

Title	生の哲學者としてのヘーゲル
Sub Title	
Author	栗林, 茂(Kuribayashi, Shigeru)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1932
Jtitle	哲學 No.9 (1932. 4) ,p.171- 190
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000009-0171

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.

生の哲學者としてのヘーゲル

栗 林 茂

一

生の哲學者としてのヘーゲル、非合理的ヘーゲルの發見者を我々はデイルタイに於て見出す。彼は「ヘーゲルの體系の發展史は、ベルリンの王立圖書館にあるヘーゲルの手記を利用して敘述され、又歴史的に明かにされねばならぬ。この際特に彼の汎神論、彼の辯證法的方法、彼の論理學に於ける範疇の整頓、及び歴史的生の活の形態を一つの哲學的聯關の中に齎す彼の方法の形成が顧慮されねばならぬ⁽¹⁾」
といふ要求の下に彼の「ヘーゲル青年時代史」(Die Jugendgeschichte Hegels, 1905)を完成し、そして其處で、如何に若いヘーゲルが啓蒙主義を精察し、克服したか、如何に彼

がレッシングからヘルデルへの重要な轉向を行つたか、如何に彼が始めて「宗教心の内的辯證法」を認めたか、⁽³⁾如何に彼の體系の人間中心的性質が形成されたか、⁽⁴⁾如何に彼が一つの「より高い」論理學の問題を法式化し、⁽⁵⁾又生の概念を確立せんとしたか、⁽⁶⁾を示した。彼は思想家の發展史を手記から書かんとする課題を立て、彼に特有な直觀と分析の結合せる方法に依つて、主知的、唯理的と非難された「汎論理主義者」が青年時代には近代の生命哲學、近代の直覺主義が追求してゐるものに近づいてゐることを明かにし以てヘーゲル研究の一新時期を劃したのである。私は此處にこのディルタイを手引として生の哲學者としてのヘーゲルの思索の跡を辿つて見よう。

(1) W. Diltheys Schriften IV, S. VI.

(2) ebd., S. 28.

(3) ebd., S. 31.

(4) ebd., S. 51.

(5) Diltheys Schriften IV, S. 28.

二

ヘーゲルの生の哲學者、非合理主義者としての最も顯著な現れは、彼のフランクフルト時代(1797—1800)に於ける最大の斷篇、即ちノールに依つて「基督教の精神とその運命」(Der Geist des Christentums und sein Schicksal)なる表題の下に集められた一聯の斷篇⁽¹⁾に於て見出される。私はこの斷篇そのものの検討に立入るに先立つて、先づヘーゲルのフランクフルト時代を概觀したい。

一七九七年一月ヘーゲルは、ベルンの貴族シュタイゲル家の家庭教師の地位をヘルデルリンに依つて紹介されたフランクフルトの商人ゴーゲル家のそれと換へた。この地位は彼にベルンのそれより一層適してゐるやうに見えたが、然し彼の憂鬱は此處でも退かなかつた。依然として彼の境遇の壓迫が彼を苦しめた。彼自身後年シンクレアーへの手紙の中で「不幸なフランクフルト」なる言葉を用ひ

てゐる。然しこのフランクフルト時代の四年間は、彼にとつては、豊富な學的餘暇と研究の時代であり、この時代に彼は彼の後の哲學全體の基礎を獲得した。基督教の一つの新しい理解が彼の中に起り、そしてこの理解から彼に彼の神祕的形而上學の法式が生じた。蓋し外部から束縛された天才的意力の深い苦惱が、斯かる宗教史的状態の祕密を洞察する彼の能力を高めたのであらう。

ヘーゲルはこの時代にカントの支配圏からフィヒテ及びシェリングのそれに這入つた。彼はフィヒテの綱領書(一七九四年)からシェリングの自然哲學(一七九七年)、及び彼の先驗的觀念論體系(一八〇〇年)に至るまで行はれた哲學運動に關與した。彼は然しこの發展の過程に依つて單純に規定されはしなかつた。彼の發展の如何なる契機に於ても彼はフィヒテ學派、或はシェリング學派ではなく、實にフィヒテの影響と共に全く他の種類の影響が彼の思惟に現はれた。且又彼は彼が既にシェリングの自我の書——一つの形而上學的一元論への轉向が行はれた——に精通してしまつた一七九五年の夏に始めてフィヒテの知識學の研究に達した、そして既に一七九六年の夏にはヘルデルリンへの詩に於て、ついでは手

記に於て當時のシェリングの立場を離れた形でヘーゲルの一元論が我々に對して現はれた。然しヘーゲルの發展が行はれた前提は實にカントからシェリングに至る哲學的思惟の聯關の中にあり、この發展の中に彼が批判的認識論の立場から一つの新しい形而上學の作成へと移り得たことの根據があつた。加之彼がこの新しい形而上學を立てた概念の材料は全く主としてカントからシェリングまでの思想家から取り出された。

この時代のヘーゲルに於ける中心概念は、生命(Leben)、運命(Schicksal)、愛(Liebe)の三概念、即ち精神的全體としての生命の概念、あらゆる存在に於て實現される理性としての運命の概念、及び個體の自棄と獻身としての愛の概念であつた。彼は猶太教と基督教を對立させ、猶太教は來世と現世、絶對と空虚、義務と衝動の峻嚴な二元論の立場を取つてゐるが、イエスはあらゆる特殊を越えて精神生活の統一に、絶對との結合に、そしてそれ故に個物と普遍の調和に達してゐることを示す爲に、斯かる概念を用ひた。ラッソンの云ふ如く、⁽²⁾ヘーゲルは此處でモーゼとカントに反對してボーロとシルレルに味方してゐる。イエスは彼にはカントの道德の説教者、

宣傳者であることを止めて、彼がカントや正統派の「分離と不完全な結合」の倫理に代らせた新しい倫理の説教者となつた。

私は今やヘーゲルの生の形而上學をより詳細に考察する爲に、彼の斷篇そのものの分析に移らう。

(1) H. Nohl, Hegels theologische Jugendschriften nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin, Tübingen, 1907, S. 241—342.

(2) G. Lasson, Hegels sämtliche Werke, Bd. II, Phänomenologie des Geistes, Einleitung, S. XLIX.

三

„Der Geist des Christentums und sein Schicksal“ に於ては、ノールの云ふ如く、⁽¹⁾ヘーゲルの形而上學的體驗の焰が始めて直接に輝いてをり、又彼の後の著作、殊にフェノメノロギーへの道が最も容易に見出される。デイルタイもこの斷篇を「哲學的思想形成の唯一の記録」と稱讚し、又「それにはヘーゲルの全歴史的天才がその最初

の新鮮さに於て、そして尙體系の桎梏を免れて現はれてゐる。」と云つてゐる。⁽³⁾

この斷篇は猶太教の精神の詳論を以て始まつてゐる。ヘーゲルは嘗てシルレルとヘルデルリーンの影響の下に基督教と希臘主義を對立させたが、今や基督教の本質を猶太教との對立に於て特色づけんとする。

猶太教の精神の完全な典型はヘーゲルにはアブラハムである。彼の精神は、「彼の子孫のあらゆる運命を支配した精神」⁽⁴⁾として現はれてゐる。「アブラハムが一つの國民の祖先となつた最初の行爲は、共存と愛の絆を、彼が今迄人間及び自然と生活した關係のすべてを破つた分離である。」⁽⁵⁾彼は彼の祖國から彼の家族から離れた。彼の生活は分離と對立に依つて支配された。彼は彼が生活した土地に如何なる關係をも持たなかつた。彼は見知らぬものとして人々の中を通つた。「アブラハムは愛さうとしなかつた」⁽⁶⁾のである。斯く自己をあらゆるものに嚴に對立させる彼の精神は、「思惟されたものを無限の敵對する自然を支配する統一にまで高めた」⁽⁷⁾。彼は「あらゆる多様を包含した偉大な統一」⁽⁸⁾を求めた。「然しその統一そのものは、單に彼の存在の、彼の子孫に擴げられた彼の生活の保證であつた。彼の

神に於ては彼にすべてが仕へた。彼はこの神に従ふことに依つて彼の全體に従ひ、自己を犠牲にすることに依つて自己自身の爲に犠牲にした。⁽⁹⁾それ故に猶太人の神は、希臘人の神と反對に、「猶太人が仕へ、又猶太人に仕へた無限の對象⁽¹⁰⁾である。然し可視的なものはすべて制限されてゐるが故に、無限の對象は不可視的でなければならなかつた。それ故に猶太人は彼等の神を一定の形式に固定してをらぬ。

この無限の對象は、あらゆる真理、あらゆる關係の總括、従つて實に唯一の無限の主觀である、何故といふにそれは、人間が生ける絶對的な主觀として假定されることに依つてのみ、對象として現はれ得るから。それは「云はば唯一のシンテーゼである、そしてアンテーテーゼは一方猶太國民、他方すべての他の人類と世界である。これ等のアンテーテーゼは眞の、純粹の對象である、それ等は無内容であり、空虚であり、無生命である、それ等は無限の對象がそれ等を或るものにする限りに於てのみ或るものであり、作られたものであつて決して存在するものではない。⁽¹¹⁾」

若し無限の對象がすべてであるならば、人間は無であり、唯だその恩恵に依つてのみ存在する。この神人の關係から、神は人間に對して自己を彼の本質を表は

す眞理に於てではなく、單に彼の隠れた意志から發する命令に於てのみ表明するといふことが生ずる。神の存在は猶太人には命令であつて眞理ではない。何故といふに猶太人は徹頭徹尾神に従屬してゐるが、人が従屬してゐるものは眞理の形式を持ち得ぬから。「眞理は我々が支配しもしなければ我々が支配されもしない或る自由なものである。」⁽¹²⁾「眞理は悟性を以て表象された美であり、眞理の消極的性質は自由である。」⁽¹³⁾斯くてヘーゲルは云ふ、「猶太國民の運命は、マクベス——自然そのものから離れて外的なものに絶つた、それ故にこの外的なものに奉仕すること、に於て人間性のあらゆる神聖なものを蹂躪し、殺害し、遂に彼の神（それは對象であり、彼は從僕であつたから）に依つて見捨てられ、彼の信仰そのものの爲に打ち碎かれねばならなかつた——の運命である。」⁽¹⁴⁾此處でヘーゲルは一轉して基督教の精神とイエスの意味を把捉せんとしてゐる。

ヘーゲルに従へばイエスは猶太教の精神へのアンティテーゼである。猶太教の精神は客觀的なもの、即ち他者への奉仕、隸屬、固定した律法である。この客觀的なものをイエスは攻撃した。彼は客觀的な、外的な律法、命令に主觀を、「人間の全

主觀性」を對立させた。「彼は不定な主觀性、性格を客觀的命令の正確な遵奉と全く何物をも共有しない全く他の領域にした。」⁽¹⁵⁾ 宗教的儀禮は最も精神的なもの、最も美しいものであるが、然し「若しそれ等に美の精神が缺けてゐるならば、最も空虚なもの、最も無意味な隷屬である、そして如何に卑しい人間的欲求の満足でもこれに優つてゐる。」⁽¹⁶⁾

イエスは然し、法則のポジティブイテートを止揚する爲に、法則を主觀的にする爲に、それが普遍性の能力の普遍的表現として理性の表現であるといふことを示す道を歩むことは出来なかつた。この道はカントが彼の倫理學に於て歩んだ道であるが、それに依つてはポジティブイテートは單に一部分取り去られるに過ぎぬ、何故といふに義務の命令は、特殊に尙對立してゐる普遍であつて決して多様な完全な統一ではないから。特殊なもの、衝動、傾向、愛にとつては普遍なものは必然に永遠に外的なもの、客觀的なものである。道德性はカントに従へば個物の普遍への壓服であるが、然しそれは寧ろ個物の普遍への擧揚、兩者の合一に依る止揚でなければならぬ。「道德性は、」とヘーゲルは云ふ、「生の法則との一致、合一である。

若しこの法則が生之法則ではなくて或る外的なものであるならば、最高の分離が存在する。⁽¹⁷⁾「道德性は生に於ける分離の止揚に、愛の原理に基く生ける合一にある。それ故に義務の命令はその本質上普遍的なものであり、概念であつて概念と現實の對立を含んでゐるが、イエスの命令は義務の命令とは全く異つた意味に於て命令であり、唯だ生けるものがそれに外的な概念の形式に於て考へられ、語られてゐるが故にのみ、當爲の形式を帶びてゐる。それは心情、愛、生の表現である。即ちイエスは法則のポジティブイテートを止揚する爲に、法則から法則的なものを、法則の形式を奪ひ取る爲に傾向と法則の一致を説いた。傾向と法則の一致は、法則の *Anspruchs* (補充) である。「存在が主觀と客觀の綜合——主觀と客觀がその對立を失ふ——を意味する如く、道德的に行動せんとする傾向は、法則がその普遍性を、主觀がその特殊性を、両者がその對立を失ふ綜合である。⁽¹⁸⁾」傾向と法則の一致は、此處では法則と傾向の同一を意味する。それは生であり、愛である。「見知らぬ主の法則への全き隸屬に、イエスは自己の法則への部分的隸屬を、カントの道德の自己強制を對立させたのではなくて支配も隸屬もなき道德を、愛の變形を對立させた。⁽¹⁹⁾」

斯くヘーゲルはイエスに於て法則と傾向の合一を、愛を見出したが、今や彼にイエスに於ける罪惡の問題が現はれる。力強くヘーゲルは、罪を律法の違反と見做すカント主義と正教の見解に反對した。若し罪が單に律法の違反であるならば、刑罰も亦單に犯された律法そのものから出發し得るに過ぎぬ。然るに律法は單に普遍的なもの、思惟されたものであるが故に、實際の罪人^{ツミヒト}ではなくて單に罪人の概念が權利を失ふに過ぎぬ。實際の罪人が權利を失ひ得る爲には、律法が生けるものと結び附けられ、權力で包まれねばならぬ。この律法的立場の缺陷は然し特に、それが罪に依つて生じた律法と罪人との分離を調和することが出來ぬ、即ち贖罪の可能を否定するといふことにある。律法的立場に従へば、一度惡行が生ずると、永遠に人生の幸福と歡喜が破壊される。永遠の悔が斯かる意識を支配する。受刑もこの悔を消すことは出來ぬ。律法は罪人が刑罰を受ければ勿論満足させられるが、然し依然として敵對的態度を持する。何故といふに罪人は自己を良心の呵責に於て過去の贖はれた行爲に對しても常に罪人として眺め、彼の現實は彼の律法の意識と矛盾するから。斯くて罪を抽象的な律法の違反と見做す立場は、

罪を普遍と特殊の合一である生の破壊と見做す立場に席を譲らねばならぬ。この生の立場はイエスの立場であり、それに於ては贖罪が可能となる。

生の立場に従へば、罪は律法の違反ではなくて生の破壊である。この生の破壊は、然し生の非存在ではなくて生の分離である。それは單に生を敵に變ずることである、何故といふに生は不死であり、外見上殺されても尙存續して罪人に恐ろしい幽霊として、敵對的生として現はれるから。統一的生は、罪に依つて二重の生、即ち自己自身の生と傷けられた敵對的生を生ずる。罪人は云はば生の内部に自己に對立する敵を作る。この罪人に對立する敵對的生は、運命、或は運命としての刑罰である。運命としての刑罰は、復讐する律法ではなくて復讐する生、即ち罪人への傷けられた生の反動であり、罪人に彼自身の生の破壊を、彼自身の生の一部の非存在を感せさせる。この感情は失はれた生への憧憬となる。この自己自身を再び見出す感情は愛であり、それに於て運命は宥和される。それ故に罪の赦しは、刑罰の止揚でもなければ、良心の呵責の止揚でもなくて、愛に依つて宥和された運命⁽²⁰⁾である。斯く觀察すれば、罪人の行爲は、決して斷片ではなくて生から、全體から生

する行爲である。それは生を分離するが、然し相敵對する部分は愛に依つて再び全體に結合する。生は罪に依つて自己を分離し、愛に依つて再び自己を結合する。罪人は他人の生を破壊したと信するが、然しあらゆる生は一つであるが故に、彼は單に自己自身の生を破壊したのである。

ヘーゲルは今や進んでイエスの人格そのもの、神人としてのイエス、神の子にして人の子たるイエスを問題とする。ヘーゲルに従へば、神的なものは純粹生命である。純粹生命には如何なる多様も、如何なる對立もないが、然しそれは消極的單一、抽象的統一ではなくて生ける存在である。神的なものはヘーゲルには又ヨハネ福音書の意味に於てロゴスである。神とロゴスは、存在が二様に、即ち如何なる分割、對立もない唯一者として、又無限の分割、分離の可能性を持つ唯一者として觀察されねばならぬが故に、區別される。「神とロゴスは、神がロゴスなる形式に於ける質料である限り、⁽²¹⁾に於てのみ、異なる。ロゴスそのものは神に於て存在する、兩者は一つである。」而して萬物はロゴスに依つて生ずる。それは唯一者の無限の分割であり、云はば無限の生命の木の枝である。ヘーゲルはこの純粹生命、或はロゴス

としての神とイエスの關係を父と子の關係として、然し死せる聯關としてのそれとしてではなくて生ける聯關としてのそれとして把握した。彼に従へば、父と子の關係は生けるものの生ける關係であり、同一の生命の變形であつて本質の對立ではない。それ故に神の子は父と同じ本質であり、唯だ反省の作用にとつてのみ特殊なものである。神の子は又人の子である。神的なものは特殊な形態に於て人間として現はれる。無限と有限の聯關は、勿論一つの神聖な祕密である、何故といふにこの聯關は生そのものであるから。唯だ生を分つ反省のみが、生を無限と有限に區別する、唯だ單獨に觀察された有限なもののみが、神的なものに對立したものととしての人間の概念を生ずる。反省の外部に於ては、眞實に於てはこの分離は起らぬ。斯くて神人としてのイエスの本質は、唯だ信仰に依つてのみ把握され得る。「信仰は精神に依る精神の認識である。」²²⁾ 神的なものへの信仰は、信ずるもの自身の中に神的なものがある、彼が信ずるものに於て自己自身を、自己自身の性質を再び見出す——假令彼はこの見出されたものが自己自身の性質であるといふ意識を持たぬとはいへ——といふことに依つて可能である。「神的なものへの信

仰はそれ故に自己の性質の神的なことから生ずる、唯だ神性の變形のみが神性を認識し得る。⁽²³⁾」

最後にヘーゲルは基督教團の運命を説いてゐる。基督者は先づ第一に愛の一團を、あらゆる特殊なものへの權利を放棄して共通の信仰と希望に依つて結合する、その樂しみと喜びが單にこの愛の純粹な一致である人々の一團を、従つて神の一小國を代表した。然しこの愛は神的精神ではあるが、未だ宗教ではない。宗教には愛が同時に客觀的形式に於て現はれるといふことが必要である。合一としての愛は、未だこの合一の表現を含んでをらぬ。感情としての、主觀的なものとしての愛は、表象されたもの、普遍的なものと融合し、そしてそれと共に禮拜の可能な、價値ある存在の形式を獲得せねばならぬ。「主觀的なものと客觀的なもの、感情と對象への感情の要求、即ち悟性を想像に依つて一つの美、一つの神に於て結合せんとする要求は、宗教への衝動である。⁽²⁴⁾」基督教團はイエスの死後勿論宗教への深い衝動を感じたが、然し宗教を完全な生命としなかつた。それはその生ける絆を、それを完全に結合する絆を求めてこれを一つの興へられた現實的なものに於て、一

つの共通の祖師に於て見出した。それと共に然し歴史的なもの、現實的なもの、客観的なものが、基督教團の生命の中に引き入れられた。神的なものが、教團を結合するものが教團に對して一つの與へられたものの形式を持つといふことは、教團の精神の顯著な一面である。此處に再び神と世界、神的なものと生命の對立が現はれた。従つて「教會と國家、禮拜と生命、敬虔と道德、宗教的行爲と世俗的行爲が決して一つに融合し得ぬといふことが、基督教の運命である。」⁽²⁵⁾ヘーゲルはそれ故に成立宗教としての基督教に於ては彼の形而上學的觀念の實現を認めてをらぬ。彼の目標は無限と有限の宗教的合一であり、斯く解された宗教に於ては單なる合法性も、單なる道德性も征服され、倫理的根本感情としての愛はその充實を得る。

- (1) Nohl, a. a. O. Vorrede, S. V.
- (2) (3) Dilthey, a. a. O. S. 68.
- (4) Nohl, a. a. O. S. 243.
- (5) ebd. S. 245.
- (6) (7) ebd. S. 246.
- (8) (9) (10) ebd. S. 372.

- (11) ebd. S. 250.
- (12) (13) ebd. S. 254.
- (14) ebd. S. 260.
- (15) ebd. S. 264.
- (16) ebd. S. 262.
- (17) ebd. S. 387.
- (18) ebd. S. 268.
- (19) ebd. S. 293.
- (20) ebd. S. 283.
- (21) ebd. S. 307.
- (22) eod. S. 289.
- (23) ebd. S. 313.
- (24) ebd. S. 332.
- (25) ebd. S. 342.

以上の如く、「Der Geist des Christentums und sein Schicksal」を貫く根本概念は、明かに生の概念である。其處には唯一の生、生の破壊に對する生の反動としての運命、自己自身を再び見出す生の感情としての愛の一つの聯關が現はれてゐる。其處ではあらゆる存在は生の變形である。生は全體と部分の關係——部分が全體から離れては存在することも思惟されることも出來ぬ——である。生は多様をその統一の中に包含する全體である。生は自己自身に於て分離し、斯くてその個々の變形が生ずる。「個物、被制約者は同時に無限の生命樹の枝である。」「生は未發展の統一から形成を通つて完成した統一に至る圓周を歩む。」この汎生命は悟性に依つては決して完全に表現され得ぬ。我々は斯かるヘーゲルの形而上學的思想を、幾多の異論はあるが、⁽¹⁾デイルタイに從つて神祕的汎神論と呼ぶことが出来るであらう。彼は世界全體に於てその實現を持つ精神としての無限的生は悟性には不可捉であり、唯だ心の宗教的に靜觀的な高まりに於てのみ到達され得るといふヘーゲルの形而上學的根柢見解をあらゆる神祕的汎神論に類似してゐると見做し、若しこの見解が體系として考へられるならば、その體系はプローティン、ニコラウ

ス・クザーヌス、スピノーザ乃至ショーペンハウエルのそれと同様の構造を持つてあらうと論じてゐる。⁽²⁾ 兎に角ヘーゲルは此處で一つの生の形而上學に依つて反省の哲學の抽象を征服せんとしてをり、實に單に神學者であつたのみならず、存在の本質を探求せんとする哲學者であり、形而上學者であつた。

(1) Vgl. Th. L. Haering, Hegel, sein Wollen und sein Werk I, S. 547 ff.

(2) Dilthey, a. a. O. S. 154.

參考書目

- H. Nohl, Hegels theologische Jugendschriften, 1907.
 W. Dilthey, Die Jugendgeschichte Hegels, 1905.
 J. W. Schmidt-Japung, Die Bedeutung der Person Jesu im Denken des jungen Hegel, 1924.
 Th. L. Haering, Hegel, sein Wollen und sein Werk I, 1929.
 W. Moog, Hegel und die Hegelsche Schule, 1930.