慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	ヘルダーとヘーゲル : インドの歴史的位置づけをめぐって
Sub Title	Herder und Hegel : Hinsichtlich der Positionsbestimmung Indiens in der Weltgeschichte
Author	中村, 元(Nakamura, Gen)
Publisher	慶應義塾大学独文学研究室
Publication year	2019
Jtitle	研究年報 (Keio-Germanistik Jahresschrift). No.36 (2019. 3) ,p.54- 75
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論文
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN1006705X-20190331-0054

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.

ヘルダーとヘーゲル

――インドの歴史的位置づけをめぐって――

中村　元

はじめに

啓蒙主義以降、非ヨーロッパ的伝統、わけてもインド的伝統への関心は、ヨーロッパ思想の自己批判のきっかけと結びついていた。キリスト教への批判は、それを古い原初の伝統に連れ戻そうという試みであり、インドの中に古い宗教意識の根源が見いだされるという見解を含んでいた。とりわけ、1785 年以来イギリスの「アジア協会」がコルカタでサンスクリット原典の直接翻訳を行い、その内容を紹介するようになってからは、ヨーロッパ知識人の古代インドへの知的好奇心は頂点に達した。彼らにおいてインドへの関心は根源、魂の故郷、あらゆる宗教と哲学の失われた楽園への探求として現れた。彼らはインドという根源において、ヨーロッパではもはや見いだすことの出来なくなった自らの存在の真の深み、統一と全体性、すなわち〈永遠の東洋〉を再発見しようと望んだ。

このような時代思潮の中で自己の思想を形成したヘルダー（1744-1803）とヘーゲル（1770-1831）にとってもインドはやはり知的好奇心の的であった。前者は以上のようなインド観を準備したのであり、後者はそれを批判的に受け継いだのである。そして、この両者に共通するものは、他でもなく、人間の思想と行動を歴史の中に位置づけることによってその存在意義を見出そうとした点である。つまり、歴史こそヘルダーとヘーゲルの人間理解の中心をなすものであって、彼らは人間の営為の目的、原理、諸問題を歴史という観点から説明しようとしたのである。その際、歴史とは両者にとって、単一の人間的なものが様々な形を取りながら自己を顕現するに至るプロセスであった。両者は、ヨーロッパが他の文化に対して窓を開き

つつあった時代にヨーロッパの世界史的状況を考察する中で、インド精神の様相を検証し、ヨーロッパの歴史にとってインドはどのような位置を占めるかを確定しようと試みたのである。本稿では、ヘルダーとヘーゲルがインドの歴史的意義をどのように理解していたかを考察してみたい。

1. ヘルダーにおけるインド

1-1. インドの再発見

ヘルダーによると、人類の有機的成長を示す世界史において東洋すなわちアジアは幼年期、ギリシャは少年期、ローマは青年期である。「ヨーロッパのすべての民族、彼らはどこから来たか？ アジアからである」。[1] 東洋はまた、「神が選んだ土地」（Hd, 5, 483）として宗教の誕生地でもある。このように東洋は、世界史において人類の幼年期であり、ヨーロッパ文明の起源と考えられることから、子供らしい無垢、純粋、尽きざる可能性と見なされる。ヘルダーにとって東洋とは元々はペルシャにまで広がる中近東世界だったが、旅行記や見聞録などでインドが紹介されるにつれて、彼において東洋が意味する場所は、東へと移動していった。特に 1780 年代末から 1790 年代始めにアジア協会が、チャールズ・ウィルキンズ（1749-1836）による『バガヴァッドギーター』訳（1785）、『ヒトーパデーシャ』訳（1787）、ウィリアム・ジョーンズ（1746-1794）による『シャクンタラー』訳（1789）と『マヌ法典』訳（1794）など、サンスクリットからの直接翻訳を行ってからは、これらの古代インド原典に触れたことが、上記のようなヘルダーのインドへのイメージ形成に大きく寄与した。

わけても、ジョーンズの英訳をゲオルク・フォルスター（1754-1794）がドイツ語に重訳したカーリダーサの戯曲『シャクンタラー』は、インド人の哲学や宗教、道徳、そして他では見られない彼らの生活様式への洞察を与えたので、ヘルダーはそこに、散文的な近代人が失ってしまった、自然とのつながりを有し詩的感覚にあふれた「子供らしいインド人」の住む

---

1) Herder, Johann Gottfried von: Herders sämmtliche Werke in 33 Bänden. Bd. 13. Hrsg. von Bernhard Suphan. Berlin 1887, S. 406. 以下、Hd と略記し、括弧内に該当巻数と頁数を表記。

ところという、以前に旅行記や見聞録を通して獲得したインドの神話的イメージが具体的に表現されているのを見た。主人公シャクンタラーは、自然豊かな聖なる庵の中で無心に咲く〈花〉であって、楽園の無垢を、すなわち、愛と平和と至福を象徴しており、その世界は、すべてのもの、すなわち神々と人間と自然が根源的統一と調和のうちにあるような神話的世界なのであった。[2)]

1-2. 象徴としてのインド芸術

ヘルダーの生時におけるヨーロッパのインド芸術への一般的な理解によると、インド芸術に見られる多腕多頭の神像は、色合いもけばけばしく、過度な装飾のためにグロテスクなもので、ギリシャの神像に見られるような、人間の理想的な姿を表現してはおらず、したがってその中に美を認識することは出来ない、と考えられていた。だが、ヘルダーはこれに反して、ヒンドゥーの神像の、感覚に訴える表現をインド人の若い感覚主義の産物と見て高く評価してこう述べる。「地上のあらゆる諸国民の中でインド人こそは、感覚的な喜びを、美しい、いやそれどころか神への勤行となる芸術へと高めた唯一の国民なのである」(Hd, 16, 71)。

ヘルダーによると、インド芸術の神像は宗教的要素を象徴的、寓意的に表現したものである (Hd, 16, 76)。ギリシャの神々の像は人間の性質と生命を与えられており、ギリシャ人はそれを写実性に基づきながら理想的に表現することを目指していたのであるから、そこに宗教的象徴は見られない。ギリシャ人の芸術は、いわば単に芸術として物語るために形作られたのである。これに対し、インドの神像は深い宗教的感情を反映しており、そこでは第一に、前以て存在する宗教的な〈象徴的寓意〉を造形的に表現することが求められている。すなわち、インド芸術が象徴的、寓意的である理由は、彼らの芸術の源泉それ自体、すなわち宗教にある。

こうして、ヘルダーはインド造形芸術の象徴的性格の神学的根拠を示そ

---

2) ヘルダーの『シャクンタラー』理解については拙論「ヘルダーのシャクンタラー読書」『ヘルダー研究』創刊号、日本ヘルダー学会、1995 年、133-156 頁を参照。

うとする。インド芸術においては、宗教内容と芸術形式が対立しており、芸術形式を彼らの神々の観念に従属させることによって、それは象徴的表現という独自の解決法を示した。インド芸術は、一つの神像が神のすべての性質を表現することを意図しているので、その性格は多義的とならざるをえない。このため、多腕多頭の怪物のような神像が生まれた。多腕多頭のインド神像は、神々の特有の諸性質を端的に感覚的に示すことが出来るようにするためであって、各シンボル、すなわちそれぞれの腕、それぞれの頭によって神々の物語、神々の特性が物語られ、そして単一の神像の中で、いうならば神の全叙事詩が、神のつながりや行いの完璧な記録が認識されるためであった（Hd, ebd.）。このゆえに、ヘルダーによると、「地球上の諸民族においてインド人ほど芸術の象徴主義を詳細に取り扱った民族はいない」（Hd, ebd.）。このように、象徴性をその核心とするインド芸術が示すのは、芸術の基準が必ずしも〈美〉である必要はないという範例である。

インド芸術において神像が人間の理想的な美として描かれないもう一つの理由は、ヘルダーによると、インド人の〈霊魂輪廻説〉の信仰による。つまり、霊魂輪廻説によれば、肉体は、輪廻を繰り返す魂がいっとき身にまとう「仮の衣装」であり、元来単なる「諸元素の集まり」にすぎない。[3)] 「だからこそ、霊魂輪廻説は造形芸術に寄与しなかったことが理解出来るようになる。すなわち肉体は、消滅するとき元に戻る諸元素の合成と見られたのである」（Hd, 16, 82）。霊魂輪廻説を信じるインド人は、ギリシャ人のようにこのようなはかない肉体を永遠化することに価値を置くことが出来なかった。加えて、インドでは「死者を火葬することも墓碑を作る機会を少なくした。というのもインド人の原則からすれば、魂は墓の中にすみかを持てなかったからである」（Hd, 16, 83）。人が死ぬとき魂は肉体を離れるので、残った遺体を火葬すれば、それは諸元素に還元されて、もはや他

3) ヘルダーはこのことを『バガヴァッドギーター』の第 2 章第 22 節を引用して説明している（Hd, 16, 82）。引用元は Wilkins, Charles: The Bhagavatgeeta or Dialogues of Kreeshna and Arjoon. London 1785, S. 30. 邦訳は『バガヴァッド・ギーター』上村勝彦訳、岩波書店、1992 年、35 頁を参照。以下、『ギーター』と略記し、括弧内に頁数を表記。

の遺灰と区別することは出来ない。だから本来個人を想起するよすがとなる墓碑を作る必要はないのである。

1-3. 「一なるもの」としてのブラフマン

ヘルダーはインド芸術が象徴的に表現する神について、『ギーター』の中で最高神クリシュナが、彼の教えに耳を傾けるアルジュナに、自分自身について述べる箇所[4]を引用し、次のように述べる。「誰がこのような存在を作り出そうとするだろうか？ 誰がそれを描くことが出来ようか？ 人間の目に見えるように自己を開示する神は、象徴を選択せざるをえない」(Hd, 16, 81f.)。不可視のものが人間に知覚可能となるためには、象徴を必要とする。すなわち、象徴が可視化するのは不可視なもの、神である。こうしてインド芸術の象徴性に着目するとき、インド人の神をめぐる思弁（哲学）に辿り着かざるをえない。インド芸術の哲学との密接な関係についてヘルダーはこう述べる。「たとえインド人の芸術が芸術として価値を持たないとしても、それは人類史において、常に哲学体系を想起させるしるしとして価値を主張するだろう」(Hd, 16, 77)。

ヘルダーは、インド芸術に表された哲学体系を次のように理解する。「最初の唯一の実体、それはブラフマー、ヴィシュヌ、イーシュワラ［シヴァ…引用者］ではなく、ブラフマンすなわち自存性であるが、それをインド哲学は、ほとんど乗り超えることが出来ないほど遙かな高みと同時に、我々との最も内なる身近さの中に探し求めた」(Hd, 16, 79)。それはかつてあったものであり、ここにあるところのものであり、今後も存続するものである。「ブラフマン」は永遠に変わらず存在し続けるもの、すなわちすべての事物の本質、究極の実体であって、またそこからすべてのものが生じ、そこへすべてのものが帰って行く根源的一者、絶対神である。ブラフマンなしには創造はマーヤー（錯覚）にすぎない。ちなみに、ブラフマー、ヴィシュヌ、シヴァの三神格は、全宇宙の存在に浸透する一者ブラフマンの聖なる力の三局面を表す。すなわち、ブラフマーは創造、ヴィシュヌは

---

4) 『ギーター』の該当箇所は、第 9 章第 6 節（81）、第 7 節（81）、第 17 節（82）、第 19 節（82）、第 7 章第 7-9 節（71）。

維持、シヴァは破壊である。絶対神自身は抽象的一であるから、そこからはいかなる像も作ることは出来ないが、絶対神の力が三つに人格化される、すなわち人間という形で可視化されるということにおいて、インド芸術の思弁的基礎が例示される。「この高度な思弁はインド芸術に強い影響を与えたが、それはこの思弁が聖像や聖なる場所や聖なる諸元素などの崇拝、それゆえにまた聖なる文化遺産の構想全体を規定したからであった」(Hd, 16, 80)。

ヘルダーがインド哲学の核心であると理解した思想は、このように、あらゆる存在の本質であり究極の実体としての絶対者ブラフマンと、ブラフマンのうちなるあらゆる存在の統一という思想であった。「彼の一部であるものは何もなく、全ては彼のうちにある。それらは彼の表象である」(Hd, 16, 79)。ヘルダーの、このブラフマン理解は、インド思想の「全ては一者のうちにある」[5] という考え方と、ヘルダー自身がスピノザ主義から受け継いだ彼自身の〈一即全(hen kai pan)〉という汎神論哲学とが合致していることを示している。

加えて、ヘルダーにおいて注目すべきなのは、霊魂輪廻説が今しがた見ておいた彼の汎神論と哲学的にしっかりと結びついていることである。すなわち肉体は、すでに触れたように、自らを産み出した一なるものに向かって帰還するために輪廻を繰り返す魂を覆う仮の衣装、もしくは、それを容れるいっときの容器にすぎないのであって、魂を容れるその役割が済んでしまえば、易々と別の肉体に取り替えられる。すなわち魂に対して、肉体はそれを容れる容器という点で一つのものである。元来「諸元素の集まり」から出来た容器にすぎない一つの肉体が他の肉体と互いに異なると見るのは幻想に過ぎない。「すべてのものはしなやかな容器であって、その中に魂は注ぎ込まれ、何の問題もなく別の容器に注ぎ込まれて、生命を吹き込まれる。[…] 事物があるがまましっかりと厳密に区別されていると我々が思うのは幻想である。彼ら [インド人…引用者] の哲学も道徳もこれらの厳しい区別を和らげること、違いという妄想をなくすこと、我々にとってすべては同じであるという態度を認めることを目指している」

5) 『ギーター』第 9 章第 4 節(80)を参照。

(Hd, 16, 347)。すなわち輪廻の教えは、輪廻する魂を容れる容器であるあらゆる肉体に何ら差異を認めないという点において、「すべてにおいては一つである」、「すべては一に至る」というインド汎神論の端的な帰結であり、ヘルダーの以上の言葉は、汎神論と霊魂輪廻説との不可分な関係を彼が十分に理解していたことを示している。

1-4. ヘルダーとドイツ文化、植民地主義

ヘルダーのインドへの関心は、ドイツ文化を称揚しその成長を促進しようという彼の欲求と合致していた。ヘルダーの多元主義とは、フランス文化が諸国民に模倣さるべき規範として喧伝されたときに、ドイツ文化固有の価値を尊重しようと訴えた彼の要求の所産である。彼が『フマニテート促進のための書簡 116』(1797) で「自然史の著者にはお気に入りの種族、お気に入りの民族があってはならず、諸国民の順位づけを前提としてはならず、すべての国民はその自然環境の中で、その文化的コンテキスト全体の中で、恣意的選別なしで、考察さるべきだ」(Hd, 13, 246) と述べているように、どんな文化もユニークであり特別であるならば、どんな文化も人類の規範であると主張することは出来ない。『イデーン』の最終巻 (1791) と『みだれ草紙』(第四集、1785) でヘルダーがアジア協会によるインドの古典文献翻訳に着目したとき、インドが彼に訴えかけたのは、ドイツ人の中にあるインド人の子供らしさ、自然との近さの認識であり、ドイツと帝国主義の英仏との基本的相違だった。ヘルダーは、ドイツ人のアイデンティティはむしろ近代的で合理主義的なフランス人よりもインド人に近いと感じ、インド人を、ドイツ人の独自性に新しいモデルを提供するものだと考えた。[6] してみると、インド人との精神の近似性においてドイツ人は東洋宗教の精神を再活性化するのに適している。このように見る点で、ヘルダーは、もし人類の再生が東洋で始まるものなら、ドイツは〈ヨーロッパの東洋〉と見なされなければならない、と考えた初期ロマン派の先駆者である。

---

6) Vgl. Germana, Nicholas A.: The Orient of Europe. The Mythical Image of India and Competing Images of German National Identity. New Castle 2009, S. 46.

加えて、ヘルダーは、古代インドが文化的に見てかくも偉大であったにもかかわらず政治的影響力は無きに等しかったことに着目して、それをドイツの現状と比較する。そしてそこで、ある国の政治的虚弱さはその国の霊的、文化的偉大さの原因をなすものであって、ドイツ人の栄光は他ならぬこの霊的、文化的偉大さにあり、この資質は、インド人をはじめとする植民地化され隷属させられた世界の諸民族と分かち合うことが出来る、と確信するにいたる（Vgl. Hd, 18, 212）。ヘルダーは植民地主義に反対し、他の国々に対するヨーロッパの知的優越性という考え方を斥けた。ヘルダーが『アドラステア』（1801）第五冊に発表した「我々ヨーロッパのキリスト教徒によるインド人改宗の対話」では、ヨーロッパ人の植民地主義に対してインド人が次のように抗議している。「君たちが力ずくで奪い征服して君たちの習慣を残酷に押し付けている国々の人々を君たちの宗教に改宗させようというおせっかいを、君たちはまだ止めないのか？」（Hd, 23, 498）。[7] ヘルダーのこの発言は、彼がその生涯にわたってキリスト教聖職者として管区の様々な要職を務めたことを考えると、きわめて注目に値する。

2. ヘーゲルにおけるインド

2-1. 歴史が克服したものとしてのインド

インドは 1820 年代のヘーゲルの主な関心事のひとつだった。ヘーゲルが『歴史哲学講義』（1822-1831）[8] の中で、世界史は東から西へ向かう（Hg, 12, 134）、と述べているように、ヘーゲルにとって東洋とは、その本質からして、始原、出発点、後の時代に現実となる可能性の予示であった。

---

7) Vgl. Glasenapp, Helmut von: Das Indienbild deutscher Denker. Stuttgart 1960, S. 18. 邦訳は以下を参照。ヘルムート・フォン・グラーゼナップ『東洋の意味　ドイツ思想家のインド観』大河内了義訳、法蔵館、1983 年、28 頁。

8) Hegel, G.W.F.: Werke in 20 Bänden. Bd. 12. Hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main 1986. 以下、Hg と略記し、括弧内に該当巻と、頁数を表記。なお、邦訳は『歴史哲学（上）（中）（下）』武市健人訳、岩波文庫、1971 年、ならびに『歴史哲学講義（上）（下）』長谷川宏訳、岩波文庫、1994 年を参照した。

しかしながら、ヘーゲルにとって、歴史における人間精神全体の運動である「世界精神」の道行きは、東から西へ行くものであるから、始まりである東洋は後の西洋の発展によって乗り超えられ、歴史は西洋においてその頂点に達する。すなわち、ヘーゲルの歴史発展の図式において、始めに存在したものは後に続くものの中で変容され、止揚され、克服される。現在というものは本来過去を自らの内ですでに乗り超え、弁証法的に止揚しているものであるから、歴史の退歩というものは存在しえない。この現在から我々は過ぎ去ったものを考察することは出来るが、我々は過去の思想を、過去に考えられたのと同じ仕方で理解することは出来ない。それゆえ過去に帰ることは出来ない。 だから、根源や始まりを歴史目標として設定することは誤りである。

以上のように、ヘーゲルは歴史の始まりを東洋に見る点でヘルダーやロマン派の跡継ぎだったが、ロマン派の根源への回帰願望を斥ける点において、彼らの徹底的な批判者だった。ロマン派の、根源としてのインドへの憧れに対する嫌悪、それゆえ、ロマン派が主張するインドの重要性、すなわち近代のドイツ人が一体化出来るような規範としてのインドの重要性に対して全面的に対決しようという決意、これがヘーゲルのインドへの関心の出発点であった。ヘーゲルの世界精神という概念は世界史全体を統一的に包括すべきものであるから、彼の歴史理解においては、これとは別個の、これに平行する発展の流れというものはありえない。してみると、絶対者すなわち世界精神の学である哲学は、考察の意味と対象を先史時代あるいは歴史の埒外で見いだすことは出来ない。このようなヘーゲルの歴史理解からすると、インドが占めるべき歴史上の位置は自ずと明らかである。

インドは未だ人類の文明の〈幼児期〉に留まっている。ヘーゲルは、インドが、ロマン派の神話においてはあこがれの国、不思議の国、魔法世界であったことを認め、インド人において特徴的な「夢見る精神」の存在を指摘する。「夢の中では個は、他ならぬ個として自分を対象と対立させることはない。[…] 精神は他のものに対して独立的にあることをやめるのであるから、一般的に、外的なもの、個別的なものと、その普遍性、本質性との間の分離はなくなる」(Hg, 12, 176)。つまり、インド人の夢見る精神は、夢の中でのように自己と他者、夢と現実、有限と無限の区別を取り

払ってしまうのである。

インド人の夢見る精神とこれに伴う想像力の豊かさ、詩的感覚は、ヘーゲルにとっては、ヘルダーが考えていたように「自然らしさ」の発露というポジティブなしるしではなく、歴史認識の未熟さを証明するものである。ヘーゲルによると、古代インド人の言語であるサンスクリットほど完全な発達を遂げた言語はないにもかかわらず、歴史研究というものはインド人の間では見いだされない。というのも、それは悟性、すなわち「対象をありのままに見て、これをその悟性的、合理的連関から把握する能力」(Hg, 12, 202) を必要とするからである。このため、「歴史は散文一般と同様に、個人が自立的なものとなって、自意識をもってものを考える段階に達し、またそこから出発するようになった民族にのみ可能」(Hg, ebd.) なのである。想像力によって支配され、対象とのつながりを、思考ではなく想像力を通して、すなわち明瞭な概念を欠いた観念化を通して行うインド人は、真の歴史を書くために必要な、悟性に基づく散文的思考を行使することが出来ない。かくして、ヘーゲルは、感覚的なものから概念的なものに至る世界史発展の歩みにおいて、インドは悟性をその特徴とする世界精神の出発地点には到達しなかった、と結論づける。

2-2. インド芸術における「絶対神と事物の混合」

インドは夢見る精神と想像力の国であって、芸術と神話ほどこれを明白に物語るものはない。インドの神像にはギリシャの神像と同様に自然を擬人化したものが多い。ギリシャ神話における自然の擬人化は、自然をうちに取り込みながらも自然の意味を背後に後退させて、人間性が際立つような像を作り上げるものであるが、これに対してインド神話のそれは、ヘーゲルによると「自然と人間のグロテスクな混合」であって、どちらの側も相応に扱われることがなく、両者が互いに他を損なっている (Hg, 13, 441)。[9] 彼によると、インドの神像において顕著なのは、節度のなさ

9) なお、邦訳は『ヘーゲル全集 19a 美学（第二巻の上)』竹内敏雄訳、岩波書店、1995 年、ならびに『ヘーゲル美学講義（上)』長谷川宏訳、作品社、1995 年を参照した。

であって、それは、個々の形が感覚的形態を維持したまま普遍性を獲得しようとするために、神像が巨大化、グロテスク化されることに端的に見て取れる。つまり、感覚的に大きさや普遍性を表現するためには、それを本来の形から逸脱させて際限なく誇張して化け物じみたものとせざるをえない。具体的には、「空間的な形姿や時間の果てしない長さを通して、大きさをむやみに誇張すること」や「同一の特定の部分を増やして、神像にたくさんの頭や腕を持たせること」（Hg, 13, 437）が行われる。その結果、像は不可測不定形なものに広がっていき、聖なるものはこれによって奇妙で混乱した滑稽なものとなってしまう。

ヘーゲルは、インド人がこのように神像を巨大化し、現実にはありえないたくさんの顔や腕を付け加えて像をグロテスク化することを、インド芸術の背景をなすインドの宗教的哲学的思考の表れと理解している。すなわち、「ブラフマンや三位一体神から出発して、インド人の想像力は多種多様な無数の神々を空想的に作り出していく」（Hg, 13, 443）のであるが、神の本質をなすとされる普遍的な力ブラフマンは、ありとあらゆる現象のうちに見出されるので、各現象が独自の形と意味を持つものとして捉えられることなく、それらの現象がすべてひとしなみに擬人化され、象徴化される。ヘーゲルは、全ての現象のうちに普遍的力を認めることを「有限な事物と絶対神の一緒くたの混合」（Hg, 13, 432）と呼んで、これを絶対神と事物の区別、つまり、創造者と被造物の区別を廃棄するものと見る。このように、ヘーゲルによると、インド人は絶対神と個々の事物の間に正しい関係を築くことが出来ず、「一方で、全く非感覚的なもの、絶対者それ自体、すなわち、その意味が全く真に神的なものとして捉えられているのに、他方で、個々の具体的現実が感覚的なあり方において、想像力によって直接神の現れと見なされる」（Hg, 13, 436）という矛盾は解消されることがない。こうして、インド人がこの矛盾によって有限の極から神的なものへ、そして神的なものから有限の極へとなし崩しに衝き動かされるとき、膨張や拡大が生じて誇張表現に至る。言い換えれば、インド造形芸術における拡大と誇張の背後には、有限な主体の無限への上昇とその有限な主体への変化、すなわち直接性への逆戻り、という思考プロセスが絶えず存在している。

2-3. 「無規定の実体」としてのブラフマン

さて、インド神像を極端な誇張と変形へと至らせる普遍的な神の内容とはどのようなものであろうか？「[…] 様々なものの見方や物語の中では、最高神のかの抽象的な原理が絶えず想起されていて、それに比べると、個々の感覚現象は、神とは異なった、神にふさわしくないもの、したがって、否定され破棄さるべきものと考えられている」(Hg, 13, 447)。ヘーゲルにとって絶対者は端的に〈精神〉として捉えられるのに対し、インド宗教における最高神は抽象的な一者ブラフマンであって、肯定的内容を一切含むことなく、無形にして無規定、言うことも出来なければ考えることも出来ない純粋抽象である。ブラフマンはそれ自体として、「抽象的普遍、無規定の実体としての一」、すなわち、「あらゆる具体的な規定を内に含まない純粋存在」であって、そこからすべてが生じ、その中ですべてが衰退し消滅する。最高の神的原理を表すブラフマンは、感覚や知覚を超脱したものであって、そもそも思考の対象ですらない。というのも、思考が成り立つには、対象を措定しつつ自己をそのうちに見出すような自己意識を必要とするからである（Vgl. Hg, 13, 433)。

インド宗教の核心は、個が「われはブラフマンなり（aham brahmāsmi)」と言いうるほどに絶対的一との合一を達成することである。インド流の自己とブラフマンの合一は、極端な抽象体にむかって「絶えずらせん状に旋回しながら昇っていく」(Hg, 13, 433）ことに他ならず、人間がブラフマンの境地に到達する以前に、あらゆる具体的な内容のみならず、自己意識までがなくなっていなければならない。したがって、インド人の言うブラフマンとの和解ないし一体化は、人間がこの統一を意識するといったものではなく、まさに「意識も自己意識も、したがってまた世界の内容も自己の人格の内容も、すべてが完全に消滅するところ」に成り立つ。すなわち、「絶対の無感覚状態に至る空虚と否定こそ、人間を最高神ブラフマンたらしめる至高の状態と見なされる」(Hg, 13, 433）のである。

個が達成すべき至高意識ブラフマンこそ真に存在するもの、すなわち〈有〉だとするなら、個、有限者は〈無〉とならざるをえず、ブラフマンは抽象的一、無規定の実体であるから、有限者がブラフマンに到達するた

めには、自己の特殊性を否定し、克服しなければならない。言い換えれば、個は自己の特殊性を否定することなしには、ブラフマンとの関係を築くことが出来ない。このように両者はそれ自体としてのあり方において具体的関係を結ぶことが出来ず、相互否定によってのみ関係づけられる。こうしてインド哲学は内と外、個と普遍の両者を橋渡し出来なかったので、ある時は両者の一方、ある時は他方に固着せざるをえない。このようにヘーゲルは、ブラフマンが唯一の規定的特徴である「無規定の一性」以外何も持たないという点に、インドの宗教思想は概念レベルで破綻しているという判断を下す。その上で彼は、ブラフマンは聖なるものの活動的霊的原理たりえず、ヒンドゥー教は神が世界を霊的、動的、規定的に関係づける責任を放棄している、と見る。

ヘーゲルが自己の哲学体系において考えていた終局、つまり絶対者と個人の統一における理性の自己認識と、インド宗教の「われはブラフマンなり」という認識との大きな違いは、以下の点にある。すなわち、すでに見たように、インド宗教の認識には肯定的内容がなく、個の特殊性を超えた純粋抽象があるのみであるが、これに対して、ヘーゲルにとって認識の第一歩は、まず個をそれ自体として措定することから始めねばならない。個のそれ自体としてのあり方とは、他でもなく、個が自分自身の特殊性に基づく自由な主体として存在するということである（Hg, 7, 91）。ここでは、自由は個が自己の特殊性に基づいて意欲し行為することのうちにこそ実現される。そして、個と普遍は次のようなかたちで関係づけられる。すなわち理性としての絶対者は、個別的なもの、特殊なものを否定することによってではなく、個別的なもの、換言すれば自由を意識した個人のうちでこそ自己を形成し発展を遂げる。つまり、有限な主体は絶対者に対して自己の自由を主張することにより、絶対者はその自由な主体の中で実現されていく。このとき世界史は絶対者が自己自身を措定し、自己の自由を顕在的現実的に意識するプロセスとなる（Hg, 12, 31）。このようにして、世界史において絶対者の自己実現は人間の自己発見となり、人間は「現存する神」となり、絶対者の目的を達成するに至るのである。ヘーゲルにとって絶対者とは有限者を離れて存在するものではなく、有限者総体のうちでこそ自己を顕現するのであるから、その認識はまず有限者についての認識か

ら始めなければならず、個のうちで思惟を通して自己を対象化することによって、弁証法的に、客観的な思想として打ち立てられねばならないのである。

このような自由で特殊な個の自己措定こそ、ヘーゲルがインドに欠けていると思ったものに他ならない。インドにおいては具体的形態、主体的自由のうちにある個が固有の価値を持たず、個はその特殊性を発展させる代わりに、これを逆に抑圧し、克服しなければならない。したがって、精神の救いへの努力は実際の生活の放棄を意味せざるをえない。さらに、インド宗教においては、個と普遍者の関係が正しく措定されていないので、絶対者の認識方法もまた客観性を欠くものとなっている。つまり、そこでは、絶対者ブラフマンは無規定かつ無内容なものであるから、いかなる概念、思惟の対象となることもなく、直観されるのみで、この上ない無感覚と無意識を通して行われ、具体的な認識を超越している。つまり、それは主体の目標として、一個人の至福のためにもたらされる状態として、したがって純粋に主観的状態として構想されているのである。

インドでは抽象的一と自己との同一を達成するために行われる自己と客観世界の否定は、ヒンドゥー教の宗教的実践、すなわちヨーガが目指すものである。インド宗教が究極の実体を純粋抽象としているせいで、ヨーギー（ヨーガ行者）はきわめて悲惨な状態に置かれる。というのも、ヘーゲルによると、一方で、ヨーギーは事物の中に一者を認め、日常生活の有限な事物をひとしなみに一者の顕現と見るのであるから、〈偶像崇拝〉という袋小路に行き着く。他方で、ヨーギーにとっては最高のものは無規定であるから、具体的な事物はマーヤー（錯誤）にすぎず、悪であって、それらは打ち棄てられ、滅ぼされねばならない。このため彼らは無限に禁欲し、極端に自己を痛めつける厳しい〈苦行〉が求められる。[10)]

こうしてみると、ヘーゲルにとってインド宗教において決定的に欠けているのは、このような、自由な個の自己措定であり、これこそが人間と神を具体的現実の中で、すなわち歴史の中で互いを統一的に関係づけること

10) Vgl. Herling, Bradley L.: The German Gita. Hermeneutics and Discipline in the German Reception of Indian Thought 1778-1831. New York 2006, S. 227.

を不可能にしているのである。個の自由と人間の自立こそ、ヨーロッパをインドから隔てるものであり、ヨーロッパがそれによってインドを乗り超えるものである。個を自由な人格として初めて把握したのは、ヨーロッパの悟性であった。それゆえヘーゲルは、本来の哲学はヨーロッパでこそ生じたと見る。世界史とは、このような精神の自由についての意識の発展と、そのような意識の発展によってもたらされる現実の発展に他ならない（Hg, 12, 86）。かくして、インドは弁証法の未開展の世界として、ギリシャをもってその始まりとするヨーロッパが揚棄し克服した世界史の前段階として位置づけられる。世界史においてインドを含む東洋はその開始であり前奏曲であり、その後の歴史的現実を暗示するものであり、それは発端としてのあり方においてのみヨーロッパの対立物たりうるのであって、その後はヨーロッパの発展によって乗り超えられていくもの、と見なされるのである。

2-4.　ヘーゲルと国家、植民地主義

ヘーゲルにとって国家こそは一切の歴史の真の対象である。なぜなら国家は普遍的理念であり、「国家こそ、絶対の究極目的たる自由を実現するものであり、［…］人間は自らが有するすべての価値と精神の現実性を、国家を通してのみ獲得する」(Hg, 12, 56）からである。国家は自由の理念を体現するものだから、人間の自由は国家においてのみ完全に実現される。ヘーゲルは、インド人の政治生活を論じる場合、見逃すことの出来ない二つのこと、すなわち、インドには統一国家が存在しなかったこと、そして、インド社会は〈カースト制度〉に支配されていることに着目している。ヘーゲルによると、インドには個人が主体的自由に到達するための政治制度が全く欠落しているので、元々言葉の真の意味において国家は存在しえない。政治的なあり方からすれば、インドは単に一民族であるにすぎず、国家ではない（Hg, 12, 201）。

カースト制度は、生得的な、世襲による職業階層の区別であって、民衆は終生この大きな区別の枠組みの中にはめ込まれており、その区別は市民生活の全体や宗教意識にまで影響を及ぼしている。インドでは、中国でのようにすべての個人の平等が建て前とされて統治権は皇帝という中心に集

中するような専制の統一的支配は存在しないので、階層の区別は自然の所有するところ、すなわちカーストの区別となる。国家機構の役割とは、むしろこのカースト区別の原理を追認することでしかない。例えば、道徳の命令は個人が自らのうちで絶対者から与えられたものとしてではなく、絶対者からの命令としてカーストという形で認識されるのである。つまり、インドでは個人が主体的自由を実現するにいたる政治制度は存在せず、カースト制度がその代わりとなって、個人の主体的自由の可能性を生得的に制限している。カースト制度こそインドで国家に代わって人間の行動に対する専制支配をつかさどるものである。国家の欠如とカースト制度、この両者がインドを偉大な歴史的力と見なしえない原因である。

ヘーゲルにおいては、政治生活の進歩こそ歴史における世界精神の展開に必要なものであるから、彼にとって歴史とは、精神の発展における本質的なもの、すなわち、国家が確立される時期に限られ、これに先立つ出来事は歴史の考察から除外される。インド文化はかつてギリシャをはじめ様々な国々に広がっていったが、インドは国家としての政治力と支配を欠いていたがゆえに、古代世界を変えることはなかった。 歴史においてインド文化の普及は、単に取るに足らない、不作為の膨張であるにすぎず、それゆえ、インドは歴史が扱う対象とはならない。こうして、ヘーゲルにとって古代インド文化は歴史の埒外に置かれ、前歴史的なものとなり、その世界史的意義は過小評価されることになる。

ヘーゲルは、国家を欠いていた古代インドと、彼が近代国家に適合していることにその偉大さを見た近代ドイツとを比較することにより、世界精神の実現におけるドイツの歴史的使命は政治的なものであって、近代国家の発展と緊密に結びついていると考えた。19 世紀のヨーロッパを進歩の頂点と見なすヘーゲルは、これをヨーロッパの、地球上の他の諸地域に対する知的優越と見なし、「ヨーロッパ人に服従するというのがアジア諸国の避けられぬ運命である」（Hg, 12, 179）と述べているように、ヨーロッパの、インドを含む世界の諸地域における植民地活動の歴史的必然性を説きながら、ヨーロッパの政治的自己表現を哲学的に告知する者として、これを正当化している。

結びに代えて――インドの歴史的位置づけをめぐって

以上、ヘルダーとヘーゲルがインドの歴史的意義をどのように理解していたかを見ておいた。ここで改めて両者の類似点ならびに相違点を明らかにしておきたい。

第一に、ヘルダーとヘーゲルの二人は、人間の思想と行動を歴史の中に位置づけることによって、その存在意義を発見しようとする歴史主義者であった。歴史とは両者にとって、すなわち、ヘルダーにとっては「フマニテート」、ヘーゲルにとっては「世界精神」という単一の人間的なものが様々な形をとりながら、自己を実現するにいたるプロセスであった。

第二に、ヘルダーは古代インドを人類のゆりかごと見て、インドの価値を再発見し、理想化するに至り、根源としてのインドへの回帰を目指したロマン派の先駆者となった。ヘーゲルは、現在とは本来過去を止揚したところにあるのだから、歴史の発端を歴史の目標として掲げることは不可能で、インドをヨーロッパがすでに克服した過去と見なした。

第三に、ヘルダーは詩（想像力）を重視するのに対し、ヘーゲルは散文（理性）を重視した。ヘルダーは人間が幼児期を脱して大人になると、詩の豊かさ自然さは、冷たい理性的哲学的な散文へ置き換えられてしまう、と見ている。ヘーゲルは同じ動きを衰退ではなく進歩と見ており、散文的理性を、真の歴史を書くために不可欠なものと理解している。

第四に、ヘルダーにとってインド造形芸術における神像の意義とは、神像創作をもたらす宗教観念を、感覚的事物を通して象徴的に表現したことにあるのであって、美の追求にあるのではない。ヘーゲルにとってインド神像は美の基準からかけ離れたものであって、宗教芸術の背後にある哲学が日常の事物と絶対神の両者をでたらめに混同した結果によるものだ、と彼は見ている。

第五に、ヘルダーはインド宗教における絶対者ブラフマンを、自己の汎神論的見解である「一即全」に合致するものとして、肯定的に理解した。ヘーゲルによると、ブラフマンは無規定の実体であるから、ブラフマンのみが真に存在するとするならば、個物はその特殊性を全て否定されざるをえない。他方で、ブラフマンは有限な個物の中に内在するのであるから、個物そのものが一様にブラフマンの顕現と見なされる。ヘーゲルは、イン

ド人はこの矛盾を解決する方法を見つけ出すことが出来ず、絶対神と個々の事物の間に正しい関係を築くことが出来なかったとして、ブラフマンが無規定の実体であることを否定的に理解している。

第六に、ヘルダーはインド人とドイツ人に共通するものとして、子供らしさ、純朴さ、自然との近さ、という特性を見出し、インドをドイツが自らの反映を見出せる理想的な鏡と見た。そして、かつてのインドがそうだったように、ドイツの政治的虚弱さは文化的霊的偉大さを結果としてもたらすものと考え、ドイツの誇るべきものは政治的力ではないとして、国家に重きを置かず、ヨーロッパの植民地主義を非難した。これに対し、ヘーゲルにとって国家は自由の理念を体現するものであるから、国家こそ歴史の真の対象である。インドは国家としての政治的影響力を欠いていたため、ヘーゲルはインドの歴史的重要性を過小評価した。このようなことから、ヘーゲルは、ドイツの歴史的使命とは政治的なものであると考え、ドイツの偉大さを、人間の絶対的自由を実現するのに最適である近代国家を形成している点に見出している。また彼は、ヨーロッパの植民地主義を、地球上の他の諸地域に対するヨーロッパの優越を示すものと考え、植民地主義の歴史的必然性と妥当性を主張した。

ヘルダーは、インド人の自然に則った生き方を称賛し、彼らをドイツ人のアイデンティティの新しいモデルと見なすことによって、ドイツとインドをこの上なく同一視した。他方ヘーゲルは、インド人の生と思想を現在が遠い昔に乗り超えた過去として否定しつつ、ドイツとインドをこれ以上かけ離れたものではありえないほどに歴史発展の対極に置いた。すなわち彼は、近代ドイツの存在意義を、ドイツが今後歴史的精神的にインドから最も遠ざかることにあると認識することによって、ドイツとインドをこの上なく異質視したのである。

ヘルダーとヘーゲルはインドを歴史の発展領域の両極端に位置づけた。[11] この意味で両者は、言ってみれば、互いに相手を逆に移す鏡となっている。しかしながら、インドをドイツと同質なものと見るにせよ異質なものと見るにせよ、インドを歴史発展の基準としつつ人間のあるべき姿を

11) Vgl. Germana: a. a. O., S. 206.

追求している点は、両者に共通している。インドは彼らの間で全く別の理由からではあるが、歴史認識において同じ役割を演じているのである。両者にとってインドについて論じることは、ドイツひいてはヨーロッパ文明の進むべき方向を模索することと同義なのであった。

（元帝京大学理工学部教授）

Herder und Hegel:

Hinsichtlich der Positionsbestimmung Indiens in der Weltgeschichte

NAKAMURA, Gen

Die alte indische Kultur ist von deutschen Denkern mit großer intellektueller Neugierde aufgenommen worden, nachdem der europäische Gedanke nach der Aufklärung selbstkritisch hinterfragt wurde. Besonders erreichte ihr Interesse an Indien den höchsten Punkt, seitdem „The Asiatic Society“ in Kolkata 1785 die sanskritische Literatur direkt ins Englische zu übersetzen begonnen hat und ihre Inhalte verbreitet wurden. Auch bei Herder und Hegel war Indien der Gegenstand ihrer intellektuellen Neugierde. Den beiden Philosophen war es gemeinsam, die Bedeutung des Gedankens und des Handelns der Menschen in der Geschichte zu schätzen. Die Geschichte war für sie ein Vorgang, in dem das einzige Menschliche, seine verschiedenen Gestalten zeigend, sich selbst entfalten soll. Herder und Hegel haben versucht, die geschichtliche Phase des alt-indischen Geistes zu betrachten, um die weltgeschichtliche Bedeutung Europas zu bestätigen.

Bei Herder war die Geschichte ein Verlauf, in dem sich das Menschliche in den verschiedenen Gestalten entfaltet, und doch die Idee der „Humanität“ sich als die Menschheit bestimmende Idee in dieser Verschiedenheit offenbaren soll. Indien war für ihn die Wiege des Menschengeschlechts, die Heimat der Seele, und das Land, in dem noch eine poetische Sinneswahrnehmung durch Einbildungskraft herrscht, die die europäische kalte Vernunft schon lange vertrieben hat.

Was die indische bildende Kunst bei Herder betrifft, so besteht ihre Bedeutung nicht darin, dass sie nach Schönheit strebt, sondern vielmehr darin, dass sie unsagbare religiöse Vorstellungen symbolisch ausdrückt. Die Schönheit zu verfolgen, sei nicht immer das Ziel der Kunst. Herder hat das indische Absolute,

„Brahman“, das zu den indischen künstlichen Darstellungen den Grund legt, positiv verstanden, indem er es mit seinem pantheistischen Gedanken, „Alles in Einem“ gleichgesetzt hat.

Herder, auf den Staat keinen großen Wert legend, hat Deutschland wegen seiner politischen Schwäche und seiner spirituellen, kulturellen Größe mit Indien gleichgeschätzt. Er hat auch einen Einwand gegen den Gedanken von der intellektuellen Überlegenheit der Europäer erhoben und den europäischen Kolonialismus stark kritisiert.

Die Geschichte war bei Hegel ein Prozess, in dem sich der „Weltgeist“ verwirklichen soll. Dort wird Indien als eine schon überwundene Vergangenheit vor der alten griechischen Kultur betrachtet. Hegel versteht den Übergang von der Poesie zur Prosa als Beweis für die Fortschritte in der Geschichte, weil man durch den prosaischen Gedanken die echten geschichtlichen Vorgänge erkennen könne. Hingegen zeige der poetische Charakter der indischen Literatur ihre geschichtliche Unreife.

Weil bei Hegel das Wesentliche der Kunst in der Schönheit besteht, wird die Übertriebenheit der indischen bildenden Kunst für die Abweichung vom Maßstab der Schönheit gehalten. Hegel versteht das indische Absolute „Brahman“ als negativ, weil es nur eine unbestimmte Substanz ist, d.h. gar keine konkreten Inhalte enthält. Es kann kein Erklärungsprinzip werden, das das Endliche und das Unendliche vermitteln kann.

Bei Hegel soll die Freiheit des Menschen nur im Staat verwirklicht werden. Bei Indern hat es an der politischen Macht des Staats gefehlt, deswegen konnten sie die Welt nicht verändern. Hingegen bestehe die Größe der Deutschen darin, dass sie für den modernen Staat geeignet seien. Weil Hegel das Europa im 19. Jahrhundert als den höchsten Punkt des geschichtlichen Fortschritts betrachtet hat, war er der Meinung, dass keine Region so intellektuell überlegen wie Europa sei, und dass der Kolonialismus angemessen und geschichtlich unvermeidlich gewesen sei. Er hat sich als Philosoph verstanden, durch den Europa über sich selbst spricht.

Bei den beiden Geschichtsphilosophen, Herder und Hegel, hat Indien

die wichtige Rolle eines Standards gespielt, durch den die Fortschritte in der Geschichte vermessen werden konnten. Das heißt, die Verwirklichungsmöglichkeit der Humanitätsidee Herders hängt davon ab, wie sehr man sich Indien als Ursprung der Geschichte nähern kann, und die Weltgeistidee Hegels hängt davon ab, wie weit man sich von Indien als der durch die Geschichte überwundenen Vergangenheit entfernen kann.