# 「実定性」をめぐる青年期ヘーゲルの国家像と自由の問題について

## ――ベルン期を中心に――

石戸谷　信

若きヘーゲルの思索が、優れて実践的な関心から出発したものであることはつとに知られるところである。彼の青年期（テュービンゲンの神学校時代からベルン・フランクフルトでの家庭教師時代を経てイェーナ移住に至る一七八八年～一八〇〇年の期間）の所論は、その最初の編纂者H・ノールが『神学論文集』と銘打ったように、その多くの部分が宗教、とりわけキリスト教に関する叙述に費やされている。しかし、それは教義そのものに対する関心によるものと言うより、むしろ、後にもみるように、彼が宗教を人間の社会的な行為に対する影響という視点から分析し、その事を通じて、社会的現実の批判を行なったという色彩が強い。即ち、この時期ヘーゲルは「社会問題を主として道徳問題として把握しようとしていた」[1]のである。本稿は、ヘーゲルの初期の思索が後年のそれと比較して孕むところの問題の一つとして、特に国家との関係における自由の問題に焦点を当て、これに関してベルン期迄のヘーゲルがどのような視点をとっているかについて若干の解明を試みたい。

### 1

『青年期神学論文集』[2]では、国家はあくまで宗教との関連に於いてのみ登場するが、この両者の関連は極めて本質的なものである。このことを理解する為にまず彼の宗教観を見ておく必要があろう。一言で言えば、この時期のヘーゲルにとって宗教が問題となるのは、それが人間の行為――後にみるように、それはあくまで社会生活の観点から捉えられたものだが――の道徳的動機として作用する限りでのことなのである。(S.14) 彼によれば、宗教乃至信仰とは実践理性の要求するものである。即ち、実践理性は「道徳性、及びその道徳性にふさわしい程度に

至福であることを最高の努力目標として」(S,104)人間に課する。そして、宗教こそこの目的をはかどらせる最も卓越した人間の素質に他ならない。「神の認識」なるものも、こうした実践的要求の内にその根源を持っているのであり、当然、そこからまた道徳が生じてくるようでなければならないのである。従って、宗教とは神や神の我々や世界との関係、或いは霊魂の不滅等々に関する「単なる学識」であってはならない。なるほど、このようにして要請される宗教も、それが真理の認識である以上、「健全な人間悟性からみて納得がゆく」、「普遍妥当的原則」(S,23)が基礎にある筈であり、それ故しばしば「頭の中で整理され」「体系化され」る傾向を持っている事はヘーゲルも認めている。しかし、実際に「道徳の動機を強め」、実践理性の課題に応えるには、我々の心に訴え、我々の感情や意志の規定に影響を及ぼすものでなければならない。ヘーゲル自身の言葉を用いるなら「客観宗教」に止まらず「主観的宗教」、つまり、ただ「気持ちや行動」にのみ顕れるようなものとならなければならないのである。(S,13~14)

その場合、宗教の働きが各自孤立した個人のレベルに於いてではなく、あくまで他者との関係のレベルで捉えられている点に注意する必要がある。これは、宗教の要請の源泉とされている「実践理性」についてのヘーゲル独特の把握に対応しているのである。彼は、人間は本来誰でも自らの内に「道徳的なものに対する感覚」を自然から授かっている、と主張する。これはさしあたり感情であり、同情、親切、友情等々といった気持ちと同様、傾向に属するところの純粋に感性的・経験的なものであって、カント的な法則への尊重に基づくものではない。この経験的な性格の根本原理は「愛」である。それは他者への自己没却を本質としており、自己のみに関わるものではない。そして、こうした性格は理性のそれと重ね合わされている。

「丁度、理性が普遍妥当的法則の原理として、自分自身を一切の理性的存在の中に、叡知的世界の同市民として再認識するのと同様に、愛が他の人間達の中に自分自身を発見する。否、むしろ自己自身を忘れて、自分という存在を脱していわば他人の中で生き、感じ、働いている限り、愛には理性と似たところが有る。愛は(中略)自我を最終目的する処の洗練された自己愛の原理ではない。」(S,13~14)

この叙述をみる限り、他者との間に経験的な感情として成立する愛と、理性との関係は必ずしも明確ではないし、「理性」そのものの構造も未だ充分明らかではない。しかし、ここで言う「理性」が相当に共同的な性格を与えられていることは窺えよう。「一切の理性的存在」なる他者の内に自らを再認識する、という表現には、後年の相互承認を予見するものがある。この性格故に、理性に根ざした道徳的現象としての宗教は個々人を越えたレベル、より具体的には「民族」のレベルに於いてのみ意味を持たされることになる。

「これらの普遍的な理性に基づく単純な教説は、それが普遍的な人間理性に基づく教説である以上、その性質からして、一部はそれ自身に拠って、一部はその教説と結び付いた強烈に浸

透している儀式の魔力に拠って民族の精神に対して全般的にのみ働きかけるという以外の目的は持ち得ない。」(S.37)

「神や不滅についての概念や、この言葉に関連して来る事柄が理解されるのは、その宗教がある民族の信念をなしており、又、その民族の行動や考え方に影響を与えている限りでの事である。(中略)この(民族の行動や考え方に影響を与えるという)作用とは、主として、ある国民の精神の高揚並びに教化である。」(S.12)

だから、宗教が前述のように客観宗教に止まらず主観化しなければならないというのは、換言すれば民族全体が「民族の一員」という観点から道徳的陶冶を受けねばならないということなのである。ところが、客観宗教がよりどころとする悟性は、それ自身では各個人の「自己愛の下僕」(S.21)に過ぎない。だから客観宗教が民族レベルで主観化するには、自身の教義とは別に、より経験的で且つ共同的な契機が介在しなければならなかったのである。そして、国家こそがこの役割を担うものとされる。具体的には宗教儀礼が国家の公的な統治行為として取り行われることになるのである。

「客観宗教を主観的たらしめる事こそ、国家の大事業でなければならない。」

「道徳性という、この宗教の目的の促進は、a 宗教上の教説を通じて、b 儀式を通じて行われる。如何なる宗教も両者を配慮し、両者の為の萌芽を既に含んでいる。国家は法制を通じて、又、統治の精神を通じてこれを行なう。」(S.70~71)

このようにして組織された宗教をヘーゲルは「民族宗教」と呼んでいる。ここに於いて民族の道徳的教養の問題は、同時に民族の政治的統合つまり国家の在り方の問題ともなってくるのである。そして、この二つの契機が集約されてくるのが「自由」の問題に他ならない。

民族宗教の作用は儀式を通じた情緒的なものであるから、知識に対する働きとしてみるならば、それはあくまで間接的なものに過ぎない。しかし同時にこの作用は魂のありように直接働きかける。つまり、知識として客観化されていない分、それだけ行為そのものから未分離の状態にある「心情」、それも「偉大な心情」を生み育てる。即ち、共同体に対する以下のような心構えを培うのである。

「自分の民族精神の中で、祖国の為に、自らの力を尽くし自らの命を費やし、それを義務から行なったところの自由な共和主義者は、自分の労苦に対して代償や補償を請求できる程には、自分の労苦を高く見積もっていない。彼が働いたのは自分の理念、自分の義務の為なのである。」(S.99)

ここで自由とは、民族ないし国家という個人を越えた共同的な存在に身を捧げることが、全く自分自身の内なる要求の発現でもある状態を指している。そしてこのような超個人的なものとの関係が成立している状況の政治的側面として、一種の民主制が、即ち共同体の統治行為への平等な参加の保証という政治的状況が対応させられる。自らの決意と行動を、共同体(=国家)

のそれとして表現する道があるからこそ、この個人を越えたものへの献身が同時に各個人の自己実現と成り得るのである。

「彼等は自由人として、自分達自身が定めた法律に従い、自分達の指導者として自ら自身で立てた人物に服従し、自分達自身が決めた戦争に従軍し、自分達の事柄に自らの財産・情熱を傾け、幾多の生命を捧げた。彼等は、教えも学びもしなかったが、あくまで自分達自身のものと呼べるような最高の道徳原理を行動を通じて実践していた。公けの生活であれ私的な家庭の生活であれ、誰もが自由人であった。誰もが自分なりの法則にしたがって生活していた。自分の祖国、自分の国家の理念が、その為にこそ自分が働き、それによって動かされるところの(中略)この世界における自らの最終目的であった。」

「誰もがこの最終目的をあらわし守ってゆくのに自分なりに協力していた。自分の国家というこの理念を前にしては自分の個人性は姿を消した。」(S,205)

こうした社会状況は具体的にはギリシャのポリス――勿論、ヘーゲルによって理想化されたそれにすぎないが――の賛美として叙述されるのである。

民族宗教はこのような人間関係の核となる心情を育て、強め、媒介する。従って、宗教自身もまた民族の精神から生じ、それに違和感無く溶け込んでいなくてはならない。つまり、民族の実生活と対立することなく、慣習として常に生活感情に身近に受け容れられていなくてはならない。だからギリシャ人の宗教は、「実生活には到底持ち込めぬ信念」などの上に立てられたものではなかった。そこでは生活の現実と意識とは対立せず、神が道徳的法則に従って人間を支配しているという宗教上・道徳上の信念は、自然の必然性に対する尊重と一体だった。つまり彼等は何事にも疑問を抱くことは無く、信仰も含めて生活の全てはあるがままにうけいれられていたのである。それは逆に言えば、所与の出来事は自分では変えようも無いものと意識されていた、ということでもある。(G,36)

以上のように、この時期のヘーゲルにあっては、道徳と宗教と政治(民族の統合)が、儀礼主体としての「国家」を軸に融合している。換言すれば、国家と民族、政治的統合と道徳的結合とが、民族宗教の名の下に慣習として未分化のままであり、そうした状態をもって、「自由な」共和国がイメージされていたのである。

## 2

ところが、前章で見たような、公的な営みとしての宗教儀礼を通じた共同体への献身としての「自由」は、同じ論稿でのヘーゲルの描写のなかでも早晩失われてゆく。先回りして言うならば、自由の喪失が民族宗教の「実定化」として描写されるのである。実定化とは、簡単に言うと、本来人間に内在すべき道徳法則が社会の成員の個々の主観の外に他律的なものとして措定され、人々は自らの主観から生じた訳でもない教義を唯受動的に受け容れているに過ぎぬ状態となることである。換言す

れば、民族全員が共通の感情を抱き、道徳的なものが各自の行為の内に無自覚に体現されている状態が失われ、宗教は特定の身分の者によって組織された儀礼となることである。そこでは民衆が共同するとしても自発的な共感によってではなく、恐怖や伝承に対する権威主義的態度によってなのである。

「実定的信仰とは、我々の信仰をそれに従わせる事を拒めぬような、ある権威によって命じられるが故に真理性を持つとされる、宗教的教義の体系である。」(S.190)

「民族宗教とキリスト教」並びに「キリスト教の実定性」の叙述は、大半がこの実定性に関して当てられていると言ってもよい。前掲のギリシャ的自由の賛美は、このように実定化した宗教の現実に対する批判原理として提出されているのである。従って、この実定性なるものの内容とそれに対する批判の構図を知ることは、国家に関するヘーゲルの自由観と現実認識との関わりあいを考える上で重要と思われる。以下、この分析の内容を追って行くことにしよう。

重要なことはこの批判が、実定化を生じせしめたところの歴史的・社会的条件の分析として遂行されている点である。そしてそれは、宗教を本質的に社会体制化した営みとみなす彼の立場に基づくものなのである。

既にみたように、宗教ないし信仰は悟性によって納得できる原則に根ざしつつも、あたかも自発的な共感、就中、愛の感情を通じての如く受け容れられるべきものであった。しかし、実際にある宗教が民族の間で倫理的な紐帯の役割を果たしている場合、その宗教は実は決して純粋にそのようなものでは有り得ない。なぜなら、たとえ宗教が普遍的な真理を含んでいたとしても、その真理を愛をもって抱けるのは極く少数の人間に限られているからである。大部分の人間は単に伝統としてそれを受け容れているに過ぎない。「慣習としての宗教」にはこういう裏の意味もあったのである。

「実効ある宗教は必ず伝統の信仰に基づいて、その伝統を通じて我々に伝達される。」(G.24) このような伝統は、民族乃至共同体の成員間に生活環境・能力上の不平等が存在しないうちは、それ自体、各自の平等な所有物で有り得よう。しかし、身分差が生じ、この伝統(教義や儀式)の受託者即ち聖職者が特定の身分として自立化するなら、この伝統が民族の結合の絆であった以上、その独占者として彼等は共同体の運営そのものにおけるイニシチアブを握るに違いない。

「もしある民族に於いて、その民族固有の基盤の上に出来事が生じ、しかも、素朴な風習のおかげで未だ身分上の不平等が大きくならずに済んでいたとすれば、物語は両親から子供へと語り告がれるし、その物語は誰か一人のものではなく平等に各自の所有なのである。けれども、ある国民の中に特定の身分が出来てきて、一家の父親が決して同時に大司祭ではなくなってしまうやいなや、一つの身分、即ち物語の受託者たる身分がいちはやく頭角をあらわすだろう。すると、物語の知識はその身分の者から民族の間に出てゆくことになる。(中略)物語の根源・内容は、その最初の形では最早万人の所有物では有り得ず、

他方、その原型を知ろうとすると、多くの時間や多種多様な仕掛けの知識も必要である。こうして、今述べた身分は、じき、公の信仰の支配者にのしあがるが、その支配権たるや極めて広範囲に渡る権力に迄拡大され得るか、それ程でなくとも、少なくとも民族宗教の教えを左右出来る権限は常に手にしている。」(S,87)

民族的統一と宗教的共感の一致という図式は、宗教儀礼の主体である国家自体が国民に対して自立化する時、当然宗教をも国民にとってよそよそしい権威・権力へと変質させるのである。道徳的な秩序が社会の成員の主観の外に措定され、所与のものとして彼等に押しつけられることを実定化と呼ぶなら、まさにこれは実定化そのものである。

「民族宗教とキリスト教」では、未だこの現象を指摘するに止まっていて、そうした階級分化の要因を説く迄には至っていない。だが、これが「キリスト教の実定性」になると分析も次第に具体性を帯び、イエスの教義が彼の弟子から民族へと伝播するにつれ実定化するプロセスを追う中で、その土壌としての社会的条件がかなり詳細に分析されるようになる。そこではまず、制服戦争による富の蓄積が、社会的な不平等とそれに基づく政治的平等の喪失(貴族制及び君主制の成立)をもたらす様が描かれる。

「戦争で幸運に恵まれ財産が増え、今迄より快適な生き方を知り贅沢を知った為、アテネやローマでは戦功や富の貴族による独占が生じて来て、貴族階級が多くの人々を支配し、彼等に影響を及ぼすに至ったが、一般民衆はこの貴族階級の功績に幻惑されて、国家における彼等の優位と権力とを、自発的に、喜んで承認した。」(S,205) この叙述は成功に目が眩むという主観的な要因に帰せられている点で、充分に社会的要因の分析と呼び得るものに至っていないうらみがある。しかし、ともあれ誰もが国事に参加(決定・執行)するという共和制の理想は、現実の体制としては形骸化してしまった。「国家の活動の産物としての国家像は国民の魂から消えて」(S,206) しまったのである。

では公権力から疎外された民衆は何に関わるのだろうか。「みんな」が「みんな」の為に、という理想が基盤を失った以上、他の個人の為に働くのでなければ、後は自分の為に働くしかあるまい。ところで、自分の物ではなくなった国家が自分に対して保証してくれるのは所有権だけである。いまや財産こそが、国家との関わりの中で自分が関心を持つ全てとなった。ここに国家は、新たに所有権の保証＝市民法の体系として現前する。政治＝共同体の統治に平等に関わるという自由―に代わって、私事に拘泥する「自由」が与られるようになった、と言い換えてもよかろう。

「国家機構の管理は極く少数の市民にしか委ねられていなかったし、市民は他の歯車と嚙み合って初めて価値を有する歯車としてのみ役に立ったのである。(中略)各自に割り当てられた部分は全体との関係からすれば採るに足らないものだったから、個人にはこの関係を知る必要が無かった。(中略)最早、一

つの全体一つの理念の為の働きは無くなっていた。誰もが自分の為に働いていたか、他の個人の為に働くべく強制されていたかいずれかであった。自分が自ら定めた法則に従う自由、平時には自ら選んだ官憲に、戦時には自ら選んだ司令官に服従する自由、自分が協力し決定した計画を遂行する自由は失われてしまった。即ち、全ての政治的自由は失われた。市民法は所有を保証するのみで、今や財産こそ彼の世界の全てであった。」(S,206)

ヘーゲルが「宗教の実定化」と表現したところの自由の喪失は、しかし、以上のような狭義の政治的自由の喪失に還元されるものでない。権威・権力集団の自立化と国家の市民法体系としての側面が前面に出て来るという状況は、共同性としての道徳的乃至倫理的理念を共同体の成員から切り離しはするけれども、さらに、この理念が抑圧的なものとして個々人の心に作用するには、他方、宗教の営みそのものに内在する要因が働かなくてはならないのである。「キリスト教の実定性」ではこの要因が、イエスの教義と教団の性格の内に求められる。

ヘーゲルのみるところによれば、イエスの教えはその出発点において、いまや一種の実定性と化した「慣習としての宗教(道徳)」からの脱却を図るものであった。彼は「自身の自由な徳をあくまで主張」した。換言すれば、「律法の文字」に対する尊守に代えて「人倫法」に対する尊守に価値を与えたのである。(S,106,108)この限りで、イエスは自らの外なる権威「から」の道徳的自律を説いていたのである。しかし、この自由な徳はあくまで自分達個々の教養をのみ狙いとするものであって、民族や国家全体は視野に入っていなかった。そうした関心は、単なる慣習としての権威・律法が道徳主体にとって非本質的なものとみなされ切り捨てられるのに応じて、同様に放棄されたのである。それは、国家或いは国家の司る宗教が、民族の共同の感情の組織される場という性格を失った状況に対応する帰結であった。この共同性・全体性無き道徳観は、イエスの教えがともかくも宗教として伝播して行く過程で、より一層の実定的性格を生成させることになる。即ち、キリスト教といえども、それが公的な宗教として定着し後世に伝わってゆく為には伝統への信頼に頼らなければならなかった。だが、既に感情に於いても生活に於いても民族乃至共同体レベルでの共同性が失われている世界にあっては、この信頼も個人的・非社会的な性格を帯びざる得ない。しかも、この非社会的性格とは、信頼関係の成立している集団の性格のみならず、信頼の対象にまで及ぶものであった。つまり、イエスの弟子達の関心はイエスそのひとと彼の言動にのみ限られていたのである。

「彼等(イエスの弟子達)がイエスの教えについて抱く信念の基礎をなしていたのは、特に、イエスの友人である事とイエスへの依存であった。(中略)彼等が名誉に思っていたことは、この教えを忠実に理解し保存することであった。」「彼等は、共和主義者が自分の母国に対して抱く様な国家に対する関心を持たず、彼等の全関心はイエスの人格に限定されていた。」(S,119-120)

イエスの後継者達がその信仰に対してとったこのような態度は、色濃く実定的と言わねばならない。ここでは彼等自身の自律的判断は放棄されているのである。勿論、道徳的自律性の放棄も、それが了解し合った少数の集団(所謂「セクト」)の間でのみ行われているのであれば、いわば「彼等の勝手」であって、他の者には関係無かろう。しかし、ヘーゲルは、この種の思考がそれ自身の内に、排他性の拡大傾向とも言うべき一種の独善性を孕んでいることを鋭く洞察している。つまり、納得づくでない信念は内心充分な自信によって支えられることは無く、自信の無い者に限ってお仲間を欲しがるという訳である。そしてその際、自律的な判断を忘れた者には、他人にもその人自身の判断が有る事など想いもよらない。

「個人が自分の実定的な信仰を堅く信じれば信じる程、彼はこの実定的な信仰をますます多くの人々に確信させる事が出来るし、また、この人々が確信していると考える。(中略)いかなる実定的信仰上の見解の場合でも、その信者は、この意見に疑惑が入りこむかも知れぬという自分自身の感情や、他人に於いてこの疑惑が実定的信仰を放棄させる根拠になる迄強まってしまうという経験を遠ざける為に、出来るだけ多くの人が自分の信仰の旗の下に集まるように求めた。」(S,133)

こうして共同性の失われた社会状況に対応して生じて来る宗教は、その本性上、自らの教団内部の実定性を社会全体に拡張して行く。ところで、共和制の理想が未だ生きていた時代の民族宗教に於いても、国民の大部分は伝統に対する信頼によって繋ぎ止められていたに過ぎなかった。この「子供じみた精神」(S,133)は、国家が民族宗教の儀礼主体となるという体制を、共和制の崩壊の後も下から支え続ける。そして、ここに社会化した実定的宗教(キリスト教会)が、形骸化した公的宗教の内容と成って行く事態が生ずるのである。

以上、民族宗教が実定化する条件は整った。ヘーゲルは実定化が進んだ状況を具体的に、政教一致のタテマエの下、成員として加わる場合の個人の自律性の程度、という点でいまや全く異なるものとなった市民法国家と教会とが混同され、両者が相互に越権行為を為す様として描き出す。

市民法体系としての国家が義務とするのは所有を要とした市民の権利の保護のみであり、この場合国家は信仰に関して義務を課してはならない、とヘーゲルは述べる。というのも、市民法は「契約」を本質とするからである。つまり、そこでは個人が国家を自由に選択する権利が保証されていなければならない。他方、宗教は個人の心に関わるものである。もしこの宗教が実定的であった場合、自由な判断の源泉である理性と悟性は抑圧されてしまうであろう。そしてイエスの教団及びそこから発展したキリスト教会はそのような集団であった。国家と教会との癒着は、この宗教の持つ実定的な関係を公的な宗教として国民に押しつけることになる。

「自分の国の法に従うということは、その法の下で生活するという自発的で自由な決意に基づいている。この決意の際に習慣や恐怖がなお非常に大きな部分を占めているとしてもそれは

自由な選択の可能性を廃棄する訳ではない。

しかし、もし教会が教育を通じて宗教上の省察の際の理性と悟性を抑圧し、或いは少なくとも想像力を恐怖で満たしてしまったなら、理性と悟性は、自らの自由を自覚したり、あえて宗教上の事柄にも自由を持ち込んだりする事が出来ず、結果として、教会は、その教会の一員であるという自由な選択と決意の可能性を、全く無視していることになる。」(S,156) 更にこの癒着は、逆に国家の側からの宗教に対する浸食をも招く。即ち、実定宗教に於いて、信仰のみが基準であった筈の「真理」の決定に、代表制多数決という国家の制度が導入されるのである。勿論この「代表」とは特定の身分として大多数の市民から自立した聖職者であって、共同体全体を平等に代表するものでない事は言うまでもない。権力・権威の自立化が信仰の領域に持ち込まれることによって、「真理」そのものの実定化が促進されるのである。(S,121)

「自分自身の法を定め、この法の取り扱いについては自分だけに責任を負う」という権利、即ち「理性の権利」(S,189)が外的な法典に対する服従— それも権力を伴った —という仕方で放棄され、しかもこの外的法典の「真理」自体、特定の身分内における多数決でもって定められたおよそよそしい代物なのである。そして、一旦こうした事態に経ち至ると国家の側には最早これを防止する権能は無い。なぜなら、権利の放棄が既に自発的であった以上、これを防ごうとすればそれ自体権力的強制に他ならず、自発的たれと強制するなど矛盾以外のなにものでもないからである。かくして、ギリシャ的自由は完全に崩壊する。ここでは感情さえもが実定化しているのである。

「感情の外面的な表れは、ひとが実際に感ずるところのものにではなく、感ずる筈のものに向けられる。(中略)我々の公的宗教も、四旬節の喪や断食、復活祭の飾り付けや祝宴においても、多くの習俗と同様、一般に規則として有効ということになっているところの感情の規則に関わっているので、いまや我々のしきたりの中には多くの空虚なものや精神無きものがあるのである。」(S,183)

## 3

以上のように、ヘーゲルの実定宗教批判の作業は、専ら、彼が言うところの共同体内部の自由な関係(所謂ギリシャ的自由)が如何にして崩壊してゆくか、という歴史的プロセスの分析として遂行されている。宗教の問題がこうした仕方で扱われるのは、結局それが人間の社会的結合の在り方として把握されるからである。宗教が具体的な社会関係である以上、それは歴史のなかで内外の要因によって変化を被る可能性を免れない。彼が賛美する「共和主義者の自由」もその自由を本質とする国家像も、公的な営みとしての宗教を媒体とする限り、そうした宗教が抑圧的なものとならずに済む社会関係が失われれば、当然崩壊せざる得ないのである。

では、実際に失われた条件とは何であったのか。一言で言え

ば、それは社会的平等であったといえよう。これが失われた時、慣習に基づいた統治は成員全員の共同から特定の身分の他の成員に対する支配に変質するのである。それはなぜか。

民族宗教がその本来的な姿で存在していた時、確かに人々は自らの心情の欲するままに活動していた。欲するままに法律を制定し、指導者を選び、戦い、しかもそれらは即、共同体の行為であった。しかし、自ら欲するままにとは、自分自身の判断をもってということと決してイコールではない。というのも、共同体への献身に自律的判断が必要とされるのは、自らの欲求が共同体の要求と背反する可能性のある限りにおいてだからである。一章でみたように、ヘーゲルが理想化したギリシャ人の宗教は、生活感覚に溶け込んでいる一方で、運命に対しては盲目であるという性格を持っていた。彼等にとって、起こってしまったことは本来変えようのない、否、変えることなど思いもよらない事柄であった。だから、たとえ不幸なことであっても彼等はそれを思い患うことは無かったし、できなかったのである。彼等が「欲するままに」献身できたというのは、結局、このような精神状況の下、上記の可能性の生ずる余地が無かったということの裏返しの表現にすぎない。従って、道徳的自律という観点からすれば、この段階の精神はまさに「子供じみた」(S. 55)ものでしかなかった。伝統に対する信頼にのみ支えられた所謂「まつりごと」としての宗教が、共同体の成員全員の共有物から特定の身分の私物に変わっても、その変質を見抜くことは彼等には無理な注文だったのである。彼等は相変らず同じような生活態度を続けるしかなかった。そのために、それまで民族宗教を支えてきた伝統に対する信頼は、宗教を司る身分に対する盲目的な服従にとってかわられたのである。ヘーゲルの描いたイエスは慣習化した律法からの道徳判断の自由を説いた点で、確かにこの状態からの脱却を目指していた。しかし、社会生活が慣習に於いて営まれることが大前提となっていた社会にあっては、結局その努力も社会的なもの一切からの総退却という形をとらざるえなかったし、彼の弟子達に至っては教えに従うこと自体、理屈抜きの慣習と化してしまった訳である。自分に従うという点では人々は変わってはいなかった。しかし、不平等が増大し、共和制が崩壊した下では、それは一方では、信仰であれ経済活動であれ、共同的な性格を失っていまや単なる私事と化した生活習慣に拘泥することであり、他方では、自分達からかけ離れた権威・権力に黙々と従うことであった。宗教の実定化とは、実はこの所与の伝統(宗教もそこに入る)と自分の意図との間に境界が無いという共和制時の生活態度が改まることなく、階級分化を迎えたところに必然的に付随した現象だったのである。

ところでヘーゲルはその後十年を待たずして、民族の習俗上の統一を本質とした国家像を、過去の遺物として放棄するに至る。即ち、個人の思いのままの活動が同時に習俗・宗教上の一致に解消されている状態は、民族の未国家段階と位置付けられるに至り、そして、そうした内面的な紐帯に代わって外的紐帯、即ち権力機構としての国家が強調されるようになるのである。[3]

しかし、その際共同性への献身に自由と道徳性を見、そうした共同性として国家を措定する、という立場は相変らず一貫している。[4] ただ、習俗・宗教上の諸契機がこの共同性の成立にとって非本質的であり、むしろ、その阻害要因にすら成り得るものとみなされるのである。というのも、国家は自らの独立と統一を守る為に、如何なる環境にも臨機応変に対応してゆかなければならない。これに対して、習俗は、成程国家の成員の行動を規定するが、しかし、それらがどのようなものとして与えられているかは、偶然的であり、その存続は無反省的であり惰性的だからである。

本稿で明らかなように、ヘーゲルは青年期の実定性批判において、既に、慣習ないし習俗の内で成立する、個と全体、特殊と普遍とのいわば即自的統一の脆弱さを洞察していた。ここに、上述した彼の後の転回の萌芽の一つを見ることができるであろう。もっとも本稿がとりあげた論稿の段階では、未だこの共同体的国家像は、失われた過去とはいえ、あくまで現代の批判原理として提出されていることも忘れてはならない。失われた過去が単に批判原理に止まることなく、克服の原理にまで高まることができるのは、この喪失の歴史が可逆的な性格を有するときだけであるが、この時点では後年の彼に見られるような、歴史の不可逆性についての明確な認識はみられないのである。民族と区別されることの無い、即自的な統一としての「国家」がきっぱりと放棄されるには未だ暫くの時間が必要であった。即ち、続くフランクフルト期の苦闘を経ねばならなかったのである。従って、今後我々は、この時期のヘーゲルが如何にしてこの「失われたユートピア」を自らの思索の中に位置づけていったかを、追跡しなければならない。そして、そこでは彼自身の研究においても、最早、宗教研究の域に止まらない、直接に社会的現実と対峙する研究の領域が開けて来るのである。

## 注

(1) G. Lukacs, Der junge Hegel, Zürich 1948

(2) Hegels theologische Jugendschriften, hrsg. v. H. Nohl. Tübingen 1907
但し、現在では前掲のテキストに収録の論稿は、大部分、G.W. F. Hegel Werkel Frühe Schriften (Suhrkampf Verlag, Frankfrt am Mein 1971) に、新たな文献学上の成果を伴って収録されている。従って本稿もテキストは直接後者に依拠した。以下、本文並びに注に示された頁数は全てこのテキストのものである。
なお、直接対象となった論稿は Fragment über Volksreligion und christentum 及び Die Positivität der christlichen Religion であるが、前者は S, 9-S, 103 後者は S, 104-S, 217 に該当する。

(3) こうした主張が明確となるのは「ドイツ憲法論」(1800-1802) においてである。

「そこでは未だ国家が無く、個別者が、性格並びに習俗と宗教を通じて全体に所属してはいるが、しかし、自らの仕事へのいそしみと行為に於いては全体によって制されず、怖れも無く、自己を疑わず、自らの思いのままに自らを定めた。法律ではなく習俗が人々を一つの民族へと結合し、民族を国家としてあらわすのは同一の利害であって普遍的な命令ではないという、こうした状態がドイツ的自由と呼ばれたのである。」(a.a.O.S.453)

この「ドイツ的自由」の内容が、一章にみた「ギリシャ的自由」の描写に明らかに対応していることをみてとれよう。他方、国家は次のように定義されている。

「一つの人間集団が、その所有全体を共同して防衛するべく結合されている時にのみ、その集団は国家と呼ばれ得る。」(a. a. O. S. 472)「国家とは様々な権力、つまり、外国との諸関係、戦力、そしてこれらに関係する財政等々をその内に統合している処ところの、一人の君主と身分制議会という普遍的中心点、それも、監督の為に、自らの決定を貫徹し、個々の部分を自らへ依存させておくという、必然的な権力を有しているような中心点を要請するのである。」(a. a. O. S. 469)

(4) 同じく「ドイツ憲法論」において、前掲の「ドイツ的自由」を敷延して以下のように言う。

「ドイツ的性格の頑強さは、自らを克服して、個々の部分をしてその特殊性を社会の為に犠牲に供し、こぞって普遍者にまで糾合し、もって自由を至高の国家権力の下への共同の自由な恭順の内に見出すことができなかった。」(a. a. O. S. 465)

そして、特に宗教上の統一を、国家の統一の契機としては過去のものと断ずる。

「人間は宗教において、堅固な中心点に関わって他者を認識し、それによってこの関係が不等であり変化するという事情をも越えて、相互に信頼し確信する事が出来る。ここに最小限の同一性が有ったのだが、近代国家にあってはそれは不要なものとして現われたのである。」(a. a. O. S. 472)

(いしどや・まこと　筑波大学大学院哲学・思想研究科在学中)