

ヘーゲルとシェリングにおけるインド神話理解
——「トリムールティ」解釈をめぐって——

中 村 元

ヘーゲルとシェリングにおけるインド神話理解

——「トリムールティ」解釈をめぐって——

中村 元

序

「トリムールティ」(trimurti, サンスクリットで「三つの顕現」を意味する)はインド神話における三神、すなわち、宇宙の創造神ブラフマー、維持神ヴィシュヌ、そして破壊神シヴァが究極の一者の三通りの顕現であり、したがって実体として一つのものであることを示す観念である¹⁾。ところで、ヘーゲルが絶対者の流出における精神の「三一性」を認識していたことはよく知られている。哲学の完成を目指していたヘーゲルは、全人類の歴史を、三段階を経て自己を実現する絶対者の普遍的プロセスとして把握し、宗教全般を人類の歴史における絶対者の自己実現の形式と理解していた。ここから彼はキリスト教だけでなく、非キリスト教、とりわけ東洋の諸宗教に対しても言及する必要性を認識するのである。

シェリングの歴史宗教認識の力点はヘーゲルとは異なる。彼は哲学史における自己の哲学の特殊性をヘーゲルよりも強く意識しており、その後期哲学において、歴史とは神の現存を持続的に証明するものだという確信にいたる。彼は世界の宗教現象の連続において、神の多様な働きを見て取るのである。彼は、人類史において、したがって、キリスト教とキリスト教以前の様々な「異教」において神はどのようにして自己を開示するかを、三段階で自己を展開する「ポテンツ」という概念を用いて説明するのである。

ドイツ観念論哲学を代表するヘーゲルとシェリングに共通するのは、世界のすべての宗教を、それらを絶対者の流出の形式として捉えるにせよ、もしくは神の自己開示のそれとして捉えるにせよ、人類の精神史を普遍的に包括するような単一の原理によって説明しようとする努力である。二人は、絶対者または神が歴史において自己を実現するという単一の原理がキリスト教だけでなく非キリスト教においても同様に作用していることを示そうとするのである。彼らがインド宗教に言及するのは、以上のようなコンテキストにおいてである。

ヘーゲルのインド宗教についての見解は、「ベルリン講義」の『宗教哲学』(1821-31)において詳述されている。他方、シェリングの後期哲学においてインドの神話宗教を体系的に記述しようとする試みを示しているのは、諸民族の神話を論じた『神話の哲学』である。彼は1821年に『神話の哲学』の原形となる講義を開始し、ミュンヘン時代(1827-41)に『神話の哲学』とキリスト教を扱う『啓示の哲学』全体の講義を数回行い、ベルリン時代(1851-54)に至ってこれら両哲学が講義の主な題材となった。ヘーゲルの『宗教哲学』とシェリングの『神話の哲学』において二人の哲学者がヒンドゥー教の一神話宗教観念である「トリムールティ」を、インドの神話宗教全体を科学的体系的に説明する最も重要かつ包括的観念と理解していることは、きわめて注目に値する。とはいえ、言うまでもなく、彼らのトリムールティについての見解はいくつかの点で、彼らの哲学的見解の相違ゆえに異なっている。当論文ではトリムールティについてのヘーゲルとシェリングの共通点ならびに相違点を明らかにしたい。

1. ヘーゲルのトリムールティ理解

ヘーゲルは宗教哲学講義の中で、インドのトリムールティを体系的に説明する手がかりとして自己の「三一性」の概念を適用する。彼の三一性のとらえ方によると、絶対者の最初の規定は一なる無規定の普遍の実体である。第二は具体的なもの、特殊なもの、すなわち普遍の実体の客体化による個別化の結果生じたものであり、第三は、それらの普遍の実体への回帰である。ヘーゲルの三一性においては、普遍の実体としての一なる絶対者が自然の中で自己を疎外し、個体の差別を生み出し、さらにその後、一なる自己自身へ帰入していくという絶対者の概念的展開が示されている。ヒンドゥー教においても、精神が自己を具体的なものとして把握するとき、不可避免的に有する概念の三つの根本規定が見出されるのであって、それらは、インド宗教の空想の混乱のただ中であって、もその本質を見極める手がかりとなる。「全てであり一である総体としてのこの三は、インド宗教においてはトリムールティと言われる」(4a, 483)²⁾。

ヘーゲルはさらに、トリムールティはどのような具体的で特殊な形態を持つのか、検証する。最初のものは一なる、単一の、普遍的な実体である。「[...]これはインド人がブラフム、ブラフマー、ブラフマンと呼んでいるものである。

ブラフム、ブラフマンは中性名詞で、私たちが言う神性のことである。ブラフマーは普遍の実体をむしろ人格、主体として表現するものだ」(4a, 481)。ブラフマンは普遍の実体、つまりヘーゲルの三一性の最初の根本規定、すなわち絶対者が自己を実現するに際して帯びる普遍的で無規定の実体に対応する。ブラフマンとブラフマーは本来同じもので、両者が区別されるのは単に、それを人格として言い表すか、あるいは非人格として言い表すかの違いによる。「ブラフマーは、そこからすべてのものが生じ、創り出される実体として把握されている。この力こそ、一切をもたらし、創り出したものなのだ」(4a, 483)。ブラフマンはすべてを生み出す力としての実体であるが、人格として捉えられたとき、ヒンドゥー教の伝統の中で理解されているように、ブラフマー、すなわち創造神となる。ヘーゲルによると、ブラフマーの創造が不可避免的に「無形」、「不活発」、「緩慢」といった受動的、女性的性質を帯びざるを得ないのは、彼が同時に普遍の実体でもあるというその本質のゆえである。このことから、例えば、ブラフマーは、もう一つのさらに高い実体から自己を膨張させ、自分自身を創り出すよう命じられるというヴェーダの記述も理解される(4a, 484 参照)。

絶対者の二つ目の規定は具体、特殊であるが、これは絶対者が自分自身を対象化することによって生ずるものである。インド神話の中で維持神として知られるヴィシュヌは、トリムールティの中でこの規定を満たしている。「二つ目はヴィシュヌ、またはクリシュナ、すなわちブラフムの化身全般である。それは維持する存在であり、顕現すなわち全く完璧に展開を遂げた地上での現出、すなわち現象するものであって、人間総体であると同時に、個々の特殊な人間でもある」(4a, 486)。

すでに見たように、ヘーゲルの精神の三一性の概念によれば、第三の規定は、第一と第二の規定すなわち普遍と特殊との矛盾を解消し、統一すべきもの、つまり普遍の実体が自己を対象化することによって生み出した特殊から本来の普遍的一へ帰還することを可能にするものである。「深慮を重ねた概念における真なる三とは精神であって、一なるものの自分自身への帰還、自己への到達、つまり単に変化というだけでなく、区別が第一のものと融和へともたらされ、二元性が廃棄されるような変化なのである」(4a, 487)。しかしヘーゲルによる

と、インド神話では三一性の契機は存在しているけれども、必然性の規定において分裂している(4a, 220)。したがって、第三のものは精神としてではなく、生成、変化として規定されるにすぎない(4a, 229)。この第三のものに対応するのがシヴァである。「第三のものはマハーデーヴァすなわちシヴァである。それは本来ならば、自分自身へ帰入する精神たるべきものである。だがこれらの諸契機は分裂しているため、生成、変化全般、より詳しくいえば、生命、生殖力であるに過ぎない」(4a, 236)。シヴァは、インド神話では破壊神として知られているが、その本来の性格は、変容、または相対立し合う自然力、つまり生殖と破壊、生成と衰滅を表すのであるから、精神、人格ではない。ここにヘーゲルがインドの宗教を「自然宗教」と考える理由がある。「依然として自然に属するこのような宗教では、このような生成は、単なる生成、単なる変化としてしか捉えられない」(4a, 487)。

ヘーゲルにとって、トリムールティに認められるこうした三一性こそは、異論の余地なく、インド神話の中で最も際立った、最も重要なものである³⁾。というのも、精神の表象が概念に高められるとき、精神は端的に三一性として捉えられるからである。だがインド神話の三一性を考える場合、ヘーゲルはそれが抱える本質的な問題点を、トリムールティの根本的な概念規定が不十分なので、概念の自己展開が完全に実現していないということに帰している。このことは、シヴァが、第三の要素として自分自身へ帰入する精神ではなく、恣意的に神格化された自然力にすぎないということから見て取られた通りである。さらに、ヘーゲルによると、トリムールティが論理的な首尾一貫性を欠いている理由は、トリムールティの三神が最後には無規定の実体へと解消されてしまい、このため精神、主体、人格神として打ち立てられないことにある。この例を示すのがブラフマーの二重性である。「ブラフマーはあるときは、普遍であり一切であるが、別の時は、特殊に対するもう一つの特殊である」(4a, 231)。すでに触れた通り、至高存在を示すのにサンスクリットに二つの語形があること、すなわち、中性形は普遍の実体を表し、男性形はトリムールティの一部をなす特殊な人格を表すということは、ブラフマーの二重性を物語るものである。「ちなみに、これは常に適用される区別ではなく、様々な格変化の中でおのずともうばやけてしまっている。というのも、男性形と中性形は同じ格変化をするこ

とが多いからである」(4a, 481f.)。実際にインドでも男性形と中性形を区別できる人がほとんどいないという事実は、ブラフマーは表面的に人格神化されているに過ぎず、本質的には依然普遍の実体にとどまっていることを示す、とヘーゲルは見ている。

トリムールティの他の二神、すなわちヴィシュヌとシヴァに関しても、なぜ一方では特殊な人格神でありながら、他方では普遍の実体であるのかという疑問への答えは、二神はブラフマーと等位の神格であることから、上記のブラフマーがそうであったのと同じ理由に見て取られる。「ヴィシュヌと称する者が言うことは、またしても自分自身についてのことである。すなわち私は一切である、と。[….]ところが彼はさらに続けて言う、私はブラフムだ、と。すると同様にシヴァはこれにくってかかって、私は欠けるところのない全体であり、[….] またしても、私こそブラフムだ、と言うのである」(4a, 488)。こうしてトリムールティの各神はその二重性の故に、普遍の実体で純然たる無に他ならないブラフマンに還元されてしまい、絶対者はもはや精神もしくは人格として捉えられることはない。この点にこそ、ヘーゲルはインドの三性トリムールティの不徹底を見るのである。というのも、もし絶対者がはじめから精神と捉えられていたなら、シヴァに見られるように、そもそも自然力が神格へと高められるということもなかったであろうから。

以上、ヘーゲルのトリムールティ理解の概要を述べておいた。留意しておくべきことは、インド神話においては以上のトリムールティの三神の他に様々な神々、特にインドラのような、いわゆる自然神がいることである。以下では、ヘーゲルがこのような神々をどのように捉えていたかを見ておきたい。彼は自然神を、空想による自然現象の神格化と理解している。そしてこの故に、自然神は概念そのものが要求するその根本規定とは何ら関係がない、したがって、自然神はインド神話の体系的解明には全く役立たないと結論づけている。「それ(トリムールティ)以外の神々の集団に関しては、天空の神、火の神、被造物の神等々であるインドラを含めて、それらは想像力の領域、混乱の領域に属するのであって、そこでは、概念に由来した、また概念を通した規定的なことは一切認識されず、猿やら牛やらといった生き物が扱われ、それらが普遍的なもの、神々へと高められているのである。こうしたことは想像力の規定にふさ

わしい」(4a, 237)。自然現象だけでなく、人間の特殊な主観的感情もインドでは神格化されるということも、トリムールティが概念として不徹底であるのと同じ理由、すなわち、インド宗教では絶対者が無規定であるということに帰せられる。ヘーゲルによれば、至高存在についてユダヤ教やキリスト教のように具体的な規定があれば、自然現象や人間の感覚が神格化されることは決してないはずである(4a, 242f)。要するに、絶対者ブラフマンが無規定であるということは、何ものかを神格化するのに必要な条件が何もないということの意味する。そしてこのことはさらに、すべてのものを恣意的に神格化し、自分自身をブラフマンと名乗ることに通じる。つまり、ブラフマンは無規定であるから、「これらの規定はすべて自らまたしてもブラフマンと称し、自らの内でこのような一者であり、一者という形容を自ら身にまとう。特殊な神と表されているものすべては、自分がブラフマンであると名乗るのである」(4a, 231)。こうして自然の中のすべては想像力を通して神格化されてブラフマンとして言い表される。こうなると、ブラフマンが意味するのは、もはや完全性とか唯一性といった哲学的な概念を含むものではなく、「単なる空虚な賛辞」(4a, 231)に過ぎなくなってしまうのである。

ヘーゲルはこのようにして最終的に、宗教史の中でヒンドゥー教を様々な「自然宗教」の中の「空想の宗教」として位置づけている(4a, 219)。彼によると、空想の宗教は、宗教史的には「魔術の宗教」と「自己内宗教」の次に来るものであって、仏教が自己の内観によって認識した宇宙の普遍の実体を、空想を通して様々な形態、つまり様々な神々として具体化したものである。空想の宗教たるインド宗教において、トリムールティはまず想像力によって認識されるので、この故に、同時にまた想像力によって限定される。このため、インドでは三一性の根本規定は退化し、「一種全く非精神的な仕方」で現れる(4a, 227)。

2. シェリングのトリムールティ理解

シェリングは他国民の神話との関連で、インド神話全般についてこう述べている。インド神話においては偶然的なものと本質的なものが混ざり合っているので、区別をし、様々な要素を取捨選択することが特に必要である(XII, 569)⁴⁾、と。このような理由からシェリングはインド神話理解にとってポテンツ論が不

可欠であると考えに至る。ポテンツというのは、神話の体系的理解を可能にする契機もしくは原理を表す。シェリングは全宇宙のすべての現象に見られる対立の究極の原因を神自身の不均等、すなわち神の、自己分裂を通したその自己発展に帰している。この意味で、ポテンツ論は神が自分自身に至る自己の内的運動のプロセスを表すものである。それは本来、可能性と存在との間の関係に基づいている。つまり、存在するものは皆、自己の可能性を前提として持つ。シェリングが第一ポテンツとして「存在可能者」と呼ぶ可能性は、シェリングが第二ポテンツとして「純粹存在者」と呼ぶ存在との関係では否定的なもの、すなわち非存在だから、 $-A$ と示される。これに対して存在は可能性との関係においては肯定的なもの、現実的なものなので、 $+A$ と言い表される。 $-A$ と $+A$ の総合が第三ポテンツの $\pm A$ であって、真に存在するものとしての神の精神であり、「絶対存在者」と呼ばれる。可能性と存在の関係は主体と客体のそれを表すものである。というのも、客体化のプロセスというものは、それ自体としてある主体、もしくは自己の内にある主体が可能性を実現して、自分の外で存在者となるからである。シェリングによると、人間の意識の中で、神はこの主客の統一において精神として自己を開示する。

シェリングはインド神話のブラフマー、シヴァ、ヴィシュヌからなるトリムールティの中にもポテンツを見だし、これら三神について「すべてが彼らの周囲をめぐる動いており、他の神々は単に偶然的なものに過ぎない」(XII, 441)と述べ、インド人の宗教意識は元来この三神とともに始まった、と認識している。このため、インドでこれら三つのデーヴァター（神）に対して何か別のものを打ち立てようとしても無駄である(XII, 472)。この際注意すべきなのは、シェリングが自己のポテンツ論に基づいて、インド宗教の伝統に則ってヘーゲルが認識している 1. ブラフマー、2. ヴィシュヌ、3. シヴァというトリムールティの順列とは異なり、1. ブラフマー、2. シヴァ、3. ヴィシュヌとしていることである。

ブラフマーはシェリングによると、三神の中の最初のポテンツである。というのも、ブラフマーは宇宙を創造した始原の神だからである。さらにブラフマーが最初のポテンツである理由を、シェリングは、ヴェーダに基づくヒンドゥー教の正統的六派哲学の一つであるサーンキヤ哲学の「トリグナ (triguna, 三

つの性質)」説を援用することによって、ブラフマーの性質から導き出している。それによると、すべての存在は三つの性質もしくは領域に分けられる。すなわち、1. 純粋な真理、純粋な光である「サットヴァ」、2. 仮象と錯誤という中間的性質を持つ「ラジャス」、3. 全くの闇である「タマス」。

創造の神としてのブラフマーはラジャスの性質を有する。「というのも、ラジャという概念においてはある存在、すなわち熱情的で暴力的な意志を起源とする存在の概念が考えられているから」(XII, 449f.)である。ブラフマーの宇宙創造の背後にはそのラジャスという性質から来る欲求がある。それ故、「最初の存在は、盲目的直接的な、またそれ故にこそ、同時に激烈で無分別な欲求という存在以外の何物でもない」(XII, 450)。このことをポテンツの発展段階に則って判断すると、第一ポテンツとしてのブラフマーは、可能性としてあるのみで実際には存在しないという意味で、単なる見かけ上の存在である。「なぜなら、憤怒なしのいかなる情熱も考えられないし、そのような仕方でも欲求し、それに基づいて存在するものは同時に自ら不均等となり、かくして、このような存在を単なる見かけ上のものと呼ぶことも出来よう。[...] ブラフマーは、真ではなく、自己の本質から疎遠になった、単なる見かけ上のものをもち出し生み出す神である」(12/450)。

シヴァはインド神話では宇宙の破壊者である。シェリングのポテンツ論によると、それは第二のポテンツである。すなわち、現実存在としてのシヴァは、ブラフマーの存在可能性、つまりブラフマーが創造した見かけ上のもの、仮象を破壊するもの、ブラフマーの過誤を否定するものである。したがって、ポテンツ論に基づけば、その対象は宇宙全体ではなく、もっぱらブラフマーにのみ向けられる。シヴァは「ブラフマー自体の破壊者であって、純粋質量が形相によって破壊されるのと同様である」(XII, 445)。このようなシヴァの第二ポテンツとしての役割は、ブラフマーにおいて見たのと同様に、トリグナ説に基づくその性質によって規定されている。シヴァの性質はタマスである。タマスが表すのは、すでに見たように、暗闇であって、シェリングはそこに否定的なものの象徴的表現と同時に、シヴァによる破壊の結果を見て取っている。「仮象、すなわち見かけ上の存在が根絶されると、まず暗闇が生ずる。それはより高い真の存在が現れるまで持続する」(XII, 451)。

ヴィシュヌは、シェリングによると、第三のポテンツである。ヴィシュヌはインド神話では宇宙を維持する者であるが、第三のポテンツとしてのヴィシュヌが維持するものは、いわば、シヴァの破壊によってふり分けられた真の存在である。「してみると、この第三の者は、第一の者の破壊から取り残されたものだろう。この限りで、ここに維持という概念が入り込んでくるのである。ヴィシュヌは真の存在を仮象とその否定から救い出す者、すなわち、それを維持する者なのである」(XII, 452)。ヴィシュヌの性質を説明するグナは、ポテンツにおけるヴィシュヌの維持者としての役割を裏付けるものである。つまり、ヴィシュヌが持つグナは、サットヴァである。「この言葉は、あらゆる不足、あらゆる非存在から免れているという意味で全き真であり、したがって、認識のうちで真理に至る存在を表す」(XII, 451)。真理をその本質として持つヴィシュヌは、ブラフマーがすでに仮象として打ち立てたものをシヴァによって否定された後、これをさらに再構成するのである。インド神話における三神の役割についてのシェリングの説明は以上の通りである。

要約すれば、最初に、ブラフマーはまだ現実に移行していない、したがって、見かけ上の存在として可能なもののままにとどまっている神を表す。シヴァは存在の神でブラフマーの仮象を否定する。最後にヴィシュヌが現れ、自己をあるがままのものとして指定する神の本質である精神として示される。それは第三ポテンツの存在者として、第一ポテンツの可能性と第二ポテンツの存在とを総合するものである。言うまでもなくこの三神は本来単一の神の三つの局面を表すものであるが、三神がこの単一の神の自己発展の契機として捉えられるとき、ブラフマーは神の統一の衰微、シヴァは統一の破壊、ヴィシュヌは統一の破壊によって生じた「多様性を再び統一へともたらしめるもの」(XII, 458)と考えられる。シェリングのトリムールティの特徴づけは、第一ポテンツと第二ポテンツは互いに却け合い、第三のポテンツが両者を統一するものとして要請されるという彼のポテンツ論の不可避的な帰結である。

以上、シェリングのインド神話におけるトリムールティの解釈を、彼のポテンツ論に基づいて辿ってみた。シェリングはインド神話の三位一体論をエジプトの、ティフォン、オシリス、ホルスからなる三位一体論と比較して、こう述べる。エジプト神話は三つのポテンツが一致した最初の神話である。これに対

し、インド神話はポテンツが統一を欠いて互いに外部に存在し、併存しあっているに過ぎない典型的な例である(XII, 440)。このためインド神話は、統一の、したがってまた、知的意識の完全な分裂と解体を表している(XII, 446)、と。

トリムールティ以外にインドでは、ヘーゲルも指摘していたように、様々な物質神、自然神が存在する。彼らは、シェリングによると、物質を起源としており、ポテンツ論からすると、ブラフマーがシヴァによって破壊された名残であり、様々な部分に分裂したときに生じたものと理解される(XII, 456 参照)。他方でインドでは、マハーバーラタなどの叙事詩や民間信仰に基づくヒンドゥー教の聖典プラーナで賛えられたクリシュナをはじめとする様々な神々も存在する。これらによると、ヴィシュヌは、地上の正義がもはや維持され得ないものとなったとき、世界を悪から救うため、様々な、全体で十のアヴァターラ（化身）として地上に出現する。シェリングは化身説に見られる神々を「本来のインド神話が余計に増殖したもの」(XII, 465)と見ており、したがって、化身説を、インドの神々の内的関連を示すものではないと考える。むしろシェリングはヴィシュヌの化身説の起源を、ヴィシュヌが表す三つ目のポテンツの不完全な役割のうちに見ている。というのも、ヴィシュヌは精神の統一を堅持することが出来ないで、再度物質界に後退して行かざるを得ないからである(XII, 460, 571)。

3. ヘーゲルとシェリングの違い

すでに見たように、ヘーゲルとシェリングは、インド神話の三位一体神を形成するトリムールティをインド神話の最も重要な観念であり、その枠組みを形成する基本シェーマと見なしている。二人は次の点で一致している。すなわち、両者は、元来宇宙の諸現象における絶対者（神）の三局面を表すに過ぎないトリムールティを、究極の実体としての絶対者（神）が自ら区別を生み出し、さらにそれを克服していくような発展段階と捉えることによって、トリムールティの三つの要素のうちにお互いの内的関連の欠如ゆえの体系的な不整合を見、そして、インド神話を他民族の神話によって克服すべきものと理解しているのである。以下では、二人の哲学者のトリムールティについての考え方を比較対照するため、前述の繰り返しになる部分もあるが、次の四点、すなわち 1.

トリムールティの三局面、2. トリムールティの発展段階の順序、3. トリムールティとブラフマンとの関係、4. トリムールティと他のヒンドゥー教の神々との関係について、彼らのそれぞれの考察をまとめてみたい。

ヘーゲルによると、精神はその表象が概念にまで高まるとき、端的に三一性として捉えられる。トリムールティが示すのは、精神はインド人の意識においても概念として捉えられてきたことである。第一の、トリムールティの三局面について、ヘーゲルは、トリムールティの核心は、その三神がヘーゲルの三一性における三つの要素に対応していることにありと見る。すなわちブラフマーは普遍の実体、ヴィシュヌはその現実化、客体化、そしてシヴァはこれら二つの総合としての統一への回帰である。ヘーゲルがトリムールティのうちに同時に不整合を見るのは、これらの神々がヘーゲルの三一性の概念から外れていくからである。トリムールティの概念としての不徹底を明らかにするために、ヘーゲルはそれぞれの神が体现するインドの伝統的概念に自分自身の理解を対置する。例えば、すでに述べたように、シヴァは精神ではなく、自然力の人格化である。というのも、彼は一方では破壊の神でありながら、他方では生殖の神であるというふうに両極性を有しており、この両極性は人格としては実現され得ないものであるから。ブラフマーについてもヘーゲルはそれが両極性を持つと解している。すなわち、それは宇宙の創造者であると同時に、宇宙に偏在する無規定の実体である。ヴィシュヌについても、ヘーゲルはその様々な特性を列挙しているが、彼はヴィシュヌの維持者としての役割には触れていない。

これに対し、後期において「積極哲学」を唱えるに至ったシェリングにとっては、哲学の意義とは神の本質（何 was）ではなく、事実（であること dass）を説明することにある。シェリングがインド神話を扱うに際して問題であったのは、その中で伝統的に伝えられているトリムールティの三局面の、実際的な内在的つながりを解明することであった。彼がインドのサーンキヤ哲学のグナ説を引用しつつ、神話形成の原理としてのポテンツ論に基づいてインド神話を論じたのはこのことを物語っている。このため、シェリングはトリムールティの三神がインド神話において演じる役割を認めているが、それはインド神話に見られるような彼らの宇宙における役割ではなく、各神の、先行する神に対する内在的関係を示すものとして理解するのである。

第二の、トリムールティの発展段階の順序という点に関して、すでに述べたように、ヘーゲルはインドで一般的にブラフマー、ヴィシュヌ、シヴァという順序で語られるのをそのままに理解しているが、シェリングはヘーゲルと異なり、ブラフマー、シヴァ、ヴィシュヌという順序に変更している。シェリングによるとブラフマーの次に来るのは、ヴィシュヌではなくシヴァである。その理由は、ヴィシュヌはブラフマーとシヴァの総合として第三番目に位置すべきだからである。トリムールティの本質をシェリングは次のように見ている。すなわち、物質が段階的に精神へと移行するポテンツの発展においては、始原の神としてのブラフマーの意志（ラジャス）が創り出した物質としての見かけ上の存在は、シヴァの否定（タマス）という性格によって破壊される。その結果精神としての真なる存在（サットヴァ）が生じ、この真なる存在を維持者としてのヴィシュヌが保持するのである。しかし、シェリングは実際のインド神話においてこのような三つのポテンツの統一を見いだすことは出来ず、統一の解消を、すなわち互いに乖離したポテンツを見いだすのみであった。というのも、ブラフマーはすでに過去の忘れ去られた神であって、実際に、インド人の宗教意識の中ではいかなる役割も果たしていないからである。またシヴァとヴィシュヌについても、両者は互いに排除し合っており、統一を生み出すことはないからである。シェリングはトリムールティにおけるポテンツのこのような乖離を、インド人の宗教意識の脆弱さに帰している。

第三の、トリムールティとブラフマンとの関係について、ヘーゲルは、すでに述べたように、両者の関係のうちにトリムールティが概念として不徹底である理由を見て取っている。すなわち、トリムールティの三神がブラフマンに解消されてしまうのならば、ブラフマンは無規定の普遍の実体なのであるから、それらはもはや人格、主体と見なすことは出来ない。例えば、ブラフマー（男性名詞）はトリムールティにおける一神格、つまり人格神であるが、他方では、無規定の普遍の実体ブラフマン（中性名詞）でもある。ブラフマンが無規定であるということは、あらゆる物がトリムールティの要素として神格化されうるということでもある。シヴァは、人格、主体ではなく自然力がトリムールティの一要素として神格化されることを示す例に他ならなかった。

このように、ヘーゲルはトリムールティが一貫性を欠く理由をトリムールテ

イのブラフマンとの関係のうちに見ているのに対し、シェリングは、トリムールティとブラフマンとの関係を否定して、トリムールティの三神格を無規定の実体の顕現と見るのは全くの誤りだ、と述べている。というのも、彼によると、中性名詞としてのブラフマンは、元来、バガヴァッド・ギーターなどに見られるように、後の時代の哲学の発明だからである。すなわち、人格神としてのブラフマーは、シヴァにより否定され消え失せてしまったので、その働きは限定的とならざるを得なかったため、ブラフマンはブラフマーを補完する概念として採り入れられたのである。このように、シェリングはトリムールティと、ヘーゲルがトリムールティの三神格が最終的に還元されてしまうと見た中性名詞ブラフマンとの直接関係を否定しているので、ブラフマンをトリムールティの不整合の原因とは見なしていない。

第四点に関しては、インド神話におけるトリムールティの三神以外の、様々な、例えば天空神インドラに代表されるような、いわゆる物質神、自然神について、ヘーゲルはこれらを、自然界の物質が概念にまで高められることなく、想像力によって神格化されたものと理解している。他方、シェリングはこれらの神々を二種類に分類している。1. 物質に由来する、インドラのような物質神、自然神。2. ヴィシュヌの化身である神々。後者は第一ポテンツのブラフマーが第二ポテンツのシヴァに破壊されたことにより生じた名残で、第三ポテンツとしてのヴィシュヌがその役割を逸脱した結果、生じたものである。すなわち、ヴィシュヌの化身である神々が生じたのは、ヴィシュヌがその意識において、元来シヴァとの対立の中で自己を精神へと高めるという自己の存在条件を認識出来なかったのもはや自己をブラフマーとシヴァを統一する精神として維持することが出来ず、物質へと退行してしまったからである。

ヘーゲルによると、トリムールティは、精神がインド人の宗教意識においては表象から概念に至る十分な変容を遂げておらず、概念の名残にとどまるのみであることを端的に示すものである(4a, 220)。それゆえ、インド宗教は、精神が未だ表象にとどまり直接的自然な仕方存在するような「魔術宗教」やペルシャの「光の宗教」などと同様に、自然宗教に属する。シェリングはトリムールティのうちにポテンツの分裂を見ており、そこではポテンツは物質に基づいて存在しているので、精神の統一に達することはない。というのも、神はそこ

では自己を客体化した後でも、依然自己の外にとどまっており、自己に回帰することはないからである。シェリングによれば、このようなインド神話に対し、すべての三つのポテンツが統一される最初の完全な神話こそエジプト神話である(XII, 570 参照)。

結論

これまで見てきたように、トリムールティはヘーゲルにおいては絶対精神が自己を実現するに際しての概念の三一性として把握された。これに対してシェリングはトリムールティを、ポテンツの展開として表現される神の存在形式の三一性として理解した。二人の哲学者に共通するものは、彼らが、本来絶対者（神）の、互いに影響を与え合うことなく併存する三つの局面を表すに過ぎないトリムールティを、絶対者（神）の動的な自己変容の三段階のプロセスとして把握していることである。このようなヘーゲルとシェリングの理解は、人類の宗教史を、一切を包括する単一の哲学原理で説明するという彼らの試みの帰結である。彼らがトリムールティのような非キリスト教世界の宗教現象を論じる場合、彼らの最大の努力は、それを実証的に客観的に論じることではなく、人類の宗教史についての体系的構想に基づいて分類し、それを宗教史の中に位置づけることだった。彼らの哲学の体系的性格と、さらには当時のヨーロッパのインド研究の水準を考えるならば、容易に理解されるのは、彼らがインド神話の中に一なる絶対者もしくは神の存在形式を三つの要素から説明する観念、すなわちトリムールティを発見したとき、二人は、単一の哲学原理で人間精神の歩みを説明するという要求の故に、その中に自分たちの神観念を表す三一性によって説明しようとしたことである。

ヘーゲルとシェリングのトリムールティについての見方を比較してみると、理解されるのは、シェリングの方がトリムールティの観念をより内在的に理解しようとしていることである。このことは彼がトリムールティの三神格が有する各局面を深く熟考していることに見られる通りである。シェリングは「神話の哲学」の講義で、言及はしていないけれども、ヘーゲルの宗教哲学講義を大いに参照していたと思われる⁵⁾。いずれにせよ、シェリングのトリムールティ解釈から明らかになるのは、彼が「積極哲学」のイデーに基づいて神々の歴史と

しての神話の現実をインド神話においても解明しようとしたことである。他方、ヘーゲルにとって問題であったのは、トリムールティという神話の現実をどのように解釈するかではなく、トリムールティが概念として成立しうるかどうかということであった。ヘーゲルはトリムールティの三神を無規定の普遍的実体であるブラフマンに関係づけ、これによってトリムールティを概念として否定的に捉えているのではあるが、この関係づけそのものは正しい。

宗教学者パウル・ドイッセン(1845–1919)はインド精神の独自性を他ならぬヘーゲル哲学を引き合いに出しながら、こう述べている。「インド人の世界観に習熟することは、ヘーゲルが唯一可能で理性的であるとして構築した方法とは全く別のものがあることを理解するという利益がある」⁶⁾。この「全く別のもの」を認識するためには、体系的な位置づけから離れて、インド精神そのものを対象とした学、すなわち「インド学」が打ち立てられる必要があった。ヘーゲル、シェリングによるインド精神を体系に組み入れ、人類の精神史の中に位置づけようとする試みは、いわばインド学の前提をなすものであり、またそれを覚醒するものであったといえよう。

注記

この論文は『ゲーテ年鑑』第47号（日本ゲーテ協会発行、2005年）に収録された拙稿“Die Auslegung der indischen Dreieinigkeit ‘Trimurti’ bei Hegel und Schelling”を日本文に書き改めたものである。

注

- 1) 「[...] ブラフマー、ルドラ（シヴァ）、ヴィシュヌ。これらは至高の、不死なる、無形のブラフマンの主要な顕現である」(Maitrayana-Brahmana-Upanishad 4, 5, 6. The sacred books of the East. Vol. 15. The Upanishads. Part 2. Translated by Fr. Max Müller. Oxford 1884; Reprint: Delhi 1982.)
- 2) G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Teil 2, Bd. 4a, hrsg. von Walter Jaeschke, Hamburg 1985. (この版からの引用は本文の（ ）内に巻次（アラビア数字）と頁数を記した。）「ヒンドゥー教は空想の宗教である」とするヘーゲルの規定は、1824

年の彼の講義による。

- 3) G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*. Bd.16, Vorlesungen über die Philosophie der Religion I. Frankfurt am Main 1969, S.343.
- 4) *Schellings Werke*. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung hrsg. von Manfred Schröter. Unveränderter Nachdruck des Münchner Jubiläumsdrucks. München 1962–71. (シェリングの引用は K.F.A.シェリング編オリジナル版シェリング全集の巻次（ローマ数字）と頁数を本文の（ ）内に記した。）
- 5) ヘーゲルの「宗教哲学」とシェリングの「神話の哲学」との間には、比較可能な部分が多々あり、特にインド神話宗教についてはそうなので、この点について両哲学者がお互いに影響を及ぼし合っていたと考えられる。Vgl. John Elbert Wilson, *Schellings Mythologie. Zur Auslegung der Philosophie der Mythologie und der Offenbarung*. Stuttgart 1993, S.14f.
- 6) Paul Deussen, *Die Sutras des Vedanta*. Leipzig 1887, Vorrede, S. Vf.

参考文献

- ヘーゲル『宗教哲学講義』、山崎純訳、創文社、2001。
- 山口和子『未完の物語——シェリングの神話論をめぐって』、晃洋書房、1993。
- 橋本 崇『偶然性と神話——後期シェリングの現実性の形而上学』、東海大学出版会、1998。
- H.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、宝蔵館、1983。
- Adolf Allwohn, *Der Mythos bei Schelling*. Liechtenstein 1927.
- Ernst Benz, “Theologie der Wandlung des Menschen bei Friedrich Wilhelm Josef Schelling.” In: *Urbild und Abbild*. Leiden 1974.
- Helmut von Glasenapp, *Die Indienbild deutscher Denker*. Stuttgart, 1960.
- Wilhelm Halbfass, *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*. Basel 1981.
- Johannes Hoffmeister, “Hegel und Creuzer.” In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*. 8, 1930, S.260–282.
- Friedrich Kreis, “Hegels Interpretation der indischen Geisterwelt.” In: *Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie*, 7/2, 1941, S.133–145.
- Reinhard Leuze, *Die außerchristlichen Religionen bei Hegel*. Göttingen 1975.
- Clemens Menze, “Das indische Altertum in der Sicht Wilhelm von Humbolds und Hegels.” In: *Hegel-Studien*, Beiheft 27. Bonn 1986, S.245–294.

- Walter Ruben, "Hegel über die Philosophie der Inder." In: *Asiatica* 1954, S.553–569.
- Hans-Joachim Schoeps, "Die außerchristlichen Religionen bei Hegel." In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 7/1, Köln 1955, S.5–10.
- Ernst Schulin, *Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke*. Göttingen 1958.
- Jean W. Siedler, *India in the mind of Germany. Schelling, Schopenhauer and their times*. Washington D.C. 1982.
- Christel Mattias Schröder, *Das Verhältnis von Heidentum und Christentum in Schellings Philosophie der Mythologie und Offenbarung*. München 1936.
- Susanne Sommerfeld, *Indienschau und Indiendeutung romantischer Philosophen*. Zürich 1943, S.69–87.
- Peter Trawny, *Die Zeit der Dreieinigkeit. Untersuchungen zur Trinität bei Hegel und Schelling*. Würzburg 2002.