

カール・クリステイアン・フリードリヒ・クラウゼの
人類論における相互的生の社会構成論

木村周市朗

- 一 はじめに
- 二 アーレンスからクラウゼへ
- 三 クラウゼとフリーメイソン
- 四 『人類の根源像』における「相互的生」の社会論と歴史哲学
- 五 クラウゼのカント批判の認識論的基礎
- 六 小括と展望

一 はじめに

われわれは有限な存在であろうか。生者必滅と言われるように、われわれ人間の生も、もちろん例外なく有限である。有限であるからこそ、その有限な生をどう生きるかが問われるのではないのか。しかし有限の他方には無限があるとすれば、無限の生というものは考えられないのだろうか。人間の理性を超えた何ものかについて考えることは無意味であろうか。そして、われわれの有限な生は、その尊厳を等しく守られているだろうか。いや、むしろ、生命倫理や地球環境への新たな認識とは裏腹に、われわれは情報の商品化という新次元での効率性基準のグローバルな亢進と蔓延のもとで、生の尊厳という言葉が著しく空疎化され周縁化されている現実に日々直面しているのではないのか。

「啓蒙」主義の十八世紀の末から「自由」主義の十九世紀の初頭に生きたカール・クリスティアン・フリードリヒ・クラウゼ (Karl Christian Friedrich Krause, 1781-1832) は、プラトン主義、キリスト教自然法論、ドイツ (オランダ) 近世形而上学 (スピノザ/ライブニッツ) などヨーロッパ哲学の諸伝統を、「生の目的」論という諸善論の見地から継承し、あらためて「絶対的なもの」への帰依を「人類」連帯 (相互支援) の倫理的視野で説いている。それは、ルソーの「市民宗教」とも、カントの「理性宗教」とも異なり、Pantheismus (万有内在神論) と呼ばれる独自の宗教哲学の立場からのものであり、理論理性と実践理性との分裂、あるいは理性認識の限界と当為の問題との関係というカント後の問題に対する一つの態度表明であった。⁽¹⁾

すなわちクラウゼは、「啓蒙」という人間の「理性」の力への深い信頼が知識人に普及したのちに、人間の有限性と制約ゆえの本来的な相互依存の関係を説いて、「神の似姿」と理解された「人類」の次元での人々の「交わり」つまり「社交」と「相互的生」をめざし、あらためて「神的必然性と人間の自由」という奥深い普遍的な旋回軸に光を当て直した。それは、フランス革命とカントが近代的個人の「自律」の原理を明示し、その普遍的实现を要請したのちの試みであり、たとえバフリードリヒ・シラー(Friedrich Schiller, 1759-1805)が近代詩人として苦闘し「全世界」の「兄弟たち」に呼びかけた自由への希求の人類的精神とたしかに響き合うものを感じさせる⁽²⁾。だが、神的秩序へ向けたクラウゼの一種霊的な生の哲学は近代の世俗化志向に逆行するものであったし、とくに十九世紀には「自由」は国民国家の形成と充実のなかに求めることを余儀なくされるのが普通であったから、かれの神学的な人類連帯構想は二重の意味で明らかに反時代的あるいは超時代的であった。

しかしクラウゼは、人間の「有限性」から人類と神とを遠望することによって、近代人の「自律」と言われるものが真に実現されるためには人々の交わりと相互支援という関係性の発展が不可欠であることを説いている。自律は相互性を前提としているという認識自体は、逆説的ながら単純で常識的なものに見えるが、近代人の形式的な「自律」の原理(カントが純粹実践理性の「要請」として語ったもの)を万人に対して真に実質化することは、決して容易ではない。そのためには、人間の理性原理を超える、存在と生の「本質論 Wesenlehre」を必要とするというのがクラウゼの根本発想であったように思われる。その見地は、主著の一つ『人類の根源像』で、人間の究極目的を、「根源的存在者すなわち根源本質 Urwesen」たる「神」の「本質を見る」ことに置いていたように、感性的世界を超越した根源的存在者の統宰する万有秩序を想定し、そこに人間の生き方の原理(生の目

的論)を重ねる全体性論であるという点で、プラトンの善のイデア論ときわめて親和的である。あるいは、みずから「本質論」を説くからには、感性的個物を超えて、存在それ自体としての「イデア」的なものを前提とする構えであることを自覚していたのだと言わねばならない。また同様に、クラウゼの本質論は、その万有秩序の根源を神の「生と愛」に見る点で、人が正しく生きるためには理性にもとづく哲学的諸学問とは別に信仰にもとづく「聖なる教え」(神学)が必要であると説いて人間の究極の幸福を「神の本質の直観」に求めたトマス・アクィナスに深く通じるところがある。

そうした言わば人間存在の「第一原因」をめぐる「観想 *contemplatio*」という行為は、個物の世界からいったん自由になることによつて、われわれに新たな視野をひらくのではないか。そうした見地は、善や価値という根源的な「目的」概念を喪失したかのように見えるこんにちの近代原理における「自由」と「自律」の概念に根柢から反省を迫り、近代啓蒙の人間中心主義がもたらした深刻な負の遺産に目を向けさせ、人間の「有限さ」とそれゆえの根源的可能性とを宇宙論的視野であらためて自覚させて、たとえ「神」でなくとも人間理性を超えた何か「絶対的なもの」に対する謙虚さのようなものを現代のわれわれに取り戻させる可能性を秘めているのではないか、と思わせる。それが、近代原理への批判者としてロマン主義と呼ばれるもののもつ本来の力であり使命にほかならないと言えるのではないだろうか。

クラウゼが三十歳の年に出版した『人類の根源像』と題された作品は、かれの最も根源的な精神、その生涯を貫くことになったと思われる、人間の「生」の課題を他者と自然と神との「交わり」のうち求めるという根本姿勢を、「相互的生」としてひたむきに語った大作である。その顕著な特質は、人間を個人としてだけでなく、

むしろ一貫して「人類」の視野でとらえ、「人類的生」を根源的存在者(神)との関係のうちに見つめると同時に、諸個人の固有の生の発展を、人々の「社交性」の有機的・多元的広がりの中で展望していることである。つまり、クラウゼの人類論は、独自に宗教哲学的であると同時に社会構成論的でもあるのである。本稿は、クラウゼの根本思想の集約的表現と思われる本書を、その成立にかかわる歴史的背景とともに読解する試みである。本書は、著者の生涯において重要な意味をもつことになったフリーメイソンへのコミットメントのなかから生まれたという点を、とくに考慮しなければならない。また、本書を貫いている独自の神観と認識論は、著者自身の言葉で語ってもらうしかないかと判断される場面も多いため、引用を重ねることになるであろう。また、クラウゼの言う「生 Leben」には、全体として生命と生活の両面の意味がふくまれていると思われるから、以下では両者を統合して「生」と訳しておきたい。そこで、まずは、クラウゼの広大な哲学体系のうち、主に法哲学の面で師を継承したアーレンスの視点から、クラウゼにかんする問題状況へ接近してみよう。

二 アーレンスからクラウゼへ

一 一八二〇年代のゲッティンゲン大学で私講師として哲学を講じたクラウゼのもとで、ヨーロッパの哲学的諸伝統を踏まえつつ独自の Pantheismus (万有内在神論) に立つその人類的使命論の教説に傾倒した何人かの弟子たちが輩出した。その一人ハインリヒ・アーレンス (Heinrich Ahrens, 1808-1874) は、一八三一年初頭のゲッティンゲンでの革命騒ぎの主導者の一人として亡命を余儀なくされ、三四年秋に新設まもないブリュッセル自由

大学の哲学教授に迎えられた。しかしそれに先立ち、かれはパリで、バザールをはじめサン・シモン主義者たちと交流するとともに、ドイツ哲学のフランスへの導入者で当時の「リペロー」を代表しギゾーの片腕として教育改革の中枢を担っていたヴィクトル・クーザンの知遇を得て、三四年の初めにクラウゼをふくむカント以降のドイツ哲学にかんする公開講義をパリ大学でおこない、まもなくそれをもとに全三巻の『哲学講義』（原題は『心理学講義』）をパリで公刊した（一八三六―三八年）。また、それにつづけてアーレンスは、クラウゼに依拠した主著『自然法または法の哲学の講義』の初版を同様にフランス語で書いてパリで出版した（一八三八年）。

パリ大学における公開講義が始まるアーレンスのこれらの活動は、クラウゼをドイツ哲学の革新者としてフランスの思想界に紹介し、その影響を受けた社会主義者バスカル・デュブラと、ブルードンの友人アルフレッド・ダリモンは、一八四〇年代に雑誌論説や著書でクラウゼ哲学を解説しており、こうした経緯もあってクラウゼの有機体的・人類連帯的な社会哲学がブルードンの新社会構想にも影響を及ぼしたと推定されている（ブリュッセルでアソシアシオンの原理を探究していたアーレンスは、右の主著の第二版（一八四四年）で、ブルードンについて、私有制でも共有制でもない新たな道を模索している人物として好意的に言及している³⁾。また、アーレンスの主著は、初版以降、イタリア語、スペイン語、ポルトガル語、ハンガリー語など欧州各国語に翻訳されたことよって、クラウゼの思想は国境を越えて継受された。とくにスペインでは、すでに一八四〇年代前半にドイツ留学でアーレンスらと交わりクラウゼ哲学を学んだマドリッド大学教授フリアン・サンス・デル・リオ（Julian Sanz del Río, 1814-1869）が、六〇年にクラウゼの諸論説（一八一一年）を翻訳出版⁴⁾、さらにスペイン・ブルボン朝のイサベル二世を退位・亡命させた六八年の自由主義的革命的革命の成功（↓六九年憲法）の背景には大学

と政界のクラウジストたちの精神的支援があったから、スペイン本国ではそのご王政復古と政情不安がつづいたとはいえ、中南米諸国もふくめてクラウゼは広く受容されて、現在にまで及ぶ「Krausismo」と呼ばれる社会改革思想の潮流が形成されることになった。⁽⁵⁾

したがって、ドイツからの亡命がアーレンスをしてフランス語によるクラウゼ思想の紹介とフランスの諸思想との交流とに向かわせてクラウゼ哲学の国際化に道を拓き、ドイツ生まれの哲学思想のスペイン語圏への波及という特異な事例をも生み出したという点で、アーレンスの大きな寄与は特筆に値する。それはしかし、一方のドイツ本国のアカデミアでの長いクラウゼ軽視の歴史と好対照をなしていたのであり、その結果、十九世紀後半以降の「クラウシスモ」の形成・発展史とは別に、足元のドイツにおけるクラウゼ「受容 Reception」が、研究史上一つの主題をなすことになった。⁽⁶⁾

しかしアーレンスのもう一つの大きな寄与は、三月革命時に故郷ザルツギッターの選挙区からフランクフルト国民議会議員に選出されてドイツに帰還して以降、一八五〇年からグラーツ大学の法哲学の教授(法学部)、六〇年からはライプツィヒ大学の国家学の教授(哲学部)としてクラウゼのとくに法哲学(法・国家・社会論)を継承し発展させたことに求められる。折しも十九世紀後半のドイツは、カントの法形式論とサヴィニーの抽象的な意思主体論にもとづく私法体系とを梃子として、ドイツ諸邦の実定的立憲体制の定着と産業化の進展とともに実定法主義(法実証主義)の優位化が進行していたが、アーレンスはこれに抗い、人間の生と法の目的論、その意味では伝統的な諸善論の見地に立つ法実質論をクラウゼの有機的ホーリズムの法哲学にもとづいて展開し、劣位に置かれた自然法論の立場を主張しつづけた。その際、アーレンスの有機的国家論では、師クラウゼの神学的

な Pantheismus の主張や、使命論における「人類」的視点が弱まり、権利主体としての個人を基礎として、国家に対する各種諸結社の相対的自律性を重視しつつ、立憲君主制と諸結社ともとづく有機的国制論が展開されている点は、ナシヨナリズムの時代に生きたアーレンスの独自性として留意されるべきであろう。⁽⁷⁾しかしのちに触れるように、人々の生の諸関係を多元的に構成している「諸生活圏 Lebenskreise」としての「諸結社 Gesellschaften」というアーレンスの有機的社会構成論（それはローベルト・フォン・モールに影響を及ぼして、その「国家学」とパラレルな「社会学」の体系を構想させた）は、クラウゼから継承した重要な基礎視角の一つであった。

二 こうしてドイツにおけるクラウゼ哲学、とくにその法哲学の普及という役割を担ったアーレンスは、ブルンチュリとブラーターが編纂した『ドイツ国家辞典』（第六卷、一八六一年）と、ロテクとヴェルカーの『国家辞典』（第三版の第九卷、一八六四年）で、それぞれ「クラウゼ」の項目論説を執筆し、いずれも十数ページにわたってその生涯と哲学思想、とくにその分析的・総合的の複合的方法論、神と世界（自然と精神）との関係、人間の使命論にもとづく多元的社会構成論、それらを前提とした法論と国家論を解説している。⁽⁸⁾そして、たとえば後者の辞典項目の末尾で、いくつかの基本文献を挙げつつ、クラウゼの哲学体系は「ドイツではおよそここ十年來、初めて大きく注目されるようになった」が、「願わしい包括的な叙述は現在までまだ存在しない」と述べ、その背景をつぎのように説明している。

「（クラウゼの）体系がドイツでは長年にわたって無視されてきた原因は、この体系は、カントで始まりヘーゲルで頂点に達してそのあと再び感覺論と唯物論にまで降下する發展系列のなかにはもはや属していないという事

情に求めることができるであろう。この発展系列においては、一面的な諸方向が矢つぎばやに次々とくつきり現れ、また、きびしい諸対立が軽く考えられるのが常であるから、そうした諸方向はすぐに受け入れられ、そのぶん消滅するのも速かった。それに対して、哲学研究全体を深い包括的な基盤から始めて、高次の諸原理によって諸対立を調停することをめざす教義は、最初はあらゆる支配的な諸党派から退けられるのだが、それでもたえゆつくりと、そして難儀しながらではあつても次第に認められるようになり、長く保たれるのを常としている。クラウゼの体系は、そのような一つの包括的な課題を自己に課したのである。⁽⁹⁾「ここでの前段と同様の趣旨は、ブルンチュリの辞典項目の方にも見られる。⁽¹⁰⁾しかし実際にはそのごもドイツの学界では概してクラウゼの無視と忘却が続き、何度かの復活の試みがあつたとはいえ、本格的な再生は生誕二百年前後の二十世紀末以降のことだと言ふべきであろう。

右の引用文に述べられている「感覚論」と「唯物論」がそれぞれ具体的に何を指しているのかは不明である。ヘーゲル後の時代状況から推して、たとえば「心情 Gemüt」論のヘルマン・ロットツェであろうか、感性的唯物論とも言ふべきルートヴィヒ・フォイエルバッハであろうか。⁽¹¹⁾しかしそれはともあれ、ここで留意されるべきなのは、アーレンスがクラウゼを、カントに始まる新たな観念論哲学の思想系列からははずれてみるとみなしていたことである。クラウゼ自身は、後述のように、カントの「不完全さ」を批判しつつその真の継承者・完成者を自認していたが、カントを本格的に研究する前にすでに自分独自の体系の基礎を固めていた。十九世紀初頭にカント後の課題としてごもごも追求された人間を超える「絶対的なもの」は、クラウゼのばあい、明確に「根源的存在者 Urwesen」たる「神」であり、それは論証によつてではなく直接的な直観によつて人間精神に宿るとさ

れ、一つの普遍的な調和世界を展望しつつも pantheistisch に人間の目的を神の目的に重ねる立論が提示されるのである。

しかもさらに注意を要する点として、カントは、純粹実践理性による「理性信仰」、すなわち道徳法則にもとづく宗教として「理性宗教」を語ったように、その宗教論はたんなる「理念」論として統制的原理のもとに踏みとどまっていると言ってよいのだが、⁽¹²⁾その実践的理性論における「神の要請」が示唆するように、カントのばあい、「神存在は純粹理性の可能性の根拠として体系の始めにおいて、隠された形においてではあるが、前提されている⁽¹³⁾」とみなされざるをえないように思われる。それに対してキリスト教の神存在を正面から、しかも pantheistisch に掲げたクラウゼは、カントの「隠された」宗教哲学の人倫論的限界を、つまり、純粹理性の自律にもとづく道徳性という個人の内面に特化した形式的な理性原理を、「生の目的」論（諸善論）という伝統的な実質的視座によって一気に跳び越えることによって、かえって人間の「有限性」にもとづく人間存在の「相互性」の視野のもとできわめてアクチュアルな可能性を獲得する。しかし同時にその反面では、クラウゼは汎神論的なセクト思想家として危険視されアカデミアからは無視されるという大きな犠牲を強いられることにもなったのである。

三 クラウゼとフリーメイソン

一 クラウゼは五十一年余の生涯を通じて、出版物と手稿とをあわせて膨大な量の著作を残したが、主著の一

つ『人類の根源像——一試論』⁽¹⁴⁾は、最初のドレスデン時代(一八〇五—一三年)にあたる著者三十歳の一八一一年に同地の出版社アルノルトから公刊された。この初版は、全体で五七二(552+XX)ページの大著だが、その扉の著者名の下に「とくにフリーメイソン会員のために」という献辞が付けられている。しかし一八一九年に廉価版として出た「第二版」、および長男カールの序言をもつ一八五一年の「第二版」(事実上の第三版)には、いずれもこの献辞は無い。本書の読解に進む前に、本書成立の背景をなしているクラウゼとフリーメイソンの関係についてまず整理しておこう。

『人類の根源像』公刊の前年、一八一〇年に、クラウゼは、『自然法の基礎』(一八〇三年)につづく主要著書として『フリーメイソン兄弟団の三つの最古の技芸史料』(以下、『技芸史料』と略記)を出版している(初版はXVI+LXVIII+596+19、計六九九ページ⁽¹⁵⁾)。その本文の前にクラウゼが六十八ページにわたって掲げた一八一〇年五月六日付の「予備報告」によれば、「人類同盟の理念を私とその本質に従ってもう認識していたのは、私がフリーメイソン兄弟団に加入するよりまだ前のことだった。すなわち、私は一八〇二—〇四年にイエーナ大学で自然法の私講師として、結社法 *Gesellschaftrecht* に関連して人間のあらゆる諸結社の根本理念を探し出し正確に規定しなければならなかったので、一なる社交的全体 *Ein geselliges Ganzes* としての人類の理念を予感し、全員一致のまったき人類的生 *das ganze, ungetheilte Menschheitleben* のための結社という理念に到達した。そこから学問のための、また芸術のための普遍的諸団体という理念を私は当時はつきりと認識していたが、それらはただ個々の下位の諸部分として思い浮かべられていた。⁽¹⁶⁾」この記述は、クラウゼの思想形成の初期段階の描写として重要である。一七九七年秋からイエーナ大学の学生として哲学と数学に集中し、一八〇一年十月に哲学博士、翌

年四月に教授資格を取得したクラウゼは、私講師生活に入るが、このときすでに学問（哲学）を人間の社会関係の改善のために役立てることを決意しており、家族から国家を経て人類に至る諸結社への関心を育んでいた⁽¹⁷⁾。右の記述から、クラウゼは自然法論における結社法への関心から人類の理念と人類的生のための結社（のちの「人類同盟」）の理念に想到し、そうした動機をもってフリーメイソンに接近したことがうかがわれる。

エンリケ・ウレーニャがドレスデンのザクセン州立図書館所蔵の未公刊のクラウゼ手稿も駆使して詳細に明らかにしたように⁽¹⁸⁾、イエーナ大学の私講師生活にゆきつまりドレスデンへ転居したクラウゼは、「人類的生」のための「人類同盟」の理念の実現をフリーメイソンに期待し、一八〇五年四月にまず郷里アルテンブルクのロッジに、十月にはドレスデンのロッジに入会した。そしてとくに一八〇八年以降、この「兄弟団[Briderschaft]」の歴史と使命にかんする研究を深め、秘密結社の慣行のもとで閉鎖的なこの団体の抜本改革（開放化）を求めて活発に講演とその印刷とをおこなった⁽²⁰⁾。その原動力は、「兄弟団は、私によって本質的なものと認識された人類同盟の、いまもお実り豊かな萌芽であるという確信、そして兄弟団は、いま、人類同盟の高い精神で復興に向けて日々成長しているという期待⁽²¹⁾」であった。兄弟団の歴史（史料）と使命にかんする研究の意図も、このようなクラウゼ独自の「人類的生および人類同盟の理念に従って⁽²²⁾」なされたから、「人類同盟は、一般論としてだけでなく、いまも、開かれた、of[ic]eのものか秘密のものか、どちらでなければならないかという問題が、どうしても私の関心事にならざるをえなかった」のである。そしてその結論は、人類同盟は、「とくに現在それが生まれるべきあいには、徹底的かつ完全に開放的かつ普遍的に、男性、女性および子どもを包括していなければならない⁽²³⁾」、と。

こうして人類同盟の「萌芽」を兄弟団に見出しているクラウゼにとって、守旧的・閉鎖的な兄弟団の現状への批判は避けられないものとなる。なぜなら、クラウゼにとつてはそもそも「たんなる知識、少なくともたんに、歴史的な知識が問題ではなく、ここではただ唯一、正しい行動のための正しい知識だけが問題」だったからである。それゆえにクラウゼの舌鋒は鋭い。「不当にも、多くの兄弟たち、ロッジ、そしてロッジ同盟が兄弟団の歴史を秘密として取り扱っている。別の党派は、同じくらい不当にも、それを価値のないもの、無用のものとみなしている。つまり、兄弟団の歴史は、何の歴史でもそうであるように、開かれた自由社交的な研究によつてのみ、兄弟団の技芸史料やその他の書類の自由な利用によつてのみ、——そして本来、時代精神が求めているように、石工同盟 *Maurebund* が開かれた同盟へと拡張されたときに初めて、喜ばしく繁栄することができるのである。」⁽²⁴⁾クラウゼは、兄弟団の同盟目的、体制および典礼の「歴史的基礎を兄弟たちに示す」ことによつて、「フリーメイソンにおける古い慣習・しきたり・形式の迷信と奴隸的崇拜の国が破壊され、われわれの同盟の根本的な創造が」なされることを「期待している」と、本論に先立ってここで宣言するのである。⁽²⁵⁾「兄弟団は、いまや体制と典礼におけるいっさいのツンフト的なものとたんなる国民的なものから解放されるべきである。」「いま高く甦った人類の精神でのフリーメイソン兄弟団の改造 *Umbildung* と創造 *Neuschöpfung* は、即目的かつ歴史的に正当なものであり、人倫的に要求され、かつ不可避のものである。」⁽²⁶⁾

こうしてクラウゼの改革意図は、組織内の位階制の全廃、典礼や教義の刷新、新時代に即した体制全体の新生という根源的なものであり、アルテンブルクのロッジの指導者で父の友人でもあったシュナイダー (*Johann August Schneider, 1755-1816*) に宛てた一八〇九年四月の手紙では、フリーメイソンの名称を「人間性の技法

「Kunst der Humanität」または「人類精神の生 *Leben im Geiste der Menschheit*」に変えたいとまで記していた。⁽²⁷⁾ ウレニアの言葉に従えば、「フリーメイソン会員かつ、哲学者として、クラウゼは啓蒙の中心諸理念を、まだ時代遅れのままのフリーメイソン兄弟団に注入しようとした。しかも実践的な意図をもっていた」⁽²⁸⁾のである。

二 このようなフリーメイソン兄弟団の改造意欲に満ちた「予備報告」も収載して、『技芸史料』が一八一〇年の初夏に公刊された。しかし、その前年秋に同志フリードリヒ・モスドルフ (*Friedrich Mossdorf, 1757-1843*) が公表した『技芸史料』の出版「予告」が、守旧派に本書の出版によるこの団体の秘密の漏洩への危惧を抱かせ、年末から翌年初頭にかけて、この出版の是非をめぐる紛争が発生し、ベルリンやハンブルクの大ロツジをも巻き込むほどになった。その結果、出版後の同一〇年十二月に、クラウゼはモスドルフとともにドレスデンのロツジから除名されるに至るが、翌年弁明書を公刊したモスドルフとは異なり、クラウゼは沈黙を守った。その心情を、かれは郷里の父宛の手紙(一八一一年二月六日付)でつぎのように語っている。「苦情も弁護も理由もない」状態での一方的な除名という「無効の振る舞いに対して、私はまったく何も応答しなかったし、何も応答するつもりもありません。私の事件の原因はもつと深いところにあるのです。〔……〕〔私は〕神を信頼して平静に働き、善い正しい事柄を前へ進めます。もし成果を授かる定めにあるのなら、それはそのようにでしか達せられないのだと信じていますから。⁽²⁹⁾」

この告白が示唆するように、クラウゼは除名されたのちも、「人類の生」の実現というフリーメイソンが果たすべき開かれた使命に対する情熱を失わず、それを、当初想定されていなかった一八一三年の『技芸史料』第二巻の出版に結実させ、さらにその新訂増補第二版の出版(一八一九—二一年)にまで発展させた。初版にクラウ

ゼが掲げた「フリーメイソンのすべての兄弟たちに著者より愛情をこめて捧げられる」という献辞は、第二版でも同様に維持されている。それは結局、かれのフリーメイソンへのコミットメントの根底には独自の構想としての「人類同盟」への確信が一貫していたからであった。しかも、のちに触れるように、その確信は、それが自分の学問体系全体の根底をなすものだという自覚を伴っていたのである。クラウゼが「人類同盟」への信条を最初に定式化したものと思われる、「人類の格言 *Menscheitspruch*」の第一稿と呼ばれている手稿が書かれたのは、一八〇八年であり、それはそのご第二稿(一八一一年)、第三稿(一八三二年)へと書き改められている。⁽³¹⁾

ところで『人類の根源像』の初版が出版されたのは一八一一年の八月末または九月初めであったが、クラウゼ自身がその巻末の *Verdeutschung* (使用した外来語や難解語の解説)の冒頭部で、本書の「最初の十一ボーゲンは一八〇八年の春と夏に印刷された」が、「本書の後半部はこの一兩年に印刷されたばかりである」と記しているから、本書は『技芸史料』の出版に相前後して書かれたことになる。この二つの大著の関係を示すものとして、たとえばクラウゼがフリーメイソンの一友人に宛てた一八一〇年四月二十六日付の手紙の一部を引用している。⁽³²⁾

「私の著書『*技芸史料*』は、あれでさえ、実現することが私に課せられた義務だと感じている改革 *Reformation*、あるいは本来的には、創造 *Neuschöpfung* のための、著述による準備のなかの一つに過ぎません。もっと重要な著作がまだ二つあり、それらは地上の人類そのものの最高の事柄に直接かわり、たんに兄弟団の人々だけでなく、参加できる人、参加しようと思っている人すべてに捧げられるもので、どちらも完成に近づいています。一方の題名は、人間同盟 *Menschenbund* とフリーメイソン兄弟団、他方の、すでに大部分が印刷済み

のものは、地上の一なる社交的全体 *Ein geselliges Ganzes* としての人類の理念、という題です。⁽³⁴⁾——つまりクラウゼにとつては、『*技芸史料*』はフリーメイソンの「改革」というよりむしろ「創造」のための準備の一環であり、「もつと重要な著作」の一つとしてここに挙げられた「地上の一なる社交的全体としての人類の理念」と題されるものが、後述の内容から推しても、翌年『*人類の根源像*』として出版されたと考えられる。⁽³⁵⁾

しかも前記の「予備報告」によれば、クラウゼは一八〇八年の春にドレスデンのロッジでその年の「講演者 *Redner*」に選ばれたことをきっかけにフリーメイソンへのかかわりを深め、「いまなおそこで一般に説かれている秘密保持 *Geheimhalten* という点で」兄弟団は、「人類同盟の本質的形式」としての「無条件の公開性」という理念と「實際上矛盾していることがわかった」ために、秘密保持導入の起源、意図、範囲などにかんする歴史研究に取り組まざるをえなくなったのだという。⁽³⁶⁾したがって、クラウゼはまず一八〇八年の初夏に、のちの『*人類の根源像*』の「最初の十一ボーゲン」を印刷したが、ちょうどその頃にフリーメイソンの新生のためにその歴史研究に入り、その成果を二年後に『*技芸史料*』として出版した。そしてそれに相前後して、『*技芸史料*』の執筆を貫く「本来的な」根本理念を別途展開したものが翌年に『*人類の根源像*』に結実したのであった。

三 このようなクラウゼにおける「人類の理念」の深まりをうながした大きな歴史的事実として、クラウゼのナポレオン体験、つまり、当初のナポレオンによる「世界国家」への期待とその減退あるいは幻滅があったことに留意する必要がある。一八〇六年十月、イエーナでヘーゲルが馬上のナポレオンを見て「*世界霊 Weltseele*」と感嘆したように、翌〇七年の夏、ドレスデンでクラウゼも「最も偉大な英雄」の姿を間近に見て深く感動⁽³⁷⁾、かれによって作られる「世界国家 *Weltstaat*」を人類史の画期としてとらえようとする。そしてそのようなクラ

ウゼの世界史的認識は、上述の『技芸史料』における「予備報告」にも反映されている。すなわち、まずその冒頭で、こう述べる。「われわれは再生の時代、あるいはむしろ新生の時代に生きている。人類は新たな生に目覚めている。一つのより高次の諸国家団体が現実のものになり始めており、まずヨーロッパの諸民族を一なる全体へと包括し始めている。」⁽³⁸⁾さらに、「私は、地上の人類の第三期の始まりに形成されるべき」同盟、人類同盟とその「理念 Idee」すなわち「根源像 Urbild」を「認識した」⁽³⁹⁾。「ヨーロッパの高潔な諸民族は、人類とその同盟との理念をはつきりと自覚して、それに向かつて整然と互いに交わつて尽力すべきときである。」⁽⁴⁰⁾

しかしこの「予備報告」の時点(一八一〇年)では、クラウゼの関心の重心は明らかに人類同盟、その理念と実践(いまこそ!)に置かれており、ナポレオンによる「世界国家」という目標はすでに後退していた。「この年(一八〇七年)の夏に、それまでよりもっと切実かつ多面的に、時代の重要な政治的諸事件が私の心を揺さぶった。私には、それらがここ数年の外的な代表的所産であることがわかったし、人類史におけるそれらの重要性と価値とを認識できた。しかし私は、まもなく、国家といえどもそれだけでは人類の救済をすべて基礎づけ、すべて作り出せるわけではなく、たんに促進することができるだけであり、国家の持分を、国家に固有の領域で実現することができるだけなのだということも、まったく明瞭に認識した。」⁽⁴¹⁾このように、「国家」そのものが、クラウゼの目標としての人類同盟とそれを基礎づける人類史の構想のもとですでに相対化されていた。

しかし、人類史の展望においては、未公刊のクラウゼ手稿を精査したウレーニャによれば、ナポレオンの目撃から『人類の根源像』出版までの時期に、クラウゼは人類史を過去・現在・未来に区分し、過去を「イエスマ」で、「ナポレオンまで」とに区分しているから、⁽⁴²⁾それにもとづけば、上述の「予備報告」での記述のように、

現在は人類史における「第三期の始まり」ということになる。ナポレオン個人はまもなく没落するが、クラウゼがめざしつづけるのは人類同盟であり、その理念の基礎づけと実践的な制度構想である。ナポレオンの皇帝廃位直後の一八一四年六月七月にクラウゼは平和を求めてベルリンの政治誌 „Deutsche Blätter“ に「ヨーロッパ諸国同盟案」を連載したが、それも人類同盟の精神にもとづくものであった。その意味で、確かに「世界国家から人類同盟へ」という重心移動が語られてよいし、⁽⁴³⁾ 上述のようにフリーメイソンを突き抜けて人類同盟が生き続けるという側面も見逃せない。⁽⁴⁴⁾ そして、次節でやや立ち入って追跡するように、クラウゼは「人類同盟」という大フレームで「人類的生」と人類史の視野に立つことによつて、人間の生の諸次元をさまざまに「諸同盟 Bündel」すなわち「諸結社 Gesellschaften」としてとらえ、それらの相互関係を主題化することによつて「生の諸関係」という社会的視野を独自にひらくのである。クラウゼの独自性という問題については語るべき点はきわめて多いが、ここではまず、クラウゼの後継第二世代でクラウゼ手稿の息の長い公刊に尽力したパウエル・ホルフェルトが、ヘーゲルには「人類論が欠けている」⁽⁴⁵⁾と指摘していたことは、問題の広がりを示唆して鮮烈である。

四 『人類の根源像』における「相互的生」の社会論と歴史哲学

一 「人類とその生を見つめるために」

クラウゼの『人類の根源像』は、つぎの文言で始まる。「神を考え、神を感じることは、人間のもつともかけがえない宝である。精神 Geist と心情 Gemüth とが調和して一致することによつて、人間は神がそばにいと

感じ、自分は神の光と愛のなかで生きていると感じるのである。どんな団体 Verein も、神の力によって花開くのであり、家族の情愛のこもった絆を取り結ぶのは神であり、国家の能力と威力も神に支えられている。学問は、神を見つめることによって形成されるのであり、神に源を發し、神のなかにとどまり、そして神へ立ち還る。芸術家の感激は神的であり、神と神的なものが真の芸術の本質である。⁽⁴⁶⁾ (S. 3) ——これは、冒頭からクラウゼの信仰告白である。しかし同時に、ここには、神、神と向き合う人間、つまり精神(考える)と心情(感じる)とが調和した人間、生きている人々がつくるさまざまな団体、そして学問と芸術、以上の本書を構成する主要なプレイヤーたちがすでに出揃っている。

しかし、まずはここで全体への準備的導入として主張されるのは、「神の認識と愛は、人類の認識と愛の条件である」(Inhalt, S. V.)ということである。クラウゼが神についてから語り始めるのは、神自体を論じるためというより、むしろ「人類とその生とを見つめるため」(S. 4)である。したがって主題は「認識」だけではなく「認識と愛」である。クラウゼが強調するのは、「認識と真の信仰との一致」である。「根源理念としての神の根源存在的な直観 unwesentliche Anschauung Gottes が、心情のなかに受容されて心に深く根づく」と、愛が生まれ、その光のなかで事物の自然の認識と生の喜びとが生まれる。神の存在の確信は、もっと上位の諸真理からの教義的証明によって得られるのではない。なぜなら、この確信は、それ自体が最初の真理であり、直接的な直観によって精神に宿り、いっさいの真理の始めにして根源本質 Urfahrt をなすものであるからであり、それは神の愛が心情の根源的生であるのと同様である。純粹な心の信仰は、分別の吟味を恐れない。なぜなら、光と熱が一つであるのと同様に認識と感情は一つであるからである。」こうして「認識は真の信仰と一致する」のであり、「認識の

構造のなかで信仰それ自体がいつそう輝き強化されるのであって、信仰と知との調和によって神が人間の心に新たに鮮明に思い浮かべられるのである。」このように「神の直観」は心情と精神の両面で受け止められるから、「信仰と知との調和」、「心情と精神との調和」が、「人類の使命の達成」の前提をなすと言うのである (S. 34)。

もしカントの道徳律にもとづく理性宗教の立場から見るとすれば、いきなり認識と愛が結合され、信仰と知の調和による「神の存在の確信」が「いつさいの真理の始め」だと語られる立論に当惑し、立ち尽くすしかないような有機的直観論のメッセージである。しかしクラウゼは、最初から、「神の存在の確信」は「教義的証明によって得られる」のではなく「直接的な直観によって精神に宿る」のであり、それは「それ自体が最初の真理である」からだと言明する。それをかれは「神の根源存在的な直観」と呼ぶのである。これは、カントではなく、(たとえば) トマス・アクィナスに自分は従うと宣言しているに等しい。なぜなら、トマスは、『神学大全』の第一部第二問題「神について、神は存在するか」において「五つの道」を示し、第三問題第四項で「神の本質はその存在である」と述べるなどして、神の存在を人念に証明したが、冒頭の第一問題第一項で「哲学的諸学問」とは別に「聖なる教え」(神学)の必要性を論じているように、むしろもともと信仰としての「神の存在」を人間の認識における前提とみなして、第二部冒頭以下で「神の本質の直視」こそが人間の究極目的(無限の善)に至る道にほかならないと説いているからである。あるいは、クラウゼの「神の存在の確信」は、そこにおける「愛」という人格的要素を別にすれば、かれが早くから熟知していたスピノザとの、ある種の親近性を示唆している。なぜなら、スピノザにとつては、『エチカ』の第一部で論証しているように、「自己原因」としての神は「存在」そのものであり、万物の「内在的原因」であったからである。しかしクラウゼにとつては、カントより

前の世界に戻ればよいというわけではもちろんなかった。

二 カントとクラウゼ

ところでクラウゼは、「神」を意味する語として、*„Urwesen“*（根源的存在者）を用いるのがつねであり、ほかに本書の書名にもある *„Urhild“* や *„Urgehalt“* など、「始・源」を意味する *Ur* という接頭語を付けた語を多用している。この *Ur* の多用という点は、独自の用語法にこだわった本質論者クラウゼの特徴の一つだと言つてよいが、*„Urwesen“* という語自体はクラウゼに固有のものではなく、カントもこれを神の意味で用いている。たとえば『純粹理性批判』では、超越論的弁証論第二編の第三章「純粹理性の理想」において、「たんに理性のうち存するだけの、理性の理想 *Ideal* の対象」として「根源的存在者 *das Urwesen (ens originarium)*」を登場させ、これは「たんなる概念」であり、理性は、「すべての実在性が客観的に与えられ、それ自身が一つの物 *ein Ding* となることを要求したのではない」から、「われわれの理念 *Ideen* を実体化する *hyposetieren*」ことは「たんなる虚構 *Erfindung*」を生み出し、それは「超越論的神学の対象」となるのだと指摘する⁽⁴⁷⁾。つまり、本来なら、万有秩序は「あ、た、か、も」神から発現する「か、の、よ、う、に」みならず「理、性、の、統、制、的、原、理」にとどまるべきところを、神の秩序を「実、体、化」する「構、成、的、原、理」への「超、越、論、的、す、り、替、え *Subreption*」が、「不、可、避、的」に生じるのだ⁽⁴⁸⁾、と。この二つの原理の区別がカントの「批判」の一つの要であり、純粹（理論）理性の限界を示しつつ、純粹実践理性による強い能動性への前提をなしている。

このように、「理念」を「理性の理想」として「統制的原理」にとどめ、理念を実体化することを拒否するカ

ントの理念論に対して、クラウゼはどのような立場をとるのか。これはクラウゼの神認識のあり方にかかわる重要な問題であるから、ここで本題の「人類」論から少し迂回して、クラウゼのカント論という側面から本題の基礎的観点の意味を照らし出したいと思う。

カントの弟子として出発したフイヒテのばあいとは異なり、クラウゼがカントを集中的に研究したのは自分自身の体系の構想を確立した一八〇三年よりあとだったといふことは、カントからの自立性あるいはカントとの対等性という意味で、クラウゼの独自性の自由な展開に好都合に作用したと思われる。クラウゼの哲学史関連の諸著作でおこなわれているカント批判は、カントの三批判書の全体を視野に収めて多岐にわたっているが、簡潔に全体像を語っているものとして、一八二九年に出版された大著『学問の根本真理にかんする諸講義』のなかのカント論⁽⁵⁰⁾に注目し、そこでの論点を適宜整理すると、ここではとくに次の諸点が留意されるべきであろう。

クラウゼにしたがえば、第一に、カントは、「分析的・上向的な考察」を部分的にしかおこなっておらず、人間の「精神」・「意識全体」・「自我全体」ではなく「認識能力 Erkenntnisvermögen」しか考察しなかった。」[S. 425] とくに、「精神自体がその内面に一つのまったき完全な感性的世界を本来的にふくんでいる」[S. 427] にもかかわらず、カントにおいては「感性的認識がなおざりにされた。」その結果、かれは「純粹かつ全面的な本質直観 Wesenschauung」……」を獲得できず、したがってそれを学問の原理と内容としても承認することができなかった。」[S. 421] —— 以上は、クラウゼの「分析的」と「総合的」との複合的方法論の見地からなされた、カントの方法論上の不備への批判であり、ここではとくに「自己意識」あるいは「自我」の分析の不十分さへの批判である。クラウゼにおける「精神」は、後述のように、悟性認識だけでなく本質直観をも包含する。

第二に、「理念 *Ideen* にかんするカントの教義は最も重要なものであり、かれの体系の第一本質的なものである。」なぜなら、「かれは理念の本質への展望を、かれの洞察が到達しない地点まで押し開いたからである。」つまり、かれは、「無条件の全的認識」の可能性を、「理性の絶対的理想の知性的な直観把握」として意識していきながら、それを「否定した。」「したがって、カントは純粹理性の批判ではなく、純粹悟性の批判をおこなった（理念の能力としての理性をおろそかにしたことによって）」と言つてよい。」[S. 430] このように「カントは絶対的な認識の承認にとっても近い関係にあり、そこに至る道を〔……〕切り開いた」のだが、この点は「カントの後継者たちやカント主義者たちによってさえ、適切に注意を払われなかった。」[S. 430 Anm.] カントが、理念は「経験の可能性を超えている」から「ただ統制的使用が可能であるだけだ」と述べていることは「重要な認知である。」本来、「有限な精神」は「理念をただ予感するだけである」からである [S. 431 u. 431 Anm.]。——以上の論旨にクラウゼのカント理解の一つの核心が表れているように思われる。カントの理念論は、理性のなしうる「直観把握」という能力を理解していたにもかかわらず、その統制的使用を理由にして、「精神」における直観把握という重要な活動領域を正當に評価することができなかつた、とクラウゼは見ている。経験を越える絶対的なものの把握（無条件の全的認識）を人間「精神」はなしうるものであり、これを認めなかつたところにカントの「自己意識」分析の不十分さの一端が表れていると言つるのである。

第三に、カントは、「理性推論の諸形式から」心理学的・宇宙論的・神学的の三つの理念を「きわめて不自然でわざとらしい、不十分なやり方で導き出している。」[S. 431] カントは、「神の理念はまったく証明不能である」ことを「まったく正しく示している」が、「直観、あるいは神という思想のためには、その内容のゆえにど

んな証明も必要としない」という「最も単純な事柄」に「気づいていない。」それは、自我の理念についてと同様に、「かれは、神の無条件的思想あるいは無条件的直観を、たんなる神概念と混同している」からである。それはつまり、「その対象の实在を思考の外に問う」からである。そうではなく、「思考自体も神という思想のなかにともふくまれていると考えられるということに〔かれは〕気づいていない。」[S. 432]代わりにカントは、神の存在の根拠として「信仰根拠を思いついた」が、それは「すでに存在している神への信仰によつてその証明能力を得ているにすぎず、他のすべての神の存在証明と称するものと同様に、存在論的証明という結果になつてゐる。」[S. 433]——以上の、カントの神の存在をめぐる「神学的」理念論に対するクラウゼの批判は、前記の第二論点（理念論一般）の三つの理念への応用の一部分である。「思考自体も神という思想のなかにともふくまれていると考えられる」という部分は難解だが、『人類の根源像』では、後に本節第六項で見られるように、「万物は神の内に存するのと同様に、神の観念も、他のすべての観念をその下位の部分として包含する」から、「いっさいの認識は神の永遠の本質の意識である」と説明される。このように、クラウゼに固有の Pantheismus にもとづく神の「本質直観」あるいは「無条件的直観」がクラウゼの認識論全体を深く規定していることは留意を要する。また、カントにおける「信仰根拠」へのクラウゼの批判は、いわゆる循環論への批判と重なるであろう。

第四に、カントはこうして、「理念のすべての認識と、理念からの、また理念によるすべての認識を否定する」のだが、「その通用性を道徳分野では認めている。ただし、その証明はない。」すなわち、「人倫的自由の理念と純粹意志の尊厳、法と正義の理念、さらに全人類の一樣な進歩一般の理念と、〔……〕永遠平和への理念を、かれは承認した。」しかしそれにもかかわらず、「かれの理念にかんする教義における理論的な主要欠陥のために」

「かれは自由と人倫法則をたんに形式的に認識し、また同様に法法則をたんに形式的に、しかも否定的に規定した。」[S. 433]「かれの理念論における予断と偏狭の主誘因」は、「もし理念に構成的使用を〔……〕認めようとしないならば、無条件的なものは、まったく感性界の外に〔……〕想定されねばならない」と「独断的に想定したこと」である [S. 434]。——以上は、カントにおける理性の理論的使用から実践的使用への移行の問題であり、クラウゼはカントの道德法則における形式主義の原因を『純粹理性批判』における上述の理念論の「欠陥」と結びつけて理解していたことがわかる。クラウゼは人倫法則と法法則とを「生の目的」論（諸善論）で結合し、カントがアプリアーリに設定した「自由」に対して、何のための「自由」かを問うことによって、とくに法の実質論を展開する。それがクラウゼの「自然法論」の中心課題をなすであろう。

三 神の似像と分有——固有性と完全性

さてそこで、本題に戻り、上述の『人類の根源像』の導入部につづくクラウゼの神理解を聞いてみよう。「心情 Gemüth が感じ、そして精神 Geist が認める。すなわち、それは無限に、かつ永遠に、一なる根源的存在者 Ein Urwesen、——すなわち神である、と。そして世界は、いっさいの世界内の存在者および調和とともに、神的であり、神の尊厳ある所産であり神の似像 Ebenbild Gottes である、と。」「すべての被造物は、神の似像をそれぞれのやり方で体現している。万物は神のなかに、神とともに、そして神によって in, mit und durch Gott 存在し、生きている。ただひとりの神のほかには、どの存在者も神ではない。しかし神がみずから永遠に創造したものは、神がみずから永久不滅に神にかたどって創造したものである。世界は神の外には存在しない、なぜなら神

は、存在するものすべてであるからである。それと同様に、世界は神それ自身ではなく、神のなかに、そして神によって存在している。神が永続的に、無時間的に、いつさいの時間を超えて創造したものは、永続的に存在し生きつづけて、根源的に神に根ざしたその本質的なものを、たえず新たな形で顕示する。神は、そのいつさいの存在者を超え、いつさいの時間を超えているから、そのかぎりではいつさいの事物の生にたえずはたらきかけるのであり、それらの生は、一なるいつさいの生として、永遠に神のなかに、神とともに、そして神によって存続する。世界はつねに創造者の威力のなかにあり、創造者は、その所産を愛し、保持し、そして陶冶することをやめないのである。」(S. 4)

このうち、まず、「すべての被造物は、神の似像をそれぞれのやり方で体现している」という、神と被造物との関係性についてのクラウゼの基本理解に注目しておきたい。トマスは、『神学大全』第二部冒頭の序言で、「範型」としての神に対して「神のかたどり・神の像 *imago Dei* としての人間」について以下で考察すると述べているからである⁽¹⁾ (II. ②)。しかもクラウゼは、人間にだけではなくすべての被造物に「神の似像」を見いだしている。また、右の引用文中の「世界は神の外には存在しない」は、人格神論 *Theism* の否定であり、「世界は神それ自身ではなく」は、汎神論 *Pantheismus* の否定である。そのどちらでもなく、世界は「神のなかに、そして神によって存在している」という確信が、クラウゼの *Pantheismus* である。つまり、世界は神と切り離されるのではなく、かと言って神そのものと同化されるのでもなく、世界は「神のなかに」包含されるから、神の超越性が維持される。これはしかし、非人格神論的だという意味では、守旧派から汎神論的だとみなされて攻撃されえた。けれども、クラウゼのここでの主旨は、神が永続的に創造したものは、永続的に存在し、「神の似像」

としてその本質を顕示しつづけること、神はいつさいの被造物の生につねにはたつきかけ、陶冶しつづけること、この点にあったのではないだろうか。世界の生は、「一なる生」として神とともに永続的だと言っているのである。

では、人間はどのような存在か。「神は無限の根源的存在者であるが、神のなかのどの存在者もみな、有限で制約されている。だが、有限であることは無価値であることではなく、制約されていることは不完全であることではない。」なぜなら、いつさいの存在者は、それぞれのやり方で「神の本質に参与する haben Theil an Gottes Wesen」からであり、「それぞれの限界のなかで神の完全性をまねる nachahmen」からである。そのためにこそ、全存在者はそれぞれ「特定の形状、限界および制約を受けて」おり、また「固有性、美しさ、強さを得ている。」
 「このような制約のなかで調和的に展開すること、そのなかで神的な生を生きることが、それぞれの存在者の原使命 Urbestimmung である。」(S. 4f.) こうして地上の存在者の「有限性」は、人間に即して言えば、「神の完全性」に向き合いそれをめざす、いわばそれぞれの可能性に満ちた現在地としての「固有性」としてポジティブにとらえかえされる。

この神の本質への被造物、とくに人間の側からの主体的「参与」論は、上述の「信仰と知との調和」論とともに、トマス・アクイナスの基本姿勢を想起させないであろうか。クラウゼの言う、人間が「神の本質に参与する」こと、「神的な生を生きること」は、各人が「神の似像」として、何らかの神的なものを神から分与されていること、神によって分有していることを意味するのではないか。なぜなら、先のクラウゼの引用のように、すべての被造物は「神の似像をそれぞれのやり方で体现して」おり、「根源的に神に根ざしたその本質的なものを、たえず新たな形で顕示する」と考えられているからである。後にも触れるようにプラトンは、個物がイデア(何

らかの本質)を「分有する」ことと、イデアの「似像」が個物に現れることとを区別し、後者の観点に立つことがイデアの絶対性の認定のために死活的に重要であると自覚するに至るのだが、クラウゼも「分有」よりも「似像」の語のほうを多用しているように思われる。しかしイデアや神を主語にするのではなく、被造物のほうを主語にしてその主体性を重視するばあいには、何らかの形で「分有」を語らざるをえないであろう。この点、トマスは、上述のように『神学大全』において、一方で「神の像としての人間」という規定を用いつつ（とくに第一部の創造論における人間規定では、第九十三問題）、他方では、たとえば人間の究極目的とはたらきを論じた同じ第二一部で、人間における神への「類似性の分有」(II-1, 1, 8)、「神の「幸福の分有」(II-1, 3, 1)、「神の「永遠性の分有」(II-1, 5, 4)、「何らかの「善の分有」(II-1, 9, 6)など、「分有 participatio」概念を多用している。トマスにしたがえば、本来「人間は完全な善への可能性をもつ」(II-1, 5, 1. ⑨ 120)のであり、「究極の完全なる幸福というものは、神の本質を見ること」にある(II-1, 3, 8. ⑧ 87)。そして、人間は、その自然本性的な願望に従って「神の本質を見る」ことによって神性を「分有する」、つまり「神化 deificatio」される。というのも(第三部キリスト論の冒頭で述べるように)神の「最高善の性格には、最高の仕方で自己を被造物に伝えることが属する」からである(III, 1, 1. ⑤ 6)と。「伝える communicate」とは自分のものを相手に与え「共有する」ことであるから、「分有する」と言い換えられる。これが、トマスのペルソナ論の核心をなす、神の善性つまり愛(恵み深さ)としての、神が人間になる「受肉」である。そして、こう説かれる。「神性に十分に与えるということにかんして言えば、これこそは真に人間の至福であり、人生の目的であるが、これはわれわれに、キリストの人性を通して与えられたのである。そこでアウグスティヌスは〔……〕言っている。(神が人間と成り給うたが、それは人間

が神に成るためでした」⁽⁵²⁾。] (III, 1, 2. ⑤ 17)

さて、クラウゼはつづけて言う。動植物と同様に、人間もまた「自分の本質の限界を愛し、それを生き生きと満たし美しく形成するように努める。」「人間は美を感じ、愛するが、美は形式の神性である。」「人間の精神と身体という形式」は「最も完全な美をなしうるものである。」「有限な本性の限界内にある自分といっさいの存在者とを敬い愛することは、宗教的な考え方と不可分のものである。いっさいの存在者を、われわれはあの永遠の創造の等しく本源的な仲間 *gleichwesentliche Glieder* として尊重する。」「それぞれの存在者の制約は、それ自体としてみれば、無限の形状の豊かさを可能にする。」存在者には、それぞれ固有の「使命」があり、乳児も、青年も、老人も、「それぞれが自分の仕方で、生と美を完全に表現している。」しかもみな「同じ人間」であり、「存在者たちが、形状と生の特徴ある固有性 *charaktervolle Bestimmtheit* をその完全性・全面性と結合することができるように、[……] 神はかれらに時間のなかの不変の、終わりのない *endlos* 形成と生を授けた。」こうして「時間的な生の円環」が閉じられた瞬間に「別の新たな円環が始まる」(S. 5f.) ことによって、「時間もまた生の形式として本質的」となる (Inhalt, S. 5)。「有限な」人間は、それぞれの「固有性」のうちに「生と美を完全に」体現しつつ、「時間」によって無終性へと開かれる。この人間の「生の円環」論や生の無終性という見地は、キリスト教というよりむしろ古代ギリシアの宇宙論や輪廻論的神秘主義の響きを伴っているようにも思われる。上記の引用文から再度確認すれば、「神が永続的に、無時間的に、いっさいの時間を超えて創造したものは、永続的に存在し生きつづけて、根源的に神に根ざしたその本質的なものを、たえず新たな形で顕示する」、と言うのである。神だけでなく被造物も永続的なのだと言うこの「永遠の創造」論が、クラウゼの人類史観の前提となるであ

ろう。

また、クラウゼにとつて、「宇宙は、自由で自立した構成員に富んでいる有機的な一全体 ein organisches Ganze であり」、「人間の身体も、おごそかな、それ固有のやり方で完全な、宇宙の似姿 Gleichnis des Weltalls である。

——たしかに宗教的な意識は人体を、当然ながら小宇宙 die Kleine Welt と呼んだのである。」(S. 7) この点で留意されることとして、「小宇宙」としての人体や家のとらえ方は、ヨーロッパでは少なくとも中世に遡り、キリスト教が庶民に普及する前の多神教的な民間信仰に根ざしていたという経緯がある⁽⁵³⁾。ただ、庶民ではなく知識人の言説としては、ほかならぬトマスが、人体とその手足との関係に全体と諸部分との関係を見ていた(L. 60, 5, ④ 317)。しかし、クラウゼが宇宙を「有機的な一全体」ととらえ、人間の身体に「宇宙の似姿」を見ていることとの関連でとくに留意されるのは、十七世紀後半以降の顕微鏡を用いた生物学の発展を背景に、ライブニッツが『弁神論』(一七一〇年公刊)で、「人間はそれ自身の固有の世界における小さき神のごときものであり、それぞれが自分なりの仕方では支配している、ミクロコスモスである⁽⁵⁴⁾」と述べていることである。この点を『モノドロジー』(著者の死後、ドイツ語訳が一七二〇年公刊、ラテン語訳『哲学の原理』は翌年学術雑誌に出現)では、すべての被造物は互いに結び合っており、「単純な実体(つまりモノド)はどれも、他のすべての実体を表出する」から、「すべてのモノドは自己のやり方で宇宙を映す鏡」であり、「宇宙は完全な秩序に整えられているから」、それを表現するもの、つまり「魂の表象」や「身体のなかにも、秩序があるにちがいない⁽⁵⁵⁾」と言い表している。

四 観念と個物、「諸精神の国」と社交、理性と自然

さてクラウゼは、人間に、「理性と自然との最も緊密な結合」(S. 7)を見いだす。そしてこの「理性と自然」は、人間の「精神と身体」の関係に重ねられる。——クラウゼの認識論は「精神 Geist」のタームで語られる。

「精神は自分自身を観察し形成することができる。精神は自分自身を知っている〔意識している〕 sich seiner selbst bewusst」(すなわち「自己知 Selbstkenntnis」)。精神は自分の活動を高め、自分自身を支配することができる。「精神は、自由な活動を精神の本質と認識し、意識を自由な活動の固有の形式と認識する。」また、「どの精神も、観念 Ideen⁽⁵⁶⁾をもっていることを知っており、同様に、自分に固有の空間的・身体的な世界を自分自身のために認める。そこで、自己観察をおこなう人は、自分の精神的な全活動は、本源的にはただ、この二つの内的世界〔すなわち観念の世界と個物の世界と〕をみつめて相互に調和させることに携わっていることに気づくだろう。」したがって、この精神の活動から、一方では、「真理を認識」しようとする学問が生まれ、他方では、「内的創作」としての芸術作品が生まれる。つまり、学問は、「個物 individuelle Gebilde」としてのある不変の被造物を観念の直観と結びつけることによって、なんらかの観念を自覚する」のに対して、創作は「観念にしたがって個物をつくりだす。」(S. 9)このように精神は「観念の世界と個物の世界との調和」を生みだすが、その精神の活動は、悟性 Verstand、想像力 Phantasie、理性 Vernunftで構成され、理性が前二者を「支配し導く」とみなされる(S. 11)。

ところで「人々は、理性にかなった活動と考え方をする限りでは真・善・美について互いに精神的に一致することを求める」が、それは、すべての精神にとって観念の世界が同一であり、個物の世界が同じ法則に服しているという「確信」にもとづいている。したがって、「観念と個物が精神によって調和的に統合される可能性は、

この両者が、より高次の本質つまり理性それ自身の二つの対抗的な内的領域であることにもとづいている。」すなわち「精神は、自分自身とすべての諸精神が、自由かつ自律的に自然に向き合う唯一の実体 *Substanz* である理性の、内的な諸部分であるとみなすことを学ぶ」ことによつて、「精神は、観念の世界と個物の世界を理性の二つの内的領域であると承認する。」(S. 11c)つまり、「自然に向き合う唯一の実体」は理性であり、もろもろの精神の自由な活動は理性によつて主導され、その理性は、観念の世界と個物の世界とを包含するから、上述のように両者の相互関係のあり方から学問と芸術作品が生み出されると考えられる。

そのうえでクラウゼは、「諸精神の国 *ein Geistesreich* という観念」を想定し、「すべての諸精神は、それらの精神的な生の源泉から光と力を得るのであり、美しい交わり〔すなわち社交〕 *Geselligkeit* のもとでのみ個々の精神の健康が開く」、あるいは「通じ合う諸精神との愛情深い交わり」は「どの精神にとつても尊厳と幸福である」(S. 13)と述べて、後述の人類的理念における「社交性」論＝「相互的生」への認識論的伏線とする。「個々の精神の活動は、ある一面的な方向をとる」から、精神の有機的な本質に照らして、「諸精神の国における自由で全面的な社交」の必然性が明らかとなる。それと同時に、「無限の諸精神の国全体は、〔……〕上下・並列に秩序づけられた、一定の有機的で有限な諸精神の諸結社 *Geistgesellschaften* に分けられていると考えられる。」「自然にしたがえば、全体はそのすべての諸部分に先行する」から、「諸精神の国」とそこにふくまれる個々の「諸精神の結社」は、個々の精神に先立ち、より高次にある。「人間の結社 *die menschliche Gesellschaft* も精神の国的一部分であるかぎりでは、人類の全体が個々の人間に先立ち、より高次にある。」(S. 14)こうして「精神の有機的な本質」から、諸精神と人類の両次元で、全体と部分との有機的構成が展望されるのである。

このような文脈でわれわれがただちに想起するのは、アリストテレスが『政治学』において、「国〔ポリス〕は家やわれわれ個々人より先にある、なぜなら全体は部分より先にあるのが必然だからである」と述べて、国を、「ほとんど完全な自足の限界に達しているもの」として「共同体の終極目的〔テロス〕」と規定したことであろう。すなわち、「自足は終極目的であり、最善のものでもある」から、と。クラウゼの多段階的な全体・部分関係論もこれに似ているが、そのテロスは国ではなく「人類の全体」なのである。そして、国などをはるかに超えたそうした広大な視野という点では、むしろプラトンが『法律』の第十巻のなかでつぎのように述べていることのほうがクラウゼにいつそう親和的であるのかもしれない。すなわち、「すべての生成は、宇宙全体の生に幸福がもたらされるようにという、そういう目的のためにおこなわれている」のであり、たとえば医者や技術者などは皆、「ある全体的な目標のために何ごとをもおこなっているのであって、つまり全体としての最善をめざして努力しながら、部分を全体のためにつくっているのであって、全体を部分のためにつくっているのではないからである」⁵⁸⁾、と。しかし全体が目的化されると、諸個人の生の固有の価値はどのように位置づけられるのだろうか。これが、近代性の一つの試金石になるだろう。

さらに、クラウゼの「諸精神の国」との関連で見落とせない点として、ライブニッツは、モナド(生命)が高度化してゆく三段階として、(一)生物(エンテレケイア)、(二)動物(魂)、(三)精神(理性的魂)を区分して、人間を「精神」の語で表現し、精神は神の「似姿」だと述べるとともに、「あらゆる精神の集合は神の国、すなわち最も完全な君主のもとにおいて、できる限り最も完全な国家を構成していなければならない」⁵⁹⁾とも述べていた。ただし、そこでのライブニッツの主眼は神の栄光と善意の表出にあったと思われるのに対して、クラウ

ゼが「諸精神の国」に認める独自の主題は「自由で全面的な社交」であり、「諸精神の諸結社」なのである。

一方、「理性」に対置されたクラウゼの「自然」は、「小宇宙」としての人間の「身体」と結びついている。「身体の諸感覚によつて精神に自然が映しだされる。」天空を見れば、「美と生への高い感覚の力によつて、精神はそこに無比の美しいシンメトリー〔均斉〕とオイリュトミー〔整序〕を感じる」だけでなく、その無限の神秘を前にして、「全力を尽くしてこの生のために生き、この地上で恥ずかしくない市民たるべしと戒められもする」のである。「自然と理性は、同じ神の本質を表している」から、「自然の生と理性の生との相似性」は必然であり、「理性における観念と個物に照応して」自然には「自然科学と、調和と美に対する普遍的な人間感情」の二領域がふくまれる。「全地上の有機的な自然の国」は動植物を豊かにはぐくむ「自然の生命力」に満ちており、それが生み出す個々のものは、人間の身体も、時間とともに過ぎ去るが、精神の理性活動と同様に「自然の有機的な生命力」は不滅である。各人の身体は「個性の豊かさ」を表しつつ、みな衰えてゆくが、人間の身体は、「理性と神性」の「一なる最高の、全面的に陶冶された属」すなわち「人間種属 *Menschengattung*」（＝人類）の諸部分なのであり、男女の「美しい交際 *Geselligkeit*」と結婚と出生をつうじて「人間の身体の基本形は維持される。」こうしてクラウゼが自然のなかに見いだしているのは、有機的な「生の一全体」であり、「高次の全体と、そのいっさいの諸分肢 *Glieder* すなわち、まったく種族 *Geschlecht*、部族 *Stämme*、家族 *Familien*、そして個々の身体 *Leiber* との、不断の、規則的で全面的な相互作用 *Wechselwirkung*」である。「個々の身体は（人間）種属のなかにおいてのみ生きており、そこにおいてのみその固有性と美しさが生まれることができる。（人間）種属の一なる不可分の生は、個々の身体においてそれぞれ固有に展開するものである。」——この「理性と神性」

を兼ね備えた人類の生と個々の身体とのあいだの包含と固有性という関係性にも、クラウゼの pantheistisch な見地を読み取ることができるようと思われる。「したがって人類が有機的な種属であるかぎり、それはまったく人類として個々の人間より高次で先行するものである。」(S. 147) このようにクラウゼの自然認識は、諸部分の固有性を全体が包摂する有機体的ホリスムスの立場が鮮明である。

五 「諸精神の結社」としての人類、社交性と結社、精神と身体

そのうえで、以上のようなクラウゼの神と人間の関係論は、「諸精神の結社」としての「人類」の使命論によって総括されている。すなわち、神は、二つの「万有の半球 Hemisphären」として創造した理性と自然を「完全調和」へと統合しており、「理性と自然との生きた統一体」である人間は、この「調和の最もすばらしい部分」である。その人間における上述の諸精神の「社交」が生み出す「諸精神の結社 Geistesgesellschaft」は、「生まれくる魂と去りゆく魂との不断の連鎖のなかで地上に人類 Menschheit を形成する。」(S. 17-19) 人間は「全人類のなかの生きている分枝」であり、「人類は地上における一なる大いなる人間 Ein grosser Mensch である。」「人々が、神のひとり子 Ein Kind Gottes たる人類となつて、神の意志を理性と自然に満たし、思慕をおのれの胸に満たすために、あらゆる面ですます緊密に互いに結びあうときのみ、地上の人類の歴史は、生と尊厳と美においてますます豊かになることができるのである。」このようにクラウゼにとつて、「神のひとり子」は(キリストというより)人々の魂の連鎖が形成する「人類」なのである。「人類が、歴史の大いなる生を、いま生きている世代によってはつきりと述べて実際につくりなすことに、まさにいまこそ着手すること、これがわれわれの信じ

る真理である。この真理の精神で考え行動することが時代精神そのものであり、それがわれわれの生の本質でもある。「人類の観念」は、「いま美しい人間性の花 *Blüthe der Humanität* を開かせている」し、「この本書にも命を吹き込んでいる。」それはまた、学問、芸術、生の社交関係、国家、等々の活力の元となるだろう (S. 21f.)。このように「人類の観念」に「時代精神」を見るのは、先の『技芸史料』に相通じるところである。

同時にこの人類への展望のなかで、クラウゼはあらためて「交わり (社交性)」と「結社」の重要性を強調する。「人は誰もがあらゆる人間的卓越さの胚芽をもっている。」各人の置かれた状況は多様であり、「すべての可能性を同時になしうる者はいないし、本来なしうることも、社交なしに自分一人ではなしえない。」クラウゼが目するのは「無限に多数の他の諸対象や諸才能との本質的な相互規定 (相互使命) *Wechselsebstimmung*」である。「かれがある一つの才能の開展に専念できるのは、かれのそれ以外のあらゆる心身の必要物のために他人が働くばあいだけである。しかもこの才能に固有の領域においてさえ、短い生涯のあいだに何らかの完全さに達するためには、さらに他人の下準備、他人の事例、そして他人の教えをかれは必要とするのである。」「誰でも、自分自身でそれだけなしとげ、結社によってそれだけなしとげたかを冷静・公平に点検してみれば、自然も理性もかれを孤立した存在者として陶冶したり維持したりしようとはしないということを認めざるをえないだろう。」「孤独な人を不可避的に襲い絶望に陥らせざるをえない心身の病氣と弱さを予防できるのは、ただ結社だけである。個人が、自分自身の本質、神、そして世界が示される展望を理解できるようになるのは、ただ結社においてだけである。つまり、最高の叡智と善が、他者、交わり、そして愛への憧れを各人の胸に植えつけた」のであり、それが「神の意図」なのである (S. 22f.)。「個人は個人として結社のなかで初めて完成されるだけでなく、

結社もまた、個人がその一部分さえなしえぬことをなすのであって、かれはむしろ他人と交わり結びつくことによつてのみそこでの自分の役割も果たしうるのである。」したがって「結社に固有の活動成果 *Werte*」は、「さまざまな種類の労働の結合」の賜物であり、「人々が一なる人類へと結合したときにのみ」最も輝く。「地上のすべての民族が一なる人類へと結合すれば」、「言語、国民性、海洋・陸地・空への旅行技術、学問と芸術一般、家族、国家、友情関係、仲間の交際の技法、愛の兄弟同盟、宗教団体」など、「結社の驚くべき活動成果」は「有機的で美しく完成されうるだろう。」(S. 23f.)

このようにクラウゼは、個人が「完成される」ために、神が「他者、交わり、そして愛への憧れを各人の胸に植えつけた」と言う。周知のようにアリストテレスは、国は最善のものをもたらすから「人間は自然に国的動物である」と述べたが、トマスは、むしろ共同生活の前提としての「友愛 *amicitia*」すなわち「人間的交わり *societas humana*」を重視するから、自然本性的に「人間は社会的動物 *animal sociale* である」(II-2, 109, 3; II-2, 114, 2)とくり返し強調している。「すべて人間は自然本性的にすべての人間に対して何らかの一般的な愛によつて友人である。」(II-2, 114, 1. ⑧ 204) こうした自然本性的な友愛と交わり、すなわち人間の社会性への信頼をクラウゼも継承しつつ、その眼差しは「人類」へ向けられている。クラウゼにとつては、「人々の結合」は理性(精神)と自然(身体)、そしてまったくき人間の「要求」なのであり(S. 24)、神のあの「完全性 *Vollständigkeit* がわれわれの人類にも正しく合目的に分与され *vertheilt*、子孫においても絶えず更新され高められること」を神が「期待」したのであった。「愛と交わりへの、そして自己の本質のより高い完全化 *Ergänzung* への各人の心身の憧れによつて、また、神が最高に活気に満ちた天国のような住処「……」を用意したことによつて、神は人々がみず

から、地上の一なる人類へと、すなわちその諸部分すべてが正しく立派で、健康で美しい完全な一全体へと結合し発展するようにうながしたのである。」(S. 26) それゆえに、つねにクラウゼの念頭にあるのは「未来の諸世代」の発展であり、また、いまは分立している諸民族が「人間の技と法とによって」互いに有用な大小の「諸民族同盟 Völkerbündnisse」へと次第に結合され、ついには「一なる人類」に至るといふ期待である。「永遠の叡智は、成立しつづつある人類を鼓舞して、その文化がさらに進歩すれば人間の社交性を多様化して、より公正で包括的なものにする欲求と希望と力とを呼び起こす。」「自民族における、また他民族との社交の成長が、どの民族にとっても文化と活力の条件である。」「地上の諸民族がいつか、その内部で多様かつ調和的に社交する一なる人類になるのだというわれわれの希望」は、「歴史の検証」に耐えるものであるから、「まもなくすべての人々とすべての諸民族は、いわば有機的な身体の分枝のように、そのすべての部分が発達した、健康で美しい真の人類になるだろう。」(S. 27-29)

以上が『人類の根源像』で表明された「人間と人類の本質」および「規定(使命)」についての基本視座であり、それは人類への「希望」のメッセージだと言ってよい。クラウゼにしたがえば、人間の本質の「構成要素」は精神、身体、および両者の結合と「相互作用」である。「身体が感じるものはすべて、想像の世界を通じて、そのまま精神に到達する——たとえそれがつねに、また完全に意識されるわけではないにしても。そして、精神の内感が知覚するものはすべて、身体感覚に反映されて、身体によって感知される。この驚くべき交流において、精神はその内面世界に、さらに外的なもの、身体および身体に現れる自然全体を獲得し、身体自身の本質の諸法則に従ってそれらを我がものとする。精神は身体を精神の像にして、自然のなかでのおのれの意志

の実行者にする。それと同様に、身体は、身体に住む精神の、身体にとっては外的な想像の世界を、身体の有機的な生のなかに受け取り、そうして理性の内的本質を形態と運動において我がものとする。身体の生と精神の生とは相互に結びつき、共に苦しみ共に喜ぶ」のである。したがって、魂の交流は「身体を介してのみ可能である。」(S. 29f.) こうしてクラウゼは、「身体と精神との同等の尊さの承認、そしてそれにもとづいた調和的に一体化した両者の活動、これによって歴史における新たな生が始まる」と述べ、そのうえで「個々の人間と人類全体との完成のために」われわれは何をなしうるか können、何をなすべきか sollen、と問うのである(S. 31f.)。

したがって、これにつづけて展開されるのは、「人類の根源的な活動成果 Werke」の多様なあり方であり、「学問」、「芸術」、「人間の諸能力」、「人倫法則と美德」、「法と正義」、「愛と相互的生」、これらが根源的なものとして順次展望される。これらのうち、ここではいくつかの項目についてその主旨を追跡してみよう。

六 学問——「観念を見つめる」

クラウゼは「学問」論を、「人間はいつでも無意識のうちに考えており、知ろうと努める」という言葉で始める。「自己」意識が高まるにつれて、「また」かれの本質が次第に全面的に成長するにつれて、真理への渴望と、真理を探究したいという熱意とが成長し、その充足の悦びによって探求欲 Lust des Suchens が不断に更新される。」(S. 32f.) よく知られているように、アリストテレスは『形而上学』の冒頭で「すべての人間は、生まれつき、知ることを欲する」と語り、「人間の知能は感覚から、記憶、経験知、技術知を経て、知恵(理論的な認識・学・哲学)に進む」と考えていた。⁽⁶⁰⁾ トマスもまた、『神学大全』で、たとえば「理性的被造物の自然本性的に欲求す

るところは、知性の完成に属するところのいつさいのことがらを知ろうとするにある。」(U, 12, 8. (⊕ 249) / 「人間には、果を見てはその因を認識しようとする欲求が内在しており、驚異が人々のうちに湧き起こるのもこのことにもとづく。」(U, 12, 1. (⊕ 210) と述べて、「知性の完成」つまりトマスにとつての「第一原因」たる「神の本質を見る」ことにその全生涯を捧げたと言つてよい。

クラウゼは他所と同様ここでもこれらの先達の名前を挙げていないけれども、当然こうした哲学史の基本を踏まえつつ、学問を「真理への欲求」にもとづく「精神の根本作用」、つまり、「個々の生き生きとした想像力の映像 *Bilder der Phantasie* によつて諸観念を晴れやかに意識にもたらし定着させようとする不断の努力」として認識論的に理解する。ここでは「神と万物とのはたらき」を受けて、「精神は全面的・社会的な生から諸観念の変容 *Verklärung* を得る。つまり、生から流れ出て、学問は、生へ、つまり美と強さの源泉へと立ち還る」と述べる (S. 33)。クラウゼが学問を生への往還としてとらえるのは、「本来すべての観念がそうであるように、万有のすべての生もただ一つの全体である」からであり、「すべての観念が一つの神の観念であるのと同様に、本来学問はただ一つである」からである (S. 36)。生も学問も、そして観念も、ただ一つだと言うのはなぜか。「万物は神の内に存するのと同様に、神の観念も、他のすべての観念をその下位の部分として包含する。それゆえ、いつさいの認識は神の永遠の本質の意識であり、いつさいの熟考は、この本質を精神にありありと思ひ浮かべるのである。そして学問は、神の内に、万物とその調和的な相互的生との永遠の本質を見るのである。」(S. 34) このようにクラウゼは、トマスと同様に人間の生の究極目的を「神の本質を見る」ことに置いているが、その靈的志向は、トマスにおける人間の救いに向けたペルソナ (三位一体) 論の重要な位置づけとは趣を異にし、学問論とし

て「神の観念」を想定して「根源的存在者」としての神そのものの直観を重視して、そのはたらきのもとで人間と自然との生の有機的な相互発展に関心を集中していることに特色があるように思われる。そして「神の永遠の本質」の直観に学問の始源と究極の目的とを見るところでは、その学問の生への往還という発想とともに、クラウゼの思考の根底に、プラトンの神秘道における「本質直観」による普遍者の把握と弁証法的往還——「総合」と「分割」、「向上の道」(アナバシス)と「向下の道」(カタバシス)⁽⁶¹⁾、つまりクラウゼが本書公刊の二年後の一八一三年八月十四日に父宛の手紙で語った学問体系構想の方法に通じるもの——を認めることができるように思われる点を指摘しておきたい。

では、「神の観念」とは何か。クラウゼにしたがえば、そもそも「認識は、つねに、想像力と不可分に連携している。認識にとつては観念が主役である。当該個物における観念それ自身を、その映像 *Bild* におけるものとして見ることが、思考の目標である。観念の世界は、世界構造全体を理性の内です立的、永遠かつ自由に反復することである。観念の世界は、無限に、完全に、いつさいの時間より前に、そして一度だけ、すべての精神に、個物の世界との結婚のために開かれている。観念の世界の組織は、神と世界構造とにふさわしい。一なる観念、つまり神の根源観念 *Urdee Gottes* が、観念の世界のまったき内容であり、この根源観念の内に、その自由な諸部分としてすべての存在者の諸観念が宿っており、この同じものの内に、神が創り出したのと変わらない秩序が宿っている。」したがって「どんな事物の観念も、その事物の分割不可能な永遠のまったき本質である。」こう述べているように、クラウゼの観念の世界は、永遠の一なる「神の根源観念」をその全内容とし、そこにすべての存在者の諸観念を包摂している一全体に神の創造の秩序を見るのである。そして、精神が「観念を見つめる

「Anschauung」はあいには、「開始された見つめるなかで、晴れやかとなる sich verklärend 観念それ自身が、その内面の豊かさの像 Bild を完成するように精神に求めるのである。」——つまり、精神は、観念の永遠の本質を見つめることによつて観念からはたらきかけられ、それに応えること、つまり精神と観念との交わりによつて観念はより豊かになり晴れやかとなる、と解釈できるであろう。それゆえに、たとえば「自然の観念は、実体的なものの純粹普遍概念ではなく、一なる無限で永遠の世界の直観、永遠に新たな生のまつたき豊かさに満ちた有機的な全体としての世界の直観である」のだし、「国家の観念は、一つにまとまって法の有機的な全体を具現するような人々からなる特定の結社を見つめるばあいに晴れやかとなる」のだと言っているのである (S. 33)。

クラウゼはなぜここまで「観念の世界」について語るのだろうか。それは、上述のように「学問は、神の内面に、万物とその調和的な相互的生との永遠の本質を見る」からであり、右の「自然の観念」に見られるように、めざされるのは「実体的なものの純粹普遍概念ではなく、一なる無限で永遠の世界の直観」であるからである。先に見た、クラウゼのカント批判における、「たんなる神概念」ではなく、という一節が想起されよう。思えばプラトンもまた、とりわけ『法律』の第十巻で、国家の賢明な立法者に望まれる精神として語っているように、ソーマ(物質・物体)に先立つものとしてプシューケー(生命・魂)を対置し、非生命的な前者に依拠する「無神論」を批判して万有の始源を後者にこそ認め、そこから万有を支配し秩序づける神的理法(最善の魂)としての「知性(ヌウス)」にもとづく有機的な全体性論の構想を示したのであった。そして、ここでは、「神々の存在」を確定する前に、「知性」を太陽になぞらえて、「死すべき人間の眼」でそれを直接見ようとする愚を避け、その「映像を見る」ほうが安全なのだと言っている。⁶³ 上述の引用文、「当該個物における観念それ自身を、

その映像 BEI におけるものとして見る事が、思考の目標である」と言うクラウゼの説明は、プラトンにおけるこうした文脈を、そしてまたアイデアとその似像との関係を想起させないであろうか。

右のようにクラウゼにおいては、「観念を見つめる」という精神の行為は、あたかも神からはたらきのように観念からはたらきを受け取り、その「像」の完成をめざすのだと言われる。ちなみにトマスは、「神を本質によって見る」ことの意味について詳細に説明しているが、そのなかで神における「似姿(類似性)」の「先在」という考え方が示されている。すなわち、事物それぞれに固有な形相の類似性による通常の認識方法とは異なり、「それらを、その似姿(類似性)が神において先在しているかぎりにおいて認識する」ということが、それらを神において見ると「いうことである。」(I, 12, 9. ① 243) すまじ、万物の存在は神に由来することによって、神の存在との類似性を持ち、神のうちには万物それぞれとの類似性が先在しているのだ、と。このようにとらえるならば、クラウゼにとって「観念を見つめる」とは、神の「似像」に通じる「像」という言葉を用いつつ、一なる「神の根源観念」との交わりをとおして、その観念の「像」を「晴れやかに」完成させてゆく直観的な営みを意味し、それが人間の「生」そのものにほかならなかったのではないかと思われる。『人類の根源像』という本書の書名も、そうした「観念を見つめる」人間の直観的な営みとしての「生」の究極的な担い手として「人類」を想定するという意図が込められていたと言つてよいであろう。そうして、「神の根源観念」による諸部分の包摂と、前者から後者へのはたらきかけ、完成に向けた後者の応答というクラウゼが描く神と人間との交わりは、おのずから、プラトンにおける二種類の架橋の論理、すなわち感覚的事物におけるアイデアの「分有」という思想(『パイドン』後半部)だけでなく、『パルメニデス』を経て到達した、感覚的事物の実体化を回避するための、

アイデアの「似像の現れ」という新たなとらえ方（『ティマイオス』⁽⁶⁴⁾）にも思い至らせるものがあるのではないだろうか。

そこで、「ただ一つの全体」としての生へ往還するクラウゼの「学問」に立ち返れば、それは「神の内に、万物とその調和的な相互的生との永遠の本質を見る」のだが、ここでは「神、理性と自然およびそれらの全面的な調和が、学知の汲めども尽きぬ対象である。」「すべては神の内に、また神はすべての内にあり、そして諸観念の秩序が無限に多面的であるように、見つめる精神も、存在者たちの諸段階 *Stufenleiter* を上昇したり下降したりすることができし、あらゆる面へ向かうことができる。こうして精神は、観念の世界において、神と世界とのれ自身とを、つまり自分のなかでの第二の創造として、担うのである。」(S. 34) この「第二の創造」という表現に、観念の世界での「見つめる」という探求者の営為に対するクラウゼの熱い期待を読み取ることができ、それを可能にするものは、「神の根源観念」との交わりであったであろう。

そうした前提の上で、精神にとって第一に確実なものは、「人格性をもった自分自身」であり、「最初の認識は自己認識である。」しかし「自己認識には、その人格の永遠の本質とともに、その個体としての制約も存している」から、「まずもって諸精神の国という観念が得られる。」ここでは「他者の精神」の想定を可能にするものは「言語」である。⁽⁶⁵⁾ ところで「経験一般とは、外的諸対象の本質と生との部分として、正確な映像で理性における個物の世界の中へ入ってくる個々の事物や出来事の直観である。」「精神は、自分自身の本質の観念の内的な個人的生をとらえるが、経験によって他の諸精神の個性性を付け加えなければ、自分の本質の観念を満たし完成することはできない。」(S. 34f.) つまり、「経験の全領域は、認識においてもわれわれの自然の制約と和解

させるための、かけがえのない神性の贈り物である。」だから、「精神は神の眼で見えることはできないけれども、しかし精神に提供された経験のすべてを、どの部分も等しく尊重に値する一つの大きいなる生の表現として認めて発展させることができる。」したがって、「できるかぎりとりわれぬ眼差しを保持」し、「経験の範囲を全方面へ」調和的に広げることがますます重要である、と(S.36)。

こうしてクラウゼにしたがえば、「純真な粘り強い探求者は、諸観念の全体系を、自分に固有の制約があつてもよるこびに満ちた誠実なやり方で見つめ、自分の精神を神性と世界構造との鏡 Spiegel にすることができるようになる。」(S.36) とう確信的に述べるクラウゼの学問観とその求道者的な根本姿勢に、プラトンの一途なイデア志向とトマス の敬虔な熱意とに深く通じるものが見み出ているように感じられる。そして、クラウゼの愛弟子レオンハルデイによる師の墓碑銘、「汝、〔……〕プラトンと腕を組み、人類の精霊に微笑みかけられて」という文言も、畢竟同様の理由によるのではないかと推察されるであろう。

さて、上述のように、学問それ自体は「ただ一つ」であるが、「〔神の〕根源観念のなかでは下位の諸観念はそれぞれ特定の場所で自立している」から、それに対応して「特殊の学問」が互いに自立し調和している。それら諸学問の三つの「対象」は、神と自然と理性である。この三対象にしたがって、学問は、「神にかんする純粹理性学」、「純粹自然学」、「理性と自然との調和と相互的生にかんする学問」に三分される。また、「認識の源泉」に注目すれば、直観から、経験から、両者からともに、という三区分となる。さらに上述のように認識は観念と個物との結合によってなされるといふ点からは、「認識の種類」として、第一に「純粹に観念的な認識」、第二に「純粹に現実的な認識」すなわち「経験的認識」、そして第三に両者を一体化する「調和的認識」、が三區別され、

具体例として、第一には形而上学と数学、第二には自然科学、第三には歴史哲学、宗教哲学および政治学が算入される。そして、そのような学問全体の「より高次の完成」をクラウゼが期する次元は、「すべての民族と時代の人類の社交的な活動成果だけ」なのである (S. 36-38)。

七 芸術——美的芸術と現実密着的芸術

イエーナの学生時代に兄シユレーゲル (August Wilhelm Schlegel, 1767-1845) の「美学」や「ドイツ詩人史」の講義に感銘を受け、一八〇八年にはピアノ教則本を出版していたクラウゼにとつて、当初から芸術は学問と並んで重要な「人類の基本仕事」の一つだった。『人類の根源像』では、学問と芸術は、理性における観念の世界と個物の世界との結合の二様のあり方によつて成立するという点は上述の通りだが、「芸術」については、「精神が個物を観念と結婚させると、個別性の法則は観念の自由を受け取る」と表現される。これが「創作 *Dichtung*」であり、そこでは「人間は自分の内面の精神世界だけにとどまらず、さらにそこから飛び出して、自分の欲するものを他の精神や自然の中にも作り出す。」「内面的創作の作品、つまり内面的な芸術作品 *Kunstwerk* が完成するのは、それがその本質と実在との諸段階 *Stufen* に従つて生きているときであり、それが真に形成されて、その最後の有機的部分に至るまで個別化されるときである。」(S. 39) 各人は「自分のやり方で万有の構造と根本法則を、自分なりに磨き上げられた完全な神の似姿 *Gleichnis Gottes* として描き出す。」「有限な自然がその有限性において純粹に清明に生き生きと神に似ていること *Gottähnlichkeit*、それが美である。」「美は、人間によつて心の底から感じられ、創りだされる。」「神はすべての存在者に、それぞれの能力に應じて美への感受性と欲求と芸

衝動を与えた。「人が最も好むものはすべて美をまもっている。」(S. 40)「美は愛の源泉であり養分である。」(S. 41)

ところで「精神は、その内面世界で孤独に創作するのではなく、人間として、感覚のなかに精神、自然、神の生を、またそれらの愛と技芸の成果を受け取る。」「精神と神、人々、そして自然とのあらゆる社交的諸関係が、調和的な芸術作品である。学問をさえ、精神は特有の現実密着性 *innigkeit* と美しさのなかで形成する。創造の相互的生においては、人間は自発的に、現実密着的で美しい調和的な芸術家として登場する。生と美に囲まれたときにのみ、人間は気持ち良くなり、至福を感じるのである。」(S. 42) このように人間の創作活動を、クラウゼは精神と自然と神とのあいだの「社交」と「相互的生」においてとらえる。

そのばあい、留意されるのは、「内面の創作の世界においても、学問における観念的認識 *ideale Erkenntnis* と現実的認識 *reale Erkenntnis* との対立と同様に、内的対立が支配している」と考えられていることである。⁽⁶⁶⁾つまり、「観念と個物との本質的な対立関係」のもとで、「観念的創作 *ideale Dichtung*」は理性本来の「自由な観念的美」＝「精神的美」を生みだす「美的芸術 *schöne Kunst*」であるのに対して、「現実的創作 *reale Dichtung*」は「完全に純粋な個性性」にもとづくものであり、それを「現実密着的な理性芸術〔技法〕 *innige Vernunftkunst*」つまり「美的芸術に対抗する芸術」として「現実密着的芸術〔技法〕 *innige Kunst* と呼びたい」と言うのである (S. 41, 43)。そのうえで、これら二つの芸術は「等価値であり相互に自立しており、完全に並行状態にある」が、両者が結合することによって「調和的な芸術世界」が生みだされるのであって、「精神それ自身と身体とその諸能力のすべて、そして人間におけるそれらの相互的生は、調和的に育成されることによって、調和的な芸術作品

として完成されることができし、またそうなるべきなのである」と (S. 43f.)。

八 法と正義——「人間法」と固有法

つぎに、クラウゼの法哲学への基礎論という意味で、ここではさらに「法と正義」の節について、その基礎視点を確認しておきたい。

クラウゼが本書で示した有機的全体性論は、上述のように、諸部分の固有性と全体によるそれらの包摂という関係性の視点で貫かれているが、それがここでは「世界構造の基礎形式」として「万物の自立性と調和的相互作用」との関係と表現される。「神の世界秩序」に従えば、すべての存在者は相互に「共同 *Gemeinschaft* と社交 *Geselligkeit* という関係に入る」が、「各存在者は、自分の自然にとらわれているから、自分の自然を自立的に、自由に、かつ強力に育成するばあいにはのみ、事物のよりいっそう高い調和へ入ることができる。存在者たちの共同と社交は、かれらの固有の自然と対立するのではなく、それを廃棄するのではなく、その自然の存在を確認し、より高い生領域へ移し替えなければならない。もしそうでなければ、存在者たちを調和させるといふ神の第二の行為が、すべての存在者たちにそれぞれに固有の自然を永久に与えるという神の第一の行為を否定することになってしまうだろう。」(S. 54) しかも、各関係のなかでその成員たちが調和しているだけでなく、その関係が他の諸関係とも調和している状態、これが、「正しく、かつ自然に即して規定された関係」であり、クラウゼはそれを「健全な関係」と呼び、「神の聖なる意志」とみなす。したがって、各存在者は、「他者との共同」において「諸関係の健全さ」が促進されるように努力することが求められるのである、と (S. 55)。つまり、「共同と社

交」の前提は存在者たちの「固有の自然」つまり自立と自由であり、「共同と社交」を通じた相互的諸関係の発展が固有性を健全に輝かせるのだと展望される。こうして本節第三項で見た有限な存在者の「原使命」が、「共同と社交」によって肉付けされているのだと言えよう。

このような関係性、「神のなかにあり神とともにある万物のいつさいの諸関係の、この自然になつたあり方と健全さが、一なる法 *das Eine Recht* なのであり、神によって、また各存在者が自分の部分をはたすことによつてこの法を樹立し実行することが、一なる正義 *die Eine Gerechtigkeit* なのである。したがつて、法とは、それに従つて全存在者の共同によつて個々の存在者が自分自身の自然を完成させ、しかも全員の調和が実現されるような、全存在者の全存在者に対する関係の普遍的な本質的形式である。」そこで、「存在者たちが共同へ入るばあいには、かれらは互いに諸制約を受ける。」この「全制約の総計」が一存在者にとつての「世界制約」である。しかし、「存在者たちが共同へ入る」という行為についての説明をクラウゼは語っていない。「各存在者の自然、制約される者と制約する者との自然、およびそれらの調和がそこには存在するのであり、それらも法の有機体に属している。したがつて法の観念は一つの神的世界観念であり、それは、たんに人間だけではなくすべての存在者に及んでいる。法は永遠の真理であり、世界美の源泉である。」(S. 55) このようにクラウゼは、法概念を、各個体の自己完成と全個体の調和とが両立するような相互関係の普遍的形式としてとらえ、それを、人間をふくむすべての被造物に適用するのである。人間だけというのではない、万物というのが、クラウゼにおける究極の調和と平和の理念像なのだと言うべきであろう。

ところで「世界は一なる神の国であり、神はその君主、全存在者はその市民 *Bürger* である。」(S. 55) 「すべて

の被造物は、神の国家における自由な自立した法人 *Rechtspersonen* である。」すなわち、各存在者は自分の持分の権利を要求し、それを全力で実現する権能を有している。なぜなら、「神は個々の生者に、法〔権利〕と正義に対する消しがたい感性を植え付けた」からである。したがって、「すべての存在者は他者を強制して法を履行させる権能を有している。」「法は神によってまさしく要求されており、したがって各存在者は神の正義の奉仕者であり、自分のやり方で神の司法に参与するのである。」(S. 56) ここでもクラウゼは、すべての被造物は「自分の持分の権利」を主張しうる「法人」と規定しながら、その根拠については、神の要求としか述べていないから、たとえば法の根底に人間の実践理性のはたらきや「共通善」という目的を示したトマスの法論より後退しているのではないかと怪しまれるかもしれない。しかしクラウゼの視野は人間に限定されず、すべての被造物に及んでいることに留意する必要があるだろう。そして、このようなスタティックな法理解をクラウゼはどう実践化するのかは、その「自然法論」における大きな課題になるはずである。

ここではむしろ、「人類」を展望した法の本源的な一性と固有法の多元性という、全体・部分関係論的な関心方向にクラウゼの特質が表現される。クラウゼにしたがえば、人類は「地上の最大で第一の法人である。」「法の感情は、人間を神的な力によって利己心と我欲から純化し、この点で精神と心情を神に似せる。」(S. 56) 人類は「一なる人類である」から、「本源的に存在するのは、ただ人間の諸法の一なる最高領域だけ、つまり一なる人間法〔人権〕 *Ein Menschenrecht* と一なる正義だけである。」しかし、——上述の一なる学問が諸学問を内包するのと同様に——「一なる法は、個々の社交諸団体や諸個人に固有の特定の法領域に区分される。」すなわち、「個人、家族、自由な社交団体、民族もそれぞれ固有の法と固有の司法と正義を有している。」しかし、部分は全体

の下にあり、個別の法は「全人類の自然にかなう」必要があるとともに、上位の法領域は下位のそれを「侵したり否認したりしてはならぬ。」(S. 57f.)「地上の人類」は「法と正義を形成し行使する存在者として、一なる全体であり、法と正義の一なる偉大な芸術家である」。「人間法の観念」は、まずは「先見の明ある人々の純粹な心情のなかに写しだされ」、「一つの芸術観念として受け止められて」次第に広まってゆく。「法のためのある民族の社交的芸術作品を国家と呼ぶならば、個々の個性あふれるすべての民族国家をその本質的な調和的諸部分として内にふくむ地上の一つの普遍的な人間国家という、たったいま認識された観念を、われわれは地上国家 *Erdsstaat*、地上法同盟 *Erdechtbund*、あるいは世界国家 *Weltstaat* の名で呼ぶことができるだろう。」(S. 58f.)

こうしてクラウゼの法概念は、本源的には「一なる法」として、神の意志にかなった万物の「健全な」諸関係を指し、全存在者の自立と自己完成と、全員の調和とがともに実現できるような全存在者の相互関係の普遍的形式と規定された。しかし、この規定は、カントが選択意志の實質(目的)をいっさい排除して「双方の選択意志の關係の形式だけ」を問い、法を、「一方の選択意志が他方の選択意志と自由の普遍的法則に従って統合されることを可能にする諸条件の総体」⁶⁷と規定した形式主義とは決定的に異なり、「健全さ」という神の意志の内容や「自己完成」という人間の選択意思の目的すなわち實質によって貫かれたものであり、それゆえにこそ、カント後の問題として残されていた万人の自由の共存の實質的実現という実践課題領域を、固有の範疇として(カテゴリーカルに)開拓するための礎石をなすものと言わねばならない。また、クラウゼにおいては、人間をふくむ全存在者が「法人」すなわち法的な権利主体と位置づけられるとともに、「一なる人間法」の観念は、個々の固有法を包摂しつつ、一つの普遍的な人間国家として「地上法同盟」の観念を展望させている。この純粹で氣宇壮大な

構想を生みだす力が、クラウゼの本質論にはあったのだと、われわれはあらためて気づかされるのである。

九 「相互的生」——多元的諸結社と「人類の生の歴史」

さて、前述のように、「万物は神の内に存する」と考えるから、「いっさいの認識は神の永遠の本質の意識であり」、「学問は、神の内に、万物とその調和的な相互的生 Wechsleben との永遠の本質を見る」ことだと表明された(S. 34)。神のなかにある万物が、「共同と社交」を通じて「高い生領域」を実現し、各自の自立と相互の調和とが達成される相互関係の形式が「法」であった。したがって、学問とは、生への往還において万物の「調和的な相互的生」を探求することにはかならない。その結果、この『人類の根源像』では、「愛と相互的生」の節を結節点として、そのあとの「人間の社交〔交わり〕の有機体」を論じた部分が、三三〇ページ（一八五一年版）の本書全体の四分の三を占めることになる。

「愛と相互的生」の節では、まず「神が永遠の愛そのものである。社交的人類は、神の愛がすべての存在者に吹き込む愛の衝動に従う」と述べ、「神における万物の一なる生の像」を見よ、と言う。すなわち、神のうちに存する理性と自然は、神の愛によって一つの共同体をつくり出し、社交的な相互的生へと至る。「どの社交も共同を前提とする」が、「いっさいの共同の原因は、まさしく神のひろやかな愛である。」(S. 59-61) 存在者たちの共存関係は、社交性の土台であるとともに「争いの土台」でもある。それは「不幸と破壊の源泉」であり、対立と闘争に満ちている。「しかし、この世界制約は、その現象がどんなにひどいものであろうとも、弁神論 Theodicee は不必要である。なぜなら、争う者たちは自分と他者との諸力を学び知り、法の觀念が目覚めるから

である。正当な争いは尊敬の念を生みだし、次第に共同からいつさいの非社交的要素を一掃し、我欲と利己心を黙らせる。つぎには、争う者たちは自分たちをより高い生に同等にふさわしい器官と認め、和解し、もつと美しい争い、愛と喜びの競争が始まる。かれらは争いを通り抜けて友情と実り豊かな社交へ至る。」(S. 62)これはクラウゼの、すべては神のうちにあるという絶対的信頼の立場からのライブニッツ批判と読めるであろう。なぜなら、クラウゼにとつては「神の正義」の証明自体が不要であったからであり、また、ここで描かれた、争いから和解を経て社交へ至るといふ筋道は、存在者たちの自己改善に対するクラウゼの確信によるものであり、根源悪の想定自体がきわめて希薄であるように思われるからである。

社交的な相互的生の前提としてクラウゼが強調するのは、各存在者の自立と個性である。「そこでのみ愛と社交が成長することができる大地は、真の自立、自己の自然の完全性、そして特色ある個性である。自分のやり方で自立し完全でありたいという各存在者の切望は、かれのなかでは愛よりも先立つ。」こうしてクラウゼは、明確にカント後の近代人として、これを前提とし、さらに人々の共同が「成熟」して対立者のあいだに好意が生まれ、「真の相互的生が始まる」段階を想定する。「自由な対立する存在者たちのこの不断の愛情のこもった共同的生だけを、愛と私心なき正義とに満ちた真の一なる存在者として、私は結社 *Gesellschaft* と呼び、そこに在者たちの状態を社交性 *Geselligkeit* と呼ぶのである。つまり私は、これらの言葉を普通の用語法よりはるかに高めるのである。」言い換えれば、「社交性は、その成員の固有性を弱めたり抹消したりするのではなく、彼らの性質を妨害したり汚したりするでもない。むしろそれらを発展させて、より高い生の調和へ迎え入れる」のであり、「社交的に結合した存在者たちは、ただ共通に自由で自立した一なる存在者である。」(S. 62f.)そして、

「人類は、内的および外的に全面社交する一なる全体として、地上の一なる人類として、生きるよう使命づけられている。」(S. 64) 「愛が、いつさいの社交性の母であり魂でもある。」(S. 66) 「神の愛がすべての存在者の共同と社交を基礎づけているように、人間もその仲間において愛の創造者・奉仕者になるべきなのである」(S. 73)と。

以上の「愛と相互的生」の節のあとの「人間の社交の有機体」を論じた部分は、「人類の内的な社交」と「人類の外的な社交」から成り、前者は人々の相互関係を、後者は人類と神・自然・理性との社交を扱う。人々の個々の生を結合し、人類の生を神・自然・理性と結合するものは「愛」であり、人類の内的および外的な社交は結社を生み出すから、全体としてこれらは「網状の驚くべき連鎖」(S. 75)を示すものとして描かれ、さまざまな社交 *Geselligkeit* 論・結社 *Gesellschaften* 論として展開される。

その前半、すなわち人々の相互関係を対象とする「人類の内的な社交」論の出立点は、すべての人々は本来「一なる存在者 *Ein Wesen* であり、個々の個性豊かなその成員 *Glieder* である」こと、したがって、「すべての人々とごやかに共同し、さらに愛情深く社交して生きたいという抑えがたい欲求 *Trieb* がどの人にも宿っている」ことである。人々の結社の土台は、人間の自然に内在する「対立 *Gegensatz*」であり「個性豊かな多様性」であって、それは「社交的な生においてのみ統合されうる。」この社交的な統合によって、人々は「より高次の人格となる」のであって、「結社の土台をなす対立」がなくなると、結社は衰弱する (S. 75f.)。こうした文脈の前提として、先述の導入部につづく神理解の言説、存在者たちが、「その固有性をその完全性・全面性と結合することができるように、〔……〕神はかれらに〔……〕終わりのない形成と生を授けた。」(S. 5)を想起しておく

う。トマスも人間の「社会的」本性を強調していたことはすでに見た通りである。

このようにクラウゼは、まず人々のあいだに個性や多様性、つまり「対立」があり、それらがその固有性や対立を維持しながら有機的な全体へと「統合」されるプロセスにおいて決定的な役割を果たすものが「社交」(交わり)であり、そこから多様な結社が生まれると考えている。「人は、身体と魂との調和した全的(「まったく」)人間 *ganzer Mensch* として生きるべきものである」から、身体と精神の両面にわたるこの「社交欲求」は「とりわけ人間的な欲求である。」諸個人が社交欲求のもとで出会うと、「社交対立を品位高く美しく形成」し、そこから「尊敬」と「人格的な愛」が生まれる。どの結社も「有機的で調和的な全体」であり、「相互に支え合っている。」「一つ一つの結社の最も神聖な財産は、それ自身の本質の純粋性と自由な自立性である。」(S. 76f.) このあい、各人の社交はその人の固有性や対立を解消するのではなく、むしろそれらの形成が相互の「尊敬」と「人格的な愛」を生み出すという点が留意されねばならない。それは、あの包含と固有性の関係と言い換えてもよいであろう。

こうして一全体とその諸分枝(成員)という有機体思想のもとで人々の社会的な統合を展望するクラウゼは、諸対立の性質を「すべての個人」にかかわるものと「個々の生活動」にかかわるものとに区分し、それによって、結社による統合の範囲を、「すべての人々」か、それとも「特定の社会的活動成果によって外的に特徴づけられる人々の領域」かに分ける(S. 77)。前者は「基礎結社 *Grundgesellschaften*」、後者は「就業結社 *werkätige Gesellschaften*」と称される。

すべての人々が該当する「基礎結社」としてクラウゼが列挙するのは、「家族」、「友誼関係」、(各人が人類の

同質の一員として芸術や交流を楽しむ)「自由な社交(あるいは結社)」、さらに「より高次の秩序」の結社として「諸家族団体」、「部族」、「諸部族団体」、「民族」、「諸民族団体」、「地上の部分領域の人類」、「地上の人類」、そして「宇宙の諸人類」であり、順次交流を拡大して上昇してゆく構成である。このばあい、「宇宙の諸人類 *Menscheien im Weltall*」というのは、クラウゼは宇宙に多数の太陽系 *Sonnensystem od. Sonnensysteme* を想定しているからである(S. 281)。一方、人間の就業活動はすべての人々を「包摂する」から、すべての「基礎結社」の成員は「人類の一なる仕事全体」の形成のためにそれぞれ結合し寄与しなければならないという意味で、クラウゼは「人類の一なる仕事同盟 *der Eine Werkbund*」を想定し、これを仕事活動の対象によって二種類に区分する。一つは、「人類が固有のやり方で自分を発達させる普遍的な世界形式」として、「美德 *Tugend*」、「正義」(あるいは「法」)、「神との親密な交わり(内的親密) *Gottinnigkeit*」、「美 *Schönheit*」のそれぞれのための四つの同盟 *Bund* が、もう一つは、「人類の基本仕事」として、「学問」、「芸術」、および「陶冶(教育)」のための三つの同盟が挙げられ、それらが全体として「就業結社」の系列を構成する(S. 166f)。

こうして人々の「社交性」が、二系列の結社からなる分節的・有機的な、つまり相互に作用し合う一全体として表示される。「基礎結社」は諸個人が量的に拡張されてゆく垂直的な系列であるのに対して、「就業結社」のほうは、人間の生の諸活動の質的な多様性を水平的に表現しており、両者が統合されて(地上の)人類の生活動の全体像をなすのである。⁽⁶⁸⁾したがって、クラウゼの人類の概念は、すでにナポレオン体験との関連で触れたように人類史の三分という歴史的要素をもっていたが、その根底にはこうした人類の社交と諸結社の構図があり、その歴史的發展による「相互的生」の拡充・拡大への見通しが思い描かれていたのである。

これはクラウゼにおける歴史哲学と社会論との関係の問題であり、両者はさらに panentheistisch な宗教哲学に基礎づけられていた。このことを示す一例として、本節第二項でクラウゼのカント論として触れた一八二九年の大著『学問の根本真理にかんする諸講義』のなかの第三十五回＝最終講義「歴史学の根本真理」の冒頭部分を見よう。

「歴史それ自体は、生起すること、つまり生きられていること was gelebt wird の総体として、一なる無限の時間における一なる生の有機的な展開である。——そしてそれゆえに、歴史は即目的に、一なる現在としての一なる無限の時間における一なる生を包括している。——したがって、一なる有機的發展として、過去、有限な現在、そして未来がある。——神は、それ自身において一なる生であり、したがってそれ自身において一なる生の一なる時間的な發展でもある。——これが一なる生の歴史である。そして、神における存在者たちの、また神の生におけるかれらの生の、有機体は、一なる歴史の有機体に相当する。したがって、一なる無限の歴史の内なる主要な部分は、精神の生の歴史、自然の生の歴史、そして結合された生の歴史であり、この結合された生の歴史においては、精神存在者と身体存在者とが根源的存在者としての神と結合され、また前二者が互いに、また前二者が神と結合される。——そこではまた、人類の生の歴史も最も内なる部分である。というのも、人類においては理性、自然、および根源的存在者としての神が結びついて生きているからである。」⁽⁶⁹⁾

こうしてクラウゼは神のなかに「一なる生の歴史」を、したがって神の内にある存在者とその生との有機体的發展、すなわち諸々に「結合された生の歴史」を見るのであり、人類の歴史とは、「人類の生の歴史」にはかならない。そして「人類の生」は、理性と自然と神とが織りなす「相互的生」であり、その有機体としての相互

性・多様性が、人々と神との無限の交わり¹¹「社交性」を介して形成される「諸結社」の相互関係としての有機的全体のなかに表現される。そしてそれゆえにこそ、各成員の自立性と、全体によるその包摂、という関係性がくり返し強調されるわけである。したがって、「人類の生」におけるこの関係性の発展に対するクラウゼの確信に満ちた人類史の展望が、「人類同盟」の構想に描かれているのだと解釈できるであろう。

十 「相互的生」の「家族」像

ちなみに「基礎結社」の冒頭に置かれた「家族」について見てみよう。そこではまず、「人間の自然の根源的対立は男性と女性のそれである」ととらえ、「男性を特徴づけるのは、精神と肉体とのすべての器官と能力の本源的自由である」のに対して、「女性は、自己充足的な自然の全体における、またそれによる、すべての器官と能力の自然的な純真さと束縛である」(S. 78)と述べて、クラウゼもまずは時代の制約を隠せない。しかしその一方で、「男性と女性は人類にとって同等に本質的であり、したがって女性はいかなる点でも男性に従属しない」とも述べる。つまり、男・女はそれぞれ思考や行動に特徴と制約があるが、「両者は等しく人間として尊厳があり、両者の生き生きとした結合によって初めて人類のまったき完全な性質を表す」のであり、女性が男性に「抑圧されているかぎり、人類自体は欠陥があるままで部分的形成にとどまる。」「男性と女性が自由に調和的に入れ替わる一様の教育がなされて初めて人類の勝利が訪れるのである」、と(S. 79)。また、クラウゼは男女の結婚に三重の結合、つまり、精神と精神、身体と身体、人間と人間の三様の結合による三様の完全化を認め、そこに「真の完全な人格性」を見るとともに、婚姻の愛に、神への愛、心身調和の愛が重ねられる(S. 80)。婚姻の

「最も完全」で「真に人間的」な形態は一夫一婦制であり、夫婦の交流に新たに子どもが加わることによって、婚姻は家族へ変わり、深い喜びと、将来への期待と、「人類の不断の若返りと合法的な増大」がもたらされる(S. 80-82)。

さらにクラウゼにしたがえば、「調和的な人間の性愛は、神への愛、あらゆる善と美への愛と結合している。」「純粹に身体的な愛」は、男性同士、女性同士でも存在するし、「婚姻外」であっても男女の「純粹な愛」は接吻や抱擁と結びつくこともある。「もし人類自身が完全化するならば、〔……〕男女はいつでもどこでも、どんな年齢でも、互いに自由に交流するに違いない。」したがって、婚姻は、それ以外のさまざま「純粹に人間的な愛の形と調和する。」そして、そうであるからこそ「婚姻外のあらゆる社交関係は〔……〕婚姻を聖化する。」(S. 84f.) 親子関係については、「両親の子どもに対する愛は、神の人間に対する永遠の愛とあわれみと同じであり、「子どもの教育は、両親の最も魅力的で骨折りがいのある仕事である。」(S. 84f.) 子どもの結婚を通じて家族関係が拡大し、それを成長させる社交諸団体として家族団体や部族が展望されるとともに、クラウゼの関心は「家族の固有の空間的領域」と「家族の財産」にも及ぶ。

すなわち、「家族愛が生み出す相互的生は、家族の成員を完成させなければならぬ」から、家族の成員は皆、その家族の「美しい固有性ととともに、そのまったき家族の精神と性質のなかで生きなければならない。」そのためには、「それぞれの家族の全面的な共通の生に対応した特定の空間的領域が、それ固有の不可侵のものとしてその家族に委ねられなければならない。」「家 Haus と農場 Hof と庭畑 Garten がどの家族にとっても本質的に必要であるのは、各人にとって衣食がそうであるのと同様である。」(S. 87) 同様に、「家族の財産の根源的な根拠」

があり、それは身体的必要にとどまるものではなく、「美、純真、人間の自然の豊かさ」など人間としての発達に不可欠でもある。したがって、「財の共同体 *Gemeinschaft der Güter* という観念は〔……〕家族の観念にも民族や人類の観念にもふさわしくない。なぜなら、それは家族の自立と自由を否定することになるからである。」「家族の基本財産は神の聖所であり、人類の根源的な社会的芸術作品である。」「両親の家族財産は、かれらの愛とかれらの知恵と技の記念碑として、子どもの家族財産へ移行することが当を得ている。」(S. 88f.) こう述べて、「家族の自立と自由」のために家族の基本財産の保有と相続を正当化する。

こうして「家族」は、人間の成長のための「相互的生」の基礎単位であり、「固有の空間的領域」と「財産」との保有主体としてとらえられる。家族も、社交諸団体との連結のなかで成長し、「その家族に固有の外的召命〔職業〕」として「仕事活動」に従事しつつ、「子どもの教育」や「家族財産の獲得、分配および管理」などにかわる「家政術 *Haushaltungskunst*」を実践するのであり、そこには「客のもてなし」や、親族・友人・仕事仲間などの「定期的および自由な訪問」、「同輩市民や旅をしているよそ者の親切な歓迎」がふくまれる。これがクラウゼの想定する「家族の像」であり、「人類とよく結び合っている有機的な一全体、そのすべての根本特徴に見る完全な家状況 *Hausstand* と家制度 *Hauswesen* としての」像であった (S. 89f.)。そこには、恒常的な貧窮に耐えながら多子家庭を維持し、みづから子どもの教育を実践した教育家としてのクラウゼの体験も反映されているはずである。こうした家族像の構成要因を、クラウゼはさらにつきぎのように「諸対立」の複合として描いている。

「それ〔この家族の像〕を、われわれは調和的に結婚した社会的な諸対立の豊かな有機体と考える。すなわち、男性と女性、親と子、家族成員と親族、友人と友人、家庭教師と子ども、支配権と奉公人 *Gerande*、親方と職人

と徒弟、その誰もが、互いに愛と平和と親密な精励のうちに一なる生へと結びついている。家の父 Hausvater と家の母 Hausmutter との愛が、全体の太陽であり、家族のすべての社交を基礎づけ活気つけて、家族のなかのすべての結社が活動できるようにするのである。」(S. 90)

このようにクラウゼの家族像は、上述の「家と農場と庭畑」というフーフエ制的空間構成とともに、「家政府」や「家の父」などの述語とその農場経営的文脈によって、近代より前の家共同体の発想を濃厚に示している。しかも「皇帝宮殿の壮麗な家状況、物静かな市民身分のつましいそれ、そして農民の素朴に家父長的なそれ、これらは等しく尊いものである。」と述べるような情緒的な一般化と美化は、歴史的現実を軽視していると責められなくてもやむをえないだろう。そうした限界や問題性をはらみつづ、クラウゼは、「家族成員のそれぞれが時間と場所に応じて家において自立的に生きる」とともに、「互いに結び合つて社交的な生を営む」ような、したがって「全人類の調和的な完成の若々しい像」となるような家族の理想像を、歴史的経験のカテゴリーでも描こうとしたのではないかと思われる (S. 90)。しかし、結社の個々の構成員が「自立的に生きる」ことと、「互いに結び合つて社交的な生を営む」こと、ここで言えば「社交的な生」の基礎単位としての家族の一体性とは、どこまで実際に両立しうるのだろうか。

十一 「相互的生」における「法同盟」と「神との内的親密の同盟」

つぎに、「就業結社」あるいは「仕事結社」のなかから、ここでは「法同盟」と「神との内的親密の同盟」についてクラウゼの意図するものを把握しておこう。なぜなら、前者は国家を、後者は教会を推定させるからであ

る。この現実世界における二大組織を、クラウゼはどのようにとらえるのだろうか。

まず「法同盟」とは何か。クラウゼに従えば、地上のすべての人間は「本源的に一なる存在者 *Ein Wesen*」である。なぜなら、各人みな「自分の固有の生」を他者の固有の生と基礎結社などのなかで「結合し」、そうすることによってすべての人間が最高地点では人類であることになるからである。したがって、法についても、「一なる永遠の法という要求」が諸個人にもすべての基礎結社にも適用されて、個人、家族、友誼団体などから人類までのそれぞれが、「すべての存在者に対してふさわしい法〔権利〕を与え *leisten*」、また、すべての存在者からそれぞれの自分の法〔権利〕を受け取る *empfangen*。」そして「この与え、受け取ること〔給付と反対給付〕それ自体」が「一なる有機的仕事」をなしているのである。こうして「地上の人類は一なる法人であり、また、その法は一なる法である。さらに、人類はその内部の豊かな一なる分節的生 *Gliedleben* であり、人類のなかに内部の諸人格と諸結社が下位に、また並列に存在するということと同様に、一なる人類法 *das Eine Menschrecht* も一なる法の分節構造 *Gliedbau* として生命を与えられるべきものである。」(S. 171)

したがって、「人類法」は「下位の諸法領域」を分節的にふくんでおり、「人類のまったき生」は「一なる完全な法状態 *Rechtzustand*」となる。「人類のこの全面的に完全な法的生 *Rechtleben* をわれわれは国家、*Staat* と呼ぶとすれば、どの地上でもその人類の生の成熟期には一なる国家が存在し、また、そのなかに下位の諸国家の有機体が存在することになるだろう。」(S. 172) ——このようにクラウゼは、現に存在する諸々の歴史的諸国家からは離れて、人類の「一なる法状態」における「一なる法的生」という観点から「国家」をとらえ直している。

「一つの天体のすべての人間が法のための一なる同盟へ、一なる法同盟 *Ein Rechtsbund* へ結合すべきであり、そ

ここでは皆が、社交的な、人倫的に自由な、美しい芸術のなかで、天空のこの住処での一なる法的生として、一つの地上国家 *Erdsstaat* を形成すべきなのである。」だから「われわれは、まずはまったく法同盟と地上国家とを本質的に認識したのである」と(§. 174)。

しかも、人類がそれ自身として完結するのではなく、人類は諸結社を諸分枝として内にふくみ、人類法は下位の諸法領域をふくんでいる。そのような人類の「法的生」の分節的・有機的な構造があるからこそ、つぎのよう言うことができる。「万有のどの存在者も、自分の領域で、かつ自分のやり方で法を実現すること、つまり一つの法状態を形成し維持することという神的召命 *göttlicher Beruf* を、すべての存在者たちと分かちあっている」と(§. 172)。その意味で、クラウゼにおける国家は、本来、多元的存在者たちのなかの一存在者、あるいは人類のなかの一分枝として徹底的に相対化されている。その表れとして、つぎのように述べる。この法同盟には「諸民族、諸部族、諸家族団体の個別諸国家がふくまれている。〔……〕家族内の司法も、一つの自立的な〔……〕全体を少なからず形成しているから、それは同じ〔国家という〕名称で呼ばれるに値する」と。そして諸分枝の自立性という点では、「家族の法同盟」だけでなく、「諸個人の固有の内的司法」も「自由で自立的で固有である」と言っている(§. 180)。

またクラウゼは、法と道徳を区別するが、むしろ法と人倫との一体性を強調し、法的生を人倫的生の一部分として包摂する。「人間と人類が法を形成するのは、ただその内的生の普遍的法則に従つてのみ、すなわち人倫的善と美とにおいて有徳にのみ、可能であり、またそうであるべきである。」なぜなら、「法状態の樹立は人間の使命の本質的部分であり、人類の全使命を人倫的善において完遂するために、徳 *Tugend* がこの全使命を義務とし

て包括する」からである (S. 173)。「人倫的努力は、その領域の個別部分として法的努力をもとらせ、一なる徳 die Eine Tugend は、下位の部分として正義をもふくんでいる。」「各人と人々の諸結社、つまりは神におけるすべての存在者が、一なる生において「……」自分を人倫的に美しく完成するための外的諸条件 äussere Bedingungen を形成するのが、神における一なる法的生である。」(S. 174) そのさい、「法の領域で無知の者を教導し、「……」法的生へと強制する権利を、すべての存在者が全員に対して有している。」しかし「法を知り愛する人にとつては、強制は強制と感ぜられなくなる。なぜなら、そのような人は本質的な義務として自由意志で法に従うからである。」(S. 176f.)

このように、法は人倫あるいは徳のなかに包摂され、人倫的自己完成のための「外的諸条件」と位置づけられる。ここに人倫的自己完成が「人間の使命」として、したがって法の実質(目的)として規定されている点は、上述のようにカントの形式的法規定との対比において留意に値する。——そこで、このような「法の不可欠性は、すべての存在者に様に及んでいる。」その結果、「法もすべての人々に対して、かれらが一般に人間である限りでは、完全に平等である。」しかし、「人間としての普遍性が各人においては固有の規定を受ける限りでは、法は年齢、性別、身分、その他のさまざまな状態に応じて規定される。」(S. 177)

さらに「法同盟の活動」についてみれば、まず、法の認識、人類法の認識が世代を超えて更新されてゆくことが要求される。法は「人倫的善と美において実現されるべきもの」であるから、「社交的な技芸訓練」もふくめて、「法同盟が子どもを法的生のために教育する」ことが重要である (S. 178f.)。また、「もっぱら国家の形成に献身し、法の有機体を認識して人類の生に全面的に適用する権利を、公共体は一定数の人々に委ねる。」クラウ

ゼの構想では、この名誉ある「法同盟の選出者たち」は「国家技芸者 *Staatskünstler* あるいは国家造形者 *Staatsbildner* とも呼ばれ」、「地上の法公共体 *Rechtsgemeine*」のなかに作られる「一なる良く組織された結社」をなし、かれらは「不可欠と思われる法を公共体に示し、公共体はそれを自由に承認して自分のものとする。」そして、国家技芸者たちは「自由な技芸公会 *in freien Kunstvereine* 全公共体とともに人類の生すべてを」多様な諸結社の理想に応じて「配置し形成する。」(S. 175f.) さらに、「この国家技芸者たちの責務は、「法認識の全体を形成し、そのさいには公共体全体の情報を利用し、この認識を公共体全体に周知すること」である。「しかしここでは、法の認識だけでなく法自体の活性化と、全公共体による法の樹立も問題となる。したがって全公共体は、承認された法を不断に執行し、そのためのあらゆる行動をとる権利をも有しており、法同盟は同時に、強制的必要をもって法を執行し行使する権力である。」「この法の執行は、法の探求と同様、法同盟の選出者たちに委ねられねばならない。」こうして「法を不断に行使するためには、進歩する生の不断の知識だけでなく、法観念の領域における、またそれが法的生であるかぎり、進歩する生の不断の監督 *Aufsicht* も必要である。法の活性化について監督する権利は、まったき法それ自体と同様に人類の生全体に及ぶが、執行権力としての法同盟に帰属する。——司法を執行する権利は、即目的に技芸の賢人たち *Kunstverständige* のみが有する。」(S. 178f.) 以上の叙述には、「自由な技芸会」や「生の監督」など、その内実が何を意味するのか不明の点も多いが、ここで描かれているのは「法同盟」すなわち「地上の法公共体 *Rechtsgemeine*」とも称される人類レベルの法システム(立法・執行・司法)の骨格であり、「法的生」の分節的・多元的構造のなかでの自由と管理との両立のために払ったクラウゼの苦心の跡が伺われるように思われる。

一方、「神との内的親密の同盟 *Gotinnigkeitbund*」は、人類の生における多様な他者との社会的関係を主題としてしている。*Imigkeit* の意味はなかなかとらえ難く訳語に苦勞するのだが、クラウゼに従えば、「各存在者が、まったき存在者として、かつ個々の諸分肢と諸力において、その内面で外部の存在者たちに対して、最も高くは神に対して心を寄せており、それらに対して愛を感じ、またそれらと相互的生の關係にあるような、各存在者の生き生きとした状態を、私は、ある存在者の内的親密 *Imigkeit* という名で呼ぼうと思う。」「人間の内的親密 *Imigkeit*」とは、「かれが自分と神との、理性との、そして自然との本質的な一体性を見つめ *anschauen*、あらゆる存在者たちの生の発露に対して自分の悟性と自分の心情とをひたすら開き *offnen*、かれ自身が、それらの愛に値するようになり、またそれらとともに真の生結社に入れるようになる心構えができてくるような状態」のことである (S. 181)。このような「神およびいっさいの存在者と親密に結合された状態」「この至福の状態」の出発点は、「内面を見つめ憧れること」であり、「外部の生に心を開くこと」である。しかし「外部の存在者との内面的生」としての「内的親密 *Imigkeit*」の前提は、「自立性 *Selbständigkeit*」であり、「その人に最も固有の内面的生の自由な開展」である。自立性は「内的親密によって、また相互的生のなかで消滅するのではなく、それによって確認され、強化され、いっさいの存在者とともに調和的に開展され完成されるのである。」 (S. 182)

ここに明らかかなように、とくに人間の内的親密 *Imigkeit* は、各人の深い内面で神および他者と心を通わせて「親密に結合された状態」であり、そこに至る前提は自分の心を「開く」ことであり、さらにその前提は自分の内面的生の「自立性」なのだと言うのである。「外部の生に心を開く」という点では、クラウゼはそれを、あのフリーメイソンの改革行動のなかでみずから実践し、兄弟たちにもそれを求めたのではなかっただろうか。あの

兄弟団の改革目標の核心ともいえる「公開性」の要求は、たんなる情報公開ではなく、根底にはこの *Innigkeit* の要請を実践するという意味がはらまれていたと思われるのである。さらにクラウゼは、「神における、また神の器官 *Organe* としてのいつついの存在者における人間の存在 *Sein* と生 *Leben*」を、「人間の存在者親密 *Wesenmigkeit*」と呼んでいる (S. 181)。とりわけ人類は、「神における最も内奥の存在者として、[……] 全面的かつ一様に存在者親密をなしうる。」「人間および人類のいつついの内的親密は、神との内的親密 *Gottmigkeit* である。なぜなら、存在するものはすべて神の内にあるからであり、神だけが存在するからである。」(S. 183) 「人々は個人的な愛によって、自由な社交へ、友情へ、そしてまったき生の結社へ結びつけられると、かれらには自分たちの、神との内的親密の美しい固有性が互いに明らかにになる。」(S. 186) このように各人の生の固有性と自立性の重視は、ここでも一貫して主張される。

そこで、人類の「地上の一なる、神との内的親密の同盟の創設」は、すべての人々を構成員とし、ここでもその内部の「自由な自立的領域に」下位の諸同盟が多元的に形成される形をとる (S. 186)。そしてクラウゼは、「神と親密な人々の地上の社交的生が、すでに豊かに、美しく親密に存在している。自由で公正な結社において、かれらは神、理性、自然および人類を見つめ、愛し、敬慕している」と述べながらも、教会という言葉をいっさい用いていない。ここではもっぱら「同盟」の構想を語るのであり、その構造は上述の「法同盟」のほあいと相似的である。「神と親密な人々の公共体 *die Gemeinde der Gottmigen* は、神を身近に現存在させて [……] 同盟の全活動を秩序づけ指導するという美しい召命を、かれら〔神との内的親密に全生涯を捧げる人々〕に委ねる。」(S. 188) かつつ、この「同盟」の活動を通して、人類は「永遠の神の国の一なる市民として」地上で活力を得

て成長してゆくのである、と (S. 191)。クラウゼは、不断に濃密な手紙を交わした父が日々担っている福音派牧師職の彼方に、「同盟」に生きる敬虔な人々の姿を思い描いていたのであろうか。

十二 「人類同盟」——諸個人の生の自立と同盟の一体性

さて、クラウゼの社交性論・諸結社論は、上述のように、諸個人の有限性と制約に由来する固有性、「個性豊かな多様性」および自由な自立と、神的「完全性」をめざして有機的に結合する結社構成員の共同性・全体性を架橋する媒介項の役割を果たしている。しかし、あたかもアリストテレスの言説のように、「自然にしたがえば、全体はそのすべての諸部分に先行する」から、「人間の結社も精神の国の一部分であるかぎりでは、人類の全体が個々の人間に先立ち、より高次にある。」(S. 14)とクラウゼは述べていた(既出)。全体とその諸分肢という有機体論が構造的に内包する全体性優先の思想のもつ個体軽視への危うさを、クラウゼは払拭できているだろうか。以下では、本書の諸結社論の最後の環となる「人類同盟」論を追跡し、その構想のなかでこの点を検証してみよう。

ここまで「神における普遍的な世界法則」をめぐる考察は「個人から、より高次の社交諸団体へと上昇」して、(本稿では触れる余裕がなかったが、人類と神・自然・理性との社交をも經由して)いまや「存在と生のあるらゆる諸部分と諸対立を超えてはたらいっている人類の永遠の「一性」に達した(S. 282)。「すべての人々の根源本質的な一性 *urwesentliche Einheit* は、時間上ではなく本質上、すべての生に先立ち、かつそれを超えて、永遠である。すなわち、人類は、かれらの領域の根源的一性 *Ureinheit* として、自分のなかに永遠にすべての諸個人を、

各人の固有性の永続的な豊かさとともに描きだす」(S.281)、と語られる。ここにクラウゼの「人類」理解が集約されているのではないか。つまり、あたかも一なる神が、個性に満ちた万物を一なる生として調和的に包摂するように、人類は、無限に個性的な諸個人を、その「根源的一性」として包摂するのだと言えようか。——「人類それ自体は、いつさいのその内なる諸人格、したがって、いつさいのその個々の、それ以上は分割できない諸要素、すなわちいつさいの諸個人のうち存在し、生きている。かれらは皆、一人の例外もなく、完全に同じ存在者である。それゆえ、かれらは完全に同じ人間として、人類同盟においては一なる生へと結合されるべきものである。年齢、性、職業身分、生活様式、民族、時代がどれほど異なろうとも、すべての人々のうちに、同じ根源本質的・第一本質的なもの、同じ永遠の基礎本質、いつさいの時間のうちに同じく持続しているもの、「つまり」同じ人間本質 *Menschum* が存在している。あのいつさいの諸差異は、全員のこの根源本質的な不変の同性において、またそれによつて、可能なのであり、いつさいのその内なる諸部分における同じ永遠に本質的なものの、「つまり」同じ不変の種類の、さまざまに固有に活気ある美しい発達として、可能なのである。」(S.290)

このようにクラウゼは、多様な諸個人のうちに「完全に同じ人間」を見ている。右のように、「いつさいの諸個人のうち」人類は「生きている」というとらえ方に、人類という「観念」のはたらきをわれわれは見ているのではないだろうか。そしてこの「根源本質的な不変の同性」の視野のゆえに、クラウゼは「子ども」それ自体の尊厳と男女の完全同性とを説くことができた。「人類同盟は、すべての個人とすべての結社と同様に、男性と女性、子ども、成人および老人を一樣に包括する。というのは、幼少 *Kindlichkeit* はそれ自体として尊厳、固有の活発さと美しさをもっていること、幼さはたんに大人になるための準備や手段とみなしてはならないこと

を、われわれはすでに前に承認したからである。「人類の半数である女性は、尊厳、本来的な生の豊かさとしみの点では、男性と完全に同等である。女性は人類同盟にとつても男性と同等に本質的である。」(S. 293)ここに、こんにち、クラウゼとクラウゼ派にドイツにおける女性解放思想の一つの源流を認める根拠が見出されるであろう。⁽⁷⁰⁾

こうして、諸個人の無限の多様性と、それを「同じ人間本質」つまり「根源的一性」として根底で貫いて包括する「人類」という関係性から、われわれは何を想うだろうか。いまここに書き留めておきたいのは、ライプニッツが、「モナド」すなわち「単純な実体」としての「一なるもの」は、「そのなかに多をふくんでいる」と述べていることである。そして、宇宙は一つだが、「単純な実体が無限に多くあるために、その数だけの異なる宇宙があることになる」、つまり、「各々のモナドの異なる視点から見ると唯一の宇宙のさまざまな眺望」であり、これが、「できるだけ多くの変化に富む多様性を、しかもできうる限りの優れた秩序とともに得る方法である」とも言う。⁽⁷¹⁾クラウゼは、「モナド」(ギリシア語の *monas*) に相当する「一性 *Einheit*」という語を(ここでは「人類」に対して用いて、そこに諸個人の多様性を包括しているが、このように「一なるもの」に多を見るところクラウゼの根本発想は、ライプニッツをも超えてはるかに古代ギリシアにまで遡及する霊的な思想系譜への留意をわれわれにうながすであろう。

では、そうした諸個人の多様性と人類の一性との関係性のもとで、クラウゼの語る「人類同盟」とは何か。「人類同盟 *Menschheitbund* とは、〔……〕人類それ自身の、また神、自然および理性と愛情深く結合した人類の一全体における、人類のすべての諸人格と諸力との統合的生 *Vereinleben* である。」(S. 282)「人類同盟の規定

〔使命〕とは、人類の永遠に本質的なものを、全体として、およびそのすべての諸部分においては自立的なものとして、そして神、理性および自然と調和した本質として、発展させ表示するために、人類が、その生のすべての領域で、そのすべての個々の諸人格、諸分肢および諸力において、一つの生きた存在者として、その分割できないまいったき力ではたらくことである。〔S. 284〕個人と人類との相互関係について言えば、「人類同盟の規定〔使命〕は、人類全体と同様に個々の人間を包括する。個人はすでに人類全体の精神で生きることができし、そうすべきであり、人類は全体として各個人の自由で調和的な完成のために活動すべきである。」「個人はすでにこの同盟の仕事を始めることができるし、始めるべきであるが、人類全体だけが、つまり、たんなる横並びの集団としてではなく、同じ根源像に忠実な共通の計画に従つてともにかかわりあいながら生き、働いている人々の、自由で有機的な結社としての人類だけが、この仕事を、地上のまっただき生領域で完全かつ一様に発展させ遂行することができる。〔S. 285〕つまり、「どの時代にも不変の、どの生をも励起する、人類の根源本質的な一性によってのみ、個人から全体へと上昇してゆく不断の発展のうちに、生が、その調和的な成熟へと展開し、生それ自身のうちに、あの永遠の根源的一性を、その永続的な似姿として表すことが可能になるのである。〔S. 286〕」各個人は、自分の人格の限界内では、人類と人類同盟の精神で、自由かつ自立的に生きることができし、そうすべきであり、また、人類の生のためのこの自由な内的な協同を、人類同盟全体の諸努力と結びつけることができるし、そうすべきなのである。〔S. 291〕

このようにクラウゼは、一方で諸個人の自由で自立的な生を、それぞれの固有性としてくり返し強調しつつ、他方では、その「各個人の自由で調和的な完成」を実現させるのは「人類の根源本質的な一性」だけなのだと述

べ、さらに、この両者をつなぐものとして、諸個人の「自由な内的な協働」による生の発展と成熟というプロセスがあることを示唆している。そして、こうした使命をもつ「人類同盟」の「組織 Organisation」のあり方について、クラウゼの構想が展開される。

そこで一貫しているのは、各構成員の自由と全体の統一性、諸個人の生の固有性・多様性と人類の一なる生の範疇性という両面指向性であり、この両立困難な課題の前で組織論は原理論的に一歩ずつ築かれてゆく。人類同盟にもつばら献身する「特別の身分」や「代議士」が選任されるほか、「各結社は、その成員が協同生産物のための時間、場所、力の配分に応じて共同生活するような一定の形式で、成員を結合しなければならない。」「各結社の体制は、一般的には、人倫、法、友愛と相互的生、美の諸法則、並びに、不断に進歩する、あるいは生の経過の中で変革される自己形成の諸法則にかなったものでなければならぬ。しかし、特殊的には、〔……〕一般的諸規定は、まさにこの結社およびそれと密接にかかわっている存在者および諸結社との諸関係の固有の理念に沿うようにさらに規定される〔……〕。」(S. 295-297) また、ある結社や同盟の「共同の意志」を形成するためのプロセスとして、まずその結社の構成員たちが「互いに交わって表明される理念について自分たち自身で同意し」、つぎにそれを一つの理想へ仕上げ、さらに「その理想を、人類の生状態にかなう一なる計画に従って実行しようとする。」こうして、かれらは「自分たちのより高い社会的生の本質、規定および範囲について一致する」に至る(S. 297)。このように結社や同盟における意志形成の方法が、上からの指令や誘導ではなく、構成員たちの相互交流と同意から出発する構成をとっていることは、原理論として重要である。

組織論のこうした一般的な方針のもとで、つぎに「人類同盟の結成およびその全活動の配分と制度の形式」と

してあげられるのは、「自由、開放性、正義および普遍的な人間愛」である。このうち「自由」とは、同盟の各構成員が「善への純粋な愛から」、かれ自身の個人的な所産が「正義、愛、美の諸要求」に沿うように「自分の意志を決定する」ばあい、あるいは、各構成員が「自分の理念に忠実かつ公正であり、また、かれの仲間および人類の他のいつさいの施設や人々の自立的な生を暴力的に侵害することを良心的に控える」ばあいに、かれは自由である、とされる(S. 298)。そしてこの「自由と本質的に結びついている」のが「開放性 *Offenheit*」である。

これは全体と諸部分との関係にかかわる文脈のなかで、「もし人類の生が成功すべきだとすれば、いつさいの純粋かつ普遍的な人間的なものが、どの個人の精神と心情にも開かれていなければならない」と表現される。言い換えれば、「全体の諸部分」である各人と各結社の内面に「人類とその生の認識」が形成され、「いつさいの人間的なものへの心からの参与」が呼び覚まされることが実現するためには、「人類同盟はかれら〔すべての個々の結社と個人〕につねに開かれて〔隠しだてせずに〕そこに在らねばならない *offen gegenwärtig sein*」。(S. 298f)。さらに、「人類同盟は、全人類として人類の生を遂行するのであるから、すべての内部の人々および社諸団体の一身上の自立的な秘密と社交的開放性との両面の立法者かつ守護者としての使命を帯びている。また、それぞれの自立的な人格の領域内の秘密が守られる権利は、保護されねばならない」と(S. 300)。

このように人類同盟は、各構成員の自由と自立、個人情報への守秘の尊重とともに、人類同盟自体の「開放性」、隠しだてしない率直さを、その基本理念とするのである。これは、上述のように、クラウゼが本書とほぼ同時期に傾注した『技芸史料』の執筆と公刊という実践を貫いていた基本姿勢であったから、人類同盟におけるこの開放性の主張は、フリーメイソンのあるべき姿として、またクラウゼの「人類的生」の信条と人柄の率直さの証と

しても、重い意味をふくんでいたわけである。

人類同盟のこのような基本理念にもとづいて、クラウゼは同盟の三つの主要任務として、立法、判決、執行を挙げるが、「根源的には同盟全体、すなわち同盟の全構成員が、一人の人間として、それにもとづいていつさいの判決と執行をおこなう法律をつくる権利をもつばら有している。」これは、立法権は原理的には同盟の全構成員に属することを意味している。また、これに対応して、人類同盟の「体制 *Verfassung* も、これらの基本任務において、とくにそれらに献身する結社、つまりそのために公共体 *die Gemeine* から全権を委ねられた結社の芸術作品として形成され、活気づけられることができる。体制のめんどろを見るこの結社は、同盟で選出された人々の一部分であり、その権力は公共体のみ由来する。」それゆえに「この結社は公共体にみずから責任を負っている。」そして「同盟の体制に献身するこの結社も、〔……〕同盟の体制の根源像に従って〔……〕組織されねばならない。」すなわち、「この結社も、すべての同盟構成員が接近できるように徹底的に開放されている」こと、「すべての同盟構成員が、この結社について、また、体制のめんどろを見る人々の全活動について、したがって立法、判定および執行について、自由に判断し、かれの判断の理由を述べ、それについて同盟全体に聴いてもらうことができる」こと、この結社の体制はこのように規定されねばならない (S. 304)。このように、立法権規定だけでなく、人類同盟のいわば中央管理組織についても徹底的な「開放性」を求めているところに、クラウゼの自由で民主的な体制に寄せる熱い期待と深い決意を読み取ることができるように思われる。

以上の展望を「人類同盟の生の内的諸条件」とすれば、つぎにクラウゼが提示するのは人類同盟の「生の外的諸条件」である。このばあい、「個々の生の外的諸条件は、生きているその存在者に対して他の存在者によって

作り出される。つまり、一部は法の観念に従って、一部は自由な相互的生の観念に従って、一部は同時にその二つに従ってである。」これにつづけて、法の概念がつきのように明示される。「法は、すべての存在者が自立的で自由な存在者として共に存在するうえでかれらすべてに必要とされるものすべてを包括する。つまり、各存在者が、給付される者の自立的な生の観念に従って各存在者に給付しなければならぬものすべて、である。」(S. 25)先に見た「法同盟」の説明箇所では、「法的生」は、すべての存在者が「自分を人倫的に美しく完成するための外的諸条件を形成する」ものと規定されたが、ここではさらに踏み込んで、「法」とは、すべての存在者が「自立的で自由な存在者として」共存するうえで「必要とされるものすべてを包括する」と述べて、全員が「自立的で自由な」生を実現するために必要な「外的諸条件」と想定されていることが留意される。なぜなら、この「外的諸条件」の公共的創出は政治の課題であり、それは広範な社会改革(改良主義)につながると考えられるからである。この点は、「自然法論」でさらに敷衍されるであろう。

つづけて、「したがって、まっ先に認識されねばならないことは、人類同盟がそれによって「……」はつらつと完成するために、何が人類同盟に、その外的権利「法」として「……」人類の生全体によって給付されるべきなのか、ということである。その普遍的な法源は、人類の生における、また最上位には神における、同盟それ自体の永遠の本質的なものである。しかし、同盟の個々の権利「法」要求の根拠は、まさにこれがあの完成のために必要とされるということである。」(S. 305)この人類同盟への給付については、人類同盟とその内部の諸同盟——とりわけ法同盟——との相互関係のあり方をめぐる複雑な議論がなされているが、ここでは立ち入らない。ただ、「(人類)同盟に給付されるべき権利「法」の全体のなかには、外的財あるいは外的所有物の有機的な一領

「域もふくまれている」と述べて、「自然物の物件所有とその自由な利用」(S. 306)が想定されている点は付記しておきたい。

ところで人類同盟の仕事活動について、クラウゼはつぎのような叙述をおこなっている。「人類同盟は、人類の生が、地上で、その生の内部で一様に申し分のない、一なる有機的な全体として展開されていることを、すべての個々の人間の眼と良心の上にある一つのより高い眼と良心のように統括する *walten* ということを、われわれは認めた。したがって、同盟は、人々の問題すべてについての観念、それらの歴史、そして過去と現在に対する歴史の評価、最後にはそれらにもとづいた生の将来計画を、定期的な、かつあらゆる方法で表示し、諸個人すべての暮らしぶりを点検し *prüfen*、助言と支援をしながら付き添ってゆく *begleiten* べきである。同盟は、現在が含まれているすべての諸個人を、人類の全観念、その一部分として含み込まれているこの観念のなかのかれ自身の観念、そしてかれの同輩たちの観念と照らし合わせて点検し、そして人類のなかのすべての個人、つまり、すべての年齢者、男女、すべての職業身分、そしてすべての社交結社に、自分たちの使命は自由にゆったりと熟慮することだと提示すべきである。なぜなら、人類同盟のはたらきかけのすべては自由なきつかけ *freie Anlässe* だけなのであって、各人が自分の力で自立的に発展することを妨げないからである。同盟は明確な認識を形成して、ただ明確な洞察にもとづく、善への自由で純粹な意志を間接的に呼びさます *erwecken* だけである。この点では、ちょうど身体の有機的な全体力が、そのすべての器官と分肢を貫いて形成し主導し維持しているながら、その自由で自立的な生と運動を何か阻止したり妨げたりすることはないのに似ている。」(S. 309f.)

この叙述を、われわれはどう読むべきであろうか。人類同盟の各構成員の「自由と自立」を最大限尊重したい

というクラウゼの純粹な気持ち¹が痛いほど伝わってくるのだが、同時に、それを「一つのより高い眼と良心のように」点検し、援助し、統括するという上からの視点もまた厳然とここに存在する。上述のように「法同盟」においても、「生の不断の監督」が同盟の重要な任務の一つだった。成員の自立と同盟の統括、このどちらも不可欠だというこの二面性は、すでに指摘した通り、むしろ本書全体を貫くものであつて、クラウゼのその真摯な姿勢が、人類同盟の果たすべき基礎的役割を論じたこの一節に象徴的に集約されているように思われる。確かにすべての政治体は、点検・援助・統括を使命としていると言つてよいはずだが、しかしこの叙述から滲み出るある種の違和感は、とりわけ「善への自由で純粹な意志」を同盟が「呼びさます」と言われるからではないのか。ここからは、その善とは何か、それは誰がどのように決定するのか、「自由な意志」を外から呼びさますことができるのか、などの疑問がただちに浮上するであろう。あるいは、同盟という、ある制度的実体をもつ組織体が、人類の生の現状を「より高い良心のように統括する」とは、何を意味するのだろうか。それは、構成員に対する上からの道徳の押しつけにならないのだろうか。総じて、こうした違和感や不安感をわれわれに抱かせる原因は、各構成員の生のあり方を各自の「自由と自立」にすべて委ねるのではなく、それを統括し善導しようとする「全体」者の側の不動の意志が働いていることにあるのではないだろうか。このような立場は、絶えず「自立」の尊重をうたいながら、同時にそれを絶えず「点検」し「付き添つてゆく」という親切さを示すことによつて、実態としては、カントが「啓蒙とは何か」などで厳しく批判した、市民を「未成年状態」に留め置こうとする政府の「後見主義 *Bewormundung*」、あの「幸福主義 *Eudämonismus*」と同根なのではないか、という疑念をわれわれに抱かせるように思われる。

人類同盟の各構成員の自由と自立と、同盟全体の統一性、この両面の調和的發展を、しかしクラウゼは、確信している。その根拠は、上述のように、人間に神の「似像」を見ることに示される人間の善性への確信であり、「人類の根源本質的な一性」への確信であつたであろう。しかしこれらの確信は、すでに見たように、「個人から全体へと上昇してゆく不断の發展のうちに、生が、その調和的な成熟へと展開」(S. 286;)してゆくプロセスを前提としている。そのゆえに、「各個人は、自分の人格の限界内では、人類と人類同盟の精神で、自由かつ自立的に生きることができし、そうすべきであり、また、人類の生のためのこの自由な内的な協同を、人類同盟全体の諸努力と結びつけることができるし、そうすべきなのである。」(S. 291)と述べたのであつた。そして、このような各人の自立への努力と人類的生へ協同しようとする努力とによる各人の生の發展と成熟は、あの「相互的生」の実践、つまり多元的諸結社の有機的な相互交流を通じてはじめて達成されるであろう。すでに見たように、「社交性は、その成員の固有性を弱めたり抹消したりするのではなく、彼らの性質を妨害したり汚したりするでもない。むしろそれらを發展させて、より高い生の調和へ迎え入れる」のであり、「社交的に結合した存在者たちは、ただ共通に自由で自立した一なる存在者である。」(S. 62f.)あるいはまた、「内的親密 [Innigkeit] の前提は、「自立性」であり、「その人に最も固有の内的生の自由な開展」である。自立性は「内的親密によって、また相互的生のなかで消滅するのではなく、それによって確認され、強化され、いっさいの存在者とともに調和的に開展され完成されるのである。」(S. 182)このように、同盟構成員の個人としての自由と自立すなわち固有性は、いっさいの社交の前提をなし、むしろ社交が各人の「自由な開展」を充実させることが期待されていること、この点をあらためて再確認しておくべきであろう。社交を通じて促進される各人の自己完成

に向けた改善努力は、時間を經由して人類全体の進歩と一体化をうながすはずだからである。

したがってクラウゼは、こうした諸個人の成熟への確信があったからこそ、一方では、たとえば神の国の全存在者、人類同盟の全構成員を「市民 Bürger」と呼び、立法権を同盟の全構成員に帰属させることができたのだと考えられるし、他方では、「諸個人すべてが人類のまつたき普遍本質を自分独自のやり方でみずから担い」、「自立的にも人類へと高まることができる」(S. 313)ようになるために、「陶冶〔人格形成〕Bildung」と「教育 Erziehung」を「同盟の仕事活動の重要な部分」(S. 310)と位置づけ、「学問同盟」、「芸術同盟」と並んで「人類陶冶のための同盟」すなわち「陶冶同盟 Bildungsbund」を配置したのだと言ってよい。各人が「人類へと高まる」とは、「自分自身の本質的なものの自覚に達して、人類同盟の生き生きした胚芽になる」(S. 314)ことである。クラウゼがフレーベルの教育実践を評価し、両者の交流が始まるのは、本書刊行の十二年後である。

こうして「われわれは、神と人類との根源観念に導かれて、いまやその〔人々の社交の建物の〕廊下を巡り歩いて、そのすべての部分を検分した。その下位部分それぞれの考察から、われわれは、神の内なる人類と万物の統一体へ、つまりわれわれの全考察を開始し展開した地点へ立ち還った。」「人類の社交」の「最高の構成員」である「人類同盟」も考察したから、われわれはいまや人類の生を「一なる全体」として見ることがができる。そこでは「人類は神の完全な似像として現れる。」したがって、本書の「人類の根源像を描き出す」試みは、「人類同盟の認識をもって完了した。」(S. 316)「人類」という「この永遠の観念を人々に示す召命」がわれわれにはある。「現在と未来の最も高潔な人々が、人類同盟の観念を清明な洞察で理解して」、実践しようと努めるであろう。「すると、人類同盟がまずは純粋な心の聖所に創設され、ときには家族と友誼団体へと上昇し、そこからす

すべての地域団体、諸民族および地上の諸部分を包括して、何千年かの中には人類を神の一なる家族として、平和と愛のうちに、喜びと美のうちに、大いに神意に沿って完成するであろう。」(S. 315f.)クラウゼのポジティブな希望の眼差しは遠大である。

このように期待を込めて展望したのち、本書の最後にクラウゼは、「人類論 Menschheitlehre の構造」を概説する。その主題は、「人間の眼に認識できる限りでの、神におけるすべての存在と生の根源法則」であり、それへの接近は「神の永遠の生法則の学問的直観を前提とすること」(S. 317)、「有限な存在者は「ただ結合してのみ」それ自身の本質的なものになること」、「生とその純粹形式としての時間は、永遠に神の内に原因性を有している」から永遠であること」(S. 322)、「こうした点が確認される。そして人類論は、第一部で、「一なる自己本質として」の人類の直観」が、第二部では、「人類の内部における多様性の認識」が、そして第三部では、両者の「多様な一性 *Vielenheit* の認識」が論じられる。つまり、「自立性 *Selbständigkeit*、共同 *Gemeinschaft*、および相互的生 *Wechselleben* という永遠の根源的諸形式がどのようにして人類論の構造のなかに入り、人類の普遍的な生法則論となるか」を示すのである (S. 328)。したがって「人類を、その諸領域の一性 *Einheit* として、多様性 *Vielenheit* として、そして多様な一性 *Vielenheit* として、つまり全体存在者 *Ganzwesen* として、分枝存在者 *Gliedwesen* として、そして全分枝存在者 *Allgliedwesen* として考察することが、人類論の最上位の分類を決定する。」そしてこの三部分を連結するのは、「人類内部の諸分枝と諸人格にかんする教義」であり、ここでは「万有の人類から諸個人へと下向し、後者から全人類へと上向して帰還する」方法がとられる (S. 329)。このような人類論の構造の展望によって、クラウゼにおける弁証法的特徴が明瞭に看取されるが、それと同時に、上に述べた諸個人の「自立

性」が「一なる人類」そのものの自立性に根差すものであったことも示唆されているのである。

五 クラウゼのカント批判の認識論的基礎

一、すでに本稿第三節(および注)で触れたように、クラウゼは一八〇八年の春に「地上の一なる人類同盟の像」を鮮明に直観しており、同じ年に「人類の格言」の第一稿を書いた。それは、つぎのような十箇条の確信である。

一、「私は万有における一なる人類 *Eine Menschheit* を信じる。それは本源的に神に由来し、また理性と自然に基礎を置いており、神における両者の統一体であり、またそれを発達させ、神に愛され、神を愛し、理性の、自然の、そしてすべての善い存在者の友である。」

二、「また、地上の人類を〔信じる〕。それは万有における人類の一員〔一分肢〕 *ein Glied* であり、天上から地上へ到来したのであって、そこで育ち、広がっている。学問と芸術に、身体と精神に、男性と女性に、子ども、成人および老人に、すべての年齢の生者に、神との内的親密、正義および愛に、内的および外的な社交において、等しく生き生きと美しく、等しくみごとに素晴らしく。」

三、「また、人間を〔信じる〕。すなわち、人間は自然本性的に善であり罪を知らぬ者であって、この世の衝動のなかであらゆる悪と残忍とをなしうるが、それにもかかわらず完全無欠に神のように *gottähnlich*、かつ有徳であることができるのであるから。」

- 四、「私は地上の人類の国を、そして真情で結ばれた美しい人間同盟 Menschenbund (*) を信じる。それ〔同盟〕は、この〔人類の〕国を愛と団結で建設し、それを完成し、日々果てまでも保持するだろう。」——*編集者ウンガーの注記はつぎの通りである。「(のちの著者の注記) 私は当初、最初の同盟年のうちに私が採用した人類同盟というより良い言葉ではなく、こう述べていた。」(S. 4 Anm.)
 - 五、「私は、あらゆる非人間的なもの、戦争、不正、うそ、そして思いやりのなさからの人類の救済を信じる。」
 - 六、「また、一なる国家、一なる教会、そして学問と芸術およびそれらの調和のための一なる同盟への人々の結合を〔信じる〕。」
 - 七、「また、一なる人類同盟における人類の完成を〔信じる〕。」
 - 八、「この地上の人類の、平和と無垢の状態における喜ばしい未来を〔信じる〕。」
 - 九、「また、高い万有の全体における人類の未来の生を〔信じる〕。」
 - 十、「なぜなら神は、永遠の愛として、つねにその子らとともにあるからであり、神は全能でまことであり、自身の始めることはみごとに仕上げるからである。⁽⁷⁹⁾」
- そのご一八一一年初頭に公表された第二稿⁽⁷⁸⁾では、全体にわたって表現が改められ、全八箇条になっている。その主な変更点は、条項ごとに見れば、つぎの通りである。
- 一、新たに「親密な *innig*」、「相互的生 *Wechselleben*」の語を使用している。
 - 二、新たに「太陽系」の語を用いて万有との区別を明示し、また、「諸家族」、「諸部族」、「諸民族」、「諸民族団体」、「美德」、「美」、「自己陶冶」、「相互的生」の語を新たに使用している。さらに、それらすべての存在者が

「自由に、固有に、また一様に完成される」と加筆している。

三、人間が神に似ている様として新たに「純粋な自己完成」を加え、また、「神と結合して生きるべきであり、生きることができると加筆している。

五、四として、「救済」を「解放」に変更している。

四と六をまとめて、五として、「人間同盟」、「国家」、「教会」を削除し、新たに、「神との内的親密の同盟」、「美德同盟」、「法同盟」、「美同盟」、「学問同盟」、「芸術同盟」、「自己陶冶同盟」を列挙している。

七と八をまとめて、六として、「人類の完成」を「人類の生の完成」に変え、「一なる人類同盟」の語をここで使用して、両者の関係を記している。

九を七として、ほぼ踏襲している。

十を八として、「子ら」を「人類」に変え、「神は全能でまことであり」を「この地上とこの人類は神のわざであり生であり」に変更している。

このように第二稿では、全体として第一稿の諸条項がさらに整理され、その半年余りのちに出版された『人類の根源像』で用いられている枢要な語句がすでに積極的に採り入れられているのであって、このかんのクラウドゼの人類論・人類同盟論の彫琢ぶりを明らかに示している。⁷⁴

しかしこうして表明された人類と人類同盟の理念と実践に対するクラウドゼの確信は、それまでに培われていた自分の学問的土台の上に生み出されたものであったことにあらためて留意しておく必要がある。クラウドゼはイエーナ大学の学生として主にフィヒテに学んだのち、私講師時代の一八〇三年に出版した『自然法の基礎、あるい

は法の観念の哲学的概要』（本書は、先に触れたアルテンブルクのシュナイダーへの献辞をもつ）において、「自然法の国制」と「世界市民法」とを論じることによってすでに人類や結社の概念を取り入れ、その二年後のフリーメイソン入会への道を学問的に準備していた。そのこのクラウゼにとつての優先課題は人類同盟の理論と実践に置かれ、自分の学問体系の完成への道に本格的に復帰するのは一八二二～二三年ごろ、つまり二度目のドレスデン時代（一八一五―二三年）の末期である。⁽⁷⁵⁾二三年秋以降のゲッティンゲン時代は、ハインリヒ・ハイネが揶揄したような閉鎖的な空気の中で、「無神論者」という風評と、わずかな私講師収入と大きな講義負担に苦しめられながら、論理学、哲学、音楽史、法哲学、学問論などの諸著作を精力的に出版していたのだが、それは三一年初頭の騒乱で断ち切られ、最後のミュンヘンでの生活も一年余で終わるのである。

二 右の『自然法の基礎』を出版した当時の状況について、クラウゼはゲッティンゲン時代におこなった少数講義のなかで、つぎのように回顧している。「この著作『自然法の基礎』では、カントとフイヒテが考慮されている。なぜなら、私はこの両者の体系、とくにフイヒテの体系をすでに研究していたからである。昔の諸体系のなかでは、私は当時、プラトンの体系とスピノザの体系をきわめて厳密に知っていた。カントとフイヒテには、私はすでに触れた理由で満足できなかった。〔……〕プラトンやスピノザにも、私はのちに〔……〕さらに説明する理由で、従うことはほとんどできなかった。」「法の定義」については、あの著書での私の「試みに先行したあらゆる自然法体系の中での定義に最も近いのは、十三世紀に形成されたトマス・アクィナスの体系なのだ、当時私はそれをまったく知らなかった。」⁽⁷⁶⁾——したがって、クラウゼの思想体系の形成については論じべき点が多いのだが、本稿では前節の第二項で、クラウゼのカント批判の諸論点に言及したので、ここではそれ

を補足する意味で、右のゲッティンゲンでの少人数講義で「すでに触れた理由」とは何かについて瞥見しておきたい。そこでの批判の対象はカントの『法論の形而上学的基礎』（一七九七年公刊）における法理解であり、クラウゼは主に下記の二点を指摘している。

第一に、周知のカントによる定義、「法とは、ある人の選択意志が他の人の選択意志と、外的な自由の普遍的法則に従って一致できるような諸条件の総体である」について、その諸条件が「どのような種類のものであるか規定されていない」こと、本来、法の対象（客体）は「理性使命の全体である」はずであるのに、「外的自由だけが選択意志」とされている結果、「自由のための諸権利（自由、諸権利）しか存在しない」ことになること、さらにカントにおいては、法は「たんに制限の「形式」でしかなく、「たんに否定的に、*verneinend* (negativ)のみ」とらえられているが、本来、法は、それだけではなく、「むしろ誰もがまずもって外的に自由に活動することができる可能性を手に入れることにこそ向けられている」こと、以上の諸点である。⁽⁷⁷⁾ 第二に、法と人倫との関係について、カントは「法義務は（外的な強制が可能な）完全な義務、徳義務は不完全な義務」と規定し、「人倫性をたんなる合法性から全面的に区別している」が、「理性の全使命にかかわっている」という点では「合法性と人倫性とは一貫して一致せざるをえない」ことである。⁽⁷⁸⁾

このうち法の定義にかんする第一点は、前節第二項で触れた「学問の根本真理」にかんする講義でのカント批判における第四点の実質的内容を表現している。また、法と人倫との関係をめぐる第二点は、前節第十一項で見た「法同盟」にかんする言説にふくまれていた。これらについては、クラウゼの法哲学の基礎視点として、またその固有の意義にも留意して、別途立ち入って検討したいと思う。

しかし本稿で追跡した「人類の根源像」における「本質論 Wesenlehre」としての認識枠組みとの関連では、クラウゼが一八二八年に出版した『哲学の体系にかんする諸講義』⁽⁷⁹⁾の導入部で示している、かれの「無条件的認識」の立場にかんする簡潔な見取り図にも触れておくことが有益であろう。この部分は、晩年の成熟段階での自己評価を率直に語っているからである。

クラウゼに従えば、「学問」とは「確実な認識の全体」つまり「体系」であり、それは諸部分の「たんなる総計」ではなく、「諸部分のすべてが全体のなかに mit 全体とともに mit そして全体によって durch 存在している」底の全体であり、「宇宙」や「人体」のように「一つの有機体」でなければならぬ(S. 11.)。「ある確実な知識 Wissen」とは、「対象の認識つまり表象 Vorstellung が対象それ自体と一致すること」であるから、「認識するものと認識されるものとの区別」を自覚することが「思考する精神における学問性の最初の萌芽」である(S. 36.)。「学問の原理という考え方」に立てば、「原理の一性 die Einheit des Princips」つまり「単一の原理」は認識可能であり、それは「多様性 Mannichfalt」を「表示 Beweis」する。これが「無条件的単一性における内的多様性の形成」である(S. 69.)。原理の認識は、「判断」や「概念」や「推論」ではありえない(S. 106.)。有限な精神にはそのような原理の認識は「不可能だ」と言うばあいには、「その明示的な証明が必要である。」「発見できない」のは、「やり方が誤っているからかもしれない」し、「他の人には発見できるかもしれない。」「多くの立派な思想家たちが、この点を取り違えた。」「カントは、まさに自分には原理は認識できないということはずべての有限な理性(的存在者)に妥当すると主張しているが、それはかれが認識のある種の限界を主張しているからであって、その限界は確かにかれの認識には存在するとしても、人間の認識一般にその限界が当てはまるわけではない。

る。」(S. 12)「学問」すなわち「認識の体系的な全体」は、「一なる無限の無条件の原理の認識によってのみ達成することが出来る。」(S. 13)

では、この「無条件の原理の認識」とは何か。「学問形成の第一の課題は、普通の意識から原理の認識へと上昇することである。」「自分自身を深く見詰め、[……]自分の認識と思考をも観察」し、自然と他者とを「自分の意識にどのように受容するかを探究」すれば、「無限の無条件の本質〔存在者〕の思想へ、原理の認識と承認へ飛翔する」だろう。これが学問体系の「主観的部分」であり、「アリストテレスの語法」で言えば「分析的部分」である。つぎに、「原理がふくんでいるすべてのもの」、つまり「世界、自然、精神、人類」のすべてを認識の対象として「総合的に探求する」だろう。これが、学問の「客観的・総合的部分」である(S. 14)。「ソクラテスは、[……]自己認識によって、神と外界の事物とを認識するよう試みよと要求し」、「カントは、まさにこの意味で自分自身をソクラテスになぞらえているのだが、カントは分析的部分のこの予感を学問的に完成しなかった。」(S. 16)「世界を構成している「人類と自然と理性」、そしてこの三者の「原因」としての「神」、これが学問の四領域「自然学、理性学、人類学、神の学」をなし、哲学はこれら全体を包括している(S. 18)」。また、認識の源泉で見ると、「感性的認識」「(個物)」と「非感性的認識」「概念的認識」「(普遍)」とに分かれるが、さらに「観念と歴史的現実とを結合させる第三の領域」があり、この結合認識によって人は「理性的に生きる」ことが可能になる(S. 19-21)。この三つをさらに超える認識が「無条件的認識」であり、熟慮する人は誰でも、たとえば概念でも感性でもない「自然そのものという思想」や、「空間の思想」のような「純粹形式的な対象」にも到達できる(S. 21)。「無条件の認識は有限な精神には不可能だと多くの人が信じている」が、

「それは哲学の可能性の否定になる。」「すべての観念は時間的なものに関係づけられる」から、「無条件的認識と概念的認識は感性的認識に適用することができる。」その結果、哲学からと純粹歴史からの「結合学問」として「歴史の哲学」が成立する。アリストテレスが初めて確立した「一なる学問全体」という「哲学の概念規定」を、私も踏襲する(S. 22f.)。

そこで、「私の哲学体系の固有のもの」と枢要のものは、第一に「分析的部分の全体」、第二に「総合的学問の最高部分」、つまり、「原理の認識の中に同時にいっさいの下位学問の諸原理が見いだされること」、第三に「人類の観念と理想の有機的展開」、これこそが私の「この学問の体系に固有であり、そこで初めて果たされた」ことである。「これまでの学問の諸体系のすべてに、人類にかんする学問の有機的な仕上げが欠けている。ところで、この「人類の」学問は、神の認識、精神の認識、自然の認識を前提としており、その限りでは学問全体の構造の中の最深部にあたる。」第四に、アリストテレスの要求に沿って、「いわゆる純粹数学的学問にも取り組んでいること」である(S. 23f.)。

さて、著名人たちの体系との比較という点では、まず、私の「この学問体系は、その全仕事を最初から他のいっさいの諸研究に依存することなしに始めている。この体系は、カントの人間認識の批判という大構想を受け入れ、そしてカントが始めたことを仕上げて完成すること、そしてカントがやめたところからそれを続行することに努めている。」「現在著名な二つの体系、シェリングとヘーゲルの体系」について言えば、「根本認識の想定においては、私はプラトンと一致しているのと同じように」両者と一致しているが、「両者の体系では知性的直観と不適切に呼ばれているものを、私は神の認識と呼ぶ。」ヤコービは「否定している」が、「神は認識可能であ

る。』だからこそ純粹學問は可能なのである。」(S. 24f.)「人類の現在の生について」は、「歴史の哲学の教えに従えば、この地上の人類は現在その第三年齢期に達している。」この点については、「十八年前」の著作〔本稿で先に引用した『技芸資料』の「予備報告」冒頭部〕における時代認識が妥当してゐる(S. 25f.)。最後に、學問の体系の名称としては、形式の点では「學問構造 Wissenschaftsbau」、内容上では「本質論 Wesenlehre」となる。「絶対論 Absolutismus」は一面的であり、「觀念論 Idealismus」は多義的である。「バークリの觀念論や、最初の知識学におけるフイ、ヒテの觀念論から区別」して「絶対的觀念論」とするか、あるいは「實在論 Realismus」でもよい。しかし、「無限の無条件的存在者が學問の唯一の内容であり」、「この呼称はプラトンおよびアリストテレスと一致している。」あるいは、「この眞の學問の性質」に注目すれば、「絶対的調和論 absoluter Harmonismus」、「絶対的總合論 absoluter Synthesis」と呼ぶことができる。哲学の全体系に「自然哲学」という呼称を用いる「きつかけを与えたのはシ、エ、リ、ン、グの体系である」が、われわれとしては自然哲学は「体系全体の下位の一部分」とみなした。(S. 27-29)。

以上が、クラウゼの到達した独自の「無条件的認識」論の境地であった。しかしそれは、すでに『人類の根源像』における根本認識に通底するものであったように思われる。カントの認識の「限界」規定はカントのものであり、普遍的に通用するものではないというクラウゼのここでの批判は、前節第二項で触れた「學問の根本真理」にかんする講義でのカント批判の第一点と基本的に重なる。また、分析的部分のカントにおける未完成を自分は「続行」して、「無条件的認識」としての「原理」に達し、そこから逆に「世界」の諸相へと「総合」するのだという方法的見地がここに明瞭に語られている。この往・復を、クラウゼは自分の体系の「独自性」四点の

中の第一点と第二点に挙げている。しかし一層力点が置かれているように見えるのは、第三点、「人類の観念と理想の有機的展開」であろう。クラウゼがほぼ一ページを費やして『技芸資料』の「予備報告」冒頭部をここに引用していることから、その熱意が看取される。また、全体としてギリシア哲学の古典からの継承の意識と、同時代人のシェリングとヘーゲルおよびヤコビに対するクラウゼの独自性意識も印象的である。

六 小括と展望

一 本稿の第三節の初めに『技芸史料』の「予備報告」の中の回想として触れたように、クラウゼが「人類の理念」や「人類的生のための結社という理念」を着想したのはイエーナ大学の若い私講師の時であったから、クラウゼが自分に独自のものとして挙げた人類論の展開は、かれの生涯を貫く一本の棒のようなものであったであろう。しかもそれは、「結社」論と不可分のものとして当初から意識されていたのであった。そのような人類論の視野に立つクラウゼにとつて、カントをポジティブに評価すべき点は、その『永遠平和』論における人類的見地であった。前述のゲッティンゲン時代の少人数講義で、こう述べる。「国際法」にかんして「私が注目するのは、つぎのことである。カントは国際法を考慮するさいに、地球全体を包括するところにまで達しており、かれはこう説いている。つまり、地上のすべての諸民族は、互いに一つの秩序ある法団体を結成するように定められており、それを通じて、つぎには諸民族のあいだでもはや無法と戦争ではなく法と裁判がおこなわれ、そのつぎには、もつて人類が永遠の平和のうちに生きることにするという次第がもたらされるであろう」と。このような

思想をカントは、『永遠平和のために』と題された一七九五年の才気に満ちた著作で「……」展開している。⁽⁸⁰⁾

一方、同じ国際法という主題を別の角度から、つまり、「全体から部分へ進む」という自分に独自の方法について、クラウゼは、「最初に全人類の観念が把握され、したがって最初に人類の法の観念が一つの全体としてとらえられ」、そこから「……」「人類のなかの低位の諸人格の法が「……」個人へと下って叙述される」と説明し、「これとは逆に、私の知っている先行の自然法のどの叙述においても、全体として個人から出発して、たいは国際法の若干の示唆まで進んでいるだけである」と述べて、二つの方法の学問的優劣を対比したうえで、こう続ける。「フイヒテの自然法では、いわゆる世界市民法と国際法とは、かれ自身が表題をつけている通り〈付録〉でしかない。それは、あたかも諸民族と人類が個人の付録であるかのようなものである。こうして、永久に最初であるものが、普通の思考様式では最後にされ、しかも偶然的なものともみなされて、学問自体から追い出されて付録の扱いとなっている。⁽⁸¹⁾」まことに手厳しいフイヒテ批判だが、そこにクラウゼの人類論が、分析的・主観的方法だけでなく総合的・客観的部分をもあわせもつ方法論の独自性と結びついていたことが明示されていたのである。

ちなみにフイヒテに対するクラウゼの批判の大きな特徴は、このようにフイヒテにおける方法論的不備あるいは無自覚に向けられている点にある。クラウゼにとつては、「自我」は自己認識の原理ではあっても、学問の固有の原理ではない。学問の原理は、前述のように「無条件の原理の認識」つまり「本質直観」であり、そのため手続きが分析的と総合的という二重の方法であった。「自我」を学問の原理にしようとすればあいにも、後期フイヒテのようにそれを断念して「神」に原理を求めようとするばあいにも、相応の手続きがなければならぬ

というのがクラウゼの基本的見地であったように思われる。たとえば本稿第四節第二項でカント批判について取り上げた『学問の根本真理にかんする諸講義』では、その第二十二講でフイヒテを論じ、かれの「精神発展」を三期に分けて、その「知識学」の方法を入念に批判している。そのうち、ここではそれらの批判の仕上げとして第三期について見れば、「第一期の」絶対的自我の知性的行動の代わりに、いまや神の存在と生が想定される。しかし神のこれらの根本属性の総合的導出が何もままなのである。個の意識と対象世界とは、理由のないまま神の外なるものとみなされ、神の生がそれによって表示される神の似像 *ein Abbild Gottes* とみなされる。「……」この〔改造された知識学の〕体系にも学問形式が欠けており、そこでは、もはや以前の体系におけるような演繹の外観さえ存在しない。「……」〔かれの新旧〕両方の体系とも、主観的・分析的部分の全体が欠けている。⁽⁸²⁾

しかしクラウゼのこのような方法論的見地は、それとして単独に成立したのではなく、その根底に、あの「根源的直観」、「神との内的親密」、*Alles-ist-in-Gott* を想定する *Pan-en-theismus* の神観・世界観があったことが看過されてはならない。この宗教的信条の率直な表明をもって、あの『人類の根源像』の語りは始まったのであった。一八〇八年の「人類の格言」全十箇条も、神に始まり（地上の人類と人間へと向下し、そこから向上して）神に終わるのである。そして、たとえば一八一三年十一月四日付の父宛の手紙では、「いっさいの学問は一つの無限の実体という直観にもとづいていること」、「無限の実体」を自分はこれまで「根源的存在者」と呼んできたこと、「存在するものはすべて神のなかに存在する」こと、「学問と、神との内的親密〔神への愛〕 *Gottinnigkeit* とは、自分の中では一つになっており、両者を分離することなどはできない」こと、こうした心情を吐露してい

た。⁽⁸³⁾このような信条のもとで、クラウゼの「本質論」すなわち有機的全体性論としての「学問」があり、学問方法論があつたのだと考えねばならぬだろう。

では、クラウゼの人類論を構造的に支えていた、「一なる社交的全体」としての人類というところを、人類の生のための結社という観念、つまり「相互的生」と諸結社という展望の方はどうであろうか。すでに見たように、クラウゼにとつて根源的存在者は神であり、世界は神の作品であり、すべての存在者は神のうちにある。人間は制約されているが、神の似像として、理性と自然、精神と身体が調和的に統合されており、各人は神の生から無限のものを受け取ることによって、人類の構成員として自己を完成することができる(各人の使命)。したがって、この Pantheismus の直観的な有機的全体性論においては、個人は人類の視野で理解され、各人の自由と自立が「固有性」として前提されつつ、その十全の発展は他者および自然との「相互的生 Wechselleben」のなかに求められる。そのきっかけをなすものは、各人の根源的欲求としての「社交性 Geselligkeit」であり、「相互的生」への憧憬は、あらゆる存在者との「交わり」を求める神の意図であつた。したがって、人類の「相互的生」のための有機的組織として、二系列の諸結社(「基礎諸結社」と「就業諸結社」)が区別され、それらの完成形として「人類の生のための結社」すなわち「人類同盟」が展望された。

このようにふり返れば、多元的諸結社が織りなす有機的構造のなかでの全存在者の「相互的生」の発展というクラウゼの社会構成論的構想は、すでに触れたように、分岐としての個人の「自立」と全体としての「人類的生」とを結び、調和的に統合発展させる有機的・多段階的媒体にはかならなかった。しかもその「人類の生」という発展的な目標観念は、「人類の格言」に表明されたようなクラウゼにおける「神との内的親密」の信条に支

えられて、たんなる感性的な個物の世界を超えた、ある範型的・イデア的な力を人々に示しえたものではなかっただろうか。「人類的生」という観念は、クラウゼに永続的な希望を与え、目の前の戦争と分断と圧政、とりわけウィーン体制下の自由弾圧に対する厳しい批判と、「相互的生」の実現のための広範な政治・社会改革への展望へかかれ導く。その一端を、たとえば「人類的格言」の第三稿に見ることになるであろう。そして、クラウゼの「本質論」としての「学問」の使命は、上述のように、生への往還において万物の「調和的な相互的生」を探求することにあつたから、諸個人の固有性と自立の発展のための基本条件を、人類と自然と理性と神との相互関係としての「相互的生」、とりわけ人々の多次元的諸結社の相互作用の有機体としての「生の諸関係」のあり方のうちに見いだそうとする、その意味では社会科学的な視野と展望を、この「相互的生」の「観念」論は本来的に備えていたと言っているのである。

このような「愛と希望」⁽⁸⁴⁾の信条に立つ「人類的生」の構想における社会論としての諸結社論は、まさにクラウゼに独自のものと思われるのだが、それでもなお、その何らかの想源を先行世代のうちに探索することは、新たな発見を生みだすかもしれない。また、クラウゼの諸結社論が後代へどのような波紋を及ぼしたのかを探ることも、なお今後の課題としなければならない。とくに後者の課題については、本稿第二節でアーレンスからクラウゼへと遡行する展望に立ったから、ここでは最後に、クラウゼからアーレンスへと下行して諸結社論の波紋の一端に触れておくことにしたい。

二 ドイツの国法学的国家学の定礎者ローベルト・フォン・モール (Robert von Mohl, 1799-1875) が、一八五一年の論説「社会学と国家学」で、個人と国家とのあいだに多様かつ重層的に存在するゲマインデ、身分団体、職

業団体など各種中間団体を「人々の社交生活の本質的な構成要素」と位置づけ、それら全体を「社会[Gesellschaft]と呼んで、国家学の体系と相似的に新たな「社会の諸学問」の体系構想を提示したとき、国家とは区別された「社会」という概念自体の「普遍的な発見」に寄与した人物として、前年に『フランス社会運動史』を出版したローレンツ・シュタイン(Lorenz Stein, 1815-1890)と並べて、同様に前年に『哲学的・人類学的根拠にもとづく有機的国家論』を出版していたアーレンスの名を挙げた⁸⁸⁾。そのさいモールは、諸結社つまり中間団体の着想を学んだのはアーレンスからだと事実上表明したが、この結社論の学びについての公式の表明は少なくとも二回目だった。一回目は、アーレンスがフランス語で書いた前掲の著書『自然法または法の哲学の講義』(一八三八年)について、モールが一八四〇年にハイデルベルクの学術雑誌に書評を書いた時である。つまり、アーレンスの二つの著書におけるクラウゼからアーレンスへとという師弟間の継承問題と、アーレンスからモールへとという国家学者間の影響関係という二重の問題が、二度存在することになるから、単純ではない。しかも留意されるべき点として、アーレンスはクラウゼの哲学体系のうち主に自然法論(法哲学)を継承したという分野上の限定性があり、またモールの主要関心は国法学にあったという専攻分野の相違もある。したがって、ここではアーレンスからモールへの作用局面における最小限の指摘にとどめたい。

まず、アーレンスの右の主著は、パリでの活動とドイツ哲学のフランスへの紹介を企図した二巻本の自著『哲学講義』とを踏まえつつ、三二年に没したクラウゼをも法哲学史上に位置づけた独自の作品だが、そこにおいてアーレンスは、クラウゼの名を随所に記しつつ、理性的な生目的の多様性から法を分類した箇所と、個人法の原権を〔平等〕、〔自由〕とともに構成する〔社交性 sociabilité および結社 association の能力〕を論じた箇所と、

法の種類にはほ重ねて結社の種類に言及し、「個人」、家族、コミュニン（市町村）、国民、諸国民同盟、全人類の各結社（第一種）と、宗教（教会）、学問、芸術（美術と技術）、「道德」、法と政治（国家）の各結社（第二種）とを列挙している。⁽⁸⁶⁾ 本書を書評したモールは、全体構成をかなり忠実に紹介し、法の種類と二系列の諸結社にも言及したうえで、自由競争体制の限界や工場制度の労使関係の改善などのアーレンスの主張を高く評価する一方で、アソシアシオンに対するアーレンスの期待を拒否した。このときのモールにとっては「国家と市民社会は当然同一物」であり、国家から自立した「アソツィアツィオンの原理」を認めることはできなかつた。⁽⁸⁷⁾ それがポイツァイ学を専門とする国法学者モールの立場だつた。

その十一年後に論説「社会学と国家学」でモールが評価したアーレンスの著書『哲学的・人類学的根拠にもとづく有機的国家論』は、本論の冒頭に「人類の觀念」の章を置き、「人類は、神、精神および自然と内奥で深く結ばれた統合的存在者 *Vereinwesen* であり、その自然にふさわしく、すべての精神的、人倫的、宗教的、社会的な生領域で高い一体性と調和を基礎づけ、いつそう発展させることを召命としている」⁽⁸⁸⁾ と述べているように、クラウゼの人類論の見地を明瞭に継承しており、それは右の書名にも表れていた。そして、「人間の結社的な全有機体」を構成する諸結社として、一、個人、二、家族、三、ゲマインデ（市町村）、四、民族、五、諸民族連合、六、人類連合からなる「主体的・人格的構成」と、一、宗教、二、人倫、三、学問、四、教育、五、芸術（美）、六、産業（農工業）、七、法からなる「客体的・目的的構成」とを列挙し、この二種類の構成を左右に配置した図を示して六つの主体ごとと七つの目的団体が成立するのだと述べる。⁽⁸⁹⁾

これに対してモールはどう反応したのか。先の書評では、国法学の立場からアソシアシオンによる社会の自立

化を否認したが、今度はアーレンスから人々の「諸生活圏 Lebenskreise」としての「諸結社」の固有の存在意義を学び、そこから「社会学 Gesellschafts-Wissenschaften」の編成を構想する。しかしそのさいモールは、諸個人と国家とのあいだに存在する、一般に「社会」と呼ばれるはじめた領域の諸集団を、「人々が〔……〕個別的ではあるが十分に強力な利害 Interessen によつて集合するさまざまな有機体や生活圏⁹⁰⁾」にとらえ直し、そうした「利害協同体 Interessens-Genossenschaften」として部族・種族、世襲貴族、職業、所有、ゲマインデ、宗教の六つを挙げるとともに、アーレンスによる「人間の共同生活のさまざまな組織の列挙」は肝心の「社会を抜かしてしまっている」と批判した。つまり、ここでのモールの関心は中間領域としての「社会」にあるから、個人と家族と国家を除外し、多様な「生活目的」の原因性にもとづく「利害協同体」という目的団体的規定によつて六種の中間団体を概念的に析出したのであり、こうした視点から見れば、アーレンスの諸結社の「主体」はゲマインデしか存在しないことになるだろう。モールは、アーレンスが掲げた六つの主体的構成と七つの客体的構成との配置図をわざわざ脚注に再録したうえで、「かれは自分の成果をあげた途端に、まさにそれを自分でこなごなに粉砕して、これを別の物の中へ投げ入れてかき乱している⁹²⁾、と痛烈にアーレンスを批判したのである。

モールのこの批判は、アーレンスの二系列の諸結社論の意図に対する無理解を示している。確かにモールは、「社会」と呼ばれる領域が人々の多様な「生活圏」としての有機的諸組織から成り立っているという考え方をアーレンスから吸収し、かつて書評を書く前年にブリュッセルに訪ねたこともある、自分より九歳若いアーレンスに対して、その書名を挙げて一応の敬意を表してはいるのだが、国法学者モールは、アーレンスの諸結社論が、国家をも相対化するクラウゼの「人類論」の地平に立つものであることをまったくとらえ損ねたと言わねばなら

ない。なぜなら、モールの「社会」論には「人類」が入り込む余地はなく、人類への関心も看取されないからである。そして、アーレンスの『有機的国家論』は、その人類的視野の根底にもクラウゼと同様に *Umwesen*としての神理解があることを明示していたのだが、モールがそれについて関心を払った気配はない。そもそも一八二九—三一年の著書でヴェルテムベルク王国の初期立憲主義の実定法体系を国法学として基礎づけたことによつて学問的地歩を固めたモールにとつて、「自然法」はすでに歴史研究の対象でしかなかった。もしモールが、アーレンスの結社論の根底に置かれた靈的「人類」論の視野をあえて無視したのだとすれば、それも無理解の一つの表わし方にほかならない。アーレンスがクラウゼから継承して配置した二種類の「構成」のうち、七つの「客体的・目的的構成」の方をモールが無視しているのは、モール自身がここで「利害協同体」という目的諸団体を新たに提示しているだけに、なおさらフェアな態度とは言えないだろう。そこにはフランクフルト国民議会での両者の政治的・心情的対立が影響を及ぼしていたとも考えられる。

しかし、ドイツにおける「社会」の発見をめぐる歴史においては、上述のように批判されたアーレンスは、学界と政界で重きをなした「政治的教授」モールの高名の陰に立つことになつたように思われる。けれども、クラウゼの独自の、渾身の「人類」論の構想を少しでも理解するならば、われわれは、たとえばモールの論説の読み方について新たな観点を加えることができるのである。そして、アーレンスの有機的諸結社論は、そのオリジンであるクラウゼのそれにおける個と全体との調和的發展という人類史的課題を確かに継承して、フランス体験をバネに「アソシアシオン」論としてとらえ直すのだが、それがクラウゼをどのように發展させ、どこにこの継承者の独自性が見出せるのかという問題は、なお残っているわけである。

- (1) クラウゼの生涯と、いわゆるドイツ観念論の世界との関係の概略については、次の別稿で展望した。木村周市朗「カール・クリスティアン・フリードリヒ・クラウゼ——その法哲学の諸前提——」、『成城大学経済研究』、第二二八号、二〇二〇年三月、所収。
- (2) Vgl. F. Schiller, „An die Freude“, in: *Sämtliche Werke in zehn Bänden*, Berliner Ausgabe, hrsg. von H.-G. Thathem u. a., Bd. 1, Berlin: Aufbau-Verlag, 2005, S. 168-171.
- (3) 以上については、木村周市朗「サンシモン主義をめぐるハイネ、アーレンス、モール」(上)、(下)、『成城大学経済研究』、第二二六号、二〇一七年三月、第二二七号、同年七月、所収、を見よ。
- (4) このスペイン語訳がクラウゼの『人類の根源像』ではなく、クラウゼが発行した日刊紙『Tagblatt des Menschheitsbens』に掲載された二つの論説であったことをクラウゼ研究者エンリケ・ウレーニャが確認したことについては、つぎを見よ。P. Á. Lázaro u. a., Einleitung: „Eine rein ideale Zeichnung der Menschheit“, in: K. C. F. Krause, *Ausgewählte Schriften*, hrsg. von E. M. Urená, u. a., Bd. V, Stuttgart - Bad Cannstatt 2018, S. XXVII.
- (5) 「クラウゼ主義」は、現在のスペインの高校教科書にも登場し、つぎのように記述されている。「クラウゼ主義は、大学界とスペインの知識人層のなかで最も進歩的な人々に影響を与え、イサベル二世期の社会・政治制度の腐敗に対して批判的な知識人の姿勢の根底にあった。」J・アロステギ・サンチェス、他『スペインの歴史——スペイン高校歴史教科書』、立石博高監訳、竹下和亮・他訳、明石書店、二〇一四年、二二五ページ。
- (6) この点の本格的な展望として、最近までクラウゼ研究の牽引者の一人であったウレーニャ(1939-2014)のつぎの成果が第一に挙げられるべきである。E. M. Urená, *Die Krause-Rezeption in Deutschland im 19. Jahrhundert*, Philosophie - Religion - Staat, Stuttgart - Bad Cannstatt 2007.
- (7) アーレンスとクラウゼとのこうした差異については、クラウゼのとくに法哲学を追跡したのちにあらためて展望す

- べき課題としなければならないが、たとえば土地所有権については、クラウゼが共同所有制（個人は使用权のみ）を構想していたのに対して、アーレンスは晩年には土地私有制を認めるようになり保守化したとエヴィ・ヘルツァーが指摘している点は、留意しておきたい。E. Heizer, *Der Naturrechtsphilosoph Heinrich Ahrens (1808-1874)*, Berlin 1993, S. 118.
- (8) H. Ahrens, Art., „Krause“, in: *Deutsches Staats-Wörterbuch, In Verbindung mit deutschen Gelehrten*, hrsg. von J. C. Bluntschli u. K. Brater, Bd. 6, Stuttgart u. Leipzig 1861, S. 38-51; ders., Art., „Krause“, in: *Das Staats-Lexikon, Encyclopädie der sämtlichen Staatswissenschaften für alle Stände, In Verbindung mit vielen der angesehensten Publicisten Deutschlands*, hrsg. von K. v. Rotteck u. K. Welcker 3., umgearbeitete, verbesserte u. vermehrte Aufl., hrsg. von K. Welcker, Bd. 9, Leipzig 1864, S. 317-330.
- (9) H. Ahrens, Art., „Krause“, in: *Das Staats-Lexikon*, S. 330. なお本稿では、以下、引用文中の（ ）はすべて原文のまま、〈 〉は引用文中の引用符、「 」の部分は引用者による補筆であり、引用文中の傍点は、とくに断らない限り原文がゲシュェルトであることを示す。
- (10) H. Ahrens, Art., „Krause“, in: *Deutsches Staats-Wörterbuch*, S. 50.
- (11) ヘーゲル以降の多様な哲学体系の展開状況について、ヘルベルト・シュネーデルバッハが、それまで「存在」を規定するものとして考えられてきた「思惟」に代えて、ヘーゲル後には「物質的なもの、感覚的なもの、非合理的なもの、実存的なもの」の四類型が登場したことを言っている。H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt a. M. 1983, S. 237f. (傍点部分は原文イタリックである。)『ドイツ哲学史 1831-1933』船山俊明・他訳、法政大学出版局、二〇〇九年、二八〇ページ以下。
- (12) 木村周市朗「アーレンスのカント批判と生の目的論」、『成城大学経済研究』、第二〇三号、二〇一四年一月、所収、

- 一〇一(八二) ページ以下を参照のこと。
- (13) 量善治『宗教哲学としてのカント哲学』、勁草書房、一九九〇年、二六六ページ。
- (14) K. C. F. Krause, *Das Urbild der Menschheit, Ein Versuch*, Dresden 1811, in der *Arnoldischen Buchhandlung*.
- (15) K. C. F. Krause, *Die drei ältesten Kunsturkunden der Freimaurerbrüderschaft, mitgetheilt, bearbeitet und durch eine Darstellung des Wesens und der Bestimmung der Freimaurerei und der Freimaurerbrüderschaft, sowie durch mehrere liturgische Versuche, erläutert*, Dresden MDCCCX, zu haben bei dem Verfasser und in Kommission der *Arnoldischen Kunst- und Buchhandlung*. 上の大著は、ジョン・ロックの書簡で知られる十六世紀半ばの文書の再写本、イングランドのフリーメイソンで長く継承されてきた「徒弟訓戒 *Lehringlection*」、そして「九二六年のヨークの憲章 *Konstitution*」のクラウゼの友人シュナイダー(後述)によるドイツ語訳、以上を中心に紹介・論評したものであり、ドイツにおけるフリーメイソン研究史に足跡を残すことになった。その巻頭にクラウゼは、本書の予約前納者一覧、内容目次につづけて、詳細な「予備報告 *Vorbericht*」を掲げ、本書成立の経緯を驚くほど率直に語っている。
- (16) K. C. F. Krause, *Vorbericht*, in: *Die drei ältesten Kunsturkunden*, S. XLIV-XLV.
- (17) Vgl. E. M. Urena, K. C. F. Krause, *Philosoph, Freimaurer, Weltbürger, Eine Biographie*, Stuttgart – Bad Cannstatt 1991, S. 53f.
- (18) *Ibid.*, bes. Kap. III u. IV.
- (19) たとえば、前述のクラウゼの「予備報告」でも、クラウゼはドレスデンでの入会時の、「人類に捧げられた同盟というものをフリーメイソン兄弟団に見出すという私の生き生きとした期待」を回顧している。K. C. F. Krause, *Vorbericht*, in: *Die drei ältesten Kunsturkunden*, S. XLVII.
- (20) ヨーロッパ中世の石工団体に発すると言われる「フリーメイソン」全般にかんする基礎的情報を提供する資料として、まずは以下を参照のこと。片桐三郎『入門フリーメイソン全史——偏見と真実——』、アマアソシエイツ、二〇

〇六年、文芸社、二〇二〇年、深沢克己「フリーメイソン団成立史研究の現状と論点」、『日本学士院紀要』、第七十五卷第一号、二〇二〇年十一月、所収、ピエール・イヴ・ボルベール（深沢克己編）『啓蒙の世紀』のフリーメイソン』、山川出版社、二〇〇九年。

- (21) K. C. F. Krause, Vorbericht, in: Die drei ältesten Kunsturkunden, S. LIJ.
- (22) K. C. F. Krause, Die drei ältesten Kunsturkunden, z. B., S. 462, 480.
- (23) K. C. F. Krause, Vorbericht, in: Die drei ältesten Kunsturkunden, S. L.
- (24) Ibid., S. LXII.
- (25) Ibid., S. LXIV.
- (26) Ibid., S. XXVI-XXVII.
- (27) Krause an J. A. Schneider vom 15. 4. 1809, in: Der Briefwechsel Karl Christian Friedrich Krauses zur Würdigung seines Lebens und Wirkens, 2. Bd., Aus dem handschriftlichen Nachlasse, hrsg. von P. Hohlfeld u. A. Wünsch, Leipzig 1907, S. 364. Vgl. E. M. Urenä, K. C. F. Krause, op. cit., S. 198.
- (28) E. M. Urenä, K. C. F. Krause, op. cit., S. 208.
- (29) Krause an Vater vom 6. 2. 1811, in: Der Briefwechsel Karl Christian Friedrich Krauses zur Würdigung seines Lebens und Wirkens, Aus dem handschriftlichen Nachlasse, hrsg. von P. Hohlfeld u. A. Wünsch, Leipzig 1903, S. 261f. Vgl. E. M. Urenä, K. C. F. Krause, op. cit., S. 181.
- (30) この第一稿は、上述の「予備報告」におけるつぎの叙述に照応するものと思われる。「私は〔……〕一八〇八年の春に、一なる社会的全体としての人類の理念を、その内部の諸部分全体まで、哲学的、歴史のおよび調和的にもう一度究明したとき、すべてを包括する地上の一なる人類同盟の像がまったく鮮明に私の内なる眼に現れ、私の全心情を

愛と希望で満ちた。」K. C. F. Krause, Vorbericht, in: Die drei ältesten Kunstkunden, S. XLIX.

- (31) 一九二八年にクラウゼのこれら三種類の「人類の格言」を集めて出版したフリーメイソン会員のアルフレート・ウンガーによれば、クラウゼはこの第一稿作成ののち、一八一一年の初頭にかれが創刊した日刊紙「*Tagblatt des Menschheitslebens*」の第一号にその綱領として第二稿を掲げ、さらにそれを整理拡充した第三稿を、死の前年の一八三一年に書き残したとされている。K. C. F. Krause, *Der Glaube an die Menschheit, Erhäutert durch ein Lehrfragstück. Mit einer Krauses „Urbild der Menschheit“ entnommenen Liste von dessen Verdeutschungen und einer Einleitung herausgegeben von Alfred Unger*, Berlin 1928, S. XVI, XVII, 2. とくに第一稿と第二稿については後述する。

- (32) クラウゼは一八〇八年の九月に、政治学的な新著の「最初の二十一・二十二ボーゲン」を独立させて出版することを書肆のアルノルトと交渉している。一八一一年八月十日の父宛の手紙には、「人類の根源像」が出来上がったが、詳細な「予備報告 Vorbericht」は省略を余儀なくされ、巻末に付ける「目次の最後の数ページをまだ書いています」と記している。Krause an Vater vom 10. 8. 1811, in: *Der Briefwechsel*, 1903, S. 269f. そのご出版された本書二冊を、九月七日に父に送付したとある。Krause an Vater vom 7. 9. 1811, in: *Der Briefwechsel*, 1903, S. 272. Vgl. E. M. Urenä, K. C. F. Krause, op. cit., S. 238.

- (33) K. C. F. Krause, *Das Urbild der Menschheit*, 1811, S. XVII (Verdeutschung), ちなみに初版では「十一ボーゲン」だが、一八五一年版では、判型が変更された点を考慮したためか「五ボーゲン」に修正されている。

- (34) Krause an Bruder Molitor in Frankfurt vom 26. 4. 1810, in: *Der Briefwechsel*, 1903, S. 226.

- (35) 『*技芸史料*』の「予備報告」では、「一八〇八年の」五月から聖シカエルの日（九月二十九日）までに、いま出版中の著書「*一なる社交的全体としての人類の理念*」の最初の十一ボーゲンが印刷された。しかし、すでに同じ五月に私は、いま「人類同盟とフリーメイソン兄弟団」という題名でもなく出版される著作の仕上げにもとりかかった。」

- この後者は、本書〔技芸史料〕で取り上げた諸論点を「有機的に表現し立証することになるだろう。」と記されて⁵⁹。K. C. F. Krause, Vorbericht, in: Die drei ältesten Kunsturkunden, S. XLIX.
- (36) Ibid., S. LI-LII.
- (37) Krause an Vater vom 29. 7. 1807, in: Der Briefwechsel, 1903, S. 174.
- (38) K. C. F. Krause, Vorbericht, in: Die drei ältesten Kunsturkunden, S. III.
- (39) Ibid., S. V.
- (40) Ibid., S. XIII.
- (41) Ibid., S. XLVIII.
- (42) E. M. Urenä, K. C. F. Krause, op. cit., S. 229, 237.
- (43) Vgl. ibid., S. 222; P. Á. Lázaro u. a., Einleitung, op. cit., S. XI-XII.
- (44) Vgl. E. M. Urenä, K. C. F. Krause, op. cit., S. 234; P. Á. Lázaro u. a., op. cit., S. XII-XIII.
- (45) P. Hohlfeld, Die Krause'sche Philosophie in ihrem geschichtlichen Zusammenhange und in ihrer Bedeutung für das Geistesleben der Gegenwart, Jena 1879, S. 128. Vgl. P. Á. Lázaro u. a., op. cit., S. XXIV.
- (46) 本稿では、以下、息子カールの序文のあと、K. C. F. Krause, Das Urbild der Menschheit, Ein Versuch, Zweite unveränderte Ausgabe, Göttingen 1851, in der Dieterichsche Buchhandlung, を用い、本書からの引用文は、そのページ数を本文中に括弧（ ）に入れて記す。
- (47) I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 606-608. (慣例上の第三版 (B) のアカデミー版では、Bd. 3, S. 389-390.) 『純粋理性批判 中』『カント全集 5』、有福孝岳訳、岩波書店、二〇〇三年、二七〇―二七一ページ。本稿では、以下、引用文は邦訳書に従っていない場合はあいがあがある。

- (48) *Ibid.*, B 646-648. 前掲訳書「三〇四—三〇五ページ」。
- (49) C. Dierksmeier, *Der absolute Grund des Rechts*, Karl Christian Friedrich Krause in Auseinandersetzung mit Fichte und Schelling, Stuttgart – Bad Cannstatt 2003, S. 64.
- (50) K. C. F. Krause, „Kant“, in: ders., *Vorlesungen über die Grundvahrheiten der Wissenschaft zugleich in ihrer Beziehung zum Leben, nebst einer kurzen Darstellung und Würdigung der bisherigen Systeme der Philosophie*, vornehmlich der neuesten von Kant, Fichte, Schelling und Hegel, und der Lehre Jacobi's, Dritte vermehrte und vielfach verbesserte Auflage, Auf's neu hrg. von A. Wünsche, Leipzig 1911, S.420-441. 本書からの引用文は、以下、そのページ数を本文中に括弧「」に入れて記す。
- (51) トマス・アクイナスの『神学大全』からの引用は、以下、創文社版の邦訳に従い、本文中に括弧（ ）を付けて、部、問題、項の順序で「I, I」と表記し、必要に応じて邦訳の分冊番号①、ページ数を付加する。トマスの根本問題については、稲垣良典氏が平易に語っている『トマス・アクイナス『神学大全』』、講談社、二〇〇九年、が有益である。
- (52) *communicare* については、訳者山田晶氏の注釈、第25冊、二〇二ページを見よ。
- (53) 十一〜十二世紀にキリスト教がようやく庶民に普及したことで、それまでの土着信仰における神々や諸霊と人間との互酬関係が、「善行」に対する彼岸での「救い」というキリスト教的回路へと大きく転換したと考えられることについては、阿部謹也『自分のなかに歴史をよむ』、筑摩書房、一九八八年、ちくま文庫、二〇〇七年、同『ヨーロッパ中世の宇宙観』、講談社学術文庫、一九九一年、などを見よ。クラウゼが神秘主義の文献を読み始めるのは一八一五年からである。Vgl. E. M. Urenã, K. C. F. Krause, *op. cit.*, S. 456.
- (54) ライブニッツ『弁神論』、第一四七節、『ライブニッツ著作集 6』、佐々木能章訳、工作舎、一九九〇年、二五三ページ。

- (55) ライブニッツ『モノドロジー』、第五六・六三節、『モノドロジー他二篇』、谷川多佳子・岡部英男訳、岩波文庫、二〇一九年、五一、五六ページ。
- (56) クラウゼにおける Idee は、本書巻末の Verdeutschung (S. 331.) では Urbegriff, Urwesenbild のことだと説明されており、「個物 das Individuelle」に对照されるものである。その訳語としては、カントにおける「理念 Idee」と区別するために、少なくとも本書については、そうした「根源本質像」としての（あるいはプラトンの「イデア」的な）意味を込めて、まずは「観念」の語を当てておく。
- (57) アリストテレス『政治学』、第一巻第二章、山本光雄訳、岩波文庫、一九六一年、三四―三六ページ。
- (58) プラトン『法律』、第十巻、『プラトン全集 13』、森進一・他訳、岩波書店、一九七六年、六三六ページ。
- (59) ライブニッツ『モノドロジー』、第一九・二九・六三・八二・八三節、第八五節、前掲訳書、二六、三一、五六、六七―六八ページ、六九ページ。
- (60) アリストテレス『形而上学（上）』、第一巻第一章、出隆訳、岩波文庫、一九五九年、二二ページ、および八ページ「本文の内容目次」。
- (61) この点は、井筒俊彦『神秘哲学——ギリシアの部——』、岩波文庫、二〇一九年、とくに第二章を参照のこと。
- (62) この点は、木村、前掲『カール・クリスティアン・フリードリヒ・クラウゼ』を見よ。
- (63) プラトン『法律』、第十巻、前掲『プラトン全集 13』、六一八ページ。あわせて、藤沢令夫『ギリシア哲学と現代——世界観のありかた——』、岩波新書、一九八〇年、も参照。
- (64) 藤沢令夫、前掲の岩波新書とともに、同『イデアと世界——哲学の基本問題——』、岩波書店、一九八〇年、第四章、同『プラトンの哲学』、岩波新書、一九九八年、を参照のこと。
- (65) 言語は、クラウゼの多岐にわたる研究対象の一つであり、かれは学問、とくに哲学のための使用言語としてドイツ

- 語の優位性を評価し、外来語の混入による混乱からドイツ語を「純化すること Reinigung」をめざして、一八一四年の末以降、「ベルリン・ドイツ語協会」の創設に尽力するなど実践的活動もおこなった。Vgl. E. M. Urenä, K. C. F. Krause, op. cit., S. 362-389; K. C. F. Krause, Zur Sprachphilosophie, Aus dem handschriftlichen Nachlasse des Verfassers, hrsg. von A. Wunsche, Leipzig 1891.
- (66) 卷末のクラウゼに於ける Verdeutschung (S. 332) に従えば、*„ideale oder philosophische Erkenntnis“* は *„urbegriffliche, urwesentliche Erkenntnis, Urlehre:“* を意味し、これに対して *„reale Erkenntnis“* は *„lebenswirkliche, geschichtliche, eigenwesliche Erkenntnis; oder Kunde:“* を意味するものと云われる。
- (67) I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, 1797, (アカデミー版) Bd. 6, S. 230. 『人倫の形而上学』、『カント全集 11』、樽井正義・池尾恭一訳、岩波書店、二〇〇二年、四八―四九ページ。
- (68) クラウゼが『人倫の根源像』で構想したこのような多元的な諸結社の構造を、ウレーニャは自前の図に表している。E. M. Urenä, K. C. F. Krause, op. cit., S. 240. Vgl. P. Á. Lázaro u. a., op. cit., S. XIV-XVI.
- (69) K. C. F. Krause, „Die Grundwahrheiten der Geschichtswissenschaft“, in: ders., *Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft*, op. cit., S. 644-672, hier S. 644.
- (70) Vgl. C. S. Rabe, Gleichwertigkeit von Mann und Frau, Die Krause-Schule und die bürgerliche Frauenbewegung im 19. Jahrhundert, Köln 2006; E. M. Urenä, Die Krause-Rezeption in Deutschland, op. cit., Kap. VI.
- (71) ライブニッツ『モナドロジー』、第一三・一四・一六節、第五七・五八節、前掲訳書、一九二〇、二二二ページ、五一―五二ページ。
- (72) K. C. F. Krause, *Der Glaube an die Menschheit*, op. cit., S. 3-5.
- (73) *Ibid.*, S. 6-8.

- (74) ところが死の前年の第三稿 (*Ibid.*, S. 9-63) になると、第一稿の全十箇条が(数カ所の字句の修正はあるもの)全面的に復活し、条項ごとに問答形式が付加されて大幅に拡充されているから、とくにこの第三稿の成立経緯については、別途検討されねばならない。
- (75) Vgl. E. M. Urenä, K. C. F. Krause, op. cit., S. 509f.
- (76) K. C. F. Krause, *Das System der Rechtsphilosophie, Vorlesungen für Gebildete aus allen Ständen*, hrsg. von K. D. A. Röder, Leipzig 1874, S. 117f.
- (77) *Ibid.*, S. 113.
- (78) *Ibid.*, S. 114f.
- (79) K. C. F. Krause, *Vorlesungen über das System der Philosophie, Unveränderter Nachdruck der Ausgabe Göttingen 1828, mit einem neuen Vorwort und Anmerkungen von S. Pfleger*, Breitfurt 1981. 本書からの引用文・引用語句は、以下、そのページ数を本文中に括弧 () に入れて記す。
- (80) K. C. F. Krause, *Das System der Rechtsphilosophie*, op. cit., S. 114.
- (81) *Ibid.*, S. 118f.
- (82) K. C. F. Krause, „Fichte“, in: ders., *Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft*, op. cit., S. 442-460, hier S. 459.
- (83) Krause an Vater vom 4. 11. 1813, in: *Der Briefwechsel*, 1903, S. 362f.
- (84) 前掲の注 (83) を見よ。
- (85) R. Mohl, *Gesellschafts-Wissenschaften und Staats-Wissenschaften*, in: *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, 7. Bd., Jg. 1851, S. 3-71, hier S. 13, 22.
- (86) H. Ahrens, *Cours de droit naturel ou de philosophie du droit, fait d'après l'état actuel de cette science en Allemagne*, Paris 1838,

pp. 105-118, 147-148. ）」の二つは、法の種類にのみ挙げられている。

- (57) R. Mohl, [Rezensiön] Cours de droit naturel ou de philosophie du droit, fait d'après l'état actuel de cette science en Allemagne, par H. Ahrens, Paris, 1838-1839, in: Heidelberg Jahrbücher der Literatur, 33. Jg., 4. Heft, Heidelberg 1840, S. 481-501, hier S. 493f.

- (88) H. Ahrens, Die Philosophie des Rechts, 2. Theil: Die organische Staatslehre auf philosophisch-anthropologischer Grundlage, 1. Bd., Enthaltend: Die philosophische Grundlage und die allgemeine Staatslehre, Wien 1850, S. 22.

- (89) Ibid., S. 59-68, 77. ）」の配置図 (S. 77.) では、主体的構成は「人類連合から六、個人へと下行する順序になっている」。

- (90) R. Mohl, Gesellschafts-Wissenschaften und Staats-Wissenschaften, op. cit., S. 13.

- (91) Ibid., S. 50f.

- (92) Ibid., S. 22f. アーレンストモールの交渉経緯については、木村周市朗「十九世紀ドイツの自然法論と〈社会〉の発見」『成城大学経済研究』第一九九号、二〇一三年一月、所収、を参照のこと。

(付記)

本稿は二〇一九年度成城大学特別研究助成(研究課題「社交性から社会学へ——ドイツ法哲学における人間学的社会構成論の発生——」)の交付による研究成果の一部である。

(二〇二一年一月二十六日脱稿)