

神秘主義と倫理

—— シュヴァイツァーとラダクリシュナン①の所説を中心として ——

伊 東 洋 一

ここに、神秘主義を中心として、シュヴァイツァー博士とラダクリシュナン博士との間に展開された、インド思想についての論議①の問題点を考察し、そこに尚残された問題のあることを述べようとするに当って、このような論議のもつ意義を先ず反省してみることは無益ではあるまい。

つまり、この論議は一方がキリスト教神学者でありつつその生涯を黒人医療に捧げている実践家として、いわば西洋精神を代表する当代最高の良識の発言であり、他方それに答えるラダクリシュナンはインド哲学者として、又インドの副大統領としてはネール首相を助けて実践活動を続けるその人の発言であるところに、差し迫った現代史的な意義を看取ることができると共に、いずれも神学者・哲学者として、その懐く世界観を背景にしているところに、比較哲学の問題を提起していることである。いずれにしてもその意義は、思想の共存の問題の考察に重要な視点と方向を与えるに違いないことである。

ところで比較哲学は、一般的に云って、比較宗教に端を発していると云うことができる。そして比較宗教は、キリスト教の非キリスト教国への伝道に当って、その使命をよりよく遂行するために生れたものであり、したがってそこ

では当初から、キリスト教の優位が前提されている。そしてこのような態度が研究の進展につれて是正されていくところに、比較哲学が生じてきたことは論を俟たないところである。^②ここで取り上げるシュヴァイツァーの発言の材料となる彼の書物も、比較宗教としては確かにその一面を伝えるものである。^③ラダクリシュナンが特にシュヴァイツァーのインド思想論を取り上げる理由として、シュヴァイツァーが「非常に影響力ある重要な思想家である」こと、そしてその説明が「ヒンズー思想に対して従来なされた主な批評を便利なたちでまとめている」点を挙げるのはそれであろう。しかしこの両者の発言は、従来なされてきた相手を理解しようとしないうに独善的の一方的な押しつけでもなければ、又そのような押しつけは曲解に基づくもので耳を仮す必要なしとするこれ又偏見でもなく、それ以上のもの、つまり、いわゆる比較哲学の意義を有するものと思われるのである。^④

そこで小論は、この観点に立つて、両者の所説に耳を傾け、その見解の相異の拠ってくるところ、或はそれを取り巻く問題を考察しようとするのである。

一

ラダクリシュナンはシュヴァイツァーのインド思想に対する批判を八点に分けて反駁しているのであるが、ここではそれに忠実であることを止めて、神秘主義の問題点と思われるもの、特にシュヴァイツァーが「抽象的神秘主義」*abstract mysticism*と「具体的神秘主義」*concrete mysticism*と分けるものに焦点を合わせようと思う。^⑤

シュヴァイツァーにとって、「神秘主義は完成された形の世界観である」。^⑥シュヴァイツァーの名著『文化哲学』は、現代哲学の緊急の課題として文化の再建について説くものであるが、そこにおいてその仕事は、文化の倫理的根柢の樹立と文化と世界観の本質的結合の樹立の二つに分けられている。しかしこの二つの仕事は元来一つの課題の分

担に過ぎないのである。何故かと云うに、文化と世界観を本質的に結合するとは、文化が現代考えられているように単なる物質文明ではなく、反対に深く倫理的な態度なのであるから、その結合の当の相手である世界観も亦倫理的なものでなければならぬ、したがって文化と世界観の結合は文化の倫理的根柢の樹立に帰せられるからである。

そしてこのような見解をなす根柢には、神秘的体験の核心は倫理的であるが故に、唯一十分の世界観は神秘主義であるという確信が存しているのである。そしてこのこと、つまり神秘主義が△完成された形の世界観▽であり、適切な世界観は倫理的でなければならない、と云う見解は、ラダクリシュナンにおいても変らないことは例えれば次のようである。

われわれの生活の緊急と気迷いとは明白である。永遠の価値の實在の信仰と、この信仰の光に照らされて個人的にも社会的にも生きようとする熱烈な努力とが注意から漏れているのである。^⑧

それではシュヴァイツァーはインド思想の何処に、何に問題を見るのであろうか。そのためには、更に両者の神秘主義に対する見解に立ち入らねばならない。ラダクリシュナンがシュヴァイツァーのインド思想の批判に反論の必要を感じ、したがってシュヴァイツァーの所論の根柢をなしていると信ずるものは、「彼自ら△世界人生肯定▽ world and life affirmation と △世界人生否定▽ world and life negation と呼ぶ両つの態度の対立」^⑨である。シュヴァイツァーは△世界人生肯定▽を定義づけて、

人間の内部で体験されたり人間の外の世界に展開したりする「存在」を、人間が、何かそれ自身に価値あるものとして眺めたがって、自分の内部では「存在」を完成させるように、また、自分の周回では、できるだけ活動範囲をひろげて、「存在」を保持し促進するように努力する、ということである。

と述べ、又△世界人生否定▽に関しては、

人間の内部で体験されたり人間の外の世界に展開したりする「存在」を、人間が、何か意味のないもの、苦しみにみちたもの

として眺め、したがって、生きようとする意志を殺して自分の生を終らせるように、また、自分以外のものの生を保持し促進することを目的としている一切の活動を放棄するように決意する、ということである。

と説明する。⑩ シュヴァイツァーにとって、文化の倫理的根柢の樹立が現代哲学の課題なのであるから、彼が個体並びに普遍的**「生きようとする意志」** will-to-live を放棄する非倫理的な**「世界人生否定」**よりも、倫理的な**「世界人生肯定」**の世界観としての神秘主義を採用ことは明白なことである。⑪ そして後者の世界観こそ西洋のもの、キリスト教の神秘主義なのであり、インドの神秘主義は前者であることも勿論である。

しかしシュヴァイツァーはインドの諸哲学思想の特殊性を全然看過して、すべてを同一視するものでは決してない。『キリスト教と世界宗教』においても『インド思想家の世界観』においても、バラモン教的、仏教的、ヒンズー教的神秘主義、更にサーンキヤ説、ジャイナ教等々を問題にする、それにも拘らず、少くとも唯物論を除いてはこの傾向を有するのであり、これに反論を展開するラダクリシュナンにしても、その立場を容認しての上なのである。

さて、要するにシュヴァイツァーの批判は、インドの神秘主義とキリスト教のそれとは、倫理に関する無関心さと無限な厳肅さとの対照による区別立てにある。シュヴァイツァーはインド哲学が世界と人生を否定するにも拘らず、そこに自然的価値と義務の体系を打ち立てようとするのはそれ自身矛盾である。⑫ したがってインドの道德哲学は現実と価値の概念を外部から附加したものであって、インド哲学本来のものではないと實際考えるのである。そこで問題は倫理の問題、換言すれば**「価値論」** axiology に帰する。そしてこのようなインド哲学は、現実的なものを代表させるのに**「絶対者」**といった抽象的用語を使用するのであるから、それは又**「形而上学的価値論」** metaphysical axiology の問題である。そこに又シュヴァイツァーが自分の**「意志の神秘主義」** mysticism of will、**「倫理的の神秘主義」** ethical mysticism としての**「具体的神秘主義」**に對して、インドのそれを**「抽象的の神秘主義」**と呼ぶ理

由も出てくる訳である。

このようなシュヴァイツァーの批判に答えるラダクリシュナンの反論はいかなるものであろうか。しかしそれに入る前に、尚シュヴァイツァーの強調する倫理についての見解を整理しておくことは無意味でない。倫理はシュヴァイツァーにとって、その**「世界人生肯定」**並びに**「世界人生否定」**の定義から明らかなように、**「生きようとする意志」**を殺し又放棄するところではなく、反対に生かし又生かそうと努力するところにある^⑬。しかもこのような生の肯定は、確かにシュヴァイツァーの論調から精神的部分ということになるであろうが、しかし決してそれだけでなく世界の物質的進歩でもなければならぬ。**「世界人生肯定」**とは、この世の生活をそれ自身価値あるものと見る見解だからである。そこにシュヴァイツァーの神秘主義が**「現実の神秘主義」** *mysticism of reality* と呼ばれる所以もある訳である。

ところでここでより問題であることは、このような**「生きようとする意志」**を十二分に伸ばすということは、「自分の内部」での問題と「自分の周囲」での問題と二つある。つまり「自分の内部」の**「生きようとする意志」**を「完成させる」ことと「自分以外のもの」の**「生きようとする意志」**を「保持し促進する」ことの二つの問題をもっていることである。『文化哲学』の言葉を以てすれば、それは**「自己完成」** *self-perfection* の倫理か**「献身」** *devotion* の倫理かという問題である。この関係についてシュヴァイツァーは、

わたしが外から見ることでできる限りでは、自己の生を十分に生きながらえるという単にその方向に向けられる個体化の過程と、他の生きようとする意志とは結びつく道がない。……世界は内証を生じている生きようとする意志の恐ろしいドラマである。ある存在は他の犠牲において繁栄する、つまり一方は他方を滅ぼす。ある生きようとする意志は単にその意志を他に対してふるうのみで、その他の生きようとする意志に関知しない。しかしわたしの中においては生きようとする意志は、他の生きようとする意志を関知するようになる。わたしの中においては、自己自身と一致しようとする憧れが、つまり普遍的になろうとする憧れ

がある。⁽¹⁵⁾

という。ここではシュヴァイツァーは、「自分の内部」の「生きようとする意志」を「完成させる」ことと「自分以外のもの」の「生きようとする意志」を「保持し促進することとの間に溝の横たわること、或は「自己完成」と「献身」との間にギャップの存することを自覚している。しかしこの溝、ギャップは埋められようと信じているようである。その可能性は「わたしの中」にある「生きようとする意志」つまり「普遍的な生きようとする意志」*universal will-to-live* を自覚し、それに身を委ねることである。「わたしの中」にある「生きようとする意志」の伸張をはかることの反省は、わたしにあらゆる「生に対する畏敬」*reverence of life* を示さなくてはならないことを教える。シュヴァイツァーにとって倫理の根本原理は、「生に対する畏敬から結果する生への献身」⁽¹⁶⁾である。しかし両者の結合は問題を残すようである。

ところでここで注意を惹くことは、「わたしの中」にある「生きようとする意志」が「普遍的」意志として個体的でないとすれば、或は又そのような意志の伸張の反省が「生に対する畏敬」を齎らすとすれば、その「普遍的」意志とは何であるか、「世界人生肯定」と「否定」の定義の用語でいえば、「存在」*Being* とは何であるか。つまりそこに次にシュヴァイツァーの形而上学を整理する必要が生じてくるのである。

シュヴァイツァーにおいて神秘主義は、「無限の存在との精神的一致」*spiritual unity with infinite Being* であるとしても、その神秘主義が「現実の」といわれる時には、「個々の存在に自己をあらわすような存在以外の存在については何も知らない、……ある個別的存在の他の存在に対する関係以外のいかなる関係についても知らない」という意味での神秘主義である。これを先の価値論に即していえば、そしてこのような形而上学から実はあの価値論が出てくるのであるが、「現実の神秘主義においては、自己完成の倫理と利他主義の倫理とは相互に滲透し合っている

る。それらは生きている存在への強い献身の思想の中で相互に一致せざるをえない」ということである。繰返しいうならば、それは

無限の存在にわたしの存在を捧げるとは、わたしの献身を必要とする存在のすべてのあらわれと、わたしがわたし自身を捧げることができるものに、わたしの存在を捧げることの意味する、……わたしの可能範囲に入るとき、そしてわたしを必要とするものにわたし自身を捧げることによって、わたしは無限の存在への精神的内面的な奉獻を現実とし、それによってわたし自身の高い存在に意味と富裕とを与えるのである。川は海を発見した。¹⁹⁾

ということである。この見解は何か汎神論を彷彿させる。しかし「無限の存在」という用語は既に有神論的である。²⁰⁾

ところでシュヴァイツァーの「倫理的神秘主義」において、この「無限の存在」が「生きようとする意志」として「人間の内部」に又「外の世界」にどのようにあらわれるのであるか。要するに「無限の存在」と現実との関係はどのようなのであろうか。シュヴァイツァーは同じことを『インド思想家の世界観』の中では「倫理的神秘主義は貧弱な人間精神は孤立から脱して、他の生命に献身的に奉仕することにおいて世界精神との合一を体験し、それによって豊富なものとなり、平和を見えだす、という点を唯一の拠り処としている」とするのであるが、しかし重大なことは、この「世界精神」 world-spirit と「人間精神」 human spirit との関係については「謙譲にも決定しないでおく」²¹⁾と述べることである。恐らくそれは神秘という他はないのであろう。

兎に角シュヴァイツァーにとって、「無限の存在」はただ「生きようとする意志」として「自分の内部」に「自分の周囲」にあらわれるだけなのであって、そこには「形而上学的価値論的連続」 metaphysical axiological continuities が見られ、その意味で「現実の神秘主義」「具体的神秘主義」と自称するのである。²²⁾

一方ラダクリシュナンの見解は、既に見たように、神秘主義を△完成された形の世界観▽となすシュヴァイツァーの見解と一致するものであり、更に△自己完成▽と△生に対する畏敬▽を主張する点でも、シュヴァイツァーと一般的には共通点をもつものである。ラダクリシュナンにとってキリスト教とインド教というよりは、宗教といわばヒューマニズムとの関係が問題なのであるが、⁽²³⁾したがってその見解は「宗教の主要な価値は内的人間を鼓舞し、拡大するその力に存し、その健全さは宗教が、真にその外的存在を形成してしまふまでは完全でない。そのためには、健全な政治的・経済的・社会的生活と、人を単に生き永らえさせるのではない集団の完全へ向つて成長させる力と能力を必要とする」⁽²⁴⁾ということになって、これは先に見たシュヴァイツァーの見解と一致するといつてよいものである。そこでこの観点に立つて、ラダクリシュナンは、インド思想においても「生は最高善であつて、あらゆる人に幸福の可能性を提供する」のであつて、「よい行為とは、自分自身並びに他人の福祉を目的とするものであり、悪い行為とは、自分自身並びに他人の福祉に干渉するものである」⁽²⁵⁾と反論する。しかしこのような反論は、既にシュヴァイツァーのインド思想の批判の中で斥けられているものである。⁽²⁶⁾そしてこの問題がシュヴァイツァーによつて「絶対者への献身からは、そこにはただ死せる精神のみが生ずるに過ぎない。それは純粹に知性的な行為である。活動への動機はそこでは与えられない」⁽²⁷⁾といわれる時、それは価値論であると同時に形而上学の問題である。つまりラダクリシュナンによつて弁明されるインド思想における価値論は、シュヴァイツァーにおけると同様、その形而上学との関連を度外視しては意味をなさないのである。それではラダクリシュナンはどのようにインドの神秘主義を弁明するのであろうか。

シュヴァイツァーの見るインドの神秘主義は、彼の△具体的▽或は△現実の神秘主義▽とは反対の△抽象的神秘主義▽である。つまりそれは△無限なる者▽と△有限なる者▽とを区別し—宇宙と宇宙の精神、現実と現実と本質、時空の秩序と絶対者、自然と梵天等々—、したがつてそこにおける△無限なる者との精神的一致▽の実現は、例え

ば自然的意味をもたない解脱 *moksa* か或いは、それ自身価値をもつと思われる現世の放棄となるというのである。この批判は、いかにラダクリシュナンが抗弁しようとも、或る程度動かし難いことと思われる。何となれば、インドの神秘主義は、先に見たように確かにヒューマニズムの意義をもつ、つまり「自己完成」、生に対する畏敬を主張するものである、しかしそれらを述べる言葉の前後には、必ずといってよく「精神性」 spirituality の概念が顔を覗かせているからである。例えば

〔シュヴァイツァーがインド哲学が要求しているとなすような〕人間の生の自然的衝動を打ちくたくことも、人間存在の知的、情的、美的側面を無視することも求められていない。何故かと云えば、それらは人間の素晴らし性質の一部であり、それらを発展させることはただ個体を満足させるだけでなく、個体のなかにある精神性をあらわす助けとなるものだからである。禁欲的修行の目的は全人格の浄化である。……物質化された存在から精神化された存在に発展することは、人間進歩の極致である。それは死すべき肉体に結びつけられているとはいえず、精神の不滅に生きることである。それは自己を発見すること、自己になることにある。われわれはこれに達するために成長し、われわれの制約の多くのものを越えねばならない。しかしわれわれが熱望する変容は、われわれの本性の眞の法則である。自知の無知と不完全こそこの事実をわれわれから隠す。^②

といったようにである。この見解には確かに、人間の生と精神的生とを結びつけようとする、つまりいわば価値の前進的実現の中で結びつけようとする試みが見られる。しかし人間の精神は「その本質においては、未だ創造されず、不滅で、絶対に実在的である。人間の精神は個人の自我とは異なり、個人に生氣を与え動かすもの、あらゆる個人がそこに存する個人の存在の広い背景である、」そして又「宗教の真髄は、人間が真に他の秩序に属し、人間の生の意味がこの世界においてでなく、歴史的現実以上のものうちに見えださるべきものであるということ」で、要するにインドの宗教にとって世界は「他の世界に至る玄関であり、練習場^②」に過ぎないという見解においては、シュヴァイツァーが「世界人生否定」と規定することを承認せざるをえないようである。ラダクリシュナンがそして又「精神的信

念乃至 jñāna（知識）のない単なる道徳は、われわれに満足を与えることができない、「更に「もしもわれわれが倫理や世界肯定を宗教や世界否定から独立のものとするならば、われわれの生と思想は、それが社会奉仕や博愛のかわちをとろうとも、恩被せとなる。親切心と純粋な愛、▲私の無いこと▼がもしもわれわれの理想であるならば、われわれの倫理は▲後生を慮ること▼に根ざさなくてはならない」といおうとも、無限者と有限者を区別し、▲世界人生否定▼に優位をおくものであることは、いよいよ確かであるといつてよい。そのような区別、そのような断絶を認めればこそ、それを埋めようと努力するのであらう。しかしながら、ラダクリシュナンがシュヴァイツァーの▲世界人生肯定▼と▲世界人生否定▼の分類、区別立ての反論として述べる、次の言葉は示唆的である。

シュヴァイツァーがその世界肯定と世界否定の体系を、どちらか一方が否定されなくてはならない相反するカテゴリーだとして用いる際に余儀なくされる多くの保留条件は、この事実の不適當さを示す。^⑬

▲この事実▼とはラダクリシュナンにおいて、適切なインド哲学として、ヴェーダーンタ哲学のあるものを考慮しているのであらう。しかし▲世界人生肯定▼と▲世界人生否定▼とは相容れぬものでないこと、そしてこの世界人生に対する両つの態度は哲学において結合されねばならぬこと、少くとも適切な哲学の両面であると云うのは、ラダクリシュナンの信念の表示ではあるまいか。宗教とヒューマニズムの間に単に橋を架けることなく、その間を埋めることがラダクリシュナンの努力であつてみれば―これがラダクリシュナンの真実であらう―、そのように考えられるのである。そしてこの努力はどのような結論に一応なりとも達したか。

シュヴァイツァーにおいて▲無限の存在▼つまり究極的形而上学の実在は▲生きようとする意志▼つまり倫理的意志なのであるから、この意志との神秘的な一致は、▲意欲的▼であつても▲認識的▼ではない。ところがラダクリシュナンが拠っていると思われるシャンカラの哲学からすれば、インドの哲学においては、ウパニシャッドにしろヴェ

1 ダーシタ哲学にしろ、實在を完全な靜的認識の永遠不變の對象として考へるといってよい。これまで引用してきたラダクリシュナンの言葉の中で「知識」*jñāna*といわれ、「自知の無知」*ignorance of self-knowledge*といわれたものを再考し熟考するならば、シュヴァイツァーによって結局「東洋の宗教は論理的神秘主義であり、キリスト教だけが倫理的な神秘主義である」と断定されることを承認せざるをえない。つまりそれは認識で以て無限者と有限者の溝を埋めようとするのである。しかしそれにも拘らず結局ラダクリシュナンは

神聖な光がそこで永久に輝き根源的實在が、どうしてあらゆる経験的存在の源泉でありうるかについては、われわれはそれを神秘 *maya* であるとしが云うことができない。⁽³⁵⁾

という。要するにラダクリシュナンにとって「道德の目的は人間の個性以上に自己を高め普遍的非人格的精神と一つになることである。しかも道德主体に纏りつく個人性の痕跡がある限り、この高揚は部分的であるにすぎない」⁽³⁶⁾のである。

三

以上シュヴァイツァーの告訴状は、その「現実の神秘主義」においては「無限の存在」はただ現実にあらわれているに過ぎない、そしてそのあらわれにつきては、したがってそのあらわれとしての存在に自己を捧げるという意味で「世界人生肯定」であり、そこに倫理が真に生きている、ところがインドの神秘主義においては「無限の存在」を現実から切り離し、それに抽象的な名前を与える、したがってこの神秘主義は「抽象的」であり、「世界人生否定」となり、この立場からは真に倫理は出てこない、倫理を問題にすることは自己を欺くものである、と云うにある。これに対してラダクリシュナンは、世界人生に対する「肯定」「否定」の態度は決して相容れないカテゴリーではな

い、それは寧ろ適切な哲学の両面である、インド哲学はこれを実現してきた、**「世界人生否定」**と**「精神性」**のないところの現実**は倫理的であることができるであろうか、このようなものに導かれてこそ現実が真に倫理的となりうるのである、と答えているようである。**ところでこの告発状と弁明はどのように評定さるべきものであろうか。

これまでシュヴァイツァーとラダクリシュナン(37)の論議をその意図の下で述べてきた、つまり有限者と無限者との関係に集約して考察することも評定の一つの行き方であるかも知れない。ラダクリシュナンにおいてはこの問題は、宗教とヒューマニズムの間の関係の問題であるが、それは先に見たように必ずしも成功しているとはいえない。つまり宗教とヒューマニズムの間に横わる溝は十二分に埋められていないのである。そこでは本体論的に価値論的に余りに相異が甚だしい。したがってわれわれは**「實在に對して、ただ時間的な言葉を以てしか語ることができず、そのためこの関係は論理的に組立てられない。」**(38)しかし「世界は神によって神の喜びに満ち満ちて創造される」のであって、「jīāna 或は maya のヴェールを通して観ることは人の精神的宿命である」のであるから、「人間にとっての問題は、象徴から實在に進むことである」ということになる。しかも「實在を認識する力、實在に吸収される力は自己淨化の厳しい持続的な過程の報酬である」とされる時、**「實在」**と**「象徴」**したがって無限者と有限者とはせいぜい目的と手段の關係であることは明かである。(39)

それでは無限者と有限者との連続がつけられていると称する**「現実の神秘主義」**の立場に立つシュヴァイツァーにおいて、この問題は真に解決されているか。この問題に対しては、シュヴァイツァーの研究者オスカル・クラウスの論証を紹介しながら一つの解答を提出しているウィリアム・F・グッドウィン博士の論文が注目される。それは大要

クラウスの見解は要するに、シュヴァイツァーが汎神論と有神論の間を動揺している、となすものであるが、そしてこのこと

はシュヴァイツァー自身クラウスに書き送ったものであるとしても、しかしそれにも拘らず、シュヴァイツァーが有神論的見解を支持していることは明白なことである。それは恐らくクラウスがまだ当時読んでいなかった『インド思想家の世界観』によって論証の余地のないところである。つまり『世界精神』と『Wel-Geist』と『人間精神』とははっきり区別されている。この『世界精神』とか又『無限の存在』とか『普遍的な生きようとする意志』といった用語は、シュヴァイツァーが斥けようとする『抽象的神秘主義』の用語と意味の上でどのように相異なるか、結局シュヴァイツァーの哲学は主意主義、つまり有神論的・二元論的・楽観論的神秘主義である。そうなるからこそにおける神秘的一致は、認識的であるより意欲的であるとしても、究極的・形而上学的実在としての倫理的な意志が、いかにして自然に自己をあらわし、又個人に自己を映すかは存在の神秘となつて、形而上学的価値論的連続は決して自明だといえず、ラダクリシュナンの場合と同様の欠陥を露呈する。

というものである、そこでこの問題の評定は小論においても、全然グッドウィンに同意するが故に、グッドウィンに従つて

川は結局満たされたか?……シュヴァイツァーはわれわれに海は存在すると満足させたか? 待望の第三部『生に対する畏敬の世界観』が公刊されるまで、この問題の解答を出すことは僭越でもあり無駄なことにも思われる。⁽⁴⁰⁾ という以外にないのである。

註

- ① 以下 Albert Schweitzer, *Die Weltanschauung der Indischen Denker* "Mystik und Ethik" (München: C. H. Beck, 1935). Translated into English as *Indian Thought and Its Development* by Mrs. C. E. B. Russell (London: A. & C. Black, Ltd., 1951) 以下この英訳を ITD と註一と Sarvepalli Radhakrishnan, "Mysticism and Ethics in Hindu Thought," the Sir George Birdwood Memorial Lecture given at the Royal Society of Arts, London, on April 30, 1937, and printed as chap. iii of *Eastern Religions and Western Thought* (2nd ed.; London: Geoffrey Cumberlege, 1940) 以下 ERWT と註二の所論を指す。しかしシュヴァイツァーのこの種の見解は、又 *Das Christentum und die*

Weltreligionen (Bern : Paul Haupt, 1924) . Trans. into English by Johanna Powers as Christianity and the Religions of the world (New York : Macmillan, 1951) ——この英訳をCRWと略す——『Kulturphilosophie I : Verfall und Wiederaufbau der Kultur ; Kulturphilosophie II : Kultur und Ethik (München : C. H. Beck, 1929). Trans. into English by C. T. Campion and published in one volume as The Philosophy of Civilization. Part I: The decay and the Restoration of Civilization'' ; Part II : "Civilization and Ethics" (New York : Macmillan, 1950) ——以下の英訳をPOCと略す——等にも見られるものである。

② 例えば、中村元「比較哲学」(都留重人編『現代アメリカ思想』河出新書、一九三頁) 参照。

③ 前掲、シェヴァイツァーの『キリスト教と世界宗教』は、仏教、インド教の支配的な国の伝道にたずさわる宣教師のためになされた講演である。同書「まえがき」参照。

④ ERWT, p. 65.

⑤ 東西の比較哲学的研究が一つのエポックをなしたと見られるのは、一九三九年夏のハワイ大学における東西哲学者会議 East-West Philosopher's Conference であろう。第二回のこの会議は一九四九年夏やはりハワイ大学で開催された。この会議の報告並びに研究討議の内容は公刊されている。それによると東洋思想は東洋の学者、西のそれは西洋の学者によって説明がなされ、それによって西洋の学者の不適切な或は誤った解釈を是正し相互理解をはかり、東西諸哲学の綜合が目指されている。

⑥ ERWT, p. 76.

⑦ ITD, p. 10.

⑧ ERWT, p. 58.

⑨ Ibid, p. 65.

⑩ ITD, pp. 14. ここでは、中村元、玉城康四郎訳『インド思想家の世界観』白水社、シェヴァイツァー著作集、第九巻、一九一—二〇頁に拠った。

⑪ 「……思维一般にとつての大問題は、倫理的な世界人生肯定の神秘主義に達することに存する、ということである。……思维は、あの実際に人を満足させる唯一の世界観を目指すことをあきらめてはならない。思维はこれまで、それに向かつて努力を傾けることがあまりなさ過ぎたのである。」(同右、三六頁)

⑫ 「世界人生否定は、もしも矛盾なく考えられ発展させられるなら、倫理を生まず、倫理を無力にする。」POC, p. 288. 又「しかしながらはつきりいって、インド教は倫理的宗教になることができない。」CRW, p. 68. 参照。

⑬ 「生命を維持し鼓舞することは善であり、生命を破壊し妨害することは悪である。」POC, p. 309

⑭ 「……われわれは、文化が集団並びに個人によってなされた進歩、物質的進歩である、ということがいふのである。」Ibid,

pp. 21f.

- ⑭ Ibid., p. 312. ⑮ Ibid., p. 311. ⑯ Ibid., p. 304. ⑰ Ibid., pp. 305f.
 - ⑱ Ibid., p. 304f. ⑲ 小論 三 参照。 ⑳ ITD, p. 264.
 - ㉑ ムンヤン・イン・ターは神の世界創造を否定する。
 - ㉒ ERWT, p. 5. ㉓ Ibid., p. 76. ㉔ Ibid., pp. 47, 103. ㉕ 例えは註 11 参照。
 - ㉖ POC, p. 305. ㉗ ERWT, pp. 99f. ㉘ Ibid., p. 83. ㉙ Ibid., pp. 93, 83.
 - ㉚ Ibid., p. 74. ㉛ CRW, p. 80. ㉜ ERWT, p. 90.
 - ㉝ S. Radhakrishnan, Indian Philosophy, II., p. 626.
 - ㉞ ERWT, p. 90.
 - ㉟ Ibid., pp. 93, 94, 104f., 7.
 - ㊱ Oskal Kraus, Albert Scheizer, sein Werk und seine Weltanschauung (Berlin : Kurt Metzner, 1929). First published in the Jahrbuch für Charakterologie, Vols. II and III (1926), under the title "Albert Schweitzer : zur Charakterologie der ethischen Persönlichkeit und der philosophischen Mystik." Second edition translated into English by E. G. McCalman as Albert Schweitzer : His Work and His Philosophy (London: A. & C. Black, Ltd., 1944)
 - ㊲ William F. Goodwin, "Mysticism and Ethics : An Examination of Radhakrishnan's Reply to Schweitzer's Critique of Indian Thought," Ethics, Oct., 1956. volume LXVII. Number 1.
- 小論はこの論文に実に多くのものを教えられた。しかし小論の問題把握と論証の不備不訂は筆者の不明によるものであることは云うまでもない。
- ㊳ 註 110 参照。
 - ㊴ op. cit., p. 39.