

ドイツ観念論と近代ロシア思想

——一八四〇年代を中心として——

寺田ひろ子

一、はじめに——問題設定

一八三一年のヘーゲルの死から、パリに二月革命、ドイツ各地に三月革命が起こった四八年までの一時代は、歴史的に興味深い一齣でもあるが、哲学的な論争も史上例をみないほどに白熱化した時期であった。当時の状況を、例えばマルクスは次のように述べている。「シユトラウスをもってはじまったヘーゲル体系の腐敗過程は、一つの世界動乱にまで発展し、このなかへすべての過去の権力がひきずりこまれるに至った。……それはまことに一個の革命であり……前代未聞のめまぐるしきで諸原理が押しつけ合い、思想の英雄たちがひしめきあった。」(『ドイツ・イデオロギー』1897~1898) このドイツ思想界の大革命は、ほとんど時を同じくしてロシアに波及した。ドイツの哲学的文献が「モスクワでいか

なる攻防戦を展開したか、それがヘーゲルについて言及されている限り、どんなに読まれ、買求められたか」は、例えば同時代のゲルツェンが『日記』等で回想している。このように四〇年代は思想の一大過渡期であった。ドイツではヘーゲルからマルクスに至る精神的移行が完成されつつある注目すべき時期であったが、それはロシアにおいても同様で、モスクワではヘーゲル右派のみならず若い左派の論客までその名は皆熟知されていた。当然のことながら、論争の過激さは左派からの影響に顕著である。

したがって、この時代ロシア思想界を二分した「西欧派」と「スラヴ派」の対立は、哲学的な見地からすると、ヘーゲルを頂点とするドイツ観念論に対する一連の批判的傾向として特徴づけることができる。両者の直接的な影響関係は、この時代にはまだドイツのヘーゲル左派からロシアの知識階級へと一方通行的であ

つたのは事実だが、両者の哲学と宗教および歴史の問題をめぐるテーマやモティーフの発展や変化の経緯には、ヘーゲル哲学に対する批判を仲介事項として少なからぬ連関性があると思われる。

この時代、徹底したイデアリスムスに對立し得るものは、他の極端に徹底したレアリスマスでなければならぬと考える点において、両者はほぼ共通した意識をもっていたと思われる。にもかかわらず、歴史哲学上の問題を異にして、社会哲学的にはインディヴィデュアリズム對コレクティヴィズムという對立を導きだしたのはなぜか。もとよりこの広大な課題に適切な解答を用意することはできないが、以上のような問題の設定によって一つの試論としたい。なお、『ドイツ観念論』という表現は種々の誤解を招きやすいが、ここで用いることの意味は従来の一般的表現としてである。

二、ドイツ・ヘーゲル左派の動向

ヘーゲルの死後、キリスト教解釈の問題をめぐる賛否両論のすえ、シュトラウスに同調する一派が左派（青年ヘーゲル学派）と呼ばれるようになったわけだが、発端となった『イエス伝』（1828）とはヘーゲルの宗教哲学をキリスト教神学のなかへもちこみ、一種の聖書批判をしたものであった。シュトラウスはヘーゲル宗教哲学の性質を逆のかたちに徹底させ、福音書の内容は神話であると言いつつ切った。

翻つて考えてみると、確かにヘーゲル哲学体系は全体的な統一のはっきりしないものであるが、非常に簡略化すると、形而上学とされる「論理学」がイデーの超現実性として神理性的の思惟内容の成立する片面を展開したとすれば、それに対して現実学である「歴史哲学」や「哲学史」の方は、歴史のなかでのイデーの現実化という反面を展開したといえる。そのうえで両面の統一を示すのが、「宗教哲学」を頂点とする体系そのものであるといえるだろう。こうした宗教の哲学的自覚がヘーゲル哲学の帰趨するところであれば、神の啓示とか三位一体というキリスト教的な背景があるわけで、左派の人々は専らこの点を突き、その絶対的なイデアリテートを否定しようとした。しかし、否定する方法はむしろ全くヘーゲル的である。神と絶対精神を拠点とするヘーゲル弁証法を逆手にとつて、すすんでそれをアウフ、ヘー、ベン、するような逆立ちした弁証法が特徴的である。実際、フォイエルバッハ、マルクスでもあるいはキルケゴールでも、絶対的観念論に対する逆説的な仕方をもって、はじめてレアリスマスを確立できるとしたように考えられる。例えばフォイエルバッハは、ヘーゲル批判とキリスト教批判の途をつきつめて、神学を「人間学」に還元しようとした。『哲学改革のための暫定的提言』（1828）をはじめとする諸論文に表わされた数々の名言を一言で要約するならば、彼はヘーゲル哲学と神学の、主語と述語を逆転させることによって人間の自己分裂をアウフ、ヘー、ベン、し、人間的本来性を回復しよう

したのでといえる。これを経済的、社会的な人間疎外の形態の克服へと徹底したのが、マルクス、エンゲルスであることはいうまでもない。だが、それに先立って著わされ、彼らに熱狂的に迎えられた『キリスト教の本質』(1841)、その「第二版の序言」(1843)で、フョイエルバッハは自らの思想に近接した人々を次のように整理した。すなわち、それは主として宗教に関する批判の対象の違ひであると。B・パウアーは「聖書による神学」として、シュトラウスは「キリスト教教義論」として、どちらも「ドグマ的キリスト教」、「ドグマ的神学」にすぎないが、「私はキリスト教的宗教とその結果としてのキリスト教哲学——神学だけを批判の対象とする。」彼はむしろキリスト教における本質的なものを本質として還元する、人間学的宗教をめぐしたのである。ところが、

『唯一者とその所有』(1845)のシュティルナーによれば、今度はこの人間学の基礎原理こそが批判の対象である。フョイエルバッハはただ神の代りに、ヘーゲルの精神の代りに人間を置いただけであり、ヘーゲル哲学は確かに「神学の最後の逃げ場」であったが、同様にこの「人間」こそは「神人の最後の逃げ場」であるという。「人間学」では神は「幻想」であつたように、シュティルナーは「神—精神—人間」を「幽霊」とみて、精神が外の世界に存在する客観性の面ばかりでなく、その主観性の面にも深くたち入る。「私の事柄を、無のうえに、私はすえた」(Ich hab' mein' Sach' auf Nichts gestellt) というフョイニズムにおいては、一切の

宗教的観念も、あるいはその不信からうちだされる倫理的諸観念も、結局は同じように無意味であつた。

次に、このシュティルナーの「唯一者」(der Einzige)とキルケゴールの「単独者」(der Einzelne)との相関性に就いて、K・レーヴィット等の指摘にあるように同一の概念機能をもつものとするならば、両者に強調される個我主義の主体性は極端なインディヴィデュアリズムからするニヒリズムに必然的に帰結する。先のシュティルナーの命題と同様に、キルケゴールでは信仰への跳躍を敢行する『あれかこれか』(1843)の決断がある。シュティルナーの「創造的無」に対して、キルケゴールはあえて無から有を創造する神の前に立つことを選択したのである。

三、近代ロシアにおけるヘーゲル批判

ドイツにおいてヘーゲル左派の人々が本質的な出発点としたものは、哲学的にはヘーゲルのな絶対的イデアリテートに対する批判であり、それはまた結局キリスト教批判という宗教の問題であつたが、そうした動向は異質の宗教をもつロシアにどんな反響を巻き起こしたのか。なるほど哲学的な論争のうえでは「四〇年代のロシアの知識階級を、西欧派」と「スラヴ派」に分けることは、ヘーゲルおよびその一派に組するか、シェリングのヘーゲル攻撃に組するかによつて決められ、さらにシェリングの「積極哲学」もヘーゲル哲学の内容に制約されたものであれば、「ロシアにお

けるドイツ哲学との対決は両面からヘーゲルによって規定されている。⁽¹⁾しかし、ロシアに固有な宗教の事情からみれば、ドイツ哲学批判をめぐる西欧的、スラヴ的という二重の相貌の基底とも、また両極化の原因ともなったものは、ロシア正教会に対する二つの異なった対応を余儀なくされたことの結果であるといえる。むしろヘーゲル哲学およびドイツ・ヘーゲル左派の人々の主張は、これに恰好な手引をあたえたといえるのである。元来、ロシアの宗教は西欧のカトリックやプロテスタント教会のそれとは異なつて、詳細精緻な神学の体系も宗教改革の歴史をもたない。そのうえ、ピョートル大帝の改革以後、正教会は国家機構と有機的に統一され、「ツァーリズムの精神的憲兵」という役割に甘んぜざるを得なかつた。こうした特殊ロシア的な宗教史のもとで、ロシア知識階級は四〇年代に入つて、ドイツ・ヘーゲル左派の批判的文獻に強い衝撃をうけたといえるのである。

その結果、主として次の二つの思想的特徴を示す人々が「西欧派」と呼ばれるにいたつた。まず第一に、宗教の批判が直ちにツァーリズムの公式イデオロギーの批判に結びつくという政治的急進性を示すことである。例えば、『ドイツにおける反動』(ルーゲ等の『ドイツ年報誌』に発表。1842)で知られるバクレーニンの場合がそうであつた。彼はこの論文を契機として「否定の哲学」を掲げ、ヘーゲル哲学を一挙に「革命の代数学」へと飛躍させる。初めはヘーゲル哲学を一種の「新しい宗教」と解釈したといわれるが、

後日は驚くほどのヘーゲル通であつた。それにもかかわらず、フイヒテからヘーゲルへの移行はほとんど無視されて、専ら現実との融和の必然性を宣言したのである。したがつてバクレーニン思想の特質は、ヘーゲルの定式における所与の破壊的概念から引きだされたもつとも樂觀的、急進的な帰結を示す一方で、その根底に宗教的色彩をもつきわめてロシア的な一つの典型であるといえよう。第二には、ヘーゲル哲学に対する批判が主に「歴史哲学」の分野に集中することである。ドイツ・ヘーゲル左派と異なつてロシアの左派は、正教会に神学の体系が欠如していた以上、シュトラウスやフョイエルバッハによる問題提示を繰り返す必要はなかつた。彼らはむしろロシアの歴史的進路を決定し、そのなかで個人の行動に指針をあたえる哲学を必要としたのである。そうした例は、後年マサリックにその哲学的洞察力を高く評価されたベリンスキイにもみとめられる。彼は確かにヘーゲル哲学を媒介とする極端な主観主義と客観主義が行き交うドイツの迷妄を看破することに先駆的であつた。彼は一方で「フイヒテましてシュティルナーから離れ去る」ことも決意したとき、同時に「極端な客観主義者としてのマルクス、エンゲルスについて全く関知しなかつたにもかかわらず、極端な客観主義のうちに迷信の本質がひそむという発見をした。⁽²⁾」だがその際にまた精神の客観的支配による「ヘーゲルの道徳論はすべて申し分のない戯言である」(ポトキン宛の書簡 1848)と清算することは、歴史の科学、弁論論としての

ヘーゲル『歴史哲学』に対する批判を意味した。彼のロシア的熱情のもとでは、現実の不調和は決して普遍者の調和の条件とはなり得ない。かくしてペリンスキイはヘーゲルの汎神論を否定し、人間学——倫理的人格的主義へとすすむが、しかし「当時彼がもっとも尊敬したドイツ人はフォイエルバッハであった」(ドストエーフスキイによる回想)としても、その基本思想は常に社会哲学的であって、むしろルーフが理論の実践化として提出した「現実との和解」に近いものであった。神学的宗教の諸問題に関する無関心は、以上のバクレーニンやペリンスキイのヘーゲル解釈を批判したところから出発するゲルツェンについても明らかである。彼のヘーゲル研究の成果は、『科学におけるディレクタンテイズム』(1883)、『自然研究についての書簡』(1885)にまとめられたといわれる。このなかで彼もまたロシア人らしくヘーゲルの「世界史の哲学」を問題にし、結局これを一種の歴史目的論あるいは歴史神学であるとみることによって、この巨大な哲学大系の枠外へ出ようとする。ヘーゲルの形而上学または科学(合理)的目的論は、人間の道徳的自主性を滅ぼすという決定的な終末に至ると考えるゲルツェンは、そうした批判から後に世界過程のなかに「自由な生の価値」を説くようになる。そうした傾向はシェリング、あるいはベルグソンの自然観や生命観と対峙させることもできるであろうが、より直接的にはやはりヘーゲルの汎論理主義を拒否する一つのロシア的な結論といえるだろう。

以上の『西欧派』の特徴に対して、『スラヴ派』のそれは哲学的的にはヘーゲルよりもシェリングの「積極哲学」を支持するが、やがて独自の宗教的見地からドイツ観念論全体の否定へと進行する傾向がみとめられる。こうした立場では、キレーエフスキイがまず最初に上げられる。彼は西欧派からスラヴ派へ転向するとき、西欧的思維の根本的欠陥は過度の合理性から現実に対する精神的人間の豊かな「全一性」を細分化してしまったという批判を下した。「はじめに信仰の内部にスコラ哲学が発生し、次いで宗教改革が生まれ、最後に信仰の外に哲学が発達した」(ナジエジティン『哲学の試み』の書評、1885)ことは西欧の宿命的な不幸である。最初の合理主義者はスコラ学者であったが、彼らの「分裂性」はそのままヘーゲルにおいて最高の完成に達した。またその究極点でシェリングが証明する「否定性」が提出されたとすれば、「その途はとだえ、あらゆる前進は不可能である。」西欧哲学の混迷のなかでキレーエフスキイが示すスラヴ主義の哲学的出発点は、正教的伝統のなかに保たれた「全一の真理」を認識することであった。この方向はホミャコフでさらに徹底して論じられる。すなわち、「ヘーゲルの一般的誤謬の根源は(理性の哲学を自負するが、その実は)悟性を精神の全一性ととり違えた全学派の誤謬である」と。また彼は、ヘーゲル哲学の解体過程のうち唯物論に転化する必然性があるという予想を得ていた。マルクスの理論は、彼によれば「ヘーゲルの知性の製作工程」の所産であり、

弁証法的唯物論はヘーゲルの思弁のもう一つの帰結であると考えられた。この帰結はほかならぬあの「カントの物自体が……一般的な実体と化する」というドイツ観念論そのものの破滅をも意味した。さらにこの破滅を宗教的にみれば、「カントはルーテルの直系であり、その必然的な後継者であったから、純粹理性と実践性の二重の批判のうちに極めてルーテル的な性格を示した」のであり、ヘーゲルはプロテスタンティズムの宿命を背負って、その誤謬を極限に到らしめたといえる。しかも、このプロテスタントの合理主義の誤謬は同時に中世スコラ哲学の責任においてカトリシズムのものであると解せられた。後年、キレーエフスキイやホミャコフ、あるいはサマーリンにも代表される古典スラヴ主義思想（後期スラヴ派や汎スラヴ主義者と区別して）は、ベルジャエフ等に「ロシア思想史のなかでスラヴ派の哲学のみが創造的精神に富む」とまで認められた。そうした評価は、「スラヴ派」の最大の精神的支柱であった、いわゆる「教會的信仰共同体」という理念およびその世俗的、歴史的側面としての「土地共同体」の原理への共鳴にほかならない。「ソポールノスチ」とは、正教的宗教体験に基づくところの「愛によって結合する思惟の總有機体」でもあり、個人的認識と集団的認識を統一する「恩寵の社会的有機体」でもあり、また宗教的全一的理性をもって「真理を把握する機関」でもあるといわれる。いずれにしてもこの時代、スラヴ派と呼ばれるロシア思想家が西欧批判の系譜を跡づけることに

よって、かえって彼ら自身の基礎と特質を正教的全一的精神にみいだしたことは、ロシアの世界観を代表するものとして注目でき

四、むすび

ドイツ観念論、特にヘーゲル哲学大系の構造上の問題に対する批判を手がかりとして、一八四〇年代の視野におけるドイツとロシアの思想的な動向を大づかみにみてきたわけであるが、最後に、三の問題点を確認してむすびにかえようと思う。

まず一つには、一見不思議ではあるが、単にマルクス主義や実存主義ばかりでなく、今日のあらゆる哲学思想はヘーゲルに対する何らかの直接、間接の批判から成立しているということがいわれる。そして、この小論ではドイツとロシアの直接の批判者ばかりを取り上げたわけだが、そこであらためてヘーゲル哲学の本質的性格を問い直してみると、マルクレーの次の指摘が当を得たものとして思いだされる。「ヘーゲルの哲学は、実際にそれにつづいた反動が名づけたように否定の哲学である。この哲学の元来の動機となっているのは、常識にとつては真理の積極的な指標のように思われる所与の事実が、実はかえって真理の否定であり、したがって真理はそれらの事実の破壊によつてのみ確立され得るという確信である。弁証法的方法の推進力はこの批判的な確信にある。」（『理性と革命』191頁）ところが問題は、所与の否定ではじ

まり、どこまでもこの否定性を保持するヘーゲルの哲学が、「歴史が理性の実現に達したという宣言で終っている」(同書)ことにある。なるほどこの哲学の基礎概念は当時の体制の社会的構造に固く結びついている。しかし、その「イデーと現実との和解」がとるにいたった特殊に合理的な形式は、単なる形式以上のものを次の時代に指示する決定的な要素を含んでいた。すなわち、もしそのように現実がイデーを実際に具体化するのに必要な条件をもっているならば、いまやそれを実現する現実的歴史的な実践の形式こそが要求されることになる。「否定の哲学」は一転して「哲学の否定」となり、現実における新しい形式を求め、ヘーゲル以降の哲学思想のさまざまな傾向はこの形式を問い、解答の相違によって区別される。こうした動向のなかで、ドイツ内部には明らかに異なる二つのタイプがあらわれた。一方にキルクゴールやシュティルナーが代表するあくまでもインディヴィデュアルな解釈が生じ、他方にマルクスが代表するコレクティヴな基盤が生じた。前者はまだ従来の哲学的宗教的な問題処理の仕方を越えていないとすれば、後者はそうした伝統的な方式や傾向を断ち切ったところに成立している。フオイエルバッハはおそらくその中間に位置して、いずれの方向にも発展する可能性をもっていたといえると思うが。「哲学の否定」についての前者の個人主義的主張は、合理主義に対する反合理主義の立場として、その後の西欧の発展に重要な意味をもった。と同時に、国家や社会における合理性の

基準に対する攻撃にもたやすく転向していった。

次に、同時代のロシアの動きを観察した場合、すでにみたようにまた別様の応答があった。特に「スラヴ派」では「否定の哲学」が「哲学の否定」へと転倒することはなかった。彼らにとって問題は依然として宗教的であった。極論すれば、正教のまえに哲学そのものが否定されていたので、転倒の必然性はなかったのだともいえる。確かに、彼らの歴史哲学もまた「歴史が理性の実現に達する」というヘーゲルの世界観を暗黙の前提とはしていたが、「歴史の理性」は専ら「宗教生活の歴史」の特質において求められた。それだけに西欧の宗教的悲劇、およびその結果としての諸々の社会的対立を深く感じることができた。彼らはロシア民族としての世界的使命を、「ソボルノスチ」の理念とその生活的な側面である「オプシチーナ」の原理とをもって果たそうとした。しかしながら、それらを民族性の根本的屬性として尊重するのか、それとも正教の普遍的理念の担い手としてのみはじめて民族性は価値のあるものとされるのかについては、全く無規定であった。そうした無規定の故に、彼らは後に「古典スラヴ派」と呼ばれるわけだが、やがて民族性の概念と普遍人類の理念との結合が分解し、それぞれ別個の途を歩みだしたとき、スラヴ主義思想の進展もしくは解体の過程がはじまったのである。そして、西欧においても徹底したイデアリスムスに对立すること自体が、すでに過去のものとなったとき、つまりロシアではダニレフスキ

イがスラヴ主義を新しく基礎づけた頃、もはや哲学的関心は「唯物論」や「実証主義」へと移行していた。

ところで、最近のヘーゲル研究では「精神現象学」以前の「若いヘーゲル」の問題が大いに注目され、それとともに「若いマルクス」との関係についても、従来の解釈より一層明確に提示されるようになった。キルケゴールもマルクスもあるいは近代ロシアの各思想家も、ほとんど知るところがなかったとみられるヘーゲル初期の神学的、政治的ないくつかの論文にあらたな光をあてるそうした作業は、遅れて出てきた現代のわれわれにのみ許される特権である。今日のあらゆる哲学思想がヘーゲルとの何らかのつながりをもっているのであれば、われわれはまず色々に解答を急ぐまえに、哲学上の結論を社会的な現実の構造に関係づけなければならなかった内的必然性の過程について、熟考しなければならぬ。加えて、マルクスの以下の助言によって、同時代のドイツとロシアを比較することは若干の妥当性もあるかと思われる。「思想の英雄たち（ヘーゲル左派）のほんとうの業績とこれらの業績についての幻想との悲喜劇的な対照を明白にするためには、この全光景をひとまずドイツの外にある立場からながめておくことが必要である。」(『ドイツ・イデアロギー』)

(一) K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, 1941 (ヘーゲルからニーチェへ) 柴田訳、岩波現代叢書 I、(一八六頁以下) ローウィットは「ヘーゲルの現実の概念に対する一般的批判」として、「ロシア思想家の場合についても若干述べらる。しかしそれは専ら D. И.

Чижевский, *Гегель в России*, 1939 (ロシアにおけるヘーゲル) の引用によつて。

(2) Th. G. Masaryk, *The Spirit of Russia*, London, 1919, vol. I, p. 385f. ヴィンズキイの『ロシアの精神』に於いて高評価をあたえられたのが、また E. Lampert, *Studies in Religion*, London, 1957 においても認められ、それによればマンネンコフの「文学的回想」を通して、ヴィンズキイのシュティルナー批判が紹介されている。

(3) Полное собрание сочинений Алексея Степановича Хомякова, Москва, 1900, том. (全八巻の全集) I, стр. 268. なお、キョロフについては、勝田吉太郎著『近代ロシア政治思想史』(1961、創文社)が示唆に富み、多くを参照させていた。

(4) Том. I, стр. 300

(5) В. В. Зеньковский, *История русской философии*, том. I, (Париж, 1948), стр. 283 (『ロシア哲学史』) には、マンコーフスキイの大著として非常に詳細なものであるが、これは対照的に概念的な「ロシア思想家ヨーロッパ」(高野訳、現代思潮社、1973)も、「ロシア対西歐」というテーマの重要性をよく指摘している。

(つらた・ひろこ、西洋哲学、会員)