

ヘーゲル、フオイエエルバッハ、マルクス

井 上 周 八

- 一 ヘーゲルとマルクス
- 二 ヘーゲルの生い立ち
- 三 ヘーゲルの「絶対的理念」と「弁証法」
- 四 ヘーゲル哲学の問題点
- 五 フオイエエルバッハとマルクス

一 ヘーゲルとマルクス

周知のようにマルクス主義の三つの源泉の一つは、一八世紀後半から一九世紀前半にかけて展開されたドイツの古典的・観念論哲学であった。

ドイツの観念論哲学の主要な人々たちとしては、カント、フィヒテ、シェリング、ヘーゲルなどを挙げることができ

ヘーゲル、フオイエエルバッハ、マルクス

るが、とくにヘーゲルは観念論としてではあったが弁証法を深く解明し、哲学史上に多大の功績を残した。

若きマルクスはヘーゲルから多くの影響をうけた。ヘーゲルが一八一八年から三一年まで教えていたベルリン大学は当時の哲学的論争の中心地であり、三〇年代の半ばごろには、ヘーゲルの弟子たちがいくつかの講座を担当していた。マルクスは初めボン大学へ、次でベルリン大学に移った。このようにヘーゲルはマルクスに、時期的にも接近しており、マルクスは思想的にヘーゲルから多大の影響を与えられた。

ところでヘーゲル哲学もカント哲学と同様に難解をもって知られている。日本ではまだその論稿のすべてが日本語に訳されているわけではなく、しかも、ヘーゲルが論究した分野はきわめて多く、その哲学体系も尠大な内容を含む構成をなしている。そしてヘーゲル研究専門家にしても、ヘーゲルの哲学体系の一面を、それぞれ研究しているのであって、彼らのヘーゲル解釈においても各人各様である。そこで以下、先学の研究成果に学びながら、マルクス主義の系譜に関係のあるヘーゲル哲学の論点の若干についてごく簡単に考察しよう。

ヘーゲルの哲学体系は尠大なものであり、彼の著作もそのすべてが邦訳されてはいないのである。⁽²⁾

(1) ヘーゲルは「体系なき哲学的思索はなんら学問的なものではありえない」として次のように述べている。「体系なき哲学的思索はそれ自身としてはむしろ主観的な意見の吐露にすぎず、あまつさえ内容からいえば偶然的なものである。内容は、全体の本質としてのみ権利づけを得るのであって、全体を離れては、根拠づけを欠いたままの前提か、でなければ、主観的な確信にすぎない。多くの哲学的著作は、そういう「没体系的な」仕方、単に意見や私念を語ったものという域にとどまっている。——体系というと、他の哲学のそれとは違った一つの限られた原理をもつ哲学という意味に誤解するむきもあるが、実際は逆であって、あらゆる特殊的な諸原理を自分のうちに含むということが真の哲学の原理なのである。」(『エンチクロペデー』【序説】)

(2) 中野肇氏は「ヘーゲルに関する参考文献はその龐大なことまさしく汗水充棟の趣がある」として、参考文献の紹介を行っ

ているが、「日本で出た原典の翻訳や研究書については、『世界の名著35　ヘーゲル』（中央公論社）の付録に収められた『文献案内』を参照されたい。なお少し古いが雑誌『思想』（岩波書店）の一一三号（昭和六年）は「ヘーゲル研究」特集号であって、その巻末に清水幾太郎氏の手になる詳細な文献目録がある」（中壘肇『ヘーゲル』中公新書、一八九ページ）と述べている。

ヘーゲルの主要著作には次のものがある。『精神現象学』（一八〇七年）初版のタイトルは「学の体系、G・W・F・ヘーゲル——イェナにおける哲学博士と教授、当地王立鉱物学会陪席者およびその他の学会員——著、第一部、精神の現象学、バインヘルクおよびヴェルツブルク、一八〇七年」となっている。System der Wissenschaft von Ge, Wilh, Fr, Hegel/D. u. Professor der Philosophie zu Jena, der Herzogl, Mineralog. Societät daselbst Assesor und anderer gelehrten gesellschaften Mitglied/Ersten Teil, die Phänomenologie des Geistes, Bamberg und Würzburg, 1807
『論理学』（一八二一—二六年、三分冊、全三卷）Wissenschaft der Logik.

この著作について広松渉教授は「文献案内」で次のように述べている。

「真訳すれば『論理学の学』である。『大論理学』と称されるのは『エンチクロペディー』第一部を『小論理学』と呼ぶことに応じている。根本思想は両者に共通であり、叙述の細部でも共通点が多い。ふつうの論理学が「形式論理学」とも言われるように「人ハ全テ死ス、そくらてすハ人ナリ、故ニそくらてすハ死ス」といった推論形式（内容に関係のない形式）の吟味と定式化を行なう学問であるのに対して、ヘーゲルの『論理学』は根本的にちがった性質をもっている。それは、存在するものの全てがその根本にもっている理法（ロゴス）を明示し、体系的に展開することを試みる。それゆえ「創造以前の神の叙述」とも言われるのである。しかし、この理法は人間に知られないどころか、われわれが真なる認識をするときつねにその中心を形成するものでもある。つまり、主観と客観の統一体なのである。それゆえ、この理法は経験の中心となる思惟規定だと言つてもよい。

経験の中心となる思惟規定をわれわれは、「熟知した」ものとして用いる。例えば「ペンが二本ある」というとき、数という規定を自明のものとして、いわば無自覚的に用いている。しかし、ものが「一つ」として算えられるためには、他との比較、同一性の認識、質的規定の捨象……というような、前提となるプロセスがあるはずである。このプロセスはたしかにすでに経験されている。しかしあたかも忘れていいる。一つの規定は他の諸規定との媒介関係にある。しかしあたかもそれ自体とし

ヘーゲル、フォイエエルバッハ、マルクス

である。一つの思惟規定が他の規定との媒介関係において形成されるプロセスを展開することになって、忘れられていたものは「想起」され、内面化され、熟知されたもの、認識されたものとなる。経験——せまい意味ではなく「意識の内にあるものは経験されるものである」(Werke in 20 Bänden) III S. 51) という、「自由も、精神も、神も」(同)経験であるという意味での経験——の中心をなす思惟規定が、従来の形式論理学の内容を含めて、必然的な脈絡の中に位置づけられ、確証される。

ヘーゲルは本書で従来の「形式論理学」に多くの点で根本的な批判を投げつけている。一つの形式論理学で「A = A」という同一律を、思惟の根本法則として固定し、絶対化している点である。どのような規定でも他のものとの関係におかれれば、それだけで「(対自)、と(他)に対して」(対他) という矛盾を含まざるをえないと彼は考えた。またもう一つの批判点は様々の規定が内的必然性をもたずに、いわば天下り式に提示されるという点であった。形式論理学から採られたカントのカテゴリー表もその点では同断である。一つの規定をそれだけで孤立化させて固定してしまうから、展開の必然性が見失われてしまうのであり、むしろ内在的矛盾の展開を叙述することが、その必然性を明示することとなるとヘーゲルは考えた。形式論理学と弁証法論理学はいかなる関係にあるかという問題はヘーゲルに始まって今日でも哲学上の重大問題の一つとなっている(「広松渉編『ヘーゲル』平凡社、二四四—五ページ)。

右の「大論理学」にたいし「小論理学」と呼ばれる著作が次のものである。『哲学的科学エンサイクロペチア』(「小論理学」、『自然哲学』)、『精神哲学』Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundlege (一八一七年初版、第二版二七年、第三版三〇年)。このほか生前の出版物として『法律哲学』(一八二二年)があり、死後出版されたものとして『哲学史講義』(一八三三—一八三六年)、『歴史哲学』(一八三七年)、『美学』(一八三六—一八三七年)などがある。

『哲学史講義』Vorlesungen über Geschichte der Philosophie. について広松教授は次のように述べている。

「哲学的哲学史はヘーゲルの手で初めて書かれたと言つてよい。ヘーゲル死後もヘーゲル学派からは有力な哲学史家が輩出し、哲学史の概念を確立したことは、ヘーゲルおよびヘーゲル学派の功績の一つとして評価される。今日残されているものはヘーゲルの自筆原稿ではなく、弟子たちが講義を纏めたものであるが、全ての哲学を完成に向けて歩む有機的形成と感じた雄大な構想、間接資料にはとんと依存せず古今の大哲学者を自家菜籠中のものとした豊かな学識、時々混える穏やかなユーモアとによって魅力ある著作の一つとなっている。」(「広松編、『ヘーゲル』、二四六—七ページ)

科学的共産主義の創始者となったマルクスは、はじめは革命的民主主義とヘーゲル哲学の地盤へ身を置いて青年ヘーゲル派の見方をとった。しかし、マルクスは急速に、哲学においても、政治においても、科学的共産主義者としての成長を、一八四二、三年頃からなしとげつつあった。マルクスの初期の労作がこのことを明示している。

マルクスはヘーゲル哲学、とくにその弁証法を学び、青年ヘーゲル派に属していたが、次第にヘーゲル哲学を批判的に評価しはじめ、やがて論文『ヘーゲル法哲学批判・序説』（一八四四年）を書くに到った。

さてマルクスの研究は、彼をしてブルジョア社会の批判に向かわせたのであるが、しかもブルジョア社会の物質的経済的関係こそがその一切の上部構造を規定するという結論にやがてマルクスは到達する。そしてこの下部構造が法的諸関係及び国家形態を規定するという彼の認識は、マルクスをして経済学の研究に没入させることになる。

当初ヘーゲルは宗教を国家以上の存在としてその意義を強調していたが、やがてその見解を改める。現実における国家のもつ力に気づき、やがて国家のもつ意義を強調するようになったのである。そしていかにしてドイツ社会において国民の自由を実現できるかという目的にこたえることができるのは、キリスト教でもなく、国家であるという結論に到達して、国家の役割を強調すると共に、ヘーゲルは次第に共和制よりも君主制をすぐれたものであるとみるようになった。

これにたいしてマルクスは「人類の史的発展過程の理解のための鍵」は「国家」ではなく「市民社会」であり市民社会の科学は経済学であるという認識に到達する。

この点についてエンゲルスは一八六九年に論文『カール・マルクス』のなかで、次のようにのべている。

「ヘーゲルの法哲学を手掛りとして、マルクスは、ヘーゲルが『構築物の絶頂』として描き出した国家ではなく

て、むしろ彼があんなにも冷たく扱った『市民社会』こそが、人類の史的発展過程の理解のための鍵を求むべき領域であるという認識に達した。ところで市民社会の科学は経済学である……」（マル・エン全集、第一六巻、三六二—三六三

〔原〕 ページ参照）

よく指摘されるようにヘーゲルの哲学的体系を学びながらマルクスは、ヘーゲルの弁証法のもつ「神秘的な外皮」を棄てさり、唯物弁証法の基礎づけのための前提を作ること 시작했다。そしてマルクスは『経済学・哲学手稿』のなかではじめてヘーゲル弁証法を批判する。

マルクスは次第に市民社会の科学・経済学に目を向け、スミス、リカードなどのイギリスの経済学者の研究に着手し、理論が大衆をつかむやいなや、それは一つの物質的な力になるとして、プロレタリアートの歴史的使命の理論的解明に献身する。

一八四三年一〇月の末に、マルクスは新婚の妻を伴ってパリに政治的亡命者として到着したが、マルクスの経済学への組織的研究はこのパリへの移住後開始される。そして科学的共産主義者としてのマルクスの歩みはその死に到るまで続く。

マルクスが科学的共産主義者としての道をひたすら歩みはじめるまえに、マルクスが属していたといえるのは青年ヘーゲル派であった。

青年ヘーゲル派（左派ヘーゲル派）は何故生まれたのか。観念論ではあったが歴史の発展方向を見出したことは、ヘーゲルの偉大な功績とされているが、しかしヘーゲル哲学には根本的な矛盾があった。それは何よりもヘーゲルが意識的に適用した弁証法的方法と、弁証法とは矛盾して恣意的に設定された精神の発展としての当時のプロイセン国

家についての見解の矛盾である。このことから、ヘーゲルの哲学は進歩的であると同時に、保守的とならざるを得なかった。

岩崎武雄教授はヘーゲルが国家というものを重んじたけれども、決して非合理的国家主義者ではないとして次のように述べている。「イエナ会戦に敗れてから、プロシアはシュタインの手によって大きく改革されていった。シュタインはもとより強い民族意識を持つ政治家であったが、しかしフランス革命の目ざした国民の自由という理想の意義を十分に認め、できるだけ多く国民の自由を認めながら、統一ある近代国家を実現しようとしたのである。彼は隷農制を廃止して農民を地主階級から解放し、また都市自治制を実施して、一定の額以上を持つ者を有権者として市会の選挙を行なわせ、各都市に大幅の自治を認めた。シュタインはその反仏工作のため、ナポレオンの要求によって罷免されたが、その後ハイデンベルク内閣の手によって、シュタインの政策は継承されていったのである。

このようなプロシアの改革はヘーゲルをしてプロシアに大きな期待を抱かせるにいたった。かつてはナポレオンの手によってドイツに近代国家が実現されることを期待したヘーゲルは、いまプロシアこそまさに自己の理想を実現すべき国家であると考えたにいたったのである。ここには、ヘーゲルが現実のプロシアをあまりにも高く評価しすぎているという誤りが存するかもしれない。しかしとにかくヘーゲルはプロシアこそ絶対者の展開という必然的な法則によって国民の自由の実現という歴史的使命をはたすべき国家であると信じたのである。ヘーゲルの哲学は、ここにプロシア国家と結びつくべき必然性を持つにいたる。ヘーゲルがしばしばプロシアの御用哲学者として非難されることはすでに見たところであるが、しかしヘーゲルは決して節を屈してプロシア政府に媚びたのではない。彼は国民の自由の実現という世界的使命をはたすべき真正の国家が、いまこそプロシアにおいて打ち立てられつつあると考えた

にはかならないのである。』（『カントからヘーゲルへ』、東大出版会、一七三―四ページ）

同様に、ボワチエ大学哲学教授のジャック・ドントは「政治的な領域におけるヘーゲルの学説が、いささかも王政復古とプロイセン絶対主義の理想を象徴するものではない」として、ヘーゲルの伝記的かつ歴史的な研究の成果を発表（邦訳『ベルリンのヘーゲル』花田圭介監訳、杉山吉弘訳、法政大学出版社）している。

しかしジャック・ドント教授や岩崎教授の評価にも拘らず、ヘーゲルのプロシヤ政府に対する見解、彼の国家観はその後継者のなかから右翼ヘーゲル派を生み出す理論を内在していた。彼の弁証法は革命的であったのに、彼の哲学的見解の一部やその国家観は反弁証法的な反動的な側面を内包していたのである。

ヘーゲルの学説のそのような内在的矛盾のため、相対立する政治的、哲学的見解の支持者たちは、それぞれヘーゲルを根拠にして自説を主張した。ヘーゲルがプロイセン国家を「絶対的理念の現実化」として是認したことに力点を置く者は、保守的で反動的立場に立ち、これに反し、ヘーゲルの弁証法的方法を重視する者は、封建的イデオロギーや宗教や政治的現実に対し進歩的立場をとった。一八三〇年代の終りごろの老ヘーゲル派と青年ヘーゲル派の対立・論争がそれである。そしてマルクスは青年ヘーゲル派の立場に立ったが、しかし彼はやがてそこから離れる。ここでヘーゲルの生い立ちを簡単に述べておこう。

二 ヘーゲルの生い立ち

ヘーゲル Georg Wilhelm Friedrich Hegel は一七七〇年八月二十七日、シュトットガルトに生まれた。父はシュトットガルトを首都とするヴィルテンベルク公国の財務局秘書をつとめ、後に輸送官となった人であり、敬虔なプロテ

スタントであった。母はヘーゲルが一三歳のとき死去したが、ヘーゲルはその母の愛情を一生なつかしい想い出としていたという。高等学校時代のヘーゲルは常に模範生であり、優等生であった。彼は特にギリシア悲劇に興味をもち、ギリシア精神に対する彼の関心は一生持続した。ただこの時代のヘーゲルのギリシア理解は当時の啓蒙主義的立場からのものであり、若き日のヘーゲルの思想は、合理的な啓蒙思想だったのである。一七八八年、ヘーゲルはチュービンゲン大学に入学し、公国の給費生として神学寮に住み神学科で五年間勉強した。ここでヘーゲルが同じ年のヘルダーリン及び二年後に入学してきた五歳年下のシェリングとの交友関係をもったことは有名である。ヘーゲルは仲間の間で、慎重な、天才の片鱗も見せない、年より老けた人物として「老人」とあだ名をもっていたことからわかるように、地味なめだたない努力家であった。ヘーゲルは宗教をその研究の中心としたが、また同時に政治と歴史の問題に関心をもっていた。

ヘーゲルは、はじめの数年間、知的逍遙としてプラトン、カント、シラー、ヤコービ、ヘムステルホイス、モンテスキュー、ヘルダー、そしてルソーなどを学んだ。しかし若き日のヘーゲルが、単なる好学の神学生ではなく、フランス革命に熱狂した政治的関心の強い青年であった。⁽³⁾

(3) 中塾塾教授はヘーゲルとフランス革命について次のように述べている。「フランス革命やそれにまつわるもう一つの動きの影響は、ヘーゲルにとっては青年の客気から来る一時的なものではなかった。実にフランス革命こそはヘーゲルが生涯かけて思想的に取り組まなければならない巨大な「現実」の代表的な一面であった。彼にとって哲学の全使命がひたすら集中していく出来事がフランス革命であった。ヘーゲル哲学はフランスの問題を中心的な核としていた。」

このように現実に対して誠実で鋭敏な眼を持ち、常に現実について思索することを止めなかったヘーゲルは、与えられた現実的条件を自分の哲学的思考のために最大限に利用するという知的な貪欲を持っていた」(前出、中塾『ヘーゲル』四六ページ)のである。

大学卒業後、ヘーゲルは一七九三年から九六年までの三年間、スイスで家庭教師の職にあり、その間カント哲学を研究し、またフィヒテの哲学にも強く傾倒した。ヘーゲルの青春はフランス革命とカント、フィヒテなどのドイツの哲学に影響された。またこの時代にヘーゲルは、『イエスの生涯』とか、キリスト教についての未発表の断片を執筆した。それによれば彼は、イエスの教えは理性宗教であったが、キリスト教はそれが勢力をもつようになって、理性的信仰から生じた教義としてではなく、一定の組織をもった教団が外的な権力によって与えた教義となり、人間の内心の自由を抑圧するものになったとみており、この点でギリシアの宗教は民族宗教の典型であり、ギリシアの自由な世界に一致するものとして高く評価した。しかし、ギリシアの宗教も実は理性宗教とは言いがたいものがあることやがて気づいた。

ヘーゲルの伝記を書いたローゼンクランツによると、ヘーゲルは一七九八年八月から『道徳形而上学』を含めたカントの「法論」と「徳論」の厳密な研究に取り組み、国家と宗教の関係についてのカントの解釈、すなわち「国家と教会の両者は相互の安寧を乱すべきではなく、互いにかかわりを持つべきではない」という主張にたいし、「教会と国家が別々のものであることは不可能だ」との結論に達したという。

一七九三年にカントが出版した『単なる理性の限界内の宗教』で示されたカント的理性宗教の立場の限界にきづいたヘーゲルは、やがてヘーゲル独自の立場に移行する。カントの哲学は、理性にもとづく普遍的な道徳律を確立し、この道徳律の実現が人間の使命であるとするものであった。しかし、カントは神の存在は理性的に証明されえないもので、ただ実践理性の要請によってのみ考えられうるとしていた。これに対し、フィヒテの哲学はカント哲学から出発しながらも、人間の内奥に存在する絶対的自我を認め、これを神と同一視した。それゆえシェリングは神を人間が

到達すべき目標と考えるのではなく、人間の内部および人間をとりまく自然のうちにも常に神が存在しており、従って主観のうちにも客観のうちにも絶対者である神は自己同一的に存在しているとみた。⁽⁴⁾

(4) カント哲学に次いで、ドイツ観念論の代表的哲学はフィヒテとシェリングの哲学である。

ヨハン・ゴットリーフ・フィヒテ Johann Gottlieb Fichte (一七六二—一八一四年) は、「主観的観念論の古典的代表者」であり、ヘーゲルはフィヒテの哲学を「思弁の不滅の傑作」と認めている。フィヒテはカントの二元論を克服して、純粹主観的観念論の立場からカント批判を行なった。

フィヒテはザクセンの小村ランメナウで生まれ幼ないときから、おどろくべき記憶力の持主として有名である。彼が学者への道の第一歩をふみ出すことができたのは、その驚嘆すべき記憶力に原因している。日曜日の朝、ある男爵が評判の高い牧師の説教をきくため教会を訪れたがそのときすでに説教は終わっており男爵は落胆した。しかし村人からフィヒテを呼べば説教を元の通りの形で聞くことができるかと教えられ男爵はフィヒテを呼んで説教をきいた。このとき、フィヒテはわずか九歳であった。この男爵はフィヒテの後援者となって学者への道を援助したのである。しかし男爵は不幸にしてフィヒテが大学入学直前に死亡した。こうして彼の経済的困窮がはじまったが、ともかくそれでも彼は断続的に学業を続けることができ、一七八〇年イェナ大学神学部へ、やがてライプツヒヒ大学に転じた。彼にまた偶然的な幸福が訪れた。それは一人の学生がカント哲学の個人教授をうけたいといってきたことである。それまでフィヒテはカントを少しも知らなかった。しかし彼は生活のためカントを読み進むなかで、すっかりカント哲学に心酔してしまい、哲学こそは自分の一生の目標であると決断するに至ったのである。

カント哲学はなぜフィヒテを惹きつけたのか。それはカント哲学が人間の意志の自由を新たな立場から基礎づけた点である。カント哲学はそれまでの哲学にくらべるとコペルニクスの転換をへて全く異なった方法で人間の意志の自由を基礎づけた。カントによれば、因果的必然性によって支配される決定論的世界は単に現象としての客観の世界にすぎない。そしてその客観の世界はもともと人間の主観の内的形式によって構成された世界である。だがそうであれば、認識する主体としての人間の自我そのものは決定論の枠内には入らない。こうしてカントはこの決定論の枠に入らない自我の働きから人間の意志の自由の根拠を見出した。フィヒテはこのカントの考え方に接しそれを受け入れたのである。しかしこのようなカントの説は明らかに二元

論である。カントにあつては認識する自我は物自体を知りえず、その働きは限界づけられており、しかもこの同じ自我が実践としては自由なのである。フイヒテがカント哲学を補完しようとしたのは、この二つの自我を関連づけ、全哲学の基礎を与えなければならないと考えたからである。つまり理論理性と実践理性は二つの理性としてのカントにあつては矛盾していたのである。フイヒテはカントの二つの自我、理性を實踐の自我を基本として統一する。彼によれば、實踐的自我の働きがなければ、理論的自我は成立しえない。我々がある対象に対して理論的態度をとるのは、その対象に實踐的に働きかけようと考えからである。こうしてフイヒテは理性を實踐に結びつけた。そして自我が対象に働きかけ、それ故対象によつて疎外、抵抗され、その抵抗をのりこえて自我がどこまでも働きかけていこうとする關係のなかで自我と対象の關係が成立しているとしたのである。フイヒテはこのような純粹無限な働きをもつ自我を絶対的の自我と名づけた。フイヒテによればこの絶対的の自我こそが活動的、能動的であり、この活動的、能動的な働きが内的矛盾を形成する。この絶対的の自我に対する非我即ち自然は實は絶対的の自我の活動の産物であり、結局世界とは自我によりつくられたものに他ならないという。彼のこうした見解は、一七九五年の『全知識学の基礎』（一七九四年）で展開された。こうしてフイヒテは「物自体」を不可知としたカントの二元論を克服し、主観と客観は同一であるとの見地にたつて、全世界を絶対化された主観的な人間の自我から説明する。このようなフイヒテの考えは、シェリングの客観的觀念論とは対照的であり、またマルクス以前の機械論的唯物論とは異なり、思惟の能動的な行動的な側面を強調したものととして一定の役割をもつ。フイヒテ、シェリング、ヘーゲルはいずれも熱烈にフランス革命を歓迎したが、フイヒテの世界観は急進的ブルジョアジーの利益を基礎とした一七八九年のフランスのブルジョア革命との強い共通性をもつ理論である。フイヒテはドイツの封建的立ち遅れに反対し、教会権力と闘った。有名な無神論論争がこれである。彼はこのために多くの迫害にあい、イエナ大学の職をうばわれた。

このフイヒテの理論に深く共鳴し、フイヒテの知識学的立場から出発しながらそこから客観的觀念論の哲学体系を創造したのが、フリードリッヒ・ウィルヘルム・シェリング Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775~1856) である。

彼もフイヒテと同様に早熟の天才であつた。既に一五歳にして普通より三年も早く特別にチュービンゲン大学の神学部に入學した。ここでシェリングは五歳年上のヘーゲルと親しく交わるようになったのである。彼は聖書の研究の他に哲学に興味をいだきカントやフイヒテの哲学を学び、早くも一八歳にして、『神話・歴史的伝説・及び最古の世界の哲学説について』という論文を発表し、その後も次々と研究成果を発表した。そしてわずか二三歳の若さで、院外教授として一七九八年七月イエナ

大学に招かれた。シェリングの哲学ははじめはフィヒテの知識学的立場から出発し、フィヒテの忠実な信奉者であった。フィヒテの『全知識学の基礎』（一七九七年）が刊行された翌年にシェリングは、その最初の代表作『哲学の原理としての自我について』を発表したが、ここでのシェリングの立場は全くフィヒテのそれと同一であった。ところがそれからわずか二年後に、シェリングはフィヒテの哲学から離別するのである。両者の相違は何であったか。フィヒテはカントの二元論を克服しようとして絶対的自我に到達したが、しかしそれでもなおフィヒテの絶対的自我は、二義性をもっていた。すなわちそれは一方では、我々の経験的自我の根底に存する先験的なものであると同時に、他方この経験的有限的自我の実現すべき理念と考えられていたことである。

すなわちシェリングはフィヒテの見解には一切の存在を自我の働きから説明しようとするため、自我の働きとは無関係に存在する外界を否認し、それを説明できないという欠陥が存在するとみたのである。シェリングはフェヒテの「自我」をもとにした主観的観念論にたいして、根源的な「絶対者」を立てる客観的観念論（同一哲学）を主張した。シェリングはフィヒテの考えを批判し、絶対的自我の見解をうちたてるが、彼の絶対的自我は先験的な自己意識ではなく、それを超えた無制約的な自我である。フィヒテの場合には、有限的な自我に対して対立するものは非我であって自然ではなかったが、シェリングにあつては自然を構成するものは絶対的自我そのものであり、絶対的自我がここでは自然と同等の権利をもつものとして対立し、ここに自然哲学が成立するものと考えられている。もちろんシェリングの自然哲学は自然科学ではなく、自然についての形而上学的思弁にすぎない。更にシェリングは絶対的自我の哲学から、絶対者の哲学にまでその歩を進め、無限の発展を自然と精神と芸術の分野においても実現しようとする客観的観念論者となる。芸術とはシェリングによれば、絶対者そのものが、天才のうちに通じてその作品を通して無限なもの、永遠なものをつくり出させ、美を創造するのである。彼の哲学は同一性の哲学といわれ、一致の哲学といわれている。その理由は自我と非我、精神と自然、主観と客観の双方の根底に無差別な同一性としての絶対者を考えているからである。「一切が自我である。そして自我以外の何ものも存在しない」こうしてシェリングは神もしくは絶対者以外の何ものをも認めない汎神論的立場にたつ。

ヘーゲルはある期間シェリングの強い影響をうけていたが、やがてシェリングと決別する。ヘーゲルは『精神現象学』の序説で、シェリングの絶対者についてふれ、シェリングの絶対者においては、すべての牛が黒くなる暗夜の如きものである、と述べ、全き無差別としての絶対者という暗夜からは、どうしても差別をもつ有限な牛は生まれないとしている。

ヘーゲルは不遇なイェーナ時代を経て、ニュールンベルクのギムナジウム校長となり、やがて一八一六年十月、彼の四六歳のときハイデルベルクの私講師から員外の哲学教授となり、次でベルリンでやっとその頂点を迎え、哲学はその時代の実体的精神⁽⁵⁾であり、「現実を概念的に把握することこそ哲学の使命である」という基本的立場と人間理性に対する限りない信頼に支えられたヘーゲル哲学を完成するのである。

ではヘーゲル哲学とは何であろうか。

(5) この点についてヘーゲルは次のように述べている。「哲学というものはその時代と全く同一である、ということが以上から帰結する。哲学はその時代を超えない。哲学はその時代の実体的なものの知である。時代の息子たる個人が彼の時代を超えないのもそれと同断である。彼自身の本質たる、彼の時代の実体的なもの、それをば個人は彼流の形式で表出する。が、誰しも自分の皮膚を脱け出せないのと同様、自分の時代を真に超えることはできない。反面ではしかし、哲学は形式の面では、しばしばその時代を超える。というのは、哲学はその時代の実体的精神であるところのものと思惟として、この時代の精神を自分の対象とするからである。哲学がその時代の精神のうちにあるかぎり、当の時代精神こそ哲学にとって既定の現世的内容である」(『哲学史』)

三 ヘーゲルの「絶対的理念」と「弁証法」

ヘーゲル哲学は、偉大な観念論哲学であり、彼の哲学の特徴は弁証法的哲学であるという点にある。彼の哲学は客観的または絶対的哲学とも呼ばれているが、その理由は、世界創出の根源は、自然および人間が出現する以前から存在している「絶対的理念」⁽⁶⁾だという点にある。しかしこのヘーゲルの「絶対的理念」は思惟の産物であり、ただ観念の世界においてのみ展開され表示されるものである。そしてその展開の論理が即ち彼の弁証法⁽⁷⁾に他ならない。

(6) ヘーゲルは『大論理学』のなかで次のように述べている。

「絶対的理念こそ哲学の唯一の対象であり、内容である。絶対的理念は、あらゆる規定性を自分のうちに含むものであり、その本質は自己規定または自己の特殊化を通じて自分に復帰するところにあるから、絶対的理念はさまざまな形姿をとる。哲学の任務は、理念をそういう諸形姿において認識することにある。」

(7) ヘーゲルは次のように述べている。「弁証法〔Das Dialektische 弁証法的なるもの〕を十全に理解し認識しておくことがきわめて重要である。それは現実界におけるあらゆる運動、あらゆる生命、あらゆる活動の原理である。また、弁証法はあらゆる真の学的認識の魂である。」(『エンチクロペディ』〔予備概念〕第八一節補遺)

ヘーゲルは彼の弁証法的思考において、従来の形式論理学を克服した。ヘーゲルはそれ以前の形式論理学の諸規定、諸範疇、諸概念をその一面的である事物の本質把握を否定し、弁証法的にそれ自身の内的矛盾の最も普遍的な諸規定、諸法則を扱うものが弁証法であるとした。ヘーゲル論理学の対象は存在のあらゆる段階を貫く最も普遍的な諸規定であり、ヘーゲルはこれら諸規定の研究を彼以前の哲学の成果とヘーゲルの生きた時代における諸科学の成果にもとづいておこなった。ヘーゲルは『エンチクロペディ』(『小論理学』)の予備概念の中で、旧形而上学、経験論、批判主義、直接知の立場をそれぞれ適確に批判しているが、この場合のヘーゲルの批判的立場は、彼のカテゴリー批判にもとづく弁証法的思惟であった。

ヘーゲル以前の論理学は、ヘーゲルによれば断片的でひからびた生命のないばらばらな思惟諸形式のよせ集めにすぎなかった。そしてこれらの寄せ集めにいきいきとした有機的統一を与えるのがヘーゲルの弁証法的論理学の基本任務の一つであった。

岩崎武雄教授は次のように述べている。

「ヘーゲルの弁証法とは本来認識の三段階的展開を意味すると考えられるが、この三段階は、正・反・合、あるいは

ヘーゲル、フォイエルバッハ、マルクス

は定立・反定立・総合、またさらに即自的段階・対自的段階・即自かつ対自的段階と称せられることは改めて言う必要もないであろう。このうち即自的とか対自的とかいうことばはむずかしいが、要するに、第一の段階はそれ自身のうちに実は暗々のうちに矛盾が含まれているにもかかわらず、その矛盾に気づいていない段階であるために、まだ自覚的でない段階、即自態、と言われるのであり、第二の段階はこの矛盾を自覚する段階であるから、自覚的な段階、対自態と言われるのである。そして第三の段階が即自かつ対自態と呼ばれるのは、それが第一と第二の段階の総合であるからであるのは言うまでもない。ただしヘーゲルにおいてこの用語法は必ずしも厳密なものではなく、第三の段階をも対自態と呼んでいることがあることは注意すべきであろう。なお、第一と第二の段階において見出された二つの規定は第三の段階においてともに否定されながらしかもともに生かされて総合統一されるのであるが、このことをヘーゲルがアウフヘーベン（止揚または揚棄と訳す）と呼んだことも周知のことであろう。『アウフヘーベン』というドイツ語はもともと『否定する』という意味と『保存する』という意味とを持っているのである。（前出『カントからヘーゲルへ』、一九八ページ）

また松村一人教授も次のように記述している。

「ヘーゲルの論理学における連関の発条は、一口に言えば否定のモメントである。『概念を自ら進展させるものは概念自身のうちにある否定性であって、これが真に弁証法的なものをなしている』とヘーゲルはその『大論理学』の序説に言っている。それぞれのカテゴリーは、それが全体の必然的な構成要素をなしているかぎり、正しい積極的な性質を持っている。しかしそれらはすべて一要素、一段階にすぎないから、そのうちに否定のモメントを蔵している。」（松村一人、『ヘーゲル論理学研究』、青木文庫、一九五二年、二八ページ）

ヘーゲルによれば「絶対的理念」は、その弁証法的発展の過程においてすでにみた如く三つの発展段階を経過する。第一の発展段階は、世界や自然が存在する以前の純粹な思惟として作用する段階である。ここでは、「絶対的理念」は論理的な概念や範疇の展開として自らを表示し、いわばヘーゲルの論理学体系を形成する。この第一段階は、「絶対的理念」がアンジツヒとしてとらえられたものである。

第二の段階は、この「絶対的理念」の他在として「絶対的理念」が自然に転化される段階である。ヘーゲルは自然とは空間においてのみ永遠に多様な存在にすぎないとみ、そしてこの自然を「絶対的理念のフュールジツヒ」であるとみた。

第三段階は、「絶対的理念」がこの第二段階の自然を否定して再び、人間の思惟の領域にもとる段階である。この段階において「絶対的理念」は個別的意識から社会的意識へ、更に宗教、芸術、哲学の形態において展開する。そしてヘーゲルはこのような自己の哲学を哲学の最終段階であり、「絶対的知識」であるとした。

以上の「絶対的理念」発展の三段階は、理念そのものの、精神そのものの機能する領域の相違であるとして、中塾肇教授は、次のように述べている。

「発展の主体となる精神はその機能領域から見ても、主観精神と客観精神と絶対精神とに分けられる。主観精神というのは個人の主観の内部で働く精神であって、時には心靈として身体に密着しており、時には意識として認識作用を営み、時には知性・思考・記憶・意志として心理学の対象となるような働きをなすものである。

しかし精神が、上に述べた全体的・発展というその本質から言って、こういう主観的なものにとどまり得ないことは言うまでもない。それは客観的な現実として出現せざるを得ないという必然性を持っている。このようにして現実

化した精神が客観精神である。そして現実の哲学者としてのヘーゲルの本領はまさにこの客観精神の領域において発揮される。そのことは『法の哲学』や『歴史哲学講義』の生彩に富んだ詳細な叙述においても明らかである。この客観精神の現象形態が法と道徳と人倫であるが、その中で人倫は精神の本質である自由の現実化であり、その最高の段階として国家と、国家の発展過程としての世界史がある。

そして最後に、精神の最も完成した純粋な形態である絶対精神は芸術と宗教と哲学において現われる。哲学の中で永遠な精神はただ自分自身を観照し、自分自身を生産する。ここで精神はさながら神となり、その働きはアリストテレスが神について語った「思惟の思惟」に等しい永遠の自己直観である。」（前出、中巻『ヘーゲル』一五〇～一五一ページ）

このようにヘーゲルは「絶対理念」が物質世界のすべての事象を貫いており、物質世界は理念の展開にすぎないという客観的観念論を展開した。ヘーゲルが世界の精神的根源として「絶対的理念」を取りあげたのは、かつてライプニッツが自主的な精神的な実体としてのモノアド説を唱えたのと共通する見解である。ヘーゲルの見解によると精神はたえまなく発展する。そしてこの過程で歴史を低いものから高いものへ、徐々にまた飛躍的に、一つの段階から次の段階へと推進する。そして歴史的に古くなった過去の段階はその存在理由を失って消え去り、そのかわりに、理性的なもの、したがって必然的なものとして理念によって裏づけられた、新しい、生命力をもった現実が法的に登場する。このようにヘーゲル哲学は理性の哲学である。不断の発展と変化の弁証法的過程は、結局、理念が自己自身の意識に達する段階、したがって理念は自己自身に復帰する段階において、その最高の表現へと到達する。即ちそこにヘーゲル哲学体系の特徴が見出される。彼の哲学体系は論理学、自然哲学、精神哲学からなりたっていたが、この

ようなヘーゲルの哲学体系はギリシアのアリストテレスの哲学とならんで哲学史上最も包括的な統一的な世界観の試みであるといわれている。

四 ヘーゲル哲学の問題点

ヘーゲルは哲学についてかつて次のように述べている。

「時代から言つて最後の哲学は、それに先行するあらゆる哲学の成果であり、したがってあらゆる哲学の原理を含んでいなければならない。それゆえにそれは、それが哲学であるかぎり、最も発展した、最も豊富な、最も具体的な哲学である」(松村一人訳、『小論理』(上)、岩波文庫、八三ページ)

「あらゆる特殊な諸原理を自分のうちに含むということが真の哲学の原理である。」(同上、八五ページ)

ヘーゲルはあらゆる実証的な諸科学に広い理解をもっており、こうした諸科学の成果を普遍化して彼の哲学体系を樹立した。しかしながらヘーゲル哲学はそれと同時に徹底した思弁の哲学であり、その弁証法は観念論的性格のため著しく歪曲され、観念的トリックによって蔽われている。

マルクスとエンゲルスは『神聖家族』でこのようなヘーゲルの哲学体系について次のように述べている。

「ヘーゲルの体系には三つの要素がある。スピノザの実体、フィヒテの自意識、およびヘーゲルの謂ゆるこの二つの要素の必然的に矛盾した統一、絶対精神がこれである。第一の要素は、人間から切り離されて、形而上学的に改作された自然である。第二の要素は、自然から切り離されて、形而上学的に改作された精神である。第三の要素は、形而上学的に改作された二つの要素の統一、現実の人間および現実の人類である。」

ヘーゲル、フョイエルバッハ、マルクス

すなわち、第一は自然であり、第三は人間（人類）である。そしてその中間頃として第二の精神、つまり意識がある。ヘーゲルにあつては絶対精神が自らの展開として世界史をつくるというのであるから、このことはとりもなおさず、人間が世界史をつくるということである。なぜならば、ヘーゲルのいう絶対精神とはとりもなおさず勤労人民大衆に他ならないからである。

ヘーゲルの哲学にとつて最も貴重なものはその弁証法である。

弁証法とは古代においては討論の過程で、相手の認識の中にある矛盾を明らかにし、その矛盾を克服することによって、真実を把握する方法とみられていた。その後弁証法は、一般に事物の発展に関する学説とみられ、例えば古代の唯物論哲学者ヘラクレイトスが、万物は流転し常に変化、発生、消滅するが故に、万物は存在すると述べたことに對し、エンゲルスは、ヘラクレイトスを生まれながらの弁証法家であつたと指摘している。しかし、ギリシア哲学における弁証法は、まだ原始的な素朴な弁証法にすぎなかつた。彼らは自然を全体として考察はしたが、その一般的發展法則は明らかにしえなかつた。その後、弁証法は観念論哲学者の中にも見出されたが、それは形而上学的なものであつた。形而上学的世界観の解体は、一八世紀の後半期から開始された。そしてカントをへてヘーゲルによって完成された。ヘーゲルの弁証法は、歴史的及び精神的全世界を弁証法的發展の過程として、内的矛盾の自己運動として把握した。それが彼の絶対的理念の自己展開の学説であつた。そして現実の世界が、ヘーゲルの論理体系と一致しなければならぬという全き観念論的な体系をつくりあげたのである。従つてヘーゲルは多くの点で、現実と合致しないところの思弁的展開をせざるをえず、そのため彼の理論展開のトリック性が彼の哲学に内在せざるをえなかつたのである。

ヘーゲルの主著の一つである『論理学』（ふつう「大論理学」と言われるもの）は既述のように一八一二年から一六年にかけて二巻三冊として出版された。このヘーゲルの論理学は、ヘーゲル独自の構想によるもので、ヘーゲル哲学体系の第一部を形成している。この『論理学』でヘーゲルは「有」Sein→「無」Nichts→「成」Werdenと、こうカテゴリーの自己展開を次のように説明している。すなわち「感覺的確信」における「今はある」↓「今はあらぬ」↓「今は一つの運動である」という経過の「純粹知」の境位のなかでの再興なのである。

「第一章 A、有 有、純粹有―それ以上の一切の規定を持たないもの。有はその無規定的な直接性においてただ自己自身と等しいだけであり、また、他者に対して不等でさえもなく、自己の内部にも外部にもどのような差異も持たない。もし何らかの規定があれば、あるいは、そのなかに区別される内容、つまり、有が他者から区別されるものとして措定されるような内容があるとすれば、有はその純粹性のうちにとどめおかないことになるだろう。有は純粹な無規定性であり、空虚である。―ここに直観について語りうるとすれば、有のなかには直観されるべきものは何もない。あるのは、むしろ、有はたんなるこの純粹な、空虚な直観そのものである。有のなかにはまた何か思惟されるべきものもない、あるいは、むしろ、有はまたたんなるこの空虚な思惟でしかない。有、無規定的に直接的なものは、實際無であり、無以上のものでも無以下のものでもないのである。

B、無 無、純粹無。無は単純な自己自身との同等性であり、完全な空虚性であり、まったくの没規定性と没内性である。すなわち自己自身のうちでの無区別性である。ここで直観または思惟が述べられうるとすれば、何かが直観または思惟されるか、それとも何も直観または思惟されないかという区別が問題となる。何も直観または思惟しないということは、それゆえ一つの意味を持っている。二つのこと「何かを直観または思惟すること」と、何も

直観または思惟しないということ」が区別されるのであれば、無はわれわれの直観または思惟のうちに有る（現実的に存在する）のである。あるいは、むしろ、無は空虚な直観または思惟そのものであり、純粹有と同じ空虚な直観または思惟である。――無はかくして純粹有と同じ規定である、あるいは、むしろ純粹有と同じ没規定性である。したがって、無は一般に、純粹有と同じものである。

C、成 1、有と無の統一 純粹有と純粹無はそれゆえ同一物である。真理であるものは、有でも無でもなく、有が無のなかに、そして無が有のなかに――移行するのではなく――移行してしまっているということである。しかしまた真理は両者の無区別性ということではなく、両者は同一物ではなく、絶対的に区別されているということ、だがまた両者は切り離されない不可分なものであり、おのおのが直ちにその反対物のうちで消滅していくということである。両者の真理はそれゆえこのような一方のものの他方のものうちの直接的な消滅という運動である。すなわち成である。それは、たしかにそこで両者が区別されているが、またただちに解消されてしまうという区別によって起こる運動なのである。」（『論理学』第一章 有）

以上のようなヘーゲルの理論展開のトリック性はどこにあるのであろうか。

世界に客観的に存在するあらゆる事物は、量的規定性と質的規定性の統一である。ここで事物といっているのは、物質のことに他ならない。物質を通俗的に表現した場合に事物と言うのである。そして我々がある事物を認識する場合、まず人間の認識能力は事物を現象的に認識するが、その認識された事物が即ち、量的側面と質的側面の統一に他ならない。だから我々がある事物の量を取りあげて、問題にする場合には、それは存在の一面にすぎず、存在の他の側面と関連して有機的に問題にしなければならない。それゆえ、量の規定そのものを明らかにすると同時に質的関連

において正しく規定されなければならないのである。

松村一人教授は次のように述べている。

「量というような規定は至るところに見出される。一般に量とは何を意味し、現実的存在のどのような普遍的規定をあらわしているかを研究するとき、量は哲学的な研究対象となる。しかし問題はそれにつきない。量はそれ自身数字の広い領域にわたって展開されており、あらゆる科学に見出される根本的な規定ではあるが、それはなお対象の一面にすぎず、現実の存在は量的に規定されたからといって、それでつくされたものではない。三つの林檎というようなきわめて簡単な場合を考えてみても、そこには三という量的規定のほか、林檎という質が見出される。そして一つ一つの林檎はそれぞれ異なった植物であり、質的に相違しているのに、三つの林檎という場合には、異なる三つのもは林檎という共通の質に還元されて、質的相違は看過されている。一般に量というものは、現実的な多様を共通の質へ還元し、その上で質そのものをも捨象するという手続を経て認識されてくるのであって、現実的なものはすべて質と量との具体的な統一、ヘーゲルの言葉で言えば限度(Mass)である。したがって現実的なものから量的規定のみを取出し、そしてそれを絶対的なもの、唯一のものとすれば、その認識は一面である。量という見地からのみ対象を考察すれば、対象を決して全面的にとらえることはできず、ここではとりあえず質が捨象されてしまう。もちろん量の規定は対象へ正しく適用する場合、その判断は正しい。例えばここに三つの林檎があるとの判断は、それ自身正しいであろう。しかし問題はそれが決して全面的認識でないというところにあるのである」

ヘーゲルの論理学にあつては一つ一つの普遍的諸規定が、一定の内容と一定の関係をもつて次の概念に移行する。こうして量の概念は質の概念に移行し、次いで量と質の統一である限度(Mass)に移行する。ヘーゲルはこのよう

に、きわめて思弁的に展開する。その代表的なものが彼の有―無―成への移行の説明である。ヘーゲルは、有―無―成という概念をいずれも独立の主体にまでまつりあげ、そして独自の思弁的証明で、有から無、無から成へと移行する。彼は有から無へ移行するためには、有という概念は何らの規定をもたない無内容な空虚な概念だという。そしてそれだからこそ、有という概念は無という概念と同じようなものだという。そして、有であると同時に無であるということから、成なる概念をもち出す。しかし考えてみると、有が同時に無であるような有は現実には存在しない。つまり現実世界に抽象的有は存在しないのである。そして現実には存在しない有という思弁をもちいて彼の論理は展開する。これをトリックとよぶ人がいるがまさにトリックである。そしてヘーゲル論理学の難解さは、このトリックに原因するところが大きい。しかしながら、マルクスが指摘するように、ヘーゲルは「思弁的叙述のうちには非常にしばしば現実の、事柄そのものを把握する叙述を与え」ている。マルクスはヘーゲルの思弁的構成の中にある唯物弁証法を高く評価したのである。

ヘーゲルの弁証法を唯物物証法として確立し、これを基礎として新しい革命的世界観・哲学を創始したのはマルクスとエンゲルスであった。マルクス主義的世界観、哲学は新世界をつくるための実践的哲学であり、労働者解放・人間解放の哲学であるが、このような性格はヘーゲル哲学には存在しなかった。

真の哲学・世界観とはどのようなものであるのか。

戦後いち早く出版された岩崎書店の『哲学小辞典』（一九四七年十月）は、ソ連の哲学の成果を圧縮して一九四〇年に出版された同名辞典の翻訳であるが、その「哲学」という項目では次のような説明がなされている。

「哲学とは、弁証法的唯物論においては、自然・人間社会および思想の最も一般的な発展法則に関する科学であ

り、哲学の根本問題は思惟の存在に対する関係に関する問題である。この問題の解決如何によって一切の哲学的諸流派は二つの陣営、即ち唯物論と観念論とに分かれる」(一ページ)と述べられている。また「世界観」という項目では「世界観とは人間をとりかこむ自然および社会の一切の諸現象に関する見解・表象の体系である」(二一八ページ)と規定されている。

これらの説明には明らかに革命的实践の見地が脱落している。しかも皮肉なことに、この『哲学小辞典』の冒頭に「哲学者は世界を様々に解釈しただけだ、しかし肝要な問題はそれを変革することにある」という革命的实践を強調したマルクスの「フョイエルバッハに関する一のテーゼ」のなかの最後のテーゼが引用されているのである。

「哲学とは自然、社会、思惟の一般法則を明らかにする科学である」という解釈だけで哲学の定義をすますことはできないのであって、マルクス自身も自己の哲学をそのようなものとしては考えていなかったことは革命家としての彼の生涯とその諸労作からみても明らかである。

「学問に献身できるほど幸福な人々はその認識を人類の奉仕に捧げる第一人者でなければならない」というマルクスの言葉は、マルクスの学問に対する、したがってまた哲学に対しての考え方をはっきりと示している。マルクスが人類の解放を使命とする労働者階級の歴史的使命を思想的・理論的に創始した偉大なる革命家であり、何よりも人間を貴重な存在とみていたことは明らかである。

前掲の『哲学小辞典』(岩崎書店)は次のように述べている。

「ヘーゲルの観念論哲学において貴重なのは、それを貫く弁証法的方法である。これは次の如く主張せしめる。即ち、理念は弁証法的矛盾に基いて發展する。發展において量的変化は質的变化へ移行する。真理は具体的である。

人間社会の発展過程は個人の恣意によってではなく合法的に行われる。しかし乍ら、ヘーゲルの弁証法は彼の観念論の体系から切離されていないで、却ってそれと密接に結びついており、ここからヘーゲル哲学においては、方法と体系との深刻な、彼の哲学を分裂せしめる矛盾が生ずるのである。弁証法的方法是認識の発展過程が無限であると主張するのであるが、観念論的体系はヘーゲルが自己の哲学をあらゆる発展の終局であり、終局的な永遠に完成された真理である宣言せざるを得なくせしめる。弁証法的方法是万物が弁証法的に発展すると主張するが、体系は自然を弁証法の否定として描いている。ヘーゲルは、当面の任務に関しては進歩的であるが、臆病な、不徹底な、中途半端な、封建主義との妥協を探索していた十九世紀初葉のドイツ・ブルジョアジーのイデオログであった。これがため非常に天才的な弁証法論者であったヘーゲルも、自己の全弁証法に反対して、プロシヤの封建的君主制を人間社会の最後の最高発展段階と宣言したのである。ヘーゲルの弁証法はその観念論的性格のために著しく歪曲され、畸型化され、観念論的外殻・『ヘーゲルの傾向』によって蔽われている。

マルクスとエンゲルスは、彼らが自己の哲学学説たる弁証法的唯物論を創造するに当り、ヘーゲル弁証法をヘーゲルによって創造されたままの姿で取入れることをせず、それを完成し、逆にそれを地に立て直したのである。自己の弁証法的方法を特徴づけて、マルクスとエンゲルスは、弁証法の基本的特質を公式づけた哲学者としてのヘーゲルを通常引用しているが、これはマルクスとエンゲルスの弁証法がヘーゲルの弁証法と同一であると言うことを意味しない。事実、マルクスとエンゲルスがヘーゲルの弁証法から取ったものはその『合理的環』だけであって、ヘーゲルの観念論的外殻を投棄して弁証法を一層発展せしめ、それと共に弁証法に近代的な科学的態度を附与したのである。『私の弁証法的方法は——とマルクスは述べている——その基礎においてヘーゲルのそれと異っているばかりでな

く、それとは正反対のものである。ヘーゲルにあつては、思惟過程——彼はそれを理念の名の下に自主的な主体にさえ転化してしまう——が現実的なもののデミウルゴス（創造者）であつて、現実的なものはその外見的表現を構成するにすぎないのである。これに反して、私にとっては、観念的なものは人間の頭脳に持ちこまれ、そこで改造された物質的なものにほかならないのである』（『同盟共産党小史』）。（『哲学小辞典』三二七—八ページ）

ヘーゲルの弁証法は、まさにマルクスが指摘しているように「逆立ち」していた。

「ヘーゲルにあつては、弁証法においても、また彼の体系のあらゆる他の分野においても同様に、あらゆる現実的な連関のさかだちが支配している。しかしマルクスがいつているように、『ヘーゲルの手で弁証法が神秘化されている』ということは、彼が弁証法の一般的な運動諸形態をはじめて包括的かつ意識的なしかたで叙述したということを、けつしてさまたげるものではない。弁証法は彼にあつてはさかだちしている。人々は、合理的な核心を神秘的な外被のうちに発見するために、それをひっくりかえさなければならぬ』（エンゲルス『資本論』第二版への跋）

五 フォイエルバッハとマルクス

ところでマルクスとエンゲルスがヘーゲル哲学を批判的に克服するうえで、大きな貢献を果したのは、周知のようにフォイエルバッハであつた。

マルクスがボンに滞在中、夢中になつて研究した一冊の本はフォイエルバッハの『キリスト教の本質』（一八四一年）であつた。フォイエルバッハはこの著作のなかで、封建階級の宗教的イデオロギーを批判し、さらにいっさいの宗教およびヘーゲルの観念論全体を批判し、哲学的唯物論を提起した。

フオイエルバッハの著作『キリスト教の本質』が、マルクスにいかん程に深刻な感銘を与えたかは『キリスト教の本質』を研究した後の最初の成果として、一八四二年一月末に書かれた論文『シュトラウスとフオイエルバッハとの審判者としてのルター』のうちに見ることが出来る。

F・ヴィートマンは次のように述べている。「ルードヴィヒ・フオイエルバッハは一八三九年の『ハレ年報』に「ヘーゲル哲学批判」を発表、その中で、彼はヘーゲルの「合理的神秘主義」と袂を分かち、個別と自然の實在性の哲学を求めた。彼の主著『キリスト教の本質』（一八四一年）で、彼は完全に「あらゆる形而上的なもの」を払拭し、「絶対的な、非物質的な、自己充足的な思弁——その素材を自己自身から汲み出す思弁」を斥ける。彼の哲学の原理は、絶対精神ではなくして人間、すなわち「肉と血になったこれまでの哲学の結実」であるべきだという。フオイエルバッハは自己の学説を、それを通してヘーゲル哲学の真理が出現し、「止揚され」ている必然的進歩とみなすのである。

ヘーゲル宗教哲学の根本命題（ Δ 神が人間のうちに自己自身を知るかぎりにおいてのみ、人間は神について知る。この知は神の自己意識であるが、しかし同時に、人間についての神の知でもある。人間についてのこの神の知は、神についての人間の知である。神について知る人間の精神は神そのものの精神にほかならない ∇ ）を、フオイエルバッハは逆にして、こう解釈する。もしも、「ヘーゲルの学説に言われているように、神についての人間の意識が神の自己意識であるとするならば、まことに人間の意識は、それ自体、神的な意識である」つまり、「神についての人間の知は、人間の自己自身についての、自己の本質についての知である」。神の本質は、それゆえ、神の意識のあるところ——人間のうちにある。「神の本質においては、ただ汝自身の本質のみが汝の対象となり、汝の意識の背後にある

ものが汝の意識の前に現われるのみである」。神学はこうしてまったく哲学的人間学に解消する。『宗教の本質についての講義』において、フオイエルバッハはいっそう明瞭に、その欲するところを語る。すなわちそれは人間を神の幻影から解放し、かれにまっただき自由を返し、かれを真の人間にすることである。「わたしの書物の目的はわたしの講義の目的と同様、人間を神学から人間学へ、神への愛から人間愛へ、彼岸志願者から此岸研究者へと解放し、聖俗の王制や貴族制の宗教的および政治的な下僕状態から自由にし、自覚した地上の市民たらしめることである」。最終講義の末尾において、フオイエルバッハは、自己の任務を決しておろそかにはしなかったつもりだと表明しているが、「その任務とはすなわち、人間を神の友から人間の友へ、信ずる者から考える者へ、祈る者から働く者へ……自己の信仰告白と告白に従うなかで動物でなれば天使であるキリスト者から、人間へ、全き人間へと変えることである。」

『フオイエルバッハ全集』シュトゥットガルト、一九〇八、第八卷、二八ページ以下)

ソ同盟の『哲学辞典』(前出)は『キリスト教の本質』について次のように述べている。

▲『偉大なるドイツの唯物論哲学者ルードウィヒ・フオイエルバッハの最も主要な著作、一八四一年発表。マルクス主義・レーニン主義の創始者はこの哲学的・無神論的主要著作を極めて高く評価した。『キリスト教の本質』はドイツに未だヘーゲルの哲学的観念論が支配的であった時代に発行され、観念論と坊主主義を批判したものである。本書は、エンゲルスが書いているように、「再び無条件に」唯物論の勝利を宣言したものである。「自然は如何なる哲学とも独立して存在する。自然はそれ自体自然の産物たる我々人間が成長する基礎である。自然と人間を除いては何ものも存在しないのであって、我々の宗教的空想によって創り出された最高の神、これは我々自身の本質を空想的に反映したものに外ならないのである」。「本書の解放的效果を理解するためには、これを体験しなければわからないで

あろう。感激が一世を風靡した。我々はみな直ちにフオイエルバッハ主義者となった。マルクスが新見解に対し如何に熱狂的に歓迎したか、一切の批判的保留を為してはいるが、この新見解がマルクスに如何に強く影響を及ぼしたかは、『神聖家族』を読めば充分である」（エンゲルス）。

フオイエルバッハは宗教的見解を批判して、神に関する学説（神学）の意味は人間学にあることを論証している。フオイエルバッハは「キリスト教の本質」において次の如く書いている。「私の本が否定的な、無神的な、無神論的な性格を帯びているとすれば、無神論とは、私の本で述べた意味では、少なくとも、宗教自体の秘密であることを忘るべきではない。蓋し宗教とは、外的にばかりでなく本質的にも、思想や想像においてばかりでなくその全心臓によって、専ら人間的存在の眞理性と神性を信ずるものであるから」。

フオイエルバッハは宗教的見解を拒否するが、しかし、宗教一般を否定せず、彼は新しい宗教——「愛の宗教」——を創造し、人間関係の神化を提議し、それを宗教の位階に迄陞せている。「人間は愛の対象である。蓋し人間は自己目的であり、理性的な、愛に適せる、存在物であるから、これは、種の法則であり、理性の法則である」。

フオイエルバッハはヘーゲル哲学のもつ思弁的性格、観念論的呪縛を打破した。フオイエルバッハの唯物論的、無神論的な、そして何よりも人間主義的な思想が当時のドイツの進歩的なインテリに与えた影響は大きかった。

エンゲルスはフオイエルバッハの影響について「それをみずから体験した人でなくては想像することさえもできない。感激は一般的であった。われわれはすべて、たちまちフオイエルバッハの徒になっていた」と後年、述べたほどである。

(8) フオイエルバッハの主要著作には以下のものがある。

『ハーゲル哲学の批判について』（一八三九年）

『キリスト教の本質』（一八四一年）

『哲学改革への提言』（一八四二年）

『将来の哲学の根本命題』（一八四三年）

これらの著作によって彼は、神が人間を創ったのではなく、人間が神を創ったのであることを明らかにし、「宗教は人間の本体を空想的に実現したものである。というのは、人間の本体が真の現実性をもっていないからだ」（同上、一七四ページ）、
「民衆の幻想的幸福としての宗教を揚棄することは、その現実的幸福を要求することである。民衆は自分自身の状態にかんする幻想を揚棄せよと要求することは、幻想を必要とする状態を揚棄せよと要求することである。だから、宗教の批判は潜在的に宗教を後光とする苦界の批判である」（同上）とのマルクスの完教批判に基石を与えた。

フョイエルバッハの唯物論はその功績にも拘らず、不徹底な、形而上学的な、反歴史的なものであった。マルクスとエンゲルスはフョイエルバッハの唯物論からその「基本的な環」をとりあげ、彼の哲学における観念論的および宗教的・倫理的側面を投げ棄て、唯物論側面を更に発展させ、成功させた。

マルクスは一八四三年二月一三日に次のように書いている。

「フョイエルバッハのアフォーリズムが私の気にくわないのは、彼があまりにも自然に言及しすぎ、そしてあまりにも政治に言及しなさすぎる点にあるだけです。しかし政治と結ぶこと、ただこれのみが今日の哲学をして真理たらしめる唯一の同盟なのです」（マル・エン全集、第二七巻、四一七「原」ページ参照）

フョイエルバッハの限界を正しく指摘した名言として、マルクスの「フョイエルバッハに関する十一のテーゼ」は有名である。この覚え書きはマルクスが一八四五年に書いたものである。しかしこれを発表するにあたってエンゲルスがいくつかの訂正をほどこしている。

マルクスはフォイエルバッハについてフォイエルバッハに「かんするテーゼで次のように述べている。「フォイエルバッハは、宗教的自己疎外、すなわち、宗教的な表象された世界と現実的世界とへの世界の二重化、という事実から出発する。彼の仕事は、宗教的世界をその世俗的基礎へ解消する、ということである。彼は、この仕事を遂行したあとにまだしなければならぬ主要な仕事が残っているのを見落としている。すなわち、世俗的基礎が自分自身から離脱して雲の中に一つの自立した王国を自身のためにしつらえるという事実は、まさにこの世俗的基礎の自己滅裂状態および自己矛盾だけでこそ説明されなければならないのである。そこでこの世俗的基礎そのものが、まず第一に矛盾したものであると理解され、次にこの矛盾の除去ということで実践的に変革されねばならない。こうして、たとえば地上の家族が聖なる家族の秘密であることが発見された以上は、こんどは前者そのものが理論的に批判され実践的に変革されなければならないのである」(第四のテーゼ)

「フォイエルバッハは、抽象的思考に満足せず、感性的直観にうったえる。しかし、感性を実践的な人間的・感性的活動であるとはつかまない」(第五のテーゼ)

「フォイエルバッハは、宗教性を人間性へ解消する。しかし、人間性は個々の個人に内在する抽象物ではない。その現実の姿では、それは社会的諸関係の総体である。

この現実的なありかたの批判へ乗り出すことをしないフォイエルバッハは、だから、いやおうなしに、

(一) 歴史的経過を切り捨て、宗教的心情をそれだけとして固定して、一つの抽象的な——孤立した——人間関係を前提しないわけにいかなくなる。

(二) だから、彼にあっては、人間の本質は、ただ「類」であるとしたか、内部の、無言の、多数個人を自然的に結

び合わせている普遍性であるとしか、つかまれない」(第六のテーゼ)

「だから、フオイエルバッハには、「宗教的心情」そのものが社会的所産であること、そして自分が分析する抽象的個人が実際にはある特定の社会形態の一員であることがわからない」(第七のテーゼ)

さて以上で簡単にみたごとく、マルクスとエンゲルスは、彼らの世界観を形成するにあたって、ヘーゲルとフオイエルバッハによって解明された哲学的成果を批判的に継承した。

ヘーゲルの弁証法から彼らはその合理的な環のみを取りあげ、弁証法を更に発展させた。「生活に照らして彼らは精神の発展が自然の発展を説明するのではなく、それとは逆に、精神が自然から物質から説明されねばならないことを見出した」(レーニン)のである。

フオイエルバッハについてソ同盟の『哲学辞典』(前出)は次のように述べている。

「一九世紀の三〇四〇年代に、ドイツにおいて唯物論と無神論を唱導し擁護せる偉大なる唯物論者、革命的・民主主義的ブルジョアジーのイデオログ、「フオイエルバッハの発展経過は、ヘーゲル主義者——なるほど彼は完全に正統的ヘーゲル主義者では決してなかったが——の唯物論への発展経過を示しており、彼はこの一定の発展段階において彼の先行者の観念論体系と完全に手を切るに至った(エンゲルス)。一八三九年にフオイエルバッハは観念論と終局的に手を切り、唯物論の立場に立った。『ヘーゲル哲学批判について』(一八三九年)の著者においてフオイエルバッハは彼の観念論体系に反対し、彼は観念論の批判を宗教の批判と結びつけた。彼は次の如く指示している。一般的には観念論、特殊的にはヘーゲルの観念論は宗教の理論的基礎をなすものであり、理念の本源性と発展過程における理念の自然への転化に関するヘーゲルの学説は合理主義的形式に表現された神による世界創造に関するキリスト

教的下グマに外ならない。

一八四一年にフオイエルバッハの主著『キリスト教の本質』が発表された。本書の歴史的意義は極めて大きい。本書において、彼は極めて巧みに宗教・神特にキリスト教の認識論的根源を解明している。即ち、神とは人間そのものから分離され、絶対者に転化せる人間の本质であり、神に与えられた性質はすべて人間そのものの性質ではあるが、人間から分離された、自主的なものとして表示された神に体现されたものである。「フオイエルバッハの全世界史的な・『劃時代的』な意義をマルクスは彼がヘーゲルの觀念論と断乎手を切り、唯物論を宣言した点にあると見ている」(レーニン)。しかし乍ら、ヘーゲル批判はフオイエルバッハにあつては一面的であつた。彼は全ヘーゲル哲学を馬鹿げたものと見做している。彼はヘーゲルの觀念論を拒否すると共に、ヘーゲルの弁証法をも放棄し、彼から「合理的一環」を分離することが出来なかつた。

フオイエルバッハは哲学の根本問題を唯物論的に解決し、次の如く述べている。「思惟の存在に対する真の關係は、以下の如くであらねばならぬ、即ち、存在が主語で、思惟は客語である。思惟は存在から出てくるのであつて、存在が思惟から出てくるのではない。存在とはそれ自ら且つそれを通じて出てくるものであり、存在とは存在によってのみ与えられ、存在はそれ自身のうちにその意味をもっている」。認識の可能性に関する問題についてもフオイエルバッハは唯物論的に解決する。彼はカントの不可知論を批判し、唯物論的反映論を基礎づけている。彼によれば、感覚とは我々を外界から切離すものではなくして、外界と結びつけるものであり、それは客觀的世界の映像なのである。だがフオイエルバッハの反映論は、彼の唯物論全般と同じように、形而上学的性質を帯びており、感覚から思惟への、個別的なものから普遍的なものへの、弁証法的移行、認識における抽象の役割を理解しなかつた。

フョイエルバッハは社会現象を理解する場合には観念論者であった。彼は社会の物質的基礎を理解しなかったため、人類発展における時代を意識形態によって相互に交代せる宗教によって専ら区別した。キリスト教から解放された新社会を建設するとの任務を提出したが、彼は人間間の愛を宗教にとり入れ、之が社会の基礎をなすものであると見做した。フョイエルバッハは革命実践的活動、人間と自然との間における弁証法相互作用——この過程において人間自身に変化する——の意義を理解しなかったのである。

フョイエルバッハの唯物論には欠陥があるとは言えその歴史的意義を縮小せしめはしない。フョイエルバッハの唯物論は哲学上の見解の形成期にあったマルクスとエンゲルスに対し影響を与えた。「だがこのことはマルクスとエンゲルスの唯物論がフョイエルバッハの唯物論と同一であることを意味しない。実際において、マルクスとエンゲルスはフョイエルバッハの唯物論から彼の「合理的一環」を取上げ、それを唯物論の科学的・哲学的理論に一層発展せしめ、その観念論的及び宗教的成層を投棄したのである（スターリン）。」（『哲学小辞典』三三〇—二ページ）

エンゲルスが晩年に書いた『フョイエルバッハ論』の「まえがき」で「フョイエルバッハは、なんといいつてもいくつかの点でヘーゲルの哲学とわれわれとの中間項」であったと述べているように、ヘーゲルとマルクスの中間項としてのフョイエルバッハの果たした哲学史上の役割は無視することが決してできない。

過去、科学知識の水準の低い時代にあつても、人類の哲学的思索はいろいろな内容で発表され、時代とともに発展してきた。そして科学知識水準が高度化するにしたがつて、宗教的観念的な哲学は後景にしりぞき、科学的・唯物論的な哲学が前景に登場してきた。この科学的・唯物論的な哲学は人間の本質を正しく説明すると同時に、人間の幸せ、理想的な人間社会の実現を目指すものであった。私たちはこのような哲学の真の使命から、ヘーゲル、フョイエ

立教経済学研究第四一巻二号（一九八七年）

ルバツハ、マルクスから批判的に学ばなければならないのである。