

西洋哲學と印度思想

——一つの比較的研究——

スワミ・アゲーハーナンダ・バラティ

最初に注意しておきたいことは、この連續講演の中で述べようとする意見や議論は、必ずしも私自身のものばかりではないことである。同時に私がこの際「西洋的立場」という言葉で何を意味するかも明らかにして置かねばならない。というのは、一つの東洋的立場というようなものがないと同様に一つの西洋的な立場というようなものも實際には勿論存在しないからである。「西洋的」といえばアテネからアメリカに至るあらゆるものを含み得るし、そのような廣く且つ曖昧な立場から印度思想の問題を捕まえようとするのは馬鹿げたことでもある。この講演ではそれよりもずつと狭い意味で「西洋的立場」という言葉を用いる。即ちそれは、たとえばラッセルのような現代の西洋の思想家や、分析論者や科學的經驗論者、また恐らくはプラグマティスト達などが、印度思想に對して取るであろうと思われる態度——大まかに言えば、現代アングロ・サクソンの國々に於て支配的でありまたヨーロッパ大陸の國々に於ても屢々見られる分析的思想家の立場——を意味するのである。けれども私は實存主義の系列の現代思想をば除外する。それは諸君を失望させるかもしれないが、而も私がそれを除外するには充分な理由——方法的理由がある。即ち私が示したものは對照と方法的な比較とである。私自身はある種の實存主義思想の熱心な讚美者ではあるけれど

も、而も此の思想は我々が特に西洋思想と印度思想とを對決・並置せしめようとするための手段には殆んどならない。というのは、實存主義者が印度思想に對する時には、實存化された印度思想か或は印度化された實存主義という如き結果しか生じないような方法で解釋しようとするのであるが、そのような成果からは我々は多くを學び得ないからである。それは別にしても、私は、實存主義は眞に西洋思想を代表するものでもないと思つてゐる。——この點については諸君は反對されるかも知れないし、私もこの講演の後の討論會で、そのような攻撃に答え、更に實存主義對印度思想に關する今は豫定してない別の着想を論じたり、諸君の意見を聞かせていただいたりしたいと思つてゐる。

この講演の一つの困難は、かかる比較研究のための實際の資料が不足しているということである。というのは堅實な西洋の思想家、即ち西洋の大學の學科としての哲學の教師達は、印度哲學について何の知識もないという理由だけで、印度哲學をまだまじめに取りあげていないからである。また彼等もその點で非難さるべきでもないのは、現代は専門化の時代であり、蓋然性・數學的論理・意味論・函數解析學・記號的論理學等の全く新しい、ひどく人を夢中にさせるような部門である、西洋の哲學研究の學科の營養過多的な諸問題と取り組むならば、しなければならぬことは幾らでもあるからである。西洋で印度思想を取り扱つてゐるのは印度學者・東洋學者であつて、彼等は概ねサンスクリト語・文學・詩・美術などの主題をも研究しながら印度哲學をそれらの主題の一つとして扱つてゐる。同時に西洋の印度學者や東洋學者は概して現代の西洋のアカデミックな哲學というものにあまり興味を持つてゐない。實際、西洋的な意味でアカデミックな哲學者でもあり、同時に東洋學者でもあるといわれ得るような人を私はまだ知らな。私の見るところではこれは大變な缺陷であるわけだが、西洋の専門的な哲學者も東洋學者も、なんらの痛痒も感じてはいないようである。

此の連續講演は、御承知の如く、三回の講演から成り、引續く討論會は講演で觸れた事柄をはつきりさせる助けになるはずである。初め二つの講義は批判的なものであり、最後のは推賞的なものである。初めの二つでは、先に言つ

たような現代の西洋を代表する思想家が印度哲學に於て必ず缺陷を見出すであろうような點をとり上げ、最後の講演では、もしその思想家がかかる外來の思想研究に積極的に従うならば必ず學び取り賞讃せねばならぬであろう點を、私は述べようと思う。第一講演は哲學的に一般的なものについてであつて、印度思想のいくつかの顯著な特徴に對して方法論的批判を試みたい。第二講演は同じく批判的ではあるが、更に専門的であつて、印度思想に共通する或る種の前提を意味論的・言語學的に研究することとする。そしてこの連續講演では第二講演が最も重要なものであると考へていることを豫め申し上げて置きたい。第三即ち最後の講演は推賞的であつて、たしかに西洋の思想家が印度の同僚から學び取らねばならぬ事柄に關係する。然し此の最後の點は最近四十年ほどの間にいろいろな角度から十分論じ盡され、その問題に關する書物は今日では汗牛充棟の有様と言いうるであらう。けれども私はいくらか新しい見方をしているつもりであるから、第三の講演もなんらかの獨創的意味があると誇り得るかと思う。

西洋の思想的傳統の中で訓練された學者が印度哲學を研究し始めると、殆んど例外なくすぐに、それが甚だ非批判的だと感ずる。西洋の、少くとも現代のアカデミックな哲學が専攻しているものと比較すれば、それが甚だ非批判的だといふことが分る。印度はその哲學に於ては全く傳統に縛られている——少くとも今日まではそうであつた。ここでは哲學は依然として「神學の婢」である。或いはむしろ單獨な、又は獨立し得る研究としての哲學は認められていない。反面、印度のパンデイトの考へでは、西洋の思想は悟らしむることのないものであり、彼が自らの思想の目的として見なそうとするある結果を生み出すことも、生み出すと主張することもないのであるから、西洋思想の目標そのものが本來無駄なものだということになる。つまり極端に言へばこういうことである。いかにパンデイトの傳統的學識が博くても、現代の西洋の思想家は彼に哲學者という稱號を與えようとしないうらうし、一方パンデイトは、西洋の思想家の努力はいかに激しいものであるにしても虚しいものだといふ理由で、彼も西洋の思想家にこの哲學者といふ稱號を許さないであらう。

これはわけの分らない不愉快なことである。特に、この相互の蔑視から起つた敵意が印度の大學の講座——そこで講義されたり、カリキュラムに組入れられたりする課目が年々に増加しているのであるが——の上に激しい不和を齎しているからである。然しこの問題の解決策は驚くべく容易であり、しかもより以上驚くべきことは、それが知られていないことである。——私は數年間印度の至る所で就中此の問題について意をくだいたのであるが、パンディト達は私の議論に賛成しないように思われる。彼等にはそれに賛成しない理由があるわけであるが、然しそれは我々の目下の話題ではない。こゝに私は一つの信じ難い程の言語學上の語謬を説明したいと思うのだが、これこそはこの不和に對する全面的な責任を負うものであると思われる。その誤りは、西洋に於ける東洋學研究の先覺者の一人であるオクスフォードの教授のマクス・ミュラーにまでさかのぼる。彼は地口の好きな我が印度のパンディト達によつて「モクシャ・ムーラ (mokṣa-mūla 解脱の根據)」としゃれて呼ばれた。その頃印度學は單に新しい流行であつたばかりでなく、全くミュラーの專賣品であつたのだが、彼はうつつかりして、しかもあらゆる善意をもつて、此の誤りを犯したのである。ミュラーは未だかつて印度に住んだことはなかつたし、長期の現地の研究なしには辭典編纂上の誤りは殆んど避け得ないものである。上述の如き不愉快な、豫見し難い結果を齎したその誤りとは、彼がサンスクリト語の “darsana” とこの語を “philosophy” と譯し、また後者を前者に譯したということである。此の全く誤つた翻譯が、西洋及び印度のいかなる辭典家によつても反駁されていないことは甚だ不思議なことである。梵英辭典は今日までにかなりの數が刊行されていて、それらを全て私はわづらわづら調べてみたが、“darsana” が “philosophy” として、勿論外の意味もあるけれども、解釋されていないような辭書は一つもなかつた。だが困つたことにはこの言葉はたとえ何を意味するにしても「哲學」だけは意味しないのである。殆んど一世紀の間そのような誤りが訂正されなかつたとしたら、それがどんなに深く根ざして了うものかが、充分に想像され得よう。そこで次の様なことが起る。パンディトが西洋哲學を無益で不淨で冷淡なものときめつける時、彼は哲學とは言いながら實は心の中ではダル

シャナを考え、それ故に右の如くに攻撃するのである。彼がダルシャナの中に見出すものを、その一片すらも哲學の中に發見出来ないのは當然である。なぜなら、現代の哲學は「ダルシャナ」としてのすべての基準的性格を缺くだけでなく、「ダルシャナ」の臭いのありそうなものは何でも、哲學の方法に關係のないものとして、あえて除外するからである。事實この譯は語義からも慣用からも正當とはいえない。darsana は dr̥s (cf. Gr. *skhainō*) という、字義通りには「見る」「觀する」を意味する語根から派生している。そして「ダルシャナ」は術語としては「直觀」を意味し、「論辯」や「推理」ではない。一體西洋には「ダルシャナ」に對應する術語があるであろうか。それは二つある、が決して「フィロソフィー」ではない。その二つとは「神學 (theology)」と「神秘主義 (mysticism)」である。「ダルシャナ」という印度の概念はこれら二つの混合であると言い得るが、西洋ではそのようなものは長期間に亘つて教えられたことはなかつた。——ただ新プラトン派の人々、特にプロチヌスの作品のみはパンデイトに對しても「ダルシャナ」として訴えるものがあるであろう。所で神秘主義と神學とは、印度では決して別々なものではなくて、相互に論證し合う二つの手だてとして役立つて來ている。然るに西洋の宗教的傳統、即ちユダヤ教・キリスト教・イスラム教に於ては、それらは全く分離されたものであり、而も常に互に他を嫌疑と輕蔑の眼を以て見ていた。「哲學」は、少くとも現在までにそれが用法的に與えられた意味からすれば、それら兩者に對して方法論的に反對を行なつてゐる。それは傳統的な學說を拒否しようとし、他方また最も聰明な學者の著作の中にまでも神秘主義がひそかに入り込むことのあるのは勿論としても、少くとも意識的には神秘主義と關わらないように努める。

次に問わるべきは一體印度の傳統の中に「哲學」の名前に値するものがあるかどうかである。答は肯定であるが、それは「ダルシャナ」の書物の中にあるのではなくて、印度の正統派の傳統が特定な一部門と考えたことのない別々の範疇に屬する書物の中に見出される。而もかかる哲學の對應物は、西洋の文化の歴史の中で哲學が持つていたような重要性を印度の文化史に對してほんの僅かでも持つものではない、という條件の下でのみ認められる。さて「哲

「學」を譯すには“*anvikṣiki (anu+ikṣānam)*”と云う、直接的檢證と推理とを武器とする科學を意味する言葉を用いる。そのような科學としてそれはカウティリヤの『實義論』(*arthasāstra*)だとか、もつと近代の書物の中だとかに見えている。カウティリヤはアンヴィークシキ學に含まれる科學を列擧しているが、それらは西洋で「哲學」がいつれかの時代に意味していたようなものと大體一致する。即ち認識論・存在論、及びいうまでもなく論理學を含む。念のために言へば、この言葉の語義は極めて明らかであつて直接的知覺(*pratyakṣa*)及び推理その他の確實な推論の方法(*anumāna, arthāpatti*等)の對象となるものがアンヴィークシキである。フィロソフィーはギリシヤ語であつて極めてヨーロッパ的な言葉であり、ダルシヤナはまた印度獨特の言葉である。

「ダルシヤナ」と「フィロソフィー」との方法論的區別を公式化することは容易である。西洋ではある主題が哲學に屬するか神學に屬するかを問題とする時に、同様の區別が必要となる。ダルシヤナは眞理の檢證方法として、知覺(*pratyakṣa*)・推理(*anumāna*)・經典または秘傳の證言(聖言量 *śabda, aptavyacana*)という三つを採用する。これがバラモン主義のダルシヤナの長い歴史を通じて維持された鼎足であつた。近世になつて始めて新論理學(*navyānyāya*)のベンガル・ミティラー派に於て聖言量は證明の手段としての權威を疑われ、最後には從來と全く異つたものを意味するようになつたに過ぎない——今は詳しくはそれに觸れないが、非宗教的な思想を誇りとする西洋の思想家から見れば上述の三つの認識の確實性の檢證はいかなる神學にも適用出来るが、ただ神學に限る、ということはすぐ氣付かれる。そして西洋の學者は「神學」という概念を、例えば數論派・初期佛教・チャイナ教というような非神學的體系にまでも擴げて用いる。分類上の術語としての「神學」は内容にはなくて方法に關して用いらるべきだからである。印度のアンヴィークシキ學とは上述のうち最初の二つのみを採用し聖言量を捨てるものである。敢て大膽な言い方をすれば、哲學とはダルシヤナから第三の檢證を差引いたものである。ダルシヤナなるものを、印度の神祕家は——神祕家のひそかな敵であるパンディトではない——原則的に受け入れる。というのは彼は「ダルシヤナ」を字義通り

に解して何かを眞實に見るとするのであつて學問的な證明などにはあまり關心を持たないからである。

以上の議論に對しては、佛教徒は、そしてある程度迄ジャイナ教徒も聖言量を否定したではないか、という反駁がなされるだろう。併し私に言わせれば彼等は、その自由思想家としての威信と調和させるためにいわば儀禮的な否定をなしたのである。『ヴェーダ諸典』の檢證力を否定するからには、首尾一貫した態度を保つたために彼等は自分身の經典の檢證力をも否定しなければならなかつたのである。けれども實際には彼等の經典は、『ヴェーダ典籍』がバラモン達を束縛したのと同じ程度に、彼等を束縛するものであつた。佛教はバラモン主義の教義よりは西洋的分析的方法に近いものだといふ想定は表面的には多少の妥當性を持ちはしても、あまり根據のあるものではない。現代思想について言われる意味での分析は、印度に於ける傳統的場面の中では、今なお全く知られていない。従つてそれは、現代の西洋思想を教えることになつてゐる印度の大學の哲學教師達によつても非常な不信の眼をもつて眺められてゐる。もし印度に分析的方法に近いものがあるとすれば、それは佛教であるよりもむしろ新論理學 (nayanika) である。此の學派の教師達は經典に對して傳統的な敬意を表したけれども、事實はそれを氣にかけなかつた。そして分析的の方法に對する敵意についての問題を明らかにするような奇妙な事實がある。即ち、印度教のパンディトは今日新論理學を不愉快げに眺めてゐることである。彼にとつてそれは異端の臭いがするか、或いは少くともすこぶる氣味悪い學問である。彼の公けの非難は勿論それが解脱に導かないということであろうが、この攻撃は正しい。たしかに論理學は解脱の役には立たない。しかしここにこそ始めて、哲學でなくて、哲學があるのである。印度思想の全容に比すれば新論理學は大海の一滴に他ならなく、しかも極めて局地的な運動でもある——東北印度以外ではそれは殆んど知られていなくて、私が會つた數人の南印度のパンディトはその名前すら聞いたことがなかつた——或いは聞いたことのないふりをしてゐた。新論理學派で教育されたパンディトですらも、事實上はヴェーダーンタのいづれかの派、或いはその他の學派に忠節を誓うという有様で、新論理學は彼の趣味の對象にすぎぬ。私は嘗て、幾つかの傳統的な

學問體系と共に新論理學を學んでいたミティラーの若いパンデイトに、彼が新論理學の特に優れた點に氣づかなかつたかどうかを訊ねたことがある。彼は否定的な答えをして肩をすくめて言つた、新論理學にあるのは定義だけだ。これは素朴に、批判のつもりで言われたのだ。というのは定義は現代の分析論の主要な目的でもあるわけだから。

故 R・G・コリンウッド教授は、形而上學は歴史的な學科——組織的な哲學に於ける史學的な訓練——であると説いた。彼に随えば、形而上學者の仕事とは特定の範型の哲學の中でどのような公理的な假定がなされたか、またなされているかを知らせることである。而もそれらの假定のなされた理由とか、そこになんらかの論理性があるかなどには觸れずに、ただそのような公理が何であつたか、またあるかを知ることである。印度の思想家にとつてある種の檢證は疑いもなく確實なものであり、聖言量は特にそうである。この點で彼は主として形而上學者である。ウパニシャッドは非常に多くの公理的假定を語り、學匠 (gurus)、註解者 (commentators)、その他の評釋家達はこれらの原理を合理化しようと企てた。ところで、教團的忠誠を守ろうとしたら反對することの出来ないある假定の上に思想體系を樹立することは、それこそ正に神學に外ならない。だからここに印度に於ける奇妙な、類のない現象、即ち、形而上學は神學よりも古いものであつた——といふことがある。これと平行する現象は他のどこにも見られないと私は思う。バラモン達の經典の中で主張されている公理は現代の西洋の形而上學者が認め得るようなものとは非常に違つていて、西洋的な意味では數が多すぎまた極端にすぎる。ウパニシャッドの仙人達はオッカムの剃刀を用いることは出来なかつた。それに似た方法を適用したのは後代の——オッカムよりは大分前ではあるが——印度思想家であつた。オッカム以前に於てすらも西洋思想が常に、想像に過ぎた、または秘教的な種類の原理を避けたり又は少くとも最少限に止め得るような方法を發見しようとしていたことは疑いもない。上述したような意味ですべての印度哲學は今日に至るまで公理主義的 (axiomatic) なのである。けれども、古代にも偉大なる例外が一つある。而もその古さの故に他の如何なる成果よりも印象的である。諸君はこの例外をよく知つておられるが、殘念なことに印度ではあまり知られていな

い。私の言おうとするのは佛敎の中觀學派——ナーガールデユナ(龍樹)、その註釋家チャンドラキールチ(月稱)及びそれに續く弟子達である。此の學派はいかなる前提、いかなる論駁出来ない假定をも認めず、分析を徹底すればすべての主張は方法論的に確實ではなくなることを要請する、印度唯一の思想體系である。ずつと後にバラモン學者のシリ・ハルシヤ(Sriharsha)がバラモン主義の組織の中で類似した方法を適用しようとしたが、彼は異端なる佛敎徒に負ふ所のあることを自ら認めていた。今日の印度ではナーガールデユナとその學派は専門家にだけ知られている、印度思想史上の一つの名前にすぎない。言うまでもなく中觀學派の偉大な教えはヒマラヤを超えて數千哩の外に弘布したが、それが興起した國と、それに近接した上座佛敎を奉ずる國々とは、長く後まで承け繼がれることはなかつた。

ヨーロッパでは十三世紀に、中世パリのソルボンヌの權威ある布告によつて、神學講座と哲學講座とは、不干渉の相互協約の下に分離され、概してその政令は引續く時代に亘つて履行せられてきた。以來哲學者は論辯的に知られる事柄にのみ關心を持つと稱し、かくして知られない問題は神學者に委ねた。

印度ではより組織化されない形で一つの試みが神話的な時代になされた。プールバ・ミーマンサー派——『ヴェーダ經典』とその哲學的意味を解説するものであると自稱する六つのバラモン主義思想體系の中で最も權威あるものと考えられている學派——の太古の主唱者であるチャイミニは、『ヴェーダ』は如何なる他の方法でも把握されないようなことがらだけを我々に告げているのであるから、經典の言つていふことはすべて、全く超自然的な真理——推理や論證では得られないある真理——を傳えるものとして理解されるべきことを強調した。彼は言う。經典の中の如何なるものも合理的な或は經驗的な方法によつて理解される世界には關係していない。だから、例えば『ヴェーダ』の中に或る樹木のことと言われているとすると、それは我々の植物學的世界に屬するいかなる樹木でもない。なぜなら世俗の木はいかなるものも植物學の様な世俗の科學で記述されうるからである。このチャイミニの場合は、神學者が學問の分科を開始したものだといえる——西洋では叛逆したのはむしろ満足しなかつた哲學者の方であつたのだ

が。併しジャイミニの示唆はとりあげられず、かかる分科に對するいかなるまじめな企圖も試みられなかつた。西洋の學者から見れば、印度の思辨的發展は遅延され、印度は未だにスコラ的な時代——そこでは哲學と神學とは同じものだと考えられていたヨーロッパ思想のあの時期に類似した時代——にあるのである。

では印度には神學を主としないところの哲學があるのか。そのような地位を占める全く非宗教的な哲學があるとは私は思わない。將來何が出てくるか、またパンデイトが彼等の輝かしい孤立を維持しつづけるかどうかは豫言し難い。印度に神學化されなかつた哲學は何もないということは、その二つの學問を區別する私の基準を認めると否とにかかわらず、殆んど何人も論駁出来ない事實である。神話的なチャールヴァーカーやローカーヤタの（唯物論的な）徒がいたことはいたが、我々は彼等の行爲や教義について實際はなにも知らない——現存しているのは起源も時代もあやしげな六つの偈だけに過ぎない。

今日の印度で彼自身の思想を教えている哲學教師が、もし傳統的に受け入れられている考え方と意見を異にした、自分の思想を經典の概念で裏づけようと試みなかつたりすると、機械的に「西洋人」と渾名される——つまり彼自身のやり方で、西洋風に哲學する哲學者との意味である。ところでどんなレッテルを貼られようと意にかけぬ印度人の哲學教師もかなりいるが、他の連中は彼等特有の理由から印度的な思想家と考えられたがるものである——といふのは例えば、印度の美術的傳統にはすばらしい美があるのだから、その中に生れた印度人が自分をそれと一致させようとしたとて彼は咎められるべきではない——。では印度の哲學者として理解され、而も經典の教義と獨立に、或いはそれと矛盾してまでも、彼自身の思想を立てたいと思う思想家はどうなるのか。残念ながら、彼はそんなことをしないようにと望まれるだけであり、諸君の中でしばらく印度人の學者と一緒にいたことのある人は私に同意してくれると思う。印度の思想家は、註釋家であるように、またそれ以外のものにならないように過去に於ても現在に於ても望まれて來た。新奇な觀念は疑わしい、異端的な、歡迎されざるもの、要するに「西洋的」なのである。此の様な

事態の背後にある心理は極めて複雑であり、また廣く外部の領域にまで及んで行く——それは自由な思索に對する惡口から始まつて、口紅の棒や白粉のパフに反對する冊子や訓戒にまで亘る。現代の印度教の指導者達は彼等の熱心な會衆に向つて、それらのもは國産ではないと告げる。そして印度教と盲目的愛國主義とは不可分なものになつてしまつた。それにもかかわらず、古代印度の女性の美容品は、これら現代の貧弱な大量生産品などに較べて、はるかに複雑で、高價で、わざとらしいものだつたのだ。

今や我々は問題の核心に來たのであり、西洋の學者が現代の印度思想家の誤りとして非難する最も根本的な點に言及し得る。現代印度の哲學・神學者が西洋に對してなす中心的な非難は、殘念乍ら些細なものであり、また根據がない。諸君が印度の知識人に世界のどこかで出遭うならば、彼等は、印度は「精神的」で西洋は「物質的」だという手際のよい知識を與えてくれるだろう。これは印度教徒の常置の商品であつて、私は現代印度の最高の思想家ですらもこの見解に裏書きするということを述べるに止めて置こう。この貧弱な概括は十九世紀及び二十世紀初期のほんとうに善い人々——スワミ・ヴィヴェーカーナンダとかティラクとか言うような人々の、善意からの、しかし誤つた知識からの説諭にまで遡るものではないかと思う。此の種の議論は、我々が第二節に於いて意味論的乃至倫理學的見地から論じねばならぬ重要な問題を派生する。併しここでは、思想の問題に對する印度人と（現代の）西洋人の態度の基本的相違についての私の考を述べて結論としたい。西洋思想と印度思想とがさまざまなくびつしりと區別されたものとしてあるとは私は信じないが、併し兩者の態度には支配的に相違したものがあつたことは主張する。「支配的に」という點を注意したのであつて、なぜなら、一方の側に、他方の側に一般的に存在するものと調和する人々や氣分が存在することも勿論あるからである。ところで今ここで私が、西洋が哲學的態度に於て支配的に批判的であり論辯的であると言へば、それは諸君にとつて自明のことであらう。併し、その反對の印度人の態度は諸君に耳新しい言葉であると思う。批判的又は論辯的なるに反對なこの態度をば、私は熱狂的な態度と呼びたいと思う。哲學の扱ひ方の

相反する二つとしての批判的(critical)と熱狂的(enthusiastic)という區別は私自身の用語であつて、私の論文に親しんでおられる諸君は何度となく出くわしたことがあるはずである。この區別は、先に言つた、我々の印度の同僚が選んだ淺薄で誤つた概括の正體を暴露するためにだけでも、極めて重要である。諸君の記憶せらるる如く、私は實存主義者を此の講演に於ける審判者の席から退けたが、その理由の一つは、彼等が批判的でなく甚だ熱狂的であり、その性質を印度思想と共にしていることである。而も彼等は字義通りに熱狂的なのであつて、ドイツ語の慣用句に言う「神に満たされた」(Ges Gottes voll) という態度を取る。私には最も秀でた實存主義者と思われるヤスパースは、哲學の本質は「感動させられていること」(Betroffensein)であると宣言している。熱狂的な心を持つ人は傳統や教訓者の命令やそれ自身の神祕的な幻影によつて感動しているのであり、丁度バートランド・ラッセルのザハトポークの中の教化の教授のやうに、自己の理性の司法權を喜んで犠牲にするのである。

私は此の(批判的な心對熱狂的な心という)區別が基本的なものであると考えるけれども、それを餘り押しつけようとは思はぬ——その區別は歴史的事であるよりもむしろ問題的なのである。即ち千五百年以上の間、西洋も熱狂的な哲學を教えていたし、またそれを續けたいと願う少數の人々もいる——併し我々の多くはこれらの世紀を闇黒時代と呼んでいるのだ。印度にはその逆の場合となる批判的な時代が何世紀かつづいたことはなかつた、が然し、短い批判的な状態や、先に述べたような散發的に起つた批判的な學派は存在したし、彼等は當時としては最も徹底した分析論者として賞讃に値するものである。

現代の教養ある西洋人は、翻譯を通して、『道德經』や『論語』と同じように、『バガヴァッドギーター』や『ウパニシャッド』を讀んでいる。同じように教育のある印度教徒は、プラトン・カント・また恐らくはラッセルなどになり親しんでいる。印度の傳統に對して同情的な西洋の學生を驚かせるのは、靈感と教訓と數多の倫理的な訴えである。若し彼が現代哲學者であるならば、彼はそれらと共に記述的な命題の缺如にも驚かされる。反對に西洋の哲學的

文献を學ぶ知性ある印度人學生の氣に入らないのは、靈感や「直觀」の缺如である。それを得ようとしたら彼は古代ギリシヤにまで遡ばらねばならない。彼はそれらをプラトンに於て豊富に見出すであらうし、事實プラトンを好むに至る。我々の何人にもまして、印度の哲學者はプラトンを愛する。というわけは、西洋のプラトン學者の大部分はこの哲學の王者を取り扱いながらもその見解を非常に變えてしまつたのに對して、パンデイトのその往昔の師匠達に對する評價は殆んど或いは全く變つていないからである。『プラスターナトラヤ』(prasthanatraya)に對するスコラ的な註釋家達とかヴェーダーンタ派の學匠やその弟子達を取り上げて、彼等の成果を、相も變らぬ傳統を唯一の書くに値するものとして註釋する現代のパンデイトの成果と較べて見よ。千年経つた後でも殆んどその變化は認められない。但し言葉は前よりも専門化し、淡泊になり、詩的な表現が少くなり、上品さも減つては來たが、しかもこの點を別とすれば、先輩が書いた時以來何の見解の相違もない。テキストの批判的な吟味もなく、ただ繰返しや再公式化と自己満足の過多とが至る所にあるだけである。

今や我々は第一節を終りたいと思う。私が言おうとしたことは次の如く要略される。西洋の哲學者の批判は主として印度的思想に「哲學」という言葉を用いることに對してなされる。彼は神學とか神秘主義とか或は形而上學とかいう言葉ならば是認するでもあらう。——彼が非常に多くの現代思想家と同じ意見の下に、形而上學はアカデミックな意味に於てはもはや哲學ではない、と考えるならば、特にそうである。彼は更に、印度の精神主義は西洋の物質主義にまさつてゐる、という一般的な印度人の主張を批判する。更に彼は(或はむしろ私は)、哲學的な問題に對する兩者の態度の相違は、西洋は支配的には批判的であつたか、または今もそうであるのに對して、印度は支配的には熱狂的である、ということに氣づく。この兩者の對決から一つの價值判断が歸結するかどうかは更に検討をまたねばならない。

(未完) (譯 梶山雄一)

(筆者 タイ國マハムクト大學元教授、現在滯米中)