The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	ヘーゲル歴史哲学と理性の狡知
Author(s)	田畑, 稔
Citation	哲学論叢. 1979, 4, p. 43-69
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66758
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

ヘーゲル歴史哲学と理性の狡知

田畑　稔

ヘーゲルにとって世界史は「自由の理念」を縦糸とし「情熱」を横糸として織られた「巨大な絨緞」(52)[1]である。歴史法則と主体的自由、歴史における必然性と偶然性、普遍目的と特殊利害、窮極目的とその実現手段等、この縦糸と横糸を弁証法的統一において把えんとするヘーゲルの努力は彼の歴史哲学の圧巻部分である。この絨緞を織る主体は神的理性であるから世界史は「神のプランの遂行」「神の作品」つまり神的労働とその所産に他ならない。そして「理性の狡知 die List der Vernunft」とはかかる神的理性の労働を示す概念であるから、我々はこの概念と共にヘーゲル歴史哲学の核心に迫ることになるのである。

一、狡知の諸モメント

孤ライネケは「私は彼をそそのかし、欲望が彼をそそのかす」[2]と言っている。一般に狡知は、自分の目的を実現するために、自分で労苦することなく、他者の欲望を手段とする点に成立する。この場合他者は、過程を支配している

私の目的に関して無意識であり私の目的は彼から隠されておって、彼が自分の欲望や主観的目的を充足せんとしてなした行為の結果は彼の意図以上の何かであり、それどころか意図の正反対の実現、彼自身の否定と没落である。それ故、狡知は、一方の側に(α)目的意識性、(β)背後に控えていること sich im Hintergrund halten 又は無為主義、(γ)実現の手段としての他者の主観的目的と行為の利用が属し、他方の側に(δ)過程に関する盲目性乃至無意識性、(ε)結果の意図からの独立性、(ζ)対立物への転化と没落、が属するような二つの主観の相互関係の中に成立する。「理性の狡知」というヘーゲル独特の概念をその複雑性において見極めるためにはこれら諸モメントを十分分析的に押えておかねばならない。(3)

その際とりわけ注意すべきことは狡知においては同じ一つの過程が一方の側から見れば目的意識的過程であると同時に他方の側から見れば盲目的必然であるという点にある。ヘーゲルは狡知のこの特質をつかみ、それによって目的論 Teleologie と必然性 Notwendigkeit の統一というカント以来の難問に一定の解決を与えようとするのである。

「必然性に関しては、それは盲目的だとよく言われるが、必然性の過程には未だ目的 der Zweck そのものが向自的なものとして現われていない限りにおいて、この見解は正しい」とか「必然性が盲目的であるのはただそれが概念把握されない限りにおいてである」(4)と言われる如くヘーゲルにとって目的論的過程と盲目的必然の過程とは即自的には同一である。しかし、確かに目的概念は、その内に必然性を揚棄したものであるが、逆に必然性一般が即自的には目的論的過程であって両者を隔てるのは単に自覚の有無にすぎないのであろうか。ここにはヘーゲル哲学の根本性格に関わる問題が横たわるのである。

ヘーゲルにおいて狡知が哲学的概念として確立される源泉となったのは国民経済学の研究であった。自然に対する

人間の狡知から出発しつつ、この狡知を人倫的関係に拡張する恐らく最初の試みが一八〇五～六年の『精神哲学』に見られる。彼は道具の発展を次の様に描く。「私は自分と外的事物との間に狡知〔＝道具〕をさしはさみ、それでもって自分の労を節約し自分の規定性〔＝身体〕を被覆しつつ、他方道具は使い尽される。しかも私は活動性である道具との関係ではこの推論〔私―道具―外的事物〕の魂でありつづけるのだ。」[5] しかしここでは単に労働の量的節約にとどまるから私は依然物質力を行使せねばならない。そこで道具自身の運動を受動性が再び活動性に転化するよう組み合せ「道具をして自己に還帰せしめ」たり、弾力、風力、水力の如き盲目的力を理性目的のために利用する。「かくて衝動〔＝労働主体〕は労働から完全に退く。彼は自然自らが磨滅するにまかせ、それを静かに見やりつつ僅かな骨折りで全体を支配する。これが狡知だ。」これが「力に対する狡知の栄誉」なのであり「それ故、人間は個別的事物の運命なのである。」[6]

ヘーゲルにとってこの過程は「衝動der Trieb」から「理論的傍観theoretisches Zusehen」への精神の発展なのであるが、このことは理論的認識の労働過程からの展開を意味すると同時に、物質的諸力に対する理性の支配と観念論の勝利の証明でもある。ヘーゲルがここで下敷きにしている箇所でアダム・スミスも「哲学者とか思弁の人と呼ばれ、あらゆるものを観察するobserve以外何もしないことを職業とする人々」が自然の最も異質な諸力を結びつけるという知恵を発揮することによって機械の発明と改善に寄与し、将来市民社会の特殊な階級を形成するだろうと言っている。[7] それ故、我々は理性の狡知のこの出発点において既にこの概念の階級的制約と結びついた観念論的制約を見出しうる。ヘーゲルにとって真の労働主体は目的乃至理性を持った労働者ではなく単なる理性にすぎないから「彼自身一つの自然力として相対する」[8]という側面が克服さるべき狡知の欠如としてしか現われない。労働者は目的の実行者

としてこの物的過程に入り込まねばならないが、ヘーゲルにあっては目的と自然を媒介する人間の目的意識的でかつ物質的な活動が労働概念の中心に据えられないために、理性による両者の媒介はある超越的な性格を免れぬ。つまりこの媒介は一つの非媒介にとどまる側面を持っている。それ故、労働を精神労働に解消するこのような見解は、単なる道具の世界に属するものとしての肉体的労働を事実上の隠された前提として持たなければならないであろう。人間の技術的発展のみならず管理労働と搾取者の姿をその内に包摂している理性のこの無為主義は後に一定の変容をとげて歴史変革過程にも現われることになる。

ヘーゲルはこのように「力に対する狡知の栄誉」を確認した後に「我々は狡知をその真理においてとらえねばならない」と問題を立て「他者がその行為において自ら転倒するようとり計らうもののみが根本において支配者なのである」と答えている。[9] そしてこの一般化に基き人倫的関係を扱った箇所に次々欄外書き込みを行っている。「国家は狡知である。」「諸個人を放任する狡知。各人は自分のためを按排しつつ――普遍へ流れ込む」「統治の狡知。他者の私利を放任し……それが世界の利益に転じ、私利が世界へと還帰するように仕掛ける。[10]」

ここでもスミスが「彼はただ自分自身の利得を意図するだけなのだが、しかも彼はこの場合にも多くの他の場合と同様見えざる手に導かれて led by an invisible hand 彼の意図には全くなかった目的〔公共の利益〕を促進せざるをえないのだ」[11] として自由主義の基礎づけを行ったところの「見えざる手」とヘーゲルの狡知の関連は明白である。ヘーゲルが国民経済学から獲得したものは、無数の恣意や偶然とその相互作用の中に法則が貫き、利己が結局全般的福祉へ転化するという「弁証法的運動としての普遍者による特殊者の媒介」[12] である。恣意や利己の集合という特殊圏の内部では普遍は内的な、つまり隠れた必然性として、特殊的なものを転倒させる弁証法的運動として現われる。

それ故、狡知国家乃至統治的理性の狡知とは市民社会のかかる自己調整への信頼乃至無批判性の側面を、従ってヘーゲル国家論の自由主義的側面を表現するものに他ならない。

更にヘーゲルは一八〇五～六年の『精神哲学』の直後に書いた『精神現象学』において狡知の概念を認識の問題に適用する。そこでは対象に沈潜し対象の「内在的自己」になり切って対象自身が自己を揚棄して全体者としての体系的知のモメントに転化する過程を把える弁証法的思惟そのものが一つの狡知として描かれる。「この狡知は自分では活動をやめているように見えながら、規定性やその生命が自己保存と特殊な関心で動いていると思い込んでいる正にその中に全く逆のこと、つまり自分自身を解消し自分を全体の契機とする行為をじっと眺めているのである。[13]」ここでは狡知は体系性と経験認識の統一者として、「背後にとどまる」理性の無為主義はアプリオリスムスの排斥と対象の内在的展開として現われ、弁証法的思惟を悟性の形式主義や直接知の無規定から区別するのである。

さて『歴史哲学』における理性の狡知は勿論これらの延長線上に提起されるのであるが同時にこれらとは質的に異なる特徴を有することを予め確認しておかねばならない。狡知とは一方にとって目的意識的であり他方にとって外的必然的であるような一つの過程である。労働においては労働主体と道具が、統治においては為政者と営利活動が、認識においては体系的認識主体と特殊経験が各々目的論と必然性の担い手として現われる。そこに種々問題が存するとは言えこれらはいずれも誰もが承認しうる経験的な目的意識的活動の分析であった。しかし世界史の根底に一つの狡知を置くことは、世界史の長い必然の過程を同時に自らの目的実現の過程として眺める存在、宗教的表象でいえば神の摂理を設定することであって、ここでは狡知は端的にイデオロギー的概念として現われる。ところが他方でヘーゲルは歴史における経験的な目的意識的活動である人間の歴史変革的実践については狡知の適用を拒むのである。往々

無視されがちであるがこの点も重要な理論的階級的問題として現われるであろう。最後に目的論的過程が同時に必然的過程であるという狡知の概念の特質の故にヘーゲルの神的目的論による世界史理解は、特殊意志や偶然性を通じての必然性の貫徹という弁証法の豊かな洞察を排斥しないであろう。ヘーゲルにとって世界史は「我々がその必然性において認識しなければならない進歩」(46) であって その限りにおいて目的論は「背後に控える」のである。

二、世界史の行程

精神の概念は自由である。しかし概念とは即自にすぎないから精神はこの即自を対自化するための長い歴史を経過しなければならない。これが世界史である。この意味でヘーゲルは世界史を「自由の意識における進歩」(46) とか、「精神の概念を意識にまでもたらす労働」(54) と言う。それ故、世界史は、従ってまたヘーゲルの史的観念論は次の四つのモメントを持つことになる。

(α)世界史の理念（窮極目的）——精神による自己の概念（＝自由）の自覚と実現。

(β)精神がその理念を実現するための手段——人間の情熱と行為。

(γ)実現された理念——国家。

(δ)世界史の行程——世界精神の特殊な形姿である民族精神の連鎖と転変。

ドイツ観念論哲学全体がそうであるようにヘーゲルも世界史の目的を自由の理念の実現に求め、また理念は目的であると同時に過程の実体であり力でもあるから、「理性が世界を統治する」という確信から出発する。ところでこの理念を含めて前の三つのモメントは第四のモメントの中に具体的姿をとって現われるので、われわれは直ちに世界史の行程の問題に入ることにする。

「精神的個体 das geistige Individuum 即ち自己内で分肢化し有機的全体となっている限りにおける民族を我々は国家と呼ぶ。[14]」史的唯物論における社会構成体に当るものはヘーゲルにおいては民族乃至国家である。彼は諸個人を直接人類乃至理念に対置せず、このような特殊概念の中で扱い、従って諸現象をその歴史的特殊性の様相において把えようとする。「各人は彼の民族の息子であり、国家が発展においてとらえられる以上、各人はその時代の息子 der Sohn seiner Zeit である。誰も時代の背後にとどまることはできないし、また時代を跳びこえることもできない。」(87) この民族 乃至 国家は、(α)その基礎 Grundlage にあり、国家へと自らを現実化しつつ国家の一切の要素を beseelen してそれらに有機的統一をもたらしている民族精神、(β)政体や法律など国家の法、事件や戦争など国家の行為と歴史、土地や水など国家の外的所有としての国土などからなる民族精神の客観的実存、(γ)民族の宗教、民族が生んだ芸術や哲学など、民族精神や国家的統一を意識する諸形態、からなっている。それ故、世界史の行程を解明する鍵はこの民族乃至国家の基礎に置かれた民族精神の転変を世界精神の自己展開の過程として示すにある。

「この行程の結果〔明らかなこと〕は〔α〕精神が自分を客観化し〔β〕この自分の有を思惟しつつ 一方で自分の有の規定性を破壊し、他方でその有の普遍を把えることにより〔γ〕自分の原理に新しい規定を与えるということである。かくてこの民族精神の実体的規定は変革され、その原理は他のより高次な原理に高まったのである。このような移行の思想 den Gedanken dieses Übergangs を持ち かつ知ることは歴史把握において最重要のことである。」(118-9) 世界精神は即目的には実体性 Substanzialität、個体性 Individualität、対立 Gegensatz、否定的統一としての 主体性 Subjektivität 等を自己の諸モメントとして持っているが、しかしこれらを一つ一つ歴史的に経過し対自化しなければならない。精神は(α)世界への自己実現 (β)定在としての自己の反省乃至思惟 (γ)より普遍的な高次の原理、新た

な規定の獲得、という運動をくり返しつつ自己に到達するのである。このような精神の発展の諸階梯の担い手が世界史的民族 das welthistorische Volk であり、各世界史的民族はその内部で三つの時期を経過する。(α)自分に内在する文化と先行する世界史的民族の文化の「二重の文化」を合一して一つの力に高める創始期 die Periode des Anfangs、(β)獲得した力を定在に向け自己の前提たる先行の世界史的民族に向って闘いを挑みこれに勝利する勝利と幸福の時期 die Periode des Sieges und des Glücks、(γ)外部的世界支配の間に内部的弛緩と分裂をひきおこし新たな世界史的民族との接触を通じて没落する没落期 die Periode des Untergangs。(296-7) 二つの世界史的民族は二重に接触する。最初は精神的接触であって、ここでは先行民族の精神は精神的に否定＝揚棄＝保存される。次に感性的接触であってここでは先行民族の定在は時間という感性的否定の形式を免れず滅亡する。かくて精神は八艘跳びの如く次々世界史的民族に憑いては離れしながら自己の自覚に高まって行くことになる。

世界史の行程のこのような認識からすれば「新たな原理」の出所が、従って歴史発展の規定的要因が思惟に置かれるのは明らかである。「注意すべきは認識、つまり存在の思惟的把握こそ新たな形態の源泉であり生誕地 die Quelle und Geburtsstätte einer neuen Gestalt であるということである。」(118) 思惟は普遍者の認識であるが、これは歴史行程に二様に作用する。一方は否定的にであって既存の無反省的習俗、徳、信仰などに反省を加え「理由」を求めることによってこれをぐらつかせ、諸個人の全体からの遊離を促すことによって民族の退廃と解体を生む。[15] 他方現存秩序の内部で内面的なものとして隠れていた普遍が思惟によって把握される。例えば農奴も又所有を持つけれども賦課と結びついているために他の共同所有者（領主）が現われる。「今もし所有 das Eigentum とは何かが思惟されるならば所有主はただ一人 nur einer でしかありえぬということが帰結する。」(農奴制→思惟→近代的所有) 同様

に奴隷とは何かが思惟されることによってのみ奴隷の内なる普遍者、つまり「人間」が把まれる。[16] この新たな原理としての普遍も現存秩序に対し否定として作用するが同時に新たな時代、新たな世界史的民族の肯定的原理でもある点で、「理由」を求める思惟と区別される。

かかる創造的思惟は歴史的には次の如く現われる。エジプトにおいて東洋的自然は一つの謎に、つまり超自然的なものの象徴になってしまっている。それ故「人間よ汝自身を知れ」というアポロンの箴言やスフィンクスの謎に対するオイディプスの解答、つまり自然の真理が人間乃至精神に他ならぬという洞察がギリシャ精神への移行を生む。(291) ギリシャ的人倫に対しソフィストが、特にソクラテスが内面性乃至主観的自由を対置したが「ソクラテスのこの原理はアテネ国家に対して革命的なものであることが証明され」(351) ローマ精神へ移行する。個と普遍のローマ的分裂の真只中に生じたキリスト教の宥和の精神、つまり主体と実体の媒介的統一としての精神の自覚はゲルマン精神への移行を生む。(410) そしてのちに述べる通り近代においても宗教改革、啓蒙主義そして最後にヘーゲル哲学が各々「新たな原理」の生誕地となって時期を画すことになる。

ここに明らかな如く民族精神や時代を意識する諸形態の内思惟の形式を取るのは哲学であるから、ヘーゲルにあっては「歴史の哲学」は「哲学の歴史」に解消される。『哲学史講義』でもはっきりと現存の時代精神の思惟を通じて生まれる「新しい哲学」は「後に現実的な形態へと歩み出る〔新たな〕精神の内的な生誕地である」[17] と言われる。その限りでヘーゲルの歴史哲学は哲学史観とでも言うべきものである。しかし同時にヘーゲルが単に「内的な生誕地」としている点に注意しなければならない。ヘーゲルにおいて世界史が理念と情熱(手段の世界)という縦糸と横糸から成立しているのに照応して、歴史の行程自身が「内的移行 der innere Übergang」「概念上の移行 der〔Übergang〕

nach dem Begriffe」と「歴史的移行 der geschichtliche Übergang」「支配の移行 Übergang der Herrschaft」に分裂している(292)。マルクスがヘーゲルの「国法論」を批判した際示した通り、ヘーゲルには「二重の歴史、秘教的歴史と公教的歴史がある。内容は公教的部分の側にある。秘教的部分の関心は常に論理的概念の歴史を国家の中に再発見するにある。しかし本来の展開が生じるのは公教的側面においてである。」[18] これら二つの歴史の関連はヘーゲルによって極めて混濁したままに放置されているが、少くとも哲学は内的な従って隠れた歴史の推進力であり、現実の歴史の推進力は情熱の側にある。

三、情熱と世界史的個人

「それ〔内面的真理〕が現実化するためには第二のモメントがこれにつけ加わらねばならぬ。これこそ実行、実現であってその原理は人間一般の意志と活動である。」(50) そして「自由が世界に実現されるための手段の問題は我々を歴史現象そのものへ導く。」(47) ヘーゲルは問題を逆立ちさせて、歴史の真の主体たるべき理性は非現実的で内的な概念にすぎず、現実の人間の意志と活動の世界、「歴史現象そのもの」は単なる手段の世界にすぎない。しかし一旦手段の世界に入るや否やヘーゲルの主張は極めて唯物論的響きを持つ。「歴史を一瞥しただけで納得しうることは、人間の諸行為が彼らの必要、彼らの利害関心、彼らの性格や才能から起るということ、しかもかかる活動の演劇で発条(バネ) die Triebfedern として現象し主動因 das Hauptwirksame として現われるのはただこのような必要、情熱、利害関心のみであるということである。」普遍目的や善意志や祖国愛もあるにはあるが歴史の中でこれらの果す役割は「取るに足りぬ unbedeutend」。「これに反し情熱、特殊利害の目的、利己心の満足は最強のもの das Gewaltigste であって、その威力はそれらが法や道徳が立てようとする諸制約を全くかえりみないという点に、また秩序や節度、

法や道徳のための人為的で退屈な訓育よりもこれら自然力の方がはるかに人間に近いという点にある。」(48)その限りで歴史は「諸情熱の演劇 das Schauspiel der Leidenschaften」(ibid.)であり「諸情熱の闘争 ein Kampf der Leidenschaften」(66)なのである。

もしこのような認識を貫くならば歴史の謎を解く鍵はかかる必要や特殊利害そのものの法則を解明することであり、また情熱をこれら特殊利害の集中的表現として――情熱とは「特殊利害、特殊目的又はそう言いたければ利己的意図に発する人間の活動であり、しかもこの活動はその意欲と性格の全エネルギーをこの目的へ傾注するのである。」(52)――把えることによって「諸情熱の闘争」を貫く法則性を把えることであろう。ところが正にこの点でヘーゲルの限界が顕著となる。成程ヘーゲルが『法の哲学』で包括的分析を加えた市民社会は世界史の具体的叙述においても重要な役割を担っており、階級や身分相互の対立はしばしば歴史的進行の事実上の担い手として現われている。しかしこれらはヘーゲル『歴史哲学』の中の非哲学的経験的無意識的要素にとどまっており、彼が序論で与えているような歴史の哲学的自覚的総括においては市民社会は殆ど如何なる位置も与えられていない。それ故、歴史変革の主体も市民社会に根を持つ身分や階級にではなく、結局理念を地下から汲み出す英雄に求められることになる。

マルクスは歴史的大事件の基礎に「社会的生産諸力と生産諸関係の間の衝突」(19)を見た。ヘーゲルにあって歴史的大事件を深部で規定しているのは、現存する法 及び 制度の全体と新たに獲得された高次の精神的原理の間の「大衝突 die großen Kollisionen」(59)である。「この内的精神はまだ地下にあり、ちょうど(種子が)外皮を叩く如く外界を叩きこれを爆破するのである。」(60)この「大衝突」は二つの対立物が共に自己を普遍と主張する普遍対普遍の対立であり、同一の場で対立する両者が共に自分を普遍と主張することによってはじめて他者の絶対的排斥としての矛盾

が成立するのである。ヘーゲルの場合この矛盾は定有する普遍対観念的普遍（イデール）の対立となるから後者が前者を特殊にすぎぬと攻撃してこれに勝利することは同時に観念論（イデアリスムス）の勝利に他ならぬ。しかし如何に観念的普遍とは言え定有する普遍に対立するためには自らも定有を持ち一つの特殊として立ち現われねばならないから、この普遍対普遍は特殊対特殊の対立とならねばならない。ところが理念は自ら特殊となって労苦するのではないから現存の特殊圏そのものの中から自分の道具を見出すことになる。

従ってこの「大衝突」こそ「世界精神の業務執行者 die Geschäftsführer des Weltgeistes」としての「世界史的個人」や彼らの「偉大な世界史的情熱」が出現する基盤である。英雄の出現は精神による「新たな原理」の自覚の段階ではなく、その実現の段階においてである。英雄の要件は第一に「彼自身の特殊な目的が世界精神の意志である実体的なものを含む」(60) ものであり、第二にかかる使命と目的とを「その内容が隠れていて現存在にまでなっていない源泉から汲み出す」(ibid.) こと、そして第三に「この目的の中に彼らの必要と力の一切を集中 concentrieren し」「他の目的となりうるものを、あるいは他の一切の目的を犠牲にする」(52)ことである。彼らは哲学者と異なり「かかる彼らの目的の中に理念一般に関する意識を持たなかった。彼らは実践的政治的人間であった。だが同時に彼らは思惟する人間であり時代の必要 Not der Zeit が何であり何が直面する課題か was an der Zeit ist についての透見を持っていた。」(60) これに対して大衆は「時代が欲することを知らず彼等自身が欲していることも知らない。」英雄は彼らに彼ら自身の無意識的内面を自覚させるのであるから大衆は英雄の中に「彼ら自身の内的精神の抗い難い威力」を感ずるのである。[20]

それ故、ヘーゲルは理念一般に関する英雄の無意識と時代の要求に関する大衆の無意識の二つの無意識を立てるこ

とになる。英雄は単に「この普遍」「彼らの時代の次の必然的段階」しか意識しなかったとヘーゲルが言う時、彼は彼が世界史の窮極目的として立てた理念が現実の歴史過程で何の役割も果たさなかったことを卒直に表明している。だが他方で大衆と英雄を区別し英雄は「思惟する人間」「透見の人々die Einsichtigen」であったと強調する時、折角哲学者と区別された世界史的個人はこの特殊圏の内部でその特殊な位置を与えられないままに、結局のところ内的理念を地下から汲み出す洞察に、つまり哲学者的である点に自己の英雄性を求めざるをえない。しかしいずれにせよ二つの普遍と二つの無意識を承認した以上、論理的には理念と英雄との間及び理念と大衆との間に相互に相異る狡知が成立するだけでなく英雄と大衆の間にも狡知が成立するはずである。しかしヘーゲルにおいてはこのような区別についての予感さえないし、英雄と大衆の関係という全く切り縮められた形においてすら歴史変革的実践に狡知を認めようとしないのである。

一体その中に世界精神の意志を孕む世界史的個人の特殊目的とは具体的に何であるのか。例えばヘーゲルは、結果として世界史の必然性であるローマ独裁制を実現したカエサルは「自分の地位、栄誉、安全を保持せんとする利害のために闘った」(59) にすぎなかったとしている。ここでは、目的は内容・形式共に特殊であるが、既にこの特殊目的(地位、名誉、安全の維持)は超歴史的な、従って全く抽象的な特殊にすぎない。他方で「透見の人」の側面が強調される場合は「ここにおいては即且向自的に必然的なものが情熱の形式の下に現われる。……彼らが欲するものは普遍であり普遍こそ彼らのパトスである」[21] と言われる。つまり特殊意志と言っても、もはやそれは単に純粋な形式であるにすぎず、この特殊は自らの積極的内容を全く持たない。いわば普遍を担う有限者の有限者性一般の如きものでしかなくなってしまう。

このような特殊利害の抽象的把握はヘーゲルが「その上で精神が運動する大地」(120) として自然を歴史過程に組み込むことを主張しながらこれを専ら「地理的基礎」としてしか把えないところに既に始まっている。人間労働によって変革された自然ではなくこのような生まの超歴史的な自然が歴史的に発展する精神の具体的規定者たりえないことは言うまでもない。むしろヘーゲルがこの「地理的基礎」に一定の有効性を付与する限りにおいて多くの洞察と共に実に粗雑な地理的唯物論を主張する（アメリカ大陸の地学的未熟からアメリカ土人の無気力を、そして後者から黒人奴隷の必然性を説くが如き）結果となっているのも当然と言える。このこととの関連で更に特殊利害の抽象性を決定的にしているのが『歴史哲学』における市民社会論の欠如である。ニュルンベルグ期エンチクロペディ（一八〇八年）以降一貫して哲学体系上世界史は国家と絶対精神の中間に置かれる。これは国家から絶対精神への精神の還帰乃至退却の過程としてつまり「特殊な民族精神の弁証法、即ち世界審判 Weltgericht」として世界史が位置づけられていることを意味すると同時に、むしろその実質から見れば、先ず論理的必然性において示されたところの人倫的理念とその現実性としての立憲君主制国家を経験的な「時間の中における展開」[22]において確証することが歴史哲学の課題であることを示すものである。にも拘らず国家の否定的ではあれ必然的なモメントである市民社会は、従って又国家と市民社会の弁証法的関係は歴史化されないままに終っているのである。

意志の特殊的感性的側面を利己主義、悪、有限性、盲動として抽象的にしか把えず、これを理性に抽象的に対置するというカント以来の枠組みをヘーゲルも根本的には超え出ていない。その結果勢い世界史的個人における特殊の弁証法も専ら「目的が成就された時、彼らは実の抜けたさやの如く地に落ちる」(61) といった有限者一般の運命の確認という方向で展開されることになる。それ故、ヘーゲルによれば特殊意志の無限の交錯としての現実の歴史現象にと

どまる限り世界史は「諸民族の幸福、諸国家の知恵、諸個人の徳を犠牲に供する屠殺台 Schlachtbank」にすぎず「慰めようもない深い悲哀」(49) を禁じえない。そこでこのような悪無限にとどまるところの「特殊的なもののあの形象から普遍へと上昇する反省の道」(ibid.) を排し、これら特殊性の世界全体を単なる手段の世界と見なし、これに先行しこれを超越しつつこれを支配する理念から出発するよう主張するのである。従って特殊圏から理念へのこのような観念論的昇華は何よりもその根を特殊圏そのものの抽象的把握に持っているのである。

四、歴史における理性の狡知

かくて特殊圏の盲目的必然が即ちに神的理性の目的論的過程であるという狡知による媒介が語られることとなる。そこでわれわれは先に示した狡知の諸モメントの各々について歴史における理性の狡知の具体的内容を分析的に確認していこう。

(α)歴史変革的実践の盲目性。㋑「諸個人や諸民族のあの生命は、各々が自分のことを追求して満足しつつ、同時にあるより高いもの、より以上のものの手段と道具となっているが彼等はこのことについては何も知らず、無意識にそれを実現している。」(54) この盲目性は歴史における「次の必然的段階」に関する行為者の無意識や虚偽意識――利害の特殊性に発する――を意味する限りにおいて、マルクスの言うところの「この〔経済的基礎での〕衝突を意識しこれと闘い決着をつける」[23] イデオロギーの諸形態の特質を把えるものである。「それ故、ナポレオンは二度敗れ、ブルボン王朝も二度追放された。反復 Wiederholung を通じてはじめて、最初は単に偶然であり可能的にすぎぬように見えたものが現実的で確証されたものとなるのである。」(403) ㋺他方この盲目性が自由の理念に関する人々の無意識を意味する限りにおいて、歴史の発条が理念にではなく利害にあることの事実上の承認を表わす。㋩しかしこの盲

目性がヘーゲル的理念に関する、従ってヘーゲルによって意識された十九世紀初頭のドイツ・ブルジョアジーの理念に関する無意識（例えばカエサルの）を意味する限りにおいて「後代の歴史が前代の歴史の目的とされてしまう」[24]目的論的歴史観の滑稽さを含んでいる。

（β）行為の結果の意図からの独立性。「世界史においては人間の諸行為を通じて一般に彼らが目指し成就〔せんと〕したものとは異なり彼らが直接知り且つ欲したものとは異なる何かが生起する。彼らは自分の利害関心を遂行するがそれによって更により以上のものein Ferneresが生じる。このより以上のものも内的にはその中に含まれているのであるがただ彼らの意識や意図の中になかったのである。」(57) だが「人間の意識や意図の中になく」行為において展開されるこの「より以上のもの」とは何か。ヘーゲルはこれを類推的に説明して、個人に対する復讐を意図して行ったほんの一点への放火が大火、犯罪、刑罰をもたらすと指摘する。しかしこの例が意味するところは、放火が単なる意図を出て行為へ移った瞬間から、放火者の意識から独立な一般的物質的連関に（例えば風向き）、そしてそれを通じて刑罰＝物的強制の関係に入り込んだということである。行為は単なる意図を超えて物質的関係というエレメントの中に自らを置くということ、行為の持つこの物質性、即ち対象と主観の意識的関係とは区別される対象と行為の物質的関係こそ「より以上のもの」の展開を保障するものである。[25] 従って㋑この「より以上のもの」は一方で行為の成果であり且つ他方で意識から独立であるという歴史発展の弁証法を把えたものであるが、㋺ヘーゲルがこの「より以上のもの」を理念に他ならないとする限りにおいて独断的目的論を含んでいる。

（γ）対立物への転化、特殊者の没落。「概念の狡知 die List des Begriffsとは定有をこのような〔定量の〕側面つまりそれによっては定有の質が賭けられていないように見える側面において把えることである。実際国家や資産な

どの量的拡大は国家や所有の不幸をもたらすのであるが、最初はその幸福であるかに見えるのである。」[26] ㋑必然性の世界では普遍は特殊者の弁証法的運動としてしか現れないから、ヘーゲルは特殊自身が自ら対立物へ転化する諸形態を洞察することに非常な努力を注ぐ。資本家階級が資本蓄積を意識的に追求することによって、かえって反対に「収奪者の収奪」の条件を蓄積するとするマルクスの表現もヘーゲルのこの洞察と直接結びついている。しかし㋺マルクスと異りヘーゲルにとっては思想的精神的否定のみが揚棄という発展の形式をとりうるにすぎず、定有の内部での否定は悪無限的性格を脱却しえない。その結果特殊者の弁証法は悲劇的、運命的様相で現われ、他方でこれら現象界の背後に歴史発展の真の担い手としての思惟の歴史を置くという「二重の歴史」を仮定することになる。

(δ)手段としての特殊意志の利用と理性の無為主義。「相互に闘い疲弊しその内の一方が没落して行くのは特殊者なのである。普遍的理念は自らを危険にさらす対立や闘争の中にあるわけではない。普遍的理念は侵害されず損われずに背後に控えている。理性の狡知とは理性が情熱を自分のために作用させながらその際失なわれ傷つくものは正にそのおかげで理性が実存するに至る当のもの〔情熱〕であるということである。……理念は定在とか消滅という貢物を自分からは支払わず情熱から支払うのである。」(63) この「背後に控える」理性の無為主義とは㋑一方で歴史法則がその発現の特殊的様相に対し無関心であること、法則は必然的に現象しなければならないがその様相は法則にとって偶然的であることを示すものであり、他方で㋺逆にSeinにSollenを対置する理念主義を排し、あくまで特殊者に固有な弁証法的運動を把えようとする努力を示すものである。しかし同時に㋩この理性の無為主義の階級的性格を見忘れてはならない。ヘーゲルの例によれば情熱はその行為の結果として国家を生むが「ところがこの建築物の中で情熱は自分に対する強力を法や秩序に与えてしまう」(56) のである。実際ブルジョア革命においては革命の推進力＝情

熱は最終的権力掌握者とは異るものであったし、ブルジョアジーは大体において都市小市民、農民、労働者からなる革命の推進力の利用と弾圧を通じて権力の座についた。㈢また自らの情熱的行為によってでなくフランス革命やナポレオンという他者の情熱――これを悟性的一面性の故に攻撃しつつ――に事実上依拠しその上に理性的和解と調和をつけ加えようとするドイツ・ブルジョアジーや哲学者ヘーゲルの狡知の投影をそこに見てとれよう。

(ε)目的意識性。㈠世界史の根底に神的主体とその目的を設定することは、歴史発展の現実的認識の欠如に由来し、その空白を思弁的に補充するものである。特殊者の弁証法的運動としての必然性が結局において悪無限的構成を脱却しえないとすれば、自由の理念は特殊圏の外に真の担い手を求めなければならない。㈡しかし本質的なことはヘーゲルが自然との関係においては理性の狡知を人間に承認しておきながら（人間労働）、歴史の領域では人間にこれを認めず神的理性の側に昇華させたという点である。ヘーゲルの歴史哲学全体を通じて人間の目的意識的な歴史変革的実践の構造とプロセスは積極的に扱われることが全くない。実践主体の盲目性を前提にする以上「自由と必然の合一の問題」に関するヘーゲル的解決も、各人が自由意志に基いて行為することはその行為を通じて必然が貫くことを決して排除しないという、観察者の事後的な統一的解釈として成立するにすぎず、実践主体の側での自由と必然の統一を何ら保障するものではない。このような認識はヘーゲルの誤謬というよりもむしろ従来の歴史変革的実践に関する深い洞察なのであるが、しかし正にそれ故にこそ、そこに彼の歴史的階級的制約が露呈してくる地点なのである。歴史変革的実践における自由と必然の統一はプロレタリアートの革命的実践において、就中その階級闘争の戦術 die Taktik (taktisch も klug という言葉と結びつけて表象されるのは周知の通りである）において始めて自覚的に目指される。[27] レーニンがマルクス主義の体系的叙述に際して「プロレタリアートの階級闘争の戦術」を最後に置いている如く、戦

術はその中に世界観、経済理論、戦略目標や現状分析を揚棄したところの最も豊かで最も困難な領域として現われるのである。

五、歴史の最終段階と哲学

狡知は、それが狡知であることを意識されたその瞬間から狡知であることを止める。それ故、自由の理念のヘーゲルによる自覚は理性の狡知をもはや無効とするのであろうか。そこで最後に「歴史の最終〔近〕段階」とそこにおける哲学の課題についてのヘーゲルの基本認識を検討しなければならない。ヘーゲルは近代を(α)宗教改革と君主制の確立から始め、次に(β)啓蒙主義とフランス革命の時代へと移り、最後に(γ)両者の統一としての恐らくはヘーゲル自身の哲学を基礎とする立憲君主制国家の定着の時代を展望する。

儀式、奇蹟信仰、金銭による救済の売買など感性的なものへの教会の堕落を前に精神は自己の内面へと反省しより高次の自覚に達したのが宗教改革である。それは一方で外的権威でなく信仰という主観的確信においてのみ絶対的真理を持ちうるとする「自由の精神」であり、他方で世俗的なもの（結婚、労働、産業、国法への理性的服従等）の中に神的なものが存するという「和解」の精神である。この精神はドイツ民族によって、「われわれドイツ人がゲミュートと呼ぶ精神や感覚の全体性」(529) によって担われた。この精神は教会権力及び貴族階級を抑えて君主制国家を実現するのであるが、とりわけこの精神を体現して「世界史の舞台に登場する」のが「プロテスタンティズムの英雄」であり「哲学的王」であるフリードリヒ大王とプロイセンである。

しかしルターが信仰という主観的確信の実体的内容と考えたのは依然聖書という「一つの所与」にすぎない。形式と内容が共に自由であるような真のBei-sich-seinは普遍者を認識する普遍者の活動である思惟においてのみ可能で

ある。「自然の理性の中に自分の理性を再認識する」近代の経験科学、デカルトによる理性の自覚、理性的意志からの法や人倫の展開、そして特に思惟によって獲得された普遍法則の承認を世界に迫る運動としての啓蒙の中にヘーゲルは精神の思惟への、普遍精神への到達を見、そしてそこに「歴史の最終段階」の開始を見るのである。さし当りこの思惟は未だ思惟によって基礎づけられない「所与」の人倫、信仰、国家制度の徹底的排斥を任務とせざるをえなかったために「この思惟の原理は最初はその一般性の中で抽象的なものとして現われ、矛盾律と同一律に基いていた」(552)。つまり「形式的絶対原理」を掲げる悟性的思惟であった。従って啓蒙とそれに基く世界の革命的変革は、ローマ人とゲルマン人の混血から生まれ「魂の最も内面的根底において精神の意識の中に分裂を持っている」(528-9)ロマン民族、特にフランス人によって担われたのである。

当時フランスの社会状態は「特権の醜悪な集合体」にまで堕落し「国家の全体系が一個の不正として現象した」。かくて「新しい精神が活動的となり」「支配権は哲学が手中に収めた」。啓蒙は国家を「思想の上に立てる auf den Gedanken stellen」(557)ことを要求した。彼らは国家の思想原理を「意志の自由」に、しかも――意志はその特殊な内容においては不自由であると考えられたから――「意志そのもの」「純粋意志」つまり「形式的意志 der formelle Wille」に求め、そこから「法律の前での権利の平等」を掲げた。このように各人の個別意志が内容抜きに絶対化され、国家は「意志のアトム Willensatomen」の集合として理解されたのである。さて「改造が政府の手で行なわれなかったために変革は必然的に暴力的となった。」かくて革命が勃発し人類史上始めて「人間は頭で、つまり思想の上に立ち、現実は思想に基いて築き上げられる」(557)という「輝かしい日の出」となった。しかし原理の悟性的抽象性の故にその国家への実現は真に理性的で有機的な組織化(真無限)に至らず悪無限的混乱の展開をとげる。最初の立憲君主制

は統治権力の欠如のために崩壊しこれに徳 Tugend と嫌疑 Verdacht の支配がとって代る。「今や徳と恐怖が支配した。というのは単に心情からだけ統治する主観的徳は最も恐るべき暴政を生ぜしめるからだ。」(561) 「かくも恐るべき徹底的自由」にとって代った総裁政府も又相互嫌疑と統治権力の欠如の故に没落する。ナポレオンは統治権力を軍事権力という形で確立する一方「未だ残存する革命の弁護論者、イデオローグ、原理主義者達を追い払う」(562) ことによって、つまり悟性的なものと闘争することによって安定をもたらしたかに見えたが、その偉大なヨーロッパ遠征と自由の制度の輸出の中でかえって「諸民族の宗教的心情や国民性」の前に自らの悟性的抽象性を露呈して滅ぶ。これに続く王政復古の「十五年にわたる茶番劇」に七月革命が終止符を打ったのである。ヘーゲルはかかる経緯の根底に悟性的自由主義の「アトム原理 das Prinzip der Atome」を見て次のような認識に至る。「自由のかかる形式的性格、かかる抽象によっては確固たる有機的組織を招来しえぬ。政府の特殊な指令が出されると自由は直ちにこれに反対する。というのは政府の指令は特殊な意志であり従って恣意であるから。多数意志が内閣を転覆しこれまでの反対党が進出する。だがこの反対党も今や政府である以上再び多数者を敵にまわすことになる。このように動揺と不安は次から次へと続く。かかる衝突、かかる結節、かかる問題こそ今日歴史が直面しているものであり、歴史が来るべき時代に解決せねばならない問題なのである。」(563)。

ヘーゲルの哲学的形成過程自身がそうである如く、精神はかかる悟性的分裂と悪無限の体験と認識を通して自己に還帰し、遂に理性的思弁的思惟に至る。ここではもはや宗教的表象においてではなく思惟の形式のもとで和解という対立物の思弁的統一の自覚が存するのである。かかる精神の発展がドイツ人によって担われることになったのは、フランスが「改革なき革命 Revolution ohne Reformation」のために内面の根底にカトリック的分裂を残したままで

あったのに対し、ドイツでは宗教改革やそれと結合した「諸侯の学問的教養、英知、正義愛の何百年にもわたる静かな労働」のおかげで「現実的で平隠で漸次的で合法的な改造 die wirkliche, ruhige, allmählige, gesetzliche Umbildung」[28]が、つまり上からの改良がかなり進んでいるからである。思想と法に基く国家の組織、財産と人格の自由というフランス革命の偉大な成果はドイツでは改良コースによって実現可能である。ヘーゲルが「法の哲学」で悟性的民主制に対置した理性的国家組織――最終決定としての君主権、知者 die Wissenden による統治、身分制議会、国家の心情的基礎としての宗教等――において有機的組織の諸モメントは相互に媒介し合い、かくて個と普遍、国家と宗教、市民社会と国家、公人と私人等々の分裂は和解に至らねばならないのである。

それではこのような時代とその課題に対して哲学はどのような関係に立つのであろうか。この点に関するヘーゲルの認識は不整合で分裂したものである。

（α）自由の理念の自覚に至った以上この理念の実現が哲学の課題となる。「この〔神の〕プランから実行されたもののみが現実性を持ちうるのであり、このプランに適合せぬ nicht gemäß ものは単なる腐った実存 faule Existenz にすぎない。」（68）如何に改良コースとはいえ理性の実現を目指す以上この理性は大なり小なり「否定的―理性的」でなければならない。ここには「自由の形式主義を最も受け入れやすい階級」である「下層階級」の「改革に代って革命」というコースに対し「動乱、暴動、掠奪を全くともなうことのない移行」[29]を対置し、そのために「理性の要求 Bedürfnis der Vernunft」に応えて先に上から改良すべしと「諸侯の学問的教養、英知、正義愛」に訴える政論家ヘーゲルの姿がある。もし上からの改良が不在又は不成功の場合は「改革に代って革命」が不可避であるという認識がヘーゲル最後の論文の『イギリス選挙法改正案について』（一八三一年四月）の結語であった。

(β)しかしヘーゲルにおいて自覚された理性は否定や他在の中に自己の実現を見る思弁的、和解的理性である。理念そのものが具体的となることによって、この理念はもはや現実に対し悟性的抽象的に対立することがなくなろう。だがその時には精神は活動性を失い静かな自己享受だけが残る。「だがかくて精神のかかる活動はもはや不必要となる。精神は自分の欲するものを既に持っている。……それ故、生活から根本的で最高の関心が消えてしまっている。というのは関心はただ対立が存するところにだけ現われるからだ。」(114) ヘーゲルが「民族の自然死」について語ったこのような「無関心で無活動な実存つまり政治的無と退屈」は――自由の理念の実現の度合に応じて、つまりヘーゲル哲学がプロイセン国家に期待をかけ無批判的となりその中でヘーゲルが理性的現実を現に「自己享受」する度合に応じて、またその限りにおいて――世界精神の、従ってその到達段階である哲学的精神の運命でもあろう。そして又この現実に退屈する限りにおいて精神＝ヘーゲルの関心は客観精神を離れて絶対精神へ移ることになろう。

(γ)しかし又如何に自由の理念の現実性といえどもそれが定在の世界に属する限り真の自由ではありえないであろう。「現象の個別性には非難すべき多くのことがあろう。」(67) それ故「哲学において問題とするのはかつてあったことでもなければ将来生起することでもなく、現に存在し永遠に存在するもの、つまり理性に他ならない。」(130)「この神的理念の純粋な光の中で、あたかも世界が混乱し馬鹿げたできごとであるかの如き仮象は消失する。哲学は、神的理念の内容及び現実性を認識し侮蔑された現実を正当化せんとする。というのはVernunftとは神の作品をvernehmenすることだからだ。」(68) 哲学はもはや歴史の地盤を超え永遠の相における理性を観照する。歴史哲学は歴史哲学に、即ち歴史による哲学の揚棄は哲学による歴史の再揚棄に転化する。ここにおいては世界の混乱は仮象にすぎず、世界は歴史的否定によって媒介されることなしにも哲学的最善観(オプティミスムス)によって是認される。ここでは世界に否定的

に立ち向う努力はおしなべて「主観的非難」であり「判断の成熟」の欠如にすぎない（67）。

（δ）ところが又哲学、従ってヘーゲル哲学自身も歴史の盲目的必然の支配をまぬがれないことが主張される。「世界がいかにあるべきかを教えることに関してなお一言つけ加えるならばそのためには哲学はもともといつも来方が遅すぎる zu spät。」[30]ヘーゲルが歴史発展の真の推進力と見なし、「新たな形態の源泉であり生誕地である」と断言した創造的思惟がその力を失い「灰色の中で灰色を塗り」つつ盲目的必然に突き動かされるにすぎぬとすれば、それはヘーゲル史的観念論の基礎の崩壊を意味しよう。そして又「遅い」という時間規定の支配を自分にも承認することはヘーゲル哲学を理念及び理性の狡知の自覚者の地位からその盲目的被支配者の地位へと一挙に転落させるものである。

六、展望

ヘーゲル哲学は対立せる諸モメントを排斥するのでなく、それらの存在を承認しその上で思弁的統一を計る。だが上述の如く正にそれ故に歴史の最終段階に対するヘーゲル絶対哲学の関係という「絶対的和解」が期待される所において、逆に対立せる諸モメントが媒介されることなく自己を主張しているのである。しかしルーゲが言う通りヘーゲル的和解の仮象性が露呈されるためには「時代の方が先ずもってヘーゲルに対立しなければならなかったであろう。」[31]青年ヘーゲル派にとって時代は正にそのようなものであった。「あまつさえ一八四〇年に正統派敬虔主義と封建的絶対主義的反動がフリードリヒ・ヴィルヘルム四世と共に玉座に上った以上、公然と党派的態度を取ることは不可避となった。」[32]既に青年フォイエルバッハは「一人の直弟子」として感激をこめて博士論文をヘーゲルに送りつけた際の手紙（一八二八年）で自分の「哲学の仕方」が「理念の現実化と世界化 die Verwirklichung und Verweltlichung der Idee」にあること、世界史を経過して来た精神がヘーゲルにおいて理念の自覚に至った以上「今や問題は一つ

の王国、理念の王国、総ての定在の中に自分を直観し自分自身を意識する思想の王国をうちたてること」にあることを確認しつつ、同時にそのためには従来の世界史的直観様式である キリスト教を「真に絶滅し」「理性の独裁 die Alleinherrschaft der Vernunft」を実現すべきだと師に訴えている。[33] この手紙はその後の青年ヘーゲル派の運動全体を萌芽的に示すものとして興味深いが、ここに伏在していた師と弟子の対立は凡そ一八四〇年頃を境に顕在化し、やがて「ヘーゲル哲学は現存している様々な体系や中途半端 Halbheit の恣意的結合であり、絶対的否定性 die absolute Negativität を持たないが故に積極的力を持たない。絶対的に否定的であるという勇気を持つ者のみが新しいものを創造する力を持っているのだ」[34] という認識に至る。

青年ヘーゲル派の運動はヘーゲル歴史哲学の枠内での、思弁的和解からヘーゲル的「啓蒙と革命」への復帰として把えうる。彼等は世界が精神によって支配されていることを信じていたし、ヘーゲルが世界史の壮大な展望の中で示した「世界を思想の上に立てる」という課題を実現すべき世界史的使命を感じていた。それ故、彼等は支配的精神としてのキリスト教に対する闘争を通じて「理性の承認を世界に迫る」。彼等はヘーゲル的媒介を中途半端と攻撃し二者択一を迫る「絶対否定性」や「仮借なき批判」を通じて現存秩序に反定立的に立ち向う悟性的立場に回帰した。彼等の原理もヘーゲルの歴史的具体性を喪失して「人間の本質の自覚」や「真の人間的自己意識」の如く抽象的形式的性格をおびた。従って彼等は「理性の独裁」（フォイエルバッハ）や「真の理論のテロリスムス」（B・バウアー）等、ヘーゲルが「原理の熱狂主義」と特徴づけたものへ行きついた。彼等はヘーゲルの史的観念論の枠組みの中で、精神の世界支配という前提を無批判的に承認し その上で 運動していた限りにおいて、「ドイチェ・イデオローグ」なのであり、「与えられた課題を空想の中で誇張する」[35] 古いブルジョア革命のパターンを一九世紀中葉のドイツで反

復することとなったのである。「哲学的良心の清算」[36]なしにヘーゲル歴史哲学を超えて前進することは不可能であった。

注

(1)以下ヘーゲルからの引用は断りのない限りカール・ヘーゲル版により、数字はグロックナー全集第十一巻の目次を示す。

(2)Goethe : *Reineke Fuchs*. Gedenkausgabe Bd. 3, S. 39. 邦訳ゲーテ全集　人文書院　第八巻二二頁

(3)グリムのドイツ語辞典によればListは(α)知識やそれを利用する技巧というKunstやWissenschaftの意(β)個々の術策Kunstgriff (γ)賢明さKlugheit神の知恵(δ)ずる賢こさSchlauheit等幅広い意味で用いられてきたとある。

(4)Hegel : *System der Philosophie*. §. 147 Zusatz.

(5)Hegel : *Jenaer Realphilosophie*. Philosophische Bibliothek Bd. 67, S. 198. 〔　〕内は引用者。以下同様。

(6)Hegel: *Jenaer Realphilosophie*. ibid., S. 199.

(7)A. Smith : *The Wealth of Nations*. Oxford 1976, vol. 1, p. 21.

(8)MEW. Bd. 23, S. 192.

(9)Hegel : *Jenaer Realphilosophie*. ibid., S. 199.

(10)Hegel : ibid., S. 251, 252 und 262.

(11)A. Smith : ibid., p. 456.

(12)Hegel : *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. §. 199.

(13)Hegel : *Phänomenologie des Geistes*. hrg. v. Hoffmeister, S. 46.

(14)Hegel : *Vernunft in der Geschichte*. hrg. v. Hoffmeister, S. 114.

(15)Hegel : ibid., S. 178.

(16)Hegel : ibid., S. 179—180.

(17)Hegel Sämtliche Werke. Bd. 17, S. 86.

(18)MEW. Bd. 1, S. 206.

(19)MEW. Bd. 13, S. 9.

(20) Hegel : *Vernunft in der Geschichte.* ibid., S. 99.

(21) Hegel : ibid., S. 101.

(22) Hegel : *Heidelberger Enzyklopädie.* §. 448.

(23) MEW. Bd. 13, S. 19.

(24) Marx-Engels : *Die Deutsche Ideologie.* Dietz 1971, S. 38.

(25) 史的唯物論における物質性について必要な複雑な論議についてはここではふれない。

(26) Hegel Sämtliche Werke. Bd. 4, S. 417.

(27) レーニン「カール・マルクス」（一九一四年）

(28) Hegel Sämtliche Werke. Bd. 20, S. 493 und 511.

(29) ibid., S. 518.

(30) Hegel : *Grundlinien der Philosophie des Rechts.* Vorrede.

(31) A. Ruge : *Die Hegelsche Rechtsphilosophie und die Politik unserer Zeit.* Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie. Suhrkamp, Bd. 1, S. 336.

(32) MEW. Bd. 21, S. 271.

(33) L. Feuerbach Sämtliche Werke. Frommann, Bd. 4, S. 358－360.

(34) Feuerbach, ibid., Bd. 2, S. 216.

(35) MEW. Bd. 8, S. 116.

(36) MEW. Bd. 13, S. 10.

（富山大学助教授）