

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¹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⁾ キリスト教は客観的宗教とみなされ、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と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と理性との合一は、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

ることが、神の国の真の住民、徳ある者の運命（das Los der wahren Bürger des Reiches Gottes der Tugendhaften）であろう。⁹⁾ 現実の国よりも神の国に生きんがために、主体的道徳に生きることが要請されるここでのこの抽象的主観主義の立場には、確かに、非現実的非歴史的にとどまらざるをえなかったドイツ的啓蒙思想の影響をみることもできる。だが、ヘーゲルにおいては、客体的既成性と主体的自律性が統一されるためには、一旦、主体性が強調されねばならなかったのである。何故なら、ヘーゲルは、これにつづく著作において、この主体の論理としての道徳的自律性と客体としての律法性の悪しき「融合」を歴史的現実において認識せんと試みるのである。つまり、この主体性論理の限界を見出すのである。

ヘーゲルは『キリスト教の既成性』において、キリスト教が如何にして既成化したかの根源を歴史発生的に究明してゆく。その際、この既成化の原因がイエスとその弟子にある固有な面と、教団の発生と拡大という面の二つに求める。

ヘーゲルは、まず、イエス自身の問題として、イエスが道徳宗教を説いたユダヤ民族における強いメシア待望と奇跡信仰を上げる。このことがイエスの宗教を既成化させ、権威化させた。つまり、「奇跡をおこなうものへの権威が道徳への義務の原理（Das Prinzip der Verbindlichkeit zum Moralität）となった」¹⁰⁾ とする。次に弟子達の問題である。彼らは真理と自由とを自身で獲得するのではなく、「イエスへの依存」をおこなった。ヘーゲルは、ここでもイエスとソクラテスの弟子達を対比する。後者は、前者と対照的に、ソクラテスの徳と哲学のために彼を愛したのであり、その人物ゆえに徳と彼の哲学を愛したのではなかった。また、前者は国家に対する関心をもたず、後者は共和主義的精神の持主であった。つまり、イエスの弟子達は民衆に道徳ではなく、自分達と自分たちの教師に注目させ、信仰と洗礼という既成的な事件を至福にあづかる条件として教団組織を作った。かくて、イエスの道徳説教自身が他の既成的なもののように、「外的な」規定をもつに至ったとする。第二に、教団の問題である。教団が拡大するにつれ、それは「不正な抑圧的なもの（ungerecht und unterdrückend）」となり、人間の権利は義務となり、当初あった財産の共有も消滅した、とする。さらに、キリスト教が国民を含むようになった時の国家の変化がとかれる。国家はもともと、「市民法（bürgerliche Gesetze）」を通しての合法性をもつものであって、国民に道徳的宗教的規制をなしえない。しかるに、いま、教会が国家の中で支配的になっていくとき、「この教会共同体は自己の権利を主張し、異端者をその共同体から、したがって同時に国家からも追放する。」¹¹⁾ そして、国家もそれを承認する。この限りにおいて、国家と教会の融合が指摘される。

では、人はこの宗教の既成化、特に宗教と国家の融合をいかにみるべきか。ヘーゲルは、これをルソー的「契約」の概念を媒介として批判的考察を加える。つまり、国家を成立させた「契約」と教会を成立させた「契約」が区別される。君主の権利は、被征服者の服従という条件による、征服者の権利に基づいていた。だが、教会の権利は、「すべての個々人の自発的な同意（freiwillige Einwilligung aller Einzelnen）」にのみ基づいており、「一般意志、すなわち多数意見が信仰の法として表現される。そして、社会はこの信仰を保持する義務をもつ。」¹²⁾ つまり、自由な信仰活動をする

ことと自分の信仰に忠実であることは一つの権利であり、人はその権利において教会の成員としてばかりでなく、(国家の)市民として保護されねばならないのである。このことが守られなくなったのは市民の権利を怠った国家の責任である。かくて、教会は国家の権利を自らの権利として主張するに至る。ここに、宗教の既成化の問題が歴史的現実的に、国家との癒着という必然性として認識されるのである。この「理性宗教」の既成化の歴史的必然性の認識こそ、カント的な抽象的主観主義の限界性の認識にほかならないものといえよう。

ヘーゲルは、しかも、この既成化の必然性の認識に終わらない。彼は、第一にこの教会の無謬性へ抗議すること (protestieren) を主張し、これをプロテスタントの「最高の義務」とする。第二に、宗教と国家の関係を、ギリシアの宗教とキリスト教のそれを対比することにおいて、さらに究明することである。ギリシア、ローマの宗教は「自由な民族のための宗教 (eine Religion für freie Völker)」であった。だから、ギリシア人やローマ人が自由を喪失するにつれて、その宗教の意味、力、また人間にとってその宗教がもっていた妥当性も失われたとする。ローマの王侯たちの専制主義が人間の精神を地上から駆逐し悲惨な状態におとした。人間精神は自由を強奪され、神に逃避し幸福を天国に求め期待するに至った。このような人間の中でこそ神は客観的なものになった。かくて、「キリスト教徒たちは、神が至高の主人であること、天の主人であること、大地全体の主人であること、生命のない自然と生命のある自然を支配する主人であること、さらに、精神界の主人でもあることを、ほかでもない神自身の啓示を通じて、知るのである。」¹³⁾

ヘーゲルは、ここに、人間の自由の観念を軸に、宗教と政治のあり様を連関づけ、そのことを歴史の変容の中に究明し、キリスト教の発生とその既成化の根源を把えている。また、理念としての宗教と現実としての国家の対立の分析、政治とそこにおける宗教のあり方の分析を通して、自由のための政治の前提としての宗教批判の立場が明確にされているといえる。我々は、かくて、この期のヘーゲルのキリスト教批判の中に、彼のすでに啓蒙主義を越えるすぐれた思想の歩みをみることが出来る。第一に、彼は、カント的主観性の立場から出発しつつも、宗教を政治と歴史の中で把握するという現実的観点において、その主観性が客体化し、既成化することを認識していることである。第二に、理念と現実の媒介作用において、この宗教の既成化を、国家との癒着と歴史の「発展」の必然性において認識したことである。ヘーゲルは、ここに、すでにドイツ啓蒙主義一般のもつ主観的抽象性と非歴史的限界性を越えていると規定できよう。

注

- 1) ヘーゲルの初期著作の執筆年代については、ズーアカンフ版『著作集』に表示以外のものは、Gisela Schüler; *Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften (Hegel Studien Bd. 2)* Heinz Kimmerle; *Zur Chronologie von Hegels jener Schriften (Ibid. Bd. 4)* の考証に従う。
- 2) Lukács; a, a, o., S. 32.
- 3) *Werke*; Bd. 1 S. 42.
- 4) *Briefe von und an Hegel* Bd. 1 (Hamburg, 1952) S. 24.
- 5) ルソーはその『社会契約論』の第四編第八章「市民の宗教について」で、純粋な福音の宗教としての「人間の宗教」と教義による外的な宗教としての「市民の宗教」を分けている。

- 6) *Werke*; Bd. 1 S. 82~83.
- 7) H. Nohl; *Hegels theologische Jugendschriften* (Frankfurt/M 1966) S. 78.
- 8) *Ibid.*, S. 87.
- 9) *Ibid.*, S. 112.
- 10) *Werke*; Bd. 1 S. 117.
- 11) *Ibid.*, S. 154.
- 12) *Ibid.*, S. 160.
- 13) *Ibid.*, S. 212.

III. 「全体性」概念の成立（フランクフルト期）

我々は、ヘーゲルのベルン期におけるキリスト教批判を検討したが、次に彼のフランクフルト期の思想をその代表作の『キリスト教の精神とその運命（*Der Geist des Christentums und sein Schicksal*）』（1798/1800）等を中心に考察したい。

この期のヘーゲルの思想は、ある意味でキリスト教の理念的再認識をなす時期ともいえ、彼の思想形成においてとりわけ重要な意義をもつものとされている。ディルタイは、この期のヘーゲルがフィヒテの純粹自我の立場から絶対的自我の構想へ進み、「神秘的汎神論」を生んだとしている。つまり、ヘーゲルはその仲間達とともに、ドイツ啓蒙主義の中に含まれていた彼岸と此岸、神と世界、自由と自然の対比等の克服に努めたとする。¹⁾ ルカーチもまた、この期のヘーゲル思想を「ヘーゲルの社会観における危機とその弁証法的方法の端緒」として把握している。ルカーチは、この期のヘーゲルがその時代を過渡的危機の時代、すなわち一般的矛盾と分裂の時代にかかわっていくと捉え、生の統一を資本主義的分業によって細分化されている人間の全体性を「宗教」の中に求めようとしているとする。その結果、彼が「宗教的神秘主義 (religiöse Mystik)」に陥っているとする。だが、反面、近代ブルジョアの分裂性の個々の契機を絶対化するカント、フィヒテ的な主観的観念論の限界性を客観的観念論の立場から決定的に批判し、「全体的人間 (ganzer Mensch)」を問題にしていると指摘する。第二に、ヘーゲルはその際方法的に、カント的反省規定の絶対化に対して闘うが、同時にこの反省諸規定抜きの実現把握としての哲学的ロマン主義とも、すなわちこの両傾向に闘うことにおいて現実の弁証法的把握をなしていったとする。²⁾

我々は、このルカーチ的観点に立ちつつ、まずこの『キリスト教の精神とその運命』を検討したい。ヘーゲルは、キリスト教研究の総括的な意義をもつこの著作において、まずユダヤ教の精神とイエスの道徳を対比することから始める。モーゼ以来のユダヤ教の精神において、神の存在は真理としてではなく命令として現われる。ユダヤ人は徹底的に神に依存する。このような支配被支配の中に理性や自由は行使しえない。ユダヤ人は土地をはじめ全てを財産としてではなく、神からの借りものとして所有したが故にいかなる自由も権利もなかった。ギリシアでは、法令は不平等と貧民のためにあったが、ユダヤ人は自立能力を欠いていたから「平等」であった。国民としてのユダヤ人相互の関係は、万人が「不可視の支配者」とその可視的な臣下と官吏に依存しているという平等

性しかなく、従ってもともと国民権もなく、あらゆる政治的律法すなわち自由法の条件が奪い去られていた。かくて、ユダヤ人には、この「律法への依存性 (die Abhängigkeit der Juden von ihrem Gesetze)」への徹底として、「礼拝」と「狂信」だけであった。³⁾ イエスは、このユダヤの奉仕、隷従、命令に対して、その正反対なもの「人間の衝動と欲求」を対立させた。つまり、イエスは「客体的なもの」に対して「主体的なもの」を対置したが、それは権力によって主張された命令に対して、概念に由来する「道徳的」「市民的」命令であった。イエスは、かくて、「道徳的な命令の実定性 (die Positivität moralischer Gebote)」⁴⁾、つまり「適法性」に対して闘った。つまり、いかなる当為、命令も一方では「異質なもの」として現われるが、他面では「概念」(普遍性)として「主体的」なものであり、それらは人間的な力、普遍性の能力、理性の産物として自らの客体性、実体性、他律性を失い、命令は意志の自律の中に基礎をもつものとして「一般者」であり、その拘束力は普遍性の中にあるからである。しかし、衝動、傾向、情念的な愛、感性等にとっては、要するに「特殊者にとっては普遍者は必然的に永遠に、異質なもの (ein Fremdes)、客体的なもの (ein Objektives) なのである。」⁴⁾ 故に、どうしても壊しえない実定性 (eine unzerstörbare Positivität) が残る。普遍的な義務が保有している内容としての特定の義務が、制限されていると同時に普遍的であるという矛盾を含んでいるからである。ヘーゲルは、ここで、あくまで主体的道徳性の立場に立ちつつもそれ自身が客体化し普遍化する必然性を洞察し、この抽象的主観性がおちこむ矛盾性を認識しているのである。この認識は、そのままカント、フィヒテの主観性の限界認識である。それらは、特殊者と普遍者の対立が依然として存続する二元論なのである。

では、彼はこの矛盾をいかにして止揚するのか。ヘーゲルは、それを山上の垂訓におけるイエスの精神において展開する。彼がそこに見るものは、「律法から律法的なものを、すなわち律法の形式を除去しようとする試み (Versuch, den Gesetzen das Gesetzliche, die Form von Gesetzen zu benehmen)」⁵⁾ であって、律法に対する義務を説くのではなくて、律法を満たしながらしかも律法としては止揚してしまう行為なのである。義務命令が一つの断絶を前提しているのに対して、この断絶を越えたものは、「存在であり、生命の様態 (ein Sein, eine Modifikation des Lebens)」であるとする。律法に従い行動しようとする心の傾きと掟め的一致が、律法の充足であり、存在なのである。「存在」は、かくて、「主体と客体の総合 (die Synthese des Subjekts und Objekts)」であって、その中で主体と客体は対立を失っている。⁶⁾ この一致は徳であり、また「生命 (Leben)」とも「異なったものの関係 (Beziehung Verschiedener)」として「愛 (Liebe)」とも呼ばれる。ここにおいて、掟はその普遍性を、主体はその特殊性を、つまり両者はその対立を失うのである。「生」、「愛」という神秘的な概念にもかかわらず、そこにおいて主体と客体の一元論的統一、つまり「全体」概念が形成されていることに注目しなければならない。

ヘーゲルは、さらに愛の働き、その運命との和解 (Versöhnlichkeit) の問題を展開する。犯罪者は特殊者として律法を破ることによってそれを「廃棄」するが、律法の形式である普遍性は彼を追求し、その犯罪に密接して離れない。つまり、律法は持続し、刑罰の妥当性も持続する。この律法

の倒錯が罰である。運命における罰とは、より内面的なものである。そこでは、普遍者と特殊者、当為と当為の実行が一体であり合一しているので、運命は犯罪者自己自身の中で闘う敵として対峙する。それは、「破壊された生命の感情 (dies Gefühl des zerstörten Lebens)」⁷⁾ である。運命の恐れとは、生命における「分離する恐れであり、自己自身への恐れ」であり、運命の中で人は「自己自身への復帰と接近」を嘆願する。罪人は、運命の中で自分の喪失や欠陥を徹底的に感じ、この生命を敵対的なものとしてであるが、そこで完全に「直観」し自己の生命を再びとりもどす。「対立とは再合一の可能性である (die Entgegensetzung ist die Möglichkeit der Wiedervereinigung)」からである。敵対するものも生命として感ぜられるから、そこに運命との和解の可能性があるのである。かくて、「自己自身を再び見いだすところの生命の感情が愛であり、愛の中で運命は自己を和解させる (Dies Gefühl des Lebens, das sich selbst wiederfindet, ist die Liebe, und in ihr versöhnt sich das Schicksal)。」⁸⁾ イエスにおける愛の和解は、ユダヤ人のように「従属への復帰」ではなく、このように「解放 (eine Befreiung)」であり、「最高の自由 (die höchste Freiheit)」なのである。

ここにおける「全体性」概念の形成はヘーゲルにおいて極めて観念論的形態における展開である。だが、その展開は、個と全体、主体と客体、特殊と普遍の統一が、「運命」を克服する「愛」の機能による「生」の全体的実現において見事に実現されているといえよう。また、ここには、カント的な徳の「自己強制」を拒否し、その主体性も一モメントをなし、対立を媒介とした合一という点においても、ルカーチの指摘する啓蒙主義とロマン主義の両方の克服の志向がみいだせる。たしかに、ヘーゲルは例えばヨハネ福音書の冒頭のロゴスと神と生命の一致について神秘的解釈を行い、この三者を一体のものと規定する。つまり、「対立させられたもの、死んだものとしての個別者、被制限者は同時に無限な生命の樹の枝 (ein Zweig des unendlichen Lebensbaumes) である。」⁹⁾ という汎神論的立場に立つ。しかし、ここでも、ロゴスを「一つの現実的なもの、一つの個体」と解する「客体的な仕方」と、ロゴスを「理性」と解する「主体的な仕方」に反対して、彼は「反省 (die Reflexion)」の立場にたつ。反省の立場とは、「一度は分割も対立も含まない一なるものとして、しかし同時に一なるものの分離、無限の分割の可能性をもつものとして想定する。」¹⁰⁾ 立場なのである。この立場こそ、主観性と客観性の対立を克服した有機的な「全体性」概念を獲得した立場といえよう。

では、このような宗教理念をもつものとしてのイエス自身の「運命」は何か、それが次に考察される。イエスは、このような「神の国」の理念に生きた人であった。しかし、彼らも現実の「国家」の中で生きた。かくて、神の国の民は、敵対する国家に対立し排斥された私人となる。イエスとその教団の運命も、自由の喪失、生命の制限、外的権力による支配を出なかった。イエスなき後の教団は、「愛のサークル」として存続した。だが、「教団の神」をもち、共同の信仰と希望にのみ合一された愛のサークルにおいて、「かれ等の愛は宗教ではない (ihre Liebe ist nicht Religion)。」¹¹⁾ 何故なら、愛はかれ等を合一するが、愛されたものたちはこの合一を認識しないからである。このよ

うな異質無縁の精神の結合は「依存の精神」であった。このような「主であり師」への意識、その崇高性が実定的なもの、客体的なものであって、教団の拡大とともに発展していったとする。これが、イエスと教団の「運命」なのである。ここで指摘できることは、「美しい魂」としてのイエスの宗教とは独立に存在する普遍者、国家の承認ということであり、宗教はただちに愛でありえないという意味での、既成体としての教団の生成の確認であろう。ヘーゲルは、まず、イエスの理念において部分と一体化した全体概念を形成した。しかし、この理念が現実において成立することの困難性、すなわち理念と現実との分離、一定の歴史的段階における理念の既成体への転化の確認を行っている。我々は、この理念と現実との間の弁証法的関係の認識において、それが「理念—現実—理念」という彼の後期の体系に発展されていくものを見ることができる。

フランクフルト期の今一つの重要な著作に「1800年の体系断片 (Systemfragment von 1800)」(1800)がある。「全体性」概念は、ここでより一層哲学的に規定されている。ヘーゲルは、主観と客観をともに「生の多様性」として把握しつつ、その中での両者の関係を規定する。「個性性」概念は、自己の内に無限な多様性に対する対立と結合を含んでいる。人間は、彼があらゆるエレメント以外のものであり、自己の外の個体的生の無限性以外のものである限り、個体的生 (ein individuelles Leben) である。だが、人間は、彼がすべてのエレメント、また自己の外のいっさいの生の無限性と一である限り、その限りでのみ個体的生である。¹²⁾ 個体と全体との関係は、このように対立と関係の統一として認識される。この認識は、「個々の生は器官となり、無限なる全体は生の無限な総体である」という規定にもなり、有機体的世界観が準備される。この「生」的立場から、「反省」という哲学的方法自体の限界が指摘される。「総合と反定立との結合と名づけられていたものは、措定されたものでも、悟性的なものでも反省されたものでもなく、それは、反省にとって、反省の外にある存在であるというそれ自身の性格があるということである。」¹³⁾

そして、いまや「哲学」自体の限界が問われ、「宗教」への止揚が主張される。「この生きているものという部分存在は、宗教において止揚され (Dieses Teilsein des Lebendigen hebt sich in der Religion auf)、限定された生は無限的なものへと高まる。……それ故、哲学はまさに自己が思惟であり、したがって一面では思惟にあらざるものという対立を、また他面では思惟するものと思惟されるものという対立をもつが故に、宗教に代って終らねばならない。」¹⁴⁾ ここにおける「哲学」は、しかし、「反省」的な、すなわち部分と全体、主観と客観、そして理念と現実等の対立をとり除くことができないカント的主観主義の哲学である。「宗教」の名において主張されているものこそ、「全体性」を包含するきたるべき彼の哲学の立場といえよう。ここに、ヘーゲルは、主観的観念論、客観的観念論をのりこえ、その絶対的観念論の構築を開始している。では、この「全体性」概念を有した理念が、現実的地盤においていかにして実現してゆくかが問題となる。我々は、それを彼のイェーナ前期における思想発展にみてゆきたい。

注

1) Dilthey; a, a, o., S. 56.

- 2) Lukács; a, a, o., S. 204.
- 3) *Werke*; Bd. 1 S. 296.
- 4) *Ibid.*, S. 323.
- 5) *Ibid.*, S. 324.
- 6) *Ibid.*, S. 326.
- 7) *Ibid.*, S. 344.
- 8) *Ibid.*, S. 346.
- 9) *Ibid.*, S. 374.
- 10) *Ibid.*, S. 374.
- 11) *Ibid.*, S. 407.
- 12) *Ibid.*, S. 419-420.
- 13) *Ibid.*, S. 420.
- 14) *Ibid.*, S. 422.

IV. 「弁証法的理性」の形成（イエーナ前期）

ヘーゲルが、シェリングに迎えられイエーナに向ったのは1801年であり、そこで本格的な哲学の形成を始める。ここでは、そのイエーナ前期の著作を検討し、彼のいわゆる絶対的観念論の形成過程を考察したい。それは、まず、『フィヒテとシェリングの哲学体系の相異 (Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie)』(1801)、『信と知 (Glauben und Wissen)』(1802)などの哲学形成を検討し、つぎに『ドイツ憲法論 (Die Verfassung Deutschlands)』(1799/1802)、『自然法の学的取扱いについて (Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts)』(1802)、『人倫の体系 (System der Sittlichkeit)』(1802/03)などにおいて、それをいかに現実的理論として展開しているかをみることである。

ヘーゲルがその哲学的理論を、フィヒテの主観的観念論に対してシェリングの客観的観念論の立場よせて展開したのが『相異』である。ヘーゲルは、そのフィヒテ批判を彼の『学問論』における三原則、すなわち、第一原則「自我の自己自身の絶対的な定立、無限的な定立」、第二原則「自我の絶対的な反定立、あるいは無限的な非我の定立」、第三原則「自我と非我との絶対的な分割による絶対的な合一」の問題性から出発する。ここでは、「観念的な」これら第一、第二の原則の両エレメントによって、「観念的かつ実在的な」総合が構成されるが、その先験的合一としての第三の自我においては、「自我は両対立項を共に包含する自我」であり、対立する両エレメントによって充実せられている自我である。だが、ヘーゲルは、ここにおける二つのエレメントとしての主観的自我と客観的自我が同時に定立されていないと批判する。何故なら、客観的自我は主観的自我と同等ではない。「主観的自我は自我であるが、客観的自我は自我+非我なのである (das objektive Ich (ist) Ich+Nicht-Ich)」¹⁾からである。

絶対的自我のこの二つのモメント、絶対的対立項は本来、独断的観念論の純粹意識たる「自我=自我」と、唯物論的独断論の「物自体すなわち非我」であるとする。ヘーゲルによれば実在論者は、

一般に自己定立の自己行為性としての意識である自我=自我を否定し、意識の實在的根拠としての客観、非我=非我から出発する。しかし、彼がその客観の實在性を意識化するならば、その意識の同一性はある絶対的なものとして有限者の無限な客観的系列に対立的になる。何故なら、「思惟は対立項の自己活動的關係作用であり (Denken ist selbsttätiges Beziehen Entgegengesetzter)、關係作用とは対立項を同等として定立することである」²⁾ からである。このような觀念的方法において唯物論の二元性が主張されるが、同様にフィヒテの体系も独断的觀念論であり二元論に限ることが主張される。フィヒテにおいては、主観と客観の同一性のため自我は物を自我の外に、自我が自我を定立するのと同じように、確実に定立しているからである。ヘーゲルはフィヒテの自我による主観的構成の方法の限界を、理念と反定立者との間の「不完全な因果律 (das unvollständige Kausalverhältnis)」にあるとする。フィヒテにおいては、自我は反定立において己を成立し己を制限する主観的自我と、無限なものへ進入する客観的自我があり、相互の關係に入る。両自我の規定作用は、「交互規定 (Wechselbestimmt)」である。主観的觀念的自我は客観的自我によってその理念の質料を得、無限者に進入してゆく客観的實在的自我は主観的自我によって限定される。しかし、「主観的自我は無限性の理念によって規定されるため、その制限性を再び止揚する。」³⁾ かくて、この規定作用はいつまでも結合されない。つまり、フィヒテにおいて「自由性 (die Freiheit)」としての主観と「自然性 (die Natur)」としての客観は対立している。出発においては先驗的同一性は「觀念實在的同一性」であって、形式と質料は同一である。しかし、結果としての反省的同一性は「觀念的同一性」であって形式と質料が分裂しており、それは単に「形式的な結合 (eine bloß formale Synthese)」⁴⁾ である。

このフィヒテ的主観主義、独断的觀念論の限界はいかに克服されるべきか。ヘーゲルはそれをシェリング的觀點によって展開する。ヘーゲルは、フィヒテの欠陥が、主観が主観=客観であるのに対し、客観が「客観的な主観=客観」であることに求め、この客観が真に主観=客観となる時、自我=自我は「絶対者」になるとする。ヘーゲルによれば、従来、「主観的な主観=客観」の学問が「先驗的哲学」、客観的な主観=客観の学問が「自然哲学」を呼称した。しかし、この二つの二元論はともに「絶対者の学問」であるという点が欠落していた。主観性の体系の内に同時に客観的なものが存在しているように、客観性の体系の内にも主観性が存在している。自然は、知性が「内在的實在性 (eine immanente Realität)」であるように、「内在的觀念性 (eine immanente Idealität)」となるのである。つまり、認識と存在の両方に学が存在しているとする。「主観と客観とのいずれの体系も自由性 (Freiheit) の体系であると同時に必然性 (Notwendigkeit) の体系である。」⁵⁾ かくて哲学的反省にとって、先驗的直観は哲学の基礎として単に主観的でも客観的でないものとなる。すなわち、「思弁的反省の定立する反定立は、もはや単なる客観と主観ではなく、むしろ主観的な先驗的直観と客観的な先驗的直観、すなわちかの自我とこの自然であり、そしてこの両先驗的直観は、自己自身を直観する絶対的理性 (die absolute sich selbst anschauenden Vernunft) の最高の二現象とする」⁶⁾ ことが主張されるのである。我々は、ここに、すでに「全体性」概念を

獲得しているヘーゲルが、フィヒテの主観的自我による客観の定立の限界を哲学的に鋭く批判しているのを見ることが出来る。そして、この主観的立場の批判を通して、シェリング的客観的観念論、すなわちその「自然哲学」の立場をも越えて、真に主観と客観を統一する「理性」の立場、絶対的観念論形成の端緒に立っていることが指摘できよう。

つぎに、我々は、カント、ヤコービ、フィヒテ哲学の批判を行う『信と知』を検討しよう。いまや、これら先行する哲学が、ヘーゲルの理性による立場から、その悟性が包括的に批判されるのである。ヘーゲルは、理性と信仰、哲学と既成宗教の古い対立は、今日では哲学内部に移されているとする。カントやヤコービやフィヒテの哲学においては、理性は悟性であり、自己の外や上にある信仰の中に彼岸をおくことによって、そういう自己認識、つまり理性不在を承認しており、理性はふたたび「信仰のしもべ (Magd eines Glaubens)」となっていると批判する。⁷⁾

我々は、その批判をまずカント哲学への批判から検討しよう。ヘーゲルは、カント哲学が主観性と客観性の統一に努力したことを評価する。それは、概念だけでも直観だけでもは何ものでもなく、直観のみでは盲目であり、概念だけでは空虚であること、また、「経験」における両者の有限な同一性が理性的認識でないことを証明することにおいて、観念論であるという功績 (das Verdienst, Idealismus zu sein) をもっているという。というのは、主観性と客観性の絶対的同一性における哲学は、対立の二者でも、それ自体で存在する他者の抽象において別のものを認識するのでもなく、「最高のイデーは、両者に対して無差別 (indifferent gegen beides) であり、かつ各々に個定した (einzeln) ものでもないことによって、その哲学は観念論である。」⁸⁾ からとする。しかし、カント哲学は、この有限な認識を唯一の可能なものとして解釈し、即自的に存在するもの、実在的なものに対して、純粋に観念的な側面あの空虚な概念を、理論的理性としても実践的理性としても、絶対的なものとしている。それ故、この哲学は絶対的な有限性と主観性へとおちこんでいるのであり、その課題と内容は絶対者の認識ではなく、主観性の認識、もしくは認識能力の批判にすぎないと規定する。つぎに、カントの「悟性」が批判される。カントの悟性は何か主観的なものとして措定されているということによって絶対的なものではないものとして認識されている。だが、悟性はその三位性の形式の抽象性 (die Abstraktion der Form in ihrer Triplizität) において把握されるならば、悟性を意識の悟性としても、自然の悟性としても、知性の意識的な形式としても、没意識的な形式としても把握することは同一であり、それによって自我において悟性が知性化されるように、自然にも悟性が現象化するものとして考えられる。つまり、「世界は、意識的な悟性がそこにはじめてその形式を与えるから即自的には何ものでもないのではなくて、世界が自然であること、すなわち有限性と悟性を越えているからである。」⁹⁾ 同様に、意識的悟性は、それが人間の悟性であるからではなく、それが悟性一般すなわちその中に対立の絶対性のあることによって何ものでもないとする。¹⁰⁾

つぎに、カント哲学に対してより「個人主義的」な、つまり情念的なそれ故ロマン主義に近いヤコービ哲学も同じ理性的立場からの批判をうける。カント哲学とヤコービ哲学は次の点で異なっている。カント哲学は、絶対的な主観性と有限性をその抽象性の中に措定し、それによって概念の客

観性と無限性を獲得する。これに対し、ヤコービ哲学は有限性自体を概念において把握せず、有限の有限性、経験的な偶然性と主観性の意識としての有限性を原理とする。だが、両者の共通点は、有限性、自然性なもの、知識と、超自然的なもの、超感性的なもの、超有限的なものとの対立の絶対性の中にある。かくて、「両者にとって、真の絶対は信仰あるいは感情における絶対的彼岸であり、認識する理性にとっては無である。(nichts für die erkennende Vernunft)。¹¹⁾ 両者に思弁的理念が現われるとしても、カントにおいては、カテゴリーの演繹における悟性の統一は、思惟においてどんな現実も獲得できない可能的なものとしてしかない。ヤコービにおいても、思弁的理性は、本能や主観的個性からみられた理性として普遍性へは受入れられない、つまり思惟に対して何ものにもなりえない、個的な機知的な、つまり主観的なものであると規定される。

我々は、このカント、ヤコービ批判において何をみることができるか。第一に、それは理性の立場からする、悟性的哲学の、その客観的現実を把握しえない概念の限界性が徹底的に批判されていること、第二に、悟性に対立的諸契機をもつ有限性を越え、「三位性」の形式をもつことによって、真の主観＝客観形式としての理性に至らねばならぬことの要請である。第三に、ヤコービ批判において主観的悟性主義と主観的情念主義、つまり啓蒙主義の一面性とロマン主義的一面性が理性の立場から共に批判を受けていることが重要といえよう。かくて、このような理性の立場、絶対的観念論の立場が方法的に確立されたいま、ヘーゲルがこの理念をいかに現実との交差の中で、現実的理論として展開するかが問題となる。我々はその現実的理論の展開の概略を検討しよう。

「ドイツはもはや国家ではない」という有名な言葉で始まる『ドイツ憲法論』は、ヘーゲルがフランクフルト期からイェーナ期を通じて書いた、民族統一に関する政論である。ここで注目されるのは、国家の理念的統一と現実的統一の区分といえるものであろう。国家の分裂の原因は、やはり宗教の分裂等に求められる。¹²⁾ ドイツにおける町人根性 (der bürgerliche Sinn) の台頭は、普遍者への服従よりも個別者の自立を選び、人は宗教と良心に向いこれらを基礎として個別化を固定させた。「宗教の共同はより深き共同である (die Gemeinschaft der Religion (ist) eine tiefere Gemeinschaft)」である限り、宗教の分裂は国家自体を分裂させた¹³⁾。宗教の分裂は人間の内面的な分裂であったが、国家には、なお結合があると想定された。それは、自然的な欲望、所有、獲得そして戦争といった「低次の共同 (eine niedrigere Gemeinschaft)」である。ヘーゲルは、国家の役割は対外的対内的安全のための権力を組織することであるとし、具体的には「代議制度 (System der Repräsentation)」を基にした立憲君主制を主張する。¹⁴⁾ だが、この国家はむしろ「市民社会」としての国家の概念と思われ、宗教的、理念的統一との区別が、これに続く体系形成の一步となるものとみれよう。

『自然法』論文においては、ヘーゲルは社会における個と普遍の絶対的統一の観点から、自然法についての二つの取り扱い方、経験的方法と形式的方法を批判する。前者には、第一に、偶然的なものと必然的なものとの限界がなく、現実において見出されるところのもの叙述しかない。第二に、「絶対的な質的な数多性の原理 (Prinzip der absoluten qualitativen Vielheit)」によって定立さ

れた、単純な、隔別された多者の多様な諸紛糾しかない。ここには、「社会及び国家の名のもとに無形式で外的な調和という空虚な名前 (Namen einer formlosen und äußeren Harmonie) 以外の何ものも定立しえない。」¹⁵⁾ これに対して、形式的方法においては、感性、諸性向、下位の欲求能力などの名の元にある実在的なもの (関係の数多性の契機) は、理性 (関係の純粋な統一の契機) と一致せず (統一と数多性の対立の契機)、理性は感性を制限し支配する。つまり、「純粋意志や純粋実践理性の本質は、すべての内容が捨象されていることである。」¹⁶⁾ かくて、これら二つの方法を止揚するものとしての「絶対的道義」が生じ、「この絶対的道義的統体 (die absolute sittliche Totalität) は民族に他ならない」¹⁷⁾ と規定される。この統体では、対立するものの無差別としての「統一」と諸実在の「関係」の統一が一者の中に有機化する。かくて、この統体の内部には、一つの必然性、「諸欲望とこれらのための労働および集積に関しての普遍的な双互的依存性の体系 (das System der allgemeinen gegenseitigen Abhängigkeit)」¹⁸⁾ が形づくられる。理念的存在の内部に、現実的な、「市民社会」的世界がその本質的モメントとして措定されるのである。この必然性を通して、個と普遍は有機化されるのである。

この個と普遍の関係規定は、『人倫の体系』においてより全面的に展開される。ここでの普遍性の形式と特殊性の形式は、「直観 (die Anschauung)」としての民族と「絶対的概念 (der absolute Geist)」としての諸個性との包摂関係となる。概念が直観のものに包摂されるのが「普遍的統一」であり、直観が概念のもとに包摂されるのが「対立的統一」、「関係」である。ここでも、関係的な面からの統体はそれ自身統体として現われねばならず、「主観性と客観性の分離を止揚する感情」¹⁹⁾ として、欲望、労働、享楽を媒介とした「関係」を形成する。この「関係」としての理念をはさんで、「直観」が同時に「関係」としてある「家族」、「直観」としての理念の「国家」が位置づけられる。²⁰⁾ かくて、ここに理念と現実の真の統一としての最初の体系的構想が出現したのである。

我々は、いま、以上の考察から若きヘーゲルの思想形成の特徴について、いくらか概括的規定ができるであろう。

若きヘーゲルは、ドイツ啓蒙主義の影響のもとに、主観性にとっての悪しき客体、既成性としてのキリスト教批判をもってはじめた。この理念批判は、だが、現実 (歴史と政治) との結合において行われた限り、理念としてのキリスト教批判はそのまま現実そのものの批判であった。そして、この現実的考究は、理性宗教としてのキリスト教も歴史の中で陥らざるを得なかった既成性の必然性の認識へ導く。これは、カント的主観的理性主義としての啓蒙哲学への限界認識でもあった。ヘーゲルは、つづいて、この既成性を克服する主体と客体の統体としての「全体性」の理念を獲得し、そのことによって一面化した主観性と客観性を共に止揚する。この立場は「理性」の立場にたつ「絶対的観念論」として哲学的に確立される。ここに啓蒙主義とロマン主義が併せて止揚されるのである。だが、この理念自体が現実との矛盾をもつことを発見した彼は、再び理念と現実との再統一へ進む。つまり、「民族」や「国家」という全体的理念の中に、現実的な「市民社会」的世界が

媒介される。ここに「理念—現実—理念」という現実的論理体系の構築が始まったのである。かくて、我々は、若きヘーゲルの思想形成は、全体としては絶対的観念論形成という形態をとりつつも、その内実においては真に現実との鋭い弁証法的媒介作用の中に理念と現実との統一が実現されたものと規定できよう。彼の壮大な弁証法的方法と体系は、すでにここに用意されたのである。

注

- 1) *Werke*; Bd. 2 S. 58.
- 2) *Ibid.*, S. 62.
- 3) *Ibid.*, S. 71.
- 4) *Ibid.*, S. 75.
- 5) *Ibid.*, S. 107.
- 6) *Ibid.*, S. 115.
- 7) *Ibid.*, S. 288.
- 8) *Ibid.*, S. 302~303.
- 9) *Ibid.*, S. 315~316.
- 10) *Ibid.*, S. 316.
- 11) *Ibid.*, S. 388.
- 12) *Werke*; Bd. 1 S. 531~532.
- 13) *Ibid.*, S. 516~517.
- 14) *Ibid.*, S. 577.
- 15) *Werke*; Bd. 2 S. 447.
- 16) *Ibid.*, S. 461.
- 17) *Ibid.*, S. 481.
- 18) *Ibid.*, S. 482.
- 19) *Schriften zur Politikund Rechtsphilosophie* hrsg. v. G. Lasson S. 417
- 20) *Ibid.*, S. 463.