

イエナ期の国家観と『精神現象学』

——政治とそれをこえること——

訓  
覇  
曄  
雄



一八一四年四月十一日。数年来の解放戦争に敗北したナポレオンは、この日ついに退位した。ヘーゲルは、同年四月二十九日附ニートハンマー宛の書簡において、この決定的な事態にたいする感慨をつぎのようにのべている。「われわれのまわりには、重大な事が起きている。巨大な天才が、自らの手で自らを滅すさまを見るのは、ぞっとするような眺めだ。——これは天才が演じてくれる最大の悲劇である。凡俗どもが、寄つてたかつて、まったく鉛のような重さで、休みなく容赦なく、自分たちより高貴なものを、断えず鈍重におし動かして、ついに自分たちと同じ、またはそれ以下の水準にまで引きおろしてしまったのだ。」(an Niehammer, 29. Apr. 1814, Briefe II, S. 28) ここに、歴史を動かす非情な力、自己の思想の枠を超えるものを見てしまった人の、一種の諦念にも似たものを、読みとることもできろかに思われる。

ヘーゲルが、自己の思想の一つの結着を、ナポレオンという現象にみようとしていたのは事実である。八年前、ナポレオンが日の出の勢でイエナに入った日、十月十三日(この数日前、かれは『精神現象学』の草稿を出版社に送っていたのだが)、ヘーゲルは、同じニートハンマー宛に、かの有名な書簡を書き送っている。「皇帝——この世界精神——が、馬に乗って街を巡察するのをわたしは見た。馬上の一点に収斂しながら、世界を覆い、世界を支配することのような個人を眺めることは、まことにええ感懐である。」(an Niehammer, den 13. Octbr. 1806, Briefe I, S. 120)だがその数年後、プロシヤを中心とする連合軍によって、祖国解放の戦いが戦われる。そしてモスコ退却以後、ナポレオンの敗報があいつぐことになるが、ヘーゲルは、これを容易に信じようとはしていない。一八一三年五月二十一日附書簡は、「コザックやタタール人や、その他のご立派な解放者たちなしで、」われわれが生活の資をうる事が最善のことである。そもそも三年前には、数百人のオーストリアの守備兵だけで充分だったと言ふ。(an Niehammer, den 21.

Mai 1813, Briefe II, S. 6) また同年十二月二十三日には、「たまたま解放者たちをみかけたとしても、わたしは背を向けて立ち去るだろう」と言い、さらにルードヴィヒという青年に「かれが志願者として解放者の群に加ったとしても、その場合、自分が一体どのような社会に赴くことになるのか、よく考えさせた」と、はなはだ手酷しい言いかたをしている。(an Niethammer, d. 23. Dez. 1813, Briefe II, S. 14) さらにナポレオン退位の前日、四月十日になっても、事実の見当ちがいはかなりはなはだしい。「昨日たまたま、『三月』二十五日の勝利の報がとどいた。そしてこれは決定的なものだという噂だ。しかしこれまでも、われわれは、この種の嘘をしばしば聞かされてきた。事態が悪くなればなるほど、一つの勝利の輝きは増すものだ。だからこの勝利の意味するものは、連合軍が、この勝利によって、やっとな敗退から救われたということではないのか。その辺ははっきりしない。」(an Niethammer, Ostern 1814 [10. April], Briefe II, S. 22) そしてこの事態の光榮ある転回のうち、輝かしい勝利のうち、かくも重い負担と多量の流血のうち、一人の元師が誕生したが、<sup>(2)</sup>「われわれはこれとは別に、解放のもっと別の帰結、負担のもっと別の成果をもつことができるかどうか、静かに見守っていようではないか」(ibid.)と書いている。

このような、親友にたいする齒に衣を着せぬ言葉の調子からして、解放といっても、ヘーゲルの考える解放は、かえってナポレオンによってもたらされるはずのものであること、またそのことがかれにとって並々ならぬ思想の必然であったことがうかがえる。その意味で、ローゼンツヴァイクとともに、《皇帝、この世界精神》という「この標語には、むしろ一つのはっきりとした、欠けのない直観が結びついている。過去と現在の、ゲルマン的世界とローマ的世界の、究極のところ、国家、宗教、哲学の間の関連についての直観が。」(Rosenz., Bd. II, S. 2f.)と云ってよいであろう。



確かにナポレオンは、『革命の子』として、その理念の客観化であるナポレオン法典をひっさげてヨーロッパ世界に君臨し、アンシャン・レジームを破壊し、かの法典に盛られた、法の前の平等、国家の世俗化、信教の自由、労働の自由などの理念によって、社会改革を实行しようとしたバリの「偉大な国法学教師」(an Nietzsche, 29. Aug. 1807, Briefe I, S. 185)であった。しかし『世界精神』というこの標語は、単純にフランス革命の権化を表現しているのではない。冒頭に引用した書簡は、さらに「わたしはこのまったくの転換を、別のところで予言しておいた。そしてそのことをわたしは誇りに思いたい」(an Nietzsche, 29. Apr. 1814, Briefe II, S. 28)と続いている。そして別のところは、かのイエナ会戦の前夜に完成した著作『精神現象学』の五四七頁であり、そこには、「絶対自由(これの描写は先になされている。これは、フランス共和国の純粹に抽象的な、形式的な自由であり、わたしが示したように、啓蒙から生じたものである)は、その自己破壊的な現実を出て、自覚的精神の他の国……へ移りゆく。その国において、自由は、この非現実性において、真なるものとして妥当し、精神は思想であり、思想たるにとどまる限り、上の真なるものを思惟することにおいて甦えり、自己意識のうちにつまれているこの存在が、完全無欠な実在であることを知るのである。このようにして道德的精神という新しい形態が生じたのである。」(ibid.)と書かれている。ヘーゲルにとって、フランス革命の自由が道德的精神へと移りゆかねばならなかった、精神の歴史のこの必然性こそ、同時にナポレオン没落の必然性であったわけである。

ところで、道德的精神の他の国とはドイツであるが、それはプロシヤを中心に考えられるドイツではない。それはさきの書簡からも明らかである。具体的には、ナポレオンに指導されたライン同盟諸国ということになるかも知れない。しかしそれよりも、道德的精神の国とは、ナポレオンという政治的天才をも超えた次元の精神の共同体をさして

いるのである。そしてそれを担う者は誰であるのか、どういう方向で考えられているのか、この時期シェリングへ宛てた書簡は、あからさまにそれを示している。すなわち、ナポレオンとプロシヤの間に結ばれたチルジットの和議は、事態を前よりも悪くした。今や北ドイツの精神に期待すべきいかなる正義もない。形式的文化は没落する運命にある。そして「よりすぐれた天才がその果実を享受するであろう仕事は、ただ南ドイツの精神にのみ残されているのである。」(an Schelling, 3. Jan. 1807, Briefe I, S. 132) 北ドイツの精神およびその形式的文化とは、カント、フィヒテの倫理的個人主義を基調とするものであり、これにたいして、南ドイツの精神、そして最後の果実を享受する天才とは、シェリング、ヘーゲル、とりわけ後者の絶対宗教をさしているのである。(Vgl. Rosenz, Bd. II, S. 23)

ヘーゲルは、イエナ着任以後さまざまに国家哲学を構想し講義したが(『自然法論』、『人倫の体系』、『イエナ实在哲学I』、『イエナ实在哲学II』など)、われわれのこの小論は、さきにのべたナポレオンという政治的天才にたいする賞讃とその没落の予言という複眼的視覚が、どのような思想的必然の結果であり、どのような内容のものであるのかを、『精神現象学』の例の箇所にしたるまで辿ってみようとするものである。

(一)

W・メッツガーは、その著名な『ドイツ観念論の倫理学における社会、法および国家』のなかで、ヘーゲルの国家観の発展を四段階に区分している。それによると、第一期は、ベルン、フランクフルト時代(一八〇一年まで)、第二期は、イエナ前期(一八〇三年まで)、第三期は『精神現象学』が頂点をなし(一八〇七年まで)、第四期は、『大論理学』以降の客観的精神の時代(一八二二年以降)となる。(Metzger, S. 307-314) 大まかな区分としては妥当であろうが、とり

わけわれわれが問題としたいのは、第二期と第三期の区分とその特徴である。かれによれば、第二期においてヘーゲルは、啓蒙主義、カント、フィヒテ、ロマン的心情倫理、さらにいずれの意味においてもであれ、あらゆる主観的道德を超えて、社会的生において現実化されている客体的人倫をそれに対置した。(Metzger, S. 310) ところが第三期においては、自覚的個人の道徳性をより高次の形態とみなし、最高の人倫的理想を、実体と主体の相互滲透 Durchdringung に見いだしている。この大きな転換をもたらしたものは、一八〇五／六年に哲学史講義を担当し、歴史の諸現象、文化の諸形態、精神の諸潮流を視野に入れたことである。そしてW・メツガーは、この第二期から第三期への移行を、「倫理的生の、単に、実体的な、つまり自然的で、主体意識を欠いた形態」からの「脱、ロマン化、Entromantisierung」(Metzger, S. 312f) であると規定している。この表現はあまりにも不明確であるが、われわれはこの脱ロマンの内容を辿り、そのはてに、ナポレオンもまたヘーゲルのロマンでないか否かを考察しよう。

W・メツガーの言う第二期、つまりイエナ前期には、とりわけ『自然法の学問的扱い方について』(以下『自然法論』と略称)と、手稿『人倫の体系』において、ヘーゲルは自然人倫(これはつまるところ個人を超えた民族であるが)を強調する。『人倫の体系』は、「絶対的人倫のイデーを認識するには、直観が概念と完全に適合して定立されなければならない。なぜなら、このイデーはそれ自身両者の同一性にほかならないからである」(System, S. 419) という書きだしで始まり、全体(直観)と個別(概念)の相即相入を国家の本来とみようとしている。しかしこのようなイデーを提起し、そこから出立することは、当時の思想の状況からいえば、個別性に定位することの否定であり、個人から出発して、そこから国家という全体を演繹しようとする自然法思想にもとづく社会契約説の批判なのである。

『自然法論』の前半は、まさにこの自然法思想の二つのタイプ、自然法の「経験的扱い方」と「形式的扱い方」に

たいする批判を眼目としている。そして前者の特質は、学的なものは統一の形式を目ざさねばならぬ、だからある関係についてその諸性質が経験的に数へ上げられるだけでは不充分である、そこで特定の性質が特別にとりだされ、それがその関係の本質だとされるところにある。(Naturrecht, S. 334) つまりホッブズなどにみられるように、人間の実践的经验の觀察から、例えば自己保存の衝動ということがとりだされると、それがたちまち学問体系の基礎として普遍的意味をもたされる。ついでそれが自然状態 Naturzustand へとまつりあげられて、端的に必然的、絶対的だと主張される。だが一方で、自然状態は実在的でないもの、単に想像されたもの、思考物にすぎないものであるから、これほどひどい矛盾はないというわけである。(Naturrecht, S. 338) そこには、何が自然状態のなかに残され、何が排除されねばならぬかの試金石が欠けているのである。そこから、作為された自然による経験的自然の否定、および両者の混同が結果する。このような経験的、実践的自然の否定は、カントやフィヒテに代表されている「形式的扱い方」においても同じである。あるいはもっと徹底しているといつてよい。ここでは、実践的经验の本質を、純粹意志の自由という、自然を超え、自然に否定的に対立するものにみる。そして一切の経験的自然、つまり内容は、捨象され、普遍的形式に従うべきもの、克服されるべきものとされる。

右のような「扱い方」によつては、個別と普遍、自然と理性の対立は、このように後者が前者を屈服する形で統一にもたらされざるをえない。例えば、ホッブズの国家は、技術リッツイヤンによつて創造され「人工的人間にほかならないが、自然人より大きな身の丈と力をもっている」(Hobbes, p. ix)とあるように、まったくの人工国家である。そしてそのような国家の統一が成り立つためには、個人の自然権は全面的に譲渡、否定され、統一は、成立した主権の巨大な力に依存することになる。だからこの統一は、統一される個人にとっては、疎遠なもの、外面的なものと言わざるをえない。

い。「形式的扱い方」においても事情は変わらない。ヘーゲルは、フィヒテに関してつぎのように言っている。「純粹な統一……万人の普遍的な自由は……個別的な自由と対立する。」それはフィヒテ流にいうと、「誠実と信義が喪失する」ということであるが、「この前提の上に一つの体系が基礎づけられる。そしてこの体系によって、人倫の概念と人倫の主体は、それらが分離しているにもかかわらず、いやまぎにそれゆえ、ただ形式的、外面的に統一されるのである——このような関係は強制 *Zwang* と呼ばれるのだが。」(Naturrecht, S. 362f.)

そこでヘーゲルは、この否定的自然の回復と、生き生きとした全体性の理念の回復を目ざして、人倫のイデーを提起することになる。それは、自然法と道徳との関係でいえば、道徳にはそれ自体否定的なものが、しかし自然法には、その名のとおりに、真に肯定的なものが属するというように逆転されなければならないということである。(Naturrecht, S. 394) だから、否定的なもの(外面性、形式的人倫法則、純粹意志、個別的意志など)、抽象的なもの(強制、普遍的自由による個別者の自由の制限など)が自然法の規定であるとなると、そしてこのようなものを基礎におかねばならぬとすると、人倫的自然は、それこそ最高の腐敗と不幸に陥入り、自然不法 *Naturunrecht* になるだろう。(Naturrecht, S. 394) M・リーデルは、このような近代の自然概念を超えた人倫的自然の概念を、ヘーゲルはアリストテレスとスピノザに負っていると言っているが、(Riedel, S. 49) たしかにこの時ヘーゲルの念頭にあったのはポリス的人倫である。ヘーゲルにとって、ポリスとは、政治、学芸、宗教、民俗、それらすべてが民族として、一全体をなして直観されているものである。そこでは、「個別性そのものは無である。」(Naturrecht, S. 342) むしろアリストテレスの言うように、「民族はその本性上、個別者より大きなものである」(Naturrecht, S. 393) だからこのような自然は、自然といっても、それを敘述するとすれば、民族の国制として、民族の歴史として描かれるような自然なのである。「個

体の個性性が第一義のものでなく、生き生きとした人倫的自然のあり方、神的な崇高さが第一義のものである。人倫的自然にとって個別的個体はあまりに貧弱であり、人倫的自然の本性を、その實在性の全体においてとらえることができない。」(System, S. 474f.) この人倫的自然の本性を、その全實在においてとらえること、つまり「人倫的自然が、いかにしてその真の法(權利)に達するか」(Naturrecht, S. 394)を構成することが、じつはヘーゲルにとって本来の自然法研究の使命なのである。

さて『人倫の体系』は、大きく三つに区分されている。第一部では、自然的個人の欲求、衝動、労働、享受を軸にして、道具、占有、交換、夫婦、親子、言語というような、人間の自然的活動が分析される。ついでそれら欲望、労働、享受は、人と人との社会的関係のなかで成立すること、機械、余剰、生産、所有、貨幣、契約などが、ある種の普遍的体系のもとに成立すること、しかしこの普遍は形式的、觀念的であることが論ぜられる。直観されている民族的普遍が、概念分析のもとにもたらされ(直観の概念のもとへの包摂)、多様な差別が表面化し、各個別(個々の欲望を基調とする経済的営み)が實在性をえてくるが、普遍的契機が失われてしまったのではない(概念の直観のもとへの包摂)。しかしそれは「個別者の上に浮遊するもの、形式的なあるもの」(System, S. 420)であって、個別と普遍の合一は、ここでは不完全な関係であるにすぎない。これが、第一部のタイトル「関係に従える絶対人倫」の意味である。このような自然的人倫の段階は、絶対人倫の立場からみれば、否定さるべき意味をもつ。個人が、他の個人との関係拘束を脱して、自由をえようとする行為となって現れる。このように、他の個人を否定し、関係から自由になることは犯罪にほかならず、對抗作用をよびおこし自壊するにいたる。第二部「否定的なるもの、または自由、または犯罪」においては、このような意味で、強盗、窃盗、殺人、復讐、戦争が論ぜられる。絶対人倫たる国家は、強制によって

でなく、この自由にもとづく自己否定を介して成立する。それを身分制と統治の両面から論ずるのが、第三部「人倫」である。

ところで、フランクフルト期以降の、イギリス国民経済学の研究、とりわけA・スミスの労働分析の受容が、ヘーゲルの社会哲学の根幹であり、カント・フヒテの実践哲学の道徳主義的な狭さと抽象性に優位する所以であることを、いたるところで主張するのはG・ルカッチである。そのかれてさえ、この『人倫の体系』については、つぎのような評価を下している。「この著作は、シェリングの概念体系によるかれの実験の頂点という意味をもっている。そのため、この作品におけるかれの敘述は、複雑にすぎ、無益な構成をもち、誇張しすぎた性格をもっている。それだけでなく、スタティックな敘述の仕方が、しばしば思想に内在する弁証法の展開の妨げになっている。」(Lukacs, S. 403) ルカッチからみてもなおスタティックであるのはどうしてであろうか。それは、上述した三部門が、それぞれ独立したものと考えられ、諸段階——<sup>ポテンツ</sup>勢位というシェリングの用語を使っているが——の間の移行が、充分に意識的に描かれていないということである。

この点に関して、M・リーデルは、「ヘーゲルは、『人倫の体系』と『自然法論』において、個別者の存在を、否定的なるものとして端的に規定し、それを全体である『人倫的自然』に埋め込んでしまったが、その主たる理由は、この時代かれは、否定的なものを、とりわけ『虚無』と、——傾向としては——純粹否定と等置していた点にある。」(Riedel, S. 56) と言っている。さきにもたように、『自然法論』の意図が、近代自然法理論が自然を否定すること、および個別者から出発することへの批判であるとする、人倫体系を構想するヘーゲルの課題は、全体的自然の肯定にある。しかし、たしかに第一部は国民経済学の用語を使用しているが、ヘーゲルがそこに見ている自然的全体は、

家族的共同体である。「家族において、自然の全体があり、これまでのすべてが合一せられており、またこれまでのすべての特殊性は、家族において普遍へと移されている。」(System, S. 441)そして家族とは、(1)外的諸欲望、(2)性的関係、(3)両親と子供の関係の同一性である。だから(1)に関しても、家族においては、「人格および主体の対立がやんでいるところの、男と女と子の絶対的、自然的に一たること Einssein のゆえに、余剰は一人の所有でない。……余剰、労働、所有は、そのものとしても、絶対的に共同体的である」(System, S. 448)以上のようなヘーゲルの言葉を聞けば、M・リーデルが、これをアリストテレス『政治学』第一巻に扱われている経済<sup>(8)</sup>に対応させ(Riedel, S. 80)、この時期のヘーゲルにおいて古典的政治哲学の考え方——経済と政治を分離して考える考え方——が支配的であったと言うのも、肯けるところである。すると、第一部は家族の次元での経済の段階、第三部は国家次元の政治の段階であり、ともにそれ自体として肯定されているとすると、第二部の殺人、戦争などは、何方にたいしても単純な否定の領域である。M・リーデルとともに、極端に言えば、「体系のこの部分は、第一部『自然的人倫』……と第三部(絶対的)人倫の間にありながら、双方ともちろん交渉はない。人倫が、単純に『肯定的なもの』として立てられているかぎり、移行の可能性は、あらかじめ拒否されざるをえぬのである。」(Riedel, S. 56) ルカッチのいうスタティックも、内容をいえば、移行がないということであり、それはまた「否定的なるもの」の意義がヘーゲルによって充分に捉えられていないということでもある。

それでは、この期のヘーゲルの人倫国家は、M・リーデルの言うように、近代の問題を解くに古典的思考法を以ってした、というに尽きるであろうか。第三部の国家組織の内容を、『自然法論』とあわせて、いささか立ちいって考察してみると、そうも言えないのである。その一例を、有名な「人倫的なものの悲劇」にみてみよう。人倫国家の構



造の基本は、身分制度であるが、その第一身分、「絶対身分は絶対的な、純粹な人倫をその原理としており」(System, S. 476) 個別から自己を純化した身分として、経済的労働のような個別に關与せず、ただ「統治と勇氣という絶対無差別の労働」(System, S. 477) に従事する。これにたいして、第一身分、「正義の身分は、欲望の労働、占有と営利と所有にある。」(ibid.) そして経済活動、つまり物質的欲望と物質的享受は、はてしない錯綜のなかにあつて、一つの必然的、普遍的な相互依存の体系を形成するから、この身分もまた普遍性に与つてはいる。「かれは、このように、市民、ブルジョアであり、普遍的なものとして承認されている。」(ibid.) しかし第二身分は占有に固執しているから、「形式的に普遍的なもの、絶対的には個別的なもの」(System, S. 478) であるにすぎない。端的に言えば、普遍性身分、政治身分と個別性の身分、経済身分とを区別し、その身分の維持こそ最高の統治なのである。

ところでこの両者の關係であるが、絶対人倫は、この経済の体系にたいして否定的態度をとらねばならぬ。(Naturrecht, S. 377) 有機的なものとしての人倫は、非有機的なものを常に有機化しなければならぬからである。しかし一方「この体系が自覺的に採用され、その受けるべき權利が認識され、高貴の身分からは区別されて、この体系に独自の身分が認容される」(Naturrecht, S. 383) ことが必要である。この否定と認容を媒介するものは、この体系はあまりにも深く根をおろしてしまったので、「自由な人倫が、それらの諸關係と混合され、それらおよびその諸帰結から根本的に区別されることがない場合には、この体系が広がって通常の状態になり、自由な人倫を破壊せざるをえなくなる」(ibid.) という認識である。経済活動は、もはや国家の前段階として家族の次元でとらえられるものではない。すてておけば、その個別性を基本とする形式的体系は、人倫のすべてを蚕食してしまう。つまり国家社会を、その体系にあわせて形成してしまう。そのような力とその危険性が認識されているのであり、これがヘーゲルによる『近代の国民

経済学を受容』の真相であろう。

ところで、第二身分という独自の身分に制限されながらも、この体系が自覚的に採用され、その権利が承認されることは、人倫の側からいえば、「まさに絶対的なものが、自己を永遠に客体性のうちへ産み、それによって、自己のこの形態のうちで、苦悩と死とに身をゆだね、そして自らの灰のなから、晴やかなものへと自己を高める」(Naturrecht, S. 384) という悲劇の上演にはかならない。人倫の側のこの自己犠牲によって、経済と政治、個別と普遍の宥和が成立することを、ヘーゲルは、アイスキュロス悲劇の結末に仮託して語っている。<sup>(4)</sup>このような文学的な結着のつけ方に、この期における国民経済学を受容が、ヘーゲルの思想にもたらした紛糾と葛藤が、遺憾なく表わされているように思われる。G・ルカッチはこの悲劇を、「観念論的現実ばなれ」、「神秘化」といい、その原因を「ドイツ・ブルジョアジーの政治的無力」(Lukacs, S. 502) に帰している。しかしわれわれは、この縛れの糸の一、二を辿り、この悲劇の上演による結着のつけ方を、ヘーゲルの思想の展開の上に位置づけてみなければならぬ。

第二身分に集中的になわされた個別化の契機は、じつはイギリス経済学にふれる以前から、ヘーゲルの主要関心事であった。学生時代および家庭教師の時代を通じて、かれは、キリストとキリスト教団にまつわる諸考察をおこなっている。ヘーゲルは、そのことをとおして、現実を解釈し改革しようとしていたのであるが、そのかれにとって最大の問題の一つは、理想とみえた古代民族宗教がなぜキリスト教にとってかわられたのか、生き生きとしたイエスの教えが、なぜキリスト教団として既成化したのかということであった。そして、そのような驚くべき革命は、ポリス的人倫の崩壊に結果する私的人格を単位とした形式的法社会を基盤として生じたことに思いいたる。市民活動の基盤としての国家の像が人々の心から消え去ると、全体への配慮は少数の人々に限られ、各個人は全体の一歯車として

のみ役立つことになる。そして「国家がその市民に提示した大目的は、この国家において有用たることであったが、市民がそこにおいて自己に提示した目的は、営利と生計と、さらにもっとつまらぬことであった。すべての活動、すべての目的は、いまや個人的なものに関することとなった。」(Nohl, S. 223) そこでは、全体への参画、つまり政治的自由は喪われ、「市民の権利は、所有の確保にかんする権利のみとなり、それがいまや市民の世界全体をみたすものとなった。」(ibid.) 欲望の体系は、すでに世界全体にのべひろがっているのである。このような歴史的考察をふまえて、さきの悲劇は喜劇と対置される。およそ喜劇は、人倫的なものの二つの契機、(個別と普遍、有限なものとの絶対的なもの)をそれぞれ切り離し、それぞれ一方を影法師としてしまい、対立の絶対的關係を偽瞞的に解消させるものである。「神的喜劇には運命がなく、真実の闘争がない。それは、神的喜劇においては、絶対的なものの實在にたいする絶対的な信頼と確信があり、それに対立するものがない……からである。」(Naturrecht, S. 385) この意味で「人倫の悲劇」は、たんにローマ的分裂の世界を知らぬ古代ギリシャの自然的人倫のそれではない。

しかしこの悲劇は、一方ではやはり古代的色彩をまぬがれないであろう。ヘーゲルは、近代の国家論たる自然法理論をやはり喜劇にみたてて、つぎのように言っている。「人倫的衝動(けだしこの喜劇において演じられているのは、自覚的な絶対的な人倫的自然ではないから)は、簡単にいえば、存立するものを、権利という形式的かつ否定的な絶対性とするかえ、これによって自らの不安には、自らの占有の確保の思いを与え、自らのさまざまな所有欲を、条約、契約および考えうるあらゆる但し書によって、安全、確実なものに高め、そしてそれについての諸体系を、確かさと必然性そのものとしての経験と理性から引きだしている」(Naturrecht, S. 387) ここにあるのは個別性そのものであり、普遍は単に形式的なものとして、影法師にすぎない。そこで問題は、この古代と近代の喜劇を、ヘーゲルはどのよう

に超克しようとしたかということになる。しかしそれが、対立の両項をそれぞれ特定の身分に封じ込め、それによって全体を完結させつつ維持することによるのだとすると、この解決の仕方そのものは、古典的政治学の考え方だといわれても仕方がない。

このことはまた、のちに超国家の領域として、国家の外に、もう一つの国として定立されることになる哲学、宗教の位置づけからいえるであろう。『人倫の体系』は、国家の静的組織として身分制を論じ、ついで動的に全体を維持する機能として統治を論じている。統治には、特殊に墮することなく、普遍的全体の意義を維持していく絶対統治と、特殊のなかで機能して、それらに普遍の意義を浸透させていく相對統治が考えられている。そして後者は、それぞれの普遍に応じて三つに分たれ、欲望の体系、正義の体系、訓練の体系を形成する。この最後の体系は、結局個別者を教養、陶冶して絶対人倫を自覚させ、各個別において顕現せしめようとするものである。ローゼンクランツによれば、(Rosentk, S. 132f.) ヘーゲルは、この訓練の体系において、戦争をあげ、ついで哲学に戦争の補完物としての役割をあたえることによって人倫体系を閉じようとした。戦場にでるのは第一身分と、それに従う第三身分であるが、特に第一身分は勇氣の身分として、戦争における死——特殊個別性を止揚する絶対労働——をとおして、自己否定的に絶対人倫にあづかりうる。しかしそのような否定的転回の不可能な人々(第二身分)にのこされた、真理の絶対的認識の道が思弁(哲学)なのである。そこからさらにヘーゲルは、哲学の観念性を克服するものとして宗教、とりわけその極点としての宗教儀式を論じている。民族が、その神を儀式において直観し、それに浸り、それに融合するとき、個別と普遍の分離は止揚される。ヘーゲルにとって、その思索の最初から、古代的人倫とは、「国民の精神、歴史、宗教、その国民の政治的自由の度合——これらは、そのおのおのへの影響という点からいっても、その性質からして

も、別々に切り離しては考察されえない。これらは織り合わされて一つの紐帯をなしている」(Kohi, S. 27) ときき  
のであった。いま、哲学、宗教をもそのなかに含んだ人倫体系が構想されようとしているのをみれば、その古代人倫  
的性格は明らかであろう。

さてしかし、いずれにしても「人倫の悲劇」は、文学的形象をかりて語られている限り、その本義は曖昧であり、  
さまざまな解釈を許すであろう。G・ルカッチは、ヘーゲルが資本主義文化の矛盾を、このような形で非歴史化し、  
永遠化したことを非難して、(Lukács, S. 500) ナポレオン幻想 napoleonische Illusionen (Lukács, S. 501) とよんでい  
る。非歴史化ということが、悲劇の解消を歴史の到達点にみて、この悲劇をそれへの過程の表現としてとらえていな  
いということならば、それは確かに非歴史化といつてよいだろう。この時のヘーゲルは、人倫体系において、いっさ  
いが完結すると考えていたのであるから。そうだとすると、かえってわれわれには、この悲劇の認識は、冒頭にあげ  
た、ナポレオンの没落を必然の悲劇とみたあの認識に通うものを感じさせる。しかし対立を實在的な身分の編成に局  
限し、それによって全体が完結するという、この近代の問題の古代的解決によつては、じつはこの悲劇の永遠化、非  
歴史化は、かえって不徹底であると思う。そのためには、さきの対立はより一層の深化をうけねばならないだろう。  
ナポレオン幻想というなら、本論の目的は、そのナポレオン幻想のうちに潜む真実を探り当てようとするものである。

## (二)

さきに W・メッツガーは、『人倫の体系』から『精神現象学』への移行を、客観的人倫性から、良心的自己の道德性  
へと規定したが、その間の推移については、歴史への開眼を言っているのみで説明としては充分ではなかった。この

間の資料として、われわれにはなお一八〇三／四年および一八〇五／六年の实在哲学講義がのこされている。そしてこのイエナ实在哲学の特徴は、「ここにおいて、ヘーゲルが始めて、国家と国家以前の人間の間に、のちに市民社会とよばれるであろう中間領域を、個々の細部において描きだそうとしている」(Rosenz., Bd. I, S. 178) ところにある。つまり個別と普遍の間に、それを媒介する領域を意識的に考察しようとしたと言えるであろう。

しかし一八〇三／四年の講義には、自然的人倫からの大きな隔りはみられない。個別者の意味は、単純に否定的なものともみなされ、それに対置される普遍は民族である。「民族の構成員としての個別者は人倫的存在であり、その本質は普遍的人倫性という生きた実体である。個別者としての人倫的存在は、存在者の観念的形式であり、止揚されたものにすぎない。」(J.R. Ph. I, S. 232) それは個別者として一つの全体性ではあるが、「たんに可能的全体性、自立的でない全体性であり、その存立において死の覚悟ができており、自己を断念している全体性にすぎぬ。」(J.R. Ph. I, S. 231) またそれは関係をとり結び、家族として、占有し享受している一つの個別的自然的全体であるが、この関係もまた「観念的關係であって、自らを犠牲に供するものたることは明らかである。」(ibid.) このように個別者は、単に否定的であり、その肯定的意義は、ただ消え去ることのみある。だから国家の構成についても、個人から出発する発想はヘーゲルにはまったくなくて、欄外の註に、明瞭な反自然法理論の姿勢を書きつけている。「いかなる複合、いかなる契約、いかなる暗黙の、または明示的な根源契約もない。個別者はその自由の一部を放棄しなければならないのみならず、自己のすべてを放棄しなければならない。かれの個別的自由は、我意にすぎず、それは死である。」(J.R. Ph. I, S. 232, Anm. 2) 『自然法論』でも、「個別者は、民族と一たることを、否定的なるものをおして、死の危険をおしでのみ、明らかに証明する。」(Naturrecht, S. 372) と言われていたが、死による普遍への甦りが許されていたのは第一

身分のみであった。またこの時期ヘーゲルが、ルソー的な全面的譲渡の弁証法にとりこんでいた形跡はない。

ところで、個別性の概念に関して、この講義のうちに積極的契機がみられないわけではない。それは一つには、民族が、個別と個別の承認の運動のはてに、自他の滅却したところに、それらの承認を成立させる実体として立てられていること、第二には、その民族を介して、個別的労働に普遍的意味がみいだされようとしていることである。「この絶対的意識は、個別者としての意識の止揚された存在である。そしてこの止揚された存在は、同時に他者において自己となり、自己において自らの他者となる永遠の運動である。……それは、実体を欠いた個別性のたんなる形式ではなく、個別者はそこにはもはや存在しない。それは絶対的実体である。それは民族の精神である」(U. R. Ph. I, S. 232) またさきの第一身分の活動は、もっぱら統治と軍事にあり、そのようないわゆる政治活動が、普遍的意義を担った行為だとされていたのにならして、第二身分の活動、経済活動は、個的欲望―労働―享受という基本図式でとらえられ、どこまでも個別性を本来としていた。しかしここでは、「この労働と占有は、同じように、民族においては、ただちにそれらがその概念においてあるのとは別のものになる。労働は、それ自身としては、個別者そのものの欲求にかかわるが、それは占有が端的に個別者の占有であるのと同じである。ところで労働は、その個別性そのものにおいて、占有と同じく、普遍的労働となるのである。」(U. R. Ph. I, S. 236) そして「この普遍的なものが、労働にとって真の本質なのである。」(Ibid.) イギリス国民経済学に親んでいたヘーゲルにとって、労働は、機械化し、分業化すればするほど、普遍化し、抽象化するものであること、そして交換、契約、貨幣などの抽象物を介してはじめて具体的欲望の享受が実現されること、つまり労働が一つの抽象的普遍的体系を形成するものであることは、よく知られていた。それだからこそ、人倫国家においては、それを一つの身分に封じ込めようとしたのである。しかし一八〇三／四年のこ

の講義においては、それは民族に直接している。「欲求と労働が普遍性にたかめられると、偉大なる民族のなかに、共同性と相互依存の巨大な体系がおのずからに形成される」(J. R. Ph. I, S. 240) そして民族は、このような対立物をも孕みながら、永遠に自己を作品として産みだしていくものである。「民族の精神は、ただ精神への永遠の生成としてのみあり」(J. R. Ph. I, S. 232) このように、「非有機的自然から精神の理念が生成することこそ、その行為の必然性」(J. R. Ph. I, S. 234) なのである。

このようにして、民族が、かの巨大な体系を野獣を扱うように制御し、抑制しようとするところで、この手稿は中断してしまっている。そこでローゼンツヴァイクは、「この手稿には、内容的に新しいものは多くない」(Rosenz, Bd. I, S. 178) と言ってあまり評価していない。たしかに、『人倫の体系』と同じく、<sup>ポテン</sup>勢位というシェリングの用語によって全体の構成が考えられていること、また内容的にも、結局「民族」という絶対的人倫のなかに、すべてが包摂され、この全体があらゆる部分に優位する形で国家が構成されようとしている点からいえば、原理的に新しいものではないといつてよいであろう。ただ M・リーデルは、その点は認めつつも、「欲求と労働の相互依存の体系」が、身分に局限されず、民族の全体におよばせようとしていること、また個別者の間の承認の運動が民族に包摂される地点にまでおよび、個別が個別にとどまらず、普遍との動的な媒介機能を担ってきているところに、この手稿の積極的意義を認めているようである。(Riedel, S. 58, 87ff., 93 Anm. 41)

さて一八〇五／六年の实在哲学において、ヘーゲルの思想に大きな転回が起っていることは誰しも指摘するところである。(Vgl. Rosenz, Bd. I, S. 183, Riedel, S. 33, 55) 『人倫の体系』に顕著にみられるような、勢位という用語と、それを概念と直観に即してみていくという、認識的、観想的考察方法が消える。それにかわって、全体は、主観的精神、



現実的精神、国家構成に三区分され、それが知性と意志を両契機とする意識の展開においてみられ、とくに現実的精神以下は、知性と意志、理論と実践を綜合する意識の立場から展開されている。認識的観想的ということは、宇宙論的見地に立つことであり、民族そのものは自然の所与であり、人倫体系もまたそのようなものとしてみていく実体の立場である。これにたいして、意識とか、実践的とかいうときには、自然の地盤で考えるのでなく、自由の地盤に立つ主体の立場といつてよからう。

さて知性と意志を包含する意識とは自我であり、とくにこの自我において、普遍と個別を綜合する機能がみいだされている。「自我、概念はそれ自体運動である。自我は他者を介して運動をおこし、他者を自己運動のうちに転じ、また逆にこの自己運動を、自我の他在に、自我の对象的生成に、独立存在に転ずる」。J. R. Ph. II, S. 204, Anm. 2) この媒介の運動は、自我と他者の間のみならず、自我と物との間にも働き、これまで統一的に考えられなかった承認と労働の問題、法の問題と経済の問題が、一つの論理でとらえられようとするのである。つまり、外化、教養の立場に立つてヘーゲルは、『自然状態から社会状態への移行』の問題に、自然法論者とは異った答えをあたえようとしているといえる。現実的精神は、のちの市民社会、つまり権力的強制的法でなく、私法(自然法)によって成立している自然状態の社会である。ヘーゲルは、この章を「a. 承認をうけた存在 *Anerkantsein*」という節で書きだしているが、この承認の関係は、経済活動と相即的である。「承認をうけた存在とは直接的な現実であり、そのエレメントにおいては、さしあたって自立的存在一般としての人格 *Person* である。この人格は享受し労働する。」(J. R. Ph. II, S. 213) 人格とは法概念であるが、それは労働、享受という経済概念と結びついている。さて欲望の対象である非有機的自然に手を加えることが労働であるが、それは知性のみならず意志の主体としての自我(意識)が、対象に自己の刻印をつ

けること、対象を意識化することであるが、それは同時に意識が自己を事物化すること Sich-zum-Dinge-machen des Bewußtseins である。(J. R. Ph. II, S. 214) そして労働が、個別的欲望に個別的享受を直結さすのではなく、享受が間接的になっているとき、その労働は抽象的になっているし、またそのとき、欲望の対象に直接的に働きかけることのない自我もまた抽象的になっている。あるいは普遍化されているといつてよい。具体的に言えば、「普遍的労働とは、労働の分割〔分業〕である」。(ibid.) ヘーゲルの詳しい敘述によれば、「かれの労働の内容は、かれの欲望をこえてている。かれは多くの人の欲望のために働き、各人もそのようにする。それゆえ各人は、多くの人の欲望を充し、また各人の特殊な欲望は、他の多くの人の労働によって充たされる」(J. R. Ph. II, S. 214f.) これが、機械化により、分業の促進された産業社会において労働する自我の在り方である。

ところが、抽象的な欲求と労働による生産物も、ついには個別的享受に結びつかねばならない。そのような一つの運動が、多様な抽象的生産物の間には生起しなければならない。そして、すでに欲望と労働とその主体が抽象的であることによって、このような運動の地盤(普遍性のエレメント)は与えられている。「それらの生産物の普遍性は……それらの相等性あるいは価値である。価値においてこれらは相等しい。物としてのこの価値そのものが貨幣である。具体性つまり占有へ帰ることが交換である」(J. R. Ph. II, S. 215) 労働において物と人とが媒介されたように、交換において人と人とが、意志と意志として媒介される。産物の本性 Dingheit は、それが他者の占有である点にある。この物が自我に帰ること、この転換が交換である。だから交換されるものの価値は、私の意志と他者の意志をもち、各人が他者から、他者の占有をうけとるのは、他者自身がかれ自身の否定者であるかぎりにおいてであり、またその逆なのである。このように承認の地盤においてみられたとき、占有 Besitz は所有 Eigentum となり、精神的實在 geistige

Wesen となっている。「ここに占有、獲得の偶然性は止揚され、わたしはすべてのものを労働と交換をとおして、承認をうけた存在において所有している」(J. R. Ph. II, S. 217)とところで、物の交換でなく、ただ宣言の交換が契約であるが、もとよりこれも承認をうけた存在に由来する。契約するわたしは、言葉において自己を外化しているのであるが、それは、「かれ〔契約の相手〕が、かれの側で自己を外化しようと思志し、かれの否定がわたしの肯定になるからなのである」(J. R. Ph. II, S. 218)つまりわたしの外化は、かれの意志なのである。わたしは約束を守らなければならないが、それは「わたしが内的に自己と同一であり続けねばならぬ、わたしの心根、確信などを変えるべきでないという道徳的理由からではない」(J. R. Ph. II, S. 219f.)これらのものは変更できる。理由は、わたしの意志が、承認された意志としてそこに現在するからである。(ibid.) この純粹な自立存在でありながら、共通存在とみなされるものが人格である。

さて承認の運動は、このようにして、労働し享受する人格概念にゆきつくが、それではこの概念は安定した概念であろうか。個別意志と共通意志は、つねに合致するというものではない。両者は背反し、契約の侵害が生ずるであろうが、この場合、侵害は個別者の名誉とか、生命とかのその存在全体を犯すものではなく、承認をうけた存在の地盤においては、それは人格の侵害として、犯罪であり、それに対抗する行為も、復讐ではなく刑罰である。そうだとすると、われわれは人格概念において、個別と普遍の相即した、いわば人倫的普遍を所有しているのでなく、「わたしは人格たるべく強制されている」(J. R. Ph. II, S. 220)のである。つまり相互承認の段階は、普遍意志と個別意志の反発、対抗を内包しており、それをとおしてまた、普遍意志の存在は、より強く自覚されてくる。

そこでヘーゲルは、この対立の自覚されてくる段階を∧強権的法∨の段階とよび、この法を、それが個別者の自己

を含むという点で、承認をうけた存在から区別している。法は普遍者としての人格の実体であり、個別者を廃棄する。そこにおける「個別者の現実存在は、かれ自身において、普遍者へ生成すること、すなわち教養・陶冶 *Bildung* である。」(J. R. Ph. II, S. 226) しかしこれが果されるのは、強権をもった力によってである。しかし力にもとづく普遍は、ついに偶然を止揚することはできない。「普遍者は、(a) 個々の労働者において純粹な必然性である。かれはこの普遍者において、無自覚な現実存在をもつ。社会がかれの本性であり、その基盤となる盲目的な運動に従属し、この運動が精神的にも物質的にも、かれを維持したり減したりする。(b) かれは直接的な占有や遺産によってそこに存在している。まったくの偶然である。」(J. R. Ph. II, S. 231) このような偶然をつつみこんだ必然性の赴くところを、ヘーゲルは詳細に描いているが、それは当時イギリスで現実のものとなり、ついでドイツもそうなるであろう産業社会の姿である。分業化、機械化が促進され、欲望が多様化し組織化すると、個別労働者は、全体の偶然の混乱に支配され、不健全で危険な、熟練を制限する工場労働に迫りやられる。そして流行や、他国の発明による価格の下落によって突如破産し、大なる富と大なる貧困の対立が生ずる。「この必然性、それは個別的現存在の完全な偶然性であるが、それがまたこの現存在を支えている実体」(J. R. Ph. II, S. 233) であり、この全体が「意志の最高の分裂、内面の反抗と憎み」(ibid.) なのである。ここに必然と偶然を統合する国家権力 *Staatsgewalt* が登場する。しかしここで国家とよばれているものは、それぞれの領域が存続すべく配慮したり、仲介に入ったり、他国に新しい販途を求めたりする国家であり、ヘーゲルの言葉でいえば、「富としての国家 *Staat als Reichthum*」(J. R. Ph. II, S. 242) である。ローゼンツヴァイクは、これは国家という名を与えられてはいるが、一つの固有の領域、のちの市民社会であるといっている。(Rosenz., Bd. I, S. 180) これは国家ではない。なぜなら、国家の真の概念は、「完全な自由と個人の自立性における普遍性」

(ibid.)であるからである。そのような国家は可能であろうか。ヘーゲルは、「国家構成」という章において近代社会のこの「意志の最高の分裂 *die höchste Zerrissenheit des Willens*」状況をふまえて、あるべき近代国家を構想する。この章におけるヘーゲルの国家構想の特徴は、(1)近代の国家体制として君主制を提示していること、および(2)国家を超えた領域として、芸術、宗教、哲学の世界が樹てられようとしていることである。そして一見して無関係にみえるこれら二つの事柄の根底にあるのは、「絶対的個性の原理 *das Prinzip der absoluten Einzelheit*」(J. R. Ph. II, S. 251, Anm. 2)である。普遍者としての「承認をうけた存在」にたいして、その社会全体を混乱におとし入れてしまうほどに反発する個性性を認めざるをえなかったヘーゲルであるが、国家(普遍意志)を個別者の意志から構成しようとはしない。だがしかし、民族の直観から始る古代の人倫国家の構想が、ふたたび企てられることもない。たしかに古代民主制は、普遍と個別の統一の一つの類型である。そこでは、「同一人が、自己および家族のために配慮し、労働し、契約し等々すると同時に、また普遍者のために働き、これを目的とする。前者の側面からいえば、かれは市民<sup>ブルジョア</sup>であり、後者の側面からいえば、かれは公民<sup>シトワイゼン</sup>である。」(J. R. Ph. II, S. 249) 統治する者が同時に統治される者であり、「同一の意志が、個別者であると同時に普遍者である。」(J. R. Ph. II, S. 250) これが人の羨むギリシャ人の、美しい幸福な自由、「生きた統一——古代的人倫性 *Lebendige Einheit—alte Sittlichkeit*」(J. R. Ph. S. 248 Anm. 5)である。しかし、「より高次の分裂」が到来して、「各人が完全に自己にかえってしまい……現存している普遍者から分離していながら、それでも絶対的であるという我意 *Eigenwille* に到達した」(J. R. Ph. II, S. 250) 近代においては、より高次の抽象、より深い精神が必然である。このことは、ヘーゲルが、古代から近世への歴史の歩みに意味を見いだそうとしていることであり、それをふまえて、近代における国家の理論を、あらためて構想しなければなくなっていること

である。

だが、近代の自然法論者のように、普遍意志は個別意志からは構成されない。かれらは「すべての市民が、あい寄り、談合し、投票し、そしてその多数が普遍意志を形成する」(J. R. Ph. II. S. 245)のだと考えている。個別意志が、原理でありエレメントであるかのようにみえる。だが事態は逆であって、普遍意志こそが、「最初のもの *das Erste* であり本質である」(J. R. Ph. II. S. 245) ヘーゲルの解釈によれば、さきの自然法論者の言葉も、そのような仕方でも、個別意志の自己否定が行じられねばならぬということなのである。「諸個人は、自己の否定をとおして、外化と教養 *Entäußerung und Bildung* をとおして、自らを普遍者へと形成する。普遍意志は、かれら個人よりも先なのである。普遍意志は、かれらにたいして、絶対的にそこにある。かれらが、そのまま普遍意志であることはまったくない。」(ibid.)

ここでヘーゲルは、まったくルソーのような全面的譲渡を語っているごとくである。しかしかれは、ルソーのように、孤立した個人が無垢の生活を送っている自然状態を想定するわけではない。かれはどこまでも、国家に関して個人主義者ではない。それでは「最初のもの」たる普遍意志はどこからくるのか。民族という人倫的自然が創造されており、その民族の直観から出発しているのが、古代ギリシャに範をとった人倫体系の立場であった。そこでは、国家の生成は、さきに行ったように、いわば自然的、宇宙論的次元に属するといえる。しかし一八〇五／六年のこの講義が、意志を基調として国家論を組み立てようとしているということとは、自然にたいして自由、認識にたいして実践の立場にたっていること、個別と普遍の相即を自然にみるのではなく、自我にみようとしていることである。だから、ここでは歴史に素材が求められ、国家は普遍意志の権化である強烈な個人の压制でもって始まる。テセウスがそうであ

り、ロベスピエールがそうであったと言う。「それ〔普遍意志〕は外的暴力であり、諸個人を強制する。こうしてすべての国家は、偉人の崇高な暴力によって建設されてきた。自然的強さによってではない。多数は、自然的には、一人よりも強いからだ。」(J. R. Ph. II, S. 246)ヘーゲルにとって、歴史とは自由をもってその本質とするものである。「世界史とは、精神が本来それであるところのものの知を、精神自身で獲得していく過程の敘述である」(Ph. d. Gesch. S. 32)そして「精神の本性は、精神と正反対のものとと比較によって知られる。物質の実体が重力であるとすれば、精神の実体、本質は自由であるといわねばならぬ。」(Ph. d. Gesch. S. 30)のちの『歴史哲学講義』はこう語っている。力としての普遍意志を国家の始元においたことは、『憲法論』でドイツ的自由を慨歎したヘーゲルの現実意識に由来するただけでなく、右のような意味があると思う。これは、まさにW・メッツガーが、第二期から第三期への移行の動機として、ヘーゲルが一八〇五／六年に哲学史を講じたことをあげていると言った点にも通ずることである。

国家が、力により、服従への陶冶によって、ことさらに打ち樹てられねばならぬということは、国家とそれに先立つ段階との間の断絶の意識がそれだけ深いということである。そのような深みに直面しては、「より高次の抽象が必然である。より大なる対立と教養、より深い精神が必然である。」(J. R. Ph. II, S. 250)近代のより高次の原理である「絶対的個性の原理」が到来して、同一人が市民たることと同時に公民たることは不可能になった。また各人は、同時に産業家、農民、職人、兵士、裁判官であるわけにはいかなくなっている。しかし「意志の最高の分裂」は愈ざれねばならない。かつてユダヤの分裂の精神の真只中で、宥和の絶対的確信が、イエスにおいて現成したが、ヘーゲルは、そのような「自己確信的精神」の在り方を、ルソーのように、やはり国家に求め続けはする。しかし個性の原理は、それがもはや美しき形態としての有機的国家組織として完成されることを許さぬであろう。かつての身分組

織は、ここではみられず（身分 Stände とよんではいるが）、農民、工人、商人、官吏、学者、軍人は職業であり、実体的、自然的に個人を拘束するものでなく、個人にとって偶然的要素となっている。また個別を全体に収斂するのが統治の力であるが、他方「個別者は絶対的自由をもち、そのことがまさに統治の力でもある。」（U. R. Ph. II, S. 262）つまり個人に自由に自利を追求させることが、そのまま個人を統治に帰せしめることであり、それが統治の術であるという、A・スミス風の考え方もみられるのである。

さてここから、従来のように個別を実体的普遍に包摂することによって両者の統一が企てられるのではなく、個別において普遍が現成する方途がとられることは不思議ではない。すでに「国家構成」の序論的部分の終りに、本論の内容計画のごときものが提示されているが、それは、一、全体の構成分肢、外的で確固とした有機組織（身分制）二、各身分の心情、自己意識 三、宗教 となっている。心情といっても、各身分に即してのそれを人倫性、それらを超えて普遍にあづかる心情を道徳性とよんでいるが、それは、人倫性の概念に附着している自然性からはっきり区別して、個別と普遍の分裂を綜合する心情、自由の次元での心情に、特別の名をあたえたということであろう。そしてその道徳性が完全に充たされるのが宗教においてであり、独立の節をあたえて宗教を論じようとしているところに、国家にたいする宗教の位置と内容に、従来とは異なるものがみられるのである。

さきにのべたように、『人倫の体系』における宗教は民族の宗教であり、国家構成の一部である訓練の体系に位置し、戦いによる普遍との融合を補完するものであった。つまりそれは、民族の神を祠る宗教儀式に究極し、そこにおいて絶対人倫を自覚させるという意義をもつものであった。しかしその内容においては、古代民族宗教にとどまっていたのではない。ローゼンクランツによれば、ヘーゲルはこの頃、一種の宗教史の試みを開陳し、未来の宗教を構想



していた。美しい神々の世界は、ローマ世界の到来とともに対立と深い痛みの世となるが、そこに宥和の確信としてのイエスが現れた。そしてその教えを奉じてカトリシズムは、神と自然を宥和する美しき宗教となった。この宥和を、外からのものと攻撃したのがプロテスタンティズムであるが、これは結局、絶対者と現実の宥和を、はるか憧憬の彼方に追いやった。そこからかえって、現実と経験的に和解しようとする啓蒙の世界が到来したが、これをうけて、あらためて宥和をもたらす新しい宗教 *neue Religion* が打ち樹てられねばならぬ。それはしかし、人倫の体系を完成した自由な民族の出現をまつてである。(Rosenk, S. 135-141) 新しい対立をふまえて、新しい宗教が待望されているが、やはりそれは、民族の理想的国家の出現と相即的なものである。国家を超出するものではない。

ところでわれわれがいま問題にしている講義においては、芸術・宗教・哲学は、なお形式的には国家構成の一部をなしてはいるが、内容的には国家をはみだしている。「国家構成とは、精神が自己からその内容を産み出すことである。精神は自己を構成するのである。だがしかし対象の形式においてなのである。」(J. R. Ph. II, S. 264) この草稿でヘーゲルが使う、客観的、自然的、現実的、対象などの言葉は、すべて個別性を含意している。農、工、商の低次の身分も、官、学、軍の高次の身分も、それに君主も、それぞれ精神の外化され、客体化されたものとして、個別性を払拭できないのである。だから「絶対的に自由な精神は、いまやもう一つの世界 *eine andre Welt* を生むのである。

—その世界は……そこにおいて精神の仕事がそれ自身において完成し、精神が自己自身を直観するにいたる世界である。」(J. R. Ph. II, S. 263) もともとヘーゲルにとって、宗教そのものの定義は変らない。「宗教の本質は、精神が、そのいかなる個別体をも恥じず、いかなる個別性にも、その現出することを拒まず、そしておのおのの個別体が、自己を超え、精神を魔法でよびだす一つの威力」(Rosenk, S. 133) であった。いま、そのような「宗教において、各人は高ま

って、自らを普遍的自己として直観するにいたる。かれの生れ、かれの身分は、幻影のごとく、はるか水平線に接して一片の霞雲かとみえる島のごとく沈んでしまう。かれは君主に同じい。」(J. R. Ph. II, S. 267) このようにして、さきの道徳性は、宗教において内面的に獲得される。古代民主制がもっていた外的現実的自由は喪われ、内面的自由、思想的自由 *Freiheit des Denkens* の確立が語られている。(J. R. Ph. II, S. 251)そしてこれは、かつてユダヤの分裂の世界において、イエスに現成した精神と同じではないのか。いまやヘーゲルは、普遍(神)が、個別的人間(キリスト)となりながら、個別者に死んで、すべての人間の自己(精霊、教団の精神)となるという三位一体の教義をこそ、絶対宗教 *die absolute Religion* とよびにいたる。(J. R. Ph. II, S. 267)

さて以上のように、「意志の最高の分裂」を、強権でもって国家へと統合をはかり、その極致を、普遍を体した個人、つまり君主にみようとしたりしたヘーゲルであるが、この国家は、社会の形成にみられたような、承認の運動の延長上になりたつものでなかった。市民社会は個別主体から出立するが、国家は普遍意志を「最初のもの」とする。ここには原理における断絶があると言えよう。そのような国家もまた、客体的に普遍と個別の相即相入を実現しえず、個別者内面の心情にそれをみなければならなかった。しかしこの近代の国家は、古代人倫国家に卓越している、それは市民と公民の対立を極点にもたらし、この対立に耐えうることを *ertragen zu können* をもって国家原理とするからだとも M・リーデルは言っているが、(Riedel, S. 98) しかしこの耐えうる精神は、いかに錬磨されて形成されたのか。われわれは、個別的精神の歴史をその極北にまで辿ってみなければならぬ。

(三)

周知のように、『精神現象学』(一八〇七)は、対象意識の主観—客観の対立段階から出発し、絶対實在が自己であることの概念的自覚である絶対知への、意識の経験の歴史を敘述するものである。しかし止揚されるべきは、たんに意識と対象の対立にとどまらない。対象を滅却することによって対立を止揚しようとする実践的立場から、自己意識が考察されるにいたると、自己意識と自己意識、自我と他我の間の対立の克服が問題としてとりあげられ、目ざすところの統一は、すでに早くも「われであるわれわれ、われわれたるわれ Ich, das Wir, und Wir, das Ich」とわれ、それが真の精神の概念であると言われる。(Phän, S. 145)そして、自己が、「あらゆる實在であるとの確信」(Phän, S. 176)としての理性が、観察と行為の両面から考察され、その真理が人倫の国にみいだされんとして「精神」の章に移るわけであるが、この「精神」の章こそ、さきにわれわれが問題としてきた、個別意志と普遍意志の対立・宥和の問題に連るものといふことができる。この章は、真実の精神・人倫性、自己疎外的精神、自己確信的精神・道徳性の三節よりなり、それが同時に、ギリシャからヘーゲルのドイツにいたる精神史の敘述ともなっている。さらにいえば、自己疎外的精神が、その教養(自然性および個別性の陶冶)の究極とした絶対自由が、フランス革命において崩壊し、目ざす統一は内面化され、道徳、宗教、絶対知と純化されていくわけであるから、われわれが先に考察してきた問題は、ここではこの自己疎外的精神の行方をつきとめること、とりわけ絶対自由としての意識を考察することになるであろう。

さて自然的人倫としてのギリシャのポリスには、いまだ個別性の意識はなく、あるのは自然的性の区別、男女の区別があるのみである。しかし、この性別に象徴される国家と家族、「人間のおきて」と「神のおきて」の対立葛藤に

よって、ポリスの統一は破れ、調和していた国家と家族の分離崩壊によって、国家の一員でもなく、家族の一員でもない、赤裸々な個人自身が露らわとなって、ローマの法社会に移る。しかしローマ帝政の世界は、個人は形式的には、法という普遍にあづかり、その権利が認められているにしても、実質的には、ただ一人の主人（皇帝）の恣意と暴力が、その内容をなしている。ここから個的自己は、自らの自然性、偶然性、個別性を陶冶し（外化、疎外）、普遍者へと自己を高めようとするが、これが教養 *Bildung* である。そして「B 自己疎外的精神」は、一、自己疎外的精神の世界二、啓蒙 三、絶対自由と恐怖 の三節に分けられているが、その内容は、政治、経済、信仰の領域で普遍者に達せんとする個別意識が、事柄自体の含む分裂の様相を克服しえず、ついに啓蒙の究極たる有用性（功利性）の世界において真理性と現実性が統一され、天上が地上に合致するかにみえるが、この意識が政治、社会の場で完全に実現されんとしたとき（フランス革命）、意識は無意味な死の恐怖に直面し、内面的世界に転回する、というプロセスである。

さて現実意識は、まずこの世界の二つの現実、国権 *Staatsmacht* と富 *Reichtum* にたいして、前者を普遍とみて善、後者を個別とみて悪とする態度をとる。意識は、個別的と普遍的との両側面を有するものであるが、このとき意識は、自己の普遍的側面との一致、不一致によって、善悪の評価を下しているのである。そうすると、個別的側面に立ってみれば、国権は悪、富は善となるであろう。また自己の両側面へそれぞれに一致するという点から、国権も富もともに善とみなすこともできるし（高貴な意識）、逆に両者とも悪とみなすこともできる（下賤な意識）。このような対象的側面に応じた觀察的態度においても、国権と富、善と悪、高貴と下賤は、それぞれ相互に転換し、転変することをまぬがれない。現実の歴史において、封建社会よりルイ太陽王の治世にいたるまで、意識は主体的に国権を善とし、自己の個別性を陶冶し、奉仕し、へつらうことによって国家を形成してきた。しかし普遍としての国権が、一人の個

別者に体现されたとき(朕は国家なり)、じつは普遍は個別に転換してしたのである。また富は、国権の普遍にたいして、個別として疎外されてきたのであるが、国権を支えているのは、じつは国王の財宝であり、貴族がへつらうのも富のためであるといえる。だとすると、意識が国権を形成してきたのは、国権そのもののためというより、富のためであり、普遍とみなしていたものは、じつは個別、個別とみたものはじつは普遍であった。たしかに富は、個々人において享受されるものとして個別的であるが、人々に頒ちあたえられ、人々の生活に資するとき、普遍的威力をもつといえる。しかし富は、持たざる者にたいして傲慢である。無償で頒たれたとしても、外面的感謝の裏には、内心の反撥がある。普遍者としての富の位は、このような分裂の辞を媒介として形成されてきた。そしてこの分裂の辞こそが、現実のこの教養の世界の全体を表現するものである。ヘーゲルは、デイドローの『ラモーの甥』を材料にして、いづれかの普遍にあずかるうとしては、それからはじきだされるルムベン音楽師の口を借りて、この現実の世界(国王、貴族、そして勃興期ブルジョアの織りなす世界)を、空無の世界として描きあげている。だが、「いっさいのものが空しい」ということは、自分自身が空しいのである。」(Phän, S. 375) ここにおいてこの「自己は、すべてについて評価し、多弁を弄することができただけでなく、現実の確固とした実在(国権と富)も、判断のくだす確固とした規定(善と悪、高貴と下賤)も、ともに矛盾していることを、エスプリに富んだ仕方で *geistreich* 語ることのできる自覚的自己」(ibid.)となるのである。形式的にいえば、即自存在が対自存在と分離していること、この両者がまた、對他存在から分離していること、それがこの世界の特徴である。

現実の世界の空しさの批判は、どこまでも否定的たるにとどまり、のこる「肯定的対象は、ただ純粹自我自身のみである。そして分裂した意識は、即目的には、すでに自分自身にかえった自己意識の、こうした純粹な自己同一にほ

かならな<sup>い</sup>。」(Phän, S. 376) この純粹意識を立場として、教養の世界、外化の世界を超える二つの方向が生ずる。現実の世界を徹底的に相互疎外、対立の世界として否定してゆくとき、一方この否定的対自的側面とともに、他方対立の帰一していく肯定的即自的側面が考えられる。後者は信仰 Glaube として、本質の世界を現実の彼岸にみる意識であり、前者は、そのような彼岸の實在を、外在的、対象的なものとして否定し、自己に解消しようとする純粹透見 reine Einsicht である。純粹意識の対自性と即自性は分離せられたまま、ここに信仰と、それに対する批判(宗教批判)としての啓蒙との対立が生ずることになる。

信仰が、絶対實在として彼岸に立てる世界は、じつは現実世界の本質として、これに対応する構造をもつものである。普遍的即自としての国権が個別的対自としての富に転換し、富がまた国権となったように、本質の世界は、キリスト教の三位一体の世界であって、神は即自的普遍を、大工の子キリストは対自的個別をあらわし、この個別は肉に死んで靈に甦る。一八〇五／六年の講義がそうであったように、ここにもキリスト教の三位一体の教義の全面的な肯定がみられるわけである。しかしこの段階では、「宗教は、未だその即自且対自的な姿で登場しているのではない。」(Phän, S. 392) ここでは純粹意識と現実意識が、本質と現存在が疎遠になっているからである。だが絶対實在は、かえって啓蒙の宗教批判をおして、自己の本質を顕してくるのである。

啓蒙の批判はつぎの三つのものに代表される。「絶対的實在のうちに、まさに絶対的實在すなわち至高存在つまり空虚 Vakuum 以外のなにものをも見ないこの透見〔理神論〕、すべてをその直接的現存在において絶対的であり、また善であるともみようとすることの意図〔感覚論、唯物論〕、最後に……宗教を、もっぱら有用性 Nützlichkeit の概念が表現していると考えようとするこの意図〔功利論〕」(Phän, S. 400) がそれである。こうした啓蒙の行う批判を信仰と

て知らぬわけではない。しかしそれらは、信仰にとっては、啓蒙の平板さの告白にしかみえない。だがこのことは、じつはそのとき、信仰は啓蒙になっているといつてよいのである。「啓蒙は信仰に信仰自身を……自覚せしめるものなのである。そうすると、信仰の意識と啓蒙の意識とのあいだには、もはや真の意味での相異はありえない。」(Hypothese, p. 433) 啓蒙が満足せる啓蒙であるのにたいして、信仰は不満足な啓蒙なのである。(Phän, S. 406) このように、自己の否定をも超えて包む自己意識の立場、信仰との対決をとおして高められた啓蒙の立場の究極を、ヘーゲルは、有用性の世界 *die Welt der Nützlichkeit* として提示することになる。

さて信仰のたてた、絶対実在としての彼岸の世界は、啓蒙によって、何の述語もまたぬ真空、思惟そのものとされた。また他方、感覚され、知覚されることこそ絶対本質だとする立場も、純粹透見に立つかぎり、個々の感覚的存在を捨象して、それらの基体としての純粹物質 *reine Materie* に帰着し、これこそ純粹存在であるという。しかし、絶対実在は純粹思惟であるという理神論も、純粹物質(存在)であるという唯物論も、いまだ疎外された啓蒙の立場にたつかぎり、その本性が同一のものであることを知らない。「これら二つの啓蒙は、存在と思惟が同一であるという、デカルト形而上学の概念に到達していないのである。」(Phän, S. 416) じつは、純粹存在としての存在は、具体的な現実物でなく、純粹抽象(思惟)であり、純粹思惟は、自己意識の否定としての存在なのである。「区別は事柄のなかにあるのではない。ただ両者の構想が発点において異なる点にあるのであり、それぞれが、思惟の運動において自分の立場にとどまるという点にあるだけである。両者がそれぞれの立場を超えてるなら、両者は一に帰し、一方が冒瀆といい、他方が愚昧だというのが、じつは同一本質のものであることを認識するであろう。」(Phän, S. 409) このように否定性としての自己意識の立場にたてば、本質としてたてられたもの(即自存在)は、他のものに吸収されるもの、すなわ

ちもはや即自でなく、ある他のものにたいして存在しているもの（対他存在）である。そしてこの対他存在は、その本性からして、自己存在の消滅そのものであり、その帰一する存在（対自存在）をもつ。これら三つの契機が相互に交替するだけの世界、それが有用性の世界である。純粹思惟として、真理の国であったものが、有用性において対象性を獲得し現実化されたわけである。こうして「二つの世界は和らぎをえ、天界は地上におろされたのである。」（Phän., S. 423）こうして近代世界の彼岸と此岸の二元論は解消された。イポリットの表現によれば、物自体の觀念が消滅したのである。（Hypolite, p. 440）そして、いっさいの人間の解釈は完了し、この解釈を地上に実現してゆこうという運動を生むことになるが、それには、有用性の世界を一步で、この世界を創造している主体が自覚されることが必要である。

ヘーゲルのこの有用性の弁証法は、たしかにかなり人為的 *artificiel* で、また奇妙な *étrange* ものにみえる。（Hypolite, p. 431, p. 434）しかしヘーゲルは、これによって、一八世紀のフランス百科全書派の世界観（理神論、唯物論、功利主義、人でいえばヴォルテール、ディドロ、ドルバック、ダランベール、エルベンシュスなど）を自分の言葉で語りながら、近代思想の流れのなかに位置づけようとしているのである。つまり「これらの哲学は、……いっさいの固定したものを破壊し、自己に自由の意識をあたえるものである。この觀念論的活動の根底には、いっさいの存在するもの、それ自体として妥当するものは、すべて自己意識の本質であり……これらは、自己意識の外なるいかなる真理（いかなる即自体）でもなく、という確信がある。」（Gesch. d. Ph. III, S. 287）つまり自己意識の自由へむけての流れ（実体から主体へ）のなかで有用性をもって世界の構造とするという「もともと平板な哲学」、「深みのない世界」（Hypolite, p. 433）が、じつは絶対に自由な主体の成立の一手手前に位置しているのである。



さきに有用性の世界は、即自存在、對他存在、対自存在が、たがいに交替轉換する世界であるといった。これは、「対自存在が、まだその他の諸契機の実体たることを証示せず、そのため有用なるものが、ただちに意識の自己そのものであり、したがってすでに意識の所有に帰しているのではない」(Phän., S. 413)ということである。だがそれは有用性の段階にいる意識によって自覚されていないだけである。われわれにとっては für uns、すでに存在と概念の統一はあらわれている。「有用性の世界から絶対自由への移行はきわめて明らかなことである」(Hypothese, p. 441)つまり有用性の概念自身がそのことを含んでいるのである。對他存在は自己意識にたいして存在しているもの、いいかえれば、自己意識にその存在を負っているものである。具体的にいえば、この世界では君主制とか、絶対王制とかは、即自且対自的に定立されているのでなく、その有用性を示すことによって、その存在を正当化しなければならない。それに応ずる意識は、ここにいたって自己、しかも純粹透見をとおってきた自己として普遍的自己である。普遍的自己が自己にたいしているという、「自己が自己をみるというこの絶対的視覚」(Phän., S. 414)が、有用性の世界の真理なのである。そして有用性の対象は、自己にとって目的であり、目的を立てる自己は意志である。こうして「いっさいの实在は、たんに精神的なものにすぎない。この意識にとっては、世界は端的に自分の意志であり、この意志は普遍的意志なのである。」(ibid.)

教養の世界は、まず国権と富の獲得によって、個別が普遍に合致しようとしたが、到達したのは、現実の世界の全体が分裂しているという空しさの意識であった。こうして意識は純粹意識(信仰)として、現実の彼岸に自己の真理をみようとするが、それは同じく純粹意識としての透見の批判にさらされ、高められた啓蒙としての有用性の世界において、ある種の对象的客観的な、安定した世界にいたったかにみえた。しかしこの世界の実体をなすものが自己意識

であることが自覚されたとき、いっさいを自己の意識に解消し、いっさいを自己の意志の流出とみる絶対自由の世界に移行する。ここにいたったとき、さきの対象性、客体性は、じつは「空虚な外観 leerer Schein」(Phän, S. 414)となり、自己疎外的な世界はここに終りをとげ、精神は、自己がいっさいであることの確信と真理にいたったかにみえる。「絶対自由の」この国は、精神のいっさいの外化を終らせるはずであり、そこでは精神は自己自身以外の他の対象をもたず、世界は精神の意志となる。なぜなら、最初個別的であったこの意志は、即自且対自的に普遍的意志となっているからである。この世界こそ、フランス革命の世界である。」(Hypolite, p. 437)

普遍意志は、暗黙の同意や、代表による同意、つまり契約によって生じた、空虚で観念的なものでない。「現実には普遍的な意志、つまりすべての個別者、そのものの意志」(Phän, S. 415)なのである。これは、「各構成員の身体と財産を、共同の力のすべてをあげて守り保護するような結合の一形式をみいだすこと。そしてそれによって各人が、すべての人々と結びつきながら、しかも自分自身にしか服従せず、以前と同じように自由であること」(Rousseau, p. 360)を課題とし、それを、各構成員が自己を、共同体の全体にたいして全面的に譲渡することによって、一般意志 *volonté générale* を形成し、その最高の指導に服することによって解こうとしたルソーの、あの一般意志とみなしてよいであろう。しかしルソーは、一般意志の形成を最初の契約におくが、この点はルソーとヘーゲルの異なるところである。さきにわれわれは、国家を構想するヘーゲルが、国家意志としての普遍意志を、契約論者の立場をとらず、「最初のもの」としたことで、現実の歴史においては、建国者の強烈な意志にみたことをのべたが、いまこの普遍意志は、意識の長い歷程のなかで、歴史的な経験のなかで、自己を自覚してきたものとしてよいであろう。しかしいづれにせよ、ルソーの一般意志に、つまり「つねに最初の約束にかえらねばならぬ」(Rousseau, p. 359)というかれの要求に、忠実

に従ったのがフランス革命だと、ヘーゲルはみているわけである。「フ、ラ、ン、ス、革、命、は哲学から生れたものなのである」。(Ph. d. Gesch., S. 527) だから、フランス革命が解決しなければならないのは、「実、体(客観的な形式における精神的実在)と自、己意識との相互滲透の問題」(Hypothese, p. 444)なのである。だから、この革命の現実のプロセスこそが、普遍意志において疎外を終了したかにみえる精神の、その後の運命を明示するものとなるのである。

いま普遍意志は、いっさいの外化を克服したものととして、その本性上、自己を対象化すること、自己を個別化することを拒み、すべてがすべてにあずかることを要求する。「意識は、いかなるものにもたいしても、それが意識からはなれて、意識に対立し、自由なる対象という形をとることを許さない」。(Phän., S. 416) だから身分は抹殺されるであろう。それはよいとして、そもそも分業も許されない。諸々の集団に分化して組織を維持する体系は不可能になる。

国会で討議し、立法することも、政府を形成して統治をおこなうことも、三権を分立することも不可能になるだろう。絶対自由は、およそ肯定的な仕事(社会の構成、組織化)も、肯定的な行動(政府の決定や統治行為)をも生みだすことができない。それらは精神の外化であるからである。こうして「絶対自由には、否定的な行動しかのこされていない。絶対自由は、たんに破壊の狂暴であるにすぎないのである」。(Phän., S. 417) さらに、精神の外化が否定されたとしても、そのような対立が否定されたとしても、なお個別意志と普遍意志の対立が、普遍意志そのもののなかにのこるであろう。たしかに各人の個別的な目的は、普遍的な目的であり、その言葉は普遍的な法であり、その仕事は万人の仕事であるが、各人はそれぞれに精神的存在の創造者なのである。それぞれが普遍意志を標榜する個別意志なのである。対象的世界の否定されつくした世界にも、なおこのようにして、普遍意志が個別意志を抹殺していく行動がのこされている。こうして絶対自由のなしうる「唯一の仕事と行動は死である」。(Phän., S. 418) それはなんの内容も実現

しない無意味な死、キャベツを割るとか、一杯の水を呑み下すとか、ただそのようなことと変わるところはない。「なぜなら、否定されるものは、絶対に自由な自己という、なんの内容ももたない点であるからである。」(ibid.) こうして普遍意志は、この無意味な死という恐怖に直面して、ルソーの知らなかった自己の真の本性、自己否定の本性を経験するのである。(Vgl. Rosenz., Bd. I, S. 217)

このような経験(フランス革命、とくにロベスピエールの恐怖政治)をとおして、精神はふたたび、分化され、制限された仕事にかえて現実性を取り戻し、身分、職業などを新しく組織しなおした有機的社会にかえていく。「精神は、こうした騒擾から自己の出発点である人倫的世界や、教養の現実的世界にふたたび投げかえされることになるう wäre zurückgeschleudert。」(Phän., S. 420) こうしてふたたび人倫的世界に立った精神は、あらためて、個別と普遍、対象と自己の融合を求めて、同じ歴史を繰返さねばならぬであろう。精神はこの必然のサイクル Kreislauf der Notwendigkeit を遍歴し、繰返さねばならぬであろう wiederholen müßte。ただしものままでなく、生気を取り戻し、若がえって erfrischt und verjüngt この必然のサイクルをめぐるのである。さしあたって、革命によって徹廃された身分制が、ナポレオンのイタリヤ憲法で復活したことが、これにあたるのであろうか。(Vgl. Rosenz., Bd. I, S. 219) いやさらにいえば、革命が革命自身を否定したことをとおして、つき戻された人倫的世界を、新たにされた精神で築こうとしているが、ナポレオンだということになろう。しかしかれもまた、必然のサイクルをめぐらねばならぬ。

ここには一種の循環の歴史哲学が考えられているのであろうか。ローゼンツヴァイクは、「ここではじめてわれわれは、歴史哲学全体の決定的な地点に立つのである。ここではじめてこの歴史哲学が、その現在点をつかんだのである。」(Rosenz., Bd. I, S. 217) と言う。実体と自己意識とが、融合—外化(疎外)—克服 というサイクルを、若返りつ

つ、しかし原理的には同じ次元で、つまり客観精神の次元で繰返していく。サイクルをめぐることに、つまり革命を経験することに、実体と自己意識の相互滲透は深まるであろう。しかしそれは無限に深まると言いうるのみである。ここにあるのは、そのような歴史哲学的洞察なのである。そしてこのような洞察がわれわれに生起するのは、精神の運動の結果、自己意識と実体の完全な相互滲透が生じたときである。この「完全な相互滲透 vollkommene Durchdringung」を、ヘーゲルは、いままでとは異った調子で説明する。「相互滲透とは、そこにおいて、自己の普遍的本質が、自己にたいする否定的力であることを経験した自己意識が、自己をこの特殊者としてでなく、ただ普遍者として知り、かつ見いだそうとし wissen und finden wollte、それゆえまた、特殊者としての自己をしめ出そうとする普遍的精神の对象的現実性に耐えうるであろう ertragen könnte ような相互滲透なのである。」(Phän, S. 420) 先ほどより接続法で語られるこの微妙な点の自覚こそ、自己意識と実体の相互滲透の完全な姿なのである。

この微妙さはさらに、無意味な死の恐怖のもたらすものが、ただこの歴史のサイクルの承認にとどまらず、絶対の否定は内面化され、絶対の肯定に転ずること、そしてそれがここでヘーゲルの強調したい点であることと関連する。「しかし同時に、この否定は、実際には、外からのもの、ein Fremdes なのではない。それは、普遍的な彼岸によこたわる必然性ではない……そうではなくて、それが普遍意志なのである。」(Phän, S. 421) だから、「普遍意志は、純粹に否定的なものであるから、純粹に肯定的なものなのである。無意味な死は……その内的概念において絶対的肯定に転換する。」(ibid) それは、絶対自由が、その自己破壊的な現実を去って、自覚的な精神の他の国に移りゆくことによるのである。絶対自由が、そこで真なるものとして妥当するのは、この非現実性において in dieser Unwirklichkeit である。つまり、政治の現実を断念し、道徳、宗教、絶対知へと、内面の世界を遍歴することによって、個別と普遍、

実体と自己意識は、その真理に到達するのである。そして『精神現象学』の現実の歩みはこうなっている。その点からみれば、ローゼンツヴァイクのように、かの接統法を疑問の意にとつて、「必然のサイクルを繰り返さねばならぬであろうか」と自問したヘーゲルの答えを否定と受けとめ、ここに歴史哲学は超えられており、この時期ほど、ヘーゲルの政治はなれが際立っている時は、後にも先にもないというのも、一応は正しいわけである。（Vgl. Rosenz., Bd. I, S. 218）イポリットのように、この点でローゼンツヴァイクを激しく攻撃することもないであらう。（ex. Hypothese, p. 318,）

われわれは、M・リーデルのいう近代国家の原理としての耐えうる *ertragen können* 精神を求めて、絶対自由の無意味な死に直面し、耐えうるでもあらう *ertragen könnte* 精神に行きついた。これはある意味で、ヘーゲルが青年時代から求めに求めていた分裂の止揚の到達点である。この無意味な否定は、教養の世界の分裂の意識が、現実の空無を証かし、信仰をして彼岸の本質を立てしめ、また純粹透見がそれを否定しつつ、いっさいを地上化した有用の世界を立てた、そのような内容を産みはしなかった。その意味では、まったく無内容な否定である。しかし、精神はここで大きく転回したのである。しかも同時に二方向に。外面的世界の既往のいっさいを、静かに肯定し、必然のサイクルに安んじて身を投ずることが、同時に内面への精神の純化を督促することである。冒頭にあげたナポレオンの賞讃は、この必然のサイクルの肯定に立って、その没落の予言は、内面への純化の道に立って、しかも同じ精神においてなされたのである。

註(1) 文中引用の頁附けは、次の略号による。

1. Briefe……Briefe von und an Hegel I-IV, Felix Meiner, 1969
2. Nohl……Hegels theologische Jugendschriften, hrg. von H. Nohl, Tübingen, 1907
3. Naturrecht……Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts
4. System……System der Sittlichkeit
5. J. R. Ph. I……Jenenser Realphilosophie I, Felix Meiner, 1932
6. J. R. Ph. II……Jenaeer Realphilosophie, Felix Meiner, 1969
7. Phän.……Phänomenologie des Geistes, Felix Meiner, 1952.
8. Ph. d. Gesch.……Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Hegel Werke, Bd. 12, Suhrkamp, 1970
9. Gesch. d. Ph.……Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, Hegel Werke, Bd. 20, Suhrkamp, 1971
10. Hobbes……English Works of Thomas Hobbes, Vol. III, Scientia Verlag, 1966
11. Rousseau……J. J. Rousseau ; Oeuvres Complètes III, Gallimard, 1964
12. Rosenz.……F. Rosenzweig ; Hegel und der Staat, R. Oldenbourg, 1920
13. Rosenk.……K. Rosenkranz ; G. W. F. Hegels Leben, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971
14. Metzger……W. Metzger ; Gesellschaft Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus, Carl Winters  
Universitätsbuchhandlung, 1917
15. Lukács……G. Lukács ; Der junge Hegel, Luchterhand, 1976
16. Riedel……M. Riedel ; Studien zu Hegels Rechts-Philosophie, Suhrkamp, 1969
17. Hypopolite……J. Hypopolite ; Genége et structure de la phénoménologie de l'esprit, Aubier, 1946
- 註⑥ チョーチュウの戦争が元帥に終るゆゑならぬことを暗示したものが、クーテンゼ、フラインス皇帝が、いざけな軍隊が元帥を倒つたことを述べたものからなるものである。 (Vgl. Rosenz., Bd. II, S. 27)
- 註⑦ フリントマンズ『政治学』第1巻の主要内容をなす第三章から第十三章まで、M・D・ロス編集のオックスフォード版  
第3 cc. 3-13 Household economy. The Slave. Property. Children and Wives の内容を目次をのべている。 (The

Works of Aristotle, Vol. X, tr. B. Jowett, Oxford, 1921) また『プリストテレス全集15』（岩波書店、山本光雄訳）では、

「B 家的共同体とその他のいろいろな要素」第三―第十三章」となっている。

註(4) アイスキュロスの悲劇オレスタイア三部作のうち、『慈悲みの女神たち』の梗概は次のようである。光の神アポロに庇護されて、父の仇たる母を殺したオレステースと、血縁を殺したことでもって、かれを追求する地下的な力、復讐の女神たちエウメニデースは、女神アテーナの主宰するアテーナイの法廷で審判を受ける。判官の投票は同数で両者の併存を認めるが、両者の紛糾を解き、関係を決定することはないので、エウメニデースの怒りはおさまらない。ここまでは人間の業である。そこで女神アテーナは、復讐の女神たちもアレースの丘に祀られ、市民たちに崇められるよう取りはからう。こうした神の業によって、復讐の女神たちも、慈悲みの女神たちに転じ、二つの力の悲劇的対立とその綜合によって、人倫的共同体アテーナイが成立する。

註(5) 野田又夫「ヘーゲルとキリスト教」に、この接続法の適切な指適がある。（『西洋近世の思想家たち』三三一頁、岩波書店）