

# 「世界史は世界の審判なり」<sup>(1)</sup>

——シラーの詩句と十九世紀ドイツの歴史哲学——

寺 岡 孝 憲

ハンナ・アーレントは『歴史の概念——古代と近代——』の中でヨーロッパ近代における歴史意識の展開について次のように述べている。

近代の意識に歴史の観念が大きな衝撃を与えたのは比較的遅く、ようやく十八世紀の残り三分の一になってからである。しかし、その影響は比較的急速に進みヘーゲル哲学のうちに究極の完成を見た。歴史はヘーゲルの形而上学を中心概念である。<sup>(2)</sup>

「十八世紀の残り三分の一」とは一七六七年から一八〇〇年までであるが、この時期に人々の意識の中でどのような変化が生じたのであるうか。歴史を題材にした小説や戯曲が書かれるのはこの頃からである。ゲーテの『ゲッツ・フォン・ベルリヒンゲン』の初演は一七七四年であったし、八〇年代には英国のスコットに影響を与えたベネディクテ・ナウベルトの歴史小説が生まれる。しかしアーレントの念頭にあるのはこのような文芸上の変化ではあるまい。ヘーゲルの名を挙げているこ

とから分かるように、歴史哲学の出現を捉えてのことであろう。ドイツにおけるこの分野での最初の重要な著作はヘルダーの『人類の形成についての歴史哲学の試み』(一七七四年)である。すぐに売り切れるほど評判となった。改訂版として構想されたのが『人類史の哲学のための構想』(一七八四—九一年)である。この間、レッシングの『人類の教育』(一七八〇年)、カントの『世界市民的意図を持つ普遍史について』(一七八四年)が書かれ、イェナ大学でシラーの講義『世界史とは何か、また何のためにこれを学ぶか』(一七八九年)が行われた。シラーはこの時既にネーデルラント独立戦争を題材とした劇作品『ドン・カルロス』と歴史書『統一ネーデルラントのスペイン政府からの離脱の歴史』を書いていた。

アーレントが言うように、ドイツにおいては人々の歴史に対する関心は十八世紀の後半に急速に高まったし、歴史がヘーゲルにおいて体系的な哲学的思考の対象となったことも事実である。ベルリン大学でヘーゲルの歴史哲学の講義を聴いたグツコーは『歴史の哲学について』(一八三六年)の中で、ヘーゲルの「体系」は「四十年に及ぶドイ

「世界史は世界の審判なり」——シラーの詩句と十九世紀ドイツの歴史哲学——(寺岡)

ツの思索的励起状態の必然的帰結」であると述べている。「それまでの努力の活動半径を体系という中心点に統合する必要があった」とも書いている。<sup>(3)</sup>ヘーゲルの歴史哲学講義が始まったのは一八二二年であるからレッシングの『人類の教育』から四十二年目である。しかしながら、ヘルダーやレッシングからヘーゲルに至るドイツ歴史哲学の歩みはアーレントが考えるほど順調ではなかった。フランス革命の陰惨な現実が十八世紀の楽天的な歴史像を打ち砕いたからである。

我々はヘーゲルの影響力の大きさを知るが故に、歴史哲学が哲学の一分野であると思いがちである。しかし、歴史哲学の担い手は必ずしも専門の哲学者ではない。先に挙げた人物のうちカントを除けば文学者である。ヘルダーはスペインの叙事詩『シッド』の翻訳や諸民族の歌謡の翻訳・編集で知られる文学者であった。歴史や言語の起源を論じる哲学者でもあった。レッシングも劇作家であるとともに数々の芸術論を書いたし、神学や哲学に関する著述も多い。シラーと言えは何よりもドイツ近代演劇の完成者であるが、同時に優れた歴史家であり、美に関して重要な論考を残した哲学者であった。そもそも歴史哲学という名称が文人ヴォルテールに由来することを忘れてはならない。また歴史が古来より歴史家と詩人の領域であったことを想起する必要があるだろう。アリストテレスは『詩学』の第九章で歴史の扱いをめぐる歴史家と詩人の違いを強調している。それによれば、歴史家が「実際に起こったことを伝える」のに対して、文学者は「何が起こりえるかを伝える」。「文学は歴史記述より哲学的であり真面目なものだ。何故なら、文学は普遍的な事柄をより多く伝えるが、歴史記述は反対に

個別的な事柄を伝えるからである。」<sup>(4)</sup>普遍性と個別性を文学（叙事詩とドラマ）と歴史記述の違いと見なして前者の優位を強調するのである。更に歴史が演劇や叙事詩と同一視されてきたことも思い出す必要があるだろう。ヨーロッパの人々にとって歴史は神によって作られる宇宙的な戯曲であり叙事詩であった。例えばヘルダーは『人類の形成についての歴史哲学の試み』において歴史を「終わりのないドラマ」、「神の叙事詩」、「千の姿を見せる寓話」と見なしている。<sup>(5)</sup>彼にとって歴史は詩的直感と想像力によって珍しい木々や鳥たちを求めて探索する神秘の森である。実際彼はこの書物の中で、論理的思考と概念に捕らわれた哲学者たちから距離を置いている。人類の歴史を幼児から成人に至る人間の成長に例えるなどその論述は多分に物語的であり、全体が長大な散文詩であるような印象を与える。

ドイツの歴史哲学にとってヘルダーがいかに重要な存在であるかはグッコーの『歴史の哲学』を読めば分かる。グッコーは序論で英国、フランス、ドイツにおける歴史哲学の歩みを概観しているが、ドイツについてはとりわけヘルダーに強い共感を示している。「詩情と感激、愛情」によってイエスの言動を後世に伝えた聖ヨハネに喩えて、「自然という偉大な太陽寺院の説教師」と呼ぶほどである。グッコーによれば、ヘルダーの特質は具象へのこだわりと人間性(Humanität)への敬意にある。「ヘルダーの原理は人間性」であり、「歴史における哲学原理を具体的現象そのものの内に見いだす」。「人間性」とは「人間の揺りかごと棺桶に押し寄せるありとあらゆる概念の集合体」であり、「人間にかかわることで私に関係のないものはない」というテレレンジウ

的精神、情熱と気質、人間の精神力の活用や、偶然の出来事の活用からでさえ展開しうる文化の花々<sup>8)</sup>である。ヘルダーは「人類の勝利の喜びを人類の作品に高めるもの全てを救うために額に汗して作業」する<sup>9)</sup>。

ドイツ・ロマン派の理論的指導者であるフリードリヒ・シュレーゲルは一八二九年に『歴史の哲学』を出版している。これは前年ウイーンで行った講義が基礎となっているが、太古から現代までを扱った大部の書物である。ヘーゲルの『歴史哲学講義』を出版したガンスは歴史哲学を完成させた人物としてヴィーコ、ヘルダー、ヘーゲルと並んでシュレーゲルの名を挙げている。一八二八年といえばヘーゲルがベールリン大学で歴史哲学講義を行っていた時期である。ウイーンでの講義は単にヘーゲル個人への対抗意識からなされたものでなく、プロテスタント的自由主義に対するカトリック精神からの批判であった。この講義でシュレーゲルはヘーゲルの啓蒙的な歴史観に対抗して次のように主張する。歴史においては自然法則や人間の意志とは別の「神的な原則」が働いている。それは「愛情深く終末に向かってすべてを導く神意 (Vorschung) の目に見える手」である。「神意」は「不明瞭な概念」や「信仰の決まり文句」「敬虔な予感の感情」や「宗教的な想像」ではなく、「全人類」に「失われた自由」を「再び与えてくれる」「歴史的・現実的な」「神の救済の力」である。このように、世界史の「進行には神の導きの手と配慮が認識できる」ものの、一方では神の力を阻もうとする悪の勢力がある。歴史の初期段階には「この世の領主 (Fürst dieser Welt)」と呼ばれ、武勇と栄華によって直接世界を支配していたが、人間が神への信仰に目覚めてからは地上から姿を消し、目に見

えない「時代精神」となって様々な悪しき影響を及ぼすようになった。初期キリスト教社会においては極端な分派精神として出現して、信仰を混乱させた。中世には「教会と国家」の間に「不和」を生じさせた。近代の初めには「完全な信仰の自由」を煽って、「流血の分裂と、一世紀以上に及ぶ生死を賭けた殲滅戦」をもたらした。<sup>15)</sup>「すべての宗教の完全な平等」は「完全な無関心」を生み、「無関心主義の原則が時代精神の日常」となった。その後しばらくの間「見せかけの平穩」が続いたが、革命の混乱と災いが出現した。<sup>16)</sup>

シュレーゲルにとって歴史は善と悪の戦場である。これについてグッコーは前述の著書で次のように述べている。シュレーゲルの講義は「ロマン派の大聖堂の最後の丸屋根」である。「神の救済秩序がシュレーゲルの叙述の図式」である。中世においては「ローマの聖ペテロ寺院が歴史の中心点」であったが、「宗教改革、理性、背教の時代が始まる。」「フランス革命は悪魔 (Satan) の最後の啓示」である。<sup>18)</sup>このような歴史記述は「体系」ではなく、「反論しうるが反証し得ない信仰表明」である。<sup>19)</sup>

シュレーゲルはヘーゲルの歴史哲学の徹底した批判者である。一八二一年のメモに次のような文章がある。

ヘーゲルの根本的誤りは悪魔を神様と取り違えていることである。彼の言う自由は悪の原則であり、彼の法は罪である。民族精神の中で発展する世界精神は反キリストの展開に他ならない。<sup>20)</sup>

ヘーゲルの自由が「悪の原則」であり、「世界精神」が「反キリストの展開」であると言うのである。自由の意識の展開が世界史であるとするヘーゲルの考えを悪の教説と呼ぶのは何とも過激である。周知のようにヘーゲルは宗教改革、啓蒙主義、フランス革命を近代を生み出す一連の過程として捉えた。自由の意識が信仰から思考へ、更には政治・社会へと拡大する過程である。これらの出来事を通じて人間は「歴史の最終段階」に到達したとヘーゲルは言う。かつてアナクサゴラスは「理性が世界を支配する」と言ったが、人間は「思想が現実を支配すべきだ」という考えに到達した。人間は歴史上初めて「頭、即ち思想の上に立ち、現実を思想に従って打ち立てる」ようになったのである。一八二一年に出版されたヘーゲルの『法哲学要領』は歴史哲学的な考察で締めくくられているが、シュレーゲルの批判は国家を扱った節の最後に置かれた部分（パラグラフ三四〇）に向けられている。

情念、利害、目的、才能と美德、力、不正義と悪徳ならびに外面的な偶然性が巨大な現象の時空で繰り広げる極度に波乱に富む競技が、相対する国家どうしの関係の中に・・・入り込んでくる。道徳性の全体、国家の独立性が偶然性に晒されるような競技である。民族精神の諸原理は個別性の故に・・・限定的なものである。民族精神相互の関係における運命や行為は、これらの精神の有限性の弁証法が形を取って現れたものであり、この中から普遍精神、即ち世界の精神が・・・限定を受けない精神として立ち現れる。・・・この精神が有する権限は最高のものであり、世界の審判である世界史において個々の民族精神に対して権限を行使する。<sup>23</sup>

ヘーゲルは歴史の運動を限定的精神としての民族精神と普遍精神との関係から捉えている。国家相互の関係、交流や対立は民族精神の活動によって引き起こされる。民族精神どうしが接触しぶつかり合う中で、情熱と利害、美德と悪徳が混じり合って巨大なエネルギーが生み出される。個々の国家は嵐に翻弄され、その存亡も無秩序で気まぐれな偶然に左右されるかに見える。ヘーゲルが歴史をこのように表象する時、脳裏にあったのはフランス革命である。フランス革命は既存の秩序を破壊しただけでない。ヨーロッパに深刻な政治的・社会的混乱をもたらした。長年に及ぶ内戦、テロル、諸外国との戦争によって多くの人命が犠牲になった。秩序が回復するのは一八一五年。『法哲学要領』が出る六年前である。ヘーゲルはかつてナポレオンの姿に世界精神の具現を見た。彼の政治的・軍事的才能に魅了されたのである。しかし、彼もまた運命の渦に巻き込まれ歴史の舞台から放擲される。国家や民族、個人の運命を翻弄するこのような出来事を通じて普遍的な精神が姿を現す。ヘーゲルが世界精神と名付けるこの原理は、民族精神のように時間的・空間的な限定を受けない。それは圧倒的な力を持ち、民族精神やこれを体現する国家の盛衰を決定する。世界精神が有する絶対的な権限をヘーゲルは神の審判と呼ぶが、この表現はすでにハイデルベルクの『哲学大系』（一八一七年）で用いられている。

それ（特定の民族精神）は限定的な精神として普遍的、世界史の中に歩み入る。世界史の出来事を演じるのは個々の民族精神が織りなす弁証法、即ち世界の審判である。<sup>24</sup>

ヘーゲルは歴史上の民族、文明の興亡の背後に目に見えぬ論理が働いていると考えた。例えばローマ人。彼らの行為や建造物を通じてある種の精神傾向が現れる。これは彼らに固有の傾向であるけれども、歴史の全体の中では歴史的使命ともいべき特別な意味を持つ。ギリシア人はギリシア人独自の精神傾向をもちながら、歴史の中で特別な役割を果たす。このように、それぞれの民族にはそれぞれの精神傾向、歴史的役割が認められる。これが民族精神である。民族精神は歴史全体の原理である普遍精神の一部として、それぞれの使命を有し、それを実現する過程で興隆し、没落する。民族精神どうしの相互作用、交流や抗争を通じて世界史が形作られるが、限定的な精神である民族精神の運動の中から普遍精神が姿を現すのである。

世界史を審判となぞらえるのはシラーの詩句を踏まえてのことである。シラーの『あきらめ (Resignation)』に「世界の歴史が世界の審判なのだ」(Die Weltgeschichte ist das Weltgericht) という言葉がある。十九世紀を通じてこの詩句はシラーの意図とは無関係に通俗的な歴史観を表す格言として流布した。ビューヒマンの『名言辞典』(一八六四年)にも収録されている。十九世紀の人々はこの言葉を「歴史の重大事件を通して神の意志が示される」という意味に理解した。背景にあるのは解放戦争を契機としたナショナリズムの高揚である。ナポレオン軍の侵攻はドイツ諸邦の人々にとって未曾有の重大事件であった。『ラインのメルクル紙』一八一五年六月三日号に『ドイツの歴史について』という匿名論説が掲載された。ワートルローの戦いの二週間前である。『ラインのメルクル紙』はドイツの独立と統一、自由を目指すヨーゼフ・

ゲレスの新聞であり、ナポレオンに対抗する論陣を張っていた。この中で論者はシラーの詩句を引用しながら歴史に関心を持つことの重要性を強調している。歴史は民族を映す鏡であるから、教育を通じてドイツ人の歴史意識を高めなければならない、人の一生がその人の存在意味を証明するように、民族は「時間の中でのみ生きる」のである。<sup>26)</sup>

ヘーゲルはシラーの詩句を直接引用したわけではない。シラーの詩は歴史をテーマとしたものではない。勿論、この言葉が偉大な詩人のものであることは知っていた。それが通俗的な格言や煽情的な政治スローガンとして流布していることを苦々しく感じていたであろう。シラーの引用は民族感情に酔いしれる人々へのあてこすりであったのかもしれない。神の正義と全能性、厳格性を象徴する世界の審判は恐ろしい罰と地獄の業火を想起させる。旧約聖書が物語る災厄や民族の受難を連想させる。疫病や飢餓、殺戮や掠奪など悲惨な出来事を表すのに相応しい観念である。しかし、ヘーゲルにとって世界史は神の怒りや劫罰の記録ではない。世界精神たる普遍的理性が自らの自由を意識し、現実化する場である。それ故、世界の審判という比喩の有効性に自ら疑問を投げかける。『法哲学要綱』パラグラフ三百四十二を見てもみよう。

その上、世界史は力による単なる審判、即ち、盲目的な運命の命じる抽象的で不合理な必然性ではない。それは、自己の自由についての理解から、理性の諸要素が、それと同時に自己意識と自由が必然的に展開される過程であり、普遍精神の解釈と現実化である。<sup>27)</sup>

ヘーゲルはここで世界史の原理が運命の如き「不合理な必然性」ではなく、自由の意識化と現実化を目的とする合理的理性の運動であると主張している。審判の比喩が世界史について誤った観念を与えることを危惧しているように見える。旧約の神の暴君的な振る舞いと、ギリシア・ローマ世界における運命の理不尽な仕打ちを想起させると心配しているようだ。これと似た言説がハイデルベルクの『哲学大系』にある。パラグラフ四五〇である。

このような自由と自由の業務は最高にして絶対的な権限である。ある特定の民族の自己意識は・・・普遍精神のこの度の発展段階の担い手であり、普遍精神がその意志を示す客観的現実である。このような絶対的意志に対して他の個別の民族精神の意志は権限を持たない。しかし、絶対的意志は特定の発展段階であるその都度の所有物を同じように乗り捨てて、偶然と審判に引き渡す。<sup>28)</sup>

ヘーゲルによれば、民族精神は普遍精神の一部分である。普遍精神の発展段階の一つを担う。その限りにおいて、この民族精神は他の民族精神に対して「絶対的な権限」を有する。しかし、普遍精神に与えられた役割を終えるや、その運命は「偶然と審判」に委ねられる。別の民族精神が普遍精神の次の発展段階を担当するからである。普遍精神は用済みとなった民族精神を情け容赦なく見捨てて、自らが「審判」を下すわけではない。

ヘーゲルの批判者であったシュレーゲルも歴史についての草稿

(一八二三年)でシラーの詩句を取り上げている。

歴史上及び道徳上の最大の危機は世界の審判である。シラーの言うように「世界の歴史が世界の審判」ではない。反対に、世界史が世界の審判を解く鍵なのである。<sup>29)</sup>

一八二六年には次のように書いている。

世界の審判は世界の歴史である。即ち、世界史の完成と終結及びその宣言である。いわば謎の言葉である。この言葉は読み解かれるべきであったが、今日まで読み解くことはできなかった。<sup>30)</sup>

後で見ると、シラーの詩は彼岸の存在性を否定している。この世の出来事が全てである。シュレーゲルはそのことを正しく理解していた。それ故、シラーに反対したのである。歴史は審判に取って代わるものではない。重要なのは神の審判であって、歴史は神の意志を映し出す鏡であり、神意を読み解く手がかりにすぎない。シュレーゲルはシラーが現象と本質を取り違えていると考えたようだ。シュレーゲルの言う「世界の審判」とは字義通り神による裁き、即ち最後の審判である。

グッコーは『歴史の哲学』の中でヘーゲルの歴史哲学講義が「四十

年に及ぶドイツの思索的励起状態の必然的帰結」であると書いたが、一方で次のように批判している。

ヘーゲルは歴史に対して寛容な態度を取るが、それは道徳を危機に陥れる。私は「世界の歴史が世界の審判なのだ」という五脚のフレーズにしがみつきはしない。何故なら、歴史において何百万もの人々の涙は乾かず、幾多の犯罪が処罰されないままであり、権限は常に強い者の方にあつたからだ。しかし、あらゆる出来事に必然性を見るのなら、自由はどこにあるのだ？・・・フリーツプ二世には、ロベスピエールには道徳的責任能力がなかったのか？世界精神は、人間が発した偉大な言葉のプロンプターなのか？<sup>31</sup>

カール・グツコーは『ネロ』や『疑う女ヴァリー』で知られる小説家・劇作家・文芸評論家である。「疑う女ヴァリー」(一八三五年)の大胆な裸体描写やキリスト教批判によって言論弾圧を招いた。『歴史の哲学』は拘束中に書いたものである。ゲオルク・ビューヒナーの『ダントンの死』の出版に携わったことが直接のきっかけになったと思われる。フランス革命の恐怖政治を題材にしたこの作品は歴史の冷酷な必然と人間の無力を描き出している。第二幕第五場でビューヒナーは虐殺の悪夢に苛まれるダントンの苦悩を描いている。一七九二年に起つた九月虐殺事件である。妻ジュリーは、革命が直面していた困難な状況を思い出させて、ダントンを落ち着かせようとする。諸国の王たちの軍隊がパリに迫っていて、何もしなければ「共和国は滅んだ」と言う。

「あなたは祖国を救った」と慰める。<sup>32</sup>これに対して、ダントンは次のように語る。

そうだ、俺は祖国を救った。あれは正当防衛だった。我々は、そうせねばならなかったのだ。十字架上のあの男は気楽なものだった。罪の誘惑は必ずや来る、しかし、それを来たらす者は災いである。必ずや、そうだ、この必ずやという言葉だ。必然の呪いのかかった手を一体誰が呪おうというのか。誰が必然、という言葉を発したのか。誰が？我々の中にあつて淫売し、嘘をつき、物を盗み、人を殺すものは何なのか。我々は、見知らぬ力によって、針金で動かされる人形だ。我々自身は無だ。無なのだ！幽霊同士が戦う時の刀にすぎない。手だけが見えないのだ。おとぎ話のようにね。<sup>33</sup>

人間の意志の自由を根底から否定するこの台詞にグツコーは衝撃を受けたようである。グツコーは、世界精神の名で人間の行為を免罪する立場を否定する。『歴史の哲学』に次の一節がある。

人々はフランス革命でさえ、あらゆる責任を免除しようとする。残酷きわまりないあの悲劇的なドラマを演じた概念だけを、運命の必然性の暗いエネルギーだけを、そこに見ようとする。ある党派を、別の党派と同じように、世界精神に教え込まれた役割を演じたと見做すのである。<sup>34</sup>

ダントンの台詞を念頭に置いて書いていることは明らかだが、「世界精神に教え込まれた役割を演じた」という部分は英国革命についてのハイネの言葉を思い出させる。ハイネは『フランスの画家』（一八三一年）において、チャールズ一世の屍体を見つめるクロムウエルを描いたドラローシュの絵を論じているが、画布に描かれた二人の人物についてこう述べている。

あるいは彼らは英雄その人ではなく、世界の支配人から役割を与えられたのに、ひょっとしてそのことを知らずに、二つの相争う原理を演じている俳優にすぎないのだろうか。<sup>385</sup>

この文には明らかに世界劇場 (Theatrum Mundi) の観念が投影されている。同時にヘーゲルの思考の影響が認められる。ヘーゲルにとってカエサルやナポレオンのような歴史的英雄は「世界精神の業務執行者」たる役割を担わされる。<sup>386</sup> 彼らは超越者の「手段であり道具」であるのに、このことを知らない。<sup>387</sup> グッコーもまたダントンの台詞の背後にヘーゲルを見ている。実を言えば、フランス革命の中に必然の力を見たのはヘーゲルだけではない。フランス革命史を書いたミニエやテイエールもフランス革命の進行の中に必然性を見たのである。ミニエによれば革命の「様々な局面は殆ど必然」である。そこには「抗いがたい力」が作用している。<sup>388</sup> かかる「力」の源泉は事件の原因と人々の情念にある。革命が生じたのにはしかるべき原因があり、この原因がなくならない限り同じような革命が起こるし、革命が呼び覚ました人々

の情念が同じであれば、暴力・逸脱行為は繰り返されることになる。残虐行為や恐怖政治があったにせよ革命は成就したのである。「しかし、無政府状態や専制にもかかわらず目的は達せられた。革命の間に古い社会は破壊され、新しい社会の基盤は皇帝権力の下で強固なものになった。」<sup>389</sup>

ナポレオンを革命の完成者と見なすことにおいてはティエールも同じである。彼はフランス革命の推移を「君主制的、共和主義的、民主主義的」な段階を経て「軍事的」な段階をもって終了したと考えた。<sup>390</sup> ナポレオンの出現についてはこう述べている。「ブリュメール十八日の革命については」、「自由を圧殺するクーデタ」だとか、「無政府状態に終止符を打つ必要な行為」であったとか様々に言われるが、

これに対して、ナポレオンは神秘的な課題を成し遂げるために現れたと、答えることができるだろう。彼は自ら予感することなく、この課題を運命から与えられ、果そうとするつもりがないままに、これを果したのである。彼は自由を継承するために出現したのではない。何故なら、自由には、まだ存続する力がなかったからである。彼が出現したのは、革命を世界中で、君主制的形態の下で、継続するためである。<sup>391</sup>

ナポレオンが自らの役割を知らないまま運命に命じられて共和制の確立と拡大という歴史的使命を果したというのだが、これは「理性の狡知」についてのヘーゲルの考えと同じである。歴史を主導するのは理性もしくは普遍的理念であるが、それが直接に歴史の舞台に登場す

ることはない。目的を達するために偉大な個人、歴史的人物を手段として用いる。

対立と戦い、危険の中に身を置くのは普遍的理念ではない。それは攻撃を受けることも傷つくこともなく背後にとどまっている。それが自らのために（人間の）情念を働かせ、自らが実在となるために使用する事物が損失や被害を蒙ることを理性の狡知と名付けることができる。<sup>443</sup>

世界精神の業務執行者としての使命を持ったこれら世界史的個人の運命を一瞥すれば、それは決して幸福なものではなかった。人生を静かに味わうことはなかったし、彼らの一生は労働と苦勞であった。情念だけが彼らの本性であった。目的が達せられると彼らは空っぽのさやのように落ちる。アレクサンダー大王のように早死にするか、カエサルのように殺されるか、ナポレオンのように聖ヘレナ島へ移送されるのである。<sup>443</sup>

グッコーのヘーゲル批判はレオポルト・ランケのそれと驚くほど似ている。ランケは一八五四年秋バイエルン国王マクシミリアン二世に歴史の歩みについて講義した。講義の冒頭で「ヘーゲル派」の考えを論難している。彼らの見解に従えば

理念だけが自律的な生命を持ち、人間はすべて理念で満たされた単なる影あるいは図式になってしまおうでしょう。世界精神がいわば詐欺によって事物を産み出し、目的を達するために人間の情熱を利用するという教説には神と

人間についてのどうにもふさわしくない観念があります。<sup>444</sup>

「普遍的で指導的な意志が人類の発展をある地点から別の地点へと促す」という考えは「人間の自由をまさに廃止して、意志を持たない道具に人間を」作り変えることになる。<sup>445</sup>ヘーゲルは歴史における人間の自由意志を認めない。世界精神の論理の前には人間の良心や迷い、決断など何の意味もない。もつとも、ヘーゲルの世界精神は、旧約の神がヨナに対して行ったように行為を強制することはない。人間の情念や欲望を自らの目的に利用するだけである。歴史的人物たちはあくまでも自分の欲求を貫くのである。彼らは自らの利害追求が世界精神の戦略に組み込まれていることを知らない。

一方、グッコーにとつて歴史の主体は人間である。歴史はいわば自然の大理石であり、人間は「目には見えないが自身に備わっている指針に従って」意味あるものを作り出す。「指針」とは人間の「胸中」に居住する「神的な理想」である。<sup>446</sup>この「理想」は「神自身」であり、また、「われわれの崇高な諸概念の原型 (Ursprung)」であり「世界創造の胎内での事物の始まりから静かに存在する理念の基盤」<sup>447</sup>である。人間は「自らの中にある原型、神を作り出すために生きる」のである。<sup>448</sup>

グッコーはヘーゲルへの批判の中でシラーの詩句を引用している。五脚のイアンボスである。<sup>449</sup>グッコーは「世界の審判」を神による裁きの意味に取ったように思われる。もつとも、神の存在に疑問を抱いていたグッコーは歴史における正義の実現を素材に信じていたわけではない。行為の責任を自覚することを人間の使命として求めたのである。

グッコーの主張はこうだ。自分は神の正義が歴史に顕れるとは思わない。もし、実際に歴史が神の裁きの記録であるなら、犯罪者が裁かれずに放置されるわけではない。犠牲者の無念が晴らされなければ詩句の正しさは証明できない。グッコーがこの詩句を引用するのは、ヘーゲルを批判するためである。彼の歴史哲学が権力者の犯罪と責任を免除しているというのである。権力犯罪の例としてフィリップ二世とロベスピエールを挙げているが、ヘーゲルが彼らを積極的に免責した事実はない。スペインにおける異端審問に触れた一節で「フィリップ二世以降のスペイン王たち」がアラゴンなどの地域に残っていた「数々の個別的権利と特権」を「完全に抑圧した」と述べている。<sup>50</sup> ネーデルラント独立戦争についても、フィリップ二世をプロテスタントの信仰によって団結する市民階級によって打ち破られる歴史の敗退者と捉えている。ロベスピエールの恐怖政治も「主観的な美德」に基づく「この上なく恐ろしい専制」だと見なし、「このような専制は滅びるほかなかった」と述べている。<sup>51</sup> しかし、ヘーゲルは個々の事象や事件を世界精神の自己運動の反映として捉えるため、個人の責任を問うことはしない。フィリップ二世の専制も旧体制の代表者であるに過ぎず、彼の道徳性や人格が問題になることはない。ロベスピエールの暴虐にしてもあくまで主観的な自由の追求の結果であり、猜疑心、凡庸といった個人の性質は関心の外にある。

シラーの詩句はこのように様々な文脈で引用され利用されたが、それは元来歴史の言説ではない。歴史の重要性を説く格言でもない。一七八六年に文芸誌『ターリア』に発表された『あきらめ』（この詩は

通常こう訳されるが、原題の Resignation は自己を放棄し神の意に従うことを意味する)の一節である。「幻想」という副題が示すように、幻想的な内容である。死んだ男が冥界に架かる「暗い橋」の上で自らの運命を嘆いている。<sup>52</sup> 男は幸福を約束されてアルカディアの楽園に生まれたものの、人生の春は長くは続かず、涙の多い人生を歩んできた。彼は今、霊たちの母である永遠の女神に向かって、誕生の際与えられた「幸福への委任状」を「封を切らずに」返そうと言う。<sup>53</sup> 人生の喜びの何たるかも知らぬうちに、生命の松明を消されたのだ。「別の人生でその分支払うから、お前の青春を私におくれ。」「お前の心にとってかくも大切な女であるラウラを私におくれ。墓場の向こう側で、お前の苦しみは十二分の利息を生むだろう。」<sup>54</sup> これが女神の約束であった。それに従って青春と愛するラウラを手放した。これを見て世間は散々に嘲り、罵る。お前の信じる神々は、「病んだ世界の計画が狡猾に考え出した偽りの救い主」だ。「お前が自慢げに吹聴する永遠」とやは、「良心の不安という虚ろな鏡に映し出された我々自身の恐怖の巨大な影」にすぎない。熱にうかされたお前の妄想が「不死」と呼ぶのは、「墓穴の冷たい住まいに漂う希望の香気に騙されて生者の姿だと思込んだ偽りの幻影、時代のミイラ」に他ならない。<sup>55</sup> 「希望と引き替えに」「お前は確かな財産を引き渡したのか。」六千年もの間ただの一度でも「墓穴から現れて果報を与える女神の存在を告げた死人がいただろうか?」<sup>56</sup> 男は世間の嘲りに耳を貸さない。神々の約束を堅く信じていたからだ。男は今、女神の座る裁きの玉座の前に身を投げ出して、約束の報償を求める。その時、耳元で声が囁く。「私は子供たちを同じように愛

しているのだよ」と。姿は見えないが守護神の声である。声は男に世界の秘密を語る。

賢い発見者のために二本の花が咲いている。

花の名は希望と享楽。

この花の一本を手折った者は

もう一本の姉妹の花を望んではならない。

信じることできぬ者が人生を楽しめばよい。

この教えは世界と同じように永遠である。

信じることのできる者は我慢せよ。

世界の歴史が世界の審判なのだ。

人生には選択がある。希望を持つか持たないか。希望を捨てれば人生を楽しむことができる。希望を持つ者は人生の享楽をあきらめなければならぬ。男は女神の言葉信じて別の世での報償を期待した。そのために青春と愛する女を失った。男に約束された幸福とは実は期待し信じることであった。女神を信じ来世の幸福に期待しながら死んだのだから、約束は守られたことになる。「ほうびは支払われた」のである。

以上が詩の内容である。『あきらめ』は教訓詩である。来世の至福と現世の幸福を秤にかけ取引しようとした男の功利的な考えが批判される。天国に入るために享楽を断念するという傾向はキリスト教徒に広

く見られたし、教会も信者のこうした心情を利用したので、キリスト教に対する批判と見ることができる。詩句は最後の審判の实在性を否定している。彼岸もしくは霊界の存在自体があやふやである。永遠という名の世界の母は姿を現さない。裁きや果報も「あの星」(地球のこと)で人々が信じる「明朗な伝説」にすぎない。彼に真実を告げるのは目に見えぬ守護神の声、言うなれば彼自身の内声である。青春とラウラをめぐる女神とのやりとりも男の思い込みか幻聴であろう。「幻想」という副題はそう示唆しているように思える。希望や信仰に報償はない、望みを持つこと、救済を信じること自体が人生の幸福であると守護神は説く。この幸福のために人は進んで享楽を放棄すべし。人の生は死によって完結する。

それにしても、守護神の台詞に問題の詩句はいささかそぐわない。独立して読めば、明らかに歴史哲学的な意味を帯びるからだ。人間の歴史と神の審判を同一視する言説となる。die Weltgeschichte (世界の歴史) と das Welgericht (世界の審判) は音が似ている。後者には最後の審判の意味があり、前者の Welt (世界) は世俗の意味がある。音の類似性と意味上の対比性、つまりは言葉の遊戯である。シラーがこれを思いついたのは歴史に対する関心からであろう。実は『あきらめ』には歴史哲学の用語が含まれている。お前の信じる神々など「病んだ世界の計画が狡猾に考え出した偽りの救い主」だという嘲笑者たちの悪罵を思い出してみよう。「世界の計画」(Weltplan) は歴史哲学の重要な概念である。自然や歴史を含む世界の生成や変異は隠れた計画の作用であるという考えである。計画を立てるのは神や霊などの超自然

的存在である。例としてファイヒテの『現代という時代の特徴』を挙げることができる。ファイヒテによれば、歴史を構成する様々な時代は互いに関係している。ある時代のあり方は先行する時代によって決められている。それぞれの時代は人間の歴史を決定する計画の実現形態である。「世界の計画は歴史の統一体の中で明確に捉えることができるし、人類の地上生活の主要な時代は完全にこの計画から派生する。」シラーもこの言葉を度々使っている。『人間の動物的性質と精神的性質の関係について』という一八〇〇年の論文では、「世界の計画を観察することによって人間の様々な能力を訓練する」ことが、人間の道徳的・肉体的完成を目指す人々の共通の認識であると述べている。人間は自然から与えられた能力に気づき、それを養うことで自己を確立し完成させるといふ意味である。この場合、目印となるのが「世界の計画」である。世界が人間を生み出した意味と目的を読み取り、世界の意図に従って自己の肉体的・精神的完成を目指す。「世界の計画」は「自然の計画」(Naturplan)と言い換えてもよい。シラーはイェナ大学での講義で人間の進化は「自然の計画」であると述べている。「自然の静かな手がすでに世界の始まりより人間の能力を発展させ、かかる偉大な自然の計画の実現のためにそれぞれの時代に何が獲得されるかを正確に示している。」<sup>63</sup>

「世界の計画」あるいは「自然の計画」についてのシラーの議論を踏まえれば、『あきらめ』に出てくる「病んだ世界の計画」という言葉の意味が理解されるであろう。「世界の計画」というのは、自然や歴史、人間の運命や使命にかかわる天の計画である。本質的に理性的である

べきこの「計画」が病的であると言うのである。病んだ世界とは不条理の世界である。光や希望のない世界である。ここに生きる人間に偽りの救い主が現れる。神々という虚像である。「病んだ世界の計画」とは嘲笑者たちの台詞だが、彼らが代弁するのは物質主義的な人生観である。彼らは「神々」を否定し、「永遠」を否定する。「不死」も「未来」も否定する。抛り所とするのは感覚と欲望、「確かな財産」だけである。彼らは理想や理念を信じない。観念論者であるシラーがこのような立場を是認するわけではない。理想や希望のない享楽など幸福の感情を生むはずもないからである。彼の考えは守護神を通して表明される。「世界の歴史が世界の審判なのだ」という詩句によって、シラーは「最後の審判」を否定しながら、人間の歴史や日々の営みに「自然の計画」が息づいていると告げるのである。

#### 注

- (1) 木村謹治の訳新関良三編『シラー選集』第一巻富山房昭和十六年八十頁
- (2) Hannah Arendt: *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought.* New York 1968. p. 68.
- (3) Karl Gutzkow: *Zur Philosophie der Geschichte.* Hamburg 1836 [Reprint: Frankfurt a.M. 1973]. S. 43.
- (4) Aristoteles: *Poetik.* Uebersetzt und erklärt von Adolf Strahr. Stuttgart 1860. S. 98.
- (5) Johann Gottfried von Herder: *Werke.* Hrsg. von Wolfgang Pross. Bd. 1-3. München 1984ff. Bd. 1. S.660.
- (6) Gutzkow: *Zur Philosophie der Geschichte.* S. 33
- (7) Ebd. S. 34.

- ⑧ Ebd.
- ⑨ Ebd., S. 35.
- ⑩ Friedrich Schlegel: Philosophie der Geschichte. In achtzehn Vorlesungen gehalten zu Wien in 1828. Hrsg. von Jean-Jaques Anstett 1971 (=Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Bd. 9), S. LVI
- ⑪ Ebd., S. 338.
- ⑫ Ebd., S. 338f.
- ⑬ Ebd., S. 426.
- ⑭ Ebd.
- ⑮ Ebd., S. 427.
- ⑯ Ebd.
- ⑰ Gutzkow: Zur Philosophie der Geschichte. S. 41.
- ⑱ Ebd., S. 42.
- ⑲ Ebd., S. 43.
- ⑳ Friedrich Schlegel: Kritische Schriften und Fragmente. Studienausgabe in sechs Bänden, herausg. von Ernst Behler u. Hans Eichner. Paderborn 1988, Bd. 6, S. 127.
- ㉑ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Werke in 20 Bänden. Frankfurt a. M. 1970. Bd. 12, S. 524.
- ㉒ Ebd., S. 529.
- ㉓ Ebd., Bd. 7, S. 503.
- ㉔ Hegel: Werke in 20 Bänden. Bd. 12, S. 559.
- ㉕ Georg Büchmann: Geflügelte Worte. Der Citatenschatz des Teutschen Volks. Berlin 1864, S. 11.
- ㉖ Rheinischer Merkur Nr. 247 vom 3. Juni 1815, o. S.
- ㉗ Hegel: Werke in 20 Bänden. Bd. 7, S. 504.
- ㉘ Ebd., Bd. 12, S. 559.
- ㉙ Friedrich Schlegel: Kritische Schriften und Fragmente. Bd. 6, S. 128.
- ㉚ Ebd., S. 138.
- ㉛ Gutzkow: Zur Philosophie der Geschichte. S. 49.
- ㉜ Georg Büchner: Sämtliche Werke und Briefe. Historisch-kritische Ausgabe mit Kommentar. Hrsg. von Werner R. Lehmann. Bd. 1-2. Hamburg 1967 u. 1971. Bd. 1, S. 41.
- ㉝ Ebd.
- ㉞ Gutzkow: Zur Philosophie der Geschichte. S. 256.
- ㉟ Heinrich Heine: Sämtliche Werke. Düsseldorf. Ausgabe. Hrsg. von Manfred Windfuhr. Hamburg 1973ff. Bd. 12/1, S. 38.
- ㊱ Hegel: Werke in 20 Bänden. Bd. 12, S. 46
- ㊲ Ebd., S. 40.
- ㊳ F.[rançois]-A.[uguste] Mignet: Histoire de La Révolution Française. Bruxelles 1839. S. iii.
- ㊴ Ebd., S. ii.
- ㊵ A.[dolphe] Thiers: Histoire de La Révolution Française. 4. Aufl. Bd. 1-10. Paris 1834. Bd. 10, S. 503.
- ㊶ Ebd., S. 505f.
- ㊷ Hegel: Werke in 20 Bänden. Bd. 12, S. 49.
- ㊸ Ebd., S. 46f.
- ㊹ Leopold von Ranke: Über die Epochen der neueren Geschichte. Leipzig 1906, S. 18.
- ㊺ Ebd., S. [15].
- ㊻ Gutzkow: Zur Philosophie der Geschichte. S. 301.
- ㊼ Ebd., S. 301f.
- ㊽ Ebd., S. 302.
- ㊾ ヲトホホクヲ讀書士の用語ビレムヘン語ノ語ビチ弱強格ニナラズ。
- ㊿ Hegel: Werke in 20 Bänden. 1970. Bd. 12, S. 510.
- ① Ebd., S. 533.
- ② Friedrich Schiller: Sämtliche Werke in 5 Bänden. Nach den Ausgaben letzter Hand unter Hinzuziehung der Erstdrucke und Handschriften. München 1968. Bd. 3, S. 112.
- ③ Ebd., S. 113.

- ¶ Ebd.
- § Ebd., S. 114.
- § Ebd.
- § Ebd.
- § Ebd., S. 115f.
- § Ebd., S. 115.
- § Ebd., S. 113.
- ¶ Johann Gottlieb Fichte: Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. Berlin 1806, S. 7.
- ¶ Schiller: Sämtliche Werke in 5 Bänden. Bd. 5, S. 44.
- ¶ Ebd., Bd. 4, S. 719.