

民族精神と人間的自然

——ヘーゲルの「歴史の発見」——

斎藤稔章

フランクフルト時代にヘーゲルは、人間的自然の階梯図式を何度か書き直している。何度かの書き直しの末、最終的にヘーゲルが到達した図式は「実定性－道徳性－愛－宗教－歴史」であったと思われる。この階梯図式に於いて、「実定性」と「歴史」とは後から付加されたものであり、後述されるように、「実定性」と「道徳性」との間、「宗教」と「歴史」との間には或る種の不連続性がある。

「実定性」は既に以前から主題化されていた。「歴史」も既に以前からヘーゲルの思索の射程内にあった。しかし、ヘーゲルの思索の中枢を占めていた人間的自然は抑々超歴史的概念であり、「歴史」は言わばその外部のものであった。それが人間的自然の階梯図式に登場する。「歴史」に対するヘーゲルの認識は、確かにここに新たになっている。後に、ヘーゲルはかなり自覚的に「歴史の哲学者」と成って行く。では、そうなる前のヘーゲルによって、「歴史」は如何なるものとして発見されたのか。

I

人間的自然の階梯図式の初発のものが見られるのは、1798年秋に執筆された草稿に於いてである。それは、ユダヤ民族の精神構造を端的に示す「律法への隷属」に対置されるイエスの精神に発している。即ち、「律法への隷属」が次の三契機、即ち「 α ）対立するもの〔律法〕に於いて——意志の欠如」、つまり律法からの分裂と律法への無意志的隷属、「 β ）他の人間への関係付けに於いて——冷酷、美しい関係の欠如、愛の欠如、分裂」、つまり他の人間からの分裂と他の人間との支配－隷属関係、「 γ ）神の引き離し」、つまり神からの分裂と神への隷属によって特徴付けられるのに対して、イ

エスの精神が、 α) に対しては「 α) 規定されたものに於ける一致」、つまり律法——但し、規定された律法——との一致、「自己規定、自発性」、 β) に対しては「 β) 全人類の一致」、つまり他の総ての人間との一致、 γ) に対しては「 γ) 一致の理想」、つまり神との一致と言う三契機で特徴付けられるところに発している(W1.299f.)。この三契機はイエスの精神を構成する「一致」言い換えれば「同一性」の構造的三契機を意味する。間もなく「律法への隷属」が「儀式」(B1.307)・「実定性」——これとカント的道德性とは同次元の人間の自然と見なされる——などと、そしてイエスの精神の三契機が「道徳性－愛－宗教」と言う、「同一性」の発展的三段階に言い換えられていく。

それ故、「実定性」と「道徳性－愛－宗教」との間には決定的な非連続性を認めることが出来る。それはユダヤ民族の精神とイエスの精神との間の非連続性に対応している。では、ヘーゲルにとって醜悪なユダヤ民族の精神は如何にして生まれたのか。

アブラハム——「ユダヤ人の真の始祖」(W1.274)——以前には、ユダヤ民族はまだ独立した意義を持つ民族ではなく、人類の、独自性の乏しい単なる一部分でしかない。そして、人類の自然状態、つまり人間的自然の自然な姿は、自然——それには、他の人間も含まれる——との「合一」(Ibid.)状態である。人類にとって、自然は「友好的、或は安らか」であり、人類はこのような自然に「信頼」を寄せていた(Ibid.)。つまり、人間と自然とは一つの全体に合一されていた。神も同様である。1797年7月以前に執筆された『道徳性・愛・宗教』によれば、「古い時代に於いては、神々が人間の間を逍遙していた。」(W1.242)ユダヤ民族の場合も例外ではない。

しかし、この調和的な自然状態が破壊されることは、人類にとって不可避的な運命である。自然との合一状態の破壊を象徴する出来事は、ヘーゲルによれば「ノアの洪水」である。ヘーゲルは、人類に自然との離反を強いる「ノアの洪水」を人類共通の普遍的運命と見なし、個々の民族の独自の精神形成とは切り離して考えている。「ノアの洪水」以降、自然状態は喪失され、人類と自然との間に「深い裂け目」が生じ、「自然に対する途方もない不信」(W1.274)が人間の心情の内に結果した。自然は「最も破壊的で、克服し難く、最も抵抗し難い敵意」(W1.275)を以て立ち向かって来る。

「敵意」を以て対抗してくる自然に対して、人類は何等かの態度決定を迫られる。ヘーゲルの民族精神論の核心は、この態度決定の如何によって各々の民族の独自の精神が運命付けられ、且つその後遭遇する「運命」を決定付けると言う点にある。即ち、自然状態からの人類のこの不可避の離反を前提として、離反した自然に対する態度決定によっ

てユダヤ民族の精神、及びその後ユダヤ民族が遭遇する運命が決定付けられる。その際、ヘーゲルがユダヤ民族の精神と対照し、それによってユダヤ民族の精神を一層際立たせるのは、ギリシア民族の精神である。

神話的形象——それを、ヘーゲルは「極く僅かのおぼろげな痕跡」(W1.274)と呼ぶ——によれば、離反した自然に対する態度には原理的に三つの典型がある、とヘーゲルは考える。ノアの道、ニムロデの道、そしてビュラ・デウカリオンの道である。根本的な違いは、ノア・ニムロデの道とビュラ・デウカリオンの道との間にある。前者は、自然を何等かの形で（「神」を通じて——その結果、人間は神が与えた律法に隷属する——か、「現実」に——その結果、専制支配を確立する——、かして）支配し、苦し紛れの和平を結んだが、それによって「〔自然の〕敵意を恒久化し」、敵対する自然と和解することがない(W1.276)。これに対して後者は、「愛の和平」(W1.277)を結んで自然との友好関係に戻り、隷属も支配もない状態に帰る。それは、人間が「自然〔状態〕」(W1.276)に再び招き寄せられることである。前者はユダヤ民族の精神の母となり、後者は「新たに生み出され、その青春の精華を維持し続ける自然」(W1.277)、つまりギリシア民族の「美の精神」の「母」となる。

では、神話的形象に即して見たとき、ユダヤ民族の独自の精神は如何にして生成したのか。ヘーゲルは、アブラハムが——その名前が意味する通り——ユダヤ民族の真の始祖であると見なす。しかし、独自の民族精神論に基づいてそうする。即ち、アブラハムの自由な意志による「最初の行為」が、アブラハムをしてユダヤ民族の真の始祖にしたと考えるのである。では、その「最初の行為」とは如何なる行為か。

ヘーゲルによれば、アブラハムは青年時代、自然や他の人間と「美しい関係」、言い換えれば「共同生活と愛とによる絆」(W1.277)を保っていた。これが彼の自然状態であった。アブラハムはこの関係を自己から突き放す。「共同生活と愛とによる絆を、つまり彼がそれまで人間と自然と共に生きて来た諸関係の全体を引き裂く分離」(Ibid.)、これがアブラハムの「最初の行為」であった。しかも、それはアブラハム自身の自由な行為であった。アブラハムは「侮辱によるのでも、排除されたのでもなく、又・・・愛の持続的な欲求を知らせる苦痛によるのでもなく」(Ibid.)、彼自身の自由な意志で「独立不羈の人物」たらんとしてそうしたのである。そうすることで「愛」を捨て、「自由」を放棄した。ヘーゲルによれば、「〔自然と合一しようとして、し得ない〕苦痛」と「愛」と「自由」とは互いに連関している。「苦痛」は「残存する愛の欲求」を表示す

るものであり、「愛」がある為には「自由」でなければならない。その総てをアブラハムは自ら捨てたのである。

では、その「最初の行為」はアブラハムに如何なる「運命」を突き付けてくるのか。「愛」とはギリシア民族の精神の中核を成すものである。アブラハムは自然状態に於いてはギリシア的精神の下に生きていた。その自然状態に、アブラハムは最早帰ろうともしない。「アブラハムは、愛そうとしなかったし、それ故自由であろうとしなかった。」(Ibid.)従って、自然状態からのアブラハムの離反は、自然との「不完全な分離」ではなく、根源的な分離であり、「厳格な対立」(W1.278)・「端的な対立」(W1.279)である。「一切のものに対する厳格な対立の内に毅然と自己を保つ」(W1.277f.)彼のこの「精神」によって、アブラハムは「地上の異邦人」(W1.278)になる。

そのアブラハムに対して、人間的自然是「他人との安定した共同生活を命ずることになるような運命」(Ibid.)を突き付けてくる。この「命令」と言う形を取る「運命」は、アブラハムのかの自由な「最初の行為」——自己と自然との間の関係全体を破砕する行為——が引き起こしたものである。本来一つの全体を成していたものが引き裂かれたが為に、人間的自然是自然との合一した全体の再建を求めてくる。そして、アブラハムに「愛」が欠如しているが故に、それは「命令」と言う形を取らざるを得ない。「運命」とはその人自らが招いたものである、そうヘーゲルは考える。

しかし、アブラハムはこの「運命」に飽くまで反抗する。彼の精神は人間的自然に反抗することにより出来たものである以上、ここでも人間的自然が命じるものを受付けない。彼は、より強力な人々に対する場合には、「不信の念を抱きながら策略と二心を以て対処」し、より脆弱な人々に対する場合には、「刃を抜いてめったやたらに撃ち掛かって」い き、或は「慎重に法的関係を保った」(W1.278)。

とすれば、敵対する自然と他の人間とに対する可能な関係付けは、「敵意を恒久化する」「支配的な統一」でしかあり得ない。つまり、彼は先ずは現実的な支配の道——ニムロデの道——を採る。しかし、彼自身は支配を実現し得なかったため、支配は彼の「理想」、つまり「神」に委ねられ、観念的な支配の道——ノアの道——を採った。「地上の異邦人」たることを自らの意志で選択したアブラハムにとって、目の前に切り開かれていた道はこれしかなく、退路は断たれたのである。

この「神」はアブラハム自身の「理想」が疎外されたもののなのである。この「神」の観念の「根源は全世界に対するアブラハムの軽侮にあった」のだから、この「神」の

「寵児」は全くただ彼だけであった(W1.279)。アブラハムの「神」はアブラハムの理想が疎外されたものであり、しかも、それは「地上の異邦人」としてのアブラハムの理想の疎外である以上、支配の「神」——実定的な神——である。アブラハムはその自己の理想の疎外態に従属した訳である。『道徳性・愛・宗教』によれば、「[自然からの]分離・懸隔が増せば増すほど、一層神々も又人間から取り除かれ、その代わりに神々は供犠や香華や礼拝に於いて得るところが多くなり、合一が暴力によってしか生じ得ないほど分離が進むまで、それだけ恐れられた。」(W1.242f.)又、『愛と宗教』(1797夏)によれば、「自然に於いて永遠の分離があるところで、合一し得ないものが[暴力的に]合一されるところに、実定性がある。」(W1.244)

斯くして、アブラハムの「神」、妥協のない唯一の超越的な人格神の觀念の根が誕生し、同時に「選民思想」の根が生まれて来る。「アブラハムと彼の末裔の嫉妬深い神の内には、自分だけが、そしてこの国民が一なる神を持つ唯一のものであれと言う恐るべき要求があったのである。」(W1.280)「一切の異教の神々を退ける民族」(W1.243)が戴くこの「神」は、古代ギリシア・ローマ民族が戴く神々、例えば「家の神」・「民族の神」——それらを崇拜する民族は寛容で、他民族の神々を同等の権利で承認する——とは余りにも対照的なものである。

以上のように、ユダヤ民族の「神」の根源をアブラハムによる自然に於ける永遠の分離、即ち、人間と自然と神との永遠の分離として見定めることによって、ヘーゲルはアブラハムをユダヤ民族の独自の精神の始祖として仕立てあげていったのである。

II

ユダヤ民族の精神とギリシア民族の精神及びイエスの精神との非連続性を際立たせているのは、ヘーゲルが選択した人間的自然の観点である。人間的自然に自ら敵対したアブラハムを始祖とするユダヤ民族の精神と人間的自然とは抑々如何なる関係にあるのか。

「人間を一致させるものは人間の純粋な精神であり、ユダヤ人をカナン人から分け隔てたものは唯ユダヤ人の精神である」(W1.287)、そうヘーゲルは言う。「人間の純粋な精神」とは純粋な人間的自然に外ならず、「ユダヤ人の最も内奥の精神」とか「ユダヤ人の根源の本質」とも称される(Ibid.)。ユダヤ民族も根源的には、或は最内奥に於いては純粋な人間的自然を欠く訳では勿論ないのである。

しかしながら、周囲と親しく交わると言う人間的自然が突き付ける「運命」を自ら断わり拒み続け、支配による周囲との統一を自己に対して異縁な神に疎外し、その唯一の寵児となったアブラハムの精神を通じて、この「最も内奥の精神」は「転倒し、憎悪へと転じる」(Ibid.)。そこから、ユダヤ民族の精神——「憎悪のデーモン」とも称される——が形成され、以後ユダヤ民族は様々な運命に遭遇することになる。その運命はモーセの下で律法が立てられ、民族の統一が形成された後に、本格的にこの民族に襲い掛かってくる。「モーセの死に続く国家の独立と他民族への屈服との長期に互る交替」は、ユダヤ民族の根源的精神——アブラハムの精神——に基づく「彼らの根源的運命の帰結と展開以上のものではない。」(W1.292)

ユダヤ民族が遭遇する運命はヘーゲルによれば二重である。第一に、ユダヤ民族の精神が様々な力に対した時に現れる様々な形式が「運命」と称され(W1.274)、第二に、ユダヤ民族に対するこの「力」も又「運命」と称される(W1.278,281)。後者の「運命」は、人間的自然を転倒させたユダヤ精神に対して人間的自然が突き付ける運命である。それは全く異縁なところから降り懸るものではなく、この民族の精神によって転倒させられ、損なわれた人間的自然が自己を当然の権利で主張してくることによって引き起こされたものである。人間的自然は「ユダヤ人の最も内奥の精神」である以上、ユダヤ民族はこの人間的自然の力から逃れることは出来ない。他方、前者の「運命」は、後者の「運命」に直面した際に民族の精神が取る様々な形式のことであり、ユダヤ民族の場合、後者の「運命」に対する「憎悪のデーモン」となって現れる。

このユダヤ民族の運命は、人間的自然それ自身の不可避の運命、例えば「[人間的自然の] 美しいものの必然的な過失の運命」(W1.297)と称される運命、或は民族の歴史に関して「一切の民族の共通の運命」(W1.292)と称される運命とは根本的に違う。「一切の民族の共通の運命」は、各々の民族の精神の形成過程に於いて、その民族独自の「特殊な変容」を被る。人間的自然に飽くまで忠実な民族、例えばギリシア民族の場合、その運命は「[人間的] 自然の内部にある宿命」(W1.298)である。他方、人間的自然を転倒させることによって、その内部に最早なく、そこから逸脱した民族、例えばユダヤ民族の場合、その運命は、アブラハムの精神によって「特殊な変容」を被り、「盲目的な、[人間的] 自然の内部にはない宿命」(Ibid.)となる。

共に「[人間的自然の] 美しいものの必然的な過失」から発しながら、ギリシア民族の運命が美しい人間的自然の内部に留まるのに対し、ユダヤ民族の運命は人間的自然の

外部にある。両者はこの点で決定的に分かれる。それは、ギリシア民族の精神と違って、ユダヤ民族の精神がアブラハムの精神を通じて、マクベスと同様「[人間的] 自然それ自身から、その外へ逸脱」(W1.297)し、「人間的自然の一切の神聖なものを踏みにじり、殺害し」(Ibid.)、「一切の気高さ、一切の美を譲り渡した」(W1.356)ことによる。それ故、ユダヤ民族の悲劇的運命は「恐怖も 同情も喚起せず、……ただ嫌悪の念を喚起するだけである。」(W1.297)

結局、ユダヤ民族の精神とギリシア民族の精神及びイエスの精神との非連続性は、「愛」或は「美の精神」と言う人間的自然の有無による。後者が飽くまでも人間的自然それ自身に即した、その順直な展開であるのに対し、前者は人間的自然の未成熟な段階でさえない。それはむしろ人間的自然からの「転倒」・「逸脱」、人間的自然の「極度の奇形」であり、「糞土」・「牢獄」・「干からびた葉」(W1.381)などに譬えられさえるのである。

III

ユダヤ民族の精神、及びそれと対比されるギリシア民族の精神の生成に関する以上の議論の背後には、生命の動的存在論がある。それが整理された形で書き付けられるのは『愛』改稿（シューラーによれば1798／99、ヤメによれば1799／1800）に於いてである(B1.246)。それによれば、生命は以下のような発展的「円環」(Ibid.)を成す。

1) 生命は先ず主体と客体との「未展開の一致」であり、そこからその展開を開始する。と言うのは、この「未展開の一致」は無制約で自己完結的なものではないからである。即ち、「未展開の一致」には「[主体と客体との] 分離の可能性と [客体としての] 世界」が対立し、それを制約している。

2) 生命は自己自身を主体と客体とに分離させることにより自らを二重化し、客体を対立したものとして産出する。この働きは「教養形成」又は「反省」と呼ばれる。

3) この「反省」を「全くの無客体性に於いて止揚する」のが「愛」である。生命は、分離した主体と客体とが生けるもの同士である限りで、「愛」を通じて「完成された一致」に至る。そこでも分離されたものは依然として存在するが、しかし最早分離したものとしてではなく、「一致したもの」としてである。「愛」は対立したものから「異縁なものと言う一切の性格」を剥ぎ取るのである。

以上のように発展的に理解される生命は「自然」——従って、それは「生ける自然」である——とも称され、それ故主体の側に即して言えば人間の自然に外ならない。その動的発展が最後まで完遂される条件は、分離した主体と客体とが共に生けるもの同士であり、そこに「愛」が働くことである。「愛」は「力に於いて等しく、従って徹底的に互いに対して生けるものであり、如何なる側面から言っても死せるものではない生けるもの同士」(W1.245f.)の間にしか生まれないからである。

4) 更に、主体と客体との「愛」による同一性が「想像力」によって「像」として客体化されることから、「神的なもの」が生まれる。つまり、宗教が生成する。その場合、この愛による同一性が言わば人間の自然の精華である以上、神的なものも客体化された人間の自然に外ならず、その点で人間的自然には神性がある。ヘーゲルはその「神的なもの」を「純粋な生命」と規定し、有限なものとは無限なものとの連関をも生命の動的存在論の図式で説明する。即ち、「神的なものは純粋な生命である」(B1.372)。そして「無限なものとは有限なものとの連関は勿論聖なる秘密である。何故なら、この連関は生命それ自身だからである。生命を分離する反省は、生命を無限なものとは有限なものへと区別することが出来るのであり、そして、制限だけが、つまり[無限なものから孤立させられ]それだけで考察された有限ものだけが神的なものに対立したものとしての人間の概念を与える。[しかし]反省の外部、即ち真理に於いては、そう言う制限は起きない。」(B1.378)つまり、真理、言い換えれば生命に於いては、人間と神的なものとは対立するものではない。

以上より、生命は、人間と（他の人間をも含む）自然との、及び人間と神との動的な全一的な関係態、言い換えれば統一体なのである。問題は、この統一体がそれだけで真に自己完結したものであるかどうかである。

ユダヤ精神論、及びギリシア精神論の根底に、以上の生命の動的存在論を置いてみると、愛を保持するギリシア精神の展開は、正にそれ故に生命の動的存在論に忠実な、従って人間の自然の順直な展開に即したものである。生命の動的存在論の第二段階の分離は愛によって再合一されるべき不可欠で必然的な、人間の自然の一契機である。他方、愛を欠如するユダヤ民族の精神は、正にそれ故に第二段階の分離を更に固定的な分離へ変容させ、そのことによって生命の動的存在論から、従って人間の自然の順直な展開から逸脱し、第三段階の再合一を不可能なものとしている。即ち、その固定的な分離は再合一されるべき不可欠で必然的な、人間の自然の一契機ではない。

以上を踏まえたとき、生命の動的存在論には次のような理解が可能であると思われる。人間と自然との分離人間的自然の「墮落」それ自身ではなく、「墮落」と「精華」の可能性と理解される。「墮落」とはその分離の固定化、暴力による再合一、つまり人間的自然の順直な展開からの逸脱であり、「精華」とはその分離の愛による再合一、つまり人間的自然の順直な展開である。勿論、後者こそが人間的自然の真実の権利である。従って、人間的自然の「墮落」と「精華」、言い換えればユダヤ精神とギリシア精神の分岐点をなすのは分離それ自身ではなく、分離の際の愛の有無である。

とすれば、人間的自然の完成にも二つのルートがあることになる。一つは、墮落することなく、分離した自然と愛によって再合一を遂げる道。もう一つは、愛を欠くことによって墮落し、自然との分離を一度固定させながら、後に何等かによって愛を取り戻して再合一を遂げる道。但し、後者の道は生命の動的存在論とは別次元である。ヘーゲルは前者の道を辿った民族としてギリシア民族を想定し、後者の道を辿って、人間的自然の真実の権利を実現すべき民族として、ユダヤ民族を想定したことになる。

しかし、だとすれば、生命はそのままでは生命の動的存在論が及ばない外部性を有することになり、それだけでは真に自己完結したものではないことになる。とすれば、生命の動的存在論はそれだけでは、現実を説明する理論としても現実を変革する実践的理念としても、妥当することは出来ない。

IV

ユダヤ民族の精神は「愛」を欠如し、人間と自然と神とを固定的に分離する点で、人間的自然の順直な展開から逸脱している。その逸脱は敵対的な運命を惹起する。その敵対的な運命によって虐待されない為には、ユダヤ民族は「その運命を美の精神によって宥和し、そうして宥和を通じて廃棄し」(W1.292)なければならない。「美の精神」即ち「愛」が回復されねばならない。回復されれば、先の分離の固定性は解消され、再合一が可能になることを、生命の動的存在論は保証する。そこで、ユダヤ民族に「愛」を回復させるべく、イエスが登場する。イエスは「道徳性-愛-宗教」と言う人間的自然の階梯を体现している。では、イエスはユダヤ民族の精神をして「愛」を取り戻させ、人間的自然の順直な展開に引き戻すことが出来るのか。

ところが、イエスにはある愛がユダヤ民族には無い。両者の間には固定的な分離――

イエスに対するユダヤ民族の「敵意」——がある。両者の関係には生命の動的存在論、人間的自然の順直な展開——「愛」による再合一——は関知しない。抑々生命の動的存在論は、それ自体「生命の領域の内部」、言い換えれば「生けるもの同士の間」と言う前提条件の下で成立するものである。「愛」は、既述のように「力に於いて等しく、従って徹底的に互いに対して生けるものであり、如何なる側面から言っても死せるものではない生けるもの同士」の間にしか生まれえないからである。ところが、律法、及び律法下のユダヤ民族の精神は生命の領域の外部に逸脱している。イエスによるユダヤ世界の改革は生命の外部にいる者を内部に引き戻す行為であるが、両者の関係は生けるものと死せるものとの関係である。両者の関係——固定的な分離——は、生命の動的存在論、即ち人間的自然の順直な展開とは別の次元にある。

ユダヤ民族の精神は、「愛」・「美の精神」を取り戻しさえすれば、人間的自然の順直な展開に戻ることが出来る。しかし、そのことと「愛」・「美の精神」を欠如しているユダヤ民族にイエスの「愛」・「美の精神」によって「愛」・「美の精神」を取り戻させることは全く別の事柄である。生命の動的存在論は前者については保証する。しかし、後者については保証しない。人間的自然の外部としてのユダヤ民族の精神を人間的自然の順直な展開に引き戻すと言う実践的課題は生命の動的存在論の及ぶところではないのである。それ故、ヘーゲルは次のように言う、「イエスが廃棄しようとしたような〔ユダヤ民族の〕敵意は、勇気ある行為によってのみ克服され得るものであって、愛によっては宥和され得ない」(W1.317)と。この言葉と先の言葉——「その運命を美の精神によって宥和し、そうして宥和を通じて廃棄し」なければならない——との間には、些かの矛盾も無い。

では、「勇気ある行動」によって、「敵意」は本当に「克服され得る」のか。イエスの「勇気ある行為」の成否は知つての通りである。「勇気ある行為」によっては、イエスに対するユダヤ民族の「敵意」は再生産——しかも、拡大——されるだけである。結局、ヘーゲルは直後に執筆された所謂『1800年の体系断片』に於いて次のように言わざるを得なくなる。即ち、無限な生命への高揚としての宗教の「最も完全なる完成は、その生命が可能な限り引き裂かれていず、分裂していない諸民族、即ち幸福な諸民族の場合に可能である。より不幸な諸民族はその段階に到達し得ず、その分裂の中で、その諸民族の成員を維持すること、そして自立させることに気遣わざるを得ない」(W1.426)と。

では、民族が「対立と合一の如何なる段階」(Ibid.) に留まっているかは何によって決まるのか。ヘーゲルは端的に次のように言う、「無規定の〔人間的〕自然を考慮すれば、偶然的である」(Ibid.)と。結局、個々の民族が「対立と合一の如何なる段階」に留まっているかは民族の規定を欠く無規定の人間の自然の観点、言い換えれば生命の動的存在論の観点からは偶然的であり、偶々その民族が歴史的に「合一の段階」にある場合のみ、人間的自然の真実の権利は実現されるのだと言うことになる。結局、これは生命の動的存在論に於ける実践性の否定である。事は「歴史」の境位に委ねられる。この結論は同時期に執筆が開始された政論『ドイツ憲法論』にも影を落としている。そこに生まれているのは、歴史認識、言い換えれば歴史的民族の「存在するものの理解」(W1.463)の主題化である。

ヘーゲルが人間的自然の階梯の内に新たに「歴史」を、しかも最終段階として導入した意味もここにある。ヘーゲルは、「歴史」を「個別者としてのイエスが諸個別者〔ユダヤ人たち〕に対して、そして諸個別者〔ユダヤ人たち〕がイエスに対して立つ形式。イエスの教えの普及」(W1.315)と言い換える。つまり、ここで言う「歴史」とはイエスがユダヤ民族に対して為す布教の形式、言い換えれば「美的精神」・「愛」を体現する者がそれを欠如した者たちの精神を克服して、美的精神を普遍化しようとする形式のことなのである。とすれば、「歴史」とは、生命の動的存在、或は人間的自然の順直な展開——純粋な理念——がその究極の外部性としての「実定性」——ユダヤ民族の精神に典型化される現実——と接触し、それを内在的に止揚しようとする境位であることになる。

生命とその外部とは最早別種の境位にある訳ではない。しかし両者はまだ一つに融合してもいない。両者は「歴史」と言う境位に於いて接触し、相互に運動しながら一層高次へと進捗する。これがこの時点でのヘーゲルの到達点である。この問題性は、かつてヘーゲルが『愛と宗教』に於いて書き付けていた言葉、「理想を、我々は我々の外部に置くことは出来ない。我々の外部に置けば、理想は客体であることになろう。理想を、我々は我々の内部にのみ置くことも出来ない。我々の内部に置けば、理想は何等の理想でもないことになろう」(W1.244)と異質なものではない。イエスの内部に差し当たり存在する理想の外部には、ユダヤ民族の現実がある。しかし、真の「理想」の境位は単なる内部でもなければ、単なる外部でもない。それは内部と外部とが接触する「歴史」と言う境位なのである。とすれば、人間的自然の究極の外部性としての「実定性」が人間的自然の階梯図式の最初に位置付けられると共に、「歴史」——それ自身が人間的自然

の外部性であった——が人間的自然の階梯図式の内に、しかもその最終段階に位置付けられたと言うことには、一体どう言う意味があるのか。

ユダヤ民族の精神にとって、純粋な人間的自然が不可避の運命であったように、人間的自然の順直な展開としての生命の動的存在にとって、その究極の外部性としての「実定性」、及びそれとの接触としての「歴史」は不可避の客体的な運命であり、この客体的な運命を内在的に止揚しない限り、人間的自然はその真実の権利に到達することは出来ないと言う認識がヘーゲルに生まれている。しかしその時ヘーゲルに、その内在的止揚についての具体的な形象がある訳ではないことは『キリスト教の精神とその運命』を読めば明白である。ヘーゲルは無規定で、純粋な人間的自然の理念としての生命の動的存在論と、その人間的自然の内への——実践の問題に駆り立てられて行き着いた——その外部性の内在的止揚との間、及び外部性との接触としての「歴史」の内在的止揚との間にいる。

ヘーゲルは生命の外部のものをも生命の内へ「歴史」の境位に於いて止揚する形で、生命の動的存在論を再構築しなければならない。つまり、ヘーゲルは「歴史」を両者の統一の境地、言い換えれば本来の「理念」の境位としていく。それが、後のヘーゲルの「人倫の理念」である。それは、純粋な理念と現実との——歴史（的動）性に於いて捉えられた——全一的な関係態、言い換えれば統一体としての人間的自然——既述のように、それは更に自然や神との動的な全一的な関係態であり、統一体である——である。斯くして、「歴史」の境位に於ける「国家」と「市民社会」、或は「絶対的なもの」とそれから孤立した「絶対的なものの現れ」と言う、イエナ時代のヘーゲル独自の二分法とそれらの統一への志向——ヘーゲルはそれを「哲学の必需」(B4.14)と言う——の淵源を、我々はここに求めることが出来る。

[引用略号]

W. : Hegel, Werke in zwanzig Bänden, hrsg. v. E. Moldenhauer und K. M. Michel. (Suhrkamp).

B. : Hegel, Gesammelte Werke, hrsg. v. Reinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaft (Meiner).

但し、[] は補足・説明を意味する。

〔哲学 博士課程学修〕

Volksgeist und menschliche Natur

— „Entdeckung der Geschichte“ bei Hegel —

Toshiaki SAITO

In der Frankfurter Zeit befasste Hegel sich mit der reinen Idee des Lebens als menschlichen Natur. Nach Hegels Auffassung ist der Volksgeist eine geschichtliche Modifikation der menschlichen Natur. Jedes Volk modifiziert die menschliche Natur in seiner Geschichte und nach seiner Weise.

Erst in der Entwicklung von Hegels Denken bestimmte er die Geschichte als die letzte Stufe der menschlichen Natur und machte sie zu eins der bedeutsamsten Themen. Es ist seine neue Entdeckung der Geschichte. Was ist die Geschichte, die Hegel entdeckte?

Nach Hegel hat die Geschichte zwei bedeutsamen Bedeutungen unter Berücksichtigung von der reinen Idee des Lebens. 1) Die Geschichte zeigt die Unzulänglichkeit der reinen Idee des Lebens. 2) Die Geschichte ist die Stufe, in der die reine Idee des Lebens auf die Wirklichkeit sich bezieht und zur Einheit mit der Wirklichkeit gelangt.