

ヘーゲルにおける歴史的-精神的世界の成立

山崎, 庸佑
九州大学文学部 : 助教授 : 西洋哲学史

<https://doi.org/10.15017/27540>

出版情報 : 哲学論文集. 14, pp.1-18, 1978-09-20. 九州大学哲学会
バージョン :
権利関係 :



ヘーゲルにおける歴史的—精神的世界の成立

山崎 庸 佑

一 歴史認識の土壌

ヘーゲルは、絶対的な「実体」が同時に「主体」であることを主張し、実体に「自己」性、したがって「思考」の性格をもたせたが、これはいわゆる「存在と思考の同一性」のテーゼの大規模なものと見ることができるともできる。

しかし、カントが例示したように、一〇〇ターラーというような経験的—感性的な事物にかんしては、もちろん、「存在」する現実の一〇〇ターラーとたんに「思考」（概念）のうえの一〇〇ターラーとは同一ではない。なぜなら、思考は「主体の「自発性」では尽くせないものを秘めもつ感性的な存在は、既知と未知の性格を蔵しつつ、茫漠としてひろがる、「対象」規定」以前の、受容性の野の開けた連関を予想しているからである。

徹底した意識主義あるいは内在主義をとり、「世界はわが表象」と断説するならとにかく、一般に「世界」が「存在」するといわれる場合の、「存在する世界」は、主体あるいは思考のたんなる自発性によって「産出」されたものとは考えられていない。世にある人間がそこにおいてある世界は、思考は「主体の自発性による「措置」の対象ではなく、むしろ、個

別的な諸対象の措定が、つねにすでに、それを前提にし、その開けの場へと自己超越することによって成就される、非主題的な開けの地平である。

非主題的に前提される超越的なものとしての存在とは、自我の能動的作用によって措定される以前に、原的に信憑された存在であることを意味する。「世界」は、メルロー・ポンティが『知覚の現象学』の「序」で熱っぽく語っているように、「理由なく湧出」⁽¹⁾するもの、理由づけ説明しようとする自我の思考にさきだつ「あらがいがたい信憑」として、人間の自己がそれ⁽²⁾にたいして「身を開いている」(je suis ouvert au monde)⁽³⁾その当のものである。

しかし、個別的な対象への措定が、したがって事実の意味での経験、内世界的(innerweltlich, mundan)な事物にかかわる経験が、つねにすでに、それを前提にし、根源のところ⁽⁴⁾でそれに依拠している、先行的な開けの地平としての「世界」なるものは、事実的な経験にさきだち、しかもその経験を可能にするという意味において、まぎれもなく「先験的」(超越論的)なものである。それゆえ、しんじつ先験哲学であるかぎりでのカント哲学もまた、世界とよばれる存在の開けの地平にたいして無関心ではない。

カント解釈上しばしば問題にされる非経験的な「先験的对象」(der nichtempirische, d. i. transzendente Gegenstand)は、感性の制約をいっさい取りはずした、悟性概念によって思考されるだけの、いわゆる「対象一般」のようなもの、つまりは、総合的統一というばあいの統一性それ自身に還元されるはずのあるものとも解せるし、また、意識にとって開けてくるかぎりでの「物自体」と解することもできる。しかし、カントの哲学を空虚な表象主義に墮落させないためには、もちろん、後者の解釈に十分な考慮が払われなければならない。というよりも、むしろ、「われ思う」に直接する「先験的对象」は、カントその人における——そして、世にある存在であるかぎりでの、われわれ各人における——存在の開けへの謙虚な「身のひらき」を表明している、といったほうが事態にたいしてより忠実であり、解釈としてもより正確であろう。

以上のように見てくるかぎり、先験的統覚に直接する先験的对象という超越論的な構図にかんしては、つまり、原的信憑

という超越論的な身のひらきのレヴェルにおいては、問題は別であるが、しかし、普通の事実的な経験のレヴェルでは、当のカントが指摘したように、「思考と存在の同一性」を安易に主張すべきではない。

ヘーゲルの有名な比喩に、ケプラーは、楕円、立方体、正方形、等々、また、それらのもの相互の関係について、「ア・プリオリ」に熟知していたがゆえに、雑多な経験的データから不滅の法則を発見することができたが、それと同じように、歴史にたずさわる者も、歴史のア・プリオリな発展法則にア・プリオリに精通していなくてはならない、と語ったものがある。⁽⁴⁾

しかし、話が発展や段階、東洋的やゲルマンキリスト教的というようなレヴェルに及んでいくかぎり、歴史は楕円や立方体に比較できるほど単純なものに還元できはしまし。歴史の「存在」は歴史の「思考」と簡単に一致しはしない。むしろ、一〇〇ターラーの例の暗示するところにしたがい、無限に錯雑し、無限にひろがる大小の事件から成るはずの、感性的地平に歴史認識の土壌を見とどけ、あるいは、「現実感覚のみが精神諸科学における歴史的世界の構成をなしとげることができる」⁽⁵⁾ というディルタイの示唆にしたがい、構成的思弁ではなく、「現実」に歴史認識の基盤を求めべきであろう。

メルロー・ポンティによれば、歴史というものの性格には、少なくとも、それがまだ現在の歴史（生起）であるかぎり、明確な規定をもたない無定形なもの、後代のひとびとにたいして一つのスペクタクルとして提示され、彼らとその収支決算をするまでは、まだ完成した存在とはいえないもの、という一面がある。要するに、生きた歴史には、まだ体系をなさない出来事の連続という一面がある。ウェーバーなら、現在の生起のどのような部分が未来のひとびとにとって「因果的な重要さ」をもつかは、将来、彼ら自身の関心にしたがい、彼らにとって重要な出来事をめぐって「因果帰属」を試みるであろう、未来のひとびとが決定することであり、したがって現在（現代）は「歴史」認識の本来の対象ではない、というところかもしれない。⁽⁶⁾

しかし、一般に歴史は、現在の歴史のみならず、過去の歴史もふくめて、本性上、出来事の混沌とした連続という性格を脱却できるものではない。歴史認識も、むしろ、ある「意味」的なものの了解をめざしているが、しかしその了解は「事実

の塵」から遊離した、一方的な自発性・能動性による作業ではありえない⁽⁷⁾。ウェーバーが指摘したように、たとえば西欧中の「キリスト教」なるものが姿をあらわすのは、「無限に分化し、極度に矛盾に満ちた、ありとあらゆる種類の思想や感情の連関のカオス」のただ中でのことであり、これらのものは歴史認識の主体が勝手一方に作りだすものではない⁽⁸⁾。

ウェーバーの文化科学論の詳細を追求することは小論の目的ではないが、しかし、歴史的な事実「意味」があるといわれるばあいの「意味」は、ショーペンハウアーやニーチェやブルクハルトがヘーゲル主義を非難するというア・プリオリな合理性に直接ささえられた「世界プロセス」や「世界の展開の普遍的プログラム」から由来する意味ではなく、むしろ、無限に多くの大小の射映面、つまり人間が行なう日々の行為、たんなるエピソードとも思える事件までふくめた歴史の射映面の混沌と連続をとおして、また、これらの射映面の変化と一体化した運動として姿を見せる「意味」的なものである⁽⁹⁾。これは、歴史哲学の第一歩を形成する根本洞察でなければならぬ。無限に多くの大小の射映面の連続とは、結局のところ、歴史次元における開けの地平のしるしであり、この標識を欠けば、いかなる主題化の對象指定的な認識も、つまり理論化された歴史認識も、宙に浮くであろう。

序にいておけば、右の地平への感受性がデイルタイのいう「現実感覚」であり、歴史を解釈する解釈者自身がその地平に内在する一種の連続性のうちに被投されており、その地平の働きかけの連関——デイルタイのいう「作用連関」にもこうした一面がある——のうちにおかれていることを自覚する意識が、世にある歴史的存在としての人間存在そのものの自覚、いわゆる「歴史意識」を形成する。

二 「無限性」から「事そのもの」へ

しかし、そうはいつでも、人間存在の社会性や歴史性に哲学的な身分をあたえたヘーゲルの仕事の意義は大きいし、また、

古来、真に意味あるものは生成変化しないもの、永遠不変のものとなされてきたにもかかわらず、「発展」や「運動」や「過程」というものを真理の不可欠の契機とみなし、それに哲学的意義をあたえたのも、たしかにヘーゲルの業績であろう。

標準的な見解によれば、カントは、『判断力批判』の試みにもかかわらず、結局のところ、理論理性と実践理性の断絶をうめることに成功しなかった。これにたいして、フィヒテは、実践的自我を一面的に絶対化することによって、カントの二元性を克服しようとし、シュリングは、美的直観をモデルとする絶対者の直観によって、両者を宥和することを夢みた。一方、ヘーゲルの特徴は、この総合のモデルを「歴史」に見た点にある。⁽⁹⁾

右の見解が不当でないことは、たとえば『精神現象学』の、カント哲学体系との比較のうえで理論理性にあたるとされる、「理性」の章節の「A 観察理性」、ついで、実践理性にあたるとされる「B 理性的自己意識の自己自身による実現」、および、これらA、Bの総合である「即自的―対自的に実在的であることを自覚した個人」を経て、以上すべてを契機としてふくむ「理性」の章節を全体として受けることになる、問題の「精神」の章節がいちじるしく歴史哲学的であることによっても推察されるであろう。『精神現象学』は、その題名がしめすとおり、「精神」が生成し、現象するにいたる意識の経験の道程を追跡した書物であるが、その当の「精神」が正面から登場してくる章節は、厳密にはいえないにしても、古代ギリシアの都市国家からフランス革命におよぶ時代順序ともほぼ一致した内容をもっている。

しかし、実際には、歴史哲学的あるいは社会哲学的であるのは、「精神」の章節ばかりではない。「理性」の章節の、カント的には実践理性にあたるとされる、上述の「理性的自己意識の自己自身による実現」からして、すでに、行為的・実践的自己がいろいろな形態の個人主義の挫折を経験し、歴史的共同存在の地平にみずからの身を開いてゆく様子を叙述しているのである。

特に近代の個人主義、すなわち、人間が自立的 (für sich) な個体であることを意識するところから生じた個人主義は、個と普遍との幸福な調和と一体化であったと思われる古い人倫を破壊する。そこでは、普遍的な精神 (人倫的実体) というも

への信頼は去り、独立した個別者もつばら実在とされ、普遍はもはや真実在であるとは見なされない。

しかし、ヘーゲルによれば、具体的全体の契機であるはずの個別者がその全体を離れ、抽象的な形で固定化されると、「自立的」たらんとするその個別は、もはや実在性をもたない、たんなる思想に墮するのである。すなわち、みずからを「自己自身によって実現」せんとする「理性的自己意識」は、直接・無媒介的に「存在する」ものを観察する態度（観察理性）から帰ってきたばかりであり、したがって、みずからもまだ抽象的である。それは自身まだ「直接・無媒介的に存在する」ものとしての個別者であり、個別者という規定性において実践的たらんとするがゆえに、「この」個別者としての自己の姿を、そのまま、直線的に、世界にも刻印し、複製しようと企てる。

この実践的意識は、世界が自己に一致（統一）してくるはずのことを「確信」し、自己の実践的行為が世界と自己との一体性を発見するゆえんになることを「確信」しているが、その発見の旅——じつは、人倫的な実体性を求めての世界経験——は実際には、逆に、孤立的にたてられた個別者という抽象的契機、たとえば個人の直接的意欲、自然的な衝動、内心の希求といったものが止揚されてゆく過程でもある。

実践的自己意識は、以上のようにして、さしあたり、「自己が単独の存在 *Fürsichseiendes*」として実在であることを自覚しているという規定において、他者を否定する否定性である。この自己意識は、したがって、その意識において、みずから肯定的なものとして、なるほど存在しはするけれども、しかしその自己意識にとって自体的には存在しないものという意義をもつものに対立するようになる¹⁰⁰。

一言でいえば、この段階での実践的意識は、共同存在の地平を真実にはまだ自覚しておらず、他者に対立するだけの主観性という否定性のエレメントを遊動するのみである。共同存在という開けの普遍性になりたいして身をひらかず、主観的な個別者としての自己の直接的な欲望の満足を追い求めることによって、他の意識（他者）のうちに自己自身を直観しようとする「快樂」、個我の内心に湧き出るものを法則として掲げ、世間の既成秩序なるものに反抗し、かたくなな制度的現実のもとに

圧迫されていると見られる世人のために福祉を実現しようとして、逆に、みずからが無媒介的に普遍者たろうとする個性に終始する「心胸」、即自的に善なるものを実現しようとして、世の慣い（世路）と戦うが、ポリスという人倫的実体と一体化していた古代の徳の場合とはちがって、空転に終わる「徳」、以上の三つの立場に要約される実践的自己意識は、それぞれ、つぎのようにして潰え去る。

すなわち、精神の生は個と普遍（全体）の統一にあるにもかかわらず、上の三つの立場は共同性（普遍性）を離れたがゆえの抽象性のために、まず人の世の必然の定め¹に阻止され（快樂の場合——必然の定めとは、この段階の意識によって経験されるかぎりでの普遍）、あるいは、ひとり高しとなし、みずからを万人が拠るべき普遍（秩序）たらしめる独善的な「妄想」となり果て（心胸の場合）、最後に、みずからの個性（個別性）を放棄し、犠牲に供することによって、即自的に善なるものを実現しようという、前二者とは一見、逆の意図から出発しながらも、実現し現実にもたらずという場合のその現実が、ふたたび、白熱した議論のように、たんに空虚な個性性（個別的な存在）の域を出ないことよって、ということとは、逆にいえば、そもそも本質と普遍性を欠く抽象物（大言壮語の種）を即自的善として掲げていたことよって（徳の場合）、つぎに挫折し、結局は、逆に、現実がじつは普遍者と分離しがたく結合していたことを体得（経験）するのである。

この経験と体得が指し示している事態の意味内容は、「個体の運動は普遍者の実在性である」ということであり、「徳と世路」^{*}にかんする叙述は、「世路の個性性は、たしかに、ただ自分のために、あるいは利己的に行為すると私念するかもしれないが、しかしそれは、それが私念するよりも良いものであり、その行為は、同時に、即自的に存在する普遍的行為である」という結論をもって終わる。⁽¹¹⁾

* 「徳と世路」にかんしては、『法哲学』における、欲求の体系としての「市民社会」の位置づけを参照すべきである。「家族」という即自態における人倫（普遍の統一）の分裂態としての「市民社会」は、一方では、「特殊性の自立」を原理としているが、しかし他

方では、「私の特殊性が私にとって規定者であり、つまり目的でありながらも、私はそれとともに普遍に奉仕しているのであり、普遍が本来、私にたいする究極の支配力を保持している」(Rechtsphilosophie, Suhrkamp, S. 339) というように、端的には他者との共同にあらわれる「普遍」という他方の原理に媒介されてもいる。市民社会は、人倫の体系のうえでは、家族と国家のあいだに位置を占める「差別態」ではあるが、実際の形成は国家よりあとに、つまり近代世界で起こった。このことは、差別態である市民社会が統一態である国家を無自覚的に前提している、ということの意味するであろう。ヘーゲルによれば、市民社会といえども、先行的な共同存在の地平を「媒介の地盤」(Boden der Vermittlung) とすることなしには、存立しえないのである。なお、以上と連関して、一般にヘーゲルの思索の運動においては、先行するものが後続するものの一面的な抽象態であり、後続するものが先行するものの根拠になっていることが、つきつぎに露呈されることに注意すべきである。

「個体の運動は普遍者の実在性である」という普個同一の事態は、のちに「事そのもの」(Sache selbst) ともよばれる精神的実在(人倫的実体)へと連続していく。この連続を明確化するものは、「理性」の章節の最後の「即自的―対自的に実在的であることを自覚した個人」のところで現われる、「その存在が個別的個体の行為であると同時にあらゆる個体の行為であるような実在」¹²⁾としての「精神的実在」である。

「その存在が個別的個体の行為であると同時にあらゆる個体の行為であるような実在」は、結局、行為と存在、自己と存在の統一態としての人倫のことになるが、われわれは、個別者と万人の普遍性との統一という形で、「精神」の「われわれ」性にかんしては、じつはずでに「自己意識」の章のはじめに、「われわれである自我、自我であるわれわれ」というものが生成していたことを知っている。

しかし、ここで特に注意すべきことは、「心胸」や「徳」等々における自他関係が、以前の「主と奴」の相互性に比較して、「生命」の無限性の円現にむかう展開の途上で、より高い段階になっている、ということである。マルクーゼが指摘したように、主と奴の相互性においては、個体としての各自己にとつての現実、まだもっぱら欲求し、加工すべき対一象——と

いっても、「無限性」というものによって、近代主義の単純な主客対立の図式をすでに超克しているのだから、この対象は意識と無媒介的に対立するものではなく、即自的にはすでに「生命」である——の全体であるにとどまり、個体としての自己意識は現実化するべき「普遍」を展望のうちに収めてはいなかった。ところが、「心胸」「徳」等々は——「観察理性」が「対象」性の相貌を打破し、現実そのもののうちに生命の普遍性を確認しようとしたことに媒介されて——現実世界のなかに自己意識の現実化をみる方向に進展し、上述のように、その体験をとおして普遍の一体性を望み見ているのである。

三 「事そのもの」の展開

旧稿「体系小考」(哲学雑誌 第九十巻第七六二号)で考察したように、『精神現象学』におけるヘーゲルは、汎通的な生命の普遍性と個の契機との反省的・意識的な統一である「類」というものを考え、それによりながら、「われわれである自我」、自我であるわれわれ」、つまり生命の「われわれ」性というものを指摘していた。しかし、生命の段階での「われわれ」性は、自我≡主観と他者≡客体という近代主義の構図を越える自他の相互性を可能にする媒介的基盤として効果を發揮するとはいえず、まだ社会的・歴史的な次元、つまり「精神」の次元に真に高まっていなかった。

共同主体とその行為や産物が一体化するところに「精神の實在」の成立をみる観点は、生命の萌芽的レベルにおいてよりも、むしろ「事そのもの」が問題にされる「理性」の章節の終わりのところで、より明確に打ちだされるのである。「事そのもの」とは、主体の行為・実行の側面にみられる自立的(対自的)な自己意識という契機と、行為の結果・産物の側面にみられる万人にとつての対象性・存在という即自の契機とが一体化したものであり、用語としては、『praxis』をそれ自身のうちにふくむ『pragma』に相当するといわれている。

この「事そのもの」に関連して、「その存在が個別的な個人およびあらゆる個人の行為であるような實在」「万人の行為であ

ると同時に各人の行為」である「精神的實在」が語られ、「個体が個体自身として、あるいはこの個体としてあると同時に、あらゆる個体であるような主体」としての「精神」的実体への連続が指摘される。⁽¹⁴⁾

要するに、「事そのもの」を構成する二契機、つまり自己意識的な行為の側面と、その行為が自己意識の産物として対他的に「客体的に存在する」という側面とは、「その存在が……万人の行為であるような實在」としての人倫において実現されるのであり、さらに限定すれば、「国権は、単純な実体であると同時に普遍的な事業、*Werk*であり——絶対的な事そのものである」とした⁽¹⁵⁾ほうが、のちに法哲学で国家を最高の人倫態とみなしたヘーゲルにふさわしいかもしれない。

いずれにしても、「精神」の章節がまず「真なる精神、すなわち人倫」、「つまり共同体 (*Gemeinwesen*) の精神をもってはじまることは、『精神現象学』のヘーゲルが精神の「われわれ」性『共同存在をいかに重要視したかの端的な証拠である。しかも、この人倫態においては、上で問題にした「快樂」は家族の契機に吸収され、「必然の定め」のほうは、公的共同体の成員としての自己意識にはかならないとされることによって、それぞれ人倫的精神の契機として活かされるのである。また、「心胸の法」も、「万人の心の法」として、自己意識が同時に「承認された普遍的秩序」であるという形で活かされ、「徳」もまたおのれの犠牲の成果を享受することになる。⁽¹⁷⁾

以上を要約すれば、ヘーゲルにとつては、「われわれ」性を欠く存在は精神ではない。精神の実体とは、「万人のであると同時に各人のである行為、*das Tun Aller und Jeder* によって、彼らの統一と同等性として産出される、普遍的な仕事」⁽¹⁸⁾にほかならない。精神とは自他の「同等性」であると同時に、意識と存在の純なる一体性（カテゴリー）であるようなものことにほかならない。『精神現象学』は、イポリットが解説するように、自然的意識を哲学的知に高める役目と同時に、個別的意識をその排他的な自立存在（対自存在）から超脱せしめ、意識を「精神」『共同存在に高める役目も担っていたのである。⁽¹⁹⁾

さらに注目すべきことは、この「精神」が『精神現象学』では、上述のように、まず、「万人の絶対的な純なる意志」⁽²⁰⁾としての、つまり共同体（家族とポリス）の精神としての、「人倫」的精神から発足すると同時に、それ以降の考察では、「實在の

諸形態、本来の現実、つまり、たんに意識の諸形態ではなくて、世界の諸形態⁽²¹⁾が扱われることになるという事実である。「たんに意識の諸形態ではなくて、世界の諸形態」が扱われるということは、考察がいちじるしく「歴史哲学」に、しかも、はじめは無媒介の即自的直接態にあった精神（ギリシアの人倫）が、もろもろの疎外^{||}特殊的・直接的な定有の廃棄^{||}普遍性の獲得——封建制から絶対君主制の時代にあたる「国権と財富」、信仰、啓蒙、フランス革命、等々——に媒介^{||}教養（陶冶、形成）され、即自的・対自的な精神に生成してゆく過程という、ヘーゲル特有の意味での、しかし疎外からの自己内還帰という形に着目すれば、マルクス主義にも見られるその後の歴史哲学の基本的パターンとなる、「歴史哲学」に接近するということを意味する。

『精神現象学』の一半は、以上のようにして、観方によっては、「無限性」にはじまり「事そのもの」の確立をもってほぼ完成される歴史的・精神的世界の基礎づけ、および、その歴史的世界の小規模な歴史哲学的素描の試みと解釈することができる。世界は、「精神」の段階にいたれば、発端である「生命」の段階ではまだ脱却できていなかった、自己意識に対^{||}立する対^{||}象であることから解放され、自己意識の事業として「事そのもの」である。上述の「たんに意識の諸形態ではなくて、世界の諸形態」が扱われる段階での精神は、同時に「世界」であるような意識——ヘーゲル特有の用語をさけて、一般的に表現すれば、時代精神や民族精神——であるが、そのような精神^{||}世界は、いうまでもなく、歴史的世界である。

四 普遍主義・理性主義の偏向

ヘーゲルは、「歴史」というものに深い哲学的意義をあたえることに、一応は成功した。この意義付与の作業は、歴史が「精神」の境涯であることを証示する作業である。「われわれである自我、自我であるわれわれ」、あるいは普遍と個、即自と対自、存在と意識の一体性としての真理の場は、じつは歴史的世界のことにほかならない。

しかし、この真理の場、すなわち歴史は、『歴史哲学講義』や『法哲学』になると、事実上、もっぱら国家に集中する。ヘーゲルの場合、歴史は国家の歴史に究極するのである。経済（欲求の体系）ないし市民社会は、国家という絶対の人倫的実体（自己形成）つまり欲求の直接性を克服し、人倫的統一態を実現するための精神の労働であった。それ自身が歴史の主体であるとは見なされない。

人間を本質的にポリス的・政治的な存在としてとらえるヘーゲルにとって、「われわれが世界歴史において問題にしななければならないのは、民族という諸個体（訳注 不可分の全一者 Individuen）であり、もろもろの国家という全体者である」ということは、不動の大原則のようなものであった。

ブルクハルトとはちがつて、国家に歴史的な勢力としての絶対的優越を認め、国家こそは宗教や芸術——理論的には、芸術も宗教も哲学の下に位する「絶対精神」であるとしたにもかかわらず——その他の民族生活の「基礎」であり、「中心点」であるとするヘーゲルの、この一面的な政治中心主義、国家中心主義は、おそらく、精神的世界としての歴史的世界の基礎づけの途上にてでくる、上述の「われわれである自我、自我であるわれわれ」（生命のわれわれ性）における「自我」の契機あるいは、「万人の行為」であると同時に「各人の行為」である事そのものにおける「各人」の契機を⁽²³⁾しだいに軽視するにいたった結果であろう。あるいはむしろ、ヘーゲル哲学全体の背後に潜み、世にある共同人としての諸個人の⁽²⁴⁾軽視を可能にした、理性主義——理性の普遍性への信仰がその遠因であろう。

「事そのもの」は、その成立の当初においては、現実（存在）と個性（自己）との相互滲透としての精神的な客体性一般を意味し、およそ事業や作品とよばれるものならば、芸術家の作品、研究者の業績、経世家の事業、宗教家の運動、その他どんな作品、事業、文物であっても、選ぶところはなかつたはずである。

ところが、その「事そのもの」が人倫的実体として展開され、また後述する歴史哲学においては、一方的に国家に吸収され、その結果、経済をふくむ生活史あるいは文化史のように、本来、歴史の根底的な場であるはずのものをいちじるしく矮

小化し、歴史をもっぱら政治「国家の歴史に集中していったのは、なんとしても偏局の非難をまぬかれないであろう。しばしば指摘されるように、領邦の分立した時代の政治情勢下にあつては、中央集権的な主権国家を擁護し、神格化することに、實際上、進歩的な意味があつたにしても、それによつて哲学的な偏局が偏局でなくなるわけではない。

歴史的—精神的世界においては、デイルタイも語つていたように、個体はむしろ、個を越えるもろもろの連関——作用連関、作用（働きかけ）に内在する価値定立、目的定立の働きが織りなす目的連関、意味連関——の「交叉点」にすぎないという側面があることは否定できない。——同一個人が数多くの作用連関にぞくし、数多くの役割を演ずるといふ事實は、そこから生じる。われわれもまた、人間存在の社会性にかんして、いわゆる「役割」問題との連関で、同じような観点を提出しておいた。——それどころか、歴史においては、個を越えるものに独自の発展を、事情によつては、ある種の「意識」（たとえば階級意識）を帰すべき場合があるいは帰したほうが便利な場合がたしかに存在する。

しかし、他方、デイルタイは社会的—歴史的世界の構成要素（原細胞）が「心的な生体験」であることを強く主張し、もし歴史の「主体」を語るとすれば、それは「個人」、「共同体」およびもろもろの「連関」の三つでなければならず、それら²⁵のいずれかに無理に限定すべきではないとしている。

歴史の主体は「個人」にはつきず、むしろ経済組織や宗教、なかんずく国家のような「共同体」、あるいは一時代の性格や意味として問題にされる「意味連関」や「目的連関」であろう。

しかし、一面では個を越えるこれらの連関や共同性が、それにもかかわらず、「諸個人を貫通し、諸個人において存立する」という真理のもう一方の側面を見落とすべきではない。すなわち、共同体や連関、あるいは、ヘーゲルが「精神」とよび、一般の日常語で民族精神や時代精神とよばれているものは、歴史の担い手であるにしても、正確には「観念的」な担い手である、ということをおぼえてはならない。

デイルタイによれば、精神諸科学の「根本概念」であり、「対象」でもあるものは、歴史的—精神的な「作用連関」——働

きかけの連関 (Wirkungszusammenhang) である。いかえれば、精神諸科学においては、「精神的世界」は具体的には「作用連関」という形態をとってあらわれ、したがって、歴史的研究は、具体的には、一連の事件、出来事の形をとる作用連関、あるいは種々の領域的・体系的な作用連関の研究である。

作用連関は、大は宗教改革、フランス革命、ビスマルクの政治活動、等々とよばれる作用連関にはじまり、小は個々人の目だたぬ日々の行為である。また、しばしば精神諸科学 (人文科学、社会科学) の領域的・体系的なテーマとされる教育、経済、法律、政治、宗教、等々は「同質的作用連関」の例である。

しかし、以上いずれの場合も、作用連関の主体 (担い手) は、諸個人であり、ないしは、諸個人の共働態であるかぎりでの、共同体、文化体制、国民、時代、等々であることに注意すべきである。意味連関や目的連関といっても、それらは作用 (はたらき) の連関に内在する価値定立や目的定立のはたらき (作用) —— 価値定立および目的定立のほかに、対象把握のはたらきもふくめた、三つの作用の連関は「構造連関」(Strukturzusammenhang) とよばれる——にその根源を有し、しかも、その作用連関の究極的な担い手は、世にある、時間的存在としての共同人である「諸個人」なのである。「したがって、連関の根本形式は、現在と過去および未来の諸可能性を総括し、一つの生の経過たらしめる個人において成立する」²⁸⁾。作用連関は、「特定諸個人における、結合されて成果を生じるところの、特定の出来事からなる」²⁹⁾のである。

歴史の「作用連関は、原初的には、諸個人における経過である」³⁰⁾にもかかわらず、ヘーゲルは個の契機、世にある共同人としての個体という契機をしだいに軽視するにいたったが、それではこの軽視の遠因はどこにあったか。

たとえば、同じ「客観的精神」を問題にする場合でも、ヘーゲルとデイルタイでは微妙に異なる。ヘーゲルの客観的精神は法、道徳、家族、市民社会、国家であるが、デイルタイの場合のそれは、これらのほかに、言語、習俗、芸術、宗教、その他およそ「生の客体化」であるすべての形象、つまり「事そのもの」でありうる一切のものをふくむ。デイルタイによれば、ヘーゲルの客観的精神の狭さは、結局、彼が共同態を「普遍的合理的な意志」から「構成」したことに由来し、一方、

デイルタイ自身の広さは、たんに「理性からではなく」非合理的な情熱や衝動、暗いものや幻想をふくめた全体としての生の構造連関から出発したことによる、と主張している。⁽³¹⁾

以上の比較からも推測されるように、上述の軽視の遠因は、そもそもその共同態、精神的世界を基礎づける過程に混入してきた理性主義—理念主義の偏局にある。がんらい、根源における「共同存在」は、世にある存在としての人間を可能にしていく根柢の地平にかかわる実質的ア・プリオリであり、⁽³²⁾ そのかぎりでは基礎づけの対象ではない。しかし、あえて「現象」次元での基礎づけ連関を問題にするならば、フッサールが『デカルトの省察』で試みたように、心身合一を足場にしたほうが、国家理念の展開という天降的な歴史観を遮断しておくためにも好都合であることは、前掲拙稿「体系小考」の末尾に付言したとおりである。

「世界史においては、国家を形成した諸民族しか話題にならない」、⁽³³⁾ 「歴史の変化は、本質上、そもそも国家にぞくする」という国家中心——ヘーゲルにおける「国家」には広狭の二義があり、広義の国家（生活）は民族（生活）と同義であると指摘されることがあるが、ヘーゲルのたてまえば、「国家を形成した諸民族しか話題にならない」というところにある——の史観は、もちろん、「われわれは、特殊なものの形姿から出発し、普遍的なものに昇ってゆく反省の道を、はじめから、一括して、拒絶しておいた」⁽³⁵⁾ とする理念主義と一体である。

『法哲学』によれば、「世界精神」は、諸国家相互の確執から生じる諸国家の運命と事業をとおして顕現し、「世界審判 Weltgerichte」としての世界歴史 Weltgeschichte」において、その至高の法を執行する。⁽³⁶⁾ ある民族がそれに固有の事業をなし遂げてしまい、もはや世界史的意義をもたなくなれば、それはその「民族精神の自然死」を意味するが、この死は、ヘーゲルの場合、「政治的な無効」と等価である。⁽³⁷⁾

しかし、世界歴史＝世界審判は、本質上、国家興亡の歴史であるとする国家理念中心主義にもかかわらず、世界歴史は精神がその本質である「自由」の自覚と実現——歴史の「最終目的」——にむかって進む自己形成、自己媒介のための教養・

陶冶の労苦にみちた道程にはかならないとするヘーゲルの歴史哲学には、なんといっても、格調高いものがある。

十八世紀の啓蒙や進歩思想が科学とそれにもとづく自然支配の増大に人類の進歩と連帯を求めたのにたいして、もともと宗教精神の歴史をめぐる思索から出発し、宗教的な内面性の領域に「発展の主体としての全体意識」を見ようとしたヘーゲルは、デイルタイも認めたように、「人間的―歴史的現実」の「悟性的把握」を越えるものを目ざす点では、たしかに、平板な合理主義を克服している。

カントにおける感性、範疇、理念、フィヒテにおける定立、反定立、綜合、等々の「ドイツ的思弁」、すなわち、意識の諸活動のうちに知性の諸形態とその発展をみる「ドイツ的思弁」を受け継ぐヘーゲルの課題は、「意識の諸形態」を「概念」において表現し、「精神の発展」を「概念的な諸関係の体系」としてとらえることであつたにしても――また、普遍妥当的な概念体系において人間存在の諸相をとらえ、表現しようとしたかぎりでは、啓蒙的理性と全然無縁ではないにしても――ヘーゲルはその課題のために、たんなる悟性の論理以上の論理を要求し、しかも、この高次の「知の構造諸形態」の連関の究極的な実現を、たんなる科学の進歩ではなく、「世界歴史」のうちに見た。デイルタイによれば、「このようにして、ヘーゲルは歴史的世界を知性化した」のであり、「体系的な精神科学の普遍妥当的な基礎づけを精神が実現する理性的体系のうちに発見した」³⁸⁾が、それはなんといってもヘーゲルの功績である。

世界歴史は、精神がその本質である自由を自覚的に実現してゆく自己形成の道程である、というペーゲルのテーゼには、たしかに、デイルタイが指摘したように、精神的―歴史的世界の構造にたいする深い洞察が潜んでいるであろう。

しかし、「歴史認識の土壌」――あるいは、デイルタイが指摘した諸「作用連関」の複合――という観点から見ると、歴史とは「国家」の歴史であるとするヘーゲル流の全体意識、つまり歴史の主体（担い手）は国家という全体意識であり、個々の意識は、そのものとしては、歴史の主体たりえないとする主張は検討を要する。

また、ヘーゲルの場合、精神の自己形成が段階発展――発展というものに意義を付与したこと自体は業績であるが――と

ヘーゲルにおける歴史的—精神的世界の成立

いう形をとり、しかも、しばしば非難されるように、その段階発展に理念の自己展開というニュアンスがつきまとう点も、吟味されてしかるべきである。

註

- (1) Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, 1945, p. VIII.
- (2) Merleau-Ponty, M., *op. cit.*, p. XI.
- (3) Merleau-Ponty, M., *op. cit.*, p. XIII.
- (4) Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, Philosophische Bibliothek, S. 168.
- (5) Dilthey, W., *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, S. 103.
拙著『現象学の展開』八九ページを参照。
- (6) Merleau-Ponty, M., *op. cit.*, p. XIV.
- (7) 前掲拙著『九〇ページを参照』。
- (8) Hypolite, J., *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, 1946, tome I, p. 262.
- (9) Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Philosophische Bibliothek, S. 261.
- (10) Hegel, *op. cit.*, S. 281f.
- (11) Hegel, *op. cit.*, S. 300.
- (12) Marcuse, H., *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, 1932, S. 316.
- (13) Hegel, *op. cit.*, S. 300f.
- (14) Hegel, *op. cit.*, S. 328.
- (15) Hegel, *op. cit.*, S. 328.
- (16) Hegel, *op. cit.*, S. 355.
- (17) Hegel, *op. cit.*, S. 328.
- (18) Hegel, *op. cit.*, S. 314.

- (19) Hyppölite, J., op. cit., tome II, p. 311.
- (20) Hegel, op. cit., S. 310.
- (21) Hegel, op. cit., S. 315.
- (22) Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Suhrkamp, S. 26.
- (23) Hegel, op. cit., S. 68.
- (24) 拙稿「人間存在の社会性」(弘文堂版『講座 現象学』上巻に所収)を参照。
- (25) Dilthey, W., op. cit., Bd. VII, S. 134f.
- (26) Dilthey, W., op. cit., Bd. VII, S. 166.
- (27) Dilthey, W., op. cit., Bd. VII, S. 153f.
- (28) Dilthey, W., op. cit., Bd. VII, S. 156.
- (29) Dilthey, W., op. cit., Bd. VII, S. 167.
- (30) Dilthey, W., op. cit., Bd. VII, S. 154.
- (31) Dilthey, W., op. cit., Bd. VII, S. 150f.
- (32) 前掲拙稿を参照。
- (33) Hegel, op. cit., S. 56.
- (34) Hegel, op. cit., S. 66.
- (35) Hegel, op. cit., S. 35.
- (36) Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Suhrkamp, S. 503.
- (37) Hegel, Die Vernunft in der Geschichte, S. 68f.
- (38) Dilthey, //.. op. cit., Bd. VII, S. 100f.

(未完、続篇は来年度の『哲学年報』に発表の予定)

(本学文学部助教・西洋哲学史)