



愛はこの世の対立を和解しうるか：
青年ヘーゲルの「愛の倫理」

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2013-01-09 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 佐山, 圭司 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.32150/00006075

愛はこの世の対立を和解しうるか

青年ヘーゲルの「愛の倫理」

佐山圭司

北海道教育大学札幌校倫理学研究室

Kann die Liebe die Entgegensetzungen der Welt versöhnen?

Die Liebesethik des Frankfurter Hegel

SAYAMA Keiji

Department of Ethics, Sapporo Campus, Hokkaido University of Education

概要

本稿のねらいは、フランクフルト期ヘーゲルの「愛の倫理」を社会哲学的な観点から検討し、愛をめぐる思索にイエーナ期以降に展開される社会哲学の萌芽を見出すことにある。1960年代以降の初期ヘーゲル研究が精力的に解明してきたように、フランクフルトでヘーゲルは、ヘルダーリンの影響のもとで「カント主義」から「合一哲学」へと転換する。それにともない、ベルン期においてカント主義的に理解されていたイエスの教義は、カント的倫理を克服する「愛の倫理」として再解釈される。しかしながら、フランクフルト後期にヘーゲルは、社会統合の原理としての愛の限界を認識し、自他あるいは主客の対立を前提とする「反省」を排除する「愛」から、対立を包括する「生」の立場へ移行する。この「全体としての生」こそ、のちの『法哲学要綱』の有機体国家の原型であり、人倫における対立を和解・調停しうる国家の探求が、イエーナ期以降の課題となる。

はじめに

ディルタイが着目し、ノールによって公刊された青年ヘーゲルの草稿¹は、ローゼンツヴァイク、エビン

1 ヘーゲルの草稿の執筆時期については、原則として Schüler の推定にしたがった。Vgl. G. Schüler, *Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften*, in: *Hegel-Studien*, Bd.2, Bonn 1963, S.111-159. 引用は、G.W.F. Hegel, *Werke*, hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt a.M. 1969ff. ならびに *Hegels Frankfurter Fragment „welchem Zwecke denn“*, mitgeteilt und erläutert von C. Jamme, in *Hegel-Studien*, Bd.17, Bonn 1982, S.9-23. にもとづき、引用箇所は、それぞれ略号 (W) および巻数と頁数, (J) ならびに頁数で示した。また邦訳は、『ヘーゲル初期神学論集』(全2巻, 久野昭ほか訳,

グハウス、またヘンリッヒ、ペゲラー、細谷、ヤメ、藤田、久保、寄川らのすぐれた研究によって、ドイツ観念論成立史のコンテクストにおいて精力的に解明されてきた。そしてフランクフルト期ヘーゲルの「愛の倫理」は、これまで主にカント倫理学批判、シラー美学の影響、そしてヘルダーリンの合一哲学との関係といった観点から論じられてきた。本稿は、こうした哲学史研究の蓄積をふまえつつ、「愛の倫理」のもつ社会哲学的含意に着目し、フランクフルト期の愛をめぐる思索を、イェーナ期以降に展開される社会哲学——とりわけ『法哲学綱要』において家族と国家との中間に位置づけられる市民社会をめぐる思索——の「前史」として解説しようと試みる²。

ノールが青年ヘーゲルの草稿を『初期神学論集』と名づけて刊行したように、若きヘーゲルの主たる関心は、宗教（とりわけキリスト教）の批判的検討に向けられていた。だが、そこでの目的は、狭義の神学的問題の解決ではなく、この世界を道徳的に改善しうる新たな宗教の構想にあった。それゆえ、宗教をめぐる批判的考察は、彼の生きた時代や社会から遊離したものではなく、遅れたドイツの現実を、フランス革命の理念——それは歴史的には古代ギリシャのポリスに、理論的にはカント哲学に表現されている——にてらして変革するという実践的な関心と結びついていた。

こうした関心にもとづいて、フランクフルト期ヘーゲルは、イエスの教えの核心を愛に見だし、愛が社会統合あるいは社会変革の原理としてどの程度の有効であるのか吟味する。ヘーゲルによると、イエスの愛が克服しようとしたのは、「国家」あるいは「市民社会」の原理である法と所有であり³、さらには自他の分裂から出発し、法や権利といった観念を生み出す思惟（＝反省）であった。そこで本稿は、フランクフルト期ヘーゲルが、シラーやヘルダーリンの影響下で「愛の倫理」を積極的に展開しながら、やがてその限界を認識し、愛に代わる新たな原理を模索していくプロセスを概観しながら、そのプロセスが、のちの社会哲学の「産みの苦しみに」他ならないことを示す。その際、『法哲学綱要』において、家族、市民社会、国家の心術（*Gesinnung*）とされている「愛」「実直」「勇氣」が、フランクフルト期においてそれぞれどのように評価され、どのような関係におかれているかに着目したい。

第一節 「意志の自律」から「愛」へ——シラーとヘルダーリンの影響

ベルン期のキリスト教理解を規定しているのは、カント（およびその発展としてのフィヒテ）の倫理学である。ベルン期のヘーゲルは、カントにしたがって、権威にもとづく信仰を「実定的（positiv）」と批判する。

以文社、1973～74年）、『キリスト教の精神とその運命』（細谷貞雄・岡崎英輔訳、白水社、1998年）、『初期ヘーゲル哲学の軌跡 断片・講義・書評』（寄川条路編訳、ナカニシヤ書房、2006年）を参照し、（久野①）（細谷）（寄川）のように、訳者名（および巻数）と頁数を示したが、筆者の判断で訳文を変更させていただいた。

2 青年期の犠牲論に社会哲学の「前史」をみる解釈については、拙稿「『人倫における悲劇』から『市民社会』の誕生」（島崎隆・岩佐茂編『精神の哲学者ヘーゲル』創風社、2003年62～89頁）を参照されたい。なお、フランクフルト期の「愛」を、イェーナ期の承認論の先駆形態として論じたものとして、L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchung zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg/München 1979, 36ff., および竹島あゆみ「承認の先駆形態としての愛——若きヘーゲルの宗教思想」（岡山大学文学部紀要第44号、2005年、19～29頁）を参照のこと。

3 青年期において、「市民社会（bürgerliche Gesellschaft）」は、適法性（法と所有）の領域を表す概念として、まだ国家と区別されておらず、一方で道徳性（宗教）の領域に、他方で家族的共同体に対置されている（vgl. W1, 61, 63, 66, 160/久野①69, 71, 75, 197頁）。なお、のちの国家と市民社会との区別の萌芽は、イェーナで最初に行われた講義『哲学入門』（vgl. *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd.5, Hamburg 1998, S.264f.）に見られるものの、市民社会が国家と区別された「概念」として確立するのは、1817/18年にハイデルベルクでなされた『自然法と国家学』講義である。Vgl. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen, Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd.1, Hamburg 1983, 112ff.

なぜなら、救世主イエスの権威であれ、律法や教会の権威であれ、権威への盲従は、道徳的他律を意味しているからである。ベルン期の草稿においてイエスは、意志の自律としての道徳的自由を説く「徳の教師」として描かれ、有名な「山上の垂訓」は、律法の形式的遵守（ユダヤ的律法主義）と道徳的心術にもとづく履行（カント的道徳）との違いを民衆に教える試みとして解釈される（vgl. W1, 138f./久野①176頁）。つまり、カント的徳の教師として描かれたイエスは、『実践理性批判』における適法性と道徳性との区別（vgl. AA5, 71f./⑦227頁）⁴に依拠しながら、律法をたんに適法的に（義務に適うように）遵守するだけでなく、道徳的に（義務から、律法に対する尊敬から）遵守するよう求める（vgl. AA5, 81/⑦241頁）。というのも道徳法則は、行為主体が法則に対する尊敬から自発的にこれに服し、法則によって自己の意志を規定するとき、疎遠な客体（=実定性）でなくなるからである。

だがフランクフルト移住後、こうしたカント主義は影をひそめ、イエスの教えは「徳」や「義務」ではなく、「愛」や「美」によって語られることになる。この変容を、フランクフルト初期の諸断片（W1, 234ff./寄川4頁以下）が伝えているが、その最も早い記録は、『ドイツ観念論最古の体系プログラム』（以下、『体系プログラム』と略記）の名で知られている文書であろう。ヘーゲルの筆跡で残されているこのテキストが、しばしば言われているように、彼自身の思想を表したものではなく、ヘルダーリンあるいはシュリングに由来する原本の「写し」であるにしても、この文書は、ベルン期からフランクフルト期への思想的発展を再構成するうえで欠くことのできない資料である⁵。

『体系プログラム』は、カントの要請論を起点として、自然、人工物（国家）、道徳的世界を経て、プラトニックな美の理念へといたる、ひとつの倫理学体系を提示している。ここでは、「真と善が美においてのみ兄弟のように結ばれている」（W1, 235/寄川5頁）がゆえに、美の理念があらゆる理念を統合するとされ、理性の最高の行為が「美的行為」であるかぎり、「哲学者は詩人と同じ美的能力をもっていなければならない」（ebd./同上）。その一方で、民衆は、美的理性ないし感覚化された哲学によって啓蒙されなければならない。というのも、哲学が美的=神話的になり、神話が理性的になることを通じてのみ、哲学者と民衆は連帯できるからである。したがって新しいスローガンは、「理性の神話」であり、新しい宗教は、「理性と心胸の一神教」あるいは「想像力と芸術の多神教」でなければならない（W1, 236/寄川6頁）。

『体系プログラム』の思想内容をここで立ち入って論じる余裕はないが、「美しき宗教（schöne Religion）」（W1, 299）を構想するフランクフルト期ヘーゲルも、明らかにこの思想を共有している。では、「美しき宗教」とはどのようなものなのか。以下、フランクフルトにおける立場の転換と、それを促したシラーとヘルダーリンの影響に留意しながら⁶、検討していきたい。

4 カントからの引用は、I. Kant, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900ff. にもとづき、引用箇所は、略号（AA）と巻数、頁数で示した。なお邦訳は、岩波書店版カント全集（第7巻『実践理性批判』、坂部恵・伊古田理訳、2000年、第8巻『判断力批判（上）』、牧野英二訳、1999年、第10巻『たんなる理性の限界内の宗教』、北岡武司訳、2000年）を参照し、巻数ならびに頁数を示したが、筆者の判断で訳文を変更させていただいた。

5 ベゲラーは、ヘーゲルを『体系プログラム』の著者とみなしている（vgl. O. Pöggeler, *Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus*, in: *Hegel-Studien. Beiheft 4*, Bonn 1969, S.17-32）。また『体系プログラム』をめぐる論争については、Jamme/Schneider (Hg.), *Mythologie der Vernunft. Hegels „ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus“*, Frankfurt a.M. 1984ならびに F.P. Hansen, „*Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*“ –*Rezeptionsgeschichte und Interpretation*, Berlin/New York 1989等を参照のこと。

6 本稿で詳しく論じられなかったシラーの影響については、A. Gethmann-Siefert, *Die Funktion der Kunst in der Geschichte. Untersuchungen zu Hegels Ästhetik*, Bonn 1984、ヘルダーリンの影響については C. Jamme, „*Ein ungelehrtes Buch*“. *Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hörderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800*, Bonn 1983や久保陽一『初期ヘーゲル哲学研究』（東京大学出版会、1993年）などを参照のこと。

フランクフルト期ヘーゲルは、ベルン期と反対に、イエスの教えをカント的倫理の否定にみる。彼によれば、カント的な意志の自律とは、感性の他律に他ならず、それはユダヤの律法主義と同じ支配関係にもとづいている。なぜなら主体に服従を強いる力が、宗教的権威（＝主体の外部）に由来しようが、理性（＝主体の内部）に由来しようが、支配であることに何の変わりもないからである。つまりカント的道德は、律法による支配を理性による内面支配に置き換えたにすぎない⁷。この認識とともに、感性的欲求の克服に自由をみるカント的徳ではなく、支配・被支配という関係を超える原理としての愛こそが、「美しき宗教」の創設者イエスにふさわしい教えと解釈される。すなわち「疎遠な主の律法への完全な隷属に対してイエスが対置したのは、自分自身の与えた法則への部分的な隷属、つまりカント的な徳ではなく、支配や服従のない徳、愛の様態であった。」（W1, 359f./細谷76頁）

「支配のない徳」⁸あるいは「愛」という言葉が示唆しているように、ここでヘーゲルが依拠しているのは、シラーの『優美と尊厳について』におけるカント批判である。カントが、感性の理性への従属に道徳的存在としての人間の自由を見たのに対して、シラーは理性の感性に対する暴力を見いだす。シラーにとって、自然衝動の放縦が「無秩序状態」ないし「野蛮な衆愚政治」であるならば、道徳法則による支配は、「君主制」あるいは「法的強制」に他ならない（vgl. NA20, 281f.）⁹。つまり、人間の感性的要求（傾向性）は、その道徳的要求（義務）と調和しうるだけでなく、調和しなければならない。「欲求と義務とを結合してもよいばかりか、むしろそうすべきである。人は自らの理性に喜んで従うべきである。」（NA20, 283）それゆえ徳とは「義務への傾向性（Neigung zu der Pflicht）」（ibd.）である。人間の二つの本性の対立は、一方（理性）が他方（感性）を打ちのめした時ではなく、両者が互いに一致した時に廃棄される¹⁰。そしてシラーは、理性と感性とが調和している心を、「美しき魂（schöne Seele）」と呼ぶ¹¹。

こうしたシラーのカント批判を受けて、ヘーゲルは、イエスの教えを、カント的克己ではなく、シラーのいう愛、つまり「道徳的に行為する傾向」に見いだす。義務が喜んでなされるなら、「自己強制、すなわち必ずしも喜んでしないことへの内的な強制」（AA5, 83f./⑦244頁）は不要となり、傾向性と法との対立はなくなる。つまり、法に従って行為しようとする心情、傾向性と法との一致によって、法は法としての強制

7 ヘーゲルは、カントの『宗教論』における叙述（vgl. AA6, 176/⑩236～237頁）を当てこすりながら、次のように批判する。「ツングース族のシャーマン、教会と国家を同時に治めるヨーロッパの高位聖職者、あるいはウゴル人やピューリタンと、自らの義務の掟に従う者との相違は、前者が自分を奴隷となしているのに、後者は自由であるという点ではなく、前者が主人を自分の外にもっているのに対して、後者は主人を自分の内に持ちながら、同時に自分自身の奴隷であるという点にすぎない。つまり衝動、傾向性、情動的な愛、感性、あるいは何と呼ばれようが、こうした特殊なものにとって、普遍的なものは、必然的かつ永遠に、疎遠で客体的なものであり、破壊されえない実定性が残るのである。」（W1, 323/細谷37頁）

8 徳を「闘いのうちにある道徳的心術（moralische Gesinnung im Kampf）」（AA5, 84/⑦246頁）と定義したカントに対して、ヘーゲルは徳を「傾向的な道徳的心術（geneigte moralische Gesinnung）」、「闘いのない道徳的心術（moralische Gesinnung ohne Kampf）」（W1, 326/久野②151頁）と呼ぶ。

9 シラーの『優美と尊厳について』からの引用は、*Schillers Werke*, Nationalausgabe, Bd.20, Weimar 1962により、略号（NA20）と頁数で示した。

10 「倫理的精神が暴力を行使しているかぎり、自然衝動は精神になお力で対立しなければならない。たんに打ち負かされた敵というものは、再び立ち上がることができるが、和解した敵は本当に克服され、もはや敵ではなくなっている」（NA20, 284）。

11 「倫理的感情がついに、意志の指揮を憚ることなく情動に委ねることができ、しかも意志の決定と食い違う危険が決してないほどに人間のあらゆる感情を掌握しているとき、それは美しき魂と呼ばれる。……美しき魂において、感性と理性、義務と傾向性とは調和しており、優美とは現象において美しき魂が表現されたものである。美しき魂が働いているところのみ、自然は自由でありながら、その形式を保ちうる。というのも自然は、厳格な心の支配のもとで自由を、感性の無秩序のもとで形式を失うからである。」（NA20, 287f.）

的性格を失うのである。それゆえ、イエスの「山上の垂訓」とは、「律法から律法的な性格、つまり律法の形式性を取り除こうとする試みであり、律法に対する尊敬を説くのではなく、むしろ律法を律法としては止揚しながら、それを成就するものを、したがって律法への服従よりも高次であり、律法を無用にするものを示す試みなのである」(W1, 324/細谷38頁)。

このように傾向性が法と一致することによって、律法は真の意味で「成就」されるが、ヘーゲルによれば、「傾向性と律法との一致」というシラー的な表現は、「まったく適切ではない」。「なぜならそうした表現においてはまだ、律法と傾向性が別個のもの、対立したものとして現れ、道徳的心術、律法に対する尊敬、律法による意志の規定は、それらとは区別された傾向性によって支えられる、というように理解されてしまうからである」(W1, 326/細谷41頁)。つまり律法の成就とは、「異質なもの」もしくは「分裂したもの」の統一ではなく、分裂を超越した統一であり、そこでは「義務、道徳的心術といったものは、普遍として傾向性に対立することをやめ、傾向性も特殊として律法に対立することをやめている」からである(W1, 327/同上)。この統一をヘーゲルは、カント倫理学のキーワードである「当為(Sollen)」との対比で「存在(Sein)」と呼ぶ。ここでいささか唐突に登場する「存在」とは、ヘルダーリンが、フィヒテとの対決を通じて構想した合一哲学の基本原則である(vgl. StA 4/1, 216)¹²。思惟するもの(主体)と思惟されるもの(客体)との分離から出発するカントやフィヒテの哲学が決して完全な合一に到達できないと主張するヘルダーリンに共鳴したヘーゲルは、反省哲学の二元論を超える原理としての「存在」を前面に押し出すことによって、彼とともに「カントの限界」(StA 6/1, 137)を乗り越えようとする。

合一原理としての「存在」は、「異なったものの関係」としては「愛」と呼ばれる。ここでいう「異なったもの」とは、等しいものの間の違い、すなわち同一性を前提とした差異である。ユダヤ教の律法であれ、カントのいう道徳律であれ、法がつねに主体に対する支配を含意しているのと対照的に、「ただ愛においてのみ、人は客体とひとつであり、客体は支配することも、支配されることもない」(W1, 242/寄川15頁)。つまり愛は、対等な者の間に生じ、あらゆる対立を排除する「真の合一」である。そして、愛し合う者の等しさをなすのが、「生」である。「愛は生ける者が抱く感情であり、愛する者たちは生ける者としてひとつである」(J 13/寄川21頁)。つまり「愛する者たちは、ひとつの生ける全体である」(J 15/同上)。愛とは、個別的な感情ではなく、「全体の感情」(W1, 329/細谷43頁)なのであって、生ける者のうちにその固有の場所を見いだす。それゆえ「生ける者は、愛のうちで生ける者を感じる」(J 14/寄川27頁)。おそらくヤコービの影響のもとで¹³、愛と生の関係は次のように描かれる。「真の合一、つまり本来の愛は、力において互いに等しく、したがって互いに対してどこまでも生ける者であり、どちらの側からも死せる者ではない生ける者たちのうちでのみ生じる。……愛において生は、自分自身を見いだす……。」(J 13/寄川26頁)

ヘーゲルによれば、「死せる者」とは、思惟(悟性)が作り出すものである。悟性は、生の全体を個々の物に分解し、分解したものをふたたび概念によって統一する。こうした統一は、愛による生ける合一に対して、死せる統一である。なぜなら、悟性によって、生の一部が全体から切り離され、生の連関の外に置かれ

12 ヘルダーリンからの引用は、F. Hölderlin, *Sämtliche Werke* (Große Stuttgarter Ausgabe), Stuttgart 1946ff. により、略号(StA)と巻数ならびに頁数を示した。

13 愛と生との関連は、たとえばヤコービの『スピノザ書簡』の以下のような言葉のなかに表れている。「愛は生である。愛は生そのものである。……生ける者である神は、生ける者のうちでのみ自分を表現することができ、生ける者にのみ自己を認識させることができる。だが、それはただ呼び起こされた愛を通じてのみ可能である。」Vgl. F.H. Jacobi, *Werke*, hrsg. von K. Hammacher u. W. Jaeschke, Bd.1, Hamburg 1998, S.171. なお、ヘーゲルに対するヤコービの影響については、拙稿「ヤコービとヘーゲル——フランクフルト期ヘーゲルの隠れた思想的源泉」(日本哲学会編『哲学』第62号, 2011年, 267~281頁)を参照されたい。

るや、それは死せる者となるからである。よって、悟性から出発する哲学は、生ける合一には到達しえない¹⁴。

第二節 「美しい魂」の犠牲とその運命

かくして生における分裂を止揚するのは愛であり、イエスの課題は、現世の支配原理である法を愛によって克服し、生の合一を再生することである。先に見たように、ベルン期において適法性と道徳性の対立は、行為が法に適っている（＝法の字句に従って行為すること）、心術が義務に適っている（＝法の本質に従って行為すること）との相違として、カント的に把握されていた。しかしフランクフルト期においてこの対立は、法——それがユダヤ教の律法であれ、カント的道德法則であれ——を絶対視する律法倫理と法を超越する愛の倫理との対立として問題にされる。律法倫理が対立と分裂を前提とするのに対して、愛はあらゆる対立を超越する。

「目には目を、歯には歯を、と律法はいう。報復とその等しさが、あらゆる正義の神聖な原理であり、いかなる国家体制もその原理に基づかねばならない。だがイエスは総じて権利を放棄すること、愛によって正義あるいは不正の全領域を超越することを求めた。なぜなら愛においては、権利ともども不平等の感情、そして平等を要求するこの感情の主張、つまり敵に対する憎悪も消え去るからである。」(W1, 331/細谷45頁)

自発的に権利を放棄し、律法倫理から解放された者には、もはや正義や報復への要求はなくなる。なぜなら、そうした者は、「正義あるいは不正の全領域」を超越してしまっているからである。「汝の隣人を汝自身として愛せというのは、自分と同じように隣人を愛せという意味ではなく、……隣人を自分として愛せということである。これは、力において強くも弱くもない、等しい生の感情である。愛によってはじめて客体的なものの力が粉碎される。というのも愛によってこうしたもののすべての領域が倒壊させられるからである。」(W1, 363/細谷80頁)

ここでいう「客体的なもの」の典型は所有である。所有が個別化、生の全体からの分離を前提とするかぎり、合一された生の感情としての愛は、必然的に所有の原理と衝突せざるをえない。そして法と愛という二つの原理の対立は、所有と権利が問題となるところ、すなわち市民社会で先鋭化する。私的所有が分裂と対立にもとづいているように、のちの『法哲学綱要』で市民社会の徳とされる実直 (Rechtschaffenheit)¹⁵は、他のさまざまな徳と対立する個別的な徳である (vgl. W1, 334/細谷48~49頁)。これに対して愛は、「徳の唯一の原理」(W1, 359/細谷76頁)であり、愛以外のあらゆる徳は、「愛の様態」(W1, 360/同上)にすぎない。だが、個別的な徳にすぎない実直が支配的になるや、愛はその統合力を失う。

実直と愛との埋めがたい溝は、『新約聖書』の「かの有名な美しい罪の女」マグダナのマリアのエピソードのうちに表れている。ヘーゲルは、マリアが「実直」な人々の面前でイエスへの没我的な愛によって改悛の情を示す場面を生き生きと再現しながら、彼女の愛に深く感動したイエスとそれを理解できない「実直」な同席者たちとの著しいコントラストを示すことで、マリアの行為の「美しさ」と、「実直」な人々を支配している律法倫理との違いを強調している¹⁶。ヘーゲルは、マリアのふるまいが「イエス伝のなかで美しい

14 「本来の愛は、悟性ではない。悟性の関係は、多様なものを常に多様なままにしておくもので、悟性の統一自体、対立である。愛は理性でもない。理性は規定されたものに自分の規定行為を無条件に対置する。愛は制限するものでも、制限されたものでも、有限なものでもない。」(J 13/寄川20頁)

15 『法哲学綱要』において、「実直」は市民社会（とりわけ「欲求の体系」）の「人倫的心術」とされている (vgl. W7, 359)。成熟期のヘーゲルが「実直」を評価しているのは、のちの経済学（とりわけスミス）研究により、「欲求の体系」としての市民社会に積極的な意味を認めるようになったからである。

16 Vgl. W1, 357ff./細谷74~75頁。なお、悟性の冷酷さに対するこうした批判は、テュービンゲン期の断片にも見いだされ

という言葉で呼ばれるただ一つの業」であることを指摘しつつ、法を超越した彼女のうちに「美しき魂」を見いだす。だが、法を超越し自発的に権利を放棄しようとする「美しき魂」は、自己の所有物、さらには個人としての自己をもまた放棄せざるをえない。なぜなら個人という観念は、自他の区別・対立を含意しているからである。

「人は自分を救うために、自分自身を殺す。人は自分のものが他人の支配下にあるのを見ないですむように、もはやそれを自分のものと呼ばない。かくして人は自分を維持しようとする事によって、自分を滅ぼす。というのも他人の支配下のものは、もはや自分ではないからである。」(W1, 350/細谷66頁)

生をその全体において維持しようとする者は、自己の個別的な生を失わざるをえない。つまり分裂した生は、個性の無化によってはじめて合一される。このようにすべてを超越した高貴な魂に、ヘーゲルは自由の最高の表現、運命の超克をみる。道徳的本性の実現を自由とみなし、そのラディカルな帰結を自己犠牲に見るこの自由観には、ベルン時代との連続性が確認されるものの¹⁷、ここでは、理性(道徳性)による感性(身体性)の克服ではなく、愛によるあらゆる対立(規定性)の超越が考えられている¹⁸。

第三節 運命としての所有と愛の限界

法や所有を超越しようとするイエスの愛は、当然のことながら、それらを基礎とする世俗国家と対立することになる。国家による圧迫を受けてイエスと教団は、「不純」な世界に背を向け、自分たちの「純粹さ」を維持する道を選ぶ。つまり「神の国の市民たち(Bürger des Reichs Gottes)は、敵対的な国家に対立して、そこから自分を隔離する私人(Privatperson)となった」(W1, 400/細谷126頁)のである。それは、「世界から分離し、世界から天上へと逃避」することで「充たされずに終わる生を理念の世界で再興」しようとする試みに他ならない(W1, 402/細谷129頁)。

だが、生がすべてを包括する原理だとすれば、生は、そのさまざまな形態、すなわち客体性をも含まなければならない。それゆえ、愛が世俗的な関係を拒絶することは「生の制限」(W1, 400/細谷126頁)であり、また客体性を排除しようとするかぎり、愛は生そのものから逃避せざるをえない。つまり、本来この世の対立を和解すべき愛が、世間から隔絶した排他的共同体でのみ存続しうるのだとすれば、「教団の愛には生が欠如している」(W1, 411/細谷139頁)のであり、こうした愛によって、生における合一は実現しえない。こうした排他的な愛を、ヘーゲルは「生を侮蔑する熱狂(lebensverachtende Schwärmerei)」(W1, 404/細谷131頁)と厳しく批判する。そして、愛が克服しえない客体性が生の一部に他ならないことを認識したヘーゲルは、それまで生と同一視してきた愛を、客体性に対立する生の一契機にすぎないと考えるようになる。

生の分裂を愛によって止揚しようというイエスと教団の試みが挫折した理由を、ヘーゲルは、とりわけ運命としての所有と感情としての愛の限界に見いだす。人間は、他の動物と異なって、自己保存に必要なもの

る。そこでも、イエスの身体に香油を塗った「悪い評判の女」の話をもとに、「無垢な感情と純粹な心胸の声」と「悟性の独善」とが対比されている(vgl. W1, 20/久野①20~21頁)。つまり憐れで打算的な悟性が、「利己心の僕」(W1, 21/久野①22頁)であるのに対して、愛は主観的・感覚的な感情でありながら、「私心がない」。さらにヘーゲルは、「経験的性格の根本原理」である愛を、「普遍的に妥当する法則の原理」である理性と比較している(vgl. W1, 29f./久野①32頁)。

17 ベルン期のヘーゲルは、イエスと並んでソクラテスをカント的な「徳の教師」とみなし、死を「肉体からの解放」とするソクラテスの教えをカントの自由概念と結びつけて、道徳のための自己犠牲(=身体的自己の廃棄)をもっともラディカルな道徳的自由の表現と理解している。これについては、上掲拙稿『『人倫における悲劇』から『市民社会』の誕生』を参照のこと。

18 この自由観はイェーナ期に引き継がれ、『自然法論文』において自由は「個別性の無化」(W2, 478)あるいは「規定性の廃棄」(W2, 479)と定義されている。

をすべて自然から直接受け取るわけではなく、労働を通じて自然に働きかけ、その産物を持続的に保持することによってのみ生存可能となる。したがって所有は、人間には不可欠なものであり、そのかぎりで運命とみなされなければならない (vgl. W1, 333/細谷48頁)。

だが、所有が人間の運命だとしても、愛によって私有財産を放棄し、財産を共有化すれば、所有にまつわる対立は消滅するのではないか。この問いにヘーゲルは「否」と答える。「財産の共同とは、すべての人が物に対して権利をもつこと、同等あるいは不定の分け前をもつことである。……所有物が区別されないことにより、所有物が消費されないかぎり、財産共同体は、諸々の権利の完全な放棄という見かけで人を騙すことになる。実際には、直接的に消費されず利用されるだけの所有物の一部に対する権利も保持されているのに、それについては語られないだけである。」(J 22f./寄川31頁)

つまり、共同体の構成員が自分の所有物を共同的使用に委ねることによって所有権を放棄したとしても、「権利という思想」(J 23/寄川32頁)から逃れられないという。財産共同体の理想に対する醒めたまなざしは、所有権が「市民社会における立法の最初の基盤」であり、私的財産の放棄や財産の共有といった掟は、国家や市民社会にそのまま適用できないと考えたベルン期から一貫している (vgl. W1, 61f./久野①69~70頁)。

愛は、対立の原因である所有(権)をすすんで放棄する。しかし、愛は所有(権)を超越しても、実際に廃棄することはできない。愛が無視した客体性は、現実には確固として存在している。要するに愛は、客体性を主観的あるいは観念的に克服しているにすぎない。なぜなら愛は、感情、傾向性にすぎないからである。したがって、愛のかぎりない拡大は、その本性に反している。ヘーゲルは、原始キリスト教団における愛が、無限に拡張されることで生じた普遍的人間愛の理想にむしろ危険をみる (vgl. W1, 362/細谷79頁)。というのも「愛の範囲の反自然的な拡張」(W1, 397/細谷120頁)によって、愛はもはや「個人間の生ける合一」(W1, 405/細谷133頁)ではなくなり、むしろその反対(客体的・実定的なもの)に墮してしまうからである。

かくしてヘーゲルは、イエスと教団がたどった運命から、この世の対立は愛によっては廃棄されえないという認識に到達する。それゆえ、生の分裂を解消するのは、愛が廃棄しえなかった客体性をも包含するような完全な合一である。フランクフルト末期の1799/1800年の改稿で付け加えられた部分において¹⁹、そのような合一は「宗教」のうちに見いだされる。

「愛そのものの本性も、まだ不完全である。幸福な愛の瞬間には、客体性の入り込む余地はない。だが、どんな反省も愛を廃棄し客体性を再び作り出す。そして反省とともに再び制限の領域が始まる。したがって宗教的なものとは、愛のプレーローマ(反省と愛がひとつにされ、両者が結びつけられて考えられたもの)である。」(W1, 370/細谷90頁)

かつて愛と同一視されていた宗教は²⁰、ここで主体的なものと客体的なものの合一という新しい規定を受け取る。つまり宗教は、愛だけではなく反省を、そして反省によって作り出された客体性をも含んでいなければならない。「愛が宗教になるためには、愛は同時に客体的な形態で表現されなければならなかった。愛、つまり感情、主観的なものは、表象されたもの、普遍的なものと融合し、それによって礼拜に値する威厳をもった実在の形式を獲得しなければならなかった」のである (W1, 405f./細谷133頁)。

では、主体と客体とが合一した宗教とは、どのようなものであろうか。ヘーゲルは、断片『愛』の改稿において、生の運動を分裂と合一のうちに捉えることで、対立を含んだ合一原理としての「生」を提示し

19 これについては、Jamme/Schneider (Hg.), *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*, Frankfurt a.M. 1990, S.54を参照のこと。

20 フランクフルト初期に書かれた断片『愛と宗教』において、「宗教は愛と一体である」(W1, 244/寄川18頁)とされている。

(vgl. J 14f./寄川26～27頁), キリスト教を生の原理にもとづいて解釈しようとする。しかし, イエスや教団の愛が, 実定性・客体性を克服できなかった以上, キリスト教のうちにそれを求めることはできない。ベルン期ヘーゲルは, 神話的想像力によって理性と感性とが統合されていた古代ギリシャのポリス宗教を, 新たな宗教の模範としていたが (vgl. W1, 202ff./久野①238頁以下), ポリスの近代的再生として期待していたフランス革命が, その期待を裏切る形で進展していくのを目の当たりにして, 古代ギリシャ世界の復興という理念も次第にリアリティを失っていく。

そこでヘーゲルは, 「イエスが廃棄しようとしたような敵対関係は, もっぱら勇気 (Tapferkeit) によって打ち負かされるものであって, 愛によって和解することはできない」 (W1, 317/細谷31頁) として, 権利と力の領域に赴く勇気は, 愛による苦しみの甘受よりも偉大だと主張する (vgl. W1, 348/細谷64頁)。つまり, 世界を変えるためには, 不純なものを忌避するのではなく, むしろ不純なものと同様に交わらなければならない。では, 勇気がどのようにして, この対立を和解するのか。これを示すことが, ヘーゲルの次の課題となる。

まとめにかえて——「愛」から「勇気」へ

愛をめぐる思索によってヘーゲルが到達したのは, 対立ないし客体性 (法と所有) の必然性であり, 勇気によってのみこれを克服しうるという暫定的結論である。しかし, 愛が廃棄しえない対立を, 勇気がいかにして和解するのか。残念ながら, 『キリスト教の精神とその運命』は, これについて具体的な答えを出していない。だが, 愛が排除した客体性を, 生ける全体にとって否定的でありながら, その不可欠の部分として承認したことは, ヘーゲルの発展にとって大きな一歩であった。というのも, これによって, 法と所有の領域が, 「死せる者」として生から排除されるのではなく, 生の全体に包含されるからである。この生の全体をヘーゲルは, 「完全な全体」としての国家と呼ぶ²¹。この新たな国家概念によって, それまで同一視されてきた国家と市民社会とが, 生ける全体とその否定的部分として区別されることになる。では, 勇気はいかにしてこの否定的領域にかかわり, 対立を和解するのか。この問題を扱ったのが, 『自然法論文』の有名な「人倫における悲劇」論である。そこでヘーゲルは, 『1800年の体系断片』における犠牲論を, 古典政治学に依拠した国家論に援用することで, 人倫的国家における全体と個との対立を, 国家のために自己の個別性を放棄する戦士身分の勇気によって和解しようと試みる。だがこの点の詳述は別の場所に委ねたい²²。

*本稿は, 日本倫理学会第61回大会 (2010年10月9日, 於慶応義塾大学) での報告原稿に加筆・修正を加えたものである。

(札幌校准教授)

21 ローゼンクランツによると, フランクフルト時代のカント・コメンタルにおいて, 道徳性の領域 (教会) と適法性の領域 (市民社会) を包括した「完全な全体」としての国家という思想が示されている (vgl. K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Berlin 1844, Nachdruck: Darmstadt 1977, S.86ff. (邦訳, 『ヘーゲル伝』中塾肇訳, みすず書房, 1983年, 97～98頁)。なお, 民族 (Volk) を「生きた全体」として捉える視点は, 『キリスト教の精神とその運命』にも見られる (vgl. W1, 376/細谷97頁)。

22 これについては拙稿「勇敢さの犠牲——ヘーゲル『人倫における悲劇』論の一解釈」(日本倫理学会編『倫理学年報』第55号, 2006年, 65～79頁)を参照のこと。

