

Title	モーゼス・ヘスとヘーゲル主義の問題(上): ヘーゲル左派における世界史構想の二律背反をめぐって
Sub Title	Moses Hess and the problems of the Hegelianism (I)
Author	神田, 順司(Kanda, Junji)
Publisher	三田史学会
Publication year	1983
Jtitle	史学 (The historical science). Vol.52, No.3/4 (1983. 1) ,p.87(427)- 102(442)
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論文
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-19830100-0087

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

モーゼス・ヘスとヘーゲル主義の問題(上)

——ヘーゲル左派における世界史構想の二律背反をめぐって——

神 田 順 司

目 次

- 一 ルカーチのヘス研究とヘスにおけるヘーゲル主義
- 二 ヘスにおけるスピノザ主義とは何か
- 三 失われた神と『人類の聖なる歴史』(以上本号)
- 四 ヘーゲルの世界史と未来
——非哲学としての行為の哲学——(以下次号)
- 五 行為の哲学と世界史の重層的構想
——ひとつのモデルとしてのハインリッヒ・ハイネ——
- 六 世界史重層化の論理構造
——ヘーゲル左派における世界史構想の二律背反——

一 ルカーチのヘス研究とヘスにおける

ヘーゲル主義

ヘーゲルが言うように、哲学が時代の子であり、時代を離れて

モーゼス・ヘスとヘーゲル主義の問題(上)

思惟することができなるとすれば、哲学のもつ普遍性にさえその時代に固有の特殊な課題が影を落している。しかし、この哲学を振り返るわれわれもまた時代の子である。かつてそうであったように、われわれにもわれわれの課題があり、それをつかむ概念がある。だからこの概念に照らして過去の思想はくり返し評価しなおされ、あるものは現代的意味をあたえられ、またあるものは歴史のなかに埋没させられる。だが、それと同時にわれわれの概念も歴史的に形成され、現在において総括された過程的な成果として、このような歴史的反省をつうじて、あるいは現状との対決のなかでたえず洗いなおされる。概念もまた運動のなかに置かれているのである。

このような意味で、ルカーチのヘス研究(「モーゼス・ヘスと観念弁証法の諸問題」¹⁾)もまたみずからの概念形成と思想史的探究とが有機的に結びつけられたすぐれた作品であった。それは、したがってたんなるヘス研究ではない。ここで彼はむしろヘーゲ

ルのリアリズムについて語り、直接態の前に挫折したヘスの姿を描くことによって、ヘーゲルのリアルな弁証法とマルクス主義との連関を見出そうとする。それはまた、おそらくは彼自身のなかになお根を張っていた「極左主観主義」⁽²⁾をヘーゲルのリアリズムによって克服し、そのリアリズムをマルクス主義へとつなぐ彼自身の思想の展開でもあった。ヘスはそのような思想展開の対極に位置すべきネガティブな事例であった。しかし、この「挫折せる先駆者」⁽³⁾の足跡をたどって展開される、ヘーゲルのリアルな弁証法をマルクス主義へと揚棄する試みは、それだからこそかえってヘスが背負っていた問題の重大さを明らかにし、彼の理論的な位置をはっきりと示すことができたのである。その後の、たとえばコルニユのヘス研究が、資料的な豊かさにもかかわらず理論的にはずつと後退して、ヘスの挫折の根拠を彼の「夢想的性格」や「プロレタリアートとかかわりをもたなかった」という外面的な問題に還元している状況⁽⁴⁾にあっては、ルカーチのヘス研究の理論的意義はいまなお大きいと言わなければならない。

くり返して言えば、ヘーゲルのリアルな弁証法を救い出し、それをマルクス主義へとつなぐことがルカーチの課題であった。だから彼のヘス像は、たとえそれがネガティブな対極に置かれていたとしても、このような課題にむけて抽象化され、またそのような対極にある姿として象徴化されている。それが「フィヒテ的に改作されたヘーゲル主義」の立場に立つヘスであり、⁽⁵⁾「ヘーゲルの媒介概念を拒絶」するフォイエルバッハを無批判に受け入れるヘスであった⁽⁶⁾。したがってヘスのもつ問題を原理的につきつめて

ゆけば、それはチェシコフスキやバウアーの問題に、あるいはまたフォイエルバッハの問題に、いや、ヘーゲル左派全体がかかっていた問題にゆきつく。それが「観念弁証法の諸問題」であった。そしてそこでルカーチはヘスを論じているのである。ここで彼の論理展開をくり返すことは余計なことであろう。ただ問題はルカーチのヘス像がヘーゲル左派の地平に、すなわちヘーゲルの媒介概念を「存在そのものの弁証法的構造の思想的表現」とみることができず、それを純論理的なものとして、形式的、論理的に未来にむけて展開したために、あるいは媒介概念自体を否定したために、かえって未来への実在的媒介契機⁽⁷⁾そのものを見失ったヘーゲル左派の地平に置かれていることである。もちろんルカーチの問題設定からすればこの位置づけ自体にまちがいはない。またそれによって「マルクスの挫折せる先駆者」としてのヘスの理論的問題点は十分明らかになっている。しかし、それはあくまでもルカーチのヘス像であり、彼のヘーゲル左派像のなかで平均化されたヘスの姿であることをわれわれは忘れてはならない。彼の問題の取り扱いにおいては、だからヘスの個性あるいはヘスのヘスたる部分は当然抜け落ちている。ヘスの個性と不可分に結びついた時代精神、あるいは時代精神のなかで発揮されるヘスの個性にあえて光をあてる必然性は、彼の理論的問題設定のなかにはなかったのかもしれない。

しかし、それにしてもヘスははじめからヘーゲル左派だったわけではないし、彼自身、自分がヘーゲル主義者であると思ったことなど一度もなかった。むしろ彼の思想的出発点を成していたも

のは、スピノザ主義や未分化な社会主義であり、そして何よりも彼がユダヤ人として描いた救済史観であった。そのような前提を貫くように、あるいはそれらと結びついて、ヘーゲル左派的な意味でのヘーゲル主義がひとつの時代精神として彼の思想のなかに姿を現わすのである。だから結果としてはルカーチが位置づけたように、彼はヘーゲル主義者であり、ヘーゲル左派に属するひとである。しかし、ヘスはバウアーやフォイエルバッハ、そしてマルクスのような豊かな教養と高度な理論的能力を身につけた、いわゆるインテリではない。彼は、あとで述べるように、強制的なユダヤ教教育のなかで育ち、生活のなかで考え、労働のあい間に——一時期の大学教育を除けば——ほとんど独学でその一面的教養を補うために学んだ。したがって彼のヘーゲル主義もまた、その他の思想的諸要素と同じように純理論的なところで了解されたそれではない。それはひとつの時代精神として、具体的な、そしてかなり恣意的な歴史像や未来像と一体になって彼の思想の規定的要因となっているのである。ところで、こうしたヘスの具体的な歴史像を詳しく分析することは、ルカーチの考察にとつては「まわりくどい」結果になったかもしれない。⁸⁾しかし、ヘスの具体的な歴史像の分析によって明らかになる内容は、ルカーチの予想のように、「ヘーゲルを乗り越える試みとして、すなわち弁証法を現実に歴史化する試みとして（彼のおこなった理論的分析と同じ結果になる）」わけではない。そこにはルカーチのヘーゲル左派像のなかで平均化されたヘスの理論的骨格と重なりながらも、それとはまた位相の異なる、時代に拘束された彼の思惟構造が現

モーゼス・ヘスとヘーゲル主義の問題（上）

われるのである。それが世界史の重層的構想であった。¹⁰⁾

しかし、ヘスがその具体的な歴史像のなかで示したこの世界史の重層的構想は、けっして彼ひとりのものではなかった。それはヘーゲル左派が背負っていたひとつの時代精神といふべきものであった。ちょうど若きヘーゲルがおこなったように、ヘーゲル左派もまた三月前期の思想的うねりのなかで、みずからの時代を自覚的にとらえようとする。彼らは世界史の歩みをあとづける歴史的反省をつうじて現在のものつ意味を読み変え、そうすることによって現在そのものの過程的性格をつかみ、現在を未来への運動のなかに置こうとする。それは現在を乗り越えるヘーゲル的な試みですらある。¹¹⁾しかし、その試みは時代に拘束されていた。彼らのみずからの現在を、すなわちドイツの現状を世界史的に読み変えてゆこうとすればするほど、彼らの現在は世界史的現在たりえなくなる。歴史的反省をつうじて自覚される現在はずねに世界史の成果としての現在でなければならぬにもかかわらず、彼らの眼前にあるそれはもはや世界史的現在ではないのである。だが、それでもなお彼らは世界史的現在に立とうとする。それを可能にするものこそ世界史の重層的構想であった。そして、この構想においてヘーゲル左派は、ヘーゲルを乗り越えようとする彼らの基本姿勢にもかかわらず、ヘーゲルにもっともとらわれるのである。彼らはここで世界史そのものをヨーロッパ近代諸国民の特質的エレメントに重層化し、彼らのドイツを世界史の理論家として位置づける。それによって彼らは理論的に世界史を担おうとする。ドイツの現状がいかに遅れていようと、理論家としてならば世界史

的現在に立つことができる。彼らは——マルクスがひとりのヘーゲル左派として、もっとも明確な形式において述べているように——「現代の歴史的、同時代人ではないが、哲学的、同時代人なのである。」⁽¹²⁾理論の立場こそ、ヘーゲル左派にとってもまた普遍性の立場であった。

このようにヘーゲル左派は、彼らが現在を歴史過程のなかに解きほぐすことによって同時に乗り越えようとしたヘーゲル哲学にふたたびとらわれる。それがヘーゲル左派の世界史構想における二律背反であった。しかし、このような世界史の重層的構想やそれが内包する二律背反もまたヘーゲル左派についてのひとつの一般性でしかない。現在を歴史過程に解きほぐす彼らの仕方は様々であったし、また世界史の重層化が意識的におこなわれたわけでもなかった。彼らのひとりひとは、それぞれの課題にしたがって様々な歴史像を描き、様々な仕方で時代批判をおこなっただけである。しかし、この構想はそれでもなおひとつの時代精神として彼らの歴史像の底を流れ、歴史構成の論理となっていた。ヘスの場合にもそうであった。すでに述べたように、彼はけっして自覚的なヘーゲル主義者ではなかった。彼は自分がスピノザ主義者であると思っていたし、彼の思想のなかにそれはそれ以外にも様々な規定的要素が混在していた。だが、それにもかかわらず、彼の歴史像のなかに世界史の重層的構想というかたちをとったひとつのヘーゲル主義が、まさに時代精神として姿を現わし、彼の様々な思想的要素と結びついて、思想の根幹を形成してゆくのである。しかし、われわれにとって重要なのはこのような時代精神そ

れ自体を描くことではない。あるいはまた、この時代精神を背負っているヘーゲル左派にヘス自身の姿を見出すこともない。そうすることはヘスの個性をわれわれのヘーゲル左派像のなかにふたたび見失う結果になるであろう。むしろわれわれの課題は、このような時代精神がヘスという個性のなかでその様々な思想的要素と結びつき、あるいはそれらに制約されながら、それでもなおひとつの時代精神としてみずからを貫き、ヘスの基本姿勢を根底から支えていった姿をその個性において描くことである。もとよりこのような個別的探究は理論的考察からすれば迂回でしかない。しかし、このように迂回することがマルクスの歴史認識の原論理をより具体的なところで明らかにする道につながっているとすれば、われわれはあえてこの迂回の道を選ぶ。

註

- (1) Lukács, G., Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik. G. Lukács *Werkauswahl*, Bd. 2: Schriften zur Ideologie und Politik. Ausgewählt und eingeleitet von P. Ludz. 2. Aufl. Darmstadt und Neuwied 1973.
- (2) Lukács, Mein Weg zu Marx. *Werkauswahl*, Bd. 2, S. 327.
- (3) Lukács, Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik. A. a. O., S. 241.
- (4) ロルニェがメンケと共に編集したヘスの著作集につけた序文を見よ。Hess, M., *Philosophische und sozialistische Schriften. 1837-1850. Eine Auswahl*. Hrsg. und eingeleitet von P. Ludz. 2. Aufl. Darmstadt und Neuwied 1973.

leitet von A. Cornu und W. Mönke, Berlin 1961, S. XXVI, XXXVII. (以下 HS¹と略称) 一九八〇年にはこの著作集の第二版がメンケの手になる新たな大部の序文をつけて出版されたが、序文の内容は資料的には、メンケのまとめたヘスの新資料集(後出)や彼の『聖家族』研究(Mönke, W., *Die heilige Familie. Zur ersten Gemeinschaftsarbeit von Karl Marx und Friedrich Engels. Glashütten im Taunus 1972.*)の成果を取り入れ、かなり詳細なものとなり、それにもとづいてホルニウの見解が部分的に修正されている。しかし理論的には、マルクスとヘスとの影響関係をめぐるホルニウとのそれほど重要ではないちがいを別とすれば、メンケもまたホルニウの域を出していない。

(10) Lukács, Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik. A. a. O., S. 253.

(9) Ebenda, S. 262f.

(7) Vgl. ebenda, S. 264ff.

(8) Ebenda, S. 253. ここで問題になっているのは『ヨーロッパの三頭制』における具体的歴史像である。しかし、ヘスの歴史構成にかんするルカーチの議論はほとんどこの書物の序文を対象としているにすぎない。

(6) Ebenda. ()内は引用者による追加。

(10) この点で、ルカーチのヘス研究の邦訳に付けられたあとがきのなかで、良知 力氏がルカーチの見解に対してこの世界史の重層的構想をヘスの理論的基礎構造のひとつとして付け加えているのは適切である。(良知 力訳『モーゼス・ヘスと観念弁証法の諸問題』未來社 一九七二年、訳者あとがき、九六ページ以下を参照せよ。)また、ヘーゲル左派における世界史の重層

モーゼス・ヘスとヘーゲル主義の問題(上)

的構想の理論的基礎構造とその内包する諸問題はすでに良知氏によって明らかにされているが、それらについては、氏の諸著作のうち特に次のものを参照せよ。良知 力「四八年革命思想の断章」同編『資料ドイツ初期社会主義 義人同盟とヘーゲル左派』平凡社 一九七四年 所収。

(11) Vgl. Lukács, Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik. A. a. O., S. 249ff.

(12) Marx, K., Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung. *Marx-Engels-Werke.* (以下 MEW と略称) Bd. I. 9. Aufl. Berlin 1974, S. 383.

二 スにおけるスピノザ主義とは何か

たしかにヘスは、晩年の彼自身の証言にもあるように、自分がヘーゲル主義者であると思ったことなど一度もなかった⁽¹⁾。むしろ彼の自覚的な思想の出発点はスピノザであった。彼はみずから「スピノザの弟子」を名のり、その名をもって公にした処女作⁽²⁾『人類の聖なる歴史』のなかでスピノザを「われわれの師」と呼ぶ。彼のこのようなスピノザ主義者としての自覚は、しかしけっして一時的な気まぐれではなかった。それは彼の思想にヘーゲル主義が色濃くその影を落すようになってからも変えることはなかったのである。彼は依然としてみずからスピノザ主義者として位置づけ、スピノザによってヘーゲルを乗り越えよう⁽³⁾とさえする。だからヘスはスピノザ主義者だと論証ぬきで言われてきた⁽⁴⁾し、またそのことが疑問の対象になることもなかった⁽⁵⁾。しかし、ヘスをスピノザ主義者だとする見解自体は、たとえ

れが論証を欠いた無批判な受け売りであったとしても、結論としてまちがっていたわけではない。処女作以前の若きヘスがユダヤ訛りのドイツ語 (Jiddisch) で綴った友への手紙の多くは、スピノザの名こそ掲げてはいないが、明らかに彼がすでに『エチカ』の定式に則って考えようとしていたことを示しているのである。そこで展開される彼の議論にはつねに、理性的であると同時に最高の正義であるような「ひとつの道徳的な世界の秩序」という前提があった。それは、「あらゆる因果関係においてまったく完全に組織されている」神なる所産ともいふべき必然性の世界である。だからスピノザにとってそうであったように、ヘスにとってもまた誤謬や禍、悪などの存在が理論上の問題とならざるをえなかった。⁽⁸⁾ いや、青春期のヘスの理論的関心は一貫してこのような世界の理性的体系と誤謬、あるいは汎神論と悪の問題に集中していたと言つてよい。⁽⁹⁾ そして、このような問題の解決もまた『エチカ』の定式にあるように、⁽¹⁰⁾ 誤謬の起源を人間の認識の欠乏に求める仕方でおこなわれたのである。——「永遠なる最高の理性がいかに最高の正義であろうと、……道徳法則に注意を払わないならば、そこから何という禍の種が芽をふくことだろうか⁽¹¹⁾」こうして彼は明らかにスピノザを意識しながら、「あらゆる自然の基礎になつてゐる最高の理性を認識せよ⁽¹²⁾」と結論するのである。とはいへ、もちろんこのような見解が若き日の書簡のなかで体系的に論じられてゐるわけではないし、またスピノザ主義だけがそこに見出されるのではない。そこにはたしかにルソーに対する共感など、他にも彼の思想の方向と広がりを示す要素が存在する。しかし、そ

れらはいくまでもスピノザ主義的な問題設定の枠内に置かれた個々の要素にすぎない。⁽¹³⁾ 「師」のような厳密な幾可学的体系に支えられてゐるわけではないにしても、世界の理性的な体系を前提として誤謬や悪の起源を問う問題設定そのものや、あるいは物心平行論を前提とした一節をはじめ、彼の書簡の随所に見出される一連のスピノザぶりは彼の自称する「スピノザの弟子」が必ずしも僭称ではないことをすでに示していた。

だが、ヘスがスピノザ主義者であると言うだけならば、この言明はほとんど決定的な意味をもちえない。スピノザの思想ほどその歴史の変遷のなかで極端に対立する評価を受け、また様々なひとびとに受け継がれ、変貌させられた思想はないからである。このことはドイツ・スピノザ主義の流れを概観するだけでも明らかである。そこでは「もはや元来のスピノザ主義ではないような多くの『スピノザ主義』がこの名をもって呼ばれているのである。⁽¹⁵⁾」だから、論証ぬきでヘスをスピノザ主義者であるとしたあの無批判な見解は二重のあやまりを犯していることになる。しかし、いざれにしても問題はもはやヘスがスピノザ主義者であるかどうかではない。むしろ重要なことは彼がスピノザに何を求め、何を見出したかである。そしてこの点においてはじめてヘスのスピノザ主義の意味が明らかになる。この問いは、しかしながらわれわれの考察を彼の生活体験にまで引きおろす。それほどまでに彼の思想の原点はよい意味においても、また悪い意味においても彼の生活体験と結びついていた。ヘスとはそういうひとなのである。

ヘスは一八一二年一月、のちに富裕な精糖業者となったユダヤ

人商人、ダヴィット・ヘスの長男としてライン州ボンに生まれた。彼はラビの資格をもつ祖父のもとにあずけられ、一切の公教育を受けることなく、祖父自身の手によって教育された。⁽¹⁶⁾しかし祖父によるユダヤ教育は、晩年のヘスが回想しているような美しいものではなかった。⁽¹⁷⁾彼は「十五の歳になるまでなぐられ、痣をこしらえながらタルムードを読まされた」のである。⁽¹⁸⁾少年ヘスにとってそのような毎日は「牢獄」であった。彼はタルムードを忌み嫌い、ユダヤ教育から解放されることをつねに望んでいた。それゆえ、ケルンで営業している父のもとに引き取られ、家業に従事させられることは、たとえそれがその後の彼と父との長年にわたる対立を生む拘束であったとしても、彼にとってはユダヤ教育からの待ちに待った解放を意味していた。彼の「たましいの最盛期」⁽¹⁹⁾はこの解放とともに始まる。彼は父の仕事に従事しながらも、多くの書物を読み、友と語り合った。⁽²⁰⁾それはこれまで「牢獄とも言うべき厳格な監督下の」生活ではまったく想像もつかないすばらしい青春であった。——「それは私の人生の聖なる時期であり、この黄金時代を私は決して忘れはしないだろう。」⁽²¹⁾

しかしこの時代はヘスにとって内面的格闘の時代でもあった。彼のこの時代の解放作用は、十数年にわたってたたき込まれてきた宗教的信念にまで及び、すでにくすぶり始めていた彼の既成宗教への敵対心を現実のものにしたのである。タルムードに対する彼の反感は彼を無神論にまで追いやる。だが、それは長年にわたって彼の精神のなかに形成されてきた宗教心そのものまでも破壊し尽すことはできなかった。ユダヤ教から離脱し、無神論にまで

ゆきついたとしても、彼の神を求める姿に変わりはなかった。そしてここにヘスのヘスたる本質的なものがあるのかもしれない。彼はこうした内面的格闘の跡を日記のなかで次のように辿るのであった。「もちろん私の主要問題は宗教であった。……まずはじめに私はみずからの既成宗教に対する考察を次々とおこなった。その結果、私の既成宗教は崩壊した。そこで私は自然崇拜に支えを求めようとしたが、しかしこの立場もまたあつという間にくずれ去ってしまったのである。その時の私の苦悩といったら、それは恐ろしく大きなものであった。私にはもはや何ひとつ残されてはいなかった。私はこの世でもっともあわれな人間であった。——私は無神論者だったのである。この世は不快そのものであった。私には世界が硬直した死体のように思えた。自然はたましいのぬけた混沌状態であり、歴史について私はまだ何ひとつ知らなかった。——こんな状態に私は耐えられなかった。だからまた私はたゆまず学んだ。それはすでに失われた私の神をふたたび見出すためであった。……私には神がなければならなかった。そして長い間のたゆまぬ努力と恐るべき闘いのちに、私はそれを心のなかに見出したのである。……私にはもはや人格神は存在しなかった。私にとって存在するのは、ひとつの道徳的、世界的秩序であった。それが私の心を満たしてくれたのである。」⁽²²⁾

ヘスがみずからのスピノザ主義を描いてみせたあの若き日の一連の書簡は、まさしくこの内面的な闘いが終了したところに位置していた。その最初の書簡は彼のスピノザ主義がこのような闘いをつうじて達せられた立場であることをはっきりと示していたの

である。彼はそこに登場するみずからの分身としての哲学者に語らせている。——「君ね、かつて僕だって考えぬいて、いわゆる無神論者になったことがあるのだよ。だけど、さらに考えぬくことによって僕は救われたのだ。」⁽²³⁾そしてこの哲学者こそ、ヘスが「あらゆる自然の基礎になっている最高の理性を認識せよ」と言わしめた当のひとであった。もはやヘスがスピノザに何を見てとったかは明らかである。それはたんなる世界の理性的体系や道徳的秩序ではない。彼がスピノザの思想に見出したもの、それはユダヤ教から離脱し、無神論にまで突きすすんだ彼がそれでもついに捨てきれなかった神そのものの姿であった。彼はそのような「失われた神」の姿を世界の理性的体系や道徳的秩序として、ここにふたたび見出したのである。このようにヘスのスピノザ主義は厳格なユダヤ教信仰の家庭に育った彼の生活体験と深く結びついていた。それは彼がユダヤ教を捨てたとしても、最後まで捨て去ることのできなかつた彼自身の根深い宗教心の表現であった。彼のスピノザ主義は、だからそのような宗教心と重なるかぎりのスピノザ主義でしかない。しかし、彼の宗教心もまた世界の合理性に対する確信であるかぎりの宗教心でしかなかった。彼にはもはや超越的な神は存在しなかった。彼にとって存在するのは世界という神であり、神としての世界であった。こうして、既成宗教の否定と神の追求という対立項のはざまにあって、彼がみずからの支えとして見出した思想こそスピノザ主義であった。それは世界の合理性に対する確信という姿をとった彼の根深い宗教心の表明だったのである。

註

- (1) Vgl. den Brief von Hess an einen Unbekannten. [Ohne Ort, etwa 1869.] Moses Hess, *Briefwechsel*. Hrsg. von E. Silberner unter Mitwirkung von W. Blumenberg. s'-Gravenhage 1959, S. 591. (以下 *HBw* 略称)
- (2) Hess, *Die heilige Geschichte der Menschheit. Von einem Jünger Spinoza's. Moses Hess, Philosophische und sozialistische Schriften. 1837-1850. Eine Auswahl.* Hrsg. und eingeleitet von W. Mönke. 2., bearbeitete Aufl. Vaduz/Liechtenstein 1980, S. 27 und 31.
- 尚、この著作集はテキストについては一九六一年の初版(前出)の写真版であり、ページ番号は初版と同一であるが、本稿におけるヘスの著作からの引用はすべてこの第二版に基づいている。(以下 *HS²* 略称)
- (3) Vgl. den Brief von Hess an Berthold Auerbach. Köln, den 29. Jan. 1841. *HBw*, S. 69.
- (4) Vgl. Hess, *Die europäische Triarchie. HS²*, S. 80f.
- (5) Vgl. Silberner, E., *Der junge Moses Hess im Lichte bisher unerschlossener Quellen.* In: *International Review of Social History*. Assen 1958, Bd. 3, Teil 2, S. 260. (以下 *Silberner, Der junge Moses Hess* 略称)
- (6) Hess an Leopold Zuntz. [Ohne Ort,] im Mai 1829. *HBw*, S. 18.
- (7) *Ebenda*, S. 22.
- (8) 『エチカ』における理論的主要問題の所在については、サイデルの特に次の所論を参照せよ。Seidel, H., *Identität*

von Philosophie und Ethik. (Bemerkungen zu Spinozas philosophischen Hauptwerke.) Baruch Spinoza, *Ethik*. Hrsg. von H. Seidel. Leipzig 1975, S. 5ff.

(9) Vgl. auch den Brief von Hess an einen Unbekannten. Abschrift einer Antwort auf L...c's Br [ie] f. Köln, den 3. Feb. 1830. *HBw*, S. 26.

(10) Vgl. Spinoza. *Ethik*. 2. Teil, 35. Lehrsatz; 4. Teil, 1. und folgende Lehrsätze. *A. a. O.*, S. 126f. und 261f.

(11) Hess an L. Zuntz. [Ohne Ort.] im Mai 1829. *HBw*, S. 19.

(12) *Ebenda*, S. 23.

(13) たゞせばルノーに対する言及も、世界の公正で最善の秩序を前提とした場合、「われわれのありとあらゆる善悪は「たゞさうじなふべしのか」として問題設定じょうじなふべし。Vgl. den Brief von Hess an einen Unbekannten. Köln, den 3. Feb. 1830. *HBw*, S. 26ff.

(14) Vgl. den Brief von Hess an einen Unbekannten.

[Ohne Ort.] im Nov. 1830. *HBw*, S. 37.

(15) Baumgardt, D., Spinoza und der deutsche Spinozismus. In: *Kant-Studien*, 32 (1927), S. 182.

(16) 若きヘスの生活についてはすでに掲げたシルバーナーの研究 (*Der junge Moses Hess*)、およびメンケがヘスの新資料集 (後出) につけた序言を参照せよ。

(17) Hess, Rom und Jerusalem, die letzte Nationalitätsfrage. Briefe und Noten. Moses Hess, *Ausgewählte Schriften*. Ausgewählt und eingeleitet von H. Lademacher. Köln 1962, S. 237f.

(18) Hess, [Notiz- und Tagebuch. Vorarbeiten und Notizen zur "Heiligen Geschichte",] 16ten Sept[em] b[er] 1836. Mönke, *Neue Quellen zur Hess-Forschung*.

Mit Auszügen aus einem Tagebuch, aus Manuskripten und Briefen aus der Korrespondenz mit Marx, Engels, Weitling, Ewerbeck u. a. Berlin 1964, S. 39. (Zitat NQ-V 59)

(19) *Ebenda*, S. 40.

(20) *Ebenda*.

(21) *Ebenda*.

(22) *Ebenda*, S. 40f.

(23) Hess an L. Zuntz. [Ohne Ort.] im Mai 1829. *HBw*, S. 22.

三 失われた神と「人類の聖なる歴史」

ヘスのスピノザ主義とは、結局ひとつの汎神論であった。それは世界の合理性に対する確信をつうじて表現された彼の「失われた神」の姿である。したがって、それは世界についての知であるとともに、世界という神への信仰を表わしていた。ヘスにとって知と信仰の調和を説いたスピノザはまさにそのような意味で彼の「師」であった。だから彼もまた「スピノザの弟子」として歴史に合理性と神を見出そうとする。それが処女作「人類の聖なる歴史」の試みである。彼はここで世界史をひとつの救済史として描く。しかしそれは同時に、「世界史をその全体性と法則性において把握する」試みでもあった。⁽²⁾

そのような試みとして彼が描く救済史は、だがたんなる救済史ではない。そこには様々な原理が交差し合い、時には混乱しながらひとつの歴史像をつくっていた。それはたしかに「恣意的構成」⁽³⁾の手法のような作品であった。概念の恣意的な使用、必然性を欠いた歴史区分、相互連関の不明な複数の原理、論旨の乱れなど、そこには「跡かたもなく消え去った」⁽⁴⁾無名の著作としてのあらゆる特徴が具っていた。それゆえ、われわれの考察もまた、ヘスの個性に迫ろうとするかぎり、この恣意的構成の真只中に立たされることになる。だがその場合、この救済史の内容が妥当性をもつかどうか問題なのではない。むしろ、彼がどのような恣意的内容においてあれ、この救済史をつうじて示した歴史に対する姿勢が重要なのである。そしてこの歴史に対する彼の姿勢こそ、スピノザ主義者ヘスとヘーゲル主義者ヘスとをつなぐ唯一の連関であった。

この混乱した救済史にも、しかしながらそれなりの論理構造はあった。それは形式的にはスピノザの物心平行論にならった人類史の内的発展と外面的発展である。⁽⁵⁾それらをヘスは神の認識の発展史と、それに並行する財産共同体形成史および真の国家の成立史として描く。しかし、このふたつの発展史はかならずしも並行関係にあるわけではない。両者の対応関係はむしろ外面的論理や偶然的出来事によって論拠づけられ、両者が因果関係のうちに置かれる場合すらあった。彼が基本的にはスピノザの概念にもとづいて描いた神の認識の発展史も外面的な区分によって恣意的に構成され、混乱させられていた。だが、それによって神の認識の

発展史は救済史の枠組のなかに組込まれていたのである。彼がここで依拠するスピノザの概念は、しかし彼の告白⁽⁶⁾にもかかわらず「エチカ」のそれではない。⁽⁷⁾むしろ彼が援用するそれは、スピノザが「神学・政治論」のなかで啓示と理論的理性とにあてた「表象(想像力)(*imaginatio, Vorstellungsvermögen*)」と「知性(*intellectus, Verstand*)」のふたつの概念であった。⁽⁸⁾それをヘスは古代と近代を分つ決定的な指標として歴史に適用する。⁽⁹⁾だが、あとで述べるように、彼にとって「表象」は「真理」に対立する概念でもある。だから彼は、おそらく同じラテン語 *imaginatio* から訳された「想像力(*Phantasia*)」を古代の認識様式として適用し、この「想像力」と「知性」のあいだに中世の認識様式としての「心情(*Gemuth*)」を介在させる。⁽¹⁰⁾そうすることによって、彼は神の認識の発展史を三位一体説にもとづいた歴史区分に合致させ、それを救済史の形式にまでつくりあげるのである。こうしてアダムにはじまる父なる神の顕現史としての古代は「想像力の国」⁽¹¹⁾であり、キリストにはじまる子なる神の顕現史としての中世は古代と近代の中間に位置する時代として「想像力と知性の闘い」⁽¹²⁾の場であり、「心情」の時代である。そしてスピノザとともにはじめた聖霊なる神の顕現史としての近代以降の時代が「知性」の時代として位置づけられる。⁽¹³⁾このような発展史のなかで神の認識は統一から分裂へ、そしてそこからさらに高い統一へとすすんでゆく。「純粋な想像力において、神または生活は(彼は汎神論の立場に立つからこういいう方をする)純粋な知性の場合と同じく、ひとつになつて現われる。しかし、それは形象として時間的

屬性に制約されている。純粋な心情においては、神の永遠の理念がその偏狭な表象と闘っている。……そして最後に、純粋な知性において（スピノザ）ふたたび神はひとつのものとしてつかまれる。それは想像力の場合と同じであるが、もはや時間的な移ろいやすい個性においてはではなく、永遠の真理として把握されるのである。⁽¹⁴⁾

このように、ヘスは神の認識の發展史を分裂を媒介とした、特殊なものから普遍的なものへの發展史として描く。⁽¹⁵⁾だが、ここでヘーゲルが想い起されるべきではない。⁽¹⁶⁾当時ヘーゲルを知らなかったという彼の告白⁽¹⁷⁾はおそらく本音であつたらうし、何よりも彼がヘーゲルに通じ、その信奉者であつたならば、すくなくともヘーゲルを「知性」(Verstand)の地位に置く⁽¹⁸⁾というような真似はできなかったはずだからである。むしろこうした發展史は歴史に神の姿を求める彼の救済史志向にもとづいていた。彼がこのような神の認識の發展史に並行させる財産共同体の形成史や眞の国家の成立史も、だからまた分裂をかくぐって「神の国」に達する。⁽¹⁹⁾

このような外面的發展史がぐりぬけなければならぬ分裂と不平等の状態は、ヘスによれば、すでに古代における「表象」の増加とその帰結としての「相統権」の成立に起源をもっていた。あらゆる救済史がそうであるように、ここで彼もまた人類の自由かつ平等で統一された姿から出發する。⁽²⁰⁾しかし彼にとつて人類史の根源的狀態を破壊する決定的要因は「表象」の増加であつた。表象というものは「一面的誤謬」であり、真理とちがってひとつにはなりえず、つねに対立し矛盾する。⁽²¹⁾だから人間が増えればそれ

だけ表象も増え、ひとはそれぞれ勝手な表象をもつようになる。その結果、ひとはそれぞれの欲望をもち、ひとつの神ではなく、それぞれの偶像を崇拜するようになった。こうして「人間たちの一体となったあり方は分裂状態に転じ、愛は利己心になり、無垢なものは失われた。」そして「所有権」と「相統権」(das historische oder Erblichkeitsrecht)が成立し、人類は分裂と不平等の道をあゆむことになった。⁽²²⁾

しかしこの分裂と不平等の道がまっすぐ現在に続いていくわけではない。ヘスはきわめて恣意的な仕方です、この發展史のなかに神の認識の諸段階に相応する画期を設定する。それらは統一された神の認識に対応する外面的統一の試み、すなわち国家形成の歴史である。それがノアの洪水(Wasserfluth)以後のユダヤの民族国家の建設であり、民族移動(Völkerfluth)のあとの、国家と教会の対立をはらんだキリスト教的ヨーロッパの確立(フランス王国)であつた。⁽²³⁾そしてフランス革命(Ideenfluth)以降の現代の新しい国家形成の努力は、神の認識の最終段階に相応して、国家と教会の対立をぐりぬけたより高いレベルでの始元への復帰をめざさなければならぬ。⁽²⁴⁾それを彼は明らかにハイネに依拠しながら、——しかも恣意的に再構成しつつ——政治的対立の極(フランス)と宗教的対立の極(ドイツ)を統一した「新たなイエルサレム」に見る。——「両者の統一によって新たなイエルサレムがたち現われるであろう。そして三度目の時代を告げるファンファーレが響きわたり、真理の国がうち立てられるであろう。」⁽²⁶⁾

こうしてヘスが描く国家形成の歴史は、ひとつの救済史として

今後形成されるべき国家をも包摂するトータルな歴史となる。彼はそのような国家のモデルを、たとえそれが恣意的な構成であるにせよ、歴史そのもののなかから汲み取ろうとする。それを示してくれる歴史こそ「人類の聖なる歴史」であった。人類の聖なる歴史はそのような「社会秩序ないし人類の統一の芽」を——もちろん無自覚に一体化した生活の形象をつうじてでしかないが——アブラハムを鼻祖とするユダヤ民族の法制度のなかに示していた。ヘスにしたがえば、そこには明らかに神が顕現していた。ここでは統一と平等がめざされ、財産は均等に分配されていたのである。⁽²⁷⁾だが、彼はこの国家の原型を将来形成されるべき「人類の大連合の根」にすぎないものとみなし、むしろ調和された世界のモデルをスピノザに学ぶべきだと言う。⁽²⁸⁾それはたしかに彼のいう神の認識の発展史に照らせばそういうことになるのかもしれない。しかし、いったいスピノザのどこからそのような国家の基礎をなす財産共同体の構想が出てくるだろうか。ヘスは明らかに、彼の描く古代ユダヤの国家像を国家の根源的モデルとしている。だからこそ彼は建設されるべき将来の国家を「新たなイェルサレム」と呼ぶのである。

この「新たなイェルサレム」と呼ばれる真の国家の形成史は、したがって財産共同体の形成史でもある。すでに述べたように、人類は「所有権」と「相続権」の成立以来、不平等と分裂の道を進んで来た。そうして現代はその「不平等が頂点に達した」時代である。⁽²⁹⁾「社会の一方での富の蓄積と他方での貧困の増大」はあらゆる苦悩の源泉であり、「貨幣貴族」の支配を生み出している。⁽³⁰⁾

いたるところで「利己心」が巾をきかせ、「公共の福利のために働くことなど笑い種のひとつになってしまっている」のである。⁽³²⁾しかし、ヘスにとってこのような不平等と分裂の根源はむしろ「相続権」にあった。彼は相続権さえなければ不平等がこのように継承され、蓄積されることはなかったと考える。「所有権成立のすぐあとに相続権が成立するということがなかったならば、そして財産が所有者の死後、子息や親類縁者ではなく一般相続人としての国家の所有に帰され、その国庫から今度は国家がすべての成人に達したその成員に均等な割りあてをあたえるような連合体が可能であったならば、所有権の存在にもかかわらず、不平等はつねにくり返し解消されていった」はずだからである。まさに「不平等の極みは相続権によって人類にもたらされた」⁽³⁴⁾だからこれまでのように人間の本来の平等が唱えられ、財産共同体が提起されるだけでは不十分である。「まず相続権が廃止されなければならぬ」⁽³⁵⁾そうして「相続権が廃止された時にこそ真の国家生活がはじまるのである」⁽³⁶⁾ここで財産共同体への媒介契機を歴史内在的につかもうとするこのようなヘスのリアルな姿勢は、しかしふたたび彼の恣意的な救済史のなかに姿を消す。相続権の廃止を媒介とするこの財産共同体形成過程は、人類が大祖アブラハムのもとにあった時のような「家父長的純粹家族生活」を取りもどす救済史の一契機に貶められるのであった。⁽³⁷⁾こうして彼の救済史は様々な契機を経て終極に達する。「人類が老年期に至ってその最初の無垢な状態を取りもどした時、家族生活は人類の幼年期の場合と同じように、ふたたび純粹なかたちで現われるのである」⁽³⁸⁾

ヘスが救済史のなかで描いたこのような財産共同体の形成史は、その思想的起源がどこにあるにせよ、ひとつの未分化な社会主義を表現していた。彼は相続権を廃止する主体を既存の国家に求め、あるいはまた人間の本来の平等を主張しながら封建貴族を免罪し、中世下層民の奴隷根性を非難する。彼がこの著作の革命的意図を否定しつつ、「国家生活にかんする学問的探究を促進し……軋轢を防ぐ道を選ぶ」よう国家に求めた一節もまた、検閲を意識した発言というよりは彼の未分化な社会主義の一環であった。だからのちのヘスがこの書を「社会主義的著作」として位置づけた時、そこには明らかに「真正」社会主義者としての読み込みがあった。財産共同体の形成史として表現された彼の未分化な社会主義は、むしろ神の認識の発展史や国家の形成史と同じように彼の救済史を支えるひとつの契機にすぎなかった。しかもこの救済史はヘスがユダヤ人として描いた救済史であった。彼の構想する未来の国は「新たなイエルサレム」であったし、そこで実現される内面的なものと外面的なものの統一、あるいは宗教と政治、教会と国家の統一はすでにユダヤ教（モーゼの法律）のなかにもその起源をもっていた。そしてこのような統一の精神を現代にまで担ってきた民族こそユダヤ人であった。「この民族は最初から世界を征服する使命をおびていた。それは異教国ローマのように腕力によってではなく、その精神の内的徳性によって征服するのである。」

こうしてヘスが様々な原理を軸に描いた救済史は、結局ユダヤ的な救済史になっていた。それは彼の精神に深く刻み込まれたひ

モーゼス・ヘスとヘーゲル主義の問題（上）

ひとつの思想であるとともに、歴史にかんする彼の貧しい教養のなかで大きな位置を占める知識だったのかもしれない。そして彼がここで示した様々な原理はその後の彼の思想にいつまでも影を落すことになる。救済史と社会主義の結びつきは彼の「真正」社会主義によって受け継がれ、ユダヤ的な救済史は三月前期の社会主義運動のまえにいったん姿を消しながらも、晩年のヘスの思想をふたたびとらえるのであった。

しかしいずれにしても、彼はここで世界史を救済史として描くことによって、歴史をトータルな全体としてつかむという立場に立っていた。彼にとって歴史とは「経験のよせ集め」であってはならなかった。「混沌状態を秩序づけ、……世界史をその全体性と法則性において把握する」ことこそ歴史考察の使命であった。ヘスはそのようにトータルなかたちでとらえられた世界史のなかで現在のもつ意味を明らかにし、未来への道を摸索した。その意味で「歴史は人類の偉大な教師」であった。財産共同体への実在的媒介契機を歴史内在的にとらえようとした彼の試みも、このような歴史に対する姿勢に支えられていた。そしてここに世界の合理性に対するあの確信が貫かれていたのである。彼の救済史が結局は諸原理のアマルガムであり、恣意的構成で充たされていたとしても、このような歴史に対する信頼あるいは歴史という神への信仰は、この救済史をつうじて表現された彼の思想の大きな基軸となっていた。それが、やがてこのスピノザ主義者の思想のなかに姿を現わすヘーゲル主義との唯一の結節点であった。

- (24) Vgl. *ebenda*, S. 47f.
- (25) 「ライネを讀むべからなかつた」とらうくスの告白 (Hess, Die ideale Grundlage des neuen Jerusalem. *Siberner*, *Der junge Moses Hess*, Teil 2, S. 254.) は、彼自身の彼のオリヰナリティーを示すものなため偽証である。Vgl. *ebenda*, S. 255. 同時期の書簡はすべてに彼がライネの『ユートンの宗教と哲学の歴史』を讀む、そのの書評(残れしところ)を採りなつてつたこととを示している。Vgl. den Brief von Hess an Wolfgang Menzel. [Köln, den 2. Jan. 1836.] *HBw*, S. 49f. 但し『人類の聖なる歴史』が完成して行くのせいで一八三六年のせうのつたものより異なる。Vgl. Hess, [Notiz- und Tagebuch. Vorarbeiten und Notizen zur „Heiligen Geschichte“,] 1836-1837. *NQ*, S. 38.
- (26) Hess, Die heilige Geschichte der Menschheit. *HS*², S. 65.
- (27) *Ebenda*, S. 48.
- (28) *Ebenda*, S. 51.
- (29) *Ebenda*.
- (30) *Ebenda*, S. 62.
- (31) *Ebenda*, S. 56.
- (32) *Ebenda*, S. 63.
- (33) *Ebenda*, S. 54.
- (34) *Ebenda*, S. 52.
- (35) *Ebenda*, S. 53.
- (36) *Ebenda*, S. 58.
- (37) *Ebenda*, S. 68.
- (38) *Ebenda*.
- (39) くスの財産共同体の思想の起源については、彼が一八三三年のはじめに父との対立がもとで家出をし、オランダそしてフランスへと流浪の旅をした際のフランス社会主義との接触や、あるいは徹底したユダヤ商人であった父のまじりの「ユダヤ的商人商」(Hess an Heinrich Heine, Bonn, 19. Okt. 1837 Donnerstag, Heinrich Heine, *Säkularausgabe*, Bd. 25. Berlin und Paris 1975, S. 83.) の経験など、様々な可能性が考えられるが、流浪の旅にしろつてもちつた「まじりく」についておぼしう (Siberner, *Der junge Moses Hess*, Teil 2, S. 256.)、ふちの場合にも確証はない。最近では、当時インフランスの社会批判および社会主義文献を批評紹介してつたメンツェルの『新刊評論誌』がくスの社会主義思想の源泉となつたメンツェルの主張を採っている。Vgl. Mönke, Einleitung. *HS*², S. XIXf.
- (40) Hess, Die heilige Geschichte de Menschheit. *HS*², S. 61.
- (41) Vgl. *ebenda*, S. 45.
- (42) Vgl. Hess, Über die sozialistische Bewegung in Deutschland, *a. a. O.* *HS*², S. 290.
- (43) Hess, Die heilige Geschichte der Menschheit. *HS*², S. 71.
- (44) *Ebenda*, S. 73.
- (45) たうとが、「社会主義は最高の宗教であるだけであつ、最高の科学である」として彼の「真正」社会主義のテーゼを参照せよ。Über die sozialistische Bewegung in Deutschland. *HS*², S. 300.
- (46) Vgl. Hess, Rom und Jerusalem, die letzte Nation.

nalitätsfrage. Briefe und Noten. A. a. O., S. 227.

(47) Hess, Die heilige Geschichte der Menschheit. HS²,
S. 42.

(48) *Ebenda*, S. 55.