

佛教興起のインド

——宗教と社會的基盤の研究序説——

雲
井
昭
善

目次

序言	七
問題の所在	七
第一章 佛教興起時代	七
(1) 時代設定の問題點	七
(2) 佛教興起時代の歴史的意義	八
第二章 佛教興起以前のインド	九
(1) 祭祀の宗教と思索の哲學	九
— 自由思想への橋梁としての —	
(2) 自由思想の興起	一〇
— 種々なる思惟 —	
	(未完)
付記	二五

序 言

インド思想史の上において、紀元前五、六世紀の時代がもつ歴史的意義は、極めて大きいと言わねばならない。何故ならば、この時代こそ、それまでのバラモン宗教に代つて新興自由思想が競つて出現し、それぞれの主張、立場に特殊性をもちつつも、全體としては、正統バラモン宗教に對する批判的態度をとつた時代である。彼らは、ひとしくバラモン宗教の權威を排除し、新しい思想を樹立しようとしてつとめた。六師外道と言われる自由思想家群の現われたのは、まさしくこの時代である。⁽¹⁾

従つて、紀元前五、六世紀のインドは、新しい文化が登場しようとした場所である。そして、その頂點に立つ思想家として、ゴータマ・ブッダ (Gotama Buddha B. C. 463-382) の出現を見たわけである。しかも、ブッダによる佛教が、傳統的バラモン宗教に對する新興宗教の代表的なものとしてうち出されたことは、歴史の示すところである。

従來、わが國において、佛教、特に初期の佛教に關して、その研究の多くは、教義的な方面に向けられていたことは否めない事實である。ために、この佛教が、如何なる社會的基盤から興起したか、という點に關しては、極めて最近になつてとりあげられ始めたのが、その實狀である。⁽²⁾ しかもこのことは、極めて重要な課題であり、それ故に、十分に検討されねばならない問題の多くを含んでいる。この小論は、言わば、この問題に對する一つのアプローチを試みたものである。

一般に、一つの宗教が成立するに際して、種々の歴史的、社會的背景というものを、度外視できない。例えば、その宗教が時代意識に受け容れられることは勿論であるが、社會的に、特に經濟的背景というものが、大きな比重をも

つものでなくてはならない。その點、佛教の興起に對して如何なる影響を與えたであろうか、が問題となつてくる。或いは又、佛教と言わず、一つの宗教が育つ上において、その時代の人々の心を把えることが、そして又、その要請を充足することが重要なエレメンツである。この點、傳統的バラモン宗教に對する佛教の在り方は、果して如何であつたであろうか。

更に、宗教と國家權力との關係であるが、この點、インド古代においては如何であつたか。權力によつて支えられた宗教のみが育つか、それとも、それ以外に宗教を育たしめる原動力があつたか否か。若しありとすれば、その原動力は何か。この點、佛教興起に如何なる原動力があつたであろうか。

このように考察のいとぐちをたぐつてみると、一つの宗教が興起するについては、幾つかの背景のあることを認めねばならない。いま、ここに佛教興起という歴史的事實をとりあげて、そのもつ社會的背景というものを種々の角度から検討してみたい。

問題の所在

さて、佛教興起のインドグという課題は、以上の意味で、極めて多くの問題を示唆している。勿論、この課題を、佛教の興起した時代のインドと解釋するにしても、これを時代精神中心に眺めるか、宗教史中心に眺めるか、又は文化史的な見地から眺めるかによつて、多少とも觀點の相異が認められることは事實である。しかし、いま、この課題によつて果そうとする目的には、少くとも、以上の何れもの意義を充足することが必要であろう。何故ならば、佛教興起という現象それ自體が、古代インドにおけるこれらの諸問題を、それ自體に内含するものであり、それ故にこ

そ、凡ゆる視點からの検討を必要とするものであつたから……。

ところで、いま、佛教興起の時代を、古代インド (Ancient India, L'Inde ancienne, Altindien) という枠内で設定しようとした。しかし、古代インドという名稱を、時代史の上において、どこで區切りをつけるかという問題すら確定していない現状である。⁽³⁾ 換言すれば、古代インドという名稱は、中世 (middle or mediaeval age) 及び近世 (modern age) に對する時代區分 (Periodicity) として、一應の時代區分がなされていたのであつて、はつきりと何年から何年までが古代であり、それ以後が中世であるとは決定されていない。このことは、特にインドにおいて顯著な特色である。ここにも、一つの問題が横たわつている。

古代インドにおいて、佛教興起時代が極めて重要である、という點に關しては、從來、インド史家は勿論、識者のひとしく觸れたところであつた。⁽⁴⁾ しかし、それらの多くは、佛教興起を一つの現象としてとりあげ、しかも、傳統的なバラモン宗教、乃至はウパニシャッド (Upanisad) 哲學とは地理的には勿論、思想的にも全く異質的な、それ故に寧ろ相反する文化圏内で扱おうとする傾向があつた。⁽⁵⁾ 言わば、インド思想史という流れに現われた特異な一現象として、兩者を非連續の立場において把握、その史觀に立つて佛教興起の時代を扱おうとした。なる程、佛教の興起という社會現象は、歴史の一コマにすぎないであろう。しかしながら、佛教興起という時代は、古代インドにおける特定の時代として、換言すれば、時代史よりきりはなした一時代としてとりあげることは許されぬ。⁽⁶⁾ 何故ならば、佛教興起という現象のもつ意義は、一現象として限定されるのではなくして、より廣い、より大きな社會現象として考えられねばならないから。すなわち、それは、過去の文化としてはバラモン文化、バラモン哲學という異質的文化をうけつつ、未來の文化としての諸哲學を、それ自體の中に孕んでいたわけである。このように觀察してゆくと、こ

の課題によつて考察される問題の焦點は、おおむね次の諸點に要約されてくる。

佛教興起時代のインドは、諸思想、諸文化の交錯した時代であつた。例えば、佛教に限らず反バラモンの思想としてジャイナ教をはじめ、唯物論、快樂論、懷疑論等の諸思想が興起した。従つて、先ず、このような思想の胎動を可能ならしめたこの時代の社會的背景を客觀的に把握することが、第一の條件である。その點、佛教が興起したという現象自體の追求もさることながら、佛教が如何なる社會的背景から興起したか、という問題に對する掘り下げ方が、より大きな課題でなくてはならない。ゴータマ・ブツダの出現は、世界史的な意味あいをもつたということと並んで、ゴータマの思想が如何なる根柢に根ざし、如何なる背景をもつていたかを追求することが、なおざりにされてはならない。次に、佛教及びその時代の諸思想と、傳統的バラモン哲學との對決によつて、佛教興起時代の社會的、思想的な特色を規定づけることである。第三には、まさしく佛教興起という歴史的現象がもつ社會的意義を決定づけることである。このように、少くとも以上の三點より考察することによつて、佛教興起の時代がもつ歴史的意義の一斑が、明らかにされるであらう。

しかしながら、佛教興起のインドという課題のすべては、これらの綜合研究によつて、果されつくしたとは言ひ難い。何故ならば、社會經濟史的な面を忽ち語にできないからである。都市國家の成立、という古代インドにおける畫期的な發展を見たこの時代の歴史的意義は、單なる思想史の面だけでの検討に終るだけではなくて、社會機構という大きな枠内において、考察されねばならない問題である。かくして、インド思想史上における佛教興起の位置づけも可能となるであらうし、又、そこから佛教興起という時代史のもつ歴史的な位置づけと、歴史的意義とが規定されるであらう。

さて、佛教興起の背景に、都市國家の成立ということが大きな役割を演じていることは、疑うべくもない事實である。しかし、都市國家の成立そのものが、佛教を興起せしめた原動力であるという逆説的な論理が許されるか、という点、多少の問題なしとしない。勿論、佛教興起という現象の背景には、都市國家成立ということが大きな影響をもつていた。けれども、それにもまして、佛教を支えた多くの國王 (Rajan) と長者 (Seithi) 及び資産家 (Gahapati) の歸佛が採り上げられねばならない。特に、國王の歸佛 (たとえばビンビサーラ王) ということは、インドにおいて、ようやく王權の確立されようとした社會的背景にあつて、大きな役割をもつものであつた。それと並んで、多くの商業資本家 (たとえばスダッタ長者) が、相次いで歸佛し、外部から佛教教團を支えたという事實こそ、大いに注意すべき現象であらう。

このように、佛教興起の社會的背景には、多くの検討すべき課題をもつてゐる。しかも、一つの宗教としての佛教というものを考えるとき、やはり、佛教の、特にゴータマ・ブッダのもつ宗教性という点に注意しなければならぬ。特に、バラモン宗教や、佛教興起時代の自由思想家群と對比して、思想的に如何なる特色をもつていたかということ、換言すれば、大衆に對して如何なる説得力をもつていたかという點が、考慮されねばならない。そこに、佛教を興起せしめた内部的な力、内部から支えたものが把握されるであらう。そのためには、初期佛教の教義的な理解もさることながら、佛教のもつ社會性 (倫理性と稱してもよいが) を問題にすべきであらう。そして、當時、一新興宗教として誕生した佛教と、傳統的バラモン宗教の異質的な面、それ故にこそ、バラモン教徒とゴータマ・ブッダとの對立のエピソードや、自由思想家群による教團と比丘教團との確執などが、一つの視點を提供してくれるであらう。

しかし、われわれの問題とする點は、以上の諸點によつて十分に果されたとは思つていない。寧ろこの後に續くも

の、即ち佛教興起という歴史的意義をもつたゴータマ・ブッダの出現が、後代の佛教徒たちによつて如何に傳承されていつたか、という課題である。それは、インド思想史上における「佛教の衰退」という悲惨な現象と間接的な關連をもつものである。同時に又、それは、傳統的バラモンの衰退に代る佛教興起という前五、六世紀の社會現象が、時代をかえて生じた歴史的現象でもあつた。佛教興起という歴史的意義のすべては、以上の諸問題を解決した曉において問われるものである。宗教と社會的基盤の研究という副題は、實は、そうした意味をもたせた上でのものである。

- (1) 六師外道が出現した時代については、少くともその一人ニガンタ(Nigantha Nataputa)の出生(B. C. 444)と、コーサーラ(Makhali Gosala)の死歿(B. C. 388頃)の年代(中村元「マウリヤ王朝の年代について」『東方學』第十輯一五頁)によつて決定される。又、六師の活躍した地方に關しては、六師がマガダ(Magadha)のラージャガハ(Rajagaha, Rajagriha 王舍城)において雨季の安居に住したという記録(MN. vol. II, pp. 2-3漢・參照・衆人所・師有・大名譽。衆所・敬重・領・大徒衆。五百異學之所・尊也。於・此・王・舍城・共・受・夏・坐。大正・一・七八二上)なお、宇井伯壽『印度哲學研究』第二卷三五二頁以下、赤沼智善『原始佛教之研究』四四四頁以下參照。cf. SN. I, p. 68, IV, 398; D. I, p. 48, II, 150 etcによる記述。
- (2) この分野において、新しい成果を次々と發表されたのは中村元博士による一連の研究、特にこの稿を草するにあつて參照した諸研究。序の付記參照。

- (3) この問題に關して、最近扱つた論攷として善波周「インドに於ける古代の概念とその限界」(『京都大學文學部五十年記念論集』昭和三十一年)がある。ここでは、従来の時代區分論とその理論的立場をとりあげつつ、《紀元前五世紀前後までを特にインドに於ける古代の前期 early periodと呼び》そして、《紀元五六世紀に至る全くインド的な時代を後期 late periodとなし、その前期と後期とを綜合して、これを古代インド ancient India と考へたい》と述べ、インド科學史の立場から一〇の視點を提示している。(同書、八八六—八九〇頁)

(4) 勿論、古代インド文化を形成する三つの群、即ち、インダス文明、クル文明、ガンジス文明の諸文化は、各々その文化圏を異にしているとしても、バラモン文化と佛教文化（自由思想家群をも含めて）との異質性を主張しようとする。特に、バラモンの文化は、中史インドからガンジス河上流地方であり、佛教の文化は、バラモンの輕視する東部マガダ、ヴィデーハにおいて育成されたこと。(cf. *Manu*, II, 21; X, 11 以下)

(5) 特にオルデンベルクの著においてみられる傾向である。

H. Oldenberg: *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, Göttingen, 1927. 特に佛教の起源に
ふついで論証。

(9) George Sarton: *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1927.

平田 寛譯『古代中世科學文化史』第一卷二三頁以下の敘述。

〔付言〕

なお、この問題を扱うに際して、左記の論文、著書より多くの示唆をうけたことを付記し、謝意を表したい。

T. W. Rhys Davids: *Buddhist India*, London, 1903.

R. Fick: *Die soziale Gliederung im nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit*, Kiel, 1897.

Wilhelm Rau: *Staat und Gesellschaft in alten Indien*, Wiesbaden, 1957.

中村 元「佛教興起の社會的基盤」(『心』昭和三十年)

〃 「インドにおける都市國家と政治思想」(『史學雜誌』五十九編一、二、三號 昭和二十五年)

〃 『宗教と社會倫理』(岩波書店 昭和三十四年)

〃 「古代インドの共同體」(『共同體の研究』(上卷) 古代學協會、昭和三十三年)

〃 『インドの古代社會』(マテネ文庫 第二六三)

Kautilya: *Arthasāstra*, 中野義照譯『實利論』

Manava-dharma-śāstra, 〔同〕譯『マヌ法典』
〔田邊繁子譯〕

佛教興起のイン
ド

なお、經濟的立場から佛陀時代を觀察した文献の中で、特に参照したもの。

Mrs. Rhys Davids: *Economic Conditions according to Early Buddhist Literature*, (in the *Cambridge History of India*, 1922.)

T. W. Rhys Davids: *Buddhist India*, 1903.

Subba Rao: *Economic and Political Conditions in Ancient India*, 1911.

第一章 佛教興起時代

1 時代設定の問題點

「佛教興起時代」という課題に對して、先ず、その時代を規定する必要がある。從來、佛陀時代 (Buddha's time or Buddha's zeit) という名稱は採用されてはいたもの⁽¹⁾、佛教興起の時代という名稱は、それ程、一般に用いられていなかったようである。では、佛陀時代と佛教興起時代とは、時代的に如何なる關係をもっているのであるか。

佛教興起の時代は、從來のインド史家の見解によれば、一應、古代インドの分野に屬している。ところで、⁽²⁾古代インド⁽²⁾という名稱そのものも亦、從來、漠然とした意味で用いられてきた。それは、概ね、中世 (middle or mediaeval ages) 及び近世 (modern ages) に對する時代區分 (Periodicity) として用いられたものであつたにしても、西洋史における時代區分⁽²⁾の如く、インド史は、はつきりとした性格をもつたものではない。その理由の一つとして、インド史においては、政治的變遷と精神史とは必ずしも平行して行われていたのではない、⁽³⁾という點が擧げられる。

従つて、何を規準として、古代、中世、近世の時代區分を立ててよいかは、にわかには決し難い問題であつた。だからと言って、われわれは、時代區分を度外視してインド史を語るわけにはゆかない。こうした矛盾を超えて、一つの問題、歴史的現象を扱おうとすると、寧ろ、時代を區切ることが重要なのではなくて、⁽⁴⁾内容的に主體性の問題を含み、更に、それを如何に解釋するかという哲學上の問題に結びついて考察する⁽⁴⁾ことの方が、インド史の場合、正當性をもつことが、しばしばあるわけである。

さて、われわれが古代インドと呼ぶ場合に、一體、古代の限界、即ち下限を何年において考察すべきであるか、これについて先ず考えてみたい。廣い意味で古代インドと呼ぶ場合は別として、所謂、古代インドと稱される時代は、ヴェーダ (Veda) 期より佛教の興起した (B. C. 5, 6 C) 世紀頃までを指してよいかと思う。政治的な政變という點では、アレキサン드로ス (Alexandros B. C. 356-323) 大王のインド侵入 (B. C. 327) 或いは、アシモーカ (Asoka, Asoka 在世年限 B. C. 268-232) 王のインド統治までを含めてもよからう。然し、所謂、古代インドの中の古代、言わば第一期の古代インド (Ancient India) と稱する場合には、佛教の興起までをいうのが自然であらう。以下、その理由について若干の私見を述べてみたい。

インドの古代期における最も注目される社會現象として、次の二つが數えられる。一つは、言うまでもなく、バラモンの司祭者による文化が樹立されたことである。ヴェーダよりブラーフマナ (Brahmana)、そしてウパニシヤッドへと續く諸文化は、一概にして言えばバラモンによつて代表された文化である。⁽⁵⁾より具體的に言えば、司祭者中心の文化であつた。それらの文化は、主としてインダス河一帯の第一期文化をはじめ、ガンジス河、ヤムナー河の中地 (madhya desā) クル地方 (Kuru kṣetra, Dharma kṣetra) 一帯を中心としたもので、⁽⁶⁾閉鎖的、孤立的農村文

化という機構内において成立したものであつた。⁽¹⁾ その文化は、ほぼ (B. C. 1500-800)、年に亘つて成立したのであるが、しかし、その文化は、言わばバラモン文化による、制壓された文化であつたと稱してよい。

他の一つは、こうしたバラモン文化とは異質的な、それ故に寧ろ相反する反バラモン文化である。即ちそれは、一群の自由思想家として把えられる新興宗教の出現である。それは、過去の傳統的バラモン宗教の閉鎖的孤立的文化に對して、開放的大衆的文化であつたと言える。同時に又、閉じられていた思索の窓が、はじめて開かれたと言つてもよい。こうした新しい思想の芽生えは、古代インドにおける神祕的宗教からの脱皮を意味するものであり、神・祭祀・呪力による宗教から人間の宗教への胎動を意味するものである。それは、バラモン宗教に對して表面的には對立するものではあつても、時代思想史としては、むしろ、生れるべくして生れた自然の推移であつたと言うべきではなからうか。

このように、古代インドは、言わば異質的な二つの文化現象によつて代表されると言つても過言ではない。それは、人間の内なる思索がようやく打ち出され始めた時代であり、外部に向けられていた人間の思考が、みずからの内なるものへ轉換しはじめた時代である。こうした推移は、人間精神の形成過程における一環の現象として考えられるわけで、その點、異なつた二つの文化の底に流れるものは、一つの、人間の自覺史であつたと理解してよい。

さて、ウパニシャッドに至るまでの司祭者バラモン文化に對して、佛教を頂點とした新しい思想家群の諸思想は、言わば、古代期における自由精神の謳歌である。それは、後にも詳述するが、古代インドにおける畫期的な現象として注意されねばならない。しかしながら、精神史の歩みは大きく轉換したものの、そこから打ち出された文化の育成は、なおそれより遙か後の時代に俟たねばならなかつた。バラモンの文化がブラーフマナ (Brahmana) やウパニシ

ヤツド (Upanisad) において集大成されたように、ゴータマの佛教精神は、經・律・論三藏の成立をまつて集大成された。こうした點からすれば、ゴータマの出現は、インド古代期における人間精神の凱歌であるにしても、その佛教精神の實りは、アショーカという佛教王の出現によつて具現されたと理解すべきであろう。かくして、古代インドという時代設定の下限は、バラモン文化で言えば中期のウパニヤツドの完成期 (B. C. 20) であり、佛教文化の側で言えば、三藏の成立時代を、一應の枠として考えることが許される。

さて、古代インドの下限を、アショーカ王によるマウリヤ (Maurya) 王朝の成立ということで一應の枠を設定するとして、次に佛教興起時代の年代を設定しよう。言うまでもなく、佛教興起という年代は、ゴータマ・ブツダの生涯を度外視しては考えられない。しかし、佛教興起の時代が、よしゴータマによつて代表されるにしても、佛教のみをもつて語り盡しうるものではない。換言すれば、佛教興起時代という時代史の意味は、單に佛教が興起したとか、ゴータマが出現したとか、という如き現象のみが對象になるのではなくて、少くとも、佛教が興つた當時のインドから始まつて、佛教が一つの宗團としての型態をととのえ、インド宗教史の上に確固たる地盤をきづくに至つた時代までを含むものである。このように解釋すると、佛教興起の時代の設定は、ほぼ B. C. 6 C. B. C. 20 頃までが含まれることになる。

しかし、この時代設定には、いくつかの問題が残されるのは當然である。インド哲學史において、學派の成立年代を各派の所依の Sūtra の成立におくか、學派の成立におくかによつて、成立年代に開きがみられるように、佛教興起の時代もこれと同様な問題が附隨してくる。ただ、嚴密な意味で設定するならば B. C. 56 C より B. C. 12 C の間ということになるであろう。従つて、所謂、佛陀時代と稱されるものは、佛教興起時代と勿論、交錯するのではある

が、概念的には、前者は後者に包攝されるという關係にあることは言うまでもない。

(1) 例えば、リス・デヴィズ氏やフィック氏の論文。

T. W. Rhys Davids: *Buddhist India*, p.188 々 Fick 氏の前掲論文。

(2) 西洋史における時代區分は政治史の上からは西ローマ帝國の滅亡 (A. D. 476) までを古代史と呼んでいる。キリスト教中心に考えると、アテナイの哲學校閉鎖 (A. D. 527) までが古代 (Ancient Ages) に屬する。即ち、精神史と政治史とがバラレルしている。

(3) 金倉圓照『印度中世精神史』二—三頁にも指摘している。博士は、そこにおいて、もし強ひて限界を明かにしようと欲するならば、アレクサンドロス大王の印度侵入を以て古代とわかち、ことも可能であると述べる。

(4) 大島康正『時代區分の成立根據』昭和二十四年。

(5) 勿論、ウパニシャッド哲學はバラモンによつて體系化されたとは言え、クシャトリア (王族) の思想が反映されていたことは言うまでもない。その點では、必ずしもバラモンの文化とは言いが、廣義のヴェーダ文化という觀點からすれば、この説も肯定されてよい。

(6) 古代インド文化の成立基盤として、三つの地域的要素が考えられている。即ち、インダス河一帯の第一期ヴェーダ文化、クル地方を中心とする第二期ブラーフマナの文化、そして、ガンジス河河口より中流にかけての都市國家中心の第三期文化である。Mamii II, 21 によると、ヒマラヤ (雪山) 山とヴィンディヤ山脈との中間に位し、ヴィナシヤナ (Vinasana) の東、プラヤーガ (現アラハヴフード) の西に位する地方は、マディヤーデーシャと呼ばれる、と、いう。

(7) 中村 元『インドの古代社會』一七頁以下。

〃 「古代インドの共同體」參照。

〃 『宗教と社會倫理』一九四頁 轉輪聖王の思想に關する所論。

2 佛教興起時代の歴史的意義

さて、以上の如くに佛教興起の時代を設定するとして、次に、この時代に現われた諸現象と、そこから興起したことに對するの歴史的意義について、考察してみたい。⁽¹⁾

先ず、これを④政治的諸事件又は社會的變動、と⑤文化現象の二つに大別してみよう。政治的社會的變動としては、第一に B. C. 500 年頃を中心として成立した都市國家の成立が擧げられる。例えば、原始佛教の聖典に見られるように、六大國、十六大國の並存が傳えられていることである。⁽²⁾ しかも、これらの都市國家が、主としてガンジス河を挿んで成立し、各々が大都市の建設を目ざして政治的抗争をくりかえしていた。⁽³⁾ こうした社會現象はこれまでのバラモン司祭者による閉鎖的な小村落中心の文化機構とは全く異なるものであり、それが精神文化の面にも大きな影響を及ぼしたことは、銘記すべきことである。

次に、古代史の政治的變動を代表するアレキサンドロス (Alexandros) 大王のインド侵入とチャンドラグプタ (Candragupta 前三二一即位) 王によるインド統一國家の成立が注目される。特に、チャンドラグプタ王の孫アショーカ王によつて迎えられる古代インドの統一國家であるマウリヤ王朝の盛時が、佛教興起の現象と密接な關係をもつことは、言うまでもない。⁽⁴⁾

マウリヤ王朝を代表するアショーカ王の存在は、周知の如くマウリヤ王朝を代表するというだけでなく、その佛教王としての宗教政策、教化政策は、佛教をして、過去のバラモン萬能の社會からその地位を剝奪し、立場をかえてしまった。アショーカ王の出現は、轉輪聖王 (Cakravartin) の名にふさわしく、ゴータマ・ブツダの佛教的精神のある

べき姿を王道政治の上に實現したことを意味している。佛教興起という社會現象は、このアシヨーカ王の政治的理念の具現化において、はじめてここに完成したとみななければならない。そこに、佛教興起時代をマウリヤ王朝のアシヨーカにまで求める必然性と、その歴史的意義とがある。

第二に、精神文化の上において、社會現象の變動にもとづく大きな飛躍がみられることである。その精神文化の基調をなしたものは、個人の自覺という點で把握できる。過去のブラーフマナ時代において、自然に成立した司祭者中心の社會組織、換言すればバラモンの神祕的呪力のつながりにおいて結びついていた氏族制農村社會(5)の束縛を破つて、人間の獨立的意義を明確化しようとした。この獨立意識が、佛教興起時代の精神文化の基調をなしていたと理解してよい。このことは、佛教やジャイナ教において、生命、人格の尊嚴なる意識を強調したことによつても、うかがわれるところである。(6)

ところで、先ず、ここに注意されることは、古ウパニシャッド (B. C. 800-600) 末期より現われた個人の哲學體系である。古代インドにおいて、はじめて哲學者として、思想家として、史上に名をとどめたウッターラカ (Uddalaka) や、ヤージニャヴァルキヤ (Yajñavalkya) 仙等の梵我哲學説は、言わば個人の自覺を促進した先驅者であつたと言つてよい。特に、古ウパニシャッド哲學のすべてを語りつくしているアートルマンの哲學は、ヴェーダ以來の神祕的宗教から、人間の自覺による精神文化を生み出そうとした兆しである。けれども、これらの哲學者の思想は、言わばバラモン宗教の哲學的體系であり、その限りにおいて、自由社會の思想とは言いきれない。そこに、バラモン宗教の束縛から脱出して、しかも、ウパニシャッドの哲學者たちが努力した如き人間の内面的な追求を続けようとする動きが、當然に生れねばならなかつた。その意味では、佛教興起の時代の精神文化と、ウパニシャッドの精神とは、

人間精神の自覺史という底邊において、相互に交錯するものがあつたと思われる。

さて、この時代の精神文化の基調として、著しく明確化されていつた人間の獨立的自存の傾向は、前時代のそれとは全く異なつた文化現象となつて現われてきた。それらは、政治的社會機構の變動にともなう必然の歸結であつたにしても、この時代の思想的混亂を裏書きするに足るものがある。そのあとづけは、勿論、六師外道等の自由思想家が抱いた論說の中にかがうことができるわけである。例えば快樂論をはじめ、懷疑主義とか宿命論、詭辯論等が相次いで現われ出したこと自體が、この時代の、時代思潮の一端を物語るに十分である。

勿論、ジャイナ教をはじめ、自由思想を含めて佛教が興起したことについては、種々の原因が挙げられるであろうが、以下において、その原因の二、三を敘述したい。

さきにも觸れたように、社會組織の變動ということが、勿論、大きな力になるのではあるが、そのことと並んで、インド古代人の精神文化をして一步すすめるに至らしめた人間精神の解放を、取りあげるべきであらう。

以下、それが如何なる過程を歩んだかについて検討しよう。

周知の如く、ブラーフマナ (B. C. 1000-8000) よりウパニシャツズ (B. C. 800-600) に至つて、バラモン宗教が、宗教的に、又、哲學的な基礎づけにおいても、古代インドにおける確固たる位置をもつようになつた。それらは、廣義の立場において、バラモン文化と稱されるのであるが、仔細に検討するとき、ブラーフマナとウパニシャツドとの間に、一つの展開が考えられる。即ち、ヴェエダからブラーフマナへの過程と、ブラーフマナ末期からウパニシャツドへの過程とを比較するとき、それらの文化の擔い手 (der Träger) が、その層を異にしていたという事實である。その最も顯著な現われ方が、ウパニシャツド哲學の哲學者たちと、その思想の上にみうけられる。より具體的に言うな

らば、ブラーフマナ文學の擔い手が司祭者バラモンであつたのに對し、ウパニシャッド哲學の代辯者たちは、クシヤトリヤ (Kṣatriya) 及び一般知識人の分析的な知識に基づくものであつた。⁽⁷⁾ この相異は、何に原因するのであろうか。

ウパニシャッド哲學の代辯者がクシヤトリヤ出身者である、という見方は、現存のウパニシャッド資料によつて實證できる。すなわち、バラモンの學者が王族の哲學者に教えを仰いだという記述がみられるし、又、高名なバラモン僧が一王族出身者に議論で破れ、その面前に屈して、改めて祕義の傳授を乞うたという記述⁽⁸⁾が、その多くを語つてゐる。こうした記述が、バラモンの手によつて編集されたウパニシャッド文獻に見られるということには、種々の解釋も許されるであろうが、王族の抬頭と一般知識人の思想とを反映したのがウパニシャッドであつたことには、異議をほさむ餘地はない。このように、クシヤトリヤの思想が反映するに至つたことは、十分、注意してよい現象である。⁽¹⁰⁾

元來、古代インド、特にブラーフマナにおいては、司祭者バラモンが社會の最上位を占め、社會的權威の點では、國王はバラモンの下位に立つていた。⁽¹¹⁾ 國王の世俗的權力は、バラモンの宗教的、呪力的な權力に從屬していた。この關係が次第に破れ崩れかけようとしたあとが、ウパニシャッドにみられるわけである。

ところで、ウパニシャッドにみられるクシヤトリヤ最大の關心事は、個人の主體、或いは主體性の確立という問題であつた。それは、主體的存在としての人間の自覺、反省であり、又、自我の確立であつた。こうした動きが俗界の支配者であるべき王族から生れたとしても、何等、不思議ではない。何故ならば、バラモンの場合は最上者という社會的、集團的な地位⁽¹²⁾を背景とした主張ではあるが、クシヤトリヤのそれは、一個の人間を代辯する自己主張である。

従つて、どうしても、自我とか主體性の確立を主張することになつてくる。ここにおいて、從來の司祭者バラモンによる呪法の宗教とは全く異質的な、それ故にこそ主體性の確立を叫ぶウパニシャッド哲學へと移行したわけである。

このように、クシャトリアによつて、バラモン文化の上に新しい氣風が吹きこまれたのであるが、これについては、アーリヤ民族の東方への進出にともなう原住民族との混族結婚と、それによつて生れた非アーリヤ文化との接觸が、その理由として擧げられる。それと共に、アーリヤ人が新しい風土の影響をうけたことも當然に豫想される。そして、この混族による原住民族文化との接觸が、これまでの、ブラーフmana等に見られない新しい思想、言わばバラモンの思想とは異質的なものが反映して、ウパニシャッド哲學として登場した。ウパニシャッドの文獻が、ひとしくバラモンの手によつて編集されたながらも、そこに統一性を欠き、種々雑多の思想が織りこまれている理由の一端は、實はこうした點に由來するのである。

かくして、これまで諸神崇拜とか呪法の宗教ということで純一性を保持してきたヴェーダの宗教の上にも、不純物が混入しはじめ、それと同時に、ヴェーダ末期よりブラーフmanaにおいて確立したバラモン至上主義が崩れていつたのである。

立場をかえて考えてみよう。バラモンが四姓の最上者 (śreṣṭha, śreṣṭhin) として自己の立場を主張したのは、⁽¹³⁾一に、異民族文化に對する優越性を固持するための必然的な手段であつた。それは、バラモンの自己の社會的地位に對する自負であつたばかりか、自己の文化に對する自信にもとづいたものである。そうした事情にありながら、バラモンは、自己の優越性に對して固執しようとする。それが他の階級に對する無言の壓力となる。この事情が、歴史的にはブラーフmanaからウパニシャッドへの過程において、著しい變化をもたらしている。即ち、バラモンが、對外的に

は異端説、異文化との接觸による内部的浸透を防ぎつつも、⁽¹⁴⁾對内的には、祭式の形式化への顛落という結果を生んだ。ここに、バラモン思想に附隨する思想の形式化が見うけられる。そして、この形式化を破つて、内面的な自己主張が他の層からなされはじめた。それが、ウパニシャッドの主體性の哲學であつた。

さて、ウパニシャッド哲學の根本課題が、アーツマンの追求にあつたことは改めて述べるまでもない。そして、このアーツマンの哲學が、言うまでもなく主體性の哲學確立の核心となるわけであるが、それが、自由思想家群の思想に如何なる影響を與えていつたか、この點について、先ず所見を述べてみたい。

佛教が興起した時代の諸哲學、乃至は宗教上の異説の中には、これまでのバラモン宗教と比較して、著しい相異がみられる。これらの異説については、バラモンの文獻には明記されていないが、原始佛教やジャイナの聖典にはかなり詳細に記録されている。佛教では、當時の異端説として六十二種を、ジャイナの聖典では三百六十三種を⁽¹⁵⁾數え挙げているが、それらの見解の共通問題としてとり出されたものは、アーツマンと世界との問題、死後におけるアーツマンの問題である。⁽¹⁶⁾そして、そのアーツマンは、過去と未來、即ち生前の生活と死後の生命とを問題にしていること、即ち輪廻轉生を既定の事實として考えている點において、ウパニシャッド哲學との連續面とその展開とが考えられる。⁽¹⁷⁾

ところで、ウパニシャッドのアーツマン思想には、それまでのバラモン思想には見られない新しい思索のあとが見うけられる。それは、ブラフマンという宇宙原理がブラーフマナ以來、種々の變遷を歩んできたのに對し、⁽¹⁸⁾極めて simple な、言わば過去のバラモン文化の色彩をうけない思索の結果として生れた。そのアーツマンによる主體的把握という、人間的な内面性への掘り下げ方が、アーツマンに關する種々なる見解として六十二見の登場を促進助長せ

しめたと考えられる。

さて、現在、傳えられている六師外道の思想、及び初期佛教の思想をみると、ウパニシャッド哲學と全面的に接觸するとは考えられない。そこには、明らかに思想面での一斷層が存在することは事實である。例えば、唯物論的傾向とか無我思想等であるが、それらとウパニシャッドの主體性の哲學とが如何なる關連をもつていたのであるか。この問題に關しては後にも觸れるであろうが、今、ここに私見を述べておきたい。

アートマンと過去未來の關係(主として六十二見)を追求しようとする思考の底には、ウパニシャッド以來のアートマンと輪廻思想との關係を想起すべきであろう。即ち、アートマンに關する考察は、その常住性を強調しようとする傾向を助長し、次いで、それが過去から現在へ、現在から未來へと相續する、言わば輪廻の主體としてのアートマンの存續性を考え出していつた。こうした思索は、勿論、ブリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッドや、チャートドギヤ・ウパニシャッドに見える二道五火教(Pañcāgni-vidyā)として發展したのであるが、輪廻の主體としてのアートマンの考え方が、六十二見におけるアートマンの種々なる考察を生んだものと理解される。

次に、佛教が無我説を主張したとアートマンの常住性を強調したウパニシャッドとの關係は如何。言うまでもなく、佛教は *anattā* (*anātman*, *nirātman*) の立場をとる。ところで、これについて、原始佛教の立場では「我ならざるもの(非我)を我(アートマン)とみなす」ことを、極力、排斥しようとする。すべてのものについての所有欲、*「わがもの」* という執著こそ、さとの敵である、という。しかも、この所有欲の中で、特にこの身體 (*Kāya*) に對する執著が最大の敵であるとなし、ために、有身見 (*sakkāyadiśū*, *sakkāyadiñhi*) を捨てよと力説した。ゴータマは言う。

「色、受、想、行、識は無常である。無常なるものは苦、苦なるものは非我である。非我なるものは、わがものにあらず、これはわれにあらず、これはわがアトマンならず」

と。確かに、ここではウパニシヤッドの如き常住不變としてのアトマンを考えてはいない。人間を含めて、すべての存在の無常性を強調するゴータマの立場では、アトマンの永遠性、客觀的、實體的なアトマンの存在は考えられていない。然らば、アトマンとは何か？ アトマンは存在するか？ 存在しないか？ という如き問題に對して、ゴータマは如何に解答したであろうか、この點が重要である。ゴータマは言う。

「それは義に相應せず、法に相應せず、梵行のはじめに屬するものにあらず、厭離、離貪、滅盡、寂靜、勝智、等覺、涅槃に導びかざるが故なり」 (Na hi etam artha-samhitam na dhamma-samhitam na ādirahmacariya-kaṃ, na nibbidāya na virāgāya na nirōdhāya na upasamāya na abhinñāya na sambodhāya na nibbanāya sa-niyatanti)⁽²¹⁾

と。ゴータマにおいて問題となつた領域は、有情 (sattva, satia 人間)⁽²²⁾ をめぐる世界に限定される。アトマンがあるとか、ないとか、來世の有無についての關心は、直接、現實存の人間解決に必要なかつたとみるべきである。申恕林 (sinsapavāna) という喩えに見えるように、⁽²³⁾ 手にした葉は、林中の葉の數の比ではないが、手にした葉こそが、觀察の對象となつていたのである。だからと言つて、ゴータマは、當時のこれらの一般思想に對して耳をかきなかつた、というのではない。ゝ知つて答えざりしか、知らずして答えざりしか、かつて論じられたこの問題は、次の經說によつて、その全班が指示されていたとみるべきである。

「われ證知して汝に説かざるところは多く、説けるところは少し」 (bahutaram yam vo mayā abhinñāya ana-

と。更に、

「ここに、われによりて説かれざるを説かれざるままに受持すべし。又、われによりて説かれしを説かれしままに受持すべし」⁽²⁵⁾

と、言う。これらの諸點からして、ゴータマの理趣が奈邊にあつたかを知ることができよう。ゴータマにとつては、アートマンの存在の有無よりも、この身體をわれのものとする、如き執著、欲望を問題としたのである。従つて、ウパニシャッド哲學の知識人がアートマンを求めたのに對し、ゴータマは、そういうアートマンを求めようとはしなかつた。何故かと言へば、世間の現象、一切の存在物は永遠常住ではなく、苦をとまなうから、理想體としての、不壞、常住不變の實體的なアートマンは考えられない。寧ろ、そういうアートマンの存在を豫想して求めようとするところに、わがものゝという所有欲が生じ、それがすべての迷いの原動力となる。ここにおいて、ゴータマの無我觀は、アートマンの存在、非存在を云々したのではなくて、うつり變る現象界の實相からその思索のいとぐちを引き出そうとした。そして、無我という境地において解脱を獲得したのであるが、その思索の根柢には、アートマンを追求したウパニシャッドのそれと共通的なものがないでもない。その到達への道は別であつても、個人の自覺、主體性の確立、という點においては、ウパニシャッド以來の人間精神の一つの展開であつたとみられるのである。

(1) 佛教興起の歴史的意義ということ、精神史、文化史、政治史の上において、佛教興起時代(佛陀時代と呼んでもよい)のもつ役割を指摘しようとするものである。こうした觀點から、從來、問題にしたものとしては、前記中村 元博士の諸研究の他には、増谷文雄『佛陀時代』(宗教學叢書八・昭和七年)がある。

(2) 佛陀時代のインドの政治的区分として、十六大國、四大國、共和國について言及した經典が多い。十六大國については、*Anguttara* (=AN) I, P. 213, III, 70, IV, 252, 256, 260 etc. 漢譯、大正一・三四中、二二三下、七七二中、等。赤沼智善『印度佛教固有名詞辭典』三七頁。cf. *DN*, II, pp. 169, 201

十六大國中、特に強大な國は、マガダ (*Magadha* 摩揭陀) コーサラ (*Kosala* 拘薩羅) マウナンティヤ (*Avanti* 阿婆提) ヲンサ (*Vamsa* 跋婁) の四カ國で、何れも南東の新興國であつたのが特徴。

又、當時の六大都市は、アングの首都チャンパー、マガダの首都ラージャガハ、コーサラの首都サーヴァツティ、コーサラ領のサーケータ、ヴァンサの首都コーサンビー、カーシーの首都バーラーナシー (バナレス)。

諸經典に伝えられる十六大國、四大國、及びその首都については、赤沼智善『印度佛教固有名詞辭典』三七頁参照。

なほ *Kosala* 國 (現 *Sahet-Mahet* を中心とする地方) に ついては *Sn*, 422; *SN*, *Kosala-Samyutta*; *MN*, No. 89 etc. *Magadha* 國に ついては *Sn*, 408.

コーサラ國について。佛陀時代パセーナディ王 (*Pasenadi* 波斯匿) が君臨していた。カンサ (*Kansa*) 王時、隣國カーン一國を併合、マガダとその強力を競つた。

マガダ (現ビハール州ガヤー及びパトナにまたがる地方) は王舎城五山に圍まれた首都ラージャガハを持つ。佛陀時代にはビンビサーラ (*Bimbisara* 頻婆娑羅) 王、その子アジャータサツ (*Ajatasattu* 阿闍世) 王が君臨。アング國を征して、コーサラ國と覇を競つた大國。又、バッシー共和國をも併合す。ゴータマ・ブツダとビンビサーラ王との出合いは有名なこと。アジャータサツ王はコーサラ國パセーナディ王と争い、敗る。

ヴァンサは、ウデーナ (*Udena* 優陀延那) 王が君臨した國。

ヴァンシ共和國については、ブツダがその共和制を賞讃したことによつて有名。東はアングを南はマガダを西はコーサラを北は雪山の間に存する八つの共和制度をもつた聯合國。リッチャーヴィ (離車) 族とビデーハ (韋提訶) 族が中心であつた。

なお、中村 元『古代インドの統一國家』参照。

(3) *MN*, No. 89 經に見えるマガダ國王とカーシー國王との抗爭。 *SN*, I, pp. 82-85 に見えるマガダのアジャータサツ王

とコーサラ王パセーナデイとの戦争。

(4) 特にアショーカ王の宗教政策、教化政策の根本理念が、ブツダの寛容の精神をうけついでいたということ。しかも王の佛教歸依と、教團に對してなした經濟的援助こそ、宗教としての佛教を隆昌ならしめた原因の最大なるものである。詳しくは、中村 元『宗教と社會倫理』二一六頁以下、アショーカ王の宗教政策参照。

(5) パラモンによつて支えられてきた社會をこの様に規定することについては、「古代インドの共同體」において中村 元博士の詳述されたところである。

(6) ジャイナ教は勿論であるが、佛教において、生命と人格を尊ぶことは、古ウパニシャッド末期においてあらわれた個人の自覺に俟つところが多いと思う。

(7) ウパニシャッドにおいて、クシャトリア族が進出したことは、顯著な社會現象である。例えば *Bṛhad. Up.* II, 1カーン 一國 *Ajatasatru* 王とパラモンとの對論 *Bṛhad. Up.* III, 1 ヲデーハ國の *Janaka* 王とパラモンとの對論によつて明らかである。

(8) *Bṛhad. Up.* II, 1; *ibid.* III, 1, IV, 1, VI, 1; *Chā. Up.* VII, 2にみえる *Sanatkumāra* とパラモン *Nalada* との對論。 *Chā. Up.* V, 11-24にみえる *Uddalaka* の普通我をいふパラモンが教示をうけたこと。

(9) *Bṛhad. Up.* II, 1, 15にみえるガールグヤ仙 (*Gargya*) とカーシー國のアジャータサットウとの問答の中で、王いわく。パラモンがクシャトリアに隨身して「われに梵を教えよ」と言うのは〔寧ろ〕逆のことである。されど、われ今、汝に教えん。云々による。

(10) クシャトリアの進出については、註(7)にもある如く、ウパニシャッド哲學の特色であり、一般的に容認されている。中村博士の論言も、終始、この線によつてゐる。〔古代インドの共同體〕

たが *vg. W. Rau: Staat und Gesellschaft in alten Indien, ss. 84-105*

(11) 國王の權威が神聖視されたのは、マウリヤ王朝によるインドの統一國家を迎えてからの、特にその後のクシャーナ王朝時代に至つての特色である。(中村 元『宗教と社會倫理』二八六頁以下) 古代においては、國王の概念も違ふが、パラモンの

神祕的權力に從屬していたことは認められる。

(12) バラモンは、司祭者としての上層部の地位に立つて、文化の支配者として自己の種族としての主張をなすが、クシャトリヤのそれは、一國王としての主張である。

(13) 特に、バラモンを以て四姓の最上位者とみなす觀念において見うけられる。 *Rg.* X, 90, 12 *Puruṣa sūkta* 及び *Mānu I*, 31 に於て、フルシヤ (*Puruṣa*) よりバラモンを始め、シュードラが生れたという理⁴⁹。 cf. *Mānu I*, 93. なお *Mānu I*, 101 其他の人間はバラモンの慈悲によつて生へ」という記述。

(14) バラモン宗教は、本来、呪術的な祭祀を本質とするものであるから、異端的な新思想を無視するのは當然である。僅かに、中期のサハニシヤの *Svetā. Uṣ.* に異例がみられる。

(15) *Saṃgadhāra II*, 2, 79.

(16) 六十二見中、過去に關する (*Pubbantakappika*) 十八見、未來に關する (*Aparantakappika*) 四十四見は、その何れもが、ナーマンの過去と未來に關する問題を含んでゐる。

(17) この點に關しては拙論「古代インドに於ける來世意識の問題」『宗教研究』第一五四號に引いたが、『古代學』九・四誌上で發表の予定) 参照。

(18) *ニッソニソニニ* (*Brahmapati*) → *ニッソニソニニ* (*Brahmanaspati*) → *ニッソニソニ* (*Brahman*)

(19) *Bṛhad. Uṣ.* VI, 2, 9-14; 15-16; *Chā. Uṣ.* V, 4-9, 10; cf. *Jainībhāṣya* I, 45-46.

(20) *Bṛhad. Uṣ.* IV, 4, 3; *ibid.* IV, 4, 4.

(21) *DN. I*, pp. 87-89, III, 135; *MN. I*, pp. 426-431, 483, 486; *SN. II*, p. 223, V, 418, 428, 438, etc.

(22) 拙著『佛陀と人間』(原始佛教の倫理) 二五—三〇頁。

(23) *SN. V*, p. 437.

(24) *SN. V*, pp. 437-438.

(25) *MN. I*, p. 431. “*Tasmātiha avyākataṃ ca me avyākataṃ dhāreṭṭha, vyākataṃ ca me vyākataṃ dhāreṭṭha.*”

第Ⅱ章 佛教興起以前のインド

1 祭祀の宗教より思索の哲學へ

——自由思想への橋梁としての——

佛教興起時代の諸思想を把えるに先立って、仏教以前の諸思想を一瞥しておくことは、いまの場合、無意味でない。佛教がウパニシャッド哲學と共通の地盤に立つか否かという點は暫らく別としても、佛教興起の時代の特殊性は、インドの傳統的宗教であるバラモンの宗教に對比して考察されねばならない。

ウパニシャッドの哲學は、梵我一如、梵我同一 (Brahmatanukyam) を根本課題としていた。シャーンディリヤ (Śaṅḍilya) 仙⁽¹⁾をはじめ、ウパニシャッドの二大哲人と言われたウッターラカ仙⁽²⁾とヤージニャヴァルキヤ仙⁽³⁾の目ざしたところのものは、この二原理の同一性による解脱哲學であつた。こうした哲學的考察——主として、神祕的直觀に訴えようとしたものであるが⁽⁴⁾——は、それまでのバラモン宗教を一步、前進させたものとして注意される。

知られる如く、古代インド人の思索は、自然宗教から始まつた。そして、自然現象を支配する神、及び神の力を信じて、諸神を崇拜する萬有神教的な色彩をもつようになった。天、空、地の三十三神と言ひ、ヴェーダに登場する神々は、そのすべてが古代人の生活様式と、直接、間接の結びつきをもつた神々である。ただ、それらの神々が、人間の力を超絶した無限の力を具備したものととして、人間生活に吉凶禍福を與えるもの、それ故に、人間と相對立する絶對的存在としての性格を備えているものとして把えられていた。⁽⁵⁾それは、人間に親しきをもつ神というよりも、人間を怖畏せしめる神としての面が強い。⁽⁶⁾然しながら、こうした神第一主義、神依存主義は、バラモンという職業化の擴

大にともなつて、その絶對力を失つてしまつた。それが、ヴェーダ宗教よりブラーフmana宗教への移りゆきであつた。その間の事情はどうであつたか。

ブラーフmanaの宗教は、祭祀の宗教である。⁽⁷⁾より嚴密に言えば、宗教型態としては、祭祀が神を支配しようとした宗教である。これには、勿論、カースト制度の確立にともなうバラモンの社會的地位の向上に依るのであるが、インド社會の根柢にあつて太く貫ぬく祭祀の宗教こそ、ブラーフmana宗教のすべてである。では、これらの祭祀は何を目ざし、何を目的としてなされたか。

祭祀 (Yajña, Yāñā) は、勿論、神を招喚する儀式である。通例、ヤジニヤと呼稱されるこの祭りには、祖靈祭 (Śraddhā) をはじめ、Soma 祭、事火祭 (Agnihotra) を含めて公的、私的 (家庭的) の祭りがあつた。これらの祭りは、共通して人間の幸福をもたらすものであるが、又、ヴェーダ時代に考えられた神を招喚するためでもある。そのために、祭りの儀式作法が複雑化され、祭りそのものが神と同格視されるに至つた。その初め、神を招く方便であつた祭りが、ここ (ブラーフmana) では、神に代つて祭りそのものに重大な意義をもつようになつた。従つて、祭りを正しく行ふか否かが、重大な課題になつてゐる。⁽⁸⁾ 祭祀に關する知識は、極端に重んじられてゆく。そして、祭式の違反行爲は最も恐るべきものとされ、若しその慣例を破つたならば、その結果が苛烈であることを記録している。例えば、祭式の慣例を破つたブハラーベヤ (Bhālābeya) は、車から落ちて腕を折つたと言われる。⁽⁹⁾

元來、ブラーフmanaによれば、われわれ人間には四種の負債 (ṛita) が負わされているという。即ち、①神に對しては祭祀を、②聖典に對してはヴェーダの學習を、③祖靈に對しては子孫の繁殖を、④人間に對しては手厚い待遇を、⁽¹¹⁾である。

ここに言われる如く、神に對しては祭祀をという負債を負わされた人間にとつて、その祭祀を實行するか否かは、大きな倫理的意義をもつてくる。そこに、ヴェーダ時代とは違つた倫理觀が醸成されてゆくプロセスが見られる。ここでは、善惡の行爲の規準は、祭祀を行うか否かにかかつてゐる。かつ、いまわしい死をくり返す再死 (Re-narmityu) を決定し、輪廻を可能ならしめるのも祭式の不實行からである、とされた。⁽¹²⁾

かくして、ブラーフマナの宗教の門は祭祀によつて開かれ、同時に祭祀によつて閉鎖されていつた。このことは、一見して奇異に感じるかもしれない。だが、祭祀第一主義ということが祭祀宗教の本質であるということから、宗教それ自體のもつ意義を忘れ、祭祀そのものを目的視する、言わば形式的宗教への傾向を辿るようになったことは否定すべくもない。祭祀そのものは、バラモン文化にとつて重要ではある。然し、形式化され、形骸化してしまつた祭祀に何の意義があろうか。祭式は、バラモン文化の扉を開けたとともに、その形式化は、バラモン文化の大衆化への門を閉ざし、インド文化をすら、閉め出さねばならなかつた。しかも、これを助長したのがバラモンの専横であり、專制的態度であつた。

彼らは言う。

二種の神あり」と。神は神なり、學識あり、ヴェーダに精通せるバラモンも亦神、即ち人間たる神である、と。⁽¹³⁾

これらの神に對して犠牲の方法に二種あり、祭りによる犠牲は神に對するもので、布施 (datsina) は人間たる神、即ちバラモンに對する犠牲なり。祭費によつて神を満足せしめ、布施によつて人間たる神、即ち、バラモンを満足せしめる。満足したる時、これらの神々は人間を幸福に導く。⁽¹⁴⁾

と。バラモンが、社會の上層階級にある者の常として、他の三階級への階級的な優越性を自覺、誇示し、又、意識せしめたということは、古代インドにおける階級制度の基本的型態として注意しなければならぬ。例えば、

「世間の人々は、このバラモンに對して尊敬と布施と安全と殺すべきでない」という四つの義務を負わされてい⁽¹⁵⁾る。」

と、いう。彼らバラモンは、こうした社會的地位を利用して自らを神格と呼び、⁽¹⁶⁾「その無知たる」と學識あるとを問はず、一つの偉大な神格⁽¹⁶⁾である故に、⁽¹⁷⁾「たとえ如何なる賤しい職業に携わるとも、彼らは、あらゆる方法にて尊敬さるべきである。何故ならば、彼らは偉大な神格である⁽¹⁷⁾」とまで極言した。世間の⁽¹⁸⁾「人々はバラモンの慈悲によつて生きてい⁽¹⁸⁾る」ともいう。このような、バラモン中心の專横的態度が、ブラーフマナ時代の特色として把えられるものである。

斯く考察してゆくと、われわれは、古代インドにおける人間精神の歩みにおいて、三つのピークがあつたことに氣づくのである。即ち、神中心と、祭祀中心、そしてバラモン（⁽¹⁹⁾「神格」）中心の三つである。しかもこの三つの頂點が、宗教型態上、各々、その時代を代辯するに足るものとして位置づけられる。言わば、ヴェーダ宗教を代辯するのが神の宗教であり、ブラーフマナの前期を代表するのが祭祀の宗教であり、そして、後期の司祭者バラモン（⁽²⁰⁾「神格としての」）の宗教であつた。以上の如くに理解できるならば、ブラーフマナよりウパニシャッドへの過程は、そこに一つの展開をもたらしたものであると言いうる。それは、祭式の形式化を離れようとする人間意識の向上と、眞實なるものへの人間的欲求と言ふべきものである。

ウパニシャッド哲學は、勿論、梵我の同一性 (brahmātmaikyam) を主張しようとした哲學ではあるが、この思索

は、ブラーフマナの祭祀宗教と餘りにも隔りが大きい。祭祀宗教と梵我哲學との落差を如何に理解するか、ということとは、大きい問題の一つである。

先にも述べた如く、過去のバラモン宗教が、宗教型態としては神、祭りという如き人間以外の世界に向けられたものであり、かつ亦、バラモンという司祭者階級によつて獨占された、言わば獨善的閉鎖的宗教であつた。然し、人間精神の歩みは、こうした神、祭りという如き、力による宗教に對して、漸次、批判的に眺めようとする。その動きが、祭式の形式化によつて一層刺戟されていつた。尤も、ウパニシャッド哲學は、すべてがバラモンの手によつて樹立されたのではないが、當時の知識人の間に、眞實なるものへの追求、探究の目が養われていつたことは事實である。

ウパニシャッドにおいて、特に注目される思想として次の二點が取上げられる。一つは、祭式の知識に代つて眞實なるもの (satya) に對する探究が優位に立つたこと、第二には、あらゆる善惡の行爲の規範が、従つて祭りの實行よりもアートマンの知識、探究が善行とされたこと、である。そこでは、不滅の本體を知らずしてこの世を去る者は憐れむべきもの⁽²⁰⁾であると言われ、又、たとえ數千年の間、祭式、苦行をなしたとしてもその果報は有限である⁽²¹⁾と言われる。或いは又、たとえ現世において如何に大なる善行をなしたとしても、その所以を明らかにしなければ滅亡する。人はよろしくアートマンのみ、みずからの眞の世界として禮拜すべきである⁽²²⁾と記述している。そこでは、眞實なるものとは何であるか、が問われ、その眞實なるものが、人間にとつて最大のことであると言われ⁽²³⁾た。過去の祭式萬能主義が、もろくもここに轉落しなければならなかつたのである。

このように、ウパニシャッドは、祭式の絶對的な力を否定し、その支配力から人間を解放しようとしたが、祭式學と哲學との並行というウパニシャッドの複雑な性格も見逃せない。しかし、眞實なるものへの探究は、これらの祭式

學の權威を次第に追い拂い、やがてウパニシャッド哲學という金字塔を建立したのである。われわれは、この眞實なるものへの探究のあとをふり返つてみたい。

眞實 (Satya) は虚偽に對應する語であるが、それは何を代辯した語であつたか。ウパニシャッドの多くは、*ブラフマンは眞實なり*⁽²⁵⁾ *〃眞實はアートマンなり、汝はそれである*⁽²⁶⁾ とか、*〃眞實は最高なるもの、眞實は善人に屬す*⁽²⁷⁾ と言つてゐるように、眞實とは、ブラフマンであり、アートマンであつた。ブリハッドの或る箇所には、*〃實在の實在 (satyasta satya) という名稱をかかけ、〃このアートマンは實在なるものなり*⁽²⁸⁾ と言つてゐる。一切の萬有が、その本性として有するものこそ眞實なるものである、として、ウパニシャッドの哲人ウッダーカは、その子のシェヴェータケートウ (Svetaketu) に語つた⁽²⁹⁾。その眞實なるもの、即ちアートマンが、そのまま汝の實の姿であるという哲學こそ、アートマン (個人我) が普遍我と一つであることを指示している。

斯く、ウパニシャッド哲學は、ヴェエーダやブラーフマナのそれとは異質的なものを生み出していつたのであるが、この眞實なるものの探究精神が、佛教興起時代に共通した、思想の自由を求める精神的基調の形成に役立つた點を、否定することはできない。その意味において、ウパニシャッド哲學が、自由思想の興起と直接の關連性を有することも肯定されてよい。

(1) *Cha. Up.* III, 14 以下 cf. *Satapatha-brāhmana* (= *Sāta. Br.*) X, 6, 3, 2. 芥子粒よりも黍粒よりも一層微細なるものこそ、心臓の内部に存するアートマンなりとする説。

(2) *Cha. Up.* VI, 以下において彼の哲學體系がみられる。cf. *Sāta. Br.* XI, 4, 1.

(3) *Bṛhad. Up.* III, 7, 以下において彼の哲學體系がうかがわれる。

(4) 辻直四郎『ヴェエーダとウパニシャッド』特に、一四九頁以下において、*ウパニシャッド* 哲學の神祕的傾向は、到底理智

のみによつて解決出来ぬ問題を含んでいる」云々。佐保田鶴治「印度古代に於ける神祕思想の論理」〔古代印度の研究〕二四三頁)

(5) ヴェーダの神々が、人間を支配する位置に立つていたことは、梵天等の最高神が、宇宙創造神として成立していつた過程を示すものである。(自在神の問題の項において論じたい)

(6) 人間の壽命に對して活殺自在なヴァルナ (Varuna) 神の一面、暴風神ルドラ (Rudra) など、『印度』(南方民俗誌叢書 5) の「神話と傳説」の項参照。

(7) *Sata. Br.* XI, 1. 8. 2-3.

「神々は互いに祭供を捧げつつありき。プラジャパーパティ (prajapati) は彼らに自身を與えたり。祭式は實に彼らの有となれり。何となれば、祭式は神々の食なればなり。彼は自身を神々に與えて後、自己の相對物を創造せり。祭式これなり。故に人は言う。祭式はプラジャパーパティなり。」(辻博士譯より)

(8) *Sata. Br.* XI, 5. 3. 8-12.

例えば、まさに供物を投入しようとするとき、祭火の消えることは重大で〔不吉をもたらす〕云々。

(9) 辻直四郎『前掲書』二八一頁。cf. *Sata. Br.* X, 5. 4. 16.

(10) *Sata. Br.* I, 7. 3. 19.

(11) *Sata. Br.* I, 7. 2. 1-5.

(12) *Sata. Br.* X, 4. 3. 10. 《祭祀の〕業を行う者は不死を、行わざる者は再び彼〔死神〕の食となる》
なお、善業、惡業の果報を對立的に述べた箇所としては *ibid.* I, 9. 3. 1; XI, 2. 7. 33; XIII, 2. 10. 1 etc.

(13) *Sata. Br.* II, 2. 2. 6.

(14) 『ヴェーダとウパニッシュ』六一頁以下。 *Sata. Br.* II, 2. 2. 6.

(15) *Sata. Br.* XI, 5. 7. 1; cf. *ibid.* I, 7. 2. 1-5.

なお、*Manu* IX, 317, 319. こゝるとニバラモンはその無知なると學識あるとを問わず、一つの偉大なる神格なり。〃(三一)

(七) 故に、たとえバラモンは如何なる賤しき職業にたずさわるとも、彼らはいゆる方法にて尊敬せらるべきなり。なんと
なれば、彼らは最も偉大なる神格なればなり。この思想がうけつがれて、佛教においても言われる。たとえは

DN. I, p. 91. 下は『シヤトリヤ・ウマイシヤ・シードラの三は、バラモンに奉仕すべきである』という。

(9) *Mamu IX*, 317.

(7) *Mamu IX*, 319.

(8) *Mamu I*, 101.

(6) *Bṛhad. Up.* VI, 2, 15-16; *Cha. Up.* V, 10, 1, 3; cf. *Bṛhad. Up.* I, 4, 15.

(5) *Bṛhad. Up.* III, 8, 10.

(4) *ibid.* III, 8, 10.

(3) *Bṛhad. Up.* I, 4, 15.

(2) *Cha. Up.* V, 24, 1. 『眞實を悟つてアグニホータラ (Agnihotra) 祭を行う者は、燃える炭火を除いて供物を死灰の上
に燃やして回つて居る』 cf. *Bṛhad. Up.* III, 8, 10; *ibid.* I, 4, 15.

(1) *Cha. Up.* VII, 3, 1-2. 『眞實の反対は虚偽なり、われわれの願望の満たされないのは虚妄の蔽いによる。梵我の世界で
は、一切の蔽うかが消滅す』

(2) *Bṛhad. Up.* V, 4, 1.

(3) *Cha. Up.* VI, 8, 7.

(4) *Mandaka Up.* IX, 2, 1.

(5) *Bṛhad. Up.* II, 3, 6.

(6) *Cha. Up.* VI, 8, 7.

2 自由思想の興起

——種々なる思惟——

ウパニシャッドにおいて、新しい展開をみせた自我意識の探究精神は、インド古代史において、一つの新しい世界像を樹立した。ところで、人間が、神とか祭式の羈絆から脱して自己自身を問題にしようとする場合、精神中心主義に立つか、物質中心主義に走るかの何れかである。しかも、更にこの兩者の根柢にあるものは、人間中心の考え、言わば人間とは何か、という問いから出發していた。インド古代の思想史において、人間とは何かという問いが投げかけられたのは、まさに此の時代であり、そこに又、人間精神の基調としての歴史的意義が認められるわけである。それは、人間の價値意識であるが、この意識こそ、それまでのバラモン宗教に見られない點であつた。先ず、この點から考察しよう。

(4) 精神中心主義の立場について、

人間存在について、問われる場合、これを精神と肉體（＝物質）の二元において把えようとするのは、ウパニシャッド以後、佛教興起時代にかけての思想家の特色である。それは、ジャイナ教における、靈的なもの（命＝*jīva*）と非靈的なもの（非命＝*aīva*）との區別によつて集約されるとともに、ゴータマ・ブッダの緣起説において止揚されたものであつた。元來、精神、物質の二元論は、遠く古いものであり、かのウッダーラカが一元三要素の哲學を唱えたこと（¹）から注目されたところである。かれは、絶対精神としての有（*Sat*）と、物質界を構成する三要素（火、水、食物）によつて、現象界の事物を説明しようとした。萬物は、この構造によつて名稱と形態（*namarūpa*）を得たとウ

ッダーラカは主張している。これによつて、人間存在の構成が明かされたのであるが、問題はその後につづくわけである。即ち、インド宗教の特殊性としての解脱哲學を考察する場合、廣義の、(1)精神中心主義に立つか、(2)物質中心主義(多元論を含めて)に立つか、(3)二元哲學に立つか、(4)ゴータマ・ブッダの如き縁起觀に立つか、そこには種々なる道が拓かれていた。われわれは、先ず、それらの主張に耳を傾けたい。

先ず、精神主義の立場であるが、この表現は、やや妥當を缺くかもしれない。然し、インド古代人が、神や祭祀の桎梏を脱して人間的自覺を取戻し、かつ亦、アートマンという如き絶対精神の哲學を樹立したことからすれば、精神主義という表現も、一應、許されてよい。

ところで、人生の意義、宗教的目的を、人間の精神、心に求めようとする傾向は、ウパニシャドにおいて見られたところであつた。例えば、ヤージニヴァルキヤ仙とチャークラ (Cakra) のウシヤスタ (U'sasta) との間答を見ると、ヤー仙が

「汝は見るということの^{みて}見者(「視覺の主體)を見ることはできない、聞くということの^{ききて}聞者(「聽覺の主體)を聞くことはできない、考へることの考へ手を考へることはできない、又、ものを知るといふことの知り手を認識することはできない。これが汝のアートマンである。一切に内在せるもので、この他のものは悉く苦惱的 (arta) なものである。」

或いは又、

「何が一切に内在せるものであるか。飢渴、苦惱、迷妄、老死を超越せるものが、すなわちそれである。若しバラモンにして、かかる自我を知つて……あらゆる世界(人生)の欲求より出離する時は、眞のバラモンとなりう

る。この他のものはすべて苦惱的である⁽³⁾
と言う。更に、

若し人ありてアートマンを認識し、われ即ちかれなり (ayam aham) と信ぜば、何を望んでこの肉身について
あくせくするか⁽⁴⁾

という記述がみられる。こうした passage は、ウパニシャッドの隨處に見うけられるのであるが、アートマンを以て
絶対精神とし、それ以外を苦惱的なもの (atta) とみたところに、思想的な一展開がみられる。

精神主義は、しばしば精神 (こころ, atman, manas) が人生における價値を左右する如くに考える⁽⁵⁾。そのために、
精神性の重視が叫ばれたのであるが、こうした傾向は、佛教においてその本領を發揮したものであつた⁽⁶⁾。然し、ウパ
ニシャッドにおいて、この傾向は既に現われはじめている。それは、人間の意思に關しての多くの記述である。

例えば、

この人我 (人間) は愛欲所成 (kama-maya 欲望より成る) である。人は欲望があるがままに、それに従つて
その意向 (kratu) を起す。意向のあるがままに、それに従つて行爲を作す。その行爲を作すがままに、人は、
これに相應した果をおさめる⁽⁷⁾

という記述がみられる。ここでは、われわれ人間の行爲の根柢に宿る意向 (意志)、そしてその根柢にある愛欲 (ka-
ma, will 欲望) が注意される。このことは、同じく、ウパニシャッドの中に、

彼の心に宿れる一切の愛欲 (欲望) より離脱すれば、その時、死すべき存在は不死となれり。彼は梵に達すべ
し (marīyo mīto bhavaty atra brahma samānuta itī)

と、ある⁽⁸⁾。

このようなウパニシャッドの記述は、生存の支配者としての位置に、人間精神の優越性を力説しようとしたことを意味している。この立場は、やがて精神の重要性を力説する反面、肉體の汚れを語り、罪悪意識をよみがえらせてゆく。

このプルシャ（人間）は生るるや肉身を受けて罪惡と結合す。そして、その死するや罪惡を遺棄する⁽⁹⁾とあるのは、インド古代における、肉體に關する價值論の一つである。肉體は汚れたるもの、罪あるものとみるイデオロギは、必然的に苦行（tapas）を生み出す。激しい苦行によつて肉體をいため、傷つけるのは、罪と汚れのある肉體を捨てて、精神の安靜を獲得しようとする努力である。

次に、物質中心主義（多元論、唯物論、快樂論を含めて）の立場について言及しよう。

精神主義が人間精神の絶對性を強調しようとするのに對し、これと全く逆の立場にあるのが物質中心主義に立つ思想である。この思想は、人間存在を含めて、すべての存在はいくつかの元素の集積によつて成立するという立場をとる。祭祀とか供儀の必要性を主張することは、この時代の一般的傾向ではあるが、特に、唯物論的思潮に著しいものがあつた。例えば、アジタ（Ajita Kesakambalin）の四要素説⁽¹⁰⁾、パクダ（Pakudha Kaccayana）の七要素説⁽¹¹⁾、ゴーサーラ（Makkhali Gosala）の十二要素説⁽¹²⁾に見られる如く、そこでは、靈魂も物質の一構成要素とすらみなしている。ウパニシャッドの哲學が、極端なまでに精神性を強調しようとしたのに反して、何故に、こうした物質中心主義の思想が興起したか。この問題は極めて重要な課題であると考えられる。

これについて、二つの理由が掲げられる。一つは、精神主義に對する反動であり、⁽¹³⁾他は當時の經濟的社會機構の變

動によつて物質主義への傾向を辿つたことである。

先ず、前者についてみるならば、ウパニシャッド以來、力説されてきた人間に對する觀察は、當然、人間をば精神と肉體との二元において把握しようとした。そして、靈的なものの純一性を力説する精神第一主義では、肉體を罪あるもの、繫縛するもの、汚れあるものの代名詞として把握、これからの脱出こそ靈の解放であると叫んだ。苦行がウパニシャッド以來、傳統的修行の一つとして數えられ、禪定、瑜伽による精神統一が目ざしたところも、すべては靈の解脱、解放であつた。然し、それとは反對に、肉體、物質に重きをおくことも、精神中心と並んで考えられていたのは當然である。眼に見えない、具體的に實證しつくされない精神に對して、今、現にあるこの肉體、物質に重きをおくことは、決してインドに限られた特殊な現象ではない。こうした傾向が、人間をして物質第一主義への道を辿らしめたと考ふる。

次に、この時代に急激に發展擴大した經濟機構の變動である。この經濟機構の變動は、從來のバラモン文化に著しい變動をもたらしたものであるが、それと並行して都市國家が成立したことを、先ず、注目すべきであらう。『往昔のインドにおいては、首都は城壁を以て取り圍まれていたから、首都の城壁の代りに要塞を立てて、それを國家の一つの構成要素と認めたことは、必らずしも意外なことではない。』⁽¹⁴⁾といわれる。その結果、原始佛教聖典に伝えられるような四大國、十六大國等の都市國家が成立したわけである。⁽¹⁵⁾そして、都市(國家)文明が新しい機構のもとにあられわれ、經濟力の發展とそれにもなう激しい物資の交易がなされはじめると、反面、生活力の豊かな人間をして、ややもすれば衰弱ならしめた。⁽¹⁶⁾これらの大都市の多くは、堅固な城壁と堅固な壘を繞らし、都市國家相互間の鬭争がなされると、必然的に築城に迫られてくる。⁽¹⁷⁾マガダ(Magadha)國の大臣が、ヴァッジ(Vajji 跋祇)人の侵入から

守るために、パータリ村に城塞を築いたという如き記録⁽¹⁸⁾が伝えられている。

このような大都市は、物質の集散地として殷賑を極めていた。華子城 (Pataliputra) の如きは、首都として、又、特に物質の集散地であつたと言われる。⁽¹⁹⁾従つて、手工業者や商人が壓倒的に多かつたことが伝えられている。⁽²⁰⁾こうした社會經濟現象の變動は、これまで、バラモンによつて支配されていた孤立的閉鎖的文化サークルで行われてきた祭祀宗教を、しめ出してしまつた。或いは又、精神第一主義の哲學が、歴大な經濟機構の前に立ち消えていつた。⁽²¹⁾

このような社會狀勢の中で、當時の一般知識人、及び自由思想家が何を求めようとしたか。先ず、都市國家相互間の競争が激化してくると、精神的な安住の境地は求め難い状態になる。従つて、一般大衆は、自然と自己中心の處世術を體得する。生活と思想に安住できない世界においては、人心が動搖するのは當然の歸結である。⁽²²⁾

一般に、物資の豊かな大都市では、住民が遊惰に流れがちである。又、大衆が遊惰を求めがちになると、大衆の生活も、おのずから利那的な快樂を欲求する。

// 陶酔に耽つている無頼の徒輩が、微風に揺れるターラ (Tala 多羅) の並木に合せて踊り狂つた⁽²³⁾
 という記述が示すように。或いは又、

// 演劇、歌謡、舞樂等の娛樂物を遠去けよ。華鬘、香料等で身を装つたり、金、銀を蓄えてはならない⁽²⁴⁾
 という如き、ゴータマ・ブッダの比丘に對する教訓が示すように。又、一方、道路上では、奪掠、強盜がひんばんに行われていた、ことなど。⁽²⁵⁾

このような記述の多くは、當時の社會事情の一端を物語るものであり、特に、物資の豊かさに、大衆が目を奪われ

ている姿を瞥見できるようにある。かくして、經濟事情の變動が、人間をして materials 中心に眺めようとする傾向を助長した。そこに、この時代を代表する唯物論的思辯が生れたと思われる。

唯物論者は、すべての存在は、elements の集積であると、主張する。⁽²⁶⁾ インド思想史上において、こうした要素説を初めて唱導したのは、例のウッダーラカであるが、この哲學が、後のサーンキヤの二元哲學體系に重大な影響を及ぼしたことは、言うまでもない。ところで先ず、この時代の唯物論者の主張を掲げてみよう。

彼らは常に主張する。elements は獨立常住にして、山頂の如く不變であり、石柱の如く安定している。かつ、人間は、その生存の間のみ、elements によつて人間としての形をととのえているが、一度び死ぬと、elements に歸一する、と。

このような考えは、つきつめてゆくと、やがて現世中心にものを考えるようになり、ひいては、來世 (paraloka) の存在を否定することになる。⁽²⁷⁾ 彼ら唯物論者に共通する主張は、〃人間は、死ねば elements に還り、〃 〃生きている限りでの人生である〃という現世中心の觀念である。この現世中心の考え方は、やがて、快樂論を生み、業を否定し、因果律、道德律を無視しようとする。

彼らは、異口同音に主張する。〃人間の行爲に對して、誰がその果報をうけようとするのか〃と。このような言辭を何の反省もなしに公言した事實を思うとき、この時代の人々が、如何に現世的の刹那主義に驅られていたかが理解できる。

輪廻や業思想が、インド思想の上に大きな影響を及ぼしたことは事實である。然るに、善惡の因果律を無視しようとした唯物論者の考えは、輪廻思想を破壊しようとした。何故ならば、現世中心の考え方は、輪廻思想と根本的に相

容れないから。かくして、身體と靈魂の同一性を認めようとし、幸福とか、解脱という如き人生至上の目的よりも、現實面での幸福をのみ願つて、(例えば、六十二見中の現法涅槃の如き快樂を目的とする思想)靈的な世界を認めようとはしなかつた。例えば、アジタが掲げた

「布施〔をなしてもその効果〕なく、供犠〔をなしてもその効果〕なく、祭祀〔をなしてもその効果〕なし、善悪業の異熟果もなし。今世もなく他世もなし。」

という説。或いは、ゴースーラの

「一切の有情、生物、有類及び一切の靈魂は自在力なく (avasā)、『無力 (abala)』、『無精進 (avivya)』にして、自然の定まり (niyati) と、自然の性質 (bhava) によつて互いに異なる。」

という、記録等の中によく窺われる。⁽²⁸⁾

このように、物質中心主義は、諸要素に力點を置いて精神性を輕視した。これに對して、二元論の主張は如何。

さて、次に、二元論の主張について注意しよう。サーンキヤの二元哲學はしばらく別として、人間の機能を、精神と物質(＝肉體)という二元の立場で考えようとしたのは、既に、プラーフマナ末期より始まつている。そこでは ātman (我・靈)、『manas (心・意)』、『prāna (息・呼吸)』等の諸語が、精神を示す語として用いられ、又、『tanu (肉體・形態)』、『sarira (身體)』、『aṅga (肢分、肢體)』等の語は、肉體を示す語として考えられていた。勿論、これらの語は、對立的に用いられてはいたが、心身の差別を特にとりあげたのであつて、人間の構成要素としての二元の立場で考えたのではなかつた。寧ろ、人間につきまとう死という事實から、死によつて消滅する可死的なものと、死によつても左右されない不死的なものが相對立するものとして、考えられたまでである。そのために、形のあるものは可

死的、形なきものが不死とされ、不死 (amrita, amata a-mrita, pp. of mir) の世界が至上の幸福とされた。⁽²⁹⁾

肉體と心とが、人間 (すべての生あるものを含めて) を構成する二つの要素としてとりあげられ、そこに、宗教的意義を求めようとしたのは、まさしく古ウパニシャッドの後期に属することである。然し、そこでも、*ātman* (心) が歓迎され、それ以外は苦惱的なものとして返けられた程度で、この兩者の上に立つ宗教、哲學は生れなかつた。これを推進させ、哲學的な體系を與えたのがジャイナの宗教體系である。⁽³⁰⁾

ジャイナは、その宗教の根本真理として、命 (*jīva*) 非命 (*ajīva*) 漏 (*āsrava*) 縛 (*bandha*) 遮 (*saṃvara*) 滅 (*nirjara*) 解脱 (*moksa*) の七諦をたてる。⁽³¹⁾ これは、佛教の四諦と對比されるものであるが、その中心になるものは、命と非命の二諦であつて、この兩者がジャイナの *Cosmology* を形ちづくつてゐる。命と非命は、靈魂と非靈魂 (物質、肉體) であるが、ジャイナの教義によると、この靈魂 (*jīva*) は、必ず業の力による物質によつて蓋われ、汚れ (*kaśāya*) をもつてゐる。しかも、この兩者の關係は、無始以來の業力によるものであり、われわれ人間について言えば、肉體という汚れあるものが、靈魂を蓋つてゐるという關係にある。この關連を宗教的に眺めて、漏 (入)、(繫) 縛とし、それからの離脱を、遮 (斷)、(寂) 滅、解脱という五つの諦でもつて解釋しようとした。

ジャイナ教によれば、すべての存在は身、口、意の三業による影響を受ける、という。この關係を業の漏入 (*āsrava*) というのであるが、その業力によつて、われわれ人間 || 靈的存在が束縛をうける。従つて、靈的な命 (靈魂、精神) が非命 (物質、肉體) である物質、肉體と結合すること自體が、業の漏入に他ならないと言つてよい。この業の漏入を防ぎ、遮斷することを目ざすがジャイナの解脱道であるが、ここに、二元論を提唱したジャイナの宗教的價値の世界が認められる。換言すれば、ジャイナは、單に二元によつて構成されたとする萬物の存在の構成内容を主張

するのが目的ではなくして、この二元が何故に結合し、又、如何にしてこの結合から脱出しうるか、という宗教としての體系づけを試みた。それが、二元を説いたシャイナ本来の目的であつたことを、注意すべきである。

原始佛教において、五蘊和合を唱える。あらゆる存在、有情は、色、受、想、行、識の五蘊の和合體であるという。この主張も、單に、人間存在が五つの蘊まりである、ということだけを目ざしたのではない。若し、ただ、存在が五つによつて構成されている、ということのみの主張ならば、それは宗教ではなくして科學の領野に終るのである。佛教において、五蘊論の占めるものは、五蘊和合という認識によつて正しい智識（智慧と言ふべきであろう）を獲得し、そこに無常、苦、無我を確認して、我執、我所執を除去するところに意義があつたのである。³³⁾

以上、われわれは、佛教興起時代の諸思想が何を目ざしていたかに就いて、一瞥してきた。そこに注意されることは、過去の宇宙論中心の思潮から、人間（＝あらゆる存在を含めて）を如何に見るか、という人間中心へと識者の關心が寄せられてきたことである。勿論、人間以外の宇宙論も全然問題にされなかつたのではない。然し、それが問題にされる場合には、必ず、人間との關連においてなされた。³⁴⁾ このことは、佛教において特に問題にされた點であつて、ゴータマ・ブッダも、われわれ人間に直接關係のあるものだけが宗教的な問題を提起すると同時に、問題解決の場でもあるという。（未完）

(1) *Chā. Up.* VI. に於て、ウッターラカ哲學が述べられる。

(2) *Bṛhad. Up.* III. 4. 2. など III, 8, 11 《他に認識せられずして自ら認識するもの》

(3) *Bṛhad. Up.* III, 5, 1.

(4) *Bṛhad. Up.* IV, 4, 12. 同じく IV, 4, 14 《われらは現在にあつてこれを知る。然らずんば無知と大なる破滅のみあり、それを知る者は不死となる。その他のものは苦に至る》

(5) 人間を、精神と肉體の二つに分けて考えることは、インドにおいて早くから見られる。その精神と言われるものは、*atman, manas, prāṇa* が挙げられるが、精神が中心に考えられたことは、肉體は死滅しても精神は死滅しないという不死なものの (*amrita*) として考えられたことに由来する。

(6) 尤も、佛教においても、心の實體性を主張したというのではないことは勿論であるが、精神性を強調したことは肯定される。例えば、心性清淨、客塵煩惱の思想とか心外無別法、一切唯心造の術語によつて示されるもの。SN. III, p. 151 《心染なれば衆生染、心清淨なれば衆生淨なり》

(7) *Bṛhad. Up.* IV, 4. 5.

(8) *Bṛhad. Up.* IV, 4. 8.

(9) *Bṛhad. Up.* IV, 3. 8.

(10) *Ajita* が地・水・火・風の四大という物質原理中心にものを考えたことは *DN. I, p. 55* 以下の記述の通り。このアジタの立場が、後世、順世派 (*Lokayata*) と稱された。(拙稿「初期佛教資料における順世思想について」『印佛研』五ノ一) 「順世派に關する二つの傳承」『印佛研』九ノ二)。

(11) パーリ文『沙門果經』*DN. I, p. 56*. 地・水・火・風・樂・苦・靈魂の七要素を立てる。

(12) ゴーサラーが、地・水・火・風・虚空・得・失・苦・樂・生・死及び靈魂の十二要素を認める。拙論「アーシーヴィカに於て」『大谷學報』四〇ノ一)。

(13) ウパニシャッド後期においてマートマンの精神性が強調されたことに對する反動とみられる點。及び經濟社會の確立によらざらぬ。

(14) 中村 元『宗教と社會倫理』二九二—二九四頁に互る國家の觀念についての博士の所論。

(15) *AN. I, p. 213*, III, 70, IV, 252, 256, 260. 本稿第一章の註②。cf. T. W. Rhys Davids: *Buddhist India*. pp. 34-41.

(16) *MN. II, p. 72 G* 《世人は富を追求するが王は國土の擴張をはかる》

(17) *DN. II, pp. 83, 87*. *MN. II, p. 72 G*. 《王は國土の擴張をはかる》*Thera. 777* 《王は暴力を用いて地上を征服し、海邊

に至るまで大地を併せて有し、海の此方では満足せず海の彼方をも得ようとする。《國王たちは戦争を開始し、民衆に災厄損害を及ぼす。また強大な権力を以て恣いままに人民を壓迫し苦しめ》*Jat. II, p. 240.*

(18) *DN. II, pp. 83, 87.*

(19) *DN. II, pp. 87-88.* 《阿難よ、聖者の居所たる限り、商人の集る限り、このパータリプッタは首都なり、物資の集散地たるべし》パータリプッタ(パータリプトラ)は、マガダ國の首都(初めはラージャガハ(ラージャグリハ)であつた)である。

(20) 中村 元「佛教興起の社會的基盤」(雜誌『心』八卷十一號)参照。

(21) 王權の擴大によるクシャトリアの擡頭が、この時代の特色である。《國王は人間の最上なるもの》という觀念が社會を支配する。これによつて、バラモン・クシャトリア・ヴァイシヤ・シュードラというブラーフマナの順序が、ここでは、クシャトリア・バラモンと轉倒したことが特色である。中村博士は、理想的帝王の神話化として、轉輪聖王について述べる中で、《武力と經濟力とが物を言つたような時代に、轉輪聖王の神話が成立したのであり、當時の國王の統一政權は、新興資産者の經濟力を基盤としていたのであり、従來のバラモン教の呪力的支配からは絶縁しようとしていた》と言われる。(『宗教と社會倫理』一九四頁)

(22) *DN. I, p. 135.* 《王の國土は災厄多し、村における殺傷、町における殺傷、道路における掠奪は見られる。》が、その反面には、《安住した國土には災厄なく、人々歡喜して胸に子供を踊らせつつ、家の戸を閉ざすことなく住す》とある。

(23) *DN. II, p. 172.*

(24) *DN. I, pp. 5-6, 64-65; cf. MN. I, p. 180.*

(25) *DN. I, p. 135* (11) 参照。

(26) 唯物論者とは、言うまでもなく、六師外道中のアジタを代表として、パクダ、ゴースーラ等で、何れも精神現象を肉體という物質の上にかりに現われるものと理解する。

(27) 拙論「インド古代における來世意識の問題」第一章2の註(17)参照。

(28) 拙論「アーシーヴィカについて」(『大谷學報』四〇ノ一)

(29) 拙論「原始佛教用語としての amata (amita) の概念について」(『印佛研』三ノ二)
(30) 尤も、ジャイナは靈魂、物質、空間、法、非法の五實體を立てる故に、これを多元論とみることも出来るが、その中心思想は、シーヴァとアシーヴァの二元に收約されるであらう。

(31) Umāsvāī: *Tattvārthāḥigama Sūtra* I, 4. *jīva-ajīva-āsrava-bandha-samvara-nirjara-mokṣas tattvam.*

(32) 鈴木重信「耆那教論」(『耆那教聖典』一七七頁)

(33) 舟橋一哉『原始佛教の研究』中の五蘊説、二七一―二九頁。

(34) 佛教において、一切法が問題になつてもそれは自然一切の法ということを第一義に言うのではなくて、自己についてのものであることが問題の核心である。舟橋、前掲書、二九頁以下に見える博士の所論参照。

〔付記〕

この論稿は、宗教と社會的基盤(前篇)の研究の一部で、言わば序説に相當する部分である。この後にづく部分は、何れ、何らかの形で發表したい。ここでは、参考までに筆者のメモを書きとどめて今後に期したい。

第三章 佛陀時代の諸思想

——インダにおける自由思想家の系譜——

1 新興自由思想の共通點と特色

——六師と十沙門團を中心として——

2 順世派 (Lokāyata, Lokāyatika) など

3 邪命派 (Ajīvika, Ajīvaka) など

佛教興起のインダ

4 現在涅槃論とその論點

第四章 佛教興起の社會的基盤

1 經濟社會の確立とその影響

2 僧團確立の背景

3 王族と商工業者の進出とその影響

4 佛教を支えるもの

第五章 宗教とその本質

——バラモン宗教と佛教の論點をめぐつて——

1 祭祀の宗教と佛教の立場

2 來世に關する二つの主張

3 有神思想と佛教の批判

4 四姓平等の意味するもの

以上

なお、『宗教と社會的基盤の研究』の後篇の部分は、主として原始佛教の倫理を問題の核心として、**宗教の社會性**を檢討するものであるが、今回の小論とは、さしあたって關係がないので、今は省略する。