

ヘーゲル歴史哲学の実像に迫る

——新資料に基づく最終学期の構想

山崎 純

はじめに

ヘーゲルは歴史の哲学者だと言われる。事実、ヘーゲル哲学には、さまざまところに歴史がある。宗教哲学講義では宗教の歴史が、美学または芸術哲学講義では芸術の歴史が、哲学史講義では哲学の歴史が講述された。なかでも、『歴史哲学（世界史の哲学）講義』が歴史を本格的に扱ったものと解されている。ところが、「世界史の哲学」はヘーゲルの体系のなかでは、片隅に位置する。「世界史」は、著作では、『エンチクロペディ』第三部精神哲学の客観的精神の末尾、『法の哲学要綱』の末尾に書き込まれ、講義では、「自然法・国家学」の最後で扱われてきた。その中身は国家の興亡史である。「世界史の哲学」講義そのものは一八二二年に初めて開講され、ヘーゲルの定番となった講義のなかでは、最も遅い開講であった。この講義内容が死後、弟子たちによって編纂され、『歴史哲学講義』という著作になった。これの本論は、よく知られているとおり、東洋から西洋近代までの諸国家の過程の歴史叙述であり、通俗的な話題を満載している。ヘーゲルを総体として「歴史の哲学者」と評するときの「歴史」の意味と、『歴史哲学講義』の「世界史」との間にはズレがある¹。おそらくそこにヘーゲルへのさまざまな反発の根拠もあると思われる。ヴァルター・イェシュケは、ヘーゲルは「精神の歴史性(Geschichtlichkeit)」を発見したが、歴史(Geschichte)を世界史(Weltgeschichte)に還元することによって、歴史の哲学を「世界史の哲学」にまで貶め、「精神の歴史性」を隠蔽したと断じ、その原因は、ヘーゲルが自ら発見した「精神の歴史性」を体系的に仕上げるができなかったため、と見ている²。イェシュケのこの洞察は、ヘーゲル歴史哲学の研究の共通の出発点とすべきものであるが、ヘーゲル研究のなかで共有されていない。われわれはまずこの洞察を理解し共有することから始めなければならない（一—四）。

イェシュケは、ヘーゲルは「精神の歴史性」を体系的に仕上げることを怠ったと見た。しかし、ヘーゲルがそれを試みようとした形跡がある。ヘーゲルは「世界史の哲学」講義を、一八二二／二三年からいずれも冬学期に、五回開講したが、最後の—八三〇／三一年冬学期には、これまでのように「普遍史の哲学 (Philosophiam historiae universalis)」と講義予告をするのではなく、「普遍史の哲学 第一部 (Philosophiae historiae universalis partem priorem)」と予告している。ヘーゲルはおそらく、これまでの講義のような歴史叙述を含む全体ではなく、序論にあたる「歴史の哲学とはなにか」を講じるつもりだったと推測される。ヘーゲルは「世界史の哲学」の開講日十一月八日の数週間前、つまり十月ころに、講義の準備に着手した。そのときの自筆草稿が残されている。散逸部分がある不完全な形で伝えられてはいるけれども、完成稿に近い清書稿である。この草稿を新しいヘーゲル全集第一八巻のなかで編集したイェシュケは、草稿の状態から、単に講義のためのノートではなく、「歴史哲学」の公刊を計画していた可能性がある³と推測している。

ヘーゲルは「普遍史の哲学 第一部」と講義予告したが、予告に反して、結局のところ、これまでの学期と同様

に、「世界史」の全体を講じた。それはこの学期の聴講生の講義筆記録から確認できる。前年の学長職などで時間がとれず、途中で、以前の学期のノートに助けを求めた。それで、本論も展開するはめになったと思われる。大学の教員であれば、すぐに理解できるこうした事情だけではなく、そもそも歴史の哲学とはなにかを論じることは難しい課題であり、その困難さにくらべて時間が足りなすぎたと解した方がよい⁴。しかし、序論草稿は以前の学期よりもずっと充実している。息子カールは『歴史哲学講義』第二版を編集したとき、その序文で、「哲学的な概論がだんだん減って、歴史的な素材が増えた」⁵と報告しているが、事実は逆で、最終学期にヘーゲルは、「そもそも歴史の哲学とはなにか」という哲学的考察に本腰を入れて取り組んだ。

ヘーゲルが「歴史の哲学」として本来考えていたものはどのようなものであったのか？ そして、なぜそれは、国家の過程を扱う「世界史の哲学」に終わったのか？ その両者のずれがその後どのような批判を招いたのか？ このような問題意識から、最後の「世界史の哲学」講義の実像に迫ってみたい。幸い、この学期の「世界史の哲学」講義は、資料状況に恵まれている。一八三〇/三一年講義の序論を、ヘーゲル自筆の草稿⁶を基本に据えて、欠落部分などを聴講生による講義筆記録⁷で補完しつつ、ヘーゲルの歴史哲学が最終的にたどりついた思想的境地をできるだけ実態に近い形に再現し上記の問題を考察する。あわせて、ヘーゲル歴史哲学をめぐるさまざまな誤解の解消に努めてみたい(五)。他の学期の講義との比較は、草稿と講義筆記録が公刊されている一八二二/二三年度との比較にとどめ、本格的な発展史的考察は、現在の資料状況から、当面留保せざるをえない。

一 精神の自己知

「歴史哲学」というが、歴史と哲学とはじつは相容れない関係にあり、そもそも歴史の哲学が成立しうるのか？ それ自体が問いでありうる。なぜなら、哲学は理性の営みであり、合理性の支配する世界である。これに対して、歴史というものを単に、雑然とした外面的な出来事の総体と受けとめるなら、歴史と哲学との間に接点はないであろう。現に、歴史が哲学のテーマになったのは、啓蒙主義の終わりころであり、遅かった。シェリングやフィヒテがこれに取り組んだが、アプリアリな洞察と時間的な経験的事実との媒介に成功しなかった⁸。

歴史の哲学が成立するためには、歴史の合理的な把握が可能だという見通しや前提がなければならない。つまり、理性的なものが歴史のなかに認識されうるという前提である。ヘーゲルはこの課題に、イエーナ期中頃から、精神の歴史性についての考察として、取り組み始めた⁹。その最も充実した成果をわれわれは『精神現象学』のなかに見ることができる。『精神現象学』のとりわけ精神章から宗教章にかけて、精神の歴史性が展開され、その経験が「絶対知」で想起・内面化(Erinnerung)され、総括される。最終的には、「絶対知」の末尾に、「知りつつ自己を媒介する、精神の生成(das wissende sich vermittelnde Werden)」が歴史である、とされる¹⁰。

ヘーゲルのいう精神とは、「絶対的精神」(それは芸術・宗教・哲学であるから「文化」と呼んだ方がわかりやすい)において、精神が自らを認識する歴史的過程である。精神の自己認識、この知るという営み、そのプロセスこそが精神そのものなのである。〈精神の自己知〉はヘーゲル哲学を理解する上でキーワードであるが、歴史哲学においても、核心となる概念である。

精神の自己知には、同時に、神の彼岸性の克服というテーマが重なる。ヘーゲルは『精神現象学』の「啓示宗教」のなかで、三位一体論を次のように解釈する。「父」なる神(絶対的な本質実在)が受肉し「神の子」イエス・キリストとして現われる。彼岸のかなたに隠されていた(geheim)神(父)が人間的な自己意識(子)となって、あらわ

(*offenbart*) になった。しかし、それは、イエスの直接の弟子たちの意識に、歴史的イエスという「一個の感性的な他者の形式」で直観されているにすぎなかった。それは「対象性という〔主客〕不同」の形式に依然としてとらわれている。受難(神の死)によって、この個別的なイエスにつきまとう肉体的な姿が消滅する。弟子たちが「見る、聴く」という感性的形式で捉えていた「直接的に現前する神」が消えうせる。弟子たちが「かつて見た、聴いた」ものとして、イエスの事跡が、**記憶のなかで物語られたもの**として、教団の表象へと移される。神人は肉体という直接的な対象性において死し〔受難〕、実在へと帰って行き〔昇天〕、「教団の普遍的な自己意識」となって復活する(聖霊の降臨、教団という精神的共同体の成立)。「二人または三人が、わたし〔キリスト〕の名によって集まっているところには、わたしもそのなかにいる」(マタイ伝一八・18-20)とキリストが弟子たちに語りかけたように、信徒が集う、そのまっただなかに神が現在する。ヘーゲルは一八二一年の宗教哲学講義のなかで、キリストのこの言葉を引いて、「これが現前する現実的な精神としての神、教団のなかに住まう神である」との解釈を示している¹¹。

精神という実体がこのようにして**自らを知る**ことによって、**隠れたる神の彼岸性が剥奪される**。絶対的なもの(あるいは神)が彼岸にとどまる限り、人間の自由の実現はない。これはヘーゲルが青年期から抱いていた確信である。それは、古代ギリシャの自由で美しい祝祭における神人和合と、キリスト教の陰鬱な抑圧的体制との対比のなかで、しばしば語られてきた。意識の対象が自分以外の疎遠なる他者であるときは、意識にとって何か**隠されている**(*geheim*)。絶対的な本質実在が精神として意識の対象になることによって、この隠されてあることが終わる¹²。この意味で、精神自身が自らを知るという「精神の自己知」が精神の究極目的(*Endzweck*)であり、精神の展開の終わりなのである。

一八三〇年の世界史の哲学講義序論草稿は、こう記している。

キリスト教においては、神は自らを開示して (*sich geoffenbart* 啓示されて) いる。すなわち、神は人間に対して神が何であるかを認識できるようにした。したがって神はもはや閉ざされた秘密(*ein Verschlossenes, Geheimes*)ではない。それによって神を認識する(*Gott zu erkennen*)可能性とともに、神を認識する義務もわれわれに課せられた¹³。

ヘーゲルは「神を知る」とか、「神を認識する」ということを強調するが、それは、神との神秘的な一体感とは無縁である。ヘーゲルによるキリスト教の思弁化は、キリスト教の神秘化による正当化どころか、共同体という他なるものへの関わりが同時に自己への関わりであるような自由な和合形式は何か、という合理的な人間学的な探究でもあった。まさに神学の秘密は人間学にある。そこには神秘的なものは何もない。むしろそれは、キリスト教の首尾一貫した脱神秘化の試みであった。それゆえ、「神学の秘密は人間学にある」というフォイエルバッハのテーゼは、すでにヘーゲルのなかにあった。それは当然、当代の神学との厳しい対立状況をもたらす。それゆえ、精神の自己知というヘーゲル哲学のキーワードは、当代の宗教・政治思想の文脈のなかで、戦闘的な意味をもっていた。

二 精神の歴史性

『精神現象学』は、このように精神が歴史的事であることを詳しく明らかにしたが、「歴史性(*Geschichtlichkeit*)」という語を使ってはいない。「歴史性」すなわち、歴史を歴史とするものはなにかについての探究はイエーナ期の哲

学史で始められ、ベルリン時代の哲学史講義へと引きつがれる。一八二三年に改稿された哲学史講義序論草稿はこう述べる。

思考が残したもの(That des Denkens)は、歴史的に見れば、過ぎ去った事柄であり、われわれの現実とは無関係のように思われる。実際はしかし、われわれの現在のありさまは歴史的(geschichtlich)にもたらされたものなのである。あるいはもっと正確に言えば、思考の歴史〔哲学史〕というこの領域のなかに見られるものにおいては、過ぎ去ったものは単に一面にすぎない。それと同様に、われわれの現在のありさまにおいては、共通の不変的なもの(das gemeinschaftliche Unvergängliche)が、われわれが歴史的である(geschichtlich)ということと不可分に結びついている。自己意識的な理性というわれわれと現在世界が所持する財産は、いきなり成立して単に現在の基盤から成長したのではなく、労働の遺産である。より詳しく言えば、人類の先行する全世代の労働の成果なのである¹⁴。

思考の結果である哲学思想は、先行する世代の遺産の上になし遂げられた成果だと言っている。同時に、「共通の不変的なもの、過ぎ去らない共通なもの」に結びついていることが、「歴史的である(geschichtlich)」ということである。「過ぎ去らない共通なもの」へとわれわれを結びつけるもの、それは、記憶(ムネーモシュネー)である。これをヘーゲルは<ギリシャ世界において精神が自分自身のもとにある>自由として記述している。

ムネーモシュネーという自由で美しい**歴史性(Geschichtlichkeit)**のこの性格のなかに、思考する自由の萌芽もある。そして、彼らの中で**哲学が成立した**という性格もそこにある¹⁵。

これは、二〇世紀の議論を先取りするように、ヘーゲルが初めて「歴史性(Geschichtlichkeit)」という語を用いた箇所である、とイェシュケは指摘している¹⁶。「歴史性」は、記憶の女神ムネーモシュネーの名で暗示されている。歴史が歴史的であることは、ムネーモシュネーによる内面化によって保障されている。「歴史的であるということ」は、変わりやすく歴史の支配下にあること、あるいはまた、過去の遺産を相続したということだけを意味するのではない。それは同時に、過ぎ去ったものへの記憶(ムネーモシュネー)という関係が、自身の存在に本質的に属していることを自覚し、過ぎ去ったものに向きあうことをも意味する¹⁷。しかも哲学の成立と自由の芽生えとが同時だと言われているように、**出来事を記憶のなかに内面化し保存すること**、そのようにして、**精神が自己を知る**ことにおいて、**精神は自身のもとにある**、つまり自由である。

三 歴史は構成されるもの

ヘーゲルが一八二二年に「世界史の哲学」を初めて開講したときに作成し、二八／二九年講義まで用いた序論草稿は歴史叙述の種類を区別し、 α ありのままの歴史、 β 反省を加えた歴史、 γ 哲学的な歴史、の三種類をあげている¹⁸。

「ありのままの歴史」を書いた歴史家として、ヘーゲルはヘロドトスとツキディデスの名をあげているが、彼らが記述したものはけっして事実そのものではないことを指摘している。

彼らは行為の結果や出来事について報告をまとめるが、それは、単にこれまでに起こったこと、外面的に現存したことを精神的な表象の国(*das Reich der geistigen Vorstellung*)へと移し、それらの出来事を精神的な表象のために加工する。以前には、ある存在したものが、いまでは精神的なもの、表象されたものとなっている。それは、ちょうど詩人が、例えば自身の情感のなかにもつ素材を、感覚的表象のために加工するのに似ている。……歴史家は、現実にはすでに過ぎ去ってしまい主観的で偶然的な記憶のなかにもちりじりになってしまったものを、一つの全体へと構成し(*componiert*)、それを記憶の女神ムネーモシュネーの殿堂へと書きつけ、それに不滅の持続性をあたえる¹⁹。

このようにして、歴史家は単なる出来事を「表象の作品(*ein Werk der Vorstellung*)へと改造する」²⁰。歴史は、目の前に見出されたものではない。歴史は、歴史的な意識によって、歴史として構成されるのである。こうした構成の作用なしに存在するのは、単に、起こってしまった出来事にすぎず、「歴史」ではない。ヘーゲルは構成主義の立場に明確に立っている²¹。ヘーゲルの「歴史の形而上学」に対して歴史＝物語り論を対置することがモードになってきたが、ヘーゲル自身がすでに歴史は物語りであることをしっかり認識していた²²。

四 「精神の歴史性」と世界史の位置をめぐる問題

ヘーゲルは精神の歴史性をこのように発見したけれども、これは本来であれば、体系的にさらに解明を要する。例えば、宗教の歴史、芸術の歴史、哲学の歴史はそれぞれの該当する講義で詳述されたが、それらは互いに関係するのか？ さらに、これら絶対的精神の歴史と世界史(国家の過程史)との連関はどうか？ 絶対精神のそれぞれの歴史はあるが、絶対精神の統一的歴史はないのか？

ヘーゲルはいろいろなところで、精神は一つであり、精神の諸側面は互いに緊密に結びついていると述べている。例えば、一八三〇年の世界史の哲学講義序論草稿で、こう記している。

世界史は精神一般であり、精神は歴史の実体であり、一つの精神(*der Eine Geist*)である。その本性(*Natur*)は一つ(*Eine*)であり、いつも同一である。そして世界の存在のなかに、この精神の単一の本性(*Eine Natur*)が現れる²³。

国民の憲政(*die Verfassung des Volks*)は、その宗教、その芸術と哲学、あるいは少なくともその教養形成に見合った考え方や思想を伴って、一つの実体、一つの精神(*Eine Substanz, ein Geist*)をなしている。国家は一つの個的全体(*eine individuelle Totalität*)なのであって、このものからは、国権のように、きわめて重要ではあっても特殊な一面にすぎないものをただそれだけ取り出して、孤立的に議論したり、選び出したりすることはできない。……この不可分なものを互いに分離できるもの、それどころか互いに無関係なものとかえみなそうとしたことは、われわれの時代の大きな誤りだった²⁴。

このように精神が一つの不可分なものであるならば、精神のさまざまな現れの深い連関を解明しながら精神の歴

史性を基礎づける場合は、本来ならば、『エンツクロペディ』の「精神哲学」の緒論、三八一—三八四節あたりがふさわしい。しかし、ヘーゲルはここで、そのような解明を行わなかった。それらの節に関連する精神哲学講義でも展開した形跡が見つかっていない²⁵。結果的に、ヘーゲルは精神の歴史性を基礎づけるという課題を果たすことなく、「世界史の哲学」を歴史哲学として講じた。世界史は、外交的駆け引きや策略、暴力や戦争を含む国家の興亡の場（戦場）として描かれているので、精神の歴史性を証明するには最も不適とも言える。イエシュケは、この点から、ヘーゲルは自らが発見した「歴史性」を隠蔽したと指摘する²⁶。

かくして、「世界史の哲学」は、精神の歴史性の基礎づけを欠いたままで、国家の過程史として講じられた。この枠組みを根本的に打破するものではないけれども、一八三〇年にヘーゲルは「普遍史の哲学」ではなく、「普遍史の哲学 第一部」を開講予告した。このことは、これまでの学期とは違って、より原理的な考察をめざしたと推測できる。次に、その内容を考察する。

五 「世界史の哲学」序論の一八三〇年草稿の構想

一八三〇年草稿には明確な章立てはないが、その概要を目次風に再現すると、左ようになる（表1、表2参照）。この構成に即して、1 理性が世界を統べている、2 世界精神と理性の巧知、3 国家の総体的把握、4 自由の発展と歴史区分について考察する。

1 理性が世界を統べている

「A 理性が世界を統べているという考え、および神の摂理について」では、ヘーゲルは歴史のなかに理性を読み込もうとする自らの立場についての誤解を解くことから始めている。歴史的には、アナクサゴラスが初めて、ヌース（知性または理性）が世界を支配しているということを言ったが、彼はそのヌースを具体的に深く探究しなかった。プラトン（『パイドン』97B-D,98B-C）によれば、ソクラテスもそのことでがっかりした。その原因について、ヘーゲルはこう書いている。

ソクラテスがアナクサゴラスの原理に見出した不十分さは原理そのものにかかわるのではなく、この原理を具体的な自然に適用する際の欠陥(Mangel)にかかわる。つまり、自然がこの原理から理解され、概念的にとらえられるのではなく、一般にこの原理が抽象的なままに固持されるというところにある²⁷（強調は引用者。以下同様）

アナクサゴラスの「ヌース」がまだ抽象的で漠然としていて、なんら深い理解に達していないことにソクラテスは失望したが、ヘーゲルは自分の時代において、これと似た状況を見た。それは摂理が世界を支配しているという宗教的な信仰である²⁸。

私はまず理性が世界を統べているという思想の〔アナクサゴラスにおける〕最初の出現だけでなく、**その欠陥(das Mangelhafte)**についても詳しく述べたが、それは、この思想がそれとは別の形態に完全に応用されて

いるからだ。その形態はわれわれには周知の**宗教的真理の形態**であって、世界が偶然にさらされ外的・偶然的な原因に委ねられているのではなく摂理が世界を支配しているという確信である²⁹。

例えば、信心深い人が日常の偶然的な出来事のなかに「摂理の目的」すなわち神の思惑を読み取ろうとする。こうした心の動きは、世界史の展開のなかに「自由の意識の発展」という大きな趨勢を把握するということと対極的なところにある。かかる宗教的な「摂理への信仰」に、ヘーゲルは次のように反対している。

われわれが世界史で取り扱う個体は、諸国民(Völker)であり、諸国家という全体である。したがってわれわれは、摂理に対する信念の、あのいわば小売り(Kleinkraemery)の状態にとどまっているわけにはいかない。そうかといってまた、世界を統べる摂理というものがあるという一般論のところで、単に抽象的で無規定な信念にとどまることもできない。この信念は、明確な認識へ進もうとしないのであるが、われわれはむしろこの摂理について真剣に掘りさげなければならない³⁰。

ヘーゲルは摂理を「小売り **Kleinkrämerer**」(個々人の幸、不幸)のレベルではなく、精神の世界史的展開のなかでの「摂理の計画」という大局的な趨勢と理解する。これを把握するようなヌース論の「大局的な応用(die Anwendung im Großen)」をめざしている。それゆえ、宗教的な摂理信仰のように**抽象的な欠陥ある形**にいつまでもとどまっていたはならないとヘーゲルは主張している。

ところが、この箇所をガンズ版とカール版はヘーゲルの自筆草稿から採用しながら、一つ前の引用文のところで、次のように重大な書き換えを行っている。

理性が世界を統べているという思想のこうした出現は、われわれには周知のさらに進んだ応用と連関している。すなわち、世界が偶然にさらされ外的・偶然的な原因に委ねられているのではなく、摂理が世界を支配しているという**宗教的真理の形態**をとる³¹。

ヘーゲルは、アナクサゴラスが深めきれなかった「ヌース」論が、キリスト教の摂理論へと「欠陥」をもったまま引き継がれ、究極目的が個人的な関心(例えば、個人の幸運や来世における永生)に矮小化されていると批判している。これに対して、ガンズ版では、ヌースが世界を支配しているというギリシャ思想のさらに進んだ形が摂理への信仰というキリスト教の宗教的真理の形式だ、となる。ガンズは草稿にある「欠陥」という語を意図的に削除して、「欠陥ある」ヌース論から摂理信仰への展開を肯定的に描いて、もとの意味を逆転させている。それをカールはそのまま第二版に引き継いでいる。これによって、ヘーゲルが神の摂理を信じきっていて、これをそのまま歴史に応用しているかのような印象を与える。ガンズは政治感覚が鋭敏で、宗教的な摂理信仰を「欠陥ある」と評することの政治的なリスクを配慮したためと思われる。彼はヘーゲルを体制にとって安全な哲学者として印象づけるために、いたるところで、こうした気配りをしている。今日ヘーゲル『歴史哲学講義』として読まれているテキストには、このような改竄がいたるところにある。それがヘーゲル思想へのさまざまな誤解を生んだり、増幅させたりしている。カール・レーヴィットの次のようなヘーゲル批判にも、その影響が如実に現れている。

自由の理念の実現が歴史の究極目的であるが、ヘーゲルはこの理念を神の意志と同一視することの困難を何も感じていなかった。というのも、彼は「絶対者の司祭」として「神によって哲学者たるよう呪われた」者として、神の意志とその計画を知っていると信じていた。彼は精神の道を歴史の経過と結果を規準にして全体的に洞察し正当化する逆立ちした予言者を自認していた³²。

レーヴィットはここでヘーゲルに対する巷間に流布した偏見を繰り返しているにすぎない。ガンズとカールは「欠陥」という語を削除し、「欠陥ある」宗教的な摂理信仰の乗り越えというヘーゲルの真意をカモフラージュした。われわれはその成功例をここに認めるだけである。このようにして、歪められたヘーゲル像が定着していったのである。

2 世界精神と理性の巧知

「B 歴史における精神の実現」の節は、歴史上の英雄などの行為の意図や目的と、結果として生起する事態とのずれについての考察である。

世界精神の目的は自分自身を見だし、自分自身に到達し、みずからを現実として直観するということである。これに対して、測り知れない数の意欲や関心や活動は、世界精神が自分の目的を成就するための、つまりこの目的を意識へと高め、実現するための道具であり手段である。個人と国民のあの活動は、彼ら自身の事柄を追求し満足させながら、同時に、あるより高いもの、さらに先にあるもの的手段であり道具である³³。

これは、個人は世界精神の操り人形にすぎないという悪評高い内容で理解されてきた。しかし、本当にヘーゲルはそう考えていたのだろうか？ おそらく世界精神のこのような戯画化された像に意味はない。かかる世界精神はヘーゲル哲学には存在しないからだ。これは、個別的には偶然的で非合理的なものでも、全体として見たら、法則的なものが貫いていたり、合理的なものが結果したりすることを意味する³⁴。次の二文で表現されていることが、理解のポイントになる。

この世において、いかなる偉大なことも、情熱なしには成就されなかった³⁵

直接の行為のうちには、行為者の意志と意識のうちにあるよりも、何かそれ以上のことがありうる³⁶

主観的な利害関心や主体的な情熱なしには、偉大なことは生じない。個人の主体的な動機や目的は欠かせない。しかし、その主観性の狙いどおりにはならない。行為の結果、全体として生起するものは、しばしば個々の動機や目的をはるかに超えたものである。

こうした普遍的なものとの関係、その思弁的な真理を解明するのは論理学の課題だとして、ヘーゲルはここでは理論的な解説を避けて、放火の例などをあげて説明している。

世界史においては人間たちの行動によって一般に生じてくるものは、彼らが目ざし達成しようとするもの、彼らが知りかつ欲するものとは何か違ったものである。人間は自らの関心事を成就する。しかしそれとともに、

なおそれ以上のことが成就される。これも実はその関心事のうちに含まれていたが、しかし彼らの意識と意図のうちにはなかった。類似例として、不当な侵害に対する報復という正当な意図から、相手の家に放火する人を取り上げてみよう。ここにもすでに、放火という直接の行為と、その行為それ自体には属さない外的な諸事情とのつながりが現れる。直接の行為としては、例えば、梁のちょっとした箇所小さな炎を当てることである。この行為によってまだなされなかったことが、こんどはおのずから、次におこなわれていく。点火された梁の箇所は、梁のもっとほかの部分とつながっているし、梁は家全体の木組みとつながり、家は他の家々につながっている。こうして大火事となり、それは、当初の報復相手とは別の多くの人々の財産を焼き尽くし、多くの人命すら奪うことになる³⁷。

たしかにこれはわかりやすい例である。行為の結果は直接的な意図を超えて、ときに意図を裏切る。内的な意図から発した行為もひとたび外的な連関のなかに投げ込まれれば、もともとの行為の意図を超えた独自の展開を覚悟しなければならない。これは、ヘーゲルが悲劇論など、さまざまところで展開してきた行為論でもある。

ヘーゲルはこの思想を、おそらくイェーナ期にスミスの「見えざる手」から学んだ³⁸。「世界史の哲学」のこの文脈でより近いのは、カントの歴史論のなかの「非社会的社交性」である。カントは『世界市民的意図における普遍史のための理念』のなかで、自然は社会における「対抗関係(Antagonismus)」を利用して、人間を醇化し、「法を普遍的に管理する市民社会を達成する」、「人間性を飾るすべての文化と技芸、最も美しい社会秩序は非社交性の果実である」と述べている³⁹。

カントとのつながりはもう一つある。ヘーゲルは、個々人の「意欲や関心や活動は、世界精神が自分の目的を成就するための道具であり手段だ」と述べつつ、他方で、個人は単なる手段にはならないとも述べている。

個人というものを一般に手段のカテゴリーの下に(*unter der Kategorie der Mittel*)考察することを認めたにしても、それでもなお、諸個人のうちには、そのような観点でとらえることをためらわせるような一面がある。……それは諸個人のなかにあつてそれ自体で永遠な神的なもの(*ein in ihnen an ihm selbst Ewiges, Goettliches*)、すなわち道徳性、倫理性、宗教性(*Moralitaet, Sittlichkeit, Religiositaet*)である。……これらの面はそれ自ら、満足させられなければならない無限の権利(*ein unendliches Recht*)をもっている⁴⁰。

これは、人格を「単なる手段として」扱ってはならないというカントの道具化の禁止のテーゼ、または尊厳のテーゼを指している。現にヘーゲルはそれに続くところで、カントを参照指示している。

人間はまったく外面的な意味において、理性目的に対して手段として関わるのではない。人間は理性目的とともに、そしてこの理性目的〔を満たす〕機会に、内容上これとは違う自分中心の目的を同時に満たすが、それだけではなく、理性目的そのものにも関与する。こうすることで人間は自己目的(*Selbstzwecke*)である。……これについては、カントを見よ。……この自己目的という規定のなかに、われわれが手段というカテゴリーからは除いておいてほしいもの、例えば道徳性や倫理性、宗教性が属する⁴¹。

道具化の禁止というカントのテーゼをふまえ、道徳性や倫理性、宗教性が「人間の尊厳」の中核的内容であるこ

とが語られている。「個人は世界精神の操り人形」というイメージとは対照的な内容である。

この叙述部分において、ガンスが編集した第一版はほぼヘーゲルの草稿に沿っている。しかし、今日ヘーゲルの**歴史哲学として最も普及しているカール版（日本語訳の底本）**は、歴史の理念の実現と、世界史的個人の道具化についての叙述部分で、草稿の流れをずたずたに寸断し、恣意的な編集を行っている。ヘーゲルの自筆草稿はこの箇所ですぐ切れ目なく清書されていて、論旨は明快である。ヘーゲルが死の前年に到達した最終的な思想を、この草稿に基づいて伝えるべきであって、他の年度の講述を織り交ぜる必要はほとんどない。確認はできないが、息子カールはおそらく、他の年度の筆記録に基づいてではなく、自身で勝手な改竄を行っている。それによって、「個人は世界精神の操り人形」という印象をいっそう強めたと思われる。今日の読者は、このテーマについては、ヘーゲルの自筆草稿に基づいて、その思想内容を理解する必要がある。

「世界精神」と並んで、すこぶる評判が悪い「理性の巧知（通常、狡知と訳される）」という語は草稿では用いられていないが、講義のなかで用いられた。カールの筆記録はこう記録している。

世界史における偉大な人物は、世界精神の目的でもあり、まさに時機にかなったものを自ら目的としています。外面的な歴史のなかにわれわれが直接目にするものは、衝動や欲求といった特殊なものです。これらが相互につぶし合い滅んでいくのをわれわれは目撃します。これに対して、理念は普遍的なものであり、この闘争においても攻撃されることなく無傷です。これは理性の巧知(*die List der Vernunft*)と呼ばれます。理性は上記のもろもろの衝動や欲求を自らの道具として用いながら、自らを無傷のままに保ちます。あるいは、むしろ自らを実現すると言った方がよいでしょう。理性の目的は人間の欲求や情熱などをとおして自らを実現します。この普遍的なものにくらべれば、個別的利害は取るに足りないものです。このようにして個々人は〔普遍的な理念のための〕犠牲となるのです⁴²。

理性の巧知(*die List der Vernunft*)は論理学やエンツクロペディにも登場するが、ヘーゲルが初めてこの語を用いた文献は、イェーナ期精神哲学草稿 II(一八〇五/〇六年)である。労働者が対象と自身の間に道具を挿入し、自身は損傷したり消耗したりすることなく、道具を消尽させて、自身の目的を最終的に遂げることをいう。そこで、こう記されている。

巧知(*List*)は狡猜さ(*Pfiffigkeit*)とは別のものである。もっとも正々堂々とした行為こそが最大の巧知である。(われわれは巧知をその真実態において捉えなければならない。)すなわち、人はその公明正大さによって他者を、つまり、他者が端的に自分を顕わにし、まさしくその点において自分自身を無化するさまを、明らかにする。〔巧知は〕他者をして、それが端的にあるがままに存在することを余儀なくさせ、それを意識の光のなかへともたらすことを強いる偉大な振る舞いである⁴³。

巧知(*List*)は狡猜さ(*Pfiffigkeit*)とは違うと言っているのだから、*List*を「狡知（悪賢い才知）」と訳さない方がよい。個々の主体を強制したりだましたりするのではなく、主体的な意志・動機・情熱のままに大いに活動させ、その結果として、全体として出来るものを理性によって概念把握するというのが巧知 (*List*) なのだから

3 国家の総合的把握

「γ 歴史の目的を実現する材料」の節で、ヘーゲルは国家、芸術、宗教、哲学などを総合的に論じようとしている。精神が自己を知ること、「精神が自ら自由であるという意識」が世界の究極目的である⁴⁴が。その目的を実現する材料(Material)とは、つまり国家のことである。「国家の本性」には、さまざまな要素が含まれる。国憲をはじめとする法と諸制度、自然的な面としての国民性、さらに、宗教、芸術、哲学などである。ヘーゲルはここで、法、宗教・芸術・哲学までをとおして叙述しようとしている。

青年期草稿やイェーナ期精神哲学などにはこうした叙述がみられるが、ベルリン時代には客観的精神と絶対的精神との体系区分が確立し、客観的精神は講義では自然法・国家学で、絶対的精神は美学、宗教哲学、哲学史として、それぞれ別の学科で扱われ、分断されている。そのため、草稿のこの叙述は最晩年の円熟した国家論の全体像を語っていて貴重である。

絶対精神の体系上の順序は芸術・宗教・哲学であるが、ここでは一貫して宗教・芸術・哲学という順序で叙述されているのも興味深い。芸術→宗教→哲学は、直観→表象→概念への高まりという、思想に基づく体系的整理である。これに対して、宗教→芸術→哲学はヘーゲル自身の思想形成史をも反映している。ヘーゲルは青年期に、ギリシャの**芸術的宗教**をポリスという国家の自覚形式にとらえ、そのなかに和合の理想形態を見ていた。これがイェーナ期のある時点で断念され、ギリシャの芸術宗教の理念をキリスト教が引き継ぐにとらえるにいたった⁴⁵。そして体系的には、直観に基づく芸術→表象に基づく宗教→概念に基づく哲学という形に整理した。それゆえ絶対精神論の根はもともと宗教にある。

われわれとしては、この節に、宗教・芸術・哲学のそれぞれの歴史と、国制史との相互連関を含む精神の哲学的考察の総括を期待したいところである。おそらくヘーゲルもそれをめざしたのであろう。しかしながら、叙述は散漫になり、成功しているとは言えない。この節は「精神の歴史性」の哲学の空白を埋める試みとも見ることができるが、体系における「世界史」の位置が最初から叙述を規定している。世界史に登場するものはあくまでも一国家を単位とするからである。それでも、本来の「世界史」が、国家と国家の間にあるのに対して、国家内部の総合的な記述をめざしている点は注目に値する。

4 自由の発展と歴史区分

「C 世界史の歩み」では、世界史の始まりと発展が描かれる。さまざまな話題が出てきて、焦点が必ずしも明確ではない。ここではまずヘーゲルの歴史モデルの由来を明らかにし(1)、次に、一人が自由→若干が自由→すべてが自由というあの有名な図式の意味を検討してみる(2)。

(1) ヘーゲルの歴史モデルの由来

ヘーゲルが描く歴史モデルには、青年時代から晩年まで、実にさまざまな型が登場してくる。けれども、国家史としての世界史に関しては、ハイデルベルク時代から晩年まで、四段階論で驚くほど安定している。ハイデルベルク大学における一八一七―一八〇年の「自然法と国家学」講義の末尾では、「世界史には、(1)オリエンティック (2)ギリシャ的 (3)ローマ的 (4)ゲルマン的という四つの国があった」⁴⁶と講述している。『法の哲学要綱』(一八二〇年)もそれを踏襲している(§三五四―三五八)。その後の「自然法と国家学」講義においても、この四段階は不動である。ここには、ヨーロッパの歴史叙述において有力であった四帝国説の影響がある。

四帝国説の基本にある帝国継起史観の歴史を振り返ってみる。紀元前一九―二一年の間に執筆されたと推定される

ポンペイウス・トログス(Pompeius Trogus) の『ピリッポス史』全四四巻は、世界史を、東方に始まり、遠征などによって次第に西へと広がり、ヨーロッパの限界(ヒスパニア)に達するものとして描いている。その経過は、帝国支配権の移行に重点を置く帝国継起史観を基本にしている。これはトログスの独創というよりも、ヘロドトス以来のギリシャ歴史学の成果をつぎはぎした成果であった。

トログスの歴史書はその後うしなわれたが、紀元三世紀ころ、ユスティヌス(Marcus Junianus Justinus ローマの歴史家)の手になる抄録⁴⁷が伝えられた。これがアウグスチヌスなど、キリスト教的歴史観念の形成に重要な役割を果たした人々に読まれることになった。中世に入ってもこの抄録の写本は広く普及した。一四七〇年のラテン語版の初公刊ののち、各国語の翻訳が刊行され、十八世紀にはほとんど毎年ヨーロッパのどこかの国で出版されていた。この歴史書がヨーロッパ人の伝統的な歴史像の形成に最も大きな寄与をしたと言われている。とくに、「帝国の遷移」説はダニエル書(二章 37 以下)の四帝国説とも結びついて受け継がれた。トログスによるかかる世界史の描写「手法は、ヘロドトスを始祖とするギリシア人の歴史学の正統に属するもの」である⁴⁸。

ヘーゲルとの関係で重要なのは、十八世紀から十九世紀への転換期に、ギリシャ起源の普遍史叙述がドイツで復活したことである。とくにベルリン大学におけるヘーゲルの同僚、ニーブール(B.G.Niebuhr, 1776-1831)は 一八一〇—一八二一年にベルリン大学でローマ史を講じ、『ローマ史』を公刊した(一八一一年)。二五年以降これをボン大学で継続し、二九/三〇年冬学期、三〇年夏学期に「ユスティヌスの刊本にもとづく古代史」を講じている⁴⁹。ヘーゲルの「世界史の哲学」講義はこうした普遍史としての世界史の復活の気運のなかで講じられた。こうした状況を背景にして、伝統的な歴史叙述の次のような基本要素が、ヘーゲルの歴史哲学のなかに流れ込んでいる⁵⁰。

- ① 普遍史の構想
- ② 没落史観
- ③ 帝国継起史観
- ④ 時空の十字路としての世界史(歴史と地理の総合)
- ⑤ 東から西へと移っていく世界史

ギリシャ的な円環的歴史がキリスト教的な不可逆の直線的な歴史へと転換し、後者の歴史神学(アウグスチヌスの『神の国』)を世俗化したのがヘーゲル歴史哲学だというのが、これまでの一般的な見方である。しかし、ヘロドトス以来のヨーロッパの歴史叙述の歴史をたどってみると、古代ギリシア人の歴史叙述は早くもローマ時代にキリスト教的な歴史叙述と融合して、一つのスタイルが出来あがっていった。これまでヘーゲルの世界史の哲学の独創のように見られていた構造は、じつは、その多くがヨーロッパの歴史叙述の基本的なスタイルであった。一般の理解に反して、ヘーゲルの歴史哲学はキリスト教的な歴史神学に範をとっているのではなく、ギリシャ以来の伝統的な歴史叙述に忠実であった。

(2) ところが一八三〇年の草稿の「C 世界史の歩み」には、あの有名な図式が出てくる。歴史は自由の意識の進歩であり、世界史は東から西へと進む。すなわち、東洋(一人が自由)に始まり、ギリシャ・ローマ(若干名が自由)を経て、キリスト教的ゲルマン(万人が自由)へと至るというものである。これは、歴史は自由の実現の過程というテーゼを、自由の数的拡大のイメージとして示し、後世に大きな影響を与えた。しかし、「数的規定の不毛さをなじり続けた哲学者」ヘーゲルには、似つかわしくないという印象も持たれていた⁵¹。「一人→若干→すべて」という図式は一八二二/二三年の序論草稿と講義録には見当たらないが、一八三〇年の草稿に登場し⁵²、この学期

の講義のなかでも語られた。この図式がいつから語られるようになったか、現在の資料状況では明言できないが、最終学期の可能性はある。この学期の草稿にはこう書かれている。

世界史とは、精神がどのようにして本来の自身を知るにいたるかの叙述である。

東方の人(Die Orientalen)は、精神あるいは人間そのものが、それ自体で自由であることを知らない。彼らは自由であることを知らないから、自由ではない。彼らが知っているのはただ、一人が自由である(Einer ist frei)ということだけである。だが、それゆえにこそ、そのような一人だけの自由というのは、単なるわがままにすぎず、野蛮で愚鈍な情熱にすぎない。……それゆえ、この一人というのは一人の専制君主にすぎず、一人の自由な人間ではない。

ギリシャ人において初めて自由な意識が登場してくる。それゆえ、彼らは自由であった。けれども、彼らはローマ人とともに、若干の者〔特定の者〕が自由である(Einige sind frei)ということだけを知っていたにすぎず、人間そのものが自由であることを知らなかった。プラトンやアリストテレスでさえ知らなかった。それゆえ、ギリシャ人は奴隷を所有し、彼らの生活と彼らの美しき自由は奴隷制によって成り立っていたにすぎないだけでなく、彼らの自由もまたそれ自体、偶然的ではかなく、洗練されていない限定された花にすぎず、同時に、人間的でヒューマンなものを厳しい隷従状態に置くものでもあった。

ゲルマンの諸国民が初めてキリスト教のなかで、人間が人間として自由(der Mensch als Mensch frei)であり、精神の自由こそが人間自身の本性をなすという意識に達した。この意識は初め、宗教という精神の最も内的な領域にあらわれた。けれども、この原理を世俗世界の体制のなかにも浸透させることが、さらなる課題であって、その解決と実現には、教養形成の困難をきわめた長い労苦が必要とされる。例えば、キリスト教を受け入れたからといって、ただちに奴隷制が廃止されたわけではなく、ましてや国家に自由が浸透して、政府と憲法が理性的に組織され、自由の原理にもとづくようになるわけではない。自由の原理が現実適用され世俗の状態に浸透して確立されるには、長い経過を要し、それこそが歴史そのものなのだ⁵³。

ヘーゲルは、東洋では、「一人が自由である(Einer ist frei) ことを知るだけであった」と書いたが、その前後でこの言い方が無意味であると書いている。聴講生へのサービスとして、ちょっと書き加えてみたという印象を与える。右の引用のなかで意味のあるのは、「若干の者からすべての人間へ」という変化である。すなわち、一部の市民のみが自由で、そのカテゴリーに入らない奴隷や女性がいた古代ギリシャのポリスから、身分によらず、人間が人間として自由という近代の自由の理念への移行である。この移行の意義はヘーゲル自身の形成史をも反映している。青年時代以来ヘーゲルの憧憬の的であったギリシャのポリスは、奴隷制の上に立った一部の自由人の共和国にすぎなかった。これに対して、近代の国家は、人間が人間として生まれながらにして自由であるとする思想の上に成り立つ。この思想は直接的には近代自然法が唱えたものだが、ヘーゲルはその源を「すべての人間が神の前で自由である」とするキリスト教の普遍性にあると理解している。このキリスト教の原理が結局は奴隷制を廃止に追いやり、近代の自由国家を現出させたという理解である。「世界史の哲学」がもともと描きたかったものは、このプロセスなのである。ヘーゲルは講義のなかで次のように序論をしめくくった(表2の「Ⅲ 世界史の時代区分」)。

われわれがこれから考察しなければならないのは、今あげた四つの国〔東洋、ギリシャ、ローマ、ゲルマン〕

です。

世界史の目標は理性という実体的なものについて意識した主体的な自由です。この原理はキリスト教のなかで表明されました。人間が神と直接的な関係をもつこと、神と和解することは精神的な基盤の上でなされなければならないということが言われました。したがって、個人おのおのは無限の価値をもっていて、神との関係において人間は平等です。かくして個人は個人として無限の価値をもつと宣言されました。主体的な自由は、主体が実体的な意志にふさわしいという点に成り立ちます。これがキリスト教の原理ですが、それはしかし、初めは精神の内面における抽象的な原理にすぎません。この原理はやがて世俗のなかにあらわれます。世俗には欲望や好みや衝動が含まれています。それゆえ、まだ実現されていない精神的な国が〔内面に〕成立します。この精神的な国の実現をゲルマン民族は長きにわたる闘争を通じて勝ち取ったのです⁵⁴。

ヘーゲルは、青年期に、古代ギリシャのポリスを理想化し、それに対して、近代のキリスト教社会を卑小化された抑圧的社会と見ていたが、イェーナ期には、キリスト教的近代を、人間が人間として自由という理念の実現として認識し、自らの生きる現在と和解する。自身の思想形成史をも反映した内容が、＜特定の若干の者が自由から、すべての人間が自由へ＞という変遷に含まれている。ここに先の言説の意味がある。ギリシャ、ローマでは、特定の間だけ人間が自由人（自由な市民）であったが、キリスト教的なゲルマンにおいて初めて「人間が人間として自由であると意識されるに至った」という歴史認識、自由の数的拡大の図式のなかにある合理的な内容というのは、結局これに尽きる。この内容にとどめておけば、西洋中心主義史観とか、図式主義等々の、その後のさまざまな非難は生じなかったであろう。しかし、それでは、せいぜい地中海周辺を含む西洋の歴史だけになる。普遍史の復活の気運のなかで、しかも、異文化情報がヨーロッパにぞくぞくともたらされる時代にあつて、西洋の歴史だけで済ますわけにはいかなかった。そこで、ギリシャ以前に東方世界を置き、自由の意識の発展を＜一人→若干→万人＞という数の拡大のように描いた。これは分かりやすさを狙ったサービスだったが、かえってこれが誤解を生むきっかけとなったのである。

六 まとめ

精神の歴史性という二〇世紀の思想を先取りする内容をヘーゲルは発見したが、それを「世界史の哲学」として展開しようとしたところで、発見されたばかりの「歴史性」が隠蔽されてしまった。われわれはイエシュケのこの重要な問題提起を理解するところから始め、その「世界史の哲学」という枠組みのなかでも、歴史の哲学の原理的考察をめざした最終学期の自筆草稿に注目し、ヘーゲル歴史哲学の最後の実像の再現を試みた。世界史はヘーゲルの体系では、客観的精神のなかで国家という一個の実体が完結し、それが他の国家という別の実体と関わる場所、つまり国際関係のなかに位置づけられている。この世界史のなかに、ヘーゲルは自らの哲学的テーゼである＜精神の自己知＞に基づく「自由の意識における進歩」⁵⁵を読みこもうとした。しかし、国家内では通用する法が支配できない国家間関係は自然状態であり、このなかに「自由の意識」の実現を見るというのは無理がある。国家を完結した実体としてとらえようとしたヘーゲルの限界が、ここに現れている。

ヘーゲルのいう「自由の意識」は＜精神の自己知＞を含む深い内容であるが、国制レベルの自由をも含む。これは本来的には、法制史・憲政史として展開されるべきであった、とイエシュケは指摘している⁵⁶。『法(Recht)の哲

学』は『権利(Recht)の哲学』でもあるが、その第一節でこう書かれている。

哲学的法学が対象とするのは、法・権利の理念(*die Idee des Rechts*)であり、したがって法・権利の概念(*den Begriff des Rechts*)とその実現である。

「法・権利の概念とその実現」を『法の哲学』はたしかに体系的に展開した。しかし、その歴史的な実現をその体系の末尾の「世界史」に委ねたのである。法・権利の概念の歴史的実現をもヘーゲルは解明すべきだった。しかし、ヘーゲルは歴史法学派との対決という当時の学説史的な事情のなかで、この課題を忘れてしまった、というのがイエシュケの分析である。精神の歴史性の哲学的展開と法・権利の概念の歴史的展開（西洋法制史）、この二つを怠った結果、生じた空白、そこを埋めるようにして、「世界史の哲学」が講じられた。その講義内容がガンズとカールという二人の编者によって、さらに歪められて伝えられた。これがヘーゲル歴史哲学をめぐる、さまざまな非難が出される原因となった。

(やまざき じゅん (松田純) 静岡大学特任教授)

引用略号 (以下のシリーズからは、巻数と頁数のみを記す)

GW. (大全集版) G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*. Hamburg

Sk. (ズールカンプ版) G.W.F. Hegel *Werke in 20 Bänden* Hrsg. von E. Moldenhauer u

. K. M. Michel. Bd. 12. Frankfurt a. M. 1970. (カール版) 武市健人訳『改訳
歴史哲学』上、下巻、岩波書店 一九六八～九年。

V. (講義録シリーズ) Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Manuskripte und Nachschriften*.

註

- ¹ 加藤尚武は「歴史性の哲学としてのヘーゲル哲学とその歴史哲学との間には断層が走っている」との鋭い指摘をしている。『哲学の使命 ヘーゲル哲学の精神と世界』未来社、一九九二年、三五頁
- ² Jaeschke, Walter, *Die Geschichtlichkeit der Geschichte*. in *HEGEL-JAHRBUCH*. 1995. S.363-373 ヴァルター・イエシュケ「歴史の歴史性」山崎純訳、『人文論集』静岡大学人文学部、第49号の1、一九九八年、二五―五〇頁
- ³ Jaeschke, W. *Editorischer Bericht*, GW.18. 384, Jaeschke, W. *Hegel Handbuch*, 2003, S.401 イエシュケ『ヘーゲルハンドブック』神山伸弘・久保陽一・座小田豊・島崎隆・高山守・山口誠一監訳、知泉書館、二〇一五年近刊
- ⁴ Jaeschke, 1995, イエシュケ「歴史の歴史性」三八頁
- ⁵ ヘーゲル『歴史哲学』武市健人訳、一九六九年、岩波書店、上一六頁
- ⁶ GW.18.138-207
- ⁷ 次の三人による筆記録がある。息子カール・ヘーゲル(Karl Hegel) (ヘーゲル・アルヒーフ蔵)、アーカスダイク(Jan Ackersdijck) (オランダのユトレヒト大学図書館蔵) ハイマン(Heimann) (Hegel, G.W.F. *Philosophie der Geschichte: Vorlesungsmitschrift Heimann (Winter 1830/1831)* hrsg. von Klaus Vieweg, 2005)。カールの筆記録の閲覧を許して下さったイエシュケ教授 (ヘーゲル・アルヒーフ所長) に感謝申し上げます。
- ⁸ Jaeschke, 1995, イエシュケ「歴史の歴史性」二七頁
- ⁹ 前掲訳書三一頁
- ¹⁰ GW.9.433
- ¹¹ V. 5., 76
- ¹² GW.9.525, 405-406

-
- 13 GW.18.149
- 14 GW.18. 100 f.
- 15 SK. 18.175 ヘーゲル『哲学史講義』長谷川宏訳、河出書房新社、一九九二年、上巻一四一頁
- 16 Jaeschke, 1995, イェシュケ「歴史の歴史性」三一―三二頁、Jaeschke, W. *Hegel Handbuch*, S.404
- 17 Jaeschke, 1995, イェシュケ「歴史の歴史性」三三頁
- 18 GW.18.122
- 19 GW.18.122f.
- 20 GW.18.124
- 21 Jaeschke, W. *Hegel Handbuch*, S.406ff.
- 22 『物語の哲学』（岩波現代文庫、二〇〇五年）の著者、野家啓一は、ヘーゲル『歴史哲学』の旧版しか利用できない状況のなかでも、この点にある程度気づいていた（同書第三章）。鹿島徹「ヘーゲル哲学における歴史時間の基礎づけ」『社会科学討究』第一―三号、一九九八年にも同趣旨の指摘がある。
- 23 GW.18.142
- 24 GW.18.181
- 25 Jaeschke, 1995, イェシュケ「歴史の歴史性」四三頁
- 26 Jaeschke, 1995, イェシュケ「歴史の歴史性」三六頁
- 27 GW.18.145
- 28 GW.18.148
- 29 GW.18.145f
- 30 GW.18.148
- 31 G.W.F. Hegel; *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Hrsg. von E. Gans. Berlin 1837, S.16.
SK.12.25 ヘーゲル『歴史哲学講義』長谷川宏訳、岩波文庫、上三〇頁
- 32 Karl Löwith, *Sämtliche Schriften*. Bd. 1. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. Stuttgart, 1983. S.67f. カール・レーヴィット『世界史と救済史』信太正三訳、創文社、一九六四年、七六頁。
- 33 GW.18.162
- 34 加藤尚武「ヘーゲル」『哲学の歴史7 理性の劇場』中央公論新社、二〇〇七年、三七四頁参照。
- 35 GW.18.160
- 36 GW.18.164
- 37 GW.18.163
- 38 加藤尚武はこの関係について、マンデヴィルの「蜂の寓話」、スミスの「見えざる手」、カント「非社会的社交性」の影響を指摘している。加藤尚武、「ヘーゲル」前掲書、三七四―三七八頁参照。
- 39 カント「世界市民的意図における普遍史のための理念」、『カント全集』第一三巻、小倉志祥訳、理想社、一九九四年、第四、五命題
- 40 GW.18.166
- 41 GW.18.166f.
- 42 カール・ヘーゲル(Karl Hegel)による筆記録（ヘーゲル・アルヒーフ蔵）19f.
- 43 ヘーゲル『イエーナ体系構想』加藤尚武監訳、法政大学出版局、一九九九年、一四五頁
- 44 GW.18.154
- 45 加藤尚武『哲学の使命』第一章参照。
- 46 ヘーゲル『自然法と国家学講義 ハイデルベルク大学 1817・18年』高柳良治監訳、法政大学出版局、二〇〇七年、二八〇頁
- 47 ポンペイウス・トログス／ユニアヌス・ユスティヌス抄録『地中海世界史』合阪學訳、京都大学学術出版会、一九九八年
- 48 前掲書訳者解説、四八一頁
- 49 前掲書の訳者解説を参照した。
- 50 ここまでの叙述は藤縄謙三『歴史学の起源―ギリシャ人と歴史』力富書房、一九八三年、合阪學「没落観念と普遍史叙述―ポリュビオスからポムペイウス・トログスへ」『西洋史学』一二八号、一九八二年を参照した。
- 51 加藤尚武『哲学の使命』三二頁
- 52 GW.18.152f., 154, 185f.

⁵³ GW.18.152f.

⁵⁴ カール・ヘーゲル(Karl Hegel)による筆記録、S.86

⁵⁵ GW.18.153

⁵⁶ Jaeschke, W., Die vergessene Geschichte der Freiheit. *Hegel-Jahrbuch* 1993/94, Berlin 1995, S.65-74.