

Title	クロイツァーの象徴学とインド神話
Sub Title	Creuzers Symbolik und die indische Mythologie
Author	中村, 元(Nakamura, Gen)
Publisher	慶應義塾大学藝文学会
Publication year	2006
Jtitle	藝文研究 (The geibun-kenkyu : journal of arts and letters). Vol.91, No.2 (2006. 12) ,p.85- 101
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	Essays in Honour of Profrssor Takahiro Shibata
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00072643-00910002-0085

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

クロイツァーの象徴学とインド神話

Creuzers Symbolik und die indische Mythologie

中村 元

Gen Nakamura

序

シェリングの『サモトラケの神々』(1815)が神話を初めて哲学的考察の対象とした作品であることはよく知られている¹。彼にこのきっかけを与えたのは神話学者クロイツァー Friedrich Creuzer (1771-1858)であった。クロイツァーは、それまで古代人の気ままな空想が生み出したおとぎ話に過ぎないと見られていた神話を、人間と神的なものとの関係の本質を捉えるものと見、従って精神科学として論じるに値することを明らかにしたのである。ところで、周知のようにギリシャ芸術はヴィンケルマンによる古典古代の再発見以降、文献学者や芸術評論家の主たる関心事となっていたが、クロイツァーはギリシャ芸術のうちに普遍的美を認めながら、とりわけその象徴性に着目して、象徴は神話が物語る神的力の本質を表現するものであり、本来的に語り得ぬものは象徴によってのみ暗示される、と確信するに至った。こうして彼は全四巻にまとめられた代表作『古代民族、特にギ

¹ Vgl. Johannes Hoffmeister, Hegel und Creuzer, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, Bd. 8, 1930, S. 262.

リシア人の象徴と神話 Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen』(初版 1810-12、第2版 1819-22、第3版 1836-43、以下『象徴学』と略記)を著し、そこで諸民族の神話における象徴の意義について述べながら、古代の諸神話の形成とそれら相互の関連、そしてそれらがキリスト教へと移行する過程を究明するという課題に取り組んだ。その中で彼は「インド宗教について」と題してインドの神話と宗教についても細かく論じている。彼はそこでインド神話と、ギリシア神話をはじめとする他の国々の神話が数多くの対応を見せていることに注目し、インド神話のそれらの国々への歴史的影響を想定しているのである。本論文では、クロイツァーの象徴学と彼のインド神話論との関係に着目して、インド神話は彼の象徴学にとってどのような意義をもつものであったのかを明らかにしたい。

1. 根源としてのインド

クロイツァーの『象徴学』第一巻第二部の第二章「インドの宗教について」の序論は、クロイツァーのインド神話論全体のトーンを知る上でよい手がかりとなる。そこでは彼は、第一章で論じたエジプトと、インドとの地形上の違いについて触れながら、エジプトとは異なりインドでは高い山々とそこから流れる四つの大河、その裾に広がる広大な平野、さらに砂漠やジャングルなど多様で豊かな自然と、その中に棲息するやはり多種多様で豊かな動植物、そして人間がいることを強調する。彼にとり特に、インドのテッサリアともいべきインド北西部のカシミール地方は注目に値する。というのも、そこはインド人の揺籃の地であって、インドの神々、守護神、人間はそこから降りてきたのであり、インドの原神話もそこから生まれたからである。また、カシミールから南に注ぐインダス川流域には信じがたいほど肥沃な土地が広がっており、この上なく多種多様にわたる作物を産出するので、ギリシャ人がそこに足を踏み入れたとき、その豊かさに驚きの目を見張った、とクロイツァーは述べる。

地形上の著しい相違ばかりではなく、クロイツァーによるとエジプトと

インドの間には内的にも、すなわち民族の精神とその表現としての慣習や制度においても少なからぬ相違が見られる。つまり、エジプトでは閉ざされたものが開かれることはなく、身分制の境界はペルシャ人、ギリシャ人、ローマ人により突破されはしたが、これが身分の低い人々にまで利益をもたらすことはなかった。従って高度な知識はエジプトでは祭司の所有物であって、俗人には拒まれていた。これに対し、インドではカースト制度があり、閉鎖的な祭司階級、バラモンがいるけれども、大昔にすでに宗教改革が起こり、預言者仏陀が現れて救済とそれに至る法を人類に告知した。カーストとカースト差別は厳格に存続したのではあるが、かの、より大きな自由はどんなインド人にも隠しておかれることはなく、誰でも、最低の身分の者ですら祖先の宗教が提供する最高のものに与ることができた (I, 534) ²。

以上のような、クロイツァーがエジプトとの比較において明らかにしようとするインド像は、豊かな自然とこれに育まれた、太古の昔から存続する高度な文化を有する国というものであって、それはインドにこそ人類の文明の起源がある、という見解に行き着く。クロイツァーはある古代の歴史家の言葉を引用して、このことを明らかにする。「太陽が湿った大地の暖かさを通して最初の間を生んだとすれば、恐らくインドほど早く、インドほど偉大な人間を生み出した国は他にないであろう。」 (1, 538) クロイツァーのインド論の基調となっているのは、このように、ヘルダーに始まりロマン派に受け継がれていった、太古の昔から豊かな自然と高度な文化を有する国、文明の発祥地としてのインドという神話的イメージであった。かくしてクロイツァーのインド神話論における、序論に続く本論の課題は、いうならばこの神話的イメージを、神話、宗教をはじめとするインドの精

² クロイツァーの『象徴学』からの引用は以下のテキストにより、ローマ数字で巻数を、アラビア数字でページ数を本文中に表記する。Georg Friedrich Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, Bd. I-IV, 1819-22 (Reprint Edition: New York 1978).

神文化全般にわたって、彼が当時利用し得た資料を用いて検証することであった。

クロイツァーは、人類の文明の起源がインドにあり、神話宗教をはじめとする様々な高度の精神文化がインドから発し、周辺諸国へと普及していったことを、本論を書き進める中で折に触れて言及しようとする。インド宗教の諸観念が諸外国に伝わった例は、クロイツァーの記述からいくつか見て取ることができるが、例えば、それらは、ユダヤの地でインドの神ブラフマーが信仰されていたこと (I, 570)³、ギリシャのディオニュソス信仰はインドのシヴァを起源とすること (I, 584ff.)、かつてエジプトにインド人のコロニーが存在し、これによりインド宗教がエジプト宗教に大きな影響を及ぼしていたこと (I, 615ff.)、などである。以下では、インドを起源とする宗教観念が周辺諸国にもたらされた範例として、ディオニュソス信仰の起源になったとするインド神話の神格シヴァを取り上げてみたい。

2. インド神話におけるシヴァ

シヴァは、よく知られているように、インド神話の三位一体説トリムールティ Trimurti の一神格であり、現在でもヒンドゥー教徒の間でヴィシュヌと並んで熱烈な信仰の対象となっている。クロイツァーはこのトリムールティの一神格としてのシヴァの役割に特に注目して、その哲学的位置づけと歴史的役割について、彼が入手し得たインド宗教に関する資料に基づいて「インドの宗教学説」の節で詳しく解説している。ここではクロイツァーの記述に従って、シヴァがインドの神話体系の中でどのように位置づけられているかを見ておきたい。彼はトリムールティを哲学的に説明するために、まずインド精神における究極の実体ならびにこの実体とトリムールティとの関係について述べる。「唯一なる至高の存在は未開展の Parabrahma

³ クロイツァーは、旧約聖書のアブラハムとその妻サラはインド神話の神ブラフマーとサラスヴァティに語源的に対応する、と見ている。

(パラブラフマー)、Brehm (Brahman ブラフマン)、Paratma (Paramatma パラマトマ)、Ram (ラーマ)、Bhagavat (バガヴァト)といわれるが、自分自身の観照を通して世界を産出した。」(I, 586) 究極の実体ブラフマン(中性名詞)は、以上のようにさまざまな呼び名を有するが、「それは永遠の一であり、万有と一体であって、外的に見ると無限の形姿を有するが、その自己は形姿を持たない。それは観照である。すなわち観照の器官であると同時にその対象でもある。それは原子よりも小さく、世界よりも大きい。その本質からしてそれは口に出していうことができないものであり、表現し得ぬものである。それは永遠の、唯一真に存在し、至福と歓喜のうちに自己を開示する存在である。」(I, 588) このような究極の実体であるブラフマンとトリムールティとの関係についてクロイツァーは、一なる至高存在は「まずブラフマーすなわち創造者として自己を開示し、さらにシヴァまたはマハーデーヴァ、Madajo (Madhava マーダヴァ)として世界を破壊し、そしてヴィシュヌとして世界を新たに産出(維持)した」(I, 586)と述べる。つまり、世界の究極の実体であるブラフマンの現象界における自己開示においては創造、維持、破壊、という三つの側面が認められ、各々の働きを司る神が、ブラフマー(男性名詞)、ヴィシュヌ、シヴァに他ならないのである。トリムールティはあくまでも究極の実体の現象界における三局面を表すに過ぎず、その本質は同じひとつのものである。聖音オーム(AUM)が表すものは他ならぬこのことだ、とクロイツァーは述べる。(I, 587)。

興味深いことに、クロイツァーは「インド宗教の諸段階について」という節で、本来歴史性を欠いた概念であるこのインド宗教の三位一体説トリムールティを歴史的に解釈して、インド宗教の歴史上の発展を、ブラフマーからシヴァを経てヴィシュヌに至る三つの段階として把握している。これによると、インド最古の宗教はブラフマー教、つまりバラモン教であるが、これは世界創造神ブラフマーにより啓示されたものである。ブラフマーは至高存在であり、インドの三位一体論の第一神格、すなわち、父なる

神 (I, 569)、受肉した神、すなわち最初の化身 (I, 571) である。クロイツァーは、数千年前にさかのぼるブラフマーが信仰された時代を、次のように理解する。この神に「人々は敬虔に、心底無心に、質素、純朴かつ純粹に、殺戮の血で汚れていない捧げもの、果実の初物や家畜の乳を捧げた。」(I, 570) だがこの宗教は悪の世に抗して存続することができず、根絶させられてしまう。従って、今では「ブラフマーが礼拝されていた古い寺院の痕跡は全く残っていない。」(ebd.) インド宗教の第二期をもたらすものがシヴァである。すなわち、ブラフマーの教えがおよそ千年続いた後宗教戦争が起り、第二の化身シヴァが現れ、「生と死の像としてリングム (男性器) をもたらし」、「古く、穏やかで素朴な儀式は新しい狂騒に取って代わった。」(I, 575) 「荒々しい祝祭では宗教的幻想は自らに陶醉し、血なまぐさい犠牲が恐ろしいカーリー Calī 女神の祭壇に捧げられる。ブラフマーの寺院は覆され、Cheringuam 寺院⁴の秘文字でのみ、ブラフマーもシヴァと同様かつては寺院や祭壇、聖像を持っていたことが知られる。この新しい神とその礼拝の構成要素は、愛と生、怒りと死であった。」(I, 575f.) ブラフマーとシヴァに続く第三の化身はヴィシュヌであり、インド宗教の第三期を形成する。「それは荒々しいシヴァの炎を鎮め、リングム崇拝を和らげ、粗野な題材を駆逐して知的なものとし、その物凄い激しさを中和したのだった。」(ebd.) こうして、宗教が太古の高貴な道に回帰し、古き教えが再び取り入れられる。このことは、Perwuttun 寺院の絵画、すなわち、ブラフマーがはかりで重さを量ると、ヴィシュヌが空高くシヴァを跳ね上げている絵画から暗示される。シヴァ派はヴィシュヌ派によって根絶されることなく、ヴィシュヌ派と和平を結び、自己改革を遂げる (I, 577)。

クロイツァーが理解するインド宗教におけるシヴァの哲学的位置づけと歴史上の役割は以上の通りである。

4 南インド、タミルナードゥ州ティルチラッパリの Srirangam シュリーランガム寺院を指すものと思われる。

3. デイオニュソスの起源としてのシヴァ

クロイツァーはさらにインド宗教について論を進める中で、インド宗教の礼拝形式について触れ、次のように述べる。インド北西部、メール山⁵周辺ではシヴァの榮譽のために信者から男性器への崇拝と帰依が捧げられていたが、これについての知識がギリシャ人に伝えられ、これと同時にインド神話について幾分かギリシャ人に知られるところとなった。そしてここから、ニューサ (Nysa)⁶の町、メロス山、デュオニュソス神の伝説が形成されるに至った (I, 584)、と。すなわち、クロイツァーはここで、インド神話の神シヴァが太古の時代にギリシャ人に知られるところとなり、このシヴァがデイオニュソスの起源となった、と述べているのである。この点でクロイツァーは、ベンガル・アジア協会のウィリアム・ジョーンズ William Jones が「アジア研究 Asiatic Researches」で叙事詩ラーマヤナに登場する神話的英雄ラーマをバッカスに対応すると見ているのは誤りで、パウリヌス Paulinus 神父が主張したようにシヴァをデイオニュソス、すなわちバッカスと見るのが正しいとしている (I, 585)。周知のように、デイオニュソス伝説を彩る要素は、彼を描いた芸術に見て取られるように、この上ない慈悲をも併せ持った押さえがたい力と満ち満ちた勝利の栄光であって、デイオニュソスはギリシャ人の間では東洋を征服した勝利者、若々しい美しさにあふれた、心優しい、恵みを施す者として理解されている。しかしクロイツァーは、デイオニュソスの言い伝えの中から彼が軍を率いて東洋すなわちインドに遠征したという伝説を詳しく紹介しながら、これに反論してこう述べる。「ギリシャ人の医者フィロニデスがアテネウスのもとで、デイオニュソスを通して紅海からブドウの木をギリシャ人に届けさせたように、この新しい宗教の豊かな蔓もまた東洋からギリシャにやってき

5 ヒンドゥー教の宇宙観において人間世界の中心にあるとされる聖山。須弥山。

6 ニンフがデイオニュソスを育てたといわれる山の名前。その所在地についてはギリシャ人の地理上の境界が広がるにつれてさらに遠方にあるものと想定された。

ただ] (III, 119) と。こうしてクロイツァーは、ディオニュソスは伝説が示すようにインドに行ったのではなく、実際には逆にインドからやって来たのだということを、第三巻の第二章「バッカスの宗教」の第五節「インドのディオニュソス」でインド文献プラーナ Purana⁷のディオニュソス記述ならびにディオニュソスという語の語源学による分析とで立証しようと試みているので、この点をさらに辿ってみたい。

クロイツァーによると、ディオニュソスの東洋的特性ならびにインド人のバッカス崇拜についてのギリシャ人の報告にはこれまで大きな注意が払われてきたが、その実体の解明には成功するには至らなかった。しかし今日にいたってようやく、カルカッタ・アカデミー（ベンガル・アジア協会を指す）のおかげでインドの古文書が入手できるようになり、インドにおけるディオニュソスについての報告が正確に理解できるようになった。さて、ディオニュソスについてのインドの言い伝えは、ポリエ Polier の著作『インド神話 Mythologie des Indous』（1809）のプラーナからの抜粋の中に見いだされる。プラーナはシヴァについて、男性器を備えた Schiwa-Dewaincha、すなわち大なる喜びと涙をもたらす者とそのヨーロッパへの遠征、そのオルギア（忘我）状態での勝利の祝賀行列など、多くを伝えており、そこには一口にいて、クロイツァーによると東洋的トーンと色彩で描かれたディオニュソス神話全体の、主たる特徴が認められるのである。従って、プラーナはバッカス神話に対し、古来あらゆる宗教の主特徴が取った太陽の運行と一致するかの方向性、即、東から西へという真の方向性を与えている、とクロイツァーは述べる (III, 121)。歌にも幾度となく歌われたバッカス宗教の本拠地ニューサの所在地は、クロイツァーによると、古代においてももうすでに多くの人々がインドにあると見なしていたが、プラーナは事実この所在地についても語っており、インダス河とオクスス河の両流域

7 「古伝説」を意味し、ヒンドゥー教における宇宙創造や神々の系譜を内容とする18種の文献を含む。クロイツァーが利用したプラーナがそのうちのどれであったかは明らかでない。

を分かつエモド山系の南西の曲がり角にある Schiwa-Nahischa-Nagari⁸ という町がそれである。インドの伝説によれば、この町は、向かうところ敵なく Vaharadwpa (dwpa は dwipa ドウィーパ。ここでは「州」を意味する) にまで迫ったかの偉大な征服者、Devanahuscha の命令でエローラを建てた建築家 Wiswas-Karma⁹ によって建築設計された。ここでインド伝説に見られる Schiwa-Nahischa-Nagari は古代の町ニューサであり、Devanahuscha とはディオニュソスに他ならず、さらにその目的地 Vaharadwpa はヨーロッパにあたと推定するならば、インドの伝説は、ディオニュソスがニューサを建設し、さらにはヨーロッパにまで達した、と証言していることになるのである (III, 122)。以上のようにして、インド文献プラーナから認識されるのは、ファルス (男性器) とオルギアがかくも顕著となったかのギリシャ宗教の神、ディオニュソスはインドの三位一体説トリムールティの一神格、シヴァを起源とする、ということである (ebd.)。

クロイツァーは上記の、ディオニュソスがインドのシヴァを起源とするという結論をさらに裏づけるために、ディオニュソスという語の起源をインドの言語 (サンスクリット) に求め、その語が本来意味するものを解明しようとする。クロイツァーによると、ディオニュソスという語の真の起源がインドにあるという説は、事実ギリシャ人の間でもまだ失われていない。彼は東洋学者シェズィー A. L. Chezy の理解に基づいてインド言語において Dionysos は Deynysos ともいわれ、さらにこの Deynysos は Dey と Nysos という二つの単語から成り立っており、この Dey をサンスクリットの、神を表すと同時にインドの王のタイトルをも意味する言葉 Deva デーヴァであると理解すると、Deynysos はニュソス Nysos、つまり「ニューサ Nysa の王」を意味することになる (III, 124)。さらにクロイツァーは、言語学者ラング

⁸ 正しくは Shiva-Mahesha-Nagari シヴァ・マヘーシャ・ナガリーであろう。マヘーシャはシヴァの別名、ナガリーは町を意味する。

⁹ 「宇宙の創造者」を意味し、建築家としても称えられるリグヴェーダの神格 Vishvakarman ヴィシュヴァカルマンを指すのであろう。

レ Langles が教示するところに基づいて、インド人がシヴァに与える形容辞 Devanichi もしくは Dionichi は、インド言語におけるディオニュソスに対応する語であって、それは意味上神であり王を表す Deva または Dio と Nichi (Nishi は「夜」の意) とに分けられ、その意味するところは「Nicha もしくは Nichadabara (夜の町) の神にして王なる者」であり、Devanichi は、紛れもなくニューサの町とその王ディオニュソスを指しており、シヴァがディオニュソスの起源であることを言語学的に示すものと理解する (ebd.)。同様に、クロイツァーはディオニュソスの別名バッカス Bacchus または Bakkhos についても、ギリシャ語ではその言葉の正しい意味は狂宴とその知らせを意味すると指摘する一方、インドの言語を手がかりとして、シヴァの別名のひとつは Bagis または Vagis (Bhogi、「楽しむ者」の意) であるからバッカスの語源はここに由来する、と推定する (III, 125)。

以上のようにしてクロイツァーは、インド文献プラナーナに基づいて、さらにまた言語学上の分析により、ディオニュソスがインド神話の神シヴァを起源とすることを明らかにしたと自負する。

4. 神話と象徴

以上に見られた、インド神話の神シヴァがギリシャに伝えられ、ディオニュソスとなったとするクロイツァーの理解は、象徴は本来的に語り得ぬもの、すなわち神の本質を表示するという彼の象徴学の趣旨とどのように関係するのであろうか？このことを解明するために、まずクロイツァーの、「神話」と「象徴」についての基本的考えを彼の『象徴学』に基づいて辿っておきたい。

クロイツァーによれば、神話と象徴はともに古代人が思想を形成するに際し欠くことの出来ないものであった。両者は同様に比喩を用いるので、対立し合うものではなく、互いに似通っている。彼はまず古代人にとっての象徴の意義を明らかにしようとして、古代人は「象徴」をまとめる力、分裂したものを結合する能力と理解していた (I, 28)、と述べる。このこと

はプラトンがギリシャ語の単語「シンボル」を「二つに分かれたものから組み立てられた単一のもの」という意味で用いていたことから明らかになる。そしてシンボルがもたらすこのような結合は、アリストテレスがシンボルを「行為もしくは心性の外的しるし」として理解したように、比喩として用いられる「しるし」によって示される。こうして彼はシンボルを「結合のしるし」と定義する (I, 31)。さて、このような象徴概念が含む性質は、「浮遊」と「簡潔さ」である。「浮遊」とは、「形式と本質の間の不確定、不一致」、「内容のその表現に対する過剰」から来るものであり、このゆえに「意味の未決定」、「形の不確定」を意味するに至る。象徴の意味深さ、謎めかしさはこのゆえである (I, 61)。他方、「簡潔さ」は象徴の伝達機能に関することであって、象徴は意味のつながりを一瞬の内に印象的に明らかにする (I, 59)。これら二つの特性は象徴が本来有するものであるが、その高度な使用である宗教的象徴において特に顕著である。次にクロイツァーは象徴で行なったのと同様の仕方で、神話の本来の意味をギリシャ語の語源から導き出す。ギリシャ語の「神話」という言葉は彼によると、「まだ言葉へと発せられていない、心の内に秘められた思い」という意味である (I, 44)。したがって神話は「思いの表出」または「語り」として定義される。さらに、表示したり、要求したり、想起させたり、警告したりする「講話」と理解される。伝説との関連で言えば、ロゴスが「真の伝説」であるのに対し、神話は「作り出された伝説」であり、「寓話による詩的発明」、「真理の覆い」、「真理や教訓の覆い」である。こうしてクロイツァーは神話を最終的に「真理をうちに反映する詩」と理解する (I, 50)。

5. 象徴学とインド神話

以上のことから、象徴とは神話すなわち、真理であり究極の実体である神を内容とする創作を伝える手段であるから、インド神話の表象であるシヴァがギリシャに伝えられディオニュソスとなったのは、他でもなく象徴という方法を通してであったことが明らかとなる。というのも、象徴は、

内容が表現を上回ることから来る意味深さ、謎めかしさを一瞬のうちに印象的に明らかにする簡潔さを備えているので、象徴を通して何らかの意味内容を発信する者とこれを受信する者とを考えると、超越的なもの、神祕的なものについての認識を有する者がこれを他者に伝達する際の最もふさわしい形式または手段となるのであり、神について高度に発達した宗教観念を有する一民族が周辺の他民族にたいしてその内容を伝えて教化を行なう手段となるからである。

クロイツァーは、ギリシャが宗教的に未発達であった太古の時代に東洋の宗教的英知がそこに伝えられた時の象徴の役割を、ギリシャ宗教がその根源から古典期の多神教に至るプロセスを検証することによって明らかにしようとする。彼はギリシャ宗教の起源を暗示するものとして、ギリシャの最古の民についてのヘロドトスの次の報告を引用する。「私がドドネで聞いて知ったことであるが、昔のペラスゴイ人は「神々」に祈願する際に、どんなものでも生贄にしたということで、またどの神にたいしても特別な称号も名もつけていなかった。彼らはそれまでそのようなものを耳にしたことがなかったのである。彼らがこれらを神と呼んだのは、それが万象を秩序づけ、その機能に従って万物を配分し掌握していると考えたからに外ならない。それから長い年月を経て、彼らはエジプトから伝来した神々の名を習い覚えたのであった……。さてペラスゴイ人がドドネにおいて、異国伝来の神の名を採用してよろしいかと神託を伺ったところ、差し支えなしという託宣が下ったのである。それ以来ペラスゴイたちはその神名を用いて犠牲式を行なってきたのであるが、後になってギリシャ人が彼らからそれを受け継いだのである。」(I, 4E.)¹⁰ 以上のように、ギリシャの最古の民と考えられるペラスゴイ人は、もともと自分たちの願いや祈りを聞き届けてもらう神々の名前すら持たぬほど宗教的に未熟で、このゆえに外国から伝わった神々の名を自分たちの神々のために借用したのである。

¹⁰ ヘロドトス、『歴史(上)』、松平千秋訳、岩波文庫、1971年、196ページ。

そうだとすれば、ギリシャ宗教の根源に見られる、自分たちの神々の名前すら持たぬ粗野な神観念の持ち主たちを古典芸術に見られるような豊かな多神教の礼拝者へと変えたものは何であったのか？ このように問うとき、それが何であるにせよ、先ず両者の顕著な違いを埋める中間時代を想定せざるを得ない。この中間時代にこそ高度な宗教がギリシャの外部から伝えられギリシャ人の精神を教化したのである。だがその伝達の主体は誰で、その方法とはどのようなものだったのか？ この間に対してクロイツァーは、その間には祭司の時代があった (I, 6)、と述べる。つまり、東洋の高度の文明国から祭司が究極の実体である神について教えを広めるためにギリシャにやってきたのである。そして象徴こそはその方法であった。というのも、当時のギリシャ人には理性による推論や論理の鍛錬というものがほとんどなく、論理として最も単純な命題すら彼らは理解することが出来なかったので、異国から来た祭司はその高度な哲学的神学的内容をギリシャの民に直接言葉で教えてやることは出来ず、このためその表現方法は、あくまでも人目を引く印象的なもので、誰にでもよく分かるものでなければならなかった。「印象的なものだけが半ば獣のような蒙昧の眠りを覚ますことが出来た。だが図像ほど印象的なものが他にあったろうか？」(I, 7) すなわち、この目的にかなうものが図像であった。教えの真理は、概念という回り道をするとうまく失われてしまうが、図像という象徴表現によれば直接その目的に達することが出来るのである。

それではクロイツァーにとって、太古の時代に高度に発達した宗教観念を有し、それを象徴を通してそれらの未熟な周辺の民に宣べ伝えることが出来たような国民とはどのような国民であったのか？ これに答えるために、クロイツァーの宗教芸術についての考察を見ておきたい。クロイツァーは、神話を象徴化するに際してその象徴化が帯びる性格は宗教芸術において最も端的に現れると考え、インド人とギリシャ人の宗教芸術に見られるその性格の違いについて次のように述べる。ギリシア宗教が外的芸術的であるのに対し、インド宗教は内面的、霊的である (I, 646)、と。インドの宗教

芸術全体における主な観念は、「聖なる表象（象徴や神話）は永遠なる存在の追憶にしか過ぎず、永遠なる存在の表象は純粋な思考の中で、また献身者の心の中で、ずっと優れた形で住んでいるというものである。」(ebd.) すなわちインドでは象徴の性格は、永遠なるものの内容を表現しようとすることから来る内面性であって、ギリシャに見られるような詩的なもの、具象的なもの、美的なものとは異なる。「そこでは美ではなく、出来るだけ委細を尽くしたものが求められている。このことはまた何よりも先ず、象徴の、とりわけ神々の属性の豊かさ、過剰の中に認められる。インドの神々は各々無数の属性を持っているが、そうだからといってどれひとつとして無意味なものはない。頭や腕、足といった身体の各部分はそれぞれ特別な意味を持っていて、神についての物語り全体が象徴から成り立っているのである。」(ebd.) インド宗教芸術にとって問題なのは、神々のもつさまざまな属性をいかに忠実に表現するかであって、いくつもの頭や腕をもつインドの神像に見られる過剰な象徴表現は神々の本質と働きを、出来る限りあるがままの多様性において表そうとする哲学的思弁的努力の結果に他ならない。かくして、クロイツァーは宗教的象徴を表現することにおいてインド人が果たした役割を次のように総括する。「このように主張することが出来よう、すなわち世界の国民の中でインド人ほど自らの宗教を、かくも詳細に象徴化した国民はいないのだ、と。」(I, 647)

以上のように、クロイツァーの宗教芸術の象徴性に関する考察から理解されるのは、彼が太古の時代に高度な宗教の英知を象徴によってギリシャ人に伝えた祭司を、インド人の祭司つまりバラモンと見ていたことである。というのもクロイツァーにとって、すでに見たようにインドとは他でもなく、そこからあらゆる文明が流出した始源の国であり、インド人は神話の象徴化を他のどの民族にもまして徹底的に成し遂げた国民だからである。このように見ると、神話の内容と象徴形式が合致する神話的象徴を有するインド宗教から造形的象徴を基本性格とするギリシャ宗教への移行は、端的に神話の象徴からの分離逸脱のプロセスと見なされる (I, 90)。

かくして、インド神話の神シヴァがギリシャに伝えられてディオニュソスとなったというクロイツァーの主張は、宗教内容を伝達する主体である祭司すなわちインドのバラモンと、伝達の手段である象徴を前提していることは、もはや言うまでもない。すなわち、太古の時代に神的なものについての観念を最も発達させていたインドのバラモンがエジプト、中近東を經由してギリシャに渡り、当時ペラスゴイ人に見られるように宗教観念の未熟であったギリシャ人に象徴を用いてシヴァの宗教を伝え、これが後にディオニュソス宗教として花開いた、と考えられるのである。すなわちシヴァーディオニュソスは、インドのバラモンがギリシャ人に象徴を通じて伝えたさまざまな異質な宗教観念のうちでギリシャ独自の発展を遂げたものの典型的な一例と理解することが出来る。

結論

周知のように、18世紀最後の四半世紀以来インド研究は、ジョーンズをはじめとするベンガル・アジア協会がインド古文書のサンスクリットからの英語訳を開始したことにより飛躍的な発展を遂げ、インド原典を直接ヨーロッパの主要言語で味わうことを可能にした。そして、このことは神話研究に対してもまた大きな影響を及ぼさずにはおかなかった。すなわちそれ以前はもっぱら地中海圏を対象にしていた神話研究が、クロイツァーの時代にはインドへ眼差しを向けるようになったのである。とはいえ、クロイツァーが『象徴学』を著した時、インドの太古の英知であるヴェーダの原典はまだヨーロッパの言語に翻訳されていなかった¹¹。従ってクロイツァーがインドの太古の知識に言及する時、このような状況のもとでは彼が誤りを犯すことは避けがたかった。例えば、インドの神シヴァがギリシャ

¹¹ 当時のヴェーダの知識については、1801/02年アンクティル・デュペロン Anquetil Duperron がペルシャ語からラテン語に翻訳した、ヴェーダ後期に属する哲学論集ウブネカト Upnekhat (ウパニシャド) があったが、サンスクリット原典からの翻訳ではないので誤解に満ちていた。

でディオニュソスとして崇拜されるに至ったことから見て取られたように、インドのバラモンによる宗教的英知の伝達は、クロイツァーにおいてはヴェーダ期（BC1000-500）の現象と理解されているが、彼が実際にこのことを証明するために用いたポリエのプラナーナは、ヴェーダ期のもではなく後のヒンドゥー教時代の作品（AD500頃）であった。

このようなクロイツァーの誤りは、資料不足という時代制約に帰せられる一方で、彼が神話を扱う際の方法的誤りに基づくものであることも、これまでたびたび指摘されてきた¹²。例えば、彼は『象徴学』の第三版の序文で「私は、神話や象徴、教理などの哲学は書こうとも思わなかったし、またそのようなことは出来もしなかった。私が書こうと意図し、またそれが可能であったのは、文献史的な神話の民族誌学である」¹³と述べているように、本来彼は文献学者を自認している。それにもかかわらず、クロイツァーが次のように断言するとき、彼は神話を論じるに際して文献学の領域を踏み越えて特定の哲学的宗教史学的前提から出発していることになる。すなわち、ヴェーダ期のインドから発した原一神教はバラモンを通して西南アジア、エジプトを経由しながらギリシャに伝えられ、これにより古代の諸民族の神話が生まれ、さらにこれらの神話における多神教はキリスト教により再び一神教へと統一される、と。ここにクロイツァーの方法上の第一の問題点がある。第二の問題点は、クロイツァーが自己のこの哲学的テーゼを立証するために、それが必要とするものではない別の文献を恣意的に引用していることである。すなわち彼は、ヴェーダ期におけるバラモンのギリシャ来訪をヴェーダの原典そのものを示すことなく後のヒン

¹² これについては、Hoffmeister, a.a.O., S. 260; Ernst Howald, *Der Kampf um Creuzers Symbolik*, Hildesheim 1984, S. 13ff.; Jan de Vries, Friedrich Creuzer, in: *Antaios*, Bd. 3, Stuttgart 1962, S. 347ff.を参照のこと。

¹³ Georg Friedrich Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, Erster Teil, Dritte verbesserte Ausgabe, Leipzig und Darmstadt 1837 (Nachdruck: Hildesheim und New York 1973), S. XV.

ドゥー教文献によって証明しようとしたように、後代の文献によってそれ以前の宗教現象を説明しているのである。それゆえ、彼の神話を扱う方法に対する批判は不可避であった。ここに、彼の幅広い知識にもかかわらず、彼を晩年の学術活動の断念へと追い込んだフォス、ローベックらの執拗な攻撃を許す原因があった。

以上で見たように、確かにクロイツァーの神話考察における哲学上の問題提起は、同時に幾つかの方法上の問題点を伴ってはいる。しかしながら、クロイツァーが神話を宗教の前段階もしくは起源として位置づけたことは、やはり彼の神話理解の第一の功績と考えられるのであって、その意義は、後にシェリングが「神話と啓示の哲学」でクロイツァーのこの見解をそのまま踏襲し、神話宗教と啓示宗教つまりキリスト教の關係の解明を意図したことからも十分窺える。さらにクロイツァーが神話における象徴の意義を発見したことは、彼の第二の功績である。彼はこのことを、すでに見たように、他ならぬインド神話を通して明らかにした。すなわち、一方が他方の端的な表現であるような神話と象徴の本来的關係をインド神話のうちに認めることにより、さらにまたインド神話がギリシャに伝えられたプロセスを通して伝達機能における象徴の本来的役割を明らかにすることにより、これを立証したのである。この意味で、インド神話はクロイツァーの象徴学全体の中で、いわば要としての位置を占めているのである。