

「新しい神話」の理念とヘーゲルの神話論

——「一般哲学概論」講義草稿（一八〇三年）の考察——

伊 坂 青 司

はじめに

初期ヘーゲルの神話論は、体系期の宗教哲学講義の陰に隠れて影が薄いが、しかし、彼の初期哲学体系構想のなかで、決して低くはない位置を占めている。一八世紀末から一九世紀初頭に至る時代は、それまで西欧世界を席巻してきた啓蒙思想への反省期に入っており、それに代わる知の枠組みが求められていた。ドイツにおけるロマン主義の醸成という時代傾向のなかで、若い世代の知識人のなかにも、啓蒙的理性に代わる原理として神話が主題化され、そして神話への熱いまなざしが注がれるのである。ヘーゲルの初期哲学構想のなかにも、そのような時代傾向が反映しており、神話についての試論的考察が見られる。こうして、彼がイエーナ大学で講義を始めてまもなく開陳した体系構想「一般哲学概説」（一八〇三年）に、神話論が織り込まれるのである。本稿では、当時のドイツにおける「新しい神話」の理念をめぐる理論状況を概観した上で、「一般哲学概説」講義草稿を手がかりにして、イエーナ期ヘーゲルの神話論の特徴を考察することにした。

一 近代ドイツにおける神話論の状況

まず最初に、ドイツにおける神話論をめぐる当時の時代状況を見ておきたい。

一八〇〇年前後のドイツは、それまでフランスから受容してきた啓蒙的理性への反省期に入っており、そしてまたそれに代わる新たな知の枠組みの模索期にあったと言える。一八世紀後半を席卷してきた啓蒙的理性が、科学技術の知へと進んでゆく一方で、それまで啓蒙的理性によって宗教的迷信として排除されてきた神話に新たな光が当てられることになる。近代ドイツにおける神話への渴望が、啓蒙思想のあまりに悟性的な知の流布によって助長されたことは、想像するに難くない。ヨーロッパを席卷してきたインターナショナルな啓蒙思想に対して、ドイツの民族精神がそれに代わる新たな知の原理を神話に求めたのだとも言えよう。それでは新しい神話に何が期待されたのだろうか。

それは第二に、理性を錦の御旗に掲げる啓蒙的知の普遍化に対して、ドイツ民族精神に固有の物語が必要とされたということである。確かに神話が科学的知にとつては非合理的であるにしても、そこには民族精神のたどってきた歴史的痕跡が含まれているのであって、それを脱神話化の威力によって否定し去ることはできない。こうして民族精神の源流をなす神話にまなざしが向けられるのである。しかし啓蒙的な知を経由した近代人にとってドイツの若い知識人たちにとつても同様に「古代の神話をそのままに復元することは単なるノスタルジーに止まるであろう。こうして単なる古代神話への回帰ではない」「新しい神話」の理念が、若い世代の知識人を中心に求められたのである。

第二に、啓蒙的知の功利主義化という傾向に対して、神話のなかに豊穡に含まれる自然の知恵の復権が求められたということである。啓蒙的知は科学技術の知へと進展することによって、自然を人間に服属させて支配し、それを功利主義的に利用しようとする。しかし自然は啓蒙的知には理解できない未知の領域を含んでいるのであって、それは科学技術の知—とりわけそれまで主流をなしてきた力学的・機械論的な知—の届きえない領域である。むしろ生命の流動する自然は、科学技術では汲み尽せない領域として認められなければならない。人間の作為を超えた自然への畏怖は、自然神話という形で残存してきた。そのような自然神話は、民族精神が自然との交流のなかで身につけてきた共同の知的財産として、改めて見直されなければならないのである。

それでは近代ドイツにおいて求められるべき神話とは何であったのか、そして依拠すべき神話の典型として何が考えられたのであろうか。

一八世紀末のドイツにおける神話論の状況を理解するためには、その前提として、そこに至る神話論の系譜を見ておかなければならない。当時のドイツにおいて神話と言えば、ヨーロッパ世界の源流ともいうべき古代ギリシアの神話が典型として考えられる。ギリシア神話がヨーロッパの古典として語り継がれ、また彫刻や文字文化を通じて継承されてきたことは言うまでもない。もう一つの神話は、旧約聖書の創世記に記された神による天地創造と人間の始源に関するユダヤ民族のものである。しかし当時の神話学はオリエンタリズムの潮流とあいまって、単純に古代ギリシアやユダヤ民族のみに限定されない東方への広がりを示していた。こうして神話学はギリシアからオリエント・アジア地域、とりわけインドの神話へと遡及する方向を取り始めていたのである。

一八世紀後半のドイツにおいて啓蒙的理性に対して神話の必要性を主張した人物として、ヘルダーの名前を挙げ

ることができよう。ヘルダーは一七六九年にリガからフランスへの船旅の途中で決定的な神話体験をし、神話の必要性を深く自覚するに至った。ヘルダーは航海途中で、「おそろしく暗い夜の嵐の中で、激しい雷雨のなかで、かつて人々が「神の助け」を求めて祈ったであろうことを想像している。例えばかつて船乗りが、自然現象である稲妻にジュピターの神を見たというようにである。そのように彼は古代の神々のイメージのうちに、体験された自然現象を投影し、神話体験を共有しようとするのである。ヘルダーはクロッツのような啓蒙主義的な神話解釈、すなわちヨーロッパ近代の悟性的知をもって神話を誤謬と迷信と決めつける解釈に対して、新しい神話が近代という時代に必要だとするのである。

ヘルダーの先駆的な神話論は、ヨーロッパ文化の源流と見なされてきた古典古代のギリシア神話に限定されず、むしろ非ヨーロッパ的世界、とりわけインドへとその視野を広げたところに、その特徴がある。当時のヨーロッパにおいては、インド神話に関する知識のなかでも『シャクンタラー』が特筆される。『シャクンタラー』は古代インドの叙事詩『マハーバータ』を古代インド詩人カリーダーサが戯曲化したもので、一七八九年にイギリスのインド学者ウィリアム・ジョーンズが英訳出版し、それをゲオルグ・フォルスターが一七九一年に独訳してから、ドイツの知識人もインド神話に触れ、また言及することが可能になっていた。ヘルダーはもともとインドについて『人間性形成のための歴史哲学異説』（一七七四年）や『人類歴史哲学考』（一七八四／九一年）のなかで高い評価を与えているが、フォルスターから独訳版『シャクンタラー』を献本され、古代インドの叙事詩に直接触れたことによって、インドへの想いはいつそう強まったと考えられる。そのことによってヘルダーは、近代的な理性が神話の真価を見誤らせるとして、逆に神話によってヨーロッパ近代の知を相対化しようとするのである。こうしてヘル

ダーの神話論によって、ドイツの知識人のなかに一定の方向性、すなわちヨーロッパ近代を主導してきた理性という知を相対化する方向性が与えられた。この方向性は一八世紀末のドイツのロマン主義的な思想文化に、とりわけ「新しい神話」という理念によって、決定的な波紋を広げることになるのである。この「新しい神話」の理念は、次代を担う若い知識人のなかで大きく二つの方向に展開してゆくことになる。

その一つが、イエーナ初期ロマン主義グループによる神話論である。それはイエーナに結集したF・シュレーゲルやノヴァーリス等の初期ロマン主義の若い旗手たちによって展開され、とりわけシュレーゲルによって「新しい神話」が提唱されることになる。もう一つは、テュービンゲン神学院に学んだヘルダーリン、ヘーゲル、そしてシエリング等のグループによって作成された「ドイツ観念論最古の体系プログラム」のなかで提唱される「新しい神話」の構想である。こうした二つの「新しい神話」の構想は、それぞれが時代の共通の雰囲気呼吸し、神話に新たな知の形態を期待するという共通の志向を有しながらも、しかしまた相互に異なった方向を示しているのである。「新しい神話」を必要とする時代状況のなかで、イエーナの初期ロマン主義が、ヘルダーの神話論を引き継ぐ形で、オリエント志向の強い「新しい神話」を提唱することになる。このロマン主義グループの主導者の一人であるF・シュレーゲルは、『ボエギーについての会話（一八〇〇年）』の「神話についての会話」のなかで、「われわれには神話がない」（KA II, 312）と、近代という時代における神話喪失を吐露している。

「われわれの文芸には、古代の人々にとって神話がちょうどそれであつたような中心点が欠けている。現代の詩芸術が古代のそれに劣ると言われる場合、その本質的なものすべてが次の言葉に要約される——すなわちわれわれはいかなる神話も持つてはいないのだ」（ibid.）

このような近代という時代における神話の喪失感、啓蒙的知の限界に直面した若い知識人に共通したものであったであろう。シュレーゲルにとって古代ギリシアに生きていた神話は、もはやそのままでは近代という時代には通用しない。それでは近代に神話は復活しえないかと言えばそうではなくて、「一つの神話を創り出すことに真剣に参加すべき時代になっている」(ibid.)というように、シュレーゲルはむしろ近代における神話の創出を課題とするのである。

それでは近代における「新しい神話」は、シュレーゲルによってどのようなものとして構想されるのであろうか。古代の神話は「感覚的な世界の生き生きとしたもの」とつながっていたが、しかし「新しい神話は反対に、精神の最も深い深淵から形成される」(ibid.)というように、精神の内面性が神話形成の場として考えられている。彼によると精神の深淵は既成の秩序に捕らわれないという点で「無秩序(カオス)」と呼ばれるが、「最高の美、最高の秩序は、カオスの秩序だけである」というように、カオスから最高の美と秩序が生み出されるというわけである。もちろんシュレーゲルにとっても神話がそもそも自然の作品であることを否定しているわけではなく、「美しい神話」を「ファンタジーと愛の輝きのうちに包み込む自然のヒエログリフ的な表現」(Ma, 318)とも述べている。しかし新しい神話は彼によれば、素朴なファンタジーに包まれて自然のままに生じるものではなくて、技巧的かつ作想的に創作されなければならないのである。それでは、「新しい神話」の可能性はどこに求められるのであるか。

シュレーゲルは、新しい神話の源泉を、古代ギリシアよりもむしろ東方、すなわちオリエントからインドへと求めている。

「しかし別の神話もまた、新しい神話の成立を促進するために、その深い意味、その美しさ、そしてその形姿という基準にしたがって再び呼び覚まされなければならない。われわれには、古代の宝と同じように、オリエントの宝を手にすることができである。われわれにとって詩芸術のどのような新たな源泉がインドから流れ出ていることが……。オリエントのうちにこそ、われわれは最高にロマン主義的なものを求めなければならない。」(KA II, 319f)

シュレーゲル自身がチベット仏教への関心をもってサンスクリット語を習得していたこともまた、彼のオリエントへの熱い眼差しとインド神話への関心の表れである。このような初期ロマン主義におけるオリエント志向の背景に、すでに瞥見しておいたように、われわれはドイツにおける神話論への関心の高まり、とりわけヘルダーによるインド神話の先駆的な研究を見ることができよう。シュレーゲルの時代のドイツでオリエントへの関心が高まり、アジア研究が進展していたことも注目しておかなければならない。こうした背景から、新しい神話形成の方途をヨーロッパのなかにはなく、むしろ非ヨーロッパ的な東方に求めるシュレーゲルの神話論のロマン主義的特徴をみてとることができる。以上の考察から分かるように、ヘルダーによって神話がオリエント、そしてインドへと方向付けられたのに沿う形で、イエーナ・ロマン主義、とりわけシュレーゲルはオリエントの神話をモデルとして「新しい神話」を構想したといえよう。

二 初期ドイツ観念論と「新しい神話」の理念

近代が神話喪失の時代であるという想いは、かつてテュービンゲン神学院に学んだヘーゲル、ヘルダーリン、シェリング等にも共通したものであった。神学院を卒業してからも、三人の交友関係は継続し、共通の理念を形成しようという志向が共有されている。そしてその理念のなかに、「新しい神話」というキーワードが含まれているのである。ただし彼らの「新しい神話」の理念はイエーナ初期ロマン主義とは異なっており、その源泉を古典ギリシアへと求めるところに特徴がある。「新しい神話」というスローガンに、近代的な理性を超える新たな精神の可能性を求めるといふ共通項にもかかわらず、両者の間には差異が見られるのである。

ヘーゲル、ヘルダーリン、シェリングに「新しい神話」の理念が共有されていたことを証明するのが、「ドイツ観念論最古の体系プログラム」(Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus 以下「体系プログラム」と略記)と名付けられた文書である。この文書が作成されたと推測される一七九六年は、ヘルダーリンがフランクフルトで家庭教師を始めており、その四月にはシェリングがライプツィヒへの旅の途中でヘルダーリンを訪問し、またヘルダーリンはベルンで家庭教師をしていたヘーゲルをフランクフルトへ呼び寄せようとするなど、連絡が互いに密に行われていた時期である。三人が直接揃ったことはなかったとしても、相互に思想的に交流し、その結果を共同の文書として作成することは、十分に可能な状況にあったといえよう。

ヘーゲルの筆記によって遺されたこの「体系プログラム」は、ヘルダーリンやシェリングとの共同討論の成果として、学問理念の新たな方向性を打ち出した綱領的文書という性格を持っている。したがってそこには、個人の着

想に還元することのできない発想の広がり、そしてまた当時の三人が共有しえた理念を看とることができる。その内容の概要について、簡単に見ておこう。まず「倫理学」(HW, I, 234)を「絶対的に自由な存在としての私自身」から構築することと併せて、「実験」を事とする昨今の「自然学」に「翼を与える」ことによって、「大規模な自然学」を獲得すること、さらに「機械的なもの」(HW, I, 235)になった「国家」を廃止して人間世界に絶対的自由を実現すること、そして最後に「あらゆる理念を統合する」「美の理念」を人間精神にもたらしことを課題としている。美の理念なかでも「詩芸術」はあらゆる他の学問や芸術をも超えて生き続けるもので、そこに「われわれは新しい神話を持たなければならぬ」として、「新しい神話」(HW, I, 236)の理念が提示されるのである。

それでは「体系プログラム」の最後の部分で打ち出されたこの「新しい神話」とはどのようなものであるのか。「新しい神話」は「理性の神話にならなければならない」と主張されているように、神話がここで「理性」と結びつけて構想されていることに注目しよう。神話と理性との関係について、さらに次のように展開されてゆく。

「理念を美的に、すなわち神話的にしないうちは、民族にとって理念はなんら関心がなく、そして逆に、神話が理性的でないうちは、哲学者は神話を恥ずかしく思うにちがいない。したがって結局、啓蒙されたものと啓蒙されていないものが互いに手を差し出さなければならない。神話は哲学的に、民族は理性的にならなければならない。哲学者を感性的にするために、哲学は神話的にならなければならない。その時、われわれの間に永遠の統一が支配する」(ibid.)。

一般的に「理性」と「神話」は、一見すると相反するように思われるし、実際に近代の啓蒙主義的な発想からすると、理性は合理的であるのに対して、神話は非合理的であるように見られてきた。しかしそれは、啓蒙的な理性

が自らの正当性を示すために、神話を非理性的なものとして排除するという偏狭な発想によって立てられた一律背反的な図式である。ここではむしろそのような啓蒙的な理性（悟性）の狭く限定された立場から距離をとって、理性を広く哲学的な知と捉えることによって、「神話が哲学的にならなければならない」とするのである。そのことは同時に、裏返して言えば、哲学が民衆のものになっていない現状から、それに「神話」という感性的な素材を使って理解可能なものにする、すなわち「哲学が神話的にならなければならない」ということでもある。一つして「新しい神話」という理念には、理性の神話化と神話の理性化という両側面が含まれているのである。

そこで単なる古代神話の想起にとどまらない新たな理念として構想される神話が、「理性の神話」と名付けられるのである。ここで言われる理性は、啓蒙思想が金科玉条とした分析的な理性、すなわち悟性でないことは明らかである。さらにまたそれは、主観性の原理としてカントが主張した超越論的な能力といったものでもない。それはもともと広い意味で人間精神に深く根ざした理性、すなわち民族精神に蓄積された知恵とも言つべきものである。こうして新しい「理性の神話」は、神話が本来結びつけていた共同的精神を、個人主義の支配する近代という時代に復権させようという理念なのである。

このような「理性の神話」が目指すのは、迷信に捕らわれた民衆を理性的に教化することである。「賢者や司祭に対する民衆の盲目的おびえ」という状態、すなわち既成の教会組織にただ盲目的に服従している状態から民衆が解放されるためには、民衆自身が「理性の神話」を獲得することが求められる。そのような神話が「新しい宗教」とも呼ばれ、そこに「精神の普遍的自由と平等」が実現されるといつわけである。このような「新しい宗教」こそ、「人類の究極的な、最も偉大な仕事」であるとされるところで、この文書は閉じられている。ただし「新し

い宗教」がどのようなものであるかについては、この文書のなかではそれ以上に明らかにされてはいない。

「理性の神話」とも名付けられた「新しい神話」の理念は、このように見てくると、ヨーロッパ文化から非ヨーロッパ的な異質な文化へ飛翔しようというのではなくて、むしろヨーロッパ近代のなかに残存する既成宗教の束縛から民衆の精神を解放し、民衆自身が「自由と平等」を獲得することを目指すものであることが分かる。その目的のためには、盲目的な民衆の精神を啓蒙することが必要である。したがってそのような必要性から、「新しい神話」は啓蒙的な要素を取り込むとしていたのであって、その意味で「体系プログラム」における「新しい神話」の理念は、ヨーロッパ近代の新たな精神原理によって近代に残存する後れた部分を革新しようとするものであるともいえよう。

「新しい神話」の理念に見られる民衆の啓蒙教化という視点から考えてみると、この「体系プログラム」が書かれた一七九六年は、ヘーゲルの「民衆宗教」構想からの延長線上にあり、「新しい宗教」というテーマには当時の彼の問題意識が投影されていると推測することができる。この民衆宗教は、「民衆宗教とキリスト教」（一七九二―九四年）と名付けられた草稿群のなかで、既成のキリスト教の権威に縛られた民衆を「自由」の原理によって解放する「主体的な宗教」として構想されている。さらに草稿「キリスト教の既成性」（一七九五／六年）のなかでは、既成の宗教的権威に隷従する民衆の奴隷根性への批判から、民衆宗教を担う人格モデルとしてイエスが提示されるのである。その意味でヘーゲルの「民衆宗教」の構想は、既成のキリスト教の革新を目指したものであると考えることができる。

しかし「体系プログラム」のなかの「新しい宗教」がキリスト教の枠内に収まるのかどうかというと、事はそう

単純ではないように思われる。あえて「神話」という概念を提示したのであるから、そこには非キリスト教的な神話世界が想定されていると考えることもできる。それでは「新しい神話」のなかに取り込まれるべき神話として、どのようなものが考えられていたのであろうか。その神話の条件は、「体系プログラム」の文言から推測して、異文化としてのオリエント神話ではなく、理性的で哲学的な知にもつながりうること、しかも民衆に理解することができるような感性的な分かりやすさを備えていることである。そしてそのような条件を満たす神話として、少なくともヘルダーリン、ヘーゲル、シェリングが共有しえたのは、古代ギリシア神話であったと考えられる。彼等は、ヘルダーの神話論を視野に入れつつも、オリエントよりはむしろ古代ギリシアという伝統的なヨーロッパ世界のなかに「新しい神話」の素材を求めたと想定することができよう。

ギリシアへの憧憬の強いヘルダーリンにとつては、少なくともヨーロッパ世界の神話ということで思い浮かべられたのは、古代ギリシア神話であったであろう。ヘルダーリンはギリシア世界への憧憬の念において人後に落ちず、ギリシアを舞台にした長編詩『ヒュペリオン』のうちに、エロース神話をテーマにしたプラトンの対話篇『饗宴』の素材を織り込んでいて、そこにおいて詩と哲学の融合が図られている。

一方シェリングは、神話的な詩芸術（ポエジー）に哲学的な知に劣らぬ役割を担わせようとしている。「体系プログラム」のなかに見られる詩芸術を「人類の教師」とする発想は、シェリングの主導によるものである。この発想がシェリングに発することは、彼が『超越論的観念論の体系』（一八〇〇年）のなかで「人類の教師」といつまいたく同じ言葉を繰り返していることから容易に推測することができる。哲学的な知をも包摂するという詩芸術のこのような高い位置付けは、次のような文言のうちに確認することができる。「哲学は学の幼年時代に詩芸術

から生まれ養育されてきた」(SW III, 629)のであって、哲学はむしろ詩芸術を母胎として形成されたというわけである。そして「多くの個々の川が詩芸術という普遍的な大海に還流する」ように、詩芸術は学全般がそこから流れ出し、かつそこへと合流する大海に喻えられるのである。

『超越論的観念論の体系』において新しい神話は、「個々の詩人の考案」によるものではなく、「一人の詩人をいわば前に押し立てる新たな世代の考案」(SW III, 629)によるものであると特徴づけられている。すなわち、「新しい神話」は一人の天才詩人によってではなく、新たな世代によって考案されるべき知的共同の作品でなければならないというわけである。しかし、新たな世代によってはたしてどのような「新しい神話」が考案されるのかという点になると、具体的な形では提示されていない。

さらにシェリングは『超越論的観念論の体系』に続いて、諸学を包摂するべき詩芸術の形態として神話を『芸術の哲学』のなかで主題化することになる。シェリングは『芸術の哲学』のなかで、神話をあらゆる芸術の前提条件として次のように位置づけている。「神話はあらゆる芸術の必然的条件であり、そして最初の素材である」(SW V, 405)。それでは芸術の条件と素材として、どのような神話が念頭に置かれているのであろうか。シェリングが特に高い位置を与えているのは、古代ギリシア神話である。「ギリシア神話はわれわれに、芸術そのもののうちで自然を再びもたらす」(SW V, 415)というように、ギリシア神話が自然と結びつけられており、そのことがシェリングにとってギリシア神話を評価する視点として働いているのである。

このように神話を自然と結びつける発想は、シェリングの自然哲学的な発想を基礎にしつつ、『超越論的観念論の体系』のなかで次のように語られていた。「われわれが自然と呼ぶものは一つの詩芸術であって、それは秘密の

驚嘆すべき文書のうちに閉ざされてある。それでもその謎は明かされるのであり、われわれは精神のオデュッセイアをそこに認識するであらう」(SW III, 628)。すなわち自然は詩芸術のなかに、つまり神話として謎めいた言葉で書き留められており、そうした神話を読み解くことによって人間精神がたどってきた由来と歴史を認識できるというわけである。ここで象徴的に言及されている「オデュッセイア」は、シェリングが『芸術の哲学』のなかでも最も高く評価するホメロスの叙事詩であって、シェリングにとってそれはまさに古代ギリシア神話の世界、すなわち輝く自然のなかで繰り広げられる神々と人間の物語を集成した象徴的作品なのである。こうしたシェリングの古代ギリシア神話を評価する視点は、ヘーゲルの神話論にも色濃く影を落とすことになる。

三 イエーナ期ヘーゲルの神話論

「ドイツ観念論最古の体系プログラム」の起草者の一人であったヘーゲルもまた、一八世紀末という時期に「新しい神話」の理念を共有していた。すでに触れたように、一七九二年から九六年にかけてキリスト教の既成性を批判し、「民衆宗教」の構想を打ち出していた彼は「体系プログラム」ではヘルダーリンやシェリングとともに「新しい神話」の理念を共有しながら、それでもその後しばらくは神話論を具体的な形で論述することはなかった。しかしイエーナで哲学活動を始めたヘーゲルは、シェリングが『超越論的観念論の体系』において新しい神話を再び提起し、それと相前後してイエーナのシュレーゲルもまたオリエント志向の強い「新しい神話」を唱えるという状況のなかで、神話についての自らのスタンスを彼なりに確認する必要に迫られていたといえよう。しかもシェリン

グは、イエーナ大学講義で「同一哲学」から「芸術の哲学」（一八〇二／〇三年）へと比重を移し、神話論の本格的な展開の新機軸を打ち出していたのである。

それではヘーゲルは、そのような神話論をめぐる状況のなかで、形成途上にあつた哲学体系構想に、自らの神話論をどのように位置つけたのであろうか。一八〇三年の冬学期講義「一般哲学概説」のために書いたと推測される三つの草稿断片のうち、第三断片が神話をテーマとして採り上げている。第一断片が「覚醒する意識」を、第二断片が「自然から生成する精神」をテーマにしており、それにつながる形で第三断片は神話と芸術をテーマにしている。これらの遺された三断片は、欠落部分があるとしても一連の講義用ノートとして考えると、ヘーゲルがこの講義を通して全体としてどのような内容を聴講学生に提示しようとしたのか、われわれはおおよその輪郭を知ることができる。

「一般哲学概説」は、哲学体系の構想を形成しつつあつたヘーゲルが、その構想の概略を講義として開陳したもので、この講義題目は前にも後にもなく、ただ一回かぎりのものである。哲学体系の講義としては、その前には「哲学序論」があり、後には「思弁哲学の体系」があつて、「一般哲学概説」はその間にあつて前者から後者への橋渡しの位置にある。それはもはや哲学体系への序論でもなく、しかしまだ完成された哲学体系でもなく、来るべき哲学体系を包括的にスケッチしようとするものである。第一断片は、後の『精神現象学』へと展開されてゆくであろう「意識」を主題としているし、第二断片は自然と精神との関連を主題として、實在哲学の二分野である「自然哲学」と「精神哲学」へと分枝化してゆく内容を含んでいる。そして第三断片は、後に「宗教哲学」と「美学」へと展開してゆく神話や芸術についての内容を含んでいる。こうしてみると、「一般哲学概説」の第三断片は、哲学体

系を四部構成で構想する「哲学序論」講義の第四部分をなす「宗教と芸術」に対応させて、神話と芸術をテーマとして設定したものと考えることができる。イエーナ大学でのその後の哲学体系講義は、論理学・自然哲学・精神哲学の三部構成へと整理されることになるが、この「第四の部分」が独立の部分として、後にベルリン大学での「宗教哲学」と「美学」講義に発展させられることになったと考えることができるであろう。

ヘーゲルがなぜこの時期に、哲学講義のなかに神話と芸術を織り込もうとしたのか、当時の時代状況からして不思議なことではない。それどころか、当時の神話学の進展、そしてシェリングの芸術哲学における神話の位置づけからして、むしろ当然のこととして理解することもできよう。問題はヘーゲルが神話をどのような視点から扱っているかということ、そしてそこにとどのような独自性があるかということである。

さてそれではそのことを念頭に置いて、「一般哲学概説」の第三断片で展開される神話論の内容を考察することにしよう。

まずヘーゲルは、神話に見られる「形式」(GW V, 374)の共通性を指摘した上で、しかしそれぞれの神話の「内容」が、「ある特定の内容」であって、「普遍的な内容ではない」ことを確認している。すなわちヘーゲルは、神話の内容をその成り立ちのプロセスから考察しようとするのである。神話は「天上」の「神々」の物語であるが、そのような天上世界も元々は地上の人間が自分たちの地上世界を投影したものであるというわけである。したがって天上の神々の世界であっても、地上世界を超えた空想の非現実的な世界ではなくて、まさに地上世界を映し出しているという点で、地上世界と連続していると見られる。そのような基本的視点から、自然神話について述べるのである。自然の神々は神話に登場する最初の形態であって、自然そのもののなかに神々が見出されるといふ。

神々の起源は自然のうちにあって、神話が「自由な生命性の直観」と言われているように、生命という人間にとつての根源から理解されている。

「神話は自由な生命性の直観のうちにあって、この生命性はその現存の必然性から、その外面性の形式から自らを解き放ち、そして自己同等な単一の精神になる。神話は自然のなかで始まるのであって、その自然はその必要性から持続する生命へと形態化され、そしてまさにそこにおいてそれ自身が意識になる」(ibid.)

このようにヘーゲルは神話を、生命から意識が生成するプロセスのうちに位置づけていることが分かる。神話は自然の「持続する生命」が形態を得ることによって形成されると考えられているのである。生命が形態化するプロセスは、いまだ粗い素描ながら、有機的な「生命」それ自身が「意識」になるというように、人間の意識形成と重ねられている。生命は形態化され、有機体として高度に組織化されることによって、そこに自分自身のうちへの「反省」という自己内化が生じるというわけである。このように生命が自分自身のうちに反省するというプロセスは、「意識」という面から見ると、自然としての生命が意識に「内面的なもの」になるということを意味する。意識は自然生命の生成プロセスを自分自身のうちに内面化し、その内面において「自分自身を意識している」というわけである。このように神話の形成を自然生命から論じる理論的背景には、最も身近にはシェリングの神話論があるであろう。

ところでヘーゲルの神話論は、神話の自然生命からの生成というだけに止まるものではない。神話は最初、自然性という「外面性の形式」にまとわれているが、そこから「自らを解き放ち」、外面性の形式から自由になるという。自然のなかに直観される「自然精霊」すなわち自然界に属していた神々は、人間的な人倫世界において「民族

の生ける精霊」となる。神話は最初は自然という「無意識性の領域」に止まっているが、次第に人間世界のうちに場所を占めるようになる。例えばギリシア神話で言えば、光という自然性を帯びた神が、勝利をもたらすアポロンとしてギリシア民族によつて崇拜されるというような、あるいは北欧神話で、嵐という荒々しい自然性をまとった神が、高い知力を持つヴォータンとして信仰されるというような例を、われわれは思い浮べることができよう。このようにヘーゲルは、自然の精霊が人格を有する神々として形象化されることによって、「天上」の神々の世界が描き出されると考えるのである。

こつして自然性が削ぎ落とされた神々は、民族にとつての精神的な形象として、言つてみれば民族精神の記憶として保存されることになる。ヘーゲルは神話の成り立ちを、このように民族の人倫的精神が自然から人格的形象として神々を作り出すプロセスとして描き出すのである。民族はその「人倫的個性性」、つまり自らの民族のうちに現れた個人を「素材」にして、それを天上の神々に投影する。すなわち「天上」の「神々」の世界には、地上世界の自然と民族精神のあり方が映し出されるのである。こつして自然のうちに直観されていた自然精霊は、神々として人格化され人々に記憶されて、民族精神のうちに語り継がれることになる。このように各々の民族精神は、神話を核として形成されると考えられている。すなわち諸民族にとつて、精神的紐帯の役割を果たすのは神話であるということになる。このようにヘーゲルの神話論は、神話の起源を自然のうちに求めるとともに、地上世界における民族精神の形成と結びつけて考えるところに大きな特徴があるといえよう。

ヘーゲルの神話論のもう一つの特徴として、一つの民族精神の表現ともいうべき神々を他の民族の神々と対比して相対化する視点を含んでいるということである。彼は民族精神の特定の神を絶対化する傾向を次のように批判し

ている。

「ある民族の精神は、自らと並んで他の諸民族の精神を承認しなければならないが、この民族の諸個人は、自らの神そのもののうちに、生ける要素として存在している。そして特殊な神々としては、一つの民族は、自らの神と並んでいかなる他の神々を承認することはないであろうし、自らの神を普遍的なものに、そして民族精神として、それでもただ自分の神にするであろう。それは最悪のものである」と、その宗教は忌まわしいものである」(GW V, 375)。

このような神話についての基本的観点は、ある特定の神話を絶対化することへの批判的視点を含んでおり、諸民族の神話の多様性と併存を承認しようとするものである。その意味でヘーゲルの神話論は、一民族の優越性を鼓吹する民族主義から意図的に距離を取ろうとしているといえよう。

それでは民族精神の表現としての神話は、具体的にどのような形式で表現され则认为されているのであろうか。ヘーゲルは神話を「芸術作品」としているが、それは具体的には、直観的に「耳で聞けるように」(GW V, 376)表現される文芸である。言語表現される神話は、もともとは音楽的な韻律をつけて表現されたであろう。人々の口から口へと伝承されてきた神話が、天才的な能力ある特定の作者によって叙事詩として文字化される。このような具体的な文芸作品としては、例えばシェリングの芸術哲学で神話の代表作として採り上げられているホメロスの『オデュッセイア』やヘーゲル自身が『精神現象学』で素材として用いることになるソフォクレスの『アンチゴネー』などの古代ギリシア文芸が考えられるであろう。ヘーゲルはそのような叙事詩の文芸作品を、民族全体にとっての「普遍的な財産」、すなわち世代から世代へと伝承されてきた文化的財産として評価するのである。

とりわけヘーゲルが強調するのは、そのような神話的な文芸作品が特殊な能力をもつ「天才」によってのみ生み出されたのではなく、「民族全体が考案したもの」であり、その意味で「普遍的な財産」だということである。したがって天才的な詩人が民族のなかに伝承されてきた神話を文芸作品にするとしても、その役割は特別な才能をもつて神話に文字という普遍的な形態を与えるところにしかないということである。そのような詩人の役割は、あらかじめ建築物を考案し、石職人を使つことによつて丸天井（アーチ）を仕上げる芸術家の仕事になぞらえられている。こつして「芸術作品は万人の作品である」というのが、ヘーゲルの神話論を貫く基本的な視点なのである。

以上のようにヘーゲルは、民族に伝えられた過去の記憶を民族全体が精神的な共有財産とすることにより、神話の役割を認めている。しかし同時に、神話に現在から未来へと向かう「新しい神話」としての役割をも与えようとしているように思われる。ヘーゲルは、地下世界に閉じ込められた人々による水源への掘削作業になぞらえて、神話に「国家の革命」（GW V, 377）にも類する民族精神の革新的な力を期待しているのである。そこにはあの「ドイツ観念論最古の体系プログラム」に織り込まれた「新しい神話」の理念が余韻を留めていると考えることができるのである。

【資料：「一般哲学概説」講義草稿断片三（seiner Form……）の翻訳】（GW V, 374-377）

「その内容に対して自らのうちでその形式（欠落）その形式は生命であつて、それは完全に不必要なものとして絶対的に自分自身に反省したものであり、そして自由である。しかしその内容は、それ自身ある特定の内容であり、そして普遍的な内容ではない。

したがって一部では、その内容の美の安定は、他のものに対して変動しなければならない。内容の形態は、自らと並立して別の諸形態を必然的に伴っており、そして天上は神々とともに人々で一杯になるにちがいない。神話は自由な生命性の直観のうちにあって、この生命性はその現存の必然性から、その外面性の形式から自らを解き放ち、そして自己同等な単一の精神になる。神話は自然のなかで始まるのであって、その自然はその必要性から持続する生命へと形態化され、そしてまさにそこにおいてそれ自身が意識になる。というのは規定性、そのようなものとして自分自身のうちに自ら反省したものとして、外面的なものであると同時に内面的なものでもあり、そしてこのような統一が、一なる存在のこのような絶対的な無限性であり、自分自身を意識している。より、高次の神話が人倫的なものにまで高められるのは、その神話があの自然精霊を一つの民族の意識にまで高め、そしてそこにおいて民族の人倫的精神が自らを認識することによる。自然に属するあの古代の神々は、意識された世界の境界において衰退し、そして民族の生ける精霊がぼんやりとした無意識性の領域と天上に場所を占めるようになる。その民族は自らの神々のために、古代人が自然から素材を受け取ったように、自らの人倫的個性のうちに素材を有している。そして天上は、大地と同様に、自然の精霊と人倫的な精霊とに区別される。人間が自らの住居のために利用する樹木がその有機的な形態を拭い落とすように、そして純然たる支柱、その樹木の幹は純然たる台になり、樹木の根や鱗茎は底面になり、その枝分れや大枝の湾曲した屋根は台の上で直角の平面になる。人倫的な意識がその運動のなかで自らを自覚するようになるのと同じように、多くの神々の要素のなかに記憶されるように、精神は形態を区分する。民族の個性性である無限性は、自ら形態をなくすなわち最も愛すべき形態、崇拜された守護神になる。しかしこのような形態は、人倫的意識の総体にとって、なおいっそう多くのものを必要とする。(ある民族の精神は、自らと並んで他の諸民族の精神を承認しなければならぬが、この民族の諸個人は、自らの神そのもののうちに、生ける要素として存在している。そして特殊な神々としては、一つの民族は、自らの神と並んではいかなる他の神々を承認することはないであろう。自らの神を普遍的なものに、そして民族精神として、それでもただ自分の神にするであらう。それは最悪のものである。その

宗教は忌まわしいものであろう。諸民族は同じように自分のために、そして自分自身のうちで動き、自らの特定の仕事を絶対的な自由のうちで実現し、そして表現する。しかし同時に、彼ら自身の規定性の形態をもって多様に紛糾した状態に巻き込まれ、自らの規定性の実現が自分自身のうちで矛盾するようになり、また他の規定性と出会うて、自分自身のうちにイロニーをもつことになる。

民族の絶対精神をひつくるめて表現し、そしてその精神の運動の諸契機を表現する精霊は、無限性あるいは絶対的な個別性の形式をもつ生ける民族にとって、絶対的に一つであり、自分自身において絶対的に無限であるように、同じ民族に限りなく絶対的に対立している。ムネモシュネー、つまりミューズの女神の司る芸術が、形態を外的に直観できるように、目で見えるように、そして耳で聞かえるように表現するという側面を引き受ける。このようなミューズがそれ自身、民族の普遍的な語る意識であり、そして神話の芸術作品が生ける伝統のうちに植え付けられ、そして種族がその意識を解放することによって栄えるように、芸術作品も成長し、そして純粹になつて成熟してゆく。このような芸術作品は、すべての作品と同じように、普遍的な財産である。世代はすべて次の世代にこの普遍的な財産を美しくして伝承し、すべての世代は、絶対的な意識の解放に携わってきた。天才と名付けられるような人々は、どこかで特別な技能を自ら獲得したのであるが、彼らは他の人々とは別様に、その技能において民族の普遍的な形態を彼らの作品にする。天才が作り出すものは彼らが考案したものではなくて、民族全体が考案したものであり、つまり発見であるといつても、民族がその本質を発見したといつことである。芸術家にとって必要であるのは、彼の形式を与えるという活動性であり、表現といつこの仕方での彼の特殊な技能なのである。そして芸術家はその普遍的な技能において、この表現そのものに向けられている。芸術家は、石造りの丸天井を築き上げる仕事人たちのもとにいるような人である。丸天井には構想が必要であり、その理念は目には見えないままに現前しており、仕事人はすべて石を積み上げる。別な仕事人のように芸術家は、この仕事人を投入することによって、たまたま最後の人であることが芸術家に当つて、丸天井は自分自身を支えるのである。最後の人はこの石をは

め込んだところで全体が一つの丸天井になっているのを見て、それを宣言し、そして彼が考案者とみなされるのである。あるいは水源を掘る仕事人が、最後の地層を取り除いて、この水源に出会う場合のように、仕事は他の仕事と同じように苦勞が多いが、水源がこの仕事人にとって湧き出す。国家の革命においてもこれは同じことである。われわれは民族のことを、大地の下に埋められていて、その上を湖がおおっているように考えることができる。各人は、上方に向かって右を一個一個取り除き、そしてその右を自分と普遍的な地下の構造のために役立てることによって、ただ自分のためと全体の維持のために働いていると思っている。普遍的な要素である空気の緊張がいわば変化し始め、水を渴望して、人々は落着かなくなり、彼らに欠けているものを知ることなく、彼らの地下の状態を改善しようという思いで、手助けするためにますます上方へと掘り進める。表層が透けて見えるようになって、ある人がそれを見つけ、水を呼び寄せる。そして最後の層を引き剥がし、そして湖の水がどつと流れ込んで、湖が人々を飲み込むことによって溺れさせる。そのように芸術作品は万人の作品である。一人の人がそこで最後を仕上げることによって、作品を完成させて明るみにもたらし、そしてその人がムネモシュネーのお気に入りとなる。われわれの時代にあっても、生ける世界が芸術作品を自由に自分のうちで形つくらないとするなら、芸術家がその想像力において、自らを過ぎ去った世界へと置き入れなければならない。芸術家は一つの世界を夢みるにちがいないが、彼の作品には、夢想の、つまり実際には生きていないものの、端的には過去の性格もまた刻印されている」。

注

引用文に付した略号は次の文献である。略号の後のローマ数字は巻数を、算用数字は頁数を示す。

HW G. W. F. Hegel Werke in zwanzig Bänden, Suhrkamp 1971.

GW G. W. F. Hegel *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968f.
 KA *Kritische Friedrich-Schlegel Ausgabe*, hrsg. von E. Behler, Zürich 1979f.

SW *Schellings Werke* (Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung), hrsg. von M. Schröer, München 1929, (巻数と頁付けはオリジナルに従う)

例えば「ゲレスは世界の神話の源流をチベットに求め、世界のさまざまな神話の伝播経路をチベットを中心にして描いている。

『ヘルダー 旅日記』(嶋田洋一郎訳、九州大学出版会、二〇〇二年、一五頁)。またヘルダーの神話論の意味については、H・ゴッケル「ロマン主義の新しい神話について」(藤田正勝訳、『初期観念論と初期ロマン主義』昭和堂、一九九四年所収)を参照。

ヘルダーのインド神話評価については、中村元「ヘルダーの『シャクンタラー』読書」(『ヘルダー研究』創刊号、一九九五年、日本ヘルダー学会)を参照。ヘルダーの『シャクンタラー』についての高い評価は、一七九二年の論文「東洋のドラマについて」のなかに表示されている。手紙形式の論文のなかでも第一論文は、理性的思考に慣れたヨーロッパ人の理解を超えた不可思議な筋立てのためにその真価を見誤ることがないよう、そして信じがたく驚異的であるからこそその真価を発揮していると述べている。

この時期にはドイツでもアジアへの関心が高まっており、たとえば後に東洋学者になるドレスデン大学のクラブロートは、『アジア雑誌』を一八〇二年に発刊している。

早熟なシェリングは、いち早く神話論を「一七九二年の学位論文「人間の悪の起源について」で採り挙げ、「根源悪」の問題を主題化している。それに続く一七九三年の雑誌論文「最古の世界の神話 歴史的言説、そして哲学問題について」もまた「根源悪」の問題を、旧約聖書の創世記第三章を素材にして論じている。シェリングの解釈によると、もともと人間が神から離反して「自由」になったところに、「悪の起源」があるといっているのである。このような旧約聖書の神話解釈には、ヨーロッパの近代社会に現れた自我の欲望、すなわち「我欲」に対する反省意識が結びついている。このようにシェリングの神話論には、近代的な自我についての評価という哲学的問題が深く関わっており、その背景にはヨーロッパ世界の遭遇した近代社会の問題があった。その意味で、「新しい神話」の理念は、ヨーロッパの近代社会の未来をも見据え

たもので、そのことは「神話は単に現在するもの、または過ぎ去ったものを展開するだけではなく、また未来をも包含しなければならない」(『芸術の哲学』第四〇節)という文言にも現れている。

拙稿「覚醒する意識―ヘーゲル「一般哲学概説」(一八〇三年)講義草稿(二)の考察」(神奈川大学『人文研究』第一四〇集 二〇〇〇年)を参照。

拙稿「自然から生成する精神―ヘーゲル「一般哲学概説」(一八〇三年)講義草稿(二)の考察」(神奈川大学『人文研究』第一四三集 二〇〇一年)を参照。

ヘーゲルの神話についてのこのような理解は、ヘルダーの神話論とも類似している。ヘルダーは『人類歴史哲学考』のなかで、民族に最初の文化を授けたものを原始的な宗教、すなわち神話に求めて、その宗教的な言葉が歌舞とともに神聖な儀式を伴つこと、そして民族の古代からの記憶を伝えるものであることを論じている(第九巻の五)。