度のうちから、「実定的宗派」(positive Sekte) と呼ばれる信徒の共同体が成立し、ここにキリスト教の実定化に至る決定的な一歩が踏み出されることとなつた。これに対し、イエスの宗教が「理性以外の如何なる判定者も承認しない」という理性宗教の原則にあくまで忠実であつたならば、「哲学的宗派」(philosophische Sekte) が生まれたであろうとされる (166, 157)。ここで注目されるのは、哲学的宗派のモデルとしてソクラテスと弟子との關係が挙げられており、イエスの宗教のように「公的宗教として栄えることがなかつた」という、私的結社としての性格が肯定的に捉えられている点である⁽¹⁶⁾ (163)。

更に、キリスト教の普及とともに宗派の規模が拡大していくにつれ、友愛關係・平等原則・財産共有といった、初期の信徒共同体を特徴づけていた内部關係が変質していき、現在のよ様な教会の形態に接近してくることになる。ヘーゲルは、教会の成立過程を宗派の拡大にともなう内的な変容から歴史的に説明した後で、「ゼクテ型」から「教会型」に至るこの過程を契約説に基づき論理的に解釈し直し、この原契約の理念に照らして、現行の教会が本来の合意から逸脱した形態であることを示そうとする。ヘーゲルによれば、人身と財産の保護を目的とする「社会契約」(der bürgerliche Vertrag) に基づいて国家が成立したように、意見と信仰について自らの意志を多数意見としての「一般意志」

(der allgemeine Wille) に服従させるという「教会契約」(der kirchliche Vertrag) に基づいて教会が成立した⁽¹⁷⁾ (Nohl 177, 181, 191)。各人の自由な選択に依存するという契約の性質からすれば、教会という自発的な結社に任意に加入し、これから脱退する自由、そして自ら聖職者を選出する権利が構成員に認められるはずである。ところが、教会が「世俗国家」(der bürgerliche Staat) と同じ扱がりを持つ今ひとつの国家、「教会国家」(der kirchliche Staat) となるに従って、団体加入・脱退権および聖職者任命権が教会のメンバーから剝奪されることとなった(180-182, 189f)。社会契約の論理を教会に適用することによって、本来は自発的結社であるはずの教会が一枚岩化していく過程——「道徳的・宗教的結社の国家化」(das zum Staat Werden)」(173)——が批判されるわけである。

だが、ヘーゲルは更に進んで、社会契約では可能であった一般意志への服従という行為は、教会契約のように個人の意見・信仰を対象とする場合には考えられず、意見と信仰を一般意志に委ねるといふ教会契約それ自体が無効であると主張する (Nohl 192, 195)。何故なら、信仰についての判断を他者に譲り渡すという行為は、「実定的宗派」では容認されるとしても、「哲学的宗派」では、理性の自己立法という原則に反する以上許容することができないからである(177)。こうした教会契約そのものに対する批判は、教会の存在のみならず、宗教的結社の存在一般をも否定して、神への信仰を純粹に個人の内面に局限するような立場を帰せざるを得ない。その際あるべき宗教として考えられているのは、国家に能動的に働きかけていく公的な国民宗教ではなく、国家と宗教の分離に立脚する純粹に個人的な私的宗教であり、ルソーの表現を用いるならば、「公民の宗教」の対極に位置する「人間の宗教」である。そこには、道徳性と合法性の区別に見られたのと同じく、宗教の問題を個人の内面のみに関わるものとして、国家を始めとする外面世界から切り離すプロテスタンティズムの原理を見て取ることができる。

以上のように、理性的意志の自律を原理に据え、キリスト教の実定化の過程を批判するヘーゲルの宗教構想は、カン

トにおける感性に対する理性の優位や道徳性と合法性の区別を前提とするものであり、この結果、信仰の内面化にもない、国家と宗教の完全な分離が導き出されることになった。チュービンゲン時代には幸福な調和のうちにまどろんでいた三つの要求のうちの一つ、理性宗教の要求が徹底した形で突き詰められた結果、感性の重視、宗教と政治の提携という他の二つの要求がこれとは相容れぬものとして排除されることになったのである。こうしたベルン期の特色は、思想史的に見るならば、カントの道徳哲学を通して、個人の内面と外面をそれぞれ神の国と地の国に属する領域として厳格に区別するプロテスタンティズムの精神的伝統を受け継いだものと言うことができる。

だが、国民宗教の要求に見られたようなクリスト教以前の異教の伝統が、ここでヘーゲルの意識から排除され、忘れ去られてしまったというわけではない。「クリスト教の実定性」(Z. 7. 55) が書かれた直後、以前に取り上げた、古代共和政の没落原因を論じる草稿(Z. 7. 56)のなかで、ヘーゲルは一転して、クリスト教における神の超越性は共和政の解體にともなう政治的無力化の所産であり、その意味で、クリスト教の出現は共和政の没落と相関関係にあると主張していた。そこには、「真のクリスト教徒は奴隷となるように造られている」のであり、「クリスト教的」と「共和政」(republicque)という「この二つの言葉は互いに相容れない。」という共和主義者ルソーの叫びがこだましているのを聴き取ることができる。⁽¹⁸⁾もちろん、この草稿は、自ら与えたのではない法への服従という「時代精神」に対する批判において、「クリスト教の実定性」と共通する側面を有している。だが、その根底にある共和主義という積極的理念は、絶対者が現世の共同体のうちに実現されることを求める以上、これを内面の深奥に探し求めるプロテスタンティズムの原理と両立するものでは到底あり得ない。この意味で、ベルン期のヘーゲルは、しばしば言われるように、単純なカント主義者であったわけでは決してないのであり、むしろ異教精神(Heterotum)とプロテスタンティズムという異質な二つの魂が、当時のヘーゲルの胸中で激しくせめぎあっていたと言うことができよう。それは、共和主義理念を一身に

體現する古代ポリスと、そこに自己意識という新たな原理を持ち込んだソクラテスとの間の悲劇的な相剋にも類比されるような、ヨーロッパ精神史における二つの原理の間の内なる葛藤であった。

註

(1) ヘーゲルは、一七九四年一二月末に、テュービンゲン神学院について「おそらくあそこほど旧制度がそのまま生き延びているところはないだろう。」とシェリングに洩らしており、翌年一月末には、「正統神学は、その職業が世俗の利益と結びつき、国家全体のうちに組み込まれているかぎり、揺るがすことができないのだ。」と述べて、宗教と政治の結託と呼ばれるものの具体的な中身を明らかにしている (Br I 12, 16)。

(2) Vgl. D. Henrich, „Historische Voraussetzungen von Hegels System“, in: ders., *Hegel im Kontext*, 41-72, hier 54f. かつてアウグスティヌス派修道院であったテュービンゲン神学院でヘーゲルたちが体験した厳格な規律ある生活については、ローゼンクランツも次に伝えている。「シェリングに宛てた書簡からもわかるように、ヘーゲルは全体として大学の授業にはほとんど満足していなかった。これには、ネッカー河畔に美しく横たわる神学部、いわゆる神学院が有していた、修道院的でひどく几帳面な雰囲気が大いに力与ったと思われる。この旧アウグスティヌス派修道院の中で、教授や補習教師たちによる特別の監視を受けながら生活していた学生は、学生たちの間でも独特の世界を形づくっていた。彼らは町では「神学院生」と呼ばれたり、あるいは彼らの服装が厳しく規制されていたことから、「冗談半分に「黒衣の人たち」と呼ばれたりしていた。」(Ros 26)

(3) Vgl. D. Henrich, „Philosophisch-theologische Problemlagen im Tübinger Stift zu Studienzeit Hegels, Hölderlins und Schellings“, in: ders., *Konstellationen, Probleme und Debatten am Ursprung der Idealistischen Philosophie (1789-1795)*, 1991 Stuttgart, 171-213, hier 203. なお、ヘンリックによれば、カント自身が『純粹理性批判』において「幸福への希望なくしては、道徳法則は賛同や賞賛の対象となることはできても、行為の実行を促す動機づけとなることはできないと認めており」(W IV 682f.)、シュトルによるカント哲学の再解釈は、実はカントの初期理論に内在していたこうした理論的弱点に乗じる形で行なわれたとされる (vgl. D. Henrich, „Historische Voraussetzungen von Hegels System“, S.48f.)。

(4) ヘーゲルが、シエリング宛ての先の書簡で「カントの宗教論に対するシュトルの反論」に触れているのに対し、シエリングは、一七九五年一月初めの返書で「我々は「カントの」哲学からあらゆることを期待してきたし、哲学がテュービンゲンの人々にもたらした衝撃がたやすく衰えることがないようにと願ってきたが、残念ながら実際はそうなっている。」と現状を伝え、「今や可能なかぎりすべての教義は、実践理性の要請だと決めつけられてしまっている。」と嘆いている(Br. I 32)。また同年二月には、「神学者の狼藉に怒るあまり、いっそ風刺に逃げ道を求め、暗黒の時代に付け足されたこともすべてを含め、教義学全体を「カントの言う」実践的な信仰根拠のせいにしてしまおうかとこれまで何度も思った。」と憤っており(Br. I 21)、同年七月には、更に直截に「無知、迷信、妄想が次第に道徳性の仮面を、もっと危険なことには啓蒙の仮面を身につけてしまった」と警告を発している(Br. I 27)。

(5) カントの「純粹理性の限界内における宗教」(一七九三年)によれば、真なる唯一の宗教は「我々が……(経験的にはなく)純粹理性によって啓示されたと認めるような実践的原理」、つまり道徳法則以外には何も含んでいない。これに対し、「それ自体としては神の意に適うもの(道徳的なもの)を何ら含んでいない行為を、直ちに神の意に適うための手段として、それによって自らの願望を充たすための手段として用いる」ような試みは「呪術」(Zaubern)ないしは「呪物崇拜」(Fetischmachen)と呼ばれ、この両者を区別することが「真の啓蒙」の課題であるとされる(KW. III 838, 850-2)。また、道徳性原理の代わりに、擬人観に基づいて我々が自ら造り上げた神を崇拜するのは「偶像崇拜」(Idolatrie)であり、こうした「神の感性的な表現は、汝は自らのため如何なる偶像も造ってはならない云々、という理性の禁令(『モーゼの十戒』に反する」と批判されている(839, 859, 875)。こうした呪物崇拜や偶像崇拜に対するカントの激しい拒絶感は、言うまでもなく、古代ユダヤ教や禁欲的プロテスタントイズムにあまねく見られた、被造物神化を拒否する姿勢と完全に合致している。

(6) ルソーが、『学問芸術論』(一七五〇年)において、啓蒙による文明社会の賞賛に真向から反対して、学問や芸術が進歩し、文明が繁栄するにつれて、善き習俗が奢侈と退廃に取って代わり、徳を備えた公民がいなくなってしまうと嘆いたことはよく知られている。ヘルダーも、『人類の自己形成についてのもう一つの歴史哲学』(一七七四年)において、過去の総体を無知、野蛮、迷信に充ちた時代として誹謗し、現在の文明を人類の到達した絶頂として褒めそやす啓蒙の歴史観に対し、啓蒙が進んだために逆に徳は失われたと反論しているが、そこにはルソーの影響をうかがうことができる(J.G. Herder,

Sämtliche Werke Bd. 5, hrsg. v. B. Suphan, Berlin 1891, Nachdruck: Hildesheim 1967, S.524, 554)。なお、神学院での同級生ロイトヴァインによれば、「ヘーゲルに於ける英雄はジャン・ジャック・ルソーであった」とされ、『エミール』、『社会契約論』、『告白』といった書名が挙げられている (vgl. D. Henrich, „Leutwein über Hegel“, S.56, vgl.60)。また、ヘーゲルがヘルダーの著作に親しんでいたことは、ヘルダーリンの書簡から知ることができぬ (Br I 19)。

(7) Cf. J. J. Rousseau, *Œuvres complètes* tome III, édition publiée sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, Paris 1964, p.464f., 460-3. ヘーゲルとの関連に於いて注目されるのは、ルソーが「Volkreligionに該当する religion nationale」という言葉を「religion civile」の類義語として一度にわたり用いている点である (cf. op. cit. p.467, 469)。なお「religion civile」にあたる適当な訳語を見出すのは容易なことではないが、ここではとりあえず、吉岡知哉『ジャン・ジャック・ルソー論』(東大出版会、一九八八年)一四〇頁、に「国家的宗教」と訳すことにした。

ルソーの国家的宗教がヘーゲルの宗教構想に与えた影響については、藤田正勝『若きヘーゲル』(創文社、一九八六年)三五頁、によつて的確な指摘がなされており、理性宗教や主体的宗教といった他の概念の起源についても、同書、一二頁以下、で詳細な探求がなされている。これに対し、本稿の考察では、各概念の文献学的な起源を探索する作業よりも、むしろ三者の間の論理的な整合性や後の時期との関連、更にはそれぞれの思想的な位置づけを明らかにする作業に主たる重点が置かれている。

(8) Cf. J. J. Rousseau, op. cit., p.464f., 468f. もつとも、信仰箇条を定めるのは主権者の役目であり、これを信じない者は国家から追放できるとされたり、寛容が認められるのは、公民の義務に反する教義を含んでいない宗教に限られたりしている——従つて、「教会の外に救いなし。」と公言する者は国家から追放される。——のは、ルソーの国家的宗教が古代の異教と福音書の宗教の間の危うい均衡のうえに辛うじて成り立つものであることを示している。

(9) テュービンゲン期からこの時期にかけ、ヘーゲルが *Moralität* と *Sittlichkeit* (ないしは *Sitte*) を同義の概念として使用している点に、後年との関連において注意しておきたい。これは明らかにカントの用法にならったものであり、通常カントの場合になされているように、ここでは両者を特に区別しないで、ともに「道徳(性)」と訳出することにした。同じ理由から、後に出てくる *das moralische Gesetz*, *das sittliche Gesetz*, *Sittengesetz* も、すべて「道徳法則」と訳すことにする。*Moralität* と同義で用いられる *Sittlichkeit* の概念は、続くフランクフルト期ではいったん姿を消してしまいが、次のイェー

ナ期に入ると、*Moralität* から明確に区別されたヘーゲル独自の概念として新たな姿を現わすことになる。

- (10) ベルン期のヘーゲルがカントの『実践理性批判』を研究していたことを示す証拠として、ローゼンクランツは「幾つかの注解が付いた『実践理性批判』からの抜粋」を挙げているが、この抜粋はその後紛失して、もはや残されていない (SOS 86)。「道徳の形而上学の基礎づけ」によれば、行為を規定する主観的原理たる格律が客観的原理たる普遍的法則と一致すべく行為せよという道徳性の命令、あらゆる理性的存在者は手段としてではなく、目的自体として見なされるという目的の国の観念、自己自身に法則を与える立法者であるが故にこの法則に服従するという意志自律の原理、これら三者——道徳性、目的の国、意志の自律——は、同一の定言命法を意志の形式 (普遍性)、意志の実質 (目的)、意志の規定方法というそれぞれ異なる側面において表現したものとされる (KW III 69f)。ヘーゲルは、この中でも特に意志の自律という第三の側面に重点を置きながらカントの実践哲学を取り入れていたが、そこには、「自ら課した法に従うことが自由である」というルソーの「道徳的自由」 (*liberté morale*) の影響を読み取ることもできる。例えば、ヘーゲルは「自らに法則を与える権利……を如何なる人間も放棄することはできない」のであり、「このような譲渡がなされるならば人間は人間でなくなる。」と述べているが (Nohl 212)、この箇所は、「自らの自由の放棄」は「人間たる資格」を放棄することであり、「人間の本性と両立しない」ばかりか、「自分の行為からあらゆる道徳性 (*moralité*) を奪うこと」であるというルソーの言葉を想起させる (J.-J. Rousseau, *op. cit.* p.356, 365)。

- (11) 可想界と感性界というカントによる二つの世界の区別は、一般には、イデア界と現象界というプラトン以来の二世界論の伝統を受け継ぐものと考えられている。だが、認識論 (理論理性) ではそうだとしても、道徳論 (実践理性) においてはむしろ、アウグスティヌスにより神学的に定式化された、神の国と地の国というクリスト教に特徴的な二元論や、更にはこの二つの国を個人の内面と外面の間に立てたルター以来の二世界論から、可想界と感性界の区別を最も良く理解することができる。批判期以前のカントの著作を繙いてみるならば、感性的認識と悟性的認識という二種の認識に対応する二つの世界の区別を哲学的に定式化した教授資格取得論文「感性界と可想界の形式と原理について」 (一七七〇年) に先立って、すでに「視靈者の夢」 (一七六六年) の中で、人間の身体と魂に対応する物質的世界と霊的世界が区別され、後者が「可想界」 (*mundus intelligibilis*) と呼ばれるとともに、二つの世界に属する私的意志と一般意志、利己心と道徳性という「二つの力の間の抗争」が論じられてくる (KW II 937, 940, 942ff, 948)。

(12) Vgl. D. Henrich, „Historische Voraussetzungen von Hegels System“, S.50f. ヘルダーリンもまた、テュービンゲンの正統神学に対する反逆の精神をヘーゲルやシェリングと共有していたことは、テュービンゲンで補習教師になるというヘーゲルの願いについてヘルダーリンが書いた手紙からうかがうことができる。ヘルダーリンは、一七九五年十一月の書簡のなかでテュービンゲンの「死者を葬る者たち」と関わって無駄骨を折るならば、それは「君が自分自身に対して犯す裏切り行為」になるだろうと警告しており、一七九六年一〇月の書簡では、「いつか僕たちが薪を割ったり、靴墨やボマードを行商しなければならぬ破目になったなら、テュービンゲンの補習教師になるほうがありませんかと考えてみることにしよう。……冗談は止めにしして、友よ、君の精神をわざわざそんな不愉快な試練のもとに置かなくてもよいだろう。」と忠告している (Br. I 34, 41f.)。

(13) シェリングは、『哲学の原理としての自我について』(一七九五年)の序文で、「カント自身がすでにあらゆる知の原理を打ち建てたと前提するようなカントの信奉者たち」はカントの精神を真に理解していないと批判し、「カント哲学を高次の原理に従って叙述する必要」を目的として掲げている。そして、明らかに正統神学を意識しつつ、「幸福についての数多くの要請をまたもカントの字句……と結びつける」ような人々や、「カントは、実践哲学では、超感性的世界(神など)を再び自我の外部にある客体として立てている」と信じる人々に対し、超感性的世界では「単なる純粹な絶対的自我」以外には、「経験的な幸福」も「客体としての神」も見出されないのであり、実践の意味で神とは「あらゆる非我を抹殺する絶対的自我」に他ならないと述べている (SW I 153f. 201f.)。なお、こうした自我哲学から出発し、自然哲学を経て、同一哲学へと至るシェリングの思想的発展については、第二章・第一節で改めて取り上げることとする。

(14) カントは『実践理性批判』(一七八八年)、『純粹理性の限界内における宗教』(一七九三年春)、『道德の形而上学』(一七九七年)において、繰り返し道德性と合法性の区別を論じているが (vgl. KW VII 191, 203, 287f., VIII 318, 324, 661, 697f., 757f.)、後世の研究者により充分に意識されていない点として、ヘーゲルがベルリンに滞在する前と後に位置する二つの著作の間で、同じ対概念が異なる意味を帯びていることに注意しなければならない。テュービンゲン時代にすでに公刊されていた『実践理性批判』では、内面的な道德法則との合致は、外面的のみに法に服従するという精神のあり方を革新していく動的一元化の原理を意味していたのに対し、フランクフルトに移ってから公刊された『道德の形而上学』では、合法性と道德性という対概念は、むしろ外面的服従と内面的自由の並存を正当化し、法論と徳論という体系の区分を根拠づける

靜的二元論として機能している。こうした同一の概念の意味転換は、ひとつには、体系に先立つ批判と形而上学の体系という両書の性格的な相違にも由来しているが、今ひとつには、プロテスタンティズムの原理がはらんでいる「両義的な可能性」——一方では、内面の自由に住住することなく外面世界に能動的に働きかけるといふ現世改造的な側面、他方では、内面の平穩を享受する代価として外面的な服従を甘受するといふ現世逃避的な側面——を表現するものと言えよう。

(15) 『純粹理性の限界内における宗教』では、合法性と道德性という区別が、有徳であることの經驗的性格と可想的性格を言い表わすために用いられており、それぞれ「現象的徳」(virtus phaenomenon)と「可想的徳」(virtus noumenon)と呼ばれてゐる(KW III 661, 697f.)。なお、カントによれば、我々人間は、行為の動機を道德法則ではなく、自己愛の法則に置き換え、動機の道德的秩序を転倒するという能力を持つために、その本性は根本的に悪であるとされるが、こうした根本悪という人間の本性を正し、地上における善の原理の勝利——「神の国の建設」——をもたらすために、内なる道德法則の純粹さを回復する「人間の信条における革命」、つまり合法性から道德性への「心情の変革」が要求されている(Söf. 808)。

(16) ソクラテスの弟子たちは、イエスの使徒とは異なり、他の人格への依存をそもそも不要とするような個人としての自立性を有していた反面で、共和主義者として、特定の人格のみに限定されない国家への広範な関心を抱いていたとされる(Nohl I 63)。こうしたソクラテス学派の描写は、後年のヘーゲルと比べると、ソクラテスとポリスの間の厳しい緊張関係が何ら自覚されていないという点に際立った特色を有している。周知のように、後の歴史哲学講義や『法哲学』において、ソクラテスは、実体的統一しか知らなかつたポリスのうちに主体的自由という新たな原理をもたらしただけに死を宣告された悲劇的存在として、古代ギリシアの歴史の限界を示す象徴的な意味を付与されている。

(17) 「一般意志」の觀念が示すように、ここで教会に適用されている社会契約の理論はルソーを意識したものであるが、服従の対象である一般意志が多数決から導き出される点で、社会契約を全員一致により基礎づけるルソーとは異なっているし、何よりも国家と教会という二分法が先に見たルソーの宗教観とは相容れないものである。こうした点からすれば、ここではむしろ、同じく国家を社会契約により構成されたものとしながら、宗教を国家から分かつ特色として、個人の信条に関わるがために強制の対象とはなり得ないという点を挙げた M. Mendelssohn, *Jehusalem oder über religiöse Macht und Judentum* (1783), I. Abschnitt, in: *Gesammelte Schriften* Bd. 8, Stuttgart/Bad Cannstatt 1983. の影響を重視しなければならぬ。なお、メンデルスゾーンは、冒頭でホッブズとロックの契約説に言及しているが、一般意志というルソーの概念は用いていない。

(18) Cf. J. Rousseau, *op. cit.* p.467. このルソーの言葉には、何よりも共和主義的な異教の伝統とプロテスタント的な聖書の伝統の間の異質性が示されているが、二つの草稿の間で見受けられる国家観の大きな隔たり——人身と財産の保護を目的とする社会契約的な国家と政治的徳を有する公民からなる共和主義的な国家——も、基盤となる思想的伝統のこうした根本的な相違から説明することができる。Rosenzweig, a. a. O. S. 1346 は、同時期の草稿に見られる国家像の食い違いのうち矛盾を見て取ることに反対し、過去において失われたヘラス的なものの取り戻しという同一の歴史観を前提とした解釈視角の相違として説明しているが、こうした解釈は、二つの草稿の背景にある互いに異質な思想的遺産を共和主義的伝統へ不当に一元化するものと言わざるを得ない。