

## 世界の諸伝統における

## 「哲学」と「宗教」の意義

中村 元

「哲学」とは何であるか？ それを定義することは非常に困難である。今日、万人が一致して一斉に承認するような、その定義は存在しないようである。『エンサイクロペジア・ブリタニカ』（第五版）は、「哲学とは何であるか？」ということを定義したは型式化 (formulate) する試みを放棄してしまった。そこには「哲学」という名の項目が無いのである！ だから「哲学」というものについての定義や説明はそこには存在しない。その代りに「西洋哲学史」という長い論文がある。それがすべてである！ この論文の最初において、著者は、哲学が何であるか、ということについて種々の見解を述べているが、かれ自身の意見を述べるのを避けている。多分、これが、学者としては、最も学問的な、また最も信頼できる態度なのであろう。

しかしながら、一般の辞典は、定義をしないでおくという態度

を容認することはできない。そうでなければ誰も辞典を買わないだろう。ウェブスターの『二十世紀辞典』(Webster's 'Twentieth Century Dictionary') は、恐らくしなすながら、「哲学」の定義を述べて次のように言う、——「思想および行為を支配する過程の研究。宇宙を規制し、あらゆる知識や実在の基底に存する原理や法則の理論または研究」と。非常に曖昧である！ しかしなんびともその定義に反対はしないであらう。

では「宗教」は、どうなのであろうか？ 『エンサイクロペジア・ブリタニカ』の同じ版を見ると、そこにはただ「宗教」というだけの項目が無い。その代りに、「宗教哲学」(Philosophy of Religion)、「宗教の研究」(Study of Religion) というような項目があるだけである。非常に学問的な態度であり、賢明な政策である！ ウェブスターの『二十世紀辞典』には、「宗教」を定義

して次のように言う。——「宇宙の創造主（単数ならびに複数）ならびに支配者（単数ならびに複数）」として服従さるべく、また崇拜さるべき神祕的なまたは超人的な力または諸の力を信ずること」と。この定義は、若干の曖昧な、また問題とさるべき諸理念を内含している。しかし、これが西洋における「宗教」についての一般の理解を表しているのであろう。

ともかく西洋では「哲学」と「宗教」とは異なった概念なのである。

西洋では「宗教」と「哲学」という二つの術語はかなり鋭く、互いに区別されていたが、東洋の諸伝統では、その区別をする境界線が見分け難いことがしばしばである。

そもそも、東洋の伝統において「哲学」(philosophy)と呼ばれるものが存在していたかどうか、ということとは、しばしば論議されて来た。近代哲学の意味における「哲学」に対応するものは、極東の諸国には存在しなかったようである。日本の知識人が、一世紀以上も前に、近代西洋の哲学を知るに至ったときに、かれらにとっては、哲学なるものは、何かしら新しいものであると思つた。かれらは驚いた。西周（ししゅう一八二九—一八九七）は、西洋哲学を日本に導入することに努めた人であるが、かれは「哲学」という新語を造成して philosophy を意味するものとし、かれの著『百一新編』（一八七四、明治七年）の中でこの語を用いた。

もちろん昔の日本でも、日本の知識人たちは、哲学的思索に従

事した。しかし、そこには「哲学」とよばれる特別の学問分科は存在しなかったのである。そのための一つの理由は、多分、宗教に対する反感・敵対が無かったので、「哲学」とよばれる別の独立の学問分科を發展させようとは欲しなかったからである。西周が philosophy の日本訳語として「哲学」という訳語を造ったときに、かれは「天道」と「人道」との両者を意味していたのである。かれは儒教や仏教や、そのほか多くの他の思想体系をも「哲学」という概念のうちに含めていたのである。

ともかく西周以来、「哲学」という術語の使用が固まり定着し、人々のあいだで広く用いられるようになった。

新たに造成されたこの新語は、朝鮮、シナ、ヴィエトナム、ならびに海外華僑たちのあいだに導き入れられた。今ではこの語は、かれらのあいだでは全く一般的に広く用いられている。この事實は、哲学というものが極東の知識人たちにとっては、なにかしら新しいものであったということ、さらに、近代西洋において哲学とよばれるものは、過去の極東には欠けていたということを意味する。

南アジアのインドならびにその隣接諸国では、事情が異なっていた。インドでは伝統的な術語である *darsana* が、西洋の「哲学」に対応するものである、と、インドの知識人たちは考えた。かれらは、「哲学」という術語を、伝統的な *darsana* という語を以て翻訳した。インドの諸大学では哲学科のことを '*darsana*-'

bhāga' (マルシヤナの学科) と呼んでいる。一四世紀の哲学者マダーヴァ (Madhava) はインドのあらゆる哲学体系を紹介論評して『全哲学綱要』(Sarvadarśana-saṅgraha) を著したが、その題名を E. B. Cowell 及び A. E. Gough は "Review of the Different Systems of Hindu Philosophy" と訳している。すなわち翻訳者は 'darśana' という語は 'philosophical system' を意味すると解したのである。

マダーヴァよりもはるか以前に、ジャイナ教の哲学者であるハリパドワ (Haribhadra、九世紀) は『六派哲学集成』(Ṣaḍdarśana-samuccaya) を著したが、かれはそれぞれの哲学体系を 'darśana' と呼んでいる。

語源的にいうと 'darśana' とは「見ること」という意味であるから、英語の 'world-view' という語における 'view'、ドイツ語の 'Weltanschauung' や 'Lebensanschauung' などと 'Anschaung' と近づく。

インドの伝統のうちには、哲学を意味する他の語が存在する。それは 'ānvīkṣikī' である。この語は『カウティリヤ実利論』に現れるのが最初のようなのである。

実利論のうちで最も重要且つ代表的なものは、マウリヤ王朝の建設者チャンドラクプタの宰相たりしかウティリヤ (Kautilya 別名 Chanakya) の著と伝えられる『カウティリヤ実利論』(Kautiliyam Arthaśāstram) である。これは経世家のために政治・経

済・外交・処世等万端に関して教示を与えている指南書であるが、その内容のすべてがカウティリヤ自身の筆になるものではなくて、ほぼ西暦紀元三世紀頃に現形のように完成されたのであらうと推定されている。

この書は、目的を達するために手段を簡はず、専ら権謀術数を説いているために、しばしばマキアヴェリ (Machiavelli) の君主論に比せられるのであるが、その中心思想はいちじるしく功利主義的・現実主義的であり、また唯物論的色彩を帯びている。

『カウティリヤ実利論』は、第一章 (Vidyasamuddeśa) において四種の学問 (vidyā) を認めている。すなわち(一)哲学 (ānvīkṣikī)、(二)神学 (vaidika śāstra)、(三)経済学 (vartta)、(四)法学 (dandaśāstra) である。そうしてそのうち哲学としては、サーンキヤ、ヨーガ、順世派を挙げている (Sāṅkhyaṃ Yogo Lokāyatanaṃ cety ānvīkṣikī)。うじうじ興味深ううじうじは「ヴァイシーシカ、ニヤーヤの両学派に言及していない。のちのニヤーヤ学派においては、哲学 (ānvīkṣikī) とはとりも直さずニヤーヤの学問のことであると主張したほどであるのに、ここでその両派が挙げられていないところから見ると、その両派はまだその当時には哲学学派として社会的に充分に認められていなかったのであらう。またシーマーンサー学派及びヴェーダーンタ学派も言及されていない。何故であらうか? 『カウティリヤ実利論』が現形のことくに編纂された西暦三世紀頃には、この両派が存続していたこと

は疑い無い事実である。しかるにこれに言及していないという事実は、この実利論の作者が両学派を哲学学派とは認めていなかったことを示すのであろう。『カウティリヤ実利論』によると、哲学とは理論によって論証考究することとその本質としている(*by tubhir anvikṣamāna...*)<sup>(3)</sup>。しかるにミーマーンサー学派とヴェーダーンタ学派とは、純理論的な哲学的思索を行う学派とは認め難い。両派はヴェーダ聖典を絶対視し、それに関連してのみ哲学的考究を行っているのである。したがって『カウティリヤ実利論』作者はこの両学派をヴェーダ神学(*trayī*)のうちに含めてしまつたのである。

さらにもっと歴史的事態に即していうならば、同実利論作者が「哲学」なる学問を独立せしめたことが、実は新しい態度であつたのである。他の一部の諸学者は、哲学そのものの独立性を承認しないで、「哲学」を「神学」の特殊な部門と見なしてゐた(*trayī vārta dandāntis ceti Manavāḥ — trayivīśeṣo hy anvikṣikīti*)<sup>(4)</sup>。つまり哲学は神学のうちに含められていたのである。

かかる見かたに対して『カウティリヤ実利論』作者は、サーンキヤ、ヨーガ、順世派(唯物論)の三者は神学とは区別さるべきものであると思つて、これらを「哲学」として独立の学問の資格を附与したのである。(もっとも哲学を神学(ヴェーダ学)と対立させる考えかたは、すでに古く法典の中にも現れている。例えば『ガウタマ律法経』一・三では「王は」三ヴェーダと哲学とに

熟達すべし。)(*trayām anvikṣityam cabbhivittāḥ*)と云う。したがって哲学を独立の学科と見なす傾向はすでに古くから存するのであるが、しかし特にこれを強調したのは『カウティリヤ実利論』であると考えなければならない。こういう事情に在つては、ヴェーダと密接な関係のあるミーマーンサー及びヴェーダーンタ両学派が神学(ヴェーダ学)のうちに含めて考えられていたことはむしろ当然である。

したがってこの時代においても、ウパニシャッドを遵奉するバラモンの一群は引き続いて存在したのであるが、実利論作者の眼から見ると、かれらは未だ聖典解釈学者の域を脱していなかつたので、同論作者はかれらを理論的思索を行う哲学者とは見なさないで、むしろヴェーダ神学者の一部と考へていたのである。故に、ミーマーンサー及びヴェーダーンタ学派の派名が挙げられていないことは、少しも不思議ではない。

かかる評価は、後世の実利学者カーマンダキ(Kaṇḍakī 西暦六世紀)においても全く同じである。かれもミーマーンサー及びヴェーダーンタ学派の学問はヴェーダ学(*trayī*)のなかに含まれると考へていた。<sup>(5)</sup>また学問としては上述の哲学・神学・経済学・国法学の四種のみを立てる見解は、ヤーチニャヴァルキヤ法典(*Yājñavalkya-smṛiti* I, 310)並びにニヤヤー派の学者に承認せられた。そうして別の機会に述べ(る)ように、ヴェーダーンタ学派に対するかかる評価は、またニヤヤー学派にもそのまま継承さ

れている。故に『カウティリヤ実利論』の学問分類法は、一つの型としてのちの学者を永く規定し、そうしてこの系統の学者のあいだでは、ウパニシャッド学は独立な哲学とは認められなかったのである。

ニヤーヤ学派の学者であるヴァーツヤヤナは『カウティリヤ実利論』に説く学問の四種の区別をそのまま承認した。そうしてこれによると、哲学 (Anvikṣiki) は第四の学 (catuṛthi vidyā) であるが、それはとりも直さず「正理学」 (nyāyavidyā, nyāyāśāstra 論理学) である。哲学とは論理学にはかならないのである。かれは「疑惑 (saṁśaya) 等の項目(諸)を立ててニヤーヤ学派の哲学体系を構成することは、無意義ではないか。何となればそれらは認識作用 (量\* pramāṇa) と認識対象 (所量\* prameya) との中に含められてしまひ、別々の物では無いからである。」という論難に対して、「やはり疑惑等の項を立てなければならぬ」ということを主張して、

「もしもそれらの(疑惑等の項)を特に区別して説くことが無いならば、この(哲学)は、あたかもウパニシャッドの如くに、単なる内我の学たるのみとなるであろう。それ故に疑惑等の項によって(哲学が)別に確立されるのである。」

teṣāṁ pīthagvacanāṁ antareṇādhyātmanātram iyaṁ  
syāt, yahopaniśadāḥ. tasmāt saṁśayādibhiḥ padārthaiḥ  
pīṭhāk prasthāpyate.

と論じている。ウッディヨータカラはこれに註して

「もしも哲学に疑惑等の項が無かったならば、単なる内我の学たるのみとなるから、あたかもウパニシャッド学のごとくに、ヴェータダ学のうちに含まれることになる。そうすると四つの(学問)が存するのではないことになる。」

adhyātmavidyāmātratrivād Upaniśadvidyāvat trayāṁ ev-  
antarbhāva itī cauṣṭhyam nivarteta.<sup>(1)</sup>

という。

したがってヴァーツヤヤナもウッディヨータカラも「ウパニシャッド学」(Upaniśadvidyā) 或いは「内我の学」(adhyātmavidyā) は哲学ではなくて、神学或いはヴェータダ学にすぎないと考えていたのである。かれらによると、自然人生の万端について疑惑 (saṁśaya) を起して、次いで理論によってこれに解決を与える学問こそ「哲学」(Anvikṣiki) という名に値するのである。

しかるにヴェーダーンタ学派はウパニシャッド聖典のみを尊重し、独立なる論理的思索の意義を否認するのであるから、その哲学は純粹の意味における哲学ではないと考えて、「哲学」の名を附することを拒否したのである。この点に関しても、これらのニヤーヤ哲学者たちは実利論作者と同様の見解をもっていたことが明らかである。

かくのごとく初期のニヤーヤ哲学者たちは、ヴェーダーンタ哲学に哲学としての意義及び価値を認めることを拒否したのである。

宗教 (religion) となると、事情は異なる。日本の知識人が西洋から 'religion' の概念を導入し入れねばならなかったときに、これらは、この概念を仏教の伝統的な「宗教」<sup>(12)</sup> という語をあてはめた。この同一視は、シナ、朝鮮、ヴィエトナムの知識人たちによって承認された。そこで、東アジアの諸国を通じて、「宗教」という語が今日では religion を意味するものとして一般に用いられている。

しかしながら「宗教」は必ずしも religion と同一ではない。

「宗教」(シナ語では chiu tsong) というのは特に仏教的な概念なのである。この語は、「宗」と「教」との二字より成る。「宗」とは、原初的、根本的な究極の原理、あるいは究極的な真理を意味する。「近年の甲骨文字の研究によると、「宗」とは祖先を意味するという。」それは言語を以てしては表現できないものである。ところが「教」は、ことばの助けを借りる教え、または説明である。究極の原理は言語を以てする表現を超えたものであるが、人の心にそれを伝えるためには、人はことばにたよらねばならない。

真理または実在のもつこの両局面が「宗教」という語のうちに内合されているのである。

多くの場合には、この「宗教」という合成語は「宗の教」という意味で用いられている。それはほとんど「宗教的な教え」というのに等しい。日本の知識人が religion を翻訳するためにこの語を取り上げたというのは、ごく当然である。

この語の起源を、われわれは『ランカーヴァターラ経』(Lai-kavata-sutra 楞伽經) にまでたどることができる。この經典には、「宗」と「教」とが並んで挙げられている。<sup>(13)</sup>

(1) 「宗」のサンスクリット原語は siddhanta または siddhanta-naya である。それは概念化 (conceptualization) を超えたものである。それは、自分が直観的に知り得るものである。それを鈴木大拙博士は 'realization' と訳した。略していうと、それは 'pratyāna' (self-attainment—D. T. Suzuki) と称せられるが、それは内的直観 (inner intuition) とでも訳され得るのである。この場合には、仏教でいう siddhanta という術語は、ヒンドゥー教の哲学で考える siddhanta (定説) とは非常に異なったものである。

(2) 「教」のサンスクリット原語は dēśana または śaśana または dēśana-naya である。

こういふわけで、この二つの概念は、『ランカーヴァターラ経』<sup>(15)</sup> のうちには、次のように説明されている。

或る求道者 (ボーディサットヴァ) が、世尊にたずねた、

「わたくしや他の求道者たちが、その根本の道理をよく理解したならば、それによって、根本の道理 (siddhanta-naya) の特質を理解して、速かに無上の全きを達成して、いかなる理論家 (tarka, philosophers) によっても、いかな

る異教の学者 (tirthakara) によっても他に導き去られることのないようになるところの、その根本の道理の特質を、尊師……は、どうかわたしにお説きください。」

尊師は答えた、「では、よく聞け。よく注意せよ。わたしは、そなたに説くであろう、……根本の道理の特質には、二種類ある (dvividham……siddhantanaya-lakṣaṇam)。それは一切の直弟子たち・独りで努める修行者たち・求道者たちの (sarva-śrāvaka-pratyekabuddha-bodhisattvānām) 体得するものである。すなわち、根本の道理 (siddhānta-naya, the realization itself) と、それによっての教え (dēśanā-naya) である。

そのうち、根本の道理とは、自から体得する (pratyāñña-adhiṅgama) という特性のものである。こゝは、思考・文字を離れ、汚れの無い境地におもむかせるものであり、みづから内面的に理解する境地を特質としていて、一切の異教徒や悪魔を除いたものであり、それらの異教徒や悪魔どもを破摧して、自らもこゝの境地が輝き照らす。これが、根本の道理の特質である。

tatra siddhāntanayo……yaduta pratyāññādhigamaviśeṣalakṣaṇaṁ vāg-vikalpa-akṣāra-rāhitaṁ anāśravadhātugaṇapīrāpakam pratyāñnagatibhūmigaṇisvalakṣaṇaṁ sarva-tarka-tithya-mātravarjitaṁ vinihatya ca tāṁs tirthamāraṇaṁ pratyāñnagatir vīratāte. etan……siddhāntanaya-lakṣaṇam. (*Lañkāvatāra*, p.148)

(中略)

では、教えに関する道理 (dēśanā-naya) とは、何であるか？ それはすなわち、九分教の教えによる種々なる指示であり、異と同一・有と無という対立的見解 (paśya) を離れ、巧みな手だて・方法にもとづき、人々に対しては正しい見解に入らしめるものであり、人があることを信受する傾きがあるならば、それをその人に説くのである。これが教えに関する道理の特質である。

tatra dēśanā-nayaṁ katamo yaduta navāṅgaśāsana-vicittopadēśo 'nyānanyasadaśarpakṣa-varjita upāyakusalaividhipīrāpakasattveṣu dāśanāvataro yad yad yendhimucyate tat tasya dēśayeti. etan……dēśanānaya-lakṣaṇam. (p. 148)

(中略)

根本 (siddhānta) と (いふ) こと、教え (naya) と、すなわち自ら体得する (pratyāñña) と教え (śāśana) と、――

両者の区別を知る人々は、理論的思弁 (tarka) の力に屈することはないのである。(第二五頌)

愚人どもが分別して妄想するような物は真実には存在しない。〔対象が〕存在しないことよって解脱が存する。論理的思弁家たちが、(いふ) ことを求めないことがあろうか。〕  
v. 15: siddhāntas ca nayas cāpi pratyāñnasāsanap ca vai/ ye paśyanti vibhāgaṁ nā te tarkavaśaṁ gatāḥ//

v. 16: na bhāvo vidyate satyam yathā balair vikalpyate/  
abhāvena tu vai noksam katham neccanti tatkāh//

この場合には、宗教の教えは承認されているのである。しかし哲学的思弁は排斥されているのである。

他の場合にもまた次のように説かれている。

「さらにまた愚人・凡夫は……無始時（始まりの無い永久の昔）以来の誤った妄想が重くのしかかっている自らの分別思考をなし、舞踊に踊りたけり、自己の本来の道理（svasiddhānta-naya）とそれを説く教示（dēśanā）に通じていないで、自らの心のうちに見られる外界の事物の特質に執著し、もともと単なる手段である教示を学ぶことに執著している。そうして四句分別の道理に汚されず清らかである自己の本来の道理（svasiddhānta-naya）を適切に理解しようとしなう。」

これに対して求道者はブッダに向って懇願する。

「さようでございます。わたくしや、他の求道者たち・立派な人々が、未来の世に、教えの道理や根本の道理に巧みに通じていて悪い理論家たち（kūṭṛkika）や、異学の徒（vīṭhā-kara）や、伝統説を固守する人々（śrāvaka）や、独りで修行してさとる人々の実践法を行う人々に獲得されないようにするために、教えの道理と根本の道理（dēśana-siddhānta-naya）の特質を、尊師はわたくしにお説きください。」……

ブッダは教えていう、――

「過去・未来・現在の諸の如来、敬わるべき人々、全きことを開いた人々にとっての道理（dharma-naya）は二種類である。すなわち教えを説く道理（dēśanā-naya）と、根本のさとりを確立させる道理（siddhāntapratyavasthāna-naya）とである。」

この二種のうち前者を説明していう、――

「〈教えを学び誦える道理〉（dēśanā-pāṭha-naya）とは、すなわち、種々なる功德の糧である經典の教示であり、心に信受しているのに応じて人々に説くのである。」

以上のことは、教義学または神学の領域に属する。しかし、さとりまたは直観の領域は全く異なっている。

「ところで根本の道理（siddhānta-naya）とは、いかなるものであるのか？ ヨーガ行者たちがそれによって、自己の心に見られる対象の分別妄想を除くこと、すなわち、同一心性別異性・二者性・非二者性・一方の偏見に墮すること、心・マナス・意識（manovijñāna）を超え、自ら内面的に知るすぐれた境地・理由と論証と見解の特徵が止息し、一切の悪い思弁家、異教の徒・伝統的な教説を固守する人々、独りで修行しさとりを開く人々、無・有という二つの極端説に墮している人々に汚されることのないもの――それを、わたしは根本の道理（siddhānta）とせんと説くのである。」

こういふわけで、要約すると、<sup>(16)</sup> 宗教には二つの局面がある。それは、(1)自覚、自らさること、と、(2)それを論議することとである。

「それが、根本の道理とそれについての教えという特性であり、そなた、ならびに他の求道者たち、立派な人々は、そこにおいて修養 (yogin) すべきなのである。

その点について説いていわく、——  
わたしにとっては、道理 (dharma) は二種類である。根本の道理 (siddhanta) と、それについての教え (desana) とである。

わたしはその教えを愚人どもに説き、根本の道理 (siddhanta) をヨーガ行者たちに説く。(第六一頌)」

南アジアの伝統のうちでは、唯だの一語で西洋の religion という觀念に相当するものを見出すのは困難である。‘religion’ という觀念を表示するためには、インドの知識人たちは、伝統的なダルマ (dharma) という觀念にたよった。ダルマは、倫理的なものでもあり得るし、法的なものでもあり得る。だからダルマは、西洋の religion という觀念にピッタリ合致するものではない。

ともかく、現代のヒンディー語では、仏教は ‘Baudha dharma’ とよばれてゐる。ヒन्दゥー教は ‘Hindu-dharma’ とよばれてゐる。キリスト教は ‘Khristi-dharma’ とよばれる。イスラーム教徒は、現代のサンスクリット語では ‘Yavana-dharma-sam-bandhi’ または ‘Yavana-dharma-avalambī’ と呼ばれる。Yavana とは、イオニアに由来する語で、もともとギリシア人のことを意味していたのに、何故イスラーム教を ‘Yavana-dharma’ と呼ぶのか、その理由を、わたくしは知悉しない。恐らく、ヒンドウークシュ山脈を越えてインドに入ってきた人は、みな Yavana と呼ばれていたのだで、それを受けていたのであろう。現代のヒンディー語では、イスラーム教は Muslimani dharma と呼ばれている。

これらの語が用いられているということは、宗教は永遠で普遍的なものでなければならぬと考える南アジア人の思维方法を反映しているのである。

〔なおそのほかに、インドネシアの憲法では宗教のことを agama というが、これはサンスクリットの「伝承」を意味する語 agama を採り入れたのである。またアフガニスタンならびにそれ以西の国では、宗教のことを din というが、これはアラビア語に由来する。それらを検討することは、ここでは省略したい。〕dharma という語は必ずしも「法」とか「法則」だけを意味するものではなかった。すでにウパニシャッドにおいて、ダルマは根本的なものを意味している。

『カータカ・ウパニシャッド』においては、死後生存の問題に関するナチケータスの質問に対して、死神は直ちに次のように答

えている。――

「この問題に関してはかつて神々すらも疑った。実に容易に知り得べきことではない。この法は微妙である。

ナチケートスよ。他の恩典を選べ。われを苦しめること勿れ。わがためにこの（恩典を）捨てよ。」（一・二二）

*devair atthāpi vicikitsam purā na hi sūjheyam anur esa dāh-mah-*

*anyam varām Naciketo vṛṇisva mā noparoṣir ahi me sṛjain-am ||*

この場合の *dharma* は多分に仏教的意義であるが、次のヴァツチャ姓の遊行者に教える經典においても、死後の生存等の問題を論じたあとで、同様のことを説いている。――

「ヴァツチャよ、この法は実に甚深、難見にして、覚り難く、寂靜、殊勝、虚絶、微妙にして、智者によつてのみ知られるものである。それは異なった見解に従う者、異なった信を持つ者、異なった興味を懷く者、異なつて実修する者、異なつて行する者である故によつては、知り難いものである。」

*gambhīro hi 'yaṃ vaccha dhammo dūddaso duranbodhīo  
santo paṇīto atakkāvacaro nipuno paṇḍitavedaniyo, so taya  
dūjāno aññaditthikena aññakhanitkena aññarucikena añña-  
trayogena aññahācariyakena.*

(MN. vol. I, p. 487.)

なお真理が微妙にして極めて見ること難きものであるというこ

とは、仏典のうちの極めて古いガーター（韻文）のうちにも説かれてゐる。例えば、釈尊が成道直後に人々に説法することを躊躇した際の心境を示す詩句として、

「わが苦辛によつて達したこのことを、いま説くべき要はない。

貪欲と瞋恚とに敗れた人々には、この法はいとも悟り易いものではない。（*nāyaṃ dhammo susaṃ buddho*）

世の常の流れに逆らひ、微妙にして、深く、見難く、微細である。（*nipunam gambhīram dūddasam anuṃ*）

貪欲に汚れ、闇黒のかたまりに蔽われた人々は、（それを）見ることができない。」（SN. vol. I, p. 136）

という。

以上の考察から知られることは、ダルマは宗教を意味し得るが、しかし既成宗教の差違を超越しているということである。それは、人類に普遍的なものでなければならぬ。いずれか一つの特種な宗教に限られるものであつてはならぬ。

このように考えるならば、南アジアの人々が宗教を意味すると考へている「ダルマ」の觀念は、東アジアの仏教徒たちが考へている「宗」または *siddhānta* の觀念に極めて近いと言つことが出来るであらう。

西周が『百一新論』という題名の書を著したときには、この標題は、儒教、仏教および西洋の種々なる哲学体系は、一に歸する

という思想を表明していたのである。かれは、永遠にして普遍的な原理をめざしていたのである。

一般に言うならば、個々の宗教を表示するのに "ism" という語を用いる西洋人一般のやり方に対して、アジア人のあいだには、強い反感が支配している。かれらは、「仏教はイズムではない。」「ヒンドウー教はイズムではない。ただダルマなのである。」と言う。

われわれが哲学一般と宗教一般とを比べると、両者は必ずしも常に別のものであるとは言えない。両者は dichotomy によって常に区別されているのではない。両者はしばしば重なり合う。若干の宗教実践者たちは、繁瑣微細な論議に従事した。他方若干の哲学者たちは、宗教的であった。若干の哲学者たちにとっては、哲学とは「人生の叡智を求めること」であり、そう解釈される場合の哲学の意義は、ギリシア語のその語源に最も近いものであった。他の哲学者たちにとっては、哲学とは、「宇宙を全体として理解しようとする試み」<sup>(18)</sup>であった。もしもわれわれが「生きかた」という觀念に焦点をあてるならば、ギリシア哲学も大規模にそのうちに含まれてしまうであろう。

元来哲学そのものが、もとは実践的な人生の生き方であった。オルフェウス教の共同体にとっては、哲学とは、なかならず、人生の「生き方」であった。それはバーネットの指摘するとおりで

ある。

「イオーニアでは……*paideia* とは、ほぼ好奇心というほどのことを意味していた。そうしてその語の使用から、アテナイ一般で知られていた *culture* という意義——イソクラテースの場合に見られるように——が成立したようである。他方ピタゴラスの影響をたどることができた場合には、その語はさらに深い意味をもつことになった。哲学はそれ自身『浄化』であり、『車輪』からの離脱のしかたであった。それは、*Platō* のうちに、あのように崇高に表明されている觀念であり、それは明らかにピタゴラス派の教義に激発されている。哲学をこのように見なす見方は、それ以後、最も良きギリシア思想を特徴づけるものとなった。『倫理学』第十巻から見られるように、アリストテレスも、同様にその影響を受けている。もしもかれの *propter* がいま完全に残っていたならば、その迹をもっと一層ははっきりと認めることができるであろう。」

もちろんバーネットは、哲学がこの線に沿って墮落する危険のあったことを認めていた。かれは続けていう、——

「この態度は、単なる静寂主義と来世主義に墮してしまふ危険があった——その危険のあることはプラトンも認め、避けようとしたものではあるが。哲学者たちももう一度洞窟の中に降りて来て、以前の仲間である被捕縛者たちを助けるよう

に、ということを強調したのは、かたであつた。もしも他の見解が最終的に優勢になつたとしても、それは哲学者たちのせいであるとは言えないであらう。」

バーネットが留意して注意したのは反対の陣営でも、哲学の同様の実践的な動機を認めることができる。唯物論者であつたデモクリトスは、哲学は、魂を苦悩から救ひ出すための手段であると考えていた。「薬は身体の病氣を癒し、知慧 (sophy) は魂を激情 (pathy) から解放する。」

プラトン<sup>(2)</sup>は、人は地上の生活から逃げ出して天上にいる神のようになるべきだと考えた。「*Phaedrus*」の中で、ソクラテスは言う。

「テオドロス すべての人々に、ソクラテス、あなたの言われることを、もし私同様に言い聞かせてくださるならば、人間社会はもっと平和になつて、劣等な悪いものはもっと少なくなることでしように。」

ソクラテス でも、その劣悪なものがなくなるというわけにはいかんでしようよ、テオドロス、何か知らん、いつもすぐれた善いものにはその反対のものがなければならぬのだからね。それにまたその悪くて劣つたものが神々の間に居場所をもっているというわけにもいかないし。むしろそれがわれわれの住むこの場所を取巻いて、われわれ限りある生をもつ種族について廻るといふのはどうしても必然なのです

よ。それだからまた、できるだけ早く、この世からかの世へ逃げて行くようにしなければならぬということにもなるのです。そしてその「世を逃れる」というのは、できるだけ神に似るということなのです。そしてその神まねびとは、思慮のある人間になつて、それでも人に對しては正、神の前には義なる者となることなのです。しかしながら何しろ、あなた！なかなかもつてまったく容易なことでは、何故にひとがわが身の品性をすぐれた善いものにするように努力しなければならぬのか、また何故にこれを劣つた悪いものにしてはならないのかという理由は、かくてかの多数者が前者を求めて後者を避けるようにしなければならぬとして語っているようなことのためではないのだ、ということをお聞きさせることはできんですからしやうがありません。すなわち彼らの語るところでは、人に悪いやつだと思われたいためであるとか、善いりっぱな人だと思われるためであるとかいうのでして、このようなことは、私の見るところをもつてすれば、まことにいわゆる老生常譚 (ろうせいじょうだん) (婆さんたちのたわいもないおしゃべり) なるものなのでして、われわれはむしろ事の眞実を次のごとく言うことにしたいものです。すなわち神なるものは、どの道断じて不正のないものであつて、およそ可能なる限りの最も正なるものである。

ソクラテス もの模範となるものが真実在の世界にはちゃんと定まっておりますのでして、一方にはおよそ神なるものが最大幸福の模範としてあり、他方にはおよそ神ならぬものが最大不幸のそれとしてあるという、このかくのごとき事情を彼らは見ることなしに、その迷妄とはなはだしき愚昧とによつて、自分たちは気づかないけれども、彼らはその不正な行いのために神ならぬものへ似るとともに神まねびからは遠ざかりつつあるのです。そして実にこの罪の報いとして、彼らはそのまねぶところのものと同じような生を送りつつあるということなのです。しかし彼らは、われわれが、彼らの人もおそれる凄腕むづかしなどというものから脱却しなくつては、この世を終つても、この世の惡に染まぬ清淨のかの世界は彼らを受けいれてはくれまいから、彼らは依然この世にとどまつて、惡しき者は惡しきものの連合つれあひというわけで、自分たち自身がある通りの、それらしい世過よとがぎをいつまでもしていることになるだろうと言ったところで、まったくもつて彼らは何でもやつてのける大手腕家のつもりで、そんなことは痴人の妄言であるとして聞き流すことでしょう。」

ソクラテスが正義という点で神を考えると、かれの立場は、すっかりインドのダルマに近くなる。そのダルマはインドにおいては religion の同義語なのである。さらにまたダルマはギリシアにおける dikē の觀念と同一視されている。このことはバクト

リアからインドに侵入したギリシア人諸王の発兌した貨幣について確められる。

宗教的倫理的傾向は、ギリシア哲学史全体を通じて認められる、と言われている。ドイツのインド学者 Walter Ruben はいう、「すでにクセノファネース、パルメニデース、プラトン、さらに恐らくアリストテレスについても或る点では言えることであるが、哲学は神学の婢女 (ancilla theologiae) であった。単に知らんがためのゆえに純粹の *Seapala* として追求されたのではなかった。」<sup>(22)</sup>

他の諸伝統における哲学または宗教に相当するものを、古代のシナ人および日本人は、単に「道」と呼んだ。それは「生きる道」である。西洋思想の導入される以前には、仏教は「仏教」とよばれること少なく、むしろ「仏道」と呼ばれていた。仏による生きかたなのである。「仏教」というときには、教義的な傾向、教義を重要視する態度を思わせる。そういう傾向、態度は、若干の他の宗教においては非常に重要であるが、仏教ではさほど問題にならない。

以上、西洋における「哲学」および「宗教」という術語および他の諸伝統におけるそれらの対応語の意味を検討することによつて、これらの諸伝統に共通な共通分母は、「生きかた」ということであるらしいという結論に到達した。

われわれは、哲学の種々なる分科、例えば認識論、記号論、理學

などという分科の意味を決して輕視するものではない。しかし、それらは、中核の重点、「生きかた」に従属するはずのものなのである。

もしもわれわれが、哲学または宗教という二つのうちのいずれか一つを重視し強調することを余りにも嚴格に行なつて、一方を考究の範囲から除いてしまふならば、われわれは幾多の重要な問題を逸してしまうことになる。或る西洋の哲学者のいだいていた觀念あるいは態度に相当するものが、東洋の哲学者のうちに見出されないで、却つて東洋の宗教思想家のうちに見出されることも有り得る。またそれと反対のことも有り得る。例えば、東洋の宗教に顯著な寛容の徳は、西洋では伝統的な宗教家によつて強調されたことは少なく、むしろ啓蒙期の哲学者たちによつて強調された。ところがシナ、日本では、伝統的な宗教家よりもむしろ西洋化した近代哲学者たちによつて強調された。

こういうわけで、われわれが、研究範囲を、両者のうちのいずれか一つ、すなわち、宗教または哲学という一方に限つてしまふならば、われわれは若干の重要な問題を逸してしまう恐れがある。他方われわれが、もっと広い包括的な範囲に立つて、ことがらを構造的に考究するならば、仮りに「思想構造学」とでも言つべきものに達する新たな道が開かれることになるであらう。

人間の心の所産である思想は多種多様である。それらは人間の思想の全体的な構図のうちで適當な場所に位置づけられねばなら

ない。哲学とか、宗教とか、そのほかこの種のあらゆるクリシエは、基底から構造的に新たに検討し直されなければならない。そうだとすると、比較哲学はこの課題を果すのに、完全に有効適切なものであると思われる。

- (1) Winternitz: *Geschichte der indischen Literatur*, (GIL), II, S. 523.
- (2) この箇所について Jacoby が論じてゐる。(Zur Frühgeschichte der indischen Philosophie, SPA. 1911, S. 732 ff.)
- (3) *Arthashastra of Kautilya*, ed. by J. Jolly, Lahore, 1923, p. 4.
- (4) *ibid.*, p. 4.
- (5) ヤーロビ前掲論文による。
- (6) フォルミキ (Formich) がインド天文学の方面から行つた研究によると、カーマンダキは西暦五八七年に死んだ Varahamihira と同時或いは少し以前であるという。ヤーロビは他の方面の事実を参照してフォルミキの説を是認してゐる(前掲論文参照)。ただし Winternitz (GIL, III, S. 526) はこれを二〇〇——二五〇年の人としてゐる。
- (7) *angāni Vedās catvāro Mīmāṃsā Nyāyavistarah | dharmasāstram Purāṇam ca Trayidam sarvaṃ ucyate || cf. upāṅgadvitayam caitan Mīmāṃsā Nyāyavistarah | — Ahirbudhnyasamhitā XII, 12.*
- (8) ただし *Manu VII, 43* には *Trayi vidyā* といふ *ātmanavidyā* とも区別してゐる。
- (9) 中村「初期のヴェーダーンタ哲学」(四八五ページ以下) 参照。
- (10) *Vātsyāyana ad Nyāyasūtra*, I, 1, 1, pp. 4—5, 10 (A.S.S.).

- (11) Nyāyavārtika, p. 12.
  - (12) 宗教とことばの語の評論としては、川田熊太郎「仏教と哲学」(京都平楽寺書店、一九五七年三月)二五—九〇ページ。
  - (13) *The Laṅkāvatāra Sūtra*, edited by Bunyiu Nanjo, Kyoto at the Otani University Press, 1956, p.148 f.; p.172 f.
  - (14) D. T. Suzuki. *The Laṅkāvatāra Sūtra*, Prajña Press, 1978, pp. 127 f.; p. 148 f.
  - (15) *Laṅkāvatāra*, op. cit. p. 127.
  - (16) グナベトナムの漢訳では「宗」という語を *siddhanta* を意味として用いる。(大正蔵「十六卷四十九頁」中「五〇三頁」中)
  - (17) Morier Williams: *A Dictionary: English and Sanskrit*. Delhi etc.: Motilal Banarsidass, 4th Indian edition, 1976, p. 511.
  - (18) *Encyclopaedia Britannica*, 15th, edition, vol. 14, p. 248 a.
  - (19) John Burnet: *Early Greek Philosophy*. New York: The Meridian Library, 1958, pp. 82—83.
  - (20) Democritus' Fragment 31, Diehls. Kathleen Freeman: *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*. Oxford: Basil Blackwell, 1948, p. 99.
  - (21) Theaetetus, 176 b. (『プラトーン全集』2、岩波書店、一九七四年、二八四—二八五頁)
  - (22) Walter Ruben: *Indische und griechische Metaphysik. Zeitschrift für Indologie und Iranistik*, Band 8, 1931, S. 155.
- (一九八四年八月、ホノルルにおけるアメリカ東洋哲学比較哲学学会における総会講演、英文原稿よりの邦訳)