

ヘーゲルにおける「歴史」と「自由」

濱 良 祐

西洋における「歴史」についての研究は、とりわけ啓蒙主義の時代に前進した。しかし、W・イエシユケによれば、この時代の思想家たちも「歴史」の明確な概念規定を行なっていないかった。イエシユケは、「歴史」の概念規定という問題にはじめて取り組んだのは、ヘーゲルであるとしている¹⁾。ヘーゲルの「歴史哲学」はそのほとんどが講義録を通してしか知ることができないにもかかわらず、ヘーゲルの哲学を代表するものであると理解され、また同時に多くの批判にさらされてきた。特に批判的となってきたのは、歴史哲学における目的論である。しかしヘーゲルの目的論は本当に、マイネッケやポパーが批判するように、人間の自由を否定するものだと言えるのだろうか。

本稿では、ヘーゲル哲学における歴史性の意義を問い直し、目的論を含む歴史哲学がヘーゲルの自由の哲学にとって不可欠のものであることを明らかにしたい。第一章ではまず、イエーナ期のヘーゲルにおける思想展開を確認し、そこでの歴史性の意義を明らかにする。第二章では、ベルリン期のヘーゲルの「歴史哲学講義」から、歴史を哲学の対象とすることの意義と問題について考究する。第三章では、ヘーゲル以後の歴史哲学（いわゆる「歴史主義」）との関係から、ヘーゲルの歴史哲学の意義を明らかにする。ここでは、歴史のうちにありながら、いかにして普遍的に妥当するものを見出しうるか、という歴史哲学の問題に取り組むことになる。

第一章 ヘーゲルにおける「歴史性」

ヘーゲルの思想的発展において、「歴史性」はどのようにして現れ、重要な位置を占めるようになったのであろうか。ここで言う「歴史性」とは、単に現実を生じた歴史の出来事や思想の展開を叙述することではない。思考の「歴史性」とは、時代の変遷を何らかの本質的な目標へと向かう過程とみなし、その過程のうちに必然性を見出すということの意味している。以下では、まずヘーゲル哲学においてどのような形で「歴史」が主題的に扱われるようになっていったのかを確認する。

1. 「歴史性」の現れ

ヘーゲルは「歴史・Geschichte」という語を含む講義をたびたび行っている。「哲学史 Geschichte der Philosophie」は、一八〇五／〇六年冬学期のイエーナでの講義を始めとして、ハイデルベルクで二回行なわれ、さらにベルリンではこの講義が7回告知されている^②。「世界史の哲学 Philosophie der Weltgeschichte」の講義は、一八二二／二三年の冬学期からヘーゲルが没するまで、五回行われた^③。こうした外面的な実情からも、ヘーゲルの哲学において「歴史」が重要な位置を占めていたことがうかがえる。

ヘーゲルの哲学的思考の「歴史性」はイエーナ初期に現れ始めた。「差異論文」(一八〇二年)においてヘーゲルは、近代を「分裂」の時代であると診断し、この「分裂」が克服され、「生」の統合を回復することが、「哲学の欲求」であるとしている。そこでは、さまざまな時代の哲学が打ち立ててきた、「精神と物質、霊魂と身体、信仰と悟

性、自由と必然性等々」といった対立の諸形式は、いまや「絶対的な主観性と絶対的な客観性との対立」へと移行しており、この対立の廃棄が理性（哲学）の関心事となっていると述べられている（GW 4, 12 ff.）。

「差異論文」における「歴史性」は、単に現実が起こった歴史の出来事や思想になぞらえて論を展開するということではなく、新しく始まる時代を先行する時代状況からの帰結とみなすことのうちに見出される。すなわち、「分裂」が極限に達しているからこそ、新たな時代の哲学は必然的に「分裂」の廃棄へと向かうことである。さらにヘーゲルは次のように述べている。「……」必然的な分裂は生の一要因であり、生は永遠に対立を通じて形成されるものであって、もつとも生き生きとした全体性は、最高の分裂からの回復によってのみ可能である」（GW 4, 13 ff.）。ただしこの時期のヘーゲルは、時代の遷移のうちに必然性を見出しはいるものの、「歴史」を発展的なものと捉えているわけではない。そこではたしかに「分裂」の生成とその廃棄は全体に「生」をもたらす運動であり、その運動の目標は「絶対者そのもの」であるとされているのだが、その運動の終わりは想定されていないのである。

翌年の「自然法論文」（二八〇二／〇三年）でも同様の歴史観が提示されている。ここでは、人倫の全体性あるいは「絶対的人倫」は、「有機的自然」と「非有機的自然」という二つの面から成るものとされている。前者は個人の生命の犠牲によって維持される共同体であり、後者は「所有と法の体系」、すなわち個別者が「ブルジョワ」として振る舞う社会的・法的な相関関係である（GW 4, 449 ff.）。この両側面がいかにして関係づけられるのかと言えば、それは「絶対的人倫」が自らを犠牲に供する運動によってである。「絶対的なものは永遠に自らを客観的なあり方のうちへと生み出し、それとともに自らのこうした形態のうちで自らを苦悶と死に委ね、その亡骸の灰の中から自らを高揚させて輝かしいものにする」（GW 4, 458 ff.）。すなわち「絶対的人倫」は、共同体の有機的一体性を破壊しかねない非有機的な相関を自らで生み出し、両「自然」の間の対立・抗争をもって自らを生き生きとしたものとして現象

させるのである。ヘーゲルはこうした運動を、「人倫的なものにおいて絶対的なものが永遠に自分自身とともに演じる悲劇の上演」(GW 4, 458)と呼んでいる。ここで注目すべきことの一つは、運動が「永遠に」行なわれるという点である。「永遠」であるということは終着点がないということであり、言い換えれば、「歴史」が何らかの目標へと向かう「過程」としてではなく、純然たる運動として捉えられているということである。さらにもう一つは、この「永遠」の運動が「絶対的なもの」を構成しないしは産出する人間理性の運動⁽⁴⁾ではなく、「絶対的なもの」自身の運動であるとされている点である。この点のうちには、『精神現象学』以降のヘーゲルの、「精神の自己外化」論の端緒を見出すことができる。

2. 「歴史性」の展開

「歴史」のうちに永遠の運動だけではなく、全体を通じた上昇的な軌道がはつきりと見出されるようになるのは、一八〇五／〇五年の「イエーナ体系構想Ⅲ」においてである。というのも、この草稿においては古代の人倫と近代の人倫の相違が明確にされ、後者がより高次の段階として位置づけられているからである。ヘーゲルは、「国家体制 Constitution」を構成する諸機関について素描した後で次のように述べている。

「これが近代のより、高次の原理であり、古代の人々、そしてプラトン、はこれを知らなかった。——古代では美しい、公的な生活が万人の習俗であり——普遍的なもの、個別的なもの、の直接の統一は美しいものであり、「いわば」芸術作品であった。この芸術作品のうちでは全体からいかなる部分も切り離されることはなく、そこには自らを知る自己とその現示とのこうした統一が存在している。しかし、個別者が自分自身を絶対的に知ること、こ

うした絶対的な自己内存在は現前していなかった。〔……〕この原理によって、その直接的定在における諸個人
の外的、現実的自由は失われるが、しかし、彼らの内的自由、思想の自由は保存される」(GW 8, 263 f.)。

ここでヘーゲルは古代の人倫的共同体の美しさを語りつつも、はっきりと近代の人倫的國家の方をより発展したものとして位置づけている。それまでのヘーゲルは、近代が自立的な個人の時代であると認識しつつも、諸個人の統合を論じる際には古代のポリスをモチーフとした共同体像に依拠していた。しかし、ここでは自立的個人によって構成される新しい人倫のモデルが提示されており、しかもここでは、近代に固有の「自由」の展開も示されている。そして、この「より高次の原理」をもたらしているのは、近代的な諸個人の意識である。

「より高次の分裂とは、各人が完全に自らのうちへと還帰することであり、自らの自己そのものを本質として知ることであり、定在する普遍的なものから分離していながらそれでも絶対的に存在し、自らの知のうちに、絶対的なものを直接的に占有しているという我意に達していることである」(GW 8, 262)。

たしかに、「分裂」という時代認識は「差異論文」にすでに現れていたのだが、そこでは「分裂」と「分裂の廃棄」を繰り返す運動があるのみであって、分裂を通してより高次の、新しい統合の生成が提示されているわけではなかった。

さらに、この草稿の最後には、〈歴史哲学〉が精神の最終的な発展段階としてされている。この箇所では、世界史そのものが語られているわけではなく、非常に手短に世界史の哲学の意義が論じられている。すなわち、「世界史」

において哲学的精神は自らを、「自然と、自己に、ついての知」あるいは「世界と人間」へと二分するのであり、この二分化から人間の「行為」を通して自己へと還帰する (GW 8, 276f.)。そしてこの還帰した精神において、「自然と精神」の統一、言い換えれば「世界と人間」の統一が、一つの現実的な「知」となるのである。つまり、ここで哲学の「歴史性」とは、哲学が歴史の必然性を見通すということだけではなく、哲学自身も歴史のうちで分裂と統一の運動を展開していく、という意味をも持っているのである。

第二章 歴史哲学と目的

本章では、歴史を哲学の対象とすることの意義を考察したい。そのためにヘーゲルの『歴史哲学講義』⁽⁵⁾を中心的に検討する。まずはヘーゲルにとつて歴史を語ることがどのように理解されているのかを考察する。次に、ヘーゲル歴史哲学の中心概念として「理性」がどのように位置づけられているのかを検討し、そのあとで歴史的理性の「目的」について考察する。最後には、有名な「理性の詭計」の問題について検討し、そのことを通して歴史哲学における自由がいかなるものであるのかを明らかにしたい。

1. 「歴史」の取り扱い方

この講義録ではじめに述べられているのは、歴史の取り扱い方の分類である。歴史の取り扱い方は「(a) 根本的歴史」「(b) 反省的歴史」「(c) 哲学的歴史」に分けられている。これらの分類においてヘーゲルが注視しているのは、その歴史の語り手が誰であるか、歴史が何のために語られているのか、ということである。

「(a) 根本的歴史」は、ヘロドトスやトゥキデデスといった歴史家たちによるものであり、歴史家自身も関わった行為、事件、情勢などを記述したものとされる。そこでは、歴史を描き出す者自身の精神と、描き出される諸々の歴史的行為の精神は一致している。これに対して「(b) 反省的歴史」は、「その叙述が時間の関係に拘束されることなく、精神の点で現在を超越するような歴史」とされる。これはさらに四つの小分類を含んでいるが、そのうちでも「実用的歴史」とされているものに対するヘーゲルの批判は重要である。歴史の取り扱いが「実用的」であるというのは、例えばそれが「道徳的教訓」をもたらすという点においてである。しかし、「各時代はそれぞれ特有の境遇を有し、それぞれ極めて個々特殊な状態にあるのだから、各状態の中で各状態そのものによって決定されなければならない。……」色褪せた回想などといったものは現在の生命と自由に対しては何の力も持たない」(VPG 17)とヘーゲルは批判している。歴史を語る者もまた特殊な歴史状況の中に置かれているのであり、そこに別の時代の特殊な歴史状況の中から生まれた事柄を持ち込むことは、単に歴史家の恣意によることである。

こうした特殊状況に置かれた中でも、「現にあることに顧慮することなく」(VPG 20)、思弁の力によって歴史全体の必然的連関を見出そうとするのが、「(c) 哲学的歴史」すなわち「歴史哲学」である。だが、一般には「哲学の仕事は歴史が従事していることに矛盾するように見える」(VPG 20)。なぜなら、「歴史」とは本来、「現にあるもの、また以前にあったもの、つまり諸々の出来事と行為とをあるがままに把握すべきものであって、それらは所与に置けば置くだけ、それだけ本当のままでありうる」(VPG 20)とされているからである。したがって、「歴史哲学」はそもそも、その成立可能性についての弁明を必要としているのである。

2. 「理性」の思想

こうした「歴史」の立場に対して、ヘーゲルは「哲学が提供しうる唯一の思想」としての「理性」の思想について論じている。それによれば、「理性はすべての現実態がそれによって、かつそこにおいて存在と存立を持つところのものである」(VPG 21)。この「理性」は、単に人間個人がもつ思惟能力ではなく、いわば歴史的世界の「実体」であるとされている。ここでは歴史の中で現に起こるあらゆる出来事が、「理性」の運動によって生じたものとして理解されるのである。

「理性は自分を糧にするものであり、自分自身が自分の加工のための材料である。理性が理性自身の前提であり、絶対的な究極目的であるとともに、またそれ自身でその究極目的の実行でもあり、それ自身がその内面から——世界史の中で——自然界だけではなくまた精神界の現象の中でも、究極目的を生み出すものでもある」(VPG 21)。

この理性の「究極目的」が何であるかということはもちろん重要な問題であるが、それについては後で論じることにして、まずはこの「理性の思想」に関して、「哲学」と「歴史」の立場の相違について考察しておこう。

ヘーゲルによれば、この「理性」についての「確信と洞察は、歴史そのものに関しては一箇の前提であるが、哲学そのものの中にあつては何ら前提ではない」(VPG 20)。またヘーゲルはさらに、「まだ哲学に通じていない聴衆」にも、「せめて理性に対する信念 *Glauben* をいだし〔……〕この世界史の講義に臨むこと」を要求している(VPG 21)。つまり、「理性」の思想は「哲学」の立場において証明されるものであり、「歴史」の立場では証明され

ざる前提として信じられなければならないことになる。ヘーゲルはこの二つの立場の相違について次のように弁明する。すなわち、「本来なら、このような信念は前もって要求すべきではなく、「理性」の思想は「単に前提というよりはむしろ〔……〕われわれがこれから行う考究の成果としてみるべき」である、と（VPG 22）。したがって、まずは「歴史」の立場において「理性」が現実の根拠であると信じて、それが要求され、そののちに「哲学」によって理性が現実の根拠であることが証明される、ということになる。ヘーゲルはなぜ、「理性」の思想を前提として立てなければならなかったのだろうか。

3. 歴史の「目的」

右の引用で述べられているように、「理性」は世界のあらゆるものの根拠であり、それ自身世界の「究極目的」であるとされている。世界史はこの「理性」の運動の叙述だということになるが、ヘーゲルは次のようにも述べている。「世界史の精神とその発展過程は実体的なものである」（VPG 29）。したがって、ヘーゲルにおいては世界史の実体が「理性」であり、いわばその運動の現れが精神と呼ばれているのである。

このような自己目的に活動する精神的実体を根拠に据えたヘーゲルの歴史観は、これまでにたびたび批判されてきた。そうした歴史観に対する最も辛辣な批判者の一人がK・ポパーである。ポパーはヘーゲルの歴史哲学を、アリストテレスの本質主義から帰結する「歴史信仰 Historicism」と呼んでいる⁶⁾。『開かれた社会とその敵』でポパーは、ヘーゲルの歴史の実体についての考えも批判の対象としている。その批判によれば、国家を有機体として捉え、その本質を集団的な民族精神とするヘーゲルの「集団主義的な」立場から、歴史を発展過程として捉えようとした場合には、次のことが帰結するという。「民族の精神が民族の隠された歴史的運命を決定するのであり、「存在に現れ出るこ

と」を欲するすべての民族は、「歴史の舞台」へと登場することによって、すなわち他の民族と戦うことによって、その個性と魂を主張しなければならぬのであり、「(そこでの)闘争目的は世界支配なのである」⁽⁷⁾。なぜなら、ポパーによれば、ヘーゲルの「弁証法」において、「統一もしくは同一性」がもたらされるのは、対立物の間の闘争によってだからである。ポパーのこのような理解は、ヘーゲルが述べる精神の「究極目的」を「統一もしくは同一性」であると誤解しているところから生じているように見える⁽⁸⁾。

しかし、ヘーゲルにおいて精神の本質は「自由」である。「自由」は精神にとって単なる属性ではなく、精神のあらゆる属性がそのための手段となるようなものとされている(VPG 30)。それゆえ、精神および理性の目的とは、「自由」であるということになる。たしかにヘーゲルの哲学においては、精神は統一態として理解されているが、(少なくとも「イエーナ体系構想Ⅲ」以降は⁽⁹⁾)統一そのものが目的とされているわけではない。統一は、より高次の自由の実現である限りでのみ、その意義を認められる。以下で述べるように、精神の目的が他ならぬ「自由」であるからこそ、ヘーゲルの歴史の目的論は正当化されるのである。

精神の「自由」とは、自身の外にはなく「自分自身のもとにあること *Bei-sich-selbst-sein*」(VPG 30)と表現されている。精神は世界史のうちで、様々な具体的形態として自分自身を生み出し、それらの形態を自分自身であると認識する。この認識の主体は精神であるが、精神は歴史において現れる個人から切り離されたものではありえない。よく知られているように、ヘーゲルは、「まず東洋人は一人の者が自由であることを知っているだけであり、これに対してギリシア人とローマ人は少数のものが自由であることを知っていたにすぎなかったが、われわれはすべて人間が本来自由であること、すなわち人間が人間として自由であることを知っている」(VPG 32)と述べている。このことから明らかなのは、精神の「自由」の認識主体は、常に各時代の諸個人であるということである。というのは、

ここでは現に自らを自由であるときみなしうる者が増加しているからこそ、「世界史は自由の意識の進歩」(VPG32)であると言われているからである。したがって、精神が「自由」であるということは、各個人が自らを「自由」であると認識するという意味を含んでいることになる。そして、歴史哲学の課題もここに存する。というのも、人間が自らの自由を認識することは、「歴史」の中での人間の「自由」の進歩を見出し、自らの「自由」のあり方を知ることだからである。

4. 歴史における個人

世界史の「実体」が理性であるとしても、実際に「歴史」の諸現象を生じさせるのは人間の行為である。つまり、「理性」が世界において自らを実現するのは、諸々の個人の行為を通してである。人間は当然、自らの特殊な目的を実現しようとして行為する。しかし、個人の行為は必ずしもその目的を遂げるわけではない。ヘーゲルによれば、そうした場合でも「理性」は揺らぐことはない。「特殊なもの、互いに闘争して、一方が没落していくものにほかならない」。理性は、特殊な行為の対立や闘争の背後に控えている。それどころか、理性はそうした個人の行為を通して自らを実現しさえする。このことをヘーゲルは「理性の詭計 *List der Vernunft*」と呼んでいる (VPG49)。さらに別の箇所では、諸個人の「無数の意欲、関心、活動性は世界精神が自らの目的を達成し、その目的を意識にのぼらせて実現するための道具であり、手段」であって、これに対して諸個人は世界精神の目的を「無意識に実現する」と言われている (VPG40)。

ヘーゲルが語る「理性」と諸個人の行為のこうした関係は、多くの批判者を生み出してきた。その批判者の一人であるマイネッケは、ヘーゲルの歴史哲学における「世界理性」を「歴史のあやつり人形の指揮者」¹⁰⁾であるとし、そ

の「世界理性」の「現象」であるところの諸個人の自由は「あやつり人形の見せかけの自由」⁽¹⁰⁾でしかないと批判している。もしも「理性」の目的が、諸個人とその行為に対してなんの関連もないとしたら、諸個人は自らのまったくあずかり知らぬところで「理性」に協力させられていることになるのだから、その行為は自由とはみなしえなくなり、マイネッケの批判は妥当だということになるだろう。しかし、前節で確認したように、「理性」の目的とは「自由」の実現であり、しかもそれは諸個人の自由に関係づけられたものである。

「理性の詭計」という術語は『大論理学』の目的論でも用いられている。主体がある目的をもって直接に客体を手段とすること、あるいは何らかの手段を介して他のものを規定することは「暴力」とみなされる。後者のように、客体との間に別の客体を差し入れて目的を達成することは、「理性の詭計」と呼ばれる。このように、客体に対し間接的に働きかけることが「詭計」である⁽¹¹⁾。だがこれが「詭計」と呼ばれるのは、「目的が客体とはまったく別の本性を持ち、二つの客体も同じく互いに自立的な全体であるかぎり」でのこと、すなわち主体と客体とが外的な目的関係にある場合のことである。したがって、理性の自由と諸個人の自由が内的に結びつけられることで可能となる「歴史哲学」の目的論に関しては、「詭計」は適切な表現では無いことになるはずである⁽¹²⁾。ではなぜヘーゲルはここで「理性の詭計」について述べているのだろうか。

その理由の一つは、「歴史」的人間があくまで特殊な状況に投げ出され、特殊な事柄だけしか知らず、特殊な事柄だけを意欲する存在だからである (VPG 41 f.)。行為者としての個人は、この制約を超えることはできないはずである。またさらに、ヘーゲルによれば、特殊な目的を立てて行為することは、必然的に「自分が意欲したものとは違った」結果も生じさせることになる (VPG 42 f.)。というのは、自然の中で何らかのものが作られた場合に、その作られたものが他の諸事物になんらかの影響を与えることになるように、社会の中で生きる人間の行為もまた、自ら

の特殊な目的とは異なる何らかの結果を社会のうちに生み出していることになるからである。人間の行為をめぐるこうした事態は、普遍的理性が背後に控えているかいないかにかかわらず、不可避的なものである。まして、歴史哲学で述べられている「理性の詭計」とは、個人の行為を「あやつる」ことではなく、個人を「勝手に活動させておく für sich wirken läßt」ことだとされている。したがって、「理性」が個人の行為に関与しているのではなく、むしろ個人が自らの行為を通して普遍的な事柄に関与していると考えられなければならないのである。

もう一つの理由として考えられるのは、そもそも「理性の詭計」とは、「理性」と個人の間、歴史哲学にとって望ましくない関係を呈示するものだということである。ヘーゲルは次のように述べている。「人間がこういった全く外面的な意味で理性目的の手段となる、ということはまずない。人間は理性目的を充たすと同時に、またこの理性目的をきっかけとして、内容上は理性目的と異なる自分の個別的な目的を満足させる。しかし、また進んで、この理性目的そのものに関与するのであって、その点で人間は自己目的なのである」(VPG 50)。このように「理性」と人間が目的を通して相互に関連づけられているのであれば、外的な目的関係である「理性の詭計」は生じえない。そして、このような認識のもとに自らの目的を考慮し、そのうえで行為を通して自らを現実的なものとしていくことが、ヘーゲルにおける人間の「自由」なのである。

2節で取り上げたように、ヘーゲルは最初に「理性」の思想を「前提」とすることを求めながらも、そのことをただちに訂正している。このことは、ヘーゲルが人間存在を両義的に理解していたことと関係している。すなわち、人間は一方では、「歴史」の特殊な段階のうちであり、特殊的な諸制限の中で生きている。その限りでの人間には、「理性」は超歴史的な原理として現れてくる。特殊な立場における判断では、理性の自己目的性が捉えられない。しかし、他方で人間は「哲学」(理性的認識)によって外的合目的な関係を内的合目的な関係へと転換することがで

きる。すなわち、「理性」が歴史の諸段階のうちには内在する実体であり、各個人の目的と連関しているものであるという認識は、人間を即目的にすぎない「原理」や、「理性の詭計」といった人間の自由を脅かす表象を廃棄しうるのである。「理性」の思想はこうした認識に必要なのであるが、それが前提としてのみ捉えられることは、かえって人間を不自由へと導きかねない。ヘーゲルの「歴史哲学」に対する誤解の多くは、歴史を哲学的に認識することの困難さに起因しているのである。

第三章 「歴史主義」の問題とヘーゲルの歴史哲学

本章では、ヘーゲル以後に登場したとされる「歴史主義」との対比において、ヘーゲル哲学の歴史性の意義を明らかにしたい。シュネーデルバッハによれば、「歴史主義」はカントからヘーゲルへと受け継がれた歴史の理論的な体系化の理論が「その信頼性を喪失する」こと⁽⁴⁾で、「歴史主義」が発生した⁽⁴⁾。この「歴史主義」への批判者として知られる現代の哲学者の一人が、レオ・シュトラウスである。以下ではまず、このレオ・シュトラウスの『自然権と歴史』⁽⁵⁾から、「歴史主義」の問題性をいくつかの論点に分けて考察する。次に、そこで提示された論点にしたがってヘーゲルとシュトラウスの歴史哲学の差異について検討しつつ、ヘーゲルの歴史哲学に固有の意義を明らかにしたい。

1. 「歴史主義」批判

シュトラウスは『自然権と歴史』の最初の章を諸々の「歴史主義」的立場への批判にあてている。シュトラウスが「自然権」という観念によって表わそうとしているのは、時代に制約され状況づけられた特殊な規範ではなく、正・

不正に関する超歴史的で普遍的な真理である。人間は通常、ある特殊な生活様式や慣習に基づいて制度化された「実定的な法／権利 *Recht*」にしたがって社会的生活を営んでいる。個人の行為の正・不正はそうした「実定的な法／権利」によって判定される。シュトラウスにとって自然権の探求をめぐる問題は、ある特定の自然権思想の再興にはなく、なによりも〈普遍的な正義の原理の可能性そのものが否定されてはならない〉、ということにある。なぜなら、「自然権」のような普遍的な真理が存在することを認めないのであれば我々は、我々にとって受け入れがたい慣習や正義の観念を有する社会や文化に対して、影響を与える（場合によっては干渉する）ためのどんな合理的な根拠も持たないということになるからである。そして、〈普遍的な正義の原理の可能性そのもの〉を否定する立場として、シュトラウスは「歴史主義」を批判するのである。以下ではその批判の論点を整理し、検討する。

(a) シュトラウスが始めに挙げているのは、実証的な歴史学の観点から「自然権」を否定する立場である。すなわちこの立場によれば、実際の歴史を通して普遍的に妥当していた正義の原理は現に存在してこなかったのだから、「自然権」などというものは存在しない、ということになる。これに対してシュトラウスは、「正の観念の多様性を知ることが、まさに自然権の探求への誘因そのものである」と述べる (NH10)。すなわち、歴史上無限に多様な正・不正の観念が存在したということは、それらの観念がどれも不完全なものであったことの証左であり、むしろそのことから人間は、超歴史的な原理の探求へと向かわざるをえなくなる、ということである。この主張は、「自然権」の探求をめぐるシュトラウスの中心的な確信の一つである。

(b) 〈歴史的なもの〉と〈超歴史的なもの〉という枠組みは、シュトラウスによれば、古典古代における「人為 *nomos*」と「自然 *physis*」の区別以来のものである (NH11)。この枠組においては「哲学」は、「人為」から隔絶した「自然」（「自然権」）を洞察しようとするものとして位置づけられる。こうした枠組みに対して「歴史主義」のあ

る立場は、「哲学」ですらも実際にはドクサ的「洞窟」に留まっているとみなす (NH12)。なぜなら「歴史主義」は、「永遠なるもの」はどんな人間にも把握不可能なものであるという前提に立つからである。シュトラウスはその理由として、フランス革命において生じた「過去との暴力的断絶」に対する保守的な反動を挙げている。「歴史主義」は普遍的原理の存在を否定し、すべてを歴史的に制約されたものとみなそうとする。つまり、「自然」という哲学的認識の領域を、理論的に完全に放棄するところにこの立場の特徴がある。

(c) シュトラウスによれば、「歴史主義」が抱いていた実証的な歴史研究による客観的原理の発見への期待は、やがて失望へと変わっていった (NH16-17)。その結果として新しい「歴史主義」がたどり着くのは次のような命題である。「すべての人間の思想が特定の歴史的状況に属するものである以上、人間の思想はすべてそれが属する状況とともに消滅していかざるをえず、新たな予知できない思想によって取って代わられなければならない」 (NH19)。「歴史主義」のこうした局面は、とりわけ「歴史相対主義」と呼ぶのがふさわしい。

「歴史相対主義」は、「人間の思想や信念はすべて歴史的であり、したがって必ず消滅する運命にある」と主張する。しかし、「歴史主義」はそれ自身が「あらゆる包括的世界観の分析」、「あらゆる世界観の本質的性格の説明」としての「歴史」のメタ理論である。その命題の正しさを主張するのであれば、自ら自身を特権的な位置に置かざるをえない。そうすることで「歴史主義」(歴史相対主義) は自らが否定したはずの超歴史的な領域(ギリシア的区別にしたがうなら、「自然」の領域)を無自覚的に前提し、それに頼ろうとしていることになる。シュトラウスによれば、「歴史主義」のこうした矛盾した態度は、絶えず変化する歴史的現実の寄る辺のなさに起因している。

(d) 「歴史主義」を徹底するならば、実証的な歴史主義の成果にも、(c)のような「歴史を超える理論的な洞察」にも依拠できない (NH25)。「徹底した歴史主義者」は、自己矛盾を回避するために、歴史における普遍的原理の非

存在は、それ自体証明できないと認めなければならない。しかしそれでも、人間の思想の本質的限界についての普遍的洞察が可能でありうるとするなら、「そのような洞察は人間思想の進歩や労働の結果として得られるものではなく、測りたい運命の予見できぬ賜物」だということになる（NH28）。つまり人間は、自らが歴史的状况によって運命的に規定されているのを知ることに関しても、運命に依存していることになる。「徹底した歴史主義者」にとって、人間の思想が運命へと根源的に依存していることについて洞察するためには「人は歴史を超越する必要はない」（NH28）。それは歴史の過程のなかで、啓示あるいは「絶対的瞬間」によってもたらされると仮定される。

シュトラウスは、この「歴史主義」が歴史のうち「絶対的瞬間」を仮定したことは、ヘーゲルの歴史哲学の踏襲であると指摘している（NH29）。シュトラウスによれば、ヘーゲルは自らの時代を「歴史の終局」としての「絶対的瞬間」とみなしているのであり、それは「絶対知」への到達を意味している。シュトラウスはこれを、「知恵の探求が知恵へと転換する瞬間」（NH）（52）と表現している。

2. ヘーゲルと「歴史主義」の差異

シュトラウスは以上のような点から「歴史主義」を批判しつつ、「自然権」の探究の必要性を主張している。では、こうした「歴史主義」批判に関して、ヘーゲルの歴史哲学はどのような意義をもち、どのように位置づけられるのだろうか。

まず（a）すなわち「自然権」のような経験的、自然科学的に実証できない「原理」の存在を認めるか否かという点に関してであるが、ここには二つの問題がある。一つは、シュトラウスが原理として掲げている「自然権」の観念についてである。というのもヘーゲルは、一八〇二／〇三年の「自然法論文」の段階ですではっきりと「自然権」

を根本的なものとみなす思想を拒絶しているからである (GW 4, 424f.)。ただし、ここでヘーゲルが拒絶しているのは、超歴史的で普遍的な原理の存在ではなく、近代のアトム的な自然権思想、すなわち人間が人間たるかぎりにおいてすべての人間に一律に属しているような権利を原理的に前提するような理論体系である。

もう一点の問題は、「原理」である。(すでに前章で述べたように) ヘーゲルは何らかの「原理」を前提として体系を構成しようとする立場を、本来の哲学の立場ではないとみなしている。ヘーゲルの立場からは、シュトラウスが探求する(人間理性性によって識別され、普遍的に承認される法/権利)が存在することは否定されない。『法の哲学』の序文でヘーゲルは次のように述べている。「哲学」にとつて問題なのは、「時間的なもの、過ぎゆくものの仮象のうち」、内在すなわち実体を、現在する永遠なるものを認識することである (GW 14, 114)。したがって、ヘーゲルにおいても「哲学」は普遍的で超歴史的な真理を探求するものであると理解されていると言える。しかし、次で述べるように、その真理がいかにして捉えられるかという点に関しては、両者は異なる考えを持っている。

前節 (b) で論じたのは、「自然」と「人為」の関係をめぐる「歴史主義」の問題である。シュトラウスが支持する古代の哲学的立場は、実定的な法を「人為」的なものとみなし、そこから普遍的な原理としての「自然」への上昇を目指すものである。これに対し「歴史主義」は「自然」をむしろ規範的原理とはみなさない。ここでヘーゲルの歴史哲学を特徴づけるのは、「自然」と「人為」を究極的には一致するものとみなしていることである。それは、一方では「自然」を未だ人間によって自覚されていない即、自的、なロゴスとみなし、他方では「人為」をロゴスの現実態であるかぎりでの歴史的現在とみなすという意味においてのことである。ヘーゲルは『歴史哲学講義』で次のように述べている。

「原理、したがってまた原則、法則は内的なものであって、たとえそれ自身において如何に真なるものであっても、それ自身としては本来に現実的なものではない。……即自的なものは一個の可能性、一個の能力であって、まだ内面から出て現実存在にまでなつたものではない。これらが現実的になるためには、第二の契機が加わらなければならぬ。そしてこの第二の契機とは実行、実現であつて、この実行、実現の原理は意志すなわち一般の人間の活動である」(VPG 36)。

「自然」に内在する理念なるものはそれ自体では可能性にとどまるものにすぎず、人間の現実的な意志的活動によって実現されるのでなければならぬ。ヘーゲルはそうした活動の現れとして革命や歴史的個人による、現存する制度やそれを支える特殊な正・不正の觀念の破壊を肯定的に理解してさえている(VPG 42)。歴史的個人は「時代、要求、趨勢」を洞察する者であり、その個人の行為によつてのみ、世界に内在していた即自的な理念は現実に存在するものとなるのである(VPG 46)。ヘーゲルが「自然」(超歴史的なもの)と「人為」という伝統的な区別を、「歴史主義」とは異なつた仕方で踏み越えているのは確かである。すなわちヘーゲルにとつては、いわば「自然」は「人為」を通して実現されるのでなければならず、その「自然」から「人為」への進展をヘーゲルは「歴史」と呼んでいるのである。

どんな人間も個人としては歴史的に制約された存在であり、その行為(「人為」)がその都度特殊な歴史状況を作ることになる。しかし、ヘーゲルの歴史哲学は(c)で論じたような「歴史相対主義」とは明らかに異なっている。なぜなら、ヘーゲルの歴史哲学においては、あらゆる時代がそれ自身状況に制約された特殊な要求の実現であるにせよ、それを超える原理(超歴史的な原理)もまた現にあらわれるのであり、哲学的認識によつてそれを自覚的に捉え

うると考えているからである (VPG 32)。

ただしヘーゲルは、「歴史」を超越することは、現実には時代状況の内部で行為する個人には可能でないとも考えている。ヘーゲルの歴史哲学における〈運命〉は、行為する個人にとっては不可解なものである。普遍的なものの実現は、個人の特殊な関心の間での闘争を通して達成される。その際に個々の特殊なもの危険に晒され没落するかどうかは、普遍的な理念の実現には関係がない。個人は行為を通して「歴史」を超えるわけではない。ただしそれは、人間が全く真理を知り得ない、ということの意味するわけではない。もし知り得ないとしたら、「歴史」の目標は人間の「自由」ではありえなくなるだろう。では、人間はいかにして世界の真理を知りうるのだろうか。それは、行為がなされたあと、そしてそれによる世界の思想状況の変動が終わったあとでようやく、哲学的反省によって把握することができるのである。ヘーゲルの哲学において真理の把握は、「ミネルヴァのフクロウ」(GW 14, 1, 16) のように事柄の最後にようやく可能になるのである。

このことは、前節の最後 (d) で論じたシュトラウスの観点から見ただけでヘーゲルの歴史哲学の問題性と関連している。ヘーゲルにおいては、個人は行為する以前には自らの行為の正・不正の判断しうる普遍的原理を知ることができない。それが可能なのは、たとえそれが哲学者であっても、行為がなされた後のことである。つまり、ヘーゲルは「歴史」の進展が止まったところでしか普遍的真理を把握できないことを認めているのである。

3. 普遍的真理と歴史

ヘーゲルは、自らの時代を「絶対的瞬間」として「歴史」を閉じ、そのことによって超歴史的な真理を捉えようとしている。これに対しシュトラウスにとつては、人間の思想が超歴史的な事柄を把握するためには、むしろ「歴史」

が未来へと開かれていなければならない。人間は正・不正の問題のような最も重要な事柄についての問いに組み込み、それについての知を探求しつづけなければならないのであり、そのことよってのみ普遍的な原理への道が見出されるのである。シュトラウスにとって「歴史」は、「あらゆる人間思想、そして確実にあらゆる哲学思想は、同一の基本的テーマないし同一の基本的問題にかかわっていること、したがって事実および原理についての人間の知識がどのように変化しようとも変化しない枠組みが存在する」ということを証明するものである (ZN 234)。シュトラウスは、この基本的問題に取り組み続けることよって、人間の思想は歴史的制約を超えられると考えているのである。

「知恵」ではなく「知恵の探求」そのものが「歴史」を越えて普遍的原理へと到達するための道であるとみなしているシュトラウスの観点からは、ヘーゲルの歴史哲学を全面的に認めることはできない。そこでの問題を、「自然権」すなわち行為の正・不正の普遍的規範の可能性に関して定式化するなら次のようになるだろう。すなわちヘーゲルの哲学の枠組みでは、行為に先立ってその行為の正・不正を判定するような普遍的な基準となるような原理を見出すことは可能ではないのか、ということである。シュトラウスが懸念しているのは、それが可能でないとすれば、人間は「歴史の終局」まで寄る辺なきニヒリズム的状况に置かれるほかないということである。

ヘーゲルの歴史哲学は、実証的な歴史主義でも、歴史相対主義でもないが、単に（超歴史的であるという意味での）「自然」を「人為」よりも上位に置いているわけではない。一方で「自然」は、未だ実現されておらず、それゆえに自覚されていないような抽象的原理にすぎない。他方で「人為」は時代状況の制約を受け、そのままでは普遍的な真理を捉えることができない。そのことが可能になるのは、「歴史」に対する哲学的認識を通してであり、そのことよって同時に、「自然」の原理が現実化されるのである。ヘーゲルの歴史哲学はこうした枠組みにおいて、普遍的

真理が現に存在しうることを証明しているのである。そしてこの枠組において、「歴史の終局」とは哲学的な歴史認識においてそのつど訪れるものである、と理解することができるのである。

おわりに

本稿の第二章では、ヘーゲルの目的論への批判に対して反論を行った。そのことを通して、ヘーゲルにおける自由が「歴史性」に密接に関連づけられたものであることを明らかにした。しかし、同時に歴史を哲学的に捉えることの難しさも浮き彫りとなった。歴史的存在として特殊な状況へと不可避的に投げ込まれた個人が、いかにして普遍的な真理を捉えうるのか、さらに言えば、捉えた主張しうるのか。というのは、歴史哲学者もまた、個別者として特殊な状況の中に置かれた存在者だからである。歴史と哲学をめぐるこうした問題は、ヘーゲルにとっても容易な問題ではなかった。その苦慮の跡は、原理や前提といった術語の不用意とも言える使用のうちにも見て取ることができる。しかし、それでも人間は、それ自身歴史的な存在であるかぎり、自らに与えられた特殊な状況のなかで真理を見出そうと努めなければならないのである。

略記号

GW : G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968 ff.

VPG : G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (G. W. F. Hegel Werke Bd. 12), Frankfurt a. M. 1986.

NH : Leo Strauss, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, 1953.

- (1) Walter Ileske, *Hegel Handbuch* (2. Auflage), Stuttgart/Weimar 2010, S.404.
 - (2) Vgl. Pierre Garrimon und Friedrich Hogenann, Hegels Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie, in: *Hegel-Studien Bd.26*, hrsg. von F. Nicolin und O. Pöggeler, Bonn 1991, S.110.
 - (3) Vgl. Franz Hespe, Hegels Vorlesungen zur „Philosophie der Weltgeschichte“, in: *Hegel-Studien Bd.26*, hrsg. von F. Nicolin und O. Pöggeler, Bonn 1991, S.78 f. また、ヘスペの報告によれば、ヘーゲルは晩年に『世界史の哲学』の出版も計画していたようである (*Ibid.*, 84)。
 - (4) 「差異論文」ではこのことが哲学の課題とされていた (GW 4, 11 f. und 20 f.)。
 - (5) 『歴史哲学講義』のテキストには、ベルリン版ヘーゲル全集だけでも三つの異なる版 (ガンズ版、カール・ヘーゲル版、ラッソーン版) がある (Vgl. Franz Hespe, *op. cit.*, S.82 ff.)。それに加えて、一九九六年にはホトロー、グリースハイム、ケラーの筆記録をもとにして一八二二/二三年の講義のみを再現した版 (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen: ausgewählte Nachschriften und Manuskripte Bd.12*, hrsg. von K. H. Ilting, K. Brehmer und H. N. Seelmann, Hamburg 1996) が出版された。最も新しくアカデミー版ヘーゲル全集の版 (G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke, Bd.14, I*, hrsg. von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste, Düsseldorf 2015) では、新たに発見された K. R. Hegenbach の筆記録も参照されている。
 - (6) 本稿での『歴史哲学講義』の引用はスーアカンブ版ヘーゲル全集一二巻 (G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (G. W. F. Hegel *Werke Bd.12*), Frankfurt a. M. 1986) から行い、該当箇所を示すために略号 VPg とともにページ番号を文中に記す。
 - (7) Karl Raimund Popper, *The open society and its enemies*, volume II: The high tide of prophecy, London 1957, pp.8-10. なお、Historicism はそのまま翻訳すれば「歴史主義」となるが、小河原と内田は (おそらくヘーゲルに対するポパーの辛辣な批判をふまえて) 「歴史信仰」と訳している (カール・R・ポパー『開かれた社会とその敵 第二部 予言の大潮』小河原誠・内田詔夫訳、未来社、一九八〇年)。本稿でもそれに倣い、ポパーの主張に関する限り Historicism を「歴史信仰」とした。
 - (8) *Ibid.*, pp.36-38.
- 細谷によれば、ポパーは、ヘーゲルの目的論においては歴史の「目的」が個々の人間主体の目的から歴史の統一的主体の目的へとずらされ「てしまふ」と考えている。これに対して細谷は、ヘーゲルの立場からは、「個々人の活動を通して」いまだ現実的になつていないような外的な目的は、理念としての目的とはなりえないとして、ポパーの考えを退けている (細

- (9) 谷実「ヘーゲルにおける「目的」について」『倫理学年報』第三四集、日本倫理学会、一九八五年、四五―四七頁。
 一章で論じたように、一八〇五／〇六年の「イエーナ体系構想Ⅲ」において、ヘーゲルにおける歴史は明らかに「自由」の
 発展という意義を含むようになっていく。それ以前のテキストにおいては、人倫的全体性の優位が色濃く残っているため、
 本稿ではそれらについては判断を措く。
- (10) Friedrich Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, München und Berlin 1925, S.453.
- (11) *Ibid.*, S.458.
- (12) 「イエーナ体系構想Ⅲ」でも同様の用法がある。ここでは、道具を介して外的事物に働きかけることが「詭計」と呼ばれて
 いる (GW 8, 206)。
- (13) 徳増は、「理性の狡知」は外在的目的関係の現れの一つであるから、歴史学でそのまま認め「られ」ることはない」と指摘
 している (徳増多加志「目的論的世界像と人間の主体」『倫理学年報』第四二集、日本倫理学会、一九九三年、六八頁)。
- (14) Herbert Schnadelbach, *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*, Freiburg/München 1974, S.19.
- (15) Leo Strauss, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, 1953. 訳出にあたっては次の翻訳を参考にしている。レ
 オ・シュトラウス『自然権と歴史』塚崎智・石崎嘉彦訳、ちくま学芸文庫、二〇一三年。