

115のインド

——ヘーゲル「世界史哲学講義」(一八二二・二三年ベルリン)オリエント論の複線構造——

Zwei Indien

—Die gedoppelte Linien des Orients

in Hegels "Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Berlin 1822/1823"—

神山 伸弘

KAMIYAMA Nobuhiro

要旨

ヘーゲルは、一八二二年・二三年の最初の「世界史哲学講義」において、バラモン教の「本来のインド」と「仏教のインド」という「二つのインド」を明確に区別して論じた。このさい、前者は、専制的な自然の立場であり、後者はそれを廃棄する自由の立場である。ヘーゲルのオリエント論の進行からすると、中国の原理とインドの原理を統合するのは、ペルシアとなるが、「仏教のインド」にも現実的にそれと同等の位置づけを与えることができる。

一 はじめに

「インドが二つある」といえば、奇妙な言明であることに間違いはない。しかし、よく知られたヘーゲルの『歴史哲学』においても、インドのあり方が、バラモン教と仏教とでは様相が異なることぐらいは、容易に気づくことである。とはいえ、だからといって、別々のインドが二つあって、このことがオリエント論全体の構造をいわば揺るがすものになっている、という理解までは、必ずしも明確にはなっていないと思う。単純に、バラモン教のほうが支配的である、という常識によりかかって、次のペルシアに進む、ということになるのだと思う。

これにはテキストにも責任があつて、本邦の翻訳である武市健人訳の『歴史哲学』（岩波書店刊）は、グロックナー版を底本とするが、その実はカール・ヘーゲルの編集にかかるものだから、そのテキスト構造に忠実に仏教を「附録」として扱っているということもある。「附録」なのだから、たしかに仏教はインドの別のありようかもしれないが、全体としてはバラモン教の「一つのインド」で理解すればよい、ということになるのではないか。

ところが、「附録」の位置づけを外して、ヘーゲルがとらえた仏教のありようをオリエント論の構成のなかでまともに取り上げたとき、仏教が自由の現実的なオルタナティブであること、このことが鮮明に浮かび上がってくる。

そうした「附録」の位置づけがもともとないが、一八二二・二三年にベルリンではじめておこなった「世界史哲学講義」¹⁾である。この論考では、その講義において「二つのインド」がどのように扱われてきたかを確認したうえで、そこでのヘーゲルのオリエント把握に従うかぎり、「二つのインド」が自然と自由といういわばアンチノミーを構成しており、この転軸点において、ヨーロッパを舞台として歴史的に自由を展開するためには、いったんは非現実の過去であるペルシアの闇（光）に沈み込まざるをえない事情を明らかにする。

二 「本来のインド」と「仏教のインド」、その取扱いの運命

ヘーゲルの最初の「世界史哲学講義」において、そのインド論は、中国との対比・移行の議論やインドの根本理念を概説する総論的な部分で冒頭に置き、そのあとにインドの地理や社会、宗教などを展開する構成になっている。このさい、ヘーゲルは、インド論で扱うべき社会や宗教などが、根本的に異なつた二つの民族に分岐していると考え。すなわち、一方は、「バラモン教」を信ずるインド人であら（[I.10/2, S.170]）、他方は、「ラマ教」という「仏教原理をもつ民族」（[I.10/3]）である。前者は、「本来のインド人」（[I.10/6, S.171]）と呼ばれるのに対し、後者は、「チベット人、モンゴル人、カルムイク人、さらにセイロン人であり、ガンジス川東岸の半島の民族である」（[I.10/4, S.170f.]）としてくる。

総論的な部分に続くインドの地理の説明は（[I.11, S.171f.]）、前者の「本

来のインド人」に関するもので、「バラモン教のインド」(I.100/5, S.225)とも呼ばれるが、「ガンジス川とインダス川の流域」、「ヒンドスタン」、「デカン高原」をめぐるものになっている。これに対し、後者の「仏教原理をもつ民族」についての地理の説明は、インド論の末尾でこの民族を取り上げるさいになされ、「インド世界に類縁の世界」(I.100/1, S.224)、「仏教のインド」(I.100/5, S.225)と呼ばれ、「セイロン、アヴァ、アヴァ国とシヤム国があるインドの東にある半島」から、「インド自身の北東」の「ヒマラヤ山脈」を経て、「タタール全域を通過してアジアの東の辺縁に至る」領域、あるいは「北極海にまで至る」領域 (I.100/2ff., S.224f.)をとらえている。

ヘーゲルは、最初の「世界史哲学講義」において、「インド」と呼ばれるものがこうした異質な二つの世界からなると明確に認識していて、その区分原理は、宗教に依拠して「バラモン教」と「仏教」の別にあるとみていた。このためか、「仏教」の分布するチベットやモンゴル、さらには北極海に至るまで——そして「アジアの東の辺縁」ということでは日本も含みうるであろう——が「仏教のインド」として包括されることになる。これは、今日の我々の地理感覚と大いにずれるものだといえるだろう。^③ヘーゲル自身のみならず所有する地図に照らしあわせながらもあえてこうした言明をしていると想定したとき、少なくともその空間意識に迷いがなかったといえるだろうから、当時のヘーゲルは、『ユーラシア大陸東経約六〇度以東』『マイナス』『中国』といった領域全体を「インド」として包括的に理解していたと考えざるをえない。^④

もつとも、「バラモン教のインド」が「本来のインド」(I.100/5, S.225)と呼ばれること、また、「仏教のインド」を議論するに先立って「本来のインド」を総括し、インド世界の世界史的な位置づけをしていることなどからすると(I.88-97, S.217-223)、ヘーゲルのインド論の中心はやはり「バラモン教のインド」であって、「仏教のインド」は附録的なものすぎない、と理解するのが妥当なのかもしれない。

いや、むしろ、「仏教のインド」は、インドというよりは中国に編入したほうがよい、という考えも、たんなる地理的關係からすれば十分に成り立つところだろう。実際、最初の「世界史哲学講義」では、中国論の末尾において、「ラマ教」ないし「ブッダの宗教」、「仏(Fo)の宗教」への言及がなされているのだから(C.537-14, S.163f.)、議論の重複を避けようとすれば、「仏教のインド」を中国論に入れ込んで整理する、という方針も出てくるのは必然である。こうした思いつきに至ったのは、ヘーゲルの『歴史哲学講義』を最初に編集したガンスだった。^⑤ガンスは、ここで、オリエントの第一章を見出しレベルで「中国」ではなく「中国とモンゴル」に変え、その第一節を「中国」、第二節を「仏ないしブッダの宗教とモンゴル」と題して区分している。

これに対し、ガンス版の『歴史哲学講義』を是正しようとするカール・ヘーゲルは、オリエントの第一章をたんに「中国」とし、モンゴルを含む「仏教」を「インド」の下位項目として移動することになる。^⑥カール・ヘーゲルは、そのさいに、次のように註記する。「インドのバラモン教から仏教への移行は、ここにあるように、ヘーゲルの最初の構想と最初の

講義に見られるもので、こうした仏教の位置づけは、仏教に関する最新の研究といっそう一致するものである。だから、これ以降の附録を以前に占めていた位置から移動することは、十分に正当化できるものと思う。⁹⁾

こうした措置は、最初の「世界史哲学講義」に照らせば、カール・ヘーゲルがいうように、順序関係の点でごく当然のものだといえる。とはいえ、「仏教」の位置づけは、二面性あるインド世界の一方のオルタナティブではなく、「附録」と銘打たれることによって、そのたんなる添え物のエピソードに変質させられてしまった、といわざるをえず、新たな難点を生み出したともいえる。

ただし、ヘーゲルの「世界史哲学講義」をいわゆる発展的に理解するかぎりでは、ヘーゲルによる仏教の位置づけにかなりの異同があることも容易に気づかされるところである。たとえば、最初の「世界史哲学講義」において中国論の末尾にあった「ブッダの宗教」への言及は、最後の「一八三〇・三二年の「世界史哲学講義」ではより前に移動している。¹⁰⁾

また、インド論の冒頭で中国との差異を語る場合、最初の講義では、中国を総体としてとらえているのに対し、最後の講義では、特殊にモンゴルを念頭に置いて考えている節がある。すなわち、最後の講義のインド論冒頭は、モンゴル世界に言及し、これが中国世界の統合性を解消するものとして次のように描き出す。「モンゴルの歴史は、中国の統合を消し去るものである。それは、中国人がもつ確固たる秩序に対比して放浪するものである。最近の学者は、モンゴルの歴史文献を研究した。それは、人倫的な有機体を欠いた永遠の変化である。人びとのもつとも普通

及しているのは、ダライ・ラマの宗教である。アベル・レミューザによれば、僧院に属する者たちがこの宗教を探究するのは、その宗教で神人を尊崇することによって、この不純な命脈の根源を見出すためである。¹¹⁾

さらに、最初の講義では、バラモン教が「本来のインド」の宗教として、人倫的なものの欠如の責を担わされるとすれば、最後の講義においては、「ダライ・ラマの宗教」にその責があるかのように読めてしまう。そして、なによりも、最後の講義では、最初の講義のインド論に存在していた「二つの民族」論がなくなり、「本来のインド」の議論に専念し、これに伴って仏教に関する議論が痕跡をとどめないのである。

こうした晩年の構成をとらえて、インドを「二つの民族」としてとらえる見方をヘーゲルが放棄したとまで断言するとすれば、「本来のインド」という表現が残っているかぎり——本来的でないインドも想定されているのだから——、それは早計であろう。時間を見計らって主要部分を駆け抜けることも、講義にはつきものである。もつとも、であればこそ、「仏教のインド」は、インド論の主文脈たりえない、ともいえるわけだろう。だとすると、モンゴルの「ダライ・ラマの宗教」を中国とインドの結節点に置くヘーゲルの晩年の構成をその最終的な到達点ととらえて、ガンスのように、仏教に関するまとまった議論を中国論の「第二節」として扱いたくなるのも人情である。しかしながら、ガンスのテキストは、少なくとも最初と最後の「世界史哲学講義」に依拠するかぎり、実際にはヘーゲルがまったく論じなかった形態であることもさらに明白なことである。

いずれにせよ、最初の「世界史哲学講義」では、明確に、バラモン教という「本来のインド」とともに「仏教のインド」を同時に「インド」世界のあり方として——重みづけに違いはあるにせよ——位置づけているのであり、ヘーゲルの世界史哲学には「二つのインドがある」と言っ

三 専制的な自然とそれを克服する自由

ところで、最初の「世界史哲学講義」は、「本来のインド」の社会論 (I.12-42, S.172-192) のあとにただちにインドの宗教論 (I.43-63, S.192-204) が接続する構成になっている。インドの国家論とおぼしきものは、その社会論の冒頭にもあるが (I.12f, S.172f)、主題的には宗教論のあとに位置し (I.64-69, S.204-207)、その封建制的なありかたと抗争状態について触れるものとなっている。

『エンチクロペデー』や『法の哲学』におけるヘーゲルの議論の組み立て方に準じていえば、絶対的精神に属する宗教が、客観的精神に属する社会論と国家論のあいだに割って入るかたちになる。これは、図式と現実とが齟齬をきたした場合、ヘーゲルが現実を優先して思考する態度をとっていることを如実に示している、ともいえる。

「本来のインド」社会を律するカースト制度は、周知のように、その宗教と切っても切り離せない。「カースト区分は、人間の一部分が神的に現象する祭祀である。」 (I.18/10, S.177) 「人間は神的なものとの関わり

うちにあり、そのため、人間の日常生活は神奉仕として現象する。」 (I.18/13) したがって、「本来のインド」社会を論ずるには、国家よりは、まず宗教との関係で論ずるほうが妥当なのである。

しかも、「本来のインド」には、国家との関係で社会を論ずることのできない深刻な現実がある。ヘーゲルの評価によれば、そもそも「インドには国家がまったく存在しえない」 (I.12/9, S.172) ののである。「インドでは、人民だけが存在し、国家が存在しない。」 (I.12/10)

もつとも、これは、ヘーゲルの「国家」概念からする評価であって、「本来のインド」を単純な無政府状態ととらえることではない。

「国家は自由な意志という意識を前提とする」 (I.12/3) が、「自由な意志としての精神的なもの」が「自然的なものと対立することもないような統一」をなしており (I.12/5)、端的にいえば、「それ自体で存在する意志であると同時に主観的な意志という形式にあるものとしての自由の原理が欠けている」 (I.12/8)。だから、「インドには国家がまったく存在しえない」とされるのである。

しかし、「社会的共同生活」がある以上「統治」はあるわけで、この点では無政府状態でもないのである。とはいえ、「自由の原理が欠けているがゆえに、この生活でなにが人倫的で正当で道徳的であるべきかの規定にとつて、人倫の原則も、良心としての宗教性なども現前しない」ので、必然、「統治があるかぎり、専制政治 (Despotismus) が、原則や法則をまったく欠いた専制政治が存在する」ことになる (I.13/1-3, S.173)。しかも、専制政治が「圧政 (Tyrannei)」 (I.13/7) となつても、「インドで

は自由の自己感情も、道徳的なものの意識もないから、圧政は秩序のうちであり、嫌悪されない」(I.13/9)とまでいわれる。

社会生活を律するカースト制度は、自由な意志によるものではなく、「自然的な区別」(I.17/9, S.175)にのみあるのである。よつんば、『マヌ法典』に表現されるような「原則や法則」があるとしても、それは「人格的な自由」(I.15/3, S.174)や「内面的で主体的な自由」によって設定されたものではない。このことを『法の哲学』の観点も入れながら理解するならば、人倫的なものには、習慣としての自然に属するものと、個人であれ集団であれ「みずからが決める」という自己意識的な自由⁽¹⁾に属するものとがあるとすると、カースト制度のようなあり方は、そこに人間が踏むべき「原則や法則」があるとしても、それらは習慣としての自然にすぎず、そこに自己意識的な自由が働いていない、ということになるのだろう。もちろん、「生まれ」(I.16/12, S.175)とこつた「自然」は、習慣としての自然と連続してそれを強化し、そもそも社会的な「原則や法則」であるものを、人間の自由な意志とは無縁な世界に奉る契機として格好である。

「本来のインド」がこのように自然に埋没する社会生活を営み、その反射として専制政治と圧制を戴くのだとすれば、これに対し、「仏教のインド」は「自由な種類の民族」(I.11/21, S.232)であり、カースト制度から脱することで専制政治をも克服している。この両者は、いわば自然と自由のアンチノミーをなしており、いずれも成り立つが、どちらを望むかは、自己意識の程度に依存することになるだろう。

ヘーゲルは、バラモン教と仏教とのあいだの成立をめぐる前後関係について、「二つの宗教のうちいずれがより古く単純であるのか」の「大きな論争」に言及し(I.101/2, S.225)、仏教が「バラモン教的なものの改革によって成立することができた」(I.102/8, S.226)としながらも、「より単純なもの」(I.101/8, S.225)であることから「仏教的なものがより圧倒的に古く」ということのほうがよりありそうなの⁽²⁾」(I.102/11, S.226)だとする。こうした新旧の認識の可否はともかく、肝腎なことは、バラモン教に基づく「奴隷状態から、とくにカースト区分から解放」(I.103/2)されることへのヘーゲルのまなざしである。ヘーゲルは、「シク教徒」(I.103/2f.)への言及を先立たせながら、セイロンにおいてはカーストが「厳密性」を失い(I.108/1, S.230)、ビルマ、シヤム、チベット、モンゴルにおいては「カーストが現前しない」(I.108/7)ことに着目する。これらは、いずれも仏教の普及する領域として理解されており、仏教とカースト制度からの脱却とは相即的なものとみなされている。

カースト制度から脱却した仏教の社会は、「自由で勇気があり友情のある生活」(I.108/7)を送っている。チベットの「学僧」は、「バラモンと対照的に、ぜんぜん尊大でなく、謙虚で、教育を受けており、博愛主義的であり」(I.109/9, S.230f.)、「モンゴル人やチベット人」は、「最高に勇敢で、腹蔵がなく、信頼が置け、思いやりがあり、勤勉である」(I.111/1, S.231)。これに対し、ヘーゲルは、「本来のインド」の人間性そのものに疑念を抱いており、「バラモンは、冷酷で、尊大で、友情がない」(I.109/9)、「インド人は悪魔で、臆病で卑劣である」(I.111/1)とする。

また、「仏教のインド」は、政治制度においても、「本来のインド」の専制政治とは異なったあり方をしている。ヘーゲルは、とくにモンゴル人の政治に言及する。「モンゴル人は、全体的には、遊牧で生活しており、本来は、ある者が出生によって無規定な権力を持つような家父長制的な状態にあるわけではない。モンゴル人の首長は、たしかに一部では、出生によって規定されているが、しかし、全体的には、家族の長は、自分たちのなかから取り決める。そして、政治的なものは、多かれ少なかれ、人民全体にとって懸案の事柄となる。」(III, 114, S. 232) 政治的な正統性を、「生まれ」といった自然的なものによらず、人民全体の自由な意志によって決めている、ということ、ヘーゲルはモンゴルの事実として認定しているわけである。

「家父長制」は、ヘーゲルによると、「中国の国家原理」であった(CI, 31, S. 132)。「世界史哲学講義」のオリエント論において、中国とインドの社会・政治は、前者が「家父長制」、後者が「カースト制」によって特色づけられている。¹⁵⁾しかしながら、モンゴルは——したがって「仏教的なインド」は——、こうした「家父長制」も「カースト制」も脱している、というのである。だとすると、「仏教的なインド」は、ヘーゲルの「世界史哲学講義」において中国、インドと順次進行する次の世界を予示するしかないだろう。それゆえ、「仏教的なインド」は、「本来的なインド」のたんなる「附録」といったものにとどまらないはずである。

しかしながら、ヘーゲルは、「仏教的なインド」の先にあるものを「世界史」として示すことができなかつた。それは、そうであろう。ヘーゲ

ルの生きるヨーロッパの現実には、「仏教的なインド」の延長線上にあるものではないからである。ひとは、「仏教的なインド」に自由を見出したとしても、その因果として、ヨーロッパで生きられる自由があるとは、けつして語りえないであろう。「インド世界やモンゴル世界は東アジアに属し、東アジアでの自己感情のあり方全体は、ヨーロッパ人の自己感情とはまったく異なる。」(P. 316, S. 234) ヘーゲルは、エルフィンストーンの言葉を紹介して次のように言う。「ヨーロッパ人は、インダス川までなら、まだヨーロッパのなかにいると信じていることができる。「しかし」インダス川を渡った途端にすべては別になる。」(P. 310c.)

すくなくとも、近代的な自由の意識が人格的自由のそれを根底として政治的自由のそれに至るまで全般的にヨーロッパで明確になったのだとすると、「自由」を明確にしたとの先着権は、ヨーロッパの歴史的前提を遡及する先にあることになる。ヘーゲルのいう「本来の世界史」(P. 13, S. 233)の時間の矢は、こうしてペルシアに発する。中国もインドも古い世界であるとの認識はあるが、いかんせん、ヨーロッパとの意識的・歴史的な「つながり」(P. 174)はないのである。

四 転換点——現在の「仏教のインド」か過去のペルシアか

ヘーゲルは、中国とインドについては、現在している現実をつぶさに理解することに精力を傾けつつ、それが同時に古代のあり方とどめていくという前提を加えることで、推論的にそれぞれの古代像を結んでい

る。これと同様のことは、すでに拙稿で指摘したところである。⁽¹⁶⁾ ペルシアやエジプトも含めオリエント世界全域がこのように扱われるのであれば、方法的に一貫性をもった議論ということもできるだろう。

実際、こうした方法論で議論したほかの人の例があった。それは、ヘーゲルが『法の哲学』のなかで書名を挙げて称讃したシュトゥールの『自然国家の没落について』(一八二二年)⁽¹⁷⁾である。その「第一の手紙」では、「法的な生活と国家構成員の政治的相違」が「自然そのものによってただちに定められた」「自然国家」は、「東洋人の身分制度において最も純粹に示されている」とし、また「東洋というのは人間の生がはじめて始まったところ」⁽¹⁸⁾だとして、こうした「自然国家」を、インド、中国、イスラムの順に紹介している。そのさい、シュトゥールは、いずれについても、現在している現実の情報に依拠して議論している。たとえば、インドに関しては、バラモンであるパンデイトの戒律を伝える『異教徒の戒律集』⁽¹⁹⁾、中国に関しては、コントの『中国メモワール』⁽²⁰⁾やバローの『中国紀行』⁽²¹⁾、ストーントンの『大使紀行』⁽²²⁾、イスラームについては『コーラン』に依拠している。

しかし、シュトゥールは、同時に、「神話をそれが詩であるという理由で虚構とみなし、歴史の領域から追放することはしたくありません」として、「歴史家」が「神話」をも「詩的な感受性」によって受けとめることを求めている。「神話は自然的起源と同じぐらいにまた、人類の歴史的發展をも指し示す」のである。この系として、『聖書』の神話も歴史的に意味のあるものとして考えることができることになる。⁽²³⁾

ヘーゲルは、こうしたシュトゥールの方法のうち、現実的なものに依拠することは当然にして認めるのだが、「神話」の史料化だけは認めない。「インドの叙事詩は、歴史の基礎の上に「成り立って」いない。ホメロスがトロイ戦争に対して持っていたような関わりを持っていない。」⁽²⁴⁾ (I.731f., S.208) 「神話」を史料として認めるならば、インド論にかぎらず、同じ論理でキリスト教的な普遍史の復活を容認せざるをえないだろう。⁽²⁵⁾ ヘーゲルは、この路線にはまり込むことを断固として拒否するのである。

さらに、現実的なものに依拠するとしても、時系列を混乱させることは、歴史である以上、断じて認められない。したがって、ペルシアが古代として位置づけられるためには、シュトゥールのようにイスラームを念頭に置いて、推論的に古代を想定するわけにはいかない。イスラームの世界が古代ペルシアと断絶していることは、はっきりしているということもあるであろう。⁽²⁶⁾ しかも、ペルシアについては、中国やインドとは異なっており、現在のペルシアではなく、古代のペルシアが我々に遺物として現前している。「内的なペルシア世界のうちで我々になじみのあるもの、しかも、もつとも古いものとされているもの、こうしたモメントは、すべての歴史を生き延びて、尊い遺物として今日まで現前し、最近になつてはじめて明るみに出てきたものである。」(P.118, S.233) それゆえ、中国やインドでしたように古代を推論的に想定するまでもなく、直接的にペルシアの古代に接することができる、というヘーゲルの判断がある。さて、ペルシアをもって「本来の歴史」(P.113)に踏み込むとヘーゲ

ルは宣言する。このさい、ヘーゲルは、「ペルシア帝国は、先行する〔中国やインドにおける〕諸モメントよりも国家の理念に近く」(P.213, S.234)とするわけだが、その理由を、「中国で見られるような家父長制的・道徳的なものもないし、インド人に見られるような差別の硬直性もなく」(P.214)点に求める。また、「ペルシアのなかで中国的原理とインド的原理が統合されている」(P.312, S.234f.) であろう。「中国では、人間のもっとも内的な意志をすら規定する外的な道徳的意志の支配のもとで、全体が統合されていた。それに対して、インド人の原理は、自然に化石化した絶対的区別の原理であった。ペルシア帝国のなかには、〔統合〕同様、諸個体すなわち諸国民のあいだの区別も認められる。しかも、諸区別〔諸国民〕は、「たががいから」解放放たれてはいても、「区別が」克服され、一つの統一点によって結び合わされてもいる。かくてここ〔ペルシア帝国〕では、自由な個体化〔の運動〕が、それを結び合わせる一点のなかへ帰って行く。これが、第三の必然的なモメントである。」

(P.3.3-6, S.235)

ペルシアは、家父長制とカースト制を超えたあり方をするものとして、また区別と統一が結び合っているものとして、中国とインドに後続する正統な位置づけがそこに与えられる。しかし、であればこそ同時に指摘しておくべきことがある。すでにみたように、「仏教のインド」も、家父長制とカースト制を超えるあり方をしているものとして、ヘーゲルが明確に確認したものではなかったか。しかも、ヘーゲル的な推論としても、「仏教のインド」も古代に回帰するはずのものであった。したがっ

て、中国と「本来のインド」に後続すべきそれらを超えるものは、議論の導出関係だけでみれば、「仏教のインド」であつてもよいし、ペルシアであつてもよいはずなのである。ここに、行き着く先の異なる転軸点がある。

しかしながら、歴史はさらに進展する。端的にいうと、「仏教のインド」は、それがよしんば古代に位置づけられ、自由をめぐるペルシアと同様であるとしても、のちにギリシア世界からローマ、ゲルマン世界へと進む歴史の出発点となるものではありえない。だから、ヨーロッパの自己感情に合致する「本来の歴史」は、いまや過去の非現実であるペルシアにはじまるほかはない。ヨーロッパに住まうヘーゲルがこうした判断を下したことについては、特段異を唱える必要もないであろう。ただ、同時に我々としてみておかなければならないことは、少なくとも一八二二・二三年度のヘーゲルが、オリエントの圏域のなかで中国と「本来のインド」の双方をともいふ現に超えている——ペルシアに相当する——現実態として「仏教のインド」があることを正視していたことである。このことは、「仏教のインド」を中国に還元してみたり、「本来のインド」の「附録」にしてみたりすることは、まったく異質の思考回路である。自由の進展は、それが歴史的な進展でなければならぬがために、いま現にある自由のオルタナティブを前にして、過去に迂回する以外にないのである。

五 小括

「インドが二つある」との認識にヘーゲルが達したのは、その経験主義的現実主義の賜物であるが、それは、自由の進展という図式を保守するために経験的現実を目を瞑るといった発想をもたないほどに透徹している。だから、ヘーゲルは、「仏教のインド」を自由として描きえたのである。

もちろん、「仏教のインド」に本気で転轍しようとしても、その先には世界史としての線路は敷かれていない。それでは、ヨーロッパの歴史に立つ瀬がなくなるばかりでなく、現実にも自由が達成されているのだから、自由の進展としての世界史がそもそもなくなるからである。双方を成り立たせるために今後は、ヨーロッパの「本来の歴史」に向かう路線を歩むしかないことは、はっきりしている。であればこそ、ヘーゲルは、「仏教のインド」を自由と描くことになんのためらいもなかった。

しかし、自由としての「仏教のインド」を手渡された弟子たちは、この率直さに戸惑わざるをえなかったであろう。「二つのインド」がなかったかのようにそれを中国に還元するか、せめては「仏教のインド」を「附録」扱いする、という明確な位置づけが弟子たちには必要だったのである。こうした措置はいずれも不適切であったとしても、ヘーゲルの言明の意味を真剣に考えて悩んだのは、むしろ弟子たちのほうかもしれない。そこには、ある危険な路線、非キリスト教的でありながら自由に向かう路線を現実的に延伸する可能性が秘められているからである。

こうしたヘーゲルの取り扱いから見えてくることは、自由の実現に照らせば、単線形の歴史観ばかりが正当であるわけではない、ということである。そして、人格的自由の承認は、キリスト教以外にもありうる、ということでもある。もちろん、ヘーゲルは、ヨーロッパを軸に世界史を叙述したし、キリスト教によつてこそ人格的自由の承認がなされたと表明する立場であるが、これらは、あくまでヘーゲルの自己感情であつて、そこには哲学的に突破する可能性があることをヘーゲル自身も気づいていたことと思われる。

註

- (1) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Berlin 1822/1823, Nachschriften von Karl Gustav Julius von Griesheim, Heinrich Gustav Hotho und Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler, Hrsg. v. K.-H. Ilting, K. Brehmer, H. N. Seelmann, (Vorlesungen, Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Bd. 12), Hamburg 1996 labelk. VPMW1822/23]. この講義の冒頭からオリエントまでの試訳は、ヘーゲル「二八二二／三三年『世界史哲学講義』抄訳註」、石川伊織・神山伸弘・久間泰賢・栗原裕次・権左武志・柴田隆行・橋本敬司・早瀬明訳、『ヘーゲルとオリエント——ヘーゲル世界史哲学にオリエント世界像を結ばせた文化接触資料とその世界像の反歴史性——』(科学研究費補助金基盤研究(B)課題番号二二二二〇〇八研究成果報告書)、二〇一二年、四〇七〜六八三頁。以下、本講義からの引用・参照は、本文中において、中国論をC、インド論をI、ペルシア論をPと略して各論の段落番号を記し、必要に

応じてスラッシュ後に文番号を記し、原書頁数を付記する。なお、前掲頁数と同じときは、原書頁数の付記を省略することがある。ちなみに、本稿は、前掲課題の事後成果の一部である。

(2) こうしたヘーゲルの地理的把握について、デュボアの『インドの人びとの特徴、風俗、習慣、および、宗教制度、行政制度の記述』における仏教の信仰地域の叙述と重なるとの指摘は、久間泰賢「二八二二／三三年「世界史哲学講義」におけるヘーゲルの仏教理解」、『ヘーゲルとオリエント』、六四頁以下参照。

(3) Johann Marius Friedrich Schmidt, *Die östliche und westliche Halbkugel der Erde*, Schropp, Berlin 1820.

(4) 最初の「世界史哲学講義」の「世界史の概念」における「国家の自然」としての地理的説明に即していえば、アジアにおける「三角州の原理」が「東アジア領域」(モンゴルを含む)と「インド」を包括するので(VPW1822/23, S.104)、「」から中国と「東アジア領域」以外は「インド」ということになむ。

(5) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Hrsg. v. D. Eduard Gans, (Werke, Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten, Bd. 9), Berlin 1837.

(6) Vgl. a. a. O., S. 113.

(7) Vgl. a. a. O., S. 139.

(8) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Hrsg. v. D. Eduard Gans, 2. Aufl., besorgt von Dr. Karl Hegel, Berlin 1840, S. 205ff.

(9) Vgl. a. a. O., S. 205.

(10) Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Die Philosophie der Geschichte*, *Vorlesungsmitschrift Heimann (Winter 1830/1831)*, Hrsg. v. Klaus Vieweg,

München 2005, S. 83f.

(11) Vgl. a. a. O., S. 87. 「命脈」は、Trümmerの訳。Griffm, TRÜMMERの項 A1.e.5 Lebensfäden で理解する。なお、最初の「世界史哲学講義」から最後のそれに至る間にヘーゲル自身のインド研究の進展および他の論者との論争関係での位置取りの変化があることはいうまでもなく、小論ではその詳細を跡づけることができない。他日を期する。

(12) 「本来のインド」という表現は残っている。Vgl. a. a. O., S. 88.

(13) ヘーゲルは、ジェイムズ・シルの『英領インド史』(一八二〇年)の指摘に踊らされてこの「論争」を深刻にとらえた。このことの詳細については、ヘーゲル「一八二二／三三年「世界史哲学講義」抄訳註」、『ヘーゲルとオリエント』、六〇七頁以下参照。

(14) 家父長制とはいえ、国家の実体性のレベルでは、中国が西洋に伍するといふ理解をヘーゲルは示していることに注意が必要である。「中国の国制は、インドやトルコといった西アジアの国々の国制ほどは、我々の国制と大きく異なっているわけではない。それゆえ、ヨーロッパ人は、中国では、一面ではむしろ自分の家にいるように感じるが、他面ではそれ以外の土地にいるよりも疎遠に感じる。」(C.12/5f., S.132) 二つで「疎遠に感じるもの」は、文脈的に直接的には、「ヨーロッパ諸国の歴史のなかには伝承の緊密な鎖」(C.12/3)があるのに、中国にはそれが無い、ということである。

(15) こうした区別の認識は、シュトゥールのそれを継承するものである。「家族国家とカーンスト国家という上述の二つの形式は、アジア史の最も初期の神話的時代に固有の形式です。一方は、インドで最も純粹な私たちで見られますし、他方は、中国で最も仕上げられた姿で見られます。」ペーター・フェネルセン・シュトゥール『自然国家の没落について』(一八二二年)——第一の手紙——、小井沼広嗣・滝口清榮訳、『ヘーゲルとオリエント』、四〇二頁。

(16) 神山伸弘「ヘーゲルの「世界史の哲学」におけるオリエント世界とそのイ

ンド世界の位置づけ』、『ヘーゲルとオリエント』、四三頁。

- (17) Feodor Eggo [Peter Feddersen Stuhl], *Der Untergang der Naturstaaten, dargestellt in Briefen über Niebuhr's Römische Geschichte*, Berlin 1812.
- (18) シュトウール、前掲邦訳、三九五頁参照。
- (19) シュトウールは、『Gesetzbuch d. Gentoos, n. d. Engl. übersetzt von Raspe, Hamburg 1778.』と註してゐるが (Vgl. Eggo, a. a. O., S. 15.)、次の書である。『Gesetzbuch der Gentoos; oder Sammlung der Gesetze der Pundits, nach einer persianischen Uebersetzung des in der Schanscrit-Sprache geschriebenen Originales, Aus dem Englischen von Rudolph Erich Raspe, Hamburg 1778.』
- (20) シュトウールは、『Le Comte Mem. sur le Chine, Tom. 2』と註してゐるが (Vgl. Eggo, a. a. O., S. 21.)、次の書である。Louis Le Comte, *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*, Tome Second, Paris 1696.
- (21) シュトウールは、『Barrow's Reise nach China, Th. 2』と註してゐるが (Vgl. Eggo, a. a. O.)、次の書である。John Barrow, *Reise durch China von Peking nach Canton im Gefolge der Großbritannienischen Gesandtschaft in den Jahren 1793 und 1794*, Aus dem Englischen übersetzt und mit einigen Anmerkungen begleitet von Johann Christian Hüttnner, Th. 2, Weimar 1804. など、異版がいくつもある。
- (22) シュトウールは、『Staunton's Gesandtschaftsreise, Th. 2』と註してゐるが (Vgl. Eggo, a. a. O.)、次の書である。『*Des Grafen Macartney Gesandtschaftsreise nach China*, Aus dem Englischen des Sir George Staunton, Th. 2, Berlin 1798.』
- (23) シュトウール、前掲邦訳、三九三頁以下参照。
- (24) インドの叙事詩である『マハーバーラタ』『ラーマヤナ』がある程度の史実に基づいているについては、『ヘーゲル』二八二二—二八三三「世界史

哲学講義』抄訳註、五九〇頁参照。

- (25) ヘーゲルは、キリスト教的な普遍史に対して根底から批判的である。前掲拙論、四〇頁以下参照。
- (26) もともと、一八一七—一八年ハイデルベルクにおける「自然法と国家学講義」では、イスラーム教を「オリエント的な国」のなかに含めて論じている。「憲法典と権利の法律とは、すべてコーランのなかに含まれている。同様に、礼儀作法、洗面、食事などの戒めさえ、宗教的な律法として与えられている。イスラーム教は、精神が人間に帰属すると想定しないかぎりでは、オリエント的世界観を純化するものである。知性的であることがもつこうした区別のみが本質的な区別である。こうした直観では、精神が同様に自然エレメント、太陽とみなされている。」G. W. F. ヘーゲル『自然法と国家学講義——ハイデルベルク大学一八一七—一八年』、高柳良治監訳、法政大学出版局、二〇〇七年、二八一頁以下。したがって、この講義では、ヘーゲルはなおシュトウールの影響下にあつて、その後、最初の「世界史哲学講義」に至る五年のうちには、ヘーゲルはイスラーム教に関する位置づけを変えた、ということになるが、その理由の詳細は、現段階では追究しえていない。