

書肆心水提供サンプル／個人使用の範囲でお願い致します

SA
インド哲学史
S1
宇井伯寿著
書肆心水

m



本書について

本書は一九三六年刊行の宇井伯寿著『現代哲学全集第七卷 印度哲学史』（日本評論社）の版をあらたに組みなおして再刊するものである。宇井伯寿は本書と同じ書名の別の本『印度哲学史』（岩波書店）も刊行している。岩波書店版は一九三二年に初版が刊行され、一九九〇年代に至るまでたびたび増刷された（一九九〇年に第十二刷が行なわれている）。

本書『印度哲学史』と岩波書店版『印度哲学史』の関係については、一九六五年の岩波書店版の解説（金倉円照著）冒頭に次のように記されている。

「宇井先生は『印度哲学史』と題する著書を、二種類出しておられる。一は今回再刊になつたこの本であり、他は昭和十一年（一九三六年）に日本評論社から出版された同名の書である。後者は四六版、本文三六〇ページの小本で、記載の字数から云つて、この大本の約四分の一の量になつてゐる。その内容は、単に大本を圧縮したにとどまらないで、諸所、改訂が施されている。この改訂は、大本の出版から小本の公刊に至る四箇年の間に、先生の研究が一段の進歩をとげた結果によるのである。」

書肆心水記

（＊）岩波書店版の本文は六六六ページあり、一ページが四五字詰の一五行であるから、その掛け算による収録文字数の概算値は四四万九千五五〇字である。それに対して日本評論社版の本文は三五七ページあり、一ページが四二字詰の一四行であるから、同様の概算値は二〇万九千九一六字である。よつて日本評論社版の本文文字数は岩波書店版のそれに対して約二分の一とでもいうべきであろう。

イ
ン
ド
哲
學
史
目
次

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

序 説
人種 17 ヴェーダ 18
本論 宗教と神話 20
第一 正統婆羅門系統

第一章 ウパニシャッド並びにその中の哲学 ウパニシャッドの意味	36	正統婆羅門と一般思想界	24
甲、初期	38		
乙、中期	41		
第一 ウッダーラカ (Uddālaka) の学説 理論的方面		41 実践的方面 43	宗教と神話 20
第二 ヤージニヤヴァルキヤ (Yājñavalkya) の学説 梵と我		45 個人的存在 48 輪廻と解脱 50	正統婆羅門と一般思想界 24
丙、末期	52		
神としての我	52	梵の定義 53	
第二章 経典文学と後期ウパニシャッド	54		
ウパニシャッド以降	55		
経典文学	55		
	57		

SAMPLE
Shoshi.com

第三章	ミーマーンサー派 (Mīmāṃsā)	60	知識論
	先駆思想 61	根本思想 62	声常住論の論証 64
	祭祀の効果及び解脱 68		
第四章	ヴェーダーナタ派 (Vedānta)	70	
	梵 71	我 74	修業及び解脱 75
第五章	数論派 (Sāṅkhya)	77	
	神我と非変異 79	非変異の転変 81	実践的方面 86
第六章	瑜伽派 (Yoga)	88	
	修業方法 89	心統一の状態 90	超自然力 92
第一章	唯物論的並びに懷疑論的思想	94	
	時代の状態 94	アジタ (Ajita) の説 95	
	サンジャヤ (Sañjaya) の説 97	ゴーサーラ (Gosāla) の説 96	
第一章	ジャイナ (Jaina)	99	
	根本傾向 99	宇宙観 101	
	人生と解脱 104	知識論 107	
第十一章	勝論派 (Vaiśeṣika)	109	

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

第三 仏教系統

		六句義の意味	112	実句義	114
		その他の句義	116	知識論	118
第四章	正理派 (Nyāya)	量	126	論証の動機と資料	128
		誤謬論	133	修業と解脱	134
				論証の内的並びに外的過程	130
				論証の式	129
				修業と解脱	120
第一章	根本仏教の学説	137			
	仏教の地位	137	根本思想	142	
第二章	根本仏教の変遷	157	四聖諦	151	
	時代の傾向	157	初期の仏陀観	162	
	上座部系統の学説	174	大衆部系統の学説	176	
第三章	小乗仏教の変遷と学説	180			
	小乗と大乗	180	小乗仏教の変遷	182	
第四章	大乗仏教の系統と学説	212	小乗仏教の学説	192	
第一	第一期大乗經典の系統	214			
第一	般若系統	214			
第二	法華系統	217			
	華嚴系統	218			
	その他の系統	221			

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

第十	頽廢期の仏教 273					中論 223	八不 224	二諦 225	中道 226	三界唯心 227	共般若と不共般若 228
第九	瑜伽行派 267	龍樹の系統 228	佛陀觀 228								
	瑜伽行派と中觀派 266	提婆 230	羅睺羅 230								
	中觀派 272	涅槃系統 231	勝鬘系統 231								
第八	第三期の大乗經論 262	弥勒の学説 238									
	入楞伽經 262	阿賴耶識 245	自性清淨心 248								
第七	世親の学説 253	無着の学説 244	三性 248								
	唯識無境 255	阿賴耶識 253	唯識說 248								
第六	唯識說 257	唯識觀 242	唯識觀 242								
	如來藏說 264	如來藏說 251	唯識觀 251								
第五	唯識觀 264	唯識觀 243	唯識觀 243								
	大乘起信論 262	佛陀觀 259	佛陀觀 252								
第四	第二期大乘經典の系統 231	勝鬘系統 231	深密系統 233								
	涅槃系統 231	羅睺羅 230	佛陀觀 234								
第三	龍樹の系統 230										
	佛陀觀 228										

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

SAMPLE Shoshi-Shinsui.com

総	
結	
参考書	
284	
ヴ エ ー ダ ー ン タ 派	数論派
274	
ジ ヤ イ ナ 派	瑜伽派
280	
275	
ジ ヤ イ ナ 派	勝論派
282	
276	
正 理 派	
277	
ミ ー マ ー ン サ ー 派	
279	

書肆心水提供サンプル／個人使用の範囲でお願い致します

インド哲学史

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

凡例

一、本書の元本は宇井伯寿著『現代哲学全集第七卷 印度哲学史』（一九三六年、日本評論社刊）である。
一、本書では新漢字、新仮名遣いに置きかえて表記した。なお、極めて画数多く字画の入り組んだ漢字を
別体の同字に置きかえた場合がある。

一、送り仮名を現代風に加減し、読み仮名ルビを平仮名で多少補つた。

一、現今一般に漢字表記が避けられる左記の語を仮名に置きかえて表記した。置きかえたものは五十音順
に次のとおり（送り仮名と活用語尾は代表例）。

亞細亞（アジア）、迹（あと）、雖（いえども）、苟も（いやしくも）、所謂（いわゆる）、況んや（いわん
や）、印度（インド）、於て（おいて）、於ける（おける）、各（おのおの）、此の如き（かくの如き）、曾
て（かつて）、蓋し（けだし）、茲・是（ここ）、悉く（ことごとく）、是・此（この）、是・之・此（こ
れ）、然し（しかし）、而して（しかして）、加之（しかのみならず）、而も（しかも）、爾り・然り（しか
り）、頗る（すこぶる）、乃ち（すなむち）、其（その）、其（それ）、啻に（ただに）、乃至（ないし）、猶
尚（なお）、就中（なかんずく）、為す（なす）、為る（なる）、只管（ひたすら）、殆ど（ほとんど）、益
益々（ますます）、亦（また）、儘（まま）、寧ろ（むしろ）、若し（もし）、固より（もとより）、稍（やや）

SAMPLE ShoshiShinsu.com

緒 言

インドの思想を歴史的に叙述することは極めて困難なことであるが、著者はかつて大胆にも私案的に一般的インド哲学史をものとして初めてこれを企てて見た。今再びこれを叙述するに当つて、前著の中に述べられた特殊の見方に基き、インドの哲学思想全体を正統婆羅門と一般思想界と仏教との三系統に分ち、そのおのおのの特質に注意しつつ対照的に論述することを敢えてした。もとよりおのおのの内容に関しては前著と異なることなきはいうまでもないが、しかし多少整理せられて居る点も存する。しかも叙述の結果から見れば、独り仏教系統に詳しく、他の二系統を合せたもの以上にも及んで居るから、如何にも他の二系統に疎なるが如き觀を呈するが、しかしこれは實際上仏教系統が他に比して全く特異な問題を展開して独特的の発達を遂げたことが資料上よく知らるるに反して、他の二系統の資料はか程には知られて居らない上に、重要な数派はその発達の中途からインド教の中に入りその後の資料は言語の異なる関係その他の事情の為に研究が甚だしく困難となつて居るに由る結果であつて、決して仏教にのみ偏して厚い意味を現わして居るのではない。著者の考えによれば仏教は全

くインド思想中の一の流たるのであるから、本書においても仏教はインド思想一般の中のものとして論述せられて居つて、独立に考察せられて居るのではない。仏教を立場とすれば仏教思想を正しく研究理解せんがために仏教以外の思想系統の研究をなす如き方針も取られ得るには相違ないが、しかし著者はかくの如き方針を取ることなく、全くインド思想一般から凡てを研究理解し、以てその結果を論述する方針のみを取るから、本書の論述も全然この方針に拠つたものである。著者は仏教専門家でもなく又仏教専門家たらんことを希望するのでもないから、仏教専門家としてインド思想一般を取り扱う如きことは著者の企てんとする所ではないが為である。現今の学界において著者の如き立場を取るものは甚だ少数の人々に限られて居るが、しかし著者はこの立場が学問上当然認めらるべきものであると考えるから、本書はこの意味において成つて居るものである。

昭和十年九月

著者 宇井伯寿

SAMPLE
Shoshi-Shintu.com

序 説

人種 インドの人種は古来複雑であるが、最も古い人種の一はドラヴィダ（Dravida）で、主として西北インドのインド河上流地方に住して居た。この人種は黒色人種で母系を重んじ遊牧生活をなし、樹木・蛇・性器を崇拜し血腥い犠牲を行い、一般に俗信を抱いて居た。次にアーリヤ（Ārya）人種が移住して來たが、この人種は印欧人で白色人種であり、父系を主とし一般に宗教的情操に富んで居た。初めは中央アジアに住して居たが、漸次繁殖するに従つて南下し、しかもその一部分は西方ペルシャの地に入つて、イラン（Iran）人となり、他の一部分はヒンズークシュ（Hindu-Kush）山脈の南から東へ進み、インド河上流の五河地方（Panjab）に入つて、そこに定住するに至つたのである。これは大凡紀元前一五〇〇年以前であるという。このアーリヤ人種が後世のインド思想を発達せしめる主たるものであるが、元来宗教的であつたが爲に、諸所を移住する間にも宗教的行事を欠かなかつたし殊に定住するに及んでは更にこれを重んずるから從つて宗教的行事を司るものが世襲的になり、社会的に一種の階級をなす傾向となつた。この階級を婆羅門（Brahman）という。同時に、移住するに当つ

ては他人種との衝突が起り土地の攻略を要し、定住するに及んでは防禦をなす等の為に武人たるものも自然に世襲的となり又階級的となるが、この階級を刹帝利 (Kṣatriya) という。又定住するに至れば必然的に農工商業も起るからこれを世襲しこれ等が階級となつて、これを毘舍 (Vaisya) という。この三種はアーリヤ人種中の区別であるが、アーリヤ人種は五河地方に入る時に先住のドラヴィダ人種を一部は追い払い一部は征服して奴隸となしたから、この奴隸が一階級となり、これを首陀羅 (Śudra) と呼ぶ。追い払われたドラヴィダ人種は中央インドから漸次南インドに繁殖し後世の特殊の文化を産出するに至つた。以上の四階級を四姓と称するが、これが固定したのは恐らく紀元前一〇〇〇年頃であろう。爾来現今に至るまでこの四姓の制度は印度人一般を支配して居る。この四姓のものはその後五河地方から中央インド即ち中国地方に繁殖し出で、ここでドラヴィダ人種と混合した点もあつたが、紀元前六〇〇年頃には更に南インド東インドにも出で、活動舞台が拡がると同時に思想の発達も複雑になつて來た。

ヴェーダ ヴェーダ (Veda) は知という意味であるが、転じて聖典を指す意味となつた語である。

アーリヤ人種は自然崇拜の多神教を奉じて居たが、神としては自然現象をそのまま神と見ると自然現象の奥に存すとなす一種の力を神と見ると抽象的に創造して或るものを見るとその他庶物惡魔等を神と見る等の種類があり、これ等を讃嘆しこれに祈禱を捧げ祭祀儀礼をなし、これによつて幸福を得んと望んで居たのである。この讃嘆等の場合に感情の発露が自然に詩となり、しかも人・時・処の異なる為に多数現われ又多数伝わつたが、後にこれら等の幾分が編集せられてリグヴェーダ (Rig-Veda) 即ち讃咏のヴェーダとなつた。これは一〇七又は一〇二八首の長短の詩を含み、遅くも紀元前一〇

○○年頃には編集せられたという。当時文字はなかつたのであるから全く暗誦によつて伝承せられたのであるが、これインド最古の状態を知る唯一の資料であつて、内容は十分の九までは宗教に関するもの、唯だ僅に十分の一が世俗一般の事を歌うて居るに過ぎぬ。故にこれ全く婆羅門階級の間に生じ主としてその階級の間で伝えられたものである。婆羅門はその職掌として祭祀儀礼の一切を行い又これを司るのであるから、自然に祭祀儀礼を重要視しこれを中心として生活をなし、従つてリグ・ヴェーダの如きをも凡て祭祀儀礼に關係せしめて用うることになる。しかも祭祀儀礼は社会の発達に伴うて複雑となるが為に遂にそれに関して新たに他のヴェーダが作らうことになった。サーマヴェーダ (Sāma-veda) ヤジュルヴェーダ (Yajur-veda) の如きがそれである。前者は詠歌のヴェーダで、祭事の行わるる間に詠ぜらるる詩を集めしたもの、後者は祭祀のヴェーダで祭詩と祭詞とより成り、この中には、婆羅門が祭典中心の考えによつて凡てのヴェーダを祭祀に關係せしめて解釈する点がよく現われて居る。なお一つアタルヴァヴェーダ (Atharva-veda) があつて、古くアーリヤ人種の間に行われた開運息災延命呪術魔法等に関する呪詞を集めて居る。これも祭祀に關係せしめらることもあるが、しかし前の三種が特に三ヴェーダ又は三明 (trayī-vidyā) と称せられて絶対神聖視せらるるに至るに反して、必ずしも同列には扱われない。

かくの如くヴェーダは婆羅門に取つて極めて重要なからこれを伝うるに各ヴェーダについて幾多の枝派 (śākahā) が生じ、時にはヴェーダの本文に関して見方を異にするに至つた。そして一般にヴェーダを凡て祭祀儀礼の為のものとなすが為に實際上無理が存するから、自然にそこに必然的關係あるかの如く解釈会通する必要も生じ又おのおのの祭祀儀礼の由来意義を明らかにする必要も生じた

為これ等に關することその他かかる点一切を述べておのののヴェーダの解釈的註釈的の書を作るに至つたが、これ等の書はブラーーフマナ (Brāhmaṇa) なる共通名を有し、しかもこれに關する特有の枝派の主たるものによつて作られたから、ブラーーフマナは多數現われた。現今としても七種程伝わつて居る。ブラーーフマナの出来たのは主として中国地方においてであるが、当時は祭典中心の考えが盛んであつたから必然的に重要視せられ又神聖視せらるるが、これを神聖視することはこれを伝うる婆羅門階級の權威を増す所以であつた。元来ブラーーフマナはヴェーダに対する一種の註釈であるから初めからヴェーダ内のものであるが、しかしヴェーダとブラーーフマナとを相対して考へると、兩者を含めてヴェーダと呼ぶから、この際はヴェーダは広い意味に用いられて居ることになる。しかも後世になれば、單にヴェーダといいて却つてブラーーフマナを指して居ることも少くない。

宗教と神話

リグヴェーダでは宇宙を天空地の三界に分ちそのおののに十一神、合せて三十三神あるというが標準の数であるが實際としては勿論なお多數である。かかる多神教がリグヴェーダに表わる所では多神の中今礼拝しつつある神がその際は諸神中の主要神であると見る单一神教と称せらるるものとなつて居るのみならず、かかる主要神はその場合その場合で交替するものであるからこの点を取つて名づけた交替神教となつて居る。しかしかくの如き状態は遂には自然に一方においては一神教的となるものというべく他方においては同時に諸神はその本質においては同一性であるとなす同性神教となるものである。この同性神教の考へは更に進みて唯一なるものが種々の神となり一神性が一切神となるという如き汎神教的となるが、この汎神教的の考への表われた頃に宇宙創造と宇宙開闢の神話が發生し、この神話から哲学思想が發達するに至つたのである。

SAMPLE
Showcase in situ com

アーリヤ人種の自然崇拜はもと太陽を中心としたものであつたから創造開闢の神話もまた太陽神話から発達した。太陽は宇宙を維持し主宰するものと考えられて居るのみならず、一切のものの生命の源泉、死後の帰趣とせられて居るのであり、更に太陽神は宇宙の創造者として多数の材料を組み合わせて一切万物を構成し生命を与うとなすと又宇宙の開闢神生産者として自己の中から一切を生じて発育せしむとなすと二様に見られて居る。そしてこのおのおのに神話を述べて居るが創造神と見る時は神以外に材料が存し最初に多物が存すとなすのであり、開闢神生産神と見る時には一の神が多物を生ずとなすのであつてしかも能生者と所生物とが各別とせらるるのである。前者にありては創造神以外の既存の材料について解釈が得られなかつたと見えて間もなくこの創造神話は行われざるに至つたが、しかしもし材料に活動力ありと見るに至れば、創造神は不用となるから、恐らく後世この考えによつて、初めから多数独立の材料要素が存しこれから宇宙が成立すとなす考えが現われた。又後者においては能生所生を別と見る点が完全な解釈にならぬから、この宇宙開闢の神話は更に発達し、宇宙の開闢以前に唯一の靈魂 (manas)、即ち実体としての精靈が存し、これが欲望を起して男性的女性的の二に分裂し以て開闢をなすという神話を生じ、これによつて靈魂以外に宇宙なるものはなかつたがこの宇宙即ち靈魂が多化して一切となつたとし、更にこの拡がつて居る宇宙を一人の人と見、この人の各部分各機関がそのまま宇宙の各部分各現象であるのみならずこの人は吾々の心臓中の小空處にまで行き瓦つて居るとし、小空処は吾々の靈魂の住処であるから靈魂は即ちこの人に外ならぬとなして能生所生が別でないことを解決せんとした。即ちこれ唯一の靈魂が多化して宇宙として拡がつたのを更に全体として見て一人とし、これを再び中心に向つて帰着せしめて一靈魂となすものであるから、こ

の中には漠然ながらも既に一が多となり多が一に帰し、多の外に一なく一の外に多なしと見る見方が神話的に説かれて居ると見らるる。

以上はリグヴェーダにおける発達であるが、更に紀元前一〇〇〇年から八〇〇年を代表するブライマナになると、かの唯一の靈魂を生主神（Prajāpati）という人格神とし、生ずる主又は生ぜられたものとの主の名によつて、この神が欲望を起して天空地の三界を生じ三ヴェーダを生じ諸神人類その他を生じ、更に生じて後この神自ら一切のものの中に入るとなす神話を説いて居る。一切のものの中に入ることで能生所生の別ならざることを言い詮わさんとするのであるが、しかし既に入るとせば、これは一切のものの維持支配者となることに外ならぬから、これ即ち原理として見る方が強く、人格神の考え方とはやや遠くなるものである。従つてこの神は自然に勢力を失い、これに代つて次に梵即ちブラフマン（Brahman）の思想が現われた。

ブラフマンの字義の原意については議論が存するが祭祀に關係しては祈禱又は力の意味であろう。文字としては一方には男性で、この時は人格的の神の名とせられ、同時に他方には中性で、この際は非人格の原理の名となり、創造開闢神としても最高原理としても共に適用せらるるから爾來勢力を失うことなく哲学思想の中心基礎として常に認めらるるに至つた。宇宙開闢の神話としては生主神のそれと大体同一致であるが、進歩した点があつて、自ら欲望を起し三界三ヴェーダ諸神人類一切並びにこの世界の外に彼世界をも生じ自らそれ等に入つて凡てを個体化し維持支配すとせらるるから、この最後の所では原理とせられて居る。故に梵は一切を生じた神であつてしまふも同時にむしろ一切である神並びに原理であり、如何なるものも梵以外に出去るものはないとせらるる。一切は實にこの梵より

生じ、梵の中に住し、そして又死して梵の中に帰入するに外ならぬ。故にかくの如き梵を真に知るを得ば人は梵となるとすら説いて梵を宇宙人性の目的となす見方をなして居る。

かかる梵の思想は何れかといえば前のこの拡がれる宇宙を一人と見る考えに近い所があるといえるが、これに対して更に何れかといえばかの唯一靈魂の考えに近いものといい得る我即ちアートマン (Ātman) の思想がこの当時現われ出でた。アートマンの原意も明確でないが、しかし生命を実体的に見たものを指すのが通常で、従つて実体的精神又は我或いは靈魂を意味する。古くから既にかく用いられるが、これは個人個物の実体的生命又は実体我であつて同時に一切のものの実体的生命又は実体我であるから一切に遍する。故に極小たると共に又極大であるとせらるる。この中、極大の方面が梵と同一視せらるべきことは、両者共に一切に遍満する中心である点から見て必然である。更に又極小の方面においても同一視せらるるに至ること中心生命が二なきことから知らる。かくして遂に梵と我とは、同義異字となり進んでは我の宇宙開闢神話も大体梵と同様な趣意で説かるるに至つた。我は自ら欲望を起して一切を生じ一切の中に入るから一切は我ならざるはなしとせらるるが、しかしそれは凡てのものの中心我であるから、性質上人にあつては言語し思惟する時その働きの一部が現わるるのみで決してその我の全体は露わるものがない。故に人にしてかかる我を凡て知り得れば初めて一切を知り得べく、實に我是目的たるものである。しかるに前には梵を真に知るを得ば梵となるといい、今は我を凡て知れば一切を知るという。ここにおいてこの間の関係を又神話によつて説いて解釈して居る。曰く、宇宙の起る以前に梵のみがあり梵が即ち宇宙であったが、この梵が自己即ち我を知り「吾は即ち梵」 (aham brahma asmi) と意識し、これによつて唯一であつた梵が分裂多化して一切となり一

書肆心水提供サンプル／個人使用の範囲でお願い致します

本

論

SAMPLE
Shoshi-Shinsui.com

第一 正統婆羅門系統

第一章 ウパニシャッド並びにその中の哲学

ウパニシャッドの意味 前に述べたブラーフマナは内容から見れば、原則として、第一に祭典儀礼に関する一切のことを述べた部と、第二に祭典儀礼が人事自然を譬喩的に現わして居るものとしてその祭典儀礼の内的意義を述べて居る部と、第三に進んで祭典儀礼の現わす人事自然の内的意義の考察から宇宙人生の解釈をなして居る部とに区分されるが、この第三の部を特にウパニシャッドと称する。この部は第三部をなしながらも単独に別行して居ることもあるが、哲学は全くこのウパニシャッドの部に説かれて居るのである。ウパニシャッドは侍坐を字義となす語であつて、師資の対座を資の方からいうて居るのである。そしてこの字義が自然に師資対座の間に語り教え又聞く事柄内容を指すことにして遂に秘説の意味となるが、この秘説が即ち哲学であるに外ならぬ。更に又その秘説た

SAMPLE
Shoin-Shinsui.com

る哲学を述べ居る聖典を指す意味ともなり、一般的には第二第三の意味と解するのがむしろ通常である。そしてこの第三の意味が遂に又、ウパニシャッドが単独に別行して居る事実と相俟つて、ウパニシャッドといえば哲学を述べる書なるかの如くにせられ、従つて後世ブラーーフマナと関係なく独立に作られてウパニシャッドの名を冠せらるるもののが現われた。その中には強いて古いブラーーフマナの或るものと関係ある如くに結び付けられて居るもあり又全く独立なるを表わして結び付けて居ないものもある。故に後世になるに従つてウパニシャッドなる通名を有する典籍は甚だ多くなり、現今大小二百種以上、又は三百種以上あるともいわるが、最も古いものとしては約七部のみで、次にこれよりも後に作られてしかも必ずしも新しくないものに約七種あつてこれを後期ウパニシャッドと称すべきであり、更にそれより以後に作られたものは凡て新ウパニシャッドとして一括すべきであろう。最古の七種は古ウパニシャッドで、今ここでその内容を述べんとするものであり、ブラーーフマナの中にあつて主としてその最後部をなして居るものである。ウパニシャッドのことを一名ヴェーダーント (Vedānta) とも称するが、ウパニシャッドは形式からいえばヴェーダの終りにあるからヴェーダの結尾 (Veda-anta) の意味でヴェーダーントと呼び、又内容からいえば、その哲学が凡てヴェーダの帰着点をなすからヴェーダの結末 (Veda-anta) の意味でヴェーダーントと称する。故にこの一語でヴェーダの内容思想の進んだ方向と帰趣とが示されて居るのである。ウパニシャッドの時期としては大体紀元前八〇〇年から六〇〇年であるうといわる。

古ウパニシャッド七種を三類に分類して初中末の三期にあてる。

第一類

Aitareya-up. (R̄gveda ३-४५-१८ Aitareya-brāhmaṇa ३-२ Aitareya-āraṇyaka II. 4-6)

Bṛhadāraṇyaka-up. (३-१-१६ Yajurveda ३-४५-१८ Śatapatha-brāhmaṇa XIV, 4-9)

第11類

回上の他詔

Chāndogya-up. (Sāmaṇeva ३-४५-१८ Chāndogya-brāhmaṇa 3-10)

第11類

Kauśītaki-up. (R̄gveda ३-४५-१८ Kauśītaki-brāhmaṇa ३-२ Kauśītaki-āraṇyaka 3-6)

Taittirīya-up. (Yajurveda ३-४५-१८ Taittirīya-brāhmaṇa ३-२ Taittirīya-āraṇyaka 7-6)

Kena-up. (Sāmaṇeva ३-४५-१८ Jaiminīya-brāhmaṇa 4)

Iśa-up. (Yajurveda ३-४५-१८ Vājasaneyi-samhitā 40)

參照書

Hume, Thirteen Principal Upanishads.

Oldenberg, Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge de Buddhismus (釋迦、ウペルハーデルホフ著)

仏教(<)

甲、初期

「我は宇宙人生を神話的に解釈する原理としていたれ又神話的に両者が全く同一なもの」が
認めるに至つたが、既にかゝる如きのたるゝの知られた以上は、これを更に神話を離れて如

SAMPLE Shoshi-Shinsui.com

何なるものと見るべきか又その本質は如何という問題が研究せられねばならぬ。この問題が研究せられ、これに解答を与うる努力において初めて哲学が現わることになったのである。

梵はほとんどその最初から宇宙開闢に関係して居った程に宇宙的に考えられて居るが、これを具体的に如何なるものと見るべきかについては、むじろこれを人生の中心個人の根柢の中に求むるを出发点となして居る。初めには梵をプラーナ (*prāṇa*) であるとなすが、プラーナは呼吸であつて氣息の意味であるのが、生命維持の生氣の意味とせられ、更に五官等の機関機能の共通名となつて居る。前者より後者に進むに及んで更に梵は語なりとし耳なりとし眼なりとなす説出で又意とし心臓となす説も出でた。しかし機関の名とするのは實際は機能を指すのであるから、意よりもその機能の思惟、心臓よりも知を以て梵であるとなす説となるが、かくなればこれ即ち梵の本質を考えんとするものである。

又我はもともと実体我・靈魂を指すから全く個人的のものの如くであるが、これを更に如何なるものと見るかについていえば、むしろ宇宙的に求めて、初めはプラーナであるとなした。プラーナは個人的には呼吸生氣であるが、同時に宇宙的に宇宙生氣並びに機関機能であるから、この点から見たのであるし、これによつて又我は風であるとし虚空であるとし天であるとし地であるとし水であるとし進んで太陽であるとなす説も出でた。しかし太陽が我であるというは太陽たるもの指す意味であるから、明らかに我は太陽中の人であるとなして居る。これ等の考えには凡て我是一切個々のものの生命又は実体的精神であると見て居る点が含まれて居るが、同時にこれ等の考えによつて我が一切のものであることが表わるのであって、遂に梵と我とは二ではなくして唯一不二に過ぎないとせらるるのである。

以上の各説はこれを考へ出し主張した個人名と結合して伝えられて居るから、説としては幼稚であるにしても、ともかく個人の悟性の努力の結果であつて、ここに神話を離れて居ることが表われて居る。故にこの点を看取し重要視すべきで、これによつて神話の域を脱して哲学になつたといえるのである。そしてこれ等の説は梵と我とについて相互に逆の方向を取りながらも両者が不二同一で異名同義たることを神話を離れて再び明らかにしたものである。しかしこれを本質の探究闡明として見ればこれ等の説はなお未だ本質を明らかにして居るとはいえぬ。かかる際刹帝利階級の王者の一人が婆羅門の一人に梵は即ち識（vijñāna）より成る我であることを教えて以て梵我の本質を識となし、夢眠と熟眠とにおいてこれを例解した。ここに識というは通常知情意として現わるる意識の一層根本的なのを指し、この識の外に我があつてこれを属性として所有すとなすのではなく、識がそのまま我なりとなすのである。しかしこれを実体的に表象するのが常であるが、古代としては止むを得ない。覚醒時においては我は全く他と対立的になつて居つて、所に対する能たるものとして同等なるかの如くになつて居るが、一度夢眠に入れば我はほとんど自由に体内を逍遙し覚醒時の経験を素材としてこれを再建し以てそれを夢として見る。故に我は一方においては自由であつて同時に他方においては束縛もあり、これがまさしく個人我としての我たる所を示すものであるとせらるる。進みて熟眠に入れば、夢みることなく凡ての束縛対立を脱却して全く絶対となつたというべく、従つてここにおいて我は自性そのままでして表われて居るのである。この状態を不二の梵界ともいうが、これが我的真相であつて、これ超個人我である点を示して居るとなすのである。従つて他の何ものにも見聞思識せられずしてしかも自らとしては常に見聞思識しつつある。故にかかる我を見者^{ミテ}そのもの聞者^{キキヲ}そのもの思者^{シカ}その

もの識者シリテそのものという。

乙、中期

以上の如き本質探究は必ずしも初期のみで凡て終了したというのではなく、中期にも及んで居るのであろうが、今は区別的にかくの如く見て中期を考察すれば、中期は下の師資二人によつて代表せられて最も重要な説が現われた時期である。

第一 ウッダーラカ (Uddālaka) の学説

理論的方面 ウッダーラカの根本の考えは個人も世界もその表われた方面においては、おのおの異相を具して相互に区別し合うが、その中心根柢においては全く梵我に外ならぬものであつて、従つてこの中心根柢から見れば万物は異相を現わしつつもまたそのまま梵我であるといふにある。この考えは明らかに梵我の宇宙開闢の神話の根本に存するものなること何人にも疑いなく、従つてウッダーラカはかの神話を取つてこれを理論化しそれを組織したのであるといえる。故に宇宙の発展する以前に唯一の精神的の有 (sat) が存し、それが欲望によつて自ら変化し漸次雑多を生ずとなす転変説を立て、しかも果たるものは因としての唯一のものの中に何等かの形で既存すと説く因中有果論に基かしめた。唯一のものを特に有と称し、有のみが即ち宇宙であつて唯一無二であつたとなすが、有とは梵我に名づけたもので、非有 (asat) 即ち無から区別せんが為である。けだし無からは何ものも生じないし、生じたものは凡て有であるし、有なるものは凡て有から生ずるものなることを表わさんとするのである

第二 一般思想界系統

第一章 唯物論的並びに懷疑論的思想

時代の状態 紀元前六〇〇年以後一般思想界系統が勢力を得るに至ったのは、古く正統婆羅門は超然として自ら一般社会より高しとしウパニシャッド時代までは勢力があつたが當時既に諸所に多少國家が形成せられて泰平の生活となり交通も開け経済状態も良好となり一般社会が実勢力を得るに至つたから思想的方面においても一般社会が清新自由な思想を出すに至つたが為である。一見如何にも俄然として擡頭した如くであるから思想界も雑然たる觀を呈して居るが、問題の中心は世界の常住と無常並びに有限と無限、命我 (*jīva*) と身体との同と異、真人 (*tathāgata*) の死後の有と無と亦有亦無と非有非無の十種が主なるものとして纏めらるる。即ち世界と個人我とに對して解釈を企てたのであって、世界については形式的に常住、内容的に無常、また時間的にか空間的にか有限又は無限、命我は

生命を実体視したものであるが勿論個人我で、これについても常住無常を考えて肉体と或いは同或いは異、従つて又真人達者の実我（ātman）は肉体を脱して存在するや存在せざるや或いは兩者を肯定するか否定するかに関するおのののの説であつて、この中にも、又この外にも種々なる異説が存する。これ等の異説には正統婆羅門系統又はこれに準ずるものも含まれて居るが、しかし不幸にして説と主張者とが結合して伝えられて居らぬ。一般思想界としては全く自由無伝承であるから、学説の深浅はともかく、説に凡て独立清新なる氣風が認めらるる。その代表的なものとしては仏教の伝うる六師の説を挙げ得るから、以下その中の重要なものとして四種を見よう。

アジタ（Ajita）の説 唯物論的の意見を主張するが、学説の根本は全く感覚論に存する。感覚するを得るもののが実在であつて感覚せられざるものは、有無不確というのでなくして、全く存在しないとなすのである。故に人は凡て地水火風の四大より成りて実我なるものは存しない。けだし人死せば焼かれて白骨のみとなつて五根の能力は空に帰し何等残るものは認められないから、実我的実在は妄想偽瞞のみである。従つて善惡業もなくその果報もなく来世なども全くなし。故に人生の目的は現在の五官の欲樂を求めて満足さすることに存すとなす。この説においては地水火風は見たままの四大で決して原子的のものを考えて居ないが、空の存在を認めて居つた理である。多数の要素を許せばそれの存在成立の場所を認めねばならぬ。そして実我なしというのは実我是肉体と同一で肉体以外に存するのではないことを指すのであって、四大が身体を成せばそこに自然に一種の精神作用又は生命現わるとなすのでありそれを実我と見たのである。故に四大には活動性ありと許して居つたと見ねばならぬ。この点においては物活論的である。かくの如き感覚論唯物論快楽論をインド一般に順世派（Lokayata）

の説と称するが、思想界の一部には常に存し正統婆羅門に対して皮肉な反対をなす。アジタも明らかに古い順世派の人で、恐らく正統婆羅門など宗教家に対する反感がかかる主張をなす動機の一であつたのである。

『ゴーサーラ』(Gosāla) の説 マッカリ・ゴーサーラ (Makkhali Gosāla)、又はゴーサーラ・マンカリ プッタ (Gosāla Mañkhaliputta) といい、当時存したアーシー・ヴィカ (Āśīka 邪命派) の長であつた。アーシー・ヴィカはこれよりも古くから存した唯物論的の学説を有する宗教的の一派で、当時比較的に勢力があり徒う人も少くなかつたのであるが、その歴史学説共に明確でなく、又ゴーサーラ以後も明瞭でなく紀元四世紀頃には学説はほとんど知られるに至つた。ゴーサーラの説も明確ではないが、地水火風空命我苦樂得失生死の十二要素を認めこの十二は各実体を有し独立のものとなししかも極端な運命論自然論をなした如くである。多数独立な要素を認むる為にそれ等の存在の場所として虚空を認め、この中に地水火風命我等が存するが、命我は実体を有し地水火風のそれぞれにも又動植物一にも存すとなす生氣論的の考え方で、しかも地水火風は感覚以上の微細な地水火風であろうが、必ずしも原子を考えて居るのではない如くである。この地水火風と命我とで人が成立して居るのであるが、各要素は相互に作用し合うとはなさないから、これ等が結合し恐らく又結合して居る為には得という要素を要する。得は到の意味を含んで居るから結合を実体視したものである。又得があつて要素が結合することになれば、人として生れ出づるには生という要素があるが為であつて、生要素がなくば、一般的な得が特別に生となる所以がない理である。又結合した要素があるが為であつて、生要素がなくば、要素があるが為であつて、しかしされば分散別離は起らない。分散が殊更に死となるのは死なる要

素があるが為であつて、決して一般的な失要素のみでは解釈が出来ない。更に生存せる人としては具体的に幸不幸貧富の生活をなして居るが、これは樂という要素の為に幸にして富であるのであり苦という要素の為に不幸にして貧であるに外ならぬ。苦樂を要素となすのは要素は互いに働き合うことも影響し合うこともないから、富者には樂、貧者には苦があつて、これが各要素と考えられざるを得ないからである。しかもまたかく要素が結合し分散するは全く自然に起ることで無因無縁であると。人の力も權威も勢力も努力も全く認めらることなくして人は自然に定まつて居る如くに極めて長期間輪廻せざるを得ざる運命になつて居るから、人の力努力の如何ともなすを得ないものとなす。無因無縁がアージーヴィカの特質を表わす語であるが、文字通りに無因無縁を重く見ればこの説は無因論となるが、無因論といえば多くは順世派の説で、一切は因なくしてかくあるとなす趣意、アージーヴィカは無因無縁で自然にかくなつて居るというて、自然にかくなつて居るに重きを置くから自然論で、しかも必ずしも偶然そなつて居るとなす偶然論でもない。かく自然論をなし運命論をなし個人の努力なり權威なりを少しも認めないが、アージーヴィカとしては宗教的に苦行を行じしかも衣食住の中の食について断食減食偏食をなし煩瑣極まる規定を設けて自派の修行となして居る。しかしこの苦行が果して何の意味を有し何を目的となして居るか明確でない。恐らく行をなさずして一層悪しき状態とならざらんが為といふを目的となすのであろう。当時は方法たるに過ぎぬ苦行を目的と混同して目的視して居るから、この派もこの混同觀の上にて苦行をなして居たに過ぎないであらう。ゴーサーラの要素実体視説は奇なるが如くであるが、これは小乗仏教の不相応行法と比較するがよいと思う。

サンジャヤ (Sañjaya) の説 サンジャヤは他の人々から善惡業と及びその果報との有無、未來世の

有無、神の有無、真人の死後等について質問せられても常に極めて曖昧なる答をなし、答意を捕捉せざらしめんとした。これはもし何れかと明答を与えたとなせば、自らそれに固執を生じ、その固執は必然的に解脱の妨げとなるが為であるとなす。しかるにサンジャヤの許には弟子が集まつて、宗教的の修行をなしつつあつたのであるし、仏陀の弟子たる舍利弗目連の如きも以前はサンジャヤの弟子であつたともいわる人々であるし、サンジャヤ自身もまた修行しつつあつたのである。けだしサンジャヤの趣意では当時多数の異説が簇出し同一問題についてすら帰着する所なき程の状態であつたから、善惡業等の重大なる問題に關して一定の意見を立つるも凡てこれ個人的のもので何等普遍妥当性が得らることなく、かかる知によつて問題を解決し又は解脱に達する如きことは全く不可能であるとなして居たのである。サンジャヤの考えの根本には、知としては本来普遍妥当性がなければならぬことを認めて居たことになるのであるが、しかもかかる知は實際上得られなくて、凡ては個人的知識であり固執の上に成つて居るに過ぎないから、たとい意見を徵せられてもむしろ意見を吐露せずして却つて判断を中止し教授を中止して以て自らも固執に陥らず他にも固執を生ぜざらしめ、ひたすら実行によるに如かずとなすのである。しかし實行に如かずとして自ら修行しつつある所には既に一種の判断を含んで居るし、弟子を率いつつある所には同じく教授も行われて居る理であるから、そこは彼の説と矛盾する点があるが、彼は必ずしも説として判断教授の中止を主張したのではなかつたのである。ともかく当時知識に対してかくの如く普遍妥当的なべきを認めしかも懷疑論的態度を取りそして消極的になりとも知識の性質を明らかにすることになつたのが重要な意義を有することであり、殊に当時の宗教家に対しても宗教家がこれに關して何等かの弁護的防禦を講ぜざるを得なかつた如き影

響を与えた点を注意すべきであるのみならず、当時一般の眼が外部的の世界に対しても多少内的の認識に向うに至つたことを示す点を見るべきである。

第一章 ジャイナ (Jaina)

序 六師の一人にニガンタ・ナーダプラッタ (Nigantha Nāṭaputta) があるが、これジャイナの祖師である。本名をヴァルダマーナ (Vardhamāna) といい、紀元前四四八年に生れ四一八年に出家し、ゴーサーラと共に修行すること六年、分れて後、二年にしてゴーサーラは大悟してジナ (Jina 勝者) となり、この人は四年にして大悟してジナとなつたから、これ紀元前四〇六年で、爾来教化し紀元前三七年に、七十二歳で寂したという。大悟してからはマハーヴィーラ (Mahāvīra 大勇) と尊称せられ、その教をジャイナという。ニガンタといふのは彼よりも以前に存した宗教の一派の名で、彼はこの派に入りて後遂にその説に改良を加えたから、古いニガンタがジャイナとなつたのであり、ナーダプラッタはナーダ族出身者の意味である。故にニガンタ・ナーダプラッタはナーダ族出身のニガンタ徒の意味である。ニガンタ派の説は明確でないが、アージーヴィカにもジャイナにも相似たもので共通した点多かつたに相違ないと考えらる。

根本傾向 ニガンタ派は世界並びに実我的常住を主張したが、マハーヴィーラは世界並びに実我的相対的に常住なると無常なるとを説き絶対的に言い誇わすことがないといわれて居る。マハーヴィーラは相対主義に立つた人であつて、この点がニガンタ派の説と異なるのであるが、マハーヴィーラは

この相対主義を立ててニガンタ説を説いたのであった。何故にマハーヴィーラが相対主義を立てたかといえば、これ明らかにサンジャヤの絶対的消極主義に対して弁護的防禦的の態度を取らざるを得なかつたが為である。サンジャヤの如くであれば、宗教的に動くことは全く出来ないのであるが、しかし人は一般にかくの如くではあり得ないから、経験的に見ても相対的には判断教授をなし得ることに基いて宗教的に行動せねばならぬ為に、これによつてマハーヴィーラの相対主義が起つたのである。

この相対主義はシャードヴァーダ (Syaadvāda 蓋然主義) と称せられ、知識についても又それを言い詮わすについても相対的には可能で決して絶対的に不可能なではなく、しかも又必ずしも絶対的に可能なではないとなすのである。故に一方から見れば相対的消極主義であつて同時に他方から見れば相対的積極主義であるから、この点において判断教授の可能を許すのである。シャードヴァーダは事物についての言い詮わしを一般的に見て抽象的に型となしたものであるが、大別して言い詮わし得る場合と言い詮わし得ざる場合とに分ち、前者を第一句として有りと第二句として無しと第三句として有りまた無しとの三に分ち、言い詮わし得ざるを一句となして第四句とし更にこれを分つて、第五句、有りと言ひ詮わすを得ずと、第六句、無しと言ひ詮わすを得ずと、第七句、有りまた無しと言ひ詮わすを得ずとの三を含ましめ、合せて七句とししかもこの七句何れをも蓋然的となすのである。故に例えれば第一句はけだし有るならんとか相対的の意味での有りというのであるとかの意味になるのであり、他の六句も一一皆そうである。一般に事物は多方面を有するから一方的にのみ見て絶対的断定的に言ひ詮わすを得ないものであるが、これの言い詮わしは事物の凡ての方面を尽すを得ないが為で、従つて或る点からならば言い詮わすことは決して不可能でなく、相対的には書き詮わし得るをいうの

である。故に又一方的にのみ言い詮わされて居ても相対的蓋然的に解せねばならぬとなすのであり、同様に言い詮わし得ない場合も決して絶対的ではない。更にかくの如き考えに基くから、例えば或る事物は常住にしてまた無常なりともいえるのであって、この際は事物の実体を指して常住、属性状態を指して無常といい、凡ては事物という中に容れ得るから、直にかくの如く言い詮わすを得となすのである。以上の如きは凡て単に言い詮わすことについてのみいうて居ると見ゆるが、実はこれによつて言い詮わさるるその知識観念について考えて居るのであって、知識の相対性を問題となして居るのであり、区別的に考える結果は遂に主体と属性との区別をなす点までも進んだのである。サンジャヤの影響もまた大なるものがあるといえる。

宇宙觀 かくの如くであるとすれば、マハーヴィーラの説くジャイナの学説凡ては相対主義の上に立てられ相対主義によつて一貫せられて居るべき理である。しかるに實際上ジャイナの説は必ずしもそうではない。これ何故であるかといえば、マハーヴィーラは古いニガンタ派の説をほとんどそのまま隨順して説き、多少は変化した点があるにしてもそれは改良の程度であつて、本質的に異なる学説となしたのではなく、そしてこれを説くに先ずサンジャヤの説を防禦して判断教授の必ずしも不可能でないことを明らかにし、いわば、これを序幕の如くなしたに過ぎなかつたが為である。ニガンタ派の説の詳細は現今としては知らるる所ほとんどなく、唯ジャイナの説として伝わつて居るのみである。

ジャイナの説は一般に二諦にも七諦にも九諦にも纏められて居る。二諦は命我 (*jīva*) と、それ以外の非命 (*ajīva*) とである。命我は地水火風草木動物人天凡てに一一存する無数の靈魂実体我で、これ

第三 仏教系統

第一章 根本仏教の学説

仏教の地位 仏教の興起は紀元前四三一年釈迦牟尼仏が正覚成道した時である。爾来約一六三四年間インド本土に存続しその間南に北に又西に東に伝播し殊に西北に入ったものが特殊の発達を来すことになるが、しかしインド仏教としていえばこれを根本仏教と小乗仏教と大乗仏教とに分つて見るのが便宜である。この中小乗仏教は一種特別な変遷とも考えらるるが、全体を根本仏教から大乗仏教へ発達した主流によつてインド思想中における仏教の地位を考えて見よう。

今まで述べた如くインド思想は正統婆羅門の転変説と一般思想界の積聚説とが二大潮流をなしこの中に種々なる宗教及び学派が興つたのであるが、何れも実践を重んじその実践法としては瑜伽法と苦行法とが主である。しかも一般傾向として正統婆羅門系統は瑜伽法を主とし一般思想界系統は苦行法

を重んずるといえる。勿論両方法は互いに相補うべきものであるから、単に一方方法のみを取りて決して他方法を排すというのではなく殊に後世になるに従つて両方法を並用するものもあるが、しかし仏教興起頃まででいえば大体上定まって居たといふべく又この二方法以外には行われて居るもののはなかったのである。この二方法は何れも二元論を基となし実体我は純淨で物質は罪惡的に不純不淨のもとの見、この物質によつて実体我は日常生活上昧まされて居ると見る。そして瑜伽法としては心が働くと見て常に肉体に対し物欲を起す点を強く見るから、かかる心を消極的に肉体から遠ざからしむる為に心を静むる方法を取るのであるし、苦行法としては肉体が働いて心を制する点を重く見るから、かかる肉体を積極的に苦しめてその力を減ぜしめんとするのである。しかるに心を静むることも肉体の力を殺ぐことも或る期間内のみのことであり週期律的になすを得るに過ぎぬ。何れも永続性がないのが欠点であるから、永続性を得る為には、輪廻説上、再生に関する凡ての条件を脱せる死に至る外はない。両方法何れもそれの完成が即ち再生せざるに至る根本条件であるから、その完成に至るまでは必然的に、心の静まつた間並びに肉体の力の殺がれた間を目的視することにならざるを得ぬ。故に元来手段たる方法が目的であると混同せらるることになるし、これによつて両方法は結局再生なき死の準備をなしつつあるものとなり終つた。仏教興起の頃には一方においては禅定に入れる期間を目的としてこの間を神聖視し他方においては断食をなす期間を目的としてこの間を神聖視し、一般のものもこの間を神聖視して居る状態であるが、かくした上で問題として論ずる所は世界と実我とであつて前者については常住無常有限無限又は成壞形態等であるし、後者に關しては常住断滅従つて來世及び善惡業の果報並びに神、真人の有と無又は有と無と亦有亦無と非有非無など形而上学的の範囲に属する事

柄である。元来瑜伽法は理論としては転変説に立ち苦行法は積聚説に基くのであって、後世必ずしもしからざる如くにも見ゆる点があるが、理論としてはそれぞれの説から出たものであるし、それによつて当時の問題を解決せんとする試みをなしたのである。かくして理論と方法との両方面において以上の両種によつてインドの思想界の全体を尽くし得るのである。

しからば以上に対しても佛教の取る所は如何。長期に亘るインド佛教中には或いは積聚説的となり又は転変説的となり時には両方法の帰結までをも追わんとする事もあるが、しかし仏教としては根本佛教の趣意を全く失うことはないと考えらるるから、それによつて考察すべきである。これをしかも先ず釈迦牟尼仏の伝記のことから見るのが便である。厳密な意味においての釈迦牟尼仏の伝記は現今においては知られて居ないというべくほとんど全く伝説神話のみであるから、如何にも歴史的人物でなかつた如くにも見え、或る時期にはこの点が強調せられた事もあるが、しかし決して架空な人物とは考えられぬ。伝説神話はつまり後世釈迦牟尼仏が伝説化せられ神話化せられ理想化せられたことを示すのであるから、それをそのままには取るを得ない為に、今ここでは伝記的と考えらるる大体の輪廓のことでいう外はない。釈迦牟尼仏は本名をシッダッタ (Siddhattha) といわれ、紀元前四六六年にカピラワット (Kapilavatthu) の釈迦族の王家に生れ、出家して後四三一年三十五歳で正覚成道し、爾來衆生の教化利益に従事すること四十五年間、三八六年八十歳で入滅した。釈迦族出身の聖人の意味で釈迦牟尼 (Sākyamuni) と称せられ、又覺者の意味で仏陀 (Buddha) とも、單に仏とも言われ、合せて釈迦牟尼仏ともいふが自らは如來 (Tathāgata) といふ、後には如來は尊称となつた。仏陀の出家は当時の宗教家の一般風習に従つたのであるが、その目的は逼迫苦惱のこの生存を脱して

無苦安穏の涅槃を得ることにあつた。出家の最初先ずアーラーラ・カーラーマ (*Ālāra Kālāma*) に問法し、その説を修行したが、アーラーラの考えは無所有処に入るを以て涅槃となすのである。この無所有処は第一禪第二禪第三禪第四禪、即ち四禪、と及び空無邊処識無邊処無所有処非想非々想処、即ち四無色定、と並挙せらるる中の後者の第三でこの禪定に入れば一切が空無と現ずるのであるが、四禪四無色定は同時に欲色無色の三界の色界四禪天と無色界の四無色とであつてこれ等を修し得たものは死後それぞれこれ等の天に生ずるを得るのである。故に無所有処定を完全に修得したものは死後無所有処に生るるからこれも涅槃であるとせらるるに相違ない。仏陀は完全にこれを修得しアーラーラによつて承認せられたが、しかし自らはこれを以て満足するを得ずしてその許を辞去し、更にウッダカ・ラーマपッタ (*Uddaka Rāmaputta*) に問法し、非想非々想処が涅槃なることを教えられてこれをも完全に修得し、ウッダカの為に完全に悟り得たと承認せられたが同じく自ら満足せずしてその許を辞した。二人は明らかに瑜伽法を行じて手段を目的と混同して居た人であるから、両人の理論的学説は知られて居なくとも、仏陀としてこれを捨てたのは方法と同時にその基たる転変説を捨てたことになるのである。更に仏陀は去つて自ら苦行すること六年間であったが、この間は即ち苦行法により積聚説を採用しこれを実践的に証悟せんとしたのである。しかるにこれによつても到底目的を達成するを得ないことを知つて遂にこれをも捨て積聚説を却けた。ここにおいてか仏陀はインド一般の理論方法を採用しなかつたことになる。従つて必然的に仏陀独自の立場を取り嶄薪な理論を展開する外はなかつたのである。その後直に仏陀は自ら仏陀伽耶の菩提樹下に静坐工夫して大悟し正覚成道して涅槃を證得しその出家の目的を完成するを得たから、これによつて仏教なるものが起るに至つたのである。こ

れによつて考へて見るに、第一、仏陀は方法を目的と混同することはなかつたのであつて、たとい静坐工夫はその本質上瑜伽たることに相違ないにして、瑜伽は単に手段たるに過ぎなかつたのであるし、第二、従つて仏陀は再生なき死の準備をなしつつあつたのでなくして生前に目的を完成することを主となして居たに相違なく、第三、根本的にいえば二元論を取ることがそれ自身重大な問題であつて、人生としては実我物質なり意識延長なりが何時か結合して成つたのではなく、常に結合して居るのであるし、二元に分つことが既に吾々の区別的觀念によつてかくの如くに見てかくの如くに異なる性質を附して居るに過ぎないと見るべきものであるから、仏陀は宇宙論の如き形而上学を以て出発点又は学説の根拠となすことはなかつたし、第四、従つて一度一切の根本たる主觀客觀未分の最高又は最深の能統一に還帰してそこから一切に対する見方を従来と全く異なる如くに改むべく、仏陀の実践は全く心の修養にあることになり、ここに瑜伽を適用して居るのであるし、第五、かく心の持ちようを改め新たな見方をなすべきことが人生のなすべきことであるから何人もこれに努力すべく、従つてこれを悟れるものは勿論悟らざるものもこの教えを受けたるものは他の未だこれを知らざるものを導くことにならねばならぬから仏陀には解脱後の利他行が欠くべからざることとなり未解脱者といえども独善主義に立つことは出来ないことになる。かくの如くにして説かるる学説思想がいわゆる仏陀の法（dharma）で、これが凡て仏陀の根本的の思想から出でて全く独自な系統を成すに至つたからこれをインド思想の第三潮流として前の二系統たる二潮流以外に相対して立つものとして認むべきである。しかもまた仏教中には教祖としての仏陀に対する思素が長く行われて發達し遂に教祖が教主となつて仏教思想の中心となる如きインド思想中全く他に例のない方面が存して仏教の特色をなして居る。こ

の方面のみでも二系統の思想とは異なる系統をなすと認めらるるのである。

仏陀の直接の弟子でその重要な者は仏陀の入滅後三十年位まで生存したに過ぎないからこれを境とし紀元前四三一—三五〇年間を根本仏教の時代となし、仏陀自身並びに直接の弟子の有せし仏教を指すこととなす。根本仏教は最初期の仏教であると同時に後世の全仏教の源泉たるものである。しかしここに扱う根本仏教は厳密な意味で云えば全く推論の上に現わし出されたものであつて、その点は全く歴史的仏陀が伝説神話から推論せられたものなると同様であるが、推論は決して單なる想像でもなく又勿論空想でもない。

根本思想 逼迫苦惱の生存とは具体的にいえば生老死に遷移せらるる現実生存に外ならぬがこれを脱することを目的となすとせば、直にこの現実生存の相状を観察することになる。しかも如何にしてこの現実生存が起るかの問題に没入して却つて超経験的の始源を考え形而上学的に解釈せんとした所で問題の解決となるものなくしかも凡て個人的の気ままの意見に過ぎないこと既に数々明らかにせられたものである。故に仏陀は現在の生存そのままを観察したのであるが、これによつて仏陀の考えは諸行無常一切皆苦諸法無我涅槃寂靜の四項に纏められたといわる。諸行の行 (saṃkhāra) はいゝでは造られたものの全体を指し、必ずしも造られざるものと相対する意味ではない。無常は結局前述の生老死を指すのであり、これは現実生存でいうのであるから、決して不生不老不死を予想して居るのではないが、しかし人は一般に生老死の遷移に満足することなく又無関心なることなくして常住不変なる従つて不生不老不死を要求ししかも無常中に常住を創造することを止めない。この心状態を愛 (rāga) と称するが、これが一切のものの縦的の流れに対し横的な固定を想定するもとである。愛は人性に

固有であつて現われて凡ての欲望希求となるが、現われ居る一切は無常であるからこの愛の満足せらることは絶対に実現しない。愛の要求のままにならざるを苦 (dukkha) と称する。苦は決して自然的生理的心理的の苦痛苦惱のみの意味ではなくして凡夫一般人より見ての観念性のものである。故に一切皆苦といわることになるが、一切皆苦は諸行無常と必然的表裏の関係をなすことであつて、これを根拠として仏陀は又諸法無我と説く。私は仏教の解釈では一定して常一主宰の意味で、常住唯一支配統括を指す。法はこの際は行よりも広く造られたるもの造られざるもの凡てを指すが、これ我という時は広く仏教外の一般の我を指すから、造られざるものまでも関係して来るが為である。前述した如くインド思想は何れの説何れの派にても実体我を想定し、或いは意識を実体視しもしくは心を実体視し又は生命を実体視したものであつた。ウパニシャッドの或る説においては實際としては決して実体視して居るとはいうを得ないものになつて居るがしかし説く人自身が実体觀を離れて居ないし、順世派の如きは我を認めないと主張するも實際は肉体即我の考えであつて明らかに実体我を許して居る説である。これ等の我は何れも常一主宰の意味を出でないものである。かかる問において仏陀独り無我を説いて全く破天荒の考え方をなした。しかも一切のものについて無我を説くから、細かにいえば、後世いう如く、人我と法我とを含んで居るのである。一切を我と法とに分つ時後世いう如く主宰と軌持とであるとなすのでは必ずしも明確でないが、仏陀以前における我的歴史的用法からいえば多少は明らかとなるであろう。故に個人にも一切のものにも固定不変の主体又は実体を認めないのが無我の考え方であるといえるが、我的想定は元來愛の根拠となつて居るものであり、心理的には人類の精神現象中に一種恒久的要素の如きがあつて不変化的に考えらるるものを実体視する所に起つたものである。

かかる我を想定する以上は徹底的に自他の固定的対立観を取らざるを得ざるに至るのであり、縦的連続は凡て横的対立に沈滞せざるを得ぬ。故にかかる自縛自縛が苦に外ならぬから、苦は全く愛を条件基礎となして居るのである。かくの如くいえば愛苦を省いての諸行無常としての中性的人生が別に存在するかの如く考えらるるかも知れぬが、仏陀の説からいえば、決してそうでなく、愛は凡夫即ち一般人の本質をなすものであるから愛なき人生なるもの存することなく、従つて苦なき中性的の人生はあるを得ない。しかし苦は肉体物質を原因となすのでもなく又肉体物質が苦であるとなすのでもないから苦は実在でなく、従つて愛が滅すれば苦は滅するのであり、もしくは愛は滅せられざるものとなく完全に愛に制せらるる他律的状態を転回して自律的生活をなすを得るに至らば苦の有無は問題とはならぬことになる。ここが即ち涅槃であり苦の有無を離れて居るから寂静といわるるのである。かくして無我的考へは理論的方面としていえば無常觀に基くのであり、実践的方面としては対立観に基く利己的欲望を除くことにあるといえる。

愛と苦とをいえば諸行無常はこれより別に独立に立てられ得ることでなくして愛と苦との中に融摺せらるるのであるが、この愛と苦との関係が既にこれ縁起 (paṭiccasamuppāda) と称せらるるものである。故に根本思想としては前述の四項目を関係的に見たものとなすを得ると同時に他方面よりいえば縁起説となしても毫も差支えないものである。縁起説としてこれを明らかにするには通常十二支によつて説く無明・行・識・名色・六入・触・受・愛・取・有・生・老死を指す十二因縁を以てする。十二因縁は十二縁起というと同じである。伝説によればこの十二因縁は仏陀の大悟の心的経過を示したものであるが、しかし無明行を最初となす順序は元來の順序を逆にしたもので明らかに説明的の型に

移されたものである。実際としては仏陀が老死より脱せんことを求めて老死を観念省察し、何があるとき老死があり、何を縁として生死ありやを考えたのが最初である。仏陀の出家の目的は生老死の逼迫を脱するにあつた点で見ても、生老死が最初の問題となつたに相違ないからである。しかも老死が直接の問題となるのであつて生はこれに比すればむしろ間接的である。故に生老死では、生があるとき老死があり、生を縁として老死ありと考察を進めたのである。しかるにこの場合老死そのものを概念的に考えんとするではなくして、老死は自己の無常変遷を指して居るに外ならぬのであるから、これ諸行無常の具体的の説である。そして生があるときといい生を縁としてというのは生が老死の条件根拠たることを意味するのであるから縁起をいうて居るのである。縁起は縁りて起ることをいうのでなくして、縁りて起つて居る (*patuccasamuppanna*) 又は縁として起つて居るの意味である。故に生と老死とが縁起相依の関係たるを表わして居つて、決して生が因で老死が果というのではない。しかしこの因果を空間的因果の意味に解すればしかばこれを因果と呼んでもよい。老死を全く生との関係において見るのであつて老死を独立視するのではない。生に関してもまたかくの如くで、何があるとき生があり、何を縁として生があるかを考究して、これを有に求めた。有は生存の意味であるが、生存一般の如きを考えるのではなくして実際的に吾の生存である。他人ならばその他人が自己の生存と考え居るその生存である。生存は一般的にいえば三界における生存であり三界は生存を指すに外ならぬから、有は三有即ち三界の生存であるともいうが、これは概念的に考えたもので、吾の生存とは欲界の吾の生存であつて、色界無色界におけるものを指すのではない。更にこの有の条件は取であるが、取は執着固執の意味であつて煩惱心機に外ならぬが実我を立てて来るものである。かかる固執

総 結

インドは八〇〇年以後は政治宗教並びに哲学の方面においてそれ以前とは異なる状況となつた。政治的にはラージプトが進出して古来の伝統を断ち、漸く回教が侵入し、宗教的にはインド教が一般的となり、哲学もこれと結合する状態である。インド教としてはヴィシュヌ派シヴァ派性力派が最も勢力があり、この外にもサウラ派ガーナパティヤ派スマールタ派が行われ、これ等の基く資料としてマハーバーラタ、ラーマーャナ、プラーナ、新ウパニシヤッド、タントラ、アーガマ、サンヒター等大部なるもの叢書的なるものがあつて、典籍は極めて豊富であり、時代的・地方的・言語的・種族的・階級的の種々なる事情によつて多数の派が行わられて極めて複雑になつて居るが、しかし哲学学派との結合でいえばヴィシヌ派とシヴァ派とが主である。以下既に述べた各派について、発達変遷の跡を簡単に述べよう。

数論派 開祖カピラの弟子にアースリあり、その弟子にパンチャシカがあつて一種の経を作つたが断片が伝わるのみである。その後の伝統者の名も記録にはあるが明確でない。この派は一般に影響す

る所が多いが、同時に正統婆羅門及び瑜伽派から影響を受けて神我非変異の上に第二十六諦を認め以て一元的有神的数論説の一系統が生じた。明確にこの説のみを述べた典籍は現存しないが、しかし二元的無神的数論説を述ぶる書においてもこれの影響せる痕を表わすものがある。のみならず二十五諦転変の順序についても、我慢の次に五唯—五大—十一根となす説、我慢—五唯として五唯の下に一方には五大生じ他方には十一根生ずとなす説、又我慢の下に一方には五大生じ五大と共に五境生じ他方には十一根生ずとなす説などが存する。五唯とは五境といわるるものを最極微細と見て唯それのみと考えたもので、香味色触声をいうのである。二五〇—三五〇年頃にヴァールシャガニヤがあり一元的数論説を説いて六十科論を作つたが如く、弟子にヴィンディヤヴァーニン、即ちルドリラ、があつて二元的数論説を取つたが如く、三〇〇—四〇〇年頃自在黒が出て数論頌を作り、この数論頌が数論派の現存最古の書となつて居る。六十科論に基いては居るが、しかし二元的数論説を述べて居る。註釈としては漢訳せられた金七十論、ゴウダパートダの註、マータラの釈、九世紀のヴァーチャスパティミシュラのサーンキヤ・タトワカウムディー等がある。かくこの書が一般に行われたが、十五世紀に数論經が作られて初めて経が整い、これにも註釈が作られ、その中では十六世紀中葉のヴィジヤニヤーナビクシュのサーンキヤプラヴァチヤナバーチュヤが優れて居る。十七世紀十八世紀にも註釈が作られた。現今としても数論派には専門家もあり一の宗派的のものとして存し、この中で一生を送り解脱に努力しつつあるものも存する。従つて相当な勢力がある派である。

瑜伽派 一般にこの派は独立性が少いがしかしそく行われ他派の盛んなるに併せて盛んであるといえよう。瑜伽經が作られて後恐らく四五〇—五〇〇年頃ヴィヤーサが註釈しこの註釈は註釈として優

れたものの一つで、権威もある。ヴァーチャスパティミシュラがこの註釈に複註してタトワヴァアイシャーラディーを作つて闡明する所多く、ヴィジニヤーナビクシュもまたヴィヤーサの註釈を釈してヨーガヴァールティカを作つた。十一世紀の初頭ボージャは瑜伽經に註してラージャマールタンダを作り、十六世紀の終頃ラーマーナンダが又瑜伽經に註してマニプラバーを著わした。何れも皆行わるものであるが、しかし瑜伽派はこれを広く見れば、タントラなどにおける瑜伽実修もまたハタ・ヨガの如きもその中に入れ得るものである。タントラにおけるもの、ハタ・ヨーガの如きは坐法等を種々に考察し、極端なるものに至つてはほとんど曲芸的のものもある。故に瑜伽派の本系としては瑜伽經中心のものにおいて見るべきであろう。瑜伽法が各時代を通じてインド一般によく行わるるから現代といえども行われて居るが、学派としての勢力は比較的に少い。

勝論派 開祖カナーダの弟子に五項があつて因明の中の有法自相相違因有法差別相違因の実例の如きものが教えられたというが、到底信ずるに足らないことである。学派内では盛んに研究せられて異説も表われた如くであるが、四五〇—五五〇年頃プラシャスタパーダが出でて勝論經の内容を新たな方針によって組織して述べたパダールタダルマサングラハを作つた。この書において十七徳を二十四徳となし、同句義を上同下同に分ち、同句義としては上同、即ち有性、に限り從つて異句義に下同と辺異とを含ましめ、最高自在神を認め世界の成壞を説き、法非法を重要視し又行を重んじ我の徳を九種となし、更に陳那の新因明を採用して因の三相説を以て論理学を説く等学説に大なる変遷を起した。この書は後世奉ぜられて註釈書も數種著わされて居る。五五〇—六五〇年に慧月があり勝宗十句義論を作つて句義を十となすが、十句義は同句義を有性に限つて有句義とし異句義を辺異に限つた為に下

同と異とを新たに俱分句義とし有能句義無能句義を加えたものである。十世紀頃よりは六句義に無句義を加えて七句義となす説行われ、十世紀のウダヤナのラクシャナーヴアリー、十一世紀のシヴァーディティヤの七句義論がそうである。しかし十二世紀以後は新正理派と合流するに至った。勝論經の註としてはラーヴァナの註とバーラズワーラジヤの註とが古いといわれるが、伝わらない。十五世紀前半にシャンカラミシュラが勝論經に註してウパスカーラを著わしたのが現今一般に行われ、十九世紀にジャヤナーラーヤナがこれに基いて勝論經を訳したが、しかしこれ等よりもチャンドラカーンタの註釈の方が参考に価する点が多い。勝論派は現今としては独立の一派でなく新正理派中のものであるに過ぎぬ。

正理派 正理經は三五〇—四〇〇年頃ヴァーツヤーヤナによつて註釈せられたがヴィヤーナの瑜伽經註と共に優れたものであり又權威あるものである。解釈は經の原意以上に出でた点もあるが、世親に影響し陳那によつて批評せられた。陳那は九句因によつて因の三相説を確立しこれによつて従来の比論的論証のインド論理学を演繹的論証の論理学となしこの点で新因明の大成者となつたが、因の三相説の基は既に世親にあつた。これ等の点についてはかつて仏教論理学なる一書の中に纏めてこれを論述した。正理派においては五五〇—六〇〇年頃ウディヨータカラが出でて、ヴァーツヤーヤナの註に複註しつつ正理經を解釈して世親陳那を却けたが、この間に既に因の三相説を採用したから、従来の正理派の論理学とはその性質を異にするに至つた。しかし形式的方面では従来の正理派のものを奉じて新因明の三支作法などには従わぬ。仏教の方面では陳那の弟子に天主があつて入正理論を作り又その系統に法称があつてプラマーナヴァールティカ、ニヤーヤビンズなどを作つて却つて陳那よりも