

若きヘーゲルにおける理念と現実

—啓蒙主義とロマン主義の克服—

吉 田 傑 俊

Die Idee und die Wirklichkeit bei jungen Hegel

—Über die Überwindung der Aufklärung und der Romantik—

Masatoshi YOSHIDA

I. 若きヘーゲル思想の問題性

「萌芽が樹木の全性質、果実の味や形を自身の中に内包しているように、精神の最初の痕跡はすでに潜在的に全歴史を包含している。」¹⁾ この後期のヘーゲル自身の定式に従うならば、若きヘーゲルの思想形成をいかに把握するかという問題はヘーゲル哲学全体の位置づけにかかわる問題である。また、ヘーゲル哲学にドイツ観念論あるいは近代哲学の「完成者」という位置を与えることを承認するならば、若きヘーゲルにおける思想はさらに重要な意義をもつものといえよう。ヘーゲル哲学の「萌芽」は、その時代的思想的前提の中でそれらとの対決の中で将来の自己を形成したであろうからである。そして、ヘーゲル哲学が近代哲学全体の「完成」である限り、若きヘーゲルの思想形成は「近代」と近代哲学との闘いと克服の過程である筈だからである。

若きヘーゲルの思想についての研究が本格的に始まったのは、周知のように、今世紀初頭のディルタイの『ヘーゲルの青年時代』とそれに続くノールによる『ヘーゲル初期神学論文集』の刊行においてである。この最初の若きヘーゲルの「発見」と「位置づけ」はその時代的思想的限定を強く受けたものであったが、その方向づけは永く若きヘーゲル解釈の基調になった。今世紀初頭の反実証主義的思想潮流の中で、「ヘーゲル復興」の一環として、「生」の哲学者ディルタイが若きヘーゲルの思想を「神秘主義的汎神論」として位置づけ、ノールがこの期のヘーゲルの著作を「神学」論文集として編纂したのがこの方向づけであった。

ディルタイはヘーゲルの世界観の「秘密に包まれた生成過程」を「体系」としては次のように規定する。「まず、いえることは、ヘーゲルの理念を貫徹している連関はあらゆる神秘的汎神論(mystische Pantheismus)に近似している、ということである。すなわち、世界総体において自己を実現体としてもつ精神としての無限な生は、悟性では捉えられないものであって、魂の宗教的に静観された高まりにおいてのみ到達されるものである。この世界観を体系と考えるならば、この体

* 1976年11月5日受理

系は、プロティノスやニコラウス・クザーヌスにいたる中世の神秘主義や、スピノサ、ショーペンハウアーの体系と同じ構造と組織をもっているが、しかし新しい点は、世界総体が精神の把握形式の諸関係によって形成された連関から構成されているということである。²⁾そして、「歴史的観点」からは次のように規定する。「ヘーゲルのこの期の体系的理念と後続する理念を結ぶものは、啓蒙に対するヘーゲルの闘い (der Hegels Kampf gegen die Herrschaft der Aufklärung) であり、一属高次の生の内容 (Lebensgehalt)、一層強い歴史的直観 (historischen Anschauung)、一層力強い理念 (stärkeren Ideale) をこの悟性的見解には従属することのできない、自己発展しつつまた新しい精神的力として正しく意識することであって、それが神秘主義—悟性から身を守ろうとして彼においてつねに還帰してくる形式、なのである。」³⁾

ここでのディルタイの解釈は、この期の若きヘーゲルを反悟性、反啓蒙の思想として捉え、非合理主義的あるいはロマン主義的な「神秘主義」に規定するものであった。ヘーゲルは、純粋に形而上学的に静観する「魂 (Seele)」と「無限な生 (unendliches Leben)」に生きる哲学者としてのみ位置づけられた。だが、この若きヘーゲル解釈の視点が大きな限界性と不当性をもっていたことは明白といえよう。すくなくとも、この期のヘーゲルの思想形成の考察に際して、フランス革命とそのドイツへの影響すなわちカント的啓蒙思想とそれにつづいてフランス革命への反動として現われたロマン主義への、ヘーゲルの現実的対応を見ることなしには彼の思想形成の意義を見出せないからである。

このような、いわば「非合理的」な解釈の立場に対して正面から対立した「合理主義」的解釈を定立したのは、言うまでもなくルカーチが第二次大戦前後に執筆した『若きヘーゲル』であった。ルカーチは、この書の全巻を通して、この「非合理主義的解釈」に対決し反論している。彼は、ディルタイのこの著作のもつ意味を、ヘーゲル弁証法の「非合理主義への哲学的受用の方向」への「変造」という観点から次のように規定する。「哲学史的立場から見て本質的なことは、ディルタイがヘーゲルを——もっとも重要な歴史的事実を無視あるいは曲解することによって——哲学的ロマン主義 (philosophische Romantik) ときわめて密接に連関づけたという点において、ロマン主義的な諸傾向とおれあっているということである。」⁴⁾では、彼においては若きヘーゲルはどのように位置づけられるか。「この発展におけるヘーゲルの位置、かれの時代の最大の世界史的に重要な事件に対する対応には、ヘーゲルを哲学の領域におけるすべての同時代人から区別するなお一つの特別な特徴がある。ヘーゲルはたんにドイツにおけるフランス革命とナポレオン時代のもっとも高くかつもっとも正しい洞察をもっていただけでなく、同時にイギリスの産業革命の諸問題 (Problemen der industriellen Revolution) に対決した唯一のドイツの思想家である。イギリス古典経済学の問題を哲学の問題、弁証法の問題と関連させた唯一のドイツの思想家である。…他方、資本主義の高揚がもたらした社会的、経済的諸結果に対する実にさまざまな階層の反対は、ロマン主義をよびおこすもっとも重要な契機となっている。ヘーゲルはこれらの問題の弁証法的把握において、誤った、反動的なロマン的「深遠さ」からも、同様にまたベンサム的浅薄さからも遠く隔たってい

る。」⁵⁾

ディルタイとルカーチのこの二つの見解は、若きヘーゲルをめぐる二大方向であり、思想的対立と呼べるであろう。この二つの見解を定式化するならば、一般に啓蒙思想がロマン思想との対抗思想とみられる限り、広い意味で一方はヘーゲルをロマン主義者とし、他方は啓蒙主義者と規定しているといえよう。だが、この対抗する二つの一面化したヘーゲル像においては、近代思想の完成者としてのヘーゲルの思想の内在的發展過程は充分には解明しえず、ヘーゲルがいかなる観点と方法をもって啓蒙主義とロマン主義の双方に内在的にかかわっていったかは解明しえないであろう。それ故、ルカーチ自身もヘーゲルがこの両思想をともに克服したのだという立場を提示していた。

しかし、ヘーゲル哲学がこの啓蒙主義とロマン主義の二つの思想にいかにかかわっていったかという問題をより明確にしたのは、リッターの『ヘーゲルとフランス革命』の立場といえよう。彼は、ルカーチの立場を継承しつつヘーゲルを「フランス革命の哲学者」と規定し、その思想的課題が「近代 (die neue Zeit)」の分裂とその克服という視点からこの問題を考察する。リッターのヘーゲル解釈は若きヘーゲルに限定するものではないが、その示唆は我々にも重要といえる。彼のヘーゲル哲学の位置はこうである。「ヘーゲルは革命勢力にも復古勢力にも組することなく、この世界史的断絶の問題を根源そのものからとらえる。近代と近代の革命とのロマン主義的復古的否認 (die romantische restaurative Verneigung) と、由来としての歴史からの革命的解放 (die revolutionäre Emanzipation aus der Herkunftsgeschichte) とは対立をなした相関者である。両者は同一の根源をもっている。…だからフランス革命の立場からする過去の否認と復古の立場からする現在の否認とは、これまでの由来とこれからの未来との歴史的な断絶を前提としているという点では同一のものなのである。こうしてヘーゲルには、この断絶が時代の決定的な問題となる。この問題は時代の内包するあらゆる緊張と矛盾との中で、解決されぬまま放置されている。ヘーゲルはこの問題を取り上げ、哲学的にこれを取り組み決着をつける。」⁶⁾

リッターが主張するのは、啓蒙主義とロマン主義とは大きくいってフランス革命の必然性を肯定するのか否定するのかから生起する同根の立場にすぎない。しかも、この思想断絶は「近代」そのものが引き起した分裂であり亀裂である。ヘーゲルはこの「近代」とその分裂に対して歴史的現実的に接近することによりその止揚を企図し、その中で啓蒙主義とロマン主義を共に止揚せんとしたということである。

では、ここでいう「近代」とその分裂とは何であるのか。リッターに沿ってそれを検討しよう。リッターは、ヘーゲルが近代において社会的労働が、そしてそれによって主体としての個々人が成立することを認識していたとする。かくて社会的労働が個々人の自由の前提であり、自由が社会的労働の原理でなければならない。ヘーゲルは自由な個人をはっきりと「市民社会の息子 (Sohn der burgerlichen Gesellschaft)」であるとした。故に、万人の自由というフランス革命のイデーは近代の労働社会の出現に基盤があった。しかし、フランス革命が主張する自由は分裂という矛盾の重荷を背負わされていた。つまり、自由を立てることは、この自由そのものが、歴史的な既存の秩序す

べてと古い歴史的世界とに対立する結果となったからである。この自由を政治的に実現すれば、当然従来の歴史に終止符をうつ。この歴史との断絶故に、ヘーゲルはフランス革命の自由を「否定的」自由、「抽象的」自由とよび、これが革命の反定立として、既存の秩序の復興を呼び起したとする。この深刻な近代の提出する課題に対してヘーゲルが立ち向ったのである。かくて、リッターは若きヘーゲル、1795年から1800年にかけての彼がこの「分裂」の問題から出発したとする。「悟性と啓蒙的教養との、すべてを物化する客観性に対抗して、主観性は悟性的現実から排除され悟性法則にとき放たれた美と真と聖とを、心情と感情の中へ救いとうとする。すでに、ヘーゲルは、この主観性と客観性との弁証法的統一 (diese Einheit von Subjektivität und Objektivität) を洞察することによって、一つの積極的立場を獲得していた。」⁷⁾

若きヘーゲル思想の問題性は、ここに明確になった。我々は、いまやヘーゲルが近代が生みだした分裂にかかわり、その二つの片われとしての主観主義と客観主義、すなわち啓蒙主義とロマン主義に立ち向い克服したと把握することができよう。では、ここでいう啓蒙主義とロマン主義はいかなるものとして規定できようか。それは、リッターの如く、固定化した「客観性」と「主観性」への逃避とも、あるいは「理性主義」に対する「心情主義」とも規定できよう。だが我々は、それをヘーゲルの思索の跡をたどることによって、一般に「主観性」としての主観性に固執する立場を啓蒙主義とみなし、主観性と客観性の「即自的統一」の立場をロマン主義と規定できるであろう。ともあれ、ヘーゲルはこれらの思想をその根源である「近代」との対決において、共に止揚したといえる。それ故、我々はヘーゲルを啓蒙主義者あるいはロマン主義者、あるいは前者から後者への移行者としては決して把握できないといえる。

このような問題意識をもって、いわゆるイエーナ前期までの若きヘーゲルの思想形成を考察してゆくことが本論の課題である。かくて、我々はこのヘーゲルの思想形成過程を方法的に理念と現実の統一の過程として把握してゆくことができよう。しかもそれは二重の意味においてである。第一にヘーゲルが啓蒙の主観主義的観点から出発しつつも、その極めて現実主義的観点によって既成体としての客体性の問題にとりくみ、この客体性を媒介とすることによって理念と現実(主観性と客観性)の合一という理念を獲得するという意味、第二にこの理念が再び現実化するために、現実と理念が再合一されるという意味においてである。このような弁証法的な過程において、彼は「カント的悟性」、「フィヒテ的自我」そして「シエリング的直観」等の思想を克服し、全体として観念論的形態においては「弁証法的理性」の立場を確立し、それによって啓蒙主義とロマン主義をともに克服しえたといえる。

我々は、このような観点から若きヘーゲル思想の歩みをまず最初期のベルン期を「啓蒙主義者」としての既成性批判、フランクフルト期を「全体性」概念の形成による啓蒙主義ロマン主義批判、そしてイエーナ前期を「弁証法的理性」の確立の時期として以下に考察してゆきたい。

注

- 1) Hegel; *Werke* (Suhrkamp) Bd. 12 S. 31. (以下、既訳あるものは参照させていただいた。)
- 2) W. Dilthey; *Die Jugendgeschichte Hegels* Gesammelte Schriften IV S. 154.
- 3) *Ibid.*, S. 156.
- 4) G. Lukács; *Der junge Hegel* (Berlin 1954) S. 16.
- 5) *Ibid.*, S. 25~26.
- 6) J. Ritter; *Hegel und die französische Revolution* (Suhrkamp) S. 44.
- 7) *Ibid.*, S. 60~61.

II. 既成的客体の批判 (ベルン期)

我々が、若きヘーゲルの著作¹⁾の考察に際して、まず取り上げねばならないのはベルン期でのキリスト教批判のいくつかの著作、『民族宗教とキリスト教 (Volksreligion und Christentum)』(1793/94)、『イエスの生涯 (Das Leben Jesu)』(1795)そして『キリスト教の既成性 (Die Positivität der christlichen Religion)』(1795/96)である。ドイツでは「開明的」であったヴェルテンベルク州に、フランス革命期に育った若きヘーゲルがドイツの啓蒙思想の洗礼に浴したことは言うまでもない。しかし、このドイツの啓蒙主義が、その経済的・政治的脆弱性においてたんに「理性宗教 (Vernunftreligion)」の思想でしかなかったことを確認しなければならない。²⁾なかでも、その「意志」能力によって人間の道徳的自立性を唱えたカントの実践理性の優位の立場であった。だが、キリスト教批判をもってその思想的展開を始めたヘーゲルにとって、その批判の企図の広さと深さは当初から当時のドイツ啓蒙思想の域を越えていた。第一に、彼にとってはキリスト教が主題とされている、それはそのまま民族、歴史、政治を考察することであり、第二にキリスト教批判を歴史的必然性において追求することであるからである。

「民族の精神、歴史、宗教、民族の政治的自由の段階——それらは、相互の影響からしてもそれらの性格からしても切り離して考察すべきではない。——それらはひとつの紐で、ひとつに編みあわされている。」³⁾これにつづいて、民族精神の父がクロノス(歴史)、母が政治体制そして乳母が宗教という有名な定式がでてくる。このように、ヘーゲルのキリスト教批判はいかにも現実的であり、民族精神の再興という観点から「既成化」したキリスト教を歴史的論理的に批判することである。この時期のシェリング宛の手紙の一節に「宗教と政治は同じ穴のむじなである。宗教は専制政治が欲すること……を教えた」⁴⁾とあるように、その宗教批判は政治批判を前提しているかのようである。

『民族宗教とキリスト教』におけるキリスト教批判の方法はカント的立場よりはむしろルソーの市民宗教論⁵⁾にのっとっている。宗教を「主体的宗教 (subjektive Religion)」と「客体的宗教 (objektive Religion)」に区別し、キリスト教の支配する社会を主体的宗教が存在した「古代共和国」とともに比較的批判し検討するのである。ヘーゲルはこの二つの宗教を次のように規定する。客観的宗教は「悟性と記憶」の宗教であり、主観的宗教は「感情や行為」のそれであり、生気があり個別的な主観的宗教は「自然の生きた書物」であり、他方は「自然学者の陳列ケース」である。

だが、宗教はもともと「我々の靈魂の存続についての、ただ単なる学識ではない——ただ単なる歴史上の知識でも理屈っぽい知識でもなく、心に関与するもの (daß sie das Herz interessiert) である。」⁶⁾ キリスト教は客觀的宗教とみなされ、これが成立以来の君主の腐敗と国民の墮落が指摘され、この状態にソクラテスが生きていた共和制国家が対比される。ここでは人間らしさ、自由な子供らしい精神があふれ、それが宗教上の機能や慣習の源であったが、統治者や僧侶者の出現とともに民族の抑圧、凌辱などが行なわれ宗教的祝祭も整理された。また、日常生活でも戦闘の中でも智慧を磨いたソクラテスと「真の超人的理想 (ein wahres übermenschliches Ideal)」たるイエスが対比される。ヘーゲルにとって、ギリシヤは「はるかな過去の日」からの「光輝」である。そして、ギリシヤ人にとっては、乳母 (宗教) は友人であり、女友達であり、その自由な感謝、自由な愛を捧げたところのものであった。この著作において指摘されねばならないことは、客体化したものに対する主体的立場からの批判であろう。さらに、この主体の立場が感性的なものと理性的なものを切り離すカント的理性主義には異質であり、むしろ情感的なルソー的立場にも近い感性与理性の統体的人間の立場をとっていることであろう。そして、また、宗教と社会がすでに歴史的な考察において位置づけられていることが注目されねばならない。

では、このような客体化したキリスト教に対して、本来のそれはいかなるものであったか。この課題が、『イエスの生涯』における究明である。この感動的なイエス伝において、イエスは終始理性の人としてキリスト教は理性宗教として説かれる。故に、奇跡や復活についての叙述は全然みられない。

イエスは、ここでは、ユダヤ民族の選民思想、ユダヤ教の客体化した律法への痛烈な反対者として描かれる。イエスは、「ユダヤ的な偏見とユダヤ的な選民の自負という狭量な精神 (eingeschränkten Geist jüdischer Vorurteile und seine Belehrungen) を追い出し、自分の精神を彼らに十分にそそぎこもうとしたが、そのイエスの精神とは、特別の民族とか既成の制度とかと結びついていない徳にのみ、価値を認める精神であった。」⁷⁾ では、客体化し既成化したこれらのものにそそぎこむ主体的なもの、その徳は何であるか。ヘーゲルは、山上の垂訓におけるイエスをして次のように語らせる。「あなたがたが何を望むにせよ、それが人間のあいだでの普遍的規則としてあなたがたに対しても妥当するように、そういう格率に従って行為しなさい。これが、人倫の根本法則である (dies ist das Grundgesetz der Sittlichkeit)。これがあらゆる立法の内容であり、また、あらゆる民族の聖なる書物の内容である。」⁸⁾ この立場は、そのままカントの実践理性の立場であり、抽象的な義務と道義に基く個人道徳といえるものである。民族宗教で説かれた感性与理性との合一は、ここでは一旦分離され、厳しいカント的リゴリズムが要求される。さらに、このような個人的道徳が強調される時、それは極めて内面的なものとなり、彼をつつむ外面的なものとも一旦遮断されてしまう。このことは、国家についてのイエスの教えに見られる。「外面的な輝かしい人間の結びつきに——たとえば国家という外面的な形式に、社会に、教会の公的な規約のもとに——神の国を見ようなどと望んではならない。——そのような心安らぐ、輝かしい状態よりは、むしろ、迫害をうけ

