

若きヘーゲル

——経済学研究への道——

大田孝太郎

(序)

ローゼンクランツは、その『ヘーゲル伝』の中で、ヘーゲルの最初の本格的な経済学研究に関して以下のように報告している。よく引用される箇所ではあるが、われわれの議論の出発点として引用しておこう。「市民社会の本質、欲求と労働、分業と諸身分の資産 (Vermögen)、救貧制度と福祉行政 (Polizei)、租税等々に関するヘーゲルのすべての思想は、結局のところステュアートの国家経済学のドイツ語訳に対する注解に集約されている。彼はそれを1799年2月19日から5月16日までの間に書いたのであるが、それは今でも完全な状態で保存されている。そこには政治と歴史に対する多くの優れた洞見と鋭い注釈がみられる。ステュアートはいまだ重商主義の徒であった。ヘーゲルは競争の真只中で、そして労働と交易の機構の中で人間の心情 (das Gemüth des Menschen) を救おうと努めながら、気高い情熱と多くの興味深い実例をもって、重商主義の死せるものと闘ったのである。」⁽¹⁾ (傍点の強調は引用者)。周知のように、ローゼンクランツが完全な形で手許におくことができたヘーゲルの「ステュアート注解」は、不幸にしてその後、散佚の憂き目にあい、今日のわれわれはもはや目にすることができないため、その内容を詳らかにし得ないのであるが、上記のローゼンクランツの短い叙述から、ヘーゲルがどのような意図をもって経済学の立ち入った研究をおこなうようになったのか、その事情をわずかながら垣間見させてくれる。すなわち、ヘーゲルは「市民社会の本質」を究明す

るために経済学の本格的な研究に取り組んだのであり⁽²⁾、経済学研究を通して、分業にもとづく、労働と欲求の体系としての市民社会に独自の内的構造と、それが孕む問題を把握し、こうして市民社会の中に存在する死せるものから人間の生を救い出そうとした、ということがローゼンクランツの言から窺えるのである。

ヘーゲルがドイツ観念論の哲学者の中で唯一経済学に深く注意を向けたのも、決して偶然ではない。というのもヘーゲルに経済学研究への本格的な取り組みを決意させたのは、それ以前からもちつづけていた彼の問題意識から生じた必然的な結果であるとも言えるからである。本稿の課題は、フランクフルト期(1797~1800年)の末にヘーゲルが「市民社会の本質」を見究めんとして経済学研究へと向かった経緯と、その必然性について論究することにある。

(一)

1793年にテュービンゲン大学を卒業した後、スイスのベルンで孤独な家庭教師の生活を強いられていたヘーゲルが、久し振りに旧交を温めながら、友人のシェリングに宛てた手紙の中で、次のように述べている。「ところで、私たちは人間の尊厳(die Würde des Menschen)を高く評価し、人間をあらゆる精神と同列に置く自由の能力(Vermögen der Freiheit)が具わっていることを承認することに、どうして今にして思い至ったのであろうか。僕は、人間がそれ自体としてこれほど尊敬するに値するものと思われているということほど時代の良きしるしはないと思う。これこそ圧制者どもと地上の神々の頭から後光(Nimbus)が消え去った証拠だ。哲学者たちがこの人間の尊厳を証明すれば民衆はいずれそれを自覚することを学び、そして辱めを甘受してきた自分たちの権利を要求するばかりでなく、みずから再びこれを受け容れ——わがものとするはずだ。宗教と政治は同じ穴の貉であった。宗教は専制政治の欲したこと、すなわち人間に対する蔑視(Verachtung des Menschengeschlechts)を教え、人間がなんらかの善いこ

とを達成したり、みずからしかるべき者になることが出来ないことを教えてきた。ものごとはいかにあるべきかということについての理念が行き渡るにつれて、すべてのものをいつまでもあるがままに受け容れようとする腰の重い人々の怠惰は消え去るだろう。」(Hegel an Schelling, den 16. April 1795, ただし傍点は引用者⁽³⁾)。

この手紙から、若きヘーゲルが如何なる問題意識をもって現実の諸問題に立ち向かったかということをはっきりと窺い知ることができる。ヘーゲルにとって「宗教」と「政治」は、人間の生を支える「最も重要な事柄⁽⁴⁾」(Vgl. N. 3)に属する。しかしこれまで「宗教」も「政治」も、人間を人間たらしめるのに寄与してきたどころか、それとは反対に「人間に対する蔑視」を人々の心に植付け、双方とも手を携えて人間の抑圧に手を貸してきた⁽⁵⁾。ヘーゲルは、さらにかかる状況の根底に、私的利害の問題が深く絡んでいることを鋭く読み取っている。いま引用した同じ手紙の中でヘーゲルが、「今日、憲法の精神は利己心 (Eigennutz) と同盟を結んでおり、利己心の上にその王国を築いている」と喝破しているように、いまや私的利益が、政治や宗教のような人間精神の普遍的な領域にまで浸透し、政治や宗教をみずからの従者とし、それらを「後光」として現代の世界に君臨している、というわけである。私的利害の中でみずからの真の姿を見失っている人間のまわりに幾重にも厚いヴェールを投げかけ、「人間の尊厳」を抑圧することに共に手を貸し合っている政治や宗教を批判し、それらのあるべき「理念」を対置することによって、人間には本来「精神」へと高まる「自由への能力」が具わっていることを証明すること——このことこそベルン時代(1793~1796年)の若きヘーゲルにとって、哲学が果さなければならぬ使命なのである。

ヘーゲルをして上記のような考えに至らしめた現実の状況とはどのようなものであったのか。まず政治的状況に目を移すと、ヘーゲルが当時住んでいたベルンは、外見上は共和制であるにもかかわらず、その内実は寡頭政治がおこなわれ、私的利害に支配された露骨な貴族政治であった。先に

引用した書簡の中で、ヘーゲルは開口一番、ベルンの寡頭政治の唾棄すべき内幕についてシェリングに次のように報告している。「十年ごとに最高会議 (conseil souverain) が召集され、この時期に辞職するほぼ九十名の議員が補充される。この時に起きる事態が如何に人間くさいものであるか、当地でおこなわれるイモ蔓式の間人間関係に較べれば、諸侯の宮廷でおこなわれる近親の者たちによるあらゆる陰謀も如何にとるに足りないものか、言うべき言葉がみつからないぐらいだ。父親が自分の息子を、あるいは莫大な持参金をもってくる娘婿を任命する等々。貴族制 (eine aristokratische Verfassung) を知るようになるためには、この補充がおこなわれる復活祭の前のこのような冬を当地で過ぎなければならない。」(Br. 23)。この時期、ヘーゲルがベルン共和国に服属していたヴァート地方に住む法律家のカル⁽⁶⁾の著作(いわゆる『カル親書』)を翻訳したのも、それを通じてベルンの寡頭支配体制の内情とその歴史的事実を明るみに出し、よってをもって為政者に「正義⁽⁷⁾」を学ばしめようと意図したからである。この翻訳とその解説を通してヘーゲルは、政治的権力が経済的利益によってすみずみまで浸透され、みずから私利の道具となりさがっている現実をはっきりと見据えることになる。そしてその後、ベルンからフランクフルトへ居を移す直前に故郷のシュトゥットガルトへ一時帰省した際に、ヴュルテンベルク王国の政治的状況を目の当たりにしたとき、事態がベルンの場合と根本的に変わらぬことをヘーゲルは再度確認するのである。

当時ヴュルテンベルクでは、君公と民会が対立しており、折しも君公がフランスに対する賠償金返済のために民会を召集せんとしたことが機縁となって対立が表面化していた⁽⁸⁾。ヴュルテンベルクの政治は、ヘーゲルが言うように、「すべてが、神慮によってあらゆる権力を一身に集めている一人の人間、そしてその承認のためにも、また人権の尊敬のためにも、なんの保証をも与えぬ一人の人間をめぐって、行われている⁽⁹⁾」というのが実状であった。かかる政治的権力によって、みずからの私利を貫徹しようとする君公だけでなく、これに対抗する民会の側も、「利己心」(HS. 154)

に支配され、その正当な役割を行使しえていないことをヘーゲルはきびしく弾劾する。ヘーゲルの批判が集中するのは、民会の中核である常任委員会そのものではなく、それをとりしきる「相談役」(Konsulenten) や「顧問役」(Advokaten) である (Vgl., HS. 153)。彼らは公文書をわが者顔のように占有して、都合がわるいときにはそれを公表せず、また公金を勝手に使用したり、選挙に不当な力を及ぼしたりするなどして、常任委員会を私物化していたのである。その上彼らは、宮廷と通じてみずからの利益の保全を計り、他方宮廷の方も彼らを利用してみずからの目的を達せんと目論んでいた。このように、ヴェルテンベルクを支配する君公と民会という二つの政治勢力は、一見対立しているようにみえながら、その内実は双方とも私的利益の保全という同一の土俵で相撲を取っていたのである。かかる政治的状況は、ヘーゲルによれば、いまや全面的に変革されなければならないのであって、その場合変革の基準となる理念は、「正義」(HS. 151)、すなわち「社会全体の利益」(das allgemeine Beste) (HS. 152) なのである。かかる「正義」の理念に反し、みずからの特殊的利益に旧態依然として固執しようとする者は、みずからの精神が普遍的な精神に合致していないことを認めて、事態の必然性に従うべきなのである。「ある変化が必然的であることを冷静に確信した後は、ドイツ人は恐れることなく個々の検討に立ち向い、不正なものが見出されるならば、不正を受けている者は、それを取り除くことを要求し、不正に所有している者は、それをみずから進んで放棄すべきである。」(HS. 152)。このようにヘーゲルは、私的利益のうえに胡座をかいているヴェルテンベルクの政治体制を、「正義」の理念に照らして批判し、その変革の可能性を模索しているのである。

次に当時の宗教的状況はどうであったか。宗教も政治的権力と同様——というよりも政治的権力と一体となって——人々の私利私害と固く結びついていた。ヘーゲルは、1795年の一月頃に書かれたと思われるシェリング宛の書簡の中で次のように書きつけている。「正統派 (Orthodoxie) は、その職業が世俗の利益と結びつき、国家全体の中に織り込まれているかぎり、

動揺することはない。この利害関係は非常に強いので、容易に捨て去られるはずもないし、全体としてそれは意識されずに働くものなのである。」(Br. 16)。事実、ヘーゲルが学んだテュービンゲン神学校は、公国の肝入りの施設の一つで、ここの卒業生には、牧師職だけではなく、公国のあらゆる要職への道が開かれていたのである。教会は、君公をその首長に仰ぎ、民会やその委員会においても大きな影響力をもっていた⁽¹¹⁾。それだけではなく、教会は公国全体の教育制度を支配しており、またルター派の正統以外の者は、国の要職につく道が塞がれていたのである。このような専制的な権力を背景にして、教会はきびしい異端の弾圧や思想統制をおこなった。かかる正統派の非人間的な支配たるや、ヘーゲルをして次のように言わしめたほどであった。「教会会議や信仰箇条などによって追放された異端のうち、どれか一つのものが公けの信仰組織へと成長していた方が、正統派の組織が支配を保っているよりは、われわれ人類の榮譽になっていたのではなからうか。」(Br. 32)。ヘーゲルやシェリングたちが、当時再会を期するための合言葉にしていた「理性と自由」(Br. 18)が、その実現を阻まれているのは、ヘーゲルによれば、正統派の支配機構に組み込まれて、その中でみずからの私的利益を守ろうとする人々が、与えられたシステムの中で安住してしまっ、容易に彼らの既得権益を放棄しようとしなためなのである。

(二)

以上ごく大まかにみてきたように、人間精神の普遍的なエレメントであるはずの政治や宗教の領域において私的な権益が支配し、政治や宗教はその本来の精神を喪失してしまっている、というのがヘーゲルを取り巻いていた状況であった。当時若いヘーゲルが、新たな宗教を構想すべく「民族宗教」の理念を打ち出し、またキリスト教の既成的な性格の根源を探ろうとしたのも、当時の状況に対するアンチテーゼを提起することによって、人々をしてあるべき理念に献身せしめようとせんがためであった。このよ

うにヘーゲルは、キリスト教批判を通じて、あるべき宗教の姿を提示しようとするわけであるが、その場合忘れてはならないことは、彼は単に宗教のみを主題としていたのではなく、むしろ、宗教（批判）を通して「国民の精神の高揚」（N. 5）を計ること、そしてそのことによって、「民族精神の形成」（N. 21, 27）に資する方途を模索することが、その究極のテーマをなしていたと言えるのである。歴史（クロノス）、政治（ポリテイア）、宗教、芸術等は、それぞれ自足し孤立して存在しているのではなく、それぞれ相互に影響し合い関連し合い、依存し合いながら、全体として「民族精神」を形成している（Vgl. N. 27-28）。それ故、宗教も個々人の道徳心の形成に関与するものではなく、むしろそれは「民族宗教」として、民族精神を形成する他のすべての領域に関わるものでなくてはならない。「民族精神を形成することは、一部には民族宗教の仕事でもあるし、また、一部には政治的状况に関わってくる事柄である」（N. 27）という言が端的に示しているように、若きヘーゲルが宗教について論じる場合、民族精神の形成という観点から、政治や歴史との関連において考察していることに改めて注目しなければならない。民族宗教を論ずるヘーゲルの宗教に対する評価の基準は、宗教が民族精神と生き生きした調和的關係を保っているか否かに関わっている。かかる基準に照らしてヘーゲルはキリスト教を批判する。キリスト教は民族宗教とは逆に、「私的宗教」（N. 49）として、個々人の道徳的な完成をその狙いとするものであった。しかしキリスト教徒にあっては、道徳的完成は人間の力では不可能であることが前提されている。「善をめざして、いくら努力をしても、いくら誠実に熱望してみても、人間は道徳的になるには全く無能であるために、とうてい幸福になるに値するようにはなれない。人間がどの程度まで幸福に与ることができるかということは、神が自由に人間に与える過分な恩寵によるものなのである。」（N. 63）。人間のかかる道徳的な無能力にもかかわらず、人間が何ほどかの幸福にあずかろうとすれば、「キリストへの信仰」（N. 62, 64, usw.）という「回り道」（N. 44, 59 usw.）を経るほかはない。ヘーゲルによれば、かか

る「回り道」を経なければならぬことがキリスト教をして非人間的な宗教たらしめているのである。この「回り道」こそ、人間の本性が墮落しているため人間はいかなる善にもあずかれない、という人間に対する蔑視を大前提としているからである。これに対してヘーゲルは、ルソーに倣って、「人間本性のほろぼすべからざる善さ」(N. 52, Vgl. N. 34)を対置する。「単に人間が墮落しているだけでなく、人間の本性までも墮落しているという命題は、悪い政府が人間性をすでに墮落させたとしてもいうのならともかく、そうでないところでは、経験がその反対のことを示している。」(N. 63)。この文章からも窺えるように、「回り道」としてのキリスト教は、人間を墮落させる悪い政治の産物であって、キリスト教も、この宗教をはぐくみ育てる頽廢せる政治も、共に手を組んで人間の墮落に手を貸している、というわけである。

ところで「人間の墮落」とは何を指すのであろうか。それは、人間の精神から「公共の徳」(N. 71)が姿を消し、私的なものに人間の関心が集中したことに淵源する。私的なものが第一の関心事となる背景には、「所有」(Eigentum)の問題が介在している。一般に、若いヘーゲルがキリスト教批判をおこなう際、その根底に「所有」の問題が伏在していたことは否めない。ヘーゲルが私的宗教としてのキリスト教を批判し、また私的な利害に固執する眼前の「ドイツ的自由」を非難するのも、それらの根底に私的所有の問題を見すえていたからであると言えよう。経済学の本格的な研究に立ち入る以前のヘーゲル——とくにベルン時代のヘーゲルは、ルソーと同様、所有の発生を境目として人類の歴史を二分する。古典古代の時代は、本質的に私的所有に浸透されていない自由な調和せる世界として描かれ、私的所有の支配に基づく「私人」の成立による古代ローマの共和制の崩壊からヘーゲルが生を受けている現代に到るまでの全歴史過程を、人間の墮落過程として捉え、古代共和国の理念の再興によって、この墮落過程に終止符を打つものとして未来を展望していたのである。⁽¹³⁾「所有」の支配こそ、古代世界と近代世界を分かつメルクマールであると共に、近代世界の頽廢

をその根本において規定している当のものなのである。⁽¹⁴⁾民族宗教に関する草稿の中で、次のように言われている。「道徳的な理念が人間のうちに力を占めることができれば、かの財産の価値は下がり、ただ生命と財産しか保証しない体制は、決して、最善のものとはみなされない。」(N. 71)。ルソーにとってと同様ヘーゲルにとっても単に生命と財産しか保護しない国家体制は、個人が「生きる」ことを可能にするとしても、「善く生きる」ことを可能にはしないのである。⁽¹⁵⁾後のフランクフルト期にヘーゲルは、所有を保護する手段になりさがっている近代の国家をややシニカルに叙述している。「近代の諸国家においては、所有の安全こそ、立法全体がそれをめぐって動いている軸である。この点こそ、市民の大多数の権利が関わりをもつものなのである。古代のいくつもの自由な共和国にあっては、すでに、国家の法律によって、厳密な所有権は浸害されていた。この所有権こそ、今日のすべての政府の関心事であり、今日の諸国家の誇りなのである。」(*Dokumente*, 268)。

古典古代の人々においては、「所有の安全」は、本質的な点で問題にならなかった。というのも彼らの生を支えていたのは、私的な財産ではなく、国家という普遍的な理念であったからである。彼らは国家という共同の理念に直接に結びついていた。「おのれ自身の活動の産物としての国家像」(N. 223)をみずからの内に保持していたが故に、彼らは自由であり、自立的であり得たのである。「ギリシア人やローマ人は、自由人として、おのれ自身が定めた法律に従い、おのれ自身が指導者として仰いだ人物に服従し、おのれ自身が決断した戦争を戦い、おのれ自身の事柄のためにみずからの財産、みずからの情熱をつぎ込み、幾多の生命を捧げたのである。」(N. 221)。例えばソクラテスはこのような共和的精神を育んだ国家の中で生を受けていた。ソクラテスから学んだ者もソクラテスと「同じひとつの精神」(N. 33)を呼吸していた。彼らは、自立的精神の持主として、単に教えられる一方の弟子に甘んじることは決してなかった。彼らにとって、ソクラテスは、みずからをそこにはめ込むべき鑄型でもなく、みずからの

多様な性格をそこへ押し込めるべき規則でもなかった。そうではなくソクラテスは、人間の生にとって最も大切な事柄を共同して考え実践していくための仲間なのである。彼らの間には、先生と弟子というような硬直した関係は存在しない。というのも、「彼らは、ソクラテスの徳と哲学のゆえに彼を愛したのであって、ソクラテスその人のゆえに徳と彼の哲学とを愛したのではなかった」(N. 163)からである。ソクラテスは、自由な市民として生涯のうち三度にわたってみずからの祖国のために戦った。彼は自由な市民としての徳を実践せんとして、人々と倦むことのない対話をつづけたのである。死に際しての彼の態度も自由人としてのそれであった。「死を前にして彼(ソクラテス)は、ひとりのギリシア人が理性と想像力に向かって語りかけるのと同じ仕方で、自分のまわりに集ってきた人たちと魂の不死について語りあった。——そういうふうに、彼は生き生きと語ったのである。」(N. 34)。ソクラテスが魂の不死について生き生きと語ることができたのは、みずからの魂のすべてを捧げてきた共和国の理念の不死を確信していたからである。かかる理念をみずからのうちに生き生きとした形で保持できた者のみが魂の不死について力強く語ることができたのである。このように、共和主義的精神を共有していたギリシヤ人たちは、当時のヘーゲルによれば総じて徳や最高善の理念をみずからの中にはぐくみ育てることができたがゆえに、自由な民族だったのである。

古代共和国の人々において直接に赤い糸で結ばれていた個人と国家との調和せる自由な関係——かかる関係を崩壊せしめ、人間の関心を利己的な領域に閉じ込め、富の不平等を招き入れ、こうして全体的な理念に対する関心を失わしめたものこそ、「所有」あるいは「財産」の普遍的な支配なのである。「みずからが定めた法律に従う自由、平時においてはみずから選んだ官憲、戦争になればみずからが選んだ司令官に従う自由、みずからが参加して決定した計画を実行する自由は、失われてしまった。あらゆる政治的自由は失われてしまった。民法が定めるのは、もっぱら所有の安全に対する権利だけで、いまやこの権利こそみずからの世界のすべてであっ

た。」(N. 223)。こうして、私的な所有物に対する保全こそ、古代共和国の崩壊以後現在に到るまで、すべての人々がその一切の関心を集中する当のものであり、これこそ近代を支配している「時代精神」(N. 220, 228)をその根本から規定しているものなのである。「所有」あるいは「財産」が人々の生の中心となるにおよんで、人間の一切の関心が利己的なものに向かい、かつて人間がそのために生死をかけた普遍的な理念は姿を消してしまった。それとともに死はソクラテスの場合とは反対に、なにか恐いものに変貌していった。というのも、そのために命をかけるにふさわしい普遍的な理念が消失してしまった以上、みずからの肉体が死しても生きのこるべき永遠なものをおのれの魂の中に見出すことができず、みずから財産という死神にとりつかれることになるからである。「死という手段に訴えたら、財産と享楽を得るという目的は、ただちに意味のないものになってしまったであろう。」(N. 230)。このように財産(所有)の支配による人間の私人化が、人間の本性を転倒させてしまったのである。そしてこうした人間精神の個別化現象こそ、ヘーゲルによれば「私的宗教」としてのキリスト教の客観的な基礎なのである。「ローマ人の公共の徳が姿を消し、外にあらわれた偉大さが衰えつつあった時代に、キリスト教が公けに、歓迎すべきものとして受け容れられたのである。」(N. 71)。人間の自由の喪失と共に、永遠なもの、絶対的なものは人間の手の届かない彼岸へと押しやられ、人間はみずからの幸福を、現実の中ではなく天国の中に期待するようになる。かくて神は人間に疎遠な客体となり、人間はこの無限な客体に隷属することになる。こうして神の客体化と人間の隷従化は手をたずさえて進んで行く。「自由を奪われたために人間の精神は、自分にとって永遠なもの、絶対的なものを神の許へ避難させざるをえなくなっていた。…神の客体性は、人間の墮落と隷従と歩調を合わせて進んで行った。そして神の客体性は、そもそもこのような時代精神の啓示、そのあらわれでしかないのである。」(N. 227-228)。

以上ごく大まかにみてきたことから窺えるように、ヘーゲルは、「私

的宗教」あるいは「既成的宗教」としてのキリスト教を単に教義の面から批判するだけではなく、それを政治的状況の中で、そして広くは「時代精神」の産物として、位置づけているのである。この「時代精神」をその根本のところでは支えているのが、「所有」の支配という経済的現象なのである。民族宗教を構想し、既成的宗教としてのキリスト教を批判するベルン時代のヘーゲルの論稿に影のようにつきまとっていたのがこの「所有」の問題に他ならない。フランクフルト時代になると、「所有」の問題は、単に批難されるべき忌まひしいものとして捉えられるのではなく、近代にとって必然的な「運命」として、ますますその重要性が認識されるようになる。それと共に、近代に対するヘーゲルの積極的な評価も芽ばえ始めてくる。

(三)

門閥的な寡頭政治がおこなわれていたベルンから、友人のヘルダーリーンの厚意によって、「商業的な金持ち階級が支配する町」⁽¹⁶⁾(フランクフルト)へ居を移したヘーゲルは、ますますドイツの現状に対する批判的認識を研ぎすますことになる。ヘーゲルの眼前に横たわっている現実とは、多くの領邦国家に分かれ、それぞれみずからの特殊的利益を主張して、普遍的権力が不在している分権主義的な政治形態である。「ドイツ帝国においては、あらゆる法律の源泉としての権力的普遍性は消え去った。なぜならそれは孤立して特殊なものとなってしまったからである。したがってその普遍性は、観念として存在するだけで、現実としてはもはや存在していない。」(HS. 141)。ドイツ帝国が政治的に無力なのは、特殊的な権力が、全体を考慮することなく、みずからの利益の赴くままにその権利を主張する「ドイツ的自由」(Dokumente, 284, HS. 8)のゆえであり、かかる「ドイツ的自由」が、国家の基礎となるべき共通の普遍的権力の成立を妨げ、ドイツをして国家たらしめなくさせているのである。ドイツにおいては、普遍的公共的なものは私物化されているため、国家が国家の体をなしていな

いのである。「国家権力を私有物たらしめようとする努力は、国家を解体すること、権力としての国家の破滅以外のものをも意味しない。」(Dokumente, 287)。

このような「分裂」と「対立」に刻印づけられたドイツの統一と再生をめざして、フランクフルト期のヘーゲルは、いわゆる『ドイツ憲法論』を書き始めるわけであるが、かかる現実に対する問題意識が、フランクフルト期のユダヤ教およびキリスト教に関する論稿——「キリスト教の運命とその精神」と題されている草稿群——に色濃く影を落していることは否めない。

周知のようにフランクフルト期のヘーゲルは、ベルン期に提起したキリスト教の既成性の問題を、その始元であるユダヤ教にまでさかのぼって説明しようとするわけであるが、その場合ヘーゲルは、特殊的なものに固執して共同的な生活を営みえないドイツ国民の運命を、「分離」と「対立」の悪無限の中に巻き込まれる「ユダヤ教」の運命に重ね合わせて、その運命の根源を探りあてようとするのである。¹⁷¹⁾

ヘーゲルによれば、ユダヤ民族の始祖であるアブラハムの精神こそ、その後のユダヤ民族の運命全体を支配した当のものである。アブラハムの精神とは、「一切のものに対して自己を頑に厳しく対立させて行く精神」(N. 246) のことであり、人間の生のうちに存在する多様な諸関係の全体から身を引き離し、それと敵対する精神のことである。自然と人間相互に対するかかる対立関係こそ、アブラハムを始祖とするユダヤ教の精神を支配した根源なのである。この敵対関係がユダヤ民族のすべての関係行為を規定する。世界に対してこのように絶対的に対立し、従って世界から疎隔されて生きている者が唯一めざすものは、一切のものに対する「支配」である。「このように対立した無際限の世界に対して彼（アブラハム）がとり得る唯一可能な関係は、それを支配することだった。」(N. 247)。しかし彼は、この支配を実現することはできない。というのも、対立し合っているものは、どこまでも相手につきまといわれ、相手に規定されるが故に、双方とも

一方的な支配を貫徹することは永久に不可能だからである。こうしてアブラハムは、世界に対する支配を、超越的な「理想」に委ねることになる。世界から超絶した絶対的な神へのアブラハムの信仰は、アブラハムみずからが世界を支配し侮蔑しようとした結果生じた彼の無力感に基づいているのである。「彼（アブラハム）にとっての神性の根源は、世界全体に対する彼の侮蔑であった。」(N. 247)。かくて世界に対するアブラハムの積極的な支配欲は、絶対的な神への無気力な服従に転変する。「ユダヤ教の根源は、客体的なもの、すなわち疎遠なものへの奉仕であり隷属である。」(N. 386)。世界から超絶した神へのユダヤ民族の絶対的な服従は、人間と自然に対するアブラハムの測り知れぬ不信あるいは敵対関係に淵源するのである。そして一切のものに対して対立関係を固持しようとする者は、支配—服従の悪無限へ落ち込まざるをえず、みずから支配しようとする客体につきまとわれ、ついにはみずからの神からも見捨てられざるをえなかった、かのマクベスの運命を甘受せざるをえないわけである。

ところで、われわれにとって興味深いのは、かかるアブラハムの精神がモーゼの立法によって制度化されるに際して、ヘーゲルが「所有権」に注目していることである。ヘーゲルはユダヤ民族の「受動性」と古代ギリシア民族の「自律性」という対極的な民族の特徴を、所有権の規制という同じ事態から説明している。⁽¹⁸⁾「ソロンとリュクルゴスは、富の不平等が自由を脅かす危険を彼らの国家からそらせるために、所有権をさまざまなやり方で制限し、富の不平等を招き入れかねなかった多くの恣意を排除した。——それと同様にモーゼの国家においては、一家族の所有物は永久にこの家族に縛りつけられていた。」(N. 254)。ギリシアの共和国に生きる人々とユダヤの民が双方とも同じように所有権を制限されたのは、ヘーゲルによれば実は正反対の目的からなのである。ソロンやリュクルゴスが富の無制限な獲得を排して、財産の平等の原則に立ち帰ろうとしたのは、富の不平等によって市民の政治的自由が廃棄されるのを食い止めんがためであった。所有権の平等は、ギリシア人においてはすべての市民が自由で自立的

であるための条件なのである。これに対して、ユダヤ人の場合、個人の所有物が規制されたのは、彼らにあっては、もともと固有の意味での所有権をもち合わせておらず、従って彼らは元来なんら権利も自由も持たなかったためである。ユダヤ人にとって所有は、神の恩寵によって個人に譲り渡されたものであって、それを個々人が占有するにすぎないのである。「かのギリシア人たちが平等たらんとしたのは、万人が自由で自立的であらんがためであった。ユダヤ人たちが平等であることを求められたのは、何人も自存の能力をもっていなかったためである。」(N. 255)。

とまれ、ここでは、「所有」が社会的分裂の要因であると共に、社会的な自由の基礎でもあることが、事実上承認されていると言えるのである。

周知のようにフランクフルト期のヘーゲルは、対立関係の悪無限の中に巻き込まれざるをえなかったユダヤ民族の運命を、「愛」の宗教によって和解せしめようとした人としてイエスを解釈しようとする。しかしイエスの教えが受け容れられた社会は、所有を規制していた古代ギリシアの共和国でもなく、同様にまた古代のユダヤ民族の社会でもなく、所有が人間の生にとって避けられぬ「運命」となっている社会であった。そもそもキリスト教は、所有の安全を保護することが国家の第一の任務となり、それと共に人々が生死をかけるべき普遍的な理念が失われた時代に、公然とその勢力をのばした宗教であった。「あらゆる市民の人格と所有の安全」(N. 183)を守ることを第一義となることによって、一切の共同的な自由が、個人の利己心によって滅殺されているこの地上の現実に対して、「神の国」という現実を超越した世界の中で失われた自由を回復し、彼岸において本来の生に立ち帰らそうとしたのが、元来私的宗教としてのキリスト教の意図するところであった。したがってキリスト教はその起源からして、「所有」の問題が引き起こすさまざまな現実の対立関係を飛び越えて、神の国という観念の中で人間の共同性を回復せしめんとしたため、かえって現実のさまざまな諸関係と齟齬をきたさざるをえなかった。すでにベルン期に書かれた民族宗教に関する論稿の中で、ヘーゲルは次のように述べていた。

「キリストの掟の多くは、市民社会における立法の第一の基礎である所有権や自衛権などの原則に対立している。今日キリストの掟を取り入れている国家があるとしても、そのような国家はすぐにみずから解体してしまうであろう。」(N. 41)。ヘーゲルによれば、キリスト教は本来、個々人の道徳的完成をねらいとする私的な宗教でしかあり得ず、従ってその原則は小さな共同体にしか通用しないにもかかわらず、その原則を誤って市民社会にまでおし拡げようとしたところに、キリスト教の圧制的な歴史が生まれたのである (Vgl. N. 41 f.)。

フランクフルト期になると、このようなキリスト教の私的な性格を、イエスが説いた「愛」の宗教によって乗り越えようとするわけであるが、ここでも「愛」は市民社会の原理である「所有」を真の意味で止揚できず、愛の人イエスは、「所有」につまずいて、みずからの意図に反して対立と分裂の運命に翻弄されざるをえないのである。手稿「キリスト教の精神とその運命」の基調をなしているのは、イエスの愛の宗教が、所有に基づく市民的諸関係を克服することができず、愛による和解というみずからの意図とは反対の結果を招来せざるをえなかった、その経緯を叙述することである。

例えば、ヘーゲルは、イエスが富を軽蔑して、「富んでいる者が天国にはいるのは、むずかしいものである」(マタイ、19・23)と述べたことに対して、所有が近代においては逃れることができない運命となっているが故に、それは不可能だと言い切っている。「所有という運命 (das Schicksal des Eigentums) は、われわれにとってあまりにも強力なものになってしまっているから、それについて反省することは堪えられないし、それをわれわれから切り離すことなど思いもよらない。だが次のことだけは洞見しなければならない。すなわち、財富の占有は、それに結びついているすべての権利およびすべての配慮と共に、人間の内に諸々の規定をもたらし、これら規定の与える制限が諸徳に限界を設け、諸徳に対して諸々の制約と依存性を生ぜしめる、ということである。」(N. 273)。かかる「所有とい

う運命」に捕えられてイエスの「愛」の宗教は、そのめざすものとは逆に、みずからに制限を設けざるをえない。

「愛」は、当初ヘーゲルによって、限定された関係——従って他の存在者と対立関係にあるもの——から自由なものとして構想されていた。「愛は、なんら限定するものでも限定されるものでもなく、有限なものでもない。愛は感情ではあるが、しかし個別的な感情ではない。」(N. 379)。愛は普遍的な感情として、同一の精神の間に感じられる「調和せる感情」(N. 296)であるがゆえに、そこには愛の主体から分離した客体的なものが入り込む余地はない。「愛の中には、分離されたものがまだ存在しているが、それはもはや分離されたものとしてではなく、一体のものとして存在しており、そして生ける者が生ける者を感じるのである。」(N. 379)。このように、愛が同じ精神を分けもつ生ける主体の間にしか成り立たないとすれば、愛は財産や所有という「死せるもの」に直面したとき、みずからこの死せるものと対立関係に入らざるをえない。それが愛にとって逃れられない運命となる。「この愛の合一は、完全なものではあるが、しかしそれが完全でありうるのは、分離されたものが、一方は愛する者、他方が愛される者であり、したがって各々分離された者もひとつの生ける者の一器官である、という具合に対置されている限りにおいてのみである。しかしその他の点では、愛する者たちも多くの死せるものに結びついており、愛する者の各々には多くの物が所属している。すなわち彼は、諸々の対立するものとの関係をもっているものであり、これら対立するものは、関係する者自身にとってもまた対立する諸客体的なものである。このようにして、彼らは所有と権利のさまざまな獲得と占有において、なお多様な対立関係に入り得るのである。」(N. 381)。愛による合一は、「所有と権利」という死せる客体的なものを止揚することができないことをヘーゲルはここで、はっきりと認める。というのも愛は、死せるものを「排除」することはできても、「止揚」することはできないからである(Vgl. N. 379, 388)。所有という死せるものの世界においては、所有物という客体を支配する者と、その所有

物から排除される者が必然的に対立する。総じて人間の所有物は、「財産という権利形態」(N. 382)を通じて人間の間を対立関係に置く。したがって所有がもたらす支配=対立関係は二重のものとなる。一方では人は所有物を支配することによって、これと支配=対立関係に入ると共に、他方では物を支配することによって他者をその物から排除すると同時に、その物を通して他者を支配することができるからである。要するに所有は、所有者をして所有物(客体)と他者に対して同時に対立関係へ巻き込む当のものなのである。所有が引き起こすかかる二重の支配=対立関係を愛はその直接性のゆえに止揚することができない。愛は、同一の精神の間においては、分離されたものを合一する力とはなり得ても、人間と所有物、あるいは、所有に支配された人間と人間の間のような支配=対立をその本質とする異質なもの間においては、真の和合たり得ないのである。それゆえ、イエスの愛の教えは、所有に関わる市民的生活の諸関係の全体から身を引かざるをえない運命に陥ることになる。ヘーゲルは次のように書きつけている。「イエスの運命——生の諸関係の断念。—— a) 市民のおよび国民的〔諸関係の断念〕, b) 政治的〔諸関係の断念〕, c) 他の人々との共同生活……家族, 親族, 家政〔の断念〕。

世界に対するイエスの関係は、一面では世界からの逃避であり、他面では、世界に対する反撥、闘争であった。イエスは世界を変革しなかつたかぎり、彼は世界から逃避せざるをえなかつた。」(N. 305)。

イエスの愛の立場は、所有にもとづく市民的生活の諸関係に関わるとき、「カイザルのものはカイザルに」(マタイ, 22・21)と言わざるをえず、こうして彼は神の国と地上の国を絶対的に分離してしまうのである。あらゆる現実の諸関係から遠ざかり、みずから自身の中に閉じこもらずをえないのが、「美しき魂」の運命なのである。「このように愛を自分自身に局限し、あらゆる形態から逃避すること、……あらゆる運命からこのように遠ざかることが、まさに愛の最大の運命なのである。」(N. 324)。この言葉は、イエスに仮託しながら、現実の分裂を愛によって止揚しようと目論んだ

ヘーゲル自身の自己批判でもある。

こうして「愛」は、現実の国と神の国、死せる世界（＝所有が支配する世界）と生ける世界（＝愛の世界）に架橋できない断絶を創り出すことになるが、フランクフルト期のヘーゲルは、これら二つの世界を結びつける媒介の論理を持ち合わせていない。この時期の彼はただ次のように断言するのみである。「死せるものの国において矛盾であるものは、生の国においては矛盾ではない。」(N. 308-309)。しかし、ヘーゲルが求める全体的な生が、有限と無限、死せるものと生あるものとの関連のうち存在するとなれば、所有関係にもとづく死せる世界もまた「生の外化、表現」(N. 346) でなければならぬはずである。ヘーゲルはここで、所有や財産に支配された現実の市民的諸関係が、生から遊離した単なる死せるものではなく、生の現象、生の一分枝として積極的な意味をもつことに気づくことになる。

こうしてこれまで「民族宗教」や「愛」といった「あるべきもの」を基準にして現実を裁断してきたヘーゲルは、「あるものの理解」をめざすようになる。フランクフルト末期からイエーナ期にかけて執筆された『ドイツ憲法論』の中で、ヘーゲルはそれまでの反省の上に立って次のように書きつけている。「われわれをいらいらさせたり苦しめたりするのは、あるところのものではなくて、物事があるべきごとくにはないということである。しかし、もしわれわれが、物事がそうでなければならぬがごとくに事実もまたそうであることを認識する場合には、言い換えれば、恣意や偶然にしたがって認識するのではない場合には、物事が事実そうあるべきことを認識していることになる。」(HS. 5)。

ヘーゲルは、これまで「あるべき」理想に則って現実を批判してきたみずからの方法を自己批判すると共に、経験あるいは事実そのものの記述に埋没する無批判的な方法にも反対する。重要なのは、あるところのもの必然性を認識し、よって、あるべき現実を新たに創り出すための批判的跳躍台たらしめることである。後年ヘーゲルが『法の哲学』の中で、

「あるところのものを概念的に把握することが哲学の課題である」(序文)と述べるとき、それは決して功なり名をなした壮年ヘーゲルの現実肯定的な無批判的態度のゆえではなく、むしろ逆に、若き日から持ちつづけきた彼の現実変革のための批判的意識がそこに含意されていると考えるべきであろう。このことを確認するために、『精神現象学』序文の次のくだりを思い起こすのもよい。「もっとも容易なことは、内容のある堅固なものを批評することであり、より困難なことは、それを把握することであり、もっとも困難なことは、把握と批評を結びつけて、その叙述を生みだすことである。」

とまれ、ヘーゲルが現実を必然的なものとして受け容れるにともなって、それまで「理想」と仰いでいた古代共和国は、もはや現代に蘇らさるべき理想ではなくなる。「かの状態(古代共和国——引用者)の息子たちを忌むべきもの、不幸なもの、愚かなものと呼び、そして、(現代の——引用者)われわれの方がずっと人間的で、幸福で、賢明だと信じていることは、きわめて卑劣でお粗末至極なことであるが、しかしまたそのような状態のみが自然であるかのように思いなして、その状態に憧憬をいだき、そして法律が支配する状態を必然的なものであり、自由の状態であるとみなすことができないのも、同じように子供じみていて馬鹿げたことである。」(Dokumente, 284)。

いまやヘーゲルは、近代市民社会の歴史的必然性を確信するに到る。「所有と法の体系」⁽¹⁹⁾としての市民社会を近代の運命として認識し、この運命の歴史的必然性とその内在的法則を究明することが、それ以後ヘーゲルの大きな関心の的になったことは、イエーナ期の論稿である「自然法論文」(1801年)や「人倫の体系」(1802年)などが雄弁に物語っている。市民社会の本質を把握するためには、所有と労働が創り出す「普遍的な相互依存の体系」⁽²⁰⁾としての政治経済学の研究がヘーゲルにとって避けて通れなくなったことは想像に難くない。事実、ヘーゲルがステュアートの経済学に関して克明な批判的ノートを書きつけたのも、ステュアートの著作の中に、

それまでのヘーゲルの問題意識に応じる問題群が存在したからであった。⁽²¹⁾

ステュアートは、封建的で不自由な社会から市民的自由に基づく商業社会への移行を歴史的に必然的なものとして受けとめ、後者の社会に生きる利己的で合理的な諸個人が、各々の自由な欲望に導びかれて、いかに相互にその欲望を満たし得るか、その次第を明らかにすることが彼にとって、政治経済学の主要な課題であった。⁽²²⁾ その際彼は、しばしばヨーロッパ近代の経済様式を古代ギリシアのリュクルゴスの国（スパルタ）と比較対照させることによって、その独自性を際立たせている。このような点からも、ステュアートは、「より多く歴史的地盤のうえに立っている」⁽²³⁾（マルクス）と言えるのである。また彼は、イギリス経済学の伝統に棹さして、あるいは後のA・スミスと同様、人間の欲望＝利己心を歴史的事実として肯定し、かかる各人の私的な欲望が織り成して、それがいかにして公共的な利益へと形成されるかということを究明する。その場合、相互の私的欲望をみたすのを可能にするものとしての労働が強調される。⁽²⁵⁾ さらに、ステュアートは、モンテスキューから想を得て、政治経済学を広く、「民族の精神」(the spirit of a people)の一環として捉える。⁽²⁶⁾ 民族の精神は、道徳、宗教、政治経済、生活習慣などの上に形成されると共に、一切の文化現象、経済現象も、この民族精神によっていかようにか規定されているのである。

以上のようなステュアートの考え方が、フランクフルト期のヘーゲルに強い印象を与えたであろうことは、われわれのこれまでの考察からも容易に推察できよう。こうしてヘーゲルは、ステュアートの経済学を研究することによって、私的所有にもとづく近代市民社会に対する積極的な認識——それは、所有を単に死せる客体としてみなすのではなく、人間の労働の産物として捉え返すことに基づく——をますます深めることになる。⁽²⁷⁾

その後まもなくヘーゲルは哲学者として自立すべくイェーナの地へ旅立つ前に、来し方をふり返りながら、みずからの心境を友人（シェリング）に吐露せざるをえなかった。「人間の諸々の下位の欲求から始まった僕の学問的教養形成^{ビルドゥング}において、僕は学へと駆り立てられざるをえなかった。そ

して青年時代の理想は、反省形式に、同時にひとつの体系へと変化せざるをえなかった。いまもおこのことに携わりながら、今僕は自問している。人間の生へと歩み入るための、どのような還帰の道を見いだすことができるか、と。」(Br. 59—60)。

人間の「下位の欲求」である利己心の問題は、若いヘーゲルの諸々の論稿の中で、いつも消し去ることのできない不協和音を奏でていた。^{(28), (29)} 利己心——その根底にあるものとしての「所有」——の正体を、いまや政治経済学というグルントにたち降りて垣間みたヘーゲルには、近代市民社会を、所有と法が織りなす一つの体系として把握する可能性がみえてきたのである。所有という「反省形式」を生の全体性(理想)へと媒介すること——このことによって所有という死せるものから、再び人間の全体的生へ還帰する道を見出すことが、ヘーゲルにとっての経済学研究の目的であった。この目的は、イエーナ期になって、「自然法論文」、「人倫の体系」、1803/4年および1805/6年の講義草稿、『精神現象学』において遂行される。これらの諸労作の中に散りばめられているヘーゲルの経済学研究の成果への立ち入った考察は次の機会にゆずることにし、ここではヘーゲルが経済学研究へと歩を進めなければならなかった経緯をごく大まかに示したところで筆を擱かなければならない。

(注)

(1) K. Rosenkranz, *G. W. F. Hegel's Leben*, Berlin, 1844, S. 86.

(2) 若きマルクスがジャーナリストとして現実の経済的問題に直面した後、もう一度ヘーゲルの著作『法の哲学』を批判的に読み返し、いわゆる「市民社会の解剖学」を経済学に求める見通しをつけることができたのも、ヘーゲルが若いときから持っていた市民社会に対する一貫した問題意識をマルクスが『法の哲学』の中に鋭く読みとっていたからでもあると言えよう。例えば、若いマルクスが「ヘーゲルの比較的深いところは彼が市民社会と政治的社会的分離を一つの矛盾として感じとっているところにある」(K. Marx, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, Marx Engels Werke, Dietz Verlag, Bd. I. S. 279)と言うとき、彼は、市民社会と国家の区別と連関ということがヘーゲル法哲学の中心問題であり、かつここにこ

そヘーゲル哲学全体の本質的な性格が明確に現われていることを認識していたからである。

- (3) *Briefe von und an Hegel*, hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg, 1952, S. 24. 以下この書簡集からの引用は、Br. 24 という風に略記する。
- (4) *Hegels theologische Jugendschriften*, hrsg. von H. Nohl, Tübingen, 1907, S. 4. 以下この書物からの引用は、N. 4 という風に略記。
- (5) 次のルソーの言葉は、若きヘーゲルの心に深く刻み込まれていたに違いない。「政治と宗教とは、今日でも共通の目的を持っていると結論すべきでなく、むしろ諸国民の起源において、宗教が政治の道具として役立っている、と結論すべきである。」(J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, Livre I, Chapitre 7.)。「キリスト教は、服従と依存だけしか説かない。その精神は、圧制にとってあまりに都合なので、圧制はつねにこれを利用しないではおかない。」(J.-J. Rousseau, *op. cit.*, Livre IV, Chapitre 8.)。
- (6) 原題は次のとおり。*Lettres de Jean-Jaques Cart à Bernard de Muralt, Trésorier du Pays de Vaud, sur le droit public de ce Pays, et sur les événements actuels*, Paris, 1793. ヘーゲルのドイツ語訳の題名は次のとおり。*Vertrauliche Briefe über das vormalige staatsrechtliche Verhältniß des Waadtlandes [Pays de Vaud] zur Stadt Bern*, Frankfurt a. M., 1798.
- (7) *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, hrsg. von J. Hoffmeister, Stuttgart, 1936, S. 248. 以下、この書からの引用は *Dokumente*, 248 という風に略記。
- (8) ヴェルテンベルクの当時の内情およびその歴史的背景については、金子教授の詳しい説明がある。金子武蔵『ヘーゲルの國家観』岩波書店、昭和47年、98頁以下。金子武蔵訳『ヘーゲル政治論文集』上、解説、岩波文庫、昭和43年。
- (9) Vgl., Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlin 1857, Nachdruck: Darmstadt, 1962, S. 67.
- (10) Vgl., *Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, hrsg. von G. Lasson, Leipzig, 1913, S. 153. 以下この書からの引用は HS. 153 という風に略記。
- (11) テュービンゲン神学校の当時の状況については次の著書を参照。P. Asveld, *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation*, Paris, 1953. S. 30ff.
- (12) 金子武蔵『ヘーゲルの國家観』9～10頁参照。
- (13) この点に関しては次の書物を参照。G. Lukàcs, *Der junge Hegel*, Zürich, 1948, S. 168.
- (14) 周知のように、ルソーは近代市民社会の成立を「私有」(propriété)の中に見出し、市民社会のエートスを「私有の観念」に基づけている (cf. J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Oeuvres complètes, tome III, Gallimard, 1969, seconde partie.)。例えばルソーは次のよう

に述べている。「一方では競争と対抗意識，他方では，利害の対立，そして常に他人を犠牲にしてみずからの利益を得んとする密かな欲望，これら一切の悪は，私有の最初の結果であり，生まれつつある不平等と切り離すことのできない結果なのである。」(J.-J. Rousseau, *op. cit.*, p. 175.)。

- (15) この点でヘーゲルがルソーの問題を引きついでいることに関しては，次の論文を参照。野田又夫『ヘーゲルとキリスト教』[『西洋近世の思想家たち』(岩波書店，昭和49年)所収]，314頁。
- (16) K. Rosenkranz, *a. a. O.*, S. 85.
- (17) Wolf-Dieter Marsch, *Gegenwart Christi in der Gesellschaft. Eine Studie zu Hegels Dialektik*, München, 1965, S. 71.
- シャンリーは，アブラハムや，自然と人間を権力によって統一しようとしたニムロデ(Vgl. N. 245)に関するヘーゲルの叙述の背後に，無力なドイツ帝国と，ステュアートやフィヒテによって表明された経済的政治的な強制国家という両極端の国家が投影されていることを指摘している。cf. P. Chamley, *Les origines de la pensée économique de Hegel*, In: *Hegel-Studien* Bd. 3, S. 261.
- ヘーゲルは後に，『ドイツ憲法論』に中で，次の世紀のドイツの運命を予感しながら，しかもなおそれを強引に打ち消そうとするかのごとく，次のように述べている。「ドイツ国民が特殊なものに固執するその頑さを，ユダヤ国民——他の国民との社交や共同生活を営みえない国民——が到り着いたあの狂気にまで昂じさせていくことはないであろうし，またドイツ国民が分離主義におち入って殺害し殺害される狂乱にまで行きつき，遂に国家を壊滅させてしまうことはありえないだろう。それにもかかわらず，特殊なものや特権や利権はドイツ人の人格の内面に深く根ざしているのである。」(HS. 136)。
- (18) この点についての周到な解釈に関しては，次の著書を参照。細谷貞雄『若きヘーゲルの研究』未来社，1971年，172頁以下。ただわれわれが注意したいことは，所有権という観点からユダヤ民族とギリシアの共和国民をヘーゲルが対比的に描いているのは，単なるエピソードではなく，後にイエスが所有の運命に挫折する場合の伏線になっていることである。
- (19) Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, Werke in zwanzig Bänden, Frankfurt a. M., S. 492.
- (20) Hegel, *a. a. O.*, S. 482.
- (21) ステュアートの歴史意識については，次の著書を参照。川島信義『ステュアート研究』未来社，1972年，第2章。
- (22) 例えば，ステュアートは，みずからの政治経済学の意図について次のように語っている。「封建的な統治形態の解体によって，ヨーロッパに導入された市民的自由および国内的自由は，商業や工業をおこした。それらが富裕と信用を生み出

し、公債と租税をも生み出したのである。そしてそれらすべてが寄り集められて政治経済のまったく新しい体系が打ち立てられた。この政治経済学の諸原理を演繹し検討することが私の意図なのである。」(Sir James Steuart, *An Inquiry into the Principles of Political Oeconomy, being an Essay on the Science of Domestic Policy in Free Nations, etc.*, New York 1967, p. 201, cf. p. 3)。

- (23) 例えば、次の箇所を参照。Sir James Steuart, *op. cit.*, Book I, Chap. XII (pp. 91-92), Book II, Chap. XIV (pp. 332-346)。
- (24) K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Dietz Verlag, Berlin 1974, S. 6.
- (25) 例えばステュアートは次のように述べている。「以前人びとは、他人の奴隷であったがために労働することを余儀なくされた。今日では、人びとは、自分自身の欲望の奴隷となっているために労働に駆りたてられるのである。」(J. Steuart, *op. cit.*, p. 52, cf. *op. cit.*, p. 27, p. 203 etc.)
- (26) 「民族精神」の形成という観点に立っている点ではヘーゲルとステュアートは同一の立場に立っている (Vgl. Hegel, N. 27, Steuart, *op. cit.*, p. 3, Chap. II, etc.)。これは言うまでもなく双方ともモンテスキューから多大の影響を受けているからである (cf. Montesquieu, *De L'esprit des Loix*, Livre III, Chapitre III.)。ちなみに、ヘーゲルは、『法の哲学』の中で「宗教」、「商業」、「習慣」、「自由の程度」などをそれぞれ独立して考察するのではなく、それらを国民の精神という総体との関連で考察しようとするモンテスキューの立場を、「真に哲学的な立場」 (§ 3, Vgl. § 261) と賞讃しているし、ステュアートも、上記のようなモンテスキューの立場のゆえに、みずからを「偉大なモンテスキュー」(*op. cit.*, 166) の弟子たらしめている。
- (27) 言うまでもないことだが、ヘーゲルの論理思想と彼の現実認識とは密接に関連している。例えば、フランクフルト期に「所有」に対する積極的な意味を理解するようになることと平行して、「所有」の論理的表現である「反省規定」に対するヘーゲルの評価も変わってくる。つまり制限と分離の能力である「反省」は当初、全体的生を把握できないと考えられていたが、フランクフルトの末期になると、反省の彼岸にある生を反省を媒介として理解しようとする。『1800年体系断片』において、「生は結合と非結合との結合である」と言われるに到るのは、かかる「反省」に対する積極的な評価のゆえである。「反省」に対する消極的な評価から積極的な評価への移行が、ヘーゲルの「所有」に対する評価の変遷に対応している。
- (28) ヘーゲルはすでに民族宗教論において「利己心」について次のように言っている。「利己心は、その振動で人間の気もちのからくりを動かす振り子である。」(N. 7)

(29) ヘーゲルが学問形成をそこから始めた「人間の下位(低次)の欲求」(untergeordnetere Bedürfnisse der Menschen)とは具体的に何を指すのか、見解の分かれるところである。例えば中塾教授は次のように言っておられる。「彼(ヘーゲル)が「低次の欲求」という言葉で示唆するものが広い意味での政治的欲求と宗教的欲求であるということは、テュービンゲン期からベルン期を経てフランクフルトにおけるこの時点に至るまでの彼の知的関心の所在を、そのおりの断片的な著作を通して追跡すれば、きわめて明瞭である。つまり「低次の欲求」に対する彼の知的関心は、㊸宗教的研究、㊹政治的研究として、それなりにすでに一定の成果を産出していたのであって、いわゆる『ヘーゲルの初期神学論集』に収められたものの大部分は前者㊸に属し、またこの時期までに書かれたいわゆる「政治評論」(Publizistik)は後者㊹に属する。」(中塾肇『ヘーゲル哲学の基本構造』以文社、1979年、286～287頁)。中塾教授の説明によれば、「低次の欲求」とは、「学問」あるいは「体系」へと向かう高次の欲求と対比して使われた言葉である。もしそうだとするならば、「低次の欲求」とは、非学問的、非体系的な次元のものであるはずであるが、中塾教授によれば、実はそうではなく、その直前の「学問的教養」という言葉が暗に示しているように、「低次の欲求」といっても、それはあくまでも学問的な次元のものであり、従ってそれは、「広い意味での政治的欲求と宗教的欲求」ということになる。宗教的欲求がたとえ広い意味においてではあるにせよ「低次の欲求」であると言われるのは、かなり奇妙な解釈であってわれわれを納得させるものではない。要するに中塾教授の解釈では、体系期以前の宗教的・政治的研究全体が「低次の欲求」に関わるものとされる。宗教的・政治的研究が学問的な次元に関わるものであるにもかかわらず、なぜヘーゲルが「低次の欲求」と言わなければならなかったのか、という点が中塾教授の説明では、一向に明らかにならないように思われる。むしろ、この小論で示したように、人間の「利己心」と、その根底にある「所有」の問題こそ、ヘーゲルが「低次の欲求」と呼んだものと解釈するほうが、より納得できるのではないだろうか。というのも、宗教や政治という本来、普遍的精神をそのエレメントとする高次の欲求が、私利私害によって蹂躪されている現実を理解するにおよんで、「利己心」あるいは「所有」の問題が、その思想的出発点から若きヘーゲルの学問的営為の中に影のように付きまとっていたからである。われわれの見解によれば、経済学研究を通して近代社会における所有の意味が明らかになることによつてはじめて、ヘーゲルは、「所有」の論理的表現としての「反省」形式に対しても正当に評価できるようになり、それが学的体系を可能にしたのである。