

ギリシア的共同原理と近代国家の接点

——歴史哲学主題化以前のヘーゲル国家論——

阿 部 ふく子

序

非ロマン主義者にしてギリシア哲学への傾倒者でもあったヘーゲルにとって、古代ギリシアの思想世界はひたすらに追求すべき理想であったというよりは、その近代的意義をめぐり終始困難な葛藤を喚ぶものであり続けた。

『精神現象学』（一八〇七年）の構成は、ヘーゲルのそうした葛藤を如実にさらけ出している。ここでは、個人と国家の全一的な調和を体现する古代ギリシアのポリスが、理想的な国家形態であるかのように賛美される。しかし同時に、新たに主題化され始めた歴史哲学の叙述形式のもとで、ギリシア的人倫という理想には、「没落せざるをえないもの」という否定的な意味が与えられる。『精神現象学』のこうした構成が、当初ポリスを範として構想されてきたイエーナ時代前期の国家論の破綻を示唆するものであることは定説である。また特に、『精神現象学』で国家そのものもはや体系的に論じられることなく、世界精神の発展史の一形態としてその興亡のみが叙述されるにとどまった事態は、「歴史哲学への〈見切り発車〉」^①とも解されている。

だが、この「歴史哲学への〈見切り発車〉」が事実おこなわれたのだとするならば、その後には、ヘーゲル国家

論の根本動機をめぐる未解決の問題が残るはずである。もとより、ヘーゲルがギリシア世界に見定める理想の性質は、その実践的回復の可能性を積極的に追求するものではなかった。^②むしろ、『精神現象学』以前のイエーナ期国家論に顕著なギリシア志向の根本的な意図とは、その近代の意義の模索にあったと考えられる。しかし、『精神現象学』に見られる二つの事態、つまりポリスを範とした国家構想が断念され、かつ代替案未提出のままに歴史哲学へと踏み出したという事態は、ギリシアの共同原理の近代的意義を模索するという、ヘーゲルのいわば適及的な考究の途絶を意味するであろう。つまり歴史哲学の主題化は、本来歴史的文脈とは離れたところで模索されていたはずの、ギリシアの共同原理がもつ近代的意義を隠蔽してしまったのではないか。

本稿は、以上のような問題認識の下、その解決の糸口を最終的に、『精神現象学』と同時期に執筆された『精神哲学草稿Ⅱ』（一八〇五／〇六年）^③の内に見出し、歴史哲学の主題化とともに後景に退いた、ギリシアの共同原理の意義を探りあてようとするものである。この論究は、ヘーゲル哲学全体を見据えた場合、近代の観点からギリシア世界を消極的に相対化しがちな後期国家論の根幹に、当のギリシア精神の発展形を見出すことにも繋がる点で意義深いものと考えられる。

考察は以下の手順で進められる。まず初めに、イエーナ期から二つの論稿『自然法の学問的な取り扱い方、実践哲学におけるその地位および実定法学に対するその関係について』（一八〇二年、以下『自然法論文』と略記）と『精神哲学草稿Ⅱ』を取り上げ、ヘーゲルの歴史認識と国家論の関係を確認しながら、そこにおけるギリシアの共同原理の位置づけの特異性を指摘する（第一節）。次に、ギリシアの共同原理を言い表したアリストテレスのテーゼのヘーゲルの解釈に迫り、そこにギリシア的境位（Element）と近代的境位の接点を見出す（第二節）。そしてこれを踏まえて最後に、ギリシアの共同原理の意義が『精神哲学草稿Ⅱ』においてこそ理解され、歴史哲学の主題

化のもとでは後退せざるを得なかった理由を検討する（第三節）。

第一節 歴史認識の転回とアリストテレステーゼ

ギリシア的共同性を言い表した原理としてヘーゲルが理解しているのは、アリストテレスが『政治学』に言う、「ポリスは本性上諸個人に先立つ」あるいは「全体は部分に先立つ」というテーゼである（以下、本稿では便宜上この引用を「アリストテレステーゼ」と略称する）。^① イェーナ期のヘーゲルはこのアリストテレステーゼを『自然法論文』と『精神哲学草稿Ⅱ』の中で引用している。また以下に考察するように、いずれの論稿の場合もこのテーゼは、構想途上のイェーナ期国家論の根本原理を裏付けるために採用される。そのため、『精神現象学』成立以前のヘーゲル国家論においてギリシア的共同原理がどう理解されていたのかを知ろうとする場合、このテーゼの採用は見逃すことのできないメルクマールとなる。

以下では『自然法論文』と『精神哲学草稿Ⅱ』の国家論に照準を合わせ、ギリシアと近代をめぐるヘーゲルの歴史認識と国家論の発展を概観していく。そしてアリストテレステーゼをメルクマールとした場合にそこに見てとれる、ギリシア的共同原理の位置づけの特異性を指摘する。

まず、『自然法論文』における歴史認識と国家論の関係、およびアリストテレステーゼの位置づけを検討してみよう。『自然法論文』の主題は、その正式名称から窺い知ることができるように、従来の近代自然法論に対する批判、ひいては古典政治学を範とした自然法論の再構築である。ヘーゲルが論敵とする自然法論者とは主としてホッブズとフィヒテであるが、彼らの論が批判対象とされるところには、ヘーゲル国家論の根本動機に関わる明確な理

由がある。『ドイツ憲法論』で直接的かつ具体的な表明がなされているように、ヘーゲルが自身の国家論を構想するにさいしてその最大の動機としていたのは、フィヒテやフリードリヒ二世の啓蒙絶対主義を旗手とした近代国家論への反論である。ヘーゲルの批判の論点は、それら従来の近代国家論が、最高国家権力から国民への一方向的な権力行使による国民国家の理念を正当化することで、権威主義国家思想に陥っているという点にある。

『自然法論文』のより普遍化された視野からすれば、従来の近代国家論の難点の所在は、社会契約という方法論を用いて個人―国家関係の正当化根拠を説明しようとする近代自然法論にある。契約論の発想では、前国家的な自然状態が一定の理由で個人に諸悪をもたらすものと見なされ、自然法にもとづいた国家・社会状態への移行の必然性の根拠となる。ヘーゲルの見方では、この場合国家は、一旦その不在状態が仮定された後に、個人にとっては否定的＝消極的 (negativ) な仕方 で規定されているのであって、直接前提としてその存立が肯定されているわけではない。

これに対して、ヘーゲルが改めて定義するところによれば、自然法とは「人倫的なもの、すなわち人間に関わるすべての物事を動かすものと直接に関係する」(GW. 4, 419) ものである。つまり、人間が現実的には関わらない前国家的状態が考慮される余地はなく、自然法論は人間が「国民 (Volk)」(GW. 4, 429) であるという現実的な境位を前提とするところから開始する必要があるというのである。したがって自然法理解において、従来の近代国家論が前国家的状態にある個人の自由意志を原理としたのに対し、ヘーゲルはすでに国家的な状態にある個人と国家の関係を原理としていることになる。換言すれば、従来の近代国家論が国家と個人の相互に否定的な対立関係を前提としていたのに対し、ヘーゲルは国家と個人の、厳密には国家と国民の包摂―被包摂による、相互に肯定的な (positiv) 関係を前提としているのである。

ヘーゲルのこうした自然法理解は、ギリシア的共同原理に拠ったものである。^⑥『自然法論文』のアリストテレステーゼは、国家と個人のそのような肯定的関係を前提原理に据えようとするヘーゲル自身の国民国家理念を正当化するために、次のようなかたちで採用される。

「肯定的なもの (das Positive) は本性上否定的なもの (das Negative) に先立つ。あるいはアリストテレスが言うように、国民 (Volk) は本性上個人に先立つ。というのも、個人は孤立化させられたときには何ら自立的なもの (Selbständiges) ではないとするならば、あらゆる部分がそうであるのと同様に、個人は全体とのひとつの統一 (Eine Einheit) の中で存在しなければならぬからである。他方で共同的に存在できない者、あるいは自立性 (Selbständigkeit) にもとづいて何も必要としない者は、国民の部分ではない、ゆえに獣か神である」(GW. 4, 467-468)。

このように『自然法論文』の立場は、ギリシア的共同原理を自身の国家論の内に直接受容することで、現存の国家的状態の意義を説き、個別性の優位を前提とする従来の近代国家論へのアンチテーゼを提出しようとするものである。したがって、ここでの歴史認識と国家論の関係について確認しておくならば、『自然法論文』のヘーゲルは、〈近代に対するギリシアの優位〉という観点にもとづいて、近代国家論の系譜とは逆に、個人が国民であることを前提とした国家論を構想しているということになる。

次に、『精神哲学草稿Ⅱ』における歴史認識と国家論の関係、およびアリストテレステーゼの位置づけについて検討してみよう。

結論から先に言うと、『精神哲学草稿Ⅱ』の国家論でヘーゲルのギリシア観と近代観は逆転する。つまり、『自然法論文』の国家論がギリシアの共同原理に定位したものであったのに対し、『精神哲学草稿Ⅱ』の国家論は近代固有の「絶対的個別性の原理」(GW. 8, 263R.)に定位したものとなる。

ギリシア観と近代観の転回は、次の文面に明示されている。ここでヘーゲルは近代の君主制統治に関する考察を踏まえて、次のように述べている。

「こうしたこと『近代的統治のありかた』は、古代人たち、そしてプラトンも知らなかった近代のより高次の原理である。古代においては、美しき公共生活は万人の習俗(Sitte)であった。『古代の公共生活は』美であり、普遍的なものと個別的なものとの無媒介的な統一であり、そこにおいてはいかなる部分も全体から孤立化されることがなく、おのれを知る自己とその表現とのこうした天才的統一(genialische Einheit)【である】よくな一個の芸術作品であった。しかしそこには、個性が〈自己自身を絶対的に知ること〉、すなわちこうした〈絶対的に自分の内にあること〉は現前していなかった」(GW. 8, 263)。

ここではポリスが「天才的統一」と称揚されているが、ヘーゲルのこのような表現に見てとるべきは、ギリシア的共同原理がもはや近代国家に現実的に適合しうるものではないとする消極的な見地である。つまり、ヘーゲル自身の国家論の中でギリシアの共同原理の限界設定がなされる。これに対して同時に、近代の個人主義的傾向がギリシア的共同性よりも高次の精神をもつものとして、肯定的に捉え直されている。この文面には要するに、〈近代に対するギリシアの優位〉から〈ギリシアに対する近代の優位〉という歴史認識の転回が表明されているのである。

ところが、『精神哲学草稿Ⅱ』の国家論は、このような明白な歴史認識の転回に単純に追随したかたちで再構成されてはいない。つまり、歴史認識の転回にともないヘーゲル国家論の定位する原理がギリシアから近代へと転換を迫られたからといって、ギリシア的共同原理の理論的価値を支持してきたそれまでの立場が完全に撤回されるわけではない。この草稿における歴史認識と国家論の関係は、奇妙な様相を呈している。問題の所在は、次のアリストテレステーゼの援用の仕方から明らかになる。

「それ〔普遍意志〕は、諸個人の意志からはじめて普遍意志として構成されなければならない。その結果、諸個人の意志が原理と境位のように見えるが、しかし反対に、普遍意志こそが第一のものであり、本質である。そして、諸個人は自己否定——譲渡や教養形成——を通じて、自己を普遍的なものへと形成しなければならない。普遍意志は諸個人に先立つ」(GW. 8, 257)。

この箇所に、「アリストテレス——全体は本性上諸部分に先立つ」(GW. 8, 257R.)という欄外註が付される。この引用の含意に関する考察は次節にゆずるが、さしあたり次の点は指摘しておきたい。すなわちヘーゲルはここで、個人—国家関係の正当化根拠として、個別意志がおこなう普遍意志への自己陶冶という、契約論的な、ゆえに近代的な境位に即した方法を導入している。が、その一方で、こうした構想を支えるものとして、ギリシア的共同性を言い表すアリストテレステーゼが援用されていることになる。

さてここで、以上の考察を踏まえ、アリストテレステーゼの位置づけの特異性を、次の疑問を呈することによって浮き彫りにしておきたい。『自然法論文』と『精神哲学草稿Ⅱ』との間で、国家論の定位すべき歴史的境位がギ

リシアから近代へと転回したにもかかわらず、後者の論稿の中で、ギリシア的共同原理であるアリストテレステーゼがなおも国家論の支柱として保持されているのはなぜなのか。

次節において、アリストテレステーゼの位置づけのこうした特異性に潜むヘーゲル国家論の真意を見極めることにしよう。

第二節　ギリシア的共同原理と近代国家原理の交叉

ヘーゲルによるアリストテレステーゼの援用は、しばしば論議的となるテーマであるが、それらの論ではテーゼの引用がなされる三つの典拠——すなわち『自然法論文』、『精神哲学草稿Ⅱ』、『哲学史講義』——が多くの場合において参照されるにもかかわらず、各テキストで援用されるテーゼの含意の比較検討が主題化されることはない。^①しかしそれなくしては、前節で指摘したアリストテレステーゼの位置づけの特異性を説明することはできないであろう。そこで本節ではこの比較検討を主題化し、それによって『自然法論文』と『精神哲学草稿Ⅱ』のアリストテレステーゼの含意に明確な相違点があることを明示しておきたい。含意の転換に込められたヘーゲルの意図を探ることに繋がるこの読解は、ギリシア的共同原理の実践的回復でも歴史的枠組み内での位置づけでもなく、その近代的意義を模索するという、『精神哲学草稿Ⅱ』に特有の試みを照射するものとなるはずである。

それでは前節に引用した二つのアリストテレステーゼに改めて検討を加えよう。

まず、二つのアリストテレステーゼに共通の解釈としてあるのは、国家的共同体の「自足性」ないし「自立性」である。この解釈は言うまでもなく、『政治学』第一巻第二章に説かれる国家原理に直接従ったものである。周知

のようにアリストテレスの多様な「自然」概念の内には、「自足的に存在するもの」という意味がある。⁽⁸⁾ とりわけ『政治学』では、自足的に存在するものとして最善の共同体はポリスであるとされ、他方で諸個人はポリスを離れて自足可能な存在とは考えられていない。こうした観点のもとアリストテレスは、ポリスがそれを構成するあらゆる要素よりも条件的に先なるものであることを強調する。⁽⁹⁾

ヘーゲルはアリストテレステーゼを援用するさいに、『政治学』に準拠して「本性上 (Natur nach)」という条件を必ず付け加えている。これを踏まえ、先に引用した『自然法論文』の記述に直接窺える共同体の「自立性 (Selbständigkeit)」への言及、また『精神哲学草稿Ⅱ』の次の記述、すなわち「共同体は自分自身を支える不滅の身体である。……共同体は、自己の内で完結し自己を保持していくものである」(GW. 8, 264) という記述を合わせて参照すれば、ヘーゲルの援用するアリストテレステーゼの内に、国家の自足性ないし自立性が理解されているということは明白となる。

他方、本稿で特に強調しておきたい論点が、二つのアリストテレステーゼの解釈の相違点である。二つの引用箇所を一瞥すれば直ちに確認できるように、ヘーゲルはアリストテレステーゼを援用するさいに、原典からの引用と、原典の記述を変容させた独自のテーゼを併せて提示している。ヘーゲルによる独自の変容に相当するのは、「肯定的なものは本性上否定的なものに先立つ」(GW. 4, 467)、および「普遍意志は諸個人に先立つ」(GW. 8, 257) という記述である。アリストテレステーゼ解釈の転換は、このヘーゲル独自の二つのテーゼを比較検討してみることで明らかにされる。そしてこの場合、相違を決する手掛かりとなるのは、このテーゼを援用することによって展開される契約論批判の内実である。

『自然法論文』、『精神哲学草稿Ⅱ』のいずれにおいても、アリストテレステーゼは、契約論批判の論拠として援

用される。確かにこの点では二つのアリストテレステーゼに違いはない。ところが、『精神哲学草稿Ⅱ』でとられるヘギリシアに対する近代の優位」という立場は、契約論批判の手段としてのギリシアの共同原理の性質に交換を迫ることになる。ヘーゲルはギリシアの共同原理を、『自然法論文』におけるように個人の自由意志を度外視したところで高唱しようとするのではなく、個人の自由意志を基準とする近代国家の原理を引き受けた上でなおその意義を問おうとしている。だがこれにより、ギリシアの共同原理は変質を余儀なくされる。

前節でも見たように、『自然法論文』の国家論の特徴は、原理的にも現実的にも前提される国家という全体的存在と、この全体の成員としての個人とがなす〈包摂―被包摂関係〉に焦点が当てられる一方で、意識ないし意志としての個人と国家的普遍との関係如何が不問に付されているという点にある。「肯定的なものは本性上否定的なものに先立つ」という『自然法論文』のテーゼには、個人―国家関係の正当化根拠を考える上で、個人の側の主体的な運動を度外視したいわば図式的な理解が示されているのみである。したがって、このような方法によって近代自然法論ないし契約論批判をおこなうことは、個人の自由意志を前提とする立場への決定的な反論とはならないだろう。

他方、「普遍意志は諸個人に先立つ」という『精神哲学草稿Ⅱ』のテーゼの内には、次のような新たな試みがある。すなわちそれは、抽象的個人の自由意志を想定していないギリシアの共同原理と、^⑩個人の自由意志を起点として普遍意志への生成過程を説く契約論的方法とを統合しようとする試みである。

では、ギリシアの共同原理と近代の意志の原理を統合させることで展開される契約論批判のねらいとは何か。ヘーゲルによれば、契約論で説かれる普遍意志は、「各人が暗黙のうち、……合意したと仮定される原初的契約にもとづいてある」(GW, 8, 257) ため、「現実的な個人」(ebd.) にとっては「他なるもの」(ebd.) である。また諸個人

は確かに、原初的契約により成立した普遍意志を享受しはするが、「多数者の積極的な個別性は、それがまだ疎外化（譲渡）された個別性ではないため、……普遍的なものにとつては偶然性である」(ebd.)。このようにヘーゲルは、前国家的状態を仮定した上で個人の自由意志から生起するとされる普遍意志を否認する。なぜならそうした意味での普遍意志は、現実的意志としての個人の関与するところではないからである。ヘーゲルはこの点に、普遍意志と諸個人との関係性の薄弱さを看破する。

これに対してヘーゲルが再定義する普遍意志とは、「諸個人に対して絶対的に定在する (absolut dasein)」(ebd.)ものである。敷衍して言うならば、普遍意志とは、前国家的状態における原初的契約から生起するのではなく、「国民会議」(GW, 8, 263)といった個人の現実的な自己疎外譲渡 (Entäußerung) の場から生起するものである。したがって、個人の自由意志にとって普遍意志とは、現実的にその由来を自覚し享受しうるもの、またそれに向かつて自己を教養形成するべきところのものとして、つねにすでに自己に先立って現前するものでなくてはならない。『自然法論文』においても確かに、個人に「先立つ」普遍の存在が説かれていた。しかしここでは、個人の自由意志に内在する普遍意志への積極的な動機づけが度外視されていた。この点を補充するべく、『精神哲学草稿Ⅱ』では、個から普遍へという意志の目的論的な方向付けを正当化する原理として、「現実⁽¹⁾にすでに存在して個人が志向するべきもの」という意味で、「先立つ」普遍の存在が主張されることになる。

要するに、「肯定的なものは本性上否定的なものに先立つ」というテーゼと、「普遍意志は諸個人に先立つ」というテーゼの間に存する相違は、先行する普遍のあり方にある。前者において、普遍は単に個人の存立条件として先行するが、後者においては、同時に個人の意志の目的として先行するとされているのである。

結果として、ヘーゲルによるアリストテレステーゼ解釈には次の二つの意味が見出されることになるだろう。一

つには、両論稿に共通の解釈、つまり国家的共同体の自足性を正当化することであり、これはアリストテレス政治学本来の意味を受容したものである。そしていま一つには、『精神哲学草稿Ⅱ』で新たに示された解釈、つまり個別的自由意志から普遍意志への教養形成を目的論的に正当化することであり、これはアリストテレス政治学を近代固有の意志ないし意識の原理に応用させたヘーゲル独自の解釈である。

さてここで、本稿の主題に立ち戻る。すなわち、歴史哲学の主題化によって後退したギリシア的共同原理の意義とは何か。これは以上に見てきたアリストテレステーゼ解釈の転換を踏まえてはじめて明らかになる。繰り返すが、『自然法論文』においてギリシア的共同原理は、個別性よりも全体性を優位とする国家論を主張するために、契約論にあくまでも抗するかたちで掲げられた。他方『精神哲学草稿Ⅱ』では、〈個別意志から普遍意志へ〉という契約論的方法を積極的に導入し、その上でなお局所的に剔出される困難——すなわち個人と国家の偶然的な関係——を克服することが目論まれた。このときギリシア的共同原理はその原義を越えて、個人と国家それぞれの意志を媒介とした肯定関係を新たに主張するための原理へと尖鋭化されている。従来近代国家論と対決する上で原義がどのように解釈し直されたところに、ヘーゲルの解するギリシア的共同原理の近代的意義はある。

近代国家論の地平に立った上でなおギリシア的共同原理の意義を追究するという『精神哲学草稿Ⅱ』の姿勢はしかし、次節で見るように、歴史哲学と結びついた国家論においては、もはやそのまま保持されるようなものではない。歴史哲学主題化以前の国家論に見てとれるギリシアと近代とのこの理論的な接点は、『精神現象学』を視野に入れたとき、厳密には両者の接近と疎隔とを同時に孕んだ「交叉」と呼ぶべきものとなるだろう。

第三節 歴史哲学と精神哲学

さて、最後に残る問いがある。ギリシア的共同原理の近代的意義を模索する姿勢が、『精神現象学』における歴史哲学の主題化とともに後退する一方で、『精神哲学草稿Ⅱ』においては積極的に貫徹されるのはなぜなのか。

歴史哲学の成立史や、『精神現象学』の構成をめぐる諸問題について詳細な論及をおこなう余地はここにはない。ただし示しておくことができるのは、『精神現象学』と『精神哲学草稿Ⅱ』、厳密に言えば前者の歴史哲学と後者の精神哲学における、「歴史」ないし「世界史」の取り扱い方の違いである。この違いを踏まえることによって『精神哲学草稿Ⅱ』に特有の試みを可能ならしめている哲学構想上の背景を明らかにし、本稿を終えることとしたい。

周知のように『精神現象学』は、精神の現象としての意識が絶対知へと至る経験の行程を叙述するものである。ここでは、この精神の自己知の生成過程が歴史の発展過程と同一視され、さらにその諸相が歴史叙述に即したかたちで展開される。こうした歴史哲学の叙述形式のもとでは必然的に、ギリシアと近代とのあいだに時間軸上の隔たりが生じてくる。

しかしもちろん単にその点のみを理由として、ギリシアと近代との接点、ひいてはギリシア的共同原理の意義を問うヘーゲルの姿勢の後退を指摘するわけにはいかない。『精神現象学』の「絶対知」掉尾での記述によれば、歴史とは、精神の自己知の生成が織りなす「画廊 (Galerie)」(GW. 9, 438) の如きものである。一つ一つの画が個別の精神の描き出す国家ないし世界形態であるのだが、それでいて各々が恣意的な連関をなさず、必然的な結節をもって陳列されているのは、そこに精神の「経験」が貫かれていることによる。精神は「世界経験 (Welterfahrung)」(GW. 9, 197) の中で、先行する精神の諸形態を「想起 (Er-Innerung)」(GW. 9, 438) するこ

とによって保存し、のみならずそこから何事かを学びとり、教養形成をおこなう。したがって歴史哲学の叙述形式のもとでも、このように「想起」という作用によってギリシア精神は近代精神の内に根付いており、その限りで歴史の不可逆性に左右されずに確保される両者の接点を見出すことは可能である。

とはいえ、精神のこの「想起」作用と、ギリシア的共同原理の意義を問うヘーゲルの視点とは、厳密に言って同じ水準にはない。『精神現象学』における歴史叙述の具体的な終着点はヘーゲルの同時代、すなわち契約論や啓蒙主義が隆盛を極める近代であり、この近代精神はギリシア精神を「想起」することによってこそ成立しているとされる。一方、前節の終わりで述べたように、『精神哲学草稿Ⅱ』のヘーゲルの意図は、ギリシアと近代の両原理について、そこに孕まれる問題性を剔抉しながら両者を再構成することで独自の国家構想を新たに樹立することであった。とすれば、ヘーゲルにとって、ギリシア精神を「想起」するとされる『精神現象学』の近代精神そのものは、ギリシア的共同原理を敢えて援用してまで再構成されるべき批判対象となるはずである。つまり近代精神はギリシア精神を想起するが、ヘーゲルはいわば、さらにその近代精神を想起するという見地に立つ。しかし『精神現象学』で主題化される歴史哲学が、歴史叙述の終着点を近代とするかぎり、こうした見地にもとづいてなされるギリシア的共同原理の近代的意義への問いは困難なものとならざるをえない。

他方、ヘーゲルの精神哲学は、精神が自然から還帰し自己確信に至る様相を考察するという点において『精神現象学』と同様の主題を有しながらも、その過程を歴史叙述と並行して展開するという歴史哲学的な方法は導入しない。確かに『精神哲学草稿Ⅱ』においても、精神の自己知の生成を「世界史」と同一視する観点は存しており、それは次の記述から明らかである。「自らを統一する」精神が世界史である。世界史において、精神と自然は単に即自的、のみひとつの実在であるということが止揚される。精神は自然の知となる」(GW, 8, 287)。ここで世界史は、

精神が自然との統一を果たし自己確信を獲得していく場として、『精神現象学』と同様の意味で規定されている。だが、ここでの世界史の規定は、精神の自己知の生成過程を時間の中で捉えてみる場合にはじめて生じてくるものとして、草稿掉尾で右のように付言されるにとどまるものである（vgl. GW. 8, 286f.）。『精神哲学草稿Ⅱ』はむしろ、精神の自己知を歴史叙述に即してではなく、諸々の「国家体制（Constitution）」（GW. 8, 253）に即して考察することに主眼を置いている。

すでに見た通り、『精神哲学草稿Ⅱ』のヘーゲルは、自身の国家論の内に「近代の高次の原理」を据えた。この立場から、僭主制、民主制、君主制などの国家体制に関する体系的な考察がなされる。とはいえ、ヘーゲルは契約論にもとづく従来の近代国家論を端的に肯定するではなかった。国家体制の論じ方としてヘーゲルが支持するのは、同時代の国家を考察対象とするプラトンの方法よりもむしろ、国家体制の多様な形式を考察対象とするアリストテレス政治学の方法である。¹⁰⁾この方法は、歴史的現在という現実的状况の制約を受けずにギリシアの共同原理を援用して近代契約論の批判をおこなうことで、独自の国家構想を提起しようするヘーゲルの試みを可能にする。その結果として、先にアリストテレステーゼ解釈から得られた概念構造、すなわち国家が第一のものとして在り、かつそこに普遍意志へと向かう個別意志の教養形成が内在するという概念構造が、ヘーゲル独自の国家構想としてこの『精神哲学草稿Ⅱ』の国家体制論の中で提示されるのである。

精神の自己知の完成を世界史に委ねるといふ観点を最終的には示唆しつつも、その歴史的発展過程の内実に関してヘーゲルは沈黙する。しかし歴史叙述のこうした留保によって、ヘーゲルは体系的な国家体制論を展開し、その中で自身の国家論の立場を確保する。——『精神哲学草稿Ⅱ』のこうした構成こそが、ギリシアの共同原理の近代的意義への問いを可能ならしめているのだといえるであろう。

結 語

『精神哲学草稿Ⅱ』以降、アリストテレステーゼがヘーゲルの国家論の中で直接的なかたちで援用されることはない。しかしそれを徴証に、ギリシアの共同原理がヘーゲル国家論の理念として潰えてしまったと結論を下すことは、もちろん有意義な解釈とはいえない。ギリシアの共同原理と近代の原理との両立を可能にしているのが、後期の国家論である。『法哲学』（一八二一年）によれば、国家とは「現実においてそもそも第一のもの」（Sk. 7, § 266 Anm.）であり、そこに「国家の普遍性にまで高められた特殊的自己意識」（Sk. 7, § 268）が脈打つ。国家の自足性だけでなく、個人の国家への目的論的運動性を説くこの思考に存するのは明らかに、ギリシアの共同原理を近代国家論の俎上で解釈し直すという、『精神哲学草稿Ⅱ』を継承しそして展開した視座である。『精神哲学草稿Ⅱ』に特有の試みは、『精神現象学』における歴史哲学の叙述形式のもとでは確かに後景に退いてしまったにせよ、根本的に断たれたわけではない。むしろ、ヘーゲルがイエーナ期に理解したギリシアの共同原理の近代的意義は、後期の国家構想のモチーフをなすまでになっっているのである。

イエーナ期以降本格的に「近代の高次の原理」へと沈潜してゆくヘーゲル国家論の中で、ギリシアの共同原理がどのように変貌し定着を遂げていったのかということが、なお追究するべき課題となる。本稿ではヘーゲルのアリストテレス解釈から、ギリシアと近代の国家原理の再構成、およびそれにとまなう前者から後者へのいわば軸足の移動を析出したが、この論究は右の課題を解き明かすさいの一つの道標となるはずである。

凡例

ヘーゲルのテキストからの引用は、それぞれ次のものの巻数と頁数（『法哲学』の場合は節番号）を示す。またそのさい次のような略号を用いた。なお、引用文中の傍点は原文でのゲシュペルトを、「」内は引用者による補足を表す。

GW. … Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Gesammelte Werke*, In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Hamburg 1968 ff.

Sk. … Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu editierte Ausgabe, Redaktion E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt a. M. 1969-71

註

(1) 加藤尚武『ヘーゲル哲学の形成と原理』、未来社、一九八〇年、二二二頁参照。

(2) 『キリスト教の実定性』（一七九五年）には、宗教的側面からではあるが、ギリシア的なものの回復を不可能とする論調がみられる（vgl. Sk. 1, 204）。また『ドイツ憲法論』（一七九九—一八〇三年）では次のように、近代国家原理はポリスの直接民主制を取り戻すことができないということが述べられている。「もちろん今日の国家の大きさにしたがえば、各々の自由民が普遍的な国事についての評議と決定とに参加すべきだという理想の実現は徹頭徹尾不可能となり、国家権力は統治としての執行のためにも、またこれに関する決議のためにも、一つの中心点に集中していなくてはならなくなっている」（GW. 5, 172-173）。

(3) 『精神現象学』は一八〇五年早期から一八〇七年早期までに執筆され、『精神哲学草稿Ⅱ』は一八〇五年秋から冬にかけて執筆、一八〇六年夏学期講義で発表されている。詳細は、『ヘーゲル事典』（弘文堂、一九九二年）巻末のクロノロジーを参照。

(4) 『西洋古典叢書 アリストテレス 政治学』、牛田徳子訳、京都大学学術出版会、二〇〇一年、一〇頁（A2, 1253a 20-29）参照。なお、訳語は少し変更させていただいた。

(5) フリードリヒ二世とフィヒテの国家論への批判については、『ドイツ憲法論』の次の記述を参照。「われわれの時代には、一

ギリシア的共同原理と近代国家の接点

方では自称哲学者かつ人権の教師によって主張されるような国家論（フリードリヒ二世）が、また他方では途方もない政治的実験において表現を見込んでいるような国家論（フュヒテ）があるが、それにしたがえば、われわれが国家権力の必然的概念から除外したもののうち——少なくとも言語、教養、習俗、宗教は例外だが——、その他のすべては最高国家権力の活動に直接服属されることになり、これらすべての側面がその最末端の糸に至るまで最高国家権力によって指示されることにならなければならない」（GW, 5, 172）。

- (6) リーデルの次の指摘を参照。「ヘーゲルが古代のポリス的人倫の立場を、この時期ほど明確に定式化したことはなかった」（vgl. Manfred Riedel, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Suhrkamp Verlag, 1969, S. 52 [清水正徳・山本道雄訳『ヘーゲル法哲学——その成立と構造』、福村出版、一九七六年、五八頁]）。またメルキングも『自然法論文』や『人倫の体系』（一八〇二／〇三年）を中心とした「ヘーゲル時代の前期の国家論について」「ヘーゲルの最初の政治哲学体系はマリヌトテレス政治学への原理的な一致を示している」と指摘している（vgl. K.H. Ilting, *Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 71, 1963/64, S. 43）。

- (7) ヘーゲルによるマリヌトテレスの援用に言及している主な論考の特徴を、以下に簡単に紹介しておく。イルティンクとポピヒオは、マリヌトテレスの三つの引用箇所を注記してはいるものの、その事実なヘーゲルのマリヌトテレス政治学への強固な傾倒を看取することにのみ、『自然法論文』のマリヌトテレスの読解と考察の力を借りている（vgl. Ilting, a. a. O., S. 41ff.; Norberto Bobbio, *Hegel und die Naturrechtslehre*, in: *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, hrsg. von Manfred Riedel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1975, Bd. 2, S. 86）。キーンマンは、ヘーゲル時代の前期と後期の間にある哲学構想の転換を踏まえて、前期の国家論の古典政治学的傾向を特徴づけるものとして『自然法論文』のマリヌトテレスを取り上げ、これを「意図的に意識を重視する後期の国家論の傾向と対比させているが、後期に属する『精神哲学草稿Ⅱ』のマリヌトテレスには特に注目をしている」（vgl. Heinz Kimmeler, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*, in: *Hegel-Studien*, Beiheft 8, hrsg. von Friedhelm Nicoln und Otto Pöggeler, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn 1970, 2. erw. Aufl., 1982, S. 227）。ノーマン・トマズスは、マリヌトテレスの『人倫の体系』を『自然法論文』と対比し、『人倫の体系』から終生称賛し続けたと述べて、個々の引用箇所のことだわりは特に見せようがない（vgl. Alfredo Ferrarin, *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, 2001, S. 358）。ただリーデルは、『自然法論文』、『精神哲学草稿Ⅱ』の両方のマリヌトテレスに関して、比較を主題化したことにな

いが各々の含意には注目しており、その精緻な洞察は本稿の論旨にとって示唆に富むものであった(vgl. Riedel, a. a. O., S. 49ff. 「前掲書五五頁以下参照」)。

(8) 『アリストテレス全集 一一一形而上学』出隆訳、岩波書店、一九六八年、一三九頁以下参照。なお、アリストテレスの「ポテミス」概念が内包する多様な意味については、R. G. Collingwood, *The Idea of Nature*, Oxford at the Clarendon Press, London, 1945, p. 80ff. (コリングウッド『自然の概念』平林康之・大沼弘訳、みすめ書房、一九七四年、一三三頁以下)に明瞭なかたきでまとめられている。

(9) イルティンクによれば、アリストテレスが「ポリスは本性上いかなる個別者よりも先なるものである」と言うときは、特に次の誤解が回避されなければならない。すなわち、あたかもポリスの共同体が人間的諸個人に先立って与えられるというような意味で、ポリスを「先なる (früher)」ものとして捉えることである (vgl. Ilting, a. a. O., S. 45)。

(10) この観点は「シュテットラーの次の指摘から示唆を受けた」。「近代的理解における意志概念は、アリストテレスにも古代哲学一般にもなかった」(vgl. Michael Städtler, *Die Freiheit der Reflexion: Zum Zusammenhang der praktischen mit der theoretischen Philosophie bei Hegel*, Thomas von Aquin und Aristoteles, "Hegel-Forschungen", hrsg. von Andreas Arnt, Karol Bal und Henning Ottmann, Akademie Verlag GmbH, Berlin 2003, S. 221)。また、イエーダンの次の指摘も参照。「アリストテレスは、思惟活動を産むものとして理解されるような、自発的で活動的な主体の構想を自ら提供しなご」(vgl. Christoph Jedan, *Willensfreiheit bei Aristoteles ?*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2000, S. 105)。

(11) この観点は次の欄外註からも裏付けられよう。「生成すべきものが前提されている。普遍性のために諸個人は合一する——目的」(GW, 8, 257R, 2)。ちなみに『精神哲学草稿Ⅱ』において、主体の目的論的本質が概念として明確に扱われるようになったとの指摘もなされている (vgl. Ferrarin, a. a. O., p. 409)。

(12) 『哲学史講義』によるならば、国家の論じ方として「プラトンは「ある一つの国家を描く」(Stk. 19, 228)が、アリストテレスは「それに掛かり合わず、ただ国家体制の観点から最も優れた者たちが支配しなければならぬ」ということを規定するのみ」(ibid.)である。ヘーゲルは特に後者の国家論について次のような評価を与えている。「彼の政治学は今日でもなお有益な国家の内的諸契機に関する知見や、多様な諸制度の描写を含んでいる」(Stk. 19, 227)。逆にプラトンの国家論について特に「精神哲学草稿Ⅱ」のヘーゲルは次のように述べ、近代国家論とは相容れないものとしてそこに限界を見ている。

ギリシア的共同原理と近代国家の接点

「プラトンは理想をうち立てたのではなく、彼の時代の国家をその内面において捉えた。しかしこの国家は過ぎ去ったものである。プラトンの共和制は実現不可能である」(GW, 8, 263R.)。

(あべ ふくこ・東北大学大学院文学研究科学生)