

## 批評と紹介

ウントーチェーティネン著

### 価値の印度哲学

前田 専 学

著者 Uno Tahminen は、フィンランドのインド学者であり、一九六三年に『The Theories of Punishment (Studies from the Point of View of Non-violence)』翌年 *Non-violence as an Ethical Principle with a Special Reference to the Views of Mahatma Gandhi* (Sarja-Ser. B Osta-Tom. 92) を発表したが、今回は比較文化価値 (Comparative Cultural Values) の立場から、印度哲学の性格と特質を分析して、ここに取挙げる『価値の印度哲学』を公けにした。著者は本研究に対してユネスコの奨学資金を受け、ハワイ、インドおよび英国に研究旅行に赴き、その途次、日本を訪れて二、三の著名なインド学者に会ったこともある。

著者は、本書において、著者がインド哲学の根本概念と考える価値の概念を取扱い、インド哲学は、一般によく言われている如く、実在 (reality) に関する哲学と言うよりも、むしろ、根本的には価値の哲学 (a philosophy of value) であ

る、と言う結論に達した、と述べている (p. 5)。

本書は九章から成り、それにエピソード、文献目録、および索引が附せられている。まず著者は、第一章インド思想における価値の概念 (The Concept of Value in Indian Thought) を取り、C. D. Broad や A. C. Ewing の意見を参考にして、西洋における価値の概念を、予備的に『an experience of an object which ought to be』であると定義づけ、本論文で問題にしていくところのは、(1) インド思想において、前述した西洋の価値概念に類似のものがあつかうか、(2) あるとすれば、それはいかんじて体系的に記述し、提示され得るか、の二点であると述べている (p. 14)。この問題意識から、英語の『value』に相当するインド語が存在しないことを認めながら (p. 17)、著者はサンスクリットにおける有名な三語、すなわち『trivarga』と『puru-sārtha』に着目し、両者にそれぞれ『the aggregate of three values』、『Good of man』と言ひ訳語を与えている。前者は dharma (ethical value), artha (economic value) を含む kama (psychological or hedonistic value) を意味し、後者はこれら三種の価値および第四の価値としての moksa (salvation) を意味し、これら四種の価値は『catuvarga』(the aggregate of four values) と言われるものとみる。

trivarga と puruśārtha は価値の三要素、四要素を包括し、

後者はすべての価値を総括するが故に、より一層西洋の価値の概念に近いと考へる。さらに著者は、自己の論述は大部分ヒンドゥー教の資料にもとづき、仏教ならびにジャイナ教には余り触れない、と断っているが(6. 5)、初期仏教にも価値の概念を表わす語、例えば *sukha* (happiness), *kusala* (ethical good), *nibbana* (freedom) および *dhamma* があることを指摘している。

著者はここで、インド思想における価値とは何か、と問ひ、(一)諸々の価値に共通する何ものかであり、(二)かつ、倫理的規範、純粹に形而上学的もしくは實在論的諸概念、審美的な喜びを創り出すべき美術上のテクニクもしくは諸原則、とは区別せねばならない、と考へる。

著者によれば、価値の重要な特質は、種々異った人生の諸目的の相互的統合 (mutual integration) であり、*moksa* のみが価値である、とする意見は承認し難い。他の三価値は、手段的価値 (instrumental value) ではあるが、しかし積極的価値 (positive value) を持つてゐる (pp. 16-17)。価値はまた正しい行為の対象あるいは目的、換言すれば『*Dravyasamgraha*』であり、この語は『*value*』の最も近い相当語である。このような考察から、著者はヒンドゥー的価値の概念を次のように二様に定義してゐる。

(a) *Trivarga* の点から見れば、価値は、意識的に望まれ

た、相互に統合されあるいは調和された諸目的から成つてゐる。

(b) *Caturvarga* の点から見れば、価値は、意識的に望まれた、不変的な目的あるいは不変性への手段となる目的 (*artha*) である。

第三章において、著者はインド哲学が本来価値の哲学である、と云ふことを立証しようとしている。インド哲学は多種多様ではあるが、その底には統一性 (unity) があり、かつその統一性は『*valuational*』である。インド哲学は單なる知的活動ではなくして、一段高い存在の状態の導く學問であり、この意味において、『*practical*』である。インド哲学は宗教と密接に結びついている。それは『*darsana*』であり、規則に従つて自ら真理を体験することである。書かれた哲学ではなくして、想起さるべき哲学である。またインド哲学は目的を持つて居り、その目的は価値の実現 (value realization) である。従つて、インド哲学は T. M. P. Mahadevan の言う如く本質的に価値の哲学である。

しかし著者は、インド哲学が、一方では、思弁的性格を具へてゐることを指摘し、その思弁的思想もまた本来的な価値体験 (value-experience) にもとづいてゐる、と考へる (pp. 29-30)。インド哲学を創り出したものは spiritual value の重要性であり、インド哲学は自然とか社会に関する好奇心か

ら生れたものではなくして、『what is good for man』の探求の所産である (p. 34)。インド哲学にとって本質的なものは『good』あるいは『value』の概念であって、知識と存在ではない (p. 34)。これは仏教に関しても妥当し、*ātman* は *value* の意味において否定されているのではなくして、独立した存在論的な意味における *ātman* のみが否定されているのである (pp. 34-37)。

著者 Tāttnen が本書で言わんとしていることは、上記の二章において尽されているように思われる。これ以後の諸章においては、本論文第二の問題に答えるため、ヒンドゥー的価値の概念を体系的に記述しようとしている。

第三章では再び *trivarga* と *caturvarga* あるいは *puruṣ-ārtha* を取挙げ、西洋の場合には、本質的価値 (*intrinsic value*) の多様性があるが、インドの場合には、手段的諸価値の階級づけられた体系があり、手段的価値が高ければ高い程、一層究極目的への直接的手段となる、と言う相違を指摘している (p. 48)。

続く、第四、五、六、七の各章においては、それぞれ *kāma*, *artha*, *dharma*, *mokṣa* について記述し、第八章では *spiritual value* の源泉を論じ、それを *mokṣa* の対立概念たる *saṃsāra* すなわち *disvalue* に求めよう。

第九章において、著者は真実 (*satya*, *truth*) と価値、实在

と価値、の関係を論じ、最後にエピローグにおいて、インド哲学は四つの価値を認めていて、多元論的ではあるが、しかしその四つのものが別個のものではなくして、全体の一部分にすぎない。著者は価値のインド哲学を『*heuristic*』(発見に導く性格をもつ) なものと呼び得ると述べて、本論文を結んでいる。

著者は、前述のように、*value* の概念によってインド哲学に新たな解釈を施そうとしているが、必ずしも成功したとは思われない。著者自身 *mokṣa* の問題は形而上学の領域に属するものではない、と明言している (p. 79)。著者の考える *value* とは、価値評価の主体 (*valuing subject*) とその客体 (*object*) との関係であり、その関係とは体験 (*experience*) である (p. 14)。この定義からすれば *value* は価値評価の主体とその客体とを予想している、と考えられる。したがって、例えば、不二一元論を説くシャンカラのヴェーダーンタ哲学における *mokṣa* には、主客の二元がないから、目的 (*prayojana*) の意味における *value* は適用出来ない (p. 91)。この理由のために著者は、*mokṣa* が *value* びあ、<sup>1)</sup> と言っ得るのは、それに『*oughtness*』の概念があるからであり、この意味において『*spiritual value*』は『*experience of something that ought to be infinite, permanent and inse-*

parable》であると主張し、シャンカラの *mokṣa* は単に《that which ought to be supreme (parama), which ought to be the ultimate (antya or para)》を意味するにすぎない、と云つてゐる (pp. 90-91)。しかしこの《oughtness》は *mokṣa* にとって本質的な特徴ではなくして、*value* としての *mokṣa* を論ずる場合に《clearness》のために、通常用いられる繫辞《is》を《oughtness》によって置き換えたものにすぎない (p. 90)。これは *value* と言う語が本来 *mokṣa* に適用出来ないし、ましてや *ātman* あるいは *brahman* に適用出来ないと言うことを、著者自身がはっきり認めてゐることを示してゐる。著者の言う如く、*ātman-brahman* は Hindu Philosophy の中心的教説であり (pp. 33-34) もじ *ātman*, *brahman* を *value* と言う語で表現出来ないとするは、《Indian Philosophy of Value》と言うことすら妥当性を欠くものであるばかりでなく、誤解の種子をまくことになるであらう。さらに言うならば、いわゆるインドの諸哲学派の追求したものは、*mokṣa* であつて他の三目的ではない。したがって著者が、インド哲学の根本概念 (basic notion) を *value* である、と主張することは不適当である。恐らく、著者が、インド哲学には *value* に似た概念がある、と言う点ではなく、インドには *value* の本来的相当語がない面を、もっと深く追求して行つたならば、より興味深い成果

を挙げ得たであらう。

著者が依拠している資料の面から言えば、およそリグ・ヴェーダから現在活躍中のインド哲学者に至る、種々雑多なテキスト、著作、論文が含まれているが、それらを恣意的に取挙げ、現在の時点において取扱ひ、何ら歴史的考慮が払われていないように思われる。この欠陥は著者の所論を弱め、かつ研究全体を平板にし、折角の研究に対する興味をそいでしまつてゐる。

また、諸々の結論の出し方、論理の運び方等が可成り杜撰であり、納得出来難い所がある。例えば、

(一) インド文化は本来文化的一体性 (cultural unity) と言うよりも、むしろ地理的一体性を (geographical unity) もつていた、と言う結論を導き出す唯一の理由として、《Hindu》と言う語が語源的に Sindhu 河流域を指し、地理上の意味を有することを挙げている (pp. 22-23)。インド人自身は『マハーバータ』の中に詠われているバラタ (Bhārata) 族の子孫と考え、自分達の國を Bhārata (-varṣa) と呼んでいる事実を忘れてゐるし、また右記の議論は、Japan の語源解釈から、日本文化の性格を論ずるのと軌を一にしていると言えよう。

(二) 著者は、ジャイナ教における《satya》の觀念を定義するのじ Sinha, *A History of Indian Philosophy* (Vol.

II, p. 252) は *śaśvataḥ* 《falsehood (asatya) means an expression concerning the nature of reality which leads to violence (ahimsā)》と云ふ命題なら、直接的に《satya in Jainism means an expression concerning the nature of reality which results in non-violence (ahimsā)》(pp. 105-106) と云ふ結論を導き出しているが、この推論の結果の是非は別として、極めて危険な方法であると言わねばならぬ。

(四) 従来、*ātman*, *brahman* の語源解釈には種々の理論が提出され、慎重な処置が要求されるにもかかわらず、著者は、*ātman* は《to breathe》を意味する《an》から派生し、*ātman* は《the breath of life》を意味し、*brahman* は《to grow, to burst forth》を意味する《brih》から派生したと述べて、その理由から《*ātman-brahman*》は語源的に言えず、《the 'bursting breath of life', i. e. infinite expansion》である (p. 88) と断定してしまっている。

(四) 著者の *ātman* と *mokṣa* の用法から推測すれば、両語を同義的に用いているように思われる。著者が《spiritual value》と云ふ語 *mokṣa* を *ātman* を指しているように見える。Mokṣa, the Spiritual Value と題される第七章の第一項においては、*mokṣa* が第四の value であることを論

じ、The Spiritual Value Is Indefinable と題する第二頁において、何の断りもなく spiritual value は *ātman* と置を換えられ、フリハッド・マラーヒヤカ・マンニマット (IV, 5, 18) に見られる有名な表現《*kei, neti*》にもこの *ātman* ではなく *mokṣa* の indefinable な性格を証する根拠とされている (pp. 80-82)。*ātman* と *mokṣa* とは密接な関係にあるとしても、決して同義語ではないし、両概念は時代により、学派により、また個々の哲学者によって異っている。

(四) 著者は、シャンカラの見解として、a 常住なものと無常なものとの識別、b 現世と来世における行為の報いを受受しようとする凡ゆる欲望の放棄、c 心の寂静と感官の制禦等、d 解脱を求める者であること、の四条件を挙げ、これを《four qualifications for reaching the ultimate goal》とし、(p. 50)。*ātman* は、シャンカラにおいては、*brahman* の探求を開始するにさうして、あらかじめ満たしておくべき条件であって、解脱に達するための四条件として述べられているのではない。しかも著者はこれを *Viveka-dāmanī* から引用しているが、何故 *Brahmasūtrabhāṣya* から引用せず、偽作と考えられるテキストから引用したのであるのか？

(四) サンスクリットの単語の引用は、通常、語幹で与え、また本著者もその方針のようであるが、そうっていない場

合がある。例をば、*śreyān* (p. 64); *bhūma* (p. 88); *kosah* (p. 111); *mano* (p. 111)。これは誤植であるのでと思われなう。

インド思想を西洋的価値の概念と比較した最初のインド人は M. Hiriyana (cf. p. 13, ft. 1) であるが、現在では P. T. Raju (cf. Charles A. Moore, *The Indian Mind*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1966, pp. 183-215) を、T. M. P. Mahadevan (Ibid., pp. 152-172) 等が、この概念を用いてインド思想を西洋に向って紹介している。西洋の学者としては恐らく Tātinen が最初であり、またこれ程にインド哲学が価値の哲学であることを立証しようとした学者は存在しない。本書は色々不満の点はあるにしても、インド哲学研究者に新しい観方を示しており、かつ従来のインド哲学概説ないしインド哲学史に関する書籍が扱わなかった問題を真正面から扱っている。さらに、一例を挙げれば、インド哲学について西洋の学者は『*pessimistic*』である、と言う烙印を押すのに対し、著者は *pessimism* が現状に対する不満である、とすれば、これは本源的には *value-ideal* であり、善きものとはすでに現に在るものではなくして、『*what ought to come into existence or of which we ought to become aware*』である、と言うこと (pp. 28-29)。価値の哲学の立場から新しい解釈を与えている等、い

へつゝの注目すべき見解を含んでいる。

(Unto Tātinen, *Indian Philosophy of Value* (Sarja-Ser. B Osa-Tom. 106), Turku, Turun Yliopisto, 1968, 124 pages.)

オスマン朝史編纂委員会編

### 『詳説オスマン朝史』

護 雅 夫

本書は六巻からなる。第一巻(一九五七年、六〇八頁)は、はじめに、匈奴・突厥・カラハン朝・大セルジュク帝国・アナドルセルジュク朝などの歴史を概観したのち、オスマン・ガーズィ(オスマン一世)の建国(一二九九)からメフメト二世(一四五一一八)までを、第二巻(一九五八年、一一八三頁まで)は、バイエズィト二世からスレイマン一世(一五二〇—一六六〇)までを、第三巻(一九五九年、一七九三頁まで)は、セリム二世からアフメト一世(一六〇三—一七一七)までを、第四巻(一九六〇年、二三六八頁まで)は、ムスタファ一世からムスタファ二世(一六九五—一七〇四)までを、第五巻(一九六二年、二九六〇頁まで)は、アフメト三世か