

ヘーゲルの「哲学」と歴史的現実

笹澤豊

ヘーゲルの晩年の歴史哲学を特徴づけているのは、その強い観想的性格である。「神が世界を支配しており、神の統治の内容、神の計画の遂行が世界史である。そしてこの計画を把握しようとするのが哲学である。というのは、この計画に基づいて実現されたものが現実性を持つのであり、それに適っていないものは無価値の存在にすぎないからである。」(VPhG, 53) これは「歴史哲学講義」の中にある言葉であるが、ヘーゲルによれば、歴史哲学とは、歴史的世界を目的論的に把握する一種の弁神論(Vgl. VPhG, 28, 540)に他ならないのである。――だが、世界史のそのような解釈が現実に対していかなる実質的意義をも持ちえないことは、たとえばマルクスがフォイエルバッハについてのテーゼで述べる通りであろうし、⁽¹⁾またそれがヘーゲル自身の哲学の核心をなすモチーフであったとも考え難い。というのも、彼の青年期――イエーナ期の論文や手稿群は、彼の哲学形成が『現実(地上)における理念(神の国)の現実』という彼固有の実践的意図に導かれていること、とりわけ歴史の問題は彼の青年期よりの切実な実践的関心のなかで自覚され醸成

されてきたものであることを示しているからである。⁽²⁾一八〇二／〇三年のいわゆる「自然法」論文は、端的に「哲学より出来するものこそ、最も現実に適用しうるものでなければならぬ」(Nat., 471)と述べている。その場合現実とは、ヘーゲルにとって、歴史性を担った歴史的現実世界を意味しており、⁽³⁾従って、体系形成期の彼の構想からすれば、哲学こそ歴史的現実に対処しうるものでなければならぬのである。そこで我々は、冒頭で引用した「歴史哲学講義」におけるヘーゲル自身の言葉にかかわらず、次の問いを立てることができる。一体ヘーゲルが企てる哲学は、歴史的现实に対していかなる実質的関与をなしうるのか、またそのためのいかなる理論的結構を用意しているのか。――この問題を考察するために、ヘーゲルの体系形成期に立ち返り、その歴史哲学的思考内容を検討することが、本論文のねらいである。

――
ヘーゲルは、精神の運動と自然界の運動との区別を、そこに否定

が介在するか否かの相違として捉えている。即ちヘーゲルによれば、自然界の存在者は「相互外在」の形式においてあり、相互の統一を欠いているのに対して、知性ないし精神はそこに統一をもたらさしめる点で「自然よりも高次」(Nat., 464)なのであるが、この統一を精神がもたらさしめるのは、それが「自己自身の直接的反対」であるという絶対的否定性を自らに具えているためである。それ故にまた精神の運動には「無」と「飛躍」が存在する (Vgl. Nat., 463f)。これに対して「自然は飛躍しなす」(NI., 182)のである。

さて、歴史の領域がそのような精神の運動から成るものとするなら、そこには否定性が介在し、飛躍が存在せねばならぬであろう。ヘーゲルは「自然法」論文の中で、具体的な歴史認識の視野から民族の形態の推移を考察しつつ、歴史的領域におけるこの否定性と飛躍に論及して、次のように述べている。「……この現象は、絶対的に対立しているものへの移行であり、それ故無限的である。そして無限性或いは無からのこの対立するものの出現は、ひとつの飛躍なのである。(……)成長する個体は、そうした飛躍の喜びとともに、新たな形式を持続的に享受する期間を持つが、この新たな形式もやがてしだいに否定的なものに身を置き、破壊的になりつつ、突然没落してゆくのである」(Nat., 482)ここで「成長する個体」と呼ばれているものが民族ないし国家の謂に他ならないが、或る時代には歴史の普遍的全体状況に適合していた民族ないし国家の制度や権力の形態も、一定の期間を過ぎれば、全体への生ける関係を失って全体の普遍性から遊離した特殊者に墮し、全体に対して否定的なものへと変じて民族のうちに分離、対立を惹き起こすとともに、この否

定的なものは自己自身に対しても否定的なものとなって自己崩壊し、ここに制度、権力の新たな形態がもたらされるのである。この「自然法」論文の三年ほど前に書かれた「ドイツ憲法論」序文章稿では、普遍性を失って単なる特殊者となったものは「自らの内に存する自己自身の真理によって攻撃され、これとの矛盾にもたらされる」(VD., 459)と言われるが、歴史はそうした「矛盾」の絶対的否定性によって飛躍の節目を織り込まれた連続と非連続の運動なのである。

ところで、このように歴史的存在者が「自己自身の真理」を自らの内に有し、歴史的世界はこの真理の否定性によって惹き起こされる必然的な諸々の変化の系列から成るものとすれば、哲学はこのような歴史的世界を前にしてこれにいかに関与し、そこでどのような意義と役割とをもちうるのか、それが問題である。歴史的世界の運動が必然性に貫かれた存在者それ自身の真理による内在的展開であるとするなら、一般には悪と見なされるべき諸々の制度(例えば奴隷制や封建制度)すらが、その発生に関しても、また消滅に関しても、「必然的」(Nat., 480)であることになろう。そして、もしそうであるなら、哲学は或る制度なり権力なりに対して、これを善と見なすにせよ、悪と判断するにせよ、その実現に関しても、或いはまた廃棄に関しても、いかなる積極的かつ実質的な関与もなしえず、唯一なしうるのは、どのような形態をとった歴史的存在に對しても、善悪を越えた「正当な」(Rech.)事実としてこれを受け容れることのみであろう。否、歴史的世界においては、哲学のみならずあらゆる人間の行為が、一切の意味を失ってしまうことになる。——こ

これはヘーゲルののちにまで互る独自の観点であるが、歴史的世界においては個人の理想主義的な「人間業」(VD, 529)などは無力であって、或る人間が歴史を左右しうる歴史的事業をなしたとすれば、それは彼の行為が歴史の必然性に則っていたからであり(VD, 529)、また彼が没落したとすれば、それは「必然性が彼を見棄ててしまったから」(IR, 260)に他ならないのである。

だが、このように、人間の企投——観念的であれ、実践的であれ——の有効性をも歴史の必然性が貫き支配しているとすれば、現実(地上)における理念(神の国)の現前化、というヘーゲルの「哲学」の主題を成就する可能性は、果たして何処に見出されるであろうか。それは、この歴史の必然性そのものを神的な摂理に貫かれたものとして把握するというきわめて観想的な作業のうちにか見出されえないことになるであろう。事実ヘーゲルの哲学は、その出発の当初から、こうした観想的性格を強く含み持っていたと言える。「自然法」論文によれば、「必然性を概念把握し、内容の連関とこの連関の規定性とを精神と絶対的に結びついているものとして、また精神の生ける身体として認識することを学ぶ」(Nat, 66)ものが「人倫の哲学」である。そうした哲学の企ては、のちの『法哲学』序文の「理性的なものは現実的であり、現実的なのは理性的である」(PhR, Vorrede, 24)という有名なテーゼの正当化につながり、また先の「歴史哲学講義」の弁神論的主張にもつながるものと見なされよう。

世界の非合理性を〈精神〉の合目的連関のうちに受容するヘーゲルの思考の如何を、我々は、「自然法」論文の中の「絶対者が永

遠に自己自身と演じるところの、人倫的なものにおける悲劇」の思想のうちに見る事ができる。この見地に従えば、人倫的世界の運動は、「絶対者が己れを永遠に客体性のなかに産み出し、それによってこの己れの形態のなかで己れを受容と死に委ね、己れの灰より出て栄光へと高まる」(Nat, 468f.)と云う運動、即ち、(1)人倫的自然としての絶対者が、(2)己れの「運命」(他と成った自己)として己れを非有機的自然へと分離し対置して、(3)両者の統一である神的存在へと高まる、という運動である。ここに見られるのは、現実界の非合理性を、神的な〈精神〉の外化として捉えることにより、この〈精神〉の合目的連関のうちにその展開の必然的なモメントとして内化しようとする考え方である。——もっとも、これだけでは、歴史的な出来事の展開の必然性が神の摂理に貫かれたものであることにはならない。歴史的世界そのものに対して弁神論が主張されるには、さらにこの〈精神〉の合目的展開が歴史そのものの進展として捉えられねばならないであろう。そしてここでは、歴史の進展を〈精神〉の展開のプロセスとして捉えるという観念的な企投を、現実の世界史に対していかに貫くかが問題となる。以下、この問題を廻るヘーゲルの企投の足跡をイエーナ期の彼の思索展開の具体相の内に探り、そこにおいて彼自身の「哲学」がいかなる意義を与えられるかを考察したい。

二

イエーナ期のヘーゲルの論考のなかで、具体的な世界史のプロセスが〈精神〉の展開との関連において主題的に論じられている箇所

を、我々はほとんど見ることができない⁽⁵⁾。ここではまだ現実の世界史は「知の客観的總体の連関のうちに位置を得る」(Dif. 30)々々きものとしては考察の射程内に入っていないためであるとも考えられるが、しかし、この時期のヘーゲルに決して歴史性の視野が欠けていたわけではなく、むしろ非常に強い歴史性の自覚が彼の思考の特徴的な内実をかたちづくっている。この歴史性の自覚は青年期の宗教論の挫折によってもたらされ深められたものであるが、ここで見逃されてはならないのは、イエーナ期の彼の歴史認識がそれ以前の青年期の把握との大きな異なりの上に成り立っているということである。両者の相違は、青年期に支配的であった合一と分裂との鋭い二元的対立図式が解消される、という点に由来している。青年期のヘーゲルは、合一(理想としての古代ギリシア)に分裂(ユダヤ社会、或いは帝政ローマ)を対置し、この分裂に自らの時代の分裂(近代市民社会)を重ね合わせつつ、古代ギリシアの理想像を範として自らの時代に在るべき合一を回復しようと試みている。しかしイエーナ期においては、そうした思想態度は完全に棄て去られる。青年期の企てを彼に放棄させたもの、それは、古代ギリシアの「理想」がもはや再現不可能であるという強い自覚であった⁽⁷⁾。注目すべきは、こうしたギリシア的理想復興の不可能性が、一方では、国家の規模の増大化、個別性を原理とする市民社会の発生、といった歴史的な事実の必然性の認識に基づいて提示される(Vgl. VD, 479f.; Nat., 496f.)と共に、また他方では、〈精神〉の展開の必然性に則ったものとして提示される点である。自然法に関する講義の草稿の中で、ヘーゲルは次のように書いている。「[古代ギリシアの]美し

い神々の世界は、その世界に生命を与えていた精神⁽⁸⁾とともに没落せざるをえず、ただ憶い出としてしか存続できないのである。」(Ros., 136——傍点は引用者)合一から分裂への移行は、まさに、「精神が己れの実在性ととの間に有する統一は引き裂かれざるをえない」(Ibid.)が故に必然的なものであり、この必然性を前にして、古代ギリシアの理想は積極的な主導理念としての意義を失うのである。

さらに注目されるべき点は、合一から分裂への移行と同じ〈精神〉の必然性において、また分裂から再合一への移行が捉えられることである。このことは、彼のキリスト教に対する理解に端的に示されている。ヘーゲルは青年期には、キリスト教を、人間の生に分離と対立をもたらす「既成宗教」として批判している。しかしイエーナ期の講義草稿においては、彼は、自らが「哲学」において形成しようとする精神形態を、カトリシズムとプロテスタンティズムとの総合形態として提示⁽⁸⁾し、キリスト教を分裂から再合一に至る移行の必然的な契機として位置づける(Vgl. Ros., 140f.)。こうした把握にも現われているように、ヘーゲルは分裂そのもののうちに再合一に向かう必然性を見出そうとするのである。

この見地は、さらに推し進められるなら、一八〇五/〇六年の手稿いわゆる「実質哲学(II)」に見られる次のような見解につながってゆく。即ちここでヘーゲルは、彼が自らの時代のうちに見出した「より大きな対立と教養形成」を、「必然的」に到来する「より高次の」「より深き精神」であるとするのである(JR., 262f.)。ここで彼が近代の人倫——それは、「人間が法律のうちにのみ己れの現存在、存在と思惟をもち」(JR., 253)、法という普遍者が個人々の

「実体と必然性」(JR, 242) をなす法的人倫である——のうちに見出すのは、各人が個別者としての「己れの直接的自己の讓渡(外化)」(JR, 254f, Anm. 2) によって普遍者へと自己を形成する Bildung の働きであり、普遍者と特殊者との分離の、知の媒介による統一である。法の普遍者が「個別者の実体と必然性」となって効力をもつのは、各人がこの普遍者を自己自身の本質として知ることによってなのであり、この知の契機こそ、古代ギリシアの直接的統一に欠けていたと彼が見なすものに他ならない。それ故ここで言われる「近代のより高次の原理」(JR, 263)としての「絶対的個別性の原理」(JR, 263 Anm. 1)とは、「各人が完全に自己内に還帰し、己れの〈自己〉そのものを本質存在として知ってゐる」(JR, 263) という純粋な対自存在の境位を意味しているのである。近代においては、「各人は完全な自立性を自己内に有し、自らの現実性を放棄して、自らの知においてのみ己れに関係する」(Ibid.) のであり、「この〈近代の〉原理によって、諸個人の直接的現存在のうちでの外的現実的自由は失われているが、彼らの内的な思考の自由は維持されている。精神は直接的現存在から純化されている。精神は知の純粋なエレメントに踏み入り、(……) 精神はここで知として存在し始めるのである。」(JR, 263f)

こうして、古代から近代への推移は、〈精神〉の知の契機の顕在化のプロセスとして捉えられるが、ヘーゲルによれば、この知の普遍者を各人のうちにおいてより一層自覚的に現前化させるものが、道徳性(Moralität)と宗教(キリスト教)である。モラリテートは、イエーナ前期においては、もっぱらカントのそれを指し、個

別者にのみかわる「市民或いは私人の人倫」(Nat. 468) であるとして批判されているが、一八〇五/〇六年のこの手稿では、それは「現存在からの直接的引き離し」によって各人を彼の属する身分(Stand) の内部で内面的に普遍者に高める「各身分の心術(Gesinnung)」、各身分の自己意識」(JR, 265) であるとされ、さらに、「キリスト教は、身分そのものを越えて普遍者へと諸個人を高めるものと見なされる。」「宗教において、各人は自らを普遍的〈自己〉として直観するこの直観へと高まる。彼の自然、彼の身分は、まぼろしのように、遙かな地平の縁に、島が、ちぎれ雲のごとく現われるように、没し去る。彼は王侯に等し。……」各人は神に対しては、他の者と同等の価値をもつ。それは己れの全領域の、現存在する己れの世界全体の、讓渡(外化)である。(……) 現実全体の普遍的な讓渡(外化)である。」(JR, 281) 即ち、各人が己れの現存在を放棄して己れの觀念的な〈自己〉にのみ関わるキリスト教的意識において、純粹対自存在の境位はもっとも尖鋭なものとなって現われるわけであるが、ヘーゲルによれば、こうして個別的な精神が己れの個性を脱して自らを普遍的な〈精神〉として知ることが、そこに「己れを絶対精神として知る精神」(JR, 265) が成立することに他ならぬ。

もっとも、彼はこの「プロテスタンティズムの原理、主観性」(GuW. 316) を全面的に肯定するわけではない。というのも、この原理は内面性、彼岸性と表裏一体の関係にあり、この原理がもたらすのは現実との乖離の上のみ成り立つ普遍性でしかないからである。即ち、この精神は「己れの現存在を越えて高まる精神」

(JR, 281)ではあるが、このことよってむしろ、己れが「己れの純粹意識と現実的意識とを合一させていない〈自己〉」(JR, 282)であることを示しており、その限りこの宗教は「現存在から思想への逃避」(vgl. JR, 281f)ではない。宗教の天上と現実(地上)とは和解されねばならない。ヘーゲルによれば、この和解の思想、即ち「本質と存在とは同一である、という思弁的理念」(JR, 282)は、しかしキリスト教のうちにも(内的なものとして)含まれている。というのも、三位一体の教義は、ヘーゲルの解釈によれば、彼岸の本質(父なる神)が現実的な存在者(イエス)に成り、さらにこの現実性が自己を止揚して共同体(教団)の精神(霊)に成る、という思想に他ならないからである。ただキリスト教におけるこの精神は、まだ「表象」として存在するにすぎないため、「彼岸の形式」(JR, 284)をとっており、「現存在する精神」である国家と和解するには至っていない。そこで、天上と地上との間に和解がもたらされるには、この「表象の形式、彼岸の形式」が止揚される必要があるが、それをなすものが、キリスト教の思弁的な「内容」を「概念の形式」(JR, 286)にもたらず「絶対的な学」としての「哲学」(ibid.)であるとヘーゲルは言う。

三

以上から、世界史の目的論的把握がヘーゲルのうちで彼自身の「哲学」に対する意義づけとどのように結びつくかを、我々は今明瞭に見ることが出来る。ヘーゲルの把握に従えば、世界史とは、〈精神〉が己れの直接的現存在を脱却して知の普遍性に高まり、そして

再び己れの現存在と合一(和解)するに至る合目的な〈精神〉の展開の行程に他ならないが、彼がこうして世界史を天上と地上との和解に向かう必然的な行程として捉えるとき、『現実(地上)における理念(神の国)の現前化』を本来の主題とする自らの「哲学」を彼がこの世界史の行程の頂点に置こうとすることは、彼の思考の必然的な帰結であると言えよう。

だが、このように自らの「哲学」の主題を歴史の必然性のもとに置いたからといって、この主題が自から成就されることになるわけではないことは言うまでもない。天上と地上との和解がもたらされるのは世界史の行程の必然性においてであるとされるにしても、この和解をもたらずものは彼自身の「哲学」でなければならぬのであって、彼の「哲学」の主題存立の必然性は主張されえたととしても、この主題成就の必然性は彼の「哲学」そのものが背負わねばならないのである。

さてそれではこの主題成就の可能性は、果たしてヘーゲルの「哲学」それ自身のうちに見出されるであろうか。ヘーゲル自身はこの手稿の中で、天上と地上との和解はキリスト教の「内容」を「概念の形式」にもたらずことよって果たされるものとするが、しかしそうした構想は、まさしく観念的、形式的な企投に他ならず、この意味で、現実世界に対していかなる実質的な関与をもなさない消極的な企投であると言わねばならない。

——だが果たして哲学は、そのような消極的な意義をしか、現実世界に対して持ちえないのであろうか。もしそうであるとするなら、哲学こそ「現存在から思想への逃避」であると「言わざるをえな

いであろう。

しかし、ここで我々は、ヘーゲルが自らの「哲学」を世界史的必然性の中に位置づけたことの意味を、もう一度よく考えてみなければならぬ。というのも、このことによって彼は、自らの「哲学」が歴史的现实に積極的な関与をなしているものであることを主張しようとしているからである。事実彼は、自然法講義草稿の中で、次のように書いている。「あらゆる個別者は、世界を形成する絶対的必然性の連鎖の盲目的一分肢である。各個別者がこの連鎖の非常な長さを支配するまでに高まることができるのは、ただ彼が、この大いなる必然性が何処に向かおうとしているかを認識するときのみである(……)。この認識は、二千年間も世界と世界の文化のあらゆる形式を支配してきた苦悩と対立との全エネルギーを、同時に自己内に閉じ込め、この対立を越えて己れを高めるが、こうした認識は、哲学のみが与えるものなのである。」(Ros, 141)

見られるように、ここでは、個人は歴史の必然的行程の一分肢であるにも拘らず、認識によってこの必然性を超越し支配しようすること、そしてそのような認識は「哲学」のみがもたらさうものであることが述べられている。

——ここで我々は、そもそも歴史的世界を貫く必然性が、鉄鎖のごとき自然必然性ではなく、精神の必然性とされていたことを思い起こさねばならない。世界史の行程が「精神の規定の実現過程」であるとするなら、「歴史哲学講義」の言うように、この過程は「意識と意志によって媒介されている」(VPhG, 76) のでなければならぬであろう。そして、すぐれて精神的な営為である哲学は、こ

の媒介に積極的に関与しうるのでなければならぬであろう。⁽¹¹⁾

だが問題は、この媒介がいかにして可能であるかである。——もう一度、ヘーゲル自身が提示した歴史的变化の生成局面に立ち戻って考えてみよう。彼は、国家制度や権力の失効について論及した際、それが生じるのは普遍性を失った特殊者が「自らの内に存する自己自身の真理によって攻撃され、これとの矛盾にもたらされる」時であるとしていた。ここで言われる「自己自身の真理」とは、さしあたり、この存在者が特殊者であって普遍者ではないというところ、即ち有限者であり、それ故「制限されたもの」であるということの意味していると考えられよう。ところで「制限されているものはそれ自体で独立には存立しえず」(Dif, 18) 、「それが存立しうるのはただ「それが絶対者の内において措定されている限りにおいてのみ」(Dif)である、というのがヘーゲル固有の見地であり、⁽¹²⁾ それ故彼の了解に従えば、特殊的存在者の真理とは、それが絶対者という「全体の運動のモメントであること」(R, 280) に他ならない。

ところで、特殊者がこうした自己の真理との矛盾にもたらされうるとは、一体いかなる意味であろうか。「矛盾にもたらされうる(kann……in Widerspruch gebracht werden)」ということは、⁽¹³⁾ そうでない場合もありうる、ということに他ならないであろう。そこで以下では、この矛盾にもたらされない場合がどのような場合であるかを考察することによって、逆に特殊者が己れの真理との矛盾にもたらされうるとすればそれは何によってか、またいかにしてであるかを検討してゆこう。

特殊者が己れの真理との矛盾にもたらされない場合としてまず第一に考えられるのは、この特殊者の存在様式が、そもそも有限者としての己れの真理に矛盾していない場合、即ちこの特殊的存在者が全体の運動のモメントとしてこの運動に適合している場合である。

この場合、もとよりそこには矛盾が存在していない訳であるが、しかしこのような特殊者でも、それが特殊者である限り、時の推移と全体の状況の変化にに応じて、この全体に適合しない「否定的なもの」に変じざるをえないであろう。だがその場合でも、それが「否定的なもの」として己れ自身を否定し、自己崩壊するならばその特殊者は、「全体の運動のモメントであること」という己れの役割をむしる全うしたことになる、己れの真理との齟齬を何らきたさないのである。

そこで特殊者が己れの真理との矛盾にもたらされない第二の場合として考えられるのは、矛盾が存在しているにも拘わらず、それが矛盾としては現われていない場合である。ここで「矛盾が存在している」とはいかなる状態であるかは、右の第一の場合の考察からも明らかであろう。それは、特殊者がもはや全体に適合していないにも拘わらず、なお「否定的なもの」としては頭わにならず、肯定的なもの(Das Positive)として存在している状態、即ち、本来の部分として全体の内にのみその存在を有すべき特殊者が、全体の連関から遊離し、自立性を獲得している状態である。換言すれば、それは特殊者が既成的なもの(Das Positive)に変じてしまっている状態に他ならない。ポジティブイテートとは、有限者としての己れの本分と限界を踏み越えてしまった特殊者の在り方を意味する。⁽¹³⁾しかしながら

この在り方はそのまま矛盾として現われる訳ではない。それが矛盾として現われるには、この特殊者の限界が限界として対自化され、限界を踏み越えた特殊者の存在がこの限界との強い対立関係にもたらされるのでなければならぬ。ところが特殊者は、ヘーゲルによれば、「己れの限界を認識せず、むしろ己れを全体として、絶対的なものとして構成するという傾向をもつのが必定」(Zeit, 471)なのである。有限者の限界が限界として認識され対自化されるには、そこに、有限者を越える無限者の観点が存せねばならない。矛盾が矛盾として顕現するには、有限者の限界を限界として対自化する「全体の理念」がそこに介在せねばならない。——そして、この「部分を超える全体の理念」(Idee)の確立にもつぱら関与するのが、「哲学」なのである。

こう考えるなら、特殊者が己れの真理との「矛盾にもたらされる」場合、そこに介在するのは哲学的認識であると言えるであろう。無限者の観点に立つ哲学の思弁的認識により、こうして自己自身の真理との矛盾にもたらされた特殊者は、このとき始めて「否定的なもの」となり、自己を否定しつつ自己崩壊するのであり、この意味で、歴史の変化は哲学的思弁によって媒介されると言いうるのである。

——もっとも、哲学のこのような媒介によって果たされるポジティブイテートの止揚、即ち全体の運動への特殊者の適合化も、そのままでは理念(神の国)の現前化に結びつくものにはならないであろう。それが理念の実現につながるものとされるには、この全体の運動が神的な(精神)の合目的展開であるという保証が必要であ

る。つまり、「ポジティブイテートの止揚」という哲学の積極的側面は、消極的側面である弁神論的企投と補い合せてはじめて、理念（神の国）の実現というヘーゲル哲学本来の主題を遂行しうるものになるのであり、「全体の理念の確立」とは、部分を越える全体を現前化すると共に、この全体を理念——神的精神——として現前化する精神の営為を意味するものでなければならないのである。

四

ヘーゲルの体系形成の労苦は、一貫してそうした「全体の理念」の確立に向けられていたといつてよい。絶対者は全体であり、絶対者たる全体は「知の総体」としての学の体系においてのみ現前化される、というのが、「哲学者」としてのヘーゲルの変わらぬ確信であった。絶対者たる全体を現前化して、有限的存在者をその全体的連関のうちにもたらし、それらの有限者としての位置と限界を対自化することにおいて、哲学体系は、また歴史的現実世界に対して実践的意義をもつものともなりうる。

その場合注意せねばならないのは、この体系が、ア・ブリアオリな「直観」によってではなく、有限者そのものにおける規定性それ自身の内在的展開に即して構成されるべきものであるということである。「世界を形成している大いなる必然性の認識」を可能にする全体ないし無限者の思弁的観点は、有限者そのものの認識からの内在的な高まりとして到達されるのでなければならぬ。その意味で、歴史的必然性の超越は、歴史的特殊者のうちからのみ、なされうるのである。

周知のことであるが、ヘーゲルは『法哲学』序文で、哲学は「ミネルヴァのふくろう」(Phr. Vorrede, 28)であると述べた。哲学は、その時代の現実を、その進行が終わってから概念把握し、思想のうちに対自化するものであり、その時点で時代よりも後に来るものであるとの謂である。「個人に関していえば誰でもその時代の息子であるが、哲学もまたその時代を思想において捉えたものである。何らかの哲学がその現に在る世界を越え出るのだと空想するのは、或る個人がその時代を跳び越し、ロドス島を跳び越えるのだと空想するのとまったく同様に愚かである。」(Phr. Vorrede, 26)

しかしながらこのことは、哲学が歴史の必然性に規定されるのみで、歴史の変革に何ら積極的な関与をなしえない、ということを意味してはいない。哲学は、その時代の現実の概念的表出として、時代の後に来るものであるが、同時に、その時代の現実の反省、対自化として、時代の諸矛盾を顕在化させ、次の時代の到来をよび起こすものであり、そのようなかたちで歴史の展開に積極的かつ実質的な関与をなしうる¹⁵⁾。だがそれは、哲学が、内在的に、歴史的現実を越えて「全体の理念」を確立することによって、即ち、一切を有機的全体的連関のうちにもたらし「知の総体」としての体系を樹立することによってなのである。

ヘーゲルの「体系」の内奥には、彼を哲学者として定位せしめた青年期よりの実践的モチーフが、連綿と底流している。「学の体系の第一部」たる『精神現象学』が出版された翌年の一八〇八年、ヘーゲルはニートハンマーに宛てた書簡に次のように書いている。「これは私が日ごとに確信を強めていることですが、理論的な仕事

は実践的な仕事よりもこの世のなかでちり多々のことを成し遂げるのです。觀念界が變革なれば、現実界はひとたまりもあつせず。実践的な行為も必ず起るべしといふ。」⁽⁹⁾」この言葉に耳を傾けるべきではない。

〈引用文献略号〉

- VD. Die Verfassung Deutschlands.
PhR. Grundlinien der Philosophie des Rechts.
VPhG. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte.
——『ゴッティンゲン』G. W. Hegel Werke in zwanzig Bänden, neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M. 1969 ff., Bd. 1, Bd. 7, Bd. 12に依る。
Diff. Differenz des Fichteschen und Schellingsche Systems der Philosophie.
GuW. Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität.
Nat. Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts.
IN. Jenaer Systementwürfe II, Naturphilosophie.
JR. Jenaer Systementwürfe III, Vorlesungsmanuscript zur Realphilosophie.
——『ゴッティンゲン』Georg Wilhelm Friedrich Hegel Gesammelte Werke, herausgegeben im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Hrgs. v. der Rheinisch-westfälischen Akademie

d. W. Hamburg 1968 ff., Bd. 4, Bd. 7, Bd. 8に依る。

Ros. G. W. F. Hegels Leben, Berlin 1844, Nachdruck: Darmstadt 1972.

註

- (1) Karl Marx-Friedrich Engels Werke, Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin 1961 f., Bd. 3, S. 7.
(2) ヘンク期の宗教論(「イエスマン」伝)、「キリスト教の既成性」(基本稿)におつても、またフランクフルト期の宗教論(「キリスト教の精神とその運命」)におつても、ヘーゲルが認めざるべきなかつたのは、自由を実現すべきものとして企てられる「宗教」が、歴史的特殊性に結びつくことを避けえず、それによつて再び人間の生に対して抑圧的に作用する「ポジティブなもの」と化せざるをえなうという「運命」であった。そもそも、ヘーゲルが確立しようとした宗教は、「民族の自由を実現すべき民族宗教であつて、単なる個人の内面にとどまらずに地上の現実世界に深くかかわるものであるが、この人間的現実における存在者の一切は、「人間の本性」の普遍性によつては規定されず、現実世界の全体である世界史の歴史的必然性によつて規定された歴史的特殊者なのであり、この歴史的必然性に適つたもののみがポジティブではなからざるものたりうるのである。——「人間の本性」に関わる宗教研究をヘーゲルに断念させたこのような歴史性の自覚を、我々は「キリスト教の既成性」改稿序論、「トイッ憲法論」序文章稿の中に確認すること

ができ、またこの自覚がイエーナ期の「人倫の哲学」の構想を方向づけていることを「自然法」論文の中に確認することができる。

(3) 現実を常に歴史的連関において捉えようとするヘーゲルの強い歴史意識は、彼の思索の出発当初よりのものである。Vgl. Hegels theologische Jugendschriften, hsg. v. H. Nohl, Tübingen 1907, S. 23 f., 27, 39.

(4) このような理解がのちの「世界史的個人」(VPHG., 45)と「理性の狡智」(VPHG., 49)の思想に連なるものであることは明らかであろう。

(5) 主題的に論及するのではないが世界史的視野におけるそうした概念把握の試みを含んだ手稿が存在しない訳ではない。それは、自然法に関する講義の草稿 (Kimmerle, Nr. 45) である。ここでヘーゲルは宗教の諸形態について論じているが、注目されるのは、ここでは「風土的な変容の内部でそれらの経験的な差異に依拠して」現われる宗教の現実的諸形態が、世界史的に「理性の普遍的な三つの次元に従って」現われるとされる (Ros., 135) 点である。ここで直接問題とされているのは宗教の諸形態であり、その世界史的な展開であって世界史そのものの展開ではないが、しかし、宗教的諸形態の世界史的展開はここでは根源的和解—分裂—再合一という〈精神〉の展開に即したそのつどの理性の現出様式の系列として捉えられており、このように〈精神〉の展開を宗教の諸形態が現出する基底として世界史的視野のうちに置く点で、この論考はヘーゲルの最初

の具体的な歴史哲学の試みを含むものと見なされよう。

(6) 前注(2)を参照。

(7) ハイムは『ヘーゲルと彼の時代』の中で、ヘーゲルのイエーナ期の手稿「人倫の体系」にことよせ、次のようなヘーゲル批判を行なっている。即ちハイムによれば、ここでの「ヘーゲルの考え方の最内奥のモチーフ」は「古代ギリシアの生活内実の復興」であり、そうした「単なる觀念の実現(現実化)」が「ヘーゲル哲学の基底的理念」をなしている。しかし古代ギリシアの人倫の復興というこうした彼の企ては、近代の生活諸条件によって阻まれざるをえず、まさにそれ故に、この復興の企ては哲学という觀念論的な形式のうちに逃避せざるをえなかった。こうして觀念の実現(実在化)という彼の企ては、むしろ逆に觀念の絶対化を帰結するのである。

——だが、以上のようなハイムの批判はヘーゲルの手稿「人倫の体系」には当てはまらない。イエーナ期のヘーゲルは、「古代ギリシア的な」理想の実現は全く不可能になっている」(VD., 479 f.) という歴史性の明確な自覚のもとに立ちつつ、かく理想の実現を不可能ならしめている歴史の必然とその結果としての「近代の生活諸条件」(ハイム)をむしろ充分考慮に入れた上で、これに適合する新たな「人倫の体系」をうち立てようとしているのであり、このようなモチーフのもとに書かれたのが手稿「人倫の体系」なのである。Vgl. R. Haym, Hegel und seine Zeit, Berlin 1857, Nachdruck: Darmstadt 1962, S. 161 f.

(8) こうした構想の具体化を、我々は一八〇五／〇六年の手稿にわゆる「実質哲学(II)」において見ることが出来る(後述)。

(9) 一八〇五／〇六年にヘーゲルは哲学史を講義しており、その中で、自らの時代を「世界に「新たなエポック」が到来して世界精神が己れを絶対精神として把握するに至っている時である」として(Ros., 201 f.)「自らの哲学を世界史の頂点に位置づけようとする」。Vgl. H. Kimmeler, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens, Hegel-Studien Beiheft 8*, Bonn 1970, S. 303 f.

(10) Vgl. M. Riedel, *System und Geschichte. Studien zum historischen Standort von Hegels Philosophie*, Frankfurt a. M. 1973, S. 53.

(11) cf. H. Marcuse, *Reason and Revolution*, Beacon Press Paperback edition, Boston 1960, p. 231.

(12) 拙稿「無限者の形而上学——『精神現象学』以前のヘーゲルにおける実体—主体論」(『哲学』第三十一号所収)、『一六九頁参照。

(13) 「自然法」論文の中でヘーゲルは次のように書いている。「特殊者が特殊者である故にこれをポジティブなものと考えたのではなく、ただそれが全体の絶対的連関の外で固有の部分として自立性を獲得している限りにおいてのみそれをポジティブなものと考えるのが哲学である。」(Nat., 483)

ポジテヴィテートの止揚、というテーマは青年期よりのヘーゲルのテーマであるが、「自然法」論文に見られるこのようにな

ポジテヴィテートの概念規定は、歴史性に対する自覚が顕在化する「キリスト教の既成性」改稿序論においてはじめて見出されるものであり(Vgl. *Hegels theologische Jugendschriften*, S. 141)、『それ以前の宗教論におけるものとは異なっている』(Vgl. *ibid.*, S. 375) ことが注目される。Vgl. O. Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg/München 1977, S. 340 f.

(14) 「歴史哲学講義」の中でヘーゲルは次のように述べている。「我々は歴史をその在るがままに受け取らねばならぬ。我々は史的、経験的なやり方をとらねばならぬ。」(VPhG., 22) このような言葉は、『マルクゼの言うように、「一見すれば「観念論的な歴史哲学としては奇妙なアプローチ」を示すものとも見えようが、体系構成の方法論に貫かれるヘーゲルの根本態度を考えれば、この言葉は決して「奇妙な」ものではない。』cf. Marcuse, *Reason and Revolution*, p. 225.

(15) ヘーゲル自身、「哲学史講義」の中で次のように述べている。「哲学はその時代を越え出ない。哲学は、その時代の実体的なもの知なのである。(……)哲学がその時代の精神のうちにあるものである限り、この精神は哲学の特定の世界内容である。しかし同時に哲学は知として、またそれを越え出、その時代の精神を対象化するものである。だがこのことは単に形式的ではない。というのも哲学は実際に何も別の内容を持つわけではないからである。しかながら、この知そのものは確かに精神の現実性であり、精神の自己知であるから、形式的区別はまた

実質的な現時的区別なのである。こうしてこの知は、発展の新しい形式を産み出すものなのである。」(Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, G. W. F. Hegel Werke in zwanzig Bänden, Bd. 18, S. 74 f.)

ヘーゲルのこうした考え方は、『法哲学』序文の「ミネルヴェのまぐろさ」の思想と同様に強調されるべきである。

(9) Briefe von und an Hegel, 4 Bde., hrsg. v. J. Hoffmeister, 2te Aufl., Hamburg 1952—1961, Bd. 1, S. 253.

(知を知む・ゆたか 筑波大学助手)