

# イエナ時代のヘーゲルについての一考察

——近代の黙示録「絶対自由と恐怖」——

山 本 道 雄

## 序

一七九二年、ヴァルミーの戦いにおいて、フランス人民軍の圧倒的な精神的昂揚のまえにあえなく潰走する反革命軍をつぶさに目撃したゲーテは、「この場所から、そしてこの日から、世界史の新しい時代がはじまる」と書きしるしている。ゲーテがこの「新しい時代」という言葉にどのような意味をこめていたかはともかくとして、これから考察するイエナ時代のヘーゲルについてもこの「新しい時代」への確信をつよく指摘することができる。事実、のちに見るように、そこでのヘーゲルはアボカリプティックな意識に導かれながら自己の哲学体系を構築していく。そしてナポレオンのイエナ侵攻前夜という劇的狀況のもとに完成した『精神現象論』は、実にこの「誕生の時代」の訪れを告知する哲学的宣言であり、自己の哲学体系が新しい時代の新しい哲学であることを高らかに謳いあげたものにほかならない。

本論考は、『精神現象論』で「絶対知」として哲学的に定式化されたこの「新しい時代」とはいかなるものか、その確信は

イエナ時代のヘーゲルにおいていかに成熟し、ヘーゲルはいわばこの過渡期の意識をどのような過程を経てぐりぬけ、「新しい時代」の地平に立ちえたのか、を規定めようとするものである。それによってわれわれは、ヘーゲル哲学体系のよって立つそもそもの境位を、その最も生々しい姿において確認することができるだろう。またヘーゲル哲学体系そのものの歴史性をも見届けることができるだろう。

そこで以下ではまず、イエナ最初期のヘーゲルを「ドイツ憲法論」を手がかりに見ていきたい。

## 一 政論家ヘーゲル

「ドイツ憲法論」はその直截な権力国家論の主張のゆえにヘーゲル政治思想のうえで特異な地位を占めるものであるが、フランクフルト時代末期に執筆されたその序文章稿は、単にこうした政治論文への序というだけではなく、当時のヘーゲルの苦渋に満ちた実存のあり方をよく伝えている、興味深い。ヘーゲルはここで明らかに、フランクフルトからイエナに移るにあたり、思想上の大きな転機を迎えている。われわれはそれを、当為の

情熱から存在の理解へ、と要約することが許されよう。当時のヘーゲルの思想的成長を評して、青年から大人へと呼ばれるのも、ここにかかわる。

この序文草稿が問うのは実存と歴史との、イデーと現実との接点であり、両者の一致するその時である。このことを当時のヘーゲルの実存に即していえば、イデーの実現を求めて苦悩する己の感情を客観化し、現実改革（ここではドイツの政治的改革）の可能性を問い直すことである。「本性と現在の生活との矛盾の感情は、その矛盾が止揚されるべきであるという欲求を意味する。」(P. s. 133) しかしそれが実存の側からの単なる要請であるかぎり、その欲求は現実改革の真の力にはなりえない。そのことにはなにも過去の苦い挫折の経験がヘーゲルに教えてくれる。かくてヘーゲルは、青年時代の自分の改革主義的志向を、現実に対する外からの暴力、「特殊に対する特殊」として批判する。「神の国よ來れ、そして私達の手が空しく懐に納っていないように」(B. s. 118) といった、當為に定位するかつての態度、現実をかくあるべき姿で捉えんとする志向は、矯められる。かくある姿で現実を理解し、そこから現実改革の真の可能性を探り直そうとするのである。

いかなる現実であっても歴史的生命に担われているかぎりその根拠は単なる「特殊」ではなく「普遍」に根ざしている。したがって現実を改革し自分のイデーを実現するためには、現実が歴史的生命を喪失し、まったくの特殊に墮してしまふその時を待たなければならぬ。この時イデーは単なる當為である

ことを止め、現実認識に媒介された客観的なものとなりえよう。序文草稿におけるこうした自己批判の成果は、のちにイエナの最終稿において「在るところのもの理解」として定式化されていることは周知のとおりである。

かくて「憲法論」の狙いは明らかである。一方では「現在の全ての現象は古き生活においてはもはや満足が見いだされないということを示している。」(P. s. 116) ドイツには新しい時代への期待が充ちている。ヘーゲルの実存は苦渋のうちにも「よりよき生活」を直観している。そこでこの予兆のもとに「憲法論」は、そのよりよき生活の客観的可能性を「在るところのもの理解」を介して探ろうとするのである。

ではその「在るところのもの」とは何か。それは三十年戦争以来無数の領封国家に分裂し、いまだ近代中央集権国家としての真の統一を見ることのできないでいる政治的後進国ドイツ。相繼ぐ内乱で疲弊し、つい最近の対仏戦争にも敗残し、政治的低迷の極みにあるドイツ、このものにほかならない。「ドイツはもはや国家ではない。」それは時流から取り残されている。その憲法は遙か幾世紀も昔のものであり、「現代の生命によって担われていない。」(D. s. 283)

ヘーゲルはこうした現状認識から出発し、そのよって来る究極の原因を歴史的文脈のうちに捉えようとする。かつてプロテスタント正統信仰のポジティブな性格の原因を、ユダヤ教ならびにイエスの「自然宗教」にまで遡及して求めたように、ここでヘーゲルはドイツの無政府状況の原因を「ゲルマニア

の森」にまでさかのぼってたずねようとするのである。そしてこのような歴史的方法によって剔抉されたものが、「ドイツ的自由」と呼ばれるものであった。個の自由と自立とにあくまで固執し普遍のもとへの服従に反抗するというドイツ民族のこの志操に、ドイツにおいて近代的な統一国家の形成を不可能にしている最大の元凶を、ヘーゲルは見いだすのである。

そしてかの権力国家論の主張はこの歴史的認識からの直接の帰結である。つまりドイツ民族の近代国家としての蘇生の方途は、まずいかなる手段を講じてでも個のこの我意をうち砕き、権力的普遍のうちにそれを包摂することである。強力なヘゲモニーによる権力的統一によってこの自由を止揚し、ドイツを国家形成にまで導くことである。というのもこうした事柄はこれまで「思案の成果ではなく、権力のそれであった」(P. 136)から、とヘーゲルは主張するのであった。

マイネツケもいうように、従来ヨーロッパ政治の主体であるよりは客体である方が多かったドイツには、フランスやイギリスのように、確固たる権力政治の伝統は発展することがなかった。それは外国からの「輸入品」にすぎない。(Die Idee der Staatraison in der neueren Geschichte) この指摘はこゝでのヘーゲルについてもみとめられるのであって、「憲法論」は、その権力政治の思想をマキャヴェリに、現実の範例をリシュリューに仰いでいる。なかんづくマキャヴェリへの心酔についてはまことに瞠目すべきものがある。単なる理論の継承ということ以上に、自分と同じような政治的状況と企図とを生きたこの先覚

に、ヘーゲルは自己の実存を生々しく移入させている。一種の悲壯な危機感をもってマキャヴェリ時代のイタリアの政治的運命にドイツのそれを投影し、「ドイツもイタリアの運命に陥るかもしれない」と嘆じるのである。そしてマキャヴェリへのかかる傾倒はこののちも変わることはなかった。

さきの問題にかえると、ヘーゲルは自分の主張する権力的統一の可能性の客観的根拠を何処に見ているか。それがドイツの現実に適合した政策であるためには、それはいかようにか「普遍」に根ざしていなければならないはずである。この点についてヘーゲルは「在るところのもの」、つまりドイツの過渡期的状況そのものが、その可能性を歴史的に抽出している、と答えているといつてよい。つまり三十年戦争以来のドイツの政治的アナキーそのものが、また最近の「自由のためのフランス的狂躁」が、人々をして国家と自由との関係について改めて思いを馳せしめた。歴史の過程そのものによってドイツ民族は教育され、その結果「アナキーは自由から区別され、自由のためには確固とした統治が必要であるということが肝に深く銘じこまれた」(P. 128)つまり分裂の極みにおいてこそかえって統一への可能性が抽出される、とヘーゲルは主張するのである。このような認識にはすでに、「劣悪さが極まって初めてものは反対に転化せざるをえない直接的必然性を負う」(Phän. s. 26)と唱える後年のヘーゲルをうかがうことができる。アポカリプティックな意識を生きるイェナ時代のヘーゲルをよく特色づけるこういった自覚を、のちにわれわれはさまざまな場

面で確認することになる。

かくてヘーゲルは、ドイツの新しい時代を、政治的分裂を克服した近代中央集権国家という政治的地平に求めている。具体的にいえばその国家は、君主という権力的取斂点とともに「代議制度」(身分国会)をも備えたものである。後者は全ての近代国家の新しい原理であり、その本源の精神はドイツの自由にあるとされる。したがって権力的に統一された近代国家はドイツ的自由を否定するものではなく、いわば「むきだし」の自由<sup>1)</sup>ではないこれを「法のもと」の自由<sup>2)</sup>へと制度化し止揚するものである。われわれはヨーロッパ近代史を背景に展開される近代国家についてのこうした諸論究のうち、のちのヘーゲル政治思想の核心の幾つかがすでに先取りされているのを見ることが出来る。

「憲法論」は一箇の政論であり、そのかぎりそれはドイツの政治改革のための具体的な政策を提起すべきである。では権力国家のための政策の最尖端に位置すべき権力的統一の指導者を、ヘーゲルは誰に求めているのか。ヘーゲルはこれに対しては、「或る征服者」と答えているのみである。しかしここから次の点が明らかとなる。つまりリシュリューの「政治的天才」を賞讃し、『君主論』の意図を高く評価し、かついままたドイツの政治的統一のため「現代のテセウス」を期待する「憲法論」の著者の胸中には、すでにのちのナポレオンへの傾斜の素地が出発点があつていたということである。

しかしながらそこに到るにはヘーゲルはひとつの心理的屈折

を経ることになる。つまりドイツの政治的解放をドイツ自身に期待する「憲法論」の企図は、その後の状況から明らかによろしく、あえなく破綻する。数年後のヘーゲルはこう慨嘆している。「ドイツ人はいかなる独裁政治にも耐えることができなかったがゆえに、彼らは民族としては消滅した、彼らは単に國民ではない。」(T. 5, 25) 権力によって國民を法のもとへと馴致せんとする企てが失敗したことを、この文章は告白しているのである。こうしてヘーゲルは再びドイツの政治的現実に対する深い絶望のうちに身を沈めていく。そして見通しに反して、アナーキーから自由が区別され、真の近代国家が確立するのは、ドイツにはなくナポレオン体制下のフランスにおいてであった。のちに見るように、ヘーゲルはこのナポレオン体制に政治世界の究極の形態を見いだすようになるのである。しかしまたそのことは、ヘーゲルがドイツに託するものの内容が変質することであり、また政治への情熱の冷却と相俟って、政論家としてのヘーゲルの実存的境位そのものが変化することでもあろう。さきに引用した文章は、「ドイツ人は絶対的個性の原理を世界にもたらした」とつづいている。つまりヘーゲルは、政治世界では否定的にしか評価されなかったこのドイツの原理と改めて対決し直し、ドイツの政治的後進性といかようにか宥和せねばならなくなるのである。

## 二 人倫の悲劇

特殊ドイツ的状况のもとに「新しい時代」を模索したヘーゲ

ルは、次には世界史的視野のうちそれを捉え直し、その普通の原理を探ろうとする。「自然法論文」、「人倫の体系」がそれである。

執筆時期からすれば「憲法論」とこれらの著作との間には内容的に密接な連関があるはずであるが、しかし一読して明らかになように、むしろ異質な面が際だっている。政論家ヘーゲルここでは思弁的な自然法論者に変貌する。またのちのヘーゲルの政治思想の水準からいえば後者が前者より後退しているとすらいえる。しかしその点についてのたれといった分析は当面の関心ではない。ここではこの理想国の古代的 성격に注目したい。

周知のように青年ヘーゲルには牢固としたひとつの歴史観があった。これはベルン時代の「ポジティブテート論稿」においてほぼ確立された。美しく幸福な古代――分裂の近代――近代の超克、というシェーマがそれである。この歴史観にはゲーテ、シラー（特に後者の一連の美学論文・詩）の古典主義の影響がつよい。さらに現実的契機としてはフランス革命を挙げなければならぬ。事実のちに見るようにフランス革命はヘーゲルの近代解釈に決定的な地位を占めている。また、フランス革命によって世界史の舞台は暗転し、新しい時代が訪れつつあるという確信は、ひとりヘーゲルだけのものではなかった。

さきの理想国が古代的性格を帯びているのもこの歴史観と関係がある。つまりこの歴史観においては分裂の近代は「美しい全体性」という古代的イデーによって止揚されようとしているからである。民族宗教論、ヒロイックな自由の観念等にそのこ

とを確認することができるが、所有 Eigentum の扱い方において最も直截にそれが現われている。

まず若いヘーゲルにとって所有は近代の分裂の元凶として、国家的統一を脅かす恐ろしいものとして、現われていることに注意したい。所有のこうした受けとめ方の背後には古代共和国のイデーが生きていていることは明らかであろう。さきに挙げたベルン時代の論文は古代共同体の崩壊原因のひとつとして所有を挙げているし、また分裂の近代の時代精神を特色づけるのに、所有の獲得に専念する私人の出現をもっている（Z. S. 295 ff.）またフランクフルト時代の草稿も、「古代の自由な共和国」に対して「近代国家では、所有の安全こそ、全ての立法がそれをめぐって旋回する軸」であることを指摘し、所有の伸張が共和国イデーにいか背馳するかを叙述している。こうした観点からこの草稿は、他の点では専ら消極的にしか評価しなかったロベスピエール、サン・ジュストらのいわゆる美德の共和国の試みを、むしろ評価しようとしてすらいる。（D. S. 268）しかし他方でヘーゲルには、所有を近代の運命として積極的に承認しようとする姿勢があることにも注意すべきである。所有に対するイエスの態度を批判している点にそれを見ることができ（Z. S. 275）また所有についての鋭い現実感覚がヘーゲルをしてスチュアート経済学の研究に向わせた、ということもできよう。そして「憲法論」は所有を国家の定義の核心にとり入れることによって、近代国家における所有の存在を端的に肯定しているように見える。（D. S. 17）

ではここではどうか。「自然法論文」はこう伝えている。所有は近代の運命であるが、しかし私的利益のみを追求する営利の身分は、その定在そのものが国家の普遍的原理に抵触しそれを脅かす存在である。つまりその身分は有機的総体としての国家にとってあくまで「非有機的自然」であり、その自己伸張は国家の破滅をまねく。したがって国家はその異分子を自己のうちに有機化し、国家的統一を保ちうるためには、この所有を「運命として客観的に自己」に対置させ、かつ自己自身の一部を犠牲にすることでこの否定的なものに権力と領域とを意識的に譲り渡すことによって、自分自身の生をそれから浄化<sup>3</sup>せねばならない。(P. 541) ヘーゲルはこれを絶対者が永遠に自己自身と演じなければならぬ「人倫の悲劇」であるという。

かくて人倫の悲劇とは、形而上学的に彩色されたその晦渋さをこして読みとれば、近代において深刻な事態となった所有をいかようにか自己のうちに止揚せねばならない近代国家の宿命をついたものであり、その意味で近代における所有の重要性はここでは十分に認識されてはいる。しかしまた美しい全体性というヘラスのイデーに立って理想国を構想するヘーゲルにとっては、それはやはり「本性上否定的なもの」ではない。国家は所有を「内的に虚無であるという感情をいだいて維持しなければならぬ」のである。(P. 530) つまり人倫の悲劇とは近代の所有を古代国家的イデーのうちに止揚しようとするヘーゲルの試みそのものからの帰結である。近代をいかに古代で止揚するか、そこにはしなくも「悲劇」という表現が用いられた

と考えることも許されよう。換言すると、それは所有に対するヘーゲルのディレンマをよく伝えている。つまりそれを否定することは現実認識が許さない。しかしそれを端的に肯定することは古代的イデーが危殆に瀕することである。そこで古代的イデーに立ちつつ近代的所有を肯定する方法が探られなければならないのであつたのである。

こうしてヘーゲルは、分裂の近代の超克としての新しい時代の普遍的原理を古代的なものに求めているわけであるが、しかしそのことは、古代から近代を分かつ原理的差異が未だ認識されていないことを意味しているといわなければならない。そこに右に見たような理想国の構想が可能となつたのである。したがってこの差異が承認される時、それは根本的な変容を蒙らなければならないだろう。

### 三 現象学的危機

われわれはこれまで、新しい時代にたいするヘーゲルの展望を主として政治世界において確認してきたわけであるが、ではそれはヘーゲルの哲学観にはどのように反映しているのか。また哲学の使命は何処に求められているか。

「差異論文」は、イエナにおける私講師群のうちにあって自己の哲学的立場の旗幟を鮮明にし、もって哲学界へ最初の足跡を印したものであるが、われわれは「憲法論」と同一の時期に執筆されたこの論文のうちに、当時のヘーゲルの注目すべき哲学観を見いだすことができる。つまり「人間の生から統一の力が

失せ、諸対立が生動的連関と交互作用とをなくしてしまい、自立性を獲得してしまう時、哲学の欲求が発生する」というのである。しかしここに述べられていることを当時の政治的現実のうちに見れば、それはまさしく「憲法論」で叙述されているドイツの無政府状態にはかならない。したがってヘーゲルが、「分裂の極みからの恢復によってのみ全体は最高の生動性を獲得しうる」という時、この「恢復」には同時にドイツの政治的「分裂」からの恢復の意義がこめられている、と考えることができるのである。(Dr. s. 14)

またローゼンクランツの報告によると、ヘーゲルは講義において、哲学の出現する時、について独特の見解を述べている。すなわち哲学は民族の古き形態が新しき形態によって代られる「過渡期」に出現する。この時には精神は哲学によって自己を純化し、古き諸制度から自由となつて新生に備える。「偉大な精神」が現われるのもこうした時である。彼はその業績の達成のためには全体を認識し、全ての拘束、未練、現存する生への信頼を棄てなければならぬ。「つまり彼は哲学において教養を積んでおかなければならない。そこから出立して彼は、まだまだろんでいる新しい人倫的世界の形態を覚醒へともたらし、世界精神の古き形態との果敢な闘争に踏み入ることが出来る。」ヘーゲルはかかる偉大な精神の例としてアレキサンダー大王を挙げ、彼は「アリストテレスの門下から世界の征服に向つた」といつている。(R. s. 189, f.)

つまりヘーゲルにとり哲学の使命は、古き時代がその歴史的

### イエナ時代のヘーゲルについての一考察

生命を終え、新しい時代にとつて代られる時、それをその全体において先取し觀念化することにある。後年のヘーゲルのいうように哲学は時代の子である。ひとつの時代の終焉はその時代精神そのものの終焉を意味する。したがつてこのことは来るべき哲学にとっては、「民族の古き人倫的形態」の止揚と相俟つて、その觀念的表現である過去の哲学を止揚し新しい時代の新しい哲学を創造することではなければならないだろう。そして政治家ヘーゲルにとつて、ドイツの政治的分裂が古き人倫的形態を意味するとすれば、哲学者ヘーゲルにとつては「反省哲学」こそが、止揚されるべき過去の哲学であつた。それは分裂の近代の時代精神そのものだからである。

反省哲学に対するこのような大胆な挑戦は、すでにフランクフルト末期の「体系断片」にみとめられる。ユダヤ教の精神も反省哲学もともに分裂の原理に出立するものであり、それに固執する「不幸な民族」のものである。この原理に立つかぎりかつてギリシアでその実現を見た「美しい統一」に到ることはできない。この統一は「生命が可能なかぎり分裂していない幸福な民族」のものであるから、とこの「断片」はいう。(Z. s. 330) もちろん「幸福な民族」とは「断片」の著者にとつては、己のヘラス的イデーによつて未来に投影された新しい民族のことでもある。また「不幸な民族」とは彼の実存がそこに投げたされているドイツ民族にはかならない。ヘーゲルにとつてはユダヤ教の精神も反省哲学も、そしてあのドイツの自由も、いずれも分裂の精神の所産にはかならない。したがつて反省哲学の

止揚は、現実的局面においてはドイツの政治的分裂の止揚を意味する。政論家ヘーゲルも哲学者ヘーゲルもその志向においては一致しているのである。事実ヘーゲルは反省哲学の精神をドイツの政治的荒廃から説明しようとする。「かかる民族の認識と学問とが、理性は何物も認識し知ることもできないし、またそれは単に逃避としての空しい自由に、無に、そして無の外観にのみやすらう、と自己を表明する……。」(P. s. 438)

そして「信と知」においては、反省哲学とのこうした対決はひとつの転機を迎えているといえるであろう。そこにおいてヘーゲルは、反省哲学をプロテスタンティスムス・啓蒙という近代思想の流れのうえに据え直し、その可能性の全体を歴史的に見定めようとしているからである。それによると「啓蒙的理性」は信仰に勝利しはしたが、しかしその反面このものは有限者と自己認識に専念する「墮落せる理性」になりさがってしまった。「啓蒙の否定的方法は……肯定的知識としては有限のもの、経験的なもののみを、そして永遠なものも彼岸において所有しうるにすぎない。その結果、永遠なものは認識にとって空虚であり、かつ知識のこの無限に空虚な空間は、憧憬と予感との主観性によってのみ充たされうるにすぎない。」(Dr. s. 224)そしてカント、ヤコービ、フィヒテに代表される反省哲学はこの啓蒙の原理に対抗するものではなく、「むしろそれをその最高の頂きにおいて完成させたものにすぎない。」

しかしながらヘーゲルの見るところでは、かつて「客観性の形而上学」が反省哲学という「主観性の形而上学」のうちに

「溶解」したように、いままた後者が自己の原理を右の三者においてくまなく展開し尽した現在、その文化的遺産のうちから「真の哲学」が出現する可能性が描定されている。「というのには、美術作品の完成が機械的熟練の完成によって制約されているように、哲学の豊かな現われも教養の完全性によって制約されているからである。そしてこの完全性はすでに達成せられている。」(Dr. s. 345)つまりひとつの時代精神の成熟は、それ自身の崩壊と同時に、来るべき新しい時代精神の原理の出現の可能性をも、自己のうちに準備するというのである。さきの「憲法論」の場合と同様、こうした自覚のうちに、新しい時代の予兆を生きるヘーゲルの姿をよく見てとることができよう。かくて「信と知」は、「真の哲学」についての確信に支えられたアポカリプセ風の美しい文章で締めくくられるのである。

ローゼンクランツは、ヘーゲルは自分の講義用のテキストの出版を再三予告したが、結局それらは実際に現われることはなかった、と報告している。(以下表一参照)そしてその原因には「外的障害」も考えられるが、しかし自己の哲学体系の完成をめざし推敵に推敵を重ねているヘーゲル自身の「内的逡巡」も原因した、と指摘している。(R. s. 201) 事実ヘーゲルは自分の哲学体系を大学の講義を通して確立していくのであって、出版を予告されたテキストの内容も、その時のヘーゲルの思想の発展段階に応じて変わっている。そしてこの態度は『精神現象論』にまで持ちこまれ、表題や篇別構成に複雑な問題を投げかけているのは周知のとおりである。われわれはここでヘーゲ



ルの体系完結への過程を必要な範囲で講義目録から概観しておきたい。

ローゼンクランツはイエナ初期のヘーゲルの体系構想を、(一)論理学、あるいは理念そのものの学、(二)自然哲学、あるいは理念の現実化、理念はまず自然のうちに己の体軀を産出する、(三)実在的精神としての人倫的自然、(四)全体の一のうちへの総括としての宗教、つまり理念の最初の単純性のうちへの還帰、として伝えている。(R. s. 170)この四岐区分をのちの完成された三肢組織と比較すると、(一)が論理学、(二)と(三)がそれぞれ自然哲学と精神哲学、(四)が同じく精神哲学の絶対的精神の領域へ各々照応することになるのだが、この段階ではまだそれはいえない。方法・内容・形式等が著しい変化と発展を経ることになるからである。しかしおおよその見通しとして、一貫した原理のもとに(一)から(四)まで展開せんとするヘーゲルの体系志向は、(四)の宗教に相当する領域が、のちに検討する「実在哲学Ⅱ」において初めて論理的に措定された時、大略においてはあはるがほぼその目的を達したといつてよいだろう。

体系構成のうえで注目すべき点を見ると、一八〇三年夏学期に初めて「普通哲学概論 philosophiae universae delineatio」の名称が現われ、次学期にそれは「思弁哲学体系 philosophia speculativa systema」となる。それまでは独立に扱われていた論理学と形而上学はここで明確に体系の一部門として位置づけられる。また体系の全ての基礎部門が出揃うのもここにおいてである。さらに、従来自然法として構想されていた実践哲学は精神哲学

という名称のもとに概括されている。「実在哲学Ⅰ」はこの講義のための草稿である。次の注目すべき点として、一八〇四〇五年冬学期、体系の全体が初めて「学 scientia, Wissenschaft」という概念のもとに包摂される。このことは決定的な事件である。それはヘーゲルがシェリングから自立し、むしろカント、フィヒテを媒介とすることで独自の「学」を構想しはじめていることを意味するからである。「信と知」における「同一性の原理」は、意識・主観・認識の問題にとつて代られる。ローゼンクランツが「体系の現象学的危機」と呼ぶのはこの頃のことである。ちなみに彼は「精神現象論」の基礎が据えられたのは一八〇四年であると指摘している。(R. s. 202)

体系諸部門のうち、自然哲学が最も遅れてヘーゲルのとりかかった研究対象である。ヘーゲルはイエナにおけるシェリングとの共同研究ではじめてこれと本格的にとりくんだ。しかも、自然より精神(人倫)が高いという考えが堅持されている(R. s. 187)。次に、論理学について見ると、「反省的体系 systema reflexionis」としてのこれは、「理性的体系 systema rationis」としての形而上学から区別され、哲学への「序 Einleitung」としての役割を持たされていたことがわかる(一八〇二年夏学期)。したがって無限者の認識としての哲学に対して、「真の論理学の対象は有限性の諸形式を措定することにある。」(R. s. 190)しかしながら一八〇五年、論理学と形而上学は「思弁哲学 philosophia speculativa」として統一され、自他の諸部門から区別される。つまりこのことは論理学と形而上学が合体されはじ

め、今日のヘーゲル論理学の思想に接近していることを意味していると考えてよい。(現にヘーゲルは一八〇五年夏学期には論理学のみを講義している。一八〇六年夏学期の講義通達には「思弁哲学あるいは論理学」という題目を見ることができよう。)

したがってここに改めて、かつての論理学に代って哲学への「序」の機能を果すものが要請されざるをえなくなる。このことが「意識の経験の学」のそもそもの成立事情であった。(その後のおよその経過については表一参照)最後に、さきの四肢区分における罫は、精神哲学において展開されるのであるが、今日の資料から明らかなように「実在哲学Ⅰ」においてはまだ充分に展開されていない。前述のように「Ⅱ」においてはじめて指定され、ここにヘーゲルの体系は一応の完結を見るのである。のちに考察するように、「Ⅱ」の講義が予定されていた一八〇五／〇六年冬学期、ヘーゲルは哲学史を講義し、ここからはじめてシェリング批判を公にするわけであるが、このことは右の事実と決して無関係でない。

さてここでもとの問題にかえらう。

さきに考察したように、ヘーゲルは分裂の近代を古代的イデアによって超克しようとしていたが、このことは近代を古代から分かつ原理が認識されていないことを意味した、そのかぎりこの試みは不可能である。したがってヘーゲルはこの原理の認識に向い、古代と近代の意味を再び問い直す。その成果が道徳性の国家論である。

#### 四 狡智としての国家

一八〇五／〇六年冬学期の精神哲学講義のため、ヘーゲルは大部の講義ノートを作成する。道徳性の国家論はその一部である。ここには内容において本質的な点でのちの『法哲学』を予告するものが多い。またその身分論や、君主制の承認等において、ナポレオン体制からの影響を読みとることが可能である。

(一八〇四年、ナポレオンは皇帝に即位している。)当時のヘーゲルの政治的関心が、「憲法論」での期待に反して、まだ政治的低迷を続けているドイツにはなく、ようやくその雄姿を現わしてきたナポレオン体制に向っていることは明らかであろう。ヘーゲルがこれとくに決着をつけるか、のちに考察する。

道徳性の国家を特徴づけるものは、近代的個の積極的承認である。この変化は、ひとつには一八〇四年の「学」概念の成立とともに主観の契機が重視されてきたことと、無関係ではない。ヘーゲルの国家論は方法・内容の面でここに著しく近代化する。

まずヘーゲルは国家を「普通者を目的とする」極と「個別者を目的とする」極との二つの極に抽象し、この両極の関係にもとづいて、古代民主制と近代世襲君主制との原理的区別を試みる。前者は右の両極の統一に、後者はその分裂に、その本質が求められるわけである。

古代民主制は、個別意志と普遍意志との直接的統一に、その歴史的存在根拠をもつ。ここでは「同一の人間が自分のため家族のために心を配り、労働し、諸々の契約を締結したりするが、

しかし同時に彼は普遍者のために働き、それを目的にしてもいる。前者の側面に従えば彼は私人と呼ばれ、後者の側面からは公民シチズンと呼ばれる。」(T. p. 260) 私人と公民は同一の市民における相異なる二つの側面でしかなく、両者は身分的に分裂しているのではない。そしてまさにこの点に各人の国政への直接参加が保証されている、とヘーゲルは考える。なぜならこうした前提のもとでは、国政が各人の判断と評決に委ねられても、国家としての統一が失われることはないからである。たとえ多数決に敗れても公民としての彼は自分の意見に固執することなく、全体の決定に服従する。「民族は市民のうちに解消している、しかし民族は同時にひとつの個体であり統治である。……同一の意志が個人であり普遍者なのである。」こうした事態をヘーゲルは、「ギリシア人の美しい幸福な自由」として羨んでもいい。(T. s. 249 f.)

これに対して近代政治世界は、普遍意志と個別意志の分裂をもつてその本質的構造とする。前者は後者から合成されるのではなく、それから独立しそれに対抗する権力となる。個別意志もまた、かつてのように、もはやその定在において普遍者と直接的に結びつくものではない。こうした事態を普遍意志の側から端的に証するものが、ヘーゲルによれば、君主の世襲制度にほかならない。「自然的個体」としての世襲君主は、残余の全ての知から自由であり、それらから構成されたものではないからである。ヘーゲルは同一の事態を個別意志の側からは次のように表現する。「各人は完全に自分のうちに還帰し、自己その

イェナ時代のヘーゲルについての一考察

ものを本質として知る。かつ定在する普遍者から分離してもなおかつ絶対的であり、自分の知において自分の絶対者を直接的に保持している、という自負を持っている。」(T. p. 260)

かくて近代政治世界では個人はまず私的な人格として定在し、行為する。そのことは右に見たギリシアの「人倫性の国」に比して「より高次の分裂」ではある。しかしまた世界的意義からすれば「より深い精神」の所産である。そしてほかならぬこの点に、ヘーゲルは近代を古代から区別する「絶対的個別性の原理」を見いだそうとするのである。したがってこの原理のもとでは、かつて人倫の悲劇として表象されていた事態、ひとつの身分に局限することによって国家的統一を保とうとされていた憂慮すべき事態が、近代政治世界に固有の現象として積極的に承認されることにならう。この点をもっと打ちいて考察されるべきである。

絶対的個別性の原理を普遍意志の側から見れば、君主制として現われることは明らかである。この原理のもとに民主制を採用れば、国家は私人のうちに解体してしまうからである。したがってここでは普遍意志は君主の人格のうちに収斂し、個別意志から独立した形態をとらなければならない。かくしてはじめて近代国家は国家としての統一性と個体性とを保ちうるからである。しかし他方、近代国家は右に見た市民のアトムAtomの自立性をよく許容し、かつよくそれに耐えうるものでなくてはならない。自由かつ恣意的に行動しても、市民はいかようにか国家的普遍に結びついていなければならないし、国家は市民を自由に放任

しても彼を自己のうちに取り戻し、包摂しうるのではなくてはならないのである。そこに近代国家としての真の力量があり、「統治の知恵」があるからである。したがって国家は、市民が自由であり恣意的であるまさしくその点において、彼を普遍者に融れさせるべく「狡智」をもたねばならないことになる。つまり近代国家は狡智としての国家なのである。(T. s. 251)

こうしてヘーゲルはかつての古代的理想国に見切りをつける。それは「古い人倫性」である。そして自分の人倫国家像のモデルともなったプラトンの共和国を、「すぎ去ったもの」と断定する。「なぜならそれは絶対的個別性の原理を欠いているからである」「プラトンの共和国は実現されえない。」(T. s. 251)

しかしながら、普遍意志と個別意志との分裂という近代国家の宿命のもとでは、個人と国家との結びつきは外的なものではない。個人は国家のうちに、国家は個人のうちに、「自己を見る」ことがないからである。ここにひとつのアポリアがある。そしてこのアポリアの解決を通じてヘーゲルは決定的な飛躍を遂げる。

ヘーゲルは身分論の展開にさき立って、精神の上昇階梯として、(一)「人倫性」、(二)「道徳性」、(三)「絶対的精神」の三つを区別する。(T. s. 252) (一)「人倫性」は現実世界の身分的秩序における個人のあり方のことであり、ここでは「各人はひとつの抽象に属している。」各人は局限された目的と義務をもっており、その知は定在にとらわれている。これに対して、(二)「道徳性」は精神が身分の彼方へ超出することであり、ここにおいては

「精神は直接的定在から純化されている。」そして実はヘーゲルは、この道徳性によってさきのアポリアを解決せんとするのである。つまり古代民主制では個人はその直接的定在において国家と結びついている。しかるに近代国家では、個人は定在においては普遍者から分離しているが、しかし内面つまり道徳性においてそれと結びつく。なぜなら道徳性とは、この個の深みに「普遍的自己」を見ることがだから、というのである。ヘーゲルはこうした事態を、近代国家では「個人の直接的定在における外的自由は失われはするが、しかし彼らの内的自由、つまり思想の自由は保たれている。…精神はここにおいて知として存在することを始める。」と要約している。(T. s. 251)

しかし個において普遍を見るときこのことの保証を国家に期待することはできない。両者の分裂が国家の本質的構造だからである。したがってここにはじめて国家以外の、国家を超越せる視点が要請される。それが(三)「絶対的精神」であり、芸術・宗教・哲学の境位である。ヘーゲルはその「絶対宗教」(キリスト教)を次のように規定する。「絶対宗教とは神が自己確信的精神の深みであるという知のことである。そのことによつて神は全ての人の自己である。…宗教において各人は普遍的自己としての自己の直観にまで、自分を高めるのである。彼の本性、身分は、夢幻のように、水平線のきわに雲片かと思えるはるか彼方の鳥影のように、消えていく。」(T. s. 266 ff.) かくてヘーゲルの国家はキリスト教化される。国家は個人のうちに自己を見る究極の根拠をキリスト教に仰ぐことになるからであ

る。「教会は……国家の内的・絶対的確信である。」(J. s. 270) かくて、人倫性→道徳性→絶対的精神という精神の上昇階梯を通して、ヘーゲルはわれわれに次のことを明らかにしている。つまり「定在するものとしての精神」は「知の純粹な境界」としての道徳性を媒介として「別の世界」へ内在的に超出し、ここにおいて「精神は自己としての自己の直観」を享受するにいたるということである。しかも右の定在的精神とはもののヘーゲルの術語でいえば「客観的精神」にはかならない。したがってここにはじめて、客観的精神と絶対的精神が分離するにいたったわけであり、そのことはまた、さきに紹介した四股区分における「四宗教」の領域が指定されたことを意味している。かくてヘーゲルの体系は、理念そのものから出立し、理念はいったんは自然へ頽落したのち、「主観的精神」「現実的精神」という上昇過程を経て、ついには絶対的精神の領域へ超出し、「理念の最初の単純性」のうちへ還帰したといつてよい。ヘーゲルの体系はここに一応の完結を見るのである。

さて、一八〇五/〇六年冬学期、つまりこの道徳性の国家論をふくむ精神哲学の講義が予定されていた学期に、ヘーゲルは、はじめての哲学史の講義を試みる。ローゼンクランツの伝えるところでは、それはヘーゲルにとり「大いなる前進」であった。「いまや彼ははじめて絶対知の観点から世界史を十分に研究した。そして彼はいまやはじめて、諸々の先行者たちとの歴史的関係のうちに自分を見るようになった。」(R. s. 201) シュエリンク哲学の絶対者について公然たる批判を試み、聴講生を愕然と

イェナ時代のヘーゲルについての一考察

させるものこの講義においてである。(R. 216 f. K. 65 ff.) のことはいまやヘーゲルがシュリングから完全に自由になり、新しい時代の「真の哲学」を構築し終えていることを物語るものである。ヘーゲルはこの哲学史講義をイェナ時代のみならずヘーゲルの全思想史においても特筆すべき、次のような自信に充ちたことばで結んでいる。「世界には新しい時代(傍点は引用者)がおとつれている。いまや世界精神は、すべての疎遠な対象的な実在と決着をつけ、自分が絶対的精神であることを最終的に理解することに成功したようである。……」(R. s. 202) かくて明らかのように、いまやヘーゲルは、われわれがここまで追跡してきたかのアポカリプティックな意識を完全にくぐりぬげ、「新しい時代」の地平に立っている。したがってわれわれに残された課題は、この新しい時代が「世界精神」の進行過程においていかに位置づけられ、どのようにしてヘーゲルはそれとの終極的な宥和を成し遂げるか、を見届けることである。

## 五 近代の黙示録

この課題の解答は、いうまでもなく『精神現象論』、なかんづくその「(B3) 精神」の巻に見いだされる。そこで叙述されているものは絶対知の立場からの世界史の解釈である。つまりそれは世界精神がいかなる階梯を経てそこに到ったか、その歴史的行程を明らかにしたものである。したがってヘーゲルの絶対知の哲学の生成の歴史的必然性と正当性も、ここで闡明され

るのである。いわゆる "Fetters" とは、絶対知の立場から過去を回顧し、そこから過去の歴史的諸形態を位置づけることにほかならない。したがってまたここではじめて、古代から近代への世界精神の進行過程に対しても、さきに見た近代政治世界の位置づけについても、究極の解釈が与えられる。絶対知こそは、全てを超越し全てを俯瞰しうる地位にあるものだからである。

周知のように世界精神はギリシアの人倫性(A. 眞の精神)に出生し、個別的主観の出現によるその崩壊(法的状態)を経て教養の世界(B. 自己疎外的精神)に到る。教養の世界は彼岸と此岸に分裂したキリスト教的近代の世界である。精神はこの世界をくまなく遍歴したのち、フランス革命(絶対自由と恐怖)を体験することによって新しい世界、つまり道徳性の国(C. 自己確信的精神)へ到達する。ここでドイツが暗示されていることはいうまでもない。最後に精神は(CO)宗教」を経、(OD)絶対知」において「絶対的精神の現実的自己意識」へと生成する。精神はようやくその究極の「目標」に到達し、ここに休らうのである。

したがってさきの精神哲学草稿において、政治構造の次元で対照されていた古代と近代とが、ここでは世界精神の進行のうちに移し変えられているわけである。また同様に、定在的精神→道徳性→絶対的精神という精神の上昇階梯、なかんづくその画期的な飛躍点である、精神が定在から純化され知の境位へ移行する過程は、ここでは「絶対自由と恐怖」から「道徳

性」への移行に置き換えられている。したがってわれわれの課題は、この点における世界精神の移行にこめられた論理展開の意味を問い直すことで解決されよう。「精神」の巻の筋の運びは必ずしも明快とはいえないが、以上の点を念頭に置いたうえおよその解釈を試みなければならぬ。

ヘーゲルはまず教養の世界の構造をフランス近代史を前提にしながら、封建制の解体→絶対王制(ブルボン王朝)→啓蒙→大革命、と歴史的に迎っていく。錯綜した論理はこの大革命(絶対自由と恐怖)に収斂すべく構成されている。ヘーゲルはそれを、まず現実社会の革命的状况への成熟、ついでそれに対応した革命イデオロギーの形成(その完成形態が「功利性」として考察する。

「高貴な意識」の「下賤の意識」への転換は、王に仕えながらもなお自立を保っている封建貴族(「誇り高き家臣」「奉公)が、その自立性を放棄し、代りに年金等を受けとって宮廷貴族化していく過程である。ヘーゲルは「自己意識の推理的媒介」としてこの過程を叙述し、絶対王制の確立(ルイ十四世)後の支配階級の腐敗にまで筆を進める。ついでこうした状況のもとでの被支配階級の側における革命の主体の形成が、『ラモーの甥』を援用して説かれる。この階級は「おのれの自己が疎遠な意志の支配下にあるのを見、この意志が彼に自分の自己を取り戻させるかどうかは、この意志そのものに依存している。」(Phän. s. 368) こうしてこの支配―被支配関係のうちから革命的意識の核心として「分裂のことば」<sup>1)</sup>、その主体としての「純粹自己」

が抽出されるのであるが、ちなみに後者が「主と奴」における「奴」の「対自存在」に対応していることは明らかであろう。さきには自己意識の一形態として展開されていたものが、いまや革命の主体として歴史的に具象化されているのである。

革命イデオロギーとしての「啓蒙」は、「信仰」の「迷信」、つまりポジティブイテートを批判することで自己を鍛える。ヘーゲルはこのポジティブイテートを絶対者と個物との外的媒介として見ているようである。啓蒙はこの安易な媒介を拒絶し、兩者を然るべき場所におく。かくて無規定的絶対者（至高存在）と感覚的個物とがその唯一の肯定的成果であり、哲学においてはそれらは「純粹思惟」と「純粹物質」として定着する。ヘーゲルがこのような啓蒙をいかに評価しているかはすでに見た。(Dr. s. 235) こうしてカトリックの「美しい宗教」(R. 323)に代って啓蒙の「平板な真理」、悟性的世界が現出する。絶対者は「気のぬけたガス」のように遙か彼方に押しやられ、個物はそれとの繋がりや絶たれ、象徴性を剝奪される。かくてそれは現世的諸連関にしたがって評価されざるをえない。絶対者に代って人間が現実世界の支配者となる。現実世界はことごとく、人間のためのもの、という性格を刻印される。ヘーゲルは啓蒙に特有のこうした功利主義的樂觀論を「功利性」という概念で抽象している。

ヘーゲルは教養の世界を以上のように「絶対自由と恐怖」まで辿ってくる。論理の発条となっているものは「自己意識」であり、これの純粹な形態を歴史的に抽出することに、教養世界

の世界史的意義が求められている。さきにも「高貴な意識」「下賤な意識」「分裂した意識」等は、自己を研ぎすましていく過程で自己意識が受けとる歴史的形態であるといつてよい。それは此岸世界・彼岸世界にあまねく浸透してゆき、そこにおける対象的真理の超越性（即自）を否定する。そしてこうした否定行為を教養世界の各階梯で積み重ねることによって抽出されたものが、「絶対自由」にはかならない。ヘーゲルはそれを自己意識の歴史的極限形態として位置づける。それはいかなる客観的規定にもとられることなく、「自己以外の何物をも把握せず、全てを自己として把握する」ような自己意識のあり方である。(Phän. S. 349)

ここで最初の問題にかえろう。まず、ヘーゲルは「絶対自由と恐怖」で何を明らかにしているのか。

己以外のいかなるものをも直観しなくなるまで自己を歴史的に抽象してきた絶対自由は、いわばその否定性の極みにおいて肯定性に転じる。つまり実践的に政治的意志として発動する。自己の真理と確信にもとづいてひとつの新しい社会を形成することによって、己の絶対性を余すところなく知ろうとするのである。これがヘーゲルの見いだすフランス革命の人類史的意義であった。それは功利性概念の全社会的規模での実現を意味している。後年のヘーゲルのいい方を借りるなら、「思想のうえに立ち、思想にもとづいて現実界を築きあげる」人類史上最初の試みなのである。(Ph. d. Geschichte)

かくてこの絶対自由を「世界の王座」に戴くフランス革命は、

ヘーゲルの見るところ、政治世界において人間はどこまで自由でありうるかを問う偉大な「政治的実験」(P. s. 261)である。なぜならここで人間の自由は可能なかぎり純粹に抽象され、なんの夾雜物を介入させることなく現実に対置させられ、ひとつの新しい社会を構築すべく試みることによって自己の自由の可能性を見極めようとするものだからである。ではヘーゲルはこの実験からいかなる結果を抽出しているか。

絶対自由は政治の次元では、個別意志において直ちに普遍意志を見ようとするものである。さきの精神哲学草稿はそのことを、「意志の個性性の疎外はその直接的保持である」といひあらわしている。(I. s. 260)しかしながら現実世界では個別意志は社会的組織や秩序に局限され、こうしたものを媒介として普遍意志と統一されている。ここでは「各人はひとつの抽象に属している」のである。したがってかの試みは失敗せざるをえない。それは両者の無謀な短絡以外の何物でもないからである。つまり諸々の部分が直接的に全体であろうとして、かえって両者ともに自滅するのである。ここにヘーゲルは革命の「破壊の狂暴」を見た。かくてヘーゲルは「普遍的自由のなしうる唯一の仕事と行動とは死である」と結論づけるのであった。(Phän. s. 418)

ではこの政治的実験からいかなる肯定的成果もえられず、「死」という純粹に否定的な結果のみ導きだされたことに、ヘーゲルは何を讀みとっているのか。われわれはそれを次のように解釈していいだろう。「死」は觀念的には止揚されえても現

実的には止揚されえない。したがってそれは現実にとってひとつの極限である。現実には、少なくとも然るものとして自己を保持しようとするかぎり、この極限を踏み越えることはできない。したがって現実の政治世界そのものが死を抽出しているということは、政治世界そのものが、あとには「無意味な死」しか残されていないという地点まで、自己の全ての可能性を歴史的に展開し尽したことを意味する。その死は、抽象が極限まで来ていることを伝える証としての死なのである。かくて政治世界はここで反転せざるをえない。「精神はこの騒乱から自分の出発点、つまり人倫世界および教養の現実世界へ投げかえされるのかもしれない。」(Phän. s. 430)なぜならこの極点まで歩みを進めてきた世界精神は、少なくとも定在の領域、つまり政治世界においては、この絶対自由を支えることはできないからである。

そしてこの絶対自由のアンキーを克服した地平に姿を現わす政治世界は、いうまでもなくナポレオン体制であり、それは「元氣を取り戻し若返った現実」である。ヘーゲルはそれをこゝも表現している。「死という自分たちの絶対主人の恐怖を味わったこれらの人々は、自己を再び否定と区別とに帰属せしめ、集団のうちに秩序づけ、分割され制約された仕事に、かくてまたおのれの実体的現実性へ帰っていく。」(Phän. s. 420)死によって人々は自由の何であるかを知らしめられ、秩序と組織のもとでの自由へと馴致されていくのである。かくてこの世界は世界精神が政治世界において到達しうる歴史的に究極の形態で



ある。それは、政治世界の可能性が、死という純粹抽象において一点の曖昧さも残さずに見極められた果てに生じたものだからである。ここにヘーゲルはナポレオン体制の歴史的正当性を写しているといつてよい。

しかしながら世界精神は定在世界においては絶対自由で反転しても、そのものの進行としては新しい世界、つまり道徳性へ移行している。フランスからドイツへ世界精神は移る。ではヘーゲルはこの移行に何を託しているのか。これについては、さきの表現を借りると、現実的には止揚されえない死を觀念的に止揚すべく世界精神は「他の土地」へ移る、という意味がこの移行にこめられているといつてよいだろう。つまり精神は政治世界での自分の可能性を余すところなく見定めたくえ、そこで断念したものをここで救済すべく、道徳の世界へ移行するのである。絶対自由が政治世界において招来したものは「恐怖」と「破壊」でしかなかった。したがって精神はこの絶対自由を実現するために「自己破壊的現実から自己意識的精神の他の国」へ移らなければならない。そして「この非現実性において自由は真理として妥当する」のである。(Phän. s. 422)

こうして、ついに精神は定在から純化された。個において普遍を見るといふ近代世界の究極の成果は、局限された秩序と組織とからなる現実世界においてではなく、この「非現実性」の国においてこそよく保持される、とヘーゲルはいうのである。

かくてこの歴史的移行からさきの道徳性の国家論における論理展開を読みとり直せば、ここでヘーゲルの意図したことはい

まや自ら明らかである。つまり体系内部における論理の次元を、ここで歴史の次元に移し変え、その論理的必然性のみならず歴史的必然性をも証明しようとしているのである。そのことはまた絶対的精神に定位する自己の哲学の歴史的正当性を論証することでもあろう。

ここで「憲法論」の政論家ヘーゲルを想いおこしたい。ドイツの政治的解放を期待する愛国者ヘーゲルはいまはない。ドイツは政治的混迷からぬげきれず、他方ドイツに期待されていた近代国家はフランスにおいて実現している。ヘーゲルは「非現実性」の次元においてドイツの現実と宥和しているのである。そのことは、近代の分裂を政治の次元で止揚せんとした初期の試みをヘーゲルは放棄し、むしろその元凶である「絶対的個性の原理」を内面世界に徹底させることによって、ここにおいて個と普遍の統一をはかろうとしていることを意味している。われわれはそれをヘーゲルの良心的自己の思想によく読みとることができよう。そしてこの点こそ、当時のヘーゲルの政治への情熱の冷却をよく物語るものなのである。

とまれ「絶対自由と恐怖」の章は新しい時代への予兆に導かれて哲学体系の構築をめざしてきたイェナ時代のヘーゲルにとつて、〈近代の黙示録〉を意味した。ここにおいてヘーゲルは、近代の集約的表現としてのフランス革命の騒擾のただなかにその終焉と新しい時代の曙光を、哲学的に定着させているからである。

一八〇六年九月十八日、つまり『精神現象論』脱稿に先立つこと一箇月、ヘーゲルはその思弁哲学の最終講義——それはまたイェナ大学におけるヘーゲルの最後の講義ともなった——を次のように結んでいる。

「諸君、以上が私が形成してきたかぎりでの思弁哲学であります。諸君にはそれを、諸君がこれからさびに展開してゆかねばならない哲学的営為の端初として考えて頂きたい。われわれはいま由々しい秋、発酵の時にいるのです。そこでは精神は一挙に過去の形態をくぐりぬけ、新しい形態を獲得しているのです。従来、諸表象のごとくは、諸々の概念やこの世の極端は、消滅しており、幻影となって霧散しました。精神の新たな登場が準備されています。そしてことに哲学はその出現に敬意を表し、それを承認せねばなりません。」(R. s. 214)

政治世界の收拾者が「偉大な国法学者」ナポレオンであるとするなら、いまテオリアの人ヘーゲルはまさしく思想の世界のナポレオンを自負しているといつてよいだろう。

## 注

- (1) 本文で引用するテキスト、ドキュメントの略号を次のように定める。

テキスト

P. Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie (Lasson)

D. Dokumente zu Hegels Entwicklung (Hoffmeister)

Dr. Erste Druckschriften (Lasson)

N. Hegels theologische Jugendschriften (Nohl)

J. Jener Realphilosophie (Hoffmeister)

Phän. Phänomenologie des Geistes (Hoffmeister)

B. Briefe von und an Hegel (Hoffmeister)

テキストメント

R. Rosenkranz ; Hegels Leben

K. Kimmerte : Dokumente zu Jener Hegels Privatdozententätigkeiten (Hegel-Studien Bd IV. 1967)

なほヘーゲルの著作の執筆年代については Kimmerte : Zur Chronologie von Hegels Jener Schriften ( ) の考証に従った。

- (2) 「憲法論」は権力国家を唱道するものであるが、しかしその実体は法治国家である。したがってそのかぎり権力国家というこのよび方は誤解を招きやすい。「憲法論」を一貫するものは、近代国家はもはやかつてのように習俗・宗教等の自然的紐帯によつては統一されえない、という基本的な認識である。そのような直接的紐帯はなかんづく近代の市民階級の台頭によつて破壊されてしまった。したがつてこうした自然的紐帯に代つて人為的なそれ、つまり「外的・法的紐帯」(s. 82) が要請されると主張しているのである。そして権力的支配はこの法のもとの「服従のための教養」(J. 247) の手段でしかない。法の支配が確立されればそれは「余計なもの」となる。憲法論は国家の古い統一原理に代つて近代國家の本質に適合した新しいそれを

模索してゐるのだから。 Schriften zur Politik und Rechts-  
philosophie. s. 73 ff. 82 ff.

Jenaeer Realphilosophie, 247 ff.

- (3) その後のヘーゲルのイキヤヴェリへの言及については、  
Jenaeer Realphilosophie : s. 248.

- (4) この征服者が誰であるかという点は諸説がある。 Dil-  
they : Jugendgeschichte Hegels, Gesammelte Werke Bd. IV,  
s. 136, Rosenzweig : Hegel und Staat, Bd. I, s. 125 ff.  
Lukács : Der junge Hegel s. 385. デイルタイはナポレオン  
を挙げている。ルカーチはこのデイルタイ説に好意的であ  
る。ローゼンツヴァイクは綿密な考証によってデイルタイ  
説を否定し、それはナポレオンではなくオーストリアのカ  
ール大公であると主張している。私はローゼンツヴァイク  
説に従いたい。少くとも彼の考証から、この征服者はダイ  
ツ人であり、ここでヘーゲルはドイツ民族の解放をドイツ  
自身に期待しているということは明らかである。この事実  
は、のちにヘーゲルがナポレオンにドイツの解放を期待す  
るようになるうえで、心理的屈折を確認するうえで、看過  
できないものである。

(5) フランツ『国家』462 c ff.

- (6) 『精神現象論』の文献学的次元での諸問題については、  
Pöggeler : zur Deutung der Phänomenologie des Geistes (Hegel-  
Studien, Bd. I, 1961), Komposition der Phänomenologie des  
Geistes (Hegel-Studien, Bd. III, 1966) を参照した。

イェナ時代のヘーゲルについての一考察

- (7) したがってこの論理学の形而上学に対する関係は、「  
「体系断片」における哲学の宗教に対するそれに等しい。  
われわれはここに、フランクフルト時代をイェナ時代へ架  
橋する手掛りを見いだすことができる。 Theologische Ju-  
gendschriften. s. 348.

(8) Rosenzweig : *ibid.* s. 93, Bd. II, s. 24.

- (9) この区別は「憲法論」ですでに指摘されている。「代議  
制度」は近代国家における権力と自由との分裂を媒介する  
ものに外ならぬ。

(10) Philosophie des Rechts 206, 260, § 270, u. s. w.

- (11) したがって同一の事柄に対しても、過渡期のヘーゲルと、  
これをくぐりぬけ絶対知の立場から過去を回顧するヘーゲ  
ルとは、その評価は異ならざるをえない。たとえばロベ  
スピエール評価。ヘーゲルは当初革命の共和主義的段階に  
は否定的であった。シェリングへの書簡 (B. s. 12)、「憲  
法論」からもそれは明らかである。しかしさき精神哲学  
草稿では、ロベスピエールの役割は歴史的に必然的であつ  
た、と評価し直されている。彼が失脚したのも実は「必然  
性が彼を見棄てたからである。」このような客観的・歴史  
的判断が可能となったのは、ナポレオンによる革命の收拾  
という次元から、ロベスピエール段階の意義が見定められ  
るようになったからである。 Jenaeer Realphilosophie : s.  
248.

- (12) イポリットはこの分裂の言葉を革命前夜の意識と呼ぶ。



イエナ以降にもさまざまな変容と発展を示す。しかし現在が「新しい時代」であり、歴史の可能性の極みにあるという歴史との宥和の信念は、終生変わることがなかったといつてよい。(したがってヘーゲル哲学体系の崩壊はこの宥和の信念の揺ぐところにはじまる。その意味で、死の前年の七月革命に対するヘーゲルの周章ぶりは象徴的である。)その意味でも『精神現象論』はヘーゲルの思想史においてモニュメンタルな位置を占めている。しかしながらそこにおける若々しい感激が晩年になって冷やかな諦念へと色褪せていることは否めない。『法哲学』の序文は余すところなくそれを伝えている。それはヨーロッパ文化の「夕暮」と来るべきニヒリズムの時代を感知しているようでもある。哲学観の変化についてもこのことを指摘しうる。イエナ時代のそれがいわば「発酵の時」にあつて未来を先取するものであつたのに対し、ここでは「年老いた」現実世界を「灰色」の理論で塗りつぶすだけのものなのである。晩年のヘーゲルがアメリカとロシアに関心を示していたことはよく知られていよう。老ゲーテも同じような意見を洩らしている。(エッカーマン、「ゲーテとの対話」、一八二四年二月十五日他。)

(一)

表 1

01/02 W.S.	02 S.S.	02/03 W.S.	03 S.S.	03/04 W.S.	04 S.S.
<p>私講義として論理学と形而上学を教える。(h. 6-7)。哲学入門を研究し、またシュリング氏と共同で哲学演習を指導する。(共に無料)</p>	<p>論理学と形而上学、あるいは反省的体系と理性的体系とを同一の表題によって出版されるテキストによって講義する。(h. 5-6)次に自然法、市民法、万民法を口述で講義する。(h. 3-4)注1。</p>	<p>(1)論理学と形而上学を次の市のたつ日に出版されるテキストによって講義する。(h. 6-7) (2)自然法を口述で講義する。(10-11)</p>	<p>(1)普通哲学概論を夏中にテュービンゲン・コッタ社から出版される綱要によって講義する。次に(2)自然法を口述で講義する。</p>	<p>私講義として(1)自然法(h. 8-9)、(2)思弁哲学体系(その内容としてはa、論理学と形而上学、あるいは先験的観念論、b、自然哲学、c、精神哲学、h. 6-7)を口述で講義する。</p>	<p>普通哲学体系を、ある講義では論理学と形而上学、および精神哲学、また他の講義では自然哲学を講義するという形式で教える。</p>
<p>聴講生名簿によって確認されたもの</p>	<p>論理学と形而上学</p>			<p>思弁哲学体系</p>	
<p>ガブラーの報告によって確認されたもの</p>	<p>哲学演習指導</p>				<p>普通哲学体系</p>
<p>著作年代 一八〇一年一月 イェナに移る。七月「差異論文」</p>	<p>〇二年 初夏「信と知」 秋「自然法論文」この頃「憲法論」脱稿 秋「人倫の体系」(〇三年初頭にかけて)</p>	<p>〇三年 初夏「実在哲学I」(〇五年秋にかけて)</p>	<p>秋、シェリング、イェナを去る。</p>	<p>〇四年 五月一八日ナポレオン皇帝即位 夏「イェナ論理学、形而上学、自然哲学」(翌年初頭にかけ)</p>	

06/07 W.S.	06 S.S.	05/06 W.S.	05 S.S.	04/05 W.S.
<p>(a) 純粹数学、なかんづく算術学と幾何学(同上ニ同ジ) (b) 精神現象論(Phänomenologica mens)を序にして論理学と形而上学、あるいは思弁哲学を、近くその第一部が出版される自著『学の体系』によって講義する。(h. 4-5) (c) 自然哲学と精神哲学を口述で講義する。(h. 6-7)</p>	<p>(a) 純粹数学、なかんづく算術学(同上ニ同ジ)と幾何学(ロレンツの「算術学・幾何学綱要」第二版による)を講義する。(h. 2-3)。(b) 思弁哲学あるいは論理学を近く出版される自著『学の体系 System der Wissenschaft』によって講義する。(h. 2-3)。(c) 自然哲学と精神哲学を口述で講義する。(h. 6-7)。</p>	<p>(a) 純粹数学、なかんづく算術学(シュタールの「純粹算術の基礎」第二版による)と幾何学(ロレンツの「純粹数学の第一課程」第二版による)を講義する。(h. 2-3)。(b) 实在哲学つまり自然哲学と精神哲学を口述で講義する。(h. 4-5)。(c) 哲学史を講義する。(6-7)</p>	<p>(a) 全哲学、つまり思弁哲学(論理学と形而上学)、自然哲学、精神哲学を夏中に出版されるテキストによって講義する。(夜、h. 6-7) (b) 自然法を同様にして講義する。(h. 4-5)</p>	<p>全哲学 (Iota philosophiae scientia) / つまり思弁哲学(論理学と形而上学) / 自然哲学、精神哲学を口述で講義する。夜、h. 6-7)</p>
	<p>論理学と形而上学あるいは思弁哲学、自然哲学と精神哲学。</p>	<p>哲学史</p>	<p>論理学</p>	<p>哲学の全体系</p>
	<p>精神現象論と論理学</p>	<p>純粹数学 哲学史</p>		
<p>○七年 一月 精神現象論「序説」脱稿</p>	<p>八月一六日 神聖ローマ帝国解体 九月一八日 思弁哲学最終講義(イェーナ最終講義) ○一月一三日 「精神現象論」脱稿 ○一月一四日 イェーナ会戦</p>	<p>○六年 二月、「学の体系」第一部、意識の経験の学」印刷開始</p>	<p>○五年 五月、この頃から「学の体系 System der Wissenschaft」の構想。 秋「实在哲学II」(翌年冬にかけて)</p>	

イェーナ時代のヘーゲルについての一考察

<p>07 S.S.</p>	<p>(a) 純粹数学(上ニ同ジ)(b) 精神現象論を序にして論理学と形而上学を、自著『学の体系、第一部』(ヴァンベルク、ヴェルツベルク、ゲーブハルト社、一八〇七年)によつて講義する。(c) 自然哲学と精神哲学とを口述で講義する。(d) 哲学史を講義する。</p>			<p>三月 イエナを去り ヴァンベルクへ移 る。 四月 「精神現象論」 公刊。</p>
<p>講義科目は旅行から帰つてのも通達する予定。</p>				
<p>注1 当学期の第三講義としてヘーゲルはフィヒテの自然法批判を希望していた。</p>	<p>講義表は Kimmelle の考証に基づいて作成した。Rosenkranz, Fischer (Hegels Leben Teil I. s. 64) も参考にした。[B]欄は[A]欄で通達された講義科目のうち、実際に講義されたことが聴講生名簿から直接に確認されたものである。[C]欄はガブラーの報告、書簡等から間接に確認された科目である。従つて「A」欄のうち「B」「C」で確認されたもの以外の科目は、講義されたか否か未だ考証されていなうものである。Kimmelle もこの点について考証の「空隙」を認めよう。(K. 78)</p>	<p>また彼はヘーゲルが自然法講義を5回も通達しておきながら一度も講義していないのは不自然であり、少なくとも一回は講義している、と推定している。</p>		

(筆者 神戸大学文学部「哲学」助手)



I propose these very connections correspond to and are appearance of real necessity as properties of things themselves, and that we can not know but only conjecture the reality of such necessity.

## **Gedanken über Hegel in der Jena-Zeit**

—Apokalypse der Neuzeit: “die absolute Freiheit und der Schrecken”—

*von* Michio Yamamoto

Erwartungsvoll in die kommende “neue Zeit” blickend, schickte sich Hegel in der Jena-Zeit an, auf Grund dieser Überzeugung sein erstes philosophisches System zu konstruieren. “Das absolute Wissen” in “Phänomenologie des Geistes” bedeutet nichts anderes als philosophische Fixierung eben dieser Schau in die “neue Zeit”.

Die Absicht des vorliegenden Aufsatzes besteht darin zu untersuchen: wie Hegel seine Überzeugung zu einer philosophischen Formulierung reifen lassen und wie er den Schritt auf den Horizont der “neuen Zeit” hin tun konnte.

In Hinsicht auf solche Fragen ist das mit “die absolute Freiheit und der Schrecken” betitelte Kapitel in “Phänomenologie”, vor allem das dort behandelte Problem des “Todes” von erheblicher Bedeutung. Denn es ist hier dem Denker gelungen, sowohl den Grenzpunkt des Weltgeistes im Wirklichen zu bestätigen, als auch die Notwendigkeit von dessen Übergang ins Innerliche zu beweisen.

## **La théorie du corps chez Merleau-Ponty**

—Sur le corps propre—

*par* Yoshihiro Fuse

Le problème de relation entre l'âme et le corps était toujours difficile. Cela n'est pas changé aujourd'hui. Autrefois, pour Descartes, le corps était