

翻訳

ヴィルヘルム・ハルプファス『ヘーゲルと瞑想、ヨーガ』

Wilhelm Halbfass “Hegel on Meditation and Yoga”

訳者 徳永哲也*

Tetsuya TOKUNAGA

〔訳者による解題〕

この度の翻訳の出典となったのは、“ZEN BUDDHISM TODAY—Annual Report of the Kyoto Zen Symposium—No.3, 1985”という英文の論集である。この論集はそもそも、平田精耕天龍寺派管長と西谷啓治、上田閑照両京大名誉教授を中心とした国際宗教哲学研究会（通称京都禅シンポジウムコミティ）の機関誌である。同研究会は1983年から1998年まで、湾岸戦争で中止になった1991年を除いて毎年、国際会議として「京都禅シンポジウム」を開催してきた。1994年のアメリカ・サンタフェ市を除いては京都で行われてきたこのシンポジウムは、毎年10名程度の発表者を1週間のスケジュールに配するという形で、ゆったりとしながらも濃密な議論を積み重ねてきた。そして各回ごとの成果を英文の論集をまとめてきており、この翻訳の論文は1985年の第3回シンポの成果の一つである。一連のシンポの方向性を示す意味で、ここに各回のテーマを記す。

- 第1回（1983年）現代世界における宗教と人間性
- 第2回（1984年）現代世界における禅ならびに神秘主義
- 第3回（1985年）現代世界における三昧と瞑想の意義
- 第4回（1986年）禅仏教——宗教と現代との出会い
- 第5回（1987年）禅仏教——宗教と自然科学
- 第6回（1988年）現代世界における宗教と人文

科学

- 第7回（1989年）自然、生命そして人間
- 第8回（1990年）現代世界における宗教と倫理
- 第9回（1992年）現代世界における宗教と文化
- 第10回（1993年）宗教と現代世界
- 第11回（1994年）禅、京都学派、そしてナショナルリズムの問題
- 第12回（1995年）伝統と創造——近代の中の伝統教学
- 第13回（1996年）伝統と創造——近代の中の伝統教学
- 第14回（1997年）西谷啓治の思想における宗教と現代世界
- 第15回＝最終回（1998年）西田哲学、西谷哲学、そして禅

今回この論文を私が翻訳する機会を得たのは、同研究会が15回のシンポジウムを終えて各回の諸論文の邦訳に乗り出し、ヘーゲル学者である私にヘーゲル関連論文のお声がかかったこと、そして私自身もヘーゲルと東洋思想の関係へのかねてからの興味からこの論文を丁寧に読んでみたいと思ったことによる。

この論文にも述べられているように、ヘーゲルが東洋思想（例えば仏教）に精通していたとまでは言えないが、彼の歴史視野、世界視野には確実に東洋が収められており、その目のつけどころには今日の我々から見ても示唆を得る部分が多い。地球環境問題などで西洋近代型の科学技術至上主義に反省が迫られる今日、“Look East”は新時

* 助教授

代のスローガンの一つになっているとも言えるが、ヘーゲルはその先駆者に数え上げることができるかもしれない。極東の国、日本もその東洋思想を担う一員であるが、例えば昨今話題の脳死—臓器移植問題で言えば、「遅れていたがやっと欧米に追いつきつつある」日本に対し、「移植先進国」アメリカでは今になって脳死思想が疑問視され、「日本でこそ健全な公共的な賛否両論が展開され続けている」という声が上がりに始めている。「Look East」の皮肉な一例だが、生命倫理学者でもある私にとっては興味深い事例である。

なお、以下の本論において [] は訳者による専門用語の和訳ないし注釈を示す。

[本論]

「瞑想」という語はヘルマン・グロックナーのヘーゲルレキシコンには出てこない。ヘーゲルが瞑想に関心がなかったのははっきりしている。ヘーゲルは瞑想についてはほとんど何も語っていないことからしても、「ヘーゲルと瞑想」といった題で何が言えるだろうか。また「ヘーゲルとヨーガ」については何が言えるだろうか。実際のところ、ヘーゲルがインド思想、特にヨーガを扱っている文脈で、「瞑想」という語を使っている文はごく僅かしかない。一方、ヘーゲルのインドおよびアジア一般に関する言説は、この分野の専門家たちからはあまり肯定的評価をされてこなかった。ヘルムート・フォン・グラセナップは彼を、西洋的思想の地平を乗り越えられなかった「西洋人の典型」¹⁾と評している。そこで再び問うてみる。ヘーゲルのヨーガと瞑想に関する見方や考えに我々が注目すべき理由は何か、と。

ヘーゲルがヨーガと瞑想の専門家であったと主張するのが馬鹿げているのははっきりしている。それでも、私がこれから述べることは、ヨーガや瞑想に対するヘーゲルの反応から我々が学び取れるところがあるという前提に基づいている。西洋思想史におけるヘーゲルの立場は独特である。彼は前例のない方法で哲学の体系と哲学の歴史を結合し融合したが、それはヨーロッパがヨーロッパとしての自己確信の頂点に達すると同時に西洋以外の伝統の探求に自ら踏み出した頃のことであった。ヘーゲルはそうしたヨーロッパ的な自己確信

と運命意識の、哲学における先駆けなのであり、それゆえにまた、自分が内省的推論的理論的思想を統括するのだと公言する。東洋思想と瞑想への彼の反応の仕方は大いに示唆に富み、彼の思想家としての威光は、彼の誤った理解や誤った解釈、そしておそらくは彼が何も言わなかったり関心を示さなかったことまでもが示唆を与えてくれる可能性を孕むほどのものなのである。それらはきつと西洋人たちに、大いなるアジア伝統との出会いの、そしていわゆる東洋と西洋との対話の、歴史的なそして解釈上の或る基本条件を想起させるはずである。底の浅い世間知らずでいたくなかったら直視しなければならない困難を想起させるはずである。それらは少なくとも、近代世界における瞑想の役割を理解してその真の可能性を瞑想をけなす者たちに証明したいと思っている人には、プールヴァパクシャ [前提] と適切な出発点を与えてくれるのである。

インド思想に関する、そして東洋思想一般に関するヘーゲルの評価は、彼自身の哲学的思考と不可分である。彼の見方では、歴史とは我々が今日の姿にたどり着いた道筋を示してくれるものであり、哲学史の発展は哲学それ自体の展開なのである。歴史的発展の進行過程を通して、先にあるものが後に来るものの中に統合される。ヘーゲルの示唆に富み多義性のある用語で言えば、「止揚される」(つまり捨象されながら保存もされ高次化される)のである。そしてこの過程が含意しているのは、「歴史における哲学体系の連鎖は理念を概念的に決定する論理的推論の連鎖と同じである」²⁾ということである。過去の哲学は過去の中にその価値と意味を有している。我々はそこに回帰することはできないし、それを再現することもできない。それを理解しようと努めることができるだけである。歴史には逆戻りの道はない。ヘーゲルの哲学史の枠組は、主にはタレースからカントやヘーゲル自身に至る西洋思想の歴史に向けられている。この枠組にあっては、東洋、とくにインドはどこに位置づけられるのだろうか。ヘーゲルによると、「世界精神 (Weltgeist)」の道程は東洋から西洋に向かってきているという。東洋は、本質的に導入部を形成しており、後に続くものほど明示的でなく、限定的でもなく、区別づけもさ

れていないもので、より「抽象的」である。それが、西洋の内省的意識に代表されるような、より包括的で歴史的に進歩した段階で捨象され、包摂され、統合されるのである。それは、西洋思想とその現状に代わるものとしての生きた実在ではないのである。

東洋の、特にインドの思想に特有の原理は、ヘーゲルによれば、その「実体性」である。それが意味するところは、ある抽象的で不確定の究極の実体、純粹な抽象存在の統体がここでは根本原理になっており、その統体の下では有限で特殊な存在は取るに足りない変容体でしかない、ということである。ヘーゲルはその例を、ブラフマン〔梵〕というヒンドゥー教の観念に見出している。彼の理解と用語によると、ブラフマンとは「それ自体は具体的な限定性を全く持たない純粹な存在、純粹な普遍性…」³⁾「今あるものの永遠の土台そのもの」⁴⁾「純粹で無限定で無際限な抽象体」⁵⁾「精神なき実体」⁶⁾ということである。特殊性と時間的空間的多数性を超越するインド精神は、一なるものと普遍なるものへの道を見出している。この後者が宗教と哲学の真の基盤となるのだが。しかしインド精神は、世界の具体性へと戻って行く道を見出しはしなかった。普遍なるものと特殊なるものとの、一なるものと多数なるものとの相互の仲介や和解は果たさなかった。一なるものが、「有限なるものを低く見て」具体的世界から思想的に引きこもるといふ原理に相変わらずなっているのである。そして、インド思想の深みとして現れるものが、同時にその欠点でもあるのだ。

ヘーゲルの言によると、インドでは個別的なるものは、自律的主体としては「それ自体において何の価値も持たない」⁷⁾。個別的なるものが属している世界は、「一なるものの一時的現れにすぎず…人間は…措定されることはなかった」⁸⁾。個別的なるものは、その個別性を開示し実現するのではなく、それを抑えつけ打ち負かそうとする。哲学的思想と宗教的実践の目的は、自己と絶対的なるものとの同一化であり、太古の「実体性」への回帰であり、すなわち己を空にして滅にし、己を主体と実体とが一致する抽象体へと引き下げることである。ヘーゲルの見解では、人格と

しての主体を明示的に認識せずに、十全な意味での哲学の真の基礎は成立しない。「真の哲学は西洋においてのみ始まる。ここにおいて精神は自己の中へと降りて行き、自己へと沈潜し、自己を自由なものと措定し、自ら自由となる。ここにおいてのみ、哲学は存在しうる…」⁹⁾。ヘーゲルは晩年近くになって、哲学とは根本的にヨーロッパ的な現象であるというこの見方を修正する構えを見せたようである。しかしこの見方は、ヘーゲル主義者の「公式」見解と思われていたし、19世紀の哲学史研究を通してずっと支配的であった。

ヘーゲルが、基本的には否定的あるいは見下すような態度をとっていながら、アジアとくにインドの思想にずっと魅了されていたことは注目に値する。彼は、ベルリンで教授をしていたころ(1818~1831年)、インドに関する新しい公刊に取り組みしており、それを哲学史や歴史哲学や美学や宗教哲学といったその講義集大成に加えようとしていた。そしてこのことがヘーゲルを、西洋思想の伝統に引きこもってしまった彼の19世紀の後継者たちとは違った存在にしている。ヘーゲルの最後の主な公刊の一つに、バガヴァッド・ギーター〔マハーバーラタの一部でインド教徒の最上の聖典〕に関するヴィルヘルム・フォン・フンボルトの論文を扱った広範な批評〔「フンボルトの『バガヴァッド・ギーターの名のもとに知られたマハーバーラタのエピソードについて』の批評』がある。そのうちの二部が『科学的批判年報』(1827年)のほぼ100ページを占めており、しかもそこで扱っているのは、フンボルトの解釈だけでなく、むしろバガヴァッド・ギーターそのものの世界観や、ヘーゲル自身がインド伝統におけるヨーガと瞑想の役割と見なしているものの方がずっと多いのである。ある意味ではこれが、ヘーゲルのインド理解に関する限りでは、彼の哲学的遺言なのである。

フンボルトと全く同じように、ヘーゲルもギーターをインド宗教叙事詩の最も代表的な真髓と見ており、それがヨーガという形で表されることをその核心と見ている。彼はフンボルトには、そのヨーガ伝統一般に関する豊かな学問的予備知識と分析に対して感謝の意を表している。彼はまた、アウグスト・ヴィルヘルム・シュレーゲルのラテ

ン語訳やヘンリー・トマス・クールブルックのサーンキヤ学派とヨーガ派 [いずれもインド六派哲学の一つ] の研究も参照している。彼は、自分で集めたギターに関する資料を他の原典や伝承を参照して補った上で、こう結論づけている。「よって我々は、いわゆるヨーガをインドの宗教と哲学の全体の中心と考えて正しいだろう」¹⁰。ヘーゲルは、ヨーガという語をラテン語に始まって英語やドイツ語といったヨーロッパ語に翻訳しようとする様々な試みについて論じた上で、“Vertiefung (専心、沈潜)” というフンボルトの表現が最も適切だと考えている。ただし彼が付言するところによると、このヨーガでの専心というのは、芸術作品や学問研究対象のような対象物への沈潜でもなければ自己の具体的個人的主観性への沈潜でもない。むしろ、内容を持たず対象を持たない専心、沈潜なのである。ヘーゲルは、それは「抽象的没入」とも呼べる、とほのめかしているし、それが目指すのは客観内容の全き消失であると共に主観内容の全き消失でもある、と言っている¹¹。従って、それが表象しているのは、ブラフマンという概念に自らの究極の表現を見出す空なる統一への隠遁であり、その意味は、世間からの全き隠遁であり隔絶である。

ヘーゲルはヨーガを、精神の「否定的態度」¹²の、そして「インド宗教における最高度のものの否定的性質」¹³の表現だと見ている。それは、彼が「媒介」と呼ぶものを、主観と客観との弁証法的相互作用を、一なるものと多数なるものとの相互性を否定する。それは、直接性への隠遁であり、具体性と差別化への恐れであり、進化というよりは退化であり、歴史における人間の創造的自己展開の逆転である。そこには、魂の真の目的が含意されている。明示的にせよ暗示的にせよ目指すところは、「思想のそれ自体における純粋な統一」¹⁴であり、進化なき実体性であり、同時に純粋な無でもあるような限定なき存在なのである。ヘーゲルの見方では、これがインド思想の究極の無内容性であると同時に偉大性と高尚性でもあるのだ。

ヘーゲルは、『バガヴァッド・ギター批評』では「瞑想」という語を使っていない。彼がこの語を使っているのは、『歴史哲学講義』(1822/23年から1830/31年の五つの版)の二つの節におい

てである。幾分軽い使い方としては、「沈黙の瞑想 (schweigende Meditation)」という表現が、フランシス・ウィルフォード大佐 [東インドに勤務したイギリス将校] による報告を要約し説明している節(『宗教哲学講義』にも類似の箇所がある節だが)に見られる¹⁵。もっと重要な使い方が出てくるのは、インドの章の前にある「モンゴルの原理 (Das mongolische Prinzip)」という章においてである。ヘーゲルが初めてこの章を入れたのは『歴史哲学講義』第2版(1824/25年)でのことで、1822/23年版では似た内容ではあるがもっとずっと短い補遺としてインドの章につけられていたものに、この章が取って代わったのである。1826/27年と1828/29年にも、追加と改訂をはっきり加えながらこの章を入れているが、その時期はほぼ、類似の文言が多数でてくる『バガヴァッド・ギター批評』を執筆し公刊する時期に重なる。ところが彼は、死の前すなわち1830/31年の最後の『歴史哲学講義』には、この章を入れなかった¹⁶。この章でヘーゲルは、仏教のことを語っているのだが、そこには、ヒンドゥー教のヨーガ伝統と同じような基本方向が、もっと徹底して述べられている。彼の言によると、仏教においては、無——これを彼はニルヴァーナという概念の中に見いだしている(「涅槃」という語も使っている)——こそが原理であり、到達目標であり、あらゆるものの目的なのである。人間は、思慮を重ね筋道を立てて自己をこの無と同化するようにと、「絶えざる瞑想 (beständige Meditation)」によって自己の中にそうした空なるものを作り出すようにと、努めるべきなのである。ヘーゲルによると、それが意味するのは、「精神の抽象化 (Abstraktion des Geistes)」つまり「無になること、無を感じること、無を欲すること」を習慣化することなのである¹⁷。

仏教とヨーガについてこのように述べる中で、ヘーゲルは続けて、東洋の「静寂主義」および空や無への執着に対するヨーロッパの考察と批判の伝統を要約する。この重要な情報源になっているのは、17世紀の支那からの宣教師の報告であり、「釈迦の教派」についての報告であり、他の点では非常に实际的で現世的な支那人の中にあつての「バラモン」という階層の人々に関する噂話であ

る。それらの中でもここでの関係で挙げるべきなのは、ゴビアン神父である。彼は、東アジア仏教においては万物の原理は空であると、己を虚しくして思い入れや関心を持たないことであると語ったが、これがピエール・ペールなどによって公表され、あの有名なディドロとダランベールの百科全書で依然として一役買っているのである¹⁸⁾。ヘーゲルはもちろん、古い宣教師報告に加えてもっと新しく時代に即した情報を、とくにテラヴァーダ仏教〔小乗仏教〕については持っていた。『ビルマの宗教と文学について』というF.ブカノンの長い論文¹⁹⁾は、ニルヴァーナ〔涅槃〕に関するヘーゲルの論述にとって最重要情報源の一つとなったが、エウゲニー・バーノフの先駆的偉業は彼にとっては遅すぎた。

以上のことは何を意味するだろうか。グラセナップの言う通りなのか。ヘーゲルは、黙考する東洋に関する古い型通りの考えを再度言うだけで、独自の体系的予見を経験的証拠に当てはめてみることに消極的な、「西洋人の典型」にすぎないのか。彼は、そんな証拠に逆らっても、そこにあるのは単なる臆想と黙考であって真の哲学ではないと主張して、東洋を西洋の下位に置き続けるのだろうか。イエスかノーか、答えはそう単純ではない。なるほどヘーゲルは、東洋とくにインドについて、晩年までである基本的な陳述を繰り返してはいる。それでも変化はあるし、学び取っていくプロセスはあるのだ。後年の、そして最後の陳述で彼は、インドには哲学が、その語の完全な意味での真の哲学があると認めているのだ²⁰⁾。彼はもはや、哲学を西洋だけのものとは見ておらず、この点ではインドが低い地位に自動的におとしめられることはもはやない。確かに、ヘーゲルが死の間際に、東洋思想は西洋思想に「止揚」され取って代わられるのであって基本的には過去の事物なのだという自分の根本的な考えを、修正しようとしていたと推定するだけの理由はない。それでも、晩年に向かう中で東洋思想が彼にとってそれまでよりいっそう真に迫ってくる課題となってきたことは、疑いようがない。なるほど彼は、そのギーター批評と『歴史哲学講義』後年版において、臆想的抽象化に、そして東洋における消極性と無への執着に、批判的言及を繰り返

返しながら徹底化している。しかし、まさにこの徹底化が、彼がインドに哲学を今では認めているという事実と相俟って指し示しているのは、インド伝統が彼自身の思想にとって、歴史と個人性および展開と媒介についての彼の考えにとって、歴史の進歩とヨーロッパの運命への彼の信念にとって、一層直接に真正面から立ち向かうべき課題となったのだということなのである。

それでもヘーゲルは、歴史の、進歩の、個人性の非妥協的主唱者であり続けている。歴史の分化と展開を表現し実現するものである彼の体系は、全てを包摂するものということになっており、それ自体の抽象的起源だとか無の潜在的な根拠や背景に関わるべきではないというわけである。ヘーゲルは極めて慎重に、歴史に位置づけられるような絶対者の出自についても、それが自己を実現展開しその内的必然性が偶然として現れる場についても、顧慮しようとする企て一切を切り捨てるようにしている。思想の、ヘーゲルが「思弁的理性」と呼ぶものの力は、全てを包括するものでなければならず、「私はどこから来たのか」などといった問いが、歴史に自己を実現する絶対的必然的存在、無条件の存在に帰せられることが決してないようにしなければならないのである²¹⁾。しかしどういうわけか、歴史の根拠や背景について、全ての自己実現的な充足や展開を取り巻く空なるものについて、その「出自」を問うことは、低い地位に抑えられおとしめられてはいるが、依然として存在しており、背景に潜んでいる。その存在は、ヘーゲルが東洋的な思想と臆想に、認め渋りながらもずっと魅了され続けていたことに示されている。ヘーゲルは、その『論理学 (Wissenschaft der Logik)』と『エンツェクロペディー (Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften)』²²⁾のいくつかの注目すべき節でとくに、「無いもの、無(Nichts)」を「純粹存在 (Sein, reines Sein)」と同じようなものだとはっきり言っているが、こう言い表されるものが彼の思想における「無」の唯一の存在様式ではない。実際、これらの言い回しは、「無」を概念化し文脈に位置づける、すなわち思想の中に包摂することによって、「無」を中性化し馴染ませる企てであるように見える。しかし、そのような包摂それ自体

が排他的でもあるわけで、その明示的提起の彼岸には、暗示的で認め渋ってはいるがもう一つ別の「無」の存在が、他を排除しての存在が、ヘーゲル哲学の中にあるのである。

さらに言うと、ヘーゲル自身の思想にも暗黙のうちに瞑想的な次元があるのではないか。彼自身がその壮大な手法で思想の自己沈潜を行っているのではないか。ヘーゲル的意味での哲学は、究極的には絶対者との合一に向かうのであって、その目的および内容は宗教のそれと同じようなものではないのか²³。思想それ自体が純化と変換を呼ぶ次元を持っているのではないか。その通りである。しかしヘーゲルが何度も主張しているのは、哲学的思想は「今、ここ」というものを受け入れねばならず、主観と実体、個人性、歴史、具体性との媒介を受け入れねばならない、ということである。そして彼の見方では、ヨーガの瞑想および東洋の瞑想一般は、歴史や具体性から引きこもることと、歴史的な「今、ここ」というものや現実的な世界を受け入れないことと、いつもつながっている。インド思想と仏教思想は伝統的に、具体的世界へ思慮を尽くして回帰することや、世界内存在であることを自らすっかり受け入れた高次の認識に溶け込み同化することを唱えていると思われるが、ヘーゲルはこうした伝統を十分は知らなかった。彼は、抽象化や逃避ではない瞑想が、そしてあらゆる「媒介」の否定が、世界に向けて新たに心を開くことを目指しているのかもしれないという可能性を、考慮しなかった。なるほど彼は、『バガヴァッド・ギーター』を丹念に研究してはいたが、全く共感はず、その行動の哲学を拒否していた。彼の見方では、この『ギーター』は実際には、自己を行動の世界から引き離し、行動という観念そのものをより低い段階に、原初的な事態ないし性質であるプラクリティ〔自性〕という過程におとしめることによって廃棄しているのである。このプラクリティには、自己は影響を受けず責任も負わないというわけなのである。が、ヘーゲルはもっと知っていたら彼の見方を変えただろうか、という疑問は残る。我々が気づいているように、彼は事実情報には耳を傾けていたし、場合によっては特殊な諸事例にも言及しながら具体的に細かく陳述したりもしたのである

う。ともあれ、我々自身が「世界への回帰」に広く言及するには、以下のような問題について、もっと区別づけをして詳しく述べる必要がある。「世界への回帰」とはどんな意味か。どんな類の世界が、どんな類の回帰が組上に載せられているのか。それはその世界とその中に封じ込められた人々のための回帰なのか、それともその世界からの解放のため、究極的にはその世界自体の昇華のための回帰なのか。それは社会的実践や政治的関与という意味での現世的活動を含意するのか。それが適切なものとなるためには現世的実践的社会的影響力を持つべきなのか、それともそういった関わりに関心を持たず、そういった関わりから自由であることによってこそ適切で意味あるものとなりうるのか。「今日の世界」において、それに対して瞑想やサマーディ〔三昧〕が持つ可能性のある「意味」の次元とはどんなものか。ヘーゲルは、ナーガールジュナ〔竜樹、3世紀インドの始祖的仏教思想家〕の「二つの真理」や、彼のサンサーラ〔輪廻〕とニルヴァーナ〔涅槃〕の謎と暗示に満ちた同一視について、何と言っただろうか²⁴。

次のことは極めて明らかなら否定できない。ヘーゲルはアジアの思想と瞑想の伝統について十分は知らなかったし、自分が実際に知っていることから公平中立の均衡の取れた結論を引き出すようにも努めなかった。彼は公平中立の学者や専門家ではなかったし、そうなることを望みもしなかったが、彼は間違いなく、他の少数の哲学者と同様、哲学の無益さと傲慢さと同時に輝かしさと偉大さをも体現する、歴史上の最も偉大な哲学者の一人であった。彼の体系は、現実を考え、理解し、概念の力の支配下に置こうとする最も熱烈で目を見張るような取り組みの一つなのである。そしてヘーゲルは、体系化と普遍化を目指す最大の人物の一人である一方で、ヨーロッパ的なものを最も意識的に偏狭と言ってもいいくらいに目指す思想家でもあった。彼は、近代の東洋研究の始まりと各伝統どうしの新しい型の遭遇を目の当たりにする中で、ヨーロッパ的人間であることを選んだ。彼は具体的な言葉で、ヨーロッパ思想が普遍的なものになる可能性を持つことを、他の全ての伝統を取りまとめ自らがこれら他の伝統にはっきり取って代わることを示す力を持つことを、証明

するように努めた。ヘーゲルの見方では、西洋が政治的に優位に立ったのは、たんにこちらに概念的・精神的枠付けがあったことの現れか副産物ではないのだ。

ヘーゲルに落ち度があったとか、彼は非ヨーロッパ伝統を公平に扱っていなかったとか、彼は基礎となる事実知識を決して十分持っていなかったとか、彼はヨーロッパの内省的概念的・思想的の包摂性と普遍性を証明できなかったなどという見解に、賛成するのはごくたやすいことだろう。ヘーゲルは、この意味での思想よりインドのおよび仏教徒の瞑想を、低次の、そしてそれに「止揚される」ものと見ていた。そのような瞑想が、推論による概念化と客観化を目指す思想への返答となって潜在的にはそれを完遂し超越するかもしれないという可能性を、真剣に考慮することはなかった。歴史そのもの、とくに西洋の科学と哲学の歴史の発展が、新たに瞑想と向き合い瞑想を必要とすることに、歴史的には取って代わられるものと見なしていたものを新たに実在視することに、立ち返っていくかもしれないとは、気づいていなかった。ヨーロッパの人々は、後に続く諸発展からヘーゲルが予見していなかったような教訓を教わった。彼らは、自分たちの限界と落ち度に気づかざるをえなくなった。ヘーゲル的な頂上から降りてきて、別の道と新しい方針を求めて他の非西洋伝統に目を向けるようになった。さて彼らは、必要とするものが見つかるのだろうか。自己理解に際して経験している欠落や不足を埋めることができるだろうか。新しい均衡と完全性への希望はあるのか。

西洋の伝統下で我々は、近代科学技術を過信し、何でも測定化、量化、客観化、道具化し過ぎるようになった。あらゆる面にわたって計量化、計量化するようになり、自然も我々自身も計算と統制の内に収めたいという盲目的で際限ない衝動に駆られるようになった。が、こうした方向性の限界と危険性が明らかになってきた。別の道と軌道修正の必要性が、必ずしもはっきり唱えられるわけではないが、様々な形で様々なグループから、例えばエコロジー運動団体からあるように、インド教の導師や他の新宗派の支持者たちから、表明されるようになった。新しい精神性が、瞑想

と内観が今の世に適合すると、スヴァミ・ヴィヴェーカーナンダ [19世紀インドの近代宗教改革者] の時代以来西洋にやって来た東洋の多くの教祖たちは、ずっと強調している。彼らのメッセージは、諸々の精神的な運動の団体や民間の瞑想カルト集団によって聞き入れられ、伝えられている。しかし、最も生真面目な科学者や科学哲学者たちの一部にも受け入れられている。例えばカール・フリードリヒ・フォン・ヴァイツゼッカーは、ゴピ・クリシュナのようなアジアの教祖たちの活動を後押ししようと努めているわけだが、彼は現代世界における瞑想の重要性を、必ずしもその方法を定式化してはいないが、執拗なまでに強調している。彼は、科学技術が瞑想を本当の意味で新たに真に必要なものにしたのだ、瞑想とはそういうものだと説明している。そして彼は、科学そのものが、そこを越えては更なる研究や哲学的内省の余地はなく瞑想の余地があるだけというような敷衍のところまで、我々を導くのであろうという信念を、表明しているのである²⁹。

現代科学技術の方向が持つ一元性と内なる偏狭さが、ますます明らかになってきているようである。にもかかわらず、ますます世界的で普遍的な現象になっている。このことは混沌とした逆説であるわけだが、実際、ヨーロッパは今日この分野で進みつつあることから取り残されているように思われる。科学技術の普遍的・世界的偏狭さに全く影響を受けずに済むような、文化的伝統も世界内地域も存在しない。そして、ある伝統がヨーロッパ的なものでないということが、それがヨーロッパ思想に代わる本当の別の道を与えることができるという意味を持つわけでは、もはやないのである。

ヘーゲルは、ヨーロッパ思想に代わる本当の現実的な別の道があるという可能性を受け入れはしなかったし、近代の西洋のあるいは西洋化された世界においては瞑想と沈思という東洋的な方法に必要性も正当性も認めはしなかった。彼は、別の道に対する、瞑想や自省に対する近代の必要性の深さを、知らなかったし予見できなかった。しかし、彼の時代とくにロマン主義運動においては、東洋志向の新たな道や方針をヨーロッパが希求していることには、十分意識し反応も示していた。

実際、彼がインドに関心を持ち始めたのは、ロマン主義思想に接したことによる部分が大きいと言ってよい。それに、暗示的にせよ明示的にせよ、インドについての彼の陳述は、西洋の問題や苦難に彼にはごまかしと見えるような東洋的な解決策を探し求めるというロマン主義的手法に対する、彼なりの反応と反論を映し出している。

1800年頃のドイツにおけるロマン主義運動の絶頂期には、それまでなかったようなインドへの熱狂があって、それは同時代の西洋思想への、その機械論的唯物論的傾向への、その分析分解や数量化に対する執着への鋭い批判と結びついていた。ノヴァーリス、フリードリヒ・シュレーゲル、アウグスト・ヴィルヘルム・シュレーゲル、彼らは東洋とくにインドに目を向け、そこに精神性と全体性の新しい認識を、分割と計算の威力に抗する着想の源を求めた。ヘーゲルの見方では、これは子供じみた退行傾向であって、具体的歴史的な「今、ここ」から逃避したいという欲求に動機づけられたものだ、ということになる。哲学的思想は現在の問題を直視せねばならず、欠けているように見える部分を説明せねばならず、あるがままの世界の中で自らを証明せねばならない。ヘーゲルが法哲学(1821年)の序文で言っているように、「ここがロードスだ、ここで跳べ(Hic Rhodus, hic saltus)」というわけである。歴史を逆戻りして、思考と自己理解の組み立てとしては時代遅れだと彼が思っているものに向かっていこうとする企ては、功を奏さないし不可能なのである。歴史に逆戻りの道はないのである。過去のそして異文化伝統の教えや方法が、その時代やそれ自身の固有の脈絡でのように表に出て役割を果たすことは、近代ヨーロッパ世界では不可能なのである。我々の好むと好まざるにかかわらず、それらは、ひとたび我々が基本的に異なる歴史的文化的脈絡で用いると、変質させられるものなのである。

確かに、我々がヘーゲルの形而上学的歴史構成を受け入れるべきであるというほどの理由はない。だが、歴史に逆戻りはなく西洋の近代精神が非ヨーロッパ的あるいは前西洋的文化に逃避する道はないという彼の主張は、たんに警告か疑問の投げかけであるとしても、我々が注視し慎重に考慮するだけの価値がある。ヨーガや他の東洋の瞑

想方法は、いかにして近代の西洋に語りかけることができるのか。それらが問題の解決策として、元々意図していたわけではない新しい別の意味と役割を担う目的への手段として使われた場合、何が起こるのか。東洋の瞑想方法は、客観化や道具化や消費財化に抗する意味を持って行われている。が、その瞑想方法がこうした過程をもしかすると強化さえしながらその一部となっていくことはない、我々は確言できるだろうか。瞑想が近代科学技術路線の内部で生ずる問題を処理するための代理の使い捨ての装置としてだけ使われることはない、確言できるだろうか。瞑想が麻薬や精神安定剤と一緒にその置き換えとして機能し何故かそれらの地位にまでおとしめられるだけだということはない、確言できるだろうか。すでにディドロの『百科全書』中の「バラモン」という論文が、アヘンの一部が瞑想という骨の折れる実践と同じような効果を持つこともありうる」と示唆しているが、この示唆は、瞑想の宗教的哲学的意味を一層深いところで問おうとする人々の間では、よく知られたそしてやや意地悪な主張であり続けている。他方、瞑想を実践している人々や研究している人々の間には、瞑想経験を麻薬や他の外からの刺激物で誘引される別の意識状態と並べて等置する傾向が最近はある。さらには、そうした意識の変化を実験的に制御し検証する方法の開発に関心が高まりつつある。これはマハリシ・マヘシュ・ヨーガ行者の「超越的瞑想」という運動においてとくに顕著になっている。そこには、内なる意識の領域そのものが、客観化され技術的利用に供せられる分野になる危険性があるのではないか。「別の状態」と異常な経験が、生産や消費の可能な商品の役割を受け持つ危険性、そして瞑想が技術的な計算と操作の領分にただ入れられてしまう危険性があるのではないか。

マルチン・ハイデッガーは、彼の目に映った現代の科学技術化された世界的状況を、“Gestell(枠付け)”のなされた状況であると、もっと十全には、“vor-, her-, und bestellbares Gestell(表象や生産や使用の可能な枠付け)”のなされた状況であると説明した。この“Gestell”からは、内なる世界にたんに引きこもる道もないし、たんに逃れる道もない。我々は、現代世界の「枠付け」

からたんに身を引くということとはできないのである。我々が自由の新しい意味を獲得できるようになるには、この現代世界を直視しその「本質」を考えねばならない。ハイデッガーによると、我々はまだ、科学技術を理解していないし、現代世界を理解していないし、その本質を自由に考えられるようになっていない。我々がそうした理解をきちんと行うのに助けとなるのは、調査研究の努力でもなければ自己操縦の技術でもなければ東洋その他の瞑想方法の計算に基づく導入と適用でもない。科学技術の本質や現代世界の本質を考える構えを整えるというのは、それとは性質が異なる。つまり我々は、そうした構えの見取り図を作るのではなく、待つことに進んで取り組まねばならない。我々が身につけねばならないのは、ハイデッガーが“Gelassenheit (沈着)”と呼ぶもの、すなわち身を引いたり逃避したりするのとは違う「平静であること、超然としていること」である²⁶⁾。見取り図をもっと多く丹念に作ることも反科学技術の考え方に立つことも助けにならない。我々は、科学技術に向き合って自由に扱えるようにならなければ、科学技術から解放された自由も手に入らない。ハイデッガーは、歴史からそしてヨーロッパ思想の世界的波及から逃れる道はないというヘーゲルの下した結論を、自分なりの仕方で受け入れはするが、彼の見方では、それは古代のあるいは西洋以外の伝統がヨーロッパ思想に取って代わられたり「止揚」されたりすることを含意するわけではない。ハイデッガーは瞑想を支持しているわけではない。そうではなくて、彼が語っているのは、“Besinnung (熟慮)”の仕事、すなわち理論的科学技術的統御の衝動と歴史的進歩の魅惑からは一步距離を置きながらも深い歴史の次元にあって歴史的自己理解の仕事に向かう沈思の営みのことである²⁷⁾。“Besinnung”はより高い「意識の段階」を生み出すつもりでなされはしないし、“Gelassenheit”は自己変革の精神的な技術か方法の結果として生じるものではない。全てはあの“Gestell”のもう一つの部分や現れに過ぎないであろう。

ヘーゲルもハイデッガーも、瞑想を教えるも広めもしていないし、東洋と西洋の「総合」ないし「対話」を教えるも広めもしていない。そうではな

くて、彼らは相異なる歴史的見地から、また相異なる解釈視座から、そうした「対話」ないし「総合」の条件と彼らが見なしている一元化された世界規模の状況を記述しているのである。これは世界規模ではあるが偏狭なまでに西洋的な近代性の地平であって²⁸⁾、その内部で東洋と西洋は相手方と自分自身の歴史的遺産に返答をしていかねばならないし、その内部で両者は自分自身と相手方に問いを投げかけることにもなるだろう。瞑想の主題となるもの(ヨーガ、ディヤーナ [禪定]、サマーディ [三昧])にヘーゲルやハイデッガーがなした貢献は、明示的なものとしてはごくわずかかもしれない。しかし、瞑想を哲学や科学に対する影響という点で重く受け止めようとしていて、近代科学技術世界における瞑想の役割と問題点を理解したいと思っていて、さらには西洋と大いなる東洋との対話が今日の根本的課題の一つだと見ている西洋の人々は、ヘーゲルやハイデッガーから学び取ることはできるし、進んでそうしようとするだろう。そしてそのような人々は、このヨーロッパ思想家の典型二人の思想を通して自分の大望を洗い直すことが大切だと思うだろう。

(1999. 6. 29 受理)

略記 (ヘーゲル著作)

Berl. Schr.

Berliner schriften, 1818~1831, (Frankfurt, 1970; *Werke*, vol. XI; contains *Hegel's Bhagavadgītā reviews*).

Enzykl.

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), ed. F. Nicolin and O. Pöggeler, (Hamburg, 1959).

G. d. Ph. I

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I (Einleitung): *System und Geschichte der Philosophie*, ed. J. Hoffmeister, (Leipzig, 1944).

Ph. d. Rel. I-II

Vorlesungen über die Philosophie der Religion, ed. G. Lasson, (Hamburg, 1966).

Ph. d. W. I-II

Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte I: Die Vernunft in der Geschichte, ed. J. Hoffmeister, (Hamburg, 1955); *II: Die orientalische Welt*, ed. G. Lasson, (Hamburg, 1968).

著者注

- 1) H. von Glasenapp の *Das Indienbild deutscher Denker*, (Stuttgart 1960), S. 59.
- 2) *G. d. Ph. I*, S. 34. — 私がここで提示していることの全般的背景と脈絡については、私の著書 *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, (Basel/Stuttgart, 1981)、とくに 5 章 (S. 104—121, on Hegel)、それと 6 章 (S. 86—103, on the Romantic movement) および 7 章 (S. 122—136, on Schopenhauer) を参照のこと。
- 3) *Berl. Schr.*, S.187f.
- 4) *Ph. d. Rel. II/1*, S.149.
- 5) *Berl. Schr.*, S.171.
- 6) *Ph. d. W. II*, S.389.
- 7) *G. d. Ph. I*, S.267.
- 8) *Ph. d. W. II*, S.399.
- 9) *G. d. Ph. I*, S.232.
- 10) *Berl. Schr.*, S.148.
- 11) *Berl. Schr.*, S.150f. — W. von Humboldt の *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe) I/5, (Berlin, 1906; 再版 1968), S.221: “Vertiefung”としてのヨーガ; S. 164: 「沈思」(シュレーゲルのラテン語でいう “contemplatio”) としてのサマーディ、も参照のこと。
- 12) *Berl. Schr.*, S.157.
- 13) *Berl. Schr.*, S.163.
- 14) *Enzykl.*, §573 (S.455) ; この「思想のそれ自体における純粹な統一 (reine Einheit des Gedankens in sich selbst)」という文言が出てくる長い注釈 (S.451—461) は1830年の改訂第3版への追加である。第1版は1817年に発刊されている。
- 15) *Ph. d. W. II*, S.403 ; 類似の文章として *Ph. d. Rel. II/1*, S.165 も参照のこと。
- 16) *Ph. d. W. II*, S. XI の G. ラッソンによる序文を参照のこと。ラッソンは G. ガンズの証言に言及している。
- 17) *Ph. d. W. II*, S.334f. 概してヘーゲルは、東洋的であれ西洋的であれ「神秘主義」や「静寂主義」を表すものにはほとんど評価を与えていない。彼に対抗していた A. ショーペンハウエルは性格を異にする。
- 18) H. de Lubac の *La rencontre du bouddhisme et de l'occident*, Paris 1952, S.86ff 参照のこと。
- 19) *Asiatic Researches* 6 (1801), S.163—308; I. Viyagappa の *G. W. F. Hegel's Concept of Indian Philosophy*, (Rome, 1980), S.229ff も参照のこと。
- 20) W. Halbfass の *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*, (Basel/Stuttgart, 1981), S.118ff. ; S.166ff を参照のこと。
- 21) R. Ohashi の *Ekstase und Gelassenheit. Zu Schelling und Heidegger*, (München, 1975), S.95 を参照のこと。ヘーゲルの『宗教哲学』中のある文章への言及がある。
- 22) *Wissenschaft der Logik I*, ed. G. Lasson, (Leipzig, 1951), S.66—95; *Enzykl.*, S.106—110 (§§86—88).
- 23) *Ph. d. Rel. I*, S.29 を参照のこと。
- 24) Nāgārjuna の *Mūlamadhyamakakārikā* XXIV, S. 8f.; XXV, S.19f. これらの詩文は大乗仏教の最も基本的な考えの二つを関連づけており、その歴史的影響は広範なものであった。
- 25) C. F. von Weizsäcker の *Der Garten des Menschlichen*, (München, 1977), S.166; S.434 を参照のこと。— 伝統的な仏教徒の瞑想と近代西洋文明との調和という問題については、例えば E. Conze の *Buddhist Meditation*, (London, 1959), S.38ff を参照のこと。
- 26) M. Heidegger の *Gelassenheit*, (Pfullingen, 1959; 1977) を参照のこと。“Gelassenheit (沈着)”という用語は、中世神秘思想とくにマイスター・エックハルトにその起源を有する。— 沈着という概念については R. Ohashi の研究がある (前出注21参照のこと)。
- 27) M. Heidegger の *Vorträge und Aufsätze*, (Pfullingen, 1959), S.47—70 の “Wissenschaft und Besinnung” (1953) を参照のこと。ハイデッガー自身の思想が、深く沈想的な、ことによると「思想的な」次元を有していたことは明らかである。
- 28) この「世界的なヨーロッパ化」に関しては、J. L. Mehta の *Martin Heidegger: The Way and the Vision*, (Honolulu, 1976; 元版は Benares, 1967), S.462f における的を射た評言を参照のこと。「ハイデッガーにとっては、西洋の形而上学の伝統は一種の梯子であった。これによって彼は、その誕生の場所と時にまで上っていくことができたし、ここを完全なる発展に満ち満ちた地点と見なすことができた。そしてその完全なる発展は、今日の人間を支配している科学的技術的思考様式においてその絶頂期を経て、地理的あるいは歴史的に局限されていた『文化』や『文明』の境界をはるかに越えて地球ぐるみの重要性を帯びるようになったのである。」