

## ヘーゲル『歴史哲学』の方法

荒木, 正見  
福岡女学院大学 : 助教授

<https://hdl.handle.net/2324/1812323>

---

出版情報 : 福岡女学院大学紀要. 2, pp.95-117, 1992-02. 福岡女学院大学  
バージョン :  
権利関係 :



# ヘーゲル『歴史哲学』の方法

荒木正見

小論は歴史哲学を遂行する方法の一端を考察するものである。小論では考察の手掛かりとして、ヘーゲル (G. W. F. Hegel) の『歴史哲学』("Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte", 1832/1845<sup>11)</sup>) を検討する。

いかなる学問にせよ、歴史考察は、過去を解釈するという性格上、解釈者の特殊な前提が投影されてしまうという宿命がある。学の普遍性から言えばこの解釈者の主観性は本来排除されるべきものである。いま、歴史哲学という歴史の本質に関わる学問を考えるならば、とりわけその特殊な前提には十分な考慮が払われなければならない。その為には、方法が問われなければならないであろう。

他方、方法を方法として限定してしまえば、ある方法という前提に沿った結果しか現われてこないという、自家撞着の罠に陥ってしまう恐れもある。

さらに、方法の問題には、もう一方の側面において、考察の対象、即ち歴史とは何か、という問題が並行する。すなわち、方法を方法として切り離して考えるのではなく、むしろ対象の本質を考察するところに方法の方法たる仕方が生じるはずである。すなわち、小論は考察の側面として、方法の問題に集約しはするが、あくまで、歴史考察の基底を考察するという意図を前提とする。

ヘーゲルの叙述も、以上の問題点を軸に展開される。しかも、ヘーゲルにとってはとりわけ対象と方法との一体性が強調されるはずである。紙数の限られた小論ではその内容を忠実に理解することに重点を置き、歴史考察の可能性を探ってみたい。

## 1. ヘーゲルにとって世界史とはなにか。

小論では、ヘーゲルに従って考察を進めるのであるから、考察の起点として

の「歴史哲学とはなにか」という点に関しては、ヘーゲルによることとする。

ところで、『歴史哲学』においてヘーゲルは「歴史哲学とはなにか。」という問を「歴史哲学の方法」と重ねて展開する。

まず、ヘーゲルは考察の対象を「哲学的世界史 (die philosophische Weltgeschichte)」であるとし、それは「世界史そのもの (die Weltgeschichte selbst)」であると述べる (S.11<sup>(2)</sup>)。しかし、ヘーゲルにとって「世界史そのもの」という表現には独特の意味が含まれる。原著者ヘーゲル自身が註を加えている『法哲学』("Grundlinien der Philosophie des Rechts", 1821<sup>(3)</sup>)ではその点について次のように述べられる。(なお、ここで『法哲学』をとりあげるに当たっては次の意味が大きい。すなわち、ヘーゲルの体系的連続性をもった叙述においては、特定のテキストにおけるテーマとしての境位に至る過程においてこそ、しばしば本質的な意味が読み取れるし、その意味でのヘーゲル自身の意図はとりわけ註において明瞭だからである。)

まず世界史とは、「普遍的精神 (der allgemeine Geist) すなわち世界の精神 (der Geist der Welt) が、無制限なものとしてまさにそのあるがままに立ち現われ、おのれの法を—そしてその法は至高の法である—世界審判としての世界史において各民族精神に対して執行する (§340<sup>(4)</sup>)」とされるように、実体としての普遍的精神が、個別的特殊的な要因を残す民族精神における法を超えて、それら個別的特殊的要因をすべて超えて、全体にとっての真の法が行われる姿であるとされる。

この普遍的精神は、いかなる対立をも解消した、とりわけ、意識と意識される対象、意識されるはずの対象といった対立さえ解消した、究極の統一態である。この点は、学の境位を獲得したとされる『精神現象学』("Phänomenologie des Geistes", 1807<sup>(5)</sup>)において、精神 (Geist) が構造上どのように成立したかを顧みれば明らかである。

周知のように「精神」は、『精神現象学』の叙述においては発展する意識の一境位でありながら、「かくして精神は自分自身を負う、絶対的で実在的な本質である。(Ph. S. 325)<sup>(6)</sup>」と述べられ、さらに以後のより高い段階も精神の

諸形態として述べられ、そのまま論理学以降の学の境位へと発展するように、ヘーゲル哲学全体を通しての实在でもある。

その構造的形態を考察してみれば基本的構造としては、「(より低次の理性 (die Vernunft = 『精神現象学』における「理性」は、後の『論理学』以降の「精神」の発展としての体系的境位における、精神の即かつ対自的な状態としての「理性」とは、とりあえず区別される。)における) あらゆる实在性であるという確信 (die Gewißheit) が真理 (die Wahrheit) にまで高められ、そして理性が自分自身を自分の世界として、また、世界を自分自身として意識している (Ph. S. 324)」と述べられるような意識性と対象性の統合であると言えよう。

『精神現象学』の叙述の仕方では、ひとつの意識形態においてとりあえず「確信」という形であるべき姿が立ち現われ、様々な諸形態を経巡りつつ論理的 (弁証法的) 整合性をもってはじめの姿が確信できた時に「真理」という形をとり、そのままより高次の段階の「確信」になるのである。従って、その展開、すなわち直接的には「理性」の展開の中にこの「精神」の構造のより厳密な性格が示唆されよう。そして、ヘーゲル自身が「精神」章の冒頭において、「理性」の「精神」への生成の運動をなぞることで、それを示しているのである。

ではその展開からいかなる構造や意味が示唆されるのであろうか。はじめに、ヘーゲルの錯綜した叙述を筆者なりに解きほぐし、次に、ヘーゲルが示唆したものを浮かびあがらせてみたい。

まず、ヘーゲルによれば、理性の運動によって「意識の対象である、純粋な範疇 (die reine Kategorie) は、理性の概念 (der Begriff) へと高まった (Ph. S. 324)」とされ、それが精神の境位を意味するのであるが、「理性」章で詳述されるこの運動は、ヘーゲルによって「精神」章冒頭で次のように端的に述べられる。

まず、理性の最初の段階である「観察する理性 (Beobachtende Vernunft)」においては、法則という仕方、その対象である範疇、すなわち「自我 (Ich) と存在 (Sein) の、もしくは対自存在 (Fürsichsein) と即自存在 (Ansichsein) との純粋な統一が即自 (das Ansich) としてもしくは存在 (Sein) として規定さ

れている。(Ph. S. 324)」とされる。つまりここでは、範疇は諸法則 (Gesetze) として、自我と存在という対立を統一的に解消するものとして、それこそが真の存在であるという姿で規定されているのである。

これに対して、観察すること (das Beobachten) においては、本来、理性がただ理論のみに固執し実践することを超えなければならない。そこで先の立場は、「直観されていた範疇、見いだされていたもの (Ding) は、自我の対自存在として意識へと立ち入り、この対自存在がいまや対象的實在において自らを自己 (Selbst) として知る (Ph. S. 324)」と述べられるように、範疇は意識形式であり、その形式は対象性によって規定されるというように、ふたたび意識性と対象性との分裂を招くこととなる。

この分裂を解消するのが、「事そのもの (die Sache selbst)」という規定である。「範疇は、意識にとって、その一般的な真理においてあるように、即かつ対自的に存在する本質として規定されることになる。(Ph. S. 324)」と述べられるこの本質が、「事そのもの」ということになる。

しかし、これは引用からも明らかなように、統一を目指すという理論的欲求から、分裂の両項目を統一するものとして設定されたものであり、それ自体としてあると同時に意識に対してもある (即かつ対自的) という規定のみの、抽象的な状態を指すにすぎない。意識にとって具体的な姿を持たないのであるから、それは「ようやく精神的實在でしかない (Ph. S. 324)」とされ、意識は個別的に事そのものから現われてくる様々な内容に関わって、恣意的な法則を立てたり、自分の私的な法則を諸法則への批判に用いるだけである。この事態については「実体の側から考察すれば、実体は即かつ対自的に存在する精神的實在ではあるが、しかし、まだその実体が自分自身であるという意識ではない。(Ph. S. 324-325)」と述べられる通りである。

そこで、この實在が、精神となる為には、上記のことの自覚が求められる。すなわち、「即かつ対自的にある實在が、同時に意識として現実的であり、自分自身を表象するとき、この實在は精神である。(Ph. S. 325)」ということになる。

この精神は、「人倫的現実態 (die sittliche Wirklichkeit)」であり、それは、現実的な意識の自己ではあるが、上の統一から、「この自己にとって精神が、もしくはむしろこの自己が意識にとって対象的現実の世界として対立してくるとしても、世界は同時に自己にとって疎遠なものであるという意味を全く失っている (Ph. S. 325)」ということは明らかである。

このように、「精神は実体であり、普遍的自己同一的な持続的存在 (Ph. S. 325)」とされるような一元的な存在であるが、個々の自己意識はその精神をそれぞれの目的や目標として持っているし、それぞれの行為 (das Tun) によって、それらの統一として産み出される普遍的な仕事 (das allgemeine Werk) である。このように、実体としての精神は統一を保っているが、意識に対する存在としては、実体は解体され、自己犠牲的な実在でもある。

かくして、実体を分解し、個別化することは、すべての人の行為というべきものであり、また、自己であるという契機でもある。

そして、この統一と分解によってすべての人の自己になるという点にこそこの実体が生き生きとした現実性を持つとされる。

さて、この精神が成立する運動の記述には、ヘーゲル自身の要約であるがゆえに、ヘーゲルが強調したい精神の性質が含まれているはずである。それを、以後の精神に関する叙述と重ねながら確認しなければならない。

まず第一に、この運動からそれが目的としていた構造を指摘することができる。それはいうまでもなく、意識性と対象性との統合、もしくは認識する意識と実在との関係から言えば、対自存在と即自存在との「即かつ対自存在」への統合である。それは、意識が分裂に気付くことが同時に統合でもあるという、極めて論理的な目的意識をもって遂行されている。これは、先に述べた統合的性質（普遍的自己同一など）を持つ精神の諸規定を顧みれば明らかである。精神は統合的一元性を持たなければならない。

第二に指摘されるのは、その統合は、単なる認識から、行為へと移行しているということである。まず、行為の行為たる所以は、意識と対象との一致にあることはいうまでもない。それらが相互に分裂していると、行為は成立しない。

そして、このような行為が成立するためには、上に述べられたように、仕事の「目的」の普遍性を考慮すれば、さらに次の様に説明される。すなわち、精神はたしかに一元的統合である。が、そこでは個々の意識を持った行為者がいる。個々の行為という形で精神は分化してはいても、個々の意識は統合的な精神に参与しているものという自覚を持つ。この自覚に基づく行為は、個々の行為を全体との関係の中で例えば仕事として遂行される。つまり、仕事の「目的」は個人の目的でありながら仕事という普遍的性格を有する社会的遂行における到達点であるから、個人の意識における葛藤もなく、遂行される。

かくしてまず、「精神」の基本的性格を確認した。ここでは、先の『法哲学』における世界史への言及、すなわち、世界史とは、実体としての普遍的精神が、個別的特殊的要因を超えて、全体にとって真の法を現すということの構造的意味と、それが行為に関わるものであることが明らかになったといえる。

では、『法哲学』において、さらに世界史はどのように規定されるのか。

普遍的精神の表われという視点からいえば、まず普遍的精神それ自体はあたかもスペクトルによって分解されない光線が透明であるように、比喩的には本来透明であると言わなければならない。従ってそれは、現存在 (das Dasein) としての現われの姿を持つこととなる。ヘーゲルによればそれは、「芸術においては直観 (Anschauung) と像 (Bild) であり、宗教においては感情 (Gefühl) と表象 (Vorstellung) であり、哲学においては純粹で自由な思唯 (Gedanke) であり、そして世界史においては内面性と外面性の全領域における精神的現実世界 (§341)」であるとされる。それは、実際には歴史的事実、とりわけ、人間の行為の歴史として表われることになろう。

さらに、問題にすべきは、先に述べられた、「審判 (das Gericht) としての世界史」である。言葉として連想されるのは、「最後の審判 (das Jüngste Gericht)」であることはいうまでもない。しかし、学の境位へと到達した『精神現象学』の叙述からも、それは、実体としての精神それ自体の自らにおける審判である。そして、世界史の方法という観点と交えて、次のように述べられる。

「世界史が審判であるというのは、普遍的精神の即かつ対自的に存在するという普遍性においては、特殊なもの（das Besondere）、すなわち家神や市民社会や、諸民族精神が、それぞれの多彩な現実性においてもただ観念的なもの（Ideelles＝この場合「私念的」を含意）」としてのみ存在するにすぎないのであり、このことを叙述するのが、普遍的精神の現存在の領域（das Element）における精神の運動であるからなのである。（§341）」

従って、審判とは具体的には、世界史を、先に述べてきた意味での普遍への統合という価値観で記述するという方法を指すことになる。

そこで、その審判は、「世界史はさらに普遍的精神の威力（Macht）による単なる審判ではない（§432）」と述べられるように抽象的な「威力」によるもののみならず、「理性（die Vernunft）」によるものであるとされる。

この「理性」とは、「普遍的精神は即かつ対自的には理性であり、理性の対自存在は精神においては知（Wissen）である（§342）」と述べられるように、自体的には普遍的精神と呼ばれる実体が、認識する意識にとってそれ自体においてある在り方とともに意識にとってある在り方が一致した時の形態であり、その理性は、自らにとってある精神の在り方として、知を対象とするのである。

したがって、普遍的精神の展開であり現実化としての世界史とは、「もっぱら普遍的精神の自由の概念から為される、理性の諸契機の必然的展開（Entwicklung）、従って精神の自己意識と精神の自由との必然的展開（§342）」であると述べられるように、まず、叙述する立場からは理性の諸契機の論理的な展開とされ、また、普遍的精神がそれ自体において一元的であり、統合的なゆえに自由であることがその展開を推進するものであるとされるが、このことの詳細は『歴史哲学』にそくして後に考察する。

さらに、その精神の歴史は、「精神の為せること（Tat）（§343）」であり、それは、精神が「自分を、自分の意識の対象とし、自分を自分自身に対して展開しつつ把握する（§343）」運動にほかならない。この把握の運動こそが、「精神の存在と原理（§343）」であるとされるが、その運動はさらに次のように重層的な展開の形式を持つとされる。すなわち、「把握の完了（die Vollendung）が、

同時に精神の外化であり、精神の移行である。(§343)」とされ、さらに、「この把握をあらたに把握し直し、そして同じことであるが、外化から自分へと向かう精神は、先の最初の把握の立場にあった自分に対して、より高い段階の精神である。(§343)」とされる展開の形式である。後に詳述するように、これは、『精神現象学』の叙述における展開形式を継承するものである。つまり、ここでは、現象学的展開を指摘しておかなければならない。

さて、これまで述べられたところで、ヘーゲルにとって世界史は、次のように考えられていると言えよう。

まず第一に、世界史とは、実体としての普遍的精神が、現存在として現われた姿のひとつである。

第二には、その現われとは内面性および外面性の全領域における精神的現実世界におけるものである。

第三に、普遍的精神の現われは、先に行為として考察されたのであるから、世界史は、具体的には人間の行為の歴史として記されることになる。

第四に、世界史は、普遍的精神への統合という世界観、もしくは、価値観で記される。それは、「理性による審判」としての世界史である。

第五に、世界史は、普遍的精神の持つ自由の契機によって遂行される理性の諸契機の論理的な展開である。

第六に、世界史は、現象学的展開形態をとる。

さて、このように世界史を規定したうえで、ヘーゲルは、『法哲学』においてさらに、世界史の具体的考察を試みる。それは、諸国家 (Staaten)、諸民族 (Völker)、諸個人 (Individuen) の、具体的行為の展開として理解される。すなわち、「諸国家、諸民族、諸個人は、世界精神のこの仕事において、それぞれ特殊に規定された原理 (in ihrem besonderen bestimmten Prinzip) のなかで出現する (§344)」のである。

そして、全体としての世界精神は、それら諸国家、諸民族、諸個人を自らの契機となすが、それを発展という概念と結びつけて考えれば、「世界史においては、世界精神の理念の必然的な契機 (Moment) が、つまり現在の世界精神

の段階にあるところのものが、その絶対的な権利を得るのであり、そしてこの契機において生きている民族やその行為が、目的を遂行し、幸運と名声を得る (§345)」ということになる。

さらにヘーゲルは、世界精神が自らの現われ (Offenbarung=啓示) としてとる発展形態にそくして世界史の発展を具体的に次の四段階に分けて述べる。

「直接的な現われとしての第一の現われにおいては、世界精神は、同一性としての実体的精神の形態を原理とする。その同一性においては、個性性は自分の本質に沈み込み、それ自体としては権利を認められないでいる。 (§353)」そして、この第一の段階に対応するものとしては、東洋的治世 (das orientalische Reich) があげられている。ヘーゲルの理解による東洋的治世は、「家長的な自然的全体に基づいている、それ自身において未分化の、実体的世界観である。 (§355)」そして、この世界観に基づく政治形態は、神政 (die Teokratie) である。従って「支配者は、高位の神官もしくは神であり、憲法と立法は同時に宗教である。さらに、宗教的および道徳的命令が、そればかりか、慣習 (Gebräuche) が、同様に国法であり、法律である。 (§355)」と述べられるような法形態であるとされる。ここでは先に述べたように、「個体的人格性は無権利で沈み込み、外的な自然は、無媒介的に神のか、もしくは神の飾りであり、現実世界の歴史は詩である。 (§355)」ということになる。つまり、この発展段階の形式は、世界精神がそれ自体において、即自的にある在り方であり、個人の個人たる自覚は、全体の中に埋没している。

「第二の原理は、この実体的精神の知である。かくして、実体的精神は、積極的内容 (Inhalt) と内実 (Erfüllung), そしてこの内容の生きている形式としての対自存在であり、この生きている形式は、美しい倫理的個性性<sup>(7)</sup>である。

(§353)」とされるように、意識にとってあるという対自的にある在り方である。この第二の段階に対応するものとしては、ギリシア的治世 (das Griechische Reich) があげられている。ヘーゲルによればギリシア的治世は、「有限なものと無限なものとの、先のような実体的な統一を持ちはするが、しかしそれはただ神秘的な基礎として、曖昧な記憶や、洞窟や伝説的な心像の中へと追い

やられた基礎としてある (§356)」とされるように、意識にとって精神を自覚してはいるがそれは、この段階での実体の統一的姿としての自然的存在の中において在るという仕方なのである。さらにこの基礎は、「おのれを区別する精神」(＝意識における現われを実体としての精神の側からこう述べる。)によって個体的精神性となり、知の明るみに出ているが、それは、美 (Schönheit) や自由で明朗な倫理となる。従ってここでは、先の東洋的治世に比べれば、「人格的個性性の原理 (das Prinzip persönlicher Individualität)」が成立しているが、それはまだ、個性性にとらわれず、理想的一体性を保っているとされる。そこで、全体は、特殊な民族精神が形成する仲間社会 (Kreis) (＝ポリスを指す。)において成り立っている。また、最終意志決定が、個人の自己意識に委ねられず、自己意識より高く自己意識の外にある全体的性格を持つ威力 (Macht) によっている。さらに、欲求に係わる特殊性は、自由、つまりは自己意識の持つそれ自身における自由、には取り入れられず、もっぱら奴隷身分に押しつけられている、とされる。すなわち、この段階では、個体は世界精神を自覚してはいるが、自分自身そのものとはかけ離れたものとして、であり、普遍的な真実自ら外にあるというこの分離は、個体の欲求という特殊な要因をも自らのものとは出来ず、欲求の直接的実現は奴隷が代って行うという状態を作り出しているというのである。

「第三の原理は、知られた対自存在を自分自身に沈め込み、抽象的普遍性へと到らせることであり、そして、そのことによって同様に精神の置き去りにされた (geistverlassen) 客観性に対して無限に対立することである (§353)<sup>18)</sup>」とされる。この第三の段階に対応するものとしては、ローマの治世があげられている。ヘーゲルによるローマ的治世とは、上の規定通り、区別が徹底している状態である。即ち、「倫理的生活の、人格的な私的自己意識と、抽象的普遍性への無限な引き裂かれ (§357)」であるとされる。そして、対立はローマ共和制初期の「貴族制の実体的見地と、民主的形式における自由な人格制の原理との対立 (§357)」に始まり、後期におけるように、貴族制の側では迷信と権力への固執、民主性の側では賤民の退廃へと進行し、結局は、一般の不幸と倫理

的生活の死に至ることになる。かくして、諸個性性としての民族は、パンテオンの一体性のもとにおける死に至り、諸個人は、すべて私的人格、つまり形式的権利をもった同等のものになり、これらのものを結び付けるものは、ただ抽象的恣意のみであるとされる。すなわちこの段階では、意識の側に実体（精神）の持つ普遍性が自覚されてはいるが、そのことで実体と意識との分離が起こっているのである。本来、両者は一体でなければならないのはいうまでもない。

そこで第四の原理は、「精神のこの対立が転化することであるが、それは、精神の内面性において精神の真理と具体的な本質とを受け取り、そして、客観性に定住しそこで宥和していることである (§353)」とされる。結局それは、「最初の実体性に帰ってきた (§353)」のであるが、それは、無限の対立を克服した精神なのであるから、「精神がこの自分の真理を思想として、また法律的現実性の世界として、産み出し、知ること (§353)」であるとされる。ここで、精神が意識にとって対自的になったのちに、もう一度統合的に（即かつ対自的に）還帰するという、ヘーゲル特有の論理が完結したことになる。そしてこの第四の段階に対応するものとして、ゲルマン的治世があげられている。ここでは当然、先に起こった分裂が統合される。すなわち、精神は「この自分の内面の無限な肯定、神的本性と人間的本性の統一の原理、すなわち、自己意識と主観性との内部に現われた客観的真理と自由との宥和を把握する (§358)」とされる。そして、このことを実現するのが、ゲルマン諸民族であるとされる。具体的には、この宥和は、とりあえず信仰、愛、希望といった抽象的な姿で現われる。さらに、それが展開すると、現実性と自覚的な理性状態へと高めるが、これは、自由人の心情、誠実、協同へと現われる世俗的な (weltlich) 国である。しかしまだ、この国は未開な習俗の国であって、彼岸の世界、すなわち知性的な国と対立している。しかし、この知性的な国も、まだ思惟されてはいない (ungedacht) ので現実的心情に対して精神的威力の権力を発揮する。しかし、この世界では本来は統一体なのであるから、やがては、霊的なものの天国の原理は地上のものとなり、また、思想や理性的存在と知との原理や、法と法律と

の理性的状態が成立し、真の宥和が成立するとされる。そして、このような国家において、個体としての自己意識は、「自分の実体的な知と意志の現実性を有機的な展開のうちに見いだす (§360)」が、それは、「理想的実在としての自分の真理の感情と表象を宗教に、そして、この真理が、国家、自然、理念界において同一であることを認識する自由な概念を学問に見いだす (§360)」とされるほどに具体的な統合性の自覚でもある。

さて、このように具体的に展開された世界精神のあらわれとしての世界史は、先に述べた第一から第六までの特徴を持つことは言うまでもないが、とりわけ、統合から分裂を経て再統合に至る過程が、認識する意識と無関係に存在する「即自」から認識する意識にとってある「対自」そして、認識する意識と実在の統合的知としての「即かつ対自」と展開する弁証法、それも現象学を前提とした論理的発展であることを再認識しておかなければならない。それは、世界精神の全体像を述べるという、先の個所よりも、この具体的展開においては一層明瞭に示されていると言えよう。このことは次章で詳しく触れなければならない。

かくして、『法哲学』で示される、世界精神の現われとしての世界史は、上記の特徴を示す。それらは、『歴史哲学』においてどのように述べられ、そこからどのような方法が導かれるのか。それが次章の課題である。

## 2. ヘーゲルにとって歴史哲学とはなにか。

ヘーゲルが『法哲学』において「世界史とはなにか」を展開するなかで、すでに「歴史哲学とはなにか。」という問を発し続けていることはいうまでもない。そして、先の「世界史とはなにか」に関してまとめた第一点から第六点にわたる内容は、当然『歴史哲学』において継承され、さらに展開されているといえよう。そこで本章では、先の各点と対応させつつ『歴史哲学』の記述を考察したい。そこでおのずから、ヘーゲルにおける「歴史哲学の方法」も考察されることになる。

まずヘーゲルは、歴史考察を三種類挙げる。「a) 元来の歴史 (die ursprüng-

gliche Geschichte) b) 反省的歴史 (die reflektierende Geschichte) c) 哲学的歴史 (die philosophische Geschichte) (s. 11)』である。

ヘーゲルの記述に従えば、a) はヘロドトス、トゥキディデスといった歴史家たちの歴史で、それらは「特に、歴史家達が目の前で見たり、その精神を自分自身で聞いたりした、事柄や事件や立場を記述する (S. 11)」とされ、それはさらに、「外的に起こった事柄を精神的な表象の国に移し入れる (S. 11)」ことであるとされる。

また、b) は、「その叙述が時間との関係においてではなく、精神に顧慮して現在を超える (S. 14)」もの、つまり、起こった事柄を反省的時間的に叙述しようというものである。その第一は、「一般史 (allgemeine Geschichte)」すなわち、「一民族や一国、世界の全歴史の概観」であるとされる (S. 14)。ところがこの場合「資料の加工 (die Verarbeitung des historischen Stoffes)」が問題となる。つまり、歴史家は内容の精神とは異なる自分自身の精神で、資料を取り扱うからだとされる (S. 14)。第二は、「実用的歴史 (die pragmatische Geschichte)」であるとされる (S. 16)。それは、過去を研究すればそこにひとつの現在が生じるが、それは過去に内在する普遍、内在、連関が実際にはひとつであり、それが現在となるのだとされる。しかし、これもまた、歴史家自身の精神によるところが大きいとされるのである (S. 16-17)。第三は、「批判的歴史 (die kritische Geschichte)」であり、それは、「歴史の歴史であり、歴史的叙述の評価であり、その真理性と確実性との吟味である (S. 18)」とされる。そして、これもまた、評価や吟味が歴史家の目に委ねられているということになる。第四は、「専門的なもの (etwas Teilweises<sup>9)</sup>)」であるとされる。これは、それぞれの専門的分野の歴史という意味で「普遍的観点 (allgemeine Gesichtspunkte<sup>10)</sup>)」をとるという点で哲学的世界史への移行が見られるとされる (S. 19)。そして、この歴史と、哲学的世界史との決定的な相違は、歴史において「全体との関係が示されるのか、それとも単に外的な関係において探求されるのか (S. 19)」という点にあるとされる。

この a) および b) の叙述の方向性から導かれる歴史考察の方法は、まず第

一に、歴史家の主観に基づく特殊性すなわち主観性と対象性との分離の排除であり、第二に、全体との連関に基づく普遍性の導入である。この第一点は先に『法哲学』の考察から導かれた、「世界史とは、実体としての普遍的精神が、現存在として現われた姿」や「その現われとは内面性および外面性の全領域における精神的現実世界におけるもの」などを示唆していることはいうまでもない。一歴史家は、実体としての精神の自己展開にどのように参画するかというのが課題なのである。また、そのことの具体的な仕方として、この第二点の全体との連関を意味する普遍性が要求されることになる。

では、それが、c) 哲学的歴史においてどのように示されるであろうか。

まず、ヘーゲルは、歴史哲学を「歴史の思惟的考察 (die denkende Betrachtung) にほかならない (S. 20)」とする。そして、この言葉の持つ問題点を、先の実用的歴史や批判的歴史の問題点にそくして、哲学が「歴史を材料のように取り扱い、歴史をあるがままにせずむしろ、思想にそくして配置し、いわゆるア・プリオリに構成する (S. 20)」という、主観性と対象性の分離の危険性にあると自ら指摘する。そして、この問題点の真の克服こそが、ヘーゲルの方法の要点となる。

ヘーゲルはまず、「世界史は、精神的地盤の上で進行する (S. 29)」ことを確認する。「精神とその発展の進行は、実体的なものである (S. 29)」ために、例え、自然史について語るとしても、それは、精神との関係において、いな、精神それ自体として語られなければならない。これが、『法哲学』に於いて示された第三点、世界史は、具体的には人間の行為の歴史として記されることになるということと対応していることはいうまでもない。

しかし、このように歴史を人間に引きつければ、やはり先の危惧、すなわち、結局は主観性と対象性との対立の危惧へと至る。

もちろん、先の『法哲学』についての考察においても、その解消について示唆される。

そのひとつの示唆は、第四点の、世界史は、普遍的精神への統合という世界観もしくは価値観で記され、それは、「理性による審判」としての世界史であ

るということと、第五点、世界史は普遍的精神の持つ自由の契機によって遂行される理性の諸契機の論理的な発展である、とされる各点である。

この両者は、それぞれに「統合」と「展開」とを意味するのであるから、表面上は対立しているが、『歴史哲学』ではそれらの連関を次のように詳述する。

まず、理性（即かつ対自的になった普遍的精神＝前述）については、先に普遍的精神の成立に関して考察してきた通り、様々に統合性が強調される。すなわち、「理性は実体であり、同時に無限の威力である (S. 20-21)」、「すべての自然的、精神的生命の無限の素材であり、同時に無限の形相 (S. 20)」である、等々と述べられるように、常に「無限の (unendlich)」と形容される。ヘーゲルにおける「無限」は、「区別がない」というニュアンスで理解されなければならないのであるから、理性に関するこの箇所は、一貫して統合性、統一性を強調しているといえる。

そのことを踏まえた上で次にヘーゲルは、精神の属性の一つとしての「自由」について考察する。表面上、精神は物質と対になっているように見える。しかし、自由という概念を軸に考察すればそれらはいわば次元の相違なのである。「物質は本質的に複合的なものであり、相互に外的なものであり、統一を求めらるものであるが、それゆえ、自分自身を止揚することを求め、自分の反対を求める (S. 30)」とされるように、諸物質が物質一般といった統一へと移行すれば、それは、物質ではなく観念になってしまうのである。逆に精神はこれまで見てきたように、本来統一的なものである。精神は統一を自分に持っているものであり、常に「自分自身の許にあるもの (Bei-sich-selbst-Sein) (S. 30)」である。このようなありかたは「自由」である。つまり、何をしようとそれは自分自身である。ヘーゲルは意識を、「私を知る (daß ich weiß)」と「私が知るもの (Was ich weiß)」、つまり、主観性と対象性とに分け、その両者がこの自由な精神の許にある自意識においては一致しているとする。そして、その理由は「精神は自分自身を知るものである (S. 30-31)」とされる。つまり、個別的な自意識であっても、それは、統一的な精神のすべてを表現することができる。たとえそれがどんなに抽象的な表現であったとしても、全体を象徴的に言

い当てている。これに対して物質は、言い当てようとしても、常に概念的な（精神的な）普遍をしか言えないのであるから、物質それ自体はいつも対象的なものとして主観性の外に残ることになる。それは、物質が精神と異質な実体であるというのではなく、むしろ、実体たる資格を持たないことを意味する。精神は物質を自らに統合できるのに、物質は自らさえ統合から退け続けるからである。かくして、物質と比較しても、精神は自由であるといえる。そして、ヘーゲルにとってこのような自由の意味のもので、「世界史とは自由の意識における進歩を意味する。(S. 32)」と述べるのであり、「自由は、自由が完成するその目的であり、また、精神の唯一の目的である。(S. 33)」と「自由の理念 (die Idee der Freiheit)」について述べるのである。

無限の統合であるからこそ自由であり、自由な展開は、自ら無限の統合へと完成していく、とするその過程としての歴史は、そのような理念を持つことは言うまでもないが、ヘーゲルは決してその理念だけで歴史を見ようとしているわけではない。後の現象学的方法とも関連するのであえて指摘しておけば、ヘーゲルは、世界史という織物の、縦糸を理念とし、横糸を情熱 (Leidenschaft) とする。そして、この両者の結合が、国家における人倫的自由であるとするのである (S. 38)。論理的には不可解な情熱を、自由実現の推進力にすることは、歴史を識閥下から捕えようとする、現象学の契機を意味することは言うまでもない。

さて、歴史家の叙述もまた一自意識の行為であり、それは本質的に自由である。つまり、自意識として「知る」行為と、「知られる」ものとは、本来同じものである。つまり、歴史家は、「世界史とは、精神がそれ自体 (an sich) あるところの知識を精神自身で獲得していく過程の叙述である (S. 31)」とされる精神自身の展開を素直に受け止める姿勢を採りさえすればよいのである。そして、この点にこそ、歴史考察の最も具体的な方法つまり、現象学的方法が関与してくる。

先に『法哲学』に関するまとめの第六点で、世界史は現象学的展開形態をとる、と述べた。これは、記述された結果を反省的に述べたにすぎない。むしろ

必要な考察は、その内部構造である。ここでは、先の記述のなかの表面的論理を省みつつ、そこに潜在的に反映している現象学的構造を明らかにしたい。

ところで、『歴史哲学』においては、叙述の具体的内容においては、この構造を背景にしているのではあるが、そのことについて方法論的に述べる個所では、既に述べたものとして比較的簡単な叙述で終えている。すなわち、「発展の原理は更なる面、すなわち根底に、内的規定つまり即自的に存在する前提があり、それが現実存在 (Existenz) へと現れる (S. 75)」と、潜在から顕在へと至る現象の基本図式を述べたり、より詳しく、「精神の規定の実現過程は意識と意志によって媒介されるが、この意識と意志もはじめには無媒介的な自然的生命へと沈み込んでいる (S. 76)」が、それが精神であるから、「自ら無限の要求と無限の強さと無限の豊かさを持ち (s. 76)」、従って「精神は自分自身において自分に対立することになり (S. 76)」、そこで「精神は自分自身を克服しなければならない (S. 76)」などと述べられる。また、発展段階については弁証法的に第一の段階は、「精神が自然性に沈みこんだ状態」であり、第二の段階は、「精神が自由の意識に歩みだした状態」であり、第三の段階は、「この特殊な自由から自由の純粋な普遍性へと高揚した状態」であるとされる (S. 77)。この三段階は、それぞれ、認識する意識とは無関係にある「即自」、意識とのみ関わりを持つ「対自」、そして、意識にとってあると共にそれ自体としてもある「即かつ対自」という現象学的弁証法の基本図式そのものであることはいうまでもない。

このように、ヘーゲルが現象学を意識して叙述していることは明らかであるが、それをもう少し厳密に確認するために、小論では、この『歴史哲学』の始原である先の『法哲学』において展開された世界史の具体的考察を試みることにする。

先にヘーゲルは、世界精神が自らの現われ (Offenbarung=啓示) としてとる発展形態にそくして世界史の発展を具体的に次の四段階に分けて述べた。

第一の現われにおいては、世界精神は、同一性としての実体的精神の形態を原理とし、その同一性においては、個別性は精神に沈み込みそれ自体としては

権利を認められない。

ここで述べられる個別性は、個別的意識に対応する。すなわち、この状態では、意識性の成立以前である。これはある種の統合ではあるが、ヘーゲルはそのままに放置しない。この点はヘーゲルの特質を表しているといっていよい。すなわち、あくまでヘーゲルにとって世界精神は「認識されなければ」ならない。そしてこの「知の契機」が、どのように展開するのかが今後の要点であることはいうまでもない。

第二の原理は、実体的精神の知である。

ここで意識性の成立をみる。当面それはおぼろげながら対象を対象として認識するという知でしかない。

第三の原理は、知られた対自存在を自分自身に沈め込み、抽象的普遍性へと到らせることであり、そして、そのことによって同様に精神の置き去りにされた (geistverlassen) 客観性に対して無限に対立することである。

ここでは、素朴な観念論的態度として、意識に実在性を委ねるという仕方をとる。しかし同時に、対象性としての世界精神は認識からとり残される。

第四の原理は、精神のこの対立が、精神の内面性において精神の真理と具体的な本質とを受け取り、そして、客観性に定住しそこで宥和していることである。それは、最初の実体性に帰ってきたのではあるが、無限の対立を克服した精神なのであり、精神がこの自分の真理を思想として、また法律的現実性の世界として、産み出し、知ることである。

つまり、ここでは意識にとっての知が世界精神としてあることと一致することになる。

ところでこのように辿れば、先にのべた、「知の契機」を問題にせざるを得ない。つまり、叙述内容は世界精神の側から、世界精神の自己発展として記されるとしても、その運動を実際に遂行しているのは、叙述者であり、叙述者はひとつの個別的意識として世界精神との対立の中にいるはずである。

すなわち、歴史哲学を叙述する我々は、どのような態度をとればよいのか。または、どのような態度をとっているのだろうか。

かくして、ヘーゲルにとって叙述者が生の形で現われる「学以前」へと立ち返ることが求められる。いうまでもなく、それは『精神現象学』であり、求めるべきは、「意識の経験」の構造である。ただ、筆者はこの点に関しては他で詳述した<sup>(10)</sup>ので、ここではテキストに即して基本構造を述べるにとどめる。

「ただ現象知 (das erscheinende Wissen) のみを対象とする (Ph. S. 72)」という現象学の原型的立場に立つ『精神現象学』において意識の経験は二重の構造をもって示される。

まず、ヘーゲルの叙述において、「我々 (Wir)」もしくは「我々にとって (für uns)」と述べられる叙述者は「我々哲学者 (Wir=Philosophen)」という積極的意味を持つ。とりえずそれは一方で日常の意味での個人的叙述者でありながら、他方で普遍性を持つ学的叙述者としてのその接点を意味する。叙述者は、まずそれまでの知識の蓄積を蓄積過程（歴史）とともに学的必然性に沿って整理しつつ意識現象として提出する。この学的必然性は、現象学、歴史性、自由、弁証法などが独特に絡み合って構成されているものである。従って、それぞれの側面からその都度の問題にそって展開し、叙述される。小論においてもすでに必要に応じてそれぞれを解釈し考察してきたことはいうまでもない。さて、叙述者によって設定された直接的に経験するとされる意識には「直接的にはむしろ自分が実在的知 (Ph. S. 81)」とと思っているのであるが、その意識には、「意識にとって新しい真なる対象が沸き出す (Ph. S. 78)」のであるが、これこそ「経験 (Erfahrung)」とされる。もちろん、この経験の構造は、直接的な当の意識のものであるとともに、それを叙述する「我々」にとっても「経験」であることには違いない。「我々」は、かく叙述することで発展するものだからである。ところで、当の意識の経験は、次のような弁証法的展開をする。第一に「意識があるもの (etwas) を知るが、その対象は実在もしくは自体 (an sich) である。しかし、この対象は意識にとってもまた自体である。(Ph. S. 79)」という分裂へと移行する。従って第二に、意識は、最初の自体と、この最初の自体の意識に対する存在とに分裂する (Ph. S. 79)。そして、第三に、結局はこの後者が意識にとっての唯一の知であることが明らかになり、これは、

そのまま、より高い段階での第一の「あるもの」になる。かくして、同じ経験の構造を螺旋状に繰り返して発展する。そして終局的にはそれぞれの段階で論理的脈絡を以ってそれぞれの真なる知であると措定される過程と、その過程で意識と対象の区別が消滅し、両者が統合されて体系の境位に至るまでが叙述される。この第一から第三の意識にとっての発展形態を、学的統合を為した世界精神の自己発展の側面からいえば、世界精神自身における「即自」、意識にとってある「対自」、その両者の統合である「即かつ対自」に対応することは言うまでもない。

このようにヘーゲルの叙述は、叙述者自身を常に揺り動かし、発展させるという基本構造を持つことが明らかになった。それは、これまで述べられてきた、当の意識が意識と対象との統合の境位へと到達することによって叙述者自身もそれを自覚できるという、現象学的構造全体によって可能であるといえる。そして、この構造は、少なくとも『精神現象学』を含む学の地平に於いては、主観性と対象性との統合を可能にするものであるといえるし、『精神現象学』の叙述を通して最も根底的な統合的地平に到達できたといえよう。そして、世界はまさに相互的連関をもって活動する有機体としての全体そのものである。このような、統合的なものを統合的に叙述する構造を示唆したというその点において、ヘーゲルの方法は支持されなければならない。

そして、これまで述べられてきたところから、ヘーゲルを捨象し一般的な立場から哲学として具体的な歴史考察を行う場合の基底的な要点を設定することが出来る。

第一に、考察対象としての歴史の全体は、それぞれの存在様態を持つ総ての有機的連関によって構成され、すべての規定や区別をも廃した、世界精神とも呼ぶことができる実体そのものである。従って、専門史のように何かに限定して考察する場合でも、常に全体の普遍的連関を意識しなければならない。つまり、例え一つの特異な対象の歴史を考察するとしても、そこには、すべての歴史が、濃淡はあるにせよ、反映していると見なければならない。

第二に、いかなる資料でも、それは上記の有機的連関の一契機たる意識に現

れた現象知としての性質を前提とする。従って、重層的意味を有する筈である。いかなる些細な資料も、それぞれの存在資格をもって重要であるし、いかなる明晰な資料もその超越的存在を疑ってから考察の俎に載せなければならない。現象知を問題にすればするほど、それが、いかなる層において、もしくは、意識とのいかなる関係において自らが認識しているのかという問いかけが必要である。また、叙述者も世界精神そのものなのであるから、個人的特殊性にはじまるいかなる印象的資料でも、資料性の層を確認しつつ活用していかなければならない。世界精神は本来それらを含めた全体的統合なのである。

第三に、具体的叙述においては、論理的展開をとることになるが、普遍的精神の自由を契機とした自己発展を考察したように、その発展は現象知としての対象相互の整合性に基づく。さらに、以下に述べるようにその整合性は、ヘーゲルの弁証法に求めるか否かは別にしても、その整合性の根拠については、叙述者自身が厳密に認識しておかなければならないであろう。もちろん、ヘーゲル弁証法の「即自—対自—即かつ対自」という図式のうち、「当初の即物的印象が、意識にとっての印象に代り、意識にとって論理的説明がついた時に、その対象の存在が真と見なされる」という現象知としての論理遂行の側面は、現実的な論理作業においては当然であることはいうまでもない。

かくして、ヘーゲルを手掛かりとした方法は以後さらに詳細な考察を要求することになろう。

ところで最後に、ヘーゲルに従って歴史考察を進めようとするとき必ず出会う問題に触れて更なる考察へと開いておかなければならない。小論のテーマと関連したその問題は、ヘーゲルにおける現象学的方法を基盤とした全体系を貫く弁証法の問題であるといえる。

まず弁証法についてガダマー（H-G. Gadamar）はそれをヘーゲルの「魔法（das Zaubermittel＝もしくは呪文）」と呼ぶが<sup>(1)</sup>、確かに変転きわまりない現実の歴史の個々の事実の連関を、「即自—対自—即かつ対自」というだけの弁証法的構造で語り尽くすのは実際の叙述を見ても、展開の必然性にいささかの無理を感じざるを得ない。この考察は重要ではあるが紙数を考えれば、小論の

問題意識からはより直接的に考察しなければならないことの為に割愛する。

そして、いまだひとつ直接的に考察しなければならないのは、そのような普遍的原理をもって発展を記述している叙述者における主観性と対象性との分離の問題である。

ヘーゲルは、歴史をア・プリオリに構成するような主観性から、言葉の上では確かに超えた。そして、先の現象学的構造において、叙述者も経験するわけであるから、目的論的には普遍的統合へと至る可能性は開かれている。しかし、それが可能である為には、ひとつには、叙述者が学以前の日常性において、普遍に到達出来るという仕方か、構造を示さなければならないのではないだろうか。例えばフッサール現象学における「指向性 (Intentionalität)」の概念や発生的現象学の考え方はそのひとつの解決でもあろう<sup>(12)</sup>。

さらに、それ以前に問われるべきは、この現象学的方法と、弁証法的原理との結合のかなめとなった「意識」の内容的意味である。意識は、識閥下と厳然と区別されるものではない。いわば全体の真の闇の中の薄明かりのようなものである。しかも夢やイメージのように意識なのかそうでないのかの不明さえ存在する。ヘーゲルにおける意識は現象という柔軟さを持ちつつも、また、たしかに識閥下と一体であるという構造をもちながらも、学問遂行という使命を帯びたとき、統一をめざす論理的意志にみられるように、急速に「論理的に知る」という行為しかない「理性」的な意識へと変貌する。それは現象学的構造だけからいえば可能であるし、論理的叙述を目的とする学問にとっては当然のことかもしれない。しかし、さらにその上に論理的統合を目的とした弁証法で通そうとする場合、その弁証法がいかに豊かなものであろうと、目指す統合が、現実の歴史の持つそれぞれの個別的な側面を抹殺することに繋がらないだろうか。構造的にこのことは再び主観と対象との分離を意味するからである。これは、現象学と弁証法の相克といってもよい。

さて、このさきは、もはや小論で考察しようとした歴史叙述にまつわる主観性の排除という構造的な問題を越え、なぜ、ヘーゲルはかくも弁証法に重きを置いたのかという価値観の問題に発展する。従って、現象学と弁証法のこの相

克に関する考察は以後の機会に行わなければならないであろう。

### 註

- (1) テキストは、G. W. F. Hegel: "Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte", 1832/1845, Suhrkamp 版全集12, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1970 による。
- (2) 註(1)書。本書の引用頁の表記については、このように、(S. --) とする。
- (3) テキストは、G. W. F. Hegel: "Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse", 1821, Suhrkamp 版全集 7, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1970 による。
- (4) 註(3)書。本書の引用章の表記については、このように、(§ --) とする。
- (5) テキストは、G. W. F. Hegel: "Phänomenologie des Geistes", 1807, Suhrkamp 版全集 3, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1970 による。
- (6) 註(5)書。本書の引用頁の表記については、このように、(Ph. S. --) とする。
- (7) 具体的には、『歴史哲学』で述べられるように (S. 295ff.), ギリシア精神における「主観的芸術品 (das Subjektive Kunstwerk)」すなわち「人間自身」, 「客観的芸術品 (das Objektive Kunstwerk)」すなわち「神々」, および「政治的芸術品 (das Politische Kunstwerk)」すなわち「国家」を指す。
- (8) 藤野渉・赤澤正敏訳: 『法の哲学』(中央公論社・世界の名著 35, 1967/1969, P. 600) では、冒頭「知るはたらきをすところの対自存在が」とされるが、小論では後半部との整合性を強調して、表記のように訳した。
- (9) グロクナー版全集第11巻 (Frommann, 1971, S. 33) でも同様に記されるが、武市健人訳『歴史哲学』(岩波書店, 昭和29年/昭和43年, 上巻 P. 30) の註では、die Spezialgeschichte とされる。
- (10) 拙論: 『経験する意識の構造』, 理想社・「理想・第605号」, 1983. 10, P. 116-125.
- (11) H-G. Gadamer: "Hegels Dialektik", J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen 1971/1980 (vermert), S. 103.
- (12) 拙論: 『行為の動的根拠としての指向性』(九州大学哲学会・「哲学論文集・第25輯 - 倫理学の基本問題 -」, 1989. 12, P. 203-221) 参照。