

ヘーゲルとインド思想

——ギーター批判をめぐって——

佐藤道郎

1 問題の所在

——序にかえて——

ドイツ古典哲学の代表者ヘーゲル（二七〇—一八三二）と非西歐思想の一つの代表、インド思想とを対置することは余りに性急な比較で、結論を急ぎすぎるように見えるかも知れない。ヘーゲルが一八二七年に公表した『W・フォン・フンボルトによるマハーバハラータの中の、バガヴァッド・ギーターの名で良く知られた挿話について』⁽¹⁾という批判に見られるヨーガを中心としたインド思想の理解とその批判をここで考察したい。これはヘーゲル研究者が積極的にとりあげず、単なる一挿話にすぎないと見なされるかも知れない。それは以下のように理由のないことではない。

ヘーゲルが知ったインド思想は、思想の論及に必要にして十分

な資料を手にして行われたものではなく、『バガヴァッド・ギーター』をもってインド思想、インド文化一般を論ずるのは一面的ではないかという批判が成り立つ。ヘーゲルはコールブルックの著書を通じてサーンクヤとニヤーヴァイシェーシカの一部を知り、また当時のキリスト教ミッシヨン関係者のインドや仏教化についての現地報告を読んだにすぎないのではないか。それはインド思想全般にわたる展望をもたないものである。今日のインド学、インド哲学の研究水準はヘーゲルの時代をはるかに凌駕している。不十分な資料に基づく論議は検討に値しないという立場が、多くのドイツのインド学者の見解である。すなわちヘーゲルの側からインド思想に関して、直接的な、少なくとも思想内容に関して直接的なかわりがあるものの、インド文化の紹介の進んでいなかったヘーゲルの時代の歴史的、または地理的な制約を

超えていないという考えである。確かにドイツ・キリスト教神秘主義者エックハルトとインドのヴェーダ哲学のシャンカラとを比較するような歴史的に没交渉な二つの思想の比較研究とは異なる困難が附加されている。すなわち、ヘーゲルの思想とインド思想との比較を行うことと、それとは別にヘーゲルのインド思想理解とそれへの批判を、思想としては根本においてつながりがあるものの、作業としては別箇に行うことも必要である。一つの思想が他の思想を直接検討していることは、単に無関係に、恣意的あるいは客観的に二つの思想を比較、対置することにつきず、既にある関係を示しているのを扱うのは、それだけまた困難も伴う。それは既に示された一方の見解に従って他方を見ることになり易く、ここではヘーゲルの眼によってインドを見るといふ追従になつてしまう危険が伴う。だがこのヘーゲルのギーター批判を単にヘーゲルの一時期、または当時の思想状況の歴史的エピソードとしての研究に止まるとしてよいのだろうか。それは内容によって判断されよう。

ヘーゲルのこの「ギーター批判」の歴史的状況にはもう一つドイツの思想界内部の問題が絡んでいる。ヘーゲルの意図はインド思想批判の背後に、または同時に同時代者、特にシェリングに対する批判を含んでいる。これは外の思想に対する批判のように見えながら、実はドイツ思想界内部の問題でもある。この伏線は既にヘーゲルの『精神現象学』(二八〇七)においてみられる。すな

わちその序論において直接名指しはしないもののノヴァリス、フイヒテ、シェリングやロマン派の運動を批判している。これは内容的にも後の「ギーター批判」の態度と共通する。例えば、「絶対者のなかではすべては等しいという、このただ一つの知識を区別し充実した認識に、もしくは充実を求め促す認識に対立させることは、言いかえれば、絶対者を暗闇、つまり、よく言われることだが、すべての牛を黒くしてしまう暗闇だと言うのは、認識の空しさから起るおめでたさのためである。」²⁾というシェリング批判や続きのパラグラフの「真理を実体としてだけでなく、主観(体)として理解し、表現することである」³⁾を大切なことと指示しているところは根底において後の「ギーター批判」における無内容、無対象、空虚の中への逃避とヨーガの内実を批判しているところと、相通している。外なるインド思想を仮りて同時代者を批判するヘーゲルの論争、戦略は正にドイツの内部の思想に向かっている。だからと言ってこれを内部批判としてドイツ思想界内に止めるべきではない。ヘーゲルが指摘するインドの宗教、哲学の抽象性、実体性、無内容、世界や歴史、社会からの逃避ということや、更に民主主義政体の未発達、独裁専制政治の許にあって、主体としての個人の自由なき社会への批判はヘーゲルのグローバルな視点なのである。ヘーゲルの後を承けてマルクス等の社会批判が展開された事、特にアジア的停滞とも関連がある。してみればこの第二の指摘はドイツ思想界の問題として扱うことを

欠いてはならないと共に、単なるロマン主導者の空想批判に止まってインドやアジアの文化的批判に及ぶことを碍げ得るものではないのである。内的と外的関連からと共に、思想そのものの中心核を見るのは、困難を伴うが、思想を理解することを豊かにし、その射程をも図ることとなるのではないか。

ヘーゲルのこの「ギーター批判」は当時のロマン派の人々に対して多くの衝撃を与えたようである。このことはフンボルトのフリードリッヒ・フォン・ゲンツ宛の一八二八年三月一日付の手紙が「ヘーゲルの私に対する長い批評は少なくとも肯定出来ます。この批評は哲学と寓話。純正なものと不純なもの、古いものと現代のものを混雑しています。それは哲学史の一つのあり方に何を与えることが出来るでしょうか。この批評の全部はしかし私に対するものです。よしんばそれをかくしたとしたりしても、私が先づ哲学者であるということに向けていることは、証拠からはつきりと浮び上ります⁽⁴⁾」と言っている。またゾルガーは一八二八年付の遺稿で、「ロマン派はこの批評に敬意を表している⁽⁵⁾」と述べている。

ロマン派の人達のインドや東方の理解は非ヨーロッパ文化の紹介に大きな役割を果たしたことはヘルダー以来の東方への関心を拡大したことにおいて意義は大きい、しかしまたヘーゲルやゲーテの批判をも視野に入れて、神々の乱舞と陶醉を冷静に見た古典精神の内に止まる事の重要性をも見失ってはならない。

以上の様にこの主題の問題点を述べた。第一の素材の不十分さがヘーゲルの分析の意味を少なくしているのか、それとも、それにも拘らず僅かな資料に基づく洞察であっても明晰な批判を示し得ているのかどうか。またヘーゲルが十分に知るを得なかった大乘仏教をヘーゲルの「ギーター批判」又はヘーゲルそのものに対応するときにどのようになるのか。さらにヘーゲルの閉ざされた体系とも言えるヨーロッパ中心の歴史図式を如何に評価するか。インドの側からのヘーゲル批判も呼びこまずにはいられない。

ヘーゲルの哲学と大乘仏教の特に龍樹と無着の教学とを対比して、ヘーゲルのインド思想、ここでは主にヨーガの批判がどこまで妥当するか、ヘーゲルの思想に対しインド思想の代表としての龍樹、無着がヘーゲルに対して何を言い得るかという問題を引きおこす。そしてこの問題領域は文献学を一つの基礎とすると共にヨーガを論ずる限りにおいて、通例の人の体験を超えるから、このような問題領域を扱うには生きた体験の水準において論及されねばならない。宗教的、直観的世界を通例の言語による分別知的相対化の言語の機能を用いて表現にもたらし、確認することがどこまで達成できるかということをも呼びおこすであろう。ここにおいて東西の二つの大きな対立項が意味をもつのかどうかとも問われなくてはならない。第三者的公平な地点はここでは成立しにくいであろう。

2 ヘーゲルのヨーガ批判

『バグヴァッド・ギーター』の読解の歴史をヘーゲルに近い範囲でいうと次のようである。ヘルダー『人類史哲学の理念』I(一七八四)、II(一七八六)、III(一七八七)、ジョンズ『シャクンタラー』(一七八九)、G・ホルスターの前者の重訳、F・シュレーゲル『インド箴言集』(一八〇七)、インド人の言語と知慧(一八〇八)、A・W・シュレーゲルの『批判的原本校訂ラテン語訳註ギーター』(一八二三)の刊行、それに対するフランスのA. L. Chézyの批評(一八二五)、その門下のA. Langloisの論評(一八二四—二五)があり、特に後者に対しシュレーゲルは自ら反論を書いた。シュレーゲルを支持してW・v・フンボルトは書簡の形で自らのギーター理解を示した。W・v・フンボルトには一八二五年と一八二六年に学士院で講演した「ギーターについて」という別箇の論文がある。これがドイツにおけるギーター批評のヘーゲルの登場までの大略である。W・v・フンボルトのシュレーゲル擁護の論文に対してヘーゲルは批評の筆をとったのである。W・v・フンボルトはギーターを屢々ギリシャの古典文学と比較して古くまたより深いとし、極めて好意的な讃辞を捧げた。両者共に当時のインド学の成果を踏まえて、この点において不足ではない。

ヘーゲルは「ギーター批判」において特に第二章でヨーガを中

心テーマとしてインド思想の理解と批判を行っているが、如何なるヨーガであるかということが問題であるけれども、「ギーター」の主題をヨーガと見ることは至当である。

ヨーガは西欧の伝統の中の術語としては存しない。それ故に訳語が困難である。ヘーゲルは「ヨーガはむしろすべての内容のない深化 (Vertiefung) である。外的対象に対する注意の放棄、感官の活動の放棄、同様に捨も内的感受の沈黙、同様に願望あるいは希望あるいは恐れは放棄、すべての愛着と激情の寂靜、同様にすべての画像、すべての表象の、そしてすべての特定の思维の不在である。この高揚はただ瞬間的な状態としてのみ考察される限り、我々はその状態を信心と名づけ得るであろう。ただ我々の信心は或る具体的な精神に基づき、内容豊かな一つの神に向けられていて、内容豊かな祈りであり、宗教的心情の充実した活動である。ヨーガはそれ故に単に抽象せられた信心にすぎないと言え得よう。何故ならヨーガは主観と客観の完全な内容の欠如性へ、それと共に意識喪失性へと昇っていくからである。(P. 161)

更にヘーゲルはこの抽象化 (Abstraktion) は経過的な緊張でなく習慣的な気分であって、敬虔への信心と異なることを続けている。そしてヨーガの成業者はたゞ一人のみ(ギーターIII, 3)という点に注意を払う。これがW・v・フンボルトがヨーガを *Vertiefung* と規定した訳を評価すると共に、上にあげた西欧との相違点に従って見ていくことにより雑乱している意味を容易に理解せ

しむると彼はフンボルトの繰り返す説明をそのまま十分だとはしないのである。

次にヘーゲルは義務を遂行すること、結果に対する無関心は相互に矛盾を来すのではないかと指摘する。このインド人の義務は生まれつきカーストによって制約されており、そこには西欧的自由に対する対極がある。道徳的自由への高揚ないし無関心にカースト制度に従うことがインド人の宗教性であり、義務の教えとなる (P. 154)。「自己の義務の遂行は、不完全でも、よく遂行された他者の義務に勝る」(S. 4)とすることは精神的な神と義務、内的正義と良心との間の関係でなく、ただ自然に規定されているのみと批判する。これは神の前の平等ではなく、精神を失った迷信に縛られている。行為への規制と無行為への規制の矛盾は一般と具体との崩壊において双方とも精神を失っている。これはすべての生きている具体的なものの否定、逃走である。これがヨーガ行者についてギリシャ人(ピロン?)が伝えていることが、ここに裸体の行者について報告されたこととしてここに出ている (P. 158)としていることから、根本的にはヘーゲルはインド人の知慧をそのまま受け取ってはいないのである。ヘーゲルはパタンジャリのヨーガ・スートラをコールブルックの紹介によって援引しながら、ギーターにおいて何ものをも考えない (irgend etwas denkend nicht)として深化 (Vertiefung = ヨーガ)の内容を詩偈で示している。ヘーゲルはこのヨーガを他の熱狂的な

神秘主義と較べることでなく、次のように定義する。「空無性 (Leerheit) の中への魂のインド的沈潜はむしろ顛落である。それは多分神秘主義という名に全く仕えないし、諸真理を発見しないことからである」(P. 161)

ヘーゲルはチベットの行者についての報告とラーマヤナのガンガの誕生の例を引いて迷信的な悔俊としてあげる。「インドの宗教性の最高のものであるところのもの否定的な性質は全く抽象化された表明でもって甘んじている、内面性の彼の状態はなく、即ち間接な殺人である」(P. 163)

ヘーゲルは魔力について引用した後で「インドの根本規定は抽象的な精神性、規定や節度のない抽象、自然的なもの絶対的な力である。それは思惟の否定性の地点であり、その中において特別なものとすべての自然が無力なもの、自立的でなく、徹々たるものに低落していくところの精神の純粹な主観性である。しかしこの抽象的な主観性ここでは差し当り人間が自らの中にもたらすところの集中として現れる」(P. 171)

ヘーゲルがヨーガの定義への例証を省略してその特徴をキイワードとして列挙するならば次のようになる。詳細な自己抹殺と意識における無意識性の状態、知の絶対的な直接性、抽象的な集中が至福である、自己意識の孤独化、人格性の否定としてのみの至福、仏教徒の涅槃も同一であり、ただ純粹な直観は何かあるものを直観するのではなく、そこには直観それ自体しかない。無の

直観とは名づけ得ない。何故なら単なる純粋な直観は対象ではないからである。ヨーガ行者の登りつめていくところは空虚な抽象であり、純粋な普遍性、単純な同一性を個有な規定としている。このインドの純粋な存在は無限な主観性の規定にまで継続していかないから汎神論となり、同時に唯一神論となる。何故なら純粋な存在は一者であるから。ギーターの真理の形而上学的規定は真理を抽象とすることであり、考える主体にとって世界の個々の事物は他者として現れる。考える主体、即ち精神は他なる個々の事物を主体自身の表現としてはまだ認識していないし、まだ考える主体にふさわしい個有の現実に出逢っていない、非現実的である。東洋人はこの事を了解していないとヘーゲルは言う。だが果たしてその通りだろうか。

3 ヘーゲルに答えて

——結びにかえて——

知識のヨーガ、行為のヨーガ、信愛のヨーガあるいは常修のヨーガ、放擲のヨーガといわれるヨーガの各段階を一貫してヘーゲルの批判は多かれ、少なかれ西欧の知性と対置せられてその本来の意味が問われる。ヨーガの高い精神性は不知の裡にその中に顕落への可能性をも包含している。そしてそれが社会の中でヘーゲルの言う停滞 (statisch) を支える思想ともなる。『歴史哲学』と『哲学史』の中で具体的な事例をあげて、東洋的世界が、

個々人が自己自身の内にまだ主体的自由を見出ししていない、精神と自然との一如の世界で西欧と全く異なるとしてヘーゲルが批判することに對して「ギーター」では不十分なところを検証され得る解明を呈示する必要がある。高度な精神性、あるいはそう見えるヨーガの精神性と同一の社会の中における長い間の政治、社会、経済の自由な活動への阻害あるいは停滞との対照は何を意味しているのか。それは自己疎外の二つの方向と解さるべきなのか。

ヨーガの理想は自己から疎外され、無への逃亡と見なさるべきであらうか。勿論、ヨーガ行者あるいは禪者は現実には欲望の滅却から始めているが、それは究極的には社会的共在者への慈愛を斥けるものであるのか。大乘仏教の理想は仏国土の建設であり、他者への慈悲の念なき修行者は山中に坐禅すべきでないとも言われる。ヘーゲルの自己意識こそ人間存在の始めであり究極であるとする聖書的人間観、自然の状態から精神化への進歩、特にそれが西欧の内部にのみ限定された閉鎖的な発展の図式によって何かがとりあげられ、何が見落とされているかを見る必要がある。

ここでヘーゲルが知るを得なかつた大乘仏教の論師、龍樹と無着の例をあげる。龍樹の『中論』十八章に「心の対境が止滅するから、言語の対境も止滅する。何となれば、法性は不生不滅で、涅槃の如くであるから。一切は如である、また、如ではない、如であつて不如である。不如でもなく如でもない。これが諸仏の教である。他を縁として知るのでなく、寂靜で、戲論によつて戲論

せられず、無分別で、不異義であるのが、実性の特質である」(9)七—九偈、また『空性七十論』では「存在はすべて実体が空であるから、存在の依存関係による生起を無比なる如来は教示された。究極の真理はそれに尽きている。尊き師仏陀は、世間の常識に従って、種々なるものをすべて正しく仮説された」(六八—六九偈)如と不如との関係を意識の上で展開して説いた無着の『中辺分別論』では「虚妄なる分別はある。そこに二つのものは存在しない。しかし、そこ(すなわち虚妄なる分別のなか)に空性が存在し、その(空性の)なかにまた、かれ(すなわち虚妄なる分別)が存在する」(一〇)の例は仏教のヨーガからヘーゲルの問いへの応答の一つであり得る。

ヘーゲルは「差異」論文(二八〇一年)の真なる関係を相互性として関係においてみる限り仏教の縁起論と共通項をもつ。また『論理学』(18, 2, 16)に見られる有、無、成の無に仏教が対応するものでない。無着の弁証法的とも言える正反合をそれ自体として包摂している所論はヘーゲルの検討したヨーガで出てこなかったところである。単なる神秘主義的表現に止まらず、ロゴスを媒介として示す伝統も仏教は有っている。「意識の経験の学」の異なった伝統における展開、主観が否定の場にあることが明らかになれば、東西を判然と分かち意味はない。しかしヘーゲルには分別を無分別に根本的に転ずる、無我への転回は見当たらない。それ故また無分別の分別、通例の分別よりもはるかに働きの大き

な分別作用を見ることもない。例えば沢庵の『不動智神妙録』に見られるように。ヘーゲルと仏教の究極を第三者的客観性において判定する場はないであろう。しかし無分別のもつ分別の生きた働きからヘーゲルを見ることは可能である。ヨーガは抽象でなく、無我であるから無限に開かれ、無限に現実に応答する。途中の経過においてと邪路に入った場合はヘーゲルの指摘が当たるのである。東洋社会の問題性は単にある思想に還元する分析によっては解明され得ない多元的な構造をもつ。ヨーガの世界の立体的な解明は空性の場、現実の妙有の場として生きた体験から照らしていくべきであり、ヘーゲルの言う如き事態と異なる次元が存在することを踏まえた世界の理解へと進むべきである。

- (1) *Über die unterdem Namen Bhagavad-Gita bekannte Epi-sode des Mahabharata von Wilhelm von Humboldt*, Berlin 1826. *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* 1827, Nr. 7/8, 181/182, 183/184, 185/186, 187/188. 引用は Suhrkamp 版に依る。
- (2) Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, Lasseton S. 19. 檀山訳 p. 22.
- (3) 同上 S. 19. 檀山訳 p. 23.
- (4) 全集 Suhrkamp 版 S. 579-580.
- (5) 同上 S. 580.
- (6) *Observations sur la Critique du Bhagavad-Gita dans le Journal Asiatique* (Journ. As. 1826, pp. 3-27).

- (7) Über die Bhagavad-Gita. Mit Bezug auf die Beurtheilung der Schlegelschen Ausgabe im *Pariser Asiatischen Journal* (Schlegels Indische Bibliothek II, Bonn, 1827, pp. 218-258, 328-372).
- (8) Ueber die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Epik oder des Maha-Bharata. I. (一八二五年一月三〇日講演) II. (一八二六年一月三〇日講演) アカデミーの論集としての刊行は一八二五年次 (pp. 1-64) にまとめられて一八二八年。
- (9) 『中論』は宇井訳、『七十空性』は瓜生津訳、『中辺分別論』は長尾訳を依用した。なお多くの註記は省略せざるを得なかった。なお今世紀のインド思想の理解と研究は S. Schayer 『現代の問題としてのインド哲学』(1929) や H. v. Guenther 『理論と実践における仏教哲学』(1976) のように外からでなく内在的理解にも至っていない。

(おとう・みちお、仏教史、岩手大学教授)