

西洋哲學と印度思想(完)

——一つの比較的研究——

スワミ・アゲーハーナンダ・バラティ

二

此の第二の講演が三つの講演の中で最も重要な、また最も専門的なものになるはずであることは、前に約束して置いた。印度思想に最も屢、用いられている術語や概念の意味論的・言語學的分析は、今日實に緊要なことである。それはかかる分析が印度思想に對してはかつて試みられたことがなく、印度人の學者によつては全く顧られていないから特に必要なのである。印度の哲學者が意味論的方法に強い嫌惡を懷くのは全く一種の自己防衛としてのみ理解出来る。というのは、意味論は、西洋諸國に於てアリストテレス的な根基を斷ち切つたのと同様に、傳統的印度思想のいくつかの大きな根を斷ち切るであろうからである。併し、印度哲學の中の普遍的な確實性と重要性とを有する思想が、意味論的分析によつても毫も影響されるものでないことを、私は認めて置きたい——そしてこのことが私の最後の講演の主眼ともなる。

言語分析は、自然の言葉が曖昧であるという事實から、必須なものとしてされてくる。いかなる言語に於ても、詩人は論理學者よりも前にあるし、魔術家は更に早く、自然人が最も古く存在した。文法家というものは、詩人と論理學者の間あたりで出てくるものである。ところで論理と文法との混同は、どこにでも見られるもので、それは西洋思想

を害つたと同じ程に印度思想をも害して來た。併し兩者の決定的な相違は、八十年程前に西洋思想は文法と論理との古くからの混同に依存していたいへんな誤謬に氣づいて來たことにある。フレーゲ、ペアノ、更に最近ではウィーン及び英國の分析學派の人々―彼等こそがこの一連の研究を開始したのだが、それは過去に於て哲學探究のいかなる新しい方法もなし得なかつた程に哲學的思索の全容を變化させているのである。

印度の仙人はもとより、プラトンやアリストテレスも免れ得なかつた基本的な過ちは、文法の規則は論理的であり、論理的な眞理は正確な文法から出てくるという考えである。これは謬りである。というのは、言語は自然なもので論理的なものではないから。文法は何か起つた、または起ること、即ち經驗的な何かの記述であるが、一方論理は純粹な形式、即ち嚴密に非經驗的なものの科學だからである。特殊言語或いは人工的言語（即ち數學的或いは物理的記號、符號、記號的論理學の函數表現等）と對立するものとしての自然的言語（現存或いは死滅した言語、ヴェーダ語・サンスクリト語・日本語・英語等）は、自然な不明瞭さ、曖昧に満ちている。この事實そのものは差支えない。というのはもし言葉が不明瞭さを全く含まぬとしたら、通常の人間的傳達は出來なくなるでもあろうから。詩人は曖昧さというものを主要な道具の一つとせねばならぬし、神祕家にとつてもそれは同様である。『ヴェーダ』は最高神を「詩人 (Kavi)」と呼ぶし、「詩人」という名詞を派生したギリシヤ語の動詞 *poiein* は、まず「する」「作る」を意味する。だから言葉を作つたのは詩人であつた、又は魔術家ではあつたが決して論理學者ではなかつたと言いたい。併し初期の論理學者は、彼の論理的規則を文法から導出するという過ちを犯し、ずつとこの過ちを續けて來た末にやつと論理的文法を創造した。そしてこれはごく最近の成果、而も西洋人の成果である。印度にこれに似たものがいくつかあつたにはあつたが、それら相互の協同と組織とはなにも行なわれなかつた―佛敎論理學は言葉とその曖昧さとの危険を強く意識して、ダルマキールチ（法稱）はそのことを一生考えつづけた。その後十世紀經つてミティールとナバドヴィーパのバラモン達、これに氣がついた。しかもこれら二つの間の結びつきは何處にあつたか。

偶然にサンスクリト語はギリシャ語及びラテン語よりは少しばかり良く出来ている——その理由にはすぐ次に觸れる。けれど正にそれが偶然であつたために、その曖昧さの重要性は西洋——而も西洋に於てのみ、ほんの最近七・八十年間に自覺されたにすぎないのだが——に於ける程組織的には自覺されなかつた。さて我々は本日の問題の核心に入るのだが、最初の、そして同時に最も意義深い例をあげよう。ヨーロッパの諸言語は文化的本質に於てはギリシャ語とラテン語とより派生したのだが、そこには「ある」の第三人稱助動詞たる *est* に對してただ一語があるだけである。そしてこの語はステッピングやラッセルが「恒常的な曖昧さ (systematic ambiguity)」と呼ぶもので、それは二つの全く異つた意味と用法を持つてゐる。一つは繫辭的な意味であり——「京都は大學の町である、——他は存在的な意味——「此の世にはいつわりがある、——」のものである。存在の意味は別に *exist* といういやな言葉で換えても表わし得る。ラッセルは嘗て、此の曖昧さが二千年の思考の間にも自覺されなかつたということは人類の恥である、と言つたことがある。私は先にサンスクリトは偶然に良く出来てゐると言つたが、それはこの言語が *asti* に對して二つの語 *asti* と *bhavati* を持つてゐることを指していたのである。この二つは殆んどいつでも交換し得るものであるが、併し二つが別々に存在していることは少くともいつか將來に於て印度の意味論に容易かつ自然な武器を提供することにはなる。その際 *asti* は勿論繫辭で、*bhavati* は存在のみを意味するように使われねばならない。併し既に指摘したように不幸にもそれらはかつて區別せられたことがなく、アリストテレスや傳統的な西洋の論理學と同じように、印度の論理學者も *asti* 或は *bhavati* が繫辭として用いられたとしてもそれからは何ものもの存在も歸結しはしない、ということに氣がつかなかつた。『天啓文學』の主要な教義である『我はブラフマン (梵) なり』 (*aham brahma asmi*) という大格語を取り上げて見よう。ここで *asmi* は繫辭であり、『我』と『ブラフマン』との等式化を表わす。ヴェーダーンタの學匠達は勿論非常な熱意で *asmi* の等式化の機能を強調したが、同時に彼等のすべて、特にシャンカラ・アーチャーリヤ、マズスーダナ・サーラスバティは丁度『我』が存在すると同じように

『ブラフマン』の存在もこの格語から出てくるという過つた教義を説いた。實際は、*asmi* が單に純粹に繫辭的なのでからそのいづれの存在性もこの格言から歸結しないのである。そこからブラフマンと我との存在を推理するために仙人は格言を引き伸して「そしてブラフマンがあり、我がある」というような句を附け加えねばならなかつたであらう。この點ではユダヤの神の方が一度だけより良い論理學者であつた。即ち、彼は自分を「ヤーヴェ」即ち「我は在る者なり」と呼んだから——彼が意圖してそうであつたかどうか分らないが。尤も此の缺點を認めたとしてもバラモンの傳統は少しも害なわれることはない。『ブラフマン』と「我」の存在は他の多くの書物からも、もし聖言量が是認されたとしたら、證明されるからである。併し此の大格語からもまたヴェーダーンタの『四大格語』——ここでは助動詞は常に繫辭的に用いられているのだから——のいづれからも「我」と『ブラフマン』の存在性は證明されないことはたしかである。

アリストテレスやその後繼者が二千年以上もの間すべての命題は主語—述語という形式のものでなくてはならぬ、と信じまた教えたのは、*α*、*β*の二つの全く異つた機能を區別しなかつたからである。そのような誤りはこの差別の無視から當然に出てくる事である。印度に於ても同一の誤りが續けられていて、ここではこの區別は未だに知られないか、或は承認せられていないのである。

印度の哲學的神學者が西洋の思想家に對してなす主要な非難は、西洋思想家が「唯一の眞理」・大文字を以て綴られた Truth に關心を持たないように見えるということである。此の非難は全く正しい。だが、實は意味論的な反省のおかげで西洋の哲學者は、大文字の T で綴られた眞理はなんら説明しうる意味を持たないか、或は、同じことになるのだが、あまりにも多くの意味を持ちすぎるかであつて、所詮は彼にとつて無用なものである、と結論するに至つたのである。西洋の論理學者にとつては「多くの眞理 (truths)」があるだけであり、それらが大文字の T で綴られるのは文章の始めに來るときだけなのである。複數の眞理とは事實・事件・或いは物の正しい記述である。現代論理學の

目的は、出来るならば一つの記號にただ一つの意味を配當することであるから、「眞理」は上述のもの以外の何物をも表わし得ず、またソルボンヌの協約によつて、神學をこつそりと立ち入らせてはならないのである。しかしそのように大文字で綴られた「唯一の眞理 (Truth)」即ちサンスクリットの *sat* 又は *satyam* の翻譯であるものは印度教の思想家にとつていかなる種類の事實も事件も、或はすべての事實・事物・事件の形而上學的な全體をすら意味するのではなくて、最高の實體、絶對者を意味する神學的な術語、『ブラフマン』の完全な同義語であるだけである。實際この同義性は經典や註釋の中に何百回となく宣言されているが、事實としての「眞理 (truth)」との異義性は、勿論どこにも説かれていない。というのは事實としての眞理、現代の西洋の意味論でいう意味での眞理は、サンスクリットでは同一の語ではないからである—それに相當するサンスクリット語はいくつかあるが決して *sat* と *satyam* とがそのうのではない。だから私は古代のパンディトや英語を使わない現代のパンディトに倦き倦きしているのではない。そういう人々は、大文字の「眞理」に關心を持たぬという理由で西洋の方法を非難したりなどはしないからである。印度でサンスクリットの知識と反比例するものは概して英語の知識であるが、サンスクリットに對する感覺も失い、また印度思想を西洋の慣用句に正確に言いかえるのにはたいへんなこじつけが要ることをも自覺していない、あゝ、このパンディトの數がどんどん増えていることに、私はいつも憤慨しているのである。この言語學的關心の缺如から、彼は西洋思想の中にそこにはもはや存在していないものを探し求め、それが見つからないからといって西洋思想家と仲違にする。西洋の思想家は、彼が公然たる神學者或いは神祕主義者でない限り、(大文字の)「眞理」を研究することを拒絶するに違いない。なぜなら彼が關心している(小文字の)諸眞理は理解され得る性質のものであるが、大文字の眞理は理解され難いものだからである。それは比較的専門的なものではないが、英語その他いづれかのヨーロッパの言葉で現わされる時には、狡猾な、神の同義語であると思われる。なぜそのようなものもはや西洋哲學者の仕事でなくなつたかについては第一節で私は明らかにし得たと思う。

印度の不可解なことの第二の基本的な例は「知る」という動詞と「知識」という名詞である。これはたしかに經典そのものに遡るものだから事情は第一の例よりもつと微妙である。サンスクリットのこの語根は *jñā* で、それはギリシヤ語の *γινώσκω* の *gno* やラテン語の *cognosco* などと關係をもつものである。この語根が本来はごく普通の、對象的な意味での「知る」を意味したことには疑がない―それは現實的な状態にある對象を知ることであつた。ところが印度教徒の思辨はこの語根について全く異つた意味複合を發展させた。すべての印度の(バラモン教の)絶對主義的な思辨に於ては、究極の問題は個人我と絶對精神との合一であり、學派の異なるに従つて部分的にか全體的にかその合一が要請される。そしてその結合を成立させるために用いられるようになった動詞が問題の *jñā* であつた。なぜそうなつたかは知ることがまず出来ないが、私は敢てその理由を二つ擧げて見たい。(一)それは『ヴェーダ』の『サンヒター』(本集)の部分及び『ブラーフマナ』(各章の結論で “*phalastuti*” と呼ばれる部分)の中で、「これがかくかくであることを知るものはしかじかのものを得る」というような形に於て屢々用いられた。(二)森のアシラムや隠棲所が重要性を増し、學問と冥想とが勢を得るにつれて、「知る」という活動、従つてそれに對して最もよく用いられた言葉たる *jñā* が最も高貴であり最も適當であると考へられた―その頃までには思索は行爲よりも高貴な活動になつていたのである。この私の意見は假定に過ぎないが、此の語の選擇された理由が何であつたにせよ、それは少くとも五百年程かゝつて浸透した末ついに確立されて、事實上、形而上學の言葉、バラモンの傳統に於ては *jñā* は「と同じものになる」「と同一化される」という第二の、平行した意味を持つことになつた。此の語根から出た名詞は *jñānam* で、字義通りには知識を意味する。併し思辨の術語としては知識ではなくて、その思辨の中で經驗されたスーメノンとの同一を自覺した心理状態を意味した。然しこの事についての詐術―非常に古い詐術だが―は、同じテクニストの中で *jñā* という語をまたその本来の、對象的知識という單純な意味としても用いることになつた。このような「二重思考」をその主張者が意識したかどうかは分らない―意識しなかつたと善意に解して置きた

い—が、現代の學者はそれを知らなくてはならないのだから意識しないことは許されない。『ブラフマンを知る者はブラフマンである (Brahmavid brahmatva bhavati)』という天啓を取らう。ここでは語根 vid (知) は jñā との類比で、非常に古い書物の中で同じ曖昧さを探っている。先に私は asti と bhavati とが別々な意味で用いられることを示唆したが、同じように、ここでも “janāmi” (√ jñā) が “vedmi” (√ vid) から區別されることを述べた。それが有益な示唆を興えることとなるであろう。この際、後者は言語學的には、直前に引かれた天啓の中に於ける如く、よりよく一元論的な意味合いを表わすといつてよいであろう。英語ではただ “to know” があるだけだが、たとえばドイツ語では、言語學的に jñā と關係のある “kennen” と vid と關係する “wissen” との二つの語がある。

二次的な派生語は多くの誤解を惹起したが、その一つは今日まで長らえている大きな悪影響を及ぼした。“sarvajña”, “sarvavit” という語がある。字義通りに譯せば全知・一切知を意味する。二・三の天啓の章句や非常に重要な註釋書の中で、特にヴァーチャスパティ・ミシュラ、ヴィディヤールナヴァ、又は後代のヴィジニャーナピクシユなどによつて使われた時には、あるべき仕方通りに神を意味することも時にはあるが、普通にはこの呼び名は、神を指すのではなくて知を達成した人—即ち絶対との合一 (kaivalya) の經驗の中にいる人—を指すのである。所で、“sarva” が “brahman” の同義語として自由に使われる『これら一切は、ブラフマンである』という大格語の場合のよけに() ことに注意すれば、“sarvajña” がラテン語の “omniscient” が意味するようないかなるものをも意味するのではないことは明らかになる—というのはラテン語の神學的用法では、従つてその影響をうけたすべてのヨーロッパの言葉では、全知は、キリスト教の神の概念と同延のものとして “omniscient” はただ神にのみ用いられる。さて “omniscient” はもとより原子や球面三角法とかの知識を含むはずである。しかし現代の印度教の哲學者はそのことから “sarvajña” もかかる知識を含むのだという誤った推理をする—が、それが絶対者との同一を自覺した完成さ

れた人・解脱者に名づけられたのであるならば、もちろんそれはかかる知識を含むことにはならない。要するに“sarvajña”は“brahmanjña”(ブラフマンを知る者)の同義語であつてそれ以外の何物でもない―神の呼び名として用いられた時は例外であるが。印度教のスコラの命名たる“sarvajña”に値する人は、ブラフマンとの合一を経験したのだけども、彼が數學者乃至物理學者として研究したのでない限り、アインシュタインや量子論のことは何も知らないのである。“*kin jñāna sarvaṃ vijānyāt*”(何―即ちブラフマン―を知れば、一切が知られ得ようか)このような多義的表現を天啓が用いることがあるのは事實である。然し傳統的な印度教徒としてすら、アーナンダティールタの如く、「*kin*とは *sarvam* のことである」と、*kin* と *sarvam* とが同義で單に教育的重複(*śikṣārtho bāhulyavādāt*―重言によつて教育的効果があげられる)であると見ることによつて我々も上述の困難を克服し得る。ただ困つたことは、現代の印度教學者は、自覺せる聖者は學ぶこともなしに、ただ彼が一切知であるということによつてアインシュタインでもマクス・プランクでも知つている、と確信していることである。このことは印度哲學の場面で意味論の研究がいかに大切なものであるかを示す馬鹿げた例でもある。

西洋の學者にとつていとわしく感ぜられるパラドックス、それについて印度哲學の教師達が、最高の智慧の言詮不及なることを論じてますます饒舌になり、語り得ないもの、記し得ないものに關して次々と多數の書物を著してゆくということがある。しかしこれも、上述の言葉の曖昧多義な使用にこそ理由があるのであつて、別に不安に迫いやる筈のものではない。

此の様な型の議論の當然の歸結として出て來るのが、すべて哲學することはある背後の目的への方便であるというオソドックスな印度思想家の觀念である。その際の目的とは終末論的なものであり *mukti, mokṣa, apavarga, turyā* 更に言ひまでもなく佛教徒の *nirvāṇa (nibbāna)* など、いさゝかに言ひ表わされる解脱・救済に他ならない。さてこれが哲學の素人が言つている限りならば、このような希望や願ひについて苦情が言えないのは勿論である。

—いかなる西洋の學者といえども、すべての印度人—言いかえれば、すべての宗教的な人々に共通の救済の願いを輕蔑するものではあるまい。然し普通の人とか神祕家とかの願う所が、哲學者としての哲學者にとつてはなおさら妥當する、ということに對しては、まさしく西洋の學者は批判する。解脱という究極の要請への忠誠が哲學の全領域に強制されたことが、自由な思索への意志のあるところに於てすら、それを邪魔したのだと私は信じている。印度思想に於ける抜きがたい考え方は、救済が哲學者の唯一の關心であり、論理とかその他の學科はすべて人生の究極の目的に對して單に補助的なものにすぎないということである。仕事をしている間は恐らく救済などに關心を持たなかつた哲學者が—たとえ彼等の私人としての見解がどうであつたにせよ—印度にもいたことはたしかである。西洋でこれと非常によく類似している例としてのインマヌエル・カントを、私はここに引合にしよう。カントの諸批判は、彼の小さな私人としての宗教とは全く異つたものであつた。というのは、仕事から離れ、書齋の外にいる時には、彼は善良ななり活潑なプロテスタントであつたと言われているからである。ゴータマ(正理派の祖)とかカナダ(勝論派の祖)とか新論理學派とかが、解脱を以て彼等の論理學の目的であると考へていたとは殆んど思われぬ。勿論、彼等是一種の形式的な祈願として書物の最初に傳統的な讚歌を記し、解脱が目的なることを述べたのではあるが、しかもシッターンタムクターバリなどを初め多くの論理學書の冒頭にそれを讀むとき、人々は妙な感じをいだくものである。この屢々用いられる讚辭は、素材でもあり納得のゆかぬものにも思える。けれどまた西洋の學者が、それを思想的な不正直さだと言わないのは、正にその素材さのためでもある。實に、解脱が最上善であり、だからバラモンの唯一のほんとうの關心事だという觀念は非常に古いもので、それが純粹に學問的な研究にまで入り込んで來たことも理解しうる。けれど哲學に於ても古いものが必ず良いというわけではないし、古きものへの尊敬が批判を中止させてしまつてはいない。私としてはガンゲーシヤ、シリ・ハルシヤ、シリ・ヴァツラバ等の如き教師達が、彼等の論理的關心が解脱の願ひのために役立つのだなどとほんとうに考へていたとは信じ得ないのである。

我々は最後に更に興味深い問題——印度の倫理への批判に入ろう。論理の場合と類似して印度には眞に非宗教的な倫理的思索というものはなかつた。尤もマスとかバラ・シヤラなどのような法典の祖師達は別であるが、彼等を私は倫理學の教師ではなくて法律家だと見做す。私自身は論理を愛好するけれども、文化の世界に於ては倫理の方が論理よりも重要な學問だと認めるのに吝かではない。正にその同じ理由で私は印度思想に於ける倫理學の缺如により多くの關心を持つてゐる。この第二節を終るに當つて私はその缺如のことを述べて見よう。神學的な方法は印度と西洋——神聖なものに關する教義を扱つてゐる限りの西洋——とに共通してゐる。神學的倫理、即ち宗教が常に顧慮せらるべきものとして結びつけられてゐる倫理學は、神學の一學科であつて、非宗教的な研究を行ない、それ自身を目的とする哲學の中には位置を占めない。C・D・ブロードは目的論的倫理と義務的倫理とを區別した。善い行爲と態度とが何らかのかくされた目的によつて動機づけられてゐるような人生が道德的に善いものだと主張する人々は、その背後の目的なるものが豊富な銀行預金であろうと解脱であろうと、目的論的な道德家である。世俗的乃至宗教的でないかなる背後の動機をも本質的に妥當せしめずに、善い行爲を善い行爲だと見る人々を、このケムブリッジの教授は義務的な道德家と呼ぶ。ここに明瞭なことは、すべての神學的乃至宗教的な道德は目的論的道德であり、印度思想というものは常に神學的であつたということである。オーソドックスな印度の思想家にとつてはある行爲態度の善さというものはそれが解脱・救済に導くものだという點からのみ測られうるのだから、それ自身に於て善いという行爲を彼等は理解し得ない。印度教徒・佛教徒・チャイナ教徒すべてにとつて、解脱に導くか解脱への道を外れない行爲が善いのであり、もし或る行爲が究極的な追求から逸脱するならば、その度合いに従つてその善さを減ずる。世界のすべての神學者と同じく印度の神學者もそれ自身のための行爲としての善い行爲には決して興味を持たなかつた。私は、パンディトは「それ自身で善い」という句を西洋の倫理學が用いる意味では理解出来ないことを觀察もし、ためしても見た。さて私がAなる行爲がBなる行爲より善いわけを知らうとし、而もAは解脱に向うのを助けるとか解脱への努力を

妨げないからBより善いのだし、Bはその逆だから善くないのだと教えられたとしたならば、私は行爲そのものについてその倫理的な價值についても、何も教えられたことにはならない。ただ私が訊ねもしなかつた解脱について何が語られたに過ぎない。故にその答は哲學的でも倫理學的でもなくて、再び神學的な答に他ならない。倫理學は世俗の學問である。これは何度繰返しても強調しすぎることはない。歴史的にもそれはギリシャの一般的な、司祭制の宗教に對する反動として起つた。印度では祭儀主義に對する反動は倫理的ではなくて神祕的なものであつた。これは私には重要な點だと思われるのだが、この反動が世界の二つの場所と同じ頃に起り、司祭制と祭儀制とに對する二つの可能な反動の中で、西洋は倫理を選んだ、或いは偶然にそうしたのであるし、一方、東洋特に印度は神祕主義的な實踐とその思索の面に於ける對應物即ち形而上學を採つたのである。私は神祕的な智慧が東洋に於て優先的であることを確信すると同じく、倫理は未だに全く西洋の關心事であることを確信する。キリスト教は此の問題をある程度混亂させた—サマリア主義とその善行が倫理的思索のためのおきまりの例として用いられて來てゐるからである。キリスト教徒でもあつたような倫理主義者はいつもいたが、それは彼等がキリスト教徒だからなのではなく、むしろキリスト教徒であつたにもかかわらずそうなのである。キリスト教倫理という言葉は丁度印度教倫理のように、自家撞著である。なぜならインド教徒の方法は神學的であつて哲學的ではないのに、一方倫理は哲學講座に含まれる學科であるから。哲學の用語にも特許のようなものがあるのだから、それを神學に盜用することは決して許されない。倫理というのは何よりも先ず哲學用語であつたので神學がそれを使用しようとするのは全くの剽竊である。

けれどもキリスト教の場合を除けば西洋は、印度が眞の神祕主義的傳統を維持して來たように、眞の倫理的傳統を維持續けた。—西洋には神祕主義的傳統は決して存在しなかつた。時々神祕主義者が出たけれども彼等はいつでも異端者と見なされた。倫理が完全に西洋的な學科であるということから見ると、今日まで印度の多くの辭典編纂者がそれに相當する印度語を創ろうと努めて來たにも拘らずそれを見つけたのが困難であつた理由が説明される—いつかは

それも見出されるだろうが、最も屢、「倫理學」のエキバレントとして引用される“*nīstisra*”は全く間違ひである。私がマヌヤパラージャラに倫理學者という名を與えるのを拒むのと同じ理由によつてそれは誤りだと言わねばならぬ。

もしチャールヴァーカ（古代の唯物論者）がもつと澤山書物を書いていたら、或いはこの古い學派のもつと多くの作品が現存していたならば、甚だ逆説的な言い方だが、彼等こそある倫理的教訓を提供したのかも知れない。というのは、倫理の教義は自律的でなければならぬのに、最後には宗教の教説者に相談せねばならぬという状態が續く限り、それは不可能となるからである。もしチャールヴァーカの信者達が印度思想の強力な精神主義的偏愛に壓倒されなかつたならば、彼等は快樂主義的或いは幸福論的な世界觀を發展させていたかもしれない。屢、現代のチャールヴァーカと呼ばれた故M・N・ロイは此の點を取り擧げたのだが、彼の關心と交際とが學者らしいものであるよりも政治的であつたので成功しなかつた。

本日の最後の問題は西洋思想に於ては倫理的考慮と連繫を持つてゐるもの即ち美、審美的價値の理論である。この點では西洋の學者は古代印度思想家の成果の前に低く頭を下げなければならぬ——最後の講演で私はそれに特別な敬意を拂うことになる。然し西洋人は此の主題についての現代の印度人の觀念をば批判するし、非常に神聖化されてゐる人々の名前すらここで論議されねばなるまいと思われる。幾人かの諸君は現代印度の美の問題に關する私のかなり念入りな論文を読まれたかも知れないが——今日の以下の評言はそのほんの要旨に過ぎない——残念乍ら此の二三年の間にも此の問題についての私のかなり否定的な見解を變更出来なかつたと言わねばならぬ。

美學は倫理學の如く記述的な學科である。倫理學が「善」「道德的妥當性」等の言葉の意味と適用とを見出そうとするのに對して、美學は「美」「好ましき」「上品き」等の言葉の意味を見つけようとする。美學は美術の批判なのではなくて嗜好の批判である。ところで現代の印度教思想家の美的天分は實に極端に貧しいと言わねばならぬ。勞働者

だろうと大學の教師だろうと、凡そ善良な全印度の印度教徒が、美しい白塗りの壁を印度教の神々を描きたいやらしい限りの油繪風石版畫で臺無しにしてしまうことや、婦人連中がそれらを聖像として日々禮拜するというようなことはまずやむを得ないことだし、それはまた別の問題でもある。併し學問的乃至哲學的な立場から非難されねばならぬのは、この全印度的な恥を大目に見るばかりか、その繼續を理由づけようとする印度思想家の態度である。印度は最もすばらしい美術作品を、而も驚くほど多量に創造した。更に全く比類のない美學思想、「あじ」(अजि)の理論體系をも創つた。今日に至るまで印度は最高の舞踊家と傳統的な音楽家をも有つてゐる。しかもそれと同時にこれらのいやらしさがその國を蔽つてゐる。このような状態の原因は何か。社會的・政治的・經濟的な面では多くの理由があげられる。例えばキリスト教宣教師とか、英國の清教主義の影響は、ティラク、ヴィヴェーカーナンダ、ガンデーのような偉大な印度人達をすらそれに屈服させた。これらの印度人は古代印度の文學・彫刻・繪畫の中にあらわれた挑發的な生の歡喜に對して良心のとがめを、感じまた普及させるに至つた。傳統的な印度人の心の構造の中にある深い、殆んど測り知れないこの要素を蔑視するに至つた主要な理由は、政治的・社會的な方便であつたように私には思へる。印度思想の法外な複雑性は、神祕的な經驗と自覺との方法として、嚴格な禁欲主義と奢侈な耽溺との兩方を提供した。感能の否定を精神的實踐の方法とすることと相平行して、タントリズムの傳統は絶えざる流れとして存在していた。かかる複雑性は印度教のルネッサンスを成就したり維持したりするには望ましいものではなかつた。ただし此のルネッサンスは主として政治的なものであり、遺憾ながら全體としては哲學的退歩をもたらしたと私には思える。ラムモハン・ロイから始まり今日のヴィノバ・バヴェに至るこのルネッサンスの一連の教師達は、印度教思想の禁欲的様相を強調し、巨大な印度の教義の中で最も單純なもの特に『バガヴァッド・ギーター』を選び、彼等の訓戒に清教徒的な言葉を用いた。それは疑いもなく前ヴィクトリア朝の英語に影響されたのだが、それは彼等が學校で始めて習つたもので、すべて彼等が話したり書いたりしたものから一たとえ自分の方言で教えられた場合でも一消え去る

ことのないものであつた。

タントリズムの傳統はチベットに於て豊富に維持され、日本のような遠く離れた國に於ても少くともよく保存され秩序だてられたのだが――私は主として眞言宗のことに言及しているのである――印度思想からは漸次に而も組織的に除かれてゐる。この傾向の唯一の偉大な例外は哲學者であり聖人であつた故オーロピンドである。けれど彼の追隨者達は彼の密教主義を洗い落そうとかかつており、そのやり方は丁度ヴィヴェーカーナンダ運動が、卓絶したターントリカであつたらマクリシエナの興えた暗示を清教化して歪曲したのとそっくりである。

私にはタントリズムの傳統とその基礎的な教義・哲學が生き長らえる機會が印度にあるとは思われない。それを保存し完成することはここに居られる諸君にかかつてゐる。私は印度の美學はいつでもタントリズムの學説と――その關係が意識されなかつた場合にすら、深く結びついていると思う。それが印度から失なわれて行くのであれば、印度の美の哲學の未來には期待はあまりかけられない。

三

此の最終講演で私は印度思想及びそれから派生する行爲的な型の中の全く特異な點を示そうと思う。それは特異でもあり且西洋哲學が張り合うに十分値いするものでもある。

先に言つた様にその言葉の承認された意味に於ける哲學は、ダルシヤナ文獻の中には見られないで他の範疇の文獻、事實印度の傳統の中の數多い範疇の文獻の殆んどすべてに於いて見出される。印度人の恐らくほんとうの、然し同時に異常な觀念は、何事にせよそれを知らうとするときは特別なシャーストラ（論書）か、特別な資格を持つた教訓者即ちアーチャリーヤから學ばねばならぬということ、それは對象が最高精神であろうと戀愛であろうと同様である。シュードラカ王の有名な戯曲『ムリッチャカティカー』の中では、盜人が舞臺に出て來て、その日の仕事をし

ようとする家に入るべく出で立つ前に、インドラ神——いろいろな多くのもの神であるがまた泥坊と強盜の師匠でもある——にまで廻る系譜の師匠達に呼びかけて加護を求める。

諸君は私が屢、「傳統」とか「傳統的」とかいう言葉を用いるのを聞いてその使用にある奇妙な氣持を感じられたかも知れない。けれど今はそのような考を取去つていただきたい。というのは傳統という印度の概念はあらゆる地域の最もすばらしい文化的概念の一つであると私は信ずるからである。傳統のサンスクリト語は *parampara* で、字義通りには遠くから更に遠くへ續くものを意味し、過去と未來の双方の時間的延長に於て考えられるが、勿論特に過去に於てである。さて事實はパラムパラに關しては印度人は眞に敵し難い持久性をあらわした。美術・思想・信仰・優雅な生活等の領域でどこでもそれらがなお生きているところでは、神話的な始まりから今日に至るまで持續している完全に中絶しない傳統が認められる。思想と文學の世界では、學者はこれをたやすく跡づけることが出来る。美術の世界、またはより内的本質的な領域では、このパラムパラはただ特殊な直觀によつてのみ理解せられるのであつて、その直觀に對しては、外部のものは特別な訓練を必要とする。一つの典型的な例を擧げるならば諸君は私の意味するものが分ると思う。南印度のある寺の中で古典舞踊の演技を見て、それを例えばコーベント・ガーデンでサドラス・ウェルズによつて演ぜられるバレエ、エウリピデスの戯曲だとかその他の古代の物語りのバレエと比較して見る。どこに相違があるか。技術・道具立て・衣裳・音楽等の相違は別として、主要な相違は印度人の演技は古めいた過去との有機的なつながりを持つていることにあると思われる。とりかこんでいる寺の柱や壁を見よ。彫刻は同一の舞踊の場景をあらわし、壁の上や石の中の娘達は目の前の踊子達に非常によく似て見える。踊子達は美術の教師たる神、シヴァとシャクティとに祈願するが、それは彼等にとつて演技の一部ではなくて眞實の祈りなのである。そして就中、演技全體が儀式的であつて、これが寺の中こそが舞踊に最もふさわしい場所となる理由である。西洋では、最も莊嚴に行われても、なんと澤山な技巧がそこには入り込み、様々な物事をとりまとめることがいかに困難であるか

を諸君は感ぜざるを得ないし、それが高度に知的な、努力した寄せ集めであるという感じを持つ。

我々のもつと直接的な主題に歸るとして、哲學的作品や神祕的實踐に於ては、バラムバラの概念は必要缺くべからざる條件である。すべてのウパニシャッド、また事實すべての經典すべての註釋家は作品の始めに師匠の傳統を述べるか、基礎的な觀念を保存し彫琢した一連の教師達を列擧して書物を書き終る。だから舞踊の師であると精神的な指導者であることに拘らずアチチャーリヤ、師匠・教説者への尊敬がたかまる。あらゆる文化的活動に従うすべての印度教徒に知られているある美しい詩偈には次の如くいう「gurur brahmā gurur viṣṇur gurur devo mahesvarah, gurur eva saṅsādhrahmā tasmāi sṛgurave namah」即ち「師はブラフマ（梵天）なり、師はヴィシュヌなり、師はンヴァ神なり、師こそげにブラフマの權化なり、かの吉祥なる師に禮拜す」と。

此のバラムバラの觀念はただ美しいだけで他に何のねうちもないと言ふ意見もあろう。それは誤りである。印度の思想家はバラムバラの中で完全に落着き、その中で安全に保障されていると感じ、彼は強固な基礎を持つ何物かの上に建築する。彼はあらゆる瞬間に新らしく出發しようとする西洋の實存主義哲學者とは正に反對である。印度の思想家も自由に新らしく出發することは出来るが、すべての新らしい思想家が、ただ何かをそれに付け加えさえすれば良いという如き十分に基礎のある傳統を持つことには、少くとも可能的に非常な有利さがある。それは二つの方面で助けになる―第一に、ドイツの偉大な體系組織家がしなければならなかつた―またははならないと信じたかしたように、哲學全體をその度毎に新らしく書く必要がないから、彼は傳統が指示するある細かな部分を專攻することが出来る。第二に、西洋の思想家の頭痛の種は彼自身の獨創性についていつも疑惑を持つことである。彼は何かを貢獻せねばならず、そうでなければ彼の仕事は徒勞だと感ずる。印度の思想家達はそのような悲しみとそのような野心とを決して持たない。彼等は自分の仕事は「paramparāksa」―即ち傳統の維持であると言ふ。勿論これと平行するものはキリスト教神學にもあるが、西洋思想の領域でこれがあるのはただそれだけである。印度ではそれはすべてに行き

亘つてゐる。哲學はただ「パラムパラ」と名づけられる類の中の、一つの種に過ぎない。

印度の哲學と神祕主義に特殊な第二の比類のない考えは“adhikāra-dheda”という言葉の意味するものである。

此の用語はとてつもなく古いもので、たしかに紀元前九世紀と想定される半ば神話的な人物ヤースカの作つた、『サンヒター』への最古の註釋に見出される。それは字義通りには「權利上の差別」を意味するが、勿論なら法律的意思に於てではない。アディカーラはある事をする權利、能力による資格の意味での權利を意味する。所でそれは、公式化して言われているわけでは勿論ないが、個人の心理的・肉體的な組成に關して言われるものであることは最も明らかであり、恰もそれは、ある人が生れによつて資格づけられる所の學問的乃至儀式的實踐の領域に關する（これが傳統的定義である）のと同様である。これは印度の改革者達によつて屢々攻撃された一佛陀とマハーヴィーラ（チャイナ教祖）とが多分始めてであり、最近ではマハトマ・ガンデーが攻撃した。氣短かな西洋人の意見からしても、ある人が高いカストに生れれば特殊な部門の研究の資格を與えられ、低いカストに生れればそうすることが出来ないというこの教理を承認することはまずない。此の西洋の見解からすればアディカーラ・ベータは屢々有害な派生物を導き出したことになるが、しかし西洋の自由精神も同じ害をなしたのだし、この二つのいずれがより多く有害であつたかを示そうとしても無駄であらう。

然しアディカーラ・ベータという概念の眞に興味深い面は、様々な性格の個人に夫々適當した方法を割當てることである。それは西洋のスコラ主義も神祕主義も決して組織的に提唱したことの無いものである。この事は“sādhana”即ち冥想や禮拜のような精神的訓練の生活に於て最も明瞭であつて、ただ一つの冥想の方法とか内容があるのではなく一定の數の冥想の型・模範があるわけである。個々の志願者の仕事はまずそれらのどれに自分が適しているかを見つけ出すことであり、一方教師は經驗を積んだ心理學者であり一師匠(guru)の定義(lakṣaṇa)或いは基準は知能多數テストの詩的説明のように思われる一弟子を正しく彼に適當する唯一の冥想に導入することが師の義務である。そ

れ故に“gurukula”「師の家」が強調せられるわけで、師と弟子とはただお互いの適性を見出すために長い間一緒に住まねばならぬ。これは一種の長期に亘る相互の心理分析に他ならない。

アディカール・ベーダの意味を目立たせる爲に二つの最も極端に對立したサーダナによつて例證し、それがどのようになすべきを示そう。一方に「ガヤトリーの道」があるが、それは事實、すべてのバラモン、即ちバラモンのカストに生れたすべての男子に課せられた最もオーソドックスな方法である。その核心となるものは『リグ・ヴェーダ』のガヤトリー・マントラ (gayatri-manttra) で、あらゆるヴェーダの讃歌の中で最も神聖視されているものである。特に神聖な書物の多くがそうであるように、翻譯してしまふと少しつまらないものになるが、それは最高神に、正しい智慧によつて心を啓發し、心を正しい智慧に向わしめよと勸請するものである。バラモンは五十年或いはそれ以上もの間のマントラを中心にして様々な儀式及び冥想の實踐をととのえねばならぬ。もし彼が成功すればそれは勿論とてつもない忍耐の要ることだが、彼は世俗の欲望から次第に解放され、臨終に際して解脱を成就する。此のよく用いられた道には何らもの珍らしい點はなく、それが最も典型的な印度的な道であると言わねばならない。私が屢々、氣が附いたことは、オーソドックスなバラモン、特に最も純粹に傳統を保っている南印度のバラモンが、ヨーガその他の密教的修行や、またいろいろな僧院に於ける修行についてさえも、失望の意をあらわしていることである。それらすべてはバラモン達には新奇なものであるが、彼等はこれを心の底から輕蔑する。彼等が言おうとするのは、解脱を得るのになにもそんな課外の努力などは要らないので、ダルマ即ち自分のカストに行なわれている規則によつて課された義務を怠らない者が、それをなした時に解脱を得るのだ、ということである。けれどもそう言いながら彼等にはガヤトリー・サーダナを行う權利はバラモンだけにあるということが分つている。なぜならそのサーダナは「二度生れたる者」(dvaitaバラモンの別名)に對するアディカールであり、彼等にとつては殆んど間違はずのない方法なのである。

他のもの一つの極端は、シャークタの冥想であつてタントリズムの傳統に屬し、力であり女である神、宇宙的なデュナミスを中心とするものである。その最も極端な形としては、肉・酒・性交・屢・夫婦間以外の——などのパダールタ (padārtha) 卽ち儀式の要素が含まれる。所でバラモンにはこれらの要素、従つてまたその要素を必要とするこの種の冥想は禁じられている。タントリズムの教團はバラモンを受け入れないし、バラモンはそれに加わらうとしない。多様な左道タントリカの冥想と儀式は多くの肉體的・心理的な危険に満ちてはいるが、非常に短い期間に目標に導くものと考えられている。而もそのことをバラモンもあつさり承認するのであり、彼等のガーヤत्री冥想が實を結ぶまでには、之とは比較出来ない程長い時を要することも自白する。けれど同時にバラモンはすぐれた精神能力というものを想定し、それは現代の心理學や精神衛生學の立場から見ても全く何ら差支えないことであるのに、彼はそれを自ら承認する原理に従つて輪廻によつて説明する。輪廻は發見的 (heuristic) な説明であつて、もし目的にかなえば——卽ち通常の意識の超越に役立つならば、その價値は非難出来ないものである。

私は今パダールタという言葉を使つたが、この語の類のない意味に注意していただきたい。此の語は普通には「意味」を意味するのであるが神學的乃至神祕主義的な文脈に於ては極めて特殊な含蓄を持つ。私が先に用いた通りそれは「要素」卽ちある特定の精神的訓練・サーダナのために定められた目標の實現に必要な項目を意味する。パダールタというような單一の記號を用いることは、意味論的・心理學的にまことに妥當である。というのはこのような語がないと多様な諸項目がある個人のサーダナに屬するものとして彼の心中に包攝されないからである。マントラ・冥想の坐・禮拜の場所・神像・珠數等の印度教の正式な禮拜に必要な様々なもの他に、更に呼吸の調整 (prāṇāyama)・ギー (液狀のバター)・印契 (mudra)・いろいろな食物・左道の儀式に於ては性的結合等、これらすべてがパダールタである。ヨーロッパのどの言語にもかくの如くとてもなく異つた對象を一語で結合し意味しうる語は存在しない——此の缺如は全く、私が前節で指摘した西洋に於ける神祕的傳統の缺如に原因する。精神的乃至哲學的な事柄での矛

盾と思われるもの、印度人の宗教的實踐に於けるパラドックスは、屢々西洋にとつては謎となる。それに對する解答は、印度の傳統的なサーダナのすべてに染み込んでいるパダールタという概念にある。ただし素人の西洋人は此の言葉の意味が分らないから、彼にとつては勿論それは答にならないが。

西洋の知識人が最近二百年間にキリスト教に背を向けて、或いは純粹に學問的な研究に、或いは藝術に、或いは屢々、東洋の模範を片目で見ながら西洋に於ても雨後の筍のようにとび出してくる密教的教團に恩めを探し求めている理由は、論辯的な知識と興味の増大するにつれてドグマを容認することがますます出来なくなつて來たからである。ところでキリスト教の諸宗派の中でもドグマの強調には大きな徑庭がある。最古の教會たるローマカトリックの信條は最もドグマに重點を置いて、元來の七つから、かなり多數の補足的なドグマや小さな信仰箇條が集積された。キリスト教乃至イスラム教的な意味でのドグマ―義務的である信仰箇條でその否定またはその不信の表明は必然的にその人を教會から閉め出すことになるものと定義され得ようが―そのようなドグマは印度には存在したことがない。

一體一般的な效果に於て地中海的な型のドグマの類似物となるようなものが印度にあつたかどうかを検討せねばならないが、それは殆んど存在しない。印度に發生したすべての宗教即ち印度教・佛教・チャイナ教に共通している、而も基本的に共通する一つの信仰がある。それは輪廻の觀念、再生の必然性とこの必然性からの終局的な解放の觀念である。惡名高いチャールヴァーカ(古代の唯物論者)を除けば、輪廻を當然のこととして受け取らなかつたいかなる思想家・仙人・宗教の師も印度には存在しなかつた。非常に批判的であつた人々が此の公理を非難しようとして思わなかつたかが不思議である。が、この一般的な公理を支えていたかと思われる理由について思索することは哲學者としての我々の仕事ではない―此の問題は人類學が、更に恐らくは歴史學が取扱うべきもので、それについて二・三の假説もないわけではない。印度に起源した宗教のすべてに共通なこの一つの信仰の他に、印度教には第二のドグマ的項目として『ヴェーダ』の權威の承認がある。けれど以上が全部である。それはきておきたとえ我々がこの二つを

ドグマと呼ぶとしても、強制といういまわしさが、事實としてそれに附着したことはなかつた。後代にはあるアーチャーリーヤ達は實質的に再生を否定したか、または今までそれに與えられていた重要性を否定したこともある―私は主として十世紀と思われる作品『ヨーガヴァーシシタ』(Yogavasīṣṭha)の著者のことを考へているのだが、彼は再生についてのいろいろの思想に注意を拂うのは馬鹿者だけだと言つてゐる。また『ヴェーダ』の權威の承認については個人の解釋の餘地は實に無限であり、印度の教師達は常に彼等の考へと經典との連結を打ち樹てる方法を見出してゐたのである。

直前の説明は西洋の神學者には輕はずみなものと映つたと思う。然し私はそうは思わない。もし異端という言葉を西洋の、つまりキリスト教の意味で使うなら、印度人は生れつきの異端者である。キリスト教徒にとつては、印度教の教會が存在しないことが一つの短所であると思はれるように、また印度の經典の普遍的に確實な解釋が存在しないことも缺點であると映る。ある意味ではそれは缺點である―強力な團體組織はある平均した度合いの規律・訓練を保證するのだが、印度の學問的・僧院的傳統では訓練は個人に委ねられているからである。初期の佛教とその僧團は一つの偉大な例外であるが、而も佛教がその發生した國に止まり得なかつた一つの理由は、正に僧團の嚴格さであつたと私は思う―教會の觀念は印度人には甚だ不愉快なものなのである。この政治的な集合主義と全體主義との現代に於ては、印度の思想家が懐きまた提唱し續けて來たような種類の自由な個人主義というものは、不安と絶望の泥沼からの一つの抜け道となるだろうと思う。

私は既に印度人が美的價值について類のない理論を發展させたと指摘した。Rasaの理論に少しでも相當するようなものは西洋の傳統のどこにもない。ラサとは何か。字義は「汁」とか「味」とかである。然し専門術語としてはそれは「審美的感情」の意味となつた。そして印度の詩・文學批評・音楽・舞踊・彫刻・更に哲學さえもが「ラサ」を一つの避け得ない基準として取り入れた。ナヴィヤ・ニャーヤの論理學者達の思索は無味乾燥に思はれるにも拘らず、

彼等すら自分たちを *rasika* (審美家) と呼んでいる。而もその言葉は適當なのであつて、知的な鋭さ・論辯的思索と解決の喜び・數學者が複雑な問題と取組む時に―そして問題そのものに感ずる喜び、これらすべては「ラサ」に含まれる。或いはこれらが傳統的な批評に抵抗せねばならぬ時は、これはラサであると辯護し得る。

この語の高貴な用法は實に古くからある。『黒ヤデールヴェーダ』の『タイテイリーヤ・ウパニシャッド』には“*raso vai sah*”―「彼(即ちブラフマ)はラサなり」という句が見える。またラサの概念は正反對のものを結びつけて、一つの特異な進歩せる體系とするにか、わでもある。―ヴェーダとタントリズムとを並置して言えば、ヴェーダ的傳統の孤獨な禁欲主義的生活と、ターントリカ派に於て具體化され實踐された制御された感能の耽溺との兩方に、美的な價値を與えるものは「ラサ」なのである。

西洋の批判的方法の中に「ラサ」という術語を導入すれば、西洋に於ても神祕主義文獻の主要な祕密を解決するのに役立つだろうと私は思う。舊約聖書のソロモンの雅歌・獨逸やスペインの中世神祕家の言葉の中に用いられている戀愛の引喩等―西洋のスコラ的な・反神祕主義的な傾向の多くはそのような言葉に對して彼等の宗教的表現の觀念の内部ではいかなる適切な場所をも與え得なかつたのである。

「ラサ」理論及びその文體規範的な應用は最も無味な學問的文獻に詩的價値と美的な長所とを與えて來た。文法を、讀んで美しいものとして書くのに成功したのは、印度の文法家のみであり、同じことは偉大な註釋家の作品に就ても言える。偉大なドイツの哲學者がそれに相當する理論を持つていたらどんなによかつたろうという感じは、カントやフヒテを原典で讀んだことのある人には誰でもうなづけることである―心に「くしい批評家はそのことについて、カントはカントを讀む必要がなくて何としあわせだつたらうと言つたものである。

印度的な成果として獨特なるものの最後の一項目は、恐らく諸君は十分御承知であらうと思われるものである。此の興味ある研究分野について語るべきことは恐らく非常に多いが、諸君がそれについてすでにいろいろ聞かれたこと

と思うから、ここにはただ事のついでにそれに觸れるだけにしたい。私のいうのは、全くかの「ヨーガ」と名づけられてゐるものを指すのである。勿論、この名前を冠した哲學或いは哲學體系、即ちバラモン主義傳統の六つの體系の一つとしてあるものは除外する—この體系は多かれ少かれサーンキヤ思想の受賣りであつて、殆んどなにも新しいものはない。サーンキヤにそれが新らしく附け加えた點は、一つの人格神 (*svaya*) が冥想の對象たり得るものとして導入されたことぐらいである。古の註釋家は屢々、パタンジャリのヨーガをサーンキヤから區別しないで、古いサーンキヤを “*nrisvara-samkhya*” (人格神を持たぬサーンキヤ) と呼び、パタンジャリのヨーガを “*sesvara-samkhya*” (人格神を持つサーンキヤ) と呼ぶだけである。

併しパタンジャリの作品があまり遠くない未來に必ず獲得するであろう普遍的な重要性はその實踐の規律にある。パタンジャリが組織的で變化に富み目的論的に立派に規定された冥想の父祖であると言うことにはなんら誇張はない。パタンジャリの第一の經はすべてのヨーガ的實踐の要點を指示している—“*yogas cittavrttinirodhaḥ*” (ヨーガは心の作用の滅除である)。さて最近八十年間の分析的及び治療學的心理学の協同研究は、パタンジャリが二千年前に考へていた理想的な心の状態を指し示すようである。西洋に幻滅を感じた人々は常に増加しているが、彼等が持つに至る、すべての印度的なるもの特にヨーガに對する熱狂には、然し、注意しなければならぬものがある。私はヨーガが原子爆彈や政治的思想教化をも含むすべての現代の惡に對する萬能藥になるとは思わない。然し私はすべての印度思想の成果と同じようにヨーガも、冷笑的態度とノイローゼとの中間にさまよつてゐる西洋の人間にとつて大變に重要な一つの可能性を興えるものだと考へてゐる。ヨーガ訓練の長所は、それを支持するいかなる一連の信仰をも必要としない點にある。ここに豫言者 (*prophet*) と仙人 (*seer*) との重要な區別が出て來る。印度には仙人は存在したが豫言者はいたことがない。いかなる印度の教師も彼の弟子に師の信仰を分ち持つことを要求したことはない。彼は冥想の方法を示し、その進歩を統御したのであつて、師の機能はそれで終つたし、彼は終つたことを知つてゐた。パタ

ンチャリは併しさらに一步を進めた。彼は、いかなる客觀的な眞理も個々の熟練者の經驗からは引き出されないし、同じような經驗をした一群の熟練者がいてもなら客觀的な眞理は實證されないことを教えた。地中海的傳統—ユダヤ教・キリスト教・イスラム教など—における豫言者はいずれも哲學者としてはまずかつたし、彼の思辨の缺點は引續く幾世代もの論理學者によつて修正されねばならなかつた。豫言者とは彼の神祕的な經驗がある客觀的存在を證明し指示するのだということを信じ、教え、更に勿論信者にそれを信じるように強要する人である。例へば彼が神を見たとか、天使に語りかけたという事實から、神及び天使の存在が歸結した。現代の分析的哲學は、居合せた正常な心理の人々の大部分が一緒に經驗するか、經驗し得るかでなければ、ある經驗の内容はいかなる存在上の資格をも與えられないという論旨を提議する。その同じことをパタンチャリとその學徒はずつと簡單に言い表わして、“*istam*” 即ち冥想のために選ばれた神の影像は、道標の役割のみをなす (*panthanam darsayati*) のであつて、かかる對象としての機能を離れて何を言おうとすべて無効であると教えた。かくしてヨーガはフアナティシズムの可能性を持たない無類の宗教を暗示する。何となればフアナティシズムは豫言から當然に出てくるものであるから。

西洋が張合う必要のある最後の觀念は“*samanvaya*” 即ち離反した哲學的見解の和解という觀念である。私はそれを現代の術語に表現して綜合主義 (*syncretism*) と言おうとしているが、この綜合主義とは古い體系をつぎはぎして新しいものをでつち上げることを意味する折衷主義 (*eclecticism*) と反對なものである。サマンバヤは他の者に何か特定の規則を承認するよう説得しようとはしないで、異つた學派間に哲學的理解を提供する思想的方法を見つけようとする。我々の現代の哲學者が、例へば歴史家にも數學者にも同一の觀念を傳えるような言葉として普遍的・科學的な記號の體系を創造しようと企てていることは、正にサマンバヤの企圖に他ならない。然し更に重要なことには、サマンバヤは倫理的に妥當である—即ちそれは哲學的意義の比類のない實踐なのである。(完)

(附記)

(譯 梶山雄一)

本誌は Swami Agethananda (Dr. I. Fischer) が京都哲學會の招聘により昭和三十一年十月、九・十・十二の三月間に亘り、京都大學文學部で行なつた連續講演 'Indian Thought Viewed From a Western Standpoint (a study in comparative method)' の翻譯である。引續いて十月十六・十八の兩日には同講師を圍んで討論會が行なわれ興味深い議論が交わされたが、それは今は省略した。講師はオーストリア人、ウィーン大學哲學博士。後インド教僧侶となると共に、インドで、ベナレス大學・ナールンダー佛敎研究所、タイでマハムクト大學を歴任、現在米國コロンビア大學在任。翻譯に當つては、長尾雅人敎授の御指導を載いた。(譯者)

前 號 目 次

歴史と實存……………ゲルハルト・クナウス

西洋哲學と印度思想……スワミ・アゲーハーナン

——一つの比較的研究——

フイヒテに於ける自我(完)……………大 峯 顯

書評 ムルテイ敎授の近業……………長 尾 雅 人

彙報

新著外國雜誌所載論文一覽

The writer has examined and verified these three theoretical hypotheses by the results obtained from his own field survey recently undertaken in certain rural communities of the Hokuriku districts along the Japan Sea coast of the central Honshu.

*Indian Thought Viewed From a Western Standpoint
— a study in comparative method —
by Swami Agehānanda Bharati

By 'western standpoint' the author means the attitude toward Indian thought that would be taken by the philosophers of modern analytical thought as is prevalent today in all Anglo-Saxon countries, and frequent in continental countries of Europe. This article consists of three lectures; in the first two lectures he tries to show what a western thinker would have to find fault with in Indian philosophy, and in the last, what he would have to learn and admire, were he actively engaged in such exotic pursuit.

1) The western philosopher's criticism is directed chiefly against the usage of the word 'philosophy' for Indian speculation; he would admit terms like theology, mysticism, and metaphysics—especially if he holds with so many modern thinkers that metaphysics is not philosophy in the academical sense any longer. The author further turns against the common Indian contention that India's spiritualism stands over against western materialism; further, he feels that the basic difference in the respective approaches to philosophic problems is that the West has been or is, predominantly critical, whereas India is predominantly enthusiastic.

2) A semantic and linguistic analysis of the most frequent terms and concepts used in Indian thought is really the need of the day, particularly as it has not been attempted at all for Indian thought, least of all by an Indian scholar. The basic error—the error from which Plato and Aristotle suffered exactly as much as the Indian seers—was the notion that grammatical rules are logical, and that logical truth follows from correct grammar. This is wrong, for language is a natural

thing, not a logical one. From this viewpoint, the author analyses each of the chief doctrines of the *śruti* (*māhāvākya*), and points out the mistake of non-distinction by the Indian pundits between the copulative and existential meaning of the Sanskrit verb 'to be' (*asti, bhavati*) and the double meaning of the word 'to know' (*jnā, vid*). Further he criticises the totally theological and teleological characteristic of Indian ethics which cannot be called a discipline of modern philosophy, and finally gives remarks as for lack of esthetic gift in the modern Hindu thinkers who seem to have forgotten their own brilliant tradition of ancient Indian arts.

3) The Indians, however, have really proved of unmatched endurance with regard to '*paramparā*' (tradition), one of the most marvellous cultural concepts anywhere. There are potentially at least, tremendous advantages in a well-founded tradition which every new thinker has but to add to. He can specialize on some minute branch indicated by the tradition, because he does not have to write the whole philosophy afresh every time. The author is interested in the notion of '*adhikara-bheda*' (right to do something, or entitlement through capacity), which is most evident in the life of spiritual praxis, as meditation and worship; it assigns adequate methods to differently constituted individuals, a thing western scholasticism and western mysticism alike have never systematically propounded. The job of the individual aspirant is to find out at first, into which of a definite number of meditation-patterns he can fit—and the preceptor, being an experienced psychologist, initiates the disciple into the meditation which alone fits him. Besides these two, the author enumerates and comments on another several concepts like '*padārtha*' (an item necessary for the realization of the aim set for any particular spiritual practice), 'freedom from dogmatism,' 'esthetic theory of *rasa*', '*yoga*', '*samanavaya*' (reconciliation of diverging philosophical views) and so on. He attempts to show what is unique in Indian thought and in the action-pattern which derives from it. That is Unique, and entirely worthy of emulation by the philosophical West.

* For the Japanese original of this article, see Vol. XXXIX, No. 6 & 7.