

インドにおける哲学誌の成立とパースペクティヴィズム

赤松明彦

一 本論の課題

インドに哲学はあるか、またあったか。「哲学」(ピロソ피아)が、古代ギリシアという特殊な環境に生まれた、知に対する特有の構えを示すものであるならば、もちろんそれはインドにはあり得なかった。「哲学」がまた、驚きに始まる知であり、実利実用という制約を越えた知のための知であり、端的に「知的好奇心」に発するものであるならば、⁽¹⁾そのような知的態度を重んじる精神は、古代インドにはおそらくなかった。インドに哲学はあるか、またあったか、という問いに対して、「哲学」とは何かということをもまず規定することによって答えようとするならば、おそらくはこのような答えを返すのが最も妥当であろう。あるいはまた、「哲学」が、存在や認識、論理や言語、意識や自己についての知的探求を指すならば、インドにおいても、西洋におけるのと同様のもの、全く共通する人間精神の土壌から出てきたものを見いだすことができるかと答えることも可能である。しかしながら、インドに哲学はあるか、またあったかという問いは、この問い自体が時に微妙なニュアンスを帯びて(時にペジョラティヴな語気を伴って)発せられたことを考へるならば、実はそう簡単には答えることができないほど、「インド哲学」という学問の歴史、とりわけここ二〇〇年ほどのヨーロッパにおけるその学問の歴史に密接にかかわる問いであることを知らなければならない。実際、この間の

ヨーロッパにおける「インド哲学」観の変遷を扱ったものとして、ロジェル・ドロワの『インドを忘れる⁽²⁾』があるが、その二〇〇四年の再版の裏表紙に記された出版社の案内には次のようにある。「インド哲学というものは存在する⁽²⁾のか。今日でも、学校の教科書はノンと断言する。ハイデガーのような思想家たちもまた同様である。しかしながら、数世代前のヨーロッパの哲学者たちは、熱狂をもって迎え入れていたのである。ドイツではショーペンハウアーやニーチェがそうであったし、フランスではクーザンヤルヌヴィエ、さらに他の者たちもそうであった。彼らはインド哲学に一目置かなければならないと考えたのであった」。

インド哲学がヨーロッパに本格的に紹介されたのは、ヘンリー・トーマス・コールブルク (H. Th. Colebrooke 1765-1837) をもって嚆矢とする。一八二三年から一八二七年の間に王立アジア協会で開かれた会合において、「ヒンドゥー教徒の哲学について」というタイトルで前後五回の講演を彼は行ったが、そこではいわゆる「六派哲学」についてかなり精度の高い概説を行うとともに、仏教、ジャイナ教、唯物論、ヒンドゥー教諸派についても紹介している。最初の二回の講演では、ヨーガの体系も含めたサーンキヤの思想と、ニヤヤーおよびヴァイシェーシカの両思想体系がまとめられているが、その内容は、一八二四年発行の協会の紀要に発表された⁽³⁾。これを読んだことが、ヘーゲルをして、その哲学史の講義の中で「インド哲学」を「本当の哲学」(eigentliche Philosophie) として扱わせるきっかけとなったといわれている⁽⁴⁾。つまり、あの「インド嫌い」のヘーゲルでさえも、インドに哲学があったことを認めていたということだ、とロジェル・ドロワは感嘆符つきで言うのであるが、それはいささか見当違いであるにせよ、ともかくも「インド哲学」は一度は認知され、それへの関心がヨーロッパで高まっていたことは間違いないだろう。ところがそれから一世紀も経たない第一次大戦前夜ともなれば、当時ライプツィヒで学んでいたハインリヒ・ツィンマー (Heinrich Zimmer 1890-1943) は、その頃を回想してこう言うのである。「私が学生であった頃、「インド哲学」という語は、「木製の鋼鉄」と同様、馬鹿げた自己矛盾、形容矛盾 (contradictio in adjecto) の語であると見られるのが常であった。「インド

「哲学」は、ただ単に存在しない何物かであった。それは「雌馬の巢」のようなものであり、あるいはヒンドゥー教の論理学者なら、「ウサギの角」などというところのものと同じであった。もちろん当時インド学者がいなかったわけではない。しかし「その者たちは、「インド哲学」といえるものが果たしてあるかどうかという問いについて苦労して考えようとすることなど決してなかった。文献の中に見いだすものはなんであれ、文献学的基础の上にそれを解釈し、それが終われば次の行へと読み進むだけであった。そしてツインマーはこう付け加える。「他方、哲学の教授たちはといえば、彼らは異口同音に、哲学といわれるものはその語の本来の意味においてヨーロッパ以外の場所には絶対に存在しないと云うのであった」⁽⁶⁾と。

本当の哲学は、ギリシアにおいてのみ始まったのであり、その伝統を受け継ぐヨーロッパ以外の場所には存在しない。これもまたヘーゲルの論考から帰結する結論である。「インド哲学」を「本当の哲学」として一度は認めたヘーゲルであったが、それを哲学の前段階、いまだ哲学へと深化しつつある段階にあるものとして位置づけたのも、ヘーゲルであった。「インド哲学」を哲学史の中に位置づけようとしたヘーゲルの試みは、結果的には、ヘーゲル以後のヨーロッパの哲学者、哲学史家、歴史家に、「インド哲学」を哲学史から除外する理由を与えるものとなったのである。⁽⁷⁾

一方でまた、このヘーゲルの試みは、「インド哲学」を「インド文献学」へと向かわせる動機となったといえるかもしれない。ヘーゲルが試みたように、仮に「インド哲学」を哲学史の中に正当に位置づけることが可能であるにしても、そのためにはまずそれを、歴史的にも文献学的にも客観的に評価し、理解する必要があるであろう。先のツインマーの証言に登場したインド学者の姿は、おそらくはそのような、まずは文献学的に客観的にテキストを読むことが必要だと考えた者の姿を映してもいるのであろうと思う。インドに哲学があったかどうかは、それがまず「哲学」であるかどうかを客観的に知ってからでなければわからないだろう、ということである。事実、戦後の「インド哲学」研究の分野で最大最良の仕事を残した、ウィーンのエーリヒ・フラウヴァルナー(E. Frauwallner 1898-1974)は、厳密な文献学者

として常に振る舞っていたし、その姿はまた二一世紀に入った今の「インド哲学」研究者の姿とも実は大差ない。そして、インドの思想的な文献を哲学的に読み解こうとする試みがときに現れると、それに対して、今でもしばしば「時期尚早」という言葉で批評が行われる。批判的校訂テキストも出来ておらず、正確な読みも確定していないような段階で、哲学的、思弁的な解釈をほどこしてテキストを理解しようとするのは、「時期尚早」というわけである。確かに、インドの思想的な文献の中で、批判的校訂版があるものはほんのわずかしかない。いや皆無かもしれない。基礎的な文献についてさえ、「写本に戻って」読むことが必要とされ、その傾向は近年一層強まっているとさえいえるのである。

さてそこで、「インド哲学」をめぐる過去と現在の状況を、このように認めたい。まずここでの、つまり京都哲学会での発表と『哲学研究』のこの論文における、筆者の課題を述べておきたい。

古代のインド人たちが、自分たちの「ものの見方」に対してどのような反省的な意識を抱いていたか、さらにはそのような反省的意識をもつこと自体をどのように認識していたかを明らかにすること、これが本稿の課題である。アリストテレスが、『形而上学』において、「最初に哲学した人々」について語ったとき、それは哲学の始まりを語るものであったと同時に、そのように始まりを語ること自体が、学としての「哲学」の自覚的な始まりであったとすることができはるはずである。だからこそ、始まりの意識と直接結びついた「哲学」は、そのままギリシア人に固有の自意識、自己認識のあり方として特別に意識されることになったと言ってもよからう。いまそのような意味で「哲学」が、ギリシア人に固有の知のあり方であるならば、「始まり」という特権的な意識はもたないけれども（あるいは「始まり」という特権的な意識をもつことなしに）、自分たちの「ものの見方」を相対化しそれを反省的な仕方で論じる、ある意味で特徴的な論述スタイルを、古代インド（のある種の文献）に特有の「哲学的な」ものの見方として取り上げることとも可能ではないかと思うのである。そのようなスタイルで残されたテキストが、本稿で、「哲学誌」とやや奇妙な表現と思われる用語によって紹介しようとするものにはかならない。「哲学史」が、ちょうど『形而上学』第一巻において、アリストテ

レスが、哲学の始まりからプラトンに至るまでを叙述したように、学説の史的な展開を系譜的に叙述するものであるならば、「哲学誌」は、学説の史的な展開、発展ということにはほとんど全く関心を示すことなしに、それぞれの学派の学説を非歴史的な閉じた体系としてとらえ、それを他の諸派の考え方、ものの見方との対比の中に位置づけようとするものである。本稿では、まずこの「哲学誌」の代表的なものについて紹介し、そこに現れてくる特徴的な「ものの見方」を明らかにしたい。ついで、特に「中立性」にかかわる「ものの見方」を取り上げ、それが形成されるに至った背景として、ジャイナ教における「パーズベクティヴィズム」の伝統に注目し、その特徴を、マッラヴァーディン（六世紀）のテキストを頼りに明らかにすることにしたい。

二 哲学誌の成立

「インド哲学」(Indian philosophy)の訳語として、現代インドでは、「バーラティヤ・ダルシャナ」(Bharatīya darsana)というサンスクリットの語が使われている。「バーラティヤ」は、「バーラタの」を意味し、「バーラタ」はインド国の古称である。そして「ダルシャナ」は、直訳すれば、「見ること」「見る」を意味する動詞語根^ダから派生した名詞)である。先に「ものの見方」と言ってきたのは、この「ダルシャナ」を念頭においたものである。しかしながら、西洋のインド哲学史家が、この「ダルシャナ」を「哲学」に対応する語として認めることはない。その理由は、おそらく「ダルシャナ」が、まさに「観」に相当する語であって、直観的な洞察、悟りのニュアンスが強いこと、したがってまた宗教的な見解との区別が明確でなく、論理性や客観性を欠いていると考えられる点にあると思われる。しかし逆にこの点を、インド固有の「ものの見方」として評価することによって、西洋の「哲学」とは違うがそれに匹敵するものとして、あるいはそれ以上のものとして、この語を意識的に取り上げ価値づけることが、インド人学者の側には見られる。

さて本稿において「哲学誌」と呼ぶことにした文献⁽⁸⁾の中には、この「ダルシヤナ」という語をタイトルの一部に含むものがいくつも見出される。そのうち特に重要なのは、その種の文献の中では最古のものである、ハリバドラ（八世紀）作の『シャッド・ダルシヤナ・サムツチャヤ』（六つのダルシヤナの集成）である。また、特に有名なものとしては、マードヴァ（一四世紀）作の『サルヴァ・ダルシヤナ・サングラハ』（すべてのダルシヤナのまとめ）の名前を挙げる事ができる。この文献は、その主要な章が、パウ・ドイッセン（Paul Deussen 1845-1919）によって、『一般哲学史』（Allgemeine Geschichte der Philosophie, 1894）の中でドイツ語に翻訳されて紹介されたことよって有名となったのであるが、英訳の出版はさらにそれよりも早く、先に名前をあげたコールブルクなども、インドの「哲学」を体系的に紹介するにあたってこのテキストをおそらく利用していたと思われるのである。したがって、ヨーロッパに最初に紹介された「インド哲学」の内容は、多かれ少なかれこのテキストに依拠したものであった⁽⁹⁾。

ハリバドラ作の『シャッド・ダルシヤナ・サムツチャヤ』についてここで見てみたい。ハリバドラ（Haribhadra）は、ジャイナ教（紀元前六世紀頃、仏教と時を同じくして新たに興ってきた宗教）の白衣派に属する思想家で、詩人でもあった。伝説ではその生涯において一四〇〇もの著作を残したといわれているが、実際に彼に帰せられている現存の文献だけでも九〇近くある。活動した時期を八世紀とすることに議論があるかも知れないが、ここでは通説に従う。主著としては、『アネーカーンタ・ジャヤ・パターカー』（「多面的見解法の勝利の旗」）をあげることができるだろう。このタイトルに見られる「多面的見解法」とは、一方的な教理を立てず、自派、他派を問わず、多様な観点を等しく認めるといふ思想的態度を表すものである。ハリバドラ自身、これを、「融合論」（サンハーラ・ヴァーダ）とか、「混合論」（サンキールナ・ヴァーダ）とも言い換えているが、そこには対立する哲学的諸見解を統合しようとする意図が見えている。そしてここで取り上げる『シャッド・ダルシヤナ・サムツチャヤ』もまた、同じ意図をもったものであり、当時の哲学諸派の学説を要約し列挙する体裁ではあるが、「多面的見解法」を踏まえてそれらを統合的に見ようとするもの

であったといえるだろう。全体は、八七の詩節からなる韻文の作品である。その冒頭で、ハリバドラは次のように言っている。

何を神格とし、何を原理とするかの違いによって、その根本的な違いを考量するならば、ダルシヤナはここでは六つに限られると、賢者は知るべきである。仏教説、ニヤーヤ学派の説、サンキヤ学派の説、ジャイナ教説、ヴァイシェーシカ学派の説、そしてジャイミニ派（ミーマーンサー学派）の説、これらが六つのダルシヤナの名前である。（第二、三詩節）

たとえば神格、つまりその学派や宗派で信仰の対象としている人格神についていえば、仏教はスガタ（善逝、仏陀）を、ニヤーヤ学派はシヴァ神を、サンキヤ学派の一部（ヨーガ派）はイーシュヴァラ（主宰神）を、ジャイナ教はジネンドラ（マハーヴィーラ、大雄）を神格としており、この点でそれぞれ根本的に異なっていると考えられるのである。また、ヴァイシェーシカ学派は、神格の点ではニヤーヤ学派と同じであるが、原理の立て方が異なっており別のダルシヤナとされ、さらにまたジャイミニ派、すなわちミーマーンサー学派は、一切知をそなえ真理を語る人格神の存在を、絶対に認めないと言ふことによつて、いずれの学派とも異なっていると考えられるのである。

ここでの「ダルシヤナ」は、それぞれの学派の「見解」、「学説」ほどの意味を表していると考えてよいだろう。⁽¹⁰⁾ 分類の基準を示して、学説体系の区別を論じようとしている点、また自派のジャイナ教の学説に対して特別な位置を与えているように思えない点に注目すれば、多様な観点を等しく認めるといふハリバドラの思想的態度が確かにここには現れているといえるかもしれない。ただし奇妙な点がないわけではない。一点は、六つの学派の中にヴェーダーンタ学派が入っていないことである。もう一点は、そこで扱われている見解は、実は上の六つだけではなく、テキストの最後に別にもうひとつ、古代インドにおいて唯物論を展開したローカヤタ派の見解が付け加えられていることである。

この書の冒頭の第一詩節にあるように、「各派の学説を要約して示す」のが、この書の目的であるならば、ウパニシ

ヤッドの伝統を引き継ぐヴェーダーンタの学説への言及がないことは奇妙であるといわなければならないだろう。しかし実際には、ハリバドドラのこの書に限らず、ジャイナ教の側でこれ以後作られた「哲学誌」のジャンルに分類できる文献は、すべてヴェーダーンタ学説を独立した学説体系としては扱っていないのである。⁽¹²⁾

一方、ローカーヤタ派の学説についてのまとまった論述が、最後に別になされることについては、本文第七八、七九詩節にその理由が述べられている。ヴァイシェーシカ学派とニヤーヤ学派を合わせてひとつの学派とみなす場合があるが、その場合には、別個の学説として、ローカーヤタ派の考えを挙げることができるといふものである。しかしそれではなぜ、最初から七番目の説としてローカーヤタ派の説が扱われなかったのか。この疑問についても、一応は本文中の論述に基づいてその答えを準備することは可能である。すなわち、もとの六つのダルシャナはいずれも「アースティカ」(āstika、有論者)に属するのであり、これに対してローカーヤタ派は、「ナースティカ」(nāstika、無論者)であり、「個我も、解脱も、功德も罪過も、善悪の業の果報も、何も存在しない」(第八〇詩節)と主張するから、神格と原理の存在を基準とした分類方法によっては、もともとこの学説を扱うことはできなかったというものである。この答えも、まだどうも腑に落ちないのであるが、この問題にはこれ以上深入りせず、論を進めることにしよう。そこで、先にその名を挙げたもうひとつの「哲学誌」、『サルヴァ・ダルシャナ・サングラハ』(「すべてのダルシャナのまとめ」)を、ここでは対比のために見てみたい。

『サルヴァ・ダルシャナ・サングラハ』は、ヴェーダーンタ学派の不二元論派に属する一四世紀の思想家マードヴァア (Madhava) によって著された。その全体の章立ては、(1) ローカーヤタ説 (唯物論)、(2) 仏教説、(3) ジャイナ教説、(4) ラーマヌジャの説、(5) マドヴァアの説、(6) ナクリーシャのパーシユバタ派説、(7) 南インドのシヴァ教説、(8) カシミールのシヴァ派説、(9) 水銀派説、(10) ヴァイシェーシカ学派の説、(11) ニヤーヤ学派の説、(12) ミーマンサー学派の説、(13) 文法学派の説、(14) サーンキヤ学派の説、(15) ヨーガ学派の説、(16) 不

二一元論ヴェーダーンタ学派の説、となっている。

(1) から (3) は、反ヴェーダ主義的な非正統の宗派、(4) と (5) は、ヴェーダーンタ学派ではあるがともに不二一元論に反対する思想家の二人、(6) から (9) は、ヒンドゥー教タントリズムの宗派、そして (10) から (16) は古典的な学派である。一見して明らかのように、宗教的な宗派と、古典的な学説体系を保持する学派とを明確に区別して、各派の教説について論述しているところに、この文献の特徴がある。しかも、自派の教説を最後に置く一方で、同じヴェーダーンタ学派であっても、不二一元論に対立するラーマヌジャ(一一世紀)やマドヴァ(一二世紀)の説を、ヒンドゥー教諸派よりも前に置いて、非正統の宗派の近くに位置づけ、また本来であるならば不二一元論と相容れないはずの二一元論を主張するサーンキヤ学説やヨーガ学説を、おそらくは対立性の希薄さゆえに、直近の位置に置くなど、主観性の強い章立てがなされていることに注意しなければならない。同じ「哲学誌」といっても、先に見た『シャッド・ダルシャナ・サムッチャヤ』とは、かなり異なった視点に立って諸学派の学説を要約しているといえるだろう。両者の視点を対比するならば、各派の学説・教説を要約し、包括的にとらえようとする意図をとにもってはいるが、『サルヴァ・ダルシャナ・サングラハ』の作者マダーヴァは、自派のヴェーダーンタ学派の不二一元論を一方の極に置き、それとの対立の度合いに応じて、他派の教説を遠近の直線的な距離の内に位置づけようとする視点をもっているのに対して、『シャッド・ダルシャナ・サムッチャヤ』の作者ハリバドラーの方は、自派のジャイナ教の教説をも含めた各派の学説を等距離に見ようとする視点をもっていたと言っていることができる。

さていま、「自派の教説をも含めた各派の学説を等距離に見ようとする視点」と言った。果たしてそのような視点は可能であるのか。可能であるとすれば、彼ら、つまりここではジャイナ教の思想家たちということになるが、彼らはそれをどのようなものとしてありうると考えていたのか。この点を考えてみたい。

ハリバドラーの『シャッド・ダルシャナ・サムッチャヤ』には、『タルカ・ラハスヤ・ディーピカー』(「論理の秘密の

灯火」という名の注釈書がある。作者は、グナラトナ (Gurātana) で、一四世紀に活躍した人物である。先に見た『サルヴァ・ダルシヤナ・サングラハ』の作者マードヴァと時期的には重なっている。グナラトナは、この注釈の中で、「自派の見解 (ダルシヤナ) に肩入れすることなく、中立性を保持すること」(svadarsanapakṣapāṭaṇ parihitya mā-dhyasthyam avalambanāṇa) をしばしば強調している。たとえば、「サーンキヤ学説についての論述を終え、自派のジヤイナ教説について論じ始める第四章開始直前の部分において次のように言う。

自派の見解に肩入れせず、中立性を保持し、論理的検討を重ねて、あらゆる見解を繰り返し吟味すべきである。そして、それらの見解のうちで、道理にかなっているように見え、前後の脈絡にほんのわずかの矛盾も見いだされないような、そのような見解をこそ、賢者たちは尊ぶべきである。「ハリバドドラによって」次のように言われている。——私は、「ジヤイナ教の開祖」マハーヴィーラに肩入れすることはない。「サーンキヤ学派の開祖」カピラなどに対して嫌悪を抱くこともない。大切なのは、道理を説かれるお方を受け入れることである。⁽¹⁴⁾

ここには確かに、自派の見解も含めてあらゆる見解を等距離に見ることが語られ、なかなしくそれが「中立性」(mā-dhyasthyam) ということによって明確に言われているように思える。しかし果たして本当に自派の主張も含めてあらゆる見解を客観的に見ることも可能か。一人の論者が、自分が属する宗派の教説からも中立性を保ってそれを見るなどということは、実は不可能であって、それは単なる自己中心主義の言い換えか、そうでなければ単なるレトリックでしかないのではないか。当然のことながら、このような批判がありうるだろう。

実際、グナラトナの論述を見るかぎりでは、この批判が当たっているのではないかと思えてくる。「中立性」に繰り返し言及するグナラトナであるが、彼の注釈の分量を各章ごとと比較してみると、ジヤイナ教の学説を扱った第四章の分量が格段に大きく、そこに割かれた行数は全体の半分にも及んでいる。これではジヤイナ教に極端な比重をかけていると言われてもしかたがあるまい。さらにまた、章立ての構成についても意図的なものがあるように思える。章の数こ

そ、もとのハリバドラの原典のタイトルに合わせて六にしてあるが、第一章は、「仏教の見解」を合わせたもので、分量的には優に二章分あるし、他方、第六章も、「ミーマンサー学派の学説」と「ローカーヤタ派の見解」の二つの部分から成っていて、これもまた量的にも二章分ある。そこでこれを並べてみると、仏教説―ニヤーヤ学説―サーンキヤ学説―ジャイナ教説―ヴァイシェシカ学説―ミーマンサー学説―ローカーヤタ説となり、ジャイナ教説を挟んで、ちょうど前後に三つずつが並んだ構成になっているのである。「中立」とは、まさに「真ん中に立つこと」であり、⁽¹⁶⁾自派説を中心に置いて両側に三つずつ他学派の見解を並べているのではないかとも思えるのである。ここでの中立性とは、自己中心主義とは言わないまでも、せいぜいが中間的な見解をもつことを言っているのであって、結局のところあらゆる見解に対して真に客観的なひとつの立場に立つことなどやはり不可能であると言わねばならないのであろうか。ところが、そのような立場をあるいは可能にするかもしれない「もの見方」を提示するテキストが、ジャイナ教の伝統の中にはあるのである。次にそれを見てみたい。

三 マッラヴァーディンのバースベクティヴィズム

マッラヴァーディン (Mallavādin) は、ハリバドラやグナラトナに先立って、六世紀に活躍したジャイナ教白衣派の思想家である。その著『ドヴァーダシャ・アラ・ナヤ・チャクラ』(十二の観点のスポークからなる車輪) は、単独では現存しないが、シンハスーリ (Sinhasturi 七世紀) の注釈書『ニヤーヤ・アーガマ・アヌサーリニー』(「論理の伝統の探求」) からその本文を再構成することで、そのおおよその内容が知られるものである。このテキストは、古代インドの哲学的伝統の初期の姿を知るためにたいへん重要なものである。六世紀と言えば、諸学派の伝統は形成され始めたばかりの頃であり、各学派ではその根本教典(スートラ)に対する初期の注釈が作り始められた時期にあたる。マッラヴァーディンによって直接に引用されている重要な思想家としては、文法学者のバルトリハリ (Bhartrhari 五世

紀)と仏教論理学派の創始者であるディグナーガ(Dignāga 四八〇—五四〇年頃)の名をあげることができる。

『ドヴァーダシャ・アラ・ナヤ・チャクラ』は、そのタイトルにも示されるように、「観点」、「ものの方」を体系化しようとしたテキストである。先に見た「哲学誌」が、各学派の学説を要約して全体的に把握しようとするものであったとするならば、本書は、そのような各学派の言説の基にあってそれらを生み出す構造としての「ものの方」を体系的に分類し、そこから各学派の学説の成り立ちを説明しようとする意図をもっているのである。「見られるものはひとつであっても、ものの方は様々である⁽¹⁷⁾」とは、文法学者であり言語哲学者であったバルトリハリの言葉であるが、インドにおけるある種の「パースペクティヴィズム」の起源とも言うべきこの思想を受け継いだ形で、マッラヴァーディンはこのテキスト全体を構想しているように思える。マッラヴァーディンの思想を高く評価していたと思えるW・ハルプファスは次のように言っている。

マッラヴァーディンの図式は、伝統的なジャイナ教のパースペクティヴィズムを体系化し、根本的に改変したものである。それは、他派の諸見解を、相対的かつ限定的には正しいものとして評価し、いずれもが等しく正当で限定的な実在に対するアプローチのひとつであるとして受け入れるのである。個々の学説についてそれがまったくの偽りだということを立証しようとするかわりに、それらの学説が一方方向性と相互依存性のうちにあることを明らかにし、それらを相互補完的な諸観点からなる全体の中に位置付けようとするのである。それはそれらを否定するのではない。それは、それらを、それ自身の包括的な枠組みのうちへと取り込み、それらを越えるのである⁽¹⁸⁾。

ここで「伝統的なパースペクティヴィズム」と言われているのは、ジャイナ教の「相対主義」(relativism)と一般に言われるものを指している。彼らの「多面的見解法」と呼ばれる思想的態度については先に触れたが、ジャイナ教のこの態度はまた、「スマート論法」(syntada)とも呼ばれる。事物は多様な観点から見られるのであり、ある事物についての判断の形式は、「もしpという観点から見れば(スマート)、xはyである」という形でしか可能でないとい

うのが、開祖マハーヴィーラ以来のジャイナ教の主張であった。マッラヴァーディンは、この「Pという観点」について、十二の可能性を数え上げ、体系化し、それを当時流行していた学派の主張や思想家の言説に具体的に当てはめて論じたのであった。

いまいちいちの観点についてのマッラヴァーディンの議論を詳述する余裕はないので、簡単にその枠組みだけを示しておく。この世界について、ある者は変化し多様なものであると主張するが、別のある者は永遠不変だと主張する。このような主張の成り立ちを、観点のとり方から説明しようとするのが、この「十二の観点」という考え方である。ひとつの同じ事物を見るときは、観点の基本的なあり方として、マッラヴァーディンはまず、vidhi (肯定) と niyama (規定) という二つを提出している。この二つをどのように理解するか、なかなか難しいのであるが、前者は事物についての「実体的」なとらえ方、後者は「様態的」なとらえ方とひとまず言えるだろう。ある事物について、まず基本的には、vidhiの観点(これをVとする)か、niyamaの観点(これをNとする)か、あるいはvidhiとniyamaが共存する観点(これをWとする)かの三つがあるとされる。この三つの観点は、言ってみればある事物についての認識論的な「もの見方」の三類型であるが、この「もの見方」が、存在論的な「ものあり方」へと転化されると、それぞれについてさらに同じ三つの「もの見方」がありうることになるだろう。かくして、すべての観点を列挙すれば、V、V、V、VW、VN、W、WV、WW、WN、N、NV、VW、NNの十二の観点がありうるのである。たとえば、「事物は、世俗の理解の通りに存在している」という判断は、Vすなわちvidhiの観点をとったときに現れてくる見解である。この見解は、ローカヤタ派、すなわち唯物論者の見解に比定されている。しかしこの現象世界の背後に何らかの存在の原因、例えば実体的な時間を認めるならば、それはVすなわちvidhiの観点をとっていることになる。また、NNの観点からなされた主張が、仏教の「空」であると言われている。マッラヴァーディンは、これらいちいちの観点と、そこから生み出されてくる様々な主張について、綿密に議論を進めて行く。思想が生み出されてくる状況に

ついで極めて自覺的な反省を加えて議論をしている点において、このテキストはすぐれて「哲学的」であると言つてよいだろう。

注釈者シンハスリーは、その注釈の最後に、それではこの十二の観点から、いったいいくつの言明が可能か数え上げている。合計、千六百七十六万九千二十五である。計算方法は至って簡単である。観点が十二あるならば、あるものについての一とつ観点からなるとらえ方は十二通りである。それでは同時に二つの観点からなるとらえ方はいくつか。

${}_{12}C_2 = 66$ 通りである。三つからなるのは ${}_{12}C_3 = 220$ 通り。以下順次、 $495'$ $792'$ $924'$ $792'$ $495'$ $220'$ $66'$ $12'$ 。そして十二の観点すべてをそなえたものは当然ひとつだけである。かくして、合計四〇九五のとりえ方があることになる。しかし、実際の言明は主語と述語からなるから、主語と述語のそれぞれに四〇九五の観点がありうるのであり、その結果四〇九五×四〇九五の数だけの主張、見解、学説がありうることになるのである。ジャイナ教のパースペクティヴィズムとは、要するにこのようなものであった。このような観点のあり方、もの見方の可能性を知っているからこそ、ジャイナ教の教えは「正しい」のだと、シンハスリーは言明している。ここに見る客観性の強度を、われわれは評価してよいように思う。

四 終わりに——「中立性」のポリシー

インターネット上のフリーな百科事典として、ウィキペディアがある。合意形成を行いながら、人々の書き込みによって作られた様々な事柄についての記事がそこには載せられているが、そこでの編集・執筆作業の「絶対的で交渉の余地のない」方針のひとつに、「中立的な観点」(NPOV, Neutral Point Of View)がある。これは、「すべての記事は特定の観点に偏らずあらゆる観点からの描写を平等に扱い、中立的な観点に沿って書かれていなければならない」というものであるが、それはまた言い換えられて、「ウィキペディアの中立性についての方針は、論争での全ての観点を公正に

考慮することで、記事には特定の立場が正しいと明記したり、暗示したりするべきではない」というものとされている。⁽²⁰⁾最終的には、すべての事柄についてのすべての観点の提示が目指されるであろう。古代インドのジャイナ教もまた、同じことを目指していたと言えるかもしれない。ジャイサルメールには、一二世紀半ばに建てられたジャイナ教僧院の図書館があるが、そこでは、宗派・学派を問わず多種多様な文献の写本が、何世紀にも渡って連続と写し継がれ、保管されている。

注

- (1) 内山勝利『哲学の初源へ』(世界思想社、二〇〇二年)、111「哲学とは何であったか」参照。
- (2) Roger-Pol Droit, *L'oubli de l'Inde*, Editions du Seuil, 2004. 初版は、一九八九年に、PUFから出ている。また同様の主題を「仏教」を絞って展開したものに「回」*Le culte du néant*, Editions du Seuil, 1997 (邦訳『虚無の信仰』トランズビナー、二〇〇二年)がある。
- (3) H. T. Colebrooke, On the Philosophy of the Hindus, *Transactions of the Royal Asiatic Society*, vol. 1 (1824), pp. 19-43 (一八二三年六月二二日の講演記録)『 pp. 92-118 (一八二四年二月二二日の講演記録)』。
- (4) Wilhelm Halbfass, *India and Europe: An essay in understanding*, New York, 1988, pp. 86, 96-97.
- (5) Roger-Pol Droit, *ibid.*, p. V; *id.*, *Le culte du néant*, p. 107.
- (6) Heinrich Zimmer, *Philosophies of India*, Princeton University Press, 1951, pp. 27-28.
- (7) Wilhelm Halbfass, *ibid.*, pp. 145-159, On the Exclusion of India from the History of Philosophy.
- (8) それらの文献群は、通常「サンスクリット・ドクメンタリヤ」(the Sanskrit doxographies)と呼ばれる。「ドクメンタリヤ」は「学説誌」と訳す(納富信留、『哲学者の誕生—ソクラテスをめぐる人々—』ちくま新書、二〇〇五年、五四頁)のが適切かと思うが、ここで取り上げる文献が、単にインドの主要な学派の学説体系を分類、列挙した綱要書的なものではなく、他派との相互関係の中にそれぞれのものを位置づけようとする、多少なりとも反省的な意識をもったものである。「哲学誌」という訳語にした。なお、「サンスクリット・ドクメンタリヤ」については、W. Halbfassの同上書、三四九頁以下に詳しい。

- (9) このテキストとは別に、情報源としては、もうひとつ、「バンディット」と呼ばれるインド人学者たちの存在があった。「インド哲学」に限らず、法学や医学などについても、その内容を西洋に伝えるにあたって、学問の伝統を保持する家系に属する彼ら「バンディット」が果たした役割は極めて大きかった。
- (10) ハリバドラは、その一方で、同書の第一詩節と第四五詩節では、「ダルシヤナ」という語を、「真理の洞察」というような意味で、ひとりジャイナ教の開祖ジネンドラ（マハーヴィーラ）のみが具えている認識について使っている。
- (11) 各学派の記述にさかれていた詩節の数を、単純に比較すれば、仏教に九、ニヤヤ学派に二一、サンキヤ学派に一〇、ジャイナ教に一五、ヴァイシェシカ学派に九、ミーマンサー学派に一〇、さらにローカーヤタ派に八である。自派のジャイナ教に特に重きをおいていることはない。しかし、後に論じるように、これがグナラトナノの注釈になると、ジャイナ教の教理に関連しての章の分量が、全体のほぼ半分になっていく。
- (12) Olle Qvarnstrom: *Haribhadra and the Beginnings of Doxography in India, Approaches to Jaina Studies: Philosophy, Logic, Rituals and Symbols*, Toronto, 1999, pp. 169-210 は、その理由を考察している（一七四—一七六頁）。
- (13) ミーマンサー学派とローカーヤタ派をひとまとめに扱う根拠がないわけではない。ローカーヤタ派が、ハリバドラによって「ナースティカ」（無論者）と呼ばれていることはここに見た通りであるが、輪廻も解脱も認めず、人格神の存在も認めないという点では、ミーマンサー学派も同様である。ミーマンサー学派は、ヴェーダ以外の権威を認めることはないのである。また、本稿第三節に示すように、ローカーヤタ派のもの見方とミーマンサー学派のもの見方を同じレベルにあるものとして扱うことが、ジャイナ教の中に見られる。
- (14) 「タルカ・ラハस्या・ディーイピカー」で、グナラトナは、ハリバドラが韻文で示した学説の順序に従って新たに章立てを行っている。その順序は次の通りである。第一章、序論と仏教の学説の章。第二章、ニヤヤ学派の学説の章。第三章、サンキヤ学派の学説の章。第四章、ジャイナ教の学説の章。第五章、ヴァイシェシカ学派の学説の章。第六章、ミーマンサー学派とローカーヤタ派の学説の章。
- (15) *Sādāśāsanamucaya of Haribhadrasūri*, Ed. with Gunaratna's commentary, *Tarkarhasyadīpikā*, by L. Sualī, Bibliotheca Indica 167, Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1905, p. 110, ll. 12-17. 以下引用されているハリバドラ作の詩節は、序論でも引用されており、ここでは、*Lokahatuniraya* からの引用であることを明示されている。また、ここに取り上げたのと同様の主

張は、第四章シャイナ教説の章の最終部分である第五八詩節の注釈部分 (p. 256, ll. 17-19) をらにまた本書全体の末尾 (p. 310, ll. 10-12) にも繰り返されてくる。

(16) 原語の *madyasthyam* は、字義通りには「中間 (*madya*) に立つ (*sha*) こと」を意味する。不偏不党の立場に立つことを意味し、「中立性」と訳しても決しておかしくはないが、その一方で、他に一切の関心を払わず独立自存の状態にあることを示す場合もある。

(17) *Vaiyapadya* II 136: *ekasmin api dīṣṭve 'rthe darśanam bhidyate pṛthak.*

(18) Wilhelm Halbfass, *On Being and What There is*, New York, 1992, p. 171.

(19) *Dvādaśānanyacāraṇam: yathāloka-gāḥam eva vasu.* (Dvādaśāraṇam Nayacakram I, ed. Jambhujīyaya, Bhavnagar, 1966, p. 11, l. 3.)

(20) ウィキペディア (Wikipedia 日本語) の「中立的な観点」の項目参照。

* 本稿は、平成一七年一月三日に開催された京都哲学会公開講演会において、「インドにおける哲学史の二つの系譜」と題して発表したものを、改題し改訂したものである。その際、内山勝利氏からは「哲学」についてのご指摘を頂き、水谷雅彦氏からは「中立性」についてのご質問を頂いた。本稿では、もっぱらその二つを念頭に置いて論を進めた。本論考が、インド哲学の側からの幾分なりとも回答となり得ていたならば幸いである。

(筆者 あかまじ・あきひこ 京都大学大学院文学研究科教授／インド哲学)

Ce chapitre se divise en trois sections. Dans la première section, nous analyserons sa conception de la création divine du “meilleur monde”, en remarquant surtout qu’il la conçoit comme constitution rationnelle par Dieu, tout en admettant l’intervention du “décret libre” de celui-ci. Ensuite, dans la deuxième section, nous nous attaquerons à la notion leibnizienne de substance qui se base fondamentalement sur “l’unicité” et qui doit s’exprimer logiquement par : “Praedicatum inest subjecto”. Enfin, nous terminerons ce chapitre par l’explicitation des relations entre les “monades” et l’univers et par celle de la structure de leur perception de celui-ci, en examinant le statut et la fonction du corps organique conçu comme appartenant à chaque monade dans la perception de l’univers.

Appearance of the Doxographies and Jaina Perspectivism in India

by

Akihiko AKAMATSU

Professor of Indian Philosophy
Graduate School of Letters
Kyoto University

The aim of this paper is to discuss how philosophers in ancient India recognized their own modes of thinking about things by themselves self-consciously, and how they estimated such self-reflexive attitudes of themselves. As is well known, Aristotle talked about the first philosophers in his *Metaphysics*. When he talked about “those who first formed the systems of philosophy,” he made reference retrospectively to the beginning of philosophy among the Greeks, but he might be simultaneously aware that it was when philosophy just began as a science. Therefore, we will be allowed to say that philosophy itself, intimately related to the consciousness of the beginning, could be a peculiarity of the Greeks. But, if “philosophy” as such is considered as a characteristic method of self-understanding of the Greeks, it will be possible to consider a traditional Indian attitude of self-understanding as being “philosophical”.

This attitude is obviously reflected in Indian doxographic literature. The doxographie is a kind of historiography of philosophy, typical one of which is shown in the first book of the *Metaphysics* of Aristotle, in European context. The traditional Indian “doxographie,” however, summarizes and classifies various philosophical

doctrines of some schools or systems from the relative perspectives, without any concern for the chronology of them. And most of these doxographies use the Sanskrit word *darśana* in their title, for example, the best known two texts : Haribhadra's *Ṣaḍdarśanasamuccya* (eighth century) and Mādhava's *Sarvadarśanasamgraha* (fourteenth century). The word *darśana* is used, here in the title of these texts, to designate "philosophical doctrines," and it means "view" in the general usage of the word. But it is important to note, as Halbfass exactly pointed, that the Jainas and Vedāntins who produced most of the doxographic literature tend to use the word *darśana* in a neutral, non-committal sense.

This attitude of neutrality is remarkable in the traditional Jaina perspectivism. Mallavādin (sixth century), one of the most important Jaina philosophers in its early history, systematizes the traditional Jaina perspectivism in his *Dvādaśār-anayacakra*. I have attempted to elucidate the structure of the perspectivism by the analysis of the text, and discussed the meaning of neutrality in Jainism.

Über die "empirisch-psychologische" Geschmackslehre in Kants Anthropologievorlesungen

von

Takashi SUGIYAMA

Doktorand für Ästhetik und Kunstgeschichte
am Forschungskursus der philosophischen Fakultät, Universität Kyoto
Forschungsfellow der Japanischen Gesellschaft zur
Förderung der Wissenschaft

In der *Kritik der Urteilskraft* entwickelte Kant die Geschmackslehre "transzendental". War diese Auseinandersetzungsweise aber die einzige Alternative für ihn?

Nein. Denn in der *Kritik der reinen Vernunft* deutet er an, dass es neben der "transzendentalen" Ästhetik die "psychologische" gibt. Diese psychologische Ästhetik ist auch "empirisch", weil Transzendentalität und Empirität für ihn gegeneinander stehen. Und da er "Psychologia empirica" in Baumgartens *Metaphysica* als Lehrbuch zu den Vorlesungen über Anthropologie gebrauchte, ist es anzunehmen, dass die empirisch-psychologische Ästhetik Kants die Geschmackslehre in seinen Anthropologievorlesungen ist. Sie galt doch für die bloße Vorstufe zu seiner dritten Kritik und wurde kaum beachtet. Was für eine Lehre ist seine empirisch-psychologische Geschmackslehre?