

『ヘーゲルとフランス革命』

中 村 玄 二 郎

世界史を「自由の意識の進歩」⁽¹⁾、「自由の概念の展開」⁽²⁾として扱えたヘーゲルは、フランス革命こそこのような世界史の決定的転回点という意味で、「世界史的な事件」⁽³⁾と見なしている。この小論では、ヘーゲルがフランス革命をいかなる意味で世界史の転回点と見ているかを考えてみたい。

一

ヘーゲルは『歴史哲学講義』の最後の章で、この革命に対して、「人間は、ここにはじめて、思想が精神的現実界を支配すべきものだということを認識する段階にまで達したのである。その意味で、これは輝かしい日の出であった。思惟をもつ限りのすべての者は共に、この新紀元を祝った。崇高な感激がこの時代を支配し、精神の熱狂は、あたかも神的なものと世界との実際の宥和がここにはじめて成就されたかのように、世界を震撼^{しんかん}させたのであった」⁽⁴⁾と讃辞を贈っている。しかし、同じ章で、一七八九年のバスチーユ襲撃から一八三〇年の七月革命に到る経過を、「戦争と大混乱の四十年」⁽⁵⁾とも呼んでいる。さらに、七月革命によって一応混乱は終結し、「老いた心もこの混乱の終結と平和とに再会する喜びをもつことができた」⁽⁶⁾かのようにでありながら、他方「この衝突、この葛藤、この難問は現に

歴史が直面しつつあるところのものであって、それこそ将来において歴史が解決しなければならぬものである」と半ば諦めの言葉で革命の経過を締めくくっている。

引用が長くなつたが、これらの言葉がヘーゲルの死の年に行われた講義からのものであることを考えると、フランス革命とその経過についてのヘーゲルの評価には、かなり複雑なものがあることが判る。そこには、彼の思想の混乱、自己矛盾がありはしなかつただらうか。

更に、ヘーゲルにハプロイセンの御用哲学者Vというレッテルを貼ったハイムの批判に代表されるように、ヘーゲルを自由主義に対する反動思想家とする解釈が、ヘーゲル死後支配的になつたことを考えると、先に挙げた彼のフランス革命礼讃は奇異な感を与えずにはおかない。実際、ヘーゲルは、国民の自由を否定するウィルヘルム三世のベルリン大学への招聘(一八一八年)に応じたのでプロイセン国家の現実の弁護者となつたかに思える。ヘーゲルこそ、むしろ自由・平等・友愛を理念とするフランス革命の敵対者ではなかつたのだらうか。しかし、一方、「ヘーゲル哲学のように、ひたすら革命の哲学であり、フランス革命の問題を中心的な核としている哲学は、他に一つもない」というリッターの言葉を待つまでもなく、ヘーゲルがフランス革命に肯定的評価を下していることも厳然とした事実であり、現代のヘーゲル解釈の趨勢もハイムのヘーゲル批判を過去の遺物としてしまつた観がある。

それにしてもこうした、ヘーゲル自身の言葉の中にも存在し、またヘーゲル解釈者達の中にも存在するフランス革命に対する評価の食い違いは何を意味するのだらうか。ヘーゲルの思想そのものの自己矛盾なのであらうか。この問題を解く糸口は、一八〇七年の『精神現象学』のVIハ精神Vの章に求めることができるように思われる。しかし、この章を検討する前に、もう少しフランス革命に対するヘーゲルの態度をたどつてみることにしたい。

ヘーゲルがチュービンゲンの神学校に入学したのは、革命の直接の口火が切られたバスチーユ監獄の攻撃が行われる前年、一七八八年十月のことである。革命勃発後、チュービンゲン大学の学生達の間でも革命思想と革命の動向に

ついでに、関心はいやがうえにも高まり、ヘーゲルも革命関係の文献を読む秘密クラブに入会していたと伝えられている。また、「ある晴れた春の日曜日の朝、若い自由愛好者たちはどっとくり出して行って、チュービンゲン郊外の牧場にフランスの手本にならった自由の樹を植えた。その中には、ヘーゲルもシェリングもいた」とクローノー・フイツシャーが伝える、いわゆる自由の樹事件もチュービンゲンの学生時代のことである。更に、ヘーゲルがフランスの革命思想をドイツで紹介する雑誌ミネルバを熱心に読んでいたことも、彼の書簡などから明らか事実とされている。これらの事実からみて、ヘーゲルもまた、世界史的な大事件に遭遇した青年ならば大なり小なり誰でもそうであるように、フランス革命に熱狂的な声援を送り、革命の推移を注意深く見守っていたようである。

そして、テルミドールの反動の年一七九四年のシェリング宛の書簡でも、依然として革命の推移に深い関心を持っていることがうかがえる。しかし、そこでは同時にジャコバン党の独裁政治には強い嫌悪の感情を示している。この書簡では、「ロベスピエール一派の醜状がすっかりさらけ出された」とシェリングに書き送っている。ジャコバンの恐怖政治に対してはヘーゲルは終生嫌悪を示し続けることになる。

しかし、『精神現象学』を執筆したイェナ時代には、嫌悪感は変わらないとしても、革命が生み出した恐怖政治は、後に詳しく述べるように世界史の発展の中に正當に位置づけられることになる。このことは、すでに一八〇〇年の書簡が暗示していると思われる。この書簡の中でヘーゲルは、「青年時代の理想は、反省の形式に変わり、同時に一つの体系へと変わっていかなくてはならなかった」とシェリングに書いている。この文章は様々な意味を含むものであろうが、フランス革命の理念である自由が、反省され体系の中に位置づけられたことをも示しているといえよう。

「理性と自由が僕達の標語だ、そして僕達の一一致点は目に見えぬ教会」と書いた時期（一七九五年）からみてヘーゲルに大きな変化が起こったことは確かである。そして、この変化とは、ヘーゲル自身の考える自由の概念が変化したことを意味する。

彼がイエナ時代に、この変化した自由の概念を完全に我物とする過程こそ『精神現象学』のⅧ精神Ⅴの章であり、これ以後、『法哲学』（一八二一年）を経て『歴史哲学講義』（一八三一年）に至るまで、ヘーゲルの自由の概念と、この自由の現実化を目ざしたフランス革命に対する評価は、基本的には一貫したものである。フランス革命は、最初に引用したように、あくまでも「輝かしい日の出」であった。然るに、革命の経過の中に現われた恐怖政治によって引き起こされたテロルに対しては一貫して強い嫌悪を表明し続けるヘーゲルにとって、恐怖政治はフランス革命が歩まずにすませられたかも知れない単なる横道にすぎなかったのだろうか。それは革命の過程で生じた単なる誤謬にすぎなかったのだろうか。革命が「世界史的な事件」として世界史の転回点をなすというとき、恐怖政治は如何なる役割を果たしているのだろうか。これらの問いに対する解答を、我々は『精神現象学』の中に見い出すことができる。

二

青年時代の熱狂から、後年の一貫性を持った評価へと到る過程で、フランス革命をヘーゲルが世界史の中へ位置づけていく作業を、生き生きと表現しているのが彼の最初の主著である『精神現象学』である。その中で、近代世界は、ⅧⅧ精神Ⅴの章のB、Ⅷ自己疎外的精神、教養ⅤとC、Ⅷ自己確信的精神、道徳性Ⅴの部分で扱われており、フランス革命はこの前者の中で取り上げられている。表示すれば次のようになる。

精神

A 真の精神、人倫

B 自己疎外的精神、教養

a 自己疎外的精神の世界

b 啓蒙

c 絶対自由と恐怖

C 自己確信的精神、道徳性

このB、に先立つA、∧真の精神、人倫∨では、内容的には古代ギリシアのポリス世界と、その崩壊の結果生じたローマ世界が叙述されている。∧真の精神∨と述べているように、古代ギリシアのポリスとそこに生きる市民に、すでに精神の真実の姿があったとヘーゲルは考えているように思われる。真実の姿とは、個人と国家共同体とが、言いかえると個別性と普遍性とが調和している姿に他ならない。個人の生の意味と目的は、そのままポリスの存在の意味と目的でもあり、その意味で個人とポリスの間には如何なる分裂も認められなかった。言いかえると、習俗的共同体に対して、何らの違和感も持たず全幅の信頼を寄せてその中に安らっている人間の生をヘーゲルは見ている。ヘーゲルはこのような姿を「美しき人倫的生活」⁽¹³⁾と呼んでいる。その限りで∧真の精神∨という表現は妥当であるといえそうである。しかし、ギリシアが真の人倫社会といわれたとき、実はギリシア社会はすでに矛盾を含んでいた、あるいは分裂の場に出ているのである。すなわち、個人が自立し始めることによって生じた、普遍性と個別性の矛盾・分裂である。無意識的に個人がポリスと一体化していたところにギリシアのポリス世界は存立しえたのに、人間が個人として自立の意識を持つことは、普遍者であるポリス（国家）との間に対立を引き起こすことを意味する。しかも、ポリスと個人の現実的な関係はまだ自覚されてはいない。だから、「美しき人倫的生活」は破れて、ポリス世界は終焉を迎えることになる。しかし、精神が真の精神となるためには、個人が自立の意識を持つこともまた必然的であるとヘーゲルは考える。従って、ポリス世界は滅びざるをえない必然性を持っているのである。「人倫が現に在ることは、矛盾と破滅の芽を顕わしているものに他ならない。……というのも、その直接態は矛盾した意味を宿しており、自然の無意識的安定であると共に、精神の自意識的で不安定な安定であるからである」⁽¹⁴⁾とヘーゲルはこの間の事情を

叙述している。

一般のギリシア人には、破滅の進行は当人達にとっては無自覚のうちに生起してきたが、この事態の中を自覚的に生きたギリシア人はソクラテスであった。『精神現象学』の中では、直接ソクラテスに該当する記述はみられないが、『歴史哲学講義』の中で、「ソクラテスの原理は実にアテナイの国家にとって革命的な原理であった」と述べている。この「ソクラテスの原理」というのは、人間は彼の行動の目的をも世界の窮極目的をもすべからく自ら見出すことが必要であるとともに、真理へ己れ自身によって到着しなければならぬということである⁽¹⁶⁾。ここには、はっきりと個人の自立の意識を持った新しい精神が登場している。しかし、ソクラテス自身は、「人間の行為の決定根拠を識見または確信におくことによつて、祖国とか慣習とかに代えて主観を究極の決定根拠とした」⁽¹⁷⁾が、同じく主観的決定を真実とするソフィストとは違って、単なる個人主義に墮することはなかった。ソクラテスにとっては、主観が決定する対象はポリスを離れたものではありえなかった。彼にとつて、ポリスはあくまでも絶対のものであった。ただ、この絶対のものを絶対とする意識の決定が原理とされたところに、ソクラテスの独自性があるとヘーゲルは考える。無意識のままに自然的習俗と一体化して生きるのでもなく、また単なる個人として生きるのでもなく、自覚的に、自己の主体的決定を拠り所に、しかも自己の生の基盤を否定することなく、ポリスの市民として生きることが重要なのである。『哲学史講義』の中でヘーゲルは、ソクラテスは習俗的道德である人倫 (Sittlichkeit) の立場ではなく、主体的道德である道德性 (Moralität) の立場に立っており、この点に世界史的転回があると述べている⁽¹⁸⁾。

ソクラテスは自覚的に主体的自立性の立場に立ったが故に、普遍者であるポリスの崩壊の危機を認識し、あくまでもポリスの市民として生きることアテナイ市民に死を賭して呼びかけることになる。ポリスなくして個人の生き生きとした生は不可能であるが、このポリスを支えるものこそ我々自身である、その意味で、入善く生きよ・良き市民たれ／＼と呼びかけるソクラテスに、同じく自立性の立場に立つソフィストの個人主義とは無縁なものを見ることが

できる。しかし、ソクラテスの呼びかけは、当時すでに個人主義に染りつつあったアテナイ市民には理解されることなく、彼は悲劇的な死をとげることになった。彼の死後遠からずして、アテナイを、そしてギリシアを襲った運命によってポリス世界もまた終わりをとげることになる。そして、世界史はアレキサンダーの帝国から更にローマ帝国の時代へと移って行くことになるが、これをヘーゲルは必然的進行と考える。自立性の原理が台頭してきたのは、決して偶然の事柄ではなく歴史の必然の歩みである。人間精神が自らの個性・自立性を自覚し、自由な個人である自己を主張することは「自由の意識の進歩」である世界史の必然の歩みなのである。

ポリス世界の崩壊の結果、一方には自然的な存立基盤を失って個的存在となった個人が存在し、他方には巨大化した帝国が存在することになるが、一方の個人は最早かつての習俗共同体的ポリスに自己の生の内容と意味と目的とを持っていた具体的な個人ではない。この個人は、国家から法（ローマ法）によって承認された個人つまり抽象的な人格にすぎない存在である。抽象的というのは、法人格としてのみ承認された個人とは全ての個人に妥当する人格を意味するにすぎず、決して具体的な個人を意味するのではないからである。他方、帝国の方も最早個人を通してその意味と目的と内容が機能するようなポリス的共同体ではなく、抽象的な力による支配形態にすぎないものとなっている。すなわち、ローマでは、個人と国家は法と力によって結びついているだけであって生きた統一は失われてしまっている。

このローマにおける個人の姿をヘーゲルは後期ストア派の人々の生き方を通して語っている。即ち、具体的な諸々の現実との関係を考慮の外に置き、自己の存在の拠り所を自らの内部に存在する理性に求めるストアの人々は、理性的である限りでは他の何物にも依存することなく自由であることができるというのである。諸々の具体的現実は、自己が真の自己としてあるためには本質的な事柄ではないと考える。ストアの人々にとっては、現実世界は無関係とされ、鎖につながれていても王座にあっても理性的である限り自己の思惟の中では自由であるとされる。このようにス

トアの人々は、 \wedge 思惟における自由 \vee というかたちで、個人としての自己の自由が成り立ちうると考えた。しかしヘーゲルは、ストアの自由を「抽象的自由」⁽¹⁹⁾にすぎないと批判する。『精神現象学』の \wedge 自己意識 \vee の章で、「思想における自由は、純粹思想をその真理としているに止まるが、この真理は生命の充実を欠いており、したがって、自由の概念にすぎず、生きた自由そのものではない」⁽²⁰⁾とストアの自由を語っている。人間は、生を営むかぎりは常に現実と関係を持たざるをえないはずである。 \wedge 思惟における自由 \vee を主張するストアの人々も、実際に飲んだり食べたり労働したり、現実との関係の中でしか生を維持することはできない。然るにこれらをも含んだ現実を否定することは、まさに思惟の中だけでしか成り立たない。世界史を「自由の概念の展開」と考えるヘーゲルにとっては、ストア的自由はいまだ現実の自由とは程遠いものである。しかし、抽象的人格としてアトム化した個人が、その中に自己の生の内容と意味を見い出すことのできない巨大な帝国との分裂の中で生き抜いて、自由な自己であり続けるための智慧を、ストア主義の中に我々は見ることが出来る。

三

世界史はこの後、 \wedge 暗黒の中世 \vee と称された長いキリスト教の時代を迎えることになる。

このキリスト教がヨーロッパ世界にもたらしたものは、一方では救済の対象としての真に自由な個人という自覚であり、他方ではイエスと教会による普遍者（神）との媒介である。ここでは、宗教というかたちをとってはあなが、個人と普遍者との間に媒介が成り立ち、統一が回復されたはずであった。個人は、彼岸においてではあるが、普遍者の中に安らぎを見い出すはずであった。

しかし、しだいに教会が国家権力と結びつくことによって、彼岸の問題は現実の世界へと移されて、国家は再びローマの場合と同様に、個人にとって疎遠な存在となってしまった。しかし、個人はストア派のようにこの国家に対し

て無関心な態度をとることはせず、むしろ自己自身を、国家の一員として万人に認められうるものへと自覚的に形成することに向かうことになる。中世騎士の修業も職人の徒弟奉公も、自我に覚めた個人の自覚的な自己形成という意味を持つことになる。そして、この自由なる自我の芽生えと自己形成は、キリスト教精神によって惹起され、教会との長い厳しい闘いを通して強化され続けたといえる。

今述べた意味で、ヘーゲルからみると中世は決して単なる暗黒時代ではありえない。むしろ、やがて啓蒙として世界を照らすことになる自我の光がともされ、その輝きを増しつつある時代が中世なのである。その意味で近代はすでに中世から始まっているといえるだろう。

そこで問題は、自由なものとしての自己を現実世界との関係の中でいかにして実現して行くかということになる。更に言いかえれば、自己が真の自己（現実的自己）へといかにして成るかということである。B、∧自己疎外的精神、教養∨は、この近代人の自己実現、自由の現実化の過程とその結果を叙述するものである。

近代人は、ローマにおいて抽象的人格にすぎなかった自己を、現実的なものへと自分の力で形成しようとする。その際、自らが向かうものとして、ヘーゲルは国家権力（*Staatsmacht*）と財富（*Reichtum*）をあげている。教養の精神が生きている近代世界を形造っている諸力が国家権力と財富であるとは、これらが、近代人が万人からひとかどの者と認められる基となるものだからである。国政に参与するか、富を獲得することが、自己が万人から一人前として認められることを意味するからである。国家権力と財富は、個人が自立することができる実体であると考えられている。国家権力は、全ての個人を自体的に存在させ保護することと引き換えに、個人に対して服従を要求する実体的な力である。それに対して財富は、個人による享受を通して個人を自立的な自己として形成する実体的な力である。国家権力は、個人の自体存在の原理であり、財富は自立存在の原理である。従って、国家権力は自体存在であり、それ自体で自分自身であるような確固不動のものと考えられる。それに対して財富は、他のためにある存在であり、消

費されることによって個人に自立存在を与えるものと考えられる。

これを意識との関係でみると、国家権力は自体存在であるから個人にとっては本来的なもの、善であり、財富は個人の利己的存在のためのものであるから悪と意識されることになる。従って、国家権力と財富は一見対立したもののようと思われる。教養の精神は、両者のうちの善である方を自己形成の目標として選択しなければならぬと考える。しかし、善であり本来的で普遍的であると考えられる国家権力は、現実には個人の自立存在を圧迫するという側面も持っているから、この点では国家権力は悪と判断されることになる。また、教養の精神は自己を普遍的なものへと形成するという面から見れば、悪と考えられた財富は、実際には単に個人の生活を支え豊かにするのみならず、社会全体を豊かにするものでもあるので、この点から見れば善とも考えられる。そこで、個人が国家権力と財富に対して善悪の判断を下す場合に、この判断は二重の判断となって表わされることになる。善悪という判断の述語は、国家権力と財富のそれぞれに付けることができることになる。最初このことは、両者を判断する際に、異なった尺度を用いることによるものと思われる。つまり自己自身の自体存在という側面を尺度とする場合には、国家権力は善であり、財富は悪であるが、自己自身の個別的な自立存在を尺度とすれば、国家権力は悪であり財富は善であることになる。ここで語られていることは、国家権力と財富がそれ自体で善や悪であるのではなく、両者に対する個人の関係の仕方が問題であるということのように思われる。

しかし、実は単なる関係の仕方の問題だけではなく、国家権力と財富はそれ自体が絶対の区別ではないことをヘーゲルは言いたのである。国家権力といっても、その本質を考えてみれば、財富であるということもできる。何故なら、財富なき国家は、現実には如何なる権力も持ちえないであろう。国家が機能し個々人の存在を保証するためには、財富は不可欠のものである。健全な国家財政に支えられてはじめて国家は健全な国家として存立することができる。このことは、フランス革命によって打ち倒されたブルボン王朝の末期を考えてみてもあきらかであろう。思想の

革命によって革命が指導されたにしても、それを阻止することができなかった王権の弱体化は、国家財政の疲弊と破綻に起因するものである。従って、近代世界では、国家権力の本質は財富であることになる。

国家権力と財富の区別は、決して本質的な区別ではなく、相互に他に移行してしまうことをヘーゲルは明らかにしている。『精神現象学』のヘーゲルの叙述は、更に複雑にこみ入っているが、要するに教養の精神が自己を形成して行く目標となるもの自体が、絶対の存立を維持することができないということ、そして、それに対する教養の精神自体も決して自己同一性を維持することができないということである。ヘーゲルはこのことを、「定在するということ(21)は、むしろその規定態が対立者へと転倒することであり、この疎外こそは全体の本質であり、全体の支えである」と述べている。

教養の精神は、何か絶対的なものを目標にかかげて自己をそれへと形成して行こうとして、絶対的と考えたものの転倒に出会ってしまう。ヘーゲルはこの教養の行き着いた意識を、デイドロの作品である『ラモーの甥』の主人公の語る分裂した言葉の中に見ている。ならずものであるラモーの甥は、現実世界の動揺と転倒を語る意識である。一切を現に在るがままに語るとき、この意識は一貫性を欠き自己矛盾に陥っている。しかし、この意識は自分の語る言葉や自分の行動の矛盾など全く意に介さない。自己に一貫性、信念がないことなど彼にとってはどうでもよいことである。自己に一貫性があると信じている意識からみれば、これ程いい加減な事はないことになる。だから、ラモーの甥の語る言葉の中に人々は何ら真実を聴きとる必要などないし、彼のおしゃべりは単なる無駄口にすぎないように思われる。しかし、ヘーゲルはこの男の中に、真実の表われを見ている。先に述べたように、現実自体が反対の事態へと転倒してしまう混乱だとすれば、このような混乱の真の認識は、それ自体混乱したものである他ないことになる。自ら自己同一性を保ち、そこに自己の誠実を信じている人々には単なる精神錯乱としか思えないラモーの甥こそ、現実を認識した通り誠実に語っている意識であるといえる。

しかし、ラモアの甥は矛盾を語り、矛盾した行動をとるだけである。矛盾の彼方に同一性を保つ真実を認識して、それとの対比で現実の矛盾を語っているのではない。彼はただ語るにすぎない。その限りで、ラモアの甥の同一なる自己自身はどこにも存在しないように思われる。彼が語るとき彼はそこにいる、しかし、語られた言葉はすぐに消えて行く。彼はまた語る、しかし今度は前の言葉とは反対のことを語るかも知れない。語るそのとき彼はそこにいても、言葉が消えるとき彼も消えてしまう。彼の言葉に一貫性はないのだから、彼の同一の自己はどこにも存在しない。その限りで彼の自己自身とはいつも消え去るかたちでしか存在しえないことになる。

しかしながら、消え去る言葉を語っているのは常に彼自身ともいえる。現実を見透して矛盾を語っている、混乱しているように思われる意識を支えるものとして彼はいつもそこにいるといえる。この混乱の全体が実はラモアの甥に他ならないことになる。そして、この男の意識に、ヘーゲルは自己形成する精神・教養の精神の行き着いた先を見ている。「この精神は、このように現実と思想が、絶対に一般的に転倒し疎外した状態である。すなわち純粹教養である」⁽²²⁾。教養の本質とは、自らが最初に普遍的なものと考えたものの、反対者への転倒に他ならないことがここで述べられている。ここに、∧精神∨の章のB、∧自己疎外的精神・教養∨という意味が明らかになっている。

近代人は、自己自身を普遍的と考えたものへと形成しようとした結果、自ら転倒に出会い分裂した意識となってしまう。自らそうであろうとした自己は、自己にとって疎遠な存在となってしまう。教養を力と考え自己形成を行った近代精神の歩みは自己疎外的運動に他ならないということをもヘーゲルは言いたのである。しかし、これまでのことは、まだヘーゲルが『精神現象学』この部分で叙述している半面しか語っていない。つまり、自己疎外的精神である教養の否定的な側面しか語っていない。しかし、教養には肯定的な側面も同時にあり、これがフランス革命を導くことになるはずである。

肯定的側面については、ラモアの甥の意識が分岐点となる。先にみたように、ラモアの甥は混乱した分裂の意識で

あった。表面的にみれば無節操ででたらめな意識である。しかし、同時にそこには透徹した現実認識がある。諸々の現実の威力が、絶対的なものではなく、すべて反対へと転倒して行く様がラモーの甥にははつきりと見てとれるのである。自己形成の結果、自分自身の知こそ絶対に真実であると、この意識は確信しているのである。ヘーゲルはこのような意識の立場を純粹透見と呼び、そして自己の主観的確信の絶対性をもって現実へと関わってゆく近代精神を啓蒙と呼んでいる。

この精神にとっては、自己を束縛するいかなる現実も最早存在しない。その意味でこの精神は完全に自由であり、自己こそこの世界の真の主人に他ならない。もし依然として自己を束縛するものがあれば、それを真実ならざるものとして否定する権利を備えていると、この精神は確信している。ルソーも言っているように、人間は本来自由なはずである。然るに、人間は到る所で鉄鎖につながれている。自由な主人であるはずの個人の前に依然として立ちほだかっているものは、アンシャン・レジーム(旧体制)である。自己に敵対する威力は否定されねばならない。だから、革命が遂行されねばならないことになる。

四

△精神Ⅴの章で直接フランス革命を扱っているのは、Bの結論部分ともいえるc、△絶対自由と恐怖Ⅴの箇所である。何故フランス革命が絶対自由であるかは、先に述べたところから明らかである。啓蒙精神のもつ絶対に自由なる自己という確信こそ、人々を革命へと駆り立てた理念である。絶対の自由を否定する現実に対しては個人は破壊的暴力をもって臨むことになる。革命運動はブルボン王朝を倒し、旧体制の象徴であるルイ十六世をギロチンにかける、一七九三年のことである。最早個人を束縛する鉄鎖はすべて取り除かれたかに思われる。もちろん反革命勢力も国の内外で侮り^{あなど}がたいものがあったが、フランス国内では革命は成功へ向かって進行しているように思われた。

しかし、現実には革命の進行の過程で生じてきたものは何であったか。それは、党派に分裂し互いに反対派を断頭台へ送り合う、血を血で洗う恐怖政治の出現に他ならなかった。ヘーゲルが「絶対自由と恐怖」と言うときの恐怖とは、恐怖政治が生み出したテロルを意味している。そして、多くの者をギロチンにかけたロベスピエール自身が断頭台へ送られた一七九四年のテルミドールの反動は、恐怖政治の頂点と終結でもあった。如何に多くの血が流されたことだろう。全ての人々の絶対の自由という理念を実現するためとはいえ、ここでは血は何の意味もなく流されているかのごとくである。ヘーゲルはこのことを次のように述べている。「一般的自由の唯一の仕事及び結果は、死であるが、しかも、内面的ひろがりや成果が全くないような死である。というのも、否定されるのは、絶対に自由な自己という充たされない点だからである。だからそれは、極めて冷たい平板な死であり、キャベツの頭を割るとか、水を一のみするとかいう以上の意味を持っていない」と。⁽²³⁾この表現には、青年時代に懐いた嫌悪感そのまま表われているといえる。

しかし、この死には、そして死をもたらす恐怖政治には何の意味もないとヘーゲルが考えているのだろうか。「精神現象学」ではヘーゲルは、決して具体的に固有名詞をあげて叙述しているわけではない。しかし、はっきりとフランス革命という名称をあげてこの問いに答えている例を、『精神現象学』執筆と同時期（一八〇五〜一八〇六年）の講義草稿の中に見い出すことができる。そこでは、「フランス革命では恐るべき権力が国家を握った。……しかしこの権力は、それが、国家をこのような現実的個体として創り出し、維持する限りで、必然的で正当である」と述べられている。⁽²⁴⁾つまり、恐怖政治のもたらす死は決して無意味で偶然的なものではなく、「必然的で正当」であるとヘーゲルは考えているのである。また、ロベスピエールについても、「彼の力が彼を見捨てたのは、必然性が彼を見捨ててしまったからであり、かくして彼は暴力によって倒された」⁽²⁵⁾、と同じ草稿で言及している。ロベスピエールの登場も退場も必然性を持っているとヘーゲルは言っているのである。では、恐怖政治とそれがもたらす死が必然的であり正

当であるとされる理由、この死の肯定的な意味はどのようなものであろうか。

『精神現象学』は、この意味を次のように叙述している。「死の恐怖は、絶対自由がこのように否定的なものであることを直観することである」⁽²⁶⁾と。つまり、人々は革命を経過して死の恐怖を体験することによって、はじめて自らの掲げた絶対自由の何たるかを認識するに到るということである。同様のことがⅣ∧自己意識Ⅴの章の∧主人と奴隷Ⅴの箇所では、「主を恐れるのは智慧の始まりである」⁽²⁷⁾というかたちで語られている。主人に対して奴隷が感じる死の恐怖が知恵（認識）の始まりだということである。もちろん、始まりだということであるからまだ知恵そのものではないが、真実を認識するための第一歩が死の恐れに他ならない。前の引用部分へ戻ると、絶対自由の立場に立った意識が自己の信ずる絶対自由の否定性を直観するに到ることが、死の肯定的意味である。重要なのは、死そのものではなく死の恐れなのである。そして人々の意識を死の恐れへと到らしめるものが恐怖政治に他ならないことになる。

教養の精神が到り着いた純粹透見、そして純粹透見の普及である啓蒙精神が真実と確信して掲げた絶対自由とは、実は単なる思想にすぎないものであるのに、それを現実と思いこんで実現しようとしたことによって、革命は血を流し合い、自己の生存そのものさえ否定されかねない絶対恐怖を生み出してしまった。死は自由をも含めた自己の全存在の否定である。自己の本質、本来の姿と考えた絶対自由が、自己を否定する現実となって立ち現われてきたものである。自己を否定するものを外の現実にみていた啓蒙精神にとって、それは自己のうちにあったのである。この精神は、死の恐怖を現実体験することによって、自己の否定性を直観し、絶対自由の抽象性・否定性を認識して、現実的自由の実現へと向かうことになる。このことを『精神現象学』は、「自分達の絶対的主人、つまり死の恐れを感じたこれらの個人意識は、また否定と区別を受け容れて、集団の組織に服し、分け与えられ制限された仕事に帰るが、その結果実体的現実に戻るのである」⁽²⁸⁾と述べている。ここでは革命がナポレオンによって收拾され、立憲君主政治が

確立されたことが語られている。

一八〇六年十月に、ヘーゲルはナポレオンが占領地イェナへ入城する様を、『精神現象学』の最後の原稿を懐にい
だきながら目撃して、「皇帝、世界精神が馬を進めるのを見た」⁽²⁹⁾、と感激して友人に書き送った。ヘーゲルは、ナポ
レオンによってはじめて自由は実現されたと考えている。そしてこの評価は生涯を貫ぬいて変わらないものである。
自由とは、絶対自由のように、自己に対して否定的に関わる一切の現実を否定し、一切を自己自身という中心点に集
中して現実の区別を否定することではなくて、諸々の制限を伴うことによってはじめに現実的となるものであるとヘ
ーゲルは考えている。例えば、万人が所有の自由を権利として主張することは、所有が現実のものとなることを否定
することになる。所有権の主張を各人の絶対自由に任せてしまえば、結局は所有をめぐる闘争状態に陥らざるをえな
いであろう。そして最も強い力を持ったもの、幸運に恵まれたものだけが所有を現実化できるにすぎないであろう。
無制限な自由、即ち絶対の自由とは現実にはどこにも存在しなかつたのである。もし存在するとしても、それは啓蒙
精神の思想の中にしか存在しえない。啓蒙精神が自らの主観的確信に基づいて行ったところにフランス革命の挫折の
原因があつたのである。しかし、この革命はヘーゲルにとっては、決して横道や誤謬にすぎないのではない。フラン
ス革命の恐怖政治を契機として、はじめて真の自由、現実的自由が実現されたのである。つまり、全存在を震撼^{しんかん}させ
た死の恐怖こそがナポレオン体制を可能にした必然的契機に他ならない。その意味でフランス革命は世界史の転回
点であり、恐怖政治がこの転回点で果たした役割も明らかとなるはずである。

恐怖政治は、「自由の概念の展開」である世界史の中に必然的契機として取り込まれたが、その後もヘーゲルはロ
ベスピエールに代表される恐怖政治に依然として嫌悪を示しつつづけているが、このことは何を意味するのだろうか。
私は、この嫌悪はヘーゲルにとっては生理的なものであろうと考える、そしてそれにもかかわらずこの嫌悪に耐えて
いかなければならないヘーゲルを考える。「……非現実を死と呼ぶとすれば、この死こそは最も恐ろしいものであ

る。……だが、死を避け、荒廃からきれいに身を守る生ではなく、死に耐えて死の中に自己を支える生こそは、精神の生である」という『精神現象学』の序論のヘーゲルの言葉は、このことを物語っていないだろうか。

注

- (1) ヘーゲル『歴史哲学』武市健人訳(岩波書店)上、四四頁
- (2) 同 下、三三四頁
- (3) 同 下、三一八頁
- (4) 同 下、三一七頁
- (5) 同 下、三一七頁
- (6) 同 下、三一七頁
- (7) 同 下、三一八頁
- (8) J・リッター『ヘーゲルとフランス革命』出口純夫訳(理想社) 一九頁
- (9) K・フィッシャー『ヘーゲルの生涯』玉井茂訳(勁書書房) 一六頁
- (10) 一七九四年十二月二十四日 シェリング宛書簡
- (11) 一八〇〇年十一月二日 シェリング宛書簡
- (12) 一七九五年一月 シェリング宛書簡
- (13) ヘーゲル『精神現象学』榎山欽四郎訳(河出書房) 二五七頁
- (14) 同 二七七頁
- (15) ヘーゲル『歴史哲学』 下、六六頁
- (16) ヘーゲル『哲学史』真下信一訳(岩波書店)中の一、五二頁
- (17) ヘーゲル『歴史哲学』下、六六頁
- (18) ヘーゲル『哲学史』中の一、五四頁・一〇〇頁
- (19) ヘーゲル『精神現象学』 一二六頁
- (20) 同 一二五頁

- (21) 同 二八六頁
- (22) 同 三〇一頁
- (23) 同 三四〇頁
- (24) Hegel : Jenaer Realphilosophie (Philosophische Bibliothek Bd68) S246
- (25) ibid S 248
- (26) ヘーゲル『精神現象学』 三四〇頁
- (27) 同 一二一頁
- (28) 同 三四一頁
- (29) 一八〇六年十月十三日、ニートハンマー宛書簡
- (30) ヘーゲル『精神現象学』 二九頁

(神奈川歯科大学専任講師)