

Title	ヘーゲルの「歴史」について : あるいは否定性の起源について
Author(s)	野尻, 英一
Citation	社会科学研究科紀要別冊. 2002, 9, p. 75-94
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/84807
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

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

Osaka University

社会科学研究所紀要別冊 第9号 2002年 抜刷
2002年 3 月 25 日 発行

論 文

ヘーゲルの「歴史」について

— あるいは否定性の起源について —

野 尻 英 一

論文

ヘーゲルの「歴史」について

— あるいは否定性の起源について —

野尻英一[†]

目次

序.

1. 『精神現象学』における「歴史」
2. 生成と知
3. 『歴史哲学講義』における「歴史」
4. 個性性と純粹な否定性

まとめ.

序.

われわれが個人として社会に対峙する方法を学問的に考慮しようとするとき、政治、経済、科学、文化など現代社会を動かしている動因の数だけその取り組みの経路はあるだろう。そのいずれの経路をたどるにせよ、現代社会を把握するにあたってヘーゲル哲学に依拠しようとする者はヘーゲルにおける歴史 Geschichte についての解釈を示さなくてはなるまい。ヘーゲルにおいて歴史とはわれわれが今日言う意味での政治、経済、科学、文化などあらゆる人間のことながら現象することである。するとヘーゲル哲学の立場に立つ者は社会の諸事象をすべて歴史として把握することになるのであるから、ヘーゲルにおける歴史について解釈を要求され

るのが道理であろう。

ある者はヘーゲルにおける歴史とは理性の必然的な展開の過程であり、神の自己実現であると理解している。例えばブルトマンは、ヘーゲルの歴史観についてこうまとめている。フィヒテやシェリングと同様に、ヘーゲルは「歴史の経過を論理的にして必然的な経過として、或は絶対者の自己実現として進んで理解しようとした」のである、と⁽¹⁾。たしかに『歴史哲学講義』をヘーゲルは弁神論 Theodizee として誇らしげに語っている。

歴史に登場する民族がつぎつぎと交替するなかで、世界史がそうした発展過程をたどり、そこで精神が現実生成されていくこと——それが正真正銘の弁神論であり、歴史のなかに神が存在することを証明する事実です。⁽²⁾

むしろヘーゲルの歴史観としてはこちらの解釈の方が人口に膾炙しているであろう。しかし、その一方で『精神現象学』における叙述のように、歴史とは一つの知 Wissen として生成するものであるとヘーゲルが考えていた側面もある。本論考では、このヘーゲルの二つの歴史（歴史観）の関係について、またそこから生じる否定性の起源の問題について考察し、現代に

[†]早稲田大学社会科学研究所 博士課程4年

おけるわれわれの生について考察するための礎とした。

1. 『精神現象学』における「歴史」

『精神現象学』において、時 Zeit と歴史 Geschichte についての叙述は、絶対知 das absolute Wissen の章の中、精神が絶対知の境地に到達する寸前に現れる。絶対知の章では、これまで精神 Geist が経てきたさまざまな意識の形態についてのおさらいがおこなわれたあと、体系 System の概観がおこなわれる。ここに至るまでの遍歴によって、精神は自己と世界のもつさまざまな形態について概念的に把握することを完結させたので、学の準備という『精神現象学』の当初の目的は達せられたのである。こうして最後にヘーゲルは、体系の概観を行うのであるが、学の体系はおおざっぱに α 論理学／思弁哲学、 β 自然、 γ 歴史という三つにかたちを取る。意識としてとりうるあらゆる形態を経験しつくした精神にとっては、どのような精神の運動の契機も、意識のうちにおける現象としての制約から解放された純粹概念として把握することができる。この純粹概念をまとめたものが論理学である。同時に、論理学における抽象的な契機は、すべて現象している精神の諸形態に対応しているとされる。ヘーゲルはここで、学というものはこの論理学の抽象的な立場に留まりえない必然を持っていると言う。それゆえ、論理学の次に自然についての学が続くのである。

ところで学は純粹な概念という形式を外化し放棄せざるをえないという必然性を、また概念から意識へと移行することを自分自身のうちに含んでいる。なぜなら、自分自身を知るところ

の精神は自分自身を把握しているということ、まさにこの理由によって、自分自身との無媒介の同一であるが、かかる同一はその区別においては無媒介のものについての確信であり、言いかえると、感覺的な意識だからであるが、——この意識は「我々」が発発してきた初めである。このように精神が自分を自分の自己という形式から放免するということは、精神が自分自身について知ることの最高の自由であり、またこの知ることの最高の安泰さである。⁽³⁾

これは、遍歴の果てに行き着いた最高の境地である絶対知の自由が、一番はじめの感覺的確信に通ずるというヘーゲルの主張である。意識の諸形態を経験し、その抽象的な契機を抽出することによって、今や、知ること Wissen について学問的な形式を完成させることができる精神であるが、ヘーゲルはただ抽象的な諸契機をまとめあげて自足しているだけでは真に知ることにはならないという。知ることというのは、ただ自分を知っているということにとどまっているのではなく、自分について否定的なものもまた知らなければならないというのである。言い換えると、自分を、自分に対して否定的なものとして知らなければならないのである。だから、精神は自分自身を自分の外に空間的に直観しなくてはならず、それが自然だということである。自然という存在するもの Seiendes の世界のなかでこそ、論理学の純粹な諸概念は互いに区別されたものとして、互いに外在的なものとして見いだされる。自然は外化された精神であるとヘーゲルが言うのはこういうことである。

さらにヘーゲルは、精神が自然として自己を外化 Entäußerung するとき、外に出された

自己があるのであれば、それと対置される「純粋な自己 reines Selbst」⁽⁴⁾というべきものがあると言う。それは自分自身を外側に切りだそうとするときに必要なすき間（否定性）と考えても良いし、あるいは切り出した自己を眺めている自己と考えても良いし、あるいは切り出され、外化されたものをまた回収しようとする自己と考えても良いだろう。この自己が時 Zeit⁽⁵⁾である。

歴史というのは、時へと外化された精神 *der an die Zeit entäußerte Geist* であると言われる。この外化は、外化の外化である *diese Entäußerung ist ebenso die Entäußerung ihrer selbst* と言われ、また否定の否定である *das Negative ist das Negative seiner selbst* とも言われる。

しかるに精神の生成の今ひとつ別の側面というのは、歴史のことであるが、この側面のほうは知りつつ、自分を媒介しつつ行なわれる生成であり、——時へと外化せられた精神である。

しかし、このさいの「外化」は外化であると同時に外化すること自身を外化することでもある。否定的なものがその否定的なもの自身の否定的なものなのである。⁽⁶⁾

外化の外化、否定の否定という二重の表現をヘーゲルがここで使用するのとはなぜであろうか。先に、純粋な自己 *reines Selbst* は、外化されたもの（自然）を外化するために必要なすき間であると言ったが、これは自己であるとは言っても、もはや直接的に指示したり把握することのできない否定性である。それは外化されたものではないもの、いかに外化しようとも外化しきれない残余としてしか語ることができない、そういうものである。積極的にそれ自体を

指して語ることはできない。外化されたもの（自然）があるからこそ、それを生み出すもの、あるいはそれが生み出される〈場〉のようなものとしてのみ、それは語りうる。だからヘーゲルは、否定の否定という二重の表現を使うのである。

自然とは自己の空間的な外化であるけれども、自己をそっくり外側に出して知ったとしても、そのそっくり外側に出したということ自体を知るためには、そっくり外側に出したということ自体をそっくり外側に出さなくてはならない。これは全体を全体として把握するためには、全体の外に出なくてはならないということであるが、空間的に全体の外に出ることはもはやできないから、出ることができるとしたら、時間的に外に出るのである。つまり、時間的な継起として、自己の外化を眺めるということである。それゆえ、諸々の精神の一つの緩やかな運動であり継起として、精神は自分自身を知ることになる。

言いかえると、この生成が表現しているものは、もろもろの画像からなる一つの画廊であるが、その画像のひとつひとつが精神の余すところのない完全な富によって装われているので、ひとつひとつが非常に緩やかに運動するのは、自己が自分の全体のこのような富の全体に滲透し、これを消化しなくてはならないということ、まさにこのことによっている⁽⁷⁾。

ヘーゲルが精神の外化の二形態として語る自然と歴史とは、ソシユール言語学の用語を借りて、共時態と通時態という言い方で表せばわかりやすいかも知れない。すなわち、自然とは共時的に把握された世界の全体像であり、歴史とはその共時的に把握された全体像の連鎖、つま

り通時態としての全体像である。あるいは、クーンのパラダイム説を借りて、ある時代のパラダイムのもとに構成された自然像と、その歴史的な連鎖と言っても良いかも知れない。

〈知ること〉というのは、一つの統一した意味の連関として世界を知ることである。そうして知られたことは静止像であり、しかも外部をもたない静止像である。静止像のなかでは時間の流れは意識されない。意識されたとしても、それも静止像のまとまりの中に組み込まれている。しかしながら、静止像を像として把握するためにはやはり外部は必要である。像の外側がなければ輪郭がはっきりせず、輪郭がはっきりしなければ内部の統一を秩序だったものとして把握できないからである。しかし、本来、〈知ること〉は全的に把握することであるのに、いったいどうやってその外部をもつことができるのだろうか。そこでヘーゲルは、時という外部を考える。画廊 Galerie に並べられている絵画 Bilderのごとくに、そのつど、そのつどの世界の全体像が時という〈場〉において並んでいるさまを想像するのである。ある時点の意識にとって、外部のない全体である世界が、一つの世界像として把握される。日常的な表現としてわれわれは、ある出来事の渦中にいるときには無我夢中で全体像が見えないが、時が自然に経てば、出来事の全体像をよりよく把握できるようになる、などと言うことがある。ヘーゲルの画廊における画像の例えはそれと似たようなことを言っていると考えても良いが、そうであると簡単には言い切れない。ヘーゲルは「時が自然に経つ」とは言っていない。全体であったものが、全体像として浮かび上がるのは、精神が自分自身を知るためのことであり、

〈知ること〉の本質が、像として浮かび上がることを要求するのである。時間が自然に経つことによって、過去の世界が世界像として浮かび上がるのではない。精神が全体である自分を知るために、全体を全体像として浮かび上がらせることを必要とするのである。ここにはニュートン力学的な直線的時間に回収される以前の原・時間とでも言うべきものがある⁽⁸⁾。

この浮かび上がるということが、時という否定性がどこからか全体に侵入して全体が像として浮かび上がるということであるのかどうか、そこまではヘーゲルは詳しく述べていない。しかし、絵画(画像) Bilder が複数で表現されているところから、こう考えることもできる。像の一つ一つが時の経過によって自然に浮き上がるのではなく、複数の像が折り重なっていることから、それを区別し明瞭にする作業のうちで、時間という否定の否定としか言いようのない場が明らかになってくるのだと。ここには時間の生成について考察する契機があるが、いずれにしても、ヘーゲルはこの問題については詳しく書いていない。ヘーゲルは、ただ精神の完成 *Vollendung* という観点からして、精神はいかに自己を知らなくてはならないかを述べただけである。〈知ること〉は、徹底的に、どこまでもどこまでも自己を外化し、対象化することであり、それが〈知ること〉の宿命である。自分について知ることは、反省の浸透力でもって自分について掘り下げることを終わることなく続けることである。その過程で、その時その時に把握された自己像は、思い出 *Erinnerung* として内面化されて残る。自然的な外在性として把握された自己の諸形態は内面化され、思い出として地層をなすのである。自然的な外在性と

して把握されたものを想い出となすことは、そこにある定在から離れて、純粋な自己にむかうこと *Insichgehen* でもある。

精神が完成するのは、何で精神があるかを、精神が自分の実体を完全に知ることに存するのであるから、この知ることは精神が「自分のうちへ行くこと」であり、そうしてこの「自分のうちへ行くこと」においては精神は自分の「そこ」の存在を見捨てて自分のもっていた形態を内面化し憶（むね）のうちに委ねるのである⁽⁹⁾。

精神は、もろもろの自己像の継起として世界像の変遷を理解し、そういうかつて自分であり世界であったところの諸像のすべてを自己のうちに想い出としてふくんでいる、そういう自分があることに気づく。そこに絶対的な知ることの境地がかいま見える。しかし、また、こうした想い出を思い出すことを離れて、絶対的な知ることがあるのではない。絶対知というものは、一度知ってしまったら終り、と言うものではない。純粋な自己のもとにとどまることができると考えはならないのである。なぜなら、先にも言ったとおり、純粋な自己とは否定の否定としか言いようのないものであり、それをそのものとして肯定したり、そこに定在できたりするようなものではない。それは世界像の継起のうちのみかいま見えるものである。それは、否定の否定としてしか言いようのない純粋な自己、重なり合う画像のズレとしてしか表現しようのない時、そういう一瞬のひらめきの如きものである。だから、絶対知というものは、知ることの到達すべき一つの目標でありながら、決してそれ自体には到達できないものであり、世界像の継起を経巡ることのなかにあるものである

と言える。あるいは、その経巡ることの運動そのものが絶対知である。

想い出として積み重なる自己像＝世界像とそこを経巡る運動、知ることの究極の境地である絶対知をこのように理解した上でこそ、真の学問を始めることができる。ヘーゲルは、最後にこの想い出と堆積する像について、三つの側面があることを述べる。まずこの堆積を、偶然的なかたちで個々に現象してくる存在として見るとそれは「歴史」である *Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihres freien, in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseins ist die Geschichte* と言え、概念的に把握された組織としての側面から見ると「現象する知の学」である *nach der Seite ihrer begriffenen Organisation aber die Wissenschaft des erscheinenden Wissens* とも言え、その両者を合わせると「概念的に把握された歴史」である *die begriffene Geschichte* と言える。

かくて目標は「絶対的な知ること」であり、言いかえると、「自分が精神であるのを知るところの精神」（絶対精神）であるが、この精神は目標に達するまでの道程として、もろもろの精神が各自それ自身においてどのようなものであるか、これらの精神の国の組織をどのように為し遂げるかについての想い出をもっている。これらの精神を保存することは、これをこれらの精神の「そこ」の存在、即ち偶然性の形式において現象してくる各自に自由な「そこ」の存在という側面から見れば歴史であり、これに対して概念的に把握せられた組織という側面から見れば現象している知ることの学である。両者を合わせたものが概念的に把握せられた歴史である⁽¹⁰⁾

ここで言われている「歴史」と「現象する知の学」と「概念的に把握された歴史」の関係はこうであろう。まず、素朴に精神が自分自身の内容を空間的な外在性すなわち自然として把握していることがあり、これが〈像〉として剥離し堆積すると「歴史」となる。これは意識の諸形態の堆積ともなっている。この堆積のうちから、抽象的な契機を組織的に抜き出すと「現象する知の学」が構成できる。これは論理学の基になると考えて良いだろう。そして、このようにして構成された抽象的な概念の組織を先の像の堆積に適用し、単なる堆積を論理的に組織化するとそれが「概念的に把握された歴史」、つまり歴史哲学になるということである。

ここではヘーゲルは自然哲学については述べないのであるが、「自然」も同様に組織化されて「自然哲学」になると考えておいて良いだろう。『精神現象学』は、体系の第一部であり、体系への導入であるという言い方がされていた。だから、意識が様々な形態をとって現象するさまをつぶさに記述、観察した上で、そこから抽象的な諸契機をひきだし、論理学を構成して、学問の基礎とする。『精神現象学』の絶対知の章で構想された体系が、後に『エンチクロペディー』として論理学、自然哲学、精神哲学を含む体系構想として展開されるということになる¹¹⁾。

さて、上記の堆積する諸画像としての「歴史」が「概念的に把握された歴史」へと組織化されること、そしてそういう過程を自覚的に経て組織化された歴史についての知こそが、真に学問的、哲学的な知であるというヘーゲルの主張はわかった。そしてそういう仕組みで知が形成されること、その過程の全体が真理であると

ということもわかった。『精神現象学』の初めて述べられていた、知 Wissen と真理 Wahrheit との関係がこのように明らかになったと言えるだろう。

われわれはこの節を『精神現象学』において「歴史」がいかなるものとして語られているかを見ようとして始めた。『精神現象学』において、歴史はまず意識の諸形態として生成し積み重なる精神の像の堆積としてあり、つぎにその意識の諸形態から抽出された論理によって組織だてられ、哲学的な知としての歴史に形成される。初めに生成する歴史は現象する〈歴史 Geschichte〉であり、知として形成される歴史は語られる〈歴史 Historie〉である、と区別しても良いだろう¹²⁾。先ほど、時間の問題について少しふれたが、直線的な時間的継起の連関づけは、知として形成される〈歴史 Historie〉の段階において行われるものと考えて良いだろう。われわれの哲学的な努力によって組織だてられるという点で〈歴史 Historie〉は主観的に形成されると言えるが、その形成のための道具である論理は生成して堆積する〈歴史 Geschichte〉から取られるのであるからそこには主観性の否定＝客観性がある。この〈歴史 Geschichte〉が〈歴史 Historie〉へと変換される過程、知が生成し形成される運動はたえず行われるものであるが、この絶え間のない生成と形成の運動がすべてであることを知っていることが、いわば絶対知の境地と言えよう。知ることについて知ることの究極の境地、絶対的な知ることとは、知が歴史として生成し形成されることを知ることにあつた。

2. 生成と知

ところで、なぜ、生成と堆積は起こるのか、これについて、ヘーゲルは答えることができない。生成はただ起こるものであるとされている。榎山欽四郎は、この点に関して、ヘーゲルは生成の概念について無造作であったと指摘している⁰³。深淵を啓くことが現象学の目標である *Ihr Ziel ist die Offenbarung der Tiefe* とヘーゲルは最後に言っている⁰⁴。いや、最後だけではない。観察する理性 *Beobachtende Vernunft* の記述の最後の頭蓋論の箇所、自己意識が物を己れとしてまた己れを物として見いだすという、『精神現象学』のなかでも比較的大きな意識の転換が起こる箇所においても、ヘーゲルは、ここには「精神が内面から推し出して来る深きもの（深淵）」*Das Tiefe, das der Geist von innen heraus...treibt* があると言っている⁰⁵。いわばこういう深淵の閃きに導かれて、意識はつぎつぎとより複雑な構造を持つ形態へと進んでいくというのが『精神現象学』の叙述の仕方である。啓示として閃く深淵を求めて、精神はここまで来たのである。しかし、いざ来てみると、最後の最後まで深淵は閃きにすぎないことがわかった。堆積されるかたちで生成される知というものが、主体の否定性によって取り込まれるわけだが、その否定性も結局、否定の否定というかたちで積極的には語りえないものとして示されたからである。小林道憲は、結局、主体の否定性とは有（存在者）の否定であると言っている⁰⁶。知の対象たる存在者自身が、実は初めから否定性を持っていたのであり、主体はこの有の否定性に注視することによって有を守らんとする。主体の主体たる

根拠である主体の否定性は、実は存在者の否定性にその根拠を持つというのである。学の立場へとむけて意識が自己形成していく力が『精神現象学』の叙述を貫いているが、小林によれば、この力は存在者の否定性にあるということになる。

だが、それならば、存在者の否定性はどこから来るのか、という疑問がただちに生じる。その疑問にはもはやハイデガーふうには、それはただ来る、と答えるしかないであろうか。少なくともヘーゲル自身は、それに答えることができなかった。榎山はこれを「いたましいことである」という⁰⁷。精神が生成を通してのみ知の形式をえることができるということ、そうしてえられた知の形式によって学を形成するが、形成するとは言ってもそれに使われる形式は偶然の生成によってえられたのである。生成は精神のあずかり知らぬ理由で起こるから、このような知の過程は結局は、偶然の出来事であり同時に必然でもあるという意味で、運命である。それ以外ではありえない、という必然のかたちにおいて精神は全体を得、絶対的な知識を得、自由を得たが、それはいたましい勝利であると言われるのである。

もし、このようないたましい勝利、敗北でありながら勝利であるような勝利が絶対知ののだとしたら、絶対知へいたらんとする精神の道程は、自虐的な道程であるとも言えよう。それはわざわざ崩すために積み木を積むようなものである。深淵を啓くというが、崩すための積み木をうずたかく積んでその上に乗り、その高さに目眩してみるようなものである。あるいは賽の河原の石積みのようにも、ニーチェの言う永劫回帰のようでもある。このようなニヒリス

ティックな境地が絶対知の境地であるというのなら、その境地を経たうえで形成される「概念的に把握された歴史」もまた、没落すべき一つの知、崩されるための積み木であるにすぎないということになろう。

少なくとも『精神現象学』に語られているかぎりにおいてヘーゲルの「歴史」はこのようなものとして解釈できる。しかし、このように『精神現象学』の「歴史」を解釈したとして、筆者には疑問が二つある。一つは、『精神現象学』において絶対的な知ることとの関連でニヒリスティックに語られる歴史と、『歴史哲学講義』において弁神論として誇らしげに語られる歴史との差である。もう一つは、やはり存在者のもつ否定性の起源についての疑問である。これはのちに述べるように、個性性の起源についての問いでもある。そして、筆者は実はこの二つの疑問は同時に答えるものであるかも知れないと思っている。

その解答の可能性について検討するには、もう一つ、『歴史哲学講義』における「歴史」に立ち入っておく必要があるが、その前に、『精神現象学』がなぜその帰結においてニヒリズムとも取れる境地に到達するのか、『歴史哲学講義』における弁神論へのつなぎとして、その理由についてももう少し考えておきたい。

ヘーゲルは当初、『精神現象学』の題を「意識の経験の学 *Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins*」⁰⁸と予定していた。一言で言えば、この書物の核心は、視点を「経験する意識」におくというアイデアであると言えるだろう⁰⁹。

後に論理学で整理されるところの対象規定の諸形態を、それを現にそれにしたがって対象を

見ている意識の視点から語ることによって、ヘーゲルは意識の諸形態について語ることとなった。対象に諸々の形態があるのは、意識に諸々の形態があるからであるとヘーゲルは『精神現象学』で考えている。ある対象の見え方というものは、より高次の見え方に吸収される。例えば、ニュートン力学がアインシュタインの相対性理論の局所系として包含されるように、である。しかし、意識にとって対象がある見え方をしているときに、その見え方の現実性というものは、それぞれある一定の堅固さを具えている（例えば、地球上にいるわれわれにとって、ニュートン力学は妥当性と有用性を有する）。それぞれある一定の堅固さを備えながらも、それらは流動するものであり、流動は反省を経ることで、別の見え方へと移行しうる。対象が別の見え方をするとき、われわれの意識の形態が変わっているのだ、とヘーゲルは考えた⁰⁹。対象の諸々の形態の折り重なりとしてわれわれは世界を見ており、それはわれわれの意識が諸々の形態の折り重なりであることを意味している。このような対象の重層性、すなわち意識の重層性を前提として始め、それを解きほぐしていくプロセスをもって、学の体系の導入とするアイデアをヘーゲルは思いつき、『精神現象学』を「学の体系の第一部」としたのである。

意識の重層性が、存在を生成し、歴史を生成する。意識の重層性＝存在の重層性を前提として意識の経験は叙述され、その重層性を解きほぐしながら、「知」に回収していくことで、意識は学の立場へと歩みを進めていく。この「知」への道程を極めたものが、先に見たように、概念的に把握された歴史を自己自身の運動

として見る絶対知の境地であろう。絶対知は、存在の諸形態のすべてをその内に含み、その具体的な内実を欠いては「知」もまたない、と言われながら、しかし、その存在の諸形態のいずれのうちにも内在しない視点であると言える。否定の否定たる「時」の視点に立つのが、絶対知の境地と言える。ここに至っては、存在の有していた主体に対する否定性はすべて開かれて、消し去られている。

これはいわば、神の視点と言えるだろう。だがこのような視点は、先に見たように、これまで積み上げてきたものの一切を無にしようとする、ニヒリズムの危険を伴う。ヘーゲルはおそらくこの危険を承知していた。ヘーゲルに必要だったのは、ニヒリズムへの傾斜を持つ神の視点を、具体的な対象への視点として、受肉化することであっただろう。だが、神の視線を受けとめるにたる対象は、それ以上のいかなる対象に包含されることもない、最高にして最大の対象でなくてはならないだろう。そのような対象として近代国家をヘーゲルは考えた、と『歴史哲学講義』の検討に入る前に、われわれは仮設しておく。

3. 『歴史哲学講義』における「歴史」

弁神論として語られる『歴史哲学講義』における歴史の問題を取りあげる。注意しなくてはならないのは、歴史哲学は最高の弁神論であるとヘーゲルは講義の最後に言うのだが、講義の最初においてはまた、世界史が理性的に進むこと、世界史が世界精神の理性的かつ必然的な歩みであることを理解するのは哲学的に歴史を知ろうとする努力の結果であるとも言っていることである。彼は哲学的な知に特権的な地位を与

える。法哲学の使命が法学者の行う仕事とは違うように、歴史哲学の使命は歴史学者の行う事実の集積と検証とは違うところにあるとヘーゲルは考えていた。たとえフランス革命に人間の自由の実現を見、騎上のナポレオンの姿に、世界精神が歩むのを見たとしても、一方でヘーゲルは、祖国プロイセンの立ち後れた現実に直面していた。だからこそ、彼は現実のなかに理性を見いだす哲学の使命を強調せざるをえなかったのである。世界史が理性の歩みとして獲得されるのは、哲学的思惟の結果としてである。だから哲学的思惟は実践されなければならない。

世界史のうちに理性が存在すること、知と自覚的意志の世界は、偶然の手にゆだねられるのではなく、明晰な理念の光のうちに展開すること、そのことだけはしっかりとゆるぎなく信じるべきです。いや、じつをいうと、そうしたことを信じよとあらかじめ要求するのは行きすぎかも知れない。わたしがいまのべてきたことや、これからのべることは、歴史哲学にかんする事柄にしても、たんなる前提事項というだけでなく、全体をながめわたしたあとに得られる結論事項でもあって、その結論をわたしが知っているのは、わたしがすでに全体を認識しているからです²¹。

上記は、『歴史哲学講義』の序論において、世界史の哲学とは何であるかをヘーゲルがのべる箇所であるが、この叙述には、理性のくであるくべしについてのヘーゲルの葛藤が現れていると読むことができる。ヘーゲルは、ありのままに知るとは言っても、歴史家の実践が本当の意味で事実を知ることになっているとは限らないと言う。事実を知るとはどういうことかについての深い考察が必要であって、

史実をありのままに受け入れているだけだと歴史家が言ったとしても、そういう歴史家の思考は受動的なものではなく、自分の思考の枠組みを持ち込んでそれによって彼は事実を見ている。だから、知ると言うことをきわめ、学問的に知るということを実践するには、知るとはどのようなことをよく考えなくてはいけない。そうしてよく考えると理性が眠りから目覚めるとヘーゲルは言うのである。

世界を理性的に見る人にとってこそ、世界は理性的に見えてくるのであって、二つはたがいに作用をおよぼしあうのです²²。

歴史の進行に理性を見いだすことが〈知ること〉なのか、それとも〈知ること〉が歴史を生成するのか、ヘーゲルの哲学は両方のことを言っている。歴史が理性的であることを確信せよと熱く呼びかける一方で、その結果だけを先取りしてはならないと注意書きを付けることをヘーゲルはつねに忘れなかった。ここには後世の者が立場の違いによって読み込んできたヘーゲル哲学の目的性と批判性という二つの顔が現れている。だが、いずれにせよ、最高の弁神論であるとされる歴史哲学においても、ヘーゲルが〈哲学的な知への確信〉を語っていることに違いはない。

ブルトマンによる重要な指摘は、歴史を進行する過程として把握する現代的な歴史観は、原始ユダヤ教に端を発し、キリスト教によって洗練された〈終末観〉を抜きにして成立しえないということであった。すなわち未来における終末を、すべての物事の終りというものを考えなければ、出来事を進行する過程として考えることは出来ないということである。ヘーゲルやマルクスの歴史観は、このキリスト教における終

末論を世俗化して内包しているとブルトマンは言う。ヘーゲルが『歴史哲学講義』において理性による必然的な過程として歴史を語る側面は、ブルトマンの実存主義的な歴史解釈とは相容れない性質を持つだろう。しかし、『精神現象学』における、ひとつの知として生成される歴史をつぶさに見たわれわれは、ブルトマンの指摘する終末論の内包が、〈哲学的な知への確信〉へと姿を変えていることを指摘できるだろう。

出来事を過程として認識するには、ブルトマンの言うごとく終末という否定性が必要である。この否定性によって、われわれはわれわれ自身を含む歴史を一つの過程として対象化できるのである。『精神現象学』においては、哲学的な思考の力が個々の現実の实在性に浸透し、これを自己のものとして、自己の内容として展開する。過酷な現実を重ねて来るべき終末を透視する原始ユダヤ教の終末論は、哲学的な反省力として世俗化されていると言えるだろう。ブルトマンが歴史把握の方法論において依拠するコリングウッドは、「すべての歴史とは思想の歴史である」と断定し、歴史を哲学的な反省力によって展開されるものとして叙述したヘーゲルの功績を認めるのである²³。現在における歴史の叙述は、現在のわれわれにとっての全体であり、この全体の把握がわれわれの実存的な営みであるとブルトマンは言う。同じように、歴史の叙述とは現在を持って終わるべきであるとコリングウッドは主張し、この点において彼はヘーゲルと一致する。ただ、ブルトマンやコリングウッドが疑念を抱くのは、ヘーゲルが歴史の展開をただ一回限りの必然的なものとしたのではないかという点であろう。

『歴史哲学講義』においてヘーゲルは、自らの祖国であるプロイセン（ゲルマン国家）においてこそ、神の具体的な現実化は真に実現されると述べている。それは啓示宗教たるキリスト教の教義の核心である否定性の内面化ということが、プロテスタント国家であるゲルマン国家においてこそ初めて真に実現されるからであると言われるのである²⁴。このようにして語られる歴史は、ヘーゲルにとっての今・ここを最高の到達点として構成された、〈歴史 Historie〉であろう。もし、これが『精神現象学』で言われた「概念的に把握された歴史」と等しいものであり、ただ没落すべき一つの知、崩されるための積み木であるにすぎないことであるならば、合点はいく。『精神現象学』において言われたごとく、『歴史哲学講義』においても歴史とはそのつど構成されるものであると、ヘーゲルが言ったのであれば、ブルトマンやコリングウッドはまったくヘーゲルの歴史思想に依拠したことであろう。われわれにとっても然りである。ところが、ヘーゲルは〈歴史 Historie〉であるはずの歴史のことを、『歴史哲学講義』では最高の弁神論であると称する。なぜ、ヘーゲルはそのようなことを言ったのであろうか。弁神論になっていると言うことは、〈歴史 Historie〉であるはずの歴史に、不当な必然性を与えて擁護するというのではないだろうか。ゲルマン国家であるプロイセンが神の実現体として最高の境地であると言い、またその語りを最高の弁神論として擁護することは、歴史の歩みはすべてここを目指して必然的に進行してきたと主張することになり、時間的な必然性において歴史を語ることになるのではないだろうか。〈歴史 Historie〉としての歴史は、知としての

必然性、すなわち論理的に構成されたものとして論理的な必然性を持っているであろう。そういうものとして統一されていなければ知とは呼べないからである。しかし、そこにおいて語られる必然性は、時間的な継起の必然性として語られてはいけなければならない。ヘーゲルの歴史哲学が未来について語るができないのは、進歩の必然性（時間的な必然性）を前提としているのではないからである。ヘーゲルは「より良いものへの進歩 Fortgang zum Besseren」の観念をはっきりと退けている²⁵。

『歴史哲学講義』において、ヘーゲルは歴史を神の実現の過程としてみると同時に、精神の自由の実現の過程としても見ている。精神にとって自由であるとは自分自身を知ることである。だから、歴史の過程は精神が自分自身を知っていく過程としても描かれる。この点は『精神現象学』と重なるところがある。また逆に『精神現象学』の後半、精神の国の諸形態の叙述がほとんど歴史哲学と重なる叙述になっていることも指摘できる²⁶。両者は、結局、知ること＝自由の最高の形態を実現するには、啓示宗教たるキリスト教が要であるという展開の点ではまったく同じである。そして、『歴史哲学講義』においては、さらに具体的に、ゲルマン国家においてキリスト教の本質が真に実現されると言われる。

しかし、歴史哲学とはそもそも哲学的に把握された歴史のことであり、つまり、『精神現象学』で言われるところの「概念的に把握された歴史」だったのではないか。それは、生成した知が、さらに学として形成されたものであったはずである。そうして形成されたものがなぜ、知ることの真の実現についての物語りとなって

いるのだろうか。これでは、知られたことの中に、本当に知ることへの過程が記されていることになり、入れ子の記述になっていることになる。同様のことは、実は、『精神現象学』についても言えるだろう。なぜ、意識の諸形態は、すでに知の形式が先取されているかのように、まるで構成済みの歴史哲学であるかのように、絶対知へ向けて順番に並べられて展開するのか。ここにヘーゲル哲学の大きな問題がある。

知られたことであるはずの歴史哲学の中に、知ることの自由の真の実現の契機である否定性の内面化の機制を発生論的な説明として埋め込んでいる、これがヘーゲルの手法である。おそらくヘーゲルは生成がなぜ起こるかということ、つまり先に述べた存在者の否定性の起源について、うまく説明できないことを意識していたのではないだろうか。そこで、その否定性の起源をキリスト教、特にプロテスタントに求めるというかたちで、発生論的に説明したのである。そして、その説明を本来、知られたものであるはずの歴史哲学のなかに組み込んでしまったのである。すると、この歴史についての語りは、キリスト教、ゲルマン国家という契機を人類が経ることを時間的な必然性、因果論的な必然性において語ることになる。このような歴史の語りは弁論にもなっており、プロイセン国家の御用哲学にもなっていると言えるだろう。

語ることの根拠を語りの中に埋め込むという保証をヘーゲルはなぜ必要としたのだろうか。それは語りが単なる私的な語りとならないための保証であったのではないかと筆者は考える。知が生成し形成される運動はたえず行われるものであり、この絶え間のない生成と形成の運動がすべてであることを知っていることが絶対知

の境地であると前に述べたが、もし、知がこのような境地にいたる契機としてキリスト教を欠いたならば、すなわち、生成を神と関係づけなとするならば、語られる歴史が単なる私的な語りであることを防ぐ手だてはない。

ブルトマンは、今日われわれは歴史の終りと目標を知っていると主張することができないために、歴史全体の意味についての問いは無意味になったと言わざるをえなかった。しかし、それでも個々の歴史現象、個々の歴史時期、すなわち歴史の「部分」については、われわれの「問いかけ」によって意味づけは可能であるとブルトマンは言う²⁰。このことは、終末という意味を持った否定性による全体的な歴史把握が、空虚な否定性による漸進的な行為としての歴史把握へ移行したことを意味する。われわれにとっては、まず、否定性がある。たえず己れ自身から距離をとり、己れ自身を対象化すること、これが実存の自由であり、実存の呪縛でもある。それゆえ、われわれはわれわれ自身の営みからつねに距離をとり、それを対象化し、それを意味づけしなくてはならない。

もし、われわれがわれわれの実践のかたちとして、くり返される歴史把握を擁護するのなら、そのくり返される過程の動因となりつつ決して浮上しきらない否定性とは何なのかを考えなくてはならない。実存主義はそれを実践の根拠として称揚するであろうが、考えようによっては現代人たるわれわれの生はこの決して振り払うことの出来ない否定性によって無限に反復する過程の中にとらわれているとも言えるのである。事実、政治、経済、科学などわれわれの生活の根幹たるあらゆる領野において〈無限に続く過程〉という思想は擁護されつつあるよう

に思える。コリングウッドが指摘したように、二十世紀の自然思想は自然を展開されるプロセス、つまり有機体の活動として把握する思想として位置づけられ、それはまた彼の述べる現代の歴史思想と一致するのである⁸⁸。

4. 個性性と純粋な否定性

筆者は論文『精神現象学における「有機的なもの」について』⁸⁹で、現代におけるわれわれの生が無限に反復される過程の連なりとして認識されている事態を分析するための端緒として、ヘーゲル『精神現象学』における「有機的なもの das Organische」の箇所を取り上げた。この箇所でヘーゲルが叙述しようとしたのは、意識の多重性によって、われわれの認識や行為が反復される「過程 prozeß」として現れるという現象についてであった。これは、われわれがわれわれの意識の営みを潜在して規定している「個性 Individualität」を自覚しないことであることが原因である。この「個性」のことを筆者は「ある幅」と呼んだが、それは対象規定の連なりから対象を個体として切り取る認識の運動を指して「幅」と呼んだのである。このような個性への還帰を可能にしているものをヘーゲルは「純粋な否定性 reine Negativität」と呼ぶ。有機体とはある統一を持ちながら運動するものだが、そもそも統一と運動とは矛盾する概念である。完全なる統一は運動を不可能にするし、完全なる運動（流動）は統一を不可能にする。それゆえ、対象がある統一を保ちながら運動するもの、すなわち有機的なものとして現れているとき、ここで働いている統一は一つの抽象的な「枠」や「制約」としてしか考えようがない。ゴムひもをつけられた

ボールが手元に戻ってくるように、有機体は環境とかかわり、活動を展開しながらも、自分自身に還帰して自分自身を維持する。ヘーゲルはこうした有機体の性質を自分自身に還帰する純粋な否定性と呼び、それによって有機体の有機体としての統一がなされていると言った。

有機的な統一とは己れ自身へ自同的に関係することと純粋な否定性との統一のことである⁹⁰

対象が有機体として観察されるということ、対象自身にこのような純粋な否定性が内包されているものとして、われわれが対象を観察しているということであり、このような観察はわれわれ自身が観察に際して対象に適用している「幅」によって実現されている。この幅はわれわれ自身を規定する幅でもあるのだ。有機体自身にとってそれは現在の自分自身を否定していく否定性であるが、観察者にとってはそれは対象を有機体という一つのまとまりとして統一する「幅」である。われわれ自身がもっているこの「幅」を自覚し対象化することが、意識が自己を精神として認識し、また自己の活動を歴史として認識する契機となる。このような有機的な統一を可能にする「純粋な否定性」によって、体系が歴史として展開することも可能になっている。先に検討した絶対知の箇所以外で、ヘーゲルは、『精神現象学』においてもう一カ所、この「有機的なもの」の箇所で歴史について体系とのかかわりにおいて言及している。

有機的なものの形態化の推理的連結において媒語には種と個別的な個性としての種の現実態が属しているが、もしかりにこの媒語が自分自身において【類の】内的な普遍性と【地の】普遍的な個性という両極を具えているとすれば

ば、この媒語は自分の現実態の運動に即して普遍性を表現し、また普遍性の本性を具え、かくして自分自身を体系化しつつ展開することであろう。じっさい意識はこのような具合に、普遍的な精神とこの精神の個別性、言いかえると、感覚的な意識との間に媒語として意識の諸形態化の体系を具えているのであり、しかもこの体系は、全体にまで己れを秩序づける精神の生命としてのものであるが、——この体系こそはこの書において考察せられるところの体系であり、また世界史 (Weltgeschichte) として自分の対象的な定在をもつところの定在である。しかるに有機的な自然はなんらの歴史をもたない。……その理由はこの点には全体が現にあるのではないということであるが、全体がこの点に現にあるのではないのは、ここでは全体が全体として対自的にあるのではないからである⁸¹⁾。

この有機的なものの運動を展開せしめ、体系をそして歴史を展開せしめるのが、自分自身に還帰する「純粋な否定性」である。純粋な否定性は、否定性の否定性である時間の一つの現われであると考えられるが、しかし、有機的なものの運動においてはそれは自分自身に還帰する否定性として折り曲げられて現れている。こうした折り曲げられた否定性によってこそ体系と歴史の生成は起る、とヘーゲルはこの有機的なものの箇所ですべて述べていた。一方、絶対知の箇所では、否定性の否定性を見いだした精神にとって、この自分自身に還帰する折り曲げられた否定性は開かれてしまっている。精神が具体的現実にもたたび戻る際、その開かれてしまった否定性の観点からこの自分自身に還帰する否定性をいかに扱うのか、という疑問が生じる。

それについては示すことなく、ヘーゲルは『精神現象学』の叙述を終えた。

ヘーゲルの叙述は、一方通行である。過酷な民族的現実を否定し、はるかな未来に至福の約束の時を見いだした原始ユダヤ教の終末論はキリスト教へと継承され、天上の理想的なものと地上の現実的なものとが人間の内において一つに結びついているという思想に至る。これが、純粋な否定性を内包した個体として、一つのまとまりでありながら運動する有機的な統一として、意識が自己を認識する経路となる。ここを重要なステップとして、意識はすべての事象を現象する歴史としてとらえる精神 Geist の境地へと高まるのである。ヘーゲルの考えによれば、キリスト教を媒介にしてこそ、意識は否定性を己れ自身のうちに内包できる。己れ自身の内に否定性を内包した意識こそが、すべての事象を歴史として、すなわち時のうちにおける自分自身の展開として見ることができる。だが、この否定性はやっかいなものである。『精神現象学』に即してみたように、ニヒリズムへの転落しうるからだ。

われわれの不幸はおそらく、ヘーゲルの予期しえなかったかたちで、この「否定性」が宗教性を離れた普遍的なものとして、われわれの生に浸透しわれわれの主体性に埋め込まれてしまっているということであり、もはやヘーゲルが『精神現象学』において叙述した如く、宗教を媒介にしてこの否定性を絶対知へと至らしめることが出来なくなってしまっているということだ。宗教という媒介をぬきにして絶対的に知る(知ることについて知る)ことは、ニヒリズム以外の帰結を持たない。一方で、日本という地に生きるわれわれの自我は、キリスト教とい

う媒介を抜きにして一見、近代的な個として形成されているように見える。ニヒリズムが真理であるとしても、一方で、われわれは近代的な個として成立しているかに見えるわれわれの現実を前にしている。この現実が解明されなくてはならないが、ヘーゲルの発生論的な説明をわれわれは容認しえない。まさにわれわれの生のおかれている困難は、ヘーゲルの発生論的説明を容認しえないわれわれが、いかにこのわれわれ自身の内に埋め込まれた否定性を解明できるかということにかかっているであろう。実存主義的に、くり返される実践を擁護するのはよい。しかし、その実践の根拠はいかにして生じているのか、この点についての把握が出来ないであれば、実践は盲目的なものとなるであろう。

筆者は現代日本におけるわれわれの生を理解するために、ヘーゲルの洞察した意識の現象学の図式が、乗り越えられるべき制限を有しつつも原則的にはいまだ有効であると考えている。一般に無意識の発見はフロイトの業績であると言われるが、その発見とは簡略に言えば、われわれの意識すなわちわれわれにとって自明であるはずの人格が、実は自明ではない部分をもっていて、自明である部分が自明でない部分との関係における一つの〈運動〉としてあることを確信したということであろう。個人の人格の内面へ鋭い観察眼をむける理論と実践の創始者としてフロイトの業績は比類無きものである。だが、哲学的にはヘーゲルにおいて意識 *Bewußtsein* が過程として現象すること、したがって、「意識」の多重性がすでに指摘されていた。上記、フロイトの人格についての説明は、ヘーゲルの「意識」の説明としてもそのま

ま通用するはずだ。近代以降の人間の意識のありようを解明しようとするとき、ヘーゲルの「意識」についての認識は現代のわれわれすべてが依拠すべき源泉であろう。

とはいえ、これまで見てきたように、われわれがヘーゲル哲学に依拠しようとする際の困難は、その弁神論、国家の擁護論としての側面である。われわれは、われわれ自身の理解のために、これを克服しなくてはならないだろう。ヘーゲルはフロイトとはちがいで、「意識」の外にあるもの、本来はそれも「意識」の部分であるけれど、いまだ「意識」には獲得されずに展開を待つものを、個人の内面に対象化できるとは思わなかった。かわりにヘーゲルは、個人の意識にはいまだ獲得されず、展開を待つものを理性と呼び、すでにあるもの（現実）ときたるべきもの（理性）との運動のことを、「精神 *Geist*」の運動としてとらえたのである。個人の意識も、家族の意識も、民族の意識もそれぞれに一つ一つ歴史的な精神であるのだが、これらすべての事象の展開をひっくり返して、一つの「世界精神 *Weltgeist*」の運動として歴史を理解することが要求されるのである。

ヘーゲルの言う「世界精神」は個人の意識の内なるものではなく、外なるものとしてイメージできる。仮にそれが空間的に外なるものではないにしても、時間的に外なるものである。なぜなら、この個人 *Individuum* としての〈わたし〉の生と死を越えて、世界精神は運動するものであるから。世界精神は時間的に最大の幅を持つ「個体 *Individuum*」なのである。時間的に最大の幅を持つということは、時間的に次なるものにとって代わられることがないということであり、没落して次なる時代精神に交替を迫

られるものではないということだ。次なるもの
 にとって代わられるものは、次なるものによ
 って自分の存在を否定されるわけだが、その否定
 をも乗り越えて存続するより大きな意識を想像
 することができれば、変化し、没落していく今
 の自分を乗り越えつつ、なお自分は自分として
 同一だと考えることができる。そういう意識の
 最大のものが世界精神であり、つまり世界精神
 とは否定性を自分の内部に取り込んでしまった
 個体なのである。そういう個体は、次なるなに
 ものかにとって代わられることも、どこか定
 まった目的地を目指すこともない。そういう個
 体は、ただ、進むだけである。『精神現象学』
 を見ても、『歴史哲学講義』を見ても、そのよ
 うな個体は個人としての人間ではないとヘーゲ
 ルは考えていたことがわかる。

教会が普遍的な統治機構としては没落し、国
 家の行政統治や市民の経済活動が興隆してい
 き、個人の生が聖なるもの、永遠なるものとの
 つなかりを失っていくなかで、ヘーゲルは世界
 の運動を理性的なものとしてとらえ返す方法を模
 索していた。ヘーゲルになしえたのは、国家
 Staat という個体に、世界精神のもっとも完全
 な現実化を見だし、そのような国家の一員と
 して自覚的にあることで、個人の生は理想的な
 ものと現実的なものとの融合であることができ
 るということだった。おそらくヘーゲルはそう
 言わざるをえなかったのである。しかしなが
 ら、おそらく現代のわれわれは、ヘーゲルが
 〈国家〉という個体に見ていたものとおなじも
 のを、〈個人〉という個体に見ている。

われわれに必要なのは、ヘーゲルの国家から
 フロイトの個人への転換、つまり一人の人間と
 いう個体を、それ自身の内に否定性を内包した

個体として見ることに、このような視点の生じた
 機制を明らかにすることである。個人の自我の
 形成において、否定性を内包した個性として
 自我を形成せしめているものはなんであるか、
 いかなる機制によってそのような形成は可能と
 なっているかを明らかにしなくてはならない。
 原・時間とでも言える意識の重層性から、否定
 の否定としての時間を抽出せしめ、その否定の
 否定としての時間という〈場〉における運動と
 して、自我を意識せしめる契機は何であるかを
 明らかにするということでもある。われわれは
 フロイトの洞察を借りることができるし、さら
 に、フロイトの理論に〈言語〉の役割を挿入し
 て自我の構成についての思考を大きく前進せし
 めたラカンの業績を援用することもできるだろ
 う。その検討は本論考の範囲を越えるものであ
 るが、それは、上記のごとく、国家という個体
 の形成が真に歴史把握を絶対的な知となすため
 に必須であること、つまり国家という個体 In-
 dividuum の理念的で現実的な実現によってこ
 そ真に精神が自由であることに達するとヘーゲ
 ルが考えたこと、彼がそう言わざるをえなかつ
 たその論理を明らかにする作業になるだろう。
 その作業は、ヘーゲルが発生論的にキリスト教
 とゲルマン国家に託して説明しようとした個性
 性と否定性の起源について、認識論的に接近す
 るための準備となるだろう。

まとめ

ヘーゲルは、意識の重層性=存在を前提する
 立場で『精神現象学』を叙述し、その過程にお
 いて、重層性のはらむ原・時間とでも言えるも
 のから、否定の否定としての時間を抽出した。
 この抽出された否定の否定としての時間は、意

識が「概念として把握された歴史」を自己自身の運動として把握し、学的な立場に立つために必要な契機となるが、同時に、そのような絶対的な知にまで至った意識が立つ場では、存在者の存在は解消されてしまっており、ニヒリズムへ転落の危険性がある。この危険性を回避するために、ヘーゲルは、歴史の展開を最大にして最高の個体である近代国家の運動として把握することを提唱した。近代国家は、その実現のために、キリスト教を必須とするから、国家は神の具体的実現としての個体として擁護しうる。このような形で、ヘーゲルは、否定の否定としての時間のもつ、いわば劇薬的を性質を御したのであるが、今日、宗教なき歴史を生きるわれわれに必要とされるのは、否定の否定たる時間を抽出せしめる契機とは何か、と問うことであり、それを神の実現体たる国家というような概念で覆うことなしに問うことである。

以上。

〔投稿受領日2001.9.29/掲載決定日2001.12.10〕

注

- (1) R. K. Bultmann, *History and Eschatology*, The Edinburgh University Press, 1957, p. 67. (邦訳: R. K. プルトマン『歴史と終末論』岩波現代叢書, 1959年, 88頁)
- (2) G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden*, Suhrkamp Verlag, Bd. 12, S. 540. (長谷川宏訳『歴史哲学講義』岩波文庫, 下巻, 374頁) ※原文斜体部(邦訳傍点部)は、下線に変更。以下の引用も同様。
- (3) G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden*, Suhrkamp Verlag, Bd. 3, S. 589-590. (金子武蔵訳『精神の現象学』岩波書店, 1979年版, 1162頁)
- (4) Ebd., S. 590. (同書, 1163頁)
- (5) Ebd., S. 590. (同書, 1163頁)
- (6) Ebd., S. 590. (同書, 1163頁)
- (7) Ebd., S. 590. (同書, 1163頁)
- (8) 気をつけなくてはならないのは、ヘーゲルは〈知ること〉における空間的な側面と時間的な側面のつながりを深く考えていたということである。ヘーゲルは時の流れというものを〈知ること〉の外部にあるものとは考えていない。時計の針の動きに生活を拘束されるわれわれ現代人は、ともすると、時間の流れが一定のリズムでわれわれの意識や世界の事柄の外を流れているものであると考えがちである。典型的なものは、関数のグラフの一座標軸として表現される時間がそうである。ニュートン力学的な時間と言っても良い。そういう時間像の正否についてここで詳しく議論することはできないが、少なくともヘーゲルは時間をそう簡単なものだと考えなかった。『精神現象学』においては、時間は、〈知ること〉を突きつめているうちに、ようやく最後に現れるものである。とはいえ、絶対知にいたるまでのあいだ、知ることもまた時間をもった過程としてあった。ここがややこしいところである。知ることは、『精現象学』の叙述全体が示しているように、時間をかけて深まっていくものである。精神は一挙に全体をあらわにはせず、ある時間のうちにゆっくりと現象し、ゆっくりと現象していくことによって、全体をあらわにしていくものである。〈知ること〉が持っているこのような時間は、いわば、原・時間とでも言うべきものであろう。原・時間は、後に述べる意識の重層性、もしくは存在の重層性に起因すると考えて良く、このような原・時間は絶対知において、外化の外化として抽出されるものとしての「時」とは、異なったものとして、区別しておく必要がある。
- (9) Ebd., S. 590. (同書, 1164頁)
- (10) Ebd., S. 591. (同書, 1165頁)
- (11) 本論考では立ち入ることはできない問題であるが、ヘーゲルが『精神現象学』の最後の体系概観で「歴史」と言っているものは、のちの『エンチクロペディー』では、「精神哲学」に置き換わっている。そこでヘーゲルは、『精神現象学』を簡潔にしたものを精神哲学として配置している。これは『精神現象学』執筆時にヘーゲルが考えていた体系構想がのちに变化したことを意味している。参考: 原崎道彦『ヘーゲル「精神現象学」試論』未来社, 1994年。

(12) 〈歴史 Geschichte〉と〈歴史 Historie〉の使い分けについては、金子武蔵によれば、ヘーゲルは Geschichte に対しては深い意義を認めようとするのに対して、Historie に対しては軽蔑的な意味に用いる傾向があると言われる。「彼においてはヒストリーとは、相互に内面的連関の明らかでない事実或は事項を羅列し物語るもので、大体ストーリーというほどのものである。ヒストリーはもとギリシャ語のヒストリア或はヒストリエーからきていて、これは見聞し或は観察したありのままの事実を記述したものであるが、ヘーゲルはこのギリシャ語の語感を活用しようとしていると見ることができる。」(金子武蔵訳『精神の現象学』岩波書店、1979年版、458頁)。言うまでもなく、ドイツ語の Geschichte は、geschehen (生起する) という動詞から来ており、また、Historie は英語の story と同語源、フランス語では histoire はまさしく「歴史」と「物語り」の双方の意味を持つ名詞である。ズアカムブ版全集をデジタル化したデータ (Hegel: Werke I, IntelLex Corporation.) で検索すると、Historie という語は全著作中計11回使用されているが、確かに金子の指摘する傾向性はある。例えば、たんなる形式的な論理学についての知識は「まったく余計な、なくてもすむ話 sehr überflüssige und entbehrliche Historie」(真下信一、宮本十蔵訳『小論理学』岩波書店、1996年、439頁、Werke, Suhrkamp, Bd. 8, S. 310) であるとか、思弁的な論理学から弁証法的なもの、理性的なものを抜かした普通の論理学は、有限な思惟既定がいろいろに組み合わせられた「記述 eine Historie」(同、227頁、S. 177) であるとか、「書かれた歴史をもたないインド人 die Inder keine Geschichte als Historie haben」(長谷川宏訳『歴史哲学講義』岩波文庫、上巻、p. 268, Werke, Suhrkamp, Bd. 12, S. 204) は民族が真の歴史を実践するにはいたらない、等々の文脈で使われる。つまり、ただ話されたもの、記述されただけのもの、書かれたものを意味する用語として、Historie は用いられている。この文脈に即すと、Historieの方がたんに記述されただけの歴史であり、Geschichteの方がそれを哲学的に深めて把握された歴史であるとも言え、これはわれわれの施した序列とは正反対に見える。しかし、こと

はそう単純ではなく、ここに問題の本質がある。確かに、ヘーゲルが『歴史哲学講義』で述べるごとく、「事実そのままの歴史 die ursprüngliche Geschichte」, 「反省をくわえた歴史 die reflektierende Geschichte」, 「哲学的な歴史 die philosophische」(長谷川宏訳『歴史哲学講義』岩波文庫、上巻、p. 10-11, Werke, Suhrkamp, Bd. 12, S. 11) と歴史の見方を三つに分けると、Historieこそが事実をそのままに記述する歴史、哲学的には未発達な歴史(の見方)に対応するのではないかという意見もあろう。ただ事実そのままの歴史と言われるにしても、記述(言語化)という行為の俎上に乗せられた時点で、すでに歴史 Geschichte への深化は始まっている。Historie はすでに Geschichte の圏内にあると言える。『精神現象学』では、意識に対象(世界)が現象することが出発点とされている。対象の「存在」を出発点とする限り、むしろ、現象する世界=歴史である Geschichte は、それを記述し語る主体の作用によってこそ、その存在性を掘り起こされ、概念化されると言える。とすると、精神が絶対知へと至る過程は、かえって、Geschichte が Historie となっていく過程であると言えなくもない。語られんとする歴史 Geschichte は存在性をはらみ、それが語らんとする主体の欲望を誘うのであるが、絶対的に語られつくした歴史は存在性を消尽したお話 Historie となっている。こう、考えることもできる。

- (13) 榎山欽四郎『ヘーゲル精神現象学の研究』創文社、1961年、538頁。
- (14) G. W. F. Hegel, Werke in 20 Bänden, Suhrkamp Verlag, Bd. 3, S. 591 (金子武蔵訳『精神の現象学』岩波書店、1979年版、1164-1165頁)
- (15) Ebd., S. 262. (同書、350頁)
- (16) 小林道憲『ヘーゲル『精神現象学』の考察 否定性の根拠をめぐって』理想社、1989年。
- (17) 榎山欽四郎、前掲書、533頁。
- (18) G. W. F. Hegel, Werke in 20 Bänden, Suhrkamp Verlag, Bd. 3, S. 80. (金子武蔵訳『精神の現象学』岩波書店、1979年版、91頁)
- (19) 原崎道彦『ヘーゲル「精神現象学」試論』未来社、1994年、124頁、参照。
- (20) 「新しい対象が生成したのとして現われてく

- るのは意識の転換自身によることである。」G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden*, Suhrkamp Verlag, Bd. 3, S. 79. (金子武蔵訳『精神の現象学』岩波書店, 1979年版, 90頁。)
- (21) G. W. F. Hegel, *Werke in 20 Bänden*, Suhrkamp Verlag, Bd. 12, S. 22. (長谷川宏訳『歴史哲学講義』岩波文庫, 上巻, 25-26頁)
- (22) Ebd., S. 23. (同書, 27頁)
- (23) R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford University Press, 1994. (邦訳: R. G. コリングウッド『歴史の観念』紀伊国屋書店, 1970年) を参照。
- (24) 歴史哲学講義の第四部「ゲルマン世界」においては、おおむねつぎのように、ゲルマン国家の意義が描写される。否定性の内面化、ヘーゲルが言うところの「内面性の原理 (Prinzip der Innerlichkeit)」(Werke, Bd. 12, S. 520., 前掲書下巻, 346頁) はプロテスタントにおいて導入されるが、この内面化が宗教性を離れ、「思考 (Denken)」となりうるのは、殊に世俗的なもののなかに理念的なものを見いだす「精神」としての思考となりうるのは、ゲルマン国家においてであると言うのである。抽象的思考ということにかぎれば、それがいち早く芽生え発達したのは、ラテン/カソリック国家 (フランス) の啓蒙思想においてであった。人間の内面性と自由の発見は、フランス啓蒙思想の偉大な業績であり、ここにおいてはじめて人間が思想にしたがって現実を築きあげるといふ偉業が成された。しかしながら、フランスにおいては啓蒙思想が宗教 (カソリック教会) と対立しているがゆえに、抽象的原理の現実化は暴力的な形をとることとなった。つまり、革命とそれにつづく恐怖政治である。ヘーゲルが分析するところによれば、このようにラテン国家においては、抽象的原理と現実とはラディカルなかたちでの対立と相互作用をなし、二面性を保ったまま揺れ動くことになる。ラテン国民はいわば「二重の良心 (zweierlei Gewissen)」(Ebd., S. 527. 同書, 356頁) をもつのである。このような状態は、いまだ、真に自由な精神の実現をなしたとはいえない。この「宗教改革なき政治革命 (Revolution ohne Reformation)」はフランス以外のラテン/カソリック国家には波及せず、かえつて周辺のラテン国家はますます古い状態に後退する傾向を見せるのである。宗教改革なき政治政策は原理としてまちがっているとヘーゲルは結論づける (Ebd., S. 535. 同書, 368頁)。ゲルマン/プロテスタント国家ではどうか。ドイツでは、隣国フランスの啓蒙思想に学び、人間の内面性と自由の原理を獲得した。同時にドイツでは宗教改革が実現しており、これとともに教会が縛っていた旧来の墮落した社会制度や慣習の強制も一掃されている。ルターは人間の内面における人間と神との和解を宣言したわけであるが、これによってプロテスタント諸国においては、宗教的良心と世俗的良心とが和解し手を取りあって現実を改革していくことが可能な土壌が形成されたとヘーゲルは見る。ドイツでは啓蒙思想が神学と手を取りあう間柄にある。抽象的な思考が現実と和解し、性急な政治闘争ではなく、穏健な理想の現実化が実現する。「思考の原理はすでにそこまで現実と和解するにいたっているのです。」(Ebd., S. 527. 同書, 356頁) 意識はここまでやってきた、とヘーゲルは誇らしげに宣言する。プロテスタント教会によって宗教と法の和解とがもたらされている。このような宗教改革をうけいれた国家において実現される神聖なる良心と世俗の良心の統一、客観的な実在の法律と個人の主観的な知と意思との統一において、国家は神の理念が地上にすがたを現したものとなるとヘーゲルは言う。彼の生きる時点までの世界史を以上のように解釈して、ヘーゲルは歴史哲学講義の第四部「ゲルマン世界」の講義を終える。
- (25) Ebd., S. 74. (同書, 97頁)
- (26) 原崎道彦は前掲書において、『精神現象学』をのちに執筆が予定されていた「論理学」と「歴史哲学」の構想の「混濁」として読むことを提唱している。
- (27) R. K. Bultmann, *op cit*, p. 120-122. (邦訳, 156-158頁)
- (28) R. G. Collingwood, *The Idea of Nature*, Oxford University Press, 1960. (邦訳: R. G. コリングウッド『自然の観念』みすず書房, 1974年) を参

照。

- (29) 野尻英一「『精神現象学』における「有機的なもの」について」早稲田大学社会科学研究所紀要「ソシオサイエンス」vol. 6., 2000年, 所収。
- (30) G. W. F. Hegel, Werke in 20 Bänden Suhrkamp Verlag, Bd. 3, S. 221. (金子武蔵訳『精神の現象学』岩波書店, 1979年版, 292頁)
- (31) Ebd., S. 224-225. (同書, 297頁)

本稿は早稲田大学特定課題研究助成費（課題番号99A-250）による成果の一つである。