

ヘーゲル言語論と有機体的言語観

— J. G. ヘルダーとの関係を中心に —

板井孝一郎

1. はじめに

現代哲学において言語論的転回と特徴付けられている理論的関心領域の言語への移行の流れの中で、ヘーゲル哲学もまた言語の問題との関わりにおいて研究されてきている。この傾向はここ数十年のあいだに増大しているが、それはわが国においても例外ではない。ドイツにおいて、ヘーゲル言語論についての研究が1950年代後半にはじまったことから遅れること約10年、1970年の雑誌『思想』「ヘーゲル特集号」に、K. レーヴィットの論文「ヘーゲルと言語」が紹介されて以降、これに刺激を受けてか、わが国でも少ないながらもヘーゲルの言語論に関する論文が発表されはじめている¹。

ところでヘーゲルにおける言語の問題を扱うに際して、これまでそのテーマの多くは存在や真理の言表可能性の問題であった。そこではもっぱらヘーゲル

¹ わが国におけるヘーゲル言語論の研究論文は、その他の膨大なヘーゲル研究と比較するとあまりにも少ない。雑誌『理想』No. 641 (1990) の巻末に付された、山口誠一氏ならびに星敏雄氏の手による「ヘーゲル日本語文献目録」、同誌No. 645 (1990) の「ヘーゲル日本語文献増補目録」、および国立国会図書館編集・発行『雑誌記事索引 人文・社会編』によると、ヘーゲル言語論に関する論文は、1996年9月まででわずか25本である。その中で「精神哲学」についてコメントしているものは5本のみである。また拙論

は「語りうるもの」に絶対の信頼をおく、いわば「言語オプティミスト」として発見されるのが常であった²。

しかしヘーゲルにおいて言語の問題を論じるといった場合、もうひとつ無視できない問題がある。それは当時の言語学者たちとの影響関係如何という問題設定である。19世紀ヨーロッパは、18世紀末にベルリン王立アカデミーが言語をテーマにした懸賞論文を募集していたことにも端的にあらわれているように、比較印欧言語学が隆盛を極めた時代であった。しかしヘーゲルと当時の言語理論との影響関係に関する研究は、実際にはほとんどなされていないというのが現状である。その理由については、ヘーゲル自身が彼の諸著作のなかで(ハーマンはともかくとして)彼らの言語理論に関する業績について、ほとんど全くといってよいほど触れていないという事実を求めることはできるだろう。しかしヘーゲル自身がそれらについて直接言明していないためにこの課題はやや扱いにくい問題となっているとはいえ、フンボルトの『言語と精神』や、ヘルダーの『言語起源論』をはじめ、F. シュレーゲルによっても「インド人の言語と英知について」と題された言語の起源(とりわけ詩歌の起源)に関する研究論文などが盛んに提示された時代にあつて、ヘーゲルがそれらとまったく無関係であったと考える方が難しい。むしろ、こうした言語理論との影響関係を問うことによって、はじめて浮き彫りにされるヘーゲル言語論の地平があると思われる。とりわけ、18世紀末のドイツを席卷した「シュトルム・ウント・ドランク(疾風怒涛)」と呼ばれる文学運動の幕を開くこととなったヘルダーの言語理論は、その後に続くゲーテやシラーのワイマール古典主義、シュレーゲル兄弟

にて考察した〈身体化〉の問題に対して言及している様子は、これらのいずれにも認められなかった。

² 代表的なものとしては以下のものが挙げられる。J. Hyppolite, *Logique et Existence, Essais sur la logique de Hegel*, Presses Universitaires de France, 1953。(渡辺義雄訳『論理と実存—ヘーゲル論理学試論』朝日出版社、1975) また、Th. Bodammer, *Hegels Deutung der Sprache, Interpretation zu Hegels Äußerung über die Sprache*, Hamburg 1969。および J. Simon, *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Stuttgart 1966。など。

やノヴァーリスにはじまるドイツロマン主義をも準備したことにおいて、きわめて重要な位置と意義を有するといえる。しかも彼によって着眼された「自然の叫び声」を起源とする「言語の自然」というテーマは、彼の民族文化研究における歴史理論との接合を見ることによって、植物の成長をモデルとして言語の発達を捉えるという「有機体的言語観」へと結実していく。また、植物的有機体をモデルとして、人間の言語活動と「民族」という人倫的共同体形成との関係を把握するというヘルダーのモチーフは、ノヴァーリスばかりでなく、シェリングやグリム兄弟にも影響を与えていたことが、近年のシェリング研究の進展の中で指摘されてもいる³。

本稿ではこうした研究動向を踏まえ、先にも指摘したように直接にはヘーゲルが当時の言語理論に言明していないことを視野におさめながらも、むしろこうした 18 世紀ドイツの言語理論、とりわけヘルダーの「有機体的言語観」との影響関係を問うという視座からアプローチすることによって、ヘーゲル言語論において、ヘルダーを代表とする植物的有機体をモデルとした「自然の生命

³ 例えば、O. Ehrsmann, 'Das Leibliche sinken und geistige aufsteigen der sprache' *Jacob Grimm lesen; in Jacob Grimm Kleinere Schriften 1*, Hrsg. von L. H. Schmitt, Verlag von Olms-Weidmann, Hildesheim 1991. エーリスマンはこの論文の中で、グリム兄弟の神話研究の思想的源泉が、ヘルダーばかりでなくシェリングにもあることを指摘し、特にその自然哲学に基づく歴史観は、ヘルダーよりもシェリングに近いこと、とりわけシェリングの同一哲学に強く影響されていることを主張している。特にその言語形成理論においては、ゲーテの植物形態論の影響を受けつつ、その最初の段階を「無意識的な自然(unbewußten Natur)」の段階と位置付け、しかもそこに「未来に花咲くすべてが、ひとつの胚芽の内に(in einem Keim)」含まれていると述べている。エーリスマンによると、この植物的有機体をモデルとした言語解釈に関しては、シェリングにおいてもまたヘルダーによって触発された点が多いとされている。

また、本文で指摘した「自然の生命性」と「精神の生命性」ということに関わって、特にその両者の歴史性の問題に関しては、松山寿一『ドイツ自然哲学と近代科学』北樹出版、1992。「第 5 章 人類史と自然史」を参照。特にその中で氏が特徴的にまとめている「カントーヘルダー—シェリングという自然史の系譜 VS カントーフィヒテという人類史の系譜の対立」が同時に「自然主義対道徳主義(もしくは人間中心主義)の対立」(前掲書、P. 154)と言われる時、ヘーゲルはこの図式の後者にあてはまることになるように思われる。またヘルダーと「教訓詩」との関係については同書「序章 自然詩と自然哲学」および「科学・芸術・神話—自然哲学のアクチュアリティ」見洋書房、1994。「第 1 部第 3 章 ヘシオドスとルクレティウス」から多くのことを学ばせて頂いた。「新しい神話」に関しては、同書「第 2 部第 2 章 「新しい神話」の可能性?」および山口和子『未完の物語—シェリング神話論をめぐって』見洋書房、1996。を参照されたい。特に山口氏の著書は、初期だけでなく後期においてもシェリングにとって、いかに「神話」に対する関心が重要な位置を占めていたかを知る上で貴重な作品となっている。

性」に基づく言語観の、いったい何が否定され、何が継承されているのかを明らかにすることを目的とする。

2. 18 世紀ドイツにおける言語研究と若きヘーゲル

さて、ヘーゲルにおける言語の問題に進むに先立って、当時 18 世紀後半のドイツにおける言語研究をめぐる状況と若きヘーゲルとの関係について考察しておくことにしたい。

18 世紀ドイツにおける言語研究は、17 世紀に隆盛したいわゆる「ポール・ロワイヤル文法」にみられるような普遍的理性の原理に基づく普遍言語の可能性という問題地平から、主としてルソー的な「言語の自然状態とは何か」という問題設定へとシフトしていく。特にコンディヤックやルソーを代表とするような「言語の自然状態」という課題意識は、ヘルダーにおいて「言語起源」を問うというコンテクストの中へと移されていくことによって、原初的な「自然の叫び声」を、「自然の言葉」「自然の詩(Natur-Poesie)」としての「人類の母語」とみなすロマン主義的言語観の端緒を開くものへと推移していった。ヘルダーは人類の母語としての「自然の詩」が最もよく保存されているものを「民族の詩」の内に追い求め、各地の神話や伝説を収集し「民謡(Volkslied)」という造語を生みだしたことは周知のことである。この課題意識は、ゲーテやシラーにも大きな影響を与え、特にゲーテは 1827 年 5 月 3 日付けの親友エッカーマンに宛てた手紙の中で、ギリシャ悲劇を賛美しつつ次のように述べていた。

先祖の古い詩が民衆の口に歌い継がれてきたこと、その歌がいわば彼のゆりかごのそばで歌われていたこと、彼が少年の時にそういう歌を聞きながら育ったこと、この素晴らしいお手本が彼の心に深く刻み込まれていたので、そ

れを基礎にして進歩することができたのだ。・・・さらにまた野原では草を
刈り稲を束ねる女たちの歌が聞こえ、飲み屋では陽気な仲間たちが古き歌に
よって歓迎された。

しかしゲーテは、こうした民衆の歌の貧困さを、当時のドイツにみながら次
のように続けている。

いったい私の青年時代には、われわれの祖先の歌がどれほど歌われていた
ことか。ヘルダーとその後継者たちが、消え行く歌をまず拾い集めることか
らはじめ、忘却の淵から救い出さねばならなかった。・・・その後、ビュル
ガー(Gottfried August Bürger)たちが優れた歌を作ってはいる。・・・しかしそ
のうちのどれほどが生き続けて、民衆の口からわれわれの耳に届いてきてい
ることか。それらは(歌われることなく:筆者)文字で書かれ、印刷物として図
書館におかれている。まるで全てのドイツの詩人たちの運命の通りに。⁴

この手紙に先立つ 1801 年、ヘルダーはルクレティウスの教訓詩に匹敵する
ようなドイツの教訓詩が、当時の時代を導く民衆の詩として出現することを期
待して、次のように述べていた。

われわれに体系や道徳を詩的に教示しようとするものは、それを論争的に
ではなく、ミューズの啓示として純粹に歌うべきである。⁵

この期待は、当時 F. シュレーゲルによる「新しい神話」の到来という表現
で代表されるような、ドイツ文学界における一大スローガンともなり、この動
向に対して若き哲学者シェリングもヘーゲルも当然無関係ではありえず、特に

⁴ エッカーマン『ゲーテとの対話』(山下肇訳)岩波書店、1984年、P. 201。

⁵ J. G. Herder, *Sämtliche Werke*, Hrsg. von B. Suphan XXIII, Berlin 1967. S. 244.

シェリングは 1800 年の『超越論的観念論の体系』の末尾において、次のように述べていた。

いかにして個々の詩人の考案ではなく、いわばただ一人の詩人を先立たせているような新しい種族の考案たる、新しい神話そのものが成立しうるかということ、その解決がただ世界の未来の運命から、また歴史の今後の経過からのみ期待される問題である。(SdU, S. 300)

しかしながらヘーゲルは、ゲーテがエッカーマンに手紙を送るよりもはるか以前に、こうした「新しい神話」の可能性に対しては、シェリングとは反対に否定的であった。ヘーゲルは 1795 年～96 年にかけての草稿「キリスト教の実定性」の中の「ドイツ人の宗教的想像力」と題された箇所で、「各民族は、ある確立された民族的特性、その飲み食いの仕方やその他の生活様式におけるような、民族自身の習俗を有する」(FS, S. 197)とし、まるでヘルダーを彷彿とさせるように次のように述べている。

どんな民族にも、民族特有のイメージがあり、それなりの神々、天使、悪魔、あるいは聖者がいて、その民族の伝統の中に生き続けている。そしてこうした人物たちの物語や行為を、乳母はその子供たちに語り聞かせ、子供たちの想像力に訴えかけて彼らを惹き付ける。こうしてこれらの物語は不朽のものとなる。(FS, S. 197)

しかしこれに続けて今度は先のゲーテさながらに、わがドイツでは「ヘルティエーやビュルガーやムゼーウスといった人たちが、この分野で奏でた好ましい演奏も、わが民族の耳にはどうやらさっぱり響いて来ない」(FS, S. 199)と述べ、こういう民族の詩が役立つとすればせいぜい次のような「2 種類の読者」(FS, S. 201)、すなわち「その一方は、聖なる純朴さの持ち主のゆえに、すべてを真実

として受け入れ、・・・信じきっているような読者である。また他方は、それが悟性にとって真実であるかないかと問うことさえ思いつかずに、ただ主観的な真実、ファンタジーにとっての真実のみ思いをめぐらしている、ヘルダーが描いてみせたような読者」(FS, S. 201)でしかないと主張している。

ヘルダーにとって「民謡」とは、先にも少し触れたように「諸民族の自然の物語」が秘められている「真に有効な自然の言葉」であり、ゲーテやシラーが望み、シュレーゲルが「新しい神話」というスローガンで表現した、来るべき時代を導く「教訓詩 (Lehrgedicht)」となるべきはずのものであった。しかしヘーゲルにとって、こうした「自然の詩」「民族の詩」をモデルとする「新しい神話」の構想は、「世界の未来の運命」と「歴史の今後の経過」に照らしてみればみるほど、「美しき魂」でしかなかったのである⁶。

チュービンゲン時代のヘーゲルは、シラーの『人間の美的教育に関する書簡』を読み、それを傑作と賛えていたことに表われているように、「民衆の啓蒙」という視点からではあるが、シュリングと同じようにはやくから「神話」と詩的言語に対して関心を抱いていたけれども、一方でシュリングがある意味では晩年まで「神話」と詩的言語に対する関心を持ち続けていたのとは対照的に、ヘルダーが描いていたような「人類の母語」としての「自然の詩」のうちに、来るべき時代の指導理念を期待することには否定的であった。それゆえ、ヘルダーがその基礎を築き、シュレーゲルが提唱した「新しい神話」の構想に見られるようなロマン主義的言語観からヘーゲルが継承しなかったもの、それは「自然の叫び声」として産まれた「自然の詩」に、ひとつの民族的共同体をモデルとするような人倫の統合理念を見い出すということであったといえる。

⁶ 「新しい神話」の構想とヘーゲルの「民族宗教」との関係については、拙稿「民族宗教と新しい神話—ヘーゲル生命論と宗教」(『実践哲学研究 第17号』京都大学文学部倫理学研究室内実践哲学研究会、1994年)を参照されたい。

3. 「精神哲学」における言語の問題

では、ヘーゲルがロマン主義的言語観から継承したものはなかったのだろうか。あるいはまた、あるとすればそれはいったい、いかなるものであったのだろうか。この問題に答えるにあたっては、1830年の『エンツェクロペディー』の第3部「精神哲学」に重要な手掛かりがある。

このテキストに移る前に、動物的本能に由来する「自然の叫び声」に言語の起源を求めていた『言語起源論』（1770）に即しながら、ヘルダーの言語理論を特徴的な点に絞って確認しておきたい。

ヘルダーはその著書『言語起源論』の冒頭を、次のように書き出していた。

人間はすでに動物として言語をもっている。すべての激しい感情、その中で最も激しい肉体の受けた苦痛の感覚、彼の魂が感じるすべての強烈な情念、それらは直接、叫喚、音響、まだ言葉にならない野生的な響きによって表出される。(UdS, S. 5)

周知のようにこの『言語起源論』は、18世紀半ば、プロイセン王立アカデミーで行われていたルソー的立場にたつ物理学者モーペルテュイと、言語神授説を唱える人口統計学者ジュースミルヒとの間での論争をきっかけに、1769年同アカデミーが募集した懸賞論文に対して、ヘルダーが応募し、最優秀とされた作品である。この著作の中で彼は、ジュースミルヒを代表とする言語神授説の無根拠さを暴露し、これに対し言語が人間の動物的本能に由来する自然の産物であることを解き明かすことを目的としていた。言語の動物的起源説に関しては、すでにコンディヤックが『人間認識起源論』（1746）において主張しているし、後のルソーもまた『人間不平等起源論』（1754）において言及しており、人間が社会生活を営む以前に必要とされた唯一の言葉は「自然の叫び声」であ

るとしていた。ヘルダーもまた、基本的にはこの立場を継承し、人間の言語の発生の根拠を「感情の叫び声」に求め、「人間が本源において、感情に発する言語を動物と共有している」(UdS, S. 6)ことを述べている。

ではここで以上のことを念頭に置きつつ、ヘーゲルの「精神哲学」に目を転じてみたい。「精神哲学」のなかで言語の問題がはじめて現れるのは、「第一篇 主観的精神」「A. 人間学 魂(Seele)」「a. 自然的な魂」「γ) 感覚」においてである。ここで問題になる言語理論に最も特徴的なことは、言語が「目覚めたる魂」として語られ、さしあたってそれが「涙や声一般(いっそう詳しく言えばうめきや笑い、ためいき等)」(EdW, S. 102)という「身体性(Leiblichkeit)」のレベルにおいて現れるものとして考察されていることである。ヘーゲルはこの問題を「内部的感覚作用の身体化」あるいは「精神的なものの身体化」と呼んでいる。

では、「内部的感覚の身体化」とは何であるのか。ヘーゲルは次のように論述を進めている。

内面を外化するこのような身体化は、笑うことに現れるが、しかしなおいっそう多く泣くこと、うめくこと、すすり泣くことに現れ、一般にまだ分節づけられる前の声に、まだ言語となる前の声にすでに現れる。(EdW, S. 113)

ヘーゲルにとって喜怒哀楽は人間の内面的心理状況の〈身体化〉、換言すれば「感情の受肉」として把握されているとあってよい。例えば、泣くことに現れる涙は「批判的な吹き出し物」であり、「ただ単に苦悩の表出 (Äußerung)」、苦しい悲しいということの表現であるばかりでなく、「同時に苦悩の外化 (Entäußerung)」(EdW, S. 115)であると理解されている。「精神哲学」の中では、やはりヘルダーの名は一度も現われてはこないのだが、言語以前の声に「感

情の受肉」としての〈身体化〉をみ、さらにそこに「苦悩の表出」を看取しているこの箇所のしばらく後で、ヘーゲルはゲーテの名を挙げ、次のように述べている。

弔辞は、たとえそれが時にはどんなにわずらわしく見えようとも・・・(死者が出たという:筆者)苦痛を或る対象的なものにするという利点をもっている。したがって、詩を作るということは特に圧迫する感情から解放する力をもっているのである。例えばゲーテはしばしば、自分の苦痛を詩にそそぎ込むことによって自分の精神的自由を再び回復したのである。(EdW, S. 117)

ヘーゲルはヘルダーの名こそ直接には挙げていないが、しかし「感情の叫び声」というロマン主義的言語起源説を、「感情の受肉」としての〈身体化(Verleiblichung)〉という彼独自のキー・コンセプトのもとに取り込み、さらにそこに「苦悩の表出・外化」という機能を読み込むことで、彼の言語理論の内に包摂しようとしているといえる。

ヘーゲルはさらに、このような内面的感覚の外化・表現としての〈身体化〉のよりいっそう完全な形態は、「人間の声」において現れるとしている。なぜなら「人間の声は、人間がどのようにして自分の内面を知らせるかを示す、主要な様式だからである」(EdW, S. 109)。ヘーゲルにとって完全な〈身体化〉とは、「発生すると同時に廃棄されるような実在性」(EdW, S. 115)でなければならないのである。では何故人間の声は完全な〈身体化〉でありえるのか。

なぜなら(人間の声における:筆者)音はひろがるやいなや消え失せるからである。そのゆえに感覚は声を通して表出されるやいなや、死滅してしまうような身体化を獲得するのである。ここに声のなかに現存しているいっそう高い力、すなわち内面的に感覚されたものを外化する力(Kraft der Entäußerung)

の根拠がある。(EdW, S. 116)

だが声はまだ言語ではない。声はまだ分節付けられていないことにおいて「動物的な様式」(EdW, S. 116)の域を出ることはないのである。

動物は自分の感覚を表出する際に、分節付けない声、すなわち苦痛または喜びの叫び以上には進まないのである。(EdW, S. 116)

これに対して人間は「分節付けられた言語(die artikulierte Sprache)を創造する」(EdW, S. 116)のである。

内面的感覚は分節付けられた言語によって語(Wort)を獲得し、全体的規定性のなかで発現され、主観に対しては対象的になり、かつ同時に主観に対して外面的になり疎遠になる(zugleich ihm äußerlich und fremd werden)。それゆえに分節付けられた言語は、人間がどのようにして自分の内面的感覚を外化するかを示す最高の様式なのである。(EdW, S. 116)

では、ヘルダーにおいて人間の言語を動物と分かつものは何であったか。ヘルダーにおいて、それは「熟慮性(Besonnenheit)」として特徴づけられている。「熟慮性」とはヘルダーによると、「魂の力が非常に自由に活動し、その結果、すべての感覚を通じて魂の中へと押し寄せてくる感情の大海の中で・・・その内のひとつの波を魂が区別し、押しとどめ、注意をそれに向け、それに注意していることを自覚できる」(UdS, S. 32)ことであり、「感覚の傍らをかすめ過ぎていく様々な像が、漂っている夢の状態から(aus dem schwebenden Traum)目覚めるその瞬間に、自己を集中し、自由意志によってひとつの像のもとにとどまる」(UdS, S. 32)時のことをさす。

こうした「熟慮性」ということにおける「夢からの目覚め」といった特徴づ

けは、ヘーゲルによる「精神哲学」の「C. 心理学 精神」での考察と明らかに類似している。そこでは魂(Seele)の中に生起することからは、まだ「蒙昧とした営み(dumpfes Weben)」(EdW, S. 246)であって漠然とした状態にあるとされ、それらが「表象」されることにおいて「想起された直観」として現れ、こうして蒙昧さが規定されることによって「われわれが像(Bild)と呼んでいるものになる」(EdW, S. 258)と述べられている。これが表象作用における第1段階としての「想起」である。この「想起」による「像」の現れのことを、ヘーゲルは『実在哲学』の中では「精神の夜からの像の引出し、像を産み落とす力」(JR, S. 181)とも呼んでいた。しかも、「内面的感覚の自由意志によらない身体化」は、「人間と動物とに共通するもの」(EdW, S. 193)であって、人間に固有の〈身体化〉とは「自由意志をもって行われる身体化」であり、これこそが「人間の身体に非常に特有な精神的刻印(geistige Gepräge)」(EdW, S. 193)を与えるのだとされる。このようにヘーゲルにおいては、ヘルダーと同じように「感情の大海」の中で「漂っている夢の状態」から「目覚め」、「自由意志によってひとつの像のもとにとどまる」ということは、人間に固有の精神的世界を形成するために不可欠の要素をなすものであることが確認できる。

4. ヘーゲル言語論における「精神の生命性」の論理

さて、ヘーゲルは先に見た、蒙昧な精神の夜から生まれたばかりの像に、秩序と支配を与える第2の段階として「構想力」を挙げ、次のように論述を展開している。

(この構想力において:筆者)知性は抽象的な自己内存在から抜け出して、規定性の世界へと踏み出しており、自分も持っているもろもろの像から成る宝

物を隠ぺいしている真っ暗闇を切り裂き、そして現前性もっている光に満ちた明るさによってその闇を追放するのである。(EdW, S. 264)

この構想力によって「像の世界」から「言語の世界」への決定的な第一歩が踏み出されるのである。さらにこの構想力は、1)再生産的構想力(die reproduktive Einbildungskraft)、2)諸像を連合する活動性としての構想力(die Einbildungskraft als die Tätigkeit des Assoziierens der Bilder)、3)象徴化する想像力(die symbolisierende Phantasie)、および記号をつくる想像力(die zeichenmachende Phantasie) とに分けられる。第1の「再生産的構想力」とは、すでに見た想起することにおいて現れた像の統括者である。また、第2の「諸像を連合する活動性としての構想力」とは何か。それは想起された像を「単に再び呼び出すだけでなく、諸像を相互に関係づけ、像を普遍的な表象にまで高める」(EdW, S. 264)ものである。では、第3の「象徴化する想像力」と「記号をつくる想像力」とはいかなるものであるのか。ヘーゲルによると第3の記号をつくる想像力が、表象作用の第3段階としての「記憶」への移行を形成するものであるとされている。ヘーゲルにおいて「象徴」と「記号」とのちがいを理解することは、ヘーゲル言語論の理解にとって本質的である。相違のポイントを要約すると、それは次の点にある。象徴においては、それが表している意味内容と、その基となっている素材とのあいだの関係がまだ完全には切り離されてはいない(ヘーゲル自身が挙げている例としては、帽章、旗、墓石など)のに対して、記号においては、その記号が表現している意味内容と、記号の基にある素材との関係はもはや「相互に無関係」なのである。したがってヘーゲルにとって象徴とは、いまだ感性的な素材との関係を断ち切れていないことにおいて、その場かぎりの身体性の次元に留まっているのであって、こうした身体性を断ち切り、普遍性のレベルにおいてある記号の方が、いっそう高次のものとして位置づけられるのである。

この身体性からの分離がなければ、表象を「記憶」の内にとどめてそれを無形の「貯蔵品」(EdW, S. 266)となし、目の前にそれがあるという物理的な場所的・時間的制約を越えて、ことあるごとに自由意志によってそれを「記憶」の内から呼び起こすことはできないのである。

記号を創造するこの活動は特に生産的記憶(さしあたっては抽象的な記憶の女神、ムネーモシュネー)と名付けることができる。(EdW, S. 271)

こうしてさらに「記憶」は「名前を保持する記憶の形態」として規定されるに至る。ヘーゲルは、この「名前を保持する記憶の形態」への展開を『实在哲学』のなかで、「夢みる精神」の目覚めとして「像の王国」から「名前の王国」への移行と特徴づけており、ここでの言語のことを「命名する力としての言語(die Sprache als die namengebende Kraft)」(JR, S. 183)とも呼んでいる。また同じ箇所ですべてのように述べていることは注目に値する。

言語は内面的なものを存在するものとして指定する力である。(JR, S. 183)

命名する力としての言語は、精神の内面性を外化し、そうすることで無形の形をもったひとつの存在として精神的なものをわれわれの前に現前化する、いわば〈存在喚起力〉なのである。音声としての言語は「時間の中で消失する」(EdW, S. 279)。では何が残るのか。ヘーゲルによれば、この物理的な消失を越えて残留するものこそ、心の内面が外面化されたもの、すなわち「魂(Seele)の表現、表出態」としての〈精神〉に他ならないのである。それゆえヘーゲルにおいて言語とは、生きた〈精神〉が現にそこにあること(vorhanden sein)を、すなわちそこに「定在(Dasein)」することを可能ならしめる「創造的な力」(JR, S. 183)に他ならない。これがヘーゲルの言う「精神の定在としての言語」という規定の意味であるといつてよい。

このように、ヘーゲルにおいて言語というものが、「感情の受肉」としての〈身体化〉をベースにしながらも、それがまた心の内面が外面化されたもの、つまり「魂の表現、表出態」としての〈精神〉を形成する威力として位置づけられる時、先にも述べたように確かにロマン主義的言語観の特徴であった「自然の叫び声」が、〈身体化〉というキーコンセプトの内に継承されていることを、再度確認することができる。しかしまた同時に、ここで重要な変更が加えられていることにも注意する必要がある。

ヘルダーにとって「自然の叫び声」とは、先にも述べたように「諸民族の自然の物語」がその内に秘められている「真に有効な自然の言葉」であった。しかもその着眼点は、ひとつの人倫的共同体の新しい指導理念となるべき「教訓詩」を産み出すべきものとして期待されたことから生じたものであり、この点に関してヘーゲルは、シェリングとは反対にそれを継承することに否定的であったことはすでに述べた通りである。実はこの点にこそ、ヘーゲルが「自然の叫び声」を精神的世界形成の論理としての彼の言語理論に取り込みつつも、そこに彼が加えた重要な変更のポイントがある。それは、ヘルダーが言語の起源を「自然の叫び声」に求め、かつそれを「民族の詩」として把握しようとした際に、同時に考えていた民族の言語的発展と人類全体の進歩とを結び付け、それを根底から衝き動かす歴史理論のモデルとした「植物的有機体モデル」にあるといわねばならない。

ヘルダーは、言語の歴史的生成の場を「民族の詩」に見ようとしたことは、すでに繰り返しみてきたことであるが、彼はこの言語の歴史的成長の在り方を植物の胚芽に例えて次のように述べている。

世界における魂の諸力の成長とは、それらのいっそう容易で強力で多様な使用に他ならない。だから使用されるものはすでに存在していなくてはなら

ず、成長すべきものはすでに胚芽(Keim)として存在していなくてはならない
のではないだろうか。それゆえ胚芽の中に樹木全体が含まれているのでない
だろうか。(UdS, S. 29)

数学的認識をモデルとした合理主義的啓蒙の立場からの普遍言語理論に批判
を加え、植物的有機体をモデルとして「自然の叫び声」という生命の産声を捉
えたヘルダーの有機体的言語観は、シェリングにとっても、あるいはまたグリ
ム兄弟にとっても、いわば「自然の生命性」を範型とするものとして継承され
ていったといっよい⁷。しかも言語における人倫的共同体の形成作用という側
面に関していえば、「自然の生命性」を範型とする言語理論においては、ひと
つの民族に共通する言語(とりわけ詩的言語)を語ることは、「新しい神話」の
構想にも現われていたように、その共同体に共通するひとつの道徳的規範とし
ての「習俗(Sitte)」を想定することをともなっていたところに特徴があるとい
ってよいだろう。

しかしヘーゲルにとっては、先にもすでにみたように「自然の叫び声」は、
あくまでも言語における人倫的共同体の形成作用を担うという点において、し
かもそれが〈精神〉として現われる限りにおいて「継承」されていたことに留
意しなければならない。とりわけ「習俗」ということに着目すれば、ヘーゲル
の言語理論における範型は、決して「自然の生命性」にあるとは言えないこと
が理解される。ヘーゲルは「精神哲学」の「第二篇 客観的精神」「C. 人倫態」
「CC. 国家」の552節において、次のように述べている。

民族精神(Volksgeist)は自然必然性を含んでおり、外面的な定在の内に存し
ている。民族精神は、自己の内では無限な人倫的実体ではあるが、それだけ

⁷ 注3参照。

ではひとつの特殊な、制約されたものであって、その主観的な側面は偶然性にとりつかれていて、意識を欠いた習俗(*bewußtlose Sitte*)である。(EdW, S. 353)

たしかにヘーゲルにとって「習俗」とは、1807年の『精神現象学』においても「普遍的な実体」として、共同体の成員ひとりひとりがそれに従う「普遍的な威力」であった。だからこそ「こうした普遍的な実体は、その普遍的な言語をひとつの民族の習俗と掟とにおいて語っている(*diese allgemeine Substanz redet ihre allgemeine Sprache in den Sitten und Gesetzen eines Volks*)」(PdG, S. 266)とさえ、ヘーゲルは言えた。しかしながら、こうした「習俗」において語られる「普遍的な言語」によって開示された共同体の地平は、それが「精神であると言っても、さしあたってはただ無媒介にそうであるにすぎない」(PdG, S. 266)なのであって、そのゆえに「意識を欠いた習俗」と呼ばれる。したがって「国家とは生きた精神である」(EdW, S. 331)と言われる時、ヘーゲルにとって「習俗」とは、「本質的に自然的な生活の内にとらわれている状態」(EdW, S. 52)に他ならない。それゆえに、「普遍的な言語」がまさに「普遍的な威力」として機能するために必要とされるものは、ヘーゲルにおいては植物的有機体をモデルとするような「自然の生命性」を範型にする言語観ではなく、「自然の叫び声」を基盤としながらも、自己が「習俗」という美しき一体の内に埋没していることから「目覚め」それを自覚することによって、その自然性を乗り越えていく「精神の威力」をもった、いわば「精神の生命性」を範型とする言語観でなければならなかったのだといえよう。

5. おわりに

ヘーゲルは確かに、ヘルダーをはじめとする当時の言語理論については直接

言明してはいない。しかし、ヘルダーによって端緒を開かれた「自然の叫び声」の内に「民族の詩」を聴き取り、そこに民族精神というひとつの人倫的共同体の理念を期待するというモチーフは、シェリングに対してと同じように、若きヘーゲルにも少なからぬ影響を及ぼしていた。しかし彼はそこに「新しい神話」という来るべき時代のエネルギーを感じつつも、それをそのまま継承するということはしなかった。そのことは、ヘーゲルにおいて一方で、「自然の叫び声」が「感情の受肉」としての〈身体化〉を通じて、「魂の表出態」としての無形の形をもった〈精神〉という、ひとつの世界的地平を形成するものとして受け継がれながらも、他方では、失われた自然と人間との美しき神話的結合状態を希求するという事に結び付けられていた、「自然の生命性」を範型とする「有機体的言語観」が、そのままでは決して継承されなかったことにも表われているといえるだろう。ヘーゲルにとって受け継がれるべき有機的生命の論理は、植物を端例とするような、いわゆる「第一の自然」にあるのではなかったと云う。「自然は、それ自体では生命ではない」(FS, S. 420)。1800年、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」への期待を表明していた同じ年に、ヘーゲルはすでにこう述べていた。ヘーゲルにとって真に生きた有機体の論理が貫徹されるべきは、「生きた精神」において他にはなかったのである。それゆえにヘーゲルにおいては、言語というものは「自然の叫び声」に基盤を置きつつも、「意識を欠いた習俗」における自然性を乗り越えて、直接的統一の次元から自己を外化し、対象化するという「精神の生命性」に、その位置と役割を付与されることになったのだといえる。ヘーゲルが「有機体的言語観」から継承しなかったもの、それは誤解を恐れずに一言で表現するならば、自然的生命の「自然性」⁸であったといえる。

⁸ ヘーゲルにおいて「自然性」という問題を考える時、1800年前後のシェリングの有機体概念との関係を

テキストの略号および注釈

EdW: G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der Wissenschaften III*, Werke in zwanzig Bänden 10, Verlag von Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970.

PdG: G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke in Zwanzig Bänden 3, Verlag von Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970.

JR: G. W. F. Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, Hrsg. von J. Hofmeister, Verlag von Felix Meiner, Hamburg 1969.

FS: G. W. F. Hegel, *Frühe Schriften*, Werke in Zwanzig Bänden 1, Verlag von Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970.

SdtI: F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, Hrsg. von H. D. Brandt und P. Müller, Verlag von Felix Meiner, Hamburg 1992.

UdS: J. G. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, Hrsg. von H. D. Irmischer, Verlag von Philipp Reclam Jun, Stuttgart 1993.

＝謝辞＝

尚、この論文は立命館大学大学院文学研究科 1992 年度修士論文「ヘーゲル言語論—『精神哲学』(1830)を中心に—」として提出したものをベースに、ヘルダーに関する部分を大幅に加筆し、全面的な改訂を施したものである。当時、修士論文の審査にあたって下さった、池田善昭先生、服部健二先生、日下部吉信先生の 3 名の先生方に対し、この場をお借りしてあらためて御礼を申し上げる。また修士論文脱稿後、すぐに拙論をお読み下さり、貴重なアドバイスを下さった大阪学院大学教授、松山寿一先生、ならびに京都大学大学院博士後期課程へ編入するに際して、修士論文を丹念にお読み頂いた上に、多くの貴重な助言を下された京都大学教授、内井惣七先生の両先生にも、記して感謝申し上げます。また博士後期課程在籍中には、授業を通じて貴重なアドバイスや御指導御鞭撻を下された指導教官、加藤尚武先生に、末尾ながら厚く御礼申し上げます。

(いたい こういちろう 京都大学研修員・明治鍼灸大学非常勤講師)

視野に入れておく必要があると思われる。若きヘーゲルが、当時のキリスト教を代表とするような「実定宗教(positive Religion)」にかわる「新しい宗教」を構想していたことと、シェリングの有機体概念に刺激されながらも、そこに独自の生命的有機体の論理を貫かせようとしていたこととの関係については、拙稿「ヘーゲルと「新しい神話」—生命的有機体の論理と主体的宗教」(『倫理学研究 第 27 集』関西倫理学会、1997 年)を参照されたい。