

経験場における自由の教養

——ヘーゲル哲学における教養としての文化概念——

神山伸弘

一 教養としての文化

ヘーゲル哲学に文化論はあるのか？ このような問いに
 対し、「文化」をあくまで Kultur の訳語として限定して考
 えるとすれば、ヘーゲル哲学の一つの中心的議論がこのこ
 との解明からなる、と主張することは、かなり難しいよう
 にみえる。もちろん、Kultur は啓蒙の世紀において相当
 程度に一般的となった概念だから、ヘーゲルが初期のペ
 ルン期からこの語を用いていたとしても、驚くにはあたら
 ない¹。ただ、この場合でも、より原義に近く「開発」とい
 う訳語を当てるのがふさわしい場合が多いことには、注意
 を要する²。このことからしても、今日一般的に了解される
 ような「文化」概念³を問題にしようとするときに、その核
 心的な議論をヘーゲルのなかに求めようとすることは、時

代的懸隔もあいまって、有効性が乏しいとみられるだろ
 う。

しかしながら、ヘーゲルに先行するモーゼス・メンデル
 スゾーシ (Moses Mendelssohn) が、一七八四年に、「教
 養 (Bildung)」と「文化 (Kultur)」「啓蒙 (Aufklärung)」
 の概念を「社会生活の諸様態」⁴、「社会状態をよりよくする
 人間の努力の成果」⁵だとし、「教養」は、実践的なものに
 かかわる「文化」と理論的なものにかかわる「啓蒙」とに
 分けられるとしたことを考えると、「文化」を論ずるさいに
 たんに Kultur という言葉に着目するだけでは、ヘーゲル
 においても片手落ちではないか、という反省に迫られる。
 すなわち、ヘーゲルでも、「教養」ないしは「啓蒙」の概
 念にまで考察範囲を拡張して「文化」を考える視座も必要
 であろう、ということである。とはいえ、ヘーゲルの場
 合、「教養」と「文化」、「啓蒙」という三つの概念をメン

デルスゾーンのするような整理された図式で使用するわけでもないから、ヘーゲルにおけるこれらの意義は、そのテキストに即して改めて明確にされる必要がある。

こうした作業をおこなっていくと浮かび上がってくるのが、ヘーゲルでは、「文化」概念が中心に座らず、「教養」概念には饒舌なまでの言及がなされていることである。ヘーゲルの名著の一つ『精神の現象学』において「精神」章の第二節目に「自己を疎外する精神、すなわち教養」の節が設けられているのは周知のことだが、ここでは、「啓蒙」が主題化されることはあっても「文化」への言及は皆無である。ヘーゲルには、「教養」と「啓蒙」を規定したい衝動はあっても、「文化」という言葉に対しては、まったく無関心と云っていいほど淡泊なところがある。

しかしながら、ニエールベルク期の「中級クラスのための意識論（一八〇八・〇九年）」では、生死を賭するいわゆる「承認を求める闘争」にかかわって、「野蛮な関係が文化 (Kultur) の第一段階である」と語っている箇所がある。後の『エンツェクロペディー』の補遺では、「承認を求める闘争」の帰結である主人と奴隷の関係にかかわり、奴隷が服従する立場にたち至ったことを評価して、「意志の個別性が震え上がること、我欲の虚無性の感情、服従の習慣は、あらゆる人間の教養 (Bildung) において一つの必然的な契機である」としている。この議論が先のニエール

ンベルク期のものとはほぼパラレルな位置にあること、また先述のごとくヘーゲルのテキストでは「文化」への言及がきわめて少ないことを考え合わせると、ヘーゲルにとつて Kultur としての「文化」と Bildung としての「教養」の間には、一般的に後者を語りさえすれば十分という関係が成り立っているとみてよい。

したがって、ヘーゲルにおいて文化論を語りうるとすれば、その「教養」の議論を追跡することに帰着するといえるだろう。もちろん、このような処理をすることによって、「教養」概念がもつ特殊ドイツ的な含意を「文化」概念に持ち込む虞をなきとしない。また、ヘーゲルが生きた時代においてこそ課題となった特殊な問題領域——すなわち「啓蒙」とのかかわりで「教養」を語ること——にしかな通用しない形で「文化」概念を規定する狭さが危惧されることもある。とはいえ、ヘーゲルは、みずからの議論が哲学的なものとして権力を主張しうると考えた以上、われわれとしては、そうした危険は熟知しつつも、ヘーゲル哲学において「教養」としての「文化」がいかに取り扱われるのか、その構造を明確にする必要があると考える。

このさい、『精神の現象学』で「教養」と「啓蒙」が主題化される事情を追跡することも魅惑的ではあるが、これも同時に論究することは限られた紙数では到底無理があるので、とくに「教養」概念だけに注目しうる対象に限定し

て議論することにした。そうすると、先述のごとくニュルンベルク期に「承認を求める闘争」にかかわって「文化」概念が登場してきた事情に照らせば、それ以降のヘーゲルの著作、とくにハイデルベルク・ベルリン期のヘーゲルの著作である『エンツユクロペディー』と『法の哲学』などに依拠するのが好適であろう。

また、「教養」概念は、ヘーゲルの著作のあらゆるところで登場しうる基礎的概念であるから、それを取り上げる場面を限定しなければ、議論が拡散することは必定である。そこで、通常われわれが「文化」を考えるさい、そのたんなる概念ばかりではなく、背景にそれなりの経験的事象を抱えている事情に鑑み、本稿としては、ヘーゲルのいう「教養」としての「文化」概念が経験の場面においてどのように取り扱われるのかを明確にすることで、目的を達成したいと考える。

二 自由としての理性性と共同性

「野蛮な関係が文化の第一段階である」というヘーゲルの命題における「野蛮」とは、もちろん、生死を賭する「承認を求める闘争」のプロセスを指すであろうが、「文化」ということでは、こうした「野蛮」によってもたらされる成果をも含めて理解すべきかと思われる。

「中級クラスのための意識論」でその成果として指摘されるものは、「感性的な存在から自由である」ことを示すこと、また「他者」を「存在する物」ないし「疎遠なもの」として直観するのではなく、そのなかに「自己」を直観することだとされている。そして、こうした成果は、「普遍的自己意識」の性格として引き継がれる。「普遍的自己意識」では、(一)自分を他の自己意識において直観し、自分の特殊性、衝動を廃棄すること、(二)それが自己相互に成り立つことによって自他の意志が自由となること、これらのことが生ずるとされる。このような把握は、後の『エンツユクロペディー』の定式においても基本的に変わらないが、さらにそれによれば、「普遍的自己意識」は、家族、国家などの人倫態 (Sittlichkeit) の実体を形作り、愛や友情、勇氣、名譽といった徳の実体になるとされる。また、その補遺によれば、「普遍的自己意識」とは、「真実態においては理性の概念」だとされている。¹⁰⁾

このことからすると、ヘーゲルにとつての「文化」ないし「教養」の端緒とは、簡単にいえば、自由としての理性性と共同性が相携えて成立する地平にあるといえるであろう。

しかし、こうした把握には、そのそれぞれの契機に即しておそらく異論があると思われる。たとえば、そもそも自己意識を基礎に議論することは、西洋近代主義的な発想を

示すものだといわれよう。また、文化の理性性に対しては、感性や表象などの多様な文化表現形式を捨象して理性主義的な一面性に陥っていると評価する向きもあるであろうし、文化の共同性に対しては、文化に許容されうる反共同体的内容を排斥するような一種の政治主義を嗅ぎつけるかもしれない。

ことがヘーゲルの議論から離れ、めいめいの自己意識観ないし自由観、理性観、共同体観によって理解されたときには、「文化」ないし「教養」が自由としての理性性と共同性だととらえる主張は、そのような批判すべき主張に転落してしまう可能性もある。

しかしながら、ヘーゲルの自己意識論はすでに指摘したように理性能力の前提となるものであるから、非西洋的・非近代的世界に生きる人々に対して自己意識を否定することすれば、ヘーゲル的にはその理性能力自体を否定することになる。ヘーゲルの考えでは、人間における自己意識は、即自的に想定されるものであって、現実において問題になるのは、その対自的な発現形態なのである。したがって、ヘーゲルの自己意識論を西洋近代主義として斥けることは、あまり得策ではないであろう。

また、ヘーゲルの場合、理性は「知としての真理」として精神であるが、理論的な面に限っていても、こうした精神は、たんなる論理的思惟だけを指すものではなく、直

観や表象をも契機としている。絶対精神である芸術、宗教がそれらの形式によって成り立っているゆえんである。このことは、ヘーゲル理解の常識に属する。さらに、ヘーゲルは、ひとびとが反共同体的態度を採りうるとしても、それ自体、共同体と無関係ではありえず、その所産でしかないと評価する観点ももっており、反共同体性という自慢は、実は共同体性に包摂されてしまうと見抜いている。このように考えると、ヘーゲルの議論に理性主義的な一面性や共同主義的な政治主義を見咎める場合、むしろ反転して見咎める側の理性観、共同体観こそが問われなければならないことになってしまうのである。

自由としての理性性と共同性は、ヘーゲルにおいては『エンツュクロペデー』の「客観的精神」で骨格的に展開される。客観的精神とは、「自己を自由なものとして知り、こうした自分の対象として自己を欲している精神」が自由の内容を定在の形で展開するに至っている「有限な意志」のことをいう。すなわち、客観的精神とは自由を実現する精神のことであるが、その体系的詳論が『法の哲学』となる仕組みである。

このため、ヘーゲルにおける「教養」としての「文化」論は、「客観的精神」論ないし『法の哲学』と重なる。そして、たしかに、『法の哲学』の議論進行は、このような自由としての理性性および共同性の深化にあるわけであ

り、また、普遍性の形成が理念の関心事とされるのである。たとえば、その「緒論」において、「教養の絶対的価値」は、「思惟の普遍性が成長すること」にほかならないとされたり、¹⁵「市民社会」論で、市民社会の成員がもつ「個別性と自然性」とを「形式的自由と形式的普遍性へと高め」、「主観性を教養形成する過程」が語られたり、「国家」論で、概念的区別項を形成した国家の実体が「教養の形式を通過した」精神だとされたりするのが、¹⁷そうである。このような論理は、教養がまさしく形成でもあることによつて、「文化」がもつ動態性を、その自由という動因に即して論理化したものと評価することができる。

ところで、「文化」をすぐれて精神のあり方——ヘーゲル的には個人のそれのみならず家族・市民社会・国家のあり方も含まれる——としてとらえることについては、おそらく異論の少ないところかと思う。

しかし、それをさらに掘り下げて、精神の運動原理をどの点につかむのが問題となる、という発想をしたのがヘーゲルである。ヘーゲルは、この運動原理を「自由」に認めたわけである。『法の哲学』は、「法の理念」を扱っているのであるが、その「法の実体と規定」は、「自由」であるとされている。¹⁸基本的にガンズが編集した『歴史哲学講義』では、物質と精神とを対比して、物質の実体を重力、精神の実体を自由だとする。¹⁹ヘーゲル的には、「文化」論は、そ

の形成論理をとらえるがゆえに、自由論として構成されることにならざるをえない、といえるであろう。もし、このような把握に違和感を覚えるとすれば、精神の運動原理を「自由」以外のなにかに——たとえば自然的であるがゆえに不自由なりビドーなどに——求めるか、あるいはそのような精神の運動原理などはない、とするほかはなくなってしまう。

三 文化の経験的把握としての実定性

一般には、精神の実体を自由として把握すること自体は、概念展開をこととするヘーゲル特有のものにすぎず、それ以外の場面では決して通用しないとみられるだろう。ヘーゲルの関心は、概念展開にすぎないのであつて、実際の経験的事象としての「文化」を把握できないとみられるのが普通だと思われる。自由の概念の展開による経験の把握——とりわけ歴史の把握——は、ヘーゲルの生きた時代においても十分に理解されなかったものとみえ、ヘーゲルみずから自己弁護を試みなければならぬ羽目に陥っているほどである。

ヘーゲルによれば、物理学でケプラーの法則が発見されるには幾何学の知識が前提とされていたように、ある特定の民族の精神を理解するには、先行的に「自由の意識」に

ついで知らなければならぬとする。これは、カテグリーを使用する悟性の主体的能動性というカント的な発想をいわば下敷きにした——その悟性性から理性性へと転換を圖つたうえでの——議論であるが、ここで注目しておきたいことは、カテグリーに包摂されるべき内容というものが、ヘーゲルにおいても、あくまで経験によってのみ把握可能だとされる点である。「一定の特殊性が実際に一民族の固有の原理をなしているという点は、経験的につかまれ、歴史的に証明されなければならない面である」²¹。

もちろん、この種の経験論に対しては、すでに仕上がりの済みの図式に対して経験的素材を投げ込むにすぎないという批判も可能であろう。しかしながら、こうした批判を容認するとしても、少なくともヘーゲルは、ある民族の特殊性なあり方を把握するさい、概念展開だけでは無内容であり、あくまで経験からくる知見を動員しなければならぬことを自認していたのである。もちろん、その反面は、自由にかんする哲学的把握が精神にかんする経験的知見を法則性へと高めうるという了解である。いや、むしろ、そのことよって、経験的につかまれた現実が実は自由の所産として理解されるようになるのである。

このような経験的なものにも、ヘーゲルでは一定の位置づけが与えられている。『法の哲学』の冒頭で、ヘーゲルは、法の実定性 (Positivität) の問題について触れて、こ

れを形式面と内容面の双方から検討している。もちろん、ヘーゲルのおもな狙いは、「哲学的な法の限界を明確にする」²²点にあるが、この限界こそは、哲学的法学たる『法の哲学』の主要な論理展開と自由の経験的局面との接触地平なのである。この実定性は、形式面、内容面の双方から検討されているが、『法の哲学』で概念展開される事柄は、ヘーゲル自身が経験的現実を評価するさいの指針となっているのである。

四 共同体への態度

形式面での法の実定性とは、法の妥当性の形式にほかならない。法は、形式面において、「国家において妥当性をもつ形式によつて、実定的である」²³。この定式は、たんなる法源論として理解してはならず、社会構造全般にかかわる一般的事象の妥当性を問題としてとみなければならない。ところで、法が妥当し通用するとは、人々がこれに服する、ということにはかならず、こうした服従の形式こそがここで議論されるわけである。普遍性への服従が——「承認を求める闘争」の帰結として——自由としての理性性と共同性の端緒であったわけだが、法すなわち自由を精神がいかに意識し、またどのような態度でこれに臨むかが、法の実定的な面、すなわち経験的な面だというわけ

ある。

ヘーゲルは、『法の哲学』の自筆草稿のなかでこうした精神的態度を列挙して、「恐怖」や「信仰と信頼」、「理性や洞察 (Einsicht)」を挙げる²⁴。もちろん、ヘーゲル自身、これらのうち「理性や洞察」を重視する立場にあることは間違いないが、それだけが純粹に成立するものでもないと考えている。「人倫態」論においても、「人倫的実体とその掟と権力に対する主体の關係」を、直接的には「信仰や信頼」だと規定し、にわかに「理性や洞察」を前面に出すわけではない。公正な「父たち」は、「觀念論の概念に反して」、みずからの「感覚 (Sinn)」、「伝統 (Tradition)」から、掟というものを知っているわけである。もちろん、ここには「私見 (Meinung)」としての偶然性や恣意が含まれるため、その内容自体は哲学的法論たりえない。しかしながら、經驗的なものとしての自由を考えるさいには、このような精神的態度という「形式」の実情こそが問題となるとヘーゲルはみているのである。

『歴史哲学講義』の議論として有名な、東洋では一人の者が自由、ギリシアとローマでは若干の者が自由、ゲルマンの世界ではすべての者が自由という区別立ては、このような精神的態度と密接に結びつく。こうした区別立ては、国家に対する個人の信頼の情を基本的前提としつつも、個人の現実的な生活が「無反省的な習慣 (Gewohnheit)

と習俗 (Sitte)」にすぎないのか、あるいは個人が「独立して存在する反省的で人格的な主観 (Subjekt)」となっているのか、という観点に基づくものである。いいかえれば、個人が「洞察」と「意欲 (Wollen)」をまたずに掟に対して絶対的に服従する「実体的自由」の状態にあるのか、あるいは個人が現実の否定をも含めた反省をおこなう「主観的自由」の状態にあるのかという区別である。もちろん、ヘーゲルのいわゆる「実体≠主体」観からすれば、自由にかんするこうした二つの位相が統一するところに完成されたあり方が認められる。「世界史」の最終段階とされるゲルマン世界で実現される精神こそは、「無限な対立」から復帰して「最初の実体性」に立ち戻った精神であり、こうした統一なのである³⁰。

ヘーゲルの「文化」を自由論として把握することは、「自由」の自覚性の観点で「文化」を理解することにより、人間の社会を組織する実定的な掟のあり方の形成論理をつかむのみならず、当該「文化」に所属する個々人の心理的現実即してそれをつかむことに道を開いてくれる。もっとも、自由の無自覚性からその自覚化への展開がヘーゲルにおいて一つの方向性をもっている以上、そこに進化主義的な狭隘性を見咎めることも可能であろう³¹。しかしながら、このことから、逆に、自由の無自覚性をそのまま維持することが正当であると言いつけるかどうか、疑問なきと

しない。

五 歴史的形作物としての民族

次に、ヘーゲルのいう法の実定性の内容的側面に着目することによって浮かび上がるのは、民族のあり方の問題である。ヘーゲルによれば、法の実定性は、内容上、法を対象や事件の特殊で外面的な性質に適用せざるをえないことや、決定に必要な末端規定のほかに、「一つの民族 (Volk) の特殊な国民的性格 (Nationalcharakter)、すなわち、その民族の歴史的発展段階と自然必然性に属するすべての諸関係の連関」によって生ずるものである³²。このうち、われわれが問題とすべき「教養」としての「文化」に深く関係するのは、「民族の特殊な国民的性格」であろう。『歴史哲学講義』によれば、民族は、時間と空間の関係において特殊な形で分散的に現実存在し、その点で自然性を帯びることになる³³。

まず、議論の手始めとして、ヘーゲルにおいて民族がどのように把握されたのかを確認しておきたい。

『法の哲学』の規定に従うかぎり、民族は、「それだけで独立して存在する自己意識をその概念に合致した形で含むものとして」の人倫的実体のことをいう³⁴。こうした定式は晦渋だが、簡潔に言えば、自己意識という名にふさわしい

者たちの共同体のことを民族というのである。ここでヘーゲルは、身体的特徴などのある特定の自然的メルクマールに着目して民族を区別するのではなく、あくまで自己意識の精神的一体性に着目する。民族は、「現実的精神」であって、「もっぱら精神として存在する」³⁵。この場合、精神とはいっても、その表現手段としての言語などが着目されるわけではない。

つとに『ドイツ憲法論』においては、習俗や教養、言語にかんし、「かつては民族結合の根本的支柱であったこれらの事柄にかんする同一性は、いまや偶然性のうちに数えられるべきだ」としている。もつとも、ここである「偶然性」は国家を形成する点での偶然性であるから、この議論は民族にかかわらないともみられようが、行論上直後に敵対的諸民族が「国家をなし一民族となる旨のことがさらに述べられており、この点からすると民族自体はある規定性において縛られないとしなければならない。ヘーゲルにおいて、民族は、言語にも縛られないのである。

では、民族的紐帯とはいったい何なのか？ ヘーゲルにとつて重要なのは、あくまで精神の本体であつて、それは、直接的には習俗、習慣として表現されるが、自己意識に媒介された掟の形で表現されるものでもある³⁷。こうした民族精神が絶対者である——「人倫的実体はあらゆるところに存在する神である」³⁸——という事情から、とりわけ宗

教という絶対精神の形態でそれは表現されると考えられている。「宗教は民族が真理としてしているものの定義を示す場所である」³⁹。

このため、ヘーゲルに従って考えるとき、民族の把握は、外面的には、人倫的実体に即して習俗や習慣、掟をとらえることによって⁴⁰、また民族宗教に表現された「真理」をとらえることによって達成されることになる。ただ、このさい注意しなければならないのは、これらのことは複合的全体であつて、ある特定の「契機をもつて民族の本質的メルクマールとすることが不可能だということである。

しかし、ヘーゲルの論理からすれば、なかでも宗教は、民族精神の絶対精神として、「一契機」などというべきでなく、まさしく民族の全体を表現するといふべきではないか、とも思われよう。たとえば、ユダヤ人は、どこに居住しようとも、一つの民族であると。

民族が国家を形成するという観点がここに絡むとさらに錯綜した問題が提起されることになる。ヘーゲルは、基本的に、民族というよりは国家との関係で宗教の問題を考えようとするが、ここでとくに注目したいのは、次のことである。国家においてただ一つの宗教だけがおこなわれるという観点は、プロテスタンティズムへのヘーゲルの傾斜にもかわらず——否、そうであればこそであろうが——、ヘーゲルのものではない、ということである。

たとえば、すでに『ドイツ憲法論』において、近代国家にかんし、宗教の同一性が国家を統一するわけでもなければ、宗教の分裂が国家を分裂させるわけでもない、とされているが、後に『法の哲学』では、プロテスタンティズムの支配的地位を前提としつつもユダヤ教との共存を主張している⁴²。むしろ、ヘーゲルにとつては、国家と宗教の同一化が生じていると、国家が存在しないといつても過言ではないのである。「一つの国家の市民は、必然的に一つの宗教に属さなければならぬかのようにしばしばみなされている。しかしながら、国家は、信仰されたもの、感覚されたものの形式から離れることで初めて真の発達がある」⁴⁴。

民族と宗教とをつねに同一次元でみる観点でいくと、ヘーゲルのこうした国家・宗教観は、多民族国家の容認という形で解説するしかない。しかし、『法の哲学』の論理構造としては、民族という人倫的実体が国家になるのであった。したがつて、この点をナイーブに固執すれば、ヘーゲルの国家はつねに単一民族国家の形でしか理解できないことになる。

これに対し、ヘーゲルはというと、国民(Nation)が国家を形成する絶対的な権利を有することを当然とみながらも、平然と、国民が諸国家に分断されて力を失つたり、あるいは諸国民が一国家をなして国家そのものが弱さを抱えたりするプロセスに言及する⁴⁵。ヘーゲルがこうしたこと

をも想定しうるのは、特定の民族は、まさに経験的存在として歴史的形成物であって、万古不易に純粹な形で存在し続けるものではありえない、という理解があるからである。⁴⁶いくつかの国民を抱えた国家は、数百年に及ぶ混淆によって、弱さを克服することができると。また、理性が伝染することによって、別の宗教を抱えたものとの不調和がなくなり、相互の排斥も必要なくなる。⁴⁷いかなれば、経験的には一つの国家に多くの民族が存在していたとしても、一つの民族を形成していこうとする国家という点において、ヘーゲルは、みずからの論理的把握と現実が一致していると考えたわけである。⁴⁸

六 民族の経験的・自然的原理

民族が歴史的に形成されるものであるならば、民族の運動原理をつかむことが次の関心事となるはずである。

こうした議論にかかわるのが、『法の哲学』でいえば「世界史」の議論、またその詳論である『歴史哲学講義』である。それらは、基本的に、国家の理念を「類(Gattung)」として解明する場であるから、⁴⁹国家形式にとられない民族精神そのものを考えるには不足があるかもしれない。もつとも、なお国家形式をもっていない民族、部族等が国家状態へと移行する論理も、ここに含まれては

いる。⁵⁰しかし、やはり、「世界史」の議論として内容的な中核をなすのは、東洋的、ギリシア的、ローマ的、ゲルマン的と称される「世界的圏域」の「原理(Prinzip)」の展開——すなわち世界精神の展開——だと思われる。⁵¹ヘーゲルは、こうした世界精神の展開を、歴史にかなする経験的知見のなかに自由の展開を読み解く——すなわちすでに述べたような実体的自由と主観的自由の相互関係を読み解く——手法によって提示したわけである。

このような展開が世界史像として適当か否かはこの場で論ずべき主題ではない。ここで注意すべきことは、世界精神が「原理」を展開する形で議論されている点である。ヘーゲルは、歴史の二つの位相にかかわって、この「原理」の意味づけをおこなっている。すなわち、歴史には民族精神固有の内部的歴史の位相と普遍的な世界史の位相があるとされるが、⁵²一個の民族精神の観点からすれば、その「特殊な原理」は、普遍的な世界史の場裡において通用することもあればしないこともある、とみられている。また、世界史において通用する場合でも、世界精神の発展として原理的転換をおこなった「支配的民族」⁵³がもつ「原理」と、それ以外の後塵を拝した民族がもつものとは、いわば格付けが違うとされる。すなわち、「遅れた民族にたいし自由な展開を委ねるより高次の原理も考えうるが、それは、遅れた民族にとつて固有のものではない」。⁵⁴

これは、民族ごとの「原理」が均等のものではなく、そこに互換性がないことに由来するわけだが、それゆえに「原理」なのである。こうした不均等性の基礎となつてゐるものが、自然であり、その経験的事実性である。民族に於けるヘーゲルの把握については、その自然性をすでに指摘しておいたが、民族の多様性をこの自然性に帰着させる議論がある。「民族精神としての精神は、自然に規定されて、多くの類と種を含んでいる。このような自然的側面も権利をもたなくてはならないからである」⁵⁵。

「自然的側面も権利をもつ」事情は、根底的には、主観的精神が自然性をその根底においてもつてゐることに由来するであろう。これは、『エンツュクロペディー』では、「人間学」における「自然的心」の箇所で、「自然精神」の「遊星的性格」が特殊化し、人種 (Rasse) および地方精神 (Lokalgeist) を構成するという箇所と深く関係する。ヘーゲルによれば、このような特殊性は、「諸民族の外面的な生活様式、職業、肉体形成および素質」に現れ、「民族原理がもつ知的および人倫的性格の内的傾向や能力」のなかに現れる。「地理的、人間的現実存在」としての「自然原理」は、「歴史全体、民族の生活と形成において規定者となつてゐる」わけである⁵⁷。

民族の「原理」がこのように自然によって規定され、特殊化しており、しかもこの「原理」に互換性がない事情か

ら、「原理」と民族との不即不離性が生ずるし、世界精神の展開では、「原理」の交代即支配的民族の交代という事態を生み出すことにもなる。「このような原理が同時に自然原理であることによって、ある民族は、ただ一度だけ歴史において画期をなすのである。それは、民族がこうした一つの原理と結びついているからである」⁵⁶。

七 自然性からの脱却運動

ところで、このように自然精神の自然規定性がとりわけ強く表現される箇所が、「自己意識」論以前の「人間学」だということには注意を要する。当然、自己意識は、さしあたりこうした自然性を脱却するところに成り立つから、ヘーゲルの「教養」としての「文化」の端緒は、こうした自然規定性を否定するところにある、という点が重要である⁵⁸。自己意識は、さしあたりの自然との一体性から脱却していく根本的な衝動をもつており、この点で、自然は精神そのものを生み出すわけではないのである。たしかに、ある民族の自然精神（地方精神）が他の民族と区別される特有のものをもつてゐるとすることは、ヘーゲルの認識といわなければならぬ。しかしながら、「教養」としての「文化」は、あくまで、こうした自然性からの自己意識的脱却過程において成立している、ということである。

そして、こうした自然性からの脱却が自己意識によって果たされる教養過程である事情から、ある一定の達成段階をもたらす契機として時間——すなわち歴史——を重視せざるをえないことになる。「特定の民族精神は、時間のうちにあり、内容面では、本質的なことだが、経験的であるという特殊な原理をもち、それに規定された自己意識と現実態の展開を経なければならぬ」⁶⁰。ここで自己意識と現実とは、人倫的実体の運動であり、すでに述べたように、実体的なものが教養の活動を介して主体的なものとなる運動のことである。この実体内部の教養活動は、主要には市民社会論の課題となるが、市民社会がまだ形成されていない場合には、その形成を促すことが実体の第一の使命となるであろう⁶¹。

また、こうした自然性からの脱却が、おのれの原理だけでは果たされず、外因論的に達成される場合がある。世界史上没落した民族は、他の民族によってもたらされた「より高次の原理を積極的に受容してこれに同化すべく自己形成する」⁶²はかはない。あるいは、逆に、支配的民族に成り上がった立場からみれば、みずからの「原理が自余の諸民族のうちにも移植される」わけである⁶³。

もつとも、この間に必ずしも滑らかな関係があるとはかぎらない。しかも、ヘーゲルの認識としては、諸個人と諸民族は、「純粋な思惟と、自分についての知にまで、まだ

達していないかぎりは、いまだいかなる人格性ももっていない」⁶⁴し、国家形式を備えていない民族は、承認されない⁶⁵。現実の民族間の関係において、ヘーゲルは、冷徹にも、「教養」すなわち「文化」の差異によって差別関係が出来することの必然性を観て取っているわけである。「文明諸国民 (zivilisierte Nationen)」は、「国家の実体的諸契機において自分たちより劣っている他国民を」同等の権利をもたないものとして「未開人 (Barbaren)」とみなすことがあるわけである⁶⁶。

しかし、ヘーゲルの論理おいてきわめて重要なことは、こうした差別体系を多系発生論的に固定化することではなく、「承認を求める闘争」を語り、そうした抑圧からの解放的契機も同時に強調する点である。ヘーゲルは、経験的現実として「承認を求める闘争」が出来している場合には、非抑圧者側の民族の自己意識、自己感情の高まりをむしろ重視する立場に立っているとさえいえる⁶⁸。

いづれにせよ、闘争過程という形であろうがなろうが、ヘーゲルは、民族の特殊な原理が他の民族に伝播可能であることを説いているとみていいから、民族精神が自然によって規定されているとはいっても、単純にその「地理的気候的な規定性」に左右された形で理解してはならないことだけは、確かであろう。もちろん、民族の位置した地理的気候的な規定性をヘーゲルが軽視しなかったというこ

とは正しい。しかしながら、同じ地理的気候的な規定性をもちながらも、それ以上の高次の規定者である自己意識の程度いかに——それが自民族内部であれ他民族との関係においてであれ——では、異なった「文化」を形成することになるのである。⁶⁹

八小括

ヘーゲルに文化論がないとすれば、それはヘーゲルが自己意識の自由の地平から「文化」を議論しようとするからである。

ヘーゲル自身は、「文化」の核心を自己意識の「教養」という点に認め、しかもその自己意識が経験と接する場面でその自由を発揮し、理性性と共同性を実現していくことが「文化」の内実だと考えた。自己意識の自由が根本にすえられることによって、「文化」の動態性を法的に理解する道が開かれるという確信に基づいてである。そして、こうした把握は、「文化」を享受する個々人の心理的現実をつかむ道を与え、民族の発展史的あり方を開示していくものなのである。

ヘーゲルがおこなう概念展開は、それ自体は経験論的なものではないが、つねに経験との接触面が明確に位置づけられる形でおこなわれている。しかし、このことが着目さ

れることは少ないといえるだろう。ヘーゲル自身は、とりわけ「世界史」を議論するさいに、その当時としては細心に経験面をつかもうとしたと思われる。その一つの結実が、「世界史」で展開される「原理」というものである。「世界史」における世界精神の展開が単純な自己意識の運動のあり方とは異なり、それなりに経験に裏打ちされた形になっているのはその経験主義のなせる技である。そして、「世界的民族」の「原理」にしても、あくまで「世界精神の特殊な段階を表現する」にすぎない、というヘーゲル自身の言明は、最終段階と目されるゲルマンの圏域においても同様に適用されるものとして、注目するに価するであろう。「歴史は終わらない」のである。

だが、しかし、それにしても、自己意識の自由の観点から「文化」を論ずることは、いまだに自己意識の地平に立ち上っていない立場からするならば、了解不能の事態であるに違いない。

1 Vgl. G. W. F. Hegel, "Fragmente über Volksreligion und Christentum" (1793-1794), in: *Werke in zwanzig Bänden* (abgek. HW), Bd. 1, hrsg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Frankfurt am Main 1971, S. 29, 47, 95.

2 たとえば、前掲書九五頁で「悟性の使用と開発 (Gebrauch und Kultur des Verstandes)」という箇所がそれに該当する。

なお、さらに原義に近く「耕作」で用いる場合が、『美学講義』のなかにある。「(エジプトの)土地は、際限なく豊饒で、苦勞して耕作する必要がなかった (der Boden ... bedurfte keiner mühsamen Kultur)」。Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik II*, *HW*, Bd. 14, S. 286.

3 たゞに文化では特定の集団のメンバーによって学習された自明でかきわめて影響力のある認識の仕方と規則の体系がある」とされる。ジェイムズ・L・ピーコック『人類学と人類学史』今福龍太訳、岩波書店、一九八八年、二七頁。

4 Vgl. *Geschichtliche Grundbegriffe*, Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hrsg. v. O. Brunner, et al., Bd. 1, Stuttgart 1972 (abgek. *GG1*), S. 508.

5 Vgl. Hegel, "Bewußtseinslehre für die Mittelklasse (1808/09)" (abgek. *BM*), in: *HW*, Bd. 4, S. 79.

6 Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), Dritter Teil, Die Philosophie des Geistes, Mit den mündlichen Zusätzen, *HW*, Bd. 10 (abgek. *Enzy3*), S. 225.

7 Vgl. *GG1*, S. 508f. *メンツの語の Bildung* 概念の意味内容上たゞたゞ等価なのは、他國語にはなほよく知られる。

8 Vgl. *BM*, a. a. O.

9 Vgl. *BM*, S. 82.

10 Vgl. *Enzy3*, §§436-437, S. 226f.

11 ヘーゲルは、奴隷制の正当化論を「人間を人間の概念に

相應しくない定在の面から、総じて自然的存在者と解する立場に基づくとする。他方で、奴隷制の不法論を、「精神としての、即目的に自由なものである」としての人間の概念に固執する」ものだとする。ヘーゲルは、即目的な自由から対目的な自由への進展をきいていこう。Vgl. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen, *HW*, Bd. 7 (abgek. *GPR*), §57 Anm., S. 122.

12 Vgl. *Enzy3*, §439, S. 229.

13 「ディオゲネスの全体像は、本質的にアテナイの社会的生活の所産にすぎず、それによつて制約されていふ」。Hegel,

"Philosophie des Rechts, Nach der Vorlesungsnachschrift von H. G. Hobbo 1822/23" (abgek. *Ho*), in: *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*, Edition und Kommentar in sechs Bänden von Karl Heinz Ilting (abgek. *Il*), Bd. 3, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974, S. 599.

14 Vgl. *Enzy3*, §482, S. 301.

15 Vgl. *GPR*, §20, S. 71.

16 Vgl. *GPR*, §187, S. 343.

17 Vgl. *GPR*, §270, S. 415.

18 Vgl. *GPR*, §1, S. 29; §4, S. 46.

19 Vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*,

- HW, Bd. 12 (abgek. *VPG.*), S. 30.
- 20 Vgl. Hegel, "Philosophie der Weltgeschichte, Einleitung 1830/31", in: *Gesammelte Werke*, Bd. 18, hrsg. v. W. Jaeschke, Hamburg 1995, S. 198.
- 21 Vgl. a. a. O.
- 22 *GPR.*, §3 Anm., S. 35.
- 23 *GPR.*, §3, S. 34.
- 24 Vgl. "Hegels Vorlesungsnutzen 1821-1825" (abgek. HV), in: *M.*, Bd. 2, S. 91. このような列挙は、すでに一八一七・一八年の法哲学講義において鮮明に出ている。Vgl. Hegel, *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft*, Heidelberg 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19, Nachgeschrieben von P. Wannemann, hrsg. v. C. Becker et al. (abgek. Wan.), *Vorlesungen, Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte* (abgek. *ZAN.*), Bd. 1, Hamburg 1983, S. 5.
- 25 法の実定性をめぐるヘーゲルの自筆草稿で、「純粹理性的な法状態」を要求することは、理性が支配的であるべきだという点で正しくとも、理性が現実には、定在という外面性に踏み込む点では正しくない。Vgl. HV, S. 89.
- 26 Vgl. *GPR.*, §147, S. 295.
- 27 Vgl. HV, S. 91. この議論は、「人倫態」論では「習俗」として問題となる。
- 28 Vgl. HV, S. 93.
- 29 Vgl. *VPG.*, S. 134f. Vgl. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Berlin 1822/1823, Nachschrift von K. G. J. v. Griehem, H. G. Hoho, u. F. C. H. v. Kehler, hrsg. v. K. H. Ilting et al. (abgek. *VPW.*), *ZAN.*, Bd. 12, Hamburg 1996, S. 113.
- 30 Vgl. *GPR.*, §353, S. 508.
- 31 たゞえば、和辻哲郎は、「ヘーゲルの『歴史哲学講義』における『自然類型』論を高く評価しつつも、一般的にその意義を低めたのが『世界史に対する彼の眼界の狭小のゆえ』だとする。その狭小さとは、「欧州人以外の諸国民を奴隷視し」「欧州人を『選民』とする世界史」を描いたことだという。和辻哲郎『風土』、岩波文庫、一九七九年、二七八頁。和辻の評価はヘーゲルに対して不当である。注十一参照。
- 32 Vgl. *GPR.*, §3, S. 34. 藤野渉・赤沢正敏訳では、「国民的性格」と「歴史的発展段階」「自然必然性」の三つが並列関係となる。ヘーゲル「法の哲学」藤野渉・赤沢正敏訳、『ヘーゲル——世界の名著四四』、中央公論社、一九七八年、一八〇頁参照。しかし、ホトーの講義筆記録には、「民族の性格は、さらに民族の歴史的発展段階によって規定される」という文言があり、これを参考にする。Vgl. Ho, S. 105. ただし、一八一七・一八年の法哲学講義では、並列的である。Vgl. Wan, S. 247.
- 33 Vgl. *VPG.*, S. 105f.; *VPW.*, S. 55.
- 34 Vgl. *GPR.*, §156, S. 305. 人倫的美体は、「精神として」「自己を

- 客体化する働きがあること、¹⁾「²⁾家、³⁾家族、⁴⁾市民社会、⁵⁾国家」という概念展開が語られる。Vgl. *GPR*, §157, S. 306. したがって、教養としての文化を全面的に語る場合には、⁶⁾「⁷⁾のそれ」にこらえて議論する必要がある。Vgl. *VPG*, S. 87.
- 35 Vgl. *GPR*, §156-157, S. 305f.
- 36 Hegel, "Die Verfassung Deutschlands (1800-1802)" (abgek. VD.), in: *HW*, Bd. 2, S. 477.
- 37 Vgl. *GPR*, §144, S. 293f.; §151, S. 301.
- 38 Vgl. *Wn*, S. 87f.
- 39 Vgl. *VPG*, S. 70. 絶対精神の他の形態である芸術、哲学は「同一」の内容の異なる形式とされる。
- 40 ヘーゲルは、一八二二・二三年の世界史哲学講義において「国家は、観念的側面に対して、外面的な現象と生命性の面的要素の面をもつ」といって、慣習、自然との関係での人間の実践的態度、法、学問をそれとして挙げる。Vgl. *VPW*, S. 88-91.
- 41 Vgl. VD., S. 478f.
- 42 Vgl. *GPR*, Fußnote zu §270 Anm., S. 421.
- 43 Vgl. *GPR*, §270 Anm., S. 428. 『法の哲学』では「東洋の専制政治」を例とするが、ヘーゲルにとっては、現実においてトルコで生じていたことである。「トルコでは、教会と宗教の統一がある。国家命令は宗教命令であり、その逆でもある」。Hor., S. 740. 「教会」は明らかに「国家」の誤記。
- 44 Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, hrsg. v. D. Henrich, Frankfurt am Main 1983 (abgek. 19/20), S. 225.
- 45 Vgl. *Wn*, S. 247.
- 46 この背景には、ヘーゲルのドイツ民族喪失感がある。早くには「キリスト教の実定性(補遺)」において、「古代ドイツ人の想像は、今日では、われわれの表象や意見、信仰の全域にわたって、支離滅裂の状態にあり、われわれと無縁のものにならざる」と言及。Vgl. Hegel, "Die Positivität der christlichen Religion (1795/1796) Zusätze", in: *HW*, Bd. 1, S. 200.
- 47 Vgl. *Wn*, S. 247f.
- 48 こうした観点からすれば、もともと国家は「一民族をなそうとする運動体である。そのことの成否は、経験的事項である」。Vgl. *GPR*, §259, S. 404.
- 49 Vgl. *GPR*, §349, S. 507. 「歴史において最初のものは、世界史以前に横たわるものである」。19/20, S. 284. しかし、他方で「国家形成がおこなわれてきた民族(国民(Nation)そのもの)は、本来は、なにも歴史をもっていない」。Vgl. *Enzy3*, §549 Anm., S. 350.
- 51 Vgl. *GPR*, §§352f., S. 508f. なお、『エンツュクロペディー』では、すべての版を通じてこの展開が示されない。こうした事情は、ヘーゲルの哲学全体を概括するときには、この展開

が副次的なものにとどまる、という評価を許すであろう。四つの世界的圏域の議論は、整理された明確な形では、一八一七・一八年の法哲学講義で初めて登場する。Vgl. *Wan*, S. 258.

52 Vgl. *Enzy3*, §548, S. 347.

53 Vgl. *GPR*, §347, S. 505.

54 19/20, S. 282. Vgl. *GPR*, §347 Anm., S. 506. 一八一九・二〇年の講義筆記録では、引用箇所続き「より高次の原理は、その民族にとって腐敗として現れ、他民族による暴力となる」とある。攘夷派が「正当性」を主張しうるゆえんである。

55 *Wan*, S. 258.

56 Vgl. *Enzy3*, §393-394, S. 57-63. 和辻哲郎は、「エンツュクロペディー」の第一版に依拠して「この箇所の議論を重視する。和辻、前掲書、二七三頁参照。また、「歴史哲学講義」によって、「自然類型の意義はまさに本質的である」とする。

和辻、前掲書、二七六頁参照。

57 19/20, S. 281.

58 19/20, S. 281f.

59 和辻哲郎は、「自然は人間の一切の自己解放の運動の最初の立脚点として、その文化産物の特殊性を規定する」（和辻、前掲箇所）とし、ヘーゲルと同様に「最初の立脚点」として自然を位置づけるかにみえる箇所もある。しかし、ヘーゲル

の世界史を無効とし、自然類型を重視する以上、自然による被規定性を不当に過大視しているといわなければならない。ヘーゲルのにいえば、和辻の議論は「没自己意識的」「遊星的生活」論にすぎない。

60 *Enzy3*, §548, S. 347.

61 「国家の内部で初めて家族が市民社会へと発達する」。GPR, §256 Anm., S. 398.

62 Vgl. *GPR*, §347 Anm., S. 506.

63 Vgl. *Wan*, S. 257.

64 *GPR*, §35 Anm., S. 93f.

65 Vgl. *GPR*, §349, S. 507.

66 Vgl. *GPR*, §351, S. 507f.

67 Vgl. *GPR*, §351 Anm., S. 508.

68 たえば、自筆草稿で「西インドの現実に対し、奴隷制の現実が、普遍的自己意識に規定されていると評価する議論がある。ヘーゲルは、かかる一般的状态の変更にすべてがかかっていると理解する。Vgl. *HY*, S. 243. 「人間の由来から、その人間が自由および支配に対して資格をもっているかまたは資格をもっていないかを決定する根拠を引き出すことはまったく不可能なことである」。Enzy3, S. 57.

69 「穏和なイオニアの空はホメロスの詩の典雅に寄与するところが多かったにはちがいない。けれども、この空だけがホメロスを生むというわけではない。事実、その後必ずし

もこれを生まなかつたのである。トルコの支配下にはどんな詩人も出なかつた」。Vgl. *ZPG.*, S. 106; *ZPM.*, S. 55. 和辻は、しかしながら、ホメロスの芸術の特殊な性格を生み出したのは、「自然類型」だという。和辻、前掲書、二七六頁参照。

70
Vgl. *19/20.*, S. 281.

(かみやまのぶひろ・西洋思想史)